

福嚴推廣教育班第 38 期

## 《印度佛教思想史》

〈第二章 聖典結集與部派分化〉  
(pp. 33-80)

釋長慈 (2019/12/16)

### 第一節 舍利塔與結集 (pp.33-38)

#### ※引言 (p.33)

阿闍世王 (Ajātaśatru) 七年，釋尊在拘尸那 (Kūśinagara) 涅槃。佛涅槃後，佛教界有兩件切要的大事：

#### 壹、佛涅槃後佛教界的兩大事之一：釋尊的遺體——舍利 (pp.33-34)

一、釋尊的遺體——舍利 (śarīra)，在大迦葉 (Mahākāśyapa) 的主持下，舉行荼毘 (jhāpita) 典禮。

#### (壹) 在家佛弟子負責建塔以供瞻仰禮敬 (p.33)

荼毘 (火化) 遺下來的碎舍利，由拘尸那，摩竭陀 (Magadha)，釋迦 (Śākya) 等八王，分得舍利回國建塔 (stūpa)，供佛弟子的瞻仰禮敬，這是在家佛弟子的事。

#### (貳) 阿育王將舍利分送各化區而塔多建在寺旁並與出家眾相關聯 (p.33)

到西元前三世紀中，孔雀 (Maurya) 王朝的阿育王 (Aśoka) 信佛。阿育王集合一部分的佛舍利<sup>1</sup>，分送到有佛法流行的地區，(多數) 在僧寺旁建塔，作為禮敬供養的對象，以滿足佛弟子對佛懷念的虔誠。舍利塔與出家眾的僧寺相關聯，出家眾也漸漸的負起建塔及對塔的管理責任。

#### (參) 舍利塔向信仰、莊嚴與神奇發展而啟發「大乘佛法」 (pp.33-34)

#### 一、為滿足一般信眾而開始接受類似世俗卻不合法的供養 (pp.33-34)

舍利塔是象徵佛陀的。佛法以三寶 (ratnatraya) 為歸依處，而佛卻已過去了，為眾生著想，以舍利塔象徵佛寶，這是可以理解的。但以香，華，瓔珞，傘蓋，飲食，幡幢，伎樂歌舞等供養舍利塔，佛教開始有了類似世俗宗教的祭祀 (天神) 行為。釋尊在世時，飲食以外，是不受這類供養的；現在已入涅槃了 (p.34)，怎麼要這樣供養呢！難怪有人要說：「世尊貪欲、瞋恚、愚癡已除，用是塔 (莊嚴……歌舞伎樂) 為」<sup>2</sup>？這是不合法的，但為了滿足一般信眾的要求，引發信眾的信心，通俗普及化，佛教界一致的建塔供養。

#### 二、塔越建越多且越高大莊嚴 (p.34)

而且，塔越建越多，越建越高大莊嚴；塔與僧寺相關聯，寺塔的莊嚴宏偉，別有一番

<sup>1</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.53：

阿育王塔所藏的舍利，是從八王舍利塔中取出來的。但只取了七處，羅摩聚落 (Rāmagrāma) 塔的舍利，沒有取到。這是將過去集中在七處的舍利，分散供養。

<sup>2</sup> (原書 p.38, n.1)：《摩訶僧祇律》卷 33 (大正 22, 498a-c)。

新氣象，不再是釋尊時代那樣的淳樸了！這是釋尊時代沒有的「異方便」<sup>3</sup>之一；宏偉莊嚴的佛塔（及如來聖跡的巡禮等），對理想的佛陀觀，是有啟發作用的。

### 三、重視供養塔的功德與舍利塔的神奇 (p.34)

舍利塔的發達，對佛舍利塔的供養功德，當然會宣揚重視起來，有的竟這樣說：「於窣堵波[塔]興供養業，獲廣大果」——得解脫，成佛道。<sup>4</sup>

舍利塔的莊嚴供養，也就傳出舍利的神奇靈感，如南傳的《善見律毘婆沙》卷3（大正24，691a-b）說：

「舍利即從象頂上昇虛空，高七多羅樹，現種種神變，五色玄黃。或時出水，或時出火，或復俱出。……取舍利安置塔中，大地六種震動」。<sup>5</sup>

舍利塔的供養與神奇，是佛教界一致的，對於「大乘佛法」的傳出，是有重大意義的。

6

## 貳、佛涅槃後佛教界的兩大事之二：釋尊的法身——法、律 (pp.34-38)

### (壹) 第一次結集 (pp.34-36)

#### 一、結集的動機與發起 (pp.34-35)

二、釋尊的法身——釋尊所說的法 (dharma)，所制的(戒)律 (vinaya)，一向是

<sup>3</sup> 印順導師，《華雨集》（第二冊），pp.62-63：

「異方便」，是特殊的方便，或殊勝的方便。這是適應「天人」（有神教信仰）的欲求，而是「佛法」本來沒有的方便。什麼是「異方便」？依經文所說，是：修（菩薩行的）六波羅蜜；佛滅後造佛舍利塔，造嚴飾的佛像，彩畫佛像；以華、香、幡、蓋、音樂，供養佛塔與佛像；歌讚佛的功德；向佛塔、佛像，禮拜、合掌、舉手、低頭；稱南無佛。這些就是成佛的「異方便」，是釋尊涅槃以後，佛弟子懷念佛，在神教化的氣運中發展起來的。

<sup>4</sup> (1) (原書 p.38, n.2)：《異部宗輪論》（大正 49，17a）。

(2) 《四分律》卷 31（大正 24，785c22-24）：

學菩薩道能供養爪髮者，必成無上道，以佛眼觀天下，無不入無餘涅槃界而般涅槃。

(3) 《佛本行集經》卷 32〈二商奉食品 35〉（大正 24，803a25-b5）：

我時於彼世尊法中，捨離居家，剃除鬚髮，而便出家。我出家後，一切諸天，取於我髮，一髮即有十億諸天，作分將行，而共供養。從彼已來，我今得成阿耨多羅三藐三菩提，以佛眼觀彼等眾生，無一眾生各在佛邊而不皆得證涅槃者。我於彼時，既未免脫貪慾瞋癡，猶尚供養我之髮爪，無量眾生千萬億數而得涅槃，況復今日盡諸一切煩惱，結惑貪慾恚癡皆悉除滅，汝等何故不大尊重我此清淨無染髮爪？

<sup>5</sup> 《善見律毘婆沙》卷 3〈阿育王品 3〉（大正 24，691a1-18）：

是時大象戴舍利，自然往至故塔園基處，王與人民，即斫伐棘刺，平治如掌。象到故塔基北，於菩提樹處，向塔而往。王欲下舍利，象不與。王復問摩訶陀：「大德！云何得下？」摩訶陀答言：「不可得下。王當先起基與象頂等，乃可得下。」於是大眾忽忽共輦土壁，三四日中，象猶頂戴舍利而立。王作基已，復白大德：「塔形云何？」摩訶陀答言：「猶如積稻聚。」王答：「善哉！」於塔基上起一小塔，王作種種供養，欲下舍利，舉國人民，華香妓樂來觀舍利。爾時大眾集已，舍利即從象頂上昇虛空，高七多羅樹，現種種神變，五色玄黃，或時出水，或時出火，或復俱出，猶如世尊在世於捷咤菴羅樹神力無異，此非摩訶陀及天人神力。何以故？往昔如來在世之時，遺勅舍利：「若我滅度後，往師子國，到塔園時，作種種神力。」如來已勅，今故現耳。

<sup>6</sup> (原書 p.38, n.3)：參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第二章〈佛陀遺體、遺物、遺跡之崇敬〉，pp.43-102。

傳誦、實行於出家的僧伽 (saṃgha) 中，也部分傳誦在民間。現在釋尊入滅了，為了免於 (1)法、律的遺忘散失，(2)各地區佛教的各行其是，所以舉行結集 (saṃgīti)。這次結集，由大迦葉發起，在摩竭陀首都王舍城 (Rājagṛha) 的七葉窟 (Saptaparnāguhā)，集合一部分阿羅漢 (傳說五百人)，共同結集，(p.35) 以免遺失訛誤；這是合情合理，出家眾應負的責任。

## 二、結集的意義 (p.35)

結集的意義，是合誦。誦出法與律，經大眾的共同審定，確認是佛所說所制的，然後加以分類，編成次第。<sup>7</sup>

## 三、結集的內容 (pp.35-36)

當時主持結集戒律的，是優波離 (Upāli)；主持結集經法的，是阿難 (Ānanda)。原始結集的內容，經考定為：

### (一)「修多羅」(p.35)

#### 1、法的「修多羅」(p.35)

「法」，將佛所說的法，分為蘊，處，緣起，食，諦，界，菩提分等類，名為「相應修多羅」<sup>8</sup> (saṃyukta-sūtra)。修多羅，義譯為「經」，是簡短的文句，依印度當時的文體得名。佛說而內容相類的，集合在一起 (有點雜亂)，如蘊與蘊是同類的，就集合為〈蘊相應〉。

#### 2、律的「修多羅」<sup>9</sup> (p.35)

「律」，釋尊為出家弟子制的戒——學處 (śikṣāpada)，依內容而分為五篇<sup>10</sup>，名「波羅提木叉」(Prātimokṣa)，就是出家弟子半月半月所誦的「戒經」。

### (二)「祇夜」與「記說」(pp.35-36)

後來，又集出祇夜 (geya) 與記說 (vyākaraṇa) ——「弟子記說」，「如來記說」。

<sup>7</sup> 參閱印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第二章，第二節〈聖典（佛法）的來源與成立〉，pp.8-14。

<sup>8</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編》(上)〈五、記說——如來所說、弟子所說(三)〉，p.27：

原始結集的，是精簡的長行直說，依文體而名為「修多羅」，依類纂集，所以名為「相應」。原始的「修多羅」(相應)，相當於<sup>[1]</sup>蘊；<sup>[2]</sup>處；<sup>[3]</sup>緣起、<sup>[4]</sup>食、<sup>[5]</sup>諦、<sup>[6]</sup>界；<sup>[7]</sup>念住等道品。

<sup>9</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，第一節，第一項〈九(十二)分教的次第成立〉，p.110：

律制方面，也分為二部分：佛制的成文法——學處 (śikṣāpada)，隨類編集，稱為波羅提木叉 (Prātimokṣa) 的，是「修多羅」。有關僧伽規制，如受戒、布薩等項目，集為「隨順法偈」，是律部的「祇夜」，為後代摩得勒伽 (mātrkā) 及犍度 (khandha) 部的根源。

<sup>10</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第四章，第二節，第四項〈犯與不犯的分別〉，p.218：說到所犯罪的分類，是五罪聚 (pañca-apattikkhandhā)，是依波羅提木叉的五篇而分的。如《僧祇律》卷 20 (大正 22, 386b) 說：「五眾罪者，波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、越毘尼罪」。五眾 (聚) 罪，又稱為五篇罪。

**I、「祇夜」(p.35)**

**(1) 法的「祇夜」(p.35)**

祇夜，本來是世俗的偈頌。

**A、「祇夜」有兩類(p.35)**

◎在(法與律)修多羅集出以後，將十經編為一偈頌，以便於記憶，名為祇夜<sup>11</sup>。

◎經法方面，又集合流傳中的，為人、天等所說的通俗偈頌，總名為祇夜<sup>12</sup>。

1.攝頌	結集文	十經編為一偈頌，以便於記憶	偈頌本身沒有具體含義
2.八眾頌	結集品	為人、天等(八眾)所說的通俗偈頌	偈頌有具體含義

**B、遲一些傳出的偈頌，後來集成「伽陀」、「優陀那」<sup>13</sup>(p.35)**

遲一些傳出的偈頌而沒有編集的，如〈義品〉(Arthavargiya)，〈波羅延〉(Pārāyana)等。<sup>14</sup>

如表達佛法的，後來別名為伽陀(gāthā)。

如來有所感而說的偈頌，名「無問自說」——優陀那(Udāna)。在北方，優陀那成為偈頌集的通稱，如《法句》(Dharmapada)名為「法優陀那」。<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編》(上)，p.b2：

《阿含經》的集成，從來就有攝頌，大致以十經為一偈，以便持經者的記憶。

<sup>12</sup> 印順導師，《雜阿含經論會編》(上)〈六 修多羅——阿含——四部(阿含)〉，p.31：次集出的有偈的，名為「祇夜」，保留在「相應教」中的，是「八眾相應」，為適應印度社會所成的通俗教化。八眾中，天四眾是：梵，魔，帝釋(忉利天)，四王天(天子，天女，夜叉，林神，多數屬於四王天)，代表印度一般的宗教信教對象。人四眾是：婆羅門，刹利，長者，沙門，本於印度社會四階級。

<sup>13</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，第一節，第一項〈九(十二)分教的次第成立〉，p.111：

佛法在開展中。偈頌方面，不斷的傳出，有些是邊地佛教所傳來的。依性質，或名「優陀那」——自說，或名「伽陀」。起初，這些都曾總稱為「祇夜」，後來傳出的多了，才分別的成為不同的二部。

<sup>14</sup> 印順導師，《華雨集》(第三冊)〈二、王舍城結集之研究〉，pp.39-40：

釋尊在世時，聖典的集成部類，至少有《法句》，《義品》，《波羅延》，《鄒陀南》，《波羅提木叉》——五種。《法句》，是德行(法)的類集。《義品》，或譯作《義足》，《義句》，是甚深義的類集。《波羅延》，譯為彼岸道，是到彼岸(涅槃)的法門。《鄒陀南》，譯為(無問)自說，是釋尊因物因事而說的感興語；這與詩教六義的「興」一樣。

這四類，或是佛說的，或是佛與弟子的問答；還有編集者的敘述語。文體方面，都是易於傳誦的偈頌。

<sup>15</sup> (1) 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第十章，第二節，第三項〈中長二部的集成及其特性〉，p. 727：

「相應教」是「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分的集成(後起而附入的，也就稱為「修多羅」等)。同時，稱為「伽陀」的《波羅延》，《義品》；稱為「優陀那」的《法句》，原形都成立了。這就是「九分教」中前五分成立的階段。

(2) 印順導師，《華雨香雲》，p.213：

《法句》(Dharmapada)，是從佛說中錄出的偈頌集。《智度論》(卷三三)說：這是

**C、祇夜是「不了義」的 (p.35)**

這些偈頌體，或為字數所限，或為音韻所限，說得比較含渾些；偈頌有文藝氣息，或不免過甚其辭，所以在佛法中，祇夜是「不了義」的。

**(2) 律的「祇夜」 (p.35)**

「律」也有祇夜，那是僧團中常行的規制，起初是稱為「法隨順法偈」<sup>16</sup>的。

**2、「記說」 (pp.35-36)**

**(1) 法的「記說」 (pp.35-36)**

法的記說 (p.36)，有「弟子記說」與「如來記說」。對於深隱的事理，「記說」有明顯、決了的特性，所以對祇夜而說，記說是「了義」的。

**(2) 律的「記說」 (p.36)**

律也有記說，那就是「戒經」的分別解說，如「波羅提木叉分別」。<sup>17</sup>

**(三) 小結 (p.36)**

修多羅，祇夜，記說，是法與律所共通的，就是「九分(或「十二」)教」<sup>18</sup>(navāṅga-vācāna)的最初三分。法的最初三分，與漢譯的《雜[相應]阿含經》，南傳巴利語的《相應部》相當。

---

「佛弟子抄集要偈」；十二分教中，屬於優陀那(Udāna)(參俱舍論一)。宋譯的《法句》，題作《法集要頌》，即是法優陀那的義譯。

<sup>16</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第四章，第一節，第二項〈律典的集成與異議〉，p.181：

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(māṭṛkā)，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。

<sup>17</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第三章，第一節，第一項〈布薩說波羅提木叉〉，p.791：

如律的原始結集，「波羅提木叉」，是長行，是被稱為「修多羅」的。有關僧伽的一般規制，起初集為「隨順法偈」，與「祇夜」相當。這部分，起初附於「波羅提木叉」，後來才獨立成為摩得勒伽。「波羅提木叉分別」——「經分別」，與「記說」相當。「毘尼有五事答」，「毘尼有五事記」，不正是「波羅提木叉」的「記說」嗎？這初三分的開展，律部與經法完全一致。

<sup>18</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第八章，第一節〈總說〉，p.110：

「九分教」是：修多羅(sutra)、祇夜(geya)、記說(vyākaraṇa)、伽陀(gāthā)、優陀那(Udāna)、本事(itivṛttakaitivuttaka，或譯為如是語)、本生、方廣(vaipulya, vedalla，或譯為有明)、未曾有法(adbhuta-dharma)。再加上譬喻、因緣、論(Upadeśa)，就成十二分教。

法	律
「修多羅」	「波羅提木叉」
「祇夜」	「法隨順法偈」
「記說」	「波羅提木叉分別」（「經分別」）

**（貳）第二次結集（pp.36-38）**

**一、第二次結集的起因——「十事非法」（p.36）**

第一結集（或稱「五百結集」）以後，佛法不斷的從各處傳出來，由「經師」與「律師」<sup>19</sup>，分別的審核保存。到佛滅一百年，為了比丘可否手捉金銀，東方毘舍離(Vaiśālī)比丘，與西方的比丘，引起了重大的論諍，因而有毘舍離的第二結集（也稱「七百結集」）。由於人數眾多，雙方各自推派代表，由代表們依經、律來共同審定。<sup>20</sup>對於引起諍論的問題（西方系說共有「十事非法」），依現存律藏的記載，東方派承認自己是不如法的，所以僧伽重歸於和合。

**二、對經、律進行的結集（pp.36-37）**

由於集會因緣，對經、律進行第二次的結集。

**（一）經法：集成了五部（p.36）**

在經法方面，集成了五部：

- 一、《雜阿含》，南傳名《相應部》；
- 二、《中阿含》，南傳名《中部》；
- 三、《增一阿含》，南傳名《增支部》；

<sup>19</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第一章，第三節，第一項〈結集的實際情形〉，p.18：

為了保持經律的部類、次第、文句，不致忘失錯亂，所以佛教多讚歎持誦。一般人只能少分學習，不容易全部憶持，於是佛教界有專業持誦的人才。憶持經法的，名「多聞者」，或稱「誦經者」；憶持戒律的，名「持律者」。……誦經與持律者的分工，為了憶持不忘（文與義）。在漢譯中，每泛稱經師、律師。

<sup>20</sup> （1）印順導師，《印度之佛教》，第一章，第二節〈毘舍離之第二結集〉，p.60：

波利比丘既來，眾口紛呶，未由取決，乃推代表九人——薩婆伽羅、離婆多、三善伽、耶舍、修摩那、沙羅、富闍蘇彌羅、婆薩摩伽羅摩、阿耆多以決之。時參與結集者，凡七百眾，共會於婆利迦園。離婆多就十事一一發問，薩婆伽羅則一一答之，判為非法。傳說如此。

（2）《大王統史》卷4（N65，165a7-166a3，PTS. Mhv. 108 - PTS. Mhv. 109）：

為決此等（十）事，〔比丘〕眾其時集會，其處於眾中起論議不果。（四五）於是加於眾中彼離婆多長老諮〔眾〕，由委員決鎮諍事。（四六）波夷那國者四名，波婆邑者四名，為鎮比丘等之諍事，選出為委員。（四七）名薩婆迦眉、娑羅、級闍蘇毘多〔長老〕，娑婆伽摩迦與此等波夷那國之長老，（四八）離婆多，麻布衣之參浮多，迦乾陀之子耶舍，與須麻那此等四人為波婆邑之長老。（四九）為鎮此〔十〕事，此等八名漏盡之長老等無騷音無混雜赴婆利迦園，（五〇）欲知大牟尼〔尊〕之意此諸大長老於其處著年青之〔阿耆多〕所設之善座。（五一）就此等箇條之一一，普巧於尋問之大長老離婆多順序追問薩婆迦眉長老，（五二）薩婆迦眉大長老直答彼問云：「此等之箇條一切不適應於經藏。」（五三）於是彼等次第排除此紛諍，於〔比丘〕眾之間亦同行此問答。（五四）說十〔非〕事而制住此等一萬之惡比丘，是此諸大長老。（五五）

四、《長阿含》，南傳名《長部》；

五、《雜藏》，南傳名《小部》，這部分，各部派的出入極大。現在錫蘭——吉祥楞伽（Śrīlāṅkā），南傳的《小部》，共有十五種：《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》，《佛種性》，《所行藏》。《法句》與《經集》，是比較古的；其他部分，有些集出是很遲的。

### （二）戒律：波羅提木叉的分別更詳細亦增補了偈頌（pp.36-37）

戒（p.37）律方面，波羅提木叉的分別，分別得更詳細些。

偈頌，在舊有的以外，增補了「五百結集」，「七百結集」，「淨法」；更增補了一部分。這部分，上座部（Sthavira）名為（律的）本母——摩得勒伽（mātrkā）；大眾部（Mahāsāṃghika）律作「雜品」<sup>21</sup>，就是「法隨順法偈」。上座部集出的種種犍度（khandha），或名為法（dharma），或名為事（vastu），都是依摩得勒伽纂集而成的。<sup>22</sup>

### 三、第二結集的經、律是部派未分化之前公認的事實（pp.37-38）

以上所說的經法與戒律，各部派所傳，內容都有出入。大抵主要的部派成立，對經法與戒律，都有過自部的共同結集（有的還不止一次）。不過集成經、律的大類，是全

<sup>21</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第五章，第一節，第四項〈大眾部的毘尼摩得勒伽〉，p.280：

在《僧祇律》中，並沒有說到摩帝利伽是什麼。然依說一切有部（Sarvāstivādin），及先上座部（Purvasthavira）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》先明「比丘律」bhikṣu-vinaya，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」。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（bhikṣunī-vinaya）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）。

<sup>22</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》第五章，pp.346-349：

現存的犍度（khandhaka）部分，各律使用的名稱，並不一致。《銅鑠律》22章，都稱為「犍度」。《四分律》也稱為犍度，但末後二章，只說是「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。還有，被推定為雪山部（Haimavata）的律藏，也有「諸犍度」。

《五分律》21章，都稱為「法」（dharma）。《十誦律》也是稱為「法」的，如「七法」、「八法」；「雜誦」中有「比丘尼法」、「雜法」。但「調達事」是例外，是不稱「法」而稱為「事」（vastu）的。還有結集傳說的附錄部分——「五百比丘結集三藏法品」、「七百比丘集滅惡法品」，稱為「品」（varga）。

與《十誦律》同屬說一切有部（Sarvāstivādin）的《根有律》，稱為「律事」、「律雜事」，一概都稱為「事」。正量部（Saṃmatīya）立「婆藪斗律」（事律），與《根有律》相同。在這些不同的部派中，《銅鑠律》稱為「犍度」，《五分律》稱為「法」，《根有律》稱為「事」，使用統一的名稱。《四分律》與《十誦律》，名稱不統一。《律藏之研究》，考得上座部系的犍度部分，起初名稱是不統一的。「相應」、「律事」、「犍度」、「法」，混合使用。以同一名稱而貫徹全部，屬於再整理的時期；這是大致正確的結論！

這些名稱：並不起於犍度部分的分立，而早存在於犍度的母體——「摩得勒伽」（mātrkā）時代。

體佛教所公認的，可以推定為部派未分以前的情形。當時集成的經、律，一直在口口相傳的誦習中，還沒有書寫的記錄。<sup>23</sup>

#### 四、第二結集之後二部分裂的傳說皆不可信而仍是一味和合的原始佛教 (pp.37-38)

##### (一) 赤銅鑠部的傳說 (pp.37-38)

###### 1、七百結集終了跋耆子等集合大合誦而成大眾部 (p.37)

南傳錫蘭的（上座部系）赤銅鑠部（Tāmraśātīya）說：七百結集終了，為上座們所放逐的惡比丘跋耆子（Vajjiputta）等一萬人，集合起來結集，名為大合誦——大結集，就成了大眾部。<sup>24</sup>

###### 2、導師依《摩訶僧祇律》而加以評論 (pp.37-38)

然依漢譯的大眾部律——《摩訶僧祇律》，在七百結集中，承認比丘手捉金銀是非法的。<sup>25</sup>如東方跋耆比丘，否認七百結集的合法性，自行結集而成為大眾部，那麼《摩訶僧祇律》怎會同意比丘手捉金銀是非法呢？所以，赤銅鑠部的傳說，是不足採信的！

由東西雙方推派出來的代表，舉行論諍的解決，依律是有約束性的，東方比丘不可能當時再有異議。

而且，會議在毘舍離舉行，而跋耆是毘舍離的多數民族。放逐當地的跋耆比丘一萬人，是逐出僧團，還是驅逐出境？西方來的上座們，有力量能做得嗎？

這不過西方的上座們，對跋耆比丘的同意手捉金銀（或說「十事」），深（p.38）惡痛絕而作這樣的傳說而已。

##### (二) 北方的另一傳說 (p.38)

###### 1、第一結集終了有「界外結集」而成大眾部 (p.38)

北方的另一傳說是：第一結集終了，界外比丘一萬人，不同意少數結集而另行結集，名「界外結集」，就是大眾部的成立。<sup>26</sup>

<sup>23</sup>（原書 p.38, n.4）：經律的結集情形，參閱印順導師《原始佛教聖典之集成》。

<sup>24</sup>（1）（原書 p.38, n.5）：《島史》（南傳 60, 34）。

（2）印順導師，《原始佛教聖典之集成》，pp.34-35：

《島史》（南傳 60, 34）說：「為上座所放逐者，惡比丘跋耆等，……集一萬人，而為法之結集，故名大結集。大結集比丘，違背教法，破壞根本集錄，另為集錄。……棄甚深經律之一分，別作相似經律」。

這是同一傳說，如比丘都是一萬人。《島史》所傳，似乎是初出的，為上座部所說，用意在於貶抑大眾部。或者就依據這一傳說，比附於「王舍結集」時代，以形容其結集的古老。依《僧祇律》，「王舍結集」時，並無「界外結集」說。「七百結集」時代，對於持律者耶舍，雖表示不滿，而「七百結集」所作的決定——受取金銀為非法，還是表示尊重，可見還不是大眾部分裂的時代。《島史》所傳的「大結集」，屬於東方比丘，時間應在「七百結集」以後，發展到對立而不再和合，而為自部經律整編的時代。

<sup>25</sup>（原書 p.38, n.6）：《摩訶僧祇律》卷 33（大正 22, 493c）。

<sup>26</sup>（原書 p.38, n.7）：《大唐西域記》卷 9（大正 51, 923a2-9）：

阿難證果西行二十餘里，有窣堵波，無憂王之所建也，大眾部結集之處。諸學、無學數百千

**2、導師評：第二結集後東西僧伽仍歸於和合 (p.38)**

將大眾部成立的時代提前，表示是多數，這也是不足信的。依《摩訶僧祇律》說：經七百結集會議，東西方代表的共同論定，僧伽仍歸於和合。

**(三) 小結：部派未分前是一味和合的「原始佛教」 (p.38)**

在部派未分以前，一味和合，一般稱之為「原始佛教」。

---

人，不預大迦葉結集之眾，而來至此，更相謂曰：「如來在世，同一師學，法王寂滅，簡異我曹。欲報佛恩，當集法藏。」於是凡、聖咸會，賢智畢萃，復集素咀纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏、雜集藏、禁呪藏，別為五藏。而此結集，凡、聖同會，因而謂之大眾部。

## 第二節 部派分化與論書 (pp.38-57)

### 壹、部派的分化 (pp.38-46)

#### (壹) 根本二部的分化 (pp.38-40)

##### 一、「七百結集」後分立成二部 (pp.38-39)

從「原始佛教」而演進到「部派佛教」，首先是大眾部(Mahāsāṃghika)與上座部(Sthavira) (p.39)——根本二部的分化。「七百結集」的論諍，雖由雙方代表的會議而和平解決，但只是暫時的。毘舍離(Vaiśālī)中心的，東方比丘的佛教在發展中，與西方比丘們的意見，距離越來越大，終於與西方分立，事實上成為二部。

##### 二、分化主因是戒律問題 (p.39)

###### (一) 總述 (p.39)

從「大眾」與「上座」的名稱而論，「佛法」的最初分化，法義上雖也不免存有歧見，而主要的還是戒律問題。**釋尊所制的僧伽(saṃgha)制度，原則上是「尊上座而重大眾」的。**

對於有學、有德、有修證的長老上座，受到相當的尊敬；但在僧伽的處理事務，舉行會議——羯磨(karma)時，人人地位平等，依大眾的意見而決定。<sup>27</sup>

###### (二) 別釋 (p.39)

###### 1、西方重上座：思想保守而對律制是「輕重等持」(p.39)

西方系的佛教，漸漸形成上座的權威，所以有「五師相承」<sup>28</sup>的傳說；思想保守一

<sup>27</sup> 印順導師，《印度之佛教》，第六章，第一節〈二部、三系、四派〉，pp.98-99：

佛教僧制，尊上座而重大眾。行、坐、食、宿，以戒臘為次，尊上座也。羯磨則集眾，斷諍則從眾，重大眾也。僧制尊上座而重大眾，合之則健存，離之則兩失，必相資相成而後可。以上座多耆年，急於己利；重律則貴乎受持，謹嚴篤實是所長，而常失於泥古。大眾多少壯，重於為人；重慧則貴乎巧便，發皇揚厲是所長，而常失於好異。佛世之相資相成者，百年而相爭，惜哉！僧事決於大眾，大眾之勢必日張，非上座者傳統之可限也。然輕上座而重大眾，必至尚感情，薄理智，競新好異，鹵莽滅裂而後已！

<sup>28</sup> (1) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.99-100：

- (a) 說一切有部(阿毘達磨論宗)：舍利弗——大目犍連——大拘絺羅。
- (b) 銅鑠部所傳(重律的分別說系)：從佛滅到阿育王時，有五師傳承：  
優波離——馱寫拘——蘇那拘——悉伽婆——目犍連子帝須。
- (c) 罽賓的說一切有部(重法者)：從佛滅到阿育王時，也有五師：  
佛——迦葉——阿難——商那和修——優波鞠多。

(2) 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，pp.386-387：

尊上座與重大眾，為釋尊律制的真精神。然偏頗發展而分化起來，尊上座的，上座有領導僧伽，決定羯磨的地位，成為上座部；始終保持僧事僧決的原則，以大眾的意旨為準，成為大眾部：這是二部的根本分歧處。大眾部的受具，和上不在十人數內，正是這一精神的表現。戒從和尚得，加深了和尚與弟子間的關係。上座部中，如銅鑠部所傳的「五師相承」，都是和尚與弟子的關係。上座地位的強化，與師資傳承是不能分離的。大眾部也有師資的關係，然在受具時，推與僧伽(十人為法定代表)，使受具者在佛法(得戒)中，直接與僧伽相貫通。和尚在不在十數，在論究這一制度的新古時，應重視《僧祇律》的獨到精神！

(3) 佛分半座給迦葉：《雜阿含經》卷41(1142經)(大正2, 302a7-13)：

些，對律制是「輕重等持」的。

## 2、東方重大眾：思想自由而律重根本 (p.39)

東方系多青年比丘，人數多而思想自由些，對律制是重根本的。

## 3、東西方對「十事非法」態度不同 (p.39)

如引起七百結集論諍的，主要是比丘手捉金銀，而在上座部系所傳，就有「十事非法」。如《五分律》說：「一、鹽薑合共宿淨；二、兩指抄食淨；三、復座食淨；四、越聚落食淨；五、酥、油、蜜、石蜜和酪淨；六、飲闍樓伽酒淨；七、作坐具隨意大小淨；八、習先所習淨；九、求聽淨；十、受畜金銀錢淨」。<sup>29</sup>

淨 (kappa) 是適宜的，與戒相應而可以這樣做的。

<sup>(1)</sup> 西方系「輕重等持」，對飲食等細節，非常重視，要與重戒同樣的受持。

<sup>(2)</sup> 東方系律重根本，「不拘細行」。

## 4、小結 (p.39)

重大眾而尊上座的一貫性，終於分裂而成為二部。

## 三、小結 (pp.39-40)

部派的分化，雖說大眾與上座初分，重在戒律問題，思想方面當然也是有所出入的。無論是初分及以後再分出的，應重視思想的根本差異，不能以後代傳說的部派異義，想像為當初 (p.40) 分出的情形，每一部派的思想，都是有所發展與變化的。

---

爾時，世尊知諸比丘心之所念，告摩訶迦葉：「善來！迦葉！於此半座，我今竟知誰先出家，汝耶？我耶？」

彼諸比丘心生恐怖，身毛皆豎，並相謂言：「奇哉！尊者！彼尊者摩訶迦葉，大德大力，大師弟子，請以半座。」

爾時，尊者摩訶迦葉合掌白佛言：「世尊！佛是我師，我是弟子。」

(4) 佛將法授付於迦葉及阿難：《增壹阿含 5 經》卷 35〈莫畏品 41〉（大正 2，746b27-c2）：

我今持此法付授迦葉及阿難比丘。所以然者，吾今年老以向八十，然如來不久當取滅度，今持法寶付囑二人，善念誦持，使不斷絕，流布世間。

<sup>29</sup> (1) 原書 p.56, n.1)：《彌沙塞部和醯五分律》卷 30 (大正 22, 192a-b)。

(2) 印順導師，《印度之佛教》，第四章，第二節〈毘舍離之第二結集〉，p.61：

十事為論：一、角鹽淨：聽許貯鹽於角器中，食時取著食中食之。淨即聽許之意。二、二指淨：日影過中，橫列二指之長，亦得進食。三、他聚落淨：到他聚落得復食。四、住處淨：在同一界住者，不必一布薩，得隨所住而各別行羯磨。五、贊同淨：得先為議決，後於僧中追認之。六、所習淨：即聽許先例。七、不攢搖淨：未經攢搖之乳，即未去脂者，得取飲之。八、飲闍樓凝淨：未醱酵及半醱酵之椰子汁，得取飲之。九、無緣坐具淨：造坐具得不用邊緣而隨意大小。十、金銀淨：即受畜金銀。此十事，現存各律並判為非法。然以吾人所見，則一、二、三、七、八、九，事關飲食，應即小小戒可捨之例。六，為環境慣例之適應，其不礙解脫可矣，正不必一一與世俗爭也。四、五，疑出於僧事日繁，而多眾和合之不易。

**(貳) 分化成三部 (pp.40-43)**

**一、阿育王對部派分化的影響 (pp.40-41)**

**(一) 總述 (p.40)**

「佛法」自二部分化，後來又一再分化，傳說分為十八部。其實，枝末分化，部派是不止十八部的。部派的不斷迅速分化，與阿育王 (Aśoka) 的信佛護法，是有一定關係的。

**(二) 述由 (p.40)**

**1、難陀王朝受外敵侵入 (p.40)**

摩竭陀 (Magadha) 的尸修那伽 (Śaiśunāga) 王朝崩潰後，由難陀王 (Mahāpadmananda) 創開難陀 (Nanda) 王朝，國勢相當強盛。

西元前 327 年，馬其頓 (Macedonis) 王亞歷山大 (Alexander)，在攻佔波斯 (Pārsya)，阿富汗斯坦 (Afghanistan)，俾路支斯坦 (Baluchistan) 後，進侵西北印度，直逼中印度。由於亞歷山大回國，在西元前 323 年去世，中印度免受浩劫。亞歷山大的來侵，傳入了希臘 (Hellas) 的文化藝術，也引起了印度人民的抗外運動。

**2、孔雀王朝的崛起 (p.40)**

**(1) 旃陀羅笈多創立孔雀王朝 (p.40)**

有名為旃陀羅笈多 (Candragupta) 的，為摩竭陀王所流放，到北印度的旁遮普 (Panjāb)。亞歷山大回國後，就聯絡少數武力，起來驅逐希臘駐留西北印度的軍隊。後來推翻難陀王朝，創立孔雀 (Maurya) 王朝。王朝極盛時，除南印度以波那河 (Penner) 為界外，占有印度的全部；阿富汗與俾路支斯坦，也在其內，成為古印度的大統一時代。

**(2) 阿育王的時代 (pp.40-41)**

**A、兩位阿育王的傳說 (p.40)**

**(A) 黑阿育 (p.40)**

再傳到阿育王，約登位於西元前 271 年。阿育王與兄爭位，為了鞏固政權，對政敵是不免殘暴的，被稱為「旃陀羅<sup>30</sup>阿育」。

**(B) 法阿育 (pp.40-41)**

即位第九年，征服了羯陵伽 (Kalinga)。<sup>31</sup>由於軍民死亡的慘酷事實，阿育王放棄征略，而改取和平友好的睦鄰政策。對國內，也以「法」——道德的善行來教導民眾，從留傳下來的磨崖「法敕」，可見他施行仁政的一斑。因此，他又被稱 (p.41) 為「法阿育」。

<sup>30</sup> 旃陀羅：梵語 *caṇḍāla* 之音譯。又作旃荼羅、梅荼羅。意譯為嚴熾、暴厲、執惡、險惡人、執暴惡人、主殺人、治狗人等。印度社會階級種姓制度中，居於首陀羅階級之下位者，乃最下級之種族，彼等專事獄卒、販賣、屠宰、漁獵等職。（《佛光大辭典》（五），p.4117）

<sup>31</sup> （原書 p.56, n.2）：參考周祥光《印度通史》（pp.61-75）。

### **B、信仰佛法後的阿育王 (p.41)**

阿育王行為的改變，與信仰佛法有關。對於一般宗教，都能予以尊重，而對佛法是深切的信仰。如

#### **(A) 廣建舍利塔 (p.41)**

一、阿育王以佛的舍利 (śarīra)，分送各地去建塔 (stūpa)，使人民有瞻禮佛舍利的機會；造塔 (起初小型，一再加建而成為大塔) 的風氣，從此興盛起來。

#### **(B) 巡禮釋尊及過去佛的聖跡 (p.41)**

二、北方的傳說：在優波鞠多 (Upagupta) 指導下，阿育王巡禮了釋尊及過去佛的聖跡。<sup>32</sup>南傳雖沒有說到，但的確是事實。阿育王在瞻禮處，都建有四、五丈高的大石柱，雕築精美，並刻著阿育王於××年來此巡禮的銘記。佛誕生處的嵐毘尼園 (Lumbinī)，轉法輪處的鹿野苑 (Rṣipatana-mṛgadāva)，現在還存有殘柱。

#### **(C) 派遣大德分往邊遠地區弘宣佛法 (p.41)**

三、南方傳說：阿育王派遣知名大德，分往邊遠地區，弘宣佛法。印度以外，有與那世界 (Yonaloka)，是印度西北希臘人的控制地區；金地 (Suvaṇṇabhūmi)，是緬甸 (Burma)；楞伽島 (Laṅkāḍīpa)，是錫蘭。從此，佛教進而為國際的佛教。

#### **(D) 兒女出家 (p.41)**

四、阿育王曾住在僧中，這是在家弟子，受八關齋戒 (一日一夜，或延長時間) 而住在僧院中。他的兒子摩哂陀 (Mahinda)，女兒僧伽蜜多 (Saṅghamitta)，都出了家，後來到錫蘭去弘法。

#### **(E) 小結：阿育王信佛成為部派更多分化的因素 (p.41)**

阿育王信佛，引起佛教的大發展。分化地區的民族文化，語言、風俗，都不能相同；佛法的適應教化，也就多少差異，成為部派更多分化的因素。

## **二、阿育王時代已經存在的部派 (pp.41-43)**

### **(一) 概述 (p.40)**

阿育王時代，部派已經存在，

#### **1、分別說部——目犍連子帝須 (p.41)**

如南傳說：目犍連子帝須 (Moggaliputta tissa) 說：「佛分別說也」<sup>33</sup>，可見他是上

<sup>32</sup> 《阿育王傳》卷 1 (大正 50, 102c16-103a27)。

<sup>33</sup> (1) (原書 p.56, n.3)：《善見律毘婆沙》卷 2 (大正 24, 684b)。

(2) 印順導師，《印度之佛教》，第七章，第一節〈優波提舍、摩咄理迦與阿毘達磨〉，p.125：上座分別說系自稱分別說者，梵語「毘婆闍婆提」；錫蘭傳有『分別論』，原語「毘崩伽」(即毘婆闍)；其分別即阿毘之毘。此阿毘之明了分別，有直接親切意，如言「直下領會」，「洞然明白」，故古人又釋「阿毘達磨」為「對法」，「照法」，「現法」。此分別又有明晰條理意，如言「文理密察」，故古又釋之為「分別法」、「抉擇法」。若以明鏡當前，幽微畢顯為喻，頗切阿毘之義也。上座稱分別說者，不特取捨於東西二

座部分出（自稱上座部）的分別說部（Vibhajyavādin）。

### 2、大眾部——摩訶提婆（大天）（pp.41-42）

當時的摩訶提婆（Mahādeva（p.42））——大天，是分化南印度摩醯沙慢陀羅（Mahisakamaṇḍala，今 Maisur）的上座。由於大天的弘化，後來分出制多山部（Caityaśaila）等，大天是屬於大眾部的。

### 3、說一切有部——末闍提（p.42）

末闍提（Majjhantika, Madhyāntika）分化到罽賓（Kaśmīra），犍陀羅（Gandhāra），這是北印度，就是《漢書》所說的罽賓；末闍提是屬於（上座部分出的）說一切有部（Sarvāstivāda）的。

## （二）從摩哞陀出家受戒的事實理解當時的三大系（pp.42-43）

### 1、引證

阿育王時代，「佛法」已從根本二部，再分化成三大系了。《善見律毘婆沙》卷 2（大正 24，682a）說：

「目捷連子帝須為和尚，摩訶提婆為阿闍梨，授十戒。大德末闍提為阿闍梨，與（授）具足戒。是時摩哞陀（p.43）年滿二十，即受具足戒」。

### 2、釋由（p.43）

#### （1）受十戒（p.43）

《善見律》，是南傳律部的名稱。阿育王子摩哞陀，出家受戒。從這一事實中，可以理解到的，是：

#### A、王朝中心地的毘舍離——大眾部化區（p.43）

孔雀王朝的首都，在華氏城（Pāṭaliputra），與大眾部重鎮的毘舍離，只是「一水（恒河）之隔」。當時王朝的中心地帶，是大眾部的化區。摩訶提婆受到阿育王的尊重，是可以理解的。

#### B、與阿育王關係密切的優禪尼——分別說部化區（p.43）

阿育王登位以前，出鎮<sup>34</sup>優禪尼（Ujjayinī），這是上座（分別說系）部向西南發展的重要地區。阿育王在這裡，娶了卑地寫（Vedisa）的提毘（Devī），生了摩哞陀與僧伽蜜多兄妹；提毘一直住在優禪尼。

阿育王因妻兒是優禪尼人；因鎮守優禪尼，得到當地力量的支持而得到王位；與這裡的佛教——分別說部的關係，也許更密切些，這所以摩哞陀出家，而從目捷連子帝須為和尚吧！

#### C、摩哞陀從二師受沙彌戒（p.43）

摩哞陀初受沙彌十戒，依律制，應從二師受戒，所以依目捷連子帝須為和尚，摩

---

系，實即「阿毘達磨」者之異名。惟毘之分別，或又引申為推度妄計，而後說一切有部，自稱「應理論者」而彈「分別論者」；『攝論釋』即釋阿毘為無分別。「阿毘達磨」者，即分別論者，世人忘之久矣！

<sup>34</sup> 出鎮：出任地方長官。（《漢語大詞典》（二），p.505）

訶提婆為阿闍黎。

## (2) 受具足戒 (p.43)

### A、阿育王平等尊敬三部 (p.43)

年滿二十，應該受（比丘）具足戒，要有三師——和尚與二位阿闍黎。在阿育王的心目中，說一切有部似乎沒有大眾部與分別說部的親切，但同樣的尊重，請末闍提為阿闍黎。

從摩哂陀受戒的三師，知道部派的存在；阿育王一體尊敬，表示三部的平等和合，並共同為佛法努力的厚望！所以阿育王時，大德們分化各方，可能分別說部多些，但大天與末闍提，決不是目犍連子帝須的統系。

### B、評：南傳以目犍連子帝須為正統是宗派意識的作祟 (p.43)

摩哂陀分化到楞伽島，成為赤銅鑠部（Tāmraśāṭīya），今稱南傳佛教。這一派傳說「五師相承」，以目犍連子帝須為正統，其他的部派為異說，那只是宗派意識作祟！釋尊的「無諍」精神，顯然是淡忘了！南傳阿育王時有「第三結集」，其他部派都沒有說過。傳說帝須當時論決正義，作《論事》；其實《論事》所破斥的部派，當時多數還沒有成立呢！<sup>35</sup>

## (參) 分化成四部 (pp.43-44)

### 一、晚期四大派的傳說 (p.43)

十八部的名稱，在不同的傳記中，也小有出入；而部派分化的過程，真可說異說紛紜，莫衷一是。如加以考察，主要的是：

① 大眾部所傳，<sup>(2.1)</sup> 上座部所傳，<sup>(3)</sup> 正量部（Saṃmatīya）所傳——三說，出於清辨（Bhavya）的《異部精釋》；<sup>(2.2)</sup> 說一切有部所傳，見《異部宗輪論》等；<sup>(4)</sup> 赤銅鑠部所傳，見《島史》等。

說一切有部所傳的，與上座部所傳相近。義淨的《南海寄歸內法傳》說：「諸部流派生起不同，西國相承，大綱唯四」<sup>36</sup>。

### 二、排除「自尊己宗」的主觀意識以釐清不同的傳說 (pp.43-44)

依晚期四大派的傳說，我覺得：大眾部的一再分派，以上座部三系（上座，說一切有，正量）所說的，相近而合理；反之，上座部的一再分派，大眾部所傳的更為合理。這由於對另一系統的傳承與分化，身在局外，所以會敘述得客觀些。對於同一（p.44）系統的分化，都覺得自己是正統，將同系的弟兄派，作為從自派所分出

<sup>35</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章，第二節，第一項〈部派異義集〉，p.356：《論事》對大眾部，特別是大眾部末派——安達羅派四部，被破斥的異義最多，大概是《論事》立於南方的關係。目犍連子帝須時，不可能有這麼多的大眾末派。傳說摩哂陀 Mahinda 在錫蘭結集三藏——西元前二三二年，可能創作此論。自宗的見解，從目犍連子帝須傳來，也就說是目犍連子帝須所作。不過那時不可能那麼完備，南傳第五結集時（西元前 43-17），以巴利文記錄聖典，又有所補充吧！這部書，對大眾部及安達羅派的見解，提貢了很多的資料。

<sup>36</sup> （原書 p.56，n.4）：《南海寄歸內法傳》卷 1（大正 54，205a）。

的。這一「自尊己宗」的主觀意識，使傳說陷於紛亂。<sup>37</sup>

### 三、四部的成立過程 (p.44)

依據這一原則而略加整理，部派分化的經過是這樣：

(1) 初由戒律問題，分為大眾、上座——二部。

(2) 上座部中，又分化為(上座)分別說部，上座(分別說部分出以後的說一切有系)——二部；與大眾合為三部。

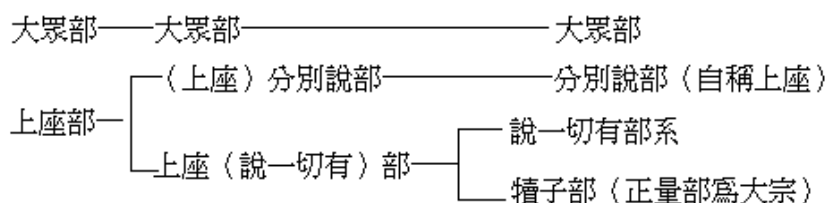
(3) 上座(說一切有系)又分為說一切有部與犢子部(Vātsīputrīya)。

西元二世紀集成的《大毘婆沙論》說：犢子部「若六若七，與此(說一切有部)不同，餘多相似」<sup>38</sup>，可以想見二部是同一系中分出的。

這樣，就成四大部。犢子部分出的正量部，弘傳極盛，取得了犢子系中的主流地位。義淨所說的「大綱唯四」，就是以大眾、上座、說一切有、正量——四大部派為綱。

### 四、小結 (p.44)

「佛法」的分化，自二部、三部而四大部，如下：



### (肆) 部派分化的階段 (pp.44-46)

#### 一、第一階段：西元前 300 年前後 (早於阿育王時代) (pp.44-45)

阿育王時，目犍連子帝須自稱「分別說者」，即分別說部；末闍提是說一切有部；大天是大眾部。大天遊化南方，其後《論事》所說的案達羅(四)派(Andhaka)——東山部(Pūrvaśāila)，(p.45)西山部(Aparaśāila)，王山部(Rājagiriya)，義成部(Siddhārthika)，都是從此分化出來。這可見阿育王時，佛教三大部已明顯存在；大眾部早已一再分化了。所以部派的最初分化(為二部)，推定為西元前 300 年前後。

#### 二、第二階段：西元前 270 年前後 (阿育王登位後) (p.45)

部派第二階段的分化，約開始於西元前 270 年前後。這一階段，如分別說部，說一切有部，都依法義的不同而(分化)得名。這樣，大眾部初分出的一說部(Ekavyāvahārika)，說出世部(Lokottaravādin)，多聞部(Bahuśrutīya)，說假部(Prajñāptivādin)，也

<sup>37</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章，第一節，第三項〈部派本末分立的推定〉，pp.342-343：

四大部派的傳說——「大眾說」(「大眾部傳說」的簡稱，下同例)、「銅鑠說」、「有部說」、「正量說」，所傳的部派生起次第，不是沒有共同性，而只是有些出入。為什麼傳說不同？研究起來，主要是傳說者高抬自己的部派，使成為最早的，或非常早的。這種「自尊己宗」的心理因素，是傳說不同的主要原因。

<sup>38</sup> (原書 p.56, n.5)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2 (大正 27, 8b)。

依法義得名；就是雞胤部（Kukkuṭika），其實也是依說「一切行是燄煨」而得名的。

39

### 三、第三階段：西元前三世紀末到前二世紀（p.45）

第三階段的分化，約為西元前三世紀末到前二世紀。這一階段分化的部派，都依人名、地名、山名、寺名。

如大眾系分出的制多山部，東山部，西山部等。說一切有系分出犢子部，犢子部又出四部：正量部，法上部（Dharmottarīya），賢胄部（Bhadrayānīya），密林山部（Śaṅḍāgārika）。分別說部分出四部：化地部（Mahīśāsaka），飲光部（Kāśyapīya），法藏部（Dharmaguptaka），赤銅鑠部（Tāmraśātīya）。

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。

### 四、第四階段：西元前一世紀（p.45）

第四階段約為西元前一世紀：從說一切有部分出說轉部（Saṃkrāntika），也名說經部（sutrāntika），但這是說轉，與西元三世紀後的經部不同。大眾系又分出說大空部（Mahāsuññatāvādin）。這兩部又以法義為名，已接近「大乘佛法」時期了。

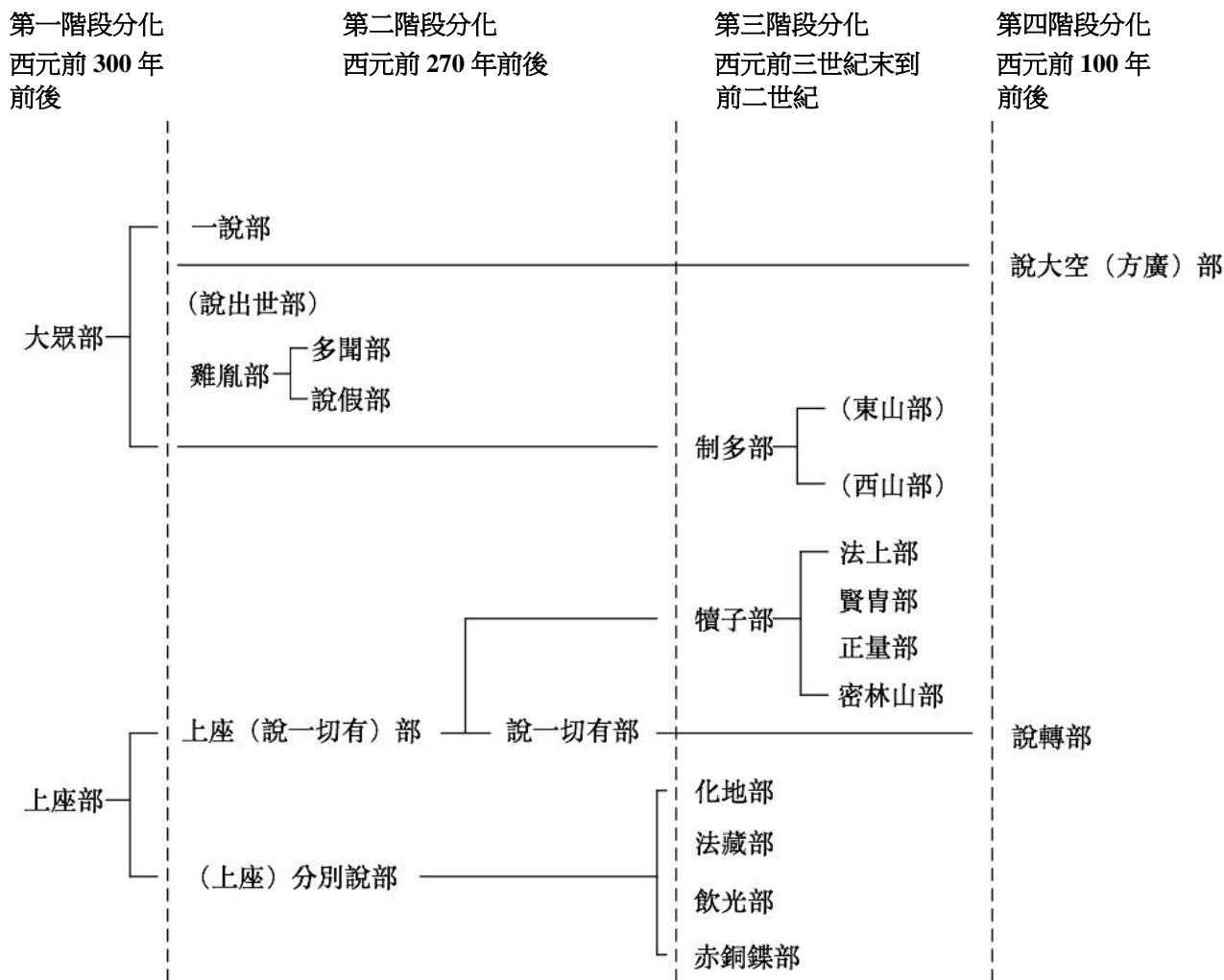
### 五、綜合四階段之結果（p.46）

試依四階段，表示部派分化的本末先後如下<sup>40</sup>：（p.46）

<sup>39</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章，第一節，第三項〈部派本末分立的推定〉，pp.349-350：

「燄煨」，就是叢草等燒成的熱灰。原語 kukkuṭa 顯然與部名一致，而只是些微的音變。依這一部的見解：經上說六根、六塵、六識、六觸、六受熾然，為貪瞋癡火，生老病死所燒然，所以一切行（生滅有為法）都是火燒一樣的使人熱惱苦迫。如熱灰（燄煨）一樣，雖沒有火，但接觸不得，觸到了是會被灼傷的。依一切行是燄煨——熱灰的理論而成部，所以名 kukkuṭa。

<sup>40</sup>（原書 p.56，n.6）：部派分化，參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章〈部派分化與大乘〉，pp. 315-353。



**貳、部派分化時期形成「因緣、譬喻、論議」之類集 (pp.47-55)**

**(壹) 九分教外，加「因緣」、「譬喻」、「論議」成十二分教 (p.47)**

(p.47) 「七百結集」時，傳誦的佛說、弟子說、諸天說，如公認為正確的，都已結集了。到了部派分化時期，又有新的部類集出，這是在固有的九分教外，又有因緣(nidāna)，譬喻(Avadāna)，論議(Upadeśa)，成為十二分教(dvādaśāṅga-vacana)，舊譯為十二部經。

**(貳) 因緣、譬喻、本生及論議之解說 (pp.47-55)**

(1) 因緣與譬喻，是事跡的傳述；

(2) 論議是法義的討論。

**一、「譬喻」、「因緣」、「本生」——「傳說的事跡」 (pp.47-50)**

**(一) 總述：傳說事跡以釋尊的事跡為主(含「本生」) (p.47)**

傳說的事跡，是可以通俗化的，說法時引用為例證的，所以對未來佛教的影響來說，決不低於法義的論究，也許會更大些。

說到事跡，以釋尊的事跡為主。性質與因緣、譬喻相近的，事實上早已存在，但在這一時期，更廣泛的綜合而集出來。九分教中的本生(Jātaka)，也是事跡，應該一併

敘述。<sup>41</sup>

## 〔二〕別釋 (pp.47-50)

### 1、「本生」——過去生的事跡 (p.47)

一、「本生」：

#### 〔1〕本生的體例格式 (p.47)

<sup>[1]</sup>以當前的事實為因緣，<sup>[2]</sup>說到過去生中的一項事情，<sup>[3]</sup>然後結論說：當時的某人，就是我（釋尊），或是某一佛弟子。這樣的體裁，名為本生。

#### 〔2〕所傳都是釋尊過去的事（菩薩行） (p.47)

本生在《阿含經》中已有，但在這一時期，傳出的更多。北方泛說「五百本生」<sup>42</sup>；南傳《小部》中的《本生》，共五四七則，都是釋尊過去世事，也就是修菩薩行的事跡。

「本生」所說的釋尊過去生中的身分，是王，臣，平民，宗教師（有的是外道），也可能是天神（鬼），或是旁生——獸類、鳥類、魚類。<sup>43</sup>

#### 〔3〕釋尊過去生之身分影響未來大乘菩薩的身分 (p.47)

這類本生故事，對未來的「大乘佛法」，菩薩不只是人，也可能是天，或是高等的畜生與鬼王，起著決定性的作用。

### 2、「譬喻」——光輝的事跡 (pp.47-48)

二、「譬喻」：

#### 〔1〕譬喻的意義 (p.47)

譬喻的意義，是光輝的事跡，所以古譯為「出曜」<sup>44</sup>或「日出」<sup>45</sup>。

#### 〔2〕南傳的《譬喻》 (pp.47-48)

南傳《小部》的《譬喻》，分為四部：

- 〔1〕「佛譬喻」，讚美諸佛國土的莊嚴；說十波羅蜜多，就是菩薩的大行。
- 〔2〕「辟支佛譬喻」。
- 〔3〕「長老譬喻」也是 547 人，<sup>〔4〕</sup>「長老尼譬喻 (p.48)」40 人：這是聲聞弟子，

<sup>41</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，第一節，第二項〈本事、本生、譬喻、因緣〉，p.113：

十二分教中敘事的部分——「本事」（itivṛttaka）、「本生」（Jātaka）、「譬喻」（Avadāna）、「因緣」（nidāna），都與佛及菩薩道有關，「本生」與「譬喻」的關係更大。

<sup>42</sup> 《十誦律》卷 36（大正 23，264b15）：

佛即以是因緣故，如是廣說五百本生。

<sup>43</sup> 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，第二節，第四項〈菩薩的身分〉，p.113。

<sup>44</sup> 《出曜經》卷 1（大正 4，609b29-c1）：

出曜之言，舊名譬喻。

<sup>45</sup> 《大乘成業論》卷 1（大正 4，782b14-15）：

日出論者作如是言：「諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。」

自說在過去生中，怎樣的見佛，布施，修行，多生中受人天福報，現在生才得究竟解脫。

### **(3) 說一切有部的譬喻 (p.48)**

說一切有部的譬喻，是編在《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。<sup>46</sup>

<sup>(1)</sup> 初說如來往昔生中的廣大因行，先長行而後說偈頌；偈頌部分，與南傳的「佛譬喻」相當。

<sup>(2)</sup> (中間隔著別的事情)，次說如來與五百弟子，到無熱池 (Anavatapta) 邊。大迦葉 (Mahākāśyapa) 等大弟子，自說過去的本行，共 35 人，這可說是南傳《小部》「長老譬喻」的原始本。

### **3、「因緣」——釋尊的事跡 (pp.48-49)**

三、「因緣」：

#### **(1) 早期：如來的說法、制戒的因緣 (p.48)**

因緣本來是通於如來的說法、制戒，在那裡說，為什麼人、什麼事而說。

#### **(2) 後期 (p.48)**

##### **A、釋尊的事跡 (p.48)**

後來傳出的因緣，主要是釋尊的事跡。

##### **B、建僧的因緣 (p.48)**

或是建僧的因緣，如《赤銅鑠部律》(《善見律》)，化地部的《五分律》，法藏部的《四分律》，大眾部的《摩訶僧祇律》，說一切有部的《十誦律》，正量部的《佛阿毘曇經》。

為了成立僧伽組織，制定受戒制度，都從釋尊成佛說起，或從釋尊誕生說起，或從前生受記作佛說起，說到成佛以後度五比丘，一直到王舍城說法，舍利弗 (Śāriputra)、目犍連 (Mahāmaudgalyāyana) 出家，再說到制立受具足戒的制度。

##### **C、破僧的因緣 (p.48)**

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，從佛誕生說起，一直到釋尊回故國——迦毘羅衛 (Kapilavastu)，度釋種提婆達多 (Devadatta) 等出家，以下說到提婆達多

<sup>46</sup> 《原始佛教聖典之集成》，pp.316-317：

「藥事」(Bhaiṣajya-vastu)，義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶藥事》，二〇卷，現為一八卷。與《銅鑠律》的「藥捷度」相當；但內容增廣，與各部律的距離很大。分別來說：1. 醫藥飲食規定，與「藥捷度」相當；但雜有冗長的圓滿 (Pūrṇa) 故事 (卷一——七)。2. 佛次第遊行說法 (卷八——九中)。3. 佛與金剛手 (Vajrahasta) 遊北天竺 (卷八中——九中)。4. 佛與阿難 (Ānanda) 次第遊行，廣說宿緣 (卷九中——一二中)。5. 佛受波斯匿王 (Prasenajit) 請，說菩薩本生——長行及偈頌 (卷一二中——一五)。6. 佛說毘戰女 (Ciñcā) 帶孟謗佛的宿緣 (錯簡，應移在末段。卷一六初)。7. 遊無熱池 (Anavatapta)，諸大弟子自說先世業緣 (卷一六——一八中)。8. 佛自說山石傷足等業緣 (一八中——終)。在這八段中，與藥食有關的，僅有第一段。「藥捷度」組織的特色，是佛的次第遊行。「藥事」就應用這次第遊行，而不斷延長，集錄了眾多的本生與 (業緣) 譬喻。

的破僧，所以這是破僧的因緣。

#### **D、說《本生》的因緣 (p.48)**

《赤銅鑠部律》在說《本生》前，先說釋尊的「遠因緣」，「次遠因緣」，「近因緣」<sup>47</sup>，也是從過去生事說起，說到成立祇園 (Jetavana)，在祇園說《本生》，這是說《本生》的因緣。

#### **(3) 釋尊的傳記先附於毘尼而後才獨立成部 (pp.48-49)**

釋尊的傳記，各部派廣略出入很大，主要是附於毘尼 (vinaya) 藏，而後才 (p.49) 獨立成部的。法藏 (曇無德) 部的《佛本行集經》卷 60 (大正 3, 932a) 說：

「當何名此經？答曰：摩訶僧祇師名為大事，薩婆多 (說一切有) 師名此經為大莊嚴，迦葉維 (飲光) 師名為佛往因緣，曇無德師名為釋迦牟尼佛本行，尼沙塞 (化地) 師名為毘尼藏根本」。

佛的傳記，隨部派而名目不同，尼[彌]沙塞部名為《毘尼藏根本》，正是建僧因緣的意義。

大眾部名為《大事》，現存梵本《大事》，是大眾部分出的說出世部本，開始也說到毘尼。

漢譯的《方廣大莊嚴經》，是說一切有部的佛傳，但多少受到大乘的影響。《修行本起經》，《過去現在因果經》等，漢譯本的佛傳，著實不少！<sup>48</sup>

#### **4、結說 (pp.49-50)**

##### **(1) 「傳說的事跡」與佛德及菩薩行有關 (p.49)**

以上三類，或是釋尊的事跡，或是往昔生中的事跡，與佛德及菩薩行有關。如《大事》說到了他方世界現在佛<sup>49</sup>，菩薩的「十地」。而部派中，或說四波羅蜜多，或說六波羅蜜多，或說十波羅蜜多，都是從釋尊過去生的大行中歸納得來的。<sup>50</sup>

##### **(2) 對「傳說事跡」之態度為部派分化要素及開展大乘佛法之關鍵 (pp.49-50)**

釋尊涅槃以後，再也見不到佛了，引發「佛弟子對佛的永恒懷念」。

<sup>47</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，p.855：

《本生》前分的「因緣談」，分三部分：1.「遠因緣」，這是根據《佛種姓》的，引述了《佛種姓》的二四六偈，以說明二四佛，次第為釋迦佛前生授記；並舉十波羅蜜的「本生」。2.「次遠因緣」，從兜率天降誕起，到菩提樹下成佛。3.「近因緣」，從成佛到成立祇園止。遠因緣是根據《佛種姓》的；後二分是取材於經律中的佛的傳記。這是佛的傳記，作為宣說「本生」的因緣。

<sup>48</sup> 參閱印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第五章，第四節，第一項〈事緣部分——佛傳〉，pp.351-363；《初期大乘佛教之起源與開展》，第九章，第二節，第五項〈佛本起經〉，pp.578-586。

<sup>49</sup> 參閱印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章，第三節，第一項〈三世佛與十方佛〉，p.156。

<sup>50</sup> (原書 p.56, n.7)：參閱印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第八章〈九分教與十二分教〉，pp.558-568、pp.592-616；《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章〈本生、譬喻、因緣之流傳〉，pp.109-174。

佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛遺體、遺跡的崇敬，如舍利建塔等，莊嚴供養，使佛教界煥然一新。

在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——「譬喻」與「本生」；出世成佛說法的「因緣」。希有的佛功德，慈悲的菩薩行，是部派佛教所共同傳說的；對現實人間的佛——釋尊，多少存有想像的成分。

重視人間佛的，如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「凡是本生，因緣，不可依也。此中 (p.50) 說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以 (作為決) 定義」。<sup>51</sup>但重信仰重理想的部派，依此而論究佛功德，菩薩的大行。

這是部派分化的重要因素；也是重信仰與重理想的，發展而傳出「大乘佛法」的關鍵所在。

## 二、「論議」——「法義的論究」 (pp.50-55)

再說「論議」：

### (一)「論議」的本義 (p.50)

論議是有關法義的，彼此間的問答對論。論議的本義，是通於佛與弟子，弟子與弟子間的問答。

### (二) 後來發展為兩大類論書：「摩呬理迦」與「阿毘達磨」 (pp.50-52)

#### 1、總述 (p.50)

後來，如《瑜伽師地論》卷 25 (大正 30, 419a) 說：

「云何論議？所謂一切摩呬理迦，阿毘達磨，研究甚深素怛纜義，宣暢一切契經宗要，是名論議」。

<sup>(1)</sup> 摩呬理迦 (māṭrkā)，舊譯摩得勒伽；

<sup>(2)</sup> 阿毘達磨 (abhidharma)，或簡譯為阿毘曇。

這兩大類論書，是佛弟子對素怛纜——修多羅的探究、解說，都稱為論議。<sup>52</sup>

#### 2、別釋 (pp.50-55)

##### (1)「摩呬理迦」——決了契經(法)的宗要 (p.50)

摩呬理迦是「本母」的意思，通於法與律，這裡所說的，是「法」的本母。對於修多羅——契經，標舉(目)而一一解說，決了契經的宗要，名為摩呬理迦。

如《瑜伽師地論·攝事分》(卷 85-98)的摩呬理迦是《雜阿含經》「修多羅」部分的本母。

<sup>51</sup> (原書 p.56, n.8)：《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1 (大正 23, 509b)。

<sup>52</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第八章，第五節，第三項〈論議〉，pp.619-620：瑜伽論系，分論書為摩呬理迦、阿毘達磨；而這二類，又總稱為「鄔波提鑠」——「論議」。這樣，「論議」是一切論書的通稱。《大毘婆沙論》的「論議」，是契經；《大智度論》所說，以契經為本，而通攝論書；《瑜伽論》專約論書說。這一差別，可說是「論議」——在佛教流傳中的演變過程。

又如《瑜伽師地論·攝決擇分》(卷 79-80)，標舉菩薩的十六事，一一加以解說，是大乘《寶積經》的「本母」。

這是「釋經論」，但決了宗要，與依文釋義的不同。

**(2)「阿毘達磨」——整理、探究、決擇契經 (pp.50-52)**

**A、略述 (pp.50-51)**

阿毘達磨，在部派佛教中發展起來，與經、律合稱三藏；阿毘達磨受到佛教界的重視，是可想而知的。阿毘達磨所論究的，也是結集的契經，但不是解說一一經文，而是整理、探究、(p.51) 決擇，成為明確而有體系、有條理的佛法。

**B、論究經義的二種學風：論阿毘達磨與論毘陀羅 (p.51)**

經義深廣，所以僧界有集會論究(問答)的學風，有「論阿毘達磨，論毘陀羅論」<sup>53</sup>的。

**(A) 論阿毘達磨——修持為主的 (p.51)**

阿毘達磨，起初是以修持為主的，如「五根」、「五力」等。這是佛法的殊勝處，所以名為阿毘達磨，有「增上法」、「現觀法」(即「對法」)、「覺了法」等意義。

**(B) 論毘陀羅論(方廣)——法義的問答 (p.51)**

毘陀羅(vedalla)，是法義的問答，如蘊與取蘊，慧與識，五根與意根，死與滅盡定等。重於問答分別，聽者了解後，喜悅而加以讚歎；這樣的一項一項的問下去，也就一再的歡喜讚歎。

南傳的「毘陀羅」，在其他部派中，就是「方廣」(vaipulya)：廣說種種甚深法，有廣顯義理的幽深，廣破無知的作用。方廣，後來成為大乘法通稱。<sup>54</sup>

**C、上座部的阿毘達磨論典——「論阿毘曇」與「論毘陀羅」的合一 (pp.51-52)**

**(A) 早期的阿毘達磨論 (p.51)**

論阿毘曇與論毘陀羅，後來是合一了，發展成阿毘達磨論典，是上座部所特有的。

**a、南傳的七論 (p.51)**

「大乘佛法」興起以前的，早期的阿毘達磨論，現存有南傳的七論：

- 一、《法集論》；二、《分別論》；三、《界論》；四、《人施設論》；
- 五、《雙論》；六、《發趣論》；七、《論事》。

《法集》等六論，傳說是佛說的。《論事》，傳說目犍連子帝須，在論義中遮破他宗而造，可說是異部的批判集。但《論事》的內容，多數是後代增補的。

**b、說一切有部的七論 (pp.51-52)**

<sup>53</sup> (原書 p.56, n.9)：《增支部》「五集」(南傳 19, 147)。

<sup>54</sup> 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第八章，第四節，第三項〈方廣(或毘陀羅)〉，pp.573-576。

說一切有部也有七論：

- 一、《法蘊足論》；二、《集異門足論》；三、《施設足論》；
- 四、《品類足論》；五、《界身足論》；六、《識身足論》；
- 七、《發智論》，舊譯名《八犍度論》。

除《施設(足)論》外，都由唐玄奘譯出。《發智論》是迦旃延尼子(kātyāyanīputra)造的，為說一切有部的根本論。迦旃延尼子是東方(恒曲以東)人，在至那僕底(Cinabhukti)造論；造論的時間，約為西元前(p.52)150年前後。

《發智論》全論，分為八蘊：<sup>(1)</sup>〈雜蘊〉、<sup>(2)</sup>〈結蘊〉、<sup>(3)</sup>〈智蘊〉、<sup>(4)</sup>〈業蘊〉、<sup>(5)</sup>〈根蘊〉、<sup>(6)</sup>〈大種蘊〉、<sup>(7)</sup>〈定蘊〉、<sup>(8)</sup>〈見蘊〉。

在時間上，世友(Vasumitra)所造的《品類足論》，富樓那(Pūrṇa)所造的《界身足論》，提婆設摩(Devaśarman)所造的《識身足論》，都已受到《發智論》的影響，造論的時代，要比《發智論》遲一些。

說一切有部以《發智論》為主，以六論為助，所以說「一身六足」。

**c、犢子部系、大陸分別說系的《舍利弗阿毘曇論》(p.52)**

此外有姚秦曇摩耶舍(Dharmayaśas)與曇摩崛多(Dharmagupta)所譯的《舍利弗阿毘曇論》。《大智度論》說：「舍利弗解佛語故，作阿毘曇，後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇」<sup>55</sup>。

《舍利弗阿毘曇論》，全論分〈問分〉、〈非問分〉、〈攝相應分〉、〈緒分〉——四分，與法藏部《四分律》所說的論藏相合。<sup>56</sup>

傳為雪山部(Haimavata)的《毘尼母經》也說：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所生，五種名為阿毘曇藏」<sup>57</sup>。

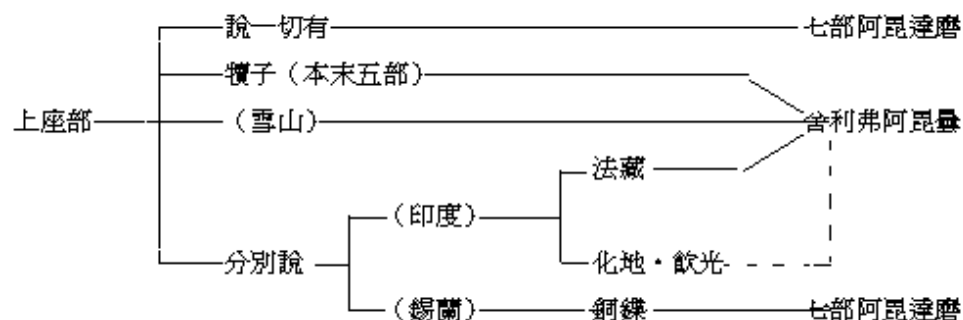
可見這部論，是犢子部系，印度大陸分別說系——法藏部等所誦習的。<sup>58</sup>各部

<sup>55</sup> (原書 p.56, n.10)：《大智度論》卷1(大正 25, 70a)。

<sup>56</sup> (原書 p.56, n.11)：《四分律》卷54(大正 22, 968b27-27)：有難、無難、繫相應、作處，集為《阿毘曇藏》。

<sup>57</sup> (原書 p.56, n.12)：《毘尼母經》卷3(大正 24, 818a)。

<sup>58</sup> (1) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第二節，第四項〈上座部系的根本論書〉，p.21：



(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第二章，第二節，第二項〈舍利弗阿毘曇論的剖視〉，p.66：

派的誦本，有些出入，漢譯本是分別說系的。<sup>59</sup>

**(B) 從《舍利弗阿毘曇論》來了解阿毘達磨的論究 (pp.52-54)**

**a、論究主題 (pp.52-53)**

從《舍利弗阿毘曇論》的內容，參考《大毘婆沙論》<sup>60</sup>的解說，可以看出阿毘達磨論究的主題，與論究的方法，也可從此了解南傳與說一切有部論書的關係。

61

論中的四分或五分，是初期阿毘達磨論究的主題：自相 (svlakṣaṇa)，共相 (sāmānya-lakṣaṇa)，攝 (saṃgraha)，相應 (saṃprayukta)，因緣 (nidāna)——這是阿毘達磨的根本論題。

<sup>(1)</sup> 「自相」是：對佛所說的，如眼、耳等，定、慧等一切法，確定不同於其他的特性；也就確定他的體性，名為自性 (svabhāva) <sup>62</sup>。

<sup>(2)</sup> 「共相」是：(p.53) 如善與不善，善性通於一切善法，不善通於一切不善法；凡通於一分或通於一切法的，名為共相，是法的通性。

<sup>(3)</sup> 「攝」是：佛隨世俗說法，有些是名異而內容相同的，將他統攝為一法。這樣的化繁為簡，容易理解。

<sup>(4)</sup> 「相應」是：內心是心心所的綜合活動。心與心所，心所與心所，有些是一定共同起用的，有的性質相反而不能同起的。心心所同時起而同緣一境的，名為相應。經這樣的分別，複雜的內心活動，容易有明確的認識。

<sup>(5)</sup> 「因緣」是佛法的重要論題。因緣的情形，是不一致的，如種子與芽，水分、溫度與芽，同是因緣而意義各別。

古人依據經文，作種種分別。**攝，相應，因緣**，就是《舍利弗阿毘曇論》的〈攝

---

上座部中，南傳錫蘭的銅鑠部，北傳罽賓的說一切有部，論書很發達，都是以七部論為本論。而先上座部——雪山部，分別說系的大陸學派——法藏部等，犢子系本末五部，都以這部《舍利弗阿毘曇論》為本論。這部論，是至少保持古型的，依這部論的組織去研究，可以理解阿毘達磨論的成立過程。

<sup>59</sup> 印順導師，《印度佛教思想史》，第二章，第三節〈部派思想泛論〉，p.66：

犢子部誦習《舍利弗阿毘曇論》，但現存漢譯本，沒有不可說我，也不立阿修羅為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，現存本應該是屬於印度上座分別說系的。

<sup>60</sup> (1) (原書 p.56, n.13)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116a)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116b20-24)：

有餘師說：應以七事覺知阿毘達磨藏義，謂<sup>(1)</sup> 因善巧，<sup>(2)</sup> 緣善巧，<sup>(3)</sup> 自相善巧，<sup>(4)</sup> 共相善巧，<sup>(5)</sup> 攝不攝善巧，<sup>(6)</sup> 相應不相應善巧，<sup>(7)</sup> 成就不成就善巧。若以如是七事覺知阿毘達磨無錯謬者，名阿毘達磨師，非但誦持文者。

<sup>61</sup> 參閱印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第二章，第二節，第三項〈阿毘達磨論初型〉，pp.69-72。

<sup>62</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34 (大正 27, 179b4-5)：

諸法自性，即是諸法自相。

相應分〉、〈緒分〉。〈問分〉是對於一一法（自相），以「共相」作問答分別；沒有共相分別的，是〈非問分〉。

經這樣的論究，對佛所說法的意義，能充分的明白出來。

#### **b、隨類纂集 (pp.53-54)**

在阿毘達磨的論究中，又進行隨類纂集的工作。以某一論題為主，將有關的經說總集起來，在《舍利弗阿毘曇論》中，就有〈業品〉、〈人品〉、〈智品〉、〈道品〉、〈煩惱品〉、〈觸品〉、〈結品〉<sup>63</sup>、〈心品〉、〈定品〉。

如〈業品〉，從二業到四十業，有關業的經說，總集而一一加以解說。這些類集，可說是資料的搜集。依《舍利弗阿毘曇論》，這類纂集，是稱為**施設 (prajñapti)** 的，<sup>(1)</sup>如說：「今當集假結正門」；「今當集假觸正門」；「今當集假心正門」<sup>64</sup>：假，是施設的異譯。<sup>(2)</sup>又如說：「今當集諸道門」；「今當集諸不善[煩惱]法門」<sup>65</sup>；<sup>(3)</sup>有的直捷的纂集，連「今當集××門」也略去了。依同性質的〈結品〉、〈觸品〉、〈心品〉，這些都應稱為假一一**施設 (p.54)** 設的。

如〈人品〉，與南傳六論中的《人施設論》，是非常接近的。六足論中的《施設論》，趙宋法護 (Dharmapāla) 譯出七卷，內容為〈世間施設〉、〈因施設〉、〈業施設〉。這是傳說為八品的大論，宋譯不全。

《阿育王傳》說：「摩得勒伽藏者，所謂四念處，……願智三昧，增一定法[定的類集]，百八煩惱，世論記，結使記，業記，定、慧等記」<sup>66</sup>。「記」，是施設的異譯。

依上文所說，可見有世間施設，因施設，業施設，結使施設，定施設，慧施設等。這是依隨類纂集的，抉出重要的問題，作為論究的項目。後代論書的品名，大都由此而來。<sup>67</sup>

#### **(C) 評呂澂的「九分毘曇」是阿毘曇的根源 (pp.54-55)**

##### **a、呂澂的看法需要商榷 (p.54)**

呂澂的〈毘曇的文獻源流〉<sup>68</sup>，依圓測的《解深密經疏》（卷二），《仁王經疏》（卷一），引用真諦 (Paramārtha) 的《部執論記》，說「佛說九分毘曇」，

<sup>63</sup> 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.72：

從《舍利弗阿毘曇論》來說，這是經隨類纂集的「界品」而成立的。

<sup>64</sup> (原書 p.56, n.14)：《舍利弗阿毘曇論》卷 26 (大正 28, 690b)。又卷 27 (大正 28, 694c、697b)。

<sup>65</sup> (原書 p.56, n.15)：《舍利弗阿毘曇論》卷 15 (大正 28, 625a)。又卷 18 (大正 28, 646a)。

<sup>66</sup> (原書 p.56, n.16)：《阿育王傳》卷 4 (大正 50, 113c)。

<sup>67</sup> (原書 p.57, n.17)：論書的集成，參閱印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》第一章，第三節〈優波提舍、摩咀理迦、阿毘達磨〉，pp.23-40。第二章，第二節〈阿毘達磨論的成立〉，pp.66-90。第四章〈六分阿毘達磨論〉，pp.136-171。

<sup>68</sup> (原書 p.57, n.18)：呂澂《印度佛學思想概論》（天華書局版，pp.350-354）。

是一切阿毘曇的根源。

九分是：「<sup>(1)</sup>分別說戒，<sup>(2)</sup>分別說世間，<sup>(3)</sup>分別說因緣，<sup>(4)</sup>分別說界，<sup>(5)</sup>分別說同隨得，<sup>(6)</sup>分別說名味句[名句文]，<sup>(7)</sup>分別說集定，<sup>(8)</sup>分別說集業，<sup>(9)</sup>分別說諸陰[蘊]」。<sup>69</sup>

「分別說」，就是施設。

該文解說「名味句」，是「慧」的誤譯；「同隨得」是種子習氣的聚集，與隨眠（煩惱）相當；「世間」是「賢聖」，「諸陰」是「契經」，解說得未免牽強了些！

### **b、導師的評論** (pp.54-55)

#### **(a) 舉疑** (p.54)

「九分毘曇」既然是佛說的，是毘曇的根源，那怎會有「同隨得」<sup>70</sup>？這是正量部特有的術語呀！真諦的譯品，多處引用正量部說，那因為真諦是優禪尼人，這一帶是正量部化區的緣故。可以論定的，真諦所傳的「九分毘曇」，是正量部所傳的。

正量部的「九分毘曇」，已部分傳來，就是真諦所譯的《佛說阿毘曇經》，傳說共九卷，現存二卷。經文先說(p.55)「若見十二因緣生相，即是見法；若能見法，其即見佛」。廣說因緣，與《佛說稻苳經》大致相同，這就是「分別說因緣」。經文「次論律相」，是受戒法的次第安立——「分別說戒」。還有真諦所譯的《立世阿毘曇論》，開端說：「如佛婆伽婆及阿羅漢說」，可見這不只是佛說，而已經過佛弟子們的補充。內容與《長阿含經》的《世記經》相同，是三界世間的施設，不正是「分別說世間」嗎（在九卷《佛說阿毘曇經》中，想必簡略多了）？

真諦所傳的「九分毘曇」，是正量部所說。正量部從犢子部再分出的部派，離佛法根源是遠了些！

#### **(b) 述由** (p.55)

其實，「九分毘曇」，確是古代所傳的佛說，如《摩訶僧祇律》<sup>71</sup>說：

<sup>69</sup> 《解深密經疏》卷1（卍續藏21，183a5-8）：

言九分者，如真諦師部執論記第一卷云：如來正教，即是經、律、阿毗曇。經即五阿含，謂長、增一、中、雜百部也。律不過三部：一、二〔二〕五十戒律；二、雜誦律；三、比丘尼律。阿毗曇有九分：一、分別說戒；二、分別說世間；三、分別說因緣；四、分別說界；五、分別說同隨得；六、分別說名味句；七、分別集定；八、分別說集業；九、分別說諸陰。

<sup>70</sup> 〔陳〕真諦《顯識論》卷1（大正31，880c24-881a3）：

薩婆多部，名同隨得。同者，與數處時等相應長。隨者，與三性不相妨。而得者，不失義。同亦不失，隨亦不失。譬如摩斗樓。此言榆華。取洛柯汁謂赤色汁，點摩斗樓華鬚。華鬚與赤色俱，後結實成熟，則有赤色出，是名同時修得。赤色至果不失故名同，同前有赤色出，是名同修得。赤色至果不失故名同。前來至後不失名隨。隨最後顯故名得也。

<sup>71</sup> （原書p.57，n.19）：《摩訶僧祇律》1. 卷14（大正22，340c）。2. 卷34（大正22，

1. 「九部修多羅，是名阿毘曇」。
2. 「阿毘曇者，九部經」。
3. 「阿毘曇者，九部修多羅」。

九部經（修多羅），正譯為「九分教」。佛說的九分教，是「修多羅」，「祇夜」，……「未曾有經」。九分教是希有的，甚深的，被稱歎為「阿毘達磨」，與「阿毘毘奈耶」並稱。

「阿毘曇有九分」，古代的傳說久了，後起的正量部，以為「阿毘曇論」有九分，這才依自己的宗義，解說為「九分阿毘曇論」。這一傳說，西元六世紀，真諦引進到中國來，竟受到名學者的賞識，推為毘曇根源，也可說意外了！

---

501c)。3. 卷 39（大正 22，536b）。

### 第三節 部派思想泛論 (pp.57-79)

#### 壹、部派思想分化的原因 (pp.57-61)

部派思想的分化，主要是[：]

##### (壹) 地區文化的影響 (pp.57-59)

一、地區文化的影響：

##### 一、地區與民族的不同 (p.57)

###### (一) 根本分裂時之分佈：東西二派 (p.57)

大眾部 (Mahāsāṃghika) 在東方，以毘舍離 (Vaiśālī)，央伽 (Aṅga) 一帶為重鎮；上座部 (Sthavira) 在西方，以拘睺彌 (Kauśāmbī)，摩偷羅 (Mathurā) 為中心，形成東西二派。

###### (二) 阿育王時代各部派之分佈 (pp.57-58)

<sup>(1)</sup>大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼 (Uḍra)，迦陵伽 (Kaliṅga) 而到達案達羅 (Andhra)，即今 Godāvarī 河與 Krishnā 河流域 (主要的大乘思想，都由這一帶傳出)。

<sup>(2)</sup>西方上座部中，有自拘睺彌等南下，經優禪尼 (Ujjayainī) 而到達阿槃提 (Avanti)，成為 (上座) 分別說部 (Vibhajyavādin)。阿育王 (Aśoka) 時，分別說部中，有分化到楞伽島 (Lāṅkādīpa) 的，成為赤銅鍱部 (Tāmraśāṭīya)。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 (Mahīśāsaka)，法藏部 (Dharmaguptaka)，飲光部 (Kāśyapīya)，思想都接近大眾部。如《(p.58) 異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」<sup>72</sup>；飲光部「餘義多同法藏部執」<sup>73</sup>。化地等三部，後來也流化到北方。

<sup>(3)</sup>自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅 (Gandhāra)，罽賓 (Kaśmīra) 地區的，是說一切有部 (Sarvāstivāda)。

<sup>(4)</sup>由拘睺彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子 (Vātsīputrīya) 系的正量部 (Saṃmatīya)。地區不同，民族也不同。<sup>74</sup>

###### (三) 阿育王以後各部派之分佈 (p.58)

###### 1、南方案達羅漸強；北方「三惡王」入侵 (p.58)

阿育王以後，南方案達羅民族日見強大，西元 28 年，竟滅亡了中印度的摩竭陀 (Magadha) 王朝。

在北方，有稱為<sup>(1)</sup>與那 (Yavana) 的希臘人，稱為<sup>(2)</sup>波羅婆 (Pahlava) 的波斯人，還有<sup>(3)</sup>塞迦 (Saka) 人，一波一波的侵入西北，直逼中印度。外來民族，雖也漸漸

<sup>72</sup> (原書 p.76, n.1.1) : 《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

<sup>73</sup> (原書 p.76, n.1.2) : 《異部宗輪論》(大正 49, 17b)。

<sup>74</sup> 詳參(附圖一)。

的信受佛法，但在兵荒馬亂中，不免有「破壞僧坊塔寺，殺諸道人」[比丘]的事件，所以被稱為「三惡王」<sup>75</sup>。其中塞迦族，傳說為就是釋迦（Śākya）遺族，所以非常信仰佛法。烏仗那（Udyāna）一帶的佛教，對未來有深遠的影響。

## 2、「中印法難」使佛法的重心轉移到南方與北方（p.58）

在佛法的分化中，孔雀（Maurya）王朝於西元前 184 年，為權臣弗沙密多羅（Puṣyamitra）所篡滅，改建熏伽（Śuṅga）王朝。那時，旁遮普（Panjāb）一帶，希臘的彌蘭陀（Milinda）王的軍隊，南侵直達中印度，虧得弗沙密多羅逐退希臘部隊，也就因而篡立。弗沙密多羅恢復婆羅門教在政治上的地位，舉行馬祭；不滿佛教的和平精神，及寺塔莊嚴，而採取排佛運動。從中印度到北方，毀壞寺塔，迫害僧眾，如《阿育王傳》，《舍利弗問經》等說。<sup>76</sup>

經歷這一次「法難」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，轉移到南方與北方。南方與北方的佛法，在動亂中成長；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而興盛起來。<sup>77</sup>

## 二、語言的不同（p.59）

（p.59）由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語梵文，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]。<sup>78</sup>邊遠地區的民族與語文不同，對部派佛教的思想紛歧，是有一定關係的。<sup>79</sup>

## （貳）思想偏重的不同（pp.59-61）

二、思想偏重的不同：

### 一、總說：佛弟子有不同修學傾向（p.59）

世間是相對的，人類的思想、興趣，是不可能一致的。佛在世時，多聞者，持律者，頭陀行者等，比丘們已有同類相聚的情形<sup>80</sup>，法義與修習，經過展轉傳授，彼此間的

<sup>75</sup>（原書 p.76, n.2）：《阿育王傳》卷 6（大正 50, 126c）。

<sup>76</sup>《阿育王傳》卷 5（大正 50, 149a23-b3）；《舍利弗問經》卷 1（大正 24, 900a24-b3）；《大毘婆沙論》卷 125（大正 27, 655b20-24）。

<sup>77</sup>印順導師，《華雨集》（第二冊），中編，第七章，第二節〈從人護法到龍天護法〉，pp.37-38：

雖說這些民族，漸受佛法的教化，特別是被指為釋迦族後裔的賒迦人，都信奉「大乘佛法」，但西北印度及以外的西北地區，在異民族的不斷興起，也就是在不斷的動亂苦難中，佛法也受到了傷害，所以說：「將有三惡王，……由於是之故，正法有棄亡」。在民族複雜，政局動亂過程中，佛教為了適應生存，僧品不免漸漸低落，所以有「乃至（佛滅）千歲，正法衰滅」的預言，也就是「末法」思想的來源。

<sup>78</sup>（1）（原書 p.76, n.3）：調伏天《異部次第誦論》。

（1）案：調伏天《異部次第誦論》的出處待考，因目前所知的日譯，只是藏譯本的一部分，非全文，可參考：寺本婉雅，平松友嗣譯註《藏漢和三譯對校·異部宗輪論》之〈西藏所傳，調伏天造《異部說集》〉，pp.35-46。〔發行所：株式會社 國書刊行會，東京。初版昭和 10 年 5 月 10 日〕

<sup>79</sup>參考印順導師，《佛法概論》，第二章，第二節〈教典的語文〉，pp.37-38。

<sup>80</sup>（原書 p.76, n.4）：《雜阿含經》卷 16（447 經）（大正 2, 115a-b）。《相應部》（14）「界相應」（南傳 13, 228-230）。

差別就顯著起來，這可說是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自稱我（承）襲采菽氏[目捷連]師」；經量部（sutrāntika）「自稱我以慶喜[阿難]為師」<sup>81</sup>，明顯的表示了這一意義。

## 二、別釋（p.59）

### （一）「重法」與「重律」的不同（p.59）

對「佛法」的態度與思想不同，如大眾部是重法的，上座部是重律的。

上座部中的分別說系，對律制特別尊重。如漢譯的《四分律》屬法藏部，《五分律》屬化地部，《解脫戒經》屬飲光部，《善見律毘婆沙》屬赤銅鑠部。每派都有自宗的律典，可以想見對於戒律的尊重。

這是重法與重律的不同。

### （二）「重分別（論）」與「重貫通（經）」的不同（pp.59-60）

對於經法，重於分別的，如赤銅鑠部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）一一七論。南、北兩大學派，特重阿毘達磨（abhidharma），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就<sup>82</sup>），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。

大眾部是重貫通的，有《蜚勒論》，「廣比諸事，以類相從」<sup>83</sup>；有「隨相門、對治門等」<sup>84</sup>論門。重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的（p.60）學風。

以上是重於分別，重於貫通的不同。

<sup>81</sup>（原書 p.76, n.5）：《異部宗輪論》（大正 49, 15b）。

<sup>82</sup> 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第一節，第三項〈法相的如實分別〉，p.191：

「成就」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」。「得」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「捨」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「退」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

<sup>83</sup>（原書 p.76, n.6.1）：《大智度論》卷 2（大正 25, 70b10-11）：

蜚勒：廣比諸事，以類相從，非阿毘曇。

<sup>84</sup>（原書 p.76, n.6.2）：又《大智度論》卷 18（大正 25, 192b-c）：

**隨相門者**，……如佛於四諦中，或說一諦，或二、或三。如馬星比丘為舍利弗說偈：「諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。」此偈但說三諦，當知道諦已在中，不相關故；譬如一人犯事，舉家受罪。如是等，名為隨相門。

**對治門者**，如佛但說四顛倒：常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒，是中雖不說四念處，當知已有四念處義。譬如說藥，已知其病，說病則知其藥。若說四念處，則知已說四倒；四倒則是邪相。若說四倒，則已說諸結。所以者何？說其根本，則知枝條皆得。……如是等種種相，名為對治門。如是等諸法，名為蜚勒門。」

### (三)「尊古」與「融新」的不同 (p.60)

大概的說：上座系是**尊古的**，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。

大眾部系及一分分別說者<sup>85</sup>，是**纂集遺聞，融入新知的**，如真諦 (Paramârtha) 《部執異論疏》說：化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」<sup>86</sup>；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」<sup>87</sup>；大眾部系中，更「有大乘義」<sup>88</sup>，這是尊古與融新的不同。

### (四)「隨教行(經說)」與「隨理行(義理)」的不同 (pp.60-61)

#### 1、二系所重不同 (p.61)

對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義」<sup>89</sup>。

但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅鑠部自稱「分別論者」。

#### 2、應了解佛說法之四大宗趣 (p.61)

##### (1) 覺音的四阿含注釋可能與龍樹的四悉檀相合 (pp.60-61)

佛說是有了義的、不了義的，應論究諸法實義，不可以世俗的隨宜方便說為究竟。佛說有了義、不了義，如結集的「四部阿含」，也有宗趣的不同，覺音 (Buddhaghosa) 所作的四部注釋，名稱為：

《長部》注：Sumaṅgalavilāsinī (吉祥悅意)

《中部》注：Papañca-sūdanī (破斥猶豫)

《相應部》注：Sāratthapakāsinī (顯揚真義)

《增支部》注：Manoratha-pūraṇī (滿足希求)

四部注釋的名稱，表示了古代所傳，四部(阿含)的不同宗趣。龍樹 (Nāgārjuna) 所說的四種悉檀 (siddhānta)，就是依此判說，而作為判攝一切佛法的準繩。<sup>90</sup>如「世間悉檀」是「吉祥悅意」；「對治悉檀」是「破斥猶豫」；「各各為人(生善)悉檀」是「滿足希求」；「第一義悉檀 (p.61)」是「顯揚真義」。<sup>91</sup>

<sup>85</sup> 印順導師，《以佛法研究佛法》，第五章，第四節〈從學派的分裂看大乘〉，p.177：

在佛元二世紀的迦王時代，西方的上座系，有一分人傾向大眾而接近了，這就是中印的分別說系。這一系，流行在大陸上的，像化地、飲光、法藏部，不論是分裂的緣起，聖典的內容（古人也判法藏部律的分通大乘），都接近大眾系。特別是三世紀中印法難以後，大眾系與大陸分別說系的關涉更深。西方的上座系，不久又分為犢子與說一切有兩系。犢子系以拘舍彌為中心而分化到恆河流域，也有進入大眾系的故鄉，所以他也傾向大乘。

<sup>86</sup> (原書 p.76, n.7.1)：《三論玄義》卷 1 (大正 45, 9c16-19)。

<sup>87</sup> (原書 p.76, n.7.2)：《三論玄義》卷 1 (大正 45, 9c20-24)。

<sup>88</sup> (原書 p.76, n.7.3)：《三論玄義》卷 1 (大正 45, 9a8-17)：

至二百年中，從大眾部內又出一部，名多聞部。大眾部唯弘淺義棄於深義，佛在世時有仙人，值佛得羅漢，恒隨佛往他方及天上聽法，佛涅槃時其人不見，在雪山坐禪，至佛滅度後二百年中，從雪山出覓諸同行，見大眾部唯弘淺義不知深法，其人具足誦淺深義，深義中有大乘義，成實論即從此部出，時人有信其所說者，故別成一部名多聞部。

<sup>89</sup> (原書 p.76, n.8)：《異部宗輪論》(大正 49, 15b)。

<sup>90</sup> (原書 p.76, n.9)：《大智度論》卷 1 (大正 25, 59b)。

<sup>91</sup> 案：菩提長老認為覺音尊者四部注釋的名稱與龍樹菩薩的四悉檀並沒有關係，理由是：

(1) 覺音尊者不會用隱蔽的方式(透過註釋的名稱)來表達四悉檀的想法。

## (2) 有部也有相近的傳述 (p.61)

這一佛法化世的四大宗趣，說一切有部也有相近的傳述。如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：

「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含」。<sup>92</sup>

## 3、小結 (p.61)

上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

## 貳、部派之間教義上信解的歧異 (pp.61-74)

部派分化而引起信解的歧異，先從佛 (buddha)、菩薩 (bodhisattva) 說起：

### (壹) 佛陀觀、菩薩觀的差別 (pp.61-63)

#### 一、佛陀觀 (pp.61-63)

##### (一) 佛與阿羅漢間的距離漸遠 (p.61)

佛與弟子們同稱阿羅漢 (arhat)，而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則是佛教界所公認的。傳說大眾部的大天 (Mahādeva) 五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」<sup>93</sup>，引起了教界的論諍。<sup>94</sup>「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音

(2) 覺音尊者的所有論書中並未出現過「悉檀」這個字。

(3) 四悉檀的釋經原則（或用不同的名稱）也不曾在覺音尊者的論書中提過。

(4) 四部注釋名稱的理由，在覺音尊者的結語頁有所提示，如下：

(a) 稱《長部注》為「吉祥悅意 (Sumangala-vilasini)」是因為護持他的比丘是吉祥 (Sumangala) 僧伽院的住眾。

(b) 稱《增支部注》為「滿足希求 (Manorathapurani)」是因為造這部論滿足 (purani) 了他為四部尼柯耶都造論的希望 (manoratha)

(c) 《中部注》的名稱「破斥猶疑」的確意指對治悉檀。（僅此與悉檀意義有關）

(d) 《相應部注》的名稱「顯揚真義」或可認為是指究竟真理，不過這不是這個詞必然的含義，它僅僅是「一個要義」的意思。

詳參長慈法師，〈覺音論師知道「四悉檀」嗎？〉，《福嚴會訊》第 46 期，2015 年 4 月，pp.62-81。

<sup>92</sup> (原書 p.76, n.10)：《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1 (大正 23, 503c-504a)。

<sup>93</sup> (原書 p.76, n.11)：《異部宗輪論》(大正 49, 15a)。

<sup>94</sup> 印順導師，《印度之佛教》，第六章，第二節〈大眾系末派之分裂〉，pp.108-109：

大天之學德，毀譽不一；其所傳五事，亦解說或異，姑略言之：<sup>(1)</sup>「餘所誘」者，天魔能燒阿羅漢，令於夢中漏失（銅鑠者作「餘附與」，意謂天魔化作不淨，以啟羅漢之疑也）。

<sup>(2)</sup>「無知」者，阿羅漢有不染污無知，不明事物之相。<sup>(3)</sup>「猶豫」者，阿羅漢有處非處疑，即疑事物之是否如此。<sup>(4)</sup>「他令入」者，阿羅漢不能自覺，要由師之開示而後能入。

<sup>(5)</sup>「道因聲故起」者，要痛感生死，誠唱「苦哉」，聖道乃得起（銅鑠者謂證初果之聖者，於定中唱言苦哉）。

前之四者，蓋以聲聞無學果為未盡。說一切有部等，以不染污無知、處非處疑等，阿羅漢已斷而猶現起；不由他悟，自覺自知。大天則指以未斷、不知，此其所以諍也。「道因聲起」，藉語言以導悟心，開音聲佛事之端，亦非上座系所許。

聲可作為修道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。

### **(二) 上座部——現實人間的佛陀觀 (p.61)**

釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。

### **(三) 大眾部——理想的、十方的佛陀觀 (pp.61-63)**

#### **1、佛身是無漏而演進到人間佛為化身 (pp.61-62)**

大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」<sup>95</sup>。這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。

大眾系的說大空宗 (Mahāsuññatāvadin) 以 (p.62) 為：佛示現身相，其實佛在兜率天 (Tuṣita) 上，所以也不說法，說法是佛的化現。<sup>96</sup>

《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」<sup>97</sup>，這也是佛不說法了。

案達羅派與北道部 (Uttarāpathaka) 說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。<sup>98</sup>

#### **2、真實的佛——無所不在、無所不能、無所不知、壽命無邊 (p.62)**

從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》(大正 49, 15b-c) 說：

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。

《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」<sup>99</sup>，實不

<sup>95</sup> (原書 p.76, n.12)：《摩訶僧祇律》卷 31 (大正 22, 481a)。

<sup>96</sup> (原書 p.76, n.13)：《論事》(日譯南傳 58, 337-341)。

<sup>97</sup> (1) (原書 p.76, n.14)：《異部宗輪論》(大正 49, 15c)。

(2) 演培法師，《異部宗輪論語體釋》，p.67：

諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。

<sup>98</sup> (原書 p.77, n.15)：《論事》(日譯南傳 58, 343-344)。

<sup>99</sup> (原書 p.77, n.16)：《大智度論》卷 9 (大正 25, 121c-122a)。

外乎大眾系的佛身觀。

### 3、十方有諸佛 (p.62)

同時，大眾部以為：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。

現存說出世部（Lokottaravādin）的 Mahāvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。<sup>100</sup>

### 4、小結：理想的、十方的佛陀觀是從佛弟子對釋尊的懷念而來 (pp.62-63)

佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思慕懷念，日漸理想化，演化為十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古 (p.63) 的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！

## 二、菩薩觀 (p.63)

### (一) 菩薩的修行從「本生」傳出 (p.63)

釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱為菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名為「本生」（Jātaka），這是各部派所共有的（也有出入）。

### (二) 未成佛以前的菩薩有異生和聖者之歧異 (p.63)

#### 1、總說 (p.63)

本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」、「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？

#### 2、別明 (p.63)

##### (1) 上座部：可能 (p.63)

上座部以為是可能的；

##### (2) 大眾部：一般眾生不可能是已入「決定」的菩薩能 (p.63)

大眾部系以為不可能，那怎樣解說本生呢？

大眾部中，案達羅學派及北道部以為：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛（Kāśyapa）時入決定。<sup>101</sup>入「決定」（niyāma），鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」<sup>102</sup>，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。<sup>103</sup>這樣，菩薩修行，可分為二

<sup>100</sup>（原書 p.77，n.17）：Mahāvastu（Vol.1, pp.121-123）。《入大乘論》卷下（大正 32，46a）。

<sup>101</sup>（原書 p.77，n.18）：《論事》（日譯南傳 57，366-371）。

<sup>102</sup>（原書 p.77，n.19）：《論事》（日譯南傳 58，435-437）。

<sup>103</sup>（原書 p.77，n.20）：《異部宗輪論》（大正 49，15c）。

個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致（avaivartika）菩薩相當。這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。

### 三、結義（p.63）

總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。

對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。<sup>104</sup>

### （貳）法義論述重心的差別（pp.63-74）

#### 一、總說（pp.63-64）

佛與菩薩，是依據釋尊的傳記（「因緣」），及傳說（「本生」）等而發展；佛法的義理，是依（p.64）據「四部阿含」及「雜部」的。論到法義（教理），大概的說：

- ① 大眾部系著重理性的思考，
- ② 上座部系著重事相的論究。

#### 二、別釋（pp.64-66）

##### （一）大眾部系著重理性的思考（pp.64-66）

##### 1、概說上座系關於無為法的安立（p.64）

無為（asamskrta）法，在《阿含經》中，指煩惱、苦息滅的涅槃（nirvāṇa）；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（pratisamkhyā-nirodha）。

赤銅鑠部但立擇滅無為，代表了初期的法義。

無為是不生不滅的，有永恒不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（apratīsamkhyā-nirodha），虛空（ākāśa）。<sup>105</sup>如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。

##### 2、大眾部及分別說系（印度大陸）安立更多的無為法（pp.64-65）

##### （1）大眾部系（pp.64-65）

在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如《異部宗輪論》（大正 49，15b-c）說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。

①-③ 九無為中的前三無為，與說一切有部相同。

<sup>104</sup> 參考印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.148-172：第三章，第二節，第五項〈平實的與理想的菩薩〉；第三節，第一項〈三世佛與十方佛〉；第二項〈現實佛與理想佛〉。

<sup>105</sup>（原書 p.77，n.21）：《異部宗輪論》（大正 49，16a）。

<sup>(4)-(7)</sup>空無邊處 (ākāśānañcāyatana) 等四無為，是四無色定所契的定體。<sup>106</sup>

<sup>(8)</sup>緣起支性 (pratītya-samupādāṅgikatva)，經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」<sup>107</sup>，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。

<sup>(9)</sup>聖道支性 (āryamārgaṅgikatva)，經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」<sup>108</sup>，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這 (p.65) 二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。

## (2) 分別說系 (p.65)

### A、化地部 (p.65)

分別說系的化地部，也立九無為：

「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。<sup>109</sup>

<sup>(1)-(3)</sup>前三無為相同。

<sup>(4)</sup>不動 (acala)，一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。

<sup>(5)-(7)</sup>真如 (tathatā) 是如此如此而沒有變異的；善 (kuśala)、不善 (akuśala)、無記 (avyakṛta) 法被稱為真如，說明了善、不善、無記 (中容) 性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

### B、《舍利弗阿毘曇論》(分別說系之誦本) (p.65)

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：

<sup>(1)</sup>擇 (智緣盡)、<sup>(2)</sup>非擇 (非智緣盡)、<sup>(3)</sup>緣 (緣起)、<sup>(4)-(7)</sup>空無邊處等四處外，別立<sup>(8)</sup>決定與<sup>(9)</sup>法住。<sup>110</sup>

<sup>(8)</sup>決定 (即「正性離生」) 是無為，與大眾部系中的案達羅 (四) 派相同。<sup>111</sup>

<sup>(9)</sup>法住，可能是法住智所悟入的諦理。<sup>112</sup>

<sup>106</sup> 參考印順導師，《性空學探源》，第三章，第三節，第一項，第一目〈戊、道果之無為〉，pp.219-220：定境無為。

<sup>107</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 引經 (大正 26，505a)。

<sup>108</sup> 《雜阿含經》卷 12 (287 經) (大正 2，80c)。

<sup>109</sup> (原書 p.77，n.22)：《異部宗輪論》(大正 49，17a)。

<sup>110</sup> (原書 p.77，n.23)：《舍利弗阿毘曇論》卷 1 (大正 28，526c)。

<sup>111</sup> (1) (原書 p.77，n.24)：《論事》(南傳 58，1)。

(2) 案：案達羅派共有東山住部、西山住部、王山住部及義成部等四部。

<sup>112</sup> 印順導師，《性空學探源》，第三章，第三節，第一項，第一目〈戊、道果之無為〉，p.221：法住，也是修行過程中的一個位次，經說「得法住智」；《成實論》說，以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道。法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者 (他們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心)。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不可

傳說犢子部誦習《舍利弗阿毘曇論》<sup>113</sup>，但現存漢譯本，沒有不可說我(anabhilāpya-pudgala)，也不立阿修羅(asura)為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部(Haimavata)的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，<sup>114</sup>現存本應該是屬於印度上座分別說系的。

### (3) 其他 (p.65)

此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為。<sup>115</sup>

北道部說：色等自性名真如，是無為。<sup>116</sup>

案達羅四部中的東山住部(Pūrvaśāila)，立四諦是無為；沙門果及得是無為。<sup>117</sup>

### (4) 結義 (pp.65-66)

#### A、立種重無為是傾向形而上之理性的探究 (p.65)

大眾系及(流行印度的)分別說系，立種種無為，都是在推究永恒不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。<sup>118</sup>

#### B、傾向形而上之理性的探究與大乘思想相近 (pp.65-66)

這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二(p.66)的佛陀。佛是超越常情的，東山住部的〈隨順頌〉，說得非常明白，如《入中論》卷2(漢藏教理院刊本31)引「頌」說：

若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。  
雖許蘊處界，同屬一體性<sup>119</sup>，然說有三界，是順世間轉。  
無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。  
由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。  
不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。  
不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。  
雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉。<sup>120</sup>

---

轉變不再退墮的無為常住性，這就是法住無為與決定無為。

<sup>113</sup> (原書 p.77, n.25)：《大智度論》卷2(大正25, 70a)。

<sup>114</sup> (1) (原書 p.77, n.26)：《四分律》卷54(大正22, 968b)。《毘尼母經》卷3(大正24, 818a)。

(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第一章，第二節，第一項〈論書為部派佛教的作品〉，p.10：

《毘尼母經》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所」，也與《舍利弗阿毘曇論》相合。據近人考證，毘尼母論屬於雪山部(Haimavata)。

※詳參：金倉圓照《毘尼母經與雪山部》(日本佛教學會年報二五, 129-152)

<sup>115</sup> (原書 p.77, n.27)：《論事》(日譯南傳58, 14-16)。

<sup>116</sup> (原書 p.77, n.28)：《論事》(日譯南傳58, 372-374)。

<sup>117</sup> (原書 p.77, n.29)：《論事》(日譯南傳58, 8-11、368-372)。

<sup>118</sup> 詳參(附表一)。

<sup>119</sup> 詳參(附表二)。

<sup>120</sup> (1) 此《隨順頌》，可參考宗喀巴著(法尊法師譯)《入中論善顯密意疏》，p.227(法爾出版)〔或《宗喀巴大師集·第三卷》，p.360〕。

在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有世俗所見那樣的我與法、有與無，連佛、滅、勝義，也都是無可說的。為眾生——有情說這說那，都不過「順世間轉」，隨順世間的方便。從如來自證的離言法性說，法性是超越於名言的。大眾部系發展到此，與「大乘佛法」是沒有太多不同的。

## 〔二〕上座部系著重事相的論究 (pp.66-68)

### 1、探求的內容 (pp.66-67)

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨 (abhidharma) ——「論」。

探求的內容[：]

#### 〔1〕自相 (pp.66-67)

一、自相 (svalakṣaṇa)：

佛所說的，我們平常所了解的，都是複合體；就是「一念心」，也有複雜的心理 (p.67) 因素。所以，從複合而探求 (分析) 到「其小無內」的單位，不同於其他而有自體的，「自相不失」，就立為一法。

#### 〔2〕共相 (p.67)

二、共相 (sāmānya-lakṣaṇa)：

一切法所有的通遍性，或通於一切法，或通於有為 (saṃskṛta)，或通於色法等，通遍性名為共相。赤銅鑠部稱共相為「論母」，說一切有部名為「論門」(分別)。<sup>121</sup>

#### 〔3〕攝 (p.67)

三、攝 (saṃgraha)：

佛所說的，有同名而含義不同的，也有不同名字而內容是同一的，所以以「自性攝自性」，凡同一體性的，就是一法，如《舍利弗阿毘曇論》說：「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達 (自相他相共相)，思，持，辯，進辯，慧，智，見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄<sup>122</sup>，是名慧根」。<sup>123</sup>這樣，異名而同實的，就化繁為簡了。

#### 〔4〕相應 (p.67)

四、相應 (samprayukta)：

---

(2) 《入中論善顯密意疏》卷 7 (B09, 665a29-b9)：

如是廣說。其中末頌，明有情無自性之補特伽羅無我。所餘諸頌，明有事無事諸法無自性之法無我。東山住部，分別熾然論，說是大眾部中分出。故聲聞藏中亦有明顯說法無自性者。

<sup>121</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第二章，第二節，第四項〈阿毘達磨論的新開展〉，p.75：

以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鑠部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。

<sup>122</sup> 案：對比《舍利弗阿毘曇論》內其他關於慧的異名，「不薄」與「不癡」、「無癡」相當。

<sup>123</sup> (原書 p.77, n.30)：《舍利弗阿毘曇論》卷 5 (大正 28, 560c-561a)。

這是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不一，有可以同時緣境而起的，是相應；不能同時緣境而起的，是不相應。從「自相」分別得來的一一心所法，經相應不相應的論究，對內心能有明確的理解。

### (5) 因緣 (p.67)

五、因緣 (nidāna)：

一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鑠部的《發趣論》，立二十四緣<sup>124</sup>；《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣（十種因緣）<sup>125</sup>；說一切有部的《發智論》，立六因、四緣<sup>126</sup>。

### (6) 小結 (p.67)

佛說（《阿含經》）經自相等論究，這才條理分明，容易了解（不斷論究而成為繁密的義學，是以後的事）。

### 2、對一一法加以分類 (pp.67-68)

在論究中，經「自相」、「攝」而成立的一一法（一般所說的七十五法，百法，就是這樣來的），加以分類，

◎如赤銅鑠部的《(p.68)攝阿毘達磨義論》說：

「說此對法[阿毘達磨]義，勝義有四種：心及心所、色，涅槃攝一切」。<sup>127</sup>

《攝義論》歸納一切法為四類：涅槃是無為法；有為法是心(citta)，心所(caitta)，色(rūpa)——三類。這四類都是勝義(Paramārtha)，也就是實有的。

◎說一切有部的《發智論》，覺得有些有為法，不能納入心、心所、色的，所以立心不相應行(cittaviprayukta-samskara)。<sup>128</sup>

<sup>124</sup> 《發趣論》(漢譯南傳 54, 1); (日譯南傳 50, 1):

1、因緣，2、所緣緣，3、增上緣，4、無間緣，5、等無間緣，6、俱生緣，7、互相緣，8、依止緣，9、親依止緣，10、前生緣，11、後生緣，12、修習緣，13、業緣，14、異熟緣，15、食緣，16、根緣，17、靜慮緣，18、道緣，19、相應緣，20、不相應緣，21、有緣，22、無有緣，23、離去緣，24、不去緣。

<sup>125</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分遍品第一〉(大正 28, 679b8-9):

十緣：謂 1、因緣，2、無間緣，3、境界緣，4、依緣，5、業緣，6、報緣，7、起緣，8、異緣，9、相續緣，10、增上緣。

<sup>126</sup> (1) 《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5-8):

有六因，謂相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。

(2) 《阿毘達磨發智論》卷 17 (大正 26, 1012b17-18):

與「味相應初靜慮」等為幾緣？

答：與自地味相應，為因、等無間、所緣、增上。

<sup>127</sup> (原書 p.77, n.31)：《攝阿毘達磨義論》(南傳 65, 1)。

<sup>128</sup> (1) (原書 p.78, n.32)：《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c、921c)。

(2) 印順導師，《唯識學探源》，下編，第三章，第三節，第三項〈結說〉，p.157：

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應

◎世友 (Vasumitra) 所造的《阿毘達磨品類 (足) 論》，立〈辯五事品〉，以色，心，心所，心不相應行，無為為五類，<sup>129</sup>統攝一切法，可說「綱舉目張」，一直為後代的論師所採用。<sup>130</sup>

### (三) 部派的三大異義 (pp.68-74)

部派的異義多極了，略述三項最重要的。

#### 1、「三世有」與「現在有」 (pp.68-70)

##### (1) 總說 (p.68)

一、三世有與現在有：佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那 (kṣaṇa)，就分為二大系，三世有與現在有。

##### (2) 別釋 (pp.68-70)

###### A、三世有 (pp.68-69)

###### (A) 三世有之定義 (pp.68-69)

三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部 (本末五部<sup>131</sup>)，及從說一切有分出的說轉部 (Saṃkrāntika) 所主張的。「三世有」是什麼意義？

一一法的實體，是沒有增減的 (這是「法界不增不減」的古義)，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 395c-396a) 說：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無減，但依作用，說有說無」。

一一有為法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」 (p.69) 的。依諸法的作用，才可以說有說無。

###### (B) 三世有之解說 (p.69)

這是說，一切法不增不減，本來如此：

沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」。

依因緣而現起，法體還是這樣，名「現在有」。

作用過去了，法體還是這樣的存在，名「過去有」。

生滅、有無，約法的作用說，自體是恒住自性，如如不異的。

生 (jāti) 與滅——無常 (anityatā)，是「不相應行法」。

依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起 (生

---

行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

<sup>129</sup> (原書 p.78, n.33)：《阿毘達磨品類足論》卷 1 (大正 26, 692b)。

<sup>130</sup> (原書 p.78, n.34)：以上阿毘達磨的探求，參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章 (p.64-89)。

<sup>131</sup> 案：犢子、法上、賢胄、正量、密林山等五部。

滅相)用,所以說法生、法滅。其實,法體是沒有生滅的,也就沒有因果可說的,如《大毘婆沙論》說:

「我說諸因以作用為果,非以實體為果;又說諸果以作用為因,非以實體為因。諸法實體,恒無轉變,非因果故」。<sup>132</sup>

這是著名的「法性恒住」,「三世實有」說。

### (C) 三世有之不同解說 (p.69)

#### a、有部 (p.69)

依說一切有部,常與恒是不同的。<sup>133</sup>

法體如如不異而流轉於三世的,是恒有;

不生不滅的無為法,是常。

#### b、說轉部 (p.69)

這一思想,有法體不變而作用變異的意義,所以從說一切有部分出的說轉部說:「有根邊蘊,有一味蘊」<sup>134</sup>。這應該就是《大毘婆沙論》所說的:

「有執蘊有二種:一、根本蘊,二、作用蘊;前蘊是常,後蘊非常」。<sup>135</sup>

一味蘊即根本蘊,是常恒而沒有變異的,根邊蘊即作用蘊,從根本而起的作用,是非常的。

這就是說一切有部的法體與作用,差別只是法體的是常、是恒而已;但在一般解說,常與恒是沒有不同的。

#### c、其他 (p.69)

化地部末計,也說「實有過去、未來」。<sup>136</sup>案達羅四部說:「一切法自性決

<sup>132</sup> (原書 p.78, n.35):《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 105c)。

<sup>133</sup> 惠敏法師,〈印順導師之部派佛教思想論(I)——三世有與現在有〉, p.33:

……借用世親《俱舍論》對有部的批判之段落配合來看:「在同時,如三世恆有,佛教『諸行無常』的基本命題就被否決了;因為,無常必然是生滅變易的。有部的三世法體恆住,從體上說是生滅不變易的。所以《俱舍論》卷 20,有一偈頌譏笑有部主張的矛盾,簡直和自在天能作說一樣的可笑。如云:許法體恆有,而說性非常,性體復無別,此真自在作。」根據《俱舍論》,我們可知道「恆有」的梵語是 *sarvadā asti*,它是用來主張:*svabhāva* (法體; own-nature 之意; 又譯為「自性」) *sarvadā* (恆; 副詞性不變化詞, always 之意, 用來修飾動詞 *asti*) *asti* (有; exist 之意; 存在); 「常」的梵語是 *nitya*,它是用來說明:不許可 *bhāva* (性; existing 之意) *nitya* (常; 形容詞, permanent 之意, 用來修飾名詞 *bhāva*)。\*為何如此?我們推論:前者與「說一切有部」的梵語 *sarvadāsti* 有關,所以 *svabhāvaḥ sarvadā asti* 的主張是被允許的。後者,與「諸行無常,是生滅法」的梵語 *anityā vata saṃskārā utpāda-vyaya-dharmaṇaḥ* 有關,所以 *bhāvaḥ nityaḥ* 的說法是不被允許的。

[\*T29, no. 1558, p. 105, b2-3; Kośa- (P) p. 298. *Svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate na ca svabhāvad bhāvo' nyo vyaktam isvara-ceṣṭitam.*] (收於《中華佛學學報》第 17 期, pp.19-44, 臺北:中華佛研所, 2004 年)

<sup>134</sup> (原書 p.78, n.36):《異部宗輪論》(大正 49, 17b)。

<sup>135</sup> (原書 p.78, n.37):《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11 (大正 27, 55b)。

<sup>136</sup> (原書 p.78, n.38):《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

定」；「一切法有，三世各住自位」，<sup>137</sup>也近於三世有說。

### **B、現在有** (pp.69-70)

#### **(A) 主要主張** (pp.69-70)

與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是 (p.70) 無，現在、無為是有」。<sup>138</sup>一切有為法，生滅無常，因果相續，都是現在有。

過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。

還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。

曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。

這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。

#### **(B) 特殊主張** (p. 70)

《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。<sup>139</sup>這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！

從大眾部分化出的北道派說：色等（有為）法的自性（svabhāva），是真如、無為。<sup>140</sup>這正是「現在雖有而是無為」；無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。

### **C、小結** (p.70)

三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！<sup>141</sup>

### **2、「一念見諦」與「次第見諦」** (pp.70-72)

二、一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。

<sup>137</sup> (原書 p.78, n.39)：《論事》(日譯南傳 58, 413-415；57, 212-217)。

<sup>138</sup> (原書 p.78, n.40)：《異部宗輪論》(大正 49, 16a、c)。

<sup>139</sup> (原書 p.78, n.41)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13 (大正 27, 65b)。

<sup>140</sup> (原書 p.78, n.42)：《論事》(日譯南傳 58, 372)。

<sup>141</sup> 惠敏法師，〈印順導師之部派佛教思想論 (I) ——三世有與現在有〉，p.36：

若根據《華雨集 (第四冊)》，印老在香港三輪佛學社之「談法相」的演講紀錄，似乎是指「中國大乘佛教學」，其說法如下：「我想介紹不為一般所注意的一派，那一派也說現在有，但說過去未來都是假有，「現在雖有而是無為」，這成了「不生不滅」的「現在」。試想：既是不生不滅的現在，那怎麼去說明有生有滅的現象界呢？這一派說一切法都是永遠如是，卻又不斷地以種種因緣而現起，而其實卻是永遠如此，沒有變化可說。這一派的學說，在小乘學派中並不發展，可是在中國大乘佛教學中，類似這樣的說法，似乎很不少。」

如此，對於大眾部分化出的北道派之「現在實有而是無為」與說轉部的「根本蘊是常」的相關性，印老在《印思史》此段的結語是：「三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！」。

**(1) 體見諦理的文句在經律有不同的敘述 (pp.70-71)**

**A、一念見諦 (pp.70-71)**

佛弟子依法修行，以般若——慧 (Prajñā) 見諦。形容體見諦理的文句，經律也有不同的敘述，如《銅鑠律·小品》(南傳 3, 21) 說：

「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」。<sup>142</sup>

阿若憍陳如 (Ājñāta-kaundinya)，為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起 (pratītya-samutpāda) 的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在 (p.71) 正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。

**B、次第見諦 (p.71)**

然在《阿含經》中，如實知苦 (或五蘊等分別說)，如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如《轉法輪經》，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」：<sup>143</sup>這是於四諦別別的生智，那就是別別悟入了。

**(2) 部派之歧異 (pp.70-71)**

**A、說一切有部及犢子系立「次第見諦」 (p.71)**

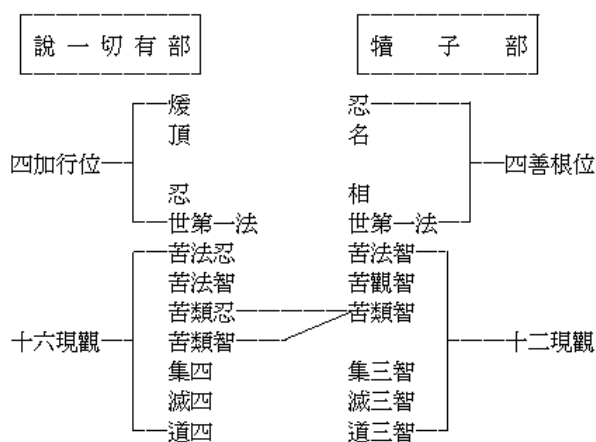
在分化的部派中，說一切有部立十五心見道<sup>144</sup>；犢子系立十二心見諦<sup>145</sup> (從說

<sup>142</sup> (原書 p.78, n.43)：《彌沙塞部和醯五分律》卷 15 (大正 22, 104c)。

<sup>143</sup> (原書 p.78, n.44)：《雜阿含經》卷 15 (大正 2, 103c)。《相應部》(56)「諦相應」(日譯南傳 16 下, 341-342)。

<sup>144</sup> (1) 十五心見道位：苦諦：(欲界)第一心苦法忍、第二心苦法智，(色無色界)第三心苦類忍、第四心苦類智……。道諦：(色無色界)第十五心道類忍。(第十六心道類智為修道位。)

(2) 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.452：



<sup>145</sup> 《異部宗輪論》(大正 49, 16c)：犢子部……即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生。若已得入正性離生，十二心頃，說名行向；第十三心，說名住果。

一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦<sup>146</sup>)：這都是次第見諦，而且是(先)見苦得道的。

**B、大眾及分別說系立「一念見諦」(p.71)**

大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。

◎梁真諦 (Paramârtha) 譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部 (真諦譯作分別部)，如《論》卷 1 (大正 32, 378a、379a) 說：

「若見無為法寂離生滅[滅諦]，四(諦)義一時成」。

「我說一時見四諦：一時離(苦)，一時除(集)，一時得(滅)，一時修(道)」。

◎《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」<sup>147</sup>，也是見滅得道的。<sup>148</sup>

**C、折衷派——化地部 (p.71)**

化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。<sup>149</sup>這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。

**(3) 導師的看法 (pp.71-72)**

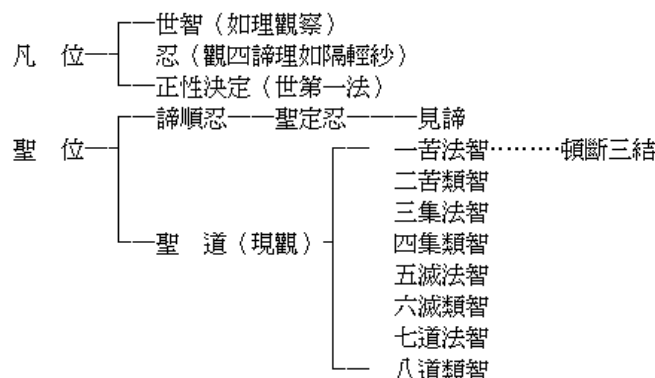
怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這二派，我以為都是可行的。

<sup>146</sup> (1) 《順正理論》卷 62 (大正 29, 684a-b)：

謂瑜伽師，於四諦境，先以世智如理觀察。次引生忍、欲、慧、觀、見。此忍增進，作無間緣，親能引生正性決定，引起聖道光明相故。此忍現前，如後聖道，於四諦境，忍可、欲樂、簡擇、觀察、推度分明，如隔輕紗，光中觀像：此位名入正性決定。後於四諦，以妙抉擇無動智見，名為預流。佛說涅槃名為正性，此能定趣，得決定名，故前名入正性決定。即能入位，名諦順忍。……次起苦法智，名預流初心。爾時便能頓斷三結，能永斷彼舊隨界故。從此引生苦類智等，是故現觀定有八心。

(2) 參考印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十一章，第四節，第二項〈上座——室利邏多的論義〉，pp.567-569。

(3) 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.568：



<sup>147</sup> (原書 p.78, n.45)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185 (大正 27, 927c)。

<sup>148</sup> 參閱印順導師，《性空學探源》，第三章，第三節，第三項〈見空得道〉，pp.257-265。

<sup>149</sup> (原書 p.78, n.46)：《異部宗輪論》(大正 49, 16c)。

佛法中的阿羅漢（arhat），有慧解脫（prajñā-vimukta）與俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）。

<sup>(1)</sup> 慧解脫者是以法住智（dharma-sthititā-jñāna），知緣起的因果生滅而得證的（p.72）。

<sup>(2)</sup> 俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃（dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa），也就是以涅槃智（nirvāṇa-jñāna）得證的。

阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：<sup>150</sup>

<sup>(1)</sup> 以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；

<sup>(2)</sup> 以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。

修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑠部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

### 3、「補特伽羅」與「一心」（pp.72-74）

#### (1) 總說（p.72）

三、補特伽羅（pudgala）與一心：補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情（sattva）。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？

主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處——身心的綜合活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。

#### (2) 別釋（p.72）

##### A、「三世有」：依蘊等立我<sup>151</sup>（pp.72-73）

依蘊、界、處而立補特伽羅的，

##### (A) 說一切有部——「假無體家」（p.72）

一、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。<sup>152</sup>

現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

<sup>150</sup> 參閱印順導師，《空之探究》，p.151：

部派佛教中，主要是上座部（Sthāvira）系，重於四諦的知見，少有得現法涅槃的。在教義上，雖有種種阿羅漢，滅盡定等，而缺乏超越的體驗，所以這一系的教義，被譏為：「唯見浮繁妨情，支離害志，紛紜名相，竟無妙異」了。

<sup>151</sup> 參閱印順導師，《如來藏之研究》第二章，第三節〈如來與我〉，pp.45-52。

<sup>152</sup> （原書 p.78，n.47）：《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

**(B) 犢子部等——「假有體家」(pp.72-73)**

二、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假 (p.73) 施設名」。<sup>153</sup>犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。<sup>154</sup>

這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。<sup>155</sup>

**(C) 說轉部 (p.73)**

三、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。<sup>156</sup>上面曾說到：一味蘊是有部的法性恒住，根邊蘊是作用差別。有部說「恒住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。

**(D) 小結 (p.73)**

這三家，都是說三世實有，法性恒[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。

**B、「現在有」：依心立我<sup>157</sup> (pp.73-74)**

**(A) 大眾部 (p.73)**

再說「現在有」的，依心立我，如《成實論》說：

「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；

「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」。<sup>158</sup>

從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗或說「心心所法無轉變」<sup>159</sup>）。一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說

<sup>153</sup> (原書 p.78, n.48)：《論事》(南傳 57, 1)。《異部宗輪論》(大正 49, 16c)。

<sup>154</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈破執我品 9〉(大正 29, 152c16-153b4)：

非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有；……此如世間依薪立火，如何立火可說依薪，謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。……又彼若許補特伽羅與蘊一異俱不可說，則彼所許三世無為及不可說五種爾焰亦應不可說。

<sup>155</sup> 印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第三節，第二項〈有部的假名我與犢子系不可說我的關係〉，p.67：

依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

<sup>156</sup> (原書 p.79, n.49)：《異部宗輪論》(大正 49, 17b)。

<sup>157</sup> 參閱印順導師，《如來藏之研究》第二章，第三節〈如來與我〉，pp.52-54。

<sup>158</sup> (原書 p.79, n.50)：《成實論》卷 5 (大正 32, 278c、279a)。

<sup>159</sup> 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 16a9)：

色根大種有轉變義，心心所法無轉變。

明記憶、造業受報的事。

**(B) 分別說部及其他 (pp.73-74)**

**a、前後一覺論者 (p.74)**

這種見解，在說明記憶時，有「前後一覺論者」：

「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」。<sup>160</sup>

**b、一心相續論者 (pp.73-74)**

在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：

「有執但有一心。……有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對 (p.74) 治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」。<sup>161</sup>

這與心性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨」；「染汙不染汙心，其體無異」。<sup>162</sup>心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依《成實論》說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」<sup>163</sup>，正是「一心相續論」的見解。<sup>164</sup>

**c、說識有特色的部派 (p.74)**

**(a) 眼界是常論者 (p.74)**

但說識而有特色的，有「眼界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，眼界能憶故」。<sup>165</sup>眼界 (mano-dhātu) 是六識界生起的所依，所以「眼界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裡，別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！

**(b) 赤銅鑠部立「有分識」 (p.74)**

二、赤銅鑠部立有分識<sup>166</sup>：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜

<sup>160</sup> (原書 p.79, n.51)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11 (大正 27, 55b)。

<sup>161</sup> (原書 p.79, n.52)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22 (大正 27, 110a)。

<sup>162</sup> (原書 p.79, n.53)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27 (大正 27, 140b-c)。

<sup>163</sup> (原書 p.79, n.54)：《成實論》卷 3 (大正 32, 258b)。

<sup>164</sup> (1) 參考印順導師，《如來藏之研究》，第三章，第一節〈聲聞經論的心淨說〉，pp.71-72。

(2) 參考印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第九章，第一節，第三項〈分別論者的思想〉，pp.424-425。

(3) 參考印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第四節〈分別說系與本識思想〉，pp.89-106。

<sup>165</sup> (原書 p.79, n.55)：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11 (大正 27, 55b)。

<sup>166</sup> (原書 p.79, n.56)：《清淨道論》(日譯南傳 64, 42)。

的，就是有分識。<sup>167</sup>眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」<sup>168</sup>。

**(c) 小結 (p.74)**

這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裡。

**(C) 結說 (p.74)**

部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「眼界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。

<sup>167</sup> 《解脫道論》卷 10〈五方便品 11〉（大正 32，449b9-c11）：

於是，有分心者，是於此有根心如牽縷。轉心者，於眼門、色事夾緣故，以緣展轉諸界。依處有分心成起、有分心次第。彼為見色事成轉，生轉心。轉心次第依眼應轉，現得見，生見心。見心次第已見。以心現受，生受心。受心次第，以受義現分別，生分別心。分別心次第，以分別義現今起，生令起心。令起心次第，以令起義，由業心速行。速行心次第，以速行義，不以方便生彼事果報心。從彼更度有分心。

問：何譬喻？

答：如王，殿上閉城門臥，偃女摩王足，夫人坐，大臣及直閣列在王前，聾人守門依城門住。

時守園人取菴羅果打門。王聞聲、覺，王勅偃女：「汝當開門」！偃女即奉命，以相貌語聾人言。聾人解意，即開城門，見菴羅菓。王捉刀，女受菓將入，現於大臣。大臣授與夫人。夫人洗淨，或熟或生，各安一處，然後奉王。王得食之，食已即說：「彼功德，非功德」。還復更眠。

如是如王臥；如有分心可知。如守園人取菴羅菓打門；如是於眼門色事夾可知。如王聞彼聲王覺，教偃女開門；如是以緣展轉界，依處有分心起可知。如偃女以相貌教聾人開門；如是轉心可知。如聾人開門見菴羅菓；如是眼識可知。如捉刀女受彼菓將現大臣；如是受持心可知。如大臣取菓授與夫人；如是分別心可知。如夫人洗淨，或熟或生各安一處然後與王；如是令起心可知。如王食彼菓；如是速心可知。如王食已說：「彼功德，非功德利」；如是彼事果報心可知。如王更眠；如有分心度可知。

於是眼門以中事夾，速心無間度彼有心。以夾下事，令起心無間度有分心。如是餘於門可知。

<sup>168</sup> (1) 窺基，《成唯識論掌中樞要》，卷下（本上）（大正 43，635b18-29）中對分別說部的九心輪說：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡(受)；既察彼已，遂等貫徹識其善惡(想)。而安立心起語分別說其善惡(想)；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。

(2) 參考印順導師，《佛法概論》，第八章，第一節〈心及三者的綜合〉，pp.111-117。

(3) 參考印順導師，《唯識學探源》，下編，第二章，第四節，第五項〈有分識〉，pp.110-115。

(4) 參考印順導師，《大乘起信論講記》，正釋，第四章，第二節，第三項，第二目，壹，乙，一〈別明五意〉，pp.173-174。

### 參、大眾部的律制態度對佛教界的影響 (pp.74-76)

#### (壹) 分化各地而成立的部派在律制上多少有了適應的變化 (pp.74-75)

再論僧伽 (saṃgha)，釋尊「依法攝僧」，將出家弟子納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中實 (p.75)」<sup>169</sup>，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。

#### (貳) 大眾系重法而律制隨宜的傾向 (pp.75-76)

大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。

##### 一、雞胤部 (p.75)

如灰山住部——雞胤部 (Kukkuṭika)，是從大眾部分出的，《三論玄義》(大正 45，9a) 說：

「灰山住部……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。……佛意但令疾斷煩惱，此部甚精進，過餘 (派) 人也」。

衣服，飲食，住處，雞胤部以為一切都可以隨宜，不必死守律制。

以僧伽住處來說，律制是要結界的，界 (sīmā) 是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。雞胤部以為結界也可以，不結界也可以。如不結界，那僧伽的一切規制，都無法推行；犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。

這一派比丘，並不是胡作非為的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啟，還沒有制立種種規制時期的修行生活。<sup>170</sup>因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。

雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形；《三論玄義》是依真諦《部執異論疏》所說的。

##### 二、案達羅學派，方廣部及北道部 (pp.75-76)

大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部 (Vetulyāvada) 說：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，<sup>171</sup>這是破壞了佛制出家的特性。

<sup>169</sup> 《大智度論》卷 1〈初序品中緣起義釋〉(大正 25，66a)。

<sup>170</sup> 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第五章，第三節，第一項〈戒學的三階段〉，pp.111-117：

從原始佛教的三類戒學，可以結論為：「四清淨」——十善與命清淨，是戒 (尸羅) 學的根本。釋尊出家修行的生活，就是這樣的戒。十善是固有的，而釋尊更重視「命清淨」。反對欲行與苦行，而表示中道的生活態度，也包括了 (通於在家的) 如法的經濟生活。「戒具足」——正語、正業、正命，是從教化五比丘起，開示八正道的戒學內容；這也是在家所共行的。上二類，律家稱之為「化教」。「戒成就」，由於一分出家者的行為不清淨，釋尊特地制立學處，制威德波羅提木叉，就是「制教」。到這，出家與在家戒，才嚴格的區別出來。佛教的戒學，曾經歷這三個階段。

<sup>171</sup> (原書 p.79，n.57)：《論事》(日譯南傳 58，433)。

北道部說：有在家的阿羅漢。<sup>172</sup>在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產（p.76）事業，這是律制所沒有前例的。

在家阿羅漢與同意可以行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。

**（參）結說（p.76）**

大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！

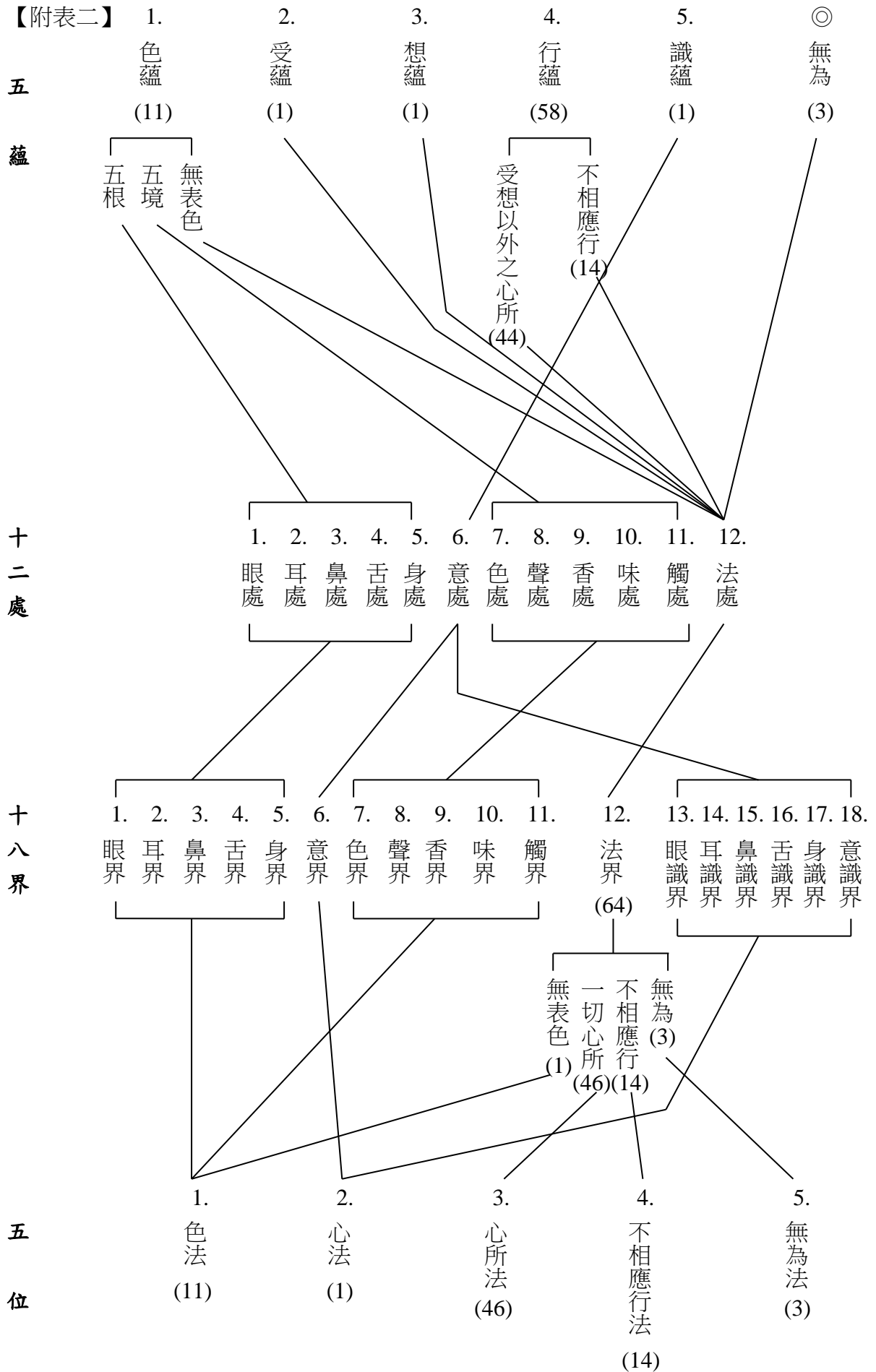
---

<sup>172</sup>（原書 p.79，n.58）：《論事》（日譯南傳 57，342-344）。

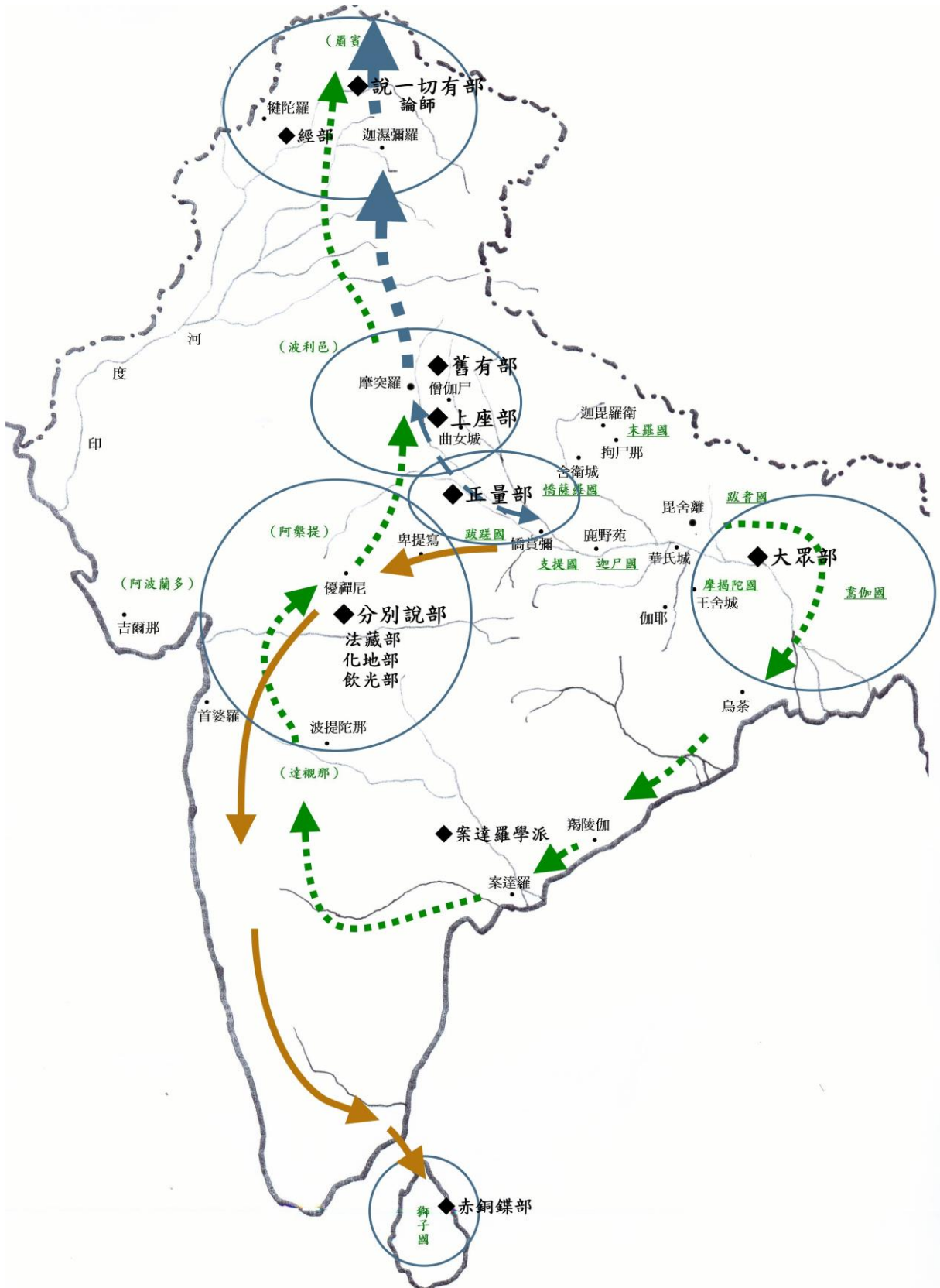
【附表一】部派間的無為法

印順導師《性空學探源》，pp.204-224：

《性空學探源》 的分類	說一切 有部	大眾部系	分別說系	
			化地部	《舍利弗阿毘曇論》
滅性之無為	擇滅	擇滅	擇滅	擇
	非擇滅	非擇滅	非擇滅	非擇
	虛空	虛空	虛空	-
道果之無為	-	空無邊處	不動	空無邊處
		識無邊處		識無邊處
		無所有處		無所有處
		非想非非想處		非想非非想處
	-	-	善法真如	-
			不善法真如	
			無記法真如	
			-	決定
				法住
理則性之無為	-	緣起支性	緣起真如	緣
		聖道支性	道支真如	-



【附圖一】



【如範法師製】