

印度佛教史 (上冊)

平川 彰 著 釋顯如 李鳳媚 譯

印度佛教史(上冊) 目 錄

(頁碼為原書版頁碼)

編輯說明.....	I
前言.....	III
古印度地圖 (一、佛陀時代印度主要地點； 二、佛教中國)	
縮寫表	
序章	1
何謂印度佛教 ⇐ 印度佛教的時代區分 ∞	
第一章 原始佛教.....	13
<u>第一節</u> 佛教以前的印度.....	14
<u>第二節</u> 佛陀時代的思想界.....	17
<u>第三節</u> 佛陀的一生.....	25
佛陀 ∞ 佛陀的出生 ∞ 釋尊的出生年代 ∞	
佛陀的出家 ∞ 修行 ∞ 成道 ∞ 初轉法輪 ∞	
教團的發展 ∞ 佛陀入滅 ∞	
<u>第四節</u> 教理.....	49

教理大綱 ㉔	四諦說 ㉟	中道與無記 ㉟	五蘊無我 ㉟
法與緣起 ㉟	十二緣起 ㉟	實踐論 ㉟	佛陀觀 ㉟
第五節	教團組織.....	74	
佛教教團的理想 ㉟	四眾 ㉟	僧伽 ㉟	波羅提木叉 ㉟
僧伽的修行生活 ㉟			
第六節	原始經典的成立.....	84	
第一結集 ㉟	九分教與十二分教 ㉟		
第七節	教團的發展與分裂.....	95	
佛滅後的教團 ㉟	政治情勢 ㉟	第二結集與根本分裂 ㉟	
僧伽的傳承與商那和修 ㉟	末田地與傳道師之派遣 ㉟		
第三結集 ㉟			
第八節	阿育王的佛教.....	118	
法敕 ㉟	阿育王的法 ㉟	護持僧團 ㉟	
第二章	部派佛教.....	127	
第一節	部派教團的分裂與發展.....	128	
部派佛教的特徵 ㉟	第二結集與第三結集 ㉟		
枝末分裂 ㉟	部派分裂的資料 ㉟		
部派教團的發展 ㉟	錫蘭上座部 ㉟		
第二節	阿毗達磨文獻.....	157	
論藏的成立 ㉟	從經藏到論藏 ㉟	上座部的論藏 ㉟	
說一切有部的論藏 ㉟	其他部派的論藏 ㉟		

注釋書 165 其他部派的論書 171

第三節 阿毗達磨的思想體系..... 175

阿毗達磨與論母 175 達磨與阿毗達磨 179
勝義有與世俗有 181 有為法與無為法 182
勝義阿毗達磨與世俗阿毗達磨 183 無為法與佛身 184
有漏法・無漏法 186 達磨的種類 187 物質觀 187
法的相攝 190 煩惱 191 分析心理・心所法 192
心心所法的俱生 195 巴利佛教的心所 196
其他部派的心所論 198 主體的統一與持續 198
心不相應行 201 五位七十五法 203

第四節 世界的成立與業感緣起..... 207

三界 207 世界的破壞和生成 210 輪迴 211 業感緣起 212
四種緣起 214 六因・四緣・五果 214

第五節 業與無表色..... 221

法與業 221 三種行為 222 業說的起源 223 業的本質 225
表業與無表業 226 成為戒體的無表色 227 三種律儀 228
業的種類與善惡標準 229 三世實有與過未無體 230

第六節 煩惱斷盡與修行的次第..... 232

煩惱的意義 232 九十八隨眠 234 百八煩惱 237
修行次第 237 巴利上座部的修行道位 238
三賢・四善根 243 見道・修道・無學道 245 十智 247
禪定 249 三界與涅槃 251

第三章	初期大乘佛教.....	252
第一節	阿育王以後的教團發展.....	253
阿育王歿後的印度	253	熏迦王朝 253
巴爾胡特與桑其	254	迦努瓦王朝 258
西北印度與希臘諸王	258	塞迦族入侵 262 安息 263
貴霜王朝	263	安達羅王朝 269 窟院 270
佛塔、僧院的遺跡與大乘教團	278	
第二節	拘舍羅時代的大乘經典.....	283
支婁迦讖所譯經典	283	最早的大乘經典 288
般若經南方起源說	289	後五百歲的意義 290
第三節	大乘佛教源流.....	293
大乘與小乘	293	大小乘的意義 295
大乘佛教三源流	297	部派佛教與大乘 298 佛傳文學 300
本生與教訓譬喻	306	佛塔信仰與大乘 309
第四節	初期大乘經典的思想.....	318
最早的大乘經典	318	般若經系的經典 320 華嚴經 322
法華經	326	淨土經典 330 文殊菩薩經典 336
其他大乘經典	339	梵語原典 341
第五節	初期大乘佛教的思想與實踐.....	344
菩薩的自覺與自性清淨心	343	波羅蜜行與弘誓大鎧 346
陀羅尼與三昧	348	菩薩的修行 350 菩薩的階位 352
菩薩教團	357	

[索引](#)

〔下冊目錄〕

第四章 後期大乘佛教

- 第一節 教團的隆替
- 第二節 龍樹與中觀派
- 第三節 第二期大乘經典
- 第四節 瑜伽行派的成立
- 第五節 唯識教理
- 第六節 如來藏思想
- 第七節 中觀派的發展
- 第八節 瑜伽行派的發展
- 第九節 佛教邏輯學的展開

第五章 秘密佛教

- 第一節 秘密佛教的意義
- 第二節 原始佛教時代的秘密思想
- 第三節 從大乘佛教到密教
- 第四節 純正密教的成立
- 第五節 中期・後期的密教

〔略號表〕

AN. Agguttara-Nikāya (增支部)

DN.	Dīgha-Nikāya	(長 部)
KN.	Khuddaka-Nikāya	(小 部)
MN.	Majjhima-Nikāya	(中 部)
SN.	Saṃyutta- Nikāya	(相應部)
Sn.	Suttanipāta	(經集部)
VP.	Vinaya-Piṭaka	(律 藏)

VP.以外的巴利語原典皆根據巴利聖典協會（PTS）之原典。

大正 大正新修大藏經（冊數，頁數，上・中・下欄）
南傳 南傳大藏經
印佛研 印度學佛教學研究（冊數，期數）

《印度佛教史 上卷》編輯說明

平川彰著《印度佛教史 上卷》，由顯如法師（一九四九—一九九八）翻譯，以「顯證」的筆名，於一九七九年一月起，在《淨覺雜誌》連載四十五期。他往生之後，善友們著手整理他的遺作時，才驚覺這部譯作已被遺忘，尚未編輯成書。編輯部取得該書手稿，並向台南妙心寺「中華佛教百科文獻基金會佛學資料中心」請求影印《淨覺雜誌》的連載文稿，請新竹法華寺地觀法師以電腦作業來掃描文稿，節省重新打字的費時費力。再商請李鳳媚小姐對照日文原書，校正錯誤並補足略譯的部分，歷時約一年多。

本書為東京大學名譽教授平川彰一九七四年的作品，平川教授的寫作風格極其詳實，論理分明並層層剖析，往往在艱難處娓娓道來，令人茅塞頓開。《印度佛教史》旨在為初學者介紹印度佛教，書分上下兩冊，本書為上冊；除了有平川教授一氣呵成地推介每個論點的特色外，每一節後面並附有參考書目，供讀者作更深入的研究，堪稱佛教史入門書中的最佳選擇。唯其寫作時間較早，故無法照顧到一九七四年後的作品。

若是想瞭解、學習原始佛教，或是在研究部派佛教，必須處理到原始佛教的某些議題時，本書（上冊）業已足夠。至於要學習「後期大乘佛教」與「秘密佛教」的教理，就須研讀本書之下冊。很慶幸，佛光出版社即將推出上、下冊完整版，請讀者自行請書。

本書的出版，感謝李鳳媚小姐細心、認真地重新

校訂與翻譯，致力呈現原作者風貌，並耗費時日編輯索引。發心校對者，有明法比丘、許銘泉、李樹銘、蔡秀嫻等。感謝諸善友的熱心護持，願本書的出版，使世間善法興盛，佛法增輝，台海和平。

嘉義新雨道場 啟

二〇〇一年三月

編按：本書參考資料中，提到日本年號，在此提供參考：明治一八六七~一九一二年，

大正一九一二~一九二六年，昭和一九二六~一九八八年。

前言

印度素稱沒有歷史的國家，幾乎可以說完全沒有確切的年代性資料。因此想要寫出一本《印度佛教史》，當然是件不可能的事。但因為根據歷史發展來理解印度佛教，是一件很重要的事，所以我認為，一定要在能力所及的範圍內嘗試著去做。

明治以後，我國和西方國家在印度佛教的研究方面，都有長足的進步，歷史部分方面的研究成果不勝枚舉，並基於這些研究成果，出版了印度佛教史、印度哲學史、印度精神史、印度思想史等書籍。本書也效法這些學術先鋒，試著根據目前印度佛教的研究成果，盡可能結合歷史發展來敘述印度佛教。敘述時儘量遵照學術界的定論，只是尚未定案的問題也不少，例如「佛滅年代論」等就是。根據錫蘭《島史》，部派教團的枝末分裂在阿育王之前就已經結束了，也就是說，阿育王是處於部派佛教分裂時的人。相對於此，根據北傳佛教的話，阿育王即位後，部派才開始分裂。這個問題不單是「阿育王是部派分裂前出現？還是之後出現？」，而是如此一來，當時佛教教團發展史的觀點都會因此而完全改觀。在本書中，筆者遵循了可以合理地理解佛教歷史發展的年代論，但由於這些尚未成定論，所以自然也不否認其他觀點成立的可能性。

除此之外，這類爭議性問題在印度佛教中不算少，因此似乎可以說，根本不可能寫出一部標準的印度佛教史。在這種情況下，也許可以使用列舉不同言

論的方法，不過在本書中，將根據筆者認為妥當的說法，呈現出單一結論的佛教史。但本書是一部概論書，所以也避免一一論證書中採用的理論根據。有些地方按照括號中大正大藏經的冊數與頁數，以及巴利聖典協會（P.T.S.）發行的巴利聖典，來表示論述根據的經論出處；有些敘述出處的地方，是表示學者的研究成績。但是在處理這部分時，並沒有做得很完整，大部分是從方便初學者作研究的角度來標示。

本書動筆之初，本來計劃完成一部包含日本佛教的書籍，所以僅止於以呈現略述及參考書的方式來動筆。但是由於正值東京大學學運如火如荼地展開之際執筆，在時間不固定、無法平均分配全書寫作比例，以及在極為緩慢的寫作進度下，最後只寫出印度佛教史，分為上、下兩冊，中國佛教史、日本佛教史的敘述部分決定作罷；而且印度佛教史的敘述方式，也有前後不連貫之處。不過本書內容朝兩個方向努力：一、以某些沒有斷層、相互關連的變遷，來理解印度佛教史；二、編寫出一本初學者也可以看得懂的，平易近人的佛教史。因此，詳細地比較說明從原始佛教到部派佛教的教團史發展，以及初期大乘佛教興起的情形、大乘諸經典的內容等方面。此外關於部派佛教的教理、中觀派、唯識佛教或是如來藏思想等方面，也注意到要用淺顯的方式說明。因此，龍樹以後的佛教敘述份量就擴大了，這些就分配到下冊。

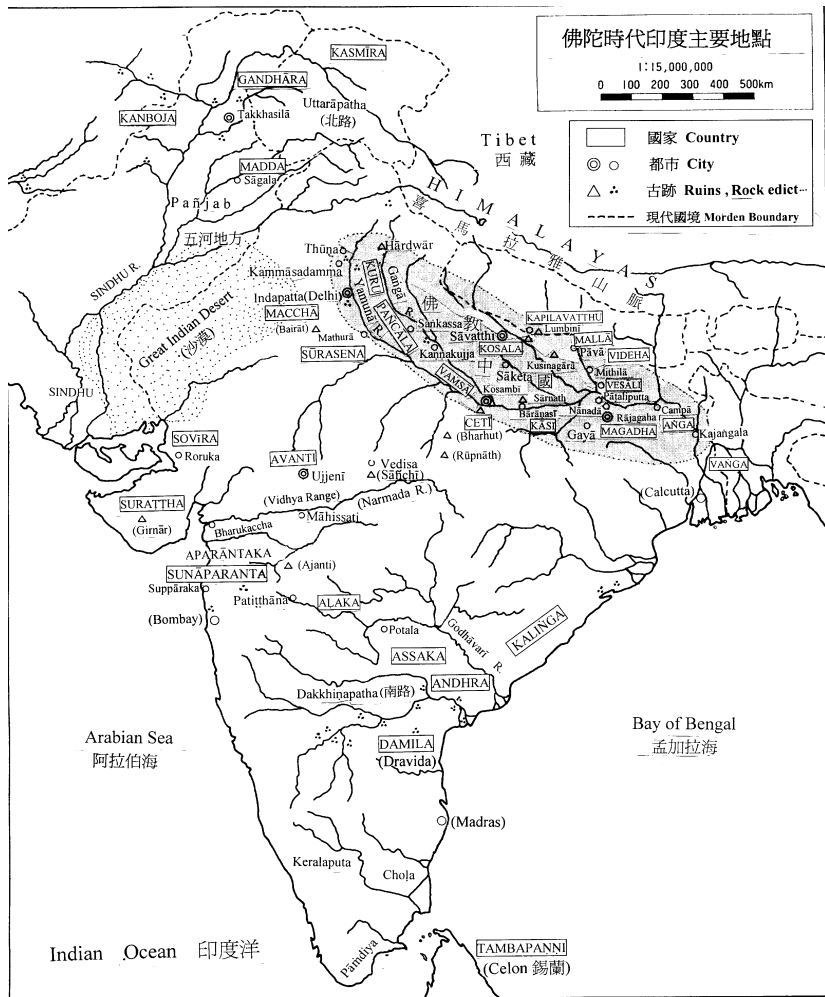
本書的完成，當然有賴過去各學者的研究成果。然而印度佛史的相關研究成果畢竟十分龐大，筆者能

夠理解的，只不過是這些成果的一小部分而已。因此本書的內容可能有料想不到的錯誤，如果讀者能夠不吝指教的話，這部作品就能更臻完善。此外，關於本書的完成，謹向長時間策勵筆者的春秋社神田龍一先生，以及在出版方面多方關照的日隈威德先生深表謝忱。

一九七四年六月一日

筆者謹識

古印度地圖(一) 佛陀時代印度主要地點



● 本地圖使用：前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》pp.174~5 之間的插圖，並加以修訂

古印度地圖(二) 佛教中國

● 本圖由「嘉義新雨道場」繪製

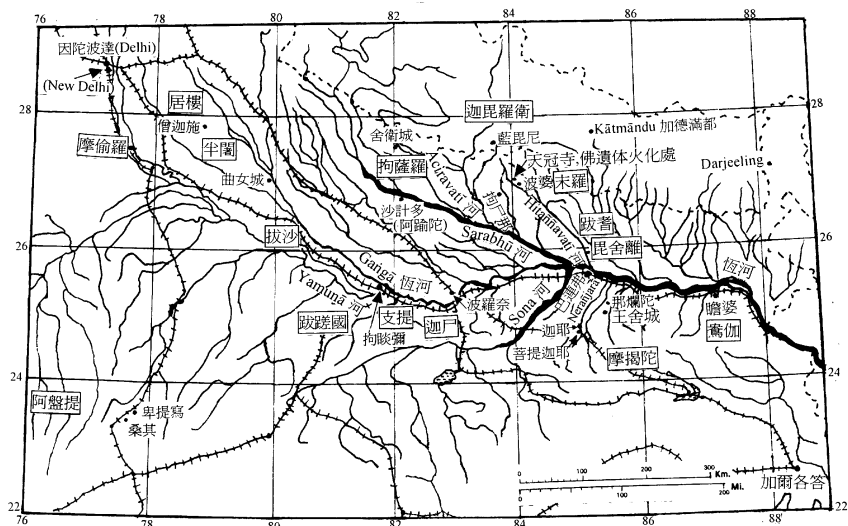
● 國名：ANGA 鶯伽、ASSAKA 阿攝具、AVANTI 阿槃提、CETI 支提(枝

提)、GANDHĀRA 乾陀羅、KALĪṄGA 迦陵伽、KANBOJA 劍泝沙、KĀSĪ
迦尸、KOSALA 拘薩羅(僑薩羅)、KURU 居樓(拘樓)、MACCHĀ 婆蹉、
MAGADHA 摩揭陀、MALLĀ 末羅(力士)、MADDA 摩達、MATHURĀ
摩偷羅、PAÑCĀLA 半闍(般舍羅)、SOVĪRA 蘇尾囉、SUNĀPARANTA
輸那鉢羅得迦(輸那)、SŪRASENA 蘇婆羅、SURATṬṬHA 蘇刺佗、VAJĪ
跋耆(拔祇)、VAṂSĀ 拔沙、VESĀLI 毘舍離、VIDEHA 尾提訶

● 城市名：Aparāntaka 阿波蘭多哥、Bairāt 白拉特、Bārāṇasī 波羅奈、Campā
瞻婆、Gayā 迦耶、Girnar 吉爾那爾、Indapatta 因陀波達(Delhi 德里)、
Kajāṅgala 迦徵伽羅、Kaṇṇkujja 曲女城、Kosambī 拘睢彌(僑賞彌)、
Kapilavatthu 迦毘羅衛、Kusinagārā 拘尸那、Lumbinī 藍毘尼 Nānadā 那爛
陀、Pāṭaliputta 巴連弗(華氏城)、Patitṭhāna 波提塔那、Pāvā 波婆城、Potalā
補坦洛、Rājagaha 王舍(羅閱)城、Roruka 路樓、Sāketa 沙計多(Ayojjhā 阿
踰陀)、Sāvattihī 舍衛城、Sāgala 沙竭、Sāñchī 桑其、Saṅkassa 僧迦施、
Suppāraka 蘇波羅哥、Takkhasilā 得叉尸羅、Kammāsadamma 劍摩沙、Ujjeni
烏闍衍那(優禪尼)、Vedisa 卑提寫

佛教中國 Majjhimadesa

(佛陀主要教化區)



【印度佛教史】 序章

何謂印度佛教 佛教本來就是起源於印度、發展於印度的宗教，因此似乎沒有必要特別稱為「印度佛教」；不過，後來佛教越過印度國境，遍及全亞洲，發展出南傳佛教、西藏佛教、中國佛教、日本佛教等各具特色的佛教。在這些蓬勃發展的佛教中，已經增添了各個地域的民族特色及風土特色。一般認為，因為和這些佛教相較之下，印度佛教之中也有其他佛教所沒有的特色，所以就產生了「印度佛教」這個名稱。印度佛教和中國佛教或日本佛教比較起來，由於氣候、風土的緣故，在修行生活上也有很大的差異。修行生活一旦不同，當然也就會反映到教理上；就這一點而言，南傳佛教（錫蘭、緬甸、泰國等佛教）的氣候、風土和印度本土相似，因此南傳佛教在生活方面，與印度佛教類似之處頗多。總之，如果以地域來區分佛教的話，可能就必須闡釋出整體佛教共通的普遍性，以及各個地區佛教特有的特殊性。此處預計簡單地瀏覽印度佛教有別於中國、日本佛教的特殊性質。

佛教此一宗教是由創始者釋尊（釋迦牟尼、喬達摩·悉達多），在西元前五世紀時開創的。釋尊誕生於位於北印度至尼泊爾一帶的釋迦國，出家後來到中印度恆河南岸地區的摩竭陀國，之後就在這一帶修行，三十五歲悟道成佛（覺者）。他說明此一自覺是「了悟不死」，而且也表明自己「發現自苦解脫之道」。人生有種種的苦，死亡的恐怖是其中最，因此才將領悟了解決人生苦惱的真理，表達為「了悟不死」吧。這中間也顯示出一種確信，認為即使佛陀的肉體到

了八十歲就會滅亡，然而心則和永遠的真理合一了。總之，既然人生的苦惱一直是人類有待解決的問題，那麼很明顯地，在解答這個問題方面，自苦解脫之道似乎深具普遍性；也因此，佛教才住世至今。那麼，為什麼佛教會在印度滅亡呢？

西元前五世紀於中印度興起的佛教，在佛陀入滅之際，還只不過是分佈在中印度的地區教團。但是之後有賴弟子的努力，首先往西方及南方傳教。其後在西元前三世紀的阿育王時代，由於王的歸依，佛教更迅速地擴及全印度。不過就在教團擴大、人數逐漸增多之際，教團內部在解釋教理和實踐戒律方面產生了對立的意見，原始佛教教團便分裂為兩派，而後成立了先進的大眾部和保守的上座部。後來這兩部都發生枝末分裂，因此最後就出現了許多部派教團，進入所謂的「部派佛教」時代。分裂為十八部或二十部的說法都有，不過根據碑文可知，有二十部以上的部派名稱。其中，上座部系的上座部、說一切有部、正量部、經量部，大眾部系的大眾部等較佔優勢。西元前後起，大乘佛教興起，被大乘攻擊為「小乘佛教」的，應該就是說一切有部了。只因為說一切有部在教團方面的勢力很強，同時在教理上也能提出一套完善的體系，擁有足以與大乘佛教相抗衡的殊勝教理。

總而言之，佛教就這樣分裂成許多部派，而各個部派都被公認為佛教，這是因為佛教一向都很重視個人思想和開悟上的自由；也就是說，佛教是一個自覺的宗教。《文殊問經》解釋此部派分裂為：佛二十個親生兒子解釋佛陀的教法，他們都受持了佛陀真正的教法，只是解釋各有不同。《南海寄歸內法傳》則介紹了一則金杖折斷成十八截的古老譬喻，認

為即使分成了十八部，佛法的本質也不會改變。由此可知，部派佛教都能互相認同對方是佛教，原因在於佛教並非奠基於盲目信仰之上；一般認為，這一點是佛教殊勝之處，但同時卻使得教團很容易產生異說，而且也成為減弱佛教內在本質的理由之一。亦即佛滅五百年左右，順應時代的大乘佛教興起，其中包含了原始佛教中看不到的種種雜質。當然佛陀的精神並沒有被遺棄，而且可以說，大乘佛教藉由不同的看法來適應新時代，配合時代有效地發揮佛陀的精神。然而其中自然也隱含了某種危險性：如果這些雜質足以吸引人們的注意力，當再一次的大轉變時，佛陀的思想就會佔極少的部分。

也就是說，在一開始，大乘佛教的咒術成分很高，這是為了要順應民眾的要求，也有不得已之處。《般若經》中業已強調，可藉由受持《般若經》避去危難，並稱《般若經》是「大神咒」、「大明咒」。《法華經》也宣說，信仰觀世音菩薩可以免除一切災害。進一步與這些避禍思想結合後，大乘經典中的陀羅尼信仰就逐漸擴大。如此一來，咒術成分逐漸在大乘佛教中佔優勢，約從西元六世紀開始，密教就大行其道。密教也算是佛教之一，但是其表面的儀式幾乎和印度教如出一轍，因此如果忘失基本精神，只重視表面儀式的話，密教就會消融於印度教之中。因為印度教和密教同是印度宗教，所以在印度，兩者似乎很容易就可以融合在一起。相對於此，一般認為，中國佛教及日本佛教、南傳佛教等，都是移植於不同國土的佛教，因此印度文化乃至佛教的本質都不容易和當地文化融合，所以導致佛教的特色被突顯、保存下來。同理，在比較中國或日本密教與印度密教時，好像也可

以說得通。在中國及日本的密教，其印度教儀式的形式中，是以佛教的空觀思想為支柱，因此密教並沒有喪失佛教的本質；而在印度，佛教失控地密教化，乃至印度教化，最後密教還是忘失了佛教本質。

初期大乘佛教是個極為多彩多姿的宗教，除了《般若經》、《法華經》、《華嚴經》之外，也結合了阿彌陀佛信仰。後來自西元二世紀起，逐漸在這些經典中加入理論，且立足於空觀的中觀派成立；但是一開始因為沒有對立的第二個學派，所以似乎沒有特別稱為「中觀派」。我想，此一名稱的產生，是因為後來有瑜伽行派興起。瑜伽行派約晚中觀派一百年成立，其根據是唯識思想。其後的數百年是兩學派並行的時代；在瑜伽行派興起前，宣說唯識思想及如來藏思想的經典，即《解深密經》、《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等作品就已經問世了。中觀、瑜伽兩學派並行發展的同時，也互相受對方影響，隨著時間而融合在一起，同時兩派也都已經密教化了。此外，大乘佛教興起後，部派也蓬勃發展，在五世紀初旅行印度的法顯所著的《佛國記》，以及七世紀前半留學印度的玄奘所著的《大唐西域記》，以及後來的義淨的《南海寄歸內法傳》等書中，都可以清楚這件事。而且部派佛教也曾經在某個時候，比大乘佛教還佔優勢，特別是義淨（西元六五三～七一三）停留在印度時，大乘佛教與小乘佛教之間也都沒有明確的區分，似乎很密切地融合在一起；從這段時間開始，密教就急遽地擴大起來。簡單來說，就是大乘和小乘都已經密教化了，再加上印度教的興盛、回教徒入侵印度，佛教失去了勢力；在十二世紀末時，超行寺

^{譯注}為回教徒焚毀，佛教就在印度滅亡了。但是並非完全滅亡，之後佛教還繼續存在於孟加拉地區，現在的東孟加拉地區，雖然早期佛教徒很少，但還存在著。

總之，回教徒入侵印度後，印度教徒還維持著龐大的勢力，而耆那教徒等信徒雖少，但是絕對不會滅亡。反觀曾經到達號稱「佛教印度」的盛況般，遍及全印的佛教，為什麼會消失殆盡呢？

如上述，佛教並沒有在確立教義後，激烈抨擊以外的思想是「異安心」^{譯注}，我認為這是導致佛教教理逐漸改觀的最大原因；但是，教理改觀絕對不是意味著錯了，如果個人的能力不同、時代也不同，那麼宣說相應時機的法是正確的。從這個角度來看的話，也可以說，釋尊的教說結束了使命後，消滅的時機隨時都有可能到來，這是無法避免的。佛教教團之中，自古就有正法滅亡等正、像、末三時的說法，這正印證了上述的觀點。

但是不嚴格規定教義的，並不只有佛教，印度教等同樣也如此。印度教聖典的代表是《薄伽梵歌》，這部作品也允許自由加入解釋。嚴格規定教義的舉動，在印度教中相當少見。因此，佛教會在印度滅亡，應該另有原因；我想，最大的原因是在於，佛教否定了「我」。佛教自原始佛教以來，就主張「無我」，這無異與印度傳統的「我」的宗教為敵。「我」的存在與輪迴思想有密不可分的關係，而輪迴思想可以說已經到達與印度人息息相關的程度。因此在印度，佛教也接受輪迴思想，使教理基於輪迴思想而發展起來。但是釋尊的佛

譯注：vikramasilā，位於北印烏仗那（Udyāna）地區。

譯注：淨土真宗用語，指依照不同的教義得到安心的境界。

教並非一定要承認輪迴思想才能成立；當然也沒有與輪迴思想矛盾之處。因為如果生存是輪迴的話，所謂的自苦解脫，就意味著自這個輪迴的生存中解脫出來，所以根本沒有必要積極地抨擊輪迴思想。因此，輪迴思想也匯入佛教之中，但佛陀的目的其實是自輪迴中解脫。

不過，如果承認輪迴思想的話，就一定要有輪迴的主體。因此佛教在宣說「無我」的同時，也逐漸以有別於「我」的形式，來承認輪迴的主體。唯識思想的阿賴耶識以及如來藏思想的如來藏、佛性等，都是與「我」極為相似的觀念。於是連在部派佛教中，主張機械式「無我說」的說一切有部，也逐漸失去勢力；正量部主張另一種「我」的補特伽羅（人我），其勢力在後代則變得極為強大。這些事在玄奘及義淨的遊記中有明確記載。當時，相較於有部的失勢，正量部已經盛行印度全境。佛教在朝氣蓬勃的新興時代中，極力主張「無我」及「空」的思想，然而隨著時代的演變，教理逐漸遭受改觀之際，也漸漸被「我」的思想同化，緊接著佛教就在印度失去了勢力。我認為，佛教一開始沒有「我」的說法，是佛教在印度滅亡的最大因素^{譯注}。同時，印度佛教是與輪迴思想結合的佛教，這一點就是印度佛教的特色。因為中國佛教與日本佛教都是印度佛教的移植，表面上雖然接受了輪迴思想，但是本質上並不是一個以輪迴思想為主的佛教。因為中國人及日本人自古的靈魂觀，並非奠基於輪迴思想。當然關於這一點，似乎有必要進一步詳細論述，只是已經偏離主

譯注：印度佛教滅亡的最大因素，應是學習、實踐、體證、弘揚佛法方面不盡理想；至於外在原因，理應不是「根本的因素」或「最大的因素」。

題，故略去不談，這裡僅指出，佛教的目的是「自苦解脫」，以及印度佛教是輪迴思想的佛教。

印度佛教的時代區分 本書預計將印度佛教史分為原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教、後期大乘佛教、密教等五章來敘述；其中並將前半的原始佛教、部派佛教、初期大乘佛教，收錄於《上冊》，而後期大乘佛教、密教則編入《下冊》。此外，在第一章的「原始佛教」中，著重於闡釋佛陀思想，儘量藉由敘述佛陀的傳記與教團的成立，呈現出原始佛教的情形；接下來，佛滅後，佛教教團逐漸發展，但是欠缺資料，因此探討佛教教團在阿育王之前的發展，同時敘述阿育王的佛教後，第一章結束。一般認為，從內容上看，阿育王的佛教並非接下來要談的部派佛教，而是與原始佛教同性質的佛教，因此收錄在第一章中。

原始佛教教團於佛滅百餘年後，分裂為上座部與大眾部，接著兩者又發生枝末分裂，進入了所謂的部派佛教時代。從教理的立場來看，部派佛教被稱為阿毗達磨（論藏）佛教，與原始佛教的性質大不相同；因此區分為原始佛教與部派佛教，是很正常的。往後部派佛教還繼續存在一千年，其獨特教理的擴大，完成於最初三百年左右，當時約西元前後三百年。一般都說部派佛教共有十八部或二十部，但是實際上也許還更多，而且這些部派的成立時間也不盡相同。此外我們大致上能確實知道的部派佛教的教理，僅止於錫蘭上座部與說一切有部，其他部派的教理只能知道其中一部分。至於經量部與正量部到了西元以後，成為十分盛大的部派，雖然好像也發展出完善的教理，但很遺憾的是，無從得知這些教理的詳細內容。總之，部派佛教存在了一千年以上，西

元六七一年，義淨到達印度時，上座部、有部、正量部、大眾部等，都還很興盛。其後逐漸融入大乘佛教中，一起走向密教化，但並不清楚這時候部派佛教的實際情況。

西元前後，與此部派佛教同時的，是新興的大乘佛教。可能在西元前一世紀時，就已經有大乘經典存在了。大乘佛教極力主張空的思想，這一點與阿毗達磨佛教大異其趣。空的思想業已存在於原始佛教，不過大乘佛教特別強調這一點。而且大乘佛教進而不站在學生的立場學習佛教，而是仰慕佛陀的行跡，主張想與佛陀站在同樣的立場去救度眾生。大乘佛教稱部派佛教為「聲聞乘」，聲聞有「弟子」的意思；因此大乘佛教就是從學習立場轉換為教導立場的佛教。所以大乘佛教採用稱呼佛陀修行階段的「菩薩」（求開悟者）來稱呼自己，並稱自己的教法為「菩薩乘」。此一聲聞乘與菩薩乘的對立，之後演變成小乘與大乘的對立。總之如此一來，從西元前一世紀左右起，許多大乘經典就由無名的菩薩所完成。一般認為，這段期間是自西元前至西元後的兩百年。擬於第三章「初期大乘佛教」中，敘述大乘佛教的起源問題，以及初期大乘經典的思想。

第四章「後期大乘佛教」中，敘述興起於西元二世紀後的中觀派思想、其後興起的瑜伽行派——唯識思想、以及與之同時出現的如來藏思想等，接著要探討之後繼續發展的因明學。中觀派後來分裂為自立論證派與歸謬論證派，然後這兩派都與瑜伽行派結合，成立了瑜伽中觀派等。於是中觀派與瑜伽行派的論師，逐漸形成同時都是密教論師的關係。但是六、七世紀起，蓬勃發展的密教與後期大乘佛教有什麼樣的關係，就無從得知了。

書中最後敘述密教，不過密教留下了龐大的經典，而且大部分都還有待整理，日後有必要對密教作正式的研究。在研究密教時，研究印度教是不可或缺的條件；然而理解密教時，除了理論外，事相上的研究也是必備的，從這些地方來看的話，就可以體會到研究密教的困難度。總之，密教的區隔方式是自稱「密教」，並稱之前的大乘佛教為「顯教」，因此很明顯地，密教與大乘佛教的性質不同，所以才決定要立密教為第五章（下冊），並且在可能的範圍內，試著對密教教理作概觀式的介紹。

如上，以歷史來區分印度佛教，此外也有人用朝代的區分來敘述，只是本書以說明佛教教理發展為主，因此採用上述這五個區分方式。佛教活躍於印度，自西元前五世紀左右起，一直到西元後十世紀後，這是一段漫長的時間，但是從整部印度史看來，也只不過一半而已。一般的印度史中，稱土耳其裔的回教徒入侵印度（十一世紀左右）為中世，之前為古代，而英國人統治後為近代。從這個時代劃分來看的話，「佛教印度」主要應該是屬於古代。因此要注意的是，如果單只研究佛教以及同時代的印度哲學思想的話，也只不過了解到印度思想的一半而已。

參考書目

宇井伯壽《印度哲学史》（大本、小本），昭和七、十一年。

同上《仏教思想研究》，昭和十五年。

同上《仏教汎論》上下，昭和二二、二三年。

竜山章真《印度仏教史》昭和十三年。

赤沼智善《仏教教理之研究》，昭和十四年。

同上《仏教經典史論》昭和十四年。

金倉円照《印度古代精神史》，昭和十四年。

同上《印度中世精神史》上中，昭和二四、三七年。

同上《印度哲学史要》，昭和二三年。

同上《インド哲学史》，昭和三七年。

宮本正尊《根本中と空》，昭和十八年。

同上《大乘と小乗》，昭和十九年。

同上《中道思想及びその發達》，昭和十九年。

同上編《仏教の根本真理》，昭和三一年。

中村元《インド思想史》，昭和三一年。

山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，昭和三四年。

山口益・横超慧日・安藤俊雄・舟橋一哉《仏教学序説》，昭和三六年。

山口益《仏教思想入門》，昭和四三年。

同上《インド仏教破析の一遠因》（《山口益仏教学文集》上，昭和四七年）

渡辺照宏《仏教のあゆみ》，昭和三二年。

水野弘元《仏教とはなにか》，昭和四十年。

岩本裕《インド史》，昭和三一年。

山本達郎編《インド史》，昭和三五年。

中村元《インド古代史》上下，昭和三八、四一年。

T.W. Rhys Davids: Buddhist India. London, 1903.

Sir C. Eliot: Hinduism and Buddhism. 3 vols, London, 1921.

E.J. Thomas: The History of Buddhist Thought. London, 1933.

E. Conze: Buddhism Its Essence and Development. Oxford, 1951.

E. Conze: Buddhist Thought in India. London, 1962.

L. Renou, J. Filliozat: L'inde Classique. Tome, II, 1953.

- . Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958.
- P.V. Bapat: 2500 Years of Buddhism. Delhi, 1959.
- A. Bareau: Der Indische Buddhismus. Stuttgart, 1964.
- E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, Berlin, 1969.
- R.C. Majumdar: H. C. Raychaudhuri, Kalikinkar Datta: An Advanced History of India. London, 1965.
- D.D. Kosambi: The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. London, 1965. (山崎利男譯《インド古代史》，昭和四一年)

第一章 原始佛教

第一節 佛教以前的印度

要了解佛教，似乎有必要簡單介紹之前的印度宗教思想。西元前十五世紀左右，阿利安(*Ārya*)人越過興都庫什山脈入侵印度，建立了印度文明。但是在此之前，印度本土已有原住民族孟達人(*Muṇḍa*)、陀羅毗荼人(*Draviḍa*)等。尤其陀羅毗荼族人口眾多，文化發達，在被阿利安人征服、淪為阿利安社會的奴隸階級後，對於印度文化之形成，仍然深具有形或無形的影響；特別是宗教中的女神、蛇神和樹木崇拜等，一般認為，對後世印度教的成立影響甚大。

陀羅毗荼人和阿利安人混合成為印度人，不過現在的印度半島南部還住有比較純種的陀羅毗荼人，仍然使用陀羅毗荼系的語言。此外，印度河流域的原住民族在阿利安人入侵之前，已經建立所謂的印度河文明(*Indus civilization*)，據推測，是在西元前二千年的前後一千年之間。在產生此文明之地方面，印度河流域的哈拉帕(*Harappā*)和孟黑就達羅(*Mohenjo-daro*)二都市尤具代表；根據後來的挖掘研究知道，這一文明流布的地域十分遼闊。從出土的文物來看，這一民族已擁有青銅器文明，並具有完整的都市形態；而且和宗教有關的出土物方面，有許多被認為和後世的印度教有極深的關係。但儘管此一文明廣佈千年之久，由於突然間消失無蹤，其後來如何與印度文化發展結合，便不得其詳了。

侵入西北印度的阿利安人定居於印度河上游旁遮普（Panjāb）地區，成立了以梨俱吠陀（*Rg-veda*）為中心的宗教（西元前一二〇〇年頃）。這是崇拜天空、雨、風、雷等自然界力量為神祇的多神教。西元前一千年左右，阿利安人更向東佔據了閼牟那河（*Yamunā*）和恆河（*Gaṅgā*）之間的肥沃土地。由於此地物產富饒，也沒有外敵入侵，在長期的和平中，發展出豐富的文化；成為後世印度文化特徵的種種制度，大致確立於這個時代（西元前一〇〇〇～五〇〇年）。梨俱吠陀成立後至西元前一千年左右，依次成立了沙摩吠陀（*Sāma-veda*）、夜柔吠陀（*Yajur-veda*）、阿達婆吠陀（*Atharva-veda*）。隨後，說明祭祀方式的梵書（*Brāhmaṇa*，西元前八百年頃）文獻和哲學思索成果的奧義書（*Upaniṣad*，西元前五〇〇年頃）文獻也相繼成立。

這時代的阿利安人分成各部族生活，以農、牧為主，工商業也同時發達起來，但大都市尚未成立。職業也進行分工，執行祭祀的婆羅門階級（*Brāhmaṇa*），掌理軍政的貴族階級～～剎帝利（*Kṣatriya*），其下從事農牧工商等的庶民階級～～吠舍（*Vaiśya*），義務侍奉以上三階級的奴隸階級～～首陀羅（*Śūdra*）等四姓（*varṇa*）差別便是在這時代確立；這便是之後再發展出更複雜的階級制度（*caste*）的本源。不同的階級之間，彼此不能婚嫁或共同進食。

隨著阿利安人的發展，部族間產生對立和統一，弱小部族逐漸被統一後，發展為推選出擁有獨裁政權的王（*rājan*）的王國。其中著名的部族戰爭，有當時最強的波羅達族和普魯族之戰；結果產生了流傳後世的長篇敘事詩《摩訶波羅多》（*Mahābhārata*）。在當時的王方面，以有毗提訶國王遮那迦（*Janaka*）最為有名。「毗提訶」（*Videha*）是婆羅門教的「中國」（閼牟那河和恆河之間的國土）以東的國家，意味著阿利安人從「中國」再往東發展到了恆河中游地方。隨著國土擴展，貴族的勢力增強，與原住民族的接觸更深，產生了和西方婆羅門中心不同的貴族中心的思想文化。佛教的教祖喬達摩出現的時間，正好就在這個時候。

參考書目

辻直四郎編《印度》，昭和十八年。

辻直四郎《ヴェーダとウパニシャッド》，昭和二八年。

同上《インド文明の曙》，昭和四二年。

同上《リグ・ヴェーダ讃歌》（岩波文庫），昭和四五年。

及前節所列之參考書目。

第二節 佛陀時代的思想界

佛教的創始者喬達摩（Gotama），誕生於西元前五〇〇年左右；這時正值中印度社會、思想的變動期；一般認為，佛陀得以生於此一社會變遷時期，是佛教能夠順利發展於全印度的原因之一。北印度信奉吠陀宗教，婆羅門階級的權威受到重視；而在在中印度這塊新開發地，婆羅門的權威則尚未確立。在這個地區，武士階級的勢力還很強，婆羅門屈居其下。

阿利安人從北印度發展到中印度的過程中，眾弱小部族逐漸被合併，改變為王國的型態，當時中印度有所謂「十六大國」，這些國家被企圖進一步合併為少數的王國；尤其是佔據中印度西北方的拘舍羅國

（Kosala，首都舍衛城 Śrāvastī）和佔據恆河中部南邊的摩竭陀國（Magadha，首都王舍城 Rājagṛha），便是當時最強盛的國家。特別是新興的摩竭陀國，最後統一了全印度，開創了印度第一個王朝；一般認為，這主要是因為摩竭陀國擁有農產掛帥的豐富財力。總而言之，到了這個時代，出現了狹義的王者（rājan），於是王者的權威漸受重視。

恆河流域酷熱多雨，而拜豐富的物產所賜，此處出現了以農耕為主的耕作者和地主。而且隨著物資逐漸豐饒，工商業及手工業變得興盛，都市漸次發展起來；於是商人和手工業者組成商隊和公會，產生了商業領袖的長者階級（śreṣṭhin，setṭhi）。如此一來，當時政治及經濟關係產生變化，古代的階級制度也就跟著動搖；而且婆羅門的階級權威不受尊重的情况，似乎意味著吠陀

自然崇拜的宗教已然失勢。崇拜自然現象的樸素宗教，好像已經無法滿足當時體驗奧義書中「梵我一如」哲學的知識份子，而阿利安人受到陀羅毗荼族的宗教影響一事，似乎也是促成新宗教思潮興起的原因。再者當時中印度的物產富足，所以足以賄濟許多遊民、出家者，故有志於宗教者便出家成為遊行（paribbājaka），藉著在家人的布施維生，以便絞盡腦汁來探求真理。只不過儘管物產豐富、生活安定，但是在缺乏娛樂的古代，精力充沛的年輕人的生活中，就會引發無法被救贖的不安與倦怠感，於是就產生了逃避現實、至彼岸追求真理的社會風氣，並且出現了好人家的小孩相繼出家的現象。

當時有兩種宗教師：婆羅門和沙門。傳統的宗教師稱為婆羅門（brāhmaṇa），他們信奉吠陀宗教，掌管宗教祭祀，同時潛心於梵我一如的哲學，希冀獲得不死的真理。他們在少年時代拜師進入學生期，學習吠陀經典；接著學成後返家，結婚而盡一家之主的義務，進入居家期；而到了老年後，將家權交給兒子，退居山林，渡過林住期；最後離開森林的住處，進入一處不住的遊行期，終其一生於行方不定的旅遊之中。

相對於這種婆羅門的修行者，這個時代出現了全新的修行者，他們稱為「沙門」（śramaṇa, samaṇa），意思接近「努力的人」，是古奧義書所沒有的新宗教師。他們離家後過著乞食的生活，直接進入遊行期的生活；而且年輕時代便守禁慾生活，於森林中修習冥想（yoga 瑜伽），或埋首於劇烈的苦行，想從中悟得人生真理，得到永生。

關於當時的沙門，佛教的經典中提到所謂的「六師外道」，有六位宗教家十分有名。據載，他們都帶領一批弟子，被敬為教團領袖（gaṇin），這六人如下：

- 一、布蘭迦葉（Pūraṇa Kassapa）
- 二、末伽梨瞿舍梨（Makkhali Gosāla）
- 三、阿耆多翅舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）
- 四、婆浮陀迦旃那（Pakudha Kaccāyana）
- 五、散若夷毗羅梨沸（Saṅjaya Belaṭṭhiputta）
- 六、尼乾子（Nigaṇṭha Nātaputta）

這些人最重視的，是善惡行為（業）會帶來什麼樣的結果（報）。第一的布蘭迦葉否定道德，主張殺人、盜物等不是作惡，認為善惡行為並不會造成道德的結果。第二末伽瞿舍梨提倡偶然論・宿命論，主張人不管向上或墮落都無因也無緣；其教團稱為「阿耆毗伽」（Ājīvika 或 Ājīvaka），佛典譯為「邪命外道」，本意為「遵守嚴格的生活規則者」，是苦行主義者。阿育王碑文和《實利論》（Arthaśāstra）等也提到這個教團，和佛教、耆那教同為後世有力的教團之一。據傳瞿舍梨曾和耆那教領袖大雄（Mahāvīra）在一起修行，似乎是一位想藉由苦行得到解脫的修行者。

第三阿耆多是唯物論者，主張只有地、水、火、風四元素是實在的，道德行為沒有作用。這種唯物論的傳統延續到後代，稱為「路伽耶陀」（Lokāyata），佛典譯為「順世外道」；此外後世也稱之為「遮盧婆伽」（Cārvāka）。

第四婆浮陀主張地水火風四元素外，再加上苦、

樂、生命，此七要素是實在的；由於七要素是不變的，所以殺人只是刀穿過這七要素的間隙而已，所以殺人並不成立。這種只認為要素是實在的觀點，後來發展成「勝論學派」（Vaiśeṣika）。

第五散若夷，對問題擅長作游移不定的回答。一般認為，他基於對知識懷疑和不可知論；也有人認為這是對邏輯學的反思。後來成為佛陀大弟子的舍利弗（Sāriputta）和大目犍連（Mahāmoggallāna）都曾在其門下。

第六尼乾陀，即耆那教（Jaina）的創始者大雄（Mahāvīra）。「尼乾陀」是「離繫縛」的意思，以離身心之束縛為目的而修苦行的教團，稱為「尼乾陀派」。大雄加入這個教團後，修習苦行，悟得耆那（Gina 勝者，降惑者），因此從他以後這一教團便稱為耆那（Jaina）。耆那教以前的尼乾陀派似乎歷史十分悠久，此派所說的二十四祖中，一般認為波栗濕婆（Pārśva, Pāsa）確有其人。

耆那教和佛教同為有影響力的宗教，教理用語等和佛教也有許多共通之處。耆那教的目標是克服身體的束縛，即肉體的欲望和本能，而得到心的自由；所以行苦行以減弱身體的能量。除此之外，並實踐以「五大誓」為中心的嚴格戒律，尤其嚴禁殺生，並強調無所有（捨棄所有），所以也有修行者連衣服都捨掉而裸體修行（空衣派）。這一派的教理和知識論都頗具特色，被彙集成經典而傳承至今。其早期經典是用半摩竭陀語（Ardha-māgadhī）所寫。

當時能有如此多的沙門輩出，主要是正值思想改革期的時代，同時不可忽略的是，當時中印度也具有可以供養大量出家人的經濟能力。中印度位於恆河中游，那時候處於阿利安人確立農耕的定居生活時代。當時中印度的稻作技術十分進步，糧食豐富。在熱帶地區，食物很容易腐敗，烹煮過的物如果有剩餘，大都要丟棄。因此以乞食為生而修行的沙門，很快就一一出現了。

從以上六師的主張看來，道德行為有沒有果報是當時的重要問題；這是業（*karman*）的果報問題。如果有業的束縛，則如何斷除業縛而使心得自由，自然也成為重點；這又和輪迴有關。但是輪迴轉世的思想，吠陀經典中還沒有出現，這是在奧義書中逐漸成熟的世界觀，但是「輪迴」（*samsāra*）一語在古奧義書中尚未出現，而佛陀以後的奧義書則逐漸大量使用。也就是說，可能正當佛陀時代，才確立這「反覆生死」的輪迴觀。只是如果有了輪迴的觀念，必然會考慮到輪迴的主體。業的思想也是早在佛陀以前就有，但業報尚未被承認為法則；佛教把這個業的籠統觀念，條理成佛教獨有的「業的因果律」。耆那教也承認業的果報，但他們頗傾向於把行為的結果當作懲罰（*daṇḍa*）。

關於身為輪迴主體的自我（*ātman*, *attan*; *jīva* 命我）及其存在場所的世界，當時有六十二種見解，即佛教的《梵網經》所載的「六十二見」。因為人心是不斷遷變的，如果認為心中有常住的自我，那麼便產生種種「如何把握自我」的意見。耆那教的文獻記載，當時有三百六十三家之爭，歸納成作用論者（業論者），無作

用論者、無知論者（懷疑派）、持律論者（道德家）等四種。此外，佛典把當時的世界觀歸納成三種：依神意而活動的自在神化作說（Issaranimmāna-vāda 尊祐造說）、一切由過去業所決定的宿命論（Pubbekatahetu 宿作因說）、一切是偶然產生的偶然論（Ahetu, Apaccaya 無因無緣論）。佛陀斥責這三種見解，認為否定了人的自由意志和努力的成果。佛陀宣說的緣起論的立場，已經超越了這三種立場。

以上的見解又可進一步分為兩種：一、正統婆羅門的轉變說（Pariṇāma-vāda）～～自我和世界都是從唯一的「梵」流變而成的；二、否認只有唯一絕對者的積集說（Ārambha-vāda）～～元素是常住的，元素集合而成為人和世界。修行方法方面，也可分為修定主義～～修定靜心以求解脫，以及苦行主義～～斷絕束縛心靈的迷惑力量，以得解脫。總而言之，佛陀出世的時代，正是傳統的吠陀宗教喪失其光輝，而新的宗教權威尚未確立的時代。而且是許多思想家試從內心發現真理，恍如暗夜中摸索前進的時代。

參考書目

宇井伯壽〈六師外道研究〉（《印度哲学研究》第二），大正十四年。

同上〈六十二見論〉（《印度哲学研究》第三），大正十五年。
金倉円照《印度古代精神史》，昭和十四年。

同上《印度精神文化の研究》，昭和十九年。

宮本正尊〈中の哲學的考察〉（《根本中と空》），昭和十八年。

水野弘元《十六大國の研究》（《仏教研究》四ノ六，昭和十五年十一月・十二月号）。

松濤誠廉《六師外道の思想精神》（《印度精神、世界精神史講座Ⅲ》昭和十五年。）

同上〈聖仙の語録〉（《九州大学文学部四〇周年記念論文集》昭和四一年）。

同上《ダサヴェーヤーリヤ・スッタ》（《大正大学研究紀要第五三輯》昭和四三年）。

中村元《インド古代史上》第一編・第二編・第三編第六章「シヤモン」及其他，昭和三八年。

雲井昭善《仏教興起時代の思想研究》，昭和四二年。

H.v. Glasenapp: Der Jainismus. Berlin, 1925.

W. Schubring: Die Lehre der Jaina. Berlin und Leipzig, 1935.(英譯：W. Beurlen: The Doctrine of the Jaina. Delhi, 1962) .

Jaina Sūtras, Part I, II (SBE. vols. XXII, XLV.) .

Dasgupta: A History of Indian Philosophy. vol. III, Appendix, The Lokāyata, Nāstika and Cāvāka.

A.L. Basham: History and Doctrines of the Ājīvikas, A vanished indian Religion. London, 1951.

S.B. Deo: Histroy of Jaina Monachism. Poona, 1956.

G.C. Pande: Studies in the Origins of Buddhism. Part II, Allahabad, 1957.

D.D. Kosambi: The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. Chapter V. London, 1965.(山崎利男譯《イ

ンド古代史》第五章）。

第三節 佛陀的一生

佛陀 在印度，一般把佛教的創始者稱為 **Buddha**（佛陀），而稱呼佛教徒的 **Bauddha**¹一語，也使用於其他教徒之間；因此，「佛陀」一詞成為佛教的專有名詞。但它本來是普通名詞，意為「覺悟的人」（覺者），耆那教也曾使用；「佛陀」一詞成為佛教的專用語一事，顯示出了佛教是一「智慧的宗教」。

耆那教也使用「佛陀」一語，如《聖仙語錄》（*Isibhāsyāim*）²中說：四十五位聖仙「都是 **buddha**（覺者），不再回到這個世界」。但耆那教多稱其教祖大雄為 **Jina**（勝者），因此逐漸用 **Jina** 來稱呼耆那教。不過，連佛教也稱佛陀為 **Jina**，大乘經典的用例尤多。又「阿羅漢」（**arhat, arahant**）也是佛教和耆那教共用的語彙，尤其耆那教稱其教徒為 **Ārhata**³，因此似乎可以看出耆那教特別重視這個語詞。佛教則把阿羅漢用來表示弟子的「開悟」，而且「佛陀」成為專門對釋尊的稱呼。反之，耆那教則重視「耆那」而廣泛使用「佛陀」。此外還有 **muni**（牟尼）、**bhagavat**（世尊）等許多兩教共用的語彙⁴。

¹ *Sarvadarśanasamgraha*, 2. *Bauddhadarśanam*.

² 松濤誠廉譯《聖仙の語錄》（《九州大学文学部四〇周年記念論文集》昭和四一年一月）。中村元「サーリプッタに代表される最初期の仏教」（《印仏研》一四ノ二，昭和四一年三月）。

³ *Sarvadarśanasamgraha*, 3. *Ārhatadarśanam*.

⁴ 松濤誠廉「ダサウエーヤーリヤ・スツタ」（《大正大学研究紀要》第五三號，昭和四三年三月）。H. Jacobi: *Jaina-sūtras*. SBE. Vols. XXII, XLV.

佛陀的出生 本書決定用「釋尊」表示佛陀。「釋尊」為釋迦牟尼（Śākyamuni 釋迦族出身的聖者）的簡稱；釋尊出身釋迦族（Śākya, Sakiya），姓瞿曇（Gotama, Gautama），出家前的名字為悉達多（Siddhattha, Śiddhārtha）。釋迦族為位於今尼泊爾和印度鄰國附近的小部族，首都迦毗羅城（Kapilavastu），屬武士（刹帝利）階級的部族，從事以稻米為主的農耕。雖然據說釋迦族是武士出身，但是內部似乎沒有四種姓的區別，他們既不能確證是阿利安人，也不能斷定為亞細亞系的民族。首長依輪替制推選，稱為王（rājan），國政是由刹帝利組成的寡頭貴族制。釋迦族雖然被承認為自治國家，但並非完全獨立，而是南方拘舍羅國的臣屬國（最近有很多學者稱釋尊為「喬答摩·佛陀」，但喬答摩是姓，所以就意味著另外還有不同姓的佛，如迦葉·佛陀、彌勒·佛陀。不過這些佛陀是傳說中的佛陀，並沒有姓喬答摩以外的佛陀。因此本書以比喬答摩意思更廣的「釋迦族的聖者」的「釋尊」來稱呼佛陀，這是自古就有的稱呼）。

釋尊的父親為淨飯王（Suddhodana），是首長之一。母親摩耶（Māyā）夫人，生下釋尊七日後便亡故，之後由她的妹妹摩訶波闍波提（Mahāpajāpatī-Gotamī 大愛道瞿曇彌）養育。難陀（Nanda）是異母弟。傳說當摩耶夫人臨盆前歸故鄉天臂城（Devadaha），途經藍毗尼園（Lumbinī）時生下釋尊。之後阿育王參拜聖跡時曾到此地，建塔和石柱，玄奘西遊時亦曾實際見聞。其石柱於一八九六年發現，經解讀碑文後，確證此處為佛陀誕生地，現在稱為 Rummindei。傳說釋尊出生

後，有來自喜馬拉雅山的阿私陀（Asita）仙人為王子占相，預言：「此嬰兒之未來唯二：若在家繼承王位，則將成為統一世界之轉輪聖王；若出家修道則成佛陀」。

釋尊的出生年代 有關釋尊的誕生年代，自古眾說紛紜，難成定論，是難題之一。因為據說世尊是八十歲入滅，所以必須決定其歿年。佛滅年代的有力說法，一是根據錫蘭的《島史》（Dīpavaṃsa）、《大史》（Mahāvamsa）的說法；Wilhelm Geiger 依此推算，判斷佛滅於西元前四八三年⁵，因此佛陀的生存年代為西元前五六三～四八三年。H. Jacobi 也用這個方法推算後，判斷為西元前四八四年。對此，金倉圓照博士表示贊同⁶。同樣也是南傳佛教的傳承、隨《善見律毗婆沙》翻譯後傳來中國的《眾聖點記》，說法也大致吻合。據《歷代三寶紀》記載，至齊永明七年庚午年（應為永明八年，西元四九〇年）為止，得九七五點，則釋尊入滅為西元前四八五年⁷。

如上述，雖然錫蘭傳以諸王在位年數來確定的算法有若干出入，不過幾乎都是四八〇年左右，有不少學者贊成此說。另外也有根據婆羅門教和耆那教傳說所得的資料，修改錫蘭傳來推算，提出佛滅年代為西元前四七七年，這是 Max Müller 等人所主張的。但古傳

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

⁶ 金倉圓照《印度古代精神史》三三八頁以下。

⁷ 《歷代三寶紀》卷十一，大正四九・九五中以下。金倉圓照，前引書三四七頁。

書（*Purāṇa*）^{譯注}和耆那教裡異說很多，從中選取近於錫蘭傳的說法而作成此結論，故最近已不受支持。

相對於此，宇井伯壽博士根據北傳，認為阿育王距離佛滅有一一六年，由此成立了佛滅於西元前三八六年⁸的說法。根據此說，推算出佛陀住世時間為西元前四六六～三八六年。先前提及的錫蘭傳以佛滅至阿育王即位間為二一八年，其間錫蘭王位只有五王相承，五王在位時間竟長達二一八年，所以放棄錫蘭傳；結合「阿育王於西元前二七一年即位」的北傳說法後，得到這個年代。中村元博士將阿育王的即位年代修正為西元前二六八年，認為佛入滅於西元前三八三年⁹左右。

如上，南北兩傳約有百年之差，目前還不可能會通眾說，得到大家都可以接受的結論。錫蘭傳之優點在於歷代王名和在位年數都有具體的記載。北傳似乎有只說佛入滅至阿育王為百餘年，沒有具體地記載年代的缺點。但是，錫蘭傳說佛滅到阿育王即位間只有五位錫蘭王相承，佛教的遺法相承也只有五代（北傳

譯注：漢譯亦作「布羅那論」，主要包含世界開闢與神、王室系譜、神話、傳說等十八種，類似史書。

⁸ 宇井伯壽《佛滅年代論》（《印度哲学研究》第二、五頁以下）。

⁹ 中村元《マウリヤ王朝の年代について》（《東方學》第十輯，昭和三十年四月）。此外，有關當時的印度王統，參照中村元《インド古代史上》二四三頁以下，昭和三八年。塚本啟祥《初期仏教教団史の研究》六二頁以下，昭和四一年。關於佛滅年代論的資料，參照塚本啟祥博士《初期仏教教団史の研究》二七頁以下，. Lamotte: *Histoire du Bouddhisme Indien*. 1958, p.13ff.

為大迦葉、阿難、末田地、商那和修、優婆笈多，錫蘭傳為優婆離、達索加、蘇那拘、私伽婆、目犍連子)。且根據錫蘭傳，阿育王時，佛教已分裂成許多部派，然據阿育王碑文看來，這時代並沒有部派佛教興盛的跡象。而且在桑其 (Sāñchī)、鹿野苑 (Sārnāth)、喬賞彌 (Kosāmbī) 等當時佛教重要的據點，發現有勸誡僧伽分裂的法敕，表示當時的佛教教團有大規模的紛爭，如果將之視為「十事」之諍應該極為合理。此外，如後文所述，就佛教教團發展史來看，以北傳之說較為可靠，所以本書決定以西元前四六三～三八三年為釋尊的生存年代；但並不表示否定錫蘭傳的說法。這個問題也和耆那教及婆羅門教方面的歷史發展有關連，似乎是值得深思的問題。

佛陀的出家 釋尊幼年時，過著優裕自在的生活，長大後娶耶輸陀羅 (Yaśodharā) 為妻，育有一子名羅(目+侯)羅 (Rāhula)。然深深困惑於人生問題，乃於二十九歲（一說十九歲或三十一歲）捨離家人而出家，投身於遊行者的行列。釋尊性好禪思，據說出家前隨父王參加農耕祭時，曾遠離眾人於樹下禪坐，達到初禪。或是見農夫掘起的土中，被翻出的蟲子為飛鳥所啄食後，深感生物間互相殘殺的悲哀。人嫌厭醜陋的老人，而自身亦不能免於衰老；不願受生病的痛苦及穢惡，但無可免於患病；畏死，不願死，然而卻必有一死。當年輕的釋尊心中潛藏著這些生老病死的恐懼時，原本朝氣蓬勃的生命就失去一切快樂。據後世傳說，釋尊從父王的宮殿出城遊觀，初次遇見老人，

第二次遇見病人，第三次遇見死人，怏然不樂而返；第四次出遊時，見沙門行止安然，乃堅固其出家之決心。這就是所謂「四門出遊」的傳說。總之，釋尊於年輕時違背父母的心意出家了，據說於深夜乘愛馬犍陟，隨御者車匿（Channa）出城。《大般涅槃經》（DN. vol II, P.151）記載，佛陀「為尋善（kusala）而出家」。

修行 釋尊出家後，剃除鬚髮，著袈裟衣，成為一位遊行者，向南方新興的摩竭陀國前進，也許是因為這個地方匯集了優秀的宗教家。當時的公路，從舍衛城起，向東到迦毗羅城，再往東，逐漸南迴，經拘舍羅、毗舍離到達恆河，再渡過恆河進入摩竭陀國，抵達王舍城；這一條公路線稱為「北路」（Uttarāpatha）。釋尊大概沿此公路到摩竭陀。當釋尊於王舍城乞食，頻毗沙羅王看到後，希望他成為自己的臣下，要封他為家臣，想讓他打消出家的念頭，但為釋尊拒絕。其後釋尊隨當時有名的修行者阿羅邏·伽羅摩

（Ālāra-Kālāma, Arāḍa-Kālāma）修行，他是位禪定的實修者，教導釋尊修學「無所有處定」。釋尊並不滿足於此，再隨鬱陀·羅摩子（Uddaka-Rāmaputta，Udraka-Rāmaputra）修學，到達更深妙的「非想非非想處定」。入此微妙禪定，心完全寂靜，如與「不動真理」合一，但出定後，又回復日常動搖之心；因此並不能光靠禪定把心靜下來，就可以獲致真理，禪定是從心理上來鍛練心，而真理則具邏輯性，應該用智慧獲得。因此釋尊覺知只有修習禪定不能解脫生死，便辭別而去。

前面所說的「無所有處定」、「非想非非想處定」，為原始佛教教理中的「四無色定」，不能確定是否為阿羅邏和鬱陀所發明的。但是依禪定（jhāna, dhyāna, yoga 瑜伽）靜心的修行方法，早在佛教以前就存在了。有些學者認為，印度文明的挖掘物中已有修行禪定的跡象，阿羅邏和鬱陀也許就是修習禪定的修行者。佛教宣說戒、定、慧「三學」，定之上還立有慧，意味著只有禪定不能發現真理。禪定是鍛練內心，所以本身就是盲點，唯有加上智慧之眼才能實現真理。

之後釋尊進入森林中，開始獨自修行。據載，他認為摩竭陀烏盧尾螺的西那村的尼連禪河（Nerañjarā）附近很適合修行，於是便在此修苦行；這裡便是「苦行林」。談到釋尊的苦行，舉其中幾項：例如一直都要緊閉牙齒，舌抵上顎，以堅強的意志來克服其中的痛苦。或是停止呼吸，集中精神來禪坐，遮斷口或鼻的出、入息，據說這樣做之後，空氣就會由耳朵進出，但是最後連耳朵的呼吸也要遮斷。以非凡的努力來忍受這種痛苦，確立正念，使痛苦不停留在心中。釋尊由於修習這種止息禪，陷入瀕臨死亡的狀態。或者有絕食的修行，持續幾天的時間斷絕一切食物；或是慢慢節食，一直到斷食。由於長時間斷食，四肢變細，皮膚鬆弛，毛髮脫落，承受著劇烈的痛苦。苦行就是要克服這些痛苦，鍛練堅強的意志，希望自痛苦中使心達到獨立。

在森林中獨自行苦行，忍受痛苦之際，就產生了執著於生命的種種迷惑。進而有了在家欲樂生活的誘

惑，或是開始懷疑：「這真的是正確的修行方法嗎」？此外，在森林中，野獸及鳥類橫行的暗夜也十分可怕。這些迷惑及恐怖就以化作惡魔波旬（Māra-Pāpimant）的形式誘惑釋尊來被描寫。據說惡魔跟隨了釋尊七年，始終無機可乘。（根據後世的佛傳記載，釋尊修六年苦行，時間應該是滿六年。後世又傳說，佛陀於此時入檀特山（Daṇḍaka）。檀特山為犍陀羅的山。）

要克服痛苦、恐怖、懷疑和愛欲等，必須有堅強的意志。苦行能鍛鍊堅強的意志，故心便自痛苦中獨立出來；然而光憑這樣，心無法得到自由。況且意志變強和正智生起是兩回事；據載，釋尊忍受常人不堪忍的痛苦，同時心也住於正念，但並不能獲得超越常人的聖智。是時，釋尊憶起年輕時隨父王參加農耕祭時，於樹下坐禪而達到初禪一事，於是他想，「也許那才是正覺（bodhi）之道」，於是捨棄了苦行生涯。

成道 捨棄苦行的釋尊，思索以此極度瘦弱的身體，難以得到初禪之樂，便食用固體食物及乳糜來強化身體；當時供養乳糜者據說是牧女蘇佳達。爾後並入尼連禪河洗淨積垢，飲用河水。曾經追隨釋尊的五位修行者見狀便說，「沙門喬達摩陷於享樂，捨棄努力精進」，起身離去。釋尊由於食用固體食物及乳糜後，恢復了體力，於附近森林阿濕婆陀樹下敷座修禪觀，終於在此樹下開悟，成為「佛陀」。此一開悟又稱為「正覺」（abhisambodhi），而佛陀則意味著「覺悟者」。阿濕婆陀樹（aśvattha）是無花果樹的一種，之後就逐漸被稱為「菩提樹」（Bodhi-tree）。而且開悟的地點被稱

為「菩提伽耶」(Buddhagayā)，後來建有佛塔，成為佛教徒必定參拜的聖地之一。

釋尊開悟之日，據南傳佛教所載，是在衛塞卡月(Vaiśākha, Visākhā 四月～五月)的滿月夜。日本則以十二月八日為釋尊成道日。根據古代傳說，釋尊二十九歲出家，三十五歲成道，之後遊行教化四十五年後，於八十歲入滅；一說遊行教化了五十年，此說則主張釋尊十九歲出家，三十歲成道。

自古都將佛陀成道稱為「降魔成道」，即降伏惡魔後得到開悟。惡魔是死神，也是欲望主宰者；而如果說開悟是克服死的恐怖、斷除欲望、獲得精神自由的話，那麼自然就只有處於開悟之中，才會和最厲害的惡魔奮戰。這其實是佛陀心中的交戰。釋尊成道時已經降伏了惡魔，但是其後惡魔並非再也沒有出現過。開悟後，他還是屢屢現身，試著誘惑佛陀。人間的佛陀無可倖免於食欲、睡眠、疾病等欲望、痛苦，但是這種惡魔的誘惑，佛陀一直都能擊退。

佛陀成道時證悟了什麼？這是極重要的問題。關於這一點，《阿含經》(Āgama)有種種說明，宇井博士提出當中的十五種¹⁰不同說法，其中大多是以依四諦說開悟、依悟十二因緣成佛，以及依四禪、三明而開悟等說法。但四諦說具有針對其他方面說法的形式，似乎難以將之視為成道內觀的原始形態。其次的十二因緣是緣起說的完成形式，其他還有更為簡樸的緣起

¹⁰ 宇井伯壽〈阿含 成立に関する考察〉(《印度哲學研究》第三・三九四頁以下，四九頁)。

說，因此應該不是原始的說法；但要注意的是，這個說法已經具備了成道內觀的形態了。正如宇井博士所說，第三的四禪、三明是成立較晚的教說；而且三明（三種智慧）最後的「漏盡明」和四諦說的內容相同。並且可以看出，緣起說與四諦說的思想具有共通點。亦即四諦、十二緣起、三明的內容有共通性。此外，在其他的說法中說，佛陀「悟了法」。佛陀開悟後，曾於樹下作如是思惟：「無可尊敬者，無可恭敬者，是苦。然觀此世間，於具足戒、定、慧、解脫、解脫知見，無有勝我者，是故我寧於自所悟法，尊敬、恭敬而安住。」（SN. vol. I, p.139）。按其意義，四諦和緣起都是「法」；此「法」究竟代表什麼意思，可以從整個原始佛教的教理去探究、理解。因此似乎可以說，佛陀開悟的內容，可以從檢討原始佛教的根本思想來推斷。也就是說，佛陀悟了「法」，其內容可以從整個原始經典去推測得知。

關於佛陀的開悟，有些學者很重視他出身於釋迦族的喬達摩家族一事。佛陀確實是出身於特定的種姓，但是追隨他教法的人，也有出身中印度部族者。佛陀入滅之際，分攤其遺骨、豎立佛塔者，也是中印度的八個部族。從這個角度來看，佛陀的宗教似乎可以說是各部族所信奉的特殊宗教。而且不可忽略的是，佛教雖然最初只流布於極為狹小的地區，但之後擴及全印，並越過國界，遍及全亞洲。與佛教同時代興起的耆那教，和佛教教理極為相近，但是並沒有越過國界而廣為流布，僅限於印度國內。此外勢力更為

廣大的印度教，也只不過傳播到印度以外的部分南亞地區。

由此可知，佛教擁有超越民族界限的世界宗教的性質。但是此一世界宗教方面的性質，似乎已具備於佛陀的開悟之中。如果佛陀的開悟是部族宗教的性質，那麼之後將之改觀為世界宗教者，似乎才應該是佛教的創始者。但是我們無法自佛教史的歷史中找到這個人，這顯示出，佛陀這位創始者的宗教之中，已經包含了超越部族、超越民族、解答人類一般苦惱等要素，我認為，佛陀所悟的「苦滅」的教說也應該從這個方向來理解。

但是這個開悟的智慧到底如何從心理層面來實現呢？簡而言之，佛陀是在禪定之中開悟的。這也表示，佛陀是在四禪、三明之中開悟的。亦即可以視為，佛陀在四禪之中開悟。但是「四禪」本身並不等於開悟，禪（*dhyāna*, *jhāna*）是冥想的一種，正如坐禪被譽為是安樂法門一般，它的方法是結跏趺坐、令身體安樂後，作冥想；統一精神，從初禪順次深入至二禪、三禪、四禪。禪譯為「靜慮」，意為使心平靜。此外，在冥想時，有「瑜伽」（*yoga*）的修行方式，這是經由集中精神而令心靜止的「心集中」行法。靜止（心滅）是瑜伽的特色，所以一般都說瑜伽會產生神秘之智。瑜伽學派成立之後，被描述為可以自瑜伽中獲得神秘的智慧。相對於此，「禪」也是集中精神，然而這是極具變動性的，是有如幫助智慧自由活動的集中心念，顯示出開悟是「如實知見」（如實地理解）。心本來具有叡

智的性質，以思維為本性，是故心靜止、統一下來，心的集中性加強的話，自然便會從中產生出卓越智慧的作用。也就是說，禪和瑜伽都是產生智慧的根源。但是心集中的性質不同的話，從中所產生的智慧的性質似乎便有相異之處。自禪生出的開悟智慧是「見法」的智慧；可以說，在佛陀長期的修行期間，與生俱來的冥想天分，由於阿羅邏及鬱陀迦的指導，以及修苦行時所習得的正念等助益後，此一從初禪漸次深入到四禪的「心集中」的形式，便自然而然地發揮了出來。「禪」意為冥想，自奧義書（Chād. Up. 7.6.1 etc.）以來便被使用，四禪也許可以視為是佛教的新發揮。四禪活潑生動地集中心，從中產生的智慧並非神秘性的直觀，而是自由、理性地如實知見。以智慧體悟真理，與真理合而為一後，成為堅定不移的狀態，不為恐怖、苦痛、乃至愛欲所撓亂，這便是「開悟」。這種心自煩惱的束縛解放的狀態，稱為「解脫」（*mokṣa, vimokkha, vimutti*）；以此解脫的心覺悟的真理，便是「涅槃」（*nirvāṇa, nibbāna* 滅）。也有學者解釋為：解脫是心的「自由」，涅槃是「和平」¹¹。

初轉法輪 據載，佛陀開悟後，深陷於寂靜中。在菩提樹下進入三昧（*samādhi* 心的統一）而度過七天，之後再到別棵樹下，靜坐玩味解脫之樂（這段期間，塔普薩、巴利卡（*Tapussa, Bhallika*）兩位商人供養佛陀蜜丸，成為信者）。就這樣過了五個星期，都沒

¹¹ 宮本正尊《解脫と涅槃の研究》（《早稻田大学大学院文学研究科紀要》第六輯，昭和三五年）。

有自樹下起座。而且他思維，因為自己所悟之「法」（dhamma 真理）十分深奧，即使說出來，或許別人也聽不懂，所以較傾向於不宣說教法。這似乎表現出那種達成「大事」後，心中的空虛感。因為如果達成了人生的最高目標，那麼就再也很難找到生存的意義了。但是釋尊從達成「自利」大事後那種虛無深淵中重新站起來，將心轉向濟度眾生的「利他」活動；這就表現為「說法的決心」。在樹下寂思五週，以及其間「說法躊躇」，這段期間的心理活動，就以梵天勸請的神話來表示。因此某些學者認為「梵天勸請」之中，含有很深的宗教意味¹²。

完成大事之後的「虛無感」，事實上只有親身經歷者才能體會。佛弟子中，也有很多人開悟後，實際體驗到這種虛無感。因此釋尊開悟之後，似乎也有說出「想要直接入涅槃」這種受誘惑的話。過去的佛陀中，必定也有在此時就直接入涅槃的佛陀，這被解釋為生起「辟支佛」（pacceka-buddha, pratyeda-buddha 緣覺・獨覺）的想法，而且之後也逐漸被認為是「辟支佛乘」。所謂辟支佛，是雖然開悟了，卻沒有迴心利他，就此直接入寂的佛陀。不過，也有學者往佛陀時代獨自修行的聖仙（ṛṣi）的宗教狀態，去尋求辟支佛的起源¹³。

釋尊決意說法後，首先想到，要說給誰聽呢？於

¹² 山口益《仏教思想入門》，昭和四三年，一二八頁以下。

¹³ 藤田宏達〈三乗の成立について | 辟支仏起源考 |〉《印仏研》五ノ二，昭和三二年）。桜部建〈緣覺考〉（《大谷學報》三六ノ三，昭和三一年十二月）。

是想起要說給苦行時代，一起修苦行的五位修行者（五比丘）聽。因為釋尊認為，他們會理解自己所悟之法。他們在西方波羅奈（Bārāṇasī）的鹿野苑（Migadāya）。鹿野苑在今 Sārnāth，成為佛陀初轉法輪的遺跡。該處有阿育王所立的石柱，帶有法輪（Dharma-cakra）的「獅子柱頭」雕刻強而有力，成為印度獨立後的徽章。

佛陀說法稱為「轉法輪」。佛陀在波羅奈對五行者說離苦、樂兩極端的「中道」（Majjhimā paṭipadā），與苦、集、滅、道「四聖諦」。憍陳如（Aññāta-Koṇḍañña）首先悟入正法，成為釋尊第一位弟子；其他四人也次第悟解，成為釋尊的弟子。佛教的教團（Saṃgha 僧伽）從此成立。其後，佛陀更說「五蘊無我」的教說，五人皆證得阿羅漢果。阿羅漢是滅盡煩惱的人，為弟子中最高的果位。從煩惱的消滅來說，佛陀也和弟子一樣是阿羅漢；但是佛陀所悟的智慧至為高深，所以不稱這些阿羅漢弟子為佛陀。佛教中的出家修行者稱為「比丘」（bhikṣu, bhikkhu 乞士），意為依乞食維生，專心於修行的出家者。

教團的發展 釋尊最初的弟子是憍陳如等五比丘一事，應該沒錯。根據古《佛傳》，佛陀其後在波羅奈教化長者（seṭṭhi）子耶舍（Yasa），其父母及妻子均成為在家弟子（優婆塞 upāsaka，優婆夷 upāsikā）。其後耶舍之友又先後有四人及五十人出家，也都成為阿羅漢。釋尊曾告誡弟子，要遊行弘化，利濟眾生：「比丘們，遊化去吧！為了愛愍眾生，為了安樂眾生，為了愛世間，為了人類與諸天的利樂。切勿兩人同行。宣

說那初、中、後皆完善的正法吧！」(Vinaya. vol. I, p.21)。此中顯示出佛陀想要將真理多傳達給一些人的悲懷。

隨後，釋尊再回到摩竭陀國，得到許多弟子，特別是與當時有名的宗教家優留毗羅迦葉

(Uruvela-Kassapa)的法戰中獲得勝利，使他成為自己的弟子。他的兩個弟弟以及徒眾也都成為佛陀的弟子，佛陀在摩竭陀一時聲名大噪。釋尊率弟子入王舍城，頻毗沙羅王(Seniya Bimbisāra)歸依，成為在家信徒。王布施竹園作為僧伽住處，這裡便成為教團的根據地，而頻毗沙羅王成為僧伽的外護者。散若夷的弟子舍利弗(Sāriputta)與大目犍連(Mahā-Moggallāna)也在這時候轉入釋尊門下。舍利弗先聞五比丘之一的馬勝(Assaji)比丘說「諸法因緣生，如來說其因，諸法滅亦然，是大沙門說」(Vinaya. vol. I, p. 41)的教法後，便悟了法，偕目犍連同歸釋尊座下。據載，佛見兩人逐漸走近，便說，他們將在我弟子的僧團中，成為一雙上首。正如佛陀所說，這兩個人之後果然幫助佛陀，在拓展佛陀教法上功績卓著。大迦葉

(Mahākassapa)於多子塔(Bahuputraka Caitya)前遇佛而成為佛弟子(Mahāvastu III, p.50)；他是一位精嚴之頭陀行者，為佛滅後集合僧團、結集釋尊遺教之大功臣。

釋尊的在家弟子中，名列第一的須達多(Sudatta)，到王舍城於寒林(Sītavana)中求見、歸依佛陀。他是一位居住在舍衛城的富商，由於好施濟

貧孤而被稱為「給孤獨長者」(Anāthapiṇḍika)。因經商來王舍城，聽說「佛陀來了」，天末亮便趕往寒林求見佛陀；歸依後，邀請釋尊蒞臨舍衛城弘化。至於僧伽的住處，則向舍衛城祇多太子買下祇多林(Jetavana)來構築精舍後，布施給僧伽。傳說精舍三個月便完成，可見最初的祇園精舍可能蓋得很簡樸，也許是木造建築。稱得上是在家信女(優婆夷 upāsikā)代表的毗舍佉鹿子母(Visākhā-Migāramātā)，也住在舍衛城，經常布施僧伽。釋尊雖然經常住在舍衛城，但舍衛城波斯匿王(Pasenadi)卻很晚才歸依，而且還是由於末利夫人(Mallikā)的助成。

釋尊成道數年後，回到故鄉迦毗羅城，與父王及王妃重逢。此時讓羅侯羅出家，因為他還是小孩子，所以出家為沙彌(sāmaṇera)，以舍利弗為師，加以指導。許多釋迦族青年隨佛出家，包括堂弟提婆達多(Devadatta)、阿難(Ānanda)，以及異母弟難陀(Nanda)等。擔任釋迦貴族理髮師的優婆離(Upālī)也在其中，他後來精通戒律，成為教團中的重要人物。

佛陀成道後到入滅的四十五年間，遊化於以摩竭陀國和拘舍羅國為中心的中印度地區，為人說法。從東南的王舍城北上，通過那爛陀到華氏城(今巴特那 Patna，當時為小村)，由此渡恆河到北岸的毗舍離，入離車族(Licchavi)國境，更北過拘舍羅，折向西方而抵迦毗羅城，轉西南入舍衛城。自舍衛城南下，經曠野國(Ālavī)，接著入喬賞彌(Kosambī)，由此向東，過波羅奈到達王舍城。釋尊在王舍城除了竹林精舍

外，也常駐足於靈鷲山（Gijjhakūṭa）及杖林（Laṭṭhivana）。此外，第一結集所在的七葉窟（Sattapaṇṇiguhā）也在王舍城。毗舍離有著名的大林重閣講堂。喬賞彌有著名的瞿師羅園（Ghoṣiṭārāma），為瞿師羅（Ghoṣiṭa）長者所布施。（但佛在世時，精舍可能沒有如後世所見的豪華壯麗。因為古代木材充裕，故精舍大概是木造建築。據律藏所記，王室的城池也是木造。根據華氏城的挖掘可知，古代的城閣、佛塔的欄杆等，都是木造的。但後來木材漸少，建築物改用石造；現存的佛塔等都是石造的）。喬賞彌是跋蹉國優延陀王（Udena）的都城，王妃差摩婆帝（Sāmavatī）歸依佛陀，由於她的勸導，國王也歸皈佛陀。

繼許多釋族青年出家之後，釋尊的姨母摩訶波闍波提也想要出家，連同許多釋迦族女，請求隨佛陀出家，但是釋尊總是不許。再三請求後，由於阿難的祈請才勉強答應。這便是女性出家者——比丘尼（bhikkunī）教團的成立。但是比丘、比丘尼僧團必須持守禁欲生活而修行，釋尊顧及他們之間的關係，對於兩者的往來設立嚴格的限制，規定比丘尼終生要遵守「八重法」（Aṭṭha-garudhamme）。不過因為佛陀是一位優秀的教師，所以也教育出許多優秀的比丘尼，如差摩（Khemā）比丘尼及法授（Dhammadinnā）比丘尼智慧過人，經常對男眾說法。蓮華色（Uppalavaṇṇā）比丘尼神通第一，翅色憍達彌（Kisāgotamī）比丘尼開悟甚深等，此外還有許多知名的比丘尼。

信眾中，質多（Citta）居士深解佛法，毗舍離的郁伽（Ugga）居士和釋迦族的摩訶那摩（Mahānāma）是有名的施主。此外，盜賊如指鬘外道（Aṅgulimāla），也為佛陀所教化，成為弟子；一偈都無法憶持的周利槃特加（Cullapanthaka），也因釋尊的教導而開悟。還有富樓那（Puṇṇa Mantāniputta）、大迦旃延

（Mahākaccāna）、摩訶拘絺羅（Mahākotṭhita）等許多著名的弟子。大迦旃延從中印到僻遠的「南路」阿槃提國布教而有名，富樓那到西海岸的輸那國

（Sunāparanta）布教。此外，《經集》（Suttanipāta）的古詩句《彼岸道品》（Pārāyanavagga）中記載：住在南印度德干地區的婆羅門跋婆犁（Bāvarin）的十六位弟子，遠至中印聆聽釋尊的教法後，回去傳講。這似乎是佛教流傳到南印度後產生的故事。他們從德干的波提塔那（Patitṭhāna）出發，經過阿槃提國（Avanti）的邬闍衍那（Ujjeni）、卑地寫（Vedisa），再經喬賞彌

（Kosambī）、沙計多（Sāketa）等，到達舍衛城。這條從德干到舍衛城的通道，稱為「南路」

（Dakkhiṇāpatha），是古代的通商道路。但是當時釋尊不在舍衛城，所以他們又經「北路」到達王舍城，在王舍城見佛聞法，成為佛弟子。這十六個婆羅門青年中，有阿逸多（Ajita）和彌帝隸（Tissa-Metteyya），有人推測是後來的彌勒菩薩。

佛陀入滅 佛法在中印度的流布，大體上可說相當順利。當時有許多宗教家，其中為後世所知的宗教中，除佛教外，還有耆那教及邪命外道等。阿育王及

其孫十車王曾在巴蘭巴爾（*Barābar*）山丘布施窟院給邪命外道教團，可見這個教派直到這時候都還存在。佛陀晚年時，提婆達多圖謀分裂教團；摩竭陀國王子阿闍世（*Ajātasattu*, *Ajātaśatru*）弑父頻毗沙羅王，自立為王後，提婆達多受阿闍世歸依，名聲遠播，因此起了統理僧伽的野心。但因為這項提議為佛陀拒絕，便想置佛陀於死地，於是放醉象，並自山頂投石而傷了佛足，出佛身血。還進一步主張禁欲式規定的「五事」，拉攏初學比丘，然後帶領他們出走，另立教團。但由於舍利弗和目犍連的努力，這項企圖終歸失敗。提婆達多的黨羽中較出名的有高迦離迦（*Kokālika*）、迦留陀提舍（*Kaṭamorakatissaka*）等。阿闍世後來後悔弑父的罪行，歸依佛陀。

在拘舍羅國，波斯匿王死後，王子毗琉璃（*Vidūḍabha*）即位，他曾受辱於釋迦族，因此一即位就為了要雪恨而消滅釋迦族。這也是發生於佛陀晚年之事。但拘舍羅國後來也為阿闍世王所滅。阿闍世王更圖征服恆河北岸的跋耆族（*Vajji*），這時釋尊正從王舍城出發，步上最後的遊行路程。渡恆河入毗舍離，於此處教化遊女奄婆羅（*Ambapālī*），接受其所布施的園林。隨後與阿難單獨度過雨季（雨安居）時，已然病重。傳說惡魔出現，勸釋尊入滅，釋尊乃預言三個月後即將入滅。

之後佛陀再從毗舍離出發，經過許多村落，到達巴瓦村（*Pāvā*），接受鐵匠純陀（*Cunda*）之施食，病轉劇，腹痛痢血。據說這時釋尊所吃的是「旃檀茸」

(sūkaramaddava)，一般認為是一種柔軟的豬肉，或是一種菇。其後釋尊抱病遊行，抵拘舍羅城 (Kūśinagarī, Kusinārā)，然後於娑羅樹下入涅槃。據《大般涅槃經》所載，佛陀入滅前似乎留下種種遺教。例如，對於老師死後，教團的未來，他說：「僧伽於我有何期待？我說法內外無差別，如來教法於弟子無所隱諱」。表明即使佛陀也不是僧伽的統治者，僧伽是共同體，並沒有特定的統治者。雖然有些經典敘述佛滅後，有大迦葉、阿難、末田地等傳法相承，但這只表示教法相傳的系譜，並非意味他們是僧伽的統率者。此外釋尊也囑弟子，「以自己為明燈（島），以自己為歸依處；以法為明燈（島），以法為歸依處」。

再者也交待，自己死後，出家弟子勿為佛陀遺體（舍利 śarīra）費心，當為「最高善」（sadattha）而努力。還有，佛陀死後，「汝等勿謂失師主，我涅槃後，所說法（dhamma）、律（vinaya）是汝師也。」最後並問了三次，「還有任何問題嗎？」因為大家都沈默，所以就說，「一切存在皆有滅，當勤精進勿放逸！」然後入深定，隨後入涅槃。

釋尊滅後，遺體由拘舍羅的末羅人處理，以香、花、伎樂等尊敬、供養後火葬。遺骨（舍利）為中印度八部族分領，各建塔供奉。還有人得到裝舍利之瓶而建瓶塔供養，而得灰燼者建灰塔供養。西元一八九八年，佩佩（Peppê）在釋迦族的故地毗普拉哈瓦（Piprahāwā）挖掘故塔時，發現了貯藏遺骨的壺，上面有阿育王的碑文，或是比此更早的古字，記載著：「這

是由釋迦族所奉祀的釋尊遺骨」。這被承認是釋尊真正的遺骨，贈送給泰國國王，一部份也分送給日本名古屋覺王山日泰寺來奉祀，而其舍利瓶為加爾各答博物館保管。一九五八年從毗舍離故地所掘出的舍利瓶上沒有碑文，但仍被判定是佛陀遺骨。可見《涅槃經》「八王分骨」的記載是歷史的事實。

於是這些舍利塔（*stūpa*）受仰慕佛陀的人所禮拜，為後來佛塔信仰盛行的濫觴。

參考書目

一部分佛陀的傳記部分可從集結的古經典中找到，列出如下：律藏的《佛傳》（*Vinaya. Vol. I, p.1ff.* 《南伝》第三卷，一頁以下）。

《經集》的《出家經》（*Suttanipāta III, 1, Pabbajjāsutta.* 《南伝》第二四卷，一四七頁以下）。

《長部·大本經》（*DN. 14, Mahāpadānasuttanta* 《南伝》第六卷，三六一頁以下）。

《長部·大般涅槃經》（*DN. 16, Mahāparinibbānasuttanta* 《南伝》第七卷，二七頁以下）。

《中部·聖求經、沙加卡大經》（*MN. 26, Ariyapariyesanasutta, 36, Mahāsaccakasutta,* 《南伝》第九卷，二九〇頁以下、四一四頁以下）。

《本生·尼陀那揅度》（*Jātaka. Vol. I, Nidānakathā, II, Avidūrenidāna ff.* 《南伝》第二八卷，一〇一頁以下）

以上都有漢譯相當的經。關於《涅槃經》諸本的比較，參照和辻哲郎《原始仏教の實踐哲学》八七頁以下。

律藏佛傳的比較方面，參照

拙著《律藏の研究》五一頁以下。

以下列出一些現代學者在佛傳研究方面，具有特色的作品。

井上哲次郎・堀謙德《釈迦牟尼伝》，明治四四年。

赤沼智善《ビガンデー氏緬甸仏伝》，大正四年。

常盤大定《仏伝集成》，大正十三年。

赤沼智善《釈尊》，昭和九年。

立花俊道《考証釈尊伝》，昭和十五年。

中村元《ゴータマ・ブッダ、釈尊伝》，昭和三三年。

水野弘元《釈尊の生涯》，昭和三五年。

増谷文雄《アーガマ資料による仏伝の研究》，昭和三七年。

渡辺照宏《新釈尊伝》，昭和四一年。

塚本啟祥《仏陀》，昭和四二年。

前田恵学《仏陀》，昭和四七年。

H. Oldenberg: Buddha. pp. 84-228.

Erster Abschnitt: Buddhas Leben. (木村・河合譯，一一七頁以下)

R. Pischel: Leben und Lehre des Buddha. Leipzig, 1921.(鈴木重信譯《仏陀の生涯と思想》，大正十三年)

H. Beck: Buddhismus. I, Der Buddha, Berlin, 1916.(渡辺照宏譯《仏教 上》，岩波文庫，昭和三七年)

Andr Bareaux: Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka Anciens: I De la Quête de l'Veil à la Conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Paris, 1963; do. II Les Derniers Mois, le Parinirvana et les Funérailles, Tom I, Paris 1970, Tome II, Paris, 1971.

〔附記〕近代的考古學家再次調查佩佩在西元一八九八年挖掘的塔，在佩佩發現舍利壺更深處，發現了幾個舍利壺。也許這些舍利壺比佩佩挖掘到的舍利壺更古老。詳細有待今後研究，而釋尊遺骨方面，自然也需要再作探討。

第四節 教理

教理大綱 佛滅後，佛陀成道以來四十五年所說的教說被蒐集起來，稱為「第一結集」(saṅgīti)，此時彙集「法」(Dhamma)和「律」(Vinaya)。當時雖然已經有文字，但還是以背誦來傳承聖教。「達磨」(教理)在傳承中逐漸整理成經典，彙集而成「經藏」

(Sutta-piṭaka)；「毗奈耶」(戒律)也經整理彙集而成「律藏」(Vinaya-piṭaka)。經藏特別稱為「阿含經」

(Āgama 傳來)，意為傳承而來的古教。由於這些是靠記誦傳持，因此古來的教法免不了會因傳承者的理解與闡釋而附加、增廣，遭受改變。故阿含經並沒有完整地保持佛陀教法的原貌，但是在諸多佛典中，它含藏佛陀教法的成份最高，所以若要探求佛陀的思想，必須先從此入手。阿含內部的成立也有新舊部分，留待後文敘述。其中也包含了弟子的解釋，決定將阿含經所包含的基本教理視為「原始佛教教理」來處理；自現存的阿含經中，只萃取出佛陀的思想，在學術上是不可能做到的¹⁴。

原始佛教的特徵，一言以蔽之，就是極具理性。例如《法句經》說：「世間諸怨事，不能以怨止；唯捨怨、止怨，乃萬古常法。」(Dhammapada 5)，除了道德規範外，還包含著切斷現實迷惑的理性洞察。此外如

¹⁴ 宇井博士認為佛陀的根本思想在於「諸行無常，一切皆苦，諸法無我」。《印度哲学研究》第二、二二四頁。但是和辻博士主張，這種假設是不可能的。《原始仏教 実践哲学》三六頁以下。

「失眠者夜長，疲倦者路長，愚迷正法者，生死流轉長。」（Dhammapada 60）亦然。佛陀了知有規範的行為使人幸福、使生活豐富，所以對人宣說道德規範。如教人不殺而相親相愛，不盜而樂善好施，不妄語而喜愛說真實語。然而原始佛教的教理並不止於規範而已，而是要顯出一條道路，來超脫這個包含矛盾的現實，到達合理的目的地。

佛教具有提高社會規範的特性，並具有將合理性導入日常生活中，合理化改革生活的特質。自原始佛教時代起，僧院便有著清潔、充實的性質，在簡樸中過著豐富的生活，從中發展出僧院及佛塔建築和繪畫等技術和藝術。阿含經中也有關於農耕技術、商人資產運用等教示，律藏也載有藥物和醫療技術。不過，佛教修行的重點，並不只是在於生活的合理化而已，而是要洞察這充滿矛盾的現實，探求脫苦之道。

四諦說 以生、老、病、死四苦顯示人生的苦，再加上愛別離、怨憎會、求不得、執著五蘊等四苦，而成為人生八苦。人生也有樂，但是奪走樂的病或死，便因此而成為苦，於是愛別離、怨憎會、求不得等也隨之生起。這些苦的根本，是在於對生存的執著，稱為五取蘊苦（五陰盛苦）。生老病死是自然的現象，本身並不苦，但對自我而言，生老病死便成為苦。而且生老病死是人生不可避免的過程，是自我存在的根源；這就是「苦諦」（苦的真理）。而人生是苦這件事，唯有聖者（ariya）才從真理的層面來了解，所以稱「苦聖諦」（Dukkha-ariyasacca）。

顯示苦的原因的，即是「苦集聖諦」

（*Dukkhasamudaya-ariyasacca* 原因的真理）。對自我而言，生之所以苦，是源於內心深處的渴愛（*taṇhā*），這是造就一切欲望的根本，是形成無法滿足的欲望、人類不滿的來源。因為就像極渴的人求水時的那種切望，所以叫做「渴愛」。因為有渴愛，便有生苦的綿延，所以說渴愛是「再生之因」，「帶著喜和貪不停地追求滿足」。渴愛又分欲愛（*kāma-taṇhā*）、有愛（*bhava-taṇhā*）、無有愛（*vibhava-taṇhā*）三種。欲愛是感覺上的欲望，或叫情欲。有愛是冀求永恆生存的欲望。有一種欲望是追求幸福的欲望，渴愛與這種欲望不同，它是欲望根源的「不滿足性」，這是陷人類於不幸中的原因。渴愛也叫做「無明」（*avidyā*）。以此渴愛、無明為基礎，從中生起種種煩惱，污染心地；所以集諦所談到的苦因，就是以渴愛為本的種種煩惱。

渴愛滅除無餘的狀態為「苦滅聖諦」

（*Dukhanirodha-ariyasacca*），意為「苦滅的真理」，稱為「涅槃」（*nibbāna, nirvāṇa*）。因為內心脫離了渴愛的束縛，所以也稱「解脫」（*vimutti, vimokkha, mokṣa*）。因為在心中，智慧首先解脫，故稱為「慧解脫」

（*paññā-vimutti*），進而煩惱完全消滅後，心的全體解脫，稱為「心解脫」（*cetovimutti*）。這是不為感情、欲望、努力等渴愛所染著的「心的自由狀態」，因為是真正的樂（*sukha*），故一般說「寂滅為樂」。「涅槃」被譯成「滅」，故有人理解為「虛無」；然滅是「渴愛滅」，並不是心滅。渴愛滅而正智顯現，由於這個智慧所了解

的不動的真理，就是「涅槃」，因此，涅槃是邏輯式地存在。或有學者認為：實現涅槃的心寂靜狀態，便是「完全的和平」，這「和平」即是涅槃¹⁵。

實現苦滅之道稱為「苦滅道聖諦」

(*Dukhanirodhagāminī-paṭipadā-ariyasacca* 道的真理)，以「八聖道」(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)表示；亦即實踐正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。第一的正見是「正確的觀點」，體會自我與世界如實的狀態，也就是了解緣起的道理。基於正見生起正當的思惟，然後因此而有正當的言語(正語)、正當的行為(正業)、正當的生活方式(正命)、正當的努力(正精進)。這些是基於正見，使日常生活成為合乎道理的生活。由此確立第七的正念。正念是正當的注意力、正當的記憶，經常將心維持於正當狀態的心力。最後的正定是依正見、正念而實現的「心統一」，即正當的禪定。以上談到的八正道之中，以正見和正定最為重要，因為在正定中能引發正智。在這八聖道的實踐中，實現了滅苦的狀態，亦即解脫、涅槃。

以上苦、集、滅、道四諦稱為四聖諦(*cattāri ariyasaccāni*)。「聖」(*ariya, ārya* 阿利安)含有「尊貴」的意思，意為「聖者」，但是這似乎與阿利安人有關。佛陀將自己代表性的教理冠上「阿利安」，也許是因為他自信自己所悟的真理，就是阿利安民族(在當時，阿利安民族就意味著全世界)的真理。

¹⁵ 關於涅槃，參照宮本正尊《解脫と涅槃の研究》(《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第六輯，一九六〇年)。

此四諦說據傳是佛陀於鹿野苑對五比丘開示的最初教法。五比丘聽後，得到「一切集法（samudaya-dhamma）即滅法（nirodha-dhamma）」的「法眼」，也被稱為「見法、知法、入法」，表示法的世界就由此為他們而開了。

中道與無記 八聖道稱為「中道」（majjhimā paṭipadā）。貪著欲樂的生活是卑下的生活，縱情聲色的生活使人墮落。反之，一味地使身體痛苦的苦行，只是令自己陷於痛苦之中，徒勞無益。佛陀捨棄這兩種極端（二邊），行中道而得悟。所謂中道，就是正見、正思……乃至正定。八聖道教說本身無法表現出正見等的「正」，能表現的，就是中道。人人都冀求快樂，但是完全放縱於快樂之中，就是墮落，無法提昇精神層面。至於實踐苦行就必須要有堅強的意志和努力，這份努力雖然珍貴，但只是令肉體受苦，是無法開悟的；因為單靠苦行無法磨練理性。看出這兩端的中道智慧，就是八正道的「正」。中道除了「苦樂中道」（VP. vol. I, p. 10）外，還能夠以「斷常中道」（SN. vol. II, p38）、「有無中道」（SN. vol. II, p. 17）等來說明。苦樂中道站在實踐的立場，至於斷常中道與有無中道是「觀點」的問題。心中不存有揣測和成見，如實地看待事物，不陷入固定的看法，就是中道的立場。將現象視為常恆、斷絕、有、無等，是固定化的觀念，也是獨斷的；不站在這種固定化的立場，就是中道¹⁶。

¹⁶ 關於中道，參照宮本正尊〈中の哲學的考察〉（《根本中と空》三六五頁以下）。

因為如實觀察，便能夠獲致「無記」(avyākata)的立場。據載，佛陀對於這些「我與世間是常住？是無常？是有邊？是無邊？」等問題，總是沉默不答。此外，關於身體和靈魂是同？是別？如來死後是有？是無？也是一樣不回答。對於這類不可能認識的、形而上的問題，佛陀知道知識的極限，所以自然就不作回應。

受他人挑戰的爭論，則很難保持沈默。當時的思想家主張，「唯有這才是真理，其他皆是虛妄」，排斥他人的說法，主張自己的說法，十分重視爭論，也因此對自己產生了執著及慢心。縱使是真理，當站在爭論的立場時，這個真理就會被執著所污染。佛陀遠離執著，所以認為這種爭論是無益的，不加入爭論；由此可知，佛陀理性的自制力。對於當時的思想家雖然主張自己學說的絕對，但實際上卻是相對的現象，佛陀以鏡面王命盲人摸象的譬喻 (Udāna IV, 4) 來表示。

佛陀如實看待對象、超越成見及偏見這些地方，也顯示在他提倡四姓平等上¹⁷。佛說，「人並非生而為賤民，而是因行為而為賤民。不問生而為何，而問行為為何」(Suttanipāta 42, 462)，主張由行為決定人的價值。

五蘊無我 「無我」(anatta, anātman) 的意思是，固定的實體我並不存在，這是佛教的要義之一。不過無我說並不是否定常識上的自己(假我)以及主觀認識、人格或理性等。如果如實地看待自己的話，就無法否定自己一直在成長、變化；但凡夫卻看到靜止的自己，假

¹⁷ 關於四姓平等，參照藤田宏達〈原始仏教における四姓平等論〉(《印仏研》二ノ一，五五頁以下)。

設有一個固定的自我，並執著於此。因為執著於自己，所以就產生了和自己相關的種種苦惱。若如實觀察現實，就找不到固定的自我。原始佛教將身心分析為「五蘊」以解說無我；五蘊是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。蘊（*khandha*）是「聚集」之意。色（*rūpa*）指有顏色、形狀的事物，特指「肉體」。受（*vedanā*）是感受，分為苦受、樂受、不苦不樂受。想（*saññā*）是概念。行（*saṃkhārā*）是形成的力量，特指意志作用。識（*viññāṇa*）意為「了別」，是認識、判斷的作用。

自己由五蘊所構成，整個不斷地變化著，也就是無常（*anicca*）。但由於人執著於自己的身體，因此必然產生苦，所以說，無常即是苦。既然是苦，「我」便不存在。「我」理應有常住義，常住則有自由自在的性質，因此照理說，其中不存在有苦；因此由於有苦，可知自體中沒有常一主宰的我。並進而教導說，「無我者，無我所（*mama*），因為沒有我（*aham*），於是沒有我的我，如此一來，便可以用正確的智慧觀察」¹⁸。無我論是以流動的觀點理解人格，並不是虛無論，因此執著無我也是錯誤，所以說「我（*attan*）無，非我（*nirattan*）亦無」（*Suttanipāṭa* 858, 919）。

後世以「色」總括一切物質，而以五蘊指無常的一切，稱之為「有為法」（*saṃkhatadhamma*）；相對地，把不變的存在、常住的存在，稱為「無為法」。

¹⁸ 關於無我，參照拙論〈無我と主体〉（《自我と無我》三八一頁以下）；〈初期仏教の倫理〉（《講座東洋思想》5，四五頁以下）。

(asaṃkhatadhamma)，例如虛空和涅槃是無為法。有為法、無為法的觀念，已見於阿含經中。後世把五蘊中無我稱為「人無我」，法之中無我稱為「法無我」，但阿含經中尚未出現這種區別。

法與緣起 「見法」在釋尊的體悟中，是一項重要的宗教體驗。據載五比丘也是聞四諦而見法、悟法、開法眼。「法」(dhamma, dharma)的語義為「保持」(從字根 dhṛ 而來)，自此衍生出「不變」的意思；自古印度人已用「法」來指維繫人倫的綱常、古來的慣例、義務、社會秩序，以及善、德、真理等。在佛教，同樣也使用這些意義，如「世間諸怨事，不能以怨止，唯捨怨止怨，乃萬古常法(dhammo sanantano)」，偈中的「法」即是「真理」的意思。因此到了佛教，還是繼承前代「法」的用法；但其實在佛教以前，「法」就意味著「善」及「真理」，而惡、不善法則稱之為「非法」(adharma)，不包含在法之中。只是佛教也把煩惱、惡稱為「法」(煩惱法 kilesa-dhamma, 惡不善法 pāpa-akusala-dhamma)，擴大了法的解釋範圍。而且也產生了在「存在」(bhāva)中見法的新解釋¹⁹。

西元五世紀出現了有名的大注釋家佛音(Buddhaghosa)，幾乎將阿含經注釋完畢。他出身南印度，渡海入錫蘭研究錫蘭所傳的佛教，著《清淨道論》，並整理阿含經的注釋。其注釋中說，「法」有四種意義：

¹⁹ 關於法，參照拙論〈諸法無我的法〉(《印仏研》十六ノ二・三九六頁以下)、《原始仏教における法 意味》(《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第十四號，一九六八年)。

屬性(guṇa)、教法(dasanā)、聖典(pariyatti)、物(nissatta) (Samaṅgalavilāsinī I, p. 99.^{譯注一})，或除去教法而加上因(hetu)(Aṭṭhasālinī II, 9^{譯注二})。佛、法、僧三寶中的「法寶」意味著教法之法，同時也代表顯示於教法中的真理～涅槃。其次，「九分教」的法(法藏)是聖典的意思，九分教是將整理於阿含經的教法，依內容分為九類，也是未形成經藏以前的教法分類方式。第三「因」，是能生善法、惡法等結果的法，如善法之中，就具有生善的力量；所以無記法、假法等便不是因。屬性之法又譯做「德」，如佛陀所具備的「十八不共佛法」，即是「德法」。第四「物」(nissatta, nijjīva)的法，是佛教獨有的概念，這種理解是吠陀與古奧義書所沒有的。佛所覺悟的法也包含在這一意義中。佛在開悟中就是悟到「涅槃」，這是真理，同時也是「實際存在」；按此意義，意思為物的法也包含涅槃在內。換言之，現象方面的存在，本身就包括了「永遠的實際存在」、「真理的性質」；而發現了與永遠的真實存在合而為一的現象的性質，即是「見法」。自己就是現象上的存在者，而發現了自己所具備的真理時，就能理解到「身為法的自己·成為法的自己」。這個意思的法，明顯地顯示在「諸法無我」、「緣起」與「緣已生法」這類用法中。

原始佛教所說的法，並不全然指「個體事物的存在」，而是指使現象成立的基本存在。如構成人的色、受、想、行、識等五蘊便是法，而色、行二法之中又可

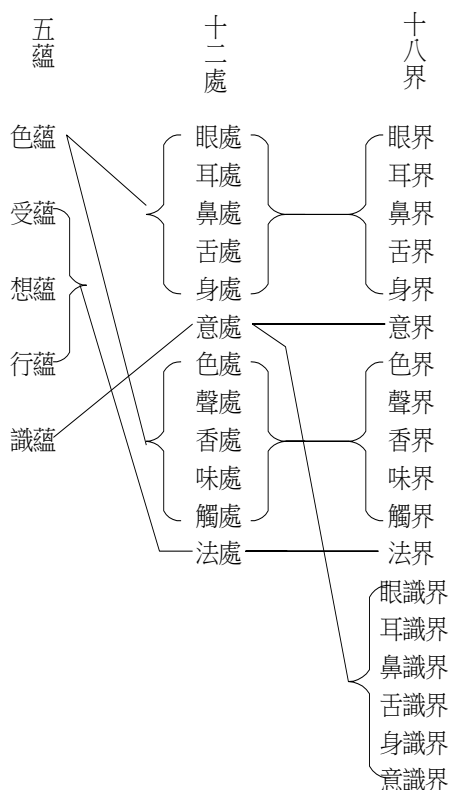
譯注一：《長部》注釋書。

譯注二：《殊勝義》，《法集論》注釋書。

再細分。「色」指肉體和物質，肉體方面立有眼、耳、鼻、舌、身等五根的法。最後的身根是觸覺方面的法，因為遍及所有肌肉，所以也可以指身體；然後基於身根，眼根（視覺）等感覺器官方面的法便存在。因為由這五根組成了心理、生理上的肉體，所以這些便被立為法。至於外界的物質則被分為色、聲、香、味、觸五境。眼根所見的色，是狹義的色，即「顏色和形狀」；「顏色」方面區分為青、黃、赤、白等，這些都是個別存在的法，接下來細分為聲、香、味。「觸」指依觸覺（身根）所認識的對象，又區分為許多種，地、水、火、風四元素等也包括在內。

接著在五蘊說中，包含在行蘊中的心理方面的法，有作意、慧、念等，因為信、精進等也可以用心理上的力量激發出來，所以也是存在的法。至於煩惱方面有貪、瞋、癡、慢、疑等法，渴愛、無明也屬於法。如此一來，就立了幾個心理方面的法。在阿含經較新成立的部分，這些法被分類為五蘊、十二處（處 āyatana，領域之意）、十八界（界 dhātu，要素之意）。

如上述，法之中包含有許多事物，但是原始佛教並沒有將法的數目確定下來。而且僅是這些基本上的存在，也無法斷言就可以立為法。只是如果試著列舉原始佛教經典中被稱為法的項目，大致上便是如上的解釋。亦即，將自己的存在還原為這種生理上、心理上的諸法，期待在法觀之中，理解自己存在的真實相。這樣的法便是無我（諸法無我），依緣起法而成立（緣已生法 paṭiccasamuppanna-dhamma）。



從基本存在者被稱為法這一點，顯示出在此一存在者中看出真理性。因為「法」這個名稱之中，便具有真理的性質。「涅槃」被稱為是最高法，當然也承認涅槃之中具有永遠性和真實性。但是也承認由另外的緣起所成立的法有其真實性。「緣起」是「相依」(paṭicca)、「現起」(samuppāda)，意思是由於相依相關而成立的存在；同時也顯示出，因其他的「緣」(paccaya)而成立了自己，這可以用「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的公式來表示。所謂的「依他」，就成了自己得以存在的條件。這就是「自他不二」的世

界，由於在空間上，緣起成為依存關係，故也可表現為「相依性」(idappaccayatā 此緣性)。世界相依相待而成立，這一特質(dhātu)，無論佛出世或不出世，都依法而定，依法而確立(SN. vol. II, p. 25)。眾緣聚集時，便成立新法，故這能生的緣和所生的法之間，自然具有關連。此一關連，在時間上可追溯到遙遠的過去，在空間上可推展到全世界，可以將之視為貫通各個法的「法界」(dhamma-dhātu)。

時間上的法的關係，並不是單純的、直線式的關連，例如談到自己的生命、遺傳這件事，自己的生命來自雙親，而雙親又共有四位父母，這四位父母又得自八位父母，輾轉上推，可以追溯到十六位、三十二位、六十四位。以這種方式追溯之後再詳細思考，可知自己的生命由無數生命匯聚而成。其中，自己的生命與遺傳所具的普遍性、永恆性，便是「法性」。緣起所成立的存在稱之為「法」，其理由可以說就在此。空間的關係可以說也一樣，可見世界的存在都互相關涉，亦即緣起的世界就是「連續的世界」(法界)。

但是，因為法是單獨存在者，所以具有孤立的存在面，例如「貪」，被認知為貪，能夠發揮貪的力量，這是因為它是與其他隔別的獨立者(如憎和愛一起，只有憎無法發揮作用。即使愛憎同時，兩者還是別體)。阿毗達磨佛教從這一點，將法定義為「能持自相，故名為法」。因此法是具有自相，與其他有所隔別，能清楚認識的；由這個立場來看，法和周圍的「緣」斷絕。

法之中具有連續面與斷絕面(不常不斷)，其中也

有法的普遍性和個別性；這都因為法的緣起性質，所以說，「見緣起者即見法，見法者即見緣起」(MN. vol. I, p.191)。這是因為法具有自相，有確實的作用(成為因)，同時也是無常、無我的。大乘佛教主張法「空」(sūnyatā)的理由也在此。法是無常、無我一事，在五蘊教說中也有所揭示，「色無常，無常者即是苦，無常、苦而變易之法，則是無我」。法具有自相同時又不能自立，因為須待緣(他力)而生，是故必然會逐漸變成不是自己本來的樣子。「壞」是有為法的本性。

「三法印」也顯示出這個道理。「諸法無我」(sabbe dhammā anattā)和「諸行無常」(sabbe saṅkhārā aniccā) (Dhammapada 277-279)有表裡的關係(加上「一切行苦」(sabbe saṅkhārā dukkhā)為三法印；北傳佛教以諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜為三法印)。所謂諸行無常，指存在的一切都不斷流轉(變成不是原本的樣子)。無常即是法(有為法)的本性。但因為逐漸變化的事物無法固定地把握，所以用「行」(saṅkhāra)來表現(即不說「諸法無常」，從連續面說是「行」，從個別面說是「法」；而法和行是表裡的關係)。這顯示出整個緣起相續的存在狀態。存在無可免於流轉，而凡夫卻執著於想要使其不變，所以導致「一切皆苦」(sabbe saṅkhārā dukkhā)。流轉的存在相續不斷，一切都息息相關；而從變化而言，連續中仍有差別，這成立了具有自相的法。因為法的另一面是流轉的行，所以法不能成為固定的實體，這一點就表現為「諸法無我」。

如上述，當了解緣起的道理，了解無我與空，就

能夠了解到，存在是一種具有法的狀態；也就是說，知道了法，就可以知道存在的真相。

十二緣起 十二緣起說是依緣起的道理，以法的觀點表現人生的存在狀態。

十二緣起由無明 (avijjā)、行 (saṅkhārā)、識 (viññāṇā)、名色 (nāmarūpa)、六入 (六處 saḷāyatana)、觸 (phassa)、受 (vedanā)、愛 (taṇhā)、取 (upādāna)、有 (bhava)、生 (jāti)、老死 (jarāmaraṇa) 等十二「支分」(aṅga) 構成，故稱為「十二緣起」或「十二支緣起」(Dvādaśaṅga-paṭiccasamuppāda)，也稱為「十二因緣」，皆出自同一原文。說明迷妄的現實生存之根源的，為流轉門緣起，即順觀十二緣起。其中十二支最後的「老死」，表現現實「生存之苦」。追溯這個老死的根源，發現是「生」；因為「被生下來」，所以才有老化、死亡，是故「緣生有老死」。接著在「生」的存在條件方面，可以發現「有」；「有」(bhava) 意為輪迴上的存在，自己流轉於輪迴之中，就是被生下來的緣，故說「緣有有生」。有是輪迴上的存在這一點，在十二緣起說中，被包含在輪迴的觀點之中。輪迴的存在是苦，如果究其原因，就會發現「取」；取意為執著，執著於生存便成了使生存持續下去的條件，故說「緣取有有」。接下來，如果問人類的執著是以什麼為條件？就會發現「愛」；愛是渴愛，是一切煩惱根源的欲求、不滿足，這就促使我們去執取「取」，故說「緣愛有取」。

「愛」是迷昧生存的根源，所以由此成立緣起，再也找不到更基本的條件了。從這一點來看，愛是緣起

序列的一個開端；是故愛、取、有、生、老死等五支，稱為「渴愛緣起」。但是愛的活動應該還有條件，即是「受」；受是領納對象，有苦受、樂受、不苦不樂受，被受觸發後產生愛，故說「緣受有愛」。接著引發受的條件是「觸」，觸是認識上的主觀與客觀之接觸，根（感官）、境（客觀）、識（主觀）三者和合名為觸，這是令知覺觸發的心力，因此說「緣觸有受」。至於觸生起的條件是「六入」(saḷāyatana)，也叫「六處」，是眼、耳、鼻、舌、身、意等六個認識的範疇；區分主客的話，便成了眼耳鼻舌身意內六處，與色聲香味觸法外六處，「緣六入有觸」。此一認識的領域以身體和心為條件而存在，亦即「名色」；名(nāma)指心，色(rūpa)指身體。但是廣義而言，色是物質，也可以含攝外界，故說「緣名色有六入」。

至於自己身心（名色）存在的根源是什麼呢？是識(vijñāna, viññāṇa)；識被說明為了別，是認識作用，以眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識來表示。識（認識作用）消失的話，身體就會死滅，身心這個生命體端賴識而統一；廣義而言，可以說由於識的認識，世界乃成立。這是認識與認識內容的關係，故說「緣識有名色」。但同時，由於身心存在，識才有可能活動，沒有肉體就不可能有識，所以也可以說「緣名色有識」。因此識與名色處於相互依存的狀態，在此就有可能停止添加緣起條件的關係。如此一來，兩者雖有依存的關係，但識能統一，具有主動的性質，因此可以說，識比名色還更基本。推求識的存在條件，發現有「行」；自身的

經驗雖為識所統一，但識是為個人個性染著的思惟，可以預期染著識、使識發揮功能的力量，便是「行」。一般解釋「行」是造作事物的「形成力」。諸行無常的行是形成全世界的力量，也是行為範圍最廣的用法。五蘊中第四的行指心理上的形成力，特指意志，這是狹義的用法。十二緣起的行指染著識的形成力，這被解說為業（*karman*, *kamma*）；因為過去的業為識所染著，識受其影響而進行判斷與活動。

其次，追溯行的存在條件，發現是「無明」（*avidyā*, *avijjā*），無明就是沒有正智（明）、無知；也可以說是「不知無常為無常」，沒有如實知見一切的能力。無明本身不具主動性，當認知方面的主動性受無明染著而升起時，一切迷妄於焉產生。凡夫便是透過無明來看待一切。正如作夢者若發覺正在作夢時，夢就會消失一般，無明被發覺是無明時，便會消失。也就是說，無明會因為被發現而消失無蹤。因此，追求緣起便是以發現無明作為終結。故說「緣無明有行」，同時也說「無明滅則行滅」。當然行的存在還有無明以外的許多條件，但因為其中無明是最基本的條件，所以說「無明滅則行滅」。同樣的關係，「行滅則識滅……，生滅則老死滅」，於是就實現了滅除苦的生存，故說一切苦蘊滅。這種方式的觀滅稱為「逆觀」緣起，或稱「還滅門」緣起。據說釋尊是順逆觀十二緣起而開悟的。

十二緣起的無明、行……老死等十二支，是成立於緣起上的「法的存在」。無法體會緣起、沒有能力觀法的人，就沒有觀十二緣起的能力。換句話說，站在基

於我執的固定立場所見的十二支，純粹是觀念而已，因為不是法，所以也不算是緣起觀。而如果處於永恆性與個別性來看待這十二支時，「法觀」就成立了。

十二緣起說是緣起觀方面的完整說明；此外也有除去無明和行，以識、名色的依存關係為始的十支緣起；這是因為觀察到上述的識與名色之間相互依存的關係。十支之中，也有再除去六入，宣說自名色到觸的九支緣起；或也有如前述由五支所成的渴愛緣起；或是宣說種種更簡單的緣起說。因為四諦說也具有果與因的兩重構造，所以也可以視為簡單的緣起說，是故很難認為十二緣起說從一開始就存在了。佛陀於菩提樹下所觀的緣起真理，可能是十分直觀的內容，也許是發現了無明就發現緣起。為了向他人傳達這個真理而作種種說明時，才成立各種緣起說，最後大概由於十二緣起，緣起說才算完成。

觀法必然就會變成觀緣起，十二支乃至十支、九支，或是其他緣起說的目的，可以說就是站在這個立場，追究迷惑於緣起上的原因，並加以釐清。這也是其後佛教蓬勃發展時，十二緣起說十分受重視的原因。此外，十二緣起說中，因為「行」具有「業」的意思，所以被認為是業說。而且又因為從輪迴上的生存意義上使用「有」，所以也被認為是輪迴說。業說與輪迴說都是自奧義書時代至佛陀時代，逐漸發展起來的思想。佛教將之延用進來，完成了佛教式的業說、輪迴說。

實踐論 原始佛教的立場是，以無罣礙之心如實觀察事相時，才能發現真理；因此必須消除偏見和執

著。心邪惡的性質叫做「煩惱」(kilesa)，無明渴愛是煩惱的元首，又叫「痴」(moha)，加上貪、瞋，稱為三毒煩惱，因為這些對於心的污染程度最深。此外還有慢、疑、見等有力的煩惱，特別執著自我(我慢、我見、我所見)和執著某種人生觀(見取見、戒禁取見)等，障礙正確知見。煩惱是將心中的污染表現於外在，所以也稱為「漏」(āśava)。

煩惱是污染內心，因此消除煩惱便成為實踐的目標。而且消除煩惱的話，心就變得無污染，心的本性的智慧自然顯現；如此看待心的本性的觀念，稱為「自性清淨心」思想，這種思想的萌芽也存在於阿含經中²⁰(但沒有「自性」的性 prakṛti 的用語)。但是因為貪、瞋、我見等煩惱並不是自心以外的東西，故煩惱也在自己內部，因而無法明顯地區分出心的本性與煩惱。這種看法便和心本性是自性清淨的見解相對立，後世佛教昌盛時，可以看到上述兩種思想的流派。然而也不可忽略，否定煩惱時，正確的智慧就顯現了，而心中就具備有這種自我否定的能力。

正確智慧的實現之道，依實踐八正道而獲得，後來這又被整理成戒、定、慧三學。首先依戒學調整日常生活，歸依佛法僧三寶，發揮正確的信仰，然後以戒嚴身。在家信士守五戒(離殺、盜、邪淫、妄語、飲酒)，出家的沙彌及比丘則須遵守更多戒律，過嚴格的修行生活。由於實踐戒而離惡，所以心無後悔與不安，更由於

²⁰ 關於「自性清淨心」，參照拙著《初期大乘仏教の研究》二〇四頁以下。

戒的規律生活而獲得健康，身心康寧，作好了入禪定的準備。以此戒學為基礎，進一步所實踐的，就是第二的定學（增上心學）。其中主要是修習四禪，之前的修行準備有觀呼吸的數息觀、觀身體不淨的不淨觀、觀身不淨·觀受是苦·觀心無常·觀法無我的四念處觀、以及慈·悲·喜·捨四無量心、空·無相·無願三解脫門等種種觀法。定學可以分為實現心寂靜的「止」(śamatha, samatha)，以及立足於心寂靜後，洞察真理的「觀」

(vipaśyanā, vipassanā)。以定學為基礎，實現緣起智慧的實習，便是第三的慧學。止、觀分開時，其中的觀也可含攝在慧學內。「觀」之中，四念處及四無量心等雖重要，但為了實現正確的智慧，特重觀四聖諦、觀五蘊——蘊為無常、苦、無我、順逆觀十二緣起等。如此一來，隨著正智逐漸增強，煩惱便會被消除。

三學成就後，就實現解脫，生起解脫時的自覺（解脫知見）；由於三學完成後就沒有煩惱，故稱「無漏」；並將無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見，稱為「五分法身」。這是聖者所具足的實踐上的「法」。

此外原始佛教的修行道中，「三十七道品」（三十七菩提分法）也十分受重視。此即四念處、四正勤、四如意足（四神足）、五根、五力、七覺支、八聖道。

依此修行往開悟之道的過程中，可以區分為四階段：預流果（達到預流果以前為預流向）、一來果（未到以前為一來向）、不還果（未到以前為不還向）、阿羅漢果（未到以前為阿羅漢向）。「果」和「向」合稱為「四向四果」，也稱「四雙八輩」。此一四向四果的教理已見

於阿含經中。「預流」意為參預流類，入佛教之流，達到再也不退墮的階段。歸依三寶（得正信）、受持聖戒，稱為「預流」。此外也有斷三結（我見、戒禁取見、疑）為預流的說法，也有得如實知見為預流等說法²¹。所謂「一來」，即再度回來此世之意。修行中途死亡者，來世可生天界，但是無法於天界完成修行而入涅槃，需再次出生人間，故名「一來」。一來是斷三結而貪瞋痴轉薄（三毒薄）的境界。「不還」意為不再回來此世，是指死後生天界，於天界入涅槃者，這是指斷五下分結（貪、瞋、身見、戒禁取見、疑）的人。五下分結是將人纏結於欲界的煩惱（結）。第四的「阿羅漢」指修道完成的人，斷一切煩惱，於此世入涅槃。

四向四果的階段在阿含經中也有提到。此一修道論已經承認了輪迴的觀點以及輪迴所在的三界（欲界、色界、無色界）的存在。其中也許因為有當生修行而無法完成開悟的人，所以就產生了這種往返輪迴來修行的思想。地獄（**naraka** 奈洛迦，**niraya** 泥拉耶）的思想也可見於阿含經中。地獄之外再加上餓鬼（**preta**）、畜生、人、天界，共為五道，從這個時代開始，似乎就有此一思想了。

佛陀觀 四向四果是弟子的證悟，佛陀在菩薩樹下直接開悟而成佛，所以不立佛陀的開悟階段。後世部派佛教時代，說菩薩的修行是「三阿僧祇劫百劫之修

²¹ 關於預流，參照舟橋一哉《原始仏教思想の研究》一八四頁以下，拙論《信解脱より心解脱への展開》（《日本仏教学会年報》第三一號・五七頁以下）。

行」，而後大乘佛教繼承了此一思想；其實原始佛教時代所宣說的「本生經」(Jātaka)，只說到釋尊前世的種種修行而已。

佛陀在世時，弟子受佛陀偉大人格的感化，而佛陀入滅後，佛陀逐漸被神格化，漸漸被視為超人類的存在。但是原始佛教時代，還可以看到人類的佛陀。佛陀也稱為如來(Tathāgata)，還有阿羅漢、正等覺者等十種名稱(如來十號)。一般人相信佛的身體具有「三十二相」，認為三十二相是常人所沒有的優秀外貌，唯佛陀和轉輪聖王獨具。但思至佛身也是無常，無可免於生老病死，於是便進一步認為佛陀的精神方面，具備「無漏五分法身」、「十八不共法」，完全地修成四神足，所以如果願意的話，可住世一劫。於是關於佛陀的死就逐漸被解釋為，八十歲時，已經沒有應教化的眾生了，為了種下未來眾生的教化因緣，所以隨自己的意願而捨命。佛陀入滅稱為「般涅槃」(parinibbāna 圓滿涅槃)，認為死後入「無餘涅槃界」

(anupādisesanibbāna-dhātu)。而且後世將佛陀生前的涅槃稱為「有餘依涅槃」(sopadhiśeṣanirvāṇa)，解釋其死後入「無餘依涅槃」(nirupadhiśeṣanirvāṇa)²²。

參考書目

姉崎正治《根本仏教》，明治四三年。

²² 參照宇井伯壽《印度哲学研究》第二·二三五頁以下。

宇井伯壽へ十二因縁の解釈、縁起説の意義へ（《印度哲学研究》第二）、へ八聖道の原意及び其變遷へ六十二見論へ（《印度哲学研究》第三）、へ阿含に現れた仏陀觀へ（《印度哲学研究》第四）。

木村泰賢《原始仏教思想論》，大正十一年。

赤沼智善《原始仏教之研究》，昭和十四年。

竜山章真《南方仏教の様態》，昭和十七年。

宮本正尊《根本中と空》，昭和十八年。

増永靈鳳《根本仏教の研究》，昭和二三年。

舟橋一哉《原始仏教思想の研究》，昭和二七年。

西義雄《原始仏教に於ける般若の研究》昭和二八年。

水野弘元《原始仏教》，昭和三一年。

雲井昭善《原始仏教の研究》，昭和四二年。

《中村元選集》㊦〈インド思想の諸問題〉，昭和四二年，㊦〈原始仏教の成立〉，昭和四四年。㊦・㊦〈原始仏教の思想上下〉，昭和四五・四六年，㊦〈原始仏教の生活倫理〉，昭和四七年。

宮坂宥勝《仏教の起源》，昭和四七年。

金倉円照《イン哲学仏教学研究 一 仏教学篇》，昭和四八年。

H. Beck: Buddhismus. II, Die Lehre, Berlin und Leipzig, 1920.

E.J. Thomas: The History of Buddhist Thought. London, 1933.

Mrs. Rhys Davids: The Birth of Indian psychology and its development in Buddhism. London, 1936.

E. Conze: Buddhist Thought in India. London, 1962.

T.W. Rhys Davids: Buddhism. London, 1920.

H. Oldenberg: Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 9 Auf., Stuttgart, 1927.（木村泰賢、 景山哲雄《オルデンベ

ルグ著仏陀》, 昭和三年)。

G.C. Pande: Studies in the Origins of Buddhism. Allahabad,
1957.

D. Schlingroff: Die Religion des Buddhismus (Sammlung
G.schen Band 174), Berlin, 1962.

第五節 教團組織

佛教教團的理想 佛教教團稱為「僧伽」

(saṃgha)，特稱「和合僧」(samagga-saṃgha)²³，意為實現和平的團體。佛教的目的在於使人開悟，過著與真理合一的生活，如果這些人聚集在一起共同生活的話，就能在團體中實現真正的和平。而且加入僧伽而尚未開悟的人，一方面為自己的解脫而努力，一方面也為實現團體的和平而努力。致力於和平的實現，其實和本身覺悟的實現是完全一致的。

弟子以佛陀為「大師」(satthar)而歸依他，寄予絕對的信賴；並尊崇佛陀為法根、法眼、法依，一直接受他的教導。所以這些弟子被稱為「聞教者」(śrārika, savaka 聲聞)。佛陀具備深定力所產生的寂靜，給與接觸者一種神秘的平靜；他也具有洞察一切的高深智慧，以及包容一切的安詳慈悲，所以弟子能無條件地歸依佛陀，各個發揮其天分，充分達到修行的目的，於是師父與弟子安住於同一味的開悟中。這種師父與弟子結合而成的佛教教團（僧伽），被譬喻為大海，以八點來顯示其特徵：一、於僧伽中修學，如大海漸深漸廣；二、佛弟子護戒不缺，如大海水不越岸；三、僧伽中犯罪者必舉罪，如大海不受死屍，必推上岸；四、入僧伽者，捨階級種姓，同稱沙門釋子，如百川入海，無復異稱；五、僧伽同證一解脫味，如大海同一鹹味；六、僧伽行

²³ 關於和合僧，參照拙著《原始仏教の研究》，昭和三九年，二九五頁以下。

者所證涅槃不增不減，如海納百川亦不增減；七、僧伽具足種種微妙教法與戒律，如大海隱藏種種珍寶；八、僧伽住有偉大弟子，如大海中住種種大魚。這八點稱為佛教僧伽的「八未曾有法」。

四眾 佛弟子有在家與出家二類。男性在家弟子稱為「優婆塞」(upāsaka)，女性在家弟子稱為「優婆夷」(upāsikā)。優婆塞意為「承事者」，即奉事出家者，布施其生活資具，並受其教導，一面過在家生活、一面修行。歸依三寶後便稱為優婆塞，熱心者更受五戒。

男性出家者稱為「比丘」(bhikkhu, bhikṣu)，女性出家者稱為「比丘尼」(bhikkhunī, bhikṣuṇī)。比丘意為「乞士」，是靠信眾布施物維生並專心修行的人。成為比丘後，要受具足戒(upasampadā)，即所謂的兩百五十戒，遵守身為出家人的嚴格的戒律生活。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，稱為佛的「四眾」(cattāri parisadāni)，總稱為「佛弟子」。

僧伽 佛教教團稱為「僧伽」(saṅgha)；廣義的僧伽似乎也可以包括四眾全部，不過從原始佛教時代的用法來看，組織僧伽的只有出家眾。亦即比丘眾組合成「比丘僧伽」(bhikkhu-saṅgha)，比丘尼眾組合成「比丘尼僧伽」(bhikkhunī-saṅgha)，合稱「兩僧伽」。兩者各自獨立，依自治的方式維持秩序。四眾合一時，並不稱為僧伽。saṅgha 漢譯為「僧伽」，又作「僧」。在日本，所謂「僧」，是指一位和尚，但本來是指教團。佛陀時代，印度稱呼政治團體和工商業團體等為「僧伽」，這一稱呼也適用於宗教團體，所以佛教教團稱為「僧

伽」。當時除了僧伽之外，也有稱「伽那」(gaṇa)，尤其大乘佛教經常使用「菩薩伽那」(bodhisattva-gaṇa)²⁴。

比丘、比丘尼有年齡限制，二十歲以上才准許加入僧團。其入團許可的儀式稱為「具足戒」。年少者入僧伽則為沙彌(sāmaṇera)、沙彌尼(sāmaṇerī)。沙彌、沙彌尼行出家(pabbajjā)儀式時，要受十戒。十四歲時就可以成為沙彌、沙彌尼，在特殊的情況下，七歲也可以成為沙彌，稱為「驅烏沙彌」。沙彌尼到十八歲可受「正學女」(sikkhamāṇā 式叉摩那)儀式。兩年內是守六法戒的修行者，然後受具足戒成為比丘尼。以上的比丘、比丘尼、正學女、沙彌、沙彌尼稱為「出家五眾」，加上優婆塞、優婆夷稱為「七眾」。信眾除了遵守五戒外，在每月的布薩日(uposatha)(八、十四、十五、二十三、二十九、三十日，合稱為「六齋日」)照例持八齋戒。但在家眾沒有義務持五戒和八齋戒，所以即使不遵守也無法加以處罰。出家五眾的戒律則是維持僧伽秩序所必要的，所以要強制遵守，有違犯的罰則。

戒(sīla, śīla)屬於自發性遵守的規則，是決心行佛教修行的人所受持的。受戒時，有在家修行與出家修行兩種選擇。戒本來就是佛教修行的原動力，尤其出家眾組織僧伽，為了過團體生活，必須維持團體的秩序，所以要被強制遵守僧伽規則；這些規則稱為「律」

(vinaya)，即所謂的兩百五十戒。最重罪稱為「波羅夷罪」(pārājika)，分別為殺、盜、淫、大妄語四種，

²⁴ 關於僧伽，參照拙著《原始仏教の研究》一頁以下。關於「菩薩伽那」，參照拙著《初期大乘仏教の研究》七七七頁以下。

犯者被擯出僧團。次重罪為「僧殘罪」，有十三條。律的基礎中存在有戒的自發性精神，出家眾除了具備此一精神外，還要遵守規則。

僧伽有現前僧伽與四方僧伽之別。所謂「現前僧伽」(sammukhībhūta-saṅgha)，意為「即時即地所成立的僧伽」，某個地方如果有四位以上的比丘聚集在一起，便成立現前僧伽，所以僧伽的單位是四人以上。此一僧伽的地域性界限叫做「界」(sīmā)，進入界內的比丘，必定有出席僧伽會議的義務。僧伽會議的程序叫做「羯磨」(kamma)，其議長稱為「羯磨師」。原則上，僧伽會議必須要全體出席，特別是布薩(每月十五日與三十日為比丘布薩日)及安居集會、推選執事比丘等重要會議。普通的羯磨有四人便可舉行，自恣羯磨則必須要界內五位以上的比丘方可舉行(所謂「自恣」，是安居後，安居僧伽的解散儀式，互相指出安居三個月間帶給他人不方便之處，並互相懺悔。這種會議需有接受懺悔的比丘，故要五人僧)。此外具足戒羯磨須具足十位比丘(由和尚、羯磨阿闍黎、教授阿闍黎三師與七證人組成十人僧伽)。但一般認為，偏遠地區比丘不易聚集，五人僧伽(三師二證)也可授具足戒。行犯僧殘罪的比丘之出罪羯磨時，必須成立二十人僧伽。但是每次僧伽會議都要集合全體比丘的話，會妨礙大眾修行，所以行具足戒羯磨和出罪羯磨時，十人比丘或二十人比丘於特定的小界中舉行便可，這便是戒壇的起源。

「現前僧伽」是自治單位，依戒律自治性地維持內部秩序，自行舉行布薩、安居；管理並公平利用僧伽

財產的僧園、精舍等；此外也平均分配布施給僧伽的食物、衣服等給比丘，過著修行生活。

戒律為僧伽秩序的根源，現前僧伽不得隨意變更，戒律的存在超越了現前僧伽。而且僧園、精舍等僧伽的財產也只許現前僧伽利用，不能任意處理。由於這兩項理由，自然令人聯想到超越現前僧伽的高層次僧伽，這就是「四方僧伽」(cātuddisa-saṅgha 招提僧)。²⁵ 四方僧伽即是佛弟子的教團本身，不受時空限制的三世一貫常住僧；在地域上可以無限擴展，在時間上能夠永遠存續於未來。此一四方僧伽就是精舍等常住物的所有者，代表戒律上的僧伽秩序。

接著談到女性教團。比丘尼僧伽的組織，原則上和比丘僧伽一樣，但在教法和戒律的修學方面，比丘尼必須接受比丘的指導；只是雙方都過禁欲生活，往來上有嚴格的規定，整理成「八敬法」(Aṭṭha-garudhamme 八重法)²⁵。

波羅提木叉 結集進入僧伽的比丘、比丘尼應遵守的規則，稱為「波羅提木叉」(Pātimokkha, Prātimokṣasūtra 戒經、戒本)，此即所謂兩百五十戒(比丘尼的條文更多)，其中並沒有包括以僧伽為主軸所實行的羯磨。比丘的波羅提木叉分為八部，比丘尼波羅提木叉分為七部。其中最重罪是「波羅夷法」(pārājika)，有姪、盜、斷人命、大妄語等四條(比丘尼八條)，犯此罪者擯出僧伽，永不得再加入。

接著是僧殘法十三條(比丘尼十七條戒至十九

²⁵ 關於八敬法，參照拙著《原始仏教の研究》五二一頁以下。

條)，除了與性有關的戒外，還有企圖破僧、毀謗他人犯波羅夷罪等。犯此罪必須先在現前僧伽面前懺悔，之後行「摩那埵」(七日期間謹言慎行)，再經由出罪羯磨出罪。這是僅次於波羅夷的重罪，企圖違犯波羅夷與僧殘而未遂者，稱為「偷蘭遮罪」(thullaccaya)。

第三不定法兩條(比丘尼無)，這是比丘與女性獨處的罪，依證人的證言而定罪，故稱「不定」。

第四捨墮法三十條(比丘尼三十條)，持有禁止擁有的物品的罪。例如衣服許有三衣，多餘的布只許保存一定的期間。此外也規定坐具、雨浴衣、鉢、藥等的受持，禁止持有和買賣金銀寶物。犯捨墮罪後，必須捨棄該物並懺悔。

第五波逸提法九十至九十二條(比丘尼一四一～二一〇條)，這是妄語、惡口等輕罪。犯者應懺悔。

第六悔過法四條(比丘尼八條)，接受了不該接受的食物並食用的罪，屬輕罪。

第七眾學法七十五乃至一百〇七條(比丘尼同)，這是用餐、乞食、說法等的行儀規定。犯者於心中懺悔即可，此罪稱為「惡作」(dukkata 突吉羅)。又有從此分出「惡說」^{譯注}的罪。

第八滅諍法七條(比丘尼同)。僧伽中有爭議時，僧伽的知事比丘應適當引用僧伽規則(裁定諍事的七種羯磨)來止息紛爭，違者得惡作罪。以上波羅夷、僧殘、波逸提、悔過、突吉羅，稱為「五篇罪」，加上偷蘭遮、惡說成「七聚罪」。

譯注：dubbhāsita。

以上波羅提木叉的條文方面，巴利律有二二七條（比丘尼三一一條），四分律有二五〇條（比丘尼三四八條），其他律本條數各有出入，但波羅夷、僧殘、捨墮、波逸提等重要條文，各律大體一致，顯示出這些從原始佛教時代即已確定²⁶。

僧伽的修行生活 加入僧團修行者，不分人種和階級。志願者首先要尋求入僧後的指導者「和尚」（*upajjhāya*），和尚便為他準備三衣（袈裟）和食鉢，並籌組十人僧伽，在戒壇為他受具足戒。但有二十多種不許受具足戒的條件，須一一審查²⁷，如：父母不許者、負債者、犯波羅夷者、被通緝者等。十人僧中負責查核這些項目的比丘叫做「教授師」，舉行此會議的議長叫「羯磨師」，所以羯磨師是「戒師」。行具足戒的儀式之後，要教誡四波羅夷，以及出家基本生活規則的「四依」。所謂「四依」，就是出家至命終，依乞食維生（盡形壽乞食）、著糞掃衣、樹下住、服陳棄藥。但是這只是原則，額外獲得的請食、新衣、精舍的住處、樹根等藥，也都被認可。

受具足戒的新比丘成為和尚的弟子，在和尚指導下共同生活，並學習戒律、實行禪坐、學習教法、修行。但禪定和教義方面，得和尚許可的話，也可以向專門的老師（*ācariya* 阿闍梨）學習。和尚視弟子如子，弟子事和尚如父，分享食物與衣服，生病時照顧對方，過著

²⁶ 關於波羅提木叉的條文數目，參照拙著《律藏の研究》，昭和三五年，四三〇頁以下。

²⁷ 參照拙著《原始仏教の研究》四五四頁以下。

互相照顧的修行生活。僧伽依出家的年資（法臘）論長幼秩序，尊敬先出家者，遵守禮儀，確立秩序，過團體生活。僧伽的生活是禁欲的生活，中午過後不再進食，是擯絕一切娛樂的嚴格生活。早起坐禪，午前入村乞食，日中進食。出家日中一食，午後不許吃東西。食後拜訪信眾，或於樹下坐禪休息。日暮自禪坐起，於法堂集合，談論一日中坐禪的體驗或感想，進行「法談」；或訪問老師。僧伽生活就是所謂「聖默然」與「法談」。爾後，再各自回房坐禪，至後夜就寢。在每月六次的布薩日中，為造訪精舍的信眾說法、授五戒。比丘每月布薩兩次，這天一到了晚上，只有比丘要舉行布薩集會，誦波羅提木叉。

比丘的生活，原則上是遊行的生活，不定住一處，因此攜帶的物品也很簡單；三衣、食鉢、坐具、漉水囊等「六物」，就是比丘的財產。但四個月雨季中，三個月的雨安居要安住在一個地方，學習坐禪和教法等。安居結束當天舉行自恣儀式（解散式），再出發遊行。但安居後因為新作三衣，似乎暫時停留在同樣的地方。印度人以大塊布纏身為衣，所以布即是衣；在家人用白布，佛教的比丘染成袈裟色（暗黃色），故稱袈裟衣。袈裟衣有三種：下衣（五條袈裟）、上衣（七條袈裟）、大衣（九條或二十五條袈裟）。布料以棉布為主，也用麻、絹、羊毛等。製作三衣需要許多布，因此靠布施而作成三衣並不容易。

對比丘而言，根本不可能在遊行之前就先準備好精舍，所以經常露宿野外或樹下。在印度，除了雨季以

外的八個月，幾乎不下雨，因此宿於樹下並不怎麼辛苦。弟子中有很多一直都維持苦行生活，這些苦行的生活方式被整理出來，之後被稱為「頭陀行」(dhūta 十二或十三頭陀)，大迦葉便是有名的頭陀行者。

參考書目

長井真琴《南方所伝仏典の研究》，昭和十一年。

長井真琴・上田天瑞・小野清一郎《仏教の法律思想》，昭和七年。

境野黃洋《戒律研究上下》（《國訳大藏經》論部附録），昭和三年。

西本龍山《四分律比丘戒本講讀》，昭和三年。

拙著《律藏の研究》，昭和三五年。

佐藤密雄《原始仏教教団の研究》，昭和三八年。

早島鏡正《初期仏教と社会生活》，昭和三九年。

拙著《原始仏教の研究》，昭和三九年。

Sukumar Dutt: Early Buddhist Monachism. London, 1924.

Nalinaksha Dutt: Early Monastic Buddhism. Calcutta, 1941.

Cokuldas De: Democracy in Early Buddhist Samgha. Calcutta, 1955.

S. Dutt: Buddhist Monks and Monasteries of India. London, 1962.

D. Schlingloff: Die Religion des Buddhismus, 1Der Heilsweg des M nchtums. Berlin, 1962.

第六節 原始經典的成立

第一結集 據傳佛陀入滅後，大迦葉認為，如果就這樣放任下去的話，佛陀的教法可能很快就會消失，所以想要結集（saṅgīti）教法。當他向聚集在一起的佛弟子提出這項建議時，獲得大家的贊成，於是在王舍城集合五百弟子，結集釋尊一代教法，稱為「第一結集」²⁸。「結集」又譯為「合誦」，即一同誦出所憶持的教法。有許多學者不承認有第一結集，但因為各部派文獻中都有流傳，所以，也許可以視為曾以某種方式來結集遺法。

當時，教法（Dhamma）由釋尊的常侍弟子阿難（Ānanda）誦出，律（Vinaya）由精通戒律的優婆離（Upāli）誦出。此時所誦出的，就成為後來經藏、律藏的雛型；論藏的成立最晚。一般認為，為了便於記憶這些法、律，於是將重要的教說整理成簡要的短文～～修多羅（sūtra 契經）或詩句（gāthā 伽陀），傳承下來。不過，也許在傳承時，這些短文的梗概、要領又被附上說明、解釋；而詩句上可能附隨有因緣（nidāna）等被憶持下來。後來，又合併這些短文及詩句，加上潤飾的文章，逐漸形成長句的教法，稱為「法門」

（dhammapariyāya or pariyāya），稍後更編集為長句的「經」（sutta, suttanta）。「經」是「縱線」的意思，原意是把豐富的意義整理成短文；不過後來佛教製作出許多

²⁸ 有關第一結集，參照赤沼智善《仏教經典史論》，昭和十四年，二頁以下。金倉円照《印度中世精神史》中，一九六頁。塚本啟祥《初期仏教教団史 研究》，昭和四一年，一七五頁以下。J. Przyluski: Le Concile de Rājagṛha. Paris, 1926-8。

長句的經。此長句經典的製作，是佛滅後到百年之間的情況。

至於律，較早整理出來的是戒律的條文，即「波羅提木叉」。這些條文稱為「經」，其解說稱為「經分別」(suttavibhaṅga)，這應該是很早就確定下來的，因為對比丘而言，正確理解條文關係到戒律生活。與此同時的，僧伽運作的規則應該也被彙集起來了。僧伽運作的規則稱為「羯磨」(kamma)，為律藏「犍度部」的重心。後世整理出名為「百一羯磨」那麼多的細項；一開始為了教團運作，是有相當多的細項。波羅提木叉和犍度部原形的確立，應該是在佛滅百年頃。

這些教法和戒律的憶持分工進行，古來教團中便有所謂「經師」(suttantika)、「持律師」(vinayadhara)、「說法師」(dhamma-kathika)、「持法師」(dhammadhara)等。但是，從第一結集的法和律，到現存的經藏、律藏之間，到底經歷過怎樣的發展過程，則十分難以追究。總之一般認為，在原始佛教末期，教法被整理成「經藏」(Sutta-piṭaka)，律整理成「律藏」(Vinaya-piṭaka)。然而因為佛滅百年頃，教團分裂成大眾部與上座部，所以教法的傳持也轉移到部派教團。其後上座部與大眾部又各自發生內部分裂，最後分為十八部。於是經藏、律藏在各部派傳持之間，就遭受了部派式的增廣與變化。這些以巴利語(Pāli-bhāsa)流傳於錫蘭，或傳至中國而被漢譯，成為我們今日所利用的經藏、律藏。由於歷經長年累月，即使原始佛教末期整理出經律二藏，如今也不可能獲知當時的原形。但是現存的經藏、律藏中，可

從各方面明顯地看出種種新、舊混雜的成分²⁹。

談到現存的經藏、律藏，阿育王時代由摩喜陀（Mahinda）傳到錫蘭的佛教，以巴利語傳持，其經藏整理為五部尼柯耶（nikāya 部，集成），為上座部（Theravāda）系的分別說部（Vibhajjavādin）所傳持。巴利語是中印度西南的卑地寫（Vedisa, Bhilsa）地區的古代方言，這裡是摩喜陀母親的出生地，由摩喜陀將這地區的佛教傳播到錫蘭。相對於此，從北印度經中央亞細亞而傳到中國的經藏，稱為《阿含經》，有四種阿含經在中國被譯出。據載，《長阿含經》屬法藏部所傳持，《中阿含經》、《雜阿含經》屬說一切有部所傳持，《增一阿含經》屬大眾部所傳持。但是漢譯《增一阿含》似乎並非大眾部所傳持。律藏有巴利語的上座部律，漢譯方面，有法藏部的《四分律》、說一切有部的《十誦律》、化地部的《五分律》、大眾部的《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部律》等五種。藏譯也有《根本說一切有部律》。內容如下：

律藏(Vinaya-piṭaka)

I 經分別(Suttavibhaṅga)

比丘戒經分別 (Mahāvibhaṅga) 波羅夷章
(Pārājikā)

²⁹ 阿含及律的新舊部分，參照宇井伯壽《原始佛教資料論》（《印度哲學研究》第二），和辻哲郎《原始佛教 實踐哲學》序論，拙著《律藏の研究》第一章，H. Oldenberg: The Vinaya-piṭaka. Vol. I, Introduction: T.W. Rhys Davids: Buddhist India. P.176 ff.

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

II 犍度部(Khandhaka)

大品 (Mahāvagga) 分為十章。

小品 (Cullavagga) 分為十二章。

III 附隨(Parivārapāṭha)

經藏(Sutta-piṭaka)

五尼柯耶 (Pañcanikāya 上座部所傳) 四阿含
長部 (Dīgha-nikāya 三四經) 長阿含經 (三
○經・法藏部傳・四一三年譯)

中部 (Majjhima-nikāya 一五二經) 中阿含經 (二
二一經・說一切有部傳・三九八年譯)

相應部 (Saṃyutta-nikāya 二八七二經) 雜阿含經 (一
三六二經說一切有部傳・四四三年譯)

增支部 (Aṅguttara-nikāya 二一九八經) 增一阿含經 (四
七一經・所屬部派不明・三八四年譯)

小部 (Khuddaka-nikāya 十五部) 部分漢譯：
義足經、法句經、本事經、生經等

《律藏》方面，巴利律所見到的組織³⁰，和漢譯諸律
的組織及大綱都相同。巴利律由 Oldenberg (H.
Oldenberg: The Vinaya-piṭaka in pali. 5 Vols. London.
1879-83) 出版，P.T.S. (Pali Text Society) 再版。此外
也有出版戒經 (Pātimokkha)，英譯由 T.W. Rhys Davids

³⁰ 關於律藏的組織，參照拙著《律藏 研究》第四、六章。

及 Oldenberg 在 SBE. (The Sacred Books of the East. Vols. XIII, XVII, XX) 中作了部分翻譯。完整翻譯則由 I. B. Horner 女士於 SBB. (The Sacred Books of the Buddhist. Vols. X, XI, XII, XIII, XIV, XX) 譯出 (The Book of the Discipline. 1949-52)。日譯收錄於《南傳大藏經》第一～五卷。巴利律注釋則有 Buddhaghosa: Samantapāsādikā. 7 Vols. (善見律毘婆沙)。漢譯律藏有《四分律》等五部廣律，收錄於《大正大藏經》第二二～二四冊；廣律之外，也有戒經、律疏。日譯在《國譯一切經》律部二六卷中，有廣律、戒經、律疏，其解題及注記等都很有幫助。藏譯律典收錄於《影印北京版西藏大藏經》第四一～四五卷，也有收錄律疏，於第一二〇～一二七卷中。藏譯全部都是與根本有部律相關的律典。律典中完全沒有梵語原典。培利歐探險隊、德國探險隊等，在中亞發現過斷片，大部多是有部、根本有部、大眾部的戒經、經分別、犍度部、羯磨本等的斷片。此外，Rāhula Sāmrtyāyana 在西藏發現，保存於巴特那的梵本中，有大眾部系的戒經、比丘尼律，已經出版。W. Pachow and R. Mishra: The Prātimokṣasūtra of the Mahāsāṅghikās. Allahabad. 1956; G. Roth: Bhikṣuṇī-Vinaya Including Bhikṣuṇīprakīrṇaka and a Summary of the Bhikṣuprakīrṇaka of the Ārya mahāsāṅghika-Lokottaravādin. Patna. 1970; B. Jinanada: Abhisamacārīkā (Bhikṣuprakīrṇaka). Patna, 1969. 最完整的梵語律藏，是在迦濕彌羅的吉爾吉特舊塔中發現的根本有部律的寫本，主要由 N. Dutt 出版。N. Dutt:

Gilgit Manuscripts. Vol. III, Parts 1-4, Mūlasarvāstivāda-Vinayavastu. Srinagar. 1942-54. A. Ch. Banerjee 已經出版戒經（西元一九五四年）。律藏的資料很豐富，所以比較研究這些資料，就有可能推斷出部派分裂以前的狀態³¹。

《經藏》³²方面，巴利語完整地保存下來，漢譯只存在有部的中阿含、雜阿含、法藏部的長阿含、部派不明的增一阿含³³。巴利語阿含經在斯里蘭卡、緬甸、泰國各地都有出版，T. W. Rhys Davids 在西元一八七八年組織巴利聖典協會，在各學者的援助下，有組織地出版。但是本生（Jātaka）由 Fausb 出版（V. Fausb ll: The Jātakam together with its commentary. 7 Vols, 1877-97.）。巴利阿含經的英譯大部分皆由 P.T.S. 出版。日譯則收錄於《南傳大藏經》第六～四四卷中，其他也有若干翻譯³⁴。巴利五尼柯耶中，有佛音的 Sumaṅgalāvilasīnī（吉祥悅意）等注釋書，皆由 P.T.S. 出版。這些都是研究阿含經必讀的參考書。漢譯阿含經收錄於《大正大藏經》第一、二冊，其中也包括四阿含之外，阿含系統的單經翻譯。《國譯一切經》阿含部中有日譯。漢巴阿含的比較方面，較早有姊崎正

³¹ 關於戒律的文獻資料，參照拙著《律藏の研究》五八頁以下。

³² 關於增一阿含所屬部派，參照拙著《初期大乘佛教の研究》二九頁以下。

³³ 關於經藏的組織，參照前田惠学《原始仏教聖典の成立史研究》六一九頁以下。

³⁴ 關於巴利語佛教文獻，參照 W. Geiger: Pāli Literatur und Sprache. Strassburg, 1916, English translation by B. Ghosh, Calcutta, 1956.

治的對照，赤沼智善《漢巴四部阿含互照錄》（西元一九二九年）是較完整的作品，頗受重視。藏譯阿含經只有長、中、雜阿含等若干的單經（影印北京版第三八～四〇卷）。梵語的阿含經³⁵主要是在中亞發現的寫本斷片。發表於雜誌上的作品也很多，由 Hoernle 整理後出版；此外德國探險隊在中亞蒐集的，由 Waldschmidt 及其門下出版³⁶。其中有涅槃經、大本經、四眾經、法集要頌經（*uadānavarga*）等許多重要的經典。古老的法句經由 Brough 出版（J. Brough: *The Gāndhāri Dharmapada*. Oxford, 1962）。

九分教與十二分教 有些學者認為，原始佛教的教法（*Dhamma*）在《四阿含》、《五尼柯耶》集成之前，已經先被整理為九分教（*Navaṅga-sāsana*）或十二分教（*Dvādaśāṅga-dharmapravacana*）。九分教見於巴利經典和《摩訶僧祇律》，十二分教（十二部經）則是法藏部的《長阿含》和《四分律》、有部的《中阿含》和《雜阿含》、化地部的《五分律》、《根本有部律》等的傳承。

九分教(*Navaṅga-sāsana*)

一、契經（*sutta*）

³⁵ 關於梵語阿含經，參照山田龍城《梵語仏典 諸文献》昭和三年，三二頁以下。

³⁶ A.F.R. Hoernle: *Manuscripts remains of Buddhist Literature found in Eastern Trukestan*. Oxford, 1916; 關於德國探險隊發現的寫本的出版，參照 E. Waldschmidt: *Sanskrit-handschriften aus den Turfanfunden*. Teil, I. Wiesbaden, 1965, ss. XXVI-XXXII.

- 二、祇夜 (geyya)
- 三、授記 (記說) (veyyākaraṇa)
- 四、伽陀 (gāthā)
- 五、優陀那 (udāna 自說)
- 六、如是語 (itivuttaka)
- 七、本生 (jātaka)
- 八、方廣 (vedalla)
- 九、未曾有法 (adbhūta-dhamma)

十二分教 (Dvādaśāṅga-dharma-pravacana)

- 一、修多羅 (sūtra)
- 二、祇夜 (geya)
- 三、授記 (vyākaraṇa)
- 四、伽陀 (gāthā)
- 五、憂陀那 (udāna)
- 六、尼陀那 (nidāna 因緣)
- 七、本事 (itivṛttaka)
- 八、本生 (jātaka)
- 九、方廣 (vaipulya)
- 十、未曾有法 (adbhūta-dharma)
- 十一、譬喻 (avadāna)
- 十二、論議 (upadeśa)

十二分教是九分教加上因緣 (nidāna)、譬喻 (avadāna)、論議 (upadeśa) 三支。九分與十二分何者

較早，並沒有確切的證據，一般認為九分教較早³⁷。此外關於九分、十二分與四阿含、五尼柯耶何者較早的問題，也還有不明確之處。許多學者認為九分、十二分較早。事實上，九分、十二分可能保有古老的部分，但本生等的成立似乎較晚，這是無法立即斷定它就是較早成立之處。其中還包括五尼柯耶第五的小部，與四阿含雜藏的「雜藏」的關係，應該加以深究。

參考書目

宇井伯壽〈原始仏教資料論〉（《印度哲学研究》第二），大正十四年。

赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，昭和十四年。

赤沼智善《印度仏教固有名詞辭典》，昭和六年。

渡辺海旭《欧米の仏教》（《壺月全集》上卷），昭和八年。

金倉円照《印度古代精神史》（五六、仏教の聖典），昭和十四年。

赤沼智善《仏教經典史論》第一〈小乘經典史論〉，昭和十年。

中村元〈原始仏教聖典成立史研究の基準について〉（《日本仏教学会年報》第二一號，昭和三一年。《中村元選集》㉟〈原始仏教の思想下〉，昭和四六年。）

山田龍城《梵語仏典の諸文献》，昭和三四年。

拙著《律藏の研究》，昭和三五年。

前田恵学《原始仏教聖典の成立史研究》，昭和三九年。

渡辺照宏《お経の話》，昭和四二年。

三枝充徳〈相応部の経の数について〉（《宗教研究》一九二號），

³⁷ 前田恵學《原始仏教聖典の成立史研究》四八二頁以下。

昭和四二年。

拙著《初期大乘仏教の研究》，昭和四三年。

石上善應〈初期仏教における読誦の意味と読誦經典について〉

（《三康文化研究所年報》第二號，昭和四三年）。

H. Oldenber: The Vinayapiṭaka. Vol. I, Introduction, London, 1879;

T.W. Rhys Davids: Buddhist India. p. 161ff. London, 1903;

W. Geiger: Pāli Literatur und Sprache. Strassbrug, 1916 (B.

Ghosh, English translation. Calcutta, 1956);

E. Frauwallner: The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature. Roma, 1956;

J. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958;

F. Bernhard: Udānavarga. Band I, Göttingen, 1965; Band II, Göttingen, 1968.

J. W. de Jong: Les sūtrapīṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin. (Mélanges d'indianisme la mémoire de Louis Renou, Paris, 1968).

第七節 教團之發展與分裂

佛滅後的教團 佛入滅當時，佛教教團不過是傳佈於中印度一帶的地方教團。佛陀的出生地藍毗尼與入滅地拘舍羅位於中印度北邊，成道處菩提伽耶位於中印度南部，初次說法的初轉法輪處鹿野苑在中印度西部，這四個地方稱為「四大聖地」(cetiya)，佛滅後成為仰慕佛陀的信眾巡禮參拜的地方而繁榮起來 (DN. Vol. II, p.140)。早期佛教徒心目中的「中國」³⁸也認為是以中印度為中心。

但是佛滅後，傳道的腳步逐漸向西方及西南方推進，佛教教團慢慢地向這兩方面開展。這可能是中印度的南方為文都耶山脈所遮斷，東方為酷熱未開的荒地之故。一開始，特別往西南方傳道；在西方，佛教發展比西南方面緩慢，似乎是因為西方原是婆羅門教堅固的地盤。

傳聞佛陀在世時，已有向西南方面的西海岸傳道的事蹟。據阿含經所載，十大弟子之一的大迦旃延 (Mahākaccāna) 是阿槃提 (Avanti) 人 (阿槃提首都為優禪尼 Ujjenī)；他長於解析簡要的教說 (分別)，後來回到故國阿槃提教化國人。尤其他有一位弟子億耳 (Soṇakuṭikaṇṇa)，是在阿槃提隨大迦旃延出家的，後來想要到舍衛城拜訪佛陀，當時大迦旃延託億耳向佛陀請求在阿槃提、南路戒律方面的五項例外 (五事)，十分有名。「五事」之中，其中一項就是邊地不易聚合十位比丘，請准具足五位比丘便可授具足戒。一般都認為

³⁸ 宮本正尊《根本中の空》三七〇頁。

億耳出生於阿波蘭多 (Aparanta)，是位於優禪尼更西方的印度西海岸。

在上座部系諸律中，億耳為摩訶迦旃延的弟子；而大眾部系的摩訶僧祇律中，億耳則為富樓那 (Puṇṇa) 的弟子。富樓那出生於輸那國 (Sunāparanta) 的蘇波羅哥 (Suppāraka 又稱 Sopāra)，也是印度西海岸的海港，附近發現阿育王的碑文，較孟買稍北方。富樓那也是開悟後回到故鄉傳道，度化許多弟子。有一部有名的經典，內容便記載他向佛陀表白傳道的決意 (MN. No. 145)。也許由於他們的努力，這地方才能紮下佛教的根吧。阿含經中經常記載許多商人階層的佛教徒；他們從各地來到中印度經商，歸依佛教後，回到鄉里傳播佛教，富樓那和摩訶迦旃延便是其中之一。而且摩訶迦旃延除了到阿槃提外，還到過摩菟羅 (Mathurā, Madhurā 德里附近) 地區弘法，有記載他在該地說法的經典。

又根據經集彼岸道品〈序偈〉，住在哥達維利河上游的婆羅門跋婆犁 (Bāvarī)，聽到了佛陀的名聲，便差遣十六名弟子前往聽法。十六弟子由哥達維利河上游的布和城 (Patiṭṭāna, Paithan) 經過「南路」，即經優禪尼、卑地寫、喬賞彌、沙計多等，到舍衛城。而且當時這十六位婆羅門童子發問、佛陀回答的法語錄，被整理後流傳下來，即〈彼岸道品〉(Pārāyana-vagga)。這部經的巴利語文體顯得十分古老，與經集中的「八品」(Aṭṭhaka-vagga)，同樣被視為阿含經中最早成立的作品。但即使這些文體古老，與阿育王碑文的文體相較之下，似乎還是難以明確判斷兩者之新舊。光憑文體古老

就斷定是佛陀在世的作品，似乎過於牽強。而且記述聞法因緣的〈序偈〉，成立得比彼岸道品的本文還晚，因此似乎很難根據〈序偈〉的記述，便斷定佛陀在世時，他的名聲便已流傳到德干一帶。

不過，由上面各資料顯示，佛滅後，教團勢力的確逐漸向「南路」方面擴展。傳說阿育王子摩喜陀的出生地也在優禪尼，他傳佈到錫蘭的是巴利語佛教；一般認為，此一巴利語與阿育王碑文比較研究之下，和阿波蘭多附近的卡提瓦半島的吉爾那爾（Girnār）碑文最相近，可見阿育王時代，這地區的佛教已經十分昌盛了³⁹。

政治情勢 政治方面，佛陀晚年時，摩竭陀國王為阿闍世王（Ajātasattu）。據錫蘭所傳，釋尊入滅於王即位第八年。阿闍世雖然弑父即位，但卻是一位英明的君主，征服中印各地後，鞏固了摩竭陀國的王權。此後王朝廷續數代，至那竭陀薩加（Nāgadāsaka）王時，為人民所廢，由大臣蘇蘇那伽（Susunāga）即位，開創了蘇蘇那伽王朝；此時阿槃提已經被征服。但蘇蘇那伽王朝不久也滅亡，難陀（Nanda）王朝繼立。據載，難陀王朝征服了印度更廣大的領土，擁有強大的軍力，但只維持了二十二年便告滅亡。西元前三二六年，正當難陀王朝時代，亞歷山大帝率軍入侵西北印度。不過亞歷山大帝只征服西北印度便回師，於西元前三二三年客死巴比倫，印度中原也因此免於希臘人的蹂躪。

但是就在這種希臘人入侵的混亂之後，青年旃陀

³⁹ 關於佛滅後的佛教，參照前田惠學《原始仏教聖典の成立史研究》第一編。

羅尼笈多（Candragupta）舉兵，得宰相卡歐提略（Kautilya）之助，推翻難陀王朝，創立孔雀（Maurya）王朝，之後他掃除希臘人在西北印度的勢力，統一全印度，建立了強大的王國，統治王國達二十四年。其後由子賓頭沙羅（Bindusāra）繼位，在位二十八年，其子阿育王（Aśoka, Asoka）即位，時約西元前二六八年。

據錫蘭所傳，佛滅到阿育王即位為二一八年；據北方的傳承，則相距約百年。上述諸王統若屬實，則百年的時間過短。北傳《阿育王傳》記載，頻毗沙羅王到阿育王時代的蘇私摩（Susīma）為止，共有十二位王統治摩竭陀（大正五十九下，一三二中），但並沒有舉出諸王統治的年數。總之，難以決定到底阿育王即位於佛滅百年後，或是二一八年後。其中不能忽視政治史的資料，但是政治史的資料雜多，包含種種不一致之處，任何一份資料都很難獲得絕對的證據；但是一般認為，錫蘭傳的王統年代論較可信賴。只是從佛教教團發展史來看，也有無法全盤接受此一年代論之處。因此書中擬將王統的年代放入括弧內，以錫蘭傳及北傳的教團史為資料，來敘述佛滅後到阿育王時的教團發展⁴⁰。

第二結集與根本分裂 如前所述，佛滅後，教團向南路的方向發展，並逐漸往西方發展。西方佛教的有力據點為摩菟羅（Mathurā, Madhurā）是閻牟那河岸、距德里稍東南方的古都市。對中印度而言，位於相當遙

⁴⁰ 關於政治史，參照金倉円照《印度古代精神史》三三八頁以下。中村元《インド古代史上》二四三頁以下，二七七頁以下。塚本啟祥《初期仏教団教史の研究》六二頁以下。

遠的西方。摩菟羅是克里濕那信仰的發祥地，印度教的重要聖地，但是佛教突然間在此興盛起來，長期成為說一切有部的根據地。有記述摩訶迦旃延在摩菟羅傳道的經典，但沒有經典記載佛陀造訪此地；據傳，釋尊認為「摩菟羅有五禍」，迴避而過。總之，因為距離中印度十分遙遠，所以佛教需要相當的時間才能傳佈到這個地方。

發生於佛滅百年的第二結集時，摩菟羅似乎還不是佛教的有力據點。第二結集的起因是毗舍離（Vesālī）的比丘實行了十項違反戒律的問題（*dasa vatthūni* 十事），因此與反對者發生爭執。為了裁定這項爭端，集合七百位比丘於毗舍離；當時十事以違反戒律而遭否定。根據記載錫蘭王統史的《島史》（*Dīpavaṃsa*），七百人集會主要審議十事，隨後便結集聖典，所以稱此七百人會議為第二結集⁴¹。但律藏的「七百犍度」只說審議十事，並未言及第二結集。

十事是：一、鹽淨；二、二指淨；三、聚落間淨；四、住處淨；五、隨意淨；六、久住淨；七、生和合淨；八、水淨；九、不益縷尼師壇淨；十、金銀淨，都是和戒律有關的事項⁴²。這些都是二五〇戒中禁止的，然而

⁴¹ 關於「第二結集」，參照赤沼智善《仏教經典史論》八四頁以下。拙著《律藏の研究》六七一頁以下。金倉円照《印度中世精神史中》二一六頁以下。塚本啟祥，前引書二〇八頁以下等。
・M. Hofinger: *tude sur le Concile de Vaiśālī*. Louvain, 1946.

⁴² 關於「十事」，參照金倉円照〈十事非法に対する諸部派解釋の異同〉（金倉円照《インド哲学仏教学研究I》，昭和四八年）。

從有許多難以實行之處，所以想要當作是例外的角度來看，可以視為是要求放寬戒律的運動。尤其第十「金銀淨」，本來戒律中比丘受持金銀是被禁止的，然而卻要求放寬此戒，為十事中最大爭議處。以下根據律〈七百犍度〉簡述此一問題。佛滅百年頃，比丘耶舍·迦蘭陀子遊行至毗舍離，發現毗舍離的比丘接受信眾布施的金銀，便加以指責，但反而受到毗舍離比丘的擯斥，便向西方比丘求援。

耶舍求援的是阿槃提與南路的比丘

（Avanti-Dakkhiṇāpatha）及波利邑（Pāṭheyyakā）比丘。阿槃提、南路方面，迦旃延及富樓那已經前往傳道了，因此佛滅百年時，極可能已有有力的僧伽。此外，「波利邑比丘」是指住在波利地區的比丘；波利邑似乎是在拘舍羅國西方。這是距舍衛城稍遠的西方，包括僧伽施（Saṃkassa）和曲女城（Kaṇṇakujja）等地區，再稍往西行便是摩菟羅。此波利地區應該有有力的教團。當時西方有力的長老比丘為三浮陀·商那和修（Saṃbhūta Sāṇavāsī），住在阿浮恆河山（Ahogaṅga）。另一教界長老離婆多（Revata）住在須離耶（Sorreyya）。離婆多所住的須離耶可能是在僧伽施附近，僧伽施是恆河上游的沿岸都市，由此往西直行兩百公里即到達摩菟羅。波利以僧伽施等地為中心，與阿槃提、南路共為佛滅百年時，西方佛教教團的中心地；稍事擴大後，即為「摩菟羅佛教」。因此佛滅百年時，佛教教團逐漸越過中印度，往西方拓展開來。

雖然十事之諍因耶舍向西方比丘求援，似乎成了

東西比丘之爭，但是東方（摩竭陀及毗舍離）比丘之中，也有反對十事的，所以可以視為放鬆地持戒、希望承認例外的寬容派比丘，以及主張應徹底嚴守戒律的嚴格派比丘之對立。到了佛滅百年時，比丘人數隨僧團的擴展而增加，思想也產生差異，所以這樣的對立就很有可能在教團中發生。在這次會議中，嚴格派的主張似乎全面通過，也許是因為長老比丘中以嚴格派居多。東西方各推選四位代表後，由他們審議，決定可否。由於被選為代表的都是長老比丘，所以十事都被判為「非事」。但好像有很多比丘不服這項判決，於是成為教團分裂的原因。

也就是說，不同意這個決定的比丘集合起來，成立了大眾部（*Mahāsaṃghika*），因此教團分裂為上座部（*Theravāda*, *Sthaviravāda*）與大眾部，稱為「根本分裂」。「大眾部」含有人數眾多的意思，因此這個名稱也顯示出寬容派比丘的數量很多。北方佛教所傳的資料中，《異部宗輪論》敘述部派佛教分派的順序及各個部派的教理；在這部《異部宗輪論》中記載，根本分裂的原因就是「大天五事」。但這是將枝末分裂的原因回溯到根本分裂的原因，許多學者認為這種看法是錯誤的。十事的事件發生於佛滅百年一事，在諸部派的律藏及許多資料中都如此記載。而且根本分裂發生於佛滅百年一事，錫蘭傳的《島史》（*Dīpavaṃsa*）、《大史》

（*Mahāvāṃsa*），以及北傳的《異部宗輪論》同樣都有記載。關於部派分裂，此外還有西藏的種種傳承。南北兩傳「佛滅百年，上座、大眾兩部分裂」的一致說法，

是十分合理的見解。然而因為十事發生於佛滅百年一事，上座部、說一切有部、化地部、法藏部等各部派戒律也都有記載，因此理應斷定這就是根本分裂的原因。只是如果將「大天五事」視為是隨著「十事」而發生的，也不無可能。所謂「大天五事」，是指名為大天

（Mahādeva）的高僧提倡的五項主張，即「一、餘所誘；二、無知；三、猶豫；四、他令入；五、道因聲故起」等五事，這是貶低阿羅漢悟道的說法。載於北傳有部前述的《異部宗輪論》、《大毗婆沙論》，南傳上座部的《論事》也有收錄，可以視為部派佛教時代的爭議之一。

此外，談到大眾、上座的分裂，是發生於印度遼闊的地域上，而且是交通不便的時代，是以大概無法在短時間內就分裂完成。因此不能斷定出何時發生分裂？費時多久完成？總之，應該是佛滅百年後就發生分裂，因此在各地的現前僧伽中，還持續著關於分裂的種種爭執。而且根據《異部宗輪論》，大眾部的教理顯示出佛身論與菩薩觀的進步思想，但這可能表示大眾部後期的發達思想，似乎不是最初分裂就有這麼發達的思想。

僧團的傳承與商那和修 各部律藏的〈七百犍度〉一致提到，佛滅百年時的教團長老，東方為一切去（Sabbakāmi），西方為前述之離婆多·商那和修，二者都是錫蘭傳承中的重要人物；其中，商那和修和北方的傳承有共通處。

北傳的《大業譬喻》（Divyāvadāna）、《阿育王傳》、《阿育王經》、《根本有部律雜事》等，列出釋尊滅後教

團的師資，依次為：大迦葉（Mahākāśyapa）、阿難（Ānanda）、商那和修（Śaṇakavāsi）、優婆笈多（Upagupta）。此外，商那和修的同門為末田地（Madhyāntika），末田地是阿難入滅前所度的弟子，所以大約和優婆笈多同時代。一般認為，其中的商那和修、優婆笈多、末田地等，和錫蘭的傳承有關。

律藏的七百結集中提到的三浮陀·商那和修是阿難的弟子；《阿育王經》等所說的商那和修也是阿難的弟子，兩人都是佛滅百年時的人。〈七百犍度〉所說的商那和修住在阿浮恆河山，《阿育王經》所說的三浮陀·商那和修住在摩菟羅國優留曼荼山（Urumuṇḍaparvata）（Divya. p. 349）。山名不同，但都記載兩山可行舟（阿浮恆河山可能是指面向恆河的山）。錫蘭傳的傳承次第為優婆離、達索加、蘇那拘、私加婆、目犍連子；商那和修不在此傳承中。但傳說為阿育王老師的目犍連子帝須（Moggaliputta Tissa）也住在阿浮恆河山（Samanta. p.53）。而且阿育王曾派船自阿浮恆河山延請他到華氏城（Pāṭaliputra）。北傳以商那和修的弟子優婆笈多為阿育王的老師，繼老師之後住在優留曼荼山。根據《阿育王傳》等記載，阿育王遣舟去迎接優婆笈多，他也乘舟來到華氏城。從這點看來，兩山名稱雖不同，卻頗有共通處。只是北傳的商那和修沒有「三浮多」的名稱，因此不能直接認為是同一人，但兩者都是阿難弟子，年代也都在佛滅百年，住處也類似，所以極有可能是同一人。

據錫蘭的《島史》、《大史》、《善見律》（Samantapāsādikā）等記載，律的傳承依次為優婆離

(Upāli)、達索加 (Dāsaka)、蘇那加 (Sonaka)、私加婆 (Siggava)、目犍連子帝須。南傳以目犍連子帝須為阿育王師，則阿育王時教團已歷經五代。北傳的《阿育王傳》等，到優婆笈多為四代。錫蘭傳的律的傳承中沒有出現三浮陀、商那和修，也許是因為師徒的傳承不同。由於南傳是律的系譜，所以是優婆離的系統。目犍連子帝須的和尚為私加婆，私加婆的和尚是蘇那加，順次往上推至優婆離。相對於此，商那和修是阿難弟子，所以未列入此一傳承中。這是因為系統不同的關係。

北傳的《阿育王經》等記載，優婆笈多的和尚為商那和修，商那和修的和尚為阿難；但阿難的和尚是否為大迦葉，很令人懷疑。巴利律中記載，阿難的和尚為貝拉塔西沙 (Belatṭhasīsa) (Vinaya Vol. IV, p.86)；也許阿難的和尚就不是大迦葉。那麼為何成立大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多的傳承呢？可能是佛滅後的教團中，大迦葉主持第一結集，同時也是最有力的長老。阿含經也記載了大迦葉受尊崇的事，如佛陀邀迦葉分半座而坐、請他說法、佛的糞掃衣與迦葉的麻布僧伽梨交換等。在舍利弗、目犍連去世及佛滅後的教團中，大迦葉本身及他人一致公認，他是繼佛陀之後最有力的長老。因此，在談到相承的時候，由於立了幾乎籍籍無名的阿難的和尚，阿難的門下可能為了提高傳承的權威，便摻入了從迦葉到阿難的「法藏付囑」之說。但實際上，阿含經和律藏中，有許多迦葉和阿難不和的傳說。例如律藏〈五百犍度〉中有一個很有名的傳說：第一結集後，迦葉指出阿難的數項過失，強迫他懺悔。此外也有不少

顯示出兩人不和的傳說，尤其有許多傳說是阿難的徒眾非難年老的迦葉。一般認為，也許是佛滅後的教團中，一開始大迦葉的勢力較強，之後阿難的徒眾的力量也逐漸增強。

阿難與西方極有緣，阿含經中記載不少阿難在喬賞彌的瞿師羅園（Ghositārāma）教化的教說（赤沼智善《印度仏教固有名詞辞典》二五～二八頁）；喬賞彌位於中印度西方。如此一來，由於阿難多在西方教化，所以也有許多弟子向西方發展。據載，第二結集時，代表的八大長老中，就有六位是阿難的弟子。可能因為阿難是佛滅以後，佛弟子中住世較久的；因此他的弟子在佛滅百年時，正是教界中輩份最高的長老比丘。就年齡而論，這樣的推測極有可能（據載，佛入滅時，阿難身為侍者，「侍者」的工作不是由長老比丘擔任，當時他也許是五十歲左右。《長老偈注》及《大智度論》記載，阿難侍佛二十五年。若出家後便為佛陀的侍者，則佛入滅時，阿難為四十五歲，因此其後可能還活了三十年至四十年）。據《阿育王經》等記載，阿難的弟子商那和修出生於王舍城，往西方的摩菟羅弘化；前述的優留曼荼山就在摩菟羅。他的弟子優婆笈多據說出身於摩菟羅（大正五〇・一一四中，一一七中）。亦即商那和修時代，佛教已經拓展到摩菟羅了。

錫蘭傳承認主掌第二結集的代表比丘多是阿難的弟子，而且自家相承的系譜出自優婆離系統，可能是因為摩喜陀的和尚實際為目犍連子帝須。錫蘭佛教中最重要的人物，就是傳法到錫蘭的摩喜陀，他的和尚為目犍

連子帝須，依次上推至優婆離；因為這種和尚～徒弟的傳承，在表示自己受戒的正當性方面十分重要，所以摩喜陀的系譜幾乎不可能會被遺忘或故意混淆記憶。對教團來說，這是很神聖的問題。至於優婆離到目犍連子帝須之間的蘇那加、私加婆等，在教團史上沒有記載他們的事蹟，一般認為，這只是表示師徒相承的真實性而已。因為這是自和尚至弟子的系譜，所以並不意味蘇那加、私加婆為當代教團的統理者。

如上所述，以錫蘭傳所見的律相承的世代而言，自佛滅至阿育王有五代。但是在北傳《阿育王傳》等傳承中，一般認為，因為阿難的弟子商那和修壽命較長，所以到阿育王時只有四代。從阿難到商那和修、乃至優婆笈多，是「和尚與弟子」的關係，但是迦葉和阿難並非和尚與弟子的關係，所以北傳的相承似乎採取「法藏付囑」的方式。總之，北傳認為優婆笈多是阿育王師，迎自優留曼荼山；而南傳則以目犍連子帝須為阿育王師，迎自阿浮恆河山。兩者雖有共通點，但如果視為同一人似乎很勉強。到底誰是阿育王師？或者兩人都是阿育王師？目前尚難決定。總而言之，僅以這種教團的承續來看，自佛滅到阿育王即位為二一八年的南傳說法，時間確實過長，不如北傳的一一六年來得恰當。

末田地與傳道師之派遣 其次關於末田地 (Madhyāntika)，南北兩傳也可以見到共通點。據北傳說，末田地是阿難的最後弟子，佛滅百年時，行至罽賓 (Kāśmīra) 造坐禪處而住，並教化其地的惡龍，宏佈佛法，教導居民種植鬱金香維生。若根據錫蘭傳則為，

阿育王時，因目犍連子帝須的倡議，自教團中派遣傳道師；當時派遣諸大德到九個地方，末闍提（Majjhantika）被派遣到迦濕彌羅和犍陀羅。末闍提與五比丘同往迦濕彌羅，以神通力教化惡龍，向民眾宣說《蛇譬喻經》

（Āsīvisopama-sutta）來教化他們。南北兩傳的末田地 and 末闍提可能指同一人。北傳末田地是阿難的最後弟子，可以說與優婆笈多同時代。如果將優婆笈多視為是阿育王時代的人，則很有可能是，由於王歸依佛教，佛教自然容易普及全印度，所以發展到摩菟羅的當時，由末田地到迦濕彌羅開化。

根據錫蘭的傳承，當時派遣自摩竭陀教團的大德，除末闍提外，另有以下幾人，各率五位比丘同行。比丘要有五人才能組成僧伽，授具足戒。因此五位比丘是僧伽活動的最小單位。

派遣地

所說教法

大天 Mahādeva

摩醯娑慢陀羅

Mahisamaṇḍala 《天使經》

勒棄多 Rakkhita

婆那婆私 Vanavāsī

《無始相應》

曇無德 Dhammarakkhita

阿波蘭多迦

Aparantaka 《火聚喻經》

摩訶曇無德 Mahādhammarakkhita

摩訶勒陀 Mahārāṭṭha

《大那羅陀迦葉本生經》

摩訶勒棄多 Mahārakkhita

與那勒迦 Yonaloka

《迦羅羅摩經》

末示摩 Majjhima

雪山邊

Himavantapadesa

《轉法輪經》

須那迦 Sonaka 鬱多羅 Uttara

金地國 Suvannabhūmi

《梵網經》

摩喜陀 Mahinda

錫蘭島 Laṅkāḍīpa

《小象跡喻經》等

大天的派遣地摩醯娑曼陀羅，約指那爾摩陀河南方。也有說是指邁伊索爾。《善見律》說大天與末闍提同為摩喜陀的具足戒師（ācariya）。在有部的傳說中，大天有二：一為倡「五事」而造成根本分裂的大天，另一為住大眾部制多山（caitika）中，倡「五事」而造成制多山部分裂的大天。後者的大天為佛滅後兩百年的人。制多山在基斯特那河中游，亦即位於安達羅地區。正如根本分裂的大天是架空的人物一般，也很難決定後一大天是否與目犍連子帝須所派遣的大天為同一人。一般認為，阿波蘭多迦就是富樓那曾經教化過的西海岸地區；摩訶勒陀即今孟買附近的馬哈拉修多那

（Mahārāṣṭra）；與那勒迦是北印度希臘人的世界；雪山邊即雪山地區；金地國在靠緬甸的東印度一帶。

其中，在雪山弘化的，除末示摩外，還有迦葉氏（Kassapagotta）、阿拉迦提婆（Alakadeva）、妙聲（Dundubhissara）、娑訶提婆（Sahadeva）等五人。從桑其（Sānchi）的第二塔所發現的幾個古代骨壺中，含有雪山傳教師迦葉氏（Kāsapagata）和末示摩（Majjhima）的遺骨；因此一般都已經承認，末示摩等傳教於雪山。

此外據載，摩喜陀將前往錫蘭時，在桑其附近的卑地寫山（Vedisagiri）精舍整理行裝，辭別生母後，再與五位比丘前往錫蘭。可能是從優禪尼出印度西海岸，沿海岸乘舟南下，繞過印度半島的尖端抵達錫蘭。這些派遣傳道師的事情，一部分可以由碑文證明，可見大多是事實。

綜觀以上所說，阿難開化喬賞彌，佛滅百年，教團擴及僧伽施、曲女城、阿槃提、南路。此外商那和修、優婆笈多開化摩菟羅，然後派遣傳教師到迦濕彌羅、南印、雪山地區等地。商那和修、優婆笈多時代的教團活動區域，和下一個時代傳教師的派遣地銜接得很順；所以傳道師的派遣時間，約在佛後百年至百五十年之間，並無牽強之處。若以阿育王即位於佛滅後二一八年，則自商那和修至目犍連子帝須間，產生了一百年的斷絕，在這段期間內，教團的活動似乎休止了。

第三結集 如上所述，南北兩傳雖有出入，但也有共同處：到阿育王時代為止，僧伽歷經四代乃至五代，開始弘化迦濕彌羅。這時候南方似乎也跟著擴展到德干地區。然而就錫蘭傳來看，雖然阿育王時派遣傳教師到各地，卻不應將之視為僧伽分裂後，某一部派的事業。錫蘭《島史》第五章記載，第二個百年間發生枝末分裂，產生了十八部。而且因為已經把這視為是阿育王以前的事，因此大眾系的制多山部等，都在阿育王即位以前便在安達羅地區確立了。此外法藏部和飲光部也從有部分裂出來，故迦濕彌羅的有部在阿育王前也已建立了堅固的地盤。這樣的地區，如果再派遣傳道師前去，

便有矛盾之處。至於化地、犢子、正量、法藏等部，也不可能全部都成立於中印度。亦即阿育王以前，佛教已遍及印度全境，部派分裂也已告一段落，這時談派遣傳教師豈不令人難以理解？因此錫蘭傳認為枝末分裂至兩百年，但是之後又會和派遣傳教師的說法相矛盾。只是派遣傳教師和部派分裂如果都是事實，則應以北傳所說的派遣傳教師在部派分裂之前較為合理（錫蘭傳中，十八部分裂是在阿育王之前一事，參照本書一三七頁）。

若照錫蘭傳所載，早在阿育王以前就有部派分裂，那麼就難以理解阿育王時，僧伽有紛爭；紛爭其實應該視為分裂的前兆。根據錫蘭傳，阿育王時代，華氏城的僧伽發生爭執，為了息諍，便到阿浮恆河山中迎請目犍連子帝須；可能是當時中印度的僧伽發生爭執。又根據阿育王碑文，喬賞彌、桑其、鹿野苑等地，有嚴禁破僧、破僧比丘要驅逐還俗的法敕（頒刻法敕一事，顯示出已經歷經長期性的爭執）。這些法敕刻置的地點，是第二結集時，西方比丘、阿槃提、南路比丘等的有力根據地，可以將此解釋並接受為，「十事」後根本分裂的情況。

錫蘭傳中，目犍連子帝須受請到華氏城後，令異端者還俗，根據分別說（*vibhajjavāda*）淨化僧伽，然後召集千人舉行第三結集，為了提出標準說法而編集《論事》（*Kathāvatthu*），時為阿育王即位第十八年。但是如果照錫蘭傳所說，在部派分裂完成之後，則依分別說淨化僧伽是否可能？此外喬賞彌、桑其、鹿野苑等地的僧伽之諍是否也平息得了？至於談到挑選千人比丘

結集，是否可能包括其他部派的比丘？這些事恐怕都不可能。因此，就整個印度佛教僧伽的行事來看，很難承認有第三結集。只是在上座部內部，從事《論事》的編集是事實，因此應該還是有舉行結集，但不是在阿育王時代，也許是再早一百年以前。《論事》採錄各部派的教理而加以批判，因此學術上認為它的成立應在部派成立之後，亦即西元前二世紀後半。此時約為阿育王後一百年。所以如果承認有第三結集的話，應該只是西元前二世紀後半，上座部所舉行的會議而已。

從以上各點看來，照《錫蘭傳》的說法，阿育王以前部派已分裂完成，以及自佛滅至阿育王即位有二一八年，從教團發展史的立場來看，這兩件事都很難成立。至阿育王為止，僧伽傳承四至五代，其年代以「百餘年」為妥。而且在種種資料之中，只有錫蘭的傳承資料主張阿育王為佛滅二一八年之說，在印度本土之中，沒有類似的資料。《大唐西域記》（大正五一·九一八中）記載，錫蘭王曾於菩提伽耶建大覺寺，造錫蘭僧的宿舍。此外納加爾朱納貢達也有錫蘭寺（參照本書二七七頁）。由此看來，印度本土與錫蘭曾有交流，然二一八年說似乎不見流傳。在印度本土，「佛滅百年」或「百餘年出世」之說較佔優勢。法顯於西元四一六年自印度回國，曾順路到錫蘭，在無畏山寺留住兩年；在那裡，他聽到「泥洹已來一千四百九十七歲」（大正五一·八六五上）。亦即把佛滅說成西元前一千多年，因此與二一八年說有出入。可見錫蘭應該也有不同於二一八年的說法。

此外印度本土的資料中，幾乎都持佛滅百年（百餘年）之說，如《大莊嚴論經》卷九（大正四·三〇九下）、《僧伽羅刹所集經》卷下（大正四·一四五上）、《賢愚經》卷三（大正四·三六八下）《雜譬喻經》卷上（大正四·五〇三中）、《眾經撰雜譬喻》卷下（大正四·五四一下）、《雜阿含經》卷二三（大正二·一六二上）、《天業譬喻》（*Divyāvadāna* p.368）（ed. by Vaidya, p.232）、《阿育王傳》卷一（大正五十一·九九下）、《阿育王經》卷一（大正五十一·三二上）、《大智度論》卷二（大正二五·七〇上）、《分別功德論》卷三（大正二五·三九上）等，以及玄奘《大唐西域記》卷八（大正五一·九一一上），都以阿育王為佛滅百年出世；義淨《南海寄歸內法傳》卷一（大正五四·二〇五下）為「一百餘年」。這顯示出玄奘和義淨時代，印度流行百年說。《異部宗輪論》中，藏譯本為「百年後」，漢譯本為「百有餘年」（大正四九·一五上）。《十八部論》、《部執異論》同為「百十六年」（大正四九·一八上，二〇上）（但元、明版《部執異論》作一六〇年）。又，《大乘無想經》卷四（大正十二·一〇九七下）為「百二十年」，《摩訶摩耶經》卷下（大正十二·一〇九七下）為「二百歲以前」。清辨（*Bhavya*）《異部分派解說》（北京版五六四〇）中，在上座部的傳說方面，認為佛滅百六十年法阿育王治世時，發生根本分裂。

重視最後清辨「百六十年」說的學者，便根據元明版的《部執異論》，認為《異部宗輪論》所說也應該是百六十年。但是比元明版更早的宋版、高麗版《部執

異論》作「百十六年」，其他沒有可以支持百六十年的資料，所以《異部宗輪論》方面，還是以「百餘年」或「百十六年」為正確。此外「百十六年」說不過是清辨所記述的各種傳說之一，資料的成立年代也較晚，而且和同是上座部所傳的「二一八年」要如何調和呢？很難找到十分可靠的資料。

以上從教團的發展史及典籍資料看來，以阿育王出世於佛滅百年（百餘年）較為恰當。但是自摩竭陀王統譜的發展看來，一一六年的年數太少了，於是就產生了採用二一八年說的理由，或者也有折衷兩者，取一六〇年。但是，根本無法同時採用各說法。在敘述佛教教團的發展時，二一八年說其實是不可能的。

總結地說，佛滅後教團向西方及西南方向發展，長壽的阿難似乎成了教界有力的長老。其後阿難弟子商那和修見重於西方教團，但是教團還沒有發展到摩菟羅。東方教團長老有一切去上座，西方則有離婆多上座。此時發生「十事」事件，長老於毗舍離集合，審議問題。爭議完全解決了，但是有許多比丘對審議結果不服，此事便成了往後分裂為大眾部與上座部的原因。亦即百年左右起，一時之間，各地僧伽的紛爭似乎不斷發生。但在商那和修晚年，教域擴展到摩菟羅。而且才過百年，阿育王便即位。此時商那和修等已逝世，教團為優婆笈多和目犍連子帝須時代。阿育王歸依佛教後，便將他們迎請到華氏城。北傳說阿育王由於優婆笈多的勸說，一同參拜佛跡，於各地建塔。阿育王巡禮佛跡一事，已從阿育王的碑文證實。接著關於目犍連子帝須，據南

傳說，為了平息華氏城的僧伽之諍，倡議派遣傳教師到各地去。當時末田地前往迦濕彌羅，末示摩和迦葉氏前往雪山，大天則到南印度。由於阿育王的歸信和支持，佛教得以遍及全印度。但阿育王在世時，教團的分裂只是表面化，尚未成定局。王滅後，教團的分裂也隨著孔雀王朝的衰微而成為事實，這就是上座、大眾的根本分裂。因此根本分裂發生於阿育王之前，而實質上的分裂則可能在其後。但是如果僧伽廣布全印，教理上的歧見再加上地域的特性，教團內便無可避免地發生種種的枝末分裂，其後不久，應該就發生枝末分裂了。

參考書目

關於第一、第二結集，律藏的〈五百犍度〉、〈七百犍度〉為第一手資料。此外還有錫蘭的《島史》（*Dīpavaṃsa*）、《大史》（*Mahāvamsa*），皆為 P.T.S. 所出版。H. Oldenberg 的《島史》英譯、W. Geiger 的《大史》英譯，同上。日譯為《南傳大藏經》第六〇卷。（譯注：《漢譯南傳大藏經》第六五卷，又有慧炬出版社異譯）

第三結集只有錫蘭有傳承，記載於上述的《島史》、《大史》中。此外也記載於《善見律毘婆沙》（收錄於大正藏第二四冊）及其原典 *Samantapāsādikā*（P.T.S. 出版）中。

關於部派分裂方面，上述的《島史》、《大史》、*Sāsanavaṃsa*, ed. M. Bode, PTS., 1897，以及北傳的《異部宗輪論》（漢譯為異部宗輪論、十八部論、部執異論三個譯本，收錄於大正藏第四九

冊。國譯大藏經論部第十三卷，三譯對照，木村泰賢、干潟龍祥日譯。加上慈恩注釋的《異部宗輪論述記發軔》更為方便）。此外有藏譯，即影印北京版西藏大藏 Vol. 127, Nos. 5639-5641.（寺本婉雅日譯，收錄於《西藏語文法》）。也可以參考《法顯傳》、《大唐西域記》Kathāvatthu(《論事》及佛音注 Mrs. Rhys Davids: Points of Controversy. 1915)。碑文也是有力的資料（參照靜谷正雄《インド仏教碑銘目録》，Parts 1-3, 1962-5）。《阿育王傳》、《阿育王經》（收錄於大正藏第五〇冊）。Divyāvadāna No. 26 Pāṃśupradānāvadāna, No. 27 Kuṇālāvadāna.

現代學者的著作方面，為前述所舉的諸研究。

木村泰賢、干潟龍祥《結集史分派史考》（國訳大藏經論部第十三卷），大正十年。

寺本、平松《西藏訳異部宗輪論》，昭和十年。

佐藤密雄、佐藤良智譯注《論事附覺音注》，昭和八年。

塚本啟祥《アショ〜カ王》，昭和四八年。

N. Dutt: Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools. London, 1925.

Andr. Bureau: Les Sects Bouddhiques du Petit V. hicule. Saigon, 1955.

. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958, p.13ff.

第八節 阿育王與佛教

法敕 阿育王的佛教一般都附隨於原始佛教來說，因為阿育王的佛教和原始佛教的關係較密切，與部派佛教較無關連。阿育王（Asoka, Aśoka 譯為阿育或無憂）的即位年代是西元前二七〇年左右（在位年間：西元前二六八～二三二）。這是根據阿育王「十四章法敕」第十三章所記，由當時西方五王在位的年代推算出來的。除了國內，阿育王也派遣宣布正法的使臣到鄰國，在這些鄰國中，舉出敘利亞、埃及、馬其頓等五王的名稱。由這些王的在位年代，便可推算出阿育王的即位時間。五王年代的決定有若干出入，公認有二到十年之間的差數，一般認為，將來沒有什麼大的變化。在沒有歷史的印度，阿育王的即位年代極為珍貴，成了古代史年代的推算基準。此外根據錫蘭的《大史》（XX. 6），阿育王在位三十七年；而根據古傳書（Purāṇa）等，則為三十六年。關於阿育王的歷史，碑文是第一手資料，此外也可以利用錫蘭傳的《島史》、《大史》、《善見律毗婆沙》等，以及北傳的《阿育王傳》、《阿育王經》、《天業譬喻經》等的傳說。

根據傳說可知，阿育王早年十分殘暴，殺了許多人。但是其後因為歸依佛教而施行善政，因此被稱為「法阿育」。但是從碑文上推斷，阿育王似乎是即位第七年歸依佛教，成為佛教徒；不過，最初兩年半對佛教並不十分熱衷。即位八年後，攻打迦陵伽國；當時眼見許多無辜者被殺或淪為戰俘、失去雙親、離開孩子、夫婦離異等慘狀，深深體會到戰爭的罪惡。從而體悟暴力的勝

利並不是真正的勝利，「法勝」(dhamma-vijaya)才是真正的勝利。從此一年多之間，親近僧伽，熱心修行，即位十年後，到達「三菩提」(Sambodhi)。所謂「三菩提」，就是「開悟」的意思，這被解釋為阿育王開悟，也被解釋為阿育王前往佛陀開悟的菩提伽耶。此後阿育王便開始「法的巡禮」，參拜佛跡。碑文上說王即位二十年，參訪藍毗尼園。王熱心修行，為樹立、增長法而努力，據說他為了讓人民看到天宮的情景，甚至負責為不曾與天界聯繫過的世人，與天界聯繫。

王即位十二年後，頒布他所體悟的法，並命刻碑永存後世，這項工作一直延續到即位第二十七年。其中有磨岩壁所刻的法敕稱為「摩崖法敕」，以及磨砂岩柱所刻的法敕稱為「石柱法敕」。摩崖法敕有大小兩種：大摩崖法敕(Rock edict)主要位於當時的國境，在基爾那爾(Girnār)等七個地方發現，共刻有十四章法敕，內容是十分長的句子，最具代表性。小摩崖法敕(Minor rock edict)發現於中印、南印等七個地方，記述阿育王如何修學佛教等事，是和佛教關係密切的碑文。刻上王所推薦的「七種法門」，便是在白拉特(Bairāt)發現的小摩崖法敕。其次，石柱法敕也有大小兩種，大石柱刻有六章或七章法敕，主要在中印度六個地方發現；和摩崖法敕一樣，以說明法的內容為主，這是即位二十六年後所作。小石柱法敕發現於鹿野苑、桑其等佛教遺跡，是勸誡僧伽分裂等與佛教教團有關的法敕。石柱法敕方面，在石柱頂端刻有動物雕像，特別是鹿野苑的石柱，柱頂雕有四隻背對背的獅子像，下有法輪，此一精緻的

雕刻已成為印度獨立後的國徽。

這些碑文自十九世紀初起，陸續被發現，至本世紀後，也作了發現報告。最近，於西元一九四九年時，從阿富汗的藍帕卡（**Rampāka**）發現阿拉梅語的碑文，接著在西元一九五八年時，自犍陀哈爾（**Kandahār**）發現兼有希臘語及阿拉梅語的阿育王碑文。西元一九六六年，在德里市內作了摩崖法敕的發現報告。至今已經確認了三十個以上的法敕存在。此外自西元一八三七年首先由普林塞普（**James Prinsep**）解讀碑文以來，碑文的研究有了長足的進步。但是內容方面，至今還是有些地方無法完全清楚。

阿育王的法 阿育王認為，自己及其他人應遵守的「法」，是根據「人生而平等」的佛陀教說而來，是愛護生物、言語真實、寬容、忍耐、濟助窮困等道德規範上的誠實與慈悲的理念。這雖然很單純，但是阿育王相信，這是萬人應守的、不變的真理，希望流傳萬代，所以命人刻於法敕上。

在所有的法敕中，王一再誠勉尊重生命；禁止無目的的殺生，即使非殺不可，也禁止殺懷孕、哺乳中的動物。此外並建立人、畜兩種醫院、栽植藥草及行道樹、掘井、建休息處及供水站等，增進人畜的安樂。這些作為都是基於對一切生物的憐愍（**dayā**）。

此外王一再耳提面命，要順從父母、尊敬師長，以及對朋友、熟人、婆羅門、沙門、窮人、隨從、奴僕等應有的禮節，這顯示出對人格尊嚴的正確認識。更鼓勵布施婆羅門、沙門、窮人等。王本身也停止狩

獵等娛樂，改為法的巡行（dharma-yātra），他拜訪宗教師及耆宿長老，給予布施（財施）、接見人民、教誡正法（法施），視這種法的巡行為無上快樂；法敕中說，沒有比法的布施、因法而生的親善、法的分享還殊勝的布施了；並且說，由於法的布施，現世得好報，而且來世也產生無限的功德。在尊重布施的同時，「少耗費、少積聚」，以免滋生貪欲。

王特別勤於政務，下令不管是在用餐、在後宮、在花園，隨時可以上奏政務。阿育王認為行善政是國王對國民應盡的義務；他說，增進世間的利益是王的義務，沒有比利益世間還崇高的事業。法敕中說，王這麼努力，都是為了償還債務～～對一切有情應盡的義務，而且是為了使人們現世得安樂，後世能昇天。他也說，「一切有情皆為我子」。

據阿育王所說，法就是善（sādhu）。法的定義就是，煩惱少（alpāsrava）、善行多（bahukalyāṇa）、悲憫（dayā）與布施（dāna）、真實（satya）、清淨的行為（śauca）。也說法的完成（dharma-pratipatti）就是愛、布施、真實、清淨、柔和（mārdava）、善（sādhu）。他並且警告說，即使是布施，如果欠缺了自制（samyaama）、報恩（kṛtajñatā）、堅固的誠信（dṛḍhabhaktitā），還是屬於賤民；而且會導致狂惡、不仁、憤怒、高慢、嫉妒等煩惱。並說，「行善並不難，任何人只要著手去做，就很容易」，「我已做了許多善事」。

阿育王心目中的法如上所述；為使善法增長，有兩種方法：即「法的規定」（dharma-niyama）和「法的

靜觀」(dharma-nidhyāti)。法的規定指阿育王所頒布的「規則」。尤其指王禁止殺害生物的規則。這個規則是使人民實踐不殺害生物的法。至於法的靜觀為沉心觀想法，亦即經由觀想法能更深刻理解不殺生的意義。因為這個會引導人更深一層地不殺害生物，因此法的靜觀比法的規定更殊勝。阿育王特別重視不殺害生物、尊重生命及人格，即使對於已經判死刑的囚犯，也准赦三天。法敕中記載，即位二十六年後，釋放犯人二十五次。王的法的本質，就是使人自覺到生命本質的可貴，進而自然引發為慈愛、布施、真實語、清淨（清淨行）、順從父母、正確地待人處事、回饋社會等。這些使法的內容更為豐富。

王為了使正法永行於世間，即位第十三年時，任命教法大官（Dharma-mahāmātra），下令每五年巡迴國內一次，推動「教誡正法」。為使正法流傳萬代，命人刻摩崖法敕等。但是最大的法敕「摩崖法敕」（十四章法敕）中，並沒有明言此法是基於佛教。因此有人認為，阿育王的法並不是佛教的法的觀點；不過也很難在佛教以外找到阿育王的法的根據。例如「法典」(Dharmaśāstra 例如《摩奴法典》)等的「法」，意思是刑法、民法。正理派也宣說「法」，耆那教也宣說「法」、「對法」，但是這些法的概念和阿育王的法大異其趣。吠陀及奧義書系統也宣說法，相較之下，意義和阿育王的法較接近，但是也不完全相同。而且奧義書的中心思想是「梵我一如」的思想，法在奧義書中並不是特別受重視的概念；此外在《薄伽梵歌》中，宣說了「自我義務」(svadharma)

方面的實踐，並舉出種種道德的項目，其中可以看到與阿育王的法共通的項目；但因為《薄伽梵歌》的立場是容忍戰爭，所以在根本立場上與阿育王的法就不同。相對於此，佛教是最重視法的宗教，在佛教，法是佛、法、僧三寶之一。而且在小摩崖法敕及小石柱法敕中，都顯示出阿育王是一位熱心的佛教徒。由此可知，阿育王的法，明顯得自佛教。

護持僧團 阿育王雖然歸依佛教，但仍然平等對待其他宗教。摩崖法敕第十二章說，「王布施（*dāna*）、供養（*pūjā*）出家與在家的一切宗派（*pārśada*）」，第七章同樣也敘述，「願一切宗教師隨處而住」。接著在石柱法敕第七章提到，分別任命了處理佛教「僧伽」

（*Samgha*）以及婆羅門、邪命外道（*Ājīvika*）、耆那教（*Nigrantha*）等各個教派事務的教法大官。碑文中明白指出，王平等對待一切宗教，但是特別歸依佛教。王似乎是即位七年時歸依佛教，在小摩崖法敕中，是王開始成為佛教徒的兩年多，還不是非常熱衷於佛教，再過了一年多，才親近僧伽，熱心修行。所謂「親近僧伽」

（*saṃghaḥ upetaḥ*），可能是附屬於僧伽，與出家人共同修行的意思。摩崖法敕的第八章提到，王即位十年時，行「三菩提」（*Sambodhi*）。此外在「尼加里薩加爾」

（*Nigālīsāgar*）石柱法敕記載，王即位十四年後，修築拘那含佛塔，並親自供養。而在「藍毗尼」（*Lumbinī*）石柱法敕記載，王即位二十年後，參訪此釋尊出生地，並親自供養；而且還命人建石柱，減輕當地稅金。至於在桑其、鹿野苑、喬賞彌等地的法敕中，則告誡僧伽分

裂，談到應該命企圖破僧的比丘、比丘尼著白衣、還俗。此一破僧的告誡，也可以在小摩崖法敕中見到。並且在「白拉特（Bairāt）法敕」中，王禮敬佛教僧伽，自述對三寶的恭敬（*gaurava*）和信心（*prasāda*），接著說佛陀所說的一切法都是善說，尤以下列法門

（*dharmapariyāya*）具有使正法久住的作用，祈望四眾弟子能時時聽聞、憶持：

毗奈耶的最勝法教（*Vinayasamukase*）（*Vinaya Vol. I, p.7, etc.*）

聖種經（*Ariyavasāṇi*）（*AN. IV. 28, Vol. II, p.27*）

當來怖畏經（*Anāgata-bhayāṇi*）（*AN. V, Vol. III, p.100ff*）

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

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

優婆帝沙問經（*Upatisa-pasine*）（*Suttanipāta vv. 955-975*）

羅侯羅經（*Rāhulovāda*）（*MN. No. 61*）

此外關於佛塔，碑文只說到建拘那含佛

（*Konākamana, Kanakamuni*）塔，但根據《阿育王經》等記載，則說阿育王為供養佛舍利，起八萬四千寶塔，饒益多人；而由於優婆笈多的勸導，參訪藍毗尼、鹿野苑、菩提伽耶、拘舍羅等佛跡，並分別建塔。也有提到起出舍利弗及目犍連的塔。在法顯和玄奘的時代也殘留許多傳說為阿育王所建的佛塔，他們都曾見過。近代挖掘、研究了許多佛塔，這些考古學上的研究結果也多認為，佛塔的最古老部分是阿育王時代成立的；可見阿育

王確實建過許多佛塔。

由於歸依佛教和宣揚以上這些法，阿育王被稱讚為「法阿育」。王的法的理念的確崇高，但為人民理解以及普及民間的程度，則無從知曉。此外，王認為佛教僧伽是法的實踐者而護持教團，但是經濟上的優裕，反而促成教團墮落；而且大量地布施教團，似乎也威脅了國家的經濟。據《阿育王經》等傳說，阿育王晚年，太子和大臣都阻止他布施教團，最後只有支配手中半顆阿摩勒果的自由。這一傳說似乎暗示阿育王晚年的不幸；實際上，王死後，孔雀王朝也隨之失勢，不久便衰滅了。

不過並不能因而認為，阿育王的法的理念並無價值，他所提出的法的價值，應就其本身來評價。

參考書目

宇井伯壽〈阿育王刻文〉（《印度哲学研究》第四，南伝大藏經第六五卷收錄）。

金倉円照〈阿育王と仏教〉（《印度中世精神史》上，第六章）。

中村元《宗教と社会倫理》第五章。

塚本啟祥〈Kandahār 出土のアショーカ法敕〉（《金倉博士古稀記念，印度学仏教学論集》收錄）。

同上《アショーカ王》，昭和四八年。

E. Hultzsch: The Inscriptions of Asoka. Oxford, 1925.

J. Bloch: Les inscriptions d'Asoka: Paris, 1950.

A. C. Sen: Asoka's Edicts. Calcutta, 1956.

W. B. Henning: The Aramic Inscription of Aśoka found in Lāmpaka, BSOAS., XIII, 1949.

Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien p.244ff, Louvain,
1958.

G. Pugliese Carratelli and G. Garbini: A Bilingual
Graeco-Aramaic Edict by Aśoka, The First Greek Inscription
Discovered in Afghanistan. (Series Orientale Roma XXIX)
Roma, 1964.

第二章 部派佛教

第一節 部派教團的分裂與發展

部派佛教的特徵 所謂部派佛教

(Nikāya-Buddhism)⁴³，是指原始教團分裂為上座、大眾二部後的傳統教團的佛教。當時除了這些教團外，似乎還有其他佛教徒存在。例如在家信徒便居於僧團之外，但是不知道他們從事什麼樣的宗教活動。如前所述，佛的誕生處、成道處、初轉法輪處、般涅槃處，自古就被尊為「四大靈場」，成為仰慕者的巡禮聖地而繁榮。佛教從一開始，信徒的宗教活動就一直很頻繁。到了佛滅後，因「八王分骨」而在中印度各地建立佛塔(stūpa)；當時將釋尊遺體火葬、分「舍利」(śarīra 身體)、建塔的，都是在家信徒。這些佛塔並不是建於比丘所住的精舍(vihāra)，據載，「應於四大路(cātumahāpatha)造立如來塔」(DN. Vol. II, p.142)，塔乃建立於眾人聚集的廣場。這些塔都由信徒自動管理、敬仰、護持。根據《阿育王經》等記載，阿育王打開八王分骨所造的塔，把佛骨分散到全印度，建立許多舍利塔。由阿育王建立許多佛塔一事，顯示當時佛教徒之間似乎已盛行佛塔信仰，可以說阿育王是順應這種需求而廣建佛塔。不過由於文獻上沒有傳載，所以無從得知當時是否盛行以佛塔為基礎之類的信仰和教義。

¹ 把「部派」稱為「尼柯耶」(nikāya, sde-pa)，見於義淨《南海寄歸內法傳》(大正五四·二〇五上)的音譯。此外，也可由《翻譯名義大集》(Mahāvvyutpatti)、藏譯《異部宗輪論》等得知。但巴利佛教中似乎沒有將「尼柯耶」使用為「部派」的意義。

探討後世大乘佛教發展源流的重要的事項之一，是追溯從原始佛教時代就在佛塔教團中孕育而成的「佛陀信仰」、「佛德讚仰」運動，因此不能忽視信徒團體的信仰。但是佛教教團的正系是繼承原始教團的部派教團，即釋尊的嫡傳弟子大迦葉及阿難等所受持的佛教，師徒相承而發展為部派教團（舍利弗和目犍連先佛入滅）。故部派教團的佛教是「弟子佛教」、「受學立場的佛教」，並非站在教導他人的立場。因為是這種被動的佛教，故被大乘教徒稱為「聲聞乘」(Śrāvakayāna)。「聲聞」是聽聞佛陀言教的人，即「弟子」的意思。因此早先「聲聞」的稱呼也包括在家弟子，但部派佛教時代，「聲聞」似乎只限於出家弟子。

其次，部派佛教的教理特徵，就在於所謂的出家主義¹¹出家後成為比丘，恪遵戒律而修行；嚴格區分在家與出家，以出家為前提而組織教理和修行方式。此外，這是隱遁的僧院佛教，他們深隱於僧院，過著禁欲生活，專心於學問和修行；所以並非街頭的佛教，而是以先完成自己的修行為目的，再談救濟他人的佛教，因此被大乘教徒貶稱為「小乘」(Hīnayāna)，意味著教理的狹隘、低層次。他們能夠不須顧慮生活費用而專心於修行，都是因為僧院經濟豐裕。佛教的出家教團多數受到國王、王妃或大商人等的歸依和支持，他們奉獻廣大的園林給寺院，迦膩色迦王(Kaṇiṣka)歸依說一切有部便是個有名的例子。從碑文上也知道，更早以前的北印大諸侯(Mahākṣatrapa)庫斯魯卡(Kusuruka)和諸侯(Kṣatrapa)巴提卡(Patika)等人布施土地給教團。

還有南印度安達羅王朝的王族及王妃也曾經支持佛教教團，有許多碑文記載他們布施土地的事。這些記載布施的碑文多數造於西元前二世紀到西元後五世紀，從這些記載獲知，當時有二十個以上的部派教團。

如此一來，僧團得到國王等人的支持，而且似乎也得到商人的支持。商人組織商隊，穿過廣大的密林、橫越沙漠，與遠方的都市交易；或乘船出海，與他國通商。這些經商的道路充滿了數不清的困難和危險，為了要克服這些險難，必須具有冷靜的判斷和勇氣、耐力，具有理性特徵的佛教，正符合他們的需要。而且，他們遠走他國，必須與不同的民族和階級自由交往，所以嚴守階級制度的婆羅門宗教並不適合。相對於此，農民便與婆羅門教緊密地結合在一起。商人階層不僅歸依部派教團，也有許多人歸依大乘佛教，其中的富商、領導人，稱為「長者」(Śreṣṭhin)。在長者方面，以歸依佛陀的給孤獨長者(Sudatta 須達)及鬱盧迦長者等最為出名，從原始佛教以來，便有許多以佛教徒而知名的長者；大乘經典中也經常記載有長者擔任佛陀說法的論答者，可以說他們也支持部派教團。由於國王和長者的支持，僧團沒有生活的顧慮，貫徹出世間主義，致力於研究和修行，在這段期間內完成了分析式的精緻教理，這就是阿毗達磨(Abhidharma 法的研究)佛教。

第二結集與第三結集 如前所述，佛滅後百年左右，原始教團起「十事」之爭，七百位長老於毗舍離集會。在巴利律藏的〈七百犍度〉中記載，此七百長老根據戒律審議十事，稱為「律結集」(Vinayaśaṃgīti)，不

過並沒有說十事審議後，還有結集經藏和律藏。漢譯諸律的「七百犍度」也大致相同，雖然名為「結集律藏」、「集法毗尼」，但內容除了記述十事以外，並沒有說到有重行結集經律二藏。可是據錫蘭《島史》、《大史》的記載，十事諍後，七百位長老以離婆多為上首，行「法結集」(Dhamma-saṅgaha)，歷時八個月完成，稱為「第二結集」(Dutiya-saṅgaha)。此外《島史》還說，被長老所驅逐的惡比丘高達一萬人，他們聚集在一起舉行「法結集」，因此稱為「大結集」(Mahāsaṅgīti)；但是他們結集的是錯誤的教法，也就是說，他們破壞根本的結集（第一結集），另外舉行結集。並且說他們將已經被結集在某個部分的經典移往他處，破壞五部的義和法，不理解異門說、了義不了義，捨棄一部分真實的經律而作相似的經律。

由此可知，大結集的比丘也重行結集經律。而且內容與上座部的結集大有出入，舉行這個大結集的比丘眾 (Mahāsaṅgītika 大結集派)，被稱為「大眾部」(Mahāsaṅghika) (《島史》稱為「大結集派」，《大史》稱為「大眾部」)。「大眾」是人數眾多的意思。按照錫蘭傳，根本分裂後，上座、大眾各自舉行結集。

北傳的《異部宗輪論》並沒有記載結集之事，而是說佛滅百年，在阿育王治世時，「四眾共議大天五事，不同，分為兩部：一、大眾部，二、上座部」，對於大天五事，四眾的意見不一，因而分裂為根本二部。大天五事已經介紹過了^{譯注一}，「四眾共議」的四眾是龍象眾

譯注一：第一章第七節。

(Gnas-brtan-klu)、邊鄙眾(Śar-phyogs-pa, 東方眾)、多聞眾(Man-du-thos-pa)、大德眾(但藏譯《異部宗輪論》作三眾,《部執異論》作「四眾」)。

總而言之,「七百結集」(十事的集會)是大眾部系的《摩訶僧祇律》和上座部系諸律共同提到的,因此似乎不會有誤(但摩訶僧祇律沒有提到「十事」)。可是只有錫蘭傳的《島史》說,事後有再結集經藏。一般將這些事件籠統地稱為「第二結集」。這時究竟是否重行結集經律,不得其詳,但七百人集合而舉行結集,則是各資料共通的,由這點看來,「第二結集」可以視為歷史上的事實。

其次,「第三結集」見於錫蘭傳的《島史》、《大史》、《善見律》等,都是錫蘭上座部的傳說。按照錫蘭的傳說,佛滅百年的第二結集為迦羅輸迦王(Kālāsoka)時代,爾後佛滅二一八年即位的阿育王^{譯注二}時代,以目犍連子帝須為中心,舉行「第三結集」(Tatiya-saṅgha),而且此時所結集的是《論事》(Kathāvatthu)。如此一來,為了分別迦羅輸迦王與阿育王,而有第二、第三兩結集的傳說。但北傳《異部宗輪論》說阿育王於佛滅百餘年出世,故沒有承認第三結集的餘地。此外錫蘭傳中,第三結集所編集的《論事》,只是錫蘭上座部所傳持的論書,其他部派未曾提及;因此可以解釋為,即使有第三結集,也只是上座部這個部派內的結集。

據《島史》等記載,由於阿育王的支持,教團經濟充裕,因此「貪圖安逸生活而出家者」

譯注二：音譯為阿輸迦王，與前面之迦羅輸迦王有類似之處。

（theyyasaṁvāsaka 賊住比丘）逐漸多起來，擾亂僧團的戒律和修行。是故紛爭迭起，每月的布薩也不舉行。為了撥亂反正，目犍連子帝須獲阿育王的支持後，整肅僧伽；凡回答佛教為「分別說」者即為佛教徒，反之便被判為非佛教徒而逐出僧團；而且為了闡明自己的宗旨而製作出《論事》。其後目犍連子帝須選一千位阿羅漢，舉行「法的結集」，經九個月完成，是為第三結集。

錫蘭上座部從「分別說」的立場闡釋佛教。「分別說」即對任何事不作片面的斷定（一向記）。片面的論斷必然引起爭執，現實並不是單方面的，肯定面與否定面必定共同存在。基於這樣的認識來分別肯定面與否定面後，再去理解現實，就是「分別說」的觀點。錫蘭上座部將佛法理解為這樣的分別說，所以也被稱為「分別說部」（Vibhajjavādin）。以上的傳承似乎可以解釋為，顯示出上座部內舉行過第三結集；亦即不應該全盤否定第三結集。不過《論事》的內容是以諸部派的教理為前提來組織的，因此已經預測了部派分裂的完成，故現存的《論事》不可能成立於阿育王時代，學者大多認為，應該延後百年以上，在西元前二世紀後半。所以如果說《論事》表現出第三結集的內容，則第三結集的時間應該在西元前二世紀。

枝末分裂 相對於上座、大眾二部的分裂稱為「根本分裂」，上座部、大眾部本身各自的再分裂稱為「枝末分裂」。

據載，上座部與大眾部中，首先發生內部分裂的是大眾部。大眾部系人數眾多，自由思想家也多，可能

內部的紀律並不嚴明。據《異部宗輪論》記載，第二百年中，從大眾部分出三部：一說部、說出世部、雞胤部。接著同樣在第二百年中，大眾部又分出多聞部，其次又分出說假部。接下來到第二百年終，大天於南印度制多山（Caitya）倡「五事」，贊成與反對者都有，結果分成三部：制多山部、西山住部、北山住部。以上，根據《異部宗輪論》可知，大眾部分裂四次，分出八部，本末共成九部。此時正值佛滅後百年到兩百年間。

接著關於上座部的枝末分裂，《異部宗輪論》記載為兩百年後。亦即上座部分派後，百年間一味和合，佛滅兩百年結束後，亦即進入第三百年時，才發生分裂。首先上座部由於小諍而分為說一切有部（說因部）和本上座部（雪山部）。後來從說一切有部分出犢子部，接著從犢子部分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部四部。再來第四次分裂方面，又從說一切有部分出化地部，再從化地部分出法藏部。法藏部自稱承續目犍連的系統。接著第六次從說一切有部分出飲光部（又稱善歲部）。

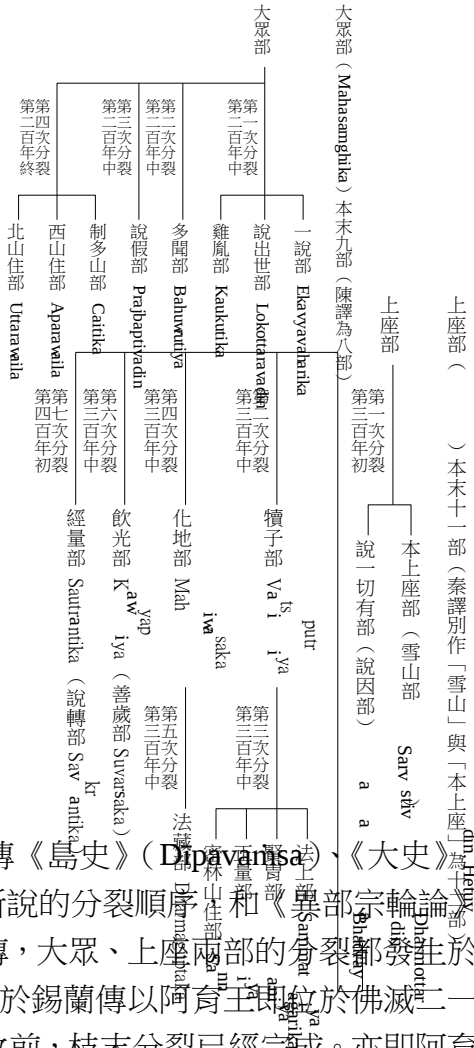
以上六次分裂發生於佛滅第三百年間。接下來的第七次分裂是在進入第四百年之後，亦即從說一切有部分出經量部（又稱「說轉部」）。經量部重經輕論，自稱以第一結集時誦出經藏的阿難為師。

以上，上座部經七次分裂而成十一部，與大眾部本末九部，共為二十部。除去根本二部，又稱「十八部分裂」。大眾系雖經四次分裂，但根本大眾部仍然存在，但上座系在這方面便不甚清楚。第一次分裂的有部和雪

山部（本上座部），究竟誰是根本上座部？從雪山部又稱本上座部這一點看來，似乎它才是根本上座部。但雪山部在地域上過於偏北，部派方面的勢力似乎很小。而且上座系其他的枝末分裂都出於有部，所以問題可能出在《異部宗輪論》。也許《異部宗輪論》

（*Samayabhedoparacana-cakra*）的作者世友（*Vasumitra*）出身有部，因此為了令人認為有部就是根本上座部，所以做了一些什麼事。總之，上座部的枝末分裂約在佛滅二〇一年後，至三百年後。若以阿育王即位於佛滅後一一六年前，而佛滅於西元前三八六年（此為宇井說。中村說為三八三年），則大眾部的枝末分裂發生在西元前三世紀中，上座部的枝末分裂發生在西元前二世紀到前一世紀；經量部也可能成立於西元前一世紀。但若依錫蘭傳說，阿育王即位於佛後二一八年，則佛滅於西元前四八四年頃（*Jacobi*=金倉說^{譯注}）。如此一來，大眾部枝末分裂在阿育王之前便已完成，上座部分裂於阿育王時代開始後一百年之間。按《異部宗輪論》所說的部派分裂，圖示如下：

譯注：詳細請參照第一章第三節。



其次，錫蘭傳《島史》(Dīpavaṃsa)、《大史》(Mahāvamsa)所說的分裂順序和《異部宗輪論》大為不同。據錫蘭傳，大眾、上座兩部的分裂都發生於佛滅第二百年中。由於錫蘭傳以阿育王即位於佛滅二一八年，故阿育王即位前，枝末分裂已經完成。亦即阿育王統治的時代，理應是部派佛教並立的時代(但是根據阿育王的碑文，卻難以看出當時是部派並立的時代。)

據《島史》、《大史》載，首先從大眾部 (Mahāsaṃgītika, Mahāsaṃghika Vajjiputtaka) 分出牛家

部（Gokulika，即《異部宗輪論》的雞胤部 Kaukuṭika）和一說部（Ekavyohārika）。接著從牛家部分出說假部（Paññatti）和多聞部（Bahussuttaka）（依《異部宗輪論》，以上四部都是從大眾部分出）。其後產生制多山部（Cetiyavāda）。《島史》記載，制多山部是從大眾部分出的，但《大史》說是從說假部和多聞部分出。以上大眾部系的分裂結束，共六部。

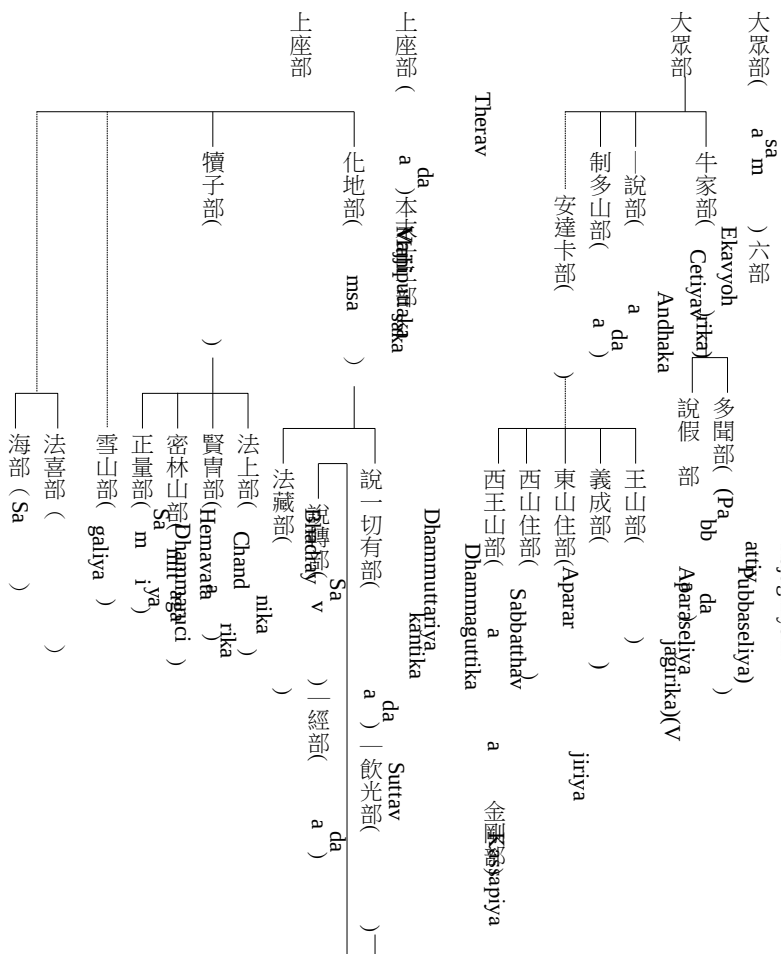
相對於此，上座部（Theravāda）的分裂如下：首先自上座部分出化地部（Mahimsāsaka）與犢子部（Vajjiputtaka）。再從犢子部分出法上（Dhammuttariya）、賢胄（Bhadrāyānika）、密林山（Chandāgārika）、正量（Saṃmitiya）四部。接著從化地部又分出說一切有部（Sabbatthavāda）和法藏部（Dhammaguttika）。亦即在錫蘭傳中，有部是從化地部分出。而《異部宗輪論》的記載則和此相反，認為是從有部分出化地部，除了化地部外，犢子部也是從有部分出的；由於這種大幅度的差異，使得有部成為最早的（但是從犢子部分出法上等四部這一點，南北兩傳一致）。

接著從有部分出飲光部（Kassapiya），自飲光部分出說轉部（Saṅkantika），再從說轉部分出經量部（Suttavāda）。《異部宗輪論》記載，這些都從有部直接分出。

以上，自上座部分出十一部，本末相加共十二部。合大眾本末六部，共「十八部」。在部派分裂中，「十八」這個數字很受重視，可能在某時期曾有十八部派存在。以上，自根本部派分出大眾部以下的十七部，是在佛滅

第二百年之間的事。但是以後陸續還有部派分出，《島史》列出雪山（Hemavatika）、王山（Rājagiriya）、義成（Siddhatthaka）、東山住（Pubbaseliya）、西山住（Aparaseliya）、西王山（Apararājagirika）等六部，但沒有說分裂自何部。據《異部宗輪論》，第一的雪山部為上座系最早的枝部，在錫蘭傳中，卻成為新立的部派。西山住部在《異部宗輪論》中為制多山部，屬大眾系。佛音的《論事注》中，合稱東山住、西山住、王山、義成四部為安達卡派（Andhaka），所以這些可視為大眾部系的支派。

在《大史》中，除去《島史》所列六派中的西王山部，代以金剛部（Vājiriya）。此外傳來錫蘭島後的分派方面，舉出法喜部（Dhammaruci）和海部（Sāgaliya）。以上圖示如下：



以上，在南北兩傳中，分派的次第和年代雖有若干差異，但也可以看到值得注意的共同點。兩者相較之下，大致上可以看出分派的順序。此外有部在上座系分派中的位置，似乎應以錫蘭傳較為可靠。根據以上的《異部宗輪論》和南傳的《島史》等，並沒有得到所有部派的名稱。在印度各地發現了許多記載供養部派教團的碑

文，A.Bureau 將出現這些碑文及文獻資料中的部派名稱蒐集起來，共有如下的三十四個部派名稱：

- 一、Mahāsāṅghika（大眾部）
- 二、Lokottaravādin（說出世部）
- 三、Ekavyāvahārika（一說部）
- 四、Gokulika ou Kukkuṭika（牛家部、雞胤部）
- 五、Bahuśrutīya（多聞部）
- 六、Prajñaptivādin（說假部）
- 七、Caitīya ou Caitika（制多山部）
- 八、Andhaka（安達卡派）
- 九、Pūrvaśaila ou Uttaraśaila（東山住部=北山住部）
- 十、Aparaśaila（西山住部）
- 十一、Rājagirīya（王山部）
- 十二、Siddhārthika（義成部）
- 十三、Sthavira（上座部）
- 十四、Haimavata（雲山部）
- 十五、Vātsīputrīya（犢子部）
- 十六、Sammattīya（正量部）
- 十七、Dharmottarīya（法上部）
- 十八、Bhadrāyānīya（賢冑部）
- 十九、Śaṇṇagarika ou Śaṇḍagiriya（六城部=密林山部）
- 二十、Sarvāstivādin Vaibhāṣika（說一切有部=毗婆沙師）
- 二十一、Mūlasarvāstivādin（根本說一切有部）

- 二二、Sautrāntika ou Saṅkrāntivādin (經量部=說轉部)
- 二三、Dārṣāntika (譬喻師)
- 二四、Vibhajyavādin (分別說部=錫蘭上座部)
- 二五、Mahīśāsaka (化地部)
- 二六、Dharmaguptaka (法藏部)
- 二七、Kāśyapīya ou Suvarṣaka (飲光部=善歲部)
- 二八、Tāmraśātīya (錫蘭島部)
- 二九、Theravādin du Mahāvihāra (大精舍上座部)
- 三十、Abhayagirivāsīn ou Dhammarucika (無畏山寺派=法喜部)
- 三一、Jetavanīya ou Sāgalika (祇陀林寺派=海部)
- 三二、Hetuvādin (說因部)
- 三三、Uttarāpathaka (北道派)
- 三四、Vetullaka (方廣部)

部派分裂的資料 記載部派分裂的資料，首先在錫蘭傳方面，有《島史》、《大史》、佛音的《論事注》(Kathāvatthu-aṭṭhakatā)等；還有說一切有部的世友(Vasumitra)所著的《異部宗輪論》，這些是最重要的資料。《異部宗輪論》方面，漢譯有異譯本《十八部論》、《部執異論》，此外也有藏譯 Gshun-lugs-kyi bye-brag bkod-paḥi ḥkhor-lo (Samayabhedoparacana-cakra 北京版 No. 5639)。相關的資料方面，還有《文殊師利問經》、《舍利弗問經》等。除此之外，漢譯方面，有《出三藏記集》卷三所收的〈新集律分為十八部記錄〉，這是以

傳持律藏的五個有力的部派為中心來說明分派，給予中國佛教很大的影響。

其次，在西藏傳承方面，有清辨（Bhavya）的《異部分派解說注》（Sde-pa tha-dad-par bhyed-pa dañ rnam-par bśad-pa, Nikāyabhedavibhaṅga-vyākhyāna, 北京版 No.5640）與調伏天（Vinītadeva）的《異部宗輪中、異部解說集》（Gshuñ tha-dad-pa rim-par klag-paḥi-ḥkhor-lo-las sde-pa tha-dad-pa bstan-pa bsdus-pa, Samayabhedoparacanacakra nikāya-bhedopadeśana-saṃgraha, 北京版 No. 5641）、《沙彌初夏問》（Dge-tshul-gyi dañ-poḥi lo dri-ba, Śrāmaṇera-varṣāgra-prcchā, 北京版 No. 5634）等。

清辨的《異部分派解說注》中，記載了上座部、大眾部、正量部等各部派的分裂傳說。其中，除了首先提到的上座部一六〇年說外，在清辨的第三說「正量部傳承」部分敘述，佛滅一三七年發生根本分裂，經六十三之諍，兩百年中大眾部發生分裂。在部派分裂中，此一「一三七年」說也受一些學者的重視。Bareau 認為調伏天的《異部宗輪論中、異部解說集》記載的分裂傳說，是根本說一切有部的傳承。另外，多罗那他

（Tāranātha）的《印度佛教史》中，也提到十八部分裂的各種不同傳說。但是自清辨以下的各種說法，資料成立時代在六世紀以後，已是部派分裂後的數百年了，從這點看來，資料的價值必然較低。此外《翻譯名義大集》（Mahāvvyutpatti）No.275〈四分作十八部之名目〉，以及義淨《南海寄歸內法傳》卷一中，也有記載分裂的傳說。

清辨之後的資料中，也有「根本二部」說，此外還有流傳根本分裂為三部（上座、大眾、分別說）、四部（大眾、有部、犢子、雪山或大眾、有部、上座、正量）等說法。《翻譯名義大集》也傳為根本四部（有部、正量、大眾、上座），義淨的《南海寄歸內法傳》也舉出根本四部（大眾、上座、根本有部、正量）。但站在律的傳承立場的「五部」說（法藏、有部、飲光、化地、犢子或大眾），也見於各種經論，如《大唐西域記》卷三說到，「律儀傳訓有五部焉」。

綜合以上看來，根本分裂方面，上座、大眾兩部分裂說可能確有其事，但其後部派教團消長的部分，似乎以大眾、上座、有部、正量四部較為有力。尤其到了下一個時代，正量部的勢力增強，此事由法顯及玄奘的遊記可知。

其次，婆羅門系統的哲學書談到佛教時，大乘佛教方面為中觀派（*Mādhyamika*）、瑜伽行派（*Yogācāra*）兩派，部派佛教方面為毗婆沙師（有部）（*Vaibhāṣika*）、經量部（*Sautrāntika*）兩派。在下一個時代的香卡拉（*Śaṅkara* 八世紀頃）的《婆羅門書》（*Brahmasūtra-bhāṣya* II, 2, 18）中，舉出說一切有部（*Sarvāstivādin*）、唯識派（*Vijñānāstivādin*）、中觀派（*Sarvāsūnyatvādin*）三派。但是根據學者的研究，最初的說一切有部也包含經量部在內。之後吠陀學派中，將香卡拉說視為最高思想，嘗試為其下的印度諸哲學思想判定價值，並加以排列順序。如《全學說綱要》（*Sarvamata-saṁgraha*）、被歸於香卡拉的《全定說綱要》

(*Sarvasiddhānta-saṃgraha*)、馬達瓦 (*Mādhava* 十四世紀) 的《全哲學說綱要》(*Sarvadarśana-saṃgraha*)、馬都悉達那·薩拉斯瓦提 (*Madhusūdana Sarasvatī* 十五、六世紀) 的《種種道》(*Prasthānabheda*) 等書中，最低的哲學說是唯物論 (順世派)，接著依序舉出佛教 (*Bauddha*)、耆那教。其中佛教方面舉出中觀派 (*Mādhyamika*)、瑜伽行派 (*Yogācāra*)、經量部 (*Sautrāntika*)、毗婆沙師 (有部 *Vaibhāṣika*) 等四派。亦即小乘佛教方面應該是以有部和經量部為代表。相對於有部以外界為實有 (*bāhyārtha-pratyakṣatva* 現量得)，經量部認為外界是剎那滅，所以只是由推論而認識的 (*bāhyārthānumeyatva* 比量得)；唯識派認為外界本無，唯識實有 (*bāhyārthasūnyatva*)；中觀派則認為主觀、客觀一切皆空 (*sarvasūnyatva*)；這四派可以用圖解的方式整理教義，似乎是被選中的理由。

部派教團的發展 在阿育王時代遍及全印的佛教，其後發展得很順利。在分裂為上座、大眾的初期部派教團中，中印度似乎以大眾部為盛，大概是因為以倡「十事」的毗舍離比丘 (跋耆族出身 *Vajjiputtaka*) 為中心而形成大眾部；反對「十事」的有西方比丘及阿槃提、南路的比丘。上座部的中心很可能是在中印度以西。傳法至錫蘭的摩喜陀 (*Mahinda*) 是阿育王之子，母親的故居為優禪尼 (*Ujjenī* 位於南路上) 的卑地寫 (*Vedisa*)，相傳摩喜陀在此地整裝，自西海岸乘船往錫蘭。巴利語和吉爾那爾的碑文相近等事，也許是上座部在西方具有相當勢力的證據之一。

從有部的傳說看來，也可得到同樣的結論。《大毗婆沙論》卷九九記載，在阿育王時代，大天論及五事的問題時，上座比丘的人數不及其朋黨人數，因而放棄雞園（阿育王建於華氏城的僧院），移住迦濕彌羅

（Kaśmīra）。《阿育王經》等也說到優婆笈多開化摩菟羅，末田地教化迦濕彌羅。這些傳說與後來迦濕彌羅（罽賓）成為有部教團的堅固地盤相符合。有部在物質豐足的迦濕彌羅建立教團，是精緻的阿毗達磨教學得以發展的原因之一。

相對於上座部系往西方、北方發展，大眾部似乎從中印度往南方發展。大眾部系的碑文多發現於南印。不過大體而言，大眾部的勢力似乎不及上座部。上座部系的部派中，上座部、有部、正量部等知名的部派很多，大眾部系則除大眾部外，鮮少有知名的部派。流傳下來的論書也多屬上座部系，大眾部的文獻非常少，只有說出世部所傳的佛傳《大事》（Mahāvastu）等兩、三種而已。

一般公認，部派教團的枝末分裂，大約以西元前二世紀為中心，但分裂的原因等不詳；而且「十八部」各盛行於何處也不清楚。總之一般認為，在西元前一世紀頃，大乘佛教已興起；但部派並沒有因而衰滅，而是與大乘教團並盛，質量上且勝過大乘佛教。一般認為大乘佛教是從大眾部發展出來的，但大眾部並沒有消解於大乘之中，大乘教團出現後，大眾部教團還存在了很長的時間。在義淨時代（西元六三五～七一三），大眾部仍以有力的四教團之一而十分昌盛。

記載印度部派佛教動向的資料並不多，因此自中國到印度的求法僧記錄，便顯得很重要。首先是法顯於西元三九九年（隆安三年）由中國出發到印度，根據他的記載，當時印度有學習小乘的寺院、學習大乘的寺院、大小兼學的寺院三種。如北印度羅夷國有三千僧人，大小二乘兼學；此外跋那國約三千僧人，皆學小乘。

《法顯傳》為一卷的小篇幅作品，記述不詳，根據《法顯傳》記載，行小乘佛教的國家有九個，行大乘的國家有三個，大小兼行的國家有三個。此外還有二十餘個信仰佛教的國家未說明大小乘。這是西元五世紀初印度佛教的情形，但因為完全未提及部派名稱，所以無法得知詳細情形。

接著是在西元六二九年自中國到印度旅行的玄奘（西元六〇二～六六四），他在所著的《大唐西域記》中，詳細地報導了七世紀的印度佛教。《西域記》中有九十九處提到佛教學派的名稱，其中學小乘的有六十處，學大乘的有二十四處，大小兼學的有十五處。就比例上來看，小乘佛教佔了絕大部分。小乘佛教六十處中，說一切有部十四處，正量部十九處，上座部二處，大眾部三處，說出世部一處，大乘上座部五處，未指明部別的小乘佛教有十六處。

從上述的情況來看，很明顯地，在七世紀前半，小乘教團具有壓倒性的勢力，其中以正量部和有部最強。大眾部系中，只有大眾部三處，說出世部一處。玄奘雖然舉出五處大乘上座部，但是似乎是指錫蘭佛教；雖然是上座部，但是好像也接受大乘的思想。當時的錫

蘭佛教是兩派對立的時代，一是奉行摩喜陀以來，傳統的上座部佛教的大寺派（Mahāvihāra-vāsin），一是採納大乘方廣派教義，標榜自由研究的無畏山寺派

（Abhayagirivihāra-vāsin）。四一〇年頃，遊歷錫蘭的法顯記載，無畏山寺有五千僧，支提山寺有二千僧，大寺有三千僧，顯示出無畏山寺的優勢。法顯在此地獲得化地部的律藏和《長阿含》、《雜阿含》、《雜藏》等。玄奘時，正當錫蘭戰亂而無法前往，不過他說「大寺斥大乘習小乘，無畏山寺兼學二乘，弘演三藏」。因此，也許無畏山寺基本上根據上座部的教學，並且容納大乘教義，所以稱為「大乘上座部」。

玄奘時代，印度佛教已經走向衰退期，他談到犍陀羅佛教時表示，佛塔「頗多頽圯」，「僧伽藍千餘所，摧殘荒廢，蕪蔓蕭條」，也說，「天祠百數，異道雜居」，顯示出印度教的勢力已逐漸強大。此外部派佛教初期，說一切有部的勢力很強大，不過漸為正量部的勢力所取代；據鹿野苑出土的碑文記載，鹿野苑的精舍在貴霜王朝時代原屬有部；到了四世紀改屬正量部。正量部的壯大，可能由於該部主張有阿特曼（pudgala 補特伽羅，人我），與印度的傳統思想合流的緣故。

其次，於西元六七一年前往印度的義淨（六三五～七一三），主要留在那爛陀寺（Nālandā）研究，根據其《南海寄歸內法傳》卷一的記載，大乘與小乘的區別並不明顯。兩者同守兩百五十戒，都修習四諦。其中禮拜菩薩，讀大乘經者，名為「大乘」，否則便是「小乘」。而且雖說是大乘，也只有中觀、瑜伽二派，強調「大小

雜行」。當時印度小乘佛教的分佈，主要為大眾、上座、根本有部、正量等根本四部。摩竭陀通習四部而以有部為盛；西印度的羅荼、信度地區，正量部最多，其他三部只有少許；南印度以上座部佔極大多數；東印度四部雜行，錫蘭（師子洲）都是上座部，大眾部受到排斥。南海諸洲十餘國完全是根本有部，偶有正量，僅末羅遊（馬來半島？）有一些大乘。

由上述的資料可知，有部、正量、上座三部的勢力較大。又義淨說「根本說一切有部」

（*Mūlasarvāstivādin*）而不說「說一切有部」，而比他早五十年的玄奘只提到「說一切有部」，不說「根本有部」。「根本有部」的名稱，主要是清辨、多羅那他、《翻譯名義大集》等西藏方面的說法。無從得知「有部」和「根本有部」的差別是如何發生的，可能是中印度的有部教團與迦濕彌羅的有部教團相抗衡，而自稱為根本有部吧。有部的付法傳承依序為大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多；商那和修和優婆笈多都住在摩菟羅，優婆笈多為阿育王所迎請，中印度的有部有可能承續優婆笈多系統。相對地，商那和修的同門末田地，弘化於迦濕彌羅，因此便不在有部付法系譜之列。按《阿育王傳》、《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷四十，所記載的都是大迦葉、阿難、商那和修、優婆笈多、提地迦的付法傳說。亦即顯示出，《阿育王傳》等屬於根本有部的傳承。相對於此，《阿育王經》卷七所記的正法付囑順序為大迦葉、阿難、末田地、舍那婆私、優婆笈多，將末田地納入系譜中，這可以視為迦濕彌羅的有部傳說。相對於

此，中印度的有部可能不滿意迦濕彌羅的相承說，乘迦濕彌羅的有部勢衰時，自稱「根本有部」。總之，根本有部應該就在中印度。

錫蘭上座部 錫蘭古稱銅葉洲（*Tambapaṇṇī*）或楞伽島（*Laṅkādīpa*）、師子洲（*Siṃhara*），位於印度半島南端（現在的錫蘭國名斯里蘭卡，便是從 *Sri-Laṅkā*「吉祥的楞伽島」而來），人口九百餘萬^{譯注}，大小約等於日本的九州和四國。就如今盛行於錫蘭、緬甸、泰國、寮國等的「南傳佛教」而言，這裡所傳承的佛教具有重要的意義。

錫蘭的佛教始於摩喜陀一行人來島，當時錫蘭王為天愛帝須（*Devānampiya-Tissa*），特為摩喜陀一行人於王都阿努拉達普拉（*Anurādhapura*）建立寺院，後世發展為「大寺」（*Mahāvihāra*），成為「大寺派」

（*Mahāvihāravāsin*）的根據地。此外在摩喜陀抵達的支提山，也建立了支提山寺（*Cetiyaṣabbatavihāra*）。而摩喜陀的妹妹僧伽蜜多尼（*Samghamittā*）等人攜菩提樹來島，成為比丘尼教團的基礎。其後有很多錫蘭人出家，隨著國王的歸信，寺院、佛塔陸續建立，錫蘭佛教得以順利發展。

之後要注意的，是建於西元前一世紀的無畏山寺（*Abhayagiri-vihāra*）。因為無畏山寺的出現，導致錫蘭佛教分為兩派，其後形成長期對立。當時的國王瓦達加摩尼·阿帕亞（*Vaṭṭagāmaṇi-Abhaya*）於西元前四十四年即位，曾經為陀密羅人所逐，十五年後回復王位，在

譯注：二〇〇一年約兩千萬人。

位十二年（西元前二九～前一七年），建無畏山寺獻給大帝須長老（Mahātissa），時為西元前二九年。然而大帝須長老受到大寺排斥，因此他與許多弟子相偕脫離大寺，移住無畏山寺，是以錫蘭的佛教徒便分為兩派。此外據載，在瓦達加摩尼時代，向來以口傳方式傳承的聖典開始用文字記載；此一文字記載的工作共有五百比丘參加，可能是將各人所記憶的聖教互相認證後，用文字記錄下來，所以就同時進行聖典的編集工作。據載，當時寫下的有經、律、論三藏及其注釋；一般認為，這使得巴利聖典的內容更加確定下來。這項工作是大寺派的比丘在國王的支持下進行的。

與此同時，有印度犢子部（Vajjiputtaka）的法喜長老（Dhammaruci）與弟子來到錫蘭，受到無畏山寺歡迎，因此無畏山寺派也稱為法喜部。之後無畏山寺派的比丘與印度本土佛教保持密切的聯繫，吸收新學說而發展教理。相對於此，大寺派至今仍一直堅持上座分別說部（Vibhajjavāda）的立場。

到了瓦哈利加帝須王時代（Vohārika-Tissa 西元二六九～二九一），印度大乘系的方廣部（Vetullavāda）僧來到無畏山寺，不久為國王所逐。但無畏山寺仍然接納方廣部僧，因此寺中有一部分比丘便離開無畏山寺，於南山（Dakkhiṇāgiri）別立教團，稱為祇陀林寺

（Jetavanavihāra）派或海部派（Sāgariya）。時為瞿他婆耶王時代（Goṭṭābhaya 西元三〇九～三二二）。如此一來，錫蘭佛教分裂為三派。據載，瞿他婆耶王逮捕了住在無畏山寺的六十個方廣比丘，逐出寺門並驅回印度。

接下來兩代後的摩訶斯那王（Mahāseṇa 西元三三四～三六一）鎮壓大寺，因此形成大寺派長期衰微，而無畏山寺持續了一段長期的黃金時代。吉祥雲色王時代（Siri-Meghavanna 西元三六二～四〇九）自迦陵伽國送來佛牙，奉置於無畏山寺。

五世紀大名王時代（Mahānāma 西元四〇九～四三一年），大注釋家佛音（Buddhaghosa）抵錫蘭，住在大寺，注釋巴利三藏，並有許多著作問世。據《小王統史》（Cūlavamsa XXXVII, 215-246）記載，佛音是出身於中印度菩提道場附近的婆羅門；緬甸則傳說他是緬甸金地國人，佛滅九四三年，在大名王時代進入錫蘭。但據最近的研究推斷，佛音似乎是南印度人。總之佛音自其他國家來到錫蘭，住在大寺，根據大寺所傳承的佛教，著《清淨道論》（Visuddhimagga），並參酌大寺的古代注釋，詳注經、律、論三藏。或有說他將辛哈利語（錫蘭語）的注釋改成巴利語。佛音的注釋至今仍然是上座部教學的標準教材。佛音於完成工作後返回印度本土。

其後有很長一段時間，大寺與無畏山寺處於對立的情勢，歷代諸王似乎多支持無畏山寺。但是另一方面，大寺在十分艱苦的情況下，維持著純淨的上座部教學和戒律。八世紀前半，錫蘭流行大乘佛教，特別是密教，據說有金剛智和不空來島。然而十一世紀初，摩喜陀五世時，由於屬於濕婆教徒的南印度朱羅族人

（Chola）入侵，王都與精舍盡成廢墟。其後毗舍耶婆訶一世（Vijayabāhu I, 西元一〇五九～一一一三）擊退

了佔領錫蘭半世紀的朱羅人，恢復王位，並從緬甸邀請長老來復興佛教。接著，十二世紀，波洛羅摩婆訶一世（Parakkamabāhu I, 一一五三～一一八六）即位，命大寺、無畏山寺、祇陀林寺等的頹廢僧侶還俗，淨化教團。他認為大寺的佛教才是純正的，斷然清理教團，成功地昌盛了純正的上座部佛教。由於這項整頓工作，無畏山寺的佛教完全被否定而失勢，就這樣，結束了千餘年來大寺與無畏山寺之爭，大寺的正統上座部佛教被集中起來，而無畏山寺則任憑荒廢至今。

後來朱羅人、葡萄牙人、荷蘭人、英國人相繼侵入至今。十八世紀，吉祥稱·獅王（Kittisiri-Rājasimha）自泰國邀請十位大德到錫蘭，想要使佛教興盛起來。其後又陸續從泰國、緬甸進行加強的工作。現今的錫蘭佛教因其輸入的地點不同，而被稱為暹邏派、迦勒尼派、緬族派、蒙族派等。

參考書目

木村泰賢・干潟竜祥〈結集分派史考〉（《国訳大藏經》論部第十三卷附錄，大正十年）

寺本婉雅《ターラナータ印度仏教史》三六三頁以下，昭和三年。

赤沼智善《印度仏教固有名詞辭典》，昭和六年。

寺本婉雅・平松友嗣共編《異部宗輪論》，昭和十年。

同上，《西藏所伝調伏天造異部説集》，昭和十年。

宮本正尊《大乘と小乗》三三四、四九二、五〇〇頁以下，昭和十九年。

金倉円照《印度中世精神史中》第十章，二一六頁以下，昭和三

七年。

塚本啟祥《初期仏教教団史の研究》四一三頁以下，昭和四一年。

靜谷正雄《インド仏教碑銘目録》Parts 1-3, 1962-5.

Rockhill: The Life of the Buddha and the Early History of his Order. London, 1907.

A. Schiefner: Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien. St. Petersbrug, 1869.

N. Dutt: Early History of the Spread of Buddhism and Buddhist Schools. London, 1925.

A. Bareau: Les Sectes Bouddhiques du Petit V hicule, Saigon, 1955.

. Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. Louvain, 1958, p. 571 ff.

錫蘭佛教

竜山真章《南方仏教の様態》，昭和十七年。

早島鏡正《初期仏教と社会生活》，昭和三九年，一〇七頁以下。

前田恵学《原始仏教聖典の成立史的研究》，昭和三九年，七八九頁以下。

G. P. Malalasekera: The Pali Literature of Ceylon. Colombo, 1928.

Walpola Rahula: History of Buddhism in Ceylon. Colombo, 1956.

H. Bechert: Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den L ndern des Theravāda-Buddhismus. Frandfurt, 1965.

第二節 阿毗達磨文獻

論藏的成立 部派佛教的文獻稱為阿毗達磨

(Abhidharma, Abhidhamma, 或音譯為阿毗曇，簡稱毗曇)。阿毗達磨譯為「對法」，意為「研究法」。「法」指釋尊直接宣說的教理，同時也表示他的教說所顯示的真理、真實。亦即將「研究教法、發覺真實」稱為阿毗達磨。因此釋尊在世的時候，弟子之間就已經有阿毗達磨的研究了。在釋尊的教說尚未整理成定型的經藏以前，弟子的阿毗達磨解說也歸入經藏中來傳承。之後經藏定型後，便於經藏外，另外再整理阿毗達磨文獻，所整理的稱為「阿毗達磨藏」(Abhidharma-piṭaka, Abhidhamma-p.)，簡稱「論藏」。因此論藏的原文也作Abhidharmapiṭaka。而且論藏與經藏、律藏，逐漸合稱為「三藏」(Tripiṭaka, Ti-piṭaka)；可以說，佛教的聖典漸漸就限定於此「三藏」。即使巴利上座部所說的「聖典」(Pāli, Pāli)，也是指這三藏⁴⁴，注釋書則不稱為「聖典」。說一切有部聲稱阿毗達磨也是佛說，這是廣義的「佛說」⁴⁵；不過經律二藏的原型在原始佛教時代就已成立，而論藏的確立則在部派佛教之後，所以論藏的內容隨各部派而不同。一般認為，論藏的著作期間約從西元前二五〇年(根本分裂以後)開始，到西元前後完成。

⁴⁴ Visuddhimagga III 96, XIV 71(HOS. 41, p.87, 381)同時列舉 Pāli 和 Aṭṭhakathā (注釋)，以「巴利」表示三藏。「巴利」有「聖典」和「巴利語」(Pālibhāsā)兩種意義。

⁴⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一的〈序〉中，極力表明阿毘達磨是佛說。大正二七·一上 | 下。

從經藏到論藏 阿毗達磨文獻的份量增加後，才獨立為「論藏」，之前有一段過渡時期，因此應注意「雜藏」。阿含經為「四阿含·雜藏」，除長、中、相應、增一四阿含外，還有雜藏（Kṣudraka-piṭaka）⁴⁶，收集四阿含所遺漏的經典。因此其中也有成立得相當早的經典，同時也比較容易收納新的文獻。化地部、法藏部、大眾部等都擁有雜藏，現存的僅有錫蘭上座部的雜藏。只是上座部不稱為雜藏，稱為 Khuddaka-nikāya，譯為「小部」。Khuddaka 有「小」和「雜」兩種意義，而以後者較為恰當。但是漢譯有「雜阿含」（Kṣudrakāgama, cf. Abhidharmakośabhāṣya, p.466），相當於巴利「相應部」（Saṃyutta-nikāya），可能為了避免混淆，所以不譯為「雜部」，而譯為「小部」。因此雖然稱為「小部」，份量卻不小，是五部中分量最多的。

巴利「小部」由十五種經典群集成，其中包括《法句經》、《經集》、《長老偈》、《長老尼偈》等十分古老的經典。同時也收集了阿毗達磨的過渡典籍，《義釋》（Niddesa）、《無礙解道》（Paṭisambhidāmagga）等。《義釋》和《無礙解道》在論述形式或內容上，都極為阿毗達磨化，為阿含經和阿毗達磨的中間文獻⁴⁷，據判斷，兩書都成立於西元前二五〇年，年代上也屬於先驅時期

⁴⁶ 關於「雜藏」，參照 . Lamotte: Histoire du Bouddhisme Indien. p.174 | 6. 前田惠學《原始仏教聖典の成立史研究》六八一頁以下。

⁴⁷ 水野弘元〈巴利聖典成立史上に於ける無礙解道及び義釋の地位〉（《佛教研究》第四卷第三、五、六號，昭和十五、十六年）

的阿毗達磨。《義釋》分為《大義釋》(Mahāniddeśa)和《小義釋》(Cullāniddeśa)，前者是經集第四「義品」的注釋，後者是經集第五「彼岸道品」及第一「蛇品」的第三《犀角經》的注釋(從《義釋》沒有按順序將經集五品全部注解這一點可知，經集五品的編集是在《義釋》成立以後)。《義釋》中教理的定義方法和使用的術語等，也有許多和阿毗達磨共通的地方。《無礙解道》是從修行實踐方面，論述阿毗達磨所探討的問題，首先舉出五十五種最基本的問題，稱為「論母」(mātikā 摩夷)。把論題稱為「論母」，是巴利阿毗達磨的特徵。不過《無礙解道》的論母，並沒有後來巴利論藏的論母那麼簡潔洗練。

以上兩書只見於巴利佛教，其他部派則不詳。有部尚未發現從經到論的過渡文獻。

上座部的論藏 上座部的論藏由七種論(七論)組成，但這些並非同時成立，而是西元前二五〇年到前五〇年間陸續成立。其中最早的是《人施設論》

(Puggalapaññatti)，其次為《法集論》(Dhammasaṅgaṇi)最初所舉的「論的論母」(Abhidhamma-mātikā)一二二種和「經的論母」(Sutta-mātikā)四十二種。接著列舉的《人施設論》有自己的論母，其他的論都以《法集論》所舉的論母為中心，分別法相。此外《分別論》

(Vibhaṅga)中以「經分別」(sutta-bhājanīya)為中心的部分，也成立較早。以上是初期的巴利論藏。阿毗達磨成立以前，核心部分的「論母」是首先論究的對象。巴利七論中，《法集論》所舉的一二二種論的論母，是

法相分別的中心。憶持論母的人，稱為「持論母師」(Matikā-dhara)。

其次中期論書方面，有先前的《法集論》和《分別論》的剩餘部分，在這些論書中，以「諸門分別」從各方面去考察諸法。接著，後期論書方面，有《界說論》(Dhātukathā)、《雙對論》(Yamaka)、《發趣論》(Paṭṭhāna)三種。一般認為，之後批判各部派異說的《論事》(Kathāvatthu)，也成立於這一時期。在《界說論》等三論中，更詳細地作諸門分別，分別諸法的動態關係。

以上從成立的次第來看巴利七論，不過錫蘭上座部按下列順序傳承，此一順序由佛音排定。

- 一、法集論 (Dhammasaṅgaṇi)
- 二、分別論 (Vibhaṅga)
- 三、論事 (Kathāvatthu)
- 四、人施設論 (Puggalapaññatti)
- 五、界說論 (Dhātukathā)
- 六、雙對論 (Yamaka)
- 七、發趣論 (Paṭṭhāna)

以上七論是巴利的「論藏」(Abhidamma-piṭaka)，另外還有許多巴利論書，稱為「藏外」，不放在論藏內。

上座部在經律論三藏確定(西元前一世紀)以後，針對三藏研究，著作了許多注釋書(Aṭṭhakathā)，不過還有論藏到注釋書之間的文獻，即《彌蘭陀王問經》(Milindapañha)、《導論》(Netti-pakaraṇa)、《藏釋》

(*Petaḥkopadesa* 三藏知津) 三書⁴⁸ (但是緬甸佛教將這三書歸入小部中)。另外似乎還有稱為《藏論》

(*Petaḥka*) 的書，今已失傳。一般認為，這三書約到西元後一世紀才成立，比七論還晚。《彌蘭陀王問經》是以統治北印度的希臘人彌蘭陀王 (*Menandros, Milinda*，西元前一五〇年頃在位)，與那先比丘

(*Nāgaseṇa* 龍軍) 討論佛教教理為主題而成立的作品。除巴利本外，還有流傳有漢譯《那先比丘經》，其他部派也有。《藏論》似乎也為其他部派所知，公認《大智度論》卷二所引的「昆勒」和它有關。

說一切有部的論藏 有部的論藏也由七種論組成，稱為「六足發智」。西元前二世紀 (或前一世紀，佛滅三百年)，有部迦多衍尼子 (*Kātyāyana*) 著《阿毗達磨發智論》 (異譯《阿毗曇八犍度論》) 而成立六種「足論」。不過《發智論》並不是其中最早成立的，六足論也不是同時成立，「足論」的稱呼是後來才有的。七論中最早成立的是六足論中的《集異門足論》，其次是《法蘊足論》，這兩論可以視為相當於巴利論藏初期

⁴⁸ 《彌蘭陀王問經》由 V.Trenkner 出版，也有暹羅版。有英譯、日譯。「ミリンダ問經類について」(《駒沢大學研究紀要》第十七號，昭和三四年)。中村元《インド思想とギリシャ思想との交流》昭和三四年。*Petaḥkopadesa* 和 *Nettipakaraṇa* 都由巴利聖典協會(PTS.)出版。導論的英譯：*Ñāṇamori: The Guide*, PTS. 1962. 藏釋的英譯：*Bhikkhu Ñāṇamoli: The Piṭaka-disclosure*. PTS.1964.水野弘元「*Petaḥkopadesa* について」(《印仏研》第七卷二號)。《荻原雲來文集》二〇六頁以下。佐藤良純「*ネツテイ・パカテナについて*」(《大正大学報》第十四卷三四頁以下)

至中期的作品。其他《識身足論》、《界身足論》、《施設論》、《品類足論》(異譯《眾事分阿毗曇論》)、《發智論》四者，已經宣說了發達的教理，可視為相當於巴利後期論藏的作品(不過品類足論第一章〈五事品〉，自古就獨立流傳，第四章〈七事品〉也極可能是獨立的，所以《品類足論》大概是收集獨立的論著而成)。又《品類足論》和《發智論》中顯示出，有比巴利論藏更發達的教理——五位說、心所法的體系化、三世實有說、有為四相(三相)、六因四緣說等，表現出有部的特色。

以上的「六足·發智」中，除《施設論》外，其他都有完整的漢譯。漢譯《施設論》七卷是節譯(只有因施設)，西藏完整的譯本(北京版西藏大藏經，Nos. 5587-9)還包括世間、因、業三施設，不過藏譯沒有其他的五足論和《發智論》。「六足·發智」七論如下：

- 一、發智論(Jñānaprasthāna) 迦多衍尼子造
(Katyāyanīputra)
- 二、品類足論(Prakaraṇapāda) 世友造(Vasumitra)
- 三、識身足論(Vijñānakāya)提婆設摩造(Devaśarman)
- 四、法蘊足論(Dharmaskandha) 舍利子造
(Śāriputra)
- 連造(Maudgalyāyana)
- 六、界身足論(Dhātukāya) 富樓那造(Pūrṇa)
- 七、集異門足論(Saṃgītiparyāya) 大俱絺羅造
(Mahākauṣṭhila)

以上「六足·發智」的作者根據稱友(Yaśomitra)的《俱舍釋》(Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā p.11)，

與漢譯稍有不同。此外以《發智論》為身論，其他六論為足論，也是出於上述的《俱舍釋》(ibid.p.9)。

有部除以上「六足·發智」外，還有許多論書，而且有部的「論藏」似乎不限於以上的「六足·發智」，但是如上述《俱舍釋》中，將這些著作加以整理，顯示出在傳統上很受重視，所以似乎可以視為有部的「論藏」(Abhidharma-piṭaka)。

如上述，漢譯有「六足發智」，藏譯僅有《施設論》。梵本方面，已經發現有斷片。《集異門足論》(Saṅgītiparyāya)、《品類足論》(Prakaraṇapāda)等的斷片在中亞被發現，由 Waldschmidt 等出版⁴⁹。《法蘊足論》的斷片也已發表(《印佛研》XIII, 1)。

其他部派的論藏 巴利和有部的論藏相當完整，除此之外，只有一部《舍利弗阿毗曇論》受重視。這是一部長三十卷的大篇幅論書，據判斷為法藏部的論藏⁵⁰，內容雖然沒有像有部那樣發達的教理，不過因為它代表巴利上座部和有部以外的論藏，故顯得十分珍貴，約在西元前二世紀或一世紀成立。此外其他部派的論書

⁴⁹ 由德國探險隊在吐魯番發現的梵語寫本，出版共計如下：E. Waldschmidt: Sanskrithandschriften aus den Turfanfunden. Wiesbaden, 1965；最近《集異門足論》與《五事論》的梵語斷片已經出版。V.S. Rosen: Das Saṅgītsūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya. Berlin, 1968; J. Imanishi: Das Pañcavastukam und die Pañcavastukavibhāṣā. Göttingen, 1969.

⁵⁰ André Bareau: Les origines āriputrābhidharma āśtra. Muséon, t. LXIII, 1-2, Louvain, 1950. 水野弘元《舍利弗阿毗曇論について》(《金倉博士古稀紀念，印度學佛教學論集》昭和四一年)。

方面，有《三彌底部論》(Sāṃmitīya-sāstra)，為正量部論書，宣說「人我」，必然是承續犢子部的正量部論書。這一點雖然很受矚目，但只是三卷的小論書，不是全譯本，成立年代也不明。

又有《成實論》十六卷，訶梨跋摩(Harivarman)著，公認為西元二五〇～三五〇年間的作品，因此不適合列入論藏。但根據推斷，本書為經量部系的論書，所以順便將它列出。由鳩摩羅什翻譯，在中國被廣泛研究，故對南北朝之前的中國佛教有很大的影響。

據《大唐西域記》卷十二記載，玄奘旅行印度時，除帶回許多大乘經論外，還有各部派的三藏～～有部六十七部、上座部十四部、大眾部十五部、正量部十五部、化地部二十二部、飲光部十七部、法藏部四十二部，可見這些部派也有論藏。但玄奘沒有譯出有部以外的論藏，因此今已失傳。義淨《南海寄歸內法傳》也說到，上座部、大眾部、說一切有部、正量部，各持三藏三十萬頌。

注釋書 論藏的注釋書只有錫蘭上座部和有部流傳下來。西元一～二世紀起，錫蘭上座部論師輩出，很有可能完成許多論書。到三〇〇年左右，大寺派和無畏山寺派各有論師出現，作了許多注釋書，這些古注釋書有：《大義疏》(Mahāṭṭhakathā)、《安達卡疏》

(Andhakāṭṭhakathā)、《大筏疏》(Mahāpāccarī)、《拘輪達疏》(Kurundaṭṭhakathā)、《略義疏》

(Saṅkhepaṭṭhakathā)、《北寺疏》(Uttaravihāraṭṭhakathā)等，都用錫蘭語(辛哈利語)寫成。接著在五世紀時，

出現了佛音 (Buddhaghosa)、覺授 (Buddhadatta)、法護 (Dhammapāla) 等其他大注釋家，他們參照這些古注作注釋書，以後這些古注便佚失了。最後的《北寺疏》，出自無畏山寺派，現存的漢譯《解脫道論》就是這一派的著作。原本是二世紀頃的優婆提舍 (Upatissa) 所作 (參照本節末「參考書目」Bapat 之著作)。

佛音 (西元五世紀) 是巴利上座部最重要的注釋家，他以大寺派的立場，整理上座部教學，著作有名的《清淨道論》(Visuddhimagga)。並參酌錫蘭語的古注，用巴利語著三藏的注釋書 (aṭṭhakathā)，這些份量龐大的注釋書雖是佛音所作，內容則繼承三百年來上座部注釋家的成果。其中著名的有：

律藏注 (Samantapāsādikā) (漢譯《善見律毗婆沙》)

長部注 (Sumaṅgalavilāsinī 吉祥悅意)

中部注 (Papañcasūdanī 破除疑障)

相應部注 (Sāratthappakāsinī 精義顯揚)

增支部注 (Manorathapūraṇī 希求滿足)

法集論注 (Atthasālinī 殊勝義論)

此外還有《經集注》(Paramatthajotikā 含小誦經注)、《法句經注》等，幾乎注釋了全部的三藏。其中，《法集論注》和《清淨道論》是理解上座部教理的重要文獻。《論事注》(Kathāvatthupakkaraṇaṭṭhakathā) 的重要處，在於指出《論事》中所舉教理的派別出處。然而這些注釋書中，似乎保存著與大乘教理共通的思想。關於這一點，還需要作進一步研究。

之後，除注釋書外，也有錫蘭的史書問世。《島史》

(Dīpavaṃsa) 記述自佛陀誕生後的中印度歷史、佛教傳到錫蘭，接著敘述錫蘭的歷史，到錫蘭王摩訶斯那(Mahāseṇa 西元三二五～三五二在位)的治世為止。佛音也知道這本書，所以作者雖然不詳，但可知成立於五世紀半以前。本書綜合敘述佛教史和政治史，因此是一部很有價值的史料。《島史》的文體樸拙，故錫蘭達荼斯那王(Dhātuseṇa 西元四六〇～四七八在位)時，由摩訶那摩(Mahānāma)改寫成《大史》

(Mahāvaṃsa)，內容與《島史》相同，但較《島史》詳細。接續《大史》而寫的是《小王統史》(Cūḷavaṃsa)，為篇幅較長的作品，記述到十八世紀為止的錫蘭歷史。接著在緬甸的盤雅薩敏(Paññasāmin)著的《教史》

(Sāsanavaṃsa) 也很有價值；本書詳述第三結集前的中印度佛教史，然後敘述派遣傳道師到各地的情形，第六章特別說到緬甸就是阿波蘭多國(Aparantarattṭha)。本書雖新近成立於一八六一年，卻充分利用到早期資料。

佛音以後，錫蘭佛教陷入衰微的狀態；十一世紀起，大寺派佛教再度趨於隆盛，論師輩出。特別是阿努羅陀(Anuruddha)的《攝阿毗達磨義論》

(Abbhidhammatthasaṅgaha)，在上座部佛教的綱要書中極為有名。

有部以西北印的迦濕彌羅和犍陀羅地區為中心發達起來，犍陀羅富於進步精神，迦濕彌羅則很保守，教理上也有若干歧異之處，因此犍陀羅地區盛行經量部，而迦濕彌羅則為有部強固的中心地。《發智論》、《六足

論》等成立以後，有部興起了注釋這些論書的風潮，這些人被稱為「注釋家」(Vaibhāṣika 毗婆沙師)。將這些注釋家歷經兩百年的阿毗達磨研究集大成後，完成了《大毗婆沙論》(大注釋)。此書藉注釋《發智論》的形式，使有部的教學有了新發展，並且站在這新的教理立場，嚴格地批判譬喻者、分別論者、大眾部等各部派的學說。即使是有部自宗的學說，也將反對正統的學說加以斥責。《大毗婆沙論》現存只有漢譯本，由玄奘譯出，是一部兩百卷的鉅著(異譯有《阿毗曇毗婆沙論》，北涼時代(西元三九七～四三九)，由浮陀跋摩等譯成百卷，因戰亂而焚毀，僅存前六十卷)。根據卷末玄奘的〈跋〉記載，佛滅四百年，迦膩色迦王於迦濕彌羅集五百羅漢結集三藏，當時的論藏就是這部《大毗婆沙論》(現代學者稱之為「第四結集」，《西域記》卷二記載，脅尊者 Pārśva 主持這次集會)。迦膩色迦王(Kaṇiṣka 約西元一三二～一五二在位)是二世紀時的人，《婆沙論》引用了迦膩色迦王的事，所以也有學者認為《婆沙論》的成立還要更晚。因為這是一部大論，集數百年研究的大成，因此可能是在三世紀左右被彙集成論，主要內容則有可能在龍樹以前，也許二世紀時就已成立。本論引據並批判了許多有部學者的學說，著名的有「婆沙四評家」～妙音(Ghoṣaka)、法救(Dharmatrāta)、世友(Vasumitra)、覺天(Buddhadeva)

(Abhidharmakośabhāṣya p.296: Abhidharmadīpa p.259)，他們是代表有部的正統學者，不過在《婆沙論》中，他們的學說也受到批判。關於妙音，《阿毗曇甘露味論》

這本綱要書的作者妙音，不知是否就是四評家之一的妙音？而法救，有婆沙四評家的法救、編集《法集要頌經》（*Udāna-varga*）的法救，著作《五事毗婆沙論》的作者、《雜阿毘曇心論》的作者等法救。著《雜阿毘曇心論》的法救，據說是四世紀時代的人，應當不是四評家之一的法救。關於世友，傳說有《品類足論》的作者、四評家之一、《異部宗輪論》的作者、《尊者婆須蜜菩薩所集論》的作者等，這些很難確定是否是同一人，但可能至少不只一人。其次覺天方面，是譬喻者系統的思想家。摩菟羅出土的《獅子柱頭銘文》上，有覺天的名字

（*Kharoṣṭhī Inscriptions*, p.48），也有人認為這就是婆沙的覺天。此外，脅尊者（*Pārśva*）也是有力的婆沙師。

有部注釋家的工作，因《婆沙論》編集完成而告一段落。不過《婆沙論》是部龐大的作品，組織不明確，故難以理解阿毘達磨的體系。因此自《婆沙論》編集前後起，就開始有系統化的綱要書出現，如尸陀盤尼的《鞞婆沙論》十四卷、法勝的《阿毘曇心論》四卷、優婆扇多的《阿毘曇心論經》六卷、法救的《雜阿毘曇心論》十一卷、悟入的《入阿磨達磨論》二卷等，都屬這一類綱要書。以後又有世親（*Vasubandhu*）的《阿毘達磨俱舍論》（*Abhidharmakośabhāṣya* 玄奘譯三十卷，真諦譯二十二卷，並有藏譯。梵語方面，偈文由 V.V. Gokhale 在西元一九五三年出版，*Abhidharma ośakārikā*。加上偈與長行的疏由 P. Pradhan 在西元一九六七年出版，*Abhidharmakośabhāṣya*）。（有人認為世親是西元三二〇～四〇〇年的人，一直到四五〇年都還符合。但是

Frauwallner 認為無著的弟弟世親（古世親）是西元三二〇～三八〇年人，《俱舍論》的作著世親是四〇〇～四八〇年人，兩位世親不是同一人。但似乎沒有必要分別兩者，可以視為同一人，其生存年代為四〇〇～四八〇年。參照《三譯對照俱舍論索引》Introduction, II, The Date of Vasubandhu—The Discussions on Two Vasubandhu, pp. II~X, Tokyo, 1973.)

世親的《俱舍論》巧妙地整理有部學說，但卻從經量部的立場加以批判。因此眾賢（Saṃghabhadra）又從迦濕彌羅有部的立場，著《阿毗達磨順正理論》八十卷，破斥《俱舍論》，救釋有部的教說。不過他的救釋也受《俱舍論》影響而提出新說，因此眾賢的學說被稱為「新薩婆多」。他還著有《阿毗達磨顯宗論》四十卷。

《俱舍論》是一部十分傑出的名著，問世之後，研究《俱舍論》成為阿毗達磨研究的主流，並對其作注釋。傳說德慧（Guṇamati, 西元四八〇～五四〇）、世友（Vasumitra）曾作注釋書，但已失傳。安慧（Sthiramati 西元五一〇～五七〇）著有《俱舍論實義疏》（Tattvārtha）（漢譯只存片斷，藏譯本 No.5875 為完整本）。之後有稱友

（Yaśomitra）的《俱舍釋》（Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā 有梵本及藏譯本 No.5593）。此外藏譯方面，還有奢摩他提婆（Śamathadeva）的《俱舍論注》。最近出版的梵本《阿毗達磨燈論》

（Abhidharmadīpa）並無漢、藏譯本，是沿襲《俱舍論》的阿毗達磨論書。至於稱友的《俱舍釋》方面，藏譯有滿增（Pūrṇavardhana）等的複注。

有部的阿毗達磨在漢譯文獻上相當完備，譯出《六足發智》、《婆沙論》、《俱舍論》等許多論書，藏譯則以《俱舍論》為中心，《俱舍論》及其注釋類的翻譯十分完備。梵本方面，近年發現《俱舍論》、《俱舍釋》、《阿毗達磨燈論》等，內容充實。德國探險隊在中亞發現的寫本中，也有阿毗達磨的相關資料，如前所述，其中有些已經發表了。

其他部派的論書 巴利上座部和有部以外的論書很少。《舍利弗阿毗曇論》、《三彌底部論》、《成實論》等，前文已說過。真諦譯《四諦論》四卷，引用了《阿毗達磨藏論》、《藏論》(Peṭaka?)、經部師等的教說，這些是部派佛教的論書，但所屬部派不明。《辟支佛因緣論》二卷，是和經集《犀角經》有關的注釋。《分別功德論》五卷，是漢譯《增一阿含》的注釋，這些也都可以視為部派的論書。《大毗婆沙論》和《論事》

(Kathāvatthu) 及佛音的《論事注》中，大量引用部派的教理。不過把部派教說整理出來的，應推世友的《異部宗輪論》(異譯《部執異論》《十八部論》，藏譯本 No. 5639)。中、日自古就配合窺基的《異部宗輪論述記》

(小山憲榮編《異部宗輪論述記發軔》三卷亦可)來研究部派教義；吉藏的《三論玄義》對部派教義研究也有幫助；世親的《成業論》、《五蘊論》、《釋軌論》⁵¹等也

⁵¹ 山口益《世親の成業論》，昭和二六年。 . Lamotte: *Le trait de l'acte de Vasubandhu, Karmasiddhiprakaraṇa* (M langes chinois et bouddhiques, IV, 1936); Shanti Bhikṣu Shastri: *Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu*. Kelaniya, 1969. 山口益〈世親の釈軌論について〉(《日本仏教学会年報》第二五

可參考。此外，也可利用散見於大乘論書中的小乘教義批判。不過，將這些綜合起來，還是難以完整地瞭解各部派的教義。

參考書目

木村泰賢《阿毗達磨論の研究》，大正十一年。

佐藤密雄・佐藤良智《論事附佛音注》，昭和八年。

赤沼智善《仏教經典史論》，昭和十四年。

宮本正尊《大乘と小乗》，昭和十九年。

渡辺棹雄《有部阿毗達磨論の研究》，昭和二九年。

舟橋一哉《業の研究》，昭和二九年

山口益・舟橋一哉《俱舍論の原典解明》，昭和三〇年。

山田竜城《大乘仏教成立論序説》，昭和三四年。

水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，昭和三九年。

佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》，昭和三三年。

佐佐木現順《仏教心理学の研究》，昭和三五年。

福原亮嚴《有部阿毗達磨論書の發達》，昭和四〇年。

桜部建《俱舍論の研究 界・根品》，昭和四四年。

福原亮嚴《成実論の研究》，昭和四四年。

福原亮嚴《四諦論の研究》，昭和四六年。

W. Geiger: Pāli Literatur und Sprache. Strassbrug, 1916(Eng. trans. by B. Ghosh, Calcutta, 1956).

號，昭和三五）。同上，〈大乘非仏説に対する世親の論破一軌論第四章に対する一解題一〉（《東方学会創立十五周年記念東方学論集》，昭和三七年）（上記二論文收録於《山口益仏教学文集下》，昭和四八年）。

- U. Wogihara: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra, Tokyo, 1932-36.(荻原雲來・山口益譯述《和譯稱友俱舍論疏》一～三，東京，昭和八～十四年)。
- P.V. Bapat: *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā*. Poona, 1937.
- P.V. Bapat: *Dhammasaṅgaṇi*. Poona, 1940.
- P.V. Bapat: *Aṭṭhasālinī*. Poona, 1942.
- R. Dharmasāstrī: *Abhidhammatthasaṅgaha*. Varanasi, 1965.
- E. Frauwallner: *On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*. Roma, 1951.
- Andr Bareaux: *Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicle*. Saigon, 1955.
- P.V. Bapat: *2500 Years of Buddhism*. Delhi, 1959.
- P. Jaini: *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*. Patna, 1959.
- P. Pradhan: *Abhidharmakośabhāṣya*. Patna, 1967.
- E. Frauwallner: *Abhidharma-Studien*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens und Archiv für Indische Philosophie*, Band VII, 1963, pp20-36. *Abhidharma-Studien II*, Bd. VIII, 1964 PP. 59-99, *Abhedharma Studien III*, Bd. XV, 1971, pp. 69-121.

第三節 阿毗達磨的思想體系

阿毗達磨與論母 「達磨」一詞在佛教之前就已通用，而「阿毗達磨」(Abhidharma, abhidhamma)則是佛教的專有名詞，阿含經中已經出現。在阿含中，阿毗達磨使用在「關於法的方面」，因此便形成了「對於法」、「對法」(法的研究)等意義。「阿毗」(abhi)有「向、對」的意思，同時也具有「超勝」的意思，因此就有將阿毗達磨解釋為「勝法」的說法。在說一切有部，大多將阿毗達磨解釋為「對法」，巴利上座部主要解釋為「勝法」⁵²。

總之，阿含經中已經可以看到研究釋尊所說的「法」(這裡應作「教法」)，稱為「阿毗達磨論義」(Abhidhamma-kathā)。即廣為蒐集、分類佛語，或將它的意義化約為簡單的術語，或反過來分析、廣釋它的意義。分析性的解釋教法稱為「分別」(vibhaṅga)，釋尊的體悟本來就具有這種性質，例如「中道」就有統二邊為一的「總合」，和擇中的「分析」；因此，《阿含經》中也有依法數和相應來整理教法的經典，也有分別、廣解的經典。

《阿含經》被固定為「經藏」後，佛弟子對阿毗達磨的研究，逐漸組成和經藏不同的作品。這些作品彙集成「阿毗達磨藏」(Abhidharma-piṭaka)。阿毗達磨，亦即「法的研究」，要務在於分別，即「法的簡擇」(dharma-pravicaya)和選出應研究的題目。這些研究

⁵² 參照櫻部建《俱舍論の研究》二三頁以下。

的題目稱為「論母」⁵³ (māṭṛkā, mātikā 摩怛理迦，本母)；至於憶持這些論母的人，稱為「持論母師」

(Mātikādhara)。說一切有部的論書中，無法明顯地見到論母；巴利論書則以論母為中心而成立論書。七論中最早的《人施設論》(Puggalapaññatti)，首先就以「說明指示論母」(mātikā-uddesa)為標題，舉出蘊、處、界、諦、根、人六種「施設」(paññatti)的題目。這些題目自然相當於論母。尤其在「人施設」裡，對一人到十人舉出許多論母，然後只就「人施設」，自一人起順次解說(分別)。《舍利弗阿毗曇論》也是從卷一起，依序解說入品(十二處)、界品(十八界)、陰品(五蘊)、四聖諦品、根品，顯示出和巴利《人施設論》的六施設內容相同的論母。不過《舍利弗阿毗曇論》中不稱「論母」，而且從卷五〈根品〉(二十二根)到卷八〈人品〉之間，插入許多其他論題。亦即《舍利弗阿毗曇論》中也有相當於論母的作品，但似乎不稱為論母。

巴利論藏的《法集論》(Dhammasaṅgaṇi)中，首先舉出三法二十種，二法百種「論的論母」

(Abhidhamma-mātikā)，次舉二法四十二種「經的論母」(Suttantika-mātikā)，然後解說這些論母，就完成了《法集論》。不知道巴利上座部根據什麼原則整理這些論母，不過經的論母二法四十二種中，和長部第三十三《等誦經》(Saṃgītisuttanta)中的二法三十三種法數，有三

⁵³ 關於論母，參照赤沼智善《仏教經典史論》一一三頁以下。宮本正尊《大乘と小乗》七二八頁以下。櫻部建《俱舍論の研究》二三頁以下。

十一種相同，順序也差不多。因此《等誦經》的法數也許可視為論母的基礎。《等誦經》相當於漢譯《大集法門經》和長阿含的《眾集經》，以本經為基礎而構成有部的《集異門足論》。

巴利論藏中的《分別論》(Vibhaṅga)和《發趣論》(Paṭṭhāna)也提到論母，可見巴利佛教中經常使用「論母」一語，上述的《舍利弗阿毗曇論》雖然舉出論母，卻不稱為論母。同樣在有部的「六足發智」中，似乎也不用「論母」一詞。不過《集異門足論》和《法蘊足論》等確實以論母為根本，是以注釋論母的形式而成立的論。因此在《順正理論》卷一(大正二九，三三〇中)中說明「摩怛理迦」(mātrkā)，舉四念處、四正勤等三十七道品等為首的法數為例，並說：「……及《集異門》、《法蘊》、《施設》，如是等類，一切總謂摩怛理迦」，已將這幾部論視為論母。而且在《順正理論》(大正二九·五九五中)中，說明十二分教的「論議」(upadeśa)，認為論議便是摩怛理迦，並將之與阿毗達磨等同視之^{譯注}。《阿育王傳》卷四(大正五十一·一三下)也以「摩得勒伽藏」表示論藏，內容則是四念處、四正勤等三十七道品為首的法數，和《順正理論》的說法吻合。《阿育王經》卷六(大正五十一·五二上)，《根本有部律雜事》卷四十(大正二四·四〇八中)，也有相同的記述。可見有部、根本有部都知道「論母」，三十七道品以代表論母而受重視，不過「六足·發智」的系統中，似乎

譯注：原文：「……亦名論議，即此名曰摩怛理迦，釋餘經義時此為本母故。此又名為阿毗達磨，以能現對諸法故」。

採用「阿毗達磨」而不用「論母」一詞；一般認為，《婆沙論》和《俱舍論》沒有談及論母，可能是這個緣故。

論母不只是法的論母，也有律的論母

（Vinaya-māṭṛkā），巴利律不用，然而見於有部《薩婆多部毗尼摩得勒伽》十卷

（Sarvāstivāda-Vinayamāṭṛkā），集錄律的論母一事由經名可知。此外四分律系統的律釋有《毗尼母經》八卷（Vinaya-māṭṛkā-sūtra），「毗尼母」的意思就是律的論母。

因此，「論母」一詞通行於達磨和毗尼中，達磨的「論母」發展後，消失在阿毗達磨藏中。而在有巴利七論中，還保存著「論母」的名稱。一般人認為，在《舍利弗阿毗曇論》及有部的《六足發智》等，論母的名稱都被刪除，而以阿毗達磨一詞代替。總之，對論母作語義的解釋、注釋、廣說，接著便基於法的理解，逐漸發展出各自的學說；這種「法的研究」方式，便被稱為「阿毗達磨」。阿毗達磨的「阿毗」（abhi）含有「在眼前」的意思，從面對法、對觀法的層面，譯為「對法」。但是「阿毗」也具有「勝」的意思，因此阿毗達磨也有「殊勝法」（勝法、無比法）的意思（Aṭṭhasālinī 1,2 dhammāṭṭireka, dhammavisesaṭṭha, 《大毗婆沙論》卷一〈序〉），在這裡面，主張阿毗達磨有凌駕達磨之勢。《摩訶僧祇律》卷三十中也記載，「阿毗曇者，謂九部修多羅」，將阿毘達磨解釋為勝法的意思，認為佛的教法便是阿毗達磨。

阿毗達磨此一研究法的特徵，就是所謂的「分別」

(vibhaṅga)。從各方面分析式地探討問題，以便充分理解問題。佛音在《殊勝義論》一之三中，稱此分別為「經分別」(suttanta-bhājanīya)、「論分別」

(abhidhamma-bhājanīya)、「問答分別」

(pañhā-pucchakanaya)。有部也是從有見無見、有對無對、善不善無記、界繫、有漏無漏、有尋有伺等各方面，分析式地說明諸法，稱為「諸門分別」。

達磨與阿毗達磨 達磨⁵⁴是佛陀所說的教法，佛陀的教法在處理現實的人類存在問題；因此，達磨便如實地顯示現實人類的存在。但是現實人類的存在，是不斷變化的「現象」，同時也是構成現象的「成分上的實在」。現象方面的現實表現為肉體、精神和外界等，這些都可以再分析成更細微的成分。例如肉體具有視覺、聽覺、味覺，因為視覺與聽覺的作用不同，所以存在的性質當然也不同；這種知覺能力稱為「根」(indriya)。此外肉體可以分析式地理解為，是由眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等五根成立。「身根」就是觸覺，指整個由肌肉構成的肉體。同樣地，精神方面也可分析為判斷、記憶、感情等，再仔細分析後，可以區分為許多心理作用，例如煩惱可分為貪、瞋、慢、疑、見等；此外還可以再分析出各種心理作用。並認為，由於這些心理作用的協

⁵⁴ 關於「達磨」，參照和辻哲郎〈仏教における法の概念と空の弁証法〉(《和辻哲郎全集》第九卷四六一頁以下)。金倉円照〈仏教における法の語の原意と変遷〉〈仏教における法の意味〉(同上，《インド哲學仏教學研究 I. 仏教學篇》昭和四十八年，八三頁以下)。拙論〈原始仏教における法の意味〉(《早稻田大學大學院文學研究科紀要》十四・一九六八年)。

調，心於是成立。因為愛與憎，貪與瞋，善與惡等，是互相矛盾的作用，所以把這些當做「心這個實體」的屬性，是不合理的。因此有人認為，相信的作用與懷疑的作用、貪與瞋等種種心理作用，是個別獨立的實體，想要在彼此協調之中，理解心的活動、變化。但是構成這種現象（自己存在的現實）的要素，就叫做「達磨」。阿毗達磨的達磨，也具有這種真實存在（現象方面的真實存在）的意思。其實這種意思的達磨，在部派佛教十分重要。

勝義有與世俗有 關於達磨的實在性，《俱舍論》卷二十二（大正二九・一一六中 Abhidharmakośabhāṣya p.334, ll. 1-2）中，把存在分為「勝義存在」（Paramārtha-sat）和「世俗存在」（Saṃvṛti-sat）（假有，施設有），勝義存在就是達磨⁵⁵。例如：瓶子如果破了就沒有了，這種存在稱為世俗存在；布等東西也一樣。人的存在是肉體、精神等各種成分的組合，所以也是世俗存在。相反的，假設瓶子是藍色，這個「藍」不因瓶子的毀壞而消失。把瓶子分割到最後的「極微」（paramāṇu），此時藍色還是存在。像這樣，自體不依他而存在的（svabhāva 自性），就是「勝義存在」，稱為「達磨」。同樣地，「貪」這種心理作用也是不可再被分析的要素。而且，在心中具有引起貪念的能力，這種不能再分析的要素，就是勝義存在，就是達磨。稱此為「持自性」（sa-svabhāva），或「具實體者」（dravyataḥ sat,

⁵⁵ 關於勝義有和世俗有，參照拙論〈說一切有部の認識論〉（《北大文學部紀要》二・一九五三年）。

Abhidharmakośavyākhyā p.524, l.29)。《中論》解釋「自性」(svabhāva)為「自己存在者」(svo bhāvaḥ)、「不被作者」(akṛtrima)、「不依他而存在者」(nirapekṣa) (Prasannapadā p. 262, ll.11-12)。也有定義為「能持自相故名為法」(svalakṣaṇadhāraṇād dharmāḥ 《俱舍論》卷一，大正二九·一中。Abhidharmakośabhāṣya p.2, l. 9; atthano lakkhaṇaṃ dhārentīti dhammā. Visuddhimagga XV. 3, HOS. Vol. 41, p. 408, l. 17.)。所謂「自相」

(svalakṣaṇa)，例如藍這種法的藍色就是自相。相對於此，自性(svabhāva)就是由極微所構成的「藍」的存在者。總之，自性本身就是法，所以不能說「持自性者叫做法」。持法(自性)者為世俗有；沒有自性，是持自相的，才是法。不過也有自性和自相不分的情況。

有為法與無為法 如上所述，法(達磨)在成分上是實在的，但在現象上則變化不息，是無常的。因此即使法是實在的，也有不是「永遠實在」的情況；此時，法分為「有為法」(saṃskṛta-dharma)和「無為法」

(asaṃskṛta-dharma)。常住的法是無為法(無法造作之法)，無常的法是有為法。《阿含經》中已經可以見到有為法和無為法的分別，而到部派佛教時代才有完整的體系。無為法的代表是「涅槃」(nirvāṇa, nibbāna)，涅槃是超越時間的實在，佛陀便是在開悟中，與此涅槃合而為一。有部稱涅槃為「擇滅」(pratisaṃkhyā-nirodha)，意為依「擇力」(智慧力)所得的「滅」。這是從由覺悟的智慧力斷煩惱、煩惱永遠不再生起的角度來說。此外，有部還舉出「非擇滅」(apratisaṃkhyā-nirodha)和

「虛空」(ākāśa)，合為三種無為法。所謂「非擇滅」，是不經由擇力，由於欠缺生起的緣而永遠不生的法，稱為「緣欠不生」。

總之，「法」之中最高者為涅槃。《俱舍論》卷一說，「勝義法」(Paramārthadharma)唯是涅槃，而「法相法」(dharmalakṣaṇaḥ)也包含在法之中

(Abhidharmakośa-bhāṣya p.2, l. 5)。持自相者是法，涅槃也是其中之一；有為法也是持自相的法，但有為法是無常的。關於有為法是無常一事，按上座部和有部的解說，有為法雖持自相，但只是一剎那(kṣaṇa)存於現在。《俱舍論》卷十三(大正二九·六七下)記載，「有為法剎那滅故」(saṃskṛtaṃ kṣaṇikam,

Abhidharmakośa-bhāṣya p.193, l. 1)。*《清淨道論》*說：「能持自相及自位剎那(khaṇānurūpadhāraṇena)，即是法」

(Visuddhimagga XI, 104, HOS. 41, p.308, l. 29)。有為法是實在的，但是就剎那滅而言，法便成了不可理解的東西。若論究這一點，恐怕會牽涉到「法空」的問題。但是部派佛教側重於「法有」的問題，還沒有進展的法空的思想，這是大乘佛教的課題。

如果從字面上解釋「諸行無常」(sabbe saṃkhārā aniccā, Dhammapada 277)此一聖句，則會主張一切有為法是剎那滅。有部便是站在這個立場。也有解釋為，心理作用很明顯是剎那滅，但構成外界的山川大地、身體等法，則不是剎那滅。犢子部和正量部承認剎那滅的法，但主張外界的法也有「暫住」的。據*《異部宗輪論》*記載，除有部外，化地部、飲光部等也主張剎那滅。

勝義阿毗達磨與世俗阿毗達磨 如上，法有許多種，而以涅槃為最勝，研究這些法就是「阿毗達磨」。因此所謂「阿毗達磨」就是理解法的智慧（*prajñā*）。尤其體見涅槃的智慧，就是與涅槃合一的智慧、是覺悟的智慧。因此《俱舍論》卷一（大正二九・一中）敘述：「淨慧、隨行名對法」，合稱開悟的清淨慧和同時引發的身心諸法為「勝義阿毗達磨」（*Pāramārthiko 'bhidharmaḥ*, *Abhidharmakośabhāṣya* p.2, l. 5）。此外，研究使人得到開悟的智慧，亦即勝義阿毗達磨方面的「阿毗達磨論書」，以及研究這本書的智慧（有漏慧），也可以稱為「阿毗達磨」，別稱「世俗阿毗達磨」（*Sāṃketiko 'bhidharmaḥ*）。如上述，阿毗達磨既是體悟涅槃的智慧，所以有人主張阿毗達磨是「佛說」。因此引申而言，阿毗達磨論書應該也可以說是阿毗達磨。把阿毗達磨解釋為勝法、無比法，理應是就勝義阿毗達磨的角度而說。

無為法與佛身 如前所述，談到如何將構成世界的法分類時，首先可以分為有為法和無為法。有部《法蘊足論》卷十一（大正二六・五〇五上）之後，立擇滅、非擇滅、虛空等三法（三無為），巴利上座部只稱涅槃為無為（*Dhammasaṅgaṇi* p. 244），這繼承了《阿含經》的說法。犢子部也是如此。據《異部宗論論》載，大眾部、一說部、說出世部、雞胤部等四部，立「九無為」：擇滅、非擇滅、虛空、空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處、緣起支性、聖道支性⁵⁶。化地部也立九

⁵⁶ 關於各部派的無為法，參照水野弘元「無為法について」（《印仏研》一〇ノ一・昭和三七年）。

無為，和大眾部系稍有不同，其中包括不動、善法真如、不善法真如、無記法真如、道支真如、緣起真如等；以緣起為無為，因為認為緣起的「道理」是不變的。相對於此，有部則不認為緣起的有為法以外，另有緣起的法則，所以認為緣起是有為的。其次，把道支、聖道（八聖道）立為無為一事，意謂佛陀人格的實踐上，具有永遠的真理性。有部則以涅槃是無為，而覺悟涅槃的佛智是有為（無常），這牽涉到認為佛身是常住或是無常的問題。有部和巴利上座部認為，佛陀八十歲時，已經在拘舍羅入涅槃，所以佛身、佛智是無常的，即只承認「生身」的佛陀，認為這是有為的。相對於此，《異部宗輪論》記載，大眾部等說：「諸佛世尊皆是出世，如來色身實無邊際。諸佛世尊盡智、無生智，恆常隨轉，乃至般涅槃」，認為佛陀的存在超越了八十歲的生身，雖然還沒有發展到大乘佛教報身佛的思想，但似乎已主張人格上的佛的永恆性；因此也認為「聖道」是無為的。

如果從四諦來看，相對於上座部和有部認為只有滅諦～～涅槃是無為，大眾部和化地部等則認為，除滅諦外，道諦（八聖道）也是無為。並且站在緣起是無為的立場，認為苦諦、集諦等妄念的世界中，也包含著不變的真理。可以說，其中包含有發展為「迷悟一如」的思想；即一方面承認心為煩惱所污染，同時又主張它的本性是「自性清淨心」。根據《異部宗輪論》，大眾部主張「心性本淨」；法藏部的論書《舍利弗阿毗曇論》卷二十七也說「心性清淨，為客塵染」。「心性本淨」的思想是認為心的本性為常住（無為），可以說是將有為法

的本性視為無為的思想。緣起無為就是根據這種觀點而來。《舍利弗阿毗曇論》卷一（大正二八·五二六下）說到非聖七無為和「法入」九無為，亦即智緣盡（擇滅）、非智緣盡、決定、法住、緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智等九無為（其中除去智緣盡、決定，就是非聖七無為）。九無為中收入了「緣」，被解釋為主張緣起無為。

據《婆沙論》，分別論者也主張緣起無為。此外《婆沙論》和《論事》中，介紹了各部派的無為論，關於無為，部派佛教的解釋莫衷一是。

有漏法·無漏法 「漏」(āsrava)就是煩惱(kleśa, kilesa)，有漏法(sāsrava-dharma)就是煩惱所染污的法；無漏法(anāsrava-dh.)就是不為煩惱所染污的法。因為佛陀和阿羅漢的覺智斷盡了煩惱，所以無漏；也因為無為法不與煩惱結合，所以無漏。《俱舍論》卷一定義：「除道諦，餘有為法」，亦即妄念的世界的因（集諦）和果（苦諦）是有漏。

煩惱污染其他法，稱「隨增」，分為兩種：煩惱染污同時活動的法，叫「相應隨增」（相應縛）；例如貪與慧同時活動，慧為貪所執色、染污，這種關係叫「相應隨增」。其次因認識的對象而起煩惱，叫「所緣隨增」；例如見美色而欲望增盛等情形，「對象的色」因欲望而被染污，即為「所緣隨增」。傳說有一婆羅門女因見佛陀的色身而起愛欲，所以有部主張佛陀的色身也是煩惱的對象，亦即主張「所緣隨增」。有部認為，因為隨增的法都是有漏法，包括佛身的一切色身都是有漏法。相

對地，大眾部主張「一切如來無有漏法」，見佛陀完美的身軀能平息愛欲之火，而不是煩惱的對象。此一色法皆有漏、或色法之中也有無漏的問題，為部派佛教的論題之一。

達磨的種類 上述有部的解釋為「前十五界唯有漏」。十五界就是十八界中除去眼界、法界、意識界，即色、聲、香、味、觸五界，以及自眼至身的五界，加上自眼識至身識的五界，合為前十五界。就佛色身來說，前十五界也是有漏。《阿含經》中對於現實有三種分析，即五蘊（skandha 五群）、十二處（āyatana 十二種領域）、十八界（dhātu 十八種要素）||

五蘊（pañca-skandhāḥ） 色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

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

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

物質觀 佛教稱物質為「色」（rūpa），有廣、狹二義。五蘊說中的「色蘊」是廣義的色，意為物質；其中包括了十二處說的眼處、耳處……身處等五處，以及色處、聲處……觸處等五處。此外眼等五處又叫「五根」（indriya 五種認識器官），色等五處又叫做五境

(viṣaya 五種認識領域)。狹義的色就是五境之一的色處，這是眼的對象方面的色（顏色和形狀；顏色叫顯色，形狀叫形色）的世界。因此色蘊相當於十二處說中的十處。但是有部主張還承認「無表色」

(avijñapti-rūpa)，因為認為這也是物質，所以加起來，物質就有十一種。因為在十八界說中，眼界等五界、色界等五界，加起來共為十界。無表色屬於法處、法界的一部分，故色蘊就相當於十處和法處一分，或十界和法界一分。

根據十二處說，非物質相當於意處和法處一分；根據十八界說，則為眼界、法界一分和眼識界……意識界等六識界，合為七心界和法界一分（除去無表色以外的部分）。亦即眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸、無表色等十一法是物質。有部立法的種類為「七十五法」，其中無為法三種，色法十一種。

但是物質的十一法中，各個都還可以再作更細的分析。眼等五根與無表色中不再細分，五境的色等可以再分析得更細。例如眼的對象的色之中，可以區分為青、黃、赤、白四種顯色，以及長、短、方、圓等八種形色，再別立雲、煙等，共二十一種。其次聲分八種，香分四種（或三種），味分六種。觸處中包括地、水、火、風四大元素（四大種 mahābhūta），再加上重、輕、冷等，共區分為十一種。因為只有觸覺器官（身根）能夠認識四大種，所以把它們納入觸處的領域；例如以眼見水火，只是青、紅的顏色，火的本性是熱的，水的本性是濕的，這些都無法用眼睛認識到，只能以身根（觸

覺)認識。同理，地的堅性、水的濕性、火的暖性、風的動性，這些都要靠身根才能體驗到，此四大元素以外的物質叫做「所造色」(bhautika)。五根、五境及無表色之中，除四大種外都是所造色，所造色由四大的支持而存在，所以四大種叫做「能造四大」。十界(十處)的色都是由極微(paramāṇu 原子)所構成，但並不是由四大種的極微產生所造色；因為能造、所造，各從不同的極微而成。而且所造色的色、香、味、觸，經常同時生成，且各個附隨能造的四大。其說明是，液態的物質中，水大佔優勢；固態的物質中，地大佔優勢；高溫的物質中，火大佔優勢。故認為物質產生的最基本條件，是地水火風四大的極微和色香味觸等四種所造，共八種極微「俱生」，稱為「八事俱生，隨一不減」。此外有「聲」便成九事(dravya)；有「根」的話，極微的種類也跟著增加。

但眼根等五根是掌理認識功能的微妙器官，與肉體的其他部分不同，由精妙的成分組成，稱為「淨色」(rūpa-prasāda)。只有無表色是色，但不由極微而成，故屬於法處。無表是不表現出外形的意思，亦即無表色就是「看不見的物質」，這一問題留待後文解說。

法的相攝 以上概述了阿毗達磨的物質觀；十二處、十八界大部分屬於物質，若除去色法的部分，則只剩十二處的法處、意處，十八界的七心界和法界。這些可以再分析得更細，根據五蘊說，相當於受、想、行、識四蘊。五蘊的第二受蘊、第三想蘊是心理作用的一種；受是感受，想是表象作用。有部視心理作用為各別

獨立的實體（法），稱為「心所法」（心所有的法，又譯作心數 *caitasika-dharma*, *cetasika-dhamma*）。心所法一詞也見於上座部的論藏⁵⁷。至於受想以外的心所法，包括於行蘊之中。除此之外，行蘊還有「不相應行法」

（*citta-viprayuktā saṃskāra dharmāḥ*）（「不相應行」容後詳述）。受、想、行三蘊屬於十二處說的法處、十八界說的法界。

識蘊是主觀認識，即所謂的心王，為十二處的意處，十八界的意界和六識界（七心界）。五蘊唯是有漏法，所以不包攝三無為。無為法攝於十二處的法處，十八界的法界。

如上所述，相攝極為複雜，物質包含在色蘊、十處與法處的一部分、十界與法界的一部分；心王則相當於識蘊、十二處的意處、十八界的七心界。因此包含在法處、法界中的法，在《阿含》中還沒有分化，在阿毗達磨中才逐漸詳細論究，其中的重點是心所法、心不相應行法和無表色。

煩惱 心所法中的煩惱，《阿含經》中已談到許多，如三毒（貪、瞋、痴）、四暴流（欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流）、五蓋（欲貪蓋、瞋恚蓋、惛沈睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋）、五下分結（有身見、疑、戒禁取、欲貪、瞋恚）、五上分結（色貪、無色貪、慢、掉舉、無明）、七結（愛、瞋、見、疑、慢、有貪、無

⁵⁷ 關於心所，參照勝又俊教《仏教における心識説の研究》昭和三六年，三一九頁以下。水野弘元《パリ仏教を中心とした仏教の心識論》第三章〈心所法總論〉・昭和三九年。

明)、無慚、無愧等(長部三三《等誦經》等)。阿毗達磨所論的主要煩惱也是這些。

有部《界身足論》卷上(大正二六·六一四中)把煩惱歸納為十大煩惱地法、十小煩惱地法、五煩惱、五見等,這些逐漸被整理後,在《俱舍論》卷四,彙整為六大煩惱地法(無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉)十小煩惱地法(忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍)、二大不善地法(無慚、無愧)等十八法。另外還宣說八不定法:惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑,其中除去尋、伺以外的六法為煩惱,而貪、瞋、慢、疑也是重要的煩惱。可見《俱舍論》的煩惱分類不太完善。

此外《俱舍論》〈隨眠品〉(大正二九·九八中以下)中,把煩惱稱為隨眠(anuśaya),成立六隨眠(貪、瞋、慢、無明、見、疑)。其中見分五見(有身見、邊執見、邪見、見取見、戒禁取見),故共成十隨眠。分為三界五地而成為「九十八隨眠」,根據這九十八隨眠來說明斷盡煩惱的次第。此外〈隨眠品〉還說到「十纏」(無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、惛沈、忿、覆),與前面的九十八隨眠合稱「百八煩惱」。

如上,《俱舍論》的煩惱論欠統一,在所謂「五位七十五法」的法的分類中,整理出六大煩惱、十小煩惱、二大不善、八不定中的六隨眠法。

相對於此,巴利佛教方面,七論中的《法集論》(Dhammasaṅgaṇi p.76)舉出種種心所法,把心分為善心、不善心、無記心;其中舉出造成不善心的三十種心

所法，如邪見、邪思惟、無慚、無愧、貪、痴、散亂等，還沒有整理起來。亦即巴利七論中，還沒有專就煩惱來研究劃分。七論以外，新成立的《攝阿毗達磨義論》

（*Abhidhammatthasaṅgaha*）列舉十四種不善心所：痴（無明）、無慚、無愧、掉舉、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、惛沈、睡眠、疑。意味著這些心理作用和其他心理及心王同時活動時，心便成為煩惱心、不善心。

分析心理·心所法 佛教以斷煩惱為主要目的，所以《阿含經》中提到不少煩惱的種類，但是其他的心理作用則只散說一些主要的心所法，如：受（*vedanā*）、想（*saṃjñā*）、思（*cetanā*）、作意（*manaskāra*）、觸（*sparsa*）、念（*smṛti*）、尋（*vitarka*）、伺（*vicāra*）、欲（*chanda*）等。到了阿毗達磨時代，繼承《阿含》這些心所法，並加以補充，發展出詳細的心所論。這是因為要斷煩惱，就必須弄清楚煩惱如何與其他心作用產生互動。

有部從《界身足論》以來，有各種心所法的組合，最有組織的為《俱舍論》卷四（大正二九·一九上）所分六類四十六心所：大地法十，大善地法十，大煩惱地法六，大不善地法二，小煩惱地法十，不定法八。

有部自《界身足論》以來，就已經歸納整理心所法，在整理得最完善的《俱舍論》卷四（大正二九·十九上）中，將心所分類為六類四十六心所，包括大地法（*mahābhūmika*）十法、大善地法（*kuśalamahābhūmika*）十法、大煩惱地法（*kleśamahābhūmika*）六法、大不善地法（*akuśalamahābhūmika*）二法、小煩惱地法

(parīttakleśabhūmika) 十法、不定法 (aniyata) 八法 (abhidharmakośabhāṣya p.55, l. 13)。

有部將心理解為「心地」。此一用語已經出現於《界身足論》卷上（大正二六·六一四中），「地」(bhūmi) 是地基，為其他事物活動的場所，同時具有產生其他事物的力量。同理，認為心就是各種心理作用活動的心地。但是善心不能以不善為地來活動，所以認為有五種性質不同的心地（六種心所中，不定法不算是心地）。例如「煩惱地」是產生煩惱的場所，因為貪心、生氣等煩惱並非經常現起，而是獲得機會才會現起，所以其潛在狀態必然有存在的場所，這就是煩惱地

(kleśabhūmi)。善心等也是一樣，慚、愧、努力（精進）等心理作用產生的場所是善地 (kuśalabhūmi)。根據這樣的觀念，有部把心所分為大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法等五種心地，而不從這些心地產生的心所，則為不定法。

第一大地法 善心、不善心、無記心，以及活動於欲、色、無色三界的一切心理作用的心所。有十法：受 (vedanā)、想 (saṃjñā)、思 (cetanā)、觸 (sparśa)、欲 (chanda)、慧 (prajñā)、念 (smṛti)、作意 (manasikāra)、勝解 (adhimukti)、定 (samādhi)。

第二大善地法 於善心中經常出現的心所法，亦即心現起這些心所時，才叫做善心。有十法：信 (śraddhā)、不放逸 (apramāda)、輕安 (praśrabdhi)、捨 (upekṣā)、慚 (hrī)、愧 (apatrāpya)、不貪 (alobha)、不瞋 (adveṣa)、不害 (avihiṃsā)、精進 (vīrya)。

第三大煩惱地法 形成煩惱的心所，有六法：痴（moha 無明）、放逸（pramāda）、懈怠（kauśīdya）、不信（āsraddhya）、惛沈（styāna）、掉舉（auddhatya）。

第四大不善地法 有二法：無慚（āhrīkya）、無愧（anapatrāpya）。

第五小煩惱地法 有十法：忿（krodha）、恨（upanāha）、嫉（irṣyā）、誑（māyā）、惱（pradāsa）、覆（mrakṣa）、慳（mātsarya）、諂（śāṭhya）、憍（mada）、害（vihimsā）。

第六不定心所 有八法：尋（vitarka）、伺（vicāra）、惡作（kaukrtya）、睡眠（middha）、貪（rāga）、瞋（pratigha）、慢（māna）、疑（vicikitsā）。不過《俱舍論》只記載「尋、伺、惡作、睡眠等」，並沒有舉出八法。不過由於前五種心所法中，沒有提到貪等，所以普光在他的《俱舍論記》卷四（大正四一·七八中中）加上貪、瞋、慢、疑而成八法。據稱友的《俱舍釋》（p.132, ll.21-22）所載，世友也和普光一樣，舉八不定心所，可見認為不定心所有八法，早已盛行於印度佛教中。但稱友另把隨煩惱四法加入不定法中。

總之，如果不定法有八法，則心所法共有四十六法。

心心所法的俱生 如上，有部把心所法當作獨立的實體。事實上不可否認的是，貪（愛）和瞋（憎）的作用完全相反，具有不同的機能。所以有部把四十六種心所視為各別獨立一事，不無道理；但是心除了包含各種心理作用外，還是一個有組織的統一體，這一點也不

可否認。把心所當作是個別獨立，便無法說明這個心的一體性、統一性。有部為了挽救此難處，便主張「心心所俱生」，即心王（識、判斷）和心所同時生起，互助合作。例如欲界中，善心是心王和十大地法、十大善地法、尋、伺等二十二法俱生。不善心是心王和十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法、尋、伺等二十法俱生。有覆無記心是心王和十大地法、六大煩惱地法、尋、伺等十八法俱生。無覆無記心因為欠缺六大煩惱地法，所以十二法俱生。除了以上的心所外，根據貪、瞋、惡作等情況，俱生的心所數也不同。此外因為色界、無色界是禪定心，所以無尋無伺定（第二禪）以上沒有尋、伺，而且禪定心中也沒有瞋，此外也沒有一些心所，俱生心所也跟著減少。

有部以心心所的俱生，說明心理活動的統一性，這種心心所的互動叫做「相應」。俱生的心心所的所依、所緣、行相、時、事，五義平等（《俱舍論》卷四，大正二九·二二上）。巴利上座部也有心心所相應的解說，但內容稍有不同（*Visuddhimagga* XVII, 94）。「相應」是「相應因」的意思，例如欲界善心至少要齊備二十二心所和心王俱生，這二十二心所缺一不行。如果內缺一法的話，其他二十一心所也都會內缺，全部具備的話，才能產生。亦即每一心所都是其他二十一心所的存在條件，這種心心所存在的關係叫做「相應因」

（*samprayuktaka-hetu*）。色法方面，是能造的四大和所造色俱生，但物質的俱生不稱為「相應因」，而稱為「俱有因」（*sahabhū-hetu*）。地水火風等能造的四大經常同

時生起，缺一不可，只有三大無法生起。從這個角度來看，四大互為生因，這種相互的因果關係叫做俱有因・互為果。相應因只存在於心理現象，可以說是俱有因的特殊存在。

巴利佛教的心所 巴利佛教把心依性質分為「八十九心」：世間心有欲界心五十四、色界心十五、無色界心十二合為八十一心；出世間心有八，共計八十九心。也有把出世間心從初禪到第五禪分成四十心，加上世間心八十一而成一百二十一心。但還是以八十九心的分類法為主。這一分類的萌芽已見於《無礙解道》，而後成立於《法集論》，確立於注釋時代。將心分為善心、不善心、無記心一事，自《阿含經》時代已經可以見到；再配以欲、色、無色三界及出世間，分為十心、十二心等，其他部派也可見到。但細分為八十九心，其他部派則無，是巴利上座部的特色。

其次，「心所」一詞也是自古就為巴利佛教所用。例如《法集論》（*dhammasaṅgaṇi* p.9 ff.）中，列舉了和八十九心每一心相應的心心所，以欲界第一善心為例，舉出它和觸等五十六心所法相應，但其中重複之處頗多，整理後成為二十九法。此外《論事》中也舉出與心相應的心所，全部約有十八法。可見巴利的論藏時代，心所法的數目還沒有確定。到了與佛音同時代的佛授（*Buddhadatta*）著《入阿毗達磨論》中，才確定為五十二心所，不過後來內容有些出入，《攝阿毗達磨義論》列舉五十二心所法如下：

一 同他心所十三法（共一切心所七法，雜心所六法）

二 不善心所十四法(共一切不善心所四法、餘十法)

三 善淨心所二十五法(共善淨心所十九法，離心所三法，無量心所二法，慧根一法)。

其中的「共一切心所」就是一切存在於心的心所，與有部的「大地法」同性質。此外上座部宣說五十二心所，比有部四十六心所還多，因為加入有部不認為是心所的部分，例如命根、身輕安、身輕快性、身柔軟性、身適業性、身練達性、身端直性等；連正語、正業、正命等也加入心所中，有部則否。此外也有與有部心所不同之處。

其他部派的心所論 除此之外，《舍利弗阿毗曇論》中也散說心所法，彙集整理後，共有三十三法。這又是不同於巴利和有部的系統。

《成實論》中也散說心所法，據說共集為三十六法，或說四十九法。但是《成實論》在宣說心所法的同時，並不承認心所的獨立。否定心所獨立一事，經量部十分有名。《順正理論》卷十（大正二九·三八四中）記載，經量部只承認受、想、思三種心所；出於同系統的譬喻者（*Dārṣṭāntika*）也否認心所的獨立性。根據《論事》，大眾部系的王山部、義成部也否定心所，這些部派都強烈傾向於把心當成一個整體。似乎可以理解為，「受」時整個心「受」，「想」時整個心「想」。亦即把不同的心理現象，解釋為一個心的各種表現（心的差別）。

主體的統一與持續 有部機械式地解釋無我說，故心所法成了個別的獨立體。但是如此一來，就難以解說心是有機的統一活動，所以提出心心所相應來挽救難

處。還有，有部為了要解釋心心所剎那滅，也不能圓滿說明主體的持續性。有部所說的「心地」觀念，似乎有用來彌補這些缺陷的意味。大乘佛教的唯識說中，在產生心理現象的場所，設立了「阿賴耶識」這種無意識的領域，然而有部否認這種說法。因此可能有部認為，心理現象產生的場所就是五種「心地」。煩惱又叫「隨眠」(anuśaya)，有部解釋「隨眠」為「隨增」。經量部則解釋為「煩惱睡位」，認為即使貪、瞋沒有現起於表面心，也會以睡眠的狀態潛藏於表面心的背後。「心地」也可能是依這種潛藏的場所而設定。但光憑此，無法充分說明剎那滅的心心所連續性。有部提出「命根」，大概就是以此表示有情生命中心的持續性。還有，有部雖然說「心相續」，心相續而產生，前後相關，但是站在解說心作用的持續性上，有部的心所論並不完整。因此，站在剎那滅的立場，「記憶」如何成立等等，都成為問題。

其他部派雖然不承認「心地」，但是有提出替代的說法。如巴利上座部主張潛在心的「有分」(bhavaṅga) (有分識 bhavaṅga-viññāṇa, 有分心 bhavaṅga-citta)。此一有分說出於七論之一的《發趣論》(Paṭṭhāna Vol. I, p.163etc.)，以及《彌蘭陀王問經》。所謂「有分心」，就是潛在狀態的心。表面心不起作用時，心處於有分的狀態，即無意識的狀態；然而一旦受到外界刺激，或心中產生活動，心就轉變為想要活動的狀態，於是心從有分轉化為表面心，稱為「引轉」。書中並說明，之後經過領受、推度、確定等十二種過程而

成立認識。此外，從巴利佛教舉出五十二種心所看來，它也和有部一樣詳於心理分析。然而將認識的過程分析為自有分至領受、推度等十二種，這一點在其他部派中也沒有見過。整體而言，在觀察心、分析心理方面，佛教開展出其他學派所沒有的精緻學說，而其中巴利上座部的學說又特別詳細。而且上座部宣說「有分識」一事，大乘唯識派也知道。

其次，經量部以心的「種子」(bīja)來說明心的持續。過去的經驗以潛在狀態保存於心中，稱為「種子」。並以種子的相續(santati)、轉變(pariṇāma)、差別(viśeṣa)，來說明心理現象持續和變化的一面。進而為了說明主體的持續性，經量部主張有「勝義補特伽羅」，並承認有前世到後世連續的「一味蘊」存在；因此經量部又名說轉部。一味蘊就是「細意識」，持續不斷。細意識大約就是認識作用的微細意識，亦即近於無意識狀態的意識，它持續於表面心的背後，死後不滅，轉移到下一期生命。

關於補特伽羅(pudgala 人我)，犢子部和正量部立「非即非離蘊我」的補特伽羅十分有名。立「即蘊我」，則與五蘊無我論矛盾。「離蘊我」則不可能認識，這是形而上學的實體。佛教不承認有這樣的我(ātman)，可是犢子部卻承認有與這些不同意義的、持續的主體～非即非離蘊我。而且這個「我」不能用言詞表達，所以主張列入「不可說藏」。犢子部立三世、無為、不可說的「五法藏」，極為有名。此一非即非離蘊我，在《俱舍論》〈破我品〉中，遭到嚴厲的破斥。此外根據《攝

大乘論》卷上記載，大眾部說「根本識」，化地部承認「窮生死蘊」，這些都表示持續的主體。《婆沙論》卷一五二記載，譬喻者和分別論者承認「細心」，也是指潛在的持續心。以這些思想為基礎，發展出大乘的阿賴耶識思想。

其次相關的部分，還有大眾部的主張，以及《舍利弗阿毗達磨論》所說的「自性清淨心」，認為心的本性是「心性清淨」，也是以心的持續性為前提，而且認為它是清淨的。

心不相應行 心不相應行（*citta-viprayuktāḥ saṃskārāḥ*）或只稱「不相應行」，指與心不相應的行，以「心心所俱生」來表示。此一心所法在五蘊中為「行蘊」所攝。在處、界中，被包含在法處、法界。不過行蘊中含有和心不相應的行（*saṃskārāḥ*），有部立為「心不相應行法」；這些既不屬於物質（色），也不屬於精神（心所）。包含在生理之中，很難一言以蔽之。

有部立十四種心不相應行：得、非得、眾同分、無想果、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。其中，「命根」（*jīvitendriya*）是以實體來看壽命；「無想定」是滅止想的禪定，在這定中，想的心理活動息滅；「滅盡定」是更深的禪定，受的心理活動消失，兩者都是無意識，所以列為心不相應。以上三種是生命存在的實體化。無想果是入無想定的人，死後所生的世界，這也是「無想」，所以與心不相應。「眾同分」是生物產生差別的原理，為每個生物所內具的，如牛有「牛同分」，馬有「馬同分」，由於這股力量才能

成牛、成馬。此外，得（prāpti）和非得（aprāpti），與斷煩惱有關；凡夫雖然在現實中不起煩惱，但煩惱仍在。亦即煩惱並沒有斷絕，維繫著煩惱的就是「得」。這一點表現在「在自身的相續中（以剎那滅來連續的自己）得到煩惱」。其解釋為，在自己的相續中雖然煩惱本身沒有起現行，但是煩惱的「得」仍然相續存在著。阿羅漢已斷煩惱，所以即使起世俗心也沒有煩惱的「得」相續。這一點說明了，雖然同樣起平常心，但凡夫和阿羅漢的狀態就有差別。如果斷了煩惱，就煩惱而言，稱為「非得」。

得、非得可以從上述的觀點體會。有部認為人體是剎那滅的相續狀態，所以就必須要有得、非得。而得、非得也是剎那滅，是相似相續的。

接著，名身是單語，句身是短句或句，文身是單音。這些在觀念上是實在的。

不相應法中，較重要的是生、住、異、滅四相。有部認為這是使剎那滅⁵⁸成立的動力。世間是諸行無常的，其中有促使諸行無常的力量。將這股力量從諸法（存在者）中抽離、實體化後，便是這四相。換言之，必然有使剎那滅的諸法（構成存在的實體要素），在一剎那間生、住、異、滅的力量，這種實際的力量就是四相。因此也可以說，有部把無常力實體化，這點留待後述，總之，從上面的角度來看，應該是主張非色非心的心不相應行法的存在。

⁵⁸ 關於剎那滅，參照拙論〈有剎那と剎那滅〉（《金倉博士古稀紀念・印度學仏教學論集》昭和四一年）。

關於此心不相應行，《舍利弗阿毗曇論》卷三（大正二八·五四七中）也有說明。因此此一系統也承認心不相應行。此外《成實論》卷七（大正三二·二八九上）有〈不相應行品〉一章，所舉的種類和有部幾乎相同，但《成實論》不認為這些是實法（*dravya*），而是假法，因此和有部的立場不同。還有，《論事注》說東山住部和正量部也承認有不相應行。此外《異部宗論論》說化地部主張「隨眠自性，心不相應」，認為潛在的煩惱和心不相應。大眾部也主張「隨眠非心、非心所」，宣說隨眠（煩惱的眠位）和心不相應。

如上，雖然有許多部派承認心不相應行，但巴利上座部卻否認心不相應行。換言之，在它的五十二心所法中，命根、身輕安、身柔軟性、身適業性等，都是有生命的，連生命、身體都認為是「心相應」。因此巴利佛教沒有「心不相應」（*citta-viprayukta*）這個語詞。如此一來，生理和心理的關係很微妙，似乎無法明確區分。例如心臟的跳動雖是生理活動，但受心理作用的影響也很大，所以從想法上而言，「命根」都可以算是「心相應」。巴利佛教便是站在這個立場。

五位七十五法 以上略述阿毗達磨佛教所討論的「存在的法」，有部把這些法整理為「五位」：色、心、心所、不相應行、無為。這一分類首先出現於《品類足論》卷一（大正二六·六九二中），在存在的法中，首先舉出物質（色），第二是與之相對的心，第三是與心相應的心所法，第四是與心不相應的心不相應行。這四種是有為法，相對於此，是第五的無為法。此一分類為

現有分類中最完善的，《俱舍論》也是因襲這一分類法，然後確立各個項目中的內容，組成如下的五位七十五法。

色法 十一

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、聲境、香境、味境、觸境、無表色。

心王 一

心所法 四十六

大地法十（受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地）

大善地法十（信、勤、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸）

大煩惱地法六（無明、放逸、懈怠、不信、昏沈、掉舉）

大不善地法二（無慚、無愧）

小煩惱地法十（忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍）

不定法八（惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑）

心不相應行法 十四

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

無為法 三

虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為。

這「五位」的分類，似乎只有有部使用。但是據載，在中國成立的成實宗，建立「五位八十四法」（色

法十四、心王一、心所法四十九、不相應法十七、無為法三)(《維摩經義疏菴羅記》)。這是模仿有部的說法，在中國組成的教理。《成實論》中並沒有關於這樣的教說，巴利上座部中也不曾見過列舉一切法，《攝阿毗達磨義論》中，將心區分為八十九心、一百二十一心，列舉五十二心所，舉出十一或二十八種色法，但並沒有加以整理後盡舉「一切法」。所以列舉一切法可以說是說一切有部的特色。原始佛教中，以五蘊、十二處、十八界來表示存在的法，但是五蘊並不包括無為法，而且受、想二蘊應攝於行蘊中，所以就存在法的分類而言，五蘊並不適切。《阿含經》中多以六處（六內處、六外處）來表示一切，也稱為十二處；十二處和十八界雖然包括一切有為、無為，但心所法和不相應行、無為法等，攝為法處、法界的一部分，而色法則細分為十處、十界，在分析上顯得很不平衡。所以十二處、十八界也各有難處，由此看來，有部的五位七十五法，可以說是阿毗達磨研究中的傑出成就。

參考書目

- 高木俊一《俱舍教義》，大正八年。
木村泰賢《小乘佛教思想論》，昭和十二年。
赤沼智善《佛教教理之研究》，昭和十四年。
舟橋水哉《俱舍の教義及び其歷史》，昭和十五年。
佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》，昭和三三年。
佐佐木現順《佛教心理学の研究》，昭和三五年。

勝又俊教《仏教における心識説の研究》，昭和三六年。

水野弘元《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，昭和三九年。

和辻哲郎〈仏教哲学の最初の展開〉(《和辻哲郎全集》第五卷)。

和辻哲郎へ人格と人類性(《和辻哲郎全集》第九卷)。

和辻哲郎へ仏教倫理思想史(《和辻哲郎全集》第十九卷)，昭和三七～三八年。

C.A. Rhys Davids: Buddhist Psychology. London, 1914.

Magdalena und Wilhelm Geiger: Pāli Dhamma. München, 1920.

O. Rosenberg: Die Probleme der buddhistischen Philosophie. Heidelberg, 1924.

Th. Stcherbatsky: The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the word Dharma. London, 1923: (日譯：金岡秀友《シチェルバトスコイ、小乗仏教概論》，昭和三八年)。

第四節 世界的成立業感緣起

三界 佛教的世界觀，以須彌山說普及中國及日本，影響明治以前的人甚深。此一須彌山說並非佛教獨創，而且以現代的眼光看來，是荒唐無稽的天文、地理學，但是為了解讀其中的佛教教理，不能因為它是錯誤的，就輕易地一筆勾銷。所以在這裡要根據《俱舍論》〈世間品〉（卷八以下）作簡單的介紹^{譯注}。

古代印度人認為，大地之下有地獄（Naraka, Niraya）。這個說法似乎源自吠陀時代死神閻魔（Yama）的住處，他最初住在天界，後來才轉移到地下。佛教採用此一說法，附以理論而形成八寒八熱「十六大地獄」之說。其次在地面上的地理方面，則認為中央有須彌山（Sumeru, Meru, Neru），四方有四個國家，即南瞻部洲（Jambudvīpa）、東勝神洲（Pūrvavideha）、西牛貨洲（Avaragodāniya）、北俱盧洲（Uttarakuru）；其中，我們人類居住在南瞻部洲。四洲之外有海，為使海水不漏，外側有山脈（小鐵圍山）圍繞；山外又有海，此海之外又有山，共有九山八海。最外側是大鐵圍山，為大地的極限，這個地理世界稱為「器世間」。

印度人認為，大地的上方有天界，天人住在其中。天界有欲界天（Kāma-dhātu）和色界天（Rūpa-dhātu）。欲界天有六種，須彌山頂是平地，四方有四天王眾天，正中有三十三天（忉利天），上面則浮在空中，由下往

譯注：印順法師《佛法概論》一二三頁以下則認為，早期釋尊所採用的須彌山與四洲說，大體近於事實，後因輾轉流傳而逐漸失實。

上依次有夜摩天、史多天、樂變化天、他化自在天，合稱「六欲天」。

色界天分為四禪，第四禪天是色界最高處。初禪天有梵眾天、梵輔天、大梵天等三天；第二禪天有少光天、無量光天、極光淨天等三天；第三禪天有少淨天、無量淨天、遍淨天等三天；第四禪天有無雲天、福生天、廣果天、無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天等八天；共十七天。但迦濕彌羅有部視梵輔天為大梵天的部屬，故將兩者合為一天，所以只有十六天，十七天是西方師的說法。有說經量部倡十八天說，法藏部系統的長阿含《世紀經》（大正一·一三六上）列出色界二十二天，並有名稱。《舍利弗阿毗曇論》（大正二八·六〇一上）也說二十二天。關於這一點，部派之間的學說似乎互有出入，但是都一致認為，色究竟天為色界最高處，這一天又叫「有頂」。

所謂「無色界」（Ārūpa-dhātu）是沒有身體和處所的世界，只存在精神。其中有空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處四處。

上述的欲界、色界、無色界，合稱為「三界」，被視為是有情輪迴的場所。欲界是有男女性別的世界，因此有性欲及其他欲望，因此會為了爭奪物質而有貪愛、瞋恨，是會產生紛爭的世界。由於吠陀以來所傳說的諸神有男女之別，有嫉妒、戰鬥等，故這些神被歸於三十三天等的六欲諸天中。其中只有梵天列於初禪天，原因是一般認為，修四無量心者稱為「四梵住」，依這四無量心可生於梵天世界。亦即梵天和禪定結合，所以被歸

入初禪。四禪天是以禪定為根基的世界，修習禪定，得初禪乃至四禪的修行者，若未開悟而死，便無法入涅槃，而輪迴轉世。但是他不可能墮於惡趣之中，所以就生於與禪定相當的天界。禪定體驗中有「身體之樂」的經驗，所以這個世界也以色界——具有身體的世界為象徵。但在高深的禪定中，性欲和食欲不生起，外界的認識消失，也不可能和他人對立。所以色界天的條件為：無男女之別、不須飲食、不起瞋怒；色界的有情是符合這種條件的生物。而且越往上，天界的壽命和身形就越高。

大地之下有地獄，認為大地本身浮於虛空中，支持大地的是風輪（Vāyumaṇḍala）。風輪是巨大的空氣旋渦，其上有水輪，再上有金輪。金輪為大地的基礎，背負著大地。至於四大洲及日月、須彌山、六欲天、梵天，就合稱為一個世界，這樣的小世界有無數個。一千個這樣的世界稱為一小千世界，一千個小千世界為一中千世界，一千個中千世界為一三千大千世界。一個三千大千世界為一佛陀所能教化的範圍，因此在這個範圍中，不會同時出現兩位佛陀。一世界有一佛，但佛的壽命有限，所說的正法在流布上也有期限。因此認為釋迦之前有某位過去佛出現在這世間，未來則有彌勒佛出現。

其次，三千大千世界不只一個，所以一般認為其他還有好幾個三千大千世界，因此其中還有其他的佛出世。有部否認這種佛同時出世的說法，大眾部則主張十方世界有多佛出世，這些記載於《論事》。記載說出世

部的佛傳《大事》(Mahāvastu)也說有多佛同時出世。

以上的宇宙論是《長阿含經》的《世紀經》和同類的《大樓炭經》、《起世因本經》，以及《立世阿毗曇論》等所發展出來的說法，經過有部《婆沙論》和《俱舍論》等整理而成。不過部派之間的解說似乎並不一致。此外耆那教也有與佛教十分不同的宇宙論，而婆羅門系統在古傳書(Purāṇa)中，也可以見到這種說明。

世界的破壞和生成 一整個三千大千世界是同時產生、同時滅亡的。因為世間無常，所以一定有滅的時候。首先生於地獄的眾生逐漸沒有，地獄棄置無用。有情善心增長後，經過一段長時間，地獄眾生逐漸轉生上界，最後不再有眾生投生地獄，故地獄變得空無。接著畜生、人類等也依次轉生天界，世界也變得空無。然後發生風、水、火等「三災」，這個世界被風刮、水淹、火燒，一直破壞到梵天為止。主要是因為，如果有應該住在器世間的情，就會由於他們的業力而維持著器世間；沒有有情的話，其業力消失，物質便失去結合力而毀壞殆盡。世界的破壞，從開始到終了，稱為「壞劫」，共需二十劫的時間。其後為「空劫」，物質以極微的狀態浮遊於空中，也為二十劫。接著生於二禪天以上的情喪失善業，產生了生於初禪(梵天)以下的業，由於這個業力，首先起風而成立風輪，順次成立器世間，稱為「成劫」，同樣要二十劫時間。接著這個世界的存續期間稱為「住劫」，也有二十劫。然後宇宙就這樣一直反覆著「成住壞空」。

輪迴 在上述的世界中，有情反覆生死，稱為輪

迴(samsāra)。生物的存在狀態為地獄(naraka, niraya)、餓鬼(pretā)、畜生(tiryāṇc)、人間(manuṣya)、天(deva)等五趣。當然，地獄最苦，天最快樂。一般是以上的五趣說，另有別立阿修羅(asura)而成「六趣」。《婆沙論》卷一七二(大正二七·八六八中)中指出，有部主張五趣，某些部派立阿修羅而成立六趣說，並斥責此說違反經典。按《論事》八之一，巴利上座部也主張五趣。佛音《論事注》說，大眾部系的安達派、北道派主張六趣。按《大智度論》卷十(大正二五·一三五下)，犢子部主張六趣說。其實《大智度論》本身採用六趣說，所以中國、日本便以六道(六趣)為正系，但部派佛教中，應以五趣佔優勢。

有情的出生，有「四生」之別：卵生、胎生、濕生、化生。鳥是卵生，哺乳動物是胎生，虫類是濕生，天界是化生；若再詳細說明，其中還可細分。出生的剎那稱為「生有」，出生後到死之間為「本有」。死亡的一剎那稱為「死有」，自死有到生有之間稱為「中有」

(antarābhava)，也稱「中陰」；這是由微細的五蘊所組成，如靈魂一般。據說中有會尋求自己的生處，也稱「尋香」(Gandharva)。有部承認這種「中有」的存在，但許多部派不承認中有。巴利上座部便不承認中有，在《論事》八之二中否定中有。根據《佛音注》，承認的部派有東山住部和正量部。《異部宗輪論》則說大眾、一說、說出世、雞胤等四部否認中有，化地部也否認中有。《婆沙論》卷六九(大正二七·三五六下)說，分別論者也否認中有。《舍利弗阿毗曇論》卷十二(大正二八·六

○八上)也否定中有。《成實論》卷三(大正三二·二五六中～下),舉出承認和否定的說法。由此看來,「中有」是部派佛教的重要問題之一。

此外,中有託附母胎的剎那,叫做「結生識」,相當於十二緣起說的第三識支。從此在母胎中,經羯邏藍(kalala)、頰部曇(arbuda)、閉尸(peśin)、鍵南(ghana)、鉢羅奢佉(praśākhā)等順序而成長、出生,稱為「胎內五位」。出生以後經嬰兒、童子、少年、盛年、老年的「胎外五位」,然後到達死有;又從中有到生有,這樣不停地反覆生死,這種輪迴的生存並沒有起點。

業感緣起 以十二緣起解釋輪迴,叫做「業感緣起」。首先,無明和行,稱為「過去世二因」。「無明」是過去世行為的煩惱(宿惑),「行」是由煩惱所造成的善惡業(宿業),由於宿業而決定今世的生。結生的識就是第三識支,托胎的剎那當然並不只有識而已,已具有微細的五蘊,不過此五蘊中以識蘊佔優勢,這一階段稱為「識支」。以五蘊中佔優勢的階段來解釋十二緣起,這種解釋叫「分位緣起」(āvasthika)。

其次,在母胎中,肉體和精神形成的階段叫「名色」。具備感官的階段叫「六處」。出生後兩、三歲的階段為「觸」,雖然是根境識和合(觸),不過是不能辨別苦樂的嬰兒時代。其次,雖然感受苦樂也不起淫欲的童子階段為「受」;產生愛欲的時代為「愛」;此後,馳求名譽、財產的階段叫「取」;因此而積聚引生未來果的業,是「有」。現世的愛、取,相當於

過去世的無明，有相當於過去世的行。從以上的識到有等八支屬現在世。自識到受等五支為「現在五果」，愛、取、有三支為引生未來果的「現在三因」。

由於現在三因而決定未來世的「生」，就是第十一生支，因此就現在世而言，相當於「結生識」，亦即第三識支。在生的結果方面，有未來世的生存，亦即有「老、死」，這是第十二支的老死，相當於現在世的名色到受。

如上，以十二支配合三世，為過去二因、現世五果、現世三因、未來二果，共有兩重因果，稱為「三世兩重因果」。無明、愛、取是「惑」，亦即是煩惱，從惑起業而言，便是行和有，這兩者都是「業」。從結果的識到受或生、老死是「事」，即由業生事。從依存的事中又生惑，十二緣起就表示著惑、業、事的反覆生起。事即苦的存在，所以又叫做「惑業苦」。因為是從業感生果的立場解釋十二緣起，故稱為「業感緣起」。以上十二緣起的解說，也被近代學者稱為是胎生學式的解釋。這種解說雖不合乎十二緣起的原意，但在以緣起解釋輪迴的相狀方面，之後卻成為一種有力的十二緣起解說。這在有部解釋得十分詳盡（《俱舍論》卷九·大正二九·四八上以下）。佛音《清淨道論》說到各種緣起，其中便包含此三世兩重因果的解釋（Visuddhimagga XVII, 284, HOS. 41, p. 495）。

四種緣起 有部重視業感緣起，不過也不忘提及其他的解釋——宣說四種緣起：剎那緣起（kṣaṇika）、連續緣起（prākaraṣika）、連縛緣起（sāmbandhika）、分位

緣起 (āvasthika)，表示緣起有種種意義 (《俱舍論》卷九十·大正二九·四八下。Abhidharmakośabhāṣya p.132, l. 24ff.)。其中，剎那緣起是指一剎那的五蘊中具備十二緣起，表示緣起的理論關係～～同時緣起。遠續緣起表示時間相隔的法之間，有緣起的關係。連縛緣起表示十二支各個依連續的剎那生起的關係而成立。第四分位緣起即業感緣起。

六因・四緣・五果 分析式地解釋緣起

(Pratīyasamutpāda) 之後，有部出現了六因、四緣、五果的解釋。據說其中四緣被認為是佛說，宣說於《阿含經》中，但現存的《阿含經》中沒有發現。不過《舍利弗阿毗曇論》卷二五 (大正二八·六七九中) 說到「十緣」，其中包含了四緣。而且巴利上座部中，自《發趣論》(Paṭṭhāna Vol. I, p.1 ff.) 以來便宣說「二十四緣」，其中也包括四緣。所以有部所說的四緣說，可以視為是出現於部派佛教「緣」(pratyaya) 的研究。四緣的名目出自《識身足論》卷三 (大正二六·五四七中)，以後的《婆沙論》、《俱舍論》等都有說明。另一方面，六因說則首度出現於《發智論》卷一 (大正二六·九二〇)，因此可以說是部內的創說。這裡根據《俱舍論》卷六 (大正二九·三〇上以下)，簡單說明六因、四緣、五果的意義。

有部把存在的法分為五位七十五法，其中的因果專就有為法而說。緣起有為是有部的立場，有部檢討了有為七十二法的性質後，主張其中有六因。例如，水壩的水從高處落下可以產生電力，但落下後的水便失去了

這種能力，也就是存在的事物由於位置不同，具備的力量也跟著不同；同樣地，法也由於位置不同而具有不同的力量，法所具有的因方面的力量（這種力和法的自性不同）可分為六種。可以說，有部所說的「因」，並不是指法和法的關係，而是指法所具有的力量。

所謂「六因」，即能作因（kāraṇahetu）、俱有因（sahabhūhetu）、同類因（sabhāgahetu）、相應因（saṃprayuktakahetu）、遍行因（sarvatragahetu）、異熟因（vipākahetu）。第一能作因是「除自餘能作」，除了自體以外的一切法，都具有能作因的力量；意思是說，其他的一切法都具有協助本身（法）生起的力量。其解釋為，即使沒有積極地幫助生起，只要不妨礙，都算是幫助，稱為「無力能作因」。無為法也不妨礙有為法生起，所以從這個角度來看，無為法也有能作因的性質。相對於此，積極地給予幫助的法，便叫做「有力能作因」。

第二俱有因，指因果同時、互為因果的情形。地水火風四大種必須四種同時生起，即使只是缺一個，其他三者就不能生起；彼此為生起的助緣，這種關係叫做「俱有因，互為果」。此外也有「俱有因，同一果」的關係，這是成為俱有因的法合併後，產生他法的情況。

第三同類因是善因善果、惡因惡果。同性質的法成為同性質的法生起的因，稱為「同類因、等流果」。第四相應因指心心所法的相應關係，物質沒有相應因。相應須以所依、所緣、行相、時、事「五義平等」為條件。因為相應因是心、心所同時的相互關係，所以是俱有因的特殊情況。第五遍行因是同類因中的特殊關係，

指十一種強力煩惱，遍於自地五部，染污心心所，稱為「遍行惑」。遍行因是異時因果的關係，所以是同類因的一部分。

第六異熟因，是善因樂果・惡因苦果的關係。行善則有喜悅，作惡則帶來不快、不安的情緒。由這點也可以約略知道善因樂果・惡因苦果的內容。同類因的因果性質相同，異熟因的因果性質不同。所謂「異熟」，是指果異於因而熟。因是善、惡，果方面則是樂、苦、無記；樂和苦不能說是善是惡，所以稱之為「異熟因、異熟果」。同類因和異熟因是道德上的因果律，其實是以因果的法則來表現道德的要求。但有部把它當作法則，所以認為，就果而言，善法必然具有產生善法的力量（同類因），而且也有產生樂法的力量（異熟因）。

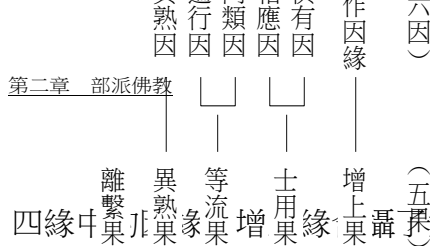
相對於以上的六因，有「五果」：異熟果（vipāka-phala）、增上果（adhipati-phala）、等流果（niṣyanda-phala）、士用果（puruṣakāra-phala）、離繫果（visaṃyoga-phala）。異熟果對應於異熟因。增上果意為優秀的果，是能作因的果。同類因和遍行因得等流果，為因果同性質的情況。「士用」（puruṣakāra）意為人的活動，這裡指因的法（體）本身即為果的體，也就是「互為果」的意思。但是就士用果字面上的意思而言，可以說，凡是由活動所產生的結果都是士用果。從這個立場來看，增上果、等流果也算是士用果的一種。

六因可以納入以上四果中；第五離繫果就是開悟。開悟，即擇滅，就是涅槃，這是依修行力（道力）所證。擇滅是無為法，故不應說從有為而生，但這是依

修行而實現的，所以擇滅是「果」，但是不具因。雖然可以將修行立為能作因，但有部否認有為法為因，而有無為法的果，所以離繫果缺因。

另外還有五因說。在有部，四大種對所造色而言，具有生因、依因、立因、持因、養因等五種性質，這五因可以列屬於六因中的能作因。有部又於先前的五果加上安立果、加行果、和合果、修習果，成九果說。

其次，四緣是因緣（hetupratyaya）、等無間緣（samanantarapratyaya）、所緣緣（ālambanapratyaya）、增上緣（adhipatipratyaya）。其中所謂「因緣五因性」是指，六因中除去能作因以外的五因，是因緣所具有的五種性質。等無間緣不指物質，只指心心所法；心心所連續生起時，前心心所滅（讓位），是次心心所生起的條件。因為空出了一個場所，所以下一個心心所得以生起。由此可知，前剎那的心心所就叫做等無間緣。第三所緣緣，指認識的對象；例如眼識和相應的心所把一切色作為所緣緣；耳識和相應的心所把一切聲作為所緣緣。第四增上緣同六因中的能作因。六因、四緣、五果的關係如下：



六因廣。又《舍利弗阿毗曇論》卷二五（大正二八・六七九中）說十緣：因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。巴利論藏《發趣論》（*Paṭṭhāna* p. 1, ff.）說二十四緣：因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、等無間緣、俱生緣、相互緣、依止緣、親依止緣、前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、不相應緣、無有緣、去緣、不去緣。

以上六因、四緣、十緣、二十四緣等，可以說都是共通的。總之，部派佛教以三世兩重因果解釋十二緣起。接著將緣起作以上的種種分析，以理解其存在狀態。如此一來，反而喪失了原始經典所說明的緣起的整體意義^{譯注}。

參考書目

世界論、輪迴、十二緣起的問題，宣說於《俱舍論》卷八～十二〈世間品〉中。此外六因、四緣、五果宣說於《俱舍論》卷六～七〈世間品〉中。本節僅提出其重點。關於近代學者的參考文獻方面，同前一節。尤其關於「十二緣起」方面，請參照：和辻哲郎《原始佛教の實踐哲学》第二章「緣起說」。赤沼智善《十二緣起の伝統的解釈に就いて》（《原始佛教之研究》四七五頁以下）。

譯注：二十四緣不只是理論的說明而已，亦作為實際操作觀禪的指導。

木村泰賢〈原始仏教に於ける縁起説の展開〉（《原始仏教思想論》四六七頁以下）

第五節 業與無表色

法與業 「業」的思想為阿毗達磨佛教中，集大成的教理之一。對否定創造神的佛教而言，在這個世界成立的問題方面，業的思想具有取代性的重要地位。不過，業的思想並非佛教本有。佛陀覺悟了法，因此而成為佛陀，這世界是法的世界，我們本身也是法，沒有法之外的其他自體；也就是說，自己是無我的。若覺悟了法，與其他相隔別的、固定自我的觀念自然會消失。法的世界是緣起的世界，是息息相關的世界，自身就是在相依相待的關係中，所成立的流動性存在（假我）。

因為這個世界是法的世界，即使有神存在，也可以基於法而存在，而且是以法的方式存在，因此根本不可能有超越法的創造神。如此一來，世界是法的世界，但是在現實中，凡夫對自我產生執著，有自己的所有（我所）的觀念。於是與其他相隔別的自我觀念便成立，凡夫基於此而行動，立足於固定自我的觀念、愛著自我，所以便發生自己與對方的對立，產生爭執，產生對自己的慢心、對他人的嫉妒、對自己所有物的貪著，這些煩惱的源頭，就是不知法與緣起的無知（痴 *moha*）、無明。

如此一來，本來自己是無我的，但是在現實中，凡夫有了自我的執著，以此為中心而行動。自我是虛妄的，執著自我的「心理」才是實際的。因此基於此而發生了殺人、偷盜等事；一旦殺了人，便有害怕被報復的心理，或是產生自責的心理，這些恐懼和自責的「心理」便各自招致相應的果報。其中本來是無我，

然而以自我為中心的業報關係成立了，便有了從法的世界轉為業的世界的契機。但是從第一義的立場來看，自我是虛妄的存在者，因此依此而成立的業的因果也是虛構的。亦即只要覺悟，業的因果世界便隨之消失，因此阿毗達磨佛教的譬喻者便主張「無間業可轉」。因為立足於「業的本性是空」的認識上，所以認為殺父、殺母等入無間地獄的重業都可轉變。但是凡夫之中，不管是否否定自我的執著，都無法否定業的因果，若是否定的話，可能會陷入虛無論。可以從這個角度來理解佛教所採用的業的法則。

三種行為 業是 *karman* 的譯語，本來是「行為」的意思。《大毗婆沙論》卷一一三（大正二七·五八七中）中，將業區分為三種意義。第一是「作用」，是廣義的業；第二「持法式」，指行為中，特別重視「儀式」方面的行為，所以特別提出來。在漢譯中，音譯為「羯磨」，原語為 *karman*。法式就是儀式，包括議事決定；議事要根據一定的程序進行，若是程序錯誤或脫節，議事的決議便無效。所以，羯磨很重視儀式程序無誤。

第三是「分別果」的業，善惡行為各有不同的果報，此時稱這種果報為「業」。也就是善惡行為具有看不見的力量，這個力量叫做「業」。一般來說，行為一從事後便會消失，再怎麼重大的約定，所說的話也會消失於一瞬間。即使殺人，殺的行為也是當場消失。當然，也許事後會留下種種證據，但是證據和行為本身不同，而且證據最後也會消失；如此一來，行為會消失，但是之後會留下看不見的力量。例如曾經說出口的約定，不

久就會被要求實行；若是殺人，即使過了五年或十年，都可以追究此一殺人的行為。於是行為必然會滅，但是之後還留下看不見的力量，從這個角度來說的話，也通用於經濟行為或是法律行為，在這裡，將善惡行為留下的力量，稱為「業」。

以上，業被區分為三種，其中尤其是第三種，事後留下的看不見的力量這方面的業是重點。

業說的起源 未來的命運會被善惡業所限定的思想，已見於《奧義書》；《布利哈德奧義書》

（Brhadāranyaka Up. III, 2, 13）中，就有「人因善業成善人，因惡業成惡人」的思想；《禪陀迦奧義書》

（Chāndogya Up. V, 10, 7）說：「因好的行為（caraṇa）而託生好的母胎，因惡的行為而託生惡的母胎」。這些都認同業的果報的說法，不過《奧義書》時代，業的理論還沒有完成，為佛教所繼承。

《阿含經》中有許多關於業的教說，並記載，佛陀積極地承認業的理論。「佛陀是業論者

（kammavādin）、業果論者（kiriya-vādin）、精進論者（viriyavādin）」（AN. I, p. 287）。認同業，和努力精進有不可分的關係，努力精進和承認意志自由有關。當一個人要接受行為的結果時，大前提是要承認意志自由。由神意決定命運的說法，以及偶然論、宿命論等，都否認人的意志自由，因此就不會把行為的責任歸於本人。不過業說如果極端機械式解釋的話，似乎就近於宿命論。理解與緣起論相關的業說時，承認意志自由和努力結果的業就會成立，一旦把自我視為固定不變，就認為自我

不會變化，於是也不可能受業報；但如果不承認自我是前後相繫的話，也許同樣不能成立業果關係。於是，立足於斷絕與連續的中道的緣起說，便加入業的解釋。

佛陀時代的六師外道中，有很多人否定業的因果。其中，耆那教的教主大雄承認業，但他建立身口意三罰（*daṇḍa*），著重結果；相對於此，佛教則建立身語意三業，其中特重意業，重視業的動機。《阿含經》中有不少關於業的教說；《法句經》中宣說業報不滅的教說尤其多，如說「無處可逃免惡業」等；《經集》較少談到業，但有談到異熟（*vipāka*），如「賢者見緣起，正知業、異熟」（No. 653）。*vipāka* 可以單獨解釋為「成熟」，不過因為接頭詞“*vi*”有「異」的意思，所以譯為「異熟」，意義也就解釋為「（變）異而熟」。即一般認為，業（因）有善或惡，果報有苦或樂的情況下，苦、樂本身既非善也非惡（無記），所以業的果報就逐漸被解說為「異於因而熟」。即因是善惡、果為無記時的業果關係，於阿毗達磨時代，規則化為「異熟因、異熟果」。*vipāka* 一語，廣見於《阿含經》中。

總之，應該可以大致歸納為「善業招善果，惡業招惡果」（這是「同類因，等流果」的關係，被阿毗達磨法則化了），自古也有善業招福，惡業招禍的觀念，此一禍福就心理而言，就是苦樂。《阿含經》也廣說福德、福業，黑業、白業的用法也很多。

業的本質 巴利上座部的業論，彙集於佛音的《殊勝義注》（《法集論義疏》 *Aṭṭhasālinī* III, 92-136），有部的業論則詳論於《俱舍論》的〈業品〉。

佛教把行為分為三種：身體的行為（身業）、言語的行為（語業）和心理的行為（意業）。其中，第三的意業只出於心理因素，身業、語業則是由動機、決定等心理因素，再加上出聲、動身等肉體因素這兩部分而成立。因為這種身、心兩因素，所以「業的本質為何」就成為重點。上座部認為三業的本質是「思」（cetanā）。所謂「思」，說明為「造成心的力量」（造作義），屬於意志方面。把意志視為行為的本質，這是著重於行為的精神面。經量部也認為思是業的本質，以思來分析行為，分為審慮思、決定思、動發勝思。最後的動發勝思是想要活動的意志，表現於身體就是動身思（身業），表現於言語就是發語思（語業）。

上座部把身體活動稱為「身表」（kāyaviññatti），以此為身業的門，在這門中表現自己的「思」，就是身業。同樣地，音聲的曲折變化就是語表，依此語業之門所成就的思（以語言表示惡口、綺語的心思）就是語業。將行為的本質視為思，是因為認為口發聲、身動作中，沒有善惡的性質，所以想要根據內心的意思決定行為的善惡。

相對於此，說一切有部不認為身業、語業的本質是思。身業如果沒有身體方面的動作就不成立，語業如果沒有藉語言表現也不成立，因此身業的本質就是身業完成的最後剎那的身體形態（形色），而語業的本性是妄語及惡口完成的最後音聲。《阿含經》將業分為思業、思已業，以身語兩業為思已業，有部解釋說，由此顯示出身語兩業並非思業。

表業與無表業 前面已經指出，行為有眼睛看得見和看不見的兩部分，有部稱之為表業和無表業。意業不顯現於外部，所以沒有表、無表的區別，而身業與語業則區分為表業與無表業。認為身業的體為形色，語業的體為音聲，這是就表業而言。但表業是剎那滅，因為立刻就滅亡，所以使果報產生的業力則以看不見的形式繼續存在著，這就是無表業（*avijñapti-karman*）。但表業是形色、音聲等物質的存在，所以從它而生的無表業也是物質的存在，稱為「無表色」（*avijñaptirūpa*）。消失的表業形態轉變後，無表業仍持續其力量，一遇到機會的話，這個力量就表現為「果」，所以無表業是因和果的媒介。不過，把它當作無表色，視為是物質性存在一事，是有部的特色。可是由於眼睛看不見無表色，所以非極微所成，而且被列入十二處中的法處，而不是色處。

經量部認為三業的本質都是思，所以不承認有表業、無表業的區別。不過思心所是剎那滅，所以同樣需要有結合業和果的媒介，經量部認為這就是思的種子。由於種子的相續、轉變、差別，種子以剎那相續的方式連續著，其間逐漸成熟，結生果報。這種連繫業和果的媒介，大眾部稱為「增長」（*upacaya*），正量部稱為「不失壞」（*avipraṇāśa*）。無表也譯做「無作」、「無教」，《成實論》和《舍利弗阿毗曇論》也有提及，只是名稱不同。可以說，部派佛教普遍承認有一連繫著業和果的看不見的力量存在。

成為戒體的無表色 有部之所以極力主張無表色

的存在，是由於主張戒體是無表色。這和先前的連繫業果的、看不見的無表業的意義稍為不同，一般認為，其意義可能由於有部教理的發展而產生變化。

戒體是指受戒時，身體所具有的「防非止惡的能力」，例如受五戒，如果發誓守不殺生戒的話，由於此一發誓的事實，日後的生活便能自律，免於殺生的惡行。這和發誓戒酒的人，由於發誓的關係，即使想喝酒也不會去喝是一樣的。這種約制力（防非止惡力）應該是受戒時產生的；而且後來即使遺忘了、睡著了或想到作惡事時，理應也常不離身，相續存在。然而，沒有受戒時的禮拜等身體動作和守戒的誓言，戒體就不能成就，如此一來，因為從身體的動作——物質所產生的，是看不見的力量，所以稱為「無表色」(avijñaptirūpa)。

區分佛教徒的根據，就在這個戒體。在具備五戒的戒體方面，可以區分出非佛教徒。而且因為具備比丘戒體，所以可以說自己和在家信眾不同，而非因為著袈裟，或是過禁欲生活，就是比丘。例如即使破戒，如果已經具備比丘的戒體，就還是比丘^{譯注}。從這個角度來看，戒體十分受重視，所以關於戒體的意義，部派間的解釋便產生歧義。有部稱此為無表色，認為是物質；經量部視它為「種子」；而上座部認為戒的本質是「思」心所。佛音的《清淨道論》有這一問題的解說。

《俱舍論》中還沒有使用「戒體」一詞，而稱之為「律儀之無表」。因為受戒時的誓詞是「迄至命終」，

譯注：即「破戒比丘」，但僧團不承認這類比丘，不與之共食、共住。

所以認為戒體會持續到命終。戒體分為在家信眾（優婆塞、優婆夷）五戒的戒體、沙彌、沙彌尼十戒的戒體、正學女六法戒的戒體，比丘、比丘尼具足戒的戒體，以及在家眾布薩（八齋戒）的戒體等，因此共有八種，但實際上是五戒、十戒（含六法戒）、具足戒、八齋戒等四種。其中八齋戒只受一晝夜，所以次日戒體便消失。又，任何戒體，如果退心悔意，經捨戒的宣言儀式^{譯注}，捨戒便算成立而失戒體。

三種律儀 其次，無表色有三種：律儀（samvara）、不律儀和非二（既非律儀，也非不律儀）。所謂「不律儀」就是惡戒，如誓言終生以屠殺為業等。非二介於善戒與惡戒中間，也稱為處中無表，不是發善誓或惡誓，而是一時興起的善心、惡心或行為，在這種情況下，也會造成善、惡的無表。

律儀是善的時候，可分為三種：別解脫律儀、定生律儀、道生律儀。別解脫律儀又叫波羅提木叉，即前述經由受戒所生的防非止惡力。第二定生律儀，是在入禪定時，身體就具備由禪定力產生的防非止惡力，又叫靜慮律儀、定俱律儀，此律儀出定後即消失。第三道生律儀是由悟道所生的防非止惡力，也叫做無漏律儀、道俱戒；退道時即消失。定俱戒和道俱戒也叫隨心轉戒。

業的種類與善惡標準 依業所進行的場所，可以分為身語意三業，此外還有種種分類。第一是以善惡區分，站在這個立場分為善業、惡業、無記業。《俱舍論》

譯注：捨戒的宣言儀式十分簡單，只須向一位有辨識能力的人說自己決定還俗，要捨佛、法、僧等一類的話，即完成捨戒。

說，善業是安穩業，引生可愛異熟業與得涅槃業，「善」是以能否獲得想要的結果來判斷，可愛的異熟果是樂，所以能得樂的業便是善。別解脫律儀等具有實現涅槃的作用，所以是善。引生樂果的業是輪迴中的善，所以稱為有漏善，具體的項目就是「十善業道」：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無瞋、正見。反過來就是十惡業道：殺、盜、淫、妄、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見。十善、十惡從《阿含經》時代起，就成為善惡的標準。惡業能引生苦的異熟果，無記業則不引生苦、樂果的業。涅槃是無漏善，不是業，是超越業的。相對於此，道——開悟的智慧是無漏善，同時也是無漏業，這是不結生異熟果的勝義善，但巴利佛教認為，有學的無漏業會結生有學果或無學果等異熟果。而無學的無漏業則是不生果的「唯作」。此外，善又有勝義善、自性善、相應善、等起善等區別，這和心所十大善地法等有關。

接著，業還可區分為福業、非福業、不動業，上二界的善特別稱為不動業。又有順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業、黑業、白業、非黑非白業等。非黑非白是無漏業。從接受果報的時間上來說，有現在受果的順現法受業、次生受果的順次生受業、後生受果的順後次受業。以上是定業，此外有受果報的時間不確定的不定受業。

三世實有與過未無體 有部將無表色用在戒體的解釋上，喪失了連繫業因業果的意義，這和有部主張有為法是三世實有有關。因為認為現在世的諸法是實有，

所以自然就得到這些法是從未來世生成的結果。使諸法生成的力量，就是四相中的生相；諸法各具生、住、異、滅四相，由於四相的力量，法從未來世生，一剎那住於現在世，落謝於過去世；由於剎那滅諸法的繼起，現在於焉成立，落謝於過去世的法，實際存於過去世。業力也實存於過去世，時機一到便感生果。有為法的作用只有在現在世，法體是三世實有的，這就是所謂「三世實有，法體恆有」的說法。相對於此，大眾部和經量部則主張業力轉變為種子的形態、保存於現在世、過去世已無的「現在有體，過未無體」。

參考書目

關於戒體論，參照：

拙著《原始仏教の研究》第二章第三節〈戒体と戒の得捨〉。

關於業的研究，參照：

木村泰賢《小乘仏教思想論》，昭和四三年再版。

赤沼智善〈業の研究〉（收錄於《仏教教理之研究》），昭和十四年。

水野弘元〈業説について〉（《印仏研》二ノ二），昭和二九年。

舟橋一哉《業の研究》，昭和二九年。

拙著〈小乘仏教の倫理思想〉（收錄於《世界倫理思想史叢書・印度篇》），昭和三四年。

第六節 斷盡煩惱與修行的次第

煩惱的意義 煩惱，梵語 *kleśa*，巴利語 *kilesa*，屬於有部的《入阿毗達磨論》卷上（大正二八·九八四上）敘述：「煩亂逼惱，身心相續，故名煩惱；此即隨眠」，意為擾亂身心，不得寂靜。巴利《清淨道論》（HOS. Vol. 41, p. 586）中說明：「能自染污（*saṅkiliṭṭha*）及染污（*saṅkilesika*）相應法，故名煩惱」，因為視煩惱（*kilesa*）和「染、污」（*saṅkilissati*）源自相同的語源。梵語 *kleśa* 源自 *kliś*（惱），《入阿毗達磨論》就是據此解釋。不過梵語也有「染污意」（*kliṣṭamanas*）一語，有人說這是從「染」的意義而來的。總之，《阿含經》中幾乎不使用「煩惱」一詞，到阿毗達磨時代之後，才開始廣泛使用。巴利《分別論》（17, 9, 185）中，舉出「八煩惱事」（*aṭṭha kilesa-vatthūni*）：貪、瞋、痴、慢、見、猶豫、昏沈、掉舉。《法聚論》（No.1229）中，再加上無慚、無愧而成「十煩惱事」（*dasa kilesavatthūni*）。上座部到了後世才將煩惱整理為十煩惱事。《阿毗達磨義論》（p. 32）舉出與煩惱有關的名目：四漏（*āsava*）、四暴流（*ogha*）、四軛（*yoga*）、四繫（*kāyagantha*）、四取（*upādāna*）、六蓋（*nīvaraṇa*）、七隨眠（*anusaya*）、十結（*saṃyojana*）、十煩惱，顯示出這些網羅了阿含以來，各種煩惱整理。其中，「漏」（*āsava*）從很早就被使用，《經集》和《法句經》等，也常用「諸漏盡」（*āsava khīṇā*）來表示悟道者的資格（漏，在佛教的用法中，有「漏出」的意思，解釋為「心中的污穢洩漏到外面」。耆那教的用法則有「漏入」的意思，認為污穢從外面流入體內，

附著於阿特曼（Atman）。總之，佛教和耆那教都共用「漏」，可見起源甚早）。漏以四個種類來表示：欲漏（kāma-āśava）、有漏（bhava-ā.）、見漏（diṭṭhi-ā.）、無明漏（avijja-ā.）。接下來的暴流和軛的用法，也和漏一樣古老。四暴流、四軛的內容和四漏的內容相同。

其次為六蓋，《阿含經》中通常舉五蓋。之後的七隨眠也可見於《阿含經》各處。其次，「結」分五上分結、五下分結兩種，是《阿含經》中很常用的用例；五上分結是將有情的生存束縛於色界、無色界的煩惱；五下分結是將有情的生存束縛於欲界的煩惱；因此斷了這些煩惱便能自輪迴中解脫。兩者合稱十結。但是《攝阿毗達磨義論》在「經中十結」以及「論中十結」方面，也舉出加上嫉、慳的十結。這種說法也見於《法集論》（Dhammasaṅgaṇi No. 1113）等。在巴利系中，後者所說的十結和十煩惱，到阿毗達磨時代以後才被組織起來。煩惱有許多名稱，也許和它被視為是污染心還是覆蓋心的歧異有關。站在自性清淨心的立場認為，煩惱只不過是覆蓋心而已，因為心的本性不會為煩惱所污。

如上，煩惱有各種分法，但是互相重疊，在種類方面，以十結、十煩惱最詳盡。而最重要的，是十煩惱中的貪、癡、慢、見、疑、惛沈、掉舉等。其中，貪又分欲貪、有貪，有貪又分色貪、無色貪。見也可以分為五見。

關於有部系統，在之前提過的《入阿毗達磨論》中說過，「煩惱即隨眠」，即使在《入阿毗達磨論》中，也舉出和巴利系一樣的七隨眠：欲貪、瞋、有貪、慢、

無明、見、疑，這是《阿含經》以來的說法。其中欲貪和有貪都是貪，所以合併在一起，成為六隨眠。阿毗達磨所說的隨眠，主要就是指這六隨眠，《俱舍論》所說的「根本煩惱」也是指這個。六隨眠中，將「見」分為五見：身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見，成為十隨眠。《俱舍論》〈隨眠品〉根據這十隨眠探討煩惱的存在狀態，分為三界五地、見惑、修惑，宣說為九十八隨眠。

有部把隨眠和煩惱等同視之，大眾部和經量部則區分兩者。經量部理解為，「煩惱的睡位名隨眠，覺位名纏（*pariyavasthāna*）」（*Abhidharmakośa* p. 278, l. 19）。這牽涉到認為隨眠（*anuśaya*）出於睡（*śī*）的語根。凡夫雖然還無法斷貪、瞋等煩惱，但這些煩惱並非經常現起，而是處於睡眠狀態，有機會才現起。從這裡看來，應該可以解釋為，煩惱平常以種子的狀態被保存在無意識的領域。就煩惱的存在狀態而言，它和記憶等一樣，所以需要保存的場所～～阿賴耶識。但有部站在一切法剎那滅的立場說明，煩惱已經被保存在未來世這個時間點上，以「得」來連繫自我（相續）。從「得」的連繫這一點來說明，凡夫在煩惱不現起的時候，也不會斷去煩惱。

九十八隨眠 煩惱有苦諦智所斷、集諦智所斷、滅諦智所斷、道諦智所斷的分別，稱為「四部」。以上是依見道（*darśana-mārga*）所斷的煩惱～～「見惑」，也稱為迷理之惑，因為瞭解四諦的道理便可斷除。但還有四諦智所不能斷的煩惱，這就是「修惑」，即修道

(bhāvanā-mārga) 所斷的煩惱。成為習慣的煩惱，雖然覺悟了道理，但還是無法斷除；不斷地修行，改變心的習慣性後，就一定能斷除；這類煩惱包括貪、瞋、痴、慢。五見和疑是理論上的煩惱，故以四諦智(含緣起智)斷盡。貪、瞋、痴、慢也有四諦智所斷的部分。也就是說，這四煩惱中，有見惑和思惑兩部分，五見和疑唯屬見惑。見惑四部加修惑，稱為「五部」。

此外關於煩惱所屬的區域，有欲界、色界、無色界之別，例如欲界是苦多的世界，所以欲界貪(欲貪)容易斷，但色、無色界是微妙安樂的世界，所以對於這兩世界的貪(色貪、無色貪)就很難斷除。因此斷了欲界的煩惱後，必須再斷色界、無色界(兩者一起斷)的煩惱。以上三界五部的煩惱共有九十八種。

首先欲界的煩惱有三十六種。苦諦下的煩惱是十隨眠全部；集諦、滅諦下各有七種。身見、邊見、戒禁取見不會對集諦與滅諦生起，所以是貪、瞋、痴、慢、疑、邪見、見取見等七種。道諦下的煩惱有八種，即前七種加戒禁取見。以上為欲界見惑三十二種，加修惑四種，共三十六。

其次，色、無色界沒有瞋煩惱。這兩界中因為沒有食欲、性欲，所以沒有起瞋的對象。因此四部中各除去瞋煩惱，故色界惑是苦諦下煩惱九、集諦下六、滅諦下六、道諦下七，以上見惑二十八種、修惑三種，合計三十一種。無色界惑同樣三十一種，再加上欲界三十六惑，三界五部煩惱共九十八種。

以上九十八隨眠中，見苦所斷的五見、疑和與之

相應的無明與不共無明，以及見集所斷的二見（邪見、見取見）、疑、相應無明・不共無明，此七見、二疑、二無明，共十一，因為力量擴及自己的界、地五部，所以稱為十一遍行惑。前面說過的六因的「遍行因」，就是指這些煩惱的活動。此外，這十一遍行惑中，除去苦諦下的身見、邊見、集諦下的邊見等九種煩惱，因為也緣（束縛）上界，故稱「九上緣惑」。

前述十一遍行惑中，有相應無明與不共無明兩種無明。相應無明是與其他煩惱相應而活動的無明，但無明並不只限於這種，從迷惑的根本來說，所有心作用的基礎必然都有無明存在。也就是說，不只煩惱心和不善心有無明，無記心和善心的底層一定也有無明在活動。不共無明就是指這種無明，其原動力是獨立活動的無明，是位於一切心理活動底部的迷惑根源，十二緣起的無明也可以說具有這種意義。由於深究不共無明，發現了染污意和唯識論的末那識。《大乘起信論》中根本無明的想法，大概也是此一不共無明思想的產物。從這個角度來看，有部把無明區分為相應無明和不共無明，具有相當重大的意義。

百八煩惱 有部於九十八隨眠上，再加上十纏（無慚、無愧、嫉、慳、惡作、睡眠、掉舉、昏沈、忿、覆），稱為「百八煩惱」。這十纏（*paryavasthāna*）也叫作「隨煩惱」（*upakleśa*）。

隨眠以六隨眠、十隨眠為基本，再細分的話，可分為九結（*saṃyojana*）、五上分結、五下分結、三縛（*bandhana*）等。總之，以隨眠和隨煩惱來總括一切惑，

是《俱舍論》〈隨眠品〉中所載的有部說法。但《俱舍論》〈根品〉中「五位七十五法」的分類，即前面已經提過的內容，和〈隨眠品〉的說法不同。其中，七十五法中的四十六心所，在大煩惱地法六方面，舉出癡（無明）、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉舉；大不善地法二方面，舉出無慚、無愧；小煩惱地法十方面，舉出忿、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍十項。也就是說，〈隨眠品〉所重視的貪、瞋、慢、疑等，並沒有出現在上述的表中。此外〈根品〉的心所法中，「不定心所」方面，舉出「惡作、睡眠、尋、伺等」，這個「等」字即貪、瞋、慢、疑，於是成了八不定心所，共四十六心所。在煩惱論方面，重要的貪等，並沒有在五位七十五法中佔有明確的位置，這可能是問題的著重點不同；一般認為，這同時也表示，〈界品〉、〈根品〉、〈隨眠品〉，是世親整理不同系統的學說而成的。

修行次第 弟子修行的次第方面，《阿含經》談到四向四果的階位：預流（sotāpatti, srotāpatti）、一來（sakadāgāmin, sakṛdāgāmin）、不還（anāgāmin）、阿羅漢（arahant, arhat）四種，四階各有「向」和「果」，因而成四向四果、四雙八輩。第一「預流」，是「入佛教之流」的意思，本意是對於佛教有不壞的淨信，不過在《阿含經》典型的說明（《十誦律》卷十八·大正二三·一二九上）中，則是斷三結（見結、戒禁取結、疑結）者，這是指不墮惡趣、必然往開悟之道的人；又稱「極七返生」，至少在往返生於人天世界七次之間，便能開悟。第二「一來」，是三結斷，三毒（貪、瞋、痴）輕

者；只需再生人天一次，所以叫做一來。第三「不還」，不返生這世間，死後生天界，於天界反覆生死間入涅槃，這是斷了五下分結者。五下分結是將自己束縛於欲界的煩惱。第四「阿羅漢」，是煩惱已盡，得無漏的心解脫、慧解脫者⁵⁹。

就修行階位而言，四向四果十分重要，但《阿含經》還宣說更詳細的聲聞弟子的階位，如中阿含《福田經》（大正一·六一六上）說到「十八有學、九無學」，這些比前述的四向四果更詳細。阿毗達磨的階位論便是以這些《阿含經》的說法為基礎。

巴利上座部的修行道位 巴利上座部以「七清淨」表示實踐道的階段：戒清淨、心清淨、見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨。此七清淨在《阿含經》中已經宣說過，《成實論》及《瑜伽論》等也有引用。按佛音《清淨道論》解說，第一戒清淨就是清淨地實行戒律。第二心清淨是具備清淨的禪定，即「八等至」。不過這兩者是為了實現慧的「根」（*Visuddhimagga* p. 375）。接下來見清淨以下的五清淨是「慧體」，《清淨道論》認為，分析知解（*jānana*）後，其中有想（*saññā*）、識（*viññāṇa*）、慧（*paññāṇa*）三者。想是感覺上的認識，識是基於這個認識的、分析上的理解，慧是進一步深入體會的、全盤性的理解、洞察（*ibid.* p.369）。但是慧的存在狀態分為見（*ditṭhi*）、智（*ñāṇa*）、見（*dassana*）等。尤其合智見（*ñāṇa-dassana*）而成慧。

⁵⁹ 關於四果的證悟，參照拙著《初期大乘佛教 研究》四〇八頁以下。

以上的見清淨以下的五清淨，解說於《清淨道論》第十八章到二十二章中，其中前四清淨還是未開悟的世俗慧，只有最後的智見清淨才是開悟的智慧，即無漏慧。

在修行中，首先實踐戒（增上戒學），接著修習禪定（增上心學）——具備了戒清淨、心清淨時，便進入見清淨以下實習慧（增上慧學），去觀察五蘊的無常、苦、無我、十二處、十八界、二十二根、四諦、十二緣起等，深入發展智慧。這個階段是見清淨以下的五個。

第一見清淨（*diṭṭhi-visuddhi*），是如實地知道名、色諸法，所以是修四界、十八界、十二處、五蘊等觀法。第二的度疑清淨（*kaṅkhāvitarāṇa-v.*），是觀名色的生滅變化，超越無因、邪因、常見、斷見等關於三世的疑惑，由此得法住智、如實智、正見。第三的道非道智見清淨（*maggāmaggañāṇadassana-v.*），知道往解脫的正道與錯誤的解脫論、修道論的區別。第四的行道智見清淨

（*paṭipadāñāṇadassana-v.*），是知道往解脫的正道，經由修行得九智：生滅、壞、怖畏、過患、厭離等隨觀智，以及脫欲智、省察隨觀智、行捨智、諦隨順智，於是能夠觀察、知見正確的行道。

以上四種清淨還是凡夫階段。雖然智見清淨了，但尚未產生真實的智見。不過在第四階段實修九智時，最後的諦隨順智（*saccānulomikāṃ ñāṇaṃ*）的意思是隨順四諦的智慧，由此產生種性智（*gotrabhūñāṇa*），進而由此導生第五智見清淨（*ñāṇadassana-v.*）。此智見清淨是聖者之智，分為預流道、一來道、不還道、阿羅漢道等四道智。種性智位於第四清淨和第五清淨之間，不屬

任何一邊，離凡夫種姓（凡夫性）後，得聖者（這裡是聲聞乘）種姓（聖者性）的智慧。就說一切有部的教理而言，相當於四善根的第三忍法。因此在有部的修道階位中，由於區分為三賢、四善根（煖、頂、忍、世第一法），所以見清淨以下的四清淨理應相當於三賢和煖、頂、忍，但兩者的說明有不一致之處⁶⁰。

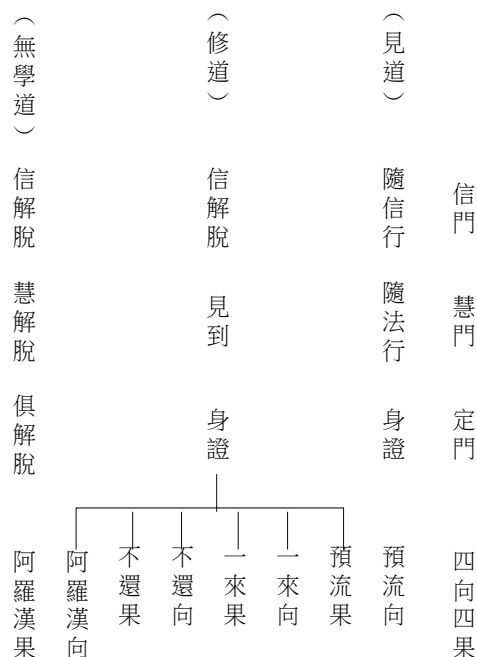
從諦隨順智進入種姓智，從種姓智進入智見清淨。此智見清淨就是聖道，應該相當於有部教理的見道、修道、無學道。《清淨道論》說，入聖道有信、定、慧三種入口；第一持信入預流道者名「隨信行」（saddhānusārin），持慧入預流道者名「隨法行」（dhammānusārin）。隨信行人自預流果到達阿羅漢果，稱為「信解脫」（saddhāvimutta）⁶¹；隨法行人入預流果稱「見到」（ditthipatta），直到阿羅漢向都是這個名稱。之後成阿羅漢果時，便稱「慧解脫」（paññāvimutta）。其次，持定根入預流道者，稱為「身證」（kāyasakkhin），得無色定解脫時，稱為「俱解脫」（ubhatobhāgavimutta）（Visuddhimagga p.565）。

以上，在巴利佛教的說法中，入聖道時，有信、慧、定三門，位於預流道後，各有隨信行、隨法行、身證。接著預流果以後有信解脫、見到、身證，接著在阿羅漢位有信解脫（這沒有改變）、慧解脫、俱解脫。以上隨信行、隨法行、身證、信解脫、見到、慧解脫、俱

⁶⁰ 關於七清淨，參照水野弘元《 | 仏教 中心と 仏教 心 識論》九二九頁以下。

⁶¹ 信解脫為巴利佛教特有，參照拙著〈信解脫より心解脫への展開〉（《日本仏教学会年報》第三一號・昭和四〇年）。

解脫，稱為「七聖」。這種分法，與只分隨信行和隨法行二門的有部教理不同。



關於自預流向到阿羅漢果要斷哪些煩惱一事，《清淨道論》根據《阿含經》的說法，詳細地指出，此時應斷的煩惱有十結、十煩惱、十邪性、八世間法、五慳、三顛倒、四繫、四不應行、四漏、四暴流、四軛、五蓋、執取、四取、七隨眠、三垢、十不善業道、十二不善心。如前所述，其中有重複之處。這些說明了，要根據預流道至阿羅漢道四道的四道智的哪一個、在哪個階段斷除。但基本上與《阿含經》的說法相同。

此外，種姓智並不只生於第四行道智見清淨將入

第五智見清淨時；在從預流道要進入一來道乃至不還道、阿羅漢道之間的每個階段時，都會生起種姓智，亦即認為預流和一來的種姓不同。同樣地，也認為一來和不還、不還和阿羅漢的種姓不同。

以上是巴利上座部的修行階位。

三賢·四善根 有部的修道論在《發智論》和《大毗婆沙論》等有詳細的記述，整理於《俱舍論》的〈賢聖品〉中。其中凡夫的階段有三賢、四善根的「七賢」階段，然後入聖位，分為見道、修道、無學道三個。見道(satyadarśana-mārga 見諦道)和修道(bhāvanāmārga)是「有學」(śaikṣa)，雖然是聖者，但還需修學的階段；「無學」(aśaikṣa)是已無可學的階段，也就是阿羅漢果。

根據有部的修道論，入三賢位以前，還有「身器清淨」的階段，可以說相當於巴利佛教的戒清淨、心清淨兩者。不過心清淨和之後的三賢位也有關。身器清淨要具備身心遠離、喜足少欲、四聖種。身心遠離是持戒、行為端正、安住寂靜處、內心安定；第二喜足少欲就是安住於少欲知足；第三的四聖種是對獲得的衣服、飲食、臥具生喜足之心，並實行樂斷修。樂斷修就是有修聖道、斷煩惱的意願。以上身器清淨的條件就是身體健康、心情平靜、有安靜修行的場所、具備修行的意願，所以接下來要修習禪定。其中分為三賢位，三賢是五停心、別相念住、總相念住。五停心是修習靜心，實踐瑜伽行，相當於止觀的止(śamatha)。其中有不淨觀、慈悲觀、因緣觀、界差別觀、數息觀五種，不淨觀和數息

觀尤為修道要門。止成就以後，進一步修觀

（vipaśyanā），有別相念住、總相念住。念住就是四念處觀：觀身的自相不淨、觀受的自相是苦、觀心的自相無常、觀法的自相無我。因為個別觀察身、受、心、法，所以稱為別相念住，以此退治常、樂、我、淨四顛倒。至於總相念住是住於法觀念處而合觀身、受、心、法，修習其共相為無常、苦、空、無我。

以上三賢是外凡位，也稱「順解脫分」。成就後再進入四善根之位，這屬於內凡位，也稱順抉擇分，合三賢、四善根為見道前的加行道（準備方面的修行），屬凡夫位。四善根是煖（uṣmagata）、頂（mūrdhan）、忍（kṣānti）、世第一法（laukikāgratā）四位，專修四諦觀。觀苦諦時，為無常、苦、空、無我四行相；觀集諦時，為因、集、生、緣四行相；觀滅諦時，為滅、靜、妙、離四行相；觀道諦時，為道、如、行、出四行相，共以十六行相來觀四諦，稱為「四諦十六行相觀」。

如上，有部的修行由實踐戒律、少欲知足、不淨觀、數息觀、四念處觀、四諦觀組成，尤其以四諦觀為核心。四諦觀是進入見道、修道的聖位以後，要繼續修習的，以對四諦的深解及慧力來斷煩惱。四善根之煖、頂、忍、世第一法都是修習四諦，依理解的深淺而區別。煖是「暖和」的意思，為引發聖道之火的前相。其次的頂，是最高的意思，精進修行的話，就會理解已經達到最高境界；但是如果再繼續修行，就知道還有更高的境界。如同到達山頂的話，就會發現還有更高的山，越過這些山，就到達第三忍位。忍是認可四諦之理，這是世

俗智的一種開悟，處於忍中便不退墮。在忍之中決定種姓(gotra)，四善根有三種行人：聲聞種性(Śrāvaka-gotra, Śiṣya-gotra, Abhidharmakośa p.348)、獨覺種姓和佛種性，這三種人進入四善根的修行，在煖、頂二位，聲聞種姓有可能轉成其他二種姓。但得聲聞忍位者，便不能改變為其他種性。順帶一提，因為佛和獨覺一坐成道，所以不再變為其他種性，從這個觀念來說，忍位是決定種性(gotra)的階段(《俱舍論》卷二三·大正二九·一二〇下)。

忍位的修行期間很長，再往上就是世第一法。世第一法意為世間的最勝法，亦即於十六行相中不斷地觀四諦後，就產生了世俗智中的最高體悟。因為這是最高的，所以獨一無二，因此此智只有一剎那。在這個世第一法的一剎那之後，聖智便現前，進入見道。

見道·修道·無學道 見道(daśana-mārga)是開悟的智慧，是無漏智。相對於此，三賢四善根等加行道是世俗智、有漏智。有部認為：有漏智的修行完成後，會產生無漏智一事，是不合因果法的。由無漏智所得的是擇滅，這是無為，稱為「離繫果」，它沒有生因。相對於這個想法，另外的看法是：人類本來就具有覺悟的素質。這是大眾部和分別論者等所說的「自性清淨心」。可以說，這種看法後來發展出大乘佛教如來藏思想，認為人類從一開始就具備無漏、無為法。

所謂「見道」，詳細地說就是見諦道，由聖智體悟四諦的真理。此一體悟又分為忍(kṣānti)和智(jñāna)兩種，忍是忍可決定的意思，以忍斷煩惱，以智得擇滅。

體悟欲界的苦諦（生存是苦的真理）為苦法智忍、苦法智。體悟上二界的苦諦為苦類智忍、苦類智；得苦法智忍起，就是聖者。其次關於集諦，有集法智忍、集法智、集類智忍、集類智，滅諦有滅法智忍、滅法智、滅類智忍、滅類智，道諦有道法智忍、道法智、道類智忍、道類智。以上四諦共八忍八智十六心。不過，上二界的道諦經由道類智忍而看見，所以不能說之後的道類智完全沒經驗。從見諦理這一點而言，道類智是重覆的，所以只有前十五心屬見道。以開悟的智慧正確地見到四諦的真理，闡明了四諦就是真理。因為見諦，所以叫見道，也叫入正性離生，由於見道而斷盡八十八種迷理之惑。

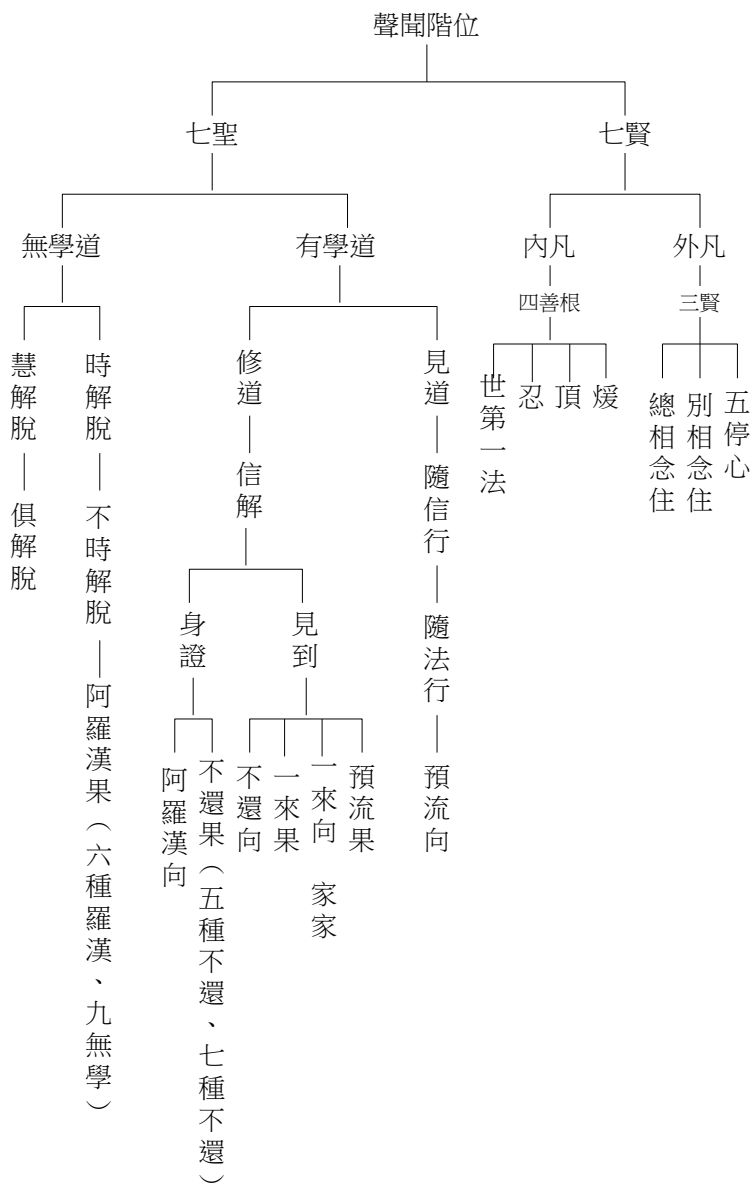
進入見道時，有隨信行（*śraddhānusārin*）和隨法行（*dharmānusārin*）之別。鈍根依信見道，故名隨信行；利根觀法而見道，故名隨法行。見道相當於四向四果中的預流向。至於第十六心的道類智起，就是修道

（*bhāvanā-mārga*）位。修道是反覆修習成習慣的修行。因為第十六心是重覆第十五心道類智忍的經驗，所以從這裡開始就是修道。第十六心是預流果，由於十六心相續而起，所以入見道必然到達預流果。如果入修道的話，隨信行人叫做信解（*śraddhādhimukta*），隨法行人稱為見至（*drṣṭiniprāpta*）。修道位有六種：預流果、一來向、一來果、不還向、不還果、阿羅漢向。不還果的聖者得滅盡定者，叫做身證（*kāyasākṣin*）。到達阿羅漢果的話，因為斷了一切煩惱，所以叫做無學（*aśaikṣa*）。由信解得阿羅漢位者，叫做時解脫；由見至得阿羅漢果者，叫做不時解脫。此外還有分為：只依慧而解脫的慧

解脫 (prajñāvimukta)，再加上得定的俱解脫 (ubhayatobhāgavimukta)。

以上隨信行、隨法行、信解、見至 (見到)、身證、慧解脫、俱解脫，稱為「七聖」。巴利佛教同樣有七聖，但內容不同。又，一來向中別立家家；不還果中，分中般涅槃等五種或七種不還；阿羅漢分退法、不退法等六種、九種區別。這十八有學、九無學，合稱二十七賢聖。

十智 開悟依無漏智而得，而智又有種種區別。有部把屬於智的作用範圍通稱為慧 (prajñā)。慧是理解作用，此理解稱為「簡擇」 (pravicaya, investigation)。慧分為忍 (kṣānti)、智 (jñāna)、見 (dṛṣṭi) 三種。忍是忍可、切開疑惑的作用；智是決斷、確定理解的作用；見是推度、推理尋求的作用。但前述八智八忍的忍，其性質是見，即具有推度作用。忍位未全斷去應斷的疑，所以還有尋求的性質，但是在佛教中，「見」一般是指世俗的邪見等五見和八聖道中的正見。



慧，根據獲得的方法分為聞慧、思慧、修慧。聞慧是聽聞而得的智慧，或聽聞教說，或由讀書等所得，這是與生俱來的慧。思慧是由思索而得的慧，特別是思索正確的道理所得的慧。第三的修慧是在禪定中實習聞慧、思慧的內容，成為自己的一部分的慧。亦即形成以慧為身的狀態。阿毗達磨一般所討論的慧就是成為修慧的慧（《俱舍論》卷二二·大正二九·一一六下）。

慧可略分為有漏慧和無漏慧。但慧以智為中心，所以這兩種也是智的分類。有漏智和無漏智可細分為十智：世俗智、法智、類智、苦智、集智、滅智、道智、他心智、盡智、無生智。其中，自法智至道智、盡智、無生智為無漏智。無漏意即不漏，是自煩惱的束縛中解脫的智慧，是了悟真理，亦即涅槃的智慧。其中，盡智與無生智完全沒有見的性質。盡智是斷一切煩惱後，知道應做之事已盡之智；無生智是自知永不再生之智，兩者都以完了為性質，所以是智的性質，沒有推求的成分。其他法智等六智中，因為有斷疑、推度的作用，故有智、見兩性質。

他心智分有漏與無漏兩者。外道也承認有得五種神通力的仙人，佛教的解脫聖者自然也具備他心智，這是無漏的。以上九種智以外的聞、思、修三慧屬世俗智。

禪定 如前說，修慧立足於禪定基礎。所以獲得智要以定為先決條件。定，梵語 *samādhi*（譯為三昧或等持），是心不動搖的意思。因此心即使在動，只要不動搖，定就成立了。相對於此，所謂瑜伽（*yoga*），是從聯繫一語衍生而來的語詞，亦即把心集中、結合在對

象上。因此瑜伽是靜止性的心集中。原始佛教常使用「定」，來宣說為了實現定的禪（*dhyāna*，靜慮）。但是瑜伽一語的用例雖然很少，不過《阿含經》和阿毗達磨論書也有使用。在阿毗達磨中，「定」的定義是「心一境性」，意思是把心集中於某一對象，所以在內容上和瑜伽並沒有區別。

禪有初禪、二禪、三禪、四禪之別，《阿含經》中已有宣說。禪是止與觀均衡，在定中最勝。從初禪逐漸深入二禪、三禪，心集中力增強。此外初禪有「有尋（*savitarka*）有伺（*savicāra*）」（對外界的思惟），二禪以上是「無尋無伺」，到達斷絕認識外界的境界。但是自初禪至三禪因為可以感受到「樂」，所以禪是身體安樂的境界。只不過到了四禪，這種樂就會消失，成為捨念清淨。而且自初禪至四禪，禪的本性是心一境性，是定；這種定與慧共同生起時，慧的作用會更增強。

欲界雖然也有定，但不完全，所以欲界無定地，稱為散地。自欲界到初禪中間有未至定。未至定和初禪是有尋有伺。接著二禪以上是無尋無伺，二禪和初禪之間有「無尋唯伺」定，稱為中間定。尋、伺都是思惟、伺察的作用；尋比伺粗糙，所以先消失。

此外第四禪有無想定。無想定即想完全滅除的定。這是外道極為喜愛進入的定，他們誤以為這是涅槃。據說進入此無想定的眾生，死後會投生第四禪天中的無想天。與無想定類似的有「滅盡定」，是連「受」的心心所都息滅的定，據說只有佛教聖者進入。入此定者，死後生非想非非想處。

四禪是不離身體的定，更上層有完全離身體感覺的、唯意識的「四無色定」。其中的「色」指身體，四無色定是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處。四禪是與色（肉體）一起的定，所以入此定者，死後生色界天。入初禪死後生初禪天，入二禪死後生二禪天，以此類推。至於入四無色定的眾生，死後生無色界天。但因為無色界是沒有物質的世界，所以沒有空間場所可言，但仍在輪迴的世界中，所以這裡還是有生死，存在有時間。

三界與涅槃 如此一來，以禪定為基礎，在其相對應的場所方面，成立欲界、色界、無色界等三界。這是眾生輪迴的場所，是有為的世界。然而涅槃屬於有為世界之外，這是阿毗達磨佛教的涅槃觀。因此涅槃是無時間、無空間的世界，是常住的，但卻成了全無內容的虛無世界。亦即阿羅漢斷盡煩惱，消滅業，捨身心入涅槃時，覺悟的智慧也是有為的存在，所以也要捨棄。這種涅槃觀被大乘佛教批判為「灰身滅智」的涅槃。大乘佛教興起的原因之一，就是不滿這樣的涅槃觀，於是大乘佛教提出，無為、涅槃不出有為之中。

第三章 初期大乘佛教

第一節 阿育王以後的教團發展

阿育王歿後的印度 阿育王（約西元前二六八～二三二在位）歿後，孔雀王朝的威勢急速衰退，西元前一八〇年左右，為將軍弗沙密多羅（Puṣyamitra）所滅。弗沙密多羅建立熏迦（Śunga）王朝，但王朝勢弱，只能控制恆河流域。當時希臘諸王相繼入侵西北印度，成立了若干王朝。至於南印度德干一帶，阿育王歿後，安達羅王朝逐漸得勢，約於西元前二〇〇年到西元後三〇〇年間，控制德干地區，這就是沙達瓦哈那王朝

（Śātavāhana），由於這一王朝興盛了四百多年，使得南印度的政治安定，文化昌盛。其次東海岸加陵伽地區，孔雀王朝勢衰時，支提王朝（Ceti）乘機獨立，第三代君主卡提維拉（Khāravela）王十分有名，頌揚此王功績的碑文已被發現，他似乎是西元前一世紀左右的人，但以後這一王朝的動向不明。

熏迦王朝 弗沙密多羅建立的熏迦王朝，約延續了一一二年。首任君主弗沙密多羅信奉婆羅門教，迫害佛教；但這一王統也有人信奉佛教。據碑文上記載，屬於此一王統的達那布提·瓦奇布塔王

（Dhanabhūti-Vāchiputa）捐贈巴爾胡特（Bharhut）佛塔的塔門（torāṇa）和石造建築（silākaṃmaṃta）。同樣，王子瓦達帕拉（Vādhapāla）捐贈佛塔的欄杆（vedikā）。某位王的王妃娜卡拉基姐也捐贈欄杆。又根據摩菟羅（Mathurā）出土的碑文，瓦達帕拉王似乎也捐贈摩菟羅佛塔的欄杆。

巴爾胡特與桑其 巴爾胡特在中印度西南邊，位

於古代自西海岸通往摩竭陀國的公路邊。因此，異教徒入侵印度時，將這裡的佛塔破壞殆盡。一八七三年為孔寧漢所發現，破損較少的欄杆和東門被移到加爾各答博物館修復並展示，默默地訴說昔日的盛況。這東門柱上有達那布提王的碑文；一般認為，塔是西元前二世紀中葉的產物，興建於熏迦王朝時代。

熏迦王朝時代，華氏城和卑地寫（Vidīśā）是兩大政治中心，卑地寫是阿育王子摩喜陀的故鄉，自古便是佛教中心。附近建造許多佛塔，形成所謂的「比爾薩群塔」（Bhīlsa Topes）。至今已發現六十座以上的古塔，其中大多已經崩壞，只有桑其（sāñcī）的佛塔保存得相當完整。桑其佛塔大小共二十幾座，著名的大塔保存得最完整，高十六・四六公尺，底部直徑三十七公尺，是一座巨大的佛塔。根據研究的結果，這是以阿育王時代的小磚塔為中心，在熏迦王朝時代覆蓋上石頭而增廣，幾乎就是現在所見到的樣子。之後繞著塔身建造欄杆，四方各作塔門。四門之中，以南門最古老，銘刻上顯示，這是安達羅王朝初期所建。因此可知，這些佛塔自孔雀王朝，經熏迦王朝、安達羅王朝，逐漸增廣、完備起來。四座塔門完全飾以精巧的浮雕，以展現古代美術精華的美術作品而名聞遐邇。

如上所述，雖然弗沙密多羅迫害佛教，但並非整個熏迦王朝皆如此，所以佛教在這個王朝的發展尚稱順利。根據銘文可知，巴爾胡特佛塔的欄杆內外，刻滿了許多浮雕，大多是佛傳和本生故事。其中佛傳圖約十五景，本生三十二種。這些佛傳圖中，並沒有描繪佛陀的

樣子，而是雕刻菩提樹以及樹前佛坐的金剛寶座，以此表示佛陀的存在，有描寫座前禮拜的人與動物等。沒有繪出佛陀的形體一事，可能是認為，入涅槃的佛陀的人格，無法以人類的形態表現。此外巴爾胡特的雕刻上顯示，這個時代不只信奉釋迦佛，已經有過去七佛（釋迦是第七佛）的信仰。過去七佛各以菩提樹表示。

從巴爾胡特的雕刻採集到二〇九種銘文，上面刻有捐贈欄杆者的名字，可以看出禮拜佛塔的信者的身份。其中也可以看到比丘、比丘尼的名字。還有擁有「持藏者」（*peṭakin*）頭銜的人，也有「通五尼柯耶者」

（*pacaneḥkāyika*）；可見這個時代，經藏、律藏兩藏（或者再加上論藏的三藏）已經成立。此外這裡提到的「五尼柯耶」，可以視同巴利佛教將經藏分類的五個尼柯耶，因此當時可能已經成立了「五尼柯耶」的分類。另外也可以看見被稱為經師（*suttantika*）的人。還有這些捐贈者中，有六個地方出現具有「諷誦者」（*bhāṇaka*）稱號的人。諷誦者意為諷誦經文者，這些關於五尼柯耶的例子屬於巴利佛教，亦即使用為「長部諷誦者」

（*Dīgha-bhāṇaka*）、「中部諷誦者」（*Majjhima-bhāṇaka*）等（這些用法在《清淨道論》等其他地方可以看到）。至於「誦法師」（*dharma-bhāṇaka*），一般認為與大乘佛教關係甚深，在巴爾胡特的碑文中，只被稱為「*bhāṇaka*」的，並不清楚到底是什麼樣的諷誦者。巴爾胡特銘文中出現六個被稱為諷誦師的人，其中有「聖者」稱號者一人、「大德」三人，另外兩人沒有出家的稱號。「持藏人」記載為「聖者伽陀」（*aya jāta*），顯示他是出家人，「通

五尼柯耶者」記載為「佛陀勒棄多」(Budharakhita)，經師記載為「聖者求羅」(aya cula)，這是出家人。

其次，桑其位於巴爾胡特更西南處，近中印和西印的邊境。桑其所發現的銘文比巴爾胡特還多，約被採錄九〇四種。其中，桑其第二塔發現骨壺（五個）的蓋和底面有刻上銘文。上面可以看到「雪山地區的教師，聖者迦葉氏 (Kāsapagota) 之遺骨」及「聖者末示摩 (Majhima) 之遺骨」。據《善見律毗婆沙》等記載，他們是阿育王時代，雪山地區的傳教師。此外也有目犍連子 (Mogaliputa) 的遺骨，可能和阿育王師目犍連子帝須有關係。第三塔所發現的骨壺（四個）中，發現了舍利弗 (Sāriputa) 和大目犍連 (Mahā-mogalāna) 的遺骨，這些可能和佛弟子舍利弗、目犍連有關係。但一般認為，這些舍利容器為西元前二世紀時的產物。

此外桑其四塔門和欄杆公認為西元前一世紀起的作品，塔門上滿覆精巧的浮雕，雕有護法善神等。其間刻有許多佛傳及本生故事，據說佛傳有二十八景，本生有六種。而且刻有捐贈塔門和欄杆者的名字，數量龐大，有比丘、比丘尼、在家信徒，比丘尼遠多於比丘。但是從他們居住地的記載，如「瓦利瓦哈那

(Vālīvahana) 人雅奇 (Yakhī) 比丘尼捐贈」，可以看出，這些出家眾並不是桑其佛塔的住眾，比丘和比丘尼大多是卑地寫的出家人（有很多沒有記載住處）。在家信徒有的有加上「優婆塞」「優婆夷」的稱號，但大多數只記錄名字，其中有很多具有「家長」(gahapati)(五例)和「公會長」(setṭhi)的頭銜，尤以後者為多，顯

示有很多商人階級的信徒。此外也有兩三例是以「村」的名義奉獻。值得注意的是，還有以「佛教徒團」

（*Bodha-goṭhī*, *Bauddha-goṭhī*）的名義捐贈。有一個希臘人奉獻的例子；「通五尼柯耶」比丘一例；記載為「通經典（*sūtātikinī*）的馬達拉香卡達居民阿維斯娜女的捐贈」，具有此一「通經」稱號的在家女性一例（相同的句子有兩例）；同樣地，男性的通經者有一例；「諷誦者」有兩例（比丘及在家者各一例）。許多在家奉獻者的銘刻中，很少有優婆塞、優婆夷的稱號，也許意味著某事。此外，巴爾胡特和桑其的佛塔未曾出現過任何部派教團的名字。當時部派教團已經存在，所以佛塔上未曾出現部派教團名稱一事，值得注意。

桑其附近，「比爾薩群塔」中有安得塔

（*Andher-stūpa*）和伯吉普塔（*Bhojpur*）。安得塔位於比爾薩西南的小村，這裡有三個小塔，發現有碑文。也有發現舍利壺，這些碑銘上有目犍連子（*Mogaliputa*）和哈利帝子（*Hāritīputa*）等名字。

中印度除了巴爾胡特和桑其以外，佛陀成道處～菩提伽耶（*Bodh-gaya*）早就建有佛殿（*caitya*），熏迦王朝時代，在菩提道場四周圍以壯麗的欄杆，遺跡尚存。所謂「菩提道場」，就是以菩提樹下釋尊開悟的金剛寶座為中心的聖域。接著笈多王朝時代，建立了所謂的菩提伽耶大塔（現存為後代所復建）。現存最古的建築物是欄杆的一部分，自古傳說這是阿育王時代所建，但經過研究，認為它比巴爾胡特的建築還新。欄杆上面有各式各樣的雕刻，五幅判定為佛傳圖、兩幅本生圖。

除此之外，中印的華氏城也有古欄杆的斷片出土，推知為阿育王營建的阿育園（Asokārāma）中的壯麗寺院。此外，中印似乎有許多佛塔及寺院，如今沒有留下來。只有從初轉法輪的鹿野苑（Sārnāth）發現阿育王的石柱，以及西元前二世紀頃，以婆羅米文雕刻的碑文。欄杆上刻有「桑瓦喜加比丘尼奉獻」，這裡可能曾建有佛塔。又比哈爾的拉烏利亞·難坦卡魯夫（Lauriya Nandangarh）也發現熏迦時代的佛跡，似乎是巨大的佛塔，但沒有發現碑文。

迦努瓦王朝 熏迦王朝第九代提婆布提統治十年後，為大臣瓦蘇提婆（Vasudeva）所滅，成立迦努瓦（Kāṇva）王朝，時約西元前七十年頃，經四代四十五年。迦努瓦王朝勢力衰微，只控制著恆河流域，到了第四代時，為南方安達羅王朝所滅。於是，此後摩竭陀地區長期為安達羅王朝所支配。

西北印度與希臘諸王 西元前一八〇年頃起，孔雀王朝勢衰，外族逐漸從西北印度入侵，之後這一地區便長期處於外族的統治之下。首先侵入的外族是希臘人，在印度，梵語稱希臘人為 Yavana，巴利語稱為 Yona，一般認為這是從 Ionia 轉化來的。

印度自古就被亞歷山大侵入（西元前三二七年），一時西北印度為希臘人所統轄，後為孔雀王朝創立者旃陀羅笈多擊退。亞歷山大死後，印度西方為敘利亞的塞流卡斯王朝所統轄，塞流卡斯一世派麥格史提尼斯為大使，出駐中印度華氏城（西元前三〇三～二九二），麥氏著有著名的《印度見聞記》。他於西元前三〇三年至

二九二年左右，留駐旃陀羅笈多的宮廷。在塞流卡斯王朝的統轄地中，巴克特里亞（**Bactria**）地區和帕爾底亞（**Parthia**）地區，於西元前三世紀半相繼獨立，相當於阿育王時代。巴克特里亞為今日的巴爾克（**Balkh**），是奧克薩斯河（**Oxus**）和印度河之間的北阿富汗尼斯坦地區。在這個時代，敘利亞王安提奧克斯三世和巴克特里亞王第四代德摩特里斯等入侵印度，佔據北印，進逼中印。此為西元前三世紀至二世紀前半左右的事。之後，直到西元前一世紀，塞迦族（**Saka** 塞種）冒也斯王進入印度為止，希臘人一直支配著西北印度。在這段期間，有許多統治的希臘王十分出名，其中最重要的為彌蘭陀王（**Menandros**，印度名 **Milinda**，西元前一六〇～一四〇頃統治），以西北印的薩格拉（**Śākala**）為首都，統轄著阿富汗尼斯坦到中印。

彌蘭陀王歸依佛教，與佛教僧那先（**Nāgasena**，龍軍）辯論。其內容被收集下來，成為《彌蘭陀王問經》（**Milindapañha** 《那先比丘經》）。巴利語《彌蘭陀王問經》含有後世附加的部分，漢譯《那先比丘經》與巴利本一致的部分屬於早期的部分；由這部分可以片面了解西元前二～一世紀時代的佛教。不過在《彌蘭陀王問經》中，並沒有出現大乘佛教的思想，可以顯示自《阿含經》到阿毗達磨佛教的過渡期的教理。

此外，西元一九三七年，自印度河上游史瓦特溪谷的辛寇得（**Shinkot**）地區，發現了舍利容器，上面記載，此舍利供奉於彌蘭陀王（**Minadra**）治世。這也表示彌蘭陀王時代佛教流行於北印。

阿育王時代，末闍提（**Majjhantika**）自教團被派遣到西北印度，開拓教團。於是說一切有部在迦濕彌羅、犍陀羅地區得以日漸壯大，但不清楚其詳細過程。不過從西北印度挖掘了不少古佛塔遺跡，可見西元前二世紀左右，佛教曾盛行於此地。其中，從塔克西拉（**Taxila**）挖掘出來的法王塔（**Dharmarājikā-stūpa**），其成立的時間很早，最古老的部分可追溯至阿育王時代。房舍以巨大的佛塔為中心，圍繞在四周，形成一片廣大的佛塔遺跡，這裡似乎長期為北印度佛教的中心地。一九一四年，從佛塔附屬的房屋中發現薄銀卷軸。據一旁的碑文記載，名為烏拉薩加（**Urasaka**）的巴克特里亞人，在自己的菩薩堂供奉佛舍利。但是一般認為，這塊碑文的年代很新，是西元一世紀中葉的產物。在塔克西拉的西爾卡帕（**Sirkap**）也發現廣大的佛教遺跡，最古老的部分追溯至西元前二世紀。

也發現有一些碑文記載，西元前一世左右，有信仰佛教的希臘人。亦即在印度河上游的史瓦特溪谷，發現了西元前一世紀頃的卡羅休提碑文，舍利容器上刻著，擔任地方長官（**Meridarkh** 郡長）的希臘人提歐托羅斯（**Theodoros**），供奉世尊釋迦牟尼的舍利。同樣在塔克西拉故塔出土的銅碑也記載，郡長與其夫人共同建設佛塔，其中的「郡長」是希臘王國的行政組織之一，雖是地方首長，似乎並非掌理廣大地區的首長。總之，在這樣的官員中，也有人歸依佛教，建立佛塔。

很早就有希臘人歸信佛教。在阿育王時代，從佛教教團派遣往各地的傳教師，其中也包括希臘比丘；到

阿波難陀傳教的曇無德（Dhammarakkhita）就是希臘人。此外桑其的碑文中也刻有希臘的的捐贈者。如此一來，進入印度的希臘人逐漸歸依較早期的佛教，也許是因為佛教比當時希臘人的宗教還殊勝。

而且佛教是理性、談道德規範的宗教，具有外國人容易接受的特質。此外，禮拜佛塔、對佛陀的信仰，似乎也深獲希臘人的認同。相對於此，自古便掌握著極大勢力的婆羅門教，其後為印度教承續下來，這些民族宗教建立在種姓制度的基礎上，具有視外國人為野蠻人（mleccha）的思想。這個明確地表現在《摩奴法典》等，由於這種自古就已確立的社會觀，使得外國人難以接受婆羅門教。相對地，佛教的教理具有理性的精神，主張四姓平等，對外國人沒有偏見，這些都成為佛教容易在外族世界中發展的原因。可以說，不僅希臘人，後來侵入印度的塞迦人、安息人、月支人等，也都很快地接受佛教、信仰佛教。

塞迦族入侵 塞迦族（Saka）梵語為 śaka，一般認為是出現在中國《漢書》上的「塞種」。這個種族自古住在中亞伊犁河流域，後為月支族所逐，自西元一八〇年頃向西移動，滅希臘的巴克特里亞王國，佔據該地。巴克特里亞（大夏）位於歐克薩斯河與印度河之間的北阿富汗尼斯坦地區。但匈奴西逐大月支，大月支再往西方移動，逐塞迦族後，征服巴克特里亞。於是塞迦族向南移動，最後才演變成入侵印度。時當西元前一〇〇年左右，首任塞迦王為冒也斯（Maues），他征服北印度後，想進而征服摩菟羅，據說死於遠征的途中。冒也斯

有「諸王之王」之稱，之後塞迦族分裂，各地郡首（**Kṣatrapa**）、大郡首等割據土地，半公開地獨立，統治各自的土地。著名的有北印的郡首庫斯魯卡（**Ksuluka**）及其子巴提卡（**Patika**），以及統治摩菟羅的大郡首拉宙拉（**Rajula**），他們都歸依佛教。從塔克西拉故塔出土的銅碑文載：巴提卡於無佛塔的地方造佛塔，供奉釋迦牟尼佛的舍利，作僧伽藍；此碑造於西元前一世紀。此外在摩菟羅（**Mathurā**）發現的「獅子柱頭銘文」上載：大郡首拉宙拉之妃阿雅西雅（**Ayasia Kamuīa**）與親戚、王宮中的女人共造佛塔，供奉釋迦牟尼佛舍利，並造僧伽藍，布施說一切有部四方僧伽。碑文上也記載，拉宙拉之子，郡首蘇達薩（**Śuḍasa**）捐贈土地給石窟寺院，布施說一切有部比丘覺天（**Buddhadeva**）與那格拉的菩提羅（**Budhila**）。此一獅頭柱銘文的製作年代為西元十年前後。這是現存最早出現部派名稱的碑文。

安息 安息（**Parthia**）本在裡海東南一帶，西元前三世紀，阿爾薩克斯（**Arsakes**）脫離敘利亞而獨立，建立帕爾底亞王國，中國自古便稱其為「安息」，是阿爾薩克斯的音譯。此王朝征服希臘後擴展版圖，勢力強大，最後終於侵入印度。此時阿傑斯王（**Azes**）在位，之後由貢德法尼斯（**Gondopharnes**）繼任，於西元前後統治西北印度。總之，西元一世紀後半，安息人似乎取代了塞迦人，統轄西北印度。但不久，變成貴霜族（**kuṣāṇa** 月支）接掌西北印。

安息人也歸依佛教，由到中國的弘法僧不少出身於安息也可知道此事。例如安世高是安息的王子，出家

後學習阿毗達磨，諷持禪教，於後漢桓帝（西元一四六～一六七在位）時抵達中國，譯出許多《阿含經》及阿毗達磨的相關經論。接著，在後漢靈帝（西元一六八～一八九在位）時，安玄自安息國來。之後在魏正元年間（西元二五四～二五六年）到中國的曇諦，也是安息人。

貴霜王朝 貴霜（Kuṣāṇa），中國稱為大月氏。月氏本住於中亞的敦煌與祁連之間，西元前二世紀，為匈奴所敗而西移。於是打算在媯水（Oxus 河）以北定居。但是之後又遷移，滅掉大夏，於西元前一二九年移至故地巴克特里亞。此時大月氏有五酋長（五翕候），其中以貴霜最強，統一其他四部後，快速擴大勢力。於是在西元一世紀後半，邱就卻（Kujūla Kadphises）也征服安息，進而入侵印度。其後閻膏珍（Wema Kadphises）繼任，接著著名的迦膩色迦王（Kaniṣka）出現。迦膩色迦與閻膏珍的王統似乎不同，他於西元二世紀前半掌握貴霜王國的王權，統治著中亞到阿富汗尼斯坦、西北印、北印的大帝國。

這是繼阿育王之後出現的最大王國。然而也是擁有許多不同民族的大帝國，因此在其版圖內，有印度人、希臘人、塞迦人、安息人等各種外族雜居，且位於與中國、羅馬、印度的交通要衝。在貴霜帝國出現之前，北印度已經有希臘人等許多外族居住，加上這些外族的文化，融合東西兩文化之後，北印度的新文化逐漸成熟。一般認為，佛教方面，新興的大乘佛教也在貴霜王朝之下迅速發展。而且佛教受到希臘文化和希臘羅馬文化的強烈影響，建築和雕刻出現了新樣式，即所謂的犍

陀羅藝術。從佛寺建築中的科林斯氏柱頭，以及建築的各個地方都滿佈裝飾圖案等，可以明顯地看到希臘文化的影響。此一影響傳入西域及中國，也傳入日本法隆寺的建築等，此事眾所周知。

還有，值得注意的是，這個時代出現佛像的雕刻。由佛像上看到的希臘式容貌、服裝，尤其衣褶等可看出受希臘雕刻的影響很大。但當時還沒有佛陀的雕像，據載，在犍陀羅，佛像雕刻約出現於西元一世紀後半（但是犍陀羅與中印度的摩菟羅幾乎同時有佛像雕刻興起），此時正當貴霜王朝前期。之後，到了第二世紀，雕刻才逐漸盛行。佛陀像首先出現於佛傳圖中，在中印度的巴爾胡特及鹿野苑等也可以看到，以佛傳圖和本生故事等浮雕來莊嚴佛塔等佛教建築。但是其中，佛陀並沒有形體，也不繪出像貌。之後在犍陀羅，才逐漸以人類的形像來描繪佛陀。不過一般認為，一開始，擔任主角的釋尊沒有被突顯得特別大，後來才逐漸只將佛陀的形像加大，最後從佛圖中演變成單獨製作佛陀像。

單獨的佛陀像成為禮拜的對象，所以意義和佛傳圖中所表現的佛陀不同。但如果佛塔信仰與佛傳圖的佛像結合的話，便可能產生禮拜用的佛像。總之可以說，佛像的出現和佛傳文學及佛塔信仰有關。但不知在佛傳圖中繪出佛陀，是希臘雕刻家的靈感？或是佛教教理必然的表現？若認為是由於教理的表現，則似乎可以說，是源自祈求佛陀救濟的信眾的信仰～～佛塔信仰。從部派佛教的教理可以發現，一般人相信佛陀逝世時，捨肉身後入於無餘涅槃界，因此會將這樣的佛陀理解為不可

見，無法掌握其形體。站在這樣立場，就不可能以人類的形象來表現佛陀。

雖然無法詳知邱就卻和閻膏珍的信仰態度，不過這時代北印度的佛教似乎也很盛行。在北印度有塔克西拉的法王塔及庫那拉塔 (Kunāra)、卡拉旺塔 (Kalawān) 遺跡等大小佛教遺跡，可以發現許多貴霜時代的遺物。尤其卡拉旺遺跡為北印最大的伽藍遺址，從其中一個佛殿窟發現寫有「阿健斯一三四年」的碑文。此時正當西元七七年，上面記載：供奉舍利於佛殿窟，捐贈給說一切有部。這是北印度最早出現部派名稱的碑文。此外，在二世紀以後的碑文方面，迦膩色迦王在白夏瓦附近，建造有名的迦膩色迦大塔，這座大塔的遺址在夏加奇德里 (Shāh-ji-kī Dherī) 被挖掘出來，在這裡發現了供奉在迦膩色迦寺 (Kaniṣka-vihāra) 的舍利瓶。而且碑文上明示，此迦膩色迦寺屬於說一切有部。還有在白夏瓦的庫拉姆 (Kurram) 出土的小銅塔中有碑文，上面記載，供奉佛舍利，獻塔給說一切有部。據載此碑為西元一四八年之產物。

此外，可以知道部派名稱的碑文有：作供水站獻給有部、掘井獻給有部、布施銅柄杓給飲光部 (Kāśyapīya)，布施陶甕予多聞部 (Bahuśrutīya) 及飲光部等。這些公認都是西元二世紀的遺物。

大體上來說，說一切有部在北印度具有強大的勢力。不過，另外還有發現許多顯示出建立佛塔的碑文，例如上述兩位希臘郡長供奉佛舍利的碑文等，以及顯示塞加族的郡首巴提卡 (Patika) 在塔克西拉的庫西瑪

(Kshema)等地供奉佛舍利的碑文。一般認為這是西元一世紀的遺物，佛塔也沒有獻給某一部派。這類佛塔的碑文在北印度發現許多。其數量遠比指名獻給部派的碑文來得多⁶²。

此外，除了北印度外，阿富汗尼斯坦也發現許多佛教遺跡，在蘭帕卡(Lampāka)和坎達哈爾(Kandahār)發現阿育王碑文，可知阿育王時代已有佛教盛行此地。其後開教的詳細情況不明，不過一般認為，在西元前後這段期間，佛教逐漸盛行起來。到最近，挖掘出許多佛教遺跡，例如：貝格拉姆(Begrām)的都城遺址、比馬蘭(Bimarān)群塔、哈達(Haḍḍa)遺跡、秀德拉克(Shotorak)遺跡，還有西方帕米揚(Bāmiyān)的石窟等。帕米揚有兩大石佛和許多石窟，還存有一部分壁畫。貝格拉姆被推斷為古代的迦畢試(Kāpiśī)，這裡挖掘出佛傳圖及其他遺物。比馬蘭故塔發現舍利容器，上面的銘文記載，名為西瓦拉庫夏的人供奉佛舍利、建塔。這是塞迦時代的遺物。哈達遺跡也發現不少遺物，在出土的水瓶上記載，供奉佛陀舍利、建塔；這是貴霜時代的物品。卡帕爾西方的瓦爾達克(Wardak)發現青銅舍利容器，上面記載，供奉佛舍利於瓦克拉馬瑞加寺(Vagramarega)內的塔，捐贈予大眾部。此碑文中有五一年的年號，祝福法西克王。一般認為這是貴霜時代，西元一七九年的遺物。

北印度及阿富汗尼斯坦都還發現許多碑文，但只

⁶² 關於這一點，參照拙著《初期大乘佛教 研究》六六一頁以下。

有上述幾項有部派名稱。

迦膩色迦王支持說一切有部一事，可以從迦膩色迦大塔的碑文上清楚知道，不過也有各種傳說表示出這件事。例如根據《馬鳴菩薩傳》知道，迦膩色迦王伐中印度，要求以佛鉢和馬鳴（Aśvaghoṣa）為退兵的條件。馬鳴應此王的要求，移住西北印度，開展佛教。又傳說王歸依有部的脅尊者，應脅尊者之建議，於迦濕彌羅集五百羅漢舉行「結集」，集成《大毗婆沙論》兩百卷，一般稱為「第四結集」。

迦膩色迦王死後，瓦西西卡、富維西卡、瓦斯提等人依次繼承王位，王朝逐漸失勢，西元三世紀末，似乎已成為北印的地方小王國。但在這期間內，佛教也順利地昌盛起來。尤其在摩菟羅（Mathurā），有前述郡首蘇達薩（Śuḍasa）所建的庫哈寺（Guha-vihāra），之後，貴霜王朝的富維西卡王興建了富維西卡寺

（Huviṣka-vihāra），寺址在摩菟羅郊外的加馬爾浦（Jamālpur），據載這是迦膩色迦王於西元前四七年建造，其上滿覆著美麗的雕刻，但為異教徒破壞，如今已成廢墟。此外還發現許多欄杆、石柱和佛像等殘片。此外摩菟羅還有不少寺院，而且根據出土的碑文可知，有大眾部寺（碑銘六種）、說一切有部寺（碑銘兩種）、正量部寺（碑銘一種）、法藏部寺（碑銘一種）等。另外還有許多與部派無關的碑文，可見當時摩菟羅為佛教重鎮。此事自法顯和玄奘的遊記也可確定。

又，摩菟羅和犍陀羅同以佛像的發祥地而著名。一般認為，摩菟羅製作佛像幾乎和犍陀羅同時代，但並

非模仿犍陀羅，佛像的風格也和犍陀羅佛不同，可見是獨立發展起來的⁶³。自古以來，摩菟羅的造型藝術就很發達，一般認為，受了犍陀羅佛像出現的刺激後，才逐漸創造出摩菟羅特有的佛像。不過摩菟羅佛傳圖的遺品很少，重心放在供養佛的圖。供養的對象以菩提樹和佛塔來表徵，後來逐漸製作佛像、菩薩像。但是在摩菟羅，捐贈銘中有兩種情形：一是沒有捐贈佛像，只稱「像」（*pratimā*）而不稱「佛像」；一是完全相同的佛像，既稱「菩薩坐像」，也稱「佛坐像」。亦即雕刻佛像的同時，有稱為「佛像」、有單稱「像」、也有稱為「菩薩像」的，態度不同。但是不知源於何種教理背景？

安達羅王朝 安達羅王朝（*Andhra*）分為兩期，前期為沙達瓦哈那王族（*Śātvāhana*）君臨德干半島的時代，後期為沙達瓦哈那王族衰落，諸王割據的時代。沙達瓦哈那王族從西元前二〇〇年頃，孔雀王朝衰落時得勢，之後一直持續到西元後二世紀。其發祥地大致為德干的西部，以從前「南路」（*Dakṣhiṇāpatha*）的起點帕依坦（*Paithan*, *Pratiṣṭhāna*）為中心，包括北方的那西克（*Nāsik*）、阿寇拉（*Akolā*）地區。於是在西元後二世紀，此王朝達到全盛期，統轄著那爾馬達河以南的廣大地域，此河流經緊鄰中印度的頻闍耶山南麓；甚至達到那爾馬達河以北。首都在東海岸黑暗河岸的達尼雅卡達卡（*Dhānyakaṭaka*）。

據說沙達瓦哈那王朝有三十代四百六十年，但其

⁶³ 關於犍陀羅及摩菟羅佛像的出現，根據高田修《仏像 起源》二〇九頁以下。

中還加上分裂的幾個王，實際上約為十七至十九代三百年的統治期間。沙達瓦哈那王朝於西元三世紀失勢，德干處於諸族割據的局面。其中，以東部寇達瓦利河下游為根據地的伊庫斯瓦克（Ikṣvāku）王族和佛教關係尤深。之後在四世紀時，笈多王朝統一印度。

窟院 德干佛教的特徵是窟院（leṇa）很多。特別是德干西海岸的西迦茲山脈中，開鑿了許多窟院。在印度，這類窟院約有一千兩百處，其中百分之七十屬於佛教。較早期的窟院從西元前二世紀或一世紀起開鑿，其後數百年為窟院的全盛期。德干地區多岩山，且岩山上不長樹木，因為少有大樹，再加上無法興建木造建築，所以促成開鑿窟院的盛行。窟院是將岩山鑿成大洞窟，在洞內鑿造和平地一樣的佛塔和伽藍。因為全部都用岩石構成，所以是耐久的建築，至今還留下很多完整的遺跡。著名的有阿姜達（Ajantā）、巴查（Bhājā）、那西克（Nāsik）、卡利（Karli）、艾羅拉（Ellora）等，這些窟院主要分為兩類：作為供奉佛塔的禮拜堂和作為僧人的住處。

因為窟院內無法作出巨大的佛塔，所以形狀都較小，塔本身也是石造的，稱為「佛殿窟」（cetiyaḥara 制多堂、塔院）。相對於此，僧眾住的地方稱為「僧舍窟」（vihāra）。從入口進入僧院，當中是方形的廣場，三面開鑿著幾間可住一至二人的僧房（layana）。艾羅拉最大的僧舍窟有三層，每層三面各有數十間僧房，共有百餘間，是一巨大的窟院。當中的方形廣場可能是作布薩等集會用。佛殿窟的入口和石柱多附有精巧的雕刻，十

分美麗。一般僧院都很樸素，只有艾羅拉和阿姜達兩處可以看到雕飾，阿姜達的壁畫尤其有名。

那西克（Nāsik）位於自桑其南下孟買之間，窟院在郊外山區的半山腰，共有二十三座窟院。據說最早的窟院開鑿於西元前二世紀。第十四窟（僧舍窟）記載，於坎哈（Kaṇha）王治世時，住在那西克的大官興建此窟（leṇa）。一般認為，這位坎哈王是安達羅王朝的克里濕那（Kṛṣṇa），已被推斷為西姆加的弟弟、香達瓦哈那王朝的第二任君主。如果推斷正確，則此窟開鑿於西元前二世紀前半。第十三窟是佛殿窟（cetiyaḡhara），其刻記的文體也被認為是西元前二世紀的產物，據載是那西克的坦比加（Dhambhika）村所捐贈。但是大體而言，安達羅王朝歸依婆羅門教，這大概和婆羅門教有馬祀等誇耀王權的儀式有關。其後，約在西元一世紀末到二世紀，那西克地區為塞迦族的庫沙哈拉達（Kṣaharāta）王族佔領。第八窟有兩個碑文記載，庫沙哈拉達家的德拉帕、庫沙瓦達塔（Uṣavadāta）在那西克布施田地、金錢給窟院。此一庫沙瓦達塔的布施碑文也見於卡利窟院。塞迦族對那西克的布施還見於第八窟、第十七窟的碑文。

不過，其後塞迦族的控制權又為香達瓦哈那王朝奪回，此事見於那西克第三窟的碑文：喬達彌普多那·室利·沙達卡魯尼（Gotamīputra Śrī ŚātaKarūṇi）王破庫沙哈拉達族、滅塞迦族、希臘人、波斯族等，確立了廣大地區的統治權，這是西元二世紀初的事。第三窟有兩種喬達彌普多那王捐獻窟院及土地的碑文。此外，第

三窟也有同樣是香達瓦哈那王族的室利·普魯馬伊(Śrī Pulvāyi)王布施窟院的碑文。還有前述喬達彌普多那的母后布施窟院給賢冑部僧伽的碑文，也見於第三窟。據說室利·普魯馬伊王是喬達彌普多那王的繼位者。第三窟有碑文顯示，室利·普魯馬伊王捐贈土地予賢冑部的比丘。那西克有二十三個窟院，其中第三窟應該是二世紀初，室利·普魯馬伊王時代就為賢冑部所有。此外第六窟、第十窟、第十五窟已經布施給「四方僧伽」。其他窟院的受屬者不詳。第十七窟附加有後代大乘的雕刻。

孟買附近的康黑里(Kaṇherī)窟院也可以看到賢冑部的遺跡。這裡有大小窟院一百零九處，中心的大佛殿窟中記述，將此佛殿窟布施予賢冑部諸師，時為二世紀末，香達瓦哈那王朝末期的英主雅周那室利

(Yajñaśrī)的治世。康黑里的窟院據說開鑿於西元二世紀末到八世紀，而且康黑里的第七十窟也布施給賢冑部，第十二、四八、七七、八一窟等，布施給四方僧伽。

孟買到普那途中山腰上的卡利(Kārli)窟院，也和那西克窟院一樣古老。其中心佛殿窟寬十三·八七公尺，深三七·八七公尺，為印度最大的塔院，而且也是優異的建築。一般認為此窟興建於西元前或西元後一世紀，據碑文可知，是基爾特的統領(ṣeṭhi)所獻。佛殿窟內十一根岩柱上各刻有捐獻者名字，其中顯示有法上部(Dhammutteriya)諷誦者(bhāṇaka)史瓦提彌多那(Sātimita)奉獻放置舍利的岩柱，此外希臘人共奉獻了九根柱子。所以似乎大多數都是捐贈的。此外在這佛

殿窟裡還有碑文記載，前面提到的塞迦族庫沙哈拉達家的郡首烏薩巴達塔（*Usabhadāta*），為了維持住在此地窟院的「出家四方僧伽」（*pavajitānam cātudisasa sagha*）而奉獻卡拉迦卡村。可知此窟並不特屬任何部派。

這一地區後來歸香達哈瓦那王朝所有，所以同一佛殿窟內又有碑文敘述：為了重新住在此地窟院的「大眾部出家比丘」（*pavajitāna bhikhuna nikāyasa Mahāsaghiyāna*）而奉獻卡拉迦卡村，可見此窟院後來為大眾部所有。佛殿窟北邊的僧舍窟有碑文：共有九個房間的集會廳（*maṭapo*）獻給大眾部。時為室利·普魯馬伊王二十四年。

卡利附近有巴查窟（*Bhājā*）。同樣以佛殿窟為中心，左右為僧舍窟，其中以第十七僧舍窟最為古老。整體規模比卡利小，中央的佛殿窟也不大，但開鑿時間比卡利早，約在西元前一世紀或更早。這裡發現多達八種的碑文，其中四種記載捐獻者姓名，其他四種是位於窟院頂端幾座小塔上的銘刻，這些小塔放置長老的遺骨，所以寫著長老的名字。巴查窟的住眾似乎不是特定的部派教團。

峻那（*Junnār*）為普那北方七十七公里處的城鎮，附近有五處窟院群，大小合計多達一百五十多窟。據說是西元前一世紀起，歷經三百年的時間開鑿的。其中蒐集到三十個碑文，記載布施佛殿窟（*cetiyaḡhara*）、僧舍窟（*leṇa*）、水槽、芒果樹、土地等，布施者大部分是地方居民。其中，西瓦內利山第五十一窟是佛殿窟，為商界領袖的長者所獻。其他的捐贈者有三名希臘人、

一名塞迦人，另有塞迦族大郡首那哈帕那（Nahapāna 烏沙巴達塔之舅）大臣捐獻集會廳。可見西元二世紀初，塞迦族庫沙哈拉達一家擁有相當廣大的土地。而且在此峻那碑文上顯示，捐贈窟和水槽給法上部

（Dhammutariya）的比丘尼僧院。這是僅見的比丘尼僧院一例，不過比丘尼眾似乎住在城鎮裡。

阿姜達（Ajantā）有二十八窟，其中第九、十的兩個佛殿窟和附近的第十二、十三僧舍窟十分古老，據說開鑿於西元前後。第十的佛殿窟以及第十二的僧舍窟，各有捐獻者碑文。前者為普魯馬伊王的親戚，後者為商人。次早開鑿的有第十一、十四、十五三僧舍窟，其餘為笈多王朝以後所開鑿。後期的窟院以豐富的浮雕和華麗的壁畫出名。第一、二窟的壁畫尤為出色。阿姜達附近有艾羅拉（Ellora），此處有三十四座窟院，其中第一到十二窟屬佛教，最為古老。第十三到二十九窟屬印度教，最後五窟屬耆那教。印度教的窟院中，有飾以豐富雕刻的有名的凱伊拉薩那達寺。佛教的十二窟中，第十窟為佛殿窟，其他為僧院，都是笈多時期開鑿的，有豐富的雕刻，佛像也變成是大乘式的佛像。這種情況也和阿姜達的後期窟院一樣。

在德干東部地區，阿馬拉瓦提（Amarāvati）和納加爾朱納貢達（Nāgārjunakoṇḍa）等地，存留有塔基的遺跡。阿馬拉瓦提位於基司特那河南岸，距出海口約一百公里處；而且鄰古城達拉尼寇德（Dharanikoṭ, Dhānyakaṭaka）東邊。一七九七年，大塔被發現時，還大致完整，但數年前，當地小王為了建設新城，因為需

要建設新房屋及新市鎮的石材，便破壞這座大塔，取走大量滿佈精妙浮雕的大理石欄杆和石板，塔址成了水塘。所幸挽救了一部分大理石浮雕，分藏於倫敦大英博物館、馬德拉斯和加爾各答博物館，得以窺見其往日的美麗景象。這座大塔的塔基直徑五十公尺，四方各個正面有長方形的突出部分，有環塔的繞道，外側圍以欄杆，氣派非凡，不愧稱為大塔（**Mahācetiya** 大制多）。此塔創建於西元前，西元後二世紀中葉時，修治成上述的華麗佛塔，共發現一百六十種碑文，其中十一種較古老，其餘多屬二、三世紀的產物。

碑文中記載，在香港瓦哈那王族的普魯馬伊王（**Pulumāyi**）治世時，普利長者諸子女共於世尊大塔造法輪並獻給制多山部，可見二世紀時，此大塔屬制多山部。其他也有提到制多山部（**Cetiya, Cetika, Cetiavadaka**）的碑文。

捐贈者中，以在家的家長（**gahapati**）居多。出家者方面，也有比丘、比丘尼的例子，此外也可見到出家者（**pavajita**）、沙門（**samaṇa**）、沙門尼（**samaṇikā**）。而且也有「比丘尼與女兒們」、「出家女與出家的女兒」等字句。這些也可以解釋為出家以前就有的女兒，否則出家人怎麼會有女兒？這些是北部的碑文中看不到的。

基司特那河下游還有許多佛塔遺跡。尤其是巴提浦洛魯（**Bhattiprolu**）和犍陀夏拉（**Ghaṇṭaśāla**）等，各是底部直徑四十五公尺和三十七公尺的大塔；前者尤古，一般認為建於阿育王時代。自巴提普洛爾挖掘出裝舍利的小箱，銘刻其上的碑文為西元前三世紀的文體。

共得十一種碑文，大多記錄捐獻者的名字。犍陀夏拉也發現五種碑文，同樣判定為西元後三世紀的產物，記載捐獻人的名字。其中有近似「西山住部」(Aparaseliya)的名稱。

自香達哈瓦那王朝的首都達尼雅卡達卡

(Dhānyakataka 或達拉尼寇德 Dharanikoṭ) 發現有銘記的石柱。上面記載，某大臣於大寺(Mahāvihāra)的東門，捐贈附有法輪的柱子予東山住部(Pubbaseliya)的出家比丘僧伽。可知這間大寺在某段時期屬於東山住部。

此外在基司特那河中游南岸的台地上，有伊克斯瓦克(Ikṣvāku)王朝的首都納加爾朱納貢達

(Nāgārjunakoṇḍa，也稱納加爾朱尼貢達 Nāgārjunikoṇḍa)。這個地名似乎和大乘佛教的著名論師龍樹(Nāgārjuna，生歿年約為西元一五〇～二五〇年)有關，但此處出土的碑文卻沒有提及龍樹的事蹟。據載，伊克斯瓦克王朝從西元二世紀末到三世紀，興盛於基司特那河流域。納加爾朱納貢達存留有崩壞的大塔、僧院、祠堂、小塔等廢址，共發現五十六個碑文。許多是長文，首先有一個碑文記錄王妃瑪哈達拉瓦莉·加提希莉(Mahātalavari Cātisiri)於大塔(Mahācetiya)獻柱；時為室利·維拉普利薩達塔(Siri Virapurisadata)王六年。而且在這塊碑文上，還有大王瓦多西提普達·室利·加達姆拉(Vātsiṭhiputa Siri Cātamūla)的名字。上述王妃的捐獻銘共有十個，其中一碑文記載，此大塔為阿帕拉馬拉維那歇利亞(Aparamahāvinaseliya 西山住部?)

所有。其他發現六個諸王妃的捐獻銘。此外附屬的佛殿窟（*cetiyaḡhara*）中，也記述上述的加提希莉王妃捐贈此佛殿窟給西山住部（？）一事。其他的碑文上也有捐贈給這個部派的捐贈記錄。

其次，納加爾朱納貢達有吉祥山（*Śrīparvata*）。傳說吉祥山為龍樹的住處，根據碑文，此山中有「小法山」（*Cula-dhammagiri*），內有小法山僧院。在小法山僧院的佛殿窟（*cetiyaḡhara*）發現碑文，上面記載，此佛殿窟為錫蘭（*Tambapaṇṇaka*）長老所獻。從前納加爾朱納貢達是基司特那河中游的港口，因此和錫蘭有交通，所以有錫蘭僧往來。因此碑文也說到此地有「錫蘭寺」（*Sīhaḡavihāra*）。而且碑文上還說，捐獻一個水槽給東山住部（*Pūrvaśaila*）。

接著，距離納加爾朱納貢達大塔四百公尺處，發現一塊捐贈僧院給多聞部（*Bahuśrutīya*）的碑文。又從別處發現一塊碑文記載，為四方僧伽建立屬化地部

（*Mahīśāsaka*）的柱子與僧院。還有碑文記載，奉祀佛足石給分別說者（*Vibhajyavāda*）的大寺派

（*Mahāvihāravāsin* 錫蘭教團）。如上所述，在納加爾朱納貢達出現許多部派教團的名稱，這也許顯示，隨著時間的經過，寺院逐漸形成專屬某部派的傾向。

納加爾朱納貢達還有其他各種捐贈錄，捐贈者不只皇室，但主要的施主為皇室的王妃，這座大塔似乎多仗這些女施主而興建完成。納加爾朱納貢達的遺跡發現於西元一九二六年，隨後納加爾朱納貢達發現許多碑文、雕刻的斷片，但近年為了發電而將基司特那河堵塞

於納加爾朱納貢達的下游地區，興建納加爾朱納貢達人造湖，致使納加爾朱納貢達的佛教遺跡沈沒於湖水中。而且根據報告，自納加爾朱納貢達附近的南都勒（Naṇḍūra），發現裝有龍樹弟子提婆（Āryadeva）遺骨的舍利壺，但碑文的解讀還有疑問。

佛塔、僧院的遺跡與大乘教團 以上就佛教遺跡概觀孔雀王朝衰落以後，佛教教團的發展。其中最大的問題是，這些遺跡中沒有發現大乘佛教（Mahāyāna）的碑文，卻能見到不少顯示出捐贈物品給部派教團的碑文。由於沒有發現大乘的碑文，因此有些學者認為，當時大乘教團尚未存在。或有學者認為，大乘教徒是異端者，可以說，在佔優勢的部派教團所支配的環境下，致力於秘密地鼓吹新思想。

不過，不能因為「大乘」沒有出現於碑文上，就認為當時大乘佛教並不存在。從傳到中國的經典翻譯狀況可以說明，在貴霜王朝時代，北印度已存在有大乘經典。當時存在有哪些經典，留待下節闡述。值得考慮的是，何以「大乘」一詞在西元二、三世紀的長時間內，都不曾出現於碑文中？

首先，法顯（西元三九九年自長安出發）的《佛國記》說，當時印度有小乘寺、大乘寺、大小兼學寺三種。玄奘（西元六二九年出發）的《大唐西域記》更詳述了當時印度佛教的實況⁶⁴。對照法顯和玄奘的記述後，了解到當時印度存在有大乘寺和大小兼學寺。從比例上來

⁶⁴ 拙著《初期大乘佛教 研究》六九九頁以下，說明了印度大小乘的分布。

說，小乘寺佔六成，大乘寺二成四，大小兼學寺一成五，因此不能說大乘佔優勢。但總而言之，如果連大小兼學寺也算進去的話，就有四成的寺院有大乘。法顯（西元四〇〇年頃）、玄奘（西元六五〇年頃）的記述多相符，故可由此逆推，在一、兩百年以前的印度，也許不可能完全沒有大乘寺。因此僅以碑文未發現「大乘」一詞，便斷定二、三世紀時沒有大乘寺院，並不恰當。

是以關於大乘教團的存在一事，必須從別的角度觀察。首先應注意，在古老的碑文中也找不到部派教團的存在。巴爾胡特和桑其的碑文，在西元前一、二世紀時，沒有出現部派教團的名字。而且那西克、卡利、巴查等，開鑿於西元前的窟院中，也沒有部派教團的名字出現於古碑文。最早出現部派教名稱的碑文，是在摩菟羅發現的「獅子柱頭銘文」，上面記載，布施塔與僧伽藍予說一切有部的四方僧伽；還提到大眾部的名字。一般認為此碑文成立於大郡首拉宙拉時代，約西元十年頃。摩菟羅的佛教隨中印度而開展起來，自古盛行說一切有部，尤其摩菟羅是優婆塞多的出生地，相傳他是阿育王師，所以自然會在摩菟羅出現說一切有部的碑文；不過年代不算早。就部派分裂史來說，如果按照佛滅於西元前四八四年的說法，阿育王時代理應發生枝末分裂，故有部自西元前三世紀後必定就存在了。若依宇井博士的佛滅年代論，則比前者還晚約一百年，因此有部就變成成立於西元前二世紀。無論是根據哪一個佛滅年代論，西元後才出現於碑文，似乎都嫌太遲。

其次，北印度的碑文中，辛寇德出土的彌蘭陀王

時代的碑文，只說到供奉舍利。法王塔的碑文也一樣，西元前一世紀的梅利達魯克的建塔銘也是如此。北印度最早出現部派名稱的佛塔捐贈錄，是在西元七七年。這是卡拉旺出土的銅版銘文，指出屋塔要捐贈給有部。其他出現部派名稱的碑文為西元二、三世紀。自有名的迦膩色迦大塔發現的舍利容器的銘文、庫拉姆（Kurram）出土的銅製塔形舍利容器銘文等，都是捐贈給有部的、西元二世紀的產物。此外在瓦爾達克（Wardak）出土的舍利容器銘文中記載，捐贈寺院給大眾部，這也在西元二世紀。此外在馬至拉或是那西克、阿馬拉瓦提、那加爾朱納貢達等地，也大量出土給部派教團的捐贈錄，這些已如前述⁶⁵。不過這些都屬於西元二、三世紀。尤其那西克、卡利、巴提普洛爾，在西元前二世紀左右，佛塔就已經存在了。然而有很多碑文中並沒有表示要捐贈給部派教團，只提到建立佛塔一事。這些數量，數倍於屬於部派的佛塔。

從以上可以得到一個結論：佛塔本不屬於部派教團。西元一世紀起才出現屬於部派的佛塔，但其數量和不屬於部派的佛塔比起來，實在很少。因此，如果認為大乘教徒存在的話，那麼他們應該是以這類不屬於部派的佛塔為根據地，進行傳教活動。關於這一點在教理上的理由，留待後節說明。

⁶⁵ 本書並沒有網羅出現於碑文的部派名稱。關於碑銘所出現的部派名稱，塚本啟祥《初期仏教教団史 研究》，昭和四一年，四五〇頁以下。Lamotte: *Histoire du bouddhisme indien*.

Louvain, 1958, P. 578 ff. 關於碑文的資料，根據靜谷正雄《仏教碑銘目錄》三分冊，昭和三七 | 四一年。

参考書目

政治史方面：

金倉円照《印度中世精神史中》，昭和三七年。

中村元《インド古代史下》，昭和四一年。

高田修《仏像の起源》第四章〈西北地方の史的背景〉，昭和四二年等。

高田修《印度南海の仏教美術》，昭和十八年。

拙著《初期大乘仏教の研究》，昭和四三年。

金倉円照・塚本啟祥譯注《U・ウッドコック 古代インドとギリシャ文化》，昭和四七年。

Andr Bareau: Les Sectes Bouddhiques du Petit V hicule.
Saigon, 1955.

Sukumar Dutt: Buddhist Monks and Monasteries of India.
London, 1962.

第二節 貴霜時代的大乘經典

如前節所見，無法從檢討碑銘來證實大乘教團的存在。但自碑銘中發現，不屬於部派教團的佛塔佔大多數。下節將檢討，這種佛塔究竟住著哪一種宗教者。這裡首先說明，在西元前後，已存在有北印度大乘經典一事。經由闡釋這個問題，可以了解當時北印大乘佛教的大致情形。但是因為大乘經典主張是佛說，所以不易從經典本身了解其出現的時代。故只有從中國所譯的經典逆推，才知道當時印度經典的存在情形。

支婁迦讖所譯經典 佛教傳來中國的傳說中，最有名的是後漢明帝（西元五七—七五年在位）夜夢金人，於是遣使至大月氏，最後於永平十年（西元六七年）迎迦葉摩騰與竺法蘭來洛陽，後譯出《四十二章經》。但此《四十二章經》似乎是後代所譯經典的摘錄，故難以認可這樣的傳說。不過從各方面考量起來，佛教的確是在西元前後傳到中國。而在中國真正翻譯出經典一事，則約再遲百年，於後漢桓帝（西元一四六～一六七年）、靈帝（西元一六七～一八九年）時代，亦即安息（Parthia）僧安世高於桓帝時來中國，譯出《安般守意經》等小乘經典三十四部四十卷。稍後，桓帝、靈帝時，月支（Kuṣāṇa）沙門支婁迦讖來中國，譯出《道行般若經》等十四部二十七卷。其內容方面還有一些問題存在，在這十四部中，有十二部確實是他所譯⁶⁶。此事已受現代學術界公認。支婁迦讖於光和（西元一七八～一

⁶⁶ 參照拙著《初期大乘仏教の研究》七二頁以下。

八三年)、中平(西元一八四~一八九年)時,主要都在譯經,不過來中國的時間應早於此時。可見他所譯的經典原本,在西元一五〇年以前就已經存在於貴霜王國了。

在這些支婁迦讖所譯的經典中,包括:《道行般若經》十卷、《般舟三昧經》一卷、《首楞嚴三昧經》二卷、《佉真陀羅經》二卷、《阿闍世王經》二卷,《阿閼叉佛國》一卷等。其中《道行般若經》屬《小品般若經》系統,內容和羅什譯的《小品般若經》幾乎相同。可以說,《小品》方面在支婁迦讖時代已經達到完成的階段。

《道行般若經》已經整理為三十品十卷,可見其成立必有相當長的歷史。在《道行般若經》三十品之中,最後三品(常啼菩薩品等)為後世附加,內容談到佛像的製作。因此這部分可能是開始有佛像製作的西元一世紀後半以後加入的。前二十七品較早,但也不是二十七品同時成立,其中可以再區分為新舊部分。亦即,到第二十五「累教品」(囑累品)已全部結束,之後談到「見阿閼叉佛」等兩章是後加的。至於前二十五品中,也還有新舊之分。一般認為,最早的是第一「道行品」。如果《道行般若經》僅區分這樣的新舊部分,則般若經原形的出現,可能可以追溯至西元一世紀前半,或西元前一世紀。

而且《道行般若經》第十六〈怛竭優婆夷品〉說到彌勒菩薩的佛法,並宣說阿閼叉佛淨土。接著在第二四「強弱品」中,宣說阿閼叉佛前世修菩薩行。這些內容與《阿閼叉佛國經》的內容雷同。因此可知,

支婁迦讖譯《阿閼叉佛國經》的中心部分，早在《道行般若經》第十六、二十四品之前就已成立，其原型的成立大約也在西元一世紀前半之前。

接著，支婁迦讖譯的《首楞嚴三昧經》現已佚失。只能根據羅什譯《首楞嚴三昧經》推知其內容，此經顯示菩薩修行根基的強大禪定力，依此禪定力（三昧力）可以往六波羅蜜的修行前進。由這一點而言，此經和宣說六波羅蜜的《般若經》有關。又依此修行力進展至菩薩行，所以此經又與宣說菩薩修行階位的《十地經》關係深厚。羅什譯《首楞嚴三昧經》中，也有出現「十地」的名稱。而且首楞嚴三昧這種三昧力的根源，是決意實踐修行的人類自發意志或自覺。文殊菩薩是這一意義的人格化展現。這部經便根據這一意義，敘說文殊菩薩往昔的修行。從這個立場看來，《首楞嚴三昧經》顯示出大乘菩薩的修行自覺和小乘佛教不同，為大乘佛教的基礎經典之一。從這裡似乎可以肯定，支婁迦讖譯出的某些思想，在西元一世紀時，就已流行於北印度了。

華嚴經相關經典中，支婁迦讖譯出《兜沙經》一卷，因為《首楞嚴三昧經》中引用了《十地經》，所以也可以說，華嚴經相關經典的原型也已經出現於西元一世紀以前。

此外，支婁迦讖還譯出《般舟三昧經》一卷。這部經宣說觀佛三昧，和阿彌陀佛信仰的關係密切。《阿彌陀經》並非支婁迦讖所譯，然而《般舟三昧經》有一些地方，顯示出當時已經有阿彌陀佛信仰存在。因此宣說阿彌陀佛的經典原型，也許可以追溯至西元一世紀以

前。只是現存的《無量壽經》和《阿彌陀經》的成立，可能更晚。又《般舟三昧經》中也說到，以佛像觀想佛陀，所以支婁迦讖譯《般舟三昧經》的成立，約在西元一世紀後半以後。但「觀佛」時，佛像並不是必要的。其實一般也認為，在修持觀佛的行法後，才將所觀想的佛陀製成形像。總而言之，宣說觀想阿彌陀佛的《般舟三昧經》，其原型也許可以追溯到佛像出現以前。

支婁迦讖所譯的經典中，有一部《侏真陀羅經》。經中以三十二事詳細敘述六波羅蜜。亦即此經宣說，依六波羅蜜的修行，而得無生法忍、達不退轉、登十地階位後，往開悟前進。這部經也說到「方便」，總之，是和《般若經》、《十地經》《首楞嚴三昧經》關係很深的經典。其次支婁迦讖翻譯的經典中，有一部《阿闍世王經》，經中敘述，佛陀對恐懼於殺父罪的阿闍世王宣說，一切由心起，然而心不可得，心是空的；而心的本性是清淨的，不為煩惱所污染。因此，這部經是宣說「心性本淨」的經典。此心性本淨說後來發展為如來藏思想，為大乘佛教重要的思想系統之一。此外《阿闍世王經》說到和心性本淨有關的，是文殊於久遠之前的修行。宣說文殊在久遠之前已經完成成佛的修行，一切佛、菩薩均由文殊的教導而成佛。並指出，釋尊曾經是菩薩時，也是在文殊的教導下修行，「文殊是佛道中的父母」。認為文殊是開悟智慧的人格化，此智慧則從「心性本淨」中顯現出來。《放鉢經》以宣說文殊為佛的本師而著名，這是一部分《阿闍世王經》的異譯。文殊菩薩和彌勒菩薩都是大乘佛教最早的菩薩。就瞭解此一菩薩起源而

言，《阿闍世王經》也是一部很重要的經典。

接著支婁迦讖也譯出《遺日摩尼寶經》。此經將菩薩的實踐整理為「四法」，舉出許多四法，並進而列舉菩薩應具備的「三十二事」。根據這些，指出菩薩的實踐。這些可以說是初期的菩薩戒律。本經為《大寶積經》（Mahāratnakūṭa）所包含的諸經中，最古老的經典之一，可見《寶積經》的原始型態，在西元一世紀時已經存在。

以上根據支婁迦讖譯出的經典來探討，可知西元一世紀末時，北印度已存在般若經系統、阿閼鞞佛思想、華嚴系統思想、阿彌陀佛、觀佛思想、心性本淨說、文殊教理、般舟三昧、首楞嚴三昧、寶積經系統思想等。可以說，除了法華經相關經典不在支婁迦讖所譯的經典中，其他重要的大乘佛教思想，都已出現於一世紀末的北印度。

此外在靈帝時，和支婁迦讖同時代的嚴佛調和安玄譯出《法鏡經》，這是《郁伽長者經》的異譯，《大寶積經》的一部分。此外同時代又有支曜、康孟詳、維祇難等所譯的經典，其後支謙於黃武初年（西元二二二年）至建興（西元二五二～二五三年）中，譯出《維摩經》等「三十六部四十八卷」。支謙譯的所有經典，似乎不是支婁迦讖到支謙之間在印度的著作，其中有若干經典約可以視為，支婁迦讖以前就已經存在於印度。從這個地方看來，西元一世紀末的印度大乘思想，可說是多彩多姿。而且《般若經》的原形和阿閼鞞佛的教理等，就可以追溯到西元以前。

最早的大乘經典 現存的大乘經典中，以支婁迦讖所譯的為最早，但是還有比他所譯的經典還早的古經，如上述《遺日摩尼寶經》所引用的經典。《遺日摩尼寶經》中，就菩薩應學的經典方面，舉出《六波羅蜜經》(Ṣaṭpāramitā)、《菩薩藏經》(Bodhisattvapiṭaka)。可見《遺日摩尼寶經》成立以前，《六波羅蜜經》和《菩薩藏經》已經存在。此外嚴佛調、安玄譯的《法鏡經》中說，晝夜六時應讀誦《三品經》(Triskandhaka)，可見《三品經》在《法鏡經》成立之前，一定就存在了⁶⁷。

如果將《遺日摩尼寶經》及《法鏡經》視為是西元一世紀末時的產物，則其中所引用的《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》等，無疑就成立得相當早，恐怕西元前就成立了。

其次，上述支謙譯的經典中，有《大阿彌陀經》，此經引用《道智大經》和《六波羅蜜經》。此《六波羅蜜經》可能和《遺日摩尼寶經》所引用的同本。但是《道智大經》所指為何則不詳。總而言之，由這些可知，支婁迦讖及支謙所譯的經典，並不是最原始的大乘經典，在這之前已經有別種大乘經典問世。所以大乘經典的首度出現，幾乎確定可以上推到西元前一世紀。

般若經南方起源說 前面的《道行般若經》中，宣說《般若經》興起於南方一事。亦即說到，「如來滅後，波羅蜜流布於南印度，從南方流布至西方，從西方流布至北方」。此一敘述同樣也出現於《小品般若經》、《大品般若經》中，所以可以解釋為，顯示出般若經起

⁶⁷ 關於最早的大乘經典，參照前引書九八頁以下。

源於南方。

雖然不能只憑此一敘述，就斷定《般若經》起源於南印度，但可以了解到，南印度和大乘佛教有密切的關係。傳說之後出現的龍樹就住在南印度。據說他接受香達瓦哈那王族的歸依後，就住在吉祥山（Śrīparvata）或黑蜂山（Bhrāmaragiri）。在納加爾朱納貢達有吉祥山一事，也出現在碑文中。此外巴利上座部《論事》提到的一些論諍，據佛音說，這是名為「大空宗」

（Mahāsuññatavādin）的方廣部（Vetulyaka）所引起的，一般認為，所指的可能就是般若教徒。《論事》內容詳述南方的佛教，而北方佛教如有部教理等，則未曾詳細介紹。由此也可推論，大空宗流行於南印度。據錫蘭的傳承，西元三世紀頃，方廣比丘被瞿他婆耶王從錫蘭逐回印度大陸。

此外根據《華嚴經》「入法界品」，文殊菩薩於舍衛城告別佛陀，往南方遊行。然後他止住於覺城（Dhanyākara）東方的莊嚴幢婆羅林中的大塔廟處（Caitya）。於是在此得到許多信眾，其中包括善財童子。這裡所說的覺城大概就是現今的達尼雅卡達卡（Dhānyakaṭaka）。其次根據入法界品，善財童子為了聞法而參訪的觀世音菩薩，也住在南方印度的「光明山」（Potalaka 補怛洛迦？）。不可否認的，入法界品和南印度有密切的關係。同樣地，文殊在南印度活動一事，也值得注意。

如上，大乘經典的興起與南印度有密切的關係。如前面討論碑文時所說明的那樣，大眾部系的教團盛行於

南印度。雖然碑文出現部派名稱是在西元二世紀以後，但可推測這些部派在此以前就存在了，因此便有大乘佛教是從大眾部發展出來的說法。確實可以認為兩者的關係很深，但無法詳細知道大眾部系各派如大眾部、東山住部、制多山部等部派的教理，因此不可能具體地確定大乘與大眾部之間的密切程度。

後五百歲的意義 大乘經典中經常出現「後五百歲，正法滅時」的字句。這「後五百歲」的意思，是相對於前五百年的後五百年。據《律藏》〈比丘尼犍度〉記載，釋迦正法本應持續一千年，因許度女性出家，所以正法減為五百年。因此意思似乎是，前五百年正法昌盛，後五百年時，正法滅亡。所以大乘經典認為，就在此正法滅盡時，一定要守護佛法，於是宣說於後五百歲時護持正法。但是這句話在大乘經典中，被理解為，大乘經典的出現，是在佛滅五百年以後。

但如果說是佛滅五百年以後，已是相當晚的時期。以佛滅於西元前四八四年而言，後五百歲正當西元一世紀；若根據佛滅於西元前三八六年，則後五百歲已是西元二世紀。這和上述大乘經典最早出現於「西元前一世紀」的說法矛盾。「後五百歲」一語經常出現於大乘經典，但要注意是在新經典中。例如《般若經》方面，出現於《小品般若經》，但沒有出現於《道行般若經》中。《大品般若經》方面，玄奘譯的《大般若經》有，《放光般若經》和《大品般若經》則沒有。所以，「後五百歲」一語最初沒有在大乘經典中，也許是後來才加入

的。因此不能拿這句話作為大乘經典出現的基準⁶⁸。

以上，從傳到中國的譯經史探討，知道西元一世紀的貴霜王朝時代，存在各式各樣的大乘經典。既然有經典，當然就有作者和信奉者。而且不只是信奉者，理應還有六波羅蜜的修行者和首楞嚴三昧的實踐者。因此可能也有為了修行這些法門的道場。教法是師徒相傳的，所以必定會形成教團。可以把西元一世紀時的大乘佛教，想像成這種情形。

參考書目

本節主要依據拙著《初期大乘仏教の研究》第一章〈大乘經典の成立年代〉。其他還參考：

椎尾弁匡《仏教經典概説》，昭和八年。

赤沼智善《仏教經典史論》，昭和十四年。

宮本正尊《大乘と小乗》第五〈大乘教と小乗教〉第六章，昭和十九年。

梶芳光運《原始般若經の研究》，昭和十九年。

宇井伯壽《仏教經典史》，昭和三二年。

R. Hikata: *Suvikrāntavikrāmiparipṛcchā Prajñāpāramitāsūtra, An Introductory Essay on Prajñāpāramitā-Literature*, 1958.

⁶⁸ 關於後五百歲，參照前引書六五頁以下。

第三節 大乘佛教的源流

大乘與小乘 「大乘」是 Mahāyāna（摩訶衍）的譯語，意為「大的交通工具（車）」；「小乘」是 Hīnayāna 的譯語，意為「小的交通工具」，而且 Hīna 原意為「被丟棄的」，也有「卑下」、「劣等」的意思，所以 Hīnayāna（小乘）是一種輕視的稱呼，大乘教徒輕視部派佛教，所以才會這樣稱呼他們。換句話說，不可能有教團自稱「小乘」。

大乘教徒所稱的「小乘」，不知道是指整個部派佛教？還是指其中一部分？從《大智度論》等看來，其中所破斥的似乎專指毗婆沙師，亦即說一切有部。事實上，有部似乎真的被視為是小乘的代表，這件事也可以從大乘經典中廣為確定，但是不知道大眾部和上座部是否也被包括在「小乘」的範疇內？另一方面，法顯的《佛國記》將印度佛教分為大乘、小乘、大小兼學三者，與玄奘的《大唐西域記》對照後發現，法顯似乎把部派佛教都理解為小乘佛教。玄奘《西域記》中的理解也和法顯一樣，他稱有部為「小乘教說一切有部」，稱正量部為「小乘正量部法」，稱大眾部系的說出世部為「小乘說出世部」等，都冠上「小乘」的名號。此外也有不冠上部派名稱的，大多說「小乘法教」、「習學小乘」。不過有三處提到大眾部、兩處提到上座部時，只譯為大眾部法和上座部法，沒有冠上小乘一詞⁶⁹，但似乎看不出有什麼特別的意義。其次值得注意的是，有五處提到錫

⁶⁹ 關於法顯、玄奘等小乘的用例，參照拙著《初期大乘佛教の研究》七〇〇頁以下。

蘭上座部及其系統的上座部時，使用「大乘上座部」⁷⁰的語詞。錫蘭當時盛行無畏山寺派，可能傳入不少大乘教理。現在的錫蘭佛教屬大寺派，無畏山寺派被排斥，但是如果詳細看大寺派的注譯文獻（*Aṭṭhakathā*）就會發現，仍有不少和大乘教理共通的地方。因此玄奘稱錫蘭系的上座佛教為「大乘上座部」，似乎就是這個原因。

所以玄奘似乎沒有把所有的部派佛教都視為小乘。不過只將大眾部系的說出世部冠以「小乘」一事，顯示大眾部系也被包括在小乘的範疇內。但說出世部的佛傳《大事》中，有許多具有大乘精神的思想。

接著，義淨的《南海寄歸內法傳》中，也沒有明確區分大、小乘。首先，在日常衣食住的生活形式方面，因為大乘和小乘的出家者都受持律藏的戒律，過著三衣一鉢的生活，所以看不出大小之別；此外大小乘同樣修持四諦。只是其中特別提到，「禮拜菩薩，讀大乘經者」，即是大乘，否則為小乘。而且雖說是大乘，也只提到中觀（*Mādhyamika*）和瑜伽（*Yogācāra* 瑜伽行派）兩派⁷¹。義淨（西元六三五～七一三年）大多住在中印度的那爛陀寺，所以七世紀時，那爛陀寺的佛教可能沒有明顯區分大小乘。

在玄奘和義淨的時代，大乘佛教方面已經進入中期，所以如果以他們的記述當作大乘興起的初期時代，是一件很危險的事。不過大體而言，可以認為以有部為中心的部派佛教被稱為「小乘」。和大乘、小乘的用語

⁷⁰ 同前，拙著七一三頁。

⁷¹ 同前，拙著七一八頁以下。

比起來，「菩薩乘（*Bodhisattvayāna*）和聲聞乘（*Śrāvakayāna*）」的用語更早。此一菩薩乘成為大乘，聲聞乘的稱呼變成小乘，然而此一聲聞乘也可視為是部派佛教。

大小乘的意義 大乘、小乘的「乘」（*yāna*）是就教理而言。經由實踐教法，能夠從迷惑的此岸渡到覺悟的彼岸，所以把教義比喻為交通工具。大乘佛教和部派佛教在教理有不少歧異之處，但對立為大、小來稱呼的根本理由，大抵是自利和利他的差別。大乘佛教是「經由救濟他人，自己也被救」的自利利他圓滿之教，大乘所說的六波羅蜜的修行，顯示出如果沒有利他而自利的話，就不成立；這是由於相依而成立的緣起世界的道理。相對於此，有部和上座部的教理以個人斷煩惱得解脫為修行目的；然而如果得到解脫，認為「應作已盡」，唯有入涅槃，並沒有把救濟眾生一事，視為完成修行的必要條件，即使自己得到解脫，也不出來救濟眾生。這是因為聲聞乘是「弟子佛教」，全然依他人學習，沒有從學習的立場轉換為教導的立場。所謂聲聞，就是「學習者」的意思，同時也和部派佛教在解釋緣起時，把相依的法理解為固定的、孤立的（有自性）有關。

實際上，聲聞乘也有在作師徒傳授教法的事，也宣說教理和法。但教理中，利他並不是必要條件，這一點可能就是被稱為小乘的基本原因。相對於小乘是弟子佛教，大乘是以自己成為教師為理想的佛教，是以聲聞之師的佛陀為理想的、「成佛」的教說，於是便成立了一方面自學、一方面教他的佛教，這也就是大乘。成佛

之教的基礎，是以相信自己具備可以成佛的素質為前提，稱呼自覺具備「可以成佛的素質」的人為「菩薩」(bodhisattva)。這是效法佛傳文學中稱釋迦佛的前身為「菩薩」。照這樣說來，大乘就是菩薩之教(菩薩乘)。而且不只自己，也相信所有的人都有成佛的素質，因而發願也要使他人有這個自覺。大乘教理中，引進了「利他」此一必然的契機，由此發展出「一切眾生悉有佛性」的教理。從這一點也可以理解到，相對於小乘佛教是隱遁的僧院佛教，大乘佛教是與世間關係密切的在家佛教。

由於以上的差異，大乘與小乘各自發展出不同的教理。相對於小乘將涅槃理解為「灰身滅智」，認為是最後的目標，大乘則主張「永不入涅槃的不住涅槃」，文殊、普賢、觀音等都已經具有成佛的能力，但是他們不成佛而繼續救度眾生；大乘並且宣說如阿彌陀佛和久遠的釋迦佛，都是永不滅度以救濟眾生，示現入涅槃只不過是救濟眾生的方便，實際上並沒有入涅槃。

為了使這樣的教說成為可能，大乘深究空的思想，在中道及緣起思想方面，也展現出和部派佛教不同的解釋。在佛陀觀方面也有法身、報身、應身之分，逐漸宣說與小乘不同的佛身論。關於修行次第，認為是為了成佛的修行，所以宣說了的十地、四十二位等修行階位，和聲聞弟子修行組織的四向四果，次第完全不同。同時，為佛陀所救濟的教理方面，也出現了救濟惡人和意志薄弱者的他力易行教理，此一「救濟佛」的觀念，也是大乘佛教的特色，在小乘佛教中看不到。

關於大小乘的區別，詳細說的話，還可以舉出很多，可以說，其根本差異在於自利利他圓滿，與全然偏向自利。

大乘佛教三源流 如今還無法知道大乘佛教自何處興起。但大體看來，應該可以說有三個源流。第一是從部派佛教發展出來。歷來，一般認為大眾部發展後，成為大乘佛教，但大乘佛教出現後，大眾部還是存在，所以很難認為大眾部消逝於發展之中，成為大乘。但大眾部的教理有與大乘佛教共通之處，可見大乘興起時，大眾部有給予過影響。但同時不可忽略，大乘佛教也採用有部、化地部、法藏部等上座部系教理。尤其大乘經典廣為採用有部教理，此外經量部的教理也給予大乘佛教很大的影響。因此，部派佛教和大乘佛教的教理關係並不單純。

第二是佛傳文學，所謂的「讚佛乘」流派。一般認為，佛傳文學可能起源於部派佛教，然後逐漸發展出超越部派佛教的思想。可以說，佛傳文學的思想鼓吹了大乘佛教的興起。第三是佛塔信仰。佛滅後分佛骨，於中印度建立的八座佛塔，逐漸聚集了信徒的信仰，形成昌盛的佛塔信仰，之後阿育王也在各地建塔，於是佛塔信仰就一直很盛行。所以也可以認為，大乘佛教是從此一佛塔信仰發展起來的。大乘經典本身沒有提到大乘佛教發生之前的狀況，所以大乘的起源問題仍然不出推論的成分，下面就從這三點簡單地探討。

部派佛教與大乘 如上述，部派佛教雖然被稱為「小乘」，成為大乘所否定的對象，但也在各方面影響

著大乘佛教。首先，有部教理影響大乘佛教甚巨一事，可以從唯識教義和有部思想有許多共通點知道。更早的《大智度論》中，也大量引用有部教理，而且《大品般若》也採用有部教理。此外，大乘經典採用了有部、化地部及法藏部的「十二部經」，而且犢子部的「五法藏說」也為《般若經》等所引用。這些都表示，大乘經典的作者研究過部派的教義⁷²。

然而，某些教理類似之處，也許並不意味該部派出身者著作了大乘經典。尤其在思想立場上離大乘最遠的有部教理，卻受到大乘經典的大量採用一事，便可以證明。不過不可忽視的是，在思想上，大眾部和大乘佛教相近。在《異部宗輪論》⁷³中所宣說的大眾部的教理，整理得最好，這是有部論師世友（Vasumitra）的著作，偏見較少，也完整地記述其他部派的說法。其中，大眾部系的大眾、一說、說出世、雞胤等四部的本宗同義中，有佛陀論、菩薩論。其中所說的「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」，和有部的佛陀觀不同，十分接近大乘佛教的看法。此外所謂「佛以一音說一切法」，這是《婆沙論》中引述分別論者的說法，經《維摩經》引用而出名。再如「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際，佛化有情令生淨信無厭足心」等觀點，和大乘報身佛思想切近，可見與大乘的關係頗深。

⁷² 同前，拙著七四六、七六七頁以下。

⁷³ 關於《異部宗輪論》，參照木村泰賢、干潟竜祥《結集史分派史考》（《國譯大藏經》論部第十三卷）。此外寺本婉雅《西藏語文法》中，有藏文本的日譯。

另外，大眾部系的菩薩論中敘述，「一切菩薩不起欲想、恚想、害想」，並說，「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣」。這是所謂的「願生說」，和有部的「業生說」相異，近於大乘佛教。

其次，大眾部有「心性本淨，客塵煩惱」之說，「心性本淨說」也是大乘佛教的重要教理。但不只大眾部提倡「心性本淨」，《舍利弗阿毗曇論》中也有，分別論者也主張，而且巴利《阿含經》中也曾出現；所以不能說是大眾部的創見。但在佛陀觀方面，確實可以說，大眾部的見解接近大乘。亦即一般認為，兩者在思想上關係密切。但是在教團史上，卻不清楚大眾部教團和大乘教徒之間有何關係？因為有部的教理被大乘廣為採用，所以在教團史方面，比思想上更難確定大眾部教團與大乘教徒之間有什麼關係。

佛傳文學 大眾部系的說出世部（Lokottaravādin）所傳持的佛傳《大事》（Mahāvastu）⁷⁴中，有「十地」的說法，一般承認這和《十地經》等菩薩十地階位說有關，這也被視為是大眾部和大乘有關連的一項證明。但是大事與其他佛傳類一樣，似乎都採取超部派的觀點。法藏部傳持的《佛本行集經》最後記載，此經大眾部名為《大事》，有部名為《大莊嚴》，飲光部名為《佛生因

⁷⁴ Mahāvastu 由 J. Senart 於西元一八八二—九七年間出版，而由 J.J. Jones 於西元一九四九—五六年間發表英譯本。西元一九六三年以後，由 R. Basak 出版三卷原典。R. Basak: Mahāvastu Avadāna, (Calcutta Sanskrit College Research Series) 1963-68. 關於出版、翻譯、研究等，參照山田龍城《梵語仏典の諸文獻》六六頁，西元一九五九年。

緣》，法藏部名為《釋迦牟尼佛本行》，化地部名為《毗尼藏根本》（大正三・九三二上），這顯示出諸部派中有共通的佛傳。

但以現存的型態而言，大眾部的《大事》與法藏部的《佛本行集經》，以及可能出自有部的《方廣大莊嚴經》（*Lalitavistara*）⁷⁵等，談不上完全相同，《大事》尤為歧異，總之在初期，佛傳文學者並沒有超越部派來作結集。一般認為，「文學」的理想狀態應該超越部派立場。如《佛所行讚》（*Buddhacarita*）的作者馬鳴（*Aśvaghōṣa*）⁷⁶和有部關係密切，但是另一方面也被指出與多聞部、雞胤部、經量部、瑜伽行派等都有關係，難以斷定他屬於特定的部派。所以一般認為，把他和摩啞里制吒（*Mātṛceta*）等同列於讚佛乘一流，較為妥當。摩啞里制吒的生存年代被推斷為西元二世紀到三世紀頃，是繼馬鳴之後的佛教詩人，他所著的《一百五十讚》（*Śatapañcāśatka-stotra*）、《四百讚》（*Varṇārhavarṇa-stotra*）都是很偉大的詩，廣為印度人所喜愛⁷⁷。他在這些詩中讚嘆佛陀，在「佛陀接近於肉

⁷⁵ 關於 *Lalitavistara* 的出版等，參照山田龍城，前引書六七頁。其後的出版，P. L. Vaidya: *Lalitavistara, (Buddhist Sanskrit Texts No. 1) Darbhanga, 1958.*

⁷⁶ 關於馬鳴，參照金倉円照《馬鳴の研究》西元一九六六年。山田龍城，前引書六九頁。辻直四郎《サンスクリット文學史》西元一九七三年，一一—一七頁。馬鳴方面，除了 *Buddhacarita* 外，有出版 *Saundarananda, Śāriputraprakaraṇa* 等梵語本。所發現的 *Kalpanāmaṇḍitikā* 與童受（*Kumāralāta*）《喻鬘論》的關係受矚目。

⁷⁷ 關於摩啞里制吒，參照辻直四郎博士對 D.R.S. Bailey 出版的《

身佛陀」的觀點方面，符合有部的說法，同時他說到佛德無量、智曉一切、心無邊際等，則近於大乘的佛身論。此外也可見到讚嘆大乘的語句，宣說六波羅蜜和空觀的部分也與大乘的教理一致。因此最近有人認為，摩咤里制吒屬於大乘佛教的中觀派。

當一心一意地讚嘆佛陀、強調歸依佛陀的誠信時，就會採用超越教理的文學表現。一般認為，這就是促使佛傳文學發達的詩人和宣說部派佛教教理的論師，立場不同的地方。「讚佛乘」一詞也見於《法華經》（大正九・九下，但梵本並無相當之詞），其實在《大毗婆沙論》卷七九中，就批評分別論者宣說「一音說法」之偈，可以視為是指被排斥為「讚佛頌言多過實」（大正二七・四一〇上中）的作讚佛頌的詩人之流。

佛傳文學和讚佛乘雖可視為同系統，但這裡要簡單地檢討一下，馬鳴以前的初期佛傳文學和大乘的關連。佛傳文學似乎是從律藏發展出來的，首先，在《大事》的開頭說到，此《大事》收錄於說出世部的律藏。而且《大事》（Mahāvastu）的名稱相當於巴利律大品（Mahā-vagga）第一章大犍度（Mahā-khandhaka）。vastu、vagga、khandhaka 都有章、節的意思，所以 Mahāvastu 就是「大的章節」。巴利大犍度中，一開始就敘述佛傳，與《大事》文章相合的部分，早已被證明過了。一部分佛傳被增廣後，脫離律藏獨立，就是佛傳

一百五十讚》的書評(《東洋學報》三三 | 三・四號，昭和二六年十月)。以及奈良康明氏的論文(《印仏研》二 一，一三五頁)。金倉田照博士，前引書九二頁以下。辻直四郎博士，前引書一七 | 二〇頁等。

《大事》。與此相當的，還有化地部所稱的《毗尼藏根本》，顯示這些佛傳一開始都是從律藏而來的。

律藏中制戒的因緣談（*nidāna*）和訓誡破戒的教訓譬喻（*avadāna*）發達後，包含在律藏中的「佛傳」被增廣，脫離律藏而獨立一事，正是因為它和因緣、譬喻的意圖不同。被佛傳採用的部分，可能是為了要尋求佛陀成佛的因緣，瞭解得以成佛的修行（本行）。一般認為，在探討「佛陀走上什麼樣的路程而成佛？」「其間作了哪些修行？」等問題時，發展出了讚嘆佛陀的文學。在這點上，佛傳文學和本生（*jātaka*）屬於同一系統。因而佛傳文學與律藏並沒有必然的關連。一般認為，也許是律藏中的佛傳偶而被探討成佛因緣者所採用、利用，於是成為佛傳文學的核心。

現存的佛傳類方面，如《大事》屬大眾部系的說出世部，《普曜經》《方廣大莊嚴經》（*Lalitavistara*）屬有部系統（但現存的《*Lalitavistara*》、《方廣大莊嚴經》，完全是大乘經典。也有「如來藏、清淨法界」等語，受到後世很多改變），《佛本行集經》屬法藏部等，分屬各部派。不過這些在內容方面，超越部派的共通性很大。此外還有《過去現在因果經》、《太子瑞應本起經》、《修行本起經》、《中本起經》、《異出菩薩本起經》、《佛本行經》、《佛所行讚》（*Buddhacarita*）等，所屬部派不明，不過《太子瑞應本起經》可以認為屬於化地部系統。總之，這些佛傳類從名稱上就可明白，是以成佛的「本起」、為了成佛的「本行、所行」為重點，探究佛陀在成佛之前做過什麼。所以成佛以後的記載就很簡略且不

完整。

這些佛傳內容共同的部分，首推釋迦菩薩從燃燈佛（Dīpaṃkara 定光如來）處獲得授記當來作佛。當時，菩薩是婆羅門青年，名叫善慧（Sumati）、蘇米達（Sumeda）、雲（Megha）等，名字由於版本而不同，總之，接受授記（vyākaraṇa）成佛一事，便是他修行佛道的出發點。所以談到成佛「本起」時，一定要追溯到這部分的探討。由此發展出來的故事敘述，婆羅門青年向一名女子買了五枝花獻給燃燈佛，並以自己的頭髮覆在泥地上讓燃燈佛踏行而過，此時發起當來作佛的誓願。也許此一「燃燈授記」就在佛傳文學者之間逐漸傳說開來。

此一授記的思想在大乘佛教中，當然佔有重要的地位。釋迦菩薩從燃燈佛獲得授記一事，大乘經典屢屢提及。但是授記之前的釋迦菩薩是什麼樣子呢？之後自然又成了重點。於是往前再追溯上去，就逐漸宣說了自三阿僧祇劫之前開始的修行。

佛典中宣說，菩薩得到授記之後，修六波羅蜜行。佛陀為了成佛，必然有不同於聲聞、獨覺的修行，以成佛本起為主的人當然會考慮到這一點。所以在和聲聞、獨覺不同的、為了成佛的修行方面，就立了六波羅蜜；故一開始，此六波羅蜜可能流傳自佛傳作者。在巴利的本生因緣談中，就成了十波羅蜜，可能是後世增廣。此外《大毗婆沙論》卷一七八（大正二七·八九二中下）記載，有部宗內有四波羅蜜說與六波羅蜜說，而有部以四波羅蜜說為正統。但佛傳類卻毫無例外地，都說六波

羅蜜。此六波羅蜜說為大乘經典所採用一事，自然毋須多言。總之為了成佛，必然有和弟子不同的、佛獨自的修行方式，就是六波羅蜜，這大概是佛傳作者想出來的吧！

其次，關於菩薩直到成佛為止，需經過那些修行階段？佛傳中可以看到「位登十地，在一生補處，近一切種智」（大正三·六二三上等）的定型句。菩薩經過修行階段中的「十地」，完成修行後，便位於「一生補處」，此事佛傳作者清楚地知道。唯有《大事》細說此十地，其他的佛傳類只說「登十地」。換句話說，其他佛傳類中沒有詳細說明十地，但是佛傳作者似乎十分詳熟其內容。此十地的思想為大乘經典所繼承一事，自不待言。

又，「一生補處」（次生補佛位之位）的思想，也談到將來成佛的彌勒菩薩，無法決定這一思想首先用於釋迦菩薩或者彌勒菩薩。

佛傳文學方面，若要詳說的話，還有可以討論之處，不過上述各點是佛傳文學的特殊性質，而且是大乘經典明顯繼承的思想。一般認為，釋迦菩薩下降至兜率天，以白象之形托生摩耶夫人的母胎等說法，即所謂「八相成道」（降兜率、入胎、降誕、出家、降魔、成道、轉法輪、入滅）等傳說，應該也是在佛傳作者之間成立的。

要忽略它們在本質上的差異。亦即，佛傳文學探討重點的菩薩，是已經授記、決定成佛的菩薩，其實是認同現實的佛陀，並研究成佛之因的菩薩狀態。《大事》等認

為「同時多佛出世」，所以菩薩也是多數的。但這些菩薩都是已經決定當來成佛的菩薩。相對於此，大乘佛教中所說的菩薩，只是指發菩提心的菩薩，當然尚未決定成佛，是既沒有接受授記，也會退墮的凡夫菩薩。大乘經典固然說普賢、文殊、觀音、彌勒等大菩薩，但同時也敘述一些連名字也沒有的菩薩行者。這類無名修行者發起菩薩的自覺一事，無法溯源自佛傳文學中的菩薩行讚嘆，必然存在其他原理。從這個角度來說，佛傳文學與大乘經典雖有密切的關連，但同時，其本質卻截然不同。

本生與教訓譬喻 在此簡單敘述與佛傳文學有關的伽陀（Jātaka 本生經）和阿波陀那（avadāna, apadāna，教訓譬喻）。《大事》的全名是「大事教訓譬喻」（Mahāvastu-avadāna），本生和教訓譬喻在佛傳文學中極難清楚區分。這是由於教訓譬喻在經年累月的述作過程中，隨著時代而改變了意義。本生和教訓譬喻都屬十二分教，最初的成立很早。如《阿含經》中的《大本經》（Mahāpadānasuttanta），已有教訓譬喻存在。十二分教之一的教訓譬喻大多譯為「譬喻」，也可說是「教訓譬喻」⁷⁸。阿含經定型之後，教訓譬喻便逐漸被獨立述作，屬於巴利《小部》的《阿波陀那》（Apadāna）便是這一階段的作品。後來陸續有各種教訓譬喻的著作，但形成教訓譬喻文學盛況的經過則不得其詳。

總之，現存許多教訓譬喻大多公認是西元前後的作品。上述的《大事》以外，《撰集百緣經》

⁷⁸ .關於教訓譬喻，參照拙著《律藏 研究》三二九頁以下。

(Avadanaśataka)、《天業譬喻經》(Divyāvadāna)、《須摩提女經》(Sumāgadhāvadāna)等，都有出版梵語本。但沒有出版的教訓譬喻作品很多⁷⁹，其著作年代也歷經很長的時間。這些似乎脫離教訓譬喻的原意，發展成為「故事文學」的一環。

其次，本生屬於九分、十二分教之一，可見其成立得十分早。巴爾胡特欄杆上雕刻有本生圖，附有本生銘文的就有二十種⁸⁰，所以西元前二世紀，本生就已成立，其後著作了許多本生。本生是釋迦的前生故事，但它的題材大多取源於古來的印度寓言，所以內容和教訓譬喻相同處頗多。以本生為名的作品中，巴利的《伽陀》可以說最完備，其中收錄了五四七個本生。漢譯有《生經》五卷，另外內容相同的，有《大莊嚴經論》、《撰集百緣經》、《天業譬喻經》、《五百弟子自說本起經》、《菩薩本行經》、《僧伽羅伽所集經》等多種。此外《六度集經》及《菩薩本緣經》等，是將本生改寫為大乘風格的作品；《大智度論》所引用的本生也具有強烈的大乘色彩。因此根據這些本生似乎可以認為，大乘思想是從本

⁷⁹ 荻原博士共列舉譬喻、本生七九種梵本，大部份為教訓譬喻，《荻原雲來文集》四五一頁以下。有關《須摩提女經》，參照岩本裕《仏教說話研究序説》，昭和四二年，及《スマ | ガダ | アヴァダーナ》，昭和四三年，其中有研究及原典。關於教訓譬喻的出版，參照上述參考書及山田竜城《梵語仏典の諸文獻》，六一頁以下。之後的作品方面，由 The Mithila Institute 的 P.L. Vaidya 出版的 Avadānaśataka, Divyāvadāna, Jātakamālā of Āryaśūra Avadānakalpalatā of Kṣemendra 2 Vols. 1958, 1959.等。

⁸⁰ 干潟竜祥《本生經類 思想史的研究》，二二頁。

生發展出來的。但《六度集經》中含有比《般若經》晚出的經典，所以要慎重地考慮具有大乘色彩的本生，以及初期大乘經典成立時間，這兩者的前後順序。

佛傳文學、本生、教訓譬喻之間雖然難以明確區別，不過似乎可以推斷出，這些故事文學的作者，在大乘思想的興起中發揮了某種作用。重點在於，他們以何種方式營生？住在什麼樣的地方？與什麼樣的人接觸？如果能夠知道這些問題的答案，那麼在闡明大乘的起源上就大有助益；但遺憾的是，從本生及佛傳文學中，似乎無法獲得這部分的線索。

此外在「譬喻」方面，也有名為「烏播磨」(upamā)的譬喻。《百喻經》和《賢愚經》等相當於這一類。佛教自原始佛教以來就擅於利用「比喻」。一般認為，譬喻者(Dārṣṭāntika)的譬喻可能就屬於這一系統。《大毗婆沙論》引用、介紹了許多譬喻者的教理，但也有人認為，譬喻者後來成立為經量部，所以譬喻者的實際情況不詳⁸¹。這一系統中著名的有童受(Kumāralāta，鳩摩羅邏多)，著有《喻鬘論》等。一說他與龍樹同時代，但《大毗婆沙論》並沒有引用他的著作，所以可能是《婆沙論》成立以後到《成實論》成立之間的人。《成實論》引用了他的詩⁸²。中亞發現的梵語斷片中有

《Kalpanāmaṇḍitikā》，為童受所作。但其內容與漢譯的《大莊嚴經論》一致，而漢譯本卻是馬鳴所作，因此引

⁸¹ 宮本正尊〈譬喻者・大德・法救・童受・喻鬘論の研究〉(《日本仏教学協会年報》第一年，一一七―一九二頁)，昭和三年。

⁸² 宮本正尊《大乘與小乘》一六四頁。

發了學者間的爭議⁸³。

佛塔信仰與大乘 探討大乘興起時，不能忽視佛塔信仰。因為以《法華經》、《阿彌陀經》為首的許多大乘經典中，都很重視佛塔信仰⁸⁴。大乘佛教中重要的「救濟佛」信仰，可說源自佛塔信仰。部派佛教所認為的佛陀是「法的導師」的佛陀。在部派佛教，佛陀所說的「法」十分重要，經由實踐這個法而獲得解脫，此外並沒有說其他的解救之道。因此在部派佛教中，縱然認為佛陀超乎常人，但並不認為他是救濟眾生的佛陀，只是讚歎佛陀的難行能行。因為部派佛教是以出家為中心的佛教，是重戒律的佛教，所以也是以法為中心的佛教。

相對於此，大乘佛教本來便以在家為中心。早期的大乘經典已經宣說以在家菩薩為中心的教理，之後大乘固然也成為以出家為中心的佛教，這是由於在家佛教逐漸轉變成出家佛教。在家者無法嚴守戒律、切實修習禪定，無法按照佛陀所教的法去實踐，但是如果還是希望得到救濟的話，除了仰賴佛陀的大慈悲外，別無他法。可以說相對於出家佛教是「以法為中心」的佛教，在家佛教必然是「以佛為中心」的佛教。為了順應這種在家宗教的要求，便出現了宣說佛陀救濟的教說。換句話說，逐漸宣說阿彌陀佛和阿彌陀信仰，以及宣說像「三

⁸³ 山田龍城，前引書七二頁。

⁸⁴ 關於大乘佛教與佛塔的關係，參照拙著《初期大乘仏教の研究》五四九頁以下。中村元〈極樂淨土の觀念のインド學的解明とチベットの變容〉（《印度學仏教学研究》十一ノ二，昭和三八年，一三一頁以下）。藤田宏達《原始淨土思想の研究》昭和四五年，二五〇頁。

界無安，猶如火宅、眾苦充滿，……今此三界，皆是我有，其中眾生，悉是吾子」（大正九·一四下）的《法華經》的救濟佛。

但是雖然談到在家佛教，如果沒有任何根據地的話，便不可能發展教法；而且如果沒有師徒交流的場所，也無法期望教法能流傳後世。如果在家教團真的附屬於部派教團的話，他們就有可能接受部派教團的指導；但是在家者很難同時又接受部派教團的指導，又發展出獨自的教理。換句話說，如果在家者要獨自發展以佛為中心的佛教，他們就不一定要附屬於出家教團、接受他們的教導。因此，如果有發展出以佛為中心的教理的在家教團，他們應該是獨立於出家教團之外，自己研究教法、從事修行、發展教理，接著再流傳於後世。產生這種教法的場所，應該可以推斷是在佛塔。

第一、佛塔在本質上就是在家信徒的。根據阿含《大般涅槃經》，佛陀即將滅度時交待阿難，出家弟子毋需參與處理佛陀遺體（舍利）的儀式，其遺言為：「汝等當為至善（*sadattha*）而努力」。至於佛陀的遺骨，「有信心婆羅門及賢能的居士當供養如來舍利

（*saṅgā-pūjā*）」⁸⁵。佛陀滅後，負責處理遺骸的是拘舍羅的末羅人，而分骨於中印度建八舍利塔的，也是在家信徒。佛舍利和佛塔一開始都是由信眾護持、禮拜。同樣地，《大般涅槃經》也記載，佛的誕生地藍毗尼，成道地菩提伽耶，初轉法輪地鹿野苑，入滅地拘舍羅，在佛滅後被尊為佛陀的聖地，在這些地方建有聖廟

⁸⁵ 參照拙著，前引書六一八頁。

(cetiya)，並有人到這些聖地朝拜。

因此應該可以認為，佛塔信仰始於在家信眾，其後根據傳統，由信眾護持（即使在現在，緬甸的佛塔也是由信眾組織委員會負責管理，比丘不參與）。傳說阿育王也建立許多佛塔，現存佛塔的遺構中，最古的部分有不少可以追溯到阿育王時代。中印巴爾胡特

(Bharhut) 和桑其 (Sāñcī)，還有塔克西拉的法王塔 (Dharmarājikā) 等佛塔的起源都很早，最早的部分可以追溯到西元前二、三世紀。

之後，到了西元前後，十分盛行興建佛塔，直到近世才被挖掘出來的古碑文，幾乎都和佛塔有關。而且佛塔本來是信眾所建立、護持，但禮拜、護持的，卻不只是在家信者。出家的比丘、比丘尼等也禮拜、信奉。巴爾胡特和桑其的佛塔中，石柱、欄杆、牆帽上所刻的捐贈者名稱，除了在家的善男信女外，也可以看到不少比丘、比丘尼的名字。沒有財物的比丘、比丘尼要捐贈欄杆及牆帽不是一件容易的事，所以從這裡也顯示出出家者對於供養佛塔的熱心。從西元前後起，部派教團的寺院中已經建立佛塔，比丘的精舍與佛塔並存，以供養佛塔；不過這應該是因為僧團外盛行供養佛塔，所以僧伽佛教將之引進，此事有種種證據證明。例如錫蘭上座部自古就在寺院中興建佛塔，但這一派所傳持的《巴利律》對佛塔並未作任何說明，這就表示，巴利上座部本來並沒有供養佛塔，巴利律編定後，巴利上座部才引入佛塔崇拜。其次有部的《十誦律》和大眾部的《摩訶僧祇律》已經提及佛像，但它如今固定的型態是在巴利律

之後，因為佛塔供養引入僧團之後，律藏才固定下來，所以才能將關於佛塔的措施列入律藏。但在這二派律藏中記載，必須區別塔地和僧地，塔物和僧物也區分開來，禁止混用，以塔物供僧用的比丘，犯波羅夷罪。可見佛塔雖包含於廣義的僧團中，但仍然獨立於僧伽之外。

其次，法藏部的《四分律》及化地部的《五分律》中，採取「僧中有佛」的立場，在僧地中興建佛塔，但仍有區分佛物和僧物，規定僧伽不能分享布施給佛塔的東西。於是在制定教團法的律藏中，佛塔也獨立於僧伽之外。然而自《異部宗輪論》中發現，法藏部主張「供養佛塔得廣大果」，但大眾部系的制多山部、西山住部、北山住部、化地部等主張「供養佛塔不得大果」。此制多山部（Caitika）的碑文在南印度的阿馬拉瓦提

（Amarāvati）發現四種以上，不可能與昌盛於西元三、四世紀的阿馬拉瓦提大塔（Mahācetiya）沒有關係。不過制多山部認為，供養佛塔的果報很少。《婆沙論》及《俱舍論》也說，即使布施塔廟（caitya），果報也很少。因此部派佛教雖然也供養佛塔，但僧伽和佛塔並沒有合併在一起，可以看到不歡迎信者供養佛塔的言詞^{譯注}。這表示僧團佛教確立後，佛塔信仰進入僧伽，也表示部派教團不希望佛塔信仰盛行。因此，可見除了被包含在部派教團的佛塔外，還有不屬於部派、由信眾團體獨立經營的佛塔。此事從近代挖掘出來的許多碑文中，不記部

譯注：關於供養佛塔的問題，參照印順法師著《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」。

派名的佛塔碑文比記部派名的佛塔碑文多，也可推知⁸⁶。

此外供養佛塔時，使用花、香、幢、幡、音樂、舞蹈等。在佛陀的葬儀中，拘舍羅的末羅人也用舞蹈、音樂、花、香等，尊敬、崇拜、供養佛陀遺體之後，才進行火葬，此事詳述於《大般涅槃經》(DN, Vol. II, p159)。出家佛教禁止在這樣的法事中，使用音樂、舞蹈；比丘兩百五十戒和沙彌十戒中，明白禁止從事娛樂活動，因此很難想像部派教團中，音樂、舞蹈、戲劇，或是美術、建築很發達，這些與肯定現世、想要從現世解脫的部派的出家佛教思想相矛盾。此一與佛塔供養有關而發達起來的音樂、舞蹈、藝術等，被大乘佛教採用而蓬勃發展。合併音樂和舞蹈的伎樂等，便與大乘佛教一起傳入中國和日本。從這一點可知，佛塔供養不是部派教團的產物。

佛塔信仰不只是信仰而已，也包含了在教團方面，發展為佛塔教團的契機⁸⁷。一般認為，佛滅後立刻形成的佛塔信仰，受到信眾的護持，逐漸興盛起來，各地相繼建立佛塔，信眾和朝聖者絡繹不絕。但建立佛塔時，必須有人捐贈土地，這塊土地用作神聖的用途，已經不是個人所有，土地不只蓋塔身，還包括巡禮者的宿舍、水井、洗浴處等。也就是說，這些財物都屬於佛塔。而且佛塔四周圍繞有走道和欄杆供信眾繞行、禮拜佛塔；塔門和欄杆等有佛陀去世的捨身善行和佛傳圖等

⁸⁶ 關於佛塔與部派佛教的關係，參照前引書六〇三頁以下。

⁸⁷ 關於佛塔教團，參照前引書七八八頁以下。

種種雕刻。所以佛塔中可能住有為參拜者解說這些佛傳圖和本生圖的人，進而可能還需要有負責分配朝聖者宿舍等事的人。

如此一來，佛塔一定要有管理所屬財物及經營佛塔的人。而且佛塔中的金銀、花、香、食物等，當然是信眾和巡禮者布施的。這些布施物是要布施給佛陀的，但實際上可能由護持佛塔的人接受並享用。即使是部派所屬的佛塔，也禁止僧團享用其布施物。佛物屬佛寶、僧物屬僧寶，兩者有別。於是佛塔有財產，當有護持、管理這些財物的人時，他們必然是完全不同於一般信徒、也不屬僧伽的「非僧非俗」的專人。特別是為朝聖者說明本生和佛傳圖者，根據這些來讚嘆佛陀前生的菩薩行，同時強調佛陀慈悲的偉大，當他們不斷地反覆說明時，自然會成立有關佛陀救濟的教理。強調佛陀慈悲的偉大性，可能也是為了吸引佛塔信眾所必要的吧。

此外禮拜佛塔也是「觀佛三昧」產生的因素。至今仍然可以看到在菩提伽耶的西藏朝拜者，於佛塔前五體投地禮拜數百次；一心一意地念佛，同時不斷地重覆這種苦行的禮拜時，心很有可能就入三昧，佛陀出現於此三昧中；這就是所謂的「觀佛三昧」。大乘經典所說的般舟三昧（*Pratyutpanna-samādhi* 佛現前三昧）就是指這個。般舟三昧的起源被推斷為，可能來自佛塔中禮拜佛陀的宗教體驗。一般認為，這種「能觀想到佛陀」的宗教體驗，對於引發自己是菩薩的自覺，是一有力的契機。

總之一般認為，佛塔擁有財產，宗教者的集團生

活和活動有可能以此為根據地，因此以佛塔為中心，發展出宣說佛陀救濟的教理後，便成立了佛塔教團。從許多大乘經典和佛塔信仰有密切關連一事看來，此一佛塔教團在大乘佛教的興起上，具有很重要的作用。大乘經典顯示，菩薩集團以「菩薩伽那」(Bodhisattvagaṇa)⁸⁸，有別於部派教團的「聲聞僧伽」(Śrāvakasaṃgha)而存在。把菩薩伽那的起源推斷為佛塔教團，也不會太過勉強。但《般若經》的支持者的起源則應從佛塔以外的方向去探求。

參考書目

本節改寫自拙著《初期大乘仏教の研究》昭和四三年。

其他參考書方面，有：

前田慧雲《大乘仏教史論》，明治三六年。

常盤大定《仏伝集成》，大正十三年。

友松円諦《仏教経済思想研究》，昭和七年。

同上，《仏教における分配の理論と實際》上・中，昭和四〇、四五年。

木村泰賢《大乘仏教思想論》，昭和十一年。

宮本正尊《大乘と小乗》，昭和十九年。

干潟竜祥《本生経類の思想史的研究》，昭和二九年。

山田竜城《大乘仏教成立論序説》，昭和三四年。

岩本裕《仏教説話研究序説》，昭和四二年。

N. Dutt: Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hīnayāna. London, 1930.

⁸⁸ 關於菩薩伽那，參照拙著前引書七九七頁以下。

Har Dayal: The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature.
London, 1932.

第四節 初期大乘經典的思想

在第二節中，以傳到中國的譯經史為線索作推斷，本節擬整理說明這些推論。

最早的大乘經典 現在已知最早的大乘經典為《六波羅蜜經》、《菩薩藏經》、《三品經》、《道智大經》等⁸⁹，因為這些經典被早期大乘經典引用，故知其年代較早。《六波羅蜜經》(Ṣaṭ-pāramitā)為支婁迦讖譯的《遺日摩尼寶經》、支謙譯的《大阿彌陀經》、《月燈三昧經》等所引用，被視為是菩薩應讀誦的經典之一。其次《菩薩藏經》(Bodhisattva-piṭaka)為《遺日摩尼寶經》、竺法護譯《離垢施女經》、《月燈三昧經》等所引用。《三品經》(Triskandhaka-dharmaparyāya)為安玄、嚴佛調譯《法鏡經》、竺法護譯《離垢施女經》、支謙譯《私呵昧經》及《大乘集菩薩學論》(Śikṣāsamuccaya)等所引用。《道智大經》為支謙的《大阿彌陀經》所引用。支婁迦讖和安玄、嚴佛調都在靈帝時代(一六八～一八九)翻譯，可見《遺日摩尼寶經》和《法鏡經》成立之早。也因此可以確定，其中所引用的《六波羅蜜經》和《菩薩藏經》、《三品經》等成立得更早。

但是因為《六波羅蜜經》等現已失傳，無法決定成立年代。如今如果假設《遺日摩尼寶經》等成立於西元一世紀頃，則經中所引用的《六波羅蜜經》等，大致

⁸⁹ 拙著《初期大乘仏教の研究》九八頁以下。

⁹⁰ 靜谷正雄〈金光明經《業障滅品》の成立に就て〉(竜谷学報三二八號，昭和十五年七月)。釋舍幸紀〈譯《菩薩藏經》の訳註〉(《竜谷大学論集》第三九七號・一二二頁以下)。

可追溯於西元前一世紀成立。《六波羅蜜經》為《大智度論》（卷三三・四六，大正二五・三〇八上・三九四中）舉出的大乘經典代表之一，因此似乎是相當有份量的經典，可能是一部宣說實踐六波羅蜜的經典。也許在逐一宣說六波羅蜜時，察覺到般若波羅蜜特別重要，於是才有《般若波羅蜜經》的出現。

此外關於《菩薩藏經》，上述各經所引用的《菩薩藏經》不詳。但是羅什譯《大寶積經富樓那會》三卷，本來稱為《菩薩藏經》，而此《富樓那會》中引用了《菩薩藏經》和《應六波羅蜜經》。以《菩薩藏經》為名的，還有僧伽婆羅譯《菩薩藏經》一卷和玄奘譯《大菩薩藏經》二十卷等。玄奘譯的《菩薩藏經》中，有十三卷在說明六波羅蜜。因為這些經典的譯出年代都較遲，故無法對照出最早的《菩薩藏經》內容；但似乎與原始的《菩薩藏經》有關連。

至於《三品經》，在《法境經》等有若干說明，可以推知內容；這是一部修習悔過的經典——根據《郁伽長者經》，這是一部述說禮拜佛塔、於佛前懺悔過去罪業、隨喜迴向、請佛住世的經典；似乎是一部說明晝夜六時於佛前禮拜的修行方式的經典⁹⁰。據說竺法護曾譯出《三品悔過經》一卷，而且現存的《舍利弗悔過經》和《大乘三聚懺悔經》等，都繼承這部古《三品經》的傳統。總之，這些經典有待進一步研究。

般若經系的經典 《般若經》方面，最完備的應

⁹⁰ 靜谷正雄〈金光明經《業障滅品》の成立に就て〉（竜谷學報三二八號，昭和十五年七月）。釋舍幸紀〈譯《菩薩藏經》の訳註〉（《竜谷大學論集》第三九七號・一二二頁以下）。

屬玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》六百卷，此經共十六會（十六部分），但《般若經》最初並沒有這麼龐大，本來存在有一些小經，後來結集起來，就成了《大般若經》六百卷。最早的是支婁迦讖譯的《道行般若經》十卷，從譯出年代來看，西元一世紀就已經存在了。這與羅什譯《小品般若經》和梵本《八千頌般若》

（*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*）同一系統，相當於玄奘譯《大般若經》第四會（或第五會）。此外竺法護譯《光讚般若經》相當於無叉羅譯《放光般若經》、羅什譯《大品般若經》、梵本《二萬五千頌般若經》

（*Pañcaviṃśatisāhasrikā-p.*），也相當於《大般若經》第二會。此外般若經方面，著名的有初會《十萬頌般若》

（*Śatasāhasrikāprajñāpāramitā*）、《善勇猛問般若》

（*Suvikrāntavikrāmipariṣcchā*）、《金剛般若經》

（*Vajracchedikā*）、《理趣般若經》（*Adyardhaśatikā* 理趣分）等。另外，將般若思想整理成小經的《般若心經》

（*Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*）也十分有名，這些都發現有梵本⁹¹。藏譯《般若經》也十分完備，但組織上與漢譯本有不同之處。

所謂「般若波羅蜜」（*Prajñāpāramitā*），意為「智

⁹¹ 關於《般若經》梵本的出版，參照山田學竜城《梵語仏典の諸文獻》八三頁以下。其後有 Mithila Institute 出版的八千頌般若 (*Buddhist Sanskrit Texts No.4*), *Suvikrāntavikrāmipariṣcchā*, *Vajracchedikā*, *Adhyardhaśatikā*, *Svalpākṣarā*, *Kauṣika-p.* *Prajñāpāramitāhṛdaya*, *Saptaśatikā* (*Buddhist Sanskrit Texts No.17*)。還有 E. Conze: *Aṣṭādaśasāhasrikā*, Chapters 55-70; Roma, 1962。

慧的完成」。pāramitā 是「完全」的意思，《智度論》解釋為「到彼岸」，理解為過渡到彼岸～～覺悟之岸的意思；所以也譯為「智度」。《大智度論》的「智度」就是般若波羅蜜的譯語，具有波羅蜜的智慧是「空的智慧」，無所拘礙的立場。因而雖說「完成」，卻是不以完成為目的的完成，是一直朝理想前進的實踐上的智慧。實踐此般若波羅蜜的堅強修力得自三昧 (samādhi)，大乘佛教說到種種三昧，與般若經有關的、最重要的三昧是首楞嚴三昧 (śūraṅgama-samādhi 勇健三昧，破煩惱的勇猛堅固三昧)。《大品般若經》「大乘品」(大正八·二五一上) 列舉「百八三昧」，首楞嚴三昧列在最初，此一三昧培養往大乘佛教修行的實踐力，宣說於《首楞嚴三昧經》中。支婁迦讖的《首楞嚴三昧經》已經佚失，現存為羅什所譯。經中說在菩薩十地(法雲地)才能得此三昧，顯示出與《十地經》有關。經中還說到般若波羅蜜，宣說發菩提心和不退轉位。所以這部經和《華嚴經》也有關係，是一部和《般若經》關係密切、成立很早的經典。

與《般若經》有關的，還有《阿閼鞞佛國經》。阿閼鞞佛 (Akṣobhya 不動如來) 發願「求一切智，乃至得正覺，對一切生物不起瞋恚心」等，不動心發怒，所以稱為不動如來 (Akṣobhya)。此一阿閼鞞佛的事情，記述於《道行般若經》中，其內容和支婁迦讖譯的《阿閼鞞佛國經》大致相合，所以《阿閼鞞佛國經》的原形應該比《道行般若經》還早。《般若經》的信者祈願往生阿閼鞞佛所住的妙喜國 (Abhirati)，《般若經》

中並沒有說到阿彌陀佛的信仰，阿彌陀佛的信仰是從另一個與般若經不同的方向發展出來的。

此外《維摩經》(Vimalakīrtinirdeśa-sūtra)〈見阿閼鞞佛品〉也說到阿閼鞞佛。記載說，維摩本來是阿閼鞞佛的妙喜國人。《維摩經》是以說空聞名的經典，而且宣說「入不二法門」，以「維摩一默」來表示。支婁迦讖沒有翻譯《維摩經》，到支謙時才譯出，可能它的成立比《般若經》和《阿閼鞞佛國經》還晚。此外本經的梵本雖然不存，但其斷片為《大乘集菩薩學論》(Śikṣāsamuccaya)、《入中論》(Prasannapadā)、《修習次第》(Bhāvanākrama)等書所引用⁹²。

華嚴經 華嚴經，全名為《大方廣佛華嚴經》，「方廣」(vaipulya)和「方等」同樣是大乘經典的別名。九分教、十二部經中有方等(vedalla, vaipulya)一類，一般認為是宣說深義的經典，後來發展的大乘經典便主張是屬於九分教中的方等類。因而《華嚴經》的中心在「佛華嚴」，它的原語為 Buddhāvataṃsaka, avataṃsaka 是花環、華鬘的意思，將佛陀成道時具備的一切功德，比喻為用華鬘裝飾得十分美麗，表現為「佛華嚴」。「嚴」是「裝飾」的意思。《華嚴經》的經名中，除此之外，還稱為 Gaṇḍavyūha，這不是「佛華嚴」的原語，vyūha 有「莊嚴」的意思，gaṇḍa 的語意不明，但有「莖」及「雜華」的意義，因此不一定要譯為「雜華莊嚴」，這

⁹² 望月良晃〈大乘集菩薩學論に引用された維摩經梵語断片について〉(《維摩經義疏論集》昭和三十七年，一一二頁以下)。湯山明「Kamlaśīla Bhāvanākrama 引用せられた維摩經」(《東方學》第三八輯，昭和四四年八月)。

可以說是〈入法界品〉的原名。

《華嚴經》由佛陀跋陀羅（覺賢）於西元四二一年譯為三十四品六十卷。這是譯自支法領在于闐

（Khotan）所得的梵本，所以這個梵本可能在西元四百年以前，也許是西元三五〇年左右便已成立。後來實叉難陀又於西元六九九年翻譯《華嚴經》，為三十九品八十卷。其後也有藏譯，為四十五品。因為漢譯《華嚴經》得自西域于闐，所以有學者認為《華嚴經》曾在西域被增廣添加過。但藏譯本並不是來自西域，可能是由印度傳到西藏的，所以西域成立的主張有待檢討。

《華嚴經》並非一開始就集成這麼大部的經典。

《大智度論》中引用了《十地經》（*Daśabhūmika*）和《不可思議解脫經》（入法界品），這兩經理應該早就獨立流行。還有之前的經典中，有支婁迦讖譯的《兜沙經》，這是《華嚴經》〈名號品〉、〈光明覺品〉等的原型。此外支謙譯的《菩薩本業經》，與以《華嚴經》〈淨行品〉為中心的數品有關。《十地經》也是自古就存在，《首楞嚴經》等都有提到「十地」，《十地經》本身便是竺法護所譯的《漸備一切智德經》，所以可能先有這些單經存在，然後才編纂成大部的《華嚴經》。《十地經》及《菩薩本業經》、《兜沙經》等的成立，可以說都很早。

據說《華嚴經》是如實地表現佛陀覺悟內容的經典，稱之為「海印三昧一時炳現」的法門，因此舍利弗、目犍連等聲聞完全無法理解其內容，如聾如啞。佛陀開悟的世界以毗盧舍那佛（*Vairocana*，譯為光明遍照。密教的大日如來為 *Mahā-vairocana*）的世界表示。此佛是

一偉大的佛，完成無量功德，供養一切佛，教化無邊眾生後，成正覺，全身毛孔出化身雲，教化眾生。此佛的智慧大海光明遍照，無可限量。

因為佛陀正覺的世界是圓滿的，故無法以言辭切實描述，即所謂「果分不可說」。因此為了顯示佛的果海，便宣說因行方面的菩薩時代修行，因為因的修行所獲的果報，就是成佛之果，稱之為「因分可說」法門。所以《華嚴經》就是說明以覺悟為目標的菩薩修行時，其順次經過的開悟階段和經過，即菩薩修行的十住、十行、十迴向的各個階段和所得的智慧。尤其十地是菩薩獨有的修行階段，詳述於《十地經》中。其中宣說，六波羅蜜的般若（慧）波羅蜜分為方便、願、力、智，再加上六波羅蜜，便成十波羅蜜，順次修行十地而成正覺。此外龍樹注釋《十地經》的《十住毗婆沙論》中，特別提出「易行道」，宣說由信仰阿彌陀佛而成佛之道。

十地的第六現前地，因為修般若波羅蜜，觀十二緣起後，真實智慧現前，所以稱作「現前地」。其中有一句話很有名：「三界虛妄，但是一心作。十二因緣分，皆依一心」，顯示我們的經驗都是基於認識而成立，把認識和經驗都歸於一心。一般認為這「一心」，和各經典所說的「自性清淨心」、「心性本淨」一樣，也解釋為，不外乎就是如來藏。因此《華嚴經》也說「心、佛、眾生，三無差別」。「心性本淨」宣說於《般若經》中，也可見於《維摩經》、《大集經》、《阿闍世王經》、《文殊師利淨律經》等其他經典，為大乘佛教的重要思想流派之一。如果凡夫已經有自性清淨心的話，便有成佛的可能

性。一般認為，這是由於發菩提心而引發的，《華嚴經》也說，「初發心時便成正覺」，主張「信滿成佛」^{譯注}。

又《菩薩本業經》是附於華嚴淨行品前後獨立存在的，此經具體宣說在家菩薩和出家菩薩的日常修行生活；而且經中開頭的「自歸依佛，當願眾生，體解大道，起無上意」的「三歸依文」十分有名。其次入法界品說明佛陀開悟境界的「不可思議解脫境界」，接著說明為了進入此開悟境界的普賢行願，則以善財童子參訪五十三位善知識的求法故事來表示。善財聽聞文殊菩薩的教法後，發起菩提心，為了實踐普賢行而踏上求法的旅程，最後體會了普賢菩薩的教說而大悟，證入法界。

《華嚴經》中，《十地經》(Daśabhūmika, Daśabhūmiśvara) 有出版梵語本，也有日譯本。〈入法界品〉(Gaṇḍavyūha) 也出版梵語本。此入法界品最後以《普賢行願讚》結尾，梵本以《普賢行願王偈》

(Bhadracarī-praṇidhāna-rāja) 單行出版。此外《大乘集菩薩學論》中引用《華嚴經》的賢首菩薩品和金剛幢菩薩十迴向品的一部份，已有梵語。尤其後者也以《金剛幢經》(Vajradhvaṃśasūtra) 的名稱被引用，顯示這一品曾經是獨立的經典⁹³。

法華經 《法華經》全名為《妙法蓮華經》(Saddharmapuṇḍarīka-sūtra)。此經由竺法護在西元二八六年譯為《正法華經》十卷。一說支謙譯《佛以三車

譯注：見印順著《如來藏之研究》八五頁六行。

⁹³ 關於華嚴經的梵語本及翻譯，山田竜城，前引書九〇頁以下。

Mithila Institute 的 Buddhist Sanskrit Texts 也出版了十地經、入法界品。

喚經》（譬喻品）一卷，尚未確定。《薩曇分陀利經》一卷（失譯）譯於竺法護時代，為寶塔品和提婆達多品的異譯。竺法護的《正法華經》有二十七品，較為完整。但是因為可能在古代時，各品獨立流行，所以《法華經》最早的部分（方便品）可能成立於西元二世紀以前。只是方便品的偈文中有關於佛像的記述，所以也許很難追溯到西元一世紀後半。此外在漢譯方面，以羅什譯的《妙法蓮華經》為通行本。但妙法華缺普門品的偈、藥草喻品一半及提婆達多品等部分。據說後來法獻於高昌獲得梵本，回京師後與法意共同譯出提婆達多品，當時似乎是西元四九〇年頃。但是法雲的《法華經藏記》及聖德太子的《法華義疏》中，並沒有這個提婆達多品的注釋。因此，提婆達多品可能是之後才被加到《妙法華》中。智顗的《法華文句》（大正三四・一一四下）中，有提婆達多品的注釋，但是《法華文句》中說明，妙法華缺這一品。之後，西元六〇一年時，闍那崛多等補譯《妙法華》欠缺的部分，成立了《添品妙法蓮華經》。現存羅什譯的《妙法蓮華經》中，也有提婆達多品，而且包含了添品的部分補譯（不是全部），並非羅什當初所譯的原形。

《法華經》在亞洲流傳的地域很廣，所以藏譯有全本，亞洲各地也發現有梵本。其中在尼泊爾、北部度吉爾吉特、中亞喀什噶爾、加達利克等地所發現的梵本尤為重要。尼泊爾本由 Kern 和南條文雄出版，之後還有出版過幾次，其中也有日譯本⁹⁴。《法華經》和《般

⁹⁴ 關於法華經梵語本的出版，山田竜城，前引書九二頁以下。前

若經》有許多寫本發現，主要由於這些經典中強調讀誦、受持、解說、書寫、供養有許多功德，勸人抄寫經典。

《法華經》經名中的 *Saddharma*，羅什譯為「妙法」，但直譯應為「正法」。把它譬喻為出淤泥中而不受污染的「白蓮華」(*Puṇḍarīka*)，這就是「正法蓮華」的意思——「如白蓮般的正法」就是經題的意思。《法華經》的目的就在闡釋不受污染的正法（心的本性）。《法華經》序品及譬喻品第三以下，屢屢提到「說此妙法蓮華經」，因此被指為《妙法蓮華經》的，應該就是〈方便品第二〉，這是最早期的《妙法蓮華經》。方便品所說的是「一佛乘」思想，為使連聲聞和獨覺一類人都能聞佛知見；但是連聲聞和獨覺都能產生成佛的自信，是因為發現了自己也有「佛性」。《法華經》中尚未提到「佛性」，而是以與此相同的「諸法本性 (*prakṛti*) 常清淨 (*prabhāsvara*)」(方便品，梵本一〇二偈)來表現。「諸法本性清淨」和《般若經》等的「心性本淨」同意義。此心性本淨說後來發展為悉有佛性和如來藏說^{譯注}。

因此《法華經》所說的「正法」，就教說而言，是開三顯一的一佛乘教理；就理路而言，是「諸法實相」方面的諸法本性清淨；在主體上，是行菩薩行的菩薩認為「自己有佛性」的自覺。凡夫雖為煩惱所覆蓋，但仍本性清淨，故以白蓮華來譬喻這清淨法（自性清淨

記 Mithila Institute 也有出版，Buddhist Sanskrit Texts No.6

^{譯注} 「心性本淨」和「如來藏」的辨析參見印順著《如來藏之研究》第三章「心性本淨說之發展」。

心)。為了證明聲聞也具備這個正法，在譬喻品以下，舍利弗及其他聲聞眾都被「授記」當來成佛。方便品的意趣在說明聲聞、獨覺、菩薩等三乘修行者，雖然修行方式不同，但都一樣往成佛之道前進；以「唯有一乘道，無二亦無三」來表現。《維摩經》貶聲聞乘為敗種，認為他們成佛無期。但是站在大乘的立場，如果不能救聲聞、獨覺，佛的大悲便有缺，不能說是圓滿的大乘。也許是反省到必須成為連聲聞、獨覺也能救度的大乘後，才逐漸宣說《法華經》的一佛乘教理。宣說大小乘對立的大乘後，似乎出現了綜合兩邊的《法華經》的寬容立場，此一誘因便是以佛塔信仰為基礎，從見寶塔品的記述便可明白。

據載，《法華經》中有以方便品為中心的跡門，以及以壽量品為中心的本門。壽量品是開跡顯本之教，藉由指出釋迦佛是久遠實成的佛，證實方便品所指出的佛性常住。說明八十歲在伽耶附近入滅的釋迦佛，只不過是為了誘導眾生向佛道的方便，開顯了常住久遠的本佛。

《法華經》共二十八品，一般認為，其中如來神力品以前的二十品成立較早。但二十品中又有新舊之分，其成立十分複雜。二十八品中，除去最後六品外，每品都有以詩重複散文教說的「重說偈」形式，偈文以所謂佛教梵語的俗語（Prākṛit）書寫，成立很早。最後六品中，包括了觀音菩薩普門品。此品宣說觀音（Avarokiteśvara）以一切方法救濟眾生，稱為觀音的「普門示現」。

法華系統的經典中，首先有《無量義經》，一般稱此經為《法華經》的開經，其中「四十餘年，未顯真實」一語十分有名。此外被視為《法華經》結經的經典為《觀普賢菩薩行法經》。一般認為此經和《法華經》末的普賢菩薩勸發品有關，經中說明懺悔的作法十分重要。又繼承《法華經》三乘開會思想的經典為《大法鼓經》，此經宣說一切眾生悉有佛性、一乘、如來藏，明確說明了《法華經》中尚未明顯宣說的佛性、如來藏。

淨土經典 淨土教有所謂「淨土三部經」：《無量壽經》二卷、《觀無量壽經》一卷、《阿彌陀經》一卷。其中關於《觀無量壽經》，不少學者質疑它在印度成立的真實性，一般主張有中亞撰述說和中國撰述說（但應該注意它的思想具印度精神）。《無量壽經》以支謙（西元二二三～二五三年）譯出的《大阿彌陀經》二卷最早，其後屢被譯出，結果有所謂的「五存七欠」。也存在有藏譯本，也出版了梵語原典《Sukhāvatīvyūha》（樂有莊嚴）⁹⁵。《無量壽經》中，阿彌陀佛（法藏菩薩）的本願有四十八個，但是《大阿彌陀經》和《無量清淨平等覺經》等，則有二十四個本願。此外在藏本、梵本、《無量壽莊嚴經》等，願數和內容都有出入。經由比較這些差異，可從古經典以來，知道本願的發展順序。因此《阿彌陀經》的起源，似乎沒有比支謙譯的《大阿彌陀經》還早，然而支婁迦讖所譯的經典中，有一部《般舟三昧

⁹⁵ 關於梵語本的出版，山田竜城，前引書九六頁以下。A. Ashikaga: Sukhāvatīvyūha, Kyoto, 1965. Mithila Institute 出版的 Buddhist Sanskrit Texts No.17, Darbhanga 1961.

經》，此經宣說觀想阿彌陀佛的「觀佛三昧」，可見《般舟三昧經》成立之前，已有阿彌陀佛信仰。支謙所譯的經典中，有《慧印三昧經》、《私呵味經》、《菩薩生地經》、《無量門微地持經》、《老女人經》等，大多是宣說阿彌陀佛信仰的經典。所以似乎有必要個別考慮阿彌陀佛信仰和《無量壽經》的成立。此事可從阿彌陀佛的前生菩薩的不同得知。

阿彌陀佛的本生談方面，以法藏菩薩最重要，但阿彌陀佛和法藏菩薩似乎並非一開始就結合。阿彌陀佛修行時的菩薩名稱，除了法藏菩薩以外，相傳還有無念德首、慧上、淨福報眾音、淨命等許多名字，也就是說，阿彌陀佛成佛以前，曾經是無念德太子或慧上王等。

據藤田宏達博士調查，共有十五位不同的菩薩⁹⁶（據藤田博士所說，這些本生談之間並沒有關係）。而且支謙及竺法護所譯經典中，這些菩薩和法藏菩薩一起出現，可見其他菩薩本生談的成立也很早。因此，阿彌陀佛和法藏菩薩並不是本來就結合的。也就是說，阿彌陀佛的成立應該比法藏菩薩的本生談更早。原本阿彌陀佛的名字只是「無量壽命」、「無量光明」，並沒有特別顯著的佛教思想。隨著此佛以法藏菩薩的本願為基礎後，阿彌陀佛的信仰才具有大乘佛教慈悲精神的色彩。因此法藏菩薩（Dharmākara）的「藏」（ākara）是與如

⁹⁶ 藤田宏達《原始淨土思想の研究》，昭和四五年，三三九頁以下。矢吹慶輝《阿彌陀仏 研究》，明治四四年，八二頁以下。

來藏思想共通的用語一事，應從阿彌陀佛信仰在大乘佛教中的地位來注意⁹⁷。

相對於此，《般舟三昧經》則是在佛教修行的「觀佛三昧」中，引入阿彌陀佛。所以《般舟三昧經》中的阿彌陀佛和法藏菩薩的願行也許可以視為沒有直接關連。經中觀佛三昧的對象方面，無量壽命（或無量光明）的佛陀具有佛教上的意味。將此觀佛三昧的阿彌陀佛和《無量壽經》的慈悲的阿彌陀佛，從觀佛三昧的立場結合起來的，可以說是《觀無量壽經》。此經以中國撰述或中亞撰述的看法較有力⁹⁸，但阿闍世王和母后的故事也可見於古《未生冤經》，而且《觀無量壽經》所說的「清淨業處」觀法也可視為繼承原始佛教的傳統⁹⁹。又小本的《阿彌陀經》只述說西方極樂的莊嚴和六方諸佛讚嘆阿彌陀佛，所以形式上理應較觀佛三昧和法藏菩薩的本願思想還早；而宣說「成佛已來十劫」的部分，則和《無量壽經》有關。但是在這種情況下，也可以認為大本《無量壽經》採用了小本《阿彌陀經》的「十劫」說，所以這一點無法成為判定兩經先後順序的關鍵。總

⁹⁷ 參照拙論〈如來藏としての法藏菩薩〉（《惠谷先生古稀記念・淨土教の思想と文化》，昭和四七年，一二八七頁以下）。同上，〈阿彌陀仏と法藏菩薩〉（《中村元博士還暦記念論集》昭和四八年）。

⁹⁸ 月輪賢隆《仏典 批判的研究》，昭和四六年，一四四頁以下。中村元《淨土三部經解說》（岩波文庫《淨土三部經》下，昭和三九年，二〇七頁）。藤田宏達，前引書一二一頁以下等。

⁹⁹ 拙論〈大乘經典の發達と阿闍世王說話〉（印仏研二〇ノの一，昭和四六年，七頁以下）。早島鏡正〈淨土教 清淨業處觀について〉（《干潟博士古稀記念論文集》昭和三九年，二三一頁以下）。

之一般認為，小本原本的成立較大本《無量壽經》還早。

以上檢視了宣說阿彌陀教義的主要經典，此外還有很多與阿彌陀佛有關的大乘經典。而且根據支婁迦識譯《般舟三昧經》中宣說阿彌陀佛的部分，阿彌陀佛的信仰應該是西元一世紀就成立於北印度。但最早的《無量壽經》～《大阿彌陀經》的成立，則不能確定是否早於這一時間。只是《大阿彌陀經》和《無量清淨平等覺經》中，詳細說明了阿彌陀佛（Amitābha，無量光佛）的光明（大正一二·二八一下～二八二中，三〇二中～三〇三中）。然而《大阿彌陀經》中說到，阿彌陀佛

（Amitāyus，無量壽佛）的壽命有限量，最後會入涅槃，然後由觀音菩薩（蓋樓互菩薩）繼位；對於壽命無量並沒有那麼強調（大正十二·三〇九上。但《無量清淨平等覺經》記載，阿彌陀佛不入涅槃，大正十二·二九〇中）。《無量壽經》等四十八願經並不很強調光明，反而重視壽命無量這一點。同時考慮到《大阿彌陀經》只有二十四願這一點，從各種點來看還不太完整，顯示其成立還不久。

根據《無量壽經》（Sukhāvatīvyūha），阿彌陀佛在因位的法藏菩薩時，發四十八本願（purva-praṇidhāna，過去的願，為菩薩時所發的願），五劫思惟、永劫修行的結果，完成了這些願而自覺為阿彌陀佛，建立西方極樂世界，迎接想要往生的眾生後加以救濟。此一淨土往生並不要求嚴格的修行，只要求要相信（śraddhā）如來本願、稱佛名號（nāmadheya）。所以遵守戒律或修定能力較弱的怯劣菩薩，也能夠靠著阿彌陀佛的本願，

速得不退轉位。這一點是阿彌陀佛信仰被認為是「易行道」的理由。

此易行道由於信解脫 (*saddhā-vimutta*)¹⁰⁰而成為可能。「信」(*śraddhā*) 用來對治疑，信心深切的話，即使心中有懷疑，懷疑也會逐漸消弭。也就是說，在我們心中，「信」的心理作用最先得得到解脫(自由自在)。信解脫不需要激烈的修行和透徹的理解，因此愚人只要有柔軟心，便可由「信」這條路到達解脫。當然信解脫並不是圓滿的境界，還要進一步求慧解脫、俱解脫、心解脫。《阿含經》中的信解脫就是這種意思。巴利佛教中，佛音的《清淨道論》等也一直都使用「信解脫」一語，有部系統則不用信解脫，改說「信勝解」。大乘佛教似乎也不用「信解脫」；大乘不談解脫，以「由信達不退(*avivartika, avaiivartika*)」來表現。《十住毗婆沙論》敘述這一點為：「或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致(不退)者」(大正二六·四一中)。「信」很重要，大乘經典中也經常注意到，如《華嚴經》說：「信為道元功德母，增長一切諸善法」(大正九·四三三上)；《大智度論》說：「佛法大海，信為能入，智為能度」(大正二五·六三上)。

阿彌陀佛的信仰也可以用這樣的佛教源流來理解；但是有人認為，阿彌陀的信是受薄伽梵歌

(*Bhagavad-gītā*) 等所說的「誠信(*bhakti* 絕對歸依)」所影響而成立。的確，在內容上，對阿彌陀佛的「信」

¹⁰⁰ 關於信解脫，參照拙論〈信解脫より心解脫への展開〉(《日本仏教学会年報》第三一號，五一頁以下)。

(śraddha) 和「誠信」(bhakti) 似乎有共通性，但應該注意的是，《無量壽經》中並沒有出現誠信的用例。

阿彌陀佛的經典可能發展自不同於《般若經》系統的源流。但阿彌陀佛的信仰似乎廣為大乘教徒接受，許多大乘經典都有關於阿彌陀佛及極樂淨土的記述，並勸說往生淨土。根據藤田宏達博士，與阿彌陀佛有關的經論約有兩百七十多部，佔大乘經典的三分之一強。由此可知阿彌陀佛信仰在大乘佛教中流布甚廣。此外《悲華經》(Karūṇāpuṇḍarīka-sūtra) 中大量引用阿彌陀佛的本願，此經與《無量壽經》的關係密切，已經出版梵語本¹⁰¹。

淨土思想方面，除此之外，還有阿彌陀佛淨土的妙喜國思想。前文已提過，此思想和《般若經》有關。但阿彌陀佛信仰的普及程度不如阿彌陀佛信仰。

其次有彌勒淨土的兜率天信仰。身為將來佛的彌勒菩薩(Maitreya)一事，已經在《阿含經》中說到。之後一般人開始認為，彌勒菩薩是繼釋迦佛之後的佛陀，為「一生補處」(Ekajātīpratibaddha, 一生所繫)菩薩；於是成立了這樣的信仰：如今彌勒菩薩成佛的修行已經圓滿，住在兜率天，等時機一成熟便下生此土，在龍華樹下成佛，在三次的說法中救度眾生。稱為「龍華三會」。接著由這個信仰作出了大轉變，在《觀彌勒菩薩上生兜率天經》中，敘述兜率淨土的莊嚴，並勸導應往生此天。此一往生兜率的思想，給予中國、日本很大的

¹⁰¹ Isshi Yamada: Karūṇāpuṇḍarīkasūtra, 2vols, London, 1968.

影響。梵語有《彌勒受記》(Maitreyavyākaraṇa)¹⁰²。

文殊菩薩的經典 文殊菩薩(Mañjuśrī Kumārabhūta, 文殊師利法王子)和彌勒同為大乘佛教中最早受到尊敬,是重要的菩薩。文殊和彌勒都出現於支婁迦讖譯的《道行般若經》。可見西元一世紀時,已知道有文殊菩薩。一般認為文殊是表現覺悟智慧者,和般若波羅蜜的關係很深。但《大品般若經》和《金剛般若經》並沒有出現文殊(後來才出現《文殊般若經》)。在古代,文殊和《般若經》的關係並沒有那麼密切,文殊似乎是與《般若經》發展方向不同的菩薩。此外《阿彌陀佛國經》、《般舟三昧經》、《大阿彌陀經》等,也沒有提到文殊。《般舟三昧經》以賢護(Bhadrupāla)等在家八大菩薩為中心。

和文殊有密切關係的經典中,首先是《首楞嚴三昧經》。根據此經記載,文殊於久遠的過去曾在無數佛陀座下修行,已經完成成佛的修行,曾經是名為「龍種上佛」的佛陀。《法華經》〈序品〉和支婁迦讖譯的《阿闍世王經》中說到,文殊是久遠過去的大菩薩,所以文殊的成立甚早。《阿闍世王經》的部份翻譯就是失譯的《放鉢經》,這些經說,文殊是過去久遠以來修行的菩薩,當釋尊在過去世還是小孩子時,由於文殊的引導而見佛,最後得成正覺。也就是說,釋尊能夠成佛是拜文殊之賜。不只釋尊,一切佛都是如此,「文殊為佛道中

¹⁰² Maitreyavyākaraṇa, ed. by S. L. vi, 1932; ed. by P.C. Majumdar, Gilgit Manuscripts vol. IV, pp. 187-214, Calcutta, 1959. 石上善忠〈彌勒受記和訳〉(《鈴本學術財団研究年報》,一九六七年)。

父母」(大正十五·四五一上)。

文殊在久遠的過去已經是大菩薩，而且文殊是「智慧」人格化的菩薩，從這兩點看來，可以認為，這是從智慧的角度來掌握人類本性，將開發人類本性的「行」人格化。因此文殊菩薩與心性本淨、自性清淨心思想的關係密切。《阿闍世王經》詳述自性清淨心的教理。稱文殊為「童真」(*kumārabhūta*，處於青年狀態者、法王子)，似乎顯示出文殊雖具有指導佛的能力，但自己並不成佛，是一直走在修行道上的菩薩。這可理解為自性清淨心一方面為煩惱所覆，一方面又展現出開發自己的狀態。

《阿闍世王經》說文殊菩薩與二十五位菩薩住山修行，《華嚴經》入法界品說文殊辭佛離舍衛城，往南方遊行，止住於覺城莊嚴幢娑羅林中的大塔廟處，獲得許多信眾支持。這樣的記述令人聯想到，當時有信奉文殊的出家菩薩教團。此外《大智度論》說彌勒與文殊帶領阿難，在大鐵圍山結集大乘經典，此事顯示菩薩中，彌勒和文殊極受重視。笈法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》中，宣說文殊十大願。文殊以此十大願嚴淨佛土。其中以文殊的願為「表」，而為「裡」的普賢(*Samantabhadra*)之行則尚未彰顯。到入法界品中，受文殊之勸而遊行求法的善財童子，因普賢之行而證入法界，文殊的智和普賢之行才互相表裡輝映。

《阿闍世王經》，笈法護譯為《文殊師利普超三昧經》，以文殊為經題。此外支婁迦讖譯《文殊師利問菩薩署經》、笈法護譯《文殊悔過經》、《文殊師利淨律經》、

《文殊師利佛土嚴淨經》、《文殊師利現寶藏經》、或羅什譯《文殊師利問菩提經》、聶道真譯《文殊師利般涅槃經》等，以文殊為主題的經典非常多。而且不但以文殊為主題的經典很多，以文殊為中心的經典也很多，如《維摩經》中，文殊帶領其他菩薩及聲聞探望病榻上的維摩詰，《維摩經》中明白指出，文殊遠勝過彌勒菩薩，為菩薩之上首。也可以說，在印度大乘佛教中，《般若經》和阿彌陀佛的信仰似乎很重要，另一方面，也有以文殊為中心的佛教。清楚這一點，是理解印度大乘佛教起源上的重要一環。

其他大乘經典 龍樹以前成立的大乘經典非常多，除了上述以外，隸屬寶積部和大集部的經典中，就存在有一些自古便成立的經典。漢譯《大寶積經》

（*Ratnakūṭa*，《寶頂經》）有四十九會百二十卷，藏譯本的組織也大致相同，但藏譯並非直接傳自印度，似乎參照漢譯補充而成。《大寶積經》所屬的經典，在古代是各自獨立流傳，不過似乎到了某一時期，被編輯成《大寶積經》，無法確定是在印度或中亞，總之，《大寶積經》的梵本似乎存在，被玄奘帶回中國。但因為他譯完《大般若經》後，氣力衰竭，只有從這一大部經中譯出二十卷《大菩薩藏經》便逝世了。這一梵本由菩提流志從西元七〇六～七一三年譯出，為現在的《大寶積經》。但菩提流志採用已有的漢譯部份，然後補譯不足的部份，輯成四十九會一百二十卷（《開元釋教錄》卷九，大正五五·五七〇中）。只是此四十九會的內容雜多，看不出用什麼準則來編輯。例如第四六文殊說般若會，與《大

般若經》的文殊般若相同，第四七寶髻菩薩會包含在同本的《大集經》中。由《大乘集菩薩學論》

（Śikṣāsamuccaya）等引用的經典中，知道有梵本《寶頂經》（Ratnakūṭa），但是不確定此經是否與漢譯《寶積經》的規模相同。此外與《大寶積經》有關的梵本，已經發現並出版¹⁰³有〈迦葉菩薩品〉（Kāśyapa-parivarta）等許多梵本。

其次，《大方等大集經》（Mahāsaṃnipāta-sūtra）漢譯有十七品六十卷，為曇無讖等譯。除此之外，隋代僧就將那連提黎耶舍等的譯本編集成現在的形式（《開元釋教錄》卷十一、大正五五·五八八中）。古代的《大集經》似乎只有三十卷左右。藏譯也有冠有「大集」

（Hḍus-pa-chen-po）的經典，但內容與漢譯《大集經》一致的部分不多。值得注意的是，《大集經》有不少說法數、法相的經典，也宣說心性本淨，還包含許多與陀羅尼（dhāraṇī）、密咒、星宿相關的說法，以及密教思想等。與《大集經》相關的梵本只存在一些斷片，吉爾吉特出土的寫本中，有〈寶幢分〉的梵本

Mahāsaṃnipāta-ratnaketu-dhāraṇī-sūtra（《大集經寶幢陀羅尼經》），由 N. Dutt 出版¹⁰⁴。

初期大乘經典中，除了這裡指出的以外，還有許

¹⁰³ 關於寶積部梵語本的出版，參照山田竜城，前引書九六頁以下。

¹⁰⁴ 關於大集經梵語斷片，參照山田竜城，前引書一〇〇頁。此外關於〈寶幢分〉的梵語本，N. Dutt:

Mahāsaṃnipāta-ratnaketu-dhāraṇī-sūtra, Gilgit Manuscripts Vol. IV, p.1-141, Calcutta, 1959.

多經典。宣說緣起的《稻竿經》(Śālistambasūtra)及《月燈三昧經》(Samādhirāja-sūtra)、《藥師經》

(Bhaiṣajyaguru-sūtra)、《金光明經》

(Suvarṇaprabhāsottama-sūtra)等，都有梵語本¹⁰⁵。

梵語原典 由於佛教在印度滅亡了，所以完全沒有留下大乘經典的梵語原典，在各地少數發現的均已出版。其中發現最多的是尼泊爾。尼泊爾的大乘經典方面，最有名的是《九法寶》(Lalitavistara 大莊嚴、Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā 八千頌般若、Daśabhūmika 十地、Gaṇḍavyūha 入法界品、Laṅkāvatāra 入楞伽、Suvarṇaprabhāsa 金光明、Samādhirāja 月燈三昧、Saddharmapuṇḍarīka 妙法華、Tathāgataguhyaka 秘密集會)。此外也有很多與密教有關的梵本。許多尼泊爾寫本都被帶到英國、法國、加爾各答及日本。其次，十九世紀末時，在中亞進行探險，從沙漠中挖掘出許多梵語寫本。斯坦因、貝里亞、羅考克、日本大谷探險隊等，將許多梵語寫本帶到歐洲及日本，德國探險隊帶到柏林的尤其多。這些寫本到二十世紀才開始被研究，逐一出版。關於這些梵語寫本的出版，詳見山田龍城著《梵語仏典の諸文獻》。

接著，西元一九三一年，在迦濕彌羅的吉爾吉特

¹⁰⁵ Buddhist Sanskrit Texts, No. 17, #8 Śālistambasūtra, #9 Madhyamakaśālistambasūtra #13

Bhaiṣajyaguruvaiḍūryaprabharājasūtra, 此外《月燈三昧經》的梵語本，收錄於同叢書的 No. 2。藥師經的出版為 Dutt 的 Gilgit Manuscripts Vol. I, No. 1, pp. 1-32, Srinagar 1939。以其他的梵語本，參照山田龍城，前引書一〇一頁以下。

舊塔，發現許多佛教經典的寫本。其中《根本有部律》的原典幾乎是完整的形態，還包括許多大乘經典。這些寫本由 N.Dutt 出版為 *Gilgit Manuscripts*。又吉爾吉特佛教寫本為 Raghu Vira 和他的後繼者 Lokesh Candra 收入所出版的《百藏》(Śata-piṭaka)。西元一九三〇年代，Rāhula Sāṃkrtyāyana 到西藏探險，在西藏僧院中發現許多梵語寫本。其照相版珍藏於巴特那的迦雅史瓦研究所 (Jayaswal Research Institute)，逐次出版為 *Tibetan Sanskrit Works Series*。這些寫本的內容雖然多數還未被研究，但大乘經典似乎大多和密教有關。此外還包含阿毗達磨論書、大乘論書、佛教邏輯學論書等。在與大乘相關的梵語原典方面，以米提拉研究所出版的《佛教梵語聖典》(*Buddhist Sanskrit Texts*) 規模最大。它收集了上述尼泊爾、西藏、吉爾吉特等地所發現的梵本，梵語大乘經典幾乎全部包括其中。此外義大利的 Tucci 出版的 *Serie Orientale Roma* 也收集了珍貴的梵語原典。

參考書目

- 椎尾辨匡《仏教經典概説》，昭和八年。
- 赤沼智善《仏教經典史論》，昭和十四年。
- 望月信亨《仏教經典成立史論》，昭和二十一年。
- 宇井伯壽《仏教經典史》，昭和三十三年。
- 渡辺海旭《欧美の仏教》、(《壺月全集》上卷，昭和八年)。
- 矢吹慶輝《阿彌陀仏の研究》，昭和十一年。
- 坂本幸男《華嚴教学の研究》，昭和三十一年。
- 藤田宏達《原始浄土思想の研究》，昭和四五年。

第五節 初期大乘佛教的思想與實踐

菩薩的自覺與自性清淨心 菩薩的全稱為「菩提薩埵·摩訶薩埵」(Bodhisattva Mahāsattva)。「菩提薩埵」意為求覺悟(bodhi)的人(sattva),「摩訶薩埵」意為偉大的人(大士、摩訶薩),就是立下成佛的大誓願後,精進修行的人。所以菩薩必須有「自己具備成佛素質(佛性)」的信念,這一點與讚佛乘及小乘不同,為大乘獨有的立場。

首先談到與小乘(部派佛教)的不同點。小乘,也就是部派佛教,以成為阿羅漢(arhat)為目標而組織教理,不認為弟子能和佛陀得到同樣的覺悟。當然,在這方面,就缺乏自己具備能夠成佛的素質的認識,認為只有像釋尊那樣偉大的人才能夠成佛。此一自我認識的不同,就是大乘佛教和部派佛教的根本差異。

其次,讚佛乘的立場是佛傳文學探求成佛的原因,讚仰菩薩偉大的修行。因此讚佛乘也宣說「菩薩教理」,這一點和大乘佛教相近。但是讚佛乘所說的菩薩是已經決定成佛的菩薩,是已經接受成佛記別(vyākaraṇa)的菩薩。相對於此,大乘所說的菩薩是就自己本身而言,是無緣受成佛記別的凡夫菩薩。讚佛乘所說的菩薩專指釋迦菩薩,他自燃燈佛處受記當來成佛,由於此一受記,才產生自己是菩薩的自信。但是一般凡夫的大乘修行者並沒有這樣的受記,所以必須自別處得到身為菩薩的自覺,也就是必須具備「自己有佛性」的信念。這一點雖然同樣是說菩薩,但讚佛乘和大乘佛教的本質有別——讚佛乘的菩薩是被選定的人,大乘的菩薩則是普通人。可以說,大乘的立場是把菩薩普通化為一般人。這種菩薩的用例,在最早的《道行般若經》中就已經自然地使用

了。因此自這種菩薩用例的出現，到《道行般若經》成立之間，應該有一段相當的期間。也就是說，《般若經》接受讚佛乘菩薩的六波羅蜜立場，站在般若波羅蜜的立場，將菩薩思想一般化。

因此大乘最初被稱為「菩薩乘」(Bodhisattva-yāna)(大正八・二四七中)，以後發展為聲聞乘(Śrāvaka-yāna)、緣覺乘(Pratyekabuddha-yāna 獨覺乘)和菩薩乘(或佛乘 Buddha-yāna)的三乘形態。

只是初期的大乘經典還沒有說到「佛性」(Buddha-dhātu)。「一切眾生悉有佛性」的主張，到了大乘的《涅槃經》才開始出現。初期的大乘經典以「心性本淨」的思想來表示這個問題¹⁰⁶。《道行般若經》說「心本性清淨」(prakṛtiś cittasya prabhāsvarā, Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā p. 5)，「心性本淨」說在《阿闍世王經》等許多大乘經典都有說到。倘若心的本性是純淨的，此本性顯現時就是成佛了，所以能夠根據這心本淨的自覺發成佛之願。發成佛之願就是「發菩提心」，稱「發起菩提心」(bodhicitta)的人為菩薩。大乘經典中和「心性本淨說」並列的，就是「諸法本性清淨」(Sarvadharmāḥ prakṛtipariśuddhāḥ, Conze: Aṣṭādaśasāhasrikāprajñāpāramitā, p.42.)。這「一切法本性淨」也宣說於《般若經》、《大集經》和《法華經》等經典中，一切法和心兩者其實並沒有什麼不同。

¹⁰⁶ 關於心性本淨說，參照拙著《初期大乘佛教の研究》一九六頁以下。

¹⁰⁷ 參照拙論〈六波羅蜜の展開〉(《印仏研》第二一ノ二，昭和四八年，二三頁以下)。

大乘經典中，除了以上的無名菩薩外，還宣說文殊、彌勒、普賢、觀音等「大菩薩」。這些大菩薩和前面的無名菩薩，其起源和意義都不同，其中的彌勒菩薩，是從未來佛彌勒發展出來的一生補處菩薩（次生成佛的菩薩）。一生補處的觀念，是因為釋迦菩薩和彌勒菩薩關係深厚，釋迦菩薩是讚佛乘發展出來的菩薩。相對地，文殊菩薩（Mañjuśrī）則與「心性本淨說」很有關係，是大乘佛教特有的菩薩；普賢菩薩（Samantabhadra）也可視為大乘特有的菩薩；但觀音菩薩（Avarokiteśvara，觀自在菩薩）似乎是由其他地方導入佛教的菩薩。總之，如果認為同時有多佛出世的話，便會有許多一生補處的菩薩，因此大乘便承認有許多大力菩薩。進而逐漸認為有一心冀求濟度眾生，雖已完成佛道卻有意不成佛的菩薩。文殊和觀音就是這類菩薩。他們的力量可以說已經超越佛了。如此一來，隨著大乘教理的發展，開始宣說種種的菩薩，但具有大乘特色的菩薩，還是凡夫菩薩。

波羅蜜行與弘誓大鑑 由於菩薩的自覺而產生自利利他的修行。阿羅漢專為自己而修行；但佛陀是救濟眾生的人，是具有大慈大悲（mahāmaitrī, mahākaruṇā）者，發願成佛的菩薩行，必然是以利他為先的修行。也就是說，其方式是以全心投注於利他來完成自己的修行（自利），這就是六波羅蜜行。在佛傳文學中，六波羅蜜是釋迦菩薩的修行方式一事，前面已經提過，此事廣為大乘經典繼承¹⁰⁷。《六度集經》收集六波羅蜜的故事，波羅蜜的修行和本生故事也有關係，但並非最初就確定為六波羅蜜。據載，迦濕彌羅的有部

¹⁰⁷ 參照拙論〈六波羅蜜の展開〉（《印仏研》第二一ノ二，昭和四八年，二三頁以下）。

宣說布施 (dāna)、戒 (śīla)、精進 (vīrya)、般若 (prajñā) 四波羅蜜；並且認為，戒包括忍辱 (kṣānti)，般若 (慧) 包括禪定 (dhyāna) (《大毗婆沙論》卷一七八·大正二七·八九二上中)。但是佛傳文學似乎採用六波羅蜜，有部系也在《普曜經》等經典中，於此六波羅蜜上再加方便，成為七波羅蜜 (大正三·四八三上·四八四上·五四〇上。Refmann: Lalitavistara. p.8)。至於巴利上座部，則於布施、持戒、智慧、精進、忍辱的五波羅蜜，加上出離 (nekkamma)、真實 (sacca)、決定 (adhiṭṭhāna)、慈 (mettā)、捨 (upekhā) 等五個，稱為「十波羅蜜」(Fausb ll: Jātaka. Vol. I, pp.45-47)。此十波羅蜜和《十地經》十波羅蜜的內容不同。大乘佛教承襲讚佛乘的六波羅蜜 (布施·戒·忍辱·精進·禪·智慧) 系統，但《十地經》為了將波羅蜜配合十地，在六波羅蜜上又加方便 (upāyakānuśālya)、願 (praṇidhāna)、力 (bala)、智 (jñāna)，組成十波羅蜜 (大正十·五一七下。J. Rahder: Daśabhūmika, p.57)。

波羅蜜 (波羅蜜多) 是 pāramitā 的音譯。pāramitā 是從 parama (最高) 而來的字，巴利本生中 parama 的衍生語 pāramī，其意義和 pāramitā 相同。現代學者將波羅蜜多譯為「完成」，「般若波羅蜜多」可以譯為「智慧的完成」(Perfection of Wisdom) 等。但是羅什把波羅蜜多解釋為「過渡到彼岸」(pāram-ita)，譯為「到彼岸」、「度」。《大智度論》的「智度」就是「般若波羅蜜多」的譯語。

波羅蜜多確實有「完成」的意思，但完成意味著靜止、死亡。因為一旦完成了，便不需要再增添什麼。《般若經》中記載，實踐般若波羅蜜而不見有般若波羅蜜，不見有菩薩

的人，才是真正實踐般若波羅蜜者。行布施而不誇稱他的布施善行、不執善行、施者空、受者空、施物空的「三輪清淨布施」，才是布施波羅蜜。於是行布施而不執著於布施，因此沒有企圖完成自己的布施的「執著」、住於空（*sūnya*）的布施，便是布施波羅蜜。所以波羅蜜似乎可以說是不完成的完成，是空的立場，了解永遠的立場。

般若波羅蜜的「般若」（*prajñā*）譯為「慧」，這是空的智慧、不執著的智慧，是直觀全體的智慧。相反的，辨別現象的差別相的智慧是「方便」（*upāyakaūśalya*）。《維摩經》說：「智度菩薩母，方便以為父」，具備般若和方便，在菩薩修行方面極受重視。

如此一來，波羅蜜的修行是不求自利，盡力為他的立場，是連成佛也不企求的無止境的修行，所以當一個人要往這樣的修行出發時，必須要有相當的決心。菩薩的這份決心被比喻為穿著鎧甲上戰場的勇士，所謂「著弘誓大鎧」

（*mahāsaṃnāhasaṃnaddha*）。菩薩引導無量無數眾生向涅槃，同時卻不認為存在有被導入涅槃的人，也不認為有引導的人。這種努力精進稱為弘誓大鎧（大誓莊嚴、摩訶僧那僧涅），大乘菩薩就是站在以上的立場來修行。

陀羅尼與三昧 大乘經典中敘述，菩薩得陀羅尼及種種三昧。陀羅尼（*dhāraṇī*）譯為「總持」，到了大乘佛教才受到重視¹⁰⁸，《阿含經》和部派佛教並不使用。在後世，連大乘佛教也逐漸將陀羅尼用來指咒文，但是本來並非如此。據《大智度論》記載，「陀羅尼」是「能持者，集種種善法，

¹⁰⁸ 有關陀羅尼，參照拙著前引書二一八頁以下。

能持令不散不失」^{譯注}，即陀羅尼有持善遮惡之力，特別是記憶教法而不忘失，這叫做「聞持陀羅尼」。此外還有分別知陀羅尼、入音聲陀羅尼等，陀羅尼具有理解教法和口齒明利的能力，在專靠記憶傳持教法的時代，陀羅尼的力量自然受到重視。後來「咒陀羅尼」開始受重視，乃至演變成「陀羅尼」專指「咒文」，其源由與記憶教法有關。此外陀羅尼也和三昧有關，可以說是在三昧中實現的。

三昧是 *samādhi* 的音譯，譯為「等持」，意思是心保持平靜，或也可以解釋為「心一境性」，把心集中在一個對象的精神力。在《阿含經》時代已經談到，空 (*suññatā*) 三昧、無相 (*animitta*) 三昧、無願 (*appaṇihita*) 三昧等「三三昧」。此三三昧在《般若經》中也很受重視，大乘佛教之後也逐漸宣說一些特有的三昧。三昧就是精神的統一，包括止

(*śamatha*, 心集中) 和觀 (*vipaśyanā*, 觀察)，心寂靜、止住時，就能作正確的觀察。因為大乘的修行方式與小乘佛教不同，所以逐漸順應這個情形而宣說新的三昧。《大品般若經》〈大乘品〉說百八三昧，最初為首楞嚴三昧，此三昧前文已經提及，這是實現、邁向般若波羅蜜的精進修行力的三昧（但接下來所說的「般舟三昧」並不包括在《般若經》的百八三昧之中）。

接著在「觀佛三昧」方面，《般舟三昧經》所說的「般舟三昧」(*Pratyutpanna-samādhi*) 十分有名。這是念佛後進入三昧，於是在三昧中，佛陀出現在行者面前的三昧。

譯注：「秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失。譬如完器盛水水不漏散。能遮者，惡不散根心生，能遮令不生，若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼」。

一般認為，這個三昧的產生和佛塔禮拜有關，在禮佛中似乎附隨「悔過」。《三品經》說，在佛前修習懺悔、隨喜、勸請；《三品經》為大乘古經之一，當時還沒有佛像存在，所以這些行法必然是在佛塔前進行。此外《華嚴經》有「海印三昧」、《法華經》有「無量義處三昧」。經由入深三昧而洞察現象的本質，於是隨洞察方式而出現各種三昧的名稱。

菩薩的修行 大乘菩薩有在家菩薩和出家菩薩。《道行般若經》談到菩薩時，只說在家菩薩，還沒有明確說到出家菩薩。接著在《大品般若經》中說到在家與出家兩種菩薩，但還沒有說到出家菩薩獨有的戒律，只說出家菩薩為「童真」（kumārabhūta），守貞潔。就六波羅蜜的修行而言，第一布施波羅蜜雖然也包括法施，但重點在財施。第二戒波羅蜜的內容就是「十善」，實行不殺生・不盜・不邪淫之「身三」、不妄語・不惡口・不兩舌・不綺語之「口四」、無貪・無瞋・正見之「意三」等三項善行。其他經典在說明戒波羅蜜時，也常宣說十善。十善的第三是不邪淫，是針對在家者的戒。如果出家了，則成為上述的「童真」，實行禁慾，遠離色欲。此外在戒方面，初期大乘經典還說到「五戒」和「八齋戒」，這些都是在家菩薩戒¹⁰⁹。

又《十地經》宣說「十地」，其第二「離垢地」中談到戒。此離垢的戒也是十善戒。這樣看來，初期大乘佛教的戒，可以用十善戒作代表，表示初期大乘佛教是在家者的宗教運動。但後來大乘佛教也採用部派佛教的戒律，出家菩薩逐漸

¹⁰⁹ 關於十善，參照拙著前引書四二六頁以下。拙論〈初期大乘佛教戒學としての十善道〉（芳村修基編《仏教教団の研究》一六七頁以下）。

成為比丘，受具足戒，守波羅提木叉。

大乘佛教的修行方面，以《般若經》等所說的六波羅蜜的修行為代表，此外還有見於《華嚴經》〈淨行品〉和《郁伽長者經》等的佛塔禮拜，以及《般舟三昧經》等所說的觀佛三昧。同時淨土經典宣說以「信」為基礎的教法，也是大乘佛教的特色之一。《法華經》也說到以信為中心的教法，《法華經》方便品中勸人禮拜佛塔，同時整部《法華經》都在勸人「書寫經典」。不過《法華經》的較早的部份說受持、讀誦、解說等三法行，後來再加上書寫、供養而成五法行，根據梵語本還宣說更多。總之在法門（dharmaparyāya）方面宣說受持、讀誦、解說，在經卷（pustaka）方面，再加上受持等，宣說書寫與供養。所謂供養（pūjā），是把經卷當作法寶安置，獻以花、香、傘蓋、幢幡，藉由音樂等來供養。這種供養方法本來是用在佛塔供養的，被經卷供養所採用。這種經卷供養在《般若經》等經典中一再提倡。

此一佛塔供養和經卷供養，本來似乎是產生於家菩薩之間。花香及傘蓋、幢幡等本來也許是在家者使用，而且出家比丘戒律中，禁止觀賞舞蹈、戲劇等，更不用說自己親自去做。所以這種供養方式必然發展自在家者之間，而且其中應該還有與信仰一起發展出來的娛樂。

菩薩的階位 如上述，談到菩薩修行經過哪些開悟階段時，古大乘經典曾沿用聲聞的階位。如《道行般若經》說到，聽聞《般若經》教說得預流、一來、不還、阿羅漢等開悟。但是到了《大品般若經》和《十地經》等，才開始成立大乘特有的階位。而且《道行般若經》有針對大乘特有的開悟作說明，即提出發菩提心、不退位、無生法忍

(*anutpattika-dharma-kṣānti*)、童真、灌頂(*abhiṣeka*，阿惟顏)、一生補處等，這些都是部派佛教中沒有見過的「悟道階位」。但是在《小品般若經》中，這些階位還沒有體系化。灌頂和一生補處可能出自佛傳類的構思，為大乘採用，這些是和即將成佛的大菩薩有關的階位。

其次，不退位和無生法忍廣為大乘經典採用，是重要的修行階位。無生法忍是確定法不生的開悟，是由體悟空而得的「忍」。一般也都說，由於得此無生法忍可入不退位。這些是具有大乘特色的開悟階位，究竟是到了大乘佛教才有？或者是讚佛乘時代就有這樣的觀念？必須再作進一步的研究。其次，「童真」又叫童真地(*kumāra-bhūmi*)，《大品般若經》中經常出現。此地也被列入稍後要談的「十住」階位中，《大品般若經》所說的童真地是過禁欲生活的菩薩¹¹⁰。稱之為「童真」(青年)，意思是隨著菩薩修行，得無生法忍和不退，修行階段處於青年狀態，不久就成為法王子，是繼承佛位的人。文殊師利也被稱為「法王子」

(*Mañjuśrī-kumārabhūta*，文殊師利法王子)，可以視為處於此童真地的階位(但此童真似乎還意味著「不結婚的禁慾者」)。

以上是散見於初期大乘經典的階位，至於有組織的階位方面，宣說了四地、五地、十住、十地等。關於佛傳中的菩薩階位，《大事》和《佛本行集經》等佛傳裡說自性行、願性行、順性行、不轉性行等四行¹¹¹。此外佛傳已說到十地，即佛傳中的定型句「承事諸佛，積德無限，累劫勤苦，通十

¹¹⁰ 關於「童真」，參照《初期大乘佛教の研究》三三四頁以下。

¹¹¹ 參照同上，一八五頁。

地行，在一生補處」等（大正三·四六三上）。但列舉十地內容的，現存的佛傳只有《大事》¹¹²。大乘經典的菩薩階位方面，最簡單的是出現在《小品般若經》的「四種菩薩」的階位¹¹³：初發心菩薩、新學菩薩（行六波羅蜜菩薩）、不退轉菩薩、一生補處菩薩，這雖然簡單，卻是不包含聲聞階位的大乘特有的階位。這四種菩薩的階位始於《小品般若》，為《大品般若》繼承，進而出現在許多經典中。

其次，引用聲聞階位的，有凡夫地、聲聞地、辟支佛地、如來地四地，或於如來地之前加菩薩地而成五地說¹¹⁴。這也以簡單的形式出現於《小品般若》，為《大品般若》沿用。詳細解說此系統的階位的，見於《大品般若》的「共十地」說：在凡夫地開乾慧地和性地，聲聞地開八人地、見地、薄地、離欲地、已作地等五地，加上辟支佛地、菩薩地和佛地而成十地。此十地說在前七或八地通於聲聞乘和辟支佛乘，所以說「共十地」。其中第一乾慧地(*śuklavidarśanā-bhūmi*，淨觀地)，是智慧在未得禪定水、未開悟的狀態；第二性地(*gotra-bh.*)是決定往聲聞的修行、往獨覺的修行或往菩薩道的方向等行者性向(*gotra*)的階段；第三八人地(*aṣṭamaka-bh.*)，是聲聞道的「見道」，即預流向的階段。從此入聖者位，菩薩的見道是觀諸法實相後，悟無生法忍；第四見地(*darśanā-bh.*)是預流果，菩薩道是得無生法忍後的不退轉地；第五、薄地(*tanu-bh.*)：三毒薄，一來果的階

¹¹² 關於《大事》的十地，參照前引書一八七頁以下。此外《大事》的第二地，原典作 *baddhamānā*（結慢），這裡根據 Edgerton 的字典。

¹¹³ 關於「四種菩薩」，參照同上，二八六頁以下。

¹¹⁴ 參照同上，三三六頁以下。

段，菩薩則是過不退轉地尚未成佛的階段；第六離欲地（*vītarāga-bh.*）是不還果，菩薩為得五神通的階段；第七已作地（*kṛtāvī-bh.*），意思是應作已作，即阿羅漢。聲聞的修行到此完成，所以沒有再求上進之心。就菩薩言，則是成就佛地的階段，即決定成佛的階段；第八辟支佛地（*pratyekabuddha-bh.*），是獨覺開悟的階段，以獨覺為目標的人到此完成；第九菩薩地（*bodhisattva-bh.*），是菩薩修行的階段，主要是六波羅蜜的修行，詳細解說則為後面將敘述的「不共十地」，在這裡暫且不談；第十佛地（*buddha-bh.*），即成佛階段¹¹⁵。

以上所說的十地中，同時包括了三乘修行的階位，所以稱為「共十地」。相對於此，將菩薩特有的修行再細分成各階段，成為「不共十地」說。不共十地說其實可以說出自佛傳文學。就釋迦菩薩的修行，考察即將成佛的菩薩要經過什麼樣的覺悟階段。佛傳文學都知道「十地」，但列舉內容的只有《大事》。在大乘經典中，此一思想主要為華嚴系統的編纂者所探討、發展。經《菩薩本業經》的「十住說」

（*daśavihāra?*），完成了《十地經》的十地（*daśabhūmayāḥ*）說。但是如果站在大乘獨自的立場來思考的話，此十地說也可以視為是先前《小品般若》所說的「四種菩薩」（初發心、新學、不退轉、一生補處）的各階段的詳細化。《十地經》的十地是；歡喜地（*pramuditā-bh.*）、離垢地（*vimalā-bh.*）、明地（*prabhākārī-bh.*）、焰地（*arciṣmatī-bh.*）、難勝地（*sudurjayā-bh.*）、現前地（*abhimukhī-bh.*）、遠行地（*dūramgamā-bh.*）、不動地（*acalā-bh.*）、善慧地

¹¹⁵ 關於「共十地」的意思，參照前引書三五四頁以下。

(sādhumatī-bh.)、法雲地 (dharmameghā-bh.)。

其中，第一修行地，得大乘修行的正確智慧後，十分歡喜的階段；第二離垢地，守（十善）戒而離心垢的階段，其中的戒是指十善戒。由此進到第三明地，得陀羅尼，智慧明顯。第四焰地，以智慧火燃燒煩惱。但仍有難以調伏的微細煩惱，所以第五稱為難勝地。進而修行至緣起慧現前，就是第六現前地。由此往前進，斷三界煩惱，遠離三界，為第七遠行地。於此中修空觀，更深達空，故難以自空的否定中脫出，經諸佛摩頂勸誡後，好不容易才能脫出。這個階段超越了聲聞、緣覺。從第八地起，稱為無功用行，不需努力，修行也能自然有進步。在第八地，無分別智能夠自由地發生作用，不為煩惱所亂，故稱不動地。第九地是說法教化自在，宣說善法，故稱善慧地。第十地，法身成就，身如虛空般無際限，由於智慧如大雲一般，故稱法雲地。

這裡所謂的「地」(bhūmi)，是階段的意思。修行的進步是連續的，有時走到了盡頭，然而卻忽然突破極限，突飛猛進，這飛躍的所在就是地。同時，地又有如大地般含藏成長力，藉由地的力量，修行能有進展，準備向上層飛躍。十地的對照表如下：

《十地經》十地	《本業經》十住	《大事》	《般若經》十地
一、歡喜 Pramuditā	發意	Durārohā 難登	乾慧地
二、離垢 Vimalā	治地	Baddhamālā 結鬘	性地
三、明 Prabhākārī	應行	Puṣpamaṇḍitā 華莊嚴	八人地
四、焰 Arciṣmatī	生貴	Rucirā 明輝	見地

五、難勝 Sudurjayā	修成	Cittavistarā	広心	薄地
六、現前 Abhimukhī	行登	Rūpavatī	妙相具足	離欲地
七、遠行 Dūraṅgamā	不退	Durjarā	難勝	作地
八、不動 Acalā	童真	Janmanideśa	生因緣	辟支佛地
九、善慧 Sādhumatī	了生	Yauvarāja	王子位	菩薩地
十、法雲 Dharmameghā	補處	Abhiṣekatā	灌頂	佛地

菩薩教團 前面提過，大乘菩薩有在家、出家之別。出家成為童真，遠離婬欲而修行，除此之外，出家菩薩似乎沒有獨自的戒。古代的大乘經典並沒有記載出家菩薩特有的戒。初期的大乘菩薩戒以十善戒為主，同時也實踐五戒和八齋戒；這些都是在家戒。此外大乘經典中常有「善男子、善女人」的語詞，這也是對在家者的稱呼。而且還經常宣說女性的菩薩經由修行，能夠轉根成男，可見女性信徒在大乘佛教中十分有力。

其次，大乘的說法者被稱為「法師」(dharmabhāṇaka)，在家菩薩也可以當法師，而且也有女性法師存在。

出家菩薩的修行地點在塔寺(stūpa)、阿蘭若處(āraṇyāyatana)。此事在《郁伽長者經》中有具體說明。塔寺內奉祀佛塔，進行以禮拜佛塔為中心的修行。這一點在《華嚴經》的淨行品中有詳細說明¹¹⁶ 譯注。而且阿蘭若處在遠離村落喧擾的森林中，便於專修禪定；相對於此，塔寺則位於村里間。在家菩薩往詣佛塔、禮拜佛塔、布施、接受出家菩

¹¹⁶ 關於《郁伽長者經》及〈淨行品〉，參照前引書四八三頁。

譯注：參照印順法師著《初期大乘佛教之起源與開展》六八頁及一〇五五頁以下。

薩指導；出家菩薩之間有和尚與弟子的關係，弟子跟隨和尚，接受和尚的指導而修行。這點似乎和部派佛教的情形相同。但是根據《郁伽長者經》和《十住毗婆沙論》等，出家菩薩的日常生活具有相當的苦行精神。

大乘佛教似乎以在家菩薩較具勢力。《維摩經》中是維摩居士說法，《郁伽長者經》舉出郁伽長者、法施長者、名稱長者等十位大長者。《般舟三昧經》列舉(風友)陀和

(Bhadrapāla, 賢護)、寶得離車子、善商主長者、伽訶岌多居士等五百長者。這些長者未必是歷史上的真實人物，但長者在經典中佔有重要地位，可能是因為在家菩薩中真的存在有達到深悟的人。

此外菩薩似乎只與菩薩組成教團。大乘的菩薩好像沒有和小乘比丘及優婆塞共同組織教團，此事可以從教理上解說。大乘經典屢次說到，菩薩不可起聲聞乘心。《十住毗婆沙論》說：「若墮聲聞地，及辟支佛地，是名菩薩死，又名一切失」(大正二六·九三上)，嚴重地排斥聲聞乘。大乘這個宗教是以批判部派佛教為「小乘」而興起的，所以即使是從教理上看，兩者也很難共同生活與修行。大乘以在家菩薩為主體，故沒有理由會為了生活而附屬於部派教團。大乘經典中，一開頭都是說到集合在佛陀說法會場的聽眾，這時候，首先提到比丘列眾，其次舉比丘尼，第三也有舉優婆塞、優婆夷的名字，總之最後才是菩薩眾的名字，如果有出家菩薩，並沒有與比丘一起列名。菩薩集團和比丘集團是分開的，這個作法在大乘經典中毫無例外，從這個地方可知，菩薩形成一個生活團體，組成一個與比丘僧伽不同的教團。大乘經典中有菩薩伽那(Bodhisattva-gaṇa)和比丘僧伽

（Bhikṣu-saṃgha）並稱的例子，這顯示出當時菩薩的團體被稱為菩薩伽那¹¹⁷。伽那（gaṇa）和僧伽（saṃgha）意思相同，都是指團體。

大乘佛教雖然有菩薩伽那，不過這只是推測，大乘經典和大乘論書並沒有具體說明菩薩教團的組織，只有在《十住毗婆沙論》中，對這一點作了一些說明而已。總之一般認為，初期大乘佛教的教團規則並不完整，因此後來部派佛教的僧伽規則，才逐漸被引入大乘佛教中。（上冊完）

參考書目

梶芳光運《原始般若經の研究》，昭和十九年。

西義雄《初期大乘仏教の研究》，昭和二〇年。

山田竜城《大乘仏教成立論序説》，昭和三四年。

¹¹⁷ 關於菩薩教團，參照前引書七七頁以下。

索引

(原書版頁碼)

索引

(原書版頁碼)

一畫

一切去, 103, 114
一切行苦, 62
一切法, 205
一切皆苦, 62
一切種智, 305
一心, 346
一生補處, 305, 336, 346, 353
一生補處菩薩, 354
一向記, 133
一百二十一心, 197, 205
一佛乘, 328
一來, 238, 353
一來向, 69, 247
一來果, 69, 247, 355
一來道, 240
一味蘊, 200
一音說法, 302
一說部, 134, 136, 138, 141, 142, 184

二畫

七十五法, 204, 237
七心界, 188
七百人會議, 100
七百結集, 132
七事品, 162
七波羅蜜, 347
七條袈裟, 82
七無為, 186
七聖, 247
七聚罪, 80

七論, 159
七賢, 243
九十八隨眠, 191, 234
九分教, 57, 91, 323
九果, 218
九法寶, 341
九無為, 184, 186
九無學, 238, 247
二一八年說, 112
二十七賢聖, 247
二十五條袈裟, 82
二十四緣, 215, 219
二十部, 135
人我, 200
人施設論, 159, 176
人間, 211
入不二法門, 322
入法界品, 290, 323, 326, 341
入阿毗達磨論, 197
入楞伽, 341
入滅, 44
八人地, 355, 357
八十九心, 196
八千頌般若, 341
八未曾有法, 75
八法, 195
八品, 97, 329
八相成道, 306
八重法, 42, 79
八敬法, 79
八煩惱事, 232
八聖道, 52
八齋戒, 228, 351
力, 347
十二分教, 91
十二因緣, 34
十二處, 59, 187

十二部經, 323
十二緣起, 63, 325
十二緣起說, 212
十八不共(佛)法, 58, 71
十八有學, 238, 247
十八界, 59, 187
十八部, 138
十八部論, 113
十六大地獄, 207
十支緣起, 66
十地, 286, 300, 305, 351, 354, 356,
357
十地經, 286, 300, 323, 326, 341,
357
十住, 354, 360
十住毗婆沙論, 359
十住說, 356
十戒, 228
十事, 99, 100, 102
十波羅蜜, 305, 325, 347
十惡, 229
十智, 247
十結, 232
十善, 358
十善戒, 357
十善業道, 229
十煩惱事, 232
十誦律, 86
十緣, 219
十隨眠, 234
十纏, 237

三畫

三十七道品, 69
三十二相, 71
三十三天, 208
三三昧, 350

三千大千世界, 209
三世兩重因果, 213
三世實有說, 162
三災, 210
三法印, 62
三法行, 352
三品悔過經, 319
三品經, 288, 318, 350
三昧, 37, 250, 349, 350
三毒, 191, 238
三毒薄, 355
三界, 207, 251
三界五部, 235
三界虛妄, 325
三浮陀·商那 和修, 101, 104, 105
三結, 69, 238
三菩提, 119
三業, 224
三解脫門, 68
三種律儀, 228
三罰, 224
三賢, 240, 243, 248
三輪清淨, 348
三學, 68
三彌底部論, 164
三歸依文, 326
三藏, 157
三藏三十萬頌, 165
上衣, 82
上座部, 86, 87, 102, 132, 134, 137,
138, 142, 144, 149, 158, 185,
232, 312
上座部的論藏, 159
凡夫地, 355
凡夫菩薩, 306, 344, 346
久遠實成, 329
士用果, 217

大小兼學, 148, 279, 293
 大小兼學寺, 279
 大不善地法, 191, 193, 194, 195,
 204, 237
 大天, 102, 108, 109, 115, 132, 134,
 147
 大天五事, 102, 132
 大日如來, 324
 大月氏, 263, 283
 大史, 27, 102, 104, 116, 118, 131,
 132, 137, 138, 139, 143, 167
 大目犍連, 20, 40, 163, 256
 大地法, 193, 194, 195, 197, 204
 大寺, 149, 151, 152, 153, 154, 276,
 294
 大寺的佛教, 154
 大寺派, 149, 151, 152, 153, 165,
 166, 167, 278, 294
 大事, 37, 38, 147, 210, 294, 300,
 301, 302, 303, 305, 306, 354,
 356, 357
 大制多, 275
 大空宗, 289
 大阿彌陀經, 289, 318, 330, 333,
 337
 大品, 87, 289, 291, 298, 303, 320,
 321, 337, 350, 351, 353, 354,
 355
 大帝須, 152
 大毗婆沙論, 103, 147, 168, 171,
 179, 222, 243, 268, 302, 305,
 309, 347
 大迦旃延, 43, 95
 大迦葉, 29, 40, 45, 82, 84, 103,
 105, 129, 150
 大乘, 148, 278, 293, 296, 329
 大乘三聚懺悔經, 320
 大乘上座部, 148, 149, 294
 大乘寺, 279
 大乘佛教, 2, 264, 278, 295
 大乘佛教的源流, 293
 大乘的菩薩, 345, 359
 大乘的雕刻, 272
 大乘教團, 147, 278
 大乘無想經, 113
 大乘經典, 318, 339
 大乘經典的出現, 291
 大唐西域記, 5, 112, 113, 116, 145,
 148, 165, 279, 293
 大夏, 262, 264
 大師, 74
 大般若波羅蜜多經, 320
 大般若經, 291, 320, 339
 大般涅槃經, 30, 44, 46, 311, 314
 大郡首, 262, 274, 280
 大眾部, 85, 86, 88, 96, 102, 103,
 109, 115, 131, 132, 134, 135,
 138, 139, 141, 144, 146, 147,
 148, 149, 150, 158, 165, 168,
 184, 185, 187, 198, 200, 201,
 203, 210, 211, 227, 230, 234,
 245, 267, 268, 273, 280, 281,
 290, 293, 294, 297, 299, 300,
 301, 303, 312, 313
 大眾部的教理, 103, 297, 299
 大莊嚴經論, 308, 309
 大智度論, 106, 113, 162, 211, 293,
 298, 308, 319, 321, 323, 335,
 338, 348, 349
 大結集, 131
 大結集派, 131
 大善地法, 193, 194, 195, 204, 230
 大菩薩, 306, 337, 346, 353
 大菩薩藏經, 319, 339
 大集經, 325, 339, 340, 346

大塔廟處, 290, 338
大慈大悲, 347
大愛道瞿曇彌, 27
大業譬喻, 103
大煩惱地法, 191, 193, 194, 195,
204, 237
大種, 189
大精舍上座部, 143
大誓莊嚴, 349
大德, 108, 132, 155, 256, 309
大寶積經, 287, 288, 319, 339
大鐵圍山, 207, 338
小千世界, 209
小王統史, 153, 167
小法山, 277
小品, 87, 284, 289, 291, 320, 353,
354, 355, 356
小乘, 129, 150, 293, 294, 344
小乘寺, 279
小乘法教, 293
小乘教說一切有部, 293
小部, V, 15, 17, 26, 87, 92, 158,
161, 307
小煩惱地法, 191, 193, 194, 204,
237
尸陀盤尼, 169
山口益, 11, 12, 38, 172, 173
山田龍城, 90, 93, 300, 301, 309,
341
已作, 355
已作地, 355
干渴龍祥, 116

四畫

不可思議解脫經, 323
不可說藏, 200
不失壞, 227

不共十地, 356
不共無明, 236
不住涅槃, 297
不邪淫, 229
不定心所, 194, 237
不定法, 79, 191, 193, 195, 204
不律儀, 228
不相應行, 190, 201, 203, 204, 205
不時解脫, 247
不退位, 353
不退轉, 286, 321, 334, 355, 356
不退轉地, 355
不退轉菩薩, 354
不動如來, 321
不動業, 230
不淨觀, 68, 243, 244
不善心, 192, 194, 195, 197, 236,
242
不善心所, 192, 197
不還, 70, 238, 243, 247, 353
不還向, 69, 247
不還果, 69, 247, 355
不還道, 240, 242
不轉性行, 354
中千世界, 209
中有, 212
中村元, 11, 12, 23, 25, 28, 47, 72,
93, 99, 126, 161, 282, 309,
332
中阿含經, 86, 87
中國, 95
中部, 17, 46, 87, 255
中部注, 166
中道, 39, 53, 175
中觀派, IV, XI, 4, 9, 145, 302
互為果, 196, 216, 217
五十二心所, 197, 198, 203, 205

五下分結, 70, 191, 233, 237, 238
 五上分結, 191, 233, 237
 五分法身, 69, 71
 五分律, 86, 91, 313
 五比丘, 38, 39, 40, 53, 56, 108
 五尼柯耶, 87, 90, 91, 92, 255, 257
 五因, 218
 五地, 191, 234, 354, 355
 五位, 204,
 五位七十五法, 203
 五位說, 162
 五戒, 68, 227, 358
 五事, 102, 132
 五事品, 162
 五果, 213, 214, 220
 五法行, 352
 五法藏, 200
 五法藏說, 298
 五根, 188
 五神通, 355
 五停心, 243
 五條袈裟, 82
 五部, 145
 五陰盛苦, 50
 五道, 70
 五境, 58, 188
 五蓋, 191, 233, 242
 五篇罪, 80
 五趣, 211
 五蘊, 55, 59, 187
 五蘊無我, 39, 55
 五蘊論, 172
 內凡位, 244
 六入, 66
 六因, 214, 215, 219
 六足・發智, 162
 六足論, 162, 168
 六波羅蜜, 285, 286, 305, 356
 六波羅蜜經, 288, 318, 319
 六法戒, 228
 六物, 82
 六城部, 142
 六度集經, 308, 347
 六師外道, 19, 23, 224
 六欲天, 208, 209
 六處, 63, 187
 六趣, 211
 六隨眠, 191, 192, 234, 237
 六齋日, 76
 分位緣起, 213, 214
 分別, 175, 179
 分別功德論, 113, 171
 分別說, 111, 133
 分別說者, 278
 分別說部, 86, 133, 142, 153
 分別論, 160, 177, 232
 分別論者, 168, 186, 201, 212, 245,
 299, 300, 302
 化生, 211
 化地部, 86, 91, 102, 135, 138, 142,
 149, 158, 165, 183, 184, 185,
 200, 203, 212, 278, 298, 301,
 303, 304, 313
 天愛帝須, 151
 孔雀王朝, 115, 125, 253, 254, 258,
 259, 269, 278
 巴利, 157
 巴利七論, 160, 178, 192
 巴利上座部, IX, 157, 164, 166,
 171, 175, 177, 184, 196, 197,
 199, 205, 211, 212, 215, 225,
 238, 243, 289, 312, 347
 巴利佛教的心所, VIII, 196

巴利語, XII, 86, 89, 90, 97, 147,
 154, 157, 166, 259, 260
 巴查窟, 273
 巴提卡, 130, 262, 266
 巴提浦洛魯, 276
 巴爾胡特, IX, 253, 254, 255, 256,
 257, 265, 280, 307, 312
 心一境性, 250, 350
 心不相應, 201, 203, 204
 心不相應行, VIII, 201, 203, 204
 心不相應行法, 191, 201, 203, 204
 心心所法的俱生, VIII, 195
 心王, 190, 192, 195, 196, 204, 205
 心地, 51, 101, 168, 193, 198, 199,
 260
 心性本淨, 185, 287, 300, 325, 328,
 337, 340, 345, 346
 心所, 195, 196, 197, 205
 心所的獨立, 198
 心相應, 197, 203, 204
 心清淨, 238, 239, 243
 心解脫, 51, 70, 238, 241, 334
 支婁迦識, 283, 284
 支提山寺, 149, 152
 支謙, 288
 文殊, 337
 文殊師利, 354
 文殊師利法王子, 336, 354
 文殊師利問經, 143
 文殊般若, 337, 339
 文殊菩薩, X, 285, 287, 290, 326,
 336, 337, 338, 346
 文殊菩薩的經典, 336
 方便, 286, 347, 348
 方便品, 327, 328, 329, 352
 方等, 322, 340
 方廣, 91, 92, 153, 290, 303, 322
 方廣大莊嚴經, 301, 303
 方廣派, 149
 方廣部, 143, 153, 289
 日泰寺, 46
 月輪賢隆, 332
 月燈三昧經, 318, 340, 341
 木村泰賢, 72, 73, 116, 155, 172,
 206, 220, 231, 299, 317
 止, 68, 243, 350
 比丘, 39, 75, 256, 360
 比丘尼, 42, 75, 256, 360
 比丘尼戒經分別, 87
 比丘尼僧伽, 75, 78
 比丘尼僧院, 274
 比丘戒經分別, 87
 比丘僧伽, 75, 78, 276, 360
 比馬蘭, 267
 比量得, 146
 比爾薩, 254, 257
 水野弘元, 12, 23, 47, 72, 159, 161,
 164, 173, 184, 190, 206, 231,
 240
 水輪, 209
 牛家部, 138, 141
 王, 26
 王山部, 142, 198
 王舍城, 17, 30, 40, 41, 43, 44, 84,
 106
 世友, 135, 143, 163, 169, 170, 172,
 195, 299
 世俗有, VIII, 181
 世俗阿毗達磨, VIII, 183
 世俗智, 245, 249
 世第一法, 240, 244, 245
 世尊, 26, 27, 185, 261, 275, 299
 世間品, 207, 220
 世親, 170, 172, 237

五畫

主體的統一, VIII, 198

他心智, 249

出家, 76

出家佛教, 310, 314

出家者, 294

出家教團, 129, 311

出家菩薩, 325, 338, 351, 352, 358,
360

出罪羯磨, 78, 79

出離, 347

加行果, 218

加行道, 244

迦濕彌羅, 89, 341

北山住部, 134, 141, 313

北寺疏, 165

北俱盧洲, 207

北路, 30, 43

北道派, 143, 211

卡利, 270, 271, 273, 280, 281

卡拉旺遺跡, 266

四十二章經, 283

四十六心所, 193, 198, 237

四大洲, 209

四大種, 189, 218

四大靈場, 128

四分律, 80, 83, 86, 88, 91, 178,
313

四天王眾天, 208

四方僧伽, 77, 78, 263, 272, 278,
280

四生, 211

四向四果, 69, 70, 237, 238, 246,
297

四地, 354, 355

四行, 242, 244, 354

四依, 81

四姓平等, 55, 262

四念處觀, 68, 244

四波羅蜜, 305, 347

四門出遊, 30

四相, 162, 202, 216, 230

四苦, 50

四眾, VII, 75, 90, 124, 132

四無色定, 31, 251

四無量心, 68, 209

四善根, IX, 240, 243, 244

四聖種, 243

四聖諦, 39, 53, 69, 176

四種菩薩, 354, 356

四種緣起, 214

四暴流, 191, 232, 242

四緣, VIII, 162, 214, 218, 219,
220

四諦十六行相觀, 244

四諦說, VI, 34, 50, 53, 66

四諦論, 171, 173

四諦觀, 244

四禪, 34, 36, 68, 208, 209, 250,
251

四雙八輩, 69, 238

外凡位, 244

尼陀那, 46, 92

尼乾子, 19

尼連禪河, 31, 33

布施, 123, 347

布施波羅蜜, 348, 351

布薩日, 76, 77, 82

弘誓, 349

弘誓大鎧, 349

弗沙密多羅, 253, 254

本上座部, 134, 135

本母, 176, 178

本生, 91
本生經, 70, 108, 306, 308
本事, 92
本事經, 87
本性, 345
本門, 329
本起, 304, 305, 308
本願, 331, 332, 333, 334, 335
未曾有法, 91, 92
末田地, VII, 29, 45, 103, 107, 115,
147, 151
末示摩, 108, 109, 115, 256
末闡提, 108, 109, 260
正見, 52, 53, 229, 239, 247, 351
正命, 52, 198
正定, 52, 53
正念, 32, 36, 52
正法, 6, 39, 50, 118, 121, 122, 124,
151, 209, 290, 326, 328
正思, 52, 53
正理派, 123
正量部, 2, 7, 8, 135, 142, 144, 145,
147, 148, 149, 150, 164, 165,
183, 200, 203, 212, 227, 268,
293
正業, 52, 198
正精進, 52
正語, 52, 198
正學女, 76, 228
正覺, 32, 33, 322, 324, 325, 337
玄奘, 5, 7, 27, 113, 125, 145, 148,
149, 150, 165, 168, 170, 268,
279, 291, 293, 294, 295, 319,
320, 339
瓦達加摩尼, 152
生, 63, 213
生因, 196, 218, 245, 358

生有, 2, 63, 212, 230, 256
生經, 87, 308
目犍連子帝須, 104, 106, 107, 108,
110, 111, 115, 132, 133, 256
矢吹慶輝, 331, 342
石上善應, 93
石柱法敕, 119, 123
立因, 218
忉利天, 208

六畫

全定說綱要, 146
全學說綱要, 145
共一切心所, 197
共十地, 355, 356
印度佛教, I, II, III, IV, VI, XIII, 1,
7, 8, 10, 112, 144, 148, 149,
167, 195, 260, 279, 293
印度教, 4, 5, 6, 10, 14, 35, 99, 149,
261, 275
吉祥山, 277, 289
吉爾吉特, 89, 327, 340, 341
同他心所, 197
同類因, 215, 216, 217, 224
名, 64,
名色, 63, 64, 66, 213, 239
名號, 293, 324, 334
因, 217
因分可說, 324
因緣, 34, 40, 71, 84, 92, 97, 218,
219, 243, 303, 305
地, 193, 357
地獄, 70, 207, 209, 210, 211
在家佛教, 310
在家菩薩, 325, 351, 358, 359, 360
多佛出世, 210, 306, 346

多聞部, 134, 138, 141, 266, 278,
 301
 如來地, 355
 如來藏, 7, 303, 325, 328, 330, 332
 如來藏思想, IV, XI, 4, 10, 245,
 287, 332
 如是語, 91
 存在, 181,
 宇井伯壽, 11, 23, 28, 34, 71, 72,
 86, 93, 126, 292, 342
 安世高, 263, 283
 安立果, 218
 安息, IX, 262, 263, 264, 283
 安得塔, 257
 安達卡派, 139, 141
 安達羅, IX, 109, 110, 130, 253,
 254, 258, 269, 271
 安慧, 171
 寺本婉雅, 116, 155, 299
 式叉摩那, 76
 成劫, 211
 成業論, 172
 成道, 33
 成實宗, 205
 成實論, 165, 171, 198, 203, 205,
 212, 227, 239, 309
 早島鏡正, 83, 156, 333
 有, 63, 213
 有分, 175, 191, 199, 204, 247, 349
 有分心, 199
 有分識, 199
 有為法, 56, 182
 有部的修道論, 243
 有頂, 208
 有無中道, 54
 有愛, 51, 64
 有漏法, VIII, 186, 190, 299
 有漏智, 245, 249
 有覆無記心, 195
 灰身滅智, 251, 297
 牟尼, 26, 47, 262
 牟尼偈, 124
 百八三昧, 321, 350
 百八煩惱, IX, 192, 237
 百有餘年, 113
 百藏, 342
 老死, 63, 64, 66, 213
 自利利他圓滿, 295, 297
 自我的執著, 221
 自性, 68, 181, 203, 215, 230, 296,
 325, 337
 自性行, 354
 自性清淨心, X, 67, 68, 185, 201,
 233, 245, 325, 329, 337, 344
 自相, 61, 62, 63, 181, 183, 232,
 244
 自恣, 77, 82
 自說, 91, 308
 舟橋一哉, 11, 70, 72, 173, 231
 色, 55, 64, 187
 色究竟天, 208
 色身, 185, 187, 299
 色法, 187, 188, 190, 204, 205
 色界, 70, 187, 188, 196, 208, 233,
 235, 236, 251
 色界天, 208, 209, 251
 色貪, 191, 233, 235
 色蘊, 55, 187, 190
 艾羅拉, 270, 271, 274
 行, 55, 63, 65, 212
 行六波羅蜜菩薩, 354
 西山住部, 134, 139, 141, 276, 277,
 313
 西牛貨洲, 207

西王山部, 139
伎樂, 45, 314
侘真陀羅經, 284, 286
辻直四郎, 16, 301, 302

七畫

佛以三車喚經, 326
佛本行集經, 300, 301, 303, 354
佛生因緣, 301
佛地, 355, 358
佛身, VIII, 44, 71, 103, 184, 187,
297, 302
佛性, 7, 296, 328, 329, 330, 344,
345
佛所行讚, 301, 304
佛物, 313, 315
佛陀, 25, 26
佛陀的傳記, 8, 46
佛陀像, 265
佛陀觀, VII, 70, 297, 299, 300
佛音, 57, 90, 116, 139, 143, 153,
160, 165, 166, 167, 172, 179,
197, 211, 212, 214, 225, 228,
239, 289, 335
佛國記, 5, 279, 293
佛授, 197
佛教徒, 5, 25, 33, 95, 96, 118, 123,
124, 128, 130, 133, 152, 227
佛教徒團, 257
佛教梵語, 329, 342
佛現前三昧, 316
佛華嚴, 322
佛傳, 32, 39, 46, 147, 210, 255,
256, 265, 294, 298, 300, 302,
303, 304, 305, 306, 308, 315,
347, 353, 354

佛傳文學, X, 265, 296, 298, 300,
301, 302, 303, 304, 305, 306,
308, 344, 347, 356
佛傳研究, 46
佛傳圖, 255, 258, 265, 267, 269,
315
佛塔, IX, 33, 35, 42, 50, 125, 128,
149, 152, 253, 254, 255, 257,
258, 260, 261, 262, 265, 266,
269, 270, 275, 276, 278, 280,
281, 283, 298, 309, 311, 312,
313, 314, 315, 316, 319, 351,
352, 358
佛塔供養, 313, 314, 352
佛塔信仰, X, 46, 128, 265, 298,
309, 312, 313, 314, 316, 329
佛塔教團, 129, 314, 316
佛塔禮拜, 350, 352
佛殿, 258, 266, 271, 272, 273, 274,
277
佛殿窟, 266, 270, 271, 272, 273,
274, 277
佛滅年代, III, 27, 28, 29, 280
佛滅百年, 85, 99, 100, 101, 102,
103, 104, 106, 107, 110, 112,
113, 114, 132
佛滅百年出世, 113
佛滅後的教團, VII, 95, 105
佛像, 264, 265, 268, 275, 284, 286,
312, 327, 350
佛像製作, 284
佛說, 55, 157, 184, 214
佛寶, 315
佐藤良純, 161
伽那, 76, 316, 360
伽陀, 84, 91, 92, 256, 306, 308
伯吉普塔, 257
別相念住, 243

別解脫律儀, 229
利根, 246
即蘊我, 200
卵生, 211
妙法, 327, 328
妙法華, 327, 341
妙法蓮華經, 326, 328
妙音, 169
妙喜國, 322, 336
妙聲, 109
希臘人, 98, 109, 161, 257, 259,
261, 264, 272, 273
弟子, 81
弟子佛教, 129, 296
形色, 188, 226
忍, 32, 120, 123, 240, 244, 245,
246, 247, 347, 353, 355
忍辱, 347
戒, 77, 351, 352, 358
戒本, 77, 79, 83
戒波羅蜜, 351
戒師, 81
戒清淨, 238, 239, 243
戒禁取結, 238
戒經, 79, 88
戒壇, 78, 81
戒體, IX, 227, 228, 230, 231
我, 200
我所, 56, 67, 221
沙門, 18, 19, 21, 30, 33, 40, 74,
121, 276, 283
沙門尼, 276
沙彌, 41, 68, 76, 144, 228, 314
沙彌尼, 76, 228
決定, 347
決定思, 225
私加婆, 104, 107

見, 232, 247
見地, 355, 358
見至, 246, 247
見到, 247, 248
見清淨, 238, 239, 240, 242
見惑, 234, 235, 236
見結, 238
見道, 235, 241, 243, 244, 245, 246,
355
見諦道, 243, 246
赤沼智善, 11, 47, 72, 84, 90, 93,
100, 106, 155, 172, 176, 206,
220, 231, 292, 342
足論, 162, 163
身表, 225
身業, 225, 226
身輕安, 198, 203
身輕快性, 198
身論, 162, 163
身器清淨, 243
身證, 241, 247
車匿, 30
辛寇得, 260
巡禮者, 315
邪命外道, 19, 43, 123
那先比丘, 162, 260
那先比丘經, 162, 260
那西克, 269, 270, 271, 272, 273,
280, 281
那爛陀寺, 150, 295
防非止惡力, 227, 229

八畫

依因, 218
依緣, 59, 63, 219
侍者, 106

供養, 21, 33, 37, 45, 123, 125, 141,
 269, 311, 312, 313, 314, 324,
 328, 352
 佩佩, 45, 48
 具足戒, 34, 75, 76, 78, 81, 96, 108,
 109, 228, 352
 具足戒的戒體, 228
 具足戒羯磨, 77
 到彼岸, 321, 348
 制多山, 109, 134, 138, 275, 313
 制多山部, 109, 110, 134, 138, 139,
 141, 275, 290, 313
 取, 63, 213
 受, 55, 63, 198, 213
 受持, 3, 69, 77, 79, 100, 129, 294,
 328, 352
 受記, 344
 咒陀羅尼, 350
 咒術, 3
 和合果, 218
 和合僧, 74
 和辻哲郎, 46, 86, 179, 206, 220
 命根, 198, 199, 201, 203, 205
 夜摩天, 208
 宗派, 123
 定, 241
 定生律儀, 229
 定光如來, 304
 定俱戒, 229
 定學, 68
 岩本裕, 12, 307, 317
 彼岸道品, 43, 96, 159
 性地, 37, 78, 355, 357
 所造, 128, 189, 212
 所造色, 189, 196, 218
 所緣緣, 218, 219
 所緣隨增, 186
 拉宙拉, 262, 280
 招提僧, 78
 拘那含佛, 124, 125
 拘舍羅, IX, 17, 26, 30, 41, 44, 45,
 95, 101, 125, 185, 311, 314
 拘輪達疏, 165
 放鉢經, 287, 337
 易行道, 325, 334
 東山住部, 141, 203, 212, 276, 278,
 290
 果, 217
 果分不可說, 324
 枝末分裂, III, VII, 2, 8, 102, 110,
 115, 134, 135, 137, 147, 280
 松濤誠廉, 23, 25, 26
 波利邑, 100
 波斯匿, 41, 44
 波逸提法, 80
 波羅夷法, 79
 波羅夷罪, 77, 79, 313
 波羅提木叉, VII, 79, 80, 82, 85,
 229, 352
 波羅蜜, X, 285, 286, 289, 305,
 318, 319, 321, 325, 347, 348,
 349
 法, 34, 49, 56, 120, 121, 175, 180,
 181, 182, 186, 190, 205, 221
 法上部, 135, 142, 273, 274
 法王塔, 260, 265, 280, 312
 法句經, 49, 87, 90, 166, 224, 232
 法依, 74
 法的巡行, 121
 法的相攝, VIII, 190
 法的研究, 131, 175, 176, 179
 法的種類, 188
 法的靜觀, 122

法門, 36, 85, 119, 124, 292, 324, 352
 法界, 61, 187, 188, 190, 201, 205, 290, 303, 326, 338
 法相法, 182
 法根, 74
 法救, 169, 309, 330
 法眼, 53, 56, 74
 法處, 187, 188, 189, 190, 201, 205, 226
 法勝, 119, 169
 法喜, 152
 法喜部, 139, 143, 153
 法智, 246, 249
 法結集, 131
 法華經, X, 3, 4, 287, 302, 309, 310, 326, 327, 328, 329, 330, 337, 346, 351, 352
 法集要頌經, 90, 169
 法集論, 57, 159, 160, 176, 179, 192, 197, 225, 233
 法集論注, 166
 法談, 82
 法輪, 38, 120, 275, 276
 法藏部, 86, 87, 89, 91, 102, 110, 135, 138, 142, 158, 164, 165, 185, 208, 268, 298, 300, 301, 303, 313
 法藏菩薩, 330, 331, 332, 334
 法臘, 81
 法鏡經, 288, 318
 法獻, 327
 法蘊足論, 162, 163, 164, 177, 184
 法護, 165, 318, 319, 320, 324, 326, 332, 338
 法顯, 5, 113, 116, 125, 145, 148, 149, 268, 279, 293, 294
 法觀, 59, 66, 244
 物質, 187
 空, 222, 350
 空無邊處, 184, 208, 251
 空觀, 4, 302, 357
 竺法蘭, 283
 舍利, 45, 128
 舍利弗, 40, 163, 256
 舍利弗阿毗曇論, 164, 171, 176, 177, 178, 185, 198, 203, 208, 212, 215, 219, 227, 300
 舍利弗悔過經, 319
 舍利弗問經, 143
 初發心菩薩, 354
 初禪, 30, 32, 33, 36, 197, 208, 209, 211, 250, 251
 表業, IX, 226
 金光明經, 318, 340
 金地國, 109, 153
 金倉圓照, 27
 金剛般若經, 320, 337
 金剛部, 139
 金剛幢菩薩十迴向品, 326
 金剛幢經, 326
 金剛寶座, 255, 258
 金銀淨, 100
 金輪, 209
 長井真琴, 83
 長老尼偈, 158
 長老偈, 106, 158
 長者, 17, 39, 40, 42, 130, 274, 275, 359
 長者階級, 17
 長阿含經, 86, 87, 210
 長部注, 166
 長部諷誦者, 255
 陀羅尼, X, 4, 98, 340, 349, 357

阿努羅陀, 167
 阿含經, 49, 158
 阿育王, III, VII, IX, 2, 8, 19, 27,
 28, 29, 38, 43, 45, 86, 96, 97,
 98, 104, 107, 108, 110, 111,
 112, 113, 114, 115, 118, 119,
 120, 121, 122, 123, 125, 126,
 128, 132, 133, 134, 135, 137,
 146, 147, 151, 253, 254, 256,
 258, 259, 260, 261, 264, 267,
 276, 280, 298, 312
 阿育王的法, VII, 120, 123, 125
 阿育王傳, 98, 103, 104, 107, 113,
 116, 118, 151, 178
 阿育王經, 103, 104, 105, 106, 113,
 116, 118, 125, 128, 147, 151,
 178
 阿育園, 258
 阿拉迦提婆, 109
 阿姜達, 270, 271, 274
 阿毗達磨, 157
 阿毗達磨發智論, 162
 阿毗達磨論義, 175
 阿毗達磨藏, 157, 176, 178
 阿毗達磨藏論, 171
 阿毗曇, 157, 168, 169, 176, 179,
 186, 210
 阿毗曇甘露味論, 169
 阿修羅, 211
 阿浮恆河山, 101, 104, 107, 111
 阿特曼, 150, 233
 阿耆多翅舍欽婆羅, 19
 阿馬拉瓦提, 275, 281, 313
 阿柴佛, 284, 285, 287, 288, 310,
 321, 322, 336
 阿柴佛國經, 284, 285, 321, 322,
 337
 阿惟越致, 335
 阿惟顏, 353
 阿傑斯王, 263
 阿槃提, 43, 95, 96, 98, 100, 110,
 111, 146
 阿爾薩克斯, 263
 阿賴耶識, 7, 199, 201, 234
 阿闍世王, 44, 97, 286, 332, 333,
 337
 阿闍世王經, 284, 286, 325, 337,
 338, 345
 阿闍梨, 81
 阿彌陀佛, 286, 287, 297, 322, 325,
 330, 331, 332, 333, 334, 335,
 339
 阿彌陀佛信仰, 4, 286, 331, 332,
 335, 336
 阿彌陀經, 286, 309, 330, 333
 阿羅漢, 25, 39, 69, 71, 103, 133,
 202, 238, 241, 243, 247, 251,
 344, 347, 353, 355
 阿羅漢向, 69, 241, 247
 阿羅漢果, 39, 69, 241, 242, 243,
 247
 阿羅漢道, 240, 242
 阿羅邏·伽羅摩, 31
 阿難, 29, 41, 42, 44, 45, 84, 103,
 104, 105, 106, 107, 110, 114,
 129, 135, 150, 311, 338
 阿蘭若處, 358
 非二, 228
 非即非離蘊我, 200
 非得, 201, 202, 205
 非智緣盡, 186
 非想非非想處, 184, 186, 208, 251
 非想非非想處定, 31
 非僧非俗, 315
 非福業, 230

非擇滅, 182, 184, 205

九畫

信, 241, 246, 338, 339, 352
信解, 241, 246, 247, 334
信解脫, 70, 241, 334
信滿成佛, 325
冒也斯王, 259
剎那, 183
剎那滅, 146, 183, 198, 202, 226,
230, 234
剎那緣起, 214
前田惠學, 92, 97, 158
前田慧雲, 316
南海寄歸內法傳, 3, 5, 113, 128,
144, 145, 150, 165, 294
南都勒, 278
南路, 43, 96, 97, 99, 100, 110, 111,
146, 269
南瞻部洲, 207
品類足論, 162, 163, 164, 169, 204
契經, 84, 91
律, 49
律的論母, 178
律結集, 131
律儀, 145, 228, 229
律藏, 42, 46, 49, 50, 80, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 89, 93, 100, 102,
103, 104, 105, 116, 131, 143,
149, 157, 166, 255, 290, 294,
302, 303, 307, 313
後五百歲, IX, 290, 291
思, 198, 225
思的種子, 226
思慧, 249
持因, 218
持法師, 85

持律師, 85
持論母師, 160, 176
持藏者, 255
指鬘外道, 42
施設, 163, 176, 177
施設有, 181
施設論, 159, 162, 164, 176
染污, 186, 216, 232
染污意, 232, 236
毗尼母經, 178
毗尼藏根本, 301, 303
毗舍佉, 41
毗舍離, 30, 41, 42, 44, 46, 99, 100,
101, 115, 131, 146
毗曇, 157, 169, 176
毗盧舍那佛, 324
流轉門, 63
派遣傳道師, 108, 110, 111, 167
界, 59, 77, 187
界身足論, 162, 163, 191, 193
界說論, 160, 161
相依性, 61
相應, 196
相應因, 196, 215, 216
相應部, XII, 87, 158
相應部注, 166
相應無明, 236
相續, 63, 199, 200, 202, 219, 227,
232, 234, 246
祇夜, 91
祇陀林寺, 153, 154
祇園精舍, 41
突吉羅, 80
胎內五位, 212
胎外五位, 212
胎生, 211, 214
苦行, 31

苦法智, 246
 苦法智忍, 246
 苦集聖諦, 51
 苦滅聖諦, 51
 苦滅道聖諦, 52
 苦聖諦, 51
 苦樂中道, 53
 苦諦, 51, 185
 迦多衍尼子, 162, 163
 迦勒尼派, 155
 迦葉氏, 109, 115, 256
 迦葉菩薩品, 340
 迦葉摩騰, 283
 迦膩色迦, 129, 168, 264, 266, 268,
 281
 迦膩色迦寺, 266
 郁伽, 42
 郁伽長者, 359
 郁伽長者經, 288, 319, 352, 358,
 359
 降魔成道, 33
 音樂, 314, 352
 風輪, 209, 211
 首楞嚴三昧, 285, 287, 292, 321,
 350
 首楞嚴三昧經, 284, 285, 286, 321,
 337
 香達瓦哈那王朝, 271, 272

 十畫
 乘, 295
 俱生, 189, 195, 196, 201, 219
 俱有因, 196, 215, 216
 俱舍論, 170, 171, 173, 175, 176,
 178, 181, 182, 183, 186, 191,
 192, 193, 195, 196, 200, 204,
 207, 210, 214, 215, 220, 225,
 228, 229, 234, 237, 243, 245,
 249, 313
 俱舍論實義疏, 171
 俱舍釋, 163, 171, 195
 俱解脫, 241, 247, 334
 修多羅, 84, 91, 179
 修行生活, VII, 1, 68, 78, 80, 81,
 325
 修習次第, 322
 修習果, 218
 修惑, 234, 235, 236
 修道, IX, 27, 70, 235, 240, 241,
 243, 244, 245, 246
 修道論, 70, 240
 修慧, 249
 倫理, 56, 72, 126, 206, 231
 娑訶提婆, 109
 家長, 257, 276
 宮本正尊, 11, 23, 37, 52, 54, 72,
 95, 155, 173, 176, 292, 309,
 317
 峻那, 274
 島史, III, 27, 100, 102, 104, 110,
 116, 118, 131, 132, 133, 137,
 138, 139, 141, 143, 167
 差別, 15, 45, 63, 150, 198, 200,
 201, 227, 243, 295, 325, 348
 師子洲, 150, 151
 庫哈寺, 268
 庫斯魯卡, 130, 262
 悟入, 39, 170
 悔過法, 80
 時解脫, 247
 書寫, IV, 328, 329, 352
 書寫經典, 352
 根, 64, 180

根本分裂, VII, 99, 102, 109, 111,
114, 115, 132, 134, 145, 158
根本有部律雜事, 103, 178
根本煩惱, 234
根本說一切有部, 87, 142, 144,
150
根本說一切有部律, 86
根本識, 200
桑其, IX, 29, 109, 111, 112, 120,
124, 254, 256, 257, 261, 271,
280, 312
海印三昧, 324, 351
海部, 139, 143
海部派, 153
涅槃, IX, 5, 37, 38, 44, 45, 46, 51,
52, 53, 56, 57, 60, 62, 70, 71,
75, 90, 182, 183, 184, 185,
209, 217, 229, 238, 249, 251,
255, 296, 333, 345, 349
烏拉薩加, 260
畜生, 70, 210, 211
真實, 121, 347
秘密集會, 341
納加爾朱納貢達, 112, 275, 277,
278, 289
翅色僑達彌, 42
耆那教, 5, 19, 20, 22, 25, 28, 29,
35, 43, 123, 146, 210, 224,
233, 275
脅尊者, 168, 268
能作因, 215, 217, 218
能造, 189, 196
能造四大, 189
般舟三昧, 286, 287, 316, 331, 332,
337, 350
般舟三昧經, 284, 286, 331, 332,
333, 337, 350, 352, 359
般若, 347

般若波羅蜜, 319, 321, 325, 337,
345, 348, 350
般若經, X, 3, 4, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 291, 298, 308,
316, 320, 321, 322, 325, 328,
335, 336, 337, 339, 345, 346,
348, 350, 351, 352, 353, 354,
357
般若經南方起源說, IX, 289
般涅槃, 71, 128, 185, 247, 311,
338
記說, 91
逆觀, 66, 69
郡長, 261, 266
郡首, 262, 266, 268, 273
馬勝, 40
馬鳴, 268, 301, 302, 309
高田修, 269, 282
旃檀茸, 44

十一畫

乾慧地, 355, 357
假有, 181
假我, 55, 221
偶然論, 19, 22, 224
偷蘭遮罪, 79
兜沙經, 286, 324
兜率天, 306, 336
兜率淨土, 336
動身思, 225
動性, 36, 65, 189, 221
動發勝思, 225
商那和修, VII, 29, 103, 104, 105,
106, 107, 110, 114, 150
問答分別, 179
唯物論, 20, 146
唯識派, 145, 200

堅性, 189
 基爾那爾, 119
 婆沙四評家, 169
 宿作因說, 22
 宿命論, 19, 22, 224
 密咒, 340
 密林山部, 135, 142
 密教, XI, 4, 5, 8, 9, 10, 154, 324,
 340, 341, 342
 康黑里, 272
 得, 201
 悉達多, 1, 26
 掉舉, 191, 192, 194, 204, 232, 233,
 237
 授記, 91, 92, 304, 306, 329
 捨, 347
 捨墮法, 79
 救濟佛, 297, 309, 310
 教史, 167
 教法, 57
 教法大官, 122, 123
 教訓譬喻, X, 303, 306, 307, 308
 敗種, 329
 望月良晃, 322
 梵天, 38, 208, 209, 210
 梵天勸請, 37
 欲界, 70, 195, 196, 197, 208, 235,
 236, 246, 250, 251
 欲界的煩惱, 70, 233, 235, 238
 欲貪, 191, 233, 234, 235
 添品妙法蓮華經, 327
 清淨, 250
 清淨業處, 333
 清淨業處觀, 333
 清淨道論, 57, 154, 166, 183, 214,
 228, 232, 239, 241, 242, 255,
 335
 清辨, 114, 144, 145, 150
 淨土, 6, 285, 309, 330, 331, 332,
 333, 335, 336, 343
 淨土往生, 334
 淨土經典, X, 330, 352
 淨色, 189
 淨行品, 324, 325, 352, 359
 淨觀地, 355
 理趣分, 320
 理趣般若經, 320
 現前, 77, 78, 245, 325, 356, 357,
 358
 現前僧伽, 77, 78, 79, 103
 現量得, 146
 略義疏, 165
 異部分派解說, 114, 144
 異部宗輪論, 102, 103, 113, 114,
 116, 128, 132, 133, 134, 135,
 137, 138, 139, 141, 143, 144,
 155, 169, 172, 183, 185, 212,
 299, 313
 異部解說集, 144
 異熟, 217, 219, 224, 229
 異熟因, 215, 216, 217, 224
 異熟果, 217, 224, 229
 眾同分, 201, 205
 眾事分阿毗曇論, 162
 眾經撰雜譬喻, 113
 眾聖點記, 27
 眾賢, 170
 眾學法, 80
 第一結集, VII, 41, 49, 84, 85, 105,
 131, 135
 第二結集, VII, 99, 100, 106, 111,
 116, 131, 132
 第三結集, VII, 110, 111, 116, 131,
 132, 133, 167

第四結集, 168, 268
細心, 201
細意識, 200
鉢羅奢佉, 212
處, 59, 187
袈裟, 30, 81, 82, 228
袈裟色, 82
貪, 232, 238
軛, 232, 242
連縛緣起, 214
部派佛教, 128, 298, 313,
部派教團, 145, 279, 280, 283
部派教團的發展, 146
部執異論, 113, 114, 116, 132, 143,
172
野蠻人, 261
閉尸, 212
頂, 244
鹿野苑, 38, 111, 265
麥格史提尼斯, 259
惛沈, 191, 192, 194, 232, 233, 237
梔芳光蓮, 292, 360

十二畫

最早的大乘經典, 288, 318
最高, 348
最高善, 45
勝又俊教, 190, 206
勝法, 124, 175, 179, 184, 245
勝義有, VIII, 181
勝義法, 182
勝義阿毗達磨, VIII, 183
勝義善, 230
勝義補特伽羅, 200
喻鬘論, 301, 309
喬賞彌, 29, 41, 43, 96, 106, 110,
111, 112, 124

報身佛, 185, 299
報恩, 122
富維西卡寺, 268
富樓那, 43, 96, 101, 109, 163, 319
尊祐造說, 22
尋香, 212
惑業苦, 214
惡作, 80, 191, 192, 194, 196, 204,
237
惡戒, 229
惡說, 80
惡魔, 32, 33, 44
惡魔波旬, 32
悲華經, 335
提地迦, 151
提婆, 44, 171, 258, 278, 327
提婆設摩, 163
提婆達多, 41, 43, 327
提婆達多品, 326
散若夷毗羅梨沸, 19
普門示現, 330
普賢, 297, 306, 326, 330, 338, 346
普賢行願讚, 326
普賢菩薩, 326, 330, 346
普魯馬伊, 272, 273, 274, 275
普曜經, 303, 347
智, 246, 247, 348
智見清淨, 238, 240, 242
智度, 211, 321, 348
智慧, 182, 347
智緣盡, 186
椎尾弁匡, 292
湯山明, 322
渴愛, 51, 59, 64, 66, 67
無分別智, 357
無比法, 179, 184
無功用行, 357

無生法忍, 286, 353, 355
 無生智, 185, 249
 無因無緣論, 22
 無有愛, 51
 無色界, 70, 196, 208, 233, 235,
 251
 無色貪, 191, 233, 235
 無我, 6, 55
 無我說, 198
 無念德首, 331
 無所有處, 184, 208, 251
 無所有處定, 31
 無明, 51, 59, 63, 65, 66, 67, 191,
 192, 194, 204, 212, 213, 221,
 233, 234, 236, 237
 無表色, VIII, IX, 188, 189, 191,
 204, 221, 226, 227, 228, 230
 無表業, IX, 226, 227
 無為, 56, 182, 184, 185, 186, 190,
 200, 204, 205, 216, 218, 245,
 251
 無為法, VIII, 56, 182, 184, 186,
 188, 190, 204, 205, 216, 217,
 245
 無畏山寺, 113, 149, 152, 153, 154,
 166, 294
 無畏山寺派, 143, 149, 153, 165,
 294
 無相, 68, 302, 350
 無記, VI, 53, 54, 58, 179, 184, 192,
 194, 197, 217, 224, 229, 236
 無記業, 229
 無量光佛, 333
 無量壽佛, 333
 無量壽經, 286, 330, 332, 333, 334,
 335
 無間地獄, 222

無間緣, 218, 219
 無想定, 201, 205, 250
 無愧, 191, 192, 194, 204, 232, 237
 無慚, 191, 192, 194, 204, 232, 237
 無漏, 69, 71, 179, 186, 230, 239,
 245, 249
 無漏法, VIII, 186
 無漏律儀, 229
 無漏智, 245, 247, 249
 無漏善, 230
 無漏業, 230
 無餘依涅槃, 71
 無餘涅槃界, 71, 265
 無學道, IX, 241, 243, 245
 無覆無記心, 195
 無礙解道, 158, 159, 197
 無願, 68, 350
 發智論, 162, 163, 168, 215, 243
 發菩提心, 306, 321, 325, 346, 353
 發語思, 225
 發趣論, 160, 161, 177, 199, 215,
 219
 童受, 301, 309
 童真, 337, 351, 353, 358
 童真地, 353
 等流果, 216, 217, 225
 等無間緣, 218, 219
 等誦經, 177, 191
 結, 233
 結生識, 212, 213
 結集, 84, 338
 結經, 330
 善, 121, 229
 善女人, 358
 善心, 192,
 善地, 193
 善男子, 358

善見律毗婆沙, 27, 118, 166, 256
善財童子, 290, 326, 338
善淨心所, 197
善惡的標準, 229
善慧, 304, 358
善慧地, 356, 357
菩提心, 326, 346
菩提伽耶, 33, 95, 112, 119, 125,
257, 311, 315
菩提流志, 339
菩提道場, 153, 258
菩提樹, 33, 37, 66, 152, 255, 258,
269
菩提羅, 263
菩薩, 296, 306, 316, 344, 354, 355
菩薩本業經, 324, 325, 356
菩薩地, 355, 358
菩薩行, 285, 306, 315, 328, 347
菩薩伽那, 76, 316, 360
菩薩的自覺, X, 306, 316, 344,
347
菩薩的修行, 70, 285, 351
菩薩的階位, 353, 354
菩薩的實踐, 287
菩薩乘, 9, 295, 296, 345
菩薩教團, X, 358, 360
菩薩道, 355
菩薩論, 299
菩薩藏經, 288, 289, 318, 319
華氏城, 41, 104, 111, 115, 147,
254, 258, 259
華嚴經, X, 4, 286, 290, 321, 322,
323, 324, 325, 326, 335, 338,
351, 352, 359
虛空, 56, 182, 184, 205, 209, 357
訶梨跋摩, 165

貴霜, IX, 149, 263, 264, 265, 266,
267, 268, 279, 283, 284, 291
跋蹉國, 42
鈍根, 246
開經, 330
開跡顯本, 329
階位, 353
集法, 53, 131, 177
集法智, 246
集法智忍, 246
集異門足論, 162, 163, 164, 177
雲, 304
順世外道, 20
順世派, 146
順正理論, 170, 177, 198
順性行, 354
順解脫分, 244
順觀, 63
須達多, 40
須彌山, 207, 208, 209
須彌山說, 207
飲光部, 110, 135, 138, 143, 165,
183, 266, 301
黑蜂山, 289

十三畫

塞種, 259, 262
塚本啟祥, 28, 47, 84, 99, 100, 116,
126, 155, 281, 282
塔寺, 358
塔門, 253, 254, 256, 315
塔院, 270, 273
意志自由, 223
意業, 224, 225, 226
慈, 347
想, 55, 198
愛, 63, 64, 213

新學菩薩, 354
 新薩婆多, 170
 業, 19, 65, 221, 222, 226
 業生說, 299
 業果論者, 223
 業的本質, VIII, 225, 226
 業的因果, 22, 222, 224
 業的種類, IX, 229
 業感緣起, VIII, 207, 212, 214
 業說的起源, VIII, 223
 業論者, 22, 223
 極七返生, 238
 極微, 181, 189, 211, 226
 楞伽島, 151
 滅, 182
 滅法智, 246
 滅法智忍, 246
 滅盡定, 251
 滅淨法, 80
 煩惱, 67, 186, 191, 232, 233, 237
 煩惱地, 191, 193, 195
 煩惱地法, 191, 195
 煖, 240, 244
 獅子柱頭銘文, 169, 262, 280
 瑜伽, 4, 10, 19, 31, 36, 146, 150,
 239, 243, 250, 295
 瑜伽行派, XI, 4, 10, 145, 295, 301
 窟院, IX, 43, 270, 271, 272, 273,
 274, 280
 經, 85
 經分別, 85, 87, 88, 160, 179
 經卷, 352
 經的論母, 159, 177
 經師, 85, 255
 經部, 171
 經量部, 2, 8, 135, 136, 138, 142,
 145, 165, 168, 170, 198, 199,
 200, 208, 225, 226, 228, 230,
 234, 298, 301, 309
 經集, XII, 43, 46, 96, 158, 166,
 171, 224, 232
 經藏, VIII, 49, 58, 84, 85, 86, 87,
 89, 131, 132, 135, 157, 158,
 175, 255, 327
 義成部, 142, 198
 義足經, 87
 義淨, 5, 7, 9, 113, 128, 144, 145,
 148, 150, 165, 294
 義釋, 158, 159
 聖, 53
 聖仙, 23, 25, 38
 聖典, 57
 聖道支性, 184
 補特伽羅, 7, 150, 200
 解脫, 37, 51, 247
 解脫道論, 166
 誠信, 122, 302, 335
 賊住比丘, 133
 跡門, 329
 辟支佛, 38, 355
 辟支佛因緣論, 171
 辟支佛地, 355, 358, 359
 遊行, 18, 30
 道支真如, 184
 道生律儀, 229
 道行般若經, 283, 284, 285, 289,
 291, 320, 322, 336, 345, 351,
 353
 道俱戒, 229
 道智大經, 289, 318
 道類智, 246
 達那布提·瓦奇布塔, 253
 達索加, 29, 104
 過去七佛, 255

遍行因, 215, 216, 217, 236
遍行惑, 216, 236
預流, 69, 70, 237, 241, 243, 246,
353
預流向, 69, 242, 246, 355
預流果, 69, 241, 246, 355
預流道, 240, 241, 242
鳩摩羅邏多, 309
犍陀哈爾, 120
犍陀夏拉, 276
犍陀羅藝術, 264

十四畫

僧, 75,
僧中有佛, 313
僧伽, 39, 74, 75, 360
僧伽施, 101, 110
僧伽羅刹所集經, 113
僧房, 271
僧物, 313, 315
僧舍窟, 270, 271, 273, 274
僧院, 271, 274, 278
僧殘法, 79
僧殘罪, 77, 78
僧團佛教, 313
僧寶, 315
境, 64
壽量品, 329
實法, 203
實踐論, VII, 67
對法, 123, 157, 175, 179, 184
慢, 232
漏, 67, 186, 232
疑結, 238
盡智, 185, 249
福田經, 238
福業, 225, 230

種子, 200, 227, 228, 230, 234
種姓, 26, 35, 74, 240, 242, 245,
261
種姓智, 240, 242
種種道, 123, 146
稱友, 163, 171, 173, 195
精進, 33, 45, 52, 59, 193, 194, 223,
244, 335, 344, 347, 349, 350
精進論者, 223
維摩經, 205, 288, 299, 322, 325,
329, 338, 348, 359
聞持陀羅尼, 349
聞慧, 249
舞蹈, 314, 352
蒙族派, 155
蓋, 232
誦法師, 255
語業, 225, 226
說一切有部, 2, 7, 8, 86, 87, 99,
102, 130, 134, 135, 138, 142,
143, 145, 148, 149, 150, 157,
165, 175, 176, 181, 205, 226,
240, 260, 263, 266, 268, 280,
293
說一切有部的論藏, VIII, 162
說出世部, 134, 141, 147, 148, 149,
184, 210, 293, 294, 300, 302,
303
說法師, 85
說假部, 134, 138, 141
遠續緣起, 214
銅葉洲, 151
熏迦王朝, IX, 253, 254, 258
增一阿含經, 86, 87
增上果, 217
增上緣, 218, 219
增支部, XII, 87

增支部注, 166
增長, 119, 122, 210, 227, 335
審慮思, 225
幢, 290, 314, 338, 340, 352
幡, 314, 352
德慧, 170
慧, 239, 241, 247
慧解脫, 51, 238, 241, 247, 334
憂陀那, 92
摩夷, 159
摩怛理迦, 176, 177, 178
摩耶夫人, 27, 306
摩咤里制吒, 301, 302
摩崖法敕, 119, 120, 122, 123
摩得勒伽藏, 178
摩菟羅, 96
摩訶拘絺羅, 43
摩訶勒陀, 108, 109
摩訶僧那僧涅, 349
摩訶僧祇律, 86, 132
數息觀, 68, 243, 244

十五畫

暫住, 183
暴流, 191, 233
瞋, 232, 237
稻竿經, 340
窮生死蘊, 200
緬族派, 155
緣, 60, 214
緣已生法, 58, 59
緣欠不生, 182
緣起, VII, VIII, 22, 34, 52, 56, 58,
60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
69, 185, 212, 214, 215, 219,
220, 221, 224, 235, 295, 297,
340, 357

緣起支性, 184
緣起的世界, 61, 221
緣起真如, 185
緣起無為, 186
緣起說, 34, 66, 72, 220, 224
羯磨, 77, 79, 80, 81, 85, 88, 222
羯磨師, 77, 81
羯邏藍, 212
請食, 81
諸行無常, 49, 62, 65, 183, 202
諸法無我, 49, 57, 58, 59, 62
諸法實相, 328, 355
調伏天, 144, 155
論分別, 179
論母, 159, 160, 175, 176, 177, 178
論事, 111, 133, 160, 166, 197
論事注, 139
論的論母, 159, 177
論藏, 157, 158, 161, 164
論議, 92, 177, 178

十六畫

賢冑部, 135, 272
賢首菩薩品, 326
賢愚經, 113, 309
賢護, 337, 359
趣, 211
輪迴, 21, 211
輪迴思想, 6, 7
養因, 218
餓鬼, 70, 211
僑陳如, 39
頽部曇, 212
器世間, 207, 210
導論, 161
擇滅, 182, 184, 186, 205, 217, 245,
246

燃燈佛, 304, 344
燃燈授記, 304
獨覺, 38, 245, 305, 328, 329, 355
獨覺乘, 345
獨覺種姓, 245
積集說, 22
縛, 237
諷誦者, 255, 257, 273
遺日摩尼寶經, 287, 288, 289, 318, 319
錫蘭寺, 112, 278
錫蘭島部, 143
錫蘭傳, 102, 110, 137
閻魔, 207
隨法行, 241, 246, 247
隨信行, 241, 246, 247
隨眠, 191, 199, 203, 232, 233, 234, 237, 242
隨喜, 319, 350
隨煩惱, 195, 237
隨增, 186, 199
靜谷正雄, 116, 155, 281, 318
靜慮, 36, 219, 250
靜慮律儀, 229
頻毗沙羅王, 30, 40, 44, 98
頭陀行, 40, 82

龍軍, 162, 259
龍華三會, 336
龍樹, 289

十七畫

優陀那, 91
優婆夷, 39, 75, 257
優婆笈多, 29, 103, 147, 150
優婆塞, 39, 75, 257
優婆離, 29, 41, 84, 104, 106

彌勒, 338
彌勒受記, 336
彌勒淨土, 336
彌勒菩薩, 43, 285, 287, 305, 336, 338, 346
彌蘭陀, 161, 259, 260, 280
彌蘭陀王問經, 161, 199, 260
應六波羅蜜經, 319
檀特山, 32
濕性, 189
禪, 30, 250, 347
禪定, 31, 249
糞掃衣, 81, 105
總持, 349
總相念住, 243
聲聞, 74, 297
聲聞地, 355, 359
聲聞的階位, 353
聲聞乘, 9, 129, 295, 345
聲聞僧伽, 316
聲聞種姓, 245
薄地, 355, 358
薄伽梵歌, 6, 123, 335
還滅門, 66
鍵南, 212
罽賓, 107, 147

十八畫

斷常中道, 54
瞿曇, 26
簡擇, 176, 247
繞道, 275
藏, 332
藏外, 157, 161
藏論, 161, 171
藏釋, 161
薩婆多部毗尼摩得勒伽, 178

薩曇分陀利經, 326
藍毗尼園, 27, 119
轉法輪, 37
轉輪聖王, 27, 71
轉變, 199
轉變說, 22
離婆多, 101, 103, 114, 131
離繫果, 217, 245
離蘊我, 200
雜阿毗曇心論, 169
雜藏, 92, 149, 158
雜譬喻經, 113
雞胤部, 134, 138, 141, 184, 301
雞園, 147

十九畫

壞劫, 211
犢子部, 135, 138, 142, 152, 164,
183, 184, 200, 211, 298
癡, 233, 237
繫, 232
羅侯羅, 29, 41
藤田宏達, 38, 55, 331, 335
藥師經, 340, 341
識, 54, 61, 63, 64, 212
識身足論, 162, 163, 215
識無邊處, 184, 208, 251
鏡面王, 54
難陀王朝, 98
類智, 246, 249
願, 347
願生說, 299
願性行, 354
勸請, 38, 350
寶頂經, 339
寶塔品, 326, 329
寶幢分, 340

寶積經, 287, 339
懺悔, 79, 350
蘇米達, 304
覺天, 169, 263
覺城, 290, 338

二十畫

觸, 63, 64, 213
譬喻, 92, 326, 328
譬喻者, 168, 198, 201, 222, 309
譬喻師, 142
釋迦牟尼, 26
釋迦牟尼佛本行, 301
釋迦菩薩, 304, 344
釋尊, 25

二十一畫

攝阿毗達磨義論, 167, 192, 197,
205
櫻部建, 175, 176
欄杆, 253
灌頂, 353, 358
纏, 70, 82, 234, 237
蘭帕卡, 267

二十二畫

讀誦, 328

二十三畫

顯色, 188
顯教, 10

二十四畫

靈鷲山, 41
鷲陀和, 359

二十五畫

觀, 68, 244, 350

觀佛, 286

觀音菩薩, 333, 346

觀音菩薩普門品, 330

觀無量壽經, 330, 332

讚佛乘, 298, 301, 346, 347

讚佛乘的菩薩, 345

讚佛頌, 302

二十九畫

鬱陀・羅摩子, 31

(原書版頁碼)

A

Aññāta-Kondañña, 39
Abhayagirivāsin, 143
Abhayagiri-vihāra, 152
Abhidhammatthasaṅgaha,
167
Abhidamma-piṭaka, 161
Abhidarmadīpa, 169
abhidhamma-bhājanīya, 179
Abhidhamma-kathā, 175
Abhidharmakośabhāṣya, 158,
169, 170, 174, 181, 184,
214
Abhidharmakośavyākhyā, 163,
171, 173, 181
Abhimukhī, 358
Abhirati, 322
abhisambodhi, 33
Abhiṣekatā, 358
Acalā, 358
adbhūta-dharma, 92
adhipati-phala, 217
Adyardhaśatikā, 320
Āgama, 34, 49
Ahogaṅga, 101
Ajantā, 270, 274
Ajātasattu, 43, 97
Ajātasatru, 44
ākāśa, 182
Akṣobhya, 321
Alakadeva, 109

Ālāra-Kālāma, 31
Amarāvati, 275, 313
Amitābha, 333
Amitāyus, 333
anāgāmin, 238
Ānanda, 41, 84, 103
anāsrava, 186
anātman, 55
anattan, 55
Andhaka, 139, 141
animitta, 350
antarābhava, 212
Anuruddha, 167
anusaya, 232
anuśaya, 191, 199, 234
apadāna, 306
Aparamahāvīnaseliya, 277
Aparanta, 96
Apararājagiri, 139
Aparaseliya, 139, 276
Aparaśaila, 141
appaṇihita, 350
aprāpti, 202
apratīsamkhyā-nirodha, 182
Arāḍa-Kālāma, 31
arahant, 25, 238
Ārambha-vāda, 22
āraṇyāyatana, 358
arciṣmatī, 356
arhat, 25, 238, 344
Ārhata, 25
ariya, 51, 53
Ārūpya-dhātu, 208
Āryadeva, 278

asaṃkhatadhamma, 56
 āsava, 67, 232
 āsrava, 186
 Assaji, 40
 aṣṭamaka, 355
 Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā,
 345
 asura, 211
 ātman, 22, 200
 Aṭṭha-garudhamme, 42, 79
 Aṭṭhakathā, 157, 161, 294
 Aṭṭhaka-vagga, 97
 aṭṭhaṅgiko maggo, 52
 avadāna, 92, 303, 306
 Avanti, 43, 95, 100
 Avaragodānīya, 207
 Avarokiteśvara, 330, 346
 avidyā, 51, 65
 avijñāpti-karman, 226
 avijñāpti-rūpa, 188
 avijjā, 63, 65, 233
 avipraṇāśa, 227
 avivartika, 335
 Aśoka, 98, 118, 126
 Aśvaghoṣa, 268, 301
 āyatana, 59, 187

B

Bactria, 259
 Bahussuttaka, 138
 Bahuśrutīya, 141, 266, 278
 bala, 347
 bandhana, 237
 Bauddha, 25, 146, 257

Bāvarin, 43
 Bhadrāyānīka, 138
 Bhadrāyānīya, 142
 Bhagavad-gītā, 335
 Bhājā, 270, 273
 bhakti, 335
 bhāṇaka, 255, 273
 Bharhut, 253, 312
 Bhaṭṭīprolu, 276
 bhava, 51, 57, 63, 233
 Bhāvanākrama, 322
 bhava-taṇhā, 51
 bhavaṅga, 199
 bhavaṅga-citta, 199
 Bhavya, 114, 144
 bhikkhu, 39, 75
 bhikkhuni, 75
 bhikkhunī-saṃgha, 75
 bhikṣu, 39, 75
 bhikṣuṇī, 75
 Bhikṣu-saṃgha, 360
 bhūmi, 193, 353, 355, 357
 bīja, 200
 Bimarān, 267
 Bodh-gaya, 257
 bodhicitta, 346
 Bodhisattva, 317, 318, 344,
 345, 360
 Bodhisattva-gaṇa, 360
 Bodhisattvapiṭaka, 288
 Bodhisattvayāna, 295
 buddha, 25, 38, 356
 Buddha, 25, 47, 73, 155, 345
 Buddhacarita, 301, 304

Buddhadatta, 165, 197
Buddhadeva, 169, 263
Buddha-dhātu, 345
Buddhagayā, 33
Buddhaghosa, 57, 88, 153, 165
Buddhāvataṃsaka, 323
Budhila, 263

C

caitasika-dharma, 190
Caitika, 141, 313
Caitīya, 141
caitya, 258, 313
cetanā, 192, 194, 225
cetasika, 190
Cetiya, 276
cetiyaḥara, 270, 271, 274, 277
cetovimutti, 51
Chandāgārika, 138
Channa, 30
Cula-dhammagiri, 277
Cūḷavaṃsa, 153, 167

D

Dakkhiṇāpatha, 43, 100, 269
daṇḍa, 22, 224
Dārṣṭāntika, 142, 198, 309
darśana, 235, 355
darśana-mārga, 235
Dāsaka, 104
Daśabhūmika, 323, 326, 341,
348
daśavihāra, 356
dayā, 121

deva, 211
Devadatta, 41
Devānampiya-Tissa, 151
dhamma, 37, 45, 53, 56, 59, 61,
62, 85, 119, 181, 190
dhammadhara, 85
dhamma-dhātu, 61
dhamma-kathika, 85
dhammānusārin, 241
Dhammapada, 50, 62, 183
Dhammapāla, 165
dhammapariyāya, 85
Dhammarakkhita, 108, 261
Dhammaruci, 139, 152
Dhammarucika, 143
Dhammasaṅgaṇi, 159, 160,
173, 176, 184, 192, 233
dhamma-vijaya, 119
Dhammutariya, 274
Dhanyākara, 290
Dhānyakaṭaka, 270, 275, 276,
290
dhāraṇī, 340, 349
Dharanikoṭ, 275, 276
dharma-bhāṇaka, 255
Dharma-cakra, 38
Dharmaguptaka, 142
Dharma-mahāmātra, 122
Dharmameghā, 358
dharma-nidhyāti, 122
dharma-niyama, 122
dharmaparyāya, 352
Dharmarājikā-stūpa, 260
Dharmatrāta, 169

dhātu, 59, 61, 71, 187, 208
 Dhātukathā, 160, 161
 Dhātukāya, 163
 dhūta, 82
 dhyāna, 31, 36, 250, 347
 Dīgha-nikāya, 87
 Dīpavaṃsa, 100
 Divyāvadāna, 103, 113, 116,
 307
 dravya, 189, 203
 Dukhanirodha-ariyasacca, 51
 dukkaṭa, 80
 Dukkha-ariyasacca, 51
 Dukkhasamudaya-ariyasacca,
 51
 Dundubhissara, 109
 Dūraṃgamā, 358
 Dvādaśāṅga-dharmapracāsa,
 91

E

Ekavyāvahārika, 141
 Ekavyohārika, 138
 Ellora, 270, 274

G

gahapati, 257, 276
 gaṇa, 76, 360
 Gaṇḍavyūha, 323, 326, 341
 gaṇin, 19
 gāthā, 84, 91, 92, 124
 Gautama, 26
 geya, 91
 geyya, 91

Ghaṇṭaśāla, 276
 Ghoṣaka, 169
 Gijjhakūṭa, 41
 Girnār, 97, 119
 Gokulika, 138, 141
 Gotama, 17, 26
 gotra, 245, 355
 gotrabhūñña, 240
 Guha-vihāra, 268
 guṇa, 57
 Guṇamati, 170

H

Haimavata, 142
 Harivarman, 165
 Hemavatika, 139
 Hetuvādin, 143
 Hīnayāna, 129, 293, 317

I

idappaccayatā, 61
 indriya, 180, 188
 itivṛttaka, 92
 itivuttaka, 91

J

Jaina, 20, 23, 24, 26
 Jambudvīpa, 207
 jarāmarāṇa, 63
 jātaka, 91, 92, 303
 jāti, 63
 jñāna, 246, 247, 347
 Jñānaprasthāna, 163

Jetavana, 40
Jetavanavihāra, 153
Jetavanīya, 143
jhāna, 31, 36
jīvitendriya, 201
Junnār, 274

K

Kalawān, 265
kamma, 65, 77, 85
kammavādin, 223
Kandahār, 120, 126, 267
Kaṇherī, 272
Kaniṣka, 129, 168, 264, 266
Kaniṣka-vihāra, 266
kāraṇahetu, 215
Karlī, 270, 273
karman, 21, 65, 222
Karunāpuṇḍarīka-sūtra, 335
Kāsapagota, 256
Kassapagotta, 109
Kassapiya, 138
Kathāvatthu, 112, 116, 133,
143, 160, 172
Kātyāyanīputra, 162, 163
Kaśmīra, 107, 147
Kāśyapa-parivarta, 340
Kāśyapīya, 143, 266
kāyagantha, 232
kāyasakkhin, 241
kāyaviññatti, 225
Khuddaka-nikāya, 87, 158
kilesa, 57, 67, 186, 232
kiriyaavādin, 223

kleśa, 186, 232
kliṣṭamanas, 232
Kosala, 17
kṛtajñatā, 122
kṛtāvī, 355
Kṣaharāta, 271
kṣaṇika, 214
kṣānti, 244, 246, 247, 347, 353
Kṣudrakāgama, 158
Kṣudraka-piṭaka, 158
Kukkuṭika, 141
Kumārālāta, 301, 309
Kurundaṭṭhakathā, 165
Kuṣāṇa, 263, 283
Kusuruka, 130

L

Lalitavistara, 301, 303, 341,
347
Lampāka, 126, 267
Laṅkādhīpa, 109, 151
Laṅkāvatāra, 341
layana, 271
leṇa, 270, 271, 274
Lokāyata, 20, 24
Lokottaravādin, 89, 141, 300
Lumbinī, 27, 124

M

Mañjuśrī Kumārabhūta, 336
Madhurā, 96, 99
Mādhyamika, 145, 295
Madhyāntika, 103, 107
Magadha, 17

Mahācetiya, 275, 277, 313
 Mahādeva, 102, 108
 Mahākaccāna, 43, 95
 Mahākassapa, 40, 255
 Mahākāśyapa, 103
 Mahākṣatrapa, 130
 Mahā-Moggallāna, 40
 Mahānāma, 42, 153, 167
 Mahapāccari, 165
 Mahāpajāpati-Gotamī, 26
 Mahāratnakūṭa, 287
 Mahāsaṃghika, 102, 131, 138
 Mahāsaṃghika Vajjiputtaka,
 138
 Mahasaṃgīti, 131
 Mahāsaṃgītika, 131, 138
 Mahāsattva, 344
 Mahāsuññatavādin, 289
 Mahātissa, 152
 Mahā-vagga, 303
 Mahāvamsa, 27, 102, 116, 137,
 167
 Mahāvastu, 40, 147, 210, 300,
 303, 306
 Mahāvihāra, 143, 149, 151,
 276
 Mahāvihāra-vāsin, 149
 Mahāyāna, 278, 293, 317
 Mahinda, 86, 109, 146
 Mahīśāsaka, 142, 278
 Maitreya, 336
 Majjhima, 109, 256
 Majjhantika, 108, 260
 Majjhimā paṭipadā, 39

Majjhima-nikāya, 87
 Makkhali Gosāla, 19
 mama, 56
 Māra-Pāpimant, 32
 Mathurā, 96, 99, 253, 262, 268
 Matikā, 160
 Matikā-dhara, 160
 Mātrceta, 301
 Maurya, 98
 Māyā, 26
 Megha, 304
 Menandros, 161, 259
 Meridarkh, 261
 Meru, 207
 mettā, 347
 Migadāya, 38
 Milinda, 161, 259
 Milindapañha, 161, 260
 mleccha, 261
 Mogaliputa, 256, 257
 moha, 67, 194, 221
 mokṣa, 37, 51
 Mūlasarvāstivādin, 94, 142,
 150
 mūrdhan, 244

N

Nāgārjunakoṇḍa, 277
 Nāgārjunikoṇḍa, 277
 Nāgasena, 162, 259
 Nālandā, 150
 nāma, 64
 nāmadheya, 334
 nāmarūpa, 63

Naṇḍūra, 278
 Naraka, 207
 Nāsik, 269, 270, 271
 Nerañjarā, 31
 Neru, 207
 Nettipakaraṇa, 161
 nibbāna, 37, 51, 182
 nidāna, 84, 92, 303
 Niddesa, 158
 nikāya, 86, 87, 128, 144
 Nikāya-Buddhism, 128
 Niraya, 207
 nirvāṇa, 37, 51, 182

O

ogha, 232

P

pabbajjā, 76
 paññā-vimutti, 51
 Pañcanikāya, 87
 pacānekāyika, 255
 paccaya, 60
 pacceka-buddha, 38
 Pāli, 86, 88, 90, 93, 156, 157,
 173, 206
 Pālibhāsa, 157
 pārājika, 77, 79
 parama, 348
 paramāṇu, 181, 189
 Paramārtha-sat, 181
 pāramī, 348
 pāramitā, 318, 321, 348
 Pārāyana-vagga, 97

paribbājaka, 18
 Pariṇāma, 22
 Pariṇāma-vāda, 22
 parinibbāna, 71
 pariyatti, 57
 pariyāya, 85
 pārśada, 123
 Parthia, 259, 263, 283
 Pārśva, 20, 168
 paryavasthāna, 234, 237
 Pasenadi, 41
 Pāṭaliputra, 104
 Pāṭheyyakā, 100
 paṭicca, 60
 Patika, 130, 262, 266
 Pātimokkha, 79, 88
 Paṭisambhidāmagga, 158
 Paṭṭhāna, 160, 161, 177, 199,
 215, 219
 pavajitā, 276
 Peṭaka, 161, 171
 peṭakin, 255
 Peṭakopadesa, 161
 phassa, 63
 Piprāhwā, 45
 Potalaka, 290
 Prabhākari, 357
 Prajañāpāramitā, 321
 prajñā, 183, 194, 247, 347, 348
 Prajñāptivādin, 141
 Prajñāptiśāstra, 163
 Prakaraṇapāda, 163, 164
 Prākṛit, 329
 prakṛti, 68, 328

Pramuditā, 357
 praṇidhāna, 326, 334, 347
 prāpti, 202
 Prasthānabheda, 146
 Prātimokṣasūtra, 79, 89
 pratisaṃkhyā-nirodha, 182
 Pratyekabuddha, 345
 Pratyekabuddha-yāna, 345
 Pratyutpanna-samādhi, 316,
 350
 preta, 70, 211
 Pubbaseliya, 139, 276
 pudgala, 150, 200
 Puggalapaññatti, 159, 160, 176
 pūjā, 123, 311, 352
 Puṇṇa, 43, 96
 puruṣakāra-phala, 217
 Pūrvavideha, 207
 Pūrvaśaila, 141, 278
 pustaka, 352

R

Rāhula, 29, 88, 156, 342
 Rājagirīya, 139, 142
 rājan, 16, 17, 26
 Rajula, 262
 Ratnakūṭa, 339
 Revata, 101
 ṛṣi, 38
 rūpa, 55, 64, 187, 189
 Rūpa-dhātu, 208
 rūpa-prasāda, 189

S

saññā, 55, 239
 Sabbatthavāda, 138
 Sāñchī, 29
 sabhāgahetu, 215
 sacca, 347
 sadattha, 45, 311
 saddhānusārin, 241
 Saddharma, 328
 Saddharmapuṇḍarīka, 326, 341
 Saddharmapuṇḍarīka-sūtra,
 326
 saddhāvimutta, 241
 sādhu, 121
 Sādhumatī, 358
 Sāgalika, 143
 Sāgaliya, 139
 sahabhū-hetu, 196
 Sahadeva, 109
 Saka, 259, 262
 sakadāgāmin, 238
 saḷāyatana, 63, 64
 samādhi, 37, 194, 250, 321
 Samādhirāja, 340, 341
 sāmaṇa, 18, 276
 sāmaṇera, 41, 76
 sāmaṇerī, 76
 samaṇikā, 276
 Samantabhadra, 338, 346
 samatha, 68
 Saṃgha, 83, 123
 Saṃghabhadra, 170
 Saṃgītīpariyāya, 163, 164
 saṃkhārā, 183
 Sammatīya, 142

Sāṃmitīya, 138, 164
 Sāṃmitīya-śāstra, 164
 sammukhībhūta-saṃgha, 77
 saṃprayuktaka-hetu, 196
 samudaya-dhamma, 53
 samuppāda, 60
 saṃvara, 228
 saṃyojana, 232, 237
 Saṃyutta-nikāya, 87, 158
 Sāṇavāsī, 101
 Śaṇḍagiriya, 142
 Śaṇṇagarika, 142
 santati, 200
 Sāriputta, 20, 40, 255
 Sārṇāth, 29, 38, 258
 Sarvadarśana-saṃgraha, 146
 Sarvāstivādin, 94, 142
 sarvatragahetu, 215
 Sarvaśūnyatavādin, 145
 Sāsanavaṃsa, 167
 Śaṭpāramitā, 288
 satthar, 74
 satya, 121
 Sautrāntika, 142, 145
 Saṅkhepaṭṭhakathā, 165
 Saṅkrāntivādin, 142
 Seniya Bimbisāra, 40
 seṭṭhi, 17, 39, 257
 Shinkot, 260
 Siddhārthika, 142
 Siddhatthaka, 139
 Siggava, 104
 Sīhaḷavihāra, 278
 Siṃhara, 151

sikkhamāṇā, 76
 sīla, 77
 sīmā, 77
 Sonaka, 104, 109
 sotāpatti, 237
 srotāpatti, 238
 Sthavira, 142
 Sthaviravāda, 102
 stūpa, 46, 128, 257, 358
 suññatā, 350
 Sudatta, 40, 130
 Sudurjayā, 358
 Sukhāvatīvyūha, 330, 334
 Sumati, 304
 Sumeda, 304
 Sumeru, 207
 Sunāparanta, 43, 96
 sūtra, 84, 91, 178, 340
 sutta, 85, 91, 108, 160
 sutta-bhājanīya, 160
 Sutta-mātikā, 159
 Suttanipāta, 43, 46, 56, 124, 125
 suttanta, 85, 179
 suttanta-bhājanīya, 179
 suttantika, 85, 255
 Suttantika-mātikā, 177
 Sutta-piṭaka, 49, 85, 87
 Suttavāda, 138
 Suttavibhaṅga, 87
 Suvaṇṇaprabhāsa, 341
 Suvaṇṇaka, 143
 svabhāva, 181
 svalakṣaṇa, 182

Śākyamuni, 26
 Śālistambasūtra, 340, 341
 śamatha, 68, 243, 350
 Śāṇakavāsī, 103
 śarīra, 45, 128
 Śata-piṭaka, 342
 Śātavāhana, 253
 śauca, 121
 Śikṣāsamuccaya, 318, 322
 śīla, 77, 347
 śraddhā, 194, 334, 335
 śraddhādhimukta, 246
 śraddhānusārin, 246
 śramaṇa, 18
 Śrāvaka, 245, 345
 Śrāvaka-gotra, 245
 Śravakayāna, 129, 295
 Śreṣṭhin, 130
 Śrīparvata, 277, 289
 śuklavidarśana, 355
 śūraṅgama-samādhi, 321

T

Tambapaṇṇī, 151
 Tāmraśātīya, 143
 taṇhā, 51, 63
 tanu, 355
 Tathāgataguhyaka, 341
 Theravāda, 86, 102, 138, 156
 thullaccaya, 79
 Ti-piṭaka, 157
 tiryāṇc, 211
 toraṇa, 253
 Tripiṭaka, 157

Triskandhaka, 288, 318
 Triskandhaka-dharmaparyāya,
 318

U

ubhatobhāgavimutta, 241
 udāna, 91, 92
 Uddaka-Rāmaputta, 31
 Udena, 42
 Udraka-Rāmaputra, 31
 upacaya, 227
 upādāna, 63, 232
 upadeśa, 92, 177
 Upagupta, 103
 upajjhāya, 81
 Upāli, 41, 84, 104
 upamā, 309
 upāsaka, 39, 75
 upasampadā, 75
 upāsikā, 39, 41, 75
 Upatissa, 166
 upāyakauśalya, 348
 uposatha, 76
 Urumuṇḍaparvata, 104
 Uruvela-Kassapa, 40
 uṣmagata, 244
 Uttarakuru, 207
 Uttarāpatha, 30
 Uttarāpathaka, 143
 Uttaravihāraṭṭhakathā, 165
 Uttaraśaila, 141

V

Vaibhāṣika, 142, 145, 168

vaipulya, 92, 322
 Vairocana, 324
 Vājiriya, 139
 Vajjiputtaka, 138, 146, 152
 Vajradhvajasūtra, 326
 Vasubandhu, 170, 172, 173
 Vasumitra, 135, 143, 163, 169,
 170, 299
 Vātsīputrīya, 142
 Vattagāmaṇi-Abhaya, 152
 Vāyumaṇḍala, 209
 vedalla, 91, 323
 vedanā, 55, 63, 192, 194
 Vetullaka, 143
 Vetullavāda, 153
 Vetulyaka, 289
 veyyākaraṇa, 91
 viññāṇā, 55, 63, 64, 199, 239
 Vibhajjavāda, 153
 Vibhajjavādin, 86, 133
 vibhajjhavāda, 111
 Vibhajyavāda, 278
 Vibhajyavādin, 142
 vibhava-taṇhā, 51
 Vibhaṅga, 160, 177
 vihāra, 128, 268, 270
 Vijñānakāya, 163
 Vijñānāstitvavādin, 145
 Vimalā, 357
 Vimalakirtinirdeśa-sūtra, 322
 vimokkha, 37, 51
 vimutti, 37, 51

Vinaya, XII, 39, 40, 46, 49, 84,
 85, 87, 89, 93, 105, 124,
 178
 vinayadhara, 85
 Vinayamātrkā, 178
 Vinaya-piṭaka, 49, 85, 87
 Vinayasamgīti, 131
 Vinītadeva, 144
 vipākahetu, 215
 vipāka-phala, 217
 vipaśyanā, 69, 243, 350
 Visākhā-Migāramātā, 41
 visam̐yoga-phala, 217
 Visuddhimagga, 154, 157, 166,
 173, 182, 183, 196, 214,
 239, 241
 vītarāga, 355
 viśeṣa, 200
 vyākaraṇa, 92, 304, 344

Y

Yama, 207
 Yamaka, 160, 161
 yāna, 295, 345
 Yavana, 259
 Yaśomitra, 163, 171, 173
 yoga, 19, 31, 36, 232, 250
 Yogācāra, 145, 295
 Yona, 259

印度佛教史 (上冊)

平川 彰 著

釋顯如 李鳳媚 譯

出版者：法雨道場（原：嘉義新雨道場）
60652 台灣·嘉義縣中埔鄉同仁村柚仔宅 50 之 6 號
Dhammavassārāma
No. 50 - 6, You-Tze-Zhai, Tong-Ren Village,
Chong-Pu, Chiayi 60652, Taiwan
Tel : (886)(5) 253-0029 ; Fax : 203-0813
E-mail : newrain@ms22.hinet.net
網址 : <http://www.tt034.org.tw/newrain>
郵政劃撥：31497093 法雨道場