

【法界微塵】 水野弘元 著 香光書鄉編譯組 譯

# 從原始佛教到 部派佛教

部派佛教與原始佛教相異之處，

在於部派除繼承原始佛教的「法」與「律」之外，

又另外闡述「對法」（阿毘達磨），而具備了經、律、論三藏。

## 原始佛教的經典

自佛世時至佛滅後百餘年間  
的佛教，稱為「原始佛教」或

「初期佛教」，當中，也有人將釋

尊及其弟子們的佛教稱為「根本

佛教」。因為這個時期存在著佛

陀真實的佛法，而這真實的佛法

成為後世整個佛教的根本。又因

為在觀念上，釋尊的教法也是後

來繼之而起的小乘各部派，與傳

布於三國（中、韓、日）的大乘

佛教之根源，由此就可了解它為

何稱為「根本佛教」的原因了。

總之，釋尊所說的「法與律」

成為佛教的根本。佛入滅那年的

三個月雨季期間，在摩揭陀國的

首都王舍城，召開了佛典編輯會

議（結集），佛弟子中最優秀的

五百位阿羅漢比丘聚集在一起，



彙集了他們分別受佛陀所教導的「法」與「律」。這是第一次的結集，也稱為「王舍城結集」。

### 佛教聖典結集的緣起

釋尊晚年，舍利弗與目犍連兩大弟子在釋尊入滅前一年相繼去世，佛陀帶領五百比丘自摩揭陀國的王舍城，朝著出生的故鄉繼續最後的弘法之旅。當時眾多弟子中最為長老的摩訶迦葉（大迦葉），留意到釋尊將要入滅，於是也帶領五百比丘追隨

在釋尊隊伍後面，  
而來到拘尸那揭羅

附近的波婆城。那時有位邪命外道從拘尸那揭羅前來，迦葉便探詢他是否知道釋尊的近況。這位外道答道：「沙門喬答摩已於一週前入滅了，我手上帶回的這朵曼陀羅華，就是供養其遺體當中的一枝。」聽到這消息後，比丘們都非常震驚，並且騷動不安。

其中，已經開悟的人因了知諸行無常的真理，知道無法改變事實而能忍住悲痛；但是尚未覺悟的凡夫比丘們，卻如喪考妣，寢食難安，悲嘆不已。當中有位年老的僧人看到這樣的情形，就對他們說：「你們何必如此悲傷

呢？大沙門過去對我們事事嚴格管束，說這樣可以、那樣不行，現在我們終於脫離大沙門的束縛，從此可以隨性地為所欲為了，這難道不值得高興嗎？」

大迦葉聽到這些話，心想如果這種非法非律的言行橫流於僧團之內，則真實的「法」與「律」終將喪失，佛教必定滅亡，因此便決心無論如何要確立純正的「法」與「律」。而後，由大迦葉為釋尊的遺體舉行火葬。

當葬禮結束，迦葉就立刻召集數千名比丘並提案，為了使純正的佛法存續，必須結集釋尊所

說的「法」與「律」。為此，推選通曉「法」與「律」的五百位阿羅漢，且預定三個月後在摩揭陀國的王舍城舉行結集。在獲得與會大眾的同意後，便著手籌備相關事宜。（日譯《南傳》冊四，頁426以下；《漢譯南傳》冊四，頁381以下）

這次會議是由首座長老摩訶

迦葉擔任主席，佛所說的「法」

（經典），由堪稱多聞第一的阿難為代表，在大眾面前誦出。阿難在釋尊後半生的二十餘年間，因擔任侍者而聽聞這段期間內的所有教說，又從佛或其弟子們口中

得知佛陀前半生的說法，所以聽聞過全部教法，並將所聽聞的都銘記在心。與會大眾對阿難誦出的所有內容，全體一致贊同通過，從此便彙集了佛陀的一代說法。另外，作為出家僧團規範的「律」，則由最通曉律、持律第一的優婆離代表誦出，也獲得與會大眾的贊同而得以結集。

### 第一次結集的內容

雖然關於第一次結集有種種的傳說，但古老而可信的有《巴利律》（日譯《南傳》冊四，頁428以下；《漢譯南傳》冊四，頁382

以下）、化地部《五分律》、法藏部《四分律》等律典所記載的結集說，皆談到結集釋尊所說的「法」與「律」一事。但後世的文獻中，有說第一結集時已彙集了經、律、論三藏，更有記載連大乘經典也已經彙集。然而當時論藏還不存在，且經（法）與律也尚未收集整理成經藏與律藏，只不過是收集了「法」與「律」的資料而已，至於佛滅五百年後才成立的大乘經，當時根本不存在，那就更不用說了。

於是，佛陀一代時教的「法」與「律」，就此全部已誦出、編



集了，但據說該項結集並非文字的記錄，而是保存在各人的記憶中，此後至少三、四百年間，都還是口耳相傳著，至於以文字書寫成經典，則是西元前一世紀以後的事情了。

### 聖典的書寫

釋尊當時的印度，似乎已有文字存在，但當時文字只使用於商賈買賣、貨幣與公文等而已，並未將宗教與哲學的文獻寫成文字。尤其是正統婆羅門教的《吠

陀》聖典等，先於釋尊至少五百年以前就已存在，卻全部都依記憶、口誦傳承到近代。因他們認為記憶是最確實的，不至於像書寫的典籍可能毀於水火，乃至於會被下層民眾看到或受到污損等。

在印度各宗教中，佛教最先發起書寫經典的風氣。依南傳佛教的說法，在西元前一世紀斯里蘭卡國王瓦達伽摩尼時，比丘之間出現異端，由於擔心會失去正法，為了使純正的佛法存續，因而將截至當時為止，口誦傳承下來的三藏聖典與註釋書等，以僧伽羅（斯里蘭卡）文書寫記錄下來。《《島史》即日譯《南傳》冊

六十，頁 134；《漢譯南傳》冊六十五，頁 132。《大史》即日譯《南傳》冊六十，頁 328 以下；《漢譯南傳》冊六十五，頁 320 以下）

在西元一世紀左右最早成立的大乘經典《小品般若經》中，強調書寫經典的功德。後來的大乘經典《大品般若經》、《金剛般若經》、《法華經》等也傳承了這個說法，因此可知在西元一至二世紀時，已有大乘經典的書寫。而說一切有部中流傳著，西元二世紀迦膩色迦王時代，在迦濕彌羅結集了三藏與註釋書，而且將《大毘婆沙論》等刻寫在銅板

上，並保存於王宮（參見《大唐西域記》卷三）。由此可見，在此之前，印度本土的北方佛教，就已經存在著書寫經典的風氣了。

關於這些聖典是如何整理組織的，以及在何處傳承、受持等問題，歷史上並無留下任何記載，因為無法確知從佛世到佛滅後佛教流傳的地域範圍。只能從阿含經與律藏所提的佛說法與制戒（制定戒條）的地點，約略推想出釋尊遊歷的地區，大抵就是恆河中游的摩揭陀國，即現今印度比哈爾省的大部分與烏塔普拉德什省的一部分地區，如此稍顯

狹小的範圍。

但在佛弟子當中，有來自印度半島西部的摩訶迦旃延，他修行後即歸國而在該區推廣佛教，

另外還有富樓那也致力於西部海岸地區民眾的教化，這些地方比釋尊遊行的地區更西部，是從納巴達河流域擴及印度西海岸的德干一帶。

根據佛滅百年後，在王舍城北方的毘舍離城舉行第二次結集的記事，耶舍反對毘舍離城的比丘們受持違反律制的「十事非法」，於是回到西部故鄉招集同志，企圖糾正非法。耶舍巡迴招

募數百名同志的地方，是比恆河支流闍牟那河還偏西南方的西印度一帶，由此可知那裡曾是佛教的一大中心。

## 第二次結集

關於佛滅百年後，於毘舍離城舉行第二次結集的記載，在《巴利律》、《五分律》、《四分律》等律典中，都是接續在第一次結集之後而記述下來的，如此便足以肯定其確實為史實。在此次結集中，由於出身毘舍離城跋祇族的革新派青年比丘們，主張與戒律有關的十事是正確的，但



相對地印度中西部的保守派長老們，卻判定那十事全都是違反傳統的「非法」，僧團的根本因而分裂為革新派的大眾部與保守派的上座部兩大派。

根本分裂後，由於阿育王對佛教的保護獎勵政策，使佛教擴大傳揚到印度內外各地。之後，這根本兩大部又各自再分裂，到佛滅三百年以後，便形成所謂十八部或二十部的「部派佛教」。因為各部派都以其佈教地區的民

眾日常用語來宣說經典，所以佛教聖典便轉而以印度

中、西、北、南、東部等印度雅利安各地的俗語來流傳。

再者，依據南方上座部所傳，佛滅後二百多年的阿育王時代，在首都華氏城舉行第三次結集。據說阿育王後來派遣僧伽到印度國內外九個地區傳教，因而擴大佛教教團的幅員，即西北自巴基斯坦延伸到阿富汗，甚至更遠及希臘；北至喜馬拉雅山地，西自印度河下游往西海岸一帶發展，南從印度半島南部到斯里蘭卡，東則遠達緬甸地區。也就是說，由於阿育王推廣「法」，使得原本僅流傳於印度一部分地區

的佛教，得以廣為弘傳到當時的全世界，並且在印度產生支派，而成為十八部或二十部。

如此一來，在佛滅後，經歷一百年或二百餘年，佛教聖典阿含經與律藏等，逐漸整理成接近今日所見的型態。佛教雖然在後來分裂為許多部派，但從現存各部派經、律的組織結構，基本上呈現一致、類似的情形看來，顯然在部派分裂之前各部派教典就已經作了基礎上的整理，因此，各部派的經、律只是在細部上有所差異而已。或許那是由於部派間的分歧，或聖典轉譯成各地語

言等因素所造成的吧！而佛教哲學的論書（阿毘達磨）也在這時逐漸成立，因此在佛滅三至四百年前後，各部派都已經具備了完整的經、律、論三藏聖典。

總之，原始經典阿含經的原型，大概於部派分裂以前，經過一百或二百年的時間，才漸次成立的。因此，以下試著依據現存的阿含經等，來探討它的成立。

## 阿含經的成立

如前所述，佛滅後不久第一次結集時，雖然由阿難誦出全部

佛所說的「法」，但並未整理成今日「五部、四阿含」的型態。

一般認為今日的「五部、四阿含」是在傳承的過程中，逐漸分類整理出來的。現存的原始經典有

「巴利五部（五阿含）」與「漢譯四阿含」，現將這兩種傳承經典列表對照如表一（頁121）。

### 漢、巴阿含經的別異

南方上座部的巴利阿含經

——「五部」，毫無遺漏而完整地傳承下來，在我國（日本）也

已譯為日文並收錄於《南傳大藏經》中，此外再也無其他任何部

派傳下完整的阿含經。至於漢譯「四阿含」則是每一阿含經都分屬不同的部派，只不過剛好整理後合稱為「四阿含」而已，彼此之間並不像巴利阿含經如此統一與密切相關了。

明治以後發現巴利阿含經，

我國（日本）學者便將它與漢譯阿含作比較，至今兩者的對應關係幾乎已經徹底研究了，而其中最早的研究成果是姉崎正治博士的〈漢譯四阿含〉（"The Four Buddhist Agamas in Chinese", ASI, Tokyo, 1907. 譯按：ASI, 為日本亞洲協會（The Asiatic Society of Japan）



## 巴利五部（南方上座部所傳）

## 漢譯四阿含（北方部派所傳）

- |                     |                                 |
|---------------------|---------------------------------|
| 一、《長部》（《長尼柯耶》）共三十四經 | 一、《長阿含》共二十二卷三十經（法藏部所屬）          |
| 二、《中部》共一五二經         | 二、《中阿含》共六十卷三二二經（說一切有部某派所屬）      |
| 三、《相應部》共五十六相應       | 三、(1)《雜阿含》共五十卷一三六二經（根本說一切有部所屬）  |
| 四、《增支部》共一法乃至十一法     | (2)《別譯雜阿含》共十六卷三六四經（近似前者，但有若干差異） |
| 五、《小部》共十五部          | 四、《增一阿含》共五十一卷四八一經（所屬部派不明）       |
- 雜藏——《法句經》、《本事經》、《生經》等

## 【表一】

的略稱）。隨後，赤沼智善屬的部派，自古以來中國與日本論。《增一阿含》中屢見大乘用（1885-1937）教授的《漢巴四部便有研究指出其所屬部派，但都語，其中故事類的記事，包含了四阿含互照錄》（1929），內容更不正確，即使到了今天也還有些許多近似巴利註釋書中所記載的

為詳細。

漢譯各阿含經

並未明白記載其所

部派，便有種種說法而未有定其部派，便有所屬的部派。成立得晚，但仍無法找出線索判定其所屬的部派。



另外，表一中未列出的阿含諸經，尚有二世紀由安世高譯出，包含數十部經的《單卷雜阿含》與《增一阿含》。此外，個別譯出的單譯經在整部「四阿含」中也非常多，甚且《中阿含》、《增一阿含》除現存的經典外，還有更早譯出但現已佚失的。這些個別的經典中，有相當多現在仍以單本譯經的形式流傳著。基於前述情形，阿含經仍有不少細部的問題尚未解決，此外就殘本而言，在梵語與藏文譯本中，也多少存在著一些個別譯出的阿含經殘本。

以下說明「五部、四阿含」中經典的形式。巴利《長部》、漢譯《長阿含》收集的是篇幅最長的經典；巴利《中部》、漢譯《中阿含》是篇幅中等的經典；巴利《相應部》、漢譯《雜阿含》是將數千百部篇幅較短的經典，依人物與教理等分類而構成；巴利《增支部》、漢譯《增一阿含》則是將與法數有關的數千百部篇幅較短的經典，分類為一法至十法而成。

不符合以上分類的經典，則另纂集為巴利《小部》（或雜藏）。巴利《小部》中包含了

《經集》、《法句經》、《自說經》、《本生經》、《長老偈》、《長老尼偈》等有名的詩偈集經典。其中，有一部分是佛世時就以詩偈來唱誦的，且為巴利《相應部》與《增支部》所引用的最古老經典。此外，也有比起其他四部毫不遜色的古老詩偈，但也有一部分當可視為佛滅後才成立的新經典。

### 各部派的雜藏

很多相當於巴利《小部》的經典皆有漢譯本，如《法句經》、《本生經》、《譬喻經》與



佛傳一類的經典等，但不似巴利《小部》那般齊全。然而，例如《法句經》，不僅保存於巴利藏，還有漢譯、藏文譯本，在梵語、俗語（犍陀羅語與梵語的俗語）中都可以發現，但這四或五個部派的《法句經》都不完整。

總之，縱然包含於「五部、四阿含」中的經典，大多傳承了佛陀所說的「法」，而可想見的是，在長達一或二百年時間的分類整理過程中，這些經典多少有了若干的改變。其間分類整理經典所

使用的方法有下列幾種：

- 一、將經典依法數與偈數整理；
- 二、依所說的內容條目作分類；
- 三、定義經典的語句，並詳加解釋篇幅較短的經典；

四、整理教理與修道法，使之體系化。

在佛世時弟子們就已採用這些方法，佛滅後更是積極運用，而完成經典的分類整理。另一方面，研究「法」（經典）的「對法」（阿毘達磨）也很發達，因此成立了具哲學書地位的「論藏」

（阿毘達磨藏）。「論藏」成立的時間是在部派分裂以後，而各部派原則上都傳承了經、律、論三藏聖典。

即使論藏的成立是在後世，但一般認為阿含經的整理、研究是在部派分裂之前，甚至是佛世時就已由弟子們開始進行了。如前所述，佛陀的教法是由「法」與「律」所構成，因而對這教法的研究便稱為「對法」與「對律」（阿毘達磨與阿毘奈耶）。而「對法」、「對律」這兩個語詞也屢見於阿含經中，特別是在包含許多註釋經典的《中部》、《增支

部》中更是出現頻繁。

又在阿含經與律藏中可見到

「持法者、持律者、持母者」的

詞句。其中「持法者」是指擅長

憶持「法」（經典）的比丘，

「持律者」是指專於受持律典的

比丘，「持母者」是通達「母」

（音譯「目得迦」）的比丘。所謂

的「母」是綱目或要點之意，由

於「對法」（阿毘達磨）的綱要稱

為「母」（論母），所以，所謂

「持母者」就是指熟習於觀察、

分析「對法」的比丘。事實上，

也有將巴利文的「持母者」漢譯

為「持阿毘曇」的例子。可是，

這個階段因為正式、獨立的論書

尚未成立，所以應該是指論典的

雛型吧！

有關論典雛型的文獻，雖不

存在於漢譯經藏中，但巴利聖典

《小部》十五部經中的《無礙解

道》、《義釋》等正是論典的雛

型。它們在定義語句時，使用了

阿毘達磨式的定義法，教理的組

織系統也完全是阿毘達磨式的，

只是不似論書那麼精微。可是從

漢譯《解脫道論》（巴利佛教某派

的論書）在引用《無礙解道》、

《義釋》兩書的文句時，記為

「阿毘曇曰」，可見已將它們視為

論書。

另外，在《小部》的十五部

經中，具體闡述「業報說」的有

《天宮事經》、《餓鬼事經》、

《譬喻經》、《所行藏經》等，又

有述說過去二十五佛的《佛種姓

經》等。或許這些經典也與前述

的兩書一樣，是在部派分裂以後

才附加上去的，將原始經典阿含

經的大部分內容，視為成立於部

派分裂以前，還是比較恰當吧！

## 從經典到論書

如前所述，《小部》的十五



部經中，雖然包含相當多比巴利其他四部與漢譯「四阿含」還古老，或同樣古老的經典，但其中也有不少可視為論書的雛型，及敘述業報說等通俗性教義的新經典。這些經典帶有部派的色彩，在各阿含中是最後成立的。

前文中已多次提及，釋尊說法是因應對象的智慧、根機而解說的，所以，上自第一義的深奧教義，乃至初階層次的教法，都包含著豐富多樣的內容。阿含經之所以不屬於低層次的小乘說法，便是基於這個理由。

然而在整理、研究阿含經的階段時，卻將之形式化與通俗化，例如在解釋教理性的語句時採用「阿毘達磨式的定義」，這並不是因應各種高低根機對象的佛說教法，而是對同一語句採取固定的制式說明。

總之，一般是以通俗性且較低層次的立場，來看待阿含經中第一義的教法，例如將釋尊非常高深的緣起說，解釋成三世兩重因果的十二緣起說，這只是從因果業報的立場所作的通俗性說明，但如此已失去釋尊觀念上的崇高立場，而成為阿毘達磨式與

具體事相上的通俗性說明而已。

這種形式化、通俗性研究的制式化，就是所謂阿毘達磨論書的成立，而且繼這種研究之後，更進一步經過初、中、後期三階段發展，耗費二百年左右的時間才完成了論藏。現存各部派的論藏有南方上座部的「巴利七論」、說一切有部的「漢譯七論」，以及隸屬法藏部的《舍利弗阿毘曇論》。

《舍利弗阿毘曇論》似乎是七論的概論。「巴利七論」與「漢譯七論」的名稱既不相同，兩者也無直接關連，而是個別成

立的，但漢、巴兩種七論都包含從初期到後期各個不同階段的論典。雖然稍顯繁雜，但將兩者列表如表二。

### 漢、巴阿毘達磨七論

「巴利七論」與說一切有部的「漢譯七論」由於在名稱上類似，使得不諳漢文的西方學者，僅依題名便說兩者的七論是對應的，因此高楠順次郎博士便在

〈說一切有部之阿毘達磨文獻〉（"Abhidharma Literature of the

Sarvastivadians", *JRAS*, 1905. 譯按：

*JRAS*. 為英國《皇家亞洲學會雜誌》（*Journal of the Royal Asiatic Society*）的

略稱）一文中，具體指出兩者內

容之間的差異，並予以反駁。

漢、巴七論與《舍利弗阿毘曇論》等的比較研究，也由我國（日本）學者進行。現在「巴利七論」業已譯出並收錄於《南傳大藏經》中，因此要與「漢譯七論」比較就容易多了。

另外，一般認為七論是歷經初期、中期、後期，共費時約二

【表二】

巴利七論（上座部）	漢譯七論（說一切有部）
一、《法集論》	一、《集異門論》
二、《分別論》	二、《法蘊論》
三、《人施設論》	三、《施設論》
四、《論事》	四、《識身論》
五、《界說論》	五、《界身論》
六、《雙論》	六、《品類論》
七、《發趣論》	七、《發智論》



至三百年的時間，直到西元前一世紀左右才成立的。

接著，在西元初年以後撰寫了七論的註釋書，與綜合性纂集、整理阿毘達磨教理的綱要書。巴利佛敎中，作為七論註釋書與綱要書的《清淨道論》，是由佛音（Buddhaghosa）於西元五世紀前半葉所作，之後也出現許多綱要書與義疏等。

說一切有部方面，則直到西元二世紀前後才有論藏註釋書

《大毘婆沙論》二百卷的成立，還有在四至五世紀間出現

教理綱要書《阿毘曇心論》、

《雜阿毘曇心論》與世親（Vasubandhu）《俱舍論》等論書，之後，又有很多綱要書與註疏等著作問世。另外，與經量部相關的綱要書，則有四世紀前後訶梨跋摩（Harivarma）所作的《成實論》，該論與《婆沙論》、《俱舍論》等，在中國也徹底地研究了。

大致說來，上文表列的巴利與漢譯七論中的一至三論，可以說均屬初期論書，四與五論係中期論書，六與七論則屬後期論

書。在細節上，初期論書包含了中期論書的元素，中期論書也有後期論書的某些成分。因此，以下將對阿毘達磨二個階段的特徵作概觀說明。

初期的阿毘達磨，採用的是前述整理研究阿含經的四種方法。也就是：

- 一、將諸法依法數分類；
- 二、將諸法依條目區分；
- 三、作語句的定義說明；
- 四、將教理與修行法門予以體系組織化。

初期的阿毘達磨完全是在論究與阿含經（法）的關連，阿毘

達磨（對法）的本意亦即在此。

但是到了中期，由於當時對有關心與色等諸法作全面性的探究，使其視野更廣泛、深入，因此在此阿毘達磨中也加進了經典所未宣說的新用語。教理的解釋與用語在概念上的規定，也迥異於向來形式性的說明，而變得極為嚴格，成為與阿含的經說、詞句無直接關係的獨立著作。這可說已悖離了「對法」的意義，也意味著遠離了本來的佛說。

滅變化的「有為法」分為色（物質）、心（心的主體）、心所（心的屬性）、心不相應（促使心及色遷流變化的力量）<sup>11</sup>並再予以細分，另外也標立了不生不滅的「無為法」。

說一切有部更進一步說「法

而就「無為法」方面，各部派間有種種不同的說法。阿含經中並無以上那些分類，而且經典中將一切「法」作五蘊、十二處、十八界等的這種分類法，在此便漸漸失去功用，因為與阿含相較起來，這裡所說的一切法範圍更為廣泛。

體恆有」，認為有為諸法雖然是生滅變化的，而諸法的體性（本體、本質）卻是不會變化而恆有常存的，這種說法應該已悖離佛教本來的立場。總之，所以會如此，或許是為了與外道作論爭。

再進展到後期階段時，涉及時間、空間的關係論已擴大，甚至也論及諸法的存在問題，將生

尊所禁止的「有什麼」、「是什麼」的存在論題，也納入討論的

又，在阿含經中，並無「心



範疇，如此一來，就佛教原貌而言，可說是種墮落。

簡要來說，阿毘達磨論書是

對佛教作了詳細的學問研究，而對諸法的分類、用語等，又作了嚴謹的概念規定，這些成果對佛學研究者而言，有很大的助益，但對以信仰實踐為中心的一般學佛者來說，卻無此必要，尤其違反佛說的存在論題，可以說更是有害無益。那麼，西元初年前後興起的初期大乘運動，將這些阿

仰實踐，宣說應該回歸釋尊的立場，該是因應時機而興起的如法之事了。

然而，部派佛教並非如初期

大乘所宣告的是一種墮落。他們遵守嚴謹的戒律，也常常善盡出家僧團所應肩負的僧伽機能。在說一切有部的新律中，有「經師」、「律師」、「論師」、「法師」、「禪師」等語詞，這是將僧團的成員予以分工，使其各自專司不同的領域。例如，精通經、律、論三藏聖典的人就成為「法師」，以教化為專職，對民眾

說法；專精於禪定的就稱為「禪

師」。如此分別依其所長而各自精進，又彼此協力合作，僧團於是逐漸興隆。

從法顯、玄奘、義淨等中國

僧人的印度遊記看來，即使在大乘興起後，大、小乘仍然並行。不論在五世紀初的法顯時代，或七世紀的玄奘時代，小乘部派的寺院與僧徒數目都比大乘多，甚至到佛教在印度本土滅亡的十三世紀為止，某些部派都依然存續著。特別是斯里蘭卡等地的南方上座部，生活如釋尊時代般純粹的僧伽，迄今兩千數百多年來，依然保持著，且興盛不衰。

毘達磨的部派佛教  
貶抑為「小乘」，並  
強調佛教本來的信



## 部派佛教與初期大乘

部派佛教與原始佛教相異之處，在於部派除繼承原始佛教的「法」與「律」之外，又另外闡述「對法」（阿毘達磨），而具備了經、律、論三藏。從這個意義來說，部派的特徵可以說就在「對法」的論書，同時也可看出將部派佛教視為較低階教法的原由，是針對阿毘達磨論書說的。為了匡正阿毘達磨部派佛教的缺陷，以及推廣尊重真實的佛法，初期大乘佛教因此而興起。

如眾所周知，初期大乘經典有般若諸經、《維摩詰經》、《華嚴經》、《法華經》、《無量壽經》等，而將這些思想彙整、纂集的，則有龍樹的《中論》與傳說是他所著述的《大智度論》，以及其他諸多著作。所以，初期大乘的學說，可見於前述經典與論書中。若列舉部派佛教與初期大乘佛教在立場、主張等各特徵上的差異處，應可彙整為以下的六種（見表三，頁131）。關於這點，已在拙著《佛教要語的基礎知識》（《佛教要語

的基礎知識》，頁12以下[2]）發表

過了，僅在下面簡要說明。

### 初、中期大乘的不同課題

說「大乘」時，應該區別為初期大乘與中期以後的大乘。將原始經典作學術上研究的部派阿毘達磨，是已經喪失原始佛教的主體性——信仰實踐，而成為無生命且徒具形式的客觀性學術研究。初期大乘的本意正是要導正這項缺陷，回歸原本以信仰實踐為中心的高層次佛教，不過中期大乘則轉而將初期大乘的教說，作哲學性詳密探討的客觀性研究。從這點來說，中期大乘又失



## 部派佛教

- 一、以證得阿羅漢為目的的聲聞思想（聲聞乘）。
- 二、致力於脫離業報輪迴之苦（業報思想）。
- 三、為自我的解脫而修行的自利主義（小乘）。
- 四、拘泥於文句，執著於事物——「有」的態度（有）。
- 五、偏重理論，與實踐無關的理論居多（理論性）。
- 六、屬出家、專門性，窄化的佛教（窄化的出家佛教）。

## 初期大乘佛教

- 一、以成佛為目的的菩薩思想（菩薩乘）。
- 二、行菩薩之願行，自願赴惡趣（願行思想）。
- 三、救濟眾生、淨化社會的利他主義（大乘）。
- 四、依般若智慧而無執著——「空」的態度（空）。
- 五、以信仰實踐為主，理論只是實踐的基礎（實踐性）。
- 六、重在家、大眾性，境界崇高（勝義的在家佛教）。

### 【表三】

去了初期大乘信仰實踐的主體性，而成為學問佛教，因而可稱為大乘的阿毘達磨。

## 佛教四派哲學論

### 說

當時印度的思想界，是以六派哲學為首，而佛教中也以小乘部派的哲學最為興盛。大乘佛教為了對抗並超越它們，不得不樹立理論性的哲學學說，因此，中期大乘的學說不僅限於佛教內，與大乘的中觀說、瑜伽行說（唯

識說），這些都是指小乘部派與中期大乘的阿毘達磨學說。這些學說在學術上可謂精深詳密，卻與一般民眾的信仰實踐無直接關係。

### 中期大乘哲學論說的議題

中期大乘時期，成為議題的哲學性論述有：菩薩論、菩提心論、佛性（如來藏）論、人無我（我空）／法無我（法空）論、八識（前五識、意識、末那識、阿賴耶識）論、三性（遍計所執、依他起、圓成實）／三無性論、修道階位論、佛身論、佛土論、涅槃

論、認識論（量論、因明學）等。這些理論學說是中期大乘所鑽研的，都不應視為初期大乘的特徵。

一、聲聞乘與菩薩乘：大乘

佛教為聲聞乘而輕蔑之。

二、業報思想與願行思想：

聲聞依四諦教法，只求自身脫離三界輪迴的苦迫，希望能獲得無苦安穩的涅槃寂靜法樂，主要著眼於自我的苦樂業報。而菩薩從最初發菩提心時，便始終抱持著「自未得度先度他」的誓願，因此，菩薩不像小乘那般厭離生死輪迴苦、希求涅槃樂，而是把自己的苦樂安危置之度外，為了救濟苦難的眾生，寧可親趨惡道苦界，並以此願行為中心而積極踐履。這點即是聲聞與菩薩在態度與心念上的根本差異。

且，大乘以菩薩乘自居，視部派



三、小乘與大乘：所謂「小乘」，是以個人「已得度為教義」；「大乘」則是救拔周遭眾人，與社會大眾共同邁向解脫的一種教法。聲聞的根本教法是四諦、八正道，乃是完成自我；菩薩的根本教法則在六波羅蜜，是以利他救濟為終極關懷。大乘認為小乘聲聞的八正道僅教說自我解脫的項目，因此不夠圓滿，應該要再加上布施與忍辱等利他救濟的法門，因而以六波羅蜜為大乘菩薩的修行道。

然而，實際上，依八正道而圓

滿解脫的聲聞阿羅漢，並非僅求利己的獨善者。因為透過四諦與緣起的理則，就會了解社會人生的一切是相輔相成、共存共榮的，修行者不會不指導、教化周遭社會。「阿羅漢」的意義為「應供」，也就是有資格接受別人供養與受人尊敬的聖者，由於他會教化世人，給予人福德、利益，所以當然有資格接受世間的尊敬、供養。

就這個意義來說，將聲聞阿羅漢視為利己、獨善者，是大乘方面不當的批評、責難。這或許是由於大乘運動興起時，部派佛

教中有形式化且疏於教化的情況，才會引發這類的批判吧！

四、「有」與「空」：雖然

部派佛教研究的，是所謂阿毘達磨的周密哲學理論，但其中也將釋尊禁止處理的存在與實有的「有」、「無」視為研究的課題。又從大乘的角度來看，小乘在處理一切問題時，常表現「有」的執著、拘泥態度。相對地，大乘佛教則說「一切皆空」，因為認為所有的存在皆無自性（無固定性），所以是「空」。如此一來，大乘不僅駁斥「有」、「無」等存在的討論，且在日常態度上，

也必須完全抱持無我、無執著，說，即使大乘中提及的理論，也即所謂「無所得空」的理想態僅限於以實踐為基礎的理論。

度，並且具備無窒礙、法爾自然、自由自在的生命態度，亦即所謂「無罣礙空」的瀟灑解脫，而將此視為佛教的究極目標。

六、窄化的出家佛教與勝義的在家佛教：在部派佛教中，詳細嚴密地進行依於阿毘達磨教理學說等的研究，但那是極為僻澀專業的，非一般民眾所能理解的學術範疇，而且對信仰實踐來說並無必要，那可說是鑽研者深居寺內經閣而從事經典探究的出家佛教，因而與民眾有所疏離。阿毘達磨的教學，只是拘囿於處理繁瑣、低階的理論，絲毫不具第一義諦的崇高立場。

五、理論性與實踐性：部派佛教對存在的論題等展開了嚴密的理論學說，而且部派之間彼此也針對這些學說交鋒論戰，其中有不少是為了與實踐無關的理論而爭辯，如此反而妨礙了信仰與實踐，使佛教難以振興。為了除此弊害，大乘強調篤實的信仰與實踐，更勝於無用的理論與學說。

六、窄化的出家佛教與勝義的在家佛教：在部派佛教中，詳細嚴密地進行依於阿毘達磨教理學說等的研究，但那是極為僻澀專業的，非一般民眾所能理解的學術範疇，而且對信仰實踐來說並無必要，那可說是鑽研者深居寺內經閣而從事經典探究的出家佛教，因而與民眾有所疏離。阿毘達磨的教學，只是拘囿於處理繁瑣、低階的理論，絲毫不具第一義諦的崇高立場。

實踐，更勝於無用的理論與學

反之，大乘佛教則無出家、

在家的區別，甚或可以說是以在家為中心的。在家修行方面，布施居六波羅蜜之首，那是吻合「波羅蜜」究竟、圓滿意義的布施，是三輪體空的「施」，不繫著於施者、受者、施物三輪，也不期待布施的果報，只是非常純粹出自慈悲心的一種布施而已。另外，持戒、忍辱、精進、禪定、智慧也同樣必須全部是奉「波羅蜜」為至上、最高的第一義諦修持，而且它並非理論性，是實際落實於日常生活中的。

【譯註】

[1] 《俱舍論》將萬法分五位，即

「色」指物質；「心」意為精神作用的主體；「心所」係與心相應而同時存在，為種種複雜的精神作用；「心不相應」這種法與心、色都不相應合，所以不能說是心或色，卻是依心、色等法的分位而假名以立，即無客觀的實物與之相應，只是思想中的分位

假法。「無為法」，《阿毗達磨大毗婆沙論》云：「若法，無生無滅，無因無果，得無為相，是無為義。」五位可再作分類為七十五法。

[2] 中譯本為藍吉富主編，《佛教要語的基礎知識》，《世界佛學名著譯叢》第三冊（台北縣：華宇，民

73），頁5以下。

編者按：本文為水野弘元著《佛教的真髓》一書之第十章，文中明體字為其發表於《大法輪》雜誌之原文，仿宋體字為結集成書後的補述內容。本書中譯本將由香光書鄉出版社出版。

### 【新書一葉】

大部份的人心中都有非常強烈的貪欲，主導與左右了我們大部份的生活。同樣地，許多的不滿足皆是因為我們認為當前擁有的不夠好。所以就不斷地在視覺、聽覺、味覺上尋求更大的刺激與更好的伙伴。我們希望受人羨慕、受人關愛，不斷地在尋求能滿足我們的經驗。我們的念頭大都沈迷於幻想中，期望有一天美夢成真。真正造成困難的並不是這些外相，而是存在你我內心裡的空虛……

《慈悲的領悟》，史帝夫／羅絲梅瑞著，法園編譯群譯，頁6，法耘出版社