



印度佛教史

インド佛教史

平川彰 著

莊崑木 譯

〈出版緣起〉

朝聖者的信仰之旅

林宏濤

台灣社會正面臨各種矛盾的新衝擊。醜陋的資本主義經濟和環保的覺醒在做拉鋸戰；教育和資訊之普及是史上未有的，而精神世界卻也愈加的空洞。在宗教信仰上，人們都只殘留著原始的無知。我們從歷史和傳統中失了根，在和宗教的對話上，我們失去了應該有的精神底蘊，就像我們和自然、社會以及個人的互動越來越疏離一樣。在某方面，我們的文化是後退到某個蒙昧時代的原點上。

然而人類對超越界的渴望和上古史一樣的久遠，也始終存在於深層的靈魂之中。在遠古時代，或是現代的某些部落裡，宗教不只是人與超越者的關係，也是對於世界乃至宇宙的認知進路。文明化的歷程使得人類朝聖的動機更加多元化；無論是在集體潛意識中遺傳下來的衝動、對崇高的造物者的震懾或受造感，或是對生命終極關懷的探索、苦難的解脫，甚至只是在紛擾的現代生活中尋找一個桃花源。儘管這些內在的聲音在城市和慾望的喧囂中顯得特別微弱，但是人們對超越界的追求卻始終沒有停止過。

在彼岸的是諸神，在塵世的是人類，而宗教是人與神相遇的地方。它也是神人互動的歷程。在這朝聖之旅當中，我們有說不完的感動、恐懼和迷惑；而世界不同角落的人們也以不同的方式和不同形式的神祇溝通交往。因為宗教既是社會的，也是個人內心的；宗教曾經既是社會結構的穩定性形式，也是個人心靈的寄託。在個人主義的現代社會裡，宗教更是內在化為生命意義和存在故鄉的自覺探索。

除了生命價值和根源的追尋以外，道德的實踐，人格的成就，和淑世的

理想，更是宗教的存在根據。從字源看*religio*（拉丁文的宗教）的可能意義，可以瞭解宗教的倫理面向，它可能是*religere*（忠誠的侍奉和歸屬），或是*religare*（與自身的源泉或終點相連），而因為人可能遠離他的故鄉，所以它也可能是*reeligere*（重新選擇去活在這泉源或終點裡）。如此我們便形構了一個生動的宗教圖式；人虔誠地遵循神的誠命，藉以與神同在，而人也會墮落，因此也會悔罪回頭。在許多宗教，如佛教、耆那教、拜火教、猶太教、基督教，以至於伊斯蘭教，倫理一直是他們的重要課題。《法句經》說：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」釋迦牟尼觀察緣起法的生死流轉，依八正道而解脫，以世間正行端正自己，清淨自己的行為而得正覺，這是人類精神自由的完美典範。理性主義興起後，宗教的道德意義由德性的實踐到道德良知根源的反省，進而推及生命的愛，新的人文主義從這堅實的倫理世界獲得源頭活水，或許也是宗教的新生。

《人與宗教》系列叢書，就像每個朝聖之旅一樣，試著從宗教的各個面向去體會人和宗教的對話歷史，使人們從各種信仰思維中沈澱下來，理性地思考「宗教是什麼」的基本問題。我們將介紹宗教學的經典作品，從神學、宗教心理學、宗教社會學、宗教哲學、比較宗教學到宗教史，為有興趣研究宗教現象的讀者提供基礎的文獻；另一方面，我們也想和讀者一起分享在世界各個角落裡的朝聖者的經驗，可能是在修院、寺廟、教會裡，也可能在曠野、自然、城市中，也包括他們在工作和生活當中對生命的體會。

在各個宗教裡，朝聖有個重要的意義，那就是暫時遠離生活的世界，經過旅行的困頓和考驗，最後到達聖地，那裡是個神聖的地方，是心靈的歸鄉。我們希望在《人與宗教》的每一本書裡，都能和讀者走過一次朝聖者之旅。

〈專文推薦〉

平川彰及其《印度佛教史》

藍吉富教授

十九世紀下半葉歐洲學術界所發展出來的佛學研究，為人類的佛教研究史開啓了一片新的視野。從此，一種客觀的、批判的、重視原典與史實的研究風氣，逐漸瀰漫到各國佛學界，並且逐漸扭轉了亞洲佛教國家的傳統佛教研究法；其中，受到最大影響的佛教國家是日本。

日本的傳統佛教研究，所承襲的是中國漢傳佛學傳統。從七世紀初聖德太子的佛典註釋開始，一直到十九世紀間各大宗派的義學體系及各家著述，大體都可以說是中國漢傳佛學的承襲與衍生。這樣的佛教研究傳統是信仰式的，帶有宗教感情而不能全然客觀的；縱使有所批判也是局部的、有限的。這樣的傳統研究法當然無法重現原典（梵、巴文佛典），而僅能以漢語佛典為依據。此外，在史實考訂方面，經文上的紀錄不能懷疑，必須肯定大乘經典是釋迦牟尼親口所說；偶有批判者（如富永仲基的《出定後語》）也無法蔚為學術主流。這樣的研究立場、態度與風格，我們可以名之為「信仰式的佛教研究」。

相對於這種信仰式的研究風格，十九世紀以來歐洲所開啓的方向，我們可以稱之為「學術性的佛教研究」。日本佛學界開始意識到這種客觀、批判與求真特質的重要性，是在歐洲佛學界形成這種學風之後不久。西元一八七六年，日本淨土真宗大谷派的南條文雄被送到英國牛津大學研習梵文及歐洲學界所開啓的學術性佛教研究法；西元一八八四年，南條回到日本，次年他在東京大學講授梵語。這是日本佛學界從事客觀性佛教研究的開始，也是在高等學府中開設梵語課程（客觀性佛學研究的指標性課程）的開始。

此後，到歐洲學習這種研究法的日本學者愈來愈多，他們回日本後所造成的影響自是不言可喻。二十世紀日本各所公立大學所開設的佛學課程，以及日本各大佛教宗派所設大學之佛學課程，幾乎清一色都以歐洲學界所開啓的這種研究風格為導向。而承襲自中國漢傳佛學的佛典詮釋法及研究法，則逐漸退縮到各大宗派之中，成為傳教弘法的內容，而無法在客觀學術界爭一席之地。

平川彰（西元一九一五～二〇〇二）便是在這種學術背景之下成長的佛教學者。他承襲了南條之後學術界數十年的研究成果，在東京大學畢業後又曾到西德、英國及印度等地留學。豐厚的學術資源與寬廣的國際學術視野，加上他本身的優秀條件，使他成為二十世紀下半葉的卓越佛教學者。

平川彰的博士論文是《律藏的研究》。其著作中最常被人討論的是《原始佛教之研究》、《初期大乘佛教之研究》與《印度佛教史》。這些著作的領域都在「印度佛教」範圍內，而其所處理的主要問題也大體可以歸入「歷史學」範圍。專業領域主要在印度佛教，所探討的又多半是歷史問題，具有這種學術背景所撰寫完成的《印度佛教史》，其基本可信度應該是比無此條件者要高一些的。

當然，學術背景只是基本條件，我們還必須談談作品本身。

這部《印度佛教史》的最大特色是，作者總結了二十世紀七十年代以前學術界在印度佛教方面的主要研究成果。在這一基礎之下，透過作者的抉擇與取捨，並提出其獨特的看法，然後組織、結構以形成此一通觀印度佛教的歷史著作。因此，檢讀這部著作，我們大體可以窺見近百年來國際學術界在「印度佛教」領域內，所注重的是哪些層面，所解決的又有哪些問題。如果我們能再注意每章所附的註釋說明，則更能加強我們對印度佛教研究史的認識。

其次，本書是有關印度佛教的「通史」。「通史」的主要意義不只要通貫全史，而且所照顧的層面也要寬闊，要適度地掌握「大局」，而且要能貫串前因後果；在這方面，本書可以說是拿捏得宜的。全書從原始佛教論述到密教後期，也能注意到歷史發展之承先啟後的特質，讓讀者在展讀過後，可

以對印度佛教的發展與流變有一通盤、均勻而不偏倚的理解。此外，在論述主題方面，教義、教團、經論文獻、歷史人物等，作者也都能適當地詮釋或批評。質言之，作者在通史體裁的運用上，可以說掌握得頗為得心應手。

研究印度佛教史的人還要面對的另一重要問題是歷史分期。本書將印度佛教史分成原始佛教、部派佛教、大乘佛教（又分初期、後期）、秘密佛教四期。這是日本佛學界行之有年的分期法，但是與漢傳佛學界並不一致。二十世紀漢傳佛學界的二大巨擘呂澂與印順，他們對印度佛教的分期法便與本書不同。呂澂的《印度佛學源流略講》將印度佛學依序分為原始、部派、初期大乘、小乘、中期大乘、晚期大乘及餘論等七期。其中他將部派佛學區分為前期的「部派」與後期的「小乘」二部分，而且對密教只在餘論中以兩、三頁篇幅稍稍提及。

至於印順也有其獨特的分期法。他在其《說一切有部為主的論書與論師之研究》序文中，將印度一千餘年的佛教史分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」三階段，與呂澂、平川彰二氏都有不同。

印順用「佛法」一詞來概括「原始」與「部派」二時代的佛法，此中固有所見，但是「佛法」一詞的通俗意義容易與此處之特殊意義相混淆。而呂澂對流傳印度數百年之密教的有意忽視，雖然有其思想上之見地為依據，但仍難脫「有違客觀史實」之評論。因此，平川彰之分期法雖然不甚細膩，但是以時代顯學為宗，通俗易解，因此較易為學界所接受。

關於作者在本書中的特殊看法，可舉上冊第三章為例。他以為大乘教團的起源與佛塔信仰有關，大乘應出自非僧非俗的佛塔集團，而非出自小乘部派僧團；這一看法源自其另一著作《初期大乘佛教之研究》。這一見解的提出，曾引起國際佛學界的熱烈討論；台灣的印順法師也曾撰文批評。

綜合地看，這部書能譯介到漢傳佛教學術界是值得讚嘆的。當前的漢傳佛學界，並未形成嚴格的學術規格，佛學界的學術基準也言人人殊，並不精確。加上信仰式研究與學術性研究的界線不清，非專業研究者與專業研究者的互不認同，乃使長年來的研究成果良莠不齊。因此，在這時候多譯介一些像平川彰這類純學術性的名著進來，對國內學術基準的建立與學術共識的形

成，應該是有益的。對客觀的佛教研究，應該也會有正面的影響。

(本文作者為佛光人文社會學院副教授)

〈專文推薦〉

鑑往知來，學習佛陀的人間關懷
溯源窮流，發揮菩薩之人本精神

惠敏法師

印度文明源遠流長，約可上溯至西元前二千五百年，是人類精神文化的重要遺產之一。其中，印度佛教發展成世界性的宗教，佛法中「緣生緣滅」的宇宙論與「無常無我」的人生觀，歷久彌新，頗為現代社會注意與重視，廣為各方人士學習與運用。

但是，由於佛教不是由「天啓」（神的啓示或旨意）而產生的宗教，典籍與教義有其發展的「自由度」。因此，佛教典籍浩瀚，只算傳譯至中國的印度佛典約有一六九二部（五千餘卷）。佛教流派繁多，在印度有聲聞乘二十部派，菩薩乘中觀、瑜伽學派，以及金剛乘金剛界、胎藏界兩部密教法門。佛教思想深廣，可分為「我空法有」、「諸法皆空」、「空有雙彰中道」三時教法，以及我法俱有宗、法有我無宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、勝義俱空宗、應理圓實宗等八種宗義。

如何探索佛教的本質以去蕪存菁，或捨「方便」取「真實」？如何究明各種法門的流變以截長補短、各盡其用？佛教起源於印度，流傳成為國際宗教，乃至現代，但又為什麼印度佛教卻在十二世紀滅亡？這是攸關正確的理解與實踐佛教的大課題，也是很高難度的目標，因為古印度是史籍史料比較缺乏的地區。

古來傳譯至中國或漢譯的中國撰述的佛教史傳資料被編輯在《大正大藏經》的「史傳部」（第四九冊～五二冊）。其中，作為印度佛教史料類別有：佛典結集史、法住法滅史、部派史、佛教通史（《歷代三寶紀》、《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》……）、佛傳（《釋迦譜》）、阿育王傳，印度祖師

(馬鳴、龍樹、提婆……)傳、《付法藏因緣傳》等。但是，由於新史料史跡的發現與豐富的現代學術研究成果，有需要重新撰寫合乎實證主義要求的印度佛教通史。

我國佛學界泰斗印順法師在他的《印度之佛教》(一九四二年)序文中，敘述其研習印度佛教史的動機：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始。察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教。」

一九八八年他又撰寫《印度佛教思想史》，於自序中說明：「民國五十六年，我在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中說：『在戰亂中所寫的《印度之佛教》，是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的，而且錯誤與空疏的也不少……我要用語體的，引證的，重寫一部。』但直到現在，二十年的悠長歲月，《說一切有部為主的論書與論師之研究》以外，只寫了《原始佛教聖典之集成》、《初期大乘佛教之起源與開展》、《如來藏之研究》、《空之探究》，晚年衰病，『重寫一部』——分為多少冊的意願，已無法達成，所以三年前，將《印度之佛教》重印出版。《印度之佛教》的錯誤與空疏，在上面幾部寫作中，雖已作部分的改正與補充，但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了。現在據我所理解到的，再扼要的表達出來。

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

本書的作者平川彰（西元一九一五～二〇〇二）教授是東京帝國大學文學博士，從西元一九八三～一九九一年擔任日本印度學佛教學學會理事長，日本學士院會員（類似我國中研院院士）、日本國際佛教大學理事長。其代表作為《律藏之研究》、《初期大乘佛教之研究》、《佛教通史》、《印度佛教史》（上、下）等。在工具書方面編輯方面，有《阿毘達磨俱舍論索引

(梵漢藏) I, II, III》(一九七三,一九七七,一九七八)、《印度學佛教學研究索引》(一九八七)、《佛教漢梵大辭典》(一九九七)等,並且推動成立「印度學佛教學論文資料庫」(Indian and Buddhist Studies Treatise Database, INBUS,一九八四年開始輸入,一九九八年開始網路公開於 <http://www.inbuds.net/>)。近年來,教授整編所有著作為《平川彰著作集》十七冊(東京春秋社),對日本學術界舉足輕重,被尊為日本國寶級學者,也是國際知名的佛學專家。在教學、研究、推廣教育等方面,精勤不斷。他於二〇〇二年三月三十一日去逝,享年八十七歲。

我在日本東京大學留學期間(西元一九八六～一九九二),有幸幾次親聆演講或講課的機會,很佩服其誨人不倦、樂說無礙的講學精神。去年(二〇〇一)印度學佛教學學會五十週年紀念大會,教授已是八十六高齡,並且據說身罹癌症,但他在紀念晚宴時,仍然寶刀未老,侃侃而談,高情逸態,四座無不動容,真是學者典範。平川彰教授數次來台學術交流,特別是一九九七年七月中華佛學研究所主辦的第三屆中華國際佛學會議期間,以「淨土之現代意義」為題,擔任主題演說者,廣為當時的報章雜誌所報導。

教授的《印度佛教史》以「原始佛教」、「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「後期大乘佛教」、「密教」等五章,來論述印度佛教源流之生滅,令鑑往知來;並探究佛陀本懷與宗派發展,使本末有序。此書各種議題考名責實,參考資料巨細靡遺,內容條理分明,文筆深入淺出,不僅是學者專家之參考必備,也是初學大眾的入門指南。本書是我研究生時期的佛學研究啓蒙書,乃至今日身為教授,也常置於案頭,以便教學與研究。

《印度佛教史》名重國際,是學術界經典之作,美國維吉尼亞教授 Paul Groner (也是平川彰教授的高足)曾英譯出版上冊為 *A History of Indian Buddhism, From Śākyā to Early Mahāyāna* (University of Hawaii Press, 1990)。如今由莊崑木先生漢譯全部,以饗華語世界的讀者,可謂學術交流的一大慶事。莊先生目前就讀於東京大學印度哲學研究所,他在台灣學習期間已有深厚的佛學與語文基礎,博學多聞,古道熱腸。在留學課業繁忙之際,有心譯介如此名著,並且提供相關延伸閱讀資料,以提升華文學術界水

準，非常值得隨喜讚嘆。本人並補充下列兩點，野人獻曝，也謹作為序言之結語。

一、平川彰教授在《初期大乘佛教之研究》（一九六八）、《印度佛教史》（一九七四，一九七七）「第三節 大乘佛教的源流——佛塔信仰與大乘」中對於印度佛教之大乘佛法的起源問題，提出「大乘教團不是出於出家的部派佛教，推想有『非僧非俗』的佛塔教團，以說明菩薩團體的起源」的觀點。對此，印順法師之《初期大乘佛教之起源與開展》（一九八〇年）中論及：「果真這樣，初起的大乘教團，倒與現代日本式的佛教相近。這一說，大概會受到日本佛教界歡迎的，也許這就是構想者的意識來源！不過，佛塔與出家的僧伽別體，佛塔非僧伽所有，是否就等於佛塔與在家人，或不僧不俗者一體？佛塔屬於不僧不俗者的所有物？部派間真的不能交往嗎？十善戒但屬於在家嗎？這些問題，應該作更多的研究！」（p.9）並且提出：「佛法」，是從「對佛的永恆懷念」而開顯出來的（p.4）。「初期大乘經，決不是離開傳統的部派佛教，由不僧不俗的第三集團所闡揚出來。起初是從部派佛教中，傾向於佛德、菩薩行的少數比丘，或重信，或重智，或重悲，多方面傳出，漸漸的廣大起來」（p.1302）。這是我們可注意所謂華人觀點的回應之一。

二、印順法師與平川彰教授一致認為：佛教不斷地「密教化」，進而「印度教化」（梵神化、梵我化）是印度佛教衰亡的主因。印順法師說：「大乘初興，猶知『正直捨方便，但說無上道』。而後起者，惑於菩薩方便之勝於二乘，舉一切而融攝之。不知時空之適應，不知主客之勢，不知常軌與變例。彼『方便究竟』者，且舉淫穢邪鄙為無上方便，遑論其餘？佛教有諺云：『方便出下流。』吾於佛教之梵化，有同感也。嗟乎！過去之印度佛教已矣，今流行於黃族間之佛教又如何？殷鑒不遠，勿謂圓融神秘而可以住持正法也！」（《印度之佛教》p.332）

平川彰教授則說：「亦即在大乘佛教中，剛開始時咒術的成分很強，但這是為了回應民眾的宗教要求，也有不得已之處……這種咒術的成分在大乘佛教中漸漸取得優勢，而自西元六世紀左右起，密教逐漸興盛。密教雖然也

是佛教的一種，但其表相的儀禮與印度教幾乎沒甚麼兩樣，因此若忘卻了根本精神，只重視表相的儀禮的話，密教會完全消解於印度教之中……中國及日本的密教中，在表相的印度教儀式背後，佛教的空觀思想成為支柱，因此密教並不失佛教的本質。但是在印度，佛教不斷地密教化，進而印度教化的結果，終於完全失去了密教之所以是佛教的特徵……佛教在初興而充滿朝氣的時代，曾強力主張無我或空的思想，但隨著時代變遷，在教理產生變化之中，漸漸與梵我思想同化，然後佛教在印度就失去了勢力。佛教本來不是梵我說，這是佛教在印度滅亡的一大理由。」(p. 5~9 [上])

最後，祈願讀者，鑑往知來，學習佛陀的人間關懷；溯源窮流，發揮菩薩之人本精神。

二〇〇二年九月一日 釋惠敏 序於西蓮淨苑

(本文作者為國立台北藝術大學教務長、中華佛學研究所副所長)

作者序

印度正如一般所說的，是缺乏歷史的國家，確實的年代資料可說幾乎完全沒有，因此要撰寫《印度佛教史》的確很勉強；但因為就歷史的發展去理解印度佛教是很重要的，所以有必要在儘可能的範圍內達成這個企畫。

明治時代以後，不論在日本或在西洋，印度佛教的研究取得了長足的進展，歷史研究的成果也不在少數。基於這些成果，而有印度佛教史、印度哲學史、印度精神史、印度思想史等書籍出版。本書試圖效法這些前賢，以至今為止的印度佛教研究成果為依據，儘可能試著就歷史的發展來敘述印度佛教。所述雖然儘量順從學界的定說，然而未成定說的問題也不少，例如「佛滅年代論」等問題即是。若依錫蘭的《島史》等史籍，部派教團的枝末分裂早在阿育王以前就已經結束；即意味著阿育王是部派佛教割據時代的人物。相對地，若依北傳，則是阿育王即位以後部派才產生分裂。這並不只是阿育王是在部派分裂之前或之後出現的問題而已，而是對當時佛教教團發展史的看法會因此完全改觀。在本書中，著者隨順能合理理解佛教歷史發展的年代論，然而因為這並不是定說，所以當然也不得不承認其他看法成立的可能性。

除此之外，在印度佛教中，像這樣的問題並不在少數，因此要編纂標準的印度佛教史可說是不可能的。在這種情況下，雖然併舉異說似乎也是方法之一，但本書則順著著者自認妥當之說，而呈現單一的佛教史。不過因為本書是概論書，所以避免一一論證本書所採用的論據。作為論述根據的經論文章，也以括弧中的大正大藏經的冊數與頁數，或巴利聖典協會（PTS.）發行

的巴利聖典來表示，或者也有標示作為敘述典據的學者成就，但這樣並不能全部網羅殆盡；有不少地方是為了初學者研究之便而標示的。

本書原本是打算寫到日本佛教為止，因此以簡單的敘述與列出參考書的方式來撰寫，但時值東京大學處於大學學運期間，時間並不規律，而無法順利掌握全體的平衡，結果在撰寫之中，僅是印度佛教史就分為上下二冊，而放棄了中國佛教史、日本佛教史的撰寫。印度佛教史的敘述方式也有前後不一貫的地方，不過本書致力於兩點：以流暢而連貫的流變來掌握印度佛教史，及希望本書成為初學者也能理解的平易近人的佛教史；因此關於自原始佛教到部派佛教的教團史的展開、初期大乘佛教興起的情形，或大乘諸經典的內容等，給予比較詳細的說明，而關於部派佛教的教理、中觀派、唯識佛教，或如來藏思想等，也著力於平易近人的說明。所以龍樹以後的佛教敘述的份量增大，而將這些作為下冊。

本書的完成，當然蒙受至今為止的諸學者的恩惠，但無奈的是，印度佛教史相關的研究成果太龐大了，著者理解所得的也只不過是這些成果的一小部份而已。想必本書在內容上也有意想不到的錯誤，但願能得到讀者的指正，讓此書儘可能近於完美。此外，有關本書的完成，長期給予著者督促鼓勵的春秋社神田龍一先生，及在出版上給予關照的日隈威德先生，於此謹致上誠摯的謝意。

平川 彰 識
一九七四年六月一日

譯者序

本書是平川彰先生（西元一九一五～二〇〇二）的《インド仏教史》（上冊一九七四年、下冊一九七九年，東京春秋社出版）的中文翻譯本。原書再版時曾補入附記，並將目次改為詳目。中文版為了閱讀與流通的便利性，將上下冊整合為一冊，也在正文中標示出原書的頁數，呼應書末的索引，以利讀者查詢。

本譯作中，註釋及參考書目中的日本人名、書名與文章名，均用日本的漢字系統，且書名與文章名也保留原文，以便讀者查詢，而年代則統一以西元紀年。原書上冊的梵文等有不明處，間或參考英譯本（*A History of Indian Buddhism, From Śākyā to Early Mahāyāna*, Paul Groner tran., University of Hawaii Press, 1990）添入，皆為便於讀者理解，不一一註明。

雖然本書成書的年代早，而日本學界在這二、三十年來在佛教研究上已有長足的發展，可是仍未出現比本書更完整的印度佛教史概論書，所以依然缺乏較新而簡便的佛教史概論書來歸納近年研究上的進展，以彌補本書的不足。作為一部長期影響日本學界的通史，本書歷久不衰，自有其價值與歷史定位。加之平川彰先生在著書時，兼具資料的蒐集與豐富的論述，讀者較能有個梗概的瞭解，對初學者來說，也是一本生動而流暢的最佳讀本。

近年，平川彰先生結集所著《平川彰著作集》十七冊（東京春秋社），在著作集中，有他對印度佛教的一些新看法，讀者可以參酌閱讀。平川彰先生一生的研究，主要集中在「法」與「律」上，對初期佛教較熟悉，而成果也都集中在法義和戒律的探究上。他對中後期的印度佛教比較不熟，加上七

○年代時，後期大乘、密教與藏傳資料的研究不多，所以本書在這方面較少個人的創見。

關於本書的延伸閱讀，即《平川彰著作集》，書名列於下，以供參考：

1. 《法と緣起》
2. 《原始仏教とアヒダルマ仏教》
3. 《初期大乗仏教の研究》 I
4. 《初期大乗仏教の研究》 II
5. 《大乗仏教の教理と教團》
6. 《初期大乗と法華思想》
7. 《淨土思想と大乗戒》
8. 《日本仏教と中國仏教》
9. 《律藏の研究》 I
10. 《律藏の研究》 II
11. 《原始仏教の教團組織》 I
12. 《原始仏教の教團組織》 II
13. 《比丘尼律の研究》
14. 《二百五十戒の研究》 I
15. 《二百五十戒の研究》 II
16. 《二百五十戒の研究》 III
17. 《二百五十戒の研究》 IV

有關後期大乘佛教的梵文文獻資料，較新的有塚本啓祥、松長有慶、磯田熙文編著的《梵語仏典の研究III 論書編》（一九九〇，京都，平樂寺書店）、《梵語仏典の研究IV 密教仏經典編》（一九八九）可參考，不過這也是十餘年以前的書了。在碑銘方面較新的研究有：塚本啓祥《インド仏教碑銘の研究》 I、II、III（一九九六～一九九八、二〇〇三，京都，平樂寺書店）。另外前幾年高崎直道有一篇介紹近年學術發展的文章：高崎直道

〈最近十年の仏教學——仏教思想學會十年に因んで〉(《仏教學》三六，一九九四年)，介紹當時佛教學的研究動向，可供參考。

由於近三十年來西藏學的發展，使得後期大乘佛教與密教的研究有較顯著的進展。不過梵文寫本的研究還有許多空白，例如東京大學所藏的河口慧海與高楠順次郎收集的梵文文獻，其使用率偏低。其中很多是密教典籍，而且文獻所使用的字體都依寫本年代而有所不同，增加辨識閱讀的困難。總之，雖然後期大乘佛教與密教的研究已有所進展，但要到達全面解明的地步還需要相當的時日。

本書的密教典籍書名之漢譯，多依大谷大學監修《大谷大學圖書館館影印北京版西藏大藏經總目錄·索引》(一九八五，臨川書店，此依日本西藏大藏經研究會影印版《影印北京版西藏大藏》總目錄三冊縮刷複刻)，因為此總目錄是以日譯為主，並未完整附有漢譯經名，所以在本書中酌情加以漢譯。

而新書的出版書訊，有佛教書總目錄刊行會《佛教書總目錄》，每年刊行新版目錄。網址為：<http://www.bukkyoshoto.jp/>。

在平川彰先生的《印度佛教史》中未列出引用書籍或文章的出版社資料部份，讀者可從網路上取得相關訊息，其中設於東京大學的印度學佛教學學會有論文資料庫，網址如下：INBUDS インド學仏教學論文データベース (Indian and Buddhist Studies Treatise Database)，<http://www.inbuds.net/jpn/index.html>。

另外在書籍雜誌方面，東京大學藏書檢索的網址是：<http://opac.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/>。

日本國立情報學研究所提供的全國大學圖書藏書的資料庫檢索網址是：NACSIS Webcat大學圖書館目錄檢索，<http://webcat.nii.ac.jp/>。

透過這些資料的補強，應該可以補足本書在文獻資料不完備之處。

二〇〇一年五月，東京大學的下田正弘助教授參加在史丹佛 (Stanford Center for Buddhist Studies, Palo Alto and Asiloma) 舉辦的「初期大乘佛教討論會」(Early Mahāyāna Conference: Investigating the Early Mahāyāna)，譯者在聽完下田助教授的歸國報告之後，深深感到遺憾的是，與會的十七人中，

除了三位日本人、一位韓國人外，其他都是西方的學者，沒有任何一位華人參與；也就是說在佛教的理解上，現代華人的缺席成為一個令人不得不反省的深刻問題。雖然不一定要贊成學者的意見和作法，但是不去瞭解別人在想什麼，不與人溝通，連自己的發言權自己都不重視，還會有誰願意理會呢？

因近代中國的印度學尚未完全成熟，所以譯者不揣謬陋進行翻譯，疏漏之處似不能免，尚祈十方賢達的寬宥。竭盡棉薄之力的期許，是希望本書的翻譯出版，能拋磚引玉，有助於華人在佛教研究上的進展，而對過去曾是印度學、佛教學大國的中國，能有所激勵和助益，在近代化上能有比較深刻的思考，以思索自己應走的道路。

譯者謹識於東京之客寓

修訂版的話

初版因使用日本電腦系統作為作業環境，而在轉換成中文作業系統出版時，衍生不少問題，增加出版編輯人員不少負擔，在此謹致上歉意。而譯者疏漏之處不少，今藉再版之良機，作了一些訂正。雖然「萬事都從缺陷好」，但是該改正的還是得精進努力。若尚有不備之處，仍懇請指正，以利日後修訂。

印度佛教史

目 錄

〈出版緣起〉

朝聖者的信仰之旅 3 林宏濤

〈專文推薦〉

平川彰及其《印度佛教史》 4 藍吉富教授

〈專文推薦〉

鑑往知來，學習佛陀的人間關懷

溯源窮流，發揮菩薩之人本精神 9 惠敏法師

作者序 14

譯者序 16

修訂版的話 20

序論 25

第一章 原始佛教 33

第一節 佛教以前的印度 34

第二節 佛陀時代的思想界 35

第三節 佛陀的生涯 40

第四節 教理 55

第五節 教團組織 71

第六節	原始經典的成立	77
第七節	教團的發展與分裂	84
第八節	阿育王的佛教	98

第二章 部派佛教 105

第一節	部派佛教的分裂與發展	106
第二節	阿毘達磨文獻	124
第三節	阿毘達磨的法的體系	135
第四節	世界的成立與業感緣起	157
第五節	業與無表色	166
第六節	煩惱的斷盡與修行的進展	173

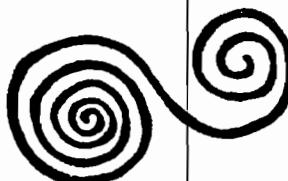
第三章 初期的大乘佛教 189

第一節	阿育王以後的教團發展	190
第二節	貴霜時代的大乘經典	210
第三節	大乘佛教的源流	216
第四節	初期大乘經典的思想	232
第五節	初期大乘佛教的思想與實踐	249



第四章 後期大乘佛教	261
第一節 教團之興衰	262
第二節 龍樹與中觀派	277
第三節 第二期的大乘經典	296
第四節 瑜伽行派的成立	314
第五節 唯識的教理	332
第六節 如來藏思想	361
第七節 中觀派的發展	378
第八節 瑜伽行派的發展	398
第九節 佛教邏輯學的展開	412

第五章 祕密佛教	445
第一節 祕密佛教的意義	446
第二節 原始佛教時代的秘密思想	448
第三節 從大乘佛教到密教	457
第四節 純正密教的成立	470
第五節 中期與後期的密教	490



後記	513
略號表	515
参考書目	517
索引	537



序論

印度佛教是什麼

佛教是起源於印度、發展於印度的宗教，所以似無特地稱為印度佛教的必要。後來佛教越過印度邊境，擴展至全亞洲，而發展出南傳佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教等各具特色的佛教。這些佛教的發展滲入了各地域的民族與風土的特色；與這些佛教相較之下，印度佛教也有其他佛教所未見的特色，所以就有了「印度佛教」之稱。印度佛教相較於中國或日本佛教，由於氣候風土不同，因此在生活上有很大的差異。修行生活既然不同，理所當然地也反映在教理上，這一點，南傳佛教（錫蘭、緬甸、泰國佛教）的氣候風土與印度本土相似，因此南傳佛教與印度佛教在生活上有很多類似的地方。總之，如果是以地域來區分，則佛教全體可見的共通普遍性，及各個地域的佛教特有的特殊性，似乎非加以闡明清楚不可。在此想先簡單地概觀印度佛教與中國或日本佛教相異的特殊性格。

佛教是由佛陀（釋迦牟尼、喬達摩·悉達多）於西元前五世紀開創的宗教。他出生在北印度靠近尼泊爾的釋迦國，出家後來到中印度恆河南岸地方的摩竭陀國，然後在此地修行，在三十五歲時得到佛陀（覺悟的人）的自覺。他將其自覺表達為「覺悟不死」，也表明「發現了自苦解脫之道」。人生中雖有種種的苦，但對死的怖畏是其中最嚴重的，因此覺悟了解決人生苦惱的真理，才以「覺悟不死」來表現。這表示說，即使佛陀的身體在八十歲時消滅，心也與永恆的真理合一。無論如何，既然人生的苦惱是人永遠的課題，在對這些課題的回應中，由苦解脫之道顯然擁有最深的普遍性，因此佛

(3)上

教能一直流傳到現代；但若是如此，為什麼佛教在印度卻滅亡呢？

西元前五世紀起源於中印度的佛教，在佛陀入滅之際，還只不過是流行於中印度的地方教團而已；此後經由佛教弟子的努力，首先傳播至西方及南方，在西元前三世紀的阿育王時代，因阿育王的皈依而急速地擴展於全印度。但是隨著教團的擴大及人數的增加，有關教理的解釋或戒律的實踐，在教團內產生了對立的意見，使原始佛教教團分裂為兩派；然後成立了進步的上(4) 大眾部與保守的上座部。其後兩者皆發生了枝末分裂，因此最後出現許多部派教團，進入所謂的部派佛教時代。一般傳說部派分裂成十八部或二十部，但根據碑文，可以知道有二十部以上的部派名稱。其中上座部系的上座部、說一切有部、正量部、經量部，大眾部系的大眾部等佔有優勢。在西元前後之際大乘佛教興起時，被大乘攻擊的「小乘佛教」，主要似乎是說一切有部。說一切有部不只是教團勢力強大，同時教理上也提出卓越的體系，擁有可能與大乘佛教相抗衡的出色教理。

總之，佛教分裂成許多部派，而且各個部派皆被公認是佛教；這是由於佛教本來就重視個人的自由思考和覺悟的緣故。在《文殊問經》裡曾解釋部派佛教的分裂，有二十位佛陀的真子解釋佛陀的教法，解釋雖分歧，卻全都在傳承佛陀的教法（譯按：原經文作「未來我弟子有二十部能令諸法住，二十部者並得四果，三藏平等無上中下，譬如海水無有異味，如人有二十子，真實如來所說。」）。而在《南海寄歸內法傳》中，亦有將金杖折為十八段的譬喻，認為即使分為十八部，佛教的本質並未改變。而部派佛教能這樣互相認定其他部派同樣是佛教，是佛教並非立足於盲目信仰的緣故；這點固然是佛教出眾的特色，但卻同時也是使教團容易出現異說，進而使佛教的主體性削弱的理由之一。佛滅五百年後左右，順應時代的大乘佛教雖然興起，但其中卻含有種種原始佛教中所未見的雜質；當然佛陀的精神既未失卻，依不同的觀點，也可以說大乘佛教適應新時代，使佛陀精神能依時代而善加活用；但是如果著迷於那些雜質，於時代再次轉變之時，則有使佛陀的思想變得極為稀薄的危險性。

亦即在大乘佛教中，剛開始時咒術的成分很強，這是為了回應民眾的宗

教要求，而有不得已之處。在《般若經》裡則強調，受持《般若經》能免除危難，而稱《般若經》為大明咒、大神咒；《法華經》中也宣稱因信仰觀音菩薩而能免除災害。與此相關的是，大乘經典中陀羅尼的信仰增大了；這種咒術的成分在大乘佛教中漸漸取得優勢，而自西元六世紀左右起，密教逐漸興盛。密教雖然也是佛教的一種，但其表相的儀禮與印度教幾乎沒甚麼兩樣，因此若忘卻了根本精神，只重視表相的儀禮的話，密教會完全消解於印度教之中。印度教與密教同為印度的宗教，所以較容易在印度融合；相形之下，中國佛教、日本佛教、南傳佛教等，則是移植於不同國土的佛教，因此印度的東西，乃至佛教的本質，並不容易與當地的文化融合，結果是佛教的特色被顯著化，反而保存了下來；這在比較中國或日本的密教與印度的密教時，也可以說得通。中國或日本的密教中，在表相的印度教儀式背後，佛教的空觀思想成為支柱，因此密教並不失佛教的本質。但是在印度，佛教不斷地密教化，進而印度教化的結果，終於完全失去了密教之所以是佛教的特徵。^{(6)上}

初期的大乘佛教，除了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》之外，也包含了阿彌陀佛的信仰，是極為多彩的宗教。之後約自西元二世紀左右起，將這些經典加以理論化，而立足於空觀的中觀派成立了；但由於一開始並沒有與它相對的第二個學派，所以並未特別稱之為中觀派，這個名稱的產生，應是在瑜伽行派興起之後才有的。瑜伽行派在中觀派百年之後成立，立足於唯識思想。自此之後數百年間，是這兩個學派並立的時代，但是在瑜伽行派興起之前，宣說唯識思想及如來藏思想的經典，即《解深密經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等，已經在流傳。而中觀、唯識兩學派並立的同時也互相影響，隨著時代的變遷互相融合，不過兩者也一起密教化了。另在大乘佛教興起之後，部派佛教也很興盛，這由西元五世紀初朝禮印度的法顯的《佛國記》，或七世紀前半留學印度的玄奘的《大唐西域記》，及繼踵其後的義淨的《南海寄歸內法傳》可以明白。而且不論任何時代，部派佛教都較大乘佛教佔優勢；特別是義淨（西元六三五～七一三）停留印度時，大乘佛教與小乘佛教間的區別變得相當曖昧，似乎極為融合，由這時起，密教急
^{(7)上}

速地盛行。總之大小乘都已密教化，而隨著印度教的興盛與回教徒的入侵印度，佛教失去了原有勢力；至十二世紀超岩寺（Śrī-vikramśilā，或作超戒寺〔Vikramaśīla〕）被回教徒燒毀後，佛教就從印度滅亡了；但佛教也並非完全滅亡，其後仍繼續存於孟加拉地方，現在東孟加拉地方也還存有自古以來的少數佛教徒。

總之，在回教徒入侵印度以後，印度教仍維持龐大的勢力，而耆那教信徒雖少，但卻從未滅亡。相對地，曾一時有「佛教印度」之稱而遍及印度全土的佛教，其滅亡的理由為何？

如上所述，使佛教教理漸漸變質的最大理由，是佛教並未排擊其所確立的固有教義以外的種種見解；但這絕不意味這是不正確的。因為個人的能力不同，時代也不同，故順應時機而有不同的說法；從這一點看來，也可以說佛陀的教法完成其使命，而在某個時候消滅，這種時機的到來是不可避免的。在佛教教團之中，自古即有正法滅時，或有正、像、末三時的看法等，即是反映這種說詞。

但並非只有佛教沒有嚴格地宣傳其教義，印度教也是一樣。印度教的代表聖典《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gītā*，神之歌），即可予以相當自由的解釋。^{上(8)}印度教並未嚴格建立教義，但是佛教在印度的消滅，雖然也有其他理由，不過一大理由是在佛教否定梵我（ātman）。雖然佛教從原始佛教以來即主張「無我」，但這與印度傳統的梵我宗教對立。梵我的存在與輪迴思想有密切的關係，而輪迴思想也可說已成為印度人的血肉，所以佛教在印度也接受輪迴思想，基於輪迴思想發展教理。然而世尊的佛教並不認同輪迴思想，當然也並非與輪迴思想相矛盾，因為所謂自苦得解脫是意味著，生存若是輪迴的，則是要自其生存的輪迴中解脫，所以佛教沒有積極地排擊輪迴的必要。因此輪迴思想雖也流入佛教中，但佛陀的目的卻是自輪迴中解脫。

如果認同輪迴思想，則須有輪迴的主體。因此在佛教裡，一邊說無我，同時也須認定輪迴的主體與梵我是不同的形態。唯識思想的阿賴耶識、如來藏思想的如來藏或佛性等，都是與梵我極為類似的觀念。而部派佛教中主張機械式無我的說一切有部也逐漸失去勢力，主張某種「我」（ātman）的補特

伽羅（人我）之正量部，其勢力在後代變得非常強盛；這些可以由玄奘或義淨的旅行記錄得知，比起說一切有部，那時正量部更盛行於印度全土。佛教在初興而充滿朝氣的時代，曾強力主張無我或空的思想，但隨著時代變遷，^{(9)上}在教理產生變化之中，漸漸與梵我思想同化，然後佛教在印度就失去了勢力。佛教本來不是梵我說，這是佛教在印度滅亡的一大理由。同時，印度佛教是與輪迴思想結合的佛教，這一點是印度佛教的特色。中國或日本佛教都是印度佛教的移植，所以表面上雖然接受輪迴思想，但本質上並不是以輪迴思想為主體的佛教，因為中國人或日本人古來的靈魂觀並不是基於輪迴思想而有的；當然關於這一點似有必要更加詳細論述，不過由於偏離主題所以省略。在此只指出兩點：佛教的目的是「自苦解脫」，及印度佛教是輪迴思想的佛教。

印度佛教史的時代區分

在本書中，將分原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、後期大乘佛教、密教五章，來論述印度佛教史。前半的原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教收為「上冊」，後期大乘佛教與密教則收於「下冊」。在第一章「原始佛教」裡，將用心闡明佛陀的思想，並致力於以闡述佛陀的傳記及教團的成立，勾勒出原始佛教的輪廓。佛滅後，佛教教團逐漸發展，雖然其資料極為有限，仍依這些資料來考察直到阿育王為止的佛教教團發展，並以敘述阿育王的佛教作為第一章的結束。從內容來看，阿育王的佛教並不歸入其後的部派佛教，而是與原始佛教同質的佛教，因此將其收入第一章。^{(10)上}

原始佛教教團在佛滅百餘年後分裂成上座部及大眾部，其後兩者產生枝末分裂，進入所謂的部派佛教時代。部派佛教在教理上稱作阿毘達磨（論藏）佛教，擁有與原始佛教相異的成分，因此一般區分為原始佛教與部派佛教。雖然部派佛教在此後一千年間仍持續存在，但其獨自的教理發展卻已在最初的三百年間完成，即西元前後之際的三百年。不過部派佛教雖傳為共十八部或二十部，實際上似乎還有更多。這些部派的成立年代並不相同，而我們能大體確實知道的部派佛教教理，只有說一切有部與錫蘭的上座部；其他部派

的教理，所知只不過是一小部份。而在西元以後變得盛行的經量部或正量部，似乎發展出卓越的教理，但遺憾的是並不清楚這些教理的詳情。無論如何，部派佛教持續了一千多年以上，西元六七一年左右義淨去印度時，尚有上座部、說一切有部、正量部、大眾部等盛行；其後漸漸與大乘佛教融合，而同時密教化，不過那時候部派佛教的具體狀況不明。

與部派佛教並列而在西元前後之際興起的，即是大乘佛教。在西元前一

- 上(11) 世紀，大乘經典也許已經存在了；大乘佛教是強力地提出空之思想的佛教，這一特質與阿毘達磨佛教不同。空的思想早已存在於原始佛教，但大力提出這點的卻是大乘佛教。大乘佛教並不是以弟子的立場來學習的佛教，而是主張嚮往佛陀的行跡，立足於和佛陀相同的立場而欲救度眾生的佛教。大乘佛教稱部派佛教為「聲聞乘」，聲聞即是弟子的意思；因此由學習立場的佛教轉換成教導立場的佛教，即是大乘佛教。大乘佛教採用佛陀修行時代的稱呼，以所謂「菩薩」（追求覺悟的人）來稱呼自己，而稱自己的教法為「菩薩乘」；這種聲聞乘與菩薩乘的對立，後來轉化成小乘與大乘的對立。總之，從西元前一世紀左右起，無名的菩薩們著述了大量的大乘經典；這是西元前到西元後大約二百年間的時代。第三章的「初期大乘佛教」裡，即要敘述大乘佛教的起源問題，及初期大乘經典的思想。

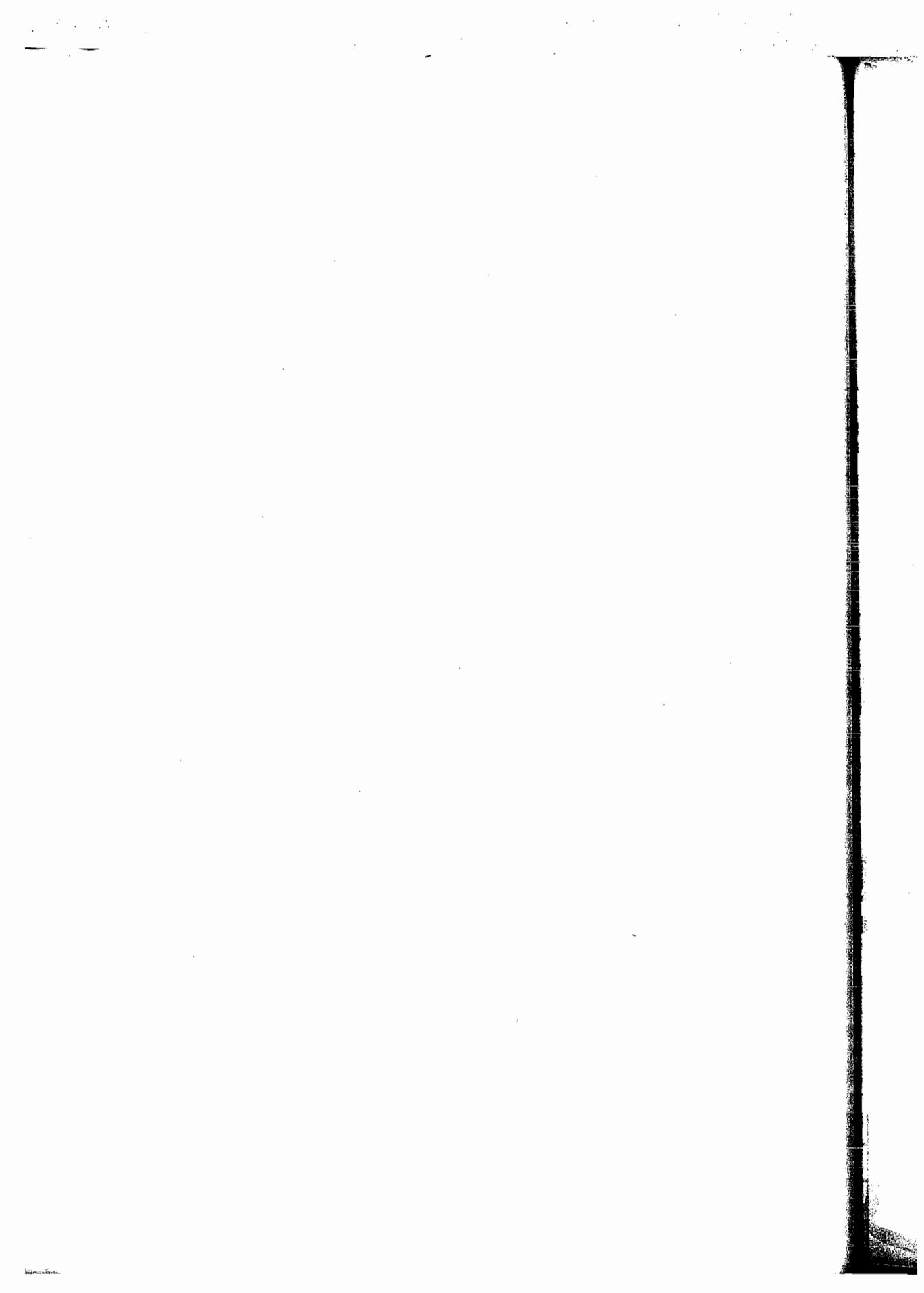
第四章的「後期大乘佛教」中，則敘述西元二世紀以後興起的中觀派思想，及其後的瑜伽行派，亦即唯識思想，及與唯識並行出現的如來藏思想等，更考察繼踵其後的因明學之發展。中觀派後來分裂成自續派 (*Svātantrika*) 及應成派 (*Prāsaṅgika*)，而這些又與瑜伽行派合流，形成瑜伽行中觀派等，中觀派或瑜伽行派的論師同時也變成是密教的論師，但是並不清楚在六、七世紀左右盛行的密教與後期大乘佛教之間的關係。

- 上(12) 最後一章要敘述密教。但密教經典數量龐大，而且大部份未整理，所以真正的密教研究只能指望未來。在密教的研究上，印度教的研究是不可或缺的，且在密教的理解上，不只是理論，事相的研究也是缺一不可；由這幾點來看，可知密教的研究是非常困難的。但無論如何，密教自稱為「密教」，而稱在其之前的大乘佛教為「顯教」，以和自己作區別。因此很明顯地，密

教擁有與大乘佛教相異的特質，所以將密教作為第五章；而在儘可能的範圍內試著概觀密教的教理。

如上所述，雖將印度佛教作歷史區分，此外也有依據王朝的時代區分而敘述的作法，然而本書主要是以佛教教理發展的說明為主，所以採用如上五種區分法。雖然佛教在印度長期活躍於西元前五世紀到西元後十世紀後，然而在印度史全體只佔一半而已。一般的印度史中，將土耳其系的穆斯林（伊斯蘭）入侵印度（十一世紀左右）起稱作中世，在此之前稱為古代，將英國人的印度殖民（十八世紀左右）視為近代。如果以這個時代區分來說，「佛教印度」主要是屬於古代；因此有必要留意的是，如果只研究佛教及其同時代的印度哲學思想，只不過是瞭解全印度思想的一半而已。

(13)上



第一章
原始佛教



第一節 佛教以前的印度

爲了理解佛教，似乎有必要將佛教之前的印度宗教思想作一說明。建立印度文明的是雅利安（Ārya）人，他們越過興都庫什山（Hindūkush）之險阻進入印度，大約是在西元前一五〇〇年左右，但在此之前已有原住民居住於印度，即所謂的文荼（Munda）人、達羅毘荼（Dravida）人等。特別是達羅毘荼人，人口多，又擁有相當高度的文化，所以即使爲雅利安人所征服，成爲奴隸階級而吸收到雅利安人的社會系統中，也對印度文化的形成給予有形無形的影響；尤其可看見宗教思想的女神、蛇神或樹木崇拜等，對後世印度教的形成有重大的影響。

達羅毘荼人與雅利安人混血，而成爲印度人，然而現在的印度半島南部仍有純種的達羅維荼人，且使用達羅毘荼系的語言。不過在雅利安人入侵以前，則有其他民族居住在印度河流域，建構了印度文明（Indus civilization），這大約是在西元前二〇〇〇年前後一千年間。這個文明活動的地方，以印度河流域的哈拉帕（Harappā）及摩亨約陀羅（Mohenjo-daro）兩都市較有名；然而根據其後挖掘研究，知道這文明是分布在更廣闊的地域。由出土文物可知這民族擁有青銅器文明，且建構了井然有序的都市。出土文物的宗教相關物品中，有不少與後世的印度教關係頗深，然而這文明在廣大的地區持續了一千年，之後突然完全消失，因此並不清楚這個民族和其後印度文化的发展究竟如何結合。^{上(17)}

入侵印度的雅利安人在印度河上游的旁遮普（Pañjāb）地方定居下來，成立了以《黎俱吠陀》（Rg-veda）爲中心的宗教（約在西元前一二〇〇年左右），主要是以天空、雨、風、雷及其他自然界力量爲神而崇拜的多神教。之後在西元前一〇〇〇年左右起，雅利安人更向東推進，佔據了閻牟那河（Yamunā）與恆河（Gaṅgā）之間的肥沃土地。這地方因土地肥沃而物產豐富，也無外來侵略的敵人，所以在長久的和平中發展了豐富的文化；後世成爲印度文化特徵的種種制度，大致是在這個時代（約西元前一〇〇〇～五〇

○年)確立下來的。緊接著《黎俱吠陀》，在西元前一〇〇〇年左右成立了《沙摩吠陀》(*Sāma-veda*)、《夜柔吠陀》(*Yajur-veda*)、《阿闍婆吠陀》(*Atharva-veda*)三吠陀，繼而完成了將祭祀方法加以說明的《梵書》⁽¹⁸⁾上(*Brāhmaṇa*，西元前八〇〇年左右)，及哲學思索成果的《奧義書》(*Upanisad*，西元前五〇〇年左右)。

這時代的雅利安人分部族而生活，以農耕、畜牧為主，但工商業也日漸發達，可是大都市尚未成立。隨著職業分化的進展，也確立了四姓(*varna*)之差別；即主持祭神的祭禮之婆羅門階級(*Brāhmaṇa*)，統率軍隊而從事政治的王族階級(*Kṣatriya*，刹帝利)，在其下從事農耕、畜牧、商業、手工業等的庶民階級(*Vaiśya*，毘舍)，及被賦予侍奉上三階級義務的奴隸階級(*Śūdra*，首陀羅)，這成為後來多歧分化的種姓制度(*caste*)的根源。在不同的階級之間，不能結婚及一起飲食。

隨著雅利安人的發展，引起了部族間的對立及統合；小部族逐漸統合，而發展到推戴擁有獨裁權國王(*rājan*)的王國。部族的戰爭中，以當時最強的部族婆羅多族(*Bhārata*)與普魯族(*Pūru*)之間的戰爭最有名；其最終結局成為大史詩《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)而流傳後世。當時的國王以毘提訶國(Videha)的旃那迦王(Janaka)最有名；毘提訶位於遠離婆羅門教的「中國」(閻牟那河與恆河之間的國土)之東方，亦即雅利安人已由「中國」向東方發展，擴展到了恆河的中游地帶。隨著國土的擴大，王族的勢力也強盛起來，而與原住民的接觸融合更加深一層，產生了與西方婆羅門中心的文化相異的王族中心的思想文化。佛教的開創者喬達摩，正是出現⁽¹⁹⁾在這個時代。

第二節 佛陀時代的思想界

佛教的創始者喬達摩(Gotama)出生於西元前五〇〇年左右，這時代的中印度正處於社會、思想的轉換期。佛陀出生於這個社會的變革期，可說是佛教在全印度能順利發展的一個理由。北印度雖信奉吠陀的宗教，尊重婆

羅門的權威，但在中印度新開發的地區，婆羅門的權威則尚未確立；這地區武士階級的勢力還很強盛，婆羅門則甘於處其下位。

雅利安人自北印度向中印度發展的過程中，小部族逐漸統合起來，王國也跟著變化。當時中印度有「十六大國」，這些又再統合成更少的王國，特別是佔有中印度西北方的憍薩羅國（Kosala，以舍衛城〔Srāvasti〕為首都），及佔據恆河中部之南方的摩竭陀國（Magadha，以王舍城〔Rājagrha〕為首都），是當時最強大的國家。尤其是摩竭陀國，雖是當時的新興國家，但最後統一全印度，開創了印度最早的王朝；其中以農產品為主的豐富財力，或許是摩竭陀國強大的有力因素。總之從這時起，具嚴密意義的國王（rājan）出現了，而國王的權威也受到重視。

恆河流域酷熱多雨，物產豐富，出現了以農耕為主的農民及地主。隨著物資的豐富，工商業及手工業跟著繁盛，都市也發展了起來，而商人及手工業者們組織了商隊或團體，商人之首的長者商主階級（śresthin、setthi）也出現了。當時的政治及經濟關係在變化，古老的階級制度則日漸在崩壞中。接著婆羅門階級的權威不再受重視，意味著吠陀的自然崇拜宗教已失去了力量；經歷《奧義書》梵我一如的哲學，當時的知識份子似乎已經不能滿足於以自然現象為神而崇拜的樸素宗教了。雅利安人與達羅昆荼人的宗教相接觸而受其影響，也成為促成新宗教思想抬頭的理由，且當時中印度食物豐富，因此能養活大量的遊行者（paribbājaka）、出家者，所以有志於宗教的人便出家成為遊行者，依在家者的布施生活，而醉心於真理的探求。在食糧豐富、生活安定且缺乏娛樂的古代，青春洋溢的年輕人的生活中產生了無法挽救的不安與倦怠，因而出現了逃避現實而追求彼岸真理的風潮，產生良家子弟競相出家的現象。

當時有二種宗教家，即婆羅門（brāhmaṇa）與沙門（śramaṇa、samana）。傳統的宗教徒稱為婆羅門，他們信奉吠陀的宗教，執行祭典，同時潛心於梵我一如的哲學，想由此獲得不死的真理。他們在年少時代入師門成為弟子，接著進入學生期學習吠陀，繼而學成返家，結婚而盡家長的義務，進入家住期。年紀大了以後，再將監護家庭的責任讓給兒子，退隱森

林，過林住期的生活。最後也捨去森林的住處，進入不住一處的遊行期，在行方不定的旅行中終結一生。

相對於婆羅門修行者，這時代出現了全新形式的宗教修行者，即所謂的沙門，意思是「努力的人」，是在古奧義書中未曾出現的新宗教族群。他們捨家而行乞食生活，直接進入遊行期，而且在青年時代起就嚴守禁欲的生活，進入森林從事瑜伽（yoga）修行，或委身於嚴厲的苦行，想由此體會人生的真理，獲得不死。

根據佛教的經典，當時的沙門有六師外道，即有六位有名的宗教家，每一位都統率了弟子群，而被尊為教團之主（ganin）。這六位宗教家如下：

- 1.不蘭迦葉（Pūrṇa Kassapa）
- 2.末伽梨瞿舍梨（Makkhali Gosāla）
- 3.阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）
- 4.婆浮陀伽旃那（Pakudha Kaccāyana）
- 5.散若夷毘梨沸（Sañjaya Belatthiputta）
- 6.尼乾子（Niganṭha Nātaputta）

(23)上

這些人最重視的問題，是善惡的行為（業）是否帶來結果（果報）。首先，不蘭迦葉主張道德的否定論，認為殺人、偷盜等並非造惡，即善惡的行為並不帶來道德的結果。第二，末伽梨瞿舍梨倡導偶然論、宿命論，既無昇天亦無墮落，沒有因也沒有緣；他的教團被稱作 Ajīvika（或 Ajīvaka），佛教的經典裡譯作「邪命外道」，但本來是「遵守嚴格的生活法的人」之意，即苦行主義者。在阿育王碑文或《實利論》（Arthaśāstra）中也提到這個教團，到後世也還與佛教及耆那教並列為有力的教團之一。

第三，阿耆多翅舍欽婆羅主張唯物論，說只有地、水、火、風四元素是實在的，而且倡導道德行為之無力。這種唯物論的傳統此後也流傳於印度，稱作 Lokāyata，佛典中譯作「順世外道」，在後世也稱之為唯物論者（Cārvāka）。

(24)上

第四，婆浮陀伽旃那，在地、水、火、風四元素之外，加上苦、樂、生命三者，主張七要素的實在說。七要素是不變的，所以即使殺人，刀也只是從這七要素的縫隙間通過而已，殺人並不成立。婆浮陀伽旃那認定只有這些要素才實在的想法，發展於後世的勝論學派（Vaiśesika）。

第五，散若夷毘羅梨沸，對質問並不作確切的回答，而作令人捉摸不定的答辯。其根本原因是對知識存有懷疑及不可知論，也有對邏輯學的反省；後來成為佛陀的上首弟子的舍利弗（Sāriputta）及大目犍連（Mahāmoggallāna），即是散若夷毘羅梨沸的弟子。

第六，尼乾子，是耆那教（Jaina）的創始者大勇（Mahāvīra）。尼乾陀（Nigantha）是「離繫」（遠離束縛）之意，即以遠離身心的束縛為目的，而修苦行之人，其教團稱為尼乾陀派。大勇（或譯「大雄」）進入這個教團修苦行，「開悟」而得到「耆那」（Gina，勝者，即克服迷惑的人）的自覺，因此在他之後，這個教團便稱作「耆那教」（Jaina）。耆那教前身的尼乾陀派的歷史似乎很長，在這一派的二十四祖中，波栗溼縛（Pārśva, Pāsa，即「脅」之意）被認定是實際上存在的歷史人物。

耆那教與佛教同為強勢的教團，教理的用語也有許多和佛教共通。耆那教以克服身體的束縛，即肉體的欲望和本能，而得到心靈的自由為目的，因此修苦行，使身體的力量減弱。在此之上更實踐以五大誓為中心的嚴格戒律，特別是空衣派，嚴格禁止殺生，強調無所有（捨去所有的一切），因此連衣服也捨棄，以裸形來修道。這一派的教理或知識都相當出色，纂集成經典流傳到現在；這一派的經典是以半摩竭陀語（Ardha-māgadī）書寫的。

當時得以有如此大量的沙門輩出，正處於時代的思想變革期雖然是重要因素，但不可忽略的是，當時中印度也同時擁有能養活大量出家者的經濟能力。中印度位於恆河的中游，是雅利安人確立農耕定居生活的時代，當時中印度的稻米耕作技術進步，糧食豐富，因為是熱帶，所以食物很快就會腐敗，因此煮好的食物如果有剩，一般都是丟掉，也使得依乞食生活而修行的沙門大量出現。

從以上六師的主張，可見當時的大問題是，道德的行為是否導致結果

(果報)。這是業 (karman) 的果報問題，如果有業的束縛，為了得到心靈的自由 (解脫)，如何斷除業便成為問題。這又與輪迴的問題相關聯；輪迴轉世的思想在吠陀裡尚未出現，它是在《奧義書》裡逐漸成熟的世界觀，但是 (26) 上輪迴 (samsāra) 一語在古奧義書中也還沒出現，而在佛陀以後的奧義書裡才被頻繁使用；亦即在佛陀的時代，這「反覆生死」的輪迴觀才固定下來。但若承認輪迴，當然得考慮到輪迴的主體。業的思想在佛陀之前即已存在，但尚未承認業的果報法則；佛教將這個含混籠統的業觀以佛教獨有的方法組織成「業的因果律」。耆那教雖然也承認業的果報，但他們傾向將行為的結果當作懲罰 (danda)。

關於作為輪迴的自我 (ātman, attan；命我 [jīva])，與作為生存地方的世界 (loka)，當時有所謂的六十二種見解，在佛教的《梵網經》裡稱為「六十二見」而流傳下來。人的心是經常變化的，如果承認在內心深處長住的自我，便出現各種如何掌握自我的意見。耆那教的文獻中說有三百六十三家的主張，而將他們歸為四類，即作用論者 (業論者)、無作用論者、無知論者 (懷疑家)、持律論者 (道德家)。另在佛典中，將當時的世界觀整理為三種；即是把一切看作是依神意而動的自在神化作說 (Issaranimmāna-vāda，尊祐造說)，一切皆是依過去業而被決定的宿命論 (Pubbekatahetu，宿作因說)，與一切都是偶然產生的偶然論 (Ahetu、Apaccaya，無因無緣 (27) 上論)。

佛陀呵斥這三種否定人的自由意志及努力成果的見解；佛陀所說的緣起的立場，是超越這三種立場的。

總括以上各種見解，可以分成二種；即自我與世界皆從唯一的大梵流出，轉變而成正統婆羅門的轉變說 (Parināma-vāda) 之觀點，及不承認此唯一的絕對者，而認為每個要素皆常住，它們聚集時人或世界就成立的積集說 (Ārambha-vāda)；這兩種想法的基礎是在這時代形成的。修行的方法上，也可歸類為二種；即修習禪定，靜心以實踐解脫的修定主義，與依苦行而斷除束縛心靈的煩惱力以解脫之苦行主義。總之，在佛陀出現的時代，是傳統的吠陀宗教已失去光輝，但取而代之的新宗教權威尚未確立，許多思想

家欲在自己的心靈中發現真理而摸索著的時代。

第三節 佛陀的生涯

佛陀

佛教的創始者稱爲「佛陀」(Buddha)，這在印度思想界是一般所公認的，而在其他宗教之間也稱佛教徒爲 Bauddha^①。佛陀這一名詞雖然成了佛教的專用語，但它本來是普通名詞，耆那教也在使用。佛陀是「覺悟的人」(覺者)之意，這一用語成爲佛教的專用語，正顯示了佛教是「智慧的宗教」。

耆那教也使用「覺者」一語。在《聖仙的箴言》(*Isibhāsiyāim*)^②中，說四十五位聖仙(r̥si、isi)「全都是覺者，不再來此世」，但耆那教在很多地方將大雄稱作勝者(Jina)，因此就以 Jaina來表示耆那教了。可是佛教中也經常稱佛陀爲勝者，特別是在大乘經典中有頗多例子。而阿羅漢(arhat、arahant)一語，佛教與耆那教都在使用；特別是因為耆那教徒被稱作 Ārhatā(「堪敬」之意)^③，所以這個用語在耆那教中特別受到重視。在佛教中，阿羅漢則轉爲表示佛弟子的「覺悟」之用語，而「佛陀」則成爲釋迦單獨的尊稱。相對地，耆那教則較重視「勝者」，而廣泛使用「覺者」一語。此外，牟尼(muni)、世尊(bhagavat)等，都是在佛教及耆那教中常使用的字彙^④。

① *Sarvadarśanasamgraha*. 2. *Baudhadarśanam*.

② 松濤誠廉譯〈聖仙の語錄〉(《九州大學文學部四〇周年記念論文集》，一九六六年一月)，中村元〈サーリップッタに代表される最初期の仏教〉(《印仏研》一四之二，一九六六年三月)。

③ *Sarvadarśanasamgraha*. 3. Ārhatadarśanam.

④ 松濤誠廉〈ダサヴェーヤーリヤ・スッタ〉(《大正大學研究紀要》五三，一九六八年三月)。H. Jacobi: *Jaina-sūtras*. SBE. Vols. XXII, XLV.

佛陀的出生

釋迦牟尼（Śākyamuni）是釋迦族（Śākyā, Sakiya）出身的聖者，姓瞿曇（Gotama, Gautama，或譯喬達摩，是「最好的牛」之意），出家前名爲悉達多（Siddhattha, Śiddhārtha）。釋迦族是住在尼泊爾與印度邊境附近的小部族，首都是迦毘羅衛城（Kapilavastu），似是刹帝利（武士）族，但從事農業，以稻作爲主。佛陀雖是刹帝利出身，但釋迦族內部似乎沒有四姓的區別，雖然並不確證他們是雅利安人的種族，但也無法斷定他們是屬於亞細亞的民族。釋迦族首長是以交替制來選拔，稱之爲「王」（rājan）；國政是刹帝利的少數貴族制。釋迦族雖然被認可自治，但並未完全獨立，而是附屬於南方的憍薩羅國（最近稱佛陀爲「喬達摩·佛陀」的學者很多。喬達摩是姓，與不同姓的迦葉佛、彌勒佛等比較時，是有意義的；但是這些佛陀是傳說中的佛陀，並非是在喬達摩以外有不同姓的佛陀，所以用比「喬達摩」的意義更廣的，釋迦族的聖者之稱呼較妥）。

佛陀的父親是淨飯王（Suddhodana），是首長之一，母親名爲摩耶夫人（Māyā），在佛陀出生七天以後便去世了，之後姨母大愛道瞿曇彌（Mahāpajāpatī-Gotamī）成爲繼母而將他養育成人；難陀（Nanda）則是異母弟。摩耶夫人因產期將近之故，欲返回故鄉天臂城（Devadaha），途中到達藍毘尼園（Lumbinī）時生下了佛陀。後來阿育王朝禮佛陀聖地，在這地方建立了塔與石柱；玄奘也會見聞這些遺跡。在一八九六年時，這些石柱被發現，並解讀其碑文，而確認這裡就是佛陀的誕生地；該地現在稱爲Rummindei。根據傳說，佛陀出生之時有位來自喜馬拉雅山的阿私陀仙人（Asita）出現，替太子占面相，並預言說：「這嬰兒的前途只有兩條路：在家繼承王位的話，將成爲統一全世界的轉輪聖王；出家的話，則必定成佛。」

(31)上

釋迦的出生年代

關於佛陀的出生年代，自古以來有很多異說，難有定論；這是個相當困難的問題。傳說佛陀八十歲入滅，所以有必要決定其歿年。有關佛滅年代的

有力說法，一個是依錫蘭的《島史》(*Dīpavamsa*) 及《大史》(*Mahāvamsa*)；蓋格 (Wilhelm Geiger) 據此而算定佛滅為西元前四八三年^⑤，佛陀的在世年代即為西元前五六三至四八三年。雅可比 (H. Jacobi) 也以此方法算成西元前四八四年，金倉圓照博士對此推斷表示贊同^⑥，這也與同為南方佛教傳承而隨《善見律毘婆沙》之翻譯傳入中國的〈眾聖點記〉中說法大略一致。根據《歷代三寶記》，佛滅至齊永明七年庚午之歲（正確地說應是永明八年）為止共九七五年，據此佛陀的入滅為西元前四八五年^⑦。

錫蘭史傳中諸王在位的年數計算雖有若干出入，但有不少學者贊成佛滅於大約西元前四百八十餘年的說法。此外也有根據婆羅門教或者那教的傳說所得資料，訂正錫蘭史傳，而算定佛滅年代為西元前四七七年。但由於在往世書 (*Purāna*，古傳書) 或者那教中的異說頗多，而這是從其中挑選出近於錫蘭史傳所得到的結果，所以最近已無支持者了。

相對於此，宇井伯壽博士則根據北方傳承，認定佛滅至阿育王即位之間為一一六年，而主張佛滅為西元前三八六年^⑧；據此則佛陀在世年代為西元前四六六至三八六年。前面提到的錫蘭史傳，自佛滅到阿育王即位為止共二一八年，在此之間有五位錫蘭王，但五王共在位二一八年則未免太長了，這也是宇井說成立的根據之一，所以捨錫蘭史傳，將阿育王即位為西元前二七一年之說，結合北方傳承，而得到這個年代。中村元博士進而修正阿育王的即位年代為西元前二六八年，而得到佛滅為西元前三八三年左右^⑨。

⑤ W. Geiger: *The Mahāvamsa*. Introduction. Colombo, 1912.

⑥ 金倉圓照《印度古代精神史》頁三三八以下。

⑦ 《歷代三寶紀》卷十一 (T 49.95b 以下)。金倉圓照，前引書頁三四七。

⑧ 宇井伯壽〈佛滅年代論〉(《印度哲學研究》第二，頁五以下)。

⑨ 中村元〈マウリヤ王朝の年代について〉(《東方學》十，一九五五年四月)。還有有關當時的印度王統，參考中村元《インド古代史》上，一九六三年，頁二四三以下；塙本啓祥《初期佛教國史の研究》，一九六六年，頁六十二以下。有關佛滅年代論的資料，參考塙本啓祥博士前引書頁二十七以下，及 E. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. 1958, p.13ff.

如上所述，南北兩傳之間相差約有百年，要融會貫通並導出眾人都能接受的結論，在目前是不可能的。錫蘭史傳的長處是具體地傳承下歷代的國王名字及在位年數，北傳則僅記錄佛入滅至阿育王為百餘年，有欠缺具體年代記錄的弱點。^{(33)上}但是錫蘭史傳中說，自佛入滅至阿育王即位的錫蘭王有五代，而佛教教團中自佛入滅至阿育王為止的遺法相承也有五代（北傳為大迦葉、阿難、末田地、商那和修、優波鞠多，錫蘭所傳為優波離〔Upāli〕、馱索迦〔Dāsaka〕、蘇那拘〔Sonaka〕、私伽婆〔Siggava〕、目犍連子帝須〔Moggaliputta Tissa〕）。雖然根據錫蘭史傳，在阿育王的時代佛教教團即已分裂成許多部派，但是核對阿育王的碑文，卻難以認定這個時代部派佛教已經盛行。而且在山齊（Sāñchī）、鹿野苑（今 Sārnāth）、憍賞彌（Kosāmbī）等當時重要的據點，有禁止僧伽分裂的法敕來看，顯示當時有相當廣泛的佛教教團騷動；這也可以看成是「十事」之後的僧伽爭論。另外從下面將要敘述的佛教教團發展史來看，似乎以北傳所說為妥；所以本書採取佛陀在世年代為西元前四六三～三八三年的看法，不過並不打算排斥錫蘭史傳。這個問題或許也應該與耆那教及婆羅門教方面的歷史發展一起考慮。

佛陀的出家

佛陀在年輕的時候，過著自由舒適而富足的生活。長大成人後與耶輸陀羅（Yaśodharā）結婚，生了一子羅睺羅（Rāhula），但因深深困惱於人生問題，便於二十九歲時捨家族而出家（也有十九歲出家、三十歲出家之說），投身於遊行者的行列中。佛陀與生俱來就有喜於坐禪的性格，還在俗家之時，即使隨父王為了農耕祭典來到野外，也會遠離人群，於樹下坐禪，而入於初禪的境地。有回見到蟲由農夫掘起的泥土中爬出來，立刻被空中的鳥啄食而去，因而痛感於眾生的互相殘殺。雖然人們看到醜陋的老人時感到厭惡，但是任何人都無法避免變老；誰都不期望有生病之苦及病人的汙穢，但是誰也無法避免生病；人們都怕死而不希望死，可是死必定降臨於每個人身上。年輕的釋迦沈思這生老病死之怖畏，充滿青春的身體中，一切的歡樂頓然消失了。若依後世的傳說，佛陀為了出去遊觀，從父王的宮殿出城，最

先見到老人，第二次見到病人，接著見到死人，因心中不樂而返回宮殿，最後出遊時，見到威儀的沙門之姿，而堅定出家的決心；此即「四門出遊」的傳說。總之，釋迦在年輕時違逆父母之意而出家了。根據傳說，他是在夜半之際乘愛馬犍陟（Kanthaka），由御者車匿（Channa）相隨從而出城。在《大般涅槃經》（DN. Vol. II, p. 151）中記載，佛陀為「追求善（kusala）而出家」。

修行

佛陀出家剃髮著袈裟衣而成爲遊行者，前往南方的新興國家摩竭陀國；

- 上(35) 因爲這裡聚集了優秀的宗教家。當時的公路是由舍衛城開始，向東到迦毘羅衛，更向東進，漸漸南曲，經拘尸那羅（Kusinagara）及毘舍離（Vesāli），而到達恆河，接著渡河進入摩竭陀國，到王舍城；這一條道路稱作「北路」（Uttarāpatha），釋迦應是由這條路到摩竭陀的。他在王舍城乞食時，被頻婆娑羅王（Bimbisāra）看到了，他想請釋迦當自己的臣下，而遣使要求釋迦放棄出家之念，但被拒絕了。釋迦跟隨當時有名的宗教家阿羅邏迦羅摩（Ālāra-Kālāma, Arāda-Kālāma）修行；阿羅邏是禪定的實踐者，教釋迦「無所有處定」的禪定，但釋迦並不滿足於此，轉而跟隨鬱陀迦羅摩子（Uddaka-Rāmaputta, Udraka-Rāmaputra）修行。

鬱陀迦已達到「非想非非想處定」之禪定，這是比無所有處定更微妙的禪定境界。進入如此微妙的禪定，心就完全寂靜，感覺到心宛如與「不動的真理」合一似的；但是一從禪定出來，便又回到日常的動搖不停的心，所以這只是以禪定而心寂靜，並不能說已得真理。禪定是心理上的心的鍛鍊，但是真理卻是合理性的，是以智慧而得到的，因此釋迦認爲只依他們的修定主義方法，並不能解脫生死之苦，所以就離開他們。

這裡所謂的無所有處定、非想非非想處定，包含在原始佛教教理的「四

- 上(36) 無色定」中；有人懷疑這些是否確實是由阿羅邏及鬱陀迦所發明的，但在佛教以前即已經有以禪定（jhāna, dhyāna，禪那；yoga，瑜伽）使心寂靜的修行方法存在了。也有學者認爲在印度文明的出土文物中，已經有實踐禪定

的跡象；阿羅邏及鬱陀迦或許就是修習禪定的修行者。佛教說戒、定、慧之「三學」，而在禪定上安立智慧，表示只以禪定無法發現真理之意。禪定因為是心理上的心的鍛鍊，所以自身是盲目的，唯有加上智慧之眼，才得以實現真理。

接著釋迦便進入森林開始自己修行。他看見摩竭陀的烏留頻螺西那耶尼村（Uruvelā-senāni）的尼連禪河（Nerañjarā）附近適合修行，便在這裡修苦行；此即「苦行林」。這裡略述其修行之一二，例如上下齒相扣，舌舐上顎，持續不斷。或修習使呼吸停止、精神集中的禪定，令經由口、鼻出入的呼吸停止，忍受種種苦而精進努力安住於正念，心不為苦所役而安住；為了這種止息禪，釋迦陷於幾近死亡的狀態；或是從事絕食修行，也就是斷絕所有食物而活；或是漸漸節食而至斷食。由於長時間的斷食，四肢變瘦，皮膚鬆緩，毛髮脫落，承受嚴酷的痛苦。苦行是要克服種種痛苦，鍛鍊堅強的意志，由苦而達成心的獨立。

一個人在森林中修苦行，若能忍受苦，則會因對生命的執著而產生種種妄念，進而有返回在家欲樂生活的誘惑，或生起這樣的修行究竟是否是正確的修行方法之疑惑，尤其在鳥獸橫行的暗夜森林裡，更令人感到恐怖。這些妄念或恐懼化為惡魔波旬（Māra-Pāpimant）之形來誘惑釋迦；波旬在七年之間糾纏釋迦，卻無法趁虛而入（後世的佛傳中說修六年苦行，也可以視為滿六年，但此時佛陀入於檀特山〔Dandaka〕，則是後世之說，因為檀特山是罽賓的山）。

要克服苦或恐怖、懷疑、愛欲等，需要有堅強的意志。以苦行來鍛鍊堅強的意志，因此心能脫離痛苦，心靈就能得到自由，但是意志變堅強是一回事，正確的智慧生起又是另一回事。釋迦雖忍耐任何人都未曾經歷過的強烈痛苦，但是卻無法得到超越常人的聖知見。此時他想起了以前曾隨父王出城參與農耕祭典時，在樹下坐禪而達到初禪之事，認為這才是通往「覺悟」（bodhi）之路，便捨棄苦行。

成道

捨棄苦行的釋迦認為，以這極端瘦瘠的身體難以得到初禪之樂，便取食物及乳糜而食，以回復身體；這時供養乳糜的是修舍佉（*Sujātā*，善生）牧牛女，^{上(38)}釋迦接著入尼連禪河澡浴淨身，並飲河水。追隨釋迦的五位修行者見到這個情形，誤以為「沙門瞿曇已陷於豪奢，捨棄努力精進了」，便失望離去。釋迦以食物及乳糜滋養身體，然後在附近的阿說他樹（*aśvattha*，即畢波羅樹〔*pippala*〕）下敷座，而於此入禪定；然後在這樹下開悟，成為「佛陀」，這開悟稱作「正覺」（*abhisambodhi*），所謂佛陀，即是「覺醒的人」之意。阿說他樹是無花果樹的一種，後來稱為「菩提樹」（*Bodhi-tree*），而佛陀開悟的地方則稱作「佛陀伽耶」（*Buddhagayā*，或作菩提伽耶），後來建了佛塔，成為佛教徒朝禮的聖地之一。

佛陀成道之日，南傳記載是毘舍佉月（*Vaiśākha*，*Visākhā*，四月～五月）的滿月夜；中國、日本則是以十二月八日為佛陀的成道日。古傳說佛陀是二十九歲出家，三十五歲成道，之後教化四十五年，於八十歲入滅。但是也有十九歲出家，三十歲成道，教化五十年之說。

佛陀的成道自古以來即被說為「降魔成道」，亦即降伏惡魔（魔羅）而得悟。惡魔是死神，也是欲望的支配者，如果開悟是克服對死的恐懼，斷除欲望而得到精神的自由，在悟道中才會有最激烈的惡魔之戰。不過佛陀於成道時雖已降伏惡魔，但此後惡魔並非不再出現於佛前。在佛悟道後，惡魔也經常出現，並試著誘惑佛陀。人身的佛陀也難以避免食慾、睡眠、疾病等欲望及痛苦，但惡魔的誘惑常常為佛陀所斥退。^{上(39)}

佛陀成道時所悟為何，是個重大的問題。《阿含經》（*Āgama*）中關於這點有種種說明，宇井博士將其中十五種相異之說整理出來⑩。在這裡，以由於四諦說而悟之說，由於悟十二因緣而成佛之說，與由於四禪三明而悟之說佔優勢。但是四諦說已成為對他人說法的型態，要看作成道內觀的原形

⑩ 宇井伯壽〈阿含の成立に関する考察〉（《印度哲學研究》第三，頁三九四以下，頁四十九〔譯案：此頁所在之文為〈八聖道の原意及び其變遷〉〕），一九二六年。

似有困難。其次的十二因緣，則是緣起說的完成型態，其他還有更樸素的緣起說，因此把十二因緣看成原始之說也有困難；不過倒應注意，此說具備了成道內觀的型態。第三的四禪三明，也如宇井博士所說，是比較新成立的教法，而且三明（三種智慧）最後的「漏盡智」，與四諦說的內容相同，並且在緣起說與四諦說中，可見到其思想的共通點；亦即四諦、十二緣起、三明，有內容上的共通性。在其他看法裡，有說佛陀「悟了法」。佛陀在開悟後，於樹下坐禪時，思惟如下：「無所尊敬、無所恭敬，則是苦的。但是在這世間並未見到比自己更完全具備戒、定、慧、解脫、解脫知見的人，所以自己不如尊敬自己所悟的法，恭敬而安住吧！」(SN. Vol. I, p.139) 在這個意義上，四諦與緣起都是「法」；此法具有何種意義，可以由原始佛教的教理來考察而理解。因此佛陀所悟的內容，可以從原始佛教根本思想的檢討加以推定；亦即佛陀悟了「法」，而其內容可由原始經典全體推測得知。

(40)上

關於佛陀的悟道，有的學者以重視佛陀是釋迦族瞿曇姓出身來解釋。佛陀確實是特定的種姓出身，而追隨其教法的人們也是中印度的部族出身。佛陀入滅時，分其遺骨而建佛塔的就是中印度的八個部族，在這個意義上，似乎可以說佛陀的宗教是在諸部族之間所信奉的特殊宗教。但即使佛教最初是在極為狹小的地區流傳，卻也不應無視其後來擴及全印度，接著越過國境，擴及整個亞洲的事實。與佛教約略同時的耆那教雖然擁有近似佛教的教理，但是卻沒有越過國境擴展，僅是印度國內的宗教；比耆那教勢力更強盛的印度教，在印度以外也不過擴及到南亞的一部份而已。

由這一點來看，可知佛教擁有超越民族的世界宗教的性格，而其世界宗教的性格應是具備於佛陀的證悟之中。如果佛陀的悟道僅是部族宗教的性格，則後來將其轉變為世界宗教的人，才是佛教的創始者，但是我們在佛教的歷史中並未發現這樣的人物，這正顯示了，開創者佛陀的宗教中，具備了超越部族、民族的，解決人類一般苦惱的性格；應該理解這就是佛陀所證悟的「苦之滅」教法。

(41)上

因為傳說佛陀是在禪定中開悟的，要加以說明佛陀悟道的智慧是在怎樣的心理狀態中實現的；關於這點，也有說佛陀是在四禪三明中悟道的，亦即

佛陀是在四禪中得悟，但僅是「四禪」本身並不是悟道。禪 (dhyāna, jhāna) 是觀行的一種，坐禪有如俗稱的安樂法門，是以結跏趺坐而使身體安樂以修觀行的方法。精神統一，而由初禪依序深入到二禪、三禪、四禪。禪譯作「靜慮」，即是使心寂靜。另外也有「瑜伽」(yoga) 的「心集中」的修行方法，所謂的靜止（心之滅）似是瑜伽的特色，瑜伽能出生神祕的智慧；在瑜伽學派成立以後，流傳著在瑜伽裡能獲得神祕的智慧之說。相對地，「禪」雖也是精神之集中，但卻是極為流動性的，是有助於智慧的自由活動；所謂悟是「如實知見」(原原本本地了知)。心本來就有觀智的性格，而以思惟為本性，所以心平靜統一，心的集中力加強的話，超凡的智慧作用自然就會顯現。亦即禪與瑜伽都是生出智慧的根源，但是心集中的性格不同的話，產生的智慧的性格也相異。由禪生出的悟的智慧，是「見法」的智慧。這個由初禪到四禪漸漸深入的「心集中」的形式，可說是佛陀在長時期修行之間他與生俱來的禪觀本性，得到阿羅邏或鬱陀迦的指導，或是在苦行中的正念修習等為助力，而自然得以發揮。

上(42) 「禪」是觀行的意思，這是自《奧義書》(*Chād. Up.* 7.6.1 etc.) 以來即有使用的，但是四禪可說是佛教的新發揮。四禪是動態的心集中，由此而生出的智慧並非神祕的直觀，而是自由而理性的如實知見。此智慧是體悟真理，與真理合一而安住不動，不為恐懼、痛苦，乃至愛欲所亂，這才是「悟」。因為這是心已自煩惱的束縛而解放的狀態，所以稱作「解脫」(mokṣa, vimokkha, vimutti)；依這解脫的心所體悟的真理稱為「涅槃」(nirvāṇa, nibbāna, 滅)。也有學者解釋解脫為心的「自由」，涅槃為「平靜」^⑪。

⑪ 宮本正尊〈解脫と涅槃の研究〉(《早稻田大學大學院文學研究科紀要》六，一九六〇年)。

最初的說法

佛陀開悟後，沈浸於甚深的寂靜。七日之間於菩提樹下入於三昧 (samādhi，心的統一)，之後更到別的樹下坐禪玩味解脫之樂（這期間帝梨富婆〔Tapussa, Trapuśa，提謂〕及跋梨迦〔Bhalliya, Bhallika，波利〕二位商人供養佛陀蜜丸而成為信眾），在樹下五個星期未曾起來。其後考慮到自己所悟的「法」(dhamma，真理)甚深，即使向他人說明也難以為人所理解，所以有傾向於不願說法的心理；這似乎顯示了達成「大事」後心裡的空虛感，因為如果達成人生的最高目的，則已難找出更高的生存意義了。

但是佛陀從達成「自利」大事後的虛無深淵站起來，心念轉向濟度眾生的「利他」活動，成為「說法的決心」。這期間心理的變化，是以在樹下五週的靜思，及其間的「躊躇於說法」，以及梵天的勸請說法之神話來表現；所以也有學者認為「梵天勸請」有很深的宗教意義^⑫。

(43)上

達成大事後的「虛無感」，非實際上實現大事的人不能瞭解，佛弟子中也有不少人在開悟後實際上體驗到這種虛無。從這裡才出現所謂佛陀開悟後受到想直接入涅槃的誘惑的故事，而在過去，一定也有佛陀在成道之際就直接入涅槃的說法，所以在這裡便出現了所謂的「辟支佛」(pacceka-buddha、pratyeka-buddha，緣覺、獨覺)的想法，而後就開始考量「辟支佛乘」了。辟支佛是即使開悟也不迴心於利他，而直接入滅的佛陀，但是也有學者從佛陀時代孤獨地修行的聖仙們的宗教態度，來追究辟支佛的起源^⑬。

佛陀決心說法度眾，考慮先向誰說法，最後決定為苦行時代共同修行的五位修行者（五比丘）而說，因為佛陀考慮到如果是他們的話，應該可以理

⑫ 山口益《佛教思想入門》，一九六八年，頁一二八以下。

⑬ 藤田宏達〈三乘の成立について——辟支佛起源考〉（《印仏研》五之二，一九五七年），櫻部建〈緣覺考〉（《大谷學報》三六之三，一九五六年十二月）。

解自己所證悟的法。他們在西方的波羅奈（Bārānāsi）的鹿野苑（Migadāya）；鹿野苑現在以沙爾那特（Sārnāth）之名而為世人所知，是佛陀初轉法輪之遺跡，現存有阿育王石柱，其有法輪（Dharma-cakra）的「獅子柱頭」是出色遒勁的石雕，成為獨立印度的徽章。

上(44) 佛陀的說法名為「轉法輪」，即佛陀在波羅奈對五位修行者說遠離苦樂兩種極端的中道（majjhimā patipadā），及苦、集、滅、道「四聖諦」的教法。首先證悟法的是五比丘中的憍陳如（Aññāta-Kondañña），他成為佛陀最初的弟子，之後其餘四人也悟了法而成為弟子，這時佛教的教團（samgha，僧伽）就成立了。之後佛陀又接著說「五蘊無我」的教法，五比丘依此得到阿羅漢的證悟。阿羅漢是指完全滅除煩惱的人，是弟子最高的覺悟。佛陀也已滅除煩惱，所以是阿羅漢，在這點和弟子是相同的，但由於佛陀在覺悟的智慧上遠勝之故，所以弟子不稱為佛陀。佛教中稱出家修行者為比丘（bhikṣu, bhikkhu，乞士），這是以乞食生活，專心一意於修行的出家者的意思。

教團的發展

佛陀最初的弟子應該是憍陳如等五比丘，根據古老的《佛傳》，佛陀此後於波羅奈教化長者（setthi）之子耶舍（Yasa），他的父母及妻子都成了在家信眾（優婆塞〔upāsaka〕；優婆夷〔upāsikā〕）。而耶舍的四位知己及五十位朋友出家成為佛陀的弟子，後來也都成了阿羅漢。佛陀對這些弟子們教誡道：去弘法吧！去救度眾生吧！「諸比丘，去人間遊行吧！為了慈憫眾生，為了眾生的安樂，為了諸神與人們的利益，為了愛及安樂，去吧！分開走，不要兩個人結伴同行一條路。去宣說初亦善、中亦善、後亦善的具足真與美的法吧！」（Vinaya. Vol. I, p.21）這正顯示出佛陀無論如何也要傳達真理給更多人的慈悲心。

佛陀此後再度回到摩竭陀國，度了許多弟子，特別是與當時摩竭陀有名的宗教家優樓頻螺迦葉（Uruvela-Kassapa）法戰且得勝，並度他為弟子；優樓頻螺迦葉的二位弟弟及其弟子們全都成為佛陀的弟子，因此佛陀在摩竭陀

的名聲頓時高漲。佛陀帶領他們進入王舍城，頻毘婆羅王（Seniya Bimbisāra）就皈依佛陀成為在家信眾。頻毘婆羅王布施竹園作為僧伽的住處，教團的根據地就形成了，頻毘婆羅王也成了僧伽的外護。散若夷的弟子舍利弗（Sāriputta）及大目犍連（Mahā-Moggallāna）也大約是在這時候成為佛陀弟子；舍利弗聽了五比丘之一的阿說示（Assaji，馬勝）說：「所有的法皆由因而生。如來說其因，亦說其滅。大沙門是如此說法的人。」（*Vinaya. Vol. I*, p.41）便悟了法，而邀目犍連一起成為佛陀的弟子。佛陀看到二人前來，說：「他們將成為我僧伽弟子中的兩位上首者。」後來果然如佛陀所說，他們二位協助佛陀，於弘傳佛陀的教法上有莫大的功績。另外，大迦葉（Mahākassapa）也大約是在此時於多子塔（Bahuputraka Caitya）遇到佛陀，而成為其弟子（*Mahāvastu III*, p.50）。大迦葉是位嚴謹的修行者，在佛滅後召集導師亡後的僧伽以結集遺法上，有大功勞。⁽⁴⁶⁾

可以說是佛陀在家弟子之首的給孤獨長者（Sudatta，須達多），在寒林（Sītavana）禮見佛陀，而在王舍城皈依。他是舍衛城的居民，也是大商人，因為布施飲食給孤兒們，所以被稱為「施予孤獨者飲食的人」（Anāthapindika，給孤獨）。他為了經商來到王舍城時，聽到「佛陀已出現」的消息，天未明之際就起床出城到寒林拜訪佛陀，而在皈依佛陀後，又邀請佛陀到舍衛城。然後給孤獨長者向祇陀太子買下祇陀林（Jetavana，祇園精舍），在此建造精舍，布施僧伽，作為僧眾的住處。精舍大約三個月就蓋好了，所以最初的祇園精舍應該很簡樸，或許是木造的。另外，可說是在家女眾代表的毘舍迦（Visākhā-Migāramātā）也住在舍衛城，她布施許多給僧伽。佛陀雖然喜住於舍衛城，但由於末利夫人（Mallikā）的勸導，使舍衛城的波斯匿王（Pasenadi）皈依佛陀，卻是相當晚的事。

佛陀在成道數年後，回到故鄉迦毘羅衛城，與父王及妃子再度會面，此時佛陀度了羅睺羅出家。因為這時羅睺羅還是小孩，所以是以沙彌（sāmanera）的身份出家，而令舍利弗來教導他。此後釋迦族的許多年輕人都出家了，其中包括佛陀的堂兄弟提婆達多（Devadatta）及阿難（Ānanda），乃至異母弟難陀（Nanda）。釋迦族貴族們的理髮師優波離⁽⁴⁷⁾

(Upāli) 也在其中，他後來精通戒律，成為教團中重要的人物。

佛陀從成道到入滅為止的四十五年間，遊行於以摩竭陀國及橋薩羅國為中心的中印度地方，為人們說法。從東南的王舍城北上，經過那爛陀(Nālandā)，到達華氏城(Pātaliputta，今Patna，當時為小村落)，由此渡恆河到北岸的毘舍離，而進入離車族(Licchavi)之國。自此更北上經過拘尸那羅，而向西迂回到迦毘羅衛，由此向西南進入舍衛城。自舍衛城南下通過阿羅毘(Ālavī，曠野國)，進入橋賞彌(Kosambī)，由此轉向東方，經波羅奈而達王舍城。在王舍城，除了竹林精舍之外，佛陀喜住於靈鷲山(Gijjhakūta)，另外也宿於杖林(Lathivana)，還有召開第一結集的七葉窟(Sattapannighā)也位於王舍城。毘舍離以大林重閣講堂為有名，橋賞彌以瞿師羅園(Ghositārāma)為有名，這是瞿師羅長者(Ghosita)所布施的(但是佛陀在世的時代恐怕沒有如後世所見的豪華精舍。古代木材豐富，精舍也應是木造的。根據律藏所載，王族的城也是木造的；由華氏城的考古挖上(48)掘，可知古城是木造的，而佛塔的欄楯等也是木造的。但是後代木材變少，建築物也就改成是石造的)。橋賞彌是跋蹉國(Vamsa)的都城，即優陀延王(Udena)的居城。王妃舍摩囉底(Sāmavatī，舍摩)皈依佛陀，由於她的勸導，國王也皈依了。

佛陀的養母瞿曇彌在許多釋迦族青年出家後，希望自己也能出家，而與釋迦族的女子一起到佛陀的跟前請求出家，但一直未獲允許。再三請求之後，由於阿難的斡旋說項，好不容易才獲得准許。由此女性的出家者，亦即比丘尼(bhikkhunī)的教團便成立了，但是顧慮到非守禁欲生活而修行不可的比丘僧伽與比丘尼僧伽之關係，佛陀制定了兩者往來的嚴格規定，限令比丘尼應終身守「八重法」(Aṭṭha-garudhamme，八敬法)。因為佛陀是卓越的導師，所以培育出許多優秀的比丘尼，例如差摩(Khemā)與曇摩提那(Dhammadinnā，法樂)比丘尼，她們智慧拔群，屢向男眾說法。而蓮華色(Uppalavannā)神通善巧，翅舍橋答彌(Kisāgotamī)所悟甚深；此外知名的比丘尼也很多。

在家信眾中以質多(Citta)居士在法的理解上特別出眾，而毘舍離的鬱

伽（Ugga）居士及釋迦族的摩訶男（Mahānāma）在布施方面則很有名。另外大盜鷲掘摩羅（Aṅgulimāla，指鬘外道）也受到佛陀教化而成為其弟子，連一偈都無法記住的朱利槃特（Cullapanthaka）也因為佛陀的教導而達到甚深的覺悟；另外善於說法的富樓那（Punna Mantāniputta）、精通於法的解釋的大迦旃延（Mahākaccāna）及摩訶拘絺羅（Mahākotthita）等，知名的弟子亦不少。大迦旃延是在遠離中印度的南方的阿槃提國（Avanti）弘揚佛法的名人，富樓那甚至弘揚佛法到印度西海岸的輸那鉢羅得迦（Sunāparanta）。而《經集》（*Suttanipāta*）的古詩〈彼岸道品〉（Pārāyanavagga）中，記載了住在南印度德干地方的跋婆梨（Bāvarin）婆羅門的弟子十六人，千里迢迢來中印度聞法於佛陀之事；這應是佛教傳到南印度以後的事情。他們由德干的波提陀那（Patitthāna），經由阿槃提國的優禪尼（Ujjenī）、卑提寫（Vedisa），再經過橋賞彌、沙祇（Sāketa，娑雞多）城，而到王舍城。這條從德干通到舍衛城的道路稱作「南路」（Dakkhināpatha），是自古就貫通的通商道路。但那時佛陀不在舍衛城，所以他們再經由「北路」到王舍城，在此見佛聞法，成為佛弟子。這十六位婆羅門青年中有阿逸多（Ajita）與彌勒（Tissa-Metteyya），是被比定為後來的彌勒菩薩的人物。⁽⁴⁹⁾⁽⁵⁰⁾

佛陀的入滅

佛陀的弘法在中印度順利地發展。當時有許多宗教家及後來為世所知的教團，除了佛教之外，尚有耆那教與邪命外道。阿育王及其孫子十車王於跋羅婆（Barabar）山布施邪命外道的教團以窟院，所以到這時代為止邪命外道尚存於世。在佛陀的晚年，提婆達多圖謀分裂教團。摩竭陀國頻毘婆羅王之子阿闍世（Ajatasattu, Ajātaśatru）弑父而繼位，提婆達多得到阿闍世王的皈依，聲名大噪，因此而起了想要統治僧伽的野心。因為這個要求為佛陀所拒絕，所以提婆達多驅趕醉象，要置佛陀於死地，或從山頂投石傷了佛足，令佛身出血。提婆達多更主張禁欲的戒規「五事」，掌控了新學比丘們的心，接著帶領他們圖謀教團的獨立；但是由於舍利弗、大目犍連的努力，其企圖終究失敗。提婆達多的徒黨可知有瞿迦梨（Kokālika）及迦留陀提舍

(Katamorakatissaka) 等。

上(51) 橋薩羅國波斯匿王死後，他的兒子毘琉璃（Vidūdabha）繼承王位，但因為他過去曾受辱於釋迦族，所以一繼位就為了雪除宿恨，而將釋迦族全滅了；這是佛陀晚年的事。但橋薩羅國之後也為阿闍世王所滅，阿闍世王更想征服恆河北方的跋耆族（Vajji）。這時候佛陀由王舍城出發，踏上了最後的遊行之旅。佛陀渡過恆河進入毘舍離，在此教化了姪女菴婆羅（Ambapālī），並接受她所布施的菴羅園。之後佛陀孤獨地度過雨期（雨安居）時，陷入嚴重的病苦。根據傳說，在這之後惡魔出現勸佛陀入滅，因此佛陀作了三個月後將入滅的預言。

接著佛陀由毘舍離出發繼續旅程，經過許多村落而到達波婆城（Pāvā），在這裡接受鍛冶工純陀（Cunda）的施食而罹患重病，苦於出血與下痢。這時佛陀所吃之物是 sūkaramaddava，有人說是軟的豬肉，或者也說是一種香菇（栴檀樹耳）。之後佛陀忍受病苦繼續遊行，而到達拘尸那羅城（Kuśinagarī, Kusinārā），在沙羅樹（Sāla）下終於入般涅槃。根據《大般涅槃經》，佛陀在臨入滅前似留下種種遺言，例如關於導師亡後教團的未來，佛陀說道：「僧伽於我有何期待？我已內外無遺地說法了。在如來的教法中，並無要對弟子祕而不宣的教法。」表明了雖然是佛陀，但並不是比丘僧伽的統治者。僧伽是共同體，所以在其中不會有特定的統率者，雖然相傳佛滅後的僧伽有大迦葉、阿難、末田地等相承傳法，但他們只是表示教法傳承的系譜而已，並非是僧伽的統率者。佛陀更接著囑咐道：「以自己為明燈（或譯為「島」），以自己為歸依處！以法為明燈（島），以法為歸依處！」

上(52) 接著佛陀又說，在入滅後，出家的弟子們不應為佛陀的遺體（śarīra，舍利）勞心，出家弟子應努力於「最勝善」（sadattha）。接著說，在佛陀入滅後留下遺言：「不應認為教主的教誡已經結束，我們沒有教主了。我已說的教法（dhamma）與戒律（vinaya），在我滅後是你們的導師。」佛陀最後反覆地問在旁的大眾們三遍：「還有沒有什麼疑問？」因為大眾都沈默不言，所以佛陀說：「所有存在的東西都是會滅亡的，不要放蕩不羈，專心修行吧！」然後入深禪定，終於入涅槃。

佛陀滅後，遺體由拘尸那羅的末羅人（Mallā）入殮，以香花伎樂等恭敬供養，而以火葬（jhāpita，闍維、荼毘）舉行葬禮。殘存的遺骨（舍利）分給中印度的八個部族，皆建舍利塔供養。而得到火葬使用的瓶子的人，為祭祀此瓶建造了瓶塔，得到殘灰的人建造了灰塔。西元一八九八年培佩（Peppé）在釋迦族的故址畢普羅瓦（Piprāhwā）挖掘故塔時，發現了收納遺骨的骨壺；這個壺上以阿育王的碑文或較之更古的字體，記載這是由釋迦族所祭祀的佛陀遺骨。這已被承認是佛陀真實的遺骨，而轉讓於泰國的國王，但其中一部份也分贈日本，奉祀於名古屋的覺王山日泰寺，其舍利瓶則保存於加爾各答博物館。一九五八年在毘舍離舊址所挖掘到的舍利瓶上雖然無碑文，但同樣被認定為佛陀的遺骨。所謂的涅槃經「八王分骨」的記載，可以視為歷史上的事實。(53)上

被祭祀的舍利塔（stūpa）為仰慕佛陀的人所禮拜，成了未來佛塔信仰興盛的根源。(54)上

附記：最近印度的考古學者重新調查一八九八年培佩所挖掘的故塔，在培佩發現舍利壺的地方更深之處發現了幾個舍利壺，這些舍利壺恐怕比培佩挖掘到的舍利壺更古老。詳細情形有待今後的研究，但是有關世尊的遺骨也被迫不得不重新再考究。

第四節 教理

教理大綱

佛陀入滅後，其成道以來四十五年間所說的教法被蒐羅起來，成為第一結集（saṅgīti）；此時所集的是法（Dhamma）與律（Vinaya）。當時雖已有文字，但是聖典的傳承是用背誦的。所集的「法」（教理）在傳承之間整理纂輯成經典，而集成「經藏」（Sutta-pitaka），所集的「毘奈耶」（戒律）經由整理而成為「律藏」（Vinaya-pitaka），特別是經藏也稱作《阿含經》（Āgama，

傳來的聖教），這顯示它是傳承古老的聖教，而這些經典是以記憶來傳承的，所以傳承之間附加了弟子的理解與解釋而增廣，不可避免地使古老的聖教起了變化。因此《阿含經》雖然並非佛陀教法的原樣，但是在諸多佛教經典之中，它含有最濃厚的佛陀教法，所以要追究佛陀的思想，首先非得在這裡面探求不可。在《阿含經》中也有成立的新與舊，關於這點留待後敘。在此打算將《阿含經》中所呈現的基礎教理，包括弟子的解釋在內，當作「原始佛教的教理」來論述。要由現存的《阿含經》中只抽出佛陀的思想，在學問上是不可能的⑪。

上(57) 原始佛教的特徵，一言以蔽之，即是其理性的性格特別強。例如《法句經》的偈頌說：「以怨止怨，怨恆不止。捨怨方止，此恆真理。」(*Dhammapada* 5) 這裡面除了道德上的事之外，也包含了斷除現實煩惱的理性上的洞察。「不寐夜長，疲者道遠。昧正法者，生死道長。」（對睡不著的人來說夜晚很長，對疲倦的人來說一由旬〔距離單位〕的路也很遠。對不知正確真理的愚昧者們來說，生死的流轉很長。*Dhammapada* 60）這一偈中可說蘊合同樣的道理。佛陀知道道德的行為可使人幸福，可令生活富足，所以勸諫道德於眾人；亦即教導不應殺害而當互相愛敬，不應偷盜反而應當樂施，不應妄語而當喜真實語。但是在這裡並不僅止是道德，而指出由合理性所達之處，從包含矛盾的現實本身脫出的通路。

佛教擁有提升社會道德的性格，而在日常生活中也導入合理性，擁有合理改革生活的態度。自從原始佛教的時代以來，佛教的僧院就是衛生的、文化的，在簡樸中過著豐足的生活，自此而有僧院、佛塔的建築及繪畫等技術及藝術之發展。在《阿含經》裡既有關於農耕技術的說明，也有關於商人財產運用的開示，律藏之中也說明關於藥物與醫術之事。但是佛教並非僅只是合理而已，也洞察人自己的現實是包含矛盾的，而探求如何由這個苦脫出；

上(58) 佛教修行的重點就在這裡。

⑪ 宇井博士認為佛陀的根本思想是在「諸行無常、一切皆苦、諸法無我」（《印度哲學研究》第二，頁二三四）。但是和辻博士主張這樣的嘗試是不可能的（《原始佛教の實踐哲學》頁三十六以下）。

四諦說

佛法以生、老、病、死四苦來說明人生的苦，或再加上另外四苦：愛別離苦、怨憎會苦、所求不得苦、五蘊熾盛苦，以此八苦來說明。人生雖也有樂，但因此奪去這個樂的病、死也就成了苦，因而有愛別離、怨憎會苦、求不得苦生起。這苦的根源是對生存的執著，稱之為五取蘊苦（五陰盛苦）。作為自然現象的生老病死並不是苦，對自己來說的生老病死才是苦，而且生老病死是人生不可避免的，也是自我存在的基盤，所以稱之為「苦諦」（苦的真理）。但人生是苦，只有由聖者（ariya）才能了知為真理，所以稱作「苦聖諦」（Dukkha-ariyasacca）。

說明苦的原因的是「苦集聖諦」（Dukkhasamudaya-ariyasacca，原因的真理）。對自己來說，生存之所以為苦，是因為在內心深處有「渴愛」（tanhā），這是成為所有欲望根底的欲望；是永不滿足的欲望，是造成人的不滿的欲望。之所以稱為渴愛，是好像口渴的人在尋找水時有強烈的欲求一樣。有渴愛，所以人的生存才繼續下去，因此稱為「成為輪迴之原因者」，也說為「與喜、貪俱，求滿足而不停者」。渴愛有三種：欲愛（kāma-tanhā）、有愛（bhava-tanhā）、無有愛（vibhava-tanhā）。

欲愛是感覺上的欲望，或為情欲，有愛是希望永續生存的欲望，無有愛是期望生存斷絕的欲望。追求幸福雖也是欲望的一種，但渴愛與那些不同，是指在欲望根源的「不滿足性」，這是使人墮入不幸的原因。渴愛又稱作「無明」（avidyā），以渴愛、無明為根源，於其上產生種種煩惱，就污染了心。所以所謂集諦，就是以渴愛為根源的種種煩惱，這就是苦的原因。^{(59)上}

渴愛滅盡無餘的狀態，稱作「苦滅聖諦」（Dukkhanirodha-ariyasacca），即「苦滅的真理」之意。也稱為「涅槃」（nibbāna, nirvāṇa），因為是心從渴愛的束縛脫離，所以也名為「解脫」（vimutti, vimokkha, mokṣa）。在心中首先是智慧先解脫，所以名之為「慧解脫」（paññā-vimutti），接著滅卻全部煩惱使心的整體得解脫，名為「心解脫」（cetovimutti）。這是愛情、欲望、努力等不為渴愛所染汙，而自由活動的「心的自由狀態」。因為是真的樂（sukha），所以說「寂滅為樂」。由於涅槃譯作「滅」，所以也有人將涅槃理

解爲「虛無」，但是滅是「渴愛之滅」，並不是心本身之滅；由於渴愛滅，正確的智慧才顯現，以此智慧所知的真理就是涅槃，因此涅槃是理性的存在。但是也有學者將實現涅槃的心的寂靜狀態理解爲「完全的平靜」，而以爲這「平靜」即是涅槃^⑯。

實現苦之滅的方法，名爲「苦滅道聖諦」（Dukkhanirodhagāminī-patipadā-ariyasacca，道的真理），以「八聖道」（ariyo atthaṅgiko maggo）來表達，即是實踐正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定等八法之意。第一的「正見」是「正確的看法」，即是原原本本地了知（如實知見），據此則能了知自己與世界的本來面貌，亦即了知緣起的道理。基於正見則能生起正確的思惟，接著據此實踐正確的言語（正語）、正確的行動（正業）、正確的生活（正命）、正確的努力（正精進）。這些是指基於正見，日常生活能成爲符合道理的生活，由此第七的正念則能確立。正念是指正確的注意力、正確的記憶，是使心經常維持在正確狀態的心念力。最後的正定，是指基於正見、正念而實現的「心的統一」，亦即正確的禪定。在以上八聖道中，正見與正定是重要的，因爲在正確的禪定中，正確的智慧才能生起。在這八聖道的實踐中滅除苦的狀態，解脫、涅槃才會實現。

以上的苦、集、滅、道四諦，稱爲「四聖諦」（cattāri ariyasaccāni）。「聖」（ariya、ārya）有「尊貴」的意思，意味著「聖者」，但與雅利安人的ārya有關。佛陀把自己的代表性教理冠上ārya，或許是認爲自己所悟的真理，是雅利安民族（當時雅利安本身就意味著世界）的真理的自信。

這四諦說傳爲是佛陀在鹿野苑對五比丘宣說的最初說法。五比丘聽聞以後，得「一切是集法（samudaya-dhamma）的都是滅法（nirodha-dhamma）」的「法眼」，而且「見法，知法，悟入於法」，由此顯示他們已打開法的世界。

^⑯ 關於涅槃，參考宮本正尊〈解脫と涅槃の研究〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》六，一九六〇年）。

中道與無記

八聖道即是「中道」(majjhimā patipadā)。貪於欲樂的生活是卑下的生活，放縱於物慾的生活並不是上進的，而相反地一味折磨身體的苦行也只是虐待自己而已，並未帶來利益。佛陀捨棄了這兩個極端（二邊），以中道而得正覺。這中道即是正見、正思惟，乃至正定。正見的「正」，並未在八聖道的教法中說明，而闡明它的即是中道。快樂是任何人都期望的，但是單方面地縱身於快樂卻是墮落，在其中並無精神的上進。其次，苦行的實行需要堅強的意志與努力，這努力雖然可貴，但只折磨肉體並不能得悟；因為只依苦行，理性並未受到磨練。看穿這兩個極端的中道之智慧，即是八正道的「正」的意義。中道，除了以「苦樂中道」(VP. Vol. I, p.10)之外，也以「斷常中道」(SN. Vol. II, p.38)、「有無中道」(SN. Vol. II, p.17)來說明。苦樂中道是實踐的立場，而斷常中道及有無中道則是「觀點」的問題。不持臆測或先入之見，如實地照見法，不落於固定的看法，是中道的立場。視現象為常恆、為斷絕、為有、為無，都是固定的看法，都是獨斷的；不依此固定性立場之處才有中道^⑯。

(62)上

由如實地知見法導入了「無記」(avyākata)的立場，對於「我及世界是常住？是無常？是有邊？是無邊？」等問題，佛陀沈默不答；此外，關於身體與靈魂是相同？是各別？如來死後是有？是無？等問題也是一樣。對不可認識的、形而上學的問題，佛陀知道知識的界限而不作答。

面對他人所加的論難，要保持沈默是很難的。當時的思想家皆主張「只有這個才是真理，其他都是虛妄不實的」，而排擊他說，主張自說，以論諍為業，於此而有對自己的執著與自滿。即使是真理，在以論諍為立場時，真理也因為執著而被染汙了。佛陀已遠離執著，所以見到這種論諍的無益，而不參加論諍，此正顯示出佛陀理性的自制力。當時的思想家們主張己論的絕對性時，正顯示其論諍實際上也不過是相對的而已。經中引鏡面王命令盲人

^⑯ 關於中道，參考宮本正尊〈中の哲学的考察〉(《根本中と空》頁三六五以下)。

摸象，而就象作答的故事作譬喻，來說明這個情形（*Udāna IV, 4*）。

佛陀如實地知見對象，超越了先入之見或偏見，這在佛陀主張四姓平等一事上也顯示出來^⑯。佛陀說：「人並非因出身而是賤民，而是因行為而上(63)成為賤民。莫問出身，但應問行為。」（*Suttanipāta 42, 462*）主張依照行為決定人的價值。

五蘊無我

「無我」（anattan、anātman）是固定的實體我並不存在的意思，是佛教重要的教理之一。但無我說並不是否定常識認識的自我（假我）及主觀認識、人格或理性的意思；如果如實地觀察自己，則無法否定自己成長變化的事實，但是凡夫只是靜止地看待自己，而設定自我，並執著其上。從對自己的執著，便產生有關自己的種種的苦；如果能如實地觀照現實，就不會認定固定的自我。原始佛教中將身心分析為「五蘊」以表達無我；五蘊即是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。蘊（khandha）是「聚集」的意思；色（rūpa）是有顏色、形狀的東西，特別是指肉體；受（vedanā）是感受，以苦受、樂受、不苦不樂受來說明；想（saññā）是想像、概念的作用；行（samkhārā）是形成的力量的意思，但這裡特別是指心的意志作用；識（viññāna）解釋為「了別」，是認識、判斷的作用。

自己是由這五蘊所構成的，但是任何一蘊都不斷地變化，也就是無常（anicca）；但是因為人執著於無常的五蘊的緣故，所以苦必然隨之而生。無常的東西就是苦，在此苦之物中，「我」並不存在。「我」應是常住的，常住者應有自由自在的性格，因此其中不應有苦存在。由於是苦的，所以可知自己並非常一主宰的我，因而說：「是無我的法，則不是我所有的（mama，我所）。我（aham）不是它，它也不是我的『我』。應如實以正智慧觀照。」^⑰ 無我說是動態地去理解人格的立場，而不是虛無論，所以執著

^⑯ 關於四姓平等，參考藤田宏達〈原始佛教における四姓平等論〉（《印仏研》二之一，頁五十五以下）。

於無我也是錯誤的；因而說：「既無我（attan），亦無非我（nirattan）。」
(*Suttanipāta* 858, 919)

在後世，開始在包含一切物質的第一「色」中作解釋，而以五蘊意味「無常的」一切，名為「有為法」(samkhatadhamma)；相對地，無變化的存在、常住的存在，名為「無為法」(asamkhatadhamma)，例如虛空或涅槃。有為法、無為法的看法已可見於《阿含經》，而在後世，五蘊中見無我稱作「人無我」，於法之中見無我稱為「法無我」，但是這種區別還未見於《阿含經》。

法與緣起

所謂「見法」，在佛陀的覺悟裡是重要的宗教體驗。五比丘也是聽聞四諦的開示，而見法、悟法、開法眼。「法」(dhamma, dharma)的字義是「保持」(由字根 \sqrt{dhr} 所衍生)的意思，由此再衍生「不變者」之意，而維持人倫秩序的規範、自古的慣例、義務、社會秩序，乃至善、德、真理等意，在印度自古以來就在使用了。而在佛教中，「法」也以同樣的意思在使用，例如詩偈「以怨止怨，怨恆不止。捨怨方止，此恆真理」(*dhammosanantano*)中，法是真理的意思。佛教雖然也繼承前時代的用法，但是在佛教以前，法意味善與真理，而稱惡不善為「非法」(adharma)的用法，並未包含在法之中。不過到佛教時，煩惱或惡也都稱為法（煩惱法〔*kilesa-dhamma*〕，惡不善法〔*pāpa-akusala-dhamma*〕），法的解釋已擴大了，然後在「存在」(bhāva)中見法的新解釋就出現了⑯。

西元五世紀，名為覺音(Buddhaghosa，佛音)的大註釋家(論師)出現了，著述大部份《阿含經》的註釋書。覺音出生於南印度，而渡錫蘭作佛教

(65) 上

⑯ 關於無我，參考拙論〈無我と主体〉(《自我と無我》頁三八一以下)及〈初期仏教の倫理〉(《講座東洋思想》五，頁四十五以下)。

⑰ 關於法，參考拙論〈諸法無我的法〉(《印仏研》十六之二，頁三九六以下)，及〈原始仏教における法の意味〉(《早稻田大學大學院文學研究科紀要》十四，一九六八年)。

的研究，整理傳於錫蘭的佛教教義學，著《清淨道論》，並綜合整理《阿含經》的註釋。他在註釋書中論述法有四義，舉出屬性（guna）、教法（desanā）、聖典（pariyatti）、物（nissatta）四種（*Sumangalavilāsinī I*, p.99，此即長部註《善吉祥光》）；或除去其中的教法，加上因（hetu, *Atthasālinī II*, p.9，即法集論註《殊勝義》）。在佛、法、僧三寶中的「法寶」，也有作為教法的法的意思，但同時也意味在教法中所示的真理、涅槃。其次，作為「九分教」的法（法藏），是作為「聖典」的法。九分教是將《阿含經》中所含的教法，依其內容分成九類型，這是結集經藏以前教法的分類方式。第三，所謂「因」，即如善法、惡法一般，是產生結果的法。例如善法有生出善的能力，所以無記法不含於因中。同樣地，「假法」也不成為因。而作為屬性的法也譯作「德」^{上(66)}（guna），如佛陀具足的「十八不共佛法」，即是作為德的法。第四，作為「物」（nissatta, nijīva，無情）的法是佛教獨有的概念。像這種法的理解，在《吠陀》或《奧義書》中並未出現。所謂佛陀悟道的法，也包含在這個意義的法中。佛陀在正覺中所悟的是「涅槃」，是真理，同時也是「實在」；在這個意義上，涅槃也包含於作為物的法中。

換言之，作為現象的存在，本身就擁有永遠的實在、真理的性格，這種意義也包含在其中。而發現與永遠之實在同一的現象之性格、狀態，即是「見法的立場」。自己雖是現象上的存在者，但是發現自己所具備的真理性時，即發現了「作為法的自己」。這意義的法，經常表現於「諸法無我」情形的法，或「緣起與緣已生法」情形的法之用例中。

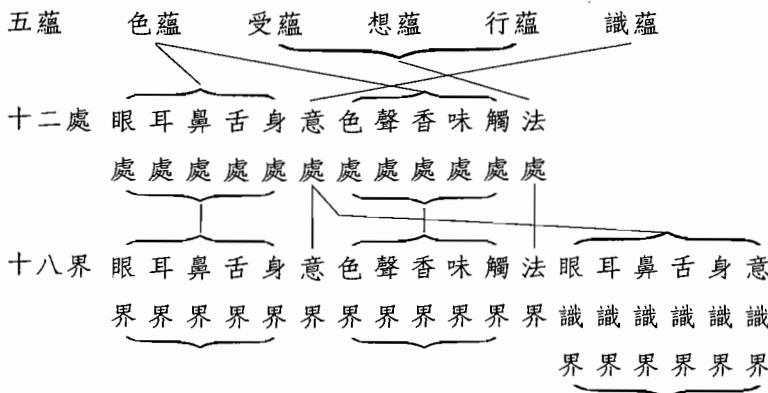
在原始佛教中，並未直接將「作為個體事物的存在」稱作法。法是使現象成立的基礎性存在，例如構成人的色、受、想、行、識五蘊稱為法，但是在色及行之中，法更加以細分。「色」意味肉體或物質，在肉體上安立眼、耳、鼻、舌、身五根的法。最後的身根是觸覺的法，因為遍及筋肉全體，然後以此為本而有眼根（視覺）等感覺器官的法存在。以這五根能完全窮盡心理生理的肉體，所以這些就立為法。外界的物質更分為色、聲、香、味、觸五境，眼所見的色是狹義的色，指「顏色與形狀」。顏色再分為青、黃、赤、白，各皆是法的存在，聲、香、味也再細分。「觸」是指以觸覺（身根）^{上(67)}

所認識的對象，也有種種區別，包含地、水、火、風四元素（四大）。

其次在五蘊說中，心理的法包含在行蘊之中，其中作意、慧、念、信、精進也作為心理上的力量而抽出來，所以是法的存在。而煩惱則有貪、瞋、慢、疑、見等法，渴愛、無明也是法之一。貪或瞋是心理的力量，是與其他不同的存在，所以立之為法，如此安立了幾種心理的法。在《阿含經》的新層中，將這些法分類為五蘊、十二處（處是 *āyatana*，領域之意）、十八界（界是 *dhātu*，要素之意）。

如上法雖有種種，但是在原始佛教中法的數量並未確定下來，而且也無法斷言，非要有像這樣的基礎性存在才得以立之為法。但是在原始佛教的經典中，若枚舉稱為法的，大概可以上述方法來解釋；亦即把所謂自己的存在，還原為肉體的、心理的諸法，於觀法時去理解自己存在的真實相。這樣的法是無我的（諸法無我），是依緣起而成立的（緣已生法 [*paticcasamuppanna-dhamma*]）。

(68)上



此基礎性的存在者名之為法，這一點表示承認這存在者有真理性，因為在「法」的名稱中有真理的性格。涅槃為最勝法，但不消說，涅槃中永恆性及真理性當然是受認可的。不過其他依緣起所成立的法中，也承認其真理性。「緣起」是「相依」(*paticca*) 而「生起」(*samuppāda*) 之意，是說由相依相關而成立的存在，指同時依於名為「緣」(*paccaya*) 的他者，而自己

非
「
(
詳
諸
斷
是
說
但
流
切
起
法
來
法
說
(r
(t
二
pa
生
「
「
接

才成立的情形，以「此有時彼有，由此生彼生。此無時彼無，由此滅彼滅」的公式來表達。所謂「依於他」，即成為自己得以存在的條件。有「自他不二」的世界，這在空間上成為依賴關係，所以也表現為「相依性」(idappaccayatā)。世界是相依相助而成立的，這個特質 (dhātu)，不管如來出世或不出世，都作為法而被確定、確立著 (SN. Vol. II, p.25)。在多緣聚集處，新的法便成立，所以能生的緣與所生的法有關聯。這個關聯在時間上可以上溯到永遠的過去，在空間上可以擴及到全宇宙；可以考量到貫串一個個法的「法界」(dhamma-dhātu)。

時間上的法的關聯，並不是如一條線般單純的聯繫。例如，即使試想自己的生命是遺傳的，自己的生命也受之於雙親，但雙親更有父母親四人，其上更有父母親八人，上溯至十六人、三十二人、六十四人等；以這樣的方法追溯而考慮的話，可知自己的生命中有無數生命匯集聚在一起。這裡有自己生命或遺傳所持有的普遍性、永遠性，亦即法性；以緣起而成立的存在名之為法的理由就是在這裡。在空間上的關聯也可說是一樣的；世界的存在是到任何地方都聯繫在一起，即緣起的世界是「連續的世界」(法界)。

但因為法是一個存在者，所以在其界限中有與其他切離的存在；亦即法擁有孤立的存在面。例如，貪之所以能被識別為貪，發揮作為貪的力量，是因為貪是與其他切離的獨立者的緣故（例如憎與愛在一起，則憎的力量便不能發揮，即使愛與憎同時在一起，兩者仍是個體）。阿毘達磨佛教從這一點定義法為「持自相者為法」。法是持有自相，與他者區別，而可清楚地認識的。在這一點，法斷絕於周圍的「緣」。

法有連續面及斷絕面（不常不斷），在此有法的普遍性及個別性，這都依據法的緣起的性格，所以說：「見緣起者則見法，見法者則見緣起。」(MN. Vol. I, p.191) 在這裡有法是持有自相，是有力的實在（成為因），而且同時是無常、無我的理由，大乘佛教裡主張「空」(śūnyatā) 的理由也在這裡。法是無常，是無我，在五蘊的教法中也有所開示，如說道：「色是無常的，無常的則是苦，無常、苦而變易之法，即是無我。」法即使能持自相，也無法獨立自存，因為要依緣（他力）而生之故。所以法必然改變型態成為

非己者，「毀壞」是有爲法的本性。

這也表現於「三法印」之中。「諸法無我」(sabbe dhammā anattā)與「諸行無常」(sabbe saṅkhārā aniccā, *Dhammapada* 277-279)互爲表裡之關係(再加上「一切行苦」[sabbe saṅkhārā dukkhā]爲三法印，但北傳佛教則以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜爲三法印)；諸行無常是一切法的存在都不斷地流轉變化(變成非自己者)的意思，無常即是法(有爲法)的本性，但是因爲變化中的東西都無法把握，故以「行」(saṅkhārā)來表現(亦即不說「諸法無常」。從連續面來看存在而說爲 saṅkhārā，個別面來看稱作法，但是法與行有表裡的關係)；這表明緣起的連續性、全體性的狀態。存在的流轉變化是不可避免的，但是因爲凡夫想要令它不變而執著，所以成爲「一切皆苦」(sabbe saṅkhārā dukkhā)。流轉的存在是連續的，一切都連結在一起，但由於是變化的緣故，在連續中便有差別。這裡所成立的是能持自相的(71)上法，法的反面是流轉的行，所以法不得是固定的實體；這一點以「諸法無我」來表現。

如上所述，可以在知空與無我之處得知緣起的道理，存在所持有的作爲法的狀態，也就是知法即是知存在的真相。

十二緣起

以緣起的道理，從法的立場來說明人存在的狀態，就是「十二緣起說」。十二緣起是由無明(avijjā)、行(saṅkhārā)、識(viññāna)、名色(nāmarūpa)、六入(salāyatana，六處)、觸(phassa)、受(vedanā)、愛(tanhā)、取(upādāna)、有(bhāva)、生(jāti)、老死(jarāmarañā)等十二「支分」(aṅga)所成立的，所以稱爲十二緣起或十二支緣起(Dvādasāṅgā-patičcasamuppāda)；雖也稱爲十二因緣，但原文是相同的。說明執迷的現實生存是基於什麼而成立的，是流轉門的緣起。順觀的十二緣起，表達現實的「苦的生存」的，是十二支最後的「老死」。探索這老死的根據，所發現的是「生」，因爲有「出生」，所以才有老死；將此表現爲「以生爲緣而有老死」。接著追究作爲「生」的存在條件之「有」，「有」是指輪迴的生存，自己流(72)上

在性門世力成進舉量迷的莊門在「苦」門在即以由名九與初

轉於輪迴，即是出生的緣，所以說「以有爲緣而有生」。就「有」是輪迴的生存這點，可說十二緣起說包含了輪迴的思想。輪迴的生存是苦，但追問它以何爲條件時，所發現的是「取」。取是執著之意，執著於生存，成爲使生存持續不斷的條件，所以說「以取爲緣而有有」。其次追問人的執著以何爲條件時，所發現的就是「愛」。愛是渴愛，即是在所有煩惱的根本的欲求性、不滿足性。這是讓取所以是取的原因，所以說「由於愛而有取」。

因爲愛是在執迷生存的最根源，所以無法發現讓愛產生的更根源的法。從這點來說，愛是緣起系列的一個起源，由此來看，而稱愛、取、有、生、老死五支爲「渴愛緣起」。但是並非沒有使愛進行活動的條件，這條件即是「受」。受是去接受對象，有苦受、樂受、不苦不樂受；爲受所觸發，愛就生起，所以稱作「以受爲緣而有愛」。接著可以發現作爲受的生起條件的「觸」，觸是在認識上的主觀與客觀的接觸，識（主觀）、境（客觀）、根（感官）三者的和合稱作觸，這是使知覺觸發的心的力量，所以說「以觸爲緣而有受」。接著安立作爲觸生起的條件的「六入」(*sañayatana*)，也稱爲「六處」，即眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識領域。分爲主客的話，眼耳鼻舌身意爲六內處，色聲香味觸法爲六外處，合爲十二處，而說「以六入爲緣而有觸」。此認識領域是以身心爲條件而存在的，即「名色」。

上(73) 名(*nāma*)在這裡是指心，色(*rūpa*)是指身體，但是色廣義而言即是物質，所以外界也得以包含於色之中，因此說「以名色爲緣而有六入」。

接著追問自己身心（名色）得以存在的根據時，即可發現「識」(*viññāna, vjññāna*)。識解釋爲了別，是認識作用，以眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六識來表示。若失去識（認識作用），身心就會死滅。以識而使作爲生命體的身心統一起來；更廣言之，可以說在識的認識裡世界才成立，這成爲認識與認識內容的關係，所以說「以識爲緣而有名色」。但是由於身心同時活著，識的活動才成爲可能，如果沒有肉體，就不會有識，就這點可說「以名色爲緣而有識」，因而識與名色是處於相互依存關係的狀態，所以緣起成立條件的關係也可以到此爲止。識與名色雖有相互依存的一面，但是識有能統一、主動的性格，所以較之名色，識可說更基本，因此追究識的存

的
它
生
爲
求
：。
、
是
生
的
感
而
六
舌
而
是
我
舌
識
成
於
點
以
是
存

在條件，可發現「行」。自己的經驗界雖由識所統一，但是識成為具有個人個性色彩的思惟。於此預想到使這個識具色彩，使識活動的力量，這就是「行」。一般來說，行是作成東西的「形能力」；諸行無常的「行」是形成全世界的力量，這是最廣的用法；而五蘊中第四蘊的「行」是指心理上的形能力，特別是指意志，這是狹義的用法。十二緣起的「行」是指使識染色的形能力，被解釋成業（*karma, kamma*）。因為過去的業把識著色，識受其影響而進行判斷或活動。

(74)上

其次追究行的存在條件時，發現無明（*avidhyā, avijjā*）。無明是沒有智慧（明），是無知。不知無常為無常，即是所謂的無明，沒有如實知見的力量。無明本身雖無能動性，但在知性的能動性被無明所染而起動時，一切的迷妄便出生了。凡夫是透過無明來看一切的，如果作夢的人能覺察到那是夢的話，夢就會消失；如果覺察無明是無明的話，無明就會消失；亦即無明是由被發現而消失的。因此緣起的追究，是由於發現無明而終止，所以在說「以無明為緣而有行」的同時，也是在說「無明滅則行滅」。當然為了行的存在，雖然有無明以外的許多條件，但是在這些當中無明是最基本的，所以說「無明滅則行滅」。以同樣關係說「行滅則識滅，……生滅則老死滅」，如此苦的生存之滅就實現了，因此說「一切苦蘊滅」。觀照此滅，稱為緣起的「逆觀」，也叫做「還滅門」。傳說佛陀即是順逆觀十二緣起而開悟的。

十二緣起的無明、行……老死的十二支，是成立於緣起上的「法的存在」。無法體悟緣起，沒有能力觀照法的人，就沒有觀照十二緣起的能力。亦即以基於我執的固執立場所見的十二支，不過是觀念而已，並不是「法」，所以不成緣起觀。將這十二支以永遠性及個別性來觀照，「法觀」才成立。

(75)上

十二緣起說作為緣起觀，是已經完備的體系。此外也有除去無明與行，由識、名色的依存關係為始的十支緣起說，這是因為如上述般可以見到識、名色之間相互依存的關係。也有說將十支中的六入除去，由名色直接到觸的九支緣起說，以及如上所述的由五支所成的渴愛緣起說。四諦說也因為是因與果的二重構造，所以可看成簡單的緣起說，因此難以認定十二緣起說是最初開始就存在的。佛陀在菩提樹下所觀到的緣起的真理，恐怕是更直觀的內

第六章 佛學思想的發展

容；發現了無明，就是發現了緣起。在為了將這個真理傳達給他人而作種種的說明時，種種的緣起說便成立，而最後由於十二緣起，緣起說才完成。

觀照法必然成為觀照緣起，而以這個立場來追究並闡明緣起上迷惑的原因，可說是十二支、十支、九支，乃至其他諸支緣起說的目的。在這裡，有十二緣起說在後來發展的佛教中最受重視的理由，而且因為十二緣起說中，「行」是「業」的意思，所以在這裡業受到承認；接著「有」是以輪迴上的生存的意思在使用，所以輪迴說也受到承認。業說及輪迴說都是自《奧義書》時代起一直到佛陀時代逐漸發展的思想，佛教採用了它，而完成了佛教式的業說、輪迴說。⁽⁷⁶⁾

實踐論

以無執的心如實地見到真實，即能發現真理，這個看法是原始佛教的立場，因此不得不除去偏見及執著。心的邪惡的性格即是「煩惱」(kilesa)；渴愛、無明是煩惱之最，也稱為「癡」(moha)，加上貪及瞋，即成三毒之煩惱，因為這是使心染汙的最強烈的煩惱。另外，慢、疑、見也是重要的煩惱，特別是對自己的執著（我慢或我見、我所見），或是對特定的人生觀的執著（見取見、戒禁取見），會妨礙正確的知見。因為煩惱是心中的染汙顯現於外，所以也稱為「漏」(āsava)。

因為煩惱使心染汙，所以除去煩惱即成為修行實踐的目標，而且如果除去煩惱，心的染汙就消失了，心本性的智慧就會自然地顯現。這樣去看心的本性的想法，稱之為「自性清淨心」的思想，這思想的萌芽也存在於《阿含經》中^⑩（但是並無「自性」的「性」(prakṛti)之用語）。但是由於貪、瞋、我見並非心外之物，所以煩惱也是自己內部之物，因此要將心的本性與煩惱區別開來是不可能的。這個觀點反對將心的本性看作自性清淨，後來佛教的發展中，可以看到以上兩種思想的流派。但是在否定煩惱之處，就有智

^⑩ 關於自性清淨心，參考拙著《初期大乘佛教的研究》，頁二〇四以下。

種原有，的書》的立；之煩的顯除的含、與佛智

慧的顯現，而且也不應忽視心具有自己否定的力量。

正確智慧的實現之道，是以八正道的實踐而得到，這又歸納為戒定慧三學。首先以戒學調整生活；皈依於三寶而有真正的信仰，在此之上具備戒於身。信眾守五戒（遠離殺、盜、邪淫、妄語、飲酒），若出家為沙彌或比丘則守更多戒，過嚴格的修行生活。以戒的實踐而離惡，因此心中沒有後悔或不安，更因戒的規律性生活而得到健康，得到身心的平安而達成入禪定的準備。基於此戒學而實踐禪定，即是第二定學（增上心學）。定學雖以四禪的實習為主，但其準備階段的修行有種種觀法，如觀呼吸的數息觀，觀身體之不淨的不淨觀，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我的四念處觀，及慈、悲、喜、捨的四無量心，空、無相、無願的三解脫門等。
(77)上

定學也可以分成心寂靜的實現的「止」(śamatha、samatha)，及立足於此寂靜而洞察真理的「觀」(vipaśyanā、vipassanā)。基於定學而實現緣起智慧的實習，即是第三慧學；分為止與觀的情形的「觀」可以包含在慧學裡。對「觀」來說，雖然四念處觀或四無量心也很重要，但是觀四聖諦，觀五蘊的每一蘊皆無常、苦、無我，順逆觀十二緣起等，為了正確智慧的實現，特別受到重視。如此隨著正智慧的增強，煩惱就斷除了。

三學完成時，解脫就在此之上實現，而產生「已經解脫」的自覺（解脫知見）。三學的完成即是滅除煩惱，所以稱為「無漏」；而無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見，稱作「五分法身」。這是聖者所具備的實踐上的「法」。

還有，在原始佛教的修行道方面，「三十七道品」（三十七菩提分法）受到重視。此即四念處、四正勤、四如意足（四神足）、五根、五力、七覺支、八聖道。
(78)上

因修行而進步的覺悟的進展，區分作四階段，即預流果（達到預流果之前為預流向）、一來果（在此之前為一來向）、不還果（在此之前為不還向）、阿羅漢果（在此之前為阿羅漢向）。果與向合稱為「四向四果」，也稱作「四雙八輩」；這四向四果的教理也可見於《阿含經》中。「預流」是「預於流」之意，是指入於佛教之流，已達到不再退墮的階段；皈依三寶

王
以
的
命
輪
依
法
第
五

sa
開
話
而
的
院
（
所
的
教
未
…

(得到正信)，受持聖戒，即是預流，但此外預流之說也有斷三結（我見、戒禁取見、疑），或得如實知見之說^②。「一來」是再回到這世間一次的意思；雖然說在修行途中去世的人來世生於天界，但是在天界無法完成修行入涅槃，而再一次出生於人間，稱作一來。一來是指已斷三結而貪瞋癡變薄的狀態（三毒薄）、「不還」則是不再回到這世間的意思，是指死後生於天界，在那裡入涅槃的人，是斷了五下分結（貪、瞋、身見、戒禁取見、疑）的人；五下分結即是將人結縛於欲界的煩惱（結）。第四的阿羅漢是修行已完成的人，已斷了一切煩惱而在這世間入涅槃。

在《阿含經》中也宣說了此四向四果的階段。這個修道論承認輪迴觀及上(79) 作為輪迴場所的三界（欲界、色界、無色界）的存在，這是為了只在此世無法完成覺悟的人們，才產生如此反覆輪迴修行的思想。所謂地獄（naraka, niraya）的觀念也見於《阿含經》，在地獄之上加入餓鬼（preta）、畜生、人、天界而成五道的觀念，也可看作是由這時代起就有的。

佛陀觀

四向四果是弟子的證悟。佛陀是在菩提樹下直接開悟成佛，所以佛陀並不安立悟道的階段。在後世部派佛教的時代裡，說菩薩的修行為「三阿僧祇劫百劫的修行」，為大乘佛教所繼承，但是在原始佛教的時代裡，則只是宣說《本生經》(Jātaka)，說種種佛陀前世修行的程度而已。

佛陀在世時，弟子們直接接觸到佛陀的偉大人格，受其感化，在佛陀滅後，佛陀逐漸被神格化，開始被視為超人的存在；但在原始佛教時代，佛陀還被視為是人。佛陀也稱作如來（Tathāgata），另外也有阿羅漢、正等覺者等十種名稱（如來十號）。一般相信佛陀在身體上具備「三十二相」，三十二相是非常人所具之勝相，唯有佛陀與轉輪聖王具足。但是一般認為佛陀的身體也是無常的，無法避免生老病死，而認為因為佛陀在精神上具備「無漏的

② 關於預流，參考舟橋一哉《原始佛教思想の研究》頁一八四以下，及拙論〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本佛教學會年報》三一，頁五十七以下）。

「五分法身」，具足「十八不共法」，完全修了四神足，所以如果想要的話也可以住世一劫。而關於佛陀的去世，也開始解釋成，在佛陀八十歲時，應教化的眾生都已經度盡，而已經為未來的眾生種下教化的因緣，所以隨意而捨命。^{(80)上} 佛陀的死稱為「般涅槃」(parinibbāna，完全的涅槃)，因死亡而入「無餘涅槃界」(anupādisesanibbāna-dhātu)，後來解釋佛陀生前的涅槃為「有餘依涅槃」(sopadhiśesanirvāna)，因死入於「無餘依涅槃」(nirupadhiśesanirvāna)^{(81)上} ②。

第五節 教團組織

佛教教團的理想

佛教的教團稱為「僧伽」(samgha)，特別稱作「和合僧」(samagga-samgha)^②，這是實現和諧的團體的意思。佛教的目的，在個人方面是求開悟，過著與真理合一的生活，然而這樣的人們聚集在一起而過共同生活的話，真實的和諧才能實現。而已進入僧伽但尚未悟的人，則為了自己的解脫而努力，並致力於實現團體的和諧。致力於和諧的實現，本來就與自己悟道的實現一致。

弟子們以佛陀為「大師」(satthar)而皈依，奉上絕對的信賴。尊崇佛陀為法根、法眼、法依，常隨順於佛陀的指導，所以弟子們稱作聽聞教法者(srāvaka、sāvaka，聲聞)，佛陀更因為具足洞察一切的甚深智慧以及包容所有的廣大慈悲，弟子們無條件地皈依佛陀，而發揮各自的天分，達成修行的目的，安住於師與弟子共同一味的證悟。把這種師與弟子聚集起來的佛教教團(僧伽)比喻成大海，即以大海說明僧伽的特徵，稱作佛教僧伽的「八未曾有法」：(1)如大海漸深，僧伽也漸漸有學；(2)如大海不越於岸，弟子

^{(83)上}

② 參考宇井伯壽《印度哲學研究》第二，頁二三五以下。

② 關於和合僧，參考拙著《原始佛教的研究》，一九六四年，頁二九五以下。

也教式沙沙式丘優(1)闡謂守的戒的類夷的戒「現(s法席丘

們也不破戒律；(3)如大海不受死屍，必上於岸，僧伽也是犯戒者必舉罪；(4)如百川入海盡失本名，入僧伽者皆捨階級姓名，唯稱沙門釋子；(5)如大海同一鹹味，僧伽同一解脫味；(6)如大海百川流入而不增減，僧伽的修行僧如何多入涅槃，也不增減；(7)如大海藏種種財寶，僧伽裡有勝妙的教法及戒律；(8)如大海中有種種大魚住著，僧伽中也住著偉大的弟子們。

四衆

佛陀的弟子有在家及出家二類。在家的男性信眾稱為優婆塞 (*upāsaka*)，女性信眾稱作優婆夷 (*upāsikā*)。優婆塞是「侍奉的人」(近事男)之意，侍奉於出家者，布施其生活資具，受其指導，過在家生活而修行。在家信眾因皈依三寶而稱作優婆塞，虔誠的人更進而受五戒。

出家的男性修行者稱作比丘 (*bhikkhu, bhikṣu*)，女性的修行者稱作比丘尼 (*bhikkhuni, bhikṣumi*)。比丘是「行乞的人」之意，是依信眾的布施物而生活，並專心於修行的人。成為比丘時要受具足戒 (*upasampadā*)，即所謂的二百五十戒，是守出家者應有的嚴格戒律生活。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，稱為佛的「四眾」 (*cattāri parisadāni*)，總稱為佛弟子。^{上 (84)}

僧伽

佛教的教團稱為僧伽。廣義上雖四部眾也可以稱作僧伽，但是由原始佛教時代的慣用語來看，組織僧伽的只有出家眾而已；亦即集合比丘組織成「比丘僧伽」 (*bhikkhu-samgha*)，比丘尼組織成「比丘尼僧伽」 (*bhikkhunī-samgha*)，兩者合稱「兩僧伽」(二部僧)。比丘僧伽及比丘尼僧伽都各自獨立，以自治而維持秩序，並不將四部眾合在一起稱作僧伽。 *Samgha* 漢譯雖譯作「僧伽」，但也譯作「僧」。在日本提到「僧」時，意思是指一位法師，但僧本來是教團的意思。在佛陀時代的印度，政治團體或工商業者的公會等

④ 關於僧伽，參考拙著《原始佛教的研究》頁一以下，關於「菩薩衆」，參考拙著《初期大乘佛教的研究》頁七七七以下。

也稱作僧伽；當時除了僧伽之外，也有稱為「眾」(gana)，特別是在大乘佛教中經常用「菩薩眾」(bodhisattva-gana)一詞^④。

比丘、比丘尼有年齡的限制，二十歲以上才允許入僧團；許可入團的儀式為受具足戒。年少者入僧團，則成沙彌(sāmanera)或沙彌尼(sāmanerī)。^{(85)上}沙彌、沙彌尼受「出家」(pabbajā)的儀式，而受十戒。在十四歲得為沙彌、沙彌尼，稱為驅烏沙彌。沙彌尼到十八歲時，可以受正學女(sikkhamānā，式叉摩那)儀式，這是在兩年之間守六戒法的修行者，之後受具足戒而成比丘尼。以上的比丘、比丘尼、正學女、沙彌、沙彌尼稱作「出家五眾」，加上優婆塞、優婆夷稱為「七眾」。信眾除了守五戒之外，在每個月的布薩日(uposatha，八、十四、十五、二十三、二十九、三十日稱為六齋日)有守八關齋戒的習慣，但是因為信眾的五戒或八齋戒並非義務，所以不守也不會被課以處罰。出家五眾的戒，在維持僧伽的秩序上是必要的，所以要強制遵守，破戒的話則有罰則。

戒(sīla、śīla)是自發地去遵守的，是決心要作佛教修行的人所受的。受戒時有作為在家者去修行，或成為出家者去修行的選擇，因而所受的戒也就不同。戒是佛教修行的原動力，特別是出家眾為了組織僧伽，過集團的生活，也因為有必要維持團體秩序，所以有強制守僧伽規則的要求。這個規則稱為僧伽的「律」(vinaya)，即所謂的二百五十戒。最重的罪稱為波羅夷罪(pārājika)，有殺、盜、婬、大妄語四種，犯了則被驅逐出僧伽；次重的罪是僧殘罪，有十三條。律的根基上雖有戒的自發精神存在，但出家者在戒之上更進而守律。

僧伽有現前僧伽(sammukhībhūta-samgha)與四方僧伽之別。現前僧伽是「現在成立於此的僧伽」之意，若在某地聚集了四位以上的比丘，他們就形成現前僧伽，所以僧伽的單位是四人以上。僧伽地域上的界限叫做「界」(sīmā)；進入界內的比丘，有一定要出席其僧伽會議的義務。僧伽會議的方法叫做羯磨(kamma)，其議長稱作羯磨師。僧伽的會議原則上必須全部出席，特別是布薩(比丘的布薩是十五日及三十日)或安居的集會、僧伽執事比丘的選出等會議。普通的羯磨雖四人以上即可舉行，但是自恣羯磨在界內必須

要五位以上的比丘才可以（自恣是安居之後安居僧伽的解散儀式，這時候要互相指出安居三個月間對他人的打擾，而互相懺悔。在這會議中必須有接受懺悔的比丘，所以成為五人僧伽）。接著，具足戒羯磨則須十位比丘（和尚、羯磨阿闍梨、教授阿闍梨的三師，及七位證人所組成的十人僧伽），但是在邊地難以聚集比丘的地方，則規定以五人僧伽（三師及二位證人）授具足戒也可以。犯了僧殘罪的比丘的出罪羯磨必須有二十人才能舉行，但是每次僧伽會議都集合全體的比丘有礙修行，所以在具足戒羯磨或出罪羯磨的場合，漸漸成為十人或二十人的比丘在特定的小界中集合舉行羯磨。這是戒壇的起源。

現前僧伽是自治單位，依戒律維持內部自治的秩序，自主舉行布薩或安居，管理僧園、精舍等僧伽財產，公平地利用，更將布施給僧伽的食物或衣服等平等地分配給比丘們，而過修行的生活。

戒律是僧伽秩序的根源，現前僧伽不能任意加以變更；戒律是超越於現前僧伽的存在。⁽⁸⁷⁾ 還有僧伽財產的僧園或精舍，也只允許現前僧伽利用，不得變賣。由這兩個理由可想到有超過現前僧伽的高一層僧伽，即四方僧伽（cātuddisa-samgha，招提僧）。四方僧伽是弟子教團的本身，是在空間上、時間上不具界限，三世一貫的常住僧，也是在地域上得以擴大於任何地方，而在時間上應永遠存在於未來的僧伽。此四方僧伽擁有精舍等常住物，代表戒律上的僧伽秩序。

其次關於女性的教團，比丘尼僧伽的組織原則上是與比丘僧伽相同，但是比丘尼在教法或戒律的修學上非受比丘的指導不可。不過在過禁欲生活時兩者的接觸上有極為嚴格的規則，這歸納成八敬法（八重法，Aṭṭha-garudhamme）^⑤。

波羅提木叉

將進入僧伽的比丘、比丘尼所應遵守的規則集中起來，稱作「波羅提木

⑤ 關於八敬法，參考拙著《原始佛教的研究》，頁五二一。

互
悔
磨
難
。

集
人

安
衣

現
得

伽
、

，
表

但
時

ia-

木

叉」(Pātimokkha, Prātimokṣasūtra, 戒經、戒本)，就是所謂的二百五十戒(比丘尼的條文還更多)，但是在此之中並未包含以僧伽為主體而實行的羯磨。比丘的波羅提木叉分作八節，比丘尼的波羅提木叉則由七節所成，其中最重的罪是「波羅夷法」(pārājika)，即姪、盜、斷人命、大妄語四條(比丘尼是八條)，破了這些戒的話會被驅逐出僧伽，不准再進入。

其次是僧殘法十三條(比丘尼是十七條至十九條)，包括有關性的罪或企圖破僧的罪、以波羅夷誹謗他人的罪等。犯了此罪須在現前僧伽的面前懺悔，然後實行摩那埵法(mānatta，七日之間的謹慎)，之後依出罪羯磨，即可寬恕其罪。僧殘是僅次於波羅夷的重罪；企圖破波羅夷與僧殘未遂的情形稱為「偷蘭遮罪」(thullaccaya)。^{(88)上}

第三是不定法二條(比丘尼無)，這是比丘和女性共處情形的罪，因為是根據證人的證言而定罪，所以稱為「不定」。

第四捨墮法三十條(比丘尼三十條)，是持有禁止擁有的東西之情況的罪。例如衣服只允許持有三衣，得到多餘的布，只允許在一定期間持有。另外關於坐具、雨衣、鉢、藥等也有限制持有的規定，並禁止金銀寶物的持有或買賣。如果觸犯了捨墮罪，非得放棄該物而懺悔不可。

第五波逸提法九十至九十二條(比丘尼一百四十一條至二百一十條)，總集了妄語、惡口等其他輕罪，破了的話課以懺悔。

第六悔過法四條(比丘尼八條)，是受食了不能受的食物的情況的罪，是輕罪。

第七是眾學法七十五至百七條(比丘尼亦同)，是規定飲食、乞食或說法等威儀舉止的戒，破此戒的話在心裡懺悔即可。此罪稱作「惡作」(dukkata，突吉羅)，另外也有將「惡說」罪分開的情形。^{(89)上}

第八是滅諍法七條(比丘尼亦同)。在僧伽發生爭執時，僧伽的知事比丘應該適當使用僧伽的規則(裁定諍事的七種羯磨)滅除紛諍，若違反則得惡作之罪。以上波羅夷、僧殘、波逸提、悔過、突吉羅稱作「五篇罪」，加上偷蘭遮與惡說稱為「七聚罪」。

以上波羅提木叉的條文，巴利律是二二七條(比丘尼三一一條)，四分

律則是二五〇條（比丘尼三八四條）。在其他律中條數有若干差異，但在波羅夷、僧殘、捨墮、波逸提等重要條文上，諸律互相一致，表示這些是由原始佛教時代起即已確定下來的^⑯。

僧伽的修行生活

想進入僧伽修行的人，不論種族或階級的差別都允許。志願者首先要找入團後的指導者「和尚」（upajjhāya），和尚為他準備三衣（袈裟）與鉢，及十人僧伽，在戒壇授以具足戒。但是要先檢查，是否為未得父母之許可者、有負債者、曾犯過波羅夷者、犯罪而被官方追捕通緝中者，及其他共二十餘個不許受具足戒的條件^⑰。十人僧伽中，進行這個檢查的比丘稱為教授師，而舉行這個會議的議長稱為羯磨師，所以羯磨師是戒師。在受具足戒之後，教以波羅夷的四條，及出家者基本生活法的「四依」；四依是自出家至死為止，都以乞食過生活（盡形壽乞食），著糞掃衣，住樹下，用陳棄藥。但這是原則而已，其他的請食、新衣、住精舍、自樹根所得的陳棄藥，也是允許的。
上(90)

受了具足戒的新比丘成為和尚的弟子，在其指導下過生活，同時也邊學戒律，練習坐禪，學習教法，進行修行。但是有關禪定或教法，若得到和尚的許可，也允許跟隨專門的老師（ācariya，阿闍梨）學習。和尚看待弟子如子，弟子侍奉和尚如父，食物或衣服互相均分，生病的時候去探病，互相幫助過修行生活。僧伽的秩序是根據出家起的年數（法臘）；尊敬先出家者，守禮儀，建立秩序而過團體生活。僧伽的生活是禁欲生活，午後不進食，是除去一切娛樂的嚴謹生活。早上起來則坐禪，上午去村裡乞食，中午為止食畢；出家是一日一食，不許午後進食。之後去信眾的家拜訪，或為了中午休息而在樹下坐禪。傍晚自禪而起，集合於法堂，互相討論白天坐禪得到的體驗或感想，或舉行法談，或是去請教師長；僧伽的生活是沈默及法

⑯ 關於波羅提木叉條文的數目，參考拙著《律藏的研究》，一九六〇年，頁四三〇以下。

⑰ 參考拙著《原始佛教的研究》，頁四五四以下。

談。之後退回自己的房間繼續坐禪，而在後夜時就寢。在每個月的布薩日，會為來精舍參訪的信眾們授五戒及說法。比丘的布薩則是每月二次，在布薩日的夜裡，比丘單獨舉行布薩的集會，誦波羅提木叉。

比丘的生活原則上是遊行的生活，並不定居於一個地方，因此所持物也是很簡樸；三衣與鉢、坐具、灑水囊，此「六物」是比丘的財產。但是雨季的四個月之中，有三個月間為了雨安居而定居於一處，這期間進行坐禪或佛法的學習。安居結束日則舉行自恣儀式（解散式），再度出發遊行，但是安居後因為要縫製三衣，所以也有一段時間停留在原地。在印度是以大塊的布來裹身，所以布本身就是衣服。在家人使用白布，但是佛教的比丘則是染成袈裟色（kāsāya，黯淡的黃色）來使用，所以稱為袈裟衣，有下衣（五條袈裟）、上衣（七條袈裟）、大衣（九條至二十五條袈裟）三種衣。衣服的原料是以木棉為主，但也可使用麻、絲、羊毛等。要作三衣需大量的布，但由布施取得並不容易。對比丘們而言，遊行的前方並非已有完備的精舍，因此露宿或住宿於樹下也是常有的事，除了雨季以外的八個月幾乎不下雨，所以住樹下也不是非常痛苦。弟子們中也有主動過苦行生活的比丘，後來這種苦行式的生活法歸納起來，稱為頭陀行（dhūta，十二或十三頭陀）；大迦葉即是以頭陀行的實踐者而著名。

(91)上

(92)上

第六節 原始經典的成立

第一結集

佛陀入滅後，大迦葉考慮到，佛陀的教法如果一直被放置不理的話，會很快就湮滅無聞，而想要舉行教法的結集（saṅgīti）。他向聚集起來的佛弟子們提案而得到了贊同，便於王舍城集合五百位佛弟子，結集了佛陀的一代說法；稱為「第一結集」^⑧。「結集」也譯作「合誦」，是將記得的教法共同誦出的意思。雖然有不少學者否定第一結集，但是諸部派的文獻裡都有記載，所以或許可以看作是以某種形式進行了遺法的結集。

孝
多
其
治
在
不
月
作
古
自
日
經
合
古
不
年

此時的教法（Dhamma）是由佛陀的常侍弟子阿難（Ānanda）誦出，律（vinaya）是由理解戒律很深的優波離（Upāli）誦出，而誦出了後來成為經藏、律藏原形的內容；但論藏的成立是更晚的事。為了便於記憶這些法與律，
上(94) 將重要的教說整理成簡單的短文契經（sūtra），或造詩句（gāthā，伽陀）而傳承下來。但是似乎是在這些梗概大要中附加說明解釋而傳承下來，在伽陀方面也附隨了具有說明的因緣（nidāna）而記憶下來。後來將這些短文或詩句綴合起來，加上連結的文章，整理出長篇的教法，而稱為「法門」（dhammapariyāya or pariyāya）。後來編集了長文的「經」（sutta, suttanta）；經是「縱線」的意思，是指將豐富的意思整理為短的文章。但是佛教後來也整理了許多長文的經典，整理出來的長文經典的內容是至佛滅後約百年左右為止。

還有關於律方面，戒律的條文，亦即波羅提木叉，是比較早整理出來的。而戒律的條文稱為「經」，其解說稱為「經分別」（suttavibhaṅga），也可視為是較早就確定下來的。因為正確地瞭解條文的意思，對比丘們來說，在為了過正確的戒律生活上是很重要的，且可說與此並行的，也將僧伽營運的規則集中起來。僧伽的運作規則稱作「羯磨」（kamma），成為律藏「犍度部」的中心。在後世整理出所謂百一羯磨之多的大量羯磨，不過自最初為教團的營運即已經有相當多的羯磨了。波羅提木叉與犍度部的原形確定下來，可以視為是在佛滅後百年左右。

這些教法或戒律的憶持似乎是分工進行的，自古以來僧伽裡就有經師（suttantika）、持律師（vinayadhara）、說法師（dhamma-kathika）、持法師（dhammadhara）。但是自第一結集的法與律起，到現在所存的經藏與律藏，
上(95) 是經由怎樣的路徑發展的，則很難追溯定位。不管如何，到原始佛教的末期，教法經整理而成「經藏」（sutta-piṭaka），律則成「律藏」（vinaya-piṭaka）。然而因為佛滅後百年左右，原始佛教分裂為大眾部及上座部，所以

⑧ 關於第一結集，參考赤沼智善《佛教經典史論》，一九三九年，頁二以下。金倉円照《印度中世精神史》中，頁一九六。塚本啓祥《初期佛教教団史の研究》，一九六六年，頁一七五以下。J. Przyluski: *Le concile de Rājagrha*. Paris, 1926-8.

律經，傳面合」經理。來也，運度了下師師，未以
律法的傳持也轉移到部派教團上。其後，上座部及大眾部各自引起內部分裂，最後分為十八部，而經藏及律藏也都在各部派傳持之間，蒙受部派上的增廣及改變；這些即是以巴利語（Pāli-bhāṣā）傳於錫蘭，或是傳到中國而漢譯，現在我們得以利用的經藏、律藏。其間因為經歷長久歲月，所以縱使在原始佛教的末期，經律二藏已經纂集出來，現在要去探知那時的原形也是不可能的。但是由許多地方可以明白，經藏、律藏的現在形態，其古層與新層有互相交錯混入的情形^②。

說到關於經藏與律藏的現在形態，在阿育王時代由摩哂陀（Mahinda）傳到錫蘭的佛教，是以巴利語傳持的，其經藏被整理為五尼柯耶（nikāya，部、集成），是上座部（Theravāda）系的分別說部（Vibhajjavādin）所傳持的。巴利語是中印度西南的卑提寫（Vedisa, Bhilsa）地方的古代方言，這裡是摩哂陀母親的出生地，此地的佛教由摩哂陀傳到了錫蘭。相對地，由北印度經由中亞傳到中國的經藏稱為《阿含經》，在中國共譯出了四種《阿含經》。但是一般說《長阿含經》是法藏部所傳持的，《中阿含經》及《雜阿含經》是說一切有部所傳持的，《增一阿含經》是大眾部所傳持的，不過漢譯的《增一阿含經》似乎不是大眾部所傳持的。律藏方面，有巴利語的上座部律，在漢譯裡有法藏部的四分律、說一切有部的十誦律、化地部的五分律、大眾部的摩訶僧祇律、根本說一切有部律等五種律藏。藏譯方面也有根本說一切有部律，這些內容如下所示：

(96)上

「律藏」（vinaya-piṭaka）：

I 經分別（Suttavibhaṅga）

比丘戒經分別（Mahāvibhaṅga）——波羅夷章（Pārājikā）

比丘尼戒經分別（Bhikkhunīvibhaṅga）——波逸提章（Pācittiyā）

② 關於阿含及律的新古層，參考宇井伯壽〈原始佛教資料論〉（《印度哲學研究》第二），和辻哲郎《原始佛教の實踐哲學》序論，拙著《律藏的研究》第一章。H. Oldenberg: *The Vinayapitaka*. Vol. I, Introduction. T.W. Rhys Davids: *Buddhist India*. p.176ff.

II 捷度部 (Khandhaka)

大品 (Mahāvagga) 分為十章

小品 (Cullavagga) 分為十二章

III 附隨 (Parivarapātha)

「經藏」(sutta-piṭaka) :

五部 (Pañcanikāya, 上座部所傳)

長部 (Dīgha-nikāya, 三十四經)

上(97)

中部 (Majjhima-nikāya, 一五二經)

相應部 (Samyutta-nikāya, 二八七二經)

增支部 (Aṅguttara-nikāya, 二一九八經)

小部 (Khuddaka-nikāya, 十五部)

四阿含

長阿含經 (三〇經, 法藏部所傳, 西元四一三年譯)

中阿含經 (二二一經, 說一切有部所傳, 三九八年譯)

雜阿含經 (一三六二經, 說一切有部所傳, 四四三年譯)

增一阿含經 (四七一經, 所屬部派不明, 三八四年譯)

漢譯為部份, 義足經、法句經、本事經、生經等。

律藏所示為巴利律的組織;，漢譯諸律的組織與大綱也與此相同。巴利律已由 H. Oldenberg 出版 (*The Vinayapitaka in Pali. 5 Vols, London, 1879-83*)，此書有巴利聖典學會 (Pali Text Society, P.T.S.) 的翻印版，還有戒經 (*Pātimokkha*) 的出版。英譯是由 T.W. Rhys Davids 及 H. Oldenberg 翻譯了一

◎ 關於律藏的組織，參考拙著《律藏的研究》第四、六章。

部份，收於 SBE. (*The Sacred Books of the East.* Vols. XIII, XVII, XX) 裡。全譯本是由 I.B. Horner 譯出 (*The Book of The Discipline.* 1949-52)，收於 SBB. (*The Sacred Books of the Buddhist.* Vols. X, XI, XIII, XIV, XX)。日譯本收於《南傳大藏經》第一至五冊。Buddhagosa : *Samantapāsādikā.* 7 Vols. (漢譯《善見律毘婆沙》) 是巴利律的註釋。漢譯律藏有《四分律》等五種，收錄在《大正新修大藏經》的第二十二至二十四冊。廣律之外也有戒經、律疏。在日譯的《國譯一切經》律部第二十六冊裡，包含廣律、戒經、律疏，其解題、註記等，是有益的參考資料。藏譯律典則收在《影印北京版西藏大藏經》第四十一至四十五冊，律疏則收在第一百二十至一百二十七冊。藏譯 (98) 上本全部都是根本說一切有部有關的律典，梵文的律藏原典並不完整，有在中亞由伯希和探險隊、德國探險隊所發現的殘卷，大部份是說一切有部、根本說一切有部、大眾部的戒經、經分別、犍度部、羯磨本等殘卷。還有羅睺羅僧克里帖衍那 (Rāhula Sāmkṛtyāyana) 在西藏所發現而保存於巴特那的梵本裡，也有大眾部系的戒經、比丘尼律，並已經出版了。W. Pachow and R. Mishra: *The Prātimokṣasūtra of the Mahāsāṅghikās.* Alīahabad, 1956; G. Roth: *Bhiksūni-Vinaya including Bhiksūni-prakīrnaka and a Summary of the Bhiksuprakīrnaka of the Āryamahāsāṃghika- Lokottaravādin.* Patna, 1970; B. Jinananda: *Abhisamacārikā* (*Bhiksuprakīrnaka*). Patna, 1969. 最完整的梵文律藏是在喀什米爾的吉爾吉特 (Gilgit) 舊塔所發現的根本說一切有部律的寫本，主要由 N. Dutt 出版。N. Dutt: *Gilgit Manuscripts.* Vol. III, Parts 1-4, *Mūlasarvāstivāda- Vinayavastu,* Srinagar. 1942-54. 戒經則由 A. Ch. Banerjee 出版 (一九五四年)。由於律藏的資料很豐富，經由這些律藏的比較研究，可能推測得知部派以前的狀態 ⑩。

經藏 ⑪ 在巴利方面完整地流傳下來，但是漢譯方面僅存說一切有部的中、雜二阿含經，法藏部的《長阿含經》，部派不明的《增一阿含經》而已

⑩ 關於律的文獻，參考拙著《律藏の研究》頁五十八以下。

⑪ 關於經藏的組織，參考前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》頁六一九以下。

dh
經的
九
1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
三
九
然
一
下
的
10.

㊩。巴利語的《阿含經》雖在錫蘭、緬甸、泰國等也有出版，但 T.W. Rhys Davids 於一八七八年組織了 Pali Text Society，在諸學者的援助之下作有組織性的出版，不過《本生經》是由 V. Fausböll 所出版 (*The Jātakam together with its commentary. 7 Vols, 1877-97*)。巴利《阿含經》的英譯大部份已由 P.T.S. 出版，日譯本收於《南傳大藏經》第六至四十四冊，其他也有若干翻譯 ㊪。巴利的五尼柯耶有覺音的註釋，*Sumangalavilāsinī*（吉祥悅意）等，皆已由 P.T.S. 出版，這些是研究《阿含經》必讀的參考書。漢譯《阿含經》收錄於《大正大藏經》第一、二冊，除四阿含經之外，也包含了許多阿含經系統的單行經的翻譯。《國譯一切經》阿含部是其日譯，在漢巴阿含的比較上，早期有 崎正治的對照，完整的比較以赤沼智善的《漢巴四部四阿含互照錄》（一九二九年）較受重視。藏譯《阿含經》只不過是包含於長、中、雜阿含經的一些單經而已（影印北京版第三十八至四十冊），梵文的《阿含經》㊫主要是在中亞所發現的寫本殘卷，雖然有很多在雜誌上發表，但是有 A.F.R. Hoernle 所整理出版。另外德國探險隊在中亞蒐集到的，是由 E. Waldschmidt 及其門下所出版 ㊬；其中有《涅槃經》、《大本經》、《四眾經》、《Udanavarga》，及其他許多重要的經典。古法句經是由 J. Brough 所出版 (*The Gāndhārī Dharmapada. Oxford, 1962*)。

九分教與十二分教

有學者主張，原始佛教的教法 (dharma) 在整理為四阿含、五尼柯耶之前，先被整理為九分教 (Navāṅga-sāsana) 或十二分教 (Dvādaśāṅga-

㊩ 關於增一阿含的所屬部派，參考拙著《初期大乘佛教的研究》頁二十九以下。

㊪ 關於巴利語佛教文獻，參考 W. Geiger: *Pāli Literatur und Sprache*. Strassburg, 1916, English translation by B. Ghosh, Calcutta, 1956。

㊫ 關於梵文的阿含經，參考山田竜城《梵語佛典の諸文獻》，一九五八年，頁三十二以下。

㊬ A.F.R. Hoernle: *Manuscripts remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*. Oxford, 1916. 關於德國探險隊所發現寫本的出版，是 E. Waldschmidt: *Sanskrit-handschriften aus den Turfanfund. Teil, I*. Wiesbaden, 1965, ss. XXVI-XXXII.

ys
織
er
由
翻
：
含
河
的
、
的
，
由
累
所
之
1-
sh
6.
2n

dharma-pravacana)。九分教是巴利經典和摩訶僧祇律之說；十二分教（十二部經）傳承於法藏部的長阿含或四分律、說一切有部的中阿含或雜阿含、化地部（100）上的五分律、根本說一切有部律等。

九分教 (navanga-sāsana) :	十二分教 (dvādaśāṅga-dharma-pravacana) :
1. 契經 (sutta)	1. 修多羅 (sūtra)
2. 祇夜 (geyya)	2. 祇夜 (geya)
3. 授記 (veyyākarana, 記說)	3. 授記 (vyākarana)
4. 伽陀 (gāthā)	4. 伽陀 (gāthā)
5. 優陀那 (udāna, 自說)	5. 優陀那 (udāna)
6. 如是語 (itivuttaka)	6. 尼陀那 (nidāna, 因緣)
7. 本生 (jātaka)	7. 本事 (itivṛttaka)
8. 方廣 (vedalla)	8. 本生 (jātaka)
9. 未曾有法 (abbhūtadhamma)	9. 方廣 (vaipulya)
	10. 未曾有法 (adbhūtadharma)
	11. 賜喻 (avadāna)
	12. 論議 (upadeśa)

十二分教是九分教加上因緣 (nidāna)、譬喻 (avadāna)、論議 (upadeśa) 三支而成。九分教與十二分教何者較古，並無決定性的證據，但是一般以為九分教較古老^⑩。而九分、十二分與四阿含、五尼柯耶何者較古老，這點雖然也有尚未解明的地方，但許多學者認為九分、十二分較古。確實九分、十二分似乎保存了古老的成分，但是《本生經》似乎是新成立的，所以無法遽下斷言說其是較古的。這隱含了應將五尼柯耶的第五「小部」與四阿含雜藏的「雜藏」合起來考察的問題。

(101)上

⑩參考前田惠學，前引書頁四八二以下。

第七節 教團的發展與分裂

佛滅後的教團

佛陀入滅後的佛教教團，不過只是擴及中印度的地方教團。佛陀的誕生地藍毘尼及入滅地拘尸那在中印度的北邊，開悟地佛陀伽耶在中印度的南部，最初說法的初轉法輪地鹿野苑在中印度的西部；這四個地方為「四大聖地」(cetiya)，在佛滅後成為崇拜佛陀的信眾們巡禮朝聖之地而繁榮起來(DN. Vol. II, p.140)。初期佛教徒眼中的「中國」(Madhya-deśa)^⑩，也認定是以中印度為中心。

但是佛教教團在佛滅後逐漸往西方及西南方傳播、發展，這是由於中印度的南方為頻陀山脈(Vindhya)的高原所阻斷，而東方則是酷熱的未開發地區；特別是西南方的傳道日益進展。西方的佛教發展還略遲一些，似乎是因為西方是婆羅門教的穩固地盤。

佛陀在世的時代，已經有佛法自中印度傳到西南印度西海岸方面的傳說。十大弟子之一的大迦旃延(Mahākaccāna)是阿槃提(Avanti)出身的上(104)（阿槃提的首都是鬱禪尼[Ujjanī]），善於將簡單的教法加以詳細解說（巧分別），他後來回到故國阿槃提教化大眾的事情記載於《阿含經》中。特別是有名叫億耳(Sonakutikanna)的弟子在阿槃提跟隨大迦旃延出家，後來到舍衛城參問佛陀。那時大迦旃延託億耳請佛陀許可在南路阿槃提(Avantī Dakkhināpatha)有關戒律的五個例外（五事），是有名的事件；「五事」之中，包括了在邊地因為難以聚集十位比丘，所以五位比丘的僧伽也可以授具足戒之事。億耳是阿波蘭多(Aparanta，邊國)出身的，阿波蘭多比鬱禪尼更西方，是印度的西海岸地方。

^⑩ 宮本正尊《根本中と空》頁三七〇。

在上座部系的諸律中，億耳是大迦旃延的弟子，但是在大眾部系的摩訶僧祇律裡，億耳則是富樓那（Puṇya）的弟子。富樓那是輸那鉢羅得迦的蘇婆羅迦（Suppāraka）出身，蘇婆羅迦也作首婆羅（Sopāra），是印度西海岸的海港；附近曾發現阿育王的碑文，相當於孟買（Bombay）稍北之處。富樓那也自得悟起即回到故鄉從事教化，度了許多弟子；有他向佛陀表明決心教化的著名經典（MN. No. 145）。或許是由於他們的努力，在此地為佛教紮下根基。佛教有不少商人信眾，經常可見於《阿含經》中，由各地因商務而來到中印度的人皈依了佛教，回國後推廣佛教於故里；富樓那或大迦旃延也都是其中之一。還有，大迦旃延不只在阿槃提，也在摩偷羅（Mathurā, Madhurā，德里附近）地方弘化；也有他曾弘法於此地的經典。
(105)上

依《經集》的〈彼岸道品〉（Pārāyana-vagga）「序偈」，說到住在德干高原的瞿達婆梨（Godhāvarī）河上游的婆羅門跋婆梨（Bāvarī），聽到佛陀的名聲後，為了聞法而派遣十六位弟子的事情。十六位弟子由瞿達婆梨河上游的波提陀那（Patittāna、Paithan）經由南路，也就是由鬱禪尼，經過卑提寫、橋賞彌、沙祇而到舍衛城。然後這十六位婆羅門童子問佛，佛陀予以回答的內容即成為〈彼岸道品〉而流傳下來。這部經有非常古老的巴利語文體形態，與《經集》的〈八法品〉（Atthaka-vagga）一起被視為是《阿含經》中最早成立的。但即使文體古老，這些文體與阿育王碑文的文體相較之下，似乎並無法斷定其新古；僅依文體是古而決定〈彼岸道品〉是佛陀在世的作品，似乎牽強了些。而且傳述這個聞法因緣的「序偈」，較〈彼岸道品〉的本文還要晚成立，因此以「序偈」的敘述來確定佛陀在世時，佛陀的名聲已傳到德干地方，似乎有困難。

但無論如何，由以上種種資料似可確定，佛滅後佛教教團首先向南路方向擴張勢力。阿育王的兒子摩哂陀的出生地也是在鬱禪尼，摩哂陀傳到錫蘭的是巴利語的佛教，但與阿育王碑文作比較研究下，巴利語也最接近靠近阿波蘭多的迦提瓦（Kāthiāwar）半島之吉爾那（Girnār）的碑文。所以可知在阿育王的時代，這地方的佛教已經很發達了⑩。
(106)上

政治情勢

在政治方面，佛陀晚年時摩竭陀國的國王是阿闍世王（Ajātasattu）。根據錫蘭史傳，佛陀的入滅是在阿闍世王即位八年時。阿闍世王雖然是弑父即位，但他是英明的君主，征服中印度各地，鞏固摩竭陀的王權。王朝在他之後持續了數代，到那迦逐寫迦王（Nāgadāsaka）時為人民所廢，由大臣修修那伽（Susunāga）即位，開創了修修那伽王朝。此時代的阿槃提也被摩竭陀國所征服，但修修那伽王朝不久也滅亡了，難陀王朝（Nanda）繼起。難陀王朝征服了印度較廣的領土，而持有強大的軍事武力，但只不過是二十二年的統治，這王朝便滅亡了。亞歷山大大帝率領大軍入侵西北印度是在西元前三二六年，就是在這個時代；但是亞歷山大只征服西北印度便撤軍回去，而於西元前三二三年客死於巴比倫，因此印度的中原得以倖免於被希臘征服。

上(107) 但在歷經希臘人入侵的混亂後，青年旃陀羅笈多（Candragupta）舉兵，借宰相橋提略（Kautilya）之助推翻難陀王朝，創立孔雀王朝（Maurya）。然後他自西北印度將希臘人的勢力一掃而空，征服全印度，建立強大的王國。旃陀羅笈多統治王國二十四年，繼其後的是他的兒子頻頭沙羅（Bīndusāra），在位二十八年，其子為阿育王（Aśoka, Asoka），在西元前二六八年左右繼位。

根據錫蘭史傳，佛陀入滅到阿育王即位為止共二一八年；若依北傳，這段期間約為百年。如果前述諸王實際存在的話，百年之說在年代上未免太短了。在《阿育王傳》等北方傳承裡，從頻毘婆羅王到阿育王時代的蘇深摩（Susīma）為止，總共列舉了統治摩竭陀的十二位國王的名字（T 50.99c, 132b），但是並未列出各王的統治年代。無論如何，要決定阿育王是在佛滅百年後出世，或是在佛滅二一八年後即位，是很困難的。這個問題無法忽視政治史的資料，但是政治史資料多而繁雜，其間有種種不一致，任何資料都有無法成為絕對根據的困難。但是在這些資料中，錫蘭史傳所載的王統年代

⑩ 關於佛滅後的佛教，參考前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》第一編。

論是比較可信的；可是這個年代論，從佛教教團史的立場完全接受也是有困難的。因此這裡暫且不論王統的年代論，而以錫蘭史傳的教團史資料及北傳教團史資料為依據，來論述由佛滅到阿育王為止教團的發展⑩。

(108)上

第二結集與根本分裂

如上所述，佛教教團在佛滅之後由中印度向南路方向進行教法弘傳，但也漸漸向西方推進。成為西方佛教重要根據地的是摩偷羅（Mathurā, Madhurā），是閻摩那河沿岸的都市，即是在德里稍微東南方的古城，比起中印度是遠遠地位於西方。摩偷羅雖是黑神（Krishna, Kṛṣṇa）信仰的起源地，但是有一段時期佛教非常繁盛，成為說一切有部的長期根據地。有經典說大迦旃延曾在摩偷羅傳道過，但並沒有經典提到佛陀曾到訪此地；佛陀以「摩偷羅有五禍」而避開。總之因為是遠離中印度之地，所以佛教傳到這裡需要相當長的時間。

在佛滅百年舉行第二結集的時代，摩偷羅似還未是重要的佛教據點。第二結集的成立，是因為毘舍離（vesāli）的比丘們從事違反戒律的十種問題（dasa vatthūni，十事），而與反對的人們起了諍論。為了裁決這個紛爭，七百位比丘聚集在毘舍離；此時這十事以違反戒律而被否決了。這七百人會議雖是以十事的審議為主，但其後舉行了聖典的結集。因為這個傳說存在於錫蘭王統史的《島史》（*Dipavamsa*），故稱這七百人會議為「第二結集」⑪。

(109)上

所謂十事即是：(1)鹽淨；(2)二指淨；(3)聚落間淨；(4)住處淨；(5)隨意淨；(6)久住淨；(7)生和合淨；(8)水淨；(9)不益縷尼師檀淨；(10)金銀淨；全部都是有關戒律的事情⑫。這些在二百五十戒中全都被禁止，但由於難以執行的地方不少，所以要求認可為例外；這可以看作是要求戒律有彈性的運動。特

⑩ 關於政治史，參考金倉円照《印度古代精神史》頁三三八以下，中村元《インド古代史》上，頁二四三以下、頁二七七以下，塚本啓祥《初期仏教教團史の研究》頁六十二以下等。

⑪ 有關「第二結集」，參考赤沼智善《仏教經典史論》頁八十四以下、拙著《律藏の研究》頁六七一以下、金倉円照《印度中世精神史》中頁二一六以下、塚本啓祥《初期仏教教團史の研究》頁二〇八以下等。M. Hofinger: *Étude sur le concile de Vaśālī*. Louvain, 1946.

所和和序本推蘋所輪的長者是（）有誰是且產分《想發

別是第十的「金銀淨」，本來戒律中禁止比丘接受金銀，但是此時要求放寬限制，這是十事中最大的諍論點。以下依律部的〈七百犍度〉簡單地說明這個問題：佛滅百年之際，遊行到毘舍離的耶舍迦蘭陀子（Yasa-kākāndakaputta）比丘，看到毘舍離的比丘們接受信眾金銀的布施而予以檢舉。但是耶舍反而遭到毘舍離比丘們的排斥，以致於得向西方的比丘們求援。

耶舍求援的對象是阿槃提與南路（Avantī-Dakkhināpatha）的比丘，及波利邑（Pātheyyakā）的比丘們。阿槃提、南路方面，因大迦旃延與富樓那的傳道已經有所進展，因此並不難想像在佛滅百年的時代出現有力的僧團。其次，波利邑比丘即是住於波利邑的比丘之意，這波利邑似乎是指憍薩羅的西方，遠在舍衛城西方，包括像是僧迦舍（Samkassa）及曲女城（Kannakujja，迦那鳩闍）等地，由此稍向西行即摩偷羅。在波利邑方面也有相當有力的教團，而且當時西方有影響力的長老商那和修（Sambhūta Sānavāsī）住在阿呼河山（Ahogaṅga），另一位教界的長老離婆多（Revata）住在須離邑（Soreyya）。離婆多所住的須離邑似在僧迦舍附近，僧迦舍是恆河上游沿岸的城市，由此向西直線距離約二百公里即到摩偷羅。波利邑是以僧迦舍為中心的地域，與阿槃提、南路同為佛滅百年之際西方佛教教團的中心地，稍微擴大即為摩偷羅佛教。因此佛滅百年時，佛教教團已經跨越中印度的範圍，擴大到西方了。

十事之諍，因為耶舍求援於西方比丘，似乎成為東西北比丘之諍，但是東方（指摩竭陀與毘舍離等）的比丘中也有反對十事的，所以可以看作是主張彈性守戒律允許特例的寬容派比丘，與應徹底嚴守戒律的嚴格派比丘的對立。佛滅既已百年，隨著教團的擴大，比丘數也跟著增加，想法也出現差異，在教團裡十分有可能產生對立。在會議中，雖然全面通過嚴格派的主張，但這似乎是因為長老比丘中嚴格派佔多數的緣故。東西方各推出四位代表，由他們審議決定。由於長老比丘被選為代表，十事就都被判為「非事」，但是不認同這個決定的人很多，因此也就成了教團分裂的原因。

⑫關於「十事」，參考金倉円照〈十事非法に対する諸部派解釋の異同〉（同《インド哲學仏教學研究》Ⅰ，一九七三）。

不接受這個決定的比丘們聚集起來，成立了大眾部（Mahāsamghika），所以佛教教團就這樣分裂為上座部（Theravāda, Sthaviravāda）與大眾部；稱為「根本分裂」。在「大眾部」中，因為有人數較多的意思，所以這個名稱表示寬容派的比丘們人數較多。北傳佛教資料中，敘述部派佛教分派的順序及各部派教理的作品有《異部宗輪論》，但是在《異部宗輪論》中說，根本分裂的原因是「大天五事」；不過許多學者認為這是把枝末分裂的原因上推到根本分裂，是不正確的。十事的事件是起於佛滅百年，是以諸部派的律藏為始，這在許多資料中是一致；而根本分裂起於佛滅百年一事，則是錫蘭所傳的《島史》（*Dipavamsa*）、《大史》（*Mahāvamsa*），及北傳的《異部宗輪論》所說的。關於部派分裂，雖然也有西藏種種傳承，但是南北兩傳一致的「佛滅百年，上座、大眾二部分裂」說，是最妥當的見解。而且十事事件是佛滅百年之事，上座部、說一切有部、化地部、法藏部等諸部派的律藏也都同樣說到了，所以不得不同意這就是分裂的原因。但是以為「大天五事」是因此事而起的看法，也不是不可能的。「大天五事」是名為大天（Mahādeva）的高僧提出五個主張，即是：(1) 餘所誘；(2) 尚有無知；(3) 還有猶豫；(4) 他人使其悟入；(5) 道因於聲而起。這傳述於北傳的《異部宗輪論》或《大毘婆沙論》，但在南傳上座部的《論事》中也有收錄，可以看作是部派佛教時代論諍主題的一種。(112)上

還有，雖然大眾、上座分裂，但是因為佛教橫亘於印度的廣大地域，而且是交通不便的時代，所以並非在很短的年月之間就完成分裂的。因此何時產生分裂，花了多少時間才完成，是無法說明的；總之在這百年間教團產生分裂，因而在各地的現前僧伽間持續著關於分裂的種種諍論。還有，根據《異部宗輪論》，大眾部的教理上，在其佛身論及菩薩觀中顯示了較進步的思想，不過這似乎是表示大眾部後期發展的思想，不是自分裂的最初就有如此發展成熟的思想。

(《
教
錫
長
婆
的
萬
世
上
部
集
三
身
才
長
立
「
記
圓
（
《
善
大
史
島
史
）
（
《
善
見
律
毘
婆
沙
）
（
《
聖
法
伊
用

僧伽的相承與商那和修

在諸部派律藏的〈七百犍度〉中一致提到的是，佛滅百年之際教團的長老，東方是一切去（Sabbakāmī），西方是前述的離婆多及商那和修。這幾位在錫蘭的傳承中也受到重視，其中商那和修與北方的傳承有共通點。

北方的《天譬喻》（*Divyāvadāna*）、《阿育王傳》、《阿育王經》、《根本有部律雜事》⁽¹¹³⁾中提到了佛陀入滅後教團的師資相承，接著是大迦葉（Mahākāśyapa）、阿難（Ānada）、商那和修（Sañakavāsī）、優波鞠多（Upagupta），而商那和修的同門有末田地（Madhyāntika）。末田地是阿難入滅前的弟子，因此可看作是約略與優波鞠多同時代的人。在這些弟子當中，與錫蘭傳承相連的是商那和修、優波鞠多、末田地等。

首先，律藏七百結集所說的商那和修是阿難的弟子，《阿育王經》所說的商那和修也是阿難的弟子，且都是佛滅後百年的人。〈七百犍度〉中說的商那和修住在阿呼河山，而《阿育王經》所說的商那和修則是住在摩偷羅國的優留曼茶山（Urumundaparvata, *Divya.* p.349）。兩者山名雖然不同，但也記載了優留曼茶山位於船行可到的地方，而阿呼河山也是在船行可至之處（但是 *Ahogāṅga* 之名中有 *gāṅga*，所以應是面向恆河的山）。在錫蘭史傳中，師承是優波離、陀娑（Dāsaka）、蘇那拘（Sonaka）、私伽婆（Siggava）、目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa），商那和修雖然未被列入傳承中，但是作為阿育王之師的帝須也曾住於阿呼河山（*Samanta.* p.53），阿育王曾為了迎接他而派船前去。帝須坐船由阿呼河山來到華氏城（Pāṭaliputra，巴連弗邑）。北傳中則以商那和修的弟子優波鞠多為阿育王之師，優波鞠多住於優留曼茶山，《阿育王傳》說阿育王為了迎接他而派遣船隻，即優波鞠多也同樣是乘船來到華氏城。這樣看來雖然兩山之名不同，但是可以看到許多共通點。不過北傳的「商那和修」的名字前並未附上「三浮陀」（saṃbhūta）之名，因此雖然無法立即視為同一人，但因為都是阿難的弟子，年代也同是佛滅百年，住的地方也類似，所以應當是同一人。

若依錫蘭的《島史》、《大史》、《善見律毘婆沙》（*Samantapāsādikā*），律的傳承順序是優波離（Upali）、陀娑（Dāsaka）、蘇那拘（Sonaka）、私伽婆

(Siggava)、目犍連子帝須。南傳中以帝須爲阿育王之師，所以到阿育王爲止教團已經歷了五代；而在《阿育王傳》等北傳中，到優波毘多爲止是四代。錫蘭史傳的律的傳承中並未出現商那和修，這或許是師徒傳承不同所致。因是南傳提出律的系譜，所以是優波離的系統。帝須的和尚是私伽婆，而私伽婆的和尚是蘇那拘，依序上溯到優波離；相對地，商那和修如上所述是阿難的弟子，所以並不列入這個傳承，這是因爲系統不同的緣故。

在北方傳承中，優波毘多的和尚是商那和修，而商那和修的和尚則是阿難，這是《阿育王經》所述的。但是阿難的和尚是否是大迦葉則很可疑；在巴利律中說到，阿難的和尚是卑羅吒尸沙 (Belatthasīsa, Vinaya Vol. IV, p.86)。恐怕阿難的和尚並不是大迦葉，既然如此，爲何立了大迦葉、阿難、商那和修、優波毘多的相承？這或許是因爲在佛滅後的教團中，大迦葉主宰第一結集，是最有力的長老。在《阿含經》中提到佛陀讓半座給大迦葉坐，叫他說法，而佛陀將糞掃衣與大迦葉的麻布僧伽梨互換，有如此尊重大迦葉的事蹟。大迦葉在舍利弗、大目犍連亡後，在佛滅後的教團中被認爲是繼佛陀之後最有威望的長老，因此在阿難的弟子系統中提到相承時，因爲立沒沒無聞的阿難的和尚無法提高阿難的權威，所以作出由大迦葉到阿難有「付囑法藏」的傳說。

但實際上在《阿含經》及《律藏》中提到不少大迦葉和阿難不和的傳說，特別是有很多阿難的徒眾非難年老大迦葉；這或許是因爲在佛滅後的教團裡，起初似乎是大迦葉的勢力強大，但逐漸地阿難的徒眾的力量變強了。

阿難是西方緣很深的人。在《阿含經》中提到不少阿難停留在憍賞彌 (Kosambī) 的瞿師羅園 (Ghositārāma)，說法教化大眾的事蹟（赤沼智善《印度佛教固有名詞辭典》p.25-28）。憍賞彌是在中印度的西方，由於阿難喜好教化於西方的緣故，其弟子中向西發展的人也有不少。第二結集時代的八位長老中，甚至有六位是阿難的弟子，這似乎是因爲佛弟子中阿難比較長壽，所以他的弟子們在佛滅百年之際正好成了佛教界最年長的比丘。（阿難在佛入滅時仍擔任侍者，但是「侍者」的角色卻不是長老比丘所擔任的，或許那時候阿難是五十歲左右。《長老偈註》及《大智度論》中說阿難侍佛二十一

(115)上

(116)上

五年，若是自一出家就成為佛陀的侍者，則佛滅時阿難是四十五歲，因此佛滅之後阿難似乎有可能再活三十至四十年）。阿難的弟子商那和修，若依《阿育王經》所述，則是王舍城出身，但卻弘傳於西方摩偷羅的人。商那和修的弟子優波毘多則是摩偷羅出身（T 50.114b, 117b），即在商那和修時代，弘傳線已經延伸到摩偷羅了。

錫蘭史傳在承認主持第二結集的代表比丘們多數是阿難弟子的同時，也提出自己相承的系譜是優波離的系統，似乎是因為摩哂陀的和尚實際上是目犍連子帝須。錫蘭佛教最重要的人物，是弘傳佛法到錫蘭的摩哂陀。摩哂陀的和尚是帝須，再順序上溯到優波離。如此由和尚到弟子的相傳，主張自己受戒的正當性也是重要的，所以很難想像摩哂陀的和尚的法系被遺忘，或被故意弄亂，這對佛教教團來說是「神聖的問題」。由優波離到帝須之間的蘇那拘、私伽婆等未在教團史上出現，正顯示出這個傳承的真實性；因為這是和尚到弟子相承的系譜，並不是蘇那拘或私伽婆統理那時代的教團的意思。⁽¹¹⁷⁾

如上所述，一如在錫蘭史傳中見到的，以戒律相承的世系來說，自佛滅到阿育王為止共有五代；但在北傳《阿育王傳》的傳承中，因為阿難弟子商那和修很長壽，所以到阿育王時代只是第四代優波毘多的時代。阿難到商那和修，接著到優波毘多，是「和尚與弟子」的關係，但是大迦葉與阿難之間並無和尚與弟子的關係，所以北傳才將其傳承採用「法藏的付囑」的形式。無論如何，在北傳是以優波毘多為阿育王之師，南傳則以帝須為其師。帝須在阿呼河山受迎請，優波毘多則受迎於優留曼茶山，雖然兩者有共通點，但因此就將兩人視為同一人似乎有點牽強。兩者之一是阿育王之師，或是兩者皆是，目前尚難以下定論。總之，由佛教教團相承所見，主張從佛滅到阿育王即位共二一八年的南傳，其時間過長是無法否認的，反而不得不認為北傳的一一六年左右是較妥當的。⁽¹¹⁸⁾

末田地與傳道師之派遣

關於末田地，也可以在南北兩傳裡見到共通點。根據北傳，末田地（Mādhyāntika）是阿難最後的弟子，在佛涅槃後百年之時到罽賓（Kaśmīra），

建立坐禪處而住，教化當地的惡龍，弘揚佛法，教導人民栽培鬱金香，使他們得以維持生活。而依據錫蘭史傳，在阿育王的時代由於帝須的提倡，決定由教團派遣傳道師於各地。此時派遣大德於九個地方，派遣末闡提（Majjhantika）到罽賓與犍陀羅；末闡提與五位比丘一起到罽賓，以神通力教化降伏惡龍，說《蛇譬喻經》（*Āśīvisopama-sutta*）教化大眾。南北兩傳的末田地恐怕就是指同一個人；北傳的末田地雖是阿難的弟子，但因為是最後的弟子，所以年代上可以視為是與優波鞠多同一時代的人；如果優波鞠多是阿育王時代的人，由於阿育王皈依佛教，於印度全體傳道似乎變得比較容易，所以在佛教已經擴及到摩偷羅的當時，由於末田地而使佛教傳入罽賓之事是完全可以想像的。

根據錫蘭的傳承，此時由摩竭陀的教團所派遣的大德，除了前述的末闡提之外，以如下所述的各大德為主，各與五位比丘一起派遣。有五位比丘則可以組織僧伽，授具足戒，因此能擴大僧伽的最少單位是五人。所派遣者如下所示：

(119)上

1. 大天（Mahādeva）：摩醯娑曼陀羅國（Mahisamandala），《天使經》。
2. 勒棄多（Rakkhita）：婆那婆私國（Vanavāsi），《無始相應》。
3. 達摩勒棄多（Dhammarakkhita）：阿波蘭多迦（Aparantaka），《火聚喻經》。
4. 摩訶達摩勒棄多（Mahādhammarakkhita）：摩訶勒吒國（Mahārattha），《大那羅陀迦葉本生經》。
5. 摩訶勒棄多（Mahārakkhita）：臾那世界（Yonaloka），《迦羅羅摩經》。
6. 末示摩（Majjhima）：雪山邊（Himavantapadesa），《轉法輪經》。
7. 蘇那拘（Sonaka）、鬱多羅（Uttara）：金地國（Suvannabhūmi），《梵網經》。
8. 摩哂陀（Mahinda）：錫蘭島（Laṅkādīpa），《小象跡喻經》等。

育
伊
詒
其
多
阿
吉
拉
烏
江
上
一
伐
什
而
彌
達
羅
烏
說

大天的派遣地摩醯婆曼陀羅國似乎是指耐秣陀河（Narmadā）的南方，也有說是指 Maisolia（位於東南印訖瑟吒那河一帶）。在《善見律》中，大天與末闍提同時為摩哂陀的具足戒師（ācariya）。而在說一切有部的傳說中，大天有二位：一是提倡「五事」而造成根本分裂原因的人；一是住於大眾部內制多山（Caitika）提倡「五事」，造成制多山部分裂的人；後者的大天或說為佛滅二百年的人。制多山是在訖瑟吒那河（Kistna, Kṛṣṇā）的中流，即是在案達羅地方。雖然根本分裂的大天顯然是架空的人物，但難以判定後者的大天是否與帝須派遣的大天同一人。

上(120) 阿波蘭多迦是昔日富樓那曾弘化的西海岸地方，摩訶勒吒即現在孟買附近的 Mahārāstra，臾那世界則是北印度希臘人的世界，雪山邊即雪山地方，金地國在接近緬甸的東印度方面。

在這裡弘化於雪山的，除了末示摩以外，還有大德迦葉（Kāssapagotta）、阿羅伽提婆（Alakadeva）、鈍毘帝須（Dundubhissara，妙聲）、薩訶提婆（Sahadeva）五位，但是在山齊（Sāñchi）的第二塔發現的數個古代骨瓶中，有雪山地方之師大德迦葉（Kāsapagota）的遺骨及聖者末示摩（Majhima）的遺骨，因此末示摩等教化雪山地方之事也是事實。其次，摩哂陀前往錫蘭時，在山齊附近的卑提寫山（Vedisagiri）精舍整束行囊，告別母親，與五位比丘一起前往錫蘭。或許他們是由鬱禪尼出印度西海岸，沿海岸而坐船南下，繞印度半島南端到達錫蘭。此類派遣傳道師之事，有些也已由碑文證實，大體上可以看作是事實。

總結上述，即阿難在憍賞彌弘化，佛滅百年時教團擴大到僧迦舍、曲女城，及阿槃提、南路方面。接著由商那和修、優波鞠多弘化於摩偷羅，其次派遣傳道師到罽賓、南印度、雪山地方等。商那和修、優波鞠多時代教團的版圖，與次一時代派遣傳道師的地方緊接在一起。因此派遣傳道師，看作是佛滅百年以後到一百五十年以前，應該不是牽強的看法。如果以阿育王在佛滅二一八年即位，就會變成自商那和修到目犍連子帝須為止出現百年的斷層，這期間佛教教團的活動完全停止的現象。

關於第三結集

如上所述，南北兩傳雖有差異，但卻有一致之處，即兩者同樣說，到阿育王為止，僧伽經過了四至五代；也說到阿育王時代時，罽賓的佛教弘傳已開始了。也可以說佛教在南方已擴展到了德干高原，而且在錫蘭史傳中雖也說到在阿育王時代派遣傳道師於各地，但這似乎不能看作是已經分裂的僧伽其中一個部派的事業。根據錫蘭《島史》，說到第二個百年之間發生枝末分裂，成為十八部，因為是在阿育王之前，所以變成大眾部的制多山部等也在阿育王即位以前就在案達羅地方確立了；且因為自說一切有部也分派出法藏部或飲光部，所以罽賓的說一切有部也在阿育王時代以前就已建立了穩固的地盤；這樣便產生再派遣傳道師的矛盾。接著雖說化地部或犢子部、正量部、法藏部等也已經成立，但似乎不能說這些全都只是位在中印度，亦即在阿育王以前佛教已經擴及全印度，部派的分裂也已經告一段落了。在那時派遣傳道師，不是很難以理解嗎？因此在錫蘭史傳中說，枝末分裂是到二百年為止，而在此之後派遣傳道師，是有矛盾的。但是，如果傳道師之派遣及部派之分裂都是事實的話，應該是以主張傳道師之派遣在部派分裂之前的北傳比較合理（在錫蘭史傳中，十八部分裂是在阿育王之前一事，參考原書上冊一五五頁）。

(122)上

依照錫蘭史傳，若部派分裂於阿育王之前，則難以理解在阿育王時代僧伽中有紛諍之事；紛諍毋寧是僧伽分裂的前兆。根據錫蘭史傳，在阿育王時代華氏城的僧伽起了紛諍，為了平息紛諍，阿育王自阿呼河山迎請目犍連子帝須。這恐怕是當時在中印度的僧伽起了紛諍，且根據阿育王碑文，於橋賞彌、山齊、鹿野苑的法敕中，嚴格禁止破僧，敕令破僧的比丘要被開除僧籍還俗（刻了法敕，似乎表示紛諍為時甚長）。這些法敕所刻的地點是在第二結集時成為西方比丘、阿槃提·南路的比丘們有力據點的地方，這解釋為是顯示「十事」以後的根本分裂的情形，才說得通。

錫蘭史傳中說，目犍連子帝須受請至華氏城，他讓異端者還俗，以分別說（vibhajjhavāda）淨化僧伽，之後召集一千人進行第三結集，為制定標準說而編集了《論事》（*Kathāvatthu*）；而這是阿育王即位十八年的事。但

(1
25
後海義後49版年
《釋
版宗年上
(正的一教
壽得婆
諍裂)

上(123) 是，如果一如錫蘭史傳敘述，第三集結是在部派已經分裂完畢之後，以分別說來淨化僧伽之事是可能的嗎？而且連憍賞彌、山齊或鹿野苑方面的僧伽之諍也得以令其平靜嗎？雖說之後選了一千人比丘進行結集，但是連其他部派的比丘也選，是可能的事嗎？恐怕這些事都是不可能的，因此無法把第三結集的存在當作是印度佛教全體僧伽之行事。但是在上座部的內部進行過《論事》的編集既是事實，所以曾有過這種意義上的某一結集，但是那並非是阿育王時代，而似乎是較之更晚百年以上的時代。因為《論事》採取了部派分裂以後各部派的教理而加以批判，所以學者認為《論事》的完成是在部派成立以後，亦即西元前二世紀的後半，這是在阿育王後約百年。因此如果承認第三結集，似乎應該只是上座部在西元前二世紀後半的事業而已。

由以上各點的考察可知，如錫蘭史傳所言，阿育王以前部派的分裂業已完成，而以自佛滅至阿育王即位為二一八年，從佛教教團史的立場來說是有困難的。到阿育王為止，僧伽的相承是四代至五代，其年代視為「百年餘」是妥當的，而且由各種資料所見，主張阿育王為佛滅二一八年即位的只有錫蘭傳承而已，在印度本土找不到其他佐證。在《大唐西域記》(T 51.918b)

上(124) 中也說到錫蘭王於佛陀伽耶建大覺寺，作錫蘭僧之住所，而在龍樹山(Nāgārjunakonda)也有錫蘭寺存在過（原書上冊三〇九頁），印度本土與錫蘭有過交涉，但二一八年之說卻似未曾傳來過。在印度本土，佛滅百年或百餘年出世之說遠佔優勢，而在錫蘭也不是只有二一八年之說而已。法顯雖在西元四一六年由印度回國，但他順道經過錫蘭應是在此之前數年，可是他所傳的年數是佛陀「泥洹已來一千四百九十七歲」(T 51.865a)，這是佛滅甚至為西元前一千年以前的說法，所以與二一八年之說並不一致；因此在錫蘭也有和二一八年說不同的說法。

在這以外的印度資料幾乎所有都是以阿育王為佛滅百年（百餘年）後出世為主，《大莊嚴論經》卷九(T 4.309c)、《僧伽羅刹所集經》卷下(T 4.145a)、《賢愚經》卷三(T 4.368c)、《雜譬喻經》卷上(T 4.503b)、《眾經撰雜譬喻》卷下(T 4.541c)、《雜阿含經》卷二十三(T 2.162a)、《天譬喻》p.368 (*Divyāvadāna*, ed. by Vaidya, p.232)、《阿育王傳》卷一

別之派結論阿分成認已有訖錫山錫百在所甚蘭

古T
、
、
—

(T 50.99c)、《阿育王經》卷一(T 50.132a)、《大智度論》卷二(T 25.70a)、《分別功德論》卷三(T 25.39a)等，全部是以阿育王為佛滅百年後出世。玄奘的《大唐西域記》卷八(T 51.911a)也一樣，而義淨的《南海寄歸內法傳》卷一(T 54.205c)則作「一百餘年」。這些正表示當玄奘或義淨在印度時，百年說正盛行著。在《異部宗輪論》裡，藏譯本作「百年後」，漢譯《異部宗輪論》(T 49.15a)作「百有餘年」；《十八部論》(T 49.18a)與《部執異論》(T 49.20a)作「百十六年」(但《部執異論》的元版及明版作百六十年)，而《大雲無想經》卷四(T 12.1097c)作「百二十年」，《摩訶摩耶經》卷下(T 12.1013c)作「二百歲以前」。清辨(Bhavya)的《異部分派解說》(北京版 5640)，則有上座部所傳，為佛滅百六十年阿育王治世時有根本分裂。

重視清辨百六十年說的學者，似是以此而依元明版的百六十年，甚至將《異部宗輪論》也改為百六十年。但是《異部宗輪論》中較元明版為古的宋版或高麗版是作百一十六年，此外並無支援百六十年的資料，所以就《異部宗輪論》來說，應視為「百餘年」或「百十六年」才正確。還有，「百六十年」說不過是清辨所傳諸說之一，資料的成立年代也很新，而且要與同樣是上座部的二一八年說如何調和？很難確定何者才是確實的資料。

以上由佛教的教團發展史及佛教內的資料來看，視阿育王為佛滅百年(百餘年)出世是妥當的。但是由摩竭陀的王統系譜的發展來看，一一六年的話年數太少；採用二一八年說的理由也似乎出現了，或者將兩者折衷而採一百六十年說也是有意義的，但是不可能同時採用各種說法，而在敘述佛教教團的發展時，並沒有打算以二一八年說來說明。

歸納以上所述，自佛滅起佛教教團向西方及西南方發展，而在佛滅後長壽的阿難在教界似乎很有影響力。其後阿難的弟子商那和修在西方教團中變得舉足輕重，但是教團尚未發展到摩偷羅。東方教團有一切去，西方則有離婆多長老，那時候引起了「十事」事件，長老們聚集於毘舍離審議問題。紛爭大體平息下來，但是有許多不接受決議的比丘眾；這件事後來成為教團分裂為大眾部與上座部的原因。亦即自佛滅百年左右的一段期間，各地的僧伽

6) 史 《善 傳 言
而 右 後 廉 而 (dh 热 小 「覺 育 三
方 步 門 文 宮 的
於 爪 有 大 等 七
性 方， 王 所 其 次 章，

似乎紛諍不絕，但是到商那和修的晚年，教團前線已擴及到摩偷羅了。而佛滅百年後阿育王即位，這時商那和修已去世，教團是優波鞠多、目犍連子帝須的時代。阿育王皈依了佛教，迎請他們到華氏城。

根據北傳記載，阿育王依優波鞠多之勸而一起朝禮佛陀遺跡，並於各地建塔。其次有關目犍連子帝須，南傳曾說到他平息僧伽之紛諍，由他的提倡而派遣傳道師於各地。這時弘傳於罽賓的是末田地，末示摩及大德迦葉被派遣於雪山，大天被派遣於南印度。由於阿育王的皈依及協助，佛教擴及於全印度，但是阿育王在世時，雖然教團的分裂逐漸表面化，但也還沒有成為決定性的事。而在阿育王滅後，與孔雀王朝的衰微也有關連，教團的分裂成為事實。⁽¹²⁷⁾以上是上座與大眾的根本分裂，所以根本分裂是在阿育王之前引起的，但是實質上的分裂似是在阿育王之後。然而僧伽擴及於印度全土，教理的差異加上地域的特殊性，各個教團內產生歧異也是不可避免的，所以此後不久就引起了枝末分裂。

第八節 阿育王的佛教

法敕

阿育王的佛教一般是附在原始佛教來論述，因為阿育王較親近原始佛教，而與部派佛教沒有關連。阿育王（也譯作無憂）的即位年代是西元前二七〇年左右（西元前二六八～二三二年左右在位），是在阿育王的《十四章法敕》第十三章所記載，由阿育王時代西方五王在位年代算出推定的。阿育王不只是在國內，甚至也派遣傳布正法的使臣到鄰國；提到其派遣使臣所到達的鄰國，有敘利亞、埃及、馬其頓（Makedonia）等五王的名字，由這些國王的在位年代即可推定阿育王的即位年代。根據五王年代的演算法雖會有若干差異，但是其差距僅是在二年到十年左右的範圍，今後也不會有重大的改變。在沒有歷史記載的印度，阿育王的即位年代是很貴重的資料，成為古代史年代推算的基準。還有阿育王的在位年數，根據錫蘭的《大史》（X X,

6) 是三十七年，而根據《往世書》(*Purāna*) 是三十六年。有關阿育王的歷史，雖然碑文是第一手資料，但也可利用錫蘭所傳的《島史》、《大史》、《善見律毗婆沙》，及北傳的《阿育王傳》、《阿育王經》、《天譬喻》等其他傳說。

(130)上

根據傳說，阿育王在年輕時非常殘暴，殺了許多人，但是後來皈依佛教而施行良政，所以被稱為法阿育。然而由碑文來推定，阿育王在即位七年左右即皈依佛教成為優婆塞，但一開始的二年半左右並不熟中。在即位八年後，阿育王征伐迦陵伽國，那時阿育王看到許多無罪的人們被殺，或成為俘虜而被遣送，失親別子，夫婦別離等悲慘情景，深深體悟到戰爭的罪惡，因而瞭解到以暴力獲得的勝利並不是真正的勝利，唯有「依於法之勝利」(dhamma-vijaya) 才是真正的勝利。然後自此一年餘後，阿育王親近僧伽，熱心地修行，於即位十年後實行「三菩提」(Sambodhi)；「三菩提」是「覺悟」的意思，被解釋為是阿育王已經開悟的意思，或者也有解釋為是阿育王去到佛陀開悟的佛陀迦耶地方的意思。阿育王此時開始進行「法的巡禮」，舉行巡禮佛陀遺跡之行；其即位二十年後到訪藍毗尼園之事見之於碑文。阿育王熱衷於修行，為了法的建立和法的增長而努力，使人民能看到天宮的情景，至今為止無法與天界交涉的世間的人們也到達能與天界交涉的地步了。

阿育王即位十二年後，頒布了他所體悟的法，為了流傳於後世而令其刻於石碑上，一直持續到即位二十七年時。其中有磨平岩壁而刻上法敕的「摩崖法敕」，及磨圓巨大的砂岩柱，而刻法敕於其上的「石柱法敕」。摩崖法敕有大小兩種，大摩崖法敕(Rock edict)主要在當時的國境，吉爾那(Girnār)等七個地方被發現，其上刻著十四章的法敕，是內容最長的文章，也是代表性的法敕。小摩崖法敕(Minor rock edict)發現於中印度或南印度等七個地方，敘述阿育王是如何修行佛教等事，是與佛教關係很深的碑文。刻有阿育王所推薦的「七種法門」的，是在唄羅特(Bairāt)所發現的小摩崖法敕。其次，石柱法敕(Pillar edict)也有大小兩種，大石柱法敕刻有六章或七章，主要發現於中印度的六個地方，與摩崖法敕一樣是以法的內容說明為

(131)上

主，是阿育王即位二十六年後所作的法敕。小石柱法敕發現於鹿野苑、山齊等佛教遺跡，是與誠正僧伽的分裂等有關佛教教團的法敕。石柱法敕在石柱的柱頭刻有動物的雕刻，特別是鹿野苑的石柱上，於柱頭雕有四匹巨大的背對背獅子像，其正下方置有法輪，是非常出色的雕刻，而成為現代印度的國家徽章。

自十九世紀初起陸續發現這些碑文，到二十世紀也還有發現的報告。最近的是一九四九年在阿富汗的蘭婆迦（Rampāka）發現亞拉姆語（Aramaic）^{上(132)}的碑文，及一九五八年在甘達訶（Kandahār）發現的希臘語和亞拉姆語二體並刻的阿育王碑文，一九六六年在印度德里市內也有發現摩崖法敕報告；現在為止已確認有三十個以上的法敕存在。而自一八三七年由 James Prinsep 開始解讀碑文以來，碑文的研究有長足的進展，但其內容上尚有未能完全理解的地方。

阿育王的法

阿育王認為，包括他自己在內的人們應該遵守的「法」，是立基於佛陀教導的人本質平等之上，對生物慈憫，說真實語，力行寬容及忍耐，救助窮困者等道德的誠實及慈悲的理念。雖然是單純的，但是阿育王相信這是所有人都應該遵守的不變的真理，而要傳之萬代，於是命令將其刻於法敕。

阿育王透過法敕，反覆地命令應該要尊重生物的生命，禁止不必要的殺生，即使不得已的情況也禁止殺懷孕的動物或哺乳中的動物。並為人和動物建造了二種醫院，栽培藥草，種植行道樹，挖掘泉井，建休息處或飲水處等，以圖人與動物的安樂；這些都是本於對生物的愛情（dayā）。

而阿育王反覆說的是，對父母或師長的順從，對長輩的禮節，對朋友、熟人、婆羅門、沙門、窮人、僕從、奴隸的正確對待，於此表示對人格尊嚴的正確認識。接著勸導對於婆羅門、沙門、窮人的布施，阿育王自己也戒掉狩獵的娛樂，舉行法的朝禮（dharma-yātra），亦即訪問宗教家或者宿，給予布施（財施），接見人民，進行法的教誡（法施），以法的朝禮為無上的快樂，而說沒有比法的布施、依於法的親善、法的分享更好的布施。阿育王也

齊柱背國最c)體現ep埋陀窮有殺物處、嚴掉予快也

說到由法的布施，既能有現世的果報，在後世也生出無限的功德。在尊重布施的同時，也建議：「一點點地用，一點點地儲蓄。」這是在禁誡多欲。

阿育王特別勤勉於政務，下令即使他在吃飯時，在後宮裡，在房間裡，在花園裡，不論何時都該上奏政務。阿育王實行好的政治，是對國民所負的王的義務。又說增進一切世間的利益是王的義務，沒有比為一切世間完成利益更崇高的事業。亦說到王作了怎樣的努力，那也都是為了對一切有情（生物）來償還自己所負義務的債務，還有是為了使人們於此世得安樂，於後世能升天。阿育王也說：「一切有情皆是我之子。」

照阿育王所說，法就是善（*sādhu*）。煩惱少（*alpāsrava*），善行多（*bahukalyāṇa*），愛情（*dayā*）與布施（*dāna*）、真實（*satya*）、清淨的行為（*śauca*），定義這些是「法」。也還說法的達成（*dharma-pratipatti*）是愛情、布施、真實、清淨、柔和（*mārdava*）、善（*sādhu*），而警告縱使作了布施，但若缺乏自我約束（*samyama*）、報恩（*kṛtajñatā*）、堅實的誠信（*drdhabhaktitā*），則是賤民；而狂惡、不仁、瞋怒、高慢、嫉妒等是導致煩惱之法。而說：「善固難行，然而任何人只要開始行善的話，即已行此難行之善了。」又說：「我已經行了許多善了。」

(134)上

阿育王所想的「法」雖如上述，但要使這個法增長，方法有二；即「法的規制」（*dharma-niyama*）及「法的靜觀」（*dharma-nidhyāti*）。法的規制，是阿育王頒布的「規章」，特別是阿育王禁止殺害生物的規章，這個規章是要使人們實現不殺害生物的法。其次法的靜觀，是淨心而去觀想法，即由於去觀想法，可以更深一層地理解不殺害生物的意義。因為這個理解能更進一步導引那個人不殺害生物，所以法的靜觀比起法的規制還更勝一籌。阿育王特別重視生物的不殺害、生命、人格的尊重，對於已判決死刑的罪人，也還給予三天的緩刑恩赦；到他即位二十六年為止，總共釋放刑犯二十五次。阿育王的法的本質是，所有的生命都是尊貴的，對生命本質的自覺，而由這個自覺，慈愛、布施、說真實語、清淨（清淨的行為）、對父母的順從、對他人正確的待人處世、對社會的報恩等等便自然地顯現出來，這些使得法的內容更豐富了。

阿育王希望這個法能永遠實行於世間，在即位十三年時任命法之大臣

(135)上

(Dharma-mahāmātra)，令他每五年巡迴全國一次，舉行「法的教誡」，希望把這個法流傳至萬代，下令刻了摩崖法敕。但是在最大的法敕「摩崖法敕」(十四章法敕)裡並未明言這個法是基於佛教的，不過在佛教以外尋求阿育王的法的根據是很困難的。例如「法典」(Dharmaśāstra，如「摩奴法典」)的「法」，是刑法、民法的意思，而在正理學派中也說到法，耆那教中也說到法、非法，但這些法與阿育王的法是完全相異的概念。《吠陀》或《奧義書》的系統中也說到法，這比較接近阿育王的法，但並非全同。而《奧義書》的中心思想是「梵我一如」，法在《奧義書》中並不是特別受重視的概念。接著在《薄伽梵歌》裡說到作為「自己本務」(svadharma)的行為瑜珈(karma-yoga)，列舉各種道德的德目。但是《薄伽梵歌》因為是容許戰爭的立場，所以和阿育王的法根本上的立場不同。相對於此，佛教是最重視法的宗教。在佛教裡，法是佛、法、僧三寶之一，而且在小摩崖法敕或小石柱法敕上記載著阿育王是虔誠的佛教徒之事；如此看來，阿育王的法顯然是由佛教而來的。

上(136)

佛教教團的援助

阿育王雖然皈依了佛教，但是也平等地對待其他宗教。在摩崖法敕第十二章述說道：「王以布施(dāno)與種種供養(pūjā)，而供養出家與在家的一切宗派(pārṣada)。」同樣在第七章也說到：「願一切宗派的人住於一切地方。」且在石柱法敕第七章說到任命執行關於佛教僧伽(saṅgha)事務的法之大臣，以及執行關於婆羅門、邪命外道(Ājīvika)事務的法之大臣、執行關於耆那教(Ningrantha)事務的法之大臣。阿育王雖平等地對待全部宗教，但特別皈依佛教，此事明載於碑文中；阿育王在即位七年左右皈依佛教。在小摩崖法敕裡，阿育王成為佛教優婆塞的起初二年多並不是很熱衷，但是接下來的一年多親近僧伽而勤於修行。這「親近僧伽」(saṃghahupetah)似乎是歸屬於僧伽，與出家作相同修行的意思。摩崖法敕第八章說到，阿育王即位十年時行於「三菩提」(Sambodhi)，且在「Nigālīsāgar」石柱法敕裡說，即位十四年後修築拘那含佛之塔，親自進行供養。還有在藍毗

尼（Lumbini）石柱法敕裡說到，阿育王在即位二十年後朝禮佛陀誕生之地，親自舉行供養。又說阿育王下令建石柱，減收此地的稅金，還有在山齊、鹿野苑、憍賞彌等法敕裡，說到告誡僧伽分裂之事，要使企圖破僧的比丘、比丘尼著白衣，當令其還俗；這個破僧的告誡，也可見於小摩崖法敕。還有在唄羅特（Baīrat）法敕裡，阿育王表明禮敬佛教的僧伽，自己奉上供敬（gaurava）與信心（prasāda）於三寶，雖然佛陀所說的任何法都是善說，但是列舉了以下七種，有助於正法久住的法門（dharmaparyāya）：

Vinayasamukase 毗奈耶之最上讚說（*Vinaya* Vol. I, p.7, etc.）

Aliyavasāni 聖傳承譜（*AN.* IV, 28, Vol. II, p.27）

Anāgata-bhayāni 未來之怖畏（*AN.* V, Vol. III, p.100ff.）

Muni-gāthā 牟尼偈（*Suttanipāta* vv. 207-221）

Moneyasūte 沈默行經（*Suttanipāta* vv. 679-723）

Upatisa-pasine 舍利弗之間（*Suttanipāta* vv. 955-975）

Lāghulovāda 對羅睺羅之教誡（*MN.* No.61）

為了正法久住，希望四眾能經常聽聞這些經典，思惟憶念。

還有關於佛塔，雖然碑文裡只說到修築了拘那含佛（Konākamana、Kanakamuni）的塔，但是根據《阿育王經》，說阿育王供養佛陀的舍利，起八萬四千寶塔，饒益許多人。而因優波毘多的勸導，阿育王以藍毗尼、鹿野苑、佛陀伽耶、拘尸那羅為始，朝禮了許多佛陀遺跡，並在各個地方建塔；也還說到起了舍利弗和大目犍連的塔。傳為阿育王所建的佛塔，在法顯或玄奘的時代也還有許多殘存著；他們看到了許多佛塔。而到近代許多佛塔經挖掘、研究，由這些考古學上的研究成果，認定佛塔最古的部份有不少是成立於阿育王時代。由這情形來看，可以確定阿育王建立了許多佛塔。

由於如上的法之傳布與向佛教之皈依，阿育王被讚譽為「法阿育」（Dhamma Aśoka）。阿育王的理念確實是崇高的，但是並不清楚到底哪些為人民所理解，而普及於民間。阿育王認可佛教教團是法的實踐者，因而援助

了教團，但是教團在經濟上變得富足，另一方面也招致教團的墮落，而對教團的龐大布施，似乎也變成壓迫國家經濟。根據《阿育王經》，阿育王在晚年時為太子及大臣所背叛，禁止他向教團布施，最後他只剩手中的半個阿摩勒果有自主的權力而已；這個傳說似乎暗示了阿育王晚年的不幸。而實際上，阿育王死後孔雀王朝也失去勢力，不久就滅亡了。

但是不應該就這樣以為阿育王的法的理念是沒有價值的，應該就其自身來評價阿育王所說的法的價值才是。

佛教
王晚
河摩
國際
自身

第二章
部派佛教



於佛是佛聞
行是與爲加費多給前(I
到載止
過爲教交繫也陀

第一節 部派佛教的分裂與發展

部派佛教的性格

部派佛教（Nikāya-Buddhism）^①是指原始教團分裂為上座、大眾二部之後，傳統上的教團佛教。當時在這之外也有佛教徒存在，例如在家信眾是在教團（僧伽）之外，但是並不清楚他們進行了怎樣的宗教活動。前面已經說過，佛誕生處、成道處、初轉法輪處、佛般涅槃處，很早就成為「四大聖地」而受尊崇，作為仰慕佛陀的人們朝禮的聖地而興盛。從佛教的最初開始，信眾的宗教活動也很蓬勃盛行；而在佛滅之後，由於「八王分骨」，在中印度各地建了佛塔（stūpa），但是那時將佛陀的遺體以火葬荼毗，分舍利（śarīra，遺骨）而建塔的，全是在家信眾；這些佛塔並不是建在比丘們住的精舍（vihāra）。經裡說：「應於四大衢道（cātumahāpatha）造立如來之塔。」（DN. Vol. II, p.142）塔是建在許多人聚集的廣場上，信眾自主地管理、信仰、護持著這些塔。根據《阿育王經》，阿育王將八王分骨的塔打開，重分佛骨，分散舍利於全國，建了許多塔。阿育王建佛塔，似乎表示當時在佛教徒之間佛塔的信仰是很盛行的，想必是應其要求，才有阿育王的建立佛塔。但是當時以佛塔為根據地而實行什麼樣的信仰或教義，因為沒有文獻流傳下來，所以並不清楚。

上(143)

考慮後世大乘佛教發展的源流時，為從原始佛教時代起佛塔教團所醞釀成的「佛陀信仰、佛德讚仰」的運動做定位，是很重要的，因此不能無視於信眾團體的信仰，不過佛教教團的正宗仍是繼承原始教團的部派教團；亦即由佛陀的嫡傳弟子大迦葉或阿難等所受持的佛教，自師繼承到弟子，而發展

① 稱部派為尼迦耶（nikāya, sde-pa），記載於義淨《南海寄歸內法傳》（T 54.205a）的音譯，由Mahāvyutpatti及藏譯《異部宗輪論》等也可知；但是南傳佛教裡似乎不把尼迦耶當作部派之意使用。

於部派教團（舍利弗與大目犍連在佛陀入滅以前已去世）。所以部派教團的佛教，是「弟子的佛教，學習立場的佛教」，並不是教導他人的佛教。因為是被動的佛教，所以大乘教徒稱之為「聲聞乘」（Sravakayāna）。聲聞是聽聞佛陀說法的人，即所謂「弟子」的意思，所以早先包括在家者也稱呼為「聲聞」，但是在部派佛教的時代，「聲聞」似乎只限定於出家的弟子而已。

其次，部派佛教的教理特徵是出家主義。出家成為比丘，嚴守戒律而修行。嚴格地區別在家和出家，以出家為前提而組織了教理或修行型態。接著是隱遁的僧院佛教，他們深深地隱藏於僧院內，過禁欲的生活，專心於學問與修行，所以不是街頭的佛教，是比起救濟他人，也先要以自己修行的完成為目標的佛教。由於這個緣故，大乘佛教徒稱之為「小乘」（Hīnayāna）而加以鄙視。小乘是侷限的，卑下的教理的意思，他們之所以能不必為了生活費而煩惱，專心一意於修行，是因為僧院在經濟上很富足。佛教的出家教團多接受國王、王妃或大商人的皈依和經濟上的支援，這些人布施廣大的林園給寺院。其中以迦膩色迦王（Kaniṣka）皈依說一切有部最有名，但在此之前也有北印度大牧伯（Mahākṣatrapa）的庫蘇魯迦（Kusuruka）或牧伯（Kṣatrapa）的波提迦（Patika）布施土地給教團，可在記載此事的碑文上看到，還有在南印度案達羅王朝的王族或王妃們也支援佛教教團，也有很多記載他們布施土地給僧團的碑文。由西元前二世紀左右起到西元五世紀左右為止，建造了許多記載布施土地或窟院給佛塔或四方僧伽的碑文，由這些碑文可以知道當時有二十個以上的部派教團。(144)上

僧團不但有國王們的支援，商人階級也支援佛教僧團。商人們組商隊穿過密林，橫斷沙漠，與遠方的都市作交易；或是乘船出大海，與他國通商。為了要渡過那些危險，需要有冷靜的判斷、勇氣與忍耐，於是理性宗教的佛教符合他們所好，而且商人們前往他國，非得自由地與異民族或不同的階級交往不可，所以堅守種姓制度的婆羅門宗教並不適當；相對於此，農民則緊緊地與婆羅門宗教結合。商人階級中，不只是部派教團，皈依大乘教團的人也很多，他們當中的富商、指導者稱作「長者」（Śraṭin）。長者中以皈依佛陀的給孤獨長者（Sudatta，須達）或優羅迦長者為有名，而自原始佛教的(145)上

大
邊
藏
律
裡
已
藏
有
是
王
帝
(
集
沒
蘭
集
此
亂
糾
回
不
事
月
向

時代以來，佛教信眾中聞名的長者很多。在大乘經典中，長者也經常作為佛陀說法的對象，可以認為他們也支援部派教團。由於國王或長者們的援助，僧團既無生活之虞，而貫徹出世間主義，致力於研究與修行，於是完成了分析極精緻的佛教教理；這是阿毘達摩（Abhidharma，法的研究）佛教。

第二結集與第三結集

佛滅百年左右，原始教團裡起了「十事」之諍，七百位長老聚集於毘舍離，此事已於前述。巴利律藏的〈七百犍度〉裡說到，七百位長老從戒律的立場檢討十事，而稱此為「律結集」（Vinayasamgīti），但是並未言及在十事的檢討後重新結集經藏與律藏；在漢譯諸律的〈七百犍度〉裡也大致與此相同，標題中雖然列出了「結集律藏」、「集法毘尼」等名目，但是在敘述內容裡並未說到在十事以外進行了經律二藏的再結集。但錫蘭的《島史》、《大史》中，說到在十事之諍後，七百位長老以離婆多為上首而進行了「法結集」（Dhamma-samgaha），費時八個月完成，並稱此為「第二結集」（Dutiyasamgaha）。且《島史》中說，被長老們所驅逐的惡比丘也聚得一萬人的同黨，進行「法結集」，稱此為「大結集」（Mahāsamgīti），但是他們是結集了錯誤的教法，也就是他們破壞根本結集（第一結集），作了別的結集。他們把結集在某個地方的經典移到別的地方，破壞五部裡的義與法，既不理解異門說，也不理解了義末了義，棄捨了真實的經與律的一部份，而造了假的經與律。

由此看來，大結集的比丘們也進行了經律的再結集，而且內容與上座部的結集相當不同。舉行這個大結集的比丘們（Mahāsamgītika，大結集派）被稱為「大眾部」（Mahāsamghika）（《島史》裡稱作「大結集派」，在《大史》中則稱為「大眾部」）。「大眾」是人數很多的意思，根據錫蘭史傳，在根本分裂之後，上座和大眾部各別舉行了結集。

在北傳的《異部宗輪論》裡並未說有過結集，而說在佛滅百年阿育王治世時，「因四眾共議大天五事不同，分為兩部：（一）大眾部；（二）上座部。」即說關於「大天五事」，因為四眾的意見不同，所以分裂為兩部。關於

大天五事前面已提過，「四眾共議」的四眾，是指龍象眾（Gnas-brtan-klu）、邊鄙眾（Śar-phyogs-pa，東方眾）、多聞眾（Mañ-du-thos-pa）、大德眾（但是藏譯《異部宗輪論》裡作「三眾」，《部執異論》裡則作「四眾」）。

總之，有「七百結集」（十事的集會）一事，是大眾部系的《摩訶僧祇律》與上座部系的諸律共同說到的，所以這似乎是事實（不過《摩訶僧祇律》裡沒說「十事」）。但是此後進行經藏的再結集之事，只有錫蘭《島史》有而已；一般將這一連串的事件籠統地稱作「第二結集」。這時候是否進行過經藏、律藏的再結集並不清楚，但是七百人聚集起來舉行結集，這點諸資料中有共通性，因此可以認定「第二結集」是歷史上的事實。

其次，「第三結集」則是錫蘭《島史》、《大史》、《善見律》之說，只是錫蘭上座部的傳承而已。在錫蘭史傳中，佛滅百年的第二結集是在黑阿育王（Kālāsoka）時代，接著在佛滅二一八年即位的阿育王時代，以目犍連子帝須為中心舉行了「第三結集」（Tatiya-samgaha），然後整理成《論事》（*Kathāvatthu*）；為了將黑阿育王和阿育王分開，而說成第二、第三兩個結集。但是在北傳的《異部宗輪論》裡，是以阿育王為佛滅百餘年出世，所以沒有承認第三結集。而在錫蘭史傳中，說第三結集整理成《論事》的唯有錫蘭上座部傳持的論書而已，其他部派裡什麼都沒提到。因此縱使有第三結集，也似乎應該解釋為是上座部這一個部派內的結集而已。

根據《島史》，由於阿育王支援佛教教團，教團在經濟上變得富足，因此「奢望舒適生活而出家者」（*theyyasamvāsaka*，賊住比丘）變多了，而壞亂了僧伽的戒律和修行。為此僧伽起了紛諍，也沒舉行每個月的布薩。為了糾正這個僧伽的亂象，目犍連子帝須得到阿育王的支援，整頓了僧伽，並說回答佛教是「分別說」（*vibhajjavāda*）的比丘是佛教徒，回答不是的比丘則不是佛教徒，而驅逐出僧伽。帝須為了闡明自宗之說，所造的結集即是《論事》。在此之後目犍連子帝須更選了一千位阿羅漢舉行「法之結集」，以九個月纂修完成，這即是第三結集。

錫蘭上座部將佛教理解為「分別說」。一切事情並不是單方地斷定（一向記），而是分別說；如果單方地主張真理，必然會引起紛諍。現實並非片

進
重
合
四
初
雪
於
乎
(sa
友
的
年
說
上
一
陀
末
百

面的，肯定的和否定的必然混在一起。立足於這樣的認識，而區別肯定的和否定的，並理解現實，這是「分別說」的立場。錫蘭上座部理解佛教為分別說，因此錫蘭上座部也稱為「分別說部」(Vibhajjavādin)。以上的傳承可以解釋為，它顯示了在上座部的內部，於某一時代進行了第三結集；因此完全否定第三結集似乎並不妥當。但是《論事》的內容是以諸部派的教理為前提而組織的，所以預想當時部派分裂已完成，因此依《論事》目前的成立型態，不能看作是在阿育王的時代，而是比阿育王晚百年以上；根據學者的研究，認為是西元前二世紀後半成立的。所以如果《論事》是表示第三結集的內容，則第三結集應是在西元前二世紀完成。

枝末分裂

相對於上座、大眾的二部分裂名為「根本分裂」，上座、大眾各部的反覆分裂則名為「枝末分裂」。

在上座部與大眾部中，首先引起內部分裂的是大眾部。大眾部系雖然人數很多，但是似乎有不少自由的思想家，內部的管制並不強。根據《異部宗輪論》，二百年中，大眾部分出了三部，即一說部、說出世部、雞胤部，接著也同在二百年中，從大眾部分出多聞部，其次同樣分出說假部。接著在第二百年末，大天在南印度的制多山(Caitya)提倡「五事」，贊成的和反對的都有，而分裂為三部，即制多山部、西山住部、北山住部。以上根據《異部宗輪論》，大眾部有四次分裂，分出八部，所以本末合起來成九部；這是在從佛滅百年到佛滅二百年之間的事。

接著關於上座部的枝末分裂，《異部宗輪論》說是佛滅二百年以後，即上座部在分派後的百年間還相當團結，但自佛滅二百年結束起，即進入第三個百年時，引起了分裂。首先是上座部因為小紛諍而分為說一切有部（說因部）與本上座部（雪山部），其次說一切有部分出犢子部，再由犢子部分出法上部、賢胄部、正量部、密林山住部。接著第四次分裂是由說一切有部分出化地部，再由化地部分出法藏部，法藏部自己主張是繼承大目犍連的系統。接著第六次分裂，是由說一切有部分出飲光部（也稱作善歲部）。

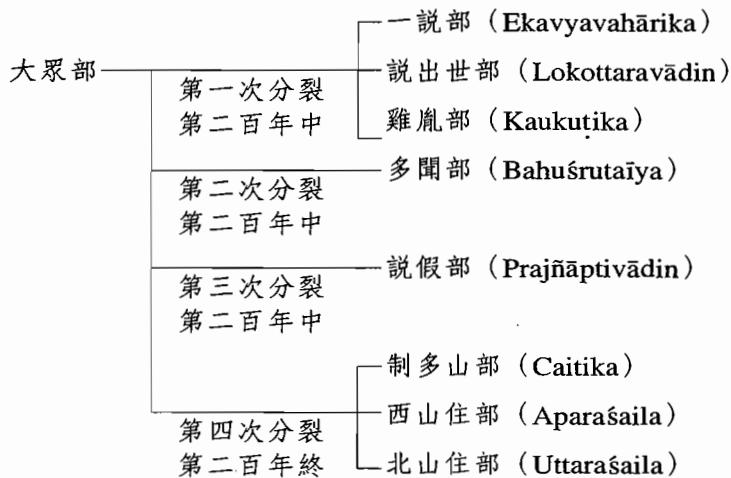
到以上的六次分裂為止，是在佛滅三百年中的事件。接著第七次分裂是進入第四個百年開始，由說一切有部分出經量部（也稱作說轉部）；經量部重視經勝於論，主張以第一結集時誦出經藏的阿難為師。

上座部由七次分裂分成十一部，因為大眾部是本末九部，所以和上座部合為二十部，除去根本的二部，也稱為「十八部之分裂」。大眾部即使經過四次分裂，根本的大眾部仍照原樣留下來，但是上座部的情況則不清楚。起初分裂的說一切有部與雪山部（本上座部），其中之一應是根本上座部；由雪山部被稱為本上座部這點，似乎就是根本上座部。但是雪山部在地域上過於偏向北方，作為部派的勢力似乎也小了點，而且上座部的其他枝末分裂似乎全部是由說一切有部分出的，這點《異部宗輪論》（*Samayabhedoparacana-cakra*）的說法有疑問。《異部宗輪論》的著者是世友（Vasumitra），因為他是說一切有部的人，為了顯示說一切有部為上座部的根本，也許動了什麼手腳也說不定。總之上座部的枝末分裂是在佛滅二百年到三百年後左右。

(151)上

如果依據佛滅為阿育王即位前一一六年，即西元前三八六年（宇井伯壽說，中村元說是三八三年左右），大眾部的枝末分裂是在西元前三世紀中，上座部的枝末分裂是跨於西元前二世紀到西元前一世紀，經量部也在西元前一世紀存在過。但如果依據錫蘭史傳的二一八年說，比這大約早一百年，佛陀的入滅變成西元前四八四年（Jacobi = 金倉圓照說）左右，則大眾部的枝末分裂在阿育王以前已經完成，上座部的分裂變成在從阿育王時代起之後的百年間。根據《異部宗輪論》，部派分裂如下頁所示。

大眾部 (Mahāsanghika) 本末九部 (但是唯有陳譯本作八部) :



上座部 (Sthavira) 本末十一部 (秦譯本雪山與本上座別為十二部) :

上(152)



其次，錫蘭《島史》(*Dipavamsa*)、《大史》(*Mahāvamsa*) 所說的分裂順序，與《異部宗輪論》不同。在錫蘭史傳中，不管是大眾部的分裂，還是上座部的分裂，都是在佛滅第二個百年中引起的。錫蘭史傳因為視佛滅到阿育王即位為二一八年，所以枝末分裂變成全部在阿育王即位以前完成，亦即阿育王治世時，已是部派佛教的割據時代（但是從阿育王的碑文所見，難以 (153)上看作阿育王時代是部派教團的割據時代）。

根據《島史》、《大史》，首先由大眾部 (*Mahāsanghika*) 分出牛家部 (*Gokulika*，《異部宗輪論》的雞胤部 [*Kaukutika*]) 與一說部 (*Ekavyavahārika*) 二部，接著由牛家部分出說假部 (*Prajñāptivādin*) 和多聞部 (*Bahuśrutiya*，在《異部宗輪論》裡，以上四部都是由大眾部分出的)，接著分出制多山部 (*Caitika*)。《島史》以制多山部為自大眾部所分出，《大史》則說傳為由說假部與多聞部分出。以上大眾部系的分裂便停止，總共是六部。

相對地，關於上座部 (*Sthavira*) 的分派如下所述；首先由上座部分出化地部 (*Mahīśākasa*) 與犢子部 (*Vātsīputriya*)，接著由犢子部分出法上部 (*Dharmottarīya*)、賢胄部 (*Bhadrayānīya*)、密林山部 (*Sammatīya*)、正量部 (*Sammatīya*) 四部，再由前面的化地部分出說一切有部 (*Sarvāstīvādin*) 與法藏部 (*Dharmaguptaka*)。錫蘭史傳中，說一切有部是由化地部分出。但是在《異部宗輪論》裡這點正好相反，是由說一切有部分出化地部，不只是化地部，連犢子部也是由說一切有部分出。因為如此逆轉，變成說一切有部是最古的（但是由犢子部分出法上部等四部，這點南北兩傳一致）。

接著自說一切有部生出飲光部 (*Kāśyapīya*)，由飲光部生出說轉部 (*Saṅkrāntika*)，再由說轉部生出經量部 (*Sautrāntika*)。在《異部宗輪論》裡，這些全當作是由說一切有部直接分派出的。

以上由上座部分出的有十一部，加上根本上座部成為十二部。大眾部系是本末六部，所以兩者合為「十八部」。在部派的分裂裡，「十八」的數字受到重視，恐怕在某個時代，十八部的部派教團曾存在過。以上由根本部派分出大眾部以下的十七部，是在佛滅第二百年之間。但是在這以後所分出部派，在《島史》裡記載是雪山部 (*Haimavata*)、王山部 (*Rājagiriya*)、義成 (154)上

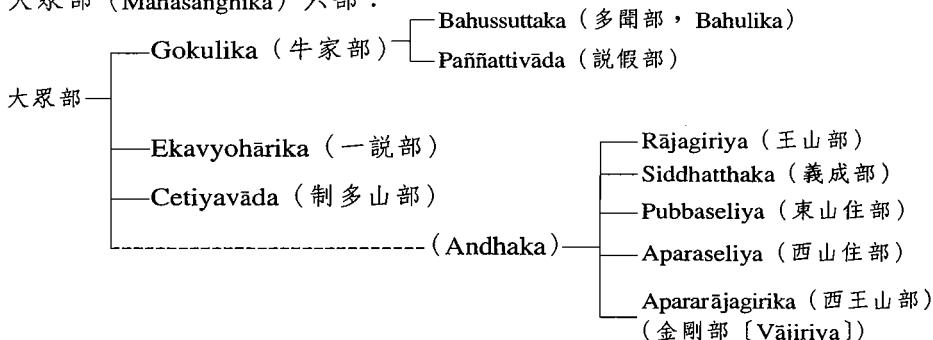
值得
分派
與南
將在
出現

印度佛教史

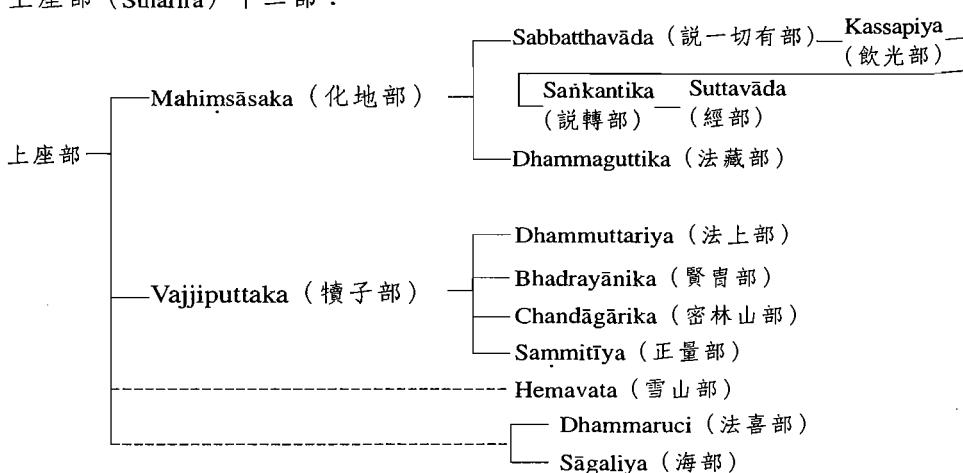
部（Siddhatthaka）、東山住部（Pubbaseliya）、西山住部（Aparaseliya）、西王山部（Apararājagirika）。雖然沒有說到這六部是由哪一部分出的，但根據《異部宗輪論》，雪山部是上座部系，是最古的分派，但在錫蘭史傳是作新成立的部派；西山住部在《異部宗輪論》裡與制多山部並列屬於大眾部。覺音在《論事註》中把東山住部、西山住部、王山部、義成部合起來稱作案達派（Andhaka），因此這些被視為是大眾部系的部派。

在《大史》裡，把《島史》所舉的六部派中最後的西王山部除去，而加入金剛部（Vājiriyā），更列舉由傳來錫蘭島後的上座部分派出的法喜部上⁽¹⁵⁵⁾（Dhammaruci）與海部（Sāgaliya）。以上分裂如下表：

大眾部（Mahāsanghika）六部：



上座部（Sthavira）十二部：



以上在南北兩傳中雖然關於分派的順序或年代有一些不同，但也能見到 (156) 上值得注目的一致點。由比較兩者似乎能得知大體的分派順序，還有在上座部分派裡說一切有部的位置，似乎應以錫蘭史傳為正。根據以上《異部宗輪論》與南傳《島史》，部派的名稱並未全部網羅殆盡，安德烈·巴羅 (A. Bareau) 將在印度各地發現許多記載奉獻布施給部派教團的碑文與文獻合起來，網羅出現於其中的部派名稱，舉出了如下三十四個部派（拼音依照巴羅）：

1. Mahāsāṅghika (大眾部)
2. Lokottaravādin (說出世部)
3. Ekavyāvahārika (一說部)
4. Gokulika ou Kukkutīka (牛家部、雞胤部)
5. Bahūśrutīya (多聞部)
6. Prajñaptivādin (說假部)
7. Caitīya ou Caitika (制多山部)
8. Andhaka (案達派)
9. Pūrvaśaila ou Uttaraśaila (東山住部 = 北山住部)
10. Aparaśaila (西山住部) (157) 上
11. Rājagirīya (王山部)
12. Siddhārthika (義成部)
13. Sthavira (上座部)
14. Haimavata (雪山部)
15. Vātsīputrīya (犢子部)
16. Sammatīya (正量部)
17. Dharmottarīya (法上部)
18. Bhadrayānīya (賢胄部)
19. Saññagarika ou Sañdagiriya (六城部 = 密林山部)
20. Sarvāstivādin Vaibhāṣika (說一切有部 = 毘婆沙師)
21. Mūlasarvāstivādin (根本說一切有部)

中
量之分派誦此也遠外義
裂犢也法戒三
在勢記(M
一的

22. Sautrāntika ou Sañkrāntivādin (經量部 = 說轉部)
23. Dārstāntika (譬喻師)
24. Vibhajyavādin (分別說部 = 錫蘭上座部)
25. Mahīśāsaka (化地部)
26. Dharmaguptaka (法藏部)
27. Kāsyapīya ou Suvarṣaka (飲光部 = 善歲部)
上(158) 28. Tāmraśātīya (錫蘭島部)
29. Theravādin du Mahāvihāra (大精舍上座部)
30. Abhayagirivāsin ou Dhammarucika (無畏山寺派 = 法喜部)
31. Jetavanīya ou Sāgalika (祇陀林寺派 = 海部)
32. Hetuvādin (說因部)
33. Uttarāpathaka (北道派)
34. Vetullaka (方廣部)

部派分裂的資料

記載部派分裂的，首先有錫蘭的《島史》、《大史》、覺音的《論事註》(*Kathāvatthu-atthakatā*)，接著有說一切有部世友(Vasamitra)所著的《異部宗輪論》；這兩者是最重要的資料。《異部宗輪論》方面，漢譯有《十八部論》與《部執異論》的異譯，更有藏譯 *Gshuri-lugs-kyi bye-brag bkod-pahi hkor-lo* (*Samayabhedoparacana-cakra*，北京版 No.5639)，而與此有關的有《文殊師利問經》、《舍利弗問經》等，在這之外漢譯裡有收於《出三藏記集》卷三的〈新集律分爲十八部記錄〉。傳持律藏的部派裡五部派是強勢的，這是以此五部爲中心而說明分派，給予中國佛教很大的影響。

- 其次，西藏所傳的有清辨的 *Sde-pa tha-dad-par byed-pa dan rnam-par bśad-pa* (*Nikāyabhedavibhaṅga-vyākhyāna*，北京版 No.5640，《異部分派解說註》)，與調伏天(Vinītadeva)的 *Gshuri tha-dad-pa rim-par klag-pahi hkor-lo-las sde-pa tha-dad-pa bstan-pa bsdus-pa* (*Samayabhedoparacanacakra nikāya-bhedopadeśana-samgraha*，北京版 No.5641，《異部宗義次第讀誦輪

中之異部解說集》)、*Dge-tshul-gyi dan-pohi lo dri-ba* (*Srāmanera-varṣāgra-prcchā*，北京版 No.5634，《沙彌初夏問》) 等。

清辨的《異部分派解說註》裡，載有上座部的傳承、大眾部的傳承、正量部的傳承等種種部派所傳的分派說。其中除了有前述大眾部的一百六十年之說外，清辨的第三說「正量部的傳承」，作佛滅一三七年發生根本二部的分裂，而說自此六十三年間相諍，在第二百年中先由大眾部起了分裂。於部派分裂中，也有重視這個「一三七年」的學者。調伏天的《異部宗義次第讀誦輪中之異部解說集》裡所說的分派說，巴羅以為是根本說一切有部所傳。此外在多羅那他 (Tāranātha) 的《印度佛教史》中，關於十八部的分裂，也記載了種種異說，但是清辨以後的諸說，資料的成立是在六世紀以後，即遠在部派分裂進行的時代數百年後，因此無法否定其資料上的價值較差。此外在《翻譯名義大集》(*Mahāvyutpatti*) No.275〈四分作十八部之名目〉及義淨《南海寄歸內法傳》卷一裡也記載了分派說。

在清辨以後的資料裡雖也有「根本二部說」，但在此之外還傳有根本分裂是三部（上座、大眾、分別說部）之說，或是四部（大眾、說一切有部、(160)上
擯子、雪山，或大眾、說一切有部、上座、正量）之說。《翻譯名義大集》也傳根本四部說（說一切有部、正量、大眾、上座），義淨的《南海寄歸內法傳》裡也舉出根本四部（大眾、上座、根本說一切有部、正量），但是由戒律的傳承立場來的「五部」之說，也見於種種經論中，《大唐西域記》卷三裡也以此為「律儀之傳訓」而傳承下來。

總結以上來看，根本分裂似乎以上座、大眾的二部分裂說較確實，但是在其後部派教團的消長上，大眾部、上座部、說一切有部、正量部似乎較強勢，尤其是隨時代的推移，正量部的勢力日益強大，這由法顯及玄奘的旅行記錄可以窺知。

接著，婆羅門系統的哲學書在說明佛教時，說大乘佛教是中觀派 (*Mādhyamika*)、瑜伽行派 (*Yogācāra*)，部派佛教是毘婆沙師 (*Vaibhāsika*，說一切有部)、經量部 (*Sautrāntika*)。時代往下，商羯羅 (*Saṅkara*，八世紀左右) 的《梵經註》(*Brahmasūtra-bhāṣya* II, 2, 18) 裡舉出說一切有部

黨
(K
是
一
磨
展
力
部
論
說
也
右
派
佛
教
還
是
據
他
僧
中
此
態
裡

(*Sarvāstivādin*)、唯識派 (*Vijñānāstivādin*)、中觀派 (*Sarvaśūnyatvavādin*)。但是根據學者的研究，在最初的說一切有部裡也包括了經量部。此後在吠檀多學派中，把商羯羅說視為最高的思想，並嘗試把印度的一切哲學思想評定價值，而加以排列。例如在《全學說綱要》(*Sarvamata-samgraha*)、歸為商羯羅著的《全定說綱要》(*Sarvasiddhānta-samgraha*)、摩訥婆 (*Mādhava*，十四世紀)^{上(161)}的《全哲學綱要》(*Sarvadarśana-samgraha*)、*Madhusūdana Sarasvatī* (十五、六世紀)的《發趣差別》(*Prasthānabheda*)等，最下的哲學學說是唯物論 (順世派)，其次是佛教，接著是耆那教的順序來列舉。在其中當作佛教而列出的是中觀派 (*Madhyamika*)、瑜伽行派 (*Yogācāra*)、經量部 (*Sautrāntika*)、毘婆沙師有部，亦即是將說一切有部與經部當作小乘佛教的代表。相對於說一切有部以外界為實在 (*bahyarthapratyakṣatva*，現量得)，經量部則作外界因為是剎那滅，所以只能以推論來理解 (*bāhyārthānumeyatva*，比量得)，唯識派是外界是無而唯有識是實在的 (*bāhyārthaśūnyatva*)，中觀派則是主觀客觀的全部都是空的 (*sarvaśūnyatva*)，將四派圖解式地歸納，所以似乎也有選這四派的理由。

部派教團的發展

在阿育王時代擴及於印度全土的佛教，之後得到順利的發展。在分裂為上座、大眾的初期部派教團中，大眾部在中印度很興盛；這似乎是因為大眾部是以主張「十事」的比丘們是毘舍離的比丘 (*Vajjiputtaka*，跋耆族出身) 為中心而形成的。反對十事的比丘，即是西方的比丘及阿槃提・南路的比丘們；恐怕上座部的中心是在較中印度還偏西的地方。傳法於錫蘭的摩哂陀 (*Mahinda*) 是阿育王的兒子，母親是鬱禪尼 (*Ujjenī*) 的卑提寫 (*Vediśa*) 的居民；摩哂陀似乎是在此地整頓行裝，而由印度西海岸乘船渡海到錫蘭。由於巴利語接近吉爾那的碑文語言，故可成為上座部在西方擁有過勢力的一個證據。^{上(162)}

從說一切有部的傳承來看也可以得到同樣的結論。在《大毘婆沙論》裡說，在阿育王的時代議論大天五事的問題時，上座部在人數上輸給大天的朋友。

黨，因此他們放棄了雞園（阿育王所建的華氏城僧園），而移居到罽賓（Keśmira）。根據《阿育王經》，優波鞠多是弘傳於摩偷羅的人，而末田地則是弘傳於罽賓的人；這些傳承也與後來罽賓成為說一切有部的堅固地盤之事一致。說一切有部在物資豐富的罽賓擁有教團，是其得以發展精緻的阿毘達磨教學的一個理由。

相對於上座部系在西方、北方發展，大眾部似乎是由中印度向南方發展。大眾部系的碑文自南印度大量出土，但是大體上，大眾部比起上座部勢力似乎要小得多。上座系的部派裡，上座部、說一切有部、正量部等知名的部派很多，但是在大眾部系裡，在大眾部以外知名的部派很少。上座部系的論書現在也有很多在流傳，但是大眾部系的文獻卻非常少；除了大眾部系的說出世部所傳的佛傳《大事》（*Mahāvastu*）以外，不過兩三個，屈指可數。

部派教團的枝末分裂以西元前二世紀為主，但是分裂的理由並不清楚，也不知道「十八部」是否興盛於各地方。(163)上總之一般認為，在西元前一世紀左右大乘佛教已經興起，但是部派教團並不就被消滅掉。與大乘教團並立，部派教團也日趨盛大，在質與量上，部派教團都壓倒大乘教團。一般以為大乘佛教是由大眾部發展的，但是大眾部並未解體消失於大乘之中，即使在大乘教團出現以後，大眾部仍然長期以部派教團存在。在義淨的時代，大眾部也還是作為強而有力的教團而興盛著。

記載印度部派佛教動向的資料很少。從中國到印度旅行的求法僧的記錄是很重要的；首先法顯在西元三九九年（隆安三年）由中國出發到印度，根據他的傳述，此時在印度有學小乘之寺、學大乘之寺、大小兼學之寺三種。他記載道，在北印度的羅夷國有三千僧兼學大小二乘，還有在跋那國有三千僧皆學小乘。因為《法顯傳》是一卷小著作，所以其記載並不詳細，但是其中指出了行小乘佛教之國有九，行大乘佛教之國有三，大小兼學之國有三，此外舉出了不言大小乘而行佛教之國有二十餘。這是五世紀初印度佛教的狀態，但是因為完全沒舉出部派名稱，所以詳情不明。

接著，在西元六二九年由中國出發到印度旅行的玄奘，在《大唐西域記》(164)上裡詳細地報告了七世紀印度佛教的狀態。《大唐西域記》裡記載佛教的學派名

四部
其餘
四部
根本

「根」
說「
一切
不淨
切有
的而
優遊
有菩
因此
載」
說—
說—
難、
的而
無沾
本記

稱之處達九十九個之多，從比例上來說，小乘佛教遠遠為多；小乘佛教六十個中，說一切有部有十四個，正量部有十九個，上座部有二個，大眾部有三個，說出世部有一個，大乘上座部五個，單只記載是小乘佛教的有十六個。

就以上來看，可以清楚知道在七世紀前半小乘教團的壓倒性強勢，而且在這當中，正量部與說一切有部是最強盛的。大眾部系只有記載大眾部三處，說出世部一處而已。玄奘舉出大乘上座部五處，但似乎是指錫蘭的佛教；雖然是上座部，但也已經接受大乘的思想了。當時的錫蘭佛教是信奉摩哂陀以來傳統上座部佛教的大寺派（Mahāvihāra-vāsin），與接受大乘系的方廣派（Vetulyaka）而標榜自由研究的無畏山寺派（Abhayagiri-vihāra-vāsin）互相對立。於西元四一〇年左右旅行於錫蘭的法顯，記載了無畏山寺住僧五千，支提山寺住僧二千，大寺住僧三千，說明無畏山寺的優勢；法顯在此得到了化地部的律藏及長阿含、雜阿含、雜藏等。在玄奘的時代，因為錫蘭有戰亂而無法前往，但是他敘述道：「大寺斥大乘而習小乘，無畏山寺兼學二乘，弘演三藏。」所以無畏山寺一邊依據上座部的教學，也一邊接受大乘，而稱這種佛教為「大乘上座部」。

上(165) 在玄奘的時代，印度的佛教已經趨向衰退期。他描述犍陀羅的佛教，而說許多佛塔「荒蕪圮壞」了，又說「伽藍千有餘，亦皆摧殘荒廢，蕪蔓蕭條」，也說到天祠不少，「異道甚多」；這是表示印度教的勢力逐漸強大的情形。還有在部派佛教的初期，雖然說一切有部的勢力強盛，但是正量部的勢力漸漸取而代之。例如根據鹿野苑的碑文，鹿野苑的精舍在貴霜時代是說一切有部的，但在四世紀左右被正量部取而代之。正量部日漸變得強盛，或許是因為正量部承認補特伽羅（pudgala，人我），與印度的傳統學說有共通點。

其次，在西元六七一年到印度的義淨，主要停留在那爛陀寺（Nālandā）進行研究，據他的《南海寄歸內法傳》卷一，說到大乘與小乘的區別並不明顯；兩者都同守二百五十戒，皆修四諦，其中禮拜菩薩、讀大乘經的名為大乘，不行此事的則是小乘；義淨認為雖言大乘，不過只是中觀與瑜伽二派而已，強調了「大小雜行」，並以小乘佛教為立場，描述了印度的佛教地圖。當時主要是大眾、上座、根本說一切有部、正量的根本四部，摩竭陀雖通習

一個
個，

而且
鄧三
內佛
奉摩
灼方
sin)
曾五
七得
葛有
毛，

而蕭
情勢
一許
。

ā)
明大
而。
習

四部，但是以說一切有部為盛。西印度的羅荼、信度地方，以正量部最多，其餘三部也有少許。南印度上座部是壓倒性的，但餘部也有一些。東印度則四部間雜著。錫蘭（獅子洲）全是上座，排斥大眾。南海諸洲的十餘國都是 (166)上根本說一切有部，正量有少許。唯有末羅遊（馬來半島？）稍微有大乘。

由以上所見，也可知說一切有部、正量、上座三部較強。還有，義淨是說「根本說一切有部」，而不是說「說一切有部」；但是比他早五十年的玄奘則只說「說一切有部」（*Mūlasarvāstivādin*），而不說「根本說一切有部」。根本說一切有部之名稱主要傳於清辨、多羅那他、《翻譯名義大集》等西藏傳承，並不清楚為何會出現說一切有部與根本說一切有部的差異，難道是中印度的說一切有部教團要對抗罽賓的說一切有部教團而自稱根本說一切有部？說一切有部的付法相承，是以大迦葉、阿難、商那和修、優波鞠多為順序，而商那和修和優波鞠多都住在摩偷羅；受阿育王迎請的就是這位優波鞠多，中印度的說一切有部恐怕就是繼承這個系統的。相對地，商那和修的同門末田地弘化於罽賓，因此末田地便從說一切有部的付法相承中被排擠出來。在《阿育王傳》中，記載了以大迦葉、阿難、商那和修、優波鞠多、提地迦的順序進行付囑；《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四十中也同樣記載著，亦即《阿育王傳》呈現根本說一切有部的相承。相對地，在《阿育王經》卷七裡，記載了以大迦葉、阿難、末田地、舍那婆私、優波鞠多的順序進行正法的付囑。將末田地插入相承的系統中，可以看作是罽賓說一切有部的主張。相對地，中印度的說一切有部無法滿足於這個相承說，而在罽賓的說一切有部勢力衰微的時代，變成自稱根本說一切有部。無論如何，根本說一切有部可看作是位於中印度的。 (167)上

錫蘭上座部

錫蘭自古稱作銅葉洲（*Tambapanni*），也叫作楞伽島（*Laṅkādīpa*）、師子洲（*Simhara*），在印度半島的南端（現在錫蘭的國名是斯里蘭卡，來自 *Sri-Laṅkā* [榮光之楞伽島]）。雖然是人口九百多萬（譯案：西元二〇〇〇年約二〇〇〇萬人），約日本的九州與四國合起來大小的小島（六五六一〇平方公里），但傳於此的佛教，現在成為流傳於錫蘭、緬甸、泰國、高棉的

了離
(Je
西
了
後
衰
Me
牙

註述印通據蘭接釋現
多的一精一由

「南傳佛教」，因此擁有重要的意義。

錫蘭的佛教是由摩哂陀（Mohinda）與四位比丘、隨行者們來到此島而開始的。當時的錫蘭王是提婆難毘耶帝須（Devānampiya-Tissa），他為摩哂陀等人在王都阿努羅陀普羅（Anurādhapura）建立寺院；後來以「大寺」（Mahāvihāra）發展，成為所謂「大寺派」（Mahāvihāravasin）的根據地。摩哂陀在摩哂陀勒（Mihintale）建了支提山寺（Cetiyapabbattavihāra），而摩哂陀的妹妹僧伽蜜多比丘尼（Samghamittā）也帶著菩提樹來到島上，建立比丘尼教團的基礎。此後出家的錫蘭人也增多，而在國王的皈依之下陸續建立了寺院和佛塔，使錫蘭的佛教得以順利發展。

上(168) 此後應注意的，是在西元前一世紀所建的無畏山寺（Abhayagiri-vihāra）的出現，因為這件事而使錫蘭佛教分為二派，之後變成長期抗爭。當時的錫蘭王跋陀伽摩尼阿婆耶（Vattagāmani-Abhaya）在西元前四十四年左右即位，但由於塔米爾（Tamil）人的緣故一度被追回王位，不過十五年後跋陀伽摩回復王位，統治十二年（西元前二十九～十七年）。國王在西元二十九年建立了無畏山寺，獻給摩訶帝須長老（Mahātissa），然而摩訶帝須長老卻被大寺所排斥，因此他和許多弟子一起脫離大寺，住進無畏山寺，自此錫蘭佛教分裂為二派。另在跋陀伽摩尼（Vattagāmani）王的時代，書寫了過去用口傳的經典，有五百位比丘參加書寫記錄。因為或許是將每個人所記憶的經典互相對照確認而寫為文字，所以可以認為是同時進行了經典的編纂。那時書寫的是經、律、論三藏及其註釋，可說因為此舉，巴利聖典的內容更加確定下來；這件事是由大寺派的比丘在沒有國王的支援下所進行的。

在跋陀伽摩尼王的時代，印度犢子部（Vajjiputtaka）的法喜長老（Dhammaruci）與弟子一起來到錫蘭，被迎請至無畏山寺，因此無畏山寺派也稱做法喜部。此後無畏山寺的比丘們與印度的佛教保有密切的關係，接受上(169) 新的學說，使教理發展。相對地，大寺派直到現代都堅持上座部佛教的分別說部（Vidhajjavāda）立場。

其次，在僕訶離迦帝須王（Vohārika-Tissa，西元二六九～二九一）的時代，從印度來的大乘系方廣派之徒進入了無畏山寺，但沒多久就被國王放逐

了。可是因為其後無畏山寺也接納方廣派（Vettullavāda）之徒，所以出現了離開無畏山寺而在南山（Dakkhināgiri）建立別派的人，即名為祇陀林寺（Jetavanavihāra）的海喜派（Sāgariya）；這時是喬達婆耶王（Gothābhaya，西元三〇九～三二二）的時代，因此錫蘭佛教分為三派了。喬達婆耶王逮捕了住在無畏山寺的六十位方廣比丘，把他們開除，放逐到對岸的印度。兩代後的大軍王（Mahāsena，西元三三四～三六一）鎮壓大寺，所以此後大寺派衰微甚久，無畏山寺的黃金時代則是長期持續。而在師利彌加婆那王（Sirimeghavanna，西元三六二～四〇九）的時代，由迦陵伽（Kaliṅga）傳來佛牙，安置於無畏山寺。

進入五世紀，在大名王（Mahānāma，西元四〇九～四三一）的時代，大註釋家覺音（Buddhaghosa）來到島上，住於大寺，做巴利三藏的註釋，並撰述大量的著作。根據《小王統史》（*Cūlavamsa* XXXVII, 215-246），覺音是中印度菩提道場附近的婆羅門出身，但是根據緬甸的傳承，則說他是緬甸的大通（Thaton）出身，而在佛滅九四三年大名王的統治下渡海到錫蘭。但是根據最近的研究，推定為覺音似乎是南印度出身的。總之覺音是從別國來到錫蘭，而住於大寺，依據大寺的傳承寫成名著《清淨道論》（*Visuddhimaggā*），接著更活用這裡傳承下來的古註釋，於經、律、論三藏一一撰成詳細的註釋，並將以錫蘭語（Sinhalese）書寫的註釋改為巴利語；覺音的解釋即使到現在也成為上座部義學的標準。覺音在完成工作以後回到本國。(170)上

此後大寺與無畏山寺長期對立，但歷代國王中支援無畏山寺的似乎比較多。相對地，大寺能堪忍於苦難，維持清純的上座部的義學與戒律。在八世紀的前半葉，錫蘭盛行大乘佛教，特別是密教，金剛智、不空來過此島。然而十一世紀初摩哂陀王五世當時，由於濕婆教徒的求羅（Chola）人入侵，王都和精舍都化為廢墟。但是毘闍耶跋護王一世（Vijayabāhu I，西元一〇五九～一一一三）經過長達半個世紀的抗爭，將佔領錫蘭的求羅人擊退，回復王位，然後由緬甸迎請長老，復興了佛教。接著在十二世紀，婆羅迦摩跋護王一世（Parakkamabāhu，西元一一五三～一一八六）出世，令大寺、無畏山寺、祇陀林寺等僧侶的頽廢者還俗，淨化了教團。然後認定大寺的佛教為正，執行大整

頓，成功地復興純正的上座部佛教。由於這個整頓，無畏山寺的佛教完全被否定，而失去了它的勢力。如此橫亘千餘年的大寺與無畏山寺之爭告終，而統合成大寺的正統上座部的佛教，無畏山寺則任其荒廢，直到現在。

但是此後也有求羅人、葡萄牙人、荷蘭人、英國人相繼來攻，以至於今日。在十八世紀時，吉祥王師子（Kittisiri-Rājasimha）國王由泰國迎請十位大德，以謀求佛教的復興，此後也由泰國及緬甸進行強化的工作。現在的錫蘭佛教，由於其移入之來源地，而稱為錫嚴（Siyam）派、加藍尼（Kalyāni）派、阿摩羅普羅（Amarapura）派、羅曼那（Rāmañña）派等。

第二節 阿毘達磨文獻

論藏的成立

部派佛教的文獻稱為阿毘達磨（Abhidharma, Abhidhamma，音譯為阿毘達磨或阿毘曇，也略作毘曇）；阿毘達磨是「法的研究」的意思，譯作「對法」。「法」雖然直接指佛陀所說的教理，但同時也意味著由佛的教導所表現的真理或實性，即研究教法，發現實性、真理，稱為「阿毘達磨」。因此從佛陀在世時代，弟子之間就已經進行阿毘達磨的研究，不過在歸納佛陀教說的經藏還沒固定下來之時，弟子們在阿毘達磨的解釋放到經藏之中而承傳下來，因此在經藏確定以後，阿毘達磨文獻就變成與經藏分開整理了，整理成的稱作「阿毘達磨藏」（Abhidharma-pitaka, Abhidhamma-pitaka），也略稱作「論藏」。所以論藏的原文是 Abhidharma-pitaka，而與經藏、律藏並列，加上論藏而成為「三藏」（Tripitaka, Ti-pitaka），佛教的聖典就限定於此「三藏」^②。即使是巴利上座部，所謂「聖典」（Pāli, Pāli）也是指這三

^② Visuddhimaggā III 96, XIV 71 (HOS. 41, pp.87, 381) 並舉了 Pāli 與 Atthakathā (註釋)，而以「巴利」表示三藏。「巴利」有聖典的意思及巴利語 (Pālibhāṣā) 的意思兩種。

^③ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一 (T 27.1a-c) 的「序」裡，極力主張阿毘達磨是佛說。

被否
統合
於今
十位
的錫
āni)

藏，註釋書並不稱為「Pāli」。說一切有部也主張阿毘達磨是佛說，以廣義 (174) 上的三藏為「佛說」③，但是經律二藏的原形雖成立於原始佛教教團時代，不過論藏確定是從部派教團才開始的，因為這個緣故，論藏的內容隨各部派而異。論藏的纂述可看作是從西元前二五〇年左右（根本分裂以後）開始，到西元元年前後完成。

由經藏到論藏

從阿毘達磨文獻的量增大開始，「論藏」才獨立出來的，所以在此之前有過渡期，因此「雜藏」便受到矚目。《阿含經》是「四阿含、雜藏」，在長、中、相應、增一的四阿含之外，還有雜藏 (Kṣudraka-piṭaka) ④，收編了四阿含所遺漏的經典，因此其中雖然也有非常早成立的經典，但是同時也很容易將新的文獻也收納入其中。化地部、法藏部、大眾部等擁有雜藏，但現存的只有錫蘭上座部的雜藏，不過在上座部裡並不稱為雜藏，而稱為 Khuddaka-nikāya，譯作「小部」。Khuddaka (Kṣudraka) 雖有「小」的意思，但也有「雜」的意思，後者較適切。但是漢譯有《雜阿含經》 (*Kṣudrakāgama*, cf. *Abhidharmaśabhaśya*, p.466)，相當於巴利的《相應部》 (*Samyutta-nikāya*)，所以為了避免與此混淆，不譯「雜部」而譯成「小部」。雖然說是「小部」，Khuddaka-nikāya 份量不但不少，而且是在五部尼柯耶之中份量最多的。

巴利的「小部」由十五種經典群組成，其中也包含了《法句》、《經集》、《長老偈》、《長老尼偈》等非常古老的經典，但是同時也包含過渡到阿毘達磨的典籍《義釋》 (*Niddesa*)、《無礙解道》 (*Patisambhidāmagga*) 等。《義釋》與《無礙解道》在論述的形式及內容上都是非常阿毘達磨式的，是《阿含經》與阿毘達磨的中間文獻 ⑤。兩書都被認定是在西元前二

④關於《雜藏》，參照 E. Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*. p.174-6. 前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》頁六八一以下。

⑤水野弘元〈巴利聖典成立史上に於ける無礙解道及び義釋の地位〉(《佛教研究》第四卷第三～五六號，一九四〇～一九四一年)。

五〇年左右成立的，在年代上也是先驅的初期阿毘達磨。《義釋》分為《大義釋》(*Mahāniddesa*)與《小義釋》(*Cullaniddesa*)，前者是《經集》的第四〈義品〉的註釋，後者同樣是《經集》的第五〈彼岸道品〉及第一〈蛇品〉的第三〈犀角經〉的註釋(《義釋》並不順著《經集》五品全部的順序註釋，由這點可知《經集》五品的編集是在《義釋》的成立以後)。在《義釋》裡教理的定義方法及所使用的術語等，有很多與阿毘達磨共通。《無礙解道》是將阿毘達磨處理的諸問題以修行的立場來論述，首先在開頭舉出處理的問題五十五種，稱之為「論母」(*mātikā*，摩夷)。稱論題為論母是巴利阿毘達磨的特徵，但是《無礙解道》提出的論母，並不像後世的巴利論藏所用的論母那樣簡潔，還尚未精煉過。

以上二書僅存於巴利佛教，不為其他部派所知。在說一切有部裡，也並上(176)未發現由經到論的過渡性文獻。

上座部的論藏

上座部的「論藏」由七種論書（七論）所成，但是這些並不是同時成立的，而是由西元前二五〇年左右起，到西元前五〇年左右為止次第成立的。這裡面最古的是《人施設論》(*Puggalapaññatti*)，接著是《法集論》(*Dhammasaṅgani*)開頭所舉的一二二種「論的論母」(*Abhidhamma-mātikā*)，及四十二種「經的論母」(*Sutta-mātikā*)。前面所舉的《人施設論》雖然有獨自的論母，但是在其他的論裡則以《法集論》所列的論母為中心，根據這些論母而進行法相分別。進而在《分別論》(*Vibhaṅga*)裡，「經分別」(*sutta-bhājaniya*)成為核心，這部份也是很早就成立的；以上是初期的巴利論藏。在阿毘達磨成立之前，首先探究成為其核心的「論母」。巴利七論中，《法集論》所提到的一二二種論的論母成了法相分別的中心，背誦論母的人稱為「持論母師」(*Mātikā-dhara*)。

其次，中期的論書有前述的《法集論》與《分別論》的殘餘部份。在這些論書裡，從諸法種種方面來考察的「諸門分別」，後期的論書則有《界說論》(*Dhātukathā*)、《雙對論》(*Yamaka*)、《發趣論》(*Patthāna*)三種，還有批

巴利
的研
書的
para
之中
七論
.....
⑥《
元
下
《彌
Pin
原
卷

判諸部派異說的《論事》(*Kathāvatthu*)也被視為屬於這個時期的。在《界說論》等三部論裡，諸門分別變得更詳細，分辨了諸法間動態的交涉關係。

巴利七論由成立的順序來看則如上所述，但是在錫蘭上座部裡，則傳為如下順序，這個順序傳說是覺音所定的：

(177)上

1. 《法集論》(*Dhammasaṅgani*)
2. 《分別論》(*Vibhaṅga*)
3. 《論事》(*Kathāvatthu*)
4. 《人施設論》(*Puggalapaññatti*)
5. 《界說論》(*Dhātukathā*)
6. 《雙對論》(*Yamaka*)
7. 《發趣論》(*Patthāna*)

以上七論是巴利的「論藏」(*Abhidhamma-pitaka*)，在此之外也有很多巴利論書，但是那些稱作「藏外」，不加在論藏裡。

在上座部裡，經律論三藏確定（西元前一世紀）之後，又進行關於三藏的研究，創作了許多註釋書(*Atthakathā*)，但是在這期間有從論藏到註釋書的中間文獻，即《彌蘭陀王問經》(*Milindapañha*)、《導論》(*Nettiparakarana*)、《藏釋》(*Petakopadesa*)三書（但是在緬甸這三書收在小部之中）^⑥，此外還有名為《藏論》(*Petaka*)的書，但現已失傳。這三書較七論晚成立，被視為紀元後一世紀左右為止成立的。《彌蘭陀王問經》，是

⑥ 《彌蘭陀王問經》是由 V. Trenkner 所出版，而且也使用了暹邏版，有英譯及日譯本。參考水野弘元〈ミリンダ問經類について〉(《駒澤大學研究紀要》第十七號，一九五九年)。中村元《インド思想とギリシャ思想との交流》，一九五九年。*Petakopadesa*, *Nettiparakarana* 皆由 PTS. 出版。《導論》的英譯是 Nāṇamoli: *The Guide*. PTS. 1962, 《藏釋》的英譯是 Bhikkhu Nāṇamoli: *The Pitaka-disclosure*. PTS. 1964。參考水野弘元〈Petakopadesaについて〉(《印仏研》七之二)。《荻原雲來文集》頁二〇六以下。佐藤良純〈ネッティ・パカラナについて〉(《大正大學報》第十四卷頁三十四以下)。

希臘人統治北印度的彌蘭陀王（Menandros, Milinda，西元前一五〇年前後在位）與佛教僧人那先比丘（Nāgasena，龍軍）就佛教教理而討論，以此為起始而成立的作品。在巴利本之外，漢譯裡也以《那先比丘經》而流傳，這是巴利上座部以外的部派也知道的文獻。《藏論》也似乎為其他部派所知，《大智度論》卷二裡引用的「蠶勒」被認為與此有關。

說一切有部的論藏

說一切有部的論藏也是由七種論書組成，稱為「六足・發智」。西元前二世紀（或西元前一世紀，佛滅三百年）左右，說一切有部出現了迦多衍尼子（Kātyāyanīputra），著述《阿毘達磨發智論》（異譯是《阿毘曇八犍度論》），確立了說一切有部的教學，因此在說一切有部裡這部論最受重視，以此論為「身論」，而立六種「足論」。但是《發智論》的成立並不是最早的，六足論也不是同時成立的，稱為「足論」是後世的事。最古的是六足論中的《集異門足論》，而《法蘊足論》繼其後；這兩部論可視為與巴利論藏初期到中期的論書同時代。其次《識身足論》、《界身足論》、《施設論》、《品類足論》四部論說到較發達的教理，可視為與巴利後期的論藏同時代（但是《品類足論》的第一章〈五事品〉自古以來就獨立流傳著，第四章的〈七事品〉也是獨立的，所以《品類足論》是將獨立的論書集合起來而作成的）。還有在《品類足論》與《發智論》裡，論述了比巴利論藏還發達的教理，如五位說、心所法的體系化、三世實有說、有為的四相（三相）、六因四緣說等，具有說一切有部特色的主張。

上(179) 以上的「六足・發智」中，除了《施設論》，其他的均有漢譯。漢譯的《施設論》七卷只是部份的翻譯（只有因施設），包含世間、因、業三施設的藏譯（北京版西藏大藏經，Nos. 5587-9）可視為全譯本，但是藏譯裡並未譯出其餘的五足論與《發智論》。「六足・發智」是指以下七種論書：

1. 《發智論》（*Jñānaprasthāna*） Katyāyanīputra (迦多衍尼子造)
2. 《品類足論》（*Prakaranapāda*） Vasumitra (世友造)

3. 《*說一切有部論*》
4. 《*法蘊論*》
5. 《*識身足論*》
6. 《*界身足論*》
7. 《*施設論*》

以上

(*Sphutārtha*
智論》為
p.9)。

另在
一切有部
上述的《
乎可以將這
如上
梵本方面
《品類足論
足論》的

其他
巴利
曇論》受
雖然其中

①由德意志學
schriften au
梵文殘卷。
Imanishi: D

- | | |
|----------------------------|-----------------------|
| 3. 《識身足論》(Vijñanakāya) | Devaśarman (提婆設摩造) |
| 4. 《法蘊足論》(Dharmaskandha) | Śāriputra (舍利子造) |
| 5. 《施設論》(Prajñaptisāstra) | Maudgalyāyana (大目犍連造) |
| 6. 《界身足論》(Dhātukāya) | Pūrṇa (富樓那造) |
| 7. 《集異門足論》(Samgītiparyāya) | Mahākausthila (大俱締羅造) |

以上「六足・發智」的作者名字是根據稱友 (Yaśomitra) 的《俱舍釋》(*Sphutārtha Abhidharmaśavyākhyā*, p.11)，但漢譯稍有差異。還有以《發智論》為身論，其他六論為足論，也出現在上述稱友的《俱舍釋》(ibid. p.9)。

另在說一切有部裡，除了以上的「六足・發智」之外也有許多論書。而說一切有部的「論藏」似乎並沒有限定於以上的「六足・發智」之說，但是一如上述的《俱舍釋》也把這些歸納起來記載一般，在傳統上就受到重視，因此似乎可以將這「六足・發智」看作是有部的「論藏」(Abhidharma-pitaka)。⁽¹⁸⁰⁾

如上所述，「六足・發智」存在於漢譯中，藏譯中僅存《施設論》，而梵本方面有發現殘卷。由中亞細亞發現《集異門足論》(Samgītiparyāya)、《品類足論》(Prakaranapāda) 等殘卷^⑦，已由 Waldschmidt 出版。《法蘊足論》的殘卷也已經發表了(《印佛建》一三之一)。

其他部派的論藏

巴利和說一切有部的論藏雖然是完整的，但在此之外，僅《舍利弗阿毘曇論》受到重視。這是三十卷的大部頭論書，被視為是法藏部的論藏^⑧，雖然其中並無法看到像說一切有部的論藏那樣發達的教理，但是作為巴利上

⑦由德意志探險隊發現的吐魯番梵文寫本的出版，總結在以下書中。E. Waldschmidt: *Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden*. Wiesbaden, 1965. 最近已經公布了《集異門足論》與《五事論》的梵文殘卷。V. S. Rosen: *Das Sarigītisūtra und sein Kommentar Sarigītiparyāya*. Berlin, 1968. J. Imanishi: *Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā*. Göttingen, 1969.

座部與說一切有部以外的論藏而爲人所知，是很可貴的。此書大概是西元前二世紀或一世紀左右成立的，在此之外其他部派的論書還有《三彌底部論》(*Sāmmitīya-śāstra* ?)，內容說到「人我」，故應該是繼承犢子部的正量部的論書。《三彌底部論》因爲這點而受注目，但只有三卷，不是全譯，成立的年代也難以確定。

其次，《成實論》十六卷，是訶梨跋摩(Harivarman)的著作，被視爲是西元二五〇～三五〇年左右的作品，因此加到論藏裡並不適當，不過因爲上(181)這是被推定爲經量部系的論書，爲了方便而列舉於此。此書是由鳩摩羅什所翻譯，在中國廣受研究，給予至南北朝爲止的中國佛教很大的影響。

玄奘旅行於印度，帶回許多大乘經論，但此外還帶回說一切有部的三藏六十七部、上座部十四部、大眾部十五部、正量部十五部、化地部二十二部、飲光部十七部、法藏部四十二部的三藏，此事記載於《大唐西域記》卷十二，因此這些部派也都擁有論藏，但是玄奘並沒有譯出說一切有部以外的部派論書，所以皆已失傳。在義淨的《南海寄歸內法傳》裡也記載了上座部、大眾部、說一切有部、正量部各都持有三藏三十萬頌之事。

註釋書

爲論藏所作的註釋書，只有殘留錫蘭上座部與說一切有部的而已。錫蘭上座部裡，自西元一至二世紀左右，似有許多論師輩出，盛行做論書。錫蘭的大寺派和無畏山寺派各有論師出現，到西元三〇〇年左右爲止著述了許多註釋，這些古註釋書有《大義疏》(*Mahātthakathā*)、《案達疏》(*Andhakatthakathā*)、《摩訶波遮離》(*Māhapaccari*)、《庫輪達疏》(*Kurundatthakathā*)、《略義疏》(*Sankhepatthakathā*)、《北寺疏》(*Uttaravihāratthakathā*)等，是以錫蘭語寫成的。然而在五世紀時出現覺音上(182)《Buddhaghasa》、佛授(Buddhadatta)、護法(Dhammapāla)及其他大註釋

⑧ André Bareau: *Les origines Ćāriputrābhidharmaśāstra*. Muséon, t. LXIII, 1-2, Louvain, 1950. 水野弘元〈舍利弗阿毘曇論について〉(《金倉博士古稀記念·印度學仏學教學論集》，一九六六年)。

家，參考這些古註而著作了註釋，此後這些古註便失傳了。最後的《北寺疏》是無畏山寺派，而現存的漢譯《解脫道論》(Vimuttimagga)即屬於無畏山寺派，其原本是由二世紀左右的優波底沙(Upatissa)所作（參考本節參考書目中Bapat的著作）。

巴利上座部的註釋家中最重要的是覺音（五世紀人）。覺音將上座部的義學以大寺派的立場做整理，作了名著《清淨道論》，更取捨錫蘭語的古註，以巴利語著作了三藏的註釋，份量很龐大，所以這些註釋雖然是覺音的著作，但在內容上則繼承了上座部三百年內註釋家的成果，其中有名的作品如下：

《Samantapāsādikā》	律藏註（漢譯《善見律毘婆沙》）
《Sumanāgalavilāsinī》	長部註
《Papañcasūdanī》	中部註
《Sāratthappakāsinī》	相應部註
《Manorathapūranī》	增支部註
《Atthasālinī》	法集論註

此外覺音還留下了《經集註》(Paramatthajotikā，包含小誦經註)、《法句經註》等，幾乎是三藏全部的註，其中《殊勝義》(Atthāsalinī)和《清淨道論》並列，在理解上座部的教理上是重要的，而《論事註》(Kathāvatthupakkaranatthakathā)因為記載了《論事》裡所論及的教理之所屬部派，也很重要；這些註釋書中保存了與大乘教理共通的思想，今後有必要研究這些思想。

此後覺音編述了錫蘭的史書，雖然那不是註釋。《島史》(Dipavamsa)(Dipavamsa)是由佛陀的誕生敘述起，到中印度的歷史，佛教流傳至錫蘭島，接著是錫蘭的歷史，而結束於錫蘭大軍王(Mahāsenā，西元三二五～三五二年在位)治世為止。覺音也知道此書，所以雖然作者不明，但其成立可以看作西元五世紀前半以前。因為《島史》是在政治史上環繞著佛教史而

說明，所以作為歷史的研究資料，其價值也很高。因《島史》的文體並不精確，故有人將它重新改寫成《大史》（*Mahāvamsa*），這是在界軍王（*Dhātusena*，西元四六〇～四七八年在位）時由大名（*Mahānāma*）所作的。內容雖與《島史》相同，但比《島史》詳細；之後補足《大史》的是《小王統史》（*Cūlavamsa*），是大部頭的著作，敘述到十八世紀為止錫蘭的歷史。而在緬甸著述的 *Paññasāmin* 的《教法史》（*Sāsanavamsa*）價值也很高，此書詳述到第三結集的中印度佛教史，繼而敘述關於傳道師派遣至各地，特別以緬甸為 *Aparantarattha* 國（*Aparanta*），詳說於其第六章。雖然此書是西元一八六年才成立的，成書很新，但善用了古資料。

錫蘭的佛教在覺音以後陷於一蹶不振的狀態，但自十一世紀左右起大寺

上(184) 派的佛教再度趨於隆盛，許多論師輩出，特別是阿那律（*Anuruddha*）論師的《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammatthasangaha*），以作為上座部佛教的綱要書而聞名。

說一切有部以西北印度的罽賓及犍陀羅地方為中心而興盛，犍陀羅是進步的，而罽賓是保守的，在教理上有若干差異，因此犍陀羅盛行經量部，但罽賓卻是說一切有部堅固的中心地。在《發智論》、六足論等成立以後，在說一切有部內興起對這些論書的註釋性研究，而稱他們為「註釋家」（*Vaibhāsika*，毘婆沙師），經歷兩百年將這些註釋家的阿毘達磨研究集大成而完成《大毘婆沙論》（大註釋），這是以註釋《發智論》的形式，使說一切有部的教義重新發展。而且以這個新教理為主，嚴厲批判譬喻者、分別論者、大眾部等其他部派的學說，即使是說一切有部宗內的學說，違反正統說的全遭到評斥。但是《大毘婆沙論》僅存漢譯，由玄奘所譯，是二百卷的大部論書（異譯有《阿毘曇毘婆沙論》）。這部論在北涼〔西元三九七～四三九〕時由浮陀跋摩等譯出，共一百卷，但因戰亂而燒毀，僅存前半六十卷）。根據卷末玄奘的「跋」，佛滅四百年在罽賓，迦膩色迦王召集五百羅漢結集三藏，那時的「論藏」即是這部（現學者稱為「第四結集」）。在《大唐西域記》卷二裡說，脅尊者〔*Pārśva*〕主持這個會議）。迦膩色迦王（*Kaniṣka*）雖是西元二世紀的人，但是因為《婆沙論》

上(185) 裡引用了迦膩色迦王的事，所以也有學者認為《婆沙論》的成立更新。這部

爲是大部的論書，所以似乎是集數百年研究的大成之作，因此整理成論書或許在西元三世紀左右，但主要內容恐怕在龍樹以前，即西元二世紀已經成立了。這部論裡引用、批判了說一切有部許多學者的主張，特別有名的是「婆沙的四評家」，即妙音（Ghoṣaka）、法救（Dharmatrāta）、世友（Vasumitra）、覺天（Buddhadeva）四位（*Abhidharmaśabhaṣya* p.296; *Abhidharmaṭīpa* p.259）。他們雖闡述說一切有部正統說，但在《婆沙論》中其主張也有被批判的情形；還有妙音有作《阿毘曇甘露味論》的綱要書，但不清楚是否與「婆沙四評家」的妙音爲同一人。法救方面，有婆沙四評家的法救、《優陀那頌》（*Udāna-varga*）編集者的法救、《五事毘婆沙論》作者、《雜阿毘曇心論》的作者的法救等。《雜阿毘曇心論》作者的法救傳爲四世紀時的人，與四評家之一的法救是不同的人。世友也傳爲《品類足論》的作者、婆沙的四評家之一、《異部宗輪論》的作者、《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者等，這幾位是否爲同一人還難有定論，但至少不只一位。其次，覺天是譬喻者系統的思想家，在摩偷羅出土的「獅子柱頭銘文」裡出現了覺天的名字（*Kharosthi Inscriptions*, p.48）；也有人認爲婆沙的覺天和這個覺天是同一人；此外還有脣尊者（Pārśva），也是有影響力的毘婆沙師。

說一切有部註釋家的工作因爲《婆沙論》編纂完成而告一段落，但是因爲《婆沙論》既是大部頭的著作，組織也不清楚，所以很難理解阿毘達磨的系統。因此由《婆沙論》前後之際起，也開始有系統地組織說一切有部阿毘達磨的綱要書。尸陀盤尼的《鞞婆沙論》十四卷、法勝的《阿毘曇心論》四卷、優波扇多的《阿毘曇心論經》六卷、法救的《雜阿毘曇心論》十一卷、悟入的《入阿毘達磨論》二卷等，即是這類綱要書。之後世親（Vasubandhu）的《阿毘達磨俱舍論》（*Abhidharmaśabhaṣya*，有玄奘譯三十卷、真諦譯二十二卷、藏譯本。梵本的偈文由 V.V. Gokhale 在一九五三年出版：*Abhidharmaśakārikā*，偈文加上長行的疏是由 P. Pradhan 在一九六七年出版：*Abhidharmaśabhaṣya*）便成立了（雖有人視世親爲西元三二〇～四〇〇年左右的人，但最好能下伸到西元四五〇年左右，只是 Frauwallner 分無著弟弟的世親〔古世親〕西元三二〇～三八〇年，及《俱舍論》著者的世親

《阿
但
釋
於
裡
(異
即
軼)
理的
⑨
此

第

(Ab
裡。
「對
的邊
勝況
.....
⑨山
pr
of
九
(i
文)

西元四〇〇～四八〇年，將二位世親看作不同的人；但是似乎並沒有分開二者的必要，若看作同一個人，其生卒年代可視為西元四〇〇～四八〇年左右。參考《三譯對照俱舍論索引》Introduction, II, The Date of Vasubandhu—The Discussions on Two Vasubandhu, pp.II～X, Tokyo, 1973)。

世親的《俱舍論》雖然善巧地整理了說一切有部之說，但卻從經量部的立場批判地處理，因此眾賢（Samghabhadra）由罽賓說一切有部的立場著述了《阿毘達磨順正理論》八十卷，破斥《俱舍論》，拯救闡釋說一切有部之說；但其救釋也受到《俱舍論》影響而提出新主張，所以稱眾賢之說為「新薩婆多」。眾賢也著述了《阿毘達磨顯宗論》四十卷，由於《俱舍論》是非凡的名著，在此書完成之後，《俱舍論》的研究成了阿毘達磨研究的主流，並對《俱舍論》作了註釋。德慧（Gunamati，西元四八〇～五四〇）、世友曾做註釋，但今日以失傳。安慧（Sthiramati，西元五一〇～五七〇）有《俱舍論實義疏》（Tattvārtha，漢譯是殘卷，但藏譯 No.5875 是全本）。此後出世的稱友（Yaśomitra）有《俱舍釋》（Sphutārthā Abhidharmakośavyākhyā，梵本及藏譯本 No. 5593），藏譯有寂天（Śamathadeva）的《俱舍論註》。還有最近出版的梵本《阿毘達磨燈論》（Abhidharmadīpa），漢、藏譯皆缺，是承襲《俱舍論》的阿毘達磨論書。還有稱友的《俱舍釋》在藏譯裡有滿增（Pūrvavardhana）及其他複註（tikā）。

說一切有部的阿毘達磨有完備的漢譯文獻。六足·發智、《婆沙論》、《俱舍論》及其他許多論書皆已翻譯，但藏譯則以《俱舍論》為中心，《俱舍論》及其註釋類的翻譯很完備。梵本近年發現了《俱舍論》、《俱舍釋》、《阿毘達磨燈論》等，充實了內容。德國探險隊在中亞發現的抄本之中，也有有關阿毘達磨的，其中一些已發表。

其他部派的論書

在巴利上座部、說一切有部以外的論書數量很少。關於《舍利弗阿毘曇論》、《三彌底部論》、《成實論》已如前述。真諦譯的《四諦論》四卷引用

《阿毘達磨藏論》、《藏論》(Petaka?)、經部師之說，是部派佛教的論書，但所屬部派不明。《辟支佛因緣論》二卷是有關《經集》〈犀角經〉的註釋，《分別功德論》五卷是漢譯《增一阿含》的註釋，這些也可以看作是屬於部派的論書。《大毘婆沙論》、《論事》(Kathāvatthu) 及覺音的《論事註》⁽¹⁸⁸⁾裡，豐富引用了部派的教理，但是將部派的教理歸納記載的是《異部宗輪論》(異譯有《部執異論》、《十八部論》，藏譯 No. 5639)。在中國、日本，自古即將此書配合窺基的《異部宗輪論述記》(小山憲榮編《異部宗輪論述記發軔》三卷較好)進行部派教理的研究，吉藏的《三論玄義》也有助於部派教理的研究，還有世親的《成業論》、《五蘊論》、《釋軌論》等也足堪參考^⑨。此外也應加以利用在大乘論書裡零散的小乘說批判，但是即使綜合這些，要全面地瞭解諸部派的教理也是困難的。⁽¹⁸⁹⁾

第三節 阿毘達磨的法的體系

阿毘達磨與論母

「法」的用語，雖然在佛教以前即已在使用，但「阿毘達磨」(Abhidharma、Abhidhamma)的用語卻是佛教獨有的，而已經出現在《阿含經》裡。在《阿含經》裡，阿毘達磨是以「關於法」的意思來使用，之後變成了「對於法」、「對法」(法的研究)的意思。「阿毘」(abhi)，既有「朝向、面對」的意思，同時也有「勝於、超過」的意思，由此產生了將阿毘達磨解釋為「殊勝法」之說。在說一切有部裡，將阿毘達磨解說為「對法」之解釋雖然很強

⑨ 山口益《世親の成業論》，一九五一年。É. Lamotte: *Le traité de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhi-prakarana* (*Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, 1936). Shanti Bhikṣu Shastri: *Pañcasandhaprakarana of Vasubandhu*. Kelaniya, 1969. 山口益〈世親の釋軌論について〉(《日本佛教學會年報》二五，一九六〇年)。山口益〈大乘非佛說に対する世親の論破——釋軌論第四章に対する一解題——〉(《東方學會創立第十五周年記念東方學論集》，一九六二年)。以上兩篇論文收在《山口益佛教學文集》下冊，一九七三年。

勢，但在巴利上座部裡，則只將阿毘達磨解釋為「殊勝法」^⑩。

總之，要研究佛陀所說的「法」（這個情形是指「教法」），已經可見於《阿含經》中，而稱此為「阿毘達磨論義」（Abhidhamma-kathā）。亦即進行種種蒐集、分類佛陀所說，或是將其意思歸納為簡單的術語，或是反過來分析它的意思，並廣為解釋的工作。將教法作分析性地解釋，雖稱作「分別」（vibhaṅga），但是佛陀的證悟本來就有這樣的性格。例如在中道裡有歸納二邊為一的「綜合」，與自其中選取出「中」的「分析」。因此在《阿含經》裡上(192)也存在著以法數或相應歸納教法，或分別、廣釋的經典。

在《阿含經》固定成為「經藏」後，弟子們的阿毘達磨研究開始與經藏分開整理，而集合這些作品成為「阿毘達磨藏」（Abhidharma-pitaka）。在阿毘達磨即「法的研究」中，重要的事情是分別，即「法的簡擇」（dharma-pravicaya），以及選出應該研究的題目。這研究題目稱為「論母」（mātrikā、mātikā，本母、摩怛理迦）^⑪，背誦論母而受持的人稱作「持論母師」（Mātikādhara）。在說一切有部的論書裡，能明顯看出論母，但在巴利論書裡，則以論母為中心而成立論書。在七論之中最古的論書《人施設論》（Puggalapaññatti）裡，開頭以「論母的總說」（mātikā-uddesa）為題，列了蘊、處、界、諦、根、人六類「施設」（paññatti）的綱目，這綱目就相當於論母。特別是開頭的「人施設」裡，由一人到十人列出許多論母，而只有關於「人施設」是由一人進行逐次解說（分別）。在《舍利弗阿毘曇論》裡，也自卷一起以入品（十二處）、界品（十八界）、陰品（五蘊）、四聖諦品、根品的順序進行解說，記載了與巴利《人施設論》的六施設同樣內容的論母。但是在《舍利弗阿毘曇論》裡，並未稱呼這些為「論母」，而且在自卷五的「根品」（二十二根）到其次的「人品」為止，插入許多其他論題；亦即在《舍利弗阿毘曇論》裡，雖然也有相當於論母的主題，但是並未稱之為論母。上(193)

⑩ 參考櫻部建《俱舍論の研究》頁二十三以下。

⑪ 關於論母，參考赤沼智善《佛教經典史論》頁一一三以下，宮本正尊《大乘と小乘》頁七二八以下，櫻部建前引書頁二十三以下。

在巴利論藏的《法集論》(*Dhammasaṅgani*)裡，首先列舉了「論的論母」(Abhidharma-mātikā)三法二十二種、二法百種，其次舉出「經的論母」(Suttantika-mātikā)二法四十二種，接著進行關於這些論母的解說，而成《法集論》。並不瞭解這些論母在巴利上座部裡是經由什麼路徑而歸納出來的，但是經的論母二法四十二種之中的三十種，全同於長部第三十三《等誦經》(*Samgaṇisuttanta*)二法三十三種法數之中的三十種，順序也約略相同，因此可以說《等誦經》的法數成了論母的起源。巴利的《等誦經》相當於漢譯的《大集法門經》或長阿含的《眾集經》，然後此經成爲源頭，而有了說一切有部的《集異門足論》。

在巴利論藏裡《分別論》(*Vidhaṅga*)及《發趣論》(*Paṭṭhāna*)中也說到論母。在巴利佛教裡多用論母之語，但如上所述，《舍利弗阿毘曇論》雖舉出論母，卻未稱之爲論母。同樣地在說一切有部的「六足・發智」裡似乎也並未使用論母之語，但是不消說，《集異門足論》或《法蘊足論》是以論母爲起源，在以對它作註釋的型態下，論書才成立的，所以在《順正理論》卷一(T 29.330b)裡說明「摩怛理迦」(mātrka)，以四念處、四正勤等三十七道品爲始的法數當例子而提出來，然後說：「集異門足論、法蘊足論、施設論等爲始，與其同種類者皆謂摩怛理迦（即集異門、法蘊、施設，如是等類，一切總謂摩怛理迦）。」將這些論看成了論母。更在《順正理論》(T 29.595b)裡說明「論議」(upadeśa)時，以論議乃是摩怛理迦，更將此視爲與阿毘達磨同一。在《阿育王傳》卷四(T 50.113c)裡也舉出了「摩得勒伽藏」以代替論藏，內容是以四念處、四正勤等三十七道品爲始的法數，合於《順正理論》之說，在《阿育王經》卷六(T 50.152a)、《根本有部律雜事》卷四十(T 24.408b)中也提出相同之說。因此在說一切有部、根本說一切有部裡，也是知道論母的，三十七道品作爲論母的代表而受到重視，但是在「六足・發智」的系統裡採用了阿毘達磨之語，而未採用論母之語；《婆沙論》或《俱舍論》中並沒有論及論母，想必是這個緣故。(194)上

論母並不只是法的論母，也有律的論母(Vinaya-mātrkā)。在說一切有部有《薩婆多部毘尼摩得勒伽》十卷(*Sarvāstivāda-Vinayamātrkā*)，是總集

不在
析
覺
體
觸
情
可
由
盾
的
協
存
的

p3
(S
了
上
「
(p
(目
的
…
⑩

律的論母，也顯示在書名上。在四分律系統的律註裡更有《毘尼母經》八卷（*Vinaya-mātrikā-sūtra*），「毘尼母」也是律的論母之意。

論母就法與律兩方面進行，但法的論母發展後銷融於阿毘達磨藏中。而在巴利七論裡還保存著論母之名，但在《舍利弗阿毘曇論》或說一切有部的「六足・發智」裡已除去論母之名，而以阿毘達磨之語取而代之了。總之，^{上(195)} 對論母進行語義的解釋、註釋、內容的廣說，並基於法的理解發展樹立自己的學說，這種「法的研究」稱為阿毘達磨。阿毘達磨的「阿毘」有「在眼前」之意，對向、對觀於法，即是阿毘達磨，因而譯作「對法」。但是「阿毘」也有「勝」之意，因此阿毘達磨有「殊勝法」（勝法、無比法）的意思（*Attahasālinī* 1, 2 dhammātireka, dhammadvisesattha，《大毘婆沙論》卷一〈序〉），主張阿毘達磨是超越於法的，而在《摩訶僧祇律》卷三十裡也說：「阿毘曇者，九部修多羅也。」將阿毘達磨理解為勝法之意，視佛陀的教法為阿毘達磨。

阿毘達磨的法的研究，其特徵是所謂的「分別」（*vidhangā*）。將問題由多方面作分析考察，並作總括地理解。在覺音的《*Attahasālinī*》一之三裡，稱這分別為「經分別」（*suttanta-bhājaniya*）、「論分別」（*abhidhamma-bhājaniya*）、「問答分別」（*pañhā-pucchakanaya*）。在說一切有部裡，也由有見無見、有對無對、善不善無記、界繫、有漏無漏、有尋有伺及其他種種角度來分析說明諸法，而稱此為「諸門分別」。

達磨與阿毘達磨

達磨^⑫ 是佛陀所說的教法，但是因為佛陀的教法是以現實的人之存在為問題，所以法原本就是指現實的人之存在。但是現實的人之存在，雖是以

⑫ 關於法，參考和辻哲郎〈仏教における法の概念と空の弁証法〉（《和辻哲郎全集》第九冊頁四六一以下）、金倉円照〈仏教における法の語の原意と變遷〉、〈仏教における法の意味〉（金倉円照《インド哲學仏教學研究 I 仏教學篇》，一九七三，頁八十三以下）、拙論〈原始佛教における法の意味〉（《早稻田大學大學院文學研究科紀要》一四，一九六八）。

不斷變化的「現象」而存在著，但那同時也是使現象成立的「要素上的實在」。作為現象的現實，雖以肉體與精神、外界等出現，但仍可將這些再分析成更細的要素。例如肉體上具備了視覺、聽覺、味覺，但是因為視覺與聽覺作用不同，所以其存在性也不同，這知覺能力稱為「根」(indriya)，而肉體可分析理解成是由眼根、耳根、鼻根、舌根、身根五根所成立的；身根是觸覺，指由筋肉所成的肉體全部。同樣在精神方面，可分為判斷、記憶、感情等，再將這些更仔細分析，可以區別出許多心理作用。即使關於煩惱，也可區別為貪、瞋、慢、疑、見等，此外也分出種種心理作用，而理解為心是由這些心理作用的協力才成立，這是因為愛與憎、貪與瞋、善與惡是互相矛盾的作用，所以把這些看作是「心的一實體」的屬性並不合理。因此承認信的作用與疑的作用、貪與瞋，及其他心理作用各有其獨立的實體，要在這些協力之上理解心的活動、變化，而將構成自我存在的現實亦即現象要素上的存在者，稱為「法」。在阿毘達磨的達磨裡，有意味如此的實在（作為現象的實在）的情形，亦即這情形的法的意義在部派裡才是重要的。

(196)上

勝義有與世俗有

關於法的實在性，《俱舍論》卷二十二(T 29.116b, *Abhidharmakośabhāṣya* p.334, ll.1-2)裡，將存在分為「勝義的存在」(Paramārtha-sat)與「世俗的存在」(Samvṛti-sat，假有、施設有)，而以勝義的存在為法⑬。例如瓶如果破了就沒了，稱此存在為世俗的存在，布也是一樣。人的存在也因為是肉體上、精神上種種要素的複合體，所以是世俗的存在。相對地，瓶的顏色是青色時，其「青」在瓶破了也不會消失。如果將瓶無限地敲碎，最後變成「極微」(paramānu)，但是青也不會失去存在性。不依存於他，以其自體而存在的（自性 [svabhāva]），是「勝義的存在」，而稱此為「法」。同樣地，所謂貪的心理作用，是不能再分析下去的要素存在者，而擁有使心產生貪的情緒的

⑬ 關於勝義有與世俗有，參考拙論〈說一切有部の認識論〉(《北大文學部紀要》二，一九五三)。

力量；無法再分析的要素是勝義的存在者，這就是法。稱法為「持有自性者」(*sa-svabhāva*)，又稱為「作為實體而存有者」(*dravyataḥ sat, Abhidharmakośavākyā* p.524, l.29)。在《中論》裡說「自性」是「自己存在者」(*svo bhāvah*)，「非所作者」(*akṛtima*)，「非依存於他而存在者」(*nirapeksa, Prasannapadā* p.262, ll.11-12)，又更定義為「持自相故為達磨」(*svalaksanādadhāranād dharmah*，《俱舍論》卷一，T 29.1b, *Abhidharmakośabhaṣya* p.2, l.9; *atthano lakkhaṇam dhārentīti dhammā. Visuddhimaggā XV.3, HOS. Vol.41, p.408, l.17*)。所謂自相(*svalaksana*)，例如青色就是自相，相對地，自性(*svabhāva*)是指由極微所成的青的存在者。總之因為自性本身是法，所以不能說「持有自性者為法」，持有法(自性)即成為世俗有。

上(198) 並非持有自性，而是持有自相者為法，但是也有不區別自性與自相而使用的。

有為法與無為法

如上所述，法是作為要素的實在，但是現象卻不斷地變化，是無常的，因此即使法是實在的，也不能說「永遠的實在」。在此，法被分為「有為法」(*samskrta-dharma*)與「無為法」(*asamskrta-dharma*)；常住的法是無為法(非作法)，無常的法是有為法。有為法與無為法的區別已可見於《阿含經》，但將其作體系性的整理，則是在部派佛教的時代。無為法的代表是「涅槃」(*nirvāna, nibbāna*)，涅槃是超越時間的實在，佛陀在證悟中與涅槃合一。在說一切有部裡，涅槃稱為「擇滅」(*pratisamkhyā-nirodha*)，是以「擇力」(智慧之力)所得的「滅」的意思，是說依證悟的智慧力斷煩惱，煩惱永遠不生。說一切有部在此之外還舉出「非擇滅」(*apratisamkhyā-nirodha*)與「虛空」(*ākāśa*)，成三種無為法，非擇滅是指不依擇力，因為缺乏生起之緣而變成永遠不生的法，稱為「緣欠不生」。

上(199) 總之，法的最上者是「涅槃」。在《俱舍論》卷一裡說到「勝義法」(*Paramārtha-dharma*)唯是涅槃，「法相法」(*dharmalakṣaṇaḥ*)也包含於法之中(*Abhidharmakośabhaṣya* p.2, l.5)。持有自相的是法，涅槃也在其中，然而有為法也是持有自性的法，但有為法是無常的。關於此無常，上座部或說一切有部解釋為，有為法雖持有自相，但僅一剎那(*ksana*)存在於現

在。《俱舍論》卷十三（T 29.67c）裡說到「有爲法剎那滅故」（*samskrtaṃ kṣanikam, Abhidharmakośabhaśya* p.193, l.1），《清淨道論》則說：「以持有自相，亦以持有自己順次的剎那（*khanānurūpadhāraṇena*）爲法。」（*Visuddhimagga XI*, 104, HOS. 41, p.308, l.29）有爲法雖是實在的，但卻是剎那滅，因此法是無法掌握的。追究這一點，就會碰上「法空」的問題，但是在部派佛教裡，僅止於強調「法有」，並未達到「法空」的思想，這成爲大乘佛教的課題。

「一切是無常的」（*sabbe samkhārā anicca, Dhammapada* 277）。將這句經文按照字面來解釋的話，則主張有爲法都是剎那滅的；說一切有部就是持這個立場。雖然心理作用顯然是剎那滅，但是也有解釋說外界的山或大地、構成身體的法並非剎那滅。犢子部或正量部雖然承認剎那滅的法，但是主張外界的法也有「暫住」的。根據《異部宗輪論》，則說說一切有部以外，化 (200) 上地部、飲光部也主張剎那滅。

勝義阿毘達磨與世俗阿毘達磨

如上所述，法以涅槃爲最高而衍生出種種的法，研究這些法即是「阿毘達磨」，因此阿毘達磨即是理解法的智慧（*prajñā*）。特別是了知涅槃的智慧，即是與涅槃合一的智慧，此即證悟的智慧。所以《俱舍論》卷一（T 29.1b）裡說：「淨慧與隨行名爲阿毘達磨（淨慧隨行名對法）。」即證悟的清淨智慧，和智慧同時作用的身心諸法合起來，稱作阿毘達磨，然後稱之爲「勝義之阿毘達磨」（*Pāramārthiko'bhidharmaḥ, Abhidharmakośabhaśya* p.2, l.5）。但此外，令得證悟的智慧，亦即令得勝義的阿毘達磨，以及研究它的智慧（有漏慧），也都可以稱爲阿毘達磨，並將此稱爲「世俗的阿毘達磨」（*Sāmketiko'bhidharmaḥ*）。如上述，因爲阿毘達磨是證悟涅槃的智慧，所以有人主張阿毘達磨是「佛說」，因此阿毘達磨論書以次要的意義而受到承認。將阿毘達磨理解爲勝法、無比法的意義，是以勝義阿毘達磨的立場來說明的。

是淨淨爲說定緣是
或都所阿結有隨相而說的自是張成佛學

無為法與佛身

構成世界要素的法，是如何分類的？如前所述，首先分成有為法與無為法。在說一切有部裡，自《法蘊足論》卷十一（T 26.505a）以來，於無為法成立了擇滅、非擇滅、虛空三法（三無為），但在巴利上座部裡只以涅槃為無為法（*Dhammasangani* p.244），這繼承了《阿含經》之說，犢子部也相上(201)同。根據《異部宗輪論》，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部立「九無為」，亦即擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性⑩。化地部也立九無為，但其中含有不動、善法真如、不善法真如、無記法真如、道支真如、緣起真如等，與大眾部系稍有不同。以緣起為無為，是以為緣起的「道理」是不變的。相對地，說一切有部因為在緣起的有為法之外不立緣起的法則，所以以緣起為有為，而以道支、聖道（八聖道）為無為，是於佛陀的人格上的實踐，認定其永遠的真理性的意思，這關係到視佛身為常住或無常的問題。說一切有部或巴利上座部以為佛陀是在八十歲時於拘尸那羅入了涅槃界，所以以佛身、佛的智慧為無常，亦即只承認「生身」的佛陀，而這是有為的。相對地，在《異部宗輪論》裡，大眾部主張：「如來皆是出世的，如來的色身無有邊際，諸佛盡智與無生智常隨轉乃至般涅槃。」（諸佛世尊皆是出世，……如來色身實無邊際，……諸佛世尊盡智無生智恆常隨轉，乃至般涅槃。）視佛陀為八十歲生身以上的存在。雖然還沒達到大乘佛教的報身佛思想，但已承認了人格上的佛陀的永遠性，因此視「聖道」為無為。

以四聖諦的立場來看，上座部或說一切有部只視滅諦（涅槃）為無為，大眾部或化地部則是在滅諦之外也視道諦（八聖道）為無為。還有以緣起為無為的立場，是以為苦諦、集諦等煩惱世界也包含不變的真理，可說包含發展到「迷悟一如」思想的內涵，這與認為心雖然為煩惱所染汙，然而其本性

⑩ 關於諸部派的無為法，參考水野弘元〈無為法について〉（《印伝研》十之一，一九六二）。

是「自性清淨心」的立場相通。根據《異部宗輪論》，大眾部主張「心性本淨」，而在傳為法藏部論書的《舍利弗阿毘曇論》卷二十七也說到，心性清淨，但為客塵煩惱所染；這可說是視有為法的本性為無為法的思想，緣起無為與這個立場相同。在《舍利弗阿毘曇論》卷一（T 28.526c）裡，於非聖說到七無為，於「法入」說到九無為，亦即智緣盡（擇滅）、非智緣盡、決定、法住、緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智（其中除去智緣盡、決定，即是非聖的七無為）。「緣」也在這九無為之中，可解釋作這是主張緣起之無為。

根據《婆沙論》，傳為分別論者也主張緣起無為。此外，在《婆沙論》或《論事》裡，介紹了諸部派的無為說，關於無為，部派佛教的解釋並不是都一樣的。

有漏法與無漏法

有漏法（sāsrava-dharma）是指由漏（āsrava），亦即煩惱（kleśa, kilesa）所染汙的法，無漏法（anāsrava-dharma）則是不被煩惱所染汙的法。佛陀及阿羅漢的證悟智慧，因為斷盡了煩惱，所以是無漏的。無為法因為不與煩惱結合，所以也是無漏的。在《俱舍論》卷一裡定義說：「除了道諦，其餘的有為是有漏的。」亦即煩惱世界的因（集諦）與果（苦諦）是有漏的。(203)上

煩惱染汙其他法，稱為隨增，共有兩類。染汙相合同時的法，稱為相應隨增（相應縛），例如貪與智慧同時作用，智慧即為貪所汙染，這種關係是相應隨增。其次，煩惱發起於認識對象上，則稱為所緣隨增，例如見到美色而慾望增大的情形，即「對象的色」為慾望所染汙，這就是所緣隨增。因傳說一位婆羅門女對佛陀的肉體（色身）起了愛欲，所以說一切有部主張佛陀的色身也成為煩惱的對象，亦即主張擁有所緣隨增。說一切有部以隨增法皆是有漏法，所以也包括佛身在內，以為色身皆是有漏的。對此，大眾部則主張「一切如來無有漏法」，見到佛陀莊嚴的色身，愛欲之火將平息，而不會成為煩惱的對象。這是色法皆有漏，或是色法之中也有無漏的問題，是部派佛教的論題之一。

法的種類

上面說一切有部的解釋，稱為「前十五界唯有漏」。十五界是除去十八界中的意界、法界、意識界，色、聲、香、味、觸五界，與由眼到身的五界，及由眼識到身識的五界，合起來的前十五界；前十五界即使是在佛陀的上(204)情形也是有漏的。在《阿含經》裡，關於存在進行了五蘊（skandha，五個集團）、十二處（āyatana，十二種領域）、十八界（dhātu，十八種要素）三種分析：

五蘊（pañca-skandhā）：色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

十二處（dvādaśa-āyatana）：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處、色處、聲處、香處、味處、觸處、法處。

十八界（astādaśa-dhātavah）：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、色界、聲界、香界、味界、觸界、法界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。

物質觀

在佛教裡，稱物質為「色」（rūpa），這有廣狹二義。五蘊說裡的色蘊，是廣義的色，是物質的意思，包括了十二處說的眼處、耳處乃至身處的五處，以及色處、聲處乃至觸處的五處。眼等五處也稱作五根（indriya，五種認識器官），色等五處也稱為五境（viṣaya，五個認識領域）。狹義的色，是五境之一的色處，這是作為眼的對象的色（顏色與形狀，顏色名為顯色，形狀名為形色）的世界，因此色蘊在十二處說裡相當於十處，但是說一切有部還承認「無表色」（avijñapti-rūpa），也視為物質，所以加起來物質有十一種。而在十八界說裡，眼界及色界合為十界，因為無表色包含在法處、法界上(205)裡，所以色蘊相當於是十處與法處的一分，十界與法界的一分。

以十二處來說，非物質是意處與法處的一分，十八界說則是意界、法界一分、眼識界乃至意識界的六識界，合為七心界與法界一分（除無表色所餘

者），亦即眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色十一法爲物質。說一切有部舉出法的種類而立「七十五法」，其中無爲法三種，色法十一種。

但物質的十一法，個別還有細分。眼等五根與無表色雖沒有細分，但五境的色更加以細密分析，例如眼的對象的色，區別爲青、黃、赤、白四種顯色，與長、短、方、圓等八種形色，也更別立煙、雲等二十一種。其次細分聲爲四種，香爲四種（或三種），味爲六種，觸處則含有地、水、火、風四大元素（*mahābhūta*，四大種），更併同重、輕、冷等，共區分爲十一種。四大種之所以含在觸處，是因爲唯有由觸覺（身根）才能認識。例如以眼見的水或火，不過是青或赤的顏色而已。火的本性是熱度，水的本性是溼性，但是這些並不能以眼來認識，只能靠身根（觸覺）來認識；亦即地是堅性，水是溼性，火是暖性，風是動性，這些是以身根來辨識的。這四大元素以外的物質，稱作所造色（*bhautika*），五根、五境、無表色之中，除了四大種，其他都是所造色，所造色由四大支持而存在，因此四大種稱爲「能造之四
(206)上大」。十界（十處）的色全部由極微（*pāramanu*，原子）組成，但是並非由四大種的極微便生起所造色。能造、所造，各自由個別的極微來形成。而所造的色、香、味、觸常同時生起，並各自附隨著能造的四大。說明液體狀的物質則水佔優勢，固體的物質則地佔優勢，溫度高的物質則火佔優勢。因此物質之生起，以地水火風四大之極微，與色香味觸所造的四種，這八類的極微「俱生」爲存在的最低條件，稱爲「八事俱生，隨一不減」。而如果有聲音的話，則成爲九事（*dravya*），有根的話，極微的種類也隨著增加。

但是眼根等五根，是形成認識作用的微妙器官，所以與其他肉體不同，是由精妙的肉體所構成的，而稱之爲「淨色」（*rūpa-prasāda*）。還有，只有無表色雖是色，卻不是由極微組成的，因此包括在法處之中。無表，是沒有顯現出形狀，亦即「看不見的物質」便是無表色，關於這點下面再述。

法的相攝

以上雖是阿毘達磨物質觀的素描，然而十二處、十八界的部份都包含

法
29.
舉
善
尋
貪
周
(an
(有
於
眠
睡
惱
」
法
六
記
十
癡
歸
(Ab
愧
這些
善心

在物質裡，除去色的話，只剩下十二處的法處、意處，十八界的七心界與法界而已。再更細加分析，以五蘊說來說，相當於受、想、行、識的四蘊。五蘊的第二受蘊、第三想蘊，是心理作用的一種；受是感受，想是表像作用。

上(207) 說一切有部視心理作用爲個別獨立的實體 (dharma)，稱作心所法（所有於心的法，也譯作心數 [caitasika-dharma, cetasika-dhamma]），心所法的用法，也可見於巴利上座部的論藏^⑮。而受、想以外的心所法，在五蘊說裡則包含於第四的行蘊中。此外行蘊也包括「心不相應行法」 (citta-viprayuktā samskārā dharmāḥ，關於不相應行於後再述）。受、想、行三蘊在十二處說是包含於法處，在十八界則包含於法界。

五蘊的第五識蘊是認識之主觀，相當於心王、心所裡的心王，在十二處說裡相當於意處，在十八界裡相當於意界與眼識界、耳識界乃至意識界六識界（七心界）。三無爲未包含於五蘊中，五蘊只是有爲法。無爲法在十二處說裡包含於法處，在十八界說裡則包含於法界。

如以上所述，相攝似乎很複雜，物質包含於色蘊、十處與法處的一分、十界與法界的一分，心王則相當於識蘊、十二處的意處、十八界的七心界。因此包含於法處、法界的法，在阿含是尚未分化的，但在阿毘達磨則開始被詳細考究。其中成爲問題的是心所法、心不相應行法與無表色。

煩惱

在《阿含經》裡已經論述到心所法中的煩惱，例如說到三毒（貪、瞋、癡），四暴流（欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流），五蓋（欲貪蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋），五下分結（有身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚），五上分結（色貪、無色貪、慢、掉舉、無明），七結（愛、瞋、見、疑、慢、有貪、無明），無慚、無愧等（長部三三《等誦經》）。在阿毘達磨裡，主要的煩惱也盡於此。

⑮ 關於心所，參考勝又俊教《仏教における心識説の研究》，一九六一，頁三一九以下；水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》第三章心所法總論，一九六四。

在說一切有部《界身足論》卷上（T 26.614b）裡，歸納了十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩惱、五見，這些逐漸被整理在《俱舍論》卷四（T 29.19c）裡，歸納為六大煩惱地法（無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉）、十小煩惱地法（忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、詭、誑、憍）、二大不善地法（無慚、無愧）的十八法。但是此外不定法裡還說到了惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑八法，其中除去尋、伺以外的六法是煩惱，而且貪、瞋、慢、疑是非常重要的煩惱，所以《俱舍論》中煩惱的安立方式並不周全。

此外《俱舍論》的〈隨眠品〉（T 29.98b 以下）裡，將煩惱稱為隨眠（*anuśaya*），立了六隨眠（貪、瞋、慢、無明、見、疑），其中見開為五見（有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見），合而為「十隨眠」，將此開於三界五地分為「九十八隨眠」。而在說煩惱斷盡的情形時，依這九十八隨眠論述。此外〈隨眠品〉裡更說到「十纏」（無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆），與前面的九十八隨眠合起來稱作「百八煩惱」。

如上所述，《俱舍論》的煩惱論雖然缺乏統一，但在所謂「五位七十五法」的法的分類裡，歸納成六大煩惱、十小煩惱、二大不善，及八不定中的六法。

相對地，在巴利佛教裡，七論的《法集論》（*Dhammasaṅgani* p.76）中記載了各式各樣的心所法，亦即將心分為善心、不善心、無記心，列舉了三十種使不善心成立的心所法。其中雖舉出邪見、邪思惟、無慚、無愧、貪、癡、散亂等，但還未歸納完善，也就是在巴利的七論裡還沒有做到單就煩惱歸納說明。在巴利裡較新成立的《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammatthasamgaḥa*）中，就不善心所舉出了癡（無明）、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沈、睡眠、疑十四種，是指這些心理作用在與其他心理作用或心王同時作用時，心就會變成煩惱心、不善心的意思。

心理的分析——心所法

在《阿含經》裡記載了許多煩惱的種類，這是因為斷除煩惱是佛教的主要目的之故。但是關於其他心理作用，《阿含經》只不過談到主要的而已，亦即不過散說了受（vedanā）、想（samjñā）、思（cetanā）、作意（manaskāra）、觸（sparśa）、念（smṛti）、尋（vitarka）、伺（vicāra）、欲（chanda）等為始的若干心所法。到了阿毘達磨時代，接受阿含的心所法，更補其所缺，發展了詳細的心所論述。這是由於要斷煩惱，有必要看清煩惱與其他心理作用是如何協力的。

上(210) 在說一切有部裡，自《界身足論》以來，最完整的《俱舍論》卷四（T 29.19a）裡將心所法作種種的歸納，分類成六類四十六心所，亦即大地法（mahābhūmika）十法、大善地法（kuśalamahābhūmika）十法、大煩惱地法（kleśamdhābhūmika）六法、大不善地法二法（akuśalamahābhūmika）、小煩惱地法（parīttakleśabhūmika）十法、不定法（aniyata）八法（Abhidharmakośabhāṣya p.55, l.13）。

說一切有部理解心為「心地」（citta-bhūmi）；這個用語已經出現在《界身足論》卷上（T 26.614b），「地」（bhūmi）是基礎，是其他事物活動的地盤，同時擁有產生其他事物的能力。與此相同的意義，心可說是種種心理作用活動的心地，但是善心並不能以不善為目的而活動，所以認為心的性質不同的地有五種（心所雖是六種，但不定法裡心地並不被考慮在內）。例如「煩惱地」（kleśabhūmi），即是煩惱由此而生的地盤，因為貪或瞋怒等煩惱並不是一直出現在心裡，是得到機會才出現的，所以這些以潛在的應有狀態而存在的場所是必要的，這就是煩惱地。關於善心也是同樣的情形，慚或愧、努力（精進）等心理作用生起的地盤是善地（kuśalabhūmi）。說一切有部由這樣的想法區別心所法，認為有大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法五種心地，而非由其中任何一個所生的心所即為不定法。

上(211) 第一的大地法，是善心、不善心、無記心，以及作用於欲、色、無色三界所有心理作用的心所，即受（vedanā）、想（samjñā）、思（centanā）、觸（sparśa）、欲（chanda）、慧（prajñā）、念（smṛti）、作意（manaskāra）、勝解

(adhimukti)、定 (samādhi) 是大地法。

第二的大善地法，是在善心裡常出現的心所法，亦即這些心所法有時稱其心為善心，即信 (śraddhā)、不放逸 (apramāda)、輕安 (praśrabdhī)、捨 (upeksā)、慚 (hrī)、愧 (apatrāpya)、不貪 (alobha)、不瞋 (advesa)、不害 (avihimsā)、精進 (vīrya) 是大善地法。

第三的大煩惱地法是形成煩惱心的心所。癡 (moha，無明)、放逸 (pramāda)、懈怠 (kauśīdya)、不信 (āśraddhya)、惛沈 (styāna)、掉舉 (audhatya) 是大煩惱地法。

第四的大不善地法，是無慚 (āhrīkya)、無愧 (anapatrāpya)。

第五的小煩惱地法，是忿 (krodha)、恨 (upanāha)、嫉 (īrsyā)、誑 (māyā)、惱 (pradāsa)、覆 (mrakṣa)、慳 (mātsarya)、詭 (śāthya)、憍 (mada)、害 (vihimsā)。

第六的不定心所，是尋 (vitarka)、伺 (vicāra)、惡作 (kaukrtya)、睡眠 (middha)、貪 (rāga)、瞋 (pratigha)、慢 (māna)、疑 (vinikitsā)。但是《俱舍論》裡，作「尋、伺、惡作、睡眠等」，並非全列出八法，然而因為在上述五種心所法裡未見到貪，所以普光在其《俱舍論記》卷四 (T 41.78b) 裡加上貪、瞋、慢、疑，以為八法。根據稱友《俱舍釋》(p.132, II.21-22)，世友也和普光一樣，於不定心所列舉了八法。所以在印度佛教安立了不定法為八法，但此外稱友還將隨煩惱四法也附加到不定法上。

無論如何，若以不定法為八法，則心所法總共為四十六法。

心心所法的俱生

一如上述，說一切有部將心所法看作獨立的實體。確實貪（愛）與瞋（恨）的作用是完全相反，所以無法否定兩者是相異的功能，因此說一切有部把四十六種心所視為獨立，固然有其理由，但是心包含種種心理作用，卻也是一個統一體，這也是無法否認的。將心所看成各自獨立時，就無法說明這個心的一體性、統一性，為了挽救這個論點，說一切有部說「心心所俱生」，也就是心王（識、判斷）與心所同時生起，互相協助而作用。例如在

定於
可見
等，
而是

如在
與其
五十
次，
利的
同時

法、

同性
把該
輕快
業、
相異

欲界，善心是心王與十大善法、十大善地法、尋、伺二十二法（與心王共二十三法）俱生。在不善心的情形，心王與十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法、尋、伺共二十法俱生；在有覆無記心時，心王與十大地法、六大煩惱地法、尋、伺十八法俱生；無覆無記心時，因為缺六大煩惱地法，所以與十二法俱生。但是在以上的心所之外，依據有貪的情形、有瞋的情形、有惡作的情形等，俱生心所的數目就不同。還有色界、無色界因為是禪定心，所以在無尋無伺定（第二禪）以上，就沒有尋伺了，還有在禪定心中也沒有瞋。也有沒有其他心所的情形，俱生的心所數目也就隨著變少。

上(213) 說一切有部以心心所的俱生，說明心的作用的統一性活動，此心心所的協力互動稱為「相應」。俱生的心心所，其所依、所緣、行相、時、事五義平等一致（《俱舍論》卷四，T 29.22a）。在巴利上座部裡也有關於心心所的相應說明，但是內容稍有差異（Visuddhimagga XVII, 94）。相應是「相應因」的意思，例如欲界的善心至少是二十二心所與心王俱生。這二十二心所之中不能缺任何一法，如果缺的話，其他二十一心所也都會欠缺，若非全部齊全則無法生起，即一心所成為其餘二十一心所存在的條件。在這樣意義下的心心所關係，稱為「相應因」（samprayuktaka-hetu）。色法的情形也是能造的四大與所造的色俱生，但物質的俱生卻不叫相應因，這情形叫「俱有因」（sahabhū-hetu）。地水火風能造的四大，常同時而生，不缺一法，沒有只以三法而生的。四大要素相互成為其他要素的生起之因，此相互因果關係，稱為俱有因、互為果。相應因只存在於心理現象，其性質可說是俱有因的特殊型態。

巴利佛教的心所

在巴利佛教裡，依性質將心分類為「八十九心」，亦即將世間心分為欲界心五十四心、色界心十五心、無色界心十二心，合為八十一心，而出世間心八心，合計八十九心。也有將出世間心區分為初禪乃至第五禪而為四十心，再加上世間心八十一心，分類成一百二十一心之說，但還是以八十九心的分類為主。這分類的萌芽已經可見於《無礙解道》，繼而成立於《法集論》，確

定於註釋時代。把心分類爲善心、不善心、無記心等，自《阿含經》時代已可見到，將此再配合欲、色、無色的三界及出世間，而分類爲十心、十二心等，也可見於其他部派，但是分類到八十九心那樣細的，是其他部派所無，而是巴利上座部獨有特色之說。

其次，心所（cetasika）之語，也是自古以來就在巴利佛教裡使用。例如在《法集論》（*Dhammasaṅgani*, p.9 ff.）中，就八十九心的每一心揭示出與其相應的心心所，亦即若就欲界的第一善心來說，則舉出了以觸爲首，與五十六法的心所相應情形，但是有很多重複，故將其整理則成二十九法。其次，在《論事》裡也舉出了與心相應的心所，全部大約是十八法。因此在巴利的論藏時代，心所法的數目還沒有確定下來。將這確定下來的是在與覺音同時代的佛授的《入阿毘達磨論》裡，於其中枚舉出五十二心所，但是此後內容上有若干的同異，在《攝阿毘達磨義論》裡，則作如下五十二法：

- 一、同他心所十三法（共一切心所七法、雜心所六法）。
- 二、不善心所十四法（共一切不善心所四法、殘餘十法）。
- 三、善淨心所二十五法（共善淨心所十九法、離心所三法、無量心所二（215）上法、慧根一法）。

其中「共一切心所」是存在於一切心的心所，與說一切有部的「大地法」同性質。還有上座部說五十二心所，比說一切有部的四十六心所還多，這是把說一切有部不認爲是心所的也加到心所來的緣故，例如命根、身輕安、身輕快性、身柔軟性、身適業性、身練達性、身端直性等。還有以正語、正業、正命爲心所，也是說一切有部所沒有的；此外也有與說一切有部的心所相異的。

其他部派的心所說

此外在《舍利弗阿毘曇論》裡也散說了心所法。將這些集中整理，則成三十三法，這是與巴利及說一切有部都不同的系統。

心
激
為
識
心
其
他
細

潛
(pa
為
的
識
無
在
我
盾
(ab
作
現
很
斥
生
分
便

在《成實論》裡也散說了心所法，將這些集結起來，有的說是成三十六法，或者也有說是成四十九法。但是《成實論》雖然說到心所法，卻並不承認其別體，經量部否定心所獨立是很有名的。根據《順正理論》卷十（T 29.384b），經量部只承認受、想、思三心所，與此同系統的譬喻者（Dārstāntika）也否認心所的獨立。根據《論事》，大眾部系的王山部、義成部也否定心所。在這些部派裡，把心當作一個全體來看的觀點較強勢，亦即在有受時，心的全體就變成受；在有想時，心的全體就變成想，也就是將種種不同的心理現象解釋為一個心的種種顯現（心差別）。

主體的統一與持續

說一切有部因為是機械地解釋無我說，所以將心所法當作是個別體，但是難以說明心是有機地統一而進行活動的理由，因此說心心所的相應，來解釋這個問題。還有因為說一切有部解釋心心所是剎那滅的，所以主體的持續性說明並不充分。說一切有部考慮到心地，似乎有補充這些不完備的意思。在大乘佛教的唯識說裡，設定作為心理現象產生場所的「阿賴耶識」這個無意識領域，但是說一切有部並不承認這個。因此作為心理現象產生的場所，便考慮到五種「心地」。煩惱也稱作隨眠（anuśaya），說一切有部解釋隨眠為「隨增者」，經量部則解釋作「眠者」，即以為貪或瞋縱使現在沒有立刻顯現到表面心來，也以睡眠的狀態隱藏在表面心的背後，也可以說是以那樣的場所而設定「心地」，但是單以此無法完全地說明剎那滅心心所的連續性。說一切有部說「命根」，似乎是要以此來表明人的生命中心的持續性，而且說一切有部說「心相續」，是說心相續而生，前後有關係，但是在表達心作用的持續性上，說一切有部的心所論並不充分。因此以剎那滅的立場，「記憶」如何能成立等問題將受到質問。

其他部派裡雖不承認「心地」，但是說到了其替代者。例如在巴利上座部裡，說到潛在心的「有分」（bhavaṅga，有分識〔bhavaṅga-viññāna〕，有分心〔bhavaṅga-citta〕）。七論之一的《發趣論》（Pāṭṭhana Vol. I, p.163 etc.）說到有分，《彌蘭陀王問經》裡也有。有分心是指潛在心狀態的心，在表面

心未進行心作用時，心就成為有分的狀態，也就是無意識的狀態。可是有刺激從外界來，或心中起變動，心變成想要活動的狀態時，心就由有分心轉化為表面心，這稱為「引轉」。然後透過領受、推度、確定等十二種過程，認識便成立。上座部還舉出五十二種心所，這是與說一切有部不相上下的詳細心理分析，而且將認識的過程分析為自有分到領受、推度等十二種，這點是其他部派所未見之說。一般來說，佛教在心的觀察、心理分析上，展開了其他學派所未見的精密學說，然而巴利上座部的學說即使在佛教裡也是特別詳細的。另外上座部說的有分識之說，大乘的唯識派也有所知。

其次經量部以心的「種子」(bīja)來說明心的持續。過去心的體驗以潛在態保存於心中，稱為種子，而依這種子的相續(santati)、轉變(parināma)、差別(viśeṣa)，而說明心理現象的持續與變化面。另外經量部為了說明主體的持續性，主張「勝義補特伽羅」，還承認由前世持續到後世的「一味蘊」的存在，因此經量部被冠上說轉部的別名。一味蘊是「細意識」，是持續的且沒有間斷。細意識是指認識作用是微細的意識，亦即接近無意識狀態的意識，認為這處於表面心的背後而持續著，而以為這個細意識在死後也不會消滅，移到下一個生命。

(218)上

關於補特伽羅(pualgaha，人我)，犢子部或正量部立「非即非離蘊之我」的補特伽羅，也是很有名的。立「即蘊之我」時，即與五蘊無我說矛盾，而「離蘊之我」是無法認識的，這便成為形而上學的實體，如此的我(ātman)並不是佛教所承認的。但是犢子部在與這些不同的意義下，承認了作為有持續性的主體的非即非離蘊之我，然後以為這個我無法以語言來表現，而主張放到「不可說藏」。犢子部立三世、無爲與不可說「五法藏」，是很有名的，這非即非離蘊之我，在《俱舍論》〈破我品〉裡受到嚴厲地破斥。還有根據《攝大乘論》卷上，大眾部說「根本識」，化地部承認了「窮生死蘊」，也都是在表示持續性主體。根據《婆沙論》卷一五二，譬喻者與分別論者承認有「細心」，但也是指潛在性的持續心。以這些思想為根基，便發展成大乘的阿賴耶識思想。

另有相關的是，雖然在大眾部的主張或《舍利弗阿毘曇論》裡，說到

「自性清淨心」，但是視心的本性為「心性清淨」，也是以心的持續性性格為上(219)前提，而視其為清淨的。

心不相應行

心不相應行 (*citta-viprayuktāḥ samskārāḥ*)，也只稱「不相應行」，是指與心不相應的行。心所法是與心王相應的法，是以「心心所的俱生」來表示，這心所法在五蘊裡是攝在「行蘊」中，在處、界則包含在法處、法界，但是在行蘊之中，與心不相應的行也包含在內，說一切有部將此立為「心不相應行法」。這些既不是物質（色）的，也不是精神（心所）的存在者，雖然也包含生理上的，但並不僅止於此。

說一切有部舉出十四種心不相應行，亦即是得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身，其中命根 (*jīvitendriya*) 是將壽命視為實體。無想定是想已滅的禪定，在此禪定裡，到心的想為止全部止息下來。滅盡定則是較此更深的禪定，到心的受的階段為止都止滅；因為都是無意識，所以視為心不相應，以上三者是將生命的狀態視為實體。無想果是入無想定的人於死後所生的世界，因為也是「無想」，所以是與心不相應的。眾同分是使生物產生差別的原理，內存於個別的生物裡。牛有「牛同分」，馬有「馬同分」，依其力而是牛、是馬的意思。

上(220)其次，得 (*prāpti*)、非得 (*aprāpti*) 是有關煩惱的斷盡。凡夫即使在現實不起煩惱，也具有煩惱，亦即並未切斷煩惱，連繫它的即是「得」，在這點以自己的相續（剎那滅而連續下去的自己）得煩惱來表現，解釋為，在自己的相續裡煩惱本身雖沒有馬上實行，但是卻相續地具有煩惱的得。阿羅漢因為斷了煩惱，縱使起世俗心，也不會相續地具有煩惱的得。以這一點來說明，即使同樣起了日常心，在凡夫與阿羅漢仍有所不同。還有，如果斷煩惱的話，煩惱就得到「非得」。

得、非得是由如上的觀點所想出來的。說一切有部視人體為剎那滅的相續態，所以這樣的說法變得有必要，還有得、非得也是剎那滅而相似相續的。

在。

指令
的力
即使
有這
就是
的心明，
32.2
的不
法，
也淨
相應
也說認，
業性
教裡
樣，
故。
同，◎關
六

其次，名身是語詞，句身是短句，文身是單語音，這些是觀念上的實在。

在不相應法上，成為問題的是生、住、異、滅四相。在說一切有部，是指令剎那滅¹⁶成立之力。世間是諸行無常的，但其中有使諸行之所以無常的力量，將這力量由諸法（存在者）另取出來，視之為實體，而為四相。亦即使剎那滅的諸法（構成存在要素上的實在）於一剎那生、住、異、滅，非有這樣的法不可，因而立了四相，以作為具有實際力量的法，因此可以說這 (221)上就是將無常力實體化。關於這點容後再述，總之在此意義下，主張非色非心的心不相應行法的存在。

關於心不相應行，在《舍利弗阿毘曇論》卷三（T 28.547b）裡也有說明，因此在這個系統裡也承認心不相應行。還有在《成實論》卷七（T 32.289a）裡也有〈不相應行品〉一章，記載了與說一切有部約略相同種類的不相應法。但是《成實論》並不承認這些是實法（dravya），而認為是假法，所以與說一切有部意義不同。另外根據《論事註》，東山住部或正量部也承認不相應行，又根據《異部宗輪論》，化地部以為「隨眠之自性即心不相應」（「隨眠自性心不相應」），將潛在的煩惱看作心與不相應。還有大眾部也說「隨眠非心，非心所法」，說到隨眠（煩惱的眠位）與心互不相應。

在部派佛教裡，許多部派承認了心不相應行，但是巴利上座部並不承認，亦即在巴利的五十二心所法中，包含了命根、身輕安、身柔軟性、身適業性等生命上的法，生命上、身體上的法也視為「心相應」，因此在巴利佛教裡並不使用所謂的「心不相應」（citta-viprayukta）的用語。之所以變成這樣，是由於生理上的法與心理上的法的關係很微妙，未樹立明確區別的緣故。例如心臟的鼓動是生理上的事，但卻受心理作用的影響。因為看法不 (222)上同，將命根等視為「心相應」也是可能的；巴利佛教是立於這樣的立場。

¹⁶ 關於剎那滅，參考拙著〈有剎那と剎那滅〉（《金倉博士古稀記念·印度學佛教學論集》，一九六六）。

宗相說見二未一存行一處

法處點是第

前是這來

五位七十五法

以上略述了在部派佛教成為問題的「存在之法」，而說一切有部將這些法歸納成「五位」，五位是色、心、心所、不相應行、無為。這分類最先出現於《品類足論》卷一（T 26.692b），舉出物質（色）為存在之法的第一項，第二則舉出與它相對的心，第三舉出與心相應的心所法，第四舉出與心不相應的心不相應行，這四種是有為法，第五舉出與這些相對的無為法；這在存在的分類上，是前所未有的出色組織。《俱舍論》也承襲此分類法，而確立各大類的內容，組織了如下五位七十五法：

色法 十一：

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

心王 一

心所法 四十六：

大地法 十（受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地）

大善地法 十（信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸）

大煩惱地法 六（無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉）

大不善地法 二（無慚、無愧）

小煩惱地法 十（忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、詭、誑、憍）

不定法 八（惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑）

心不相應行法 十四：

得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

無為法 三：

虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。

在說一切有部以外並未使用這「五位」的分類，但是在中國興起的成實宗裡，傳說立了「五位八十四法」（色法十四、心王一、心所法四十九、不相應法十七、無爲法三，《維摩經義疏菩薩記》），但這是模仿說一切有部之說而在中國組織成的教理，《成實論》本身並無此說，在巴利上座部裡也未見窮舉一切法的嘗試。在《攝阿毘達磨義論》裡，區別心爲八十九心、一百二十一心，心所則提出五十二心所，色法枚舉了十一種或二十八種，但是並未見到歸納這些而窮盡「一切法」的嘗試。因此窮舉一切法的，可視爲是說一切有部特有之說。在原始佛教裡，以五蘊、十二處、十八界的分類來表示存在之法，但是無爲法並未包含在五蘊說裡，而且受、想二蘊是應該包含在行蘊中的，因此五蘊並不適合作爲存在之法的分類。在《阿含經》裡，表達一切時，以六處（六內處、六外處）來表示的情況很多，這同樣說成十二 (224)上處。

在十二處或十八界裡雖然包括了有爲、無爲的全部，但是在這裡，心所法、不相應行或無爲法全包含在一個法處、法界之中，而色法反而細分爲十處、十界，其分析是不均衡的，因此在十二處、十八界說裡也各自有其困難點。在這個意義上，說一切有部的五位七十五法說，就法的研究來看，可說 (225)上是出色的結論。

第四節 世界的成立與業感緣起

三界

佛教的世界論，是以所謂的須彌山說傳布到中國及日本，予明治時代以前的人們鉅大的影響。這個須彌山說雖然不是佛教的獨創之說，而且如今已是荒唐無稽的地理學、天文學，但是因爲其包括佛教的教理，所以無法認爲這學說是錯誤，就簡單捨棄掉，所以依《俱舍論》的〈世間品〉（卷八以下）來簡單地介紹此說。

在古代印度，認爲在大地之下有地獄（Naraka, Niraya），是吠陀時代的

界界能於當到色有地還山千界兩下現認大部經部干羅

死神閻魔（Yama）的住處，原先是在天界，但中途移到了地下。佛教採用了地獄說，加以理論化，而成為八寒八熱的「十六大地獄」之說。還有關於地上的地理，以為中央有須彌山（Sumeru, Meru, Neru），四方有四國，亦即南瞻部洲（Jambudvīpa）、東勝身洲（Pūrvavideha）、西牛貨洲（Avaragodānīya）、北俱盧洲（Uttarakuru）四洲。以為我們人類所住的是南瞻部洲，四洲之外是海，為了使海水不漏，其外側以山脈（小鐵圍山）圍起來，但是山之外還有海水，水外更還有山，總共有九山八海。最外側有大鐵圍山，這是大地的外側，地理上的世界稱為「器世間」。
上(227)

印度人以為地上的上方有天人住著，有欲界（Kāma-dhātu）的天界與色界（Rūpa-dhātu）的天界。欲界的天有六種，須彌山頂上是臺地，其四方有四天王眾天，須彌山的中央有三十三天（忉利天）。浮在其上空的，由下而上有夜摩天、睹史多天、樂變化天、他化自在天，以上稱為「六欲天」。

色界天分為四禪，第四禪天位於色界的最高處。初禪天有梵眾天、梵輔天、大梵天，第二禪天有少光天、無量光天、極淨光天，第三禪天有少淨天、無量淨天、遍淨天，第四禪有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天。以上成為色界的十七天，但是罽賓的說一切有部視梵輔天為大梵天的臣下，將兩者合一，因此成為十六天說。十七天說是西方師之說，經量部則提倡十八天說，法藏部系的《長阿含》〈世記經〉（T 1.136a）裡，以色界有二十二種天而列出其名，《舍利弗阿毘曇論》（T 28.601c）也是二十二天說。這幾點似因部派而有學說的不同，但是色界天的最高是色究竟天，這點是一致的，因此色究竟天也稱為「有頂」。

上(228) 無色界（Ārūpya-dhātu）是沒有身體或場所的世界，是唯有精神的世界。有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四處。

以上的欲界、色界、無色界稱作「三界」，是有情輪迴的場所。欲界是有男女性別的世界，因此具有性欲及其他欲望，所以是因爭奪財物而有貪或瞋，引起糾紛的世界。吠陀以來的諸神，因為有男女之別，有嫉妒，從事戰鬥，所以以這些諸神為三十三天，包含於六欲天之中，但是只有梵天是屬於初禪天，是因為修四無量心稱為「四梵住」，而以這個禪定能生於梵天世

界，亦即因為梵天結合於禪定，故屬於初禪。四禪天是基於禪定來安立的世界，修習禪定達到初禪乃至四禪的修行者，沒有得到證悟而去世的話，並不能入涅槃，而將繼續輪迴轉世，但是因為不會墮惡趣，所以認為應生於相當於其禪定的天界。在禪定體驗裡，因為經驗到「身體之樂」，所以這世界也當作色界，以持有身體的世界來表現。但是在深的禪定體驗裡，既不會感受到性欲和食欲，外界的認識消失，也就不會有與他人的對立。因此規定，在色界天裡沒有男女之別，不需要食物，不起瞋心。以這樣的生物想像色界的有情，而天界的壽命或身體的大小，是愈往上愈長。

在大地之下有地獄，但是以為這大地本身浮在虛空中，而認為支撑著大地的是風輪（*Vāyumandala*）。風輪是巨大的氣旋，風輪之上有水輪，其上還有金輪。金輪就是大地的根基，背負著大地，而合這四大洲、日月、須彌山、六欲天、梵天，成為一個世界。世界有無量數，集此世界一千個稱為小千世界，而集千個小千世界則為中千世界，集千個中千世界則成三千大千世界，而以這三千大千世界為一佛所能教化的範圍。因此在這範圍裡，不會有兩位佛陀同時出現。雖然是一佛一世界，但是佛陀的壽命有限，所說而殘遺下來的正法的流傳期間也是有限的，因此認為在釋迦佛之前有多位過去佛出現在這世界，未來彌勒佛也將出現。(229)上

還有三千大千世界並非只是一個，也有可能有多個三千大千世界，因此認為在那裡有別的佛正出現於世。說一切有部否定佛陀的同時出世，但是在大眾部裡則承認十方世界多佛出世。這在《論事》裡也提到過，而在說出世部的佛傳《大事》（*Mahāvastu*）裡也說到同時有多佛出世之事。

以上的宇宙論是在《長阿含經》的〈世記經〉或與它同種類的《大樓炭經》、《起世因本經》，乃至《立世阿毘曇論》等發展而成之說，在說一切有部裡則整理記載於《婆沙論》或《俱舍論》等，但是在部派之間學說上有若干的差異。還有耆那教，也以與佛教相當不同的形式說明宇宙論。而在婆羅門系統裡，於《往世書》（*Purāna*）中可見到這種說明。(230)上

生，
生的
生有
成，
(Gai
很多
事註
說、
卷六
二（
否定
支。
鍵南
五位
至死
不存

爲「
爲基
支。
蘊。
「位」
(āvas
官的

世界的破壞與生成

一個三千大千世界是同時生，同時滅。世界也是無常的，所以也有壞滅的時候。先是地獄生的眾生皆盡時，地獄就沒用了。有情生了善心，經過長時間，地獄的眾生轉生而生於上界，但是之後並沒有繼續生於地獄的眾生，所以地獄就變空了，因此地獄便趨壞滅。而畜生、人也依序轉生到上面的天界，世界就變空了。然後起風、火、水三災，世界為風所吹，為水所漂，為火所燒而壞滅，然後壞滅至梵天為止。總之，如果有應當住在那裡的有情，他們的業力會維持器世間，但是如果沒有有情，失去其業力，物質的結合也就消失了，一切都還原到極微的狀態，乃至於浮游於虛空。從世界的壞滅開始到結束為止，稱為壞劫，需要二十劫的時間。其次是空劫，這是物質以極微的狀態浮游於空中，這期間也是二十劫。接著，生於二禪天以上的有情失去了善業，而起了生於初禪（梵天）以下的業，因這業力，首先是風生起，而風輪成立，器世間便成立了；這稱為成劫，也同樣要二十劫。接著世界持續存在的期間則是住劫，也是二十劫。接著再度變成壞劫，視宇宙如此永遠地反覆「成住壞空」。

輪迴

在以上的世界裡，有情反覆生死，稱作輪迴（samsāra）。生物的型態是地獄（naraka, niraya）、餓鬼（preta）、畜生（tiryāñc）、人（manusya）、天（deva）的五趣（gati）。當然地獄是最苦的生命，而天是最快樂的。一般以上五趣說，但又別立阿修羅（asura），成為「六趣」。《婆沙論》卷一七二（T 27.868b）裡，說一切有部是採取五趣說，但指出有的部派是立阿修羅（asura）而採取六趣說，而評斥此說違反契經。根據《論事》八之一，巴利上座部也是採取五趣說。根據覺音的《論事註》，說大眾部系的案達派、北道派是六趣說。在《大智度論》卷十（T 25.135c）裡，說犢子部是六趣說，而《大智度論》可說是依據於六趣說。因此雖然在中國、日本，認為六道（六趣）說才是正系，但在部派佛教則以五趣說為優勢。

關於有情的出生，有卵生、胎生、溼生、化生「四生」之別。鳥類是卵

生，動物是胎生，蟲類是溼生，天界是化生；詳細說的話還有幾種情形。出生的剎那叫生有，自此到死為止稱為本有。死的一剎那稱作死有，由死有到生有的中間名為「中有」(*antarābhava*)，也譯成中陰。這是由微細的五蘊組成，是靈魂般的生命，然後尋求自己出生的生處而漂蕩著，也稱為尋香(Gandharva)。(232)上說一切有部承認「中有」的存在，但是不承認中有的部派也很多。巴利上座部並不承認中有，《論事》八之二否定中有。根據覺音《論事註》，承認中有的是東山住部與正量部。根據《異部宗輪論》，大眾、一說、說出世、雞胤四部不承認中有，化地部也否定中有。另根據《婆沙論》卷六十九(T 27.356c)，分別論者也不承認中有，《舍利弗阿毘曇論》卷十二(T 28.608a)也否定中有，《成實論》卷三(T 32.256b-c)裡舉出承認與否定中有之說；因此中有是在部派佛教裡重要的問題之一。

中有託胎的剎那稱為「結生識」。以十二因緣來說，這相當於第三的識支。自此在母胎中，以羯羅藍(kalala)、頰部疊(arbuda)、閉戶(peśin)、鍵南(ghana)、鉢羅奢佉(praśākhā)的順序成長，以至出生，稱為「胎內五位」。由出生起，經過嬰孩、童子、少年、盛年、老年的「胎外五位」，而至死有，又由中有到生有，無限地反覆生死。在輪迴的生死上，「開始」並不存在。

業感緣起

這輪迴的生死以十二緣起解釋，稱為業感緣起。首先稱「無明」與「行」為「過去世的二因」；「無明」是過去所行煩惱(宿惑)位，「行」則解釋為基於其煩惱的善惡業，由此業決定今世的出生，其結生之識是第三「識」(233)上支。當然在託胎的第一剎那，也並不是只有識，而是已經具備了微細的五蘊。但是因為在此五蘊之中識蘊最優勢，因此以此階位為識支。在個別的「位」裡，取出五蘊中之優勢者以解釋緣起，所以稱這解釋為「分位緣起」(āvastika)。

其次在母胎中形成精神與肉體階位的是「名色」，接著在母胎中具備感官的階位則是「六處」，然後由出生到二、三歲為「觸」位，這是縱使根、

境、識和合（觸），也無法辨別苦樂的嬰孩時代。其次感受苦樂也不起淫欲的童子位是「受」，生愛欲的時代則是「愛」位，較之更想要求得名譽或財產而馳求之位是「取」，因此而積累當引未來果之業是「有」的階位。現世的愛與取，相當於過去世的無明，有則解釋為同於過去世的行。自識到有為止的八支是現在世，由識到受為止的五支是「現在五果」，愛、取、有的三支是引未來果的「現在三因」。

由現在三因而決定未來的「生」。在未來世的生是第十一的生支，因此以現在世來說即相當於「結生識」，亦即第三識支。作為生的結果，有在未來世的生存，亦即老死之事，這是第十二支的「老死」。以現在世來說，相當於從名色到受。

如上將十二支配於三世，則是過去的二因、現在世的五果、現在世的三因、未來世的二果，如此因果成為兩重，解釋為「三世兩重因果」。而無明及愛、取是「惑」，亦即煩惱，由惑而起業，即是行與有，此二者是「業」；由其結果的識，而有受、生、老死則是「事」，亦即由業而生起事，依存這個事，惑又再生；十二緣起表現出以惑、業、事的順序反覆不斷生死的情形。「事」因為就是苦，所以也稱作「惑業苦」，以業感果的立場來解釋緣起，所以解釋為「業感緣起」。以上十二緣起的解釋，近代的學者也稱為胎生學上的解釋。這解釋雖然可說不合十二緣起的原意，但是以緣起解釋輪迴的狀態，在此後變成有力的十二緣起的解釋。這在說一切有部是傾盡其力的解釋（《俱舍論》卷九，T 29.48a 以下），在巴利上座部裡也提到了。覺音的《清淨道論》裡也同樣說到緣起，而三世兩重因果的解釋也包含在其中（*Visuddhimagga* XVII, 284, HOS. 41, p.495）。

四種緣起

說一切有部雖重視業感緣起，但是並未忘記十二緣起的其他解釋，亦說到剎那緣起（ksanika）、遠續緣起（prākarsika）、連縛緣起（sambandhika）、分位緣起（āvasthika），指明緣起有種種意義（《俱舍論》卷九，T 29.48c）。

上(235) *Abhidharmakośabhbāṣya* p.132, l.24ff.)。其中剎那緣起是指在一剎那的五蘊中

備了十二緣起，所以是顯示緣起的邏輯上的依存關係，也是同時的緣起。遠續緣起是顯示在時間遠隔的法之間有緣起的關係，連縛緣起顯示了十二緣起的各支，以連續剎那生起的關係而成立的情形。分位緣起即是業感緣起。

六因、四緣、五果

由於爲緣起（Pratītyasamutpāda）作分析，在說一切有部產生了六因、四緣、五果的解釋，其中四緣說傳爲佛說，在《阿含經》裡已提到，但是在現存的《阿含經》裡卻找不到。然而在《舍利弗阿毘曇論》卷二十五（T 28.679b）說到了「十緣」，四緣也包括在內。還有在巴利上座部裡，自《發趣論》（*Pathāna* Vol. I, p.1ff.）以來即說「二十四緣」，四緣也包含在其中。因此說一切有部的四緣說，可視爲是在部派佛教「緣」（pratyaya）的研究中出現的。四緣的名稱已經出現在《識身足論》卷三（T 26.547b），之後在《俱舍論》、《發趣論》等也有說明。相對地，六因說最先出現於《發智論》卷一（T 26.920c），這可說是在說一切有部內的獨創之說。現在將以《俱舍論》卷六（T 29.30a 以下）來簡單說明六因、四緣、五果的意義。

說一切有部以存在之法爲五位七十五法，其中因果是就有爲法來說的。緣起是有爲，這是說一切有部的立場。說一切有部就有爲法七十二法檢討其性格，而主張其中有六因的性格。例如水壩的水，有因爲落下而產生電力的能力，但是已落下的水則失去了這能力，亦即存在者因其位置，所帶的力便不同。與此相同，法依其位置而有的力也不同。將法所持有的作爲因的力（此力不同於法的自性）分爲六類，即在說一切有部裡，「因」並不是法與法的關係，而是法持有的力。
(236)上

六因是能作因（kāranahetu）、俱有因（sahabhūhetu）、同類因（sabhaṅgahetu）、相應因（samprayuktahetu）、遍行因（sarvatragahetu）、異熟因（vipākahetu）。能作因是「除自餘能作」，即除了自己以外的一切法都擁有可能作因的能力。這是爲了使自己（法）生起，其他一切法成爲其佐助的意願，即使在不能積極助其生起的情況，也解釋成不妨礙生起就算是幫助，而以此爲無力能作因。無爲法也因爲不成爲有爲法生起的阻礙，所以解釋爲無

爲法也持有能作因的性格。相對地，能積極地賦予力量的法，則是有力能作因。

俱有因是在因果同時的情況下，互相爲因爲果的情形。地水火風四大種，這四種必定同時而生，缺一則餘三無法生起，互相成爲其他生起的助緣，此關係稱爲「俱有因、互爲果」。此外也有「俱有因、同一果」的關係，是成爲俱有因的法，合其力而使他法生起的情形。

上(237) 同類因是善因善果、惡因惡果的情形。同性質的法成爲同性質的法的生起之因，稱爲「同類因、等流果」。相應因是指心心所法的相應關係。物質不說相應因，相應是以所依、所緣、行相、時、事的「五義平等」爲條件，因爲相應因是心心所同時的相互關係，所以是俱有因的特殊情況。遍行因是同類因中的特殊關係，是指特定的強力煩惱遍於自地五部，而染汙了心心所。此煩惱有十一種，稱爲遍行惑。遍行因是異時因果的關係，是同類因的一部份。

異熟因是指善因樂果、惡因苦果的關係。行善則有喜悅，作惡則產生不快、不安之感，由這點也可知道有善因善果、惡因惡果。同類因的情形是因與果同性質，異熟因的情形則是因與果的性質相異；異熟是果相異於因而成熟的意思。因是善惡，但果的樂、苦則是無記，樂或苦既不能說是善也不能說是惡，因此稱爲「異熟因、異熟果」。同類因與異熟因是道德上的因果律，將道德上的要求以因果的法則來表示。但是說一切有部視此爲法則，所以是以爲善法必定有生果善法的力量（同類因），也有生樂法的力量（異熟因）。

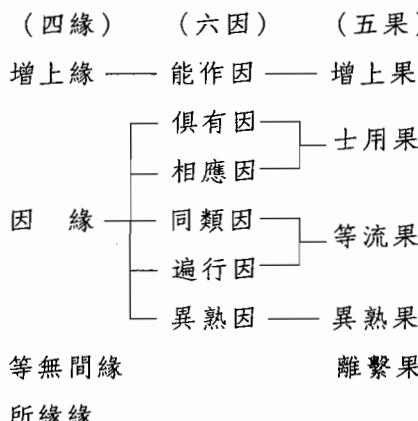
上(238) 相對於以上六因，「五果」則是異熟果 (*vipāka-phala*)、增上果 (*adhipati-phala*)、等流果 (*niṣyanda-phala*)、士用果 (*puruṣakāra-phala*)、繫果 (*visamyoga-phala*)，異熟果是對應於異熟因。增上果是很好的果之意，是能作因的果，同類因與遍行因得等流果，這是因果同性質的情形。俱有因與相應因的果稱爲士用果，士用 (*puruṣakāra*) 是人的功用的意思，但在此則是指因之法（體）本身就是果之體的意思，亦即互爲果。但是如果按照字義來理解士用果，則依某種功能所得的果可說都是士用果。在這意

下，增上果和等流果都可說是土用果的一種。

六因可收納到以上的四果裡。離繫果是指證悟，證悟即擇滅，就是涅槃，這是依修行之力（道力）所證悟的。擇滅是無爲法，所以此依有爲而生是不合理的。但是因為是依修行而實現涅槃，所以擇滅是「果」，但是並不持有因，雖然也可以立修行為能作因，不過說一切有部並不承認以有爲法為因而有無爲法之果，所以離繫果缺因。

還提到與以上不同的五因。在說一切有部裡，說四大種對所造的色，擁有生因、依因、立因、持因、養因的性質，認為這五因在六因說裡包含於能作因中。說一切有部也在先前「五果」上，加安立果、加行果、和合果、修習果而有九果之說。

其次，四緣是因緣（hetupratyaya）、等無間緣（samanantarapratyaya）、所緣緣（ālambanapratyaya）、增上緣（adhipatipratyaya）。其中「因緣五因性」^{(239)上}即六因之中除去能作因，合所餘五因爲因緣。等無間緣不是物質，只是心心所法，在心心所法連續生起的時候，前心心所滅，成爲下一心心所生起的條件，因爲空出地方來，所以下一心心所便得以生起，以此意義而說前剎那的心心所是等無間緣。所緣緣是認識的對象的意思，如眼識及其相應的心所是以一切色法爲所緣緣，耳識與其相應的心所是以一切聲音爲所緣緣。增上緣等同於六因說的能作因；將六因、四緣、五果的關係表示如下：



(240)上

生
底
動
而
理
著
各
關
看
亦
「無
以
執
於

沙
的
視
音
括
話
報
行
使

因為在四緣之中以因緣與增上緣能攝六因，所以四緣比起六因要廣，還有在《舍利弗阿毘曇論》卷二十五（T 28.679b）裡說到因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣，更在巴利論藏的《發趣論》（*Pattana p.1ff.*）裡說到因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、有緣、無有緣、去緣、不去緣等二十四緣。

在以上的六因、四緣、十緣、二十四緣中，也可見到共通的地方。總之在部派佛教裡，將十二緣起解釋為表達輪迴樣態的法，而以三世兩重因果解釋緣起，更就「緣起」如以上種種緣加以分析，去理解其應然狀態，反而變上(241)成迷失了原始經典所表達的緣起全體性的意義了。

第五節 業與無表色

法與業

在阿毘達磨佛教裡集大成的教理中，有「業」的教理。關於這世界的成立，在不承認創造神的佛教裡，業的思想作為其替代者，是很重要的；但是業的思想並不是佛教裡固有的。佛陀是因為證悟了法而成佛，這世界是法的世界，我們也是法自身。法除自己以外並沒有別的自己，以這個意義而言，自己是無我的。證悟法的話，從別人切離了的固定自我觀念就消失掉。世界是緣起的世界，是任何地方都連著的世界，自己是在相依相成的關係裡成立的流動的存在（假我）。

這世界是法的世界，所以縱使神存在，那也是基於法才得以存在，作為法而存在的，因此並沒有超越法的創造神存在的餘地。雖然世界是法的世界，但是在現實中，凡夫有對自我的執著，有自己的所有（我所）觀念。因此從別人切離了的自己的觀念便成立了，凡夫基於這觀念而行動。立於固定的自己的觀念，而愛著自我，所以便產生自己和對方的對立，發生爭執，

生起對自己的自滿，或對別人嫉妒，對自己的所有物的貪著等。在這些煩惱 (242) 上底部的，是不知法、緣起的無知（癡，moha）、無明。

自己本來是無我的，但是現實中有自我的執著，凡夫以此為中心而行動。自我雖是虛妄的，但是自我執著的「心理」在實際上是存在的，基於此而產生了殺害他人，竊盜財物的事。如果殺了人，便產生害怕遭到報復的心理，也產生罪責的心理，這種恐懼或罪責的「心理」也是實在的。對自我執著的「心理」，或對自己所有物貪著的「心理」，害怕或罪責的「心理」，將各自招來與之相應的果報。本來雖是無我的，然而也有以自我為中心的業報關係成立，有從法的世界轉換到業的世界的契機。但是從第一義的立場來看，自我是虛妄的存在者，因此以此為基點而成立的業的因果也是虛構的，亦即證悟的話，業的因果的世界將消失。所以阿毘達磨佛教的譬喻者主張「無間業可轉」，就是說，即使是殺父、殺母等墮無間地獄般重大的惡業也可以轉換的意思；立足於業的本性是空的認識上。但是凡夫即使要否定自我的執著也否定不了，與此相同，業的因果也是無法否定；膽敢否定的話，將陷於虛無論。佛教採用了以上意義以理解業的法則。

(243) 上

行為的三種類

業是羯磨（karma）的譯語，羯磨本來是「行為」的意思。在《大毘婆沙論》卷一一三（T 27.587b）裡，區別羯磨為三種意思。第一是「作用」的意思，是羯磨最廣的意思。第二是「持法式」的意思，在行為之中特別重視「儀式」的行為，所以特地提出來。這在漢譯裡音譯作「羯磨」，日文讀音是 katsuma 、 konma 等，而梵文原語是 karman 。法式雖是儀式，但也包括會議決定，議事是以一定的手續來進行，手續錯誤，或是中間有疏漏的話，議事的決定就變成無效。所以在羯磨裡，重視不要弄錯儀式的順序。

第三是「分別果」的情形的業。善惡的行為有各自的果報，這是稱其果報為業的情形，亦即善惡的行為，後來留下看不見的力量，此力被稱為業。行為一般是做了就消失，縱使是如何重大的約定，話也在一瞬間就消失，即使是殺了人，殺的行為也立即消失，當然後來可能留下種種證據，但是證據

果；動機業可關於(No.是因而成形，而成法則中。)

因、心理業、一切有生業)、但是的要素題。上作之義以思爲思想語思(

與行為本身是不同的，證據也終將變空。行為雖是消失的東西，但後來留下看不見的力量，例如一旦講出口的約定，終究會被要求實行；如果殺了人，不管五年後、十年後也都要追究其責任。在行為後留下力量這點，經濟上的行為或法律上的行為雖然也都是一樣，但這裡特別稱呼善惡行為所留下的力量為「業」。

以上區別羯磨為三種，但在這裡特別以後來留下看不見力量的業為主題。

業說的起源

依善惡業而決定未來的命運，這種想法已可見於奧義書。在《布利哈德奧義書》(*Brhadāraṇyaka Upaniṣad* III, 2, 13)裡，有「人以善業而成為善人，以惡業而成為惡人」的想法；更在《旃多格耶奧義書》(*Chāndogya Up-*V, 10, 7)裡敘述：「以好的行為(*caraṇa*)宿於好的母胎，以惡的行為投於惡的母胎。」這也是承認業的果報的說法。但是在奧義書時代，業說還沒有完成，而為佛教所繼承。

在《阿含經》裡有很多關於業的開示，記載佛陀積極地承認了業說，說：「佛陀是業論者(*kammavādin*)，是業果論者(*kiriyyavādin*)、精進論者(*viriyavādin*)。」(AN. I, p.287) 承認業則關聯到努力精進，而努力精進則關聯到承認意志的自由，承認意志自由才可能使人開始接受其行為的結果。認為以神的旨意決定其人的命運的主張，或偶然論、宿命論等，都不承認人的意志自由，因此無法使行為的責任歸於其人。但是業說雖然以極端機械式地解釋時，似乎接近宿命論，然而在與緣起說一同來理解業說的狀況下，則成立承認意志的自由或努力的結果的業說。將自我視為固定的，則自我就變成不變的，就不可能承受業的果報了。但是不承認自我的前後連貫時，同樣業果的關係也似乎不成立。在此立足於斷絕與連續的中道，這種緣起說，被援用到業的解釋裡。

在佛陀當時的六師外道中，否定業的因果的人很多，其中耆那教的大師(即尼犍子)雖然承認業，但是他立身、口、意的三罰(*danda*)，重視

果；相對地，佛教立身、口、意的三業，其中特別重視意業，重視在業中的動機。《阿含經》裡關於業的教法很多，特別是在《法句經》裡有「無由惡業可得免處」，有很多說業報不滅的教法。而在《經集》(Suttanipāta)裡，關於業的教法雖不多，但敘述道：「見緣起之賢者，正知業與異熟。」(No.653)說到「異熟」(vipāka)。異熟雖然也可以單作「熟」的意思，但是因為字首的 vi 有「相異」的意思，所以譯作「異熟」，也就被當作「相異而成熟」的意思，亦即業（因）雖是善或惡，但是以為其果報是苦或樂的情形，因為苦樂既非善也非惡（無記），所以業的果報就被解釋為「與因相異而成熟」。亦即因是善，果是無記的情形之業果關係，在阿毘達磨時代將其法則化，而成「異熟因，異熟果」的關係。異熟的用語廣泛使用於《阿含經》中。

總之，與善業招感善果，惡業招感惡果（在阿毘達磨裡法則化為「同類因、等流果」的關係）相並列，自古就以為善業招福，惡業招禍。這禍福在心理上來說即為苦樂，而福德、福業也廣說於《阿含經》中，也有使用黑業、白業的例子。^{(246)上}

業的本質

巴利上座部的業說，總結於佛音的《Atthasālinī》(III, 92-136)，而說一切有部的業說則詳於《俱舍論》的〈業品〉。

在佛教裡，將行為分作依於身體的行為（身業）、依於言語的行為（語業）、依於心的行為（意業）三業。其中，意業是唯由心理上的要素組成，但是身業和語業則由動機或決心等心理上的要素，及出聲、動身體等肉體上的要素兩方面而成立。因為有身心二要素，所以業的本質是什麼，便成為問題。上座部以三業的本質為「思」(catanā)，思解釋成「造出心的力量」（造作之義），是指意志。視意志為思的本質，是著重行為的精神面。經量部也以思為業的本質，根據思而將行為分成審慮思、決定思、動發勝思。動發勝思是想要活動的意志，顯現於身體即成動身思（身業），顯現於言語則為發語思（語業）。

- 上座部裡稱身體的動作為「身表」(kāyavīññatti)，以此為身業門，於此
 上(247) 門以表達自己的「思」作為身業。同樣地聲音的屈曲變化是語表，在語業門所成就的思（用言語表達惡口或綺語的內心之思）當作是語業。以行為的本質為思，是因為認為由口所發的聲音或身體的動作裡並無善惡的性質，所以要以心中的意思決定行為的善惡。

相對地，說一切有部並不視身業、語業的本質為思。身業在無身體上的動作時就不成立，語業在沒有以言語來表現時也不成立，因此身業的本質為，身業完成的最後剎那身體的形狀（形色），語業的本性是在妄語或惡口完成的最後聲音。在《阿含經》裡將業分為二，而為思業與思已業，以身、語二業為思已業，但是說一切有部將這解釋為，身、語二業並非表達思業。

表業與無表業

- 前面已指出，行為有眼睛看得見的部份和看不見的部份，說一切有部稱此為表業與無表業。意業因為不現於外部，所以沒有表、無表的區別，但身業及語業則區分為表業與無表業。以身業的體為形色，以語業的體為聲音，是就其表業而說的。但是因為表業是剎那滅而立即消失，所以令果報產生的
 上(248) 業的力量，認為是以看不見的型態而持續存在下去，這就是無表業(avijñapti-karma)。但是因為表業是形色或聲音的物質上的存在，所以由此而生的無表業也當作是物質上的存在，而稱之為「無表色」(avijñaptirūpa)。無表業，是已消滅的表業改變形態而持續其力量，機會一來此力量就以「果」出現。所以無表業是因與果的媒介者，只是在以此為無表色而視為物質上的存在這一點，具有說一切有部的特色。但是這是眼所看不見的存在，所以不是由極微組成的。在十二處說裡，不放在色處，而放在法處。

經量部認為三業的本質都是思，所以並不承認表業、無表業之別。但是思的心剎那滅而消滅，所以結合業與果的媒介者同樣是有必要的，經量部以此為思的種子。依種子的相續、轉變、差別，種子以剎那相續而連續，在其間漸漸成熟而生起果報。如此聯繫業與果的，在大眾部稱作「增長」。

(*upacaya*)，在正量部則稱「不失壞」(*avipranāśa*)。無表也譯作無作或無教，在《成實論》或《舍利弗阿毘曇論》裡也提到了，但名稱不同。在部派佛教裡，一般可以看作是承認連結業與果的眼所看不見的存在。

作為戒體的無表色

說一切有部之所以強力主張無表色的存在，是以爲戒體是無表色的緣故，這與先前連結業與果間看不見的力量的意思，有少許不同。這似乎是由於說一切有部教理的發達，而使意思產生了變化。

戒體是指受戒時身上所具備的「防非止惡之力」。例如受五戒，誓守不殺生戒，根據這誓願的事實而使日後的生活守戒律，可以免除殺生的惡行。同樣地發誓禁酒的人，因爲誓願的關係，想喝的酒也能不喝。這抑制力（防非止惡之力）在受戒時非生起不可，而不得不以爲日後忘記時，睡著時，或想做壞事時，也都一直具備在身，相似相續著。而且這戒體若沒有受戒時做禮拜等身體的動作，或發誓受戒時做的誓語，則不成立。如此身體的動作，即是由物質所生，是眼睛所看不見的力量，所以稱作「無表色」(*avijñaptirūpa*)。(249)上

區別佛教徒的根據就是在戒體。以具備五戒的戒體這點，可以區別非佛教徒，更因爲具備了比丘的戒體，所以得以主張與在家者不同。並不因爲是穿袈裟，過禁欲的生活，就是比丘，而是縱使破戒，若具有比丘的戒體，也還是比丘。因爲重視戒體，所以關於戒體的意思，在部派佛教之間產生了解釋的差異。說一切有部稱之爲無表色，而看作是物質上的法，但是經量部則視之爲「種子」，而上座部將戒的本質看作是「思」的心所；這解釋記載於覺音的《清淨道論》。

在《俱舍論》裡並未使用戒體之語，而稱爲「律儀之無表」。這是因爲受戒時說「至命終爲止（盡形壽）」而受，所以戒體視爲持續到死爲止。戒體有信眾五戒（優婆塞、優婆夷）的戒體，沙彌、沙彌尼十戒的戒體，正學女六法戒的戒體，比丘、比丘尼具足戒的戒體，乃至在家信眾的布薩（八齋戒）戒體。所以雖然共爲八種，但實體只是四種，亦即五戒、十戒（含六法戒）、具足戒、八齋戒。其中八齋戒只限於一晝夜而受，所以天亮就同時失(250)上

無作的順之業還

義有相住過有有去部

第

卷

去戒體。還有不管在任何戒體的場合，只要放棄守戒的意願，宣布捨戒的話，捨戒就成立，而失去戒體。

三種律儀

無表色有律儀（samvara）的無表，之外有不律儀與非二（既不是律儀也不是非律儀）的無表。不律儀是惡戒，是一生誓以屠宰為職業的情形。非二是在善戒、惡戒的中間，也稱為處中的無表，並不是立下善誓或惡誓的情形，而是起一時的善或惡心，或採取其行動的情形；此種情形也得到善或惡的無表。

另律儀是善的情形，有別解脫律儀、定生律儀、道生律儀三種。別解脫律儀也稱為波羅提木叉律儀，是指前面提到的因受戒所得到的防非止惡的力量的情形。第二，在入於禪定的情形裡，也因禪定力而具備防非止惡的力量於身，稱之為靜慮律儀、定俱戒等，若是出定就失去此律儀。第三，在得道證悟時，因證悟之力所得到的防非止惡的力量，也稱作無漏律儀、道俱戒等，在道退轉時便失去此律儀。定俱戒與道俱戒稱為隨心轉之戒。

業的種類與善惡的標準

因造業的地方不同，而分為身、語、意三業，但是此外也有種種分類。

- 上(251) 第一是善惡的區別，亦即由此分成善業、惡業、無記業。根據《俱舍論》，善業是安穩之業，即引生可愛樂的異熟業，與證得涅槃的業。何者是善，是以是否能得到所期待的結果來判斷。可愛樂的異熟果是樂，所以是得樂之業為善。別解脫律儀等因為有助於涅槃的實現，所以說是善的。引樂之業在輪迴中是善的，所以稱為有漏善。具體上是以「十善業道」來呈現，亦即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不惡口、不兩舌、不綺語、無貪、無瞋、正見。相反於此的殺、盜、邪淫、妄語、惡口、兩舌、綺語、貪、瞋、邪見，則是十惡業道；十善、十惡是已經從《阿含經》時代起就當作善惡的標準而呈現了。還有，惡業是引苦的異熟果，無記業是不引苦樂果的業。另外，涅槃是無漏善，所以不是業，而是超越於業的。相對地，道即證悟的智慧，是

無漏善，同時是無漏業，這是不引異熟果的勝義善。但是在巴利佛教裡，是作有學的無漏業引生有學果或無學果的異熟果，而無學的無漏業則是不引果的唯作。還有，善也有勝義善、自性善、相應善、等起善等區別，這與心所的十大善地法有關。

業有福業、非福業、不動業的區別，特別稱上二界的善為不動業，更有順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業、黑業、黑白業、白業、非黑非白業之別。非黑非白是指無漏業，而關於受果報的時間，有現在受果的順現法受業，次生受果的順次生受業，後生受果的順後次受業等。以上是定業，此外 (252)上還有受果報之時間不定的不定受業。

三世實有與過未無體

說一切有部將無表色用於戒體的意義，因而失去了連結業因與業果的意義。這和說一切有部視有為法於三世是實有的也有關係。以現在世諸法為實有時，諸法就變成是由未來世所生的，而使其生起的力量是四相之中的生相。一一諸法上都附隨生住異滅四相，以此力量，法由未來世生起，一剎那住於現在世，謝落於過去世，現在則成立在此剎那滅諸法的繼起上。謝落於過去世的法，確實存在於過去世。業力也實在於過去世，時間一到就感果。有為法的作用雖然只是現在世，但是法體在三世是實有的，稱此為「三世實有、法體恆有」說。相對地，以為業力變成種子的形態，保存於現在世，過去則無，基於這種想法而出現的「現在有體、過未無體」說是大眾部或經量部所倡導之說。

(253)上

第六節 煩惱的斷盡與修行的進展

煩惱的意義

煩惱是 *kleśa* (kilesa) 的譯語，在屬於說一切有部的《入阿毘達磨論》卷上 (T 28.984a) 說到：「煩亂逼惱身心相續，故名煩惱，此即隨眠。」

解釋成會惱亂身心而妨礙寂靜者的意思。在巴利的《清淨道論》(HOS. Vol. 41, p.586)裡，則說明為「是自令染汙已者(saṅkiliṭṭha)，又染汙(saṅkilesika)相應法故，稱為煩惱。」這是因為把煩惱之語看作是和「染、汙」之語由相同語源衍生出來的語詞。像梵語的 kleśa 是由 kliś (惱)衍生的語詞，《入阿毘達磨論》的解釋就是根據這個。但是梵語中也有「染汙意」(klistamanas)之語，被解釋為是由「染」的意思而來。總之，「煩惱」之語在《阿含經》裡是不太使用的語詞，而到了阿毘達磨時代起，才開始盛行使用。巴利的《分別論》(17, 9, 185)裡舉出貪、瞋、癡、慢、見、猶豫、惛沈、掉舉的「八煩惱事」(attha kilesa-vatthūni)，而在《法聚論》裡則舉出了加上無慚、無愧於此的「十煩惱事」(dasa kilesa-vatthūni)。在上座部裡，直到後世都以這十煩惱事來歸納。但是在《攝阿毘達磨義論》(p.32)上(254)裡，跟煩惱有關的舉出了四漏(āsava)、四暴流(ogha)、四軛(yoga)、四繫(kāyagantha)、四取(upādāna)、六蓋(nīvaraṇa)、七隨眠(anusaya)、十結(samyojana)、十煩惱，這些是將阿含以來煩惱的歸類方法網羅起來而呈現的。在這裡面，自古以來就使用的是「漏」。在《經集》或《法句經》之中屢屢說到，所謂「盡諸漏」(āsavā khīnā)，是當作表示證悟的人之資格的語詞（漏，在佛教裡採「漏泄」的意思，解釋作心中的染汙外漏；但是在耆那教裡則取「漏入」的意思，以為染汙是由外部流入體內，附著於「我」。總之，「漏」在佛教、耆那教裡同時在使用，其起源是很古老的）。漏是以四種漏來呈現：欲漏(kāma-āsava)、有漏(bhava-ā.)、見漏(ditthi-ā.)、無明漏(avijjā-ā.)。其次的暴流及軛也與漏一樣，用語很古老，而四暴流、四軛與四漏內容相同。

接著雖舉出了六蓋，但在《阿含經》裡普通是舉五蓋，其次的七隨眠也可見於《阿含經》的各處。其次的結，分為五上分結與五下分結，是《阿含經》一般的用法。五上分結是束縛有情於色界、無色界之生存的煩惱，五下分結則是束縛有情於欲界生存的煩惱，所以認為斷除這些煩惱的話就得以脫離輪迴的生死。其次的十結則是將兩者合起來的，但是在《攝阿毘達磨義論》裡，與「經中的十結」並列，也舉出加上嫉或慳的十結，作為「論中的十

結」，這可見於《法集論》(Dhammasangani No. 1113)。後者的十結與十煩惱，在巴利系裡，是從阿毘達磨時代起所組織的。煩惱中有許多名稱，這是(255)上與將煩惱視為染汙心的，還是視為覆蓋心的東西之相異有關，因為在承認自性清淨心的立場，是以為煩惱只不過是覆蓋心，心的本性不為煩惱所汙。

煩惱雖然有以上種種歸類法，但是因為互相重複，所以種類上以十結、十煩惱即可完全包括在內。而更重要的，是十煩惱中的貪、瞋、癡、慢、見、疑、惛沈、掉舉，其中貪分為欲貪、有貪，有貪再分為色貪、無色貪，而見也分為五見。

在說一切有部系統裡，先前的《入阿毘達磨論》中說到「煩惱即是隨眠」，但是在《入阿毘達磨論》裡，也和巴利一樣舉出七隨眠。這是欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑，是《阿含經》以來的說法。其中欲貪與有貪同是貪，所以將此合為一個，成六隨眠。在阿毘達磨裡，提到隨眠的情況，是專指這六隨眠，在《俱舍論》裡當作「根本煩惱」的也是。在六隨眠中，將「見」開為身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，則成十隨眠。在《俱舍論》的〈隨眠品〉裡，以這十隨眠而考察了煩惱的狀態，將這些開於三界五地、見惑修惑，而以九十八隨眠來論述。

在說一切有部裡把隨眠與煩惱視為同一，但是在大眾部或經量部裡則將兩者區別開來。經量部理解為「煩惱之眠位名隨眠，於覺位名纏(paryavasthāna)。」(Abhidharmakośa, p.278, l.19) 這與隨眠(anuśaya)是由「睡」(śī)的語根所成的有關。凡夫雖未斷貪或瞋等煩惱，但是這些煩惱也並非經常現起。煩惱經常睡著，得到機會就現起，依這意義將煩惱解釋成平常以種子的狀態保存在無意識的領域，也變成與記憶相同，由煩惱的應然狀態，要求要有作為其保存場所的阿賴耶識。但是說一切有部採取了一切法剎那滅的立場，說明煩惱是保存在未來世的時間上的場所，以得之線而連接到自己(相續)。在此得之線而連結著的觀點上，說明凡夫在眼前不生起煩惱之時，也沒有辦法斷煩惱。

九十八隨眠

煩惱，有苦諦智生則斷，以集諦智所斷，以滅諦智所斷，以道諦智所斷的煩惱之別，稱之爲「四部」。以上是「見惑」，亦即是以見道（*darśana-mārga*）所斷的煩惱，也稱作迷理之惑，因爲若是能了知四諦的道理就能斷除的煩惱。但是有縱使四諦之智生起也還無法斷而殘存的煩惱，這是「修惑」，亦即修道（*bhāvanā-mārga*）所斷的煩惱。成爲習慣的煩惱，只知道道理並無法斷除，必須以不斷的修行，由改變掉心的習慣性才得以斷除，此即上(257)貪、瞋、癡、慢四煩惱。五見與疑因爲是理論性的煩惱，所以以四諦之智（含緣起之智）無餘地斷除。貪、瞋、癡、慢也有以四諦之智而斷除的，亦即是此四煩惱有見惑與修惑，而五見與疑唯是見惑。見惑的「四部」加上修惑，稱爲「五部」。

關於煩惱的所屬，有欲界、色界、無色界的三界之別。例如欲界是多苦的世界，所以即使欲界的貪（欲貪）容易斷除，但是色界、無色界是微妙安樂的世界，對於這些世界的貪（色貪、無色貪）則難斷除。因此在斷了欲界的煩惱之後，還非得斷除色界、無色界（此二合斷）的煩惱不可。合以上三界五部的煩惱而爲九十八種。

首先欲界的煩惱有三十六種。苦諦下的煩惱有十隨眠（見苦所斷的煩惱），集諦、滅諦下各七。對於集諦、滅諦，不起身見、邊見、戒禁取見，所以成爲貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見七種。道諦下的煩惱有八，對道諦起戒禁取見，加上以上七種而爲八。以上欲界的見惑（見道所斷的煩惱）爲三十二，加上修惑的四種合爲三十六。

其次，色、無色界裡無瞋煩惱。兩界中因爲沒有食欲、性欲，所以可以起瞋的對象並不存在，因此在四部裡各減去瞋，所以色界惑苦諦下煩惱有九，集諦下六，滅諦下六，道諦下七，以上見惑共二十八種，修惑三種，合上(258)爲三十一種。無色界惑也同樣是三十一種，這些和欲界惑三十六種合起來，三界五部的煩惱就成爲九十八種。

九十八隨眠中，見苦所斷之煩惱中的五見與疑，與其相應的無明與不共無明，以及見集所斷的二見（邪見與見取見）與疑，相應無明、不共無明，

以上七見、二疑、二無明共十一種，因為其力量遍及自己的界、地五部，所以把這些叫作十一遍行惑。前面六因中的「遍行因」，即是指這些煩惱的功用。更在這十一遍行中除去苦諦下的身見、邊見與集諦下的邊見後的九種煩惱，因為也緣（束縛）於上界，所以稱為「九上緣之惑」。

上述的十一遍行惑中，有相應無明與不共無明二種，相應無明是與其他煩惱相應而作用的無明。但是無明並不只盡於此，以其是迷惑的根本這點，在所有心的作用之底部非得有無明不可。亦即不只是煩惱心、不善心，在無記心或善心的底部，非得以爲無明也在作用著不可。不共無明是這個意義的無明，是作為起動力而獨立作用的無明，是在所有心作用的底部，作為迷惑之原理的無明，十二緣起的無明可以認爲是如此意義的無明。深化這個不共無明的想法，便發現了染汙意或唯識說的末那識。《大乘起信論》的根本無明的想法，也是這個不共無明之思想的發展。在此意味下，說一切有部區分無明爲相應無明與不共無明，有很重大的意義。

(259)上

百八煩惱

說一切有部對以上的九十八隨眠，還更加上十纏（無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆），稱爲「百八煩惱」。這十纏（*paryavasthāna*）也稱作隨煩惱（*upakleśa*）。

隨眠雖是以上六隨眠、十隨眠的基本，但也由於區分方法而可分爲九結（*samyojana*）、五上分結、五下分結、三縛（*bandhana*）等。總之，認爲以隨眠與隨煩惱可窮盡一切惑的，是在《俱舍論》〈隨眠品〉裡的說一切有部說。但是在《俱舍論》〈根品〉裡「五位七十五法」的分類，其內容先前已述，與〈隨眠品〉之說不同。亦即在七十五法中的四十六心所裡，大煩惱地法爲六，舉出癡（無明）、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉；大不善地法爲二，即舉無慚、無愧；小煩惱地法爲十，舉出了忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、詔、誑、憍，即〈隨眠品〉裡所重視的貪、瞋、慢、疑等，並未出現在上表中。〈根品〉的心所法裡，此外還舉出「惡作、睡眠、尋、伺等」以爲「不定心所」，而在這個「等」之中加上貪、瞋、慢、疑，以不定心所爲八種，確定了

四十六心所。煩惱論上，重要的貪等，在五位七十五法裡並沒有給予明確的位置，這似乎是安立方式不同的緣故，但是想必同時也表示，〈界品〉或上⁽²⁶⁰⁾〈根品〉與〈隨眠品〉本是系統不同的學說，而世親將其加以歸納。

修行的進展

在弟子修行的進展上，《阿含經》裡說到了四向四果的階位，即預流（sotapatti, srotāpatti）、一來（sakadāgāmin, sakṛdāgāmin）、不還（anāgāmin）、阿羅漢（arahant, arhat），而其中因為各有「向」與「果」，所以成為四向四果、四雙八輩。預流是「入於佛教之流」的意思，指對佛教來說得到不壞的淨信者；這可說是本來的意思，但是在《阿含經》裡定型的說明（《十誦律》卷十八，T 23.129a。SN. V, pp.356-7.），說是斷三結（見結、戒禁取結、疑結）者，是不墮惡趣者，必向於悟者，也說「極七返生」；至少在七遍生死於此世之間，即至證悟。一來是盡三結，三毒（貪、瞋、癡）薄者；因為只轉生於此世一遍，所以稱為一來。不還是不還於此世者，亦即死後生於天界，而在反覆生死之間入於涅槃，是斷了五下分結的人；將自己結合於欲界的煩惱，是五下分結。阿羅漢是盡煩惱，得無漏的心解脫、慧解脫的人^⑩。

修行的階位，以上的四向四果雖然重要，但在《阿含經》裡還說到更詳細的聲聞弟子的階位，《中阿含》〈福田經〉（T 1.616a）裡說到了「十八有學、九無學」，這些比前面的四向四果更詳備。阿毘達磨的修行者的階段，上⁽²⁶¹⁾是基於這些《阿含經》之說。

巴利上座部的修行道階位

在巴利上座部裡，實踐之道的階段，以戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨的七清淨來表示。這七清

⑩ 關於四果的證悟，參考拙著《初期大乘佛教的研究》，頁四〇八以下。

淨是《阿音的《清清淨的
(Visuddhi道論》裡
(paññāna深的全體
(ñāna)、
以下的五
第二十二
首的四個
即是無漏
修行
亦即有戒
慧學)，
二緣起等
見清
界、十二
變化，度
如實智、
往解脫
patipada
畏、過患
習，依此
以上
於七清

淨是《阿含經》裡已經說到，在《成實論》或《瑜伽論》等也引用了。在覺音的《清淨道論》裡說到七清淨，戒清淨是清淨地實行戒律，心清淨是具備清淨的禪定，即是「八等至」；但是此二者是為了實現慧的「根」(*Visuddhimagga*, p.375)，接著見清淨以下的五清淨是「慧之體」。在《清淨道論》裡，分析知解(*jānana*)有三，為想(*saññā*)、識(*niññāna*)、慧(*paññāna*)。想是指感覺上的認識，識是基於此認識的分析性理解，慧是更深的全體上的理解洞察(*ibid.* p.369)。但是慧的狀態分為見(*ditthi*)、智(*nāna*)、見(*dassana*)等，特別是智見(*nāna-dassana*)合而成慧。見清淨以下的五清淨，由《清淨道論》的第十八章說到第二十二章為止，特別是在第二十二章「智見清淨」裡說到證悟的階段。也就是說見清淨以下之中，為首的四個尚未到達證悟的世俗慧，唯有最後的智見清淨才是證悟之慧，亦即是無漏慧。

修行上首先有戒的實踐（增上戒學），其次有禪定的實習（增上心學），亦即有戒清淨、心清淨，這些完成後，便進入見清淨以下的慧的實習（增上慧學），即觀察五蘊的無常苦無我、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等，深化智慧；其階段就是見清淨以下的五種。

見清淨(*ditthi-visuddhi*)是如實地知名與色諸法，因此進行四界、十八界、十二處、五蘊等觀法。(262)上度疑清淨(*kañkhāvitarana-v.*)是觀名色的生滅變化，度越無因、邪因、常見、斷見等關於三世的疑惑，因此而得法住智、如實智、正見。道非道智見清淨(*maggāmaggañānadassana-v.*)是正確了知往解脫的正道與錯誤的解脫論或修道說的區別。行道智見清淨(*patipadāñānadassana-v.*)是知往解脫的正道，因修習而得生滅、壞、怖畏、過患、厭離等隨觀智，及脫欲智、省察隨觀智、行捨智、諦隨順智的九智，依此而將正確之行道加以觀察知見。

以上四種清淨還是凡夫的階段，即使智見已成清淨，真實的智見也還未

⑩ 關於七清淨，參考水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，頁九二九以下。

《阿
十
流、
這些
智的

流道
流與

歸納
段，
(sat
雖是
階段

生起。但是第四階段實修九智中，最後的諦隨順智（*saccānulomikamñānam*），是隨順於四諦之智慧的智之意，自此而種姓智（*gotrabhūñāna*）生，更自此而導出智見清淨（*ñānadassana-v.*）。智見清淨是聖者之智，分為預流道、一來道、不還道、阿羅漢道的四道智。種姓智是位在行道智見清淨與智見清淨中間，並不屬於任何一邊。這是脫離凡夫的種姓（凡夫性），而得到聖者（這裡是指聲聞乘）的種姓（聖者性）之智。以說一切有部的教理來說，四善根的第三法忍相當於此。因此在說一切有部的階位裡，因為區別凡夫為三賢、四善根（煩、頂、忍、世第一法）的階位，所以見清淨以下的四清淨就相當於三賢與煩、頂、忍，但是兩者的說明並沒有一致的地方⑯。

上(263)

由諦隨順智入種姓智，由種姓智入智見清淨。此智見清淨是聖道，在說一切有部的教理則相當於見道、修道、無學道。在《清淨道論》裡說，入於聖道有信、定、慧三個入口。以信而入預流道者稱為「隨信行」（*saddhānusārin*），以慧入預流道者是「隨法行」（*dhammānusārin*）。隨信行的人自預流果到阿羅漢果為止稱為「信解脫」（*saddhāvimutta*）⑰，隨法行的人入預流果稱為「見到」（*ditthippatta*），直到阿羅漢向為止都得此名，而成阿羅漢果時則是「慧解脫」（*paññāvimutta*）。其次以定根入預流道的人稱做「身證」（*kāyasakkhin*），在得無色定而解脫時稱為「俱解脫」（*ubhatobhāgavimutta, Visuddhimagga p.565*）。

在以上巴利佛教之說裡，入聖道方面，有信、慧、定三門，在入預流道裡有各自的隨信行、隨法行、身證三名稱，其次在預流果以下，則為信解脫、見到、身證；在阿羅漢位則為信解脫（此不變）、慧解脫、俱解脫三名。以上的隨信行、隨法行、身證、信解脫、見到、慧解脫、俱解脫稱為「七聖」，這個分法與只說隨信行與隨法行二門的說一切有部教理不同。

⑯ 信解脫是巴利佛教獨特之法，參考拙論〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本仏教學會年報》一，一九六五年）。

信門	慧門	定門	四向四果	
(見到)	隨信行	隨法行	身證	預流向
(修道)	信解脫	見到	身證	預流果
(無學道)	信解脫	慧解脫	俱解脫	一來向
				一來果
				不還向
				不還果
				阿羅漢向
				阿羅漢果

關於自預流向到阿羅漢果為止斷什麼煩惱，在《清淨道論》裡是根據《阿含經》之說。然而更加以詳細說明，作為應斷除的煩惱，舉出了十結、十煩惱、十邪性、八世間法、五慳、三顛倒、四繫、四不應行、四漏、四暴流、四軛、五蓋、執取、四取、七隨眠、三垢、十不善業道、十二不善心。這些有重複的地方，已如前所述，而說明這些是由預流道到阿羅漢道之四道智的哪一個，在哪個階段斷除，但是基本上是與《阿含經》之說相同。

還有，種姓智並不是只有在由行道智見清淨入智見清淨時才生起。由預流道進入一來道，乃至不還道、阿羅漢道的各個階段時也會生起，即以為預流與一來種姓不同。同樣地認為一來與不還，不還與阿羅漢種姓也是不同。
(265)上

以上是巴利上座部的修行階位。

三賢與四善根

說一切有部的修道論在《發智論》或《大毘婆沙論》中有詳細說明，而歸納於《俱舍論》〈賢聖品〉。在凡夫的階段，有三賢、四善根的「七賢」階段，接著入於聖者之位，區分為見道、修道、無學道三種。見道 (satyadarśana-mārga，見諦道) 與修道 (bhāvanāmārga) 與有學 (śaikṣa) 雖是聖者，但仍還有應學之法的階段；無學 (aśaikṣa) 則是已無應學之法的階段，即是阿羅漢果。

知道
樣，
悟，
類，
姓與
他二
外，
種姓

的法
最上
一剎

俗智
但為
它沒
是大
佛教
和智
的苦
煩智
法

根據說一切有部的修道論，在入於三賢位之前，有「身器清淨」的階段，這可視為相當於巴利的戒清淨、心清淨。但是心清淨也連繫到三賢位，身器清淨是由身心遠離、喜足少欲、四聖種所成。持守戒律，端正行為，於寂靜處生活，而使心寂靜，即身心遠離；其次安住於少欲知足，即喜足少欲；四聖種是關於衣服、食物、住處，滿足於所得，而實行樂斷修；樂斷修是指擁有斷煩惱修聖道的意願。由如上的身器清淨而能得到身體的健康、內心的平安與安靜的修行場所，具備了要修行的意願，進而從事禪定的實習，即是三賢之位。三賢是五停心、別相念住、總相念住；五停心是將心停息的

上(266) 修行，是瑜伽行的實踐，分為止與觀時，相當於止（śamatha）。有不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀、數息觀五種，但不淨觀與數息觀特別受到重視。止確立時，就入於觀（vipaśyanā）；觀是別相念住與總相念住。念住是四念處觀，觀身的自相是不淨，受的自相是苦，心的自相是無常，法的自相是無我，亦即各別念身、受、心、法的自相，即是別相念住，依此而退途常、樂、我、淨的四顛倒。其次，總相念住是住於法觀念處，合觀身、受、心、法，修這些共相的無常、苦、空、無我。

以上三賢為外凡之位，也稱為順解脫分，成就時，接著進到四善根位。它是內凡位，又稱順決擇分。而合三賢、四善根，即是為了見道的加行道（準備的修行），為凡夫位。四善根是煖（usmagata）、頂（mūrdhan）、忍（ksānti）、世第一法（laukikāgratā）四位，專修四諦觀。觀苦諦時無常、苦、空、無我四行相，觀集諦時因、集、生、緣四行相，觀滅諦時滅、靜、妙、離四行相，觀道諦時道、如、行、出四行相，合以十六行相而觀四諦，稱為四諦十六行相觀。

說一切有部的修行由戒律的實踐、少欲知足、不淨觀、數息觀、四念處觀、四諦觀所成，特別是四諦觀成為中心。即使進展到聖者的見道、修道也繼續實習四諦觀，因深化對四諦之知，而以其智慧力斷煩惱。四善根的煖、頂、忍、世第一法全都是四諦的修行，所以依理解的深淺之差而予以分別。煖是「溫暖」的意思，是聖道之火生起的前相。頂是最高的意思，修道進展達到了最高的境地，而雖然達到如此的理解，但是更加修行的話，就

知道有較此還更高的境地；就像達到山頂的話，就會知道還有更高的山一樣，因為超越過而達到忍。忍是忍可於四諦之理，這是於世俗智的一種了悟，忍是沒有退墮的。在忍之中，種姓（gotra）就決定了。四善根有三類，聲聞種姓（Śrāvaka-gotra, Śiṣya-gotra, Abhidharmakośa, p.348）、獨覺種姓與佛種姓三種人，入於四善根的修行，但在煖、頂二法，聲聞種姓轉成其他二種姓是可能的。然而在已得聲聞之忍者，並不能轉變為其他種姓。另外，佛與獨覺因為是在一坐成佛，所以不會轉變為其他種姓。在這意義下，種姓的決定是在忍的階段（《俱舍論》卷二十三，T 29.120c）。

忍的修行期間雖長，但超越了它就有世第一法。世第一法是在世間最好的法之意，亦即屢屢觀四諦於十六行相，就會生起世俗智最上的悟。因為是最上的，所以不會有二個相同的，因此此智只是一剎那。緊接此世第一法的一剎那智之後，聖智現前，入於見道。

(268)上

見道、修道與無學道

見道，是證悟之智，也是無漏智。相對地，三賢、四善根的加行道是世俗智，也是有漏智。有漏智修行成就而無漏智生，雖然不合於因果的理法，但為說一切有部承認。以無漏智所得的是擇滅，這是無爲，稱之為離繫果，它沒有生因。相對於這樣的想法，有以為人本來就具備能悟特質的看法，這是大眾部或分別論者所說「自性清淨心」。可以說這樣的看法發展成為大乘佛教的如來藏思想，這是以為人最初就具備了無漏、無爲法的看法。

見道詳說則是見諦道，是指以聖智而悟四諦的真義。這個悟有忍（kṣānti）和智（jñāna），忍是忍可決定的意思，以忍而斷煩惱，以智而得擇滅。悟欲界的苦諦（生存是苦的真義），是苦法智忍與苦法智。悟上二界的苦諦，則是苦類智忍與苦類智。其次關於集諦，有集法智忍、集法智、集類智忍、集類智。關於滅諦，有滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智。關於道諦，則有道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。關於以上四諦，有八忍八智十六心。但是上二界的道諦因為是以道類智忍所見，所以不能說完全沒經驗過。其次的道類智從見諦理這點來說，因為道類智變成了反覆，所以除了其十五

上(269) 心爲見道，以悟的智慧而正見四諦之理，便明白四諦是真理之事。因爲是見諦，所以稱爲見道，也稱作入正性離生；依此見道而斷迷理之惑八十八種。

入於見道，有隨信行（śraddhānusārin）與隨法行（dharmānusārin）之別。鈍根是以信入於見道，所以稱隨信行；利根是觀法而入於見道，所以名隨法行。將此見道配四向四果，則是預流向，而自其次第十六心道類智起則是修道（bhāvanā-mārga）。修道是反覆修習，而成爲習慣性的修行。第十六心是第十五心道類智忍經驗的反覆，所以自此便是修道（bhāvanā-mārga）。第十六心是預流果，因爲這十六心是接續而起的，所以若入於見道必到達預流果爲止。入於修道的話，隨信行稱爲信解（śraddhādhimukta），隨法行則稱見至（drṣṭiprāpta）。修道裡包含有預流果、一來向、一來果、不還向、不

聲聞的階位：

七賢

外 凡 三 賢	五停心
	別相念住
	總相念住
內 凡 四 善 根	煥
	頂
	忍
	世第一法

上(271)

七聖

有學道	見道	隨信行	隨法行	預流向
		信解	見至	預流果
	修道	一來向	家家	
		一來果		
		不還向		
		身證	不還果（五種不還、七種不還）	
無學道	阿羅漢向			
	時解脫	不時解脫	阿羅漢果（六種羅漢、九無學）	
	慧解脫	俱解脫		

還集
(kāy)
由信
以義
(ubh)
證、
外，
漢則
十七

者爲
inve
種。
的作
見的
中還
八聖

聞佛
慧是
習聞
態。
T 29

者也
苦智

還果、阿羅漢向六種人，另不還果聖者而得滅盡定的人稱爲身證 (kāyasākṣin)。若達阿羅漢果，因爲全部斷除煩惱所以稱爲無學 (aśaikṣa)。由信解而入於阿羅漢的是時解脫，由見至而入阿羅漢的是不時解脫，還有只以慧而解脫的慧解脫 (prajñā vimukta)，與更得定的俱解脫 (ubhayatobhāgavimukta)。以上的隨信行、隨法行、信解、見至（見到）、身證、慧解脫、俱解脫，稱爲「七聖」；雖與巴利同是七聖，但內容不同。另外，一來向之中別立家家，不還果之中分中般涅槃等五種或七種不還，阿羅漢則立退法、不退法等六種、九種區別，合這些爲十八有學、九無學，稱二十七賢聖。

(270)上

十智

得悟雖是依於無漏智，但是智尚有種種。說一切有部稱智的作用之最廣者爲慧 (prajñā)。慧是理解的作用，這理解稱爲「簡擇」 (pravicaya、investigation)。分析此慧，而分爲忍 (ksānti)、智 (jñāna)、見 (dr̥ṣṭi) 三種。忍是忍可的作用，是闡開疑惑的作用；智是決斷的作用，是使理解決定的作用；見是推度的作用，即推理尋求的作用。但是前面的八忍八智的忍有見的性質，亦即有尋求的作用。忍因爲應斷的疑還未完全斷除，所以認爲其中還有尋求的性質。但是佛教裡，見一般是指世俗的邪見等五見，與包含於八聖道的正見。

慧依據所得的方法而分爲聞慧、思慧、修慧。聞慧是聽聞而得的慧；聽聞佛法而得的慧，或因於讀書的慧，皆攝入其中；這是生來就具備的慧。思慧是依思索而得的慧，特別是思索正確的道理而得的慧。修慧是在禪定裡實習聞慧或思慧的內容，而成爲自己血肉的慧，亦即是慧成了自己本身的狀態。一般在阿毘達磨裡所論的慧，是已成修慧的慧 (《俱舍論》卷二十二，T 29.116c)。

慧大體可分爲有漏慧與無漏慧，但是因爲在慧之中智是中心，所以此二者也是智的分類。有漏智與無漏智詳細分成十智，即世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智，其中法智到道智爲止的

(272)上

定
入的
的無
有
之場
無邊
這個
眾生
色界
世界

的場
磨佛
的，
與肉
可，
觀，
之一

六智，與盡智、無生智，是無漏智。無漏是沒有漏，是已由煩惱的束縛解脫的智，也是悟真理，亦即悟涅槃的智。其中，盡智與無生智完全沒有見的性質；盡智是知道煩惱都斷除而應做的事已完成之智，無生智則是知道已不再生之智，同時都以完成為性質，所以是見之性，沒有所求。其他的法智等六智，因為有斷疑推度之性，所以有智與見兩種性質。

他心智有有漏智與無漏智兩種，這是因為認為外道也有得五種神通力的仙人之故。成為佛教聖者的話，自然具備他心智，這是無漏的。以上九種智以外的聞、思、修三慧，皆入於世俗智。

禪定

如前所述，修慧成立在禪定的基礎上，因此定先於智的獲得。定是三摩地 (samādhi，譯作三昧、等持)，是指心裡沒有動搖。因此心即使在動，若無動搖，則定就成立了。相對地瑜伽 (yoga) 是由連結之語衍生的語詞，是將心集中於對象而結合，因此瑜伽是靜止的心集中。原始佛教一向使用「定」，而宣說為了實現定的禪 (dhyāna，靜慮)。不過瑜伽之語雖然用例很少，但在《阿含經》或阿毘達磨論書裡也已在使用了。在阿毘達磨裡，定被定義為「心一境性」，為將心集中於一個對象的性質，所以在內容上與瑜伽並沒有區別。
上(273)

禪有初禪、二禪、三禪、四禪之別，這在《阿含經》已經說到了。禪是止與觀均衡，是定之中最殊勝的。禪隨著初禪到二禪、三禪漸漸深入，心集中也跟著強化。而初禪有「有尋 (savitarka) 有伺 (savicāra)」（對外界的思惟），二禪以上是「無尋無伺」，是斷絕對外界的認識之境地。但是由初禪到三禪為止，因為還感受到「樂」，所以禪是身體安樂的境地。但是一到四禪，此樂也消失，而成捨念清淨，還有由初禪到四禪為止的禪的本性，是心一境性的定。在此定與慧同在一起之處，慧的作用更加強化。

欲界雖也有定，但是不完全的，所以欲界不是定地，而稱為散地。由此欲界要進入初禪的中間有未至定，這未至定與初禪是有尋有伺。其次，二禪以上雖是無尋無伺，但二禪與初禪的中間有「無尋唯伺」定，稱之為中間

定。尋與伺都是思惟、伺察的作用，但尋較伺爲粗，所以先滅。

還有，在第四禪之中有無想定。無想定是想全部滅的定，這是外道所好入的定，他們誤認爲這是涅槃。入於這無想定的眾生一死，就生於四禪天中的無想天，與無想定的有滅盡定相似。這是到受爲止的心心所都滅的定，只有佛教的聖者能入。入此定而死的人，將生於非想非非想處。

四禪是不離身體的定，在這之上有完全離於身體的感覺，唯有意識的定之境地，此即「四無色定」。色在這裡是指肉體，四無色定是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。四禪因爲是共色（肉體）的定，所以在這個定而死的眾生，生於色界天。入初禪而死的眾生生於初禪天，入二禪的眾生生於二禪天，但是入四無色定之眾生死時，是生於無色界。但是因爲無色界是沒有物質的世界，所以不能說是空間上的場所，然而因爲是輪迴中的世界，所以那裡也有生死，因此時間是存在的。

(274)上

三界與涅槃

基於禪定，對應於此的場所，立爲欲界、色界、無色界。這是眾生輪迴的場所，也是有爲的世界。但是涅槃則立於此有爲的世界之外，這是阿毘達磨佛教對涅槃的看法。因此涅槃是既沒有時間也沒有空間的世界，是常住的，變成完全無內容的虛無世界。亦即阿羅漢完全斷煩惱，滅業，捨棄精神與肉體，而入於涅槃時，因爲證悟的智慧也是有爲的存在，所以非捨棄不可，因此入於涅槃時，什麼東西都沒有殘留下來。大乘佛教批評這種涅槃觀，稱之爲灰身滅智的涅槃。大乘佛教的興起，不滿足於此涅槃觀也是理由之一，然後大乘佛教提出了將無爲、涅槃視爲在有爲之中的立場。

(275)上

(276)上