

2022年夏季「佛法度假」網路論壇

## 佛法概論（上）

自序、緒言

第一章、法與法的創覺者與及奉行者

第二章、教法

圓波法師





## 《佛法概論》自序<sup>1</sup>

### 一、成書的因緣 (p.a1)<sup>2</sup>

#### (一) 阿含講稿的發表獲得同情

三十三年秋，我在北碚漢藏教理院，講《阿含講要》，十三講而止。講稿陸續發表於《海潮音》，由於文字通俗，得到讀者不少的同情，但這還是沒有完成的殘稿。

#### (二) 改寫成書的篇章

今春（\*民國三十八年）講學廈島，才將原稿的十三講，除去第一講〈阿含經的判攝〉，把其餘的修正、補充而重編為九章，即今第三章到十二章。其中第七章，是採用舊作〈行為的價值與生命〉而改寫的。

前面又補寫緒言與初二章，略論佛法的根本——三寶。

又寫了十三章到二十章——八章，說明學佛者淺深不等的行證。

### 二、宣講阿含經的根本立場 (p.a1-p.a2)

#### (一) 從「實相一味，大小異解」的觀點來理解阿含經

##### 1、從龍樹的中觀論所得的信解

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。<sup>3</sup>

##### 2、應以超大小的立場，來解讀三乘共依的阿含經

緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以《阿含經》是三乘共依的聖典。

當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者、離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味、大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲、利他的積極性等，也有所理會。

#### (二) 刺透大小、苦樂兩邊的全新方便

##### 1、適應時代性的大小乘佛法，各具特色

深深的覺得：

初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。

<sup>1</sup> 講義依據開仁法師編輯《佛法概論講義》為主。

<sup>2</sup> 印順導師《華雨集》第五冊，(p.19-p.20)：

三十三年下學期，在漢藏教理院講《阿含講要》。第一章「阿含經之判攝」，提出了四《阿含經》的不同宗趣，這就是龍樹「四悉檀」的依據。這表示了四部「阿含」的編集方針：《雜阿含經》是「第一義悉檀」，其他的或重在「對治」，或重在啟發的「為人生善」，或是適應印度宗教以誘化「世間」。當時所講的，主要是境相部分。

三十八年在廈門，刪去第一章，自己補寫了幾章，說明聲聞與菩薩的行果，改名為《佛法概論》。這部書，依《阿含經》；依龍樹所決了的「阿含」深義，明三法印即是一實相印；又補入龍樹所說的菩薩道——二道，五菩提。

<sup>3</sup> 《大智度論》卷10〈1 序品〉(大正25, 130b22-24)：

「佛法無大、無小，無內、無外，一切皆得修行。譬如服藥，以除病為主，不擇貴賤大小。」

大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」<sup>4</sup>；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」<sup>5</sup>的，確有它獨到的長處！<sup>6</sup>

### 2、釋尊應機施設適應苦樂根性的聲聞法與菩薩法

佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。<sup>7</sup>

應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行、厭世的沙門根性；

菩薩法，主要是適應於樂行、事神的婆羅門根性。

### 3、抉擇、貫通與洗鍊流行中的佛法，希望取得適應當代時機的新方便

這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！

所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。

我從這樣的立場來講《阿含經》，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！<sup>8</sup>

<sup>4</sup> 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正9, 8c10)。

<sup>5</sup> 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉(大正9, 10a19)。

<sup>6</sup> 印順導師《佛在人間》，(p.69-p.70)：

《法華經》說：「正直捨方便，為說無上道」；「更以異方便，助顯第一義」。這意思是說：釋迦佛現出家相，而化厭離的聲聞根性，說二乘究竟，是方便門；這樣的方便，現在要捨除，顯出大乘的真義。但不能沒有方便，要用特殊的方便法門。

大乘新起的異方便，據經上說：即是修塔廟、供莊嚴具、禮佛、念佛、讚佛等。如說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道」。大乘的異方便，是以佛為中心而修禮拜、供養、懺悔、迴向、勸請。這即是《十住毘婆沙論》的「易行道」；〈入法界品〉的十大行願。大乘重於人間的積極救濟，又發展為適應一般民間的宗教情緒。以此熏習成深刻純正的信仰，從此引他發大悲心，修菩薩行。

先用方便善巧，教他培福德，長信心，充滿了莊嚴喜樂的情緒，不像聲聞乘的重智慧，淡泊精苦。佛法本來是：「生天及解脫，自力不由他」。等到大乘法發展後，他力加持的思想，才逐漸發達。

<sup>7</sup> 印順導師《佛在人間》，(p.67-p.68)：

出家為主的聲聞行，是適應印度苦行的沙門根機。像三迦葉、大迦葉等他們，都是從外道的根機而轉化過來。在家為主的菩薩法，是適應印度在家眾根性——如婆羅門等。適應在家根性為主的菩薩：一、著重人事；二、傾向天事——神化。

另參見：印順導師《華雨集》第四冊〈法海探珍〉，(p.100-p.102)。

<sup>8</sup> 印順導師《華雨集》第四冊，(p.1-p.2)：

其實我的思想，在民國三十一年所寫的《印度之佛教》「自序」，就說得很明白：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者，庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟」！

我不是復古的，也決不是創新的，是主張不違反佛法的本質，從適應現實中，振興純正的佛法。所以三十八年完成的《佛法概論》「自序」就這樣說：「深深的覺得，初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。……宏通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來」！——這是我所深信的，也就是我所要弘揚的佛法。

〔三〕別立書名的用意

為了避免一般的——以《阿含經》為小乘的誤解，<sup>9</sup>所以改題為《佛法概論》。

三、以體現於法的見地來讀此書 (p.a2-p.a3)

〔一〕佛法以智導行而達至究竟

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。

〔二〕佛法與佛學之同異

從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理、有系統的說明，使它學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。

〔三〕佛法以信、解、行、證來體證法

佛法的「正解」，也決非離開「信」、「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信、解、行、證，不外乎學佛者傾向於法、體現於法的實踐。

〔四〕本書稱為「佛法」概論的用意所在

所以本論雖是說明的，可說是佛法而學的，但仍舊稱為《佛法概論》，保持這佛法的根本立場。

我願意讀者，本著這樣的見地去讀它！

四、感謝印行流通的因緣 (p.a3)

舊稿積壓了四、五年，由於廈島講學因緣，才續寫完成，得以印行流通。這一切，都得到學友妙欽法師的助力，特附此誌謝！

民國三十八年八月二十一日，校畢序。

---

<sup>9</sup> 印順導師《中觀論頌講記》，(p.42)：

《阿含經》廣說緣起有，從緣起有而略示本性空寂。小乘阿毘曇，不免離去本性空而說一切有。大乘經從一一緣起有上開示法法的本性空；本論從法法性空的正見中，廣觀緣起法。是大乘論，而所觀、所破，是《阿含》所開示的緣起有與小乘論師們的妄執。也是大乘學者的開顯《阿含》深義。

## 《佛法概論》緒言

### 一、佛法應解說為佛的法 (p.1)

#### (一) 佛與法是結合詞

「佛法」，為佛與法的結合詞。

佛是梵語佛陀 (\*buddha) 的略稱，其義為覺者。

法是梵語達磨 (\*dharma) 的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。

#### (二) 解說為「佛的法」的理由

佛與法的綴合<sup>10</sup>語，應解說為佛的法。

本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；<sup>11</sup>本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。<sup>12</sup>

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」<sup>13</sup>，所以稱之為佛法。

### 二、依「佛的法」而引申的兩項意義 (p.1-p.2)

依「佛的法」而引伸其意義，又得兩個解說：

#### (一) 諸佛常法

一、「諸佛常法」：法是本來如此的；佛是創覺世間實相者的尊稱，誰能創覺此常遍的軌律，誰就是佛。不論是過去的、現在的、未來的佛，始終是佛佛道同；釋迦佛的法，與一切佛的法平等平等。<sup>14</sup>

#### (二) 入佛法相

二、「入佛法相名為佛法」：法是常遍的，因佛的創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺、所說的，當然也就是佛法。<sup>15</sup>

<sup>10</sup> 綴合：連綴組合。(《漢語大詞典(九)》，p.925)

<sup>11</sup> 《雜阿含經》卷12(299經)(大正2，85b24-29)：

佛告比丘：緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別、演說、開發、顯示：所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。

<sup>12</sup> (1)《雜阿含經》卷12(296經)(大正2，84b13-26)。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.236)：

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。法是普遍如此的，所以叫「法界」。

(3) 參見：印順導師《佛法概論》第十章，(p.141-144)；《性空學探源》，(p.17-p.21)。

<sup>13</sup> 《佛說月喻經》卷1(大正2，544c3-4)；《雜阿含經》卷3(80經)(大正2，20b6-7)。

<sup>14</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷15(大正22，105b19-29)。

<sup>15</sup> (1)《大智度論》卷2〈1序品〉(大正25，66b21-22)：

復次，如是我聞，是阿難等佛大弟子輩說，入佛法相故，名為佛法。

(2) 相關：《摩訶僧祇律》卷13(大正22，336a21)；《四分律》卷11(大正22，639a16)；

**（三）小結：把握佛法的特質，來抉擇流行中的論述**

這兩點，是佛法應有的解說。但我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的；佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。

**三、融攝善法以適應不同的時空，為佛法應有的精神** (p.2-p.3)**（一）釋尊未說的善法還很多**

此外，「世間一切微妙善語，皆是佛法」（南傳《增支部》）。釋尊說：「我所說法，如爪上塵；所未說法，如大地土」（升《攝波經》），<sup>16</sup>這可見有益身心家國的善法，釋尊也多有不曾說到的。

**（二）真實而正確的事理，為根本佛法所含攝與流出**

釋尊所覺證而傳布的法，雖關涉極廣，但主要是究盡法相的德行的宗教。佛法是真實的、正確的，與一切真實而正確的事理，決不是矛盾，而是相融貫的。其他真實與正確的事理，實等於根本佛法所含攝的、根本佛法所流出的，所以說「一切世間微妙善語，皆是佛法」。<sup>17</sup>

《根本說一切有部毘奈耶》卷 26（大正 23，771b22）。

<sup>16</sup>（1）《雜阿含經》卷 15(404 經)(大正 2，108a24-b12)：

爾時，世尊與諸大眾，到申恕林，坐樹下。爾時，世尊手把樹葉，告諸比丘：此手中葉為多耶？大林樹葉為多？比丘白佛：世尊手中樹葉甚少，彼大林中樹葉，無量百千億萬倍，乃至算數譬類不可為比。如是，諸比丘！我成等正覺，自所見法，為人定說者，如手中樹葉。所以者何？彼法義饒益，法饒益，梵行饒益，明慧正覺、向於涅槃。如大林樹葉，如我成等正覺，自知正法，所不說者，亦復如是。所以者何？彼法非義饒益，非法饒益，非梵行饒益、明慧正覺、正向涅槃故。

對應 SN 56:31 (Simsapā)。

（2）《瑜伽師地論》卷 64(大正 30，654c13-18)：

此中應知四因緣故宣說如是不可記事：或有無故不可記別……；或有能引無義利故不可記別——如《升攝波葉喻經》中如來自言：我所證法乃有爾所而不宣說，何以故？彼法不能引義利故。

《瑜伽論記》卷 24：「言教升攝波葉者，舊云申恕林記也。西方有樹，名升攝波，其形似此方胡椒樹。此則如來對於慶喜願知無盡之譬也。」(大正 42，855a4-7)

（3）《中陰經》卷 2〈8 三世平等品〉(大正 12，1066c1-7)：

世尊重說頌曰：過去非今有，現在亦復然，當來彌勒身，教化無差別。我今說少少，如人爪上塵，欲說世界盡，誰能究盡者？今雖處中陰，移坐無想天，地獄對門人，聞法乃得悟。

（4）《大智度論》卷 2(大正 25，66b2-20)；《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，844c12-14)。

<sup>17</sup>（1）漢譯《增壹阿含經》的出處待考。

（2）《增支部》(第 8 集·第 8 經)(AN. iv. 164)

Bhikkhu Bodhi 《NDB》，p.1220：

Suppose not far from a village or town there was a great heap of grain, and a large crowd of people were to take away grain with carrying-poles, baskets, hip-sacks, and their cupped hands. If someone were to approach that large crowd of people and ask them: 'Where did you get this grain?' what should they say?" "Bhante, those people should say: 'We got it from that great heap of grain.'

"So too, ruler of the devas, whatever is well spoken is all the word of the Blessed One, the Arahant, the Perfectly Enlightened One. I myself and others derive our good words from him."

Bhikkhu Bodhi 《NDB》，p.1791，note.1627：

" Yaṃ kiñci subhāsitaṃ sabbam taṃ tassa bhagavato vacanaṃ arahato sammāsambuddhassa. Tato

※論師「離經所說，終不敢言」的妄執

這可見，「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」(《大毘婆沙論》)，<sup>18</sup>實在不夠了解佛法！

(三) 小結

在佛法的流行中，融攝與釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空，這是佛法應有的精神。

四、人間的佛法是以「根本」、「豎貫、深入」和「旁通」三者所構成 (p.3)

佛的法，是根本的；諸佛常法與入佛法相的佛法，是豎貫的、深入的；融貫的佛法，是旁通的。千百年來流行於人間的佛法，不外乎契合這三者而構成。

- 1、根本的：釋迦佛所創見之法
- 2、豎貫的：諸佛共證平等之法  
深入的：佛弟子從證出教之法
- 3、融貫的：與佛法（釋迦本教）不相礙之善法

---

upādāy' upādāya mayaṅ c'aññe ca bhaṇāma." This could not be translated, "Whatever is the word of the Blessed One... is well spoken." As stated, it expresses the idea that whatever good teachings the disciples speak, even when they themselves have originated them, can be regarded as buddhavacana because they are based on the Buddha's own teachings.

(2)《大智度論》卷2〈1序品〉(大正25, 66b6-20)：

復次，如《釋提桓因得道經》，佛告憍尸迦：「世間真實善語、微妙好語，皆出我法中。」如讚佛偈中說：「諸世善語，皆出佛法，善說無失，無過佛語。餘處雖有，善無過語，一切皆是，佛法之餘。…」

另參考《摩訶般若波羅蜜經》卷9(大正8, 285c)。

(3)《成實論》卷1〈6三善品〉(大正32, 243c2-5)：

是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比[毘]尼中說：佛法名佛所說，弟子所說，變化所說，諸天所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說。

<sup>18</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷50(大正27, 259b23-24)。



## 第一章、法與法的創覺者與及奉行者

### 第一節、法

#### 一、「法」是三寶的核心，約可分為三類（p.5）

從佛法流行人間說，佛陀與僧伽是比法更具體的、更切實的。但佛陀是法的創覺者，僧伽是奉行佛法的大眾，這都是法的實證者，不能離法而存在，<sup>19</sup>所以法是佛法的核心所在。

那麼，法是什麼？<sup>20</sup>在聖典中，法字使用的範圍很廣，如把不同的內容，條理而歸納起來，可以分為三類：

- 一、文義法；
- 二、意境法；
- 三、（學佛者所）歸依（的）法。

#### 二、別釋三類「法」（p.5- p.6）

##### （一）文義法（p.5- p.6）

##### 1、表詮法義的符號——名句文身

釋尊說法，重在聲名句文的語言，<sup>21</sup>書寫的文字，以後才發達使用起來。<sup>22</sup>語言與文

<sup>19</sup>（1）《雜阿含經》卷 44（1188 經）（大正 2，321c19-322a7）：

爾時，世尊獨靜思惟，……復作是念：「無有諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天神、世人能於我所戒具足勝、三昧勝、智慧勝、解脫勝、解脫知見勝，令我恭敬宗重，奉事供養，依彼而住者。唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者，我當於彼恭敬宗重，奉事供養，依彼而住。所以者何？過去如來、應、等正覺亦於正法恭敬宗重，奉事供養，依彼而住；諸當來世如來、應、等正覺亦於正法恭敬宗重，奉事供養，依彼而住。」

（2）《別譯雜阿含經》卷 5（101 經）（大正 2，410a3-21）；《大智度論》卷 22〈1 序品〉（大正 25，228b7-27）。

<sup>20</sup>（1）印順導師《以佛法研究佛法》〈「法」之研究〉，（p.104）：

我在《佛法概論》，曾類別為文義法，意境法，歸依法。而歸依法中，又有真實法，中道法，解脫法（第一章第一節）。現在看來，依法的不同意義而作不同的分類，是可以的。但從含義的不同，發展的傾向，以探求法的根本意義，還嫌不夠。所以再以「法」為對象，而作進一步的探究。

此文的大綱為：一、序起。二、聖道現見的正法。三、法與義·法與律的對立。

四、傳承中的無比法與妙法。五、法輪與轉法輪。六、意識所識的法。

請參見【附錄一】

（2）另參：木村泰賢著·歐陽瀚存譯《原始佛教思想論》（商務，1968.4.1），p.69-70。

<sup>21</sup> 關於「名句文身」之特殊的定義，如《俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉（大正 29，29a11-15）。

<sup>22</sup>（1）印順導師《原始佛教聖典之集成》，（p.15）：「古代的結集，不可設想為現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是闡誦、背誦，與讀不同）出來的。」

（2）印順導師《佛法概論》第二章，（p.33）：「西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。這是佛

字，可以合為一類。因為語、文雖有音聲與形色的差別，而同是表詮法義的符號，可以傳達人類（一分眾生也有）的思想與情感。<sup>23</sup>如手指的指月，雖不能直接的顯示月體，卻能間接的表示它，使我們因指而得月。<sup>24</sup>

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」。<sup>25</sup>

## 2、能詮的語文法有二類

然此「能詮」的語、文法，有廣狹二類：

### (1) 廣義

一、凡是表詮佛法的語、文，都可以稱為法，這是廣義的。

### (2) 狹義

二、因佛法有教授與教誡二類，<sup>26</sup>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。

## (二) 意境法 (p.6- p.7)

### 1、《成唯識論》對法的定義

《成唯識論》說「法謂軌持」，<sup>27</sup>軌持的意義是「軌生他解、任持自性」。<sup>28</sup>這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

### 2、意境法有兩類：別法處及一切法

在這意境法中，也有兩類：

#### (1) 五識各別了別的境及意識不共了別的別法處

一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。

---

教的初期聖典。」

(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.521-522)：

十八部的分化完成，約為西元前 100 年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書寫三藏的運動。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。

<sup>23</sup> 有關「表詮的符號」，如《俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉(大正 29，29a24-29)：

語是音聲，非唯音聲即令了義。云何令了？謂語發名，名能顯義，乃能令了；非但音聲皆稱為語。要由此故，義可了知。如是音聲方稱語故。何等音聲令義可了？謂能說者，於諸義中已共立為能詮定量。

<sup>24</sup> 《大智度論》卷 9〈1 序品〉(大正 25，125a29-b5)。

<sup>25</sup> 《摩訶僧祇律》卷 32(大正 22，491b26-c1)。

<sup>26</sup> (1) 教授，anu+√vad(說)。教誡，anu+√was(懲罰、教訓、命令、指示)。(M.W. to rule, govern; to order; to teach, direct, advise, address; to punish, chastise, correct. p.39b)。

另參：《梵和大辭典》，p.145。惠敏法師、關則富著《大乘止觀導論》，p.16-19。

(2) 教授：把知識技能傳授給學生。(《漢語大詞典(五)》，p.449)

教戒：教導和訓戒。(《漢語大詞典(五)》，p.446)

教誡：同「教戒」。(《漢語大詞典(五)》，p.450)

(3) 印順導師《佛法概論》第二章，(p.27-p.28)。

<sup>27</sup> 《成唯識論》卷 1(大正 31，1a24)。

<sup>28</sup> 《百法明門論纂》卷 1：「言法者，軌生物解，任持自性之義。」(《卍新續藏》48，327b22-23)

**A、前五識**

其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。

**B、意識**

意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。<sup>29</sup>

**(2) 意識能了知一切法——六識所各別了知的境**

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。<sup>30</sup>

**(三) 歸依法 (p.7- p.11)**

**1、總標學佛者所歸依的法，不可著在文義法與意境法上 (p.7)**

法，是學佛者所歸依的。

**(1) 簡別文義法的侷限**

約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕；

**(2) 簡別意境法的侷限**

也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。

**(3) 學佛者所歸依的法有三類**

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。

**2、詳述三類歸依的法 (p.7)**

**(1) 中道法**

**A、中道是歸依法的根本中心，是善的德行 (p.7)**

其中根本又中心的，是中道的德行，是善。

**(A) 總述「法」為八正道**

釋尊說：「邪見非法，正見是法，乃至邪定非法，正定是法。」(《雜阿含經》卷二八·七八二經)<sup>31</sup>正見、正志、正語、正業、正命、正勤、正念、正定——八

<sup>29</sup> 印順導師《佛法概論》第四章，(p.61-p.62)：「意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來，假實等一切法。」

印順導師《佛法概論》，(p.107-p.108)：「意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。意根是根，所以也能攝取境界。《中含·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受(取)自境界，意為彼盡受境界」。意根不但有他獨特的(「別法處」)境界，還能承受五根所取的境界。五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。」

另請參見【附錄二】

<sup>30</sup> 印順導師《如來藏之研究》，(p.30)：「法界(dharma-dhātu)，《雜阿含經》已經說到了。在十八界中，與意根界、意識界相關的，是法界。依古人解說，法界的內涵極廣，十七界以外的，都屬於法界。如約意識能知一切法來說，一切法都可以攝屬法界。」

<sup>31</sup> 《雜阿含經》卷28(782經)(大正2，202c5-6)。

正道，為中道法的主要內容。<sup>32</sup>

**(B) 舉佛說的中道行**

**a、初轉法輪時所說：離苦樂二邊的中道即是八正道**

當釋尊初轉法輪時，一開口就說：「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行、無義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道。」（《中阿含經·拘樓瘦無諍經》）<sup>33</sup>這中道，就是八正道。

**b、臨入涅槃時所說：所依止的四念處亦不離八正道**

到釋尊入滅的時候，又對阿難說：「自歸依，歸依於法，勿他歸依。」（《長阿含經·遊行經》）<sup>34</sup>意思說：弟子們應自己去依法而行。所依的法，經上接著說「依四念處行」<sup>35</sup>；四念處就是八正道中正念的內容，這可見法是中道的德行了。

**(C) 小結：據善行為「法」而了知不善為「非法」，且二俱應捨**

法既然是道德的善行，那不善的就稱為非法。釋尊的《筏喻經》說「法尚應捨，何況非法」，<sup>36</sup>正是這個意思。

**B、中道稱為法的理由** (p.8)

中道——正道的德行，為什麼稱為法？

**(A) 八正道是古仙人道**

法的定義是軌持，軌是軌律、軌範；<sup>37</sup>持是不變、不失；不變的軌律，即是常道。

八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」<sup>38</sup>，有永久性、普遍性，是向上、向解脫的德行的常道。

**(B) 印度人心目中的達磨——法**

**a、吠陀的「陀利」與「法」之關係**

這不妨再看得遠些：在印度古代文明的《吠陀》中，「陀利」一詞，泛指一切軌律。到後來，軌律的思想分化了，凡是良善的俗習、道德的行為、具體或抽象的軌律，改稱為達磨——法，而陀利卻被專用在事相的儀式上。

**b、婆羅門教義中，「法」有真理與合理行為的意義**

<sup>32</sup> 《長阿含·2 遊行經》卷 4(大正 1, 25a25-b2)：

若諸法中無八聖道者，則無第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果，第二、第三、第四沙門果。

<sup>33</sup> 《中阿含·169 拘樓瘦無諍經》卷 43〈2 根本分別品〉(大正 1, 701b28-c13)。

<sup>34</sup> 《長阿含·2 遊行經》卷 2(大正 1, 15b7)。

<sup>35</sup> 《長阿含·2 遊行經》卷 2(大正 1, 15b7-13)。

<sup>36</sup> 《中阿含·200 阿梨吒經》卷 54 (大正 1, 764c12-14)；《增壹阿含·5 經》卷 38〈43 馬血天子問八政品〉(大正 2, 760a26)；Majjhima I, p.135。

<sup>37</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.233-p.234)：

八正道為什麼稱為法？法從字根 Dhṛ 而來，有「持」——任持不失的意義。八正道是一切聖者所必由的，解脫的不二聖道，不變不失，所以稱之為法。依聖道的修習成就，一定能體現甚深的解脫。

<sup>38</sup> 《雜阿含經》卷 12(287 經)(大正 2, 80c27-29)。

佛世前後，婆羅門教製成《法經》，又有許多綜合的《法論》，都論到四姓的義務、社會的法規、日常生活的規定。<sup>39</sup>印度人心目中的達磨，除了真理以外，本注重合理的行為。如傳說中輪王的正法化世，也就是德化的政治。<sup>40</sup>

**(C) 小結：佛法的中道德行，是達磨的第一義**

釋尊所說的法，內容自然更精確、更深廣，但根本的精神，仍在中道的德行。中道的德行，是達磨的第一義。

**(2) 解脫法 (p.9)**

中道行，是身心的躬行實踐，是向上的正行<sup>中道法</sup>。在向上的善行中，有正確的知見<sup>真諦法</sup>，有到達的目的<sup>解脫法</sup>。向上向解脫的正行，到達無上究竟解脫的實現；這實現的究竟目的——解脫，也稱為法。

經中稱它為無上法、究竟法，也稱為勝義法。<sup>41</sup>如《俱舍論》(卷一)說：「若勝義法，唯是涅槃。」<sup>42</sup>這是觸證的解脫法，如從火宅中出來，享受大自然的清涼，所以說如「露地而坐」<sup>43</sup>。

釋尊初成佛時的受用法樂，就是現證解脫法的榜樣。

**(3) 真諦法：緣起和四諦 (p.9)**

說到正確的知見，這不但正知現象的此間、所達到的彼岸，也知道從此到彼的中道。這不但認識而已，是知道它確實如此，知道這是不變的真理。

這是說「緣起」：知道生死眾苦是依因而集起的；惟有苦集(起)的滅，才能得到

<sup>39</sup> (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，(p.72)：

繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啟經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》(法論又從此產生)。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的基礎上，完成堅強傳統的禮教。

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.308)：

釋迦佛出世前後，印度的宗教界，編集有「法經」，「法論」(法即是道德)，近於中國的禮。在這些道德法規中，以慈悲不殺為最一般的道德。這不只是印度人，或是某一階級的道德，而是一切人類所應有的道德。出現於印度的佛教，也以「慈悲為本」，而看作首要的、根本的道德。慈與悲，佛法中小小有差別。希望他人得到快樂，幫助他人得到快樂，這是慈心慈行。希望他離去苦痛，幫助他解除苦痛，這是悲心悲行。一般人的慈悲，雖與佛法所說的大慈悲，不完全相合，但這是深度與闊度的不同，論性質還是共通的。一切的道德心行，都以此為本。

(3) 高楠順次郎、木村泰賢合著(高觀廬譯)《印度哲學宗教史》，p.316(商務出版，民國 77.1)：在修多羅三典中，此方而實為《法經》之任務。印度學者對於法經，以日常生活之規定(sāmayācārika)為其定義。蓋法(dharma)者規律之意，凡習慣、法規、道德，皆當以此為正當規律而遵守也。

<sup>40</sup> (1)《長阿含·30 世記經》卷 18〈3 轉輪聖王品〉(大正 1，119c22-25)：

以正法治化，勿使偏枉，無令國內有非法行，身不殺生，教人不殺生、偷盜、邪淫、兩舌、惡口、妄言、綺語、貪取、嫉妬、邪見之人，此即名為我之所治。

(2)《長阿含·6 轉輪聖王修行經》卷 6(大正 1，39a21-42b19)。

<sup>41</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 181：「契經說：一切法中涅槃最勝，有為法中聖道最勝。」(大正 27，910c19-20)

<sup>42</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉(大正 29，1b9-11)。

<sup>43</sup> 《妙法蓮華經》卷 2〈3 譬喻品〉(大正 9，12c11-15)；釋德清述《法華經通義》卷 2(《卍新續藏》31，538b5-7)。

眾苦的寂滅，這非八正道不可。

這樣的如實知，也就是知四真諦法：「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。<sup>44</sup>

這四諦也稱為法——如初見真諦，經上稱為「知法入法」；「不復見我，唯見正法」；「於法得無所畏」。能見真諦的智慧，稱為「得法眼淨」。<sup>45</sup>

釋尊的「初轉法輪」，就是開示四諦法。<sup>46</sup>

### 3、中道統一了真諦與解脫 (p.10)

這三類歸依法中，正知解脫、中道與變動苦迫的世間是真實，中道是善行，觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

#### (1) 真諦法

八正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端；在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

#### (2) 解脫法

同時，八正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。<sup>47</sup>這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

#### (3) 中道法

也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。

<sup>44</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1(大正12, 1112a24-b4)。

<sup>45</sup> (1)《雜阿含經》卷10(262經)(大正2, 67a8-19)；卷11(281經)(大正2, 77b29-78a16)。

(2) 參見：印順導師《佛法概論》第二十章，(p.259-260)。

<sup>46</sup> 《雜阿含經》卷15(379經)(大正2, 103c14-104a28)：

爾時、世尊告五比丘：「此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次、苦聖諦，知當復知，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦，已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

復次、此苦滅聖諦，已知當作證，本所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、此苦滅道跡聖諦，已知當修，本所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、比丘！此苦聖諦，已知已知出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、此苦集聖諦，已知已斷出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、苦滅聖諦，已知已作證出，所未聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。復次、苦滅道跡聖諦，已知已修出，所未曾聞法，當正思惟時，生眼、智、明、覺。

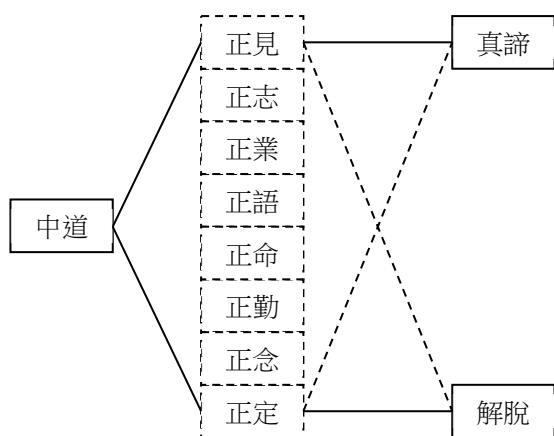
諸比丘！我於此四聖諦，三轉、十二行，不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，為解脫，為出，為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。

我已於四聖諦、三轉、十二行，生眼、智、明、覺故，於諸天、魔、梵，沙門、婆羅門，聞法眾中，得出，得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提」。

爾時、世尊說是法時，尊者憍陳如，及八萬諸天，遠塵、離垢，得法眼淨。……世尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中轉法輪，是故此經名轉法輪經。

(參見：SN.56.11~12 Tathāgatena vuttā)

<sup>47</sup> 《中阿含·189 聖道經》卷49(大正1, 735b-736c)；印順導師《佛法概論》第十七章，(p.221-228)。



## 第二節、佛法的創覺者——佛

### 一、覺苦覺樂覺中道 (p.11-p.13)

#### (一) 佛陀的一生 (p.11)

佛法的創說者釋迦牟尼佛，是中印度迦毘羅國王子。少年時代，享受人間的五欲。二十九歲的春天，忽然不顧社稷與家庭，踰城出家去了。從此過著謹嚴淡泊的生活，一直到八十歲。

#### (二) 佛陀出家的真義 (p.11-p.12)

##### 1、因世間大苦的自覺而尋求解脫之道

釋尊的所以出家，依《中阿含經·柔軟經》說：釋尊到野外去遊散，順便看看田間的農人；看了農作的情形，不覺引起無限的感慨。不忍貧農的饑渴勞瘁又不得不繼續工作，不忍眾生的自相殘殺，不忍老死的逼迫。<sup>48</sup>

這種「世間大苦」的感覺，是深切的經驗，是將自己的痛苦與眾生的痛苦打成一片，見眾生的痛苦而想到自己的痛苦。釋尊經此感動，不滿傳統的婆羅門教與政治，自憫憫人，於是不忍再受王宮的福樂，為了探發解脫自我與眾生苦迫的大道，決意擺脫一切去出家。

##### 2、勘破自我與我所有的世間來救護世間

出家，是勘破家庭私欲佔有制的染著，難捨能捨，難忍能忍，解放自我為世界的新人。<sup>49</sup>眾生這樣的愚昧，五濁惡世<sup>50</sup>的人間又這樣的黑暗！浮沈世海的人類，為世間的塵欲所累，早已隨波逐浪，自救不了。那不妨從黑漆繚繞<sup>51</sup>的人間——傳統的社會中解放出來，熱腸而冷眼的去透視人間。鍛鍊自己，作得主，站得穩，養成為世為人的力量。釋尊不從自我的立場看世間，才能真正理解世間、救護世間。

##### 3、小結

看了釋尊成佛以後的遊化人間、苦口婆心去教化人類的事實，就明白釋尊出家的真意。

#### (三) 佛陀覺悟中道而成佛 (p.12-p.13)

在出家修學的過程中，釋尊又有一番新的覺悟。原來當時印度流行的新宗教，主要的為定樂與苦行。

##### 1、定樂不徹底

禪定中，如無所有定與非想非非想定，釋尊都曾修學過，<sup>52</sup>但覺得這還是不徹底的，

<sup>48</sup> 《中阿含·111 柔軟經》卷 29〈1 小品〉(大正 1, 607c4-608a29)。

<sup>49</sup> 參見：印順導師《佛法概論》第十七章，(p.217-p.219)。

<sup>50</sup> (1) 五濁惡世：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

(2) 《雜阿含經》卷 32(906 經)(大正 2, 226b26-c29)。

<sup>51</sup> 繚繞：纏擾不休。圍繞；纏繞。(《漢語大詞典(九)》，p.1034)

<sup>52</sup> 釋尊於二十九歲偷逃出城，出家當遊方修行僧。依次拜訪阿羅邏迦藍(ārāḍa kālāma)和優陀羅羅摩子(Udraka-rāmaputra)兩位修定仙人。據說跟阿羅邏迦藍學習無所有處定；而跟隨優陀羅羅摩子學習非想非非想處定。但學習他們所體驗的禪定後，對他們的修行法卻無法感到滿足。



不能由此正覺人生的實相。

### 2、苦行於人於己皆無益

因此又到苦行林中與苦行者為伍，經歷六年之苦行，但末了覺得這也不是正道。約克制情欲說，苦行似乎有相當的意義，但過分的克己，對於人類與自己，有何利益？

### 3、小結

這樣否定了定樂與苦行，以敏銳的智慧，從中道的緣起觀，完成圓滿的正覺。釋尊的正覺，是從己及人而推及世間，徹悟自他、心物的中道。深徹的慧照中，充滿了同情的慈悲。

## 二、即人成佛 (p.13-p.15)

### (一) 佛出人間——含有無神論的情調 (p.13-p.14)

#### 1、釋尊是人間的聖者

釋尊是人間的聖者，這本是歷史的事實。但釋尊又給予深刻的含義說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也。」（《增一阿含經·等見品》）<sup>53</sup>這是說：佛是人間的正覺者，不在天上。天上沒有覺者，有的是神、梵天、上帝、天主們與他的使者。釋尊是人，不是天上的上帝，也沒有冒充上帝的兒子與使者向人類說教。所以佛法是人間覺者的教化，也不像神教者說經典——《吠陀》、《新舊約》、《可蘭經》等為神的啟示。

#### 2、佛在人間，不在天上

這「佛出人間」的論題，含有無神論的情調。天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的、光明的、喜樂的，而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。但釋尊從「佛出人間」、「人身難得」的見地否認它。理智的正覺、解脫的自由，在人間不在天上。所以說「人間於天則是善處」（《增一阿含經·等見品》）<sup>54</sup>，人間反成為天神仰望的樂土了。

#### 3、應重視人間為正覺的解脫而勵行理智的德行

人生，不但是為了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂，應重視人間，為正覺的解脫而勵行理智的德行。人類的心眼，早被神教者引上渺茫的天國；到釋

（詳參：印順導師著《印度佛教思想史》，p.11-p.12）

<sup>53</sup> 《增壹阿含·3經》卷26〈34等見品〉（大正2，693c19-694a5）：

爾時，有一比丘白世尊言：「三十三天云何得生善處？云何快得善利？云何安處善業？」世尊告曰：「人間於天則是善處。得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為快得善利。彼云何名為安處善業？於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道；彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為安處善業。」爾時，世尊便說此偈：「人為天善處，良友為善利；出家為善業，有漏盡無漏。」比丘當知：三十三天著於五欲，彼以人間為善趣；於如來得出家，為善利而得三達。所以然者，佛世尊皆出人間，非由天而得也。是故，比丘！於此命終當生天上。」

編按：《佛光阿含藏·增一阿含經（三）》，p.1009，注9：「於此命終當生天上」，按此句意，佛出人間，人間為天之善處，如巴利文《如是語經》（It. vol. 1, p.77）作 Manussattam kho bhikkhave devānam sugatigamanasaṅkhātam（比丘們！人的狀態才可稱為諸天之善趣。）

故佛陀應當誡比丘「於此（人間）命終勿生天上。」才順乎義理。

<sup>54</sup> 《增壹阿含·3經》卷26〈34等見品〉（大正2，693c19-694a5）。

尊，才把他們喚回人間。

據傳說：印度的梵天——世界的創造者，為了無力拯救人間，誠懇的請佛為人類說法。<sup>55</sup>印度的群神，都向釋尊請教，自稱弟子。天帝們需要正覺與解脫，反證他們的愚昧不自由。所以「智者不依天」<sup>56</sup>，要歸依「兩足尊」<sup>57</sup>（人）的佛陀。

### （二）即人成佛——現實與超脫的合一（p.14-p.15）

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。

#### 1、現實——生身

釋尊是人，與人類一樣的生、老、病、死、飲食、起居、眼見、耳聞；這父母所生身，是釋尊的「生身」。

#### 2、超脫——法身

同時，釋尊有超一般人的佛性，是正覺緣起法而解脫的，這是釋尊的「法身」。

#### 3、小結

釋尊是人而佛、佛而人的。人類在經驗中，迫得不滿現實而又著重現實，要求超脫而又無法超脫。重視現實者，每缺乏崇高的理想，甚至以為除了實利，一切是無謂的遊戲。而傾向超脫者，又離開現實或者隱遁，或者寄託在未來、他方。崇高的超脫、平淡的現實，不能和諧合一，確是人間的痛事。到釋尊即人成佛，才把這二者合一。由於佛性是人性的淨化究竟，所以人人可以即人成佛，到達「一切眾生皆成佛道」的結論。<sup>58</sup>

### 三、自覺與覺他（p.15-p.18）

佛陀的正覺，不單是理智的解悟，是明月一般的在萬里無雲的空中，遍照一切，充滿了光明、喜樂與清涼。現在，姑從自覺與覺他說。

#### （一）自覺（p.15-p.16）

##### 1、佛陀因創覺而被稱為佛陀

佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」<sup>59</sup>，是「自覺誰稱師」<sup>60</sup>的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。釋尊本是人，而竟被推尊為佛陀了，這因為釋尊在菩提

<sup>55</sup>（1）《中阿含·78 梵天請佛經》卷 19（大正 1，547a-549b）；《長阿含·1 大本經》卷 1（大正 1，8b-c）；《增壹阿含·1 經》卷 10〈勸請品第十九〉（大正 2，593a-b）。

（2）《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，58a25-29）；卷 7〈1 序品〉（大正 25，109b6-110a10）。

（3）印順導師著《印度佛教思想史》，（p.13）；《華雨集》第二冊，（p.17）。

<sup>56</sup>《大智度論》卷 2〈1 序品〉（大正 25，73a13-24）。

<sup>57</sup>《雜阿含經》卷 36（1007 經）（大正 2，263b29-c6）。

<sup>58</sup>參見：印順導師《佛法概論》第十四章，（p.182）；第二十章，（p.269）。

<sup>59</sup>《雜阿含經》卷 12（301 經）（大正 2，85c20-86a2）。

<sup>60</sup>《中阿含·204 羅摩經》卷 56〈3 晡利多品〉：「我最上最勝，不著一切法，諸愛盡解脫，自覺誰稱師。無等無有勝，自覺無上覺，如來天人師，普知成就力。」（大正 1，777b16-19）

「自覺誰稱師」：Bhikkhu Nanamoli and Bhikkhu Bodhi《The Middle Length Discourses of the Buddha》p.263: “Having known this all. For myself, to whom should I point as teacher?”

樹下創覺緣起法性，離一切戲論，得到無上的解脫。

### 2、佛陀的法身——緣起法性

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢、辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。<sup>61</sup>能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛。」<sup>62</sup>須菩提尊者的深觀法空，釋尊也推許他「先見我身」。<sup>63</sup>因釋尊覺法成佛，引出見法即見佛的精義；

### 3、法身常在

再進，那就是「法身常在」。釋尊說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也。」（《遺教經》）<sup>64</sup>法身的是否常在，依佛弟子的行踐而定。有精勤的實行者，就有現覺法性者，有能見佛陀的所以為佛陀者，法身也就因此而實現在人間。佛法的不斷流行，有不斷的勤行者，法身這才常在人間而不滅。「法身常在」的論題，是何等深刻、正確而有力！

## （二）覺他（p.16-p.18）

### 1、佛陀的真實道為時機所限

釋尊不忍世間的長此黑暗，不忘出家的初心，開始弘法工作。但釋尊完滿的自覺，為時代所限，不能徹底而詳盡的發揚，只能建立適應時機的「方便教」。方便教，糅合了一分時代精神——厭世的精神，使釋尊的究竟道受到限制，但不是毫無真實。這方便教中蘊蓄的真實道，在佛法的流行中，已大大的闡發了。

### 2、佛陀的慧命寄託予僧團

釋尊是創覺者，弟子是後覺，先覺覺後覺，覺覺不已的住持這覺世的大法，要如何才有可能？這唯有組織覺者集團的僧伽。毘奈耶中說：釋尊的所以依法攝僧，使佛弟子有如法的集團，是為了佛法久住，不致於如古聖那樣的人去法滅。<sup>65</sup>

<sup>61</sup> 《鳩摩羅什法師大義》卷 1(大正 45, 126b28-c4)：

法性者，有佛無佛，常住不壞，如虛空無作無盡。以是法，八聖道分、六波羅蜜等得名為法。乃至經文章句，亦名為法。如須陀洹得是法分，名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛，名後得法身。所以者何？羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界。

<sup>62</sup> 《中阿含·3 象跡喻經》卷 7〈舍梨子相應品〉(大正 1, 467a)。《中部》(28)《象跡喻經》(日譯南傳 9, p.339)、(漢譯南傳 9, p.261)。另參《相應部》〈蘊相應〉(87 經)(漢譯南傳 15, p.173)。

<sup>63</sup> (1) 參見《增壹阿含·5 經》卷 28〈聽法品〉(大正 2, 707c15-708a20)；《義足經》卷 2(蓮花色比丘尼經第 14)(大正 4, 185c)；《大乘造像功德經》(大正 16, 792c-793a)；《分別功德論》卷 3(大正 25, 37c-38a)；《西域記》卷 4(大正 51, 893b)。

(2) 《大智度論》卷 11〈1 序品〉(大正 25, 137a16-19)：

佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身，得真供養，供養中最，非以致敬生身為供養也。

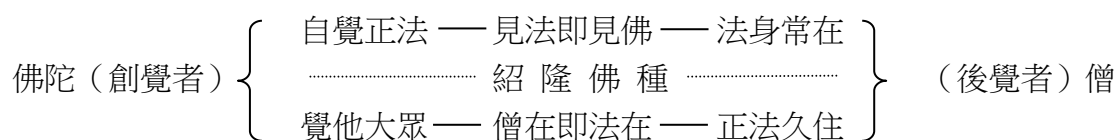
<sup>64</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1(大正 12, 1112b11-12)。

<sup>65</sup> (1) 《根本薩婆多部律攝》卷 2(大正 24, 532a15-17)；《四分律》卷 32(大正 22, 787c4-8)。另外，《銅鑠律》〈大品·大犍度〉(日譯南傳三, p.15)。《彌沙塞部和醯五分律》卷 15(大正 22, 104a)等，都有此說。

事實上，住持佛法、普及佛法，也確乎要和樂清淨大眾的負起責任來。這和樂僧團的創立，是佛陀慧命所寄。佛陀在自覺正法上，存在於法的體現中；在覺他世間上，存在於覺者的群眾中。

**3、僧在即佛在、法在**

釋尊說：「施比丘眾已，便供養我，亦供養眾。」(《中阿含經·瞿曇彌經》)<sup>66</sup>這「佛在僧數」的論題，表示僧團是佛陀慧命的擴展與延續。毘奈耶中說：有如法的和合僧，這世間就有佛法。<sup>67</sup>這可見，不但「僧在即佛在」，而且是「僧在即法在」。這一點，不但證實釋尊的重視大眾，更了解佛法的解脫不是個人的隱遁，反而在集團中。連自稱「辟支佛」式的頭陀行者——隱遁而苦行的，也不許他獨住，非半月集合一次不可。<sup>68</sup>人間佛陀的真精神，那裡是厭世者所見的樣子！



（2）印順導師著《原始佛教聖典之集成》(p.195-p.196)：

舍利弗這樣的思念：過去的諸佛世尊，誰的「梵行久住」，誰的「梵行不久住」？佛告訴他：毘婆尸(Vipaśyin)、尸棄(Śikhi)、毘舍浮(Viśvabhū)——三佛的梵行不久住。拘樓孫(Krakucchanda)、拘那含牟尼(Kanakamuni)、迦葉(Kāśyapa)——三佛的梵行久住。原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣為弟子說法（九部經或十二部經）；不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉。這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行就會速滅，不能久住。反之，如能廣為弟子說法，為弟子制立學處，立說波羅提木叉，那末佛與大弟子雖然涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行不會速滅，能長久存在。

<sup>66</sup> 《中阿含·180 瞿曇彌經》卷 47〈3 心品〉(大正 1，721c28-29)。

<sup>67</sup> (1)《根本薩婆多部律攝》卷 2(大正 24，532a15-17)：

我之淨行（梵行）當得久住者，謂如法宣說，廣利人天，展轉相教，令佛正法久住世故。

(2) 參見：印順導師《勝鬘經講記》，(p.130)；《華雨香雲》，(p.260)；《華雨集》第二冊，(p.176)；《原始佛教聖典之集成》，(p.201)。

<sup>68</sup> 參見：《雜阿含經》卷 41(1141 經)(大正 2，301c10-30)；《增壹阿含·6 經》卷 5〈12 壹入道品〉(大正 2，570a23-b19)。印順導師《華雨集》第三冊，(p.46-47)；《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.546-548)。

### 第三節、佛法的奉行者——僧

#### 一、建僧的目的 (p.18-p.21)

##### (一) 建僧為住持佛法 (p.18-p.19)

釋尊的教化，風行恒河兩岸，得到不少的信受奉行者，其中也有從佛出家的。起初，釋尊為出家弟子，提示了「法味同受」、「財利共享」的原則。

等到出家眾一多，佛陀開始制戒，<sup>69</sup>使他們成為和合的，稱之為僧伽——眾。<sup>70</sup>釋尊的所以「以法攝僧」，不但為了現在的出家眾，目的更遠在未來的正法久住。釋尊創覺的常道，非一般人，也非天、魔、梵——印度宗教的神所能轉的。惟其難得，愛護的心也特別關切，所以發現了出家眾的過失，就從事僧眾的組織；成立僧團的第一義，即為了住持佛法。

佛法雖是探本的、簡要的，卻是完成的。在傳布中，可以引伸、闡發，可以作方便的適應，卻沒有修正或補充可說。所以佛弟子的弘揚佛法，是「住持」，應特別注意佛法本質的保持。關於住持佛法，雖然在許多經中囑付王公、宰官，囑付牛鬼、蛇神，其實除囑付阿難不要忘記而外，這正法久住的責任，釋尊是鄭重的託付在僧團中。和合僧的存在，即是正法的存在。

##### (二) 建僧的十種因緣 (p.19-p.21)

釋尊的所以制律、以法攝僧，有十種因緣：「一者攝僧故；二者極攝僧故；三者令僧安樂故；四者折伏無羞人故；五者有慚愧人得安隱住故；六者不信者令得信故；七者已信者增益信故；八者於現法中得漏盡故；九者未生諸漏令不生故；十者正法得久住。」

（《摩訶僧祇律》卷一）<sup>71</sup>這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說，佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把它建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。

#### 1、前五因緣的意義

##### (1) 第一及第二因緣的和合義

<sup>69</sup> (1)《四分律比丘戒本》卷1：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。「此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經（波羅提木叉）。從是已後，廣分別說。」（大正22，1022c5-10）

(2)《善見律毘婆沙》卷5〈舍利弗品〉：「釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉。復一時，於富婆僧伽藍，於眉伽羅母殿中，諸比丘坐已，佛語諸比丘：『我從今以後，我不作布薩，我不說教授波羅提木叉，汝輩自說。何以故？如來不得於不清淨眾布薩說波羅提木叉。』從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉。」（大正24，708a7-14）

(3)另參《五分律》卷28（大正22，180c-181a）。

<sup>70</sup> (1)《彌沙塞部和醯五分律》卷20：「佛說四人已上名僧。」（大正22，139b16）

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷116：「四人已上，方名為僧，三人不爾。」（大正27，602c4）

<sup>71</sup> 《摩訶僧祇律》卷1（大正22，228c）。《四分律》卷1（大正22，570c3-7）。另詳參閱：印順導師著《原始佛教聖典之集成》，（p.196-p.202）、《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.175-p.179）。

另請參見【附錄三】

「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。和合的僧眾們，有了法律可守，這才能各安其分，不致有意無意的毀法亂紀，引起僧團的動亂糾紛。

#### (2) 第三因緣的安樂義

彼此融洽的為道，自然能做到「令僧安樂」。

#### (3) 第四及第五因緣的清淨義

有了這律治的和樂僧團，可以使僧眾的本身更健全。廣大的僧眾，雖然賢愚不齊，但有了律治的僧團，那無慚無愧的犯戒者，在大眾的威力下，便不能不接受制裁；不接受，就不能寄生在佛教中。有慚愧而真心為道的，在集團法律的保障下，也能安心的為法護法，不會因人事的糾紛而退心。這樣的「折伏無羞人」、「有慚愧人得安隱住」，做到了分子健全與風紀嚴肅，便是清淨。

和合、安樂、清淨，為律治僧團的三大美德。

#### 2、第六及第七因緣的外化義

佛法的久住世間，不能離社會而獨立。社會的信解佛法，作學理的研究者少，依佛弟子的行為而決定者多，所以如沒有和樂清淨的僧團，便難以引起世人的同情。如世人誤會或不滿意佛弟子所代表的佛法，那佛法的存在就要成問題。因此，要佛教本身有和樂清淨的僧團，才能實現佛法，做到「不信者令得信」、「已信者增益信」。

#### 3、第八及第九因緣的內證義

僧團的集合，不是為了逢迎社會、苟存人間，是為了實現大眾的身心淨化而得解脫、自由的。在完善的僧團中，人人都容易成為健全的、如法的，達到內心的淨化。不但現在不起煩惱，未來也使它不生。到最後，「於現法得漏盡」，是盡智；「未生諸漏令不生」，是無生智：淨化身心完成而得到解脫。

#### 4、第十因緣的究竟理想義

和樂清淨的僧團，能適應環境而獲得社會大眾的信仰，能淨化身心而得自身的解脫；不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。

#### 5、小結

釋尊以律、法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨鼎立而稱為三寶。

### 二、六和敬 (p.21-p.23)

#### (一) 總述六和是僧團健全的綱領 (p.21)

正法的久住，要有解脫的實證者、廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。依律制而住的和合僧，釋尊曾提到它的綱領，就是六和敬。<sup>72</sup>

六和中，

「見和同解」、「戒和同行」、「利和同均」，是和合的本質；

「意和同悅」、「身和同住」、「語和無諍」，是和合的表現。

<sup>72</sup> (1) 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 35(大正 24, 383c23-384a26)。

(2) 參見：印順導師《佛法概論》第十七章，(p.219-220)。

**(二) 別說「見和」、「戒和」及「利和」三和** (p.21-p.23)

從廣義的戒律說，佛教中的一切，團體的、個人的，都依戒律的規定而生活。<sup>73</sup>律治內容的廣泛，與中國古代的禮治<sup>74</sup>，有著同樣的精神。律，包含實際生活的一切；但釋尊特別重視思想與經濟，使它與戒律並立。這就指出大眾和合的根本問題，除了律制以外，還要注重思想的共同、經濟待遇的均衡。思想、律制、經濟三者，建立在共同的原則上，才有和樂、清淨的僧團。

**1、戒（律制）和**

在僧團中，有關大眾與個人的法制，固然有要求參加僧團者嚴格服從遵行的義務，但如有特權階級，特別是執法者不能與守法者同樣的遵守律制，必然要影響大眾的團結。戒和同行，為律治的精神所在；就是釋尊也不能違反律制，何況其他！

**2、利（經濟）和；見（思想）和**

我們在社團中，要有物質上與精神上的適當營養。但一般人，

在物質的享受上，總是希求超過別人的優越待遇；

在思想上，又總是滿意自己的意見。

這物欲的愛著——「愛」、思想的固執——「見」，如不為適當的調劑、節制，使它適中，就會造成經濟上的不平衡、思想上的紛歧。在同一集團中，如讓經濟的不平、思想的龐雜發展起來，僧團會演成分崩離析的局面。

在釋尊當時，能注意思想的同一、經濟的均衡，不能不說是非凡的卓見！

釋尊說：「貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。」（《雜阿含經》卷二〇・五四六經）<sup>75</sup>這還不過從偏重而說，從佛教的僧團看，經濟與思想並重，釋尊的不偏於物質也不偏於精神，確是到處流露的一貫家風。

**3、小結**

僧團確立在見和、戒和、利和的原則上，才会有平等、和諧、民主、自由的團結，才能吻合釋尊的本意，負擔起住持佛法的責任。

<sup>73</sup> 參見：印順導師《成佛之道（增註本）》，(p.23-p.24)。

<sup>74</sup> 禮治：儒家所提倡的一種統治方式。禮，指維護貴族等級秩序的一整套社會規範和道德規範，包括政治制度、社會、家庭倫理道德規範、儀式等。儒家自孔子起即提倡禮治，要求統治階級和人民都要各安名位，遵守禮制，以便於鞏固統治階級內部秩序和更有效地統治人民。（《漢語大詞典(五)》，p.449）

<sup>75</sup> (1)《雜阿含經》卷 20(546 經)(大正 2，141b24-c2)。

(2) 印順導師《佛在人間》，(p.146)：「不和，佛典稱之為諍。諍，見於語言文字，見於行動，而實深刻的存於內心。扼要來說：內心的諍有二：一、見諍；二、愛諍。」

(3) 印順導師《佛在人間》，(p.180)：

經上說：「以見欲繫著故，出家出家而復共諍」。這裡所說的「出家」，是釋迦牟尼佛住世時，種種的出家沙門團——六師外道之類。佛以為，一般人為了「愛欲」，追求物欲的滿足，而引起諍執。出家者——宗教界，卻為了「見欲」，各執自己的見解為最上，誹謗別人，而引起信仰與思想上的鬥諍。佛在《義品》中說：「各各自依見，戲論起諍競：知此為知實，不知為謗法」。佛評論說：「若依自見法，而生諸戲論，若是為淨智，無非淨智者」。這是說：如真的那樣，那世人都是智者了！因為人人都以自己的見解為是呀！到現代，一般人不只是為了物欲而諍，也為了思想而鬥諍，「見諍」已不限於宗教界了！

(三) 先有「見戒利」前三和(和合的本質),才有「身口意」後三和(和合的表現) (p.23)

有了上面所說的三和——和合的本質,那表現在僧團中的,就必有後三者。彼此間,在精神上是志同道合的;行動上是有紀律而合作的;語言文字上是誠實、正確,充滿和諧友誼的。這樣的僧團,才是釋尊理想中的僧團。

### 三、事和與理和 (p.23-p.25)

(一) 佛弟子有在家與出家兩類 (p.23-p.24)

和合僧,是緣起的和合。緣起的和合中,是有相對的差別性,所以在一切佛弟子中,分為在家與出家二眾。

#### 1、在家:男女二眾

在家眾中,男的稱為優婆塞——近事男,女的稱為優婆夷——近事女,這是親近三寶的。佛教的在家信眾,接近佛教,在思想與行動上,接受佛法的指導,照著去行,所以叫近事。

#### 2、出家:五眾——男眾分二級;女眾分三級

出家眾中也有男女不同。

(1) 男眾又分兩級:沙彌(勤策),是青年而沒有履行完全律制的,可說是預科;比丘(乞士),是以佛為模範而學佛所學、行佛所行的。

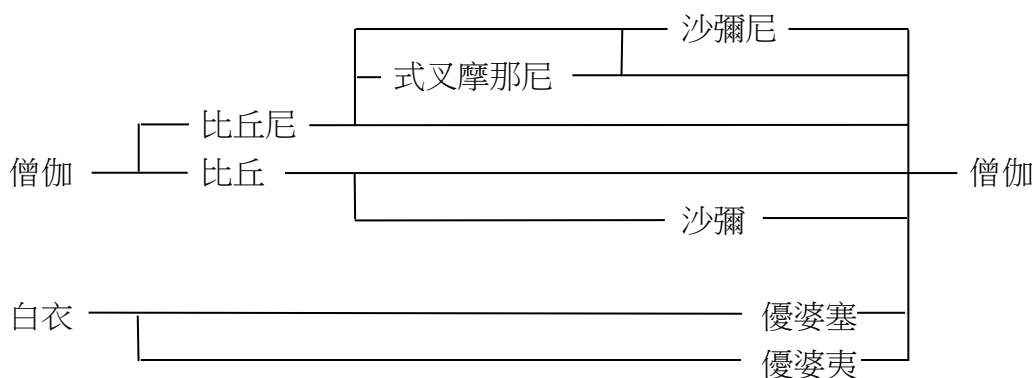
(2) 女眾卻分為三級:在預修的沙彌尼(勤策女)、正式的比丘尼(乞女)之間,有式叉摩那尼(正學女),這是為了特殊情形而制定的兩年特訓。

其中,沙彌是隸屬於比丘的,沙彌尼與式叉摩那尼是屬於比丘尼的。

這男眾、女眾的「二部僧」,雖然男女各別組織,但在思想上與精神上,比丘僧是住持佛法的中心。

#### 3、小結

綜合這七眾弟子,成為整個的佛教信眾。



(二) 事和與理和的調和 (p.24-p.25)

#### 1、事和——事相上的團體

釋尊適應當時的環境,在出家弟子中,有事相上的僧團;在家弟子僅是信仰佛法、奉行佛法,沒有成立團體。



## 2、理和——現覺正法而解脫

所以在形跡上，有出家的僧伽、有在家白衣弟子，但從行中道行、現覺正法而解脫來說，「理和同證」，在家與出家是平等的。白衣能理和同證，也可稱之為僧伽；而且這還是真實僧，比形式上的僧伽更值得讚嘆。<sup>76</sup> 反之，出家者如沒有現證的自覺，反不過形式而已。

## 3、發展中的佛教，各取一邊

這事和與理和，本來是相待而又不相離的。

### (1) 一分青年大眾，偏視理和

但在佛法的流行中，一分青年大眾出家者，與白衣弟子們，重視理和同證的僧伽，忽略六和僧團的作用，忽略發揮集團的力量完成正法久住的重任，因此而輕視嚴密的僧制。白衣者既沒有集團，而青年大眾僧中，「龍蛇混雜」，不能和樂清淨。結果，理想中的真實僧，漸漸的比虛偽更虛偽。號稱入世的佛教，反而離開大眾，成為個人的佛教。

### (2) 一分老上座，偏重事和

另一分耆年的老上座，重視事相的僧伽，但忽略釋尊制律的原則不變、根本不變，而條制、枝末的適應性不能隨時隨地的適應，反而推衍、增飾（還是為了適應），律制成為繁瑣、枝末的教條。僧俗的隔礙，也終於存在。

### (3) 小結

從僧伽中心的立場說，這是各走極端，沒有把握事和與理和、原則與條規的綜合一貫性，不能圓滿承受釋尊律制的真精神。

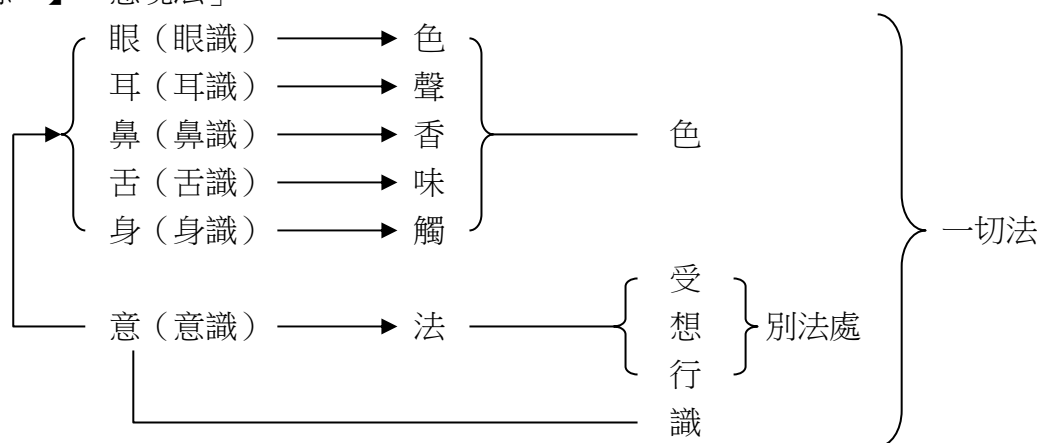
<sup>76</sup> 《別譯雜阿含·153經》卷8(大正2，431b24-c11)。

【附錄一】：「法的分類」（編者的對應）

印順導師《佛法概論》		Rupert Gethin 歸納的六項
一、文義法		教法（佛之教法）
二、意境法		本性（nature or quality） 精神或物質的狀態（state）、或事物（thing）
三、歸依法	1、真諦法	真理（truth） <small>有提及「法眼淨」，即初果所證之法性。</small> 自然法則（natural law or order）
	2、中道法	善行（good conduct, good behaviour），亦指戒定慧修行之道
	3、解脫法	

- 1、印順導師《佛法概論》1949 年出版；〈法之研究〉1954 年出版。
- 2、西方學者 Mgdelene 和 Wilhelm Geiger 夫婦的先驅著作《巴利正典文獻中的達磨》（Pali Dhamma Vornehmlich in der Kanonischen Literatur, 1920 年出版）。其他相繼出現對法之研究著作，詳參 Rupert Gethin 著，林明強翻譯〈見達磨則見諸法：早期佛教“法”之意義考察〉（收於《正觀》第 42 期，2007 年 9 月 25 日），p.71-113。

【附錄二】：「意境法」



【附錄三】：「建僧十因緣」和「六義」

1、攝僧	和合
2、極攝僧	
3、令僧安樂	安樂
4、折伏無羞人	清淨
5、有慚愧者得安穩住持	
6、不信者能信	外化
7、正信者得增益	
8、於現法中得漏盡（盡智）	內證
9、未生諸漏令不生（無生智）	
10、正法久住	究竟理想

《瑜伽師地論》卷 82（大正 30，758c8-28）：

問：攝受於僧等諸句有何義耶？

答：

「攝受於僧」者，是總句。

「令僧精懇」者，令離受用欲樂邊故。

「令僧安樂」者，令離受用自苦邊故。

「未淨信者令淨信」者，未入正法者令入正法故。

「已淨信者令增長」者，已入正法者令成熟故。

「難調伏者令調伏」者，犯尸羅者善驅擯故。

「令慚愧者安樂住」者，淨持戒者令無悔故。

「防現法漏」者，隨順摧伏煩惱纏故。

「害後法漏」者，止息邪願修梵行故，隨順永斷惑隨眠故。

「為令多人梵行久住、轉得增廣，乃至為諸天人正善開示」者，為令聖教長時相續、無斷絕故。

如是十種勝利略攝為三，即此三種廣開為十。何等為三？

一者、令僧無染污住；二者、令僧得安樂住；三者、令佛聖教長時隨轉。

此中，由七種隨護，顯示無染污住及安樂住。

「七種隨護」者，一、敬養隨護；二、自苦行隨護；三、資財乏少隨護；

四、展轉相觸隨護；五、心迫變隨護；六、煩惱纏隨護；

七、邪願隨護。

最後一句，顯示聖教長時隨轉。

## 第二章、教法

### 第一節、能詮的教法

#### 一、能詮與所詮 (p.27-p.29)

##### (一) 釋尊的身教與言教即法的詮表 (p.27)

三寶的綜合融貫，成一完善健全的佛教。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。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。<sup>77</sup>

釋尊的教導，不只是言教，還有身教。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。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！

##### (二) 能詮的教法有兩類 (p.27-p.28)

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。

##### 1、法：以個人的身心修行為重

一、能詮以言教為主，所詮以個人的身心修行為重，開示事理的真實諦如<sup>78</sup>；由弟子

<sup>77</sup> 如《別譯雜阿含經》卷1(20經)：「如是我聞，一時佛在波羅奈國古仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊時到著衣持鉢，入城乞食，有一比丘，在天祠邊，心念惡覺，嗜欲在心。時，佛世尊語比丘言：『比丘！比丘！汝種苦子，極為鄙穢，諸根惡漏，有漏汁處，必有蠅集。』爾時，比丘聞佛所說，知佛世尊識其心念，生大怖畏，身毛皆豎，疾疾而去。……佛言：『諦聽！諦聽！當為汝說。瞋恚、嫌害，名種苦子。縱心五欲，名為鄙穢。由六觸入，不攝戒行，名為惡漏。煩惱止住，能起無明、憍慢，無慚、無愧，起諸結使，所謂蠅集。』」(大正2，380b2-21)

<sup>78</sup> (1)《雜阿含經》卷12(296經)：「云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。」(大正2，84b16-24)

(2)《雜阿含經》卷16(417經)：「世尊說苦聖諦，我悉受持，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦。是為世尊說四聖諦，我悉受持。」(大正2，110c3-8)

(3) 印順導師《性空學探源》，(p.17-p.19)：「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，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

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」。

### 2、律：以大眾的生活行為為主

二、能詮，經釋尊言教的指導、身教的示範；所詮，以大眾的生活行為為主，開示道德的戒法，以及有關大眾和合與適應社會的制度。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。

### 3、小結

這所詮的法與毘奈耶，要從綜合融貫的立場，觀察<sup>(1)</sup>團體與個人、<sup>(2)</sup>環境與內心、<sup>(3)</sup>事行與理行、<sup>(4)</sup>法制與義理，理解彼此「相應相成」的綜貫性。惟有這樣，才能完善的了解佛教。

## (三) 釋尊的自證化他是佛法住世的本源 (p.28-p.29)

### 1、釋尊的三業大用存在於個人、僧伽與社會

佛教是人間的。能詮的身教、言教，所詮的法、毘奈耶，不只是釋尊的三業大用，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。

### 2、佛弟子受佛法薰陶，在僧伽與社會表現佛法、推動佛教

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，

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；

在家眾也在社會上表現佛法，起著顯化或默化的作用。

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」。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<sup>79</sup>弟子，「從佛口生，從法化生」<sup>80</sup>，到底有高度的直接性。

### 3、小結

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。

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。』……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。』」

<sup>79</sup> 及門：《論語·先進》：“子曰：‘從我於陳蔡者，皆不及門也。’”本謂現時不在門下，後以“及門”指受業弟子。（《漢語大詞典（一）》，p.635）

<sup>80</sup> (1)《雜阿含經》卷18(501經)(大正2, 132b1-4)：「若正說佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分者，則我身是也。所以者何？我是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分，以少方便得禪、解脫、三昧、正受。」

(2)《雜阿含經》卷41(1144經)(大正2, 303c2-7)：「阿難！若有正問：誰是世尊法子；從佛口生，從法化生，付以法財——諸禪、解脫、三昧、正受，應答我是，是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。」

## 二、詮表 (p.29-p.32)

### (一) 身教、言教與身表、語表 (p.29-p.30)

#### 1、身表、語表是依有情的根身而起的

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」。身表是身形動作，語表是音韻屈曲。不但身表的形色（如揚眉瞬目、舉手低頭）不離根身而存在，語言的音韻屈曲，也是依咽喉、唇、舌、齒斷<sup>81</sup>、頰輔等而引發。<sup>82</sup>所以身表與語表，是依有情的根身而起的。

#### 2、身表、語表是意境的符號和意識所引起的表詮

但身表與語表不只是根身的，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、身表、語表是色法卻不能離心識與境界而存在

從身表、語表的根身而現起，所以說它是（五蘊中的）色法，也即是物質的，但這是緣起的色法，並不能離心識與境界而存在的。

#### (1) 偏於有情的色法或內心的不同說法

有的執著「身表色」、「語表色」，忽略了它與意識與境界的相依不離；  
有的重視它的詮表意境，所以說是「思」心所的作用；  
有的索性說是識所變現的。

#### (2) 導師的看法

不注意能詮表的緣起依存性，難怪有偏於有情的色法、有偏於內心的不同解說了。

### (二) 語表比身表更具教化的意義 (p.30-p.31)

#### 1、語表比身表更明確精密

身、語二者，雖同樣的能詮表佛法，但身表多表示內心的情意，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。

#### 2、印度人的超強記憶力讓教典傳誦下來

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。

#### 3、音聲的表詮，除語言亦含攝音樂與歌頌

音聲的表詮，除了語言，還有音樂、歌頌。根本佛法是淳樸的，是相對的「非樂」論者，不許以詩頌表達佛說（巴利《小品》）<sup>83</sup>；於大眾中歌舞戲笑的伎兒，釋尊也不

<sup>81</sup> 斷：同“齧”。牙床。《急就篇》卷三：“鼻口唇舌斷牙齒。”顏師古注：“斷，齒根肉也。”（《漢語大詞典(十二)》，p.1450）

<sup>82</sup> 參見《大智度論》卷6（大正25，103a15-21）。

<sup>83</sup> (1) Vinaya II, p.108 (PTS)。

(2) 《小品》(漢譯南傳，第4冊)(p.146-147)：「爾時，六群比丘以長調歌音誦法。眾人忿怒、非難：『彼諸沙門釋子以長調歌音誦法，猶如我等之誦也。』諸比丘聞彼諸人之忿怒、非難。諸比丘中少欲者忿怒、非難：『為何六群比丘以長調歌音誦法耶？』時，彼諸比丘以此事白世尊，〔世

以為是正當的職業（《雜阿含經》卷三二·九〇七經）<sup>84</sup>；出家的弟子，更不許過往觀聽。<sup>85</sup>

但佛弟子中，「能造偈頌嘆如來德，鵬耆舍比丘是」（《增一阿含經·弟子品》）<sup>86</sup>；「有比丘名跋提，於唄中第一」（《十誦律》卷三七）<sup>87</sup>。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。

#### （三）文字能表達情意與思想，又具安定性（p.31）

身表與語表，好在表義的親切，可惜缺乏固定性。人類的心力，能利用身外的東西，使它適合自己的意欲，間接的表達出情意與思想，如雕刻、圖畫、建築、文字等。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。這些間接的表詮物，以形色為主，它所以能表達情意與思想，須經過人類意識的陶鑄<sup>88</sup>，否則就無所謂表詮，文字也不成其為文教了。

#### （四）小結（p.31-p.32）

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，只是我們不能體認它。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！

---

尊白：）『諸比丘是實耶？』『時然！世尊！』……說法已，告諸比丘曰：『諸比丘！以長調歌音誦法者，有五過患：自貪著其音聲，他人亦自貪著其音聲，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者，誦者墮惡作。』

（3）《十誦律》卷37：「六群比丘自歌，諸居士呵責言：『諸沙門釋子，自言善好、有德，歌如白衣。』」是中有比丘，少欲知足行頭陀，聞是事心不喜，是事白佛。佛語諸比丘，從今不應歌，歌者突吉羅。歌有五過失：自心貪著、令他貪著、獨處多起覺觀、常為貪欲覆心、諸居士聞作是言。諸沙門釋子亦歌，如我等無異，復有五過失：自心貪著令他起貪著、獨處多起覺觀、常為貪欲覆心、諸年少比丘聞亦隨學、隨學已常起貪欲心，便反戒。」（大正23，269c6-15）

<sup>84</sup> 《雜阿含經》卷32(907經)：「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。』」（大正2，227a25-28）

<sup>85</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷17：「盡壽不殺生是沙彌戒，盡壽不盜是沙彌戒，盡壽不姪是沙彌戒，盡壽不妄語是沙彌戒，盡壽不飲酒是沙彌戒，盡壽不歌舞作倡伎樂、不往觀聽是沙彌戒，盡壽不著華香塗身是沙彌戒，盡壽不坐臥高大床上是沙彌戒，盡壽不受畜金銀及錢是沙彌戒，盡壽不過時食是沙彌戒。是為沙彌十戒。」（大正22，116c25-117a4）

<sup>86</sup> 《增壹阿含·3經》卷3〈4弟子品〉：「能造偈頌，嘆如來德，鵬耆舍比丘是；言論辯了而無疑滯，亦是鵬耆舍比丘。」（大正2，557b22-24）

<sup>87</sup> 《十誦律》卷37：「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。』」（大正23，269c15-21）

<sup>88</sup> 陶鑄：1、比喻造就、培育。2、熔化；融合。3、模仿，模擬。（《漢語大詞典（十一）》，p.1039）

## 第二節、教典略說

### 一、聖典的編集 (p.32-p.37)

#### (一) 佛教的初期聖典 (p.32-p.33)

##### 1、根本佛教的法與律

釋尊時代的佛法，有法與毘奈耶——律二者。法是展轉傳誦的；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。<sup>89</sup>「修多羅相應，不越毘奈耶，不違法相」<sup>90</sup>的佛法，起初是如此的。

##### 2、第一結集的經與律

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。<sup>91</sup>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（\*varga，又名品）〉。<sup>92</sup>

##### 3、第二結集的經與律，以及傳承「論」的雛形 (p.32-p.33)

<sup>89</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，(p.110-p.111)：

釋尊入涅槃後，弟子們為了佛法的住持不失，發起結集，即王舍城結集。當時是法與律分別的結集，而內容都分為二部：「修多羅」、「祇夜」。

(1) 法義方面，有關蘊、處、緣起等法，隨類編集，名為「相應」。為了憶持便利，文體非常精簡，依文體——長行散說而名為「修多羅」（經）。這些集成的經，十事編為一偈，以便於誦持。這些結集偈，也依文體而名為「祇夜」。其後，又編集通俗化的偈頌（八眾誦），附入結集偈，通名為「祇夜」。這是原始集法的二大部。

(2) 律制方面，也分為二部分：佛制的成文法——學處，隨類編集，稱為波羅提木叉的，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》及《犍度部》的根源。這是原始結集的內容，為後代結集者論定是否佛法的準繩。

<sup>90</sup> (1) 《四分律》卷 54(大正 22, 970a10-13)：「若觀修多羅毘尼檢校法律，與修多羅相應，與法律相應，不違本法，若已作若未作應作。」

(2) 《成實論》卷 1〈1 具足品〉(大正 32, 239a12-14)：「論應修多羅，不違實法相，亦入善寂中，是名正智論。」

<sup>91</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30〈第五分之九五百集法〉(大正 22, 190b16-192a25)。

<sup>92</sup> (1) 編按：印順導師提到《摩訶僧祇律》的組織大異於其他上座部律的組織，並認為「雜跋渠法」、「威儀法」這些部分的類集是很古老的形態。最初僧團運作的規則（如參加僧團及退出之規定，安居，誦戒之規則等），是以偈頌的方式附屬於戒經（起初是稱為「法隨順法偈」，因為須與二部毘尼相隨順的）；偈頌的內容為「集錄僧團的行法等，標目的類集」（即把標目編成偈頌），這一部分在大眾部名為「雜跋渠」（現存《摩訶僧祇律》中的一個「章節」名稱，又作「雜誦跋渠」，上座部名為（律的）本母——摩得勒伽（mātrkā）。後來，就類集成「犍度」了。

(2) 參見印順導師著作：《印度之佛教》(p.32、p.69、p.73、p.76)，《佛法概論》(p.32-33)，《以佛法研究佛法》(p.179-180)，《教制教典與教學》(p.141)，《原始佛教聖典之集成》(p.a2、p.280、p.291-293、p.313-315、p.807)，《初期大乘佛教之起源與開展》(p.110-111)，《印度佛教思想史》(p.35-37)，《永光集》(p.243)。



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。<sup>93</sup>

#### 〔1〕經的內容與分類

第二結集的，經典以《雜阿含經》——「相應修多羅」為本，加入佛及弟子的遺言景行，更為通俗的編集。依經文的長短，分為《中部》、《長部》；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，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。……說名長阿笈摩……說名增一阿笈摩。」<sup>94</sup>

#### 〔2〕律的內容

戒律中，《戒經》已有「分別」解說。<sup>95</sup>

〈雜跋渠〉，上座部系名為「摩怛理迦」。律師們後來依它的內容，分編為「七法」、「八法」，或作「小品」、「大品」；剩餘的雜碎部分，編為「雜事」（後又有分出別編的）。<sup>96</sup>

戒律的改組更張，大體上與經法採取同一方式。<sup>97</sup>

這樣的經、律，為佛教界共同信任的聖典。

#### 〔3〕論的雛型

分別思考而成立的論典，或許還沒有；但在師資傳授中，可以有舍利弗的《阿毘曇》，<sup>98</sup>摩訶迦旃延的《毘勒》<sup>99</sup>，但這已是彼此不能完全同意的了。

<sup>93</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》卷 30〈第五分之十七百集法〉（大正 22，192a26-194b20）。

<sup>94</sup> 《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，772c9-773a1）：

事契經者，謂四阿笈摩。一者、雜阿笈摩，二者、中阿笈摩，三者、長阿笈摩，四者、增一阿笈摩。雜阿笈摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說如來及諸弟子所說相應，蘊、界、處相應，緣起、食、諦相應，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應。又依八眾說眾相應。後結集者，為令聖教久住，結嚙陀南頌，隨其所應次第安布。當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一、是能說，二、是所說，三、是所為說。若如來、若如來弟子，是能說。如弟子所說，佛所說分。若所了知、若能了知，是所說。如五取蘊、六處、因緣相應分及道品分。若諸苾芻、天魔等眾，是所為說。如結集品。如是一切，麤略標舉能說、所說及所為說，即彼一切事相應教間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩。

即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿笈摩。

如是四種，師弟展轉傳來於今。由此道理，是故說名阿笈摩。是名事契經。

<sup>95</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，（p.181-p.182）：

第二結集（佛滅一世紀內）到部派分化時，《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。那時，「法隨順偈」，已有了部分的類集。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」）。

<sup>96</sup> 此段落詳參【附錄一】

<sup>97</sup> 印順導師《原始佛教聖典之集成》第七章，（p.474）。

<sup>98</sup> 印順導師《印度佛教思想史》，（p.137）：「《舍利弗阿毘曇》，是『犢子道人等讀誦』的。現存漢譯的《舍利弗阿毘曇論》，與雪山部，法藏部的論書相近。」

<sup>99</sup> 印順導師《印度佛教思想史》，（p.137）：「毘勒(karaNDa)，傳說是佛世大迦旃延所造的，可譯名《藏論》，是盛行於南天竺的論書。毘勒論的特色是：『廣比諸事，以類相從』；『入毘勒門，論議則無窮，其中有隨相門、對治門等種種諸門』；論議的都是佛說。」

#### 4、小結

阿恕迦王時代（\*約西元前 268-232 年），經與律已勒<sup>100</sup>成定典（後來各部派又各自改編）。西元前一世紀，開始有書寫的文字記錄。

這是佛教的初期聖典。

#### (二) 佛教的第二期聖典 (p.33-p.35)

##### 1、教內學派的分化 (p.33-p.34)

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。

##### (1) 大眾部

大眾部在東，更向東沿海而向南方發展。

##### (2) 上座部

西方的上座部，初分為二：「分別說」與「說一切有」。

A、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。<sup>101</sup>

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

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、第二期的教典及其特色 (p.34-p.35)

##### (1) 上座部系的阿毘達磨思想

上座部的三大系，推重舍利弗的《阿毘曇》，尤其是說一切有部。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。

##### (2) 大眾部及分別說系的思想孕育出大乘思想

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。起初，在四阿含以外，別立第五部，名《雜藏》。後來《雜藏》是「文義非一，多於三藏，故曰《雜藏》」（《分別功德論》）。<sup>102</sup>菩薩本生談<sup>103</sup>，佛與弟子的傳記，有的連咒術也收集在內。<sup>104</sup>

本來大眾部所推重的《增一阿含經》、分別說部推重的《長阿含經》已透露出大乘思想，<sup>105</sup>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。

<sup>100</sup> 勒〔ㄉㄛˊ〕：編纂。（《漢語大詞典（二）》，p.796）

<sup>101</sup> 分別說系除了印度本土的三部之外，於海外錫蘭島的一部就是赤銅鑠部。（詳參：印順導師《印度佛教思想史》，p.45）

<sup>102</sup> 《分別功德論》卷1：「所謂雜藏者，非一人說，或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣三阿僧祇菩薩所生，文義非一，多於三藏，故曰雜藏也。」（大正 25，32b6-8）

<sup>103</sup> 詳參【附錄二】

<sup>104</sup> 如「法藏部於三藏外，有：四、咒藏，五、菩薩藏。」（印順導師《印度佛教思想史》，p.60）

<sup>105</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第五章，（p.261-p.286）。

初期大乘的代表作，如《般若經》的「小品」、「大品」，<sup>106</sup>《華嚴經》的〈入法界品〉，《大寶積經》的〈普明菩薩會〉，還有《持世經》、《思益經》等。

### 3、大小乘教典的取重不同，各得佛法的一體 (p.35)

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。

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

小乘論淵源於釋尊的言教，大乘經卻從釋尊的本生、本行進窺佛陀的精神。

大乘經是藝術化的，小乘論是科學化的。

大乘經富有佛教傳統的實踐精神，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，也自有它的長處。

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。<sup>107</sup>

### (三) 佛教的第三期聖典 (p.35-p.37)

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、性空唯名論

起初，立足於《般若經》性空的南方（曾來北方修學）學者龍樹，深入《阿含經》與古典「阿毘曇」，作《中論》等，發揮中道的緣起性空說。<sup>108</sup>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。

#### 2、虛妄唯識論

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、解說它。

#### 3、真常唯心論

龍樹、彌勒都受有北方佛教的影響，所以都編集為論典。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。

<sup>106</sup> 印順導師《空之探究》(p.138)：「龍樹知道《般若經》有三部：『上本』是十萬頌本，『中本』與『下本』，就是一般所說的『大品』與『小品』。」

詳參【附錄三】

<sup>107</sup> 此段之比照表，詳參【附錄四】

<sup>108</sup> 印順導師《中觀今論》，(p.20)：

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。這不妨略為分析：(一)、〈觀因緣品〉，觀「緣生」的不生（滅）。〈觀去來品〉，觀此諸行的「生無所從來，滅亦無所至」。此二品，總觀八不的始終，「不生」與「不去」。此下別觀四諦。(二)、〈觀六情品〉、〈觀五陰品〉、〈觀六種品〉，即觀察六處、五蘊、六界的世間法。這三者的次第，依《中阿含經》卷三四說。古典的《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》，也都與此相合。

※「唯心」與「唯識」的交融

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」。

4、小結 (p.36-p.37)

(1) 此期的聖典綜合南北佛教的特長

這第三期的佛教聖典，是笈多王朝梵文復興時代的作品，有南北佛教的特長，所以宏偉而精嚴。

(2) 真常融攝世俗與印度教的方便而演進為秘密大乘

不過真常唯心的契經，融攝世俗的方便更多，與印度教更接近。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 (p.37-p.42)<sup>109</sup>

(一) 不同的區域文化會引起學派的分裂 (p.37)

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) 釋尊常用說法的語言之考 (p.37-p.38)

1、釋尊曾受過的教育與使用過的方言

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。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。

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。

2、雅語（梵語）是經過人工精製所成，而佛亦反對把佛法一律雅語化

(1) 雅語的來源

說到雅語——梵語，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。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。

(2) 釋尊反對把佛法一律雅語化之記載

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，聽隨國俗言音

<sup>109</sup> 印順導師《原始佛教聖典之集成》〈第四節、聖典的語言與古新問題〉，p.44-61。

誦習佛說。」<sup>110</sup>《五分律》（卷二六）、<sup>111</sup>《四分律》（卷五二），<sup>112</sup>也有此記載。一律雅語化，顯然是釋尊所反對的。但隨國俗言音誦經，雅利安族的信眾，也不妨使用他們自己的語言。

### 3、小結

總之，釋尊時代的佛教界，使用的語言，並不一律。如南方阿槃提國的億耳來見佛，他用阿槃提語誦《義品》<sup>113</sup>，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）。<sup>114</sup>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。

### （三）佛教的用語始終沒有統一（p.38-p.41）

#### 1、結集的用語沒有使佛教的用語統一（p.38）

第一結集在王舍城，第二結集在毘舍離，地點都在東方，結集的成文聖典，有以為是採用東方流行語的。阿恕迦王時代，傳到錫蘭的巴利語聖典，就是出於這一語系的。然而結集的用語，並沒有使佛教的用語統一，還是隨國俗方言誦習佛說的。

#### 2、部派間使用的各別用語（p.38-p.39）

<sup>110</sup>（1）Vinaya II, p.139 (PTS)。

（2）《小品》（漢譯南傳，第4冊）(p.186)。

<sup>111</sup>《彌沙塞部和醯五分律》卷26：「有婆羅門兄弟二人誦闍陀鞞陀書，後於正法出家，聞諸比丘誦經不正譏呵言：諸大德久出家，而不知男女語、一語多語、現在過去未來語、長短音、輕重音，乃作如此誦讀佛經。比丘聞羞恥，二比丘往至佛所，具以白佛。佛言：聽隨國音讀誦，但不得違失佛意，不聽以佛語作外書語，犯者偷蘭遮。」（大正22，174b14-21）

<sup>112</sup>《四分律》卷52：「時有比丘字勇猛婆羅門出家，往世尊所頭面禮足却坐一面，白世尊言：大德！此諸比丘眾姓出家名字亦異破佛經義，願世尊聽我等以世間好言論修理佛經。佛言：汝等癡人！此乃是毀損，以外道言論而欲雜糅佛經。佛言：聽隨國俗言音所解誦習佛經。」（大正22，955a17-23）

<sup>113</sup>（1）印順導師《華雨香雲》，(p.214)：「釋尊的教說，不外乎『法說、義說』；略集詮法詮義的要偈，即名為《法句》、《義句》。與《法句》相對的《義句》，見於法藏部的《四分律》（卷三九、五四），與我國舊譯的《義足經》相合。在其他的學派中，稱為《義品》。釋尊的時代，億耳於佛前誦《義品》；古典的《雜阿含經》，說到『誦說法句』。這類法義的要集，釋尊住世的時代，已經存在，實是最古的成文佛典。支謙序說：『其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏』！意義深長而切要，偈頌又便於讀誦。一直到現在，錫蘭等處還是以《法句》為初學者的人門書。其實，這不但是『始進者之鴻漸』，還是『深入者之奧藏』呢！」

（2）印順導師《永光集》，(p.30)：「《義品》，在〔智〕論中譯成六種名稱：或譯為《阿他婆耆經》（Arthavargīya），這是《義品》的音譯；或譯作《義品偈》；或譯為《眾義經》，那是因為《義品》有十六章（眾義）的關係；或譯《利眾經》，『利眾』就是『眾』義，『利』與『義』相通；或譯為《佛說利眾經》；或譯為《佛利眾生經》，譯『眾』為『眾生』，那就與原義不合了！同一《義品》而有六種譯法……。」

（3）印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.818)：「《義品》（Atthakavagga），內含一六經，編入《小部》《經集》的第四品，共二一〇偈。與《義品》相當的漢譯，有《佛說義足經》，二卷，一六品，吳支謙譯（西元二三〇年頃）。第十品以下，次第與《義品》略異。」

<sup>114</sup>《四分律》卷39：「爾時世尊即起還屋就座而坐，億耳亦入佛屋對佛而坐。爾時世尊，靜坐須臾告億耳言：『汝可說法。』億耳聞佛教已，在佛前說十六句義，不增不減音聲清好，章句次第了了可解。爾時世尊作是念：善哉！比丘十六句義，不增不減不壞經法，音聲清好，章句次第了了可解。」（大正22，845c19-25）

阿恕迦王時，佛教的「破散大眾，凡有四種」(《部執異論》)。<sup>115</sup>  
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：<sup>116</sup>  
一切有部用雅語，大眾部用俗語，  
正量部即犢子系的盛行學派用雜語，上座部用鬼語。

### 3、大乘佛教開拓時期所用的語言 (p.39-p.40)

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。

#### (1) 阿布蘭迦語——仿雅語的俗語

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。

#### A、大眾系所用的語言

阿布蘭迦語，與雅語的文法有許多不同，也有古吠陀語、巴利語語法的語尾變化等交雜。此種語言，本為大眾系所用的。

#### B、尼泊爾發現的教典文體

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。

#### C、西藏傳說的教典文體

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《法華經》、《華嚴經》、《悲華經》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。

#### (2) 四十二字母的文體，可能是阿槃地語，乃南印度的流行語

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

<sup>115</sup> 《部執異論》卷1：「如是所聞，佛世尊滅後，滿一百年，譬如朗日隱頰悉多山，過百年後更十六年，有一大國名波吒梨弗多羅，王名阿輸柯，王閻浮提。有大白蓋覆一天下，如是時中大眾破散。破散大眾，凡有四種：一、大國眾，二、外邊眾，三、多聞眾，四、大德眾。」(大正49，20a17-22)

<sup>116</sup> (1) 調伏天《異部次第誦論》的出處待考，可參：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》〉(p.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」

(2) 印順導師《原始佛教聖典之集成》，(p.48)：

西藏傳說佛教四大部派的地區與語言：大眾部(Mahāsāṃghika)從 Mahārāṣṭra 地方發展起來，聖典用 Mahārāṣṭra (摩訶刺佉) 語。上座部(Sthavira)以 Ujāyana 為中心，聖典用 Paisāci 語。正量部(Saṃmatīya)從 Sūrasena (即摩偷羅一帶) 而發展，聖典用當地的 Apabhraṃśa 語。說一切有部(Sarvāstivādin)在罽賓(Kāśmīra)、健陀羅(Gandhāra)而盛大起來，聖典用 saṃskṛta 語。上座部(指上座分別說部)以優禪尼為中心，用 Paisāci 語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係(並非決定性的)。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。

文字。<sup>117</sup>《般若經》的〈摩訶衍品〉、<sup>118</sup>《大集經》的〈陀羅尼自在王品〉，<sup>119</sup>都說到這種字母。

這是東方系的佛教，向南發展後所用的南方流行語。上面說到億耳細聲誦的阿槃提語，應該就是此種語。傳說摩訶迦旃延到摩訶刺陀——阿槃提以南，開創多聞分別部。摩訶迦旃延的《蜺勒論》，即大眾系所用的，龍樹還說它盛行南天竺。<sup>120</sup>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。」<sup>121</sup>阿羅波遮那，即四十二字的前五字。<sup>122</sup>這可見分別說系發展在南方大陸的，也採用這種語。<sup>123</sup>

4、佛教的用語從來不曾一致 (p.40-p.41)

所以知道：佛教的用語，本來不一致，<sup>124</sup>

<sup>117</sup> (1)《大方廣佛華嚴經》卷 63〈39 入法界品〉：「彌伽如是讚歎善財，令諸菩薩皆歡喜已，從其面門出種種光，普照三千大千世界。其中眾生遇斯光已，諸龍神等乃至梵天悉皆來至彌伽之所。彌伽大士即以方便，為開示、演說、分別、解釋輪字品莊嚴法門。彼諸眾生聞此法已，皆於阿耨多羅三藐三菩提得不退轉。」(大正 10, 338a19-25)

《釋迦方志》卷 2：「達羅毘荼國(南印度)周六千餘里，都城周三十餘里，寺百餘僧萬餘人，皆上座部，天祠八十餘，多露形外道。」(大正 51, 966c28-967a1)

(2) 印順導師《印度佛教思想史》，(p.396-p.397)：

南印度民族，凡不是阿利安(Ārya)人，通稱為達羅毘荼(Drāviḍa)人。《大唐西域記》，別有一達羅毘荼國。《一切經音義》卷 23 (大正 54, 451b) 說：「達利鼻荼……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成咒。若鄰國侵迫，但共咒之，令其滅亡，如火銷膏也」。達羅毘荼的語音，與梵語系不同，聽來隱密而不易了解。加上神秘咒術的信仰，所以傳說得非常神秘。《瑜伽師地論》也說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅弭荼種種明咒」。達羅毘荼，在唐譯(四十)《華嚴經》中，就譯作「咒藥」。這裏的彌伽(Megha)醫師，了知一切「語言秘密」，也與密語有關。

<sup>118</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉(大正 8, 256a6-b11)。

<sup>119</sup> 《大方等大集經》卷 4〈陀羅尼自在王菩薩品〉(大正 13, 23a2-25)。

<sup>120</sup> 印順導師《永光集》，(p.90-91)。

<sup>121</sup> 《四分律》卷 11(大正 22, 639a14)。

<sup>122</sup> 「四十二字母及其意義」，請參見【附錄五】

<sup>123</sup> 此段落，詳參【附錄六】

<sup>124</sup> 詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.514-p.515)；《原始佛教聖典之集成》〈第四節、聖典的語言與古新問題〉(p.44-61)；以及《佛法概論》(p.37-38)整理相關用語如下：

(1) 雅語 (Samskr̥ta)；善構語；梵語 (Sanskrit)；闍陀 (Chanda)；天語。

(2) 俗語 (Prākṛta)；阿槃提語；阿波蘭迦語。

(3) 雜語。

(4) 鬼語；巴利語 (Pāli)；達羅毘荼語。

※各部派所使用的語文：《印度之佛教》(p.103)；《印度佛教思想史》(p.59)：

一切有部	雅語	承羅睺羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部 (犢子系)	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

#### (1) 巴利語

摩竭陀王朝時代（\*約西元前 600 年至西元 28 年），以巴利語的聲聞佛教為主。

#### (2) 阿蘭陀語

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陀語；比較巴利語要接近雅語一點，實在還是方言的一種。

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，所以也採取阿蘭陀語。這是案達羅王朝（\*約西元前 240 年至西元 236 年）盛行的佛教，以菩薩道為主的。

#### (3) 雅語

西北方的說一切有系，是用雅語的；犢子系的用語待考。

笈多王朝（\*約西元 320 年至西元 730 年）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，才多使用純正的雅語，但也有用各地方言的，這是佛滅五、六世紀以後的事了。

#### (4) 小結

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。在印度佛教史上看，大乘佛教，實從南印的俗語中出來。

(四) 代表印度三個時代的三大語系佛教，弘傳到現在，也已產生三系的不同特質（p.41-p.42）

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：

#### 1、巴利文系

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。

#### 2、藏文系

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，所以偏重大乘，特別是密教的經軌。初期的聲聞藏，譯得最少；譯出的，也是雅語系的。

#### 3、漢文系

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，有它的價值。

(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，雅語後期佛教的佛典，也有豐富的傳譯。比起藏文系來，十二世紀以後的大乘論、密教經軌，缺得不少。<sup>125</sup>

#### 4、小結

<sup>125</sup> 詳參：印順導師《以佛法研究佛法》之〈華譯聖典在世界佛教中的地位〉(p.261-p.268)；《華雨集》第五冊〈世界佛學與華譯聖典〉(p.55-p.59)。



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。

【附錄一】：《戒經》中分別「七法」、「八法」，或作「小品」、「小品」等的意義

印順導師《原始佛教聖典之集成》第五章，(p.313-p.315)：

《十誦律》是說一切有部 (Sarvāstivādin) 的律藏，與屬於分別說部 (Vibhajyavādin) 系的 (前面所說的) 三部律，組織上是不大相同的。與犍度 (khandha) 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」，與《銅鑠律》的「大犍度」相當(《四分律》為「受具犍度」，《五分律》為「受戒法」；凡名義近似的，以下從簡)。《十誦律》直從成立和尚與弟子的制度說起，沒有佛陀成道以來，眾弟子出家，有關佛傳的部分。二、「布薩法」；三、「自恣法」；四、「安居法」；五、「皮革法」；六、「醫藥法」；七、「衣法」：都與《銅鑠律》的「布薩犍度」、「自恣犍度」、「入雨安居犍度」、「皮革犍度」、「藥犍度」、「衣犍度」相當。「皮革法」中的億耳 (Śroṇa-koṭikarṇa) 故事，有航海失路，經歷餓鬼國的傳說(上來卷 21-28)。

「八法」中，一、「迦絺那衣法」；二、「俱舍彌法」；三、「瞻波法」：與《銅鑠律》的「迦絺那衣犍度」、「拘舍彌犍度」、「瞻波犍度」相當。四、「般茶盧伽法」：般茶 (Paṇḍu) 與盧伽 (Lohita) 比丘，歡喜鬥諍，因而制立苦切羯磨，從人立名。在這一法中，次第說苦切羯磨……惡邪不除擯羯磨，與《銅鑠律》的「羯磨犍度」、《四分律》的「呵責犍度」相當。五、「僧殘悔法」，明犯僧殘者的處分法；與別住及出罪的隨順行法，與《銅鑠律》的「集犍度」、「別住犍度」相當(《四分律》為「人犍度」、「覆藏犍度」)。六、「遮法」；七、「臥具法」；八、「諍事法」：與《銅鑠律》的「遮說戒犍度」、「坐臥具犍度」、「滅諍犍度」相當(上來卷 29-35)。

II. 「雜誦」：在「雜誦」的總題下，分「調達事」、「雜法」——二部分。調達，是提婆達多 (Devadatta) 的簡譯。「調達事」中，廣說提婆達多的破僧。有阿難 (ānanda) 不捨佛 (三本生)，及舍利弗 (Śāriputra) 能破調達的本生。與《銅鑠律》的「破僧犍度」相當。「雜法」分五段：1. 「上二十法」；2. 「中二十法上」；3. 「中二十法下」：與《銅鑠律》的「雜事犍度」相當。4. 「後二十法上」，或作「明比丘尼法」，與《銅鑠律》的「比丘尼犍度」相當。但有關比丘尼的受戒法，及八敬法，《十誦律》屬於「比丘尼律」。5. 「後二十法下」，與《銅鑠律》的「儀法犍度」相當。這樣，《十誦律》的「雜法」，包含了「雜事」、「比丘尼」、「儀法」——《銅鑠律》的三種犍度在內(上來卷 36-41)。

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「五百犍度」、「七百犍度」相當(上來卷 60-61 中)。

有關犍度的部分，《十誦律》主要是稱為法的，如「七法」、「八法」、「雜法」。但也有稱為事 (vastu) 的，如「調達事」。而最後二種，又稱為品 (varga)。

## 【附錄二】：「本生談」

印順導師《永光集》(p.207-p.209)：

在佛法流行中，「佛弟子對佛的永恒懷念」，首先是舍利塔的建築，作為一般信眾禮敬與供養的對象，可說佛教一般宗教化的開始。釋尊勝過聲聞弟子，也就是佛勝過阿羅漢，漸漸的為佛教界所公認。依佛法的「因果律」，釋尊過去生中的修行，不同於聲聞弟子的修行，才能成就無上的大覺，佛的「本生談」，普遍的流傳起來。傳說的「本生」，雖傳說並不一致，但這是一切部派所共有的。依巴利文《小部》所說，「本生」共有五四七則。其中，天神類六九則，畜生（鳥獸蟲魚）類一一九則，其餘的是人。我在〈從依機設教來說明人間佛教〉（《佛在人間》62頁）中說：「本生所載的菩薩行，……現天身、地獄身是少見的」；這是說錯了，菩薩而是天神身，是相當多的。佛在過去生長期修行中——菩薩，出於佛世，也出於沒有佛、沒有佛法的時代；是人、是天神，或是畜生，對未來大乘的菩薩道，是有一定影響的。菩薩怎麼會是低級的（鬼）神與畜生呢？上座系的說一切有部等，認為這是可能的。《論事》（《南傳》57，p.366）說：大眾部系的安達羅派，以為釋迦過去生中，「值迦葉佛時，入決定」。《異部宗輪論》（《大正》49，15c）說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。這與大乘的得無生忍一樣，菩薩有凡聖二階，聖位菩薩能示現生於惡趣的。「本生」，本是印度民間（與神教有關）傳說的先賢聖德，或是民間的神話故事，這些偉大的德行，特別是利濟眾生的施捨一切，都化為如來過去生中的菩薩行。如「本生」所說，過去生中偉大的德行，部派佛教都綜略而稱之為波羅密多。《大毘婆沙論》（大正27，892a-b）說：毘婆沙師立施、戒、精進、智慧——四波羅密多；外國師說施、戒、忍、精進、靜慮、般若——六波羅密多。還有別說六波羅密多，是四波羅密多而加聞與忍的。外國師說的六波羅密多，與法藏部及大眾部系的說出世部相同。巴利語的赤銅鑠部，別立施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨——十種波羅密多。過去生中長期修習波羅密多大行，當然能圓成無上的佛果了。

印順導師《永光集》(p.211-p.213)：

「佛弟子對佛的永恒懷念」，「本生」的流行，適應印度民間，所以在甚深廣大的菩薩行，崇高的佛身、佛土觀中，不免受到了影響。(一)、「本生」傳說中的菩薩，都是偉大的個人（或畜類與天神）德行；大眾部系又「律重根本」，方便隨宜，所以初期大乘行者，是重戒而不重律儀的，也就是重德化而不重僧團法治的。大乘經所說的菩薩，在家的非常多，而在現實的印度，獨立特行的出家與在家菩薩，都是沒有組織的，如《初期大乘佛教之起源與開展》（1195-1200頁）所說。大乘佛法的弘傳，還是依龍樹等，從（還在流行發展中的）部派佛教僧團中出家而修學大乘的菩薩比丘，大乘才能更廣大的延續下來。(二)、釋尊容忍民間信仰的（天）神，而「本生」又多天神菩薩，所以初期大乘的菩薩道，是「佛教的人間化，也是天化」。「金剛力士，本是（護法的）夜叉而已，在大乘佛教中，就尊稱為菩薩化身。海龍王、緊那羅王、犍闥婆王、阿修羅王（這些「大力鬼王、高等畜生」的天神），稱為菩薩的也不少；連魔王也有不可思議大菩薩。這些天

菩薩，在大乘法會中，助佛揚化，也還是本著悲智行願的精神，助佛說六波羅蜜、四攝等大乘法」（《佛在人間》41頁）。但在一般信眾心中，這些（像在家人的）天菩薩，是大菩薩，不但勝過聲聞比丘，也勝過人間發心修菩薩行的，終於天上勝過了人間。這樣，印度神（天）教所有的祭祀——護摩、咒術、苦行，也漸漸的觸攝到佛法中來。還有，超現實的佛菩薩，加深了神祕的信仰，他力加持與祈求，都在大乘中出現了。一般都信仰讚歎不可思議的佛菩薩，而不重真正利濟人類，從利他中完成自利的菩薩道。「心性怯劣」，急求自利的，有求生佛國的「易行道」（在家者為多），印度佛教的後期，出家與在家的，一齊修行即身成佛的「易行乘」。正常的菩薩道，偶而說到而已——印度佛教的末日也近了！我說人間佛教，是對佛法的「天化」，清除不符佛法特質的部分，所以說：「探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之」（《印度之佛教》序3頁）；「不是創新，而是將固有的刮垢磨光」（《佛在人間》99頁）。

【附錄三】：《般若經》的「小品」與「小品」等之意義

玄奘《大般若經》 (600卷)	三本	同本異譯
初會（十萬頌） (卷1-400)	上本 上品	梵文本《十萬頌般若》
二會（二萬五千頌） (卷401-478)	中本 中品	《光讚般若波羅蜜經》（西晉竺法護譯，10卷） 《放光般若波羅蜜經》（西晉無羅叉譯，20卷） 《摩訶般若波羅蜜經》（姚秦鳩摩羅什譯，30卷） 梵文本《二萬五千頌般若》
三會（一萬八千頌） (卷479-537)		
四會（八千頌） (卷538-555)	下本 下品	《道行般若經》 <sup>126</sup> （後漢支婁迦讖譯，10卷） 《大明度經》（吳支謙譯，6卷） 《摩訶般若波羅蜜鈔經》（西晉竺法護譯，5卷） 《小品般若經》（後秦鳩摩羅什譯，10卷） 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（趙宋施護譯，25卷） 《八千頌般若》（梵文本） 其他
五會（四千頌） (卷556-565)		
六會（最勝天王分）		《勝天王般若波羅蜜經》（陳月婆首那譯）
七會（曼殊室利分）		《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙與僧伽婆羅譯）

<sup>126</sup> 《道行般若經》之「初品」，印順導師論究為「原始般若」。〔詳參：印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.628-p.632)，舉異譯《小品般若經》之「初品」來做說明。〕

八會（那伽室利分）		《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》（宋翔公譯，2卷）
九會（能斷金剛分）		《金剛般若波羅蜜經》（後秦鳩摩羅什、元魏菩提流支、陳真諦譯，1卷） 《金剛能斷般若波羅蜜經》（隋笈多譯，1卷） 《能斷金剛般若波羅蜜多經》（唐義淨譯，1卷）
十會（般若理趣分）		《實相般若波羅蜜經》（唐菩提流志譯，1卷） 《金剛頂瑜伽理趣般若經》（金剛智譯，1卷） 《大樂金剛不空真實三麼耶經》（不空譯，1卷） 《佛說偏照般若波羅蜜經》（宋施護譯，1卷）
十一會 （布施波羅蜜多分）		
十二會 （淨戒波羅蜜多分）		
十三會 （安忍波羅蜜多分）		
十四會 （精進波羅蜜多分）		
十五會 （靜慮波羅蜜多分）		
十六會 （般若波羅蜜多分）		

※ 玄奘譯本的「初會」也有稱為「初分」的，其他類同。

※ 「般若部」收在《大正藏》之第5、6、7、8冊。

#### 【附錄四】：第二期教典的特色

大乘（經）	小乘（論）
著重貫通、直覺，重在讚仰佛陀的行果。	注重精密、思辨，重在生死解脫的事理。

從釋尊的本生、本行，進窺佛陀的精神。	淵源於釋尊的言教。
藝術化。	科學化。
富有佛教傳統的實踐精神。	不免流於枯燥與煩瑣。
菩提道中心。	解脫道中心。
重緣起的寂滅。	重緣起的生滅。
大乘經的適應世俗，題為佛說，使經本與義說不分。	論典保存作者的名字，體裁與經律不同。

【附錄五】：「四十二字母及其意義」：《大品般若經》卷5（大正8，256a）

(1) 阿 (a)，一切法初不生故。	(2) 羅 (ra)，一切法離垢故。
(3) 波 (pa)，一切法第一義故。	(4) 遮 (ca)，一切法終不可得故，諸法不終不生故。
(5) 那 (na)，諸法離名性相不得不失故。	(6) 邏 (la)，諸法度世間故，亦愛支因緣滅故。
(7) 陀 (da)，諸法善心生故，亦施相故。	(8) 婆 (ba)，諸法婆字離故。
(9) 荼 (Da)，諸法荼字淨故。	(10) 沙 (Sa)，諸法六自在王性清淨故。
(11) 和 (va)，入諸法語言道斷故。	(12) 多 (ta)，入諸法如相不動故。
(13) 夜 (ya)，入諸法如實不生故。	(14) 吒 (STa)，入諸法制伏不可得故。
(15) 迦 (ka)，入諸法作者不可得故。	(16) 娑 (sa)，入諸法時不可得故，諸法時來轉故。
(17) 磨 (ma)，入諸法我所不可得故。	(18) 伽 (ga)，入諸法去者不可得故。
(19) 他 (tha)，入諸法處不可得故。	(20) 闍 (ja)，入諸法生不可得故。
(21) 敷 (sva)，入諸法敷字不可得故。	(22) 馱 (dha)，入諸法性不可得故。
(23) 賒 (Za)，入諸法定不可得故。	(24) 呿 (kha)，入諸法虛空不可得故。
(25) 叉 (kSa)，入諸法盡不可得故。	(26) 哆 (sta)，入諸法有不可得故。
(27) 若 (jJa)，入諸法智不可得故。	(28) 挖 (rtha)，入諸法挖字不可得故。
(29) 婆 (bha)，入諸法破壞不可得故。	(30) 車 (cha)，入諸法欲不可得故，如影五陰亦不可得故。
(31) 摩 (sma)，入諸法摩字不可得故。	(32) 火 (hva)，入諸法喚不可得故。
(33) 嗟 (tsa)，入諸法嗟字不可得故。	(34) 伽 (gha)，入諸法厚不可得故。

(35) 他 (Tha)，入諸法處不可得故。	(36) 拏 (Na)，入諸法不來不去不立不坐不臥故。
(37) 頗 (pha)，入諸法邊不可得故。	(38) 歌 (ska)，入諸法聚不可得故。
(39) 醯 (ysa)，入諸法醯字不可得故。	(40) 遮 (Zca)，入諸法行不可得故。
(41) 咤 (Ta)，入諸法偃不可得故。	(42) 荼 (Dha)，入諸法邊竟處故，不終不生故。

【附錄六】：有關「阿槃提、阿波蘭多迦」等之用語

一、印順導師《以佛法研究佛法》(p.24-p.28)：

阿波 (Assakā) 布和城 (Potana)，與阿槃 (Avantī) 大天城 (Mahīssatī)，施護異譯作「摩溼摩迦婁怛那城，晚帝那國摩呬沙囉城」。

阿波，在佛典中並不是生疏的。十六大國中也有：如《長阿含·闍尼沙經》(卷五)作「阿溼波」，宋法賢異譯的《佛說人仙經》作「阿說迦」，又《中阿含·持齋經》(卷五五)作「阿攝貝」，宋代異譯的《優波夷墮舍迦經》作「阿波耶」。十大王族中也有：如《長阿含·世記經》(卷二二)作「阿葉摩」，晉法立等異譯的《大樓炭經》(卷六)作「阿波」，《四分律》(卷三一)作「阿溼卑」。在這些音譯中，惟《人仙經》的阿說迦，合於巴利文的 Assakā。其他，原文即顯然不同，應是 Assapu 或 Assapuka。P 轉為 M 音，所以作「摩」。

阿槃，即阿槃提，十六國中也有，尤為佛教界熟悉的地方。阿溼波與阿槃提，本為兩國，十六國中也如此。他雖是同源異流，但確已分為兩國，分頭發展到彼此不通了。上座系的律師們，把阿溼波與阿槃提看作一處，於是古代阿溼波的地位，被遺忘了，這是不可不辨的。

《雜阿含》(卷九)二五五經與(卷二〇)五四九經，說到摩訶迦旃延，遊化到阿槃提。上座系的廣律，有摩訶迦旃延教化億耳的故事，地點即在阿槃提。巴利《小品》的阿槃提，漢譯的《五分律》(卷二一)作「阿溼波阿雲頭」；《四分律》(卷三九)初作「阿槃提」，下文又作「阿溼婆阿槃提」；《十誦律》(卷二五)作「阿溼摩迦阿槃提」；《根本說一切有部毘奈耶皮革事》(上)作「阿溼婆蘭多迦」。

上座系律典把「阿溼波」與「阿槃提」看作一地，已明白可見。所以律典所說的「阿溼婆阿槃提」等，實在是指摩訶迦旃延所住的阿槃提，與布和城所在地的「阿溼波」國無關。《善見律毘婆沙》(卷二)說：阿恕迦王時，派遣傳教師曇無德到阿波蘭多迦去布教。此阿波蘭多迦，即是律家所傳的阿溼婆蘭多迦(即阿槃提)。

羽溪了諦的《西域之佛教》，以為「阿婆蘭多迦，蓋指旁遮普以西，印度西陲之地」。他大概依《大唐西域記》(卷一一)所說，把阿耆茶國看為佛世的阿槃提了。鄧永齡的《阿輸迦王傳略》，以為「阿波蘭多迦在孟買北岸」。然詳考律家的本意，阿槃提即阿波蘭多迦，不但不在旁遮普以西，而且還應該遠在孟買的東北。如《僧祇律》(卷一)說：

「有城名波羅奈，國名迦尸；時南方阿槃提國」。波羅奈即現在的貝拿勒斯，阿槃提卻在此地以南。《佛本行集經》(卷三七)說摩訶迦旃延的故鄉時，也說：「閻浮南天竺地，有一國土，名阿槃提」。《佛本行集經》屬於曇無德部，也就是出於派往阿波蘭多迦布教的曇無德之後。曇無德部與大眾部，都說阿槃提在南方，這實在是值得尊重的。

阿槃提在南方的那裡？《佛本行集經》(卷六)曾說：「彼摩波槃提國(十六國之一)，有優闍耶那城」。此摩波槃提，即是阿槃提，因為《佛本行集經》(卷三七)起初說摩訶迦旃延是阿槃提人。又說：「時(迦旃延家鄉的)南方有一城，名優禪耶尼。去城不遠，山名頻陀」。綜合這兩節文，知道阿槃提就是摩波槃提，是國名。優闍耶那即優禪耶尼，是阿槃提的王都，地點在頻陀山以北。優闍耶那，或譯作優禪尼，優善那。蓮華色比丘尼的故鄉，也是在那邊。他與迦旃延同樣的從那邊先到波羅奈，再到王舍城。《增一阿含經·五王品》(卷二五)，說五王共論五欲的勝劣，其中有優陀延王。《聽法品》(卷二八)也說到五王，有「南海之主優陀延」，優陀延王，就是南方優禪尼城的王。

《大唐西域記》(卷一一)中，南印度有鄔闍衍那國，這是以都城為國名，即是阿槃提鄔闍衍城，即現在的 Ujjeni。這就是釋迦時代的阿槃提與優闍耶尼城了。從方位看，他在頻陀山北麓，在南印度，在波羅奈的西南。從地理看，鄔闍延那的「土宜風俗同蘇刺侏國」(即現在的蘇拉特)，而蘇刺侏國的「地土鹹鹵」，與律典中阿槃提的「多有沙石棘刺」，也完全相合。律家所說的阿波蘭多迦，即阿槃提，起初確是指此地而說的。等到佛法盛行到西北方，才誤以西印邊陲的阿耆茶為阿槃提，以為就是迦旃延教化億耳的地方。然這還是釋尊時代的阿槃提；七國七城的阿槃提，應該以大天城為首府。

《西域記》(卷一一)說：鄔闍衍那國東北千餘里，有摩醯溼伐補羅。摩醯溼伐，義譯大自在(天)，恰好是大天的對譯。古代阿槃提的重心，應即是此地(古代的大國，西域記每分為數國，如央伽即是一例)，約在今中央印度的東部。阿槃提族，是沿恆河南岸，頻陀耶山北麓而西進的一支。

## 二、印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》(p.430)：

法藏部 Dharmaguptaka，也可譯為法護部。阿育王時的與那人達摩勒棄多 Yonoka Dhammarakkhita，也是「法護」的意義。『善見律毘婆沙』，將達摩勒棄多譯作曇無德，那是認為這就是「法藏」了。達摩勒棄多傳教於阿波蘭多迦 Aparāntaka，可能與佛世富樓那 Pūrṇa 傳教所到的西方相近，推定為今孟買 Bombay 以北的 Sopārā，與北面的 Koṅkan 地方。這二部的早期教區，從分別說系由阿槃提而向南來說，分化在這裡，倒是相當合適的。