

致謝

佛陀說「此有故彼有」，本論文得以寫成，就是順此緣法，其中有諸多人事助緣，應報以感恩。接觸佛學因緣完全來自於皈依師父^上聖^下疏法師，恩同再造。

在華梵修學兩年，承蒙各位師長潤予法雨；黃俊威副教授傳習中印佛學，釋仁朗副教授指導梵文，康特副教授教導日文、唯識，何廣棧教授傳予儒學。雖心地含種，若不逢雨，恐也焦芽敗種，敝帚自珍，不得示人。今得啓蒙，始知學涯，爾後當知戮力鑽研，勿負師恩。

值黃俊威副教授接任東方人文思想研究所長前夕，於大崙山頂巧遇，師生長談，得黃老師首肯，勉為指導論文寫作，喜出望外，並隨即工作，以免蘭因絮果，徒呼奈何。在文獻蒐集過程，方霓賢伉儷遣人大陸購書限時往返，如龍女之神通廣大，苓光學姊及東吳中研所慧如豪爽允諾提供中國文獻，育慈義務為文字校正，周延霖伉儷提供資料，土城國中莊政儀老師熱心給予電腦支援，外甥女映如予日文諮詢，永恭師兄的鼓勵，太座嚴之不棄不離與長子宗柏令我無後顧之憂，感恩，感恩！

黃俊威老師雖年輕學者，面對學生不敏，卻有善巧方便，咸令大中小藥草，稱其種性而得生長。忝為學生，當勤加補拙，若有成就則師之功也。另曾因病受師母羅因老師醫藥，不敢忘卻，以上，一併至誠感謝。

末後，希望將此學業成就，榮耀母親蘇沈金梅女士，辛勤養育之恩。先父蘇文魁為我學業一直在意，僅此告慰。

The first Study about Māyā in India

Su Chun-Fang

The Graduate Institute of East Asia Humanities in Huaan University

Abstract

The main point of this thesis is trying to probe into the concept of māyā in both Brahmanism and Buddhism by philological approach. This may concern the sutras from ancient India such as Veda, Upaniṣad. As the origin of all Indian philosophy, there are certain influences in every ways. Throughout the study of māyā, we may uncover what is the similarities between all sects of Indian philosophy more than the differences especially the Brahmanism and Buddhism. Śūnyatā is the main idea of Mādhyamika and Yogācāra-vāda in Mahāyāna so as māyā to Brahmanism or Vedānta. If we can trace back to Ṛgveda and Upaniṣad to comprehend how the power of deva, māyā, became the quality of brahman which has the mighty force to create the whole universe and all kinds of every thing. Every thing has the quality of brahman, ātman, but we can never realize that we're actually part of it because of māyā. That is what we called "avdiyā". All the concern in India philosophy is not what we are made of but where we came from and how is that possible for us to return to the place where there is no life and death or no sufferance. If there is one, it must be "vidyā". Only this way can lives breakthrough māyā and identify with the ātman, and then return to brahman. In the study of māyā we may have a clear view of how this idea has been shared by Indian philosophy even the Chinese Buddhism. All this should be taken as a consideration while study in Indology.

Keywords: māyā, Indian philosophy, vedānta, ṛgveda, upaniṣad, Indology.

印度摩耶思想初探

蘇俊方

華梵大學東方人文思想研究所

摘要

本論文寫作要點，是以文獻學方法探討「摩耶」或幻 (māyā) 一詞概念在婆羅門教與佛教的使用，因此可能關涉印度哲學源頭的《吠陀》(Veda)、《奧義書》(Upaniṣad)，以其影響深遠。透過摩耶 (māyā) 的研究，我們可以發現印度各哲學宗派，尤其是婆羅門教與佛教之間異中之同。「空」(śūnyatā) 之於中觀 (Mādhyamika)、瑜伽學派 (Yogācāra-vāda)，恰如「摩耶」(māyā) 之於婆羅門教 (Brahmanism) 或吠檀多學派 (Vedānta)。假使溯源自《吠陀》、《奧義書》，便能瞭解「摩耶」如何從神力幻變成為梵我本俱而能創造宇宙萬有的強大力量。然而，我們也因摩耶而無法認知梵遍於萬有；「我在梵中」，「我即是梵」，這就是「無明」。印度人文所關切者，乃生之何去何從而非如何生成，及如何回歸無生、不再受苦的大梵之中。若然，則唯梵明為不二法門。惟此可破摩耶障難，認知自我返歸於梵，於摩耶之研究可獲更明朗之觀點，得知摩耶概念如何為印度哲學甚至中國佛學所共享。以上，應為研究印度學範疇者所關注。

關鍵詞：幻，摩耶，印度哲學，吠檀多，梨俱吠陀，奧義書，印度學

目錄

致謝.....	I
---------	---

目錄.....	IV
---------	----

圖表.....	VII
---------	-----

第一章 緒言	1
--------------	---

第一節 研究動機	1
第二節 摩耶論、幻力與無明	1
第三節 商羯羅 (Śaṅkara) 的不二論 (advaita-vāda)	4
第四節 研究範圍及方法	8

第二章 吠檀多學派的不二論	9
---------------------	---

第一節 吠檀多學派 (Vedānta)	9
一、吠檀多與吠陀及奧義書	9
二、奠基者跋多羅耶那 (Bādarāyaṇa) 與《梵經》 (Māhmasūtra)	12
第二節 伐致呵利 (Bhartṛhari)	29
一、伐致呵利 (Bhartṛhari) 及其主張	29
二、雙非論及多重否定邏輯	30
第三節 喬荼波陀 (Gauḍapāda) 及《聖教論》 (Āgama-sūtra)	33
一、概述	33
二、「阿含分」 (āgama-prakaraṇa)	33
三、「幻有分」 (vaitathya-prakaraṇa)	36
四、「不二分」 (advaita-prakaraṇa)	40
五、「息滅光相分」 (alātasanti-prakaraṇa)	44
第四節 ... 喬荼波陀 (Gauḍapāda) 與中觀學派	48
第五節 ... 喬荼波陀 (Gauḍapāda) 與唯識 (瑜伽行) 學派	56
第六節 ... 商羯羅的《示教千則》 (Upadeśasāhasrī)	66
一、不二	66

二、無明、業力、輪迴與解脫.....	69
三、自我 (ātman)	79
四、摩耶論.....	82
五、善巧譬喻佛梵皆同.....	86
第七節...結語.....	95
第三章 奧義書 (Upaniṣad)	96
第一節 奧義書的摩耶 (māyā)	96
一、《白淨識奧義書》(Śvetāśvatara)、《彌勒奧義書》(Maitrāyaṇa或Maitrāyaṇiya) ..	96
二、《自我奧義書》. IV, 26&29) (Ātman Upaniṣad)	101
三、《大梵點奧義書》, 15) (Brahmabindu Upaniṣad)	102
四、《解脫奧義書》(Kaivalya Upaniṣad 12&13)	102
五、《菁華奧義書》(Sarvasāra Upaniṣad)	103
第二節 太初原始的創生讚歌.....	104
一、《祈禱主讚歌》(Brahmaṇaspati sūkta)	104
二、《造一切主讚歌》(Viśvakarman sūkta)	105
三、《原人讚歌》(Puruṣa sūkta)	107
四、《生主讚歌》(Prājapatya sūkta)	112
五、《無有讚歌》(Nāsadāsīya sūkta)	113
第三節 不二.....	115
第四節 二梵二明.....	117
第五節 自我 (ātman)	118
一、《大梵點奧義書》, 11) (Brahmabindu Upaniṣad)	118
二、《禪定點義書》(Dyānabindu Upaniṣad)	118
三、《頻伽羅義書》(Paṇḍala Upaniṣad)	119
四、四位說.....	122
五、五藏說 (pañcakosa)	123
第六節 譬喻.....	125
一、 繩與蛇.....	125
二、 瓶.....	125
第七節 識 (prajñān & manas, jñāna)	126
第八節 禪定 (dhyāna)	127
第九節 結語.....	130
第四章 吠陀 (Veda) 幻力思想.....	131

第一節	婆樓納 (Varuṇa) 讚中的摩耶.....	131
第二節	因陀羅讚中的摩耶.....	133
第三節	魔神的摩耶.....	135
一、	阿修羅 (Asura)	135
二、	羅刹 (Rakṣas)	136
第四節	結語.....	136
第五章 . . . 佛教的幻觀.....		138
第一節	原始佛教 (阿含經教諸法無我)	138
一、	概述.....	138
二、	名色與摩耶.....	140
第二節	部派佛教的如幻觀.....	144
一、	大眾部 (Mahāsaṃghika) 的佛身觀與幻觀.....	144
二、	經量部 (Sautrāntika) 唯心幻觀.....	149
第三節	大乘佛教的如幻觀.....	152
一、	中觀.....	152
二、	唯識.....	155
三、	結語.....	157
第六章 . 結論.....		158
第一節	以吠陀奧義書為哲學緣起的共同背景.....	158
第二節	以幻觀為共同特徵之印度哲學.....	158
第三節	摩耶的人生哲學.....	159
參考書目		162

圖表

圖表 1 (龍樹 v.s 商羯羅)	2
圖表 2 原人本迹	110
圖表 3 (原人圖)	111
圖表 4 梵的演進	115
圖表 5 摩耶 (māyā) 一詞在《梨俱吠陀》之使用	137
圖表 6 瑜伽行派 v.s 喬荼波陀	156
圖表 7 名色分析	156



第一章 緒言

第一節 研究動機

佛教大乘空義是佛教哲學發展的極致，從佛陀時代講緣起無我到部派空有論諍，及至龍樹（Nāgārjuna）中觀（Mādhyamika）哲學的諸法性空，奠定大乘佛學的理論基礎。從有歸於無的因緣生滅到真空妙有的玄義發展，始終隱含著宇宙生滅變化，循環不斷，虛虛實實的核心概念—māyā（摩耶或幻）¹。其在佛教哲學的演變，在佛教經典中的運用，及作為佛學語言之重要性為何，是本論文所要探究的。

第二節 摩耶論、幻力與無明

Max weber 認為 māyā（摩耶或幻）是大乘佛教（Mahāyāna）的基礎也是吠檀多學派（Vedānta）的核心概念²。考察西元 2 世紀龍樹（Nāgārjuna）性空之學大乘佛教（Mahāyāna）風行，到了西元八世紀大乘佛教衰落，婆羅門教（Brahmanism）復興³，吠檀多（Vedānta）集大成者商羯羅（Śaṅkara）吸收了佛教中觀（Mādhyamika）、瑜珈（Yoga）等派哲學，因而有「假面佛教徒」（pracchauma bauddha）⁴或「隱身的佛教徒」（pracchanna saugtāt）之稱⁵。兩者確有極度類同的

¹ 梵語（saṃskṛt），陰性名詞。術，神奇或超自然之力。在吠陀（veda）經典中意義有，策略、謀略、狡猾、詭計、詐騙、騙術、花招、妖術、錯覺、幻想；幻影（在vedānta神學中，認為世界有一種別於（宇宙精神）而真實存在的力量）…佛母名，詳請參閱 林光明·林怡馨編譯《梵漢大詞典 下》，嘉豐出版社，台北市，2004 初版，頁 724；巴利文（pāli），陰性名詞，幻，幻術，誑，神秘的箴言，請參閱 水野弘元，《パーリ語辭典》，社春秋，日本東京，1986 年 11 月 10 日，第九刷發行〈二訂〉，頁 223。

² 請參閱 康樂·簡惠美譯 韋伯（Max Weber）著《印度教與佛教》，Hinduismus und Buddhismus，遠流出版社，台北市，1996 年 07 月 30 日 初版，頁 404。

³ 印順，《印度之佛教》：「佛元八世紀以來，佛教外以印度教之復興，於具有反吠陀傳統之佛教，予以甚大之逼迫。內以「唯心」、「真常」、「圓融」、「他力」、「神秘」、「欲樂」、「頓證」思想之泛濫，日與梵神同化。」，正聞出版社，台北市 民國 77 年 二版，頁 326~327。

⁴ 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997 年 01 月 初版，頁 149。

⁵ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 345~348。

部分，龍樹（Nāgārjuna）之學主張「一切法空」⁶，商羯羅（Śaṅkara）的「幻論」或「摩耶論」（māyā-vāda）甚至被斥為「偽裝的佛教學說」⁷，勢必與佛教學說有緊密的關聯。試將兩者比（參照江亦麗著，《商羯羅》⁸整理）如下：

龍樹（Nāgārjuna）v.s 商羯羅（Śaṅkara）

圖表 1（龍樹 v.s 商羯羅）

空（śūnyatā） 空義味緣起性空，事物因緣和合「假有」虛幻不實。空為萬物存在的基礎，是宇宙實相或真如。	梵（brahman） 梵為世界的本源、萬物的始基，是唯一不二的絕對實體，現象界祇是梵的顯現，非真實的。
空（śūnyatā） 以緣起性空，否定世界萬物有獨立實體。世間萬物是虛幻假有無實性。凡因緣所生都是空。	幻（māyā） 梵透過（māyā）變現雜多的虛幻世界，是一宇宙幻象。凡分別的，矛盾的就是幻。
涅槃（nirvāṇa） 兩種涅槃：有餘涅槃（sopadhiṣeśa-nirvāṇa）及無餘涅槃（nirupadhi-nirvāṇa），了諸法實相即涅槃。	解脫（mukta） 兩種解脫：有為解脫（jīvan-mukta）和無為解脫（videha-mukti），證梵我不二就是解脫。

⁶ 《中論》卷3：「此論中說一切法性空寂滅相。為著法者不解故。以涅槃為喻。如汝說涅槃相空無相寂滅無戲論。一切世間法亦如是。」（CBETA, T30, no. 1564, p. 25, a10-13）。

⁷ 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997年01月初版，頁149。

⁸ 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997年01月初版，頁162~164。

二諦 真諦 (paramārtha-satya) 出世間真理，實相，空性，一切皆空的最究竟，最真實的道理，實有的。 俗諦 (saṃvṛti-satya) 即常識的，世間的道理，幻有的，無明的。不依俗諦，不得第一諦。	二智 上智 (parā vidyā) 是最高本體梵的知識，表現為「上梵」(para-brahman)，是解脫的目標。 下智 (aparā vidyā) 關於世間的、現象界的知識，屬無明的範疇，表現為「下梵」(apara-brahman)，是獲得上智不可少的手段，也應予拋棄或破除。
---	--

從上述內容看來，商氏受龍樹 (Nāgārjuna) 中觀哲學的影響是很明顯的⁹，查爾斯·埃利奧特 (Chales Eliot) 也認為其摩耶論及上下智等「和佛教的中觀學派是一致的」¹⁰。他自屬的學派也稱它為「中觀派的另一種化身」(Mādhyamikasya eva aparāvātāraḥ)，就其受的瑜珈行 (Yogācāra) 學派影響的部分，則又有「唯識宗的一支」(vijañāna-vādyekadeśin) 之稱¹¹。從這裡，我們可以清楚地看到佛梵混同的現象。同理，一樣地出身自婆羅門 (brāhmaṇa) 的龍樹 (Nāgārjuna)¹² 和出身刹帝利 (kṣatriya) 的釋迦牟尼 (Śākyamuni) 也都是深入婆羅門 (brāhmaṇa) 教義的¹³。佛教為反對婆羅門 (brāhmaṇa) 而起，雖自成系統，但也吸收不少婆羅門教 (Brahmanism) 的東西，如「布薩」法 (poṣadha)¹⁴，在《彌沙塞部和醯五分律》

⁹ 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997 年 01 月初版，頁 167~168。

¹⁰ 李榮熙 譯，查爾斯·埃利奧特 (Chales Eliot)，《印度教與佛教史綱第一、二卷》，佛光版社，高雄市，1990 年 02 月初版，頁 337。

¹¹ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 348。

¹² 《龍樹菩薩傳》卷 1：「龍樹菩薩者。出南天竺梵志種也。天聰奇悟事不再告。在乳舖之中。聞諸梵志誦四圍陀典各四萬偈。偈有三十二字。皆諷其文而領其義。弱冠馳名獨步諸國。」(CBETA, T50, no. 2047a, p. 184, a19-22)。

¹³ 見《佛本行集經》卷 11：「佛本行集經習學技藝品第十一」(CBETA, T03, no. 190, p. 703, b1)。

¹⁴ 按《佛光大辭典》：「梵語 poṣadha, upavasatha, upoṣadha, upavāsa, 巴利語 uposatha 或 posatha。又作優波婆素陀、優婆娑、布薩陀婆、布灑他、布沙他、鄔波婆沙、逋沙陀、褒灑陀、烏逋沙他。意譯為長淨、長養、增長、善宿、淨住、長住、近住、共住、斷、捨、齋、斷增長，或稱說戒。即同住之比丘每半月集會一處，或齊集布薩堂 (梵 uposathāgāra，即說戒堂)，請精熟律法之比丘說波羅提木叉戒本，以反省過去半月內之行為是否合乎戒本，若有犯戒者，則於眾前懺悔，使比丘均能長住於淨戒中，長養善法，增長功德。又在家信徒於六齋日受持八齋戒，亦稱布薩，謂能增長善法。布薩一制係源於印度吠陀以來之祭法，即在新月祭 (梵 dārśa-māsa) 與滿月祭 (梵 paurṇa-māsa) 之前一天舉行預備祭，稱為布薩；祭主於此日斷食，安住於清淨戒法中，令身心俱淨。其後傳至佛陀時代，外道尼乾子等仍有集會一處，持斷食等四戒之作法，佛陀亦准許於僧團中用其行事，故知佛教之布薩即依準此一風習而來。惟若依佛制，則應誦念全部之波羅提木叉，但若遇八難等諸緣，則僅誦念其中之一部分即可，故知為因應情事之緩急，說

卷 18 記載¹⁵：

佛在王舍城。爾時外道沙門婆羅門。月八日十四日十五日。共集一處和合布薩說法。多有眾人來往供養。瓶沙王見之作是念。若正法弟子亦如是者不亦善乎。我當率諸官屬往彼聽法恭敬供養令一切人長夜獲安。爾時世尊亦作是念。我為諸比丘結戒。而諸比丘有不聞者不能誦學不能憶持。我今當聽諸比丘布薩說戒。

或者我們也可以說「佛教思想淵源於古印度哲學思想之處。則由梨俱吠陀時代之末葉以來，梵 brahman 之觀念漸次發達。」¹⁶是在這一基礎上發展的，甚至到八世紀後逐漸「梵佛同化」¹⁷，反被婆羅門教（Brahmanism）吸收，最後消失於印度舞臺¹⁸；吠檀多學派（Vedānta）亦然。在印度哲學史上，各宗派之間互相影響、競爭的現象是很常見的。雖然兩個系統彼此批判，卻在核心論述上有極其相同的概念，似乎共享一個原始模型。這一源頭，應當從孕育印度文明的吠陀（Veda）文化當中去追尋¹⁹，並解答出其殊途卻同源的真實面貌是否也符合 Max weber 認為(māyā)是大乘佛教（Mahāyāna）的基礎，也是吠檀多學派（Vedānta）的核心概念之論點。

第三節 商羯羅（Śaṅkara）的不二論（adaita-vāda）

戒亦有廣、略之分別。四分律卷五十八將布薩分為三語布薩、清淨布薩、說波羅提木叉布薩、自恣布薩等四種；五分律卷十八列舉心念口言、向他說淨、廣略說戒、自恣布薩、和合布薩等五種；善見律毘婆沙卷十六則舉出十四日布薩、十五日布薩、和合布薩、僧布薩、眾布薩、一人布薩、說波羅提木叉布薩、淨布薩、敷布薩等九種。至於布薩日之日期，諸經律各有異說。中阿含卷十四大天 林經、增一阿含經卷十六等以每月之八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日（即六齋日）行布薩。四分律卷五十八則以一日、十四日、十五日為布薩日。大智度論卷十三則以一日、八日、十四日、十六日、二十三日、二十九日等為布薩日。大致說來，半月中三度說戒，稍嫌過繁，後乃產生半月一回之制。又布薩及持齋之風氣在我國及日本古來即頗為流行。」，頁，1910。

¹⁵ (CBETA, T22, no. 1421, p. 121, b7-14)。

¹⁶ 呂澂，《印度佛教史略》，新文豐，台北市，民國 83 年 6 月一版 3 刷，頁 5。

¹⁷ 同註 3。

¹⁸ 按 查爾斯·埃利奧特的看法是：「戰敗者使征服者當了俘虜」；商羯羅吸收佛學，又批判佛教「並在實質上促使其衰亡」，參閱 李榮熙 譯，查爾斯·埃利奧特（Chales Eliot），《印度教與佛教史綱第一、二卷》，佛光版社，高雄市，1990 年 02 月初版 頁 337。

¹⁹ 印順，《印度之佛教》：「佛教乃內本釋尊之特見，外治印度文明而創立者，與印度固有之文明，關涉頗深。故欲為印度佛教流變之鳥瞰，應一審佛教以前印度文明之梗概。」，正聞出版社，台北市，民國 84 年 參版 頁 2。

在長期相互消長的歷史過程中，不論是佛教在印度的消逝抑或婆羅門教（Brahmanism）的復興及之後褪變成今日之印度教（Hinduism），始終都是以吠陀（Veda）文化做基底而衍化的²⁰。當代印度教（Hinduism）依然是印度人民的主要信仰²¹，其傳承雖有諸多派別，就中吠檀多學派（Vedānta）最具影響力，是印度哲學史上之主流學派²²，商羯羅（Śaṅkara）無疑地是該學派之集大成者²³，也是最具代表性的人物。其學說主要內容為「無分別不二論」（nirviśeṣa-advaita）²⁴，依巫白慧說法：「無分別不二論的核心是“梵、我、幻”的絕對同一，無有差別」²⁵。梵（brahman）是宇宙的最高原理，自然及萬有的本源。它是由梨俱吠陀（Ṛgveda）中最高宇宙原理的概念在「梵書或稱淨行書」（brāhmaṇa）哲學時期，分段演變形成的；先期是「生主」（prajāpati），進而梵（brahman），最後是我（ātman）²⁶與梵同一，其三者異名實同²⁷。幻（māyā）則是實相（真諦、上智）與假相（俗諦、下智）的關鍵，梵就是透過幻（māyā）的力量變化出多彩多姿的宇宙萬象，梵本身是不變的，我（ātman）及幻（māyā）同生於梵也將同歸于梵，唯有一「梵」是真實不二。梵即「幻體」，幻現所本者，如同上帝造人是依其形象，上帝為造人之所本者。差別是人不能同於上帝。幻體俱有神奇的力量，創造萬有。就像魔術師變化各種精彩戲法，然則只是製造幻覺，沒有真正東西被變出來，終歸是虛晃一招，只是讓人信以為真，商羯羅（Śaṅkara）也常使用「幻師」或「魔術師」（māyāvin）

²⁰ 呂澂，《印度佛教史略》：「…佛教思想淵源於古印度哲學思想之處。則由梨俱吠陀時代之末葉以來，梵 Brahman 之觀念漸次發達。」，新文豐，台北市，民國 83 年 6 月一版 3 刷，頁 5。

²¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》：「它的主要哲學理論至今還影響著佔印度人口 70% 的印度教徒」，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 1。

²² 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 1。

²³ 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997 年 01 月初版，序頁 17。

²⁴ 按梵語 nirviśeṣa 是「無差別的；無限制的」。

²⁵ 巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000 年 12 月第一版，頁 178。

²⁶ 請詳參 高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001 年 09 月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁 193~。

²⁷ 高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》：「《百段梵書》將此三原理，以同一口調表之如左：

prajāpatir eva idam agra āsīt（初只有生主）（一一．五，八，二）

brahman eve idam agra āsīt（初只有生梵）（一一．二，三，一）

ātman eva idam agra āsīt（初只有生我）（一四．四二，一）」，商務出版印書館，台北市，2001 年 09 月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁 194~195。

引喻梵的本質²⁸。至於為什麼人們會對虛幻的事物著迷，執假為真？其實是因為錯覺，也就是所謂的「無明」(avidyā)所致。由於「無明」(avidyā)障礙真相，人們無法看到幻象背後的如實面貌或是「本來面目」，所以執著假相，墮在輪迴(samsāra)，不得解脫(mokṣa)。既然幻有只是虛構，如春夢朝露般無常短暫，不自外於梵我，也終歸幻滅於梵之中，故說「梵、我、幻」絕對同一，無有差別²⁹。只要打破無明³⁰，戳破假相，體認到真實界，就可以解脫，達到梵我如一。

按梵語 avidyā 是 a 否定的接頭語「不；非；無」加上 (vidyā)「明；知；知識」³¹；(字根vid「知道；明」)，即所謂「無明」。相對的 vidyā 則是 avidyā 的手段 (aparā vidyā)「下智」和目的 (parā vidyā)「上智」。簡單說，就是一切原來所都是在一個至上真理所顯現，沒有其它任何存在的；如《百段梵書》(śatapatna-brāhmaṇa) 所描述³²：

prajāpatir eva idam agra āsīt (初只有生主)(一一．五，八，二)

Brahman eva idam agra āsīt (初只有生梵)(一一．二，三，一)

ātman eva idam agra āsīt (初只有生我)(一四．四二，一)

摩耶 (māyā) 也在梵裡面，它也只是梵的化現，在「無明」(avidyā) 的遮障下，如同看川劇變臉，雖然臉譜各異，其實真面目只有一個，就是梵。解脫之道就是透過摩耶 (māyā)，「借假修真」消除「無明」(avidyā)，因為沒以有了障眼之物，就可以直視見真，所謂「內行人看門道，外行人看熱鬧」。了解到原來生死是

²⁸ 李志夫 譯，《印度哲學導論》，S.C Chatterjee & D.M Datta，An Introduction to Indian Philosophy，幼獅文化事業公司，台北市，1987 年 10 月 六版，頁 423。

²⁹ 參閱 巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000 年 12 月第一版，頁 123~124。

³⁰ 按 教外別傳的禪宗求開悟，視得本來面目，離妄即真，也是不脫此理論。日人木村泰賢、高楠順次郎認為「奧義書中所謂知梵拜梵者，非世所謂知與所謂禮拜也，實與禪宗之大悟大澈底相同；為絕能所，二面裂破，契當當體之義。」，參閱 高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001 年 09 月 臺一版第八次印刷，頁 292。

³¹ 特別指三吠陀的知識，參閱 林光明、林怡馨編譯《梵漢大詞典 下》，嘉豐出版社，台北市，2004 初版，頁 1420。

³² 同註 27。

一場戲夢，曲終人散，春夢了無痕；既無風雨也無晴。明眼人終不為戲法障眼，哀莫如矮人看戲，隨人話短長，總歸是「天下本無事，庸人自擾之」。

關於無明（avidyā）與摩耶（māyā），我們可以自我（ātman）與梵（brahman）之關係視為類比的概念。就是說，自我是梵的個別現象，梵是全體的。無明也是摩耶的個體化，事實上都是同質的，祇有大我小我的區別而已。

商氏所指幻化是本質沒有改變，是「杯弓蛇影」的，問題發生在觀察者的錯覺上，而不影響實際存在的主體。這種理論稱為「形變」（vivarta），如果連本質都產生變化就稱之為「質變」（parināma）³³。商羯羅（Śaṅkara）的「幻論」或「摩耶論」（māyā-vāda）屬前者。闡釋凡人總是「虛妄取異相」³⁴，所執取的只是幻象，海市蜃樓，實質並不存在，稱為（adhyāsa）³⁵。這些都是用來做為解釋宇宙生滅現象的理論，也是不二論的重要概念，假設沒有「幻論」或「摩耶論」（māyā-vāda），則必需承認有梵以外的存在。那麼，就無法保證梵是永遠唯一而且不變異了。

當然，也有支持「質變」（parināma）論點的吠檀多學派（Vedānta），以在商氏後期的哲學家羅摩路閣（Rāmānuja）為代表人物，他也認同梵是唯一實在的。但是，萬有既是梵的轉化，也都具足了梵的性質，因此也應該是真實的存在，我們所看到的只是部份而已；即是「限制；局限」（veśeṣa）的梵。幻力是不存在的，稱為「限制不二論」或「準不二論」（viśiṣṭādvaita-vāda）。事實上，吠檀多學派（Vedānta）也各有師承。代表其對梵書（Brāhmaṇa）及奧義書（Upaniṣad）的不同解釋。商羯羅（Śaṅkara）的老師喬頻陀（Govinda），傳說喬頻陀（Govinda）的老師是喬荼波陀（Gauḍapāda），算是商氏的太老師（paramaguru），也就是師公（guror garīyasa）了³⁶，其對商氏影響最大。將於下一章說明。

³³ 李志夫 譯，《印度哲學導論》，S.C Chatterjee & D.M Datta，An Introduction to Indian Philosophy，幼獅文化事業公司，台北市，1987 年 10 月 六版，頁 406。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 19：「譬如工畫師 分布諸彩色 虛妄取異相」（CBETA, T10, no. 279, p. 102, a11-12）。

³⁵ 按指以假為真的心理作用。可解釋為「誤判」。

³⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），

第四節 研究範圍及方法

本論文擬採文獻學方法，從奧義書（Upaniṣad）、吠陀經（Veda）中溯源，再從佛教經論內容應證有關 māyā 的語言概念及其形成之哲學系統，涵涉範圍包括古印度吠陀（Veda）思想、奧義書（Upaniṣad）哲學、吠檀多學派（Vedānta）及佛教哲學。論文內容分述如次：

第一章 緒論，概述研究動機。印度不二論（adaita-vāda）哲學與中觀（Mādhyamika）哲學之殊途同源關係及所涉範圍和研究方法。

第二章 吠檀多學派（Vedānta）。說明商羯羅（Śaṅkara）不二論（adaita-vāda）的師承及淵緣，尤其是喬荼波陀（Gauḍapāda）的《聖教論》（Āgama-śāstra）。以及伐致呵利（Bhartṛhari）等影響商氏學說的哲學家，及該學派與佛教之關聯。

第三章 奧義書（Upaniṣad）幻力思想。解讀吠檀多學派（Vedānta）所注釋之文獻，與梨俱吠陀（R̥gveda）創生神話之關聯。

第四章 吠陀（Veda）幻力思想。溯源奧義書（Upaniṣad）所述及的思想依據及哲學根本模型。

第五章 佛教幻觀思想。包含原始佛教、部派佛教（大眾部及經量部）、大乘中觀、唯識學派。

第六章 結論。佛梵同源，幻觀思想在印度哲學中之有各自分衍、合流現象。

第二章 吠檀多學派的不二論

第一節 吠檀多學派 (Vedānta)

一、吠檀多與吠陀及奧義書

吠檀多學派 (Vedānta) 是出自印度正統哲學中的「智彌曼差」(Jñāna-mīmāṃsā) 又稱「後彌曼差」(Uttara-mīmāṃsā)³⁷。「智彌曼差」(Jñāna-mīmāṃsā) 因為較重於奧義書哲學理性的探討，終而演變成吠檀多學派 (Vedānta)。學派名稱就是 veda 和 anta (最極致的；結論) 合成。veda 即「吠陀」，中文譯意「明論」或「智論」，分四部吠陀：

《一切經音義》卷 26：「四毘陀論(正云四吠陀此云四明論有十萬頌西方所重明四種法一壽二祠三平四術)。」³⁸。

《翻譯名義集》卷 5：「韋陀。亦名吠陀。此云智論。知此生智。即邪智論。亦翻無對。舊云毘陀訛也。韋陀有四。一阿由。此云方命。亦曰壽。謂養生繕性。二夜殊謂祭祀祈禱。三娑磨。謂禮儀占卜兵法軍陣。四阿達婆。謂異能技數禁呪醫方。索隱引摩蹉伽經云。初人名梵天造一韋陀。次有僊名自淨。變一為四。一名讀誦。二名祭祀。三名歌詠。四名穰災。」³⁹

所謂一名讀誦者即「梨俱吠陀」(R̥gveda) 舊譯「阿由」，屬贊頌明論，是請神祭祀官「勸請者」(hotṛ) 使用頌唸讚歌 (ṛc) 勸請諸神降臨，內容包含「解脫法」、「養生繕性」「醫方諸是事」。二名祭祀者即「夜柔吠陀」(Yajurveda) 舊譯「夜殊」，

³⁷ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 323~324。

³⁸ (CBETA, T54, no. 2128, p. 476, a22)。

³⁹ (CBETA, T54, no. 2131, p. 1144, c22-29)。

是供養神祭祀官「祭供者」(adhvaryu)使用誦唸祭詞(yajus)並供獻祭品,內容包含「祭祀」、「享祭祈禱」、「善道」。三名歌詠者即「沙磨吠陀」(Sāmaveda)舊譯「娑磨」,屬「歌詠明論」,是贊神祭祀官「歌詠者」(udgātṛ)使用唱頌詩歌(sāman)讚嘆神德,內容包含「婚嫁、欲樂之事」、「禮儀、占卜、兵法、軍陣」、「國儀、卜相、音樂、戰法諸事」。四名穰災即「阿闍婆吠陀」(Atharvaveda)舊譯「阿達婆」,為祈導祭祀官「祈導者」(brahman)使用誦祈禱文統理祭祀程序,內容包含「咒術」、「算數」、「異能、伎數、禁呪、醫方」。可說吠陀聖典是一部上知天文下知地理的知識大百科。如果單獨學習一部吠陀,大約需要十二年,四部共計四十八年,幾乎是印度人一輩子的時間了⁴⁰。就中以「梨俱吠陀」(Ṛgveda)為最根本經典,是世界上現存最古老的詩篇⁴¹。其他的吠陀都是依次「梵天造一韋陀。次有僊名自淨。變一為四」而發展的。

按「梨俱吠陀」(Ṛgveda)舊譯「阿由」,應該是與「窪尤」(Vāyu),即古印度空界神「風神」的名字有關。因為「其作用在治人病而與人以長生」⁴²,所以《翻譯名義集》卷5說:

「…韋陀有四。一阿由。此云方命。亦曰壽。謂養生繕性。」。

印度古《吠陀》(Veda)文獻主要內容包含了:《梨俱吠陀》(Ṛgveda)、《夜柔吠陀》(Yajurveda)、《沙磨吠陀》(Sāmaveda)、《阿闍婆吠陀》(Atharvaveda)四吠陀及後來各時期注釋這些原始聖典的《梵書》(Brāhmaṇa)、「森林書」(Āraṇyaka)、《奧義書》(Upaniṣad)。奧義書就是吠陀文獻發展及詮釋的最終期也是最極致階

⁴⁰ 印度婆羅門一生可分四個不同階段:1.梵行期(brahmacārin)青少年跟老師學習。2.家住期(gṛhastha)成家立業。3.林棲期(vānaprastha)退修離家隱居。4.遁世期或遊行期(saṃnyāsin)雲遊行腳乞食,做人間最後巡禮。詳閱 楊惠南,《印度哲學史》,東大圖書,臺北市,民84 初版,頁56。

⁴¹ 詳見高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎,《印度哲學宗教史》,商務出版印書館,台北市,2001年09月 臺一版第八次印刷,頁39~41;楊惠南,《印度哲學史》,東大圖書,臺北市,民84 初版,頁31。

⁴² 高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎,《印度哲學宗教史》,商務出版印書館,台北市,2001年09月 臺一版第八次印刷,頁84。

段，因此奧義書又有「吠檀多」(Vedānta，吠陀之終)的別稱。吠檀多學派(Vedānta)有代表了總結吠陀文獻的意味。事實上吠檀多(Vedānta)一詞，就有出現在奧義書(Upaniṣad)中⁴³；《禿頂奧義書》或《髡頂奧義書》(Muṇḍaka upaniṣad)(III, 2, 6)：

有知韋檀多，于善義決定，遁世瑜伽修，心清遂精進；

彼等長逝時，入乎大梵界，生死得解脫，一切無掛碍。⁴⁴

又《白騾奧義書》或《白淨識奧義書》(Śvetāśvatara Upaniṣad)(VI, 22)：

韋檀多學中，劫初所宣說，無上秘密義，不可教噪人，

不子，或不弟。⁴⁵

可知吠檀多者，即生命之奧義者；生死解脫之秘要。又不隨意宣說，所以都是用，「親近對坐」而行之。(按upa(親近)ṣad(sad的變化，對坐)，《一切經音義》卷22解釋：

正云塢波尼煞曇言塢波者近也尼煞曇者少也謂少許相近比類之分也

或曰優波此云近也尼沙陀隨也謂相近比對分也。⁴⁶

徐梵澄直譯「奧義書」(Upaniṣad)就是「親教書」或「侍坐書」⁴⁷，頗親切。

奧義書(Upaniṣad)一般印度學者認可有五十二種，另有「幕庫地克集」(Muktikā)共收列一〇八種，是南印度學派所用的⁴⁸。其內容固然複雜，但是核心

⁴³ 參閱 巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000年12月第一版，頁171。

⁴⁴ 請參閱 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁667。

⁴⁵ 同上，頁393。

⁴⁶ (CBETA, T54, no. 2128, p. 441, b21-22)。

⁴⁷ 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁3。

⁴⁸ 高觀虛譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月臺一版八次印刷，頁238。

理論只有一個；就是「…通全體有一不可搖動之基礎觀念，即梵書終期所萌芽之梵我同一論，亦即吠檀多派之所謂“brahma-ātman-aikyam”是也⁴⁹（按Brahma是梵，即我（ātman），aikyam 意為 成一體；同一），這個基本理論認為「…梵，與為吾人生活體本質之自我，在本性上實為同一。換言之，即謂宇宙之原理當求之於自我（ātman）是也」⁵⁰。它可以說是「能貫通古奧義書之全部，且為其後一切吠檀多派之根本立腳地」⁵¹，其在奧義書中說法如下⁵²：

sa vā ayam ātmā brahma 『此我實彼梵也』（布利哈德奧義書四・四，五）
*tat tvam asi 『此即爾也』（聖特格耶奧義書六・八，七）
*aham brahma asmi 『我者梵也』（布利哈德奧義書一・四，一〇）
etad vai tat 『此實彼也』（卡陀克奧義書）

（其中*兩句是印度二大格言（mahā vākyam），影響印度之千古名句）⁵³

二、奠基者跋多羅耶那(Bādarāyaṇa)與《梵經》(Brahmasūtra)

基本上，奧義書就是從梵書後期的梵我同一說而發展到「梵、我、幻」同一的理論。吠檀多學派開山祖師為跋多羅耶那(Bādarāyaṇa, A.D100)他著作《梵經》(Brahmasūtra)，定型於 A.D400~450之間，共四篇十六章555頌⁵⁴。稱之為根本經典即《根本思惟經》(Śarīraka-sūtra)，因為它是吠檀多學派所共同遵循之經典，所以也叫《吠檀多經》(Vedānta-sūtra)。第一篇內容⁵⁵在調合「梵」的說法，建立「梵」為最高原理。他說：

⁴⁹ 高觀盧譯 木村泰賢.高楠順次郎,《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁247。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 同上。

⁵² 參照 高觀盧譯 木村泰賢.高楠順次郎,《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁247~248。

⁵³ 高觀盧譯 木村泰賢.高楠順次郎,《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁248。

⁵⁴ 參閱《佛光大辭典》，頁4640。

⁵⁵ 參閱 楊惠南,《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84 初版，頁346。

(I,1.1) 萬有是梵所發源、支持與消解。⁵⁶

宇宙萬法歸一，一生萬法，都是梵，其動力就是梵本俱的摩耶（māyā），生滅都是摩耶相。

(I,1.4) 我們之所以思、能看、不能將其淪為「次要感官」，而是世界之第一因。(I,1.6)⁵⁷

既然一切生滅都由梵，人的覺知也是在梵裡面，梵就是一切，祂就是第一因。感官本身才是次要的，不要把能知能聞的天賦給物化了，如儒家強調良知良能。

(I,2.1) 我們宣稱，我們達到解脫目的，是心靈與梵的同一認同，而不是與個人之靈魂認同。(I,2.4)⁵⁸

所謂解脫，是認知到等同於梵，與之無異的自我，是梵我同一的證知，就如「瓶喻」⁵⁹，小瓶內的空與外面的空是同質的。每一小瓶都有小範圍的空，當生命獲得解脫時，小空就與大空打成一片，返歸於梵，回歸於無生不滅的妙樂狀態，就是吠檀多所說的解脫目的。他們主張所有生命就像眾多的小瓶一樣，而最終的解放就是匯入大空。這一過程既是「心靈與梵的認同」也是生命的終極目標。

(I,3.8) 如果說犧牲祭拜諸神，如何諸神不互相爭祭品，？我們的答案：不會，因為諸神，形式是多，實則是一神。(I,3.27)⁶⁰

原來諸神如婆樓那（Varuṇa）⁶¹梵天（Brahmā）毘濕奴（Viṣṇu）和濕婆（Śiva）雖各顯神威，其形各異，事實上只有一神。這裡隱含著不二的概念。根據《尼微

⁵⁶ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 156。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 見巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》：「猶如瓶等中之空，瓶等遭到破壞時，其空悉歸于大空。眾我匯入我亦然。」，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，108 頁。

⁶⁰ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 157。

⁶¹ 天界神 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，35 頁。

得》(Nivid) 詩所說，眾神由 3306 位合併為 6 位而位而最終歸於一神（生氣之神）（Prāna），稱為彼有（Tyad）⁶²；也就是大梵。

（I,4.14）雖然創造說是有衝突，但是論到梵是第一因，則奧義書是一致的。⁶³

根據《梨俱吠陀》第十卷，宇宙創生讚歌有：《無有讚歌》（Nāsaḍāsiya sūkta），《祈禱主讚歌》（Brahmaṇaspati sūkta）、《原人讚歌》（Pruṣa sūkta）、《生主讚歌》（Prājapātya sūkta）、《造一切主讚歌》（Viśvakarman sūkta）⁶⁴，雖各具型態，但是最高之原理「第一因」都歸於「梵」，在奧義書當中就是一致以此為中心的思想。

（I,2.25）譬如宇宙之發生與消解，我們就可以接受啟示：那是梵之物質因。⁶⁵

下面解釋了梵是物質因的理由，事實上也隱含了摩耶就是物質因，因為梵是無生的，透過摩耶才有宇宙創造。

（I,4.26）梵之所以是物質因，因為藉它自己之形式變化，創造了自己也創造了宇宙。⁶⁶

關於梵為什麼宇宙創造的理由有三種：一、因為無明（這部分是佛教認同的觀點；在十二因緣中「無明緣行」⁶⁷成為佛教的基本教義），二、因為無聊，寂寞。三、為了遊戲，只是好玩⁶⁸。

⁶² 見李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 76~79。

⁶³ 同上，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_1/1-4-04.html〉，2006/3/26

⁶⁴ 請參考本論文第三章第二節，頁 103。

⁶⁵ 參閱李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_1/1-4-07.html〉，2006/3/26

⁶⁶ 參閱李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 157。

⁶⁷ 《雜阿含經》卷 13：「俗數法者。謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識。廣說乃至純大苦聚集起。又復。此無故彼無。此滅故彼滅。無明滅故行滅。行滅故識滅。如是廣說。乃至純大苦聚滅。」(CBETA, T02, no. 99, p. 92, c20-24)。

⁶⁸ 請參閱本論文第三章第一節，頁 95。

第二篇試圖探討反駁反對的意見，及解釋宇宙幻化成滅。他主張梵是第一因，梵我同一⁶⁹：

（Ⅱ,1.4）反對者說：世界具有雜多性、複雜性；從經典上看梵都可能是世界第一因。⁷⁰

（Ⅱ,1.7）如果說，在創造之前，甚麼都沒有，我們絕對反對此一觀點。⁷¹

在此，跋多羅耶那（Bādarāyaṇa）特別強調創造之前的存有，也就是梵。如果沒有梵大概就沒有印度宗教文明的發展，所有哲學宗派也將無立腳之處了。因為祂既是起源的第一因也是終極。

（Ⅱ,1.14）「果與因之關係是相似的，是『非不同』（an-*anyatva*）。」⁷²

這是「梵我一同」的理論。也就是指本體梵（因）與眾生的自我（果）並無不同，否則不二論不得成立了。

（Ⅱ,1.16）先有因，後有果，因必在創造之前就已存在。⁷³

在印度數論派哲學和吠檀多派，認為梵是「因」而其創生的萬有都隱藏在其中，就是所謂「因中有果」（*satkāray-vāda*）。但梵是第一因，是先於一切的。而由之而創造的都是在祂之後。

（Ⅱ,1.21）開創各個人之靈魂與梵我也是非不同之關係，但絕非是同一關係。

⁶⁹ 同註 49。

⁷⁰ 參閱李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2.1.03.html〉，2006/3/25

⁷¹ 同上，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2.1.05.html〉，2006/3/26

⁷² 同上，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-06.html〉，2006/3/26

⁷³ 同上，頁 157。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-06.html〉，2006/3/26

梵的至高無上所開創者在形式上式不同的。因此才可能「一即多」，但是這些雜多並不像梵能夠創造，被創造者複製了創造者的特質成為自我，是屬於梵的一部份，卻不是全體。以下所述各條也是基於此說的：

（Ⅱ,1.22）而創造主梵天與各個靈魂之不同，在於梵之啟示性遠大於各個人之靈魂。⁷⁴

個人靈魂（自我）的真實性，就是梵，但是只有梵才能創造，梵的啟示就是祂的偉大，是第一因也是唯一的創造者，宇宙萬物都是被創造也無法再創造。

（Ⅱ,1.23）這有如石塊存在同一大地，但有其不同硬度。⁷⁵

本體雖具有不變異的屬性，但是現象界確實是雜多不一，表現源於同一本體的差異，如硬度不一的石塊，但同具石塊的特性，這是對被創者屬性之描述。

（Ⅱ,3.50）各個人之靈魂是反映至高神的影子。⁷⁶

如上述（Ⅰ,4.26）梵是：「藉它自己之形式變化，創造了自己也創造了宇宙。」，一個會自我創造的最高原理，這一創造就是透過摩耶，只有才梵有創造，被創造者只具有創造者創造力以外的相同屬性，其啟示就在偉大的「創造」，西方信仰中，也認為上帝就是最高原理，其創造具有神聖義，為上帝所獨有，人不可能扮演上帝（play God），乃上帝因創造而偉大也。所以創造者與被創造者的關係應解釋為「非不同」，就像「千江映月」⁷⁸。

⁷⁴ 同上，頁 158。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-07.html〉，2006/3/26

⁷⁵ “BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-07.html〉，2006/3/26

⁷⁶ 同上。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-07.html〉，2006/3/26

⁷⁷ 同上，頁 163。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-17.html〉，2006/3/26

⁷⁸ 《註華嚴經題法界觀門頌》卷 2：「千江有水千江月。萬里孤舟萬里身」，（CBETA, T45, no. 1885, p.

(II,1.24) 如果說梵是非人格的，沒有工具創造，那麼，我們也反對，因為梵的創造，如牛奶轉變為酪，或醍醐。⁷⁹

雖然所有一切都來自第一因的梵，卻是其形各異的，這種創化不能說是非人格的，除非像標準化的機器生產一樣，然則這娑婆世界就不可能顯現得生機盎然，正因如此才使得每個生命個體都具足了獨特性 (unique)，從而各自努力完成自我。

(II,2.1) 自性不可能為第一因，因為它是盲目的，沒有主動設計，安排創造之智慧能力。(批評數論派)⁸⁰

數論派 (Sāṅkhya) 主張「自性」(prakṛti) 為宇宙原理透過「轉變」產生「大」、「我慢」、「五唯」、「五大」、「五作根」、「五知根」、「心根」，乃至萬有⁸¹，就是該派的自性轉變論 (prakṛti-pariṇāma)，認為「自性」(prakṛti) 就是梵，但是吠檀多派不認同這種無神論的唯物說法。

(II,2.11) 勝論主張屬性內在本體中。本體構成原因，產生與本體同一類之屬性，也就是本體的因產生了果。結果，有智慧之梵被視為宇宙之原因；又說智慧又先在於果中。於是，梵就不可能，也用不著梵為宇宙第一因。(批判勝論)⁸²

數論派與吠檀多同屬「因中有果論」(satkārya-vāda) 者，但是勝論派認為因果統一於一元，則萬有就必須「同時」產生，因此主張「因中無果」，與吠檀多不合。

704, b8-9)。

⁷⁹ 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 158。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-1-08.html〉，2006/3/26

⁸⁰ 同上，頁 158。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-2-01.html〉，2006/3/26

⁸¹ 《金七十論》卷 1：「變性我知故。[24]變者。一大。二我慢。三五塵。四五根。五五知根。六心。七五大。是七名變自性所作故。自性者無異本因。我者知者。諸人知此二十五真實之境不增不減決定脫三苦。」(CBETA, T54, no. 2137, p. 1245, c2-6)，[24]變 Vyakta, 大 Mahat, 我慢 Ahaṁkāra, 塵 Tanmātra, 根 Indriya, 大 Bhūta。

⁸² 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 159。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-2-02.html〉，2006/3/26

(II,2.23) 佛陀以為解脫即消除無明，如果說一切都是剎那生滅，無明也是剎那生滅，因此，也就不可能用一切方法加以消除，也就沒有根本之解脫可能？（評論佛教）⁸³

因為如果就剎那生滅論，則無明也是剎那生滅的，那麼，一個剎那生滅的對象，連存在都有困難，何況要去消除一個幾乎不存在的東西。又何從解脫？

(II,2.33) 耆那主張在同一事物中，在同一時內即有矛盾的屬性，是不能被接受的。（批評耆那）⁸⁴

就耆那教以持相對主義（syādvāda）的立場認為⁸⁵，凡人無法認知任何事物的全部，也就是說凡是都是一體多面的，指有解脫者能夠全知。當然，在一體多面的內容中必然包含相對的屬性在裡面，就一元論者是不能接受這種論調的。

(II,2. 42) 各個人之靈魂來自最高之神之說，不能成立。（批判薄伽梵）⁸⁶

薄伽梵（Bhagavān）信仰認為自我是獨立存在，雖歸屬大梵，有主從關係，但是就一元論者是不能接受這種論調的。

(II,3.13) 大梵是創造原理，位於各元素之中。⁸⁷

創造原理位於個元素中，在奧義書中「遍在」。即普遍存在於地、水、火、風、空之中。

⁸³ 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 160。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-2-04.html〉，2006/3/26

⁸⁴ 同上，頁 161。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-2-06.html〉，2006/3/26

⁸⁵ 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 144。

⁸⁶ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 161。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-2-08.html〉，2006/3/26

⁸⁷ 同上，頁 162。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-07.html〉，2006/3/26

(Ⅱ,3.14) 宇宙五元素之消解即依創造之逆程。⁸⁸

所謂五元素，是地 (pṛthivī)、水 (āp)、火 (tejas)、風 (vāyu) 四大再加上「空」 (ākāśa)⁸⁹這一元素。數論學派用來解說宇宙有所謂的「二十五諦」⁹⁰。它們是宇宙萬有的基本元素，都有梵的屬性，就像原人創生萬物，然後隱入其中。五大生成順序應為：空→風→火→水→地⁹¹，其逆程為：地→水→火→風→空

(Ⅱ,3.15) 大梵與智慧與心靈之關係是『非不同』。⁹²

就本體觀之，一切等無差別。就現象而言卻是紛雜不一。不是單純的同異可以區別，若以一體之兩面而說，則任一面都具本體屬性，但非獨立，不即是全部。非同非異，故說非不同。

(Ⅱ,3.17) 各個靈魂沒有生死問題，是永恆而不是被產生的。⁹³

在生死不是問題前提之下，其實也是一種保證，生死不應成為問題，因為它只是假象，所有關於生命的核心課題，應該是生死背後的真相。

(Ⅱ,3.41) 靈魂之主宰者是至高的神，又稱為『啟示』(srut)⁹⁴。

在生死表象的後面有一主宰，就是至高神，就是梵。生命的真實知識就是來自梵

⁸⁸ 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 162。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-08.html〉，2006/3/26

⁸⁹ 按此處「空」的概念，是產生自天與地之間的存在。後來才在哲學意涵上發展的。

⁹⁰ 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 200。

⁹¹ 《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》卷 1：「第十九外道口力論師說。虛空是萬物因。最初生虛空。從虛空生風。從風生火。從火生煖。煖生水。水即凍凌堅作地。」(CBETA, T32, no. 1640, p. 158, a23-26)。

⁹² 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 162。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-09.html〉，2006/3/26

⁹³ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 162。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-11.html〉，2006/3/26

⁹⁴ 同上，頁 163。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-16.html〉，2006/3/26

的知識，稱之為「啓示」，這些啓示的總和就是「吠陀」(Veda)。

(II,4.1) 生命之氣 (Vital Airs) 來自大梵。⁹⁵

在自我存在幾個層面當中，有屬於「生氣所成我」的部分⁹⁶，它是生命活動之重要元素。在原人歌裡面也說到原人由鼻生呼吸，臍生下氣。就是生命之氣的來源。

第三篇說明「梵智」(brahman-vidyā) 是解脫的不二法門⁹⁷：

(III,1.1) 為了獲得另一身體，靈魂則附著細身。⁹⁸

(按《印度哲學概論》(An introduction to Indian Philosophy) 解釋：「當粗身消逝、死亡，細身並不消滅，又隨同靈魂遷至另一粗身上去，粗身與細身都是瑪雅—māyā的產物。由於無知，所以沒有辨別力，所以靈魂就錯誤的與粗身細身相結合，這種結合稱之為束縛。」)⁹⁹

(III,1.3) 由於呼吸感官語與靈魂要活動、進出，所以五種元素亦包圍著靈魂。

100

在耆那教說法當中也有相同的思維，就是靈魂被物質所包圍，稱這些為「業物質」，那是拘束靈魂的，需要被去除的，並且是以苦行的方式進行。

⁹⁵ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 163。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_2/bs_2-3-17.html〉，2006/3/26

⁹⁶ 請參照本論文第三章第五節「五藏說」，頁 122。

⁹⁷ 同註 49。

⁹⁸ 同註 95，頁 163。“BRAHMA SUTRAS”

〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-1-01.html〉，2006/3/26

⁹⁹ 李志夫 譯，《印度哲學導論》，S.C Chatterjee & D.M Datta，An Introduction to Indian Philosophy，幼獅文事業公司，台北市，1987 年 10 月 六版，頁 432。

¹⁰⁰ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 164。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-1-01.html〉，2006/3/26

(Ⅲ,1.7) 靈魂不能認知梵我，靈魂就是諸天神的食物（祭品）。¹⁰¹

所謂「人貴自知」生命的意義不單單是在「宇宙繼起的生命」¹⁰²，這是中國人傳統「生生不息」、祈願「祖德流芳」的思維。就印度民族所關注的，無不是在追求生命的圓滿；即結束痛苦，極樂自在。如果僅僅停留在生物層面，也就是儒家所言：「食色性也」¹⁰³，即使所謂「立功、立德、立言」¹⁰⁴的生命價值高標準，都無法在印度立足。這種人文差異，使印度超越了「安身立命」的價值標準，他們認為無知的生命，只不過是諸神的「食色之事」而已。

(Ⅲ,1.8) 人應竭盡善行，靈魂再返人間，仍保持其善業，接受啟示，

次生更因而得善生。¹⁰⁵

善有善報，獲得梵的啟示需要以善業做基礎，就佛教修行觀點也同樣認為修善是了生超死，也是要具足福德因緣的。就算往生極樂世界都「不可以少善根福德因緣得生彼國」¹⁰⁶。

(Ⅲ,2.1) 在醒與熟眠間，有真實之創造。¹⁰⁷

(按 關於自我有「四位說」，就是：一、醒位 (buddhānta) 二、夢位 (svapnāta) 三、熟眠位 (samprasāda) 四、死位 (mrta)¹⁰⁸，在《蛙氏奧義書 I,2~7》有詳細敘述。請參考本論文第三章第五節四小節，頁 121)

¹⁰¹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 164。

¹⁰² 蔣中正，《蔣總統思想言論總集·現代軍人須知·卷十一 演講》，中華民國二十二年七月二十三日 出席軍官訓練團總理紀念週，台北市 中國國民黨中央黨史委員會印，頁 321。

¹⁰³ 《孟子·告子》：「告子曰：食色性也。」

¹⁰⁴ 《左傳》：「太上立德，其次立功，其次立言。」

¹⁰⁵ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 164。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-1-02.html〉，2006/3/26

¹⁰⁶ 《佛說阿彌陀經》卷 1, (CBETA, T12, no. 366, p. 347, b9-10)。

¹⁰⁷ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 164。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-2-01.html〉，2006/3/26

¹⁰⁸ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 69~73。

(Ⅲ,2.3) 乃是梵天之力所產生之幻相 (māyā)，並非梵天本身由清淨變不清淨。¹⁰⁹

這一說法和佛教部派對佛身清靜不染濁的觀點是相類的，《增壹阿含經》關於佛身的描述說：

世尊告諸比丘。如來出現世間。又於世界成佛道。然不著世間八法。猶與周旋。猶如淤泥出生蓮華。極為鮮潔。不著塵水。諸天所愛敬。見者心歡。如來亦復如是。由胞胎生。於中長養。得成佛身。亦如琉璃之寶。淨水之珍。不為塵垢所染。如來亦復如是。亦生於世間。不為世間八法所染著。¹¹⁰

(Ⅲ,2.4) 梵在人之夢境中，因真實之附現象一幻象而創造。¹¹¹

梵本無生，一切都是由摩耶起。正是：「夢裏明明有六趣」¹¹²，原來宇宙創造，大爆炸驚天地泣神的事，都不過是一場影現罷了。

(Ⅲ,2.26) 個人靈魂將與梵我合而為一。¹¹³

這裡，《梵經》主張自我 (ātman) 以梵的知識從無明中解脫，終而與梵合一。可說是承至梵書時期形成「梵我一同」的一元哲學概念。代表了奧義書哲學的終極目標。

(Ⅲ,2.36~37) 事際上沒有其他之真實，只是唯一之梵。梵創造了世界，是一

¹⁰⁹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 158。
“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-2-01.html〉，2006/3/26

¹¹⁰ 《增壹阿含經》卷 39，(CBETA, T02, no. 125, p. 764, b21-28)。

¹¹¹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，164 頁。
“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-2-01.html〉，2006/3/26

¹¹² 《永嘉證道歌》卷 1，(CBETA, T48, no. 2014, p. 395, c14-15)。

¹¹³ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，165 頁。
“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-2-06.html〉，2006/3/26

切經典所啟示的。¹¹⁴

在奧義書中對唯一的梵，是由吠陀思想中從諸神創生神話逐漸脫胎而形成的存在本體，它經過《梨俱吠陀》→《森林書》→《梵書》→《奧義書》等階段演進的，到吠多檀學派是把梵的不二思想定型，成為主調。

（Ⅲ,3.1~2）明在吠檀多經典中都是一致的，可能只有在認知細節上有些差異。¹¹⁵

印度吠檀多哲學，對梵我信仰，基本上是一致的。除了不二論之外，也有羅摩路闍（Rāmānuja）的侷限二元論¹¹⁶；「限制不二一元論」或「準一元論」（viśiṣṭādvaita-vāda），主張摩耶不存在，這世界是真實的，為神所創造的。

（Ⅲ,3.35）梵我內在在萬有之中，存在一切元素聚集之事物中，這就是唯一之明。

¹¹⁷

從《原人歌》，我們就能夠知道，梵是如何成為萬有。在《大林間奧義書 IV, 4,4~7》

¹¹⁸（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）更詳述了梵進駐在事物之中的過程。

（Ⅲ,3.58）所有顯示之明是同一的。¹¹⁹

因為梵是不二，純一的本體，不論在任何範圍祂都存在而且是唯一的屬性，放諸四海皆準。

¹¹⁴ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，165 頁。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-2-07.html〉，2006/3/26

¹¹⁵ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 165。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-3-01.html〉，2006/3/26

¹¹⁶ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 361~362。

¹¹⁷ 同註 115，頁 165。“BRAHMA SUTRAS”

〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-22.html〉，2006/3/26

¹¹⁸ 參閱 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx〉，2006/3/25

¹¹⁹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 166。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-3-34.html〉，2006/3/26

(Ⅲ,4.1) 人追求大梵智識為主要目的。¹²⁰

在吠陀文化影響之下，對宇宙人生的思考，是基於由梵為一切，一切即梵，梵我如一的指導原則，也就是以「認識梵」為終極目標，因為認知了梵，就歸於梵。這種價值觀在東方人文思考是一大特色。

(Ⅲ,4.3) 從經典中認知到解脫者的善行。¹²¹

解脫的智者在經典中指導對梵的認知之路，鑒往知來，眾生只要依據經典修行，也可以獲得對梵的認知而解脫，這就是解脫者的善行。

(Ⅲ,4.5) 知與行可以使靈魂獲得善行之業果。¹²²

根據《吠陀》的知識（下智）透過行業產生的結果必然是良善的，趨於解脫的。

(Ⅲ,4.35) 經典宣示，如人能獲得梵行之業果，與貪、瞋即不相應。¹²³

所謂清靜解脫的果報，就是解脫業力纏縛，不再有情緒反應，連貪念、嗔恨心都不起作用了。

第四篇探討果位（phala）問題，和「我」（ātman）輪迴或解脫的各種情形：

(Ⅳ,1.1) 反覆聽、反省、禪觀經典所啟示之大梵。¹²⁴

獲得梵的來源就是《吠陀》經典所啟示的，在方法上要經過練習、省思及禪修。

¹²⁰ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 166。
“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-4-01.html〉，2006/3/26

¹²¹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 166。
“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-4-01.html〉，2006/3/26

¹²² 同上。

¹²³ 同上。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_3/bs_3-4-08.html〉，2006/3/26

¹²⁴ 同上。“BRAHMA SUTRAS”〈 http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-1-01.html〉，2006/3/26

(IV,1.3) 認知了自我，也就認知了梵。¹²⁵

梵存在每一個體，就是自我 (ātman)，和大梵不二。只要認識到它就是認知到梵。

(IV,1.4) 禪定者，所觀之象徵物，不是梵我，因為那不是梵我。¹²⁶

《大般若波羅蜜多經》云：「不應以諸相具足觀於如來。如是應以諸相非相觀於如來。」¹²⁷，《金剛經》也說：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相則見如來。」¹²⁸，因為有相皆妄，真理不是如此認知，因其無相。所以發展到中國禪宗更是要「佛來佛斬」連釋迦老子都不賣帳，說道：「老胡生下。一手指天一手指地。周行七步。目顧四方。天上天下唯我獨尊。當時若見。一棒打殺與狗喫却。貴圖天下太平。」¹²⁹，要言之，就因眾生著相以致天下大亂。何況禪修之目的即在破相，知道空花水月背後的實相。

(IV,1.5) 象徵不是梵，要從象徵知梵。¹³⁰

就像「指月」說，「指」是象徵，要透過手指指引而知道月明處。如《入楞伽經》卷7，說指月：

如實觀察者 諸境悉空無

如癡見指月 觀指不觀月¹³¹

¹²⁵ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國84年，頁166。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-1-02.html〉，2006/3/26

¹²⁶ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國84年，頁167。

“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-1-03.html〉，2006/3/26

¹²⁷ 《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷577，(CBETA, T07, no. 220, p. 985, a20-21)。

¹²⁸ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，(CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25)。

¹²⁹ 《明覺禪師語錄》卷3，(CBETA, T47, no. 1996, p. 687, a27-b1)。

¹³⁰ 同註126，頁167。“BRAHMA SUTRAS”

〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-1-04.html〉，2006/3/26

¹³¹ (CBETA, T16, no. 671, p. 557, a19-20)。

(IV,1.12) 直到死亡、解脫，都不能離開禪定生活。¹³²

(按 禪定梵語 dhyāna，靜慮、禪那、禪。是解脫的重要操作，是各個學派共通的修行方法。根據瑜珈派(Yoga)的八支瑜伽，是第七支屬於「內部成就」(bahirāṅga-sādhana)的修練。¹³³，在佛教也有「七知法」¹³⁴，也包含禪定法。吠檀多派學有人者認為這是消除二元進入絕對一元境界的方法，稱之為「現象消融論」(prapañca-vilaya)¹³⁵)

(IV,2.7、8、9、11) 死亡時，明與無明，隨著各人之業力往生，細身獲至梵天要通過知識；細身其性質細微，其體不可見；細身與心同在。¹³⁶

由於細身並不隨肉體死亡而消失，又成為輪迴過程之關鍵，如果沒有梵明是不可能歸向大梵的。部派佛教在解決輪迴主體時也提出許多類似細身的概念如：一切有部(Sarvāstivādin)的「世俗補特伽羅」，經量部(Sautrāntika)的「勝義補特伽羅」，大眾部(Mahāsaṃghika)的「根本識」，化地部(Mahīśāsaka)的「窮生死蘊」，犢子部(Vātsī-putrīya)的「補特伽羅」(puṭgala)。¹³⁷南傳上座部(Mulasthāvira)的「有分識」。

(IV,2.15~18、20、21) 生氣、元素，回歸大梵；此時，以沒有分別；離開身

¹³² 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 167。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-1-08.html〉，2006/3/26

¹³³ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 248~252。

¹³⁴ 見《長阿含經》卷 9：「云何七知法。謂七勤。勤於戒行。勤減貪欲。勤破邪見。勤於多聞。勤於精進。勤於正念。勤於禪定。」(CBETA, T01, no. 1, p. 54, c6-9)。

¹³⁵ 參閱林太·馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998 年 四刷，頁 121。

¹³⁶ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 167。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-2-04.html〉；
〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-2-05.html〉，2006/3/26

¹³⁷ 關於「我」的問題演變以及相關的輪迴，請詳參黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版。

體，使其心靈閃耀有光，全身晶瑩體透，靈魂隨陽光
飛昇；尤其在瑜伽與數論派在這方面更有獨到之修行
法。¹³⁸

瑜伽與數論派是大同小異的學派，數論派是無神論者，瑜伽派則主張有自在天神
（Īśvara）是「有神的數論」¹³⁹，根據《瑜伽經》（Yoga-sūta）在修習瑜伽過程當中，
修行者會獲至多種知識，包含死亡的知識及神我的知識¹⁴⁰。

（IV,3.1、3）死後脫離身體之靈魂，與梵天之光相接，這就是（śruit）；當與
光相接，也就聯接了雷電神與原理原則神。¹⁴¹

前言死亡後之狀態：「生氣、元素，回歸大梵；此時，以沒有分別；離開身體，使
其心靈閃耀有光…」，當與梵天之光相應，即得啓示，就與諸神結合，因為諸神也
是大梵的形態之一，在《梨俱吠陀》計十卷共 1017 頌，每一卷都提到因陀羅神，
讚頌此空界雷神，說此神具摩耶力。

（IV,3.15）婆陀羅延以為，在禪坐中，不要想著是非、人語，才能導至天，
當下便成梵天。（按婆陀羅延即（bādarāyaṇa）或譯跋多羅耶那）

142

若從大眾部的時間觀「過未無」來看，生命是剎那生滅，只有每一個當下才具實
義。所以後世大乘佛教中也常運用這種觀念而有「當下即是」、「放下屠刀立地成

¹³⁸ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 167。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-2-07.html〉~11.htm，
2006/3/26

¹³⁹ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 240。

¹⁴⁰ 同上，頁 252~253。

¹⁴¹ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 167。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-3-01.html〉；
〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-3-03.html〉，2006/3/26

¹⁴² 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國 84 年，頁 168。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-3-06.html〉，2006/3/26

佛」¹⁴³的說法。若就境界說，迷則眾生，悟即是佛。

(IV,4.1) 各個人之靈魂如已達到最高梵智慧之光，就能顯現梵之性質，也就是靈魂之真實性質。¹⁴⁴

在各個人之靈魂如已達到最高梵智慧之光的狀態下，是梵我一同，性質上等無差別，就是不二 (advaita)，就是不離 (abheda)。

(IV,4.2、6) 各個人之靈魂得到了這智慧之光，也就完全進入了超越之梵，我；具有梵天之屬性；為純一意識；為本質性質。¹⁴⁵

自我回入大梵，是完全的消融的過程，與梵毫無分別，恢復純一本然，為光明智慧本體之狀態。

(IV,4.17~18) 解脫的靈魂，除了沒有梵天之創造能力外，具有梵天之一切能力；因之，可以進住日、月之居所。¹⁴⁶

自我是屬於梵，在本質上與梵無二，但是並非創造萬有的本體，如同分身不可取代成為本尊。

跋多羅耶那 (Bādarāyaṇa, A.D100) 試圖調合並建立宗旨，但是從他以下，注釋學者眾多，觀點各異。其中後代學者中如：伐致呵利 (Bhartṛhari, A.D. 580-650)、喬荼波陀 (Gauḍapāda, A.D 670-730) 及跋帝婆遮 (Bhartṛprapañca) 等

¹⁴³ 《密菴和尚語錄》卷1：「悟之者。立地成佛。迷之者。永劫輪迴。」(CBETA, T47, no. 1999, p. 963, b19-20)。

¹⁴⁴ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國84年，頁168。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-4-01.html〉，2006/3/26

¹⁴⁵ 參閱 李志夫，《印度思想文化史：從傳統到現代》，東大圖書，台北市，民國84年，頁168。
“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-4-01.html〉；
〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-4-03.html〉，2006/3/26

¹⁴⁶ 同上，頁168。“BRAHMA SUTRAS”〈http://www.swami-krishnananda.org/bs_4/bs_4-4-07.html〉，2006/3/26

師資傳承都是一元論思想¹⁴⁷的根本教義，也是主流思想。

第二節 伐致呵利 (Bhartṛhari)

一、伐致呵利 (Bhartṛhari) 及其主張

伐致呵利 (Bhartṛhari) 也是奧義書注釋家。唐 義淨在《南海寄歸內法傳》中提到他，說他七次出家七次還俗，著有「伐致呵利論」(Bhartṛhariśātra) 二十五千頌¹⁴⁸，討論「聲明」¹⁴⁹。伐致呵利 (Bhartṛhari) 在《聲明論》(Vākyapadīa) 中提出和佛教相似的說法及「幻影論」(vivarta-vāda)，他說：「差別不一的世界，乃是幻覺 (kālpānīkam)；宇宙萬物都無我 (nairātmya)」¹⁵⁰。他認為「梵」是真實存在，從梵所生的差別不一的世界，只是「幻影」(vivarta) 而已。論點和後來的商羯羅差不多¹⁵⁰。

他的一元論是一個「亦二亦不二」(dvaitādvaita) 也是「亦離亦不離」(bhedābheda) 的「梵」¹⁵¹。有關這種印度特有的邏輯理論，在上一節跋多羅耶那 (Bādarāyaṇa) 的《梵經》(Brahmasūtra) 中也多次出現，因為在印度哲學和佛學中被大量產使用，實在有必要加以說明。

¹⁴⁷ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 344。

¹⁴⁸ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 351。

¹⁴⁹ 《佛光大辭典》：「梵語 abda-vidyā。音譯攝拖苾馱。為印度五明之一。指文字、音韻及語法之學。有關其要目，瑜伽師地論卷十五概分為六項：(一)法施設建立相，謂聲明為名、句、文身等，及與不鄙陋、輕易、雄朗、相應、義善等五德相應之音聲為體。(二)義施設建立相，謂所詮之義。即六根、四大種、業、尋求、非法、法、興盛、衰損、受用、守護等十義，及自性、因、果、作用、差別相應、轉等六義。(三)補特伽羅施設建立相，謂言語之性別。即男、女、中性，及其轉聲之變化。(四)時施設建立相，謂時之差別。即遠過去、近過去，乃至遠未來、近未來等之變化。(五)數施設建立相，謂數之差別。即單數、二數、複數等之別。(六)處所根栽施設建立相，即有關造語、造頌之法。又瑜伽師地論略纂卷六於解釋處所根栽施設建立時，謂聲明之「根本處所」有四論，即梵王百萬頌、帝釋十萬頌、迦單沒羅仙一萬二千頌、波膩尼仙八千頌；註釋凡五論，即字體根栽聲明論三百頌、聲明略本頌一千頌、八界論八百頌、聞釋迦論一千五百頌、溫那地論二千五百頌。蓋聲明為五明之一，印度一般皆研習之，然於我國則因經論等既皆漢譯，訓詁、文法等與印度大相逕庭，是故多不行聲明講習。及至唐代，玄奘等傳梵學，加以密教流傳，梵字悉曇之學遂勃興一時，有關之著述亦於焉問世。日本方面，則於日僧最澄、空海等諸師來華，傳悉曇法，其學乃逐漸興盛」，頁 6495。

¹⁵⁰ 同註 49。

¹⁵¹ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 349。

二、雙非論及多重否定邏輯

最早在《黎俱吠陀 (R̥gveda, X, 129)》¹⁵²就有出現了這種對至上神祇或創造者的雙非論 (The Non-dual Context) 的讚美詩，於《無有讚歌》(Nāṣaḍāsīya sūkta) 中，它唱道：

無既非無，有亦非有；無空氣界，無遠邊天界。

何物隱藏，藏于何處？誰保護之，深廣大水？¹⁵³

(比照語體翻譯：

起初，既沒有無 (asat)，也沒有有 (sat)：

沒有空界，也有在它上面的天界。

何物被隱藏著？在何處？在誰的保護之下？

而深不可測的天上之水 (ambha) 何在？¹⁵⁴)

死既非有，不死亦無；夜黑白晝，二無迹象。

不依空氣，自立獨存，除此之外，別無存在。¹⁵⁵

(比照語體翻譯：

因此，既沒有死亡，也沒有不死；沒有黑夜與白晝的象徵。

它依靠著自己內在的力量，獨一 (tad ekam) 無息 (avātam) 地呼

吸著；除此之外，並沒有任何其他事物的存在。¹⁵⁶)

¹⁵² 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsn/rv10129.htm>〉，2006/3/23

¹⁵³ 以下中譯節錄自孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁153。

¹⁵⁴ 本處譯文 節錄自 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84 初版，頁43。

¹⁵⁵ 同註153。

¹⁵⁶ 同註154。

在奧義書中也運用了相同的語意邏輯，例如《大林間奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 2,3.6)¹⁵⁷敘述梵我的有名句子：

于是立義曰：「非此也，非彼也」。

蓋無有超此「非此非彼」(之義)者。

而其名曰「真實之真實」唯生命諸氣息為「真實」，

「神我」則其「真實」也。¹⁵⁸

(比照語體翻譯：

因此，這裡有一種教示：「(既)不是這樣！(也)不是那樣！(neti neti) 因為在也沒有比這(教示)更高超的了，而它的名字是「真實中的真實」(satysayasatyam)。誠然，具有呼吸(生氣)的生類是真實的，而它則是他們的真實者。)¹⁵⁹

《大智度論》謂：「心行處滅，言語道斷」¹⁶⁰，要透過語言去描述一個超乎想像的存在，確實不太可能。畢竟，「它(大梵)不是被知，而且超然于未被知的事物，它是不能為語言所能表示出來的，語言只能表示語言的自身，我們所認知的梵，並不是我們所禮拜的梵」¹⁶¹。以語言的有限性，去詮釋超越語言的真理，其不可能在佛學與吠檀多學都是同調的。甚至道家莊子也有同樣的理解，在《養生主第三篇》他說：「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已。」¹⁶²

¹⁵⁷ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/brinew-proofed.itx〉2006/3/15

¹⁵⁸ 此處中譯採 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁518。

¹⁵⁹ 本處譯文 節錄自 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84初版，頁67。

¹⁶⁰ 《大智度論》卷2，(CBETA, T25, no. 1509, p. 71, c7-8)。

¹⁶¹ 李志夫 譯，《印度哲學導論》，S.C Chatterjee & D.M Datta, An Introduction to Indian Philosophy, 幼獅文化事業公司，台北市，1987年10月六版，頁394。引 kena upanishad (1,4.5)

¹⁶² 陳鼓應：《莊子今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2004年3月)，頁102。

真理既不可思議又離言詮，爲了打破此一窘境，在佛家有「方便」¹⁶³，龍樹（Nāgārjuna）也運用了「假名」¹⁶⁴。也就是透過一再否定的邏輯辯證，試圖去呈現真理的樣貌。這一邏模輯式，基本上是先否定「有」成「非有」，再者，否定與「有」相互矛盾的「無」成爲「非無」。也就如下所示的結果：（矛盾否定）

「有」⇔「非有」

「無」⇔「非無」

然後再把前面的元素，統合起來就變成爲：（統一矛盾）

亦「有」亦「非有」

亦「無」亦「非無」

這樣的否定就符合了前面所提學者的說法了。如果我們運用中觀邏輯的話，就是把前面的元素再否定成爲：（超越矛盾）

非「有」亦非「非有」

非「無」亦非「非無」

如此一再否定的邏輯辯證，目的無非在「去偽存真」，希望接近「真實之真實」。這種思維其實是來自觀察宇宙本體（上智（parā vidyā）和自然界（下智（aparā vidyā））之間，既矛盾又統一的現象。就本體立場來看（就理相上說的），是統一、無異、不變的。是「既沒有死亡，也沒有不死；沒有黑夜與白晝的象徵。它依靠著自己內在的力量，獨一（tad ekam）無息（avātam）地呼吸著；除此之外，並沒有任何其他事物的存在。」的。有趣的是它所呈現的大千世界（就事相上說的），卻是衝突的、充滿矛盾和變化。所謂矛盾的統一，就是理事圓融的「梵我同一」。宋代蘇東坡居士，曾將這點觀察寫在他的《前赤壁賦》裡，他說：

¹⁶³ 《妙法蓮華經》卷1：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於眾生」，（CBETA, T09, no. 262, p. 8, a17-19）。

¹⁶⁴ 《中論》卷4：「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」，（CBETA, T30, no. 1564, p. 30, b22-23）。

蓋將自其變者而觀之，而天地曾不能一瞬；

自其不變者而觀之，則物于我皆無盡也。

第三節 喬荼波陀（Gauḍapāda）及《聖教論》 （Āgma-sūtra）

一、概述

吠檀多學派（Vedānta）不二論的重大發展，約在西元五六世紀左右，喬荼波陀（Gauḍapāda）注釋了《蛙氏奧義頌》（Māṇḍūkya-kārika），在這部著作當中，他探討了所有吠檀多學派（Vedānta）的核心議題如：梵我一元論、摩耶（māyā）論、心識論。可說是重要的奠基者。

《蛙氏奧義頌》（Māṇḍūkya-kārika）是喬荼波陀（Gauḍapāda）對《蛙氏奧義書》（Māṇḍūkya Upaniṣad）¹⁶⁵以偈頌的形式注解（bhāṣya），共分四章二一五頌，也叫做喬荼波陀頌（Gauḍapāda-kārikās）。以其權威性而被尊為《聖教論》（Āgma-sūtra）。主要內容：第一章，「阿含分」（āgma-prakaraṇa），第二章「幻有分」（vaitathya-prakaraṇa），第三章「不二分」（advaita-prakaraṇa），第四章「息滅光相分」（alātasanti-prakaraṇa）。茲分述如下：

二、「阿含分」（āgma-prakaraṇa）

第一章，「阿含分」（āgma-prakaraṇa），共 29 頌，說明梵的真常唯一，此外凡屬心色法的一切存在現象都非真實，祇是幻化無常。他在第 7 偈頌說宇宙創生的

¹⁶⁵ 《蛙氏奧義書》（māṇḍūkya upaniṣad）散文形式，全書分四章十二節，屬「阿闍婆吠陀」（atharvaveda）系統，又譯《（唵）聲奧義書》。參閱 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986 年，頁 689。

兩種論點：

創世相信者認為，

神以創世顯威德。

他宗論師持斯論：

創世自相如夢幻。¹⁶⁶

就創世神話觀點，如婆樓那（Varuṇa）¹⁶⁷梵天（Brahmā）毘濕笈（Viṣṇu）和濕婆（Śiva）是創造神，宇宙是其創作¹⁶⁸，如同《聖經創世紀》，上帝才擁有創造力，它代表神非凡的無上威德。持另一觀點者，則認為神的創作，根本是假的，是一場精彩的魔術表演，創造神就是魔術師。顯然，喬荼波陀（Gauḍapāda）持後一論調。問題是在這一團迷霧背後的主宰者，到底是何樣貌？他說主宰者是：（ I ， 10）

自在滅除一切苦

威德全能不變者

諸有不二之神明

第四在遍應誰知¹⁶⁹

這裡有一個全能者，「唯一」不二的，祂是妙樂的，無所不在的，位居「第四位」¹⁷⁰是最至高無上的存在者。接著他強調真正到了解脫境界者，是從相對二元論矛盾解脫出來的：（ I ， 13）

有慧¹⁷¹第四此二者，

¹⁶⁶ 此處中譯摘自 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷 26 頁。

¹⁶⁷ 天界神 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 35。

¹⁶⁸ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 30。

¹⁶⁹ 同上，31 頁。

¹⁷⁰ 詳參 黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 45~47。

¹⁷¹ 指「四位」中之第三位「智慧位」（prajña）。

同是不執有二論；
有慧猶帶睡眠種，
第四位中不存在。¹⁷²

因此，除了證得第四位的解脫者，其餘的都在「睡夢」中，要求解脫只有從睡夢位中出離：(I , 15)

直妄為真者是夢，
不解諦理者是睡；
破除睡夢二顛倒，
證得第四位境界。¹⁷³

在此，我們不禁追問，睡夢顛倒從何而來？若是後天，則原本清靜，何致顛倒，豈不自尋煩惱？故應是先天本有，一如「原罪」，到底起至何時？在時間上，以直線觀之，則有始終，倘實是追究，恐成先有或先有蛋的無窮追問。假若以圓周觀，則時間無始無終，起點和終點並不是在直線的兩端。有趣的是印度的數學系統也展了配套；它採用了十進位數字系統，發明了「零」(śūnya)，在哲學意義上它就是「空」的概念，在時間觀是「無始無終」，在符號的意象上“○”，代表了「初始的金胎」¹⁷⁴ (hiraṇyagarbha)，從零到無限大數系的發展因它而成。它同時涵蓋了印度文化、哲學的重要元素，其重要性可以「○=梵」來表達。在印度時間觀以此為尚。所以說：(I , 16)

無始摩耶所迷惑，
沈睡生滅若醒悟，
無生無眠亦無夢，

¹⁷² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 33。

¹⁷³ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 34。

¹⁷⁴ 見《梨俱吠陀》(X , 121)，〈生主歌〉prājapty sūkta又叫〈金胎歌〉(kasmai)。述宇宙由金卵創生。

「不怕念起。唯恐覺遲。」¹⁷⁶。解脫自在「時機」上的意義大過於「時間」上的意義。應該也是由於這種獨特的時間觀吧！醒悟與顛倒也似乎是一與多，純與雜的對決。

(I , 17):

若是此中有戰論，

定能消除無有疑；

唯在幻境始有二，

聖義諦上但不二。¹⁷⁷

既然人的一切迷誤階從無始，又障礙解脫的力量是迷妄之象，故而對其虛幻本質有所掌握，因為「破除睡夢二顛倒，證得第四位境界。」是唯一的出路。

三、「幻有分」(vaitathya-prakarāṇa)

在第二章「幻有分」(vaitathya-prakarāṇa) 共 38 偈頌針對睡夢、顛倒、幻、摩耶（無明）等同質異名的說明，以區別真妄。設說迷妄為外在力量，則潔身自愛不著塵埃，豈不清靜自在？色不迷人，人自迷。因此，人的問題在自己。

¹⁷⁵ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 35。

¹⁷⁶ 《大慧普覺禪師語錄》卷 27，(CBETA, T47, no. 1998A, p. 929, a4-5)。

¹⁷⁷ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 41。

(II , 1)

夢裡所見一切有，
智者言說是虛妄；
諸有生起于內在，
故受封閉因制約。¹⁷⁸

人的確是受限於時空之中的，眼睛不能看到紅外線、紫外線、X 光線，耳朵聽不到超高頻，也聽不到超低頻，既跳不高也不飛起來，生理是受限制了。同樣心理也有高潮也有低潮，為安身立命飽受煎熬，無法獨立於物外。中國宋朝詩人陸游的詩〈書歎〉，道出這種人生的窘境：

人生如春蠶，作繭自纏裹；
一朝眉羽成，鑽破亦在我。¹⁷⁹

《證道歌註》卷 1 也說：「夢裡明明有六趣。覺後空空無大千。」¹⁸⁰，總是要覺了迷誤才見真章。但是在迷夢中一切又是那麼逼真到難以辨別何者為真，足見虛幻（māyā）之魔力，既讓人陷入自我的牢籠，又不斷在生死輪迴中。或許以俗世眼界觀察，都是片斷的，部分的，雜多而矛盾，卻又叫人執以為是，以至坐井觀天，永遠不知道整體的真相。準此，我們可以說，「存在本身就是限制」。如何知夢如幻，得以證實夢幻是假的？他說：(II , 3)

神傳所示及前理：

(夢裡) 車等原非有。

以此故言得證實：

¹⁷⁸ 巫白慧譯，喬茶波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 51 ~52。

¹⁷⁹ 〔清〕永瑤、紀昀等撰：《劔南詩藁》，臺北，臺灣商務印書館，1986 年 3 月初版，《景印文淵閣四庫全書》本，第 1162 冊），卷 18，頁 330。

¹⁸⁰ (CBETA, X63, no. 1241, p. 262, c20 // Z 2:16, p. 181, d3 // R111, p. 362, b3)。

夢中所現皆虛妄。¹⁸¹

對吾人而言，這是一個相對世界，有夢境就有醒境。知道夢境虛幻，是醒境相對於夢境而言，以解脫者來看，並無相對境界，是矛盾的統一妙境。古言「至人無夢」，確有道理。(Ⅱ，5)

夢時醒時二種境，

智者稱言本是一：

以諸差別平等故，

又以理極成其故。¹⁸²

站在本體不變的立場，現象心色二法無一真，以梵壇多的夢幻觀，事實上也建構了一個幻論，所謂：

(Ⅱ，31)

吠檀多論哲學家，

如是觀察此世界：

如見夢境與幻象，

如見乾達婆城樓。¹⁸³

(《中論》卷2：¹⁸⁴「如^[5]幻亦如^[6]夢，如^[7]乾闥婆城，所說生住滅，其相亦是」[5]幻 Māyā。[6]夢 Svapna。[7]乾闥婆城 Gandharvanagara。說法如初一轍：¹⁸⁵《中論》卷2：「生住滅相無有決定。凡人貪著謂有決定。諸賢聖憐愍欲止其顛倒。還以其所著名字為說。語言雖同其心則異。如是說生住滅相。不應有難。如幻化所作。不應責其所由。不應於中有憂喜想。但應眼

¹⁸¹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁53。

¹⁸² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁55。

¹⁸³ 同上，頁95。

¹⁸⁴ (CBETA, T30, no. 1564, p. 12, a23-24)。

¹⁸⁵ (CBETA, T30, no. 1564, p. 12, a25-b4)。

見而已。如夢中所見不應求實。如乾闥婆城日出時現而無有實。但假為名字不久則滅。生住滅亦如是。凡夫分別為有。智者推求則不可得。」¹⁸⁶)

對於虛幻概念的具體瞭解，我們用「海市蜃樓」的現象理解是很清楚的，因為它就是水氣與光影折射的物理現象，但是在印度人的理解是神化的，就像古吠陀中，眾多被神格化的自然現象一樣。按「乾達婆城樓」其實正是一般所見的海市蜃樓 (mirage) (它在佛學也大量被隱喻虛妄不實)，性質上都是不存在的虛假影像，如空中樓閣 (castle in the air)，不過原理上有差別。乾達婆¹⁸⁷是具有魔力的神祇，展現神力幻化出現令人難以抗拒的迷人影像。這些假象在時間觀上共享一個特質：有始有終、短暫。基本上也離不開心色法的有限性。生滅法都經不起時間的考驗，所以從時間上也可以辨別真妄 (II, 6)：

初際後際不存在，
即使現在亦如是；
三際雖然皆虛妄。
外在表現似非妄。¹⁸⁸

(參照佛家對三際看法，《大般涅槃經》卷 33：

虛空非過去。何以故。無現在故。法若現在可說過去。以無現在故
無過去亦無現在。何以故。無未來故。法若未來可說現在。以無未
來故無現在亦無未來。何以故。無現在過去故。若有現在過去則有

¹⁸⁶ (CBETA, T30, no. 1564, p. 12, a25-b4)。

¹⁸⁷ 多譯乾闥婆，本是樂神，《維摩經義疏》卷 1：「乾闥婆。此云香陰。謂以香為食。及身出香。是諸天樂神。住在香山。諸天心念須作樂者。其身異相。即飛上天而奏樂也。」(CBETA, T38, no. 1781, p. 923, b29-c3)；《一切經音義》卷 1：「尋香城(古譯名乾闥婆城。唐梵雖殊其實一也。瑜伽論云音樂在地屬東方持國天王常與上界諸天奏樂以業感力故。但諸天思憶樂時。此尋香神即感遙聞彼天香氣。尋香赴彼。奏諸音樂。或名食香神。案此天所住城郭或居須彌層級或在七金山上。或居空界或處人間。其城郭多於平澤海濱。或於空曠砂漠絕人境處。化現似城遠望分明。近觀即滅。如波浮雲陽氣之類)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 316, a15-18)。

¹⁸⁸ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 56。

未來。以無現在過去故則無未來。以是義故虛空之性非三世攝。」¹⁸⁹，
故知「佛性是常三世不攝。三世若攝名為無常。」¹⁹⁰

所以《金剛般若波羅蜜經》卷1，會有這樣的偈頌：「過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得。」¹⁹¹，這就是相同的時間觀。無論醒夢境界或以時間觀，一切虛幻，唯梵真常無分別，「不二」是所宣說。(Ⅱ，33)：

諸有本來非實有，
以不二故妄分別；
又由不二生諸有，
是故不二性吉祥¹⁹²。

偈頌中妄的產生，就是摩耶（無明），幻性是本俱的，幻生也幻滅的諸存有，只是它的副作用，乾闥婆城，畫水痕跡¹⁹³。因此，其不二論是建立於梵我本有的幻現能力，而形成之理論；也就是幻觀的不二論。與佛家頗切合；《指月錄》卷1：「一切眾生。具有如來智慧德相。但以妄想執著不能證得。」¹⁹⁴，其結論亦然：(Ⅱ，12)

光明之我具自幻，
由是以我執著我，
是我覺知諸差別；
斯乃吠檀多結論。¹⁹⁵

四、「不二分」(advaita-prakaraṇa)

第三章「不二分」(advaita-prakaraṇa)共48偈頌，為其「不二」論做更深

¹⁸⁹ (CBETA, T12, no. 375, p. 828, a29-b6)。

¹⁹⁰ 《大般涅槃經》卷33，(CBETA, T12, no. 374, p. 562, b23-24)。

¹⁹¹ (CBETA, T08, no. 235, p. 751, b27-28)。

¹⁹² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁97。

¹⁹³ 《別譯雜阿含經》卷11：「譬如畫水欲求迹」(CBETA, T02, no. 100, p. 451, a3)。

¹⁹⁴ (CBETA, X83, no. 1578, p. 405, c17-18 // Z 2B:16, p. 10, a14-15 // R143, p. 19, a14-15)。

¹⁹⁵ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁59。

層論述。前章所述「由不二生諸有」，是梵的化現，還是屬於梵的，由一而多，是幻化的表層現象，與本體同一同質，只分大小，不分你我。(Ⅲ，3)

一我變現諸個我，
如空現為眾瓶空；
和合而有如瓶等，
斯乃所說生之義。¹⁹⁶

個我 (ātman) 是唯一梵的另一種型態，是小範圍 (小我)，之所以小，當然是無明的限制 (個我的摩耶)，「雲在青天，水在瓶」¹⁹⁷，生滅法都是摩耶 (māyā) 力。一旦幻滅，則萬法歸一；一旦「粉碎虛空」¹⁹⁸，即得自在，和虛空「打成一片」¹⁹⁹了。(Ⅲ，4) 接著又說：

猶如瓶等中之空，
瓶等遭到破壞時，
其空悉歸于大空。
眾我匯入我亦然。²⁰⁰

生滅起點也是終點，不離梵我。在純妙的境界中，連禪宗公案都有理解了；如《景德傳燈錄》卷 26，台州天台山紫凝普聞寺智勤禪師云：

今年五十五，脚未蹋寸土
山河是眼睛，大海是我肚。²⁰¹

¹⁹⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 107。

¹⁹⁷ 《指月錄》卷 9：「如何是道。師以手指上下曰。會麼。曰不會。師曰。雲在青天水在瓶。李欣然作禮。述偈曰。鍊得身形似鶴形。千株松下兩函經。我來問道無餘話。雲在青天水在瓶。」(CBETA, X83, no. 1578, p. 505, a22-b1 // Z 2B: 16, p. 109, d13-16 // R143, p. 218, b13-16)。

¹⁹⁸ 岑學呂 編，《虛雲老和尚年譜法彙合訂本》，台北，大乘精舍，民國 75 年 再版，頁 48。

¹⁹⁹ 《證道歌註》卷 1：「世出世間打成一片。呵笑怒罵皆是佛事。」(CBETA, X65, no. 1293, p. 466, b16 // Z 2:19, p. 462, d14 // R114, p. 924, b14)。

²⁰⁰ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 108。

²⁰¹ (CBETA, T51, no. 2076, p. 423, c28-29)。

這不就是匯入大我了嗎？這種你儂我儂，你泥中有我，我泥中有你，是本體的統一性，本質的無異，與形象樣狀的差異無涉。（Ⅲ，6）說明：

形式作用與名稱，
誠然處處皆有異，
但其空間無差別。
個我之論亦如此。²⁰²

「大珠小珠落玉盤」²⁰³，形式上是不一致，實質內容則純一的。即便有「形軀我」、「生物我」、「經驗我」、「主體我」，最終還是歸於「最高我」²⁰⁴即「梵」，而且不即不離；個我既不是從大我分支而成，也不獨存於大我之外，因為大我的梵原本就是充滿於一切的。一切「山色無非清靜身」²⁰⁵，主客既消泯，無分內外。既無相對，有二皆妄，那麼生死也是假象而已；（Ⅲ，9）：

死亡生存二者間，
一來一去二者間；
此我安住眾身形，
猶如虛空無有異。²⁰⁶

唯有真常梵我常駐於生死二界，以其無異故。安住不動不去一不來，以其無異故。凡有二皆非真，所以（Ⅲ，10）說：

和合生成者若夢，
一切皆由我幻現；
獨特殊勝不可得，

²⁰² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 110。

²⁰³ 〔清〕永瑤、紀昀等撰：《白氏長慶集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月初版，《景印文淵閣四庫全書》本，第1080冊），卷12，頁132。

²⁰⁴ 見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁54。

²⁰⁵ 宋 蘇軾，《攻媿集》卷七十，〈書張武子詩集後〉，東坡《贈東林總長老》云：「谿聲便是廣長舌，山色豈非清淨身？」。

²⁰⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 112。

一切相同亦非有。²⁰⁷

顯然地，這裡出現和佛家「緣起論」(pratītya samutpāda-vāda) 一致的論調，其必有受佛教影響之痕跡，下節將詳細比較說明。本偈頌道出了宇宙萬有的原力 (Force)，他就是梵我本俱的摩耶(māyā)；下一偈頌(Ⅲ，19)則解說了摩耶(māyā)正是宇宙的源頭，因為日月星辰，山河大地都因它而有，它就是「大爆炸」(Big bang)

²⁰⁸：

此因摩耶起差別，
無生絕非有差別；
若是真正有差別，
有死亦將變不死。²⁰⁹

在佛教徒的信念裡修行是要：「華開見佛悟無生」²¹⁰是體證了世俗虛幻，原來生是幻死亦假，見佛聞法才知生死已了，既出輪迴及不再生也不再死，了無世間的千差萬別，既無生死何來塵勞？絕對的境界是不思議無分別，假若有分別，那肯定有死與不死的相對境界，只要有死就會有不死。其實有所謂芸芸眾生，都只是摩耶變現，所以根據吠陀經典，此摩耶(māyā)原屬天神神力，於無中生有的神奇力量。(Ⅲ，24)：

神傳世間無雜多，
帝釋亦以幻變現；
彼雖本來無有生，
由幻故有眾多生。²¹¹

如果不是「幻」(māyā)，就沒有宇宙創造，和紛雜多彩的世界了。沒有「帝

²⁰⁷ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁113。

²⁰⁸ 天文物理學名詞，關於宇宙之起源理論。愛德華編，徐華鐸譯，《不可思議的宇宙》，台北市，世茂出版社，頁38~40。

²⁰⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁122。

²¹⁰ 《大乘本生心地觀經》卷3，(CBETA, T03, no. 159, p. 302, b19)。

²¹¹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁125。

釋」(指《梨俱吠陀》中的因陀羅 (Indra) 一雷神) 的神力，本來是「無生」—這一至高無上的真實相是「非此非彼」不能言說的，了不可得的「本來面目」，稱之為梵。(Ⅲ，26)：

(神傳)：此乃不、不故，
否定一切可說者。
由於因之不可得，
故說一切皆無生。²¹²

透過雙非論證的結果，最後肯定了奧義書的終極哲學概念，即「無生」是「真理中之真理」(satyasya satyam)。「離亂即真」不惑於所有相，在修行上必要透過「外離相，內不亂」²¹³的方式與真如相應，即心解脫，(Ⅲ，46)闡述如何能自迷象解脫：

若心不睡眠，
亦不起散亂，
無動無意象，
此心即成梵。²¹⁴

五、「息滅光相分」(alātasanti-prakaraṇa)

第四章「息滅光相分」(alātasanti-prakaraṇa)共100偈頌，總結前面各章所有論述，重申梵我唯一不二，摩耶(māyā)虛幻。並向佛陀致敬。他一開始於(Ⅳ，1)第一偈頌就讚頌智慧解脫者佛陀說：

能知智慧如虛空，
所知境界無差別，

²¹² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁127。

²¹³ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「何名禪定。外離相為禪。內不亂為定。外若著相。內心即亂。外若離相。心即不亂。本性自淨自定。」(CBETA, T48, no. 2008, p. 353, b20-22)。

²¹⁴ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁140。

正覺諸法如空者，

禮彼二足²¹⁵中最尊。²¹⁶

緊接著（IV，19）又讚嘆佛陀為眾生宣說「無生」論：

眾生無力又無智

無法理順其次第

是故覺者諸佛陀

宣說一切皆無生²¹⁷

（這裡語氣類於《中論·觀邪見品第二十七》偈頌：

瞿曇大聖主，

憐愍說是法；

悉斷一切見，

我今稽首禮。²¹⁸

非但如此，在第九十偈頌（IV，90）他更推崇了佛教，鼓勵學習大乘佛法：

應以大乘法了解，

應斷、知、得及應熟；

是中除應知境外，

和合三重可得者。²¹⁹

²¹⁵ 《佛光大辭典》：「<一>人有兩足，故謂人為二足。 <二>福與智。六度之中，般若稱為「智足」；施、戒、忍、進、禪等五度，稱為「福足」。佛陀圓滿福、智二足，為人中之尊，故敬稱為兩足尊。¹；佛陀之尊號。謂於人中之最尊最貴者。又二足譬福、智二者，以佛圓滿福、智之二足，故稱二足尊。禪苑清規卷九沙彌受戒文（卅續一一·四六三上）：「歸依佛，兩足尊；歸依法，離欲尊；歸依僧，眾中尊。」〔法華經授記品〕，198~199 頁。

²¹⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 143。

²¹⁷ 同上，頁 152。

²¹⁸ 《中論》卷 4，(CBETA, T30, no. 1564, p. 39, b25-26)。

²¹⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 184。

（按大乘佛法興起於西元二世紀，主張一切有情成佛²²⁰，其菩薩思想和龍樹（Nāgārjuna）的中觀哲學作為理論基礎，是主要推力，加上大眾信仰上的傾向而大流行。喬荼波陀（Gauḍapāda）對大乘佛法的認同，不見得是因為他曾入佛門的緣故。從印度文化層面觀察，事實上，在奧義書教義中「梵我不二」就點出了印度人文底層原本就蘊含了「自我和他我不二的倫理」²²¹，就大乘唯識宗的觀點，他詮釋了瑜伽部的：

應知及應斷，及以應作證，
次第空等定，修習有三種²²²。

並讚嘆諸佛苦口婆心，常為世間宣示真理（IV，88）：

非物質不可得者，
牢記此乃超世事；
須知能之與所知，
常為諸佛所宣說。²²³

最末連續三個偈頌，喬荼波陀（Gauḍapāda）再度呼應第一偈頌，稱佛為「導師」並表達對佛陀的最高敬意（IV，98）、（IV，99）：

原無障礙一切法，
自性本然離塵垢，
原初知識與解脫；
導師佛陀如是知。²²⁴

善護眾生之覺者，
其智不著於諸法；

²²⁰ 見呂澂，《印度佛教史略》，新文豐，台北市，民國83年6月一版3刷，頁10~11。

²²¹ 參閱林太·馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998年四刷，頁67~71。

²²² 見《大乘莊嚴經論》卷11，(CBETA, T31, no. 1604, p. 646, a4-5)。

²²³ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年第二次印刷，頁180。

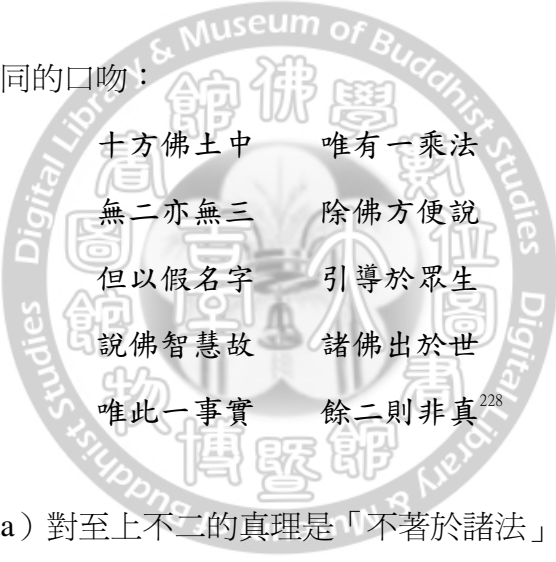
²²⁴ 同上，頁184。

如是一切法與智，
佛陀其實未宣說。²²⁵

既然是諸法皆空，則佛陀唯除方便²²⁶，別無宣說，所以說佛陀其實未說一法。
在《金剛經》就有這樣的解說：

須菩提。汝勿謂如來作是念。我當有所說法。莫作是念。何以故。
若人言如來有所說法即為謗佛。不能解我所說故。須菩提。說法者無
法可說。是名說法。²²⁷

《法華》經論也是相同的口吻：



十方佛土中	唯一乘法
無二亦無三	除佛方便說
但以假名字	引導於眾生
說佛智慧故	諸佛出於世
唯此一事實	餘二則非真 ²²⁸

喬荼波陀（Gauḍapāda）對至上不二的真理是「不著於諸法」的超越觀。可見其對般若的深刻理解；如《大智度論》卷55：

是般若波羅蜜中。無法可示。無法可說。
若無法可示無法可說。受人亦不可得。²²⁹

在般若空智的說法，諸法皆空，但有假名。真實法是不能夠顯示，或透過語言型態來詮釋。《雜阿含經》卷45說：「汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無

²²⁵ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁184~185。

²²⁶ 《妙法蓮華經》卷1：「十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三，除佛方便說。但以假名字，引導於眾生」（CBETA, T09, no. 262, p. 8, a17-19）。

²²⁷ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，（CBETA, T08, no. 235, p. 751, c11-15）。

²²⁸ 《妙法蓮華經》卷1，（CBETA, T09, no. 262, p. 8, a17-21）。

²²⁹ （CBETA, T25, no. 1509, p. 449, c23-25）。

是眾生者，如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生」²³⁰，既無法可說，又無所謂說法對象，這一切都是相待的假空，何有實法可得？

難欲甚深與無生，
正等無畏及非異，
如是道理悟知己，
我等如力致禮敬。²³¹

喬荼波陀（Gauḍapāda），因為「懶於金地聚金沙」²³²於佛教七進七出，但在偈頌中認同佛教並禮敬佛陀，不論其視佛陀為二足尊或其被視為佛教徒²³³，都顯示他與佛教因緣非淺，關於這部分應該可以在其著述當中整理比對出來。或許我們也可以說在印度人文裡頭，各宗派對生死的關懷其實並不是那麼壁壘分明，也從而相濡以沫而形成了相互吸納的現象，畢竟就印度而言，這一切人文資產原本就同源共享。（It's all India.）

第四節 喬荼波陀（Gauḍapāda）與中觀學派

前言大乘佛教流行在該學派之前，相當於笈多（Gupta）王朝，大乘中觀（Mādhyamika）、瑜珈（Yogācāra-vāda）二大系統，滋養了四世紀逐漸復興的婆羅門教²³⁴，使之日漸茁壯，反而吸收了佛教。

喬荼波陀（Gauḍapāda）受中觀哲學影響的部分，在《蛙氏奧義頌》（māṇḍūkya-kārika）第三章「不二分」（advaita-prakarāṇa）第十偈頌說：

²³⁰ (CBETA, T02, no. 99, p. 327, b7-10)。

²³¹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年第二次印刷，頁185。

²³² 見《九華山志》卷一：「大士送童子下山詩（此詩已載全唐詩集，及唐詩摘鈔。非但收句制勝，通篇韻律，亦覺莊嚴。）空門寂寞爾思家，禮別雲房下九華。愛向竹欄騎竹馬，懶於金地聚金沙。瓶添潤底休拈月，鉢洗池中罷弄花。好去不須頻下淚，老僧相伴有煙霞。」。

²³³ 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84初版，頁350~351。

²³⁴ 見呂澂，《印度佛教史略》，新文豐，台北市，民國83年6月一版3刷，頁11。

和合生成者若夢，一切皆由我幻現；
獨特殊勝不可得，一切相同亦非有。²³⁵

參照龍樹《中論》卷4則說：

眾因緣生法我說即是無，亦為是假名亦是中道義；
未曾有一法不從因緣生，是故一切法無不是空者²³⁶。

「合成」而生的無非是夢，都是幻現。詮釋的完全是「因緣法空」的概念，不離「未曾有一法不從因緣生」的定則，全部附屬於「無」、「假名」之下，而若夢不實，本來就是「空」。兩者的夢幻觀不但一致，還使用相同的譬喻（如夢、幻、乾闥婆城）。

《蛙氏奧義頌》（Ⅱ，31）：

吠檀多論哲學家，如是觀察此世界；
如見夢境與幻象，如見乾闥婆城樓²³⁷。

參照《中論》卷2：

如[5]幻亦如[6]夢，如[7]乾闥婆城；
所說生住滅，其相亦如是²³⁸。

在生滅相上，我們可以說喬荼波陀（Gauḍapāda）是很「中觀」的。生滅之所以是幻（māyā），（中論亦使用此幻字，可見它在佛梵經論中是共通的概念），其實都是眾生的愚癡妄見所致，並為之所限制。凡人能觀察到的現象界都是虛無飄渺的乾闥婆城而不識其背後的實相。

²³⁵ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁113。

²³⁶ (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14)。

²³⁷ 同註181。

²³⁸ (CBETA, T30, no. 1564, p. 12, a23-24)[5]幻 Māyā。[6]夢 Svapna。[7]乾闥婆城 Gandharvanagara。

《蛙氏奧義頌》(Ⅱ, 1):

夢裡所見一切有，智者言說是虛妄；

諸有生起于內在，故受封閉因制約²³⁹。

參照《中論》卷3：

若謂以眼見而有生滅者，則為是癡妄而見有生滅；²⁴⁰

無明之所蔽，愛結之所縛，而於本作者，不即亦不異²⁴¹

因為同樣認為生滅相，僅僅是條件組合變化的表象，所以在因緣假和的觀點上也是中觀的，對智者而言眾生的見聞覺知是虛妄愚痴的，就像把夢境當真一樣，其實是眾生無知。

《蛙氏奧義頌》(Ⅳ, 22):

世間無有一事物，

可以自生或他生；

世間亦無一事物，

或有或無或二俱。²⁴²

參照《中論》卷1：

諸法不自生，亦不從他生；

不共不無因，是故知無生²⁴³

凡所有一切成立之條件，都是相依而成，相依而滅，俱足相對性。除了因緣聚散的假象，根本沒有東西被創造或毀滅。在時間觀上，他也是中觀的，兩者同是無先後，無來去，無始無終的時間觀。

²³⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 51 ~52。。

²⁴⁰ (CBETA, T30, no. 1564, p. 28, b19-20)。

²⁴¹ (CBETA, T30, no. 1564, p. 23, b8-9)。

²⁴² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 153。

²⁴³ (CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7)。

《蛙氏奧義頌》(Ⅱ, 6)：

初際後際不存在，即使現在亦如是；

三際雖然皆虛妄。外在表現似非妄。²⁴⁴

參照《中論》卷1：

已去無有去，未去亦無去；

離已去未去，去時亦無去²⁴⁵

所謂來去其實也是眾生的時空錯覺，事實上本無來去，在《法華經》就詮釋了如來常在說法，其壽命無量，反倒是眾生見如來有生死來去²⁴⁶。

參照《中論》卷2：

若無有始終，中當云何有；

是故於此中，先後共亦無²⁴⁷

印度人的時間觀是圓周概念的「無始無終」而非線性，所以要在圓中當找起點和終點和求中間點一樣是不可能的，何況先後，倘若接受這樣的時空觀念，其實我們也很容易瞭解《金剛經》為什麼會說：「過去心不可得。現在心不可得。未來心不可得。」²⁴⁸。

參照《中論》卷2：

若使初後共，是皆不然者；

何故而戲論，謂有生老死²⁴⁹

所以說根本沒有過去現在和未來，無前中後，那麼在時間洪流當中生死也是一樣

²⁴⁴ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁98。

²⁴⁵ (CBETA, T30, no. 1564, p. 3, c8-9)。

²⁴⁶ 參見《妙法蓮華經》卷5：「妙法蓮華經[1]如來壽量品第十六」(CBETA, T09, no. 262, p. 42, a29) [1]15. Tathāgatāyuspramāṇa。

²⁴⁷ (CBETA, T30, no. 1564, p. 16, a16-17)。

²⁴⁸ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，(CBETA, T08, no. 235, p. 751, b27-28)。

²⁴⁹ (CBETA, T30, no. 1564, p. 16, b8-9)。

的假相，如果說有生有死，豈不是開生命的玩笑？

《中論》卷3：

不因過去時，則無未來時；

亦無現在時，是故無二時²⁵⁰

沒有過去自然也無從談未來，兩個時間點都不存在則現在的時間點也無從成立的。

《中論》卷3：

三世中求有，相續不可得；

若三世中無，何有有相續²⁵¹

時間也是相對性（有二）的概念，不自生不他依而生，它也是宇宙眾多因緣之一，它會產生過程（先後、來去），會有前中後的感覺出現；凡此都屬幻覺。喬荼波陀（Gauḍapāda）也採用真俗二諦觀念論說：

《蛙氏奧義頌》（IV，26）：

按照推理之觀點，

假名具有其因相；

按照如實之觀點，

因相即是非因相。²⁵²

根據假相我們也給予假名去定義它，但從實相來說它是錯謬的，假相是要去否定的，因此金剛經云：「如來所說身相即非身相」²⁵³，道理在此。

《蛙氏奧義頌》（IV，57）：

²⁵⁰ (CBETA, T30, no. 1564, p. 26, a6-7)。

²⁵¹ (CBETA, T30, no. 1564, p. 29, b16-17)。

²⁵² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，155頁。

²⁵³ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，(CBETA, T08, no. 235, p. 749, a23)。

依俗諦一切有生，
是故一切皆非常；
一自性一切無生，
是故一切皆非斷。²⁵⁴

以世俗認知所有事物都有生滅，因為生滅不斷所以事物都在遷化變動。但就實相而言其實是無生滅相的，所以《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷 306 說生命實相是：「甚深般若波羅蜜多以非斷非常為相」²⁵⁵。

《蛙氏奧義頌》(IV, 58)：

俗諦說有諸法生，
真實義上非有生；
諸法升起如摩耶，
摩耶本身亦非有。²⁵⁶

參照《中論》卷4：

諸佛依二諦為眾生說法，
一以^[27]世俗諦，二^[28]第一義諦。

^[29]若人不能知，分別於二諦；

則於深佛法不知真實義²⁵⁷

說空說有可依立場不同而詮釋，依俗諦說法是方便說有，依義諦是入理談空，目的在教人認知實相。

參照《中論》卷1：

²⁵⁴ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，168 頁。

²⁵⁵ (CBETA, T06, no. 220, p. 558, c15-16)。

²⁵⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 159。

²⁵⁷ (CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c16-19)，[27]世俗諦 Lokasaṃvṛti-satya。[28]第一義諦 Paramārtha-satya。[29]第九偈，Ye 'na yor navijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ, Te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāśane。。

淺智見諸法，若有若無相；
是則不能見，^[1]滅見安隱法²⁵⁸

就俗諦觀是眾多紛雜的矛盾現象，是「淺見」者推理的境界。於真諦實相觀則是無分別的統一。依照中觀的邏輯，「非因相」才是矛盾的統一。契合「所言一切法者。即非一切法。是故名一切法。」²⁵⁹的意旨。

在因果論上，喬荼波陀（Gauḍapāda）受中觀影響，批評數論學派（Sāṃkhya）的「因中有果」論（Satkārya-vāda）²⁶⁰及勝論（Vaiśeṣikas）學派的「因中無果」論（satkārya-vāda）²⁶¹，主張中觀一切「無生」論。

《蛙氏奧義頌》（IV，11）：

若云因中含有果，
果乃由因而產生；
有生何得稱無生？
有異何得稱常住？

參照《中論》卷3：

因果是一者，是事終不然；
因果若異者，是事亦不然。²⁶²

《中論》卷3：

諸法實相者，心行言語斷；
無生亦無滅，寂滅如涅槃。²⁶³

²⁵⁸ (CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a5-6)，[1]滅見安隱法 *Draṣṭavyopāśamaṃ śivam*。

²⁵⁹ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，(CBETA, T08, no. 235, p. 751, b2-3)。

²⁶⁰ 《金七十論》卷1：「[29]無不可作故 必須取因故 一切不生故 [30]能作所作故 隨因有果故 故說[31]因有果」(CBETA, T54, no. 2137, p. 1246, c25-27)，[29]第九頌。[30]能 *Śakta*，所作 *Śakti*。[31]因有果 *Satkarya*。

²⁶¹ 《大乘法苑義林章》卷1：「僧佉師計。一切法體自性本有。從眾緣顯非緣所生。若非緣顯果先是有。復從因生不應道理。」(CBETA, T45, no. 1861, p. 249, c18-20)。

²⁶² (CBETA, T30, no. 1564, p. 27, b25-26)。

在雙非邏輯的運用上，都是相同的語法；否定又否定的命題，無為第一重否定，相對的另一邊亦無，形成超越矛盾的邏輯。因果也是相對概念，實相上並無因也無果。

《蛙氏奧義頌》(IV, 32):

無滅亦無生，無縛亦無成，
無欲脫已脫，斯乃勝義性。²⁶⁴

但是「堂堂法界性，無佛亦無人」²⁶⁵，「無智亦無得。以無所得故。菩提薩埵」²⁶⁶中觀之道是遠離兩邊的無限超越。這一中道觀可以溯源自佛陀時代的阿含經教中，如《雜阿含經說》：

如來離於二邊。說於中道。所謂此有故彼有。此生故彼生²⁶⁷

參照《中論》卷1：

不生亦不滅，不常亦不斷；
不一亦不異，不來亦不出²⁶⁸

在中觀的四句八不的使用，目的就在透過徹底的否定，以呈現諸法背後的實相。喬荼波陀（Gauḍapāda）也認同諸法實相的超越性，所以還要繼續否定。

《蛙氏奧義頌》(IV, 83):

有無以及有無俱，
復加非有與非無；
動靜二俱或非有，

²⁶³ (CBETA, T30, no. 1564, p. 24, a3-4), [1]諸法實相 Dharmatā。

²⁶⁴ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年第二次印刷，頁96。

²⁶⁵ 《景德傳燈錄》卷10，(CBETA, T51, no. 2076, p. 275, a13)。

²⁶⁶ 《般若波羅蜜多心經》卷1，(CBETA, T08, no. 253, p. 849, c12-13)。

²⁶⁷ 《雜阿含經》卷10，(CBETA, T02, no. 99, p. 67, a4-5)。

²⁶⁸ (CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c8-9)。

凡愚以此蒙障蔽。²⁶⁹

在相對境界要求絕對事實上並不可能，而且往往陷於人類自性見或理性的限制，如入海算沙，真理並不同於邏輯辯證的終結，打破沙鍋問到底也不保證問題的圓滿解決，因為大都不離凡夫見。

《蛙氏奧義頌》(IV, 84)：

如是稱為四邊際，

執此四者常障蔽；

有德與此無接觸，

動見斯理曰遍知。²⁷⁰

真理的顯現不在現象界的分析探討，畢竟空相是離言詮的，唯有離相才能超越。由以上內容對比，顯示喬荼波陀 (Gauḍapāda) 在中觀哲學上的理解與吸收運用，在其《蛙氏奧義頌》(māṇḍūkya-kārika) 中處處鑿痕，很難讓人不懷疑他根本是個佛教徒，何況他在唯識哲學也添加不少，簡直是大乘佛學的詮釋者了。下節將就其對唯識學派的理解與運用，做一比對。

第五節 喬荼波陀 (Gauḍapāda) 與唯識 (瑜伽行) 學派

喬荼波陀 (Gauḍapāda) 用「依他起」²⁷¹來解釋眾生所以迷惑於有為法幻境；即感知主體 (能) 與所感知事物 (所) 之心物互動，導致對自我的限制、束縛。

《蛙氏奧義頌》(IV, 24)：

事物假名有因相，

²⁶⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 178。

²⁷⁰ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 178。

²⁷¹ 《瑜伽師地論》卷 64：「依他起自性者。謂眾緣生他力所起諸法自性。非自然有故說[6]無性。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 656, c5-6)，[6]無性＝性無【知】。

不爾能所二俱滅；
又由感受污染故，
此謂之為依他起。²⁷²

一切事物現象其實都只是假名存有，其生成都依因緣條件，眾生的染著也都是由於這些假名存有產生的，只會招致痛苦。

參照《解深密經》卷 2：

云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性。
則此有故彼有，此生故彼生。
謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊。²⁷³

再參照《成唯識論》卷 5：

如是染污意 是識之所依
此意未滅時 識縛終不脫²⁷⁴

雖然心、色是摩耶幻現，但眾生無明，見著於假象，便是有「染」。是一個「無明緣行。乃至招集純大苦蘊」²⁷⁵，自尋煩惱的過程。喬氏以此偈頌詮釋其唯識觀點。既然能識和所識都虛幻不實，如見乾闥婆城，但是真實的是什麼呢？他的理解是：

《蛙氏奧義頌》(IV,26)：

心不接觸外境界，
如是亦無似外境；
由於外境非真實，

²⁷² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，154 頁。

²⁷³ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 155。

²⁷⁴ (CBETA, T31, no. 1585, p. 25, c18-19)。

²⁷⁵ 見《雜阿含經》卷 13：「謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識。廣說乃至純大苦聚集起。又復。此無故彼無。此滅故彼滅。無明滅故行滅。行滅故識滅。如是廣說。乃至純大苦聚滅。比丘。是名第一義空法經。」(CBETA, T02, no. 99, p. 92, c20-25)。

是故似境亦非異。²⁷⁶
(按此處 cittam—心，係指藏識)

參照《成唯識論》卷 2：

由自心執著，心似外境轉；
彼所見非有，是故說唯心。²⁷⁷

唯識學派主張阿賴耶識 (ālaya-vijñāna)，即第八識以外，其他七識與一切存在都是虛幻的，所謂「唯識無境」，「萬法唯心」。它不完全同意空無所有，而承認「識」的存在。宇宙萬法都是「識」的轉變，和梵幻現萬物模式相似，(事實上，數論學派 (sāṃkhya) 也持此類似模式說法，以「自性」為一切法之根源，稱為「自性轉變」說 (prakṛti-pariṇāma)²⁷⁸。它相對於中觀的一切法空，為大乘二大主流，形成「空有之爭」的局面。

關於宇宙轉變模式可比較如下：

摩耶論 (māyā-vāda)：摩耶 ⇨ 名色 ⇨ 我進入名色 ⇨ 宇宙 ⇨ 世界
自性轉變 (prakṛti-pariṇāma) 論：自性 ⇨ 微細身 ⇨ 粗身 ⇨ 二十五諦
識轉變 (vijñāna-pariṇāma) 說：藏識 ⇨ 七識 ⇨ 身根 ⇨ 器世間

《蛙氏奧義頌》(IV,27)：

心於過現未三時，
從不接觸於因相²⁷⁹；
既然因相不存在，
云何會起顛倒想？²⁸⁰

²⁷⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 155。

²⁷⁷ (CBETA, T31, no. 1585, p. 10, c9-10)。

²⁷⁸ 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 186~188。

²⁷⁹ 見《成唯識論述記》卷 2：「釋因相義。此第八識所執諸法。諸法之因。今說亦是此識因相。即種子識。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 302, a10-12)。

²⁸⁰ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 156。

參照《瑜伽師地論》卷8：

自性若分別，因位及與門；

上品顛倒攝，差別諸過患。²⁸¹

自性本來清靜，因何生顛倒分別？因為「世間有情心皆顛倒。」²⁸²，眾生從無始以來即迷失真心，悟真則成佛，顛倒迷悟者即眾生。眾生雖具清靜自性，卻為無明顛倒見所束縛，以致生死無常流離輪迴。

《蛙氏奧義頌》(IV,28)：

是故能緣心不生，

心所緣境亦不生；

彼等若言是心生，

是見空中鳥蹤跡。²⁸³

參照《瑜伽師地論》卷19：

虛空無鳥迹，外道無沙門；

愚夫樂戲論，如來則無有²⁸⁴。

戲論幻法如空中華水中月，同用「空中鳥迹」的譬喻，顯見喬荼波陀（Gauḍapāda）對瑜伽行派的理解與詮釋。真理是在「心行處滅」中顯，佛說：「於外道無沙門」²⁸⁵意旨在此。

《蛙氏奧義頌》(IV,45)：

無生不動及非境，

²⁸¹ (CBETA, T30, no. 1579, p. 313, a22-23)。

²⁸² 《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》卷 351，(CBETA, T06, no. 220, p. 804, b12-13)。

²⁸³ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，156 頁。

²⁸⁴ (CBETA, T30, no. 1579, p. 384, a22-23)。

²⁸⁵ 《雜阿含經》卷 35，(CBETA, T02, no. 99, p. 254, b12-13)。

唯識寂靜及不二；
顯似有生與有動，
以及似有物境界。²⁸⁶

參照《瑜伽師地論》卷 19：

智者如空無染污，不動猶如天帝幢；
如泛清涼盈滿池，不樂淤泥生死海²⁸⁷。

這裡要說明的是不二境界，是不動地，是純一清淨，無生的非現象界。是涅槃勝境，是智者才能認識到的，凡人的感官覺知都只是變動的，混亂的生滅假相。這種差別相用火炬來引喻是最常見的，「旋火輪」譬喻也是佛梵二家共用的，例如：

《蛙氏奧義頌》(IV,47)：

猶如火炬被搖動，
彷彿似直又似曲；
如是唯識起變動，
似有能執與所執。²⁸⁸

《蛙氏奧義頌》(IV,48)：

猶如火炬未搖動，
不現影像而無生；
如是心識不搖動，
不起變現而無生。²⁸⁹

《大智度論》卷 19 也說：

²⁸⁶ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 163。

²⁸⁷ (CBETA, T30, no. 1579, p. 382, b1-2)。

²⁸⁸ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 164。

²⁸⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 164~165。

信一切法從因緣生顛倒妄見心生如旋火輪如夢如幻。²⁹⁰

眾生的迷信生妄，其實是由於知見分別，唯識變動的問題，如觀看旋轉火炬所產生的視覺效果，凡夫的境界是有所執取，他偏好變化短暫的事相，並且信以為真，相對於不變動的永恆存在反而不求甚解，因此被斥為「顛倒」。以下就唯識問題又作說明：

《蛙氏奧義頌》(IV,75)：

能執所執原非實，
執著非實故有二；
覺知二執非有者，
脫離因相無所生。²⁹¹

《蛙氏奧義頌》(III,29)：

猶如夢時之意識，
因幻晃動似見二；
醒時意識亦復然，
因幻晃動似見二。²⁹²

參照《成唯識論》卷7：

意識常現起 除生無想天
及無心二定 睡眠與悶絕²⁹³

以上所述其實是眾生透過見聞覺知攝取假相而生煩惱，這都是意識起了作用，從十二因緣法來看，無明緣行，行緣識，而識則緣觸，導致了煩惱現象生起，若不是意識區別有二，則本然清淨，唯意識幻化招惹塵埃。又如下述，

²⁹⁰ (CBETA, T25, no. 1509, p. 204, a29-b1)。

²⁹¹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 175。

²⁹² 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁 129。

²⁹³ (CBETA, T31, no. 1585, p. 37, a15-16)。

《蛙氏奧義頌》(Ⅲ,30):

不二彷彿似有二，
夢時意識不懷疑；
不二彷彿似有二，
醒時意識亦無疑。²⁹⁴

所謂當局者迷，眾生在迷位時對實相是無知對現象是錯覺的，但是眾生卻堅持其自性見，殊不知錯誤的執著是最可怖的輪迴！

《蛙氏奧義頌》(Ⅲ,31):

意識所見此二者，
是由心動與不動；
意識若不起思量，
有二境界不可得。²⁹⁵

參照《成唯識論》卷7:

虛妄分別有 於此二都無
此中唯有空 於彼亦有此
故說一切法 非空非不空
有無及有故 是則契中道²⁹⁶

凡所有分別相都是假名相，都是虛妄分別唯識所現，遠離中道的。

《蛙氏奧義頌》(Ⅲ,32):

由於覺知我真理，

²⁹⁴ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁130。

²⁹⁵ 同上。

²⁹⁶ (CBETA, T31, no. 1585, p. 39, b4-7)。

(對境)不起妄分別；

斯時證入無念境，

無執於不可執故。²⁹⁷

凡夫對境起心，是染著的，故有分別。但是執著於虛境是不智的，眾生的毛病就在執取不可執的現象上。能覺悟這一層迷障則對境了無分別，「以無所得故。菩提薩埵依般若波羅蜜多故心無罣礙。」²⁹⁸，這樣才是智慧明瞭。

《蛙氏奧義頌》(IV,51)：

心識處於變動時，

起現影像非他生；

非離於識住他處，

亦不進入於識中²⁹⁹。

影像是依心識變動而生滅的，是所謂依他起性，一切其實都是識的活動和作用。

《蛙氏奧義頌》(IV,72)：

正是此心有所動，

所執能執似有二；

是故此心被稱為，

脫離物象常無著。³⁰⁰

迷惑煩惱的來源起因於心有所動，所謂：「迷人。於境上有念。念上便起邪見。

一切塵勞妄想。從此而生。」³⁰¹，煩惱是人自找的，心念變動就被煩惱束縛，無羈絆的心是離於物像的。

²⁹⁷ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁131。

²⁹⁸ 《般若波羅蜜多心經》卷1，(CBETA, T08, no. 253, p. 849, c13-14)。

²⁹⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁164。

³⁰⁰ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002年 第二次印刷，頁173。

³⁰¹ 《六祖大師法寶壇經》卷1，(CBETA, T48, no. 2008, p. 353, a25-26)。

參照《瑜伽師地論》卷 10：

依空義者。謂緣起支。

雖離有情作者[2]受者。

然似不離。³⁰²

再參照《瑜伽師地論》卷 3：

自性及所依 所緣助伴業

由此五種門 諸心差別轉³⁰³

喬荼波陀（Gauḍapāda）用火把在夜暗中產生的視覺效，來譬喻能所二執的誤謬，如禪宗「風幡心動」³⁰⁴公案，要旨在此。一但心動，則所執能執啟動，雜多紛擾，不可收拾。倘不執持有二，則心寬物遠，自在無礙，正是所謂：「本來無一物，何處惹塵埃」³⁰⁵，凡所有皆戲論也，如《瑜伽師地論》卷 36：

所言二者。謂[16]有[17]非有。

此中有者。謂所安立假說自性。

即是世間長時所執。

亦是世間一切分別戲論根本。³⁰⁶

對於現象界的存在，所有事物都具相對性（有二）；生死、有無、來去、動靜，藉由比照其與唯識學派說法可知喬荼波陀（Gauḍapāda）與唯識學者的態度是一致不二的。比照如下，

《蛙氏奧義頌》（IV,79）：

³⁰² (CBETA, T30, no. 1579, p. 327, c13-14)，[2]受＝苦。

³⁰³ (CBETA, T30, no. 1579, p. 294, a15-16)。

³⁰⁴ 見《六祖大師法寶壇經》卷 1：「時有風吹旛動。一僧曰風動。一僧曰旛動。議論不已。惠能進曰。不是風動。不是旛動。仁者心動。一眾駭然。」(CBETA, T48, no. 2008, p. 349, c10-13)。

³⁰⁵ 《六祖大師法寶壇經》卷 1，(CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a8)。

³⁰⁶ (CBETA, T30, no. 1579, p. 486, c25-27)，[16]有 bhāva。[17]非有 abhāva。

以固執非實在故，
續向同類外境轉，
一旦悟知物非有，
離諸執著不退轉。³⁰⁷

參照《成唯識論》卷 2：

一切唯有覺，所覺義皆無；
能覺所覺分，各自然而轉。³⁰⁸

迷就是被境界所轉，失去了自主性，人而被物化是玩物喪志，除非了悟察覺物性的虛幻才能停止生死流轉。

《蛙氏奧義頌》(IV,52)：

是諸影像不離識，
以其原非實在故；
又此非具因與果，
幻象永遠難思議。³⁰⁹

眾生的花花世界雖是假相，如不能決了萬法唯識，經驗世界永遠是一個無法想像的迷團，因為眾生是在霧裡看花的。就像在夢裡，一切都是那麼真實道教人夢想成真。

參照《成唯識論》卷 8：

非不見真如 而能了諸行
皆如幻事等 雖有而非真³¹⁰

³⁰⁷ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 175。

³⁰⁸ (CBETA, T31, no. 1585, p. 10, a29-b1)。

³⁰⁹ 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 166。

³¹⁰ (CBETA, T31, no. 1585, p. 46, c5-6)。

再參照《成唯識論》卷 2：

諸識所緣唯識所現。

依他起性如幻事等。

如是外道餘乘所執。

離識我法皆非實有。³¹¹

所緣諸相無非是依他起性，一切都祇是識的顯現，如同摩耶所幻現，模式等同，摩耶論與唯識論是異曲同工的。由喬荼波陀（Gauḍapāda）宣說相關唯識學派的偈頌看來，他也很「唯識」。除了他本人曾入佛門薰習佛法的理由外，因為笈多王朝覆滅後，佛教走下坡³¹²，可能也有策略上考慮的部分，藉尊崇佛陀，認同佛理³¹³，以吸收佛教徒。

第六節 商羯羅的《示教千則》(Upadeśasāhasrī)

商羯羅（Śaṅkara）為前人注釋；《蛙氏奧義注》（Māṇḍūkyaopaniṣadbhāṣya）《喬荼波陀頌注》（Gauḍapādīyabhāṣya）³¹⁴，也繼承了前者的重要理論。《示教千則》（Upadeśasāhasrī）是他個人的代表作³¹⁵。

一、不二

商羯羅（Śaṅkara）主張的不二思想，梵我是絕對唯一不二，有二一定是錯覺，是虛妄所產生：

（16,34）

³¹¹ (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, a16-18)。

³¹² 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 17。

³¹³ 參閱巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷，頁 14~16。

³¹⁴ 見孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 7。

³¹⁵ 見孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 14~15。

應知二元非實在
因為虛妄生出他
猶如夢中所相見
有與非前不存在³¹⁶

商羯羅 (Śaṅkara) 指出二元的現象是由於虛妄的作用產生的結果，和夢中的經驗一樣，並不真實。莊子夢蝶並沒有斬釘截鐵的說夢是真或蝶為假³¹⁷，雖然提供了想像空間，對物我看法是含混以過，人與物齊而已，不在乎真妄。

(19,12)

無誰屬我我不屬，
我為不二誤想無；
我非誤想前已在，
誤想即為二元故。³¹⁸

除了梵我是唯一真實的存在，獨一無二的存在是不可能有相屬或不相屬的問題，在最初原人出現的當下也沒有說及其他的任何存在，而只單純的說：「我是」(aham asmi)³¹⁹，因為唯我無他。若有其他的存在，則成二元說，承認其他的存在，基本上是誤謬的。事實上只有「唯我獨尊」³²⁰。

(19,7)

我為常住別無物，
若有變化成無常；

³¹⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版(2004年1月第二印)，頁273。

³¹⁷ 莊周，《莊子·齊物論》。

³¹⁸ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版(2004年1月第二印)，頁459。

³¹⁹ 《大林間奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, I,), S.Radhakrishnan : *The principle Upaniṣads*, P.163, Harper & Brothers Publishers, 1953, New York.

³²⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷20：「天上天下唯我獨尊」(CBETA, T24, no. 1451, p. 298, a11)

永輝我即為不二，

誤識非在得確定。³²¹

梵我寂然不動，無來無去，不生不滅，是真實相。凡所有變化者悉皆不住而有生滅，都是誤謬的錯認。

(19,14)

汝為二元非存在，

未見並非不存在；

有與非有細查明，

不二實在來引起。³²²

在一元論的立場看，之所以會有二，根本就是存於梵我中的原始力量（māyā 幻力）起了作用，人本身就是幻化的假相，人類所能覺知的不一定是真實，不能覺知的就不一定不存在。如同事物深層因無法外顯，就否定其存在，所以表相不能決定一切，也不一定真實，例如海市蜃樓是可以肉眼觀察到，而實際上並不存在。

(19,17)

然而原因雖確立，

存在是為細查因；

二元出自幻力來，

經典確立才合理。³²³

在天啓系列經典的不二論點下，切確指出幻力是一切存有的可能，由之而有的現象界，所呈現出來的性質都是二元的。如生死、有無、名與無明，這種觀察在中國有陰陽家整理出相對理論系統，道家也納入其哲學思考當中，形成其陰柔的特質，儒家則試圖提出「中庸之道」於兩極之間取得平衡，顯得吃力不討好，

³²¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁456。

³²² 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁460。

³²³ 同上，頁461。

這種差別，主要是中印人文系統對本體認識上的不同導致。

(19,26) 〔梵我〕不異難能知，
論者說異卻容易；
不持屬性來細查，
無屬唯一不迷混。³²⁴

真正的存在是跳脫時空，直觀的，如禪宗的「直指人心」³²⁵是也。人人爭說真理，歌頌真理，因為真理是唯一不變的。問題是，大家都在做隔靴搔癢式的哲學探討或意氣之爭，就像教授哲學的教授，可以口沫橫飛又是功夫論又是什麼進路、境界哲學，卻不一定能夠灑脫自在過活或作為一個活生生的哲學家。事實上，在真理的光照之下，人人都在打迷糊仗，為柴米油鹽而故作道貌岸然。妄說公道自在人心，其實卻心不在焉。

(17,39) 〔時空〕為媒非自我，
世俗認識為間接；
自我本性是認識，
述說直接認識梵。³²⁶

《金剛經》說：「若以色見我，以音聲求我；是人行邪道，不能見如來」³²⁷實相無法在事物表層認識得到，所謂：「直心是道場」。³²⁸，對梵我的認識是直觀的。

二、無明、業力、輪迴與解脫

³²⁴ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁466。

³²⁵ 《楊岐方會和尚後錄》卷1：「天下老和尚出世。皆以直指人心。見性成佛。」，（CBETA, T47, no. 1994B, p. 646, b13-14）。

³²⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁313。

³²⁷ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，（CBETA, T08, no. 236a, p. 756, b20-21）。

³²⁸ 《維摩詰所說經》卷1，（CBETA, T14, no. 475, p. 542, c15）。

無明是一種無知狀態，它導致對宇宙人生的誤解錯置，由於不停造作產生業力循環，常處輪迴中。幻力在眾生性中，就是無明的力量，他障礙眾生，繫縛眾生：

(18,172)

心中只有九人念，
自為第十無所算；
一心欲知〔誰為十〕，
人對自我也這般。

(18,173)

無明束縛人眼故，
心常被囚與望中；
故難明白見自身，
猶如第十少年人。³²⁹

無明就像原罪，是眾生與生俱來，它限制了眾生的智慧，扭曲眾生的眼見，導致心靈被物質表相所禁錮，失卻了自知之明，渾渾噩噩，當局者迷，「迷失真心流轉生死」³³⁰。

(12,3)

自己便為第十人，
然卻誤在九人中；
因陷此種迷混裡，
難識自我非他因。³³¹

³²⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁427。

³³⁰ 《禮法華經儀式》卷1，(CBETA, T46, no. 1944, p. 957, a12-13)。

³³¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁174~175。

「怎麼少了一頭牛？」的隱喻是在提醒坐在牛背的上牧牛人的清明，所謂當局者迷，昧於外緣，就會讓人數者眼前的九個人數，不知道自己就在十個人數當中。晏殊的〈浣溪沙〉慨嘆了這一點提醒：

一向年光有限身，等閒離別易消魂，酒筵歌席莫辭頻。
滿目山河空念遠，落花風雨更傷春，不如憐取眼前人。

宋朝蘇軾的〈題西林寺壁〉也相同的點化：

橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同；
不識廬山真面目，只緣身在此山中。³³²

人之所以不識自己真面目，往往就是過於涉入各種境界，不知抽離自我之後的實相境界，所以常常「當面錯過」了³³³。這一層實相生命的阻隔卻是源自無明，說它是生死的障礙，並不為過。

(17,7) 別異見解及無明，
止息無明得解脫；
始於知識因矛盾，
羯磨³³⁴不得〔此止息〕³³⁵。

生命輪迴其實引含了眾生因無明別見，造業差別流轉生死，除去無明才有解脫。

(17,8) 無明欲念是原因，

³³² [清]永瑤、紀昀等撰：《東坡全集》，臺北，臺灣商務印書館，1986年3月初版，《景印文淵閣四庫全書》本，第1107冊），卷13，頁217。

³³³ 《御選語錄》卷19：「若不肯參會時。亦不妨向黑漆桶中。任坐百劫千劫。但可惜當面錯過。枉自蹉跎。」(CBETA, X68, no. 1319, p. 732, c19-21 // Z 2:24, p. 388, c5-7 // R119, p. 776, a5-7)。

³³⁴ 《翻譯名義集》卷4：「羯磨。南山引明了論疏。翻爲業也。所作是業。亦翻所作。」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1122, a13-14)。

³³⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁297。

無常即為業行果；
吠陀經典可稱是，
自我知識之來源。³³⁶

無明慾念伴隨無常生滅的痛苦是眾生的宿命，所幸生命終究是有救贖的，答案就在吠陀經典當中了。

(17,20) 一切事物無明生，
由此世界不存在；
無明之人所見物，
熟睡狀態卻不知。³³⁷

無明造作的一發不可收拾，如同單細胞繁殖，所謂「根本不覺為緣生三細業識為因境界為緣生六麤。」³³⁸，但是這一切混亂都只是現象界的虛幻存在，與真我的存在是不相干的。

(17,21) 明智理解為同一，
無明生出別異解；
天啟經典如此教，
朝著明智去努力。³³⁹

如何抽離感官世界理解平等無分別的境界，在吠陀聖典中有教示，大家要遵循努力學習破無明。

³³⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁298。

³³⁷ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁303。

³³⁸ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷2，(CBETA, T39, no. 1795, p. 537, b17-18)

³³⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁304。

(17,25) 熟睡中無明黑暗，
夢與醒無明是種；
自身明智燒掉他，
燒過種子無力發。³⁴⁰

無明的種子在眾生身上是危機也是轉機，因為透過明智的熱能可以將無明種子燒掉，無明將不再作用，生命也可提升到熟睡（熟眠）的高階。

(17,45) 身體非我之無明，
產生私物與我念；
應用知識拋棄它，
經典說其是惡魔。³⁴¹

無明是可畏的，它會讓人執著自我，人對肉體是依戀的，雖然它不是真我。一旦執持自我就會對一切事物有內外人我相對抗衡，導致所有痛苦都隨之而來，其對人之危害有如惡魔害人。除了正智正知才能除去無明我執，所以六祖惠能大師要說：「有我罪即生」³⁴²，禪宗大德也以「湛湛黑暗深坑實可怖畏」³⁴³來警惕大眾。

(17,55) 因為無明生別見，
存在體內等身大；
猶如水中所見月，
視為本有屬性身。³⁴⁴

³⁴⁰ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁305。

³⁴¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁315。

³⁴² 《六祖大師法寶壇經》卷1，(CBETA, T48, no. 2008, p. 355, b15)。

³⁴³ 《指月錄》卷14：(CBETA, X83, no. 1578, p. 563, a10-11 // Z 2B:16, p. 167, c5-6 // R143, p. 334, a5-6)。

³⁴⁴ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁320。

無明不是自我，它像是水中月，但是眾生卻認真看待它，想要水中撈月以致顛倒。

(17,57) 生氣三境皆可棄，
由此渡過無明海；
安住自我無屬性，
清靜自悟得解脫。³⁴⁵

要求解脫到彼岸，必須放棄低階的我執，認識真正的自我才能達到最高我的境界。

(1,17) 非此非彼是自我，
阿特曼³⁴⁶本無差別；
捨棄身體留自我，
無明由此得消除。³⁴⁷

自我如佛性，本自清淨，無染無雜，與梵同質，因為無明才有身體的束縛。擺脫肉體束縛，就可以得到解脫，除印度唯物主義的順世派以外，大都傾向藉肉體的苦行以解脫，尤其在耆那教派更是極端。

(1,18) 一旦正知去無明，
無明何以得再生；
絕對內我無差別，
〔無明〕本身不存在。³⁴⁸

無明是可以消除的，即透過正確的知識（梵明）。一旦消除無明，就歸返大梵，再無生死輪迴，如炭燒成灰，不再燒，商羯羅說：「燒過種子無力發」。就不動本體

³⁴⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁321。

³⁴⁶ 梵語ātman，即我。

³⁴⁷ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁110。

³⁴⁸ 同上，頁112。

而言，根本沒有「無明」這一回事。

(1,4) 無知引起法非法，
 由此再生身相應；
 如是輪迴常流轉，
 酷似車輪永不止。³⁴⁹

無明引發的苦難，帶來身心的束縛像車輪一般輪轉不止，佛陀曾經告誡弟子無明導致形成身心障礙的過程說：「愚癡無聞凡夫以無明故。見色是我·異我·相在。言我真實不捨。以不捨故。諸根增長。諸根長已。增諸觸。六觸入處所觸故。愚癡無聞凡夫起苦樂覺。從觸入處起。」³⁵⁰，其結果就是無止境的輪迴。

(1,5) 輪迴根源是無知，
 這個無知望捨棄；
 因此梵知開始說，
 知識使其得解脫。³⁵¹

要解脫輪迴，就要斬除其根源，丟棄這個束縛，靠的就是對梵的認識。就是吠陀以下經典所宣說的知識。

(18,45) 回答：輪迴因缺識別智，
 應是無明所帶來；
 然因自我常〔在〕故，
 可見輪迴在它中。³⁵²

³⁴⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁104。

³⁵⁰ 《雜阿含經》卷2，(CBETA, T02, no. 99, p. 11, b7-10)。

³⁵¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁104。

(18,46) 蛇在識別其之前，
因繩故它也存在；
雖說輪迴非實在，
但因我在故〔見它〕。³⁵³

這就是「夢裡明明有六趣」的寫照，眾生在輪迴中是臨場感十足的境界，從覺者立場來看是眾生顛倒分別執著，執我為真，認賊作父。

(18,47) 有人認為阿特曼，
即是映象之住處；
依己觀念來變化，
經驗苦樂永輪迴。³⁵⁴

(18,49) 對他輪迴為實在，
二主體性是特徵；
不具識別入輪迴，
自我及它無知故。³⁵⁵

消滅無明方法就是知識（梵的知識），而且還要有老師指導，被指導的對象還必須具備心智上的穩定而能受教者，因為它是來自吠陀的無上真理，就像《法華經》一樣，不輕易宣說的³⁵⁶。

³⁵² 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁363。

³⁵³ 同上，頁364。

³⁵⁴ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁364。

³⁵⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁365。

³⁵⁶ 在《法華經》中，舍利弗向世尊請說大乘法，但是佛陀認為聽者條件未成熟而與拒絕。見《妙法蓮華經》卷1：「止止不須說 我法妙難思 諸增上慢者 聞必不敬信」（CBETA, T09, no. 262, p. 6, c19-20）。

(1,25) 因此為了去無知，
為了停止惡輪迴；
梵的知識要確立，
從此讀述奧義書。³⁵⁷

(1,26) 奧義書中讀深意，
upa-ni-ṣad接kvip；
sad前綴upa 和ni，
削弱去除生與（苦）。³⁵⁸

商羯羅對「奧義書」的另類說法，是就字面「近侍」的弦外之音而作詮釋，不外直指人心，要以解脫生死為要事，這樣的說法無寧說它是切中要旨的。

(15,52) 落入生死大河中，
無論使用和物品，
除了知識一種外，
自己自身難救出。³⁵⁹

商羯羅是重智的哲學導師，因為生命的真實知識就是來自梵的知識，稱之為「啓示」，這些啓示的總和就是「吠陀」（Veda）。除此無他途。和《吠檀多經》說法是一致的。

(17,84) 這是最高淨化法，
一切吠陀之密教；
對神來讀也為上，

³⁵⁷ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁116。

³⁵⁸ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁117。

³⁵⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁253。

在此將他來展示。³⁶⁰

對吠陀天啓的尊崇，商氏認為是「最高淨化法」、「一切吠陀之密教」，其神聖至上對神而言，也是一樣的。

(17,50) 向外之愛對自我，
 結束苦惱與無常；
 為了自我而存在，
 應要依賴導師〔引〕。³⁶¹

解脫有道，但是導師是極重要的角色，所謂「近侍」，就是要親近導師，學習一切吠陀之密教，在印度傳統擔任教授知識者稱為 ācārya 或上師 (guru)。

(17,85) 此種密教無上智，
 非靜心卻難授受；
 順從於〔師〕無關心，
 此種弟子應教導。³⁶²

解脫方法是由梵明，加上導師指引，但是受教者也必須相當的條件，古之師者也願「得天下英才而教之」，「無上智」、「非靜心」者都難以教化，主要是因為受教者本身的障礙。在《法華經》中，釋迦佛受舍利弗殷請而不說法，原因是：「我法妙難思，諸增上慢者，聞必不敬信」³⁶³，諸增上慢者也是「無上智」、「非靜心」者，都無福消受。因之法華會有五千人退席³⁶⁴，以不堪受法故。

³⁶⁰ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁336。

³⁶¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁318。

³⁶² 同上，頁337。

³⁶³ 《妙法蓮華經》卷1，(CBETA, T09, no. 262, p. 6, c19-20)。

³⁶⁴ 《妙法蓮華經》卷1：「會中有比丘比丘尼優婆塞優婆夷五千人等。即從座起禮佛而退。所以者何。此輩罪根深重及增上慢。未得謂得。未證謂證。有如此失。」(CBETA, T09, no. 262, p. 7, a7-10)。

(17,86) 教授自我知識者，
除外並無缺業人；
因此尋求知識者，
常應具備弟子質。³⁶⁵

在佛教的立場，也認為解脫之道需要透過學習，具備解脫的知識。事實上，佛陀時代的弟子們既都是「聲聞」的，也是「多聞」的，在《雜阿含經》卷1，佛說：

若聞色是生厭・離欲・滅盡・寂靜法。是名多聞。如是聞受・想・
行・識。是生厭・離欲・滅盡・寂靜法。是名多聞比丘。是名如來
所說多聞。³⁶⁶

又《雜阿含經》卷3，佛告比丘：

多聞聖弟子於此五受陰觀察非我・非我所。如是觀察已。於世間都
無所取。無所取者。則無所著。無所著者。自覺涅槃。我生已盡。
梵行已立。所作已作。自知不受後有。³⁶⁷

在《阿毘達磨大毘婆沙論》卷1也說：

譬如有目者	因燈見眾色
有智依多聞	能別善惡義
多聞能知法	多聞離不善
多聞捨無義	多聞得涅槃 ³⁶⁸

三、自我 (ātman)

³⁶⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁337。

³⁶⁶ (CBETA, T02, no. 99, p. 5, c4-7)。

³⁶⁷ (CBETA, T02, no. 99, p. 19, c19-23)。

³⁶⁸ (CBETA, T27, no. 1545, p. 2, b6-9)。

眾生因無明不識真我，就像「有人認為阿特曼，即是映象之住處」³⁶⁹，是要「經驗苦樂永輪迴」³⁷⁰不能解脫的。換言之，要對自我即阿特曼（ātman）有正確的認知，才是解脫之鑰，體認到自我（ātman）即是梵；是最高位的我，才能梵我同一。因此對商羯羅（Śaṅkara）在全章多處做了說明：

（4,1） 業以“我”見為種子，
 住於“我”見主體中；
 如以“我非”它掉它，
 業其如何生果報？³⁷¹

參照《六祖大師法寶壇經》卷1：「有我罪即生」³⁷²，有「我」茲事體大，「我」的問題在印度哲學中是一爭議，正統婆羅門哲學主張「有我」論，非傳統的佛教則主張「無我」論。兩派爭論就是在做為生命主體我的觀點差異，原始佛教的無我旨在否定我的「實體義」，並不否認其「主體義」³⁷³。但是到部派佛教時期論師們無法在輪迴與解脫的議題上解釋與「無我」論的尖銳矛盾，因此企圖對主體我的問題做一變相解決；即變相的有我論，如一切有部（Sarvāstivādin）的「世俗補特伽羅」，經量部（Sautrāntika）的「勝義補特伽羅」，大眾部（Mahāsaṃghika）的「根本識」，化地部（Mahīśāsaka）的「窮生死蘊」犢子部（Vātsīputrīya）的「補特伽羅」（pudgala）。³⁷⁴南傳上座部（Mulasthavira）的「有分識」。以致不斷在避免承認自我的前提下，用更空洞的抽象名詞試圖取而代之，「而成為了部派佛教形而上學的最大致命傷」³⁷⁵。到頭來卻還是承認了有我這回事。³⁷⁶

³⁶⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁364。

³⁷⁰ 同上。

³⁷¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁125。

³⁷² (CBETA, T48, no. 2008, p. 355, b15)。

³⁷³ 參見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁285~286。

³⁷⁴ 關於「我」的問題演變以及相關的輪迴，請詳參黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版。

³⁷⁵ 同上，頁286。

³⁷⁶ 請詳參黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁132。

(4,3) 業因造出身體故，
抑壓存在之知識，
故此果報得以生。
業盡知識即出現。³⁷⁷

參照《大寶積經》卷 52： 若諸經中宣說作業煩惱惑染。
名不了義。若有宣說煩惱業盡。
是名了義。³⁷⁸

老子言：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」³⁷⁹，摩耶幻現即成「名」、「色」，此二者就是造業受業者。佛家主張「無我」，以「離欲」「去我執」為手段，因為深知名色障道。所以要用知識（般若）「照見五蘊皆空。度一切苦厄」³⁸⁰。

(4,5) 肉身即是阿特曼，
對此觀念加否定；
認知肉身同自我，
持此識者無解脫。³⁸¹

參照《雜阿含經》卷 10：此身常如是，幻為誘愚夫³⁸²

觀照肉身如《阿毘曇毘婆沙論》卷 14：「如是展轉觀此身。是苦空無我穢污不淨性。」³⁸³，知道身體是障道煩惱源；它會「持此苦因隨所至處則受諸苦。」³⁸⁴，到處闖禍

³⁷⁷ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 126。

³⁷⁸ (CBETA, T11, no. 310, p. 304, b17-19)。

³⁷⁹ 陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，2004 年 5 月，頁 93。

³⁸⁰ 《般若波羅蜜多心經》卷 1，(CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-8)。

³⁸¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 127。

³⁸² (CBETA, T02, no. 99, p. 69, a27)，[3]為＝偽【宋】【元】【明】。

³⁸³ (CBETA, T28, no. 1546, p. 106, c19-20)。

造業，我若執此，就不得解脫，遠離勝義諦了³⁸⁵。

(6,1) 自我本身無限定，
 依照切斷捨棄手；
 猶如身體之部分，
 仍然不能加限定。³⁸⁶

自我的屬性是無限，統一而無法分割，它不能像切割身體一樣說被切割開的不屬於身體。

(11,7) 別於名色業三種，
 本性恆常得解脫。
 阿特曼即最高我，
 純粹精神不二者。³⁸⁷

最高我是永恆不變的我，代表自我終極意義的精神體，是奧義書對自我所持的看法，在印度哲學中（包括佛教）有關自我的爭論，都不離這一基本論調。³⁸⁸

四、摩耶論

無明幻現一體說摩耶：

(17,26) 摩耶來自一種子，
 應知三樣來反覆；
 自我不變帶摩耶，

³⁸⁴ 《成實論》卷 14，(CBETA, T32, no. 1646, p. 352, c11-12)。

³⁸⁵ 《解脫道論》卷 11：「愛身是集。斷愛身是滅」(CBETA, T32, no. 1648, p. 453, b15)。

³⁸⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 132

³⁸⁷ 同上，頁 165

³⁸⁸ 請參閱黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 54。

水中太陽成多樣。³⁸⁹

名、色、業三種型態，造業受報，反覆輪迴其實都源自於摩耶。摩耶是梵我中本俱，如同「原罪」，與眾生如影隨形，投射在萬事萬物之中，生生滅滅循環不已。各個生命都有摩耶的質地，像千江映月，雖不實，卻迷人。殊不知這就是生命的束縛，心靈的負擔，人總在提不起放不下的生命煎熬之中，放逐「自我」。

(17,14) 夢中所見稱知識，

此實源於摩耶故；

夢眠之中所見聞，

應稱視覺與聽覺。³⁹⁰

參照《雜阿含經》卷2：

有意界·法界·無明界。愚癡無聞凡夫無明觸故。起有覺·無覺·有無覺·我勝覺·我等覺·我卑覺·我知我見覺。如是知·如是見覺。皆由六觸入故。多聞聖弟子於此六觸入處。捨離無明而生明。不生有覺·無覺·有無覺·勝覺·等覺·卑覺·我知我見覺。如是知·如是見已。先所起無明觸滅。後明觸覺起。³⁹¹

屬於感官世界的一切見聞覺知都在夢與眠位的範疇，就是色聲香味觸法對眼耳鼻舌身意的互動所含涉形成的花花世界，這種「知識」是極不可靠，危險的，令人困擾的；「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目。故去彼取此。」³⁹²，這點中國聖人也頗關切。所以，對治之道應該是：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀其

³⁸⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁305。

³⁹⁰ 同上，頁300~301。

³⁹¹ (CBETA, T02, no. 99, p. 11, b12-19)。

³⁹² 陳鼓應：《老子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，2004年5月，頁93。

復。夫物云云，各歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。」³⁹³，老子的消解之道，與佛梵頗能互通。以下：

(19,5) 入靜即無差別現，
摩耶使人陷迷混；
認識源於摩耶因，
去除誰也無幻覺。³⁹⁴

在靜慮禪思中可以導引進入「身心統合」的狀態，在主體客體相互消融中，臻於無佛無眾生的禪定境界，所謂無差別的現象就昇起。所以禪定在各學派都極被重視。

(17,78) 清靜無為做一切，
站立卻超奔馳者；
應思摩耶為全能，
不生卻是多樣形。³⁹⁵

(8,2) 摩耶活動要捨棄，
常處安靜無欲求；
我為梵體已解脫，
唯一不二無二元。³⁹⁶

(16,35) 言語所別經典言，
變異之物非實在；
流轉生死接古傳，

³⁹³ 陳鼓應：《老子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館股份有限公司，2004年5月，頁109。

³⁹⁴ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁313。

³⁹⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁333。

³⁹⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁141。

我之摩耶欲超渡。³⁹⁷

以下用魔術師的譬喻，說明不變本體與變異現象界之關係：

(17,28) 猶如魔術師乘象，
來來往往不斷行；
自我本身並不斷，
奔赴生氣夢眠時。³⁹⁸

自我在凡夫位（生氣夢眠）看起來是很變魔術表演變化多端，其實自我是不變的。

(17,29) 猶如無象無乘者，
別的魔術師在此；
生氣見者兩皆無，
主體見者總在此。³⁹⁹

只有自我實在，在明眼人看主可觀的存在都是幻象。

(17,30) 魔術師與銳目者，
幻相原本不存在；
只是存於目鈍者，
因此魔術師非有。⁴⁰⁰

所謂內行人看門道，魔術師並沒有真正變出東西，幻術只對看熱鬧的觀眾起作用，既然幻術是假的，也沒有變出東西，那麼魔術師也是人而已，根本沒有魔術師。

參照《雜阿含經》卷 10：

³⁹⁷ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 273。

³⁹⁸ 同上，頁 306。

³⁹⁹ 同上，頁 307。

⁴⁰⁰ 同上。

譬如[1]幻師・若幻師弟子。於四衢道頭。幻作象兵・馬兵・車兵・步兵。有智明目士夫諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時。無所有・無牢・無實・無有堅固。所以者何。以彼幻無堅實故。⁴⁰¹

再參照《大乘二十頌論》卷1：如世幻師作幻事；智者應當如是知。⁴⁰²

他也同樣引用了喬荼波陀（Gauḍapāda）《蛙氏奧義頌》（māṇḍūkyakārika）第四章「息滅光相分」（alātasanti-prakaraṇa）火把的譬喻幻象說：

(19,10) 因此誤想為二元，
炭火輪般非實在；
天啟經典說不二，
自我之力非別有。⁴⁰³

五、善巧譬喻佛梵皆同

事實上，佛教與婆羅門教對於我們的存在世界，態度是一致的而且共用相同的譬喻：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷7：

問若爾諸行實無來去。見有來去云何真實。答此觀未成見有來去。
成時但見生滅。不見有去來相。如舞獨樂。緩見來去急則不見。旋
火輪喻。⁴⁰⁴

⁴⁰¹ (CBETA, T02, no. 99, p. 69, a7-11)，[1]幻師～Māyākāro。

⁴⁰² (CBETA, T30, no. 1576, p. 256, c9)。

⁴⁰³ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁458。

⁴⁰⁴ (CBETA, T27, no. 1545, p. 35, c19-23)。

《阿毘達磨俱舍論》卷 13：

形非實有。謂顯色聚一面多生。即於其中假立長色。待此長色於餘色聚一面少中假立短色。於四方面並多生中假立方色。於一切處遍滿生中假立圓色。所餘形色隨應當知如見火。於一方面無間速運。便謂為長。見彼周旋謂為圓色。故形無實別類色體。⁴⁰⁵

《阿毘達磨俱舍論》卷 19：

率爾於境欲貪現前。如於旋火輪畫藥叉迷亂。⁴⁰⁶

《大智度論》卷 6：

聲聞法中城喻眾緣實有。但城是假名。捷闥婆城眾緣亦無。如旋火輪但惑人目。⁴⁰⁷

《瑜伽師地論》卷 15：

形錯亂者。謂於餘形色。起餘形色增上慢。如於旋火見彼輪形。⁴⁰⁸

《摩訶止觀》卷 5：

以癡迷故法性變作無明。起諸顛倒善不善等。如寒來結水變作堅水。又如眠來變心有種種夢今當體諸顛倒即是法性。不一不異。雖顛倒起滅如旋火輪。⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ (CBETA, T29, no. 1558, p. 68, b1-7)。

⁴⁰⁶ (CBETA, T29, no. 1558, p. 100, c29-p. 101, a1)。

⁴⁰⁷ (CBETA, T25, no. 1509, p. 103, b24-26)。

⁴⁰⁸ (CBETA, T30, no. 1579, p. 357, c10-11)。

⁴⁰⁹ (CBETA, T46, no. 1911, p. 56, b16-20)。

《廣百論疏卷第一》卷1：

幻事謂為象馬。旋火謂之為輪。故知士夫五根有多過失也。⁴¹⁰

幻之所以為幻，其實是感官的錯覺而非是物本身的奇妙變化。火只是火，不會變出火輪的。

同於中觀的火喻：

(16,13) 無論任何事與物，

難成自屬性對象；

猶如烈火對自身，

不能自照與焚燒。⁴¹¹

《中論》卷1：如火能燒他不能自燒。⁴¹²

所以「如眼不能自見」⁴¹³，論證空法本質上不一不異，主客統一的，並沒有能識與所識的區別。一切都只是虛妄分別，而心隨相轉。常常會有把繩子當蛇看的錯覺。其他相同譬喻像是，幻師、繩蛇、水月、鏡、薪火等，分述如次：

(18,114) 如據映象說變化，

非也如認蛇為繩；

又如鏡中所見臉，

我們已經做解脫。⁴¹⁴

⁴¹⁰ (CBETA, T85, no. 2800, p. 788, a7-8)。

⁴¹¹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁261。

⁴¹² (CBETA, T30, no. 1564, p. 6, a12)。

⁴¹³ 《中論》卷2，(CBETA, T30, no. 1564, p. 11, b23)。

⁴¹⁴ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁397。

《長阿含經》卷 13：

譬如有人鞘中拔刀。彼作是念。鞘異刀異。而從鞘出。又如有人合麻為繩。彼作是念。麻異繩異。而繩從麻出。又如有人篋中出蛇。彼作是念。異蛇異。而蛇從篋出。⁴¹⁵

以上是蛇繩的譬喻運用。

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 8：

彼作是言。薩迦耶⁴¹⁶見計我我所。於勝義中無我所。如人見繩謂是蛇。⁴¹⁷

《大乘義章》卷 1：

如人夜間見繩為蛇。言但是繩見如來藏。⁴¹⁸

(19, 27)

滅除執著難認可，
是為迷混觀念因；
猶如火本不帶薪，
無因執著赴寂靜。⁴¹⁹

《阿毘達磨俱舍論》卷 29：此如世間依薪立火。如何立火可說依薪。

謂非離薪可立有火。而薪與火非異非一。

若火異薪薪應不熱。若火與薪一所燒即能燒。⁴²⁰

⁴¹⁵ (CBETA, T01, no. 1, p. 85, c18-22)。

⁴¹⁶ 《一切經音義》卷 5：「薩迦耶見(迦音董佉反耶音以遮反梵語也此譯為身見迦耶名身薩曰移轉不實義也此外道於身起不實之見見不正故名薩迦耶見也)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 338, c15-16)。

⁴¹⁷ (CBETA, T27, no. 1545, p. 36, a18-19)。

⁴¹⁸ (CBETA, T44, no. 1851, p. 479, b17)。

⁴¹⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版(2004 年 1 月第二印)，頁 466。

⁴²⁰ (CBETA, T29, no. 1558, p. 152, c23-26)。

《大智度論》卷 11：譬如鑽火以木則火可得。析薪求火火不可得。⁴²¹

《大智度論》卷 63：譬如無薪火無所然。以有智故知緣為淨。

無智則不知緣淨。⁴²²

《般若燈論釋》卷 4：

於世諦中。火非見性。又彼火自體。於世諦中。燒義不成。云何名
燒。謂薪火變異。是故知火自體非燒。復次火喻不成。眼見義者。
彼眼見火喻。如前已說。⁴²³

以上都是火的譬喻運用。

(17, 33) 儘管那夫眼不見，
月亮之中〔出顯影〕；
水中所見月一般，
自我遍在心內識。⁴²⁴

(17, 55) 因為無明生別見，
存在體內等身大；
猶如水中所見月，
視為本有屬性身。⁴²⁵

參照以下經典，可知同樣在佛教經典也是相同水月，一般如幻，佛梵等無差。

⁴²¹ (CBETA, T25, no. 1509, p. 138, c2-3)。

⁴²² (CBETA, T25, no. 1509, p. 507, a10-12)。

⁴²³ (CBETA, T30, no. 1566, p. 67, a26-29)。

⁴²⁴ 見孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 309。

⁴²⁵ 見孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印），頁 320。

參照《大智度論》卷6：如水中月者。月實在虛空中影現於水。

實法相月。在如法性實際虛空中。⁴²⁶

《大方廣佛華嚴經》卷7：一切五欲悉無常 虛偽無實如水沫
如幻野馬水中月 有為如夢如浮雲⁴²⁷

《大方廣佛華嚴經》卷25：隨順諸法如幻如夢如水中月不二相。
而起分別種種煩惱。⁴²⁸

《大寶積經》卷28：一切法如幻 覆眾生心故
虛妄猶如夢 應如是受持
諸法如水月 以影像起故
諸法如鏡像 智何不覺知⁴²⁹

諸法幻現如水中月，鏡中影，不具實體卻讓人誤以為真。這世界基本上是梵的「投影」，透過摩耶產生的效果。實際上大梵並未曾變動，如同先前「旋火輪」製造的視覺效果一樣虛幻，眾生所感知的水月鏡影都是摩耶的副產品。如下所述：

《中觀論疏》卷3：問諸法既空。云何諸法從四緣生。

答如水中月雖空要從月從水生。

雖從此二生而實無生。

一切法亦爾也。⁴³⁰

《大智度論》卷6：復次影屬形不自在故空。雖空而心生眼見。

以是故說諸法如影。如鏡中像者。

如鏡中像非鏡作非面作。非執鏡者作。

⁴²⁶ (CBETA, T25, no. 1509, p. 102, b11-13)。

⁴²⁷ (CBETA, T09, no. 278, p. 439, c27-28)。

⁴²⁸ (CBETA, T09, no. 278, p. 561, a22-24)。

⁴²⁹ (CBETA, T11, no. 310, p. 153, b21-24)。

⁴³⁰ (CBETA, T42, no. 1824, p. 46, a28-b1)。

亦非自然作。亦非無因緣。⁴³¹

《轉婆沙論》卷6：問曰。謂水中影鏡中像是實耶非實耶。

若實者面不入鏡中。鏡亦不入面中。

除此已云何更有色。譬喻者說曰。

非是實。問曰。何以故非實。答曰。

所謂面不入鏡中。鏡亦不入面中。

除此已云何更有色。阿毘曇⁴³²者說曰。

實有種相。是色入及眼識所知。⁴³³

《中論》卷4：色聲香味觸法自體。未與心和合時。

空無所有。如炎如夢。如化如鏡中像。

但誑惑於心無有定相。如是六入中。

何有淨不淨。⁴³⁴

(17, 22 心如明鏡清亮時，

明智光輝即顯出；

心要制戒行儀式，

祭祈苦行以得清。⁴³⁵

參照《雜阿含經》卷 10：譬如士夫手執明鏡及淨水鏡。

自見面生。生故見。非不生。

是故。阿難。色生。

生故計是我⁴³⁶

⁴³¹ (CBETA, T25, no. 1509, p. 104, b16-19)。

⁴³² 《一切經音義》卷 67：「阿毘曇(或言阿毗達磨或云阿鼻達磨皆梵言轉也此譯云勝法或言無比法以詮慧故也或云向法以因向果或名對法以智對境也)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 749, a3-4)。

⁴³³ (CBETA, T28, no. 1547, p. 455, c8-13)。

⁴³⁴ (CBETA, T30, no. 1564, p. 31, b20-22)。

⁴³⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版(2004 年 1 月第二印)，頁 304。

《瑜伽師地論》卷 86：譬如清淨圓鏡面上質像為依發生影像。

影像為依於自依止發生劣中勝想。⁴³⁷

《大智度論》卷 9：如明鏡淨水照面則見。垢翳不淨則無所見。

如是眾生心清淨則見佛。若心不淨則不見佛。⁴³⁸

《六祖大師法寶壇經》卷 1：身是菩提樹 心如明鏡臺

時時勤拂拭 勿使惹塵埃⁴³⁹

以上是鏡子的譬喻運用。

梵我清靜，佛性亦然。眾生無明是病，遂有「病眼空花毛輪二月瓶衣等」⁴⁴⁰，錯執，神秀和尚自是有體會，故而提醒大眾要除去心靈上的塵垢，才能見得原本清靜面貌。弘忍大師肯定他：「依此偈修免墮惡道。依此偈修。有大利益。令門人炷香禮敬。盡誦此偈。即得見性。」⁴⁴¹，雖然這一公案，到底還是惠和尚見性的偈頌勝出，但不意味其說法無一是處。在眾生固然病在「色生。生故計是我」，但是也要由此下手，所以佛陀的教示在《雜阿含經》卷 1，有如下說法：

佛告比丘。於色生厭。離欲。滅盡。不起諸漏。心正解脫。是名比丘見法涅槃。如是受。想。行。識。於識生厭。離欲。滅盡。不起諸漏。心正解脫。是名比丘見法涅槃。⁴⁴²

從心生厭離漸次滅除，離諸五蘊，最後證得不漏而解脫涅槃，不就是個拂拭塵埃的過程嗎？

⁴³⁶ (CBETA, T02, no. 99, p. 66, a11-13)。

⁴³⁷ (CBETA, T30, no. 1579, p. 779, c16-18)。

⁴³⁸ (CBETA, T25, no. 1509, p. 126, b21-23)。

⁴³⁹ (CBETA, T48, no. 2008, p. 348, b24-25)。

⁴⁴⁰ 《因明入正理論疏》卷 3，(CBETA, T44, no. 1840, p. 141, a2-3)。

⁴⁴¹ 《六祖大師法寶壇經》卷 1，(CBETA, T48, no. 2008, p. 348, c4-6)。

⁴⁴² (CBETA, T02, no. 99, p. 6, a6-9)。

六、大乘精神

印度民族性格中「自我和他我不二的倫理」⁴⁴³傾向，引導出為「自他利益」自他利益而奉獻的行爲，因為對印度人而言，「通過自己愛與慈悲的行爲，自己與他人的利益就能得到實現」，⁴⁴⁴這一點在婆羅門和佛教都落實了所謂「大乘精神」的發揚：

(17,52) 弟子如具本屬性，

並為適切之弟子；

導師應以梵之船，

搭載弟子出暗海。⁴⁴⁵

佛度有緣人，成道者有義務引領求道者渡過無明暗海。

(17,88) 充滿無明生死海，

欲渡全要靠明智

敬禮知一切諸師，

〔引導人們〕渡過來。⁴⁴⁶

要渡無明海需有明師，《六祖大師法寶壇經》卷1云：「迷時師度。悟了自度」⁴⁴⁷

對全知也要心存敬禮的聖者，因為他們是到智慧彼岸的引渡人。

《大乘二十頌論》卷1：

⁴⁴³ 見林太·馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998年 四刷 67~71頁。

⁴⁴⁴ 同上。

⁴⁴⁵ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁319。

⁴⁴⁶ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁338。

⁴⁴⁷ (CBETA, T48, no. 2008, p. 349, b9)。

生死輪迴大海中
眾生煩惱水充滿
若不運載以大乘
畢竟何能到彼岸⁴⁴⁸

從龍樹（Nāgārjuna）偈頌中揭示大乘法門度眾生於苦海中，是到彼岸的唯一載具，在佛梵兩者的譬喻說法也是一致的，也可見西元二世紀後印度大乘運動之影響。

（19,28） 神攪大海甘露出，
如此偉人於吠陀，
取出最高之知識；
在此敬禮諸經師。⁴⁴⁹

所有說法者都是為五濁惡世載浮載沈中的生命，提供一劑清涼，這一提點是源自於最高智慧並以文字形式保存於吠陀盛典中，最值得讚嘆當然是詮釋經典者，因為是「人能宏道」⁴⁵⁰。

第七節 結語

印度佛教從婆羅門教中異化，卻在歷史變遷中逐漸被婆羅門吸收，呈現分流又合流的現象，顯示其有優異特出的哲學思想。其龐大體系，也同樣奠基於吠陀文化，基本上和婆羅門是同源的。中觀、瑜珈先後出現主導了大乘佛學，也營養了一度衰微的婆羅門。婆羅門復興是佛教化的，佛教消亡卻是走回頭路；婆羅門化。對佛教而言是揚棄了其異化後的特質，很弔詭地，婆羅門反而承接添加了這

⁴⁴⁸ (CBETA, T30, no. 1576, p. 256, c10-11)。

⁴⁴⁹ 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002年6月第一版（2004年1月第二印），頁466。

⁴⁵⁰ 《揅黑豆集》卷2，(CBETA, X85, no. 1592, p. 293, a8 // Z 2B:18, p. 435, c1 // R145, p. 870, a1)。

一成分。佛教走出婆羅門又走向婆羅門而消泯其中，猶如一場幻現「化做春泥更護花」⁴⁵¹了。

執持不二論的理路，喬荼波陀（Gauḍapāda）的梵我不二，摩耶論，吸納了中觀、唯識哲學的詮釋形式，建構了蛙氏奧義頌（Māṇḍūkya-kārika）的重要內容。此一傳承延續到商羯羅（Śaṅkara）雖然了復興婆羅門，卻沾染了佛教哲學色彩，因而促使佛教在印度衰微消逝。吠檀多學派（Vedānta）之所以被稱為「中觀派的另一種化身」，（Mādhyamikasya eva aparāvatārah），主要還是因為其濃厚的中觀色彩，使用佛學術語。同時又有「唯識宗的一支」（Vijñāna-vādyekadeśin）之稱，其實從喬荼波陀（Gauḍapāda）的偈頌中已經很清楚地表露了，濃厚的唯識色彩。

總之，在摩耶觀點上，佛梵各有理論，或有借取，但基本上，大家都傾向認同「此世虛幻」的。或許印度民族的先天性格「無視自然規律的空想性」⁴⁵²使然，導致「他們甚至在現實的範圍內，仍一味執著追求夢幻」⁴⁵³。因此，為生命尋找終極的完成，求「解脫」變成了共同努力的目標。共築一套超越現實的生死學。

上述吠檀多學派（Vedānta）的重要核心理論，是對奧義書（Upaniṣad）的哲學詮釋，奧義書（Upaniṣad）則是吠陀（Veda）經典的哲學建構。在各種奧義書（Upaniṣad）中的原貌如何，是下章所要探索的。

第三章 奧義書（Upaniṣad）

第一節 奧義書的摩耶（māyā）

一、《白淨識奧義書》（Śvetāśvatara）、《彌勒奧義書》（Maitrāyaṇa

⁴⁵¹ 〔清〕龔自珍，《龔自珍己亥雜詩注》，臺北，河洛圖書出版社，1979年9月景印初版，頁5。

⁴⁵² 見林太，馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998年四刷，頁117。

⁴⁵³ 同上，頁123。

或Maitrāyaṇīya)

摩耶在奧義書中有梵自身內在的屬性，也有神格的屬性，並遍及於萬物，並影響所有的事物。奧義書的幻力思想源自「māyā」一詞，在《白淨識奧義書》(Śvetāśvatara Upaniṣad) 中有如下的敘述：

(IV, 9) 唱讚，與祭祀，
禮儀，兼誓約，
過去，及將來，
《韋陀》之述作，
凡此固皆是，
摩耶主所拓；
其餘一於此，
亦被摩耶縛。⁴⁵⁴

比照語體翻譯：

讚歌 (chandas)、祭祀、禮儀及誓言
過去、未來，以及《韋陀》中之道理，
宇宙之主乃幻力 (māyin，亦即大幻) 所設計。
其他的事物 (anya，指生命我)，
也由他的幻力 (māyā)。所控制。⁴⁵⁵

(IV, 10) 自性即摩耶，
當知摩耶主，
即是大自在。
其分為萬有，

⁴⁵⁴ 此處中譯採徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁374。

⁴⁵⁵ 本譯文節自楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84初版，頁76。

遍漫此世界。⁴⁵⁶

比照語體翻譯：

而今，人們應該知道：

自性（亦即自然界，prakṛit）即是幻力；

大自在（天神）（maheśvara）即是幻力。

宇宙遍佈萬物，他們都是祂（身體）的一部份。⁴⁵⁷

這樣的思想指出整個從吠陀天啓經典的人文建構，包含宇宙時空的產生都是由「摩耶」所幻現，包括前章所討論的各項議題。一切都歸因於「幻」，在古印度民族的思維上，這原本就潛在其血液中的，這種人文傾向導致了它「無視自然規律的空想性」，⁴⁵⁸在哲學上構築了特有的「幻觀」。吠檀多學派（Vedānta）在此一思路指導下，從跋多羅耶那（Bādarāyaṇa）著作《梵經》（bṛhadāraṇyaka）經過喬荼波陀（Gauḍapāda）注釋了《蛙氏奧義頌》（māṇḍūkya-kārikā），到商羯羅（Śaṅkara）註釋前面祖師經典集大成，其幻論（māyā-vāda）或幻影論（vivarta-vāda）⁴⁵⁹影響至今。

然而這一切都是創作，到底所為何來？有幾種說法：一、因為無明（這部分是佛教認同的觀點；在十二因緣中「無明緣行」⁴⁶⁰成為佛教的基本教義），二、因為無聊，寂寞。三、為了遊戲，只是好玩。茲分述如下：

1. 無明說：《白淨識奧義書》（Śvetāśvatara Upaniṣad V, 1）

⁴⁵⁶ 此處中譯採徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁374。

⁴⁵⁷ 本譯文節自楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84初版，頁76。

⁴⁵⁸ 參閱 林太·馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998年 四刷 117~122頁。

⁴⁵⁹ 見楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84初版，頁77。

⁴⁶⁰ 《雜阿含經》卷13：「俗數法者。謂此有故彼有。此起故彼起。如無明緣行。行緣識。廣說乃至純大苦聚集起。又復。此無故彼無。此滅故彼滅。無明滅故行滅。行滅故識滅。如是廣說。乃至純大苦聚滅。」（CBETA, T02, no. 99, p. 92, c20-24）。

至上之大梵，
不滅又無極。
是明與無明，
二者其中匿。
無明臻變滅，
而明自永歷。
雙主明無明，
彼信為別一。⁴⁶¹

這裡說明梵的不變又至高無上本質，明與無明都是是梵本俱有的。其中明是純一清靜不動的（相似於淨染說）。這隱含在梵裡的無明力量是可一被消除或改變的，且一但消除或轉變（按識轉變說）了它，就是大光明，就是大圓鏡智了。只因為無明作用而無法顯現屬於梵本來的光明，《法華經》裡就有一則譬喻故事說，窮人在睡夢中，親友贈予無價寶珠而不知自己身懷寶藏，直到贈珠人點化才欣喜若狂⁴⁶²。這種說法不論禪宗或其他大乘宗派都是很普遍的；如禪宗語錄：「我有神珠一顆。久被塵勞關鎖。今朝塵盡光生。照破山河萬朵。」⁴⁶³，無明是塵勞，關鎖人心，一朝無明垢除，光明遍照山河大地。淨土宗也說要破無明得往生淨土：

豁破無明一品乃至四十一品。則生實報莊嚴淨土。亦名分證常寂光土。
若無明斷盡則是上上實報亦是究竟寂光也。⁴⁶⁴

淨土宗的最上成就是無明斷盡。處理無明一直是佛教的重要課題。大乘佛教後來發展「如來藏」思想，中國佛教的天台宗也有「佛性有惡」之說⁴⁶⁵，後期還出

⁴⁶¹ 此處中譯採 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986 年，頁 381。

⁴⁶² 見《妙法蓮華經》卷 4，〈五百弟子受記品第八〉，(CBETA, T09, no. 262, p. 27, b16)。

⁴⁶³ 《指月錄》卷 7，(CBETA, X83, no. 1578, p. 472, a22-23 // Z 2B:16, p. 76, c2-3 // R143, p. 152, a2-3)。

⁴⁶⁴ 《阿彌陀經要解》卷 1，(CBETA, T37, no. 1762, p. 365, a19-22)。

⁴⁶⁵ 天台智者大師認為佛性中是有性惡的，見《觀音玄義》卷 1：「問。緣了既有性德善亦有性德惡否。答。具。問。闡提與佛斷何等善惡。答。闡提斷修善盡但性善在。佛斷修惡盡但性惡在。」，

現「山家派」和「山外派」之爭⁴⁶⁶，都離不開對無明與明同屬一梵的概念和詮釋。

2. 無聊說：《彌勒奧義書》（Maitrāyaṇa Upaniṣad II，6）

唯然，太初，般茶底帕獨立。彼無樂焉，唯獨也。

慮於其自我，而後嗣繁滋；皆唯由其自我而覺醒也。

然見其無皆生氣，直立如柱，又不樂焉。彼自思維：

我當入此等內中，而醒起此等。遂自化如風而欲入焉，

彼為一而未能入也，乃自化為五氣，所謂上氣，下氣，

平氣，元氣，充周氣是也。⁴⁶⁷

（按上氣（prana）為氣息之上生者、下氣（apana）氣息之下行者、平氣（samana）引導食物之至粗分入乎下氣，而平等導致食物之至精分于一肢體中者、元氣（prakṛta）于凡所飲食而或加吐出或吞納者、周氣（vyana）以之而周充乎諸脉者⁴⁶⁸）

獨樂樂不如眾樂樂⁴⁶⁹，因為單獨存在太無趣、孤單，於是想變多一些，於是利用梵自身的「熱力」（tapas）進行創造活動，宇宙萬物就這樣產生了。因為梵在創造一切之後，還要進入所創造物之中，於是透過風的形式，由於單一的型態困難進入，因此化做五種氣分別進入其中，成為遍在者。

3. 遊戲說：《彌勒奧義書》（IV，14）

敬拜汝！宇宙大自在，

宇宙大「自我」，

宇宙作業因，

（CBETA, T34, no. 1726, p. 882, c8-11）。

⁴⁶⁶ 山家派繼「性具」說發展，主「妄心」說，山外派則主「真心」說。參閱《佛光大辭典》，p949。

⁴⁶⁷ 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁404。

⁴⁶⁸ 同上。

⁴⁶⁹ 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2004年3月，頁99。

萬有之摩耶，

遊戲悅樂主！⁴⁷⁰

《商枳略奧義書,III》(Śāṇilay Upaniṣad)也相同主張：

此天神薄伽梵也，具足一切能力，遍漫一切處，
遍在群生之內心，為摩耶主，以摩耶而自愉，是
大梵也，為維師魯（毘濕笈），為樓達羅，為因
陀羅，為一切天神，為一切眾生；唯彼在前，唯
彼在後，唯彼在左，唯彼在右，唯彼在上，唯彼
在下，唯彼為萬有。⁴⁷¹

跋多羅耶那(Bādarāyaṇa)他在《梵經》(Brahmasūtra)中也提出為遊戲(līlakaivalyam)⁴⁷²的說法來解釋。

無為至道不需要特別理由，道家老子所謂：「天地不仁」⁴⁷³，頗有此意。基於上述理由，假如回到太初，我們可以根據《梨俱吠陀》(Ṛgveda)，第10章之中發現五首《讚歌》(sūkta)，道出了原始開天闢地的幾種樣貌，他們分別是：

《祈禱主讚歌》(Brahmaṇaspati sūkta)、《原人讚歌》(Puruṣa sūkta)、《生主讚歌》(Prājapatya sūkta)、《造一切主讚歌》(Viśvakarman sūkta)、《無有讚歌》(Nāsaḍāsīya sūkta)，將分述於下節。

二、《自我奧義書 IV，26&29》(Ātman Upaniṣad)

既與梵為一，何由有梵起？

⁴⁷⁰ 此處中譯採徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁413。

⁴⁷¹ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁895。

⁴⁷² 請詳參 高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁275。

⁴⁷³ 《老子道德經第五章》。

由幻乃能有，束縛與解脫，

論於真實理，在自俱非有。⁴⁷⁴

天下本無是，一切都因「幻」而有，西方人信仰的上帝，創世紀的伊甸園，都是在幻的範圍。一切人文歷史文明非幻不有。在印度思想中「幻」才是造物者，宇宙的根源動力。宇宙人生非關宿命與原罪，生死解脫是一體兩面，在梵我本身是沒這回事的，所有現象只是庸人自擾。

為合智功能，非是常屬實，

是故因幻起，束縛與解脫；

于在〔自我〕中，二者具無有。⁴⁷⁵

三、《大梵點奧義書，15》（Brahmabindu Upaniṣad）

聲摩耶所蔽，心蓮自身閉，

黑暗倘破除，唯獨見真一。⁴⁷⁶

眾生本俱的心力無從顯照，都因迷於摩耶的關係，呈現幽暗無明狀態，只有依靠梵明才能破除，見到純真唯一的境界。

四、《解脫奧義書》（Kaivalya Upaniṣad 12&13）

唯其人自我為『摩耶』所蒙蔽者，位於身體，為一切業，

凡飲食，男女種種享受，彼唯在醒境中求其饜足也。

就因為人為摩耶（無明）障礙，自我是隱而不顯，誤以為另有一個我，如同「頭上安頭」⁴⁷⁷，而被這些假有所糾纏，不斷求滿足假我的慾望而造業，其實是陷於飲

⁴⁷⁴ 此處中譯採 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁736。

⁴⁷⁵ 此處中譯採 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁736。

⁴⁷⁶ 同上，頁794。

⁴⁷⁷ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1：「瞎漢頭上安頭」（CBETA, T47, no. 1985, p. 500, c5）。

食男女的慾望掙扎而已。

在夢境中，彼耆婆享受苦樂，斯在彼摩耶所計度之耆婆界⁴⁷⁸

人在「當局者迷」，還要自得其樂，猶如吸食迷幻藥著，自困於短暫而後患無窮的迷幻狀態，在藥效過後還會產生更強烈的失落感。人的生命事實上也僅僅是摩耶所製造的一個迷幻狀態，一旦上癮，就永無寧日了。

五、《菁華奧義書》(Sarvasāra Upaniṣad)

無始而有終者，于量、非量等同者，非是，非非是，非 是非是者，狀其為自
自無變異而起變異之因，則非是也，無所相狀，則是也。此諸相皆空者。摩
耶也。⁴⁷⁹

摩耶的偉大在其幻化，遍在每一生命。然而卻又是一股黑暗勢力，如禪宗所言的「湛湛黑暗深坑實可怖畏」⁴⁸⁰，雖本無而幻有，卻讓人永遠在善惡、是非，真假兩極中擺盪，處於輪迴苦海中，徘徊六道，難以跳脫。智者在此中發現了生命的出口；摩耶是「無始有終」的，透過梵的知識或佛法，消除無明的摩耶力，就能夠返歸大梵或花開見佛，得解脫自在趨入涅槃。在《頻伽羅奧義書》

(Paṇḍita Upaniṣad 4,11) 有述說如何依梵智消除障礙而成就：

時若其身以知識生輝，其不提得太一無分之相，時則此智者以大梵知識
(即大梵明)之火，盡焚其業纏。于是乃得清靜，得所謂超自在主不二
者之相，明如太空之無塵。是如水加水，其自我實相，安立無有外加。

⁴⁷⁸ 《翻梵語》卷1：「耆婆品(譯曰壽命) 第十四卷[11]」(CBETA, T54, no. 2130, p. 984, b14-15)。

[11] (阿能伽那正見經(譯曰無苦)第十五卷)十五字∞(阿菟摩那經(譯曰樹相))九字【甲】。

⁴⁷⁹ 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁743。

⁴⁸⁰ 《指月錄》卷14：「是你若取不動清淨境為是。你即認他無明為郎主。古人云。湛湛黑暗深坑實可怖畏。此之是也。」(CBETA, X83, no. 1578, p. 563, a9-11 // Z 2B:16, p. 167, c4-6 // R143, p. 334, a4-6)。

關於這點理解在佛學範疇也頗有認同，業力煩惱還是很好的材料呢！因為智慧之火正好藉它燃燒，燒盡煩惱業障後即得清涼解脫，凡聖差別其實也就在能不能善用生命資材，何況在自己身上「就地取材」！

第二節 太初原始的創生讚歌

一、《祈禱主讚歌》(Brahmaṇaspati sūkta)

- (10,72) 1. 吾等今將示諸神之起原 (jānā)，將於諷吟讚歌之間，為後世欲見神之人嘆美之。⁴⁸²
2. 祈禱之主，曾如冶工 (karmāra)，煅鍛一切矣！諸神未出現之古代，有乃由無而發生矣。
3. 於神之初期，有已由無而發生矣，其次則空間 (āśah) 由神母 (uttānapad) 而發生矣。
4. 地 (bhūh) 由神母而生，空間由地而生。大克夏 (dakṣa 勢力) 由阿提緻 (無限) 而生，阿提緻亦由大克夏而生。
5. 阿提緻實生矣。大克夏乎！彼乃汝之娘也！次於彼而諸神出生矣！是為神聖不死之神族。
6. 神耶！爾等在彼波 (salila) 之上，互相緊握其手而立時，烈塵由身邊起矣，宛如在舞蹈之人之邊。
7. 神耶！汝等應力氣而使萬有滿足時，隱於海之太陽，亦顯矣！
8. 阿提緻有八子，皆自彼身生出矣！彼將七子近於神，第八之鳥 (mārttānda=太陽) 則放棄之矣。

⁴⁸¹ 見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁787。

⁴⁸² 以下中譯請參閱高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁140~150。

9.阿提緻將其七子趨於古代，而將其鳥導於生，又再致於死。

「無中生有」不是不可能，創生過程就是由「無」→「有」（神母、阿提緻、波）→「地」→「空」→「勢力」→萬有⁴⁸³。其八分之一屬現象界，其餘八分之七屬不動的本體。

二、《造一切主讚歌》(Viśvakarman sūkta)⁴⁸⁴

- (10,81) 1.彼奉祭且為司之祭(hotr)，為聖者(ṛṣiḥ)，為吾等之父(pitā)而潛居此萬有(viśva bhuvanāni)之間，由此祈以求富，蔽(prathamachad)其太初，入於後相。⁴⁸⁵
- 2.彼之基點(adhiṣṭhānam)何在耶？彼之所依(ārambhaṇam)為何耶？造一切者，觀一切者(viśvacakṣāḥ)之彼，由自力而造地闢天矣，其何在耶？又何如耶？
- 3.四方有眼，四方有面，四方有臂，四方有足之唯一神(deva ekah)，以其隻腕與翼，造天地，而燬之煅之矣。(saṁdhamati)
- 4.彼構成天地之樹木(vanam)為何耶？其材木(vṛkcah)如何耶？達識者乎！以其識(manasa)尋求之！彼撐萬有而息者，其何在耶？
- 5.造一切者乎！汝其以所有之最高最低及其中間之住所(dhāmāni)，告汝之友！富於供物之汝乎！祭時其自為供養且養固其身！

⁴⁸³ 參閱高觀廬譯 木村泰賢.高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁160。

⁴⁸⁴ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv10081.htm>〉2006/3/23

⁴⁸⁵ 參閱高觀廬譯 木村泰賢.高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁144~146。

6.造一切者乎願郵寄以養固自身，（即天地）且自行供樣，使其旁之人昏迷，茲願使博施之主（maghavā），為吾等之祭主。

7.今於諍論（vaja）之時，向造一切者祈其惠。彼為言語之王（vācaspati），有類於思想之速力（manojuvam）為救人而以善行為事（sādhukarmā），愛一切者（viśvaśambhūḥ）宜享一切吾等之供物。

《造一切主讚歌》（Viśvakarman sūkta）⁴⁸⁶

（10,82） 1.眼識之父（caksuṣasptā），意志強固（manasā）之彼，生此沈於蘇油，之兩界矣，最初劃定竟域時，天地於茲開闢矣！（aprathetām）⁴⁸⁷

2.造一切者，識明而勢強，彼乃造作者（dhātā）排置者（vidhātā）也！而又作最高之示現。（paramā samdr̥k）人謂彼獨存於七聖星之彼方，雖在彼處，而人人之願望，能由祭而使彼滿悅。

3.彼乃吾等之父（pitā）也！能生者（janitā）也！排置者也！知悉萬有與其住所（dhāmāni）矣。彼為諸神之唯一命名者，其他生類，欲問事而趨於彼。

4.往時之聖者，如祈禱者（jaritāroḥ）奉豐富之供物於彼矣。彼等在固定於暗澹（asūrte）與光明（sūrte）二樣之空界時，形成（samakṛṇvann）諸有（imāni bhūtāni）矣。

5.較天為前，較地為前，較諸神魔神為前而存者何耶？水

⁴⁸⁶ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv10082.htm>〉 2006/3/23

⁴⁸⁷ 見高觀廬譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁145~146。

(āpas) 如何受持初胎 (prathamaā garbham) 耶？萬神 (viśvedevāḥ) 均現出於其胎中矣！

6. 水則受持其初胎矣！萬神羣住於其中矣！胎則獨自依托於無生之臍上矣！而萬有息於其中。

7. 爾等不知造此世之主，爾等與彼之間，有外物（他神）現出故也。被暗霧 (nīhāreṇa) 所掩，且以低調發聲讚歌諷吟者，(ukthaśāsaḥ) 為養生命而遍歷 (asutrpaḥ) 矣。

四面四臂創造主形像，提供了「四面佛」崇拜的原型，水、胎觀念與《生主讚歌》(prājapatya sūkta) 及《無有讚歌》(nāsaḍāsiya sūkta) 相同。⁴⁸⁸

三、《原人讚歌》(Puruṣa sūkta)⁴⁸⁹

- (10,90) 1. 布爾夏 (Puruṣa) 千頭也，千眼也，千足也，彼由一切方面，抱圍地界而週邊尚餘十指也。⁴⁹⁰
2. 唯布爾夏，為既生未生之全，而由食以養之，彼乃不死之性之主 (amṛtatvasyā-isāna) 也！

這裡的「不死之性之主」(amṛtatvasyā-isāna)，木村泰賢等認為它暗示了它是靈魂之主體，後來的梵我思想，從身到心，由心到真我，由真我在在到大我的發展，都是以此為基礎的⁴⁹¹。也可以說，梵我思想的問題的基點，就是來自于原人歌的觀念。

3. 彼之偉大 (mahimā) 如此之大矣！布爾夏尚大於此。萬有

⁴⁸⁸ 木村泰賢等認為水與胎子的思想開始於《無有讚歌》(nāsaḍāsiya sūkta)，見高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁158。

⁴⁸⁹ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv10090.htm>〉2006/3/23

⁴⁹⁰ 參閱高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁148~150。

⁴⁹¹ 見高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁164。

為彼之四分之一（pāda），在天之不死界，為其四分之三（tripād）。

4.彼攜其四分之三而登高，其四分之一尚現存於下界，彼如是遍行於養不養（sāśanānaśane）之兩界矣。

原人（Pruṣa）在萬有中僅佔四分之一，剩餘四分之三卻是在不死界。也就是說它存在現象界與本體界之間，祂不但存在萬物，且超越萬物。涵蓋了已生和未生的全體。本讚作者為仙人那羅延（nārāyaṇ），原人成為亦創生之神，時空一切都由原人所生，過去未來都不離原人。千頭，千眼，千足代表從單一到分化的雜多，令人聯想到觀世音菩薩千手千眼的化現，原人就是模型。

5.由彼布爾夏遍照者（virāj），亦由遍照者生布爾夏。

其生也，彼已超越此地界矣！在後方然！在前方亦然。

如太陽一樣，遍照者（virāj）是光和熱，熱力（tapas）是創生的重要條件，具體的原人也如《生主讚歌》（prājapatya sūkta）及《無有讚歌》（nāsaḍāśīya sūkta）中有光有熱而生。

6.萬神以布爾夏為犧牲而行祭時，春（vasanta）為彼之酥油（ājyam），夏（grīṣma）為其薪，而秋（śarad）為其供物（havis）。

7.茅草（kuśa）之上為犧牲之初生（jātam agrataḥ）布爾夏已灌沾矣！諸神與聖者智者，俱奉彼以！

8.由此遍燔之犧牲，流出和酥油之混和液（sambhṛtam）矣！住於空，住於林，住於村之生類，皆由此生。

9.由此遍燔之犧牲，生讚歌（ṛcaḥ）歌詠（sāmāni），而祝詞（candāmsi）亦由此出矣，祭詞（yajus）亦由此生。

10.馬亦由此生，凡有二列之齒之獸，皆由此生。牛亦由此出，羊與野羊亦由此生矣

11.將布爾夏切齋之時，彼有幾種變現耶？彼之雙臂如何？

彼之腿部如何？其兩足何名耶？

12.彼之口婆羅門也，其雙臂王族也，其腿部即今吠舍也，由其兩足生出首陀羅。

古印度四種性由神話產生，從原人的不同部位生出，也區分了種性制度的貴賤區隔，是由上而下的。以婆羅門為尊，（王族）刹帝力次之、其次工商中產階級（吠舍），最下層為賤民、奴隸者（首陀羅）。

13.強特羅（月）由其心臟生，蘇利耶（日）由其眼出，因陀羅與阿耆尼，由其口生，窪尤（風）由其息生。

這裡說到了自然神祇是由原人生出，其口中生出因陀羅（雷神）與阿耆尼（火神）還有婆羅門，此二神在吠陀中極被崇拜與婆羅門祭祀之崇高地位是極其自然的。而風神（窪尤）由原人呼吸所出，也說明了呼吸的概念在奧義書，尤其是瑜伽、禪定修行的重要。

14.由其臍而生空界，而空界由其頭化成，地界由其足生，方位由其耳生，如是建造此以世界矣。

我們的空間是由原人臍化生，空界由頭化生，原人的腳就是我們的大地了，而方位是由原人之耳生成的。

15.結界之柱為七，三七之薪，以預備矣，神將行祭而將為犧牲之獸之布爾夏，已縛於柱矣。

在婆羅門祭祀最大者即人祠（Puruṣa medha 以人為祭），次為馬祠（Aśvamedah 以馬犧牲為祭）⁴⁹²，其原型即來自以原人為犧牲的「太初第一祭禮」—原人之祭。

16.神由祭而奉祭矣！此是太初第一祭禮也。其威力大者，

⁴⁹² 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民84 初版，頁49~50。

登茲蒼穹，在聖明之神之在處。

原人歌說明了宇宙創生的內容，它包含了：天地、日月、諸神、方位、四吠陀、四季、四種性及物種。提供了單一神祇創生宇宙的模式，也孕育著本體化育萬有的抽象概念。所以有代表本體的「本原」（*taṭasthalakṣaṇa*）與從本體分殊的「垂迹」（*svarūpalakṣaṇa*）⁴⁹³之說。其實垂迹就是本原的化現。雖有四分之三（本原）與四分之一（垂迹）的分門，但是實際上還是獨一的原人而已。就如同一個分數，可以做無限的分割一樣。

原人本迹

圖表 2 原人本迹

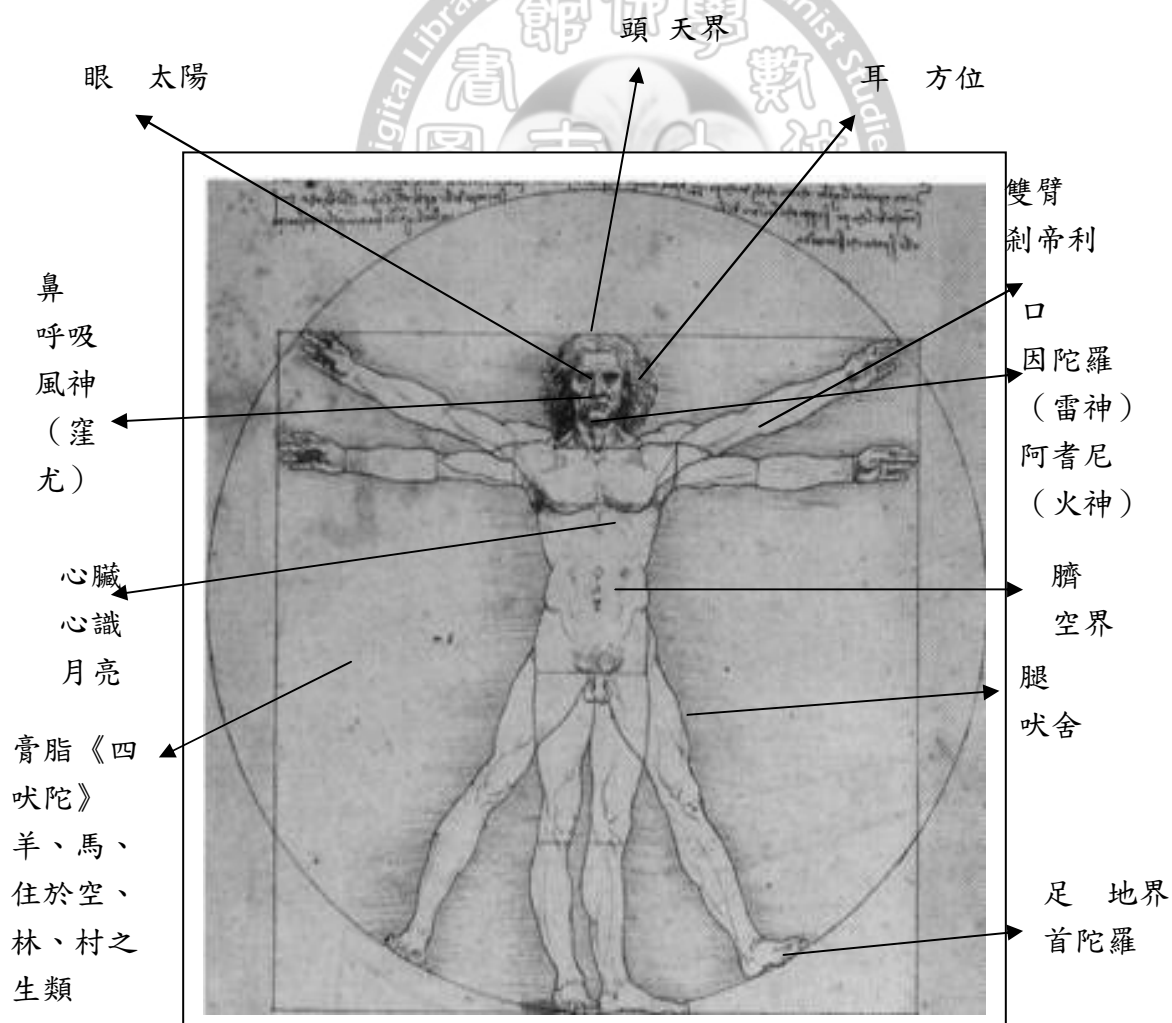
原人本體 3/4（真）	原人垂迹 1/4（幻）		
不死界	萬有		
梵我 上梵 上智	五大（5） 地、水、火、風、空 五微（5） 地微、水微、火微、風微、空微 五根（5） 眼、耳、鼻、舌、身 五作根（5） 口、手、足、肛門、生殖器 五作業（5） 說話、操作、性交大便、行走	天地 日月 諸神 方位 四吠陀 四季 四種姓 及物種	風、地、水、大氣 層、天、太陽、方 位、月亮、虛空 暗、光、眾生、生 命、語言、眼睛、 耳朵、意識、皮、 知識、精液 ⁴⁹⁴

⁴⁹³ 《佛祖統紀》卷1：「由實相真本垂於俗迹。尋於俗迹即顯真本。本迹雖殊不思議一。」(CBETA, T49, no. 2035, p. 135, a10-11)；《法華玄義釋籤》卷15：「以體爲本以用爲迹。」(CBETA, T33, no. 1717, p. 924, a27)；《中觀論疏》卷2：「以了悟生滅無生滅名爲迹本。故佛真法身猶如虛空。悟無生滅生滅即是本迹。故應物現形。如水中月。勿作真應二解。」(CBETA, T42, no. 1824, p. 31, a12-14)。

	五意識（5） 意、覺、我慢、心、炎光 五境（5） 色、聲、香、味、觸 五對象（5） 所知、所覺、執我、我思、所照 命（1）氣息 生存（1）		
--	--	--	--

原人（pruṣa）圖示：

圖表 3（原人圖）



⁴⁹⁴ 見巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000年12月第一版 頁304~305。

四、《生主讚歌》(Prājapatya sūkta) ⁴⁹⁵

(10,121) 1.金胎 (hiraṇyagarbha) 於太初出現矣！ (amavartata)

其生也為萬有獨一之主宰，彼已安立此天與地矣！

誰是吾等當祭之神！⁴⁹⁶ (kasmi evāya havisā vidhema)。

2.賦與以靈 (ātmadā)，賦與以力之神，其命令 (prśśis)

為萬物之所奉矣。其影為不死而亦為死。誰是吾等當祭之神。

3.彼由其威神力而為一切息瞬之生界之王矣，彼總領一切兩足與四足矣。誰是吾等當祭之神！

4.依其威神力而雪山 (himavat) 存，海與天河 (rāsa) 具屬彼矣！此天極 (pradīś) 乃彼之雙臂也。誰是吾等當祭之神！

5.尊嚴之天與地，亦由彼而安住，蒼天 (svar) 及穹窿 (nāka) 亦由彼而支持。彼曾測量空界之大氣 (rajas) 矣。誰是吾等當祭之神！

6.依其惠而力之兩軍，心慄慄以仰彼矣，日即彼之放光於頭上也。誰是吾等當祭之神！

7.大水支胎子 (garbha) 且生光 (agni) 而遍行宇內 (viśva) 矣。諸神之生命，實由此生。誰是吾等當祭之神！

⁴⁹⁵ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv10121.htm>〉 2006/3/23

⁴⁹⁶ 參見高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁142~143。

8.彼以威神力，見大水之支力（dakṣa=胎）生祭

（yajña=光）矣！比乃諸神之上之唯一神

（devecu adhi deva ekaḥ）也。誰是吾等當祭之神！

9.產地之神，產天之實相之神（satyadharmā）願產不害

我、明而且大之水之神！誰是吾等當祭之神！

10.生主耶！汝唯獨抱持一切之生物（jatāni）。祭汝！願

將所求之一切（yot-kāmāḥ）歸吾等之有！願使吾等為

富之主！（patayo tayīnān）

其創生過程為：生主→水→胎子→神、世界、二足與四足。這裡第一、第八首讚頌，強調了本原的獨一，超越。又稱金胎歌，提供了「胎藏」概念的雛形。如來藏思想及密教胎藏界曼荼羅所說都沿用這一相同的模式。

五、《無有讚歌》（Nāsaḍāsīya sūkta）⁴⁹⁷

（10,129） 1.其初無無（asat）亦無有（sat），無空界，亦無其上之天界。

曾有何物掩蔽之耶？在何處耶？誰擁護之耶？彼水

（ambha）何在？無底之深何在耶？⁴⁹⁸

這最初的原始狀相，是無二無分的，有無都是後來的事，似乎暗示一種單獨無雜的狀態。

2.其時無死亦無不死（amṛta）無晝與夜之表現。獨一

（tad ekam），無息（avātman）而自呼吸矣，彼外曾無何

⁴⁹⁷ 請參考〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv10129.htm>〉2006/3/23

⁴⁹⁸ 參見高觀盧譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁140~141。

物之存在？⁴⁹⁹

「獨一」被提出，正好提供「不二」的基礎。

3.唯有黑暗（tamas）耳，一切（idam sarvam）被黑暗所掩，
成無光之波動界矣！被虛空所包之原子（ābhu），彼獨
（tad ekam）依熱（tapas）力而初生。⁵⁰⁰

4.彼展開（tad adhi samavartata）而始有愛（kāma），是乃識
（manas）之最初種子（retas）也，是即有與無之連鎖。聖
者等（kavayah）依其達識，索於心（hr̥d）而發現者。

5.彼等之繩尺（raśmi）橫而遍通矣！在下者何耶？含種子者
（retodhāḥ）存，保勢力者（mahimānah）存。自性（svadhā）
在下。力用（prayati）在上。

6.誰實知之？今誰得說明之？彼由何處出生（ājātā）乎？
造化（visṛ̥ṣṭi）來自何處乎？諸神亦世之創造之屬於近時
者也，誰知其由何處出現。

7.此造化由來之本主，果造作（dadhe）之耶？惟在最高天
監視此世者當知之，或亦未知之乎？

其創生過程是由「獨一」→「黑暗」（熱力）→「種子」（熱力）、（愛欲）、
（識）→萬有，也是無中生有的模式，也強調初始的是「獨一」狀態。也以繩尺
分開本體與現象界各二分之一。木村泰賢等認為這是「印度緣起論思想之典型」，
奧義書、數論、唯識都運用相同的原理；佛教的「十二因緣」法及起信論的思想

⁴⁹⁹ 參見高觀廬譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年
09月 臺一版第八次印刷，頁141。

⁵⁰⁰ 同上，頁140~142。

都與此模型相關⁵⁰¹。在第二頌中的「獨一」（tad ekam）是最高原理，而諸神卻是比較晚出現的，因為第六頌說到諸神是生在造化形成之後，也就是「獨一」

（tad ekam）在前，等於這個「獨一」涵攝了諸神，事實上，這一讚歌已經不太具有神話的成分，它成了「獨一」的最高宇宙原理。

總合所有創生過程，我們可以依其思想發展三階段⁵⁰²，歸納其原理為：

梵的演進

圖表 4 梵的演進



第三節 不二

⁵⁰¹ 參閱高觀廬譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁154~155。

⁵⁰² 參閱高觀廬譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁195，多依森之分期。

由太初《無有讚歌》(Nāsaḍāsiya sūkta)中的「獨一」(tad ekam)，《造一切主讚歌》(Viśvakarman sūkta)的唯一神(deva ekah)，《生主讚歌》(Prājapatya sūkta)萬有獨一之主宰，加上原人的單一神觀念，這種「不二」的思想「後遂永久支配印度思想界」，奧義書依之而說「唯一不二」(ekam eva advitīyam)⁵⁰³。這種思想在大乘佛教思想的認同主張之下，如：《大方廣佛華嚴經》卷7：「真實無二相，法性清淨故」⁵⁰⁴，儼然成為主流了。

自我梵原人同一，所有現象界的幻滅也將歸入梵我，在《六問奧義書VI,5》(Prauṇa Upaniṣad)⁵⁰⁵述說「萬法歸一」，「同入毘盧性海」⁵⁰⁶：

如江河之入海也，達於海，則汨入之，其名色皆失，為稱為海。此遍見者為十六分，亦復如是，匯歸神我，乎神我已，則汨入之，其名色皆失，唯稱神我，彼則無分而不朽。於是有頌曰：

(按 十六分是指由原人依序生出者：生氣、信、空、風、火、水、地、根、意、食、力、苦行、咒語、行業、世界、名⁵⁰⁷)

如輻共一轂，
諸分安於此，
當知是神我，
我知之如是，
死神不擾汝！

⁵⁰³ 參見高觀廬譯 木村泰賢·高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷，頁138。

⁵⁰⁴ (CBETA, T09, no. 278, p. 443, a27)。

⁵⁰⁵ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/prashna.itx〉，2006/3/29

⁵⁰⁶ 《註華嚴經題法界觀門頌》卷2：「此門法義迥異諸詮。是毘盧性海之圓宗」(CBETA, T45, no. 1885, p. 704, a24-25)。

⁵⁰⁷ 見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁687。

在《大林間奧義書 Ⅱ, 5,1~15》⁵⁰⁸ (Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad) 一再地宣說，大梵＝原人＝自我的一元思想。一切都以梵為中心，梵就是一個唯一軸心，祂是不死的，死神不能侵擾到祂的。

第四節 二梵二明

《大林間奧義書 Ⅱ,3,1》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad) ⁵⁰⁹：

誠然，大梵之態有二：一有相者，一無相者；一有生滅者；

一無生滅者，一靜者，一動者；一真實者，一面彼者。⁵¹⁰

大梵本來唯一無相無生，但就現象界而言，是有分別。因此有上下梵、上明下明及真俗二諦，這符合了原人歌的表現模式，即本迹二門的分出。天台智者大師解釋說：

本者理本即是實相。一究竟道。

迹者除諸法實相。其餘種種皆名為迹。⁵¹¹

《蒙查羯奧義書 Ⅰ,1,4》(Muṇḍaka Upaniṣad) ⁵¹²

彼告知曰：「有二明當學，如大梵明者所言：

一為上明，一為下明。」⁵¹³

接著二明內容如下說：

《蒙查羯奧義書 Ⅰ,1,5》(Muṇḍaka Upaniṣad) ⁵¹⁴

⁵⁰⁸ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx〉，2006/3/25

⁵⁰⁹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/brahmabindu.itx〉，2006/3/21

⁵¹⁰ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁517。

⁵¹¹ 《妙法蓮華經玄義》卷7，(CBETA, T33, no. 1716, p. 764, b11-13)。

⁵¹² 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/mundaka.itx〉，2006/3/21

⁵¹³ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁644。

下明者，《梨俱韋陀》，《夜珠韋陀》，《三曼韋陀》，《阿他婆韋陀》，
—— 聲明，禮儀，文法，文字學，詩學，天文學是也。上明者，由之悟
入『不變滅者』也。

「下明」是認知真實本體（梵）的必要知識，這些都在四吠陀中，讓我們按圖索
驥，由之而悟。猶如《指月錄》之相同意旨。

《大梵點奧義書,17》(Brahmabindu Upaniṣad)⁵¹⁵：

而當知二明，有聲超上梵，名通「聲大梵」，乃達「超上梵」。⁵¹⁶

這裡，二梵概念在商羯羅 (Śaṅkara) 的哲學系統中被定義成為「上梵」與「下
梵」。二明即「上智」、「下智」，下明是達到上明的必要手段。

第五節 自我 (ātman)

一、《大梵點奧義書,11》(Brahmabindu Upaniṣad)⁵¹⁷：

自我是唯一，此是當念慮，醒、夢、熟眠境，

三位皆超越，再生不還至。⁵¹⁸

以自我的四位階而言，唯有第四位是最高位，只有此唯一是自在的，超脫生死流
轉的。

二、《禪定點義書》(Dyānabindu Upaniṣad)⁵¹⁹

⁵¹⁴ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/mundaka.itx〉，2006/3/21

⁵¹⁵ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/brahmabindu.itx〉，2006/3/21

⁵¹⁶ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁794。

⁵¹⁷ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/brahmabindu.itx〉，2006/3/16

⁵¹⁸ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁793。

⁵¹⁹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/dhyānabindu.itx〉，2006/3/16

眾生亦如是，摩尼珠貫繩，
一貫于「自我」，至堅意無憎，
「大梵」內中立，大梵明者能。⁵²⁰

眾生如一串寶珠，「自我」是貫穿在所有眾生之中的，所謂「遍在者」，沒有祂，
眾生就無從立足。但是唯有智者才能認識祂。

如樹有陰影，支分影無分；
有分又全是，「自我」漫無垠⁵²¹

儘管眾生是分別的，差異的，這是現象界的常態，是由梵我所顯示出來的，然而在梵我的本質上，祂卻是無分別的。

三、《頻伽羅義書》(Paṅgala Upaniṣad)⁵²²

(4,1) 知身如車乘，『自我』是乘者，
知智猶御夫，意思為韁索。⁵²³

身體僅僅是自我的載具，我們能夠見聞覺知，都是透過背後深層的意識所操控的，
就像車伕透過韁繩來駕馭一樣的道理。

(4,10) 如水投水中，如乳投乳中，
如酥投入酥，
在情命自我，超上自我間，
如是無分別。⁵²⁴

⁵²⁰ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁906。

⁵²¹ 同上。

⁵²² 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/paingala.itx〉，2006/3/16

⁵²³ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁785。

⁵²⁴ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁787。

同質的東西只有位置或形狀大小的不同，如小空瓶與大空瓶，其內容並無差異，眾生中的自我歸入於大我（梵）之中就像水倒入水中，千江萬水匯歸於大海般，毫無分別。

（4,12）在微妙體中，自我有如空；

內中之自我，如風不可見；

在外亦在內，自我無搖動；

知識火炬明，內中自我見。⁵²⁵

自我可大可小，普遍一切，是生命的歸宿；拋卻身體之後即返歸大梵。自我（ātman）進駐身體萬物就像原人（Puruṣa）創生過程一樣的，它化成牛，然後隱入其中好像刀入鞘，火蘊藏在木炭中。人發現這樣種普遍的存在，需要「明」智去照見它。一旦照見，就開啓了解脫之門，就可以「照見五蘊皆空。度一切苦厄」了⁵²⁶。以下節錄在《大林間奧義書 IV, 4,4~7》⁵²⁷

（Bṛhadāranyaka Upaniṣad）所述原人與萬有之關係⁵²⁸：

她（妻子）在反覆地迴避和凝視著：「他如何能跟我結合呢？我乃是被祂所生的。呀！我要完全隱藏起來了。」她已經變成了母牛，另外，又有公牛去跟她結合，於是，牛類就產生了。她已經變成雌馬，另外，又有雄馬；另外，又有雌驢，另外，又有雄驢又跟她結合，於是，單蹄動物就產生了。她已經變成了雌山羊，另外，有雄山羊；另外雌牡羊，另外，雄牡羊又跟她結合，於是，諸羊類動物就產生了。如是，彼此任何雌雄，甚至蟻類，彼一切皆被創造出來。祂已經知道：「我確實是造物者，因為，我已經不斷地被破壞和創造了這一切。由此，祂已經成為了造物者。祂如是知道：祂是在造物者的

⁵²⁵ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁787。

⁵²⁶ 《般若波羅蜜多心經》卷1，(CBETA, T08, no. 251, p. 848, c7-8)。

⁵²⁷ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx〉，2006/3/25

⁵²⁸ 以下中譯出處 黃俊威，〈犢子部「補特迦羅（pudgala）觀念」的形成與印度古奧義書中「自我」（ātman）觀念的起源〉，頁7~。

歡笑當中。」

在這裡，這些東西至今都不曾有過差別性，從名和色中而有所差別性，所謂：「這個人的名，這個人的色。」乃至如今，這些都是在名和色中而有所差別，所謂「這個人的名，這個他不是完全者人的色。」祂進入這裡，到達所有指甲的尖端，如同刀子因藏在刀，鞘內；或者是宇宙維持者隱藏在宇宙維持者的巢穴中，你看不到祂。因為祂是不完全者：當呼吸時，祂是名為氣息；說話時是語言；觀看時是眼睛；耳朵是聽聞；思考是意，這些都屬於祂作用的名字。人們侍奉每一位（天神），就是不知有祂（原人），因為不完全者在這裡就會成為每一位（天神）。所謂：「親近自我。」因為，在這裡，一切都會成為一。這自我就是一切的足跡，因為，透過這呼吸而知道一切，如同透過足跡隨之找到一樣。祂如是知道；祂如是找到讚嘆和名譽。

從上我們可以瞭解，原人之創造及遍入於一切之中，也隱含由一而多，多終究歸於一（原人）的思想。

《唱贊奧義書 III, 14,3》⁵²⁹（Chāndogya Upaniṣad）

斯則吾內心之靈性也。其小也，

小於谷顆，小於麥粒，小於芥子，

小於一黍，小於黍之實。

是吾內心之靈性也，其大，則大於地，

大於空，大於天，大於凡此一切世界。⁵³⁰

自我大可小，小到極微大過一切，恐怕非莊子「逍遙遊」可擬。且後者所言屬境界，前者是生命實我的描述。

⁵²⁹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx〉，2006/3/25

⁵³⁰ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁132。

自我（ātman）基本上是在梵書後其形成的理論，梵我一同，不僅水乳交融而已。喬荼波陀（Gauḍapāda）與商羯羅（Śaṅkara）都曾注釋的《蛙氏奧義書》（Māṇḍūkya Upaniṣad）⁵³¹對自我詳細探論，有「四位說」：

四、四位說

蓋此一切皆是大梵，此自我即是大梵，此自我有其四分。⁵³²居醒之境，外覺，七肢十九口，享受粗重物，為「維蓍渦那羅」⁵³³（即宇宙徧是之人），此第一分。⁵³⁴

這是第一位階的自我，

居醒之境，內覺，七肢十九口，享受微妙物，為「太閼薩」⁵³⁵（即光明心思中之寓居者），此第二分。⁵³⁶

其間眠者了無所欲，了不見何夢，此為熟眠。在熟眠境中為一，唯是知覺聚集，阿難陀所成，享受阿難陀，心思為口，是為「般若」（即智慧主），此第三分。⁵³⁷

彼為萬有之主，為遍知者，為內中之主宰，為萬物之胎藏，為存在者之始、卒。⁵³⁸

非內覺、非外覺，非內外俱覺，非知覺聚集，非智非非智；不可思，不可名，真元即自我知識之為獨也，凡等皆息，為安靜，福樂，不二。

⁵³¹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/maandu.itx〉，2006/3/22

⁵³² 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁691。

⁵³³ 梵文vaisvanarah。

⁵³⁴ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁691。

⁵³⁵ 梵文taijasa。

⁵³⁶ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁691。

⁵³⁷ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁691。

⁵³⁸ 同上。

是謂第四者，是為自我，是所當知者。⁵³⁹

這裡很清楚地分別四種自我狀相，及最高我（第四者）所具的性質，是從自我的認識對象來區分的。

五、五藏說 (pañcakosa)

如果說整個奧義書只有一個主題或說中心思想，那必定是「梵我同一」 (brahma-ātman-aikyam)，宇宙真理即同自我 (ātman)，故奧義書多有探論，除前文四位說之外，有另一層面的剖析，也就是五藏說。在《泰迪黎耶奧義書 III,1~6》⁵⁴⁰ (Taittirīya Upaniṣad) 中說：

勃律古婆樓尼 (bhṛgurvai vāruṇi) 親近父親婆樓那 (varuṇa) 說：尊者，請願示梵。因此，他如是宣說：是食物、生氣、視、聽、意、語。⁵⁴¹

他對他說：這裏確實是由祂所生，生後依祂而活，離開時便趨入於祂，祂是所祈望認知的，他便是梵。他實踐苦行，實踐苦行之後。他認知到梵是食物 (anna)，真的，這裏確實是由食物所生，生後依靠食物而活，離開時便趨入於食物。他如是認知，於是他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請願示梵。他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行之後。他認知到梵是生氣 (prana)，真的，這裏確實是由生氣所生，生後依靠生氣而活，離開時便趨入於現識。他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，

⁵³⁹ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁693。

⁵⁴⁰ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/tait.itx〉，2006/3/23

⁵⁴¹ 以下譯文參見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁48~51。

請願示梵。他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行之後。他認知到梵是現識（manas），真的，這裏確實是由現識所生，生後依靠生氣而活，離開時便趨入於現識。他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請願示梵。他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行之後。他認知到梵是現識（manas），真的，這裏確實是由現識所生，生後依靠生氣而活，離開時便趨入於現識。他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請願示梵。他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行之後。他認知到梵是認識（vijñānā），真的，這裏確實是由認識所生，生後依靠認識而活，離開時便趨入於認識。他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請願示梵。他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是妙樂（ananda）。真的，這裡確實是由妙樂所生，生後依靠妙樂而活。離開時便趨入於妙樂。這是勃律古婆樓那的智慧，安住於最高的天國裏，能如是知悉，他便能安住。

透過這樣層層的修鍊，從生理層次到心理層，輾轉最後達到妙樂境地的「最高我」，即所謂與梵一同的「自我」。也由於此一精神的最高存在，相對地，使得其他位階的我「都會顯得夢幻和不真實」⁵⁴²。但是生命的真正安立，就是不斷面對新的挑戰，實行必要的嚴以律己，以求褪去無明習氣，淬練出純一妙樂的真我。

⁵⁴² 見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 55。

第六節 譬喻

一、繩與蛇

《自我奧義書,27》(Ātma Upaniṣad) ⁵⁴³

有如繩不動，似蛇相亦失；

真，似兩非有，說為縛與脫。⁵⁴⁴

真理現前為何眾生當面錯過，因為無明的力量會使人認繩為蛇，一旦錯判便產生負擔，心有罣礙是為縛，不執著繩與蛇才是自在解脫的心。

《聲點奧義書,26&27》(Nāḍabindu Upaniṣad) ⁵⁴⁵

時若此因滅，宇宙何由存？

為由視妄到，麻繩換蛇虺。⁵⁴⁶

愚者不識真，見世為實有，

似此之為繩，蛇相自無取。⁵⁴⁷

總歸煩惱是眾生自招，本來無事自惹塵埃，古印聖哲善巧譬喻無非是希望吾人迷途知返。

二、瓶

《大梵點奧義書，13&14》(Brahmabindu Upaniṣad) ⁵⁴⁸

⁵⁴³ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/atma.itx〉，2006/3/23

⁵⁴⁴ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁736。

⁵⁴⁵ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/nadabindu.itx〉，2006/3/21

⁵⁴⁶ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁803。

⁵⁴⁷ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁804。

⁵⁴⁸ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/brahmabindu.itx〉，2006/3/22

瓶內貯虛空，瓶破空無與；

人生有如是，生命如空喻。⁵⁴⁹

如瓶多形成，一再以破裂；

破裂人不知，彼之常不竭。⁵⁵⁰

空並不是容易掌握的概念，但是自我（ātman）就像藏在空瓶中的虛空，每一個生命也都像在瓶中，因為無明業力限制了自我的範圍，但是只要打破瓶子它就融於虛空了，不過需要的是智慧，否則瓶破只換瓶如同輪迴換軀殼，瓶子是永遠裝不完的。

《頻伽羅義書 4,14》（Paṅgala Upaniṣad）⁵⁵¹

如實歸寂滅，自我如空瓶，
乃臻至週界，無有緣依者。⁵⁵²

出現於不同哲學宗派的文獻中眾多的相同譬喻，著實是有趣的現象。它代表了各學派互相影響的痕跡，更隱含了大家享有同源的哲學根底。

第七節 識（prajñān & manas, jñāna）

《愛陀賴耶奧義書 5,3》（Āitareya Upaniṣad）⁵⁵³

識所成我者，梵也，因陀羅也，生主也，一切諸神也，地空水火五大也，一切微細者、混合者，彼之種子，卵生、胎生、熱生、芽生、馬、牛、人、象、

⁵⁴⁹ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁794。

⁵⁵⁰ 同上。

⁵⁵¹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/paingala.itx〉，2006/3/22

⁵⁵² 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁787。

⁵⁵³ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/aitareya.itx〉，2006/3/19

其他一切息者、飛者、走者、不動者（植物），是等皆依識而支配，依識而建立。世界依識而支配，識為一切之因，識者梵也。⁵⁵⁴

從《無有讚歌》（Nāṣaḍāsīya sūkta）第四頌中，「識」（manas）以欲愛為種子，我們可以發現「識種子」的模型，在印度哲學當中它成為一個非常重要的概念，後來的瑜伽行派（Yogācāra -vāda）使用它來指稱第六識及第七識，數論派的（Sāṅkhya）「自性轉變說」（prakṛitpariṇāma vāda）與瑜伽行派的「阿賴耶識轉變說」（ālayavijñāna-pariṇāma vāda）都有相關的脈絡。《大方廣佛華嚴經》說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造」⁵⁵⁵，可說是把這概念發揮到極致了。

第八節 禪定（dhyāna）

《甘露滴奧義書，6》（Amṛtanṛda Upaniṣad）⁵⁵⁶

斂識與靜慮、導引兼守意、
推理三摩地、瑜珈六支是。⁵⁵⁷

禪定在六支瑜伽（斂識（pratyāhāra）與靜慮（dhyānam）、導引（prāṇāyāma）、守意（dhāraṇa）、推理（tarka）、三摩地（samādhi））中屬第二支。

《商枳略奧義書 1,1》（Śāṅilya Upaniṣad）

（在昔有人，名）商枳略，問于阿他婆曰：「請教我以八支瑜伽，為得『自我』之方便者！」于是阿他婆曰：「持戒，精修，練體，制氣，斂退，守意，定念，三摩地，——此瑜伽八支也」。於此持

⁵⁵⁴ 此處譯文採高觀廬譯 木村泰賢.高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁270。

⁵⁵⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷19，（CBETA, T10, no. 279, p. 102, a29-b1）。

⁵⁵⁶ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/amritanada.itx〉，2006/3/21

⁵⁵⁷ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁811。

戒有十，精修亦同。體式有八。制氣有三。斂識有五，守意亦同。

定有二種。三摩地則為一相。⁵⁵⁸

要識得最高位的自我，是透過「八支瑜伽」的練習，禪定是其第七支，即定念。

《瑜伽頂奧義書 1，79》(Yogasikna Upaniṣad)⁵⁵⁹

千世在轉生，無由銷罪孽，

獨以瑜伽見，輪迴從此絕。

輪迴從此絕。⁵⁶⁰

輪迴是眾生相，眾生自己造業自己承擔，循環不斷。無明造業與輪迴不絕是共生的現象。只有智者能看破無明，只有解脫者從六道輪迴中出離，而「瑜伽見」就是不二法門。一切智者、解脫者必具之修行法門。

《禪定點奧義書，1》(Dhyānabindu Upaniṣad)

若罪如山積，蠶衍多由旬，

靜慮瑜伽修，破除得消泯，

更無其他術，滅之在何辰。⁵⁶¹

縱使「假饒造罪如山岳」⁵⁶²，只要禪定修行就可消罪，而且是唯一法門，所以禪定修行一直以來都是各家所重的。在大乘菩薩修行法門中「六波羅密」即「六度」⁵⁶³，第五就是禪定，也是解脫成佛之要。木村泰賢等說「禪定(dhyāna)瑜珈

⁵⁵⁸ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁874。

⁵⁵⁹ “Yogashikha Upanisad” 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/yogashikha.itx〉，2006/3/28

⁵⁶⁰ 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986年，頁836。

⁵⁶¹ 同上，頁906。

⁵⁶² 《金剛經感應傳》卷1，(CBETA, X87, no. 1632, p. 494, b3 // Z 2B:22, p. 83, a6 // R149, p. 165, a6)。

⁵⁶³ 《六度集經》卷1：「菩薩六度無極難逮高行。疾得為佛。何謂為六。一曰布施。二曰持戒。三曰忍辱。四曰精進。五曰禪定。六曰明度無極高行。」(CBETA, T03, no. 152, p. 1, a10-13)。

(yoga=相應)」，是「直接達於我之真體之正修行法」又是「奧義書中期以降最重之修行法」⁵⁶⁴。我國大乘禪法曾於唐宋時期達於顛峰，「一花開五葉」⁵⁶⁵之後，時人皆「口誦心不行」⁵⁶⁶，時下連念佛都不「老實」⁵⁶⁷了。事實上，禪法在魏晉安世高大師譯《安般守意經》⁵⁶⁸以來是流行過的，所謂「安般」(ānāpna)也就是「吸入呼出」，在印度奧義書禪法中屬上述六支瑜伽的第一第及二支。⁵⁶⁹小乘禪法雖經天台智顗大師將之保留在《小止觀》⁵⁷⁰，但終究抵不住時潮遭至冷落。佛法寶藏竟然如此被遺棄，說眾生難度或恐過於苛責，但說佛法難值，如《妙法蓮華經》卷7云：「佛難得值。如優曇鉢羅華。又如一眼之龜值浮木孔。」⁵⁷¹，則事出有因。《法華文句記》卷10就解釋：

經云譬一眼龜者。約事祇是譬難值耳。若作所乘凡龜魚之眼兩向看之。既云一眼所見非正。在生死海而又邪見。何可值於佛法浮木實諦之孔。⁵⁷²

眾生的難題是多重的，所見非正加上邪見，即使值於佛法浮木，恐怕也是「視而不見」的。這一切當然離不開摩耶無明所致。而禪法正是教人明心見性的內明之法，棄之外求，又如之何？不外乎是「離世覓菩提，恰如求兔角」。⁵⁷³

⁵⁶⁴ 高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁294。

⁵⁶⁵ 《為霖道需禪師秉拂語錄》卷2：「我本來茲土。傳法拯迷情。一華開五葉。結果自然成。嗣是六代傳衣。五宗競出。由唐歷宋其化大焉。五宗者沩仰·雲門·法眼三宗與宋運俱終。其傳至今日者唯臨濟·曹洞二宗。」(CBETA, X72, no. 1438, p. 589, c2-6 // Z 2:30, p. 406, a11-15 // R125, p. 811, a11-15)。

⁵⁶⁶ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「經有何過。豈障汝念。只為迷悟在人。損益由己。口誦心行。即是轉經。口誦心不行。即是被經轉。」(CBETA, T48, no. 2008, p. 355, c23-25)。

⁵⁶⁷ 《憨山老人夢遊集》卷27：「大眾老實念佛。毋捏怪。毋壞我規矩。眾問誰可主叢林。師曰。戒行雙全者。又問目前。師曰。姑依戒次。言訖面西念佛。端然而逝。」(CBETA, X73, no. 1456, p. 657, b1-4 // Z 2:32, p. 300, b15-18 // R127, p. 599, b15-18)。

⁵⁶⁸ 《佛說大安般守意經》，(CBETA, T15, no. 602, p. 163, c11-12)。

⁵⁶⁹ 巫白慧認為小乘禪法是由奧義書而發展，大乘止觀也是其開創性的發展。可參閱巫白慧，《印度哲學一吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000年12月第一版，頁237-250。

⁵⁷⁰ 《修習止觀坐禪法要》卷1：「修習止觀坐禪法要(一曰童蒙止觀亦名小止觀)天台智顗述」，(CBETA, T46, no. 1915, p. 462, b2-4)。

⁵⁷¹ (CBETA, T09, no. 262, p. 60, a29-b1)。

⁵⁷² (CBETA, T34, no. 1719, p. 358, c22-25)。

⁵⁷³ 《六祖大師法寶壇經》卷1，(CBETA, T48, no. 2008, p. 351, c10)。

禪定與摩耶幻力之關聯也在禪定境界當中發現，因為觀察一切事物，都無真實性，而產生特殊的內在經驗之結果。《成唯識論》卷9說：

菩薩於定位	觀影唯是心
義相既滅除	審觀唯自想
如是住內心	知所取非有
次能取亦無	後觸無所得 ⁵⁷⁴

也就是說，通過禪定而肯定唯識的實在性，或者說否定主客觀存在的實有性，在唯識學派的立場，就此考察而成立了它的幻觀。即使其他學派在共同的禪定經驗之下，也自然會有此結論。

第九節 結語

《奧義書》的哲學建構深入《吠陀》(Veda)，由其《梨俱吠陀》(Rgveda)所載，提供了《奧義書》原始思想基礎，後世各哲學宗派無不從中吸汲養分或發揚或批判。但終不能離此而立論。尤其傳承於此的吠檀多一派學說，我們也從中發現其詮釋發揚之依據及概念。

從讚歌中述說太初創生(ā-rambha)模式的各說，漸而由神話轉趨抽象統一之大梵思想，終至梵我同一的成熟哲思⁵⁷⁵。提供了印度人文思想的豐富來源。就中摩耶論也同樣隨梵我論演進，在梵我與解脫論所形成之龐大體系中扮演關鍵思想，終至建構了印度哲學體系所特有的幻觀，即唯一不二之梵與摩耶之幻生幻滅的系統(包含了無明→輪迴→解脫的過程)，這一點，在婆羅門哲學體系與佛學體系中是相當清楚的。關於這一重要源頭，將在下章進行探源。

⁵⁷⁴ (CBETA, T31, no. 1585, p. 49, b29-c3)。

⁵⁷⁵ 請參考本論文圖表4(梵的演進)，頁114。

第四章 吠陀 (Veda) 幻力思想

第一節 婆樓納 (Varuṇa) 讚中的摩耶

印度哲學的總源頭在《梨俱吠陀》(R̥gveda)，其幻力 (māyā) 思想展現在多首讚歌中，如婆樓納神 (Varuṇa) 讚⁵⁷⁶：

(VIII,41,1) 祈禱聖主，婆樓那天；
敬禮聰明，風暴神群；
善護人心，如牧羊群。
其餘怨敵，願俱毀滅。

婆樓納神 (varuṇa) 是天界 (div) 主神，掌管司法，凡天體四時運行，下及人倫都在祂的威神力之下，祂維護正義及一切規律。⁵⁷⁷還統領了一群風暴神。

(VIII,41,3) 彼以摩耶，揭示宇宙，
既攝黑夜，又施黎明；
隨順彼意，三時祭祀。
其餘怨敵，願俱毀滅。

從宇宙的創造，可以看出婆樓納神的威力是諸神少及的。當然要定時祭祀，凡不信仰者，都要被消滅的。

(VIII,41,4) 最勝神明，測量天師，
現身大地，創立四維；
水行天宮，古老輝煌。
是此神王，我等主人，

⁵⁷⁶ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsan/rv08041.htm>〉，2006/3/18

⁵⁷⁷ 參閱 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版，頁 35~36。

猶如羊倌，放牧羊群。

其餘怨敵，願俱消滅。

婆樓納神在水行天宮中掌理一切，「水天」就是他的名號，宇宙上下四大方位，整個宇宙建設由他親手建立，也掌握在祂手上。

(VIII,41,5)

彼持諸有，全通能曉。

太陽名號，秘密奧義

彼乃詩仙，稟賦非凡，

繁榮創作，豐富瑰麗，

猶如藍天，輝煌閃耀。

其餘怨敵，願俱毀滅。

一個非凡的創造神必然掌握全方為的知識、宇宙奧秘，猶如創作《吠陀》詩集也在祂的神力之下產生。祂是詩之仙人，其作品偉大輝煌無比。

(VIII,41,6)

一切才智，集中於彼，

猶如車轂，裝在轉軸。

當即禮敬；遍三界者，

如人集合，牧場羊群；

敵人以軛，迅速套馬。

其餘怨敵，願俱毀滅。

這位偉大的宇宙工程師，及所有才智于一身，天界空界地界都應禮敬祂，祈禱祂消滅那些不信者。

(VIII,41,7)

彼行宇內，處處現身，

度諸眾生，作其依止。

諸天神祇，周匝圍繞，
于其車前，虔誠參拜，
聽受神旨，如律奉行。
其餘怨敵，願俱消滅。

參照《法華經·普門品》普受眾生喜愛的觀世音菩薩就是示現這種形象和能力，祂有求必應，一樣具足神通力，能夠「十方諸國土，無刹不現身」⁵⁷⁸，又「諍訟經官處，怖畏軍陣中，念彼觀音力，眾怨悉退散」⁵⁷⁹，其威力一如婆樓那。所以眾生要對祂「常願常瞻仰」⁵⁸⁰了。

(VIII,41,8)

彼乃海洋，神秘深廣，
又如旭日，昇空自在；
群生瞻仰，頂禮讚揚。
彼之神足，閃耀異光。
驅散摩耶，直上穹蒼。
其餘怨敵，願皆消亡。⁵⁸¹

這裡，婆樓那天神神通廣大，運用摩耶幻力既能創造宇宙也能摧毀（驅散摩耶）；即掌控了摩耶。同時示現了「幻現、幻滅」兩種境界；也就是說摩耶可以創生，也會幻滅。

第二節 因陀羅讚中的摩耶

《梨俱吠陀》計十卷共 1017 頌，每一卷都提到因陀羅神，讚頌此一空界（antarīkṣa）雷神，說此神具摩耶力，可以化現種種身形，威力無窮。共計其中因

⁵⁷⁸ 《妙法蓮華經》卷 7，(CBETA, T09, no. 262, p. 58, a15)。

⁵⁷⁹ 《妙法蓮華經》卷 7，(CBETA, T09, no. 262, p. 58, a24-25)。

⁵⁸⁰ 《妙法蓮華經》卷 7，(CBETA, T09, no. 262, p. 58, a19)。

⁵⁸¹ 本處譯文節錄自巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000 年 12 月第一版 頁 39~40。

陀羅 (indra) 讚⁵⁸² 就占約 250 頌，占了四分之一的篇幅，如果加上和他神並讚則不止 300 頌⁵⁸³，可見此神非普通者，祂是常與婆樓那天神並稱的空界神。因陀羅 (indra) 讚云：

(I ,80,7) 云生因陀羅，金剛神棒主！
 天然即具有，無比勇威猛；
 妙施摩耶法，殺彼幻變鹿。
 歡呼汝顯示，至上之神威。⁵⁸⁴

在因陀羅與黑魔 (Vṛtra) 的鬥法中，幻做一隻鹿敗逃，然而因陀羅的摩耶更勝一籌，使用魔法殺了黑魔 (Vṛtra)。

(VI,47,18) 彼按本真相，變現種種形；
 正是此真相，借以現其身。
 幻化許多相，接引其信眾；
 猶如馬千匹，套在其車上。⁵⁸⁵

在各各形像中，是唯一令吾人瞻仰者是，因陀羅以幻力幻化多形駕千匹駿馬。菩薩思想中也展現相同的能力「如是菩薩摩訶薩。住不二地觀諸有情。應以何身得義利者。即便現受令彼獲益。」⁵⁸⁶；在〈普門品〉即充分表現了為度眾生幻化無邊的普門示現：

若有國土眾生應以佛身得度者。觀世音菩薩。即現佛身而為說法。應以辟支佛身得度者。即現辟支佛身而為說法。應以聲聞身得度者。即現聲聞身而為

⁵⁸² 〈<http://flaez.ch/rv/rv.pl?buch=8&hymnus=47&txt=shpp>〉，2006/3/18

⁵⁸³ 巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000 年 12 月第一版，頁 14。

⁵⁸⁴ 同上，頁 10。

⁵⁸⁵ 同上，頁 145。

⁵⁸⁶ 《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》卷 49，(CBETA, T05, no. 220, p. 276, c5-7)。

說法。應以梵王身得度者。即現梵王身而為說法。應以帝釋身得度者。即現帝釋身而為說法。…應以毘沙門身得度者。即現毘沙門身而為說法。…無盡意。是觀世音菩薩。成就如是功德。以種種形遊諸國土度脫眾生。⁵⁸⁷。

所以說方便示現，也不離幻力的展現。大乘菩薩道如離幻法，恐怕是難以施展的，修習「如幻三昧」必然是菩薩的重要職能了⁵⁸⁸。同理，《法華經》如果沒有了〈化城喻〉的安排給予轉折，迴小向大會三歸一就產生困難，佛如何大開方便「開示悟入」⁵⁸⁹眾生，幻法是不可或缺的。此即「妙法」也。

第三節 魔神的摩耶

一、阿修羅 (Asura)

在《梨俱吠陀》中概稱「米特羅」(Mitra)、「婆樓那」(Varuṇa)、「阿耆尼」(Agni)、「因陀羅」(Indra)等為神「阿修羅」(Asura)具有神力的神，在歌讚中用此稱者，都是在讚嘆其具有令人敬畏的摩耶 (māyā，如稱因陀羅、阿耆尼是「殺阿修羅」(Asurahan))⁵⁹⁰。

《梨俱吠陀 V,63,3》⁵⁹¹讚其神力曰：

勤奮的米特羅、婆樓那至上英武天地之主宰；

汝待千雲雷電交加，以阿修羅神力普降甘霖。

⁵⁸⁷ 《妙法蓮華經》卷7：「[4]執金剛 Vajrapāṇi.. [5]身=神【宋】【元】【明】【宮】【博】【敦乙】*。[6]〔執〕—【敦】。[*5-1]身=神【宋】【元】【明】【宮】【博】【敦乙】*，(CBETA, T09, no. 262, p. 57, a23-b21)。」

⁵⁸⁸ 《大智度論》卷49：「入如幻三昧。常入三昧。隨眾生所應善根受身。須菩提。是為菩薩摩訶薩住八地中具足五法。」(CBETA, T25, no. 1509, p. 410, c10-12)。

⁵⁸⁹ 《妙法蓮華經》卷1：「諸佛世尊。唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗。云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。諸佛世尊。欲令眾生開佛知見使得清淨故出現於世。欲示眾生佛之知見故出現於世。欲令眾生悟佛知見故出現於世。欲令眾生入佛知見道故出現於世。」(CBETA, T09, no. 262, p. 7, a21-27)。

⁵⁹⁰ 參見高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月 臺一版第八次印刷 第四章 梵書之哲學，頁98-99。

⁵⁹¹ 〈<http://www.sacred-texts.com/hin/rvsn/rv05063.htm>〉，2006/3/20

這是善神的摩耶力，透過雷電降雨，滋潤大地。所以人們讚嘆祂們。這在雅利安人定居印度平原之後，是具實際意義的，因為農業生產的天然條件是。最需豐沛的雨水

二、羅刹 (Rakṣas)

另一類是惡神的摩耶力，在《梨俱吠陀 X,162》⁵⁹²火神 (agni) 六首偈讚之中祈求祂驅趕惱人的羅刹，偈讚詞曰：

祈願火神啊！請允應我們的祝禱驅走這禍害婦人子宮令人聞風喪膽的羅刹吧！

(羅刹) 借著兄弟、愛人或丈夫形象親近婦女而殺害她的子女，這也是我們要將之消滅的。

因為這是一種具有變幻成為他人，藉迷惑眾生的偽裝能力，以殺害婦女的子女的惡鬼。人們對牠十分惱怒，故祈求火神 (Agni) 庇佑，趕走這惡魔。

第四節 結語

在吠陀中摩耶是配屬於婆羅那天神或空界雷神因陀羅的神力，也有屬於魔神的神力，基本上，摩耶是神力的概念，同時也關涉到宇宙生滅都操之於祂。到奧義書就漸漸抽離神格的成分，成為梵的屬性，幻化的本質是保留的，它成為萬有創生的抽象力量了。統計摩耶 (māyā) 一詞在《梨俱吠陀》各卷皆有出現，共計 63 次，試作成表：

摩耶 (māyā) 一詞在《梨俱吠陀》之使用

⁵⁹² 〈<http://flaez.ch/rv/rv.pl?buch=10&hymnus=162&txt=shpp>〉, 2006/3/18

圖表 5 摩耶 (māyā) 一詞在《梨俱吠陀》之使用

字彙 (字數)	出處	偈頌
Māyā (4)	3.61.7	mahī mitrasya varuṇasya māyā
	5.63.4	māyā vām mitrāvaruṇā divi śritā
	6.45.9	Vṛha māyā anānata
	10.54.2	māyā it sā te yāni yuddhāni āhuḥ
Māyām (3)	5.85.5	mahīm māyām varuṇasya pra vocam
	5.85.6	imām u nu kavītamasya māyām
	10.88.6	māyām u tu yajniyānām etām
Māyayā (20)	1.80.7	tam u tvam māyayā avadhīḥ
	1.144.1	eti pra hotā vratam asya māyayā
	1.160.3	punāti dhīraḥ bhuvanāni māyayā
	2.17.5	astabhnāt māyayā dyām avasrasaḥ
	3.27.7	purastāt eti māyayā
	4.30.12	pari sthāḥ indra māyayā
	4.30.21	dāsānām indraḥ māyayā
	5.63.3	dyām varṣayathaḥ asurasya māyayā
	5.63.6	abhrā vasata marutaḥ su māyayā
	5.63.7	vratā rakṣethe asurasya māyayā
	6.22.6	ayā ha tyam māyayā vāvṛdhānam
	7.104.24	uta striyam māyayā śāsādānām
	8.23.15	na tasya māyayā cana
	8.41.3	ni usraḥ māyayā dadhe
	9.73.5	indradvīṣtām apa dhamanti māyayā
	9.73.9	jihvāyāḥ agre varuṇasya māyayā
	9.83.3	māyāvinaḥ mamire asya māyayā
	10.71.5	adhenvā carati māyayā eṣa
	10.85.18	pūrvāparam carataḥ māyayā etau
	10.177.1	patarṅgam aktam asurasya māyayā
Māyāḥ (23)	1.32.4	āt māyinām amināḥ pra uta māyāḥ
	1.117.3	minantā dasyoḥ aśivasya māyāḥ
	2.11.10	ni māyinaḥ dānavasya māyāḥ
	2.27.16	yāḥ vaḥ māyāḥ abhidruhe yajatrāḥ
	3.20.3	yāḥ ca māyāḥ māyinām viśvaminva
	3.53.8	māyāḥ kṛtvānaḥ tanvam pari svām

	5.2.9	pra adevīḥ māyāḥ sahate durevāḥ
	5.31.7	śuṣṇasya cit pari māyāḥ agrbhñāḥ
	5.40.6	svarbhānoḥ adha yat indra māyāḥ
	5.40.8	svarbhānoḥ apa māyāḥ aghukṣat
	6.18.9	abhi pra manda purudatra māyāḥ
	6.20.4	vadhailḥ śuṣṇasya aśuṣasya māyāḥ
	6.22.9	viśvāḥ ajurya dayase vi māyāḥ
	6.44.22	indulḥ amuṣṇāt aśivasya māyāḥ
	6.58.1	viśvāḥ hi māyāḥ avasi svadhāvaḥ
	7.1.10	viśvāḥ adevīḥ abhi santu māyāḥ
	7.98.5	yadā it adevīḥ asahiṣṭa māyāḥ
	7.99.4	dāsasya cit vṛṣaśiprasya māyāḥ
	8.41.8	sa māyāḥ arcinā padā
	10.53.9	tvaṣṭā māyāḥ vet apasām apastamaḥ
	10.73.5	ā ābhiḥ hi māyāḥ upa dasyum ā agāt
	10.99.2	bhrātulḥ narṭe saptathasya māyāḥ
	10.111.6	adevasya śūśuvānasya māyāḥ

第五章 佛教的幻觀

第一節 原始佛教（阿含經教諸法無我）

一、概述

在印度哲學思想當中「有」與「無」兩大論調的論證衝突從不間斷。唯心主義者傾向本體有而現象無，唯物主義者則傾向現象有本體無，或有持不可知論者。如佛陀時代有所謂的「六師外道」：

依《沙門果經》所載，當時在摩揭陀國（Magadha），阿闍世王（Ajātaśatru）所拜訪的「六師外道」依序為：不蘭迦葉（Pūr-aṇa kassap）、末迦梨瞿舍梨子（Makkhali Gosāla）、阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita kesakambalin）婆浮陀伽旃那

(Pakudha Kaccāyana)、散若夷毘羅梨沸 (Sañjaya Belatṭhiputta)、尼乾子 (Nigaṇṭha Nātaputta)⁵⁹³。從中，我們可以整理出當時各派的唯物論述可見古印度的唯物傾向，分述如次⁵⁹⁴：

1. 蘭迦葉 (Pūr-aṇa Kassap)：道德否定論，沒有業報⁵⁹⁵
2. 末伽梨瞿舍利 (Makkhali Gosāla)：斷滅論，沒有業報，今世後世⁵⁹⁶，靈魂是物質⁵⁹⁷，阿耆多翅舍欽婆羅 (Ajita kesakambalin)：唯物論，沒有業報，死歸「四大」⁵⁹⁸
3. 散若夷毘羅梨沸 (Sañjaya Belatṭhiputta)：懷疑論；不定論⁵⁹⁹
4. 婆浮陀伽旃那 (Pakudha Kaccāyana)：命定論；決定論⁶⁰⁰
5. 陀尼乾子 (Nigaṇṭha Nātaputta)：一切智⁶⁰¹

⁵⁹³ 許洋主譯，水野弘元等著《印度的佛教》，法爾出版社，台北，八十七年五月一日第一版二印，頁 7。

⁵⁹⁴ 參見許洋主譯，水野弘元等著《印度的佛教》，法爾出版社，台北，八十七年五月一日第一版二印，頁 7~15。

⁵⁹⁵ 不蘭迦葉主張：見《長阿含經》卷 17：「王若自作。若教人作。研伐殘害。煮灸切割。惱亂眾生。愁憂啼哭。殺生偷盜。姪逸妄語。踰牆劫奪。放火焚燒。斷道爲惡。大王。行如此事。非爲惡也。大王。若以利劍斃割一切眾生。以爲肉聚。彌滿世間。此非爲惡。亦無罪報。於恒水南。斃割眾生。亦無有惡報。於恒水北岸。爲大施會。施一切眾。利人等利。亦無福報。」(CBETA, T01, no. 1, p. 108, a27-b5)。

⁵⁹⁶ 末伽梨瞿舍梨子主張：見《長阿含經》卷 17：「無施。無與。無祭祀[11]法。亦無善惡。無善惡報。無有今世。亦無後世。無父。無母。無天。無化。[12]無眾生。世無沙門。婆羅門平等行者。亦無今世。後世。自身作證。布現他人。諸言有者。皆是虛妄。」(CBETA, T01, no. 1, p. 108, b13-18)。

⁵⁹⁷ 許洋主譯，水野弘元等著《印度的佛教》，法爾出版社，台北，八十七年五月一日第一版二印，頁 13。

⁵⁹⁸ 阿耆那枳舍欽婆羅主張：見《長阿含經》卷 17：「彼報我言。受四大人取命終者。地大還歸地。水還歸水。火還歸火。風還歸風。皆悉壞敗。諸根歸空。若人死時。牀輿舉身置於塚間。火燒其骨如鴿色。或變爲灰土。若愚。若智取命終者。皆悉壞敗。爲斷滅法。世尊。猶如有人問李瓜報。彼亦如是。我問現得報不。而彼答我以斷滅。」(CBETA, T01, no. 1, p. 108, b25-c3)。

⁵⁹⁹ 散若夷毘羅梨沸主張：見《長阿含經》卷 17：「此事實。此事異。此事非異非不異。大王。現非有非無沙門果報。問如是。答此事如是。此事實。此事異。此事非異非不異。」(CBETA, T01, no. 1, p. 108, c25-28)。

⁶⁰⁰ 《長阿含經》卷 17：「無力。無精進。人無力。無方便。無因無緣眾生染著。無因無緣眾生清淨。一切眾生有命之類。皆悉無力。不得自在。無有冤讐定在數中。於此六生中受諸苦樂。」(CBETA, T01, no. 1, p. 108, c9-13)。

⁶⁰¹ 尼乾子主張：見《長阿含經》卷 17：「我是一切智。一切見人。盡知無餘。若行。若住。坐。臥。覺[1]悟無餘。智常現在前」(CBETA, T01, no. 1, p. 109, a6-8)。雖然尼乾子在《沙門果經》中並未言及唯物思想，事實上在其教義中關於「非靈魂」的部份就有「原子論」的觀念。

以上這些勢力都是非正統印度哲學，包含佛陀所領導的僧團都是婆羅門正統哲學的反對勢力。但是佛陀所主張的卻是以我執去除愛欲的解脫實踐理論與方法。

二、名色與摩耶

佛陀以「緣起論」(pratītya samutpāda-vada) 及「無我論」(anātma-vada) 說明名、色所成的非實在性，佛反對有我論，事實上是強調，「不可把『非我』看做是「我」的實踐意義之「無我論」⁶⁰²，佛說：

婆羅門計有我。一切皆於此五受陰計有我。何等為五。諸沙門。婆羅門於色見是我。異我。相在。如是受。想。行。識。見是我。異我。相在。如是愚癡無聞凡夫。計我。無明。分別如是觀。⁶⁰³

但是這些婆羅門觀點是有問題的，於是佛陀批判說：

色非是我。若色是我者。不應於色病。苦生。亦不應於色欲令如是。不令如是。以色無我故。⁶⁰⁴

佛陀認為在五陰之中去執著我是不智的，是部派學者們所批判的「薩迦耶見」(sak-kāya-dṛṣṭa)⁶⁰⁵，也就是說肉身的，心理上的我都不是。等於是排除了「四位說」⁶⁰⁶的夢、醒、兩個階段的自我和「五藏說」⁶⁰⁷(pañcakosa) 中的「食味所成」(anarasamayātman)、「生氣所成我」(pranamyātman)、「現識所成我」(manomayātman)。

⁶⁰² 見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 71。

⁶⁰³ 《雜阿含經》卷 3，(CBETA, T02, no. 99, p. 16, b15-19)。

⁶⁰⁴ 《雜阿含經》卷 2，(CBETA, T02, no. 99, p. 7, b23-25)。

⁶⁰⁵ 《一切經音義》卷 5：「薩迦耶見(迦音薑佉反耶音以遮反梵語也此譯為身見迦耶名身薩曰移轉不實義也此外道於身起不實之見見不正故名薩迦耶見也)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 338, c15-16)。

⁶⁰⁶ 參見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 45~47

⁶⁰⁷ 同上，頁 48~49。

在《雜阿含經》中佛陀就一再告誡說：

多聞聖弟子於此五受陰非我・非我所。如實觀察。如實觀察已。於諸世間都無所取。無所取故無所著。無所著故自覺涅槃。我生已盡。梵行已立。所作已作。自知不受後有。⁶⁰⁸

所以佛說的色、受、想、行、識都不是我其實也等同了吠檀多學者自我四位說的前三層次的我，而且因為都與真我無涉，透過這樣的觀察才知道要捨棄或不貪著世俗趨向自覺，在價值觀和目標上大家也都是一樣的。

又：

佛告比丘。愚癡無聞凡夫計色是我・異我・相在。受・想・行・識。是我・異我・相在。多聞聖弟子不見色是我・異我・相在。不見受・想・行・識。是我・異我・相在。亦非知者。亦非見者。⁶⁰⁹

佛陀教導阿難關於緣起法說：

我本為汝說因緣起及因緣起所生法。若有此則有彼。若無此則無彼。若生此則生彼。若滅此則滅彼。緣無明行。緣行識。緣識名色。緣名色六處。緣六處更樂。緣更樂覺。緣覺愛。緣愛受。緣受有。緣有生。緣生老死。若無明滅則行滅。行滅則識滅。識滅則名色滅。名色滅則六處滅。六處滅則更樂滅。更樂滅則覺滅。覺滅則愛滅。愛滅則受滅。受滅則有滅。有滅則生滅。生滅則老死滅。阿難。此因緣起及因緣起所生法。汝當為諸年少比丘說以教彼。⁶¹⁰

這就是「十二因緣法」，即無明起→行→識→名色→六處→更樂→覺→愛→受→有

⁶⁰⁸ 《雜阿含經》卷2，(CBETA, T02, no. 99, p. 7, c7-11)。

⁶⁰⁹ 《雜阿含經》卷3，(CBETA, T02, no. 99, p. 16, c14-18)。

⁶¹⁰ 《中阿含經》卷21，(CBETA, T01, no. 26, p. 562, c22-p. 563, a3)。

→生→老死，反之無明滅→行滅→識滅→名色滅→六處滅→更樂滅→覺滅→愛滅→受滅→有滅→生滅→老死滅。並說：

如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。⁶¹¹

又說：

諸所有色陰。彼一切悉皆四大。緣四大造故。觸因·觸緣。生受·想·行。是故名受·想·行陰。所以者何。若所有受·想·行。彼一切觸緣故。名色因·名色緣。是故名為識陰。所以者何。若所有識。彼一切名色緣故。⁶¹²

從心理層面觀察也是一樣，佛說：

比丘。諸所有識。若過去·若未來·若現在。若內·若外。若麤·若細。若好·若醜。若遠·若近。比丘。諦觀思惟分別。諦觀思惟分別時。無所有·無牢·無實·無有堅固。如病·如癰·如刺·如殺。無常·苦·空·非我。所以者何。以識無堅實故。⁶¹³

生命無論是什麼型態，名、色都不離緣起法，都是「苦、空、無我」，即：

色無常。受·想·行·識無常。一切行無常。一切法無我。涅槃寂滅⁶¹⁴

所以，按佛說「此有故彼有，此無故彼無」的原理，依於五蘊為假合的架構之下，所衍生的範圍（十八界）當然也不能成為實在我的範圍。所以《雜阿含經》有云：

世尊告諸比丘。緣種種界生種種觸。緣種種觸生種種受。緣種種受生種種愛。

云何種種界。謂十八界。眼界·色界·眼識界。乃至意界·法界·意識界。

⁶¹¹ 《雜阿含經》卷 12，(CBETA, T02, no. 99, p. 83, c9-10)。

⁶¹² 《雜阿含經》卷 2，(CBETA, T02, no. 99, p. 14, c12-17)。

⁶¹³ 《雜阿含經》卷 10，(CBETA, T02, no. 99, p. 69, a11-16)。

⁶¹⁴ 《雜阿含經》卷 10，(CBETA, T02, no. 99, p. 66, b13-14)。

是名種種界。⁶¹⁵

對種種生成的境界，佛陀的教法就是要逆向操作：

非緣種種愛生種種受。非緣種種受生種種觸。非緣種種觸生種種界。要緣
種種界生種種觸。緣種種觸生種種受。緣種種受生種種愛。是名比丘緣種
種界生種種觸。緣種種觸生種種受。緣種種受生種種愛。⁶¹⁶

就是說，把原來的因緣；愛→受→觸→界（此有故彼有），逆轉成界→觸→受→愛
（此滅故彼滅），這樣漸次地修行成就；「觀察滅・觀察捨離。究竟苦邊。解脫於
苦。」⁶¹⁷。

認清楚一般人誤以為真的生命假象，才是發現生命實相，撥雲以見日，真相
就在透視假象之後顯現的。所以，佛陀的目的就是透過緣起無我的理論教導弟子
從「離我欲、去我執」的過程當中，獲得解脫。在此經教下，阿難尊者傳述佛陀
的教法說：

如來離於二邊。說於中道。所謂此有故彼有。此生故彼生。
…此無故彼無。此滅故彼滅。⁶¹⁸

這是佛陀緣起論（*pratītya samutpāda-vāda*）的說法上的詮釋，龍樹（*Nāgārjuna*）
在這一點上使力，說出離有無兩邊的著名偈頌：

眾因緣生法	我說即是無
亦為是假名	亦是中道義
未曾有一法	不從因緣生

⁶¹⁵ 《雜阿含經》卷 16，(CBETA, T02, no. 99, p. 116, a23-26)。

⁶¹⁶ 《雜阿含經》卷 16，(CBETA, T02, no. 99, p. 116, a15-20)。

⁶¹⁷ 《雜阿含經》卷 17，(CBETA, T02, no. 99, p. 125, a2-3)。

⁶¹⁸ 《雜阿含經》卷 10，(CBETA, T02, no. 99, p. 67, a4-7)。

是故一切法 無不是空者⁶¹⁹

若說大乘佛教的空觀(幻觀)，發達於中觀論頌，則我們可以說其發軔是在《阿含經》教之中的。也就是說《雜阿含》經教提供了佛教幻觀的基礎。

否定無我，必要有我作為前提，所以說無我論是另一形式的我論⁶²⁰。而此「我」的性質是沒有變異，一個永恆的實體，佛陀並不否認這一點。反而鼓勵弟子去追尋最高層次的真我。⁶²¹

第二節 部派佛教的如幻觀

一、 大眾部(Mahāsāṃghika)的佛身觀與幻觀

在佛滅後印度部派分裂達十八部之多，當時以一切有部勢力最大，主張「三世實有，法體恆存」⁶²²。一切有部從蘊處界論證出人無我，卻主張「法有」，是相當唯物傾向，屬「極微」⁶²³的原子論⁶²⁴。所以除了「我蘊」幻假之外，較沒有幻觀的思考。大眾部既是大乘佛教的前身，又與有部分庭抗禮，在思想上自然沒有有部的「實在」，他只承認「現在實有」，因為在剎那生滅的觀察，一切都是短暫，不斷變化的，很難產生「一切有」的認同。尤其在佛身觀上最為明顯，在當時，

⁶¹⁹ 《中論》卷4，(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14)。

⁶²⁰ 木村泰賢等認為，原始佛教主張無我其實是我論的一種。參閱高觀盧譯 木村泰賢、高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001年09月臺一版第八次印刷，頁398。

⁶²¹ 參閱黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁103。

⁶²² 參閱黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國84年初版，頁157。

⁶²³ 黃俊威，〈佛教的「極微論」與「反極微論」之爭——以說一切有部的「法體恆存論」與中觀學派的「無自性」觀念為中心，第一次儒佛會通學術研討會論文集，(1997.12出版)，華梵大學哲學系發行，頁15~27。

<<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/90193.htm>>，2006/3/5

⁶²⁴ 部派佛教以一切有部主張「三世實有，法體恆存」最著，其以「法體」為基礎的理論，使其無法擺脫唯物色彩。它固守「五塵離識皆有實體雖緣積聚仍體實有；七極微成阿耨。乃至展轉。積小成大。極微實有故五識緣。阿耨以上皆是假有」，肯定「極微」的實在。是「假依實」觀。唯識派對其批評則是：「小乘多部有境有心 邪見」。從有部分出的經量部(sautrantika)雖是不脫有部的基調，但是，他只承認「界」(dhātu)是真實，至於「蘊」和「處」，都是假有。見《成唯識論述記》卷2：「經部師說。實極微成。五塵體假。」。其在積聚義上是「緣起性假觀」的。可見有部在部派佛教時期之思想勢力。

一切有部對佛身凡夫性主張，不一定是爲了對抗大眾部佛身神聖化的主張，因爲上座部比丘是傳承自原始佛教僧團的。原始僧團在佛陀的親切教導下，做爲一個聲聞弟子，自然是如沐春風，師徒長期相處的結果必然是平實充滿人味的印象。相較於非親承佛陀教導的部派是不容易體會到的。因此一切有部對佛陀的意象是：

「容貌端正。諸根寂定。善調第一。譬猶大龍。以水清澄。無有塵垢。三十二相。八十種好。莊嚴其身。見已歡喜。」。⁶²⁵

大眾部是新生代比丘，離佛日已遠，對佛陀的意象是歷史記憶加上想像的。他們的佛陀是：

佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來色身實無邊際。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。⁶²⁶

比較《十八部論》：

佛世尊一切出世間。無有如來是世間法。如來一切說。皆是轉法輪。盡說一切事一切相一切義。說如來色無邊。光明無量壽命無量。念信樂生無有厭足。佛不睡眠。⁶²⁷

再比較《部執異論》卷1：

一切佛世尊出世。無有如來一法而是有漏。如來所出語皆爲轉法輪。如來一音能說一切法。如來語無不如義。如來色身無邊。如來威德勢力無減。如來壽量無邊。如來教化眾生。令生樂信無厭足心。如來常無睡眠。」。⁶²⁸

⁶²⁵ 《長阿含經》卷2(CBETA, T01, no. 1, p. 12, b1-3)。

⁶²⁶ 《異部宗輪論》卷1(CBETA, T49, no. 2031, p. 15, b27-c2)。

⁶²⁷ 《十八部論》卷1(CBETA, T49, no. 2032, p. 18, b11-15)。

⁶²⁸ 《部執異論》卷1，(CBETA, T49, no. 2033, p. 20, b27-c2)。

綜三種譯本所述，佛是超然的存在，自然是完美無暇體、力無限而且不用睡覺。在大眾部的佛身觀，是完美主義的，所有凡夫性格特徵都被剔除，生理的存在以虛化處理而衍生出「應身」⁶²⁹的觀念。

然而上座部則不贊同把佛生身虛化。其承認佛身具以特殊性，有三十二相、十力、四無所畏。如《雜阿含經》卷 46：

諸佛世尊十力具足。四無所畏。勝師子吼。終亦捨身。取般涅槃。⁶³⁰

又《增壹阿含經》卷 2：

如來體者。金剛所成。十力具長。四無所畏。在眾勇健。如來顏貌。端正無雙。視之無厭。戒德成就。猶如金剛。而不可毀。清淨無瑕。亦如琉璃。⁶³¹。

但是世尊並不是出世間的，因為「世尊告諸比丘。如來出現世間。又於世界成佛道。然不著世間八法。猶與周旋。猶如淤泥出生蓮華。極為鮮潔。不著塵水。諸天所愛敬。見者心歡。如來亦復如是。由胞胎生。於中長養。得成佛身。亦如琉璃之寶，淨水之珍。不為塵垢所染。如來亦復如是。亦生於世間。不為世間八法所染著。」⁶³²。佛是入世的，只是不染污。而且是有漏的⁶³³。很明顯地，出世與出是兩大歧異是在生理上的佛身觀點差距。據《增壹阿含經》卷 1：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在」⁶³⁴的說法，佛身是兩種存在；即壽命短的，會被捨棄的肉體佛身及常在的法身⁶³⁵。因此，有關佛身的問題應把肉身的與虛化的佛身分開說明。

⁶²⁹ 《佛光大辭典》，p6432。

⁶³⁰ (CBETA, T02, no. 99, p. 335, c5-6)。

⁶³¹ (CBETA, T02, no. 125, p. 554, a23-26)。

⁶³² 《增壹阿含經》卷 39，(CBETA, T02, no. 125, p. 764, b21-28)。

⁶³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44：「經言如來生在世間長在世間。若行若住不為世法之所染污。由此故知如來生身亦是無漏。為遮彼執顯佛生身定是有漏。若佛生身是無漏者。則於佛身無比女人不應起愛。指鬘不應起瞋傲士不應起慢。陽盧頻螺不應起癡。既緣起愛及瞋慢癡故佛生身定非無漏。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 229, a17-24)。

⁶³⁴ (CBETA, T02, no. 125, p. 549, c14)。

⁶³⁵ 《增壹阿含經》卷 44：「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。

大眾部的出世、無漏應該是以「法身」的觀點而說的⁶³⁶。這也就成為後來大乘佛教佛身觀的基礎，其影響也最深遠。至於「色身無邊」的說法，則是來自於阿育王造塔運動，對佛陀舍利崇拜的信仰了。

大眾部對佛陀的極度推崇，不僅於法身的發揮，甚至佛生身都被「法身化」。因而，主張「一切如來無有漏法」。理由是依經說的：

佛身無漏如大眾部。問彼何故作此執。答依契經故。如契經說。苾芻當知。
如來生在世間長在世間出世間住。不為世法之所染污。彼作是說。既言如來
出世間住不為世法之所染污。由此故知佛身無漏。」⁶³⁷

如來既是「出世間住」，自然不與世俗混同，不隨世間法則生滅。然上座部說佛身有漏，也是依經說的：

為止彼意顯佛生身唯是有漏。若佛生身是無漏者便違契經。如契經說。無明
所覆愛結所縛。愚夫智者感有識身。世尊亦是智者所攝身定應是無明愛果。
是故佛身定應有漏。又若佛身是無漏者。無比女人不應於佛生身起愛。指鬘
於佛不應生瞋諸憍傲者不應生慢。鵝盧頻螺迦葉波等不應生癡。於佛生身既
有發起貪瞋癡慢。故知佛身定非無漏。⁶³⁸

佛身既然有漏，則衰老病痛以至入滅都是不可免除的。在《長阿含經》中說佛：「於後夏安居中。佛身疾生。舉體皆痛。佛自念言。我今疾生。舉身痛甚。」⁶³⁹，就歷史佛的觀點來看，的確是如此。也可見部派間「各自表述」的現象。

當念奉行。」(CBETA, T02, no. 125, p. 787, b27-29)。

⁶³⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44：「問若爾彼部所引契經當云何釋。答彼依法身故作是說。經言如來生在世間長在世間者依生身說。若行若住不為世法之所染污者依法身說。故不相違復次依不隨順故說不染。謂世八法隨順世間。諸有情類亦隨順彼故說染污。世間八法隨順如來。佛不順之故說不染。復次如來生身雖是有漏而超八法故說不染。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 229, a24-b2)。

⁶³⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76，(CBETA, T27, no. 1545, p. 391, c27-p. 392, a3)。

⁶³⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76，(CBETA, T27, no. 1545, p. 392, a3-11)。

⁶³⁹ (CBETA, T01, no. 1, p. 15, a17-19)。

既然將佛身法身化⁶⁴⁰：

如來法身亦復如是。至一切處一切剎一切法一切眾生。而無所至。何以故。諸如來身非是身故。隨所應化示現其身。佛子。是為菩薩摩訶薩初入勝行門知見如來。復次佛子。譬如虛空彌廣。悉能容受一切眾生。而無染著。如來法身亦復如是。照一切眾生。世間善根離世間善根。亦無染著。何以故。如來法身。於一切染著。悉已斷故。

則對佛生身的處理用「應身」⁶⁴¹的說法，來合理化佛生身的生老寂滅等變化，是必然的。在解決生身問題之後，接著而來的就是法身佛的擴大解釋。這在大乘經典是處處可見的。由上，我們瞭解到大眾部對佛陀在人間的史實，是如何以幻化觀點看待。如果以「原人」(Pruṣa)的概念來參照佛法身觀，我們也會發現其極似之處。如果是這樣，則顯然大眾部是傾向原人的四分之三（不死界）的思維。有趣的是，佛母名字就是摩耶⁶⁴²，既然佛母是幻化，則佛乃幻化之子，《大般涅槃經》就有此說：「譬如因子隨子得果。瞿曇沙門。亦復如是。摩耶所生母既是幻。子不得非。」⁶⁴³，引此而說佛身幻現，就言之成理了。

相對於一切有部的法我實有觀，大眾部後來分裂為三系⁶⁴⁴，後又分出多聞部、說假部、制多山部、西山住部、北山住部等共九部。基本上主張「心性本淨客隨煩惱之所雜染。」⁶⁴⁵，大致是傾向於如幻觀的。就中一說部(Ekavyavahārika)主張生死都是「假名」，比較接近大乘的「無相」及「有相皆空」。另外出世部

⁶⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 34，(CBETA, T09, no. 278, p. 616, a18-26)。

⁶⁴¹ 《合部金光明經》卷 1：「一切如來有三種身。菩薩摩訶薩皆應當知。何者為三。一者化身。二者應身。三者法身。如三身攝受阿耨多羅三藐三菩提。」(CBETA, T16, no. 664, p. 362, c18-21)；《合部金光明經》卷 1：「是諸佛如來。為諸菩薩得通達故說於真諦。為通達生死涅槃一味故。身見眾生怖畏歡喜故。為無邊佛法而作本故。如來相應如如如智願力故。是身得現具足三十二相八十種好項背圓光。是名應身。」(也非真實 CBETA, T16, no. 664, p. 362, c28-p. 363, a3)。

⁶⁴² 《七佛父母姓字經》卷 1：「今我作釋迦文尼佛。父字闍頭檀利利王。母字摩訶摩耶。」(CBETA, T01, no. 4, p. 159, c8-9)。

⁶⁴³ 《大般涅槃經》卷 30，(CBETA, T12, no. 374, p. 544, a1-3)。

⁶⁴⁴ 《異部宗輪論》卷 1：「後即於此第二百年。大眾部中流出三部。一一說部。二說出世部。三雞胤部。」(CBETA, T49, no. 2031, p. 15, a26-27)。

⁶⁴⁵ 《異部宗輪論》卷 1，(CBETA, T49, no. 2031, p. 15, c27-28)。

(Lokottaravāda) 則認為一切現象是混亂虛幻，即所謂的「顛倒」。

此部執生死涅槃皆是假名。故云一說。二出世說部。此部言。世間法從顛倒生業。業生果。故是不實。出世法不從顛倒生。故是真實。⁶⁴⁶」

分別說部 (Prajñaptivāda) 是較折衷的主張，認為有假有實，假 (十二處、十八界) 是依實 (五蘊) 而立的。其說法：

餘所執多同說一切有部。其說假部本宗同義。謂苦非蘊。十二處非真實。諸行相待展轉和合。假名為苦。⁶⁴⁷

這樣的說法其實與吠檀多派學者主張肉身非自我，是無明業因的結果，當然非妙樂的之身的體認是一致的。

分別說部。是執義本。苦非是陰。一切入不成就。一切有為法相待假故立名苦。無人功力。無非時節死。一切所得先業造。增長因果能生業。一切諸苦從業生。⁶⁴⁸

從這裡我們可看出部派佛學家對佛陀因緣論的色法詮釋，並判定為假相，是苦。

二、經量部 (Sautrāntika) 唯心幻觀

在佛後時代一切有部 (Saravāsi-vāda) 自上座部 (Theravāda) 分出，成為最大的部派⁶⁴⁹。許多著名論師及學者，包含龍樹、無著都出自該部派。

⁶⁴⁶ 《三論玄義》卷 1，(CBETA, T45, no. 1852, p. 8, c26-29)。

⁶⁴⁷ 《異部宗輪論》卷 1，(CBETA, T49, no. 2031, p. 16, a15-18)。

⁶⁴⁸ 《部執異論》卷 1，(CBETA, T49, no. 2033, p. 21, a19-22)。

⁶⁴⁹ 參閱黃俊威，行政院國家科學委員會專題研究報告，《早期部派佛教阿毗達摩思想緣起的研究》，華梵大學東方人文思想研究所執行，民國 88 年，摘要頁 2。

從一切有部分出的經量部（Sautrāntika）於「現在有」的主張是同於大眾部的⁶⁵⁰，其主張十二處爲假也同於說假部（屬大眾部系）⁶⁵¹，印順在《唯識探源》中說唯識分真妄兩大派系：「妄心派從印度西方（北）的說一切有系中出來。」，經量部正是此最唯心傾向的部派，事實上，在部派佛教發展過程中，經部的譬喻師的心相續說影響了大乘唯識思想的產生⁶⁵²，非特如此，經量部的「蘊、處假有」主張也與性空之學有極大相關脈絡⁶⁵³，。其論說見於《阿毘達磨順正理論》：

譬喻部師作如是說⁶⁵⁴。由分別力苦樂生故。知諸境界體不成實。以佛於彼摩建地迦契經中說。諸癩病者觸苦火時以爲樂故。又說一色於一有情。名可意境。非於餘故。又如淨穢不成實故。謂別生趣同分有情。於一事中取淨穢異。既淨穢相非定可得。故無成實淨穢二境。⁶⁵⁵

由上，經量部譬喻部師說法，對於外境不實與後其唯識學「唯識無境」是相同的概念，六觸所緣無實，但在本宗有部認爲五蘊非實但法性實存的理論模式下，經

⁶⁵⁰ 見印順，《唯識探源》：「西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恆有，無爲實有，唱道無爲無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。」，正聞出版社，台北市 民國 77 年 二版，頁 73。

⁶⁵¹ 見印順，《唯識探源》，正聞出版社，台北市 民國 77 年 二版，頁 205；「西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恆有，無爲實有，唱道無爲無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。」。

⁶⁵² 參閱黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 263。

⁶⁵³ 參閱黃俊威，《佛教的「極微論」與「反極微論」之爭——以說一切有部的「法體恆存論」與中觀學派的「無自性」觀念爲中心》，〈<http://huafan.hfu.edu.tw/~lbc/BC/1ST/BC0103.HTM>〉，2006/4/13。

⁶⁵⁴ 見《成唯識論述記》卷 4：「譬喻部師即經部也」（CBETA, T43, no. 1830, p. 355, c26-27）；《佛光大辭典》：「指印度小乘十八部中之經量部。以其本師鳩摩邏多營造喻鬘論廣說譬喻，世稱譬喻師，其傳承之部派則稱譬喻部。」，頁 6816。

⁶⁵⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 53，（CBETA, T29, no. 1562, p. 639, b4-10）。

部認為蘊處假觀也有實性存在，即十八界⁶⁵⁶。在《阿毘達磨順正理論》說：

謂彼目言蘊唯世俗。所依實物方是勝義。⁶⁵⁷

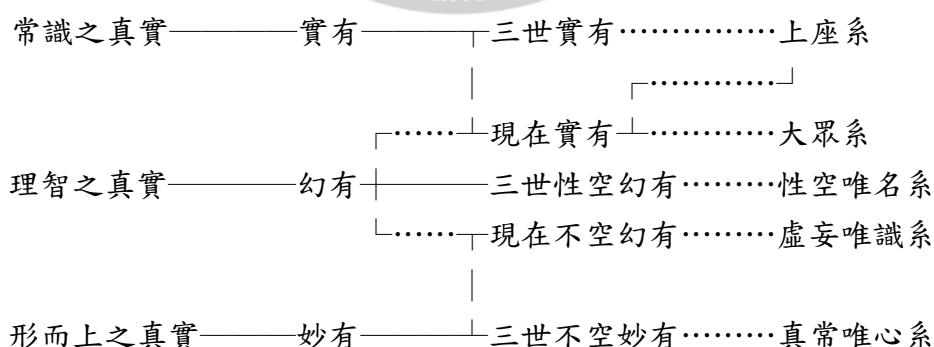
為說明蘊處假觀「幻事」的不實，經量部也採用「旋火輪」、「乾闥婆城」等的譬喻，如《阿毘達磨大毘婆沙論》就說：

彼作是說。若緣幻事健達縛城及旋火輪鹿愛等智皆緣無境。為遮彼執顯一切智皆緣有境。⁶⁵⁸

所以由上可看出經量部在五蘊十二處等觀察的幻觀思想了。

三、小結

按印順對印度佛教空、有二系發展之分期⁶⁵⁹是從實有觀（以一切有部為代表）而幻有觀（龍樹菩薩為代表）在進階到妙有觀（如來藏系為代表）：



大約從部派佛學理論的發展來看，原來隱含於印度哲學中的幻觀並不發達，概此

⁶⁵⁶ 參閱黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 202~206。

⁶⁵⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷 58，(CBETA, T29, no. 1562, p. 666, b5-6)。

⁶⁵⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44，(CBETA, T27, no. 1545, p. 228, b22-24)。

⁶⁵⁹ 印順，《印度之佛教》，正聞出版社，台北市 民國 77 年 二版，頁 305。

時期人文發展重心在「有」的哲學，所以一切有部一枝獨秀，「三世實有」成為顯學。「無」的哲學成為隱性概念，卻是一個重要基礎，從瑜伽行派到唯識學派成立都於此淵源甚深，般若經系在蘊界處中以「假名」論出，打下空觀的基礎，待大乘佛教起，則「空」的哲學大盛，莫不依「中觀」、「唯識」二大軸線發展，形成大乘佛學之幻觀。在中國則消融了中觀、「唯識」二大系並吸收如來藏系形成圓融無礙大開方便法門的中國大乘佛教。

第三節 大乘佛教的如幻觀

一、 中觀

大乘佛學的如幻觀奠基於阿含經教，承接自《般若經》「空」的思想系統。以空的概念詮釋萬有虛幻不實，稱其為「假名」⁶⁶⁰，事實上在奧義書中也以此概念來深化吠陀奧義，於萬有紛雜的表象之中深層的梵我。在《唱讚奧義書 7.1.3》

（Chāndogya Upaniṣad）⁶⁶¹有一段師生探論，代表對現象觀察的知識的名相「名」與追求最高實在的我「自我」；即假名和解脫關係之對話：

「先生！我為之章句人也，非知『自我』者也。然我嘗聞於似先生之長者曰：彼明『自我』者，乃度脫憂苦而達彼岸也。先生，我為憂苦之人，願先生度我脫離憂苦而達彼岸也。」彼謂之曰：「凡如所學者，皆『名』而已！」⁶⁶²

用金剛經的口吻說：「凡所有相皆是虛妄」⁶⁶³，在追求聖義的過程當中，如果陷於

⁶⁶⁰ 《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》卷 85：「菩薩摩訶薩知一切法但假名已。應學般若波羅蜜多。」（CBETA, T05, no. 220, p. 475, a14-16）。

⁶⁶¹ 〈http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx〉，2006/4/13

⁶⁶² 譯文見徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986 年，頁 197。

⁶⁶³ 《金剛般若波羅蜜經》卷 1，（CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24）。

名相的泥淖是不究竟的，任你所能學習認識的都止於名相，名相是虛妄不實的，要認識名相背後的真諦，才有解脫的可能。否則是「與義作讐家」⁶⁶⁴，離道甚遠的。

因此，《般若經》系統為解說空的概念而採用虛幻譬喻，如《摩訶般若波羅蜜經》說：

解了諸法如幻如焰如水中月如虛空如響如捷闥婆城如夢如影如鏡中像如化。⁶⁶⁵

這裡面為了解釋空理，引用十種譬喻，實際上《般若經典》已經涵蓋了摩耶的概念，如化喻（*nirmita-upama*），等同於《梨俱吠陀》所讚頌的神力變化，幻喻（*māyā-upama*），則與奧義書、吠檀多派一樣。所以說空即如幻。空與幻本質上是一樣的。差別在前者以緣起論出發，後者以摩耶論為基礎。殊途而同歸。《般若經典》在中「空」與「幻」可以說是等同的概念，《大般若波羅蜜多經》云：

若菩薩摩訶薩。欲通達一切法。如幻如夢。如響如像。如光影。如陽焰。如空花。如尋香城。如變化事。唯心所現性相俱空。應學般若波羅蜜多。⁶⁶⁶

從《般若經》我們可以知道在大乘菩薩法中，一切如幻如夢，一切法唯心。也可說大乘菩薩法是建立於如幻觀的，因為經云：

諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多時。於一切法通達實相亦復如是。通達諸法都無實事性相俱空。⁶⁶⁷

從這基礎上發展出「中觀」、「唯識」兩大系是很自然的事了。龍樹（Nāgārjuna）

⁶⁶⁴ 《六祖大師法寶壇經》卷1：「心迷法華轉，心悟轉法華，誦經久不明，與義作讐家」（CBETA, T48, no. 2008, p. 355, c26-27）。

⁶⁶⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1，（CBETA, T08, no. 223, p. 217, a21-23）。

⁶⁶⁶ 《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》卷3，（CBETA, T05, no. 220, p. 13, c4-7）。

⁶⁶⁷ 《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》卷532，（CBETA, T07, no. 220, p. 730, c10-12）。

在中觀論頌就說：

《中論》卷 1：「三法虛妄。空無所有。但有假名。如幻如化。」⁶⁶⁸

部派佛學在時間觀上，一切有部主張「三世實有」，大眾部認為「過未無」，大約對時間的觀念與其假實觀是成正向關係。到了龍樹中觀就將時間納入因緣法，時間也是幻化無實體，過去現在未來都是假名，變成「三世無」了。

《中論》卷 2：「是業從眾緣生假名為有。無有決定。」⁶⁶⁹

因為業緣也不失因緣法，也無自性而無決定，所以在大乘佛法觀念上，可以主張：「罪從心起將心懺。心若滅時罪亦亡。罪亡心滅兩俱空。是則名為真懺悔。」⁶⁷⁰，若就一切有部「三世實有」觀，業也是實有，恐斥為非佛所說，可知，佛教空、有思想是有一段歷史演變過程的。

《中論》卷 3：「知諸法空但假名有我。」⁶⁷¹

佛說：「色無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。如是觀者。名真實正觀。如是受・想・行・識無常。無常即苦。苦即非我。非我者亦非我所。」⁶⁷²，在諸法中並無我者，所以說「諸陰因緣合，假名為眾生」⁶⁷³，為方便故而「平等說假名」

⁶⁷⁴

《中論》卷 3：「業有三種。五陰中假名人是作者。」⁶⁷⁵

⁶⁶⁸ (CBETA, T30, no. 1564, p. 5, c13-14)。

⁶⁶⁹ (CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a14-15)。

⁶⁷⁰ 《無異元來禪師廣錄》卷 22，(CBETA, X72, no. 1435, p. 322, b5-7 // Z 2:30, p. 139, a1-3 // R125, p. 277, a1-3)。

⁶⁷¹ (CBETA, T30, no. 1564, p. 24, c13)。

⁶⁷² 《雜阿含經》卷 1，(CBETA, T02, no. 99, p. 2, a3-6)。

⁶⁷³ 《雜阿含經》卷 45，(CBETA, T02, no. 99, p. 327, b10)。

⁶⁷⁴ 《雜阿含經》卷 22：「善解世名字，平等假名說」(CBETA, T02, no. 99, p. 154, c10)。

⁶⁷⁵ (CBETA, T30, no. 1564, p. 23, b21-22)。

人（色、聲、香、味、觸五蘊假合）是身、口、意三業的麻煩製造者，但是人是假有，假有所做亦非真，龍樹說：「如初變化人，是名為作者；變化人所作，是則名為業，諸煩惱及業；作者及果報，皆如幻與夢，如炎亦如響。⁶⁷⁶」，因此從五蘊、時空、因緣、業力論空到一切皆空，如幻如化，結論是：

眾因緣生法	我說即是無
亦為是假名	亦是中道義
未曾有一法	不從因緣生
是故一切法	無不是空者 ⁶⁷⁷

二、唯識

玄奘大師在《瑜伽師地論釋》說到了唯識學派的緣起：

佛涅槃後。魔事紛起。部執競興。多著有見。龍猛菩薩證極喜地。採集大乘無相空教。造中論等。究暢真要。除彼有見。聖提婆等諸大論師。造百論等。弘闡大義。由是眾生。復著空見。無著菩薩位登初地。證法光定。得大神通。事大慈尊。請說此論。⁶⁷⁸

說無著菩薩透過彌勒大慈尊說法而造百論事實上有平衡空見之用意的，雖然中觀學派針對一切有部「三世實有」主張予以的徹底否定，集「大乘無相空教」之大成。但是唯識學派認為空見是一般人難以掌握，易流於虛無主義，因此修正為「有相」，在中國曾經成立「法相宗」也是源於此的。基本上唯識學派是繼承中觀

⁶⁷⁶ 《中論》卷3，(CBETA, T30, no. 1564, p. 23, b29-c3)。

⁶⁷⁷ 《中論》卷4，(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14)。

⁶⁷⁸ 《瑜伽師地論釋》卷1，(CBETA, T30, no. 1580, p. 883, c12-17)。

修正而發展的，在如幻觀上態度還是一致的。這一思維影響了吠檀多學派，尤其在可以在喬荼波陀的《聖教論》，可清楚看見其鑿斧之深刻。有趣的是，兩派都有相同的思考模式，即 本體（實有）⇒ 轉變 ⇒ 現象（幻有）試比較其主要理論如下：

瑜伽行派 v.s 喬荼波陀

圖表 6 瑜伽行派 v.s 喬荼波陀

本體	阿賴耶識	梵
幻有	唯識變現 遍計所執性 依他起性	自我變現 夢位（svapnāta） 醒位（buddhānta）
實有	圓成實性	終極自我

對現象界的正確認識以證明其虛幻性，但是因為名色的雜多，故要透過分類辯析，以利於掌握，並從中證實其虛有性，從而認識名色背後真原不變的本體。但是各學派（大約數論25諦、奧義書42法、俱舍論75法、唯識100法）對摩耶的名色宇宙系統觀察定義差別不一，試以圖表分列比較如下：

名色分析

圖表 7 名色分析

學派	數論 25 諦	奧義書 42 法	俱舍論 75 法	唯識100法	
色名	五大（5） 地、水、火、風、空 五根（5） 眼、耳、鼻、舌、身 五作根（5） 口、手、足、肛門、生殖器 自性（1） 大（1） 我慢（1） 心根（1） 神我（1）	五大（5） 地、水、火、風、空 五微（5） 地微、水微、火微、風微、空微 五根（5） 眼、耳、鼻、舌、身 五作根（5） 口、手、足、肛門、生殖器 五作業（5） 說話、操作、性交大便、行走 五意識（5） 意、覺、我慢、心、炎光 五境（5） 色、聲、香、味、觸 五對象（5） 所知、所覺、執我、我思、所照 生存（1） 命（1）	色法（11） 眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色 心法（1） 六識心王 心所有法（46） 受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地、信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤、癡、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉、無慚、無愧、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍、無恥、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠（睡）、尋、伺 心不相應法（14） 得、非得、眾同分、無想、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身 無爲法（3） 虛空、擇滅、非擇滅	色法（11） 眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、法處所攝色 心法（8） 法、眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶 心所有法（51） 作意、觸、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤（精進）、輕安、不放逸、行捨、不害、貪、瞋、癡、慢、疑、惡見、忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、憍、無恥、無愧、掉舉、昏沈、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、悔、眠（睡）、尋、伺 心不相應法（24） 得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報（無想事）、名身、句身、文身、生、老、住、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、方、時、數、和合性、不和合性。 無爲法（6） 虛空、擇滅、非擇滅、不動滅（不動）、想受滅、真如	色名

三、 結語

空有二觀在佛教各宗派思想中，大約是從有入空的趨向，或說由唯物逐漸走到唯心主義，其歷史軌跡按印順的劃分是；實有 ⇒ 幻有 ⇒ 妙有，雖然是反對婆羅門的有我的論調，以佛陀緣起論漸而形成大乘佛學之幻觀，尤其中國的佛學

可說是承印度大乘佛學之餘緒，於中土有八大宗宏化十方，以真空妙有之精神影響中國人文臻於圓滿無礙，在後來佛教滅於印度的歷史灰燼中，更讓人讚嘆中國大乘佛教光彩絢爛。

第六章 結論

第一節 以吠陀奧義書為哲學緣起的共同背景

佛前時代即已存在的吠陀文化是印度各派哲學的共同源頭，尤其梨俱吠陀所蘊含者。因此，在研究相關議題並採用文獻方法詮釋古印度佛學時，自不得忽略此一基礎，同時亦應列為溯源目標，以避免做「封閉式佛教思維」(close form Buddhist thinking)，以致無法切當掌握此一重要基礎，做合理思維，因而誤解印度文化，蒙昧於歷史真相⁶⁷⁹。

第二節 以幻觀為共同特徵之印度哲學

「無」與「有」兩個哲學觀點在婆羅門和佛教體系中各自發展，婆羅門在本體的梵論上主張有，於現象界主張無。佛教在原始佛教時期集中注意在五蘊的處理，部派佛教則延續「無我論」，企圖否定「主體我」以致產生困難，學說紛雜有十八異部。其中以一切有部「三世有」為主流與大眾部「過未無」相互論爭，大眾部隱然成為大乘先驅，直到中觀派起，徹底推翻有部法執，一個唯心主義的大乘佛法形成了。中觀（性空唯名）與瑜伽（性空唯識）是兩大流派，在「無」的思想上，佛梵合流，幻觀一同。在「有」的想上，出現了「如來藏」(Tathagata-garbha)及大乘晚期密教的「胎藏」(garbha)思想。我們可以說整個印度哲學思想以幻觀成立是其共同特徵。也證明了 Max weber 認為 māyā（摩耶或幻）是大乘佛教（Mahāyāna）的基礎也是吠檀多學派（Vedānta）的核心概念的論點。

⁶⁷⁹ 黃俊威，〈犢子部「補特迦羅（pudgala）觀念」的形成與印度古奧義書中「自我」（ātman）觀念的起源〉，頁 2。

第三節 摩耶的人生哲學

在西方哲學思考上，人的「異化」(alienation) 是人文一大問題，如何返歸自然，不免要解決本體上的問題，事實上這一問題卻懸而未決，總是在心物一元、二元之間擺盪，既不知有梵，又第一因只能假設，不可探得。人變成宇宙間之遊子，離自然越遠就愈增鄉愁，事實上，因為思想的侷限性⁶⁸⁰，所有的設想都是「入海算沙，徒自困」⁶⁸¹而已，證明哲學探討的有限性，不如信仰之落實。中印人文系統之發達，在幻觀上已臻成熟之境，故以摩耶論而求解脫，乃生死實踐之學也。

空幻並不代表消極的虛無主義，雖然有此風險。也就是說，除非你不瞭解空義或摩耶戲論；知道本來無一事，才會走向虛無。如蘇東坡詩：「廬山煙雨浙江潮，不至平生恨不消，既至到來無一事，廬山煙雨浙江潮」。生命實相，不是任憑想像，更不是幻滅後的精神虛脫，只是真誠的面對。譬如有人疑心生暗鬼，鬼者；無明也，待得定神一看，不過自己一團黑影，才知認繩做蛇，虛驚一場，何必當初！人生最大悲劇，莫過無明而不自知，陷於輪迴永不得出。

奧義書的自我(ātman) 事實上是人性的保證，如同佛性人人本俱，不能因為自我的無明而否定一切。因為實相就是在「驅散摩耶」後顯現的無限光明，看破無明後的「本來面目」，它是峰迴路轉，柳暗花明的轉折。「不經一番寒澈骨，哪來梅花撲鼻香」⁶⁸²，沒有摩耶何來梵明，不在迷中何由悟？不能因為「山窮水盡，疑無路」，就半途而廢，而全盤否定人性，何況人性善惡不是議論焦點，吵也不休，如同「風與幡」，人性中的「本來面目」或說、「自我」、「佛性」才是下手處。要

⁶⁸⁰ 見黃俊威，《無我與輪迴》，桃園中壢，圓光出版社，民國 84 年 初版，頁 286。

⁶⁸¹ 《永嘉證道歌》卷 1：「分別名相不知休。入海算沙徒自困。」(CBETA, T48, no. 2014, p. 396, c6)；《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1：「至於像法末法之後。去聖既遠。人始溺於文字。有入海算沙之困。而於一真之體。乃漫不省解。」(CBETA, T16, no. 670, p. 479, a14-16)。

⁶⁸² 《黃檗斷際禪師宛陵錄》卷 1：「不是一番寒澈骨。爭得梅花撲鼻香。」(CBETA, T48, no. 2012B, p. 387, b13-14)。

知「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃」⁶⁸³。雖此世虛幻，切勿自認無所適事，反而要「大作夢中佛事」才是其「積極義」，要「知其不可而爲之」，有「紅塵有底論成道。寒谷無人可作春。」⁶⁸⁴的心態，做「望梅止渴」式的修行，才能「以幻制幻」，突破摩耶以見真，則「我生已盡。梵行已立。所作已作。自知不受後有。」⁶⁸⁵可矣。這樣的理解在大乘中國佛教中早已是信仰了！

茲列《廬山蓮宗寶鑑》卷6作結：

菩提無發而發	佛道無求故求
妙用無行而行	真智無作而作
興悲悟其同體	行慈深入無緣
無所捨而行檀	無所持而具戒
修進了無所起	習忍達無所傷
般若悟境無生	禪定知心無住
鑒無身而具相	證無說而談詮
建立水月道場	莊嚴性空世界
羅列幻化供具	供養心王如來
懺悔罪性本空	勸請法身常住
回向了無所得	隨喜福等真如
讚歎彼我虛玄	發願能行平等
禮拜影現法會	行道步躡真空
焚香妙達無為	誦念深通實相
散花顯諸無著	彈指以表去塵
施為谷響度門	修習空花萬行
深入緣生法性	常遊如幻法門
誓斷無染塵勞	願生唯心淨土
履踐實際理地	出入無礙觀門

⁶⁸³ 《中論》卷4，(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-3)。

⁶⁸⁴ 《圓悟佛果禪師語錄》卷20，(CBETA, T47, no. 1997, p. 806, a7)。

⁶⁸⁵ 《雜阿含經》卷1，(CBETA, T02, no. 99, p. 1, a13-15)。

降伏鏡像魔軍 大作夢中佛事
廣度如化含識 同證寂滅菩提⁶⁸⁶



⁶⁸⁶ (CBETA, T47, no. 1973, p. 335, b5-25)。

參考書目

A 中文部分

1. 馬香雪轉譯，A.Loiseleur.Deslonchamps 譯，摩奴一世（swayambhaura Mamou），《摩奴法典》，商務出版印書館，台北市 1998 年 初版
2. 徐梵澄譯著，《五十奧義書》，台北市，中國瑜伽出版社，1986 年
3. 呂澂，《印度佛教史略》，新文豐，台北市，民國 83 年 6 月一版 3 刷
4. 李榮熙 譯，查爾斯.埃利奧特（Chales Eliot），《印度教與佛教史綱第一、二卷》，佛光版社，高雄市，1990 年 02 月 初版
5. 孫晶，《印度吠檀多不二論哲學》，北京，東方出版社，2002 年 6 月第一版（2004 年 1 月第二印
6. 巫白慧，《印度哲學—吠陀經探義和奧義書解析》，北京，東方出版社，2000 年 12 月第一版
7. 巫白慧譯，喬荼波陀，《聖教論》，北京，商務印書館，2002 年 第二次印刷
8. 江亦麗，《商羯羅》，東大圖書公司，台北市，1997 年 01 月 初版
9. 楊惠南，《印度哲學史》，東大圖書，臺北市，民 84 初版
10. 李志夫 譯，《印度哲學導論》，S.C Chatterjee & D.M Datta，An Introduction to Indian Philosophy，幼獅文化事業公司，台北市，1987 年 10 月 六版
11. 《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2004 年 3 月
12. 高觀盧譯 木村泰賢.高楠順次郎，《印度哲學宗教史》，商務出版印書館，台北市，2001 年 09 月 臺一版 八次印刷
13. 林太·馬小鶴譯，中村元，《東方民族的思維方法》，淑馨出版社，台北市，1998 年 四刷
14. 許洋主譯，水野弘元等著《印度的佛教》，法爾出版社，台北，八十七年五月一日第一版二印

15. 印順，《印度之佛教》正聞出版社，台北市 民國 77 年 二版
16. 康樂·簡惠美譯 韋伯 (Max Weber) 著 《印度教與佛教》，Hinduismus und Buddhismus，遠流出版社，台北市，1996 年 07 月 30 日 初版
17. 陳俊輝，《印度哲學思想的古今》，水牛出版社，台北市，1995 年 03 月 31 日 初版
18. 李世傑，《印度哲學史講義》，新文豐出版社公司，台北市，1997 年 09 月 再版
19. 姚衛群，《印度哲學》，淑馨出版社，台北市， 1996 年 10 月 一刷
20. 黃懺華，《印度哲學史綱》，真善美出版社，台北市，1975 年 01 月 再版
21. 陳鼓應：《莊子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館股份有限公司
22. 陳鼓應：《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2004 年 5 月
23. 〔清〕永瑤、紀昀等撰，《四書章句集注·孟子集注》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月初版，《景印文淵閣四庫全書》本
24. 〔清〕永瑤、紀昀等撰，《劔南詩藁》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年 3 月初版，《景印文淵閣四庫全書》本，第 1162 冊），卷 18。
25. 《九華山志》
26. 〔清〕龔自珍：《龔自珍己亥雜詩注》（臺北：河洛圖書出版社，1979 年 9 月景印初版）
27. 方駿，《教育曙光》，〈「九儒十丐」：一個至今仍被香港中學中史教科書廣泛引用的神話〉
28. 唐 白居易，《常慶集·五十七想東遊五十韻詩》
29. 宋 王安石，《南鄉子》
30. 宋 蘇軾，《攻媿集》卷七十，〈書張武子詩集後〉
31. 蕭登福，〈列子與佛經〉，成功大學學報(人文篇第 17 篇)
32. 愛德華編，徐華鐸譯，《不可思議的宇宙》，台北市，世茂出版社
33. 岑學呂 編，《虛雲老和尚年譜法彙合訂本》，台北，大乘精舍，民國 75 年

再版

34. 蔣中正，《蔣總統思想言論總集・現代軍人須知・卷十一 演講》

B 英文部分

1. S.Radhakrishnan : The principle Upaniṣads, Harper & Brothers Publishers,1953,New York.
2. David J. Kalupahana, Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way. New York: State University of New York Press, 1986

C 藏經〈CBETA 電子佛典集成 Feb. 2005〉

1. 《雜阿含經》大正新脩大藏經第 02 冊 No. 0099，阿含部
2. 《別譯雜阿含經》大正新脩大藏經第 02 冊 No. 0100，阿含部
3. 《長阿含經》大正新脩大藏經第 01 冊 No. 0001 長阿含經，阿含部
4. 《增壹阿含經》大正新脩大藏經第 02 冊 No. 0125，阿含部
5. 《中阿含經》大正新脩大藏經第 01 冊 No. 0026，阿含部
6. 《七佛父母姓字經》大正新脩大藏經第 01 冊 No. 0004，阿含部
7. 《大般若波羅蜜多經》大正新脩大藏經第 07 冊 No. 0220h，般若部
8. 《金剛般若波羅蜜經》大正新脩大藏經第 08 冊 No. 0235，般若部
9. 《般若波羅蜜多心經》大正新脩大藏經第 08 冊 No. 0251，般若部
10. 《摩訶般若波羅蜜經》大正新脩大藏經第 08 冊 No. 0223，般若部
11. 《大乘理趣六波羅蜜多經》大正新脩大藏經第 08 冊 No. 0261，般若部
12. 《妙法蓮華經》大正新脩大藏經第 09 冊 No. 0262，法華部
13. 《正法華經》大正新脩大藏經第 09 冊 No. 0263，法華部
14. 《大方廣佛華嚴經》大正新脩大藏經第 09 冊 No. 0278，華嚴部
15. 《大寶積經》大正新脩大藏經第 11 冊 No. 0310，寶積部

16. 《佛說阿彌陀經》大正新脩大藏經第 12 冊 No. 0366，寶積部
17. 《維摩詰所說經》大正新脩大藏經第 14 冊 No. 0475，經集部
18. 《入楞伽經》大正新脩大藏經第 16 冊 No. 0671，經集部
19. 《佛說大安般守意經》大正新脩大藏經第 15 冊 No. 0602，經集部
20. 《合部金光明經》大正新脩大藏經第 16 冊 No. 0664，經集部
21. 《觀音玄義》大正新脩大藏經第 34 冊 No. 1726，經疏部
22. 《妙法蓮華經玄義》大正新脩大藏經第 33 冊 No. 1716，經疏部
23. 《法華玄義釋籤》大正新脩大藏經第 33 冊 No. 1717，經疏部
24. 《維摩經義疏》大正新脩大藏經第 38 冊 No. 1781，經疏部
25. 《阿彌陀經要解》大正新脩大藏經第 37 冊 No. 1762，經疏部
26. 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》39 冊 No. 1795，經疏部
27. 《阿毘達磨大毘婆沙論》大正新脩大藏經第 27 冊 No. 1545，毘曇部
28. 《阿毘達磨俱舍論》大正新脩大藏經第 29 冊 No. 1558，毘曇部
29. 《轉婆沙論》大正新脩大藏經第 28 冊 No. 1547，毘曇部
30. 《阿毘達磨順正理論》大正新脩大藏經第 29 冊 No. 1562，毘曇部
31. 《成唯識論》大正新脩大藏經第 31 冊 No. 1585，瑜伽部
32. 《瑜伽師地論》大正新脩大藏經第 30 冊 No. 1579，瑜伽部
33. 《瑜伽師地論釋》大正新脩大藏經第 30 冊 No. 1580，瑜伽部
34. 《大乘莊嚴經論》大正新脩大藏經第 31 冊 No. 1604，瑜伽部
35. 《成唯識論述記》大正新脩大藏經第 43 冊 No. 1830，論疏部
36. 《因明入正理論疏》大正新脩大藏經第 44 冊 No. 1840，論疏部
37. 《中觀論疏》大正新脩大藏經第 42 冊 No. 1824，論疏部
38. 《根本說一切有部毘奈耶雜事》大正新脩大藏經第 24 冊 No. 1451，律部
39. 《中論》大正新脩大藏經第 30 冊 No. 1564，中觀部
40. 《大乘二十頌論》大正新脩大藏經第 30 冊 No. 1576，中觀部
41. 《般若燈論釋》大正新脩大藏經第 30 冊 No. 1566，中觀部
42. 《大智度論》大正新脩大藏經第 25 冊 No. 1509，釋經論部

43. 《金七十論》大正新脩大藏經第 54 冊 No. 2137，外教部
44. 《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》大正新脩大藏經第 32 冊 No. 1640，論集部
45. 《成實論》大正新脩大藏經第 32 冊 No. 1646，論集部
46. 《解脫道論》大正新脩大藏經第 32 冊 No. 1648，論集部
47. 《翻梵語》大正新脩大藏經第 54 冊 No. 2130，事彙部
48. 《翻譯名義集》大正新脩大藏經第 54 冊 No. 2131，事彙部
49. 《一切經音義》大正新脩大藏經第 54 冊 No. 2128，事彙部
50. 《大般涅槃經》大正新脩大藏經第 12 冊 No. 0375，涅槃部
51. 《六度集經》大正新脩大藏經第 03 冊 No. 0152，本緣部
52. 《佛本行集經》大正新脩大藏經第 03 冊 No. 0190，本緣部
53. 《龍樹菩薩傳》大正新脩大藏經第 50 冊 No. 2047a，史傳部
54. 《佛祖統紀》大正新脩大藏經第 49 冊 No. 2035，史傳部
55. 《景德傳燈錄》大正新脩大藏經第 51 冊 No. 2076，史傳部
56. 《摩訶止觀》大正新脩大藏經第 46 冊 No. 1911，諸宗部
57. 《禮法華經儀式》大正新脩大藏經第 46 冊 No. 1944，諸宗部
58. 《六祖大師法寶壇經》大正新脩大藏經第 48 冊 No. 2008，諸宗部
59. 《大乘義章》大正新脩大藏經第 44 冊 No. 1851，諸宗部
60. 《大乘法苑義林章》大正新脩大藏經第 45 冊 No. 1861，諸宗部
61. 《大慧普覺禪師語錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1998A，諸宗部
62. 《楊岐方會和尚後錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1994B，諸宗部
63. 《註華嚴經題法界觀門頌》大正新脩大藏經第 45 冊 No. 1885，諸宗部
64. 《密菴和尚語錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1999，諸宗部
65. 《明覺禪師語錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1996，諸宗部
66. 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1985，諸宗部
67. 《修習止觀坐禪法要》大正新脩大藏經第 46 冊 No. 1915，諸宗部
68. 《三論玄義》大正新脩大藏經第 45 冊 No. 1852，諸宗部

69. 《肇論疏》大正新脩大藏經第 45 冊 No. 1859，諸宗部
70. 《三論遊意義》大正新脩大藏經第 45 冊 No. 1855，諸宗部
71. 《永嘉證道歌》大正新脩大藏經第 48 冊 No. 2014，諸宗部
72. 《黃檗斷際禪師宛陵錄》大正新脩大藏經第 48 冊 No. 2012B，諸宗部
73. 《圓悟佛果禪師語錄》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1997，諸宗部
74. 《廬山蓮宗寶鑑》大正新脩大藏經第 47 冊 No. 1973，諸宗部
75. 《廣百論疏卷第一》大正新脩大藏經第 85 冊 No. 2800，古逸部
76. 《指月錄》卍新纂續藏經第 83 冊 No. 1578，史傳部
77. 《揅黑豆集》卍新纂續藏經第 85 冊 No. 1592，史傳部
78. 《金剛經感應傳》卍新纂續藏經第 87 冊 No. 1632，史傳部
79. 《異部宗輪論》大正新脩大藏經第 49 冊 No. 2031，史傳部
80. 《十八部論》大正新脩大藏經第 49 冊 No. 2032，史傳部
81. 《部執異論》大正新脩大藏經第 49 冊 No. 2033，史傳部
82. 《御選語錄》卍新纂續藏經第 68 冊 No. 1319，諸宗部
83. 《證道歌註》卍新纂續藏經第 63 冊 No. 1241，諸宗著述部
84. 《爲霖道霈禪師秉拂語錄》卍新纂續藏經第 72 冊 No. 1438，諸宗著述部
85. 《憨山老人夢遊集》卍新纂續藏經第 73 冊 No. 1456，諸宗著述部
86. 《無異元來禪師廣錄》卍新纂續藏經第 72 冊 No. 1435，諸宗著述部

D 工具書

1. 林光明・林怡馨編譯 《梵漢大詞典 下》，嘉豐出版社，台北市，2004 初版
2. 《佛光大辭典電子版第三版》
3. 水野弘元，《パーリ語辞典》，社春秋，日本東京，1986 年 11 月 10 日，第九刷發行〈二訂〉

E 網頁&網站

1. Swami Krishnananda , The Divine Life Society Sivananda Ashram, Rishikesh Himalayas, India 網站 〈 <http://www.swami-krishnananda.org> 〉
2. 〈 http://www.alkhemy.com/sanskrit/doc_upanishhat/chhaandogya.itx 〉 , 2006/4/13
3. 〈 http://sanskritdocuments.org/doc_upanishhat/doc_upanishhat.html 〉
4. 〈 <http://www.sacred-texts.com/> 〉
5. 〈 <http://flaez.ch/rv/> 〉 梨俱吠陀網站
6. 〈 <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-AN/90193.htm> 〉 , 2006/3/5

