

福嚴推廣教育班第 23 期 《華雨集》選讀（四）

修定——修心與唯心・秘密乘

（《華雨集（三）》p.138-p.221）

釋貫藏敬編 2012/4/12

目次¹

自序	4
（一）中觀與瑜伽，源於阿含及部派；如來藏（佛性）、我，是後起、大乘不共法、別教	4
（二）從一個字——「心」，貫通印度佛教史的一大問題——「從般若深觀轉向三摩地」	4
一 「心」的一般意義	5
（一）「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，有重要啟發性	5
（二）「心」，是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一	7
二 修定——修心與心性本淨	8
※在三學中，增上心學的心，與定學的定相當	8
（一）從心的調適修習而成定，心也漸漸的被用為定的異名	8
（二）修定的譬喻，也就是淨心的譬喻：修定與淨心，在佛法的發展中，有了密切關係	10
（三）煉金等喻與三增上學，北傳四阿含與南傳五部，編入不同的部類	10
（四）煉金等喻說明修定得心淨，引出「心性本淨」：「心性本淨」是從修定（修心）來	11
（五）「心性本淨」，是部派佛教重要的異議	11
1.大眾分別說系，主張「心性本淨」；且已不限於定心清淨，而擴展為一切心清淨	11
2.有部與犢子部本末五部，否定「心性本淨」	12
3.心性本淨，從修定的譬喻來，不是般若的證知；『增支部』是「為人生善悉檀」	12
三 修定的四種功德	13
※心性本淨，從修定（心）譬喻來；佛法開展中，轉為義理的重要論題，且與修行深切相關	13
（一）為得「現法樂」	13
（二）為得「勝知見」	14
1.修光明想：本是對治昏睡；修成就的，能見天人，生於光天、淨天	14
2.修淨想：不淨觀轉為淨觀——如白骨觀及八解脫、八勝處、十遍處中的淨色觀	14
3.發神通：五通——天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通	15
（三）為得「分別慧」：修學禪慧的，要從日常生活中去學	15
（四）為得「漏永盡」：依定發慧，依慧得解脫	16
（五）如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能	17
（六）略論定的種種名字及其特性	17
四 心性與空性・修心與唯心	19
（一）佛法思想的發展分化，有源於理論與實踐的兩面	19
（二）『般若經』，化「心性本淨」為「一切法空性」的異名，是從修行甚深觀慧來	19
（三）即心是佛、即心即佛，瑜伽行派的唯心論，皆是依定境而理解出來	20

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

1.大乘初期的念佛法門：即心是佛、即心即佛，依定境而來.....	20
2.瑜伽行派的唯心論，也是依定境而理解出來.....	20
(1) 瑜伽行派的唯心論，是虛妄分別識.....	20
(2) 會通心性本淨：心性本淨是約心空性；(而空性不空，故)雖說「非染非不染，非淨非不淨」，仍是「心本性清淨，為客塵所染」.....	21
(3) 依他的虛妄分別心心所，不能說本性淨；採取(不一不異的)不一.....	21
五 如來藏・我・自性清淨心.....	22
(一) 如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也還是「大乘佛法」自身的發展.....	22
(二) 釋尊涅槃後，在佛弟子的永恆懷念中，漸引發出理想的佛陀觀.....	23
1.大眾部系：佛是無所不在，無所不能，無所不知，又是無量壽.....	23
2.初期大乘經：說「常住不滅」，又說「今猶未盡，復倍上數」，似是有量有盡.....	23
3.後期大乘經.....	23
(1)『大般涅槃經』「初分」.....	23
(2)『華嚴經』：如來藏說的唯心型.....	24
(3)『如來藏經』、『大般涅槃經』：如來藏說的真我型.....	24
(4) 與如來藏有關的經典，都傾向於佛性(如來性)、一乘.....	24
(三) 胎藏喻、金喻(界、礦藏喻)，都表示如來是本有的.....	24
(四) 佛性(如來藏・我)，是從信仰理想而來，唯有佛能圓滿的了了知見.....	25
(五) 如來藏是適應「信增上」，適應對無常無我的緣起不能信解：不只眾生本有佛性，也是眾生與如來不二.....	25
(六)『如來藏經』等傳出的如來藏，與心性本淨(自性清淨心)合流.....	26
(七) 如來藏說，與定學不無關係：如來藏，是依假想觀的禪定三昧而得見.....	26
(八) 如來藏又會通空性：如來藏、自性清淨心、空(性)智都統一了.....	27
六 如來藏心與修定.....	28
※如來藏有神我意味，佛教界都給以新解說.....	28
(一) 接近本義的，是『究竟一乘寶性論』：一切眾生有如來藏，約三義：法身遍、無差、佛性；一切眾生有如來藏，主要是從如來果德的真常，而說眾生佛性的本有.....	28
(二)『楞伽經』與『密嚴經』：自性清淨心，融瑜伽的唯識現，成「真常唯心論」.....	28
(三) 真常唯心：依不生滅(常住的如來藏)為依止，成立生死與涅槃.....	28
1.『勝鬘經』以如來藏為依止，評斥無常剎那生滅.....	28
2.『楞伽經』依如來藏心而融妄識，依『勝鬘經』而說阿賴耶識「本淨客染」.....	29
(1) 藏識是本性清淨而為客塵所染，有(自體)真相、(客體)業相二分.....	29
(2) 如來藏與藏識，在「真常唯心論」中，是同一的，不過說明上各有所重而已.....	30
(四)『楞伽』與『密嚴經』，融攝瑜伽行派的教理，而自成體系：常住本淨而受熏，成為生死世間的依止；常住清淨如來藏(無垢智)，成為涅槃的依止.....	30
(五) 雖說「開引計我諸外道故，說如來藏。當依無我如來之藏」；其實，無我是沒有外道所說作者等妄執，如來藏我是不能沒有的，是真心，也就是真我.....	30
(六)「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向.....	30
1.『楞伽經』立四種禪：唯心的修證而都稱為禪，意味著禪定的重視.....	31

(1) 愚夫所行禪：二乘所修的禪，與外道禪同等；釋師子的「如是我聞」(經)，與外道為同類——釋尊從現實入手，不是出發於唯心；依真常唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法	31
(2) 觀察義禪（以下是大乘禪觀）：心識所現的一切法是無我，是「妄計自性」	31
(3) 攀緣真如禪：所、能不起（境空心泯），還有無影像相在，故說攀緣真如	31
(4) 如來禪：如來自證聖智	31
(5) 三種樂：可能是安住如來禪，次第三地（九、十、普賢行地）的現法樂住	31
(6) 後三禪，與瑜伽行派的觀法相近；然瑜伽的證圓成實，是無分別智所證的	32
(7) 結論	32
2.『大乘密嚴經』唯心論的重定傾向，非常的突出	32
(七) 以現實緣起為依明染淨，重般若；以形上真心為依明染淨，重禪定	33
1.「佛法」：出發於現實觀察的方法論；以正見為先，慧如房屋的梁棟那樣重要	33
2.初期「大乘佛法」：直體勝義，同樣以般若為先導，觀一切法虛妄無實而契入	33
3.後期「大乘佛法」	34
(1) 出發於現實觀察的方法論，有些不適用了	34
(2) 瑜伽行派：是緣起，但因唯識，故一切法空是遍計自性空；然空性是慧證的	34
4.真常唯心論：妄心、妄境都是空的，如來藏是清淨深定所觀見	35
5.結論	35
七 「秘密大乘」與禪定	35
※念佛、唯心、偏重於定（三摩地），在「秘密大乘佛法」中，充分的表露出來	35
(一)「秘密大乘」的五種菩提心：願、行、勝義、三摩地、滾打（春點）菩提心	35
(二)「大乘佛法」的菩提心：勝義菩提心是究竟的，沒有比勝義發心更高的	37
(三) 如來藏心、我，因信或依定而來，不能從勝義觀慧而得；所以秘密乘，要在勝義菩提心以上，別立三摩地菩提心（更有後來居上的滾打菩提心）	37
(四) 以善無畏的禪要，及不空的菩提心，論證「秘密大乘」重定（三摩地）的傾向	38
1.善無畏的「禪要」：依三摩地假想的「月輪觀」，成就自性清淨心（菩提）的顯現，故稱為「三摩地菩提心」	38
2.不空三藏的菩提心：三摩地菩提心是如來藏我	38
(1) 三摩地菩提心，會通了『大日經』的「極無自性心」	38
(2)『大日經』要從極無自性心而知內心的大我，才是勝義，是如來「藏心見」	39
(3) 不空的三摩地菩提心，是如來藏我	39
(五)「秘密大乘」重定（三摩地）傾向的旁證	39
(六) 無上瑜伽的修法，分生起次第與圓滿（究竟）次第	39
1.生起次第：是心施設的勝解，得「止觀雙運勝三摩地」，才是生起次第的究竟；可說是三摩地的次第進修	39
2.圓滿次第的修持法，各部續也不盡相同	40
(1) 六支次第，在『時輪』修法中，受到非常的重視	40
(2) 六支，從名目上，就可看出與瑜伽外道的『瑜伽經』說相近	40
(3) 六支修法，是修男女和合而得不變大樂（常樂）；而實現成佛的理想	40
(4) 雙運密行的四喜，依定而立：各喜的高下，與「佛法」的高下，正好顛倒	41

(5) 佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環	41
(七) 從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達頂峰；密乘行者，都是三摩地行者	42
八 無上瑜伽是佛德本有論	42
(一) 瑜伽續，在勝義菩提心以上，立三摩地菩提心（如來藏心），是真常為本的唯心	42
(二) 無上瑜伽續，也是真常為本的唯心：佛德本有論	42
1. 『密宗道次第廣論』，以為無上瑜伽續符合中觀見	42
2. 『曲肱齋叢書』，以為「雖同修空性，而空性之性質」不同，超越中觀空性見	42
3. 導師從印度佛教思想史，了解其見解差異所在，論斷：無上瑜伽是佛德本有論	42
(1) 導師所見的印度佛教思想史真相	42
(2) 導師評論『密宗道次第廣論』以中觀義釋無上瑜伽	43
(三) 導師對「秘密大乘」從男女和合中，修得不變大樂的評論	44
1. 「秘密大乘」重勝解觀、三摩地，『大日經』以來，都說到命力風息的修持	45
2. 「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂，是欲樂與定樂的統一，是「佛法」所沒有的	45
(四) 無上瑜伽的明相與法身喜，依定力而來；一般人也能得，只是生死世間的常法	45
1. 明相是一般人能得；大手印的俱生智見、大圓滿的本淨見，是如來藏空性之智	46
2. 法身喜也是一般人可得	46
3. 凡聖所得差別：佛德本有論以為是量的差別，宗喀巴是中觀見以為是質的差別	46
4. 明相，『莊子』的「虛室生白，吉祥止止」與禪宗的疑情成片而悟入明體，皆是定力引發	46
5. 法身喜，也正是氣功引發	47
6. 一般人也能現起的，那只是生死世間的常法而已	47
※附記	47

——本文²——

自序

(一) 中觀與瑜伽，源於阿含及部派；如來藏（佛性）、我，是後起、大乘不共法、別教

『如來藏之研究』中說：「緣起與空，唯識熏變，在阿含經與部派佛教中，發見其淵源；而如來藏（即佛性）說，卻是佛教的大乘不共法，是別教」。這是說：

中觀者的緣起性空，瑜伽行者的唯識熏變，是淵源於「阿含」及部派佛教的；而如來藏 tathāgata-garbha，我 ātman，是後起的。

如依大乘經說，如來藏與自性清淨心同一意義，那自性清淨心就是『阿含經』說的心性本淨，也有古說的依據了。

(二) 從一個字——「心」，貫通印度佛教史的一大問題——「從般若深觀轉向三摩地」

² 案：1、凡「首行末空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號（如：⁽¹⁾）」，為編者所加。

4、梵巴字原則上不引出。

問題已經說過，還有什麼可說呢？由於忽然從一個字中，如暗夜的明燈一般，發見、貫通了印度佛教史上的一個大問題。

一個字是心；大問題是佛教界，從般若的觀甚深義而悟入，轉而傾向於「成就三摩地，眾聖由是生」；「十方一切佛，皆從此定生」——重於三摩地 samādhi 的修持。

三摩地的意義是「等持」，是一切定的通稱。「修心」就是修定，也是唯心所造，唯識思想的來源。

西元三世紀起，修心——修定，成為修行成佛的大問題，越來越重要了！因此，我又扼要的把他敘述出來。

一 「心」的一般意義

『雜阿含經』說：「彼心意識，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅」（大正二·八一下——八二上、南傳一三·一三七——一四〇）。爲了說明內心的生滅無常，提到了「心意識」。心，意，識，這三個名詞，有什麼不同的意義？

（一）「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，有重要啓發性

一般都以為可通用的；但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七二（大正二七·三七一中）說：

「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……復次、世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。復次、施設亦有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。復次、義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。復次、業亦有差別，謂遠行是心業……，前行是意業……，續生是識業……。復次、彩畫是心業……，歸趣是意業……，了別是識業……。復次、滋長是心業，思量是意業，分別是識業」。

心，意，識三者的差別，論師是從字義，主要是依經文用語而加以分別的。其中，

^{〔1〕}「心是種族義」，種族就是界 dhātu。如山中的礦藏——界，有金、銀等不同性質的礦物，心有不同十八界性，所以說「心是種族義」。^{〔2〕}又有「滋長義」，^{〔3〕}所以〔A〕『俱舍論』說：「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名爲心」（大正二九·二一下）。〔B〕『攝大乘論本』說：「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」（大正三一·一三四上），成為能生染淨法的種子心，也就是心種能生的唯識說。所以，「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，是有重要啓發性的。³

³（1）印順導師《大乘起信論講記》p.65～p.66：

界，佛法中使用的地方很多，討究起來，可有二義：（一）、類性，（二）、因性。

（一）、類性，此說一類一類不相同的事物爲界。如說眼界，只攝眼；色界，只攝青黃等色；也即是眼與眼是一類，色與色是一類，不能相混，故名眼界、色界等。如阿毘達磨者釋界為種類義。類性可大可小：如眼界、色界等，可以總稱為色（物質）界；而物質與精神，又可以總名為有為界。所以，界是一圈一圈的，小類的外延有大類，小類的內包還有小類。最小的法類——法界，

如有部的極微色，剎那心，是其小無內的自性。最大的法類——法界，即一切法都是以真如為性的，是遍一切一味的。

賢首家稱此為理法界；眼界、色界等，是事法界。理與事的二法界，都是約類性建立的。不過一在事上說，小到極小，無限的差別；一在理上說，大到極大，無限而平等。此處所說，也是約理法界說的。真如是一切法的平等無差別性，所以真如為一切法的界性。

(二)、因性，是所依義、功能義、種子義；凡是依此法而有彼法的，此法即名為彼依、彼因，所以界又訓釋為種族義。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.80 ~ p.83：

一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。這種種心——六識，是一般人所能經驗與自覺的。離種種心以外，還有一味相續的集起心。依《成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。

異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。

它為什麼稱為集起呢？它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。

從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。

所以像《大毘婆沙論》卷七二，《俱舍論》卷四，《順正理論》卷一一，《顯宗論》卷六，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。

這心的集起義，也是各種意義中的一種，佛在《阿含經》裡，曾這樣說（轉引《成唯識論》卷三）：

「雜染清淨諸法種子之所集起，故名為心」。

《婆沙論》等，都說到集起（或作採集）義為心；心有集起的作用，並不是經量學者的創見，有它思想上的淵源與教證的。

集起或採集，是什麼意義？有部的意見：「然經說心為種子者，起染淨法勢用強故」（見《成唯識論》卷三）。它根本不承認有種子，更談不上種子的積集處，和心中所藏種子的現起。它認為心有分別，有引起雜染清淨諸法的強有力的作用，所以稱之為心，為種。《唯識義燈》卷四，敘著各派關於「說心為種子」的意見，可以參考。

經部學者，像上座師資們的細意識，「是所熏習，能持種子」。細意識上相續轉變差別的生果功能，是生起一切諸法的因緣。它們雖沒有離六識以外，建立集起心，但對心有「種子積集處」，和「心上功能生起諸法」的集起義，也早就成立。一類經為量者，只是在六識以外，建立一個一味相續的細心而已！

主張滅定有心，本來在執持根身和任持業力。現在既建立了第七細心，那集種起現的作用，自然也移歸第七。無心定和滅受想，是依六識說的。定中的識不離身，是依集起心說的。以集起心釋滅盡定的識不離身，可說恰到好處。

這集起心，與唯識學上的本識，幾乎無從分別。但切勿以為這就是第八識；第八識，要別立第七末那後，才開始成立。這經為量者的細心說，只可說是瑜伽派賴耶思想的前驅（與《解深密經》說相近）。

細心說的發展，是從六識到七識，從七識到八識。這中間的發展，是多邊的，分離而綜合，綜合而又分離的。所以部派佛教的細心說，有種種不同的面目。大乘佛教的七心論與八識論，也自然有著很大的出入。本識思想的發展，既不是一線的；融合而成的本識，自然也不能完全同一。這點，要時刻去把握它。

(3) 印順導師《唯識學探源》p.125 ~ p.126：

(二) 「心」，是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一

從經文的用語去看，「心」，多數是內心的通稱。^[1]如與身相對而說心，有身行與心行，身苦與心苦，身受與心受，身精進與心精進，身輕安與心輕安，身遠離與心遠離：這都是內心通泛的名稱。^[2]一切內心種種差別，是都可以稱為心的，如善心，不善心等。在他心智所知的他有情心，『相應部』分為十六心：有貪心，離貪心，有瞋心，離瞋心，有癡心，離癡心，攝心，散心，廣大心，非廣大心，有上心，無上心，定心，不定心，解脫心，不解脫心（南傳一六下・一一四）。各經論所說，雖有出入，但泛稱為心，都是一樣的。

由於心是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一，所以『雜阿含經』說：「心惱[染]故眾生惱[染]，心淨故眾生淨」（大正二・六九下、南傳一四・二三七）；心可說是染淨、縛脫的樞紐所在了！⁴

種子與習氣，是唯識學上的要題，它與細心合流，奠定了唯識學的根基。探索生命的本質，發現了遍通三世的細心。尋求諸法生起的原因，出現了種子與習氣。

種習與細心，有它的共同點，就是從粗顯到微細，從顯現到潛在，從間斷到相續；在這些上，兩者完全一致。化地部的窮生死蘊，是一個很好的例子。

但種習的目的，是要成為一切法生起的功能，它需要的性質是差別、變化。細心的目的，在作為雜染清淨的所依性，這自然需要統一、固定。在這點上，細心與種習，無疑是截然不同的。

種習，本來不一定要與細心結合（像經部的根身持種），但在「諸法種子所集起故，說名為心」的經文啟示下，種子與細心，就很自然而合法的結合起來。不過，統一與差別，轉變與固定，這不同的特性，再也無法融成一體。而理論上，又決不能讓它對立，於是細心與種子的關係，規定為不一不異。

(4) 印順導師《攝大乘論講記》p.214 ~ p.215：

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引《阿含》本教來證明：一、引《法句經》的獨行教：一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫「遠行」。心又是「獨行」的，每一個有情，唯有一意識，並非有多識共同取境。「無身」是說心沒有質礙的色法，這無質礙的住在身中，所以上面說『依止於身』，這叫「寐於窟」。有的說：窟是心臟。這猿猴般的心，難調難伏，假使能「調」伏「此難調」伏的「心」，就能得自在，可以自己控制自己，遠離一切三業不淨，這才可說他是「真梵志」（淨行）。引此經證明一意識，重要在獨行二字。

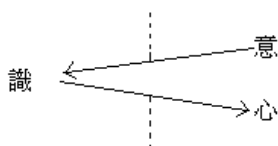
⁴ 印順導師《佛法概論》p.111 ~ p.113：

心及三者的綜合 心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多」。質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在而長成的，所以古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。

眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。

這統一性的心，還可從多方面得到明證。^[1]如《雜含》（卷一〇・二六七經）說：「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染」，此即說相續心為三毒所染污。^[2]又如說「心心所」，依心而起種種心所，也即是以心為統一性的。^[3]又如說「心遠獨行」，獨即有獨一的意義。所以此心為種種的集起義，又是種種的統一義。

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



二 修定——修心與心性本淨

※在三學中，增上心學的心，與定學的定相當

在佛法中，心有另一極重要的意義，就是三學中增上心的心，與戒，定，慧三學中的定——三摩地相當。心怎麼等於定呢？

（一）從心的調適修習而成定，心也漸漸的被用為定的異名

在修行的道品中，^[1]如八正道中的正定，七覺支中的定覺支，五根中的定根，五力中的定力，都是稱為定的。^[2]但在四神足——欲三摩地斷行成就神足，勤三摩地斷行成就神足，心三摩地斷行成就神足，觀三摩地斷行成就神足中，心是四神足之一，成為修行的項目。

四神足的體性是定，定是神通（五通與漏盡通）所依止的，所以名為神足。約修學者的著重說，有欲，勤，心，觀四類，所以立四神足。

在修得三摩地的過程中，『瑜伽論』立八斷行⁵；斷行，或作勤行，勝行，所以這是離不善心而起善心，離散心而住定心的修習內容，也就是四正斷，或作四正勤，四正勝。

如依「欲」等修習到斷行成就，也就能得三摩地，引發神通（六通）了，所以名為「三

^[1]識，約認識境界——內境、外境說。^[2]識由何來，由身心交感的——心理源泉的意處而來。^[3]識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。^[4]心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。^[5]識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。

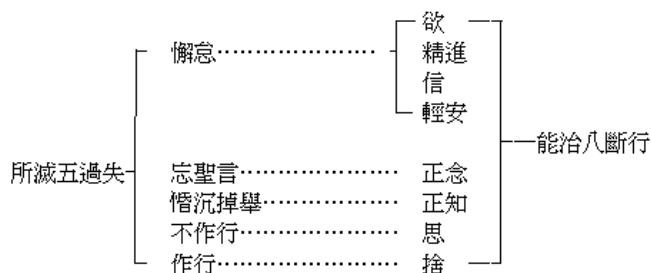
一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，^[1]有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用，都由生活經驗而漸漸生起、資長。如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂經驗派。^[2]有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂理性派。以佛法來說，這即是新熏說與本有說。二家所說的，各見得一些，卻不是完善的。

依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來，即由外而內——從識到心，又由內而外——從意到識，不斷的交流。有情無始以來，即有此心此意此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

⁵ 印順導師《成佛之道》p.306 ~ p.307：

由滅五過失，勤修八斷行。

『依慈住淨戒』，為修定所不可缺的資糧；調身、調息等，略如五乘共法中說。要怎樣用心修習，才能引生正定？這要「由滅五」種的「過失」而成就。五過失是：懈怠，忘聖言，惛沉掉舉，不作行，作行。怎能滅除這五失呢？這要「勤修八」種「斷行」。**八斷行是：信、欲、勤、安、念、知、思、捨。修八斷行，滅五過失，自能成就定心了。**如破除了障礙，才能平安的到達目的地一樣。五過失與八斷行，以下會分別解說。現在總列一表如下：



摩地斷行成就神足」。

『雜阿含經』所說四神足部分，已經佚失了，依『瑜伽師地論』「攝事分」，可以大致了解（大正三〇・八六二上——下）。⁶巴利藏的『相應部』，立（五一）「神足相應」（南傳一六下・九九——一五四），與『雜阿含』的佚失部分相當。

「心三摩地斷行成就神足」的心，『法蘊足論』解說為：「所起（善的）心意識，是名心」（大正二六・四七三下），**心也還是內心的通稱**。

『瑜伽師地論』說：「⁽¹⁾若復策發諸下劣心，⁽²⁾或復制持諸掉舉心，⁽³⁾又時時間修增上

⁶《瑜伽師地論》卷 29(CBETA, T30, no. 1579, p. 443, b17-p. 444, b8)：

從此復修四三摩地，謂欲三摩地、勤三摩地、心三摩地、觀三摩地，當知：由欲增上力所得三摩地，名欲三摩地；由勤增上力所得三摩地，名勤三摩地；由心增上力所得三摩地，名心三摩地；由觀增上力所得三摩地，名觀三摩地。

若於是時純生樂欲，生樂欲已，於諸所有惡不善法自性因緣過患對治，正審思察起一境念；於諸善法自性因緣功德出離，正審思察住一境念。即由如是多修習故，觸一境性；於諸所有惡不善法現行諸纏能令遠離，而未永害煩惱隨眠，是名**欲增上力所得三摩地**。

若於過去未來現在所緣境界，能順所有惡不善法，能順所有下中上品煩惱纏中，其未生者為令不生，其已生者為令斷滅，自策自勵發勤精進行彼所緣，於彼境界自性因緣過患對治，正審思察住一境念。即由如是多安住故，能正生起心一境性；於諸所有惡不善法現行諸纏能令遠離，而未永害煩惱隨眠，是名**勤增上力所得三摩地**。

若復策發諸下劣心，或復制持諸掉舉心，又時時間修增上捨。由是因緣，於諸所有惡不善法，若能隨順惡不善法；及諸善法，若能隨順所有善法，自性因緣過患功德對治出離，正審思察住一境念。即由如是多安住故，能正生起心一境性，廣說乃至是名**心增上力所得三摩地**。

若於能順惡不善法，作意思惟為不如理；復於能順所有善法，作意思惟以為如理。如是遠離彼諸纏故，及能生起諸纏對治定為上首諸善法故，能令所有惡不善法皆不現行，便自思惟：「我今為有現有惡不善法不覺知耶？為無現無惡不善法不覺知耶？我令[令=今]應當遍審觀察。」彼由觀察作意增上力故，自正觀察斷與未斷，正審思察住一境念。即由如是多安住故，能正觸證心一境性；由是因緣離增上慢，如實自知我唯於纏心得解脫，未於一切一切隨眠心得解脫，我唯獲得及已修習諸纏對治定為上首所有善法，而未獲得及未修習隨眠對治，是名**觀增上力所得三摩地**。

彼由如是四三摩地增上力故，已遠諸纏；復為永害一切一切惡不善法諸隨眠故，及為修集能對治彼諸善法故，便更生起樂欲策勵，廣說如前**修四正斷加行道理**。彼於如是正修習時，有八斷行；為欲永害諸隨眠故，為三摩地得圓滿故，差別而轉。

何等名為**八種斷行**？**一者、欲**。謂起如是希望樂欲：我於何時修三摩地當得圓滿，我於何時當能斷滅惡不善法所有隨眠！**二者、策勵**。謂乃至修所有對治不捨加行。**三者、信**。謂不捨加行正安住故，於上所證深生信解。**四者、安**。謂清淨信而為上首心生歡喜，心歡喜故漸次息除諸惡不善法品麁重。**五者、念**。謂九種相，於九種相安住其心，奢摩他品能攝持故。**六者、正知**。謂毘鉢舍那品慧。**七者、思**。謂心造作，於斷未斷正觀察時造作其心，發起能順止觀二品身業語業。**八者、捨**。謂行過去未來現在，隨順諸惡不善法中心無染污心平等性，由二因緣於隨眠斷分別了知，謂由境界不現見思，及由境界現見捨故。**如是名為八種斷行，亦名勝行**。

如是八種斷行勝行，即是為害隨眠瑜伽。此中欲者，即是彼欲；此中策勵，即彼精進；此中信者，即是彼信；此中安、念、正知、思、捨，即彼方便。如是此中若先欲等四三摩地，若今所說八種斷行，於為永斷所有隨眠圓滿成辦[辦=辦]三摩地時，一切總名**欲三摩地斷行成就神足、勤三摩地斷行成就神足、心三摩地斷行成就神足、觀三摩地斷行成就神足**。

問：何因緣故說名**神足**？

答：如有足者，能往能還騰躍勇健，能得能證世間所有殊勝之法，世殊勝法說名為神；彼能到此，故名神足。如是若有如是諸法有三摩地圓滿成辦，彼心如是清淨鮮白無諸瑕穢，離隨煩惱安住正直，有所堪能獲得不動，能往能還騰躍勇健，能得能證出世間法；由出世法最勝自在，是最勝神彼能證此，故名神足。

捨。由是因緣，……能正生起心一境性，廣說乃至是名心增上力所得三摩地」（大正三〇・四四三下）。『瑜伽論』的解說，是依經而說的，如『雜阿含經』卷四七（大正二・三四二上）說：

「諸比丘！應當專心方便，隨時思惟三相。云何爲三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相。……心則正定，盡諸有漏。如巧金師、金師弟子，以生金著於爐中，增火：隨時扇鞞，隨時水灑，隨時俱捨。……如是生金得等調適，隨事所用」。

要心得正定，對心要隨時的處理得宜。^{〔1〕}如心下劣，也就是昏沈了，就應該提起正念，策發精進。^{〔2〕}如心掉舉散亂了，就應該制心、持心（止）。^{〔3〕}如心不下沈，不上舉，那就應該捨，保持平衡心態，一直延續下去。在修心得定中，這三者要隨時調整的，才能漸漸的修得正定。

〔二）修定的譬喻，也就是淨心的譬喻：修定與淨心，在佛法的發展中，有了密切關係

〔一〕^{〔1〕}經上用煉金作比喻：「扇鞞」是扇風而使火旺盛起來；火旺盛了，就在金上灑水；如火力恰到好處，那就維持火力。這樣的隨時扇火，隨時灑水，隨時停止，三法的運用得當，才能冶鍊成純金，可用作莊嚴等。這是從心的修習而成定，心也漸漸的被用爲定的異名了。

〔2〕用煉金來比喻修心——一定的，『雜阿含經』中還有一則：金是次第煉成的：先除去剛石堅塊，次去麤沙礫，細沙，黑土，似金色的垢，使金輕軟、不斷、光澤、屈申，能隨意所作。淨心——增上心的比丘，也是次第修成的：先除煩惱、惡業、邪見，次除欲覺、恚覺、害覺、親里覺等，善法覺，於三摩地不爲有（加）行所持，才能得寂靜勝妙的三摩地，——四禪、六通（大正二・三四一下、南傳一七・四一六——四二四）。這二則是譬喻修定的，也就是淨心的譬喻。

〔二〕南傳的『增支部』，還有二則譬喻：

〔1〕一、除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五鏽（鏽），使純金光澤，能用作種種莊飾品，這譬喻除去心中的貪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉悔、疑——五蓋，心得定，能引發神通，證得漏盡（南傳一九・二二——二六）。

〔2〕二、浣頭、浣身、浣衣、磨鏡、煉金等五喻，比喻修佛隨念、法隨念、僧隨念、戒隨念、天隨念——五隨念的，能心離染污而得清淨（南傳一七・三三六——三四一）。

離五蓋是修禪定的必要方便，而修（隨）念佛等，也是屬於修定的法門。修定與淨心，在佛法的發展中，有了密切的關係。

〔三）煉金等喻與三增上學，北傳四阿含與南傳五部，編入不同的部類

『雜阿含經』的煉金喻，屬於「如來記說」，而南傳的巴利藏，都編入『增支部』。

修心與修定相關，這才佛法的戒、定、慧，被稱爲「增上戒學」，「增上心學」，「增上慧學」——三學了。

三增上學，說一切有部編入『雜阿含經』的「道品誦」⁷，而南傳的巴利藏，也是編在『增支部』的。

（四）煉金等喻說明修定得心淨，引出「心性本淨」：「心性本淨」是從修定（修心）來

從煉金、洗衣、磨鏡等譬喻，說明修定而得心淨，也就稱「定」為「心」。

這種修定的比喻，引出一項思想，對發展中的佛法，有極廣大而深遠的影響，那就是「心性本淨」說。如『增支部』（一集）（南傳一七・一五）說：

「比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱雜染；凡夫異生不如實解，我說無聞異生無修心故」。

「比丘眾！此心極光淨，而客塵煩惱解脫；有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」。

極光淨，形容心的非常清淨而又光明，可以譯為「明淨」。這一經文，也見於『舍利弗阿毘曇論』的「假心（心施設）品」：「心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心；聖人聞故，能如實知見，亦有修心」（大正二八・六九七中）。

這一思想，是從修定——修心來的。心極光淨，為煩惱所染；心極光淨，而離染解脫。無聞凡夫為什麼不能如實知解？因為他沒有修心。多聞聖弟子能夠如實知解，就因為他修心——修定。修習禪定，次第進修到遠離五蓋，心淨安住，就知道「心極光淨，為客塵染」了。

隨煩惱是染污的，對心來說，是「客」，只是外鑠的。煉金、磨鏡、洗衣等多種譬喻，都可以解說為：金等本來是淨的，洗煉去塵污，就回復金、鏡等的清淨。所以，心的本性是清淨，染污是客體，是從這種世俗譬喻的推論，從「修心」——「修定」的定境中來。

「定」是通於世間的，外道也能修得，所以外道也有超常的宗教經驗。定心清淨，是般若所依止，而不是般若——慧的證知，這是對於這一思想必要的認知！

（五）「心性本淨」，是部派佛教重要的異議

1. 大眾分別說系，主張「心性本淨」；且已不限於定心清淨，而擴展為一切心清淨

「心性本淨」，在部派佛教中，成為重要的異議。

大眾部 與上座部分出的分別說部，是主張「心性本淨」的。但當時的論議，已不限於

⁷《雜阿含經・816 經》卷 29(CBETA, T02, no. 99, p. 210, a6-22)【印順導師《雜阿含經論會編（中）》p.431】：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「**有三學，何等為三？謂增上戒學，增上意學，增上慧學**」。爾時，世尊即說偈言：「三學具足者，是比丘正行，增上戒、心、慧，三法勤精進。勇猛堅固城，常守護諸根，如晝如其夜，如夜亦如晝，如前如其後，如後亦如前，如上如其下，如下亦如上。無量諸三昧，映一切諸方，是說為覺跡，第一清涼集。捨離無明諍，其心善解脫，我為世間覺，明行悉具足。正念不忘住，其心得解脫，身壞而命終，如燈盡火滅」。

定心清淨，而擴展爲一切心。如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷二七（大正二七・一四〇中——下）說：

「有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污不染污心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是」。

「分別論者」，就是分別說部（又分出四部）。**依據經文，是有染心、不染心，善心、不善心等差別，但本淨論者，依譬喻而解說爲本淨；而且不限於定心，更擴展爲依慧得解脫的心了。**

大眾部，分別論者，還有「一心相續論者」，**解說多少不同，而同樣以心爲本來清淨的。**
8

2. 有部與犢子部本末五部，否定「心性本淨」

另一方面，說一切有部，與同出於上座部的犢子部等本末五部，是否定「心性本淨」的。如『阿毘達磨順正理論』說：「若抱愚信，不敢非撥言此（「心本性淨」）非經，應知此經違正理故，非了義說」（大正二九・七三三中）。

各部派所誦的「阿含」，有不少出入。如分別說部所誦的『增支部』中，有「心極光淨，客隨煩惱所染」，說一切有部是沒有這一經說的。在傳承信仰中，要別人捨棄自宗的經文，是不大可能的，所以依正理而解說爲「非了義說」。

依說一切有部說：心與煩惱俱起，心是「相應不善」；與有漏善心所俱起，是有漏的「相應善」心；心與聖道相應現前，也就成爲無漏善心了。與善、惡心所相應，而說心是善是不善；這是被動的，心的自性是無記心。無記心不是不善，也就依此而假說爲「本淨」，所以「心性淨」是不了義說。**這是說一切有部的會通。**

3. 心性本淨，從修定的譬喻來，不是般若的證知；『增支部』是「爲人生善悉檀」

本來，這是從修定的譬喻而來，不是般若的證知。在經典中，『增支部』的宗趣，是「滿足希求」，「爲人生善悉檀」，而不是「顯揚真義」。但在佛法中發展起來，適應眾生的希求，深遠的影響著發展中的佛教。⁹

⁸ 參見印順導師《唯識學探源》〈下編・第二章・第四節及第五節〉。

⁹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.489～p.491：

覺音有四部的注釋，從注釋的書名中，表現了「四阿含」（四部）的特色。長部注：（吉祥悅意）中部注：（破斥猶豫）相應部注：（顯揚真義）增支部注：（滿足希求）

龍樹有「四悉檀」的教說，如『大智度論』卷一（大正二五・五九中）說：

「有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」。

「悉檀」，梵語 siddhānta，譯為成就、宗、理。四種悉檀，是四種宗旨，四種道理。四悉檀可以「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」。

龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。

三 修定的四種功德

※心性本淨，從修定（心）譬喻來；佛法開展中，轉為義理的重要論題，且與修行深切相關

⁽¹⁾「心性本淨」，是從修定——修心的譬喻來的。⁽²⁾在佛法開展中，雖已轉而為義理的重要論題，⁽³⁾但與定，與修行——瑜伽者，始終是有深切關係的，所以要略說修定。

為什麼要修定，修定有什麼功德？經論中說：有「四修定」：一、爲了「現法樂」（住）；二、爲了「勝知見」；三、爲了「分別慧」；四、爲了「漏永盡」。爲了得到這四種功德，所以行者要修禪定。

（一）爲得「現法樂」

一、爲得「現法樂」：現法是現生（不是來生）的。修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。

如修得初禪的，能得「離（欲所）生喜樂」；修得二禪的，能得「定生喜樂」；修得三禪的，能得「離喜妙樂」；修得四禪的，能得「捨念清淨」。四禪雖沒有說到樂，而所得的「寂靜樂」，是勝過三禪的。

禪心與輕安相應，能引發身心的安和、調柔、自在。明淨的禪心與輕安相應，爲欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的羶重憔悴，禪定中的「現法樂」，成爲修行者的理想之一。不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得「現法樂住」的。

從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說：「身輕安、心輕安」。禪是身心相關的，所以佛說四禪，立「禪枝」功德；如再向上進修，四無色定是純心理的，所以就不立「禪枝」（也不說是現法樂住）了。

四禪的「現法樂」，與身體——生理有關，所以如修行而偏重於禪樂，那就⁽¹⁾不是多在身體上著力，⁽²⁾就是（即使是聖者）不問人間，而在禪定中自得其樂（被一般人指爲自

「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。如『闍尼沙經』、『大典尊經』、『大會經』、『帝釋所問經』、『阿吒囊胝經』等，是通俗的適應天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「長含」破斥了外道，而在民眾信仰上融攝他。諸天大集，降伏惡魔；特別是『阿吒囊胝經』的「護經」，有「守護」的德用。「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。「增壹阿含」的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。

龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。徹底的說起來，佛法的宗旨，佛法化世的方法，都不外乎這四種。每一阿含，都可以有此四宗；但就每一部的特色來分別，那就可說「長阿含」是「世界悉檀」，「增一阿含」是「為人悉檀」；「中阿含」是「對治悉檀」；「雜阿含」是「第一義悉檀」了。

這一佛法的四大方針，在佛法的實際應用中，也是一樣。所以教人修習禪觀，就有「四隨」，如『摩訶止觀』卷一上（大正四六・四下）說：

「佛以四隨說法：隨（好）樂，隨（適）宜，隨（對）治，隨（勝）義」。

天台學者，早就以「四隨」解說「四悉檀」。

了漢)。

(二) 爲得「勝知見」

二、爲得「勝知見」：得勝知見，又可分三類：

1. 修光明想：本是對治昏睡；修成就的，能見天人，生於光天、淨天

一、修光明想 *ālokaśamjñā*：這本是對治昏睡所修的。睡眠是闇昧的，昏睡中每每夢想顛倒；睡眠重的，到了起身時刻，還是昏睡不覺。修光明想的，多多修習，在睡眠中，也是一片光明，不失正念，不會亂夢顛倒，也會應時醒覺，起來精勤修行，如「覺寤瑜伽」所說（大正三〇・四一三上——中）。

^[1]在修定中，如修光明想，能依光明相而見天（神）的形色，與天共會、談論，進而知道天的姓名，苦樂，食，及天的壽命等，如『中阿含』（七三）『天經』（大正一・五三九中——五四〇下），『增支部』「八集」（南傳二一・二四一——二四六）所說。^[2]『中阿含』（七九）『有勝天經』所說，能生光天、淨天、遍淨的，也是由於「意解作光明（天，也是光明的意思）想成就遊」（大正一・五五〇中——五五一下、南傳一一下・一八三——一九〇）。

這樣，修光明想成就的，^[1]能見天人，^[2]生於光天、淨天。

2. 修淨想：不淨觀轉爲淨觀——如白骨觀及八解脫、八勝處、十遍處中的淨色觀

二、修淨想 *śubhaśamjñā*，也就是「淨觀」：爲了對治貪著物欲，釋尊教出家弟子修不淨念 *aśubha-smṛti*，也就是不淨想、不淨觀。觀想尸身的青瘀、膿爛，……枯骨離散；如修習成就，開目閉目，到處是青瘀、膿爛，……枯骨離散。

貪欲心是降伏了，但不免引起厭世的副作用。「律藏」中一致說到，由於修不淨觀，比丘們紛紛自殺。釋尊這才教比丘們修持息念 *ānāpāna-smṛti*，也就是「安般」，「數息觀」。不過，不淨觀有相當的對治作用，所以沒有廢棄，只是從不淨觀而轉化爲淨觀。依白骨而觀明淨，如珂如雪，見「白骨流光」，照徹內外。

這樣，依不淨而轉爲清淨，開展出清淨的觀法，如八解脫，八勝處，十遍處 中的清淨色相觀。^[一]八解脫的^[1]前二解脫，是不淨觀，^[2]第三「淨解脫身作證」是淨觀。^[二]八勝處的^[1]前四勝處，是不淨觀；^[2]後四勝處——內無色相外觀色青，黃，赤，白，是淨觀。^[三]十遍處中的前八遍處——地遍處，水，火，風，青，黃，赤，白遍處，都是淨觀。如地遍處是觀大地的平正淨潔，沒有山陵溪流；清淨平坦，一望無際的大地，於定心中現前。水，火，風，也都是清淨的。觀青色如金精山，黃色如瞻婆花，赤色如赤蓮花，白色如白雪，都是清淨光顯的。淨觀是觀外色的清淨，近於清淨的器世間。¹⁰

光明想與淨色的觀想，^[一]^[1]是勝解作意 *adhimokṣa-manaskāra*——假想觀，^[2]而不是真實觀。^[二]^[1]是對於定心的增強，煩惱的對治，^[2]而不是引向解脫的勝義觀慧。

如專在色相——有情（佛也在內）與國土作觀，定境中的禪心明淨，色相莊嚴，與禪定

¹⁰ 參見印順導師《性空學探源》〈第二章・第三節・第三項〉；《空之探究》〈第一章・10〉。

的「現法樂」相結合，⁽¹⁾不但遠離解脫，⁽²⁾更可能與見神見鬼的低級信仰合流。

3. 發神通：五通——天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神境通

三、發神通：五通是天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神境通。修得第四禪的，依方便能引發五通，這是超越常情的知見。如⁽¹⁾天眼通，能見近處的，也能見非常遼遠地區的事物（因定力的淺深，所見也有近遠不同）；能見一般所見的，也能見一般不能見的微細物質；能見物體的外表，更能透視而見到物體內部的情況；能見前面的，也能見後方的；能在光明中見，也能在黑闇中見，這由於一般是依光明想為方便而引發天眼的。⁽²⁾天耳通能聞遠處及微弱的聲音；⁽³⁾他心通能知他人內心的意念；⁽⁴⁾宿命通能知自己與他人的宿世事（知未來事，是天眼通，但未來是不定法，所以一般是不能絕對正確的）。⁽⁵⁾神境通有「能到」（往來無礙，一念就到）與「轉變」——大能作小，小能作大，一能作多，多能作一等諸物的轉變。

以上所說的光明想，淨觀，五通，都是依禪定而起的「勝知見」，在宗教界，一般人聽來，真是不可思議。但在佛法中，這不是能得解脫道的主體，沒有這些，也一樣的可以得到究竟的解脫。所以，如偏重於求得「勝知見」，那就意味著純正佛法的低落！

（三）為得「分別慧」：修學禪慧的，要從日常生活中去學

三、為得「分別慧」：修學禪慧的，依佛法說，要從日常生活中去學。如穿衣時知道自己在穿衣，乞食時知道自己在乞食，行路時知道在行路，談話時知道在談話，起善念知道是善念，起不善念知道是不善念，受時知道是受，覺想時知道是覺想。平時心寧靜明了，那進修禪慧，也就會順利而容易達到了（這所以說「依戒得定」）。

人類的知識是外向的，特別是現代，科學進步得非常高；生理組織，心理作用，都有深入的了解，但就是不能知道自己。在語默動靜中，做事，研究，歡笑或忿怒中，都不能知道自己。等到意識到自己，可能（說錯、做錯）已經遲了；有些連自己說過做過也都忘了。

『中部』（一五一）『乞食清淨經』說到：要修入「大人禪」的，應怎樣的觀察思惟，才能知已斷五蓋而入禪；才能知五取蘊等而修三十七道品，為明與解脫的證得而精進（南傳一一下·四二六——四三二、大正二·五七中）。¹¹

¹¹（1）印順導師《性空學探源》p.77～p.79：

一、空三昧。《雜阿含》二二六經這樣記載著：

舍利弗白佛言：世尊！我今於林中入空三昧禪住。佛告舍利弗：善哉！善哉！舍利弗！汝今入上座禪住而坐禪。

佛讚歎空三昧是高級的上座禪。至於空三昧如何修法，則未見開示，不過佛從另一方面說：

若入城時，若行乞食時，若出城時，……若眼識於色有愛念染著者，彼比丘為斷惡不善故，當勤欲方便，堪能繫念修學。……若於道路，若聚落中行乞食，若出聚落，於其中間，眼識於色無有愛念染著者，彼比丘願以此喜樂善根，日夜精勤，繫念修習。

在行、住、衣、食之間，住空三昧中，時時反省觀察自心，是不是生起惑染貪著，有則觀察空義對治它，無則心安樂住。這樣常修空三昧，以達一切清淨。

所以，空有兩方面的意義：一、專在義理上說，是體驗無我我所。二、在行為上說，則是於見色聞聲中不為境界所繫縛，離欲清淨，這是空三昧的特色。不體驗無我我所，固然不能解脫；但在日常生活行動中，心不為環境所縛而流散馳求，安住不動，確是佛法的一種重要目的。

⁽¹⁾深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。這是修定者所要得到的；

⁽²⁾在初學進修中，這就是「守護根門」，「飲食知量」，「覺寤瑜伽」，「正知而住」的「正知而住」了，如『瑜伽論』（大正三〇・四一四上——四一七上）說。

（四）爲得「漏永盡」：依定發慧，依慧得解脫

四、爲得「漏永盡」：漏是煩惱，有二漏，三漏，四漏等安立，這裏是一切煩惱的通稱。生死的根源是煩惱，所以只有淨除一切煩惱，才能證無學，得究竟的解脫。定力也能伏斷煩惱，卻不能根除煩惱，「諸漏永盡」，是要依智慧的。

觀一切行無常，無常故苦；無常苦故無我我所，無我無我所就是空。經上說：「空於貪，空於瞋，空於癡」。契空（無相、無願）而淨除一切煩惱，才能得涅槃解脫。¹²無常、無

離欲清淨，不因環境而引起痛苦，就是空義。所以在〈義品〉中佛答摩提提外道說：「空於五欲」；而摩訶迦旃延在《雜阿含》五五一經解說為：

於此五欲功德，離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。

（2）印順導師《空之探究》p.4～p.6：

空住，是佛教初期被尊重的禪慧，如『雜阿含經』卷九（大正二・五七中）說：

…〔中略〕…

可見空住——空三昧，在佛教初期，受到了佛教界的推崇。舍利弗與一切去的空住，都是在靜坐中，但佛對舍利弗說：要入上座禪住的，在出入往來乞食（行住坐臥）時，應該這樣的正思惟：在眼見色，……意知法時，有沒有「愛念染著」（1.012）？如有愛念染著，那就「為斷惡不善故，當勤欲方便堪能繫念修學」。如沒有，那就「願以此喜樂善根，日夜精勤繫念修習」。這可見修習空住，不僅是靜坐時修，更要應用於日常生活中，安住遠離愛念染著的清淨。離去愛念染著，是空；沒有愛念染著的清淨，也是空：空，表示了離愛染而清淨的境地。

「中部」的「空小經」，「空大經」，是依此經所說的空住，修習傳宏而又分別集出的。在空的修行中，這是值得尊重的「空經」。

（3）印順導師《空之探究》p.52～p.53：

『大空經』的空（住）行，本於『雜阿含經』所說，被稱歎為上座禪住的空住。入上座禪住的，在入城乞食時，道路上，見色等如有愛念染著的，應該為斷而修精勤；如了知沒有愛染，就這樣的喜樂善法，精勤修習。

名為「清淨乞食」，也略說行、住、坐、臥（7.012）。與此相當的「中部」「乞食清淨經」，所說要廣得多。內容為：入城乞食往來，六根於色……法，應離欲貪等煩惱（與『雜阿含經』大同）。然後說五妙欲斷，五蓋斷，五取蘊遍知，修四念住……八支道、止觀，證明解脫（7.013）。空住，當然是禪觀；但要應用於日常生活中。

「中部」的「乞食清淨經」，與「空大經」是非常接近的。

¹²（1）印順導師《印度佛教思想史》p.26：

我，是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。

眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。生死不已的根源在此，人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。

如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。如經說：「我我所有空」。詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」（3.016）。

知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以『雜阿含經』卷一〇（大正二・七一上）說：

「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」。

我我所——空慧，要依定而發，所以說：「依定發慧，依慧得解脫」。雖然有的慧解脫阿羅漢，是不得四根本定的，但也要依近分定（或名「未到定」），才能發慧而斷煩惱。所以修定——修心，對轉迷啓悟，從凡入聖來說，是不可缺少的方便。

（五）如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能

四修定中，前二是通於世間的，外道也能修得；如佛弟子依慧而得解脫，那前二也是佛弟子修得的方便。不過，**如偏重前二行，不免有俗化與神化的可能！**

四修定行，如『增支部』（南傳一八・八〇——八一），『阿毘達磨集異門足論』（大正二六・三九五下），『成實論』（大正三二・三三五下——三三六上），『瑜伽師地論』（大正三〇・三三九上）等說。

（六）略論定的種種名字及其特性

順便要說到的，修定——三摩地與修心，含義相同，**三摩地與心，成為一切定的通稱。**

在「佛法」中，定有種種名字，如一、禪那——禪，譯義為「靜慮」。二、三摩地，譯義為「等持」；三、三摩鉢底，譯義為「等至」；四、三摩呬多，譯義為「等引」，這三名，古人每泛譯為「定」。三摩地古譯為三昧，但在「密續」中，三昧大抵是三昧耶 samaya 的簡譯，這是不可混雜的。五、（善）心一境性，稱定為心，是依此心一境性而來的。六、八勝處的勝處；七、八解脫的解脫；八、十遍處的遍處；九、四無量的無量，都是定學。¹³

（2）印順導師《空之探究》p.79：

佛說的一切法門，是隨順於解脫的。解脫的道，是如實知無常，苦，（空），無我；依厭，離欲，滅，無所取著而得解脫。

解脫要依於慧——般若；修行如實觀慧而能離煩惱的，主要的方便，是空，無所有，無相。空於貪、瞋、癡的，也是無相、無所有的究竟義；所以在佛法的發揚中，空更顯著的重要起來。

（3）印順導師《空之探究》p.21：

依『相應部』，四種心解脫是：無量心解脫，無所有心解脫，空心解脫，無相心解脫。問題是。這四種心解脫，到底是文異義異，還是文異義同呢？依質多長者的見解，可從兩方面說。

一、名稱不同，意義也就不同。不同的是：無量心解脫，是慈、悲、喜、捨——四無量定；無所有心解脫，是四無色中的無所有處定；空心解脫，是思惟我我所空；無相心解脫，是一切相不作意，得無相心三昧。

二、名稱雖然不同，而意義可說是一致的。這是說：^[1]貪、瞋、癡（代表了一切煩惱）是量的因，漏盡比丘所得無量心解脫中，不動心解脫最為第一；不動心解脫是貪空、瞋空、癡空，**貪、瞋、癡空即超越於限量，是漏盡比丘的究竟解脫（不動阿羅漢）。**同樣的意義，^[2]貪、瞋、癡是障礙，**貪、瞋、癡空即超越於所有(3.003)，不動心解脫是無所有心解脫中最上的。**^[3]貪、瞋、癡是相的因，**貪、瞋、癡空即超越於相，不動心解脫是無相心解脫中最上的。**

經中說無量、無所有、無相，卻沒有說到空心解脫，這因為空於貪、瞋、癡的不動心解脫，就是空心解脫的別名。

從文異而義同來說，無量心解脫，無所有心解脫，無相心解脫，達到究竟處，與空心解脫——不動心解脫，平等平等。依觀想的方便不同，有四種心解脫的名目，而從空一切煩惱來說，這是一致的目標，如萬流入海，都是鹹味那樣。

¹³ 印順導師《空之探究》p.12 ~ p.13：

論定學，不外乎九次第定——四禪，四無色定，滅盡定，而「佛法」重在禪，釋尊就是依第四禪而成佛，依第四禪而後涅槃的。因為在定學中，禪是身心調和，四禪以上是偏重於心的；禪是寂靜與明慮最適中的，初禪以前心不寂靜，四禪以上心不明了（一直到似乎有心又似乎無心的境地）。¹⁴

在「佛法」中，禪是殊勝的，三摩地是泛通一般的。所以在定學的類別中，如「有尋有伺」等三三摩地；「空、無相、無願」三三摩地；電光喻三摩地，金剛喻三摩地，都是通稱為三摩地的。也就因此，在「大乘佛法」中，菩薩所修的定，如般舟三昧等，或依修法，或依定心功德，或約譬說，成立更多的三摩地，如『般若經』的百八三昧等。

修得三摩地，有止 śamatha 也有觀 vipaśyanā。說到觀，有世俗的事相觀（如觀五蘊），假想觀（如觀不淨）；勝義觀（如觀空無我），所以三摩地一詞，含義極廣。¹⁵

說到定，經中的名目不一。在佛功德「十力」的說明中，列舉了四類：一、**禪** jhāna，譯義為靜慮，舊譯作思惟修。二、**解脫** vimokkha，舊譯為背捨。三、**三摩地——三昧** samādhi，譯義為等持，定。四、**三摩鉢底** samāpatti，譯義為等至，舊譯作正受。

四類中，**禪**是從初禪到四禪的專稱。四禪也是等至，如加上四無色處，合名八等至。再加滅盡定，名為九次第（定）等至。這九定，是有向上增進次第的。又如四禪，四無量，四無色定，都是**等至**，合名十二甘露門。**三摩地**，是空等三三摩地，有尋有伺等三三摩地。三摩地，也是一般定法的通稱。**解脫**，是八解脫。**這四種名義不同，都含有多種層次或不同類的定法。**

此外，如三摩四多 samāhita 譯義為等引；心一境性 citta-ekaggatā；心 citta；住 vihāra，也都是定的一名（**都沒有組成一類一類的**）。

¹⁴ 印順導師《空之探究》p.13 ~ p.14：

佛教所說的種種定法，多數是依觀想成就而得名的。其中，**最原始最根本的定法，應該是四種禪**，理由是：一、佛是依第四禪而成正覺的，也是從第四禪出而後入涅槃的；在家時出外觀耕，也有在樹下入禪的傳說。二、依經文的解說，在所有**各種道品中，正定是四禪(2.007)；定覺支是四禪(2.008)；定根是四禪；(2.009)定力也是四禪(2.010)**。三、**四禪是心的安定，與身——生理的呼吸等密切相關。在禪的修習中，以心力達成身心的安定，也以身息來助成內心的安定、寂靜。次第進修，達到最融和最寂靜的境地。禪的修學，以「離五欲及（五蓋等）惡不善法」為前提，與煩惱的解脫（空）相應，不是世俗那樣，以修精鍊氣為目的。從修行的過程來說，初禪語言滅而輕安，二禪尋伺滅而輕安，三禪喜滅而輕安，四禪（樂滅）入出息滅而輕安(2.011)，達到世間法中，身心輕安，最寂靜的境地。四禪有禪支功德，不是其他定法所能及的。**四、在戒、定、慧的修行解脫次第中，如『中部』（三八）『愛盡大經』，（三九）『馬邑大經』，（五一）『迦尼達拉經』，（五三）『有學經』，（七六）『薩尼達迦經』，（一一二）『六淨經』，（一二五）『調御地經』；『中阿含經』（六五）『烏鳥喻經』，（八〇）『迦絺那經』，（一四四）『算數目捷連經』。**這些經一致的說：「得四禪」而後漏盡解脫。或說具三明，或說得六通，主要是盡漏的明慧。**

依此四點，**在解脫道中，四禪是佛說定法的根本，這應該是無可懷疑的！**

¹⁵（1）印順導師《空之探究》p.20：

在定慧的修習中，所有的方便不一，隨觀想的不同，修習成就，成為種種的定法；這不是偏於定，而是從定得名。…〔中略〕…

與空有密切關係的定法，主要是四種心三昧，『相應部』作心解脫。

（2）印順導師《空之探究》p.11 ~ p.12：

定與慧，要修習而成。分別的說：修止——奢摩他 śamatha 可以得定，修觀——毘鉢舍那 vipassanā 可以成慧。止是住心於一處，觀是事理的觀察，**在修持上，方法是不相同的。但不是互不相關，而是相互助成的**，如『雜阿含經』卷一七（大正二·一一八中）說：

「修習於止，終成於觀；修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止觀俱修，得諸解脫界」。

依經說，有先修止而後成觀的，有先修觀而後成止的。一定要止觀雙修，才能得「淺深不等的」種種解脫界。『增支部』分為四類：一、修止而後修觀；二、修觀而後修止；三、止觀俱修；四、掉舉心重的，在止觀中特重於修止(2.005)。

這些，對於定學的理解，是不可不知，不可誤解的！

四 心性與空性・修心與唯心

（一）佛法思想的發展分化，有源於理論與實踐的兩面

大概的說，佛法思想的發展分化，有源於理論與實踐的兩面。

^{〔一〕}如爲了集成佛說的多樣性，有整理、分別、抉擇，使佛法明確的必要，這才有阿毘達磨的成立。無常無我的生死流轉，一般是不大容易信解的，所以^{〔1〕}或成立不可說我，或說勝義我，類似世俗的靈魂說，以解說生死與解脫間的關聯。^{16〔2〕}爲了三世因果的生滅相續，業入過去而能感未來的果報，部派間發展出「三世有」與「現在有」兩大系，¹⁷這是從理論來的。

^{〔二〕}^{〔1〕}如以修定爲修心，引出「心性本淨」說；^{〔2〕}或說「見四諦得道」，或說「見滅得道」。這些都由於修行，方法傳承不同而來的。

心與心性本淨，在大乘法中的不同開展，也不外乎理論與修行的差別。

（二）『般若經』，化「心性本淨」爲「一切法空性」的異名，是從修行甚深觀慧來

「心性本[本性]淨」，如『大般若波羅蜜多經』卷三六（大正五・二〇二上）說：
「是心非心，本性淨故。……於一切法無變異、無分別，是名心非心性」。

經文說到菩薩的菩提心，進而說到菩提心的本性清淨。『般若經』說菩提心本性清淨，不是清淨功德莊嚴，而是由於「是心非心」，也就是菩提心本性不可得。

從心本空而說心性本淨，清淨只是空性的異名，所以龍樹的『大智度論』說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」（大正二五・五〇八下）。一切法非法，一切法空，也就說一切法清淨。所以本性清淨是「無變異，無分差別」，也是一切法如此的。

『般若經』從甚深般若慧的立場，引部派異論的「心性本淨」，化爲一切法空性的異名，是從修行甚深觀慧而來的。

這可見，止與觀，定與慧，可以約修持方法而分別說明，而在修持上，有著相成的不可或缺的關係。所以『大毘婆沙論』引『法句』說：「慧闕無靜慮（禪），靜慮闕無慧；是二具足者，去涅槃不遠」（2.006）。

（3）印順導師《性空學探源》p.73：

對於禪定，雖《雜含》與《中舍》都還是以慧說定，據定明慧的，但也可看到二者精神的不同：《雜含》中，如空三昧、無相三昧、無所有三昧、真實禪等，都處處散說，重在真慧的體悟上，並且是相互融通的。《中阿含》已為組織的說明，多論四禪、八定或九次第定，重在修行次第，重在禪定的漸離上，彼此間也多是差別的。

這兩者精神的不同，對後代有很大的影響。如大乘經中的種種深定，是繼承《雜含》定慧綜合的風格；另一方面，如小乘薩婆多部他們，分別定慧，忽略了真慧的禪定次第化，說定則專在四禪、八定上去詳細分析。

¹⁶ 參見印順導師《性空學探源》〈第三章・第二節・第二項・第二目〉；《唯識學探源》〈下編・第二章・第二節及第三節〉。

¹⁷ 參見印順導師《性空學探源》〈第三章・第二節・第三項・第一目〉；《華雨集（四）》，p.250-p.257。

(三) 即心是佛、即心即佛，瑜伽行派的唯心論，皆是依定境而理解出來

西元四世紀，無著仰推彌勒而弘揚大乘，成為瑜伽行派。獨到的理論，是唯心，也就是唯識——唯是識所表現。

1. 大乘初期的念佛法門：即心是佛、即心即佛，依定境而來

「三界唯心」，「萬法唯識」的思想，從大乘初期的念佛法門中來。

念佛，並不等於我國一般的口稱佛名，而是內心繫念佛而得三昧的，著名的是般舟三昧——現在佛悉立在前面的三昧，經典約集成於西元二世紀初。

由於「佛涅槃後，佛弟子的永恒懷念」，念佛在佛教界特別發達起來。部派中，有的說現在「十方有佛」；佛像也在西元初開始流行起來。所以念佛的，不再只是念佛的功德，而念相好莊嚴的佛，從七佛而念到他方佛。般舟三昧，本不是限於念那一位的，因阿彌陀佛的信仰，盛行於印度西北，也就以念阿彌陀佛為例。

念佛，一般是先取佛像相，憶念不忘，如在目前，然後修念佛三昧。修行而成就三昧的，佛身明顯的現前，還能與修行者問答（大正一三・九〇五上——中），這可說是『中阿含』、『天經』的大乘化。定心深入的，能見十方一切佛現在前，如夜空中的繁星那樣（大正一三・九〇六中——下）。見佛，問答，都是定心所現的，所以得出唯心所作的結論，如『般舟三昧經』卷上（大正一三・九〇五下——九〇六上）說：

「作是念：佛從何所來？我為到何所？自念：佛無所從來，我亦無所至。自念：三處[界]——欲處，色處，無想（色）處，是三處意所為耳。（隨）我所念即見，心作佛，心自見（心），心是佛，心是怛薩阿竭[如來]，心是我身」。

定心中明明的見佛，與佛問答，但意解到：佛並沒有來，自己也沒有去，只是自己的定心所見。從佛與淨土的定心所見，推論到三界（生死往來處）也是自心所作的。

這一定心修驗所引起的見解，影響非常深遠。從淨土佛的自心所見，理解到三界是心所作，發展到「心是佛」。大乘的「即心是佛」，「即心即佛」，都由此而來。

2. 瑜伽行派的唯心論，也是依定境而理解出來

(1) 瑜伽行派的唯心論，是虛妄分別識

瑜伽行派的唯心論，也是依定境而理解出來，如所宗依的『解深密經』卷三（大正一六・六九八上——中）說：

「諸毘鉢舍那[觀]三摩地所行影像，彼與此心，……當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子！我說識所緣，唯識所現故。……此中無有少法能取少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。

「若諸有情自性而住，緣色等心所行影像，……亦無有異。而諸愚夫由顛倒覺，於諸影像，不能如實知唯是識」。

『解深密經』也是從定境而說到一般的心境。影像，是呈現在心識上，為識所緣慮

的，所以『解深密經』的唯識說，發展為重於「認識論」的唯識。

『解深密經』與『般舟三昧經』，以定心的境界為唯心或唯識的；修得三昧的觀行，都是勝解作意——假想觀，不是勝義的觀慧。

如『般舟三昧經』說：「心起想則癡，無想是泥洹。是法無堅固，常立在於念，以解見空者，一切無想念」(大正一三・九〇六上)。依於繫念而佛常立在前面的觀想，不離愚癡，也就不得涅槃。如依此進而通達空無所得，才能無想念而解脫呢！

這樣的唯心或唯識，心識是虛妄的，瑜伽行派正是依虛妄的心心所法，根本是阿賴耶識為依止，成立一切唯識的流轉與還滅。這是從修定者的修驗而來，正如『攝大乘論本』引頌所說：「諸瑜伽師於一物，種種勝解各不同，種種所見皆得成，故知所取唯有識」(大正三一・一三七中)。不過瑜伽行派，進而作充分的論究，不免過分理論化了！

(2) 會通心性本淨：心性本淨是約心空性；(而空性不空，故)雖說「非染非不染，非淨非不淨」，仍是「心本性清淨，為客塵所染」

由修定而來的唯(心)識說，是虛妄分別識，可以不說從定——心而來的心性本淨。但瑜伽行派興起時，如來藏思想流行已久，如來藏與心性本淨相結合，瑜伽行派是不能漠視的。

『辯中邊論』卷上(大正三一・四六六中)說：

「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」。

『辯中邊論』說空性是真如，法界等異名，空性也就是心性，與龍樹的大意相同。

⁽¹⁾「清淨」，龍樹以為眾生畏空，不能信受甚深空義，所以方便的說為「清淨」，那只是為人生善悉檀。

⁽²⁾但與如來藏統一了的心性本淨，可不能這麼說。如『勝鬘經』說：「自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染，不思議如來境界。……自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難了知」(大正一二・二二二中——下)。自性清淨心，是心性本淨的異譯。心性本清淨而又為外鑠的客塵所染，是難可了知的。『勝鬘經』說是「不思議如來境界」，那不是方便說，而是看作極高深的了！

⁽³⁾『辯中邊論』頌的意義，世親解說為：由於「心性本淨」，所以不能說是染污的；但眾生有染污，所以也不能說是不染污的。由於「客塵所染」，不能說眾生心性是清淨的；但這是客塵而不是心的自性，所以又不能說是不淨的。「非染非不染，非淨非不淨」，是多麼難以了解！其實只是「心本性清淨，為客塵所染」而已。心性就是心空性，空性在眾生「有垢位，說為雜染；出離垢時，說為清淨。雖先雜染，後成清淨，而非轉變成無常失」(大正三一・四六五下——四六六上)。不是心性(空性)有什麼轉變，所以說「心性本淨」了。

(3) 依他的虛妄分別心心所，不能說本性淨；採取(不一不異的)不一

心性本淨，是約心空性說的，虛妄分別的心心所法，能不能說是本性清淨呢？瑜伽行派採取（不一不異的）不一說，如『大乘莊嚴經論』卷六（大正三一・六二三上）說：「已說心性淨，而為客塵染，不離心真如，而有心性淨」。

心性淨，是約心真如——梵文作法性心說的。在心真如法性（也就是真如心，法性心）外，不能約因緣生的依他相（的心心所法），說為自性清淨。心性本淨——自性清淨心，約真如說，就是如來藏。

所以瑜伽行派中，依他因緣而生起的心心所，是不能說本性淨的，與說一切有部等的思想相同。

五 如來藏・我・自性清淨心

⁽¹⁾佛弟子的⁽¹⁾修定——修心，引出了^{(2)(A)}「心性本淨」，^(B)「唯心所作」（「唯識所現」）的三大思想。⁽²⁾西元三世紀，出現了如來藏說，⁽¹⁾與三大思想相結合，⁽²⁾與修定也是不無關係的。

（一）如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也還是「大乘佛法」自身的發展

如來，佛法中是佛的異名；在印度語言中，這也是神我 ātman 的別名。藏 garbha 是胎藏，有『梨俱吠陀』創造神話的古老淵源。所以如來藏一詞，顯然有印度神學的影響，但也不能說全是外來的，也還是「大乘佛法」自身的發展。¹⁸

¹⁸（1）印順導師《如來藏之研究》p.11：

緣起與空，唯識熏變，在『阿含經』與部派佛教中，發見其淵源，而如來藏（即佛性）說，卻是大乘佛教的不共法，是「別教」。

在如來藏說的開展中，與『阿含經』說的「心清淨，為客塵所染」相結合，而如來藏的原始說，是真我。

眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。

龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，明確的說：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

（2）印順導師《如來藏之研究》p.16：

garbha 是胎藏。印度宗教學而應用胎藏說的，非常古老。在『梨俱吠陀』的創造讚歌中，就有創造神「生主」的「金胎」說(3.009)。從金胎而現起一切，為印度古代創造說的一種。胎是胎藏，所以這一創造神話，是生殖——生長發展說；是將人類孕育誕生的生殖觀念，應用於擬人的最高神（生主）的創造。

大乘佛教在發展中，如來與藏（界藏與胎藏），是分別發展的；發展的方向，也是極複雜的。超越的理想的如來，在菩薩因位，有誕生的譬喻，極可能由此而引發如來藏——如來在胎藏的教說。從如來藏的學理意義來說，倒好像是古代的金胎說，取得了新的姿態而再現。

或重視如來藏的三義，以論究「藏」的意義。實則「如來之藏」，主要為通俗的胎藏喻。如來在眾生位——胎藏，雖沒有出現，而如來智慧德相已本來具足了。如來藏說，與後期大乘的真常我、真常心——真常唯心論，是不可分離的。

（3）印順導師《如來藏之研究》p.19：

如來藏 tathāgata-garbha 是 tathāgata 與 garbha 的結合語，淵源於印度神教的神學，是不容懷疑的！

（二）釋尊涅槃後，在佛弟子的永恆懷念中，漸引發出理想的佛陀觀

釋尊般涅槃了，涅槃是不能說有，不能說無，超越一切名言的戲論，不是「神」那樣的存在。但「在佛弟子的永恆懷念」中，是不能滿足初學者及一般民間要求的。在「本生」、「譬喻」等傳說中，漸引發出理想的佛陀觀，

1. 大眾部系：佛是無所不在，無所不能，無所不知，又是無量壽

如大眾部系說：「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，……一剎那心相應般若知一切法」（大正四九・一五中——下）。佛是無所不在，無所不能，無所不知，又是無量壽的。¹⁹

2. 初期大乘經：說「常住不滅」，又說「今猶未盡，復倍上數」，似是有量有盡

初期大乘經，極大部分是以釋尊為主的，而內容為佛是一切都圓滿的，所以釋尊那樣，到底是示現的化身（初期是二身說）。論到佛的壽命，⁽¹⁾『首楞嚴三昧經』說：「我壽七百阿僧祇劫」（大正一五・六四五上）。⁽²⁾『妙法蓮華經』說：「我成佛以來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」（大正九・四二下）。雖說「常住不滅」，又說「行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數」，似乎還是有數量，有數量還是有盡的。

3. 後期大乘經

涅槃是常，可說是佛教所共說的。大乘說「世間即涅槃」，所以如來的智慧、色身等，在佛的大涅槃中，得到「佛身常住」的結論。

（1）『大般涅槃經』「初分」

涼曇無讖所譯的『大般涅槃經』「初分」十卷（後續三十卷，是對佛性的再解說），與晉法顯所譯的『大般泥洹經』，是同本異譯。經文^{(一)(1)}以釋尊將入涅槃為緣起，而肯定的宣說：「如來是常住法，不變異法，無為之法」（大正一二・三七四中）。⁽²⁾對聲聞法的無常、苦、無我、不淨，而說：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是（諸佛菩薩所有正）法義」（大正一二・三七七中——下）。

^(二)如來具常、樂、我、淨——四德；如來是常恒不變的，遍一切處的，得出如來藏與佛性 buddha-dhātu, buddha-garbha 說，⁽¹⁾如『大般涅槃經』卷七（大正一二・四〇七上——中）說：

「佛法有我，即是佛性」。

然如來藏說的流行，是在大乘佛教後期（西元三世紀中），與部派佛教及初期大乘佛教，不能說是沒有關係的。應該是：正由於部派佛教及初期大乘的某些思想，啟發了如來藏說，使如來與藏相結合而流傳起來。

所以如來藏的研究，從部派佛教及初期大乘經中，探索可能引發如來藏說的思想因素，是非常必要的！不過自釋尊入滅以來，佛法在長期的發展中，有意無意的，足以啟發如來藏思想的，真可說頭緒紛繁，這裏只能就重要的幾點，分別的加以探究。

¹⁹ 印順導師《印度佛教思想史》p.1：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印度佛教史上的事實。

「我者即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

如來是常住的，常住是本來如此的，那眾生應有如來性（tathāgata-dhātu ——如來界，與佛性同義）了。如來是遍一切處的，那如來也應存在於眾生中了。

（2）『華嚴經』：如來藏說的唯心型

⁽¹⁾如『華嚴經』說：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中，但愚癡眾生顛倒想覆，不知不見，不生信心。……具見如來智慧在其身內，與佛無異」（大正九・六二四上）。「眾生身」，梵文為 sattva-citta-saṃtāna，譯義為「眾生心相續」。這可說是（沒有說「如來藏」名字的）如來藏說的唯心型，顯然是以「心」為主的，所以說佛的智慧，在眾生心相續中。⁽²⁾『華嚴經』在別處說：「如心佛亦爾，如佛眾生然。（這就是「心佛眾生三無差別」）……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」（大正一〇・一〇二上——中）。『華嚴經』是從心所作，而徹了眾生與佛不二的。

（3）『如來藏經』、『大般涅槃經』：如來藏說的真我型

如來藏的另一類型——真我型，如『如來藏經』，與『大般涅槃經』的「我者即是如來藏義」相合；也是『大般涅槃經』那樣，以種種譬喻來說明的。

『如來藏經』以『華嚴經』的華藏，蓮華萎落而見佛為緣起，說一切眾生有如來藏，如『大方等如來藏經』（大正一六・四五七中——下）說：

「一切眾生貪欲、恚、癡諸煩惱中，有如來智，如來眼，如來身，結跏趺坐，儼然不動。……有如來藏常無染污，德相備足，如我無異」。

如來藏，不只是在心中，而是在「身內」；不只是如來智慧，而又是如「如來身，結跏趺坐。……（三十二）德相備足」。『如來藏經』所說，是更具體的；佛那樣的智慧、色相，一切眾生是本來具足的。所以眾生有佛的德性，眾生都有成佛的可能。

（4）與如來藏有關的經典，都傾向於佛性（如來性）、一乘

與如來藏有關的經典，都傾向於佛性或如來性，一乘的說明。拙作『如來藏之研究』二、四、五章，已有較詳細的說明，這裏不再多說。

（三）胎藏喻、金喻（界、礦藏喻），都表示如來是本有的

一切眾生有如來藏，所以說一切眾生有佛性——佛藏，佛界，也就是如來界。「藏」是胎藏，如父精、母血與識的和合——「結生」，起初看不出什麼，漸漸的形成了手、足、口、鼻，終於誕生了。以人來說，人的身體、智能，在「結生」時已經具有而漸漸長成。眾生身中有如來藏，眾生也是不知道的，但如來性已具足在眾生身中。

胎藏的漸長大而出生為人，與如來藏離染而成功德莊嚴的如來一樣。界 dhātu 是體性、因性，界的譬喻是礦藏。礦藏具有金的體性，經開採、冶煉而顯出純金，可作為莊嚴具。礦藏與胎藏，譬喻不同而意趣相合。在『如來藏經』的九種譬喻中，胎藏喻、金喻，都表示了如來是本有的。

（四）佛性（如來藏·我），是從信仰理想而來，唯有佛能圓滿的了了知見

在佛的清淨天眼看來，眾生都「具足如來智慧在其身內，與佛無異」（大正九·六二四上）。但在眾生是不知道的，探究觀察也是觀察不到的，如『大般涅槃經』卷八（大正一二·四一一下——四一二中）說：

「無量菩薩雖具足行諸波羅蜜，乃至十住，猶未能見所有佛性；如來既說，即便少（分）見。……菩薩位階十地，尚不了了知見佛性，何況聲聞、緣覺之人能得見耶！……非二乘所能得知，隨順契經，以信故知。……如是佛性，唯佛能知」。

佛性——如來藏·我，唯有佛能圓滿的了了知見，十住地菩薩，也還是「如來既說，即便少見」，是聽佛說而後才知道的。這是「隨順（佛說的）契經，以信故知」，也就是信佛所說的，才知道自己身中有佛性。十住地菩薩起初也是「聞信」，後來還是霧裏看花，「不大明了」的。

從信仰理想而來的佛性說，在經典中，是成立在眾多的譬喻與仰信之上的。這一特色，是如來藏說早期經典所一致的。如^{〔1〕}『不增不減經』說：「此甚深義，……聲聞、緣覺所有智慧，於此義中，唯可仰信，不能如實觀察」（大正一六·四六七上）。^{〔2〕}『無上依經』說：「惟阿毘跋致[不退轉]菩薩與大法相應，能聽能受能持，（餘）諸菩薩、聲聞、緣覺，信佛語故，得知此法」（大正一六·四七〇下）。^{〔3〕}『勝鬘經』說：「如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩，本所不見，本所不得」；「汝（勝鬘）及成就大法菩薩摩訶薩，乃能聽受；諸餘聲聞，唯信佛語。……於諸深法不自了知，仰推世尊，非我境界，唯佛所知」（大正一二·二二一下、二二二下）。

這是說，要成就大法的不退菩薩，才能於佛性聽聞受持，從實行中去見佛性的少分，其他的只能仰推佛說，信仰而已。對聽眾來說，不退菩薩是少有的，這只是適應一般「信增上者」說的。

所以中觀派與瑜伽行派，都說如來藏說是「不了義」的。但在「信增上者」，那真是契理契機，真是太好了！

（五）如來藏是適應「信增上」，適應對無常無我的緣起不能信解：不只眾生本有佛性，也是眾生與如來不二

如來藏說是適應「信增上」的，所以對生死流轉與涅槃解脫，依無常無我的緣起而成立的佛法（「佛法」，「大乘佛法」的中觀與瑜伽行），不能信解的，聽說如來藏，就能歡喜信受了。

因為從生死（一生又一生的）流轉，經修行到成佛，有了常住的如來藏我（佛性），那就是生命主體不變。如「伎兒」從後臺到前臺，不斷的變換形相，其實就是這個伎兒（『楞伽經』說：「猶如伎兒，變現諸趣」）。

從前生到後生（生死流轉），從眾生到成佛，有了如來藏我，一般人是容易信受的。^{〔1〕}如來藏我，與一般信仰的我，命，靈，靈魂，也就接近了一步。^{〔2〕}如來與如來藏（我），與印度神學的梵與我，也是相當類似的。

如來藏（佛性，如來界）說，不只是說眾生本有佛性，也是眾生與如來不二的，如『不增不減經』（大正一六・四六七上——中）所說：

「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。……此法身過於恆沙無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間，波浪漂流，往來生死，名為眾生」。

「此法身，厭離世間生死苦惱，……修菩提行，名為菩薩」。

「此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，……離一切障，離一切礙，於一切法中得自在力，名為如來」。

（六）『如來藏經』等傳出的如來藏，與心性本淨（自性清淨心）合流

^{〔一〕}『華嚴經』所說，一切眾生心相續中，具足如來智慧，是重於「心」的。^{〔二〕}『如來藏經』等所說，眾生身中，有智慧、色相端嚴的如來，是（通俗化）重於（如來）我的。二說雖小有差別，而都表示真常本有。

^{〔三〕}『如來藏經』等傳出的如來藏說，與心性本淨——自性清淨心說合流了，如^{〔1〕}『央掘魔羅經』說：「若自性清淨意，是如來藏，勝一切法，一切法是如來藏所作」（大正二・五四〇上）。^{〔2〕}『不增不減經』說：「如來藏本際相應體及清淨法，……我依此清淨真如法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」（大正一六・四六七中）。^{〔3〕}『勝鬘經』說：「如來藏者，是……自性清淨藏。此自性清淨如來藏，而客塵煩惱、上煩惱所染。……自性清淨心而有染者，難可了知」（大正一二・二二二中）。這樣，「自性清淨如來藏」，與「自性清淨心」，是一體的異名。

這二者，本來是有共同性的：眾生心性本（光）淨，而客塵煩惱所染；如來藏也是自性清淨，而客塵煩惱、上煩惱所染（或說「貪瞋癡所覆」，「在陰界入中」）。同樣是自體清淨，為外鑠的客塵所染，所以二者的統一，是合理而當然的。

（七）如來藏說，與定學不無關係：如來藏，是依假想觀的禪定三昧而得見

『佛說觀無量壽佛經』（大正一二・三四三上）說：

「諸佛如來是法界身，遍入一切眾生心想中。是故汝等心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海從心想生，是故應當一心繫念，諦觀彼佛」。

『觀經』所說，^{〔1〕}大致與『般舟三昧經』說相近，然「如來是法界身，遍入一切眾生心想中」，是「佛遍眾生身心」的如來藏說。^{〔2〕}相好莊嚴的佛，「從心想生」，也就是從觀想而現起的。與瑜伽行派所說，依虛妄分別的定心所現，略有不同，這是心中本有（相好莊嚴）的法界身，依觀想而顯現出來。

我在上面說：大般涅槃，如來藏、我的見解，與定學是不無關係的。如『大般涅槃經』中，比對『大涅槃經』與其他契經時，一再說到：「雖修一切契經諸定」；「一切契經禪定三昧」（大正一二・四一四下、四一九中）。

在三藏中，契經是被解說為重於定的。『大般涅槃經』曾明白的（大正一二・四一四下——四一五上、四三一中）說：

「譬如眾流皆歸于海，一切契經諸定三昧，皆歸大乘大涅槃經」。

「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定」。

真常本具的修顯，雖也說到般若，觀想，但顯然是重於定的。^{〔一〕}^{〔1〕} 真如，法界，空性，『阿含經』中也是有的。依「佛法」，是觀緣起，無常、無我我所（即是「空」）而證知的。^{〔2〕} 大乘『般若經』等，雖說「但依勝義」，也是觀一切（人、法）但有假名——假施設，假名無實性而契入的。不離現實的身心世間，如理觀察，以真如作意 tathatā-manasikāra——勝義觀（慧）而證知，不是勝解作意 adhimokṣa-manaskāra ——假想觀。定心的澄澈明淨，當然是要修的，但生死解脫與大乘的體悟無生，要依般若慧，而不是定力所能達成的。

^{〔二〕} 自性清淨心，清淨如來藏，^{〔1〕} 說明是譬喻的，^{〔2〕} 是仰信而知的，^{〔3〕} 依假想觀的禪定三昧而得見的。在佛法的發展中，將充分的表露出來。

（八）如來藏又會通空性：如來藏、自性清淨心、空（性）智都統一了

如來藏是自性清淨心——心性本淨，中觀與瑜伽行派，都說是真如、空性的異名。如來藏說也就會通了空性，如『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』（大正一二・二二一下）說：

「世尊！如來藏智是如來空智」。

「世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恆沙不離、不脫、不異不思議佛法」。

「此二空智，……一切阿羅漢、辟支佛，本所不見，本所不得；一切苦滅，唯佛得證」。

空智是「空性之智」。如來的「空（性）智」，在眾生身中，就是如來藏。如來與眾生的空智，沒有什麼差別，只是眾生不能自知。

說「如來空智」，應不忘『華嚴經』所說的：「如來智慧，無相智慧，無礙智慧，具足在於眾生身中」（大正九・六二四上）。從如來果智，說到眾生本有，是如來藏——如來空智，與眾生向上修習，達到無漏般若[智慧]的現證空性，意義上是不大相同的。

如來空（性）智是如來藏，依如來藏（也就是空智）而說空與不空。^{〔一〕} 說「空如來藏」，是說^{〔1〕} 外鑠的客塵煩惱是空的；^{〔2〕} 如來藏——如來空智，自性是清淨的，真實有的。^{〔二〕} 說如來藏不空，是說^{〔1〕} 如來空（性）智本有「不離、不脫、不異的不思議佛法」——清淨佛功德法；^{〔2〕} 對煩惱虛妄可空說，這是真實的，不空的。^{〔三〕} 煩惱是造業受苦報的，所以說煩惱藏空，如徹底的說，如『大般涅槃經』所說：「空者，謂無二十五有，及諸煩惱，一切苦[報]，一切相，一切有為行，如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色，常樂我淨，不動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空」（大正一二・三九五中）。這是說：以煩惱為本的惑、業、苦，（凡是無常的）一切都是空的；不空的是眾生本有，如來圓證的（以智為主的）一切清淨功德。

^{〔四〕}^{〔1〕} 如來藏說是以「一切皆空」為不了義的，如『大般涅槃經』、『央掘魔羅經』等，

極力呵斥「一切皆空」說。

⁽²⁾遲一些傳出的『勝鬘經』，卻說如來藏為「如來空（性）智」，說空與不空如來藏為「二（種）空（性）智」，可說否定又融攝，以便解釋一切「空相應大乘」經吧！這樣，「如來藏」，「自性清淨心」，「空（性）智」都統一了。

六 如來藏心與修定

⁽¹⁾在增上心學的修行中，引出了心性本淨——自性清淨心 說：唯心與唯識說。⁽²⁾

⁽¹⁾由於如來的崇拜，而有如來藏、我 tathāgata-garbha，也就是佛性 buddha-dhātu，buddha-garbha 說；⁽²⁾如來藏又與自性清淨心相結合。

※如來藏有神我意味，佛教界都給以新解說

（一）接近本義的，是『究竟一乘寶性論』：一切眾生有如來藏，約三義：法身遍、無差、佛性；一切眾生有如來藏，主要是從如來果德的真常，而說眾生佛性的本有

如來藏說，有印度神學中的神我意味，所以佛教界都給以新的解說；比較接近本義的，是『究竟一乘寶性論』所說。論上說：「法身遍，無差，皆實有佛性，是故說眾生，常有如來藏」（大正三一・八二八上）。

經說一切眾生有如來藏，可從三義說：一、「法身遍」：佛的法身，遍在一切眾生中。二、無差：真如 清淨，眾生與佛是沒有差別的。三、佛性，依梵本是佛種姓 buddha-gotra，眾生有佛的種姓。⁽¹⁾從佛說到眾生，是「法身遍」；⁽²⁾從眾生說到佛，是「有佛種姓」；⁽³⁾佛與眾生，平等平等：所以說一切眾生有如來藏，主要是從如來果德的真常，而說眾生佛性的本有。

（二）『楞伽經』與『密嚴經』：自性清淨心，融瑜伽的唯識現，成「真常唯心論」

西元四、五世紀，瑜伽行派的無著 與世親論師，廣說一切唯識所現；依虛妄的阿賴耶識，成立唯識說。當時流行的如來藏，就是自性清淨心說，融攝了瑜伽行派的唯識現，而成「真常唯心論」，代表性的教典，是『楞伽經』與『密嚴經』。

『楞伽經』共三譯：宋求那跋陀羅，於西元四四三年初譯；元魏菩提流支，於西元五一三年再譯；唐實叉難陀，於西元七〇〇——七〇四年三譯。後二譯（與現存梵本相同），前面多了「勸請品」，後面多了「陀羅尼品」與「偈頌品」。前後增多部分，與唐代（二次）譯出的『密嚴經』，意義更為接近。

這是依一般的妄心所現，引向唯心——本淨如來藏心，也就是佛的自證境界。由於表現為「經」的體裁，所以更富於引向修證的特性。

（三）真常唯心：依不生滅（常住的如來藏）為依止，成立生死與涅槃

依不生滅——常住的如來藏為依止，成立生死與涅槃；依生滅無常的阿賴耶——藏識為依止，成立生死與涅槃，這是「大乘佛法」中截然不同的思想體系。

1. 『勝鬘經』以如來藏為依止，評斥無常剎那生滅

以如來藏爲依止而評斥無常剎那生滅的，如『勝鬘師子吼一乘大方便方廣經』（大正一二・二二二中）說：

「六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦，樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦，樂求涅槃」。

「心法智」，異譯作「所知」。『勝鬘經』以爲：如來藏是不生滅法，所以能種苦——受業熏而感苦報。也能厭苦，願求涅槃，那是由於如來藏與不思議功德相應（也就是有「佛性」）。

^{〔1〕}六識等七法，是剎那生滅的，虛妄的，不可能成立生死流轉與涅槃還滅。^{〔2〕}依據如來藏說，剎那生滅的七法，不能成立生死流轉，那瑜伽行派的藏識，是虛妄生滅法，當然也不能爲依而成立一切。

2. 『楞伽經』依如來藏心而融妄識，依『勝鬘經』而說阿賴耶識「本淨客染」

融攝瑜伽行派——虛妄唯識的如來藏（自性清淨）心者，依『勝鬘經』而作出阿賴耶識的「本淨客染」說，如『楞伽經』中就這樣說：「我爲勝鬘夫人及餘深妙淨智菩薩，說如來藏名藏識，與七識俱起」（大正一六・六二〇上）。『勝鬘經』的七法，解說爲七識；而如來藏演化爲「如來藏名藏識」（阿賴耶識）。

（1）藏識是本性清淨而爲客塵所染，有（自體）真相、（客體）業相二分

「如來藏名藏識」，是什麼意義？『大乘入楞伽經』卷五（大正一六・六一九下）說：

「如來藏是善不善因，能遍興造一切趣生，譬如伎兒變現諸趣。……無始虛偽惡習所熏，名爲藏識，生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續，恆住不斷；本性清淨，離無常過，離於我論」。

「菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏、藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅」。

在生死流轉的五趣、四生中，如來藏如伎兒一樣，五趣、四生變了，如來藏還是那樣的本性清淨。如來藏不是生死苦的造作者，也不是生死苦的受者。

那爲什麼依如來藏而有生死呢？由於無始以來，爲虛偽的惡習[雜染種習]所熏染，就名爲藏識，生起七識。藏識是本性清淨，而爲客塵所染的，有（自體）真相、（客體）業相的二分。

說阿賴耶識爲依止，生死流轉，是約「業相」熏變而現起說的。藏識並不只是業相熏變，所以業相滅除了，七識不起，生滅法都滅了而藏「識（自）真相不滅，但業相滅」（大正一六・五九三下）。這就是「淨如來藏、藏識之名」，也就是不再是阿賴耶識而名爲如來藏了。

藏識的妄現世間相，是由於無始的妄習而來的，真相——自體是清淨不滅的。這一思想，『大乘密嚴經』說得更明白：「藏識亦如是，諸識習氣俱，而恆性清淨，不爲其所業」（染？）；「阿賴耶識本來而有，圓滿清淨，出過於世，同於涅槃」（大正一六・七六五

上、七三七下)。

(2) 如來藏與藏識，在「真常唯心論」中，是同一的，不過說明上各有所重而已

如來藏與藏識，在「真常唯心論」中，是同一的，不過在說明上各有所重而已。『大乘密嚴經』卷下(大正一六・七四七上)說：

「如來清淨藏，亦名無垢智，常住無始終，離四句言說。佛說如來藏，以爲阿賴耶，惡慧不能知，藏即賴耶識。如來清淨藏，世間阿賴耶，如金與指環，展轉無差別」。

(四) 「楞伽」與「密嚴經」，融攝瑜伽行派的教理，而自成體系：常住本淨而受熏，成爲生死世間的依止；常住清淨如來藏(無垢智)，成爲涅槃的依止

「楞伽」與「密嚴經」，融攝瑜伽行派的教理——五法，三自性，八識，二無我，而實則自成體系。

爲生死世間依止的，是常住本淨而受熏說；爲涅槃依止的，是常住清淨如來藏(無垢智)說。肯定『楞伽』、『密嚴』的這一特性，才明白「真常唯心論」的自有體系。

(五) 雖說「開引計我諸外道故，說如來藏。當依無我如來之藏」；其實，無我是沒有外道所說作者等妄執，如來藏我是不能沒有的，是真心，也就是真我

如來藏與我有關，是『大般涅槃經』等所說的。融攝「虛妄唯識」的『楞伽經』說：「開引計我諸外道故，說如來藏。……當依無我如來之藏」(大正一六・四八九中)。『密嚴經』也說：「能斷一切見，歸依此無我」(大正一六・七五一中、七二六下)。

其實，無我是沒有外道所說作者等妄執，如來藏我是不能沒有的，如『大乘入楞伽經』卷七(大正一六・六三七下——六三八上)說：

「蘊中真實我，無智不能知。諸地自在通，灌頂勝三昧，若無此真我，是等悉皆無。……說無真我者，謗法著有無」。

「於諸蘊身中，五種推求我，愚者不能了，智見即解脫」。

「真我」，梵語 pudgala (補特伽羅)。有我的理由，是種種譬喻：如琴中妙音，伏藏，地下水，懷胎，木中火等(大正一六・六三七下)。最有力的證明，當然是「內證智」的修驗。

^{〔一〕}『中論』以五種推求我不可得，悟入我法空性。^{〔二〕}^{〔1〕}依『楞伽經』「偈頌品」說，那『中論』作者是「無智不能知」了。^{〔2〕}『密嚴經』也這樣說：「所謂阿賴耶，第八丈夫識，運動於一切，如輪轉眾瓶。如油遍在麻，鹽中有鹹味，……沈麝等有香，日月(有)光亦爾。……非智所尋求，不可得分別，定心無礙者，內智之所證」(大正一六・七三一上——中)。丈夫，梵語 puruṣa，^{〔1〕}是『吠陀』所說的原人，一切依此而有的大人。^{〔2〕}在『密嚴經』中，丈夫就是如來藏識。真實我與丈夫第八識，是如來藏異名，所以「真常唯心論」，是真心，也就是真我；離垢清淨，就是如來。

(六) 「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向

⁽¹⁾如來藏，一般人是依信而知的；⁽²⁾自性清淨心——心性本淨，唯心，唯識，都從瑜伽者的「修心」(定)而來，⁽³⁾所以「真常唯心論」，有重信而更重定的傾向。

1. 「楞伽經」立四種禪：唯心的修證而都稱為禪，意味著禪定的重視

「楞伽經」立四種禪：愚夫所行禪，觀察義禪，攀緣真如禪，如來禪。

(1) 愚夫所行禪：二乘所修的禪，與外道禪同等；釋師子的「如是我聞」(經)，與外道為同類——釋尊從現實入手，不是出發於唯心；依真常唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法

一、愚夫所行禪：是二乘所修的禪。「知人無我」，觀無常苦不淨相而入定，即使修到滅定，也是愚夫所修。長行說：「見自他身骨鎖相連」，是不淨觀。偈頌說：日，月，紅蓮華，大海，虛空，火盡，都是四修定中的「勝知見」。這些禪觀，「如是種種相，墮於外道法，亦墮於聲聞，辟支佛境界」(大正一六·六〇二上)。

二乘的禪觀，與外道禪同等，這是值得注意的。『大乘入楞伽經』卷七(大正一六·六三八下)說：

「於我涅槃後，釋種悉達多，毘紐，大自在，外道等俱出。如是我聞等，釋師子所說；談古及笑語，毘夜娑仙說；於我涅槃後，毘紐，大自在，彼說如是言，我能作世間。我名離塵佛，姓迦多衍那，……我生瞻婆國，……出家修苦行」。

「楞伽經」的佛，是姓迦多衍那的離塵佛；而釋師子的「如是我聞」(經)，與外道為同類。佛法演變到這一階段，變化太大了！

釋尊為多聞聖弟子說法，從現實入手，不是出發於唯心的；然依真常唯心者的見解，「唯心」才是佛的正法。古德說：「心行道外，名為外道」。依『楞伽經』，應該說「心外有法，名為外道」了。

(2) 觀察義禪(以下是大乘禪觀)：心識所現的一切法是無我，是「妄計自性」

二、觀察義禪：以下是大乘禪觀。義，是心識所現的境相，所以說：「似義顯現」，「似義影像」，「相義」等。⁽¹⁾心識所現的一切法(外道的、二乘的都在內)無我，就是一切「妄計自性」是沒有(自性)自相的。⁽²⁾在禪觀的次第增進中，就是諸地的相義，也知是唯心(識)而沒有自相的。

(3) 攀緣真如禪：所、能不起(境空心泯)，還有無影像相在，故說攀緣真如

三、攀緣真如禪：⁽¹⁾上來觀人法無我，是「妄計自性」空。能觀的心識，是虛妄分別，如一切法(義)不可得，分別心也就「不起」。⁽²⁾真如不是緣慮所可及的；所分別、能分別都不起了(境空心泯)，還有無影像相在，所以說攀緣真如。

(4) 如來禪：如來自證聖智

四、如來禪：「入佛地，住自證聖智三種樂」，那是如來自證聖智。

(5) 三種樂：可能是安住如來禪，次第三地(九、十、普賢行地)的現法樂住

三種樂的意義不明，可能如『楞伽經』說：「七地是有心，八地無影像，此二地名住，

餘則我所得，自證及清淨，此則是我地」(大正一六・六一九上)。**在方便安立中，⁽¹⁾(從初地到)七地是有心地，知一切唯是自心所現，與觀察義禪相當。⁽²⁾八地無影像，也就是境空心泯(「離心意識」)，住於無影像相，與攀緣真如禪相當。⁽³⁾八地以上，九地，十地，普賢行地——三地，都可說是佛地，與如來禪相當。三種樂，可能是安住如來禪的，次第三地的現法樂住。**

(6) 後三禪，與瑜伽行派的觀法相近；然瑜伽的證圓成實，是無分別智所證的

四種禪的後三禪，與瑜伽行派的觀法相近。觀察義禪是：「依識有所得，境無所得生」。攀緣真如禪是：「依境無所得，識無所得生」。如來禪是：「故知二有得、無得性平等」。瑜伽行派是遣遍計，泯依他起，證圓成實——真如，真如約絕對理性說，是無分別智所證的。

真常唯心者的如來禪，約佛德說：如來藏心(無垢智)離染而圓滿自證。所以在「住自證聖智三種樂」下，接著說：「為諸眾生作不思議事」。

(7) 結論

唯心的修證而都稱之為禪，意味著禪定的重視。

2. 『大乘密嚴經』唯心論的重定傾向，非常的突出

唯心論的重定傾向，『大乘密嚴經』(見「大正藏」一六卷，下引文略)非常的突出。

『密嚴經』的主要說法者，是金剛藏菩薩，如來稱之為「三摩地勝自在金剛藏」(七四八下)。被稱為「定中上首尊」(七七三上)，「定王金剛藏」(七五八上)。「此之金剛藏，示現入等持，正定者境界」；「現法樂住內證之智，為大定師，於定自在」(七五〇下、七五一上)。

金剛藏所說的，是如來藏藏識(本淨)法門，也是禪定所見得的，如說：「如是阿賴耶，種子及諸法，展轉相依住，定者能觀見」(七七二下)。「如是流轉識，依彼藏識住，佛及諸佛子，定者常觀見」(七五六下)。「定者了世間，但是賴耶識」(七七一下)。「清淨與雜染，皆依阿賴耶，聖者現法樂，等引之境界」(七六五上)。「即此賴耶體，密嚴者能見，由最勝瑜祇，妙定相應故」(七六五下)。「如來藏具有，三十二勝相，是故佛非無，定者能觀見」(七四九下)。

如來藏是我——勝丈夫，所以說：「如摩尼眾影，色合而明現，如來住正定，現影亦復然。……如是勝丈夫，成於諸事業。……無邊最寂妙，具足勝丈夫，……是修行定者，妙定之所依」(七五〇上)。

禪定這樣的重要，所以一再勸修，如說：「此密嚴妙定，非餘之所有，……汝應修此定，如何著親屬」(七六一中)？「汝於三摩地，何故不勤修」(七六一一下)？「難思觀行境，定力之所生，王應常修習，相應微妙定」(七五三中)！

一切聖者與佛，都是由禪定而生的，⁽¹⁾如說：「此是現法樂，成就三摩地，眾聖由是生」(七六八下)。如來「以得三摩地，名大乘威德，住於此定中，演清淨法眼。……十方一切佛，皆從此定生」(七七五中)。「密嚴中之人，……常遊三摩地。世尊定中勝，眾

相以莊嚴」(七四九下)。「世尊恆住禪，寂靜最無上」(七五四下)。⁽²⁾『大乘入楞伽經』也說：「住如來定，入三昧樂，是故說名大觀行師」；「根本佛(唯)說三昧樂境」(大正一六・五八九上、下)。

菩薩的進修次第，如⁽¹⁾『大乘密嚴經』卷上(大正一六・七四九上——中)說：

「如來常住，恆不變易，是修念佛觀行之境，名如來藏。猶如虛空不可壞滅，名涅槃界，亦名法界」。

「若有住此三摩地者，於諸有情心無顧戀。……是故菩薩捨而不證。……入如來定，……超第八地，善巧決擇，乃至法雲，受用如來廣大威德(定名)，入於諸佛內證之地，與無功用道三摩地相應。遍遊十方，不動本處，而恆依止密嚴佛剎」。

⁽²⁾『大乘入楞伽經』卷一(大正一六・五九四上)也說：

「觀一切法皆無自性，……如夢所見，不離自心」。

「知一切境界，離心無得。行無相道，漸昇諸地，住三昧境，了達三界皆唯自心。得如幻定，絕眾影像，成就智慧，證無生法。入金剛喻三昧，當得佛身」。

(七) 以現實緣起為依明染淨，重般若；以形上真心為依明染淨，重禪定

重定的情況，『密嚴經』是明白可見的，如說「現法樂住內證智境」，「現法樂住」就是四修定之一。這裡，我願提出一項意見。

1. 「佛法」：出發於現實觀察的方法論；以正見為先，慧如房屋的梁棟那樣重要

「佛法」，是從現實身心活動(推而及外界)，了解一切是依於因緣，進而發見因果間的必然法則——緣起而悟入的。

在緣起的正觀中，如⁽¹⁾身心不息的變異——無常；一切是不徹底，不安隱的——苦；無常苦的，所以是無我。⁽²⁾觀察身心無我的方法，主要是「不即蘊，不離蘊，不相在」。分別的說：色蘊不就是我，離色也沒有我，我不在色中，色不在我中(後二句就是「不相在」)。五蘊都如此，就否定了二十種我見。⁽³⁾「佛法」是觀察、抉擇我不可得，無我也就無我所，無我我所就是空。所以般若——慧，在七覺支中名為「擇法」。⁽⁴⁾了解世俗的智慧外，勝義諦理的觀慧，『解深密經』也說：「能正思擇，最極思擇，周遍尋思，周遍伺察，若忍、若樂、若慧、若見、若觀，是名毘鉢舍那」(大正一六・六九八上)，毘鉢舍那就是觀。

總之，「佛法」的解脫道，是以正見為先的；慧如房屋的梁棟那樣的重要。

2. 初期「大乘佛法」：直體勝義，同樣以般若為先導，觀一切法虛妄無實而契入

初期「大乘佛法」，直體勝義，同樣的以般若為先導，觀一切法虛妄無實，但假施設而契入的。

「佛法」的涅槃，在『般若經』中，是空性、真如等異名。空觀(『瑜伽論』名為空性勝解)的開展，有種種空——七空，十四空，十六空，十八空，二十空的建立，是勝義

空。「佛法」說三學——戒，心，慧，以慧而得解脫。初期「大乘佛法」說六度——施，戒，忍，進，禪，慧，依慧為導而行菩薩道，依慧而得無生忍。慧——般若，是比禪定進一步的。

3. 後期「大乘佛法」

(1) 出發於現實觀察的方法論，有些不適用了

但出發於現實觀察的方法論，在後期「大乘佛法」中有些不適用了。如大涅槃，如來藏，我，自性清淨心，佛性等，是從崇高的信仰與理想而來的，只能以無數的譬喻來說明，是一般人所不能知，現實正觀所不能得的。如在世間哲學中，這是近於神學，形而上學的。

(2) 瑜伽行派：是緣起，但因唯識，故一切法空是遍計自性空；然空性是慧證的

依禪定而來的瑜伽行派，沒有忘失緣起，但由於是「唯識（現）」，所以說：經說一切法空，是說遍計所執自性空。『楞伽經』也還這樣說：「空者，即是妄計性句義。大慧！為執著妄計自性故，說空，無生，無二，無自性」（大正一六·五九八下）。依他起自性，是緣起法，是虛妄分別識，這是不能說空的。於緣起法（唯識現）離遍計所執自性，契入真如、空（所顯）性，是勝義有的。²⁰

²⁰ 印順導師《佛法是救世之光》p.203 ~ p.206：

繼中觀者而興起的唯識者，從因緣生法來顯示空義；說一切法空而重視因果；以空勝解，成立不著生死，不住涅槃的大乘道，都與中觀者相同。在印度佛教中，這二大流，始終保持了釋迦佛法的根本立場——緣起中道論（非形而上學）的立場。但由於傳承而來的思想方式的不同，對「色即是空，空即是色」的解說，與中觀者不合。

唯識者解「空」為二：一、實無自性的妄所執性——遍計所執性，是空的，空是沒有自體的意思。二、實有自體的真實理性——圓成實性，這是從修空所顯的；從空所顯，所以稱之為空，其實是「空所顯性」，空性是有的。

解「有」也分為二：一、妄所執性的「假有」，但由名相假立所顯，這就是遍計所執性。二、緣生性的「自相有」——依他起性，對勝義圓成實性說，這是世俗有，非實有的。對遍計所執性的「假相安立」說，這是「自相安立」的，是有的，而且可稱為勝義有的。

遍計所執的有（無體隨情假），是空的；依他起性的有（有體施設假），是不空的，非有不可的。如說是空，那就是惡取空了。就在這點上，形成了「空有之爭」。

二宗的解說不同，源於思想方式，而表現於空與有的含義不同。妄所執性是空的，這是彼此相同的。圓成實（空）性，中觀者也說是假名說，真勝義是不可安立的，是無所謂空不空、有不有的。但不可安立，與空義相順，所以不妨稱之為空。「空」，含有離執與顯理二義，所以是「即破而顯」的。唯識者以為：法性是無所謂空不空、有不有的，但不能說沒有（唯識者是以空為沒有的），那麼「離執寄詮」，應該說是有了。

但二宗的論評焦點，還在依他起性——因緣生法的可空不可空。中觀者以為：因緣生法是有的，但這是如幻如化的有，是有錯亂性的，是似有而現為「實有」的。舉例（「以易解空喻難解空」）說：如「陽燄」的遠望如水，並非妄執，而是在因緣關係中，確有水相顯現的；這水相，不能說不是空的。一切因緣生法，如色等五蘊，現為實有——「自性相」，並非妄執，而是引起妄執的，所以稱為「虛誑」。這樣的有，不能說不是空的。但說空，並非說什麼都沒有，而只是沒有「自性」，是不礙有相顯現的。這樣，就成立了「即有即空」的理論（為中國玄學化的佛教所應用）。唯識者以為：依他起是依相用而立法，因果是各各差別的。什麼樣的種子，就生什麼樣的現行，稱為「分別自性緣起」。這樣的有相顯現，有因果性，不能說是空的。

二宗的主要差別，歸結到因緣生法的現有自相，可空或者不可空。唯識者以為：這是有而不是空的，所以對「色即是空，空即是色」的經文，解說為約遍計所執（的色等）性說，如於繩見蛇，這種蛇的

這樣，勝義空觀被局限於妄計自性，所以經說「一切法空」是不了義的。但空性由空所顯，所以空性、真如是無分別智所證知，還是慧學。

4. 真常唯心論：妄心、妄境都是空的，如來藏是清淨深定所觀見

⁽¹⁾「真常唯心論」以如來藏，藏識（本淨）而明一切唯心，所以外境是空的，妄心也是空的。阿賴耶（本淨）為惡習所熏而變現的，妄心、妄境都是空的，如『密嚴經』說：「藏識之所變，藏以空為相」（大正一六・七七三下）。這就是『大涅槃經』所說的：「空者，謂無二十五有」（大正一二・三九五中）；『勝鬘經』所說的「空如來藏」。如來藏、自性清淨心體——空性智，無垢智，與清淨佛法（功德）相應不相離的，是不空的；說「一切法皆空」，當然是不了義的。

⁽²⁾眾生本有的清淨智體，不是勝義觀慧所及的；唯心與修定有關，所以如來藏、藏識（本淨）我，是清淨的深定所觀見的。『大涅槃經』說：「是大涅槃，即是諸佛甚深禪定」（大正一二・四三一中），不是與『密嚴經』有同樣意趣嗎？修定——修心而開展出唯心說，唯心說重於禪定的修驗，可說是非常合適的。

5. 結論

總結的說，以現實緣起為依止而明染淨的，重於般若；以形而上的真心為依止而明染淨的，重於禪定。

七 「秘密大乘」與禪定

※念佛、唯心、偏重於定（三摩地），在「秘密大乘佛法」中，充分的表露出來

⁽¹⁾念佛，⁽²⁾唯心法門，⁽³⁾偏重於定——三摩地的傾向，在「秘密大乘佛法」中，充分的表露出來。

（一）「秘密大乘」的五種菩提心：願、行、勝義、三摩地、滾打（春點）菩提心

先從唐代傳入我國的來說：一、『無畏三藏禪要』，依『金剛頂經』，說修三摩地法門（大正一八・九四四上——九四五下）。二、『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』（大正三二・五七二中——五七四下），說三種菩提心，是「大廣智阿闍黎云」，也就是不空三藏說的；文中引用『毘盧遮那經疏』（一行所作），所以題為「三藏沙門不空奉詔譯」，是不對的。這二部，都是弟子記錄師長所說而成的。三種菩提心是：行願，勝義，三摩地；在「秘密大乘」的五種菩提心——願菩提心，行菩提心，勝義菩提心，三摩地菩提心，滾打菩提心中，是前四種（還有後來居上的滾打，也就是春點）²¹。

意解，是空而沒有自性的。如約依他起性——因緣生法說，是不能說「色即是空，空即是色」的。當然更不能約圓成實（空）性說，圓成實是無為不生滅法，怎麼可以相即呢！約依他起——色等，與圓成實空性，只能是「色不異（離義）空，空不異色」。正如《辯中邊論》所說：「此中唯有空，於彼亦有此」，以表示性相——空（性）有的不相離異。

所以切實的說：唯識者對於性相，空有（如色與空），長處在分別精嚴；而空有無礙的正觀，不能不讓中觀者一著。

²¹ 印順導師《印度佛教思想史》p.437～p.441：

重信心，重加持，重修行「貪欲為道」的「秘密大乘佛法」中，「無上瑜伽續」分「父續」，「母續」，有『密集』，『時輪』，『勝樂』，『喜金剛』等多部，因傳承修驗不同，修行的名目與次第，也不能一致。

在勝義觀中，有依「中觀見」的，有依（如來）「藏心見」的，（我以為「藏心見」是主流）然不同中有一共同傾向，就是怎樣轉化現生的業報身為如來智身。重在「修天色身」（「生起次第」是勝解觀，「圓滿次第」是真實觀），所以在色身上痛下功夫，這就是「無上瑜伽」「貪欲為道」的特色。

轉業報身為佛[天]身的修持，扼要的說，如『教授穗論』（30.063）說：

「修金剛念誦者，遮止左右風動，令入中脈。爾時猛利本性熾然，溶化諸界，證大樂輪」。

試略為敘說。一、脈：脈是風[氣]所行，識所依的，全身共有七萬二千脈，重要的如『教授穗論』說：「脈謂阿嚩都底，從頂髻至摩尼[杵頭]及足心際。然於頂髻，頂，喉，心，臍，密輪（俗稱「海底」），摩尼中央，如其次第，有四，三十二，十六，八，六十四，三十二，八支於蓮華及薄[婆]伽中，作脈結形」；「拉拉那與惹薩那等諸脈，上自頭輪及乃至密輪，結如鐵鎖，纏繞阿嚩都底而住」（30.064）。

在無數脈中，有三脈是最重要的。左脈名拉拉那，右脈名惹薩那，中脈名阿嚩都底。中脈本來是從頂髻直貫密輪以及足心（湧泉穴）的，但頂髻輪有四脈，頂輪有三十二脈，喉輪有十六脈，心輪有八脈，臍輪有六十四脈，密輪有三十二脈，蓮華[摩尼]或婆伽有八脈，都與中脈——阿嚩都底形成脈結。而左脈與右脈，也是頭頂直到密輪，與中脈糾纏不清，而中脈不能暢通。所以修風直通中脈，是「貪欲為道」的要目。

二、風：釋尊所教示的念出入息——安那般那念，也是修風的。如「息念已成，觀身毛孔猶如藕根，息風周遍於中出入」（30.065），也有生理上的修驗，但目的不在色身，只是以修息為方便，依止觀而得心解脫。

風，「佛法」說是色法（「無上瑜伽」說心息不二），「輕動為性」，是不限於出入息的。如血液循環等，內身的一切動態，都是風的作用，所以「瑜伽論」說：「謂內身中有上行風，有下行風，……有入出息風，有隨支節風」（30.066）。「無上瑜伽」說五風與十風，如『密意授記經』說：「（持）命，下遣，上行，周遍，平等住；龍，龜及蜥蜴，天授與勝弓」。依『攝行』說：「心間，密相，喉內，臍中，一切身節，即為持命，下遣，上行，平等，周遍（風所行）之處」，這是五根本風。龍、龜等五風，依『金剛門經』，名為行，偏行，正行，善行，決定行——五支分風；這是心息相依，「依止眼（等）根，引生色（等）識」等緣慮境界的作用。兩類五風，合為十風。五根本風依左右鼻孔而出入：入從鼻孔入，經喉、心、臍中（與「丹田」相通）而遍及全身，又上行而從鼻孔出。修風也還是念出入息，只是方便不同。

三、明點或譯春點：明點是人身的精液，但不限於（男）精子、（女）卵子，而是與身體的生長、壯盛、衰老有關的一切精液。依現代名詞說，如男女兩性荷爾蒙等。人在成年以後，會逐漸衰退，或不平衡（病態），或因體力，心力的消耗過分而早衰。在人來說，這是「生」的根源；約佛說，也是成就佛色身的根源。所以明點也稱為菩提心。在五種（願菩提心，行，勝義，三摩地，明點……赤白二）菩提心中，明點菩提心是最殊勝的。

修「無上瑜伽」的，依金剛念誦，修風瑜伽，使風不經左、右而進入中脈。「由業風行動，於臍輪熾然，由得春（點）知足，由安住等至」。這是說，由心修習堅固，策動風力，進入中脈，使下臍風生長廣大，熾然如火。臍輪下，是軍荼利處。軍荼利風生火熾，就是修得「瓶氣」，與「拙火」相引發。修軍荼利氣與火熱，能溶化一切精力為明點，成為轉業報身為天色身的前提，所以赤白菩提心，也名為軍荼利（或譯為「滾打」）菩提心。

如修到提、降、收、放自在，明點降到摩尼端不會漏失，就應該與實體明妃，進行「蓮華、金剛杵相合」，而引發不變的大樂。相合，與等至——三摩地底的梵音相近，也有兩相和合而到達「欲仙欲死」的意義，也就稱男女交合為入定。所以說：「由得春（而喜樂）知足，由安住（相和合）等至」。

這樣的修行，如勝義光明與如虹霓的幻身，無二雙運，達到究竟，就能即身成佛了。即身成佛，非修天色身不可，非與明妃實行和合大定不可，所以這一修行，名為「具貪行」。

西藏所傳，也有說不修實體明印，修「智印」觀想杵蓮和合，達樂空不二，也可以成佛。然以「貪欲為道」，「以欲離欲」為方便，是一致的定論（30.067）。

作者沒有修學密法，沒有如上所說的修持經驗，只是從印度佛教的解行演變，略為論列。如上所說的種種修持經驗，應該確認為是有相當事實的。

（二）「大乘佛法」的菩提心：勝義菩提心是究竟的，沒有比勝義發心更高的

成佛，是要發菩提心的。依修行的淺深次第，「大乘佛法」已有了次第的安立。菩提，指佛的大菩提。

^{〔一〕}^{〔1〕}爲了成佛度眾生而發起大願，如「四弘誓願」，就是願菩提心。但這是要經過修習，堅固不退，才能進入菩薩行位。願菩提心與『大乘起信論』的「信成就發（菩提）心」相當。

^{〔2〕}發起了大菩提願，要修自利利他的大行，這是不能沒有菩提願，大悲心，空性見的；依此而修菩薩行，是行菩提心。行菩提心與『起信論』的「解行發心」相當。

^{〔3〕}經長期的歷劫修行，般若的勝義觀慧，深徹的悟入無生。

這三者，是菩薩「般若道」的發願，修行，證得。^{〔1〕}^{〔2〕}前二者，是世俗（沒有證真的）菩提心；^{〔3〕}般若的契入空性，真如，無二無別，那時的菩提心，對究竟成佛說，名勝義菩提心。

^{〔二〕}以後，從般若起方便（或作後得無分別智），以六度、四攝的大行，莊嚴國土，成就眾生，重於利他的大行，一直到究竟圓滿佛果。這是「方便道」的發心，修行與證得佛果。

約契入空性、真如說，從勝義發（菩提）心到最後身菩薩，只是量的差異（隨智而差異），不是質的不同，勝義菩提心是究竟的，所以『起信論』的「證發心」，是「從淨心地乃至菩薩究竟地」的（大正三二・五八一上——中）；依「大乘佛法」論發心，沒有比勝義發心更高的。

（三）如來藏心、我，因信或依定而來，不能從勝義觀慧而得；所以秘密乘，要在勝義菩提心以上，別立三摩地菩提心（更有後來居上的滾打菩提心）

「秘密大乘」卻在勝義發心以上，別立三摩地菩提心，值得我們注意！

^{〔1〕}契入絕對真理，稱之爲空性，真如，法界的，是從現實身心、器界，觀察抉擇而契入的。^{〔2〕}而如來藏，自性清淨心，我，不是依理想而來的「因信而知」，就是依定心所見而來的。^{〔3〕}這是不能從勝義觀慧而得的，所以從大乘而移入秘密乘，要在勝義菩提心以

如古代中國的方士，修吐納（也是修風的一類）等法，也就發見了任、衝、督（脊骨內的）、帶等奇經八脈；漢代就有（男女和合的）『素女經』。又如印度神教的「哈札瑜伽」，也說到三脈，五輪；「軍荼利瑜伽」立六輪；性力派也是從男女和合中求解脫。

人類的身體，是有共同性的。在修行者以修風而引生的定力中，會發現身體內一些平常不知道的事。修持的淺深，能不能成仙、生天，姑且不談。中國的方士、道流，與印度神教的瑜伽派、性力派，與「無上瑜伽」的某些共同性，是不妨作比較研究的。

從前讀過的某一道書說：「只修性，不修命，此是修行第一病！只修祖性不修丹，萬劫千生難入聖」。性、命雙修的主張，不是與「無上瑜伽續」所說，不修天色身，不可能成佛，是同樣的意趣嗎？

「秘密大乘佛法」，是晚期印度佛教的主流（「大乘佛法」附屬而行）。創發，宏傳，盛行於印度東方，達八百年（西元五〇〇——一二〇〇）。

傳說中得大成就的，得大神通的，真不知有多少！但在回軍的摧殘，印度神教的攻訐下，竟於西元十二世紀，迅速的衰滅了！

上，別立三摩地菩提心了（這是主要的原因）！

（四）以善無畏的禪要，及不空的菩提心，論證「秘密大乘」重定（三摩地）的傾向

1. 善無畏的「禪要」：依三摩地假想的「月輪觀」，成就自性清淨心（菩提）的顯現，故稱為「三摩地菩提心」

『無畏三藏禪要』（大正一八・九四四上、九四五中——下）說：

「依金剛頂經設一方便」。

「所言三摩地者，更無別法，直是一切眾生自性清淨心，名為大圓鏡智。上自諸佛，下至蠢動，悉皆同等，無有增減。……假想一圓明，猶如淨月，……其色明朗，內外光潔，世無方比。初雖不見，久久精研尋；當徹見已，即更觀察，漸引令廣。……初觀之時，如似於月，遍周之後，無復方圓。……即此自性清淨心，……觀習成就，不須延促，唯見明朗，更無一物。……行住坐臥，一切時處，作意與不作意，任運相應，無所罣礙。一切妄想，貪瞋癡等一切煩惱，不假斷除，自然不起，性常清淨。依此修習，乃至成佛，唯是一道，更無別理。……作是觀已，一切佛法恆沙功德，不由他悟，以一貫之，自然通達」。

善無畏三藏是『大日經』的傳譯者，但所傳的「禪要」，卻是依據『金剛頂經』的。所說的「假想一圓明，猶如淨月」，就是「月輪觀」，是「密乘」修行方便的根本。從假想修行到成就，「遍周法界」，「唯見明朗」，也就是自性清淨心的顯現。這是依三摩地的修習而現見的；自性清淨心，就是菩提，所以被稱為「三摩地菩提心」。善無畏所說，極為簡要，但修定——心與自性清淨心的性質，已非常明白！

2. 不空三藏的菩提心：三摩地菩提心是如來藏我

（1）三摩地菩提心，會通了『大日經』的「極無自性心」

不空三藏所說的菩提心，如『金剛頂瑜伽中發阿耨多羅三藐三菩提心論』（大正三二・五七二下、五七三下——五七四中）說：

「唯真言法中，即身成佛故，是故說三摩地（菩提心），於諸教中闕而不言。……真言行人，知一切有情，皆含如來藏性，……故華嚴經云：無一眾生而不具有如來智慧」。

「三摩地者，真言行人如是觀已，云何能證無上菩提？當知法爾應住普賢大菩提心，一切眾生本有薩埵。……修行者於內心中觀白月輪，由作此觀，照見本心湛然清淨，猶如滿月，光遍虛空，無所分別。……三摩地猶如滿月，潔白分明，何者？為一切有情悉含普賢之心。我見自心，形如月輪，何故以月輪為喻？謂滿月圓明體，則與菩提心相類。……若轉漸增長，則廓周法界，量等虛空，卷舒自在，當具一切智」。

不空三藏所傳的三種菩提心，都是依「秘密大乘」而說的。然「唯真言法中，即身成佛故，是故說三摩地，於諸教中闕而不言」。所以三種菩提心中，三摩地菩提心，才是真言——秘密乘的特法。在三摩地菩提心中，說到了「修三密行，證悟五相成身義」。

勝義菩提心，^{〔1〕}依『大日經』說：一切法無自性，是真言行人所修的。^{〔2〕}又說：「觀圓明淨識，若纔見者，則名見真勝義諦；若常見者，則入菩薩初地」（大正三二・五七四中）。**觀圓明[月輪]**，就是觀淨識（自性清淨心），稱為真勝義諦，顯然是會通了『大日經』的「極無自性心」。

〔2〕『大日經』要從極無自性心而知內心的大我，才是勝義，是如來「藏心見」

〔一〕『大日經』說：菩提是「如實知自心」。菩提如虛空相，「性同虛空，即同於心；性同於心，即同菩提」（大正一八・一下）。從如虛空的離一切相，直指心即菩提。^{〔二〕}〔1〕『大日經』文有『般若經』意味，而「極無自性心」，還是超越抉擇觀察【即不是慧觀，而是定心所見】的勝義觀的（但又不是證勝義諦）。〔2〕『大日經』說：「彼能有知此，內心之大我」（大正一八・四〇下）。從極無自性心，而知內心的大我，還是如來「藏心見」。

〔3〕不空的三摩地菩提心，是如來藏我

不空所傳的『菩提心論』，內心中見月輪，是稱為「普賢大菩提心」（就是三摩地菩提心）的。^{〔1〕}『大樂金剛不空真實三摩耶經』說：「一切有情如來藏，以普賢菩薩一切我故」（大正八・七八五下）。〔2〕『大乘密嚴經』說：「如來常住，恆不變易，是修念佛觀行之境，名如來藏」；「定[三摩地]者觀賴耶（本淨），離能所分別，……住密嚴佛刹，顯現如月輪」（大正一六・七二四下、七五三上）。

從以上經文，可見三摩地菩提心，是如來藏我，如來藏是一切眾生本有如來智慧，色相莊嚴；從修三摩地的觀行去體見，是「秘密大乘」的特法。

〔五〕「秘密大乘」重定（三摩地）傾向的旁證

「秘密大乘」重定——三摩地的傾向，是確切而不容懷疑的！^{〔1〕}如善無畏所親近的達磨掬多，傳說為：「掌定門之秘鑰，佩如來之密印」（大正五〇・二九〇下）。〔2〕可以作為旁證的，那時候出現於中國的『圓覺經』說：「所謂奢摩他，三摩（鉢）提、禪那，三法頓漸修，有二十五種；十方諸如來，三世修行者，無不因此法，而得成菩提」（大正一七・九一九上）。『首楞嚴經』說：「十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那最初方便」；「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路」（大正一九・一〇六下、一〇七上）。奢摩他，三摩鉢提，禪那，這三者，在「佛法」（及「大乘佛法」）中都是定——三摩地的異名（含義多少差別）。這二部經，雖有中國人所造的傳說，然與當時印度傳來的，重於定的傾向，倒是非常吻合的。

〔六〕無上瑜伽的修法，分生起次第與圓滿（究竟）次第

「秘密大乘佛法」，一般分為四部：事續，行續，瑜伽續，無上瑜伽續。唐代譯出的『大日經』與『金剛頂經』，是屬於行續與瑜伽續的。無上瑜伽續有不少的部類，趙宋時也有部分的傳譯過來，但沒有受到中國佛教界的重視。

無上瑜伽的修法，分生起次第 與圓滿（究竟）次第。

1. 生起次第：是心施設的勝解，得「止觀雙運勝三摩地」，才是生起次第的究竟；可說是三摩地的次第進修

生起次第是由心施設的勝解，如法尊譯的宗喀巴『密宗道次第廣論』卷一七（一〇）說：

「此復初修天法，與念誦前修法完畢，及於彼能所依行相明想之後，當起是慢——此實是彼。由說此時，是將果位刹土、眷屬、佛身等事，持修為道，即是最勝念佛。……應須勝解實是斷一切障，具一切德之佛。由如是修，殊勝明相天慢任運皆生，如熟誦經」。

無上瑜伽，可說是念佛成佛，最殊勝的念佛法門。^{〔1〕}「般舟三昧」的念佛見（一佛到無數）佛，理解到佛由心作，「是心作佛」，而開展了「唯心」說。^{〔2〕}又經過眾生本有如來智慧，相好莊嚴的如來藏，我，自性清淨心，而達到心佛不二，生佛不二的義解。

^{〔3〕}「秘密大乘」的修法，就是繼承這一法門而有特別發展的。

無上瑜伽^{〔一〕}所觀想明顯的，^{〔1〕}不只是佛，而又是^{〔2〕}佛所依的刹土、宮殿，^{〔3〕}佛的眷屬——菩薩、明妃、明王等，佛是雙身的。^{〔二〕}^{〔1〕}不是「般舟三昧」那樣佛是外在的，^{〔2〕}而是佛入自身，自己就是佛（「此實是彼」），就是斷一切障，具足一切功德的佛。^{〔三〕}^{〔1〕}修到自身是佛的「天慢」，自然而然的明顯現前，還是重於觀的，^{〔2〕}進修奢摩他（止），「能得止觀雙運勝三摩地」，安住堅固，才是生起次第的究竟（『密宗道次第廣論』一七・一八）。

^{〔四〕}依『密集』（漢譯名『一切如來金剛三業最上秘密大教王經』）而作的『五次第』，所說的「略集成就法」（與「生起次第」相當），分為初瑜伽三摩地，曼荼羅最勝王三摩地，羯磨最勝王三摩地，可說生起次第，就是三三摩地的進修次第。

2. 圓滿次第的修持法，各部續也不盡相同

（1）六支次第，在『時輪』修法中，受到非常的重視

圓滿次第的修持法，各部續也不盡相同。『秘密集會』（漢譯名『佛說一切如來金剛三業最上秘密大教王經』）立六支：一、現食，或譯「制感」、「別攝」。二、靜慮，就是「禪」。三、命力，或譯調息。四、執持。五、隨念，或譯憶念。六、三摩地（大正一八・五〇九中——下、望月佛教大辭典補遺三〇九）。六支次第，在『時輪』修法中，受到非常的重視。

（2）六支，從名目上，就可看出與瑜伽外道的『瑜伽經』說相近

不說六支修法的內容，從名目上，就可看出與瑜伽外道的『瑜伽經』（西元四、五世紀集成）說相近。^{〔1〕}『瑜伽經』立有想三摩地，無想三摩地，與行續、瑜伽續的有相瑜伽、無相瑜伽相近，也與無上瑜伽續的二次第相類似。^{〔2〕}『瑜伽經』的無想三摩地，立八支：一、禁制；二、勸制；三、坐法；四、調息（即「命力」）；五、制感（即「別攝」）；六、執持；七、靜慮；八、三摩地。第四支以下，名目相同（先後或不同），只少一隨念。先靜慮而後三摩地，是『秘密集會』與『瑜伽經』所一致的。六支的修習內容，當然與瑜伽外道不同，但六支次第的成立，顯然受到了當時瑜伽外道的影響。

（3）六支修法，是修男女和合而得不變大樂（常樂）；而實現成佛的理想

^{〔1〕}在『瑜伽經』，這是次第修習，依三摩地而得自我解脫的。^{〔2〕}無上瑜伽的六支，是修

男女和合而得不變大樂（常樂）的；在修行次第中，得大樂而實現成佛的理想。『密宗道次第廣論』略說為：「由初二支（別攝，靜慮），成辦金剛身之因色，修治中脈。由第三支（命力），令左右風入於所淨中脈。由第四支（執持），持所入風，不令出入。由第五支（隨念），依執持修三印隨一，溶（滾打，即春點）菩提心，任持不洩而修不變妙樂。由第六支（三摩地），於初二支所修成色，自成欲天父母空色之身，隨愛大印得不變樂，展轉增上，最後永盡一切粗色蘊等；身成空色金剛之身，心成不變妙樂，一切時中住法實性，證得（空色身與不變樂）雙運之身」（卷二〇・二〇）。

（4）雙運密行的四喜，依定而立：各喜的高下，與「佛法」的高下，正好顛倒

修達空色身與不變樂——雙運的密行，有四喜的歷程，前三喜是（五）隨念支，第四喜是（六）三摩地支。四種喜是：喜，勝喜，離喜，俱生喜。如『佛說大悲空智金剛大教王儀軌經』（即『喜金剛本續』）卷二、三（大正一八・五九三上、五九六上——中）說：

「一者喜，謂於此先行，少分妙樂有進求故。二者勝喜，於此相應，漸令增勝說妙樂故。三者離喜，於此妙樂，厭離諸根，息除貪染，無眾生可喜愛故。四者俱生喜，一切平等真實觀想故」。

「唯一體性最上莊嚴，為阿賴耶諸佛寶（實？）藏。於初喜等分別剎那住妙樂智，謂莊嚴、果報、作觀、離相，修瑜伽者於四剎那正行，當如是知！莊嚴者，即初喜中，方便為說種種理事。果報者，謂即勝喜，知妙樂觸。作觀者，謂即離喜，我所受用，為說尋伺。離相者，即俱生喜，遠離三種貪與無貪及彼中間」。

剎那次第引起四喜，四喜的名目，是依禪定而安立的。^{〔一〕}通泛的說，喜樂有二類：一是受蘊的喜樂——喜受與樂受；二是輕安的喜樂。安住在四禪中，一定有輕安的喜樂，所以名為「現法（現在身心）樂住」。

^{〔二〕}這裏的四喜，^{〔一〕}「喜」與四禪的寂靜輕安相當。^{〔二〕}「勝喜」與「離喜妙樂」的三禪，「定生喜樂」的二禪相當。^{〔三〕}「離喜」是初禪，上引經文說：「作觀者謂即離喜，我所受用，為說尋伺」，這不是與「有尋有伺，離生喜樂得初禪」相當嗎？^{〔四〕}「俱生喜」，可說是未到定，這是欲界，而已是色界初禪的近分定。四喜的名目，依禪定的次第而立；修持的內容，不一定相同，也自有一定的關係。

我發現，「佛法」中所說的高下，「秘密大乘」每每是顛倒過來說。如^{〔一〕}^{〔二〕}在佛法中，^{〔A〕}欲界天的四大王眾天等，男女合交而不出精，是低級的；^{〔B〕}眼相顧視而成淫事的他化自在天，是高級的；^{〔C〕}如向上更進一層，那就是離欲的梵天了。^{〔二〕}「秘密大乘」倒過來說：^{〔A〕}眼相顧視而笑的，是最低的事續；^{〔B〕}二二交合而不出精的，是最高的無上瑜伽續。^{〔二〕}四喜說也是這樣，^{〔一〕}與四禪相當的「喜」，是低層次的。^{〔二〕}與初禪相當的「離喜」，要高得多。^{〔三〕}與即欲離欲未到定相當的俱生喜，是最妙的。

（5）佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環

總之，「秘密大乘」是貪欲為道的，依欲而離欲的，是持金剛的（夜叉）天乘的佛化。佛法的天化（天與禪定有關），是「秘密大乘」形成的重要一環。

（七）從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達頂峰；密乘行者，都是三摩地行者

從真常、唯心而來的重定傾向，無上瑜伽到達了頂峰，處處說入出三摩地。如圓滿次第的六支，⁽¹⁾別攝與靜慮，成相好莊嚴的佛身；⁽²⁾命力與執持，成一切種相的佛語；⁽³⁾隨念與三摩地，成不變妙樂的佛心。所以，六支可說為三三摩地：金剛身三摩地，金剛語三摩地，金剛心三摩地。三摩地（支）以後，能同時有這三種金剛三摩地（『密宗道次第廣論』二〇・一八）。

最後傳出的『時輪』，稱毘盧遮那等五佛為五禪那佛，似乎佛——覺者還不足以表示佛德的究竟，非稱之為「禪那佛」不可。重定的傾向，是確定的，所以「密乘」行者，都是三摩地的行者。

八 無上瑜伽是佛德本有論

（一）瑜伽續，在勝義菩提心以上，立三摩地菩提心（如來藏心），是真常為本的唯心

瑜伽續在勝義菩提心以上，立三摩地菩提心，也就是如來藏，自性清淨心。依月輪觀修三摩地，達到一切本自清淨，究竟成佛。

如來藏、自性清淨心，在『楞伽經』，『密嚴經』中，融攝了瑜伽行派的唯識現，成為真常為本的唯心；這是瑜伽續的見解，如『金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經』說：「藏識本非染，清淨無瑕穢，長時積福智，喻若淨月輪」（大正一八・三一三下）。

（二）無上瑜伽續，也是真常為本的唯心：佛德本有論

那進一步的無上瑜伽續呢？

1. 『密宗道次第廣論』，以為無上瑜伽續符合中觀見

『密宗道次第廣論』的作者宗喀巴，是西藏黃教的創立者；他推崇中觀派中月稱論師的見地，所以說：「總（論）大小乘，非（以）空慧分，用方便分。分（果乘與因乘）二大乘，非就通達甚深空慧，須以方便分別」（『密宗道次第廣論』一・一九）。因此，在修無上瑜伽的生起次第與圓滿次第時，一再說到「修空性」。以「中觀見」為究竟的，所以對西藏紅教、白教的「大手印」、「大圓滿」，也採取了批評的立場。

2. 『曲肱齋叢書』，以為「雖同修空性，而空性之性質」不同，超越中觀空性見

編入『現代佛學大系』的『曲肱齋叢書』，作者陳健民，是一位修行西藏「密乘」的，比較接近西藏的紅教與白教。在所著『密宗道次第廣論讀後』中，不滿宗喀巴「大小乘非空慧分，用方便分」的見解，加以評破，而認為「雖同修空性，而空性之性質」不同（『曲肱齋叢書』一四三〇——一四三八）。又作『蓮師大圓滿教授勾提』（『曲肱齋叢書』一三六七——一四二七），『大手印教授抉微』（『曲肱齋叢書』一〇四五——一二六〇），以表示超越中觀空性見的佛法。

3. 導師從印度佛教思想史，了解其見解差異所在，論斷：無上瑜伽是佛德本有論

（1）導師所見的印度佛教思想史真相

紅教、白教與黃教見解的差異，可從印度佛教思想史去求解答。一、西元四世紀，虛妄識爲依止的唯識學，在中印度興起。二、世親同時的僧護門下，有佛護與清辨，佛護的再傳弟子月稱，使衰落了龍樹中觀學，大大的興盛起來。三、西元三世紀興起的如來藏，我，自性清淨心說，在西元五、六世紀間，集成『楞伽經』，『密嚴經』，融攝了唯識學，而成真常心爲依止的唯心論。

大乘佛法（中觀見，唯識見，[如來]藏心見）三大系的思想，對立、融合而複雜起來。『楞伽』與『密嚴』是經說，傾向於實踐；中觀與唯識是論義，重於義理的論究，互相評破而形成「空有之爭」。論師們爲了維護自宗，如^{〔一〕}中觀派的^{〔1〕}清辨，以爲唯識不合經意；在解釋『中論』的『般若燈論』中，引『楞伽經』來證明自宗（四・七・一三・二二品等）。^{〔2〕}西元八世紀的寂護，成立世俗唯識，勝義皆空的中觀，並引『楞伽經』偈來證明。^{〔三〕}而唯識學中，如玄奘於西元七世紀傳來的護法學（糅合爲『成唯識論』），竟以『楞伽』與『密嚴』爲成立自宗所依的經典。

在論風高揚的時代，『楞伽』與『密嚴』爲中觀與唯識所採用，而不知「如來藏藏識心」，「藏識本非染」，是自有思想體系的。

西元四世紀起，重信仰，重事相，重修行的「秘密大乘」興起，不斷的傳出密「續」，到西元九世紀傳出『時輪』而止，盛行於印度的東方。

當時，中觀的智藏，寂護，弘化於東方；月稱也在摩竭陀弘化，與當時盛行的密乘，結合起來。無上瑜伽的解說者，當然有以中觀義去解說的；傳入西藏，無上瑜伽與中觀，同樣的盛行。

（2）導師評論『密宗道次第廣論』以中觀義釋無上瑜伽

A. 導師的論證：無上瑜伽是佛德本有論

〔一〕『密宗道次第廣論』說：「智資糧者，謂修虛達那等，或修娑跋嚩等咒義。……」（一八・八——一〇）。以此爲修勝義菩提心，也就是修空性。「虛達那、若那、班口+拶手」，譯義爲「空（性）智金剛」；「娑跋嚩、阿達摩迦、阿杭」，譯義爲「自性清淨之體性即我」：這樣的咒義，真的等於中觀者的修空性嗎？

〔二〕〔1〕『大寶積經』「勝鬘夫人會」說：「如來藏者，即是如來空性之智。……如來藏空性之智，復有二種，「空如來藏」，「不空如來藏」（大正一一・六七七上）。〔2〕空性智是如來藏別名，是（眾生本有）如智不二的，所以『大乘密嚴經』說：「如來清淨藏，亦名無垢智」（大正一六・七四七上）。〔3〕金剛是金剛杵，也表示不變壞的常住性德。〔4〕『楞伽經』說：「內證智所行，清淨真我相，此即如來藏，非外道所知」（大正一六・六三七中）。「空性智金剛」等咒語，應該與這些經義相近。

〔三〕〔1〕如以爲如來藏是「不了義」，是空性異名，爲什麼高層次的無上瑜伽，要使用「不了義說」呢？〔2〕而且，空性的意義，中觀，唯識，如來藏說，對空性的見解，也是不一致的，怎知這些咒語是合於中觀見呢？

〔四〕不妨考慮一下，「秘密大乘」爲什麼被稱爲果乘？爲什麼能「十六生成佛」，「即生成

佛」呢？最合理的解說是：一切眾生心相續中，具有如來智慧；一切眾生有如來藏，具足如來智慧，色相端嚴，如佛無異；眾生心自性[本性]清淨。

〔五〕對於這，『密宗道次第廣論讀後』，有比較合理的見解，如『曲肱齋叢書』（一四四五）說：

「作者（指宗喀巴）標舉果乘四種遍淨：佛刹、佛身、佛財、佛事，順此果相而運行，故曰果乘」。

「本人以為果乘要義……行者入此果乘，當先具勝解，了達此四種果體本來具足；然後能于觀想、念誦，乃至事業手印，皆能配合果位本體功德，以為基礎而期實證」。

B. 導師的評論：不肯認佛德本有，還在修緣起的空觀，這類的論，只是附會、雜糅而已

這是眾生本有如來果德說，與如來藏說是契合的。「念佛三昧」本是想念外在的佛，由於傳出了眾生有如來藏，如來藏是（真）我的經說，念佛三摩地，^{〔1〕}不再只是觀他佛現前，^{〔2〕}進而觀佛入自身（「本尊入我，我入本尊」），^{〔3〕}引生自身是佛的天慢，^{〔4〕}發展到「現生成佛」。^{〔5〕}宗喀巴稱無上瑜伽為「最勝念佛」，是非常正確的！^{〔6〕}但如不能肯認眾生本有如來果德，還在修緣起（不能說是「本具」）的勝義空觀，雖在佛教發展中，不免有這類「續」、「論」，其實只是附會、雜糅而已。²²

在無上瑜伽中，有「俱生」一詞，如俱生瑜伽，俱生喜，俱生乘，俱生智，俱生成就，俱生光明等。俱生是與生俱來的，也就是本具的。因修持而生起，那只如燈照物般的（顯）「了因所了」，而不是「生因所生」的。

因為佛德本具，所以依果而起修，能速疾的圓成佛果。中國古德所說「一生取辦」，「即心即佛」，都是本著這一原則而來的。

（三）導師對「秘密大乘」從男女和合中，修得不變大樂的評論

²² 印順導師《印度佛教思想史》p.411 ~ p.412：

「秘密大乘」是佛法的潛流，依「大乘佛法」的發展而漸漸流行起來。西元四世紀，無著的大乘論流行。從此，「大乘佛法」傾向於義理的開展（如「佛法」的阿毘達磨），那爛陀寺的講學風氣，主要是龍樹的中觀系，無著的瑜伽系；論到大乘，就以「中觀見」、「唯識見」為準量。

阿賴耶（妄）識為依止的唯識說，為如來藏說者引入自宗，成為「真常唯心論」，思想與中觀不同，也與瑜伽唯識不合。而唯識學者，如「成唯識論」，引「楞伽」與「密嚴經」以成立自宗。隨瑜伽行的中觀者——寂護，竟引「楞伽經」「偈頌品」文，作為大乘正見的準量。印度晚期佛教，為大乘論義所拘束，對如來藏說缺乏合理的處理，不及中國佛教的判別了！

西元七四七年，寂護應西藏乞栗雙贊王的邀請，進入西藏；又有蓮華生入藏。當時的密法，是與寂護的（隨瑜伽行）中觀相結合的。西元一〇二六年，阿提沙入藏，所傳是月稱系的中觀。在西藏，中觀派受到特別的尊重，儘管彼此的意見不一致，而大都以「中觀見」自居。對如來藏系經論，異說紛紜，如『密宗道次第』所說(29.032)。

其實，覺囊巴或譯爵南派，說依他起自性如兔角，如來藏「他空」說為究竟了義，正是（如來）「藏心見」。但受到經說「三轉法輪」所拘，與「解深密經」同一法輪，自稱「唯識見」，造成矛盾！「唯識見」也是「他空」說，但所空的是遍計所執自性，依他起自性是不能說是空的。

「秘密大乘」多說本有的顯發，如俱生歡喜，俱生瑜伽，只是如來藏的性具功德，是純正的中觀與唯識所不許的。代表印度晚期的西藏，高推「中觀見」，以如來藏為不了義說，卻又推與如來藏思想相契合的「秘密大乘」為最上，不免採取二重標準了！

1. 「秘密大乘」重勝解觀、三摩地，『大日經』以來，都說到命力風息的修持

「秘密大乘」重勝解觀，重三摩地，所以行續的『大日經』以來，都說到命力風息的修持。

上面說到「四修定」，修定是爲了得現法樂，得勝知見。^{〔一〕}「勝知見」是^{〔1〕}從光明想中，見天人；^{〔2〕}從淨想中，修地、水、火、風、青、黃、赤、白。^{〔二〕}經大乘而發展到「秘密大乘」中，這就是從三摩地中，^{〔1〕}見佛、菩薩、明王、明妃、^{〔2〕}淨土、宮殿了。

得現法樂是，聖者能得深定的，如俱解脫阿羅漢。不但心情自在，也堪能忍受身體的苦痛。如釋尊在毘舍離，「佛身疾生，舉體皆痛。……（釋尊）不念一切想。入無想[相]定時，我身安穩，無有惱患」（大正一・一五中——下）。又如優波先那爲毒蛇所傷，臨終前「色貌諸根不異於常（時）」（大正二・六〇下）。這比起不得根本定的慧解脫阿羅漢，雖同樣的解脫生死，而沒有現在身心的禪定安樂，俱解脫者是好得多了！

現法安住的禪樂，有的聖者是有的，有的可沒有，所以從初果到究竟的四果，有了「苦遲通行」，「苦速通行」，「樂遲通行」，「樂速通行」——四通行的差別。如根性利而速證究竟，又得現法樂住——「樂速通行」是最理想的。也就因爲這樣，修得深定雖然並不等於解脫生死，而佛教界會多少重視「修心」的禪定行者。

2. 「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂，是欲樂與定樂的統一，是「佛法」所沒有的

依佛法說，欲界樂以淫欲樂爲最，色界定樂以三禪的妙樂爲最（都不是解脫樂）。「秘密大乘」從男女和合中，修得不變的大樂，可說是欲樂與定樂的統一，發展出「佛法」所沒有的大樂。

^{〔1〕}原始人類對性行爲是有神秘感的。^{〔2〕}女權的氏族社會，對女根——印度人稱爲婆伽，有神秘的敬畏感。^{〔3〕}文明進步，演化爲哲理，『老子』也還重視「玄牝」呢！如說：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根」。

「佛法」出家眾，是修「離欲梵行」的。然釋尊時代，六師之一的末伽離拘舍羅子，宣說「淫樂無害」；佛教的阿梨吒比丘，也說「行欲者無障礙」，就是淫欲不障道的惡見（大正一・七六三中——下）。

淫欲，對人來說，是本能的，是生理所引發的。出家人中，不能以般若正觀得解脫，求解脫心與欲念的內在矛盾，在禪定中得到對立的統一，這可能早已潛流在（部派）佛教中了。『論事』說：^{〔1〕}方廣部以爲：爲了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫（南傳五八・四三三）；^{〔2〕}北道部以爲有在家阿羅漢（南傳五七・三四二），這都暗示了佛教內部的變化。

「秘密大乘」是佛法的天（神）化；理論（如如來藏、我、自性清淨心）與修法（如秘密傳授，持咒，手印，護摩等），都與印度教相類似；印度教有性力派，密乘修男女和合的秘法，公開流行，在當時的環境裏，也不算奇突了。西元五世紀初，來中國傳譯如來藏、我經典的曇無讖，就是一位「善男女交接之術」的上師呢！

（四）無上瑜伽的明相與法身喜，依定力而來；一般人也能得，只是生死世間的常法

在依佛德本來具足而修的無上瑜伽中，有兩點是值得注意的。

1. 明相是一般人能得；大手印的俱生智見、大圓滿的本淨見，是如來藏空性之智

一、陳健民傳述（西康）貢格所說的七種見：實執見，外道見外，佛法有「小乘見」，「唯識見」，「中觀見」，大手印的「俱生智見」，大圓滿的「本淨見」。

陳氏以為中國禪宗不立見，而悟入的與大手印、大圓滿相同。這是不可說示的，勉強的說，提出四項條件：一、「明相」；二、「無念」；三、「心離能所」；四、「氣離出入」。稱這一境地為「明體」，就是如來藏心，自性清淨心，圓覺妙心（『曲肱齋叢書』一〇五五）。在他所說的四條件中，有關「明相」的解說，如『曲肱齋叢書』（『禪海燈塔』（一〇二一）說：

「所見山河大地，一切事物，如同戴了一副水晶眼鏡，非常清淨，非常潔白。……普通修行人，也未嘗無光明現前，或者眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時。者個明相是觸處皆明，隨時皆明，較日後只有厚薄之分，厚時如坐水晶宮裡」（參閱『曲肱齋叢書』一〇九二）。

明體的比喻，與『般若經』等相同，但所比喻的，⁽¹⁾『般若』中觀指「空性」，⁽²⁾而大手印等，指明體與妙用，如說：「於空性法身之內在智力光明，逐漸增進」（『曲肱齋叢書』一三五五），正是「如來藏空性之智」的意義。

2. 法身喜也是一般人可得

二、『密宗道次第廣論』卷一四（五）說：

「由菩提心至摩尼，以泮字等阻令不出，住須臾頃，息滅眾生粗動分別，發生安樂無分別心。以唯彼（安樂無分別）心，雖無通達實性見者，亦可生起，以彼未達真實義故。口授論云：法身喜遍空，死悶絕睡眠，呵欠及噴嚏，剎那能覺知。此說死等五位，亦能覺受法身」。

3. 凡聖所得差別：佛德本有論以為是量的差別，宗喀巴是中觀見以為是質的差別

依上來引述的二文，可見⁽¹⁾悟入的「明相」，⁽²⁾雙身和合而引生的（俱生）「喜」，一般人也是能夠得到的。

^(一)陳健民是佛德本有論，所以說⁽¹⁾一般人只是「眼角一閃，或者只見一片，或者只見一室，或者只在一時」。⁽²⁾（而）者個明相是觸處皆明，隨時皆明」。但這只能說是量的差別，不能說是質的不同。

^(二)「法身喜」，一般人在五位中，都有引發的可能。⁽¹⁾宗喀巴是中觀見者，所以約有沒有「通達真實義」來分別。⁽²⁾如是佛德本有論者，一定說是量的差別，一般人偶而生起，卻不能把握。

4. 明相，『莊子』的「虛室生白，吉祥止止」與禪宗的疑情成片而悟入明體，皆是定力引發

「明相」，⁽¹⁾在佛法傳入中國以前，『莊子』已說到「虛室生白，吉祥止止」，這無疑是定力所引發的。⁽²⁾如中國禪宗，不說定慧，宋明以來，多數以「看話頭」，「起疑情」為

方便。按下思量分別、妄想雜念，參到疑情成片，緣到而頓然悟入。疑情打成一片，依教義說，這是「心不散亂」的修定過程；禪者的悟入明體，也還是依於定力的。

5. 法身喜，也正是氣功引發

「法身喜」的引起，也正是修風火瑜伽，通中脈，（滾打）菩提心下注而引發的（通俗的說是氣功）。

6. 一般人也能現起的，那只是生死世間的常法而已

「明相」與「法身喜」，一般人也偶而有之，不過秘密瑜伽者，在這裡痛下工夫，依定力而發為一般人所沒有的修驗。

如依「佛法」，「大乘佛法」的中觀見，唯識見來說：般若體悟的諦理，名為空性、真如等。這是「一得永得」（「證不退」），為凡夫與聖者的差別所在，決沒有一般人也能偶而得到的。如一般人也能現起，那只是生死世間的常法而已！

※附記

最近在『萬行』月刊上，見到日本高楠順次郎『佛教哲學精義』的翻譯者，有所介紹。據說：佛教哲學，可分為二類：一、重「般若」的，稱為「理性的否定論」：內容為說一切有部，經部，瑜伽行派（唯識），中觀派。二、重「瑜伽」的，稱為「反省的直觀論」：內容為天台宗的實相論、華嚴宗的法界論，禪宗的直觀論，密宗的秘密論；此外有差別的，如淨土宗、日蓮宗等。

這是對印度，（傳於）中國的佛教（兼及日本），從修行方法與理論而加以分類的。重「瑜伽」而被稱為「反省的直觀論」，與本篇從印度佛教史的發展，發見後期大乘與秘密大乘，所說如來藏、我、自性清淨心、佛性等，存在於信仰與理想之中，不是理性的觀慧所證知，而來於定心清淨的自覺；傾向以禪、三昧為主，與印度的瑜伽學派有共同處。我的論究方法不同，而所得的結論，與『佛教哲學精義』相近。後期大乘的傾向，確是與原始佛教、初期大乘佛教不同的。印順附記。