

一、华严经类

早在 2、3 世纪即已出现的《兜沙经》、《本业经》、《十往经》、《渐备一切智德经》、《如来兴显经》、《摩罗伽经》等，后来被增添了新的内容，扩大编纂为《大方广佛华严经》，在 5 世纪初译成汉文 50 卷。7 世纪末，唐代又重译了一遍，增加了个别新品，称为 80 卷《华严经》。前一译本的原本，由支法领得自于闐，后一译本原本也是从于闐求得，而且由于闐僧人实又难陀译出。考虑到其他一些因素，一般认为此类经典大部出自于闐，并在于闐最后定型。

《华严经》有许多新特点，它强调“诸佛真法”是佛菩萨“法身”的本体，佛法高于佛身；“法身”的体现者是《杂阿含》中曾出现过的毗卢舍那佛，一切佛菩萨全是毗卢佛的应化身，他们教化世间和拯救众生的善行，也都是毗卢佛秘密神力加被的结果。在这里，释迦牟尼佛和其他诸佛已经黯然失色，对毗卢舍那佛的崇拜取代了对他佛的崇拜。

毗卢舍那原有“光明普照”的意思，是太阳的别名，毗卢佛即意译“大日佛”。他无形无质，无言无行，无思无虑，但遍及一切，感应无方。所示十方诸佛，无边无际，其量不可计数，能发大光明，普照三界六道。这类思想，一方面出自佛徒对于佛陀无限赞美的譬喻，他方面可能受祆教和摩尼教对于光明崇拜的影响。就佛教信仰体系言，《华严经》是的毗卢舍那的出现，标志着在信奉释迦牟尼为唯一教主的佛教体系之外，又产生了一种全新的形态，为大乘佛教创造了一个新的或称作“佛日”的教主。

随着大乘佛教的发展，在小乘佛教中被视作佛陀的诸大圣徒，诸如迦叶、阿难、舍利弗、陈如、罗云等，全都退到次要地位，逐步为新树立的诸大菩萨所代替。《法华经》突出了观世音菩萨，他成了救苦救难的象征，在山野行人和航海商侣中，信徒尤多。《华严经》则强调普贤和文殊师利的作用。“普贤行”被当作“菩萨行”的范本，文殊则是解说佛法、引导信徒实践普贤行的典范。《华严经·入法界品》塑造了一个求索一切善知识的“善财童子”，他在“普贤行”的指导下，向最普通的比丘、比丘尼和王者、长者、优婆夷及婆罗门、外道、海师、工匠等各种职业者、信仰者学习，也向天神、地神、夜神等虔诚礼拜。显然，《华严经》要求它的信徒深入到社会一切阶层和行业之中，不分信仰地向他们学习世间知能，由此弘扬佛法，并成就自己的“一切智”。《华严经》在提倡向外在世界追求，促进佛教世伦化方面，起了更深层的作用。

《华严经》在哲学理论上对大乘佛教的发展，也有许多新贡献。它宣称，一微尘能容一切法界，一切众生；无量佛菩萨世界，均可纳入一毛孔中，所谓一切即一，一即一切，以粗鄙的形式提出了个别与一般，部分与全体的关系问题。它也倡导，无有众生不具足如来智慧者，但众生颠倒不知不见而已，一旦受到法师经书教诲，“具见如来在其身内，与佛无异”，这就是最高的觉悟。因此，《华严经》也宣扬了向内心世界反求的路线。

《华严经》影响极大的另一个论点是：“所有诸法，皆由心造”。三界五阴唯心，如来菩萨也属心造。懂得这个道理，才是“真见佛”。这些说法，已经包含大乘佛教向唯识一派发展的基本要素。

二、大集经类

现存《大方等大集经》60卷，是隋代僧就所集。其中前30卷，亦曰《方等大集经》，系昙无讖5世纪上半叶编译。讖译之前，它的第一、二品和第六、十一、十二诸品，已有西晋竺法护作为单经译出，到那连提黎耶舍，先后又补进《日藏经》和《月藏经》，遂形成现在这样的《大集》系列。竺法护曾游历西域30余国，但活动中心是敦煌、酒泉。

昙无讖传为天竺生人，实是由罽宾进入龟兹的僧侣，活动于鄯善（新疆若羌）、姑臧（甘肃武威）和敦煌。那连提黎耶舍为乌苻国人，游诸天竺后又返回乌苻，再进入北齐境内，在《日藏经》中还特别记载了有关于阆历史和现状的神话。由此推测，《大集经》类可能反映了3到6世纪，自阿富汗经于阆到敦煌一路佛教信仰的另一种动向。

《大集经》的突出特点，是吸取和融合各民族的多神崇拜，构成佛教的有机部分。尽管佛教历来都不否认鬼神的存在，但他们只被当作轮回世间众生的一分子，严格地受业报法则制约，并不具有左右国运、祸福人生的特殊威力。《大集经》彻底改变了佛教这一固有的鬼神观念。它把鬼神分为善恶两大类：恶鬼以波旬为首，专门败坏佛法僧三宝；当善神不再护祐众生时，恶鬼就会制造各种灾难，甚至使人们互相残杀，国上城邑荒无人烟。善神都是佛教的皈依者，对一切佛徒起祐护作用，令恶鬼不得为恶。因此，决定人的命运的业力，已经退到微不足道的地位，更多地要听命于鬼神的摆布。这样，唯一的出路就是信仰佛教，因为鬼神对众生的态度，全依众生对佛教的态度为转移。

《大集经》所列鬼神范围广，种类多，包括地水火风、山河草木，也都是神灵。其中天帝释，原是婆罗门教诸神之一，一般大乘经典把他作为获得世间最胜果报者，让他由异于佛教的立场，转变为佛教的护法者。《大集经》，特别是类似《大集经》的《金光明经》，还更加突出帝释的部属，所谓“四大天王”在护法和治世中的威慑力量。此外还有所谓“天龙八部”，是四大天王的部属；“天龙八部”又统有所谓“二十八部”鬼神。显然，在这类经籍所反映的地区和民众中，佛教在更大程度上失去了本身的魅力，而必须借助鬼神才能维护和推广。

《大集经》还记有十二兽，昼夜常行，各自教化他们的同类，劝善离恶。它们是：蛇、马、羊、猴、鸡、猪、犬、鼠、牛、师子、兔、龙，显然是采自汉民族的十二生肖说。至于用二十八星宿算命，预卜吉凶等生属、星相说，在《舍头谏太子二十八宿经》等佛典中多有弘扬，《大集经》对其灵验程度虽有怀疑，但也大量采录。

我们知道，认为天上二十八宿能预示地下人事，早在《史记·天官书》中已相当系统了。汉文化对于西域的影响，在佛教领域里也有表现。

咒术在佛典中出现很早，但只有到了《大集经》，才把“陀罗尼”列为佛徒的必修课目，与“戒定慧”三学并列为菩萨行的“四种璎珞庄严”，同时连篇累牍，鼓吹用咒语驱鬼消灾，役神护法。信佛的巫士，被提到了菩萨的高度。

三、大涅槃经类

现存《大般涅槃经》40卷，昙无讖译于421年的北凉。此前，法显译出《大般泥槃经》6卷，相当讖译的前5品10卷，被称为《大般涅槃经》的“前分，其余称作“后分”。至唐会宁等，又译有《大般涅槃经后分》2卷，义净认为，这是从《阿笈摩经》中抄出来的，思想与《大般涅槃经》不同。

前分《涅槃》的原本，最早是法显得自天竺华氏城；智猛也在那里的“大智婆罗门”罗阅家得到过同样的本子。华氏城大乘佛教的发展形势，是产生前分《涅槃》的直接根源。《涅槃》后分原本的来路不明，一说是某“胡道人”从敦煌送到姑臧译场的；一说是昙无讖回于阗寻得的。总之，“后分”不是天竺的产物，而是反映我国西北地区的佛教情况。

《大般涅槃经》的总体精神，是纠正小乘视涅槃为死亡的悲观论调和《般若》中观以涅槃为虚妄的虚无主义态度。它不同意“如来唯修诸法本性空寂”，而要确立诸佛如来最真实的“有”。这个真有的具体规定，就是与世间人生“无常、苦、无我、不净”相对立的“常乐我净”，亦名“涅槃四德”。“常”指寿命无限，“乐”指幸福无忧，“我”指绝对自由，“净”指情操高洁。这种理想的人生和理想的王国，只要坚持修习大乘佛教，一定能够达到。这样，《大般涅槃经》就一扫佛教中的怀疑主义和绝望观念，给身受现实苦难的人们提供了一个可以憧憬的，最美满、最完善的世界，尽管只是一种美好的幻想。

“涅槃四德”的提出，使佛教的神学体系更加完善；在哲学理论上，则是对一切有部思想的进一步发展。《大般涅槃经》认为，“物”是“无常”而“性”是“常”，“事”可变而“理”不变，“实”是“假”而“名”是“真”。因此，在因缘制约、变化万端的现象世界之外，还存在一个由“性”、“理”、“名”等构成的真实世界，即由概念范畴组成的逻辑体系，这个体系就是形成“常乐我净”这一理想王国的认识论基础。

《大般涅槃经》另有一个影响巨大的命题是：“一切众生悉有佛性”。“佛性”为众生先天固有，无一例外，它是众生所以能够接受佛教，最终成佛的内在根据。但什么是“佛性”？它的解释则相当散杂，从“五阴”、“十二因缘”，直到“涅槃四德”，都可以说成“佛性”，当然，由什么“三归”、“佛智”，以及因果关系上，也可以判定许多佛性。这样，佛性的规定性，就成为此后佛教诸多争论的问题之一。

“众生悉有佛性”与“众生悉能成佛”，是两个不同的命题。前分《涅槃》肯定了前者，却否定了后者，认为众生中有一种“一阐提”，虽有佛性却无力开发，甚至因罪垢所缠，永远不得出离。《大般涅槃经》中，“一阐提”特指外道婆罗门和反对大乘佛教的人。前分由此主张，护法国王对这样的“一阐提”可以鞭挞整治，甚至夺其生命，以迫令他们遵修善法。《涅槃》“后分”则完全改变了这种主张。它从众生悉有“佛性”，未来必定“见性”推出，一切众生也“定当得果”，即一切众生皆可成佛。显然，“前分”充满了排斥异教的情绪，而“后分”则取宽容异教的态度。

四、胜鬘经类

《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》与《不增不减》、《无上依》等经，性质相近，同归胜鬘经类。

《胜鬘经》发挥“如来藏”的思想，认为众生皆有“如来”之“藏”，只是为“无量烦恼藏所缠”，成为“非思量境界”，非凡夫二乘所知。这同《大般涅槃经》的佛性论相似。但《胜鬘经》强调，如来藏的定义，是“如来法身不离烦恼藏”，就是说，生死烦恼是有为法，如来藏则常住不变；如来藏是生死烦恼之所“依”、“所持”，也是“建立”生死烦恼和成就佛法的根据。这样，如来藏不但是现在修持、未来成佛的因素，也成了世间生死的本体，所以说：“生死依者是如来藏”，“有如来藏说生死”。此种把如来藏说成是世间得以依持和建立的观点，就形成了佛教哲学的又一流派，即“如来藏缘起说”。

《胜鬘经》代佛说法者，是波斯匿王与末利夫人之女胜鬘夫人。她居于阿踰陀国宫中，佛现妙法身为其授记，说她未来世当于“天人中为自在王”；此后，还会成佛，号“普光如来”，其国纯一大乘，自在快乐胜于他化天和自在天。这是大乘佛教继创造在家男性菩萨维摩诘之后，又创造的在家女性菩萨。胜鬘所居的阿踰陀是瑜伽行派创始人无着、世亲弘法的主要基地，大乘思想深入宫廷，并成为创新和传播的中心，是很值得注意的。

五、唯识诸经

提倡“心造诸法”的大乘唯识学，早在《华严经》中已初见端倪，继之出现《解深密经》、《楞伽经》、《密严经》等，将这一学说深入发挥，为形成全部佛教中最庞大的哲学体系，提供了经典依据。大乘瑜伽行派及其所著诸论，也都是以这些经典为基础的。此外，属于这类的经典还有《如来出现功德庄严经》、《大乘阿毗达磨经》，原本皆佚。后一经典的主要内容，在有关的汉文译籍中有所保存。

《解深密经》系唐玄奘译；此前，5世纪的求那跋陀罗和6世纪的真谛，分别译出过此经的一部分；6世纪初的菩提流支则全译作《深密解脱经》。《楞伽经》有三个译本，即求那跋陀罗在443年译的《楞伽阿跋多宝经》、513年菩提流支译的《入楞伽经》和8世纪初实叉难陀译的《大

乘入楞伽经》。《大乘密严经》出现较晚，到7世纪地婆诃罗和8世纪不空有两个同名译本问世。它们的组织结构和论议的侧重点不都相同，但在建造唯识学的理论体系，提倡用此体系指导大乘佛教的实践方面，却是共同的。

首先是确立“唯识无境”的基本命题。据它们考察，不同的人对同一境界（对象）的认识往往有很大差别，同一个人对同一对象的认识，前后也有差别。这说明“识”并不受“境”的制约，倒是境依识而变化。还有些认识现象，例如梦境、幻境和其它谬误的认识，或者并无实境可循，或者与实境不符，更可以证明，不是“境”引生“识”，而是“识”创造“境”。“识”的想象力和创造力几乎是无法估量的，禅定能够开拓无限多的，在现实世界并不存在的境界，也是“唯识无境”的最好证明。假若确有实境客观存在，所有人的认识就都应该符合真理才是，但事实上，一般人的认识往往谬误多于真理，甚或完全颠倒。唯识学对认识的这种主体性方面作了很多发掘工作，是对思维科学的一种贡献，它批评那种镜面式的直线反映的认识论，也是正确的，但以此作为否定客观物质存在的理由，却是无力的，不充足的。与建立“唯识无境”的命题相关，唯识学同时构画了“识”造“境”和识“境”的具体过程，对认识主体作了细腻的微观推测。佛教传统上把认识机能和活动分为“六识”，所谓跟耳鼻舌身意，唯识诸经增添了阿赖耶识和末那识，扩大为八识。这个变化意义很大。原来的“六识”，是指与受、想、行等其它心理和思维活动并列的一类精神活动，相当于感觉、知觉、表象、概念、推理等纯认识论的领域，所以定义为“了别”。“八识”则包括了所有精神现象，诸如经验、记忆、意志、情感、道德、美感、价值观念等，也被列进诸识之内。这样，使认识主体大大丰满起来。

“阿赖耶识”定义为“所知依”。“所知”指一切认识对象，“依”谓“依止”、“依持”，意谓阿赖耶识是三界六道、凡圣众生及一切万物赖以存在和变化的根本依据，是人生与世界的最高本体。它的性质表现在“三相”上：“因相”，指明它是现实物质现象和精神现象得以发生的永恒起作用的原因；“果相”，表示它是无始以来诸种经验习惯的积累结果；这种既作为人生和世界的本原，又作为人生历劫经验的沉积的统一，就构成阿赖耶识的第三相“自相”，亦即其本质规定。此中，作为经验、积累的存在叫做“习气”，当这种习气被储存起来，能够成为派生同类事物的原因时，叫做“种子”。“习气”和“种子”主要有三种，所谓“言说”（概念）、“我见”（性质）和“有分”（善恶行为）。“习气”来自“熏习”，即思想行为对认识主体的熏陶；“种子”萌发事物名曰“现行”，即袭沿既有的观念和习惯去把握和创造与之相应的周围环境和生活方式。

唯识学用语拙朴、晦涩，若用现代语言表达，其实并不难懂：人的经历在自己的精神世界必然留下痕迹，全部经验则作为表象概念和习性保存起来；由此形成为观念的、情感的和习惯的意识之流，支持人的生活，支配人的再认识和再行动。因此，阿赖耶识就是人的记忆系统和信息系统，人的包括潜意识在内的总体意识，即通常所说的世界观，思想和行为的精神主体。唯识学家对于这一识体的存在，有过很多论证，主要理由是前六识各司其责，“互不相通”，“意识”不能视“色”，“眼”不能听“声”，

缺乏一个把全部精神活动联系起来的有机体。前六识需要直面对象（前五识），或自觉对象（第六识），才能发生，否则，就不会发生，例如熟睡、休克等，就是前六识处于不活动的状态，故曰“易动坏”。事实上，意识之流并未停息，人生仍在继续。这种能将保持意识前后连续和精神各部机能统一的有机体，就是阿赖耶识。不过，唯识学家还说，这一统一的连续的精神主体，不但贯彻人的一生，而且也是轮回的主体，即始终不死的魂灵，尽管在理论上他们坚决反对所谓“我见”。

“末那识”的内涵是“恒审思量”，它的主要职能是执持阿赖耶识为“我”，有自我意识的含义，但广义地说，一切“无明”

颠倒认识，也都发源于此识，所以也称“染污识”。

这样，唯识经典就把人的认识分为阿赖耶、末那，加上前六识，共三大类；人的全部认识活动，本质上又只是在第八识与前七识之间进行的：前七识熏习第八识，形成所谓“种子”；第八种子识现行，支配着前七识的活动。所谓人及其周围世界，或是作为种子，或是作为现行，或是作为认识建立的对象，或者作为名相概念，都被纳入这八识的因果循环圈内。大乘修习者的目的，就是要充分把握诸法唯识性的真理，用清净法转换第八识中的污染成分，直到把污染的阿赖耶转变成为清净阿赖耶，是谓“转依”。这样，唯识学家就明确地提出了世界观的根本转变，才是成佛的唯一途径。

将唯识理论与宗教实践进一步密切结合起来的是“三自性”说，由此构成了唯识学家分析“法相”的骨干内容。

唯识诸经认为，认识对象在性质上很不相同，大体可分三类，即“遍计所执性”、“依他起性”和“圆成实性”。此中“依他起”性，指对象生起必须依因托缘的条件性，也就是佛教传统所讲的“缘起”性质。但此处讲的“因”，实指阿赖耶识“种子”，所谓“缘”，则指“识”所变现的“所缘”和体现识自身一维运动的特点“等无间”等，所以“依他起”的“他”，也就是“识”。假若能够在“依他起”上如此认识唯识所起，唯有识性，叫做“圆成实性”，也就是真理性认识。反之，把“依他起性”的对象当作客观的实在，叫做“遍计所执性”，被认为是虚妄颠倒的认识。这“三自性”分别表达了唯识学家对于现象、真象和假象的看法，由此形成他们确定谬误与真理的标准，并以此批判般若中观派的怀疑论思想，认为他们在否定“遍计所执性”上是正确的，但进一步否定对象的“唯识性”，那就错了。唯识诸经就是要创立一个用“唯识性”取代用“空性”解释一切的宗教哲学体系。

六、瑜伽行派及其始祖弥勒

把唯识和法相学说组织起来加以弘扬和发展的，是瑜伽行学派。传说这个学派的祖师是弥勒，实际的创建者是无着和世亲。

署名弥勒的论著共有五部，所谓“弥勒五部”。其中规模最大的《瑜伽师地论》100卷，唐玄奘译，其基本思想集中在前50卷的《本地分》，而《本地分》的中心则是《菩萨地》。北凉昙无讖与南朝宋求那跋摩分别译有《菩萨地持经》和《菩萨善戒经》，实是《本地分》的原型。真谛和玄奘分别译有《决定藏论》和《王法正理论》，也与《瑜伽师地论》的《决择分》相同。可以说，《瑜伽师地论》也是一部编纂性的著作。《辩中边论颂》也收在真谛和玄奘分别译出的《分别中边论》和《辩中边论》中，但仅署世亲造，不别署弥勒作颂；唐义净译《金刚经论颂》题无着造；此前北朝魏菩提留支译《金刚般若经论》和唐义净译《金刚般若经论释》，都含有此类颂的内容，但唯题世亲造，不但无弥勒署名，亦无无着署名。至于《分别瑜伽论》，无汉译本，但相当于《解深密经》的《分别瑜伽品》，此品系弥勒提问，由佛作答，而非弥勒所说。据此，“弥勒五部”虽是瑜伽行派的重要著作，不一定是弥勒所作，学术界对有无弥勒其人，也表示怀疑。

弥勒菩萨是大乘诸佛菩萨崇拜中的一个重要形象。4世纪开始译出的《弥勒下生经》（亦见4世纪末译出的《增一阿含经》卷44）中，已完成这一形象的塑造：释迦文佛预言，在久远的未来，弥勒将要由兜率天降神出生，后于夜半出家，在龙华树下成佛，三次集会说法，所度阿罗汉均系释迦弟子。据说，弥勒未来降生的土地丰熟，人口繁盛，谷食价贱，多诸珍宝。此经同时弘扬摩揭国迦叶，说他是过去释迦文弟子，头陀苦行最为第一，辅佐弥勒劝化人民。5世纪继续有宣扬弥勒信仰的译典出现，鸠摩罗什译《弥勒大成佛经》以为，行“慈心”者得报，可生于弥勒佛国。弥勒被誉为“人中最大果报”，“三界眼目”，能放大光明。又有沮渠京声译《观弥勒菩萨生兜率天经》，称“兜率天”才是弥勒净土，凡持戒和念弥陀名号的人，可以生于此土。

据法显记，印度的弥勒信仰，以北方为盛，也散见于中印和斯里兰卡。陀历国木雕弥勒菩萨像，高八丈，“诸国竞兴供养”。恒河沿岸婆罗捺城北，有佛为弥勒授记处，建有塔寺，有僧住。师子国也盛传弥勒将出世成佛一类的神话。据7世纪玄奘西游所记，曾作为瑜伽行派奠基者活动中心的阿踰陀国，城西南大菴没罗林有故伽兰，是无着夜升天宫，于弥勒菩萨处受《瑜伽师地论》等，昼为大众讲宣妙理的地方。如此种种，瑜伽行派攀附弥勒作为始祖，显然是藉民众的信仰心理，自我神化的表现。

七、无着与世亲

据真谛撰《婆薮盘豆法师传》，无着、世亲系北天竺富娄沙富罗国人（今巴基斯坦白沙瓦西北），即贵霜王朝犍陀罗的首都，出生在国师婆罗门家庭，同名“婆薮盘豆”（即天亲，或译世亲），同时于一切有部出家。兄乘神通往兜率天咨问弥勒菩萨，由是得悟“大乘空观”，故名无着（阿僧伽）。后来弥勒也于夜时下阎浮提，放大光明，为信众诵出《十七地经》（即《瑜伽师地论》），是谓大乘弥勒菩萨教，或即瑜伽行派的本名。无着本人修“日光三摩提”，使昔所未解悉能通达，所见所闻永忆不忘，由是造大乘诸论，广弘弥勒之说。“瑜伽”，意译“相应”，指按一定道

理去切身践行体验的意思，这里特指相应唯识道理的禅定而言。唯识法相家的论著特别强调“奢摩他”（定）与“毗钵舍那”（观）在全部修持中的作用，与他们自称“瑜伽师”的意义相同，这也是称他们作瑜伽行派的原因。无着所修“日光三摩提”，表示其所持瑜伽有成就智慧的意思，其所以取“日光”为名，正与描绘弥勒能大放光明一样，多是受摩尼教的影响。

其弟亦称婆藪盘豆，以阿踰阇国为布道基地。此国曾是侨萨罗国的故都，经济文化发达，商旅云集，人口众多。原有法师婆娑须拔陀罗者，曾在罽宾偷学有部要典《大毗婆沙论》回来传播，为僧佉外道所败。世亲耻之，作《七十真实论》破《僧佉论》；又作《阿毗达磨俱舍论》，取经部说，立有部新义，破罽宾毗婆沙师所执有部旧义。玄奘所传，与此稍异，以为世亲早期活动的基地，亦在犍陀罗之首府；其师“如意”，是《毗婆沙论》的作者，为外道所败而死。事实上，世亲的活动是得到阿踰阇国王毘诃罗摩诃秧多，即正勤王赞赏的。此国玄奘亦译作室罗伐悉底国，即舍卫国，是继阿踰阇之后的侨萨罗国首都；其王译作毗訖罗摩阿迭多，意译超日王。由此看，真谛与玄奘所传的历史背景是相同的。

正勤王曾令太子新日就世亲受戒，王妃亦为之出家。新日王登位，即留世亲于阿踰阇供养。世亲用王室所奉金，于富娄沙、罽宾和阿踰阇各起一寺。这大体也是瑜伽行派早期的酝酿流布地区。

尽管《俱舍论》受到毗婆沙师的多次抨击，但世亲仍然坚持小乘，“谓摩诃衍非佛所说”。直到受无着批评，始就其兄遍学大乘义。无着死后，世亲方造大乘诸论，对《华严》、《涅槃》、《法华》、《般若》、《维摩》、《胜鬘》等大乘经典进行解释，也广释无着的论著，如《释摄大乘论》等。80岁时终于阿踰阇。

此处涉及到无着、世亲的年代问题，学术界尚无定论。但据真谛所作传记考察，他们当处在笈多王朝相对强大，经历两王换代，而后王更加支持大乘佛教的时刻。近人有把超日王定为旃陀罗笈多二世的，约376—380年即位，死于413—415年间。但另有塞建陀笈多也采用超日王称号，他的统治则终于467年。或许无着、世亲就活动在5世纪这个历史期间。

八、无着、世亲的著作及其传承

署名无着的著作，汉藏文译本共约30种；世亲与龙树并称“千部论主”，汉藏文译本共50余种。无着的代表作有《显扬圣教论》，是继《瑜伽师地论》对瑜伽学说重新组织的纲要。《摄大乘论》和《大乘阿毗达磨集论》着重用不同形式，概括唯识法相的整体思想；《金刚经论》和《顺中论》则分别注释《金刚经》和《中论》初二颂，对般若空观作新的解释。另有《六门教授习定论》，是讲授瑜伽方法的。世亲的论著除真谛本传所记者外，还有发挥弥勒和无着论本的其他释论，以及自著的《成业论》、《五蕴论》、《二十唯识论》、《三十唯识论》等。他的《十地经论》、《无量寿经论》影响也很大。

从中国的翻译史看，系统介绍无着、世亲思想进入中国内地的有三次。其一在6世纪上半叶，经由西域抵达北魏的北印菩提流支和佛陀扇多、中印勒那摩提和瞿昙般若流支；其二在6世纪中后叶，由西印经扶南到达南朝梁陈的真谛；其三是在7世纪中前期，去印度留学那烂陀寺归国的唐玄奘。由此可见，瑜伽行派在世亲去世后的一个半世纪中，依然以北印和中印为主，并进一步扩大到了西印和南印，同时经海陆两路传进中国。不论从传播的范围、规模和速度说，都是空前的。5至6世纪，是瑜伽行派的昌盛期。

然而，以上三次传译的无着、世亲思想，前后有很大的差异。大致说，菩提流支所译《十地经论》与真谛所译《摄大乘论》及其《论释》，在哲学观点上是相近的，因此，中国北方的地论师与南方的摄论师能够逐步汇合起来。真谛的译籍表现这种哲学特点尤为明显。佚名的《十八空论》认为，阿赖耶识是一切世间的直接本原，所以是染污的，但在阿赖耶识之上还有一个“阿摩罗识”（意译“无垢识”），亦称第九识；署名世亲的《佛性论》，以唯识学重新解释“一切众生皆有佛性”的命题，主张最高本体的性质是绝对清净的。菩提流支译的《入楞伽经》，认为“如来藏”也是世间诸法的终极原因，只有它处于生灭状态时，才成为阿赖耶识。玄奘传译的主张则完全不同。他的译籍一贯认为，“阿赖耶识”是一切“染净”所依，不论染净的熏习和染净种子的储存，以及实现由染转净的过程，均是由阿赖耶识实现，没有别一个清净识体独立存在。这些说法上的不同，决定了他们对众生群的看法，也影响了他们的宗教实践。

翻译史上的这类差别，反映了唯识法相学在其本土发展的一个过程，那就是以清净心为本体向后期主张以杂染心为本体的转变。也就是说，瑜伽行派的创始者的论著及其所依的经典，可能是经过后人加工过的。

无着弟子有师子觉，世亲弟子有金刚仙，此外的传承不甚明了。但弘扬瑜伽唯识学说的知名人物却相当多，仅揉进玄奘编译的《成唯识论》中就有十家，其中与世亲同时的有亲胜、火辩，后于世亲的有护法、德慧，护法有弟子胜友、胜子、智月，德慧有弟子安慧、净月，比安慧稍前一点的是难陀。藏文材料传说，世亲之后有四大家，除安慧外，还有陈那、德光和解脱军。这些学僧构成了早期瑜伽行派的骨干，他们大致向两个方向发展：其一是更细致地构想认识主体的内涵，另一个是创造论证唯识无境的认识论和方法论。

在进一步构想认识主体内涵过程，形成了两个支流，一是以难陀为首，坚持世亲旧说较多，被称作“唯识古学”；另一是以陈那为代表，比较着重自由发挥，被称为“唯识今学”。在认识论和方法论上，则发展了因明学。

九、唯识古学

关于难陀的身世，不甚清楚。他明确提出八识诸主体各有两种作用，一是能摄取对象的能力，叫做“见分”，一是作为被摄取的对象，叫做“相

分”，主体的认识活动，就是自己的“见分”去取自己的“相分”，而“相分”，说到底又是由“见分”转化而成。自己的眼是“见分”，所见“色”即是由能见的“眼”转变而成。这样，难陀就为“唯识无境”的主张，提供了更深层的论证，也向唯心主义经验论迈进了决定性的一步。不过难陀认为“相分”并非实体，相当“三自性”中的“遍计所执”。“见分”无另外“行相”，属唯识分别性质，相当“依他起”。所以这种经验论还显得粗浅，一般称为“无相唯识说”。

“见分”与“相分”及其相互关系，是由阿赖耶识种子功能决定的。按传统的说法，“种子”又由“熏习”而成。据此难陀认为，熏习即表示种子并非本有，所谓“无漏”清净种子，亦待现熏而成，此谓之“新熏”说。此说强调后天修学的重要性，同主张“心性本净”，侧重向内心探求者有所不同。

安慧也是唯识古学的一大家，南印度人，活动在6世纪初。北魏时菩提流支译《宝积经论》、真谛译《随相论》、玄奘译的《杂集论》，都是他的著作。藏文译籍中保存了他的更多的论疏，如《俱舍实义疏》、《释轨论释》等。其中《辩中边论注》还有梵本。他继承难陀之说，并受陈那“三分”说的影响，认为“见分”和“相分”都是“虚在分别”的产物，均属“遍计所执性”，不是实在，唯有心识的第三分，即“自证分”，才有一定的实在性，属“依他起性”。

十、唯识今学

作为“唯识今学”首席代表的陈那，是印度大乘佛教中期发展中最有成就的学者，著作很多。据唐义净传。仅“因明”学就有八论，其中汉译的有《观总相论颂》、《因明正理门论》、《取因假设论》；汉藏文均有译本的有《观所缘论》；藏文译本的有《观三世论》和《集量论》，后者近被转译成汉文；另有《因门论》和《非因门论》，不详所在。八论之外，还有汉译《解拳论》（即《掌中论》）、《圆集要义论》等。但关于陈那的生卒年代，至今尚无定论，大致界定在5世纪后半叶到6世纪上半叶这个期限。南印度人，出身婆罗门家庭。他的某些论著，早在6世纪中后叶，即由扶南传来中国南朝译出。

唐玄奘译《观所缘论》，真谛译作《无相思尘论》，对于认识对象（即“所缘”、“境”或“尘”），特别是感觉（眼等“五识”）对象（“色”等“五境”）的性质问题，作了专门的考察。他们认为，能够构成感觉对象的，必须具备两个条件：第一，它应是“实体”，并表现为一定相状，即所谓“体相”，以便相应的感觉托缘而起；第二，感觉生时，必然挟带该对象的“行相”，即有其“映象”存在，这种说法，是很合乎常识的。但是，这样的感觉对象，能否在识外自行成立呢？陈那取断然否定的态度。他以上述两个条件为准绳，驳斥了有唯物主义倾向的“极微”（亦译作“邻虚”）说和“极微和合”说，也反对用感觉的复合证明有极微和合的客体存在。他认为，眼等五识的对象，如坚、湿、暖、动、青、白、赤、黄等“相”，是单一性质，按当时共许的认识，单一性就是实体，所以可以满

足作为对象的第一个条件；这样的“实体”，作为“相分”，能够为“见分”所取，使之成为映象，这就满足了作为感觉对象的第二个条件。但是，坚、青等“相”，本质上是第八识异熟所主“五根”的派生物，即主观感觉自身功能的产物，并非外在于识体之外的东西。因此，外境肯定是没有的；但识体所变之“内色”现似“外境”，则是存在的。这样，识体的“见分”就具有了派生“相分”，并能以“行相”形式反映“相分”的职能，而“相分”则变成了实在的，可以为“见分”反映的实体。此种说法，把唯心主义经验论发挥到了极点，被称做“有相唯识”说。

陈那“识分”论上也有新发展。他认为，识体除见、相二分之外，还应有一个“自证分”，即“见分”了知“相分”是直接的、无所间隔的那种功能，即直觉亲证的作用自身。这种功能作用，还作为“见”了知“相”的结果存在，也就是识的自体本身。说通俗一些，“自证分”就是识的了境作用及由此获得的直觉结果。此种说法，被称为“三分说”。

传说陈那门下的著名弟子是护法。他是南印建志城的大臣子弟，活跃于中印度，曾在当时学术中心的那烂陀寺作过主持，后居于有名的伽耶大菩提寺，玄奘之师戒贤就是他的门徒。死时年仅 32 岁，约在 6 世纪 60 年代。保存在汉译中的论释有《观所缘论释》、《广五蕴论》、《成唯识宝生论》、《二十唯识论释》等。护法在唐代唯识家中的声望很高，因为他的《唯识三十论释》是玄奘编译《成唯识论》的重要依据。唐代还译有他的《杂宝声明论》，是论述文字学的，已佚。

护法对于唯识学的发展，首先是对于“唯识性”的解释。唯识家一般主张，世界一切现象都是识的表现，所以“唯识性”就成了所有事物的共性。护法认为，唯识无境只是指境不离识，没有离识独存的现象，并不能因此抹煞色、心等法在根本性质上的差别。世亲曾作《百法明门论》，在说一切有部的“五位七十五法”的基础上，对世间和出世间“一切法”重新安排，重新解释，形成所谓“五位百法”的新体系。它以“心法”为“最胜”，把“色法”定为心“所现影”，视“不相应行法”为心的“分位差别”；“无为法”则是心由染转净之“所显示”。这样，它就把世界万物无一遗漏地纳进了唯识的范围。

有关“唯识性”的不同解释，就是在发挥这一基本思想中产生的。

护法的“种子”说也很有影响。他认为，第八识种子既存在“本有”的，也有“新熏”。作为成佛因素的“无漏种子”，也有这两种情况。但是，在决定修持者究竟是信奉小乘还是大乘等方面的“种子”，是稳定的，所以佛教的“种姓”是不能更改的。“种姓不变”说特别为玄奘一系所接受。

护法对于“心分”说也有补充。陈那所讲“三分”说中的“自证分”，尽管在区分作为了知活动的直觉与作为留下印象的直觉方面不是绝对没有意义的，但同时也带有相当的神秘性质。护法更进了一步，认为见相二分只属于心体的外层关系，即对貌似外在世界的认识，心体深层还有一种

认识关系，即“自证分”作为对象被叫做“证自证”的心分所认识。“证自证分”是护法的独创，其用以亲证“自证分”的功能，愈益神秘莫测，这种主张被称作“四分说”。

十一、量论与因明

其实，陈那一系的最大贡献在于为佛教开辟了另一条修持的道路，即通过对认识论和逻辑的探究，走向把握佛教终极真理的途径，这就是他的量论和因明。

印度的逻辑学与亚里士多德的形式逻辑、中国的墨辩相比。起步较晚，约在公元2世纪，正理学派形成体系，很快影响其它某些教派。传说有部大师法救著有《论议门论》，是佛家在这方面的最早著作。龙树、提婆组织般若性空学说，与重视语言思维准确性的逻辑方法相抵触，对于正理学派及其在佛教内部的反映作过多次批判，集中表现在《回诤论》和《广破论》上。前者有汉译本，后者有藏译本。不过，这并没有禁住佛教其它学派对认识形式和论议规则的研究。相反，到无着、世亲时代，更以“因明”为名，当成确立本宗主张的重要工具，加以发挥。据说世亲有《论轨》和《论式》两书，前者即是藏译的《解释道理论》。

现存最早的汉译因明论著，是北魏吉迦夜的《方便心论》（472年）与南朝真谛的《如实论反质难品》（550年）。此二论的作者，已不可考。

《方便心论》重点讨论的是立论的认识论基础问题，认为任何论题若要成立，必须以正确的“知见”为基本条件。“知见”来自四个方面，即现见、比知、喻知和“随经书”。后三种知见又建立在“现见”基础上，所以“现见”在一切知见中为上为胜，并成为证明其他知见是否真实的最后尺度。不过这里所讲的“现见”，还只是笼统地泛指通过五种感官获取的感觉，并且认为这类感觉“有时虚伪”，例如错觉、幻觉等，并非一切时都是可靠的。因此，《方便心论》又提出“唯有智慧，正观诸法，名为最上”，即同时承认“随经书”所得的“空智”才是“实见”的来源和衡量真理的标准。对于“随经书”的“书”，或者贤圣所证之“法”，也不是都可信赖，因为他们之间的说法，并不一致。在“现见”和“随经书知”上，《方便心论》存在明显的困惑，所以前后矛盾。

《方便心论》分“比知”为前比、后比、同比三种。“前比”指由现在推知过去，“后比”指由现在推知未来，“同比”指从已知的现象推断未知的同类现象。这三类比知，在很大程度上仍然囿于感觉经验的范围，但也含有某些逻辑的因素。例如见火有烟，后时见烟便知有火；由前饮海水为咸，推知后来海水皆悉同咸。从认识论上说，这是由个别到一般，在逻辑上，就是归纳推理的运用。又例如，天上日月，“现见”不见其动，但自人之由此至彼，必经过“行”这一普遍现象，可以推知日月之东出西没，也必有其“行”的结论，这个结论本身并不科学，但在方法上，确实含有演绎的性质。

关于“喻知”，指由譬喻类比之知。譬喻分为“具足喻”和“少分喻”两种，作为“相似法”，在论议中用来“决疑”或阐明“正义”。引喻要有条件，即所用譬喻应为我与论敌共知同解，“不知”与“有疑”，以及喻与所喻不相类，均不得为喻。《方便心论》对“喻”的讨论最多，反映了“喻”作为知识来源和推理依据，需要解决的问题不少。

上述四种“知见”的来源，总称为认识之“因”；能通达如何由中取得正确认识，把握真理者，名为“知因”。“知因”的重点是鉴别“正因”和“似因”。“似因”被视为“论法”中的“大过”，《方便心论》列出八种，范围包括“用语颠倒，立因不正，引喻不同”，即后来因明学中所谓的“过类”。

如果把《方便心论》的这些说法，同真谛译介的《如实论》作一比较可知：后音把前述之四种知见除去“喻知”，称之为“识量”或“量”，即现量、比量和圣教量。这里的“量”可训为“见”，也是讲认识来源的，但更侧重用来作为“决是非”的手段，即获得真理并检验真理的方法。“三量”中的“圣教量”，相当于“随经书知”，也可以扩大为世间普遍承认的公理，其真理性如何，最后仍要受现比二量的验证，所以在真谛的译籍中没有多少论述，相反，现比二量就成了他讨论的核心。

真谛继续坚持“现见”为一切认识之基础的思想，说：“一切量中证量最胜”。“证量”即“现量”，相当于“现见”，但其所指，已经不是泛泛的感觉经验，而是有特殊规定的直觉经验：“亲证”，所谓“直对前色，不能分别”；“唯见一色，不证于瓶”。意思说，只有感官机能直面前境生起的感觉，才属现量，因而现量总是片断的，刹那灭的，决不会形成多种感觉综合体的完整表象，更不能掺有概念推理；假若有概念推理参加，或形成了多种性质的表象，那是思维“分别”在起作用，不属于“现量”的范围。因此，“现量”的对象就是构成具体事物的单一性，即不可再破解的“自性”或“自相”。有关现量的这些规定，对于瑜伽行派的认识论和宗教实践有重大意义。真谛译籍特别把幻事、幻物也当作现量的内容，使他的量论更密切地与唯识空观结合在一起。但对于“比量”的性质，则没有正面的讨论。

如果说《方便心论》重在“立”论，《如实论》则偏向于“破”，即驳难或立难，对于比量的形式和作法，都没有展开阐述。只是《方便心论》的许多举例，是很典型的“三支”作法，而《如实论》则以“五分义”作为比量的具足形式，这从因明传播史上看，似乎有些颠倒。但从涉及的内容看，后者依然比前者成熟。前者以“喻”为四“知见”之一，后者取消了这一项目，显然是移进因明的“喻支”中去了。《方便心论》称作“知因”的概念，可能就是“因明”的早期译法，其时还是从如何获得正确认识的角度来谈的；至于《如实论》则明确地提出了“根本法”（遍是宗法性）、“同类所摄”（同品定有性）、“异类相离”（异品遍无性）的“因三相”来，将“因”这一概念运用到了纯粹的因明规则上，完全成了逻辑学上的概念。这种由认识论提炼为因明逻辑，历史的轨迹清晰可辨；因明逻辑始终与认识论联结在一起，也就构成了瑜伽行派的方法论特点。

瑜伽行派在论辩中讲认识来源和结构部分，一般称为量论，讲认识的正确形式和规则部分称作因明，二者都是取得真理和验证真理的尺度。把量论和因明系统化与完善起来，并使之成为论证“唯识无境”、通达真实境界、求得完全解脱的主要手段，是从陈那开始。

陈那首先是把上述现量规定在直觉范围之内，彻底排除名相概念的参与。他把这类现量分为四种，其中上述由五种感官直面对象的直觉活动叫做“五根现量”，属于原始基础现量。此外，还有一种“意识现量”，特指感官所得直觉在引发意识活动，并成为意识缘虑对象时的地位和作用，也就是五根现量进入意识领域，但尚未形成概念时被给予的一种称谓，用传统的因缘说解释，这时的五根现量相当于意识发生的“等无间缘”。第三种叫“自证现量”，其实就是“心分”说中的“自证分”；这种“自证”亦名“亲证”，由于没有分别直取自境，所以也列为现量。值得注意的是第四种“瑜伽现量”，即在熟知佛教道理和深入禅定基础上，对于佛教真理的直观亲证，亦称“现观”、“现证”。佛教历来主张，像“四谛”、“真如”等佛教道理，要完全把握，变成修持者自身的东西，必须扬弃语言文字的中介，使认识主体直接地无间隔地与所证对象契合为一，由此获得的认识叫做“无分别智”，是佛教全部认识和修习过程中的一个关键性的转折。陈那将这类认识也纳进了“现量”的范围，大大减弱了原先以直觉为全部认识起点的观念，提高了非理性认识的地位，给继续向神秘主义滑行创造了更多的条件。

所谓“比量”，在因明学中指推理而言。陈那在完善比量的形式和规则上，起了决定性作用。此前的比量，通用宗、因、喻、合、结“五支”作法，陈那精炼为“宗、喻”三支。上述的“因三相”也是由陈那最后确定下来的。这里的“因”，指作为推理根据的理由；正确的理由，必须具有三种性质，使宗、因、喻诸判断间的逻辑联系得以成立。此外，陈那对于运用因明形式可能犯的逻辑错误，也作了归纳，作为“过类”，组织到了他的因明学中，使因明的逻辑规则趋向严密。相对于五支作法的“古因明”言，陈那的具有“因三相”的三支作法，被称作“新因明”。

由于陈那把量论和因明作为取得一切知识和证得真理的基本手段，所以他幻想一旦成佛，便能体现真正的“量”，称为“为量者”，也就是无所不知，成了真理的代表。这是陈那的量论和因明学伴有宗教神学的又一表现。