

福嚴推廣教育班第 39 期

《佛法概論》

第二章 教法¹

(印順導師《佛法概論》p.27 ~ p.42)

釋貫藏 敬編 2020.4.4

目次²

第一節 能詮的教法.....	4
※釋尊時代的人間佛教.....	4
一、能詮與所詮.....	4
(一) 總標：三寶的綜貫，成一完全的佛教.....	5
(二) 詳明.....	5
1. 三寶綜貫的佛教，等於「釋尊三業大用的流行」.....	5
(1) 能詮的「身教、言教」.....	6
A. 釋尊以「身教、言教」，表詮「達磨——法」.....	6
B. 身教與言教，應綜合理解.....	6
(2) 所詮的「法、律」.....	6
A. 依「所詮差別」，成「能詮二類」.....	6
(A) 能詮「言教為主」，所詮「個人修行為重——法（教授）」.....	6
(B) 能詮「言教身教」，所詮「大眾生活行為為主——律（教誡）」.....	6
B. 法與律，應綜合融貫.....	7
(3) 結說.....	7
2. 人間佛教的開展，還有「佛弟子的活動」.....	7
(三) 結說：釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源.....	7

¹ (1) 印順導師《佛法是救世之光》p.167：

教法與證法的仰信

現在就「佛法是什麼」，說到我們所一定要信仰的。**佛法有二大類：**⁽¹⁾ **一是教法——教**，這由釋尊用語言文字所表達出來的一切經典，制度，說明宇宙人生真相的，以及生人生天成佛等一切教說。⁽²⁾ **一是證法——宗**，此為釋尊指示吾人發心修學，如何修戒修定等實踐過程，以達解脫或成佛的目標。**前者是屬於理解方面的，後者是屬於行踐方面的。這二者，有著相互關涉不可分離的關係。**

…〔下略〕…

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.38：

從證出教，又由教而趣證，…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法是救世之光》p.198：

⁽¹⁾ 佛法不是假設的推理，是有事實，有經驗，而後才有理論的，名為「**從證出教**」。⁽²⁾ **教化，使人信解而同樣的趣入於修證**，…〔下略〕…

另參見參見印順導師《以佛法研究佛法》〈法之研究〉p.103 ~ p.129。

² 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

二、詮表.....	8
（一）根身的直接詮表（表義親切，惜缺固定）.....	8
1.身教、言教，即表達佛法的「身表、語表」.....	8
（1）依有情的根身而起.....	8
（2）不只是根身，是意境的符號，有指向對象的緣起用.....	8
（3）身、語表的體性.....	8
A.正解.....	8
B.偏解.....	8
（A）述.....	8
（B）評.....	8
2.特明音聲的表詮.....	9
（1）語言.....	9
A.語言為教化的主要工具（語表的精確，勝於身表）.....	9
B.雖缺乏固定性，而印人強記使原始教典大體相近的傳來.....	9
（2）音樂、歌頌.....	9
A.根本佛法是淳朴的，相對的「非樂」論.....	9
B.釋尊許可讚歎三寶的偈頌梵唄，而不許為音韻節奏所惑亂.....	9
（二）身外物的間接詮表.....	10
1.總說.....	10
2.特明文字：有語言思想的精密，又有安定的特長.....	10
3.結說.....	10
（三）警結：要「在自己及一切中」體認，不能「老在名句文中」過活.....	10
第二節 教典略說	10
一、聖典的編集.....	10
（一）初期聖典：佛教共信的原始聖典——經、律.....	10
1.釋尊時代（根本佛教）：法、律.....	10
2.第一結集（王舍城結集）：經、律.....	11
3.第二結集（毘舍離結集）.....	11
（1）經.....	11
（2）律.....	12
（3）特明「論」：師資傳授有不同論風，然阿毘達磨論為部派作品.....	13
4.勒成定典與文字記錄的年代.....	13
（二）第二期教典：小乘論與初期大乘經.....	14
1.小乘論.....	14
（1）部派分化.....	14
A.根本分化：大眾部、上座部.....	14
B.四大部派（部派大綱）.....	14

(A) 大眾部.....	14
(B) 上座部更分為三部.....	14
C. 結說.....	14
(2) 部派論義.....	14
A. 上座部三系的「阿毘達磨論」.....	14
(A) 推重「舍利弗的阿毘曇」.....	14
(B) 特明有部.....	15
B. 大眾、(流行印度的) 分別說的「雜藏」.....	15
(A) 雖有論典，而重《雜藏》.....	15
(B) 孕育大乘思想.....	16
2. 初期大乘經.....	16
3. 二者的評比.....	16
(三) 大乘論與後期大乘經.....	16
1. 初期大乘論(性空唯名).....	16
※以下第三期聖典(後期大乘).....	17
2. 後期大乘論(虛妄唯識).....	17
3. 後期大乘經(真常唯心).....	17
4. 後期大乘經論對比：「唯心與唯識(真心與妄心)」.....	17
5. 評：真心經典更近印度教，再演即成「印度教化的秘密大乘」.....	18
二、教典的語文.....	18
(一) 總說：佛教的分化，與區域文化(不同語言)有關.....	18
(二) 詳論.....	18
1. 釋尊時代的佛教界，用語不一.....	18
(1) 釋尊教化的用語.....	18
A. 例舉.....	18
(A) 雅語(梵語).....	18
(B) 東方流行語(近巴利語，而非巴利語).....	18
A. 特詳雅語.....	19
(A) 雅語的形成.....	19
(B) 釋尊以為：佛法「隨國俗言音，不許一律雅語化」.....	19
(2) 再舉南方阿槃提語，結：釋尊時代的佛教界，用語不一.....	19
2. 兩次結集的同一用語，未使印度佛教的用語統一.....	19
(1) 兩次結集的用語：東方流行語.....	19
(2) 部派佛教的用語，還是「隨國俗方言」.....	19
A. 舉證.....	19
B. 別詳「大乘開拓者的用語——阿蘭伽語(南方流行語)」.....	19
(A) 總說：仿雅語的俗語.....	19
(B) 詳述.....	20

a. 「大眾系」向南發展後的用語.....	20
(a) 舉尼泊爾發現.....	20
(b) 舉西藏傳說.....	20
(c) 舉大乘經傳說「四十二字母的文字」.....	20
I. 說明.....	20
II. 論述：大眾系向南發展後的用語.....	20
b. 「分別說系」發展在南方大陸的用語（曇無德部）.....	20
C. 結論.....	20
(A) 巴利語（摩竭陀王朝的佛教，以聲聞為主）.....	21
(B) 阿蘭迦語（達羅王朝的佛教，以菩薩為主）.....	21
a. 大眾系、分別說系發展到南方.....	21
b. 初期大乘經.....	21
(C) 雅語（笈多王朝的佛教，以真常唯心與秘密為主）.....	21
a. 說一切有系.....	21
b. 真常唯心、秘密經軌及後代論師作品.....	21
(D) 結評.....	21
a. 歐美學者「依現在情形」而論.....	21
b. 導師「依印度佛教史」而論.....	21
3. 現在世界佛教的三大文系.....	21
(1) 結前起後.....	21
(2) 正論.....	21
A. 巴利文系——代表「印度佛教初期」（東方流行語，近巴利語）.....	22
B. 藏文系——代表「印度佛教後期」（西方流行的雅語）.....	22
C. 漢文系——代表「印度佛教中期」（南方流行的阿蘭迦語）.....	22
D. 結說.....	22
※附錄：關於「摩怛理迦」.....	22

——本文³——

第一節 能詮的教法⁴

※釋尊時代的人間佛教

一、能詮與所詮

³ 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。
3、文中「上標編號」，為編者所加。
4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。
5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

⁴ 案：本章「教法」，本節重於「教法的能教（能詮）」，下節重於「教法的所教（所詮）」。

(一) 總標：三寶的綜貫，成一完全的佛教

能詮與所詮 三寶的綜合融貫，成一完善健全的佛教。

(二) 詳明

1. 三寶綜貫的佛教，等於「釋尊三業大用的流行」

從佛法的流行人間來說，法是釋尊所開示的，僧是秉承釋尊的指導而和合的；三寶綜貫的佛教，實等於釋尊三業大用的流行。⁵

釋尊本著自覺的達磨，適應當時、當地、當機者的性格、智能與希求，加以正確的教導，佛法才成為流行於人間的。⁶

⁵ (1) 印順導師《佛在人間》p.27：

認定了佛在人間，那麼說法時也在人間，佛法即是佛在人間的教化。佛所表現的三業大用：⁽¹⁾以語言為弟子們開示；⁽²⁾佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；⁽³⁾尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。

(2) 印順導師《華雨集第五冊》p.75：

又如釋迦牟尼佛教化，有所謂「神通輪、教誡輪、記心輪」，身業、語業、意業都可以教化，可是佛法的重點是教誡輪。用語言來引導你，啟發你，使你向上。

現在有些人，稍為修行，就說前生後世，說神通，這不是真正的佛法。從佛的證悟以後，佛所表現出來，對弟子之間的活動的歷史事實，不是那些怪模怪樣的——寒山式、濟公式、瘋子喇嘛式的。佛老人家，生在我們人間，主要用教誡來引導，不是侈談神通。因為外道也有神通，從神通來建立佛教，佛教就和外道一樣了。

(3) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.7~p.9：

一般的說，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不只是口說的。佛法的根源，當然是佛陀的自證。屬於佛陀自證的境地，是無可論究的。從佛的自證境地，而成為世間的，為人類所信、所知、所學習的，一定要經「表達」的過程。檢討聖典的內容，有教說，有制度，有佛的生活實況。⁽¹⁾教說，是佛所宣說的，是佛的「言教」。⁽²⁾法制，部分是當眾宣布制定的；部分是佛的生活軌範，成為大眾的楷模，這裏面就有「身教」（還有佛的事跡，也不用佛說，而為當時所知而傳說下來的）。⁽³⁾佛的「身教」、「言教」，從佛的內心而表現出來。內心流露出來的，如佛的氣象、精神，使人直覺到偉大而信心勃發；那種「目擊道存」，「無為而化」的教化，經律中多有記述，這不是「身教」、「言教」所能概括的。

如來的身口意——三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裏只是口舌的說教呢！

…〔中略〕…佛法並不限於佛說，是佛教早期所公認的。從佛的自證心境，表現出來，化導人類。在家出家的佛弟子，依佛的教導而修證，證入佛陀自證的境地。本著自己的理解與體驗，或表示自己的悟解，或為了化導而表達出來，都是佛法。徹底的說，根源於佛陀，而表現於世間的，不只是佛的三業德用，也是佛弟子們的清淨三業。佛法是具體的，活躍於人類面前的。以佛陀為根本，僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開其覺化，淨化人間的救世大業。…〔下略〕…

(4) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.6：

佛法，根源於佛陀的自證，由自證而發為化世的三業大用，具體表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教。

在佛陀化世四十五年（或說四十九年）中，所開展的佛教具體活動，就是以後一切佛法的根源。佛法，是從此而適應，開展，擴大，延續下來的。佛法在人間，是一種延續、擴展中的真實存在。要從延續、擴展中去理解佛法，而不能孤立的，片面的，根據一點一分，而以為佛法的真實如此。

⁶ 印順導師《佛法概論》p.1：

這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。

(1) 能詮的「身教、言教」

A. 釋尊以「身教、言教」，表詮「達磨——法」

^[1-2] 釋尊的教導，不只是言教，還有身教。^[3] 釋尊的日常生活，處人處世，一切的語默動靜，來去出入，無不以智慧為前導，無不與實相相應。

這以身作則的身教，訓誨的言教，就是釋尊所用以表詮達磨——法的。⁷

B. 身教與言教，應綜合理解

釋尊教化的流行，構成緣起和合的佛教；緣起是相依相成、綜合融貫的，所以對身教與言教，有綜合理解的必要！

(2) 所詮的「法、律」

A. 依「所詮差別」，成「能詮二類」

佛教是綜貫整體的，但由於所詮事理的相對差別性，能詮（教法）也就形成不礙和合的二類。

(A) 能詮「言教為主」，所詮「個人修行為重——法（教授）」

一、^[1] 能詮以言教為主，

^[2] 所詮以個人的身心修行為重，開示事理的真實諦如；⁸ 由弟子口口相傳的受持，稱為教授，也稱為（狹義的）達磨。在後代編集的聖典中，就稱為法藏，也就是展轉傳來的「阿含」。

(B) 能詮「言教身教」，所詮「大眾生活行為為主——律（教誡）」

二、^[1] 能詮，經釋尊言教的指導，身教的示範；

⁷ 印順導師《佛法概論》p.6：

由於語言文字能表達佛法，所以也就稱語文為法；但這是限於表詮佛法的。如佛滅初夏，王舍城的五百結集，就稱為「集法藏」。

然此能詮的語文法，有廣狹二類：一、凡是表詮佛法的語文，都可以稱為法，這是廣義的。二、因佛法有教授與教誡二類，在教化的傳布中，佛法就自然地演化為「法」與「毘奈耶」二類。等到結集時，結集者就結集為「法藏」與「毘奈耶藏」。與毘奈耶藏相對的法藏，那就局限於經藏了。

⁸ 印順導師《性空學探源》p.17 ~ p.18：

真、實、諦、如，這幾個名辭，這裡有一加解釋的必要，因它的意義很重要。

佛法中無論說空說有，都是以修行的應離應行為主的。修行中最重要的，是要具足如實智。「如實」，其所知所觀的對象，就必定是真、是實、是諦、是如。小乘說到它，大乘也說到它；說空的依之說空，說有的依之明有，所以這是佛法中通常而又重要的幾個名辭。

這幾個名辭，阿含經中說到的，一、在明緣起處說到，如《雜阿含》二九六經說：

此法常住法住法界。……此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實不顛倒。

…〔中略〕…比較各譯，意義差不多，只是《雜阿含》中「法空」的「空」字，應該是「定」字的誤寫。

經義是說緣起法中前後為緣的關係法則，是法爾如是必然不謬的。所以^[1] 在表詮方面，說它「是真、是實、是諦（諦是不顛倒義）、是如」；^[2] 在遮遣方面，說它「非妄、非虛、非倒、非異」。

二、在明四聖諦處說到的，如《雜阿含》四一七經說：

如如，不離如，不異如，真、實、審諦、不顛倒。

^[2]所詮以大眾的生活行為為主，開示^[A]道德的戒法，^[B]以及有關^[a]大眾和合^[b]與適應社會的制度。這除了「波羅提木叉」的成文法以外，一切法制都推行在僧團中，稱為教誡，也稱為毘奈耶——律。

B. 法與律，應綜合融貫

這所詮的法與毘奈耶，要從綜合融貫的立場，觀察^{[1][A]}團體與個人，^[B]環境與內心，^[2]^[A]事行與理行，^[B]法制與義理，理解彼此相應相成的綜貫性。

(3) 結說

惟有這樣，才能完善的了解佛教。

2. 人間佛教的開展，還有「佛弟子的活動」

佛教是人間的。能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，^[1]不只是釋尊的三業大用，^[2]也是實際存在於個人、僧伽、社會的。所以在人間佛教的開展中，不應忽略佛弟子的活動。

在家、出家的佛弟子，見佛聞法，受到佛法的陶冶，在語言與行為中，表現為佛化的新人。其中，^[1]出家眾在僧伽的和樂清淨中，表達佛法；僧伽的威力，推動佛教的前進。^[2]在家眾也在社會上表現佛法，起著顯化或默化的作用。^[3]尤其是大弟子們的遊化諸方，或彼此論道，或向社會宣傳，「如燈傳照，光光無盡」。⁹

這樣的開展，雖受到時、地、人的影響，而有不同的適應，但釋尊的及門弟子，「從佛口生，從法化生」，¹⁰到底有高度的直接性。

(三) 結說：釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源

⁹(1)《大般若波羅蜜多經(第1卷-第200卷)》卷11〈教誡教授品 7〉(CBETA, T05, no. 220, p. 56, a29-b19)：爾時，佛告具壽善現：「汝以辯才當為菩薩摩訶薩眾宣說般若波羅蜜多相應之法，教誡教授諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多修學究竟。」

時，諸菩薩摩訶薩眾及大聲聞、天、龍、藥叉、人非人等，咸作是念：「今尊者善現，為以自慧辯才之力，當為菩薩摩訶薩眾宣說般若波羅蜜多相應之法，教誡教授諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多修學究竟？為當承佛威神力耶？」

具壽善現知諸菩薩摩訶薩眾及大聲聞、天、龍、藥叉、人非人等心之所念，便告具壽舍利子言：「諸佛弟子所說法教，當知皆承佛威神力。何以故？舍利子！諸佛為他宣說法要，彼承佛教精勤修學，便能證得諸法實性，由是為他有所宣說，皆與法性能不相違，故佛所言，如燈傳照。舍利子！我當承佛威神加被，為諸菩薩摩訶薩眾宣說般若波羅蜜多相應之法，教誡教授諸菩薩摩訶薩，令於般若波羅蜜多修學究竟，非以自慧辯才之力。所以者何？甚深般若波羅蜜多相應之法，非諸聲聞、獨覺境界。」

(2)《紫柏尊者全集》卷15(CBETA, X73, no. 1452, p. 274, c3-4)：如一燈光。分百千燈。燈燈續分。光光無盡。

¹⁰《雜阿含·1212經》卷45(CBETA, T02, no. 99, p. 330, a8-21)：

世尊臨十五日食受時，於大眾前敷座而坐，坐已，告諸比丘：「我為婆羅門，得般涅槃，持後邊身，為大醫師，拔諸劍刺。我為婆羅門，得般涅槃，持此後邊身，無上醫師，能拔劍刺。汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財，當懷受我，莫令我若身、若口、若心有可嫌責事。」

爾時，尊者舍利弗在眾會中，從座起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「世尊向者作如是言：『我為婆羅門，得般涅槃，持最後身，無上大醫，能拔劍刺。汝為我子，從佛口生，從法化生，得法餘財。諸比丘！當懷受我，莫令我身、口、心有可嫌責。』我等不見世尊身、口、心有可嫌責事。…〔下略〕…

從達磨而有釋尊的自證化他，因佛的化他而有僧伽的內修外弘，

釋尊時代的三寶住世，是人間佛教的本源；後代佛教的擴展與延續，都從此而來。¹¹

二、詮表

(一) 根身的直接詮表（表義親切，借缺固定）

1. 身教、言教，即表達佛法的「身表、語表」

詮表 能詮表的教法，即佛與弟子的身教、言教，也即是表達佛法的「身表」與「語表」。

(1) 依有情的根身而起

身表是身形動作，語表是音韻屈曲。^[1]不但身表的形色，如揚眉瞬目，舉手低頭，不離根身而存在；^[2]語言的音韻屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齒斷¹²、頰輔等而引發。

所以身表與語表，是依有情的根身而起的。

(2) 不只是根身，是意境的符號，有指向對象的緣起用

但身表與語表，^[1]不只是根身的，^[2]是在根身、境界、意識的因緣和合時，為了意識的要求表現，才發動根身而引起形色與音聲的流變。

這樣的身表、語表，是意境的符號，是意識所引起的表詮，有指向對象的緣起用。

(3) 身、語表的體性

A. 正解

^[1]從身表、語表的根身而現起，所以說他是（五蘊中的）色法，也即是物質的，

^[2]但這是緣起的色法，並不能離心識與境界而存在的。

B. 偏解

(A) 述

^[1]有的執著「身表色」、「語表色」，忽略了他與意識與境界的相依不離。

^[2]有的重視他的詮表意境，所以^[1]說是「思」心所的作用；^[2]有的索性說是識所變現的。

(B) 評

不注意能詮表的緣起依存性，難怪

^[1]有偏於有情的色法，

¹¹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.6：

佛法，根源於佛陀的自證，由自證而發為化世的三業大用，具體表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教。

在佛陀化世四十五年（或說四十九年）中，所開展的佛教具體活動，就是以後一切佛法的根源。佛法，是從此而適應，開展，擴大，延續下來的。佛法在人間，是一種延續、擴展中的真實存在。要從延續、擴展中去理解佛法，而不能孤立的，片面的，根據一點一分，而以為佛法的真實如此。

¹² 【斷（一ㄣˊ）】同“齧”。1.牙床。《急就篇》卷三：“鼻口唇舌斷牙齒。”顏師古注：“斷，齒根肉也。”

^(二)有偏於內心的不同解說了。

2. 特明音聲的表詮

(1) 語言

A. 語言為教化的主要工具（語表的精確，勝於身表）

身語二者，雖同樣的能詮表佛法，但⁽¹⁾身表多表示內心的情意，⁽²⁾在知識的事理方面，語言的開示解說，比身表要明確精密得多。記憶對方的教說，能照樣的說出來，每能不失原意，甚至不變原來的語法。所以語言的傳授，成為教化的主要工具。

B. 雖缺乏固定性，而印人強記使原始教典大體相近的傳來

語言的傳誦，久了不免會多少失真，好在印度人養成相當強的記憶力，每有熟誦數百萬言的。佛教的原始教典，經展轉傳誦到記錄出來，雖因部派分化，有了相當大的差異，但還可說大體是相近的。

(2) 音樂、歌頌

音聲的表詮，除了語言，還有音樂、歌頌。

A. 根本佛法是淳朴的，相對的「非樂」論

根本佛法是淳朴的，是相對的「非樂」論者。

⁽¹⁾不許以詩頌表達佛說（巴利《小品》）；¹³⁽²⁾^(A)於大眾中歌舞戲笑的伎兒，釋尊也不以為是正當的職業（雜含卷三二·九〇七經）；¹⁴^(B)出家的弟子，更不許過往觀聽。

B. 釋尊許可讚歎三寶的偈頌梵唄，而不許為音韻節奏所惑亂

但佛弟子中，⁽¹⁾「能造偈頌嘆如來德，鵬耆舍比丘是」（增含·弟子品）；⁽²⁾「有比丘名跋提，於唄中第一」（十誦律卷三七）。¹⁵

¹³《韃度(第11卷-第22卷)》卷15(CBETA, N04, no. 2, p. 147, a3-5)：

諸比丘！以長調歌音誦法者，有五過患：自貪著其音聲，他人亦貪著其音聲，諸居士非難，欣求音調將破壞三昧，使後人墮成見。諸比丘！以長調歌音誦法者，有如是五過患。諸比丘！不應以長調歌音誦法，誦者墮惡作。

¹⁴《雜阿含·907經》卷32(CBETA, T02, no. 99, p. 227, a10-b7)：

佛告聚落主：「我今問汝，隨汝意答。古昔此聚落眾生，不離貪欲，貪欲縛所縛；不離瞋恚，瞋恚縛所縛；不離愚癡，愚癡縛所縛。彼諸伎兒，於大眾坐中，種種歌舞伎樂嬉戲，令彼眾人歡樂喜笑。聚落主！當其彼人歡樂喜笑者，豈不增長貪、恚、癡縛耶？」聚落主白佛言：「如是，瞿曇！」

「聚落主！譬如有人以繩反縛，有人長夜以惡心，欲令此人非義饒益，不安不樂，數數以水澆所縛繩，此人被縛，豈不轉增急耶？」聚落主言：「如是，瞿曇！」佛言聚落主：「古昔眾生亦復如是，不離貪欲、瞋恚、癡縛，緣彼嬉戲歡樂喜笑，更增其縛。」聚落主言：「實爾，瞿曇！彼諸伎兒，令其眾生歡樂喜笑，轉增貪欲、瞋恚、癡縛。以是因緣，身壞命終生善趣者，無有是處。」

佛告聚落主：「若言古昔伎兒，能令大眾歡樂喜笑，以是業緣生歡喜天者，是則邪見。若邪見者，應生二趣：若地獄趣，若畜生趣。」說是語時，遮羅周羅那羅聚落主，悲泣流淚。爾時，世尊告聚落主：「是故我先三問不答言：聚落主！且止，莫問此義。」聚落主白佛言：「瞿曇！我不以瞿曇說故而悲泣也。我自念：昔來云何為彼愚癡、不辨、不善，諸伎兒輩所見欺誑，言大眾中作諸伎樂，乃至生歡喜天！我今定思：云何伎兒歌舞嬉戲，生歡喜天？瞿曇！我從今日，捨彼伎兒惡不善業，歸佛，歸法，歸比丘僧。」

¹⁵《十誦律》卷37(CBETA, T23, no. 1435, p. 269, c15-21)：

讚歎三寶功德的偈頌梵唄，釋尊也是許可的，只是不許為音韻節奏所惑亂罷了。

（二）身外物的間接詮表

1. 總說

〔一〕身表與語表，好在表義的親切，可惜缺乏固定性。

〔二〕人類的心力，能利用身外的東西，使他適合自己的意欲，間接的表達出情意與思想，如雕刻、圖畫、建築、文字等。

2. 特明文字：有語言思想的精密，又有安定的特長

其中，書寫的文字，也是語言、思想的符號，有語言思想的精密，又有安定性的特長（缺點也在這裡）。人類文化的發達，佛法能一直流傳下來，文字是有重要貢獻的。

釋尊的時代，雖已有書寫的文字，傳有抄錄經文的故事，但至少當時並沒有用（書寫的）文字來表詮佛法，作為弘揚佛法的工具。所以佛經中所說的文字，還是語言的，不是書寫的。

3. 結說

這些間接的表詮物，以形色為主。

他所以能表達情意與思想，須經過人類意識的陶鑄，否則就無所謂表詮，文字也不成其為文教了。

（三）警結：要「在自己及一切中」體認，不能「老在名句文中」過活

依正覺者看來，事事物物的實相，一切明白的呈露於我們之前，只是我們不能體認他。語言文字的教法，是先覺者用來表示覺境，引導人去體認宇宙人生的實相。

佛法要在自己及一切中去體認，不能老在空虛的名句文身中過活！

第二節 教典略說¹⁶

一、聖典的編集

（一）初期聖典：佛教共信的原始聖典——經、律

1. 釋尊時代（根本佛教）：法、律

聖典的編集 釋尊時代的佛法，有法與毘奈耶——律二者。

〔1〕法是展轉傳誦的；〔2〕律是半月半月誦說的，即《波羅提木叉戒經》。為了誦習的便利，用當時流行的，名為「修多羅」（契經）的短文體；如從內容說，即法與律。¹⁷

「修多羅相應，不越毘奈耶，不違法相」的佛法，起初是如此的。¹⁸

有比丘名跋提，於唄中第一。是比丘聲好，白佛言：「世尊！願聽我作聲唄。」佛言：「聽汝作聲唄。唄有五利益：身體不疲、不忘所憶、心不疲勞、聲音不壞、語言易解。復有五利：身不疲極、不忘所憶、心不懈倦、聲音不壞、諸天聞唄聲心則歡喜。」

¹⁶ 案：本章「教法」，本節重於「教法的所教（所詮）」，上節重於「教法的能教（能詮）」。

¹⁷ 案：「短文體」，即能詮的語文；短文體的「內容——法與律」，即所詮。

¹⁸ 印順導師《華雨集第二冊》p.67：

2. 第一結集（王舍城結集）：經、律

釋尊滅後的第一年夏天，尊者摩訶迦葉發起，在王舍城外的七葉岩，召開結集聖典的大會。結集的方式，是**推出精通法、律的聖者，誦出法律，經大眾的共同審定，然後加以編集。**

原始結集的**聖典，分為經與律，即義理（定慧修持）與戒行的，近於現存的《雜阿含經》，及《戒經》與「雜跋渠」。**¹⁹

3. 第二結集（毘舍離結集）

佛滅百年，佛教的東方與西方系，為了戒行的見地不同，又在毘舍離召開第二次結集大會。第二結集的，

(1) 經

經典以《雜阿含經》——「相應修多羅」為本，²⁰加入佛及弟子的遺言景行，更為通俗

二、法隨念——念法：…〔中略〕…

^(一) 法是佛所說的，由弟子憶持在心，展轉傳誦，佛法是這樣流傳起來。

^(二) 佛涅槃後，弟子們將憶持傳誦的佛說，經大眾集會，共同審定，分類而編為次第，名為結集。

^(三) 以後，各方面都不斷的傳出佛說，所以又一再的共同結集。但各處傳來的，到底是否佛說，以什麼為取捨標準？⁽¹⁾ 起初是「依經，依律」，⁽²⁾ 後來法藏部（等）說：「依經，依律，依法」。這就是「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越毘尼；三、不違法相〔性〕。^(A-B) 前二是與原始集出的經、律，相順而不相違的；^(C) 第三是不違論究與體悟的法相。…〔下略〕…

¹⁹ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.279 ~ p.280：

第四項 大眾部的毘尼摩得勒伽

大眾部的『僧祇律』，曾說到「誦修多羅，誦毘尼，誦摩帝利伽」(36.001)。與修多羅、毘尼並立的摩帝利伽，顯然為摩得勒伽 mātrkā 的異譯。在『僧祇律』中，並沒有說到摩帝利伽是什麼。然依說一切有部，及先上座部的「毘尼摩得勒伽」去觀察，確信『僧祇律』的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，與摩得勒伽相當；這就是大眾部所傳的「毘尼摩得勒伽」。

『僧祇律』⁽¹⁾ 先明「比丘律」，從「明四波羅夷法第一」，到「七滅諍法第八」，而後總結說：「波羅提木叉分別竟」(36.002)。⁽²⁾ 此下，「明雜誦跋渠法第九」，共一四跋渠 varga。次明「威儀法第十」，共七跋渠。比丘尼律的組織，也是這樣。

「雜跋渠法」與「威儀法」，大抵以十事結為一頌，也就是一跋渠（品）。但長行的標釋，與結頌偶有幾處不合（偈頌分為數事，長行或綜合的解說）。…〔下略〕…

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》〈大乘是佛說論〉p.179 ~ p.180：

^(一) 佛滅以後，迦葉系的少數結集，我以為是：⁽¹⁾ 一、屬於達磨的，分修多羅與祇夜（雜阿含經的前身），是釋尊（與弟子及諸天）的言教的類集。⁽²⁾ 二、屬於毘奈耶的，分修多羅（戒經）與祇夜（法隨順偈），是僧伽規制的類集。…〔中略〕…

^(二) 到佛元百年，學派分裂的前夜，佛典已不這麼簡單。⁽¹⁾ 達磨，已綜合了新得的遺聞，舊義的推闡，會入因緣譬喻等事實，編組為中部，長部；又依增一法，編集為增一部；加上原有的相應教——雜部，合為四阿含。^{(2)(A)} 毘奈耶的經分別，已經成立。^(B) 「法隨順偈」，即摩咀理迦，逐漸分別解說，形成毘奈耶的一大部，近於《僧祇律》的「雜跋渠」。（上座部系律師，後來又將「雜跋渠」分別編集為小品、大品，或七法八法等）。

²⁰ (1) 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.b6：

四阿含中的『雜阿含經』，唐義淨在『根本說一切有部毘奈耶雜事』中，列舉內容的種種相應，名之為『相應阿笈摩』(202.001)。這一名稱，與巴利五部中的『相應部』，名義恰好相合。…〔下略〕…

(2) 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.b45：

『相應部』分為五篇，五篇共分為五十六相應；稱為「相應」，是很正確的！說一切有部的傳說，

的編集。⁽¹⁻²⁾依經文的長短，分為《中部》、《長部》；⁽³⁾又依增一法，編集為《增一部》。這三部，加上原有的《相應》(雜)教，總名為四部阿含經。

這如《瑜伽師地論》(卷八五)說：「即彼相應教，復⁽¹⁾以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。……⁽²⁾說名長阿笈摩……⁽³⁾說名增一阿笈摩」。

(2) 律

戒律中，⁽¹⁾《戒經》已有「分別」解說。²¹

⁽²⁾「雜跋渠」，上座部系名為「摩怛理迦」。²²律師們，後來依他的內容，分編為「七法」、「八法」，或作「小品」、「小品」；剩餘的雜碎部分，編為「雜事」(後又有分出別編的)。
23

也是稱為「相應」、「相應語」的；『雜阿含經』就是『相應阿含經』。…〔下略〕…

²¹ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.105 ~ p.106：

現存不同部派的各部「律藏」，組織上彼此是多少差別的。巴利語記錄的銅鑠部「律藏」，分為三部分：Suttavibhaṅga (經分別)，Khandhaka (犍度)，Parivāra (附隨)。三部分的組織，雖不合於「律藏」的古形，但在分類說明上，的確是很便利的。

「經分別」部分，是「波羅提木叉經」的分別廣釋。『僧祇律』與『十誦律』，與此相當的部分，稱為「波羅提木叉分別」(18.001)。「經分別」或「波羅提木叉分別」所分別解釋的，就是「波羅提木叉經」——「戒經」。…〔下略〕…

²² 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.279 ~ p.280：

第四項 大眾部的毘尼摩得勒伽

大眾部的『僧祇律』，曾說到「誦修多羅，誦毘尼，誦摩帝利伽」(36.001)。與修多羅、毘尼並立的摩帝利伽，顯然為摩得勒伽 mātrkā 的異譯。在『僧祇律』中，並沒有說到摩帝利伽是什麼。然依說一切有部，及先上座部的「毘尼摩得勒伽」去觀察，確信『僧祇律』的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，與摩得勒伽相當；這就是大眾部所傳的「毘尼摩得勒伽」。…〔下略〕…

◎關於「摩怛理迦」，參見附錄。

²³ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.302：

第二節 現存的諸部犍度 第一項 銅鑠律

上座部系的犍度部分，是依「摩得勒伽」而次第發展完成的。…〔中略〕…

『銅鑠律』的「犍度」部，分為「小品」(日譯本第三卷)，「小品」(日譯本第四卷)——二品。「小品」一〇犍度，「小品」一二犍度，共二二犍度。…〔下略〕…

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.313 ~ p.315：

第四項 十誦律

『十誦律』是說一切有部的律藏，與屬於分別說部系的(前面所說的)三部律，組織上是不大相同的。

與犍度相當的部分，「十誦律」是分散在三處的。I 第四誦名「七法」，第五誦名「八法」，共一五法。「七法」、「八法」的稱為「法」dharma，與『五分律』相同。分為「七法」與「八法」——二類，與『銅鑠律』的分為「小品」、「小品」，顯然有著同樣的意義。II 第六誦名「雜誦」。III 第十誦名「毘尼誦」(也名「善誦」)，「毘尼誦」中稱為「毘尼序」的一部分。這三類，就是與犍度相當的部分。

I 「七法」中，一、「受具足戒法」，…〔中略〕…二、「布薩法」；三、「自恣法」；四、「安居法」；五、「皮革法」；六、「醫藥法」；七、「衣法」；…〔中略〕…

「八法」中，一、「迦絺那衣法」；二、「俱舍彌法」；三、「瞻波法」；…〔中略〕…四、「般茶盧伽法」；…〔中略〕…五、「僧殘悔法」，…〔中略〕…六、「遮法」；七、「臥具法」；八、「諍事法」；…〔中略〕…

戒律的改組更張，大體上與經法採取同一方式。

這樣的經律，為佛教界共同信任的聖典。

(3) 特明「論」：師資傳授有不同論風，然阿毘達磨論為部派作品

^[1] 分別思考而成立的論典，或許還沒有；^[2] 但在師資傳授中，可以有舍利弗的「阿毘曇」，摩訶迦旃延的「毘勒」，但這已是彼此不能完全同意的了。^[25]

4. 勒成定典與文字記錄的年代

^[1] 阿恕迦王時代，經與律已勒成定典（後來各部派又各自改編）。^[2] 西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。^[26]

II 「雜誦」：在「雜誦」的總題下，分「調達事」、「雜法」——二部分。^[1] 調達，是提婆達多的簡譯。「調達事」中，廣說提婆達多的破僧。有阿難不捨佛（三本生），及舍利弗能破調達的本生。與『銅鑠律』的「破僧韃度」相當。^[2] 「雜法」分五段：…〔中略〕…這樣，『十誦律』的「雜法」，包含了「雜事」、「比丘尼」、「儀法」——『銅鑠律』的三種韃度在內（上來卷三六——四一）。

III 「毘尼誦」的「毘尼序」，分為四品。1. 「五百比丘結集三藏法品」；2. 「七百比丘集滅惡法品」。這二品，與『銅鑠律』的「五百韃度」、「七百韃度」相當（上來卷六〇——六一中）。

有關韃度的部分，『十誦律』^[1] 主要是稱為**法的**，如「七法」、「八法」、「雜法」。^[2] 但也有稱為**事 vastu** 的，如「調達事」。^[2] 而最後二種，又稱為**品 varga**。

(3) 印順導師《華雨集第三冊》p.41：

『根本說一切有部律雜事』，…〔下略〕…

(4) 印順導師《教制教典與教學》p.71：

有部律《雜事》…〔下略〕…

²⁴ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.9 ~ p.11：

阿毘達磨論，為部派時代的作品。

但在古代，推重阿毘達磨的部派，以為阿毘達磨論是佛所說的。^[1] 銅鑠部以為：佛在忉利天，為摩耶夫人說法；經、律以外，還說了七部阿毘達磨(3.001)。^[2] 說一切有部說：「誰造此（發智）論？答：是佛世尊」(3.002)。^[3] 犢子部傳說：「舍利弗釋佛九分毘曇，名法相毘曇」(3.003)。古來雖有阿毘達磨是佛說的傳說，然檢討有關結集的記載，對於佛說阿毘達磨論的傳說，到底不能認為可信。

…〔中略〕…

從上引的文證來看，^[1] 大眾部與分別說部的——化地部、銅鑠部律，都沒有結集論藏的明文。後起的傳說，才說到論藏。^[2] 法藏部等，雖傳說結集論藏，而^[A] 關於結集者，或說阿難，或說大迦葉，或說富樓那。^[B] 論到論藏的內容，都指為自部所宗的本論。

各部的傳說不同，說明了不但沒有佛說的阿毘達磨論；在部派分立以前的一味和合時代，論藏也並不存在。沒有公認的論藏，所以異說紛紜，莫衷一是了。阿毘達磨論，決定為部派時代的作品。

²⁵ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.18：

依上面的論列，大迦旃延所造的「毘勒」，可以推定為大眾部系的根本論。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.21 ~ p.22：

在論書的傳承中，不但犢子系五部，法藏部，雪山部，宗奉傳為舍利弗所造的「舍利弗阿毘曇論」，就是說一切有部，也是以舍利弗為佛世唯一大論師。…〔中略〕…

…〔中略〕…這樣看來，^[1] 阿毘達磨為上座部系的論書，都仰推舍利弗，應有共同的根本阿毘達磨。^[2] 這正與「毘勒」為大眾部系的論書，都仰推大迦旃延一樣。

在佛陀時代，一味和合時代，舍利弗與大迦旃延的論風，儘管有些出入，都是互相尊重的，和合無間的。但在部派分立的過程中，傳承不同，二位大師的論風，漸漸的被對立起來。

²⁶ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.521 ~ p.522：

十八部的分化完成，約為西元前一〇〇年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書

這是佛教的初期聖典。

(二) 第二期教典：小乘論與初期大乘經

I. 小乘論

(1) 部派分化

A. 根本分化：大眾部、上座部

佛教的發展，引起了學派的分化。第二結集以後，東西方日見對立，東方系成為大眾部，西方系成為上座部。

B. 四大部派（部派大綱）

(A) 大眾部

大眾部在東，更向東沿海而向南方發展。

(B) 上座部更分為三部

西方的上座部，初分為二：「分別說」與「說一切有」。

^{〔一〕}分別說部向西南發展，後來又分為四部；流行在印度本土的三部——化地部，法藏部，飲光部，與大眾部系的關係很深。²⁷

^{〔二〕}說一切有系中，^{〔1〕}拘睺彌地方的犢子比丘，成立犢子部，流行印度的中、西方。^{〔2〕}從摩偷羅而向北印發展的，成為說一切有部。

C. 結說

大眾部，（上座）分別說部，犢子部，說一切有部，這四大派，是佛教部派的大綱。

(2) 部派論義

A. 上座部三系的「阿毘達磨論」

(A) 推重「舍利弗的阿毘曇」

上座部的三大系，推重舍利弗的「阿毘曇」，尤其是說一切有部。

寫三藏的運動。聖典的書寫，因部派而先後不同，大抵都在西元前一世紀中。

大乘的興起，正就是這一時代，也就說到聖典的書寫記錄了。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.3：

大乘經典的用文字寫出，是和小乘經（用文字寫出）不相前後的。

²⁷ (1) 印順導師《印度佛教思想史》p.45：

分別說部分出四部：化地部，飲光部，法藏部，赤銅鑠部。這些部派，都是以人名、地名為部名的。赤銅鑠即錫蘭島，赤銅鑠部即被稱為南傳的佛教。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.58：

西方上座部中，有^{〔一〕}自拘睺彌等南下，經優禪尼而到達阿槃提，成為（上座）分別說部。^{〔1〕}阿育王時，分別說部中，有分化到楞伽島的，成為赤銅鑠部。^{〔2-4〕}留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部，法藏部，飲光部，思想都接近大眾部。如『異部宗輪論』說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」（6.001）。化地等三部，後來也流化到北方。

^{〔二〕}自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅，罽賓地區的，是說一切有部。

^{〔三〕}由拘睺彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子系的正量部。

地區不同，民族也不同。

(B) 特明有部

一切有部從佛滅三百年起，作《發智論》等大量的論典；迦膩色迦王時代及略後，造《大毘婆沙論》，完成說一切有的嚴密理論。

B. 大眾、(流行印度的) 分別說的「雜藏」

(A) 雖有論典，而重《雜藏》

大眾部及(流行印度的)分別說系，雖也有論典，但繼承集成四阿含的作風，依據舊說而加上新成分。

^[1] 起初，在四阿含以外，別立第五部，名《雜藏》。²⁸

^[2] 後來「雜藏」是「文義非一，多於三藏，故曰雜藏」(分別功德論)。菩薩本生談，佛與弟子的傳記，有的連咒術也收集在內。²⁹

²⁸ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.793 ~ p.794 :

第十一章 小部與雜藏 第一節 總說 第一項 各部雜藏的部類

^[1] 銅鑠部的「經藏」，在「長」、「中」、「相應」、「增支」外，有「小部」，總稱為「五部」。『善見律毘婆沙』說：「除四阿含，餘者一切佛法，悉名掘陀迦經」(85.001)。掘陀迦 Khuddaka 譯義為「雜碎」、「小」，所以「小部」也就是「雜部」。

^[2] 化地部『五分律』，法藏部『四分律』，大眾部『僧祇律』，凡「四阿含」以外的「雜說」，都稱為「雜藏」(85.002)。

^[3] 說一切有部，沒有「雜藏」，因為經上但說「持吾三藏」，或說「持素但續，及毘奈耶、摩咀理迦」(85.003)。早期的結集，可見是沒有「雜藏」或「小部」的。

銅鑠部立「五部」，但在銅鑠部學者的著作中，如 Samantapāsādikā 說：「通四部者」Catunekāyika(85.004)；Sumaṅgalavilāsinī 說：「四部阿含」Catunnaṃ āgamānaṃ (85.005)；『島史』說第一結集時，「阿含藏」的內容是：「品，五十集，相應，集」，也只是「四阿含」(85.006)。所以「經藏」的「四部阿含」，是早期集成，是部派間的共義；而「小部」或「雜藏」，是多少要遲一些。但也不太遲，西元前二世紀，Bhārhut 的銘文，已說到「五部」Pachanekāyika 了。

『小部』或『雜藏』，比「四部阿含」要遲一些，這是約最初總集為一大部，稱為「小部」或「雜藏」，如約現在所傳的內容來說，那是也有更早的，也有更後起的，不可一概而論。

『小部』或『雜藏』，完整而流傳到現在的，只是銅鑠部本。其他部派的，沒有傳來，或僅傳一分。從傳說中，可略見各派「雜藏」的一斑。1.銅鑠部所傳(依日譯本)的『小部』，內容分為一五部：『小誦』、『法句』、『自說』、『如是語』、『經集』、『天宮事』、『餓鬼事』、『長老偈』、『長老尼偈』、『本生』、『義釋』、『無礙解道』、『譬喻』、『佛種姓』、『行藏』。第五部『經集』，內分五品：「蛇品」、「小品」、「大品」、「義品」、「彼岸道品」(波羅延那)。「經集」，是銅鑠部所集；在其他部派中，「義品」等都是自成部類的。第一三部『譬喻』內分四品：「佛譬喻」、「辟支佛譬喻」、「長老譬喻」、「長老尼譬喻」。

…〔下略〕…

²⁹ (1) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.863 ~ p.865 :

在傳說中，銅鑠部以外的部派，與「小部」相當的，稱為「雜藏」。…〔中略〕…

^[1] 法藏部『四分律』所說，『雜藏』共一二部(100.003)，…〔中略〕…

…〔中略〕…『未曾有』，大致為佛與弟子希有事之類集。值得注意的，是『方等經』；在「四部阿含」外，別有獨立的「方等(廣)經」，應為菩薩大行，成為大小共同的原始大乘部類。據真諦所傳，(晚期的)法藏部立「五藏」：經、律、論外，有「咒藏」與「菩薩藏」(100.004)。

「雜藏」所有的「未曾有經」、「方等經」，應該就是「咒藏」與「菩薩藏」的淵源了。

^[2] 大眾部的『雜藏』，^[1]『僧祇律』的傳說，極簡略，…〔中略〕…^[2]『分別功德論』說「雜藏」是「菩薩三阿含所生」；這是「本生」，也是菩薩大行。晚期的大眾部，別立「大乘藏」，也是從

(B) 孕育大乘思想

本來大眾部所推重的《增一阿含》，分別說部推重的《長阿含》，已透露出大乘思想；所以從他們所編集的《雜藏》中，孕育大乘思想，終於有了空相應大乘經的編集出來。

2. 初期大乘經

初期大乘的代表作，如《般若經》的《小品》、《小品》、《華嚴經》的〈入法界品〉，《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，還有《持世》、《思益經》等。

3. 二者的評比

〔一〕大乘經與小乘論，是佛教分化中產生的教典，也即是大乘與小乘的分宗。

〔二〕〔一〕大乘佛教著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果；〔二〕小乘佛教注重精密、思辨，重在生死解脫的事理。

〔三〕〔一〕小乘論淵源於釋尊的言教，〔二〕大乘經卻從釋尊的本生、本行，進窺佛陀的精神。

〔四〕〔一〕大乘經是藝術化的，〔二〕小乘論是科學化的。

〔五〕〔一〕大乘經富有佛教傳統的實踐精神，〔二〕小乘論卻不免流於枯燥與煩瑣。

但論典保存作者的名字，體裁與經律不同，這比大乘經的適應世俗，題為佛說，使經本與義說不分，也自有他的長處。

〔六〕這兩者，一是菩提道中心的，一是解脫道中心的；一重緣起的寂滅，一重緣起的生滅。從釋尊的本教看，可說各得佛法的一體。

這是第二期的教典。

(三) 大乘論與後期大乘經

佛教在不斷的發展中，大乘佛教的高揚，普遍到全印。佛教界思想的交流，漸傾向於綜貫折中，但經式與論式的文體，還是存在的。

1. 初期大乘論（性空唯名）

起初，立足於《般若》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典

「雜藏」而開展出來的。

「小部」——「雜藏」，確是相當雜碎的。這〔一〕是偈頌的，有文藝性。是通俗的，為一般（初學）信眾而說法，是易於傳誦的。〔二〕是宗教的：天宮、餓鬼，過去（或現在）的佛與菩薩，過去生中的行業。

從佛教史來看，「小部」——「雜藏」，是直通大乘的，不自覺的傾向於佛菩薩，銅鑠部也不能例外呢！

〔2〕印順導師《印度佛教思想史》p.60：

大概的說：〔一〕上座系是尊古的，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。

〔二〕大眾部系及一分分別說者，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦『部執異論疏』說：〔一〕化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」；〔二〕法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」；〔三〕大眾部系中，更「有大乘義」（6.007），

這是尊古與融新的不同。

「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。肯定的說法空是《阿含經》本義，即緣起法的深義。在三乘共空的立場，貫通了大乘與小乘，說有與說空。³⁰

※以下第三期聖典（後期大乘）

2. 後期大乘論（虛妄唯識）

遲一些（約西元四世紀初），立足於緣起法相有的北方學者彌勒，也同樣的尊重《阿含經》。他的思想，由他的弟子無著，編集為《瑜伽師地論》。這是從說一切有系的思想中，接受大乘空義而綜貫、解說他。

龍樹、彌勒都受有北方佛教的影響，所以都編集為論典。

3. 後期大乘經（真常唯心）

當時繼承空相應大乘經學風的學者，思想轉入真常不空的唯心論，形而上的佛性本有論，又傳出不少經典，如《勝鬘經》、《無上依經》、《大般涅槃經》、《金光明經》、《楞伽經》等。

4. 後期大乘經論對比：「唯心與唯識（真心與妄心）」

無著與弟子們，在這真常唯心的思潮中，著有大量的唯識論，與真常唯心的經義多少差別，所以古人稱之為「唯心」與「唯識」，或「真心」與「妄心」。

³⁰ 印順導師《中觀今論》p.17 ~ p.24：

第二節 中論為阿含通論考

探求龍樹緣起、空、中道的深義，主要的當然在《中論》。《中論》的中道說，我有一根本的理解——龍樹菩薩本著大乘深遠廣博的理論，從緣起性空的正見中，掘發《阿含經》的真義。這是說：緣起、空、中道，固然為一般大乘學者所弘揚，但這不是離了《阿含經》而獨有的，這實是《阿含經》的本意，不過一般取相的小乘學者，沒有悟解罷了。所以，《中論》是《阿含經》的通論，是通論《阿含經》的根本思想，抉擇《阿含經》的本意所在。

這種說法，不要以為希奇，可從三方面去加以說明：

一、《中論》所引證的佛說，都出於《阿含經》。…〔中略〕…

二、從《中論》的內容去看，也明白《中論》是以《阿含經》的教義為對象，參考古典的阿毘曇，破斥一般學者的解說，顯出瞿曇緣起的中道真義。…〔中略〕…

三、從《中論》開首的歸敬頌來說：緣起就是八不的中道。《中論》以中為名，即以八不顯示中道。…〔中略〕…

這樣，從引證的聖典看，從本論的內容看，從八不的根據看，都不難看出《中論》的意趣所在。

龍樹的思想，不僅《中論》如此，《大智度論》也還是如此。他解說八不的第一義悉檀，是三乘所共的。

《智論》卷一，除了八不而外，又引《眾義經》，漢譯名《義足經》，即《義品》，巴利藏攝在「小部」裏。又如三門中的空門，廣引《阿含經》來成立我法皆空（智論卷一八）。卷三七中，也引七經，證明聲聞藏的法空。

所以，依龍樹的見地，空相應的緣起、中道，雖菩薩與聲聞的智慧不同，聲聞如毛孔空，菩薩如虛空空（智論卷三五），但這到底是量的差別，不能說空性寂滅中有什麼質的不同。所以「聲聞乘多說眾生空，佛乘說眾生空、法空」（智論卷四）。「若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我」（智論卷二六）。這都不過是側重的不同，詳略的不同而已！

這樣，《中論》確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛教的根本深義，與聲聞學者辨詰論難，並非破除四諦、三寶等法，反而是成立。抉發《阿含》的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。

這第三期的佛教聖典，是笈多王朝梵文復興時代的作品。³¹

5. 評：真心經典更近印度教，再演即成「印度教化的秘密大乘」

^{〔一〕}有南北佛教的特長，所以宏偉而精嚴。

^{〔二〕}不過^{〔1〕}真常唯心的契經，融攝世俗的方便更多，與印度教更接近。^{〔2〕}再下去，佛教要演變為印度教化的秘密大乘了。

二、教典的語文³²

(一) 總說：佛教的分化，與區域文化（不同語言）有關

教典的語文 佛教的學派分化，與區域文化有關。不同地方的信徒，使用不同的語言文字；在這區域文化的熏染中，引起學派的分裂。

(二) 詳論

1. 釋尊時代的佛教界，用語不一

(1) 釋尊教化的用語

A. 例舉

釋尊的教化，適應不同民族，一切種姓，可能是採用多種語言的。

(A) 雅語（梵語）

釋尊曾受過雅利安式的教育，他到恆河上流的拘羅地方去弘法，使用雅語，是很有可能的。

(B) 東方流行語（近巴利語，而非巴利語）

但佛教為東方新興的宗教，釋迦族從東方來，與恆河北岸的民族為友族，多用近於巴利語的東方流行語。

如錫蘭佛教徒所說：佛用摩竭陀的方言，即流傳於海南佛教國的巴利語，依近代的考究，是不可信的。³³

³¹ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》p.220：

試分經與論來說：^{〔一〕}^{〔1〕}當貴霜與安達羅王朝時代，初期傳出的大乘經，如《般若》、《十地》、《維摩》、《法華經》等，大多為源出於東南而集成於西北；以一切法空為究竟了義的。^{〔2〕}笈多王朝為有名的梵文學復興，印度教復興的時代，與此氣運相呼應的大乘教，又傳出《涅槃》、《法鼓》、《勝鬘》、《楞伽經》等。這是以一切法空為不了義，以如來藏（佛性）真實不空，唯心為究竟的教典。

^{〔二〕}從論典來說：^{〔1〕}安達羅王朝的龍樹，弘法於西元二世紀，宗性空大乘，作《般若》與《華嚴十地經》的釋論。《中論》最為著名，成為中觀大乘（空宗）的始祖。^{〔2〕}無著與世親（三四〇——四四〇），生於笈多王朝的盛世，在大乘不空唯心的基石上，攝取一切有系（有部及經部）的精英，而闡揚唯識宗（有宗），著了很多的精嚴的論典。

大乘經與論，同樣的有先空後有的發達程序。…〔下略〕…

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.184 ~ p.187：

這樣，大乘經與大乘論，是各有源流的。大概說，^{〔1〕}經是大眾、分別說，也有犢子系（一切有系）在內，偏於東南的。^{〔2〕}大乘論是南北佛教的綜合，有修正淨化大乘經的傾向。可以說，不透過說一切有系，大乘是不重論的。…〔下略〕…

³² 案：分別「教典的語文（能詮）」，意在明了「教典的內容（所詮）」。

³³ 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.48：

A. 特詳雅語

(A) 雅語的形成

說到雅語——梵語，^[1]印歐族的雅利安人，深入到各地，他們的原始用語——吠陀語，隨時、隨地，為了與非雅利安人雜處等原因，有多少變化。^[2]佛世前後，婆羅門教學者，根據吠陀以來的語法，整理出一種雅利安人的標準語文，稱為雅語，這是經過人工精製成的。

這正在整理完成中的雅語，難於相信是釋尊常用說法的語言。

(B) 釋尊以為：佛法「隨國俗音，不許一律雅語化」

屬於雅利安族的比丘們，確乎想把佛法一律雅語化，然而被釋尊拒絕了。巴利律《小品》(五)說：「有婆羅門兄弟二人出家，本習善語(雅語)。白世尊曰：今此比丘眾，異名，異姓，異生，異族而來出家，各以俗語污損佛說。願聽我等以闍陀(合於韻律的雅言)達佛說。佛呵曰：不應以闍陀達佛說，聽隨國俗音誦習佛說」。《五分律》(卷二六)，《四分律》(卷五二)，也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。

但隨國俗音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。

(2) 再舉南方阿槃提語，結：釋尊時代的佛教界，用語不一

總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如

^[1]南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》，釋尊稱讚他「不增不減，不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解」(四分律卷三九)。

^[2]阿槃提是摩訶迦旃延的教化區，他用阿槃提語「細聲誦法」，釋尊的時代已如此了。

2. 兩次結集の同一用語，未使印度佛教の用語統一

(1) 兩次結集の用語：東方流行語

第一結集在王舍城，第二結集在毘舍離，地點都在東方，結集の成文聖典，有以為是採用東方流行語の；

阿恕迦王時代，傳到錫蘭の巴利語聖典，就是出於這一語系の。

(2) 部派佛教の用語，還是「隨國俗方言」

然而結集の用語，並沒有使佛教の用語統一，還是隨國俗方言誦習佛說の。

A. 舉證

阿恕迦王時，佛教の「破散大眾，凡有四種」(部執異論)。

依調伏天等解說：當時佛弟子用四種語言誦戒，所以分為四派：^[1]一切有部用雅語，^[2]大眾部用俗語，^[3]正量部即犢子系の盛行學派用雜語，^[4]上座部用鬼語。

B. 別詳「大乘開拓者の用語——阿布蘭迦語(南方流行語)」

(A) 總說：仿雅語の俗語

巴利語來源の研究，近代學者の業績是不朽の！近乎結論階段の意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶の佛教用語。

因語言不同而引起的不同學派，其中即有大乘佛教所從出的。

大乘佛教的開拓者，並非使用純正的雅語，是一種仿雅語的俗語，稱為阿布蘭迦語的。純正的雅語學者，並不把它當作雅語。

阿布蘭迦語，^[1]與雅語的文法有許多不同，^[2]也有古吠陀語，巴利語語法的語尾變化等交雜。

(B) 詳述

a. 「大眾系」向南發展後的用語

此種語言，本為大眾系所用的。

(a) 舉尼泊爾發現

尼泊爾發現的——大眾系的說出世部的《大事》，即是此種語文的散文體。

尼泊爾發現的《法華經》、《悲華經》、《華嚴經》的〈十地品〉、〈入法界品〉等大乘經的偈頌部分，也是用這種語寫的。

(b) 舉西藏傳說

西藏傳說：南印度大眾系的案達羅學派，用方言記錄經文，其中有大乘經，應該就是這種文字。

如《法華》、《華嚴》、《悲華》等大乘經的散文，也是俗語的，但混雜有雅語；雅語部分，或許是補充的。

(c) 舉大乘經傳說「四十二字母的文字」

I. 說明

大乘經中本來傳說一種四十二字母的文字，第一是阿字，最後是荼字，與摩多體文的雅語不同。

《華嚴經·入法界品》說：達羅毘荼（南印的非雅利安人）的彌伽醫師，傳授此種文字。

《般若經》的〈摩訶衍品〉，《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉，都說到這種字母。

II. 論述：大眾系向南發展後的用語

這是東方系的佛教，向南發展後所用的南方流行語。

^[1]上面說到億耳細聲誦的阿槃地語，應該就是此種語。

^[2]傳說摩訶迦旃延到摩訶刺陀——阿槃地以南，開創多聞分別部。摩訶迦旃延的毘勒論，即大眾系所用的，龍樹還說他盛行南天竺。

b. 「分別說系」發展在南方大陸的用語（曇無德部）

分別說系中的曇無德部，也是發展到阿槃提——即阿波蘭多迦的。

曇無德部的四分律（卷一一）說：「字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那」。阿羅波遮那，即四十二字的前五字。這可見分別說系發展在南方大陸的，也採用這種語。

C. 結論

所以知道，佛教的用語，本來不一致，

(A) 巴利語（摩竭陀王朝的佛教，以聲聞為主）

摩竭陀王朝時代，以巴利語的聲聞佛教為主。

(B) 阿蘭迦語（達羅王朝的佛教，以菩薩為主）

a. 大眾系、分別說系發展到南方

大眾系與上座的分別說系發展到南方的，使用南方流行的阿蘭迦語；比較巴利語要接近雅語一點，實在還是方言的一種。

b. 初期大乘經

初期空相應的大乘經，本從大眾分別說系的《雜藏》（億耳所誦的《義品》也屬於雜藏）中孕育出來，所以也採取阿蘭迦語。

這是案達羅王朝盛行的佛教，以菩薩道為主的。

(C) 雅語（笈多王朝的佛教，以真常唯心與秘密為主）

a. 說一切有系

西北方的說一切有系，是用雅語的；

犢子系的用語待考。

b. 真常唯心、秘密經軌及後代論師作品

笈多王朝前後，婆羅門教復興，西方流行的雅語，廣泛的使用到各方。

真常唯心與秘密經軌，後代論師的作品，^[1]才多使用純正的雅語，^[2]但也有用各地方言的，這是佛滅五六世紀以後的事了。

(D) 結評

a. 歐美學者「依現在情形」而論

歐美學者，依現在情形，分佛教為南傳巴利語的小乘，北傳梵語的大乘。

b. 導師「依印度佛教史」而論

在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。

3. 現在世界佛教的三大文系

(1) 結前起後

代表三個時代的三大語系的佛教，都是印度本土的佛教。

佛教弘傳到各地，轉譯的文字更多。

到現在，完整而起著重大作用的，也有三大系：³⁴

(2) 正論

³⁴ 詳見：印順導師《以佛法研究佛法》〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉p.261 ~ p.268；《華雨集第四冊》p.86 ~ p.89；《華雨集第五冊》p.55 ~ p.59；《佛法是救世之光》p.388 ~ p.390。

另參《華雨集第五冊》〈南傳大藏對中國佛教的重要〉p.87 ~ p.91。

A. 巴利文系——代表「印度佛教初期」(東方流行語, 近巴利語)

一、流行於錫蘭、緬甸、暹羅的巴利文系：

這是上座分別說系所傳的，稱為銅鑠部的聖典，屬於聲聞三藏。

B. 藏文系——代表「印度佛教後期」(西方流行的雅語)

二、流行於中國康、藏、青、蒙的藏文系：

十二世紀時才開始翻譯，正當印度後期的雅語佛教時代，^[1-2]所以偏重大乘，特別是密教的經軌。^[3]初期的聲聞藏，譯得最少；譯出的，也是雅語系的。

C. 漢文系——代表「印度佛教中期」(南方流行的阿蘭陀語)

三、流行於中國內地及朝鮮、日本的漢文系：

從東漢末到汴宋初（以後還有少許），經九百年的長期翻譯，成為五千卷的大藏。初由西域的介紹而來，所以早期的譯典，與西域佛教有深切的關係。

^[1]屬於聲聞藏的，雖沒有完整的某一派的三藏，但各學派的都譯出一部分，總合起來，比巴利三藏的內容更豐富；在學派的比較上，有他的價值。

^[2]第二期的大乘經，傳譯得很完備，這十九是漢、魏、兩晉的譯品。

^[3]南北朝以下，^[1]雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。^[2]比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論，密教經軌，缺得不少。

D. 結說

現存三大文系的佛教，巴利文系代表初期，藏文系代表後期，漢文系的特色在中期。

※附錄：關於「摩得理迦」

(1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.180 ~ p.182：

^[1]優波離結集的「律」，^[1]主要是稱為「戒經」的「波羅提木叉」。出家弟子有了什麼不合法，釋尊就制立「學處」（結戒），有一定的文句；弟子們傳誦憶持，再犯了就要接受處分。這是漸次制立的，…〔中略〕…

…〔中略〕…學處的文句簡短，被稱為經（修多羅）。

^[2]此外，在原始結集的律典中，還有稱為「隨順法偈」，不違反於戒法的偈頌。

當結集時，僧團內所有的規制，如「受戒」、「安居」、「布薩」等制度；衣、食、住等規定；犯罪者的處分辦法，都是不成文法，而日常實行於僧團之內。對於這些，古人隨事類而標立項目，將一項一項的事（包括僧事名稱的定義），編成偈頌（這是律的「祇夜」）。這些「隨順法偈」，為戒經以外，一切僧伽制度的綱目，稱為摩得勒伽 mātrkā，意義為「母」、「本母」。依此標目而略作解說，成為廣律中，稱為「犍度」khandhaka、「事」vastu、「法」dharma 部分的根原(28.004)。

^[2]第二結集（佛滅一世紀內）到部派分化時，^[1]『波羅提木叉經』已有了「分別」（稱為「經分別」，或「波羅提木叉分別」，或「毘尼分別」）：對一條條的戒，分別制戒的因緣，分別戒經的文句，分別犯與不犯。其主要部分，為各部廣律所公認。^{[2][A]}那時，「法隨順偈」，已有了部分的類集。^[B]後來重律的部派，更進一步的類集、整編，成為各種「犍度」（或稱為「法」，或稱為「事」）。

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》p.251 ~ p.252：

第五章 摩得勒伽與犍度 第一節 摩得勒伽 第一項 犍度部的母體

『銅鑠律』的第二部分，名為「犍度」，內容為受「具足」、「布薩」、「安居」，以及衣、食等規制。這是以僧伽的和樂清淨為理想，而制定有關僧團與個人的所有規制。

在中國律師的解說中，⁽¹⁾「波羅提木叉」及其「分別」，稱為「止持」；⁽²⁾「韃度」部分，稱為「作持」。「止持」與「作持」，為毘奈耶——毘尼的兩大部分。

「作持」部分，在不同部派的「廣律」中，不一定稱為韃度。以部派的傳承不同，適應不同，解說不同，不免有些出入；但主要的項目與內容，還是大致相同的。所以「韃度」部分，應有各部派共同依據的母體。韃度部的母體，在漢譯的律典中，稱為「摩得勒伽」，也就是韃度之母。

摩得勒伽，梵語 māṭṛkā，巴利語作 mātikā。古來音譯為摩咀理迦、摩室里迦、摩咀履迦、摩帝利伽、摩夷等。譯義為母、本母；或意譯為智母、戒母等。

摩得勒伽，與經、律並稱。「持法、持律、持摩夷」，出於『增支部』(33.001)。『中阿含』(一九六)『周那經』，作「持經、持律、持母者」(33.002)。『中阿含經』與『增支部』，說到「持母者」，可見『中阿含經』與『增支部』集成的時代，與經、律鼎足而三的摩得勒伽，早已存在；這是佛教的古典之一。

佔有佛典重要地位的「摩得勒伽」，略有二類：一、屬於達磨——法的摩得勒伽；二、屬於毘尼——律的摩得勒伽。

屬於毘尼的摩得勒伽，…〔中略〕…依漢譯而為精審的研究，知道⁽¹⁾「波羅提木叉（經）分別」，是依「波羅提木叉經」而成立的；⁽²⁾諸「韃度」，是依「摩得勒伽」而漸次集成的。毘尼的摩得勒伽，不是波羅提木叉，而是韃度部所依的母體。

(3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.27 ~ p.30：

摩咀理迦 (māṭṛkā P.mātikā)，或音譯為摩室里迦，摩咀履迦，摩得勒伽，目得迦，摩夷等；譯義為母，本母，智母，行母等。此名，從 māṭ (母) 而來，有「根本而從此引生」的意思。

『中阿含經』說：「有比丘知經，持律，持母者」(8.001)。持母者，就是持摩咀理迦者。與此相當的『中部』，雖缺少同樣的文句，但在『增支部』中，確曾一再說到：在持法者、持律者以外，別有持母者 (8.002)。既有持摩咀理迦者，當然有（經、律以外的）摩咀理迦的存在。所以，摩咀理迦有成文（起初都是語言傳誦）的部類，與經、律並稱，是在『增支部』集成以前的。

古典的摩咀理迦，有兩大類：⁽¹⁾屬於毘奈耶的，⁽²⁾屬於達磨的。

⁽¹⁾屬於毘奈耶的，如『毘尼母經』，『十誦律』的「毘尼誦」等。這都是本於同一的摩咀理迦，各部又多少增減不同。毘奈耶的摩咀理迦，是僧伽規制的綱目。凡受戒，布薩，安居，以及一切日常生活，都隨類編次。每事標舉簡要的名目（總合起來，成為總頌）。

僧伽的規制，極為繁廣，如標舉項目，隨標作釋，就能憶持內容，不容易忘失。這些毘奈耶的摩咀理迦，不在本書論列之內。

⁽²⁾屬於達磨的摩咀理迦，出於說一切有部（譬喻師）的傳述，⁽¹⁾如『根本說一切有部毘奈耶雜事』卷四〇（大正二四·四〇八中）說：

「摩室里迦……所謂四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，四無畏，四無礙解，四沙門果，四法句，無諍，願智，及邊際定，空，無相，無願，雜修諸定，正入現觀，及世俗智，苦摩他，毘舍舍那，法集，法蘊，如是總名摩室里迦」。

『雜事』所說，與『阿育王傳』(8.003)、『阿育王經』(8.004)相合。四念處等，都是定慧修持，有關於聖道的項目。佛的正法，本是以聖道為中心，悟入緣起、寂滅（或說為四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道的實踐。

以四念處為例來說：四念處經的解說，四念處的定義，四念處的觀境，四念處的修持方法及次第，四念處與其他道品的關聯等，都在四念處的標目作釋下，得到明確的決了。

以聖道為中心的理解，貫通一切契經。達磨——法的摩咀理迦，總持聖道的修持項目，對阿毘達磨論來說，關係最為深切。

⁽²⁾摩咀理迦的實質，已如上說明。摩咀理迦的意義，也就可以明了。如『毘尼母經』卷一（大正二四·八〇一上）說：

「母經義者，能決了定義，不違諸經所說，名為母經」。

摩咀理迦的體裁，是標目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定明了。以法——契經來說：契經是非常眾多的，經義每是應機而出沒不定的。集取佛說的聖道項目，稱為摩咀理迦。給予明確肯定的解說，成為佛法的準繩，修持的定律。有「決了定義」的摩咀理迦，就可依此而決了一切經義。

在古代經律集成（決了真偽）的過程中，摩咀理迦是重要的南針。法的摩咀理迦，在契經集成後，阿毘達磨發展流行，摩咀理迦的意義與作用，也就失去了重要性。於是，「阿毘達磨者」就代「持母者」而起了。摩咀理迦的本義，也就逐漸嬗變，出現了三類新型的摩咀理迦。

…〔下略〕…