



目 录

| | |
|---|------------|
| 第三屆慈宗國際學術論壇論文集..... | 1 |
| <i>An Interpretation of Prajnaparamita Hrdaya Sūtra In Accordance with Three Natures (Tri-svabhava) and Four-fold of Two Truths (Dvisatya) In Maitreya Studies</i> (Andrew Luen-cheung Wong) | 2 |
| <i>The Miracle of Civilization during Maitreya Buddha period</i> (Pornchai Palawadhammo) | 14 |
| <i>VASUBANDHU: THE KINSMAN OF ABUNDANCE</i> (HeeroHito Venerable and Manish Tyagi) | 28 |
| <i>A Study of Maitreya Buddha in Pāli Literature</i> (Arun Kumar Yadav) | 41 |
| <i>Beyond Self-Representationalism: A Neo-Dignāgian Theory of Consciousness</i> (Zhihua Yao) | 50 |
| <i>The Structure and Content of the Yogācāra Section in the Ōbaku Canon</i> 黃槃藏 (Jiang Wu) | 65 |
| <i>Zenju 善珠's Theory of Tathatā (Jp. Shinnyo 真如) in the Hōongikyō 法苑義鏡</i> (Li Zijie) | 80 |
| 第二屆慈宗中青年學者論壇論文集..... | 100 |
| 《能斷金剛般若波羅蜜多經》世親論釋以「二十七疑」斷疑生信的深意 (王聯章) | 101 |
| 《大乘廣百論釋論》之「破常」理論探析——以其對提婆論師《廣百論》該品第4頌 的解釋為中心 (趙東明) | 135 |
| 唐景教「應身」的兩種解釋：「援易入景」與「援佛入景」 (朱東華) | 147 |
| 義淨法師與瑜伽行派 (陳堅) | 158 |
| 《瑜伽師地論·成熟品》有關成熟善根的方便 (陳雁姿) | 164 |
| 太虛大師論藥師信仰與人間佛教——以太虛大師《藥師琉璃光如來本願功德經講記》 為中心 (張家成) | 186 |
| 唯識宗的佛身說 (張凱) | 196 |
| 論作為“執受法”的色身 (劉朝霞) | 213 |
| 略論南宗禪對“轉識成智”的融攝 (劉奉禎) | 220 |
| 老莊道家哲學視域下的唯識學之嬗變 (盧笑迎) | 232 |
| 書載聖教——從《集王〈聖教序〉》看盛唐書法中道美學對後世的影響 (劉義林) | 240 |



第一部分

第三屆慈宗國際學術論壇論文集



依慈宗“三性說”及“四重二諦”解讀心經 An Interpretation of Prajnaparamita Hridaya Sūtra In Accordance with Three Natures(Tri-svabhava) and Four-fold of Two Truths (Dvisatya) In Maitreya Studies

慈氏學會(香港) 王聯章

English Translation Of A Paper Presented By Professor Andrew Luen-cheung Wong, Institute of Maitreya Studies (Hong Kong) At The First Maitreya Studies International Academic Forum In 2013 At The Hong Kong Polytechnic University

摘要： 本文撰述旨要如下：依慈宗古德的抉擇確定心經的出處及略本的可靠性；依心經出處確定經文起首的觀自在菩薩究竟是其他譯本的觀世音菩薩還是另有所指；依觀自在菩薩的廣義解釋說明菩薩依般若智慧洞察三性的虛實；依慈宗四重二諦理解心經核心部份的語言層次和觀行次第。

Abstract:

A synopsis of this paper is as follows:

1. A research on origin of Prajnaparamita Hridaya Sutra (named as Heart Sutra hereafter) and the reliability of its short Chinese version, based on selected texts of ancient Maitreya Studies masters.
2. Based on the origin of the sutra, a research on the identify of Avalokitesvara(觀自在): whether its the same Avalokitasvara (觀世音) Bodhisattva or other Bodhisattvas.
3. Based on the extensive explanation of Avalokitesvara Bodhisattva,an illustration of how Bodhisattvas realize the three natures(Tri-svabhāva 三性: parikalpita-svabhāva 遍計所執性; paratantra-svabhāva 依他起性; parinispanna-svabhāva 圓成實性) with prajna wisdom.
4. Based on the four-fold(四重) of two truths(二諦, dvisatya, the absolute truth 勝義諦 (paramartha-satya) and conventional truth 世俗諦 (samvrti-satya) (四重二諦: mundanely conventional truth 世間世俗諦; rationally conventional truth 道理世俗諦; attained conventional truth 證得世俗諦; absolutely conventional truth 勝義世俗諦; conventionally absolute truth 世間勝義諦; rationally absolute truth 道理勝義諦; attained absolute truth 證得勝義諦 and transcending absolute truth 勝義勝義諦) a comprehension on the levels of doctrines, contemplations and practices, as the core teachings of the sutra.

關鍵字： 心經、觀自在菩薩、三性、四重二諦



Keywords: Prajnaparamita Hrdaya Sutra, Avalokitesvara Bodhisattva, three natures (Tri-svabhava), four-fold of two truths (Dvisatya)

作者簡介: 王聯章, 2011年香港特區政府榮譽勳章獲得者, 印度維克拉姆-希拉研究基金會授予的榮譽哲學博士學位, 亞利桑那大學高級研究員、印度薩霞帝大學客座教授、內地則有清華大學偉倫特聘訪問教授、浙江大學、陝西師範大學、山東大學、四川大學、南京大學等十多家高等院校客座教授, 王導師在2009年創立慈氏文教基金, 他自2003年開始擔任慈氏學會(香港)導師。

Author: Professor Andrew Luen-cheung Wong obtained Medal of Honour from the government of Hong Kong SAR in 2011, Doctorate Degree in Philosophy Conferred by Vikram Shila Research Foundation, India, Senior Fellow of The University Of Arizona; Visiting Professors of Subharti University India; In the Mainland, he is visiting professors of Tsinghua University, Zhejiang University, Shaanxi Normal University, Shandong University, Sichuan University, Nanjing University etc. All together more than 10 universities or colleges other of higher education. He set up Maitreya Culture and Education Foundation Ltd in 2009, he has acted as Principal and Mentor of the Institute of Maitreya Studies (Hong Kong) since 2003.

1. Origin of the Heart Sutra

The most widely circulated concise version of the Heart Sutra was proposed by Master Kuiji that the Heart Sutra is a summary of the 600-volume “Mahaprajnaparamita Sutra”. Master Kuiji commonly known as Cien Master was a disciple of Master Xuanzang, the founder of the Chinese Maitreya Studies of Buddhism. (Note: The 600-volume Mahaprajnaparamita Sutra is indeed the pinnacle of Master Xuanzang’s translation work). In his writings “Praise the depth and mystery of Heart Sutra,” Master Kuiji explicitly states: “The Mahaprajnaparamita Sutra adapts to capacities, and its meanings and texts are extensive. For those who practices and transmit it, there might arise fear and hesitation. The holy preachers of the Dharma, recording its firm, profound, and sublime essence, extracted this sutra separately.”¹ This statement by Master Kuiji affirms the reliability of the concise version.

Research shows that the core parts of the “Heart Sutra” are derived from “Mahaprajnaparamita Sutra,” specifically the second section of chapter two in first part of

¹ “Taisho Tripitaka” Vol. 33, page 524; “Manji Continuation of the Tripitaka” Vol. 26, pages 604 lower and 605 upper.



volume four (Contemplation Learning Chapter)¹ and the second part of chapter three in volume four hundred and three (Contemplation and Insight Chapter)².

The last section of the Heart Sutra originates from the chapter thirty-two in second part of volume four hundred and twenty-nine (Virtue Chapter) of the “Mahaprajnaparamita Sutra.”³

In fact, in the first volume of “Mahamahaprajnaparamita Sutra” (the third section of Practice Corresponding to Reality Chapter), there are texts very similar to the core parts of the Heart Sutra⁴. And earlier, in the Tang Dynasty, Master Jingmai of the Great Cien Temple had already pointed out that such source of the Heart Sutra in his “Commentary notes on the Heart Sutra.”⁵

2. The Name of the Bodhisattva

Throughout history, both the concise and extensive versions of the Heart Sutra have used different translated names for the Bodhisattva mentioned at the beginning of the text. These names include Avalokitasvara-Guanyin (觀世音) and Avalokitesvara (觀自在). Here's a summary of the different translations:

Concise Version:

(1) In the translation of "Mahaprajnaparamita Mantra Sutra" by Kumarajiva during the Yao Qin dynasty, the Bodhisattva is named "Avalokitasvara-Guanyin Bodhisattva" (觀世音菩薩)⁶.

(2) In Xuanzang's translation of Tang Dynasty, the Bodhisattva is called "Avalokitesvara Bodhisattva" (觀自在菩薩)⁷.

¹ From the Contemplation Learning Chapter: "色自性空，不由空故。色空非色，色不離空，空不離色，色即是空，空即是色。受、想、行、識自性空，不由空故。受、想、行、識空非受、想、行、識，受、想、行、識不離空，空不離受、想、行、識，受、想、行、識即是空，空即是受、想、行、識" "Taisho Tripitaka" Vol. 5, page 17 lower.

² From the Contemplation and Insight Chapter: "如是空中無色，無受、想、行、識；無眼處，無耳、鼻、舌、身、意處；無色處，無聲、香、味、觸、法處；無眼界、色界、眼識界，無耳界、聲界、耳識界，無鼻界、香界、鼻識界，無舌界、味界、舌識界，無身界、觸界、身識界，無意界、法界、意識界；無無明亦無無明滅，乃至無老死愁歎苦憂惱亦無老死愁歎苦憂惱滅；無苦聖諦，無集、滅、道聖諦；無得，無現觀；無預流，無預流果；無一來，無一來果；無不還，無不還果；無阿羅漢，無阿羅漢果；無獨覺，無獨覺菩提；無菩薩，無菩薩行；無正等覺，無正等覺菩提。" "Taisho Tripitaka" Vol. 7, page 14 upper.

³ From the Virtue Chapter of: "如是般若波羅蜜多是大神咒、是大明咒，是無上咒，是無等等咒，是一切咒王，最尊最勝、最上最妙，能伏一切，不為一切之所降伏。" "Taisho Tripitaka" Vol. 7, page 156 upper.

⁴ From the Practice Corresponding To Reality Chapter: "舍利弗！色不異空、空不異色，色即是空、空即是色，受想行識亦如是。舍利弗！是諸法空相，不生不滅、不垢不淨、不增不減。是空法非過去、非未來、非現在，是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界，亦無無明亦無無明盡，乃至亦無老死亦無老死盡，無苦集滅道，亦無智亦無得，亦無須陀洹無須陀洹果，無斯陀含無斯陀含果，無阿那含無阿那含果，無阿羅漢無阿羅漢果，無辟支佛無辟支佛道，無佛亦無佛道。" "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 223 upper.

⁵ Jingmai of Tang Dynasty: In "Commentary notes on the Heart Sutra," it stated, "This sutra originates from one of the Mahaprajnaparamita assemblies." "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 598 middle.

⁶ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 847 lower.

⁷ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 848 lower.



(3) Yijing, another Tang Dynasty translator, also named the Bodhisattva as "Avalokitesvara Bodhisattva" (觀自在菩薩) in his version of the "Heart Sutra."¹

Extensive Version:

(1) In the Tang Dynasty, the first translation of Dharmacandra (Fayue) was "Avalokitasvara-Guanyin Mahasattva" (觀世音菩薩摩訶薩)².

(2) In Dharmacandra (Fayue) 's revised translation, the Bodhisattva was changed to "Avalokitesvara Mahasattva" (觀自在菩薩摩訶薩)³.

(3) The translation by Prajna and Liyan during the Tang Dynasty named the Bodhisattva as "Avalokitesvara Mahasattva" (觀自在菩薩摩訶薩)⁴.

(4) The translation by Prajna-cakra (Zhihui-lun) during the Tang Dynasty was a combination of "Avalokitasvara-Guanyin and Avalokitesvara Mahasattva" (觀世音自在菩薩摩訶薩)⁵.

(5) Fasheng of Tang Dynasty named the Bodhisattva as "Avalokitesvara Mahasattva" (觀自在菩薩摩訶薩)⁶.

(6) In the Song Dynasty, Danapala (Shi-hu) 's translation of the "Holy Mother of Buddha Prajnaparamita Heart Sutra" also named the Bodhisattva as "Avalokitesvara Mahasattva" (觀自在菩薩摩訶薩)⁷.

Regarding the difference in translation between Avalokitasvara-Guanyin and Avalokitesvara , according to Xuan Ying's "Yiqiejing Yin Yi" (Sounds and Meanings of All Sutras), Volume Five: "In the original pattras texts from ancient India (Tianzhu), the name was always rendered as 'isvara,' which was translated as 'unrestrained' (自在); in the texts postdating the Haimavata (Snow Mountain Sect) , the name was consistently 'svara' which was translated as 'sound' (音)."⁸

Therefore, Avalokitasvara-Guanyin in Sanskrit would be a combination of avaloka (avalokita) + loka + svara, and Avalokitesvara would be avaloka (avalokita) + isvara. Hence, the translation of isvara was "unrestrained," and svara is "sound."⁹

¹ Fang Guangchang: "Collection of Translation and Commentary on the Heart Sutra" (Shanghai Ancient Books Publishing House, 2011), page 63.

² Fang Guangchang: "Collection of Translation and Commentary on the Heart Sutra," page 7.

³ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 849 upper.

⁴ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 849 lower.

⁵ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 850 upper.

⁶ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 850 middle.

⁷ "Taisho Tripitaka" Vol. 8, page 852 middle.

⁸ "Korean Tripitaka" Vol. 63, page 76.

⁹ Goto Daiyo: "Research on Avalokitesvara Bodhisattva" (Tokyo: Yamakifuji Buddhist Book Forest, 5th edition, 1976), pages 6-7.



However, in the "Contemplation Learning" or "Contemplation and Insight" chapters of the Mahaprajnaparamita Sutra, and even in the Practice Corresponding To Reality Chapter of the Pancavimsatisahasrika Prajnaparamita Sutra, only the term "bodhisattva mahasattvas" was used, without specifically mentioning "Avalokitesvara" or "Avalokitasvara-Guanyin." This indicates that in Xuanzang's translation of the Heart Sutra, "Avalokitesvara Bodhisattva" is a generic reference to all bodhisattva mahasattvas, rather than specifically to "Avalokitasvara-Guanyin Bodhisattva." Thus, Xuanzang's choice of "Avalokitesvara Bodhisattva" is not merely a matter of different original texts, but also involves a deeper interpretative aspect.

As well-known, scholars of the Maitreya Studies were very precise about the definitions and usage of names and vocabularies. Traditionally, only those bodhisattvas who have reached the eighth bhumi or higher can be called "bodhisattva mahasattva." The path from the initial generation of the bodhicitta (the aspiration for enlightenment) in samsara to the first realization of the true nature of emptiness in the first bhumi spans one great asankhya kalpa. From the first bhumi to the eighth bhumi requires a second great asankhya kalpa, and from the eighth bhumi to buddhahood requires a third great asankhya kalpa. According to the Maitreya Studies, bodhisattvas at the eighth bhumi can overcome both the "afflictive obstructions" (emotional defilements) and the "knowledge obstructions" (cognitive obscurations), thus they no longer need to transmigrate in samsara for the salvation of sentient beings. They can manifest transformed bodies, freely benefiting sentient beings, and thus are rightfully called great bodhisattvas. Avalokitasvara-Guanyin, who has attained the complete dharmakaya, is a re-emanation of an ancient buddha, manifesting in the form of a bodhisattva, and certainly qualifies as a "bodhisattva mahasattva." However, there is a distinction between general and specific references. The term "bodhisattva mahasattva" in the Mahaprajnaparamita Sutra or Pancavimsatisahasrika Prajnaparamita Sutra is a general reference, so it should not be translated as "Avalokitasvara-Guanyin." Moreover, the version of the Heart Sutra used by Xuanzang is not "Avalokitasvara-Guanyin" but "Avalokitesvara." (Note: Jingmai of the Tang Dynasty even suggested in his "Commentary notes on the Heart Sutra" that: "This virtue was common to all great beings who have ascended the bhumi ." ¹)

Conversely, translating it as "Avalokitesvara" (觀自在) aligns more closely with the Maitreya Studies' application of the term "bodhisattva mahasattva." "Avalokitesvara" can be understood

¹ "Commentary on the Prajnaparamita Heart Sutra," "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 599.



as " wisdom observation freely" (觀慧自在)¹, and the interpretation can be explained as follows:

| | |
|---|---|
| 能觀慧 The capability of observing wisdom | 所觀境 The Object of Observation |
| 無漏無分別智(根本智) Unobstructed Non-Discriminative Wisdom (Fundamental Wisdom) | 真如、空性、圓成實性(嚴格而言，見道時智如合一、故不能說為「境」) Suchness (Tathata), Emptiness (Sunyata), and Perfect Reality (Parinispanna-Svabhava) |
| 無漏有分別智(後得智) Unobstructed Discriminative Wisdom (Acquired Wisdom) | 回憶證真如之經歷，遊觀一切緣起唯識所現之現象 Recollection of the Experience of Realizing Suchness(Sunyata), Observation of All Phenomena Arising from Dependent Origination as Presented by the Consciousness-Only School |

The Maitreya Studies' doctrine pointed out that when a bodhisattva first realized the Sunyata , the unobstructed fundamental wisdom and acquired wisdom arise sequentially. From the first to the seventh bhumi (stages of a bodhisattva's progress), as the contemplation and practice deepen, the frequency of these wisdoms arising increased, and both types of wisdoms can even arise simultaneously. However, the prerequisite for this was the cultivation of the contemplation of emptiness; it does not occur naturally. As one approached the eighth bhumi, this process became more refined and mature. At the eighth bhumi, unobstructed fundamental wisdom and acquired wisdom could arise at the same time naturally and effortlessly, continuously manifesting simultaneously. On one hand, they embodied the realization of Suchness, and on the other hand, they observed the characteristics of phenomena. (Note: As Master Kuiji states in the "Praise the depth and mystery of Heart Sutra," "In the first four bhumis, the consciousness of the ultimate and the conventional are separately realized. In the fifth bhumi, they start to be combined in contemplation, but it requires great effort and is not yet spontaneous. By the seventh bhumi, although the contemplation of the ultimate and the conventional consciousness can last for a long time, it still involves active practice. From the eighth bhumi onwards, no forced cultivation is needed. Spontaneously in emptiness, superior practices arise."²)

Since the obstructions of knowledge are permanently overcome, Bodhisattvas can manifest transformation bodies (acting freely) and engage in the world for the salvation of sentient beings; since the afflictive obstructions (attachment to self) are eradicated, they no longer

¹ 3. See Tang Kuiji: "Mysterious Praise of the Prajnaparamita Heart Sutra," Vol. 1: "Those in high positions with great minds and wonderful wisdom are all observing freely," "Taisho Tripitaka" Vol. 33, page 524; "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 605.

² "Taisho Tripitaka" Vol. 33, page 527; "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 608.



transmigrate in the cycle of birth and death. Therefore, the translation "Avalokiteshvara" (觀自在), meaning "Free Observing Wisdom," corresponds well with the general reference to Bodhisattvas at or above the eighth bhumi in the Mahaprajnaparamita Sutra.

As Master Yuan Ce of the Tang Dynasty says in his "Praise of the Prajnaparamita Hydra Sutra Spoken by the Buddha": "Internally realizing the two emptinesses, externally observing the three activities, not relying on effort but functioning spontaneously and freely, hence it is said to be Avalokiteshvara."¹

Furthermore, Master Kuiji explicitly mentions in the "Praise the depth and mystery of Heart Sutra": "To speak only of Avalokitesvara, is mistaken in both the words and their meaning."²

3. Discernment of the Three Natures

Since the venerable Maitreya introduced the theory of the three natures in the "Yogacarabhumi Shastra," scholars of the Yogacara Tradition have based on this to interpret the meaning of the scriptures.

According to the sutra, the "deep prajna" practiced by the "Bodhisattva Mahasattva" refers to the Unobstructed Non-Discriminative Wisdom. Since Bodhisattvas at or above the eighth bhumi have eradicated the attachments to and afflictions of self and phenomena, it signifies that not only is the substantial self-view, formed by the aggregation of the five skandhas (aggregates), eradicated (which is the view held by enlightened practitioners of the Small Vehicle), but also the eradication of attachment to phenomena as well. That is, Bodhisattvas at or above the eighth bhumi have removed the "parikalpita-svabhava" (the illusion nature), hence it is said, "perceiving the emptiness of five aggregates." From this stage, they can spontaneously manifest transformation bodies to enter the world and salvage beings. Moreover, the Unobstructed Discriminative Wisdom that always arises alongside the Unobstructed Non-Discriminative Wisdom is used to teach sentient beings according to their capacities. Therefore, "salvage from all sufferings" refers to self-salvation (constantly realizing the two emptinesses, permanently overcoming the two obstructions) and salvation of others (all sentient beings).

¹ "Taisho Tripitaka" Vol. 33, page 543; "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 724.

² "Taisho Tripitaka" Vol. 33, page 524; "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 605.



The second part of the scripture is the Buddha's explanation to Shariputra about "Parinispanna-svabhava" (the perfected nature, i.e., sunyata or emptiness) and "Paratantra-svabhava" (the dependent nature, i.e., the "five aggregates" – form (material image) and sensations, perceptions, mental activities, consciousness, which are interrelated in their manifestation). The latter part of this text particularly highlights that the "parinispanna-svabhava" (also known as "emptiness") as the essence of all dharmas is complete - purely perfect and unobstructed, devoid of the relative concepts of defilement and purity; capable of accomplishing all phenomena, unlike worldly phenomena which are subject to increase and decrease; and true - possessing permanence, free from the impermanence of arising and ceasing. It also points out that in practice, one must move beyond relative concepts such as arising and ceasing, increase and decrease, impurity and purity, to realize the absolute emptiness (parinispanna-svabhava).

Although the term "three natures" is not explicitly mentioned in the "Heart Sutra," its contents is in accordance with the sutra, summarized as follows:

| 三性 | 虛實 | 經文 |
|-----------------------------|-------------|---|
| 遍計所執性 illusionary nature | (實我、實法)全無 | “照見五蘊皆空” |
| 依他起性(用) dependent nature | (假我、假法存在)假有 | “色(蘊之體)即是空(性),空性即是色(蘊之體)” |
| 圓成實性(體) perfected nature | (空性非無)實有 | “色(蘊之現象)不異(離)空(性),空(性)不異(離)色(蘊之現象)或解作色(蘊之體)不異(即是)空(性),空(性)不具異(即是)色(蘊之體)”；“受、想、行、識(四種現象與空性不離的關係或四蘊之體即是空性),亦復如是。” |

Maitreya's Madhyantavibhaga (first chapter), translated by Xuanzang could well explain the theory of three natures and help to authenticate the contents of Heart Sutra.

| 論頌 | 三性 | 有、無 |
|-------|----------------------------|-----------|
| 虛妄分別有 | 依他起性 | 假有 |
| 於此二都無 | 遍計所執性 | 全無(實我、實法) |
| 此中唯有空 | 圓成實性 | 實有 |
| 於彼亦有此 | 依他起性, 體即圓成實性一一互有圓成實性上有依他起性 | 互有 |
| 是故一切法 | 三性 | |
| 非空非不空 | 依他起性、圓成實性皆非空、遍計所執非不空 | |



| | | |
|-------|----------|---------------------|
| 有無及有故 | 依他性起 | 假“有” |
| | 遍計所執性 | 全“無” |
| | 依他/圓成 | 互“有” |
| | (或作)圓成實性 | 實有 |
| 是則契中道 | 非空非不空 | 依他/圓成有(非空)、遍計無(非不空) |

The relationship between the contents of first chapter of Madhyantavibhaga and Heart Sutra based on the theory of three natures.

| | 三性 | 論頌 | 經文 |
|------|--------|-------------------------------|--------------------------------|
| (有) | 依他起性 | 虛妄分別有 | 五蘊 |
| (無) | 遍計所執性 | 於此二都無 | 照見五蘊皆空 |
| (有) | 圓成實性 | 此中唯有空 | 是諸法空相、不生不滅、不垢不淨、不增不減 |
| (互有) | 依他起性 | 於彼亦有此 | 色即是空、空即是色，色不異空、空不異色，受想行識、亦復如是。 |
| | 圓成實性 | | |
| 三性 | 非空非不空 | 是故一切法 | 五蘊、空(性) |
| | | 有無及有故 | (非空) |
| | (非不空) | | 照見五蘊皆空 |
| | 是則契中道 | (有) | 五蘊 |
| | | (無) | 五蘊皆空 |
| | | (及有故) | 色即是空、空即是色、色不異空、空不異色、受想行識、亦復如是 |
| | 照見五蘊皆空 | 色即是空、空即是色、色不異空、空不異色、受想行識、亦復如是 | |

4. The Four-Fold Two Truths

Master Kuiji of the Tang Dynasty, based on the "Yogacarabhumi Shastra" ¹ and the "Vijnaptimatratasiddhi Shastra" ² established the concept of the "Four-Fold Two Truths," which effectively explains the language levels of the core part of the "Heart Sutra." These are outlined as follows:

(1) Manifest Evidence of Emptiness in the mundanely conventional truth(世間世俗諦):

¹ Refer to "Yogacarabhumi Shastra," Volume 64, "Taisho Tripitaka" Vol. 30, pages 653 and 654.

² Refer to "Vijnaptimatratasiddhi Shastra," Volume 9, "Taisho Tripitaka" Vol. 31, page 648.



This refers to the recognition and understanding of emptiness in the everyday, worldly experiences and phenomena. It represents the initial level of understanding where one begins to see the lack of inherent existence in the mundane world.

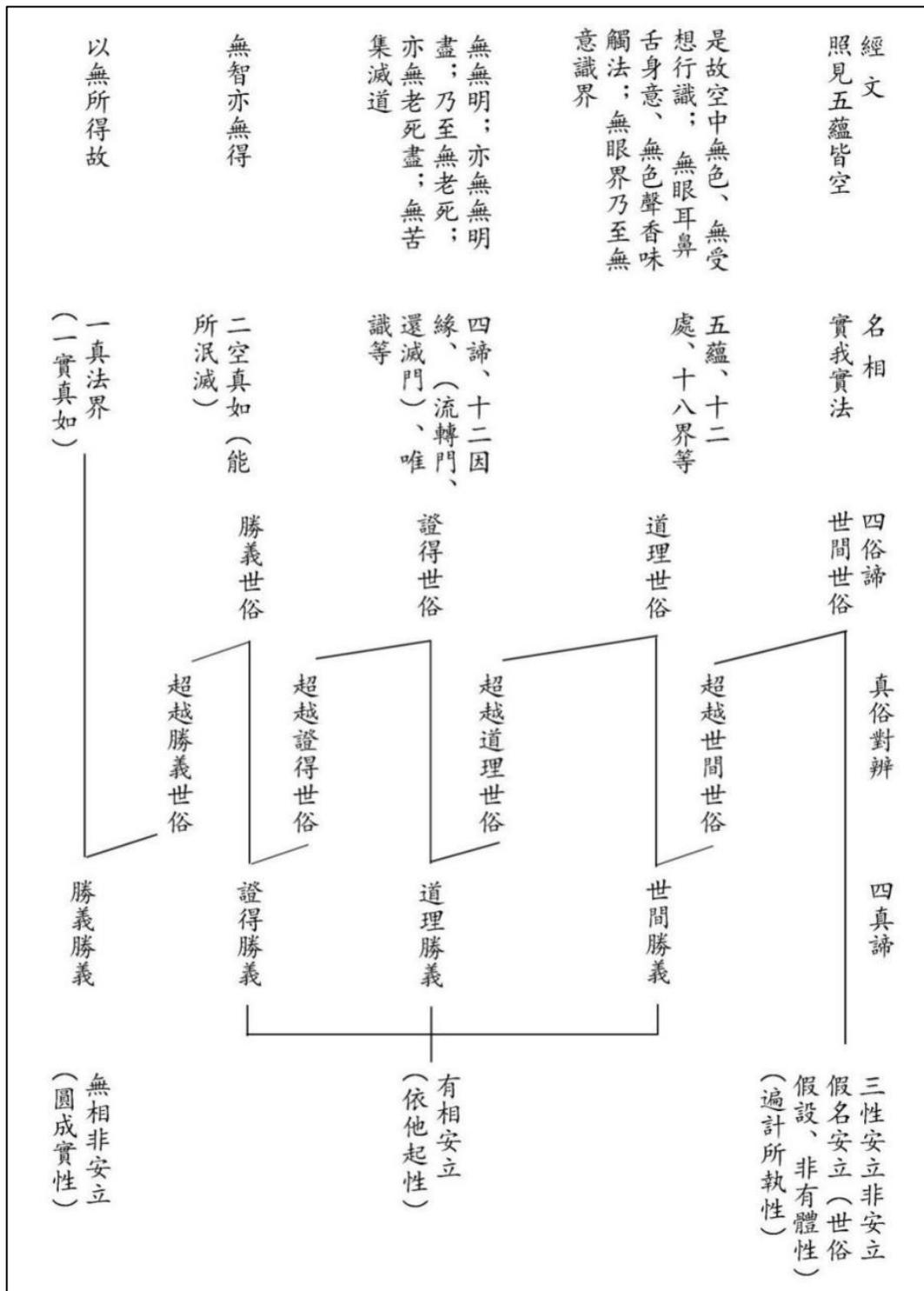
(2) Manifest Evidence of Emptiness in the Second Layer of rationally conventional truth(道理世俗諦), Equivalent to the conventional absolute truth(世間勝義諦): At this stage, one discerns emptiness not just in the context of daily experiences but through rational analysis and understanding. This level of realization corresponds to the first layer of the ultimate truth, where the nature of emptiness is comprehended in a deeper, more philosophical context.

(3) Manifest Evidence of Emptiness in the Third Layer of attained absolute truth(證得世俗諦), Equivalent to the Second Layer of rationally absolute truth(道理勝義諦): This involves a direct, experiential understanding of conventional truth. It transcends mere intellectual comprehension of realization. This level is equivalent to a deeper understanding of the ultimate truth based on reasoning.

(4) Manifest Evidence of Emptiness in the Fourth Layer of absolute conventional truth(勝義世俗諦), Equivalent to the Third Layer of attained absolute truth(證得勝義諦): This stage represents the interpretation of emptiness within the context of the ultimate truth in the conventional world. It signifies a deep integration of the understanding of emptiness which reflects in form of conceptual doctrines in the sutras, equating to the third layer of the ultimate truth achieved through direct realization.

(5) Manifest Evidence of Emptiness as the Fourth Layer of transcending absolute truth(勝義勝義諦): This final stage reflects the ultimate realization of emptiness, where the distinction between the conventional and ultimate truths is transcended. It embodies the highest understanding of emptiness, encompassing both the absolute and conventional aspects in a harmonious and non-dualistic manner.

This framework of the Four-Fold Two Truths provides a comprehensive understanding of the teachings of the "Heart Sutra," encompassing both the practical and profound aspects of Buddhist wisdom.



5. Conclusion

Master Kuiji, in his "Praise the depth and mystery of Heart Sutra," explicitly states that to



achieve the realm of emptiness as described in the "Heart Sutra," one must practise the "Five-Fold Consciousness -Only Contemplation."¹ However, as this is beyond the scope of this paper, it will not be elaborated upon here. In reality, by progressively peeling away the layers of the "Four-Fold Two Truths," one can gradually discard all nominal concepts and reach the state where "even the Dharma should be relinquished, let alone the non-Dharma," thereby resonating with the nature of emptiness. While the "Four-Fold Two Truths" were advocated by Master Kuiji, he did not use them explicitly in his expositions. Of course, the "Five-Fold Consciousness-Only Contemplation" has its unique and profound aspects, aligning with Master Kuiji's identity as a great master who vigorously promoted the Consciousness-Only (Yogacara) doctrine. However, for some scholars, the "Four-Fold Two Truths" might yield more direct results, much like the "Four Contemplations" and "Four Realized Wisdoms as They are" in the "Bodhisattva Bhumi" of "Yogacarabhumi Shastra,"² which propose methods of contemplation for realizing emptiness without employing Consciousness-Only perspectives. This also correlates with the historical context of the "Yogacarabhumi Shastra" as an early collection of texts, different from the period when Master Kuiji assisted Master Xuanzang in translating the "Vijnaptimatratasiddhi Shastra." This illustrates that the Maitreya Studies's doctrine in propagating the truth is not limited to the Consciousness-Only approach; it encompasses both Yogacara and Prajnaparamita studies, embodying the characteristics of both emptiness and existence. As for the theory of the "Three Natures," although Master Kuiji in his "Praise the depth and mystery of Heart Sutra" and Master Jingmai in his "Commentary on the Heart Sutra" mentioned the three natures³, they did not interpret the "Heart Sutra" text in light of this. Indeed, both the "Three Natures" and the "Four-Fold Two Truths" originate from Maitreya's "Yogacarabhumi Shastra" and "Madhyantavibhaga Shastra," further proving the inclusion of Prajnaparamita studies within the Maitreya Studies. Therefore, this paper attempts to interpret the "Heart Sutra" using the "Three Natures" and the "Four-Fold Two Truths" originating from Maitreya, to highlight the unique features of the Maitreya Studies doctrine.

¹ Referring to the "Five-Fold Consciousness-Only Contemplation," which includes the practice of dismissing the illusory and retaining the real, discarding the excessive and preserving the pure, summarizing the secondary to return to the primary, concealing the inferior to reveal the superior, and dismissing the characteristics to verify the nature. See "; Praise the depth and mystery of Heart Sutra," "Taisho Tripitaka" Vol. 33, pages 526-527; "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, pages 607 and 608.

² "There are four kinds of contemplations: namely, contemplations on names, on affairs and forms, on the artificial establishment of self-nature, and on the artificial establishment of differences; furthermore, there are four kinds of realized wisdoms corresponding to these contemplations: the realized wisdom brought about by the contemplations on names, on affairs and forms, on the artificial establishment of self-nature, and on the artificial establishment of differences." See "Yogacarabhumi Shastra," Volume 13, "Taisho Tripitaka" Vol. 30, page 345.

³ Referring to the three natures, namely the illusionary nature (parikalpita-svabhava), the dependent nature (paratantra-svabhava), and the perfected nature (parinispanna-svabhava). See " Praise the depth and mystery of Heart Sutra," "Taisho Tripitaka" Vol. 33, page 526; "Commentary on the Heart Sutra," "Manji Continuation of the Tripitaka" Vol. 26, page 598.



The Miracle of Civilization during Maitreya Buddha period

Ven. Dr. Pornchai Palawadhammo (Pinyapong)

23/2 Moo 7, Klong 3, Klongluang, Patumthani, Thailand, 12120 Whatsapp
Tel : +668-7502-6888 Email: drboong@gmail.com

Abstract: Maitreya Buddha is the fifth and last Buddha for this kalpa or current world. Based on Tipitaka and many Buddhist scriptures such as Anakatawong , Tribhumikatha during the Maitreya period there will be the miracle of civilizations in the world beyond human expectation. During that time people are happy, healthy , longevity , prosperity and harmony. These are the result of merit that Maitreya Buddha have done during being Bodhisattva in the samsara for a long time. The power of merit make the ideal world , ideal society , cradle of civilization more than imagination. This society has become the ideal world of Buddhist society today.

Keywords: Maitreya, Miracle, Civilization, Buddhist

Author: Ven. Dr. Pornchai Palawadhammo (Pinyapong), M.D, Ph.D. Doctor of Buddhist Study, Mahachulalongkorn University (MCU), in Thailand 2017. President of World Alliance of Buddhists (WAB) from 2017 to now; Lecturer of Buddhist Study, Dhammachai Institute, Ayudhya, Thailand 2016-now; International Program Scholarship (IPS) Coordinator from 2022 to now.

Award

- Royal Sema Dhammacakka Award, 2012, received from HRH Princess Sirinthorn of Thailand on the auspicious occasion of Vesak Festival to celebrate 2,600 years anniversary of Buddha Enlightenment
- The 1st Asoka Award from National Office of Buddhism , Thailand, 2015
- World Buddhist Outstanding Leader Award 2014 by National Office of Buddhism , Thailand
- Buddhakunuprakarn Award , Excellence level, from Committee of Religious, Art and Culture, House of Representatives, Thai Parliament 2010, 2011- Atish Depankar Award , 2012, Dhammarachika Temple, Bangladesh Bouddha Khristi Prachar Sangha (BBKPS), Bangladesh



- Mahtama Ghandi Memorial Peace Award 2014 by Mahtma Ghandi Research Council
- Global Peace Ambassador Award 2016, International Buddhist Education Institute (IBEI), India
- Mahakaruna Award from Mahabodhi International Meditation Center (MIMC), India -2023

The Miracle of Civilization during Maitreya Buddha mentioned in many scriptures in Tipitaka, Lanna Kingdom, Lanka, Anakata wong in Thailand and during 2010-2011 the Dhamma Media Channel broadcasting the Metriya Buddha story in 98 episodes so this article is summarize from all that sources and matching with topic no. 6th of the Forum “ Studies on Maitreya Belief”.

All Buddhas have the 32 marks of a great man, but the size of these marks will vary depending on the strength of the Buddha's accumulated merit. From the Buddha of Supreme Wisdom accumulated merit for 20 asankhyas and 100,000 mahakalpas. The Buddha of Supreme Faith accumulated merit for 40 asankhyas and 100,000 mahakalpas. The Buddha of Supreme Diligence accumulated merit for 80 asankhyas and 100,000 mahakalpas.

The Future Buddha Maitreya is a Buddha of Diligence who took four times longer to cultivate his perfections than our current Buddha, Shakyamuni.

Although Maitreya and Shakyamuni will share the same 32 marks of a Great Man, their six-colored aura and the radiance emanating from their bodies will differ based on the strength of their perfections. Their births will also be different, but they will both attain enlightenment in the same way. They will have the same knowledge, which is the knowledge of how to extinguish defilements and liberate oneself from the cycle of birth and death. Their journey to Nirvana will also be the same.

Another difference is that the world of this era and the world of that era are different in all three aspects: the physical world, the social world, and the sentient world. The physical world includes the earth, air, sky, trees, mountains, and rivers. These are all different in the two eras.

The social world includes the way people live, their society, economy, and politics. These are also all different in the two eras.

The sentient world includes the four basic necessities of life: food, clothing, shelter, and medicine. Even the physical form of humans is different in the two eras. Humans in this era are taller and have longer lifespans than humans in that era.



Our current Buddha, appeared at the end of the kalpa (eon). However, Maitreya Buddha will appear at the beginning of the next kalpa.

The lifespan of humans was Asankhya years (an immeasurably long period of time). However, in the time of Maitreya Buddha, the lifespan will be decreased down to 80,000 years. This is a more suitable lifespan for the appearance of a Buddha.

The teachings of the Buddha are easier to understand when the lifespan of humans is shorter. If humans lived longer, it would be more difficult for them to understand the concepts of impermanence, birth, aging, sickness, and death.

The people who are born in the time of the Sakyamuni Buddha, at the end of the kalpa, are like those with a fistful of merit and a basket of demerit. In other words, they have less merit and more demerit. Therefore, the effect of merit and demerit is different in each era.

The First Wonder: The State of the Economy and Society

The world in the time of Maitreya Buddha will be filled with people of good merit. There will be peace and harmony in the world, and there will be no war or violence. People in that era will have good moral character and love each other like siblings. They will be kind and compassionate towards each other. The population of the world will be large, and people will live close to each other. However, there will be plenty of food for everyone. There will be no social inequality in the world of Maitreya Buddha. Everyone will be born with the same physical and spiritual qualities. They will be beautiful, wealthy, and intelligent.

There will be no homeless people in that era. Everyone will have access to food, clothing, and shelter. The concept of economic recession or poverty will not exist. People born in the time of Maitreya Buddha will be perfect in terms of form, sound, smell, taste, and touch. They will look like heavenly beings. They will be beautiful and youthful throughout their lives. There will be no signs of aging, such as wrinkles or gray hair. There will be no physically or mentally disabled people. Everyone will be beautiful, well-proportioned, and graceful.

Humans and animals will speak the same language in that era.

Animals will be able to speak human language.

They will have compassion for each other and will not harm each other.

They will all be honest and moral. Everyone, including animals, will naturally keep the five precepts. Former enemies, such as cats and mice, will become friends in that era.



The Second Wonder: Hygiene

Humans in the time of Maitreya Buddha will have strong and healthy bodies. They will not be afflicted by the dangerous and serious diseases that plague humanity today. As a result, there will be no need for hospitals or other institutions that are set up to treat diseases. This is because of the great merit and virtue of the people of that era. However, this does not mean that humans in that era will be completely free from disease. In reality, there will still be three types of diseases that can afflict people in that time.

The First Type of Disease: Hunger

Hunger is a disease that is common to all humans. Regardless of the era or time period, humans will always suffer from this disease.

The cause of hunger is the need for food by the physical body. When we forget to eat, hunger will arise and manifest itself in symptoms such as a growling stomach.

The Second Type of Disease: Food Intoxication

This disease is caused by excessive consumption of food. When we consume too much food, the symptoms of food intoxication will appear. For example, the body will feel uncomfortable or unwell. This is because the food in that era was very delicious and tempting. Therefore, when someone consumes the food, they become addicted and find it difficult to control themselves. As a result, food intoxication occurs.

The third type of disease, which is considered the last disease that will afflict people born in the time of Maitreya Buddha, is **aging**. This disease is considered a disease inherent in the human body, just like hunger. Therefore, no matter what era or time one is born in, humans will all suffer from this disease.

Even though the average lifespan of humans in that era will be as long as 80,000 years, it does not mean that everyone will be able to avoid aging. Aging in the time of Maitreya Buddha does not refer to old age or the disease that causes people to become old and die, as many people understand it.

In that era, there will be no old people at all. Therefore, when the time comes and the end of life approaches, the human body in that era will gradually weaken. For example, those who used to have a lot of strength and energy will start to have less and less.

Even though the elderly in that era will have less strength and energy, their external physical appearance will not look any different from those who are still young. In simple words, the people in that era will be similar to the inhabitants of heaven.



When a deva's lifespan is about to end, their physical appearance will still look normal and not wrinkled at all. The only symptoms that may be seen are a dull aura or sweating under the armpits. When the time comes to change their state of existence or to die, their divine body will disappear instantly. The end of life for humans in that era will be similar to this.

The Third Wonder: The Life of a Householder

For women in the time of the Buddha, the age of 500 was considered to be the beginning of the marriageable age. At this age, women would start to think about having a family and getting married.

Marriage in the time of the Buddha was a very different institution than it is today. Both men and women were expected to be faithful to their spouses, and there was no such thing as infidelity and not being greedy for sensual pleasures. There will be no cases of infidelity or conflict within families. This is because people in that era will be born with good moral character and will naturally be inclined to be faithful and harmonious.

Therefore, men and women who are promiscuous will likely not have the opportunity to be born in this time. In addition, all families that arise in the time of Maitreya Buddha will be warm and loving. There will be no families that are cold or that have frequent arguments and violence, like many families in the present era. There will be no harsh words or insults spoken in any family.

Therefore, there is no quarreling or fighting in any family.

Furthermore, it is important to note that there will not be a single person who is transgender, homosexual, or lesbian. Because there will only be true men and true women, all with great merit. Therefore, men and women who are not 100% complete will not be able to be born in the same era as Maitreya Buddha. Not only humans, there will also be no transgender animals or objects that cause the human mind to become perverted or obsessed with lust.

The Fourth Wonder: The Absence of Crime

The society in the time of Maitreya Buddha will be a society of good people only. There will be no evil people, no thieves, no robbers, no scammers, and no fraudsters. Even at night, when most people are asleep, there will be no need to lock doors and windows to prevent theft. There will be no sensational news stories or events that cause distress. This is because the people of that time will be constantly striving to do good deeds. There will be no conflict or competition, and there will be no killing at all.



There is a saying in the present time that goes: "Do good, but don't stand out, or it will be dangerous. No one wants to see us stand out too much." This saying will have no meaning in the time of Maitreya Buddha.

The Fifth Wonder: The Condition of the Weather and the Environment

The land in that era will be completely flat, like a drum. There will be no rough or bumpy areas like there are in the present world.

The climate in that era will be neither too cold nor too hot. There will be only one season: a comfortable season throughout the year.

There will be no extreme weather events such as:

Unseasonal rain: Rain falling during the hot season or hot weather during the cold season.
Global warming: The gradual increase in the Earth's average temperature. Natural disasters: Such as earthquakes and floods.

Moreover, rain will fall evenly in all areas. It will rain every fifteen days, and it will fall in the early morning hours. Therefore, there will be no droughts or floods in that time. The rivers and will always be full of water. They will never dry up or overflow, causing suffering to people.

The banks of rivers and lakes will be covered with white sand that sparkles and is beautiful to look at. Water from all sources will be pure, clear, cool, and sweet. It will be safe to drink without any need for filtration or boiling. So that there will be no need for rainmaking ceremonies such as the procession of the cat goddess or the offerings to the spirits to ask for rain. This is because there will be abundant rainfall and fertility in all areas.

Trees and grass will be lush and green everywhere. Flowers of all kinds will bloom and emit a fragrant and refreshing scent throughout the year. Therefore, the tradition of the cat procession to ask for rain or the ceremony of offering sacrifices to the spirits to ask for rain to fall according to the season, as in the present era, will no longer be necessary. In that era, the world will be a place of peace and abundance. There will be no poverty, hunger, or disease. The climate will be perfect, and the land will be fertile. The environment will be lush and green. Trees and grass will be abundant, and flowers will bloom all year round. Rivers will be divided into two channels by a current of water. This will allow people to travel quickly and easily by boat.

The rivers had distinct channels for the ebb and flow of tides. These channels were located within the same riverbed. This made water travel in those days very easy. There was no need



to row or paddle the boat hard, as the boat would move on its own according to the chosen channel of the current. Anyone could choose the direction they wanted their boat to go.

The Sixth Wonder: The Fertility of Plants and Crops

The world in that time the trees will bear fruit in all seasons. A single grain of rice will grow into a large plant with many stalks and ears. There will be no need for fertilizer or chemicals to accelerate growth. There will be no food shortages. People will have more than enough to eat and offer to the monks for merit.

As the story progresses, we can see that the six auspicious wonders that will occur in the time of Maitreya Buddha are difficult for humans in the present era to imagine. However, due to the great merit of the humans in that era, each of whom has accumulated merit and virtue in the past and has made a wish to follow Maitreya Buddha and be born in the same era as him, these six wonders, including the wondrous person that the world and the universe are waiting for, will come to pass.

In addition to the general benefits of making merit, there are nine special merits that can lead to specific positive outcomes. These nine special merits can be summarized as follows:

Special merit1: There will be no insane or mute people in the world.

Because the Buddha was born as a bodhisattva. He was a man of true speech. He never spoke falsehoods, lies, or deceived others even once throughout the course of his Bodhisattva career, which spanned over 80 asamkhyeya and 100,000 mahakalpas.

Special merit2: In that era, there will be no blind people. Due to When he was a bodhisattva, he always looked at monks or people with precepts with the highest respect and reverence.

Special merit3: There will be no crippled or disabled people.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he was a person of integrity. He lived a life of honesty and never cheated anyone. He did this throughout the entire period of his accumulation of merit, which lasted for over 80 asamkhyas and 100,000 mahakalpas.

Special merit 4: There will be no sickness in the world.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he was known to offer medicine to both ordained and lay people who were sick. He did this regularly throughout his long period of cultivating merit, which lasted for over 80 asamkhyas and 100,000 mahakalpas.



Special merit 5: In that era, the world will be free from threats and aggression.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he never threatened or intimidated anyone, not even a single person. This was true throughout his entire journey of accumulating merit, which lasted for 80 asamkhyeya kalpas and another 100,000 mahakalpas.

Special merit 6: The people of that era will be beautiful and well-proportioned.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he regularly gave alms to mendicants and wandering ascetics throughout his entire journey of accumulating merit, which lasted for 80 asamkhyeya kalpas and another 100,000 mahakalpas.

Special merit 7: People in that era will have convenient travel.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he regularly gave elephants, horses, chariots, and other vehicles for the sake of others throughout his many lifetimes of building up perfections (paramis). He did this over a period of 80 asamkhyas and 100,000 mahakalpas.

Special merit 8: The world in that era will be flat and smooth, not rough.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he radiated compassion to all sentient beings without exception. He did this consistently throughout his entire journey of cultivating bodhisattvahood, which lasted for over 80 asamkhyas and 100,000 kalpas.

Special merit 9: Humans will live in comfort and abundance. They will have everything they need and want.

This is because when the Buddha was a bodhisattva, he gave away wealth and material possessions to all who asked, without exception. He did this throughout the course of his bodhisattva career, which lasted for over 80 asamkhyas and 100,000 mahakalpas.

During the bodhisattva accumulated merits (He was the Buddha of Supreme Wisdom class) he would have an opportunity to meet 2,048,109 Buddhas. During the last 16 asankhyas and a hundred thousand mahakalpas (which is the period when his merits are sufficient to receive the Buddha's prophecy), the total number of Buddhas who will give him prophecies is more than 109.

King Pabhvasu: First Prediction

The first life in which the Buddha received the prophecy of enlightenment was the life in which he was born as the sage Ratana or King Pabhassara the Great Universal Monarch. This was during the time of the Mahauttama Buddha.



The story begins in the time of the Great Exalted Buddha. The bodhisattva descended to Earth and was born as a Universal Monarch, the ruler of the four continents. His name was Pabhavanta. One day, King Pabhavanta the Universal Monarch heard the auspicious news that the Exalted Buddha had arisen in the world. At that time, the monarch, along with the royal retinue and courtiers surrounding him, covered an extensive area of approximately 36 yojanas. They promptly set out on a journey to see the Mahutta Buddha on the very same day.

When King Pabhassara saw the Mahutta Buddha for the first time, he was overjoyed. His heart was filled with boundless joy and happiness. King Pabhassara offered the seven royal treasures to the Buddha. This is considered a treasure of the king, since the first time he saw it.

And the king paid respect to the Buddha and sat aside. Due to the Buddha's omniscient knowledge, he eloquently expounded the Dharma, imparting teachings in accordance with the righteous conduct and benevolence of His Majesty the King.

After His Majesty the King attentively listened to the Dharma discourse from the Supreme Buddha and it concluded, he held a profound reverence for Buddhism, deeply touched by the teachings.

With such profound reverence for Buddhism, His Majesty the King relinquished all royal privileges and then renounced the throne. Subsequently, he ordained as a Buddhist monk in the teachings of the Supreme Buddha. On that day, as His Majesty the King entered monkhood and became a Buddhist monk, he assumed the new monastic name "Phra Rattana Thera."

As a monk, he radiated a sublime monastic aura akin to the resplendent full moon in the midst of the serene night sky. Furthermore, he embodied virtues, mindfulness, and wisdom. Subsequently, after fulfilling his monastic duties and accumulating merits, due to his compassionate nature, he expressed a deep aspiration to liberate sentient beings from suffering and guide them towards the shores of enlightenment. His noble intention was to attain Buddhahood in the future, becoming a fully enlightened Buddha.

The Supreme Buddha bestowed a prophecy upon Phra Rattana Thera in the presence of the assembly of monks and disciples, stating, "Monks, observe this monk, Phra Rattana Thera, who possesses knowledge of the Buddha's teachings in another 16 aeons, along with countless other great aeons. He will attain enlightenment as a fully awakened Buddha with the name 'Phra Sri Ariyamaitri Sammamatha Sammapuththo.' Meanwhile, the Buddha also spoke about the names of the Buddha's mother, the Bodhi tree, the locations of virtuous deeds, the Bodhisattva on the left and right sides, and the future enlightenment stupa and relics of the Buddha."



“Achita Bhodisatava”

The goddess Pachabadi Kotmi diligently devoted herself to weaving both pieces of cloth with utmost dedication. However, when the woven cloth was offered to the Buddha and the monastic community, there was no one receiving this cloth except the newly ordained monks were seated at the back row. When faced with a situation like this, the goddess Pachabadi Kotmi felt deeply disheartened. Because the new fine robe was not intended for the Buddha or any of the Eighty Great Arahants. Instead, it was given to a newly ordained monk named Achita. When the Buddha saw his aunt crying, he felt sorry for her. He realized that none of the Eighty Great Arahants were willing to accept the robe that she had offered. The Buddha understood why his aunt was feeling resentful and why Achita was the recipient of her robe. He used this opportunity to proclaim to his aunt, the devas, and all humans that Achita was truly worthy of receiving the robe. He said, this Achita is a wise and virtuous monk. He is worthy of receiving this robe. Because in the future, he will become the next Buddha. the Buddha called Ananda, his attendant, and asked him to bring his alms bowl. When Ananda brought the bowl, the Buddha held it in both hands and made a wish: "This alms bowl is mine. Whoever has the merit to match this bowl, may that person bring it back to me."

As soon as the words of the prayer were finished, the Buddha's alms bowl floated up into the air and disappeared instantly. After the Buddha's alms bowl disappeared into the air, Sariputra, the chief disciple of the right, who was superior to other monks in terms of wisdom, realized the intention behind the Buddha's gestures. He was the first to understand that the Buddha wanted him and the eighty great disciples to go and find the alms bowl and return it to the Buddha. Although Sariputra could know the Buddha's intentions, he could not understand the Buddha's true purpose in asking him to find the alms bowl. Sariputra volunteered to be the first to bring the alms bowl back to the Buddha. He flew into the air and used his excellent wisdom to search for the Buddha's alms bowl. Not long after, Sariputra realized that his merit was not enough to bring the alms bowl back to the Buddha. Seeing this, he flew back empty-handed.

After that, the Venerable Mahamoggallana, the chief disciple of the left, who was excelled by no other bhikkhu in the display of psychic powers, volunteered to go and find the alms bowl and return it to the Buddha.

As soon as he set out to find the alms bowl, he displayed his excellent psychic powers to help him in his search. For example, he multiplied his body into many forms so that each form



could search for the alms bowl separately. Even though Moggallana was the most proficient in showing miracles among the bhikkhus, he was unable to return the alms bowl to the Buddha. Even Anuruddha, who was the most proficient in divine vision among the bhikkhus, when he volunteered to go and find the alms bowl to return to the Buddha, immediately used his divine vision to look for the Buddha's alms bowl. Even though he used his divine eye to constantly look over the world, this time... no matter how much he searched, the alms bowl of the Buddha did not appear in his net of knowledge. Apart from Sariputra, Moggallana, and Anuruddha, who volunteered to go and find the alms bowl and return it to the Buddha, the eighty great disciples, each of whom was excellent in different ways, also volunteered to go and find the alms bowl. However, no matter how much time passed, none of the eighty great disciples were able to return the alms bowl to the Buddha.

Finally, the Buddha said to Achita, "Achita, go and bring me my alms bowl." When Achita heard the Buddha's words, he thought to himself, "This is truly an amazing day. Even the eighty great disciples, all of whom are Arahants with great powers, were unable to bring the alms bowl to the Buddha. I am just an ordinary monk, still covered with defilements. Why did the World Honored One order me to fetch the alms bowl? There must be a special reason for this. Then, the Achita monk stood up and stood in the open. He looked up into the air and made a vow: "I have been ordained in the Buddhist religion in order to practice celibacy and to free all living beings from the cycle of rebirth. If my precepts are pure and free from defilement, then may the alms bowl of the Supreme Buddha come to rest in my hands. When Achita the monk finished his vow, he stretched out his hands. As soon as his hands were almost fully extended, the alms bowl of the Buddha descended from the sky and landed in his hands. This was a sign that this alms bowl belonged to the Buddha, who is more excellent than the eighty great disciples and all other disciples.

The fact that Achita is able to receive alms bowl from the Buddha is because he is not merely a disciple or a follower of the Buddha, but something more. However, this Achita monk is actually the seed of the Buddha who will attain enlightenment in the future. At that time, the Sakyamuni Buddha made a prophecy to Achita, saying, 'This Achita monk is actually the seed of the Buddha who will attain enlightenment as the last Buddha of this Bhadrakalpa, who will be named the Sri Ariyamettriya Buddha.' At that time the Buddha also told them about the names of his father and mother, the place where he practiced austerities, the Bodhi tree, his chief disciples, both male and female attendants.

The Sankha Supreme Monarch



During the time when Maitreya Buddha will descend to the world, it will coincide with the reign of a universal monarch named Sankha of Ketumati City. When King Sankha was only seven years old, he was already a very wise and capable prince. Because he was a wise and learned king. He was able to master all branches of the arts and sciences. When it was time for King Sankha to be crowned king, a golden palace adorned with jewels emerged from the Ganges River to accommodate his coronation ceremony.

In addition to using the Golden Palace as the venue for the coronation ceremony, King Sangkha also used it as a place to practice the imperial rites and observe the Uposatha precepts.

Maitreya Buddha will descend to our world and be born into a wealthy Brahmin family. He will choose to be born into a Brahmin family because in that era, humans will respect and honor the Brahmin caste more than other castes.

Achita Brahmana Bodhisattva

As soon as Achita Brahmana Bodhisattva, or Maitreya Buddha, makes the decision to renounce the world and ordain, all the devas and Brahma gods throughout the ten thousand universes, who all have divine hearing and divine sight, will gather and assemble on the ground where he is sitting at that time. At that time, the heaven will be empty, a miraculous event will take place. The three-season crystal palace, which is filled with the retinue of the Bodhisattva Achita Brahmana, or Maitreya Buddha, will rise into the air to receive him for his ordination. It will be like a golden swan soaring into the sky. The cause of the miraculous events was primarily due to the power of the Bodhisattva's merit and virtue. When the Bodhisattva's merit and virtue was combined with the merit and virtue of his disciples, who had all accumulated merit and virtue and made the aspiration to follow the Bodhisattva in countless past lives, and the power of the devas from throughout the universe who gathered on that day, it resulted in these miraculous events. After that, the Crystal Palace of the Three Seasons, along with its retinue, will float into the great forest and settle there. The forest where the Crystal Palace of the Three Seasons is located is a peaceful and secluded place, ideal for the practice of the holy life by the Ascetic Brahmin, the Bodhisattva Maitreya.

When Achita the Brahmin, the Bodhisattva of Maitreya, stood in that forest, the eight divine requisites manifested through the power of his merit and the power of the Great Brahma. These requisites appeared to support his ordination as a monk. When the Buddha cut off his hair with the jeweled sword, he immediately became a monk. When the crowd saw this amazing sight, they saw the entire crystal palace rise into the air and then float down into the



forest. Everyone was filled with great faith and devotion in the Buddha's renunciation, and they all had a strong desire to follow him and ordain as well. Although each person had a different body, their hearts were all united with the Buddha. The desire to ordain after seeing the Buddha is a result of the merit that each person has accumulated in their past lives. This merit has created the desire to follow the Buddha and build up their perfections with him.

When the merit that each person has accumulated reaches a certain point, it will manifest itself in their desire to ordain. This is why everyone who saw the Buddha ordain on that day wanted to ordain as well.

When the Bodhisattva Achita, or Maitreya Buddha, ordained as a monk, queen Candamukhi will offer him delicious rice pudding, which tastes like divine food. After the Bodhisattva Achita, or Maitreya Buddha, has finished his meal, he will proceed along the path that the devas have beautifully decorated in order to lead him to an important place, that is, the area under the Bodhi tree (which at that time was a Kakuda tree), which would be the place where he would sit in meditation and attain enlightenment as the Supreme Buddha. When the Bodhisattva Ajita Brahma, or Maitreya Buddha, arrived at the Bodhi tree, he ascended the exalted Bodhi throne and sat in cross-legged meditation under the Bodhi tree.

After the seventh day of the Bodhisattva Maitreya's enlightenment, Mara, the evil one, (In some scriptures, it is mentioned that he was the demon king Paranirmitavasavatti.) will lead a large army of demons to try to obstruct his progress. The Bodhisattva Maitreya's merit and power, however, the Bodhisattva Maitreya has accumulated vast merit and power over 80 asamkhyas and 100,000 mahakalpas. As a result, he will be able to overcome Mara's army and attain enlightenment. When the army of Mara saw the radiant aura of the Bodhisattva, they were terrified and scattered to the ends of the universe. On that night, which was the full moon day of the Visakha month, the Bodhisattva, also known as Ajita Brahma Bodhisattva or Maitreya Buddha will strive with the Four Great Efforts. He vowed that he would not rise from his seat until he attained supreme enlightenment. He said, "Even if my flesh and blood dry up and I am left with only my bones, skin, and tendons, I will not rise from this seat until I have attained supreme enlightenment." It was at this time, at the break of dawn when the golden light of the sun was shining brightly across the sky, that the Bodhisattva Ajita, or Maitreya Buddha, attained the knowledge of the destruction of the asavas. He was able to completely destroy the defilements and impurities, and attained supreme enlightenment as the Samma Sambuddha.

“The Cremation of Maha Kassapa”



In the time of Maitreya Buddha, there will be another important and interesting event. This event is the journey of Maitreya Buddha and his large group of monks to Mount Kukkutsampata. Suddenly, the mountain will split apart, revealing the body of the Venerable Maha Kassapa who was a chief disciple of the Buddha. Was renowned for his mastery of the dhutanga practices. Entered into a deep state of meditation at the time of the The Buddha Sakyamuni. Maitreya Buddha will then extend his right hand and scoop up the body of Maha Kassapa onto his palm. Once the body of Maha Kassapa is on his palm, Maitreya Buddha will proclaim the virtues of Maha Kassapa in the midst of a large assembly of monks.

After that, a miraculous fire, pure and without ashes, arose and burned the body of Maha Kassapa. His body then dissolved into the hands of the Buddha.

Conclusion

The appearance of a Buddha is a rare event. This is stated in the following Buddhist saying:

Kijcho manussa patilabo - It is difficult to obtain human birth.

Kijcham macchan jivitam - It is difficult to have a long life.

Kijcham saddhamma savanam - It is difficult to hear the True Dhamma.

Kijcho buddhanamuppapatti - It is difficult for a Buddha to arise.

(The Sutta Pitaka, Khuddaka Nikaya, Dhammapada, Volume 2, Part 2, Section 3, Volume 42)

Every Buddha must accumulate the thirty perfections for countless eons. This is also true of Maitreya Buddha. When a Buddha appears, he is accompanied by those who have made great merit with him in the past. These people are blessed with miraculous experiences that are beyond human imagination. All humans can reach this same level of attainment by following the teachings of the Buddha and make a wish to born during Metriya Buddha time.

Reference

- Tipitaka , Khuddaka Nikaya , Buddha Wangsa
- Anakata Wong, Thailand
- Buddhist Scripture during Lanna , Lanka period
- Dhamma Media Channel (DMC) broadcasting 2010-2011



VASUBANDHU: THE KINSMAN OF ABUNDANCE

Dr.HeeroHito Venerable⁴ and Manish Tyagi²

Abstract:

This research paper explores the life, contributions, and philosophical evolution of Vasubandhu, a prominent figure in the history of Sarvastivada Buddhism during the fourth century. Hailed as the 'Second Buddha,' Vasubandhu's impact is highlighted through his magnum opus, the 'Abhidharmakośa,' which played a pivotal role in disseminating Buddhist teachings in various countries. The paper delves into Vasubandhu's formative years, his exposure to Brahmanical traditions, and his deep engagement with Buddhist scholasticism.

The narrative unfolds as Vasubandhu transitions from the Saravāstivādīna order to the exploration of Vaibhaṣika teachings in Kashmir. His intellectual journey leads to the composition of the Abhidharmakośa, a comprehensive treatise on Buddhist metaphysics, psychology, and ontology. Vasubandhu's impact extends to the Yogacāra philosophy, where he becomes a key exponent after initially rejecting Mahāyāna.

The paper explores Vasubandhu's relationship with his elder brother Asaṅga, who played a crucial role in Vasubandhu's acceptance of Mahāyāna teachings. Vasubandhu's engagement in intellectual debates, his criticism of Mahāyāna, and eventual conversion underscore his dynamic intellectual development.

Key themes include Vasubandhu's extensive contributions to various branches of Buddhist philosophy, such as Abhidharma, Yogacāra, and epistemology. The Abhidharmakośa serves as a primary textbook, and Vasubandhu's Karmasiddhi explores the concept of karma. The paper also examines Vasubandhu's shift to Yogacāra perspectives, introducing the concept of storehouse consciousness and addressing challenges to the doctrine of universal momentariness.

Vasubandhu's later works, including the Viṃśatikā, Triṃśikā, and Trisvabhāvanirdeśa, delve into essential principles of Yogacāra philosophy, consciousness, and the nature of reality. The

⁴ Advisor, Samrat Ashok Subharti School of Buddhist Studies, Subharti University, Meerut, India, Cell : +91-9358560005, email : heeroHito@gmail.com

²Assistant Professor, Samrat Ashok Subharti School of Buddhist Studies, Meerut, India, Cell :+91-9756664855, email : manisha.tyagi1301@gmail.com



three natures doctrine, expounded in *Trisvabhāvanirdeśa*, provides insight into Vasubandhu's mature philosophical perspective.

Keywords: Vasubandhu, Sarvastivada, Abhidharmakośa, Mahāyāna Buddhism, Yogacāra, Three Natures, Buddhist philosophy, Consciousness, Karma, Intellectual Evolution.

INTRODUCTION

The fourth century is hailed as the golden age in the history of Sarvastivada, marked by the significant contributions of two eminent teachers who amplified the influence of this belief through the publication of authentic texts. Among them, Vasubandhu and Sangha Bhadra stand out. Vasubandhu, a key figure in the evolution of Mahāyāna Buddhism in India, was a versatile thinker and a celebrated genius according to his biographies. His unparalleled knowledge transcended imagination, and his meticulously crafted texts are deemed of the highest quality. As a result, Vasubandhu is revered as one of the eminent philosophers in the Buddhist tradition.¹

Vasubandhu, recognized as the 'Second Buddha,' undertook the noble task of composing sacred scriptures, akin to the work of the original Buddha (Shakyamuni). Scholars bestowed this title upon him with genuine admiration for his significant contribution. His magnum opus, the 'Abhidharmakośa,'² played a pivotal role in distribution of Buddhism in countries such as Tibet, China, Japan, and Mongolia. This remarkable accomplishment in religious history underscores the impact of Vasubandhu's literary efforts. His masterwork, the 'Abhidharmakośa,' along with its commentary, the 'Abhidharmakośabhāṣya,' continues to be the primary source of knowledge on non-Mahayana philosophy within Tibetan and East Asian Buddhist schools.³

Vasubandhu, who lived from the 4th to the 5th century C.E., left a lasting impact on three distinct Buddhist Scholastic traditions—Vaibhaṣika, Sautrantika, and Yogacārā.⁴ His concise treatise on Yogacara philosophy established a new standard for the school, eventually becoming the prevailing Buddhist metaphysical framework in India for approximately five centuries.

The details of Vasubandhu's life are gleaned from various biographies in Chinese and Tibetan, with the earliest account being the Chinese version penned by Paramartha (499-569 CE), a key proponent of Yogacārā doctrine in China.⁵ The most comprehensive biography, titled "Posoupandoufashijuan" (Biography of Master Vasubandhu), was compiled in Chinese by



Paramartha and is preserved in the Chinese Tripiṭaka. J. Takakusu published its English translation in 1904.⁶ Other sources, including the accounts of Xuanzang (600-664 CE), Tibetan historians Taranatha and Bu-ston, as well as the works of, Bana-Bhatta, Vamana, and other writers,⁷ also provide valuable insights into Vasubandhu's life. However, it's worth noting that the accounts of Tibetan historians Tarānātha and Bu-ston diverge from those of Paramartha and Xuanzang regarding certain names and events associated with Vasubandhu's life.⁸

Vasubandhu, born in Puruṣapura (modern-day Peshawar, Pakistan), hailed from the state of Gandhāra⁹ and belonged to a Brahmana family of the Koushika gotra. He had two brothers, Asaṅga, the elder one, and Viriñcivatsa, the younger sibling.¹⁰ According to "Posou pandou fashi zhuan," his mother's name was Viriñci, while Tarānātha suggests that Vasubandhu's father served as a court priest and was an expert in the Vedas. He likely held a position at the court of the Śaka princes from the Śilada clan, who were ruling Puruṣapura during that era.

In his formative years, Vasubandhu may have been introduced to the Brahmanical tradition by his father and exposed to classical Nyāya and Vaisheṣika, both of which significantly influenced his logical thinking. Growing up in a scholarly environment provided him with a robust foundation in the teachings of Buddhism and various prevalent philosophical systems of his time.

Vasubandhu retained his name, meaning 'kinsman of Abundance,' even upon embracing the Buddhist Priesthood, hinting at his character.¹¹ While studying with the Mahisasakas, his elder brother Asaṅga encountered the Prajñā-pāramita-sūtra of Mahāyāna Buddhism. Simultaneously, Vasubandhu joined the Saravāstivādina order, immersing himself in the scholastic system of the Vaibhāṣkas. Initially, he was impressed by the comprehensive Mahāvibhāṣā.

According to Paramartha, Vasubandhu's teacher was Buddhamitra, but the Hsi-yü-chi mentions Manoratha as his teacher. In Vasubandhu's time, the Sarvastivadins, also known as Vaibhāṣika, were prominent in Gandhāra. While studying Vaibhāṣika in Kashmir, Vasubandhu, with the guidance of the brilliant teacher Manoratha, encountered the Sautrāntikas,¹² a group critical of elaborate constructions like those found in the Vibhāṣā. That there was a strong Sautrāntik tradition in Puruṣapur.¹³

In fact, the most orthodox Vaibhāṣika seat of learning was not in Gāndhara, but in Kashmir, whose masters looked down upon the Gandharans as quasi-heretics. Therefore, according to Xuanzan's pupil PuKuang, intrigued by the Sautrāntika theories, Vasubandhu decided to explore Vaibhāṣika teachings more deeply in Kashmir. He studied there for four years before



returning to Puruṣapura.¹⁴ while taking knowledge with many intellectuals, a huge project that had been taking shape in his mind for future. Vasubandhu, a young Buddhist scholar, travelled from Gandhāra to Kashmir, the hub of Vaibhāṣika philosophy. Despite the tradition's secrecy, he questioned Vaibhāṣika orthodoxy and returned home well-versed in the system. He dared to openly teach and debate, compiling his daily lectures into verses in the evening. When collected together the six hundred plus verses (kārikās) gave a through summary of the entire system. Then he entitled his work *Abhidharmakośa*. Vasubandhu's brilliant summary, the Treasury of the Abhidharma, pleased Kashmiri Sarvāstivādins, despite initial anger from his colleagues.¹⁵

Vasubandhu's monumental work, the *Abhidharmakośa*, serves as a comprehensive treatise meticulously delving into the intricacies of Buddhist metaphysics, psychology, and ontology.¹⁶ In this comprehensive analysis, he catalogued seventy-five dharmas, the fundamental components of experience, essential for achieving Bodhi. These dharmas were classified into various categories, including eleven types of rūpāṇi (material forms such as the five sense organs, corresponding objects, and avijñapti-rūpa, gesture unrevealing of intent), citta (mind), ten types of mahābhūmikā (major groundings like volition, desire, mindfulness, attention, etc.), ten types of kuśala-mahābhūmikā (advantageous major groundings such as faith, vigour, equanimity, ahiṃsa, serenity, etc.), (i.e., advantageous major groundings (faith, vigour, equanimity, ahiṃsa, serenity etc.); six types of kleśa-mahābhūmikā i.e., mental disturbance major groundings (confusion, carelessness, restlessness etc.); two types of akuśala mahābhūmikā i.e., non-advantageous major groundings (shamelessness and non-embarrassment); ten types of paritta-kleśa-mahābhūmikā i.e., secondary mental disturbance major groundings (anger, enmity, envy, conceit etc.); eight types of aniyata-mahābhūmikā i.e., indeterminate major groundings (remorse, arrogance, aversion, doubt, torpor etc.); fourteen types of citta-viprayukta-saṃskāra-dharmāḥ i.e. embodied-conditioning disassociated from mind (life-force, birth, decay, impermanence etc.); and three types of asaṃskṛta-dharmāḥ i.e., unconditioned dharmas (spatiality, cessation through understanding, and cessation without understanding) and various other important.

In addition to defining and interrelating these seventy-five dharmas, the *Abhidharmakośa* delves into their karmic qualities. Vasubandhu also expounded on causal theories, cosmology, meditation practices, theories of perception, karma, rebirth, and the characteristics of an Enlightened Being. The depth and breadth of his analysis encompassed a wide range of philosophical and practical aspects within the Buddhist framework.¹⁷

Vasubandhu authored a prose commentary (bhāṣya) on the *Abhidharmakośa*, known as the "*Abhidharmakośabhāṣya*." This auto-commentary critically examined the system, primarily



adopting a Sautrāntika perspective. The Kashmiri Sarvāstivādins were again displeased badly with Vasubandhu's commentary, as it disproved many Sarvastivada theories and aligned more with the doctrines of the Sautrantika school¹⁸ Subsequently, Vaibhaṣikas responded by writing several treatises in an attempt to counter Vasubandhu's critiques.

Journey to become Mahayanist

The name Vasubandhu is generally associated with two significant events in the history of Buddhism: the composition of the *Abhidharmakośa* and the founding of the Yogācāra system. After completing the *Abhidharmakośabhāṣya*, as mentioned in *Posou pandou fashi zhuan*, Vasubandhu gained considerable fame. Despite his extensive knowledge of Hinayana doctrine and a lack of faith in Mahāyāna, he outright rejected it as the Buddha's teaching. At this point, Vasubandhu had little regard for the Yogacara treatises of his elder brother, Asaṅga. He might have been discouraged by the sheer volume of the *Yogācārabhūmi* compiled by Asaṅga.

According to Bu-ston, Vasubandhu criticized Asaṅga, stating, "Alas, Asaṅga, residing in the forest, has practiced meditation for twelve years. Without having attained anything by this meditation, he has founded a system so difficult and burdensome that it can be carried only by an elephant." Asaṅga, upon hearing this criticism, intellectually understood Vasubandhu's intention. He believed that Vasubandhu's lack of knowledge about Mahāyana might undermine its essence. To address this, Asaṅga pretended to be ill and invited his younger brother to Puruṣapura, where he resided. However, Xuanzang held a different opinion on the matter.¹⁹

In historical accounts, Vasubandhu and Asaṅga are often portrayed in the roles of teacher and student, with Asanga serving as the mentor guiding Vasubandhu's intellectual development. During this period, Asaṅga emerged as a prominent figure advocating the Yogācāra (or Vijnanvada) school of thought within Mahāyāna Buddhism. Asanga's significant contribution to the evolution of Yogacara philosophy is thoroughly explored in scholarly works, such as those by Huntington, who delves into Asanga's impact on the Yogacara school.²⁰

Asaṅga's teachings left a profound imprint on Vasubandhu, who later became a key exponent of Yogācārā philosophy.²¹ In a notable encounter, Vasubandhu sought Asaṅga's explanation of Mahāyāna teachings, leading him to a profound understanding of the supremacy of Mahāyāna thought. This realization prompted a deep sense of shame in Vasubandhu for his previous



criticism and rejection of Mahāyāna.²²

Although historical evidence about the specifics of their relationship is scarce, it is widely accepted that Vasubandhu received teachings from Asaṅga. Asaṅga's guidance played a pivotal role in shaping Vasubandhu's philosophical framework and scholarly endeavours. The transmission of Yogacāra principles from Asaṅga to Vasubandhu is often considered a crucial element in the development and consolidation of Yogacāra thought.

Vasubandhu placed great importance on studying the vast *Śatasāhasrikāprajñā-pāramitā-sūtra*, viewing it as a text that profoundly influenced his conversion to Mahāyana. His early Mahāyana works might include commentaries on the *Akṣayamatīrdeśa-sūtra* and the *Daśa-bhūmika*. Subsequently, he authored a series of commentaries on various Mahāyana sutras and treatises, such as the *Avatamsakasūtra*, *Nirvāṇasūtra*, *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, and *Śrīmālādevīsūtra*. Additionally, Vasubandhu composed a treatise on the *viññaptimātra* (cognition-only) theory and provided commentary on the *Mahāyānasamgraha*, *Triratna-gotra*, *Amṛta-mukha*, and other Mahāyāna works.

Tibetan biographers suggest that Vasubandhu had a preference for either the *Śatasāhasrikāprajñā-pāramitā-sūtra* or the *Aṣṭasāhasrikā*, considering these texts as offering profound insights into Mahāyana thinking. Given the extensive output of Vasubandhu's Mahāyāna works, he was likely writing new treatises regularly. Vasubandhu, indebted to Asaṅga's teachings and philosophical insights, continued to shape the understanding of consciousness, perception, and reality within the context of Mahāyāna Buddhism. Together, their collaborative efforts laid the foundation for the Yogacāra school, influencing subsequent generations of Buddhist scholars and practitioners.²³

Vasubandhu engaged in numerous intellectual debates throughout his life. One noteworthy encounter was with Vasurata.²⁴ Another significant intellectual duel involved the Sāṃkhya. Following his victory over the Sāṃkhya, Vasubandhu received a reward of 300,000 gold coins from Candragupta II. Utilizing this monetary reward, Vasubandhu built three monasteries: one for the Mahāyānists, another for his former colleagues, the Sarvāstivādins, and a third for the nuns.

While Vasubandhu had already presented refutations of Vaiśeṣika and Sāṃkhya theories in the *Abhidharmakośa*, it was perhaps from this point onward that he gained a reputation as a philosopher whose views were not to be taken lightly.²⁵



A short introduction of his writings

Vasubandhu made significant contributions to various branches of Buddhist philosophy, investigating into subjects such as Abhidharma, Yogacāra, epistemology, and logic. Although he is credited with authoring one thousand works, comprising 500 in the Hīnayāna tradition and 500 in Mahāyāna, only forty-seven of Vasubandhu's works have survived. Among them, nine exist in the original Sanskrit, twenty-seven in Chinese translation, and thirty-three in Tibetan translation.

One of his most notable works is the *Abhidharmakośa*, a monumental treatise providing a comprehensive exploration of Abhidharma. This work, the most extensive among Vasubandhu's independent expositions, achieved the status of a primary textbook for students across the Northern Buddhist countries, including Tibet. The *Abhidharmakośa* guides the understanding of the Buddhist Path to Enlightenment through the meticulous categorization and analysis of the seventy-five dharmas.²⁶

Vasubandhu's *Karmasiddhi* is a concise Hīnayāna work, akin to the *Abhidharmakośa*, with a notable inclination towards Sautrāntika perspectives, focusing on the establishment of Karma. Another significant work by Vasubandhu is the *Pañcaskandhaprakaraṇa*, which provides a detailed explanation of the five Aggregates. While covering much of the same ground as the *Abhidharmakośa*, this work diverges in the cataloguing and categorization of dharmas, offering a slightly different perspective on these foundational elements.²⁷

In the *KarmasiddhiPrakarana*, Vasubandhu delves into the concept of karma, providing a detailed exploration of how karma operates and its implications within Buddhist doctrine.²⁸ Essentially, it serves as a treatise on human actions. In this work, Vasubandhu challenges the perspectives of those who assert that dharmas, fundamental elements of existence, are anything other than momentary.

For centuries, Vasubandhu had adhered to and advocated for the doctrine of universal momentariness.²⁹ The concept of momentariness, or *kṣāṇikavāda*, posits apparent consciousness as a causal sequence of moments, each moment being caused by its immediate predecessor. This viewpoint was a Buddhist scholastic interpretation and expression of the Buddha's teaching that all things in the world of ordinary beings are subject to causes and conditions, hence impermanent. Vasubandhu aligns with this view, employing it in various



contexts. For instance, he states, "As for something that becomes different: that very thing being different is not accepted, for it is not acceptable that it differs from itself."³⁰

To address inconsistencies, Vasubandhu introduced the Yogācāra notion of ālaya vijñāna, also known as storehouse consciousness. Through this concept, he explained that the seed (bīja) of a previous experience is stored subliminally and then released into a new experience.³¹ This idea eliminated the need for a permanent ātman as the doer and recipient of karma, as the individual is constantly changing, akin to a stream adapting to new conditions from moment to moment. The later Yogācāra perspective, asserting that everything is only appearance, further eliminated the necessity for actual physicality.

Vasubandhu highlighted these issues in the Treasury of the Abhidharma without providing resolutions. When expressing a Yogācāra perspective, he addressed these concerns by invoking the concepts of store consciousness and appearance-only.

From the Yogācāra standpoint, Vasubandhu's most significant works include the Viṃśatikā (Twenty Verses), Triṃśikā (Thirty Verses), and Trisvabhāvanirdeśa (Exposition on the Three Natures). "Triṃśikā" these texts investigate into the essential principles of Vijñānavada or Yogācārā philosophy, exploring consciousness, perception, and the nature of reality.³² The Twenty Verses is regarded as Vasubandhu's most readable and analytically philosophical text, attracting considerable modern scholarly attention.³³ In his concise and poetic works, the Thirty Verses and the Three Natures Exposition, Vasubandhu refrains from entertaining objections.³⁴

According to tradition, the Trisvabhāvanirdeśa is reputedly Vasubandhu's final treatise. This concise work comprises thirty-eight stanzas that focus on the doctrine of three natures. Functioning as a theoretical exposition of this doctrine, the text clarifies many otherwise ambiguous aspects of Vasubandhu's perspective on reality. The entire concept of three natures revolves around the subject-object duality, with each of the three natures explained in reference to this duality.³⁵

For instance:

- i. Pariniṣpanna-svabhāva (the absolutely accomplished nature) is described as a state of existence in which the individual is characterized neither as a subject nor as an object.
- ii. Paratantra-svabhāva (the other-dependent nature) represents a state of existence in which



the individual is bound to perceive things as distinct subjects and objects of experience.

iii. Parikalpita-svabhāva (the imagined nature) is defined as a state of existence in which the individual is viewed as either an object or a subject of experience.

In essence, each individual in their absolutely accomplished state of existence (parinispāna-svabhāva) transcends the distinction of subject and object, embodying reality itself (tathāgata). However, in the unfortunate condition of samsara, the individual perceives themselves as the subject enjoying everything else as objects of experience. This state, conditioned by one's past deeds and habits, is termed the other-dependent nature (paratantra-svabhāva). The forms of subjectivity and objectivity projected onto things by the individual in this other-dependent state of existence constitute the imagined nature (parikalpita-svabhāva).³⁶

Among the three natures, only parinispāna and parikalpita assert any ontological claims. The former represents the absolute state of existence, while the latter signifies the samsaric (phenomenal) state of existence. On the contrary, paratantra-svabhāva primarily refers to the act of projecting forms of subjectivity and objectivity, a process every individual in the samsaric state is bound to undertake. It is referred to as parikalpa (the act of imagination), abhuta-parikalpa (the act of imagining unreal forms), or simply as asat-kalpa (the act of imagining the non-existent). Notably, parinispāna-svabhāva alone holds ontological significance, while paratantra-svabhāva and parikalpita-svabhāva are characteristics associated with samsaric existence and imaginary forms imposed on things, respectively.

Vasubandhu's Viṃśatikā and Triṃśikā were composed toward the end of his life, serving as epitomes of his Yogācāra-Vijñānavāda teachings. *Triṃśika*, a treatise in thirty stanzas, is the epitome of Vasubandhu's view of life. It is an analysis of consciousness throughout.³⁷ Traditionally it is interpreted as dealing with the process of the evolution of the world from consciousness.³⁸ In other words, the reality of the world as such is never the point at issue, but it only in so far as it is grasped by consciousness.

The text opens with the statement that the various usages (upacara) of the terms atman and dharma refer to the transformations (parinama) of consciousness (vijñana): These concise texts, forming a troika, encapsulate Vasubandhu's final achievements as a teacher of Yogācāra-Vijñānavāda.

In his later years, Vasubandhu advanced in contemplative exercises to the extent that he



declined engaging in a debate with his worthy opponent Saṃghabhadra. He passed away at the age of eighty.

Recognized for his significant contributions as a Mahāyāna teacher, Vasubandhu earned reverent titles such as bodhisattva in various traditions from India to China, with some even referring to him as the second Buddha. As described by Bu-ston, Vasubandhu possessed the wealth (vasu) of the Highest wisdom and, through propagating the Doctrine out of mercy, became the friend (bandhu) of living beings. Ultimately, Vasubandhu stands as one of the most influential Buddhist philosophical thinkers, leaving an indelible mark on subsequent generations of Indian Buddhist philosophers and shaping the traditions of Mahāyāna outside India. His extensive corpus of writings, reflecting mastery in both Buddhist and non-Buddhist thought of his time, continues to profoundly impact the understanding of various aspects of Buddhist philosophy. Vasubandhu's works remain fundamental texts, influencing scholars, practitioners, and the ongoing evolution of Mahāyāna Buddhism.

References:

1. Vidya Bhavan Rashtra Bhasha Grant Hamala, Boddh Darshan Mimansa (Comprehensive authentic analysis of Buddhism and philosophy) by Acharya Baldev Upayaya, Former Director Research Institute, Shri Sampurnanandan Sanskrit University, Banaras, Chaukhamba Vidya Bhavan, Varanasi, pp.153
2. -Same-p.153
3. K.T.S. Sarao, Vasubandhu article, See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/315848664> Vasubandhu Chapter · March 2017 DOI: 10.1007/978-94-024-0852-2_396 Delhi-INDIA
4. Roy Tzhor, Vasubandhu, last reviewed, 13 July 2020, Stefan Anacker, 1998, Seven Works of Vasubandhu, Delhi: Motilal Banarsidas Originally Published 1984, 1986, 1994, 1998, 2005.
5. Takakusu in Toung Pao, (Translated),1904, pp 269-296, and Stefan Anacker, Seven Works of Vasubandhu, ibid., p.11
6. Stefan Anacker, Seven works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Motilal Banarsids Publishers, Delhi, 1984, 1986, 1994, 1998, 2005, p.11
7. -same-P.11
8. KTS Sarao, Vasubandhu, See discussions, stats, and author profiles for this publication at:



<https://www.researchgate.net/publication/315848664> Vasubandhu Chapter · March 2017 DOI: 10.1007/978-94-024-0852-2_396

9. Ghandhara was no longer at that time the east of the great empire and is best known to develop a distinguishing form of Buddhist art noted for its Hellenistic influence. Huien Tsang also mentioned this.

10. According to Taranath and Bu-ston the two Tibetan historians, Asaṅga and Vasubandhu were half-brothers. According to Paramārtha, all three brothers originally had the name "Vasubandhu".

11. Stefan Anacker, Seven works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Motilal Banarsidas Publishers, Delhi, 1984, 1986, 1994, 1998, 2005, p.13,

12. KTS Sarao, Vasubandhu, *ibid*,

13. is likely in view of the fact that it was the birthplace of that maverick philosopher of the second century, Dharmatrata.

14. Vidya Bhavan Rashtra Bhasha Granthamala, Boddh Darshan Mimansa (Comprehensive authentic analysis of Buddhism and philosophy) by Acharya Baldev Upayaya, Former Director Research Institute, Shri Sampurnanandan Sanskrit University, Banaras, Chaukhamba Vidya Bhavan, Varanasi, pp.153

15. According to Paramartha, Vasubandhu composed the Abhidharmakośa at Ayodhya, but according to Xuanzang, it was composed in the suburbs of Puruṣapura.

16. R.Puligandla, Fundamentals of Indian Philosophy, 1997, Nashville, TN: Abingdon Press

17. KTS Sarao, Vasubandhu, *ibid*

18. One major point that created bad blood between the Vaibhaṣikas and the Sautrantikas was concerning the status and nature of the dharmas. The Vaibhaṣikas held that the dharmas exist in the past and future as well as the present. On the other hand, the Sautrantikas held the view that they are separate, particular moments only existing at the present moment in which they discharge causal efficacy.

19. And the place provided by Paramartha regarding Vasubandhu's conversion According to the Xiyuji the conversion of Vasubandhu took place at Ayodhya.

20. C.W. Huntington, The Emptiness of Emptiness: An introduction to early Indian Madhyamika, 1989, Honolulu: University of Hawaii Press.

21. T. Kochumuttom, A Buddhist Doctrine of experience: A New Translation and interpretation of the works Vasubandhu the Yogacarin, 1982, Delhi Motilal Banarasidas



Publication.

22. Vasubandhu wanted to cut out his tongue, but refrained from doing so when Asaṅga told him to use it for the cause of Mahayana.
23. D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. 2003, London: Routledge Curzon
24. Vasurata was a grammarian and the husband of the younger sister of Baladitya. He successfully defeated him. It was Baladitya who had challenged Vasubandhu to a debate. With the composition of the *Abhidharmakośa*, Vasubandhu came to enjoy the patronage and favour of two Gupta rulers, Vikramaditya and his heir Baladitya. Vikramaditya is identified either with Purugupta or Skandagupta (ruled circa 455-467 CE) and Bālāditya with Narasiṃhagupta (ruled circa 467-473 CE).
25. old master Buddhmitra was defeated in a debate at Ayodhya by Vindhyavasin. When Vasubandhu came to know of it, he was enraged and subsequently trounced the Saṃkhyas both in debate and in a treatise the *Paramārthasaptatikā*. Saṃghabhadra, a Sarvāstivāda scholar from Kashmir, also once challenged Vasubandhu regarding the *Abhidharmakośa*. He composed two treatises, one consisting of 10,000 verses and another of 120,000 verses. According to Xuanzang, it took twelve years for Saṃghabhadra to finish the two works. He challenged Vasubandhu to a debate, but Vasubandhu refused, saying, “I am already old, so I will let you say what you wish. Long ago, this work of mine destroyed the Vaibhāṣika (i.e., the Sarvāstivāda) doctrines. There is no need now of confronting you... Wise men will know which of us is right and which one is wrong.”
26. D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. 2003, London: Routledge Curzon.
27. Moreover, whereas the *Abhidharmakośa* talks about seventy-five dharmas, not only have several dharmas been added, but many of the original seventy-five have been dropped in the *Pañcaskandhaprakaraṇa*.
28. E. Frauwallner, *The Philosophy of Buddhism (Die Philosophie des Buddhismus)*, 1956, New Delhi: Motilal Banarsidass Publ.
29. On momentariness, see von Rospatt (1995), Katsura (2003) and Bronkhorst (2006).
30. Pradhan, Prahlad (ed.), 1975. *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works 8. First Edition 1967. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute. See also Śāstrī (2008). 193.9–10
31. In this way, Vasubandhu not only explained continuity between two separate moments of



consciousness, but he also provided a quasi-causal explanation for the functioning of karmic retribution. In other words, Vasubandhu's ālaya vijñāna provided an explanation as to how an action performed at one time could produce its result at another time.

32. A.Wayman ,Yogacara Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun. 2013,Delhi: MotilalBanarsidass Publ.

33. In addition to sources mentioned in the “Doctrinal Positions and Works” section, see Siderits (2007, pp. 146–173) for an insightful summary of the argument discussed in this section, and Kapstein (2001b) for a close analysis of the argument about perceptual objects.

34. Sthiramati's famous commentary on the *Thirty Verses* does include extensive philosophical defences of the doctrines advanced in the verses. But Vasubandhu's own arguments, if he had any, are lost. The verses include only definitions and lists of terms. The *Three Natures Exposition* is also a systematic survey with none of Vasubandhu's (or anyone else's) commentarial defences. It is possible, of course, that one or both of these works is/are misattributed to Vasubandhu. The *Three Natures Exposition* is certainly quite different in style from his other

35. Thomas A. Kochumutom, A Buddhist Doctrine of Experience, A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarin, Chapter Three, A Treatise on the three natures, (Tri-Svabhava-Niridesa, Introduction p.90-91

36. same- p.90-91

37. same-p.127

38. For example, P. T. Raju says, “The ‘Trimsatika’ deals with the process of the evolution of the world, the nature of Buddha, and so forth”, (idealistic Thought of India [George Allen and Unwin Ltd., 1953; reprinted with the subtitle “Vedanta and Buddhism in the Light of Western Idealism”, New York: Johnson Reprint Corporation, 1973], p. 269. Later, on apparently referring again to Trimasika, he says, “Vasubandhu maintains that the world is due to the *parinama* or transformation of the pure *Vijnana*”.



巴利文獻中的彌勒佛研究 A Study of Maitreya Buddha in Pāli Literature

Dr. Arun Kumar Yadav

Associate Professor, Department of Pāli
Nava Nālandā Mahāvihāra, Nālandā, Bihar-803111
India Email: arunkvns@gmail.com

Abstract:

The concept of Maitreya (Chinese: 彌勒菩, Pāli: Metteya,) Buddha, a future enlightened being who is prophesied to appear and bring about a new era of Dharma, holds a significant place in Theravāda Buddhism. This study aims to explore the multifaceted dimensions of Maitreya Buddha within the Theravāda tradition, shedding light on the historical, doctrinal, and cultural aspects associated with this revered figure.

Historically, the origins of the Maitreya concept can be traced back to early Buddhist scriptures, particularly in the Pāli Canon, where Maitreya is mentioned as a *Bodhisattva*¹ (Pāli: Bodhisatta) who will attain *bodhi*² (Buddhahood) in the distant future. The study delves into the evolution of this concept, examining how it has been interpreted, adapted, and integrated into Theravāda Buddhist thought over the centuries. Moreover, the study seeks to identify the cultural and regional variations in the perception of Maitreya, considering the influence of local beliefs and practices on the development of this eschatological figure.

This study provides a comprehensive exploration of the Maitreya Buddha in Theravāda Buddhism, encompassing historical, doctrinal, and cultural dimensions. By synthesizing

¹ The term Bodhisatta (Skt. Bodhisattva) is formed by the combination of two words - 'bodhi' + 'satta' (Skt. Sattva), where 'bodhi' refers to the highest knowledge, transcendent knowledge, and 'sattva' refers to being, sentient being. Therefore, the meaning of Bodhisattva is a being oriented towards attaining the highest knowledge or transcendent knowledge- "*Bodhisattasseva satoti ettha bodhūti nānaṃ, bodhimā satto bodhisatto, nānavā pañnavā paṇḍitoti attho. Purimabuddhānañhi pādamūle abhinīhārato paṭṭhāya paṇḍitova so satto, na andhabāloti bodhisatto. Yathā vā udakato uggantvā thītaṃ paripākagataṃ padumaṃ sūriyārasmisamphassena avassaṃ bujjhissatīti bujjhanakapadumanti vuccati, evaṃ buddhānaṃ santike byākaraṇassa laddhattā avassaṃ anantarāyena pāramiyo pūretvā bujjhissatīti bujjhanakasattotipi bodhisatto*". Saṃyuttanikāye-aṭṭhakathā-II, p. 18.

² The Four Noble Truths constitute the right method, the right cause, the right manner, and the right truth for the Fully Self-Enlightened Buddha- "*Sammāsambuddhassatī sammā nayena hetunā sāmaṃ paccattapurisakārena cattāri saccāni buddhassa*". Saṃyuttanikāye-aṭṭhakathā-II, p. 18.



insights from textual analysis, doctrinal studies, and cultural anthropology, the research contributes to a deeper understanding of the significance of Maitreya within the Theravāda tradition. Furthermore, the study sheds light on the dynamic nature of Buddhist thought, illustrating how the concept of Maitreya has evolved and adapted to diverse cultural contexts while remaining a potent source of inspiration and hope for practitioners on the path to enlightenment within the Theravāda Buddhist world.

Keywords: Maitreya, Buddha, Theravāda Buddhist, cultural

Author: Dr. Arun Kumar Yadav. Ph.D. for Pāli & Buddhist Studies in Banaras Hindu University 2010; His Specialization and Research Interest: Pāli Language & Literature, Chinese Buddhist Texts/Chinese Buddhism & Contemporary Buddhism.

Concept and Development of Maitreya and Other Bodhisattvas:

In both Theravāda and Mahāyāna traditions, the conception of Bodhisattvas, especially Maitreya, as the future Buddha, holds great significance. While doctrinal differences are apparent in the conceptualization of other Bodhisattvas, the Maitreya stands as the only Bodhisattva acknowledged similarly in both Theravāda and Mahāyāna branches. This common acceptance of Maitreya possibly forms the basis for the conception of other future Bodhisattvas.

Dr. Hardayal and other scholars, in the context of Mahāyāna's Bodhisattva concept, have emphasized the importance of devotion and the human psyche in the rise or transformation of Bodhisattvas. According to them, humans are inherently hopeful beings, seeking refuge in something or someone to alleviate their sufferings. Various religions have envisioned future incarnations, Tirthaṅkaras¹, and in the case of Buddhism, Bodhisattvas like Maitreya, to provide solace and liberation from the bonds of suffering.

The emergence of the "Bhakti Path" (the path of devotion) in Theravāda, Mahāyāna, and other religions may have contributed to such a tradition. In the Buddhist context, both branches, Theravāda and Mahāyāna, unanimously accept The Maitreya as the future Buddha after Gautam Buddha. While Theravāda generally recognizes only Maitreya as the future Buddha, Mahāyāna asserts that the potential for Buddhahood lies within every individual, and one can cultivate it to become a Buddha.

¹ " Tirthaṅkaras " are revered spiritual being in Jainism, which is one of the oldest religions in the world.



Apart from Maitreya, the nature of other Bodhisattvas differs between Theravāda and Mahāyāna. In Theravāda, Bodhisattvas are primarily centered around the past lives of The Gautam Buddha, where they fulfill *paramitas*¹ (perfections) under the Bodhi tree in Bodhi Gaya. These Bodhisattvas are essentially manifestations of Gautam Buddha in various lives. On the contrary, according to Mahāyāna Buddhism, every individual carries the seed of "*Bodhicitta*" (the mind of enlightenment) and "*Bodhi*"² (enlightenment). By nurturing this seed and completing all perfections, anyone can attain Buddhahood.

In the early Theravāda tradition, references to future Buddhas are extremely rare. The first mention of a future Buddha in early Pāli literature is found in the Cakkavattisutta (Dīgha Nikāya-III, pp. 55-56), where Maitreya Buddha is mentioned. While the Dīgha Nikāya also discusses the Buddhas of the past (six Buddhas) in the Mahāpadānasutta (Dīgha Nikāya- II, pp. 1-41) and the Aṭṭhānāyāsutta (Dīgha Nikāya- III, pp. 146-164), there is silence regarding future Buddhas. Additionally, partial information about this is also available from the Mahāparinibbānasutta (Dīgha Nikāya -II, pp. 55-125).

The Buddhavaṃsa³ (Part-II, p. 367), a canonical text accepted by many scholars, provides a detailed account of twenty-four past Buddhas (excluding Gautam Buddha) and mentions the name only of Maitreya Buddha (the twenty-sixth Buddha), thereby reaching a total of 26 Buddhas. However, there is no description of other future Buddhas, including Maitreya, at any other place in the Tripitaka. On the contrary, the Jātaka-Aṭṭhakathā and Cariyāpiṭaka-Aṭṭhakathā mention the names of 28 Buddhas. If Maitreya Buddha were included, the number would reach 29, but there is no description of any future Buddhas in these texts.

Subsequent to the Buddhavaṃsa⁴ (Part-II, p.267), the only mention of Maitreya Buddha as a future Buddha is found in the unique text of the Milindapañho⁵ (pp. 157, 393), which

¹ The qualities like generosity, infused with compassion, and the adept methods of someone who understands the source of craving, are considered as *pāramīs*. "*Taṇhāmānadiṭṭhī anupahatā karuṇūpāyakosallapariggahitā dānādayo guṇā pāramiyo*" Cariyāpiṭaka-aṭṭhakathā, p. 252.

² A person who comprehends in this manner, realizing that birth is eradicated, having led a righteous life, fulfilling what needed to be accomplished, and no longer subject to further states of existence, is known as a Buddha- "*Bujjhatīti kilesasantānaniddāya uṭṭhahati, cattāri vā ariyasaccāni paṭivijjhati, nibbānameva vā sacchikarotīti*" Majjhimanikāya-aṭṭhakathā-I, p. 90.

³ "Buddhavaṃsa" is a Pali text within the Theravāda Buddhist tradition. It is considered part of the Khuddaka Nikāya, a collection of short texts in the Sutta Piṭaka, one of the three "baskets" or collections of the Pāli Canon. (Law, 2000, pp. 290-94).

⁴ "Ahametarahi sambuddho, metteyyo cāpi hessati; Etepime pañca buddhā, dhīrā lokānukampakā"

⁵ The "Milindapañho" is a Pali text. The Milindapañho consists of a series of dialogues between King Milinda (Menander I), who ruled over the Greco-Bactrian kingdom around the 1st century BCE, and the Buddhist sage Nāgasena. (Law, 2000, pp. 359-380).



describes him as a future Buddha. It seems that with time, the concept of Maitreya Buddha became more tangible and pronounced in the Theravāda tradition. References in the *Visuddhimagga*¹ (pp. 44-45) regarding the desire of Buddhists to be born in the time of Maitreya also indicate this trend. After reading the *Visuddhimagga*, the Bhikkhus of the Anurādhapura Mahāvihāra in Sri Lanka, conclusively accepted Buddhaghosa as "Maitreya". It seems that the commencement of Maitreya's worship may have started around the fifth century CE or shortly thereafter, as according to the *Cullavaṃsa*, Emperor Jetṭhatissa (328-337 CE) had made a beautiful statue of a Bodhisattva i.e. probably Maitreya (*Cullavaṃsa*, 2003, p. 9). Thus, the proliferation of worship of Maitreya Buddha indicates their increasing social acceptance.

In the Theravāda tradition, detailed explanations of future Buddhas, especially Maitreya Buddha, are found in the *Anāgatavaṃsa*² text. This text, composed around the thirteenth century, in Sri Lanka, provides a comprehensive account of the life of The Maitreya through poetry. However, this text is limited to The Maitreya alone, remaining silent on other Bodhisattvas. Buddhist scholar Dr Bimala Churn Law (Law, 2000, p. 601) addressed *Anāgatavaṃsa* as a supplementary text to the *Buddhavaṃsa*. From this brief survey of future Buddha references in early Theravāda Pāli literature, it becomes evident that descriptions of Maitreya Buddha are very few. However, we are getting much higher description in later Aṭṭhakathā age and developed chronological description of the Maitreya and other future Bodhisattvas had been taking place like in the "*Dasabodhisattuppattikathās*" text, which is not found in any earlier texts.

It seems likely that the emergence of such concepts was influenced by the growing influence of devotional sects in various religions. While the concept of 'Daśāvatāra'³ (ten incarnation) was strengthening in Hinduism, Jainism also had beliefs in twenty-four past, present, and future Tirthankaras. Later, the number of Jain Tirthankaras reached up to 108, as seen in a Jain temple in Rajasthan. Due to these various religious concepts and the influence of Mahāyāna, Theravāda Buddhism might have adopted such notions. It is also possible that the

¹ "*Visuddhimagga*" is a Pāli text written by the Indian scholar-monk Buddhaghosa in the 5th century CE. (Law, 2000, pp. 401-406).

² "*Anāgatavaṃsa*" is a Pāli term that refers to a Buddhist text which focuses on future events written by Kassapa. This text is part of the Buddhist literature, specifically within the Theravāda tradition. It typically describes the lineage of future Buddhas, their characteristics, and the events surrounding their enlightenment. (Law, 2000, pp. 600-601).

³ "*Daśāvatāra*" is a term from Hinduism that refers to the ten principal avatars or incarnations of Lord Viṣṇu (Vishnu), one of the principal deities of Hinduism. These avatars are believed to descend to Earth whenever there is a crisis to restore cosmic order or Dharma. The ten avatars are: Matsya (The Fish), Kūrma (The Tortoise), Varāha (The Boar), Narasimha (The Man-Lion), Vāmana (The Dwarf), Paraśurāma (The Warrior with an Axe), Rāma (The Prince of Ayodhya), Kṛṣṇa (The Divine Cowherd), Balarāma (The Elder Brother of Kṛṣṇa), and Kalki (The Future Avatar, yet to come). Some Purāṇic texts also consider Gautama Buddha as one of the incarnations of Viṣṇu.



influence of the concept of 'Dasāvātāra' in Hinduism affected the concept of 'Dasabodhisattvas', even though among the ten avatars, only 'Kalki' is considered a future avatāra of Viṣṇu.

Despite the proliferation of Bodhisattvas in Mahāyāna Buddhism, there is a lack of detailed sequential descriptions of future Buddhas. However, in later Pāli texts, such as the "Dasabodhisattuppattikathā," the theme of future Buddhas becomes prominent, marking a significant development in this tradition. Additionally, two other texts from Cambodia, namely the "Dasabodhisattuddesa" and "Dasabodhisattavidhi," provide information about the ten future Bodhisattvas including Maitreya. While the composition date of the "Dasabodhisattuddesa" is unknown (Hinuber, 2008, p. 98), it is considered to be similar to the preceding text. The "Dasabodhisattavidhi" is a concise text related to the "Dasabodhisattuppattikathā," available in Sinhalese and Cambodian languages (Hinuber, 2008, pp. 98-99). Although these texts are from later periods in Pāli literature, they offer insights into the detailed sequential presentation of future Buddhas, a feature not found in ancient Theravāda or later Northern Buddhist scriptures. However, in the context of Maitreya Buddha, most texts follow a similar tradition as seen in the Buddhavaṃsa and Anāgatavaṃsa texts.

Importance of the Maitreya Buddha tradition:

If we look at the Northern Buddhist branch, we can find the presence of Buddha Maitreya in one of their ancient texts called the 'Mahāvastu'. Just like in Theravāda tradition, Mahāvastu (Part-1, p. 67, 72) also mentions Gautam Buddha himself proclaiming that Maitreya will come after me. A similar mention can be found in a section of the 'Divyāvādāna' called 'Maitreyāvādāna' (p. 34-40). Similarly, in the 'Saddharmapuṇḍarīkasūtra' (p. 436), it is said that an excellent follower of Mahāyāna will be born in the Tuṣita (Pāli: Tusita) realm after death and will listen to the teachings of Buddha Maitreya. It should be noted that echoes of such statements can be found at the end of each chapter of the Theravādin text 'Dasabodhisattuppattikathā', which allows us to experience the influence of Mahāyāna on this text.

During later periods, there was significant development in the concept of Buddha Maitreya in the Mahāyāna branch, which can be seen in the two Sanskrit texts titled 'Maitreyavyākaraṇa' or 'Maitreyasamiti' (Silk, 2009, p. 308), which became extremely popular not only in India but also in other countries. The tradition of writing texts related to Buddha Maitreya saw notable



contributions at different times in Chinese language by Dharmarakṣa (達摩羅什, 230? -308 CE), Kumārajīva (鳩摩羅什, 344-313 CE), and Yijing (義淨, 635–713 CE) (Silk, 2009, p. 303). Additionally, the popularity of this tradition can be inferred from the fact that some sections of this text, possibly from around the 8th century CE, are known as 'Maitreyasamitināṭaka', and possibly appeared in Uighur language around the 10th century CE (Silk, 2009, p. 308). In China, due to its popularity, a branch of this tradition is shown as initiated by Maitreya himself (Eitel, 1888, p. 92). Furthermore, the desire to attain fame and respect in society can also be inferred from the statement of the Chinese traveller Xuanzang (玄奘) that he wished to be born in the Tuṣita realm to see Buddha Maitreya, and it is also mentioned that he was reciting some sūtras related to Maitreya on his deathbed (Li S. H., 2017, p. 217). Similar desires can be observed in the case of the Chinese traveller Yijing. The dominance of Buddha Maitreya can also be observed in the Tibetan and Mongolian traditions, especially in the Gelug school of Tibetan Buddhism.

The popularity of Buddha Maitreya in the Indian subcontinent is confirmed by the account according to which Mahākaśyapa (Pāli: Mahākassapa), while waiting for the arrival of Maitreya Buddha, resided in meditation on the Gurupādagirī or Kukkuṭapāda mountain and waited while dedicating the robe given by Gautama Buddha to Maitreya Buddha. Although early Theravāda texts do not confirm this, a Pāli text obtained from Thailand titled 'Mahākassapattheranibbāna' confirms it, and it is also confirmed by a manuscript named 'Mahāsampiṇḍanidāna' kept in the National Museum of Sri Lanka, probably dating back to the 12th century CE (Saddhatissa, 1975, pp. 43-45). Although the text 'Mahākassapattheranibbāna' is in Pāli, it seems that it was influenced by Mahāyāna sources, as indicated by the similarities with the descriptions of the Kukkuṭapāda mountain by Faxian (Fa-Hien, 1886, pp. 92-93) and Xuanzang (Xuanzang, p. 236-237), which are based on the actual information observed by these two Chinese travellers. Moreover, the tradition and location (Kukkuṭapāda mountain) described above can be seen established around the 14th century CE near the southern province of Yunnan (雲南) in China, which is close to the border of Laos and Thailand and is the only province in China where the influence of Theravāda tradition is still present. The dating of all these texts is approximately the same. Therefore, after a comprehensive study of texts like 'Mahāsampiṇḍanidāna', we can obtain complete information about the narratives related to the mahāparinirvāṇa of important monks like Mahākaśyapa along with the future Bodhisattvas, which is not available in the early Pāli and Aṭṭhakathā literature.



According to the account of the Chinese traveller Fa-Hien (Fa-Hien, 1886, pp. 24-25), an *arhata*¹ (Pāli: *arahata*) monk of the Hīnayāna (Theravāda) tradition in the To-Li region, with the assistance of his supernatural powers, travelled three times to the Tuṣita heaven and measured the stature of Maitreya Buddha. A 94-foot-high statue was then constructed, which was worshipped by the surrounding kings. It is likely that the same location and statue are referred to as Ta-Li-Lo in the travelogue of Xuanzang (Xuanzang, p. 88).

Xuanzang (Xuanzang, p. 221) also mentions the installation of a silver statue of Maitreya Buddha to the right of the entrance gate of the Mahabodhi Temple, which was quite famous. Additionally, he describes waiting for Maitreya Buddha or worthy beings for his arrival at various places in his travelogue.

Xuanzang recounts Asaṅga Bodhisattva's journey to the Tuṣita heaven and his learning of Yogācāra Śāstra, Mahāyāna Sūtras, and Mādhyamika Śāstra from Maitreya, confirming these facts. Lāmā Tārā Nātha (Tārānātha, 2018, p. 63) also states that Ārya Asaṅga listened to five texts from Ārya Maitreya- Mādhyantavibhaṅga, Sūtrālaṅkāra, Dharmadharmāta-vibhaṅga, Abhisamayālaṅkāra, and Uttaratantra. These references indicate the continuous influence of the Maitreya tradition in India, China, and Tibet region.

Conclusion:

In Early Pali texts, there is limited information about Maitreya, but as time progressed, the cult surrounding him gradually gained momentum and popularity. Eventually, the influence of Maitreya Buddha became so significant that rulers in Theravāda countries were depicted as Bodhisattvas or were given the title of Maitreya, reflecting a growing Mahāyāna influence on the tradition. This trend mirrors historical instances like the Ashoka period, where the widespread influence of Emperor Ashoka led to Sri Lankan kings adopting titles associated with him. Similarly, in China, the impact of Emperor Ashoka is evident through his stupas and pillars. The practice of using specific titles for individuals is ancient, as seen in the Thai king bearing the title "Rama" today. Therefore, the adoption of the title "Maitreya" should not come as a surprise. These developments highlight the evolution of the conception of Maitreya Buddha into a significant figure, leading to the establishment of an independent branch

¹ The term 'Arahata' is used for one who has overcome passions such as lust, etc., one who has overcome the cycle of existence, or one who has attained Arahata-ship through causal conditions, and is deserving of such a name based on these qualities. - "*Arahatoti rāgādiarīnaṃ hatattā, saṃsāracakkassa vā arānaṃ hatattā, paccaṃyānaṃ vā arahattā arahāti evaṃ guṇato uppannānāmadheyyassa.*" Saṃyuttanikāye-aṭṭhakathā-II, p. 18.



centered around Maitreya. This tradition remains influential today, and its conceptions likely strengthened the idea of Bodhisattvas, possibly influencing Theravāda Buddhism as well.

Bibliography:

1. Buddhavaṃsa. (1998). Igatpur: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
2. Cariyāpiṭaka-aṭṭhakathā. (1998). Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
3. Cullavaṃsa. (2003). (W. Geiger, Trans.) New Delhi: Asian Educational Service.
4. Dīghanikāya. (1998). II. Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
5. Dīghanikāya. (1998). III. Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
6. Eitel, E. (1888). Handbook of Chinese Buddhism. Hong Kong: Sanshusha.
7. Fa-Hien. (1886). A Record of Buddhistic kingdoms: being an account by the Chinese monk Fa-hsien of travels in India and Ceylon (A.D. 399-414). (J. Legge, Trans.) London: Oxford.
8. Hinuber, O. V. (2008). A Handbook of Pāli Literature. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher Pvt. Ltd. .
9. Jātaka-aṭṭhakathā. (1998). Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
10. Law, B. C. (2000). A History of Pāli Literature. Varanasi: Indica Books.
11. Li, H. (2017). The Life of Hiuen Tsiang. (S. Beal, Trans.) Delhi: Low Price Publications.
12. Majjhimanikāya-aṭṭhakathā. (1998). I. Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
13. Milindapañho. (1998). Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
14. Saddharmapuṇḍarīkasūtra. (1882). (H. Kern, Trans.) London: Oxford Publication.
15. Saddhatissa, H. (Ed.). (1975). The Birth-Stories of the Ten Bodhisattas and the Dasabodhisattuppattikathā. (H. Saddhatissa, Trans.) London: Pāli Texts Society.
16. Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā. (1998). II. Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).
17. Silk, J. A. (Ed.). (2009). Brill's Encyclopedia of Buddhism (Vol. II). Bostan: Brill.
18. Tārānātha. (2018). History of Buddhism in India. (D. Chattopadhyaya, Ed., A. Chattopadhyaya, & L. Chimpa, Trans.) Delhi: Motilalbanarasidas.
19. Visuddhimagga. (1998). Iगतपुरी: Vipassana Research Institute (6th Saṅgāyana CD Roam).



20. Vsaak, R. (Ed.). (1964). Mahāvastu-avadāna. Calcutta: Sanskrit College.
21. Xuanzang. (2015). Mahā Tānga Rājaraṃsa Kāla mein Paścima kī Tīrtha Yātrā Kā Vritanta (Great Tang Records on the Western Regions). (C. L. Chen Zhongru, Ed.) Peking: Videśi Bhāṣa Prakaśana Griha (Foreign Language Publication House).



超越自身表徵論：一個新陳那式的意識理論 Beyond Self-Representationalism: A Neo-Dignāgian Theory of Consciousness

香港中文大學哲學系教授 姚治華

Zhihua Yao, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong

摘要：近年來，意識的自我表徵論作為一種趨勢出現，超越了一階理論家和高階理論家之間的爭論以及高級理論家之間的高階感知與高階思維之爭。這個理論似乎為我們提供了一個更接近真實的意識模型，但它也有其限制。我的研究將特別解決這些局限性，並試圖通過發展一個植根於佛教認識論傳統的意識理論來克服它們。我將說明意識的雙重結構，並批評自我表徵論瓦解了這些面向之間的差異。這項研究將導致所謂的面向積累論。

Abstract: In recent years, the self-representational theory of consciousness emerged as a trend that moves beyond the debates between first-order and higher-order theorists and the HOP (higher-order perception) versus HOT (higher-order thought) debates among the higher-order theorists. This theory seems to offer us a model of consciousness that is closer to truth, but it also has limitations. My study will particularly address these limitations and attempt to overcome them by developing a theory of consciousness that is deeply rooted in the Buddhist epistemological tradition. I will illustrate the dual-aspected structure of consciousness and criticize self-representational theory for collapsing the distinction between these aspects. This study will lead to what I call a theory of accumulation of aspects.

作者簡介：姚治華，香港中文大學哲學系教授，2002年於波士頓大學獲得博士學位，在2006年任教於香港中文大學前，曾任教於香港大學佛學研究中心。研究方向包括佛教哲學、印度哲學、宗教哲學、現象學和心智哲學。主要著作包括《佛教哲學中的非存在對象：認知無何有》（*Nonexistent Objects in Buddhist Philosophy: On Knowing What There is Not*. Bloomsbury Academic, 2020）、《梵與道：印度與中國哲學宗教的比較研究》（*Brahman and Dao: Comparative Studies of Indian and Chinese Philosophy and Religion*（與 Ithamar Theodor 合編，Lexington Books, 2014）、*The Buddhist Theory of Self-Cognition* (Routledge, 2005)（中譯本：《自證：意識的反身性》姚治華著 許偉、余振邦譯 東方出版中心 2020）。另外他還出版了數十篇期刊論文和書籍章節。



In recent years, the self-representational theory of consciousness emerged as a trend that moves beyond the debates between first-order and higher-order theorists and the HOP (higher-order perception) versus HOT (higher-order thought) debates among higher-order theorists. This theory seems to offer us a model of consciousness that is closer to truth, but it also has limitations. My study will particularly address these limitations and attempt to overcome them by developing a theory of consciousness that is deeply rooted in the Buddhist epistemological tradition. I will illustrate the dual-aspect structure of consciousness and criticize the self-representational theory for collapsing the distinction between these aspects. This study will lead to what I call a theory of the accumulation of aspects.

The Self-Representational Theory of Consciousness

A focal point of the self-representational theory is that “a mental state is conscious if and only if it represents itself in the right way” (Kriegel and Williford 2006, 1). This theory combines the attractions of the first-order theory of consciousness, according to which a mental state is conscious if and only if it *represents* in the right way, and of the higher-order theory of consciousness, according to which a mental state is conscious if and only if it *is represented* in the right way. Kriegel, one of the main advocates of the self-representational theory of consciousness, has referred to it with different names, e.g., “same-order monitoring theory,” “cross-order integration theory,” and more recently as “self-representational theory.” Gennaro and Van Gulick, although holding a similar view, usually identify themselves as higher-order theorists. As a result, the self-representational theory cannot stand out against its major rivals and is sometimes classified as a first-order theory,¹ or alternatively understood to be a revised higher-order theory.²

Examining these theories carefully, however, we will find that the self-representational theory has at least two distinctive points. First, phenomenal consciousness, i.e., the experience of what it is like, has two distinguishable aspects: 1) a qualitative character in virtue of representing environmental features; and 2) a subjective character in virtue of representing the

¹ For instance, Block (2009) deals with Burge (2006) and Kriegel and Williford (2006), and calls them “a same order account,” probably derived from Kriegel’s “same-order monitoring theory.”

² This is especially the case with Gennaro and Van Gulick. Kriegel (2007, 50, 61n78) lists many supporters of the self-representational theory, starting with Brentano (1973 [1874]), followed by phenomenologists Lehrer (1996, 1997) and Smith (1986, 1989), and others including Brook and Raymont (2006), Caston (2002), Hossack (2002), Kriegel (2003), and Williford (2006). Close variations of this theory are found in Carruthers (2000, 2006), Gennaro (1996, 2002, 2006), Kobes (1995), Kriegel (2005, 2006a), and Van Gulick (2000, 2004).



mental state itself (Kriegel 2009b, 1–2). For instance, when I have a conscious experience of the blue sky, I experience the bluish quality of the sky, which cannot be reduced to the pure physical quality of “blue” and is usually called *qualia* – the qualitative character of conscious experience. Meanwhile, I also experience the bluish way it is *for me*, which betrays its subjective character. This subjective character of conscious experience cannot be explained away by such arguments as the transparency of experience and constitutes a key aspect of the mystery of consciousness.¹

According to Kriegel (2009b, 14), the distinction between these two aspects of conscious experience can be traced back to Brentano, and his self-representational theory is therefore called a Neo-Brentanian view. In his *Psychology from an Empirical Standpoint*, Brentano (1973 [1874]) states: “[Every conscious act] includes within it a consciousness of itself. Therefore, every [conscious] act, no matter how simple, has a double object, a primary and a secondary object. The simplest act, for example the act of hearing, has as its primary object the sound, and for its secondary object, itself, the mental phenomenon in which the sound is heard” (153–154). Kriegel (2009b) holds that “this would commit one to the thesis that all conscious states are self-representing” (14). He also traces Brentano’s view back to Aristotle, who says in his *Metaphysics*: “knowing, perceiving, believing, and thinking are always of something else, but of themselves on the side” (201074^b35–36).² According to my own study (Yao 2005, 141–145), a similar view can be found in Dignāga’s *Pramāṇasamuccaya* (I.1.9–11), where he argues for the distinction between the subjective aspect (*svābhāsa*) and the objective aspect (*viṣayābhāsa*) of cognition and further unfolds the subtlety of self-awareness (*svasaṃvedana*) on the basis of these dual aspects.

This first point, to say the least, distinguishes the self-representational theory from the first-order theory. Also known as a representational theory of consciousness, the first-order theory holds the thesis of the transparency of experience: the only introspectively accessible properties of conscious experiences are their representational properties (Kriegel 2009b, 3n2). Accordingly, this theory focuses only on the qualitative character of conscious experience and ignores its subjective character.

Second, a mental state becomes conscious through the representational relations between its proper parts. The mental state as a whole constituted by these parts is a complex rather than a

¹ See below for more of a discussion on the transparency of experience.

² Quoted from Kriegel (2009b, 14), who also thinks that a similar expression in Aristotle’s *De Anima* III.2 (425b11-7) can be read as endorsing self-representationalism.



sum. The self-representation of the mental state itself is realized by the representational relations between these parts. There are divergent views on such a part-whole relation. For a mental state M and its representation M^* , Gennaro (1996, 2006) holds that M^* is a part of M , whereas Kobes (1995) holds the opposite: M is part of M^* . Van Gulick (2000, 2006) holds that M is conscious when it has two parts, one of which represents the other. Kriegel (2009b) seems to agree with Van Gulick in his following formulation: “For any mental state M of a subject S , M is conscious iff there are M^* and M^\diamond , such that (i) M^* is a proper part of M , (ii) M^\diamond is a proper part of M , (iii) M is a complex M^* and M^\diamond , and (iv) M^* represents M by representing M^\diamond ” (228). This point distinguishes the self-representational theory from the strict higher-order theories such as those of Rosenthal (1986, 1997, 2004, 2005) and Lycan (1996, 2001) who hold that higher-order and first-order states are numerically distinct states and cannot be different parts of the same mental state. Interestingly enough, in the Buddhist epistemological tradition there were also theories that divide a mental state into various different parts as well as intense controversies among the theories that insist on one, two, three, or even four parts of a mental state (Yao 2005, 121–147).

Having clarified the two distinctive points of the self-representational theory, I will focus on two issues. First and foremost, if we define inner awareness as the necessary and sufficient condition for phenomenal consciousness, then how is inner awareness possible? This is the central question for all the contemporary theories of consciousness. In the case of the self-representational theory in particular, how is inner awareness related to the subjective character? How is inner awareness realized through self-representation? As a reductive theory of consciousness, how does the self-representational theory account for phenomenal consciousness in non-phenomenal terms? I will examine whether the self-representational theory satisfactorily answered these questions by taking Kriegel’s publications as a target. And I will point out some important difficulties in this “official version” of the self-representational theory which will collapse the distinction between qualitative and subjective characters and eventually eliminate phenomenal consciousness. If we admit the particularity of phenomenal consciousness based on phenomenology,¹ we should uphold the distinction between qualitative and subjective characters and take it to be the backbone of the structure of phenomenal consciousness. I will introduce a theory traditionally called the “accumulation of aspects” (*ākāra-pracaya*) to avoid the difficulties of the self-representational theory and to illustrate the overall structure of mental states.²

¹ Admitting phenomenal consciousness and then accounting for it in non-phenomenal terms is entirely different from not admitting it at all.

² Historically the term *ākāra-pracaya* was a label for the Buddhist epistemological theory of Dignāga and Dharmakīrti created by their Mīmāṃsaka opponent Kumāṛila. See Hattori (1968, 108–109).



The second issue before us is whether the higher-order mental part M^* itself is conscious or not. This has been one of the key disagreements between Kriegel and Gennaro, the two main advocates of the self-representational theory. M^* plays a key role in making the whole mental state M that contains M^* as its part a conscious state, but, ironically, it becomes a dilemma whether this higher-order mental part is conscious or not. If yes, then reductionism fails because it implies that consciousness (now in the form of M^*) is irreducible. If no, then it falls into a higher-order theory of consciousness, which has to face difficulties such as infinite regress. To resolve this dilemma, I will distinguish between a strong and weak sense of consciousness and introduce a theory of the cognition of self-cognition developed by the Buddhist epistemologist Dharmapāla.

How is Inner Awareness Possible?

Different authors have adopted various symbols for mental states and their representations. Throughout this paper, I will use my own system: M_1 symbolizes first-order mental states, e.g., seeing the blue sky; M_2 symbolizes their representations, e.g., experiencing the seeing of the blue sky. According to the self-representational theory, M_2 is a representational state of M_1 , therefore it makes M_1 a conscious state and itself acts as inner awareness. Now how are M_1 and M_2 related to each other? A naïve understanding of self-representation tends to hold $M_1=M_2$. This is a strict sense of self-identity and easily misunderstood to be a first-order theory. It also makes self-representation “too cheap,” as if self-identity implies self-representation. But the representational relation as a causal relation is determined to be anti-reflexive, so self-representation cannot simply mean self-identity. For this reason, self-representational theorists tend to hold that $M_1 \neq M_2$. But if M_1 is numerically distinct from M_2 , then it falls into a higher-order theory. Therefore, most self-representational theorists take the option of M_2 being a part of M_1 .

In my view, first of all, these mathematical equations, as popularly adopted among analytic philosophers, are not sufficient and sophisticated enough to describe phenomenal consciousness, and inevitably create unnecessary difficulties and controversies. If we have to use these equations, then I hold both that $M_1=M_2$ and $M_1 \neq M_2$. Let me explain. “ $M_1=M_2$ ” makes sense in terms of state. In other words, if both M_1 and M_2 are taken to refer to a mental state, then their extensions cannot be different. Otherwise we will have two numerically distinct mental states – a higher-order theory again. Meanwhile, M_1 does not equate to M_2 (“ $M_1 \neq M_2$ ”) in terms of contents. In other words, M_1 and M_2 , being the same mental state,



contain different contents and are distinct only in terms of their contents. Taking the earlier experience of seeing the blue sky as example, the contents of M_1 are {seeing + bluish}, and the contents of M_2 are {experiencing + {seeing + bluish}}. As far as experiential contents are concerned, the blue sky experienced by a conscious being is distinct from the blue sky as seen by a zombie or in a video camera, in the sense that the former conscious experience has two distinctive characters. The first is the character of “bluish” rather than simply “blue,” and this is its qualitative character or *qualia*. The second is the very character of “experiencing,” which indicates its subjective character. Both aspects constitute the phenomenal consciousness that we are trying to explain. And if we have to talk in terms of “parts,” then M_1 is a part of M_2 because a conscious state is richer in contents than an unconscious state and the conscious state M_2 should contain the first-order mental state M_1 in its entirety. For instance, “seeing the blue sky” is evidently a part of “experiencing the seeing of the blue sky.” This view contradicts the views of Gennaro (1996, 2006), Van Gulick (2000, 2006), and Kriegel (2009b) who all hold that M_2 is a part of M_1 , but Kobes (1995) seems to agree with me that M_1 becomes a part of M_2 when a mental state is conscious.

M_2 , being the representation of mental state M_1 , is usually taken to be the key to understanding the mystery of phenomenal consciousness. Now I equate it to unconscious mental state M_1 in terms of state; meanwhile, I take it to be richer in contents than M_1 , therefore containing M_1 within itself. Some may not be satisfied with this. It seems that we are not making much progress; the mystery still lies there.

Recall the earlier distinction between qualitative and subjective characters. The qualitative character in virtue of representing objective features can be symbolized as O , whereas the subjective character in virtue of representing the mental state itself can be S . And we use “ \rightarrow ” to symbolize a representational relation. Then mental state M_1 “seeing the blue sky” can be symbolized as $M_1=S_1\rightarrow O_1$, and M_2 “experiencing the seeing of the blue sky” can be $M_2=S_2\rightarrow O_2=S_2\rightarrow(S_1\rightarrow O_1)$. So what happens when a mental state becomes conscious, i.e., from M_1 to M_2 , is as follows: O_1 stays the same; S_1 together with O_1 are represented by S_2 . Inner awareness is realized through the representational relation between S_2 and S_1 and is therefore self-representation. It is important to note that O_2 , the qualitative or objective aspect of M_2 , is both the subjective and objective aspects of M_1 . This implies that the qualitative character “bluish” is also contributed by the inner awareness of the mental state. Without inner awareness, we cannot even have the experience of “bluish” that first-order theorists emphasize.



Now suppose first-order theory is right about the transparency of experience. That is, in a given experience, one only experiences a qualitative character representing objective features without access to any subjective character. As a result, the subjective aspect of mental experience is eliminated: the unconscious mental state $M_1=O_1$, the conscious mental state $M_2=O_2=O_1$, and therefore $M_1=M_2$. In other words, the contents of the unconscious and conscious states are exactly the same. This leads to two equally unacceptable consequences. One is to eliminate phenomenal consciousness in its entirety, and then even O_1 cannot be “bluish” but only “blue.” The other is to admit all mental states being conscious, a classical Cartesian position.

Alternatively, suppose that inner awareness only has to do with subjective aspects. In this case, qualitative or objective aspects are taken to be irrelevant to the self-representation of a given mental state, therefore $M_1=S_1$ and $M_2=S_2$. Since the subjective aspect that does not possess the form of an object within itself remains the same at all times, we have $S_2=S_1$. As a result, $M_2=M_1$. Again, we will have two equally absurd results, either eliminating phenomenal consciousness or taking all mental states to be conscious.

As a matter of fact, many self-representational theorists implicitly take this position of viewing inner awareness only from subjective aspects. They admit that the conscious state M_2 is a part of the unconscious mental state M_1 . This implies that M_2 is only the self-representation of the subjective aspect of M_1 . Apparently, the subjective aspect is only a part of the entire mental state M_1 , which includes at least one more part: the objective aspect. But as I have pointed out above, our experience shows that our conscious states are richer in contents than our unconscious mental states. If we still want to talk about “part,” then the unconscious mental state M_1 is a part of the conscious state M_2 , therefore we have $M_2=S_2 \rightarrow O_2=S_2 \rightarrow (S_1 \rightarrow O_1)$.

It is true that inner awareness or phenomenal consciousness is possible owing to the fact that the subjective aspect of a mental state is reflectively or pre-reflectively aware of the mental state itself.¹ Obviously subjective aspects play a key role here. But it is important to keep in mind that self-representation is not only concerned with subjective aspects, e.g., experiencing of seeing, but also with the entire mental state including its objective aspect, e.g., experiencing of seeing the blue sky. If either aspect is ignored, the distinction between

¹ Whether it is reflective or pre-reflective is contributed by the intensity and focus of attention. See below for a discussion of this.



qualitative and subjective characters will collapse, as well as the distinction between conscious and unconscious mental states.

The Accumulation of Aspects

Kriegel (2003) once criticized a view similar to mine, which he called an “infinite regress of contents.” He insists that in his theory, “there is no infinite regress of contents, since the M_2 -content, M_3 -content, M_4 -content, etc., collapse into one: they all represent the ground-level state M_1 ” (125). He explicitly admits that the contents of different levels of mental states “collapse into one,” which is exactly what I am arguing against. As I have shown, if the contents of these mental states are identical, that is, if $M_1=M_2=M_3=M_4\dots$ in terms of contents, then it will collapse the distinctions between the subjective and objective aspects of mental states and between conscious and unconscious mental states, and ultimately lead to two unfavorable consequences: either accepting no phenomenal consciousness or admitting all mental states being conscious.

The reason Kriegel makes such a move may have to do with his understanding of self-representation as purely concerned with subjective aspects and his fear of infinite regress. As he admits, contemporary phenomenologists including the Heidelberg School, Zahavi (1998), and Drummond (2006) accused Brentano of falling prey to an infinite regress of contents which they saw as an inevitable consequence of Brentano’s distinction between the dual aspects of the mental state (Kriegel 2003, 125n32). Kriegel’s Neo-Brentanian position sticks to the distinction between dual aspects but tries to get rid of this infinite regress. So he manages to collapse the contents of different levels of mental states into one. But this will eventually collapse the distinction between the dual aspects of the mental state and violate the basic tenet of Brentano and the self-representational theory.

In my view, the infinite regress of contents is not a problem to be avoided; rather it is a positive attribute of the self-representational theory, which I call the “accumulation of aspects.” How do we understand the accumulation of aspects as a positive attribute of the self-representational theory? As we have seen, for M_1 “seeing the blue sky” and M_2 “experiencing the seeing of the blue sky,” we already have the following formulas:

$$M_1=S_1\rightarrow O_1$$

$$M_2=S_2\rightarrow O_2=S_2\rightarrow(S_1\rightarrow O_1)$$



Our discussion has been limited to these two levels. Kriegel (2003), when criticizing infinite regress of contents, also limits himself to the second level M_2 (126). But theoretically we could have higher levels:

$$\begin{aligned}M_3 &= S_3 \rightarrow O_3 = S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow O_2) = S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow (S_1 \rightarrow O_1)) \\M_4 &= S_4 \rightarrow O_4 = S_4 \rightarrow (S_3 \rightarrow O_3) = S_4 \rightarrow (S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow O_2)) = S_4 \rightarrow (S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow (S_1 \rightarrow O_1))) \\&\dots\dots \\M_n &= S_n \rightarrow O_n = S_n \rightarrow (S_{n-1} \rightarrow (S_{n-2} \rightarrow \dots (S_1 \rightarrow O_1)))\end{aligned}$$

These formulas do look like an infinite regress. As Kriegel points out, if the contents of these states are limited to objective aspects, then the contents of M_2 , M_3 , and M_4 are the contents of the ground-level state M_1 , that is, O_1 all the way down. For him, there is no infinite regress of contents, but the price is that M_2 , M_3 , M_4 , and up to M_n all collapse into one. For the same reason, he cannot even maintain the distinction between M_1 and M_2 in terms of contents.

However, if the contents of these mental states are not limited to objective aspects, but also include subjective aspects, then, as shown in these formulas, M_1 , M_2 , M_3 , M_4 , and up to M_n are not going to collapse into one. This is because although the objective aspect is eventually the ground-level O_1 , the subjective aspects of these mental states are accumulated and amplified. The subjective character of a mental state is intensified through the accumulation. This accumulation of aspects is an important attribute of the self-representational theory, but Kriegel missed it by avoiding the so-called infinite regress of contents.

My theory of the accumulation of aspects echoes Hofstadter's important insight on the nature of consciousness. For Hofstadter (2007), consciousness is an infinite process of self-reference, "a strange loop," which can be demonstrated by the mutual reflection of a video camera and its monitor that produces an image with infinite loop. We may not be ready to accept the implication of this example that consciousness is a phenomenon prevailing the natural world; still, it is a good way to understand consciousness in terms of self-reference. This should also be a key point for the self-representational theory as self-representation is actually a form of self-reference.

My theory of the accumulation of aspects also agrees with Metzinger's (2005) views on the "infinite regress of self-modeling." He admits that our conscious experience, or self-modeling in his own terminology, "in terms of its logical structure, is an infinite process" which would generate "a chain of nested system-related mental content, an endless progress of 'self-containing', of conscious self-modeling" (25). If our mind is caught up in this infinite regress



of mental contents, it would quickly devour all its computational resources and paralyze it for all cognitive and practical purposes. Or, in Dignāga's words, it would not be able to move on to cognize another object (Yao 2005, 145). Given this situation, Metzinger proposes that we humans have developed an evolutionary viable strategy to break this self-representational loop and to avoid entangling our mental power in endless internal loops of higher-order self-modeling. He calls this the "principle of necessary self-reification."

Is Inner Awareness Itself Conscious?

Let's turn to the second issue, i.e., whether the representational state M_2 (or M^*) itself is conscious or not. By resolving this controversial point between Kriegel and Gennaro, I will further elaborate my theory of the accumulation of aspects. My proposal is to distinguish between a strong and weak sense of "consciousness." By "strong sense," I mean the central, reflective, and thematic consciousness, whereas the peripheral, pre-reflective, and unthematic consciousness is the weak sense of consciousness. Kriegel (2003, 2006, 2009a), in particular, developed the concept of peripheral consciousness by following the phenomenological tradition in emphasizing pre-reflective and unthematic consciousness. When he insists that M_2 (or M^*) is conscious, he is talking about this weak sense of consciousness. But in the strong sense of consciousness that Gennaro (2006) is using, it can be seen as unconscious. Even for Gennaro, M^* will not stay unconscious at all times. He distinguishes two different states: a world-directed conscious mental state in which M^* is unconscious, and introspection in which M^* is conscious. The reason that M^* becomes conscious in the latter state is because it is represented by another higher-order unconscious mental part M^{**} (Gennaro 2006, 223). Here M^{**} has come very close to the Buddhist concept of the cognition of self-cognition as developed by Dharmapāla, which is also a higher-order mental part that is conscious of a conscious state (Yao 2005, 145–147). But the difference is that M^{**} itself is unconscious, but the cognition of self-cognition is conscious by means of self-cognition.

An important contribution of Gennaro to the issue is that he provides a unified structure for introspection and world-directed conscious states. If he is willing to give up the demand for the strong sense of consciousness, then his scheme can be incorporated into mine. I start with the more basic world-directed unconscious mental states:

- 1) World-directed unconscious mental states: $M_1=S_1\rightarrow O_1$
- 2) World-directed mental states become conscious via peripheral inner awareness:
 $M_2=S_2\rightarrow O_2=S_2\rightarrow(S_1\rightarrow O_1)$
- 3) Introspection that makes inner awareness thematically conscious:



$$M_3=S_3 \rightarrow O_3=S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow O_2)=S_3 \rightarrow (S_2 \rightarrow (S_1 \rightarrow O_1))$$

Here M_1 is the sensory state (e.g., seeing the blue sky) that is unconscious in itself. It is owing to the rise of M_2 that M_1 is a conscious state. M_2 itself, being peripherally aware, becomes thematically aware in M_3 .

An important conclusion that can be drawn so far is that there is no clear-cut boundary between unconscious and conscious mental states, peripheral conscious and thematic conscious states. Rather it is a spectrum with different degrees of consciousness. The degree of consciousness or awareness is intensified through the accumulation of aspects. The objective aspects of these states, from unconscious to conscious to introspection, may stay the same without much change, to the best attaining qualitative character (from “blue” to “bluish”). But their subjective aspects are constantly accumulated and amplified, through which a mental state becomes aware, attentive, reflective, and eventually enters into memory.

How memory is related to consciousness is another complicated matter. By “memory” we usually mean long-term memory in contrast with short-term and very short-term memory. Our experience shows that being conscious or aware of things or events can, to a certain degree, make them into memories. Once in this long-term memory, theoretically they can be retrieved as often as one likes. Each time we remember a certain thing or event, we not only remember this object, but also the qualitative and subjective characters attached to it. In other words, our memory is not only of objective aspects, e.g., the bluish sky, but also of subjective aspects, e.g., seeing and experiencing.¹ Therefore, the structure of memory could be:

$$M_n=S_n \rightarrow O_n=S_n \rightarrow (S_{n-1} \rightarrow (S_{n-2} \rightarrow \dots (S_1 \rightarrow O_1)))$$

Here n is variable, depending on how frequently an event or thing enters into one’s memory.

Objections and Replies

Before closing, let me respond to at least two possible objections. First, throughout the paper we have been talking about mental states M_1 , M_2 , M_3 , M_4 , and up to M_n . Now, are they the same or different states? I can reply to this question by adopting the same distinction between state and contents as seen in the case of M_1 and M_2 . Therefore, $M_1=M_2=M_3=M_4=\dots=M_n$ in terms of state, and $M_1 \neq M_2 \neq M_3 \neq M_4 \neq \dots \neq M_n$ in terms of contents. But this is obviously less convincing to the opponent than in the earlier case. I can then retreat to hold that $M_1 \neq M_2 \neq M_3 \neq M_4 \neq \dots \neq M_n$ in terms of contents, logical structure, or logical moments. But

¹ Historically, this memory argument was taken to be one of the most important arguments for the dual aspects of cognition and the plausibility of self-awareness in the Buddhist epistemological tradition. See Yao (2005, 141–144).



whether they are the same or different states or temporal moments, I will leave it to the empirical domain. Phenomenology seems to show that in a given moment we can be in any kind of state: memory, introspection, conscious perception, unconscious perception. This means that a given mental state can have more or less contents depending on the intensity of consciousness. If it has more contents, then more of these logically distinct mental states coexist in a temporal moment; if it has less contents, then less of them coexist in a given moment.

The second objection may be called an “economic principle.” If a single experience, e.g., introspection or memory, involves multiple subjective aspects, then it seems to violate the economic principle – the simpler the better. This has historically been a charge against the Buddhist theory of the accumulation of aspects by its Mīmāṃsaka opponent Kumāṛila. In my view, unless we would like to admit the transparency of experience all the way through, even denying the qualitative characters of experience, we have to acknowledge the existence and function of the subjective aspects of experience. As compared with a video camera, our human mind is always perceiving and experiencing more, and therefore is less economic. For better or for worse, we are already in a strange loop, and subjective aspects are going to accumulate and amplify, which makes our conscious life uneconomic but rich.

Conclusion

My theory of the accumulation of aspects is deeply rooted in the Buddhist epistemological tradition, especially its founder Dignāga, who has expounded the dual aspects of mental states, the accumulation of aspects, and the memory argument for self-awareness. Therefore, my position can be called a Neo-Dignāgian view. But I have dismantled his idealistic framework, which I think is unhelpful in dealing with the problem of consciousness in the contemporary context. My interpretation thus differs from some contemporary interpreters of Dignāga. For instance, Matilal (1986) tends to regard Dignāga as a first-order theorist whereas Williams (1998) sees him as a higher-order theorist.¹ Now as we see, Dignāga’s theory is in between the two extremes and comes closer to the self-representational theory.

I also distinguish myself from other self-representational theorists by emphasizing that both subjective and qualitative aspects are represented in a conscious state. This way we can avoid the collapse between these two aspects, and between conscious and unconscious mental states. A key feature of my theory is the accumulation of aspects, which is ignored or rejected in the

¹ In Yao (2005, 159), I agreed with Williams (1998) in taking Dignāga to be a higher-order theorist.



name of an infinite regress of contents by other self-representational theorists. All these concepts, including the dual aspects of mental states and the accumulation of aspects, serve the purpose of explaining how inner awareness is possible through the self-representation of a mental state. So I am happy to be called a self-representational theorist in the sense of searching for a middle path between first-order and higher-order theories of consciousness.

Bibliography

- Block, Ned. 2009. Comparing the major theories of consciousness. In *The Cognitive Neurosciences IV*, ed. Michael Gazzaniga. Cambridge, MA: MIT Press.
- Brentano, F. 1973 [1874]. *Psychology from an empirical standpoint*. New York: Humanities.
- Brook, A., and P. Raymont. 2006. *A unified theory of consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Burge, T. 2006. Reflections on two kinds of consciousness. In *Philosophical essays, volume II: Foundations of mind*, 392–419. New York: Oxford University Press.
- Carruthers, P. 2000. *Phenomenal consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- Carruthers, P. 2006. Conscious experience versus conscious thought. In Kriegel and Williford (2006), 299–320.
- Caston, V. 2002. Aristotle on consciousness. *Mind* 111: 751–815.
- Drummond, J.J. 2006. The case(s) of (self-)awareness. In Kriegel and Williford (2006), 199–220.
- Gennaro, R.J. 1996. *Consciousness and self-consciousness: A defense of the higher-order thought theory of consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Gennaro, R.J. 2002. Jean-Paul Sartre and the HOT theory of consciousness. *Canadian Journal of Philosophy* 32: 293–330.
- Gennaro, R.J. 2006. Between pure self-referentialism and the (extrinsic) HOT theory of consciousness. In Kriegel and Williford (2006), 221–248.
- Gennaro, R.J., ed. 2004. *Higher-order theories of consciousness: An anthology*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.
- Hattori, Masaki. 1968. *Dignāga on perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hofstadter, Douglas. 2007. *I am a strange loop*. New York: Basic Books.
- Hossack, K. 2002. Self-knowledge and consciousness. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 163–181.



- Kobes, B.W. 1995. Telic higher-order thoughts and Moore's paradox. *Philosophical Perspectives* 9: 291–312.
- Kriegel, U. 2003. Consciousness as intransitive self-consciousness: Two views and an argument. *Canadian Journal of Philosophy* 33: 103–132.
- Kriegel, U. 2005. Naturalizing subjective character. *Philosophy and Phenomenological Research* 71: 23–57.
- Kriegel, U. 2006. The same order monitoring theory of consciousness. In Kriegel and Williford (2006), 143–170.
- Kriegel, U. 2007. Philosophical theories of consciousness: Contemporary western perspectives. In *The Cambridge handbook of consciousness*, eds. Philip David Zelazo, Morris Moscovitch, and Evan Thompson, 35–66. New York: Cambridge University Press.
- Kriegel, U. 2009a. Self-representationalism and phenomenology. *Philosophical Studies* 143: 357–381.
- Kriegel, U. 2009b. *Subjective consciousness: A self-representational theory*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Kriegel U., and K. Williford , eds. 2006. *Self-representational approaches to consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lehrer, K. 1996. Skepticism, lucid content, and the metamental loop. In *Philosophy and cognitive science*, eds. A. Clark, J. Ezquerro, and J.M. Larrazabal, 73–94. Dordrecht: Kluwer.
- Lehrer, K. 1997. *Self-trust: A study of reason, knowledge, and autonomy*. Oxford: Oxford University Press.
- Lycan, W.G. 1996. *Consciousness and experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lycan, W.G. 2001. A simple argument for a higher-order representation theory of consciousness. *Analysis* 61: 3–4.
- Matilal, B.K. 1986. *Perception: An essay on classical Indian theories of knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Metzinger, Thomas. 2005. Précis: Being no one. *Psyche* 11, no. 5: 1–35.
- Rosenthal, D.M. 1986. Two concepts of consciousness. *Philosophical Studies* 49: 329–359.
- Rosenthal, D.M. 1997. A theory of consciousness. In *The nature of consciousness*, eds. N. Block, O. Flanagan, and G. Guzeldere, 729–753. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rosenthal, D.M. 2004. Varieties of higher-order theory. In Gennaro (2004), 17–44.
- Rosenthal, D.M. 2005. *Consciousness and mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, D.W. 1986. The structure of (self-) consciousness. *Topoi* 5: 149–156.
- Smith, D.W. 1989. *The circle of acquaintance*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.



- Van Gulick, R. 2000. Inward and upward: reflection, introspection, and self-awareness. *Philosophical Topics* 28, no. 2: 275–305.
- Van Gulick, R. 2004. Higher-order global states HOGS: An alternative higher-order model of consciousness. In Gennaro (2004), 67–92.
- Van Gulick, R. 2006. Mirror mirror – is that all? In Kriegel and Williford (2006), 11–39.
- Williams, Paul. 1998. *The reflexive nature of awareness: A Tibetan Madhyamaka defence*. Richmond: Curzon Press.
- Williford, K.W. 2006. The self-representational structure of consciousness. In Kriegel and Williford (2006), 111–142.
- Yao, Zhihua. 2005. *The Buddhist theory of self-cognition*. London/New York: Routledge.
- Zahavi, D. 1998. Brentano and Husserl on self-awareness. *Études Phénoménologiques* 27–28: 127–169.



《黃檗藏》中慈宗經典的結構與內容 The Structure and Content of the Yogācāra Section in the Ōbaku Canon 黃檗藏

Jiang Wu, the University of Arizona
jiangwu@arizona.edu

摘要：本文深入探討了近世中國和日本背景下，《黃檗藏》中瑜伽行派（唯識、慈宗）經典的結構與內容。《黃檗藏》在佛教大藏經傳播史中佔據著獨特的地位，代表了中國與日本之間重要的文化和宗教交流。本研究特別關注《黃檗藏》中的瑜伽行派文獻部分與中國《嘉興藏》的比較分析，揭示了這兩個地區佛教大藏經傳統的細微差別與變異。文章深入研究了1661年黃檗宗創立的早期歷史事件，認為這是東亞佛教歷史上的一個轉捩點。探究的核心是中國禪宗大師隱元隆琦（1592-1673）及其在將大藏經傳入日本過程中的重要作用。隱元隆琦的東渡和努力不僅象徵著這些文本的物理遷移，也標誌著該時代宗教思想和實踐的跨國流動。通過考察瑜伽行派部分的文本構成、主題元素和組織結構，本文旨在全面理解其在中國佛教典籍中形成瑜伽行派文獻的更廣泛意義上的重要性。研究採用多學科方法，結合書目分析、歷史分析與宗教研究，以解開瑜伽行教義和文本跨文化傳播的複雜性。

Abstract:

This paper presents an in-depth study of the structure and content of the Yogācāra Section of the Ōbaku Canon (黃檗藏) within the context of early modern China and Japan. The Ōbaku Canon holds a unique position in the history of Buddhist scripture transmission, representing a significant cultural and religious exchange between China and Japan. This study specifically focuses on the comparative analysis of the Yogācāra Section in the Ōbaku Canon against the Chinese Jiaxing Canon (嘉興藏), shedding light on the nuances and variations in Buddhist textual traditions between these two regions. The paper delves into the early historical events surrounding the founding of the Ōbaku sect in 1661, a pivotal moment in East Asian Buddhist history. Central to this exploration is the role of the Chinese Zen master Yinyuan Longqi (隱元隆琦, 1592-1673) and his instrumental involvement in transporting the canon to Japan. Yinyuan Longqi's journey and efforts not only symbolize the physical movement of these texts but also signify the transnational flow of religious ideas and practices during this era. By examining the textual composition, thematic elements, and organizational structure of the Yogācāra Section, this paper aims to provide a comprehensive understanding of its



significance in the broader scope of the formation of Yogācāra literature in the Chinese Buddhist canon. The study employs a multidisciplinary approach, combining bibliographical analysis, historical analysis with religious studies, to unravel the complexities inherent in the cross-cultural transmission of Yogācāra doctrines and texts.

Keywords: The Ōbaku Canon

作者簡介: 吳疆, 1994年南開大學中國哲學專業碩士, 2002年美國哈佛大學宗教學博士, 師從杜維明與詹密羅 (Robert Gimello) 教授, 專治東亞文明史與宗教思想史, 現為美國亞利桑那大學東亞系教授, 佛教研究中心主任, 曾任宗教系與古典系以及東亞系代理主任。出版專著 *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-century China* 《禪悟與僧諍: 十七世紀中國禪宗的重構》(牛津大學出版社, 2008, 2023中西書局中譯本) 以及 *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia* 《蹈海東瀛: 隱元隆琦與近代東亞的本真危機》(牛津大學出版社, 2015, 榮獲首屆天柱最佳禪學著作獎, 2022宗教文化出版社中譯本)。另外編著有 *Spreading Buddha's Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon* 《法寶東漸: 漢文佛教大藏經的形成與演變》(與賈晉珠教授合編, 哥倫比亞大學出版社, 2016), *Reinventing the Tripitaka: Transformation of the Buddhist Canon in Modern East Asia* 《法寶重光: 佛教大藏經在現代東亞的演進》(與Greg Wilkinson教授合編, 萊剋星頓出版社, 2018), 《佛法與方法: 明清佛教及周邊》(與王啟元教授合編, 復旦大學出版社, 2021), *The Formation of Regional Religious Systems in Greater China* 《大中華區域宗教系統的形成》(Routledge 2022), *The Digital World in an Age of Uncertainty: Humanizing Technology for Wellness, Resilience, and Creativity: Proceedings of the 2022 Pacific Neighborhood Consortium Annual Conference and Joint Meetings (PNC)* 《不確定時代中的數字世界: 以人為本的科技如何促進健康、韌性與創造力——2022年太平洋鄰里協會年會暨聯席會議論文集》(與陳淑君、陳熙遠教授合編, IEEE 2022)。另有論文多篇, 主持美國國家人文基金會、美國學術團體協會、蔣經國基金會等多項研究專案並擔任多家國際學術叢刊和期刊編委。2023年榮獲美國古根海姆獎 (Guggenheim Fellowship)。

Author: Wu, Jiang, Professor, Teaches Buddhism, Chinese thought, and religion.

Dr. Jiang Wu is currently a professor in the Department of East Asian Studies, director of Center for Buddhist Studies. He received his Master's degree from Nankai University (1994) and Ph.D. from Harvard University (2002). His research interests include seventeenth-century Chinese Buddhism, especially Chan/Zen Buddhism, the role of Buddhist canons in the formation of East Asian Buddhist culture, and the historical exchanges between Chinese Buddhism and Japanese Buddhism. Other interests include Confucianism, Chinese



intellectual history and social history, and the application of electronic cultural atlas tools in the study of Chinese culture and religion. He has published articles in *Asia Major*, *Journal of East Asian History*, *Journal of Chinese Philosophy*, and *Monumenta Serica* on a variety of topics. His first book *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-century China* was published by Oxford University Press in 2008. His *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia* (Oxford, 2016; 384 pages) won the inaugural Tianzhu Best Book in Chan Studies Award. He was awarded the Certificate of Congressional Recognition by U.S. Congressional Representative Judy Chu (27th District of California) and the City of Rosemead, California's Award of Recognition (November 10, 2018). He received the Guggenheim Fellowship in 2023. He was one of the Academic Consultants for the BBC's series *Earth's Sacred Wonders*, first aired on August 7, 2019.

Introduction

In 1654, Chinese Zen master Yinyuan Longqi departed China and landed in Nagasaki. Six years later, a new Chinese-style monastery Manpukuji 萬福寺 emerged in Kyoto with the blessing from the Tokugawa shoguns and the imperial household. In the subsequent century, this newly founded de facto Zen sect, which often claimed to be the “Authentic Transmission of the Linji School” (*Rinzai Shōshū* 臨濟正宗), greatly influenced the political, intellectual, and cultural life in Edo Japan.¹

One of the enduring legacies of this new tradition is the creation of the *Ōbaku Canon*, which was the most popular printed edition of the Chinese Tripitaka in Japan prior to the compilation of modern canons in the late nineteenth century. For example, the famous Japanese traveler Kawaguchi Ekai 河口慧海 (1866–1945), an *Ōbaku* monk himself, was familiar with this edition of the Chinese canon and aspired to search for Sanskrit and Tibetan Buddhist scriptures in Tibet and Nepal. The *Ōbaku Canon* played an important role in bridging Chinese and Japanese Buddhism and spread Chinese Buddhist literature in Asia and beyond. Even after the modern canons were created, the *Ōbaku Canon* continued to be requested for purchase and reprint by Buddhist monasteries and book dealers.

This paper presents an in-depth study of the structure and content of the Yogācāra Section of the *Ōbaku Canon* (黃檗藏) within the context of early modern China and Japan. The *Ōbaku*

¹ For a detailed study of Yinyuan and his impact in Edo Japan, see Wu, *Leaving for the Rising Sun*.



Canon holds a unique position in the history of Buddhist scripture transmission, representing a significant cultural and religious exchange between China and Japan. This study specifically focuses on the comparative analysis of the Yogācāra Section in the Ōbaku Canon against the Chinese Jiaxing Canon (嘉興藏), shedding light on the nuances and variations in Buddhist textual traditions between these two regions. The paper delves into the early historical events surrounding the founding of the Ōbaku sect in 1661, a pivotal moment in East Asian Buddhist history. Central to this exploration is the role of the Chinese Zen master Yinyuan Longqi (隱元隆琦, 1592-1673) and his instrumental involvement in transporting the canon to Japan. Yinyuan Longqi's journey and efforts not only symbolize the physical movement of these texts but also signify the transnational flow of religious ideas and practices during this era. By examining the textual composition, thematic elements, and organizational structure of the Yogācāra Section, this paper aims to provide a comprehensive understanding of its significance in the broader scope of the formation of Yogācāra literature in the Chinese Buddhist canon. The study employs a multidisciplinary approach, combining bibliographical analysis, historical analysis with religious studies, to unravel the complexities inherent in the cross-cultural transmission of Yogācāra doctrines and texts.

The Ōbaku Canon and Its Spread in The Late Edo and Early Meiji Periods

The *Ōbaku Canon* was made in Japan but modeled on a Chinese prototype, the newly created *Jiaxing Canon*. During the sixteenth and seventeenth centuries, China witnessed a robust Buddhist revival which resulted in the creation of this privately carved canon named after its site of production, a Buddhist chapel in Jiaxing county. The canon was also called the *Jingshan Canon* 徑山藏 because the blocks were stored in Jingshan monastery, neighboring Jiaxing. The carving project started in the late sixteenth century and its main section was completed in the late seventeenth century. However, new supplements were added continuously until mid-nineteenth century when the blocks were destroyed during the Taiping rebellion (1850-1864). The canon is basically composed of three series: first the reprint of the *Northern Ming Canon* as the core, second a continuation of materials created in later times after the Tang dynasty, third a supplemented section of Buddhist texts mostly created in the seventeenth and eighteenth centuries, especially Chan texts. At the time when Yinyuan arrived in Japan, the main section had been completed.¹

The printing project of this Japanese edition was undertaken in 1669 by Yinyuan Longqi's

¹ There are numerous studies of this canon in Chinese and Japanese languages. For the study of the *Jiaxing Canon* in English, see Dai, "The Economics of the Jiaxing Edition of the Buddhist Tripitaka."



Japanese disciple Tetsugen Dōkō. Previously, the Tokugawa government had completed a new carving project, the so-called Tenkai edition 天海藏, in 1648. However, because the advanced moveable type printing technique was adopted and the movable typesets had to be disassembled after a certain number of prints were produced, its circulation was limited. Tetsugen lamented about the lack of the Buddhist canon in Japan and vowed to carve a new one. Yinyuan therefore bestowed him a set of the *Jiaxing Canon* which was presented by merchants trading with China. It should be noted that there was a royal edition of the *Northern Ming Canon* in the Chinese Huangbo monastery where Yinyuan had been abbot for many years.¹ But Yinyuan did not bring that precious set to Japan. Rather, during the seventeenth century, because of the frequent Sino-Japanese trade through Nagasaki, importing Chinese books, including Buddhist books, became a lucrative business. In this case, a Japanese merchant Katsu Shōin 勝性印 (1598-1671) purchased a set from China and presented it to Yinyuan. It might be this copy that Yinyuan gave to Tetsugen to reproduce in 1668.² The complete edition, finished in 1681, contains 2,094 booklets and 6,950 fascicles in 274 cases, as often cited.³

A clear text lineage can be traced from the *Northern Ming Canon* and the *Jiaxing Canon* to the *Ōbaku Canon* because all three catalogs bear the same title *Catalog of the Sacred Teaching of the Great Ming Tripitaka*, though each edition has its own modifications. For example, the *Jiaxing Canon*, following completely the structure of the *Northern Ming Canon*, added a new section at the end of the canon, called “titles extant in the *Southern Ming Canon* but absent in the *Northern Ming Canon*” 北藏缺南藏號附, which supplements a few titles from the more popular southern edition (This southern edition was carved in Nanjing and was available for commercial printing). In addition, a collection of essays explaining the origin of this carving project, *Kezang yuanqi* 刻藏緣起, was added in the beginning of the canon.⁴ We can recognize that the *Ōbaku Canon* was following the *Jiaxing Canon* exactly because it kept these new additions created in the *Jiaxing Canon* and followed its sequential order by adopting its numbering system derived from the *Thousand Character Classic* (*Qianziwen* 千字文). Moreover, its printing format and binding style followed closely those of the *Jiaxing Canon*, which means that the new Japanese canon adopted a stitched binding style with a page layout of ten column and twenty characters per column in each half-page. Other typographical

¹ For the bestowal of the canon to Huangbo monastery, see Zhang, “Where the Two Worlds Met.”

² See this event in Wu, *Leaving for the Rising Sun*, 147.

³ Chinese scholar He Mei 何梅 did a recount based on a complete set preserved in Beijing National Library, which I have consulted as well. According to her result, the whole set actually consists of 1,659 titles, 7,674 or 7,826 fascicles. For a brief note, see Wu and Chia (ed.), *Spreading Buddha’s Word*, appendix 1, 316.

⁴ For a short introduction to this text, see Long, “Managing the Dharma Treasure,” in Wu and Chia (ed.), *Spreading Buddha’s Word*, 219-247.



characteristics such as fonts, cover pages, frontispiece are faithfully preserved as well.

However, there are still a few characteristics which allow us to identify it as a Japanese edition despite its clear modeling on the Chinese original. First, the new catalog, though still entitled *Catalog of the Sacred Teaching of the Great Ming Tripitaka*, was prefaced with two memorials Tetsugen presented to the Japanese emperor and the Shogun.¹ (In the *Ōbaku Canon*, this catalog was put in the last case marked as *sai* 塞). Second, Tetsugen's own recorded sayings plus his disciple Hōshū's (*Hōshū zenji goroku* 寶洲禪師語錄) were appended at the end. Third, Japanese reading marks were added to the text occasionally. Fourth, the original colophons with dedicatory information at the end of each text in the *Jiaxing Canon* were replaced with those of Japanese donors who sponsored the printing of that particular text. Finally, because the original master copy which Tetsugen worked on was not complete, the missing titles were borrowed from the Korean *Goryeo Canon* 高麗藏 and other existing prints in Japan to supplement. According to Matsunaga Chikai 松永知海, these supplements were gradually replaced with newly carved titles based on recently imported and more complete *Jiaxing Canon*. According to him, Tetsugen also carved the supplementary section of *Jiaxing Canon* and some titles in the *Goryeo Canon*.²

The history of the *Ōbaku Canon* deserves more thorough research. However, our focus here is The Structure and Content of the Yogācāra Section.

The Structure and Content of the Yogācāra Section

Most of the Yogācāra texts translated and written in Chinese have been published in Andrew Wong's (Wang Lianzhang) 王聯章 *Weishi wenxian quanbian* 唯識文獻全編 (2013) and available for further research on the Yogācāra tradition. A significant source of this collection is the Chinese Buddhist canon in history. Therefore, a close examination of the structure and content of the Yogācāra texts and their role in the formation of the Chinese Buddhist canon remains an important task.

There is no independent section on Yogācāra classics in the premodern Chinese Buddhist canons. The category of Yogācāra was created by the compiler of the Taishō canon who further divided the section of Śāstra into different doctrinal traditions, including the Yogācāra

¹ These memorials have been translated by Helen Baroni in her *Iron Eyes*, 153-154 and 157-158. For the account of the creation of the canon, see Baroni, *Iron Eyes*, 52-54.

² Matsunaga Chikai, "Ōbakuban daizōkyō no saihyōka."



section. There are about 49 texts included. The Ōbaku canon under investigation is mainly the reprint of the Northern Ming Canon which follows a modified version of the *Kaiyuan shijiao lu* 開元釋教錄 which grouped all texts under Scripture, Vinaya, and Śāstra and then further divided them into the categories of Mahayana and Hinayana. For texts included after the Tang, they were lumped together under the category of “Texts included in the canon during the Song and Yuan” and “Texts included in the canon during the Ming.” A few texts added in the late Ming were also appended at the end.

Because the Ōbaku canon is basically the main section of the Jiaxing Canon, its content has been checked against the Southern Ming Canon 明南藏 with differences marked after each title. More importantly, a few texts only included in the Southern Ming Canon were appended at the end. Because there is no separate Yogācāra section, the related Yogācāra texts were scattered in the Śāstra sections with some clusters of related texts. Below is a list of major Yogācāra texts as seen from the current catalogue of the Ōbaku Canon. The sequential number is based on He Mei’s 何梅 work, *Lidai hanwen dazangjing mulu xinkao* 歷代漢文大藏經目錄新考 (2014), vol 1, 383-389, 392, with the Taishō number (T), Qianziwen case character of the Ōbaku canon (QZW no.), and Bunyiu Nanjio’s (Nanjō Bun’yū) 南條文雄 *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan* (1883) (Nanjio no.) for comparison.

- 1649 Yogācārabhūmi 瑜伽師地論, 100 fascs. 一百卷, preached by Maitreya Bodhisattva 彌勒菩薩說, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *you* 猶 to *qi* 氣, T30: 1579, Nanjo 1170,
- 1650 Yogācāryabhūmiśāstrakārikā 瑜伽師地論釋, 1 fasc. 一卷, created by Jinaputra and others 最勝子等諸菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tui* 退, T30: n1580, Nanjo 1201
- 1651 Bodhisattvabhūmi 菩薩地持經, 10 fascs. 十卷, translated by Dharmakṣema 曇無讖 in the Northern Liang 北涼 Dynasty, QZW no. *an* 安, T30: 1581, Nanjo 1086
- 1652-1 Bodhisattvabhūmi preached by the Buddha 佛說菩薩善戒經, 9 fascs. 九卷 translated by Guṇavarman 求那跋摩 in the Liu Song 劉宋 Dynasty, QZW no. *ci* 辭, T30: n1582, Nanjo 1086
- 1653 Juedingzang lun 決定藏論, 3 fascs. 三卷, translated by Paramārtha 真諦 in the Liang 梁 Dynasty, QZW no. *xing* 性, T30: n1584, Nanjo 1235
- 1654 Vijñaptimātratāsiddhiśāstra 成唯識論, 10 fascs. 十卷, 護法等菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *yi* 義, T31: 1585, Nanjo 1197
- 1655 Triṃśikā(kārikā) 唯識三十論 (頌), 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu



- Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31: 1586, Nanjo 1215
- 1656 Xianshi lun 顯識論, 1 fasc. 一卷, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31: 1618, Nanjo 1217
- 1657 Trīmśikā(kārikā) 轉識論, 1 fasc. 一卷, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31: 1587, Nanjo 1214
- 1658 Viṃśatikāvṛtti 大乘楞伽經唯識論 (唯識論), 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩造, translated by Gautama Prajñāruci 瞿曇般若流支 in the Eastern Wei 元魏 Dynasty, QZW no. *jing* 靜, T31: 1588, Nanjo 1238
- 1659 Viṃśatikāvṛtti 大乘唯識論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩造, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *jing* 靜, T31: 1589, Nanjo 1239
- 1660 唯識二十論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *jing* 靜, T31: 1590, Nanjo 1240
- 1661 Cheng weishi baosheng lun 成唯識寶生論 (二十唯識順釋論), 5 fascs. 五卷, created by Dharmapāla Bodhisattva 護法菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31, Nanjo 1210
- 1662 Mahāyānaśāṅgraha 攝大乘論本, 3 fascs. 三卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *qing* 情, T31: 1594, Nanjo 1247
- 1663 Mahāyānaśāṅgraha 攝大乘論, 2 fascs. 二卷, written by Asaṅga 阿僧伽作, translated by Buddhaśānta 佛陀扇多 in the Northern Wei Dynasty 元魏, QZW no. *yin* 隱, T31: 1592, Nanjo 1183
- 1664 Mahāyānaśāṅgraha 攝大乘論, 2 fascs. 二卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, *yin* 隱, T31: 1593, Nanjo 1184
- 1665 Mahāyānaśāṅgrāhabhāṣya 攝大乘論釋, 10 fascs. 十卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *you* 友, T31: 1596, Nanjo 1171
- 1666 Mahāyānaśāṅgrāhabhāṣya 攝大乘論釋, 5 fascs. 五卷, explained by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩釋, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *zhi, tou* 枝投, T31: 1595, Nanjo 1171
- 1667 Mahāyānaśāṅgrāhabhāṣya 攝大乘論釋, 10 fascs. 十卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Dharmagupta 隋笈多共行矩等譯 (名作隋達摩笈多譯), QZW no. *jiao* 交, T31: 1596, Nanjo 1171



- 1668 Mahāyānasaṅgrāhabhāṣya 攝大乘論釋, 10 fascs. 十卷, 無性菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *lian* 連, T31: 1598, Nanjo 1171
- 1669 Madhyāntavibhaṅgabhāṣya 辯中邊論, 3 fascs. 三卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *jing* 靜, T31: 1600, Nanjo 1244
- 1670 Madhyāntavibhaṅgabhāṣya 中邊分別論, 2 fascs. 二卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩造, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *qing* 情, T31: 1599, Nanjo 1248
- 1671 Madhyāntavibhāṅgakārikā 辯中邊論頌, 1 fasc. 一卷, Maitreya Bodhisattva 彌勒菩薩說, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *jing* 靜, T31: 1601, Nanjo 1245
- 1672 Xianyang shengjiao lun 顯揚聖教論, 10 fascs. 十卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *feng, qie* 分切, T31: 1602, Nanjo 1177
- 1673 Xianyang shengjiao lun song 顯揚聖教論頌, 1 fasc. 一卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tui* 退, T31: 1601, Nanjo 1202
- 1674 (Mahāyāna)sūtralāṃkāraśāstra 大乘莊嚴經論, 3 fascs. 三卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Prabhākaramitra 波羅頗 (迦羅) 密多羅 in the Tang dynasty, QZW no. *ci fu* 次弗, T31: 1604, Nanjo 1190
- 1675 Abhidharmasamuccaya 大乘阿毗達摩集論, 7 fascs. 七卷, created by Asaṅga Bodhisattva 無著, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tui* 退, T31: 1605, Nanjo 1199
- 1676 Abhidharmasamuccayavyākhyā 大乘阿毗達摩雜集論, 16 fascs. 十六卷, mixed by Sthiramati Bodhisattva 安慧菩薩糝, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *mo jian* 磨箴, T31: 1606, Nanjo 1178
- 1677 Liumen jiaoshou xiding lun 六門教授習定論, 1 fasc. 一卷, edition of Asaṅga Bodhisattva 無著菩薩本, explained by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩釋, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T31: 1607, Nanjo 1230
- 1678 Karmasiddhiprakaraṇa 大乘成業論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T31: 1609, Nanjo 1221
- 1679 Karmasiddhiprakaraṇa 業成就論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩造, translated by Vimokṣaprajñā-rṣi 元魏毘目智仙譯, QZW no. *fei* 匪, T31: 1608, Nanjo 1222



- 1680 Foxing lun 佛性論四卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩說(造), translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T31: 1610, Nanjo 1220
- 1681 (Ratnagotravibhāga)Mahāyānottaratantraśāstra 究竟一乘寶性論四卷, translated by Ratnamati 勒那摩提 in the Northern Wei 元魏, 5 fascs. 五卷, QZW no. *xing* 性, T31: 1611, Nanjo 1236
- 1682 Pañcaskandhaprakaraṇavaibhāṣya 大乘五蘊論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 世親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tou* 投, T31: 1612, Nanjo 1176
- 1683 Pañcaskandhaprakaraṇa 大乘廣五蘊論, 1 fasc. 一卷, created by Sthiramati Bodhisattva 安慧菩薩造, translated by Divākara 地婆訶羅 in the Tang Dynasty, QZW no. *tou* 投, T31: 1612, Nanjo 1175
- 1684 Mahāyānaśatadharmaparakāśamukhaśāstra 大乘百法明門論, 1 fasc. 一卷, created by Vasubandhu Bodhisattva 天親菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31: 1614, Nanjo 1213
- 1685 Wangfa zhengli lun 王法正理論, 1 fasc. 一卷, created by Maitreya Bodhisattva 彌勒菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tui* 退, T31: 1615, Nanjo 1200
- 1686 Aṣṭadaśaśūnyatāśāstra 十八空論, 1 fasc. 一卷, created by Nāgārjuna Bodhisattva 龍樹菩薩造, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *zao* 造, T31: 1616, Nanjo 1187
- 1687 San wuxing lun 三無性論, 2 fascs. 二卷, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T31: 1617, Nanjo 1219
- 1688 Hastavālaprakaraṇa 掌中論, 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *yi* 逸, T31: 1621, Nanjo 1256
- 1689 Hastavālaprakaraṇa 解捲論, 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩造, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *yi* 逸, T31: 1620, Nanjo 1255 (解拳論)
- 1690 Quyi jiashe lun 取因假設論 (Upādāyaprajñaptiprakaraṇa?), 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T31: 1622, Nanjo 1228
- 1691 Guan zongxiang lun song 觀總相論頌, 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T31: 1623, Nanjo 1229
- 1692 Ālambanaparīkṣā 無相思塵論, 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩



- 造, translated by Paramārtha 真諦 in the Chen 陳 Dynasty, QZW no. *fei* 投, T31: 1619, Nanjo 1172
- 1693 Ālambanaparīkṣā 觀所緣緣論, 1 fasc. 一卷, created by Dignāga Bodhisattva 陳那菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *tou* 投, T31: 1624, Nanjo 1173
- 1694 Guan suoyuanyuan lun shi 觀所緣緣論釋, 1 fasc. 一卷, created by Dharmapāla Bodhisattva 護法菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *tou* 投, T31: 1625, Nanjo 1174
- 1697 Dacheng fajie wu chabie lun 大乘法界無差別論, 1 fasc. 一卷, created by Sāramati Bodhisattva 堅慧菩薩造, translated by Devaprajña 提雲般若 in the Tang Dynasty,¹ QZW no. *tong* 通, T31: 1627, Nanjo 1258
- 1718 Nyāyamukha 因明正理門論本, 1 fasc. 一卷, created by Nāgārjuna from the Great Region 大域龍(樹)菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *fei* 匪, T32: 1628, Nanjo 1223
- 1719 Nyāyamukha 因明正理門論, 1 fasc. 一卷, created by Nāgārjuna from the Great Region 大域龍(樹)菩薩造, translated by Yijing 義淨 in the Tang Dynasty, QZW no. *pei* 匪, T32: 1629, Nanjo 1223
- 1720 Nyāyapraveśa 因明入正理論, 1 fasc. 一卷, created by Śaṅkara-svāmin 商羯羅主菩薩造, translated by Xuanzang 玄奘 in the Tang Dynasty, QZW no. *pei* 沛, T32: 1630, Nanjo 1216
- 2488 Mahāyānaśatadharmaprakāśamukhaśāstra 大乘百法明門論, 1 fasc. 一卷, composed and explained by Guangyi in the Ming Dynasty 明廣益纂釋, with Hanshan Deqing's comments and remarks 憨山批, QZW no. *dun* 敦 (675), Nanjo. 1646. Not included in the Taishō canon.
- 2597 Bashi guiju song 八識規矩頌, 1 fasc. 一卷, composed and explained by Guangyi in the Ming Dynasty 明廣益纂釋, with Hanshan Deqing's comments and remarks 憨山批, QZW no. *dun* 敦 (675), Nanjo. 1646

Conclusion:

¹ Please note that the authorship has been questioned according to a note appended at the end of the Taishō edition. Very likely, the note was composed by the Korean collator Sugi 守其. 《大乘法界無差別論》: 「此是國、宋藏所謂《法界無差別論》, 提雲般若譯者。今按《開元錄》及賢首疏, 則彼丹本五言二十四頌者, 真是提雲般若所譯, 而賢首疏所譯者。又此論, 錄及疏中並為單譯, 而國、宋兩本與彼丹本文雖有異、義則無殊, 必是開元之後後代重譯; 但未知何代何人之譯, 此須待勘。而二藏直以此為提雲般若譯者, 錯也。」(CBETA 2023.Q4, T31, no. 1627, p. 896b13-20). The Taishō canon includes a different text with the same title and note: 1696 *Dasheng fajie wuchabie lun* 大乘法界無差別論, 1 fasc. 一卷, created by Sāramati Bodhisattva 堅慧菩薩造, translated by Devaprajña 唐提雲般若等譯, QZW *yi* 逸, T31: 1626, Nanjo 1258.



From the perspective of the formation of the Chinese Buddhist canon, the inclusion of Yogācāra classics into the canon started in the early stage because the translation of the major texts and their studies in the Tang had been completed shortly before the formation of Zhisheng's 智昇 catalogue (*Kaiyuan shijiao lu*), which became the standard list for the printed versions of the Chinese canon in later centuries. Although the Ōbaku canon was one of the later editions of the canon, it inherited most of the Yogācāra texts from Zhisheng's catalogue and popularized these texts in Japan's Edo period. However, in terms of its organization and content, there is no attempt to further classify the texts under a separate category. Most texts remain in the section of Mahayana treatises in the cases between the QZW no. *you* 猶 to *tong* 通.

Although there is no innovation in the classification of the Yogācāra texts, it should be noted that through the printing of the Ōbaku canon and its immediate predecessor the Jiaxing canon, these texts had a significant impact on monastic learning of the Yogācāra thought in both China and Japan. Many monastic teachers and lay scholars devoted themselves to ancient Yogācāra texts preserved in these canons, resulting in a rise of Yogācāra studies and a series of important commentaries.¹ Most of these new Yogācāra works produced in China were preserved in the continued and supplemented sections of the Jiaxing canon. Because the Ōbaku canon only reproduced the main section of the Jiaxing canon, we can not observe this robust revival directly from the Ōbaku canon itself. However, there are indeed some traces from which we can tell how this revival impacted the process of canon formation.

For example, in the case of *dun* 敦(675), a series of texts added during the Ming dynasty 大明續入藏諸集 were appended. Among the list, we can see the record under the title of *Baoshi guiju Baifa mingmen lun* 八識規矩百法明門論, 3 fascs. 三卷. It looks like it refers to a single book. Actually, it refers to two different titles compiled during the Ming Dynasty, namely *Baoshi guiju* and *Baifa mingmen lun*. Although the Ōbaku canon is supposed to be a faithful reprint of the Jiaxing canon, under this title, the Jiaxing canon actually has three different Ming texts as identified by He Mei.²

According to He Mei, the original texts in the Jiaxing canon 嘉興藏 are:

¹ Shi Shengyan, "Mingmo de Weishi xue jiqi sixiang."

² See He Mei, *Lidai hanwen dazangjing mulu xinkao*, vol. 1, 127.



- 2592 Bashi guiju buzhu 八識規矩補註, 1 fasc. 一卷 composed by Xuanzang during the Tang dynasty 唐玄奘造頌, additional annotation by Putai during the Ming dynasty 明普泰補注.
- 2603 Liu lihe shi fashi 六離合釋法式, 1 fasc. 一卷, appended after Bashi guiju buzhu 付八識規矩補註後
- 2481 Dasheng baifa mingmen lunjie 大乘百法明門論解, 2 fascs. 二卷, composed by Vasubandhu 天親菩薩造, translated by Xuanzang during the Tang dynasty 唐玄奘譯, annotated by Kuiji during the Tang dynasty 唐窺基註解, supplemented by Putai during the Ming dynasty 明普泰增修

However, the compilers of the Ōbaku canon secretly substituted these titles with two newer texts.

- 2488 Mahāyānaśatadharmaparakāsamukhaśāstra 大乘百法明門論, 1 fasc. 一卷, composed and explained by Guangyi in the Ming Dynasty 明廣益纂釋, with Hanshan Deqing's comments and remarks 憨山批, QZW no. *dun* 敦 (675), Nanjo. 1646. Not included in the Taishō canon.
- 2597 Bashi guiju song 八識規矩頌, 1 fasc. 一卷, composed and explained by Guangyi in the Ming Dynasty 明廣益纂釋, with Hanshan Deqing's comments and remarks 憨山批, QZW no. *dun* 敦 (675), Nanjo. 1646

This interesting change reveals the increased interest in Yogācāra studies in the mid and late Ming Dynasty through the transmission of Huayan master Putai 普泰.¹ This new text, entitled *Baishi guiju puzhu*, never appeared in early canon and may have been attributed to Xuanzang only. Not only in China, the availability of the Yogācāra texts and newly compiled commentaries from China through the production of the Ōbaku canon also aroused the interests on the Japan side. Scholar-monks such as Kiben 基辨 (1718-1791) and Kaidō 快道 (1751-1810) became interested in the study of ancient Yogācāra texts such as Dignāga's *Investigation of the Percept* (*Ālamabanaparīkṣa*).² Therefore, we can conclude from this phenomenon that the creation of the Ōbaku canon and the reprint of the early translations of Yogācāra texts had greatly promoted Yogācāra studies and its following revival in early modern East Asia.

¹ Yang Weizhong, "Mingdai Putai xi, Gaoyuan Mingyu xi Huayan zong, Weishi xue chuancheng kaoshu" and "Mingdai Weishixue, Huayan dashi Gaoyuan Mingyu xingli jiqi gongxian kaoshu."

² Jian Kaiting, "Wan Ming Weishi xue zuopin zai Jianghu shidai de liuchuan yu jieshou chutan" and Lin Zhenguo 林鎮國, "Lunzheng yu shiyi: Jianghu shiqi Jibian yu Kuaidao *Guan suoyuanyuan lun zhushu de yanjiu*."



Works Cited:

- Baroni, Helen. *Iron Eyes: the Life and Teachings of the Ōbaku Zen Master Tetsugen Dōkō*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
- Bunyu Nanjio (Nanjō Bun'yū) 南條文雄. *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka: the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. Oxford: Clarendon Press, 1883.
- Dai, Lianbin. "The Economics of the Jiaxing Edition of the Buddhist Tripitaka." *T'oung Pao* (Second Series) 94.4/5 (2008): 306-59.
- He, Mei 何梅. *Lidai hanwen dazangjing mulu xinkao* 歷代漢文大藏經目錄新考. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe, 2014
- Jian Kaiting 簡凱廷. "Wan Ming Weishi xue zuopin zai Jianghu shidai de liuchuan yu jieshou chutan" 晚明唯識學作品在江戶時代的流傳與接受初探. *Chung-Hwa Buddhist Studies* 中華佛學學報, No. 16, pp. 43-72 (2015).
- Lin Zhenguo 林鎮國. "Lunzheng yu shiyi: Jianghu shiqi Jibian yu Kuaidao Guan suoyuanyuan lun zhushu de yanjiu." 論證與釋義：江戶時期基辨與快道《觀所緣緣論》註疏的研究. *Foguang Journal of Buddhist Studies* 佛光學報, new series 4. 2 (2018): 373-420.
- Matsunaga Chikai 松永知海. *Zenzō zensei senjimon shutenbo ni yoru Ōbakuban daizōkyō rufu no chōsa hōkokusho* 「全藏漸請千字文朱點簿」による「黃檗版大藏經」流布の調査報告書. Kyōto: Bukkyō daigaku ajia shūkyō bunka jōhō kenkyūjo, 2008.
- . "Ōbakuban daizōkyō no saihyōka" 黃檗版大藏經の再評価. *Bukkyō shigaku kenkyū* 仏教史學研究 34. 2 (1991): 132-162.
- Shi Shengyan 釋聖嚴. "Mingmo de Weishi xue jiqi sixiang" 明末的唯識學者及其思想. *Chung-Hwa Buddhist Studies* 中華佛學學報. 1 (1982): 1-41.
- Yang Weizhong 楊維中. "Mingdai Putai xi, Gaoyuan Mingyu xi Huayanzong, Weishi xue chuancheng kaoshu" 明代普泰系、高原明昱系華嚴宗、唯識學傳承考述. In *2015 Huayan zhuanzong guoji xueshu yantaohui lunwen ji* 2015 華嚴專宗國際學術研討會論文集. Online source [2020-07-18].
- Yang Weizhong 楊維中. "Mingdai Weishixue, Huayan dashi Gaoyuan Mingyu xingli jiqi gongxian kaoshu" 明代唯識學、華嚴宗大師高原明昱行歷及其貢獻考述. *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究, 2 (2017): 52-63.
- Wang Lianzhang 王聯章 (ed.). *Weishi wenxian quanbian* 唯識文獻全編, 72 volumes. Beijing: Guojia tushuguan, 2013.
- Wu, Jiang. *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yinyuan and the Authenticity*



Crisis in Early Modern East Asia. New York: Oxford University Press, 2015.

———. “The Chinese Buddhist Canon Through the Ages: Essential Categories and Critical Issues in the Study of a Textual Tradition,” in Wu and Chia (ed.), *Spreading Buddha’s Word*, 15-45.

Wu, Jiang and Lucille Chia, Lucille, (ed.). *Spreading Buddha’s Word: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*. New York: Columbia University Press, 2016.

Zhang, Dewei. “Where the Two Worlds Met: Spreading a Buddhist Canon in Wanli (1573–1620) China.” *Journal of the Royal Asiatic Society* 26.3 (July 2016): 487-508.



Zenju 善珠's Theory of Tathatā (Jp. Shinnyo 真如) in the Hōongikyō 法苑義鏡

Li Zijie 李子捷 Ph. D. (Buddhist Studies)

rblslzj@hotmail.com

內容摘要：善珠作為奈良平安時期最有影響力的學問僧之一，是南都法相宗的代表性人物。在其著作《法苑義鏡》中，善珠立足於玄奘（602–664）及其門下的立場。同時，除了唯識思想以外，善珠還廣泛論及南北朝佛教的諸多學說，其中包括地論學派的想法和主張。善珠在其著作中多次提及真如，並從多個側面對真如展開討論。出於對玄奘及其門下的尊崇，善珠解釋真如時立足於玄奘的翻譯和學說，例如真如與三性說的關係，這也成為《法苑義鏡》的真如說的基調。但與此同時，當善珠解釋真如與佛性的關係時，他也利用了《究竟一乘寶性論》和《佛性論》，這說明善珠對這些如來藏經論也有過研究和思考。

Abstract:

In the *Hōongikyō* 法苑義鏡 [Mirror on the Meaning of the Garden of the Dharma], Zenju 善珠 (723–797) followed the standpoint of Xuanzang 玄奘 (602–664) and his disciples. Zenju possessed a substantial amount of information not only on consciousness-only (Chin. *weishi* 唯識) thoughts but other relevant theories espoused during the Northern and Southern Dynasties in Chinese Buddhism, including the interpretations of the Dilun 地論 tradition.

Regarding the theory of *shinnyo* 真如 (Skt. *tathatā*; Chin. *zhenru*; Thusness), Zenju referenced to it many times, explaining it from various perspectives. The interpretations of *shinnyo* based on Xuanzang's translations are undoubtedly mainstreamed in the *Hōongikyō*. Conversely, although Zenju clearly mentioned the titles of the *Da boniepan jing* 大般涅槃經 [Skt. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*; Great Nirvana Sūtra], the *Jiujing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論 [Skt. *Ratnagotravibhāga*; Treatise of the Jewel-nature of Ultimate One], and the *Foxing lun* 佛性論 [Treatise on the Buddha nature], it is highly likely that these had all influenced Zenju when he was explaining the relationship between *shinnyo* and Buddha nature. This only means that as a famous monk of the Japanese Hossō sect 法相宗, Zenju's understanding of *shinnyo* is not only limited to Xuanzang's translations and the commentaries of his disciples.



Furthermore, Kūkai 空海 (774–835) has cited Fazang 法藏’s explanation to demonstrate that *shinnyo* is indispensable and conditionally arises. On the contrary, the interpretation of *shinnyo* as emptiness and impermanence can be found in Zenju’s explanations. It is likely that Kūkai utilized Zenju’s explanation, including Xuanzang and his disciples’ doctrine, to weaken *shinnyo*.

關鍵字：善珠；法苑義鏡；真如；空海

Keywords: Zenju; *Hōongikyō*; *shinnyo* (*zhenru*); Kūkai

作者簡介：李子捷，江蘇徐州人。2012年3月至2020年3月留學日本。東京駒澤大學東亞佛教史博士，師從石井公成、松本史朗教授。京都大學人文科學研究所博士後（日本學術振興會JSPS特別研究員），師從船山徹教授。2020年3月至2022年4月在英國倫敦大學亞非學院（SOAS University of London）從事博士後研究（Robert H. N. Ho Family Foundation獎學生），師從Lucia Dolce教授。2022年6月起任西北大學歷史學院講師，2023年2月被聘為副教授，兼任西北大學日本文化研究中心常務副主任。2023年9月至12月，任北京大學人文社會科學研究院邀訪學者。主要研究領域為佛教思想史、東亞佛教史、中日文化交流史。出版日文學術專著《『究竟一乘實性論』と東アジア仏教—五—七世紀の如來藏・真如・種姓説の研究》（東京：國書刊行會，2020年2月），在海內外學術期刊和正式出版論文集以中英日三種語文發表論文五十餘篇，並主持中國國家社科基金一般專案。

Author: Li Zijie, born in Xi’an (China) in 1987, received his PhD in East Asian Buddhism from Komazawa University in Tokyo in 2018, under the guidance of Ishii Kosei 石井公成 and Matsumoto Shiro 松本史朗. He subsequently conducted research at the Institute of Humanities of Kyoto University, under the guidance of Funayama Toru 船山徹, through a postdoctoral fellowship awarded by the Japan Society for the Promotion of Science; he concurrently served as a part-time lecturer at Komazawa University. From 2020 to 2022, he was a Robert H. N. Ho Family Foundation postdoctoral fellow at SOAS University of London (Centre of Buddhist Studies), hosted by Lucia Dolce. He is now an associate professor at the History School of Northwest University 西北大學歷史學院 in Xi’an, China. Since September 2023 until January 2024, he is a Visiting Scholar at the Institute of Humanities and Social Sciences of Peking University 北京大學人文社會科學研究院邀訪學者. His main research area is the history of East Asian Buddhist thought between the fifth and seventh centuries. He is the author of *Kukyō ichijō hōshōron to higashiajia bukkyō: Go-nana seiki no nyoraizō, shinnyo, shushōsetsu no kenkyū* 『究竟一乘實性論』と東アジア仏教：五—七世紀の如來藏・真如・種姓説の研究 (Tokyo: Kokusho Kankokai, 2020), as well as numerous academic articles published in English, Japanese, and Chinese.



Introduction:

I have examined the theories of *tathatā* (Chin. *zhenru* 真如; Jp. *shinnyo*; Thusness) under the influence of the *Jiujing yisheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論 [Skt. *Ratnagotravibhāga*; Treatise of the Jewel-nature of Ultimate One] in Chinese Buddhism to date. As a further research of this topic, I intend to discuss the theory of *shinnyo* found in the *Hōongikyō* 法苑義鏡 [Mirror on the Meaning of the Garden of the Dharma], written by Japanese monk Zenju 善珠 (723–797) in the Nara period.

As what has been widely known, Zenju is one of the most influential Buddhist monks between the Nara 奈良 and Heian 平安 periods. In the *Hōongikyō*, Zenju largely followed the standpoint of Xuanzang 玄奘 (602–664) and his disciples. Zenju was also known to be well versed with information not only on the consciousness-only (Chin. *weishi* 唯識) thoughts but other relevant theories during the Northern and Southern Dynasties in Chinese Buddhism, including the interpretations of the Dilun 地論 tradition.

Although the Nara period is usually considered an era in which Buddhism was mainly treated as one of a kind knowledge, this research arose during the second half of the period. Within the extant commentaries pertaining to this era, the earliest text is the *Ninnō gokoku kyō sho* 仁王護國經疏 [The commentary on the Sūtra of Benevolent King], written by Gyōshin 行信 (?–750), a Hossō sect 法相宗 monk. However, Chikō 智光 (709–770) of the Gangōji 元興寺 was the first famous monk known as a scholar, who wrote many commentaries and treatises in the Nara period.

Similarly, Zenju was frequently mentioned in the same breath as Chikō, but Zenju's critique towards other sects in his treatises cannot be found. Instead, Zenju paid much more attention to highlighting and spreading the word about Xuanzang and his disciples' assertions.¹ From the end of the Nara to the early Heian period, the Hossō sect was becoming increasingly powerful, as the Sanron sect 三論宗 was set on a decline. Generally, the critique of the Hossō sect towards the Sanron sect was relatively modest, compared with their sharp analysis towards the Tendai sect 天台宗. According to Saeki Ryōken 佐伯良謙, the reason for these varying attitudes is because the Hossō sect had already established a clear superiority towards Sanron sect in the end of the Nara period.²

¹ As Stanley Weinstein pointed out, Zenju stated that the correct date of Ji 基's death should be 682 through his own research. It reveals that Zenju researched not just the doctrine of Chinese Weishi 唯識 (consciousness-only) Buddhism, but the biographical notes of Xuanzang and his disciples. See Stanley Weinstein, "A Biographical Study of Tzu-en," 1959.

² Saeki Ryōken, "Nihon yuishiki kyō no kensetsusha Zenju," 1916.



Regarding the previous research about Zenju, Kusaka Murin 日下無倫's extensive article discussing the various aspects of Zenju requires mentioning here.¹ Kusaka discussed Zenju's biographical note, succession of learning from teachers, relevant monasteries, treatises, personal thoughts, and disciples. According to his assertion, Zenju was the most influential Buddhist monk in the Nara period. Furthermore, Zenju should also be regarded as the forerunner of Heian Buddhism. For this reason, to further examine Heian Buddhism and its background, the end of Nara Buddhism, I intend to investigate the theory of *shinnyo* found in the *Hōongikyō*, which is Zenju's commentary to the *Dasheng fayuan yilin zhang* 大乘法苑義林章 [The Chapter on the Meaning of the Great Garden of the Dharma], a main treatise of Ji 基 (632–682).² This relationship between Chinese and Japanese Buddhism unveils the strong connection within East Asian Buddhism, illustrating the history of the 'Belt and Road'.

1. Theory of *Shinnyo* in the *Hōongikyō*

Zenju has cited the theory of *shinnyo* 真如 (Skt. *tathatā*; Chin. *zhenru*; thusness) many times, explaining it from various perspectives. As Zenju honored Xuanzang and his disciples' thoughts, the interpretations of *shinnyo* based on Xuanzang's translations such as the relations between *tathatā* and three kinds of nature (Chin. *sanxing shuo* 三性說) are undoubtedly mainstreamed in the *Hōongikyō*. Conversely, although Zenju clearly mentioned the titles of the *Jiujing yisheng baoxing lun* and the *Foxing lun* 佛性論 [Treatise on the Buddha nature], it is very likely that the *Jiujing yisheng baoxing lun* and the *Foxing lun* had influenced Zenju when he was explaining the relationship between *shinnyo* and Buddha nature (Chin. *foxing* 佛性; Jp. *busshō*). In this section, I intend to analyse the theory of *shinnyo* found in the *Hōongikyō* in an attempt to probe into Zenju's attitude.

It is widely known that various arguments were proposed on the relationship between *shinnyo* and external environment in the history of East Asian Buddhism. Concerning this issue, Zenju stated the following.

問、五事四緣相攝如何。答、相一切緣所攝。名等無間緣所攝。分別正智四緣所攝。真如唯所緣緣攝。既雲真如唯所緣緣攝、如何今雲廢詮談旨非境耶。解雲、真如非是分別心境、故名非境界。非謂不是正智境界。³

¹ Kusaka Murin, "Zenju sōshō no kenkyū," 1920.

² Besides the direct research mentioned above, there is also some relevant research focusing on specific issues about Zenju. See Inoue Eishō, "Zenju no kai nitsuite," 1993; ōtani Yuka, "Zenju no muhyōshiki kaishaku," 2005.

³ *Hōongikyō*, T no.2317, vol.71, 6:3. 179c08-179c16.



What is the relationship and interaction between the *goji* 五事 (five actors) and *shien* 四緣 (four types) of condition? One answer is that they correspond respectively. That is, feature corresponds with *issaien* 一切緣 (all kinds of condition). Definition corresponds with *tōmukennen* 等無間緣 (interaction condition). Discrimination wisdom corresponds with *shien*. *Shinnyo* 真如 (Skt. *tathatā*; Chin. *zhenru*; thusness) corresponds with *shoennen* 所緣緣 (object condition). If *shinnyo* corresponds with *shoennen*, some people asked, why is it stated that we should ignore external conditions to explore the principle substance? The answer is that *shinnyo* is not the object of discrimination sense, but it does not mean that *shinnyo* is not the object of ultimate wisdom.

According to Zenju's explanation, *shinnyo* is not the object of discrimination sense, but of ultimate wisdom. Hence, *shinnyo* is one of a kind object, corresponding to *shoennen*. Clearly, this reveals that Zenju regards *shinnyo* as the object of ultimate wisdom in accordance with Xuanzang's translations. Prior to Xuanzang's return to China, *zhenru* (*shinnyo*) was considered an original source by many Chinese people, as the theory of *zhenru yuanqi shuo* 真如緣起說 (Jp. *shinnyo engi setsu*; *Zhenru's* conditional arising) appeared in Chinese Buddhism. To the best of my knowledge, no clear evidence suggests that Zenju was a supporter of this theory.

Another significant issue is the relationship between *shinnyo* and *busshō*. The *Hōongikyō* states as below.

真實謂諸法真如。『涅槃』十三雲、真實者即是如來。如來者即是真實。真實者即是虛空。虛空者即是真實。真實者即是仏性。仏性者即是真實。解雲、一實真如在纏名仏性、在果名如來。法性空如、因二空顯、故名虛空。¹

The reality (Chin. *zhenshi* 真實; Jp. *shinjitsu*) means *shinnyo*. The thirteenth volume of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Da boniepan jing* 大般涅槃經) states that the reality is *rulai* 如來 (Skt. *tathāgata*; One who has thus come). *Rulai* is the reality. The reality is emptiness. Emptiness is the reality. The reality is *foxing* 仏性 (Jp. *busshō*; Buddha nature). *Foxing* is the reality. The meaning of this passage is that *shinnyo* (Chin. *zhenru*) can be called *busshō* (Chin. *foxing*) when it is still deluded, compared with being called *nyorai* (Chin. *rulai*) when it has been purified and manifested. The nature of dharma is empty. It will be purified and manifested by two kinds of emptiness, so it is also called emptiness.

¹ *Hōongikyō*, T no.2317, vol.71, 6:3. 181c09-181c13.



Although this passage contains only several lines, extremely vital information can be identified within. First, Zenju directly equated *shinjitsu* with *shinnyo*. Second, he cited the scripture to emphasise that *shinjitsu* is *busshō*, which means *shinnyo* is the same as *busshō*. Third, Zenju has further explained that *shinnyo* can be called *busshō* when it is still deluded, compared with being called *nyorai* when it has been purified and manifested.

Allow me to confirm the corresponding passage in the original text of the *Da boniepan jing* 大般涅槃經 [Skt. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*; Great Nirvana Sūtra] that was quoted by Zenju.

真實者即是如來。如來者即是真實。真實者即是虛空。虛空者即是真實。真實者即是
仏性。仏性者即是真實。文殊師利！有苦、有苦因、有苦盡、有苦對。如來非苦乃至
非對、是故為實、不名為諦。虛空、佛性亦復如是。苦者有為、有漏、無樂。如來非
有為、非有漏、湛然安樂、是實非諦。¹

The reality is *rulai*. *Rulai* is the reality. The reality is emptiness. Emptiness is the reality. The reality is *foxing*. *Foxing* is the reality. Mañjuśrī! There are result, origin, exhaustion and arrangement of bitter. *Rulai* is neither bitter nor arrangement, so it is called truth instead of method. The cases of vacant space and Buddha nature are the same. Bitter is conditional and unhappy. *Rulai* is unconditional and followed by relieved happiness, so *rulai* is truth.

It is evident that Zenju's quotation is the same as the original text of the *Da boniepan jing*. However, the term *zhenru* 真如 does not appear in this paragraph of the *Da boniapan jing*. The purpose that Zenju cites this paragraph of the *Da boniepan jing* is, in my opinion, to insert *foxing* (*busshō*) into the equation between *zhenru* (*shinnyo*) and *zhenshi* (*shinjitsu*).

To explore the relationship between *zhenru* and *foxing* in the early Chinese Buddhist canon as further background, I consider the following passage in the *Ratnagoṭṭravibhāga*.

tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate
/nirmalā tathatā sa eva buddhabhūmav āśrayaparivṛtilakṣaṇo yas tathatādharmakāya ity
ucyate.tatra samalā tathatā yugapad ekakālaṃ viśuddhā ca saṃkliṣṭā cety. (RG,21,
8-17)²

The thusness with delusion (Skt. *samalā tathatā*; Chin. *yougou zhenru* 有垢真如) is the essential quality of Buddha. It is called *tathāgatagarbha* (Chin. *rulaizang*; The

¹ *Da boniepan jing*, T no.374, vol.12, 40:13. 443c19-443c25.

² Johnston, E. H. (ed.). *Ratnagoṭṭravibhāga Mahanottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society, 1950.



buddhahood in living beings) because it is still integrated with affliction. The thusness without delusion (Skt. *nirmalā tathatā*; Chin. *wugou zhenru* 無垢真如) is also an essential quality of Buddha. It characterises *parivṛtti* (fundamental change and movement) at the stage of Buddha, and is called *dharmakāya* (body of Buddha). ... The thusness with delusion is not only clean, but also defiled.

此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如仏性未離諸煩惱所纏、如來藏故。及遠離諸垢者、即彼如來藏轉身到仏地得証法身、名如來法身故。...中略...真如有雜垢者、同一時中有淨有染。¹

What does this sentence mean? Defiled *zhenru* is the stage at which *zhenru foxing* 真如仏性 (thusness with Buddha nature) is still integrated with affliction, so it is called *rulaizang*. Leaving various defilements means that we can reach the stage of buddhahood and obtain *fashen* 法身 (Skt. *dharmakāya*; The body of dharma) through *zhuanshen* 轉身 (Skt. *parivṛtti*) of *rulaizang*. For this reason, it is also called *rulai fashen* 如來法身 (*rulai*'s body of dharma). ... Defiled *zhenru* is not only clean, but also defiled.

Clearly, although *nirmalā tathatā* (the thusness without delusion) is considered pure, it remains *samalā tathatā* (the thusness with delusion) when there is delusion attached to this *nirmalā tathatā*. At this stage, it can be called *dhātu* (Chin. *xing* 性) as delusion remains and can also be called *tathāgatagarbha*. On the contrary, the classical Chinese translation of *dhātu* as *zhenru foxing* indicates that *samalā tathatā* exists with delusion and can act as conditional dharma although it is also pure.² At least, it cannot be denied that *samalā tathatā* in the *Ratnagoṭravibhāga*, especially in the *Jiujing yisheng baoxing lun* as its classical Chinese translation, is deeply related to conditional dharma and *zhenru foxing*.

If this issue is reviewed from a perspective based on Zenju's theory of *shinnyo* mentioned above, it is very likely that Zenju absorbed the narrative on *zhenru* (*shinnyo*) and *zhenru foxing* in the *Jiujing yisheng baoxing lun*. Moreover, Zenju has also combined the theory of *foxing* found in the *Da boniepan jing* and the theory of *zhenru foxing* in the *Jiujing yisheng baoxing lun* to demonstrate that all are equal. However, according to my previous research, in Sanskrit texts of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* and the *Ratnagoṭravibhāga*, these two terms are different from each other.³ It reveals that Zenju merely researched the classical Chinese

¹ *Jiujing yisheng baoxing lun*, T no.1611, vol.31, 4:3. 827a1-827a14.

² Li Zijie, "Kūkyō ichijō hōshō ron no shinnyosetsu no ichi kōsatsu: Higashijia Bukkyō niokeru shinnyo rikai to no kanren wo chūshin ni," 2016.

³ In the Sanskrit text of the *Ratnagoṭravibhāga*, there is only *dhātu* (Chin. *xing* 性) but not *tathatā-dhātu* (Chin. *zhenru foxing* 真如仏性). Conversely, the Sanskrit text of the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* gives clear evidence showing "icchantikāḥ kalyāṇakṛtām na paśyata," namely, ignoring great deeds. However, it was translated as "bujian foxing 不見仏性 (ignoring



translations of these two scriptures.

The association between these three texts can be summarized in the illustration as below.

| <i>Hōongikyō</i> 法苑義鏡 | <i>Da boniepan jing</i> 大般涅槃經 | <i>Jiujing yisheng baoxing lun</i> 究竟一乘寶性論 |
|---|--|---|
| <p>真實謂諸法真如。『涅槃』十三雲、真實者即是如來。如來者即是真實。真實者即是虛空。虛空者即是真實。真實者即是佛性。佛性者即是真實。解雲、一實真如在纏名佛性、在果名如來。法性空如、因二空顯、故名虛空。(T no.2317, vol.71, 6:3. 181c)</p> | <p>真實者即是如來。如來者即是真實。真實者即是虛空。虛空者即是真實。真實者即是佛性。佛性者即是真實。文殊師利！有苦、有苦因、有苦盡、有苦對。如來非苦乃至非對、是故為實、不名為諦。虛空、佛性亦復如是。苦者有為、有漏、無樂。如來非有為、非有漏、湛然安樂、是實非諦。(T no.374, vol.12, 40:13. 443c)</p> | <p>此偈明何義。真如有雜垢者、謂真如佛性未離諸煩惱所纏、如來藏故。及遠離諸垢者、即彼如來藏轉身到佛地得証法身、名如來法身故。... 中略... 真如有雜垢者、同一時中有淨有染。(T no.1611, vol.31, 4:3. 827a)</p> |

Clearly, Zenju has combined the foxing found in the *Da boniepan jing* and the *zhenru foxing* found in the *Jiujing yisheng baoxing lun* in the *Hōongikyō*. It is noticeable that both are old classical Chinese translations that preceded Xuanzang's return to the Tang Empire.

Regarding the relationship between *shinnyo* and emptiness, Zenju states the following:

第一世間至一真法界者、謂二空如等者。若但雲空、即二取無。若言空性、以空為門。所顯空性、即真如也。梵雲瞬若、但名為空。言瞬若多、故說真如名空性也。以多此翻是性義故。第四勝義。勝義諦者、謂非安立二空無我一真法界者。問、二空無我豈目安立、何故亦雲非安立二空無我耶。解雲、拳詮取旨、是故標之。理但可言非安立、廢詮談旨一真法界。¹

The *shinnyo*, which is purified and manifested by two kinds of emptiness, penetrates from the first secular world to the ultimate dharma world. There would be no other actors if only entire emptiness is emphasised. In contrast, the emptiness nature means that emptiness is merely a gate or method. The manifested emptiness nature is *shinnyo*. In Sanskrit texts, it is called 'śūnya', meaning emptiness. Thus, 'śūnyatā' means that *shinnyo* (Skt. *tathatā*) is emptiness. The Sanskrit term 'tā' was translated as *shō* (Chin. *xing* 性). The fourth one is ultimate meaning. This establishes neither two types of emptiness nor ultimate dharma world. There

Buddha nature)" in the *Da boniepan jing*. See Zijie Li, "Donmushin yaku Daihatsunehangyō no busshō to shushō nitsuite," 2019.

¹ *Hōongikyō*, T no.2317, vol.71, 6:3. 184c27-185a6.



was such a question, namely why the two types of emptiness and non-self can be negated if we could still see them sometimes. The answer is that it is merely a measure to understand the ultimate truth. The final purpose is to realise and learn the ultimate dharma world and truth.

Hence, there would not be anything if we pursued entire emptiness. Conversely, the emptiness nature means that emptiness is just a method. Instead, *shinnyo* is emptiness (= emptiness nature). In other terms, *shinnyo* denotes the manifested principle nature of emptiness. From this passage, it can be found that Zenju essentially preserved the theory of *zhenru* (*shinnyo*) asserted by Xuanzang and his disciples, but not the *zhenru yuanqi shuo* (Jp. *shinnyo engi setsu*; *Zhenru's* conditional arising), which was the mainstream interpretation of *zhenru* preceding Xuanzang's translations.

In the *Hōongikyō*, when Zenju interprets *shinnyo*, he mentions not only *busshō* and emptiness but also *nyoraizō* 如來藏 (Skt. *tathāgatagarbha*; Chin. *rulaizang*). Moreover, Zenju quotes the *Dasheng yi zhang* 大乘義章 to further explain *nyoraizō*.

故彼章雲、真諦之中義別有二。一有、二無。有者、所謂如來藏性恒沙佛法。無中有五。一者、真實如來藏中恒沙佛法、同體緣集。無有一法別守自性、名之為無。乃至第五此真中無彼妄想空如來藏。此五通就如來藏體第一義中隨義分別、同是真諦。今經中雲、知第一義無量無邊等者、即真如理。如來藏中有恒沙德無量無邊、今即指彼、故雲恒沙萬德無量無邊。¹

For this reason, the *Dasheng yi zhang* 大乘義章 written by Huiyuan 慧遠 (523–592) of the Jingying temple 淨影寺 states two kinds of meaning exist within truth. One is existence, another is nothing. The former relates to *rulaizang* 如來藏 (Skt. *tathāgatagarbha*; Jp. *nyoraizō*) and tremendous Buddha dharma-like numerous sands. The latter contains five types of meaning. The first is that the tremendous Buddha dharma-like numerous sands within real *rulaizang* is simply based on *yuanji* 緣集 (various kinds of conditions). None of these dharmas has its own nature, so this is called nothing. Accordingly, no empty *rulaizang* with delusion is present within even the fifth nothing. All five types of nothing are ultimate truth, as they are divided based upon the body of *rulaizang*. As stated in scripture, the unlimited and endless meaning is the principle truth of *zhenru* (Jp. *shinnyo*). Given that numerous merits exist within *nyoraizō*, it also means the truth of *shinnyo*. Thus, the merits are described to be numerous.

¹ *Hōongikyō*, T no.2317, vol.71, 6:3. 186c22-187a2.



The *Dasheng yi zhang* 大乘義章 was reportedly written by Huiyuan of Jingying Temple, one of the most famous Buddhist monks in China's Northern and Southern Dynasties. Zenju cites the paragraph above to explain the relationship between *shinnyo* and *nyoraizō*. The most important portion of this quotation relates to *rulaizang*, *yuanji* (various kinds of conditions), and ultimate truth: “the tremendous Buddha dharma within *rulaizang* is based on various kinds of condition. None of these dharmas has its own nature, so this is called nothing. There is no empty *rulaizang* with delusion within even the fifth nothing. All of these five types of nothing are ultimate truth as they are just divided based upon the body of *rulaizang*.” It is noticeable that Huiyuan divides *rulaizang* into empty and real *rulaizang*. Among these two, empty *rulaizang* relates to delusion, compared with real *rulaizang*, whereby various dharmas arise in accordance with the *yuanji* method. Regarding Huiyuan's interpretation, Zenju stated that unlimited and endless meaning is *shinnyo*, which also denotes *nyoraizō* (*rulaizang*). Clearly, Zenju did not mention two types of *rulaizang* found in the *Dasheng yi zhang*, but he still emphasised the equality between *shinnyo* and *nyoraizō* through citing Huiyuan's treatise. Furthermore, Huiyuan did not mention *zhenru* here, but Zenju quoted this passage found in the *Dasheng yi zhang* to explain *shinnyo* (*zhenru*).

With reference to a relevant narrative to the quote above, in the Sanskrit text of the *Ratnagoṭravibhāga*, it is written:

aśūnyo bhagavaṃs tathāgatagarbho gaṅgānadīvālukāvyativṛttair avinirbhāgair amuktajñair acintyair buddhadharmair iti / tadgotrasya prakṛter acintyaprakārasamudāgamārthaḥ / yam adhikṛtyoktam / śaḍāyatanaviśeṣaḥ sa tādrīṣaḥ paraṃparāgato 'nādikāliko dharmatāpratilabdha iti / (RG, 55)¹

The *Śrīmālā-sūtra* states: ‘Buddha, *tathāgatagarbha* is non-emptiness. It surpasses the sands of *gaṅgā*, and is not independent from wisdom. Regarding the integrity of Buddha, it is non-emptiness.’ The *gotra*, namely the principle, is incomprehensible. On this point, the *Yogācārabhūmi-śāstra* states: ‘The six special roots come without beginning, and are based on the principle of dharma.’

『聖者勝鬘經』言、世尊、不空如來藏、過於恒沙不離不脫不思議佛法故。及彼真如性者、依此義故、『六根聚經』言、世尊、六根如是、從無始來、畢竟究竟諸法體故。

¹ Johnston, E. H. (ed.). *Ratnagoṭravibhāga Mahanottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society, 1950.



法體不虛妄者、依此義故、經中說言、世尊、又第一義諦者、謂不虛妄涅槃是也。何以故。世尊、彼性本際來常、以法體不変故。¹

The *Shengman jing* 勝鬘經 (Skt. *Śrīmālā-sūtra*) [Lion's Roar of Queen Śrīmālā] states: 'Buddha, non-empty *rulaizang* surpasses the sands and is not independent from incomprehensible Buddha dharma.' Regarding the sentence 'ji bi zhenru xing 及彼真如性 (with the nature of thusness)', as the *Liugenju jing* 六根聚經 stated: 'Buddha, the six roots come without beginning and are based on the principle of dharma.' Regarding the 'fati bu xuwang 法體不虛妄 (the body of dharma is not fake)', as this scripture stated: 'Buddha, the first principle is not false, but *nirvāṇa*. The reason is that nature is always eternal and does not change.'

Evidently, the classical Chinese translation of the *Ratnagotravibhāga* utilises *ji bi zhenru xing* 及彼真如性. Alternatively, the Sanskrit text states: "tadgotrasya prakṛter acintyaparakārasamudāgamārthaḥ." The term *tathatā* is not visible. Furthermore, although the classical Chinese translation states that six roots are born from *zhenru xing* (the nature of thusness), this *zhenru xing*, in turn, relates to "tadgotrasya prakṛti" in the Sanskrit text, in which *dharmatā*, instead of *tathatā*, produces the six roots.

It is worth examining the relationship between this passage in the *Jiujing yisheng baoxing lun* and the paragraph found in the *Hōongikyō* mentioned above. First, according to the *Jiujing yisheng baoxing lun*, the non-empty *rulaizang*, which can be regarded as real *rulaizang*, surpasses the sands and is not independent from incomprehensible Buddha dharma. Huiyuan's interpretation cited by Zenju above was highly likely influenced by the *Jiujing yisheng baoxing lun*²; however, Huiyuan did not mention *zhenru* here. It is interesting to note that the *Jiujing yisheng baoxing lun* clearly mentioned *zhenru* with *ji bi zhenru xing*, which can be connected with Zenju's explanation beyond that of Huiyuan. As aforementioned, this *ji bi zhenru xing* is not visible in the Sanskrit text of the *Ratnagotravibhāga*.

Similarly, the comparison between these three texts can also be summarised in the illustration as below.

¹ *Jiujing yisheng baoxing lun*, T no.1611, vol.31, 4:3. 835b27-835c5.

² Concerning Huiyuan's understanding and quotes on the *Jiujing yisheng baoxing lun*, see Okamoto Ippei "Shōjōhokkai to nyoraizō: Rishō gyōshō no shisō haikai," 2006.



| <i>Hōongikyō</i> 法苑義鏡 | <i>Dasheng yi zhang</i> 大乘義章 | <i>Jiujing yisheng baoxing lun</i> 究竟一乘寶性論 |
|---|---|---|
| 今經中雲、知第一義無量無邊等者、即真如理。如來藏中有恆沙德無量無邊、今即指彼、故雲恆沙萬德無量無邊。(T no.2317, vol.71, 6:3. 186c-187a) | 真諦之中義別有二。一有、二無。有者、所謂如來藏性恆沙佛法。無中有五。一者、真實如來藏中恆沙佛法、同體緣集。無有一法別守自性、名之為無。乃至第五此真中無彼妄想空如來藏。此五通就如來藏體第一義中隨義分別、同是真諦。(T no.2317, vol.71, 6:3. 186c) | 『聖者勝鬘經』言、世尊、不空如來藏、過於恆沙不離不脫不思議佛法故。及彼真如性者、依此義故、『六根聚經』言、世尊、六根如是、從無始來、畢竟究竟諸法體故。法體不虛妄者、依此義故、經中說言、世尊、又第一義諦者、謂不虛妄涅槃是也。何以故。世尊、彼性本際來常、以法體不変故。(T no.1611, vol.31, 4:3. 835bc) |

It means that in this passage, Zenju still utilized the *Jiujing yisheng baoxing lun*, which was translated as a treatise spreading *rulaizang* (Skt. *tathāgatagarbha*) thought before Xuanzang's period, to interpret *shinnyo*.

At last, let us see another case about *shinnyo* in the *Hōongikyō* as below.

相是現量故、由此二空能詮真如方便道理。或說真如名空無我、是諸法共相。以空無我體是無法、能與真如作方便之詮故。從方便二空之詮、以為名故。亦說真如名為共相。或說真如是二空所顯、非是二空。二空自是諸法共相、以一切法上皆無我故。故二空所顯真如、此之真如自有實體、即是自相。¹

As feature is direct perception, two kinds of emptiness can manifest the method and truth of *shinnyo*. Alternatively, *shinnyo* can also be described as emptiness to be the common feature. The body of emptiness has no dharma, so it can manifest the truth of *shinnyo*. Its name and definition are also based on this explanation function. We can also describe *shinnyo* as both the *kōsō* 共相 (Chin. *gongxiang*; Common feature) and the truth manifested by two kinds of emptiness, but *shinnyo* is not these two kinds of emptiness. These two kinds of emptiness can manifest *shinnyo* because there is no aspect of self within all dharmas. If there is existent body of *shinnyo*, it would be *jisō* 自相 (Chin. *zixiang*; The ultimate feature or aspect of oneself).

The essential meaning of this passage can be summarised that *shinnyo*, manifested by two kinds of emptiness but not these two, can be called both *kōsō* (common feature) and *jisō*

¹ *Hōongikyō*, T no.2317, vol.71, 6:4. 225a02-225a09.



(ultimate feature). *Shinnyo* is a simply manifested truth, instead of any specific dharma. Nevertheless, this does not contradict the assertion of Xuanzang's translations.

It is interesting that the term “being manifested by two kinds of empties (Chin. *erkong suoxian* 二空所顯),” which is mentioned many times in the *Hōongikyō*, originates from Paramārtha真諦's translations in classical Chinese Buddhist texts. According to Ishii Kōsei石井公成's previous research, the earliest manuscripts in which the term *nikū shoken* 二空所顯 (Chin. *erkong suoxian*; being manifested through two types of emptiness) is visible are the *Foxing lun* 佛性論 [Treatise on Buddha Nature] and the *Shedasheng lun shi* 撰大乘論釈 [Commentary on the Compendium of the Great Vehicle] translated by Paramārtha真諦 (499–569).¹ To the best of my knowledge, among the classical Chinese Buddhist canons, the earliest texts whereby the term *nikū shoken* 二空所顯 (Chin. *erkong suoxian*) is used to interpret *zhenru* are the *Jiejie jing* 解節經 [Skt. *Samdhinirmocana Sūtra*; Noble Sūtra of the Explanation of the Profound Secrets], the *Shedasheng lun shi*, and the *Foxing lun*. Hence, Zenju utilized the classical Chinese interpretations before Xuanzang's translations to explain *shinnyo*.

Consequently, as a famous monk of the Japanese Hossō sect, Zenju's understanding of *shinnyo* is not only limited to Xuanzang's translations and his disciples' commentaries, but also some canons even encompassing some texts focusing on *rulaizang* and those translated by Paramārtha preceding the Tang Dynasty.

2. Kūkai's Theory of *Shinnyo* and the *Hōongikyō*

According to Inoue Kōtei井上光貞, from the end of the Nara period, a significant increase occurred in the number of commentaries and treatises written by Japanese Buddhist monks in Nara as the southern capital, where it peaked in the early Heian period. Nara's Buddhist doctrine and teaching in this era was therefore a direct bridge between Nara and Heian Buddhism. Indeed, their influence was also extremely important for Kūkai空海 (774–835), Saichō最澄 (767–822), and the whole Heian Buddhism.² Sueki Fumihiko末木文美士 also stated that a strong connection lies between Buddhism in the Nara period and Heian Buddhism such as through Kūkai and Saichō. From this perspective, Heian Buddhism can be considered an extension of Nara Buddhism.³

¹ Ishii Kōsei, “Shindai kanyo bunken no yōgo to gohō: NGSM niyoru hikaku bunseki,” 2010.

² Inoue Kōtei, “Tōiki dentō mokuroku yori mitaru Narachō sōryo no gakumon,” 1982.

³ Sueki Fumihiko, “Heian bukkyō shisōshi kenkyū no shomondai,” 1993.



Various arguments exist about Kūkai's learning and teachers, such as learning Sanron三論 at Daian Temple大安寺. On the contrary, the career in which Kūkai learned Hossō法相 under the guidance of Zenju was merely mentioned. It cannot be ignored that in the end of *Enki jūrokunen nin gonrisshi*延喜十六年任權律師 in the *Sōkō honin*僧綱補任, Kūkai's name can be found among Zenju's disciples.¹ Accordingly, it is highly likely that some influence from Zenju can be found in Kūkai's treatises.

It is well documented that Kūkai had constructed his own doctrinal system based on various doctrines within East Asian Buddhism by the eighth century. According to previous research, the establishment of the *Himitsu mandara jūjūshin ron* 祕密漫荼羅十住心論 [Treatise on the Ten Stages of the Development of Mind] has been presumed as occurring in 830.² The *jūjūshin* 十住心 (ten stages of development) arrangement is now considered to have been constructed after 821, when Kūkai was finishing his critique of the Hossō and Sanron sects. In this section, I intend to examine Kūkai's perspective on the *shinnyo* through some explanations offered in the *Himitsu mandara jūjūshin ron*, which is the most important treatise for researching Kūkai's Buddhist thought.

Before discussing Kūkai's specific interpretation of *shinnyo*, I must declare that the purpose of this section is seeking the connection between Zenju's and Kūkai's theories of *shinnyo*. Evidently, Kūkai's attitude about *shinnyo* had been influenced by that of consciousness-only (Hossō) thought.³ It is very likely that Zenju's teaching benefited Kūkai.

In the *Himitsu mandara jūjūshin ron*, Kūkai explained *shinnyo* as the following.

善無畏三藏說、此極無自性心一句悉攝華嚴教盡。所以者何。華嚴大意原始要終、明真如法界不守自性、隨緣之義。故法藏師『五教』雲、若計真如一向有者、有二過失。一常過、謂不隨緣故、在染非隱故、不待了因故。即墮常過。問、諸聖教中、並說真如為凝然常、既不隨緣。豈是過耶。答、聖說真如為凝然者、此是隨緣成染淨時、恒作染淨而不失自体。是即不異無常之常、名不思議常……問、教中既就不異無常之常故、說真如為凝然常者、何故不就不異常之無常故、說真如為無常耶。答、教中亦說

¹ Sakaino Kōyō, *Nihon bukkyōshi kōwa*, 1931, p.610.

² See the first chapter of the third part in Fujii Jun, *Kūkai no shisōteki tenkai no kenkyū*, 2008.

³ For instance, in the *Himitsu mandara jūjūshin ron*, Kūkai quotes the Chinese consciousness-only texts as the following: “慈恩法師唯識義云、第一出体者、此有二種。一所觀體、二能觀體。所觀唯識、以一切法而為自体。通觀有無為唯識故……『成唯識』言、識言總顯一切有情各有八識六位心所。所變相見、分位差別。及彼空理所顯真如、識自相故、識相成故。” See *Himitsu mandara jūjūshin ron*, T no.2425, vol.77, 10:6, 344c15-344c28.



此義。故經雲、如來藏受苦樂與因俱、若生若滅。經雲、自性清淨心因無明風動、成染心等。以此教理故、真如不異常之無常、故隨緣隱體、是非有也。¹

Śubhakarasiṃha 善無畏 (637–735) stated that the Huayan 華嚴 doctrine can be summarised into one sentence: there is no *zixing xin* 自性心 (heart of instinctive nature). The reason for this statement is that *shinnyo* (*zhenru*) and the dharma realm do not obey *zixing xin* 自性 (instinctive nature) due to their conditional arising. Subsequently, in the *Huayan wujiao zhang* 華嚴五教章 [The Chapter on One Vehicle Teaching of Huayan], Fazang 法藏 (643–712) stated that two kinds of mistakes are apparent if one insists on *zhenru*'s existence. The first mistake is *changguo* 常過 (mistake that insists on the permanent existence). This asserts that *zhenru* does not conditionally arise and can independently activate without any conditional reason. If someone asks why there are some scriptures and treatises regarding *zhenru* as immovable existence, the answer is that *zhenru* would not miss its subject when it arises and interacts with pure and polluted dharmas. That is to say, *zhenru* is not different from impermanence. It can be called an incredible existence. ... Someone asked, if we undertake this explanation, why could not we state that *shinnyo* can also be called impermanence? The answer is that there is definitely this teaching in scriptures and treatises. For example, it is possible that *nyoraizō* (*rulaizang*) experiences bitterness and happiness so that it seems to float between existence and disappearance. Another instance is that instinctive pure heart would become polluted heart due to the darkness and ignorance. For these reasons, *shinnyo* can also be called impermanence because it does not differ from impermanence and has no permanent existence.

Kūkai has quoted Śubhakarasiṃha's statement that the Huayan doctrine can be summarised into being without *zixing xin* (heart of instinctive nature). The reason for this statement is that *shinnyo* (*zhenru*) does not obey *zixing xin* (instinctive nature) due to its conditional arising. Clearly, Kūkai denied the unchanged and ultimate *shinnyo* through the theory of *zhenru yuanqi shuo* (Jp. *shinnyo engi setsu*; *Zhenru*'s conditional arising), which was also stated by Śubhakarasiṃha, one of the founders of Chinese Esoteric Buddhism. From this point, Kūkai's theory of *shinnyo* seems different from that of Zenju, who did not mention *zhenru yuanqi shuo* due to Xuanzang and his disciples' teaching. Moreover, Kūkai also cited Fazang's explanation to demonstrate that *shinnyo* is indispensable and conditionally arises.

According to Shimaji Daitō 島地大等, Kūkai's theory of *shinnyo* surpasses that found in the *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 [Jp. *Daijō kishin ron*; Awakening of Faith in the Mahayana], whereby *zhenru* (*shinnyo*) has been considered the ultimate foundation. Instead, Kūkai

¹ *Himitsu mandara jūjūshin ron*, T no.2425, vol.77, 10:9, 353c11-354a3.



regarded the non-duality Mahayana (Jp. *funi makaen* 不二摩訶衍) as the ultimate foundation by the *Shaku makaen ron* 釈摩訶衍論 [The commentary on the Mahayana Treatise]. Specifically, the non-duality Mahayana is the foundation and reliance of *shinnyo*, compared with the indescribable *zhenru* asserted in the *Dasheng qixin lun*.¹ Shimaji's conclusion can evidently reinforce my above analysis, that is, Kūkai intended to weaken *shinnyo*'s importance.

However, a radical difference appears between Kūkai's attitude on *shinnyo* and that of Fazang. As one of the earliest monks that asserted *rulaizang yuanqi shuo* 如來藏緣起說 (Jp. *nyoraizō engi setsu*; *Rulaizang*'s conditional arising) and *zhenru yuanqi shuo*, Fazang asserted the conditional arising of *zhenru* (*shinnyo*), but not stating that *shinnyo* is impermanence and emptiness. On the contrary, Kūkai stated that *shinnyo* can also be called impermanence to demonstrate that Huayan (Jp. Kegon) belongs to Shingon Esoteric Buddhism. However, the problem pertains to where the background of Kūkai's assertion can be found. In my opinion, Zenju's theory of *shinnyo* belongs to this background.

As mentioned in the first section of this article, according to Zenju, the reality means *shinnyo*. The reality is emptiness. Emptiness is the reality. The reality is *foxing* (Jp. *bussō*). *Foxing* is the reality. *Shinnyo* can be called *bussō* when it is still deluded. The nature of dharma is empty. It will be purified and manifested by two kinds of emptiness; therefore, it is also called emptiness. Therefore, the interpretation regarding *shinnyo* as emptiness and impermanence can be found in Zenju's explanations. Kūkai likely utilized Zenju's explanation, including Xuanzang and his disciples' doctrine, to weaken *shinnyo*.

The points of comparison between the assertions of Fazang, Zenju, and Kūkai on *shinnyo* can be summarised in the illustration below.

| | |
|----------|--|
| Fazang法藏 | <i>Zhenru</i> 真如 (<i>shinnyo</i>) is the foundation of conditional arising. |
| Zenju善珠 | <i>Shinnyo</i> 真如 is the manifested nature of emptiness. |
| Kūkai空海 | <i>Shinnyo</i> 真如 is conditional arising nature of emptiness which should be located under <i>shingon</i> 真言 and created by <i>shingon</i> 真言. |

Kūkai clearly absorbed the theories of *shinnyo* from both Fazang and Zenju, but further created his own doctrine based on these two.

Moreover, this further example can demonstrate my above analysis:

¹ Shimaji Daitō, "Chūkotendai no gakugo toshite mitaru hongaku no gainen," 1931, p.114.



今依此說、一切如來不共真如妙體恒沙功德、皆從此𠄎字出生。諸顯教皆以真如為諸法體性、『法華』等亦以此真如為至極理。今此真言法教以𠄎字為一切真如等所依。真如則所生之法、真言則能生之法。¹

According to this, all *nyorai* and *shinnyo*, which has tremendous merits like numerous sands, were originated from this 𠄎 character. Various Exoteric teachings regard *shinnyo* as the principle nature of dharmas, such as *Fahua jing* 法華經 [Lotus Sūtra]. Conversely, Shingon 真言 teaching (Esoteric Buddhism) takes this 𠄎 character as the foundation of all kinds of *shinnyo*'s existence. Thus, *shinnyo* is the generated dharma, compared with *shingon* as the generating dharma.

According to Kūkai, Esoteric Buddhism regards *shinnyo* as the principle nature of dharmas; however, Shingon Esoteric Buddhism considers this 𠄎 character as the foundation of all kinds of *shinnyo*'s existence. This means that *shinnyo* is conditional arising nature of emptiness that is generated by *shingon*. From this assertion, Kūkai's purpose can be recognised as demonstrating the ultimate position of *shingon* by weakening *shinnyo*.

Concluding remarks

As discussed in this article, in the *Hōongikyō*, Zenju followed the standpoint of Xuanzang and his disciples. Meanwhile, Zenju has been known to be well versed not merely on consciousness-only thoughts but other relevant theories during the Northern and Southern Dynasties in Chinese Buddhism, including the interpretations of the Dilun tradition. Zenju had been highly likely influenced by the *Jiujing yisheng baoxing lun* and the *Foxing lun* when he was explaining the relationship between *shinnyo* and Buddha nature. He mixed the *foxing* contained in the *Da boniepan jing* and the *zhenru foxing* found in the *Jiujing yisheng baoxing lun* in the *Hōongikyō*. As a famous Japanese Hossō sect monk, Zenju's understanding of *shinnyo* is not limited to Xuanzang's translations and the commentaries of his disciples, but also some canons, consisting of texts focusing on *rulaizang* and those translated by Paramārtha preceding the Tang Dynasty.

Furthermore, various arguments are presented about Kūkai's learning and teachers. Saliently, Kūkai's name can be found among Zenju's disciples. Kūkai cited Fazang's explanation to demonstrate that *shinnyo* is indispensable and conditionally arises. Conversely, the interpretation regarding *shinnyo* as emptiness and impermanence lies in Zenju's explanations.

¹ *Himitsu mandara jūjūshin ron*, T no.2425, vol.77, 10:9, 357b24-357b29.



Kūkai likely utilized Zenju’s explanation, including Xuanzang and his disciples’ doctrine, to weaken *shinnyo*.

Nevertheless, it is significant to investigate the relationship between the Kegon (Chin. Huayan) and Hossō (Chin. Weishi) doctrines within Kūkai’s attitude and Esoteric Buddhist framework. This closely relates to Nara Buddhism. As mentioned at the beginning of this article, this relationship unveils the strong connection between Chinese and Japanese Buddhism, illustrating the history of the ‘Belt and Road’.

Bibliography

RG = Johnston, E. H. (ed.). *Ratnagotravibhāga Mahanottaratantraśāstra*. Patna: The Bihar Research Society, 1950.

T = *Taishō shinshū daizōkyō*. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 and Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 eds. *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 [Buddhist Canon Compiled under the Taishō Era (1912-1926)]. 100 vols. Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經刊行會, 1924-1932.

Primary Sources

Da boniepan jing 大般涅槃經 [Great Nirvana Sūtra], 40 *juan*, Translated by Dharmakṣema 曇無讖 (385-433), *T* no.374, vol.12.

Himitsu mandara jūjūshin ron 祕密漫荼羅十住心論 [Treatise on the Ten Stages of the Development of Mind], 10 *kan*, Kūkai 空海 (774-835), *T* no.2425, vol.77.

Hōongikyō 法苑義鏡 [Mirror on the Meaning of the Garden of the Dharma], 6 *kan*, Zenju 善珠 (723-797), *T* no.2317, vol.71.

Jiujing yisheng baoxing lun 究竟一乘寶性論 [Treatise of the Jewel-nature of Ultimate One], 4 *juan*, Translated by Ratnamati 勒那摩提 (?-508-?), *T* no.1611, vol.31.

Modern Studies

Fujii Jun 藤井淳. *Kūkai no shisōteki tenkai no kenkyū* 空海の思想的展開の研究 [Studies on the development of Kūkai’s thought], Tokyo: Transview, 2008.



Inoue Eishō 井上英正. ‘Zenju no kai nitsuite 善珠の戒について’, *Indogaku bukkyōugaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies], vol.41-2 (1993): pp. 620-622.

Inoue Kōtei 井上光貞, ‘Tōiki dentō mokuroku yori mitaru Narachō sōryo no gakumon 東域伝燈目録より見たる奈良朝僧侶の學問’ [The doctrine and teaching of Buddhist monks in Nara period reflected in the *Tōiki dentō mokuroku*], *Nihon kodai shisōshi no kenkyū* 日本古代思想史の研究 [A Study on the History of Ancient Japanese Thoughts], Tokyo: Iwanami shoten 岩波書店, 1982.

Ishii Kōsei 石井公成. ‘Shindai kanyo bunken no yōgo to gohō: NGSM niyoru hikaku bunseki 真諦関與文獻の用語と語法——NGSM による比較分析’ [On the gramma and terms found in Paramārtha’s treatises: analysis based on NGSM], in *Shindai sanzō kenkyūronshū* 真諦三蔵研究論集 [A collection of essays on Paramārtha], ed. Funayama Tōru 船山徹, Kyoto: Kyōto daigaku jinbunkagaku kenkyūjo 京都大學人文科學研究所 [Institute for Research in Humanities, Kyoto University], 2010.

Kusaka Murin 日下無倫. ‘Zenju sōshō no kenkyū 善珠僧正の研究’ [A Study on Zenju], *Bukkyōkenkyū* 仏教研究 [Buddhist Studies] 2 (1920): pp. 99-143.

Li Zijie 李子捷. ‘Donmushin yaku Daihatsunehangyō no busshō to shushō nitsuite 曇無讖訳『大般涅槃經』の仏性と種性について’ [A Study on Buddha Nature and Caste in the Great Nirvana Sutra], *Komazawa daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒澤大學佛教學部論集 [Journal of Buddhist Studies at Komazawa University] 50 (2019): pp. 220-242.

Li Zijie 李子捷. ‘Kukyō ichijō hōshō ron no shinnyosetsu no ichi kōsatsu: Higashiajia Bukkyō niokeru shinnyo rikai to no kanren wo chūshin ni 『究竟一乘寶性論』の真如説の一考察—東アジア仏教における真如理解との関連を中心に’ [A study on the theory of *tathatā* in the *Ratnagotravibhāga*: With a focus on the relationship with the understanding on *tathatā* in the East Asian Buddhism]. *Bukkyōgaku* 佛教學 [Buddhist Studies] 57 (2016): pp. 37-62.

Okamoto Ippei 岡本一平 ‘Shōjōhokkai to nyoraizō: Rishō gyōshō no shisō haikei 清浄法界と如來藏—理性・行性の思想背景’ [Pure dharma realm and *rulaizang*: The background of principle nature and conditional nature], *Komazawa daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒澤大學佛教學部論集 [Journal of Buddhist Studies at Komazawa University] 37 (2006): pp. 273-298.

ōtani Yuka 大谷由香. ‘Zenju no muhyōshiki kaishaku 善珠の無表色解釈’, *Indogaku bukkyōugaku kenkyū* 印度學佛教學研究 [The Japanese Association of Indian and Buddhist Studies], vol.53-2 (2005): pp. 598-600.



Saeki Ryōken 佐伯良謙. ‘Nihon yuishiki kyō no kensetsusha Zenju 日本唯識教の建設者善珠’ [Zenju as the founder of Japanese Consciousness-only Buddhism], *Busshokenkyū* 仏書研究 [Study on Buddhist Texts] 22, 1916.

Sakaino Kōyō 境野黃洋, *Nihon bukkyōshi kōwa* 日本仏教史講話 [A Lecture on the History of Japanese Buddhism], Tokyo: Morie shoten 森江書店, 1931.

Shimaji Daitō 島地大等, ‘Chūkotendai no gakugo toshite mitaru hongaku no gainen 中古天台の學語として見たる本覺の概念’ [Hongaku as a Medieval Tendai Buddhist term], in *Kyōri to shiron* 教理と史論 [Doctrine and History], Tokyo: Meiji shoin 明治書院 (1931): p. 114.

Sueki Fumihiko 末木文美士, ‘Heian bukkyō shisōshi kenkyū no shomondai 平安仏教思想史研究の諸問題’ [Several issues on the history of Buddhist thoughts in Heian period], in *Nihon shisōshi ronkō* 日本仏教思想史論考 [A Research on the History of Japanese Thoughts], Tokyo: Daizō shuppan 大蔵出版, 1993.

Weinstein, Stanley. ‘A Biographical Study of Tzu-en’, *Monumenta Nipponica*, published by Sophia University, vol.15 (1959): pp. 119-149.

Acknowledgments

The research underlying this article was conducted at Northwest University and the Institute of Humanities and Social Sciences of Peking University awarded by The National Social Science Fund of China 2023 (Project Number: 23BZJ017).



第二部分

第二屆慈宗中青年學者論壇論文集



《能斷金剛般若波羅蜜多經》世親論釋以「二十七疑」 斷疑生信的深意

The Meaning of "27 Doubts" in the Vajrayana Paramita Sutra in Confirming Doubts and Generating Faith

慈氏學會（香港）王聯章

Wong Luen Cheung, Tsz Society (Hong Kong)

摘要：歷代以來《金剛般若經》的弘揚不限一宗一派，在中國有很多的註釋書留存下來，各宗宗匠皆有所註釋，但古印度宗匠的註釋書漢譯的只有「慈氏學」一系列的註釋最為重要，如元魏菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經論》三卷（題為天親菩薩造）、隋達磨笈多譯《金剛般若論》二卷（題為無著菩薩造）、唐義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》一卷（題為無著菩薩造），這些論著遂成為後世以至近代學者研究《金剛般若經》的重要依歸。「慈氏學」古印度註釋最有特色的是以二十七疑疏釋經文，這在唐宗密述與宋子璿錄記的《金剛般若經疏論纂要（2卷）》中顯露無遺。

關於《金剛般若經》的分析，有三十二分科和二十七斷疑，後世通達者多依世親的二十七種問答斷疑、設定科判。宗泐、如玘更以為梁朝昭明太子的「三十二分」『破碎經意、故不取焉』。香港羅時憲宗師繼承近代的慈宗三大宗匠歐陽竟無大師、太虛大師、韓清淨先生的傳承，撰寫了《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》，書中據二十七疑做科判，但在纂釋中並未論之，故未有人探討此二十七疑的建立原因。經本文作者探討，此二十七疑當初設立的原因，是為了解決自「原始佛教」、「部派佛教」以來到大乘佛教的「中觀學派」、「瑜伽行派」對於佛陀法身存在的解釋。

原始佛教後期到部派佛教的初期，一般認為法身代表佛遺留下來的教法，[中觀學派]將「法身」用「法性」來理解，而「法性」就是「空性」。到了[瑜伽行派]和會解釋了各大小乘經論的表面矛盾，建立完備的[廣義法身]觀念：「法身」就是指三身，即是包括狹義的「法身」-「空性」、「報身」、「化身」。本文作者並對照了二十七疑在經中各條釋疑解惑與三身的關係。

Abstract: Throughout the ages, the [The Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra (Diamond cutter Sūtra)] had been propagated by no single school, and many commentaries were circulated by various sects. For the ancient India commentaries related to Maitreya studies, such as the three-volume Discourse on the The Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra by Bodhiruci (菩提流支) of the North-Wei Dynasty, the two-volume Discourse on the Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra by Dharma-Gupta (達摩及多) of the Sui Dynasty, the one-



volume Ode to the Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra by Yi Jing of the Tang Dynasty , The characteristics of the ancient Indian commentaries composed of twenty seven queries. Commentary by late Professor Sze-hin Lo stipulated twenty-seven queries ,but he did not explain the reason for the establishment of the twenty-seven queries in his book. The reason for the establishment of these twenty-seven queries, as explored by the author of this paper, is to resolve difference in explanations of the existence in the Dharma Body (Sanskrit : Dharmakāya) by the Madhyamaka and Yogacara schools of Mahayana Buddhism from the Primitive Buddhism and the Sectarian Buddhism. From the late Primitive Buddhism to the early Sectarian Buddhism, the Dharma Body (Dharmakāya) was generally regarded as representing the teachings left behind by the Buddha, and the "Dharma Body (Dharmakāya)" was understood as the "Dharma-nature" [of the Madhyamika], i.e. "emptiness". The Yogacara School compromised the apparent contradictions in the various Mahayana and Hinayana Buddhist scriptures, and established the complete concept of Dharma Body in the Broader Sense: Dharma Body (Dharmakāya) refers to the three bodies, which include the "Dharma Body (Dharmakāya)" in the narrower sense i.e. emptiness, the "Reward Body (Sanskrit : sambhogakāya) ", and the "Manifested Body (Sanskrit : nirmāṇakāya) ". The author also highlights the relationship between the twenty-seven queries and the implicit indication of The three in the Sutras.

關鍵字：漢文註釋、《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》、二十七斷疑、三身

Keywords: Vajra prajna paramita Sutra, Twenty-Seven Queries, Three Bodies

作者簡介：王聯章導師，2011年香港特區政府榮譽勳章獲得者，印度超戒寺研究基金授予的榮譽哲學博士學位，美國亞利桑那大學高級研究員、印度薩霞帝大學客座教授、內地則有清華大學偉倫特聘訪問教授、浙江大學、陝西師範大學、山東大學、四川大學、南京大學等十多家高等院校客座教授，王導師在2009年創立慈氏文教基金，他自2003年開始擔任慈氏學會(香港)導師。

Author: Professor Andrew Luen-cheung Wong obtained Medal of Honour from the government of Hong Kong SAR in 2011, Doctorate Degree in Philosophy Conferred by Vikram Shila Research Foundation, India, Senior Fellow of The University of Arizona; Visiting Professors of Subharti University India; In the Mainland, he is visiting professors of Tsinghua University, Zhejiang University, Shaanxi Normal University, Shandong University, Sichuan University, Nanjing University etc. All together more than 10 universities or colleges of higher education. He set up Maitreya Culture and Education Foundation Ltd in 2009 and has acted as Principal and Mentor of the Institute of Maitreya Studies(Hong Kong) since 2003



一、大乘佛教的興起

大乘佛教的興起，據近代學者尤其是平川彰在《初期大乘佛教的研究》中考證，與佛塔的崇拜有密切的關係。南傳《大般涅槃經》及部派佛教各種戒律中更透示在家信眾承受佛陀的遺命負責舍利供養的事宜(八王分舍利，見《長部·大般涅槃經》)，故現在一般的說法，都認同在家信眾是推動大乘佛教復興、回歸釋尊救世度生本懷的重要原動力。這從現存的古代菩薩造像都頭戴冠冕、身配瓔珞、示現在家服飾，可以得到佐證。

崇拜供養舍利的塔廟，是基於對釋尊的永恆懷念，從而追思釋尊在因地修行時救世度生的種種偉大事蹟 - 菩薩行。由過去的「菩薩」(釋尊)以至現在十方三世一切正在救世度生的菩薩，更啟發現在的修學者透過發心，修習如釋尊往昔實踐的偉大行為及追求如釋尊所證得的清淨智慧 - 「般若」亦可成為菩薩 - 初發意菩薩。釋尊成佛的原因是具備「般若智慧」，這也是十方三世一切諸佛成就圓滿正覺的根據，故「般若」是「諸佛之母」。因此，「般若思想」的流傳與《般若》系經典的結集成為大乘佛教最早期及最重要的經典之一。

二、般若經典的集成

《般若》經典的集成，在印度經歷了相當長的一段時間，約有一千多年之久，一直發展到「秘密大乘」流行的時代。近代西洋「般若學」的權威 Edward Conze 在《Prajna - Paramita Literature》中，將它的發展過程區分為如下四個時期：

(一) 初始期 (約 100B.C.~100A.D.): 最早的《般若經》是《八千頌般若波羅蜜多經》。這部《般若經》共有三十品，其中某些原始的篇章，可能要追溯到紀元前一百年左右，整部經典的編纂歷時約二個世紀以上。Edward Conze 的看法和椎尾辨匡、鹽見徹堂、視芳光運的論點，大致是相同的。

(二) 開展期 (約 100A. D.~300A. D.): 大約在紀元之初 - 《八千頌般若波羅蜜多經》 - 這部根本經典開始被增編成中品或大品《般若經》的形式。

首先從「內容、經義的解釋和法數」等三方面 - 增編成中品《二萬五千頌》和《一萬八千頌》、再進一步以大量重覆的語句增編成大品《十萬頌》。因此 - 這三部《般若經》的基本內容其實是一樣的，只不過增編的部分重覆語句詳略各有不同而已。

在中亞一帶，《一萬八千頌》似曾廣受歡迎，但歷來的印度大德在主釋《般若經》時，仍然比較偏好《二萬五千頌》。或許是因為它的內容豐富、思想完整、便於組織發揮，而且經文也長短適中的緣故。

(三) 精簡期 (約 300A.D.~500A.D.): 這一時期的《般若經》 - 或經重新述要而成較精簡的小部《般若經》 - 或被濃縮精練而成大、中、小三品《般若經》的綱要攝



頌。其中 - 小部經典的代表 - 即繪炙人口的《金剛般若經》、《般若心經》和《文殊師利所說般若經》等；而大、中、小三品《般若經》的網要性攝頌則為《現觀莊嚴論》。

(四) 密續影響期 (約 600A.D.~1200A.D.): 這一時期最具代表性的《般若》經典, 即《理趣般若經》——《一百五十頌》, 與此相當的漢譯本有奘譯《大般若經·第十會理趣分》。

上述 Edward Conze 所主張的《般若》經典發展分期, 與《般若》經典在中國譯出的先後次序是相當吻合的。印順在《初期大乘佛教之起源與開展》中認為: 如從中國譯經史上去看, 首先是略本、廣本, 然後是《濡首般若》、《金剛般若》、《文殊般若》、《勝天王般若》, 到唐代才譯出《理趣般若》等, 反映了印度《般若經》傳出的次第。

三、《金剛般若經》的原典和譯本

1、《金剛般若經》的原典

《金剛般若經》的梵文原典抄本, 流傳於中國、西藏、日本、東土耳其斯坦、吉爾吉特等地。根據這些抄本, 已有五種刊本問世, 此外, 尼泊爾也有抄本。除漢譯外, 有藏譯、于闐語譯、粟特語譯、蒙古語譯、滿州語譯、英譯、法譯、德譯及日譯等。漢譯中則有六位譯者, 八個譯本。

(1) 鳩摩羅什 (Kumarajiva) 譯 (後秦·四〇二年) ——《金剛般若波羅蜜經》一卷。

(2) 菩提流支 (Bodhiruci) 譯 (北魏·五〇九年) ——《金剛般若波羅蜜經》一卷。

但實際所傳有二種, 字句有所差異。第一本是《高麗·元·明本》, 第二本是《宋本》。兩本都收於《大正新修大藏經》。

(3) 真諦 (Paramartha) 譯 (五六二年) ——《金剛般若波羅蜜經》一卷。

(4) 達磨笈多 (Dharmagupta) 譯 (約五九二年) ——《金剛能斷般若波羅蜜經》一卷。

(5) 達磨笈多譯 (六一三年) ——無著所著《金剛般若波羅蜜經論》中被譯出的經文。(《大正藏》、二五卷七六六~七八一頁)

(6) 玄奘譯 (六四八年) ——《能斷金剛般若波羅蜜經》一卷。

(7) 玄奘譯 (六六〇~六六三年間) ——《大般若波羅蜜多經》第九會·〈能斷金剛分〉(=第五七七卷) 一卷。

(8) 義淨譯 (唐·七〇三年) ——《能斷金剛般若波羅蜜多經》一卷。

2、《金剛經》的重要印度註釋漢譯



(1) 無著菩薩造《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》一卷·唐義淨譯（大正二十五·八八五上至八八六下）

(2) 天親菩薩造《金剛般若波羅蜜經論》三卷（大正二十五·七八一至七九七中）元魏菩提流支譯異譯本：

無著菩薩造頌、世親菩薩釋《能斷金剛般若波羅蜜經論釋》三卷·唐義淨譯（大正二十五·八七五上至八八四下）

此外，相關的著述尚有：唐義淨述，《略明般若末後一頌鑽述》一卷。（大正四十七·七八三上至七八四上）

(3) 無著菩薩造《金剛般若論》二卷·隋達磨（摩）笈多譯（大正二十五·七五七上至七六六上）

（案：《大正藏》〈釋經論部〉中尚收有同為達摩笈多譯，但題為：無著菩薩造《金剛般若波羅蜜經論》三卷（大正二十五·七六六中至七八一上）、其經題與春數與菩提流支譯本（大正二十五·七八一中至七九七中）完全相同。）

(4) 世親菩薩造金剛仙論師釋《金剛仙論》十卷，元魏菩提流支譯（大正二十五·七九八上至八七四下）

(5) 功德施造《金剛般若波羅蜜經破取著不壞假名論》二卷，唐地婆詞羅等譯（大正二十五·八六七上至八九七中）

3、《金剛般若經》的重要漢文註釋

《金剛般若經》簡明易讀，因此歷代尤其是在中國有很多註釋書留存下來。影響所及，中國的三論、天台、華嚴、法相、禪各宗宗匠皆有注釋。尤其禪宗自初祖達摩始，即以四卷《楞伽經》印心，但自四祖道信已依用《般若》，五祖弘忍更以《金剛般若經》為見性成佛的秘典，六祖慧能即因偶聞人誦《金剛般若經》而至東山門下參學。故此《金剛般若經》的弘揚，並不限於一宗一派。但若論能兼明「空」、「有」兩輪要義，如義淨在《略明般若末後一頌護述》中所說：『開《般若》要門，順「瑜伽」宗理。』則是無著從兜率內院慈尊親受的七十七頌，（另加世親所作的歸敬頌二、結頌一而成八十頌）-無著再傳其弟世親而作論釋。因此「慈氏學」一系的註釋如元魏菩提流支譯《金剛般若波羅蜜經論》三卷（題為天親菩薩造）、隋達磨笈多譯《金剛般若論》二卷（題為無著菩薩造）、唐義淨譯《能斷金剛般若波羅蜜多經論頌》一卷（題為無著菩薩造）、唐宗密述與宋子璿錄記的《金剛般若經疏論纂要（2卷）》，遂成為後世以至近代學者研究《金剛般若經》的重要依歸。

清末楊仁山取籍東瀛，於南京創「金陵刻經處」，重刻唐賢諸疏。更創立「祇洹精舍」躬自講學，沙門如太虛，居士如歐陽竟無均曾受學。此後，太虛矢志整理僧伽制度，興辦佛學院，提昇僧侶質素：歐陽竟無則創辦「支那內學院」，提倡居士可以住持佛法見歐陽竟無《支那內學院院訓釋》釋師訓第一），為近代居士佛教的重鎮，而楊仁山則被譽為中國近代佛教之父。此外，韓清淨亦創立「三時學會」於北京，認



為「法相唯識」之學是最了義之教。

上述三位清末民初的大宗匠均盛弘慈氏之學：太虛雖提倡八宗平等，實質上歸納為「法性空慧」、「法相唯識」、及「法界圓覺」三學，其中更獨標慈氏，故後期專事弘揚「慈宗三要」。並曾在華北居士林開講《能斷金剛般若經》，並紀錄成經釋流通，其中參考義淨說法，只依二十四疑，分三科解釋經文。韓清淨為《瑜伽師地論》作《瑜伽師地論科句》及《瑜伽師地論披尋記》，一門深入，研精覃思。晚年由博而約，為《能斷金剛般若經》作《能斷金剛般若波羅蜜多經了義疏》，廣引「法相唯識」諸論以釋經文，雖亦依經斷疑，但以「開顯無為勝義諦相」及「正觀有為世俗諸相」為宗。歐陽竟無畢生窮研，由《瑜伽師地論》而《大般若經》而《大涅槃經》，總攝奧義、未暇暢文。在撰《大般若經敘》時，恍然而悟，《大般若經》涵蓋大乘，廣大無邊，其中對無著《金剛般若論》七種句義雖亦有述及，畢竟未暇盡釋其蘊。

4、玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》的重要漢文論釋

(1) 唐代窺基大師撰《金剛般若論會釋》三卷，（大正四十·七一九上至七八三上），這是以玄奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》為根據，會釋無著、世親兄弟二人對《金剛經》的論解。

另有亦題為窺基撰述的《金剛般若經贊述》（大正三十三·一二五上至一五四中），因以羅什譯為根據而加論釋，被日本學者懷疑並非窺基所撰。（參看棍芳光運著《金剛般若經》，大藏出版，昭和四十七年發行）

(2) 大虛《能斷金剛般若波羅蜜多經釋》（一九三一年七月講於華北居士林，收錄於《大虛大師全書》第六冊「法性空慧學」九一至三四頁）

(3) 韓清淨《能斷金剛般若波羅蜜多經了義疏》（台灣方廣文化出版）

(4) 羅時憲《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》（收錄於《羅時憲全集》第三卷三十一至三〇一頁）

四、《金剛般若經》與二十七疑

中國古代對《金剛般若經》的分科，多以梁朝昭明太子所立的三十二分，附於羅什本。自無著、世親的論釋譯出後，後世多依世親的二十七種斷疑分節，加以解釋。除慈恩基師外，唐朝的宗密、宋朝的子璿（皆華嚴宗徒）；南宋的善月（天台宗徒）；明朝的宗泐、如玘雖依羅什譯本作莊，但多依世親的二十七種問答斷疑、設定科判。宗泐、如玘更以為梁朝昭明太子的三十二分『破碎經意、故不取焉』。香港羅時憲宗師繼承近代的慈宗三大宗匠歐陽竟無、太虛大師、韓清淨先生的私淑傳承，撰寫了《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》，書中據二十七疑制定科判。

關於提出二十七疑科判在唐代及之前金剛般若經與論的漢譯本的查找與比較與呈現，如下表格：



【表格一】：義淨《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》、《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》關於斷疑的對照

| <p>T0239 《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》 唐三藏 沙門義淨 譯</p> | <p>T1513 《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》 無著菩薩造頌 世親菩薩 釋 三藏法師義淨奉 制譯</p> |
|---|--|
| <p>一、『東方虛空可知量不？』</p> <p>二、『可以具足勝相觀如來否？』</p> <p>三、『頗有衆生，於當來世，后五百歲，正法滅時，聞說是經，生實信不？』</p> <p>四、『如來於無上菩提有所証不？』</p> <p>五、『復有少法是所說不？』</p> <p>六、『以滿三千大千世界七寶持用佈施，得福多不？』</p> <p>七、『我得預流果不？』</p> <p>八、『我得一來果不？』</p> <p>九、『我得不還果不？』</p> <p>十、『我得阿羅漢果不？』</p> <p>十一、『如來昔在燃燈佛所，頗有少法是可取不？』</p> <p>十二、『是為身大不？』</p> <p>十三、『如彌伽河中所有沙數，復有</p> | <p>一、『從此已後所有經文，皆為除遣後疑惑。於此便有如是疑生。問：若不著於法而行施者，如何為求正覺勝果行惠施耶？為答此疑，經云「於汝意云何？可以勝相觀如來不」，如是廣說。』</p> <p>二、『次下妙生重生疑念：若由如是行無住施者，即因極甚深；復說如來是無為性，即是果極甚深。如何末代得有信者，令彼果報不虛棄耶？為斷此疑，頌曰：……』</p> <p>三、『次後更為除疑。何者是？上文云「不應以勝相觀於如來，彼從無為所顯性故」，若如是者，復如何說釋迦牟尼如來證於無上正等菩提，乃能宣揚所有法教？由斯道理，彼非正覺，亦不說法。答此疑故，頌曰：……』</p> <p>四、『上經云「聖人皆是非集造之所顯示，為此諸聖於彼證法不可取不可說」者，諸預流等聖人並悉取其自果，如何此成非所取性？於其所取而宣說者非不可說性。為遣疑故生起後文，即彰非所取所證理善成就。頌曰：……』</p> <p>五、『次復起疑言：世尊昔於燃燈佛所有法可取，彼亦為他說其法要。以此而言，如何得成無取、無說？為答斯難，故云「實無有法是如來所取」。此有何意？頌曰：……』</p> <p>六、『若言諸聖皆是無為所顯，彼法不是所取亦非所說者，如何諸菩薩取嚴勝佛國土耶？又受用身如何自己取為法王、世間於彼將為法王？為遣疑故，方生下文。此中意者，頌曰：……』</p> |



| | |
|--|--|
| 如是沙等彌伽河，此諸河沙，寧為多不？』 | 七、『所云受用身佛如何自己取為法王、他亦爾者，為答此難故，將受用身同妙高山。此文欲顯何義？頌曰：……』” |
| 十四、『若復有人，以寶滿此河沙數量世界，奉施如來，得福多不？』 | 八、『所云「於身是其苦性，彼施即是苦果性故，其福卑劣」者，然此法門若有持說，彼之大士行諸苦行，此亦豈非是招苦報？如何不是得苦果耶？為除此難，故有下文。』 |
| 十五、『頗有少法是如來所說不？』 | 九、『然諸如來與真見相應故，果不住因位，如何得見彼果之因？既有此疑，答如經云：「妙生如來是實語者」，有其四句。』 |
| 十六、『三千大千世界所有地塵，是為多不？』 | 十、『由此答云「如言而執者，對彼故宣說」，言諸聖人是無為所顯者，然真如性常時遍有，如何佛果以無住心方能證得非有住心？又復如何常時遍有實體真如，或有得者或不得者？為除此疑，說入閻喻。』 |
| 十七、『可以三十二大丈夫相觀如來不？』 | 十一、『……。又復如前三種問答，此中重問，義有何殊？答曰：……』 |
| 十八、『如來於燃燈佛所，頗有少法是所證不？』 | 十二、『「妙生！實無有法可名菩薩」者，若無菩薩，云何如來於燃燈佛所行菩薩行耶？答此疑曰「實無有法如來於燃燈佛所」如是等，此顯何義？頌曰：……。若言菩提非有者，佛亦是無，即總撥無。佛為除此難，文云「妙生！言如來者，即是實性真如異名」，謂無顛倒義名為實性，無改變義是曰真如。……』 |
| 十九、『頗有少法名菩薩不？』 | 十三、『「妙生！若有說云如來證得無上正等覺者，是為妄語」者，此顯何義？答曰「菩提彼行同，非實由因造」，由昔菩薩修行之時實無可行，諸佛亦爾。無法可證正等菩提，此還總撥實無無上正等菩提？答斯難曰……』 |
| 二十、『如來有肉眼不？』 | 十四、『若言無有菩薩者，正覺亦無、所覺亦無，亦無眾生令入涅槃，亦不嚴淨諸佛國土。有何所為，諸菩薩等令諸眾生入於圓寂，又復作意淨佛土耶？為答斯難，故有下文。』 |
| 二十一、『如來有天眼不？』 | |
| 二十二、『如來有慧眼不？』 | |
| 二十三、『如來有法眼不？』 | |
| 二十四、『如來有佛眼不？』 | |
| 二十五、『如彌伽河中所有沙數，復有如是沙等彌伽河，隨諸河沙，有爾所世界，是為多不？』 | |
| 二十六、『可以色身圓滿觀如來不？』 | |



| | |
|-------------------------------|--|
| 二十七、『可以具相觀如來不？』 | 十五、『再說菩薩菩薩，經文前云「如來是無得所顯」者，義成明白。若如是者，豈彼聖人全無所見？為答斯難，許有五眼。為顯其義，頌曰：……」此乃如何不是妄耶？為答此難，先為喻已。……』 |
| 二十八、『於當來世，頗有眾生，聞說是經，生信心不？』 | 十六、『復有何意說福聚喻耶？答曰：……』 |
| 二十九、『佛得無上正等覺時，頗有少法所證不？』 | 十七、『若言如來是非集造所顯，如何如來說有諸好及眾相耶？為除此難，故云「不應色身圓滿及相具足觀於如來」。言「色身」者，是隨好義故。』 |
| 三十、『如來度眾生不？』 | 十八、『若言不應以色身圓滿及具相身觀如來者，如何如來有所說法耶？為答斯難，此即以其惡取而謗於我，由不能解我所說義故。頌曰：……』 |
| 三十一、『應以具相觀如來不？』 | 十八、『若言無有世尊是能說者，所說之法亦復不離法身，故成非有。如是甚深之法，如何當有敬信之人？為除此難，答曰：……』 |
| 三十二、『諸有發趣菩薩乘者，其所有法是斷滅不？』 | 二十、『若言如來曾無有法是所覺知者，云何離其後後正知次第而名無上正等覺耶？為答此難，「非是有法可覺方名無上正覺」。』 |
| 三十三、『若聚性是實者，如來不說為極微聚極微聚。何以故？』 | 二十一、『若要以善法獲大菩提者，所有說法亦應不獲菩提，是無記性故。為遮此難，更言差別之福，答所說法縱令無記終有所得。』 |
| | 二十二、『若言彼法性相平等故無不平者，即無能度所度；云何如來說脫有情耶？為除此難，故起後文。』 |
| | 二十三、『若言不應以其具相觀於如來，非彼自性故，由是法身自性故。然彼如來自性法身，可以具相而比知之。有作斯難。為除疑意，生起後文。』 |
| | 二十四、『此云法性者即是真如，若言福不證菩提者，此即菩薩福業其果應斷。為釋此 |



| | |
|--|--|
| | 疑，故有下文，言此福性雖復不能親招覺處。』 |
| | 二十五、『問：菩薩福津既不感報，所獲之果如何可知？答曰：……。諸佛世尊現眾變化，非彼如來若來若去等故，云「彼事由任運，成佛現諸方，去來等是化，正覺常不動」。為顯斯義，生起下文。……』 |
| | 二十六、『若如來有去來等異者，彼即不是；如其常性無有變易。微塵作墨喻者，是誰之喻？顯何事耶？答曰：……。由其妄執，是故說為聚執，欲明異此餘悉應無無上正智。復有何因，諸凡愚類於實無聚而執耶？為除斯難，而云其聚執者但俗論說有如等。』 |
| | 二十七、『若言如來為多化身無盡說法，如何彼復說有涅槃耶？為釋此疑，說伽他曰：……。』 |

【表格二】：道氣《御注金剛般若波羅蜜經宣演》、曇曠《金剛般若經旨贊》關於斷疑的列出：

| | |
|---|--|
| <p>T2733 《御注金剛般若波羅蜜經宣演》 冊別：T85 部類：般若部類、敦煌寫本部類 作译者：（唐）勅隨駕講論沙門道氣集 作译时间：From:618, To:907, 唐</p> | <p>T2735 《金剛般若經旨贊》 冊別：T85 部類：般若部類、敦煌寫本部類 作译者：（唐）京西明道場沙門曇曠撰 作译时间：From:618, To:907, 唐</p> |
| <p>一、『自下經文為斷此疑。演曰。此敘二疑。一者如來法身雖不可以相成就。現證應言可以相成就比知。二者如來法身應由福相成就所得。此下論文有三行偈。初後兩偈答第一疑。中間一偈答第二疑。』</p> | <p>一、『次下第三明其求果。即八住中。欲住處也。前既發心。次修諸行。若不求果。心行無依。顯行所依。故明求果。然果有二。謂色非色。色相果者。即相妙身。非色果者。即真法身。故於此中。分之為二。初欲色身。後欲法身。初欲色身。即十八中。第三欲得色身住度。斷其第一求佛作相疑。令修稱真求色身行。』</p> |
| <p>二、『自下經文為斷此疑。演曰。此</p> | <p>二、『下明法身。即十八中。第四欲得法身</p> |



| | |
|---|--|
| <p>敘二疑。一者如來法身雖不可以相成就。現證應言可以相成就比知。二者如來法身應由福相成就所得。此下論文有三行偈。初後兩偈答第一疑。中間一偈答第二疑。……自下大段重釋前第二攝福聚。於中准論分之為三。……即是如次答前二疑。』</p> | <p>住處。於中顯有三種法身。謂即言說智相福相。欲三法身。即分別為三。第一欲得言說法身。當斷第二不信空說疑。令修稱實持說之行。』</p> |
| <p>三、『三問既依名字何故不言阿難聞。答有五義。一示不乖俗宗雖顯。真諦不乖俗理。雖顯妙言。不乖龜欲。顯真諦不離俗故。……此將為親證。若言阿難聞或非親聞以破疑網。』</p> | <p>三、『次下第二欲得智相至得法身住處。斷彼第三佛有得說疑。修無得說真智相行。』</p> |
| <p>四、『四問慶喜于時親見覺。何唯說聞。答有四義。一名等詮義非色等故。欲證深理要聞法故。二此界以聲而為佛事。聲為所依名等有故。三希證菩提要聞熏習。由聞熏習成出世故。四顯非現證故。有釋云。諮承有所無自信之過。即推功歸佛。』</p> | <p>四、『次下第三福相至得法身住處。斷彼第四持說無福疑。令依經修勝福身行。』</p> |
| <p>五、『初在斷第五佛有說受疑中。佛於燃燈語不取理實智。以是真實義成彼無取說。』</p> | <p>五、『即是第五修道得勝中。無慢住處。斷其第五諸聖得說疑。令修無慢真實勝行。』</p> |
| <p>六、『彼論第六句尊重身德福。釋云。在在處處供養者。當知是人必定成就無量功德。……第六云何不分別。即何行解。論云。而不住法相者。此正顯示無分別。』</p> | <p>六、『次下第二離少聞障。十八之中。不離佛出時住處。斷其第六佛有說受疑。令修圓滿真多聞行。』</p> |
| <p>七、『彼論第七及遠離諸障。釋云。何故為人輕賤。而離諸障以有大功德故。……彼論九種成就業因即當第七遠離諸障故。』</p> | <p>七、『次下第三離小念攀緣修道障。即十八中。第七願淨佛土住處。斷其第七嚴土取相疑。令修無相真淨土行。』</p> |
| <p>八、『准前通釋彼論為斷。第八經成苦果。疑論云。向說彼身苦。以彼捨身苦身果報而彼福是劣。若爾依此法門受持演說。諸菩薩行彼苦行。行彼</p> | <p>八、『次下第九離不忍苦障。即第十三忍苦住處。斷其第八經成苦果等斷三種疑心。依經修行忍辱之行。』</p> |



| | |
|--|---|
| <p>苦行即是苦果。云何此法門不成苦果。……舉彼能治不忍正行以答前疑不連此論。……正與此同彼曲生疑屬第八攝更不別開。』</p> | |
| <p>九、『彼論自下為斷第九道非作因段。論云。此中有疑於證果中無道。云何彼於果能作因。頌云。』</p> | <p>九、『此令信受也。即斷第九道非作因疑。令信此經。依而行忍。前令作依經修供養行當成福果。』</p> |
| <p>十、『彼論自下為斷第十證如不證疑論云。若聖人以無為真如得名。彼真如一切時一切處有。云何不住心。得佛菩提。佛菩提則非不住。若一切時一切處實有真如。何故有人能得有不得者。此中得佛菩提四字。通上下用。依彼新論云。如何佛果以無住心方能證得非有住心也。此有二問。一問有得不得。二問不住心得住心不得。總舉一頌以答二疑云。』</p> | <p>十、『次顯對治之受用苦因緣。即斷第十證如不證疑。令作經起安受苦忍。前雖令離相違苦相。若心住於乏受用想。亦不精勤數生退轉。』</p> |
| <p>十一、『如何初說應如是住如是修行如是降伏為斷。此疑再興三問答。以雖說住不言我住即是為斷。第十一應無住修疑而有此文。問。觀此下經問之與答一同。』</p> | <p>十一、『次第十五歡喜勸住處。顯第十一應非無住疑。令修真實無住無道。謂信行地雖未證得真無住道。而於比觀證無住道。亦得相應。』</p> |
| <p>十二、『彼論斷第十二菩薩修因疑論云。此中有疑若無菩薩。云何釋迦如來。於燃燈佛所行菩薩行。為斷此疑。以次前文實無有法發菩提心者。若實無菩薩。云何於燃燈如來所昔修因行。明燃燈所亦無有法。以答此疑。』</p> | <p>十二、『次第十二菩薩修因疑。令修勝進求教授行。前雖令離自取之障。依無二取住無住道。』</p> |
| <p>十三、『彼論自下為斷第十三行願不成疑論云。若無菩薩者諸佛亦不成大菩提。眾生亦不入大涅槃。亦無清淨佛國土。若如是為何義故。諸菩薩發心欲令眾生入涅槃。起心修行淨佛國土明雖修行而無顛倒。以釋前疑故有此文。』</p> | <p>十三、『次下離慢令證顯第十三疑。由從初地離我得慢得二智故。乃至成佛能顯清淨妙大法身。欲令信行終滿菩薩速入證道而證會故說長大身。令離自他我慢相心而為體證。……謂度生等聞說實無有菩薩故。』</p> |



| | |
|---|---|
| <p>十四、『彼論為斷第十四佛非能見疑。論云。前說菩薩不見彼是眾生。我為菩薩淨佛國土以不見諸法名為諸佛。若如是者或謂諸佛如來不見諸法。自下經文為斷此疑故說五種眼。』</p> | <p>十四、『次下第二無上見智淨具足。顯第十四佛無能見令稱實求具足知見。前令求佛依報淨土。』</p> |
| <p>十五、『彼論自下為斷第十五福得非善疑。論云。向說心住顛倒。若如是福德亦是顛倒。若是顛倒何名善法。為斷此疑示現心住。雖顛倒福德非顛倒。頌云。』</p> | <p>十五、『智見淨中福德具足。顯第十五福德非善疑。令修佛身具足福德智。』</p> |
| <p>十六、『彼論謂斷第十六相好非佛疑。若諸佛以無為法得名。云何諸佛成就八十種好三十二相而名為佛。是故說非成就色身非成就諸相得見如來。此論觀無相以上求。彼論中即法身。而是佛二論俱明法報二身義不相違。文分為四問答徵釋。此問也。』</p> | <p>十六、『次下第三隨形好身具足。顯第十六相好順佛疑。令修佛身圓滿。』</p> |
| <p>十七、『彼論斷第十七佛有所說疑。論云。若如來色身相好不可得見云何言如來說法。』</p> | <p>十七、『次下第二破名色身自在行住淨。斷第二十七真化一異疑。前明依真隨感而應。離往來相而現威儀。而未廣顯神通化用。巧便自在。』</p> |
| <p>十八、『是故此文為斷第十八何人能信疑。論云。復有疑。若言諸佛說者。是無所說法不離於法身。亦是其無有何等人。能信如是甚深法界。偈曰。』</p> | <p>十八、『次下第五明語具足。顯第十八佛有所說疑。令修佛身圓滿語業。』</p> |
| <p>十九、『彼論為斷第十九有得證果疑。論云。若如來不得一法得阿耨菩提者。云何離於上上證。轉轉得阿耨菩提。演曰。以前聞說然燈佛等無得證等。遂執於中無有一法可得。而無一行可修。能得菩提。復見如來三劫修因不無得行。遂復疑云。云何如來離無所得無所行。此上上證取於菩提。而依展轉行有得行而證正覺。下</p> | <p>十九、『次下第二明正覺心。顯第十九有得證果疑。修菩提勝因果行前明念處大悲為首。大悲之智必由果圓果滿滿來順成正覺。欲成正覺即令修行有為無為無上妙行。』</p> |



| | |
|--|--|
| 顯真理。』 | |
| 二十、『彼論為斷第二十無記非因疑。疑云。若一切善法滿足得阿耨菩提者。則所說法不能得大菩提。何以故。以所說法無記法故。演曰。小乘師等執名句等性無記故。故有此疑。云何修學無記教法得大菩提 頌曰。』 | 二十、『次下第三施設大利法心。顯第二十無記非因疑。』 |
| 二十一、『彼論為斷第二十一佛能度生疑。疑云。若是法平等相無有高下者。云何如來名為度眾生。疑意佛及眾生不離真如。真如平等說無高下。如何說佛度彼下類諸眾生耶。』 | 二十一、『此下安立第一義教授。顯第二十一佛能度生疑。令其行真利樂行。』 |
| 二十二、『今明自得亦明上求佛地法身令自攝取。及明法身非以相比知非相福因得故有此文。彼論意同為斷第二十二比知法體疑。』 | 二十二、『次下第三施設大利法心。顯第二十無記非因疑。及二十二佛能度生疑。令眼如佛大法利行前已學佛證得正覺。次當學佛法施群生。以所得法施大福利。施福利時不應見有我。』 |
| 二十三、『及斷第二十三相福成因疑。論云。復有疑。雖相成就不可得見如來。』 | 二十三、『次下第四攝取法身心。顯第二十三比知法體疑。』 |
| 二十四、『彼論為斷第二十四失福及果疑。論云。有人起如是心。若不依福德得大菩提。如是諸菩薩則失福德及失果報。此意既以福一相非法身之因。則證法身時福德應失。』 | 二十四、『及二十四相福成因疑。令離相修攝法身行。』 “下明相因非得真體。次第二十四相福成因疑。文中有三。問遮身正。』 |
| 二十五、『彼論為釋第二十五化無受用疑。疑云。若諸如來不受彼果報。云何諸菩薩福德眾生受用。疑意既云是福德無報無有漏報。云何得於十方世界出沒往來。現身說法令生觀見而受用耶。既爾法身應有來去。由不悟化而迷於真也。文言菩薩意說如來從因為名 解中云。佛就果為語。不爾問答文不相應。釋此疑者化有來去不妨受用。然據真理本無去來。』 | 二十五、『次下第五不住生死涅槃心。斷第二十五失福及果疑。令其學佛無住妙行故。令學佛以無相智正觀正證攝取法身。非得法身便永寂滅。次令學佛起報化身。不顯福業不住涅槃。不著物福業不住生死。』 |



| | |
|---|--|
| <p>二十六、『今斷第二十六真化一異疑。謂聞前說化有去來及說法等真無。此事有二疑生。一疑真化為一為異。二疑化佛非真所說之法應不得益。論無疑詞。准釋合有為斷初疑有此文來。』</p> | <p>二十六、『今具足說令其上求所學之求如是次第。初威儀行住淨。即次第二十六化無受用疑。令修佛果淨。以諸威儀行。菩薩上求佛地。』</p> |
| <p>二十七、『彼論為斷第二十七化說無量福疑。疑云。前說化身有去來故既非真佛。又前頌言非說法者。既爾化佛所說之經持說無福故。為斷此疑而有斯文。明化雖示現所說之法持說經等非無盡福故。』</p> | <p>二十七、『次下第二破名色身自在行住淨。斷第二十七真化一異疑。前明依真隨感而應。離往來相而現威儀。而未廣顯神通化用。巧便自在。』</p> |
| <p>二十八、『彼論為斷二十八佛涅槃疑。論云。若諸佛如來常為眾生說法。云何言如來入涅槃。為斷此疑。是故說彼偈。此義云何。偈言。』</p> | <p>二十八、『次三明不染行住淨。於中復二。初說法不染。後流轉不染。初說法不染。即斷第二十八化說無福疑。令學清淨說法之行。前令觀察五蘊體空。發起神通利濟群品。』</p> |
| | <p>二十九、『次下顯其流轉不染。斷第二十九佛入涅槃疑。令修流轉不染之行。前令學佛無染說法。次令學佛常在世間示現流轉世法不染。』</p> |

【表格三】：《金剛般若波羅蜜多經論》、《金剛般若經疏論纂要》、《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》關於斷疑的對照：



| <p>《金剛般若波羅蜜多經論》 世親菩薩造論 元魏菩提流支三藏譯</p> | <p>《金剛般若經疏論纂要》 唐宗密述 宋子璿錄記</p> | <p>《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》 羅時憲宗師纂釋</p> |
|--|-----------------------------------|------------------------------------|
| <p>一、『自此以下，一切修多羅示現斷生疑心。云何生疑？若不住於法行於布施，云何為佛菩提行於布施？斷彼疑心。』</p> | <p>一 斷求佛行施住相疑</p> | <p>一、釋不住相因得有相果之疑 (55 頁)</p> |
| <p>二、『自此以下，尊者須菩提生疑致問。’……“論曰：此義云何？向依波羅蜜說不住行於布施，說因深義。向依如來非有為體，說果深義。若爾，未來惡世人不生信心，云何不空說？為斷彼疑，佛答此義。』</p> | <p>二 斷因果俱深無信疑</p> | <p>二、釋無相因果衆生難信之疑 (59 頁)</p> |
| <p>三、『自此以下說何等義？為遮異疑故。云何異疑？向說不可以相成就得見如來。何以故？如來非有為相得名故。若如是，云何釋迦牟尼佛得阿耨多羅三藐三菩提，說名為佛？云何說法？是名異疑，為斷此疑。』</p> | <p>三 斷無相云何得說疑</p> | <p>三、釋於無相果所生之疑 (72 頁)</p> |
| <p>四、『論曰：向說聖人無為法得名。以是義故，彼法不可取、不可說。若須陀洹等聖人取自果，云何言彼法不可取？既如證如說，云何成不可說？自下經文為斷此疑，成彼法不可取、不可說故。』</p> | <p>四 斷聲聞得果是取疑</p> | <p>三、釋二乘得果是取之疑 (84 頁)</p> |
| <p>五、『論曰：復有疑：釋迦如來昔在燃燈佛所受法，彼佛為此佛說法。若如是，云何彼法不可說、不可取？為斷此疑，說彼佛所無法可取。』</p> | <p>五 斷釋迦燃燈取說疑</p> | <p>五、釋釋迦燃燈有取有說之疑 (97 頁)</p> |
| <p>六、『又若聖人無為法得名，是法不可取、不可說；云何諸菩薩取莊嚴淨佛國土？云何受樂報，佛取自</p> | <p>六 斷嚴土違於不取疑</p> | <p>六、釋菩薩取佛土功德莊嚴之疑 (100 頁)</p> |



| | | |
|---|--------------------|----------------------------------|
| <p>法王身？云何餘世間復取彼是法王身？<u>自下經文為斷此疑。</u>』</p> | | |
| <p>七、『前言：「云何受樂報，佛取自法王身？云何餘世間復取彼是法王身？」<u>為除此疑，說受樂報佛體同彼須彌山王，鏡像義故。</u>』</p> | <p>七 斷受得報身有取疑</p> | <p>七、釋佛自取法王身之疑 (104 頁)</p> |
| <p>八、『論曰：<u>自下經文復為斷疑。</u>云何疑？向說彼身苦，以彼捨身苦身果報而彼福是劣。若爾，依此法門受持演說，諸菩薩行苦行，彼苦行亦是苦果，云何此法門不成苦果？<u>為斷此疑故。</u>』</p> | <p>八 斷持說未脫苦果疑</p> | <p>八、釋持經行忍得福應劣之疑 (135 頁)</p> |
| <p>九、『論曰：<u>此中有疑於證果中無道，云何彼於果能作因？為斷此疑，如經「須菩提！如來是真語者、實語者、如語者、不異語者」故。</u>』</p> | <p>九 斷能證無體非因疑</p> | <p>九、釋無住等行不能與無相果為因之疑 (146 頁)</p> |
| <p>十、『論曰：復有疑，若聖人以無為真如法得名，彼真如一切時一切處有，云何不住心得佛菩提則非不住？若一切時一切處實有真如，何故有人能得、有不得者？<u>為斷此疑，故說入閻等喻。</u>』</p> | <p>十 斷如遍有得無得疑</p> | <p>十、釋真如遍在何故有得有不得之疑 (148 頁)</p> |
| <p>十一、『論曰：<u>何故前說三種修行，今復重說，此有何勝？</u>」……“此義云何？若菩薩於自身三種修行，生如是心：「我住於菩薩大乘，我如是修行，我如是降伏其心。」菩薩生此分別，則障於菩提行。偈言「於內心修行，存我為菩薩，此即障於心」故。障何等心？偈言「違於不住道」故。如經「何以故？須菩提！實無有法名為菩薩發阿耨多羅三藐三菩提心者」故。』</p> | <p>十一 斷住修降伏是我疑</p> | <p>十一、釋無菩薩之疑 (174 頁)</p> |



| | | |
|--|--------------------|-------------------------------|
| <p>十二、『論曰：此中有疑，若無菩薩，云何釋迦如來於然燈佛所行菩薩行？為斷此疑，如經「須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？不也。世尊！」如是等。』……</p> <p>『若無菩提，即無諸佛如來。有如是謗，謂一向無諸佛。為斷此疑，如經「何以故？須菩提！言如來者即實真如」故。實者非顛倒義故，真如者不異不變故。』……</p> <p>『若如是有人謗言：如來不得阿耨多羅三藐三菩提。為斷此疑，如經「須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提法，不實不妄語」故。』</p> | <p>十二 斷佛因是有菩薩疑</p> | <p>十二、釋無諸佛之疑 (181頁)</p> |
| <p>十三、『有為相者，謂五陰相，彼菩提法無色等相故。此復云何？』</p> | <p>十三 斷無因則無佛法疑</p> | <p>十三、釋無菩提之疑 (184頁)</p> |
| <p>十四、『論曰：此中有疑，若無菩薩者，諸佛亦不成大菩提，眾生亦不入大涅槃，亦無清淨佛國土。若如是，為何義故，諸菩薩摩訶薩發心欲令眾生入涅槃，起心修行清淨佛國土？自下經文為斷此疑。』</p> | <p>十四 斷無人度生嚴土疑</p> | <p>十四、釋無人度有情嚴佛土之疑(188頁)</p> |
| <p>十五、『論曰：復有疑，前說菩薩不見彼是眾生、不見我為菩薩、不見清淨佛國土。何以故？以不見諸法名為諸佛如來。若如是，或謂諸佛如來不見諸法。自下經文為斷此疑故，說五種眼。』……</p> <p>『何故說彼非顛倒？為顯斷疑譬喻，是故說我知彼種種心住如是等。此示何義？彼非顛倒，以見顛倒故。』</p> | <p>十五 斷諸佛不見諸法疑</p> | <p>十五、釋佛不見諸法之疑 (195頁)</p> |



| | | |
|--|---------------------|------------------------------|
| <p>十六、『何故依福德重說譬喻？……“此說何義？復有疑，向說心住顛倒；若如是，福德亦是顛倒。若是顛倒，何名善法？為斷此疑，示現心住雖顛倒，福德非顛倒。何以故？偈言「佛智慧根本」故。』</p> | <p>十六 斷福德例心顛倒疑</p> | <p>十六、釋福德亦是虛妄之疑 (205 頁)</p> |
| <p>十七、『論曰：復有疑，若諸佛以無為法得名，云何諸佛成就八十種好三十二相而名為佛？為斷此疑，是故說非成就色身、非成就諸相得見如來。又色身攝得八十種好三十二相，如經「何以故？如來說具足色身，即非具足色身，是故如來說名具足色身。何以故？如來說諸相具足即非具足，是故如來說名諸相具足」故。』</p> | <p>十七 斷無為何有相好疑</p> | <p>十七、釋無為何有相好之疑 (208 頁)</p> |
| <p>十八、『論曰：復有疑，若如來具足色身成就不可得見，若相成就不可得見，云何言如來說法？自下經文為斷此疑，如經「若人言如來有所說法，則為謗佛，不能解我所說」故。』</p> | <p>十八 斷無身何以說法疑</p> | <p>十八、釋無身云何說法之疑 (214 頁)</p> |
| <p>十九、『論曰：復有疑，若言諸佛說者，是無所說法不離於法身，亦是其無；有何等人能信如是甚深法界？自下經文為斷此疑。』</p> | <p>十九 斷無法如何修證疑</p> | <p>十九、釋深法恐無人信之疑 (217 頁)</p> |
| <p>二十、『論曰：復有疑，若如來不得一法名阿耨多羅三藐三菩提者，云何離於上上證，轉轉得阿耨多羅三藐三菩提？自下經文為斷此疑，示現非證法名為得阿耨多羅三藐三菩提。』</p> | <p>二十 斷所說無記非因疑</p> | <p>二十、釋於無上菩提所生之疑 (220 頁)</p> |
| <p>二十一、『論曰：復有疑，若一切善法滿足得阿耨多羅三藐三菩提者，則所說法不能得大菩提。何以</p> | <p>二十一 斷平等云何度生疑</p> | <p>二十一、釋聲教非菩提因之疑 (227 頁)</p> |



| | | |
|--|---------------------|-------------------------------|
| <p>故？以所說法無記法故。為斷此疑，重說勝福譬喻。』</p> | | |
| <p>二十二、『論曰：復有疑，若是法平等相無有高下者，云何如來名為度眾生？自下經文為斷此疑。』</p> | <p>二十二 斷以相比之真佛疑</p> | <p>二十二、釋平等云何度生之疑 (230 頁)</p> |
| <p>二十三、『論曰：復有疑，雖相成就不可得見如來，以非彼體，以如來法身為體；而如來法身以見相成就比知，則知如來法身為福相成就。自下經文為斷此疑。』</p> | <p>二十三 斷佛果非關福相疑</p> | <p>二十三、釋以具相比知真佛之疑(235 頁)</p> |
| <p>二十四、『論曰：有人起如是心：「若不依福德得大菩提，如是諸菩薩摩訶薩則失福德及失果報。」自下經文為斷此疑。』</p> | <p>二十四 斷化身出現受福疑</p> | <p>二十四、釋菩薩修福無功之疑 (240 頁)</p> |
| <p>二十五、『論曰：若諸菩薩不受彼果報，云何諸菩薩福德眾生受用？』……『此義云何？明諸佛化身有用，彼法身諸佛不去不來故。偈言「自然如是業，諸佛現十方」故。』……“此明不去不來義故。如經「何以故？如來者，無所至去無所從來」故。』</p> | <p>二十五 斷法身化身有異疑</p> | <p>二十五、釋有情不得見佛之疑 (250 頁)</p> |
| <p>二十六、『論曰：碎微塵譬喻者，示現何義？偈言：……』</p> | <p>二十六 斷化身說法無福疑</p> | <p>二十六、釋真佛化佛一異之疑 (252 頁)</p> |
| <p>二十七、『論曰：復有疑，若諸佛如來常為眾生說法，云何言如來入涅槃？為斷此疑，是故如來說彼偈喻。』</p> | <p>二十七 斷入寂如何說法疑</p> | <p>二十七、釋化身教法受持無福之疑(265 頁)</p> |



【表格四】：以下相關經論法師生卒年與譯本著作作譯表

| 朝代 | 姓名 | 生年 | 卒年 | 經名 | 作譯時間 | 關於文中斷疑 |
|----|-------------------|-------------------------------|---|-----------------------|---|----------------------------------|
| 北魏 | 菩提流支 Bodhiruci | 不詳 | 不詳 | T1512 《金剛仙論》 | 世親菩薩造 金剛仙論師釋 元魏 菩提流支譯 元魏（永平元一天平二 A.D.508-535） | 有十六斷疑分 |
| 北魏 | 菩提流支 Bodhiruci | 不詳 | 不詳 | T1511 《金剛般若波羅蜜經論》 | 天親菩薩造 元魏 菩提流支譯 元魏（永平二 A.D. 509） | 二十七疑以“為斷此疑”用詞呈現 |
| 唐 | 釋義淨 | A.D.635-01-01 至 +0635-12-31 | A.D.713-02-20 卒於：唐，玄宗，先天，二年，正月，十七日，79歲 | T1513 《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》 | 釋義淨譯 唐（景雲二 A.D. 711） | 二十七疑以“為遣此疑”“為答斯難”“為斷此疑”等多個不同用詞呈現 |
| 唐 | 宗密 | A.D.780-01-01 至 A.D.780-12-31 | A.D.841-02-05 卒於：唐，武宗，開成，六年，正月，初六日，62歲 | T1701 《金剛般若經疏論纂要》 | 宗密、長水子璿 唐（建中元一會昌元 A.D. 780-841） | 明確以編號式八言短句歸納呈現二十七疑 |



| | | | | | | |
|---|-----|----------------------------------|---|----------------------------------|---------------------------------|---------------------------|
| 唐 | 釋道飗 | A.D.668-01-01 至 A.D.668-12-31 | A.D.740-08-16 卒於：唐， 玄宗，開 元，二十八 年，七月， 十六日， 73歲 | T2733 《御 注金剛般若 波羅蜜 經宣演》 | A.D.618-907 唐 | 明確以編 號式提出 斷二十八 疑 |
| 唐 | 曇曠 | 不詳 | 不詳 | T2735 《金 剛般若經 旨贊》 | A.D.618-907 唐 | 明確以編 號式提出 斷二十九 疑 |
| 唐 | 窺基 | A.D.632-01-01 至 A.D.632-12-31 | A.D.682-12-20 卒於：唐， 高宗，永 淳，元年， 十一月，十 三日，51 歲 | T1700 《金 剛般若經 贊述》 | 唐（貞觀六一永 淳元 A.D. 632- 682） | “為斷此 疑”有九處 |

以上表格小結：

（一）在表格一中：

（1）義淨之《佛說能斷金剛般若波羅蜜多經》經文譯本，并未明確以「斷疑」、「解疑」、「除疑」等相關字眼說明與翻譯，解疑部分只以經文直譯佛與妙生的問答作譯。但以「不(否)」結束的提問有三十三處，其中第三問與第二十八問類似，即「聞說是經，生實信否/生信心否？」；其中七-十問為同類問題，問果位是否可得；其中第二十至二十四問為同類問題；第五問與第十五問是類似問題，問如來有少法是所說不。即如同類問題不合一，分別列出，則共計三十三問；如同類問題合一，則共計二十四問。

（2）義淨之《能斷金剛般若波羅蜜多經論釋》譯本，是無著菩薩造頌，世親菩薩釋。在此譯本，能看到多處明確說明為斷疑而寫的論釋，為了不多次重複用詞，在用詞表達上用了多種與「斷疑」的同義詞，表述答疑。



(二) 在表格二中：

(1) 唐代釋道胤集的《御注金剛般若波羅蜜經宣演》中有「為斷（編號）……疑」或相關論述合計有二十八處。

(2) 唐代釋曇曠撰寫的《金剛般若經旨贊》中有明確為「斷/顯第（編號）……疑」的論述合計共有二十九處。

(三) 在表格三中：

(1) 北魏菩提流支三藏譯《金剛般若波羅蜜多經論》中明確以“為斷此疑”論述斷疑的合計有二十七處。

(2) 唐宗密述宋子璿錄記《金剛般若經疏論纂要》中明確以（編號）八言短句，歸納出與論述二十七個疑問，即二十七斷疑。

(3) 《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》羅時憲宗師纂釋中亦明確以（編號）短句，歸納出二十七個疑問。

(四) 在表格四中：

以上北魏與唐代相關經論法師生卒年與譯本著作作譯表的對照中，可以看出，最早明確以序號歸納提出二十七斷疑的是唐代宗密述、宋代子璿錄記《金剛般若經疏論纂要》。

五、關於「法身」觀念的緣起與發展

原始佛教後期到部派佛教的初期，一般認為「法身」代表佛遺留下來的教法，[中觀學派]將「法身」用「法性」來理解，而「法性」就是「空性」。到了[瑜伽行派]和會解釋了各大小乘經文的表面矛盾，建立完備的[廣義法身]觀念：「法身」就是指三身，即是包括狹義的「法身」-「空性」、「報身」、「化身」。

名相法身釋文：梵語 Dharmakāya，巴利語 dhamma-kāya

指佛所說之正法、佛所得之無漏法，及佛之「自性真如如來藏」。二身之一，三身之一。又作「法佛」、「理佛」、「法身佛」、「自性身」、「法性身」、「如如佛」、「實佛」、「第一身」。據大乘大義章捲上、佛地經論卷七等載，小乘諸部對佛所說之教法及其所詮之菩提分法、佛所得之無漏功德法等，皆稱為「法身」。

大乘則除此之外，別以佛之「自性真如」淨法界，稱為「法身」，謂「法身」即無漏無為、無生無滅。大乘之中，亦有數種說法：

(一)唯識宗，分「法身」為總相、別相二種。「總相法身」為三身之總稱，即一大功德「法身」，以五法事理為體。「別相法身」則指三身中之「自性身」，以清淨法界之真如為體。



(二)三論宗，以「真如」實相不可得之真空為「法身」。

(三)天台宗，持三身相即之佛身觀，故其所言「法身」，非僅指遍一切處之如來，而係謂「法身」即報、應身，報、應身即「法身」。

(四)華嚴宗，以十身具足之毘盧遮那法身佛為教主，主張十身（「菩提身」、「願身」、「化身」、「力持身」、「意生身」、「相好身」、「威勢身」、「福德身」、「法身」、「智身」）相即融攝於法、報、化三身。

(五)真言宗，以地、水、火、風、空、識六大為大日如來之「法身」，又稱「法界身」、六大「法身」。此六大「法身」具有本來色相，能以言語說法。此外，「自性」、「受用」、「變化」、等流四身皆稱為「法身」，加六大「法身」，則稱五種「法身」。

在「阿毗達摩教學」中，已經提出「法身」的概念。「阿毗達摩」論師認為，釋迦牟尼在八相成道後，進入無餘涅槃。但是佛滅後，只是佛陀的生身消失，他所領悟的法並沒有消失，法存在即佛陀存在，因此佛以法為身，稱之為「法身」。

在大乘佛教中，進一步發揮，提出三身的概念。

以上「法身」名相釋意，說明「法身」在歷史的發展與詮釋中由狹義的代表佛遺留下來的教法發展至完備廣義的三身初步體現，以下分三個時期加以說明：

1、原始佛教和部派佛教的「法身」觀念

佛陀修行成道後，隨緣四處講經與說法，教化弟子與信徒，在他們心中佛陀是崇高與偉大的，是他們尊敬的法的導師。因此佛陀入滅時，弟子痛失佛陀的離去，如失去了父親長者和精神依靠般。就如《佛說大般泥洹經》中說：

『聖慧日光從今永滅，慈悲寶船於斯沉沒。嗚呼！痛哉！眾生望絕。悲號啼哭血淚如雨，譬如大雲普雨世界，時諸大眾啼哭流淚，亦復如是。』¹

然而，佛陀在涅槃前對弟子們說到：

『我所說諸法，則是汝等師，頂戴加守護，修習勿發忘，汝等勤精進，如我在無異。』²

所謂的「法」，是指釋迦佛在世時傳授給弟子的教法，包括四諦、十二因緣等。如果佛弟子能夠按照佛陀的教法修行，並且保持精進不懈怠，就等同於佛陀仍然存在，「法身」永存。

此外，佛陀的教法還包括戒律，即梵語中的 Pratimoksa，又被譯為「波羅提木義」或「別別解脫」。戒律是佛陀為弟子制定的規則，具有防止非善行為和制止惡行的功能。每遵守一條戒律，就能獲得相應的解脫和功德。因此，佛陀強調弟子要嚴守戒律，以戒為師。如：

『爾時，如來告阿難言：“汝勿見我入涅槃，便謂正法於此永絕。何以故？我昔為

1（東晉）法顯譯《佛說大般涅槃經》卷1，《中華大藏經》第15冊，第8頁中。

2（東晉）法顯譯《大般涅槃經》卷1，《大正藏》第7冊，第193頁上。



諸比丘，制戒波羅提木義，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師。如我在世，無有異也。』¹

佛陀入滅後，出現了一種思想，即佛陀的物質身體已經消亡，但他的教法卻永存不滅，被稱為「法身不滅」或「法身常在」。佛弟子們從最初對佛陀的物質身體的皈依，轉而對法的依持，將法視為如同佛陀本人存在，這就是「法身」概念的形。最初的「法身」思想指的是佛陀的教法和戒律。按照教法修行就等同於與佛同在。如在《佛垂般涅槃略說教誡經》中：

『自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。……汝等比丘，常當一心勤求出道，一切世間動不動法，皆是敗壞不安之相。汝等且止，勿得復語，時將欲過，我欲滅度，是我最後之所教誨。』²

在《長部》中說：

『釋迦佛告誡阿難：比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，舉凡大小的動行與言語，皆應依法行法，如法正行以安住身心，隨戒規與佛法而行者，才是真正如來尊敬的供養。』³

此處表達對佛陀教法的遵從，就是在精神上表現與佛陀「法身」一致。依照佛陀的教法修行實踐，就是與佛同在。與佛同在是為了去除煩惱慾望，獲得解脫。在這裏對動作、語言等的要求就是「以法攝心」、「以戒奉行」。這都可以說是佛陀的法，對佛陀「法身」的遵從，就是對佛陀真正的供養，而不是那種外在的形式崇拜。色身是無常有生滅的，「法身」是永恆的。

據《增一阿含經·序品》中說：

『一切諸法佛所印，阿難是我法之器。若使不欲法存者，便為壞敗如來教；願存本要為眾生，得濟危厄度眾難！釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。如來法身不敗壞，永存於世不斷絕，天人得聞成道果。』⁴

《增一阿含經·十不善品》又說：

『阿難白佛言：“設如來滅度之後，正法存世當經幾時？”佛告阿難曰：“我滅度之後，法當久存。迦葉佛滅度後，遺法住七日中。汝今，阿難！如來弟子為少，莫作是觀，東方弟子無數億千，南方弟子無數億千。是故，阿難！當建此意，我釋迦文佛壽命極長，所以然者，肉身雖取滅度，法身存在，此是其義，當念奉行。』⁵

此段描述佛陀的肉身和「法身」，它們的性質和特點可以換一種表述方式。根據這個新的表述，我們可以說佛陀的肉身是由因緣和合所形成的，因此它是有生滅的。相反，「法身」是永恆存在的，指的是佛陀的教法。佛陀的「法身」依託於教法本身，因此只要我們遵守和實踐佛陀的教法，就可以說我們在持續地與佛陀的「法身」相連

1 (東晉)曇無讖譯《大般涅槃經》卷3，《大正藏》第7冊，第204頁

2 (后秦)鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》，CBETA 2023.Q4, T12, no. 389, p. 1112b10-12,

3 通妙譯《長部》，《漢譯南傳大藏經》第七冊（高雄市：元亨寺妙林出版社，1994年）第120頁。

4 (東晉)僧伽提婆譯《增一阿含經》卷1，《中華大藏經》第32冊，第1頁中。

5 (東晉)僧伽提婆譯《增一阿含經》卷44，《中華大藏經》第32冊，第511頁下。



接。

結集的經典即是法身。據《增一阿含經·序品》中說：

『釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在；當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法！』¹

在《大般涅槃經》裏面說到：

『我所說諸法，則是汝等師，頂戴加守護，修習勿廢忘，汝等勤精進，如我在無異。』²

在南傳《大般涅槃經》中：

『依我為汝等所說之法與律，於我滅後，當為汝等之大師。』³

佛陀涅槃後，「法身」被用來指代佛陀的教法，它象徵着佛法所包含的經典和戒律。通過遵守和實踐這些法教和戒律，持續地精進修行，就是踐行著佛陀所教之法，就是與「法身」相聯繫，表達着弟子們對佛陀的依法依教奉行的態度。「法身」代表着佛陀的思想和精神，包括了對緣起真理的理解，包括因緣和合的起源、四聖諦的苦、集、滅、道。這些思想是恆常不變的，可以被視為「法身」的基礎。

因此，從原始佛教後期到部派佛教的初期，一般認為「法身」代表了佛陀所留下的教法。

2、中觀學派從法身到法性再到空性的演繹

在《大品般若經》的〈法涌菩薩品〉中，鳩摩羅什譯文中⁴和玄奘的翻譯版本⁵中皆出現了「法身」的譯文。而在《放光般若經》相對應的部分在一句話裏「色身」與「法性」對應出現了：

『莫以色身而觀如來。如來者法性，法性者亦不來亦不去，諸如來亦如是无來无去。』⁶

在尼泊爾梵本的《小品般若經》中也能找到相對應的漢文譯文段落：

『若人分別如來有來有去，是人應稱為‘痴人、愚夫’。正如有人面對非水之物而產生‘水’之概念。何以故？不應因色身而見諸如來。諸如來以法為身。善男子，法性無來亦无去。』⁷

該段落的上下文強調的是如來等同於真如或法性。也就是說，「以法為身」與「法性」出現在同一段落中既保留了早期般若文獻中的「法性」，又加入了「法身」的元素。以上說明，「法性」概念與「法身」在般若經典中的出現密切相關。而《放光般若經》又有：

1 (東晉)僧伽提婆譯《增一阿含經》卷1，《中華大藏經》第32冊，第1頁中。

2 (東晉)釋法顯譯《大般涅槃經》卷1，《大正藏》第7冊，第193頁上。

3 通妙譯《大般涅槃經》，《漢譯南傳大藏經》第七冊（高雄市：元亨寺妙林出版社，1993年）第109頁。

4 《大正藏》第8冊，第421頁。

5 《大正藏》第6冊，第1068頁。

6 世紀無叉羅譯《放光經》，《大正藏》第8冊，第145頁。

7 E P. L. Vaidya, (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Darbhanga, p.253.



『般若波罗蜜，亦不持无为法有所与，亦不弃有为法。何以故？有佛、无佛，法性住如故。法性者则是法身，亦不以忘住，亦不以损住。』¹

在此，這『法性者则是法身』是大乘经典中的最早例证。

在[中觀學派]中，將「法身」用「法性」來理解，而「法性」就是「空性」。

在龍樹的《中論》卷4〈24觀四諦品〉裡：

『若人見一切法從眾緣生，是人即能見佛法身，增益智慧，能見四聖諦苦集滅道，見四聖諦得四果滅諸苦惱，是故不應破空義。若破空義則破因緣法，破因緣法則破三寶，若破三寶則為自破。』

而在《中論》卷4〈22觀如來品〉中：

『諸法實相性空故，不應於如來滅後思惟若有、若無、若有無。如來從本已來畢竟空，何況滅後！……戲論名憶念取相分別此彼。言佛滅不滅等，是人為戲論，覆慧眼故，不能見如來法身。此〈如來品〉中，初中後思惟，如來定性不可得。』

在《中論》卷1〈1觀因緣品〉裡：

『佛說大乘諸法，若有色無色、有形無形、有漏無漏、有為無為等諸法相入於法性，一切皆空無相無緣。譬如眾流入海同為一味。實法可信，隨宜所說不可為實，是故無緣緣。』

在《中論》卷2〈13觀行品〉中：

『諸法若無性則無有異相，而汝說有異相，是故有諸法性。若無諸法性，云何有異相？

若法有異者，則應有異相。為即是法異？為異法異？是二不然。……如是思惟，是法不異、異法亦不異，是故不應偏有所執。

問曰：破是、破異猶有空在，空即是法。

答曰：「若有不空法，則應有空法；實無不空法，何得有空法？」

若有不空法，相因故應有空法。而上來種種因緣破不空法，不空法無故則無相待，無相待故何有空法？』

在《中論》卷4〈27觀邪見品〉中：

『諸法從本以來畢竟空性，如是空性法中無人無法，不應生邪見正見。』

所以，從《大品般若经》「法身」的譯文的出現，在《放光般若经》相對應的部分在一句話裏「色身」與「法性」對應出現與說明「法性者则是法身」²，進而在龍樹菩薩的《中論》，從開始二處提及「法身」，而後文以十六處「法性」論述，最後以「空性」破除兩邊，在此文中「法身」、「法性」、「空性」所言都是為了說明不落

² 《大正藏》第8册，第67页。



兩邊的「緣起空性」，故最後總結說『一切見者，略說則五見，廣說則六十二見，為斷是諸見故說法。』也就是在「中觀學派」中，將「法身」用「法性」來理解，而「法性」就是「空性」。

3、瑜伽行派的廣義「法身」——「三身四智」的建立

《金剛般若經》將如來與真如等同，在天親菩薩造元魏菩提流支譯的《金剛般若波羅蜜經論》中，進一步將「法身」與真如視為同義：

『論曰：此二偈說何義？偈言：

唯見色聞聲 是人不知佛 以真如法身 非是識境故

此示何義？如來法身不應如是見聞。「不應如是見聞」者，不應如是見色聞聲。以何等人不能見？謂凡夫不能見故。偈言「唯見色聞聲，是人不知佛」故，如經「是人行邪道不能見如來」故。「是人」者，是凡夫人不能見真如法身。如經「彼如來妙體，即法身諸佛。法體不可見，彼誠不能知。」故。¹

此二頌中所說之義，頌曰：

唯見色聞聲 是人不知佛 此真如法身 非是識境

故此文意顯不應以色聲二種觀於如來，由是異生「不能見」者。此何為也？「彼人起邪勤」言彼異生妄起邪勤，不依正道求見於我。此云「法性者，即是真如。」²

到了[瑜伽行派]和會解釋了各大小乘經文的表面矛盾，建立完備的[廣義法身]觀念：「法身」就是指三身，即是包括狹義的「法身」「空性」、「報身」、「化身」。在《成唯識論》卷十、卷二中就有詳盡的展開說明：

『以五法性攝三身者，有義初二攝自性身，經說真如是法身故，論說轉去阿賴耶識得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故。』³

『諸無為法略有二種：一依識變假施設有，謂曾聞說虛空等名，隨分別有虛空等相，數習力故心等生時，似虛空等無為相現。此所現相，前後相似無有變易，假說為常。二依法性假施設有，謂空無我所顯真如，有無俱非、心言路絕，與一切法非一異等，是法真理故名法性，離諸障礙故名虛空。』⁴

在此處就說明了「真如」即是「法身」，也說明了「真如」、「法身」、「法性」既是「空性」。

在《成唯識論》卷十中如來的清淨「法身」，就是依大涅槃⁵、大菩提⁶二果建立。所謂“身”，是聚集、范畴之义。「法身」一词有广、狭不同的意义。狭义的「法身」，就是指真如，广义的「法身」，即指一切无漏净法的范畴，包括真如及「四智心品」

1 《大正藏》冊 25，頁 795 上

2 《大正藏》冊 25，頁 883 中。

3 《成唯識論》卷 10，(CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 58a6-9)

4 《成唯識論》卷 2，CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 6c6-13

5 《成唯識論》卷 10：「涅槃義別略有四種」(CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 55b7)

6 《成唯識論》卷 10：「如是所說四涅槃中，唯後三種名所顯得，二所生得謂大菩提。」(CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 56a6-8)



(一大圓鏡智相應心品、二平等性智相應心品、三妙觀察智相應心品、四成所作智相應心品)：

『如是所說四涅槃中，唯後三種名所顯得，二所生得謂大菩提。此雖本來有能生種，而所知障礙故不生。由聖道力斷彼障故，令從種起名得菩提，起已相續窮未來際。此即四智相應心品。

云何四智相應心品？一大圓鏡智相應心品，……二平等性智相應心品，……三妙觀察智相應心品，……四成所作智相應心品，……以智名顯，故此四品總攝佛地一切有為功德皆盡。』¹

《成唯識論》卷十：

『四智心品所依常故，無斷盡故亦說為常；非自性常，從因生故，生者歸滅一向記故，不見色心非無常故。然四智品由本願力所化有情無盡期故，窮未來際無斷無盡。此又安樂，無逼惱故。清淨法界眾相寂靜，故名安樂。四智心品永離惱害，故名安樂。此二自性皆無逼惱，及能安樂一切有情，故二轉依俱名安樂。二乘所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法，故但名解脫身。大覺世尊成就無上寂默法，故名大牟尼。此牟尼尊所得二果，永離二障，亦名法身。』²

而後在《成唯識論》卷十中在所说的「法身」，就是指广义的「法身」。「法身」有三种：(1)「自性身」；(2)「受用身」(此中又可分为「自受用身」及「他受用身」)；(3)「变化身」。这是将诸佛如来的无漏体性、功德划分成三个范畴：

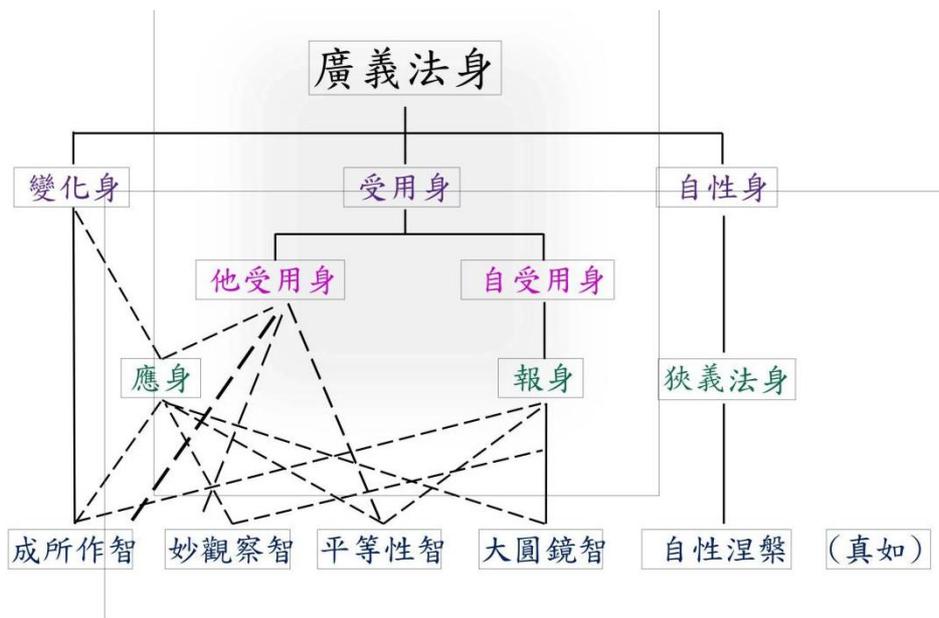
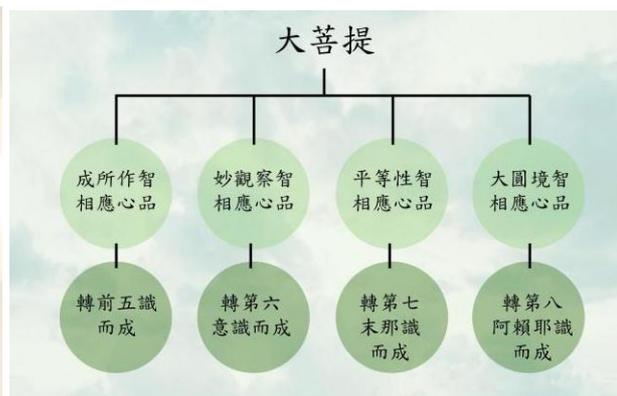
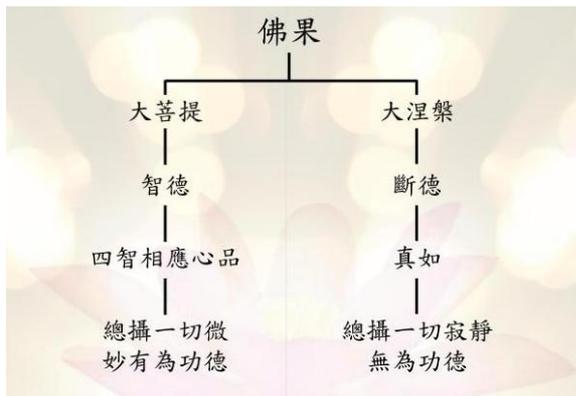
『如是法身有三相別：一自性身，……，即此自性亦名法身，大功德法所依止故。二受用身，此有二種：一自受用，……，二他受用，……，合此二種名受用身。三變化身，……。以五法性攝三身者，……。又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智。』³

方便学者了解，但其中却不是截然分割的。现将「三身」与「真如」、「四智」的关系表列如下：

¹ 《成唯識論》卷 10: (CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 56a6-b6)[A1] 忘【CB】，妄【大】(cf. K17n0614_p0590b10; T43n1830_p0598c20; T36n1736_p0620a16) [2] 定【CB】【麗-CB】【聖】，之【大】(cf. K17n0614_p0590b21; T35n1735_p0879a11; T43n1830_p0599a25)

² 《成唯識論》卷 10, CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, p. 57c6-17)[5] 記【大】，說【宋】【元】【明】 [6] 惱【大】，體【元】【明】 [7] 但【大】，恒【明】

³ 《成唯識論》卷 10, (CBETA 2023.Q4, T31, no. 1585, pp. 57c20-58a14)



以上述三個範疇來總括如來一切清淨功德，統名「法身」。其中「他受用身」雖是「平等性智相應淨識」顯現，「變化身」雖是「成所作智相應淨識」顯現，但確切地說，「四智相應心品」是互相增上，對應化有情眾生具有無邊功能。（按：這裏對「法身」體性的解說是以唯識學說為主，其他的大乘宗派並無「自受用身」的建立，一般都是以「他受用身」作為「報身」，這裏可見唯識學說分析的嚴謹，但這並不應構成理解大乘學說的障礙，學者宜加會通！）



六、《能斷金剛般若波羅蜜多經》「二十七疑」按「三身」分類



(一) 《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》（羅時憲宗師纂釋）關於「二十七疑順序列出為：

- 01、釋不住相因得有相果之疑 (55 頁)
- 02、釋無相因果衆生難信之疑 (59 頁)
- 03、釋於無相果所生之疑 (72 頁)
- 04、釋二乘得果是取之疑 (84 頁)
- 05、釋釋迦然燈有取有說之疑 (97 頁)
- 06、釋菩薩取佛土功德莊嚴之疑 (100 頁)
- 07、釋佛自取法王身之疑 (104 頁)
- 08、釋持經行忍得福應劣之疑 (135 頁)
- 09、釋無住等行不能與無相果為因之疑 (146 頁)
- 10、釋真如遍在何故有得有不得之疑 (148 頁)
- 11、釋無菩薩之疑 (174 頁)
- 12、釋無諸佛之疑 (181 頁)
- 13、釋無菩提之疑 (184 頁)
- 14、釋無人度有情嚴佛土之疑 (188 頁)
- 15、釋佛不見諸法之疑 (195 頁)
- 16、釋福德亦是顛倒之疑 (205 頁)
- 17、釋無為何有相好之疑 (208 頁)
- 18、釋無身云何說法之疑 (214 頁)



- 19、釋深法恐無人信之疑 (217 頁)
- 20、釋於無上菩提所生之疑 (220 頁)
- 21、釋聲教非菩提因之疑 (227 頁)
- 22、釋平等云何度生之疑 (230 頁)
- 23、釋以具相比知真佛之疑 (235 頁)
- 24、釋菩薩修福無功之疑 (240 頁)
- 25、釋有情不得見佛之疑 (250 頁)
- 26、釋真佛化佛一異之疑 (252 頁)
- 27、釋化身教法受持無福之疑 (265 頁)

(二) 《能斷金剛般若波羅蜜多經》「二十七疑」按「三身」分類



三身：(一)化身、(二)報身、(三)法身

1、與「化身」有關之疑：

- 01、釋不住相因得有相果之疑
- 04、釋二乘得果是取之疑
- 05、釋釋迦然燈有取有說之疑
- 08、釋持經行忍得福應劣之疑
- 09、釋無住等行不能與無相果為因之疑
- 16、釋福德亦是顛倒之疑
- 17、釋無為何有相好之疑
- 18、釋無身云何說法之疑
- 21、釋聲教非菩提因之疑
- 22、釋平等云何度生之疑
- 27、釋化身教法受持無福之疑



2、與「報身」有關之疑：

- 06、釋菩薩取佛土功德莊嚴之疑
- 07、釋佛自取法王身之疑
- 14、釋無人度有情嚴佛土之疑

3、與「法身」有關之疑：

- 02、釋無相因果衆生難信之疑
- 03、釋於無相果所生之疑
- 10、釋真如遍在何故有得有不得之疑
- 11、釋無菩薩之疑
- 12、釋無諸佛之疑
- 13、釋無菩提之疑
- 15、釋佛不見諸法之疑
- 19、釋深法恐無人信之疑
- 20、釋於無上菩提所生之疑
- 23、釋以具相比知真佛之疑
- 24、釋菩薩修福無功之疑
- 25、釋有情不得見佛之疑
- 26、釋真佛化佛一異之疑

七、總結：世親論釋以二十七疑剖析是為解決佛的「法身」問題

本文自大乘佛教的興起；般若經典的集成；《金剛般若經》的原典和譯本，包括《金剛般若經》的原典、《金剛般若經》的重要印度註釋漢譯、《金剛般若經》的重要漢文註釋，乃至奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》的重要漢文証釋，全面地梳理了大乘體系中《金剛般若經》相關的緣起與重要文獻的發展與呈現。

關於《能斷金剛般若波羅蜜多經》的分析，後世通達者多依世親的二十七種問答斷疑、設定科判。香港羅時憲宗師繼承近代的慈宗三大宗匠歐陽竟無、太虛大師、韓清淨先生的私淑傳承，撰寫了《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》，書中據二十七疑做科判，但因纂釋體裁局限，其中並未如論文般探討說明此二十七疑建立的原因。

本文經過對「慈氏學」一系列的論釋列表做分析與對照，發現早在北魏菩提流支譯的《金剛般若密多經論》中有二十七處以“為斷此疑”的提出，而最早明確以編號歸納出二十七疑的是唐代宗密的《金剛般若經疏論纂要》，香港羅時憲宗師的《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》的二十七疑是繼承了古德疏釋的分科而纂要。

繼而本文對照了二十七疑在經中各條釋疑解惑與三身的關係，探討此二十七疑當初設立的原因，是為了建立完備的[廣義法身]，「法身」就是指三身的觀念。進而展開



以經文為根據，論述了「法身」觀念的緣起與發展；「原始佛教」和「部派佛教」對於「法身」是狹義地指佛陀留下的教法；「中觀學派」從「法身」到「法性」再到「空性」的演繹，而「瑜伽行派」以「三身四智」建立了廣義的「法身」觀；再而嘗試列出了羅時憲宗師的《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》中，二十七疑按「三身」的劃分歸類。

總言之，廣義「法身」觀的統攝，是為了解決自「原始佛教」、「部派佛教」以來到大乘佛教的「中觀學派」、「瑜伽行派」對於「佛身」存在的解釋，說明了世親釋論二十七疑建立的深意是為了解釋從佛陀永恆懷念產生的「法身」存在與內容問題。

參考資料

- [1] 能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋. 羅時憲宗師. 慈氏學會. (香港) 出版. 2013
- [2] (唐) 成唯識論. 玄奘 [原] 麗本 [校] 宋本、元本、明本、宮本、(1) 聖本 (2) 聖別本 (3) 石山寺本、(4) 興福寺本
- [3] 印度佛學源流略講[M]. 呂澂著. 上海人民出版社. 2002
- [4] 從原始佛教、部派佛教、到初期大乘佛教的佛身論. 陳華玉著. 華梵大學東方人文思想研究所. 2007
- [5] 印度佛教史. 聖嚴法師. 《法鼓全集》第二輯 第一冊
- [6] 印度佛教本體論簡述[J]. 方立天. 哲學研究, 1997(09)
- [7] 從梵漢對勘看早期般若經“法身”思想的發展_趙文

備注：本論文由學術助理謝杏麗錄記與編輯



《大乘廣百論釋論》之「破常」理論探析
——以其對提婆論師《廣百論》該品第4頌的解釋為中心
An analysis of the “Refutation of permanent things” theory in the
Dasheng guang bai lun shi lun

(本文為初稿，請勿引用。Draft, please do not quote from this paper)

華東師範大學哲學系副教授、華東師範大學覺群佛教文化研究所所長 趙東明

摘要：《大乘廣百論釋論》，乃瑜伽行唯識學派的論師護法（*Dharmapāla*，約 530～561）造論，目前僅存玄奘（約 602～664）的漢譯本。注疏有唐代·文軌《廣百論疏》，但僅殘存第一卷。此外，還有遠藤二平在 1932 年的全本日文譯本。《大乘廣百論釋論》是護法論師對中觀學派論師提婆（*Āryadeva*，約 170～270）《廣百論》（*Catuḥśataka*，又稱《四百論》）一書的注疏（玄奘漢譯僅對後半第 9-16 品進行注疏，而無第 1-8 品。玄奘亦譯有《廣百論本》亦僅有後 8 品偈頌）。本文以《大乘廣百論釋論》第一品〈破常品〉為中心，嘗試分析與探究其「破常」（破斥常住事物）的理論，並彰顯漢傳的法相唯識佛學對此的相關解釋與觀點。

關鍵字：大乘廣百論釋論、提婆、護法、破常、歸謬

作者簡介：臺灣大學哲學博士、臺灣中央研究院中國文哲研究所博士後。現為華東師範大學哲學系副教授，並擔任華東師範大學「覺群佛教文化研究所」所長（負責人）、華東師範大學宗教文化研究中心「唯識學研究室」負責人、涵靜書院「慧炬佛教文化中心」主任等。主持並完成國家社科基金一般項目：《成唯識論》「轉依」（*āśraya-parivṛtti / āśraya-parāvṛtti*）思想研究（批准號：18BZJ009，已結項）。擔任「東方唯識學研究會」理事、《唯識研究》《東亞宗教》等期刊編委。研究領域與興趣為：漢傳佛學、法相唯識學、天台佛學等。著有四十多篇學報期刊與專書論文，以及出版專書《天台智者「一念三千」說研究》。

趙東明，臺灣大學哲學研究所博士（2011 年 6 月），臺灣中央研究院中國文哲研究所博士後研究員（2012 年 1 月～2013 年 8 月）。2013 年 9 月開始在上海·華東師範大學哲學系任教，現為在崗專任副教授，同時還擔任華東師範大學「覺群佛教文化研究所」所長（負責人）、華東師範大學宗教文化研究中心「唯識學研究室」負責人。本文為國家社會科學基金專案：《成唯識論》“轉依”（*āśraya-parivṛtti / āśraya-parāvṛtti*）思想研究，專案號：18BZJ009（已結項），的階段性成果之一。又，本文之寫作緣起，乃承蒙溫州佛學院的則生法師於 2022 年 5 月 20 日發起至今之《大乘廣百論釋論》讀書會，給予筆者白話翻譯《大乘廣百論釋論》第一卷初稿之機會，期間也受益於參與讀書會之諸位師友的意見與啟發良多，在此向則生法師與諸位師友一併致上謝意與敬意。



一、前言—關於護法論師的《大乘廣百論釋論》及其〈破常品〉

《大乘廣百論釋論》，乃是瑜伽行唯識學派的論師護法（*Dharmapāla*，約 530～561）造，目前僅存玄奘（約 602～664）的漢譯本。注疏有唐代·文軌《廣百論疏》，但僅殘存第一卷。此外，還有遠藤二平在 1932 年的全本日文譯本¹。《大乘廣百論釋論》是護法對中觀學派論師提婆（*Āryadeva*，約 170～270）《廣百論》（*Catuḥśataka*）一書的注疏（玄奘漢譯僅對後半第 9-16 品進行注疏，而無第 1-8 品。玄奘亦譯有《廣百論本》僅有後 8 品偈頌）。

提婆的《廣百論》，又稱《四百論》（不同於鳩摩羅什（*Kumārajīva*，350～409）漢譯的《百論》），因全文共有 400 個偈頌而得名，分為 16 品，每品 25 個偈頌。梵文本是 Haraprasad Shāstri 在 1911 年所發現的月稱（*Candrakīrti*，約 600～650）對其註釋之《菩薩瑜伽行四百論注》（*Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭīkā*）的梵文殘缺斷片寫本中保留的（1914 出版）²，之後 Parasurama Lakṣmana Vaidya³與 Vidhusekhara Bhattacharya⁴分別對其重建梵文本，其中 Vaidya, P. L 還對其進行法文翻譯。法尊法師曾於 1960 年根據藏文本將前 8 品翻譯成中文，後 8 品則根據玄奘漢譯本補譯與藏文本不符之處⁵。Karen Lang 則在 1986 年出版其校對四種藏文本後的《四百論》藏、梵頌文，及全本的英文譯本⁶。以及 Tom Tillemans 在 1990 年出版的對《四百論》第 12、13 品的英譯，及相應這兩品對漢譯《大乘廣百論釋論》第 4〈破見品〉、第 5〈破根境品〉的英譯⁷。此外，還有日本學者鈴木晃信，則於 1994 年出版其對月稱《四百論釋》的梵、藏全本校訂本⁸；上田昇在 1994 年出版的其對月稱《四百論注》前八章的日文譯本⁹。及 John P. Keenan 於 1997 年出版的對漢譯第 8〈教誡弟子品〉的英譯¹⁰…… 等等。¹¹

¹ 遠藤二平，《廣百論本》、《大乘廣百論釋論》，《國訳一切經》中觀部【チュウガンブ】3，東京：大東出版社，1932 年。

² Haraprasad Shāstri, 'Catuḥśataka of Ārya Deva', *Asiatic Society of Bengal*, n.s.7, 1914, pp. 449-514.

³ Parasurama Lakṣmana Vaidya, *Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka*, Paris, 1923.

⁴ Vidhusekhara Bhattacharya, *The Catuḥśataka of Āryadeva*, Calcutta, 1931.

⁵ 法尊法師翻譯的頌文，可見：甲操傑，《四百論釋》，法尊法師、任傑譯，香港：中國佛教文化出版有限公司，2002 年。

⁶ Karen Lang ed., *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit And Knowledge*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986.

⁷ Tom Tillemans, *Materials for the study of Āryadeva, Dharmapāla, and Candrakīrti: the Catuḥśataka of Āryadeva, chapters XII and XIII with the commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti: introduction, translation, notes, Sanskrit, Tibetan and Chinese texts, indexes*, Universität Wien, 1990.

⁸ 鈴木晃信, *Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti's Bodhisattvayogācāracatuḥśatakaṭīkā*（《月稱造〈四百論釋〉梵文斷片テキストとそのチベット語訳》），東京：山喜房仏書林，1994 年。

⁹ 上田昇，《チャンドラキールティ著『四百論注』第一～八章和訳》，東京：山喜房仏書林，1994 年。

¹⁰ John P. Keenan, *Dharmapāla's Yogācāra Critique of Bhāvaviveka's Mādhyamika Explanation of Emptiness: The Tenth Chapter of Ta-ch'eng Kuang Pai-lun Shih, commenting on Āryadeva's Catuḥśataka Chapter Sixteen*, *Studies in Asian Thought and Religion*, Vol. 20, New York: Edwin Mellen Press, 1997.

¹¹ 參考：釋見愷，〈《菩薩瑜伽行四百論注·第七品斷貪愛的方法》初探〉，《中華佛學研究》第二期，臺北：中華佛學研究所，1998 年，頁 129-152。吳芝瑩，《護法論知覺：以《廣百論釋論·破根境品》為考察核心》，臺北：政治大學宗教研究所碩士論文，2016 年，頁 3-5。



而根據唐·文軌《廣百論疏》的說明，〈破常品〉（含第二卷前面的一部份）此品偈頌的結構為：

述曰：此下舉頌別解也，有二十五頌：初五頌（案：1-5頌）總相破常，後二十頌（案：6-25頌）別指破常。總相破中一頌為五：第一頌（案：第1頌）約生果破，第二、一頌（案：第2頌）約有性破，第三、一頌（案：第3頌）約無因破，第四、一頌（案：第4頌）約闕喻破，第五、一頌（案：第5頌）約愚智破……

述曰：此下二十頌（案：6-25頌），別指破常也，有六：第一、一頌（案：第6頌）破虛空；第二、三頌（案：7-9頌）破常時；第三、一頌（案：第10頌）破自然；第四、兩頌（案：11-12頌）破常因；第五、七頌（案：13-19頌）破極微；第六、六頌（案：20-25頌）破涅槃。

此外，根據日本學者山口益教授對提婆《四百論》的研究，其〈破常品〉一共25個偈頌，結構與漢譯略有不同：1-5頌是說明這一品的要旨，第6頌是破斥虛空常住論，7-11頌是破斥時間常住論，12-19頌是破斥極微常住論，20-25頌是破斥涅槃常住論，第25頌兼做此一品的結語。¹

以上，是關於護法論師的《大乘廣百論釋論》及其〈破常品〉的一些說明。

二、護法論師《大乘廣百論釋論》卷一·〈破常品〉

解釋提婆論師《廣百論》該品第4頌的部份原文白話解釋：

首先，護法論師在《大乘廣百論釋論》卷一·〈破常品〉中，關於解釋提婆論師《廣百論》（玄奘譯《廣百論本》）此處第4個偈頌的解釋原文如下：

又以不見所作為因，欲成有常，終無是義，以一切處未曾見有。故說頌曰（案：提婆《廣百論》偈頌）：

見所作無常，謂非作常住；

既見無常有，應言常性無。

《論》（案：護法《大乘廣百論釋論》）曰：

見所作者皆是無常，謂非作者皆是常住。既見所作無常性有，應言非作常住性無。諸所作者既許有體，非所作者應許無體，〔以非作因於樂等有曾所未見龜毛等無皆可得故。如是非作違害能立所依自相，非正能立為不爾耶？諸相違因若不遮礙自共所許，乃於自境能立相違自相差別。今此所依共許為有，若不共許，無容依此競常無常，故非作因不能違害所依自相。有釋：此言我今不許，聚極微外有散極微，故此違因無自害失。此釋不然，彼依總相建立一切常法為有，豈勞分別聚散有無？如是釋者，空等無為都不許有，不可為難。色等極微雖依世俗許其為有，而是所作，故非所作因義不成。若於如是不成因上作相違過亦不得成，〕頌中應言常性無者，正破所依空等性有，兼辨能依常住性無。〔若言空等無實有性，所依無故因義不成，何能違害有法自相？

¹ 山口益，〈四百論破常品の要項—有・存在の界限〉，《大谷大學研究年報》14集，日本·京都：大谷學會，1962年，頁14。



此亦不然，但說遮遣餘有類物為此因故。因有三種：一有體法，如所作等；二無體法，如非作等；三通二法，如所知等。今所立因唯遮所作，不言別有非作自性。此因同類色等上無，於其異類龜毛等有，是故違害有法自相。〕（CBETA, T30, no. 1571, p. 188a19-b16）

因為此處《大乘廣百論釋論》原文的義理內容頗為繁雜，所以，以下只針對本文要討論的部份（上面原文標示底線的文字），進行標點句逗（有別於上面 CBETA 的標點句逗）、白話翻譯與討論，而省略了上述原文中涉及因明與其它方面的部份（上面原文〔 〕符號內的文字，皆暫時不列入白話翻譯與討論）。

《大乘廣百論釋論》卷一：

又以「不見所作」，為「因」¹，欲成有常²，終無是義，以一切處，未曾見有。³故說頌曰：

【白話】：

[護法論師揭示外道的論證式在「因[支]」上犯了「相違」的過失：]如果又以「未曾觀察到曾經被造作」（外道安立「因[支]」，文軌：「以不見所作故(因)」），做為「[虛空等是常住」（文軌：「空等是常(宗)」）這「宗支」的「因[支]」（理由），而意欲論證有常住[之法（事物）的存在]，終究是沒有這樣的義理的，就像在一切處所，未曾見到[有類似龜毛兔角這樣事物]的存在一樣。因此之故[提婆論師]說偈頌曰：

4. 見所作無常，謂非作常住；既見無常有，應言常性無。⁴

¹ 這裏的「因」字，是指三支比量中的「因支」。

² 這裏的「欲成有常」這句，按照文軌下文的解釋（「例破常」、「例破有」那段），應該也可以標點句逗成「欲成有、常」，而白話翻譯成「意欲論證有非造作之法(事物)、以及常住[性]的存在」，這也是文軌的解釋：「若以不見所作為『因』，欲成虛空有(『有法』自相)常(『法』自相)，終無此義」，亦即此處外道意欲論證成立其「宗[支]」裏的「有法」（虛空等），以及「法」（常住[性]）的存在，而成立該「宗[支]」的義理。

³ 唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一：

論雲：「又以不見……至未曾見有。」。

述曰：此顯「因」有「相違」也。外人量雲：（案：外道在這裏立的一個三支比量論證，可能如下）：

空等是常(宗)

以不見所作故(因)

若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)

論主破雲：

若以不見所作為「因」，欲成虛空有(有法自相)常(法自相)，終無此義。以一切兔角等處，未曾見有。以非依因，成有、常故。但成非有，非常故。

⁴ 梵 4. anityam kṛtakam drṣtvā śāśvato 'kṛtako yadi |
kṛtakasyāstitām drṣtvā nāsti tenāstu śāśvataḥ ||

藏 4. | mi rtag byas par mthoñ gyur nas | ma byas gal te rtag na ni |
| byas la yod pa ñid mthoñ nas | rtag pa yod ñid min par 'gyur |

英 4. If, after one observes that the created is impermanent, [one concludes that] the uncreated is permanent, then, after one observes that[only] the created exists, one must admit that the permanent doesnot exist! (Karen Lang ed., *Āryadeva's Catuḥśataka: On the Bodhisattva's Cultivation of Merit And Knowledge*, Copenhagen: Akademisk Forlag, 1986, p.88, 89.)

葉少勇老師在此提供了從梵文第 4 頌翻譯成中文的頌文：

「若（如果）見所作無常，謂非作常住；

既見所作有，應言常性無（恒常的東西[事物]是沒有的）。」

曹彥老師在此提供了從梵文第 4 頌不同於上面的中文翻譯頌文：

「已見所作無常，若謂非所作常；

既見所作的存在（梵：asti，不變詞），故常的存在（梵：asti，不變詞）應是無。」



【白話】：

4. [陳述外道錯誤的計執：]¹

[如果]見到所造作[的事物]是無常的，[所以便]意謂著非造作[的事物]是常住的；
[根據外道認為的所造作與非造作「相違」而駁斥外道的錯誤計執（應成法，歸謬論證）：]

既然見到無常[性質所造作之事物]的存在（有），[所以便]應該說常住性[質非造作之事物]是不存在（無有）的。²

論曰：見所作者，皆是無常；謂非作者，皆是常住。³

【白話】：

[護法論師解釋提婆論師《廣百論》[(本)]此句偈頌說道]曰：[護法論師復述外道錯誤的計執：如果你們外道]見到[凡是]所[造]作者（事物），皆是無常的；[所以]就認為非

姚治華老師認為此處梵文的“*asti*”一詞（藏文“*ñid*”），是一個關鍵。上面兩個不同翻譯是因為：「取決於把“*asti*”理解為存在動詞，還是不變格的 *indeclinable*（因而起名詞作用）。」

李勝海老師在此也提供了從梵文第 4 頌翻譯成中文的頌文（最後一句意思接近葉少勇老師的譯文）：

「見到所作是無常之後，非造作是常的；

見到所作的存在性後，恒常者（案：*sāsvatah*是形容詞，指恒常的東西[事物]）不存在。」

¹ 唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一：

論雲：「故說頌曰……至應言常性無。」。

述曰：此舉頌也：上半、牒計；下半、例破。此頌同舊《百論》中：「汝以作、不作相違故」；作法既是無常，不作法即是常。我以作、不作相違故；作法既是有，不作法應是無。文也。

上面文軌所說「舊《百論》」（《百論》）·〈破常品〉（提婆菩薩造，婆藪開士釋，姚秦·三藏鳩摩羅什譯）的原文為：「汝以作法相違，故名不作法；今見作法中有相故，應無不作法。復次，汝以作法相違，故不作法為常者；今與作法不相違，故是應無常。所以者何？不作法、作法同無觸故，不作法應無常。」（CBETA, T30, no. 1569, p. 179b22-27）

² 這句提婆之偈頌「4. 見所作無常，謂非作常住；既見無常有，應言常性無。」，按照護法下文的解釋（「頌中『應言常性無』者：『正破所依，空等性有；兼辨能依，常住性無』」）以及文軌下文的注疏（文軌的「例破常」、「例破有」那段），應該也可以白話翻成：「既然見到無常[性]的有（存在），[所以便]應該說常住性是無有（不存在）的。」（亦即：既然見到[所造作事物之]無常[性]的有（存在），[所以便]應該說[非造作事物之]常住性是無有（不存在）的。」）

但是，如果按照上述白話解釋，根據葉少勇老師對此梵文偈頌的翻譯來看，似乎就會有問題：首先中文頌文的後兩句「既見無常有，應言常性無」，無論是從梵文還是英文來看，它指的都是「無常[性]是有（存在）的，常住[性]這種的性質都沒有（無，不存在）」，它說的都是「無常的事物有，常住的事物是沒有的」。總之，這句「既見無常有，應言常性無」中的「無常」、「常性」不是指「無常[性]」、「常住性」，而是指「無常的事物」、「常住的事物」。

但這或許可能是護法及文軌的解釋（包含上、下文的部份），不同於提婆此處偈頌原頌文之意而造成的！在論辯方法上，提婆使用「應成法」（歸謬論證，雖然提婆此論證有問題，不合於邏輯規則）來駁斥外道，但護法與文軌是使用「因明三支比量」來駁斥外道，所以才區分成破斥「宗[支]」（「空等是常」）裏的「有法」（破斥虛空等存在），以及破斥「宗[支]」裏的「法」（破斥常住性的存在），護法下文即說到：「頌中『應言常性無』者：『正破所依，空等性有；兼辨能依，常住性無。』」，文軌對下文的解釋也是區分成「例破常」、「例破有」這兩方面。

³ 唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一：

論雲：「論曰：見所……至皆是常住。」。

述曰：此下解釋也。初、釋頌；後、通難。釋頌中有四：一、牒計；二、例破；三、釋成；四、結意。此即牒計也：

（外道在這裏立的一個三支比量論證，可能如下）：

空等是常(宗)

以非作故(因)

諸所作者，皆是無常，猶如色等(異喻)

文但覆雲：汝「見所作無常，即言非作常住」者，即釋上半。



[造]作者（事物），皆是常住的。¹

既見所作，無常性有；應言非作，常住性無。²

諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體。³

【白話】：[護法論師破斥外道：]⁴既然看見到無常性質的所造作事物存在（有）；就應該說常住性的非所造作的事物是不存在（無）的⁵。⁶（文軌：「例破常」⁷）。

¹ 這裏根據文軌上文的解釋（「此頌同舊《百論》中：『汝以作、不作相違故』；作法既是無常，不作法即是常。我以作、不作相違故；作法既是有，不作法應是無。」），外道是基於「作、不作相違」之間存在「相違」的關係（即造作[的事物]、非造作[的事物]，其性質是彼此「相違」、相反的），所以才得出這句話：「見所作者，皆是無常；謂非作者，皆是常住」（文軌：「『汝以作、不作相違故』；作法既是無常，不作法即是常」）。亦即，外道認為「所作者」與「非作者」有如下刮號（）所示的「相違」關係：

外道[的觀點]：因為：（所作者←[性質相違]→非作者）

以及因為：（無常←[性質相違]→常住）

所以：（[見所作者，皆是]無常←[性質相違]→[謂非作者，皆是]常住）

而下麵的兩句話，按照文軌的解釋，護法論師也是基於外道所持的這種「作、不作相違」的關係，而去反駁外道的！（文軌：「我以作、不作相違故；作法既是有，不作法應是無」）。

² 這兩句話，應該標點句逗如下（這樣也符合玄奘翻譯成中文時習慣以「四字一句」作為格律的規則）：

「既見所作，無常性（主詞）有；應言[]非作，常住性（主詞）無。」

諸所作者（主詞），既許有體；非所作者（主詞），應許無體。」

³ 唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一：

論雲：「既見所作……至應許無體。」

述曰：此例破也：一、例破常；二、例破有。

「既見所作」等，例破常也；「諸所作者」等，例破有也。

⁴ 這句原文也可白話翻譯為：「既然見到所造作[的事物]，是無常性，而有（其存在）的；[便]應該說非造作[的事物]，是常住性，[但其卻]是無（不存在）的。」

此種白話的詳細說明，如下：既然[你們外道]見到所造作[的事物]，是無常性，而有（其[該事物]存在）的；[這樣的話，根據你們自己的「相違」之理（「汝以作、不作相違故」…「我以作、不作相違故」），你們便應該認同如下才是：便]應該說非造作[的事物]，是常住性，[但其[該事物]卻]是無（不存在）的。

⁵ 此處的這種白話解釋，是站在如下的標點句逗上：

「既見所作，無常性，有；

應言非作，常住性，無」。

所以，上面的這種白話解釋，可以寫成下關係，來表示：

「所作[者]」→「無常性」→「有」

「非作[者]」→「常住性」→「無」

⁶ 此句「既見所作無常性有；應言非作常住性無」，前半段的意思可解釋成：「既然看到所作的無常性是有的。也就是：所作是有，無常是因」。因根據文軌之意為：非所作，故無常住性（文軌原文：「汝見所作無常，即言非作常住者，即釋上半」）。所以「既見所作無常性有；應言非作常住性無」這句話，白話是：「既然看到無常性質的所作事物存在；就應該說常住性的非所造作的事物是不存在的」。亦即護法論師在此可能採用類似如下的「歸謬論證」（以下，這是葉少勇教授提供的解釋觀點）：

p=所作，q=無常，s=有

外道：若 p 則 q，所以 -p 則 -q（筆者案：按照邏輯規則，若 p 則 q，推論不出若 -p 則 -q，只能推論出若 -q 則 -p）

若 p&q 則 s，所以 -(p&q) 則 -s（筆者案：同理，若 p&q 則 s，也推論不出若 -(p&q) 則 -s，只能推論出若 -s 則 -(p&q)）

這就等於（可以簡化為）：若 p 則 s，故 -p 則 -s（筆者案：按照邏輯規則，若 p 則 s，也推論不出若 -p 則 -s，只能推論出若 -s 則 -p。此處可舉一個例子說明上述的邏輯規則：若（凡是）「天下雨」（p）則（一定）「路濕」（s），推論不出若（凡是）「天不下雨」（-p）則（一定）「路不濕」（-s）[因為即使「天不下雨」（-p），還有其他的可能，會造成「路濕」（s），例如「被人潑水」（x）等]，只能推論出若（凡是）「路不濕」（-s）則（一定）「天不下雨」（-p）。

葉少勇教授認為這兩句（「既見所作無常性有；應言非作常住性無。諸所作者既許有體；非所作者應許無體。」）都是「歸謬論證」，是推導出一個對方所不能接受的推論，而並非是推導出護法自己認同的推論。

但是，以上，按照現代的邏輯規則，護法論師的這兩句話「既見所作無常性有；應言非作常住性無」、「諸所作者既許有體；非所作者應許無體」，都是「不能成立的」！（按照邏輯規則，若 p 則 s，推論不出 -p 則 -s，只能推論出若 -s 則 -p）。那麼，問題便來了：護法論師如何能夠用這二句「不能成立的」話，來反駁外道的觀點呢？……所以，這似乎不能算是「歸謬論證」？……應該是外道的主張推論不出來比較合理，但這裏卻出現護法論師自己的主



又，各種所造作者（事物），既然承許[其]有體（存在）；非所造作者（事物），應該承許[其]無體（不存在）才是。¹（文軌「例破有」）

頌中「應言常性無」者：「正破所依，空等性有；兼辨能依，常住性無。」²

【白話】：

[護法論師引用提婆論師的偈頌證明其所說之理：]偈頌之中說的[這句話]「應言常

張是推導不出來、不能成立的！……）。此處也可以解釋成因明的「他比量」，但「他比量」，是否就是「歸謬」？可能還可以商榷探究！

⁷ 但是，此處根據文軌的說明，這句話（「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無」），是「例破常」（即「破除常住性的存在」，唐·文軌撰《廣百論疏》），而不是破除「非造作，常住性的事物的存在」（下一句才是「例破有」）。所以，上述的這種白話解釋，或許可能並不符合文軌的說明。而且，因為護法論師上文提到外道的觀點「見所作者，皆是無常；謂非作者，皆是常住」（頌文雖亦言：4、「見所作無常，謂非作常住；既見無常有，應言常性無。」，但提婆頌文與護法、文軌的意思確實不同，見上註腳18），因此這種白話解釋，可能也較不符合護法論師的原意！因為護法論師在此是要破除外道所認為的「謂非作者，皆是常住」的觀點，而不是要破除「非造作，常住性的事物的存在」（下一句的護法原文才是）。

因此，筆者在這裏較傾向認為這句原文，應該白話解釋成如下（根據護法論師頌文「4、見所作無常，謂非作常住；既見無常有，應言常性無。」及上文提到外道觀點的這句「見所作者，皆是無常；謂非作者，皆是常住」。以及按照文軌的解釋，這句話是「例破常」。所以，翻譯成如下的白話，應該才是比較符合護法論師與文軌的文意）：

首先，是標點句逗，與上面的那種白話解釋不同（這樣也符合玄奘翻譯成中文時習慣以「四字一句」作為格律的規則）：

「既見所作，無常性有；
應言[；]非作，常住性無」

接著，筆者在此提供的第二種白話翻譯：「既然見到所造作[的事物]，是[具]有無常性的；[則]應該說非造作[的事物]，是無（不具有）常住性的。」

此種白話的詳細說明，如下：

既然[你們外道]見到所造作[的事物]，是[具]有無常性的；[這樣的話，根據你們自己的「相違」之理（「汝以作、不作相違故」...「我以作、不作相違故」），你們便應該認同如下才是：則]應該說非造作[的事物]，是無（不具有）常住性的。

亦即，這樣的解讀，是表示如下的意思：

凡是所[造]作[的事物]，一定是[具]有無常性的；

凡是非[造]作[的事物]，一定是無（不具有）常住性的。

可以寫成下關係，來表示（不同於上述那種白話翻譯的關係）：

「所作[者]」→（「有」）「無常性」

「非作[者]」→（「無」）「常住性」

而且，此處應該正是護法論師反駁上面護法論師自己曾經陳述外道之主張的這句話：

「見所作者，皆是無常；

謂非作者，皆是常住」

而此處外道的意思，可以寫成下關係，來表示：

見：「所作者」→（皆是）「無常」

謂：「非作者」→（皆是）「常住」

因此，現在如下的這個白話解釋「既然見到所造作[的事物]，是[具]有無常性的；[則]應該說非造作[的事物]，是無（不具有）常住性的。」，應該才比較符合護法論師的本意，以及文軌所言的「例破常」（唐·文軌撰《廣百論疏》）。

¹ 關於此處白話翻譯的詳細說明是：又，各種所造作者（事物），[你們外道]既然承許[其]有體（存在）；[這樣的話，根據你們自己的「相違」之理（「汝以作、不作相違故」...「我以作、不作相違故」），你們便應該認同如下才是：]非所造作者（事物），應該承許[其]無體（不存在）才是。（「例破有」，唐·文軌撰《廣百論疏》）。

² 唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一：

論雲：「頌中應言……至常住性無。」。

述曰：此引頌證也。頌中「應言常性無」者：謂常性所依空等，性無也。頌意正破所依「有法」，空等之體是「有法」，自相「相違因」過；兼破能依「宗」「法」，常性是「法」，自相「相違因」過。

何故於此引頌釋者？恐不解頌意者，但謂正破能依常性；若深悟頌者，方知正破空等「有法」。故我通難雲：空等無為，都不許有。此則正約「有法」破也。



性無」：「正是要破除[做為能依的常住性，其]所依[的]，虛空等[非造作的事物，其歸屬]性[質]是有（存在）的¹；[並且，]兼[而]辨別[說明]能依[的]，常住性[也是]無[有]（不存在）的²。」

【說明】：

此句應是呼應文軌上面所言之：「例破常」、「例破有」。亦即，這分別是破斥外道的主張（「宗[支]」）：「空等是常」，之中的「空等[事物]」（「有法」）的存在（文軌所言：「例破有」）；以及破斥該「宗[支]」之中的「常[住性]」（「法」）的存在（文軌所言：「例破常」）。

護法論師及文軌的解釋（包含上、下文的部份），不同於提婆論師此處偈頌原頌文之意！（提婆論師僅是破除常住事物的存在，護法及文軌的解釋，除此之外，還增加破除了常住性的存在）這很可能是因為在論辯方法上，提婆論師使用「應成法」（歸謬論證，雖然提婆論師此論證有問題，不合於邏輯規則）來駁斥外道，但護法論師與文軌是使用「因明三支比量論證式」來駁斥外道，所以才區分成破斥「宗[支]」（「空等是常」）裡的「有法」（破斥虛空等存在），以及破斥「宗[支]」裡的「法」（破斥常住性的存在），護法在此說到：「頌中『應言常性無』者：『正破所依，空等性有；兼辨能依，常住性無。』。」，文軌此處的解釋也是區分成「例破常」、「例破有」這兩方面的。

三、關於護法論師此處「破常」的論證

以下，筆者想對護法論師上面「破常」的論證，進行一些說明（也想分析該論證是否是「歸謬論證」（應成法）？）：

（一）護法論師是順應與借用外道關於「所作者、非作者」存在「相違」關係來反駁外道：

這裡按照文軌上文的解釋（「此頌同舊《百論》中：『汝以作、不作相違故』；作法既是無常，不作法即是常。我以作、不作相違故；作法既是有，不作法應是無。」），護法論師在此，應該是順應與借用外道所認為的「作、不作相違」之間存在「相違」的關係（即造作[的事物]、非造作[的事物]，其性質是彼此「相違」、相反的），順外道此「相違」的關係，運用「以子之矛，破子之盾」的方式，破斥外道的（可參看上面護法論師陳述外道之主張的這句話「見所作者，皆是無常；謂非作者，皆是常住」的白話解釋與說明）：

根據文軌的解釋，外道乃是以「以作、不作相違故」，所以便認為：「造作的[事物]是無常的；非造作的[事物]是常住的」。亦即如下刮號所示的「相違」關係：

外道：（所[造]作者←→非[造]作者；[所[造]作者]無常←→[非[造]作者]常）。

護法論師則順應與借用外道這「相違」的觀點，而駁斥外道。亦即，既然是「以

¹ 此處是正面破除虛空等[常住]事物的有(存在)，文軌所言：「例破有」。

² 此處是兼著破除常住性的存在，文軌所言：「例破常」。



作、不作相違故」，則可以得護法論師他上面的那兩句原文：

「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無。」

(所作、無常性←[性質相違]→非作、常住性；有←[性質相違]→無)

「諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體。」

(所作者←[性質相違]→非所作者；有體←[性質相違]→無體)

也就是，既然要講「作、不作相違」，亦即，造作[的事物]與非造作[的事物]，其性質是彼此「相違」、相反的，那便可以得出如下刮號所示的「相違」關係：

護法：(所作、無常性←[性質相違]→非作、常住性；[所作、無常性]有←[性質相違]→[非作、常住性]無)

護法：(所作者←[性質相違]→非所作者；[所作者]有體←[性質相違]→[非所作者]無體)

而後面這第二句話「諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體」，正好是文軌上面說的原文：「我以作、不作相違故，作法既是有，不作法應是無」。

因此，護法論師的上面這兩句話，應該是標點句逗成如下才是（也標示出「主詞」如下。並且這也較符合中文「四字一句」的格律）：

「既見所作，無常性（主詞）有；應言：非作，常住性（主詞）無。

諸所作者（主詞），既許有體；非所作者（主詞），應許無體。」

但是，護法論師在這裡，對於外道使用的「無常、常住」這對「相違」的語詞，存在有混淆或「歧異解釋」，或說是「偷換概念」式的「擴大戰場」之嫌！因為護法論師反駁外道的原文的那兩句話：「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無。諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體。」，在這之中所使用的「相違」（相反）語詞，除了與外道一樣的「所作者←[性質相違]→非作者」以及「無常←[性質相違]→常住」這兩組四個語詞之外，更麻煩的是問題在於，護法論師在原文裡，還多使用了兩組四個外道在論證上根本沒有使用的語詞。亦即：「有←[性質相違]→無」與「有體←[性質相違]→無體」，從而得出護法論師這個外道不能接受的「結論」（或「主張」），亦即：「[所作、無常性]有←[性質相違]→[非作、常住性]無」與「[所作者]有體←[性質相違]→[非所作者]無體」。

亦即問題在於：護法論師這裡額外提出了「有←[性質相違]→無」與「有體←[性質相違]→無體」，這兩組四個，外道在論證上根本沒有使用的語詞（「有←→無」與「有體←→無體」）。

（二）護法論師的反駁應是基於「因明」三支比量中「因相違」的過失而指出外道的「因[支]」無法成立：

基於上述，筆者在此，較傾向認為護法論師在此的論證，或許並不是一種「嚴格」



意義或「典型」的「歸謬論證」形式（或即中觀的「應成法」¹）。而應該是基於佛教瑜伽行唯識學派「因明」三支比量論證式的規則模式下，所要指出的：外道論證[虛空等]常住的三支比量，其「因[支]」是有問題的！也就是外道的三支比量犯了「[因]相違」的過失（「相違因」²）。

亦即外道以未曾觀察到[虛空]曾被造作，做為意欲成立[「虛空等是」常住]，這[「宗支」]的「因[支]」，而意欲論證有常住[之法的存在]，終究是沒有這樣的義理的！正如護法上文所言：

又以不見所作為「因」，欲成有常，終無是義，以一切處未曾見有。

文軌對此的解釋是（唐·文軌撰《廣百論疏》卷第一）：

論云：「又以不見……至未曾見有。」

述曰：此顯「因」有「相違」也。外人量云：

空等是常(宗)

以不見所作故(因)

若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)

論主破云：

若以不見所作為「因」，欲成虛空有(有法自相)常(法自相)，終無此義。以一切兔角等處，未曾見有。以非依³「因」，成有、常故。但成非有、非常故。（CBETA, T85, no. 2800, p. 790a15-20）

所以護法論師上面的這兩句話：

「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無。

諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體。」

這應該是要指出：外道在僅僅只有「異法喻」（文軌說的「若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)」），而無「同法喻」的情況之下，又以「未曾觀察到[虛空]曾被造作」（文軌說的「以不見所作故(因)」），做為「虛空等是常住」這「宗」義（「空等是常(宗)」）的「因[支]」。這樣的「因[支]」，會造成「因明」三支比量論證式上「[因]相違」的過失（即「相違因」，文軌說的「此顯「因」有相違也」）。

因為，從外道僅有的此「異法喻」（「若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)」），

¹ 「應成法（*prāsāṅga*），相似於西洋邏輯中的「歸謬證法」（*Reductio ad absurdum*）。其推論的過程是：假設某一主張甲，由甲推論出矛盾，然後斷言甲不成立。另一過程是：假設甲不成立，由「甲不成立」這一假設推論出矛盾，然後斷言甲成立。」（楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，臺北：東大圖書，2010年二版三刷，頁201，註腳34）。

² 「[因]相違」，應該就是「因明」術語的「相違因」，根據《佛光大辭典》「相違因」條：

「<一>為唯識宗所主張形成一切法的十因之一。指三界之諸法中，能障礙某一法之生、住、成、得等狀態，均為該法之相違因。（參閱「十因」418）

<二>因明用語。因明三支作法中，因（理由）支所顯之過誤總括有十四種，其末四項即屬相違因之過。此四項為：法自相相違、法差別相違、有法自相相違、有法差別相違。蓋於因明論式中，因之成立，必須具備三種條件，即：（一）遍是宗法性，（二）同品定有性，（三）異品遍無性。上記四項過誤乃因僅具有「遍是宗法性」，而缺乏後二性，既非同品定有，亦非異品遍無，而恰與「正因」相反，故稱相違因。相違因不僅無法證明所欲證明之宗（命題），反而證明與其反對之宗，故相違因與正因相違之結果，反成相違宗之正因。（參閱「四相違」1734）」（釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光大藏經編修委員會，1988年，頁3910）。

³ 案，此處的「依」字，應是「作」，這是政治大學連啟超老師提供的觀點。



就要做為「能立」（「唯『異法喻』，即名『能立』」）來看。外道所安立的這個「異法喻」：

若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)

按照上述所言外道「相違」（即造作[的事物]、非造作[的事物]，其性質是彼此「相違」、相反的）的觀點，就會得出，上面護法論師所說的這句話以及頌文：

既見所作，無常性有；應言[：]非作，常住性無。

4. 見所作無常，謂非作常住；

既見無常有，應言常性無。

因此，外道所立的「因[支]」（「以不見所作故(因)」），這樣的「因[支]」，會造成「[因]相違」的過失（文軌說的「此顯『因』有『相違』也」）。這便是文軌上面所言：

論主破云：若以不見所作為「因」，欲成虛空有(有法自相)常(法自相)，終無此義。以一切兔角等處，未曾見有。以非依因，成有、常故。但成非有，非常故。

而文軌的上面這句話，與護法所說下面這兩句話的：

「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無。

諸所作者，既許有體；非所作者，應許無體。」

其思路也是一致的！都是站在外道以為的「相違」（「所作者←[性質相違]→非作者」及「無常←[性質相違]→常住」）下，導出外道所不能接受之結論的思路！

所以，護法論師所說的上面這兩句話，應該是要指出：若按照外道論證[虛空等]常住的三支比量（根據文軌是「空等是常(宗)；以不見所作故(因)；若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)」），在外道他們所成立只有「異法喻」做為「能立」的情況下（「唯『異法喻』，即名『能立』」）。外道這僅能做為「能立」的「異法喻」（「喻[支]」，文軌：「若是無常，見有所作，猶如瓶等(異喻)」），也還會造成在佛教「因明」三支比量論證式的規則下來檢視，外道該三支比量的論證式中的「因[支]」（文軌：「以不見所作故(因)」），同時還犯了「[因]相違」的過失。因此，護法論師在此的論證，似乎大概或許不能算是一種「歸謬論證」（應成法）的形式。而或許應是基於佛教瑜伽行唯識學派「因明」三支比量論證式之規則，而指出外道犯了「因[支]」有「[因]相違」的過失（「相違因」），亦即文軌所言：「此顯『因』有『相違』也」！

四、結語

綜上所述，上面此「破常」的論證，不論是提婆論師（頌文：「既見所作，無常性有；應言非作，常住性無」）與護法論師、文軌（「宗[支]」：「空等是常」，意思即立「空等是有」），似乎都有著混淆詞彙或「歧異解釋」，或者說是「偷換概念」式的「擴大戰場」之嫌疑（也就是從這點看，提婆的這個歸謬，似乎不能完全算是歸謬或應成法？……因為提婆並沒有完全順應對方所說的主張去破斥對方……）。提婆與護法論師，都不完全是順應著對方（外道）的邏輯，而是多提出了之前外道原命題中



沒曾說過與界定的「有、無」，這對概念……

所以，我個人在此初步認為，提婆論師的歸謬（應成法）與護法論師從因明上的破斥，都一樣有著問題存在！……那就是，彼此需要在雙方論辯的概念討論上，重新界定什麼是「有、無」？因為外道認為虛空的「有」，肯定不是像佛教認為的經驗上諸如色法等「有」（因為經驗上的「有」，一定是無常的，這外道不可能認同的！……）。「有」，可以定義為，諸如「經驗上的、數學上的、概念上的、命題上的、先驗上的、超越（超驗）意義上的」……等等之類的「有」。所以，在這裡，雙方彼此的論辯，應該必須要重新界定「有、無」這概念，到底是在說什麼？才能繼續下去…

或者，姑且不談提婆論師這裡是否完全算是歸謬或應成法？……基於外道在原命題中並沒有提出或說明「有、無」。因此，我個人傾向認為，提婆論師與護法論師這樣的反駁，是有著問題存在的！……至少，從我個人看來，這樣的混淆詞彙或「歧異解釋」，或說是「偷換概念」式「擴大戰場」的反駁，是無法從論理上成功說服外道的！……因為，外道可以再辯駁，虛空的「有」，是不同於經驗上色法的「有」的……從而彼此還是得重新界定什麼是彼此雙方說的「有、無」？……¹

¹ 姚治華教授在此曾提供一個寶貴的意見，他指出：外道「宗[支]」的「空等是常」，其實就已經預設了「空等是有」。姚治華老師也有專門的文章論述過這方面的議題。參見：Zhihua Yao, “Empty Subject Terms in Buddhist Logic: Dignāga and His Chinese Commentators”, *Journal of Indian Philosophy* 37 (2009), pp. 383-398.（此文亦收於：Zhihua Yao, *Nonexistent Objects in Buddhist Philosophy: On Knowing What There is Not*, Bloomsbury Academic, 2020, pp. 111-128.）以及：姚治華，〈佛教邏輯中的「空詞項」問題〉，《修遠之路：香港中文大學哲學系六十周年系慶論文集同寅卷》，劉國英、張燦輝編，香港：香港中文大學出版社，頁 359-375。

但即使如上述姚治華教授這樣說（外道「宗[支]」的「空等是常」，其實就已經預設了「空等是有」），筆者以為，我們還是可以說：論證「空等是常」和論證「空等是有」，畢竟仍是兩個不同的因明論證式，並不能完全混為一談！



唐景教「應身」的兩種解釋：「援易入景」與「援佛入景」 Theologian Jingjing's Two Sources of Inspiration: *Yijing* and Buddhism

清華大學人文學院哲學系教授 朱東華

摘要：本論文嘗試援引《易經》「同人卦」來解釋唐景教碑文所謂的「同人出代」（*hwa barnasa*），援引佛教「應身」（*Nirmāṇa-kāya*）的意涵來解釋敦煌尊經所謂的“三身一體”之中的“應身”。本文認為唐代景教神學家景淨的「援易入景」和「援佛入景」乃是一次重要而富有意義的嘗試。

Abstract: This paper attempts to use the “Tongren hexagram 同人卦” in the *Book of Changes* 易經 to explain the so-called “*hwa barnasa* 同人出代” in Chinese “Nestorian” Stele of Tang Dynasty. And the Buddhist “*Nirmāṇa-kāya*” is used, as another source of ideas, to explain the “ying shen 應身” in the so-called “三身一體 (trinity)” of Dunhuang *Zunjing* 尊經. The author believes that it is an important and meaningful attempt for Jingjing 景淨, the “Nestorianist” theologian in Tang Dynasty, to transplant Yi 易 into Jingjiao (Chinese “Nestorianism”), and to transplant Buddhist conceptions into Jingjiao (Chinese “Nestorianism”).

關鍵字：援佛入景、援易入景、中國景教、應身

Key Words: Translatability of Buddhism to *Jingjiao*; Translatability of *Yijing* to *Jingjiao*; Chinese *Jingjiao*, Yingshen (*Nirmāṇa-kāya*)

作者簡介：朱東華，清華大學人文學院哲學系教授、清華大學道德與宗教研究院研究員。

Author: Zhu Donghua, Professor of Department of Philosophy, School of Humanities, Tsinghua University, P. R. China; Senior Research Fellow at the Institute of Ethics and Religious studies, Tsinghua University

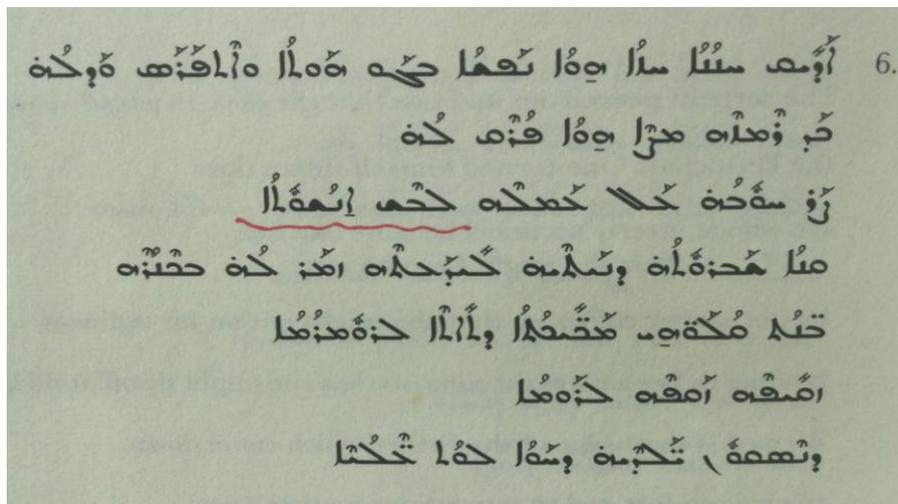
(一)

按照溯源研究的進路，唐代景教的源頭可以追溯到基督教的東方敘利亞語教會，其思想的淵源則可以銜接於敘利亞一代詩哲遏拂林（Ephrem the Syrian, ca. 306–373）



以及敘利亞安都學派（或譯安提阿學派）經學宗師狄奧多若（Theodore of Mopsuestia, ca. 350–429）。其中遏拂林的名字赫然出现在了唐代景教思想家和翻譯家景淨（教名亞當）所譯經典的目錄之中（詳見伯希和攜往法京之敦煌文書《尊經》），¹這是遏拂林思想影響中國景教的直接證據。而狄奧多若對新約《腓立比書》二章 6–11 節的獨特解釋（釋「虛己」或「倒空」為「隱藏」）與景教碑所謂「戢隱」之間的思想關聯，也已經筆者的研究而得到了明確的揭示。²

遏拂林的詩歌集瑰麗的想像與精巧的學理於一體，他擅於採用披戴神學（Clothing theology），多以披戴的意象去描述救贖的歷史。首先，我們要特別研讀他的《守齋頌》3 章 6 節（Text 9 [Ieiun. 3] 6）³：



在該節詩文中，遏拂林對「慈尊」施救的獨特方式及其目的，做了生動的描述。筆者嘗試將其翻譯如下：「慈尊眼見有靈魂甚是淒慘，想要扶起它。僅憑領首之勞，他便可救助那靈，但他卻備好了他的愛，不辭他的劬勞，披戴了人性。他取了它的嬰孩模樣，為的是攜它入真知。他抱著豎琴，低吟淺唱，勉勵它起來。他的十字架將他抬舉到了高天，好讓夏娃的子孫也照樣能夠升到天上，與眾人（相聚）。」此處遏拂林所謂「披戴了人性」（*lbeš nāšūtā*），就是說「慈尊」像穿上衣服一樣穿上了人性，而他之所以要這樣做，乃是出於他對「夏娃子孫」的大愛。至於說「慈尊」取了人類嬰孩的模樣，「為的是攜它入真知」——這樣的解釋也與遏拂林《信仰頌》中的說法相一致：「他懷著大愛，為自己造了面容，好讓他的僕人能夠看見他。」⁴此外，遏拂林的《聖誕頌》亦有如下贊辭：「讚美你！匠帝之子，萬有的愛人（lover of all）！」⁵

¹ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，新北市：橄欖出版有限公司，2015 年，第 213 頁。

² 朱東華：〈《尼西亞信經》與景教神學〉，載：《道風：基督教文化評論》第四十七期（2017 年秋），第 34 頁。

³ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2006, p.102.

⁴ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, pp. 26-27.

⁵ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, pp. 48-49.



並就萬有之主的經世目的做了進一步的解釋：「今日萬有之主/逆著他的本性轉變了自己/這樣我們轉變我們那敗壞的意念/也就不會有困難...../今日神性/烙 (*ṭeb'at*) 在了人性之上/這樣人性也就能夠把自己裝飾 (*teṣṭabat*) /在神性那帶印的戒指上」(Nat. I. 97, 99)，與阿塔那修《論道成肉身》一書中的名言（「他成為人，好叫我們成為神」），可謂有異曲同工之妙。¹而過拂林讚美詩的「全部主旨」，正是要「在上帝的造物中生發出對於萬有之匠帝的崇敬」，要薰陶一種心意，即「要生活在上帝愛人的奧秘之中」。²相較於過拂林的詩化語言而言，阿塔那修在《論道成肉身》一書中對「道」的經世內涵與上帝之愛的關係的神學闡發，則是更為明確和理論化的。他說：「道降身為人正是因為我們，我們的悖逆引發道的慈愛」、「救主成為人，是要成全兩方面的愛，首先，除去我們身上的死，使我們重生，其次，雖然是無形不能見的，但借他的作為顯明出來，叫人知道他是父的道，是宇宙的統治者和王。」³顯然，在這裡，過拂林、阿塔那修均將上帝的救贖之愛確認為基督論和救贖論上的基礎動機。⁴

安都學派經學宗師狄奧多諾同樣將彌施訶的愛視為基礎動機。他在《尼西亞信經疏講》的第七講中談到「彌施訶經世」之時，再三警告人們勿要輕忽「應身」（「人的身位」、「上帝之道的殿」）的救贖之功，人們不應該無視那個為眾人受苦受難的人，不應該不去持守他的愛、不去遵循他的誡命，不能不把他的聖愛 (*hūbbēh*) 和恩情視為至高無上的價值，因為他在十字架上屈辱地死去，是為了讓我們能夠享受到將來的福樂；藉著他而來的美妙益處將會累加到我們身上。⁵狄奧多諾在《聖餐禮義疏》（卷二）又援引《約翰福音》3章16節（「阿羅訶愛世人，不惜將他獨生子賜給他們，叫一切信他的人不致滅亡，反得永生」），並評論說：「阿羅訶（上帝）之所以向世人彰顯這樣的愛，不是因為他於我們有所取、使我們配得上這一善意；而是完全憑著他的恩惠與仁慈，他才向我們彰顯了愛，為此，阿羅訶的獨生子（阿羅訶聖言）便欣然為我們而披戴了人，他不僅讓這人從死裏復活，使之升入天堂，與他自己融合，且使之坐在阿羅訶的右邊。」⁶狄奧多諾以及過拂林的相關描述和疏講，無疑會讓人聯想起敦煌景教文書《三威蒙度贊》中的詩句：「彌施訶普尊大聖子，廣度苦界救無億。常活命王慈喜羔，大普耽苦不辭勞。願舍群生積重罪，善護真性得無繇。聖子端在父右坐，其座複超無鼎高。.....大師能為普救度。大師慧力助諸羸，諸目瞻仰不暫

¹ Christopher Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*, State University of New York Press, 1999, p.237.

² Christopher Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*, p.249.

³ 阿塔那修：《論道成肉身》，石敏敏譯，生活·讀書·新知三聯書店，2009年，第89、105頁。

⁴ 瑞典神學家虞格仁（Anders Nygren）在《聖愛與欲愛》一書中指出：「基礎動機乃是從某種既定視角出發，對某個基礎問題所給出的某種形式的回答，而該問題乃是具有根本性的、在規範的意義上可被描述為基本問題。」Cf. Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, Philadelphia: Westminster, 1953, p.42.

⁵ Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932, pp.80, 195.參看摩普綏提亞的狄奧多諾：《教理講授集》，朱東華譯，香港：道風書社，2015年，第81頁。

⁶ Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933, pp.98, 237.參看摩普綏提亞的狄奧多諾：《教理講授集》，第243頁。



移。……」¹

不過，與《三威蒙度贊》所描述的「普尊」經世內涵相比，敦煌《尊經》所謂的「應身」、洛陽經幢所謂的「景通」以及景教碑文所謂的「戢隱真威、同人出代」在神學意涵方面則顯得更為精準。就後者而言，正如筆者曾經指出的，景教碑文中「戢隱真威、同人出代」這一句話，已然很好地揭示了中國景教與安都學派之間的思想關聯。具體來說，這涉及兩個方面的問題：（1）狄奧多若將保羅《腓立比書》二章6-11節所謂的「倒空」和「自甘卑微」解釋為神性的自行「隱藏」（*tašī*）——也即景教碑文所謂的「戢隱真威」；同時他還進一步警告說，若是僅從人的角度去看待和理解彌施訶，那便會認定他只是一個人。「隱藏」並不等於落空或者喪失，狄奧多若這樣解釋「倒空」，便可避免在基督論上授人以柄。上述觀點體現了狄氏反阿裏烏主義的立場。²（2）遏拂林將《腓立比書》所謂「取了奴僕的形象」，解釋為「取了嬰孩的模樣」或「披戴了人性」（*lbeš nāšūtā*），同樣狄奧多若也將其解釋為「披戴人身」或「披戴人性」。按照英國學者博洛克（Sebastian P. Brock）的看法，「披戴人身」（*put on the body*）乃是早期敘利亞基督教的標準說法。³很有可能狄奧多若便是這個標準的制定者。狄奧多若認為，聖言所披戴、所寓居的乃是一個完全意義上的人或人性。聖言正是藉着「同人」而因應世上罪苦，從而解救世人（也正是在此意義上，「同人」與「應身」具有相同的救贖論內涵）。因此，敘利亞語版本的《尼西亞信經》在論及聖言及其救贖事工之時，便採用了「為了拯救我們而從天國降臨，披戴人身，並同人出世（*hwa barnasa*）」這樣的表述。而狄奧多若的闡釋也特別強調了「同人聖言」之人性的救贖意義。正是這一觀點，構成了東敘利亞神學的顯著特質。⁴

景教碑文作者景淨拈出「同人」一詞，不僅與敘利亞神學語境甚為貼合，而且也與周易第十三卦（「同人」卦）之義理若合符節；誠可謂雙邊契合，頗得「景門尚同」之旨。案系辭上傳曰：「易與天地准，故能彌綸天地之道。」又系辭下傳曰：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六。……道有變動，故曰爻。」⁵「同人」一卦可視為乾卦九二爻之變，也即「乾之同人」由九二陽爻變為六二陰爻，其結果是乾之內卦變為離，由此乾卦變而為同人卦。這樣，一方面，據唐李鼎祚《周易集解》注「本乎地者親下」所引漢荀爽曰：「謂坤六五，本出於坤，故曰本乎地。降居乾二，故曰親下也。」⁶此處「坤六五降居乾二」可理解為《腓立比書》二章所謂「奴僕的形象」，因而「乾之同人」具有「親下」的謙卑之意

¹ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第205-206頁。

² Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, pp. 65, 177. 參看朱東華：〈《尼西亞信經》與景教神學〉，第35頁。

³ Sebastian P. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, Brookfield, VT: Ashgate Publishing, 1992, p. 15.

⁴ Zhu Donghua, "Person and Shen 身: An Ontological Encounter of 'Nestorian' Christianity with Confucianism in Tang China," in: *Yearbook of Chinese Theology 2015*, Leiden: Brill, 2015, p. 205. 參看摩普綏提亞的狄奧多若：《教理講授集》，第xxviii-xxix, xli-xlii頁。

⁵ 朱熹：《周易本義》，上海古籍出版社，1987年，第68頁。

⁶ 李鼎祚輯：《周易集解》，收入王雲五主編叢書集成初編，北京：商務印書館，1936年，卷一，第14頁。



涵。另一方面，「同人」卦乃由乾之內卦變為離卦而得來，即以離遇乾，離為火，火性炎上，火上同於天，故又有「本乎天者親上」之意涵；而這一點，也正與過拂林、狄奧多若所謂「聖言同人是為了讓人上升並與之相聚」的思想相合。

降居是為了上升，親下是為了親上。孔子曰：「易先同人後大有，承之以謙，不亦可乎？」此是依謙卦《象》文和通行本《周易》卦序，解釋謙卦義。其所引對周易經傳的解釋，乃取人道教訓之義；¹但又不惟是人道教訓，而是先「有天道焉」。若是照著景教的思想來看，「同人」所言，乃真神之成人；「大有」所言，乃真神之兼濟天下；而所謂「謙」者，是說真神的謙卑之德。案謙卦六二象曰：「勞謙君子，萬民服也。」漢荀爽注曰：「陽當居五，自卑下眾。降居下體，君有下國之意也。」乾陽為君，坤眾為國，五陰順陽，故萬民服也。²若按易「廣大」而「天道人道悉備」的立場來解釋，此處荀爽所言，亦當先取天道教訓之義。「乾之同人」是當居而不居，是降居下體、自卑下眾，是「戰隱真威」「取了嬰孩或奴僕的形象」。慈尊不辭劬勞而取了嬰孩模樣（或奴僕的形象），以眾人易於接受的方式令其景從和追隨，誠可謂「以陽剛之德而居下體，故為眾陰所宗」。景尊有勞績而能持謙德，故稱其為「勞謙君子」，亦合新約《腓立比書》二章之義。

景淨以景門尚同的旨趣，借「乾之同人」而透露出「天道引領人道」的立場，不僅令人覺得景尊便是「勞謙君子」的典範，而且還更進一步地讓人聯想到「能通天下之志」的「大人」（即其所謂的「景通法王」）。所謂「乾之同人」，乃坤降於乾而為離，離也者明也、火也，萬物皆相見。故如約翰福音所言「我在世、為世之光」，景者光明也，「景尊」以大光明而麗乎正，乃化成天下。又《同人卦·象辭》曰：同人，柔得位得中，而有應乎乾，曰同人。同人曰：「同人於野，亨，利涉大川，」乾行也，文明以健，中正而應，君子正也。³此按以少統多的原則，以六二為主爻，居陰位而得下體之中，是謂「柔得位得中」。唐初孔穎達《周易正義》有疏曰：「上應九五，是應乎乾也。」⁴這也就是說，同人卦六二爻以柔爻居陰位，柔得陰位為正又得下體之中，可謂既中且正；九五以剛爻居陽位，剛得陽位為正又得上體之中，亦可謂既中且正。新約《腓立比書》立彌施訶神人兩性之義，謂其具完全之神性和完全之人性，若以神性為九五得位之中正，以人性為六二得位之中正，則其上下之應，恰恰可以成為敦煌《尊經》所謂「應身」之「應」的一個難得的確解。況且同人之「應」親下而有別於私昵，其同闔然大公，既和同於神，亦和同於人，充分體現了景門尚同的普世神學旨趣。

總之，我們按照景淨的思想做一些思想上的拓展，以「親下」而「上應」、「能通天下之志」的「大人」、「勞謙君子」的形象，和同於景教「應身」、「景通」、「景尊」（*mārā d-mārau-wātā* / Lord of lords）的義範，乃不失為援易入景的有益嘗試。

¹ 朱伯崑：《易學哲學史》（第4卷），北京：昆侖出版社，2009年，第417頁。

² 李道平：《周易集解纂疏》，北京：中央編譯出版社，2011年，第145-146頁。

³ 孔穎達：《周易正義》，北京：中國書店據嘉業堂刊本影印，1987年，卷四第26頁。

⁴ 孔穎達：《周易正義》，卷四第26頁。



(二)

關於唐代景教神學家景淨如何援佛入景，筆者已有專文加以探討。¹景淨對於佛學名相多有倚重，這一點尤其體現在「應身」一語的援用之上。敦煌文書《尊經》將景教核心教義「三身一體」表述如下：「敬禮！妙身皇父阿羅訶，應身皇子彌施訶，證身廬訶窟俱沙，已（以）上三身同歸一體。」²其中「應身」一語便是來自佛教，其內涵我們可以借助於隋代佛學家淨影慧遠的相關論述來加以理解。據《大乘義章》卷十九〈三佛義〉（大正藏 44•837c）所言：「應身佛者，感化為因，感化之中，從喻名之。是義雲何？如似世間有人呼喚，則有回應；此亦如是，眾生機感，義如呼喚。如來示化，事同回應，故名為應。應德之體，名之為身。」³淨影慧遠的表述很清楚：「應身」之「應」的經世內涵正在於它對於「眾生機感」的回應。具有而言，我們可以從以下幾個方面來理解景佛雙方在「應身」概念上得以會通的思想基礎所在：

(1) 「應」的基礎動機：從「慈悲」到「聖愛」

所謂「應身」，乃是因愛而應，其基礎動機，在佛教是「慈悲」（*maitrī-karuṇā*），在景教是「聖愛」（*ḥubbā*）。景教的一代詩哲過拂林曾經這樣表述「應身」不辭劬勞、同人經世的真正動機——乃是出於他的愛：

① 《守齋頌》3章6節（*Text 9 [Ieiun. 3] 6*）：慈尊……卻備好了他的愛，不辭他的劬勞，披戴了人性。他取了它的嬰孩模樣，為的是攜它入（真）知。（*ḥənānā ... šar ḥubbh ʿalla ʿamlēh ləbeš nāšūtā. qnā šabrūtāh dənayteh līdāʿtēh.*）⁴

② 《信仰頌》31章11節（*Text 2 [Fid. 31] 11*）：他懷著他的愛，為自己造了面容，好讓他的僕人能夠看見他。（*ʿəbād lēh ʿappe bəḥubbēh dəʿəbdaw nəḥūron bēh*）⁵

③ 《信仰頌》31章7節（*Text 2 [Fid. 31] 7*）：萬有之中的神聖本體，超拔於萬有之上。在它的愛中，它的高降卑，它從我們這裏取了我們的方式；它諸般辛苦，好讓萬有複歸於它。（*ʿītūtā dabkul men kul məʿalyā. bəḥubbāh rəken rawmāh ʿəyādan qnāt menan. ʿamlat bəkul meṭṭul dətpne ləkul šədayh.*）⁶

同樣，佛教所謂「應身」之「應」也以平等同體的慈悲為先決條件。《大智度論》認為：「慈悲是佛道之根本……一切諸佛法中慈悲為大。」⁷在中國隋唐佛學中，有關「慈應」、「悲應」的探討非常引人注目。淨影慧遠在《大乘義章》中論及「如來示

¹ 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，載《道風：基督教文化評論》第三十九期（2013年秋）。Cf. Zhu Donghua, "Person and Shen 身: An Ontological Encounter of 'Nestorian' Christianity with Confucianism in Tang China," in: *Yearbook of Chinese Theology 2015*, Leiden: Brill, 2015.

² 參看吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第208頁。

³ 大正藏 44•837c。

⁴ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, p.102.

⁵ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, p.26.

⁶ G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, p.22.

⁷ 大正藏 25•256c。



化」的慈悲精神，說：「如來善知無樂眾生，慈應與之；有苦眾生，悲應拔之。」¹在此，「慈」就是「與樂」，就是慈愛眾生並給予快樂；「悲」就是「拔苦」，就是悲憫眾生並拔除其痛苦。二者合稱為慈悲——慈悲就是「與樂拔苦」。而佛之應身示化，正是本著大慈大悲的精神來回應眾生之機感，無樂者與其樂、有苦者拔其苦，從而救濟眾生。

《三威蒙度贊》作為景淨會通景佛思想的突出代表，也正是充分把握到了景教之愛與佛教之慈在宗教動機上有著可通的經世起用意義，他稱聖父為「慈父」、稱聖子為「慈喜羔」，正是化用了「慈應」來表達上帝是愛、救主成全愛的景教神學思想。²同樣，景淨在《大秦景教流行中國碑頌並序》中，也出於宗教動機上景佛可以會通的理由，而將「愛」與「信」、「望」一起稱為通往救贖（「開生滅死」）的三條永恆的途徑（「三常之門」）。³

誠然，景教之愛與佛教的慈悲有其不同的宗教語境，然而，兩者在思想內涵、經世起用方面卻有一些深刻的可比可通之處：就本體層面而言，基督之愛與佛之慈悲都是在先的、自由的、圓滿的。因而愛或慈悲具有純粹性和無條件性。就經世起用層面而言，愛或慈悲卻是有意向性和應對性的。上帝之「同人出代」，正是上帝救贖之大愛的體現和實現。同樣，「如來示化」也是其「慈應」、「悲應」眾生之呼喚的結果。

4

（2）「應身」與「普尊」的普世性內涵

景教文典對於「應身」之「應」的普世性有很生動的表述。我們從敦煌文書《三威蒙度贊》（景淨譯）可以看到景淨本人關於「普尊」「能為普救度」的基督論思想：

- ②一切善眾至誠禮 (sāgdīnan lāk)
- 一切慧性稱讚歌 (mšabbhīnan lāk)
- 一切含真盡歸仰 (mrammīnan lāk)
- ⑥彌施訶普尊大聖子 (īšō mšīhā ... wa-breh da-mraimā)
- 廣度苦界救無億 (pārōqeh d-ālmā)
- ⑦願捨群生積重罪 (šāqel ḥṭīteh d-ālmā)
- ⑨大師能為普救度 (w-a(n)tu pārōqan)
- ⑪大聖普尊彌施訶 (īšō mšīhā)⁵

其中「聖子彌施訶」被景淨明確地稱作是「普尊」。而第②節原文中的幾處「-an」（我們），則分別被景淨翻譯成了「一切（善眾）」「一切（慧性）」「一切（含真）」。在第⑥和⑦兩節中，景淨對「ālmā」（世界）一詞進行了普世化的處理，既

¹ 大正藏 44-870c-871a。

² 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第 205 頁。

³ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第 205-206 頁。

⁴ 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，第 228 頁。

⁵ Paulus Bedjan (ed.), *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id east Chaldaeorum*, Paris, 1886-1887, pp. 37-38.



將其譯為「苦界」，又將其譯為「群生」；既贊「應身」彌施訶的「廣度」，又贊其「救無億」。在第⑥和⑨兩節中，景淨又將「pārōqeh」（它的救主）和「pārōqan」（我們的救主）轉譯為「廣度」和「普救度」。顯然，在景淨的上述譯文中，透露出了一種「應身」普世同人的神學立場。

相應地，在佛學中也有類似的看法。隋代天臺智顛的《金光明經文句》認為：「能為眾生作大利益，為物所仰，故言尊。」¹智者大師又在《金光明經玄義》中指出：「應身」之「應」意指「功德」或「起用」，「應身」之「應」的目的是「為悅一切人、宜一切人、對一切人、悟一切人」。或者說：「普應一切，即是應身也。」²顯然，智者大師在此強調了「應身」所具有的「功德」和「起用」的內涵，佛之應身乃是為了「悅」、「宜」、「對」、「悟」一切人，所以在他看來，「應身」這個概念體現出了佛教經世致用的社會性和普世性，從而體現了佛教的大乘精神（即淨影慧遠所謂的「大心」、「廣心」）。此外，淨影慧遠還指出「應身」之「應」是指「其共世間身」，「共世身者，隨化所現、同世色像。」³也就是說，慧遠認為「應身」之「應」乃是佛菩薩對世間眾生呼喚的響應，而這種影響就是與世間萬事萬物共身。因此，唐代景教的景士們之所以能夠將佛家「應身」概念援引過來，顯然也是與「應」的普世性內涵相關的。景教認為彌施訶之「應」是「同人」之「應」，與佛家的「應」乃「共世」、「同世」之論可謂有異曲同工之妙，因為無論所「同」之「人」還是所「同」之「世」，皆有普世價值。⁴

（3）「應」與解脫：從「六度」到「八境之度」

景淨與般若三藏合作翻譯過佛教的通量經典《六波羅蜜經》。其中所謂「波羅蜜」（pāramitā），意指「到彼岸」、「度無極」，具有終極、圓滿的意義，故「六波羅蜜」又稱「六度」。具體而言，「六度」是指「佈施」、「清涼」（戒）、「忍辱」、「精進」、「禪那」（定）以及「般若」（慧）。隋代淨影慧遠在《大乘義章》的「六波羅蜜義十門分別」章中指出：「六度」乃是「自利、利他之道」，它統攝諸行，可謂是菩薩修行的基本德目。從修行途徑上看，六度可以歸約為戒、定、慧三學，從修行目標上看，六度可以歸結為三方面的追求：「一為求菩提，二為念眾生，三為求實際。為求菩提是其大心，為念眾生是其廣心，為求實際是其深心。」⁵可見，六度作為大乘佛教的菩薩道，寄意廣大而深遠，它既有自求菩提的向度，也有饒益眾生、化導眾生的向度，可謂是「上求下化、度己度人、自利利他、自覺覺他」的「大道」或「殊勝之道」。⁶

¹ 大正藏 39•65a。

² 大正藏 39•4b；77C。

³ 大正藏 44•837C。

⁴ 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，第 230 頁。

⁵ 大正藏 44•705a 以下，尤其是 708a。

⁶ 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，第 232 頁。



顯然，景淨從佛學中汲取了靈感，他仿照佛教的「六度」而提出了景教的「內修八景」¹或「八境之度」。按照一些學者的看法，景教的「八境之度」其實就是「登山寶訓」所言的「真福八端」：²

(5: 3) 靈貧的人有福了！因為天國是他們的。(ṭūbayhon ləmeskīne bərūh dəḍīlhonī malkūtā dašmayyā.)

(5: 4) 哀慟的人有福了！因為他們必得慰藉。(ṭūbayhon labīle dəhennon neṭbaywon.)

(5: 5) 謙柔的人有福了！因為他們必承繼地土。(ṭūbayhon ləmakkiḱe dəhennon nīrton larā.)

(5: 6) 飢渴慕義的人有福了！因為他們必得飽足。(ṭūbayhon laylən dəḱapnīn waṣhēn ləḱīnūtā dəhennon nesbəʿon.)

(5: 7) 仁慈的人有福了！因為他們必蒙慈恩。(ṭūbayhon lamraḥmāne daʿlayhon nehwon raḥme.)

(5: 8) 心地純潔的人有福了！因為他們必得見阿羅訶。(ṭūbayhon laylən daḱḱēn bəlebbəhon dəhennon neḥzon lālāhā.)

(5: 9) 使人和睦的人有福了！因為他們必稱為阿羅訶的兒子。(ṭūbayhon ləʿāḱday ṣəlāmā daḱnaw dālāhā neṭqəron.)

(5: 10) 為義受迫害的人有福了！因為天國是他們的。(ṭūbayhon laylən detrəḱep meṭṭul kīnūtā dəḍīlhon ī malkūtā dašmayyā.)³

其中「靈貧的人」(ləmeskīne bərūh)、「哀慟的人」(labīle)、「謙柔的人」(ləmakkiḱe)、「饑渴慕義的人」(laylən dəḱapnīn waṣhēn ləḱīnūtā)、「仁慈的人」(lamraḥmāne)、「心地純潔的」(laylən daḱḱēn bəlebbəhon)、「使人和睦的人」(ləʿāḱday ṣəlāmā)、「為義受迫害的人」(laylən detrəḱep meṭṭul kīnūtā)涉及了景士的八種美德之境界，景淨認為它們就是「應身」彌施訶救濟群生的八條途徑（「八度」）。景淨很好地抓住了馬太在敘述「八福」時的倫理化和靈性化趨向，一方面他將「八福」理解成「八度」，以表達道德行為與終末真福之間的內在關聯；同時他又進一步將「八度」的「能事」概括為「煉塵成真」，表明他對所謂倫理化和靈性化的理解還是以人的化育為核心的。景淨的這一看法也很好地呼應了狄奧多若和涅斯托利等人的觀點：狄奧多若認為彌施訶的事工乃是要人「脫去舊人、穿上新人」，要讓他們進入「全新而美好的生命境界」，使他們擁有「新的、更高的造化」。⁴而涅斯托利則更明確地說：彌施訶之「同人出代」乃是為了「化育理性眾生的整體本性」。⁵因此，佛家「六度」與景教「八度」在具體內容、內在結構方面固然有著重要的差異，但它

¹ 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第228頁。

² 吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，第14頁。

³ 此處按照敘利亞語聖經進行翻譯。Cf. <http://dukhrana.com/peshitta/index.php>

⁴ *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, pp.19, 39.

⁵ Nestorius, *The Bazaar of Heracleides*, p.70.



們作為「應身」應世、救世的基本途徑（拯救或解脫），卻有著相近的終極起用的意義。¹

（三）

景淨憑藉他的易學和佛學的修養，將「同人」「應身」概念援引過來，用以翻譯和詮釋景教「三身一體」學說以及基督論的相關表述。我們可以說，在「援易入景」和「援佛入景」方面，景淨做出了有益的嘗試，給後人留下了寶貴的啟發。不過，景淨採用的「應身」概念是否「窄化」了「第二身位」的內涵？筆者曾經為此撰寫專文予以探討，依筆者當時的所見，一個單純應世、救世的功能性表達的基督論是「自我取消的」，「應身」概念有可能會「窄化」了「第二身位」的內涵。²

然而，我們也應該看到，對於「應身」「同人」等概念的理解，應該遵循新約《腓立比書》2章6—7節所確立起來的釋經原則：

他本有阿羅訶的形象，即他與阿羅訶同等，這一點並不令人覺得勉強。他反倒虛己，取了奴僕的形象，成為人的樣式。（haw dəkad ʾīṭaw baḍmūtā dālāhā lā wā ḥəṭūpyā ḥašbāh hāde dīṭaw peḥmā dālāhā. ʾellā napšēh sarreq waḍmūtā dəʿabdā nəsaḥ wahwā baḍmūtā dabnaynāšā wəḥeskīmā ʾeštəkaḥ ʾayk barnāšā.）³

換句話說，「同人」一卦，其六二陰爻和九五陽爻皆屬當位，既中且正，若結合景教教義而言，即言「應身」具有「完全的人性」和「完全的神性」，這兩方面不能完全割裂開來，由此，「應身」之「應」既有因應經世的一面，也有內在無應的一面。這一點對於完整地理解「應身」的內涵是很重要的。

參考文獻

阿塔那修：《論道成肉身》，石敏敏譯，生活·讀書·新知三聯書店，2009年。

摩普綏提亞的狄奧多若：《教理講授集》，朱東華譯，香港：道風書社，2015年。

孔穎達：《周易正義》，北京：中國書店據嘉業堂刊本影印，1987年。

李道平：《周易集解纂疏》，北京：中央編譯出版社，2011年。

李鼎祚輯：《周易集解》，收入王雲五主編叢書集成初編，北京：商務印書館，1936年。

吳昶興編注：《大秦景教流行中國碑：大秦景教文獻釋義》，新北市：橄欖出版有限公司，2015年。

¹ 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，載《道風：基督教文化評論》第三十九期（2013年秋），第233—234頁。

² 朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，第234—235頁。

³ 《腓立比書》2章6—7節。
http://dukhrana.com/peshitta/analyze_verse.php?lang=en&verse=Philippians+2:8&source=ubs&font=Estrangelo+Edessa&size=125%25



朱伯崑：《易學哲學史》（第4卷），北京：昆侖出版社，2009年。

朱東華：〈《尼西亞信經》與景教神學〉，載：《道風：基督教文化評論》第四十七期（2017年秋）。

朱東華：〈從援佛入景角度看唐代景教「應身」之「應」的經世內涵〉，載《道風：基督教文化評論》第三十九期（2013年秋）。

朱熹：《周易本義》，上海古籍出版社，1987年。

Paulus Bedjan (ed.), *Breviarium iuxta ritum Syrorum Orientalium id east Chaldaeorum*, Paris, 1886-1887.

Christopher Buck, *Paradise and Paradigm: Key Symbols in Persian Christianity and the Bahá'í Faith*, State University of New York Press, 1999.

Sebastian P. Brock, *Studies in Syriac Christianity: History, Literature, and Theology*, Brookfield, VT: Ashgate Publishing, 1992.

G. Anton Kiraz & S. P. Brock (eds.), *Ephrem the Syrian: Select Poems*, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2006.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1932.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Cambridge: W. Heffer & Sons Limited, 1933.

Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. Philip S. Watson, Philadelphia: Westminster, 1953.

Zhu Donghua, "Person and Shen 身: An Ontological Encounter of 'Nestorian' Christianity with Confucianism in Tang China," in: *Yearbook of Chinese Theology 2015*, Leiden: Brill, 2015.



義淨法師與瑜伽行派

山東大學佛教研究中心主任 陳堅

作者簡介：陳堅，浙江臨海人，2000年畢業於南京大學哲學系，獲哲學博士學位。現任山東大學哲學與社會發展學院宗教學系主任、教授、博士生導師，教育部人文社會科學重點研究基地山東大學猶太教與跨宗教研究中心副主任，山東大學佛教研究中心主任。兼任中國佛學院普陀山學院天臺宗研究生導師，山東省湛山佛學院兼職教授。主要從事佛教基本理論、中國佛學、天臺宗、中西宗教比較以及中國哲學方面的研究。

據《宋高僧傳》卷一的記載，義淨法師（635—713）童年出家，“遍詢名匠，廣探群籍；內外閑習，今古博通。年十有五，便萌其志，欲遊西域，仰法顯之雅操，慕玄奘之高風，加以勤無棄時，手不釋卷。弱冠登具，愈堅貞志，鹹亨二年（671年），年三十有七”¹，三十七歲那年，發足啟程，經由海路前往印度考察學習佛教，“所至之境，皆洞言音。凡遇酋長，俱加禮重。鷲峰雞足，鹹遂周遊。鹿苑祇林，並皆瞻矚。諸有聖跡，畢得追尋。經二十五年，曆三十餘國，以天後證聖元年（695年）乙未仲夏還至河洛”²，回到東都洛陽。“得梵本經律論近四百部，合五十萬頌。金剛座真容一鋪、舍利三百粒。天後親迎於上東門外，諸寺緇伍，具幡蓋歌樂前導，敕於佛授記寺安置焉”³，也就是武則天舉行盛大歡迎儀式，親自到上東門外迎接，並敕住於佛授記寺，此後主要就是從事佛典漢譯的工作——這就是作為中國佛教史上“三大西天取經僧”之一和“四大譯經家”之一的義淨法師“立乎其大者”的佛教人生。下麵我們就來梳理一下義淨法師與瑜伽行派的關係。

一、義淨所譯的瑜伽行派（唯識學）經典

義淨法師留給後人的印象就是翻譯印度的小乘“說一切有部”佛典以及在中國傳播“說一切有部”戒律，有點刻板，不過這不是義淨法師的全部，他實際上是一位佛教全才，對大乘佛教也是非常精通的，比如關於大乘佛教，他在《南海寄歸內法傳》中說：

所雲大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識，斯並鹹遵聖教，孰是孰非？同契涅槃，何真何偽？意在斷除

¹ 《大正藏》第50冊，第710頁中。

² 《大正藏》第50冊，第710頁中。

³ 《大正藏》第50冊，第710頁中。



煩惑，拔濟眾生，豈欲廣致紛紜，重增沈結？依行則俱升彼岸，棄背則並溺生津。西國雙行，理無乖競。既無慧目，誰鑒是非？任久習而修之，幸無勞於自割。¹

這段話可以說是將很多人頭腦中義淨法師只懂“說一切有部”的刻板印象掃蕩一空。縱觀中國佛教史，在我的視野內，除了義淨法師，沒有第二個人能用如此簡潔明瞭且頗具對聯美感的話來總結印度大乘佛教：“所雲大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。”在義淨法師看來，對於大乘佛教之中觀般若學和瑜伽行派這“二種”，我們根本沒必要去爭論誰是誰非，孰真孰偽，因為兩者“鹹遵聖教”“同契涅槃”，都是“意在斷除煩惑，拔濟眾生”。義淨法師顯然是對中觀與瑜伽行派的關係作了“圓融”解讀。我們都知道，義淨法師生活在唐朝中前期，比慧能大師（638—713）早生三年卻於同一年圓寂。那時的中國佛教，已經走上以“圓融”哲學為基礎的宗派佛教的道路。在前往印度之前便“遍詢名匠，廣探群籍；內外閑習，今古博通”的義淨法師，自然對當時佛教界的“圓融”觀念非常瞭解。然而，義淨法師到了印度後，發現中觀和瑜伽行派在印度並沒有發生“圓融”關係，“西國雙行，理無乖競”，也就是彼此井水不犯河水，各行其道，而且也沒有人有足夠的智慧去評說誰是誰非。有鑒於此，義淨法師說“任久習而修之，幸無勞於自割”，意思是說，大乘佛教這“二種”，我們也要好好修習，不要自絕於它們。義淨法師為什麼要這麼說呢？義淨法師此言是有針對性的。印度佛教發展到義淨法師所生活的7—8世紀，大乘佛教思想已瓜熟蒂落，無論是中觀學還是瑜伽行派，都越來越經院哲學化，甚至走上形而上學的道路，並沒有開出具體可操作的修行方法並將其落到實處，以致於義淨法師在印度看到了佛教思想與實踐的徹底錯位，那就是：佛教思想已經從小乘進入了大乘，但修行實踐還是停留於小乘，亦即義淨法師在《南海寄歸內法傳》中所描述的“說一切有部”的修行方法。大乘佛教的修行方法，是佛教傳入中國後漸漸發展起來的。這是佛教史的基本事實。

雖然印度佛教大小乘錯位，出現了偏頗現象，但義淨法師沒有偏頗，至少他在翻譯佛典時還是大小乘佛教都照顧到了。據《宋高僧傳》卷一的記載，義淨法師的翻譯工作，取得了如下成績：

於佛授記寺……與於闐三藏實叉難陀翻《華嚴經》，……於福先寺及雍京西明寺譯《金光明最勝王（經）》《能斷金剛般若（波羅蜜經）》《（佛說）彌勒（下生）成佛（經）》《（曼殊室利菩薩咒藏中）一字咒王（經）》《莊嚴王陀羅尼（經）》《長爪梵志（請問經）》等經，《根本（說）一切有部毗奈耶》《（根本一切有部）尼陀那目得迦》《（根本一切有部）百一羯磨攝（頌）》等，《掌中（論）》《取因假設（論）》《六門教授（習定論）》等論及《龍樹（菩薩）勸誡（王）頌》，凡二十部。……於東洛內道場，譯《孔雀（明）王經》，又於大福先寺，出《勝光天子香王菩薩咒》《（佛說）一切（法功德）莊嚴王經》四部。……三年詔入內……二卷成文曰《藥師琉璃光（七）佛本願功德經》……於大薦福寺出《浴像功德經》《（根本說

¹ 《大正藏》第54冊，第205頁下。



一切有部)毗柰耶雜事·二眾戒經》《(成)唯識寶生(論)》所緣釋等二十部……於大薦福寺譯《(佛說)稱讚如來功德神咒(經)》等經……自天後久視迄睿宗景雲，都翻出五十六部二百三十卷。又別撰《大唐西域求法高僧傳》《南海寄歸內法傳》《別說罪要行法》《受用三水要(行)法》《護命放生軌儀法》，凡五部九卷。又出《說一切有部跋窣堵》，即諸律中捷度、跋渠之類，蓋梵音有楚夏耳，約七十八卷。淨雖遍翻三藏，而偏攻律部，譯綴之暇，曲授學徒，凡所行事，皆尚急護，漉囊滌穢，特異常倫。學侶傳行，遍於京洛。美哉！亦遺法之盛事也。¹

在這張成績單中，《掌中論》《取因假設論》《六門教授習定論》《成唯識寶生論》所緣釋都屬於唯識學的經典。下麵我們就來簡略地介紹一下義淨法師譯的這幾部經典。因為我不是專門研究唯識學的，甚至可以說就是唯識學的一個門外漢，所以在介紹的時候，大多引用別人的看法。

二

《掌中論》系陳那(Dinna, 約440—520)的作品，除了義淨法師的這個譯本，還有真諦(499—569)譯的《解卷論》，其中《掌中論》更為有名。窺基大師根據《解深密經·無自性相品》的說法，將佛陀的教法分為“三時”，即第一時有教、第二時空教、第三時中道教，此之謂唯識“三時教”，那《掌中論》究竟屬於哪一時呢？“按羅時憲先生的說法，說是屬於第二階段(時)，是密意說。第二階段(時)就是般若時，而‘密意說法’就是咱們說的見人說人話，見鬼說鬼話。‘密意’有秘密、意趣兩個含義。意趣就是依某種意向而為應受此教法者說法，秘密就是不明顯，你必須得透過字面來探討內含的深義”。²《掌中論》開宗明義表明陳那造此論的意圖：

論曰：謂於三界，但有假名，實無外境，由妄執故。今欲為彼，未證真者，決擇諸法，自性之門，令無倒解，故造斯論。³

有人說：“這部《掌中論》，非常簡明地敘述了大乘佛教般若的思想。”⁴這話既對又不對。說它對，乃是因為《掌中論》說的確實是三界“但有假名，實無外境”之般若空觀。說它不對，乃是因為它並不是用般若學“緣起性空”的方式來談“空”，而是以“於繩作蛇解”為例，用唯識學“所有相狀，但唯妄識”的方式在談“空”，且看：

於繩作蛇解，見繩知境無

若了彼分時，知如蛇解謬

論曰：如於非遠不分明處，唯見繩蛇相似之事，未能了彼差別自性，被惑亂故，定執為蛇。後時了彼差別法已，知由妄執誑亂生故，但是錯解，無有實事。復於繩處支分差別，善觀察時，繩之自體，亦不可得。如是知己，所有繩解，猶如蛇覺，唯有妄

¹ 《大正藏》第50冊，第710頁中—711頁上。

² 《〈掌中論〉大意》，參見 <http://www.lingshh.com/1-a/1-19.htm>。

³ 《大正藏》第31冊，第884頁中。

⁴ 林先生《掌中論》，參見 <https://zhuanlan.zhihu.com/p/34877906>。



識。如於繩處，有感亂識，亦於彼分毫厘等處。知相假藉，無實可得，是故緣繩及分等心，所有相狀，但唯妄識。¹

《取因假設論》主要是討論佛教化眾生為什麼要運用假施設之事，也就是《法華經》中所謂的“方便教化”問題，論曰：

為遮一性異性，非有邊故，大師但依假施設事而宣法要，欲令有情，方便趣入，如理作意，遠離邪宗，永斷煩惱，如是三邊，皆有過故，我當開釋。此中取因假設，略有三種：一者總聚，二者相續，三者分位差別。言總聚者，謂於一時，有多法聚，隨順世間，以一性說，如身林等。言相續者，謂於異時，因果不絕，以一性說，如羯羅羅等位，名之為人，芽等轉異，名之為穀。言分位差別者，謂於一事，有其多性，異不異時，而為建立，如色生位，異無常性，有見有對，業具性故等。由此三義，密意說有補塹揭羅，及證圓寂。然此三義，但是假設，不可說為一性異性，及總無性，有過失故。此中且辨總聚有聚，無異性言。事唯二種，為當許有。此二自性，遮其性別，謂於有聚，總聚不別，名無異耶。為但無餘，說名無異，此有何過？²

《六門教授習定論》是闡述瑜伽行派禪觀實踐的著作，系無著造頌，世親解釋。呂澄先生對《六門教授習定論》有如下的點評：

本論獨到處，在於定學教授之說，悉備其中。舉要而言，如論初頌所舉意樂、依處、本依、正依、修習、得果六門，即概括定學之本末。前四為定之依因，後一為定之效果，第五乃屬正宗，專談定之修習。其於定學，可謂詳備矣。而六門中，特詳定因，反復詮解，具備自他二方面（意樂門就習定者自身言，餘三門通他）。首舉意樂，即頌所謂‘求解脫者’，乃定學根本。定由功效分世出世間二種。世間定通於外道，效驗不出生死流轉，佛法中僅調伏煩惱不令暫起者亦為世間定。永斷煩惱乃為出世定，以斷三界惑則永出三界也。³

《成唯識實生論》是世親所著《二十唯識論》之注釋書，其中，對於何謂“大乘”，本書有如下的“論釋”：

論曰：謂依大乘成立三界，但唯是識。

釋曰：此復何意，輒名大乘？本契弘心，堅持禁戒，遍諸生品，拔濟有情，普令出離，獲得難勝，無罪之行，極妙吉祥，是諸善逝，去而隨去，無邊大路，並所獲果，圓滿尊極，餘不能知，由此義故，名為大乘。⁴

¹ 《大正藏》第31冊，第884頁中。唯識學常以“繩蛇”為例來解釋遍計所執性、依他起性和圓成實性之“三自性”，即“若以蛇、繩、麻三物為喻，則愚人（能遍計）於黑夜中間繩，信以為真蛇（實我相之遍計所執性），遂心生恐懼。後經佛、菩薩教示意，而知非蛇（生空），僅為擬蛇之繩（指依他起性之假有）。且更進一步瞭解實際所執著執繩（實法相之遍計所執性）亦不具實體之意義（法空），其本質為麻（圓成實性）。繩（依他起性）僅為因緣組合，由麻而成之形態”。參見宗淵《〈楞伽經〉的思想要義》，載《覺群》2023年第6期，第57頁。

² 《大正藏》第31冊，第885頁上、中。

³ 《呂澄佛學論著選集》卷二，參見

https://baike.baidu.com/item/%E5%85%AD%E9%97%A8%E6%95%99%E6%8E%88%E4%B9%A0%E5%AE%9A%E8%AE%BA/4946052?fr=ge_ala。

⁴ 《大正藏》第31冊，第77頁中。



三

義淨法師翻譯的《取因假設論》，他在《南海寄歸內法傳》中也提到了，是印度佛教唯識學的重要經典之一。義淨法師給我們開列了全面瞭解唯識學所需要閱讀的全部書單，如下：

瑜伽畢學，體窮無著之八支(一《二十唯識論》，二《三十唯識論》，三《攝大乘論》，四《對法論》，五、《辯中邊論》，六《緣起論》，七《大莊嚴論》，八《成業論》，此中雖有世親所造，然而功歸無著也，因明著功)；鏡徹陳那之八論(一《觀三世論》，二《觀總相論》，三《觀境論》，四《因門論》，五《似因門論》，六《理門論》，七《取事施設論》，八《集量論》也)。¹

義淨法師這裏提到了印度唯識學的三个著名論師無著、世親和陳那。《南海寄歸內法傳》還有好幾個地方提到這三人，如：

西方造讚頌者，莫不鹹同祖習，無著、世親菩薩，悉皆仰趾，故五天之地，初出家者，亦既誦得五戒十戒，即須先教誦斯二贊，無問大乘小乘，鹹同遵此，有六意焉：一能知佛德之深遠，二體制文之次第，三令舌根清淨，四得胸藏開通，五則處眾不惶，六乃長命無病。誦得此已，方學餘經。然而斯美，未傳東夏，造釋之家，故亦多矣，為和之者，誠非一算。陳那菩薩親自為和，每於頌初，各加其一，名為雜贊。²

這裏說的是無著、世親和陳那三人十分注重造贊佛頌。又：

若出家人，則遍學毗奈耶，具討經及論，挫外道若中原之逐鹿，解傍詰同沸鼎之銷凌，遂使響流瞻部之中，受敬人天之上，助佛揚化，廣導群有。此則奕代挺生，若一若二，取喻同乎日月，表況譬之龍象，斯乃遠則龍猛、提婆、馬鳴之類，中則世親、無著、僧賢、清哲之徒，近則陳那、護法、法稱、戒賢及師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光之輩，斯等大師，無不具前內外眾德，各並少欲知足，誠無與比，俗流外道之內，實此類而難得。³

這裏提到了印度出家人中品德高上者，其中就有唯識學的如下諸大師，“中則世親、無著、僧賢、清哲之徒，近則陳那、護法、法稱、戒賢及師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光之輩，斯等大師”。又：

其西方現在，則羶羅茶寺有智月法師，那爛陀中則寶師子大德，東方即有地婆羯羅蜜咄囉，南[(嫡-女)/衣]有咄他揭多揭娑，南海佛逝國則有釋迦雞栗底(今現在佛誓國，曆五天而廣學矣)，斯並比秀前賢，追蹤往哲。曉因明論，則思擬陳那；味瑜伽宗，實罄懷無著。談空則巧符龍猛，論有則妙體僧賢。此諸法師，淨並親狎筵機，餐受微言。慶新知於未聞，溫舊解於曾得。想傳燈之一望，實喜朝聞；冀蕩塵於百疑，分隨昏滅。尚乃拾遺珠於驚嶺，時得其真；擇散寶於龍河，頗逢其妙。仰蒙三寶之遠被，賴皇澤

¹ 《大正藏》第 54 冊，第 230 頁上。

² 《大正藏》第 54 冊，第 227 頁中、下。

³ 《大正藏》第 54 冊，第 229 頁中。



之遐沾，遂得旋踵東歸，鼓帆南海，從耽摩立底國，已達室利佛誓，停住已經四年，留連未及歸國矣。¹

在這裏，義淨法師說自己在印度和南海諸國遇到了很多佛學造詣很高的佛學大師，這些大師“曉因明論，則思擬陳那；味瑜伽宗，實罄懷無著；談空則巧符龍猛，論有則妙體僧賢。此諸法師，（義）淨並親狎筵機，餐受微言”，如沐春風，以致於留連四年，推遲回國。

¹ 《大正藏》第 54 冊，第 229 頁下。



《瑜伽師地論·成熟品》有關成熟善根的方便 Skillful Means for Maturing Virtues in the Yogācārabhūmi- śāstra

香港大學佛學研究中心客座助理教授 陳雁姿

摘要：《瑜伽師地論·菩薩地》的〈成熟品〉（*Paripāka-paṭala*）主要是闡明成熟有情及成熟自佛法，而大乘佛教有關成熟自己及有情的方便共二十七種。方便即教化的手段，是指菩薩拯救眾生和促進其成長的方法。依不同的方法培育自己及引導有情，才能達到修學的成熟效果。本文主要就〈成熟品〉對大乘成熟自他的二十七種方便作出分析及對照，特別是自利及利他方面各有相配項，則易了知那些是自利方便，那些是利他方便，及每一種方便所能成熟的善根，令大乘行者了知所應採用的相應方法，由此掌握菩薩道的廣大善巧方便及有效的進展。

Abstract: The "Chapter on Maturation" (*Paripāka-paṭala*) in the *Yogācārabhūmi-śāstra* is dedicated to elucidating the maturation of sentient beings and the Buddha Dharma of oneself. Within the context of Mahāyāna Buddhism, it presents a comprehensive exploration of the twenty-seven skillful means that facilitate this maturation. By actively engaging in the cultivation of oneself and other sentient beings through various methods, practitioners can successfully progress on their spiritual path towards the desired outcome of maturation.

This essay focus on the exploration of twenty-seven skillful means for maturing oneself and others in the "Chapter on Maturation." It specifically emphasizes the distinction between self-benefit and benefiting others, providing clarity on which means serve specific purpose. Furthermore, the application of these skillful means can aid in progressing on the bodhisattva path with greater insight and efficacy.

作者簡介：陳雁姿，香港大學哲學博士，香港新亞研究所文學博士。

資歷：泰國國際佛教大學客座教授及博碩士論文指導教授、斯里蘭卡凱拉尼亞大學客座副教授、香港大學佛學研究中心客座助理教授、新亞研究所佛學中心研究員、志蓮淨苑文化部研究員。

著作：《陳那觀所緣緣論之研究》，《顯揚聖教論解義》第一冊、第二冊，《瑜伽師地論·本地分解讀》第三冊、第五冊，《佛說觀無量壽佛經析解》《敦煌盛唐彩



塑再現》，另發表數十篇佛學論文。
學術專業：唯識學、般若學、因明學

Author: Chan Ngan Che, Doctor of Philosophy from The University of Hong Kong (Buddhist studies), Doctor of Literature from The New Asia Institute of Advanced Chinese Studies (Buddhist studies & Philosophy).

Qualification:

- Visiting Professor of the International Buddhist College (Thailand)
- Visiting Associate Professor of University of Kelaniya (Sri Lanka)
- Visiting Assistant Professor of the University of Hong Kong
- Research Fellow of New Asia Institute of Advanced Chinese Studies
- Research Fellow of Chilin Nunnery

Publication:

- “A Study of Dignāga’s Ālambana-parīkṣā” (《陳那觀所緣論之研究》)
- “Exposition on the Prakaranāryavāca-sāstra” (《顯揚聖教論解義》), vol. 1 & 2
- “Exposition on the basic section of Yogācārabhūmi-sāstra” 《瑜伽師地論·本地分解讀》, vol. 3 & 5
 - “An Analysis of the Contemplation of Amitāyus” (《佛說觀無量壽佛經析解》)
- “Reconstruction of the Tang Dynasty Colored Sculptures in Dunhuang” (《敦煌盛唐彩塑再現》)
- several dozen Buddhist academic papers

Fields of Specialty:

Buddhist doctrines of mere-consciousness, prajñāpāramitā-sūtra and Buddhist Logic.

1 前言

《瑜伽師地論·菩薩地》是一部概括論述大乘菩薩的實踐及次第的典籍，這可由其組織得知。十五卷〈菩薩地〉佔五十卷〈本地分〉的三分之一，梵文本是由二十八章組成，大致分為三部分：

- I 持瑜伽處 (*ādhāra yogasthāna*)
- II 持隨法瑜伽處 (*ādhārānudharma yogasthāna*)
- III 持究竟瑜伽處 (*ādhāraniṣṭhā yogasthāna*)

漢譯則有第四「持次第瑜伽處」，說明〈菩薩地〉內容的編排次第，從菩薩種性、發起無上正等菩提心乃至成佛的次第，令行者依此次第能作瑜伽（相應）。

於「初持瑜伽處 (*ādhāra yogasthāna*)」，持的梵語為 *ādhāra* (*ā-√dhr*)，表示 support (支持)、substratum (基礎)、the power of sustaining (持續力) 等義，初持瑜伽處有三種持，包括具有菩薩種姓堪任特性 (種姓持)、發大菩提心 (發心持)，及



修行一切菩提分法（覺分持），其所涵蓋的範圍很大，把大乘菩薩實踐的德目開為十八品，從《瑜伽師地論》卷35到卷46，佔了〈本地分·菩薩地〉內容的四分之三。

〈成熟品〉（*Paripāka-paṭala*，或名〈成就品〉、〈調伏品〉）屬於「覺分持」的範圍，內容主要是成熟有情處及成熟自佛法處。其意旨見於《瑜伽論記》卷9：「前既證真實現有威力者，謂六通等。既現六通欲何所作？不過二意，一、成就有情利他之意也，[二、]成就佛法自利之意。佛雖自他利德具，眾生界無盡故須以此二意，故〈威力品〉後略明〈成就品〉。」¹

其意是〈成熟品〉前是〈威力品〉，闡述六神通等的威力效用。以何目的而現神通？不外兩種意欲，一是成就眾生的利他事，二是成就自身佛法功德的自利事。佛雖自他利益的功德具足，但眾生無盡，須有種種成熟的方法，因此於〈威力品〉後簡略說明〈成就品〉（即〈成熟品〉）。

成熟自己及有情的方便有二十七種，方便即教化的手段，是指菩薩拯救眾生和促進其成長的方法，依不同的方法培育自己及引導有情，才能達到修學的成熟效果。本文主要就〈成熟品〉對大乘成熟自他的二十七種方便作出分析及對照，令易了知那些是自利方便，那些是利他方便，及每一種方便所能成熟的善根，由此明白菩薩道的廣大善巧方便。

2 六類成熟有情及自佛法處

此品把成熟有情與成熟自身佛法(*buddha dharma*，自身所具足之種種功德法)的內容略分為六類：一、成熟自性；二、所成熟補特伽羅；三、成熟差別；四、成熟方便；五、能成熟補特伽羅；六、已成熟補特伽羅相。

依《瑜伽論記》卷9對此六類的解釋：²

- 一、即法爾無漏種子已久熏發，堪生初地，故名自性。
- 二、成就自性之人及[無]種人，應以三乘、人天善法而成就之，名所成就。
- 三、所成就中，後約諸根等，有六差別。
- 四、能成就人有二十七種自利利他方便。
- 五、約六位菩薩，名能成就。
- 六、所成就中，已多修習，堪即入聖，名已成就。

2.1 成熟自性

所謂「自性」(*svabhāva*)，即「有善法種子」，特指眾生先天法爾所得能證涅槃的「種姓」(*gotra*)，包括本有的「本性住種性」(*prakṛtistham gotra*)及後天數數熏習諸

¹ 大正藏 42, 520b.

² 《瑜伽論記》卷9 大正藏 42, 520b.



善法的「習所成種性」(*samudānītaṃ gotra*)，由久修習三學，積聚菩提資糧，努力加行煖、頂、忍、世第一法四種順抉擇分，由此入初地時能離障而證得清淨意樂。「成熟自性」(*paripāka-svabhāva*)即《瑜伽論記》所說：「即法爾無漏種子已久熏發，堪生初地，故名自性。」這種由本然潛伏功能轉至熏發成就的狀態，名為「成熟自性」，《瑜伽師地論·菩薩地》異譯本之《菩薩地持經》則譯作「自性成熟」¹。另一異譯本《菩薩善戒經》則明確闡明：「修集善道畢竟欲得阿耨多羅三藐三菩提時，是名為熟。」²即有種姓者修習善行最後希求證得無上菩提，是為成熟的本質。

2.2 所成熟補特伽羅

「所成熟補特伽羅」(*paripāka-pudgalāḥ*)，《菩薩地持經》卷3譯作「人成熟」³。略分為四種：

- 一、住聲聞種姓，若教其聲聞乘的教法，則可令其無漏善法種子成熟的補特伽羅(*pudgala*、人、眾生、數取趣)。
- 二、住獨覺種姓，若教其獨覺乘的教法，則可令其無漏善法種子成熟的補特伽羅。
- 三、住佛種姓，若教其無上菩薩乘的教法，則可令其無漏善法種子成熟的補特伽羅。
- 四、住無種姓(*a-gotrastha*)，即無般涅槃法的眾生，若教其人天善法，則可令其往生善趣而成熟的補特伽羅。

諸佛菩薩如是成熟這四種補特伽羅，名為「所成熟補特伽羅」。此即《瑜伽論記》所說「成就自性之人及[無]種人，應以三乘、人天善法而成就之，名所成就。」「成就自性之人」即具三乘無漏種姓的眾生，則以三乘教法而令其成熟，若是無種姓人，即不具般涅槃善法種子者，雖不能證涅槃得解脫，但可教以人天善法而令其成就善趣之生，由此亦能解脫三惡道苦。因此，「所成熟補特伽羅」共有四種，諸佛菩薩以此四事而成熟一切眾生。

在〈菩薩地〉中之〈成熟品〉，菩薩根據種姓(*gotra*)的分類來區分成熟眾生的類別，並確保了有種姓者能證得三乘各別涅槃和菩提。而無種姓的人(*a-gotrastha*、非種姓位)者則成為令其趨往善趣的成熟對象，但岡田英作指出〈菩薩地〉之〈菩薩功德品〉中無種姓者被排除在教化對象之外。⁴

2.3 成熟差別

成熟差別(*paripāka-prabheda*)乃不同性質的成熟，略有六種成熟的類別：一、諸根

¹ 《菩薩地持經》卷3大正藏30, 900a。

² 《菩薩善戒經》大正藏30, 974a。

³ 《菩薩地持經》卷3大正藏30, 900a。

⁴ 〈『菩薩地』における衆生の成熟と教化〉，《印度學佛教學研究》第63卷、第1号。平成26年(2014)12月，頁131-134。



成熟，二、善根成熟，三、智慧成熟，四、下品成熟，五、中品成熟，六、上品成熟。此即《瑜伽論記》所說「所成就中，後約諸根等，有六差別。」

一、「諸根成熟」的眾生，具有八方面殊勝的特徵，如《瑜伽師地論》卷36〈菩薩地·自利利他品〉所說的八種異熟¹，圖示如下²：

| | |
|----------------|--|
| A. 壽量具足 | 若諸菩薩長壽久住，是名菩薩壽量具足。 |
| B. 形色具足 | 形色端嚴眾所樂見，顏容殊妙，是名菩薩形色具足。 |
| C. 族姓具足 | 生豪貴家，是名菩薩族姓具足。 |
| D. 自在具足 | 得大財位、有大朋翼(輔助)、具大僚屬(部屬)，是名菩薩自在具足。 |
| E. 信言具足 | 眾所信奉，斷訟(裁斷訴訟)取(依原)則，不行諂誑、偽斗秤(量物之輕重)等，所受寄(存)物終不差違(差錯)；於諸有情言無虛妄，以是緣故，凡有所說，無不信受，是名菩薩信言具足。 |
| F. 大勢具足 | 有大名稱，流聞世間。所謂具足勇健精進、剛毅、敏捷、審悉善戒，種種伎藝工巧業處，展轉妙解出過餘人，由此因緣，世(人)所珍敬，為諸大眾供養、恭敬、尊重、讚歎，是名菩薩大勢具足。 |
| G. 人性具足 | 具丈夫分成就男根(男性的身體)，是名菩薩人性具足。 |
| H. 大力具足 | 為性少疾或全無病(健康)，有大堪能(足夠能力)，是名菩薩大力具足。 |

二、「善根成熟」的眾生，由勤修善法，內心的煩惱微薄，故心不愛樂諸惡不善法，貪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉舉惡作和疑等五蓋輕微，不正尋思薄弱，本性柔和正直，隨順正行而取。

三、「智慧成熟」的眾生，具足正念，性情聰敏，有堪任勢力，能通達解了法義，成熟俱生妙慧，究竟解脫一切煩惱。

四、「下品成熟」的眾生，有二因緣成為下品：一是未能長期修習，故諸根、善根、智慧未能得到增長；二是串習下劣的因緣。

五、「中品成熟」的眾生，於上述二因緣中，隨闕減一種，隨一種具足，如雖能長期修習增長，卻仍串習下劣的修法，故成為中品。

六、「上品成熟」的眾生，於上述二種因緣中俱無，即能長期修習而能增長，及不串習下劣的修法，故成為上品。

這六種概括所成熟眾生的不同類別。

2.4 成熟方便

所謂「方便」(upāya)，指方法(means)。成熟方便(paripāka-upāya)意謂能成

¹ 大正藏 30, 484b。

² 此圖為向瑞屏所制。



熟眾生的人可掌握及運用二十七種方法。下文當會詳細分析。

2.5 能成熟補特伽羅

有六種菩薩的不同階位而能成熟有情，故名為「能成熟補特伽羅」(*paripācaka-pudgalāḥ*)，即住菩薩六地的有情：¹

- 一者、勝解行菩薩住於「勝解行地」，
- 二者、淨勝意樂菩薩住於「淨勝意樂地」，
- 三者、行正行菩薩住於「行正行地」，
- 四者、墮決定菩薩住於「墮決定地」，
- 五者、決定行正行菩薩住於「決定行正行地」，
- 六者、到究竟菩薩住於「到究竟地」。

此即《瑜伽論記》所說「五、約六位菩薩，名能成就。」此六種階位的菩薩皆有不同程度的能力來成熟眾生，故是「能成熟補特伽羅」。

住於菩薩的六地是：

一、勝解行菩薩住勝解行地，「勝解」是於佛法有勝解，具有漏的聞、思、修三慧，安住於「勝解行地」的階位，此位的菩薩雖然仍是凡夫，但已能引發加行位的「順決擇分」四善根，即煖、頂、忍、世第一法的智慧。《瑜伽論記》卷9說「勝解行地」是地前十信、十住、十行、十迴向的四十心位，但在十信前的住種姓位者，則不入師位，以未能教導成就眾生故。²

二、淨勝意樂菩薩住淨勝意樂地，「淨勝意樂菩薩」是初地菩薩，初得出世間無分別智故名「淨勝意樂地」，以能成就清淨殊勝的心境。

三、行正行菩薩住行正行地，包括第二地的增上戒住、第三地的增上心住、第四地到第六地的三種增上慧住、第七地的有加行有功用無相住，總名「行正行地」。

《瑜伽論記》卷9說此即從第二地開始直至第七地。第二地持戒，第三地修定，第四、五、六地修慧，第七地中修無相有功用行，是故皆名「行正行地」。³

四、墮決定菩薩住墮決定地，若能無加行、無功用、無相住，名「墮決定地」，此是第八地的菩薩，是決定不退轉的階位。

五、決定行正行菩薩住決定行正行地，此是第九地的菩薩，具有法、義、辭、辯才的四無礙解，名「決定行正行地」。

六、到究竟菩薩住到究竟地，「究竟地」是第十地法雲地的菩薩，此是菩薩修學的最高境界。

¹ 《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》卷37，大正藏30，498a。

² 大正藏42，521c。

³ 同上。



2.6 已成熟補特伽羅相

已成熟補特伽羅相 (*paripāka-pudgala-lakṣaṇa*) 是住菩薩六地的有情，其特徵行徑如《瑜伽論記》卷9所說：「次約八義分別人相：一、欲(意樂)。二、加行。三、(往或不往)惡趣。四、(盡多少)僧祇(*asaṃkhyā*，阿僧祇的邊際)。五、(增上妙果增上福利¹)熾然(現前)。六、無動。七、極善清淨(善清淨意樂是初地始有的清淨境界)。八、(三十七)覺品善法。」²此即《瑜伽論記》所說「六、所成就中，已多修習，堪即入聖，名已成就。」這些特徵的優劣情況可分為上、中、下品的成熟，三乘種姓各有三品的優劣不同。表列如下：³

| | 住地 | 成熟程度 | 特徵 | | | | | | | 所需時劫 |
|----|-------|------|------|------|------|----------------|-------|---------|---------|--------|
| | | | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | |
| 聲聞 | 墮決定地 | 上品 | 上品欲樂 | 上品加行 | 不往惡趣 | 於現法中得沙門果及般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| | 淨勝意樂地 | 中品 | 中品欲樂 | 中品加行 | 不往惡趣 | 於現法中證沙門果、非得般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| | 勝解行地 | 下品 | 下品欲樂 | 下品加行 | 猶往惡趣 | 非於現法證沙門果、得般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| 獨覺 | 墮決定地 | 上品 | 上品欲樂 | 上品加行 | 不往惡趣 | 於現法中得沙門果及般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| | 淨勝意樂地 | 中品 | 中品欲樂 | 中品加行 | 不往惡趣 | 於現法中證沙門果、非得般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| | 勝解行地 | 下品 | 下品欲樂 | 下品加行 | 猶往惡趣 | 非於現法證沙門果、得般涅槃 | --- | --- | --- | --- |
| 菩薩 | 墮決定地 | 上品 | 上品欲樂 | 上品加行 | 不往惡趣 | 熾然成就 | 無動成就 | 極善清淨成就 | 覺品善法成就 | 盡第三無數劫 |
| | 淨勝意樂地 | 中品 | 中品欲樂 | 中品加行 | 不往惡趣 | 熾然已相應 | 無動已相應 | 極善清淨未相應 | 覺品善法未相應 | 盡第二無數劫 |
| | 勝解行地 | 下品 | 下品欲樂 | 下品加行 | 猶往惡趣 | 熾然未相應 | 無動未相應 | 極善清淨未相應 | 覺品善法未相應 | 盡第一無數劫 |

上文提到成熟有情與自佛法之六類分別：

- 一、成熟自性；
- 二、所成熟補特伽羅；
- 三、成熟差別；
- 四、成熟方便；
- 五、能成熟補特伽羅；
- 六、已成熟補特伽羅相。

圓測總括此六類之間的關係如下：⁴

¹ 參見《菩薩地持經》卷3，大正藏30, 901b。

² 大正藏42, 522c。

³ 此圖為向瑞屏所制。

⁴ 大正藏42, 520b-c。



初之一種[成熟自性]若對第四[成熟]方便，是「所成就」，若對自成佛法及利他二果，即是「能成就」。

又對第五「能成就[補特伽羅]」故第二名「所成就[補特伽羅]」。

第三[成熟]差別即第一[成熟]自性上六種差別。

第四[成熟]方便能成就第一[成熟]自性因緣。

以要言之，第二是「所為人」，第六「所為人已成就相」，餘之四種是「能成就人」。初是「自性」，第三是「差別」，由此自性及差別必須「方便」，故明「成就方便」。欲顯位地故明「能成就人」。

其大意是：

1. 「成熟自性」相對「成熟方便」而言，兩種無漏種子，即本性住種性及習所成種姓，須由方便得以成熟增長是「所成就」，相對自成佛法及利他此二果是「能成就」，此就「法」方面來論述。

2. 第五與第二是相對的概念，以「能成就補特伽羅」與「所成就補特伽羅」相對而建立，此就「人」方面來論述。

3. 第三「成熟差別」即第一「成熟自性」上的六種不同類別。

4. 第四「成熟方便」是能成就第一「成熟自性」的因緣方法。

5. 第二之「所成就補特伽羅」是「所為人」，第六之「已成熟補特伽羅相」是「所為人已成就相」，即所度化眾生的已成就特徵。

6. 其餘的四種屬「能成熟人」的各方面，即第一的自性，第三的差別，由於自性及差別必賴以「方便」，故須說明第四的成熟方便。至於第五的能成熟人，為了顯示成就善根的人所能達到的修行階段。

這就是六類之間的相互關係，也是菩薩應了知的方面。

3 二十七種成熟方便

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》的二十七種方便，其名如下：

云何成熟方便 (*paripāka-upāya*)? 當知此有二十七種：

一者界增長，二者現緣攝受。

三者趣入，四者攝樂。

五者初發處，六者非初發處。

七者遠清淨，八者近清淨。

九者加行，十者意樂。

十一者財攝受，十二者法攝受。

十三者神通引攝，十四者宣說正法。

十五者隱密說法，十六者顯了說法。

十七者下品加行，十八者中品加行，十九者上品加行。



二十者聽聞，二十一者思惟，二十二者修習。
二十三者攝受，二十四者降伏。
二十五者自成熟，二十六者請他成熟，二十七者俱成熟。¹

《菩薩地持經》的二十七種方便則譯作：
方便成熟者，有二十七種：
一者界充滿、二者現緣饒益。
三者度、四者愛樂攝受。
五者初處、六者非初處。
七者遠淨、八者近淨。
九者方便、十者淨心。
十一者財饒益、十二者法饒益。
十三者神足、十四者說法。
十五者隱覆說法、十六者顯現說法。
十七者下方便、十八者中方便、十九者上方便。
二十者聞、二十一者思、二十二者修。
二十三者攝取、二十四者伏取。
二十五者自作、二十六者請他作、二十七者俱作。²

至於《菩薩善戒經》，則只有二十二種方便。³

由於《瑜伽師地論》及《菩薩地持經》皆有二十七種方便，今將二譯的名相對照如下，方便了解：

| | | | |
|---------------|----------------|--|----|
| [1] 界增長/界充滿 | [2] 現緣攝受/現緣饒益 | | 自利 |
| [3] 趣入/度 | [4] 攝樂/愛樂攝受 | | |
| [5] 初發處/初處 | [6] 非初發處/非初處 | | |
| [7] 遠清淨/遠淨 | [8] 近清淨/近淨 | | |
| [9] 加行/方便 | [10] 意樂/淨心 | | |
| [11] 財攝受/財饒益 | [12] 法攝受/法饒益 | | 利他 |
| [13] 神通引攝/神足 | [14] 宣說正法/說法 | | |
| [15] 隱密說法/隱覆說 | [16] 顯了說法/顯現說法 | | |

¹ 大正藏 30, 497a。

² 大正藏 30, 900b。

³ 大正藏 30, 974b。



| | | | |
|---------------|---------------|---------------|----|
| 法 | | | |
| [17] 下品加行/下方便 | [18] 中品加行/中方便 | [19] 上品加行/上方便 | 自利 |
| [20] 聽聞/聞 | [21] 思惟/思 | [22] 修習/修 | |
| [23] 攝受/攝取 | [24] 降伏/伏取 | | 利他 |
| [25] 自成熟/自作 | [26] 請他成熟/請他作 | [27] 俱成熟/俱作 | |

本文依《瑜伽論記》卷9的分析，對二十七種成熟方便作不同的區分：¹二十七中，初之十種是其自利，次有六種是其利他，次有六種重明自利，末後五種重辨利他。

就前十中以為五對：

初二過現為對，界是過去，現緣是現在；

次二信樂為對，趣入是信；攝樂是其樂欲；

次二初、非初對；

次二遠近為對；

後二從意起行為對。

次利他即為三對：初二財法攝受；次二現通說法對；次二說法隱顯為對。

次六重明自利三品：加行為初三；三慧為後三。

次五重明利他：前二剛軟相對；後三自、他、俱非相對。

下文就「初之十種是其自利」、「次有六種是其利他」、「次有六種重明自利」、「末後五種重辨利他」作詳細的分解。

3.1 初之十項五對為自利

如上文所說，「成熟方便」是能成就第一「成熟自性」的因緣方法，於二十七種方便中，最初的十項分成五對皆是闡明自利成就的方便。

3.1.1 界增長與現緣攝受

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：

界增長者，謂本性善法種子具足為所依止，先來串習諸善法故，後後位中善法種子轉增轉勝，生起堅住，是名界增長。²

「界」(*dhātu*)是「種姓」(*gotra*)，亦名「種子」(*bīja*)，³包括本性住種性(*prakṛtistham gotram*)及習所成種姓(*samudānītam gotram*)。「本性住種性」即「本性

¹ 大正藏 42, 521a-b.

² 大正藏 30, 497a.

³ 《瑜伽師地論·菩薩地·種姓品》卷 35: 「又此種姓亦名種子，亦名為界，亦名為性。」(大正藏 30, 478c)



善法種子」(*prakṛtyā kuśala-dharma-bīja*)，從無始世展轉傳來的善法潛能，是先天本然具有能證涅槃的無漏功能，¹包括三乘的聲聞種性、緣覺種性或菩薩種性。以本性善法種子為依止，於過去生中精進修學，串習信進念定慧等善根，令本性善法種子不斷熏發，遂於其後的階段轉趨增長殊勝，成為現世所得勢用強盛的善法種子，則稱為「習所成種性」，由於善法常能現前故堅住而不易退轉。²種子力量能夠不斷熏習、長養、增強，堅穩，這便名為「界增長」(*dhātu-puṣṭiḥ*)，《菩薩地持經》則譯作「界充滿」。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：

現緣攝受者，謂於現法中無倒說法、無倒受持，如理修行法隨法行。³

現緣攝受(*vartamāna-pratyaya-upasamhārataḥ*)，《菩薩地持經》則譯作「現緣饒益」，意謂「現在世因現在成熟」⁴。菩薩在現世的成熟因緣中，沒有顛倒錯誤地說法，沒有錯誤的領受憶持佛法，又能如所說正理依法修行，便能熏發無漏種子。如《瑜伽師地論》卷 21 所言：「謂住種姓補特伽羅有種子法，由現有故，安住種姓補特伽羅若遇勝緣，便有堪任，便有勢力，於其涅槃能得能證。」⁵

其意是安住種姓的眾生，由現有無漏善法種子法故，若遇殊勝的因緣，便有能力證得涅槃解脫。「法隨法行」(*dharmānudharma-pratipattiḥ*)的「法」(*dharma*)指經律論的教法，「隨法」(*anudharma*)是隨經教的道理修行。⁶如《瑜伽師地論·力種姓品》卷 38 云：「云何菩薩法隨法行？當知此行，略有五種：謂如所求、如所受法，①身、②語、③意業無倒隨轉，④正思、⑤正修。」⁷菩薩聽聞如所追求的佛法，思維如其所受的法義，追求以後須有因緣培育，依法隨行，令得成熟。「法隨法行」略有五方面：

- (1)身業遠離殺生、偷盜、邪淫等惡業的顛倒，隨順正行而轉；
- (2)語業遠離妄語、綺語、惡口、兩舌的顛倒，隨順正行而轉；
- (3)意業沒有顛倒地相應佛法隨順而轉；
- (4)「正思」，即正確的思惟法義；
- (5)「正修」，如法行持，修習止觀⁸。

這些皆是現緣攝受佛法以成熟善根的方法，故名「現緣攝受」。

「界增長」與「現緣攝受」是一對相關的概念，兩者的主要區別是：「初二過現

¹《瑜伽師地論·菩薩地·種姓品》卷 35：「從無始世展轉傳來，法爾所得。」(大正藏 30, 478c)

²韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記》：「生起堅住者，法現前，是名生起；得無退失，是名堅住。」(彌勒講堂，2007 年版，頁 3081)。

³大正藏 30, 497a。

⁴大正藏 30, 900b。

⁵《瑜伽師地論·聲聞地·種姓地》卷 21，大正藏 30, 395c。

⁶依《瑜伽師地論·菩薩地·力種姓品》卷 38 所說的「法隨法行」，共有五方面的意義。(大正藏 30, 503c-504a)另依《大乘莊嚴經論·隨修品》則有知義、有知法、有隨法、有同得、有隨行的意義。(大正藏 31, 621b)

⁷《瑜伽師地論·菩薩地·力種姓品》卷 38，大正藏 30, 503c。

⁸《瑜伽師地論·菩薩地·力種姓品》卷 38：「雲何於法正修？當知此修略有四相：一者奢摩他、二者毘鉢舍那、三者樂修奢摩他毘鉢舍那、四者樂修奢摩他毘鉢舍那。」(大正藏 30, 504a)



為對，界是過去，現緣是現在。」¹ 意謂「界增長」是以過去生為因，令所栽培的本性住及習所成二類種子現已成熟；「現緣攝受」是以現在的攝引為緣，令本性住及習所成二類種子於現在世的因緣條件造就下而成熟。此兩項指出須要二種成熟的方便：一種是界增長種子，一種是現緣攝受種子。

3.1.2 趣入與攝樂

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：趣入者，謂得淨信增上力故，或有在家遠離惡行，受持學處；或趣非家遠離諸欲，受持學處。²

「趣入」(*avatarataḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「度」³，意指進入的方便。由於對正法有堅定的增上信仰，故能以在家或出家的身份而入佛門。或有些在家人，依五戒十善為學處而遠離惡行，願意受持五戒、八關齋戒、或是菩薩戒等學處，以戒律來約束自己的行為。或是趣向非家，出家修行遠離諸欲，如受持比丘 (*bhikṣu*) 戒、比丘尼 (*bhikṣuṇī*) 戒、沙彌 (*śrāmaṇera*) 戒、沙彌尼 (*śrāmaṇerikā*) 戒、式叉摩那 (*śikṣamāṇa*) 戒等學處。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：攝樂者，謂依出離眾苦行跡，及依遠離欲樂、自苦二邊行跡，於佛善說法、毗奈耶真實聖教深生愛樂。⁴

「攝樂」(*rati-grahaṇataḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「愛樂攝受」，指持續地歡喜修學而樂在其中。這裡提出二種出離的方法：

一、依出離眾苦行跡，指修學道諦是出離苦集二諦的法門。

二、依遠離欲樂、自苦二邊行跡，「欲樂」指貪著五欲之樂，即追求色、聲、香、味、觸等官能上的享受快樂。「自苦」指外道所修的苦行，多以折磨自己令致疲倦困苦的實踐方法，期求達到心靈淨化而能於未來世生天，但這些修法不是獲得生死解脫的正道。因此，應不耽於「欲樂」，亦不執著「苦行」，遠離極端苦樂二邊而行於中道。

「趣入」和「攝樂」這二者是一對相關的概念。《瑜伽論記》說「次二信樂為對」⁵，趣入是「信」；攝樂是「樂」。趣入是剛對佛法有信心而入道，因此在家人會受五戒等，出家眾則受比丘戒等。攝樂是心對於佛法有好樂心。趣入只是信心，攝樂還能樂在其中，喜好佛的經教及修法等。因此，趣入及攝樂亦是需要造就成熟的因緣。

3.1.3 初發處與非初發處

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：初發處者，謂即最初於可厭法深生厭離；於能

¹ 《瑜伽論記》卷9，大正藏42，521a。

² 大正藏30，497a-b。

³ 大正藏30，900b。

⁴ 《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》卷37，大正藏30，497b。

⁵ 《瑜伽論記》卷9，大正藏42，521a。



成辦真實理義如實了知有勝功德而創趣入，名初發處。¹

「初發處」(*ādi-prasthānataḥ*)是開始趣入之處，於《菩薩地持經》則譯作「初處」²。窺基法師的解釋是：「謂初發心人於彼初發心人處而成就之，名成就方便。」³

「初發處」就是初發菩提心，即於那位初發心的人最初入佛之處而令他成熟。這是最初從無常眾苦生死法中，生起深切的厭離心；又於能成辦證得寂滅的真實空理，如實了知有殊勝三乘菩提果智的功德，故發正願欣求，因此創始趣入佛門修學戒定慧等。對厭離與欣樂而知取捨而於此處發心入道，故名初發處。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：非初發處者，謂已趣入補特伽羅，現成熟時，常不捨離諸佛菩薩，諸明了處轉轉明了，由此成熟，轉轉增進。⁴

「非初發處」(*anādi-prasthānataḥ*)方面，於《菩薩地持經》則譯作「非初處」⁵，指那些已趣入佛門的補特伽羅(*pudgala*、眾生、數取趣)，即本品所說的六種菩薩住菩薩六地，亦即〈菩薩地·住品〉卷47所說的菩薩十二種住階位⁶，除「種姓住」外，其他是已經久修多時的補特伽羅，不是初發菩提心的人。這些眾生的善根及智慧已經現前成熟，也不會捨離諸佛菩薩的教導。由於經常親近佛菩薩，對五明處⁷轉更明了而得信解，福德智慧資糧亦展轉成熟增進。

「初發處」和「非初發處」這二者是一對相關的概念。這是就眾生是否初發心或已發心作區分，也是需要不同相應的成熟方便。如初發心須知厭離生死及欣樂解脫，而已發心者則須展轉成熟增進諸善根。

3.1.4 遠清淨與近清淨

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：遠清淨者，謂由懈怠，或由違緣，經極長時，或經多生、或經多劫方能清淨。⁸

「遠清淨」(*visuddhi-dūratā*)，於《菩薩地持經》則譯作「遠淨」⁹，這是由於懈怠，或與菩薩道相違的因緣出現，須經歷很長的時間，或經過多生，或經很多劫才能夠清淨，這類人大多是十信位以前的菩薩¹⁰，仍未具真修之方便，因此稱為遠清淨。

¹ 大正藏 30, 497b。

² 大正藏 30, 900b。

³ 《瑜伽論記》卷 9, 大正藏 42, 521b。

⁴ 大正藏 30, 497b。

⁵ 大正藏 30, 900b。

⁶ 《瑜伽師地論·菩薩地·住品》卷 47, 「謂菩薩種性住、勝解行住、極歡喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住復有三種：一、覺分相應增上慧住。二、諸諦相應增上慧住。三、緣起流轉止息相應增上慧住……及有加行有功用無間缺道運轉無相住，無加行無功用無間缺道運轉無相住、無礙解住、最上成滿菩薩住，是名菩薩十二種住。」(大正藏 30, 553a)

⁷ 五明處的梵語是 *pañca vidyā-sthānāni*，指古印度五種學術的分類法：(1)聲明，乃語言之學。(2)工巧明，包括工藝、技術、算曆之學。(3)醫方明，即醫學、藥學、咒法之學。(4)因明，即邏輯學。(5)內明，即佛教之學理。

⁸ 大正藏 30, 497b。

⁹ 大正藏 30, 900b。

¹⁰ 參見《瑜伽論記》卷 9: 「十信已前名遠。」(大正藏 42, 521b)



《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：近清淨者，當知一切與此相違。¹

「近清淨」(*visuddhy-āsannatā*)，於《菩薩地持經》則譯作「近淨」²；其情況與遠清淨相違，由於精進而且沒有違緣出現，只須經歷很短時間就能夠得到清淨。

「遠清淨」和「近清淨」這二者是一對相關的概念，這是就菩薩「已得清淨意樂」或「未得清淨意樂」來區分。據《瑜伽師地論·菩薩地·增上意樂品》卷 47 的界定：「又諸菩薩勝解行地所有一切增上意樂，是名菩薩不清淨意樂；又諸菩薩從淨勝意樂地乃至決定行地所有一切增上意樂，是名菩薩清淨意樂。」³其意是「遠清淨」為「勝解行地」的階位，在此位中所有一切增上意樂，不名為「清淨意樂」，以未證無分別智的淨勝意樂。相反，「近清淨」是「淨勝意樂地」，淨勝意樂地亦名「增上意樂地」，以初得無漏的無分別智，故名「淨勝意樂」。即由「初地」開始，直至「決定行地」所有一切的增上意樂，皆名為「清淨意樂」。

3.1.5 加行與意樂

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：加行者，謂為獲得自勝義利，猛利樂欲為所依故；或怖當來墮諸惡趣，或怖現法他所譏毀，於諸學處常勤護持；無間所作、殷重所作。⁴

所謂「加行」(*prayogaḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「方便」⁵，因為「得諸善義，欣樂奉行。」⁶為欲成就初地以上自身的勝義利益，以強大的喜樂心為依止，地前的菩薩仍怖畏未來會墮入惡道，或現世為他人譏毀而得惡名，因此常於一切學處努力守護受持，發起無間斷的精進所作及殷切慎重所作的加行，如《瑜伽師地論》卷 35 說：「以諸菩薩最初發心為所依止，為建立故，於施、戒、忍、精進、靜慮、慧，於六波羅蜜多，於福德資糧、智慧資糧，於一切菩提分法，能勤修學……為諸菩薩行加行持。」⁷加行的方便主要是修六波羅蜜多，積集福德資糧及智慧資糧，修學一切菩提分法，為能證得無上菩提而加功實踐。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：意樂者，謂於諸法正觀察忍為所依故，於佛善說法、毗奈耶不可引奪，於他所證深生信解。信有功德為所依故，於三寶所及於獲得自義利所深信無動。⁸

「意樂」是梵語 *āśaya* 的意譯，或譯作意欲，音譯「阿世耶」，意思是心意之所喜好。於《菩薩地持經》則譯作「淨心」⁹。以心之所好為方便，由心喜樂，從意起行。

¹ 大正藏 30, 497b。

² 大正藏 30, 900b。

³ 大正藏 30, 552b。

⁴ 大正藏 30, 497b。

⁵ 大正藏 30, 900c。

⁶ 大正藏 30, 900b-c。

⁷ 《瑜伽師地論·菩薩地·種姓品》卷 35, 大正藏 30, 478b。

⁸ 大正藏 30, 497b。

⁹ 大正藏 30, 900c。



若能依正觀審察印持佛所善說的教法(*dharma*)、毗奈耶(*vinaya*、戒律)，以此為所依止而具堅定信解，則不會被外教、異論引奪摧壞自己的信仰。相信其他聖者所證的道果功德為所依止故，對於三寶中獲得自己聖道的義利，包括於「實」（真實道理）、「德」（聖賢的功德）、「能」（自身具足能力堪證聖道）深生信解而無有動搖。

「加行」和「意樂」這二者是一對相關的概念，由於外在的行動與內心的喜好是二件事，從意起行，故需區分兩者的不同方便。

3.2 次之六種三對是利他

3.2.1 財法攝受對

「財攝受」與「法攝受」是二種菩薩成熟眾生的方便。一種以財攝受有情，稱「財攝受」；一種是以佛法啟迪有情，稱「法攝受」。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：財攝受者，謂於一切飲食等物有匱乏者，施與一切飲食等物；或於隨順飲食等物有匱乏者，施與隨順飲食等物。¹

財攝受(*āmiṣopasaṃhārah*)，於《菩薩地持經》則譯作「財饒益」²，對眾生於生活上的飲食、衣服、臥具等若有缺乏，以錢財或一切飲食等資助生活的物具隨順所需而施與有情，令給施的對象脫離困境，由此建立友好的關係，以便攝受度化他們。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：法攝受者，謂或宣說正法，施諸有情；或開顯正義，施諸有情。³

「法攝受」(*dharmopasaṃhārah*)，於《菩薩地持經》則譯作「法饒益」⁴，指宣說正法，或開顯與聖道相應的義理布施給有情，引導他們發生正行，積聚福德智慧資糧，以證悟真實的智慧，解脫生死輪迴的苦惱。

「財攝受」與「法攝受」是一對相關的概念，財、法皆是二種菩薩成熟眾生的方便。財攝受紓解眾生現實的困境，法攝受則比財攝受更為究竟，以開啟培育眾生的智慧，方能破迷成悟。

3.2.2 現通說法對

「現通」即示現神通引攝，以種種神通變化來攝受眾生；「說法」是宣說法義，應眾生機為說正法，幫助有情發起正行。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：神通引攝者，謂具神通者，哀愍有情故，或為有情意樂清淨，或為有情加行清淨增上力故示現種種神通變化，欲令有情見已、聞已，於佛聖教，或當獲得意樂清淨，或當修行無倒加行。彼諸有情由此神變引攝心故，

¹ 大正藏 30, 497b。

² 大正藏 30, 900c。

³ 大正藏 30, 497b。

⁴ 大正藏 30, 900c。



或有獲得意樂清淨，或有修行無倒加行。¹

「神通引攝」(*rddhy-āvarjanatā*)的方便，於《菩薩地持經》則譯作「神足」²，指菩薩具足成就神通道力，慈悲哀愍有情，或為了成就有情對佛、法、僧、戒意樂的四種清淨，或為有情加行得清淨增上力，而示現種種神通變化來成熟眾生。菩薩希望有情見到、聽聞後對佛法聖教有清淨的信心，獲得意樂清淨；或會修習無顛倒的加行，能夠如法地修戒、定、慧。那些有情由於菩薩示現神通攝受，遂有二種很好的效果，一種是獲得內心的意樂清淨，對佛法生起信心清淨；一種是能夠正確地依教修持。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：宣說正法者，謂於獲得自勝義利，若無堪能，為說正法，伴助令彼發生正行；若有堪能，為說正法，隨順令彼速證通慧。³

「宣說正法」方面，於《菩薩地持經》則譯作「說法」⁴，指菩薩在度化眾生時，對於所教化的有情，若無堪能修奢摩他(*samatha*、止息妄念)、毗鉢舍那(*vipaśyanā*、觀想揀擇)以獲得自身殊勝義利，菩薩就陪伴幫助，與其共行，又為其演說正法，先守持淨戒，令彼有情發生身語正行。如果所教化有情已有堪能修持戒、定、慧引發自身的殊勝義利，則菩薩會為他演說空義深理，令彼疾證通達諸法實相的智慧。

「神通引攝」與「宣說正法」是一對相關的概念，神通與說法皆是菩薩成熟眾生的二種方便。菩薩化眾時因應根機，有時用神通引攝，有時用說法來攝受有情。

3.2.3 隱顯說法對

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：隱密說法者，謂於嬰兒智慧有情，隱覆廣大甚深義法，為說麤淺易可悟入、易為方便趣入處法。⁵

「隱密說法」(*guhya-dharmākhyānam*)的方便，於《菩薩地持經》則譯作「隱覆說法」⁶，是指對聲聞、緣覺的根器，譬若「嬰兒智慧有情」，《菩薩地持經》卷3則作「少智眾生」⁷，相較菩薩智慧而說為少智淺薄。大乘佛法博大高深，「隱密」是秘密地隱藏廣大道理的深意，只說比較麤淺易明的、較易趣入的修行方法。隱密說法是對二乘人所說的法。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：顯了說法者，謂於廣大智慧有情，已善悟入聖教理者，為其開示廣大甚深道理處法。⁸

「顯了說法」(*vivṛta-dharmākhyānam*)，於《菩薩地持經》則譯作「顯現說法」⁹，是對菩薩種性具廣大智慧的有情以顯了說法為方便，這些眾生可以領受大乘教法，已能

¹ 大正藏 30, 497b。

² 大正藏 30, 900c。

³ 大正藏 30, 497b-c。

⁴ 大正藏 30, 900c。

⁵ 大正藏 30, 497c。

⁶ 大正藏 30, 900c。

⁷ 同上。

⁸ 大正藏 30, 497c。

⁹ 大正藏 30, 900c。



善巧悟入聖教空理，為這一類有情開示廣大甚深的道理。顯了說法是教導大乘佛法，這也是佛菩薩成熟眾生的方便。

「隱密說法」與「顯了說法」是一對相關的概念，皆是佛菩薩成熟眾生的方便。隱密說法是教以小乘佛法，顯了說法則教以大乘佛法。

3.3 次之六項二對明自利三品

這是約自利中又可分加行方面的上、中、下三品，以配屬聞、思、修三慧的三品。

3.3.1 加行三品

行者在加功實踐以成熟善根時，可區分為下品、中品、上品等級別。

3.3.1.1 下品加行

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：下品加行者，謂若遠離無間加行及殷重加行。

1

所謂「加行」(*prayoga*)，於《菩薩地持經》則譯作「下方便」²，指勤加功用努力實踐。「遠離」指不是慣常地親近學習，「無間加行」即沒有間斷而恒常相續地勤加實踐；「殷重加行」即殷切重視地嚴謹行持。「下品加行」(*mṛduḥ prayogaḥ*)是指這類人於修行時，不是慣常地以「無間加行」及「殷重加行」為方便學習。若是時常間斷，又不是很殷切慎重，以這種方式修學佛法，就是下劣品級的加行，所修得的聞、思、修慧亦屬下品，亦不易成就諸善根功德。

3.3.1.2 中品加行

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：中品加行者，謂或遠離無間加行，或復遠離殷重加行，於二加行隨闕一種。³

「中品加行」(*madhyah prayogaḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「中方便」⁴，指修行人於遠離相續無間加行及遠離殷重加行隨缺其中的一種，那就屬於中品的加行，所修得的聞、思、修慧亦屬中品。相比下品加行的人，兩種加行皆不能親近修習，故中品加行者較勝一籌。

3.3.1.3 上品加行

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：上品加行者，謂無間加行及殷重加行二俱相應。⁵

¹ 大正藏 30, 497c。

² 大正藏 30, 900c。

³ 大正藏 30, 497c。

⁴ 大正藏 30, 900c。

⁵ 大正藏 30, 497c。



「上品加行」(*adhimātrah prayogaḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「上方便」¹，若無間斷及殷切慎重修戒、定、慧，兩種加行皆能相應而修，故稱作「上品加行」，由此所得的聞、思、修慧亦屬上品。

「下品加行」、「中品加行」與「上品加行」是三個相關的概念，是約行者在成熟善根的加行方便有不同的等級。若是下品，則不容易成就聖道。反之，若是上品，則能成就善法功德。

3.3.2 三慧之三品

自利的智慧亦分作三種品類，那是透過聽聞、思惟、修習佛法而成就相應的聞所成慧、思所成慧及修所成慧。

3.3.2.1 聞所成慧為下品方便

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：聽聞者，謂於佛語深生信解，精勤聽聞、受持、讀誦契經等法。²

「聽聞」(*śrutam*)佛法的方便，於《菩薩地持經》則譯作「聞」³，是對佛說的法語生起深切的信心與清楚的理解，於是能精進地聽聞佛理，領受憶持於心，於法義能不忘失，並讀誦經典。這是有關培育聞所成慧的方法。

3.3.2.2 思所成慧為中品方便

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：思惟者，謂居遠離，樂思惟法，推度其義，解了決定。⁴

「思惟」(*cintā*)佛法的方便，於《菩薩地持經》則譯作「思」⁵，是於聽聞法義後身居遠離憤鬧的地方，喜樂於思惟觀察佛法的義理，遂能獲得決定的勝解，生起勝解後則不會動搖，此是成就思所成慧的方便。

3.3.2.3 修所成慧為上品方便

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：修習者，謂於止、舉、捨相正審觀察為先，深心欣樂修止、舉、捨。⁶

「修習」(*bhāvanā*)的方便，於《菩薩地持經》則譯作「修」⁷，是先於止、舉、捨相正確地審細觀察，能深心喜樂地修習止、舉、捨的禪定方法。

¹ 大正藏 30, 900c.

² 大正藏 30, 497c.

³ 大正藏 30, 900c.

⁴ 大正藏 30, 497c.

⁵ 大正藏 30, 900c.

⁶ 大正藏 30, 497c.

⁷ 大正藏 30, 900c.



所謂「止相」，如《瑜伽師地論·聲聞地》卷31說：「云何止時？謂心掉舉時、或恐掉舉時，是修止時。又依毘鉢舍那所薰習心，為諸尋思之所擾惱，及諸事業所擾惱時，是修止時。」¹若心出現掉舉(*auddhatya*)，指心處於浮動不安定之精神狀態，或恐怕快會掉舉時，那便是修「止相」的時候。又由於修毘鉢舍那時所薰習的揀擇心，卻為尋思及各種事情所擾惱而難以安住一境，那便應修「止相」，思惟無常、苦等可厭患的所緣境相，令心靜住，乃修定中的對治掉舉的方法。

所謂「舉相」，如《瑜伽師地論·聲聞地》卷31說：「云何舉相？謂由淨妙所緣境界，策勵其心，及彼隨順發動精進。云何舉時？謂心沈下時、或恐沈下時，是修舉時。」²若心出現昏沈(*styāna*)，那是心神沈下昏昧的精神狀態，或恐怕快會昏沈時，那便是修「舉相」的時候，應集中思惟那些令人欣悅的淨妙境界，如光明想等，策發勉勵其心，以此提舉精神，不令沈下，那便稱為「舉相」，乃修定中對治昏沈的方法。

所謂「捨相」，如《瑜伽師地論·聲聞地》卷31說：「云何捨時？謂於奢摩他、毘鉢舍那品，所有掉舉心已解脫，是修捨時。」³「捨」(*upekṣā*)是令心平等正直、住於寂靜的精神狀態。若行者於修奢摩他、毘鉢舍那等止觀時，已能遠離掉舉、昏沈等擾亂而安住於定，內心處於平衡的狀態，那便是修「捨相」的時候，乃修定中不需加行控制而能靜住於定的方法。

於修止觀的過程中，必須掌握止、舉、捨這三相，應正確觀察自己的內心出現什麼煩惱？以便採用相對治的方便，這是成就修所成慧的方便。

聞所成慧、思所成慧及修所成慧是三個相關的概念，顯示智慧成長的次第，故聞、思、修三慧是三種自利的加行。

3.4 次之五項二對明利他成熟方便

此五種是約利他來分說，包括攝受與降伏為剛軟相對的方便，而自、他、俱成熟則是三個相關的概念。

3.4.1 攝受與降伏

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：攝受者，謂無染心，以親教師及軌範師道理方便，無有顛倒與作依止。又即於彼發起種種別供事行：謂看病行、給施如法衣服、飲食、諸坐臥具、病緣醫藥資生具行、除遣憂愁及惡作行、除遣煩惱隨煩惱行，如是等類當知皆名別供事行。⁴

親教師是梵語 *upādhyāya* 的意譯，亦名「和上」，能教導弟子教法道理。軌範師是梵語 *ācārya* 的意譯，音譯「阿闍梨」，能教導弟子戒法威儀。「攝受」(*saṃgrahaḥ*)的方

¹ 大正藏 30, 456a。

² 大正藏 30, 456b。

³ 同上。

⁴ 大正藏 30, 497c。



便，於《菩薩地持經》則譯作「攝取」¹，作為親教師及軌範師，應以無染心攝受徒眾，無顛倒教授佛法的道理及儀軌，而自身的品德學養堪為弟子的楷模，給眾生作依止。又應於彼眾生發起種種「別供事行」，包括看病、給施資生具、排憂遣惡、除遣煩惱等。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：降伏者，謂深防護自身雜染。於毀犯者，若犯下品，慈心諫誨；若犯中品，慈心訶罰；若犯上品，慈心驅擯。²

「降伏」(*nigrahaḥ*)，於《菩薩地持經》則譯作「伏取」³，是對比較剛強難調伏的眾生所作的方便，須深切地防護自身業行方面的雜染，免受譏毀。對於毀犯戒律的人，如果是犯了微細的下品過失，應以慈悲心勸諫教誨；若犯中品的過失，亦以慈悲心呵斥責罰；若是犯上品的嚴重過失，如毀犯根本性罪的殺盜姪妄，應以慈心驅逐出僧團，這三品是三種降伏方便的差別。

「攝受」與「降伏」是一對相關的概念，乃菩薩對柔軟受教或剛強難調的眾生的成熟方便。

3.4.2 自熟、他熟、俱成熟相對

這是區分「自成熟」、「他成熟」及「俱成熟」的攝受眾生方便。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：自成熟者，謂自宣說隨順正法，令諸有情出不善處，安立善處。如自所說，亦自修行法隨法行，令諸有情同分隨轉。⁴

「自成熟」(*svayaṃ paripāka*)，於《菩薩地持經》則譯作「自作」⁵，是指菩薩也須自己成熟自己，自己宣說正法、隨順正法，使令諸有情出離貪、瞋、癡等不善處，安立於信解行證等善處。如自己所說的法義，自己也知法知義、隨法習行。「同分隨轉」意指由於自己宣講正法及依此修行，影響有共同信解的眾生也同樣的修善去惡，這是約自成熟以攝受眾生的方便。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：請他成熟者，謂若有餘無量有情，於彼發起上品愛敬；或復有餘善知方便，於說正法已善修學；即應勸請殷勤營助，令其成熟無量有情。⁶

「請他成熟」(*paraṃ samādāpayitavyaṃ*)，於《菩薩地持經》則譯作「請他作」⁷，是勸請其他善知識來成熟無量有情。其他已成熟的有情須符合兩個條件，第一是無數有情於他生起上品的愛戴敬重；第二是他已善知加行的方法，能夠演說正法，於所說的正法已能實踐修學，聞、思、修三慧皆悉具足，那便應殷勤勸請他來相助說法，令他成熟無量的有情。

¹ 大正藏 30, 900b.

² 大正藏 30, 497c.

³ 大正藏 30, 900b.

⁴ 大正藏 30, 497c.

⁵ 大正藏 30, 900b.

⁶ 大正藏 30, 498a.

⁷ 大正藏 30, 900b.



《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：俱成熟者，謂具二種，若自成熟，若勸請他令其成熟。¹

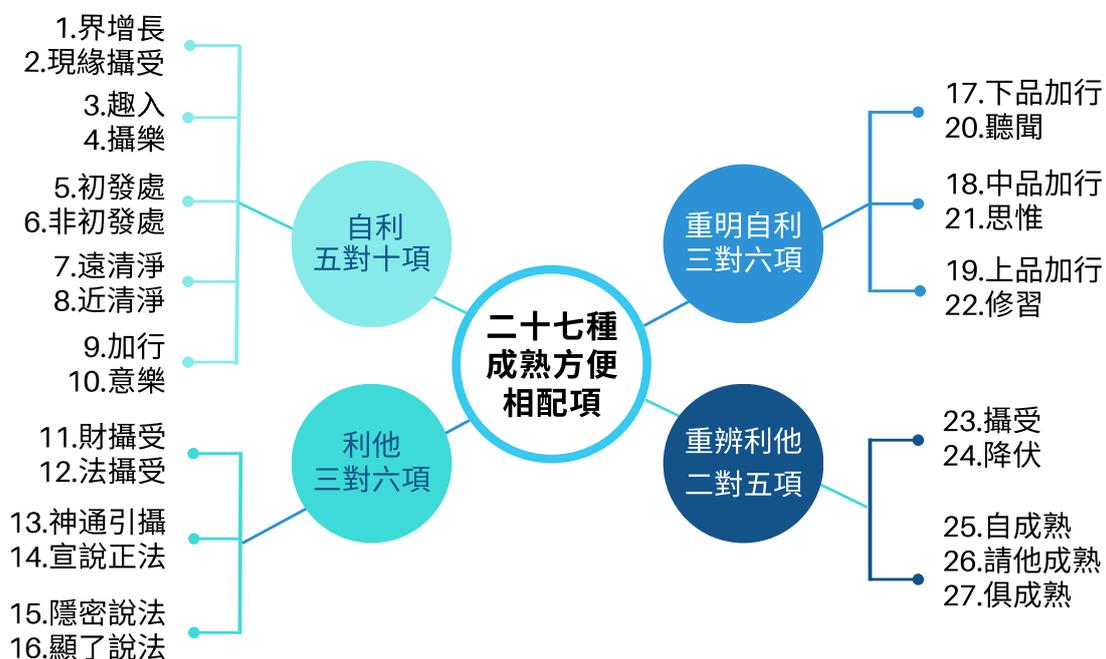
「俱成熟」(*sva-parādhyeṣaṇā-kṛtaḥ paripāka*)，於《菩薩地持經》法譯作「俱作」²，是指自己與他人都能夠共同成熟眾生。自己有方法可以成熟有情，亦勸請其他有成就的善知識來成熟有情。

「自成熟」、「請他成熟」及「俱成熟」是三個相關的概念，皆是菩薩成熟眾生的方便。其意是不必拘限於個人的成就，應引進已成就的善知識，共同成熟眾生的善根。

《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》云：由此所說二十七種成熟方便，當知令前六種成熟差別圓滿。所謂諸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟。³

以上提出「二十七種成熟的方便」(*sapta-viṃsati-vidhena paripākopāyena*)，應知可令前述的「六種成熟差別圓滿」(*ṣaḍ-vidhā paripāka-prabheda-saṃpad*)，包括諸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟。

二十七種成熟方便圖示如下：⁴



¹ 大正藏 30, 498a。

² 大正藏 30, 900b。

³ 大正藏 30, 498a。

⁴ 此圖為向瑞屏所制。



4 結論

這篇文章重點討論了〈成熟品〉中關於菩薩如何使自身及眾生成熟和教化的內容，特別關注了教化手段這一內容。

〈成熟品〉的內容主要是「成熟自佛法處」及「成熟有情處」。《瑜伽師地論·菩薩地·成熟品》品末總結：¹

此中菩薩由前所說成熟因緣，為欲成熟自佛法故，精勤修集諸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟。

又欲令他諸有情類補特伽羅乘三乘法而出離故、往善趣故，修集如是六種成熟。

「成熟自佛法」的範圍就是六種成熟差別獲得圓滿，即諸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟，此須善巧運用二十七種成熟方便，令此六種成熟能展轉增上，趨於殊勝圓滿，因此「成熟方便」是能成就第一「成熟自性」的因緣方法。又有情的根器是眾多差別的，有聲聞乘、有緣覺乘、有菩薩乘，「成熟諸有情」是根據不同的根器，教以三乘法，令其成熟與自乘相應的善法，出離有漏生死，亦令無種姓者往善趣而得安樂。因此大乘菩薩須修習這六種成熟，成熟自己的諸根、善根、智慧，使自己的成熟程度從下品往中品乃至成就上品，也成就其他有情亦具足如是六種成熟，由是自他俱得利益安樂。

成熟自己及有情的方便有二十七種，從不同方面培育自己及引導有情，透過這些手段，菩薩得以實現菩提心的目標，幫助眾生脫離痛苦，並引導他們走向正道，才能達到大乘修學的成熟效果。此品對成熟有情的方便有詳細的分析及區分，特別是自利及利他方面各有相配項，從不同角度令大乘行者了知所應採用的相應方法，此是菩薩所應學處，故彌足珍貴。

¹ 大正藏 30, 498c。



太虛大師論藥師信仰與人間佛教 ——以太虛大師《藥師琉璃光如來本願功德經講記》為中心

浙江大學哲學學院副教授 張家成

摘要：太虛大師《藥師經講記》一文七萬餘言，是《太虛大師全書》中僅有的一篇大師關於《藥師經》的講經文字，太虛大師借講經之機對藥師信仰與人間佛教思想之關係作了充分的闡發和論述。本文首先梳理了太虛大師在寧波阿育王寺開講《藥師經》的因緣；然後分析了太虛大師宣講《藥師經》的方式和特點，大師還主張在當代應大力弘揚藥師信仰；最後，闡述了太虛大師結合時代因素，運用人間佛教的基本思想對《藥師經》“十二大願”所作的新的詮釋。

關鍵字：藥師信仰，人間佛教，濟生之事，東方淨土，十二大願

作者簡介：張家成，現為浙江大學哲學學院副教授，兼任浙江大學中國思想文化研究所副所長、浙江大學紹興研究院亞洲文明研究中心副主任。曾訪問美國 Indiana 大學（2005 年 9 月至 2006 年 3 月）、比利時 Ghent 大學（2008 年 9 月至 11 月）。個人專著：《虛雲：雲水天涯度蒼生》《中國佛教文化》《神聖與世俗》《宋元時期的中日佛教文化交流：以浙江佛教為中心的考察》等。

引言

藥師信仰在中國源遠流長，其主要特色在於強調人生福祉，所解決的是現實的人生問題。如果說彌陀信仰偏於接引往生，藥師信仰則偏於拔除現實中的疾患，正如太虛大師所言：“將濟生之事，付與東方藥師；度死之事，付與西方彌陀”。¹由此可見，藥師信仰與近現代以來中國佛教出現的“人間佛教”思想是一致的。

藥師信仰的相關經典以《藥師經》為主。《藥師經》別名眾多，也稱《灌頂經》、《灌頂藥師經》、《藥師本願經》、《藥師本願功德經》、《藥師琉璃光如來本願功德經》、《藥師琉璃光七佛本願功德經》、《藥師如來本願分別緣起經》及《七佛藥師經》等等，其經名之複雜，是他經所沒有的，在大乘佛教信仰系統中也屬罕見。

在漢譯佛教經典之中，《藥師經》是一部在中國民間流傳很廣的重要經典。經中

¹太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》，載《太虛大師全書》（網路電子版）第七編“法界圓覺學”“教釋”之 15，印順文教基金會製作，<http://tx.foyuan.net/book/index.html>。



說，藥師佛在成佛前發了十二大願，其核心就是，如果成佛將為眾生消災延壽、有求必應。自古以來，生活貧苦、缺醫少藥，一直是生活在社會底層的普羅大眾生活的真實寫照。尤其是在社會動盪的情況下，人生的苦難情形更為突出。當人們生活無以依託，便有很多人求助於佛門，作為精神寄託和解脫苦難之道。因此，自《藥師經》譯為中文以來，藥師信仰及藥師法門就在中國民間社會十分流行，不僅在中國大乘佛教信仰體系中佔有相當重要的地位，並且對近現代“人間佛教”思潮產生了重要的影響。本文主要通過對太虛大師所講的《〈藥師琉璃光如來本願功德經〉講記》一文的研讀，探討藥師信仰與人間佛教之關係。

一

太虛大師（1890-1947）是中國近代佛教改革運動中偉大的理論家和實踐家。他首倡“人間佛教”思想，並把自己的一生都獻給了振興佛教、建設新佛教的事業中。太虛大師也十分重視《藥師經》及藥師信仰。民國23年（1934）6月5日，農曆四月二十四日，他應寧波阿育王寺寺主源龍法師之邀請，為寧波信眾開講該經。所講《藥師琉璃光如來本願功德經講記》（以下簡稱《藥師經講記》）由弟子竺摩法師記錄整理，後收編入《太虛大師全書》第七編“法界圓覺學”之中。這也是《太虛大師全書》中僅有的一篇關於《藥師經》的專題講記。除此以外，太虛大師關於藥師信仰的文字只有《藥師如來本願功德經印送序》、《藥師法會願文衍義敘》及《題藥師七佛壇城圖》等短文若干。《藥師經講記》全文達七萬餘言，大師借講經之機對藥師信仰與人間佛教思想之關係作了充分的闡發和論述。

太虛大師在阿育王寺正式開講《藥師經》的三周以前，曾致信於1933年十二月在寶華山組織主辦藥師法會的戴季陶居士，邀請他前來阿育王作為護持，共同弘揚藥師信仰。“古曆四月二十四日啟講藥師經，如得駕臨護持，則益令四眾歡騰矣！”¹。戴季陶（1891—1949）名傳賢，字季陶，國民黨元老之一，也中國近現代史上重要的思想家、理論家。32歲時曾因投資股票受挫投江自殺，在自殺遇救後對佛教深信不疑。此後，戴氏在虔誠參禪、念佛之餘，還熱心參加或舉辦各種佛事交流和弘法活動。戴季陶與當時的九世班禪有很深厚的交情，班禪大師曾於1931年、1932年、1934年三次到南京，每次都是由戴季陶籌畫並接待。1932年底的寶華山藥師法會，也是由班禪大師應邀前來主法。

時任國民政府考試院長的戴季陶居士接到太虛大師的復信後，如約而至寧波阿育王寺，在太虛大師講經期間組織舉辦了一場盛大的藥師法會。戴季陶來寧波阿育王寺時還攜帶寶華山藥師法會期間所繪製《藥師七佛壇城圖》，貽贈給太虛大師。此次阿育王寺講經法會也產生了廣泛的社會影響，藥師法會期間，亦有美國人梅立德先生專

¹太虛大師：《複戴季陶院長書》，載《太虛大師全書》第十七編“酬對”之138。



程來寺拜訪太虛大師。¹

太虛大師來到佛真身舍利道場寧波阿育王寺講經之舉，也反映了大師與寧波佛教之間的深厚淵源和密切聯繫。太虛當年受比丘戒於寧波天童寺（寄禪法師為其戒師），後又在寧波天童寺、永豐寺接受全面系統的中國佛教傳統叢林教育，而其佛教改進運動的理論構架則萌發於歷史上一直隸屬寧波的普陀山，太虛還曾在寧波觀宗寺、觀音寺著手進行組建新式佛教組織的嘗試。另外，太虛大師還曾住持雪竇寺長達15年（1932—1946）。戴季陶所贈的《藥師七佛壇城圖》，太虛大師為之題字後，也一直收藏在太虛大師住持的雪竇寺。

太虛大師阿育王寺講《藥師經》的時間為1934年，此時正是太虛大師建設“人間淨土”暨其人間佛教思想臻於成熟和完善的時期。代表太虛大師建設“人間淨土”思想的幾篇重要文獻，如《建設人間淨土論》一文發表於1926年；《創造人間淨土》講於1909年11月、發表於1931年；《怎樣建設人間佛教》講於1933年10月，等等。因此，1934年太虛大師在阿育王寺講《藥師經》時竭力發揮並宣導該經中“重於現實人生之應用”之義也決非偶然。

太虛大師在講《藥師經》的過程中，曾命其弟子、寧波延慶寺都監芝峰法師就“藥師加被益”之“聞名得益”部分（即《講記》中“乙二明機益·藥師加被益”之“聞名利益”部分），為其代講三天。後來芝峰法師在《藥師本願經講記“序”》中這樣說：太虛大師講《藥師經》，旨在重新發掘“久為一般佛弟子所遺忘之‘資養現實人生之佛教’”，並且對太虛大師《藥師經講記》在其人間佛教思想中的重要地位和作用給予這樣的評價：“將見此後佛弟子之教行，藥師與彌陀並重，資生與度亡齊修，而人間淨土即以本講記立其基礎焉。”²由此可見，在芝峰法師看來，太虛大師“建設人間淨土”暨其人間佛教思想正是藉此《藥師經講記》得以奠定基礎。換言之，《藥師經》亦成為太虛大師“建設人間淨土”暨其人間淨土思想的一個重要經典依據。

二

太虛大師《藥師經講記》分“懸論”、“釋經”二大部分。實際上，只要流覽《太虛大師全書》中收錄的大師所有的講經（論）目錄，我們就不難發現：太虛大師無論講那一部經、那一部論，皆由“懸論”、“釋經”兩大部分組成。在此，先簡略說明一下太虛大師講經的方式和特點。

中國佛教教下各宗派在講經方式上是有所不同的，各宗皆有自己獨特的講經方式。若就講經的組織結構來說，較為嚴密、嚴謹的，當推天台宗及華嚴宗。如華嚴宗講經的方式，由於《華嚴經》中常以“十”這一整數來敘述“十玄門”圓融無礙的境界，所以華嚴宗人講經，往往都是用“十門分釋”，即“教起因緣，藏乘所攝，教辯權實，分教攝經，

¹ 印順法師：《太虛大師年譜》1934年。宗教文化出版社版1995年，第201頁。另參見太虛《題藥師七佛壇城圖》，載《太虛大師全書》第十九編《文叢》之十二·雜文之36。

² 芝峰法師《藥師本願經講記序》，載《太虛大師全書》第十九編“文叢”之6“序跋·外序”之92。



教所被機，能詮教體，所詮宗趣，傳譯時年，通釋名題，隨文釋義”加以發揮。而天臺宗講經，則有“五重玄義”一說，就是以“釋名、辨體、明宗、論用、判教”這五種方法加以詳細解釋；乃至唯識宗講經也分為“五門”，即“辨教時機、明論宗體、藏乘所攝、說教年主、判釋本文”來分別釋經。某種意義上來說，古經家不同的釋經方式，也是造成各宗各派分立門戶的一個重要原因。總之，雖然各宗派弘揚佛法的方式不一樣，但他們的宗旨還是一致的。

而太虛大師講經，在繼承傳統的基礎上顯然有所創新。他在繼承傳統講經的優良傳統的同時，又不拘固定的形式，對現代中國佛教講經的方式影響深遠。太虛大師主張“八宗並弘”，他講經時既不執著於某個宗派，也不拘泥於固定的方式；他既沒有完全依照傳統的講經方式，同時也繼承了古德講經的優良傳統。太虛大師講經的特點在於：繼承傳統，立足現實；既注重文字的疏通，更重視義理的闡釋和發揮，尤其注重揭示經論之於人生的現實意義。

古經家（特別是天臺宗）講經，在未講經文以前，先於卷首論此經要旨，題為“玄論”或“玄義”，相當於現代著作的緒論。太虛大師也不例外，他每次講經的第一部分皆為“懸論”。所謂“懸論”即“玄論”，主要將該部經(論)的題名、譯史及內容、意義大概地作介紹，旨在對該經(論)作一番提綱挈領的闡釋。

大師《藥師經講記》“懸論”中分緣起、釋名題、稽譯史、提綱要四個部分。“緣起”無疑是“懸論”中最重要的一部分。大師在《藥師經講記》提出了在當代應大力弘揚藥師信仰的“三大緣起”，闡發了其建設人間淨土的基本思想和理念：

第一、“近人學佛注重現生應用。”眾所周知，中國佛教各大叢林之大雄寶殿中大多供奉釋迦、藥師與彌陀三佛，釋迦佛居中，左藥師、右彌陀。那麼，應當如何解讀該“三佛”呢？太虛大師的解讀顯然富有新意。他說：“釋迦在此界為主中主，藥師、彌陀為主中賓。主中主者，乃如如不動之無為妙體，……從如如不二之妙體中，開出藥師與彌陀之兩大法門：將濟生之事，付與東方之藥師；度死之事，付與西方之彌陀。”¹將東方藥師法門解讀為“濟生之事”，這是太虛大師的創見。

然而，太虛又指出：唐宋以來中國佛教之弊端，偏於注重救度亡靈或臨終往生，“故以彌陀法門最極弘盛”，“而中國人有不知釋迦與藥師之名者，而彌陀則人人皆知”。當歷史進入近現代以來，佛法逐漸普及於社會各界人士中，尤其是注重應用於現代社會之新佛教的出現，使得過去偏重於“薦魂度鬼之佛教”，已一變而為“資養現實人生之佛教”。因此，太虛大師認為，“今欲將唐宋以來偏重度亡之佛教，變為適應今日現實人生之佛教，以逗近人學佛注重現生應用之機宜，乃提倡講演此經之第一因緣也。”²

實際上，在一年前的1933年5月25日，太虛大師在為計國楨居士印贈《藥師功德經》所作的“序”中，就已經提出了“藥師濟生、彌陀度亡”的觀點。太虛大師指出：“吾國佛殿皆供設釋迦、藥師、彌陀三像，釋迦為主，右彌陀度亡而左藥師延生也。延生

¹太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。

²太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。



為群情之所欲樂，故上壽為世間之所榮貴，壽而健康，壽而多福多子息，則尤為盛事。”¹

第二、“中國名東震旦土即為東方世界。”阿彌陀佛所住的世界為西方極樂世界，藥師佛所住的為東方淨琉璃世界，這是我們通常對東方淨土、西方淨土即佛國世界的理解。那麼這樣區分的依據和標準何在？太虛大師認為：佛教隨順世間因緣，藥師佛所住之東方琉璃世界，乃是以此娑婆世界為標準而言。依佛法而隨順凡夫心量，“不妨將廣大之事，縮小而說，假如以釋迦佛降生之中印度當為娑婆世界，則從中印度經東印度及諸小國，而至東震旦土，則東震旦土即可視同東方琉璃世界也。”²自古以來，中國就被稱為“東震旦”，所謂“震旦”者，八卦東方曰震，東方日出曰旦，“東震旦國”也就是藥師佛所居之淨琉璃世界。不僅在地理上如此，在思想文化方面亦然。太虛大師認為，中國之思想文化，如孔、孟、老、莊等學說，及堯、舜、湯、武、周公等古聖先賢，皆重於人生道德之修養，修身、齊家、治國、平天下等，皆現生之事，正好與東方琉璃世界之藥師法門相符合。相對來說，由中印度往西而至猶太、羅馬等國思想文化，則偏於度死之事，正近似於西方極樂世界之往生法門。因此，太虛大師說：“由是觀之，今東方中華民族之東震旦國，其民族性，及古聖先賢之道德文化，皆與琉璃世界之藥師法門相宜，乃提倡講演此經之第二因緣也。”³

第三、“依藥師琉璃世界建立新中國及人間淨土。”當然，太虛大師認為作為“東震旦國”的中國就是藥師佛所居之東方淨琉璃世界，並不是說現實的中國已然成為東方琉璃淨土，而是藉此“願吾國人民，應以琉璃世界為理想國，定為趨向之標準，依藥師之本願而發願，使將來世界如何莊嚴集修眾行，則因圓果滿，琉璃世界實現匪遙矣。”⁴太虛大師認為，現實的中國社會災難深重，中華人民“重重困陷於水深火熱”之中，然惟其如此，當今之中國“尤宜急依此法以求安全之出路”，即今全世界人類，鬥爭熾然，人命朝不保夕，“亦唯依此藥師消災延生之法，乃能轉禍為福。”此即是太虛大師提倡講演此經之第三因緣。

太虛大師認為，依此《藥師經》而作延生法事，雖尚流行於中國，然能講解修行者，則如鳳毛麟角。“就吾數十年足跡之所至處，皆未遇見講習此經者。今能於此釋迦如來舍利道場之阿育王寺宣講此經，亦誠為現代佛教中極可紀念之盛事也！”⁵但太虛大師從其數十年弘法經歷中發現，由於藥師信仰不注重來世往生，故而其法門雖流傳至今，但遠不及西方淨土之盛。為了糾正人們對佛教的錯誤認識，只注重臨終往生、不重視濟生之事，太虛大師認為，很有必要在當代中國弘揚藥師法門。當然，太虛大師主張當今中國迫切需要復興和弘傳藥師信仰，不僅僅因為當代中國真正能夠深入解讀《藥師經》者難得一見、藥師法門乏人修持，更在於通過藥師法門以尋求理想世界的

¹太虛大師：《藥師如來本願功德經印送序》，載《太虛大師全書》第十九編“文叢”之6“序跋·外序”之11。

²太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。

³太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。

⁴太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。

⁵太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“緣起”。



實現，宣導人間佛教思想，建設人間淨土。這一點，也正是當代中國佛教藥師信仰的主要特點。

三

《藥師經》的篇幅不長，僅五千三百多字，其內容主要描述藥師佛“十二大願”及其功德利益。特別是藥師佛“十二大願”，又作十二大願、十二上願，乃藥師佛於過去世修菩薩行時，所發利導眾生之十二大願，這既是《藥師經》的核心內容，也體現了藥師法門的重要特色。

藥師佛所發十二大願，無不針對現實人生，注重現實效用，以期為眾生解除疾苦和病痛。眾所周知，在太虛大師生活的民國時期，“天災迭降，國難紛乘”，人民缺醫少藥，民生凋敝，這一社會現實也成為民國時期弘傳藥師信仰的社會基礎。1932年農曆十二月十七日（西元1933年1月12日），以戴季陶為代表的“朝野耆碩”於南京寶華山隆昌寺啟建藥師佛七法會，恭請九世班禪曲吉尼瑪前來主法。在此次法會上，“既依國民現狀，分別確陳前十一願，俾各安其心而進其德，複依藥師世尊之大願為本，適切時代之所需，攝為第十二願，依藥師之所以成淨琉璃刹者，造成中華以及萬邦之康樂。”¹

此次法會的一個重要成果是，戴季陶居士用更加通俗的語言，對藥師佛的“十二本願”願文作了新的詮釋並公開發佈。法會所發大願直面現實社會，貼近民情、民生，更加直接、明白地為廣大中國民眾所面對的病痛、貧困、災害等人力難於抗拒的種種煩惱發願祈福。因此，此次藥師法會的十二大願文得以廣泛流傳，並對對近現代藥師法門的弘傳產生了重大影響，當時及此後很多人就是因此次法會而皈依藥師佛、弘傳藥師信仰、修持藥師法門的。在後來許多弘揚藥師信仰的佛教作品和書籍中，也都能看到這十二大願的內容。

在太虛大師講《藥師經》後的第二年（1935年），寶華山法會上“戴季陶願文”及羅居士等整理的《（戴季陶）願文衍義》連載於太虛大師之弟子法舫法師等人創辦並編輯的《正信週刊》上，接著又將其彙編為一冊印行流通。在《藥師法會願文衍義》印行之機，太虛大師還專門為之撰寫了“敘文”，太虛大師認為自己在阿育王寺講《藥師經》時，“拈摭願文，資發經義，亦未遑演暢以盡其致。”²故“略彰本文及釋義之功德相，敘之卷端”，“乃使願文如摩尼寶，置於高顯幢，有目鹹瞻，靡求不遂，其裨益天下後世者，何可窮極！”³

無疑，此次寶華山法會亦成為太虛大師在阿育王寺開講《藥師經》的一個重要助緣。太虛大師在《講記》“釋經”部分中亦十分肯定和讚賞此次藥師法會中戴季陶所作願文，不僅一一列舉寶華山藥師會的十二大願，而且還結合“實際應用於現實人生之改

¹太虛：《藥師法會願文衍義敘》，（載《太虛大師全書》第十九編“文叢”之6“序跋.外序”之12。

²太虛大師：《藥師法會願文衍義敘》，（載《太虛大師全書》第十九編“文叢”之6“序跋.外序”之12。

³太虛大師：《藥師法會願文衍義敘》，（載《太虛大師全書》第十九編“文叢”之6“序跋.外序”之12。



善”對此十二大願有進一步的解讀和發揮。

為便於瞭解太虛大師對十二大願的具體闡述，現將《藥師經》之十二大願、寶華山藥師法會上“戴季陶願文”及太虛大師“別陳諸願”之解讀摘要等三部分內容列表圖示如下：

| | |
|------|--|
| 第一大願 | 《藥師經》願文：願我來世得阿耨多羅三藐三菩提時，自身光明熾然照耀無量無數無邊世界，以三十二大丈夫相、八十隨形莊嚴其身；令一切有情如我無異 |
| | 戴季陶願文：第一遵行世尊本願：政本優生，教重安養，使一切人民身心美善，相好端嚴。 |
| | 太虛大師“別陳諸願”：正報莊嚴。今科學有優生學，本此優生學施優生政策，能使人民生活善良，身心健美，此正與藥師之第一本願，遙相呼應。 |
| 第二大願 | 《藥師經》願文：願我來世得菩提時，身如琉璃，內外明徹，淨無瑕穢，光明廣大，功德巍巍，身善安住，焰網莊嚴過於日月；幽冥眾生，悉蒙開曉，隨意所趣，作諸事業 |
| | 戴季陶願文：第二遵行世尊本願，培植德本，發揚慧力，使一切人民本力充實，光輝普耀 |
| | 太虛大師“別陳諸願”：身光破暗。今第二願，則唯藥師獨具。如今交通所及，知吾人所居之地球上，亦有半年無日月光照者，有終年無日月光照者，而亦有人物生其處；此誠如佛教所謂黑暗地獄眾生也。但淨琉璃世界，有藥師琉璃光身之光明，則一切黑暗皆破除，幽冥眾生悉蒙開曉。 |
| 第三大願 | 《藥師經》願文：願我來世得菩提時，以無量無邊智慧方便，令諸有情皆得無盡所受用物，莫令眾生有所乏少。 |
| | 戴季陶願文：第三遵行世尊本願，廣行四攝，勤修六度，使一切人民自他方便，萬事鹹宜；世尊第三本願，如實成就。 |
| | 太虛大師“別陳諸願”：智慧資生。此世界非無方便，實由無無量無邊之智慧不成妙方便耳。由此、今日之人世，若依藥師之智慧，則科學資生之方便，妙用無盡，鬥爭永息，世界和平，人民衣食豐富，所受無缺乏矣。 |
| 第四大願 | 《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情行邪道者，悉令安住菩提道中；若行聲聞獨覺乘者，皆以大乘而安立。 |
| | 戴季陶願文：第四遵行世尊本願，服務社會，盡瘁人群，使一切人民，鹹歸大乘，捨身救世；世尊第四本願，如實成就。 |
| | 太虛大師“別陳諸願”：導入大乘。大乘之法，乃諸佛通達諸法實相之智慧，無量無邊，故為眾生開示，皆悟入佛之知見也。是則此願雖寥寥數行，可判攝一切佛法，蓋一切佛法歸納之，不外五乘共法，三乘共法，大乘不共法，而此由邪外二乘以至導入大乘，皆可包括之。 |
| 第五大願 | 《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若有無量無邊有情，於我法中修行梵行，一切皆令得不缺戒、具三聚戒；設有毀犯，聞我名已還得清淨，不墮惡趣 |
| | 戴季陶願文：第五遵行世尊本願，精嚴戒律，調伏身心，使一切人民身口意 |



| | |
|------|---|
| | <p>業，鹹歸清淨；世尊第五本願，如實成就。</p> <p>太虛大師“別陳諸願”：得戒清淨。因犯戒故，須墮三途，但聞藥師佛名，由其本誓願力加被，犯戒有情還復清淨。因犯戒如衣被染汙，即不清淨，由佛力故，如洗淨之。但唯有佛果功德加被，若無本因誓願之力，則加被即非真切，如日光泛照萬物；若佛果加被，復有本誓願力，則如收光鏡將日光攝集增強。</p> |
| 第六大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情其身下劣，諸根不具，醜陋、頑愚、盲、聾、喑、啞、攣臂、背僂、白癩、顛狂、種種病苦；聞我名已，一切皆得端正點慧，諸根完具，無諸疾苦。</p> <p>戴季陶願文：第六遵行世尊本願，政重衛生，業勵醫藥，使一切人民，凡有疾苦，悉得救治；世尊第六本願，如實成就。</p> <p>太虛大師“別陳諸願”：得身健美。 此中若諸有情之言，不指琉璃世界有情，以既生琉璃世界者，必已具諸相好，無諸醜陋，故應指娑婆等十方世界而言。 此依藥師佛果本誓之力，其土眾生正報莊嚴，藥師琉璃光及其淨琉璃國之得名，不可謂非此願功也。</p> |
| 第七大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情眾病逼切，無救無歸，無醫無藥，無親無家，貧窮多苦；我之名號一經其耳，眾病悉除，身心安樂，家屬資具悉皆豐足，乃至證得無上菩提。</p> <p>戴季陶願文：第七遵行世尊本願，普設醫院，廣施藥品，使一切人民孤苦貧窮，悉離病厄；世尊第七本願，如實成就。</p> <p>太虛大師“別陳諸願”：安康樂道。今日中國急欲解決之民生問題，而欲使人民衣食住行富饒豐樂者，皆不出此藥師佛願；故能人人依此發願實踐，則民生痛苦及生計諸問題，庶幾可解決矣！此願人類解除痛苦，社會和平，國土豐樂，為藥師願特要之點，亦如彌陀願中之特重聞名往生也。</p> |
| 第八大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若有女人為女百惡之所逼惱，極生厭離，願舍女身；聞我名已，一切皆得轉女成男，具丈夫相，乃至證得無上菩提。</p> <p>戴季陶願文：藥師法會願雲：‘第八遵行世尊本願，立法施政，尊重女性，使一切女子受平等福，離百惡惱；世尊第八本願，如實成就。</p> <p>太虛大師“別陳諸願”：轉女成男。依大乘佛教，理本平等，無男女差別、高下可得，但隨此類之機，落於男女分別想中，厭而求舍，故佛即為說之，使依藥師法門，或生琉璃得丈夫相，或在娑婆現身後身，轉女成男；若無厭離女身者，佛亦不須說此也。</p> |
| 第九大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，令諸有情出魔罣網，解脫一切外道纏縛；若墮種種惡見稠林，皆當引攝置於正見，漸令修習諸菩薩行，速證無上正等菩提。</p> <p>戴季陶願文：第九遵行世尊本願，樹立正法，降伏邪見，使一切正法並育並行，永離纏縛；世尊第九本願，如實成就。</p> <p>太虛大師“別陳諸願”：魔外歸正。蓋魔以五欲自恣快樂，亦有其魔之知識，</p> |



| | |
|-------|---|
| | <p>思想、學說、方法，引誘眾生入其五欲殼中。迷而忘返；欲入色、無色界，欲趨三乘聖行，皆為障礙。</p> <p>正見可有二種：一、世間道德善法之正見；二、出世究竟佛法之正見。然亦可謂以世間善法為正見之基礎，以出世佛法為正見之究竟。</p> |
| 第十大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情王法所加，縛錄鞭撻，系閉牢獄，或當刑戮，及餘無量災難凌辱，悲愁煎逼，身心受苦；若聞我名，以我福德威神力故，皆得解脫一切憂苦。</p> |
| | <p>戴季陶願文：第十遵行世尊本願，改良刑政，實施感化，使一切人民不觸法網；即有犯者，在獄獲教，出獄獲養；世尊第十本願，如實成就。</p> |
| | <p>太虛大師“別陳諸願”：解脫憂苦。</p> <p>諸有情類，無時不在憂苦交迫中，但由藥師本誓願力，及佛果威神力，能使一切憂苦得大解脫。</p> <p>故此願中，可得二重解脫：一、能使諸有情，心得安定，解脫憂苦；二、能使諸有情，業果轉善，得幸福報。</p> |
| 第十一大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情饑渴所惱，為求食故造諸惡業；得聞我名，專念受持，我當先以上妙飲食飽足其身，後以法味畢竟安樂而建立之。</p> |
| | <p>戴季陶願文：第十一遵行世尊本願，政重民生，普濟民食，使一切人民飲食供給無有乏少；更施教育，培其智德，令生安樂不遭苦難；世尊第十一本願，如實成就。</p> |
| | <p>太虛大師“別陳諸願”：得妙飲食。故今日之世界，或個人，或民族，種種階級爭鬥，皆為解決飯碗問題；即西洋人所謂麵包問題。因飯食不給，生活難以維持，環境逼不得已，殺人放火，無所不為矣。故欲社會安定，須先解決民生問題，人民衣食豐足，盜匪竊賊即無由起。</p> |
| 第十二大願 | <p>《藥師經》願文：願我來世得菩提時，若諸有情貧無衣服，蚊虻寒熱，晝夜逼惱；若聞我名，專念受持，如其所好即得種種上妙衣服，亦得一切寶莊嚴具，華鬘、塗香，鼓樂眾伎，隨心所玩，皆令滿足。</p> |
| | <p>戴季陶願文：第十二遵世尊本願，衣住行等一切施為，決依總理遺教，盡力推行，生產分配，鹹令得宜，使人民生活所需，無有不足，節之以禮，和之以樂，五福俱全，文明鼎盛；世尊十二本願，如實成就。</p> |
| | <p>太虛大師“別陳諸願”：得妙衣服。依藥師之願力，使眾生得衣食豐富，受用莊嚴，則現實人生之社會，即可以優美化、藝術化，較之東方之琉璃與西方之極樂，不遠矣。</p> |

由上述內容來看，太虛大師對十二大願的“詮釋”既契合了濟世度眾的佛陀本懷，同時又直面當今中國社會之現實，突出了“政本優生”，“教重安養”、“身心健美”、“普設醫院”等等時代因素，這些都是與時俱進的產物，是藥師佛信仰進入現代社會的現實，反映了其“契理契機”的人間佛教思想的發展。

太虛大師在《藥師經講記》中總結上述“十二大願”時指出：由觀察今日中國情狀



及世界之趨勢，吾人若個人，若學校，若宗教，若政治，若欲改造社會而安定社會者，欲改造轉變其命運，唯依藥師之方法，最切實際，故發願遵行。“由上觀之，吾人能依藥師發願，或求個人幸福，或求社會幸福，立出標準方法為人生觀，依之實行，自力加行，不賴他人，則得二種利益：一則自增福德；一則改善或創造新的中國或世界。如是、方稱真實聞名受持，不辜負藥師佛矣。”¹太虛大師堅信：“今日若能將此（藥師）法門流行於世，則世界眾生皆得普遍消災利益，而使人生與佛法發生普遍的親密的關係，更足奠定人間佛教的基礎也。”²

¹太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“釋經”。

²太虛大師：《藥師琉璃光如來本願功德經講記》“懸論”之“釋經”。



唯識宗的佛身說

寧波大學人文與傳媒學院副教授 張凱

摘要：大乘瑜伽行派對佛身思想進行了系統深入的研究，玄奘創立的中國唯識宗繼承併發展了這種學說。與中觀學派龍樹《大智度論》二身說的主張不同，瑜伽行派的唯識典籍多主張三身（四身）說。在一定程度上可以說，三身說是瑜伽行派唯識學所提倡的特色教義。本文在吸收前賢研究成果的基礎上，對唯識學的代表性典籍如《解深密經》《瑜伽師地論》《顯揚聖教論》《大乘莊嚴經論》《佛地經論》《成唯識論》等的佛身說依次進行考察，在此基礎上比較諸經論佛身說的異同，借此嘗試一方面彰顯佛身思想在整個唯識思想系統中的位置，另一方面揭示唯識學佛身說的嬗變歷程及其在中國佛身思想發展史上的意義。

關鍵字：唯識宗；佛身說；玄奘

作者簡介：張凱，中國人民大學宗教學博士，日本武藏野大學佛教學研究科完成博士後期課程。現為寧波大學人文與傳媒學院副教授、碩士生導師、歷史學系主任，寧波大學浙江佛學院教育研究院院長，寧波大學佛教文化研究中心副主任。兼任浙東佛教文化研究院執行院長、浙江省中日關係史學會理事等。研究方向是中國佛教思想史、東亞佛教交流史，主持國家社科基金及省部級課題多項，在《世界宗教研究》《宗教學研究》《東アジヤ仏教研究》等國內外刊物發表論文、譯文 40 餘篇，多篇被人大複印報刊資料全文轉載。

大乘瑜伽行派對佛身思想進行了系統深入的研究，玄奘創立的中國唯識宗繼承併發展了這種學說。與中觀學派龍樹《大智度論》二身說的主張不同，瑜伽行派的唯識典籍多主張三身（四身）說。在一定程度上可以說，三身說是瑜伽行派唯識學所提倡的特色教義。本文在吸收前賢研究成果的基礎上，對唯識學的代表性典籍如《解深密經》《瑜伽師地論》《顯揚聖教論》《大乘莊嚴經論》《佛地經論》《成唯識論》等的佛身說依次進行考察，在此基礎上比較諸經論佛身說的異同，借此嘗試一方面彰顯佛身思想在整個唯識思想系統中的位置，另一方面揭示唯識學佛身說的嬗變歷程及其在中國佛身思想發展史上的意義。



一、《解深密經》的佛身說

《解深密經》是瑜伽行派的根本典籍，漢譯本有三：南朝陳真諦譯《佛說解節經》（一卷）、北魏菩提流支譯《深密解脫經》（五卷）、唐朝玄奘譯《解深密經》（五卷），玄奘譯本最為流行。關於此經注釋書，僅存圓測《解深密經疏》（十卷）。此經關於佛身的論說主要集中在最後一品《如來成所作事品》中，通過佛與曼殊室利菩薩的對話，論述了法身、解脫身、化身的三種身。此品首先論述了法身與解脫身：

爾時，曼殊室利菩薩摩訶薩請問佛言：“世尊！如佛所說如來法身，如來法身有何等相？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！若於諸地波羅蜜多，善修出離，轉依成滿，是名如來法身之相。當知此相，二因緣故不可思議：無戲論故，無所為故。而諸眾生計著戲論，有所為故。”

“世尊！聲聞、獨覺所得轉依，名法身不？”

“善男子！不名法身。”

“世尊！當名何身？”

“善男子！名解脫身。由解脫身故，說一切聲聞、獨覺與諸如來平等平等；由法身故，說有差別。如來法身有差別故，無量功德最勝差別，算數譬喻所不能及。”¹

由此可知，修大乘法門（諸地波羅蜜多）的佛、菩薩轉依所成身為法身，聲聞、緣覺轉依所成身為解脫身，法身與解脫身雖在覺悟層面平等，但由於解脫身缺少利他之念，從大乘佛教的角度而言，又無法與法身相提並論。因此，不能將法身與解脫身混同。接著，此品論述了化身：

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！我當雲何應知如來生起之相？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！一切如來化身作業，如世界起一切種類；如來功德眾所莊嚴，住持為相。當知化身相有生起，法身之相無有生起。”

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！雲何應知示現化身方便善巧？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！遍於一切三千大千佛國土中，或眾推許增上王家，或眾推許大福田家，同時入胎、誕生、長大、受欲、出家、示行苦行、舍苦行已、成等正覺，次第示現。是名如來示現化身方便善巧。”²

這裏指出，法身之相無生起，化身則是如來出於方便善巧的示現，因而化身之相有生起，示現八相成道的釋尊即是化身。然而，法身雖無生起之相，但有生起之心：

爾時，曼殊室利菩薩摩訶薩復白佛言：“世尊！雲何應知諸如來心生起之相？”

¹（唐）玄奘譯《解深密經》卷5，《大正藏》第16冊，第708頁中。

²（唐）玄奘譯《解深密經》卷5，《大正藏》第16冊，第708頁中—下。



佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！夫如來者，非心意識生起所顯，然諸如來有無加行心法生起，當知此事猶如變化。”

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！若諸如來法身，遠離一切加行；既無加行，雲何而有心法生起？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！先所修習方便般若加行力故，有心生起。善男子！譬如正入無心睡眠，非於覺悟而作加行，由先所作加行勢力而復覺悟。又如正在滅盡定中，非於起定而作加行，由先所作加行勢力，還從定起。如從睡眠及滅盡定心更生起，如是如來由先修習方便般若加行力故，當知復有心法生起。”

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！如來化身，當言有心為無心耶？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！非是有心，亦非無心。何以故？無自依心故，有依他心故。”¹

由此可知，如來法身雖有心生起，但不是有加行的心、意、識等心法生起，而是無加行的心法生起。化身則是非有心（無自依心）非無心（有依他心），其所依之本當是法身。

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！如來成等正覺、轉正法輪、入大涅槃，如是三種，當知何相？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！當知此三皆無二相。謂非成等正覺、非不成等正覺；非轉正法輪、非不轉正法輪；非入大涅槃、非不入大涅槃。何以故？如來法身究竟淨故，如來化身常示現故。”

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！諸有情類，但於化身見聞奉事生諸功德，如來於彼有何因緣？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！如來是彼增上所緣之因緣故。又彼化身，是如來力所住持故。”

曼殊室利菩薩復白佛言：“世尊！等無加行，何因緣故如來法身，為諸有情放大智光，及出無量化身影像？聲聞、獨覺解脫之身，無如是事？”

佛告曼殊室利菩薩曰：“善男子！譬如等無加行，從日月輪水火二種頗胝迦寶放大光明，非餘水火頗胝迦寶，謂大威德有情所住持故，諸有情業增上力故。又如從彼善工業者之所雕飾，末尼寶珠出印文像，不從所餘不雕飾者。如是緣於無量法界方便般若，極善修習磨瑩，集成如來法身，從是能放大智光明及出種種化身影像，非唯從彼解脫之身，有如斯事。”²

正是因為如來是究竟清淨的法身與常示現的化身的合一，因此如來之相是非有

¹（唐）玄奘譯《解深密經》卷5，《大正藏》第16冊，第710頁中一下。

²（唐）玄奘譯《解深密經》卷5，《大正藏》第16冊，第710頁下—第711頁上。



(法身無相)非無(化身有相)的不二相。化身因是如來力所住持，因能於等無加行示現方便。聲聞、緣覺的解脫身則無法示現利他的化身。

綜上所述，《解深密經》雖提及法身、解脫身、化身三種身，但解脫身只是聲聞、緣覺的小乘究竟之身，有別於大乘究竟之身的法身。因此筆者認為，《解深密經》的佛身說，與其說是法身、解脫身、化身的三身說¹，不如說是在辨析法身與解脫身基礎上的法身、化身的二身說，強調大乘佛教自利與利他的統一。

二、《瑜伽師地論》《顯揚聖教論》的佛身說

彌勒述、無著記、玄奘譯《瑜伽師地論》(一百卷)，是瑜伽行派唯識學的根本論典。除玄奘譯本外，其他漢譯本還有北涼曇無讖譯《菩薩地持經》(十卷)、劉宋求那跋摩譯《菩薩善戒經》(九卷)、梁真諦譯《決定藏論》(三卷)，以上三本均為節譯本。此論因詳述了以“聲聞地”“菩薩地”為中心的成佛所依的十七個階段的實踐修行，又稱《十七地論》，其中尤以“菩薩地”最為重要。《瑜伽師地論·攝抉擇分·菩薩地》中的《菩提品》與《建立品》是最為系統地說明佛菩提與如來果德之內涵的篇章，

《菩提品》從自性、最勝、十種功德名號隨念功德、出現、差別五方面進行論述，自性段、最勝段以菩提為論述主體，十種功德名號隨念功德段、出現段、差別段則以如來為論述主體。《建立品》則從三十二大丈夫相、八十隨好、四一切種清淨、十力、四無所畏、三念住、三不護、大悲、無忘失法、永害習氣、一切妙智十一方面進行論述。清水海隆指出，《瑜伽師地論》中雖未明言二身或三身的佛身說，但根據《菩提品》《建立品》的內容，《菩提品》自性段的前半部分，以斷(斷二障)、智(得二智、三智)為依據來界定如來的本質，傾向表達佛的法身。從三十二大丈夫相、八十隨好以下的百四十不共佛法等內容，可看作是論述佛陀的色身。以此推測，《瑜伽師地論》中的佛陀如來本質論，是傾向於法身、色身的二身說，與《大乘莊嚴經論》明確的三身說立場不同。²宇井伯壽也比較了《瑜伽師地論·菩提品》與《大乘莊嚴經論·菩提品》中以佛為中心的論述的不同，指出《大乘莊嚴經論·菩提品》的詳細說明中包含著三身說，這不僅是“菩薩地”，也是《瑜伽師地論》整體沒有考慮或闡述的內容。

3

無著造、玄奘譯《顯揚聖教論》(二十卷)，是顯揚《瑜伽師地論》要義的最重要論著，因此被看作《瑜伽師地論》的綱要書，也為《成唯識論》所依。此論共十一品，因是詮釋《瑜伽師地論》的著作，故對佛身的詳述不多。概括而言，首先，《顯揚聖教論·攝事品第一》從《瑜伽師地論·攝抉擇分·菩薩地》中繼承了須經過菩薩十地

¹ 太田久紀《『成唯識論』の仏身観》，《駒沢女子短期大學研究紀要》通號20，1987年，第21頁。

² 清水海隆《『瑜伽師地論』菩薩地における仏陀観に関する所説の一考察——その方向性について》，日本仏教學會編《日本仏教學會年報第53號 仏陀観》，京都：平樂寺書店，1988年，第75-76頁。

³ 宇井伯壽著，慧觀、周麗玫等譯《瑜伽論研究》，北京：宗教文化出版社，2015年，第79頁。相關研究還有：劉美琴《初期瑜伽行派於佛陀觀的發展——以〈瑜伽師地論·菩薩地·菩提品〉為中心之考察》，臺灣成功大學碩士學位論文，2006年。



(華嚴十地)獲得法身的觀點，並將阿含經典傳統的“五分法身”引入到菩薩十地的修行內容中。對應起來，就是“第二地——戒蘊”，“第三地——定蘊”，“第四至六地——慧蘊”，“第七至十地——解脫蘊（解脫知見蘊）”。其次，此論《攝事品第一》《成淨義品第二》《成無性品第七》《成勝抉擇品第十一》四品中皆論述了依據聲聞和菩薩的轉依而成的解脫身和法身的二身說。以下依次摘引四品中的四段：

(1) 十三、不可思議諸佛如來，謂依修習，不住流轉及與寂滅，無分別道，證得諸佛共有解脫法身所攝無上轉依，遍行十方一切世界，作一切有情一切利益事，無有斷盡。¹

(2) 解脫者，聲聞菩提、獨覺菩提所證轉依，解脫煩惱障，解脫身攝。無上正等菩提所證轉依，解脫一切煩惱障及所知障，解脫身攝及法身攝。²

(3) 複次如前所說，有二種轉依。何等為二？謂聲聞、菩薩轉依差別。頌曰：

聲聞有二種，趣寂趣菩提。

依止變化身，趣無上正覺。

諸聲聞轉依，厭皆修所得。

菩薩方便修，無二智依止。

不住生滅故，諸佛智無上。

利樂諸有情，不思議無二。

論曰：聲聞轉依，當知複有二種：一趣寂滅，二趣菩提。問：聲聞無學，永盡後有，雲何能證阿耨多羅三藐三菩提？答：依變化身住，能證菩提，非業報身。又聲聞轉依，以於流轉背修故得。菩薩轉依，以方便修及無二智為依止故得。雲何方便修？謂由無間達法性故，所緣大故，發起最勝勤精進故，願有情故，了諸行故。雲何無二智為依止？謂不住流轉及以寂滅，不願流轉故，願諸有情故。由此因緣，當知佛智最勝無上。所以者何？餘有情智，或住流轉，或住寂滅，故非無上。又諸佛智，利益安樂一切有情，善能成滿自他利故，最勝無上。餘有情智，或唯自利，或不俱利，故非無上。以是因故，諸佛智慧不可思議，不住二邊，能作一切眾生利益事故。又無有二，謂般涅槃、不涅槃等，性無二故。³

(4) 複次頌曰：

諸佛妙功能，彼果土清淨。

解脫與法身，等不思無上。

論曰：一切如來，於一切所作事，功能平等。又彼功能果，佛國土清淨。解脫身及法身，一切諸佛皆平等，皆不可思議，皆無有上應知。

¹ 玄奘譯《顯揚聖教論》卷3，《大正藏》第31冊，第495頁中。

² 玄奘譯《顯揚聖教論》卷7，《大正藏》第31冊，第516頁下。

³ 玄奘譯《顯揚聖教論》卷16，《大正藏》第31冊，第560頁上—中。



複次頌曰：

雖不用加行，先願力所引。

依無為發起，所作無二相。

論曰：依止無為法身，雖無加行功用，由本願力之所引故，任運發起一切如來所作佛事。譬如行者，從滅定起。又此所起佛事，當知是無盡相，非生死相，亦非涅槃相。¹

引文中多見解脫身與法身的對舉，第二段引文中尤其提到，聲聞、獨覺二乘轉依，僅斷除煩惱障，故證得解脫身；大乘菩薩轉依，斷除煩惱障與所知障（二障），故證得法身（融攝解脫身），將解脫身與法身界定為大小乘修習的不同佛身。此外，第三段引文中出現了“變化身”“業報身”的名稱，認為聲聞乘也能證得大乘菩提，前提是依止變化身（利他之身），即需回小向大，產生利他之宏願，因此小乘解脫身與大乘法身之間並無絕對的隔閡。第四段中也提到了“無為法身”的發用。所以，此論被認為主張三身說（法身、化身、報身），但卻沒有詳細論述。實際上，此論佛身觀的核心仍是“法身”、“解脫身”之二身說，不同於《大乘莊嚴經論》。²

然而需要指出的是，《大乘莊嚴經論》中並無否定以解脫身與法身來區別大小乘佛身的論述。筆者認為，兩論佛身說的差別主要有二：其一在於論述側重點的不同，《顯揚聖教論》側重講小乘解脫身、大乘法身的二身說，《大乘莊嚴經論》側重講自性身、食身、化身的大乘三身說，早島理的觀點，主要是就此層面的論說；其二，《顯揚聖教論》雖提及“變化身”“業報身”，但沒有提出明確的三身說，《大乘莊嚴經論》則對三身說進行了詳細論述，這是兩論三身說主張的模糊化與明確化的差別。

三、《大乘莊嚴經論》的佛身說

唐代波羅頗蜜多羅（光友或明友）譯《大乘莊嚴經論》（十三卷）屬於早期唯識經典，是瑜伽行派十支論之一。關於此論作者，梵、漢、藏本的記載並不一致，因此沒有定論。此論分“頌”“釋”兩部分，學界的一般看法是，偈頌部分的作者是受教於彌勒的無著（或彌勒獨作，或彌勒與無著合作），釋文（長行）部分的作者是世親。此論各品的品名，與《瑜伽師地論·菩薩地》的品名幾乎相同。³從內容上看，此論可看作是闡發《瑜伽師地論》“菩薩地”思想的。⁴Habito Ruben L.F 認為，《大乘莊嚴經論》與《究竟一乘寶性論》是記述三身說最為詳盡的兩部印度佛教論書。⁵此論的佛身說，是自性身（法身）、食身（受用身）、化身的三身說。此論第十品《菩提品》中說：

¹ 玄奘譯《顯揚聖教論》卷 20，《大正藏》第 31 冊，第 581 頁中—下。

² 早島理《〈顯揚聖教論〉中的佛身論》，《漢語佛學評論》第二輯，上海：上海古籍出版社，2011 年。

³（日）宇井伯壽著，慧觀、周麗玫等譯《瑜伽論研究》，北京：宗教文化出版社，2015 年，第 49 頁。

⁴ 楊維中《中國唯識宗通史》下，南京：鳳凰出版社，2008 年，第 454 頁。

⁵ Habito Ruben L.F 《『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘寶性論』の仏身論》，《印度學佛教學研究》通號 51，1977 年，第 453 頁。



一切諸佛有三種身：一者自性身，由轉依相故；二者食身，由於大集眾中作法食故；三者化身，由作所化眾生利益故。此中應知，自性身為食身、化身依止，由是本故。¹

自性身由轉依解脫而來，已達無漏常住的清淨法界，“一切諸佛法身，由依無漏界故”²，比《解深密經》中的法身論述更加細密。食身是大眾享受法樂（法食）之身，“受用身謂食身，此身與平等身（法身）合由依起故。”³化身是利益眾生之身，“複次化身者，於一切時教化眾生，或現工巧，或現出生，或現得菩提，或現般涅槃，如是種種示大方便，皆令眾生而得解脫，此是他利成就相。”⁴關於三身的關係，從“自性身為食身、化身依止”可知受用身、化身皆以法身為本，“應知第一身，餘二之依止。”⁵受用身、化身則分別代表了自利與利他兩個面向，《菩提品》在解釋“二身二利成”時說：

二身者，謂食身、化身，二利者，謂自利、他利。食身以自利成就為相，化身以他利成就為相。⁶

《寶性論》認為自利面是第一身，利他面是第二、第三身，與《大乘莊嚴經論》明顯不同。⁷可見此論中的受用身更側重後來的自受用身而非他受用身。除法身外，受用身也是產生化身之因：“應知受用身，得是化身因。……由所欲受用一切示現故。”⁸受用身不僅是佛菩薩的自我實現和無上福報，也包含利益眾生的必然要求，故能示現化身，其中也蘊含他受用身的內涵。此外，三身皆為平等常住，此論在解釋“由依心業故，三佛俱平等；自性無間續，三佛俱常住”時說：

彼三種身，如其次第，一切諸佛悉皆平等。由依故，一切諸佛自性身平等，法界無別故；由心故，一切諸佛食身平等，佛心無別故；由業故，一切諸佛化身平等，同一所作故。複次，一切諸佛悉同常住。由自性常故，一切諸佛自性身常住，畢竟無漏故；由無間常故，一切諸佛食身常住，說法無斷絕故；由相續常故，一切諸佛化身常

¹（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁中。

²（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第607頁下。

³（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁中。

⁴（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁下。

⁵（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁中。

⁶（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁中。值得注意的是，《大乘莊嚴經論》中個別處也有講到受用身的利他面，這也是後來受用身分為自受用和他受用的必然展開。此外，《攝大乘論》的受用身也有利他性的面向。

⁷Habito Ruben L.F《『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘寶性論』の仏身論》，《印度學佛教學研究》通號51，1977年，第453頁。

⁸（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁中。



住，雖於此滅復彼現故。¹

法身自性是常，因此常住，這種觀點較為常見。但食身、化身也被看做常住，則是較有特色的說法，與《攝大乘論》的主張不同。²三身雖同是常，但同中有異，法身之常是自性常，食身之常是無間常（“說法無斷絕”），化身之常是相續常（“雖於此滅復彼現”）。此外，三身的差別還體現在所見不同：

“世見眾亦見，不見人天等”者，此是差別相。世見者，謂種種世界皆見，此是化身。眾亦見者，謂佛大弟子眾亦見，此是受用身。不見者，謂人天等一切時不見，此是自性身。此即三身差別。³

化身作為示現之身，世人皆可見；受用身因是覺者福慧所至，僅佛大弟子眾所見；自性身因是抽象理體，以法為身，故眾皆不見。由此推知，此論主張受用身、化身有相，法身無相。

《大乘莊嚴經論》還將三身與轉依、四智等瑜伽學派的特色理論進行關聯闡發。瑜伽行派的實踐論和解脫論是以“轉依”為中心建構起來的，轉依即次第轉換其所依，也就是轉識成智（轉八識成四智）：

“四智鏡不動，三智之所依”者，一切諸佛有四種智：一者鏡智，二者平等智，三者觀智，四者作事智。彼鏡智以不動為相，恒為餘三智之所依止。何以故？三智動故。“八七六五識，次第轉得故”者，轉第八識得鏡智，轉第七識得平等智，轉第六識得觀智，轉前五識得作事智。⁴

佛三身與佛四智同樣是由轉依而得，所以此處在解釋了八識與四智的對應關係後，又論述了三身與四智的對應關係，即大圓鏡智、平等性智對應法身，妙觀察智對應食身，成所作智對應化身。由此，李百藥在此論序中說：“其《菩提》一品，最為微妙。轉八識以成四智，束四智以具三身，詳諸經論所未曾有，可謂聞所未聞，見所未見。”⁵《攝大乘論》也將三身與轉依相關聯，但主張包含真俗（淨染）的阿黎耶識通過轉依

¹（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁下。

²《攝大乘論》主張法身常住，受用身、變化身無常：“複次，受用身及變化身無常故，雲何諸佛以常住法為身？由應身及化身恒依止法身故，由應身無舍離故，由化身數起現故。”（《攝大乘論》卷下，《大正藏》第31冊，第132頁下）

³（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷13，《大正藏》第31冊，第661頁下。

⁴（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷3，《大正藏》第31冊，第606頁下—第607頁上。

⁵（唐）波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》卷1，《大正藏》第31冊，第589頁下。佐久間秀範指出，在《大乘莊嚴經論》梵本中，四智與三身是先後依次出現的。但無論是偈文、世親釋還是無性釋，均沒有就兩者的結合關係展開論述。直到波羅頗蜜多羅譯《大乘莊嚴經論》以及安慧釋的藏譯本中才出現相關論述。（佐久間秀範《安慧和玄奘教義理論的相似性》，《漢語佛學評論》第一輯，上海：上海古籍出版社，2009年，第66頁）由此推測，將四智與三身進行關聯論述或是波羅頗蜜多羅（光友）的創說，因此才有李百藥“聞所未聞，見所未見”的感歎。



可以獲得法身（真諦方面的轉依）、應化身（俗諦方面的轉依）、果報身（俗諦方面的未來轉依），未建構起四智與三身的對應關係。

《大乘莊嚴經論》以作為菩薩行完成者的受用身為中心，《究竟一乘寶性論》則以作為如來藏現成的統攝三身的“如來法身”為中心，這體現出瑜伽行派與如來藏思想所關注的不同視角。力說求道者發心入菩薩道，經歷種種修行而至究竟的向上的方向，是瑜伽行派的立場。重視眾生內在如來性的現成，作為完成的如來法身以大悲示現受用身及變化身的向下的方向，則是如來藏思想的特色。¹《攝大乘論》也以佛三身中的法身為論說中心，《攝大乘論釋》更將法身與如來藏思想進行關聯論述，可見如來藏思想的滲入，然而《大乘莊嚴經論》則基本保持了瑜伽行派的立場。

四、《佛地經論》的佛身說

親光等造《佛地經論》（七卷）是《佛地經》的注釋書，玄奘於貞觀二十三年（649）譯出。²《佛地經》主要以五法（清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智）為構造來分析瑜伽行派所理解的覺悟境界（佛地）。親光之師是戒賢，戒賢又是護法弟子，故親光與玄奘是同門，其學說繼承護法一系的唯識思想，多依據《大乘莊嚴經論·菩提品》來推闡，特別發揮了“轉八識以成四智，束四智以具三身”的思想。因作者是“親光等”，故此論被看作具有糅譯性質。此論在“清淨法界”之“六相”的“差別相”中論述了三身差別，在解釋《佛地經》本文“自性法受用，變化差別轉”時，先後從名義、相用、與五法的對應關係³、常、形量、有無差別、功德、所化有情共與不共、自利利他等方面較為系統地論述了三身思想，較《成唯識論》的佛身論述更為詳盡，但內容大多與《成唯識論》的論述較為一致，此處按下不表，留待下節討論。值得注意的是，《佛地經論》（親光等造）的成立雖在《成唯識論》（護法等造）之後，但卻早於《成唯識論》十年被玄奘譯出，其中當也包含不少玄奘個人的見解。在論說三身的最後，此論又提及了由三身開出的四身說以及二身說、十佛說，並將其與三身說進行了匯通：

如是三身有四分故，得為四句：一、受用非變化，謂自利分實受用身；二、變化非受用，謂變化身為化地前雜類生故，或龐或妙，或令歡喜或令怖畏，改轉不定，但名變化不名受用，不必令受現法樂故；三、亦受用亦變化，謂為地上菩薩所現種種化身，令諸菩薩受法樂故，隨時改轉不決定故；四、非受用非變化謂自性身。

¹ Habito Ruben L.F 《『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘寶性論』の仏身論》，《印度學佛教學研究》通號 51，1977 年，第 451 頁。

² 關於漢譯本與藏譯本（戒賢注）的比較研究，可參考：西尾京雄《佛地經論之研究》，東京：國書刊行會，1982 年。

³ 關於五法與三身的對應關係，可參考：佐久間秀範《五法と三身の結び付き——佛地經論を中心として》，《印度學佛教學研究》通號 61，1983 年；佐久間秀範《<三身>と<五法>：両者の結合関係とその成立過程》，高崎直道博士還曆記念會編《インド學佛教學論集：高崎直道博士還曆記念論集》，東京：春秋社，1987 年。



或處說佛有二種身：一者生身；二者法身。若自性身、若實受用，俱名法身，諸功德法所依止故，諸功德法所集成故。若變化身、若他受用，俱名生身，隨眾所宜數現生故。

又餘經說，有十種佛：一、現等覺佛；二、弘誓願佛；三、業異熟佛；四、住持佛；五、變化佛；六、法界佛；七、心佛；八、定佛；九、本性佛；十、隨樂佛。前五世俗、後五勝義，隨其所應三身所攝，如是等類隨相應知。¹

與《大乘莊嚴經論》不同，《佛地經論》《成唯識論》已將受用身分為自受用身和他受用身，但四分說仍是在三身說體系下的開演，因此用“三身說”概括兩論的佛身說比用“四身說”恰當。二身說是以《大智度論》為代表的般若類典籍中常見的說法，十佛說則是《華嚴經》的主張，此處所列十種佛，等同於《六十華嚴》中的“行境十佛”，是就一佛身之十種功德、證得佛果之十種因進行的劃分。²

值得注意的是，佛身說一直是玄奘唯識學關注的重要內容，據史料記載，他在印度留學時曾撰《三身論》：“於時異術雲聚，請王決論，言辯才交，邪徒草靡。王（童子王，又稱拘摩羅王）加崇重，初開信門，請問諸佛，何所功德？奘贊如來三身利物，因造《三身論》三百頌以贈之。王曰：‘未曾有也。’頂戴歸依。”³遺憾的是，此論失佚，內容無從知曉。不過，在玄奘翻譯的瑜伽行派論典中，對佛三身論述最為詳盡的首推《佛地經論》，因此呂澂試圖通過《佛地經論》來敘述推測《三身論》的內容，可謂頗具慧眼。

呂澂還指出，戒賢、親光在當時發揮《佛地經》的學說，主要是回答在佛地以後的唯識問題，這反映了實踐的要求。當時不論大乘內部或是一般思想界，都對此問題有興趣。另外，密教此時已有萌芽，其根源也出於此。密教就是以佛為基礎講到現實世界，現實世界的人如達到了佛的地步，也會達到這樣神秘的境地。這種思想都是出於同一的社會根源。⁴《佛地經論》《成唯識論》的佛身說對密教的影響，於此可見。

五、《成唯識論》的佛身說

世親造、玄奘譯《唯識三十頌》（一卷），作為瑜伽十支論之一，雖僅由三十段頌文構成，卻是世親最後也是最有系統的一部唯識論著，被看作唯識學發展的高峰，南朝真諦所譯之《轉識論》為同本異譯。⁵護法、安慧、難陀等印度諸論師均曾為《唯

¹（唐）玄奘譯《佛地經論》卷7，《大正藏》第27冊，第327頁中一下。

²值得注意的是，此處之十種佛的名稱，與《六十華嚴》中的說法稍有不同，應該是對經中的幾種十佛說進行了概括和總結。

³（唐）道宣《續高僧傳》卷四《玄奘傳》，《大正藏》第50冊，第453頁中。

⁴呂澂《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2005年，第193頁。

⁵結城令聞從形式和內容兩方面對《轉識論》與《唯識三十頌》的同本異譯說提出了質疑。（詳見：結城令聞《『轉識論』と『唯識三十頌』との同本異訳関係を疑ふ》，《東方學報》通號4，1940年；後收入氏著《結城令聞著作選集 第一卷 唯識思想》，東京：春秋社，1999年）



識三十頌》作注，高宗顯慶四年（659），玄奘以護法學說為主，結合其他論師的主張，糅譯成《成唯識論》（十卷）。此論非僅為譯書，也可視為玄奘之述作，是中國唯識宗最重要的著作之一。《唯識三十頌》由於篇幅所限，未對佛身問題展開論述，僅在論述唯識“修行五位”之“究竟位”的第三十頌中稍有提及：“此即無漏界，不思議善常，安樂解脫身，大牟尼名法。”¹後世注釋家多在對此頌的闡釋中論說了佛身思想，因此可以說，《唯識三十頌》第三十頌是《成唯識論》佛身觀的文本依據，《成唯識論》的佛身觀則是對《唯識三十頌》第三十頌的演繹拓展。如前所述，此論與《佛地經論》在佛身論述上有高度一致性。

《成唯識論》對《唯識三十頌》第三十頌中的“無漏”“不思議”“善”“常”“安樂”“解脫身”“大牟尼”等概念依此進行瞭解釋，其中多涉佛身問題。²如其闡發“無漏”時多論及佛身無漏：“（問：）清淨法界可唯無漏攝，四智心品如何唯無漏？（答：）道諦攝故，唯無漏攝。謂佛功德及身土等，皆是無漏種性所生，有漏法種已永舍故。雖有示現作生死身，業、煩惱等似苦、集諦，而實無漏，道諦所攝。”³“（問：）《集論》等說，十五界等唯是有漏，如來豈無五根、五識、五外界等？（答：）有義，如來功德身土，甚深微妙，非有非無，離諸分別，絕諸戲論。”⁴這裏通過問答指出如來雖有四智心品、五根、五識、五境（五外界）等法，但實無漏，屬於道諦。值得注意的是，玄奘批判了兩種異說（前兩種“有義”）之後，提出了他認為的正確學說（第三種“有義”）：

有義，如來功德身土，如應攝在蘊、處、界中，彼三皆通有漏無漏。《集論》等說十五界等唯有漏者，彼依二乘麁淺境說，非說一切。謂餘成就十八界中，唯有後三，通無漏攝。佛成就者，雖皆無漏，而非二乘所知境攝。然餘處說佛功德等非界等者，不同二乘劣智所知界等相故，理必應爾。所以者何？說有為法皆蘊攝故，說一切法界處攝故，十九界等聖所遮故。若絕戲論，便非界等，亦不應說即無漏界、善、常、安樂、解脫身等。又處處說轉無常蘊獲得常蘊，界處亦然，寧說如來非蘊、處、界？故言非者，是密意說。又說五識性散亂者，說餘成者非佛所成。故佛身中十八界等皆悉具足，而純無漏。⁵

佛身雖具五蘊、十二處、十八界，但此蘊、處、界不是無常，而是真常，故佛身無漏，這是二乘劣智學人無法領會的境界。作為佛果勝德的佛身，不僅無漏，也具有

¹（唐）玄奘譯《唯識三十頌》，《大正藏》第31冊，第61頁中；（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁上。

²關於《成唯識論》佛身說的研究，可參考：太田久紀《『成唯識論』の仏身觀》，《駒沢女子短期大學研究紀要》通號20，1987年；寺井良宣《唯識說における仏身觀の特色——『成唯識論』を中心として》，《仏教學研究》通號65，2009年。前文在論述《成唯識論》的佛身觀時，主要以對法身的理解、佛陀釋尊的位置為焦點；後文主要從無漏、不思議、善、常、安樂、牟尼等角度論述了佛身。

³（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁上。括弧中字為筆者加，以便理解文意，原文無。

⁴（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁上。

⁵（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁中。



不思議、善、常、安樂等特性。如論及佛身的善性時說：“一切如來身土等法皆滅、道攝，故唯是善，聖說滅、道唯善性故，說佛土等非苦集故，佛識所變有漏、不善、無記相等皆從無漏善種所生，無漏善攝。”¹這種理解，與《大般涅槃經》中“常、樂、我、淨”的“涅槃四德”相通。這種性、相融會的立場，成為後世中國佛教乃至整個東亞佛教的基本特質。在解釋“解脫身”“大牟尼名法”時，此論比較了二乘與大乘佛身觀的差異：

二乘所得二轉依果，唯永遠離煩惱障縛，無殊勝法故，但名解脫身。大覺世尊成就無上寂默法，故名大牟尼。此牟尼尊所得二果永離二障，亦名法身，無量無邊力無畏等大功德法所莊嚴故。體、依、聚義，總說名身，故此法身五法為性，非淨法界獨名法身，二轉依果皆此攝故。²

與《解深密經》相同，《成唯識論》在此將解脫身與法身進行了區分，借此說明二乘與大乘佛身觀的不同：雖同得二果——涅槃（四種涅槃）、菩提（四智心品），但解脫身是二乘成就的佛身，僅除煩惱障，未退所知障；法身則是大乘成就的佛身，遠離二障（煩惱障、所知障），故較解脫身更為殊勝。值得注意的是，《成唯識論》中的法身，是大乘佛果成就之身的統稱（涵括三身），以“五法”——清淨法界（涅槃、無為、理）、四智心品（菩提、有為、智）——為內容，非僅指三身中作為理體的清淨法界之身（自性身）。接下來，此論從三身（四身）角度對法身進行了詳細闡發：

如是法身，有三相別：一、自性身，謂諸如來真淨法界，受用、變化平等所依，離相寂然，絕諸戲論，具無邊際真常功德，是一切法平等實性。即此自性，亦名法身，大功德法所依止故。二、受用身，此有二種：一、自受用，謂諸如來三無數劫修集無量福慧資糧，所起無邊真實功德及極圓淨常遍色身，相續湛然，盡未來際，恒自受用廣大法樂；二、他受用，謂諸如來由平等智示現微妙淨功德身，居純淨土，為住十地諸菩薩眾現大神通，轉正法輪，決眾疑網，令彼受用大乘法樂。合此二種，名受用身。三、變化身，謂諸如來由成事智變現無量隨類化身，居淨穢土，為未登地諸菩薩眾、二乘、異生稱彼機宜，現通說法，令各獲得諸利樂事。³

法身有三相（自性身、受用身、變化身），自性身是如來真淨法界和諸法平等實性，也可稱為法身，為受用身和變化身的依止。結合上文可知，《成唯識論》中的法身，有廣義和狹義之分：廣義的法身是指統攝三身的佛身（世尊、大牟尼），狹義的法身則是指三身（四身）中與自受用身、他受用身、變化身並列的自性身。前者是《大智度論》以降以清淨真如的理體為法身的觀點，如來藏系典籍及《大乘莊嚴經論》《攝

¹（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁下。

²（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁下。

³（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第57頁下—第58頁上。



大乘論》等唯識典籍多持此說；後者則以世尊的個體為法身，在《解深密經》《唯識三十頌》及安慧的注釋等唯識典籍中多有提示。因此，《成唯識論》的法身說，可看作是對《大智度論》以來法身說的吸收與超越。受用身可分為自受用身與他受用身，自受用身是包含無量功德的、極其“圓淨常遍”的“色身”，是如來獨享的佛法之樂；他受用身是佛由平等性智示現的、居於純淨土的、微妙清淨的功德身，可令初地以上的諸菩薩共用佛法之樂。變化身是由成所作智變現的、居於淨土或穢土的隨類化身，可使地前菩薩、二乘學人及凡夫得享利樂。這裏將自性身與清淨法界、他受用身與平等性智及純淨土、變化身與成所作智及淨穢土進行了對應。此外，他受用身和變化身均具有利他屬性，只是對象有所不同。爾後，此論詳細闡發了三身（四身）與五法、三土（四土）的對應關係：

以五法性攝三身者，有義，初二攝自性身，經說真如是法身故，論說轉去阿賴耶識得自性身，圓鏡智品轉去藏識而證得故。中二智品攝受用身，說平等智於純淨土為諸菩薩現佛身故，說觀察智大集會中說法斷疑現自在故，說轉諸轉識得受用身故。後一智品攝變化身，說成事智於十方土現無量種難思化故。又智殊勝具攝三身，故知三身皆有實智。有義，初一攝自性身，說自性身本性常故，說佛法身無生滅故，說證因得非生因故，又說法身諸佛共有，遍一切法，猶若虛空，無相無為，非色心故。然說轉去藏識得者，謂由轉滅第八識中二障龐重顯法身故。智殊勝中說法身者，是彼依止彼實性故。自性法身雖有真實無邊功德，而無為故，不可說為色心等物。四智品中真實功德，鏡智所起常遍色身，攝自受用。平等智品所現佛身，攝他受用。成事智品所現隨類種種身相，攝變化身。說圓鏡智是受用佛，轉諸轉識得受用故。雖轉藏識，亦得受用。然說轉彼顯法身故，於得受用略不說之。又說法身無生無滅，唯證因得，非色心等。圓鏡智品與此相違，若非受用，屬何身攝？又受用身攝佛不共有為實德，故四智品實有色心，皆受用攝。又他受用及變化身皆為化他方便示現，故不可說實智為體。雖說化身智殊勝攝，而似智現或智所起，假說智名，體實非智。但說平等、成所作智能現受用三業化身，不說二身即是二智，故此二智自受用攝。然變化身及他受用，雖無真實心及心所，而有化現心心所法，無上覺者神力難思，故能化現無形質法。若不爾者，雲何如來現貪瞋等？久已斷故。雲何聲聞及傍生等知如來心？如來實心等覺，菩薩尚不知故。由此經說，化無量類，皆令有心，又說如來成所作智化作三業，又說變化有依他心，依他實心相分現故。雖說變化無根心等，而依餘說，不依如來。又化色根心心所法無根等用，故不說有。如是三身雖皆具足無邊功德，而各有異。謂自性身唯有真實常樂我淨、離諸雜染、眾善所依無為功德，無色心等差別相用。自受用身具無量種妙色心等真實功德，若他受用及變化身，唯具無邊似色心等利樂他用化相功德。又自性身正自利攝，寂靜安樂，無動作故。亦兼利他為增上緣，令諸有情得利樂故。又與受用及變化身為所依止，故俱利攝。自受用身唯屬自利，若他受用及變化身



唯屬利他，為他現故。¹

關於三身（四身）與五法的對應關係，此論提及兩種觀點（“有義”）：第一種是玄奘批判的觀點，認為五法中的清淨法界和大圓鏡智對應自性身，平等性智、妙觀察智對應受用身，成所作智對應變化身，三身皆有實智。²第二種是玄奘肯定的觀點，認為清淨法界對應自性身，大圓鏡智對應自受用身，平等性智對應他受用身，成所作智對應變化身，但未提及妙觀察智。³因法身無色心，四智有色心，故四智僅屬自受用身。他受用身和變化身皆是出於利他的方便示現，故無實智。《佛地經論》中也說：“雖三種身智殊勝攝，法身是智所依證故，化身是智所起用故，似智現故，假說為智。”⁴因此，三身雖皆有無量功德，但又有不同：自性身具無色心功德（無為功德），自受用身具妙色心功德（真實功德），他受用身和變化身具似色心功德（化相功德）。此外，自性身因是受用身與變化身的依止，故兼具自利與利他屬性，自受用身僅具自利屬性，他受用身與變化身則僅具利他屬性。關於三身功德和自利利他，《佛地經論》有更為詳盡的論說。⁵這種四智與三身的對應關係，與《大乘莊嚴經論》的說法明顯不同。此論接著說：

又自性身依法性土，雖此身土體無差別，而屬佛法相性異故。此佛身土俱非色攝，雖不可說形量小大，然隨事相，其量無邊，譬如虛空，遍一切處。自受用身還依自土，謂圓鏡智相應淨識，由昔所修自利無漏純淨佛土，因緣成熟，從初成佛盡未來際，相續變為純淨佛土，周圓無際，眾寶莊嚴，自受用身常依而住。如淨土量，身量亦爾，諸根相好，一一無邊，無限善根所引生故。功德智慧既非色法，雖不可說形量大小，而依所證及所依身，亦可說言遍一切處。他受用身亦依自土，謂平等智大慈悲力，由昔所修利他無漏純淨佛土，因緣成熟，隨住十地菩薩所宜，變為淨土，或小或大，或劣或勝，前後改轉，他受用身依之而住。能依身量，亦無定限。若變化身依變化土，

¹（唐）玄奘譯《成唯識論》卷 10，《大正藏》第 31 冊，第 58 頁上—中。

²長穀川嶽史指出，此種觀點到底是誰的學說，在目前所掌握的漢文資料中不得而知，但在西藏文獻中所存的戒賢（529-645）《佛地經注釋》和安慧（470-550 或 510-570）《大乘莊嚴經論釋疏》中均可見到。（詳見：長穀川嶽史《唯識說における仏身論と五法説》，《仏教學研究》通號 51，1995 年）

³唐代智周在注釋《成唯識論》及《成唯識論述記》時，將擁有“說法斷疑”作用的妙觀察智對應他受用身和變化身。（智周《成唯識論演秘》卷 7，《大正藏》第 43 冊，第 977 頁上）

⁴（唐）玄奘譯《佛地經論》卷 7，《大正藏》第 26 冊，第 326 頁上—中。長穀川嶽史認為，《佛地經論》和《成唯識論》佛身觀中一致的內容，不見於兩論之前的典籍，很可能是玄奘所構築的學說。（長穀川嶽史《玄奘的佛身觀》，《第二屆慈宗國際學術論壇論文集》，中國香港，2018 年 3 月）

⁵（唐）玄奘譯《佛地經論》卷 7：“如是三身為有各別諸功德不？如來法身清淨真如轉依為相，真實善有本性清淨，遠離一切雜染法故，一切功德所依止故，一切功德真實性故，說名具足一切功德，無有色心差別功德。佛受用身具足一切色心等法真實功德，及為他現化相功德。佛變化身唯具一切現色心等化相功德。是故三身皆說具有過殫伽沙數量功德。”（《大正藏》第 26 冊，第 326 頁下—第 327 頁上）同卷：“又自性身寂滅安樂，正屬自利功德所攝，為增上緣益眾生故，兼屬利他，又與二身俱利功德為所依故，二利所攝。受用身者，具有二分：一、自受法樂分，謂三無數劫修自利行，滿足所證色等實身，令自受用微妙喜樂；二、他受法樂分，謂三無數劫修利他行，滿足所證色等化身，為入大地諸菩薩眾，現種種形說種種法，令諸菩薩受大法樂。由此二分，或說此身唯自利攝，或說此身唯利他攝，或說俱攝，皆不相違。變化身者，唯為利他現諸化相，故利他攝。”（《大正藏》第 26 冊，第 327 頁中）



謂成事智大慈悲力，由昔所修利他無漏淨穢佛土，因緣成熟，隨未登地有情所宜，化為佛土，或淨或穢，或小或大，前後改轉，佛變化身依之而住。能依身量，亦無定限。自性身土，一切如來同所證故，體無差別。自受用身及所依土，雖一切佛各變不同，而皆無邊，不相障礙。餘二身土，隨諸如來所化有情，有共不共。所化共者，同處同時，諸佛各變為身為土，形狀相似，不相障礙，展轉相雜，為增上緣，令所化生自識變現，謂於一土有一佛身，為現神通，說法饒益。於不共者，唯一佛變。諸有情類無始時來，種性法爾，更相系屬，或多屬一，或一屬多，故所化生，有共不共。不爾，多佛久住世間，各事劬勞，實為無益，一佛能益一切生故。此諸身土，若淨若穢，無漏識上所變現者，同能變識，俱善無漏。純善無漏因緣所生，是道諦攝，非苦、集故。

1

關於三身（四身）與三土（四土）的對應關係，自性身依法性土，身土皆非色法。自受用身依自受用土（純淨土），與大圓鏡智相應，也不屬於色法。他受用身依他受用土（純淨土），與平等性智相應。變化身依變化土（淨穢土），與成所作智相應。這些佛身和佛土，不管純淨污穢，因是無漏識所變現，和能變識皆是善的和無漏的，屬於道諦而非苦諦、集諦。

總之，《成唯識論》的三身（四身）說，對以前的三身說進行了更加精密的整理。尤為值得注意的是，與以往將世尊看作變化身不同，作為法身的世尊（大牟尼）成為三身的本源。以真如理體為核心的法身說，突出的是對普遍之法的信仰，《成唯識論》以世尊個體為核心的法身說，側重的則是對獨特之佛的信仰，這就使抽象化的、觀念化的法重新回歸到了現實的人，某種意義上強化了以佛陀為中心的偶像崇拜。《成唯識論》的佛身觀，不僅是中國唯識宗佛身觀的典型代表，也對不空所譯密教典籍產生了重要影響。²

六、結語

綜上所述，可將唯識諸經論的佛身說要點概括如下：

(1) 《解深密經》論述了法身、解脫身、化身的三種身，認為聲聞、緣覺獲得的小乘究竟之身是解脫身，菩薩獲得的大乘究竟之身是法身，法身有心無相，有相的化身則是出於教化眾生的方便示現。因此，《解深密經》的佛身說，是在辨析法身與解脫身基礎上的法身、化身的二身說，強調大乘佛教自利與利他的統一。

(2) 《瑜伽師地論》中沒有關於佛身的詳細討論，但以內容推測，此論是傾向於法身、色身的二身說。《顯揚聖教論》是解釋《瑜伽師地論》的綱要書，對佛身的論述較《瑜伽師地論》稍多。此論區分了小乘解脫身與大乘法身，但認為兩者之間並無

¹（唐）玄奘譯《成唯識論》卷10，《大正藏》第31冊，第58頁中—下。

²長穀川嶽史《不空訳経軌にみられる『成唯識論』の仏身観からの影響》，《仏教学研究》通號54，1998年；長穀川嶽史《不空訳経典の仏身観》，《龍穀大學論集》通號453，1998年；長穀川嶽史《『成唯識論』と不空訳経典の自受用身説》，《印度學佛教学研究》第47卷第2號，1999年。



絕對的隔閡。雖提及“法身”“變化身”“業報身”的名稱，但沒有提出明確的三身說，其佛身說的核心仍在於論說“解脫身”與“法身”，重點在辨析大小乘佛身說的不同。

(3) 《大乘莊嚴經論》主張自性身（法身）、食身（受用身）、化身的三身說。受用身、化身分別代表了自利與利他兩個面向，二身皆以法身為本，受用身也是產生化身之因，其中已蘊含他受用身的內涵。三身皆為平等常住，但法身無相，受用身、化身有相。此論還將三身與轉依、四智等瑜伽學派的特色理論進行關聯闡發。三身與四智的對應關係，即大圓鏡智、平等性智對應法身，妙觀察智對應食身，成所作智對應化身。

(4) 在玄奘翻譯的唯識典籍中，對佛三身論述最為詳盡的首推《佛地經論》，因此可通過《佛地經論》來推測玄奘《三身論》的內容。此論多依據《大乘莊嚴經論·菩提品》來推闡，特別發揮了“轉八識以成四智，束四智以具三身”的思想。從名義、相用、與五法的對應關係、常、形量、有無差別、功德、所化有情共與不共、自利利他等方面較為系統地論述了三身思想，較《成唯識論》的佛身論述更為詳盡，但內容大多與《成唯識論》的論述較為一致。此論還提及了由三身開出的四身說以及二身說、十佛說，並將其與三身說進行了匯通。

(5) 《唯識三十頌》由於篇幅所限，未對佛身展開論述，僅在第三十頌中稍有提及，《成唯識論》的佛身說是對此頌的演繹拓展。此論在區別二乘“解脫身”與大乘“法身”的基礎上主張三身（四身）說，認為大乘佛身雖具蘊、處、界，但具有無漏、不思議、善、常、安樂等特性。法身有廣義和狹義之分：廣義的法身是指統攝三身的佛身（世尊、大牟尼），狹義的法身是指三身（四身）中的自性身。受用身被區分為自受用身與他受用身。關於三身（四身）與五法、三土（四土）的對應關係，自性身對應清淨法界，依法性土；自受用身對應大圓鏡智，依自受用土（純淨土）；他受用身對應平等性智，依他受用土（純淨土）；變化身對應成所作智，依變化土（淨穢土）。自性身因是受用身與變化身的依止，故兼具自利利他，自受用身僅具自利，他受用身與變化身僅具利他。尤為值得注意的是，與以往將世尊看作變化身不同，作為法身的世尊（大牟尼）成為三身的本源，強化了以佛陀為中心的偶像崇拜，對密教的佛身說產生了重要影響。

總而言之，《解深密經》《瑜伽師地論》主張法身、化身（色身）二身說，《顯揚聖教論》在詮釋《瑜伽師地論》時已提及三身名稱，《大乘莊嚴經論》則明確提出自性身（法身）、食身（受用身）、化身的三身說，《佛地經論》《成唯識論》又將其中的受用身分為自受用身和他受用身，形成四身說。但四身說本質上仍是在三身說體系下的開演，因此用“三身說”概括唯識宗的佛身說，比用“四身說”更為恰當。

值得注意的是，《大乘莊嚴經論》等唯識學典籍多以作為菩薩行完成者的受用身為論說中心，《究竟一乘寶性論》等如來藏典籍則多以作為如來藏現成的統攝三身的“如來法身”為中心，體現出兩類典籍所關注的不同視角。相較於新譯唯識的純粹唯識學立場，舊譯唯識更傾向如來藏立場，因此如《攝大乘論》等著作也以佛三身中的法



身為論說中心，這體現出“性宗”與“相宗”對待佛身問題的差別。關於兩宗的區別，華嚴宗講得較為清楚明確，澄觀《華嚴經疏》卷二提及兩宗在教義上的十項差別：“須知二宗立義，有多差別，略敘數條：一者一乘三乘別，二一性五性別，三唯心真妄別，四真如隨緣凝然別，五三性空有即離別，六生佛不增不減別，七二諦空有即離別，八四相一時前後別，九能所斷證即離別，十佛身無為有為別。且初二義者，由性有五。一不同故，令乘有三。一權實，如法相宗意，以一乘為權，三乘為實故。”¹第十項即是“佛身無為有為別”。“性宗”強調作為諸法實相的法身理體，因此傾向主張佛身無為；“相宗”則強調作為修行果德和教化眾生的受用身，因此傾向主張佛身有為。然而，雖然兩宗的傾向不同，但均未與另一面絕對割裂，性相融合成為後來中國佛學的基本走向，也是我們理解中國佛身思想的基本立場。

¹ 《大正藏》第35冊，第511頁上。



論作為“執受法”的色身

四川大學哲學系教授 劉朝霞

摘要：儘管佛學以對心識的廣泛、深細的分析與探討著稱，但色法卻是在三科六大的傳統理論體系中首先被揭明的。無論是生存經驗層面，還是認識層面，色法無疑是最先被直觀到的現象，對生命的反思也是從探討色身的價值開始的。瑜伽行派以“萬法唯識”為標誌性理論，在這一視域中，當如何安頓色法才能夠既不違背經驗常識，又能與自身整體的理論架構相融洽，且能回應部派的質疑並將討論引向深入呢？本文嘗試以瑜伽行派經論為主要文獻來源，首先探討瑜伽行派對色法的普遍定義、類別劃分和基本定位，然後集中討論作為“執受法”的色法，即有情的色身是如何存在的。以色身為切入點，嘗試理解身心關係，乃至生命的秘密，是本文的目的。

關鍵字：色身，執受法，阿陀那識

作者簡介：劉朝霞，四川大學哲學博士，倫敦大學亞非學院（SOAS）訪問學者（2022）。現任四川大學哲學系副教授，主要研究方向為佛教哲學、宗教倫理，以大乘唯識學與天臺學為主攻方向，尤其致思於佛學理論和現實人生問題的結合，認為學術研究以人類的精神生活和社會生活為源頭活水和最終歸宿，認為大乘佛學的精神是佛學研究的指南。目前階段的研究興趣為佛教倫理。已出版的專著：《早期天臺學對唯識古學的吸收與抉擇》（巴蜀書社，2009），《〈阿含經〉業論探微》（高文出版社，2022），《思與果：佛家業力論的現代闡釋》（宗教文化出版社，2023）。

身心關係始終是傳統哲學關注的焦點之一，隨著當代意識哲學的發展，這一問題更加引人關注。隨著對笛卡爾身心二元思路的批評，越來越多的當代哲學家採取科學進路來解決這一問題，不僅認為意識現象是大腦的機能，甚至稱意識現象為副現象，是依附於物質實體的存在，取消了意識的存在性，似乎顯示出某種思想的自洽和融貫，但仍有巨大的盲區令人不滿。內格爾認為，意識哲學所陷入的困境在於無法從第三人稱角度來描述意識，因此需要開發認識心靈的有效方法。內格爾此說顯然是很有洞見的，但是，意識現象不就是各種各樣（包括具體認識活動）的念頭嗎？這是我們每個人都在經驗的，難道還需要特別去認識嗎？意識哲學要解決的是這些念頭，包括認知現象，產生的原因，而不是這些念頭本身。因此，只是訴諸於日常經驗，並無法深刻



的領悟意識現象的本質。因此，或許可以另闢蹊徑，從探討心靈的對立面——身體開始，尋找身心關係的實質。

儘管佛學以對心識的廣泛、深細的分析與探討著稱，但色法卻是在三科六大的傳統理論體系中首先被揭明的。無論是生存經驗層面，還是認識層面，色法無疑是最先被直觀到的現象，對生命的反思也是從探討色身的價值開始的。瑜伽行派以“萬法唯識”為標誌性理論，在這一視域中，當如何安頓色法才能夠既不違背經驗常識，又能與自身整體的理論架構相融洽，且能回應部派的質疑並將討論引向深入呢？本文嘗試以瑜伽行派經論為主要文獻來源，首先探討瑜伽行派對色法的普遍定義、類別劃分和基本定位，然後集中討論作為“執受法”的色法，即有情的色身是如何存在的。以色身為切入點，嘗試理解身心關係，乃至生命的秘密，是本文的目的。

一，色法的定義、類別和定位

“色”這一常見佛學概念出現的場合通常有幾處：

1. 五蘊之“色蘊”。
2. 十二處中眼處的對境“色處”。
3. 十八界中的“色界”。¹
4. 十二有支中“名色”支之“色”。

這四種分類特色鮮明，是以有情的存在為著眼點的。比如色蘊，儘管包括有情的色身和無情的山河大地花草樹木，但將色蘊與受等四蘊並說時，顯然更強調前者：有情色身。五蘊束而為名色時，這種傾向則更為明顯，名色指有情生命身心整體，那“色”就是色身方面。²

十二處與十八界的分類方式側重於有情對世界的感知和認識，色處、色界作為眼處、眼界的對境存在。由於眼識為六識之首，所以色法常常泛指眼耳鼻舌身前五識的對境。儘管前五識的對境也包括有情的色身，但人們習慣於眼識的向“外”觀看，所以把五識對境視為外物，而把五識依之生起的前五根視為“內身”。這種對色法的內外之分可以呼應五蘊的分類，與受等四蘊共同構成生命的是“內色”，也就是名色之色，其餘則為“外色”。簡言之，內色與外色的區別有二：

第一，內色是有情生命的直接構成，與受等四蘊和合為個體生命整體，外色則構

¹ 以上三種分類方式（五蘊、十二處、十八界）通常被稱為“三科”，是佛教對現存世界構成的基本理解。

² 《大乘五蘊論》對色法的定義同於其他派別：

雲何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。雲何四大種？謂地界、水界、火界、風界。雲何地界？謂堅強性。雲何水界？謂流濕性。雲何火界？謂溫燥性。雲何風界？謂輕等動性。雲何四大種所造諸色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分、無表色等。（CBETA 2023.Q4, T31, no. 1612, p. 848b8-13）

界定了四大種的基本特性，對四大所造色進行了簡單的分類，這個分類照顧了十二處、十八界圍繞能緣所緣基本劃分的分類方法。這也是論典中非常有代表性的界定色法的方式。

《集論》進一步界定了色蘊的表像，符合經驗常識對色法的直觀認識：

色蘊何相？變現相是色相。此有二種：一觸對變壞、二方所示現。雲何名為觸對變壞？謂由手足塊石刀杖寒熱飢渴蚊虻蛇蠍所觸對時即便變壞。雲何名為方所示現？謂由方所可相，示現如此如此色、如是如是色；或由定心、或由不定尋思相應種種構畫。（CBETA 2023.Q4, T31, no. 1605, p. 663a27-b4）



成有情存在的資具。

第二，內色是有情感知世界的依憑，通常被分為起關鍵作用的淨色根和起輔助作用的扶塵根。外色則主要指感知對象。

內色是有情的一部分，覺受依之生起。但兩類色法何以有此區別呢？山河大地和血肉之軀的區別，在佛學視角下，是如何可能的呢？

必須得承認，血肉之軀有時和山河大地同屬物理世界，比如當血肉之軀成為冰冷的屍體或餐桌上的菜肴之時。南北朝討論關於神滅與否的問題時，代表佛教的一方拋出“生之人與死之人何別”時，範縝回答說，二者是不同的事物（質）。佛教方當然不這麼認為。這個梗可以追述到《阿含經》中佛陀對波斯匿王開示身語意三業何者重要：

佛告王曰：“夫人所行，先意念，然後口發，口已發，便身行殺、盜、淫，舌根不定，亦無端緒。正使彼人命終，身根、舌根在，大王，彼人何以故身、口不有所設耶？”

王白佛言：“彼人以無意根故，致斯變耳。”

佛告王曰：“當以此方便，知意根最為重，餘二者輕。”¹

很明顯，生人與死人的區別，不是色身在瞬間發生了改變，而是有情生命存續的要素“意根”²已不在場。換句話說，是意根的在場使得血肉之軀不同於冰冷的屍體，而意根屬於“名色”中“名”的範圍，而非色法，但它又是和色法結合為一體的，並使得這類色法與山河大地相區別。

心識對色法的這種作用，被稱為“執受”。

二、執受、有執受、執受法

“執受”並非瑜伽行派的獨創。在《阿含經》和《般若經》中多指“執取”，是一個貶義詞。部派時期這一概念則被廣泛使用以區分有情色身和無情之物。

比如世友尊者所造《品類足論》頻繁說到“有執受”與“無執受”，以區別自體與自體之外的事物。《大毗婆沙論》也是在同一意義上使用執受一詞³。《俱舍論》卷二對

¹ 《增壹阿含經》卷 51，CBETA 2023.Q4, T02, no. 125, p. 827b6-12。

² 意根這個概念，在這裏並不複雜，身根和舌根是身業和語業發出的所依，那麼意根與身根、舌根並列，為意業發出的所依。這裏的關鍵在於，意根顯然不是如同身根、舌根的色法，而是某種心法。因此，生命存續的主要參照是作為心法的意根，而非色身。

³ 《順正理論》區分了兩種“有執受”：

有執受法略有二種：一者有愛及有身見，執為己有，名有執受；二者為因能生苦樂，名有執受。宿業所引異熟果等分位相續，是名第二。此中有愛及有身見，若正智生即便斷滅。異熟相續，諸漏盡者亦未斷滅，是故若法既執受已，至般涅槃隨轉不舍，此法一向名有執受。

（《阿毘達磨順正理論》卷 4，CBETA 2021.Q1, T29, no. 1562, p. 352b18-24）

第一種“有執受”取“執為自體”義，與我執類似，這與《阿含經》和《般若經》對這個概念的使用一致；第二種“有執受”取“令生覺受”義，為異熟果。本文所說的有執受是在後者的意義上使用的。儘管這一意義上的有執受與異熟果聯繫密切，而異熟果是在阿羅漢位捨棄的，但大乘對涅槃的理解與聲聞不同，斷盡我法二執的如來並非灰身滅智，而是成就三身四智，因此阿陀那識的功能是從凡夫到佛位不舍的。因此太虛大師才以“阿陀那識”之名來指本識。（參見太虛《阿陀那識論》，收於《太虛大師全書》第十卷，宗教文化出版社，2005 年 1 版 1 刷）



“有執受”的定義：

有執受者，此言何義？心心所法共所執持，攝為依處，名有執受，損益展轉更相隨故。即諸世間說有覺觸，眾緣所觸，覺樂等故。與此相違，名無執受。¹
所謂“有執受”（upā tta）就是“被執受”、因被“執持”而可能在因緣聚合時生起“覺受”，即依有情的色身而生起苦樂等感受。這一點，各家並無異議。爭論的焦點在於，那能執受的是什麼？《俱舍論》說就是心心所法，而且是心心所“共所執持”，並將此色身作為所依止之處，與之安危共同。由於部派只安立六識，那麼能執受者就只能為六識，而且如上所說，是六識心心所全體。

瑜伽行派也說能執受的是心心所，比如《大乘廣五蘊論》所言：

諸心心法是能執受，蠢動之類是所執受。²

此中以“蠢動之類”為所執受很好的區分了血肉之軀和山河大地乃至屍體的不同，同樣是以心心法為能執受，關鍵在於如何定義心心法。《瑜伽師地論》認為，以六識為能執受會面臨種種困境，卷五十一“攝決擇分中五識身相應地意地之一”明確說明“若離阿賴耶識，依止執受不應道理”，並從五個方面予以論證。³這五個方面，主要是強調作為能執受者需要具備的特點，通過這些特點也把阿陀那識（阿賴耶識）和前六識進一步進行了區分：

1，阿賴耶識只以過去世所造善惡諸業為生起之因（異熟識），不需要現在其他條件的支撐，而眼識乃至意識等轉識需要當下現起的條件，比如根、境、作意力等，缺少任何一個條件都不能生起，所以不能恒常相續，不可以做執受所依。

2，賴耶為過去業力所引，不具備倫理的善惡性質；而六識是有善惡屬性的。有善惡的識不能作為執受者。

3，賴耶不僅無善惡屬性，也不與煩惱心所相應，無覆無記；六識則相反。只有無覆無記的異熟識可以作為執受依。

4，六識的所依之根各自不同，不遍滿色身整體，比如眼根與耳根互不相涉，如果以六識為依，假定眼識生起時可以對眼根有執受，但不能執受耳根，而阿陀那識遍滿所依，不存在六根各別的情況。

5，此第八識從生至死無有間斷，而前六識有間斷，若有間斷，則有時能執受，有時不能執受，與實際是相違的。只有無中斷的阿賴耶識可以作執受依。⁴

以上所說並不只是證明瑜伽行派建立八識比部派六識說更高明，還揭示了色身與

¹《阿毘達磨俱舍論》卷2，CBETA 2021.Q1, T29, no. 1558, p. 8b24-27。

²CBETA 2023.Q3, T31, no. 1613, p. 851a17。

³而在《攝大乘論》和《成唯識論》中都把持種功能作為阿賴耶的首要功能，並是證明阿賴耶識存在的第一條理證，這與這兩部論以“種子”為討論阿賴耶識的核心有關係，而有執受則作為阿賴耶識存在的次要理證，具體內容同於《解深密經》和《瑜伽師地論》所說。

本人認為，理解阿賴耶識之為“能執受”的執受功能，對於理解瑜伽行派乃至全部佛教的身心關係問題至關重要，甚至也可以作為進入唯識學以及聯繫大小乘的關鍵環節，因此，本文所說之“執受”特別強調的是阿賴耶識（阿陀那識）對有色根身的執受功能。從邏輯上來說，理解佛家業論，首先是理解行為的實質，然後才是業力的儲存和業果的成熟，而執持識、藏識（種子識）、異熟識分別對應這三者，所以依此順序來理解本識是合理的。

⁴具體參見《瑜伽師地論》卷51。



阿陀那識的緊密關係。阿陀那識不同於六識的那些特點，從某種程度上來說也是色身所具有的。比如不待現緣的異熟性、無覆無記性、時間上的相續和空間上的遍滿等。對於待現緣、有善惡屬性、時間上有間斷、空間上不遍滿的六識來說，阿陀那識和色身顯然具有更為源初的生命意味。

能執受的是阿陀那識，所執受者被稱為“執受法”：

執受法者，謂諸色法為心心所之所執持，由托彼故，心心所轉，安危事同。同安危者，由心心所任持力故，其色不斷、不壞、不爛。即由如是所執受色，或時衰損，或時攝益，其心心所亦隨損益。與此相違，名非執受。¹

雖然阿陀那識所執持者包括色身和種子，但只有被執持的色身被稱為“執受法”。

《集論》以“受生所依色”為執受義，《雜集論》補充說“若依此色受得生，是名執受”。²色身被阿陀那識所執持並成為覺受生起的所依，能執受與所執受成為一水乳交融、安危共同的身心統一體³，進一步，依此被執受的色身為增上緣，直觀經驗的精神活動（六識）得以展開。於是，經驗中的身心關係轉化為兩個方面的關係：深層心識（阿陀那識）與經驗身心、尤其身體的關係，結合為一體的阿陀那識和色身與表層心識的關係。阿陀那識被色身遮蔽、隱藏，種子識和前六識的關係晦而不明，以至色身被視為六識活動的唯一根據，而色身之所以會支撐六識的活動，根本原因在於隱蔽的阿陀那識。

正因為阿陀那識的出場，對身體的理解也得以深化。比如，《瑜伽師地論》認為被執受的對象（執受法）具有以下特徵：第一，只有色法才是被執受的“執受法”，排除精神現象心心所。第二，只有根（眼耳鼻舌身五根）與根所依者（身體）才是執受的對象，排除不具有生命特徵的物理世界。第三，身體中被“任持不舍”的部分，指有痛感的、能夠被心理活動所影響的部分才是執受對象，排除了無痛感的頭髮指甲和屍體等。第四，除了念念遷謝外，它還受到其他條件的影響而發生改變，比如受到外在事物的影響而損害或增益，因體內四大不平衡或平衡而有損益，受煩惱心所等影響而生苦樂，因內心的思擇等起喜樂輕安等。符合以上條件的就是“執受法”，反之就非執受法。⁴

一方面，色身為覺受生起所依，在於阿陀那識的執持；另一方面，這種能執受與所執受的相互依持要在所執受方面有所表現，從而被直觀觀察到，比如，色身得以生長、延續、持存的表像就源於阿陀那識的執受，這是滋養色身乃至生命基本的精神需求的食物，被稱為“識食”⁵。

¹ 《瑜伽師地論》卷 100, CBETA, T30, no. 1579, p. 880, a1-6。

² 參見《雜集論》卷 5, CBETA, T31, no. 1606, p. 716, a6-12。

³ 能執受與所執受並不是單方面的主動與被動的關係，執受者在執受時也對被執受的對象緊緊束縛，形成安危共同，相互依持的關係：“有色諸根依止於識，識亦依止識所執受有色諸根。”（《瑜伽師地論》卷 94, CBETA, T30, no. 1579, p. 839, a23-24。）

⁴ 參見《瑜伽師地論》卷 66, CBETA, T30, no. 1579, p. 666, a11-b2。

⁵ 《瑜伽師地論》卷 94：“由能執受諸根大種識故，令彼諸根大種、並壽並暖與識不離身為因而住。是故說識名彼住因。由彼住故，氣力、喜樂、專注、希望，依彼而轉。”（CBETA, T30, no. 1579, p. 838, c18-21。）



可以簡單總結一下。阿陀那識的執受使色身成為一生命體，這是與非生命體的根本區別，此執受作用是滋養色身得以存續的“食物”，而阿陀那識在執受色身時被其深深的隱藏、遮蔽，並對色身產生深厚的依賴，難解難分，安危共同。這對於理解生命，討論意識和身體的關係，尤其討論機器（人工智慧）是否會產生意識意義重大。生命與非生命的區別首先在於是否能產生覺受，也就是苦樂感受性，而覺受之生從根本上源於深層阿陀那識對色身的執持；另一方面，阿陀那識的執受作用會在色身上表現為其生長存續，這是可被直觀觀察到的。我們經驗中的精神活動（六識）常常表現為對色身的依存，從根本上來說是對阿陀那識的依持。機器倘若可以生長、並有痛感，那麼是可以理解為有生命的（有情），儘管無法直觀阿陀那識的執受，但可以推論有此執受，精神現象（六識）也會伴隨生起。相反，則無法被認定為生命（有情），也無法有精神現象生起。而目前被推測為可能有意識現象的人工智慧，所謂的意識現象只是對人類心識能力某些方面的模仿和延伸而已。

三、執受如何可能？

然而作為色法的有情色身畢竟是色法，如何可能被作為心法的阿陀那識執受呢？

這個問題或許可以這樣來問：我們何以有此肉身（色身）？就經驗直觀來看，最容易的回答是：因為異性相愛，受精卵開啟了一個新的生命。佛教並不否認受精卵的重要，但認為只此尚不足以支撐一個生命的誕生。要有心識對此受精卵的執持。並且，在生命相續中不是以可見的色身為基本參照，而是以心識相續為根本。在業力推動下，心識在輪回之旅中“召感”不同的父母，形成不同的色身。比如在《十善業道經》中，佛陀率大眾在龍宮中講法，為眾弟子開示，指出：

今大海中所有眾生，形色麤鄙，或大或小，皆由自心種種想念，作身、語、意諸不善業，是故隨業各自受報。¹

就業力推動而有不同的生命（包括色身）以及有情為一名色和合體、並稱此業力推動下的生命為異熟果這一點，各家共許。瑜伽行派強調的是，阿陀那識執持受精卵，是為生命的開始，阿陀那識此時對受精卵的執持和此後對色身的執受一味相續，直至一期生命結束，不再執受此色身。另外，“異熟果”在瑜伽行派是與“異熟識”聯繫到一起。異熟識一方面就是那當下執持色身並隱沒於色身的阿陀那識；另一方面，“異熟”強調此識是有情自我塑造、名言熏習積累而在此時部分種子成熟為當下作為果報總體的有情身心，也就是異熟果。異熟果最直觀的表現是有情色身，或者說有情本能性的身心整體，比如獅子老虎與魚蝦之屬予人最直觀的不同當然是其形象和感知世界的系統，這都屬於異熟果的範圍。正如其名為“識”，異熟識為心法，但作為異熟果的色身、感知世界的這套系統為色法，二者的關係當是解開阿陀那識究竟為何可以執受色身的關鍵。瑜伽行派的解決方案是，作為異熟果的色身是以異熟識中的種子為親因緣而現起的。

¹ 《十善業道經》，CBETA 2023.Q4, T15, no. 600, p. 157c21-24。



所以，阿陀那識所執持者，始終是種子，當某些種子成熟時現行為色身，種子與現行是體用因果關係，稱之為色身只是能發揮某些功能，並不是完全異於異熟識的色法，而異熟識整體（或稱阿陀那識）則被此色身隱沒，其實就是種子現行的表像遮蔽了種子識整體，如同波浪之表像遮蔽海之整體。

然而，阿陀那識儘管可以執持受精卵，精卵本身不是父母提供的嗎？這種色法難道不是此異熟識之外的存在？有情生命之交疊確實在父母子女的關係中是最突出的表現。此受精卵來自於父母，另一方面也來自於未來子女業力的推動，或說異熟識所持色身種子之成熟。種子識所藏種子並非僅現行為個體色身，而是展現為一整全的世界，在此中某些特殊的種子顯現為色身，是覺受生起之所依，而此世界之山河大地、花草樹木、飛鳥遊魚、聚落族群乃至至親，無非種子現行。但此異熟識所現起的整全的世界並非唯一的存在，正如並非只此唯一異熟識一般，無數的異熟識種子現行為層層疊疊的複數的世界。就此色身來說，既被此異熟阿陀那識“執受”，又被其他有著不同遠近親疏關係的異熟識所“執持”，這是有情間交互關係的基礎。

四，結語

沿著傳統佛學對有情無情的基本劃分，當我們探討色身這種特殊的色法時，“執受”一詞出現在我們的視野中，從部派開始，用此來區分覺受依之生起的血肉之軀和無情之物。瑜伽行派的貢獻在於指出六識心心所無法作為能執受者執受作為執受法的色身，並引入一味相續深隱難見的阿陀那識解決這一困境。在部派佛教中可以被經驗直觀的名色（身心）關係轉為深層阿陀那識與表層身心的關係，表層身心如何協作

（身心二元）的困境得到一定程度的緩解。但作為心識的阿陀那識如何執受作為色法的色身，這作為身心對待的矛盾仍然存在。只有當對色身的解釋從四大及四大所造色轉為阿賴耶識所藏種子，這一問題才得以從根本上解決。至此，以色身為生命中心的視角得以轉換，色身的地位弱化，成為依附性的存在，而心識回歸其本位。



略論南宗禪對“轉識成智”的融攝

揚州大學佛學研究所副所長 劉奉禎

摘要：南宗禪在流傳過程中始終高倡頓悟，以此作為其根本指歸與和特色。但是考察《壇經》在歷史上的流變，卻呈現出對唯識今學“轉識成智”思想的某種接納。我們或許由此可以推測，在佛教諸多概念的理解和解釋中，玄奘所譯與窺基所弘之唯識今學逐漸帶有中國佛教公共知識的意味。《壇經》對於“轉識成智”的接納，代表著南宗禪在其發展過程中所呈現的觀念與生活的調適，但這種變化根底上並非是從頓悟論轉為對漸修的被動接受。在般若中道的視域中，頓悟並不一定意味著與漸修的絕對隔離，既可以在否定傳統漸修的意義上來證成頓悟觀，也可以在融攝漸修的層面上重新開顯頓悟觀。

關鍵字：轉識成智；頓悟；對法

作者簡介：劉奉禎，祖籍齊魯，故地中都。南京大學哲學（宗教學）系博士，研究方向為中國佛教哲學。現任職於揚州大學社會發展學院，揚州大學佛學研究所副所長，揚州市藏經院典籍研究會副理事長，揚州文峰寺“心靈關懷中心”專家組成員。

佛教內部對佛法的詮釋框架不止一種，惠能之前的中國佛教無論是堅持妄心系或是真心系、戒定慧三學與教理行果，總歸還是在漸修的理路上，即使有頓悟，仍然是以漸修為前提。傳統佛教的修行，遵守戒定慧三學的體系，所謂“修戒獲定，得大果報；修定獲智，得大果報；修智心淨，得等解脫，盡於三漏。”¹佛教禪法的修持實踐，也都沿著這一脈絡，達摩之後的禪宗修行也是當時中國佛教的傳統方式²，即使引入般若經典如《思益梵天所問經》而有所拓展，但直到北宗禪時期，仍然沒有突破傳統漸次修道的的方法與觀念³。而南宗禪高倡“頓悟”，其內在脈絡則是修道觀念和方法論的重大轉

¹ 《長阿含經》卷2，T01，p.12a20-22。

² 葛兆光《再增訂本中國禪思想史》：“在道信的時代，這種方法是南北方禪者的流行法門，道信取這一套法門也是理所當然的。……顯然還是漸修的路徑，在道信之後，弘忍接著講這種方法，恪守舊規，幾乎沒有多少改變。”北京大學出版社，2022年，第105頁。

³ 葛兆光《再增訂本中國禪思想史》：“前期禪門到弘忍都要保持一定的修行，如坐禪、念佛等。在他們看來，定和慧是有次第之差的，就連神秀一系都主張‘從定發慧’，這就是我們前面說到的傳統禪門的方法。”北京大學出版社，2022年，第204頁。



變，“從‘自心即佛性’、‘無念無相無住’之‘頓悟’，到‘空’的絕無差別境界這三部曲，就是惠能禪法思路的主脈，也是他較多地偏向了《般若》思想之後，對傳統禪法的重要改造。”¹於是南宗禪從傳統的三大阿僧祇劫漸次修行轉向“一悟即至佛地”“自性頓修，亦無漸次”²。

從基本理路上來說，惠能所開創的南宗禪法與漸修、漸悟是“絕緣”的，南宗禪在流傳過程中始終高倡頓悟，以此作為其根本指歸與和特色。但是考察《壇經》在歷史上的流變，卻呈現出對唯識今學“轉識成智”思想的某種接納，本文即試圖通過對此現象的考察，探討其中的意義。

一、《壇經》中的“含藏識”和“轉識”

近百年來，經過學術界的諸多辛苦研究，已經明確《壇經》在歷史流傳過程中有不同的版本系統。現存《壇經》譜系主要分為法海集記系列、惠昕所述系列和契嵩校勘系列，在前後脈絡上，“惠昕所述系列是法海集記系列向契嵩校勘系列的過渡版本”³，後世普遍流行至今的《壇經》則是元代僧人宗寶對契嵩校勘版的重編。

通過考察這幾版有代表性的《壇經》，可以發現《壇經》最初就帶有對唯識思想的融攝，並在流傳過程中對其表述進行了文雅流暢和理論系統化的修正。

| 版本 ⁴ | 含藏識、轉識 | 字數 |
|-----------------|---|-----|
| 敦煌本 | 法性起六識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，六門、六塵。自性含萬法，名為含藏識；思量即轉識，生六識，出六門、六塵，是三六十八。由自性邪，起十八邪；含自性，十八正。含惡用，即眾生；善用，即佛。 | 73字 |
| 惠昕本 | 十八界者，六門、六塵、六識為之十八。自性含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識；轉識生六識，出六門，見六塵，三六十八由自性用。自性邪，起十八邪合；自性正，起十八正合。惡用即眾生，善用即是佛。 | 76字 |
| 契嵩本 | 界是十八界，六塵、六門、六識，是也。自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識；生六識，出六門，見六塵。如是一十八界皆從自性起用，自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。含惡用，即眾生用；善用，即佛用。 | 80字 |
| 宗寶本 | 界是十八界，六塵、六門、六識，是也。自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識；生六識，出六門，見六塵。如是一十八界皆從自性起用，自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若惡用，即眾生用；善用，即佛用。 | 80字 |

¹ 葛兆光《再增訂本中國禪思想史》，北京大學出版社，2022年，第207頁。

² 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，T48，p.340c16、p.342c2。

³ 白光《〈壇經〉版本譜系及其思想流變研究》，宗教文化出版社，2013年，第244頁。

⁴ 此處所用《壇經》版本及內容來自王孺童編校《〈壇經〉諸本集成》，宗教文化出版社，2014年。



《壇經》對於“含藏識”和“轉識”的使用，可知其仍然具有遵奉禪宗宗經《楞伽經》這一傳統的影響在。在佛教思想發展史上，《楞伽經》有較為特殊的意義，即解決現實之心染汙虛妄與聖智所證清淨真如在修行實踐上的統一性，亦即染法阿賴耶與佛性如來藏在眾生層面之同時成立，“《楞伽經》的出現，其最大的意義在於將這兩大思想系統給予融合與統一，以‘如來藏藏識’一名來加以統括……使如來藏與阿賴耶識成為一個主體”¹。惠能在《壇經》中所使用的“自性”，不僅同時具備現實心（主體性）和佛性（真如理體），同時也包含了般若智在內：“菩提般若之知，世人本自有之”²，這三者結合在一起，尤其是惠能特別強調“摩訶般若波羅蜜”的殊勝作用，最終使究竟層面的超越可以當下呈現：“汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地。自性心地，以智慧觀照，內外明澈，識自本心。若識本心，即是解脫。”³

在《壇經》的基本理路上，“含藏識”和“轉識”都在惠能“自性心地”、“頓悟真如本性”的思想中重新解釋，以“自性”為中心來說明一切事物的存在性質，但是其關鍵性界定在於“含”。“含”之一詞，既不同於中國傳統哲學中“道生萬物”的思維方式，也不同於傳統西方哲學中“理型”與“分有”的思維方式，仍然可在佛教所說的緣起中呈現這種無限的含攝，因為“普遍的相互作用、相互影響，它使每一人、每一物甚至每一人的每一構成部分或每一物的每一構成部分都成為一個千絲萬縷的聯繫、作用與影響的交叉點。……由於每一交叉點集全宇宙普遍作用與影響於一身，因此，我們也就可以說每一交叉點都反映全宇宙，或者說，就是全宇宙。”⁴

“含藏識”是中國佛教著述中較少使用的概念。按南北朝時期的譯經方式，求那跋陀羅譯《楞伽經》和真諦譯諸論典都將阿賴耶識之異名譯為“藏識”，唐代玄奘亦是如此，一直都是佛教界通行的慣用概念，而“含藏識”只零星散見於唐代佛教著述中⁵，後世也有所沿用，但頻次並不高。然而在惠能的思想體系中，“含藏識”是在“自性”之無限含攝意義上界定的，其含攝之內容是“萬法”（一切法），並未遵循唯識古學和唯識今學對於藏識的基本規定——含藏一切種子。換言之，《壇經》只是借用了“含藏”之義，以此說明“自性”與一切事物的存在關係。

與“含藏識”不同，“轉識”是自南北朝以來普遍使用的概念，與求那跋陀羅譯《楞伽經》、《大乘起信論》的流行有直接關係，至唐玄奘系統翻譯唯識今學典籍後，其影響最終定型。“轉識”從本識（阿賴耶識）而生起、現起，是在本識之外的餘諸識的意義上使用的。但是真諦所傳唯識古學倡“一種七現”的心識論，而玄奘所傳唯識今學倡“八識現行”的心識論，所以對“轉識”的解讀上便出現了差異：“對於轉識，安慧、窺基

¹ 聖凱《攝論學派研究》，宗教文化出版社，2006年，第312頁。

² 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，T48，p.338b4-5。

³ 同上，p.340c15-18。

⁴ 張世英《進入澄明之境——哲學的新方向》，商務印書館，2022年，第41頁。

⁵ （唐）慧琳《一切經音義》卷51：“阿陀那識，梵語也，即含藏識也。”T54，p.648b13；（唐）大覺《四分律行事鈔批》卷9：“第八名阿賴耶，亦名含藏識。”X42，p.876b24；（唐）大珠慧海《頓悟入道要門論》中亦有“第八含藏識”一語。



注釋為七識，《攝論》引用此偈，《攝論無性釋》及真諦譯《攝論釋》注釋為‘六轉識’。¹由此可見，《壇經》中所使用的“轉識”一語，其實是在唯識今學的意義上使用的。我們或許由此也可以推測，在佛教諸多概念的理解和解釋中，玄奘所譯與窺基所弘之唯識今學逐漸帶有中國佛教公共知識的意味。²

不僅如此，在心識關係上，《壇經》明顯採用了“含藏識（含萬法）——轉識（思量）——六識”的言說方式，而且這三者之間是一種從前至後延展“起”、“生”的關係，在形式上仍然是唯識今學“八識現行”的架構，即心、意、識的差別分位，《成唯識論》中稱之為“三能變”。惠能明顯只是借用了唯識今學的框架結構，但卻賦予了新的內涵，以“自性”為中心來統攝，建構成為一種體用模式，所謂“世人性本自淨，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”³，歸結為“一十八界皆從自性起用”。如此一來，“自性邪”與“自性正”都是在作用、起用的意義上使用，或者說是作用的性質不同而有迷與悟、眾生與佛的差別，並非是“自性”作為體的性質有迷悟差別，如此則可以更好地理解“前念迷即凡，後念悟即佛”⁴。

因而在修道論上依然是“起般若觀照……識自本心”，剎那間顯明自心本具的真如佛性，轉“迷”為“悟”，由“惡用”轉為“善用”，這大概可以理解為禪宗頓悟式的轉識成智。

二、《壇經》中的“三身四智”

佛之三身是大乘佛教尤其是唯識學重點闡釋的論題之一。佛之果位是大乘佛教修行實踐的目標指向，必然要走向相關理論、方法論的建構，在因位重點探討心識與佛性，說明修行的必要性與可行性，而果位則重點探討佛之境界、佛之狀態，說明終極領域的可證性與超越性。自竺道生開啟了南北朝佛學從般若學向涅槃學的轉向以後，佛身、佛土等問題亦成為中國佛教關注的重點，《般若經》、《維摩詰經》、《法華經》、《涅槃經》、《華嚴經》等諸多大乘重要經典皆涉及佛身，但直到真諦翻譯唯識學典籍後，對佛之身土觀才有較為系統的闡釋，最終在玄奘翻譯完成《佛地經論》和《成唯識論》後，佛身、佛土、佛智的相互關係才最終成為系統性的表述。

考察《壇經》四個版本的內容，其共同點在於對於自性與三身的關係有明確的界定和解釋：“於自色身見自法性有三身佛，此三身佛從自性上生”⁵，相當於體相用的關係，但對於三身與四智對應關係的闡述則有一個發展變化的過程。

在現存文獻中，六祖惠能論述“三身四智”的記載最早出現在《景德傳燈錄》，約

¹ 聖凱《攝論學派研究》，宗教文化出版社，2006年，第101頁。

² 唯識宗雖然衰亡於唐末，但唯識學的傳播始終在延續。楊維中《唯識宗通史·結語》：“五代之後，儘管每朝每代都有研習、傳播唯識經典的僧人以及俗家弟子，俱基本上可以認定，已經不屬於‘宗派’性的活動了，只能稱之為唯識學的綿延未絕。”鳳凰出版社，2008年，第861頁。

³ 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，T48，p.339a20-22。

⁴ 同上，p.340a15。

⁵ 同上，p.339a18-20。



五十年後¹，契嵩校勘版《壇經》將此記載全文收錄，宗寶本《壇經》仍舊沿用，成為《壇經》的固定內容。

| 版本 | 三身四智 | 字數 |
|-----------|---|----------------------------------|
| 敦煌本 | | |
| 惠昕本 | | |
| 《永嘉證道歌》 | 三身四智體中圓，八解六通心地印。 ² | 14 |
| 《頓悟入道要門論》 | <p>問：轉八識成四智，束四智成三身，幾箇識共成一智？幾箇識獨成一智？</p> <p>答：眼、耳、鼻、舌、身，此五識共成所作智。第六是意，獨成妙觀察智。第七心識，獨成平等性智。第八含藏識，獨成大圓鏡智。</p> <p>問：此四智為別為同？</p> <p>答：體同名別。</p> <p>問：體既同，雲何名別？</p> <p>既隨事立名，正一體之時。</p> <p>何者是大圓鏡智？</p> <p>答：湛然空寂，圓明不動，即大圓鏡智。能對諸塵不起愛憎，即是二性空，二性空即平等性智。能入諸根境界，善能分別，不起亂想而得自在，即是妙觀察智。能令諸根隨事應用，悉入正受無二相者，即是成所作智。</p> <p>問：束四智成三身者，幾箇智共成一身？幾箇智獨成一身？</p> <p>答：大圓鏡智獨成法身，平等性智獨成報身，妙觀察智與成所作智共成化身。此三身亦假立名字分別，只令未解者看。若了此理，亦無三身應用。何以故？為體性無相。從無住本而立，亦無無住本。</p> | 293 |
| 《景德傳燈錄》 | <p>壽州智通禪師者，壽州安豐人也。初看《楞伽經》約千餘遍，而不會三身四智，禮師求解其義。祖曰：三身者，清淨法身汝之性也，圓滿報身汝之智也，千百億化身汝之行也。若離本性別說三身，即名有身無智。若悟三身無有自性，即名四智菩提。聽吾偈曰：</p> <p>自性具三身 發明成四智 不離見聞緣 超然登佛地 吾今為汝說 諦信永無迷 莫學馳求者 終日說菩提</p> <p>師曰：四智之義可得聞乎？祖曰：既會三身，便明四智，何更問邪？</p> | 正文 291 字， 小注 65 字 |

¹ 宋至和三年（1056），郎簡為契嵩校勘之曹溪本《壇經》親自作序，並命工匠鏤板刊印。此序收錄於契嵩《禪津文集》卷11。

² 《永嘉證道歌》，T48，p. 395c29。



| | | |
|-----|--|-----------------------------------|
| | <p>若離三身，別譚四智，此名有智無身也，即此有智，還成無智。複說偈曰：</p> <p>大圓鏡智性清淨 平等性智心無病 妙觀察智見非功 成所作智同圓鏡 五八六七果因轉 但用名者無實性 若於轉處不留情 繁興永處那伽定</p> <p>（轉識為智者，教中雲：轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名，而不轉其體也。）</p> <p>師禮謝以偈贊曰。</p> <p>三身元我體 四智本心明 身智融無礙 應物任隨形 起修皆妄動 守住匪真精 妙言因師曉 終亡污染名</p> | 。 |
| 契嵩本 | <p>僧智通，壽州安豐人。初看《楞伽經》約千餘遍，而不會三身、四智，禮師求解其義。師曰：“三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智。若悟三身無有自性，即名四智菩提。”聽吾偈曰：</p> <p>自性具三身，發明成四智。 不離見聞緣，超然登佛地。 吾今為汝說，諦信永無迷。 莫學馳求者，終日說菩提。</p> <p>通再啟曰：“四智之義，可得聞乎？”師曰：“既會三身，便明四智，何更問耶？若離三身，別談四智，此名有智無身也。即此智，還成無智。”複偈曰：</p> <p>大圓鏡智性清淨，平等性智心無病， 妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。 五八六七果因轉，但用名言無實性。 若於轉處不留情，繁興永處那伽定。</p> <p>（如上轉識為智也。教中雲：轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名，而不轉其體也。）</p> <p>通頓悟性智，遂呈偈曰：</p> <p>三身元我體，四智本心明， 身智融無礙，應物任隨形。 起修皆妄動，守住匪真精。 妙旨因師曉，終亡染汙名。</p> | 正文 288 字， 小注 67 字。 |
| 宗寶本 | <p>僧智通，壽州安豐人。初看《楞伽經》約千餘遍，而不會三身、四智，禮師求解其義。師曰：“三身者，清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智。若悟三身無有自性，即明四智菩提。”聽吾偈曰：</p> | 正文 289 字， |



| | |
|---|-----------------------------------|
| <p>自性具三身，發明成四智。 不離見聞緣，超然登佛地。 吾今為汝說，諦信永無迷。 莫學馳求者，終日說菩提。</p> <p>通再啟曰：“四智之義，可得聞乎？”師曰：“既會三身，便明四智，何更問耶？若離三身，別談四智，此名有智無身。即此有智，還成無智。”復說偈曰：</p> <p>大圓鏡智性清淨，平等性智心無病， 妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。 五八六七果因轉，但用名言無實性。 若於轉處不留情，繁興永處那伽定。</p> <p>(如上轉識為智也。教中雲：轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。雖六七因中轉，五八果上轉，但轉其名，而不轉其體也。)</p> <p>通頓悟性智，遂呈偈曰：</p> <p>三身元我體，四智本心明， 身智融無礙，應物任隨形。 起修皆妄動，守住匪真精。 妙旨因師曉，終亡染汙名。</p> | <p>小 注 67 字 。</p> |
|---|-----------------------------------|

不僅敦煌本和惠昕本《壇經》中不見記載六祖惠能與智通關於“三身四智”的對談，《神會和尚禪話錄》¹和《祖堂集》中亦未提及此事。追溯早期南宗禪文獻中對於“三身四智”的使用，永嘉玄覺《證道歌》首次明確了“三身四智”與“心地”（本源自性）的體用關係；馬祖門下大珠慧海所撰《頓悟入道要門論》則較為詳細描述了八識、四智、三身之間的對應關係，但仍然是在體用關係上來詮釋，歸之於“體性”（一心、自性）的無相、無住，並以般若學的方式宣稱“亦無無住本”，一如惠能所言頓悟自性之論；永明延壽百卷本《宗鏡錄》大規模融攝唯識思想，但其根底與宗旨是“性宗”而非“相宗”²，“三身四智”也只出現了三次，而且都源於永嘉玄覺《證道歌》³，最後統歸於一心為宗。

《景德傳燈錄》對於“三身四智”的詮釋方式已經開始有極大不同，借助《楞伽經》與六祖惠能來闡釋其中的對應關係，開始具有一種宗派性神聖塑造的意味，而且對於“三身四智”內在關係的借鑒也更加系統化。

六祖惠能與智通對談的起因在於禪宗的宗經《楞伽經》，智通熟讀並精研，卻始終不能明瞭“三身四智”之義。表面看起來這像是智通的根機、智慧不夠，實質上卻是

¹ 楊曾文《神會和尚禪話錄》，中華書局，1996年。

² 楊維中《唯識宗通史》：“從學派源流上講，延壽並不屬於唯識宗。他對唯識思想的把握和弘教傾向，並不遵從玄奘、窺基系統的詮釋框架，而是以《起信論》為代表的‘古唯識學’為尺規。然而，延壽在其代表性巨著《宗鏡錄》中對唯識思想的融攝，卻成為後世弘揚‘相宗’的範例。”鳳凰出版社，2008年，第841頁。

³ 《宗鏡錄》卷9：“以此無生門，一成一切成，乃至三身四智，八解六通。”卷89：“八解六通，一心而起。三身四智，八識所成。”卷93：“三身四智體中圓，八解六通心地印。”T48，p.460b21-22、p.900b24-25、p.923c20-21。



因為《楞伽經》並未處理“三身四智”的問題，從劉宋四卷本、北魏十卷本到唐代七卷本，重心都在法身和自覺聖智，完全沒有四智的名目。究其原因，實則在於“三身四智”是瑜伽行派才綜合討論的議題：“無著(傳承彌勒)論是分別敘述的，為《楞伽》與《密嚴》所融攝，綜合的敘述。……無著論所成立的三身，及轉識所成的四智；《楞伽經》一再說到三身，但二經都沒有說到四智。”¹

瑜伽行派對於“三身四智”的探討仍然有其發展史，也顯示出唯識古學和唯識今學的不同。從佛教中國化的歷史過程看，真諦所譯相關論典並未梳理清楚其脈絡：“《攝論》……諸譯本都提到轉識蘊成四智，但是八識與四智之間，並沒有明確的配對。而且，從世親的《攝論釋》的翻譯來說，真諦譯與笈多譯、玄奘譯相同，只是解釋四智，並未提及八識。”²八識與四智之間的明確對應關係，到無性《攝大乘論釋》才確認：“無性(Asvabhāva)的《攝大乘論釋》，說轉八、七、六、前五識，別別地得四智。《佛地經論》與無性的《攝大乘論釋》，是世親以下，陳那、護法、戒賢的系統；玄奘雜糅而成的《成唯識論》，所說轉依的意義，就是依此而作更圓滿的安立。”³無性確立了八識與四智相應的思想，而且得到護法一系的唯識今學發揚光大。而且在歷史上，《佛地經論》和無性《攝大乘論釋》也是經過玄奘翻譯才真正進入中國佛教界，因此《景德傳燈錄》和契嵩版《壇經》所使用的“三身四智”思想，本質上仍然源於唯識宗對於唯識今學的傳播。

八識與四智的相應關係不僅指向究竟解脫之境界論，同時也指向從因地向果地轉變的修道論，亦即轉識成智的過程、次第，這在唯識學來說便是“何識修道”的問題。八識轉化的基本理路是偈語中所概括的“五八六七果因轉”，具體而言即是小注中進一步闡釋的“六七因中轉，五八果上轉”——修行者從因地開始修行的重點在於第六識和第七識，而第八識和前五識的轉化與圓滿則要在達成佛果時方能完成。“何識修道”的問題在瑜伽行派中便是討論的重點之一：“真諦與安慧都以八識為能分別，而護法則強調第六識、第七識為能分別。”⁴此一問題在中國佛教的思想視域中，則是由真諦等人在南北朝時期先行傳播其思想，至初唐時窺基則力弘唯識今學，對之前的心識修行理論展開批判：“於大乘中，古德或說七識修道、八識修道，皆非正義，不可依據。”⁵

在唯識今學的“八識現行”架構中，第六識和第七識是分別、染法的根源，但是二者的性質卻有所差別：第六識屬於第三能變，在持續性上是可間斷，易知易見；而第七識則是第二能變，屬於第六識之依託，在持續性上是常相續、無間斷，幽隱難知。這種屬性上的差別導致了二者在修行轉化上的不同：“若能觀識因唯第六……第七由他引亦為此觀，通中、後智”⁶，凡夫位修行必然是以第六識為主導，只是在“入見道時第

¹ 釋印順《印度佛教思想史》，中華書局，2010年，第268-269頁。

² 聖凱《攝論學派研究》，宗教文化出版社，2006年，第548頁。

³ 釋印順《印度佛教思想史》，中華書局，2010年，第310頁。

⁴ 聖凱《攝論學派研究》，宗教文化出版社，2006年，第2頁。

⁵ 窺基《大乘法苑義林章》，T45, p. 261a19-23。但窺基並未明確提及這兩種觀點的宣導者，據基辨《大乘法苑義林章師子吼鈔》及真興《唯識義》之疏解，“七識修道”以菩提流支為代表，“八識修道”以真諦為代表。

⁶ 窺基《大乘法苑義林章》T45, p. 261a24。



七識亦同時得成無漏，據菩薩登初地前的加行而說第六識能引第七識……只通於根本智和後得智。”¹所以在唯識宗的思想體系中，第六識和第七識在因位（凡夫位）的修行轉化並不是一個平行結構，而是先後次第，由此來看，宋代南宗禪“六七因中轉，五八果上轉”的表述仍然是嚴格遵循著唯識宗所強調的六七識修道思想，這大概也可以佐證——在佛教諸多概念的理解和解釋中，玄奘所譯與窺基所弘之唯識今學逐漸帶有中國佛教公共知識的意味。

三、觀念與生活²的調適

在南宗禪發展史上，《壇經》一直有著流變的過程，而南宗禪對於“轉識成智”的融攝也有著一定程度的流變，這種情形既說明了慧能思想的歷史影響，也從一定程度上說明了禪宗在慧能之後的發展或新變化。前面已經論及《景德傳燈錄》對於“三身四智”的詮釋方式開始有極大不同，這種不同主要呈現為兩點：一是借助《楞伽經》與六祖惠能來闡釋其中的對應關係，開始具有一種宗派性神聖塑造的意味；二是特別加入了八識轉化的過程性差別，並加小注來闡釋其中的關係，既闡明其先後次第，又仍舊以一心統攝，但是顯而易見，這實際上已經為修行的次第性保留了些許位置。

如果說《景德傳燈錄》只能算是南宗禪支脈的著述，不能代表整個禪宗對“法”的集體觀念，但是當契嵩版《壇經》將《景德傳燈錄》對於“三身四智”的塑造與闡釋完全納入並傳播後，則使其開始進入整個禪宗的“聖典”序列，同時也意味著進入禪宗僧人共同秉持的內在觀念和實際生活。直到元代宗寶修訂《壇經》，關於“三身四智”的部分仍然照單全收，而且在宋明禪宗著述中也時有引用，說明它確實完全成為了禪宗的一部分。

但一種思想觀念的傳播並不是一個靜態的發展，而是具體時空中社會成員或特定組織成員的動態接受過程，“從經典的成立史來說，佛法思想的發展分化，源於理論和實踐兩大層面。……要從佛教徒的宗教實踐與體驗視角，去理解佛教思想體系的變化。”³南宗禪對於“三身四智”接受過程中的變化仍然要回到惠能之後的禪宗狀態，尤其是馬祖一系禪法的發展變化⁴，以此來理解為何宋代禪宗在修道觀念的闡釋與建構中給修行的次第性保留了些許位置。

從禪宗頓悟觀念的發展來說，肇始於六祖惠能，由他開創了新的時代路向，但仍然需要後繼者的不斷推進，“神會及其老師惠能在這一禪思想史的轉軌中，並沒有走到終點”⁵。從《壇經》自身的思想脈絡中來看，確實存在著作為教法的真理維度與作為證

¹ 劉奉禎《窺基〈大乘法苑義林章〉研究》，第96頁。

² 聖凱《佛教觀念史與社會史研究方法論》：“經典是觀念的載體，生活是觀念的現實展開，觀念具有基礎性與中心的地位。”宗教文化出版社，2022年，第38頁。

³ 聖凱《佛教觀念史與社會史研究方法論》，宗教文化出版社，2022年，第66頁。

⁴ 葛兆光《再增訂本中國禪思想史》：“中唐時期以後，馬祖一系禪法大盛，使得禪宗的宗風，由峻潔迅疾轉向自然適意，……使禪宗的思想從自我約束與自我調整，轉向自由無礙與隨心所欲。於是，禪思想史從此翻開了新的一頁。”北京大學出版社，2022年，第409頁。

⁵ 同上，第343頁。



法的現實生活呈現有著隔離的可能性：“人自兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。……法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。”¹作為真理維度的“法”不存在差別性，是究竟、平等、無差別的存在，但是作為現實生活主體的人開展其修行實踐，總是會在其緣起中出現各種差別相，這樣的問題根本無法通過上根之人、中下根人的分判而消解，即使是上根人，也不見得能“一念而至佛地”，畢竟“觀念層面的理路與實踐層面的道路是不一樣的”²。

至馬祖道一倡“即心即佛”時，真理維度與現實生活的隔離性才得以消解，人心即是“自家寶藏”，人心完全“一切具足”，後更發展出“性在作用”，這意味著起心動念、舉手投足都是佛性之作用，精神的終極歸宿在現實層面便可直接安頓，達成了“‘般若智慧的生活化’和‘終極意義的日常化’”³這種發展在中國思想文化的境域中得到了極大的肯定，對文人士大夫形成了巨大的影響。但另一方面，這種觀念的過度發展也對禪宗現實生活的組織性、制度化、持續發展造成了衝擊與否定：“在‘自然適意’、‘平常心’的旗號下，給七情六欲的放縱開了一個方便之門”，“消解了宗教生活中自我約束、追求完美的力量，使宗教信仰的神聖意味日益瓦解，於是導致了放縱狂禪的出現”⁴。

當然，在馬祖道一自身的禪觀念中，並不會出現狂禪的問題，因為他對於生活實踐中的漸修（般若觀照）有一定程度的肯定，如石鞏慧藏對於自己“一回入草去，便把鼻孔拽來”方式的“牧牛”，馬祖道一的回答是：“子真牧牛。”⁵但是在其禪觀念的傳播與接受中，“道不用修”地位與影響都不是“牧牛”所能比擬的⁶。馬祖道一的弟子百丈懷海將“牧牛”的風格繼承下來了，大安禪師請教百丈懷海識自本心後如何“保任”，百丈回答為：“如牧牛人，執杖視之，不令犯人苗稼。”⁷所以在禪法特點上，百丈懷海在力倡頓悟的同時也明顯呈現出對生活中漸修（般若觀照）的提倡⁸。

百丈懷海的嗣法弟子、瀟仰宗的創始人瀟山靈祐不僅有“只看一頭水牯牛，若落路入草，使把鼻孔曳轉來，才犯人苗稼，即鞭撻，調調伏既久”的話語，並有一段完整的關於頓悟與修行的闡述：

時有僧問：頓悟之人更有修否？

師雲：若真悟得本他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也，不道別有法教渠修行趣向。從聞入理，聞理深妙，心自圓明，不居惑地，縱有百千妙義，抑揚當時，此乃得坐披衣自解作活計。以要言之，則實際理地不受一塵，萬行門中不舍一法。若

¹ 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，T48，p. 341b10-11、p. 342b4-5。

² 葛兆光《再增訂本中國禪思想史》，北京大學出版社，2022年，第332頁。

³ 同上，第409頁。

⁴ 同上，第434、477頁。

⁵ 《景德傳燈錄》卷6，T51，p. 248b22-23。

⁶ 蘇樹華《洪州禪》：“後世禪者，發揮馬祖‘道不用修’的觀念，很少談論悟前漸修與悟後保任之事，一味天然任運，無拘無束，所以，隨著洪州禪的演變，禪機之風，愈演愈烈。”宗教文化出版社，2005年，第34頁。

⁷ 《景德傳燈錄》卷9，T51，p. 267b24-28。

⁸ 《中國佛教通史》卷7：“百丈禪法，還具有漸頓相容的特點。百丈禪師除了注重禪宗的‘頓悟’之外，他還十分重視禪宗的‘漸修’。”江蘇人民出版社，2010年，第269頁。



也單刀趣入，則凡聖情盡，體露真常，理事不二，即如如佛。¹

滿山靈祐依然秉持著心性本體、頓悟自性這一真理維度的禪觀念，這也是自惠能以來南宗禪一貫的傳統，但是他對修行實踐的過程性變化保持著一種關切，有太多人所呈現的都是只是“初心”，所頓悟的都是“自理”，獲得了真理維度的禪觀念，但是在現實生活的緣起中仍然是“猶有無始曠劫習氣”的狀態，所以“牧牛”、“保任”成為修道過程中的必經階段，但作為過程（差別相）的“牧牛”完全相應於無差別的真理維度，仍然是一體而非隔離，以真理維度的無差別（實際理地不受一塵）來統攝現實生活中的無限差別性（萬行門中不舍一法），在對反的意義上形成圓融與無礙。非但滿仰宗如此，臨濟義玄的“三句”亦被解釋為初悟、保任和徹悟的差別，但此用功過程之差別，仍然歸之於一心之無差別。南宗禪後來的各種變化，眾所周知，不再贅述，但關於悟與修的關係解釋，臨濟、滿山的觀念成為一種較為普遍性的說法。

問題是，自馬祖道一之後，南宗禪對於“牧牛”、“保任”乃至三關的言說，是對漸修的某種“被迫”接受嗎？

重新審視惠能所說的“人自兩種，法無兩般。迷悟有殊，見有遲疾。……法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓”，也可以發現它意味著頓與漸呈現著不同的視域，其根本差別在於“見”。“法無兩般”代表著全部的、整體的存在境域，處在其中的人則呈現為具體的、差別的、有限的存在，往往只“見”種種有限、差別之在場，而整體、無限則處於“遮蔽”之狀態。所以南宗禪的重點始終在“摩訶般若波羅蜜”，也就是要以特別的“見”來開顯這種“遮蔽”，“要讓一個存在物得到‘敞亮’（‘去蔽’）、‘澄明’，就必須把它放回到它所‘隱蔽’於其中的不可窮盡性之中”²。因此，般若波羅蜜所開顯的“見疾”（頓悟），是一個層次性的根本變化，而不是一種過程性的階段變化，是一種本體視域的開顯，同時也是集合著無盡差別的開顯。與此相反，“見遲”則只是在差別性上的遷移，並不能由此指向根本問題，其視域並非指向整體。

如滿山靈祐對於仰山慧寂請教如何行履的回答：“只貴子眼正，不說子行履”³，“見”在南宗禪始終有著特殊的意義，而頓與漸也不是同一層級的問題，當頓悟呈現後，“若真悟得本他自知時，修與不修是兩頭語”，“得本”之超然、無差別與“見山是山，見水是水”之無量差別仍然統一相契，既相互否定，又同時成立。

這種對立性的統一，正是般若思想的一大特點，一直被南宗禪所承繼併發揚，惠能去世前特地付囑弟子：“舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離於性相。”⁴這意味著，由般若所開顯的“對法”觀，不僅是他的家法、綱宗，而且是應機接人、教人開悟、明心見性的頓悟法門，也是偽仰、雲門、曹洞、臨濟、法眼的教育方式和傳法方式，惠能的“對法”是對文殊的“不二法門”和龍樹的“中道”法門的發展，

¹ 《景德傳燈錄》卷9，T51，pp. 264c23-265a4。

² 張世英《進入澄明之境》，商務印書館，2022年，第87頁。

³ 《景德傳燈錄》卷9，T51，p. 265b1-2。

⁴ 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，T48，p. 343b5-6。



是一種辯證的方法¹。

從“對法”的角度來重新審視南宗禪的頓悟觀，也同樣可以說頓悟並不一定意味著與漸修的絕對隔離，既可以在否定傳統漸修的意義上來證成頓悟觀，也可以在融攝漸修的意義上重新開顯頓悟觀，無論是否定還是融攝，都是在觀照現實生活緣起上的“來去相因，究竟二法盡除”，獲得真理維度的彰顯與呈現。基於此，我們或許能對禪宗發展過程中的種種教法與言說有更深入的認識，而南宗禪對於唯識今學“轉識成智”思想的融攝，也可以在此意義上重新理解和解釋，仍然是頓悟觀視域下的相反相成。

¹ 崔正森《關於“對法”之管見》，《世界宗教研究》，2002年第1期，第80、81頁。



老莊道家哲學視域下的唯識學之嬗變

哲學博士 盧笑迎

摘要：從老莊道家的宇宙生成論、本體論、解脫論的視角對唯識學思想進行檢視，從中可以看出唯識學傳入中土後演變為既有中國特色又與印度佛教一脈相承的禪宗必然性。

關鍵字：道家，唯識學，緣起，本原，本體

作者簡介：盧笑迎，哲學博士，從事道教、佛教等中國哲學以及中西宗教的比較研究。

道教內丹學是老莊道家思想的拓展和延伸，直接以老莊道家哲學作為其修道方法論，《老子》、《莊子》被內丹家認為是內丹經典，特別是《老子》被內丹家公認為丹經之祖。“道”是宇宙萬物的本原、本體，也是修道成仙的主體；“道”生化萬物，又不離萬物，萬物身上就有道。根據老子的“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的宇宙生成論，這是萬物的順生成過程，如果可以逆轉這個過程，便可以返本歸源，回到生命的源頭，與道合一，長生久視而成仙。內丹家正是根據“順則生人，逆成仙”的思想，形成“煉精化炁、煉炁化神、煉神還虛、與虛合道”的內丹修煉方法。這是內丹學是內丹家將道家哲學思想付諸於生命超越實踐過程中形成的修道方法論，哲學思想和修道理論圓融一貫，邏輯架構簡單明瞭。

“天下無二道，聖人無兩心”，所有宗教修行煉養方法均是圍繞人們的身心提升生命境界，超凡入聖的途徑是相同的。借助於內丹學修道哲學架構的視角，檢視印度佛教唯識學傳入中土以後的宇宙生成論、本體論、解脫論的，從而可見印度佛教唯識學嬗變為中國佛教禪宗的必然性。

萬法唯識

如實認識宇宙人生現象是覺悟和解脫的開端，宇宙萬物從何而來？人和萬物的本質是什麼，他們之間有什麼關係呢？佛教則認為“三界唯心，萬法唯識”，外在的世界是內在心識的投射，認識世界從認識自我開始。而認識自我，則從解脫身心的煩惱開始。

佛教與道教不同，內丹學的修煉方術、成仙理論始終圍繞著道家的哲學思想，老



莊道家的哲學思想就是道教的修道哲學理論，而佛教一開始產生的形式就是一個宗教的修行團體，其根本目的是幫助有情眾生從煩惱痛苦中解脫出來，關注的是修行解脫的方法論，佛教的哲學思想體系是逐漸完善而成的。從佛教早期的《阿含經》療箭傷的故事以及用手中樹葉與森林樹葉比較來說明佛陀所說佛法的比喻中，可以看出佛陀所教導的是能夠具體可行地幫助人們解脫煩惱痛苦的修行方法，他並不贊成人們深究形而上的世界是否有邊、生命的主體、解脫後的境界等哲學理論。那麼佛陀是如何引導人們走向解脫呢？他首先否定人的認識真實可靠性，他認為人是通過主體的眼、耳、鼻、舌、身、意六根對外界的作用產生六塵、六識，並體現為色、受、想、行、識五蘊身心的感受來認識外界，人對於自我的感覺也是基於六根、五蘊的基礎上的來感受“自我”的存在，因而進一步否定了“我”的存在。因為六根、五蘊是隨著的變化剎那生滅變化的，“我”也是變無常的，而人往往難以覺察到，而把這個變化無常的“我”此作為參照系認識外界，必然導致無法如實認清事實的真相，人們的痛苦煩惱由此而產生。佛陀說“無我”是為了破除眾生對這個變化無常的“我”的執著，《阿含經》中提到的四念處和止觀的修行方法，就是讓修行者透過五蘊身心來觀察到“我”的無常變化從而體證到“無我”，如果說觀察到的身心是變化無常的，那麼哪個觀者又是誰呢？應該看到這裏隱藏了一個能夠覺察到無常變化的“我”的觀察者，這個觀察意識不因根、塵、識的變化而變化是“非緣起法”，讓人煩惱的是變化無常的心念，而觀察者是則是恒常的、空明的精神意識體。具有覺察能力的觀者意識是每一個人與生俱來的，個體的意識主體由變化的心念意識和不變的覺察意識組成，通常意義的“我”是兩種意識交織組成的。相對於這個不變的覺察意識而言，受心念主宰的“我”是“緣起”變化而言是“無我”，以這個能知能覺的“心”，或“自性清淨心”主體作為參照系才可以如實地認識宇宙萬法，也可以從煩惱痛苦解脫出來。

就文字而言，原始佛教時期並沒有對解脫和業報輪回的主體作專門的論述，但已隱約提到“清淨心”是解脫的主體，可以說是如來藏（佛性）思想的萌芽，《雜阿含經》卷四七說：“淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如生金，（以火冶煉），除去金色相似之垢，令其純淨。¹經文中用生金比喻人心，生金的本質是純淨的，只是夾雜些雜質，冶煉只是除去雜質，使純淨的金質顯現出來。修行如同煉金的過程，只是去除人的貪嗔癡煩惱，便可顯現清淨的本心。從解脫理論體系而言“無我”似乎與業報輪回理論存在矛盾，因為人們習慣以實體“我”去理解輪回和解脫的主體：“若無實我，誰能造業？誰能果耶？……我若實無，誰於生死輪回諸趣，誰複厭苦求趣涅槃？”²部派佛教時期在堅持緣起論和“無我”說的前提下，從心性論的角度，提出了將“心”作為解脫和業報的主體。《阿毗達磨順正理論》在解釋為何解脫為“心”之解脫時說：以心所等隨從心故，染淨法中心為主故，雖無有無我而可於心假說縛者脫者等故。³

¹《雜阿含經》卷第四十七，《大正藏》第2冊，No. 0099，第341頁。

²《成唯識論》卷第一，《大正藏》第31冊，No. 1585，第2頁。

³《阿毗達磨順正理論》卷第七十二，《大正藏》第29冊，No. 1562，第731頁。



《成實論》也說：

又無我故，應心起業。以心是一，能起諸業，還自受報。心死、心生、心縛、心解，本所更用。心能憶念，故知心一；又以心是一，故能修集；若念念滅，則無集力；又佛法無我，以心一故名眾生相。¹

這裏提出了以心“假說”為解脫和業報的主體，是為了區別於“無我”說的“我”的概念。關於心性是否本淨，各部派的意見並不統一，但是解脫後的是清淨之心的看法卻是一致的。關於輪回業報的主體，部派佛教提出了“補特伽羅”、“勝義補特伽羅”、“中有”、“果報識”等作為區別通常意義“我”的精神意識主體。但部派佛教的經典未對“補特伽羅”與心的關係作出明確的說明。大乘佛教興起後，佛教的心性思想得到了進一步的發展，基本沿襲了“心性本淨”的思想，但是各派對此解釋卻不相同。大乘空宗從般若空慧的角度出發，認為“是心非心，心相本淨故”²，用“空”解說“心”的本淨，因為“畢竟空即是畢竟清淨”³；大乘瑜伽行派則引入了“真如”的概念解釋“心性本淨”，認為“已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，別有心性淨。”⁴

根據瑜伽行派唯識學的觀點，每個人身上都有自己的阿賴耶識，此識積集了宇宙一切現象的種子，萬物之本，使之存而不失，它無始無終，心識種子如瀑布流水剎那生滅，並由種子不斷依緣生起現行，而現行不斷熏習產生種子，互為因果，構成剎那生滅，相似相續的現象世界。世界從何而來？對瑜伽行派唯識學來說，這是一個偽命題，根據十二支緣起法則，因為有生命個體對自身和世界的真實情況缺乏正確認識（無明），才會有產生的各種行為和動機，正是這些欲望動機觸發了阿賴耶識意識之流的流轉，通過感官投射形成所謂的世界。從經論上看，阿賴耶識是宇宙萬物的本原，但並非萬物的本體，亦非解脫的主體。人們無法解脫，是因為阿賴耶識中積集了因貪、嗔、癡而產生的一切有漏善、惡、無記之雜染種子，它必然就是雜染性心體。除了但阿賴耶識，人們身上還有非阿賴耶識的清淨種子，阿賴耶識中染雜種子的減少，會增加非阿賴耶識的清淨種子，正如人們常說的貪嗔癡的減少，覺知、理性就會增加。

《攝大乘論》雲：

複次，雲何猶如水乳？非阿賴耶識與阿賴耶識同處俱轉，而阿賴耶識一切種盡，非阿賴耶識一切種增。⁵

此處的非阿賴耶識可以理解為“自性清淨心”，但卻是相對於受染的阿賴耶識而言的。實際上是二元心性論，而不是解脫的本體。阿賴耶識是宇宙萬有的本原，但是識外無境，森羅萬象只是心識的投射。每一個眾生都有各自不同的阿賴耶識，因此阿賴耶識也不是眾生的本體，也無法成為解脫的主體。

在中國的傳統思維模式中，哲學思想與修道理論應該是統一的，帶著與老莊哲學

¹ 《成實論》卷第五，《大正藏》第32冊，No. 1646，第278頁。

² 《小品般若波羅蜜經》卷第一，《大正藏》第8冊，No. 0227，第537頁。

³ 《大智度論》卷第六十三，《大正藏》第25冊，No. 1509，第508頁。

⁴ 《大乘莊嚴經論》卷第六，《大正藏》第31冊，No. 1604，第622—623頁。

⁵ 《攝大乘論》卷上，《大正藏》第31冊，No. 1604，第622—623頁。



思想比較的角度審視佛教的中觀學派、如來藏系（已被學術界歸入瑜伽行派唯識學的旁支）、瑜伽行派的唯識學，雖然各派都有系統的修道理論，但是各派的內部與各派之間的宇宙萬物的本原、本體、解脫的主體仍是無法圓融統一。《大乘起信論》將如來藏系和瑜伽行派的純唯識學進行了匯通，提出了以如來藏為體，阿賴耶識為用“一心二門”的中國式唯識學結構模式。《起信論》雲：

所言法者，謂眾生心。是心則攝一切間法、出世間法，依於此心顯示摩訶衍義。何以故？是心真如相，即示摩訶衍體故；是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。¹

此“眾生心”非如來藏，而含無為之真如與有為之生滅兩類。這兩法既非互不干涉之兩類，也非無差別之同一，而是不一不異的關係，《起信論》稱為體用關係。此體用二分，即合成一心。關於“二門”，是為詮釋“一心”而立，《起信》雲：

依一心法，有二種門。雲何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義去何？以是二門不相離故。²

二門歸於一心，心真如門是心體，心生滅門是心用，體用一如，皆是一心的呈現，無有別體。此二門說明了諸法實相，心真如門表明作為世界本質的真如的無相和不變性以及諸法的平等性和整體性，而心生滅門說明了一切法的虛妄不實，以及如來藏與生滅和合而有流轉和還滅發生。

阿賴耶識思想與如來藏思想並不矛盾，前者說明識與境的關係，以對治無明妄識產生的煩惱，而如來藏思想強調眾生成佛的內在根據及可能性，二者可以相互發明，互為補充。如來藏為體，推動了阿賴耶識之用——隨著緣起流動的識種子生滅變化，故《起信論》雲：

心生滅者，依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿賴耶識，此識有二者義，能攝一切法，生一切法。³

如來藏最重要的屬性是什麼呢？《起信論》認為是“本覺”，眾生成佛的根據即在於眾生本具的本覺真心，所以修行不是變成佛，而是成佛不假修持只需返本還源，識得本心便可成佛，後世禪宗的“明心見性”、“若識自性，一悟即至佛地”等觀念都來自於此。關於本覺的定義，《起信》雲：

所謂覺性者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依此法身說明本覺。何以故？本覺義者，對始覺義說。以始覺義，即同本覺。始覺義者，依本覺故而有不覺，依不覺故說有始覺。又以覺心源故，名究竟覺。不覺心源故，非究竟覺。⁴

“覺”是什麼呢？是“心體離念”，眾生的心體本來清淨，只要遠離妄念，就能體證“如來平等法身”。“本覺”是相對於“不覺”而言，“本覺”指心的本性就具有覺悟的性質，但為無明所覆成為“不覺”的迷誤狀態，要使“本覺”得到顯現，需要“始覺”，指本覺的

¹高振農：《大乘起信論校釋》，中華書局 1992 年版，第 12 頁。

²高振農：《大乘起信論校釋》，中華書局 1992 年版，第 16 頁。

³高振農：《大乘起信論校釋》，中華書局 1992 年版，第 25 頁。

⁴高振農：《大乘起信論校釋》，中華書局 1992 年版，第 27 頁。



起用，使“本覺”得到顯現，若能妄念不起，則本、始二覺合二為一，即達成佛境界，這也是“頓悟成佛”的依據。

至於宇宙生成的緣起論，《起信論》繼承併發展了傳統的緣起法則，提出了真如緣起論。十二緣起支是個閉環，無始無終，是什麼在推動眾生的生死流轉呢？瑜伽行派的唯識學派認為是無明造作的心識種子業力，推動阿賴耶識中種子的流轉，變現成森羅萬象。真如緣起說則進一步說明是體用的相互作用，真如推動阿賴耶識的流轉、現行。因此真如是一切法之本，為一切法平等所依，諸法依此而存，故稱根本依(因)；而生滅之妄心則是諸有為法的直接所依，稱為生滅依(因)。此緣起法之因由根本因和直接因(發生因、親因)二因所構成，與阿賴耶識緣起論有異，後者只有親因。如《起信論》雲：

是故三界虛偽，唯心所作，離心則無六塵境界。此義雲何？以一切法皆從心起，妄念而生。一切分別，即分別自心，心不見心，無相可得。當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持。是故一切法，如鏡中像，無體可得。唯心虛妄：以心生則種種法生，心滅則種種法滅故。¹

“三界虛妄，唯心所作”，心外的一切現象、一切境界，如同鏡中像，因妄心而生滅變化。直接生起諸法的並非如來藏，而是無明妄心，“當知世間一切境界，皆依眾生無明妄心而得住持”明確說明了妄心為萬法的直接依(親因)。萬法依妄心，妄心則依如來藏而建立故，《起信》雲：“依如來藏，故有生滅心，一切諸法不離真如”，故如來藏是一切法的根本所依，是緣起的根本因，而阿賴耶識的染心則為發生因。如來藏是萬物的本原，也是眾生的本體，也是解脫的主體。

法身隨緣作眾生

華嚴宗在繼承“真如緣起”說的基礎上，提出了“法界緣起”說，認為法界為“萬象之真體，萬行之本源，萬德之果海”²。“法界”通常指“真如”、“實相”、“如來藏自性清淨心”。“法界緣起”指世間和出世間的一切現象，都是“一真法界”隨緣顯現的產物。萬事萬物都是互相融通、含攝的。就緣起而言，宇宙萬物相資相成，一物為因，萬物為果，萬物為因，一物為果，都有“重重無盡”的聯繫，即具有“無盡緣起”的性質。所以，“法界緣起論”的實質是在事物的關係層面強調一種整體性。華嚴宗指出“如來藏隨緣作阿賴耶識”，但此中的阿賴耶識只是如來藏隨緣所作萬法之一，不具有真妄和合的依他起性的特殊性。法藏以《大乘密嚴經》為經證，指出“法身是如來藏，如金也；眾生界是阿賴耶，如環也。”³由此可見，如來藏是體，阿賴耶識是其變現。如來藏作為性，是萬法之實相，萬法皆是如來藏的顯現，不再借由阿賴耶識實現染淨緣起，從而實現性相融合。

¹高振農：《大乘起信論校釋》，中華書局1992年版，第55-59頁。

²《注華嚴法界觀門序》，《大正藏》，第45冊，第683頁

³《大乘法界無差別論疏》，《大正藏》，第44冊，第69頁。



從頓教的角度看，不可說眾生即佛還是不即佛，因為唯有法身，無有眾生，“眾生相本來盡，理性本來顯，挺然自露，更無所待故。”¹法藏在《無差別論疏》中也指出，“法身隨緣作眾生，雖存有眾生相，但皆是法身所作，皆以法身為相；法身隨緣時不變，又令眾生相不存，直顯法身真性，因此眾生皆以法身為體。因此，無論法身隨不隨緣作眾生，皆沒有眾生相；無論法身隱不隱，皆是法身顯現，是故唯一法身，挺然露現，名為眾生，名為法身，更無餘法。如眼目異名，而無別法。”²既然生命個體與宇宙萬象、事物之間是一個相互涵攝、相互映照的整體，“法界”是人與萬物共同的本原和本體。修行不再是為了個體的解脫，而是認識和體證一真法界。

因緣即自然

天臺宗的智顛在道生融匯中觀學派和如來藏思想的基礎上，進一步融匯法相唯識學派，將原本屬於這些不同學派的專有名詞術語加以會通，認為實相、妙有、真善妙色、畢竟空、如如、涅槃、虛空、如來藏、中實理心、佛性、中道、第一義諦、法界等均是異名同義，掃除了佛經中名詞術語的障礙。空、有不再是對立而是融合於統一的中國佛教思想體系。道家從道生萬物又遍萬物並構成萬物本質，表現出道即萬物、萬物即道的體用一如的關係，所以“以道觀之，物無貴賤；以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在已”從而得出以道、物、俗不同的角度觀萬物得出不同的觀點。這種從不同角度看待萬物的觀點亦啟發了佛教學者，三論宗的創始人吉藏在《大乘玄論》論述佛性時說：

又若言一切諸法有生滅者，皆是理外，悉屬外道；若一切諸法無生滅者，皆是理內則屬內道。故今明，發心悟不生不滅，如般若中所辨，名為內道也。……若欲明有佛性者。不但眾生有佛性，草木亦有佛性，此是對理外無佛性，以辨理內有佛性也。……依正不二故，眾生有佛性，則草木有佛性。以此義故，不但眾生有佛性，草木亦有佛性也。若悟諸法平等，不見依正二相故，理實無有成、不成相，無不成故，假言成佛。以此義故，若眾生成佛時，一切草木亦得成佛。³

於有所得人，不但空非佛性，佛性亦非佛性也；若於無所得人，不但空為佛性，一切草木並是佛性也。⁴

吉藏從理外理內、通門別門、所得人無所得人等不同角度論述了眾生與草木的有無佛性、能否成佛的問題。他論述的思想邏輯與老莊的道論非常類似，他認為如同“道”是“強字之曰道”一樣，這裏的“佛”、“佛性”只是假名。儘管吉藏運用的是佛教的名詞術語和佛經的依據，眾生與草木的佛性和成佛，如同道與物之間的差別一樣，是從不同的角度和觀點的得結論。老莊道家認為“以道觀之，物無貴賤”非但貴賤，一切差別如大小、美醜、長短、前後、夭壽等均不存在，物我、道物之間亦無本質差別，萬物一

¹《華嚴經探玄記》卷16，《大正藏》第35冊，第413頁。

²《大乘法界無差別論疏》，《大正藏》第44冊，第69頁。

³《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，No.1853，第40頁。

⁴《大乘玄論》，《大正藏》第45冊，No.1853，第42頁。



齊、道通為一。眾生與草木無本質的差別，無論是“理內”或是“例外”，無論是“通門”還是“別門”，“所得人”還是“無所得人”只是看待佛性、成佛的角度不同而已，但是無論是哪種角度均可以論證出，草木與眾生的佛性、成佛是有則俱有，無則俱無。對於覺悟萬法性空的“無所得人”則是草木與眾生均有佛性，均能成佛。

如果說印度佛教的“一切眾生皆有佛性”可從老莊道家的“道遍萬物”的觀點看到影子，而從道生的涅槃佛性說和吉藏的草木有佛性說，可以看到老莊道家思想對他們理解、融匯和發展印度佛教修道思想體系的影響；那麼從天臺宗湛然提出的無情有佛性說，可以看到中國佛教的佛性說的思想邏輯與老莊道家道論越來越趨於一致。湛然在《金剛錍》提出無情有佛性，他說：

真如在無情中，但名法性；在有情內，方名佛性。……又真實慧雲：“一切法無相，是則真佛體。”既真佛體在一切法，請子思之，當免迷教，及迷佛性之進否也。故真如隨緣，即佛性隨緣。佛之一字，即法佛也。故法佛與真如，體一名異。故《佛性論》第一雲：“佛性者，即人法二空所顯真如。”當知真如，即佛性異名。華嚴又雲：“眾生、非眾生，二俱無真實。”如是諸法性，實義俱非有。言眾生、非眾生，豈非情與無情？二俱隨緣，並皆不變，故俱非有。所以法界實際，一切皆然。故知法性之名，不專無情中之真如也。以由世人共迷法相，名異體一故也。¹

一草一木，一礫一塵，各一佛性，各一因果，具足緣了。²

湛然也是在融匯印度佛教各宗派的思想基礎上，認為佛性、法性、真如只是名相異，實則相同。他從一念三千法界，萬法皆由心所造立論，認為萬法皆是真如呈現，在無情為法性，在有情為佛性。眾生、非眾生即是有情、無情，均是真如的隨緣變現，均有不變的佛性或法性，因此草木、礫塵與眾生一樣具有佛性。

如果說湛然的“無情有佛性”的觀點是印度佛教思想的繼承和發展，那麼永明延壽禪師的“萬物皆有佛性”則是從《老子》的宇宙生成論來說明萬物都是如來藏識所變現，因而萬物均有法性（佛性），他在《注心賦》說：

老子雲：無名天地始，有名萬物母。若佛教意，則以如來藏性，轉變為識藏，從識藏變出根身器世間一切種子；推其化本，即以如來藏性，為物始也；無生無始，物之性也；生始不能動於性，即法性也。南齊沈約均聖論雲：然則有此天地以來，猶一念也。融大師問雲：三界四生，以何為道本？以何為法用？答：虛空為道本，森羅為法用。問：於中誰為造作者？答：此中實無造作者，法界性自然生。³

永明延壽禪師認為如來藏性轉變為識藏，識藏變現出世間一切種子，萬物的根本就是如來藏性，而萬物中不隨物的生始變化的便是“法性”，也就是佛性。延壽還引用了深受玄學影響的牛頭宗初祖法融的“虛空為道本，森羅為法用”，“法界性自然生”等觀點以論證其觀點。

¹ 《金剛錍》，《大正藏》第46冊，No. 1932，第783頁。

² 《金剛錍》，《大正藏》第46冊，No. 1932，第784頁。

³ 《注心賦》卷第三，《續藏經》第63冊，No. 1231，第131頁。



禪宗的荷澤神會針對佛教僧人“唯說因緣，即不言自然”，而道教道士“唯說自然，即不言因緣”的問題時說：“僧唯獨立因緣，不言自然者，是僧之愚過。道士唯獨立自然，不言因緣者，道士愚過。”¹神會認為如果佛教僧人只說“因緣”而不提“自然”，而道教道士只說“自然”而不提“因緣”，那麼僧人和道士均有偏頗之愚過。對於佛教言“因緣”是可以理解的，那麼什麼是佛教的“自然”義呢？對於道教說“自然”也是好理解的，那麼什麼又是道教的“因緣”義呢？神會認為“僧家自然者，眾生本性也。又經文所說：眾生有自然智、無師智，此是自然義。道士家因緣者，道得稱自然者。道生一，一生二，二生三，三生萬物。從道以下，並屬因緣。若其無道，一從何生？今言一者，因道而立。若其無道，萬物不生。今言萬物者，為有道故，始有萬物。若其無道，亦無萬物。今言萬物者，並屬因緣。”²神會融匯佛道二教的“自然”和“因緣”，把佛教之“因緣”解釋老莊的宇宙生成論，認為“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的道物之間的化生與被化生的關係就是因緣；同時用道家道教的“自然”解釋眾生的本性（佛性），認為佛性就是眾生自然的本性。萬物待因緣而化生，但是根究因緣的因緣，窮蹟至極，卻是無中生有的自然獨化過程，也就是道生萬物的過程。

結論

自印度佛教傳入中土以後，印度佛教瑜伽行派的純唯識學和如來藏學，包括中觀學派的般若學雖有各自的解脫理論和哲學思想，其各自內部以及各學派之間看似分裂的本原、本體、解脫主體已經融合為一。真如、如來藏、佛性和“道”一樣已成為萬物的本原和本體，是人們成佛（成道）的依據。中國佛教修道哲學思想體系的邏輯架構與老莊道家哲學、道教內丹學趨於一致。佛經所體現出來印度的顯微闡幽的理性分析思維方式，雖然與“秦人好簡”的老莊道家傳統的直觀思維方式不同，但在探索宇宙人生的真理、追求生命超越實踐上卻有異曲同工、殊途同歸之妙，恰好印證了內丹家說的“天下無二道，聖人無兩心”之理。

¹ 楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年7月，第90頁。

² 楊曾文編校：《神會和尚禪話錄》，北京：中華書局，1996年7月，第91頁。



書載聖教
從《集王〈聖教序〉》看盛唐書法中道美學對後世的影響
Examining the Influence of Majjhima Patipada Aesthetics in
Calligraphy of Prosperous Tang Dynasty from
Collected Works of Wang Xizhi: Preface to the Holy Teachings

慈宗學人 劉義林

摘要：本文以王聯章導師所傳玄奘大師一脈的唯識家法，重新審視了盛唐名碑——《集王〈聖教序〉》。這塊名碑是由“千古一人”玄奘、“明君”唐太宗、“書聖”王羲之三位偉人共同成就的，在中國書法史與中國佛教史上，空前絕後。本文用王聯章導師所傳唯識家法：“中道”說、“種子薰習”說、“因果關係”說、“增上緣”說等理論，通過“十二疑”及應答，從現存書法史料中，提出異於前人的見解，創設了“知--行--悟”三層互動遞進的書法藝術生成模型，且這一模型不僅限於書法，對做其他事也有助益，可達事半功倍之效。本文用唯識方法研究橫跨中國書法與佛學的名跡，意在拋磚引玉，期待國內書法界、佛學界的更多學人，將唯識法門用於我們日常生活中，在事中磨，在做中悟，用方便法，得大自在。

Abstract: This article reexamines the renowned famous stone tablet of the prosperous Tang Dynasty, "Preface to the Holy Teachings," from the perspective of the Vijñānavāda shared by Master Wang Lianzhang, who is in the lineage of Master Xuanzang. This monumental stone tablet was jointly created by three eminent figures: the eminent monk Xuanzang, the enlightened monarch Emperor Taizong, and the calligraphy sage Wang Xizhi. It holds an unparalleled significance in the history of Chinese calligraphy and Chinese Buddhism. Utilizing the Vijñānavāda principles taught by Master Wang, Lianzhang, including the theories of madhyamā-mārga, paribhāvitva, hetu-phala and adhipati-pratyaya, this article proposes novel insights diverging from previous interpretations. It establishes a three-tiered interactive model of calligraphic artistry, progressing through the stages of "Knowledge," "Practice," and "Realization," based on the examination of existing calligraphic materials and the application of the "Twelve Doubts" and their responses. This model not only applies to calligraphy but also extends its benefits to other endeavors, potentially leading to greater efficiency and effectiveness. By employing the Vijñānavāda methodology to study this masterpiece that transcends both Chinese calligraphy and Buddhist



studies, this article aims to inspire further exploration among scholars in both fields. It advocates for the integration of Vijñānavāda principles into our daily lives, facilitating self-improvement through practical application and ultimately attaining profound freedom.

關鍵字：聖教序，書法，中道，美學

Keywords: Preface to the Holy Teachings, Calligraphy, majjhima patipada, Aesthetics

作者簡介：劉義林，慈宗學人，追隨王聯章導師習慈氏學九年。出席2018年慈氏學會（香港）舉辦的國際慈氏學術研討會，宣讀《猶豫智：趣入正智的第一步》論文。江西師範大學西方哲學碩士。1992年任國家八五規劃重點項目“國學大師叢書”編委，出版《張君勳評傳》（合著），這是國內首部張君勳學術傳記。2016年出版《與夢想同行》（主編），這是國際獅子會在中國十五年公益實踐的第一本公開出版物。

Author: Yilin Liu, Master of Western Philosophy, Shanxi Normal University. Yilin was on the editing committee of *The Biography and Commentary of Zhang Jun-mai*, a key project of National 85 Planning. He published *Journey with Dream Chasers* in 2016, the first publication of Lion Club's 15 years of charity practice in China.

引言

2016年，我隨王導師聯章先生研習慈氏學（唯識學），參加2018年在香港舉辦的慈氏文化研討會，觀摩“慈氏文化書畫展”，得見中國社科院研究員聶清先生臨寫的唐懷仁和尚集王羲之《聖教序》（以下簡稱《集王〈聖教序〉》）。聶清先生精研佛道教與中國藝術的關聯，書法悟性高，臨此名碑，筆法惟肖，筆意惟妙。當時，慈宗學人紛紛認拍書畫展作品，以拍品募資聊表助學弘法之心，我認拍了聶清先生的這幅作品。以此為契機，得以進一步瞭解《集王〈聖教序〉》傳世及新出土資料，結合王導師多年來的唯識學薰陶，用“中道”思維這一法門，重新審視中國書法史上一系列爭論不休的話題：南派與北派之爭論、柔媚與雄強之偏好、尚德與尚意之主張。以《集王〈聖教序〉》為例，依“中道”思維，可達三途：找到解開這些爭論的密碼，找到後續千餘年書法演變的脈絡與原因，看出中國書法未來的發展方向。

本文以十二個問題為線索，通過多元角度、多重證據回答這些問題，最終歸結到“中道”思維才能統合所有問題。這種“一問一答”的方式，是受王導師近年來為慈宗學人宣講羅時憲宗師《能斷金剛般若波羅蜜多經》啟發的，王導師以“二十七疑”為科判，講出《金剛經》的深意、密義¹，對本文總體思想有重要啟發。

¹ 王導師近年來已為慈宗學人宣講《金剛經》130多場，以近代羅時憲宗師《能斷金剛般若波羅蜜多經纂釋》為底本參酌唐代慈恩大師窺基和上《金剛般若論會釋》，羅時憲宗師和王導師都認為梁朝昭明太子對《金剛經》採用“三十二分”，導致“破碎經意，故不取焉”應據二十七疑做科判。王導師論如析薪，破理精彩；學人茅塞洞開，法喜充滿。



一、《集王〈聖教序〉》的氣場：“書聖”羲之、明君太宗與“千古一人”玄奘，三位偉人共同成就，空前絕後

我們先回顧一下《集王〈聖教序〉》產生的歷史背景及歷代公認的結論，再從唯識學所奉行的學理分析方法：更“精細化”“深層次”地觀察（不停留在“粗淺”的、“表層”的斷見）對象，理出“多層內涵”“細微深意”“隱藏密意”。

《集王〈聖教序〉》是法書中的名品，被歷代書家臨摹、品味。要說清楚這部名品，得分兩頭說起：《聖教序》與《集王〈聖教序〉》。

（一）為什麼唐太宗願意為玄奘大師作《聖教序》？

我們目前看到的通常的說法是：玄奘大師從印度學成歸國，受到唐太宗的數次召見，並多次書信往來，甚至有一年夏天，太宗請玄奘大師到玉華宮避暑，二人整天交流、探討。太宗對玄奘大師的精神和佛學成就極為欽佩，為玄奘大師提供譯經所需之人、財、物支持。起初，玄奘大師將所譯佛經呈太宗閱，並請太宗賜序。太宗以“國務繁劇”為由，未允。當玄奘大師將《瑜伽師地論》譯妥呈太宗閱時，太宗被此論的博大精深所震撼，玄奘大師借機再次請太宗賜序，太宗便親作《大唐三藏聖教序》。太宗不僅自己作序，還命太子李治（即後來的唐高宗）也做了一篇《述三藏聖記》，太宗、太子雙雙加持，前所未有。

太宗對玄奘大師的態度到底是因為什麼而轉變？一般研究認為：太宗看了《大唐西域記》後對玄奘大師心生敬仰，玄奘大師的人格與學問征服了他，加上《瑜伽師地論》這一“聖教”的巨大威力感染了他。因這兩點感動，太宗為玄奘大師作序。

筆者認為，這樣看問題，流於簡單化、粗淺化，把沉重、艱難的事情說得太輕鬆了，把有可能暗藏的玄機用善意的猜測掩蓋了，把唐太宗想得太單純、太純真了。

其實，玄奘大師與唐太宗的交往是經歷過一番博弈的。《大慈恩寺三藏法師傳》中所描述的玄奘大師與太宗交往的細節，暗藏了太宗想法的轉變，不難猜測太宗的真實意圖。我們不應把作為政治家的唐太宗想成一個很好說話、處處從他人著想的老好人。他的精力有限、時間寶貴、一言九鼎，不會輕易說一句話、做一件事的。他應該是所說、所做，都有深意的，都是想達到多重目標的。他是複雜的、精明的、實用的。這是王導師所傳唯識學教我們的：要多角度、深層次、更精細地看人、看事，才能增長我們的“世俗智慧”，才能提升自己的“世間法”，讓自己在世間遊刃有餘。把人和事總從簡單化、粗淺化、表層化去看，是長不大的。

作為大唐皇帝，他始終從穩固自己的政治地位與王朝野心角度考慮問題，從不斷滿足邊境地域的想像與征服（或和睦）周邊小國的欲望考慮問題。早在隋朝末年，國力虧虛，突厥就乘機威脅中原，直到唐初的李淵，也不得不屈從於突厥。唐太宗即位後，他要雪恥，他決心消滅西突厥割據勢力，統一西域併發展與中亞、南亞和西亞各



國的交往，為此必須瞭解西域一帶的地理、人情。

玄奘從西域歸來，太宗便想請玄奘留在身邊輔政，他對大唐疆域之外的事情很感興趣。他敦促玄奘將他在西域、印度的所見所聞撰寫成書。玄奘大師絲毫不怠慢，立即口述，由弟子辯機執筆整理成《大唐西域記》，於貞觀二十年(646年)完成。太宗讀後，甚為震撼：玄奘大師所描述西域、印度各國的政治、經濟與文化，擴展了太宗對域外世界的瞭解。對太宗來說，這是極珍貴的政治、軍事情報，是不可忽略的國際觀察資料，我們不難猜測：太宗及其後的大唐皇帝們，在涉及西域及喜馬拉雅山南麓的天竺國的外交國策制定過程中，《大唐西域記》提供了最佳資訊與背景知識。這對大唐朝廷是無價的。

另一點，玄奘大師述說的印度佛教的傳承與創新，提升了太宗更高維度的哲學與佛學認知。玄奘大師以自己的超拔意志、湛深學問、內在魅力贏得各國國王、貴族、學者、宗師的尊敬，他代表的是大唐，是太宗的子民，這一定是令太宗欣喜的。太宗很想利用玄奘大師的才能與影響力為自己服務，便勸他歸俗，輔佐自己共謀朝政（估計太宗會想：若玄奘還俗助朕，則西域事務如何處置，玄奘皆可提供政教情況，朕皆可做到心中有數）。但玄奘大師不為所動，矢志不渝譯經弘法，太宗“無奈”，只好應允。¹

一般研究者對太宗為玄奘大師作序的背景，基本上只說到這些。其實，我們從太宗執政時期的政治、宗教、文化等領域的博弈，可看出背後另有隱情：太宗不是“無奈”，而是主動出手，收取能量，收攏人才，收穫人心。

（二）從哪些跡象可推測出唐太宗背後另有隱情？

玄奘大師以人格與學問征服了太宗，這是否是佛家學子所樂意看到的一面呢？誰知道太宗、太子的另一種心思呢？當大唐盛世的國民與海外八方來賓看到以下事實時，他們會怎麼想？

（1）太宗、太子，李氏王朝，內心很想以道家為正統、以老子李聃為始祖²，卻以廣博的胸懷，包容佛家，傾聽西來佛法，讚美釋家無極³。

（2）熱情接納西域的眾多僧人來大唐傳播佛法，更是以極高的禮遇對待一位曾經蔑視國法的僧人（玄奘大師是在太宗即位的第三年西行求法的。大唐朝廷明文禁止出

¹ 實際上，太宗在洛陽第一次見到玄奘大師時，就請玄奘還俗，隨他去打高句麗。玄奘不想為官，當面推辭，並請太宗允許他回老家嵩山譯經。太宗生氣，也來了個當場拒絕。太宗對玄奘看重的譯經事業不以為然。詳見《大慈恩寺三藏法師傳》。

² 李淵以隋臣之身稱帝，需找到“君權神授”的正統依據。李淵便“投靠”老子（李聃），說自己是老子的後代，以示正朔，道教成為國教。李淵在位期間，親自去函穀關拜謁老子的樓觀，之後在民間修建大量道觀，老君廟更是這一時期重要的產物。老子的雕像在人們心中變得更加神聖，《道德經》在社會上廣泛流傳，《道德經》中的道理對安定人心有著積極的作用。道教人士成為了“護國”的中堅力量，是支持李家人的重要參與者。李淵成功地通過李氏道教為李氏唐朝月臺。詳見《舊唐書》《通鑑》《唐會要》《大唐大典》等典籍。

³ 見唐太宗《聖教序》中對佛法讚美。本文下一節“（三）唐太宗在《聖教序》中如何讚美佛法和玄奘大師的？”中談及。



關，玄奘申請去天竺求法被朝廷拒絕後，卻公然違法，貿然“偷渡”，說他“無視新皇權威”也不為過），太宗胸懷寬廣，不僅不以為忤，還尊敬有加，滿足其請求，為其創造最好的生活與工作條件；用極美的贊辭，給其至高評價。

(3) 為了顯示自己對佛法的欽慕之心，太宗特意安排在大唐朝會上朗誦自己為玄奘法師寫的《聖教序》，這表明：太宗沒把《聖教序》當做是一篇普通的文章，而是一篇國策的發佈，讓朝野上下明白自己“護佛崇佛”的態度，“廣納賢士”的舉措，“含攝萬法”的雄心。

(4) 太宗不僅自己這樣做，還讓太子跟著做，雙雙表明態度，公開宣揚主張，愈加表明朝廷“愛佛信佛”的決心。

(5) 《聖教序》發佈後，太宗命褚遂良書丹，立碑在大雁塔，廣為天下人觀看。這還不算，更是動用內府所藏王羲之真跡，讓懷仁和尚領銜四十多人的團隊，集王羲之字，成《集王〈聖教序〉》。

(6) 大唐盛世，無論是國民還是八方來賓，都感動於明君包容各種傳統與新奇的思想主張，接納各類持異見人士，真是納海納百川，盛極一時啊。

本文認為，以上大唐盛世國民與域外八方來賓所看到的事實，正是唐太宗呈現給大家看的。太宗還有三個隱藏的意圖：

(1) 確定自己在初唐佛教中的話語權。分三點說：首先，太宗從不太認同佛教到認同佛教的轉變。太宗和他父親李淵都不那麼認同佛教，他們父子更希望發揚光大道教，道教越深入人心，越有利於李氏唐朝。但當佛教成為越來越多的人群信仰時，太宗出於政治需要，立即翻手為雲，由貶抑的態度，轉為順勢扶持的做法。這種“因時制宜”的政治手段，太宗玩得很熟。其次，太宗四兩撥千斤，以一篇序文，奠定他在大唐盛世佛教界的話語權，從此教界一切，盡在掌控中。信奉道家的太宗，出於政治目的，化佛為我所用，把玄奘的體系容納進來。我們能感覺到太宗的想法：玄奘及佛教界是一股巨大的能量，不能讓它成為副作用力，而是應該讓它增進、補益我朝，在佛教界強化朝廷和太宗的威信與至高地位。最好的收復人心的方法是讚美對方，而不是排斥對方、打壓對方，如中國太極，當對方的一個力量過來的時候，最好的方法是容納、吸收、利用對方的力量，而不是跟對方的力量對著幹。這種道家的智慧，對以老子為祖宗的太宗來說，應該是玩得很溜的。再次，某種程度上說，《聖教序》相當於太宗為佛教作的“鑑定書”，太宗憑此“序”，好像在給玄奘大師“授記”，給大唐佛教做“印可”，儘管太宗在給玄奘大師復函的答辭中謙虛自己不懂佛法¹，但太宗越是謙虛自己不懂，越顯示出他的“牛”啊：我不懂佛法又怎麼樣？大唐佛經傳播，不還是得我來做《序》？其他人誰有資格？

(2) 借玄奘大師的聲望，穩固自己的統治。在貞觀年間的佛教界，太宗樹立一個剛從海外留學回來的“新人”為“法門領袖”，以皇權加持，來統一此前的教派紛爭，來繁

¹ 見《集王〈聖教序〉》。



榮貞觀之治的文化，來適應太宗一統天下的訴求。玄奘大師不僅受到佛教界的尊重，也受朝野上下的尊重。借如此盛譽之人為自己背書，太宗是不會說出來的，但太宗對玄奘大師的做法，能讓人看得到。太宗讚美佛法，給玄奘以崇高的地位，現在看來，眼光遠，境界高，悟性強。

(3) 與“文皇帝”的“文治”盛名相符。太宗在《聖教序》中讚美佛法和玄奘，玄奘又會如何讚揚太宗、高宗？玄奘大師在給印度的朋友寫信時，稱呼大唐皇帝為“法輪王”¹這是大唐佛門領袖向印度佛教界做的宣傳。大唐皇帝的英名遠播天竺。太宗文治之功、聖君美名傳之域外。太宗是中國歷史上武力和智慧兼具的皇帝。從某種意義上，他既以武力獲得政權，又以文德鞏固政權。而佛教是文德最好的粉底霜。

(三) 唐太宗在《聖教序》中是如何讚美佛法和玄奘大師的？

唐太宗在《聖教序》中對佛法給予極高的評價，其贊詞之優美、哲理之玄妙，誠可謂中國文章典範：

“佛道崇虛，乘幽控寂，宏濟萬品，典禦十方。舉威靈而無上，抑神力而無下。大之則彌於宇宙，細之則攝於毫釐。無滅無生，曆千劫而不古；若隱若顯，運百福而長今。妙道凝玄，遵之莫知其際；法流湛寂，挹之莫測其源。”

太宗說：佛法揭示了宇宙間的終極真理，涵蓋萬物，至大無外，至小無內；其境界已經高無可高了，千古彌仰；其能量源源不竭，萬代可用。對佛法欽贊如許，還有誰的說法能超過唐太宗的呢？

太宗筆鋒一轉，指出中土佛教界存在的問題：“然而，真教難仰，莫能一其旨歸，曲學易遵，邪正於焉紛糾。所以空有之論，或習俗而是非；大小之乘，乍沿時而隆替。”

他是說：在歷史的長河中，真的正教很難廣泛流傳，各種教派不能把真教的意旨精華統一歸屬到一起；而邪僻的不正當的學問卻容易使人依從，於是邪正之間就在教義上交錯雜亂。所以空宗派和有宗派有了各自的觀點；有時沿襲著舊俗便產生了爭執。於是，大乘佛教和小乘佛教的學說，就暫時沿著時間的流逝而在或興或衰中交替流傳。

這裏隱含了一個背景：在玄奘為什麼要去天竺求法？隋末唐初，大乘佛學“空”“有”二宗之間，一直各有所依，相互攻訐，學說歧出，紛爭不止。這使年輕的玄奘很困惑。他受西域一個和尚的啟發：欲明真理的來龍去水，需到佛法的源頭天竺求正法。玄奘西行求得真經回國後，唐太宗與玄奘深談後，認為，此前的紛爭該有個了斷了。

太宗在《聖教序》中下了一個斷語：玄奘法師是“法門之領袖”。這是太宗給玄奘的“加持”“授記”。太宗說玄奘法師“幼懷貞敏，早悟三空之心；長契神情，先苞四忍之

¹ 我們從玄奘大師給印度的朋友所寫信中，可看到他如何評價大唐盛世與大唐皇帝的：“即日大唐天子聖躬萬福，率土安寧，以輪王之慈，敷法王之化，所出經論，並蒙神筆制序，令所司抄寫，國內流行，爰至鄰邦亦俱遵習。雖居像運之末，而法教光華，邕邕穆穆，亦不異室羅筏誓多林之化也，伏願照知。”永徽五年(654)春，印度僧人法長返回印度，玄奘寫信給中印度摩揭陀國三藏智光法師。見慧立本、釋彥棕箋：《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷7，載《大正藏》第50冊，第261頁。



行。松風水月，未足比其清華；仙露明珠，詎能方其朗潤。故以智通無累，神測未形，超六塵而迴出，只千古而無對。”

這段評價可是太高了。大意是：他從小就很聰明，心懷忠誠，早就能明白“三空”的教義；長大後他的神情、性格又和佛教的要求很是投合，他總是堅持包括“四忍”境界的佛門修行。即使是松林澗的清風、湖水中的朗月，也比不上他的清麗華美；即使是仙飲的晨露、明亮的珍珠，豈能和他的明朗潤澤相比？所以他智慧超群，沒有牽掛，精神清透，並不顯露；他超出“六空”，不同於常人，千百年來沒有人可以和相比。

太宗接著寫道：“承至言於先聖，受真教於上賢，探蹟妙門，精窮奧業。一乘五律之道，馳驟於心田；八藏三篋之文，波濤於口海。引慈雲於西極，注法雨於東垂，聖教缺而復全，蒼生罪而還福。濕火宅之幹焰，共拔迷途；朗愛水之昏波，同臻彼岸。”

用現在的話說：他在先賢聖人那裏接受了深奧的學問。對於“一乘”“五律”的佛學教說，他很快就牢記在心，對“八藏”“三篋”的佛學理論，他講起來就象波濤流水，滔滔不絕。慈仁的雲朵，從西地緩緩飄來，功德無量的佛法好象及時雨一樣遍灑在大唐的國土。此前殘缺不全的佛教教義終於恢復完整，在苦難中生活的百姓又得到了幸福。解救廣大蒼生出離水深火熱，從此不再迷失方向；佛光普照，驅散了昏暗，照耀著眾生到達超脫生死的彼岸。

最後，太宗用駢文詞句、飽蘸激情地結語：“方冀茲經流施，將日月而無窮；斯福遐敷，與乾坤而永大。”

太宗以貴為人君之身，不吝褒揚之語，對玄奘大師的新譯佛經頌贊詞：希望這部大唐聖教經典得以流傳廣布，象日月一樣，永放光芒；將這種福祉久遠地布撒人間，與天地共存，發揚廣大。

太宗這序，寫得熱情澎湃，無論佛家弟子還是士人學子，誰讀了都被感動並深受觸動。當時朝廷上下看到此序的人是怎麼反應的？《大慈恩寺三藏法師傳》是這樣記載的：

“自二聖序文出後，王公、百辟、法、俗、黎庶手舞足蹈，歡詠德音，內外揄揚，未及浹辰而週六合，慈雲再蔭，慧日重明，歸依之徒波回霧委。所謂上之化下，猶風靡草，其斯之謂乎！如來所以法付國王，良為此也。”

太宗如此讚美佛教，褒揚玄奘大師，大唐的佛子都擁護他，乃至一千三百年後的今天，我們在稱頌太宗為明君時，還會說他慈悲護教，有大智慧¹。

¹ 反過來，高宗的政治智慧與悟道境界都不如太宗，世法的體驗跟不上，書法也就不如乃父，哪怕他從小就受到良好的教育，虞世南親自教他寫字，按說有童子功，那也寫不過太宗。皆因字乃心畫也。



（四）玄奘大師及唐代佛門弟子如何巧用《聖教序》護法？

《聖教序》一出，所有奘譯佛經都以此序開篇¹。玄奘大師善巧方便地以當今聖上文字，加持新譯佛經流通，並借皇上金口，為自己宣傳、背書，護佑自己的弘法事業，體現出玄奘大師雖身在清淨佛門，卻能洞徹世俗運作規律，化俗為淨，轉俗力為法器的大乘智慧。皇上、太子共同為玄奘大師護法，前所未有，足見玄奘大師圓熟應用世出世間智慧，行走在佛門與俗世之間，往來無痕。

太宗《聖教序》的頒佈，成了當時佛教界的一件大事，長安教界以此為契機，乘勢宣揚佛教，鞏固地位，擴大地盤。因太宗深愛王羲之書法，故，佛教界認為這篇碑文非書聖王羲之書法“不足貴”，便請擅長羲之書法的弘福寺和尚懷仁擔任集字拼文工作，以“書聖”字跡助力“聖教”傳播。長安僧侶集資了一大筆錢請懷仁和帶了四十人的團隊開展集字工作。懷仁和尚手眼通天，得皇上許可，有權調用內府所藏王羲之墨蹟，懷仁和尚太認真，非得把這集字碑讓人感覺是王羲之再生所書，因此工作進展很慢，耗時 25 年才完成，太宗遺憾，至死都沒看到。

自太宗宣導“大王書風”後，唐朝官員、文士紛紛寫“大王”，《集王〈聖教序〉》石碑刻成後，立即成了長安現象級的文化事件，觀者雲集。《集王〈聖教序〉》的氣場強大：將盛世皇帝寄語、西來般若與中土書藝，三者合璧；“書聖”羲之、明君太宗與“千古一人”玄奘，三位偉人同框，共同成就，空前絕後；政治訴求、佛教傳播、書藝傳承，各得其宜，相得益彰。

太宗完成《聖教序》的第二年就駕崩了，寫《述聖記》的太子李治成了唐高宗，高宗更信奉道教，不熱衷佛教，他開始冷落玄奘，晚年的玄奘幾次進表想面見皇上，都被駁回，玄奘心情鬱悶。高宗年間，佛教與道教、儒教之間的競爭開始激烈，佛教有被邊緣化的危險，懷仁和尚的工作終於在唐高宗咸亨三年（西元 672 年）完成了，帶著護持佛法、重振門庭的使命，來開展《集王〈聖教序〉》的工作。集字、刻碑過程，就是宣傳佛教、表明太宗、高宗兩任皇帝共同為佛教護法的過程。²

《集王〈聖教序〉》對佛教傳播與書法藝術發展都產生了深遠影響：以書法藝術為載體，傳播聖教，廣為他說；以聖上寄語加持，時人及後人愈加敬仰玄奘大師，弘法根基愈穩，傳播威力更強。由此，習書之人，得以涵詠聖教金句；觀慧行者，趁便一覽右軍風神；般若智與右軍書相輝映，以書載聖教，藉教傳書風。正如啟功先生所言：“懷仁刻《聖教序》，逐字集摹王書以成，正可謂雙重護法。”³但，這“雙重護法”

¹ 有實物證據支持此結論。目前已公佈的敦煌寫經中，有 13 件《聖教序》。其中紀年最早的為中國國家圖書館藏 BD15243，是《聖教序》發佈當年（貞觀二十二年，西元 648 年）三個多月的時候抄寫的，寫在奘譯《能斷金剛般若波羅蜜多經》前，標記“三藏法師玄奘奉詔譯”。尾題“貞觀廿二年十月一日於雍州宜縣玉華宮弘法臺三藏法師玄奘奉詔譯/直中書長安杜行顛筆受/弘福寺沙門玄謨證梵語/大總持寺沙門辯機證文”。

² 《尊右軍以翼聖教》，（意）畢羅著，四川人民出版社 2020 年 6 月版。

³ 《啟功叢稿·藝論卷》，中華書局，第 48 頁。



沒持續多久，《集王〈聖教序〉》立碑的73後，在唐武宗的“會昌法難”¹中，並未保住自己所在的寺廟——弘福寺，弘福寺被毀了，和尚還俗了。也許因為《集王〈聖教序〉》碑文是太宗、高宗二帝所作，石碑並未被毀棄，而是被移到長安留下的另一座寺廟中。結果，佛法沒護成，王羲之的字留下來了。這樣說來，太宗、高宗實際上成了王羲之這些字的保護人，如果不是這樣，那麼當年懷仁和尚所用過的那些字帖在五代十國混亂時大量散失後，我們今天能看到的王羲之的字就很少了。

長安僧侶的本意是借書法傳播聖教（這也是本文論題：書載聖教的用意），但事情的發展，往往不那麼如意，後世人慢慢都不再關心太宗如何崇揚佛法、讚歎玄奘大師了，基本就把這塊石碑看成是純粹的書法作品了。

《集王〈聖教序〉》純粹作為一塊書法字碑，那也是佔據盛唐書法美學的一個高峰的。

（五）玄奘大師是如何修煉成自如行走于“世間法”與“出世間法”之間的？

從前面的回顧中可看到：先有玄奘大師西行求法歸來，自帶龐大能量與氣場，這是先決條件，是“因”；再有當朝最具能量的唐太宗欣賞、讚歎玄奘大師的人格與成就，這是“緣”；然後才有玄奘大師因應太宗的欣賞，乘勢轉化為弘法的能量，提出譯經所需支持，請求賜序，終有護法大作《聖教序》，這是“果”。

筆者模擬王導師的口氣作一小結：玄奘大師的人格與成就、太宗文辭、羲之書法，此三者均為“強種子”，互相“薰習”“擊發”，產生不可思議的巨大“能量”；互為“增上緣”，彼此借力、互動、攀援、催化，相互成就，氤氳演化出蔚為大觀的“書載聖教”氣場。

那麼，又有一個問題出現了：為什麼玄奘大師擁有如此巨大的能量？

有三個要素或人生經歷，成就了玄奘大師的能量。

一者是“種子”。天資聰慧，“種子”上佳，先天條件好，領悟力強。各種文藝、體育活動所說的童子功，實際上就是“強種子”在清靜的、專注的兒童時期種下，越早開始，種子越能易發芽生根，年長了，身體僵硬，肌肉僵硬，練不出那塊肌肉了，小孩子在形成肌肉記憶的過程中，容易形成，過了那個年齡段，就很難了。玄奘大師天資英敏，有弘法利生的“強種子”。

二者是由“薰習”而得“增上緣”。玄奘大師少小隨出家哥哥在寺院整天得各方善知識培植、護佑，“增上緣”威力大。

三者是“念力”或“願力”。意志堅定、堅韌不拔、不斷“精進”，無論是矢志不渝地西行求法，還是歸國後不懼政治壓力堅持譯經事業，都能做到“發心”純正、以“正知”“正

¹ 唐武宗會昌年間的一次廢佛運動。唐代後期，由於佛教寺院土地不用納稅，僧侶免除賦役，佛教寺院經濟過分擴張，損害了國庫收入，與普通地主也存在著矛盾。唐武宗崇通道教，深惡佛教，會昌年間又因討伐澤潞，財政急需，在道士趙歸真的鼓動和李德裕的支持下，於會昌五年（845）下令：長安、洛陽左右街各留二寺，每寺僧各三十人。天下諸郡各留一寺，寺分三等，上寺二十人，中寺十人，下寺五人。天下諸寺限期拆毀；寺四千六百餘所，蘭若（私立的僧居）四萬所。拆下來的寺院材料用來修繕政府廡驛，金銀佛像上交國庫，鐵像用來鑄造農器，銅像及鐘、磬用來鑄錢。沒收寺產良田數千萬畝，奴婢十五萬人。僧尼迫令還俗者共二十六萬零五百人，釋放供寺院役使的良人五十萬以上。政府從廢佛運動中得到大量財物、土地和納稅戶。



念”“正行”“正思維”，發出“念力”或“願力”，得“般若智”，踐“菩薩行”。¹

人的一生活，很多時候自以為夠努力了，甚至是竭盡全力了，但仍未實現目標，令人崩潰。此時，“努力無用，用念力（願力）”。“念力”或“願力”，平庸的人感受不到，只有成就大事者，才能受到青睞，得“念力”或“願力”之助，成就偉大人生。王陽明在很多人生至暗時刻都是靠“念力”或“願力”，自己給自己打氣，自己是自己的領路人，陽明先生認為從來就沒有救世主。

試想，若玄奘大師貪圖世間名利，答應太宗之邀而出仕，再大的“世功”也不能了卻玄奘大師以“正法”拯救人心的宏願。我們可設想玄奘大師的想法：“世功”用“世間法”而為，總陷在“俗諦”中；只有發揚“出世間法”，為東土生靈開萬世“智慧”，才能得“真諦”²。玄奘大師深知自己的使命與價值，他“唯以一大事因緣故，出現於世”（《法華經》語）——習天竺之絕學，傳正法於東土，成“千古一人”（梁啟超語）。

玄奘大師作為法門領袖，為了能實現自己的譯經理想，傳播正法，維護教界利益，放下出家人的面子，行走在宮廷，與皇上、王公大臣交往，不卑不亢，以自己的修行、德行與學問贏得世俗的尊重；玄奘大師更以自己博大深湛的法理，為教界長期爭議不絕的紛爭，正本清源，厘順法脈，贏得教界的尊敬與贊服。

玄奘大師自如行走在“世間法”與“出世間法”之間，是應用“中道”智慧的典範：即，在政治與佛教之間遊走，既不執著於政治，也不完全以避世教徒自居而疏遠政治，保持著跟政治的若即若離的關係，善巧地運用政治服務佛教。正像太虛大師，既是佛教徒，也是一個革命和尚。

王導師在教學中多次教導，我們修習唯識學，在日常做事時，要有“精進不懈”的態度；看問題要有“精審量度”的精神；描述問題要用“精準刻畫”的語言，要體現細微差別，在細微處見真精神。唯識學不喜歡“粗放”“馬虎”“隨意”。

蘇格拉底曾說：“未經審慎思考的人生，是不值得過的。”筆者借此句式，也說一句帶有唯識學內涵的話：未經精細化、深層次觀察的人生，也是不值得過得。唯識學的人生觀正是這樣精審、細膩、深層、多元，這是精緻的，對自己要求嚴格，對身邊的人也鼓勵細密、扎實，不敷衍，不馬虎，不懈怠。正如我們慈宗學人看到的王導師的工作與生活狀態一樣。慈宗學人跟導師學，不僅僅是學佛理，還應該學為人處世的道理：學做人謹嚴的態度、廣交朋友的豪氣、精益求精的追求。只有慈宗學人學會如應用唯識學中的“世間法”指導人生，才算是做到“實證”“實修”。

¹ 此處所說的第三點“念力”，正是近些年來世界五百強企業領袖群體中非常風靡的修煉。企業領袖們已不滿足傳統商學院的淺薄的“案例教學”，他們在“瑜伽行派”中找到靈感。“念力”正是他們所修習的“正念領導力”的智慧之源。“正念領導力”通過“瑜伽修習法門”：冥想呼吸，為大腦及整個身體提供充足氧氣；整理思維，收攏散亂的心緒，進入通透暢達的身心狀態；在此狀態下，不受自我與他人情緒影響，不被外在因素與環境變化干擾，直觀身處現實的本質，在紛亂的外部世界中，明晰自身，做出與事實“相應”的決策。

² 有關“俗諦”“真諦”，請見王聯章導師《佛學講話》。



二. 《集王〈聖教序〉》蘊含著盛唐書法美學的密碼：中道精神

(六) 《集王〈聖教序〉》是盛唐書法美學的高峰之一，歷代名家的評價遺漏了什麼？

懷仁和尚希望《集王〈聖教序〉》的氣息流暢，仿佛是羲之親筆寫成。因此，他集字極認真，認真到了什麼程度？他非得找到相應的字不可。據說，當年常常在皇家內府書庫中找不到某些字，懷仁和尚便向民間高價徵集：有王羲之真跡者，請進獻朝廷，甚至有過“一字千金”的許諾。

也許正是因為耗時久，懷仁和尚才有足夠多的時間，細心排布，廣采王書眾長，展現出了“大王”筆法的精髓：佈局疏密得體，字字顧盼生情；氣息飄逸蘊藉，氣脈連貫暢達；筆劃百變靈動，筆勢往來瀟灑。通篇毫無生疏感，行雲流水，一氣呵成，仿佛羲之再生所作。

《集王〈聖教序〉》所集之字是王羲之的行書，甚至有個別行草書。為什麼懷仁和尚用王羲之的行書入碑？行書本來只用在非正式場合的，如信劄、字條等。行書的隨意性會減損石碑的莊重感、敬畏感。漢代用規整的隸書入碑，晉代用謹嚴的楷書入碑，這兩種規矩的字體有利於一般觀者辨認，便於傳播。唐以前，碑石用行書的，罕見。據說隋朝時有李淵、虞世南等人的行書碑，但後人未見。我們今天能看到的行書碑是貞觀二十年（646年，也就是太宗寫《聖教序》的前兩年），太宗在晉祠立的兩塊石碑：《晉祠銘》《溫泉銘》。他以羲之行書風格書丹上石。太宗擅寫羲之體，水準極高，以此水準，把太宗列為唐代大書法家也不為過，無奈他的文皇帝的英名掩蓋了他的書法盛名。估計是懷仁和尚揣摩聖意、承《晉祠銘》《溫泉銘》行書入碑之緒，用羲之行書集《聖教序》，這也算是向太宗致敬的一種方式，或許也是懷仁的個人書法審美的一種取向：即便是極嚴肅的刻碑，也要體現書法藝術的靈動趣味。

《集王〈聖教序〉》開了一個先例：成為中國書法史上首次以集字的方式呈現的完整篇章作品。據褚遂良統計鑒定，內府所藏王羲之真跡有2000多紙之多，觀摹這些珍貴的書跡顯然與普通民眾無緣。《集王〈聖教序〉》石碑問世後，對當時的士人學子是一大幸事，《集王〈聖教序〉》幾乎成了王羲之書法的總匯，歷來為世所重。

《集王〈聖教序〉》問世後，宋、明、清以來的歷代書家對這一作品評價極高，被書界稱為“聖帖”。這“聖帖”中的每個字，都堪稱一部教科書，中國書法的所有技法都能在這裏找到依據，真可謂“萬帖之源”。後世的書法名家，如，趙孟頫、文徵明、董其昌、王鐸這些大家，無不是一生臨摹此作，以此為法乳，進而深入到王羲之書法的道統中。

宋《宣和書譜》說：“昔太宗作《聖教序》，世有二本，其一褚遂良書，一則懷仁書，集羲之諸行字法所成也，二本皆為後學之宗。模仿羲之之書，必自懷仁始。”¹

明代項穆說：“若逸少《聖教序記》，非有二十年精進之功，不能知其妙，亦不能

¹ 宋•《宣和書譜》卷十一



下一筆，宜乎學者寥寥也。此可與知者道之。”¹

清人蔣衡說：“沙門懷仁乃右軍裔孫，得其家法，故《集字聖教序》一氣揮灑，神采奕奕，與《蘭亭序》並驅，為千古字學之祖”²。

清代學者葉昌熾說：“集字始於懷仁，唐以前未聞也。集右軍書者多矣，惟《聖教序》勾心鬥角，天衣無縫，大雅以下，瞠乎其弗及也。”³

清代大學者、書法家沈曾植認為：“學唐賢書，無論何處，不能不從此下手，猶草書之有永師《千文》也。”⁴

清王澐說：“自唐以來，士林甚重此碑，匪直《興福寺》《隆闡法師》等碑為顯效其體，即李北海、張司直、蘇武功亦從此奪胎。”⁵

當然，集字書法也是有缺陷的，它不像王羲之《蘭亭序》那般流暢、瀟灑、生動、自如。這也是不得已的。對此，明王世貞說：“《聖教序》書法為百世楷模……極備八法之妙，真墨池之龍象，蘭亭之羽翼也。病之者第謂其結體無別稱，偏旁多假借，蓋集書不得不爾。”⁶

除了這些高度評價，大量的書法研究者對《集王〈聖教序〉》做單字研究，總結出一些特點、技巧：字法無常，盡得其勢；外定內變，大開大合；經心無意，自然意外；收放自如，無有雷同；楷正之法，端莊古雅；形質高古，意趣難求。

更有很多美學家，以“中和”之美論述《集王〈聖教序〉》的書法⁷。綜述如下：

(1) “中和”之美是一種適中、適度、和諧、折中、不偏不倚的美，是基於儒家的“中庸”原則呈現的。這種美不偏於一方，而是追求各方面的平衡和協調，既不過分張揚，也不過於內斂，是平和自然之美。中和之美的核心在於適度，只有適度的表達才能達到美的境界。

(2) 王羲之的書法表現的“中和”之美正是受了儒家美學的影響。

(3) 《集王〈聖教序〉》的最大的特點就是“中和”之美：在多種對立因素（如，肥瘦、方圓、短長、骨肉等）中調和統一；在書法的神采（如奇正、氣度、韻趣等）方面無乖無戾。

“中和”之美在單字與篇章中具體表現為：

(1) 筆劃的平衡。講究粗細、輕重、緩急的平衡，避免偏重一方，否則就會影響

¹ 明•項穆《書法雅言》

² 清•蔣衡《拙存堂題跋》。蔣衡在這裏說“沙門懷仁乃右軍裔孫”，筆者不知蔣衡依何說。目前，有關懷仁和尚的身世，未有資料記載。宋《宣和書譜》雲：“釋懷仁，不載於傳記，而書家或能言之。積年學王羲之書，其合處幾得意味；若語淵源，固未足以升羲之之堂也。然點畫富於法度，非初學所能到者。”宋代代都不知懷仁的身世，千年後的蔣衡又是怎麼清楚？他沒證據。筆者疑蔣衡將羲之裔孫智永和尚的帽子戴到懷仁頭上了。

³ 清•葉昌熾：《語石》

⁴ 清•沈曾植：《海日樓紉從》

⁵ 清•王澐：《竹雲題跋》

⁶ 明•王世貞：《弇州山人稿》

⁷ 儒家中和美學論點討論王羲之書法的文獻有很多，包括多所大學開設專業碩士方向研究王羲之的“儒家中和書法美學”。筆者是不認同的。理由詳見後述。



整個漢字的和諧。

(2) 結構的和諧。筆劃之間的排列組合需要遵循一定的規律，形成合理的空間佈局和結構安排。結構的和諧需要考慮到筆劃之間的關係，以及整個漢字的平衡和穩定。

(3) 氣韻的貫通。氣韻的貫通是書法作品整體表現的關鍵。從筆劃的起承轉合到結構的疏密虛實，再到墨色的濃淡枯濕，都需要表現出和諧統一的氣息和韻味。

那麼問題來了：如果《集王〈聖教序〉》所體現的“中和”之美應該是盛唐書法美學給我們的留下的財富，那麼，為什麼後代書法家不是“人人皆學羲之體”？為什麼還會有唐人尚德、宋人尚意？為什麼明人徐謂、傅山尚醜？清人尚碑？揚州八怪尚奇？為什麼書法會有這麼多派別、傾向與偏好？而不是以“中和之美”為鵠的？這個問題書法史著作與書法家或書法評論家的言論，都不能自圓其說。筆者多年來一直不得其解。

此外，王羲之作為東晉名士的領袖，信奉天師道，整日與道士交遊，服食丹藥；與支遁（支道林）討論《莊子》，論道談玄，他的書法怎麼成了“儒家中和之美”的高峰了呢？

為解決這些困惑，我得回到王羲之何以成為“書聖”的？

（七）到底是什麼因素成就了王羲之的“書聖”身份？

王羲之出身於東晉門閥望族王家。王家，勢力強大，強大到連司馬皇帝都得禮讓三分，時人說：“王與馬，共天下”。大家族的子弟，不必擔憂生活來源，有錢、有閑，才能玩兒書法、吟詩作畫、品茗撫琴、聚眾雅集、談玄論道、采藥煉丹。

西晉末年，國政凋敝，出現“八王之亂”¹，王朝分崩瓦解。匈奴、鮮卑、羯、羌、氐五族趁虛而入，又現“五胡亂華”的分裂格局，北方社會的動盪不安，迫使士族和百姓大量南遷。王羲之的父親王曠為避戰亂，攜家眷於西元300年來到江南無錫定居，為官江南，任丹陽太守、安東將軍的參軍多年。王羲之生在無錫，但似乎對自己的父親沒有印象，他可能是個遺腹子²，父親王曠率軍北上抗敵，全軍覆沒，是死是活是降？沒有說法兒，此事對童年的王羲之有所刺激。幼年經歷家國不幸，感受沉痛，感悟深刻。一般來說，擺脫沉痛的方法之一是移情於某一具體的事情或技能，王羲之選擇了書法。書法本是王氏家族的看家本領，父親王曠、堂伯父王導、叔叔王廙在當時都是書名廣傳天下的。

羲之年少時表現出天賦異稟，他的伯叔們著意培養他，集各種寵愛於羲之一身，冀望他成為家族振興的傳人。³

東晉各大門閥，都是書法大家族，以書法為家族自豪之資，都有自家的家法，家法乃秘法，不外傳。各大家族都刻意培養自己的子弟，以期族望綿綿；各家族在各方

¹ 西晉末年的“八王之亂”，發生於西元290年-306年，歷時16年，死30萬人。

² 《王羲之年譜考》(日)八幡關太郎著，張嘉霖譯。載《河北圖苑》1991年第二季。

³ 《世說新語》



面攀比，生怕遜色於他族。其中，書法上的攀比尤重。書法對名士來說，比衣裳更重要。書法好，穿著邈邈，那叫個性；書法不好，穿著光鮮，那叫輕浮。

王羲之對書法有悟性，加上他遇上三個好老師。

(1) 王羲之的叔叔王廙是羲之的啟蒙老師。王廙文武的全才，被譽為“過江書畫第一”。

(2) 堂伯父王導指導過王羲之。童年時，王羲之常隨母親從鄉下到無錫城裏看望堂伯父王導，王導對羲之寵愛有加。我們不難想像：王羲之的父親王曠北征後不明不白地沒回來，羲之的母親帶著童年的他去見堂伯父，定是希望堂伯父多指點羲之成長的，王導也是憐愛這個失祜的侄子。王導是東晉的開國功臣之一，官至宰相，王導南渡時，將鍾繇《宣示表》縫在衣袖中，帶到江南，他把《宣示表》給王羲之臨摹，指導他的書法。我們今天還可以看到很多王羲之的楷書出自《宣示表》。對王羲之的成長和事業有著重要的影響。王導是書法界名列前茅的人物，頗具名望。王導極重視家族後輩的書法教育，指導、督促後輩。王導流傳至今的書法佳作有《省事貼》《改朔帖》，其中《改朔帖》成為如今草書發展中的典範之一。王導與書法的淵源深厚，是行草中的“能書”，能夠在前人的基礎上添光增色。

(3) 衛夫人授王羲之正宗筆法。衛夫人的筆法是東漢大儒蔡邕一系所傳的，兼受益漢魏以來諸名家。衛夫人指導羲之：草書學張芝，正書學鍾繇，兼善隸、草、正、行各體，博採眾長，備精諸體，擺脫了漢魏筆風，自成一派。少年羲之偶然在父親的枕頭中發現了東漢蔡邕的《筆論》，讀後豁然悟到書法真諦，從此書法大有長進。¹

衛夫人傳筆法與王羲之，羲之傳子獻之。羲之、獻之，“二王”書法達到東晉頂峰，甚至二人故去的一百年間，人人爭學“小王”獻之，漸漸遺忘“大王”羲之了。直到梁武帝想改變獻之過於柔媚的書風，宣導質樸、敦厚的鍾繇書風，但鍾繇的書跡稀缺，梁武帝便想從羲之書法中找到鍾繇的痕跡，結果，不成想，人們發現這“大王”的書法的“文質兼備”、意蘊無窮啊，還學什麼鍾繇？就學“大王”了。梁武帝無意“復活”羲之，卻成“羲之重回人間”的貴人。

我們無法知道李世民年少時是否喜歡“小王”那秀美的字，也許年少喜唯美，年長愛風霜。成年後的李世民喜愛“大王”，竟親自為《晉書·王羲之傳》寫後記，借機把自己的書法美學表達一番。

唐太宗很會寫文章，他為了凸顯他所獨愛的王羲之，先是把歷代公認的鍾繇、張芝、王蒙、蕭子雲、徐偃、王獻之等書法名家貶低一番，然後再毫不掩飾地甚至有些誇大地說王羲之的字怎樣的好，如何的妙。

太宗論獻之，說得很難聽：

¹ 衛夫人所嫁的江夏李氏，也是一個書法世家。衛夫人之子李充，李充的從兄李式也有書名，李式的書法成就在東晉初期已可同當時的書法權威王廙(羲之叔父)和庾翼媲美的程度。發展至唐代，江夏李氏竟出現了李邕那樣的書法大家。



“獻之雖有父風，殊非新巧。觀其字勢疏瘦，如隆冬之枯樹；覽其筆蹤拘束，若嚴家之餓隸。其枯樹也，雖槎蘖而無屈伸；其餓隸也，則羈羸而不放縱。兼斯二者，故翰墨之病歟！”

用白話翻譯一下：王獻之的字，雖然繼承了父親的書風，但不巧妙。他的字形疏散、瘦弱，恰似深冬的枯樹一般；而他的筆劃過分拘束，猶如刻薄家庭裏饑餓的奴僕一樣。這樣一來，他的字形像枯樹，雖然挺直卻沒有伸縮的彈性；筆劃像饑餓的奴僕，就會顯得拘謹而瘦弱，一點也不自由奔放。兼有以這兩方面的不足，他的書法當然是有毛病的啊！太宗把獻之貶得很不堪。

太宗筆鋒一轉說起王羲之，欣贊之情，不能自己：

“詳察古今，研精篆素，盡善盡美，其惟王逸少乎！觀其點、曳之工，裁成之妙，煙霏露結，狀若斷而還連；鳳翥龍蟠，勢如斜而反正。玩之不覺為倦，覽之莫識其端，心慕手追，此人而已。其餘區區之類，何足論哉！”

我們也白話轉述一下：認真考察古今書壇，研習書法最為精妙，達到盡善盡美的人，只有王羲之！細觀他的書法，點劃精工，佈局巧妙，有如煙盛露結，筆劃似斷而實連；又像鳳飛龍繞，字體似斜而實正。把玩它不會覺得厭倦，觀賞它就會有各種神奇微妙的想法。在心中仰慕，手上臨摹的，我只是推崇王羲之一個人罷了。其餘那些小人物，有什麼值得評論呢？

當朝皇上力挺羲之，百官、文士、學子隨即跟進，全民皆學羲之。太宗更用國庫的錢，向天下搜求徵購羲之書法真跡。

但，太宗推重羲之，自己並未用過“書聖”一詞。“書聖”是武則天時期李嗣真在《書後品》中提出的：“右軍正體，如陰陽四時，寒暑調暢，岩廊宏敞，簪裾肅穆……可謂書之聖也。”這是中國歷史上第一次明確提出來王羲之是“書聖”。這算是李嗣真幫太宗做了個總結。

羲之能成“書聖”與當時的歷史、經濟、政治、自然環境、文化氛圍、家族傳承、良好教育等外部因素有關，這是“緣”；也與羲之自身的悟性、勤勉、下苦功夫有關，這是“因”。只有因緣和合，才會有結果。凡有一果，必有一因或多因；但有一因或多因，卻未必得一果，或者不會得現世的果，可能會得“異熟果”：異時而熟、異地而熟、異人而熟。這是用唯識學的觀點看羲之成為書聖的邏輯：“內因”與“外緣”和合生成，缺一不可。

我們回顧了羲之的“書聖”成長之路後，再回到本文第（五）節結尾處的問題：東晉名士、天師道家族傳統、喜歡論道談玄的王羲之，其書法美學真的是儒家主張的“中和之美”嗎？不是。用“中和之美”評價羲之，是對王羲之的誤讀。

（八）为什么以“中和之美”評價王羲之是誤讀？

書法理論家們幾乎清一色地說：“中和之美”是王羲之書法的基本美學原則，“中和之美”是儒家的美學原則，也是中國書法美學的最高準則。



這是個偽命題。

如果把“中和之美”作為中國書法的最高原則，那就沒有辦法涵蓋各種流派；如果把王羲之定義為“中和之美”，那也是對他的誤讀，因為他的書法，無論單字還是全篇佈局，很多時候都違背儒家的“中和”思想：

王羲之的行書中有大量的字或聯結句都呈“敬斜”“顛僕”貌，透着動感、憨態、童趣，甚至有時候有點兒“邪”。這些與儒家“中和之美”主張的“中正”“允當”相悖。

“敬斜”“顛僕”的字法與章法，是違背儒者風範的，不是君子應有的狀態。虞世南《筆髓論·契妙》的說法：“欲書之時，當收視反聽，絕慮凝神，心正氣和，則契於妙。心神不正，書則敬斜；志氣不和，字則顛僕。”這裏，虞世南專講“敬斜”是因為“心神不正”；“顛僕”是源於“志氣不和”。把字寫歪了或動感太強了，虞世南竟看成是道德問題。虞世南仿佛是一個不合時代的“老古板”、裝腔作勢的“道學先生”。沒趣兒，沒勁。

我們看青年時期的王羲之，在當朝太傅來王家選女婿時，他壓根就對客人視而不見，解开衣扣，露出肚皮¹看書，完全與儒家倡導的彬彬有禮、謙謙君子不沾邊。這種目中無人，不通人情世故的人，怎麼成了儒家書法美學的代言人了呢？

王羲之的“敬斜”“顛僕”恰恰是他“性情中人”的自然流露，是魏晉名士風範在藝術領域的“外顯”。名士們脫掉禮服，解開內衣扣子，袒胸露乳；摘下帽子，拔掉簪子，披頭散髮；胡言亂語，爭論鬥嘴，得理不饒人、失理不讓人。他們厭煩了“正人君子”、一本正經、中規中矩、亦步亦趨；他們是“破局者”“創新者”。正是因為這種破局、創新，才成就了“書聖羲之”。

王羲之的很多字是不守前人法度和規矩的，是他自己創出來的。這種“不守規矩”“犯上作亂”“背叛師門”是典型的“非儒家”。

儒家主張穩定，各就其位，秩序井然，遵循古法。王羲之在繼承前人的精髓營養基礎上，要開出新風貌，打破穩定結構，是“反儒家”的。

王羲之打破穩定結構、創造書法新風貌的方法是：

(1) 觀察自然界的種種現象，把自然界的“具象”轉化為書法中“意象”。如，王羲之喜歡游山玩水，在觀賞山川風貌、河流沙灘、飛鳥走禽、花草樹木、松風竹霧的過程中，感悟筆法變化。他喜歡鵝，有人說是他吃鵝肉來解丹藥之毒。筆者覺得，鵝的昂頭、回望、扭轉、前伸等動態，啟發了王羲之造出新的筆法。

(2) 文化環境的薰陶。王氏家族信奉天師道²。整個王氏家族都信仰世俗超脫、來生解脫的；整個王氏家族的子弟都不願意“積極入世”“以天下為己任”“養浩然之氣”“內聖外王”。王羲之出任高官，並非自己的志向，而是為了家族利益（為了家族利益，也不是儒家的“齊家”，只不過常人過日子的基本選擇罷了，跟哲學流派無關），到後來，他乾脆辭官不做，與道士遊樂於山水之間。王氏家族信奉的天師道，有法術

¹ 見《世說新語》。這是成語“坦腹東床”的由來。

² 關於這一家族信仰，陳寅恪先生有詳細分析。詳見陳寅恪《天師道與濱海地域之關係》，《金明館叢稿初編》，三聯書店。



等魔幻說法與儀式，有可能對羲之的書法創作有啟發；羲之向江左名僧支遁（支道林）請教《莊子》，竟聽得如醉如癡，莊子的汪洋恣肆的想像力，有可能啟發了他。一個人不想做世俗的事，總得幹點超世俗的事，王羲之幹起了書法，一心一意寫書法，時間付出超出常人，加之悟性高，有名師點撥，才成為繼往開來的“書聖”。

(3) 意外的“增上緣”。羲之與道士探討煉丹，服食丹藥，有可能致幻，類似今人吸大麻，興奮異常，此時高興，寫信與朋友分享，渾身亢奮，手腕、手指有如神力相助，所謂“腕中有鬼”。似乎很多藝術家都喜歡嗑藥。當然，不嗑藥的，也不是就不能成為大師。但王羲之服食丹藥，可能成為他書法的一個“增上緣”。此為筆者戲語，不足道。

結論是，讓一個與儒家君子完全不搭的人來代表儒家書法“中和美學”的典範，不大合適。難道儒家就沒有書法家了？其實是有的。王羲之的老師衛夫人的師爺就是東漢大儒蔡邕。蔡邕才是儒家書法“中和美學”的典範。

蔡邕在日常生活中處處體現儒家的“君子之風”：道德、操行謹遵孔子教誨；賦詩、書法、撫琴皆獨步當時。他女兒蔡文姬，才貌雙全，得乃父衣鉢，辭賦、書法、古琴，样样精絕，聲名遠播。張彥遠《法書要錄》中說：蔡邕把筆法“傳與崔瑗及女文姬，文姬傳之鍾繇，鍾繇傳之衛夫人，衛夫人傳之王羲之，王羲之傳之王獻之。”这个师承关系很清楚。

但我们不能因为蔡邕是儒家的，主张儒家的“中和美学”，就说蔡邕的徒孙王羲之也是奉行儒家的“中和美学”。

（九）到底该如何理解儒家書法“中和美學”？

儒家書法“中和美學”的具体范例是東漢末年的儒家七經石刻：《熹平石經》。这是大儒蔡邕親自主持並書寫的，立於洛陽學宮，石经开放之日，洛阳城万人空巷，车辆、人流堵塞在学宫周边的街道，成为当年的一件文化大事。

蔡邕的隸書雍容、大度、平和、中正，不驕不躁，溫潤如君子，代表著東漢末年儒家書法“中和美學”的最高水准。山東曲阜孔廟中的《禮器碑》的隸書，也是儒家的“中和美學”的代表作。

蔡邕的書法論著《筆論》是儒家書法“中和美學”的原創性的開山之作。蔡邕的書法理論是怎麼來的？唐代張彥遠《法書要錄·筆法傳授人名》說：“蔡邕受於神人”。意思是，蔡邕沒有書法老師，好像做了個夢，有個神人告訴他一套筆法。其實，筆者認為，蔡邕是自己“悟”出來的筆法，“悟”要有所“本”，蔡邕“本”儒家的“中和觀”。蔡邕秉承儒家的“中和觀”，悟出了儒家的“中和美學”書法理論，發明了平和、中正的中鋒筆法：蔡邕《九勢》中說：“藏頭護尾，力在字中”；“令筆心常在點畫中行。”書寫走筆時，始終在中鋒上，身坐正，筆要直，心平氣和，凝神專注。這套筆法很形象，典型一個儒家君子的形象。

蔡邕有論述書法行筆規則的專著《九勢》，總結了書法用筆的基本原則：“力”“勢”



和“藏”，即強調書法線條的力度、氣勢，又要優雅、含蓄。《九勢》開篇就說，書法是從自然中來的，自然產生陰陽，書法的氣韻則由陰陽而來。這種陰陽論來自儒家的《易經》¹，認為萬事萬物不應該對立起來，能夠維持一個平衡的局面就會和諧、完美。陰陽理論運用到書法中，書法家必須明白剛柔並濟、骨肉並存的道理，掌握好快慢、大小、粗細的原則，才能得到妙筆生花的意趣。

筆者認為，“中和之美”無法涵蓋、解釋中國兩千年來的書法實踐。一個理論，如果他沒有完備的解釋性，也就是培根說的“歸納不充分”，這理論就不能被奉為“最高”原則。

筆者認為，“中和之美”雖然美，但不能作為中國書法的最高原則，可以是主流原則。按“中和之美”原則寫出的書法，的確能受到普通人的接納，並能起到穩定情緒的作用。的確也不能所有的書法作品都寫成揚州八怪、徐渭、傅山那樣。傅山主張“書法醜學”，提出“四寧四毋”：“寧拙毋巧，寧醜毋媚，寧支離毋輕滑，寧真率毋安排”，這是他作為明末遺民，以“醜書”宣洩對滿人入關統治的不滿。同樣，徐渭也以“醜書”對抗不如意的人生。還有，所有的狂草，都令普通人難以辨認，都不符合人情，也不符合“中和之美”原則。

那麼，有哪一種理論能涵蓋、解釋“中和美學”不能解釋的書法流派現象呢？

筆者認為，由佛家的“中道”思想生發出的“中道美學”有助於我們理解各種矛盾、衝突的書法流派，可含攝各種可能性（包括“中和美學”也可含攝在“中道美學”體系中），可開出未來書法的新方向。

（十）為什麼“中道美學”能含攝各種可能性？

佛家的中道思想經歷了不同的發展時期，從小乘到大乘，各教派都不同程度、深度的理解。筆者抉擇為：離開二邊之極端、邪執，不偏於任何一方之中正之道。中道是佛家的根本立場，大乘中觀派以般若波羅蜜為根本立場，以遠離一切執著、分別而無所得者為中道。

有些學人不深究“中道”真意，僅憑字面或查看《佛學大辭典》之類的，就說“佛家的中道思維與就是儒家的中和精神”，都是強調“不偏不倚、不執著兩端的”，似乎這樣解釋，又可以會通“儒釋”了。熊十力、梁漱溟、張君勱、徐復觀、方東美、牟宗三、成中英、杜維明，三代新儒家一直想“會通儒釋”的。其實，個別概念的互相解釋固然有利於彼此借鑒、互相啟發，但思想背景、淵源、體系畢竟不同，有些思想處於不同界面，很難勉強會通。

“中和”是世間法的，“中道”是出世間法的，“中道”可容納“中和”，並可容納那些與“中和”對立、衝突的思想。既不執著於基於“中和”審美的中正平和的書法風格，而在需要“打破常規”創新時，探索出新的書法藝術形式；也不執著於無謂“創新”，為創新而創

¹ 有書法理論家說這是“來自道家的思想”，這是孤陋斷語。不能說道家有“陰陽”說，就把蔡邕冠以道家之名。蔡邕跟道家完全沒關係。



新，無病呻吟，而轉向傳統，深入經典，與古為徒，走向歷史深入，回到藝術源頭。這就是“兩邊不著”的“中道”思維。

“中道”思維不僅在根本方法層面能含攝各派分歧，就是在個體的書法實踐中，也能起到點醒、開化、啟迪的作用。

筆者本人這幾年來的書法實踐，就感悟到這一點：筆者為和君三度書院的“四銘廊”集蔡邕石經隸書成《大學》其中有300多個字，沒有蔡邕的原字，筆者便揣摩蔡邕筆意，寫這些字，想像自己是蔡邕，按蔡邕《筆論》的要求，寧心靜氣，周身舒展，專注燃管，聚氣筆端，這樣按蔡邕筆法寫的字，確有“平和之氣”“中正之形”。這樣持續一段時間，字形有章法，但繼續下去，會板滯、呆結、平庸，令人生厭。這時，要通過觀察自然界——這是“現量”的體證，也通過閱讀前人書論——這是“比量”的啟發，通過“二量”的互證，悟出新的思路與方法，再在實踐中驗證、反思、總結提高，便有可能打開了另一個世界。

筆者的書法實踐雖然是淺陋的，依王導師傳授的：以“現量”的認知（人在現實生活中，全方位、全身心、綜合、統合、直接地、沉浸式地運用“眼、耳、鼻、舌、身、意”六根的方式，感受、體味、嘗試、探索所經歷的世界所得到的認知），永遠高於“比量”（間接取自他人的認知與感受，如閱讀、談話、旁觀）的認知¹。依有限的書法實踐所體驗、感悟到的“現量”的經驗與認知，遠超過那些毫無操管弄翰經歷的“書法美學家”“比量”的鸚鵡學舌。未經“現量”實證的“比量”，往往味同嚼蠟，基本上是意淫。

（十一）如何理解王羲之書法的“中道美學”？

王羲之不僅不是“中和美學”的踐行者，恰恰是打破了他的老師衛夫人教他的“中和之美”的“不肖弟子”。他一改儒家“中庸”的中正平和審美趣味，開啟了質中有妍、形神兼備、疾徐有度、欵正呼應、帶燥方潤、將濃遂枯、有法有意、有方有圓的新書風。這一新書風把很多矛盾、對立、衝突的要素包容在一起，既不執著於這一邊，也不執著於對立的另一邊。這是般若智慧的“空”；既是尊重、遵循這一邊，又是照應、關切另一邊，這是唯識宗的“有”，在“空”“有”之間有兩邊不執著，這就是“中道”。

“中道美學”並不等於“中和美學”。

“中和”是強調引而未發，強調適度，既不過度，也不能不及。

“中道”是千變萬化，該發就發，發了就忘。有如莊子的“得魚忘筌”，也如《金剛經》的“如舟筏喻”和“三輪體空”：不執著於對象，不執著於我，不執著這件事。

基於“中道”方法做事，要做到不糾結，不焦慮，直指本真；不受制於此，也不受制於彼，不受任何一方束縛，永遠都是自由身；為實現“利他”宏願，既善巧方便地運用一切可用的資源，又不被所用資源“綁架”，變得被動、被迫、被異化。中道思維某種程度上與莊子的“物物而不物於物”相通。

王羲之書法，尤其是他的手劄，極精彩，書寫時的狀態應該是上述這種“中道”的

¹ 王聯章導師講《能斷金剛般若波羅蜜多經》，略述大意。



狀態：既有謹嚴的章法，有能不拘一格；單字、篇章皆心有所本，又要看看當時心情，所對何人，所說何事，而將“先有所本”的字，寫出意外之體。

王羲之書法，蘊含著各種對立、衝突、矛盾的風格，有柔美的，也有雄強的，這恰恰是“中道”書風的體現。該柔美的時候就柔美，想雄強的時候就雄強，正因為這樣，他對後代的書法產生了源頭性的影響，帶來無盡的想像空間與無窮的可能性。

如果按“中和美學”看，傅山、徐渭、鄭板橋、何紹基、伊秉綬、康有為都是離經叛道者，都是不符合儒家審美的，受到儒家排斥、抵制的。

但他們的藝術探索符合“中道審美”。他們沒有完全遵循“中和”“中庸”原則；他們不想履行藝文應為人民服務，應承擔“和諧社會情緒”的政治功能、“揚善棄惡”的教化功能；他們只想表達自己，釋放自己；他們完全基於自己的“個體覺醒”，僅僅作為“個性化表達”，不考慮他人感受。這種看起來很“私人化”“個體化”的藝術創作，恰恰觸動了有共同人生體驗的人群，他們共同的人生經歷、體驗與感悟，在“出格”的藝術品中找到自己的影子，同頻共振，得到慰藉，找到歸依。

這是“中道”思維的包容精神探索出的可能性。而“中和”思維是對“中庸”原則的固守，穿上“道學先生的長袍”，束上宗法、教化的腰帶，越勒越緊，呼吸不順，甚至窒息。

用“中和美學”沒有辦法解釋中國書法史的演化歷程與合理性，也沒有辦法開出未來書法發展的方向。“中和美學”無法理解當代實驗性書法家如邱振中等人的探索性作品。“中和美學”限制了中國書法的發展，只能發育出“館閣體”和印刷體。看印刷體，永遠都是波瀾不驚的，只會讓人麻木、麻痺，長此以往，就會陷入麻煩。“中和美學”不喜歡富有個性的表達，要含蓄、忍耐自己的切膚之痛，最終達到遺忘歷史的目的。

用“中道美學”可以解釋中國書法不同時期彼此對立的派別，能對各種“另類”“叛逆”“豎臣”“逆子”報以同情與理解。

只有包容、開放、傾聽、允許不同方向、方法的探索，才有可能減少“盲人摸象”的局限性，升到更高維度，感悟智慧。

儒家“中和美學”固然有其主流價值，但如果執著於“中和”，就會導致過度四平八穩；執著於“平和中正”，會導致僵化、死板、沉寂、沉淪，這是不可能探索出富有生機、充滿活力的書法形式的。在這個意義上，執著於“中和美學”，可能會扼殺對更多可能性的探索。

“中和”原則关系到個人道德（自我修養）與社會倫理（社會和諧），“中和”原則外化為規範、約束、習慣等種種穩定的機制，力保“平安無事”。

“中道”兩邊不執著，是超越，是躍遷到更高維度。不執著任何一端，是“空”，但又不是“惡取空”。人生執著於任何有一端的，都會受制與那一端，被異化，很痛苦。

如何理解“中道”兩邊不執著？舉一個不恰當的例子，好比走路，既不能停留在左腳，也不能停留在右腳，而是一只腳落地時，馬上另一只腳要抬起；在落地—抬起—落地—抬起的模式中，才能前進；在前進中平衡，根據所遇到的突發情況，隨機決斷，



適時調節。不執著於腳落地的狀態，好比不執著於“有”；不執著於腳抬起懸空的狀態，就像不執著於“空”；執著於落地（“有”）的狀態，沒辦法走路；執著於抬起的狀態（“空”），也沒法走路。只有在“落地（有）—抬起（空）”不斷切換中才能前行。

而“中和”是強調左右平衡，不左不右。

“中道”不固定在主線，一條岔路走出去可找到新天地。

“中和”反感情緒，認為有情緒就是沒修養，要求哀而不傷，樂而不淫，引而不發，力避用情過度，用力過猛，情緒失控，放肆任性等，這些都是脫離“中庸”主線。

“中和”強調心平氣和、身姿端正，懸肘平腕，筆桿垂直，行筆始終在中鋒。其實，號稱天下第二行書的《祭侄稿》，顏真卿寫的時候悲憤至極，我們從潦草、中斷、頓挫的筆劃中，仿佛看到顏氏顫抖的手，痠攣的身體，呼吸急促，老淚縱橫。號稱天下第三行書的《寒食帖》，蘇軾寫的時候也是貧病交加，思親難捱，仿佛他側身趴在案邊，用盡全身之力，邊寫邊身子無力傾斜，字跡也跟著歪斜了。天下第一行書的《蘭亭序》何嘗不是借著酒勁，激情走筆的呢？這樣看，天下三大行書都是在各種情緒下寫的，都不符合“中和”的要求。

“中道”可哀，可傷，可狂喜，可大怒；只是不執著於哀傷，不執著於狂喜或大怒。

以“中道思維”看書法史上種種現象，便可看到“中和思維”的局限。“中和思維”說不清楚的，“中道思維”可做到如理析薪。

筆者之前讀書法史著述，總是困惑於到底是南派還是北派？是學碑還是臨帖？尚德還是尚意？到了當代又是書法醜書跟正統論之爭。直到筆者跟隨王聯章導師學習“中道思維”，才豁然開朗。書法史上的各種爭論，就是盲人摸象，各自摸到了自己的那部分，如果過於執著自己所摸到的，就局限了，就low了，就沒有看到事情的真相，真相將永遠不可及。不執著，就有可能站在更高維度瞭解整體；一執著，就失去瞭解整體的機會了。

舉個例子，沒有書法實踐的人體會不到：當你放鬆心情的時候，才能寫出你意想不到的妙字，因為此時你放鬆，不經意，不做作，筆勢不刻意，順其自然，便可寫出妙趣天成的作品。但，當你刻意要寫好時，反倒難以寫出神采。這就是為什麼王羲之頭天晚上借著雅集餘興，在微醺狀態下，心手相應，寫下千古逸品《蘭亭序》。第二天，王羲之也驚訝如此風神無兩，便又試著寫一遍，結果不如意。再寫一遍，更不如前，令人氣餒。為什麼會出現這種狀況？以前無從解釋，但用“中道”思維就豁然開朗，很好理解了：太執著時，“神”（精神、不可言說、無法捉摸）就離我而去；不執著時，“神”會親近我們。

（十二）“神”真的是無法捉摸的嗎？

書法實踐中，有人常說“如有神助”“腕中有鬼”。“神”“鬼”都是一個意思，是指一直



無可言狀、飄忽不定、無法捉摸的能量。

筆者不完全認同“神”完全不可捉摸，應該是有跡可循的。

三個因素構成“神”的可能性：生活的實踐與省悟、藝術的實操與感悟、佛學的覺悟。

一是你要有足夠多的生活，酸、甜、苦、辣、鹹的體驗，反省自己，醒悟人生。

二是基於這種經歷與醒悟，去賦予大量的藝術實踐，並感悟出藝術方法。

三是在上述生活與藝術的雙重感悟、探索中，悟出更高層面的“中道”智慧。

茲用一個表格以助理解：

| | 知（常識、邏輯） | 行（實證、體驗） | 悟（升華、超越） |
|----|----------|-------------|--------------|
| 生活 | 知善惡（道德） | 實踐/行（酸甜苦辣鹹） | 省悟（反省/改進/提高） |
| 藝術 | 懂美醜（審美） | 實操（繼承與創新） | 感悟 |
| 佛學 | 明真假（靈性） | 實修/實證 | 覺悟（戒/定/慧） |

“知”“行”“悟”是三個修行次第。從“知道”到“做到”，再到“悟道”。

“生活”“藝術”“佛學”是修行的三個領域。生活要體驗酸、甜、苦、辣、鹹，沒有刻骨銘心的生活/生命體驗，便創作不出獨特體驗的藝術作品。

沒有生活與藝術的沉澱，便不可能有佛學層面的覺悟：證得“世出世间”的智慧，實現自在人生。

這是一個“知--行--悟”三層互動遞進的書法藝術生成模型。

這個三層互動遞進模型是如何作用的？我們只能感受到一點蛛絲馬跡，還不能完全把握。王羲之《書論》第一句話：“夫書者，玄妙之伎也，若非通人志士，學無及之。”就說明了書法的深奧，只有那些學識淵博、有遠見卓識、有寬廣胸襟的人才能夠領悟。後代的書法家輸於前代，輸的不單單是功力，也輸在了學識修養、胸襟和見識，更加輸在了“道”的層面上。我們今天的人討論書法僅僅停留在了技法和勤奮兩個環節，因此遠不及古人。

要想開出我們這個時代的書法風貌，需要在“知--行--悟”三層互動遞進。但具體怎麼做，各有各的背景與機緣，沒有成法。未來結果如何不可知，但行動的原則千古不易，實現的路徑或邏輯也簡單明了。人生令人扼腕的是：你知道方向、目標在哪儿，也知道原則、路徑是啥，但很難做到、達到。這也許正是王羲之、玄奘大師、唐太宗，三位在各自領域都是千古一人的原因吧。

對此三位“千古一人”，用“中道思維”看，有新的理解：

(1) 唐太宗既利用佛教，又不像梁武帝那樣癡迷於佛教，他尊道教，又不排斥佛教和儒家，在三教之間都是遊刃有餘，三邊不著，才能不受制於任何一方，反倒能化



各方能量為自己所用，成為始終按自己意願行事的、擁有自由意志的君主。

(2) 玄奘即堅定自己的理想，又不完全受形式上的約束與朝廷保持往來，贏得信任，也把政治的力量轉化為弘法的資源，把皇帝王公大臣。都變身為護法天王。

(3) 王羲之氣質高雅，天縱英才，飄若浮雲，矯若驚龍，既用心精研歷史上的書家名跡，各法備極，又不受制於成法，遵循道家的取法自然的原則。

三人都是運用“中道思維”的典範。

再用“知--行--悟”三層互動的“中道思維”看另一個問題：為什麼標定書法作品的社會價值與經濟價值是以“名人”為定價權的？

中國人講究“名人書法”，前提是名人，他在某一個領域取得傑出成就。這是“生活”的“知”與“行”的層面。

如果他沒有“生活”成就，那就說明他沒有深刻的“感悟”，他在書法（“藝術”）上也就很難表現、表達出他的獨特的個性特徵（“藝術實操”）。

名人書法傳世的原因是因為他身上有多重光環，名人高於常人的心胸、格局，對人生的經歷有深入的體驗與洞察，他才能有所“感悟”。徐渭、八大山人、揚州八怪、石濤、溥心畬、張大千，這些都是因為有廣泛的人生閱歷，加上環境、教育（有能力、有條件接觸各種法書名跡---藝術領域的“知”，平民百姓根本看不到那些前賢真跡---因此被稱為“無知”），使得他們有更通透的智慧，更自在的人生。

所謂苦難出詩人，也是偏頗的。如果“根性”淺，沒有藝術傳承、訓練與實踐，再多的苦難，也沒用。無知、無明的叫花子，苦難深重、悲慘至極也不可能成為詩人。

“知--行--悟”三層互動遞進，何止用於書法領域？也可用於世俗其他事務。世間規律本相通，就看會用不會用。

結語：

本文算是筆者多年來隨王聯章導師修習唯識的一次小結，以此學習心得，表達慈宗學子對王導師的感激與感恩。

王導師教導的“中道”思維，有大智慧，含大能量，能融合各方，讓生命走向更高階段，避免盲人摸象。“中道”思維助我們把生活、藝術和佛學三者協調統一起來，讓生活、生命更輕鬆，實現“身自在”；讓藝術成為滋養，實現“心自在”；讓佛學幫助我們提升境界，實現“觀慧自在”。

還有很多道理，本文說不清楚。世界上事情，不是每一件都能用語言表達出來的。總有千言萬語也說不清楚的道理，以此才有世尊“拈花一笑”之典故。



參考文獻：

- 《佛學講話》王聯章導師，中國文史出版社 2014 年。
《歷代書法論文選》上海書畫出版社,1979。
《從儒風到雅藝:魏晉書法文化世家研究》呂文明，中華書局 2020。
《唐宋書法拾遺》陳志平，中華書局，2020。
《中國書法風格史》徐利明，江蘇鳳凰美術出版社，2020。
《王羲之年譜考》(日)八幡關太郎著，張嘉霖譯。載《河北圖苑》1991 年第二季。
《墨池編》(宋)朱長文，浙江人民美術出版社 2019。
《中國書法理論體系》熊秉明，人民美術出版社 2017。
《明清書法論文選》崔爾平編校，上海書店出版社 1994。



《第三屆慈宗國際學術論壇暨第二屆慈宗中青年學者論壇論文集》

主 編：王聯章導師

編 輯：秦 璇、王大成

審 校：王大成、劉應傑

設 計：秦 璇

印 務：魏 青

出版者：慈氏文教基金有限公司

電 郵：andrewwonglc@yahoo.com, ingrid2008@163.com, 644021277@qq.com

網 址：<http://inst-maitreya.org/>



版權所有 請勿翻印

內部流通 不得售賣

Published & Distributed by: Maitreya Culture & Education Foundation Ltd.

Email: andrewwonglc@yahoo.com, ingrid2008@163.com, 644021277@qq.com

Web-site: <http://inst-maitreya.org/>

This book is for internal use, should not be reprinted without permission and is not for sale.