原始佛教圣典之集成

印顺法师

卷001

序

《原始佛教圣典之集成》，是《说一切有部为主的论书与论师之研究》以后的一部。

为什么要写这一部？近代佛教开展声中，有「巴利圣典为佛教原始圣典说」兴起。这虽只是基于传说的，代表赤铜鍱部（Tāmraśātīya）的主观愿望，然对其他部派，大乘佛教，都可能引起误解。这一传说，现在虽早已不为学界所接受，但以近代的佛教研究，特别是印度佛教，原始佛教的研究，受西方学者的影响，重视巴利语（Pāli），或者看作原始佛教的唯一用语。这对于华文翻译的经律，自然的不予重视；对大乘佛教，也不免有多少影响。对于这个问题，我以为：佛教圣典成立的实际情形，应有合理的正确认识。惟有能理解圣典集成的实际情形，才能理解巴利圣典及与之相当的华文圣典的真正意义。对「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」的圣典，才能给予肯定，肯定其在佛法中的意趣与价值。这样，我决定写这一部。

写这部书的基本观念，首先是，依佛教固有的传说为依据，从固有传说的启发中，而作经律集成过程的研究。我确信，华文圣典——代表不同部派的经律，比之巴利圣典（属于一派）的单一性，应有更多的比较价值。所以从种种华文经律与巴利圣典的比较，以窥见其次第发展的过程。经律是结集所成的。结集是等诵，是共同审定，是有部类与次第组织的。所以结集的研究，著重于部类的、组织的研究；从延续的、开展的过程中，理解经律部类的逐渐完成。结集有原始的（第一）结集，再（第二）结集，公认的结集与公认的圣典，是相关的、同时的。佛教还有不断的（第三，第四等）结集，不是佛教界所公认的，也与部派间独有的部类相关。结集是这样的一而再，

再而三的进行，圣典部类的集成，也当然有其先后。说到先后，提出了材料与结构，主体与附属，内容与形式的不一致性。决不能据附属的，形式的部分，片面的论断为古形新形。论结集，应该著眼于组织（结构）的、主体的。

研究经律集成所得的结论，是这样：法（经）与律，原始结集是分别结集的，却同样的以「修多罗」（散文）为主体，称为「相应」；附以偈颂的「祇夜」，名为「杂」。律部方面，波罗提木叉（五部——八部，即《戒经》）为修多罗，附以「法随顺偈」（杂颂）。到第二结集时，波罗提木叉的分别，解说，是「记说」。「祇夜」部分，渐独立为「杂诵」（摩得勒伽）。依「杂诵」而类集为「七法」、「八法」，或「大品、小品」，成为犍度部，那是以后的事，上座部律师的业绩。经部（法）方面：原始结集的，是修多罗（相应）四大部，祇夜（杂）八部。接著，有「弟子所说」，「如来所说」——「记说」。「修多罗」，「祇夜」，「记说」，这三部分的综合，成为根本的「相应教」。与「记说」同时，不属于（相应教的）祇夜的偈颂，如「伽陀」，「优陀那」，都成立了。「本事」，「本生」，「方广」，「希法」，也先后集成。到了再结集的时代，以「修多罗相应」为取舍的最高准绳，综合传诵于佛教界的圣教，共同审定而再为结集。本著「弟子所说」的意趣，集为「中部」；本著「祇夜」的意趣，集为「长部」；本著「如来所说」的意趣，而集为「增一部」；固有的相应教，称为「相应部」。四部、四阿含的成立，是再结集的时代，部派还没有分化的时代。

经研究而得的合理认识，佛法不只是佛所说的。从佛的三业（身语意）大用而表达出来的佛法，是早于结集就存在的。原始的佛教圣典，是以佛陀的三业德用为本源；以僧伽为中心，统摄七众弟子，推动觉化的救世大业。经弟子的领会，实行，用定形的文句表达出来，经当时大会的审定，确定为佛法，圣典。结集——共同审定出来的圣典，代表了当时佛教界公认的佛法。一般所说的原始圣典，也是经长期的一再结集而成，巴利圣典也没有例外。这只是部派未分以前的（现有各派的圣典，都增入部派所改编的，或自部特有的部分），为一切部派所公认的，而并不是圣典的一切。因为部派分化后，不同部派，不同地区，不同时代的佛教开展中，从佛弟子（也有在家的）

心中——经内心体证，而适应当时当地，集成定形文句而传诵于佛教界，到处都是，代表了这一部派，这一地区，这一时代所公认的佛法。佛教圣典，从原始结集以来，一直就是这样的。所以佛教圣典，不应该有真伪问题，而只是了义不了义，方便与真实的问题。说得更分明些，那就是随（世间）好乐，随时宜，随对治，随胜义的问题。所以最后说：「佛法在流传中，一直不断的集成圣典，一切都是适应众生的佛法」。

本书在去年底脱稿。得到慧琦、慧瑛、性滢、慧润诸师的发心校对，才能顺利的出版。近三年来，有香港陈道厚、周美珍，台湾林荣飞、杨孙明华诸居士的乐施刊印费。在本书出版前夕，谨祝生者福慧增胜，亡则往生光明的乐土！民国五十九年十二月八日印顺序。

第一章 有关结集的种种问题

第一节 圣典集成的研究

第一项 原始佛教圣典成立史的意趣

流传世间的一切佛法，可分为「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三类。「佛法」是：在圣典中，还没有大乘与小乘的对立；在佛教史上，是佛灭后初五百年的佛教。对于这一阶段的「佛法」，近代学者每分为：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分类与含义，学者间还没有明确一致的定论。我以为，佛陀时代，四五（或说四九）年的教化活动，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。大众部（Mahāsā□ghika）与上座部（Sthavira）分立以后，是「部派佛教」。佛灭后，到还没有部派对立的那个时期，是一味的「原始佛教」。对于「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的环节。「原始佛教」时代所集成的圣典，大概的说，有两部分：一、「经」（修多罗）——「四阿含」，或加「杂」而称为「五部」。二、「律」（毘奈耶）的重要部分。各部派所公认的「经」与「律」，就是「原始佛教」时代所集成的，代表著「原始佛教」。佛陀的时代，律部仅有「波罗提木叉」（一部分）；经部的「四阿含」或「五部」，都没有集成；部分虽已有定形文句，而还在「传诵」中。所以如不从「原始佛教」时代所集成的圣典去探

求，对于「根本佛教」，是根本无法了解的。「原始佛教」时期，由于传承的，区域的关系，教团内部的风格、思想，都已有了分化的倾向。集成的「经」与「律」，也存有异说及可以引起异说的因素。「部派佛教」只是继承「原始佛教」的发展倾向，而终于因人、因事、因义理的明辨而对立起来。所以「原始佛教」的研究，是探求「根本佛教」，理解「部派佛教」的线索。而「原始佛教」的研究，首先要对「原始佛教」时代集成的圣典，作一番历史的考察，理解其先后成立的过程。对于「原始佛教」的研究，这才能给以确当的客观基础。为了这样，对原始佛教圣典成立的先后过程，作一番考察，而将研究所得，条理而叙述出来。

第二项 近代学者的研究概况

从事原始佛教圣典（我国一向称之为小乘经律）史的研究，在传统的佛教界，是不免震惊的。因为这些经律，传说为佛灭第一年夏，在王舍城（Rājag□ha）召开的「第一结集」中，已经结集完成。虽然事实并不如此，佛教的原始传说也并不如此，但二千多年来的传说，传说久了，也就无异议的看作史实。而现在要论证为次第成立的，有些还迟到西元前后，自不免感到震动了！现存各部派所传的经律，部类与组织，彼此间并不相同，内容也大有出入。而各部派都以自宗所传的经律，为「第一结集」所结集的；这当然有问题，至少各部派有过改编的事实。那谁是原始的？或者一切都经过改动的呢！主要的盛大的部派，就自称为「根本」的，如「根本大众部」（Mūlamahāsā□ghika），「根本上座部」（Mūlasthavira），「根本说一切有部」（Mūlasarvāstivādin），「根本犊子部」（Mūlavātsīputrīya）。自称为「根本」，就有以佛法根本自居的意图。巴利语（Pāli）写成的经律，自称为上座正统；是「第一结集」所结集，保持原样而传承下来的，就是一个明显的例子。现存的经律，不能否认部派的色彩，也就不能否认部派间的多少改动。进一步说，现有经律，决非都是佛灭第一夏，「第一结集」所集成的；现存的经律自身，提贡了明确的证据。如文荼王（Mu□□a）为佛灭后四十余年间在位的国王，由于王后的去世而非常悲伤。尊者那罗陀（Nārada）为他说「除忧患法门」；这是巴利的《增支部》，与汉译《增壹

阿含经》所共传的。经文明白说到：「如来涅槃以后」，佛弟子所说而被编入《阿含经》的，不在少数。现存的经律，由经律自身的文记，而证明为不是「第一结集」所完成的。那么，现存经律集成的次第历程，是怎样的呢？近代学者，以不同的研究方法，分别提出意见，来答复这个问题。

近代学者的研究，由西方学者开始，日本学者作了进一步的论究。在原始佛教圣典的研究上，资料上，有著丰硕的成果。西方学者接触到锡兰的佛教，以巴利语圣典为研究对象，从巴利语的研究，而进入巴利圣典的研究。如 H.Oldenberg 于西元一八七九年，刊行《律藏》第一卷。在〈绪言〉中，论圣典的成立，分为七阶段，以判别新古。一九〇三年，T.W. Rhysdavids 刊行《佛教印度》，判圣典的发达为十阶段；以为巴利三藏完成于阿育王（Aśoka）的时代。西元一九三三年，B.C. Law 修正前说，而成立多少改善的十阶段说。以为第六阶段，当阿育王时代。那时，「四部」与「律藏」全部，都已完成；而「小部」与「论藏」，大部分属于后四阶段，也就是阿育王以后成立的。这几位学者，仅留意巴利圣典，而未能注意到其他语文的原始圣典，也就不能从比较而发现原始圣典的原形。同时，著重于大部，大类的分别，著重于语文的新旧，而没有能从一一部类，一一经典自身，作精密的考察。

日本学者的研究，大概来说，是重视巴利语圣典，而又不忘固有的汉译圣典。西元一九二二年，宇井伯寿发表〈原始佛教资料论〉。四年后，和辻哲郎发表《原始佛教的实践哲学》；在〈序论〉中，论到了根本资料的取舍的方法。这二部书，对原始佛教圣典的研究，提贡了更精密的方法。不从大部著手，而对一一经典，举例研究，以发见其新古阶段。这一方法，深深的影响日本学界，到现在还受到尊重。从这二位学者的著作看来，存有超越巴利圣典，而进求更古更根本的佛教意图。在资料上，二位都汉巴并取。宇井伯寿以为：阿育王时，还没有「五部」，「四含」。他从巴利学者的传说中，接受了「九分教」为原始圣典，阿育王时的圣典。参照觉音（Buddhagho□a）的解说，还是以巴利圣典的某些部类，作为当时「九分教」的实体（但认为「九分教」还有新旧三阶段）。然而现在这些古经律，仍不

免部派的变化，所以结论到：凭上述的古典，还是不能充分知道历史上的佛陀的真说。然后提出三项标准，认为这样，才能阐明根本佛教的真实。在这里，表达了他的卓见，称为「根本佛教」。和辻哲郎的作品，大体同意宇井伯寿的见地，而作进一步的更精密的论究。举例来作精密的分析，用异译本来比较，论究到编集者的意趣。撇开结集传说，聪明的逃避了年代上的困扰。

继之而来的，是进入了「九分教」与「十二分教」，「九分（十二分）教」与「四阿含」，谁先谁后的讨论；「九分（十二分）教」到底是形式分类，还是实体部类的讨论。「九分教」与「十二分教」，西方学者也曾有过介绍。到西元一九一六——一九一七年，椎尾辨匡发表〈关于根本圣典〉，主张「九分教」为最古的圣典。加上宇井伯寿〈原始佛教资料论〉的发表，在日本佛学界，引起了或赞或否的反响。如（西元一九二五年）赤沼智善的《佛教经典史论》；（一九二六年）美浓晃顺的〈九分十二部教之研究〉；（一九二八年）林屋友次郎的〈关于十二部经的研究〉等，先后讨论了这一问题。以「十二分教」为古，以「四阿含」为先的，是尊重（日本也就是中国的）佛教旧传的。以「九分教」为古，早于「四阿含」的，比较上重视巴利圣典。这些讨论，都与原始佛教圣典的研究有关。

也许是由于战争吧！日本佛学界沉寂了下来。等到日本回到了和平，西元一九六〇年，平川彰发表了《律藏之研究》。比较各部广律，各种语本，也论到「律藏」各部分成立的新古。研究的结论，大致以巴利「律藏」为比较古形的。一九六四年，前田惠学发表了《原始佛教圣典之成立史研究》。标名原始佛教圣典，而其实是限于契经的。多少比对汉译，而只是巴利原始圣典的研究，以「九分教」为古典，而作更精密的论究。这两部，一经一律，是日本学者最近的研究成果。

日本学者的研究，方法与资料方面，都有了丰硕的成就，是应该深深的表示赞叹！自从西方学者，重视巴利圣典以来，日本学者受到深刻的影响。虽然他们不忘旧来所传的汉译，而终于不能摆脱巴利圣典为古典的羁索；不自觉的投入了，非研究巴利语，不足以理解原始佛教的窠臼。多读汉译经律的学者，应该接受过去研究的良好成就，走著自己的道路，来作原始佛教圣

典史的研究！

第二节 圣典（佛法）的来源与成立

第一项 圣典的来源

佛陀自身并没有著作，佛弟子也没有当场记录；没有原始手稿，也没有最初刊本：圣典是怎样集成的呢？原始佛教圣典，与一般的典籍不同。对圣典而作史的研究，首先要认清圣典的特性。一般的说，圣典是佛法，源于佛陀的自证，而为人宣说出来。其实，佛法不只是口说的。佛法的根源，当然是佛陀的自证。属于佛陀自证的境地，是无可论究的。从佛的自证境地，而成为世间的，为人类所信、所知、所学习的，一定要经「表达」的过程。检讨圣典的内容，有教说，有制度，有佛的生活实况。教说，是佛所宣说的，是佛的「言教」。法制，部分是当众宣布制定的；部分是佛的生活轨范，成为大众的楷模，这里面就有「身教」（还有佛的事迹，也不用佛说，而为当时所知而传说下来的）。佛的「身教」、「言教」，从佛的内心而表现出来。内心流露出来的，如佛的气象、精神，使人直觉到伟大而信心勃发；那种「目击道存」，「无为而化」的教化，经律中多有记述，这不是「身教」、「言教」所能概括的。如来的身口意——三业大用的示现，约特殊的事例，称为「三业轮」（三示导）。这表明佛陀的教化，是佛的三业德用，呈现于人类，诱导人类趋入于佛法。佛法，那里只是口舌的说教呢！

佛法也不只是佛说的：以教说来说，佛法而见于圣典中的，佛说的而外，有弟子说的，有弟子与弟子互相对论的，有佛略说而弟子广为分别的，还有佛涅槃后弟子说的。宇井伯寿曾列表以为说明，可以参考。在《相应部．有偈品》（与《杂阿含经》的〈八众诵〉相当）中，还有梵天（Brahman），帝释天（Śakro devānām indra□）等说法，所以《大智度论》说：「佛法有五种人说：一者、佛自口说；二者、佛弟子说；三者、仙人说；四者、诸天说；五者、化人说」。佛法并不限于佛说，是佛教早期所公认的。从佛的自证心境，表现出来，化导人类。在家出家的佛弟子，依佛的教导而修证，证入佛陀自证的境地。本著自己的理解与体验，或表示自己的悟解，或为

了化导而表达出来，都就是佛法。彻底的说，根源于佛陀，而表现于世间的，不只是佛的三业德用，也是佛弟子们的清净三业。佛法是具体的，活跃于人类面前的。以佛陀为根本，僧伽为中心，统摄七众弟子，而展开其觉化，净化人间的救世大业。这就是用文句来集成圣典的来源。

「原始佛教」初阶段，离佛不远，对佛法是有一种明智合理的看法。佛法不只是说的，也不限于佛的。所以《阿含经》集录了佛弟子所说，连佛灭后弟子所说的，也集录起来。律部而成立较早的，如〈经分别〉对于「学处」的「文句解说」、「犯相分别」，都只是分别，而并不解说为是佛说的。但这种明智合理的看法，终于变了，这当然是离佛日远的关系。一切归于佛，作为佛说，其时间是可以考见的。「九分教」的名目，出现在《中部》、《增支部》中。「九分」或「十二分教」，在汉译「阿含」部中，称为「如来所说」，「我所说」，「佛所说」，「佛所宣说」；铜鍱部（Tāmraśā□īya）的《增支部》，也称为「瞿昙之法」；《岛史》也说是「师之九分教」。「九分（或十二分）教」是佛法部类的总称，所以这就是「一切佛法是佛说」。巴利（Pāli）圣典《相应部》还没有说到「九分教」，《增支部》才明确的称为佛说。所以以一切佛法为佛说的见解，是「九分教」成立了，「四部阿含」末期——《增支部》成立的时代，还在「第二结集」以前。从此，「如是我闻，一时，佛在某处说」，成为契经的一定文句。

「佛法等于佛说」，传说也太久了！然而要作原始佛教圣典成立史的考察，不能不回复原始的古说，以便理解圣典所传佛法的特质。

第二项 圣典的成立

佛法是什么？是根源于佛陀的自证；而成为人间佛法的，是以佛为根本，以僧伽为中心，统摄七众弟子，而展开于人间的救世大业。内容不单纯，逐渐的成为文句，集成各部圣典的过程，情形也就不一样。如律（vinaya）部中，作为僧伽轨范的「学处」（śik□āpada），当众制为一定的文句，为佛陀时代的成文法。编成部类，成为半月半月诵说的「波罗提木叉」（Prātimok□a）。所以「波罗提木叉」的成立过程，是初制，再制到定制；

「学处」（戒条）增多，编为部类，成为公认（大体相同）的「戒经」。集成「犍度」（khandhaka）的种种法制，如出家「受戒法」、「安居法」……都是推行在僧团中的不成文法。从佛世到集成，制度也有多少变化；经过情形，是传说在僧团中的。结集，主要是面对当前的僧制事实，而以文句集录出来。集录的过程，是从要目到详备，从起源到补充的。律部的集成，与经部是不相同的。

经（sūtra）部，主要是「教说」的集成。从「说」到「集成」，有著种种过程，种种问题。如「佛说」，或对一人说，或对数人，或对大众说。佛说，刹那的过去了，而存留于听众内心的，是佛说的影象。在佛法中，称为「听闻受持」。领受佛说，忆持在心，这是佛法存在于弟子内心的阶段。忘失了，忆持不完整，那就不消说了。忆持完全的，由于领解的程度不等，存在于听者内心的佛法，彼此间也不容易一致。听同一教说，而引起不同的反应，不同的理解，甚至相反的意见，在「听」与「说」的关系中，是极普遍的现象。阿梨咤（Ari□□a）从佛听法，而以为「欲不障道」，就是一个极端的例子。大乘经说：「佛以一音演说法，众生随类各得解」，也只是表示了这一情况。

存在于听者内心的佛法，为同梵行者，弟子，教外人士，再表达出来。如作大意的开示，或加以阐明，虽还是从佛听来，而一般是不承认为佛说的（可能是弟子说）。如依佛说的次第意义，精简为一定的文句，在敬虔的心中，确信为是佛所说。传授简略的文句，附以内容的解说。这种定形文句，传布开来，就进入了「传诵」阶段。

佛陀四五年的不断说法，教说是非常多的。听者的程度不一，「传诵」出来的佛说——定形文句，也不是少数的。多而又不完全一致，大同小异的，同中有异，异中有同的，到处都是：到底那些是真正的佛说？有佛教——僧伽内部的共同意识，也就是当时的僧伽（起初，都是佛的及门弟子），大家有心目中公认的佛法标准。而且，佛弟子有领悟力特强的，成为法义的论说者，名为「持法者」（dhammadhara），「论法者」（dhammakathika）。还有记忆力很好的，成为「多闻者」（Bahussuta）。

智慧第一舍利弗（Śāriputra），多闻第一阿难（Ānanda），就是领悟力与记忆力杰出的大师。据经律传说：佛法的传出，或说从佛听来，或说从大众听来，或说是从众多的长老们听来，或者从某大德听来。这种「传诵」而来的佛法，要经僧伽大会的共同审定。在第一结集中，以忆持力最强的阿难为主持人。这样的共同审定，名为「结集」，才被公认为真正的佛说。所以不同的传诵，大同小异的文句，只要不违佛意（当时的共同意识），就一切都集录下来。

弟子所说，大致也经历「受持」、「传诵」、「结集」——三阶段。佛的及门弟子，于佛法有深彻的理解，真实的修证。然后助佛扬化，展开互相论究，为众说法的工作。弟子所说而能传诵于教界，受到大众审定而集入圣典的，都是当代的名德长老。这是见佛所见，证佛所证的，所以能与佛说受到同样的尊重。不过，佛弟子的教说，与说者的个性、兴趣、习性、思想方式，有著某种一定的关系。这是从佛弟子的特殊性中，重现佛陀的教法。在佛弟子的师承传受中，这些会成为思想流派的渊源之一。

原始佛教圣典中，还有诸天、夜叉等说，《相应部》的〈有偈品〉，是属于这一类的。这是早期结集，但不是最早的。这些，多数不属于僧伽内部的传诵，而是来自民间。佛法普化社会，通过民间固有的宗教信仰领域，而表现佛法的超越，纷纷的传诵于佛教界。这部分，理智的成分淡，情感与兴味的成分浓。所宣说的佛法，不是通俗的，就是简要的，直觉的，缺乏分别精严的佛学特色。在大众共同审定中，承认是佛法而结集下来。

「根本佛教」，佛陀四五年——半世纪的长期教化，「传诵」的佛说，弟子说，决非少数的，简略的片言只语。早期集成的圣典，虽然简要，而实际已非常复杂。佛教的日益开展，进入第二期的结集，成为大部。佛法更从新形式，新意境中表现出来，而为时代佛教所公认。这些，到下面再为论列。佛法是在这样的情况下，成为大众公认的佛法（或佛说）。以一字一句为佛口亲说，固然是离佛世太远，不明了实情的信仰。而想在现存圣典中，探求佛陀亲说，而感到不可能；不知这一探求佛说的构想，是与圣典成立的实情不符的。

第三节 结集与结集的传说

第一项 结集的实际情形

「第一结集」与「第二结集」，近代学者或有不同的意见，然现存的原始佛教圣典，曾经佛弟子的结集，是确实的。结集（sa□gīti）是等诵、合诵的意思。古代结集的实际情形，是：

一、结集的形式，是僧伽会议：结集是等诵、合诵，这不是个人或三二人的私自纂辑，而是多数比丘——僧伽的共同结集。佛教界的惯例，凡僧伽的任何大事，是经大众的如法会议（羯磨）而定的。上座在大众中上坐（如大会的当然主席）。举行会议，通例请能处理僧事的一人任羯磨；等于在大会中，推请一位会议的主持人。如传说的「五百结集」，推请阿难（Ānanda）集出经藏，优波离（Upāli）集出律藏。阿难与优波离，就是当时集经、集律的主持者。对于法律的论究，佛教一向是采取问答式的。所以结集时，由上座发问，主持结集者诵出，再经大众审定。结集的僧伽大会，是在这样的情况下进行的。

二、结集的过程，大致要经三个阶段：1.诵出：古代的结集，不可设想为现代的编集。在当时，并没有书写记录作依据。一切佛法的结集，全由圣弟子，就其记忆所及而诵（诵是暗诵、背诵，与读不同）出来的。据传说，最初的结集，是由阿难与优波离分别诵出的。阿难与优波离，被传说为当时的忆持权威；如阿难称「多闻第一」，优波离称「持律第一」。实际上，应有在会的圣弟子们，提贡资料，不过要由会议的主持者，向大众宣诵而已。

2.共同审定：向众诵出，还不能说是结集（合诵）。将诵出的文句，经在会大众的共同审定，认为是佛说，是佛法。这样的经过共同审定，等于全体的共同诵出，这才名为结集。大会的共同审定，如《摩诃僧祇律》卷三三(大正二二．四九一中)说：

「阿难言：诸长老！若使我集者，如法者随喜，不如法者应遮。若不相应，应遮，勿见尊重而不遮。是义非义，愿见告示！众皆言：长老阿难！汝但集法藏，如法者随喜，非法者临时当知」。

这一传说，最足以说明结集时的实际情形。结集，决非主持者宣诵了事，而要经大众同意的。佛制的一般通例：同意者默然随喜（默认）；不同意的，起来提出异议。所以《僧祇律》所说，符合这合议的情形。上座部系（Sthavira）的传说，对于经律结集的主持者，赋与更大的权威。如铜鍱部（Tāmraśā□īya）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmagupta）的广律，但说公推结集（诵出）。说一切有部（Sarvāstivāda）的《十诵律》，分别问五百比丘，五百比丘一一的回答：「我亦如是知，如阿难所说」。《根本说一切有部毘奈耶杂事》，经当事人一一的证实，然后以「我已结集世尊所说经教，于同梵行处无有违逆，亦无诃厌，是故当知此经是佛真教」作结。有同意而没有任何异议，实不如大众部（Mahāsā□ghika）所说的公正翔实！

3.编成次第：在传说中，诵出的经与律，再为编集：集经为「四阿含」；集律为「二部毘尼」、「犍度」等。诵出又继以编集为部类次第，确是一项必要的工作。结集是经大众的审定，如不为部类与次第的编集，等到大会一散，试问结集的成果何在？谁能证明其为曾经共同审定的呢！所以，结集成什么部类，这里姑且不谈，而要编成次第，是绝对必要的。古代结集的编为次第，如《瑜伽师地论》卷八五(大正三〇．七七二下)说：

「结集者为令圣教久住，结嗢拖南颂，随其所应，次第安布」。

「结嗢拖南颂」，「次第安布」，如《分别功德论》卷一(大正二五．三二中)说：

「撰三藏讫，录十经为一偈。所以尔者，为将来诵习者，惧其忘误，见名忆本，思惟自悟，故以十经为一偈也」。

「录十经为一偈」，就是「结嗢拖南颂」。这是将经文编为次第，然后将十经的经名，顺次编为一偈。这样，能忆持「录偈」，就不容易忘失，而达到「圣教久住」的目的。集经的「录偈」，虽或者怀疑其是否古法，然就现存经律来看，越是古典的，就越是有的，使我们深信其渊源的古老。一直到西元四世纪，说一切有部与经部（Sūtravādin）辩论，简别契经的真伪时

，还以原始的偈颂来证明。如《顺正理论》卷四(大正二九．三五二下)说：

「彼（经部）谓此经非入结集，越总颂故。如说制造顺别处经，立为异品」。

「（有部反破）若尔，便应弃舍一切违自部执圣教契经。如说制造二种空经，立为异品，亦越总颂。如是等类，互相非拨」。

经部以「越总颂」为理由，指说一切有部的某些契经，为「非入结集」——非当初结集所有的。说一切有部反难：二种空经（小空、大空），也是在总颂以外的，难道可说是经部制造的吗？在那时候，古传的总颂，彼此都是承认的。有些出总颂以外，而在部派的范围内，认为是佛说的，就立为异品而附于总颂。说一切有部与经部共许的总颂，是否为原始结集的「录偈」，当然还可以讨论。但由此可以推见，结集必分为部类，编成次第，又结为嗢拖南颂以便忆持的。

三、结集成的经律，赖专业持诵而保存：这是结集以后的事，但是为了忆持所结集的经律而形成。结集成的经（法）律，分为部类，编成次第，但还是存在于心念口诵之中。为了保持经律的部类、次第、文句，不致忘失错乱，所以佛教多赞叹持诵。一般人只能少分学习，不容易全部忆持，于是佛教界有专业持诵的人才。忆持经法的，名「多闻者」（Bahussuta），或称「诵经者」（sutrāntika）；忆持戒律的，名「持律者」（vinayadhara）。如《中阿含经》的《真人经》，说到「诵经、持律、学阿毘昙」。《中部．善士经》，就分别为「多闻者」、「持律者」、「论法者」。诵经与持律者的分工，为了忆持不忘（文与义）。在汉译中，每泛称经师、律师。来中国传译经律的大德，能持诵一部广律，或一部两部《阿含经》，就很难得了！结集所成的经律，就亏了他们而流传下来。所以《分别功德论》卷二(大正二五．三四下)赞叹说：

「颂云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如来宝」。

第二项 不断的传诵与结集

当佛灭第一夏，王舍城（Rājag□ha）举行「五百结集」，一切经律都已结集完成。这一传统的传说，模糊了结集的真实情况；不正确的解说，不必要的论诤，都从此而滋长起来。如佛教有种种的结集传说，但为这一传统意见所影响，于是对传说的不同结集，都推想为考定与校正，维持或恢复固有的经律形态。又如在佛法流传中，部派间虽有公认的经律，而内容却大有出入。每一部派，都以自宗传诵的经律为原始结集；彼此既有出入，就不免引起谁真谁伪的论诤。这早是大乘佛法隆盛以前的情形。如上项所引，经部（Sūtravādin）与说一切有部（Sarvāstivāda），就有入结集、不入结集的论诤。大抵经律较为详备的部派，总是怪别部删除了。如说跋耆子（Vajjiputta）比丘「大结集」，舍弃毘奈耶的波利婆罗（Parivāra），及阿毘达磨论（Abhidhamma）等。另一方面，却说长老比丘，「抄治我律，开张增广」，也就是增多了。自宗所不诵的，就说对方「制造安置阿笈摩中」。维护自宗所诵的，就说对方诽谤；不但不是制造增益，反而「有如是等无量契经，皆于今时隐没不现，本所结集，多分凋零」。相互的评破，都受了传统的意见——最初五百结集，就一切完成了的影响。其实，经律是在不断结集中成立的。

经律的不断结集，经律自身，就充分的说明。《铜鍱律》有明白的记录，如〈大品．自恣犍度〉（南传三．二九八）说：

「自恣日，比丘等说法，诵经者结集经，持律者抉择律，论法者相对论法」。

在分配房舍时，让不同专长的比丘，分类的共住一处（汉译律部也有此说），如〈经分别〉(南传一．二六八)说：

「比丘中之诵经者，相互诵经，彼等共住一处。持律者相互抉择律，彼等同住一处。论法者相互论法，彼等共住一处」。

上面说到，由于经律的结集，引起诵经者（suttantika）与持律者（vinayadhara）的分工。「诵持修多罗者」，不但诵持已经结集的，还继续结集传诵的契经。持律者对于律的抉择（分别、解说），也是这样。这都不

是个人的，而是持经者与持律者，于自恣日等，大众共会的时候，共同结集，共同论究。经、律、论，就在这诵经者，持律者，论法者的不断结集，不断抉择，不断论究下，逐渐完成。

这里，应注意到法——经与律的不同特性。经法是义理的，重在内心的熏修；律是制度的，重在身语的实行。经与律的不同，影响了经师与律师的风格。如律，「波罗提木叉」（Prātimok□a），在半月半月诵说中；僧团的行法，在日常实行中。所以持律者的任务，不是广集，而是就当前所实行的，作严密的分别抉择。如有违犯的，予以判决、处分。如有新事件，就依据固有的律制，而作新的论定，以维护僧团的统一。「若佛所不制，不应妄制；若已制，不得有违。如佛所教，应谨学之」！这一决定，正代表了持律者，富于保守的工作态度。所以在经律中，只说「持律者抉择律」，而没有说结集律。但持法者却不尽相同，因为佛说的教法，广泛的传诵于僧团及民间。佛涅槃后，已经结集的经法，要持诵不忘；新传来的经法，要共同来论定、结集。所以说：「持经者结集经」。而对于法的分别抉择，另成「论法者」一流（这是后来别立「论藏」的原因）。由于经（法）与律的特性不同，持经者与持律者的态度也不同。持律者富于保守性，而持经者富于流动性。这一根本的不同，深深的影响了未来的佛教。

不断传诵出来，不断结集的另一重要文证，是「四大广说」，或译为「四大广演」、「四大教法」、「四大处」。这是对于新传来的教说，勘辨真伪，作为应取应舍的结集准绳。「大说」、「广说」，就是大众共同论究，也就是结集的意思。「四大教说」，是各部派经律所共传的：集入《增壹阿含》的、有铜鍱部、大众部（Mahāsā□ghika）、说一切有部。集入《长阿含》的，有铜鍱部、法藏部（Dharmaguptaka）。集录于律部的，有说一切有部、雪山部（Haimavata）。总之，「四大广说」是各部派经律所共传的。

上座部（Sthavira）系统的，现存各部经律，虽传译略有出入，大体终归一致。如《长阿含经》卷三《游行经》(大正一．一七下)说：

「若有比丘作如是言：诸贤！我于彼村、彼城、彼国，躬从佛闻，躬受（是法）是律是教。从其闻者，不应不信，亦不应毁。当依诸经推其虚实，依律依法究其本末。若其所言，非经、非律、非法，当语彼言：佛不说此，汝谬受耶！所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相违。贤士！汝莫受持，莫为人说，当捐舍之！若其所言，依经、依律、依法者，当语彼言：汝所言是真佛所说。所以然者，我依诸经、依律、依法，汝先所言，与法相应。贤士！汝当受持，广为人说，慎勿捐舍！此为第一大教法也」。

其余的三大教法，都与上一样，只是来源不同。第一「从佛闻」；第二从「和合众僧多闻耆旧」边闻；第三从「众多比丘持法、持律、持律仪者」边闻；第四从「一比丘持法、持律、持律仪者」闻。这四者，是佛、僧伽、多数比丘、一比丘。从这四处而传来的经律，大家不应该轻信，也不要随意诽毁。要「依经、依律、依法」——本著固有的经与律，而予以查考。本著佛说的法（义理），来推求他是否与法相应。这样的详加论究，结论是：与经律（文句）相合，与法（义理）相合的，赞为真佛法，应该受持；否则就应弃舍他。这一取舍——承受或不承受的标准，实就是一般所说的「佛语具三相」：一、修多罗相应；二、不越（或作显现）毘尼；三、不违法性。说一切有部所传，开合不同：判决为非佛说的，名「四大黑说」（迦卢沤波提舍）；是佛说的，名「四大白说」（摩诃沤波提舍）。这四大（黑说、白）说，经中传为佛将涅槃时说，编入《增壹阿含》。律部中，载于「七百结集」下。这充分表明了，这是原始结集以后，七百结集前后，佛教界对于新传来的经律，审定而取去的准绳。

「四大广说」，在上座部系经律中，是四处来的传说，依经、依律；或依经、依律、依法来审定。大众部所传，如《增壹阿含经》所说的，虽也说到东南西北传来，而重在「契经、律、阿毘昙、戒」——四者。对于共同论究审定，也说得极明确：「当取彼比丘（所说），而共论议，案法共论」。案法共论，审定取去的准绳是：大分为二类：「与契经相应，律、法相应者，便受持之。设不与契经、律、阿毘昙相应者，当报彼人作是语：卿当知之，此非如来所说；然卿所说者，非正经之本」。这一分别，与上座部的经律

所说，是一样的。次约四方传来作分别的说明，不与经律相应的，分为三类：一、不与戒行相应的，这是「非如来之藏」，应舍去。二、不与义相应的，应舍去；与义相应的，「当取彼义，勿受经本」。三、是否与义相应，不能明了，那就以戒行来决定。如与戒行相应，是可以承受的。此外第四是：与经、律、阿毘昙、戒行相应，与义也相应的，便赞叹为「真是如来所说」。对于新传来的经律，《增壹阿含经》所说，不拘于固有的经、律、阿毘昙——三藏（文句），而重视义理，尤其重视戒行，也就是重视法与律的实质。

佛涅槃后，佛教界到处传诵佛说。由诵经者结集经，持律者抉择律，论法者论究法，经律（论）才逐渐形成。在「四阿含」及「律部」原型凝定，为教界所公认后，仍不断的传诵，于是部派的圣典，呈现了组织的，内容的，文句的种种差别。经与律，是经不断的结集而完成的，并非如传说的那样，最初结集就一切完成了。

第三项 佛教界公认的两大结集

佛教的结集传说，是非常多的。其中，「第一结集」——「王舍（Rājag□ha）结集」或「五百结集」，「第二结集」——「毘舍离（Vaiśālī）结集」或「七百结集」，是佛教界公认的结集。种种的结集传说，虽有传说的成分，但都有某种事实在内，只是传说得有些不实而已。公认的二大结集，为一切部派所公认，也就是部派未分以前的结集传说。不为教界公认的结集传说，无论怎么说，都只是一部一派的结集事迹。两大公认的结集，原本是僧团中重律（重事相的）学团所传述的。如《僧祇律》、《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》、《十诵律》、《根有律杂事》、《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母经》，都有这二次结集的传述。依此律家的传述，而见于后代史传的，如《岛史》、《大史》、《善见毘婆沙律》、《大唐西域记》等。其中「第一结集」，尤为教界所重视。所以，或结合于「涅槃譬喻」，如《根本说一切有部毘奈耶杂事》、《佛般泥洹经》、《般泥洹经》。或结合于「阿育王（Aśoka）譬喻」，如《阿育王传》等。或引述于经论中，如《增壹阿含经．序》，《分别功德论》、《大智度论》。也有自成部帙的，如《迦叶结经》，《撰集三藏及杂藏传》。

传说的两大结集，不仅是法与律——经与律的结集，更含有僧团内歧见的消除，归于和合的部分。如「第一结集」时，大迦叶（Mahākāśyapa）与阿难（Ānanda）间的严重论诤；大迦叶与富兰那（Purā□a）间的歧见。「第二结集」时，东西方的对立，以受取金银为主的十事异议。事实上，结集与歧见，是有关联性的。佛陀入涅槃后，维持佛教的和合以求开展，应为佛弟子心中的首要任务。结集成公认的法律，以免引起诤论；消除歧见以谋和合，更需要结集。诵经者结集经，持律者结集律，都是共同论究，以确定佛陀的法义与律行的真意，而免僧团的分化。如《长阿含经》的《众集经》，说到结集的动机，就是为了看到异学的诤讼分裂，而主张「我等今者宜集法律，以防诤讼，使梵行久立，多所饶益」。这两大结集，为持律者所传，所以有关结集的缘起，只提到有关戒律部分。如上所引的「四大教法」，明显表示了，当时佛教界的经法多歧，也有赖于「案法共论」，和合诵出。

关于歧见部分，实为部派分裂的远源，应另为讨论。结集的内容部分，每一律典，所说都不尽相同。研究起来，那是部派佛教，将自部经律的部类与内容，作为原始结集，而叙述于「五百结集」的传说中。当时的结集内容，应从经律结集的研究中去说明。在这里，没有论究部派不同传说的必要；现在要说的，是：

一、两大结集传说略述：1.「王舍结集」：在佛灭第一年夏，大迦叶发起召开王舍城的结集大会。起初，大迦叶率领大众，从王舍城到拘尸那（Kuśinagara），主持佛般涅槃后的荼毘大典。大迦叶发见僧团内部，有不遵规定，自由行动的倾向，于是发起结集的法会。结集的地点，在王舍城外的七叶岩（Saptapar□a-guhā）。参加结集的，有五百比丘。一直追随佛陀，直到佛般涅槃，侍佛二十五年的阿难，几乎被弃于结集大会以外。等到参加结集，又被大迦叶众举发种种的过失。主要为对佛陀的侍奉不周问题，对女人的态度问题，对小小戒的存废问题。阿难在大众中，尊重僧伽，表示忏悔，而维持了教团的和合。当时，阿难诵出法——经，优波离（Upāli）诵出律，在安居期中，完成了那一次的结集。

2.「毘舍离结集」：佛灭一百年，佛教界发生严重的论诤。持律者耶舍（Yaśa），在毘舍离游行，见当地的跋耆（V□ji）比丘，在布萨日，接受信众金银的布施。耶舍以为非法，提出异议，因而受到毘舍离比丘的摈逐。据上座部（Sthavira）系各律所说，当时跋耆比丘的非法，共有十事；但受取金银，仍看作引起纷争的主因。耶舍到了西方，首先得到波利邑（Pārikhā）比丘的支持。于是邀集同道，得三菩伽（Sa□bhoga 即商那和修）的赞同。又全力争取萨寒若（Sahajāti）国离婆多（Revata）的支持。然后集合了七百比丘，东下毘舍离。在传说中，东方跋耆比丘，也西上争取离婆多的支持，但没有成功，这是决定东西双方未来成败的关键所在！集会在毘舍离。由于西方来的有七百众，当地的东方比丘，当然更多；不便于共论，这才由双方各推代表四人，举行会议。结果，东方的受取金银等十事，一一被论证为非法；僧团又恢复了一时的和合。这是一项严重事件，关涉得非常广。从发生到解决，怕不是短期——一年或数月的事。

二、二大结集的历史性：「七百结集」，虽然学者间意见不一，而作为历史性的真实事件，大致为学者所肯认。而「五百结集」，或视为托古的传说，产生于第二结集时代。这在不属于佛教的西方学者，支离割裂，原是不足深怪的！对于这一问题，大家都会同意，这是律家的古老传说。是律家的传说，所以说到当时的僧伽内部，王舍大会中的歧见，毘舍离大会的纠纷，都只说到律行，而没有说到经法。从这一意义去看，就发见「王舍结集」，虽被传说为法（经）与律（或加论）的结集；而毘舍离的「七百结集」，已是「论法毘尼」，或称之为「七百结集律藏」。「七百结集」时代，法与律已经结集存在，所以是论法毘尼。七百结集自身，说明这一大会的主要目的，并没有结集法与律的意图。这是律家的传说，重于律行，原始根据为毘尼的摩呾理迦。偏重或强调律行，可说是事理的常态。以律家的传说，而叙述法与律的结集，更显得「王舍结集」的可以信赖。这是传说，在不断的传说中，自不免有所增益，或次第倒乱，而形成部派间的传说纷歧，不宜因此而为全部的怀疑。佛陀涅槃了，为了强固僧团的思想，行为与制度，免陷于分崩离析，发起经与律的结集，实为佛教界一等大事！这是事理所应有与必有

的，我们没有任何理由，任何反证，足以证明「王舍结集」为捏造的！

或者以为：〈小品〉的〈五百犍度〉，预想《大般涅槃经》的存在；而《大般涅槃经》（同《长阿含经．游行经》），却没有说到王舍城的结集，因而推为后起的传说。或者依据汉译的《般泥洹经》等，明确的说到王舍城结集，以证明「王舍结集」的可信。这都似乎过分重视文记，而忽略传说自身。佛的大涅槃，王舍城圣弟子的结集，事实尽管相啣接，而传说却不妨独立。以佛涅槃事为依据的传说（起初是片段的传说），经师结集为完整的《大般涅槃经》。以王舍结集为依据的传说，律师简要的集录于「毘尼摩呾理迦」；比《大般涅槃经》的集成，时间还要早些。「犍度」部的结集传说，都是与涅槃无关的。后来，西北方的律师，将大涅槃事，集录在律部中。持律者所传的「大涅槃譬喻」，见于《根本说一切有部毘奈耶杂事》。《杂事》的「大涅槃譬喻」，就与王舍城的结集相啣接。同样的，「王舍结集」本来不是经师所传的；而流传于北方，西域，传译于我国的《佛般泥洹经》、《般泥洹经》，也与「王舍结集」联结起来。所以，佛涅槃与「王舍结集」，本由经师、律师，分别集成。《大般涅槃经》没有说到「王舍结集」，决不能因此而怀疑「王舍结集」的真实性。

王舍与毘舍离大会，是持律者的传说。依律典明文，王舍大会有法与律的结集，而毘舍离大会，只是非法恶行的共论否定。铜鍱部律，在〈五百犍度〉、〈七百犍度〉末，都以「律之结集」作结，更表示了持律者偏重的口吻。持律者对王舍及毘舍离大会的传说，重点在僧团内部歧见的消除，以维护僧团的和合统一。但在持律者的传说中，对于这二次大会，在结集方面，都赋与同样的意义。如《四分律》称之为「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。摩诃僧祇律作「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」。《根本说一切有部毘奈耶杂事》作「五百结集事」、「七百结集事」。《毘尼母经》作「五百比丘集法藏」、「七百比丘集法藏」。《大史》也作「第一结集」、「第二结集」。这是值得深思的事！律典明文，专重于僧伽内部歧见的消除；而持律者，几乎一致的表示：毘舍离大会，与王舍城大会一样，是法与律的结集。所以毘舍离大会的实际情形，在解息诤论以后，应曾进行经与律的

结集。这在锡兰的《岛史》中，就曾这样的明说了。

从经律的结集来说，部派所传的经律，虽有多少不同，然从同处而论，在部派未分以前，确有经律为佛教界所公认。应有僧伽的结集大会，共同论定，这才具有权威的约束力，能为佛教界所公认。王舍城与毘舍离的两次集会，就是公认的结集大会。从经律自身去研究，经律的诵出与编审，是不止一次的，不断集出的。不断集出的经律，应有两大阶段。第一阶段完成的，经与律都分为长行与偈颂。经部的长行，是「相应修多罗」；偈颂是「祇夜」（八众）。律部的长行，是称为「修多罗」的「波罗提木叉」（戒经）；偈颂是「随顺行法」（分二部）。经与律的结集过程，在部类的组织上，有著相同的情形。经不断的传诵结集，到第二阶段，完成的经律部类，是这样：经部，将当时所有的部类——「九分教」，以长行为主的，集为「四部」；偈颂部分，是杂说。律部，「波罗提木叉」，已完成〈经分别〉。而偈颂部分，已成为三部，倾向于不同事项的类集（犍度部由此而集成）。这是部派未分以前的经律部类，为一切部派所公认。经律集成的二大阶段，与传说的两大结集相合。从原始佛教圣典集成史的研究中，深信「王舍结集」、「毘舍离结集」，有著历史的真实性。虽然真实的历史，已与某些传说相结合，而有点迷离不明。

经律结集的两大阶段，集成的种种部类，将在下面去分别论究。这一结论，如研究而大体正确的话，那么经律的成立过程，与公认的两大结集传说，可说完全契合。至于部派分化以后的经律结集，当然就是那些不为佛教界公认的不同的结集传说了！

第四项 不同部派的不同结集

二大结集外，还有非教界公认的，不同的结集传说。这些传说，虽或者辞义含混，或者时代不合，而传说的底里，都存在某一部派的结集事实。这里只略为引述，点明意义，以说明各部派有不同结集的存在。

一、大众部系（Mahāsā□ghika）结集：陈真谛（Paramârtha）（西元五四八——五六九年在华）所传，有「界外结集」说，如三论玄义(大正

四五．八中)说：

「二、大众部，即界外大众，乃有万数，婆师波罗汉为主，……即五比丘之一人，而年大迦叶，教授界外大众」。

在王舍城（Rājag□ha）结集时，就有与大迦叶（Mahākāśyapa）对立的界外结集，传说极为普遍。隋房琮《西域传》说：「迦叶结集处，又西行二十余里，是诸无学结集处」。界外结集的地点，与玄奘《大唐西域记》所传相合。这一传说，锡兰也是有的，但传为「七百结集」的时代，如《岛史》(南传六〇．三四)说：

「为上座所放逐者，恶比丘跋耆等，……集一万人，而为法之结集，故名大结集。大结集比丘，违背教法，破坏根本集录，另为集录。……弃甚深经律之一分，别作相似经律」。

这是同一传说，如比丘都是一万人。《岛史》所传，似乎是初出的，为上座部（Sthavira）所说，用意在贬抑大众部。或者就依据这一传说，比附于「王舍结集」时代，以形容其结集的古老。依《僧祇律》，「王舍结集」时，并无「界外结集」说。「七百结集」时代，对于持律者耶舍（Yaśoda），虽表示不满，而「七百结集」所作的决定——受取金银为非法，还是表示尊重，可见还不是大众部分裂的时代。《岛史》所传的「大结集」，属于东方比丘，时间应在「七百结集」以后，发展到对立而不再和合，而为自部经律整编的时代。

大众部系自己，只说「王舍结集」，如大众部末派的《增壹阿含经》序说：「契经一藏律二藏，阿毘昙经为三藏，方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏」。依《僧祇律》，王舍结集的内容，是「四阿含」及「杂藏」、「律藏」。《增壹阿含经》序，「杂藏」扩大了内容，含有方等大乘。到了《分别功德论》，以为：「阿难所撰者，即今四藏是也。合（菩萨藏）而言之，为五藏也」。大众部圣典的演进情形，显而易见。但大众部学者，将这些次第集成的事实，一律仰推于「王舍结集」时代。

此外，还有本末各派不同诵出的传说，如《三论玄义检幽集》卷五（引真谛《部执论疏》）(大正七〇．四五九中、四六〇下)说：

「第二百年，大众部并度（广）行央掘多罗国，此国在王舍城北。此部引……诸大乘经」。

「大众部中，更出一部名多闻部者。佛在世时，有一阿罗汉。……佛灭后二百年中，方从雪山出，至央掘多罗国，寻觅同行人。见大众部所弘三藏，唯弘浅义。……其罗汉便于大众部，具足诵出浅义及以深义，深义中有大乘也」。

二、分别说部系（Vibhajyavādin）结集：分别说部又分出四部，四部都有不同的结集传说。1.化地部（Mahīśāsaka）的结集说：在古代，化地部是盛行南（锡兰）北的部派。其成立与集诵的事缘，如《三论玄义检幽集》卷六(大正七〇．四六五上)，引真谛说：

「有婆罗门名正地（化地的异译），解四韦陀论，及外道诸义，为国之师。后厌世出家，得罗汉果。读佛经有缺处，皆将韦陀论、毘伽罗论庄严之，如佛口说，义皆具足」。

2.法藏部（昙无德部 Dharmaguptaka）的结集：也如《三论玄义检幽集》卷六(大正七〇．四六五中)所引的真谛所说：

「法护（法藏的异译），是人名。此罗汉是目连弟子，恒随目连往天上人中。……法护既随师游行，随所闻者，无不诵持。目连灭后，法护习为五藏：一、经藏；二、律藏；三、论藏；四、咒藏；五、菩萨本因，名为菩萨藏也。……此部自说：勿伽罗是我大师」。

法藏部主法藏，自称勿伽罗（Maudgalyāyana，目犍连异译）为我大师。《舍利弗问经》(大正二四．九〇〇下)说：

「目犍罗优波提舍，起昙无屈多迦部」。

优波提舍（Upati□ya），是舍利弗（Śāriputra）的名字。铜鍱部（Tāmraśā□īya）传说：阿育王时，有 Dhammarakkhita 大德，曾奉派去阿波兰多迦（Aparāntaka）宏法。当时的领导人物，名目犍连子帝须（

Moggaliputta tissa）。这位 Dhammarakkhita，汉译《善见毘婆沙律》，就直译为昙无德。这么看来，以目犍连（优波提舍）为大师的昙无德，显然就是目犍连子帝须所领导的昙无德；目犍连子帝须，也就是目犍罗优波提舍的别名。依昙无德所宏传而发展成的部派，就名昙无德部。然在流传中，昙无德的结集，也是不止一次的。据昙无德《四分律》说：王舍城的结集（该部当时的经律实况），是「经、律、阿毘昙」——三藏。五藏说，还是以后流传的再结集呢！

3.饮光部（Kāśyapīya）的结集说：饮光部，又名善岁部（Suvar□aka），或音译为迦叶遗部。其成立与结集，如《三论玄义》(大正四五．九下)说：

「（善岁）七岁得罗汉，值佛闻法，皆能诵持。撰集佛语，次第相对：破外道为一类，对治众生烦恼复为一类」。

铜鍱部所传：目犍连子帝须时，阿育王派遣大德，分化一方。有迦叶（饮光）姓长老末示摩（Majjhima）等，宏化于雪山边国（Himavanta）。末示摩的遗骨，已在 Sāñchī 发现。属于分别说部的饮光部，可能由这一系的发展而成。

4.铜鍱部的结集说：铜鍱部，传说为阿育王时，目犍连子帝须的弟子，也就是阿育王的王子——摩哂陀（Mahinda），率众传入锡兰而成的部派。这一部自称为上座部，分别说部；所传的圣典，为正统的原始结集。这在现在，虽不会有人轻信这种传说，但以巴利语记录的圣典，确有特胜，为近代学界所推重。据说：阿育王大信佛法，供施不绝，外道们都自己剃落，著袈裟，混入僧伽中。由于外道思想的羼入，引起了僧伽间的论诤。王都华氏城（Pā□aliputra, P. Pā□aliputta）的阿育王寺，七年间不能和合布萨。阿育王于是迎请目犍连子帝须，分别邪正，将杂入佛法的外道，一齐驱出。其余的纯正比丘，都是分别说者。这才和集大众举行律的结集，称为第三结集。近代尊重巴利语佛教的学者，看作历史上的事实。但这一传说，是北传佛教所没有说起的。实为部派结集的一种，而非教界所公认的。当时的佛教界，

如大天（Mahādeva）是大众部，末阐提（Madhyantika, P. Majjhantika）是说一切有部（Sarvāstivāda）；而分别说部的力量，似乎要强些。分别说部，是西方系中的重律学派。这是阿育王曾经出镇的，摩哂陀母亲的故乡——阿槃提（Avanti）、郁禅尼（Ujjayinī）一带的佛教，曾活跃于当时的政教中心——华氏城。分别说系的铜鍱部、法藏部、饮光部，都可说由此而发展成的。这应为分别说部的部派结集，非佛教界所公认。铜鍱部所传，不免渲染夸大。至于铜鍱部现存圣典的集成，据说：西元前四〇年顷，毘咤伽弥尼王（Va□□agāma□i）时，僧众举行结集，将口诵的圣典，记录下来。那时记录的，与现存的圣典，大致相去不远。

三、说一切有部系结集：有前后二次，初如《异部宗轮论》、《大毘婆沙论》所说：阿育王时（《婆沙》作波咤梨城王），以大天的五事异说，引起僧伽的论诤不息。《三论玄义检幽集》卷五（引《部执论疏》）(大正七〇．四五六中)说：

「王妃既有势力，即令取破船，载诸罗汉，送恒河中。罗汉神通飞空而去，往罽宾国。……阿输柯王问众人云：诸阿罗汉今并何在？有人答云：在罽宾国。即遣往迎尽还供养。大天先既改转经教，杂合不复如本。诸阿罗汉还复聚集，重诵三藏。……至此时，三藏已三过诵出」。

这是罽宾比丘所传，近于铜鍱部的传说，而不尽相同。当时的诤论分化，《异部宗轮论》的旧译——《十八部论》(大正四九．一八上)说：

「时阿育王王阎浮提，匡于天下。尔时大众别部异住，有三比丘：一名能，二名因缘，三名多闻」。

这是三比丘众，与西藏译本相合。「能」，奘译作「龙象众」，梵语 Nāga；「能」为草书「龙」字的讹写。「因缘」，奘译作「边鄙众」，梵语为 pratyaya，这使我们想起了称为波夷那（Pacina）的东方比丘。「多闻」，梵语为 bahuśruta。阿育王时的三比丘众，龙象众为西而向南发展的，重律的分别说系；多闻众为西而向北发展的，重经法的说一切有系（那时还都是自称上座部的）；边鄙众是东方的大众系。这是西方重法学系的传说

；那时的分别说系，与大众系（大天他们）关系还良好。西方重法学系，似有不容于东方的形势。阿育王时代，部派初分。在佛法兴盛中，大众、分别说、说一切有——三大系，大抵都已开始圣典的（确定自部的）自行结集，因而留下第三结集的传说。

次有第四结集说：迦腻色迦王（Kani□ka）时，传说说一切有部，在迦湿弥罗（Kaśmīra）国举行三藏的结集。（近代重视华氏城的结集，于是也就称为第四结集）。如《大唐西域记》卷三(大正五一．八八六中——八八七上)说：

「部执不同，王用深疑，无以去惑。时脇尊者曰：如来去世，岁月逾邈，弟子部执，师资异论，各据闻见，共为矛盾！时王闻已，甚用感伤。……敢忘庸鄙，绍隆法教，随其部执，具释三藏。……王乃宣令远近，召集圣哲。……五百贤圣，先造十万颂邬波提铄论，释素怛缆藏；次造十万颂毘奈耶毘婆沙论，释毘奈耶藏；后造十万颂阿毘达磨毘婆沙论，释阿毘达磨藏」。

就文记而论，实是集众为三藏作释论。玄奘在《大毘婆沙论》末也说：「佛涅槃后四百年，迦腻色迦王瞻部，召集五百应真士，迦湿弥罗释三藏」。这只是解释三藏的传说，但西藏所传，确为三藏的结集。据说：迦腻色迦王，在迦湿弥罗的耳环林（Ku□□alavana）精舍，或说在阇烂陀罗（Jāla□dhara）的俱婆那（Kuvana）伽蓝，举行结集三藏。传说有五百阿罗汉，五百菩萨，五百学士，参与这一次的结集，校订文字；毘奈耶也用书写记录。这是北方说一切有部的结集传说；事实与传说，也许是大有出入的，但在说一切有部，阿毘达磨论宗大发展时，曾有自部的记录校订，应就是这一传说的渊源了。

四、犊子部系（Vātsīputrīya）结集：西藏所译，有毘跋耶（清辨 Bhavya）的《异部精释》。所举部派分化的不同传说，第三说为正量部（Sa□matīya）的传说。关于部派分裂因缘，这样说：

「世尊般涅槃后，一百三十七年，经难陀王而至摩诃钵土摩王时，于华氏城集诸圣众」。

「僧伽诤论大起，长老龙及坚意等多闻者，宣扬根本五事。……由是分为二部」。

「如是僧伽纷争，经六十三年，及犊子长老，集诸僧伽，息诸诤论，举行第三结集」。

正量部从犊子部分出，说到犊子（Vātsīputrīya）的举行第三结集，无疑为犊子部系的结集传说。这一传说，与说一切有部《异部宗轮论》所说，最为类似。这二系，同从说一切有的先上座部（Pūrvasthavira）分出。其共同点：如以五事而起诤，分成二部。说一切有部所传三（或四）比丘众，有龙及多闻；这里也说上座龙（Nāga）及多闻者。但西藏史家，将此龙比丘，与龙军（Nāgasena）比丘相混合了。又上座龙等说五事起诤，说一切有部也如此说，但只是共论五事而起诤，并非都宣传五事。总之，这是犊子部系的结集传说。

五、不明部派的结集传说：1.僧伽尸城（Sā□kāśya）结集说：《撰集三藏及杂藏传》(大正四九．四上)说：

「佛涅槃后，迦叶、阿难等，于摩竭国僧伽尸城北，造集三藏正经及杂藏经」。

这一传说，也见于《佛说枯树经》（经题与内容不合），如(大正一七．七五一上)说：

「僧伽尸城北，迦叶佛时偷婆，……现城即以此偷婆为称也。迦叶、阿难等，所以于此地集经者……集讫，诸王于其处，造僧伽蓝，名诸王寺，在偷婆北」。

僧伽尸，在今恒河（Ga□gā）上流的 Sankisa。传记明说摩竭国（Magadha），迦叶（Mahākāśyapa）、阿难（Ānanda），却又说在僧伽尸城北，真是一项特殊的传说！据《大唐西域记》说：这里是正量部盛行的地方，也许这就是正量部的传说！

2.雪山罗汉结集说：《毘尼母经》卷四(大正二四．八一九上——中)说：

「此是雪山中五百比丘所集法藏」。

这一说，与上一则异曲同工！明说迦叶等在王舍城，竹林内结集，末了却以此作结。或解说为雪山部（Haimavata）的传说。这二则，都是部派不明的。但以自部弘通的地点，传说为与第一结集有关，却是相同的。

这一切不同的结集传说，都是与部派有关，不为佛教界所公认的传说。

第四节 圣典的语言与古新问题

第一项 原始圣典与巴利语

佛法虽为佛（及弟子等）的三业德用，而佛教圣典，但依语文而流传下来。在原始佛教圣典，也就是部派公认的圣典成立史中，也有与语文有关的问题。铜鍱部（Tāmraśāīya）所传的巴利语（Pāli）圣典，传说是由摩哂陀（Mahinda）传入锡兰的，是（传为一切集成了的）第一结集所用的语言，摩竭陀（Magadha）的语言，佛陀自己所用的语言。这么说来，巴利圣典是最纯正的，保持佛陀真传的圣典了。跋耆（Vajji）比丘「大结集」，也就要指责他们，对圣典的「名词、性、措辞、修辞」，有所改作了。《铜鍱律．小品》(南传四．二一一)说：

「时夜婆、瞿婆，二兄弟比丘，生婆罗门（家），语善、声美。诣世尊所，敬礼已，却坐一面」。

「彼等白世尊言：大德！今比丘众、名异、姓异、生异、族异而来出家，名以自己言词（Sakāya niruttiyā）污损佛语。愿听我等，转佛语为阐陀（Chanda）。世尊呵曰：愚人！汝等何以说愿转佛语为阐陀」！

「告比丘言：不听转佛语为阐陀，转者堕恶作。听各以自己言词（Sakāya niruttiyā）诵习佛语」。

佛陀对佛法与语文的立场，这里说得最为明确。兄弟比丘提出佛语「阐陀」化的要求，说明了佛陀应用的语言，不是「阐陀」。所以要提出这一要求，是由于佛弟子从不同区域，不同种族，不同阶层而来，语言极其复杂。一些低阶层（或边远地区）应用的语言，在出身婆罗门家，受过高等教育的人看来，不免有损佛的尊严。所以「阐陀」化，是佛教用语统一化的要求。

印度的语言，起源极古。吠陀（Veda）、梵书（brāhma□a）、奥义书（Upani□ad）等，都用这种语言。然随民族移殖，政治扩张而普遍到恒河（Ga□gā）流域，又流向南方。由于区域辽阔，民族复杂，形成大同小异的种种方言。西元前五世纪的 Yāska，四世纪的 Pā□ini，依据吠陀、梵书等古语，研究其语法、音韵，整理出一种结构精密，最完成的语言，就是sa□sk□ta，或译「雅语」、「善构语」，通称梵语。这种语言，佛法中也称之为阐陀（Chanda），有韵律的语文。佛陀晚年，这种语言的提倡推行，已为婆罗门所重。兄弟比丘的请求，正代表这种要求。然佛陀率直的拒绝了（主要是不许以此为标准语），而听比丘们，以自己的语言来诵习佛语。自己言词（Sakāya niruttiyā），显然指比丘们自己的方言。《四分律》对此说：「听随国俗言音所解诵习佛经」。《五分律》说：「听随国音诵」。文义都这样明白，而觉音（Buddhagho□a）却以「自己言词」为「佛陀自己的语言」。同一 Sakāya niruttiyā，而不顾前后的文义相关，作出离奇的解说。这不是巴利圣典问题，而是铜鍱部学者的解说问题！婆罗门教以梵语为梵天的语言，神化了语言，从语言的统一发展中，加强其宗教的权威。而铜鍱部学者，承袭神教的手法，假借「佛陀自己的语言」，以加强巴利圣典的教学权威。这不免违反佛陀无方普应的平等精神了！

巴利语为佛陀自己的语言，现代的巴利文学者，已很少人坚持这种意见。然部分巴利圣典的研究者，想从语言学的论究中，说明巴利语的古老来源。或以为，佛陀说法的语言，必为当时的流行语，摩竭陀的流行语。或以为「第一结集」在王舍城（Rājag□ha），「第二结集」在毘舍离（Vaiśālī），佛教圣典的原始语文，必为东方摩竭陀一带的语言。而巴利语与摩竭陀语相近，因而得出巴利语为佛教古典用语的结论。然近代学者，比较巴利语与摩竭陀语的差别，并不能同情这种论调。关于佛陀自己的语言，如从民族去著想，释迦（Śākya）与摩罗（Malla）、跋耆（V□ji）等为近族。「六族奉佛」，都是雪山（Himavanta）南麓，恒河北岸的一带民族。如说家乡语，应属于这一地区的语言。佛曾住摩竭陀说法，可能应用摩竭陀流行语，但晚年更长期的，传说二五年在舍卫城（Śrāvastī），所以也不能说佛以摩竭陀语说

法，以摩竭陀语为佛教用语的任何理由。印度的原始佛教，一直在口口传诵中。同一名词，同一文句，在语音多少出入的说起来，就有多少差别（如以字母写出，更为显著）。然而，并不以语言、语法的多少差别，就觉得不合。流行语，（古代是自然学习，不像近代那样的学习发音、拼音、学习到非常准确）从来都没有绝对标准，只是大体从同，大家听得懂就是了。第一、第二结集，是诵出佛法，审定取去，不是语言或文法的审定与传授。共同审定佛法，（在会大众，也不可能语音统一），在口口相传中，怎么也不能想像为，从此成立一种统一的佛教用语。如从原始佛教的流传，口口相传的实际情况去理解，那么推想佛陀自己所用的语言，第一、第二结集使用的语言，都是不必要的了！

巴利语为西印度语（依原始佛教，应称为南方）。以优禅尼（Ujjayainī）为中心，阿槃提（Avanti）地方的语言。近代学者从阿育王（Aśoka）碑刻——Girnar 碑的比较，得到了更有力的证明。巴利语传入锡兰的摩哂陀，正是育养长大于优禅尼的。这是佛教向边地发展，引起阿槃提佛教的隆盛，成为分别说部（Vibhajyavādin）的化区。铜鍱部由此分出；化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）也由此分出。这一地区的佛教——分别说部，应用这一地区的语言，成为巴利语。这是以 Paiśācī 语为基础，而受到摩竭陀语的多少影响。西藏传说佛教四大部派的地区与语言：大众部（Mahāsā□ghika）从 Mahārā□□ra 地方发展起来，圣典用 Mahārā□□ra（摩诃剌佗）语。上座部（Sthavira）以 Ujayana 为中心，圣典用 Paiśācī 语。正量部（Sa□matīya）从 Sūrasena（即摩偷罗一带）而发展，圣典用当地的 Apabhra□śa 语。说一切有部（Sarvāstivāda）在罽宾（Kaśmīra）、健陀罗（Gandhāra）而盛大起来，圣典用 sa□sk□ta 语。上座部（指上座分别说部）以优禅尼为中心，用 Paiśācī 语，与近代研究的巴利语相合。传诵圣典用语的不同，与教区有重要关系（并非决定性的）。其语言的新古，在佛教圣典的立场，应从部派的成立，及移化该区的时代来决定。巴利语来源的研究，近代学者的业绩是不朽的！近乎结论阶段的意见，巴利语是阿育王时代，优禅尼一带的佛教用语。

现存的原始佛教圣典，巴利语本的经、律、论——三藏，都完整的保存下来。汉译虽有众多部派所传的圣典，都没有完整的。而且，巴利语为印度古方言，没有经过翻译，研究起来，会感觉特别亲切与便利。所以巴利语不是佛陀自己的语言，不是「佛教中国」的原始语言，还是具备有利条件，引起学者的不断研究。然而现存的一切圣典，都是具有部派色彩的；从部派所传去研究原始圣典，研究原始圣典的结集过程，是不能局限于巴利圣典的。从西方学者研究巴利圣典所引起的倾向，积习很深。到现在，还有人以为研究原始佛教，非从巴利圣典入手不可。有人以原始佛教圣典为名，而以巴利圣典为实。超越部派的立场，以现存各种原始佛教圣典为对象，比较研究以发见原始佛教圣典集成的历程，才是原始佛教圣典成立史研究的方向吧！

第二项 长行与偈颂

「长行」（散文）与「偈颂」，是圣典文学形式的两大类。巴利语（Pāli）圣典的研究者，叙述圣典的成立过程，学界的意见并不一致。其中，Franke 发现巴利语的韵文，比散文为古。他从经律（散文中）集出古偈，而主张还有比现存（巴利）圣典更古的圣典。宇井伯寿〈原始佛教资料论〉，论到可以考见的古典，次第成立是：

Ⅰ波罗延那

ⅡＡ经集前四品．相应部有偈品

Ｂ如是语．自说

Ｃ相应部因缘品（一部分）．长部．中部——七经

Ⅲ本生二八经．增支部．中部——一〇经

这一叙列，等于说偈颂古而散文（《相应部．因缘品》）为新。巴利语中韵文与散文的新古，自有巴利文研究者去研究，现在只是泛论长行与偈颂，在原始佛教圣典中的意义。

世界各民族文化的开展，作品都是先有偈颂，而后有散文。古典的散文，也大抵是有韵的。这种先偈颂而后散文的过程，与原始佛教圣典文学的开展，并不适合。佛陀说法时，印度的文化，已发展得很高。偈颂与散文的文

学体裁，都早已成立。时代的印度文明，正进入「修多罗」（sūtra）时代；「修多罗」就是「长行」直说。出现于这个时代的佛教文学，先有偈颂的意见，是难以想像的。佛教圣典，始终以「修多罗」为（「九分教」）第一，进而成为佛法的通称。这是佛教圣典的事实，研究者是不能不加以重视的。从「长行」与「偈颂」自身来说，长行也可能有韵律，而音韵格调，对于偈颂是重要的成分。偈颂，即使不作高音朗诵，而与吟咏是分不开的。低沈的吟咏，高声的朗诵，在佛教的观点，又怎样呢！原始佛教的精神，重视真与善，而对于美，总觉得容易流于放逸（要说美，只能重视人格的内在美，接近自然的自然美）。如出家生活中，有「不得舞踊、歌唱、音乐、观剧」的规定。在家而受一日夜戒的，也是这样。如「歌舞戏笑作种种戏」，对听众（观众）来说，似乎是使大家欢喜，而其实使人放逸，「更增其缚」。音韵歌咏，是歌舞伎乐的重要组成部分。凡高声唱诵，过度的长引声韵，是被禁止的。但在佛教的流传中，终于又「开许」了：《十诵律》听许作「声呗」；《根有律》仅开许二事作吟咏声：赞佛德，诵三启。以音韵歌咏出名的比丘，有二位：一、罗婆那婆提（Laku□□aka Bhaddiya），就是「侏儒跋提」，身材矮小，而「音响清彻」，「妙音第一」。二、婆耆舍（Va□gīsa），是一位专长诗偈的比丘；他的事迹，与说偈是分不开的，他赞颂佛德，僧伽与诸大弟子。这二位的事，见于《相应部》的〈有偈品〉，及《增支部》。在原始圣典的集成中，都不是最早的。在这种佛教精神下，先有偈颂，是与事实不相调和的。

巴利圣典中的某些偈颂，比长行为古。我觉得，文学史上的一项共同现象，似乎还没有为研究者所顾及。印度的语文，是一致的。尽管一致，而平日的语言，与表现为文学作品的散文或诗歌，无论是口口相传的，记录于纸墨的，都并不一致。以散文来说，至少比语言更整洁，更有条理；对于内容，要明确些。语言与文字（这里，文字指定形的文句，可以传诵结集的），不能完全一致。而「长行」的叙述，较少韵律等约束，所以在圣典的「长行」形成时，与当时的实际语言，比较接近。而偈颂的表现，对旧有的句法、文法、韵律，不能不更多的顾虑到。「偈颂」比「长行」古一些，只表示了「

偈」颂的更多承袭古法，而「长行」与当前的语言相近而已。在「长行」中夹入「偈颂」，一般都是偈颂要古一些。这在梵文的大乘经，也有类似的情形。如中国文学名著《水浒传》与《红楼梦》，尽管叙说的语体文，与当时的语言一致。而引用古人成语，或吟诗，还是从前的体裁。诗韵，也还是从前的定例，与当前的音韵，并不完全相合。偈颂（创立新体裁，不在此例）每比长行古些，是文学史上常见的，决不能据此，作出「偈颂早于散文」的推论。至于引用民间旧有格言，更不能作为原始佛教圣典，先有偈颂的证据了！

现存原始佛典中，古老部分的「长行」与「偈颂」，从内容比较起来，有僧伽传诵与民间传诵的不同，「中国」所传与「边地」所传的不同。「长行」，在印度文学的「修多罗」时代，是当时文句传诵的主要形式。如《相应部》的〈因缘品〉的〈因缘相应〉、〈界相应〉；〈蕴品〉的〈蕴相应〉；〈六处品〉的〈六处相应〉；〈大品〉的〈根相应〉、〈觉支相应〉等，都是「长行」。重于禅慧修证的甚深法义，为佛法解脱道的核心。听法的对象，是比丘（比丘尼）。这部分可断论为僧伽内部传诵出来的根本圣典（《瑜伽论》就是这样说的）。《相应部》的〈有偈品〉，不只是体裁不同，性质也不一样。说法的对象，是梵天、帝释、天子、天女、夜叉、恶魔（还有刹帝利、婆罗门）。或是赞叹的（〈婆耆舍相应〉，几乎全部是赞叹的），或是对话法义的。这些偈颂，充满了对于佛陀的赞仰与思慕，以佛陀为希有难遇的解脱者；对佛弟子也尽著爱护的虔诚（如〈森相应〉）；帝释更起著领导天众归佛的作用（如〈帝释相应〉）。对佛弟子死后的情况，如〈诸天相应〉的陶师，〈天子相应〉的给孤独，作了解脱与生天的「记说」。论究的法义，深义少而通俗的多。有些是转世间偈颂为佛化的，如《杂阿含经》卷四八(大正二．三五五下)说：

「时彼天子而说偈言：广无过于地，深无逾于海，高无过须弥。大士无（过于）毘纽」（天）。

「尔时世尊说偈答言：广无过于爱，深无逾于腹，高莫过憍慢，大士无胜（于）佛」。

又有偈说：「欲者是偈因，文字庄严偈，名者偈所依，造作为偈体」，那是论到世间的文学了。这是佛法深入民间，透过印度民间的宗教意识，在佛教的信众心中，表现出佛的化导世间，超越世间。偈说都是片段的，代表著初期传诵的形态。「长行」是僧伽内部传诵的，而「偈颂」是民间信众传诵的。这些偈颂，有韵律而容易传诵；充满宗教的情愫，影响极大。终于为僧伽大会所接受，认为是佛法，而结集为佛教的圣典。

上述的「长行」部份，人物、地点，有真实亲切的感觉：「偈颂」部分，天、魔、梵的活动，也有民间宗教信仰的真实性，代表了第一阶段，佛教中国形成的圣典。「偈颂」的另一部分，如〈义品〉（A□□haka-vagga）与〈波罗延〉（Pārāya□a-vagga），诚然是早期的，从人物、地点去看，这是「边地」所传诵的圣典。在佛教地理中，西方的摩偷罗（Madhurā），是「佛教中国」（西方）的边缘地带。由此而向西南发展，是大迦旃延（Mahākātyāyana）所教化的阿槃提（Avanti）一带。以〈义品〉来说，传说有关的地点是西区，舍卫城（Śrāvastī）为主，及拘舍弥（Kauśāmbī）、僧伽尸（Sā□kāśya）、拘留（Kuru）、沙祇（Sāketa）。有关的人，是在家的，或是外道；有好几章，不知是谁问的，所以有「化人」问的传说。舍利弗（Śāriputra）问，与佛从三十三天来下有关。如「多求王」、「镜面王」等，是「本生」；实在说来，这是过去生中所说，缺乏现实性。〈义品〉的传布极广，不但流传到现在，也见于经律。经中提到〈义品〉的，是大迦旃延的解说〈义品〉偈。律中提到〈义品〉的，是「犍度部」，迦旃延在阿槃提所教化的亿耳（Śro□a-ko□ikar□a），从阿槃提来见佛，诵出〈义品〉。亿耳诵〈义品〉，依《铜鍱律》是「声诵」（sarena akkhāsi）——细声的吟咏。〈义品〉与大迦旃延的化区阿槃提，显然存有特殊的关系。

〈波罗延〉，传说为婆和利（Bāvarī）婆罗门的十六位学童，从南方瞿陀婆利河（Godhāvarī）畔，来王舍城（Rājag□ha），与佛问答。学童中的一位，老年的宾祇耶（Piṅgiya），受持了佛的说法，回到南方，向婆和利报告。这是传为与佛问答，而传诵于南方的偈颂（依传说，比阿槃提更南方些）。十六学童，部分是可考见的，不一定是南方人。如莫伽罗阇（

Mogharāja），是经律中有名的面王比丘。在〈波罗延〉中，莫伽罗阇说颂：「我二（度）问释迦，具眼者为说。今第三回问，天仙说我闻」。一再问佛，现在再问，似乎不合初见请问的情况。难陀（Nanda）、优陀耶（Udāyī）、劫波（Kappa），都是知名的比丘（传说为别有其人）。而宾祇耶为婆罗门摩纳，更是经律中熟识的人物。〈波罗延〉中，「宾祇耶大仙」，「我年老力衰」，是一位老婆罗门仙人。经律中说到：宾祇耶婆罗门，在离车（Licchavi）前赞佛，在五王前赞佛；《增支部》并明说为：「宾祈耶婆罗门从远方来」。这位远方来的婆罗门大仙，说偈赞佛，是佛教界最熟悉的故事。〈波罗延〉偈，就是由这位宾祇耶传回南方的：〈波罗延〉由南方传诵出来，应为这一传说的真实意义。保存了阿槃提一带，分别说部（Vibhajyavādin）旧义的铜鍱部，对〈义品〉与〈波罗延〉有特殊的爱好，留下两部偈的详细解释——《义释》（Niddesa），也许与二部起源于边地有关吧！

第三项 圣典的古与新

原始圣典的次第集成，当然有先后古今可说，然关于圣典的新古，有种种问题，不可一概而论。如：

一、材料与结构的新与古：如房屋一样，材料或是固有的，或是采用新出的材料。而将材料建成房屋，房屋的结构，也有新的古的。旧材料与旧的结构方式，新材料与新的结构方式，那就容易说古说新了。如旧材料而建成新的结构方式，或在古色古香的旧结构中，采用新材料，那就要分别来说，不能笼统的说新说旧了。圣典的部类成立，组织次第，都有新旧不同，但与内容（材料）并没有一定的关系。有的，保有旧有的组织形态，而引用了部分的新材料；也有内容比较保守，而组织却大大革新。这是论究新古所应注意的一点。

二、主体与附属物的新与古：以房屋来说，或是学校，或是寺院，都为他主要的目的而建筑。如泉州的开元寺，他什么时代创建；现有建筑物，是什么时代：这应该是考论开元寺新与古的主体。民国年间，成立了一个孤儿

院，这就是附属。不能以开元寺孤儿院的新近成立，而轻率地说，开元寺是新近的。圣典的每一部类，都有他的主要部分；而在流传中，也有些附属编入的部分。如律部的「本生」与「譬喻」；《本生》前的「因缘谈」；《杂阿含经》误编在内的《无忧王经》。论究新与古，不能著眼于附属物，而轻率论断的（如讨论附属部分，又当别论）。

三、（狭义的）形式与内容的新与古：形式与内容，不一定一致的。如房屋是旧的，髹漆一番，看起来是焕然一新，而不能说房屋是新的。或房屋建筑不久，没有油漆，也没有人居住；弄到杂草丛生，到处是蛛网。外观好像是旧屋，其实还是新近建筑。圣典的内容与语言，也有同样的情形。语言是表现内容的形式，但语文经过转译，或用更近代的语言来表达，如圣典的组织与内容，还是一样，那就不能因语文而说是新的。反之，用古语文来表达新内容，不一定成为古的。如部分锡兰语写成的，改译为巴利语，语文也许是古的，但圣典的古与新，还得凭圣典的内容来决定。从事圣典集成史的研究，当然要说古说新；但问题是多方面的，不可片面的论定。

论究原始佛教的集成次第，应注意上面三点；此外，还有与「根本佛教」有关的问题。佛陀只是说法，没有著述；当时也没有结集。所以佛陀时代的「根本佛教」，也还要在原始佛教圣典中去发见。古代的宗教，或者哲学，从开始到大成，在文句方面，每是由简短而长广的。在义理方面，每是由含浑而到明显，由疏略而到精密，由片段而到系统化。这就是「由浑而划，由微而著」的当然历程。佛教圣典的最初诵出、结集，是简短的；圣典也是由简短而渐长广的。然从佛法来说，却不一定如此。如《杂阿含经》卷一五(大正二．一〇四中)说：

「世尊告诸比丘，有四圣谛。何等为四？谓苦圣谛，苦集圣谛，苦灭圣谛，苦灭道迹圣谛」。

这可说简短极了！然佛说法时，那会这样的简略？这样说，听众怎么能了解！这是为了容易忆持，而在听者心中，精简为这样的文句。在传授时，附以义理的解说。所以古代展转传授，就有「解味（文）不解义」的。这可

见佛法本有解说，而在佛法宏传的初阶段，反而因精简而短化了。结集以后，有专业持诵的长老，附有「义说」的，又形成定形文句而传诵出来。如初转法轮，《杂阿含经》但说「此苦」、「此苦集」等；而与之相当的《相应部》，四谛的内容，就有简明的解说了。在圣典上，有「本」然后有「说」，义释是后出的。但在佛法中，有「本」一定有「说」，义释不一定是后起的。

在义理方面，也有次第开展的情形。如说解脱，或说「心（于诸漏得）解脱」；或说「离贪故心得解脱，离无明故慧得解脱」；或说「贪心无欲解脱，恚痴心无欲解脱」；或说「于欲漏、有漏、无明漏得解脱」；或约「三明」、「六通」说得解脱。如缘起，或但说「一切从因生法（集法），是灭法」；或约集灭二方面详说（「此有故彼有，此生故彼生；此无故彼无，此灭故彼灭」等）。而详说的，有「五支说」、「九支说」、「十支说」、「十二支说」等。这是由含浑而到明显，由疏略而到精密的开展次第（在说法时，也有「由博返约」的部分），不能看作实质的变化。佛陀在世四五年，从初转法轮到涅槃，自身也应有「由浑而划，由略而详」的情形。或适应弟子根性而作不同的说示；或由弟子自己的理会而传达出来：佛陀的佛法，是有多样性或差异性的。如研究原始或根本佛教，忽略这一事实，专从简略方面去探求（简略含浑，是便利学者自由发挥自己意见的）；满眼看来，不是后起的，就是变化了，甚至说错了。这等于把佛陀的说法，看作一次完成，以后只是重复的说明。这对于佛陀四五年的长期教化，佛教的原始结集，是不切实际，而不免引起副作用的！

第五节 圣典集成史的研究方针

本书不是原始佛教思想史，原始或根本佛教的探求，而是从次第开展的立场，从事原始佛教圣典集成的论究，这当然要著重于部类与组织的研究。

现存经律是部派所传的。在可能的范围内，对不同部派的传本，作比较研究，以求得各部派的共同部类，以论证部类与组织的次第集成的过程；部派同异，是重要的线索。然有关部派间的或同或异，应该注意到二点：一、

如上座部系（Sthavira）各本，一致这么说，同有这一部类，还只能说，这是上座部没有再分化时代的部类或见解；而是否部派未分以前的原始说，还要另作研究。如一切部派都这么说，都有这一部类，即使内容差别很大，仍可以推断为原始佛教的共同部类。反之，不能以多数相同，而决定为古型；因为这些多数，可能是属于同一系统的。如代表另一大系，虽然是孤文片证，也还是值得重视。这是「部派间的源流同异」。二、如分别说系（Vibhajyavādin）与说一切有部（Sarvāstivāda），同属于上座部系，与大众部（Mahāsā□ghika）是别系。可是，分别说系所说，有些是同于大众部，与一切有部不合。又如分别说系的法藏部（Dharmaguptaka）、饮光部（Kāśyapīya），属分别说系，而有些同于说一切有部，不同自系的铜鍱部（Tāmraśā□īya）。这主要是受到化区共同的影响。阿育王（Aśoka）时代及以后，大众部与分别说部，共同流行于恒河（Ga□gā）流域及南方。而法藏部与饮光部，在北方流行，与说一切有部的化区相同。这足以解说，同于别系而不同于自系的重要理由了！

从经律自身去推求，从部派所传的去比较，作经律集成史的研究，本书提贡了三点意见。1.法与律，原始结集是分别处理的，所以演进为「经藏」与「律藏」的对立。但在圣典的集成过程中，经与律是同时进行的。同时进行，在部类与组织的次第成立上，应有某种共同性。如对经律作同时统一的研究，彼此间可得到更多的旁证。2.「九分（十二分）教」与「四部阿含」（或五部），近代研究，开始就采取了对立的姿态，彼此共诤先后。其实，「九分（十二分）教」与「四部阿含」（五部），是平行的，同时发展而次第完成的。先后聚讼的葛藤，可以一扫而尽。3.在部类的次第成立中，在先的——早已存在的部类，对未来部类的成立，应有关联性。所以圣典集成史的论究，不是孤立起来，而是作为佛教延续体的先后开展。从佛教界的趋势与重点，而明了圣典集成的先后历程。

存在于人间的原始佛教，依佛法说，是缘起的存在。缘起的存在，要在彼此相关（或摄或拒）的前后延续中，发见前后分位的特色。原始佛教圣典，当不能例外吧！

卷002

第二章 研究的资料与参考书

第一节 总说

原始佛教圣典集成的研究，是以经律自身为研究对象。从经律自身，作比较、分析、研究，去发现结集的真实情况，集成的次第过程——结集，再结集而逐渐完成，成为各部派（及大乘学者）公认的圣典。然据以为研究的现存经律，无论为梵文（sa□sk□ta）的，巴利文（Pāli）的，西藏译的，汉译的，这些代表初期「佛法」的圣典，都已经过部派的传宏，具有部派的色彩。所以对现存经律——研究的资料，有先为一一叙述，并说明其所属部派的必要。明了其部派的性质，在进行结集研究中，才会有比较客观的确当处理，而不致为传说的，权威的各种成见所蒙蔽。对于现存经律的叙述，著眼于作为研究的重要资料，以能对圣典部类集成的研究，提贡参考价值的为限。

代表原始佛教的圣典，分为三大类：一、「经藏」，二、「律藏」，三、「杂藏」。「经藏」（Sūtra-pi□aka），就是「四阿含」，或「四部」，这是包藏众多契经的四部丛书。除现存的四部外，汉译还有部分的别译本；别译本的一部分，也可为参考。「律藏」（vinaya pi□aka），就是被称为「广毘奈耶」的「广律」。「广律」以外，有「戒经」，这是构成「律藏」的基石，一向结集别行，为僧团中半月半月诵说的要典。有「羯磨法」，是僧团中处理僧事的各项办法，从「律藏」中集出而成。还有「律论」，是后代的律师们，对「广律」及「戒经」等所作的论释。「戒经」与「律论」，对于律部集成的研究，有极其重要的参考价值。关于「律藏」的研究资料，平川彰《律藏之研究》，有精密的论证。除部分有所修正外，多分引用他的研究成果。「羯磨法」，对律部集成的研究，不能给以有力的参考，所以下文也就从略了。「杂藏」（Khuddaka-pi□aka），就是巴利圣典的「小部」（Khuddaka-nikāya）。汉译也有部分的译出，但有些是部派佛教的作品，是不能称为原始佛教圣典的。此外，近代作品而为作者所参考的，也一并叙

列出来。

第二节 律部

第一项 广律

律部，分「广律」、「戒经」、「律论」——三类。先叙「广律」：

A《铜鍱律》：从印度传入锡兰，现在为缅甸、泰、柬、寮——南方五国佛教所传承的广律，以巴利语（Pāli）书写；这是赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）的广律（简称《铜鍱律》）。铜鍱部自称上座部（Sthavira），又称分别说部（Vibhajyavādin）。在部派统系中，这是属于上座部中的分别说部，从分别说部流出的赤铜鍱部。这部广律，起初由口诵传入锡兰；到西元前一世纪，Va□□agāma□i 王的时代，才以笔墨记录出来。现有罗马字本、泰文本、缅文本。日译的《南传大藏经》的律藏——第一卷到第五卷，就是依据 H.Oldenberg 氏刊行的罗马字本，参照泰文本而译成。

南传巴利语的律藏（广律），内容分三大部：一、〈经分别〉（Suttavibha□ga），是戒经的广释；内分〈大分别〉（Mahāvibha□ga）、〈比丘尼分别〉（Bhikkhunī-vibha□ga）二部。二、〈犍度〉（khandhaka），是有关僧团的规章制度；内分〈大品〉（Mahāvagga）、〈小品〉（Cullavagga）二部，共二二犍度。三、〈附随〉（Parivāra），附录部分，凡一九章。

B《十诵律》：《十诵律》为我国最初译出的广律，属于流行罽宾（Kaśmīra）的萨婆多部（Sarvāstivāda），译为说一切有部，如《大智度论》卷一〇〇(大正二五．七五六下)说：

「罽宾国毘尼，除却本生，阿波陀那，但取要用作十部」。

现存汉译的《十诵律》，依《大正藏》所载，分为六一卷。这部律，经四位大师的传译与整理而成的。据《出三藏记集》与《高僧传》所说：初于姚秦弘始六年（西元四〇四）十月起，由罽宾（Kaśmīra）三藏弗若多罗（Pu□yatāra）诵出，鸠摩罗什（Kumārajīva）译文；仅完成三分之二，弗若多罗就去世了。到七年（西元四〇五）秋，因卢山慧远的劝请，西域的昙摩

流支（Dharmaruci），依据梵本，与鸠摩罗什继续译出。但仅成初稿，还没有整治，鸠摩罗什又示寂了。后来有罽宾的卑摩罗叉（Vimalāk□a），将《十诵律》的初稿，带到寿春的石涧寺。在那里重为整治，开原译的五八卷本为六一卷；又将名为「善诵」的末后一诵，改名为「毘尼诵」。以上是《十诵律》六一卷本的翻译经过。《十诵律》的内容是：初诵到三诵，是「比丘律」；四诵名「七法」；五诵名「八法」；六诵名「杂诵」，内分「调达事」与「杂事」；七诵名（比丘）「尼律」；八诵名「增一法」；九诵名「优波离问法」；十诵的内容极复杂，就是本名「善诵」而改为「比尼诵」的部份。

汉译的律部中，有《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，凡十卷，为宋元嘉十二年（西元四三五），僧伽跋摩（Sa□ghavarman）所译。一向称为「五论」之一，看作律部的论书。但勘对内容，这就是《十诵律》〈优波离问〉及〈毘尼诵〉的异译（部分不全）。详细比对，如后第五章中说。这部《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，现存本已有缺佚。因为一卷后半，到三卷上半(大正二三．五六九下——五七九中)，名「优波离问分别波罗提木叉」，与八卷到十卷——三卷，内容完全相同，仅文字上有少少的增减。比对《十诵律》，部分不完全，所以可论断为：十卷原本，后三卷应为「毘尼诵」中其他部分，但早已佚失。于是将「优波离问分别波罗提木叉」的初稿与治定本，合成十卷，而一直这样的误传下来。

《十诵律》的〈毘尼诵〉与《萨婆多部毘尼摩得勒伽》中，名符其实的毘尼摩得勒伽部分，G．Macartney 在 Kashgar 地方，曾发现有梵文写本的断片三叶。

C《四分律》：《四分律》是昙无德部（Dharmaguptaka）的广律。姚秦弘始一二到一五年（西元四一〇——四一三），罽宾三藏佛陀耶舍（Buddhayaśas）所出。依《出三藏记集》、《高僧传》等古记，《四分律》为佛陀耶舍所出，竺佛念所译，道含所笔受。出，是诵出；《四分律》的译出，当时并没有梵本，所以由佛陀耶舍忆诵出来。译，是将诵出的梵文，译为汉语。笔受，是依所译成的汉语，笔录成文。出、译、笔受，是古代传译

的情形。南北朝以下，都依梵本译出；译主每每兼通梵汉，因而出与译不分。关于《四分律》的传译，也就有「佛陀耶舍与佛念共译」，「道含、竺佛念二人笔受」等异说。《四分律》的卷数，古来开合不定，现作六〇卷。《四分律》的内容，略分「比丘律」、「比丘尼律」、「二十犍度」、「集法毘尼」、「调部」、「毘尼增一」。

D《摩诃僧祇律》：Mahāsa□ghi，译义为大众，所以《摩诃僧祇律》也称《大众律》。这是大众部的广律，汉译凡四〇卷。据法显〈摩诃僧祇律私记〉所说：律本为法显西游天竺时，在摩竭提国（Magadha）巴连弗邑（Pā□aliputra）阿育王塔天王精舍（或作大乘寺）所写得。晋义熙一二到一四年（西元四一六————四一八），法显与道场寺禅师——佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）合作译出。这部律的来源，本是从祇洹精舍（Jetavanânāthapi□□adasyârāma）传来的。在部派分裂中，这部律是根本的，固有的；经大众行筹表决时，是为大多数所遵用的。这是大众部的传说，与《舍利弗问经》所说相合。这部律的组织，与上座部系各部广律，非常不同。大致分二：一、「比丘毘尼」——〈波罗提木叉分别〉、〈杂跋渠法〉、〈威仪法〉。二、「比丘尼毘尼」——〈波罗提木叉分别〉、〈杂跋渠法〉、〈威仪法〉。这是分为二部的，但「比丘毘尼」部分，共三五卷，占全书八分之七，可见「比丘尼毘尼」部分，实只是附属而已。

僧祐所作《出三藏记集》、〈新集律来汉地四部序录〉(大正五五．二〇下——二一上)说：

「婆麤富罗，此一名僧祇律。……婆麤富罗众筹甚多，以众多故，改名摩诃僧祇」。

婆麤富罗（Vātsīputrīya），就是犊子部。在部派传承中，属于上座部系；婆麤富罗与大众部，是决非同一的。僧祐将婆麤富罗部与大众部，混而为一，当然是误解的；是由于五部的传说不同而来。但大众部，为七百结集中，东方跋耆比丘（V□ji, P. Vajji）发展所成，为近代学者所公认。而梵语的犊子部，巴利语作 Vajjiputtaka，恰与跋耆的对音相合。所以，僧祐的这

一传说，在部派中，虽显然是误解的，而可能与锡兰的传说有关。

E《五分律》：《五分律》，或作《弥沙塞律》，《弥沙塞部和醯五分律》，为弥沙塞部（Mahīśāsaka 译为化地部）的广律。律本为法显西游时，在师子国（Si□hala），即今锡兰得来。直到宋景平元年（西元四二三），罽宾化地部的律师佛陀什（Buddhajīva）来中国，才请他诵出；由于阗沙门智胜译；竺道生与慧严，也曾参与译事。现本作三〇卷，分为五分：一、「比丘律」；二、「尼律」；三、「受戒等九法」；四、「灭诤法」与「羯磨法」；五、「破僧法等八法」，又「五百集法」、「七百集法」。

《弥沙塞部和醯五分律》——题目中的「和醯」二字，意义不明；古代经目中，也缺此二字。弥沙塞部，汉译或作「弥嬉舍娑柯」、「弥嬉舍婆挹」。「婆挹」，虽可能为娑柯（sakā□），或婆拖（vādā□）的误写，但与「和醯」的音相合。所以不妨这样说：化地部的梵音，传为「弥沙塞和醯」，为古人所知。但「弥沙塞和醯部五分律」，被误写为「弥沙塞部和醯五分律」，「和醯」二字，这才成为不可解说了！

上来的《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》、《五分律》，就是我国古传的「四律」。

F《根本说一切有部毘奈耶》：《根本说一切有部毘奈耶》，是根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin）的广律。现有梵文、汉译、藏译三部，但都有部分的缺佚。一、汉译：唐义净西游印度，特重视律部的探求。回国以后，从周证圣元年（西元六九五），到唐景云二年（西元七一一），将根本说一切有部的律典，大部译出。属于广律部分的，《开元释教录》卷九，仅出四部，并且说(大正五五．五六九上)：

「又出说一切有部跋□堵(即诸律中犍度跋渠之类也梵音有楚夏耳)，约七八十卷。但出其本，未遑删缀，遽入泥洹，其文遂寝」。

其后，《贞元新定释教目录》，又搜辑遗文，得七部五〇卷（内缺三卷）。但对于说一切有部的「跋□堵」（事），还是有所遗失的，今总列如下：

《根本说一切有部（苾刍）毘奈耶》（律分别之一） 五〇卷

《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》（律分别之二） 二〇卷

《根本说一切有部毘奈耶药事》（律事之六） 一八卷

《根本说一切有部毘奈耶破僧事》（律事之十七） 二〇卷

《根本说一切有部毘奈耶出家事》（律事之一） 四卷

《根本说一切有部毘奈耶安居事》（律事之四） 一卷

《根本说一切有部毘奈耶随意事》（律事之三） 一卷

《根本说一切有部毘奈耶皮革事》（律事之五） 二卷

《根本说一切有部毘奈耶羯耻那事》（律事之八） 一卷

《根本说一切有部毘奈耶杂事》 四〇卷

《根本说一切有部尼陀那目得迦》 一〇卷

二、西藏译而属于广律的，「十七事」完全不缺。比对汉译，缺《尼陀那目得迦》（这在《十诵律》中，属「比尼诵」末后部分）。藏译「毘奈耶藏」的次第组织，与其他的律部都不同，现在次第列出，并注明汉译的缺失如下：

一、「毘奈耶事」

1.《出家事》

2.《布萨事》（汉译缺）

3.《随意事》

4.《安居事》

5.《皮革事》

6.《药事》

7.《衣事》（缺）

8.《羯耻那事》

9.《拘闪毘事》（缺）

10.《羯磨事》（缺）

11.《黄赤苾刍事》（缺）

12.《补特伽罗事》（缺）

13.《别住事》（缺）

14.《遮布萨事》（缺）

15.《卧具事》（缺）

16.《诤事》（缺）

17.《破僧事》

二、「毘奈耶分别」

1.《（苾刍）毘奈耶分别》

2.《苾刍尼毘奈耶分别》

三、《毘奈耶杂事》

四、《毘奈耶上分》（缺）

三、梵文：属于说一切有部广律的梵文断片，在 Gilgit、Bāmiyān（古称梵衍那）等处不断发现。而 Gilgit 发现的根本说一切有部律，数量最大。经 N Dutt 于西元一九三八年，在 Gil-git Manuscripts, Vol, 111，刊出关于「毘奈耶（十七）事」部分。其中完整无缺的，有「衣事」、「羯耻那事」、「拘闪毘事」、「羯磨事」、「黄、赤苾刍事」、「补特伽罗事」、「别住事」、「遮布萨事」——八事。首尾或中间略有脱落的，有「出家事」、「布萨事」、「随意事」、「安居事」、「皮革事」、「药事」——六事。「卧具事」与「破僧事」，没有刊出。「灭诤事」缺佚。

《根本说一切有部毘奈耶》，与《十诵律》同为说一切有部的广律，但组织与内容，都多少不同。《十诵律》的传译，在西元五世纪初；而《根本说一切有部毘奈耶》，汉译为西元八世纪初，藏译在九世纪中。所以称《十诵律》为有部律，《根本说一切有部毘奈耶》为新有部律，是不妨这样说的（但新与旧的分判，极易引起误会）。龙树（Nāgārjuna）《大智度论》卷

一〇〇(大正二五．七五六下)说：

「毘尼……有二分：一者，摩偷罗国毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者，罽宾国毘尼，除却本生、阿波陀那，但取要用作十部」。

龙树所见的二种毘尼，是否就是《根本说一切有部毘奈耶》与《十诵律》？据《大智度论》卷二(大正二五．六九下)说：

「二百五十戒义，作三部、七法、八法、比丘尼毘尼、增一、忧波利问、杂部、善部，如是等八十部，作毘尼藏」。

龙树所说的《八十部律》，次第与《十诵律》相合，而与《根本说一切有部毘奈耶》（简称《根有律》）的次第不合。《根有律》是否就是《八十部律》呢？现存的《根有律》，汉译的不完全，西藏译本也是不完全的。而西藏所传《根有律》的组织，是晚期的新组织；在汉译《根有律》的论书中，可以明白的看出，《根有律》的组织，是近于《十诵律》的（如本书第六章说）。《根有律》就是《八十部律》，与《十诵律》为同一原本，只是流传不同而有所变化。起初，《十诵律》从摩偷罗（Madhurā）而传入罽宾——健陀罗（Gandhāra）、乌仗那（Udyāna）一带，为旧阿毘达磨论师所承用。如《十诵律》说的结集论藏，为：「若人五怖、五罪、五怨、五灭……」，与《阿毘达磨法蕴足论．学处品》相合。其后，《根有律》又从摩偷罗传到北方，为迦湿弥罗（Kaśmīra）阿毘达磨「毘婆沙师」所承用。例如《大毘婆沙论》解说「譬喻」为：「如大涅槃持律者说」。所说大涅槃譬喻，出于《根有律杂事》。又如《顺正理论》，说结集论藏为「摩呾理迦」；也与《根有律杂事》相合。流行于北方的说一切有部，源远流长，化区极广，随时随地而有多少不同。这二部广律，不全为广略的差别，实为同一原典而流传不同。

第二项 戒经

「戒经」（Prātimok□a-sūtra），即「波罗提木叉经」，为僧团中半月半月所诵的。汉译每称之为「戒本」，也称「戒心」。有直从梵本译出的，也有从广律中录出的。「戒经」因二部僧而不同，有「比丘戒本」，有「

比丘尼戒本」。除古译而已佚失的以外，现存的戒本不少，今分别叙述如下：

一、「比丘戒本」：作为戒经的比对研究，虽有《十诵律》、《优波离问佛经》、《鼻奈耶》、《萨婆多毘尼毘婆沙》等；但现存「戒经」，作为半月半月诵戒用的，共六类一三部。

A铜鍱部（Tāmra-śā□īya□）Bhikkhū-pātimokkha——《比丘波罗提木叉》：巴利语戒本，凡二二七「学处」（汉译旧译作「戒」）。锡、缅、泰等国，都有译本，为各国僧团所应用。日译本的《比丘波罗提木叉》，见《南传大藏经》卷五。

B大众部（Mahāsā□ghika）《摩诃僧祇大比丘戒本》：「东晋天竺三藏佛陀跋陀罗（Buddhabhadra）译」，凡二一八戒。

C化地部（Mahīśāsaka）《弥沙塞五分戒本》：佛陀什（Buddhajīva）等译，凡二五一戒。

D法藏部（Dharmaguptaka）「四分戒本」：汉译的现有二本：1.《四分（比丘律）戒本》，题为「后秦三藏佛陀耶舍（Buddhayaśas）译」。及唐「西太原寺沙门怀素集」并「序」；内容与广律相合，实为怀素从广律抄出来的。2.《四分僧戒本》，题为「后秦世罽宾三藏佛陀耶舍译」。译文与四分广律，大有出入。据《出三藏记集》，佛陀耶舍曾译出四分的比丘戒本。所以，这部应为在译出广律以前，佛陀耶舍先为译出的。这二部，都是二五〇戒。

E说一切有部（Sarvāstivāda）戒本：上面曾说到，说一切有部的广律，有《十诵律》及《根本说一切有部毘奈耶》二部。广律有别部，戒本也随时随处而多少差别，现有七本。1.汉译《十诵（波罗提木叉）戒本》：题作「姚秦三藏鸠摩罗什（Kumārajīva）译」。译笔与鸠摩罗什诵大同，但「众学法」一一三戒，共二六三戒，与鸠摩罗什所译，现存的《十诵律》不同。《十诵律》传译，曾经四位大师的译治而完成。弗若多罗（Pu□yatāra）口诵本，与昙摩流支（Dharmaruci）的梵本，可能不同。这也许是鸠摩罗什

最初所译出的口诵本；而现存的《十诵律》，是依梵本而定的。「众学法」一一三，虽与《十诵律》不同，但与同属说一切有部系的《鼻奈耶》，却完全相合。2.炖煌新出的汉译本，矢吹庆辉《鸣沙余韵》所收录。卷首残缺，题目与译者都不明。译文古拙，经推定为道安当时所见的古本，属《十诵律》系。3.梵文本 Prātimok□asūtra，是在龟兹（Kucīna）发现的。首尾及中间，略有残脱。经比对为与《十诵律》一致，仅次第小出入。上来二部，都是「众学法」一〇七，共二五七戒，与《十诵律》相合。4.题为《五分戒本》，「宋罽宾三藏佛陀什等译」。据《弥沙塞五分戒本》末附记，知道这是《十诵比丘戒本》，而错写为《五分戒本》的。这部错题「五分」而实为「十诵」的戒本，「众学」法一〇八。5.汉译《根本说一切有部戒经》，唐义净译。「众学法」九九，共为二四九戒。6.藏译的So-sor-thar-pa□iMdo——《波罗提木叉经》。7.梵文的 MūlasarvāstivādaPrātimok□asūtra——《根本说一切有部波罗提木叉经》，在尼泊尔（Nepāla）发现。藏译本与梵本——二部，除「众学法」为一〇八（全部为二五八戒）外，次第与内容，都与《根本说一切有部戒经》相合；这都是根本说一切有部律系统。

F 饮光部（Kāśyapīya）《解脱戒经》：元魏瞿昙般若流支（Prajñāruci）所译，凡二四六戒。《解脱戒经》，并非饮光部律的别名，实就是别解脱（波罗提木叉的义译）戒经的简称。

二、比丘尼戒本，现存五类八部。

A 铜鍱部 Bhikkhunī-pātimokkha——《比丘尼波罗提木叉》自广律中集出。日译本见《南传大藏经》卷五。

B 大众部《摩诃僧祇比丘尼戒本》，题为「法显共觉贤译」。大众部比丘戒的众学法，凡六六，而这部尼戒本，却共七七戒。《大正藏》本在「不象鼻著内衣」下注云：「此上九戒，丹本及本律大僧戒中并无」。又「不婆薮天披衣应当学」下注云：「此上四戒，丹本及本律大僧戒中并无」。可见这一三戒，本来是没有的，是在流传中为后人所增入的。末后，「比丘戒本」作：「不生草上大小便」、「不水中大小便」、「不立大小便」——三戒；

而「尼戒本」仅有：「不得立大小便，除病，应当学」。《摩诃僧祇律》卷四〇(大正二二．五四四下)说：

「众学法，广说如比丘中，唯除六群比丘尼生草上，水中大小便，余者尽同」。

尼戒应仅此一戒，因为生草上，水中大小便，在僧祇尼律中，已结为「波逸提」，不应该重出。这样，摩诃僧祇部律的「众学法」，比丘戒为六六，比丘尼戒应为六四。

C法藏部《四分比丘尼戒本》，是唐怀素从广律中集出别行的。

D化地部《五分比丘尼戒本》，「梁建初寺沙门明徽集」。

E说一切有部比丘尼戒本，现存四本：1.《十诵比丘尼（波罗提木叉）戒本》，「宋长干寺沙门释法颖集出」。法颖，或误作法显。2.炖煌写本《比丘尼戒本》，据断定为同于《十诵》的比丘尼戒本。上二部，属于《十诵律》系统。3.《根本说一切有部苾刍尼戒经》，唐义净译。4.藏译Pge-slo□-ma□i-so-sor-than-pa□i Mdo——「比丘尼波罗提木叉经」。上二部相同，属于《根本说一切有部律》的系统。

第三项 律论

初期的圣典，大概的说：法（经）的论书，有阿毘达磨论、释经论、观行论，形成以阿毘达磨论为主的，离经法而独立的论藏。而毘奈耶——律，与阿毘毘奈耶，综合而组成毘奈耶藏。论书融合于毘奈耶藏，没有别的论书。然在各部广律完成、凝定以后，所有律的论释，就流传于律藏以外了。

关于律的论书，我国旧传「五论」。其中被称为五论之一的《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，如本节第一项中说到，实为《十诵律》中，〈优波离问〉及〈毘尼诵〉的异译，所以在这里不再叙及。律论的性质不一，形式不一，部派也不一；今取其有助于经律结集研究的论书，略述如下：

A Samantapāsādikā：巴利本，为西元五世纪初，觉音（Buddhagho□a）三藏对铜鍱部（Tāmraśā□īya）广律所作的注释。

B《善见律毘婆沙》：一八卷，「萧齐外国沙门僧伽跋陀罗（Sa□ghabhadra）译」；这是齐永明七年（西元四八九）在广州译出的。我国古德，以为这是《四分律》论。卷一六(大正二四．七八七上——中)曾说到：

「佛塔中止宿及藏物，此二戒梵本无有。所以无者，如来在世时未有塔。……此上二十戒，梵本无有，如来在世塔无佛故」。

在各部戒本中，惟有《四分律》本，有有关佛塔的众学法，古人应该是据此而为论断的。据近代学者的比对研究，论证本书为觉音 Samantapāsādikā 的略译本；但译者曾受到《四分律》的影响。上来两部，都是属于铜鍱部的，注释全律藏的论书。

C《鼻奈耶》，也称《戒因缘经》，现作十卷，「姚秦凉州沙门竺佛念译」。据〈鼻奈耶序〉：为晋壬午的来年春天（西元三八三），罽宾鼻奈（罽宾律师）耶舍（Yaśa）诵出，鸠摩罗佛提（Kumārabuddhi）写成梵本，竺佛念译为汉文，昙景笔受。诵出《鼻奈耶》的耶舍，是随从前部王使鸠摩罗佛提来中国的，与译出《四分律》的佛陀耶舍（Buddhayaśas）不同。《鼻奈耶》初标三戒（三学），次别释「波罗提木叉」。先出因缘，次结戒，后解说。这是从广律的〈经分别〉（就是戒经的广释）中略出来的，为说一切有部（Sarvāstivāda）戒经的略释。然所说因缘，有些是《十诵律》与《根有律》所没有的。

D《萨婆多毘尼毘婆沙》：九卷，「失译」，「附秦录」。卷九初，附有「续萨婆多毘尼毘婆沙序」，为隋「西京东禅定沙门智首撰」。这部律毘婆沙，起初缺失不全，后经智首的搜访，到大业二年（西元六〇六），才从成都方面传来完本。论中初释「佛婆佉婆」，次释「如是我闻」、「佛」、「毘耶离」、「迦兰陀聚落」、「须提那」、「自归三宝受三归法」（此中广论戒法）、「除却须发著袈裟」等。可见从卷初以来，就是解释制淫戒因缘。卷五标「十诵律第二诵初三十事中第十一事」；卷八标「第三诵九十事第四十一」，这是与《十诵律》相合的。所说的戒文次第，也大致与《十诵

律》相合。这是《十诵律》戒文的解说，惟明「七种受戒」，与《十诵律》的「十种明具足戒」不同。

E《根本萨婆多部律摄》：「尊者胜友集」，义净于久视元年（西元七〇〇）译出，作一四卷。胜友（Viśe□amitra）为唯识十大论师之一，护法（Dharmapāla）的门人，约西元七世纪初在世。所作的《律摄》，为《根本说一切有部戒经》的论释。藏译的 □dul-ba badus-pa，与此为同本。

F Ka□khāvitara□ī：巴利本，为觉音所作铜鍱部比丘及比丘尼的波罗提木叉（戒）的简释。

G《优波离问佛经》：一卷，题作「宋元嘉年求那跋摩译」。译语留有部分的古译，如「剑暮」、「捐弃」等。文中引有：「昙摩罗叉云：五种食者，□、饭、鱼、肉、煮麦饭也」。一般论究，推定为《十诵律》前后的失译本，大致可信。这部名为经而实为律论，先明依止与不依止，其次就一一戒而明其犯重与犯轻，有犯与无犯。「波逸提」九二事，「众多」法七二，与铜鍱本、僧祇本相近。但波逸提的前后次第，顺于饮光部（Kāśyapīya）的《解脱戒经》（及《十诵律》戒本），部派的系属不明。

上来五部，C与D，属于《十诵律》系统；E是根本说一切有部的：这都是说一切有部论。F是铜鍱部论；G虽不明部系，而可能为代表古型的律释。这五部虽部派不同，详略不同，而都是波罗提木叉戒经的释论。

H《佛阿毘昙经》〈出家相品第一〉：二卷，陈真谛（Paramârtha）所译。初明佛、缘生法、四谛、四果，而以「无上正觉教法如是」作结。接著说：「今次论律相」，内容与「受具足法」相当，所属的部派，从来不明。考真谛三藏所译的，如《律二十二明了论》、《立世阿毘昙论》，都是犊子部（Vātsīputrīya）与正量部（Sa□matīya）的论书。在他所译的论部中，每插入犊子部系的教义。这部律经，可能是犊子部毘奈耶的出家事。因为，体裁与《根本说一切有部毘奈耶出家事》相近。中有犊子（Vātsīputra）外道来见佛、闻法、证阿罗汉果，为佛所赞一大段，长达全书七分之一，为其他律部所未见的。特别详述犊子长老因缘，也许正表示犊子部，仰推佛世犊

子长老的意思（慈恩《异部宗轮论述记》，就传有此说）。真谛所译的，经录中或作九卷。经初(大正二四．九五八上)说：

「以一千阿僧祇世界众生功德，成佛一毛孔。如是成佛一毛孔功德，遍如来身毛孔功德，成佛一好……」。

在文句上，未免起得突然，显然的上面已有残脱。而且，标「出家相品第一」，应更有第二第三品等。所以，真谛所译的，本为九卷，此下应还有布萨等品。只是文字脱落，仅存二卷而已。这一部是属于犍度部的论书。

I《毘尼母经》（或作论）：八卷，「失译人名，今附秦录」。「毘尼母」，就是毘尼的摩咀理迦（mātṛkā），所以这是毘奈耶藏中本母的论释。论中引述各部，有迦叶惟（又「迦叶随」Kāśyapīya）、弥沙塞（Mahīśāsaka）、萨婆多、昙无德（Dharmaguptaka）说，本论显然不属于以上的诸部。或以为属于昙无德部，所说论藏作「五分」，确与《四分律》相同。但所说律部，有「母」而没有「调部」，与《四分律》的组织不合。不同于《四分律》的，还有如亿耳（Śroṇa-koṭikarṇa）十二年才受具足，而《四分律》作三年；五人共分僧物，而《四分律》作四人等。金仓圆照博士，以卷四有「此是雪山中五百比丘所集法藏」，推论为雪山部（Haimavata），可能就是这一部派的律论。

J《律二十二明了论》：一卷，陈真谛译。「正量部佛陀多罗法师造」，以二十二偈及注释而成，为正量部的律论。

K《舍利弗问经》：「东晋失译」。经中论到佛灭以后的僧团——十八部与五部；佛法经弗沙蜜多罗王（Puṣyamitra）的毁法而后复兴的情况。律中传说的可疑事项，一一的问答解说。这实为律论的一种。新律为上座部（Sthavira），「旧律」为摩诃僧祇部（Mahāsāṃghika）。在盛行的五部中：「摩诃僧祇，其味纯正；其余部中，如被添甘露」。可推定为：这是大众部广律凝定以后所出的律典。经中说到「文殊师利」（Mañjuśrī），文殊师利确乎是摩诃僧祇部所崇信的圣者。

L《佛说蒭刍五法经》：一卷，宋法天（Dharmadeva）译。所说具足五法得离依止，实与《优波离问经》初段的意趣相合。「九十二波逸提」，「五十戒法」（学法的异法）；虽传译很迟，但所传的戒条数目，却是极古老的！

第三节 经部

第一项 铜鍱部所传的五尼柯耶

传于锡兰的，以巴利语（Pāli）记录的，铜鍱部（Tāmraśā□īya）的「经藏」，锡兰、缅甸、泰，都有写本；日本也有译本。共分五尼柯耶（五部）：

Ⅰ Dīghanikāya（长部）

Ⅱ Majjhima-nikāya（中部）

Ⅲ sa□yutta Nikāya（相应部）

Ⅳ A□guttaranikāya（增支部）

Ⅴ Khuddaka-nikāya（小部）

《长部》分三品，三四经。《中部》分三篇，一五二经。《相应部》分五品，五六相应，七七六二经。《增支部》分一一集，九五五七经。以上四部，与汉译的「四阿含」相当。「小部」，下面别为叙说。

第二项 汉译的四阿含经

汉译的四阿含经，不是一人传译的；长、中、增一——三阿含，属于古译，句义也有些晦涩；而四阿含又不是同一部派的圣典：所以研究起来，没有巴利语（Pāli）本的便利。然而也就因为如此，对于组织的次第，经文的具缺，文句的出入，在比较研究上，不同部派的圣典，有他独到的参考价值。近代学者，忽略汉译而偏重巴利语本的研究，我觉得这一倾向，是多少值得考虑的！

A《增壹阿含经》：五一卷，五二品，「东晋罽宾三藏瞿昙僧伽提婆（Sa□ghadeva）译」；与巴利本《增支部》相当。《增壹阿含经》的译者与

部派，是有异议的。在经录中，《出三藏记集》，隋法经《众经目录》，隋仁寿《众经目录》，唐静泰《众经目录》，都以为《增一阿含经》，仅昙摩难提（Dharmanandi）所译，作三三卷，或开为五〇卷、五一卷。隋《历代三宝记》卷七(大正四九．七〇下)，说僧伽提婆再译：

「增壹阿含经五十卷(隆安元年正月出，是第二译，与难提本小异。竺道祖笔受。或四十二，或三十三，无定。见道祖及宝唱录。)」。

《大唐内典录》、《大周刊定众经目录》，承袭《历代三宝记》，以为《增壹阿含经》有二译。但当时现存本，仍作昙摩难提译。直到《开元释教录》，在「有译有本录中声闻三藏录」中，才将现存的《增壹阿含经》，作为僧伽提婆的译本。

道安作〈增一阿含经序〉，如《出三藏记集》卷九(大正五五．六四中)说：

「四阿含义，同中阿含首，以明其旨，不复重序也。……昙摩难提者，兜佉勒国人也。……诵二阿含，温故日新。……岁在庚申夏出，至来年春乃讫，为四十一卷。分为上下部：上部二十六卷，全无遗忘；下部十五卷，失其录偈也。……此年……全具二阿含，一百卷。……合上下部，四百七十二经」。

据道安所序，当作〈增一阿含经序〉时，已有〈中阿含经序〉。《中阿含》（五九卷）及《增壹阿含》四一卷，共一百卷。这是甲申、乙酉（西元三八四、三八五）年间，由昙摩难提所诵出，竺佛念传译，昙嵩笔受的。其后，参与僧伽提婆译场的道慈，作〈中阿含经序〉，如《出三藏记集》卷九(大正五五．六三下——六四上)说：

「昔释法师于长安出中阿含、增一、阿毘昙、广说、僧伽罗叉、阿毘昙心、婆须蜜、三法度、二众从解脱缘。此诸经律，凡百余万言，并违本失旨，名不当实」！

「冀州道人释法和，罽宾沙门僧伽提和，招集门徒，俱游洛邑。四五年中，研讲遂精。其人渐晓汉语，然后乃知先之失也。于是和乃追恨先失，即从提和更出阿毘昙及广说也。自是之后，此诸经律，渐皆译正，惟中阿含、

僧伽罗叉、婆须蜜、从解脱缘，未更出耳」。

「会僧伽提和进游京师，……晋隆安元年，丁酉之岁，十一月一日，于扬州丹阳郡建康县界，在其精舍，更出此中阿含。请罽宾沙门僧伽罗叉令讲胡本，请僧伽提和转胡为晋，豫州沙门道慈笔受，吴国李宝、唐化共书。至来二年戊戌之岁，六月二十五日，草本始讫。……分为六十卷」。

据此当时的原始资料，可见昙摩难提所译的《中阿含经》，是僧伽提婆在江南再译的，时为丁酉、戊戌（西元三九七、三九八）年。而《增壹阿含经》，并无再译的明文。惟在「洛邑」时，「此诸经律，渐皆译正」，「经」就是《增壹阿含经》。当僧伽提婆在洛阳时，「四五年中，研讲遂精」，「渐晓汉语」；当时的「译正」，也只是「改定」而不是重译。所以，《历代三宝记》所说，僧伽提婆于隆安元年（西元三九七）正月，再译《增壹阿含经》，是值得怀疑的！依据当时的记录，僧伽提婆《增壹阿含经》的改正，在洛阳而不是江南。从来只此一部——昙摩难提所（译）出，僧伽提婆重治改定。

近代学者，或以为：《增壹阿含经》现存本，为僧伽提婆所译；而昙摩难提本，已经佚失。并进而推论：昙摩难提诵本，为兜佉勒（Tukhāra）传来的说一切有部（Sarvāstivāda）本；僧伽提婆所译，为大众部（Mahāsā□ghika）本。昙摩难提原译本，僧伽提婆改正本，可能曾同时流行，但只是初译本与重治本，而决没有异部别本的差别。如现经僧伽提婆改正本，共四七二经；而道安序所说，昙摩难提译本，也是「四百七十二经」。道安说「下部十五卷失其录偈」，今本的「录偈」，也是参差不全的。所以即使有两本流行，也只是「小异」而已。梁代所集的《经律异相》，引有《增壹阿含经》一五则，但不足以证明昙摩难提本，更难以证明为说一切有部本。昙摩难提诵出以前，我国早有《增壹阿含经》的部分译本，如《出三藏记集》卷二所说：「杂经四十四篇二卷」，「安公云出增壹阿含」。「百六十品经一卷」，「旧录云：增一阿含百六十章」。凡与现存《增壹阿含经》不同的，都不能推定为昙摩难提译本，及与僧伽提婆重治本有部派的差别。

福原亮严《有部阿毘达磨论书之发达》，基于昙摩难提本为有部本，僧伽提婆本为大众部的假定，进而以为：昙摩难提本为有部本，但没有译完；后以大众部本修补。福原亮严的意见，是著眼于《分别功德论》的。其实，《分别功德论》卷二(大正二五．三四上——中)是这样说的：

「此经本有百事。……由是此经失九十事，……时所传者，尽十一事而已。……虽然萨婆多家，无序及后十一事；经浪流经久，所遗转多」。

福原亮严误读这一段文字，以为余部仅存十一篇，唯有部存九十篇；于是而有何以没有全译的推论。不知《增壹阿含经》原有百事而后有遗失，为说一切有部的共同传说。不同的，余部存十一事，说一切有部存十事。《分别功德论》说「无序及后十一事」，是说萨婆多家，经前没有序，经后没有第十一事，仅存十事。这如《顺正理论》卷四六(大正二九．六〇四中——下)说：

「传闻增一阿笈摩中，从一法增乃至百法。……故今增一阿笈摩中，唯从一增至十法在」。

论文非常明白，不知何以会引起误解？而且道安经序所说：「下部十五卷，失其录偈」，「录偈」只是「录十经为一偈」，绝不能误解为经「序」；因而论断昙摩难提本没有经前「序」，属于说一切有部。总之，昙摩难提原本，四七二经，经前有序，明十一事，决非说一切有部本。僧伽提婆，只是加以重治改定而已。现存《增壹阿含经》，旧传为大众部本（未必是大众本部），是确而可信的。

B《中阿含经》：「东晋瞿昙僧伽提婆译」，凡六〇卷，分五诵、一八品，二二二经，与巴利本的《中部》相当。如上所说：《中阿含经》，初由昙摩难提诵出，竺佛念译语。后在扬州，由僧伽罗刹（Sa□gharak□a）讲（诵）出，僧伽提婆译语。这先后二译，如道慈〈中阿含经序〉——《出三藏记集》卷九(大正五五．六四上)说：

「其人（指僧伽提婆）传译，准之先（指昙摩难提）出，大有不同。于此二百二十二经中，若委靡顺从，则惧失圣旨。若从本制名，类多异旧，则

忤逆先习，不惬众情。是以其人不得自专，时有改本从旧名耳」。

二本的不同，显然为名义方面的，并非在组织次第上、经文有无上，有什么太大的不同。汉译的《中阿含经》，属于说一切有部的诵本，是近代一般学者所能赞同的。《郁伽长者经》（《中含》三九经）说，向须陀洹应供受施，为大众部等「第八住中亦得久住」的经证。因此或以汉译《中阿含经》为大众部说；或以为依大众部本修治。不知《郁伽长者经》、《大毘婆沙论》、《顺正理论》都引用而加以解说。这是诸部通诵的契经，说一切有部与大众部等，只是解说不同，怎能据此而推论为与大众部有关呢！

C《长阿含经》：二二卷，分四分，三〇经，与《长部》相当。依僧肇《长阿含经．序》，这是姚秦弘始十五年（西元四一三），罽宾沙门佛陀耶舍（Buddhayaśas）诵出，竺佛念译为汉语，道含笔受。佛陀耶舍为法藏部（Dharmaguptaka）律师，为《四分律》的诵出者。《长阿含经》的内容，《四分律》卷五四(大正二二．九六八中)这样说：

「大迦叶即问阿难言：梵动经在何处说？增一在何处说？增十在何处说？世界成败经在何处说？僧祇陀经在何处说？大因缘经在何处说？天帝释问经在何处说？阿难皆答：如长阿含说」。

所说的次第，虽与汉译《长阿含经》不合，而七部经的内容，都见于《长阿含经》。特别是《世界成败经》，就是《世记经》。这是巴利《长部》所没有，其他部派所不曾提到的。法藏部律说到这部经；译经者又恰好是法藏部律师，所以汉译的《长阿含经》，属于法藏部诵本，最为可能！至于经中说到「二佛不并出」，也是诸部通诵，而诸部解说不同，不足以论证为说一切有部的。

D《杂阿含经》：五〇卷，宋元嘉年中（西元四四〇顷），求那跋陀罗（Gu□abhadra）在祇洹寺译出；与巴利本《相应部》相当。这部经译出以来，次第极为紊乱，也有缺文。其中二三、二五——两卷，原本已佚，而是以求那跋陀罗的另一译品——《无忧王经》编入以足数的。所以现存经本，实只四八卷。依《大正藏经》编目，实共一三六〇经。

《历代三宝记》以为：本经梵本，是法显（从师子国）携来的。因而或推论为化地部（Mahīśāsaka）的诵本。《历代三宝记》，为经录中最芜杂难信的。即使是法显携来，也不足以证明为化地部本。汉译《杂阿含经》，多数信认为说一切有部的。现在再略举文证，以确定其为说一切有部的诵本。如《顺正理论》说：

「赞学根本异门等经，说一切有部中不诵。拊掌喻等众多契经，于余部中曾所未诵」。

「（经部破有部说）非入结集，违总颂故。如说制造顺别处经，立为异品」。

「如顺别处等经，（经部）皆言非圣教摄，是对法者实爱自宗，制造安置阿笈摩内」。

《拊掌喻经》与《顺别处经》，是说一切有部阿毘达磨论者所诵的契经，而为他部所不诵的。检寻起来，这二经都见于《杂阿含经》。《拊掌喻经》，如《顺正理论》卷一四(大正二九．四一一下)说：

「如抚掌喻契经中言：苾刍！诸行如幻、如焰，暂时而住，速还谢灭」。

《杂阿含经》卷一一，有这样的经(大正二．七二下)说：

「比丘！譬如两手和合相对作声……诸行如幻、如炎，刹那时顷尽朽，不实来实去」。

「两手和合相对」，正是拊掌的比喻。这一经，巴利《相应部》是没有的。《顺别处经》，《顺正理论》曾两处说到：

「各别处经：法谓外处，是十一处所不摄法，无见无对」。

「顺别处经，如彼经说：苾刍当知！法谓外处，是十一处所不摄法」。

与此文相合的，如《杂阿含经》卷一三(大正二．九一下)说：

「佛告比丘：法外入处者，十一入所不摄，不可见无对，是名法外入处」。

《拊掌喻经》与《顺别处经》（《相应部》缺），为说一切有部，阿毘达磨论宗所特有的契经，都见于汉译《杂阿含经》。汉译《杂阿含经》，为说一切有部论宗的诵本，是毫无可疑的！

汉译有《别译杂阿含经》，现作一六卷，分二诵；《大正藏》编目，共三六四经。「失译，今附秦录」，为《杂阿含经》的一部分。从译文看来，比求那跋陀罗所译为早，所以「别译」二字，应该是后人所加，不是原译本所有的。这部经的部派问题，旧传为饮光部（Kāśyapīya），或推论为化地部、法藏部。如从经说的特有教义去推论，化地、法藏、饮光，都是分别说系（Vibhajyavādin），思想相近，难于决定到底是那一派。然从经文的组织来说，与说一切有部本非常接近。据铜鍱部（Tāmraśā□īya）传说，饮光部从说一切有部中分出。在三世有无问题上，分别说系各派，也惟有饮光部接近（承认过去未与果业是有）说一切有部。所以论为化地部与法藏部，实不如说属于饮光部的好！

第四节 小部——杂藏

「小部」，起初是属于「经藏」的一分，所以合称「五部」、「五阿含」。但佛教界的一般趋势，是别立为「杂藏」的；性质也与「阿含」不同，所以作为别部来说明。铜鍱部（Tāmraśā□īya）所传，有很完整的「小部」。汉译的部分不多，所以汉译部分，就附列在「小部」下。「小部」的内容，锡兰所传的，共一五部。

A Khuddakapā□ha，译为《小诵》。

B Dhammapada，译为《法句》。汉译的现存四部：1.吴天竺沙门维祇难等所译的，名《法句经》，二卷。2.西晋法炬、法立等译的，名《法句譬喻经》，四卷。3.姚秦僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）执梵本，竺佛念译出的，名《出曜经》，三〇卷。4.赵宋天息灾译出的，名《法集要颂经》，四卷。后二部，是说一切有部（Sarvāstivāda）的诵本。2 与 3——二部，都是附有譬喻解说的。

C Udāna，译为《自说》。

D Itivuttaka，译为《如是语》。汉译有唐玄奘所译的《本事经》，七卷。

E Suttanipāta，译为《经集》。内分五品：〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈义品〉、〈波罗延〉（〈彼岸道〉）。汉译有《佛说义足经》，二卷，是吴支谦译的。《义足经》附有说偈的因缘；与铜鍱部所传，是同一系而是别派的诵本。

F Vimānavatthu，译为《天宫事》。

G Petavatthu，译为《饿鬼事》。与饿鬼事相当的，汉译有三部：传为汉安世高译的《佛说鬼问目连经》；晋法显译的《佛说杂藏经》；东晋失译的《饿鬼报应经》。这三部都是长行，部派不明。

H Theragāthā，译为《长老偈》。

Ⅰ Therīgāthā，译为《长老尼偈》。

J Jātaka，译为《本生》。铜鍱部所传的《本生》，搜罗极广，是部类最大的一部。北传的佛教，《本生》都附在经律中，没有那么完备的部类。集录部分而流传的，有吴康僧会译的《六度集经》，八卷；晋竺法护译的《生经》，五卷；东晋失译的《菩萨本行经》，三卷等。

K Niddesa，译为《义释》，有《大义释》、《小义释》二部分。

L Pa□isambhidāmagga，译为《无碍解道》。

M Apadāna，译为《譬喻》。《譬喻》分四部分：〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈长老譬喻〉、〈长老尼譬喻〉。〈长老譬喻〉，汉译有相当的部类，那是西晋竺法护译的《五百弟子自说本起经》。《根有律药事》，也有这一部分。

N Buddhava□śa，译为《佛种姓》。

O Cariyāpi□aka，译为《所行藏》。

第五节 其他的参考书

上面所举列的「律」、「经」、「杂部」，为研究的资料，也就是主要的参考书。此外，如：

鸠摩罗什译：《大智度论》

玄奘译：《阿毘达磨大毘婆沙论》

玄奘译：《瑜伽师地论》

这三部大论，对「九分教」（十二分教）与「四部阿含」的关系，给以有力的启发。近人的著作，有：

吕澂：〈杂阿含经刊定记〉（《内学》年刊第一辑）

宇井伯寿：《印度哲学研究》（卷二、卷三）

平川彰：《律藏之研究》

前田惠学：《原始佛教圣典之成立史研究》

后二书，为日本学界最近的名著。虽然，在原始佛教圣典集成的研究中，不能随和二书的见解。但在资料上，可说得到了最多的帮助！

卷003

第三章 波罗提木叉经

第一节 波罗提木叉与布萨

第一项 布萨说波罗提木叉

经藏（Sūtra-piaka）、律藏（Vinaya-piaka），为初期圣典的二大部。二大部圣典的集成，虽以内容及特性不同，形成二大部类，而实是同一时代，同一佛教思潮中结集成立的。思想与制度，有著一定程度的关系。组织形式，也有类似处。为了说明的便利，作为二大部来分别考察，并先从「律藏」说起。

现存不同部派的各部「律藏」，组织上彼此是多少差别的。巴利语（Pāli）记录的铜鍱部（Tāmraśāīya）「律藏」，分为三部分：

Suttavibha□ga（经分别），Khandhaka（犍度），Parivāra（附随）。三部分的组织，虽不合于「律藏」的古形，但在分类说明上，的确是很便利的。〈经分别〉部分，是「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）的分别广释。《僧祇律》与《十诵律》，与此相当的部分，称为〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga）。〈经分别〉或〈波罗提木叉分别〉所分别解释的，就是「波罗提木叉经」——「戒经」。但是，不同部派不同传诵的「戒经」，每成为独立的一部。虽然是〈经分别〉或〈波罗提木叉分别〉所分别的，但由于独立及实用，内容却有了多少差别，这是值得注意的！现在，先以「波罗提木叉经」——「戒经」，并以比丘（bhik□u）的「戒经」为研究对象，来进行论究。

「戒经」，是一部非常重要的圣典！是律藏的核心、根本。在初期佛教的开展延续中，与「戒经」有密切关系的，就是「布萨」（po□adha），「说波罗提木叉」（deśana-prātimok□a）的制度。「布萨」、「说波罗提木叉」（汉译每作「说戒」）的理解，对「戒经」的研究来说，是必要的。布萨，源于吠陀（Veda）以来的祭法。在新月祭（darśamāsa）、满月祭（Paur□a-māsa）的前夜，祭主断食而住于清净戒行，名为 upāvasatha（优波婆沙即布萨）。佛陀时代，印度的一般宗教，都有于「月八日、十四日、十五日」，举行布萨集会的习惯。适应这一般的宗教活动，佛教也就成立布萨制。信众们定期来会时，为信众们说法；信众们受持「八关斋戒」。信众们为家务所累，不能如出家人那样的专精修行，所以每月四次或六次，来僧众的住处，受持八关斋戒；也就是受持近于出家的——清心寡欲，内心清净的宗教生活。一日一夜的八关斋戒，就是适应这种事实而成立的。每月六次或四次的布萨，是摄化信众，使信众领受深一层的精神生活的制度。

布萨的原语为：po□adha, upāvasa, upavāsathaposatha, uposatha等；音译作逋沙他、褒洒陀、优波婆沙等。玄奘译义为「长养」，义净译义为「长养净」。《根本萨婆多部律摄》，释为「长养善法，持自心故」；「增长善法，净除不善」。与《毘尼母经》的「断名布萨……清净名布萨」，大意相同。古代意译为「斋」最为适当！「洗心曰斋」，本为净化自心的意

思。佛法本以「八支具足」为布萨；但布萨源于古制，与断食有关，所以「不非时食」，在八关斋戒中，受到重视。说一切有部（Sarvāstivāda），就说：「斋法以过中不食为体」。佛陀适应时代而成立的布萨制，对信众来说，是重于禁欲的，净化自心的精神生活。

在佛的指导下，布萨更成为有深刻意义的僧伽（sa□gha）布萨。发展完成的布萨制度，是这样的：1.每月二次，半月半月（阴历十五或十四日，三十或二十九日）举行布萨。2.在一定区域——「界」（sīmā）内的比丘，旧住的或新到的，有出席参加的义务。这是名符其实的全体会议，如有人不到，就不合法。3.如因病而不能参加，应委托同住的比丘，向大众表示：对布萨大会所举行的一切僧事，无条件的完全同意，这名为「与欲」（chandamdātu□）。4.如「众不清净，不得为说」波罗提木叉。所以如有过失的，先要悔除清净。「与欲」而没有出席的，也要「与清净」（pārisuddhidātum），表示自己的清净，没有过失。大众如法集合，如僧伽有事，先要处理解决。如比丘们有所违犯，也要依法处理，或出罪清净。这是布萨说波罗提木叉以前的事，如《十诵律》卷二二(大正二三．一六四下)说：

「一切先事作已，僧应布萨说波罗提木叉。若应与现前毘尼，与竟；应与忆念毘尼，与竟；若应与不痴毘尼，与竟；若应与自言毘尼，与竟；若应与觅罪相毘尼，与竟；若应与多觅毘尼，与竟。若应与苦切羯磨，与竟；若应与依止羯磨，与竟；若应与驱出羯磨，与竟；若应与下意羯磨，与竟；若应与不见摈羯磨，与竟；（应与）不作摈，恶邪不除摈羯磨，与竟；若应与别住羯磨，与竟；若应与摩那埵，本日治，出罪羯磨，与竟。僧应布萨说波罗提木叉」。

《僧祇律》说到：僧众布萨时，断事羯磨的声音很高。瞿师罗（Gho□ila）长者进来，大众就默然。据此可见，在布萨说波罗提木叉以前，通常要将种种僧事处理好。上面所说的，是僧伽布萨以前的事。僧事处理了，过失也悔除了，然后大众一心，和合清净，举行说波罗提木叉；说波罗提木叉，就是布萨。布萨制度，如〈布萨犍度〉等说。

关于说波罗提木叉，在佛法的开展中，有不同的二大阶段。而这二大阶段，又有不同的二项传说。1.以制立学处（śik□āpadasikkhāpada）为分别，如《四分戒本》(大正二二．一〇三〇中)说：

「善护于口言，自净其志意，身莫作诸恶，此三业道净；能得如是行，是大仙人道」。

「此是释迦牟尼如来无所著等正觉，于十二年中，为无事僧说是戒经（波罗提木叉）。从是已后，广分别说」。

释迦牟尼（Śākyamuni）于成道十二年来，以此偈为说波罗提木叉。十二年以后，迦兰陀子须提那（Sudinna-kalandaka-putra）作不净行，从此制立「学处」，也就是以说「学处」为说「波罗提木叉」。说一切有部的律典，所说与《四分戒本》相合。2.以比丘犯重而不发露为分别，如《五分律》卷二八(大正二二．一八〇下——一八一上)说：

「佛在瞻婆国恒水边。尔时，世尊十五日布萨时，……遍观众僧，默然而住。……佛语阿难：众不清净，如来不为说戒。……佛告阿难：从今汝等自共说戒，吾不复得为比丘说」。

有比丘犯了重罪，不知发露，佛从此不再为比丘说波罗提木叉，由比丘们自行和合说波罗提木叉（说戒）。这一传说，虽地点不完全相合，但是一切经律所共有的传说。铜鍱部学者觉音（Buddhagho□a），在《善见律毘婆沙》卷五(大正二四．七〇八上)说：

「释迦牟尼佛，从菩提树下，二十年中，皆说教授波罗提木叉。后一时，……佛语诸比丘：我从今以后，我不作布萨，我不说波罗提木叉，汝辈自说。何以故？如来不得于不清净众，布萨说波罗提木叉。从此至今，声闻弟子说威德波罗提木叉」。

又于卷六(大正二四．七一二中)说：

「佛成道十二年后，须提那出家。……学道八年后，还迦兰陀村，佛成道已二十年」。

二十年与十二年，虽传说不合，但说波罗提木叉，有前后不同的二阶段，与须提那迦兰陀子有关，实与说一切有部、法藏部（Dharmaguptaka）的传说相合。但觉音的解说，显然将不同的二项传说，糅合而为一了！依据传说，设想当时的实际情形，推论布萨制度的演进，约可分为三阶段：起初，成道十二年以来，佛还没有制立学处。当时适应时势而成立的布萨，只是宣说「善护于口言」颂；觉音称之为「教授波罗提木叉」（Ovādapātimokkha），也就是大众部（Mahāsā□ghika）所传的「偈布萨」。从此以后，佛制立学处（「制戒」），向大众公布，要大众忆持，并理解其意义。学习佛所制定的学处，大抵是在大众和合布萨的时候。所以起初的「说（学处）波罗提木叉」，不但是诵说，而也是分别解说。如《铜鍱律．大品．布萨犍度》(南传三．一八三)说：

「说者、述说、施设、建立、解说、分别、明说、显示」。

《五分律》与《四分律》，虽译文不大显了，但一经比对，就可了解「说」的原始意义。等到制立的学处多了，比丘有所违犯而不知真诚发露的也有了，这才编集所制的学处（一条一条的戒条），作为布萨所说的波罗提木叉。由僧伽和合，推一位上座，宣说（学处的）波罗提木叉。发挥僧伽的集体力量，使有所违犯的，非悔罪不可，以维护僧伽的和合清净，这就是觉音所说的「威德波罗提木叉」（ā□āpātimokkha）。说波罗提木叉的演变，问题在：随佛出家的佛弟子，起初都道心真切，所以布萨时，佛只说「教授波罗提木叉」。这是道德的，策励的，激发比丘们的为道精进，清净身心以趣向解脱。等到佛法广大宏传，出家的愈来愈多，不免有流品杂滥（动机不纯，赖佛以求生活）的情形。于是制立学处，发挥集体的约束力量。「威德波罗提木叉」，是法律的，强制的；以团体的，法律的约束，诱导比丘们以趣向解脱。这是佛法开展中的自然历程（也是从佛的摄导，演进到僧伽——教团的领导），正如中国古代，以礼法治国，而后来却不能不颁布刑法一样。布萨说（学处的）波罗提木叉，表现了组织的，法治的精神。但在佛法中，还是充满道义的，善意的，互相安慰勉励的特性。在佛法中，德治与法治相统一，我曾以「导之以法（真理与道德的感召），齐之以律」，来表彰佛陀

化世的精神。

这可以说到「波罗提木叉」的意义。《铜鍱律．大品．布萨犍度》(南传三．一八三)说：

「波（罗）提木叉者，是初、是面、是诸善法之上首，故名波（罗）提木叉」。

ādi 是「初」义，mukha 是「面」义，pamukha 是「上首」义。分解 pātimokkha 的含义，作如上的解说。同属于分别说部（Vibhajyavādin）系的《四分律》也说：「波罗提木叉者，戒也。自摄持威仪、住处、行根、面首、集众善法，三昧成就」。《五分律》也说：「波罗提木叉者，以此戒防护诸根，增长善法，于诸善法最为初门故，名为波罗提木叉」。《毘尼母经》说：「戒律行住处，是名波罗提木叉义」。又「波罗提木叉者，名最胜义。以何义故名为最胜？诸善之本，以戒为根，众善得生，故名胜义」。《舍利弗阿毘昙论》也说：「若随顺戒，不行放逸，以戒为门、为足、为因，能生善法，具足成就……是谓爱护解脱戒」。这一系列的解说，都是以戒为善法的初基，善法的依住处，一切定慧等功德，都由此而成就：依此以解说戒法为波罗提木叉的。

另一重要的解说，是以 mok□amokkha 为「解脱」义，如译波罗提木叉为「别解脱」。《根本萨婆多部律摄》卷一(大正二四．五二五上)说：

「别解脱者，由依别解脱经如说修行，于下下等九品诸惑，渐次断除，永不退故，于诸烦恼而得解脱，名别解脱。又见修烦恼，其类各多，于别别品而能舍离，名别解脱」。

觉音于《清净道论》，于「波罗提木叉三跋罗」（Pātimokkha-sa□vara），也是解说为「别解脱」（律仪）的，如《论》（南传六二．三五）说：

「此中别解脱律仪，谓学处戒。别别，护者，解脱，脱恶趣等苦，故名别解脱律仪」。

prāti 为「各别」义，所以说波罗提木叉是「别别解脱」。又有「对向」、「顺向」的意义，所以或译波罗提木叉为「从解脱」、「顺解脱」。这一解说，为北传佛教所常用。佛的制立学处，是因事而异，因人而异的。受持各别的学处，解脱各别的烦恼与苦果。依学处——「威德波罗提木叉」说，波罗提木叉是「别解脱」义。然约「教授波罗提木叉」说，当时还没有制立学处。约尸罗（śīla）——戒的重要性，为一切善法的根本依处，「初」、「面」、「上首」、「最胜」，是波罗提木叉义。一名多义，随时随事而有所演化。约体以释名，大抵「初」与「上首」等，是波罗提木叉的初义。等到制立学处，诵说波罗提木叉，也就渐被解说为别解脱了。

在佛法的开展中，布萨说波罗提木叉，有前后不同的二阶段，这可说是一项重要的知识。对于「波罗提木叉经」的研究，也同样是极重要的。

第二项 波罗提木叉与布萨仪轨

出家弟子有了非法的行为，佛就因而制立学处（śik□āpada 旧作「制戒」、「结戒」），向大众公布，以后不得有所违犯。结集一条条的学处，半月半月中，布萨诵出，名为说波罗提木叉（deśanā-prātimok□a）。说波罗提木叉，为从僧伽的和合（团结）清净（健全）中，达成「正法久住」的理想。所以在说波罗提木叉以前，如有违犯的，先要忏悔（发露）清净，这是一切「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）——「戒经」所同的，如《四分戒本》(大正二二．一〇一五中)说：

「诸大德！我今欲说波罗提木叉戒，汝等谛听，善思念之！若自知有犯者，即应自忏悔；不犯者默然，默然者，知诸大德清净。若有他问者，亦如是答。如是比丘，在众中乃至三问，忆念有罪而不忏悔者，得故妄语罪。故妄语者，佛说障道法。若彼比丘，忆念有罪欲求清净者，应忏悔，忏悔得安乐」。

在说波罗提木叉以前，三问清净，名为「说波罗提木叉序」。在正说波罗提木叉的过程中．每诵一类学处，就向大众发问：「是中清净不」？不断的警策大众，要大众反省自己，发露自己的过失。因为在佛法中，惟有无私

无隐的发露过失，才能出罪而还复清净；不受罪过的障碍，而能进向圣道，趣入解脱。所以布萨说波罗提木叉，成为教育僧众，净化僧众，使僧众成为清净和合的，极庄严的法会。对于个人的修行，僧伽的和合清净，有重大的意义，不只是熟诵而已。

波罗提木叉（经）与说，早就结成不可分的关系。现存不同部派，不同诵本的「戒经」，内容都不限于学处——波罗提木叉，而是以波罗提木叉为主体，附有说波罗提木叉的仪式，可说是布萨说波罗提木叉仪轨。「波罗提木叉经」主体，与说波罗提木叉仪轨，在「戒经」成立、演变的研究上，是应该分别处理的。

现存不同部派、不同诵本的「戒经」，都分为三部分：一、「序说」，旧名「波罗提木叉序」；二、「正说」；三、「结说」。「正说」部分，上座部（Sthavira）系统的「戒经」，都分为八法，也就是八篇：

Ⅰ波罗夷法（pārājikā-dharma, P. pārājika-dhamma）

Ⅱ僧伽婆尸沙法（sa□ghāvaśe□ā-dharma, P. sa□ghādisesā-dhamma）

Ⅲ不定法（aniyata-dharma, P. aniyata-dhamma）

Ⅳ尼萨耆波逸提法（ni□sargikā-pātayantika-dharma, P. nissaggiya-pācittiyā-dhamma）

Ⅴ波逸提法（pātayantikā-dharma, P. pācittiyā-dhamma）

Ⅵ波罗提提舍尼法（pratideśanīyā-dharma, P. pā□idesaniyā-dhamma）

Ⅶ学法（sa□bahulā□-śaik□a-dharma, P. sekhiyā-dhamma）

Ⅷ灭诤法（adhikara□aśamatha-dharma, P. adhikara□asamatha-dhamma）

大众部（Mahāsā□ghika）的「戒经」，末后增「法随顺法」，共为九法。这八法（或九法），各部「戒经」，每法都分为三段：一、「标名起说」

；二、「别说学处」；三、「结问清净」。「别说学处」（从多分说）部分，就是佛所制立的，共二百多条戒。在次第上，文句上，各本虽不免有些出入，但波罗提木叉的部类纲目，可说完全一致，这是「波罗提木叉经」的主体。现在先论波罗提木叉的仪轨部分。

说波罗提木叉的仪轨，也就是「戒经」的「序说」与「结说」（「正说」的标起与结问，且略），各本的出入是很大的。现在列举七种「戒经」，以比对其内容的差别如下：

铜鍱戒经

僧祇戒本

五分戒本

十诵戒本

解脱戒经

四分戒本

根有戒经

明佛所教（颂）

(1)

(1)

策励精进

(1)

(1)

(1)

(2)

(2)

问答和集

(2)

(2)

(2)

(3)

(2)

(3)

归敬赞叹（颂）

(3)

(3)

(3)

(1)

(4)

布萨作白

(1)

(4)

(4)

(4)

(5)

(3)

(5)

说序问清净

(2)

(5)

(5)

(5)

(6)

(4)

(6)

正说部分（别详）

×

×

×

×

×

×

×

结说劝学

(3)

(6)

(6)

(6)

(7)

(5)

(7)

七佛所说戒（颂及长行）

(7)

(7)

(7)

(4)

(6)

(8)

尊敬戒经（颂）

(8)

(8)

(8)

(8)

(7)

(9)

结说圆满（颂或长行）

(9)

(9)

(9)

(9)

(8)

(10)

回向（颂）

(9)

(11)

据上表所列的内容，可以归纳为三类：一、《铜鍱戒经》为一类：「序说」仅有「布萨作白」、「说序问清净」。「正说」终了，接著是「结说劝学」。这最简单的布萨仪轨，为布萨说波罗提木叉的必备部分，也是各部「戒经」所共有的一致部分。这一简要的布萨仪轨，可论断为古型的，部派未分以前所组成的。

二、《僧祇戒本》、《五分戒本》、《十诵戒本》（《十诵别本》也相同），又为一类。「序说」部分，先「策励精进」，勉大众精进修学。次「问答和集」：大众有没有都来了？没有来的，有没有「与欲」、「与清净」？有没有尼众来请求教诫？这些，都是举行布萨说波罗提木叉以前应有的问答（《铜鍱戒经》，虽没有将这些组集在「戒经」内，但实际上也还是有这些问答的）。经过问答，知道大众和合，如法清净，就以七颂来「归敬赞叹」——归敬释迦佛，赞叹所制立的戒法。然后「布萨作白」、「说序问清净」。「结说」部分，在「结说劝学」后，举「七佛所说戒」。再以二颂半明尊敬戒法；然后「结说圆满」。这三部「戒经」，大致相同。《十诵戒本》是鸠摩罗什（Kumārajīva）译的，文义善巧，为其余二本所参考。然《僧祇戒本》与《五分戒本》，都是依梵本译出的。如《五分戒本》，有关「七佛所说戒」的文句，及「结说圆满」为长行，都同于《僧祇戒本》，而与《十诵戒本》不同。所以这三部「戒经」的布萨仪轨，应为梵本的本来相近；《五分戒本》与《僧祇戒本》的译者，曾参考《十诵戒本》的文句，而不是完全抄录的。《僧祇戒本》属大众部，据〈摩诃僧祇律私记〉，「戒本」源出祇洹精舍（Jetavanânāthapi□□adasyârāma），而流行于摩竭陀（Magadha）一带。《五分戒本》是化地部（Mahīśāsaka）诵本，为分别说部（Vibhajyavādin）所分出，成立于阿槃提（Avanti）的部派，流行极广；汉译的梵本，是从师子国（Si□hala）得来的。《十诵戒本》属说一切有部（Sarvāstivāda），从摩偷罗（Madhurā）而流行于北印度，西域。这是部派中的三大系，分布的区域，遍及各方，而说波罗提木叉的布萨仪轨，竟然是这样的一致！这一类诵本——「序说」与「结说」部分，成立是不会太迟的，大致在部派分立不久的阶段。

三、《解脱戒经》、《四分戒本》、《根有戒经》、所有布萨仪轨部分，是成立较迟的一类。《根有戒经》与《十诵戒本》，同属于说一切有部，所以次第内容相同（同于第二类），而前后略有增补。在「序说」中，最初举六颂，「明佛所教」。据《根本萨婆多部律摄》说：「上之六颂，是诸阿罗汉结集所置」。末后增补「回向」颂：「福利诸有情，皆共成佛道」，已

有大乘的倾向。这是说一切有部中，初为经师，后为迦湿弥罗（Kaśmīra）论师所用，流布极广的「戒经」。《解脱戒经》以二颂开端，同于《根有戒经》「明佛所教」的初二颂。《四分戒本》终了，也有「回向」颂说：「我今说戒经，所说诸功德，施一切众生，皆共成佛道」；与《根有戒经》的「回向」颂，也大致相合。《解脱戒经》为饮光部（Kāśyapīya）诵本，《四分戒本》为法藏部（Dharmaguptaka）诵本，同属分别说系；而在开端与末了，与《根有戒经》部分相同，是值得注意的事。《四分戒本》以一二颂开端，「归敬赞叹」，广明持戒犯戒的得失。《四分律》开端，有四十六颂半，也是归敬赞叹，广明持戒犯戒的得失。比对起来，《四分戒本》的一二颂，是取《四分律》的颂意而集成的。《四分律》颂附注(大正二二．五六八下)说：

「此偈非是迦叶千众集律时人所造，乃是后五部分张，各据所传，即是居一众之首者，将欲为众辩释律相，故先偈赞，然后说之」。

各部「戒经」，所有「序说」及「结说」中，赞叹及回向的偈颂，都是后代律师所造，正如《四分律》颂附注所说的。但在这些偈颂中，《四分戒本》流露了特有的精神。「归敬赞叹」，第二类的三本，及《根有戒经》，都这样的赞叹释迦：「合十指爪掌，供养释师子，我今欲说戒，僧当一心听」。所说的波罗提木叉，为释迦佛所说，归敬释迦佛，可说是当然的事。而《四分戒本》却这样(大正二二．一〇一五上)说：

「稽首礼诸佛，及法比丘僧。……毘婆尸式弃、毘舍拘留孙、拘那含牟尼、迦叶释迦文：诸世尊大德，为我说是事」。

归敬于诸佛及七佛，与归敬释迦的，略有不同。「结说」部分，第二类的三本及《根有戒经》，于「七佛所说戒」后说：「七佛为世尊，能救护世间，所可说戒法，我已广说竟。诸佛及弟子，恭敬是戒经」。恭敬七佛的戒法，文义简洁明白。《四分戒本》与此相当的部分，却这样(大正二二．一〇二二下——一〇二三上)说：

「如过去诸佛，及以未来者，现在诸世尊，能胜一切忧。皆共尊敬戒，此是诸佛法」。

「七佛为世尊……说是七戒经」。

「世尊涅槃时，兴起于大悲。……我今说戒经，亦善说毘尼：我虽般涅槃，当视如世尊」。

从三世佛说到七佛，又归结到释迦佛临入涅槃的教诲。《四分戒本》所说的波罗提木叉，以释迦佛所制的为主体，而波罗提木叉的精神，已普遍化，成为三世一切佛的戒法。以三世一切佛的戒法为归敬，以「施一切众生，皆共成佛道」为回向：《四分律》的精神，更近于大乘思想的领域。在现存不同诵本的「戒经」中，《四分戒本》的布萨仪轨，最为后出。

除《铜鍱戒经》外，其余六本，都有七佛所说波罗提木叉偈。在《长部》的《大本经》中，说到七佛的故事。又广说毘婆尸佛（Vipaśyin）事，及毘婆尸说波罗提木叉三偈。汉译的《长阿含经．大本经》，仅说一偈，与「七佛偈」中毘婆尸佛所说的相合。而《长部．大本经》所说的三偈，与「七佛偈」中的毘婆尸佛、迦叶佛（Kāśyapa）、毘舍浮佛（Viśvabhū）所说偈相合。依文句论证，论定七佛所说偈，是基于《大本经》毘婆尸佛所说偈，增广而成，似乎是可以这么说的。然从另一观点去看，觉得未必如此。经师结集的经典，凡说到七佛的，都出发于「佛佛道同」的立场。《大本经》的结集，列述七佛的故事，意趣也是一样的。详说毘婆尸佛（七佛中的第一位）事，以及毘婆尸佛说波罗提木叉偈，只是举为代表而已。毘婆尸佛说偈，其余的六佛，在结集《大本经》的时代，结集者的心目中，有没有说波罗提木叉偈？这答案是不会否定的。例如《大本经》所说的三偈，作毘婆尸佛说；或如「七佛偈」中，作为三佛所说。又如「诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教」一偈，《大本经》作毘婆尸佛说；《根有戒经》作释迦牟尼佛说；其余的「戒本」，都作迦叶佛说：这到底是那一位佛说的呢？由于文义通一切佛，所以《出曜经》解说为：「诸佛世尊，教诫后人。……贤圣相传，以至今日」。这是作为一切佛的教诫，所以称为「七佛所说通戒偈」。依

佛法的意趣来说，这些偈颂——一偈、三偈，或者多偈，是被传说为七佛所说的（佛佛道同）波罗提木叉。指定为某佛所说，本没有必要（如上所说，传为某佛所说，并无一定）；作为某佛所说，也不外乎「指方立向」一样，容易为一般信众所接受而已。七佛所说波罗提木叉偈，分别配属七佛，是《铜鍱戒经》以外，各部「戒经」的一致传说，其成立是不会迟于《大本经》的。详说的，如大众部所传的《增壹阿含经》，及《摩诃僧祇律》，这本是持法者（经师）所结集的。

分别说部及大众部的广律，说到过去的六佛，分为二类：毘婆尸、尸弃（Śikhi）、毘舍浮——三佛，不为弟子制立学处，也不立说波罗提木叉，所以佛法不能久住。拘留孙（Krakucchandha）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦叶——三佛，为弟子制立学处，也制立说波罗提木叉，所以正法久住。毘婆尸佛没有说波罗提木叉，似乎与《大本经》所说不合。其实，虽没有制立学处的波罗提木叉，却有略说教诫的波罗提木叉。如释迦佛在广制学处以前，制说波罗提木叉以前，也有略说教诫的波罗提木叉。波罗提木叉有广说与略说二类，如《四分戒本》(大正二二．一〇二二下)说：

「此是释迦牟尼如来无所著等正觉，于十二年中，为无事僧说是戒（波罗提木叉）经。从是以后，广分别说」。

说一切有部的传说，与《四分戒本》相同。铜鍱部（Tāmraśā□īya）的《善见律毘婆沙》，于二类波罗提木叉，所说极为分明，如卷五(大正二四．七〇七下——七〇八上)说：

「（过去三佛）诸声闻弟子不犯非故，亦不结威德波罗提木叉，亦不半月半月说戒，乃至六年，六年止说教授波罗提木叉。此说如来自说，不令声闻说」。

「释迦牟尼佛，从菩提树下，二十年中，皆说教授波罗提木叉。复于一时，……语诸比丘：我从今以后，我不作布萨，我不说波罗提木叉，汝辈自说。……从此至今，声闻弟子说威德波罗提木叉」。

「教授波罗提木叉」（Ovādapātimokkha），就是略说教诫偈。六佛及释迦佛，都有略说教诫偈，也是铜鍱部所承认的。所以《铜鍱戒经》没有七佛所说戒偈，只是没有编入半月半月的布萨仪轨而已。释迦佛初有略说教诫的「偈布萨」（佛佛道同，七佛所说）；其后制立学处，发展为「威德波罗提木叉」（ā□āpātimokkha）的布萨。在说「威德波罗提木叉」的布萨中，旧传的略说教诫偈，原是不必再诵说的。《铜鍱戒经》没有七佛所说教诫偈，代表了初期的布萨仪轨。然传说中的略说教诫偈，也是波罗提木叉，而且是早期诵说的布萨偈。在佛教的传承中，是不会忘记的。所以大众部说波罗提木叉，不论是广说、略说，都是「诵偈」的，作为说波罗提木叉的重要部分。《五分戒本》、《四分戒本》、《十诵戒本》、《根有戒经》、《僧祇戒本》，都将七佛所说教诫偈，编入说波罗提木叉的仪轨——「结说劝学」之后，以表示七佛的共同尊敬戒法。《解脱戒经》自成一格，将七佛所说戒偈，编于「序说」——「布萨作白」以前。也许为了表示：初有略说教授的波罗提木叉，后有制立学处的波罗提木叉吧！七佛所说教诫偈，源于释迦佛的略说教诫，来源是极为古老的！但在以学处为主的，布萨说波罗提木叉中，并非「波罗提木叉经」主体，而属于布萨的仪轨部分。

上面所举的七部「戒经」，实为布萨说波罗提木叉所用的仪轨。布萨制度强化，波罗提木叉与仪轨相结合。时间久了，布萨的仪轨部分，也就被称为经。如《僧祇律》卷一四(大正二二．三三八下)说：

「波罗提木叉者，十修多罗也」。

「十修多罗」，就是波罗提木叉序（「布萨作白」，「说序」、「问清净」）及九法（上座部系为八法）；戒序也是被称为波罗提木叉及经的。但这到底是流传日久，渐忘本义的解说；原义是应该专指学处的。在「波逸提法」中，有「诈言不知学处戒」，如《僧祇戒本》(大正二二．五五四上)说：

「我今始知是法，入修多罗，半月波罗提木叉中说」。

这一学处的文句，各部《戒经》都相近。称波罗提木叉为经，如《律藏之研究》所引述。一条一条的学处，称为波罗提木叉——别别解脱，为什么又称为经？学处有一定的文句，为了便于忆诵，采用当时流行的，极简洁的，称为修多罗（sūtra）的文体。此外，还有一重要的意义，如《五分律》卷一(大正二二．一下)说：

「广为弟子……结戒（学处），说波罗提木叉。佛及弟子般泥洹后，诸弟子虽种种名姓出家，不速灭梵行。譬如杂华，以绠连之，置四衢道，四方风吹，不能令散。何以故？绠所持故」。

修多罗的意义，就是绠（线）。制学处，说波罗提木叉，比喻为如绠贯华，这正是「修多罗」如绠贯华的具体说明。有关出家众的道德轨范，经济准则，团体纪律等，佛应时应机而制为学处。有一定文句，次第安布，不能任意变动。又将种种学处，分为部类，次第组合，所以能持久流传。这就是学处与波罗提木叉，被称为经的原始意义。

制立学处与说波罗提木叉，起初不只是暗诵，而也是分别开示的。如波逸提法的「诽毁毘尼戒」，《铜鍱律》解说「说波罗提木叉时」为「诵或学习时」。分别、开示、学习为「说波罗提木叉」；当时的「波罗提木叉经」，当然不会附有仪轨。等到布萨说波罗提木叉，发展为上座宣诵，大众一心听，重于僧伽的和合清净，说戒就等于暗诵了。「波罗提木叉经」，也就与布萨仪轨相结合，渐形成现存形态的「戒经」。

平川彰《律藏之研究》，论到「经与经分别的关系」，以现存（作为布萨仪轨）的「戒经」，〈经分别〉（Suttavibha□ga）是这种「戒经」的分别广说。对于这，我持有相反的意见。汉译的《四分律》、《五分律》、《十诵律》，纯为二百余条文的分别解说，是名符其实的〈波罗提木叉（经）分别〉（Prātimok□a-vibha□ga）。作为布萨仪轨的「戒经」，所有的「序说」、「结说」、以及「正说」中的「标名起说」、「结说问净」，都完全没有。可见分别解说的「波罗提木叉经」——「戒经」，是没有仪轨部分的。

「戒经」所有的仪轨部分，部分保留在《铜鍱律》等中，因而引起博士的那种意见：〈经分别〉所分别的「经」，就是现存的（附有仪轨的）「戒经」。其实，现存「戒经」的「序说」——「布萨作白」、「说序问清净」，以及波罗夷法的「标名起说」，在《铜鍱律》的〈大分别〉、〈比丘尼分别〉，都是没有保存的。而保存的仪轨部分，也只是叙列，而没有加以分别解说。所以在〈波罗提木叉（经）分别〉中，这些只是附录，不能说是所分别的「经」，因为根本没有去分别他。

〈波罗提木叉（经）分别〉，应纯为学处等条文的解说，如《十诵律》、《五分律》、《四分律》那样。在〈波罗提木叉分别〉的形成与流传中，面对当时独立流行，与布萨仪轨相结合的「戒经」，有些持律者，也就录取所有的布萨仪轨，附列于〈波罗提木叉分别〉中。附录进去的，既不是〈波罗提木叉分别〉所要分别的；没有分别解说，也就不会受到重视，而形成存缺不一的现象。如《铜鍱律》没有「序说」，也没有波罗夷法的「标类起说」。《僧祇律》仅存「比丘尼比尼」中，僧伽婆尸沙法的「结问清净」一段。《根有律》录有自部的「序说」，及「结说」的偈颂部分。在八篇的分别解说中，仅存「僧伽伐尸沙法」、「泥萨祇逸底迦法」的「结问清净」。《根有苾刍尼律》，最为杂乱！「波罗市迦法」、「僧伽伐尸沙法」，仅有「结问清净」。「众学法」仅有「标类起说」。「泥萨祇波逸底迦法」、「波逸底迦法」、「波罗底提舍尼法」——三法，前有「标类起说」，后有「结问清净」。从各部广律的存缺不一而论，「波罗提木叉经」的布萨仪轨，曾部分或全部的被录入「波罗提木叉经分别」中。由于不是分别解说的对象，不受重视，不免形成零落不堪的现象。

总之，「波罗提木叉」——「戒经」，起初专指八篇（对仪轨部分，姑且这么说）条文，为〈经分别〉所分别的经本。现存各部的「波罗提木叉经」——「戒经」，是与布萨仪轨相结合的，为布萨所用的「戒经仪轨」。

第二节 波罗提木叉经的组织

第一项 五部经的原始类集

现存不同部派，不同诵本的「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）——「戒经」，除去布萨（po□adha）的仪轨部分，分为八法（或九法），是以学处（śik□āpada）为主的。佛的制立学处，不是分门别类的拟订规章，而是「随犯随制」；或轻或重，或先或后的制立出来。虽或有重制与修正部分，但都有一定文句。佛在大众中制定，要传达给大众——比丘（bhik□u）或比丘尼（bhik□unī），一致遵行。在这种情况下，佛的常随弟子中，于学处特别重视的，会将这些学处诵持起来；就有持律者（vinayadhara）出现。但轻重次第不一，实在是不容易忆持的。这自然会依罪犯的轻重，而形成部类。波罗提木叉的类集，成为部类次第，与布萨说波罗提木叉的制度，关系最为密切！

布萨说波罗提木叉，传说为了使弟子们容易忆持，但实际上，已重于维护僧伽（sa□gha）的清净（布萨的主要意义）与和合。从开始制立学处、传诵、分别、学习（也名为「说波罗提木叉」），到成为布萨的说（学处的）波罗提木叉，应有一时间上的距离。大概的说，什么时候起，由德化的而移入「律治」的；由佛略说教诫，而移入声闻弟子主持的说（威德）波罗提木叉，也就是什么时候，有「波罗提木叉经」的类集。因为如没有部类次第集成的「戒经」，在布萨时是无法诵说的。以佛三五岁成佛，五五（或六）岁而选阿难（Ānanda）为侍者来说，佛在六〇岁左右，渐入晚年，定住的时间多了。法务渐由舍利弗（Śāriputra）、大目犍连（Mahāmaudgalyāna）摄导主持，分化各方。作为布萨所用的「波罗提木叉经」的类集，极可能在这一期间成立。

「戒经」的部类集成，从佛世到部派分立，组成现存「戒经」的八篇，是经历了多少阶段；最初是集为「五部」的。律分「五篇七聚」，是律家所熟悉的名称。「五篇」是一切部派的共同传说，而七聚是部分学派的传说，意见也没有一致。「五篇」，实依「波罗提木叉经」的原始部类而来，《僧祇律》称之为「五缀经」，如卷二七(大正二二．四四八上)说：

「布萨时，应广诵五缀经。若有因缘不得者，应诵四、三、二、一，乃至四波罗夷及偈，余者僧常闻」。

「五缀经」，也称为「五修多罗」（sūtra）。五部是被称为经的，如说：「百四十一波夜提修多罗说竟」。如约五部经而作罪的分类，名为「五众罪」，五众是五蕴（Skandha）或五聚（khandha）的异译，就是「五犯聚」（pañca-apattikkhandhā）。《僧祇律》又称为「五篇」，如卷一二(大正二二．三二八下)说：

「犯波罗夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波罗提提舍尼、越毘尼、以是五篇罪谤，是名诽谤诤」。

说一切有部（Sarvāstivāda）的《十诵律》，也但立「五种罪」。《萨婆多毘尼毘婆沙》、《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，也都说到「五篇戒」。「五修多罗」、「五缀经」，约波罗提木叉的五部说；依此而为犯罪的分类，成「五犯聚」或「五篇」。「五缀经」，实为「戒经」的原始类集。

《僧祇律》称波罗提木叉为五部经，因而想到了「五种说波罗提木叉」。说波罗提木叉，有广说，有略说，在各部广律中，有「五种说波罗提木叉」的共同传说。依《僧祇律》，这是依波罗提木叉的五部而分的。卷二七所说，依「五缀经」，已如上所引。卷二一(大正二二．三九六上)也说：

「若布萨时，广说五众戒。若复不能者，当广诵四众戒。若复不能者，当广诵三众戒。若复不能者，当广诵二众戒。若复不能者，当广诵一众戒及偈，余者僧常闻」。

依五部经，成为五种说波罗提木叉；大众部（Mahāsā□ghika）所传，表示了说波罗提木叉（还没有序）的原始情形。但在波罗提木叉的传诵中，渐渐的从五部而成为八部；说波罗提木叉序，也成为「戒经」的一分；大众部更成立「十部修多罗」——九法及序。以后来完成的「戒经」，配合「五种说波罗提木叉」的古老传说，部派间就不免意见纷纭。如《铜鍱律》、《十诵律》、《五分律》、《四分律》的第一说，《萨婆多部毘尼摩得勒伽》、《律二十二明了论》所说，是较为普遍的一流。「五种说波罗提木叉」，是这样的：

1.诵波罗提木叉序。

2.诵序及波罗夷。

3.诵序、波罗夷及僧伽婆尸沙。

4.诵序、波罗夷、僧伽婆尸沙及不定。

5.诵全部。

另有一流，如《毘尼母经》、《四分律》的第二说。《僧祇律》的「四说」，似乎是这一传说的讹脱。这一流的传说是这样的：

1.诵戒序及波罗夷。

2.诵戒序、波罗夷及僧伽婆尸沙。

3.诵戒序、波罗夷、僧伽婆尸沙及不定。

4.诵戒序、波罗夷、僧伽婆尸沙、不定及尼萨耆波逸提。

5.诵全部。

此外，还有《四分律》的第三说、第四说，不知属于什么部派。「五种说波罗提木叉」，是一致的古老传说。配合后代组织完成的八法（或九法），所以不免意见不一。反显得《僧祇律》的传说，依（波罗提木叉的）五部经，分「五种说波罗提木叉」，自然而又合理！总之，五部经是戒经的原始部类，原始的组织形态。

依五修多罗而为罪的分类，名「五罪聚」。五罪聚的名称、意义，各部律的解说与差别，平川彰博士《原始佛教之研究》，有详细的引述论列，可为参考。现在就五罪（犯）聚的重轻次第，与处分不同，略说如下：

1.波罗夷（pārājikā），译义为「他胜处」、「堕不如」，为最严重的罪行。如战争的为他所征服，堕于负处一样。凡波罗夷学处，结句都说：「是波罗夷，不共住」。「不共住」（asa□vāsa）是驱出于僧伽以外，失去比丘（或比丘尼）的资格，不能再在僧伽中，共享应得的权利，尽应尽的义务。这与世间的犯了死罪一样，所以比喻为：「如断多罗树心，不可复生」。

2.僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□ā），译义为「僧残」。这如伤重而余命未绝，还可以救治一样。犯这类罪的，要暂时「别住」（parivāsa）于僧伽

边缘，受六夜「摩那埵」（mānāpya）的处分。「别住」期间，可说是短期的流放，褫夺应有的权利。等到期满后，还要在二十清净比丘僧中，举行「出罪」（āvarha□a）。得全体（二十比丘）的同意，出罪清净，回复在僧伽中的固有地位。犯了这种重罪，几乎丧失了僧格，但还有剩余，可以从僧伽中救济过来，所以名为「僧残」。

3.波逸提（pātayantikā），译义为堕。五部中的波逸提，应包括「戒经」八篇中的尼萨耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantikanissaggiya-pātanyantika 译为「舍堕」），与单波逸提。所犯的罪，都是波逸提。译义为「堕」，而形容为「烧」、「煮」等。这是陷于罪恶，身心焦灼、烦热，不得安宁的意思。犯了这类罪，应于僧伽中「作白」（报告），得僧伽同意，然后到离僧伽不远，「眼见耳不闻处」，向一位清净比丘发露出罪。

4.波罗提提舍尼（Pratideśanīyā），译义为对说。犯这类罪的，不必在僧中，只要对一比丘，承认自己的过失就可以，这是较轻的罪了。

5.众学法（sa□bahulā□-śaik□a-dharma）：众学法的「法」，与波罗夷法，波逸提法的「法」一样，是部类（五部、八篇）的通称。众学法的众，与四波罗夷法的「四」一样，是条文的数目。所以这一部的专名，只是「学」（śaik□a）；《铜鍱戒经》，正是这样的。「学」是应当学的事，结句为「应当学」，与前四部的结句，「是波罗夷」、「是波逸提」的结罪不同。依五部而成立五罪聚，与这第五部相当的，《僧祇律》作「越毘尼」（vinayātikrama）；《十诵律》名为「突吉罗」（du□k□ta）。在罪聚中，越毘尼与突吉罗，后来都被解说为：通摄前四部以外的，一切轻罪与重罪。然在五部经的原始组织中，「学」本不是制罪的；即使是非法非毘尼的，约由重而轻的次第说，也应该是极轻的；与越毘尼中的「越毘尼心悔」（sa□vara-gāmivinayātikrama），突吉罗中的「责心恶作」相当。不要在僧中，也不要对人说，只要自己「心悔念学」，就可以清净了。

「学」与前四部「学处」不同，这里应略为论列：「学」，是于佛法中的学习。在佛的教导开示中，学是应当学的事。内容不外乎三学：增上戒学

（adhiśīla□ śik□a）、增上心学（adhicitta-śaik□a）、增上慧学（abhiprajñā-śaik□a）。如于应学的事而有所得的，名为有学（śaik□a）。如学而圆满成就，名为无学（aśaik□a）。佛的开示，充满劝发策励的意味。如说四谛，就是「应知」、「应断」、「应证」、「应修」。「学」的一部分，日常生活的一部分，特别被称为式叉罽赖尼（śik□ā-kara□īyā）——「应当学」。

上面曾说到，释迦佛起初以「法」（dharma）为教，重于真理与道德的实践。只是教人学，应这样，不应那样。广律中说：拘那含牟尼（Kanakamuni）等佛，正法不能久住，就是这样教导的。如《四分律》卷一(大正二二．五六九中)说：

「彼世尊知弟子疲厌心故，但作如是教：是事应念，是事不应念！是应思惟，是不应思惟！是应断，是应具足住」。

《铜鍱律》与《五分律》，都有类似的说明。这正是释迦佛没有制立学处，没有制说波罗提木叉以前，略说教诫时代的教化肖影。等到出家众多了，问题也多了，不得不在德化（以法教化）的基础上，融入律（vinaya）治的精神，这就是随犯而制立「学处」（śik□āpada）。「学」，是应该这样，不应该那样的开导。如违反了，虽受到呵责、训勉，但没有强制纠正的力量。如古代的礼治，与礼制不合，虽为社会所呵责与不齿，但没有强制力。「学处」，是于学有特定轨范，而非依著这样学不可。「学处」如法律，不只是应该不应该，而是容许不容许。「学处」是以僧伽的和合清净为理想而制立的；运用僧伽的集体力量，执行僧伽的意志，违犯者非接受处分不可。所以在佛法的开展中，先有学而后有学处。学的意义广，学处的内容有限。学处也还是应学的，所以可摄在学的当中。如跋耆子（V□jiputra）比丘，以学处的制立过于众多，而感觉到不能继续修学。佛问他：能学三学吗？他说：能！其实三学中的戒增上学，能摄一切学处。学与学处，不同而又可通，所以汉译每笼统地译为「戒」。如三增上学，《鼻奈耶》译为无上戒戒、无上意戒、无上智戒。「不应式叉罽赖尼」，意思为「不合应当学」，却又译为「不应戒行」。《佛说苾刍五法经》，译学法为「戒法」。如不净行学

处，有「戒羸不舍」句。「不舍戒」，实为「不舍学」的异译。学与学处，汉译每泛译为戒，所以意义的区别不明。而实学为应学的一切；学处为属于尸罗（śīla）学的一分戒条。

「学」——应当学的内容极广，一部分出家众的威仪——穿衣、饭食、行来出入、说法、大小便等，在「戒经」的集成时，被组为第五部分。比丘众弃家离欲，过著淡泊的生活，也是谨严的生活。这些威仪礼节，或是传说的清净轨式；或是适应社会的宗教要求：在出家众中，渐形成释沙门（Śākyaśramaṇa）的特有威仪，而为出家众所应当学的。说一切有部说：这是五篇戒中最初制定的；正表示比丘们的行仪，与僧伽的成立同时，形成一定的法式。五比丘中的马胜（Aśvajit）早就以威仪庠序著名。沙门应有的威仪，被组为「戒经」的第五部分。学与前四部的学处不同，略示方隅，应当学；原始的条款，应简要而能多含。或者忽视了佛所领导的比丘众，是过著宗教的集体生活，自然要形成一定的威仪。或者不注意先学而后学处的实际意义，以为众学法没有一定条数（其实是逐渐举例加详而已），所以是后起的，附加的。然从「五绳经」、「五犯聚」、「五种说波罗提木叉」的古说看来，在「戒经」的类集为五部时，学法是早已成立了。

「学」是应当学的；不这么学，当然是不对的，但起初并无制罪的意义，与前四部不同。在律治精神发达后，渐与学处相近；在依「五修多罗」而立的「五犯聚」中，被判为「越毘尼」或「突吉罗」。起初，佛以「法」为教，善的名为法，不善的名为非法，非法就是恶。如八正是法，八邪是非法。十善道是法，十不善道是非法。法与非法，表示了善与恶的早期意义。在佛法的开展中，法与毘奈耶（律），渐被对称起来。法为真理与道德的实践，毘奈耶为虚妄与不道德（烦恼、恶业）的除灭；原为同一内容，显正与遮邪的两方面。「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，这一相对的名词，普遍流行；在现存的经律中，到处可见。但虽有「法毘奈耶」的对称，并无实质的不同意义。大概由于学处的制立，「五犯聚」与「五毘尼」的成立，法与律渐为不同的开展。继承这一倾向，佛灭后的圣典结集，也就为法与律的各别结集。学处制立以后，违犯的特有术语：波罗夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波罗

提提舍尼等，也就成立。而「非法非毘尼」等成语，仍流行下来，而被用为第五部，及四部以外的罪名。《根有律》有「越法」罪；《僧祇律》有「越毘尼」罪。《律二十二明了论》的「过毘尼」，就是「越毘尼」的别译。越法、越毘尼，是对法与毘尼有所违犯，不合法与毘尼的规定。这是进入律治时代，从非法非毘尼而演化来的术语。应当学而不这么学，《僧祇律》名为「越学法」。这本都是通泛的名称；在前四部的专门术语成立后，被用为第五部——学法的罪名。突吉罗译义为恶作，也是一样。应该这么学——这样作，这样说，如不合规定，就名为恶作。恶作也被用为第五部，并四部以外的一切罪名，与《僧祇律》的「越毘尼」一样。第五部名学法，是各部「戒经」所同的。而违犯的罪名，各派的用语不一。正由于学法是古老传来的，本没有制定罪名；等到判决罪名，部派开始分化，所以也不能统一了。

第二项 八部的次第完成

「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）——「戒经」的原始类集，集为五部，但不能确知学处（śik□āpada）共有多少。成立「戒经」，布萨（po□adha）说戒以来，学处还在不断的制立，这是不容怀疑的。从原始类集，到佛灭时，「戒经」已有学处的增多，或部类的分立，及传诵与意见的不同了。说到学处的增多，如提婆达多（Devadatta）的叛教事件，是以别众布萨为形式上的脱离。现存「戒经」的僧伽婆尸沙法（sa□ghāvaśe□ā），有「破僧违谏学处」、「随顺破僧违谏学处」，都因此而制立，为佛七十余岁的事。又如波逸提法（pātayantika），有「诈言不知学处」、「轻呵戒学处」，都是制立于布萨说戒以后的。类集为五部，成立说波罗提木叉（说戒）以后，学处是还在不断增多中的。

部类方面，初为五部，波逸提是总为一部的。古代的经济生活，极为简单。比丘（bhik□u）们的日用物质，不外乎衣、钵、卧具、药食。比丘们过著「少欲知足」、「易养易满」的独身生活。可是佛法开展了，信众越多，供养也越厚。对于资生的物品，比丘们也有求多、求精的现象。对于这，不能不多方限制。凡是超过水准的，不合规定的物品，都应该舍去（其实是「净施」，大都交还本人，只是经一番公开，受一番呵责）。物品应舍去而

罪应悔，名为尼萨耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantika）——「舍堕」，与一般的波逸提不同。这一类学处多了，波逸提就自然形成二类：「舍堕」、「单堕」，但还是统称为波逸提的。从种种迹象看来，佛的晚年，僧品庞杂的情形，日见严重，制立的学处，也就越多。如《杂阿含经》卷三二(大正二．二二六中)说：

「何因何缘，世尊先为声闻少制戒时，多有比丘心乐（修证）习学？今多为声闻制戒，而诸比丘少乐习学」？

佛法在发展中，出家众的增多，过于迅速，自不免庞杂不纯。为此而倾向「律治」，制立更多的学处。但在形迹上，似乎制立的学处更多，反不如初期的专精修证。其实，如不多制学处，情形将更为严重。

佛的游化，虽限于恒河（Ga□gā）一带，但地区不能说不广。交通不便，语言不一，又没有文字记录可以传达远方。以说波罗提木叉——说戒来说，如有新制立的学处，怎样传达到各地区，而能使远地的比丘接受？怎样使新成立的学处，各方都能纳入「戒经」的同一部分？这显然是很不容易的！现存「戒经」波逸提法，有「遮传教学处」，就是不承认新立学处的宣告。在当时，几年前的学处，还没有能在各区普遍统一，而新的学处又有了多少，这是不可免的现象。这该是佛灭以后，最迫切需要处理的问题。而且，佛法中有重法与重律思想的对立。如王舍城（Rājag□ha）结集中，阿难（Ānanda）传达佛的遗命：「小（随）小戒可舍」。现存「戒经」波逸提法，有「轻呵戒学处」，正是针对「何用说此小随小戒」的。如「戒经」早有「轻呵戒学处」，那么阿难所传佛命，「小小戒可舍」，是前言后语自相矛盾了。这实是重法的阿难所传，与重律的优波离（Upāli）所传，互有出入。在王舍结集中，阿难所传的被否决了；优波离所传的，被集入「戒经」波逸提中。现存的律部，都是以优波离所传为正宗的。从传说的王舍结集的事缘而论，「戒经」的结集论定，实为有关教制的迫切大事。大迦叶（Mahākāśyapa）说：「自今已去，应共立制：若佛先所不制，今不应制。佛先所制，今不应却，应随佛所制而学」：这是当时结集「波罗提木叉经」——「戒经」的结论。

王舍城五百结集，为律家所传，佛教界所公认。从佛教发展的情况而论，应有历史的事实为根据；虽然在传说中，不免杂入多少后起的成分。当时结集的「戒经」，大抵近于现存各部「戒经」的八法（八部）。但实际上，未必与现在的八部相同，试列表而再为叙述：

〔五部〕〔八部〕

1.波罗夷法————1.波罗夷法

2.僧伽婆尸沙法——2.僧伽婆尸沙法

3.不定法

┌4.尼萨耆波逸提法

3.波逸提法————┤

└5.波逸提法

4.波罗提提舍尼法——6.波罗提提舍尼法

5.学法————————7.学法

8.灭诤法

尼萨耆波逸提与波逸提的分立（仍不妨称为一部），是继承旧制五部而自然形成的。不定法（aniyata-dharma）、灭诤法（adhikara□aśamathā-dharma），意义却大为不同。《优波离问经》、《佛说苾刍五法经》，所传的波罗提木叉的条目，无疑为古型的，却都没有不定法与灭诤法，这是最值得重视的！不定法与一般学处不同，制立的因缘，由于可信赖的优婆夷（upāsikā）的举发。犯是确定了的，但犯什么罪，还没有确定。或是波罗夷，或是僧伽婆尸沙，或是波逸提；总之，犯是决定了的。不定法仅二条，与欲事有关。在广律的解说中，也有合一解说的。《律二十二明了论》(大正二四．六六七上)说：

「二不定……有余师说：此二不定，似律本义，律余文句，皆为释此」。

二不定的情形特殊，律师间显有不同的意见。有说：「此二不定，似律本义」，就反显有以为此非律的本义。出家众度著独身生活，清净梵行是特

有的德相。比丘出入信众家，可能引起问题，所以取得可信赖的优婆夷的护助，以维护僧伽的清净。所犯的罪，不出于三部：这是波罗夷等三部成立以后，适应特殊情形的补充条款。

灭诤法不是个人的戒条，而是处理僧事——相言诤、诽谤诤、罪诤、常所行事诤的七项法规。布萨说戒以前，先要处理诤事；大众清净，才进行说戒。被称为「波罗提木叉经」的布萨说戒仪轨，为了必须处理僧事，这七项灭诤法规，大概是附录于篇末的。传诵久了，渐与布萨仪轨——说波罗提木叉序等，成为「波罗提木叉经」的组成部分。

王舍城五百结集时，对旧传五部的「波罗提木叉经」，应已重为审定，公认而不再有异议。不定法与灭诤法，从《优波离问经》、《佛说苾刍五法经》，没有说到这二部而论，可见虽已久为佛教界所传诵，而在律学的传承中，显然的存有古说，不以这二部为「波罗提木叉经」。尤其是灭诤法，在《僧祇律》、《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》、《根有律》，所有〈经分别〉（Suttavibha□ga）或〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□avibha□ga）中，都只列举七灭诤法的名目，而没有加以分别解说。七灭诤法的解说，都在〈灭诤犍度〉等中。可见古代的持律者，虽将灭诤法编入「戒经」，而仍没有看作「波罗提木叉经」的。仅有《十诵律》，为七灭诤法作解说。但又别立「诤事法」（与各部广律相同）；虽解说的次序多少不同，但显然是重复了。

现存不同诵本的「戒经」，分为八法。不定法与灭诤法，都已取得了一部的地位。在计算戒条时，也都计算在内。可见虽偶存古说，表示不同的意见，大体说来，都已承认为「戒经」的组成部分。佛教界公认的七百结集，传说在佛灭百年。此后不久，就开始部派的分立。这二部为各部派所公认，应于部派未分以前，七百结集时代，已被公认了。从原始的五部到八部；从对二部（不定与灭诤）有不同的意见，到公认为「波罗提木叉经」的部分：这一演进的历程，就是佛陀时代的原始结集，到王舍五百结集，到七百结集的过程。

《僧祇律》别立「法随顺法」为九法；又加波罗提木叉序，成「十部修多罗」，那是部派分立以后的事。

第三节 戒经条文的多少与次第

第一项 条文的多少问题

「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）——「戒经」八部的条文，各部所传的不同诵本，数目是有多少的；次第也或前或后，参差不一。现在依各部不同诵本的「戒经」，略为论列。各部「戒经」的比对研究，经近代学者的努力，所有条目与次第的同异，已明白的表示出来，予研究者以非常的便利。《律藏之研究》，有极细密的逐项比对，可为参考。各部「戒经」八部所有的条目，及其总数，先列举如下：

【图：Y35p0151_01.svg】优波离问、僧祇戒本、铜鍱戒本、五分戒本、四分戒本、解脱戒经、十诵别本、十诵律本、十诵古本、十诵戒本、十诵梵本、鼻奈耶、根有戒经、根有梵本、根有藏本、名义大集、波罗夷、僧伽婆尸沙、不定、尼萨耆波逸提、波逸提、波罗提提舍尼、学、灭诤、总计

据上表，在「戒经」八部中，有六部是完全相同的（仅《优波离问经》少二部），共六〇条，这就是：

四波罗夷

十三僧伽婆尸沙

二不定

三十尼萨耆波逸提

四波罗提提舍尼

七灭诤

波逸提（pātayantikāpācittiya）与学（śaik□asekhiya）——二部，各部「戒经」的条数不同。波逸提部，《优波离问经》、《僧祇戒本》、《铜鍱戒本》，同为九二波逸提。《五分戒本》为九一波逸提。《四分戒本》、《解脱戒经》、《十诵戒本》、《根有戒经》等，都是九〇波逸提。但九〇

波逸提中，《解脱戒经》为一类：《四分戒本》、《十诵戒本》等为一类；《根有戒经》又为一类。各本的增减不同，仔细研究起来，主要为各部的意解不同，引起的开合不一。如：

1.「用虫水浇泥」、「饮用虫水」，各本都以因缘不同，别制二戒。而《五分戒本》作：「知水有虫，若取浇泥，若饮食诸用，波逸提」。《五分戒本》合二为一；然从内容来说，是没有缺减的。

2.《优波离问》、《僧祇戒本》、《铜鍱戒本》、《五分戒本》，都有「同意（羯磨）僧衣与人而后讥悔」，及「知物施僧而回与余人」——二戒。《解脱戒本》仅有「知物施僧而回与余人」戒；《四分戒本》、《十诵戒本》、《根有戒经》、《鼻奈耶》等，仅有「同意僧物与人而后讥悔」戒。这里面，「以僧衣物与人」，是同一事实。各部派取舍不同，形成三类。

3.「与女人同坐（立）」，各部「戒经」都有四戒，惟《解脱戒本》为三戒。这是各本最纷乱的部分，今据八本而为对比如下：

铜鍱戒本

优波离问

五分戒本

四分戒本

十诵戒本

根有戒经

僧祇戒本

解脱戒经

共尼独在屏处坐

30

30

25

26

28

29

25

.

食家与女人坐

43

44

42

43

42

42

53

43

食家与女屏处坐

.

.

.

44

43

43

54

42

独与女人屏处坐

41

45

43

.

.

28

70

29

独与女人露处坐

45

31

44

45

29

.

.

.

在上表的比对中，可见《解脱戒经》以外的各本，都有「共尼独在屏处坐」，及「与在家妇女坐」三戒，但取意不同。「食家（有酒食家，或解说可淫妇女家）与女屏处坐」、「独与女人屏处坐」，《僧祇戒本》与《根有戒经》，是作为不同的二戒。《铜鍱戒本》、《五分戒本》、《优波离问经》，没有「食家与女屏处坐」，却有「独与女人屏处坐」。《四分戒本》与《十诵戒本》，没有「独与女人屏处坐」，却有「食家与女屏处坐」。这似乎本是一戒，所以出没不同。《僧祇戒本》与《根有戒经》，作为不同的二戒，也就没有「独与女人露处坐」戒。所说虽有差别，而「与在家妇女坐」

，共有三条戒，还是一样的。《解脱戒经》，将「独与尼屏处坐」，合于「独与女人屏处坐」中。「女人」是可以总括出家女尼及在家女人的。都是女人，都是屏处坐，所犯的又都是波逸提。所以《解脱戒经》的九十波逸提，是开合不同，自成体系的。决非如或者所说，属于九十二波逸提系统，只是脱落了两条。

4.「自往尼住处教诫」，《四分戒本》等缺。《戒经》条文的意义不明，寻各部广律的内容，对列如下：

铜鍱律

五分律

僧祇律

鼻奈耶

四分律

十诵律

根有律

非僧差教诫尼

21

21

21

21

21

21

21

（界外自差教尼）

（23）

.

教诫尼至日暮

22

22

22

22

22

22

22

自往尼住处教诫

23

23

23

.

.

.

.

「非僧差教诫尼」、「自往尼住处教诫」，到底有什么差别？可能的差别有二：一、「非僧差教诫尼」，是半月半月请教诫时；「自往尼住处教诫」，是平时。二、「非僧差教诫尼」，是尼众到比丘住处来请教诫（这样，与下一条「教诫尼至日暮」，尼众来不及回去的因缘相合）；「自往尼住处教诫」，是到尼寺中去。这二条戒的差别，《五分律》所说，不大分明。这都不是僧伽推派的；不论是布萨日或平时，来受教或去教，都是一样。所以《四分戒本》等，都简化而合为一戒。《僧祇律》虽有「自往尼住处教诫」，但因缘为「界外自差教尼」。这一因缘，《鼻奈耶》没有；其余上座部（Sthavira）各律，都是附于「非僧差教诫尼」戒之下的。这样，《僧祇律》

自成一系，与上座部派的三戒或二戒，共有三类不同。

第七部「学法」，或作「众学法」，意思为众多的学法。这是「应当学」，与其他学处（śik□āpada）不同，条数似没有严格的规定，所以是条数出入最大的一部。众学法的条数多少，据各部广律，及不同诵本的「戒经」，参照《律藏之研究》，并为补充条理如下：

僧祇戒本

优波离问

铜鍱戒本

四分戒本

解脱戒经

五分戒本

根有藏本

根有梵本

十诵别本

名义大集

根有戒经

十诵古本

十诵律本

十诵戒本

十诵梵本

鼻奈耶

衣著

2

2

2

2

10

10

10

10

10

10

12

16

16

16

16

16

入白衣舍．坐

21

22

24

25

29

40

29

29

46

29

26

40

41

45

45

47

受饮食．钵

24

29

30

23

34

30

39

39

27

37

35

28

27

27

27

26

说法

16

16

16

20

19

16

26

26

21

25

22

19

19

21

21

20

大小便

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

3

上树观望

.

.

.

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

塔．像

．

．

．

26

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

（合计）

66

72

75

100

96

100

108

108

108

105

99

107

107

113

113

113

在这些不同的诵本中，《四分戒本》是最特殊的。由于法藏部（Dharmaguptaka）的特重塔婆功德，所以增列二六条。否则，《四分戒本》的众学法，与《铜鍱戒本》是大体相同的。说一切有部（Sarvāstivāda）系统中，《根有戒经》的众学法，《律藏之研究》，计算为九九条。然无论是广律、戒经，律的论书，都是或开或合，究竟有多少条，我是怎么也数不过来。这正好说明了，众学法的古形，与其余七部是不同的。众学法没有明确的定数，所以泛称为「众」。在诵本流传中，各有所重不同。《根有戒经》对于受用饮食，分别得较详细，与《解脱戒经》相近。《十诵戒本》等，对于入白衣舍，说得特别详细；《五分戒本》也有类似的倾向。或详于这些，或详于那些，都是部派分化以后，各部的所重不同。众学法条数的多少，并不能决定「戒经」的旧有或新起。总之，众多学法，为比丘众日常外出应供，及为信众说法所有的威仪（上树观望，也与外出有关）。制立学处以前，早已形成比丘众的威仪法式。僧伽的习惯法，在半月半月说波罗提木叉中

，组为第五部，本没有明确的条数。如著重威仪的大纲：衣、食、行来出入等，各部「戒经」是终归一致的。除《四分戒本》的塔婆、佛像事，与众本不同外，所差仅「上树」一则而已。

「波罗提木叉经」——「戒经」，是半月半月诵说的。印度人特重口授；对于半月半月诵说的「戒经」，更重于口授；在以文字记录以后，也还是重于口诵。部派那么多，流行的区域那么广，时间又那么久，而「波罗提木叉经」的传诵，实际上只差三条——波逸提二条，众学法一条。这是不能不钦佩佛教的大德们，对于「波罗提木叉经」的尊重，及忆持力的坚强！

第二项 条文的先后次第

条文的先后次第，《律藏之研究》作了逐部的对比，可为参考。说到次第，是结集者的工作，编成次第，与佛的制立无关。编为次第，目的在便于持诵。事义相类的集在一起，分为先后，诵持起来，要容易记忆得多。然随类而编为次第，本不是非此不可的。何况最初编次，每不免有点杂乱。所以在部派传诵中，如认为编在那里，要容易记忆，就不妨编在那里。各部派的诵本，都不免有些移动次第的，以实际上能便于忆持就是了。在这一意义上，次第先后，即使有旧本与新编的差异，也是无关于是非的。然取不同诵本而为之比较，从次第先后中，发见不同部派间的共同性，对于「波罗提木叉经」的演变情形，是能有助于理解的。古德的结集经、律，随部类而编为次第，每十事（不足十事或多一二事，例外）结为一颂，这也是为了便于记忆。在十事一偈中，传诵久了，先后或不免移动，但为结颂所限，不会移到别一颂去。如移编到别一偈，那一定是有意的改编，结颂也就要改变了。偈与偈，在传诵中也可能倒乱的。但不倒则已，一倒乱就十事都移动了。对条文的次第先后，应注意这些实际问题！「戒经」八部中，尼萨耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantika）、波逸提（pātayantikā）的戒条最多（学法本没有一定数目，不必研究）。从次第先后去研究时，首应注意十事为一偈的意义。同属于一偈（如从一——一〇，从一一——二〇），次第虽有先后差别，仍不妨看作大致相同。这样的去理解，部派间的关系，更会明白的显示出来。

尼萨耆波逸提，凡三〇事。以十事为一偈，分三部分去观察，各部「戒经」的移动，都在自偈以内。《五分戒本》，比起其他的「戒经」来，以第三偈为第二，以第二偈为第三；这也只是在传诵中，偈与偈的次第倒乱而已。尼萨耆波逸提的分为三部，是一切「戒经」所同的。

波逸提，如上文所说，有九二、九一、九〇——三类；而九〇波逸提说中，也有三类。如分为九偈去观察，第二偈、第三偈、第四偈，在波逸提全部中，可说是最稳定的部分（第一偈，有二条移到别偈去）。现在以八种「戒经」，比对其次第先后；分九偈去观察，次第先后的同异，也大致可见了！

优波离问

僧祇戒本

十诵诸本

根有诸本

解脱戒经

铜鍱戒本

四分戒本

五分戒本

妄语

1

1

1

1

1

1

1

1

毁訾语

2

2

2

2

3

2

2

2

两舌

3

3

3

3

2

3

3

3

发诤

4

4

4

4

4

63

66

5

与女人说法过限

5

5

5

5

5

7

9

4

与未受具人同诵

6

6

6

6

6

4

6

6

向未受具人说得过人法

7

7

7

8

7

8

8

8

非受具人说龛罪

8

8

8

7

8

9

7

9

同羯磨后讥悔

9

9

9

9

.

81

74

80

回与僧物

10

91

.

.

9

82

.

91

毁昆尼

11

10

10

10

10

72

72

10

※

※

※

伐草木

12

11

11

11

11

11

11

11

嫌骂僧知事

13

13

12

12

12

13

13

13

异语恼僧

14

12

13

13

13

12

12

12

露地敷僧物

15

14

14

14

14

14

14

14

舍内敷僧物

16

15

15

15

15

15

15

15

牵他出房外

17

16

16

16

17

17

17

16

强敷卧具

18

17

17

17

16

16

16

17

坐脱脚床

19

18

18

18

18

18

18

18

用虫水

20

19

19

19

19

20

19

20

覆屋过限

21

20

20

20

20

19

20

19

※

※

※

非选而教尼

22

21

21

21

21

21

21

21

与尼说法至日暮

23

22

22

22

22

22

22

22

往尼住处教诫

24

23

.

.

23

23

.

23

讥教比丘尼

25

24

23

23

24

24

23

24

与尼期行

26

26

24

26

27

27

27

28

与尼同船

27

27

25

27

28

28

28

29

非亲尼与衣

28

28

26

24

25

25

24

26

与非亲尼作衣

29

29

27

25

26

26

25

27

独与尼屏处坐

30

25

28

29

.

30

26

25

独与女人（露或屏处）坐

31

70

29

28

29

45

45

44

食尼叹食

32

30

30

30

30

29

29

30

※

※

※

展转食

33

32

31

31

31

33

32

31

施一食处过限

34

31

32

32

32

31

31

33

受二三钵食

35

38

33

33

33

34

34

34

足食

36

33

34

34

34

35

35

35

劝足食

37

34

35

35

35

36

36

36

别众食

38

40

36

36

36

32

33

32

非时食

39

36

37

37

37

37

37

38

食残宿食

40

37

38

38

38

38

38

39

不受食

41

35

39

39

39

40

39

37

索美食

42

39

40

40

40

39

40

41

※

※

※

饮虫水

43

51

41

41

41

62

62

.

食家强坐

44

53

42

42

43

43

43

42

屏处与女人坐

45

54

43

43

42

44

44

43

与外道女食

46

52

44

44

44

41

41

40

观军

47

55

45

45

45

48

48

45

宿军中过限

48

56

46

46

46

49

49

46

观合战

49

57

47

47

47

50

50

47

瞋打比丘

50

58

48

48

48

74

78

71

搏比丘

51

59

49

49

49

75

79

72

覆他龕罪

52

60

50

50

50

64

64

74

※

※

※

驱出他村落

53

44

51

51

52

42

46

76

露地然火

54

41

52

52

53

56

57

68

与欲后悔

55

43

53

53

51

79

76

79

与未受具人同宿

56

42

54

54

54

5

5

7

恶见违谏

57

45

55

55

55

68

68

48

与被举人共住

58

46

56

56

56

69

69

49

与摈沙弥共住

59

47

57

57

57

70

70

50

捉宝

60

49

58

59

69

84

82

69

不坏色

61

48

59

58

68

58

60

77

半月浴过

62

50

60

60

70

57

56

70

※

※

※

夺畜生命

63

61

61

61

61

61

61

51

疑恼比丘

64

62

62

62

62

77

63

52

击擪

65

67

63

63

63

52

53

54

水中戏

66

66

64

64

64

53

52

55

与女人共宿

67

69

65

65

65

6

4

56

怖比丘

68

65

66

66

66

55

55

73

藏他衣钵

69

64

67

67

67

60

58

78

净施衣不语取

70

63

68

68

59

59

59

81

无根僧残谤

71

90

69

69

58

76

80

75

与贼期行

72

72

71

71

71

66

67

66

※

※

※

与女人期行

73

68

70

70

60

67

30

67

未成年者授具足

74

71

72

72

72

65

65

61

掘地

75

73

73

73

74

10

10

59

过受四月药请

76

74

74

74

73

47

47

62

拒劝学

77

75

75

75

75

71

71

63

屏听四诤

78

78

76

76

76

78

77

60

不与欲

79

79

77

77

77

80

75

53

不受谏

80

77

78

78

78

54

54

58

饮酒

81

76

79

79

79

51

51

57

非时入村落

82

80

80

80

80

85

83

83

※

※

※

不嘱同利入村落

83

81

81

81

81

46

42

82

突入王宫

84

82

82

82

82

83

81

65

无知毘尼

85

92

83

83

83

73

73

64

骨牙针筒

86

83

84

84

84

86

86

86

过量床足

87

84

85

85

85

87

84

85

贮绵床褥

88

85

86

86

86

88

85

84

过量雨浴衣

89

88

87

89

89

91

89

89

过量覆疮衣

90

87

88

88

88

90

88

88

过量坐具

91

86

89

87

87

89

87

87

与佛等量作衣

92

89

90

90

90

92

90

90

在上表中，「十诵诸本」是《十诵戒本》、《十诵律本》、《十诵古本》、《十诵别本》、《十诵梵本》及《鼻奈耶》。「根有诸本」是《根有戒经》、《根有梵本》、《根有藏本》及《翻译名义大集》。这二大类，各本内部也有好几处先后不同，但都不出于同一偈内，所以简化而总为二类。

1.从上表的对照中，首先看出：说一切有部（Sarvāstivāda）本——「十诵诸本」与「根有诸本」，在波逸提的次第中，与饮光部（Kāśyapīya）的《解脱戒经》，不但偈与偈完全相同，次第也最为接近。除条文内容不同外（如上项所说），例外的不同，是五八、五九、六〇——三条，与六八、六九、七〇——三条，互相移动了一下。虽从第六偈移到七偈，而列于偈末三条，地位还是一样。说一切有部本，与《僧祇戒本》、《优波离问经》，这三条的次第是相同的，所以这是《解脱戒经》的移动。饮光部属于分别说部（Vibhajyavādin）系统，而思想折衷于说一切有部。《戒经》同于说一切有部，难怪传说为说一切有部的支派了。

2.《僧祇戒本》大众部（Mahāsā□ghika）的「戒经」。《优波离问经》，虽为九二波逸提，但与说一切有部的诸「戒经」，次第非常相合，可能为分别说部分离以后的上座部（Sthavira）「戒经」原形。试分九偈来考察：《优波离问经》第一偈（一———一一），应为一一事。说一切有部各本，有「同（意）羯磨后悔」戒，没有「回僧物与人」戒；《解脱戒经》有「回僧物与人」戒，却没有「同羯磨后悔」戒：所以都为十事。《僧祇戒本》移「回僧物与人」于第九偈（九一），其余相同，所以也是十事。第二偈（一二——二一），与说一切有部本，《僧祇戒本》，《解脱戒经》——（一——二〇）相同。第三偈（二二——三二）也应为一一事。在这一偈中，说一切有部本，没有「往尼住处教诫」戒（合于「非选而教诫尼」中）；《解

脱戒经》没有「独与尼屏处坐」戒（合于「独与女人坐」中），所以都为十事。《僧祇戒本》将「独与女人坐」戒，移到第七偈（七〇），所以也还是十事。《铜鍱戒本》与《四分戒本》，第三偈也相同，但将「独与女人坐」戒，移到第五偈去。《僧祇戒本》等都是十事，显然是依《优波离问经》为底本，而或减或移，成为不同的诵本。四、五、六——三偈（三三——六二），与《僧祇戒本》、《解脱戒经》，说一切有部各本，可说都是相合的。只是《僧祇戒本》以五偈为六偈，以六偈为五偈，次第颠倒了一下。第七偈（六三——七二）小有出入。《优波离问经》，先出「与贼期行」戒，而后「与女人期行」戒；「与女人期行」，属于下一偈。而《僧祇戒本》、《解脱戒经》，说一切有部诸本，相反的「与女人期行」戒在前，而「与贼期行」戒属于下一偈（《铜鍱戒经》与《五分戒本》，这二条戒的次第，与《优波离问经》相同）。此外，《僧祇戒本》，从前第三偈移来的「独与女人坐」戒，为第七〇戒；因而将本偈的「无根僧残谤」戒，移到第九偈去，仍为十事。第八偈（七三——八二）除「与女人期行」戒，列于偈初（不同处如上说）外，一切都相合。第九偈（八三——九二），《僧祇戒本》不同，因为从上面移来的「回僧物与人」戒，及「无根僧残谤」戒，增入第九偈中，所以《僧祇戒本》的九偈，共有一二事。从上来的比对说明，《优波离问经》，显然的更为古老（波逸提部分）！如第一偈与第三偈，都是一一事。而《解脱戒经》及说一切有部本，虽所减略的不同，而同样的略去一戒。《僧祇戒本》没有减略，却各移一戒到后面去。于是《僧祇戒本》等，这二偈都是十事（《铜鍱戒本》的第三偈，也是这样）。如不以《优波离问经》为底本，那么移动或减略，都不可能如此的巧合。又如五、六——两偈，《僧祇戒本》移动了，而《优波离问经》、《解脱戒经》与说一切有部本相合。《优波离问经》九二波逸提为古本；《僧祇戒本》虽同列九二，而已有移动。《解脱戒经》与说一切有部诸本，已减略为九〇波逸提。虽有九二与九〇的差别，但在次第先后的意义上，这都是维持古传的同一系统。

3.《铜鍱戒本》九二波逸提，《四分戒本》九〇波逸提，但在次第先后中，这是属于同一系统的。二本的主要不同，为：《铜鍱戒本》第三偈（二

一——三〇），《四分戒本》省略「往尼住处教诫」戒，而移第七偈的「与女人期行」戒，来补足第三偈。又移第八偈的「疑恼比丘」戒，来补足第七偈。《铜鍱戒本》第八偈，凡一二事（七一——八二）。《四分戒本》既移去了「疑恼比丘」戒，又省略了「回僧物与人」戒。这样，《四分戒本》的第八偈，除去二事，仍为十事。《铜鍱戒本》与《四分戒本》，在次第先后的整理上，比《优波离问经》、《僧祇戒本》等一大系统，确有长处！如以「掘地」戒及「坏生」戒为次第；「拒劝学」戒、「毁毘尼」戒、「无知毘尼」戒——三戒自为次第，都事义相类，便于记忆。尤其是以「女人共宿」戒，与「与女人说法过限」戒为次第，比起《优波离问经》等，以「与女人共宿」戒，列于「水中戏」戒、「怖比丘」戒的中间，要合理得多！《优波离问经》等，代表较古型的编次；早期的编次。还不免带点杂乱。这一系统，是大众部、分别说部的饮光部、说一切有部所同用的。重律的铜鍱部（Tāmraśā□īya）、法藏部，更作合理的编次。这虽是稍迟的，但无关于内容的是非。在次第先后上，这是较为完善的。

4.《五分戒本》的次第，出入于《优波离问经》、《僧祇戒本》、《铜鍱戒本》，而又有独立的编次部分。分别说部是重律的学派：《铜鍱戒本》、《五分戒本》、《四分戒本》，于波逸提的次第先后，都是下过一番功力的！

第四节 戒经的集成与分流

「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra）——「戒经」的结集完成，到部派不同诵本的分化，经上面的分别论证，已可从开展的过程中，作进一步的明确的推定。

「戒经」的集成，是与佛的制立「布萨」，「说波罗提木叉」有关。起初，佛为比丘（bhik□u）众制立布萨，是以略说教诫为布萨的；也就是「偈布萨」。后来，出家弟子而有所违犯的，佛随犯而制立学处（śik□āpada），传布学习。等到制立的学处多了，布萨制渐发展为大众和合清净，诵说以学处为内容的波罗提木叉。声闻弟子，和合清净，一心诵出这样的波罗提木

叉，也就有「波罗提木叉经」的成立。据「五修多罗」或「五缀经」，「五种说波罗提木叉」的古说，推知「波罗提木叉经」的最初集成，是分为五部（经）的：波罗夷法（pārājikā-dharmā□）、僧伽婆尸沙法（sa□ghāvaśe□ā-dharma）、波逸提法（pātayantikā-dharma）、波罗提提舍尼法（pratideśanīyā-dharma）、学法（śaik□a-dharma）。学法是僧伽的威仪部分，早已形成一定的威仪法式，为比丘众应学的一部分。学处的制立，还在进行中。最初集成的「戒经」，共有多少条款，是无法确定的。但分为五部；戒分五篇，永为律家的定论（与律有关的法数，也都是以「五」为数的）。

一项古老的传说，受到近代学界注意的，是「一百五十余学处」说。如《瑜伽师地论》卷八五(大正三〇．七七二下)说：

「别解脱契经者，谓于是中，依五犯聚及出五犯聚，说过一百五十学处，为令自爱诸善男子精勤修学」。

这一古说，也见于《阿毘达磨大毘婆沙论》，如卷四六(大正二七．二三八上)说：

「佛栗氏子。如来在世，于佛法出家，是时已制过二百五十学处，于半月夜，说别解脱经」。

《大正藏》依《丽藏》本，作「过二百五十学处」；然宋、元、明本，都作「过百五十学处」，与同为玄奘所译的《瑜伽师地论》相合。与佛栗子（V□jiputra）有关的经文，见于《增支部．三集》，作「百五十余学处」。另外还有说到「百五十余学处」的三则经文。与《增支部》经说相当的汉译，是《杂阿含经》，但作「过二百五十戒」。《阿毘达磨大毘婆沙论》，属说一切有部（Sarvāstivāda）。《瑜伽师地论》所说，是五分中的〈摄事分〉，是声闻经律的「摩呾理迦」（māt□kā）。所依的契经，与说一切有部所传的《杂阿含经》相同。所依的《别解脱经》，也应属说一切有部。汉译《杂阿含经》，是说一切有部的诵本，应与《瑜伽师地论》说一样，同为「过百五十戒」。而现存经本作「过二百五十戒」，可断为依熟习的「二百五

十戒」说而改定的。

南北共传的，「百五十余学处」的《别解脱经》——「戒经」，为古代某一时期的历史事实，是不容怀疑的。然而「百五十余学处」，到底是什么意义？现存各部不同诵本的「戒经」，虽条数多少不一，而主要为「学法」的多少不同。如将「学法」除去，就是一五二，或一五一，或一五〇学处，相差仅二条而已。因此，B.C. Law 以为：第一结集所结集的「戒经」，是没有众学法的，恰好为「百五十二学处」；这当然是继承「铜鍱部」（Tāmraśā□īya）学者的解说。W.Pachow 以为：「百五十余学处」的余（sādhika），是「百五十学处」以外的，指众学法而说。这二项解说，可代表一般的意见。然从上来的论证中，对于这种解说，觉得有考虑的余地。以 B.C. Law 的意见来说：「戒经」曾有「百五十余学处」时期，但这并不能证明为第一结集。「波罗提木叉经」——「戒经」的类集，源于佛陀时代，说波罗提木叉制的确立。结集（sa□gīti）是佛灭以后，佛弟子的共同审定编次。而结集以前，学处是成文法；佛弟子中的持律者（vinayadhara），编类以供说波罗提木叉的实用。「过百五十学处」，为什么不说是佛陀时代呢！而且，《戒经》的最初编类，是五部，已有学法在内。《瑜伽师地论》说：「依五犯聚及出五犯聚，说过一百五十学处」。「学法」（约犯，名突吉罗或越毘尼）为五聚之一，为什么「百五十余学处」的原始「戒经」，没有学法呢？上面曾说到：不定法（aniyata-dharma）是补充条款；灭诤法（Adhikara□aśamathā-dh.）是附录的处事法规。这二部都是附录性质，一直到部派时代，还有不计算在戒条以内的。所以，以现存的「戒经」八篇为据，除「学法」而取以外的（不定法及灭诤法在内的）「百五十余学处」，是不大妥当的！至于 W.Pachow 的解说，也是以学法以外的七篇为「过百五十戒」，同样的难以采信。

说波罗提木叉，「过百五十学处」，有学法而没有不定法与灭诤法，分为五部，这是佛陀晚年，「波罗提木叉戒经」的实际情形。学处的制立，还在进行中。波逸提法，甚至僧伽婆尸沙法，也都还没有完成（其实无所谓完成，只是以佛的涅槃为止而已）。这是佛陀在世的时代。

佛灭后，举行第一次结集。「波罗提木叉经」的结集论定，当然是首要部分。在组织方面，仍以五部（波逸提内分舍堕与单堕二类，实为六部）来统摄。二不定法与七灭诤法，从部派时代，大都认为「戒经」的组成部分来说，应已附录于「戒经」。最迟，到七百结集时代，「戒经」八篇的组织，已为多数所承认了。这就是未来一切部派「戒经」的原本，全经约二〇〇戒左右。这一古本，现在并没有存在，但从仅有的古说中，可以理解出来。如《佛说苾刍五法经》(大正二四．九五五下)说：

「四波罗夷法……十三僧伽婆尸沙法……三十舍堕波逸提法……九十二波逸提法……各四说……五十戒法」。

《佛说苾刍五法经》，是赵宋法贤（Dharmabhadra）所译。译出的时代虽迟（法贤于西元九七三——一〇〇一年在中国），而传说却是古老的。九二波逸提说；没有不定法与灭诤法，都与《优波离问经》相同。所说的「各四说」，应该是「四各说」，就是「四波罗提提舍尼」。「五十戒法」，是五十学法的异译。这是众多学法中，分类最少的了。六部合计，共一九三戒。如将终于成为「戒经」组成部分的二不定法、七灭诤法，加入计算，那就共有二〇二戒。这一古说，又可从《律二十二明了论》得到证明。《律二十二明了论》，是正量部（Sa□matīya）的律论。正量部从犊子部（Vātsīputrīya）分出，为犊子部的大系；与说一切有部，同从（先）上座部分出，被称为四大根本部派之一，教势极为隆盛。《论》中明五部罪(大正二四．六六六中)说：

「律中说罪有五部：第一波罗夷部，有十六罪。第二僧伽胝施沙部，有五十二罪。第三波罗逸尼柯部，有三百六十罪。第四波胝提舍尼部，有十二罪。非四部所摄所余诸罪，共学对（学法的异译），及婆薮斗律所说罪，一切皆是第五独柯多部摄」。

律论所说第五独柯多部（dukka□a，突吉罗的别译），戒数多少不明。其他四部，西本龙山氏在《国译律二十二明了论》注，解说为：四波罗夷，十三僧伽胝施沙，三十及九十——一百二十波逸尼柯，四波胝提舍尼，所有

根本罪及方便罪的分别，所说极为正确！《论》中曾分明说到「二不定」、「九十波罗逸尼柯」；「七种依寂静所灭」，就是七灭诤法。所以在全经八篇中，《律二十二明了论》所没有明说的，只是「学对」——学法而已。《论》(大正二四．六六六上)又说到：

「如来所立戒，有四百二十。于婆薮斗律，有二百戒。于优波提舍律，有一百二十一戒。于比丘尼律，有九十九戒」。

《论》分如来制戒为三类，共「四百二十戒」。论文简略，意义不明。经审细研究，才知道这三大类，为律藏的早期组织分类（如第六章说）。1.「比丘尼律」（bhik□unī-vinaya），是比丘尼的不共戒。除与比丘戒共同的而外，比丘尼有九九不共戒；比现存各部的「比丘尼戒经」，戒条要少得多。现存的「比丘尼戒经」，最少为《僧祇律》，比丘尼不共戒，也有一〇七条。《五分比丘尼戒本》，不共戒多达一九五戒。正量部所传的九九戒，显然是最简的，更古的传承了。2.婆薮斗律（Vastu-vinaya）：婆薮斗，是 vastu 的音译，译义为「事」。《铜鍱律》的「犍度」（khandha）部分，在根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin）中，是称为「事」的，共有十七事。正量部的婆薮斗律，虽不知分为多少事，但与犍度部分相当，是决定无疑的。3.优波提舍律（upadeśa-vinaya）：优波提舍（Upadeśa），译为「广说」、「广演之教」，这是「十二部经」中的「论议」。然优波提舍的本义，是共同论议。各部派的经与律，都说到四优波提舍。这是对于自称从佛所传，从某寺院所传，多数大德所传，某一知名大德所传的法与毘尼，不能轻率的信受或拒斥，而应集多数人来共同论究，决定他是否佛法。说一切有部分为二类，就是「摩诃优波提舍」（Mahāupadeśa）、「迦卢优波提舍」（Kā□aupadeśa）；或译为「大白说」、「黑说」。优波提舍，实为古代对于所传的法与毘尼，所有共同审定的结集论义（论定是否佛说，为结集的主要工作之一）。所以优波提舍律，是结集所出的律，就是「波罗提木叉经」——「戒经」；「戒经」是被称为「佛说」的。佛所制立的戒法，略有二类：一、成文法，就是学处（集成「波罗提木叉经」，以比丘为主，别出比丘尼的不共戒）。这在佛世，就有一定的文句，经共同审定编次，展转

传诵下来的。二、不成文法，如出家、受具足（pravrauyā-upasa□padā）、布萨（po□adha）、安居（var□ā）等种种规定，都习惯的实行于僧伽内部，后来才渐次编集，集为犍度等。所以《律二十二明了论》的三类律，就是「波罗提木叉经」（及〈经分别〉）、事律、比丘尼律。对于这三大律，《论》说：「于婆薮斗律，有二百戒；于优波提舍律，有一百二十一戒」。我认为：译文（或所传）有错失，应改正为：

「于优波提舍律，有二百戒。于婆薮斗律，有一百二十一戒」。

这是依义改定，并无古本及其他传说为据。这样改正的理由是：婆薮斗律有多少戒，并没有知道，也无可考证，当然不能说不是「二百戒」。然经优波提舍——共同论决而来的戒——「波罗提木叉经」，是不可能为「一百二十一戒」的。同时，如以优波提舍律为「二百戒」，比对「佛说苾刍五法经」的古说，恰好相合。「二百戒」为：

四波罗夷

十三僧伽胝施沙

二不定

三十尼萨耆波罗逸尼柯

九十波罗逸尼柯

四波胝提舍尼

五十学对（比定）

七依寂静毘尼

《佛说苾刍五法经》，为一九三戒。如加上二不定与七灭诤，共二〇二戒。正量部用九〇波逸提说，除去二戒，就恰好为「二百戒」。以比丘尼九九不共戒而说，正量部传承的律学，是古形的。推定「学对」为五〇，与《佛说苾刍五法经》相同，共为二〇〇戒。我相信，「二百戒」应为优波提舍律，而非婆薮斗律；这应是「二百戒」的最好说明了。

佛灭后的最初结集，「波罗提木叉经」为一九三戒；二不定与七灭诤，是附录而非主体。传诵久了，被认为「戒经」的组成部分，就是二〇二戒。这一古传的「戒经」，就是僧伽和合时代，被称为原始佛教的古「戒经」，为未来一切部派，不同诵本的根源。

到阿育王（Aśoka）时代（西元前二七〇年顷登位），佛教已有三大部的存在：大众部（Mahāsā□ghika）；从上座部分出的分别说部（Vibhajyavādin）；分别说部分离以后的（先）上座部（说一切有部与犊子部，从此分流而出）。现存的《僧祇戒本》、《铜鍱戒本》，《优波离问经》，可代表这三大部的「波罗提木叉」。《僧祇戒本》是大众部。《铜鍱戒本》为铜鍱部，是分别说部中，最能保存古义的一派，所以每自称分别说部。《优波离问经》，如上文所说，波逸提法的第一偈（一——一一），第三偈（二一——三二），为《僧祇戒本》、《解脱戒经》，说一切有部「戒本」所依据，而各各自为改定（《铜鍱戒本》第三偈，也依之而有所移动）。在次第方面，与三本都相近。尤其是尼萨耆波逸提的次第，与《十诵戒本》完全相合；《解脱戒经》也相近；《僧祇戒本》要远一些：所以这是古本而属于上座部的。大众部与上座部初分，依据原始的「戒经」，次第当然差不多。所以《铜鍱戒本》，一定是重为厘定次第，成一次第更完善的诵本。《优波离问经》，没有二不定与七灭诤，更近于古型。这是著重波罗提木叉的实体；在实用的布萨仪轨中，应有这二篇在内。这三部，都是九二波逸提；众学法虽分别渐详，但都没有「上树观望」一条。这三部，还是部派初分，大体从同的阶段。《优波离问经》，众学法七二，总共为二一五戒。如将终于成为「戒经」组成部分——二不定与七灭诤，加入计算，就有二二四戒。《僧祇戒本》众学法六六，共二一八戒。《铜鍱戒本》的学法，凡七五，共二二七戒。那一时代的「波罗提木叉经」——「戒经」，全部约为二二〇戒左右。

传说佛灭三百年初，到三百年末，部派一再分化。从先上座部，分出说一切有部及犊子部。属于分别说部系的化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、饮光部（Kāśyipya），也先后成立。现存不同部派的不同诵本，除上三本外，都应成立于这一时代，随部派的成立而成立。这是

依佛「百十六年」，阿育王登位而计算的；如据此而换算年代，约为西元前二〇〇——一〇〇年。这一时代的「戒经」，一般的特色是：波逸提法，自九二而倾向简化，成九一或九〇。九〇波逸提，更为普遍，为说一切有部、法藏部、饮光部、正量部等所通用。众学法的分别，更为详细。惟一例外的，是犊子部系的正量部，虽采用当代流行的九〇波逸提说，而众学法部分，维持古传的「五十学法」。当时的「戒经」，《四分戒本》的众学法一〇〇，全部共二五〇戒。《五分戒本》，众学法也是一〇〇，共二五一戒。《解脱戒经》的学法，凡九六，全部共二四六戒。说一切有部，「戒本」众多，但本是一部。姑取《根有戒经》，众学法九九说，全部共二四九戒。一般传说的「二百五十戒」，只是略举大数，为这一时代（西元前一五〇年前后），「波罗提木叉经」条数的公论。

说一切有部，源出于摩偷罗（Madhurā）。最初的「戒经」，当然只有一部。如以尼萨耆波逸提，波逸提的次第，更近于《优波离问经》来说，原本是更近于《十诵》的。后来发展于北印度、西域，教区最广，所以众学法的数目更多，而又极不一致。这都是以后的滋衍、分化，不能据此而论断为说一切有部的「戒经」为后出。实际上，众学法的条目，是从来没有一致的。

「波罗提木叉经」，到部派一再分化时，在「二百五十戒」左右。《四分戒本》依《铜鍱戒本》而改组，增列塔事而大异。说一切有部的「戒本」，是依《优波离问经》而改定的；《解脱戒经》也属于这一系。《五分戒本》，折衷于《优波离问经》、《僧祇戒本》、《铜鍱戒本》，自成体系。波逸提法的九二与九〇，为先后的不同阶段，切勿看作不同部派的不同系统。

【图：Y35p0182_01.svg】原本、僧祇戒本、优波离本、铜鍱戒本、正量律本、有部戒本、解脱戒本、五分戒本、四分戒本

总结的说：佛陀在世，「波罗提木叉」集为五部。学处还在制立的过程中，传有「百五十余学处」的古说。僧伽和合一味时代，「戒经」结集为五部（内实六部），附录二部，凡一九三戒。最后形成八部，二〇二戒。部派分立以后，「戒经」也分化，初约二二〇戒左右。后以二五〇戒左右为准。

部派分立，戒条的数目增多。其实，只是波逸提法有二条之差，而且是简略，不是增多。学法也只增上树（或加塔像事）一条而已。实质的变化，可说是极少的。这是「波罗提木叉经」——「戒经」的结集完成，部派分化的情况。

卷004

第四章 波罗提木叉分别

第一节 波罗提木叉分别与毘尼

《铜鍱律》的〈经分别〉（Suttavibha□ga），是「波罗提木叉经」——「戒经」的分别广说，为「律藏」的重要部分。「戒经」的结集完成，分化为不同诵本，已如上一章所说；现在进一步的，对「戒经」的分别广说部分，论究其集成的过程。

《铜鍱律》的〈经分别〉，有二大部分：一、比丘（bhikkhu）「戒经」的分别广说；二、比丘尼（bhikkhunī）「戒经」的分别广说。这二大部分，现存的各部广律，标题极不一致，如：

1.《铜鍱律》的二部分，名〈大分别〉（Mahāvibha□ga），〈比丘尼分别〉（Bhikkhunī-vibha□ga）。古代的律藏，以比丘律为主；比丘尼律本为附属的部分。所以比丘部分，每不加简别。如比丘的「波罗提木叉经」，直称为「波罗提木叉」；比丘的〈经分别〉，直称为〈大分别〉，或〈波罗提木叉分别〉。比丘尼部分，才加以简别，称为〈比丘尼波罗提木叉〉、〈比丘尼分别〉，或〈比丘尼波罗提木叉分别〉（这些名称，如下文所引述）。《铜鍱律》的〈经分别〉，在日译的《南传大藏经》中，〈大分别〉为卷一，及卷二(一——三三六)；〈比丘尼分别〉，为卷二(三三七——五六五)。

2.《五分律》的二部，即第一分与第二分。比丘部分，从卷一到卷一〇(大正二二．一上——七七中)。有波罗夷（pārājikā）等别题，没有总题。比丘尼部分，总标「尼律」，从卷一一到一四(大正二二．七七中——一〇一

上)。

3.《四分律》的二部，即第一分与第二分，都没有总题。比丘部分，从卷一到二一(大正二二．五六八上——七一三下)。比丘尼部分，从卷二二到三〇(大正二二．七一四上——七七八中)。

4.《僧祇律》的二部，前后不相连续。比丘部分，没有总标，从卷一到二二(大正二二．二二七上——四一二中)，末作「波罗提木叉分别竟」。比丘尼部分，总标「比丘尼毘尼」，从卷三六到四〇(大正二二．五一四上——五四八上)，末作「比丘尼毘尼竟」。〈波罗提木叉分别〉，与「比丘尼毘尼」，为这二部分的名称。

5.《十诵律》的二部，也是间隔而不相连续的。比丘部分（前三诵），没有总题，从卷一到卷二〇(大正二三．一上——一四七中)。比丘尼部分（第七诵），卷初总标「尼律」，与《五分律》、《僧祇律》相同，从卷四二到四七(大正二三．三〇二下——三四六上)。

6.《根有律》，分译为二部。比丘部分，名《根本说一切有部毘奈耶》，共五〇卷(大正二三．六二七上——九〇五上)。比丘尼部分，名《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》，共二〇卷(大正二三．九〇七上——一〇二〇中)。西藏的译本，作 □dul-ba rnam-par-□byed pa（vinaya-vibha□ga），Dge-slo□-ma□i □dul-ba rnam-par-□byed-pa（Bhik□u□ī-vinaya-Vibha□ga），就是〈毘尼分别〉、〈比丘尼毘尼分别〉。

《铜鍱律》的〈经分别〉，在其他的五部广律中，是称为〈波罗提木叉分别〉，或〈毘尼（毘奈耶）分别〉，也有但称为「毘尼」（律）的。〈经分别〉是「波罗提木叉经」的分别广释。「波罗提木叉经」，《铜鍱律》直称为（比丘）「波罗提木叉」；所以《铜鍱律》称〈经分别〉，《僧祇律》称为〈波罗提木叉分别〉，原是一样的。在「律藏」中，惟有「波罗提木叉」被称为经；顾名思义，不会引起误解。但在一切佛典中，经是通称，所以称为〈波罗提木叉分别〉，应该更精确些。〈波罗提木叉分别〉一名，也见于《十诵律》，如说〈二部波罗提木叉分别〉。这一名词，与〈经分别〉同样

的古老。

〈经分别〉或〈波罗提木叉分别〉部分，汉、藏所译的广律，每称之为毘尼，或译毘奈耶（vinaya）。如《僧祇律》，称比丘部分为〈波罗提木叉分别〉，而比丘尼部分，就称为「比丘尼毘尼」。《五分律》与《四分律》，都说到（比丘）「尼律」（律是毘尼的义译）。《根有律》就称为「毘奈耶」、「苾刍尼毘奈耶」。在「五百结集」中，《四分律》说：「集比丘一切事，并在一处，为比丘律；比丘尼事并在一处，为比丘尼律」。《五分律》说：「此是比丘毘尼，此是比丘尼毘尼，合为毘尼藏」。称〈经分别〉为「毘尼」，在部派的广律，是极一般的。

《铜鍱律．小品．五百犍度》，也说到「二部毘尼」、「结集毘尼」。但所说的二部毘尼，本指「二部波罗提木叉」说的，这可以在其他的广律中，得到证明。《铜鍱律》说到教诫比丘尼的资格，有「善诵二部波罗提木叉，能随条文、分别、说示、决断」。与此相当的，《十诵律》作：「多闻者，二部大戒合义读诵」。《根本说一切有部毘奈耶》作：「云何多闻？谓能善诵二部戒经」。《五分律》作：「三者，善能诵解二部戒律；四者，善能言说，畅理分明」。《四分律》作：「诵二部戒利，决断无疑，善能说法」。《僧祇律》但作「毘尼」。二部大戒、二部戒经、二部戒律，都是「二部波罗提木叉」的异译；但《僧祇律》就称为「毘尼」。

《铜鍱律》说到摄受弟子的资格，有「二波罗提木叉善知、善分别、善转，于经文善决择」一项。与此相当的，《五分律》作：「善诵二部律（毘尼），分别其义」。《四分律》作：「广诵二部毘尼」。《僧祇律》作：「多闻毘尼」；又作：「知二部律」。《十诵律》作：「知诵波罗提木叉，学利广说」。《根有律出家事》作：「知波罗底木叉，广解演说」。说一切有部（Sarvāstivāda）的广律，与《铜鍱律》相同，称为「波罗提木叉」，而其他的律部，都称为二部毘尼。

《铜鍱律》说到断事人的资格，有「广解二波罗提木叉经、善分别、善通晓、善决断，于律善巧不动」一项。与此相当的，《四分律》作：「三、

若诵二部毘尼极利；四、若广解其义」。《五分律》作：「解波罗提木叉」。《十诵律》作：「通利毘尼，能分别相似句义」。

依上来的文证，可见《铜鍱律》的二部波罗提木叉，各部广律，都曾称之为二部毘尼。《铜鍱律．小品》，也曾这样称呼的。称二部波罗提木叉为二部毘尼，那时还没有说到经分别。虽说善分别或广解其义，也只分别广解而已；经分别还没有集成部类。其后，经分别逐渐形成部类（不一定与现在的全部相当），《铜鍱律．小品．七百犍度》，就说到〈经分别〉。〈灭诤犍度〉说到：「持经、持经分别者」。《四分律》与之相当的，作「诵戒、诵毘尼」，或「诵戒、诵戒毘尼」。戒是波罗提木叉（经）；（戒之）毘尼指经分别。毘尼并非毘崩伽（vibha□ga）——分别的异译。对「波罗提木叉经」，而称波罗提木叉分别为毘尼，实为佛教界的一般用语，如《顺正理论》卷一(大正二九．三二九下)说：

若不说依，非佛语者，毘奈耶藏应非佛说！……若言亦劝苾刍当依别解脱经无斯过者，是则应许广毘奈耶非佛所说，便非定量！若毘奈耶即是广释戒经本故是佛说者……。

别解脱经，是「波罗提木叉经」；广释戒经的，名「毘奈耶」。毘奈耶作为波罗提木叉分别的别名，在汉译律部中，是诸部通用的。但这是经分别成立以后的用法；二部毘尼的本义，指二部波罗提木叉说。

佛陀随犯而制学处（śik□āpada），将学处集为部类，半月半月说的，名为波罗提木叉。二部波罗提木叉，被称为毘尼。依「波罗提木叉经」，分别广说，集成波罗提木叉分别；波罗提木叉分别，也被称为毘尼。进而一切僧伽行法，统名为毘尼。如《善见律毘婆沙》卷一(大正二四．六七五下)说：

「二波罗提木叉（二分别）、二十三蹇陀、波利婆罗，是名毘尼藏」。

毘尼（vinaya）与法（dharma）相对称，「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，本为佛法的通称，为什么专称僧伽的规制为毘尼呢？我以为：这与对五犯聚而立「五毘尼」；及七灭诤的编入波罗提木叉有关。毘尼以息灭诤

事，实现僧伽的和合清净为理想，于是波罗提木叉（及分别），所制僧伽行法、威仪，都被称为毘尼。佛法分化为二类，结集时就称为「法藏」（经藏）与「毘尼藏」。毘尼是遮非的，所以《毘尼母经》说：「毘尼者名灭，灭诸恶法，故名毘尼」。古人从毘尼（藏）的实际内容，归纳为五义，如《毘尼母经》卷七(大正二四．八四二上)说：

毘尼者，凡有五义：一、忏悔；二、随顺；三、灭；四、断；五、舍。云何名为忏悔？如七篇中所犯，应忏悔除；忏悔能灭，名为毘尼。云何名为随顺？随顺者，七部众随如来所制所教，受用而行，无有违逆，名为随顺毘尼。云何名灭？能灭七诤，名灭毘尼。云何名断？能令烦恼灭不起，名断毘尼。云何名舍？舍有二种：一者舍所作（法），二者舍（恶）见事。……此二种名舍毘尼。

随所犯而能如法出罪的，不为恶所障，能向圣道，名为忏悔毘尼。依佛所制而不犯，就是毘尼（随顺毘尼，可通于一切行法）。这二者，或称为犯毘尼。灭毘尼，是七灭诤法，也名诤毘尼。断毘尼，也叫断烦恼毘尼，如《十诵律》等说。总之，以种种不同方法制度，使比丘在僧伽中，能调伏身语，纳于正轨的，都名为毘尼。所以古人或意译为「律」。毘尼有法律的特性，运用僧伽的集体力量，发挥平等的制裁作用。毘尼虽是法治的，但运用起来，一定要出于善意的和平精神，融入了德化的，善诱的教育作用。使比丘众乐于为善，不敢为恶；这就是毘尼藏的实际意义。梵语 vinaya，是有「离」义、「分」义的 vi，与含有「导」义的 nī，接合为 vinī，而转化为名词的。这一含义（玄奘译为调伏），与使比丘众乐于为善，不敢为恶的僧伽制度，极为适合。所以有关僧伽法制的一切，都被称为毘尼。这是最恰当的名词！

第二节 波罗提木叉——毘尼的论究

第一项 波罗提木叉原理的阐明

波罗提木叉（Prātimok□a）成立于佛陀时代。佛所制立的学处，经最初类集而成立的，被称为经，为僧伽所尊重。传如来入灭前，曾这样说：「我令汝等每于半月说波罗底木叉，当知此则是汝大师，是汝依处，若我住世

，无有异也」。波罗提木叉的集成，展转传诵；第一结集以来，已大体凝定。而被称为毘尼（vinaya）的波罗提木叉分别（Prātimok□a-vibha□ga），性质就大为不同。这不是当时结集所成立的；是对于「波罗提木叉经」，经律师们的长期论究，而逐渐形成，发展分化，而成为现存形态的。半月半月诵说的波罗提木叉经，不只是诵说的。这是僧伽的行为轨范，比丘们日常生活的一切；这是需要深刻了解，而能付之实行的。每一学处的文句，需要明确的解说。制立学处的因缘，需要研究；惟有从制戒的因缘中，才能明了制立每一学处的真正意趣。人事是复杂的；环境是因时因地而变化的；新的事物，不断发生。所以要对波罗提木叉作深入的分别抉择，才能适应繁多的事件，予以确当的处理，处理得符合佛陀的意思。这一工作，佛灭以来的持律者（律师 vinayadhara），禀承于传承的示导，而不断努力。如《铜鍱律．小品．灭诤犍度》（南传四．一四九）说：

「广解二波罗提木叉戒经，善分别、善通晓、善决断，于律善巧不动」。

如上项所说，凡是摄受弟子，为人师长的；被差教诫比丘尼的；作断事人，裁决一切诤事的：波罗提木叉的分别抉择，为一不可缺少的必备资格。当时对波罗提木叉研究的重要，也可以想见了。经律师长期间的分别抉择，终于渐渐集成波罗提木叉分别。七百结集时代，波罗提木叉分别，或称〈经分别〉部分，已经集成，成为未来各部派律藏的主要部分。当然，现存各部广律，与波罗提木叉分别相当的部分，都曾在部派分化过程中，有过程度不等的补充，改组或修正。

佛为什么制立学处？为什么制说波罗提木叉？在波罗提木叉的分别探究中，原则与根本问题，被显发出来，而为僧众所传诵。制学处与说波罗提木叉的真正意义，被编集于「波罗提木叉分别」，这就是：一大理想，十种利益。

1.一大理想：舍利弗（Śāriputra）这样的思念：过去的诸佛世尊，谁的「梵行久住」，谁的「梵行不久住」？佛告诉他：毘婆尸（Vipaśyin）、尸弃（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住。拘搂孙（

Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦叶（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。原因在：专心于厌离，专心于现证，没有广为弟子说法（九部经或十二部经）；不为弟子制立学处，不立说波罗提木叉。这样，佛与大弟子涅槃了，不同族类、不同种姓的弟子们，梵行就会速灭，不能久住。反之，如能广为弟子说法，为弟子制立学处，立说波罗提木叉，那么佛与大弟子虽然涅槃了，不同族类、不同种姓的弟子们，梵行不会速灭，能长久存在。于是舍利弗请佛制立学处，立说波罗提木叉法。《僧祇律》、《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》，都有同样的传说。所不同的，《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》，作「梵行久住」；《僧祇律》为「（正）法得久住」。正法久住或梵行久住，为释迦牟尼（Śākyamu□i）说法度生的崇高理想。要实现这一大理想，就非制立学处，说波罗提木叉不可！这是如来制立学处，立说波罗提木叉的最深彻的意义了！

2.十种利益：制立学处与说波罗提木叉，有十大利益，如《僧祇律》卷一(大正二二．二二八下)说：

「有十事利益，诸佛如来为诸弟子制戒（学处），立说波罗提木叉法。何等十？一者、摄僧故；二者、极摄僧故；三者、令僧安乐故；四者、折伏无羞人故；五者、有惭愧人得安隐住故；六者、不信者令得信故；七者、已信者增益信故；八者、于现法中得漏尽故；九者、未生诸漏令不生故；十者、正法得久住，为诸天人开甘露施门故」。

《僧祇律》的「十事利益」，各部广律，都曾说到。《五分律》、《十诵律》、《根有律》，作「十利」；《四分律》作「十句义」；《铜鍱律》原语作 dasa atthavasa。attha，梵语为 artha，译为义，就是义利。十种义利，虽开合不同，而大意终归是一致的。《毘尼母经》说：「初十人（？）制戒因缘，增一中义」。检铜鍱部（Tāmraśā□īya）《增支部．二集》，有十类——实为六类（第三类为：制现世漏，灭未来漏。此下别出：怨；罪；怖；制现在不善，灭未来不善——四类）的「二利」，为如来制立学处，制说波罗提木叉等的因缘。《铜鍱律．附随．五品》，所说完全相同。除「哀愍在家者，断绝恶党」——二利外，其他的五类二利，就与《铜鍱律》的十

利相同。又《四分律》「毘尼增一」中，从「以一义故为诸比丘结戒」，到「以十义故为诸比丘结戒」。从一一别说，到二二相合，到十义结戒。似乎这是从不同的观点，发见如来制立学处，说波罗提木叉等意义，并不限于十事。其后条理综合为十事利益，作为如来制立学处，说波罗提木叉等的理由。「十利」，取其圆满而已（律学极重「五」数，十是五的倍数）。以十利而制立学处，及说波罗提木叉，是各部律所同的。由于条理综合而来，各部的意趣不同，所以也有二三事的差异。然只是开合不同，如归纳起来，不外乎六事，试对列如下：

〔僧祇律〕

〔十诵律〕

〔根有律〕

〔铜鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

1.和合

1摄僧

1摄僧

1摄取僧

1摄僧

1摄取僧

2摄僧

2极摄僧

2极好摄

1僧和合

2.安乐

2令僧欢喜

2令僧欢喜

3令僧安乐

3僧安乐住

3令僧安乐住

2僧安乐

3令僧安乐住

3.清净

4折伏无羞人

4折伏高心人

4降伏破戒

3调伏恶人

6难调者令调

3调伏恶人

5有惭愧人得安乐住

5有惭愧者得安乐

5惭者得安

4善比丘得安乐住

7惭愧者得安乐

4惭愧者得安乐

4.外化

6不信者令信

6不信者得净信

6不信者信

7未信者令信

4未信者信

7令未信者信

7已信者得增长

7已信者增长信

7信者增长

8已信者令增长

5已信者令增长

8已信者令增长

5.内证

8现法尽诸漏

8遮今世烦恼

8断现在有漏

5断现在世漏

8断现在有漏

5断现世漏

9未生漏不生

9断后世恶

9断未来有漏

6灭后世漏

9断未来有漏

6灭后世漏

6.究极理想

10正法久住为诸天人开甘露施门

9正法久住

10正法得久住

9法久住

10梵行久住

10梵行得久住故显扬正法广利人天

10爱重毘尼

10分别毘尼梵行久住故

「十利」或「十义」的开合不一，而归纳起来，可以分为六项来说的。一、和合义：《僧祇律》与《十诵律》，立「摄僧」、「极摄僧」二句；《四分律》等唯一句。和合僧伽，成为僧伽和集凝合的中心力量，就是学处与说波罗提木叉。正如国家的团结，成为亿万民众向心力的，是国家的根本宪法一样。二、安乐义：《僧祇律》立「僧安乐」一句，《四分律》等别立「喜」与「乐」为二句；惟《五分律》缺。依学处而住，僧伽和合，就能身心喜乐。《根本说一切有部毘奈耶杂事》说：「令他欢喜，爱念敬重，共相亲附，和合摄受，无诸违诤，一心同事，如水乳合」。充分说明了和合才能安乐，安乐才能和合的意义；这都是依学处及说波罗提木叉而达到的。三、清净义：僧伽内部，如大海的鱼龙共处一样。在和乐的僧伽中，如有不知惭愧而违犯的，以僧伽的力量，依学处所制而予以处分，使其出罪而还复清净，不敢有所违犯。有惭愧而向道精进的，在圣道——戒定慧的修学中，身心安乐。僧伽如大冶洪炉，废铁也好，铁砂也好，都逐渐冶炼而成为纯净的精钢。所以僧伽大海，「不宿死尸」，能始终保持和乐清净的美德！四、外化义：这样和乐清净的僧伽，自能引生信心，增长信心，佛法更普及的深入社会。五、内证义：在这样和乐清净的僧伽中，比丘们精进修行，能得离烦恼而解脱的圣证。六、究极理想义：如来依法摄僧的究极理想，就是「正法久住」、「梵行久住」。和乐清净的僧伽在世，能做到外化、内证。外化的信仰普遍，内证而贤圣不绝，那么「正法久住」的大理想，也就能实现出来。十事利益的究极理想，就是前面所说的一大理想，但各部广律的文句，出入不一。

（一大理想）

（十事的究极理想）

〔僧祇律〕

正法久住

正法久住

〔十诵律〕

梵行久住

〔根有律〕

梵行久住

〔四分律〕

梵行久住

正法久住

〔铜鍱律〕

梵行久住

正法久住．爱重毘尼

〔五分律〕

梵行久住

正法久住．梵行久住

《僧祇律》所说，始终一贯，以「正法久住」为制立学处，说波罗提木叉的究极理想。其他的律部，都不能一致。《铜鍱律》说「梵行久住」，又说「正法久住，爱重毘尼」。爱重毘尼（vinayānuggahāya）一句，应为重律学派特有的说明。《五分律》所说，显为折衷的综合说。《僧祇律》所说：「正法得久住，为诸人天开甘露施门故」，与《根本说一切有部毘奈耶》所说，意义是相通的。《萨婆多部律摄》卷一(大正二四．五三二上)解说得最好：

「我之净行（梵行）当得久住者，谓如法宣说，广利人天，展转相教，令我正法久住世故」。

从僧众修证说，是「梵行久住」。从佛陀的证觉施化说，是「正法久住」。二者是相互关联的；在佛教的大理想中，这是同一内容的不同说明。当佛陀初成正觉，在赴波罗捺（Vārāṇasī）的途中，曾宣告自己的理想，如《四分律》卷三二(大正二二．七八七下)说：

「世间唯一佛，澹然常安隐。我是世无著，我为世间最；诸天及世人，无有与我等。欲于波罗捺，转无上法轮。世间皆盲冥，当击甘露鼓」。

「转无上法轮」、「击甘露鼓」，说法并不容易，但还是容易的。修行解脱是不容易的，但还不是最难的。佛的正法，能展转无穷的延续，常在世间，不致如古佛那样的人去法灭（近于人亡政息），才是佛陀心中的重要课题。释迦佛的悲智中，确定的认为：惟有为众生广说经法；更重要的是制立学处，立说波罗提木叉法。依和乐清净的僧伽——有组织的集体力量，外化内证，才能从梵行久住中，达成正法久住，广利人天的大理想。古德在波罗提木叉的分别探究中，圆满的窥见了佛陀的深意！不但阐明了制立学处，说波罗提木叉的真实意趣；法与毘尼的统一，更圆满的表达了佛的精神！

波罗提木叉的分别论究，从种种的观点，得来制立学处的不同意义（如《增一》中说）。然后综合为「十事利益」，是各部毘尼（波罗提木叉分别）所共说的。至于一大理想，分别说部系（Vibhajyavādin）的《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》是这样说的：

A 佛在毘兰若邑安居，三月食马麦。

B 舍利弗起问，佛为分别古佛的教化情形，以说明「梵行久住」，是由于制立学处，说波罗提木叉（这可说是波罗提木叉分别的序说，以阐明制立学处的理想所在）。

C 佛到毘舍离，须提那迦兰陀子出家。后因荒歉，乞食难得，回故乡去。为生母与故二所诱惑，陷于重大的恶行；佛陀因此开始制立学处。

《僧祇律》，有B C而没有A。说一切有部（Sarvāstivāda）的广律，直从C迦兰陀子（Sudinna-kalandaka-putra）出家说起，没有A与B部分。《律藏之研究》，讨论律藏序分的新古，以为：《铜鍱律》与《五分律》最古，其次是《四分律》。《摩诃僧祇律》比上三律为新，因为插入了舍利弗的「前生因缘」。说一切有部律，削除了序分，是新的；而《根本说一切有部毘奈耶》最新。新与古，我在上面说过：有结构（组织形式）的新与古；有材料（内容）的新与古；在材料中，有主体部分，或附属部分的新与古；有一般形式——语文的新与古。新与古的论究，原是并不太容易的！《律藏之研究》，似乎没有从律序的主体去体会！对于这一问题，我持有恰好相反的意见。佛以「十事利益」，制立学处，是一切部派所公认的。十事利益，为制立学处的一般利益，多方面的意义，应为部派未分，一味和合时代的公论。在波罗提木叉的论究中，条理十事利益，渐显发了梵行久住或正法久住，为制立学处，说波罗提木叉的究极理想。这一大理想，是存在于十事利益的终了。在部派的三大系中，（分别说部离出以后的）上座部所展开的部派——说一切有部，没有说到，表示了古形的波罗提木叉分别，还没有这一部分。大众部（Mahāsā□ghika）与分别说部的波罗提木叉分别，都有这一（B）传说，可以从阿育王（Aśoka）时代，大众部与分别说部合作，而说一切有部被拒北移的事实中得到说明。佛在毘兰若（Verañja）安居，吃了三月的马麦，《僧祇律》没有说到。三月食马麦，《十诵律》与《根本说一切有部毘奈耶》，都是说到过的；这是佛教界公认的事实。但食马麦是一回事，舍利弗起问，阐明制立学处的大理由——梵行久住，又是一回事，并没有什么必然的关系。至少，在说一切有部中，是没有关系的。不能因为说一切有部，知道食马麦的故事，而论证A B部分，为说一切有部所有意削除的。以文学的新古而论，说一切有部律，关于三月食马麦的叙述，即使文学的形式，比分别说部律为新；但说一切有部所没有的，分别说部律所独有的部分，决不能证明为古形所应有的，而只是削除了。其实，以三月食马麦为律序的部分，只是《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》——分别说部律所独有的传说而已。

三月食马麦，与制立学处，有什么关联呢？须提那迦兰陀子，为了年岁荒歉，乞食难得，贪求生活的丰裕，还归故乡，因而陷于恶行。佛陀遇到荒歉，三月食马麦，也恬澹的坚忍过去。分别说部的律师们，应该是重视这二事的对比意义。将三月食马麦故事，与舍利弗问梵行久住相联合，接著说到迦兰陀子须提那的犯戒。这暗示了：出家受持学处，应有少欲知足，精苦坚忍的精神，不为生活丰裕所诱惑的意义。本来无关的事理，约某一意义而联结起来，甚至集成长篇；在佛教的传说中，这并不是少有的，这应该是能为现代佛学研究者所同意的！

在波罗提木叉的分别论究过程中，充分阐明了制立学处，说波罗提木叉的大利益，大理想。说一切有部——一切学派共传的「十事利益」，是古形的。《摩诃僧祇律》与分别说部的广律，揭示制立学处的究极理想——梵行或正法久住，要迟一些。与三月食马麦的传说相结合，以暗示出家学道，要能恬澹精苦，那是分别说部的新编了。但我不是说，三月食马麦的传说是新的。

第二项 毘尼的五事分别

〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga），或〈经分别〉（Suttavibha□ga），是「波罗提木叉经」的分别广说。在组织上，当然依著「戒经」的组织次第。但所依的「戒经」，是波罗提木叉的实体，而不是布萨（po□adha）所用的，说波罗提木叉的布萨仪轨。所以作为布萨仪轨的「序说」、「结说」，以及「结问清净」等部分，在各部广律中，虽有附录或不完全的附录，而都是不加解说的。在「波罗提木叉经」八篇中，也没有解说「灭诤法」（Abhikara□a-śamatha）。〈波罗提木叉分别〉，是依波罗提木叉经的前七篇，一篇一篇的，一条一条的分别广说。

〈波罗提木叉分别〉的集成，是古代的持律者（vinayadhara），分别论究波罗提木叉的结晶。各部广律，虽名称不一致，而都有大体相同的部分（波罗提木叉的多少与次第不同，〈波罗提木叉分别〉，当然也就不同）。所以在部派未分化以前，波罗提木叉分别的原形，应该已经存在。其后随部

派的分化，各有多少的补充与修正，形成现有各部广律中，与〈波罗提木叉分别〉相当的部分。

古代持律者，分别波罗提木叉，著重于五项的论究，如《四分律》卷五九(大正二二．一〇〇四中)说：

「毘尼有五事答：一、序；二、制；三、重制；四、修多罗；五、随顺修多罗：是为五」。

《僧祇律》有类似的五事记，如卷三二(大正二二．四九二中)说：

「毘尼有五事记：何等五？一、修多罗；二、毘尼；三、义；四、教；五、轻重。修多罗者，五修多罗。毘尼者，二部毘尼略广。义者，句句有义。教者，如世尊……说四大教法。轻重者，盗满五，重；减五，偷兰遮。是名五事记」。

「五事答」与「五事记」，应该是同一原文的异译。vyākara□a，译为记。如一向等四记，或译四种答。vyākara□a 有分别、解说、解答、决了疑问的意思。毘尼（vinaya）——二部毘尼，指波罗提木叉。毘尼有五事答（记），就是对波罗提木叉，有五事的分别解说。这是《僧祇律》与《四分律》共传的古说。《四分律》的五答，是依所制的每一学处说的。「序」、「制」、「重制」——三事，又如《四分律》说：「平断犯罪，一、戒序；二、制；三、重制。有三法平断不犯，戒序、制、重制」。犯与不犯，如要加以平断，要从三事去分别学处。一、制立学处的序——因缘。二、依犯戒因缘而制立学处。三、重制是补充或修正。这三事，是对于制立学处因缘的分别。从这三项去分别论究，才能了解这一学处，确定现在发生的事情，是否违犯了这一学处。依三事而分别犯与不犯，也见于《十诵律》：「三事决定知（决定知就是「记」）毘尼相：一、本起；二、结戒；三、随结」。又见于《毘尼母经》：「犯罪凡有三种：一者，初犯罪缘；二者，因犯故制；三者，重制。……是故三处得决（决就是「记」）所犯事。复有三处决了非犯」。《四分律》所说的（第四）「修多罗」，是波罗提木叉经，也就是经文（学处）的分别决了。「随顺修多罗」，是依修多罗所说，而分别决了。《四分

律》所说的「毘尼有五事答」，实为上座部（Sthavira）各部律的共同意见。

《摩诃僧祇律》的「毘尼有五事记」，是约波罗提木叉全体而说。「修多罗」，是五篇，是被称为「五部经」的。「毘尼」，是二部波罗提木叉。前二者，就是佛世的初编，与最初结集的再编（这是制与重制的另一解说）。「义」，是每一学处的文义分别。「教」，是四大教法。当时传诵的五经与二部，文义已有传说的不同。所以要经共同的论决，审定佛制的本义。「轻重」，就是判决犯与不犯，轻犯与重犯了。大众部（Mahāsā□ghika）所传的「毘尼有五事记」，与上座系不完全相同，而古人分别论究波罗提木叉的方法，仍然大体相同。

现存的各部〈波罗提木叉分别〉，是这样的：一、依犯戒因缘而制立学处；二、学处文句的分别解说；三、犯与不犯，轻犯与重犯的分别决了。〈波罗提木叉分别〉的内容，不就是「毘尼有五事记（答）」吗！《善见律毘婆沙》有类似的四毘尼，如卷六(大正二四．七一六中)说：

「于戒句中，于戒本中，于问难中，若欲知者，有四毘尼。……何谓为四？一者、本；二者、随本；三者、法师语；四者、自意。问曰：何谓为本？一切律藏是名本。何谓随本？四大处名为随本。……佛先说本，五百罗汉分别流通，是名法师语」。

四毘尼与毘尼五事，虽不完全相同，而对「戒经」文句的分别问答，有这四事，却是很相近的。尤其是「本」（Sutta）与「随本」（Suttānuloma），与《四分律》的「修多罗」，「随顺修多罗」，完全相合。本，是「戒经」；随本，《善见律毘婆沙》解说为四大处。四大处的原语为cattāro mahāpadesā，实与《僧祇律》的「四大教法」一致。四大教法，就是四大优波提舍，见《长部．大般涅槃经》，《增支部．四集》等。所以，「本」是最初结集的经：「随本」是四大教法，随顺经本，而论决所传的是否合于佛法，也就是论决净与不净。「法师语」是从上律师传来的师承家法；「自意」才是后代律师的意见。毘尼——经分别，是含有这些不同的成分；也是综合这些成分，经长期的分别论究而成的。

制立学处的因缘，文句的分别解说，犯相的分别决了，是〈波罗提木叉分别〉的主体，为诸部广律所共同的，也就是〈波罗提木叉分别〉的原形。在犯相的分别决了中，共同的必要部分，是初编；不同的部分——扩编、整编，或精密的广分别，是部派分立以后的再编（在再编时，初编也有一定关系的修正）。还有，与〈波罗提木叉分别〉相结合的附属部分，那就是各部广律，或有或没有，或多或少的部分，都是属于〈波罗提木叉分别〉的后起部分。

第三项 因缘与文句的分别

在〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga）的组织中，无论那一条戒，都是先举制立学处的因缘，次分别学处的文句，然后分别所犯的轻重。佛的制立学处，是「随犯随制」的。凡是有所制立，一定因当时的某种事实，或是遮止罪恶，或是为了避免社会的讥嫌，而有遮止的必要。所以学处与制立学处的因缘，在学处的传诵解说中，就结合而有不可分的关系。制立学处的因缘，古来传有五事：「一、犯缘起处（地点）；二、能犯过人；三、所犯之罪；四、所犯境事；五、所因烦恼」。除「所因烦恼」，属于内心的因缘而外，其余四事，就是人、地、事的因缘。每一学处的制立，不一定是一次制定的。有些学处，经多次的补充修正，才成为定制，所以古称为「制」与「重制」。说一切有部（Sarvāstivāda）律，分别极细密，如说：「此是初制，此是随制，此是定制，此是随听」。试以不净行学处为例：以须提那迦兰陀子（Sudinnakalandaka-putra）与故二行淫为因缘，佛初立学处说：「若比丘行淫法，得波罗夷，不共住」，这是「初制」。其后，毘舍离（Vaiśālī）大林（Mahāvana）比丘与猕猴行淫，再制为：「若比丘行淫法，乃至共畜生，是波罗夷，不共住」，这是「随制」。后来因为众多的跋耆（V□ji）比丘，不乐梵行，不知舍戒，以比丘身行淫事，所以又制为：「若比丘，共诸比丘同学戒法、戒羸、不舍、行淫法，乃至共畜生，是比丘得波罗夷，不共住」。经这一次重制，准予自由舍戒，而不许以比丘身行不净行，成为「定制」。「随听」，也称为「开」，是在某种特殊情形下，不受某一学处的约束，也就是不犯。每一学处的制立，一制、再制，或者随听

，都以某种事实为因缘，作为制立或修正的依据。

传说中的制立因缘，多数是共同的。虽或者人名不同，如不净行者须提那迦兰陀子，《僧祇律》作迦兰陀子耶舍（Kalandakaputra-yaśas）。或者地名不同，如毘舍离比丘与猕猴行淫，《十诵律》与《五分律》，作憍萨罗（Kośalā）舍卫（Śrāvastī）林中；《根有律》作羯阑铎迦池竹林园（Kalandaka-ve□uvana）附近林中；《僧祇律》作王舍城（Rājag□ha）附近的猿猴精舍。但所传的事实，还是一致的。这可以想见初期的原始传说，由久久流传而有所变化。不过，有关因缘的人名与地名，不免有「众恶归焉」的形迹。原始佛教的律学传统，是优波离（Upāli）的律学传统，已不免杂有人事的因素，这里姑且不谈。

佛陀所制的学处，为了忆持诵习的便利，应用极简练的文体，当时流行的修多罗（sūtra）体。要理解简练文句的意义，就需要分别解说。这些文句的逐项解说，各部广律每有多少不同。这或是定义的分别：如说「比丘」，在一般语言中，比丘一词的意义，并不一致。波罗提木叉中的比丘，必须确定其界说，也就是确定波罗提木叉所制约的比丘，才能依之而予以制裁。如法律中所说的「人」，也要确定其界说一样。关于「比丘」的分别解说，《僧祇律》但举「受具足善受具足」——正义。《十诵律》举四种比丘；《根有律》举五义。《四分律》举八义；《五分律》举一一义；《铜鍱律》举一二义。虽列举四义、五义到一二义，但都结示这里所说的，是以一白三羯磨，如法受具足的比丘（谁是原始的？谁是后起的呢）。

或是含义的阐明：学处的文句，依当时的因缘而制立，是极简略的。但在实际的情况下，必须引申阐明其意义，否则就会不足应用，或引起误解。如第二学处，《僧祇律》作：「不与取、随盗物，王或捉、或杀、或缚、或摈出」。「不与取」，解说为「无有与者盗心取」。不与取的本义，当然指盗心取；如不是盗心取，也就不犯这一学处了。但在文字上，不与而取，是可通于盗心及非盗心的。所以分别说部系（Vibhajyavādin）各律，说一切有部律，戒经的本文，就明说为「盗心不与取」。又如「王」，《僧祇律》解说为：「王者，王名刹利、婆罗门、长者、居士受职为王」；王是通称一

切职司治理的人，不但指国家的元首。《铜鍱律》作「诸王」，定义也是一样。《四分律》、《五分律》、《十诵律》、《根有律》，就都明白的改定为：「若王若大臣」。又如第三学处，《僧祇律》作：「自手夺人命」。解说为：「人者，有命人趣所摄」。《四分律》与《铜鍱律》，大意相同，解说「人」为：从最初（结生）心识，延续到命终。《五分律》解说为：「若人若似人」；「似人」指七七日内的胎儿。说一切有部的波罗提木叉中，就直作「若人若人类」，「若人若人胎」了。各部波罗提木叉经文句有出入的，一部分从阐明引申而来。正如本文的夹注，日子久了，有时会成为本文一样。

或是本文的意义含蓄，因而引起歧义：如不坏色学处，《僧祇律》作：「得新衣……若不作三种，一一坏色受用者」。坏色的意义是：「三种坏色……持是等作点净」。下文又以「点净」、「染净」、「截缕净」——三种净对论。可见「坏色」是约「点净」说的；就是在新得的衣服上，以三种颜色的一种，点染作标记，以免与外道等混杂不分。《铜鍱律》与《五分律》、《十诵律》，也是约点净说的。《四分律》作：「得新衣……不以三种坏色」，约染色说。《根有律》也约「染净」说。律本的「坏色」，含意不明，于是或解说为「点净」，或解说为「染净」。《五分律》作：「新得衣，应三种色作帜」。明说为「作帜」，当然是点净派的确定其意义。如本来就有这「作帜」字样，也就不会纷歧为二大流了。

文句与因缘，是互相结合的。但文句是佛所制，经结集的公论审定，口口相传，极为严格，所以出入并不太大。因缘只是口头传说，传说是富于流动性的。所以文句略有解说不同，因缘也就随著变异了。以不坏色学处来说：主张「点净」的《铜鍱律》、《五分律》，都说起因于比丘的衣服，被贼劫去了，无法辨认取回来。《十诵律》也有这一说。《僧祇律》著重于衣色不分。就因缘而论，这是可通于「点净」、「染净」的。主张「染净」的《四分律》，专说比丘著新的白色衣，与俗人没有分别；《根有律》说比丘著俗人的衣服，去作乐演伎：这就都是在服色的差别上说。文句的解说有了差别，不但因缘也随著变化，就是判罪轻重，也就不同了。如以坏色为「点净」

而不是「染净」的，《僧祇律》说：「作截缕净，作染净，不作青（点）净，得一波逸提。作青净，不作截缕净，不作染净，得二越毘尼罪」。这可见，不作点净的，犯波逸提（pātayantikā）；不作染净的，只是等于恶作的越毘尼罪（vinayātikrama）。但在以「染净」为坏色的，如《四分律》就说：「不染作三种色：青、黑、木兰，更著余新衣者，波逸提」；而点与不点，反而看作不关重要的了！

第四项 犯与不犯的分别

「波罗提木叉」的诵说，主意在用来处理实际发生的非法事项，以维护僧伽的和乐清净。所以波罗提木叉的分别解说，每一学处的分别解说，也就是犯与不犯，轻犯与重犯等分别。这是持律者（律师）所应有的知识，如《四分律》卷五八(大正二二．一〇〇〇中)说：

「有四法名为持律：知犯、知不犯、知轻、知重。复有四法：知犯、知不犯、知有余、知无余。复有四法：知犯、知不犯、知麁恶、知不麁恶。复有四法：知可忏罪、知不可忏罪、知忏悔清净、知忏悔不清净」。

如上所列，持律者应有的知识，《僧祇律》等都有说到。说到所犯罪的分类，是五罪聚（pañca-apattikkhandhā），是依波罗提木叉的五篇而分的。如《僧祇律》卷二〇(大正二二．三八六中)说：

「五众罪者，波罗夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波罗提提舍尼、越毘尼罪」。

五众（聚）罪，又称为五篇罪。《铜鍱律》、《四分律》、《律二十二明了论》等，一致说到这一分类，实为佛教初期对于罪犯的分类法。以此五类罪而分别轻重等不同的，如《十诵律》卷五六(大正二三．四一二中)说：

「阿跋提者，五种罪名阿跋提。何等五？谓波罗夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波罗提提舍尼、突吉罗。于此五种罪，比丘若作，若覆障不远离，是名阿跋提。无阿跋提者，……是五种罪，不作、不覆障远离、净身口业、净命；若狂人、病坏心人、散乱心人作罪，若（未制以）先作，是名无阿跋提罪。轻阿跋提罪者，可忏悔即觉心悔，是名轻阿跋提罪。重阿跋提罪者，若罪可

以羯磨得出者，是名重阿跋提罪。残阿跋提罪者，五种罪中，后四种罪可除灭，是名残阿跋提罪。无残阿跋提罪者，五种罪中初种，是名无残阿跋提。恶罪者，谓波罗夷、僧伽婆尸沙。虽一切罪皆名恶，此是恶中之恶，故名恶罪。非恶罪者，波逸提、波罗提提舍尼、突吉罗，是非恶罪。可治罪者，可出可除灭，是名可治罪。不可治罪者，不可出不可除灭，是名不可治罪」。

阿跋提（āpatti），译为犯。与法（dharma）不相应，与毘尼（vinaya）不相应；凡一切有所违犯的，就是过失，所以也译为罪。然在犯（罪）的分别判决中，波罗提木叉的五篇罪，显然是过于简略，不足以适应佛教开展中的僧事实况。如佛制立的受具足（upasa□padā）、布萨（po□adha）、安居（var□ā）等，如有所违犯，也就有罪，但有些不是波罗提木叉学处所能含摄的。所以《律二十二明了论》，于「优波提舍律」（upadeśa-vinaya）以外，别立「婆薮斗律」（Vastu-vinaya）。《四分律》等，于「波罗提木叉学」（Prātimok□a-śaik□a）外，别立「毘尼学」（vinaya-śaik□a）、「威仪学」（ācāra-śaik□a）。「破戒」（sīla-vipatti）以外，有「破威仪」（ācāra-vipatti）等。总之，波罗提木叉五篇（八篇）以外，还有为僧伽——每一比丘所应受持的律行。还有，佛因犯而制立学处，都是针对既成的罪事而立制。所以每一学处，都是既遂罪，且有一定的标准。但在罪的分别决断中，知道是并不如此简单的。以波罗夷（pārājikā）的不与取学处（盗戒）来说：是有主物，有盗心，将物品取离原处，价值五钱：这才构成这一重罪。假如，把无主物看作有主物，起盗心去盗取，当然也是有所违犯的，但所犯的不是波罗夷罪。又如于有主物而起了盗心，作盗取的种种准备，一直到用手拿著物件；在没有将物品取离原处时，还是不与取的方便罪。即使将物品取离原处，如物品不值五钱，也不犯这一学处。像上面所说的，或轻或重，在固有的五部罪中，应属于那一类呢？

大众部（Mahāsā□ghika）与说一切有部（Sarvāstivāda），维持固有的「五罪聚」说，而将第五聚的越毘尼（vinayātikrama），或突吉罗（du□k□ta），给以弹性的解说，以容纳其余四部所不能容摄的一切过失。如《僧祇律》卷二五(大正二二．四二九上——下)说：

「越毘尼者，有十三事：阿遮与、偷兰遮、丑偷兰、不作、不语、突吉罗、恶声、威仪、非威仪、恶威仪、恶邪命、恶见、心生悔毘尼」。

阿遮与，是面向佛陀悔谢的。偷兰遮（sthūlâtyaya）与丑偷兰，是前二聚中不具分所起的重罪。不作与不语，是不受和尚、阿阇黎的教命，不去作或不理睬。突吉罗，指「波罗提木叉经」中的众学法。威仪、非威仪、恶威仪，都是有关威仪的。心生悔毘尼，也作越毘尼心悔，是心生悔意就能除灭的过失。这些不同的过失，说一切有部都称之为突吉罗，如《十诵律》卷五一(大正二三．三七二上)说：

「有九犯：犯波罗夷，犯僧伽婆尸沙，犯波逸提，犯波罗提提舍尼，犯突吉罗，犯恶口突吉罗，犯偷兰遮突吉罗，犯毘尼突吉罗，犯威仪突吉罗：是名九犯」。

《十诵律》虽分为九犯，其实还是五犯聚，只是将突吉罗开为五类而已。突吉罗是恶作，恶口突吉罗是恶说。偷兰遮也是突吉罗所摄。犯毘尼与犯威仪，是属于违犯犍度（khandha）规定的过失。总之，大众部与说一切有部，虽因分别抉择，而成立不同的罪类，但仍汇集于固有的五犯（罪）聚的形式之内。

某些部派，觉得五犯聚不足以概罗一切，于是在五犯聚的基础上，扩大而成立七犯聚，如《四分律》卷五(大正二二．五九九下)说：

「七犯聚：波罗夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波罗提提舍尼、偷兰遮、突吉罗、恶说」。

《铜鍱律》也同样的立七犯聚，但以偷兰遮为第三聚，列于僧伽婆尸沙以下。《五分律》虽没有明说，也应有七犯聚，次第与《铜鍱律》相同，如卷一九(大正二二．一三二下)说：

「犯突吉罗罪，向余比丘说，半云是突吉罗，半云是恶说。……犯波罗提提舍尼，乃至偷罗遮亦如是。若犯僧伽婆尸沙，若犯波罗夷……」。

《毘尼母经》，立有多少不同的七种犯戒，如卷三(大正二四．八一三中)说：

「犯戒有七种：一、波罗夷；二、僧伽婆尸沙；三、尼萨耆波逸提；四、波逸提；五、偷兰遮；六、波罗提提舍尼；七、突吉罗」。

《律二十二明了论》，也于五犯聚外，别立七犯聚。名数与《毘尼母经》相同，但以偷兰遮为第三聚。这二类的七罪聚，都是别立偷兰遮为一聚。而不同的是：或开波逸提（pātayantika）为二，于波逸提外，立尼萨耆波逸提（Ni□sargikā-Patayantika）。或开突吉罗为二，于突吉罗外，别立恶说。重律的学派，对于不同类的罪犯，作严密的整理，成立七罪聚，约为部派开始再分化的时代。这虽是后起的新说但更为完善！七罪聚，应与波罗提木叉的七篇有关。起初，波罗提木叉集为五部；依五部而罪分五聚（第五聚容纳四部以外的一切罪），是完全一致的。其后，波罗提木叉集为八篇，而第八「灭诤法」，不是〈波罗提木叉分别〉的对象，始终存有附属的意味。如《铜鍱律．附随》，明「三百五十戒」，也是除「灭诤法」而论的。以五罪聚过于简略，于是比拟七篇而成立七犯聚。七篇中的「不定法」，没有特定的罪性，所以《律二十二明了论》，及《毘尼母经》，都除去不定法而代以偷兰遮，立为七聚。但七篇的尼萨耆波逸提，在处理问题上，虽然是物应舍，罪应悔，与波逸提不同。而所犯的罪，还是波逸提，没有什么不同。于是分别说部（Vibhajyavādin）分出的部派，如《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，进一步的略去尼萨耆波逸提，而于突吉罗外，别立恶说。这样的七犯聚，约罪类的不同来说，最为完善！但与波罗提木叉的七篇，再也不能相合了。

〈波罗提木叉分别〉，是对于每一学处，分别犯与不犯，轻犯与重犯。也就是持律者，对犯聚作分别抉择，而应用于每一学处。一味和合时代，律师们分别论究的成果，成为〈波罗提木叉分别〉的重要部门。汉译有《优波离问经》，就是每一学处，分别犯与不犯，轻犯与重犯的简论。所以，犯不犯的分别抉择，起初可能是独立成部的。

第三节 波罗提木叉分别的先后集成

第一项 因缘、文句与犯相分别（主体部分）

部派未分以前的〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga），因部派分化，形成各部广律中的〈波罗提木叉分别〉部分。名称也不一致，或名〈经分别〉（Suttavibha□ga），或名「毘奈耶」（vinaya），或名「毘奈耶分别」（vinaya-vibha□ga）。研究从原形而成不同部类的先后，要将主体部分，附属部分，分别来处理。制立学处（śik□āpada）的因缘，学处文句的分别解说，犯不犯相的分别：这是波罗提木叉分别不可缺少的核心问题。「本生」（Jātaka）、「譬喻」（Avadāna），与〈波罗提木叉分别〉相结合，是可以有而不必有的附属部分。

现存的各部广律，都是属于部派的。部派的分裂，并不是突然的，是经长期的酝酿，而到达明显的分裂。波罗提木叉分别也是这样，虽可说一切部派共同的原形，其实在分裂以前，或因「戒经」文句的诵本不同，或因师承的解说不同，不同的因素，早已潜滋暗长。所以不同部派的，不尽相同的〈波罗提木叉分别〉，是根源于同一古形，因不同的师承，及部派的一再增编改编而成。现存的各部广律，依师承不同，学风不同，形成不同的部系。同一部系的，相近；不同部系的，差别就较多。然而有些部分，与不同部系相近，与同一部系的反而不合。原因可能并不单纯，教区共同的影响而外，应该还有源于古老的共同传说。如《根有律》与《十诵律》，为同一部的二系。如同于分别说部（Vibhajyavādin），反而不同于自部别系，那就可推论到上座部（Sthavira）共同时期。如不同于自部自系，反而同于《僧祇律》，就可以推论到部派未分的时期。现存的各部广律，完成虽有先后，而都包含有古老的传承，新起的分别与改编。

〈波罗提木叉分别〉的原形，虽没有传诵保存下来，但「制戒因缘」、「文句分别」、「犯相分别」——三部分，确已规模粗具，相互结合而成立。以四波罗夷（pārājikā）为例：迦兰陀子（Kalandakaputra）、猕猴；檀尼迦（Dhanikā）、鹿杖（M□gada□□ika）、安居比丘，为制立四波罗夷的主要因缘。盗满五钱犯重罪，是参照当时摩竭陀（Magadha）的国法。比丘的自杀或他杀，由于不净观的厌离心过切，佛因而为大众说安那般那。这种事缘与「制戒因缘」相结合，是各部派不同广律所同的。「文句分别」，

以依据「戒经」的共同（小异），解说也相近。如「戒羸」与「舍戒」的分别，各部都是相同的。「犯相分别」，虽形式与内容，各部极不统一，而也有共同的内容。如「不净行」戒，分为人、非人、畜生；男、女、黄门（或增为四．五）；大便道、小便道、口中。各部的「犯相分别」极不统一，可见原形的「犯相分别」部分，还没有后代那样的严密。这三部分构成的〈波罗提木叉分别〉的原形，在部派未分以前，是确实存在了的。

「文句分别」，依口口传诵的「戒经」。对文句的意解不同，阐述内容的不同，引起文句的补充；分别解说也就增多了。如「不与取」戒，《僧祇律》作「王」；《铜鍱律》作「诸王」；《四分律》等，都分为王与大臣。对不与取者的处罚，《僧祇律》作「或捉、或杀、或缚、或摈出」，各律都相同；惟《十诵律》作：「若捉系缚、若杀、若摈，若输金罪」。输金赎罪，是适应当时的法律，而为《十诵律》特有的增制。「夺人命」戒，《僧祇律》、《铜鍱律》、《四分律》，都说「人」；而《五分律》等，都分为人与人类（胎儿）。论到杀，《僧祇律》：「自手断人命、求持刀与杀者、教死誉死」（三类）；《十诵律》同。《铜鍱律》与《四分律》，作四类，是分「赞死」与「劝死」为二的。《五分律》作：「若自杀，若与刀药杀，若教人杀，若教自杀（劝死），誉死赞死」。这是将「求持刀与杀者」，分为让他自己杀，及求人去杀他——二类。《根有律》为：「故自手断其命，持刀授与，自持刀，求持刀者，劝死赞死」。这是分析文句，而为更详备的解说。由此而增改「戒经」的文句，「戒经」的分别，也就增广了。在「文句分别」上，《僧祇律》与《铜鍱律》，是接近原形的。《五分律》与《根有律》，出入较大。

四波罗夷的「制戒因缘」，在〈波罗提木叉分别〉中，虽地名与人名不完全相同，而事缘是一致的（其他学处，也大致相同，除对文句的意解不同）。但由于两点意义，各部律的制戒因缘，不免有些出入。一、古代律师的见解，佛是「随犯随制」的。一部分学处，不是一次制定的，所以有一种以上的制戒因缘；这是从文句的分别而来的。如「不净行」戒，有「戒羸不自出」一句。《僧祇律》与《五分律》，就别出戒羸因缘一则。「不与取」戒，有

「若聚落，若空地」二句。所以《僧祇律》、《铜鍱律》、《五分律》，于达尼迦因缘外，别出取空闲处衣物因缘。「夺人命」戒，鹿杖因缘外，《铜鍱律》举赞死因缘；《僧祇律》别出二（三）缘；《五分律》别出四缘。这是与「戒经」文句的分别有关。二、与「制戒因缘」相类，或有关的事缘，佛教界的传说，是众多而普遍的。制戒的因缘，并不限于一事，所以重法的大众部（Mahāsā□ghika）；说一切有部（Sarvāstivāda）的持经譬喻师（dār□□āntika），将类似或有关的事缘，编入波罗提木叉的「制戒因缘」中。如《僧祇律》的「不净行」戒，列举「非道」、「死尸」等一四缘。僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□ā）「摩触」戒，前出支离尼等三缘。说一切有部的《根有律》，于「夺人命」戒前，列驮索迦（Dāsaka）等六缘，而说「此是缘起，未制学处」。在学处的因缘中，列举事缘而说「未制学处」，《根有律》是非常多的。《根有律》与《僧祇律》，与其余的律部不同。这一类的编集，当然比原形要迟一些。

「犯相分别」，为各部广律所最不一致的部分，试从《铜鍱律》说起。《铜鍱律》的〈大分别〉，依「波罗提木叉经」而作逐条的解说。每一学处（戒），作三部分：「制戒因缘」、「文句分别」、「犯相分别」；体例极为分明，可说是各部广律所同的。「犯相分别」中，四波罗夷，及十三僧伽婆尸沙的前五学处——「故出精」、「摩触」、「麁恶语」、「赞淫欲」、「媒」——九戒。每戒都分二部分：先「约义分别」：依对象、方法、意志（有意或无意、自主或被迫等）、结果，而分别犯相的轻重。末了，以不犯相作结，如说：「不犯者，不知、不觉乐、狂、失心、痛恼，最初犯者」。次「就事分别」：这本是当时发生的实际事件，是特殊的，疑难的判决实例。《铜鍱律》「就事分别」部分，列举章节如下：

1.第一波罗夷：一〇．一——一〇．二七

2.第二波罗夷：七．一——七．四九

3.第三波罗夷：五．一——五．三三

4.第四波罗夷：七——九．六

5.第一僧伽婆尸沙：五．一——五．一七

6.第二僧伽婆尸沙：四．一——四．一一

7.第三僧伽婆尸沙：四．一——四．一〇

8.第四僧伽婆尸沙：四．一——四．六

9.第五僧伽婆尸沙：五．一——五．四

「犯相分别」的「约义分别」部分，属于分别说部系的《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》，是非常接近的。如「不净行」戒，初分人等三类，女等四（或五）类，大便等三处。次就自意作淫、被迫作淫，而论不眠、眠、死等。「不与取」戒，《铜鍱律》分地中、地上等三〇类；《五分律》也是三〇类，《四分律》二六类。「夺人命」戒，《铜鍱律》分自（己动手）杀，教杀等三〇类；《五分律》也是三〇类；《四分律》为二〇类。这三部律的分类，数目与内容，都非常接近；《四分律》简略一些。这显然的出于同一根源，分别说部的原本，是可以推见的。

同出于上座部的说一切有部，「不净行」戒，《十诵律》仅列人等、女等、大便等三类。《根有律》举颂说：「于三处行淫，三疮、隔不隔、坏不坏、死活、半择迦女男、见他睡行淫，或与酒药等，被逼乐不乐，犯不犯应知」。长行的解说，虽极为简略，但内容分类，与分别说部各本是相近的。「不与取」戒，《十诵律》分地处、上处等一六类；《根有律》分地上、器中等二六类。内容也与分别说部相同，只是简要些。分别说部律，与说一切有部律的类同，可以推论到上座部的共同时期，所有〈波罗提木叉分别〉的原形。「夺人命」戒，《根有律》先分内身、外物、内外合——三类；次分毒药，毒粖等一五类。《十诵律》大致相同，而在前面有自杀、教杀、遣使杀——三类；末了有赞叹杀三类。说一切有部律，对于「夺人命」戒的分类，是略于自杀等分别，而详于杀具、杀法的分类。分别说部律，重于自杀、教杀、使杀、赞叹杀，也就是依「戒经」而作细密的分类。杀具仅列阬陷、倚发、毒、安杀具——四类而已。这一分类的不同，是很难说谁先谁后的。

《僧祇律》自成统系，与上座部律的最大差别，是叙述的纷乱。但某些部分，可以窥见古老的成分。简略（而不完备），杂乱（而有待整理），应该是初起的，古老的特色。如「不净行」戒，《僧祇律》分人、非人、畜生；女、男、黄门；上、中、下道；觉、眠、死、被强等，与《铜鍱律》等大意相合。女、男、黄门的三类，与《根有律》、《十诵律》相合；这是可直溯于部派未分以前的分类。《铜鍱律》加二根为四类；《五分律》再加无根为五类；《四分律》作「人妇、童女、二形、黄门、男子」五类。四类与五类的分别，也许是更详备的，但却是后起的。又如「觉、眠、死」的三类，比起上座部的，尤其是分别说部的：「不眠、眠、醉、狂、颠倒、死」；死又分「（鸟兽）未喰、少分喰、多分喰」，要简略得多。「不与取」戒，《僧祇律》先出八种物；次出地、地中物等一六种物；又出物分齐等一三种分齐物。一六种物的分类，与分别说部及说一切有部相通。「分齐物」中，有「寄分齐」、「贼分齐」、「税分齐」，这也是其他二系律部所有，而且也是列于末后的。这似乎说明了：初期的分类，先是地、地上物等；而持寄、贼、税等，是较后集成的。说一切有部与分别说部，条理结合而为统一的分类；而大众部承受传说，先后杂出。这一情形，也见于「夺人命」戒的分类：初举刀杀等八类；次出行杀等一三类。重于杀具等分类，与说一切有部相同。在一三类中，如毘陀罗咒杀、示道杀等，说一切有部律也是列于后面的。《僧祇律》的一再分类，而没有统一组合，可据以推论古代分类的渐次形成。当然，现存《僧祇律》的分类，有后起的部分。如「不净行」中，有「入定」而被强迫行淫；「不与取」中，有「幡分齐」、「杙分齐」，是寺塔的庄严物；「夺人命」中，「僧坊杀」，「大臣杀」等，都是其他律部所没有的。大众部是重法（经）的，与重律、重论的上座部比起来，缺乏严密分析，条理综合的治学方法。以〈波罗提木叉分别〉来说，承袭简略的，杂出的古风，而杂乱的类集，又附入新的成分。

再说「犯相分别」的「就事分别」部分：说一切有部律，也是有的，但比起《铜鍱律》来，极为简略，并限于四波罗夷。《十诵律》中，1.「不净行」一事：难提（Nandiya）。2.「不与取」三事：施越尼（Sīvalī）、东方

尼、耕作衣。3.「夺人命」六事：坐杀小儿、疾走、空地宿、避贼堕杀织师、失墜杀木师、跳堕杀木师。4.「妄说过人法」七事：定中闻声、温泉、战胜、生男、天雨、娑伽陀（Sāgata）、毘输多。《根有律》中，1.「不净行」五事：弱脊、长根、孙陀罗难陀（Sundarānanda）、开户睡、四禅比丘。2.「不与取」八事：取衣、取钵、取自衣、东方尼、世罗尼（Śailā）、目连（Maudgalyāyana）、毕陵陀婆蹉（Pilinda-vatsa）取儿、护物。3.「断人命」九事：浴室、温堂、坐杀小儿、施醋二事、击擪死、兰若杀贼、老比丘疾走。4.「妄说过人法」五事：战胜、天雨、生男、温泉、定中闻声。分别说部系的《四分律》、《五分律》，在〈波罗提木叉分别〉的「犯相分别」中，没有「就事分别」的判决实例。但不是没有，而是在〈波罗提木叉分别〉以外，成为另一独立的部类。

在现存各部广律中，不属于〈波罗提木叉分别〉，而有「判决实例」意义的，类似内容的，汉译的共有五部。1.《五分律》「调伏法」：所举的判例，除与四波罗夷相关的而外，属于僧伽婆尸沙的，有「故出精」、「摩触」、「麁恶语」、「媒」——四戒的判例。2.《四分律》「调部」：内容极广，有关四波罗夷而外，属于僧伽婆尸沙的，有「故出精」、「摩触」、「麁恶语」、「赞淫法」、「媒」、「无根谤」——六戒的判例。3.《十诵律．毘尼诵》（的一部分）：除四波罗夷以外，属于僧伽婆尸沙的，仅「故出精」、「摩触」、「媒」——三戒的判例。此外，于不定法、尼萨耆波逸提、波逸提、波罗提提舍尼，有最简略的几则；这多半是出于〈优波离问诵〉的。4.《萨婆多部毘尼摩得勒伽》（一部分）：这是《十诵律》的别译。除四波罗夷以外，属于僧伽婆尸沙的，仅「故出精」、「摩触」、「麁恶语」、「媒」——四戒的判例，与《五分律》相同。这可见现存的《十诵律》本，已有所增补了。5.《僧祇律．杂诵》，有「毘尼断当事」，共三五则。除有关四波罗夷而外，属于僧伽婆尸沙的，仅「故出精」二则，「麁恶语」二则。《四分律》与《五分律》，是分别说部系；《十诵律》与《萨婆多毘尼摩得勒伽》，是说一切有部；《僧祇律》是大众部。三大系的律典，都有这一（不属于「波罗提木叉分别」的）部类，名为「毘尼」（调或调伏）的判决事

例。虽然内容或多或少，或开或合，人名与地名，也不完全一致；但于〈波罗提木叉分别〉——〈经分别〉以外，成为另一部类，却是相同的，这不能看作偶然的相合。从一切律部来观察，「就事分别」判决的部分，都是有的，只是部类的组合不同。《铜鍱律》全部编入〈经分别〉中。《四分律》与《五分律》，全部编成另一部类——「毘尼」（调伏）。《十诵律》与《根有律》，少分编入〈波罗提木叉分别〉，又别编为〈毘尼诵〉（《根有律》没有译出）；与《僧祇律》相近，《僧祇律》也是编为二部分的。

现在以「不净行」——第一波罗夷为例，来究明各部成立的先后，从古形而分化为不同类型的过程。《僧祇律》近于古形，分为二部分。一、「制戒因缘」中，列叙一九事缘。二、〈杂诵〉「毘尼断当事」中，与「不净行」有关的，共八缘。「制戒因缘」叙列的一九缘，是：1迦兰陀子，2离车子，3戒羸，4禅难提，5猿猴，6非道，7男子，8黄门，9男裹女露，10女裹男露，11长根，12柔支，13内行外出，14外行内出，15坏形，16口中，17兀女，18狂眠，19死尸。这些事缘，前五缘与一般传说的制戒因缘相合。如3戒羸，《五分律》也是有的。4禅难提，见于《五分律》「调伏法」，《四分律》「调部」，《十诵律．毘尼诵》等。一九事缘，是从制戒到依戒实施，从不同的分类，「约义分别」而叙述有关的事缘。如约人、非人、畜生；道、非道；女、男、黄门；裹与露（或译为有隔无隔）；口、小便道、大便道；内行外出、外行内出；觉、眠、死。其中15坏形，16口中，是假设问答，而不是当时的事实。这些事缘，编集在文句分别以前，而实为从制戒到实施，「约义分别」而组合的，属于「犯相分别」（不只是制戒的因缘）。「毘尼断当事」的八缘，是：1孙陀罗难陀（罗汉昼眠，蹴打女人），4（依毘尼断当事次第）开眼林，5外道出家，6共期，7淫女（与制戒因缘的9 10相同），25蹴女人，28舍妇，29隔壁。前五则是佛世的事；后三则是佛后「长老比丘」判决的事。「毘尼断当事」，都是特出的，不容易判决的；集为一类，是不属于〈波罗提木叉分别〉的判决实例。

分别说部是重律的部派，对于「戒经」的次第，〈波罗提木叉分别〉，以及僧伽轨则，都曾整理过，而作成新的完善的组织。所有犯与不犯的判决

，古形是分为二类的。但到分别说部，或全部编入〈波罗提木叉分别〉的「犯相分别」，是《铜鍱律》；或全部编为〈波罗提木叉分别〉以外的「毘尼」，是《五分律》与《四分律》。无论是《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》，都是将古形的二部分，综合为一，从制戒到实施，与「约义分别」有关的。古代律师，坚持「随犯随制」的原则，所以对「约义分别犯相」，也就认为应有违犯的事缘。传说久了，假设问答的，约义分别的，都被看作是「随犯而制」的，而违犯的事缘，就渐渐多起来了（《僧祇律》已有这种倾向）。以「不净行」为例：《僧祇律》二部分，除假设的与重出的，实为二三事。而《五分律》就有二七事；《铜鍱律》五四事；《四分律》更多到七二事。从逐渐增多中，可以了解先后成立的意义。

《五分律》「调伏法」，共二七事：1迦兰陀子，2阿练若比丘，3狂病（散乱心，病坏心，例），4孙陀罗难陀跋耆子，5二根，6二道合，7黄门，8小儿，9小女，10木女，11泥画女，12象，13立行，14坐行，15股脐等，16露地熟眠，17开户睡，18露地熟眠，19罗汉，20男根刺口，21共浴，22梦与本二，23狗啣，24根长，25弱体，26禅比丘，27共天龙等。这些事缘，部分是从「约义分别」来的。如1迦兰陀子（《僧祇律》同），2阿练若比丘（与《僧祇律》的猿猴同），4孙陀罗难陀（与《僧祇律》的离车子同），这三事，是各律相同的「制戒因缘」。3狂病，与「不犯者，狂心、散乱心、病坏心、初作」有关（约「不净行」说，就是迦兰陀子）。这是一切戒的「不犯」总相，而《五分律》却作为事缘了。二根、二道合、黄门、小儿，从女、男、黄门、二根、无根——五类的分别而来。10木女，11泥画女，12象，《五分律》的「约义分别」中，是没有的，却见于《僧祇律》：「畜生者，从象马乃至鸡」。「石木女人、画女人、越毘尼罪」。《僧祇律》是「约义分别」，而《五分律》却作为实事而叙有事缘了。13立行，14坐行，《五分律》与《铜鍱律》相合，而《四分律》与《僧祇律》，是内行外出与外行内出。19罗汉（与《僧祇律》的孙陀罗难陀相同），24长根，25弱体（上二都与《僧祇律》相同），26禅比丘，与《僧祇律》的禅难提相合。总之，《五分律》是综合《僧祇律》（应该是上座部律古形，与《僧祇律》

相近）的二部分；部分的「约义分别」，已传说为事缘。不同于《僧祇律》的，只有共浴、开户睡、露地眠、梦与本二、狗啣——五事而已。

《铜鍱律》与《四分律》，这一部分的集成，应该是迟一些；只要略举几点，就足以说明了。「犯相分别」的「约义分别」，有死而未噉、多分未噉、多分噉、骨出等。《僧祇律》与《五分律》，都是分别而没有事缘。《铜鍱律》就有「五墓处、骨」——六事。又「约义分别」，有被迫与展转行淫；《僧祇律》与《五分律》，也没有事缘的叙述。《铜鍱律》分别为七事。《四分律》更详细分别，成为比丘与比丘，到沙弥强沙弥——八事。又从比丘与眠女，到恶比丘、恶沙弥、恶阿兰若与比丘尼等——二〇事。这都是依原形的「约义分别」，而传说为事实的。《五分律》有露地熟眠（二则）、开户睡、罗汉——四缘；《四分律》也仅有罗汉、开户睡、取薪女、担草女——四缘。而《铜鍱律》竟演化为罗汉，舍卫安陀林四事，毘舍离大林三事，重阁讲堂一事，共为九缘。大同小异的事缘，是这样的增多了。然《铜鍱律》的增多，主要从「约义分别」而来，而新增的并不多，仅莲华色、女口啣生支、败根者、故二强坐等数则（传说的事实，不一定是后起的，但编集要迟一点）。《四分律》有更多的新事缘，自难陀尼到母子，共一三事。其中为《五分律》与《铜鍱律》所有的，仅狗啣、股脐等二则。这些新集录的事缘，也见于《萨婆多部毘尼摩得勒伽》。

说一切有部二系——《十诵律》、《根有律》，这一部分的组织，是古形的，与《僧祇律》一样，分为二类：〈波罗提木叉分别〉的「犯相分别」，及「毘尼诵」。《根有律》的〈毘尼诵〉（应名为「毘尼得迦」），没有译成汉文，但一定是有的。如《根本萨婆多部律摄》，解说「不净行」的犯不犯相，历举种种犯缘，都与〈毘尼诵〉，《萨婆多部毘尼摩得勒伽》相合。《十诵律．毘尼诵》，与《十诵律》部分别译的《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，内容增多了，与《四分律》相近。比对起来，有更多的新事缘，如《十诵律》与《萨婆多毘尼摩得勒伽》，自非人持著王夫人边，到守园尼，共一二事；都是其他律部所没有的，而且是集录于末后的。这是说一切有部特有的，集录完成最迟的部分。

〈波罗提木叉分别〉的主要部分——「制戒因缘」、「文句分别」、「犯相分别」，从原形而成现存的各部律，无论是内容或组织形式，古传或新成立的，都是错综复杂的，应分别观察，不可一概而论。从原形而分为大众部与上座部，就有二部不同的初形。从上座部而分化为分别说，说一切有，就各有自部的特有原形。依共同的而再分部派，就又各为编集，而成大致同于现存部派的律典（集成后，也还有多少演变，但大致相同）。这里，也只是略举一例，以说明大概而已。

第二项 本生与譬喻（附属部分）

「本生」（Jātaka）、「譬喻」（Avadāna, P. apadāna），为「十二分教」的二分；存在于〈波罗提木叉分别〉，及「律藏」的其他部分，也存在于「经藏」。这二分，在佛法的开展中，因时因地，被称为「本生」与「譬喻」的体裁与意义，都不免有些演变。这一切，留在（本论第八章）〈九分教与十二分教〉中去研究。

「本生」与「譬喻」，在「律藏」中，被称为「眷属」，也就是附属部分。佛法不外乎「法」与「律」；法是义理与修证的开示，律是学处与轨则的制立。在法与律的流传（实行）中，次第结集出来，就与人（畜、非人等）事相结合。经律传说的人事，可归纳为三类：一、佛与弟子的事迹：在传说集出中，佛与弟子的事迹，片段的，局部的，与某一法义，某一规制相结合。又逐渐的联合起来，成为佛及弟子的传记。二、古人的德行：古代印度的名王、名臣、婆罗门、出家仙人，所有的良法美德，透过佛教的观念而传述出来。这表示了世间的真正善法，以遮破传统宗教的迷妄；又表示了世间善法的不彻底，而引向出世解脱。三、举世间事为例证：这有点近于「比况」（aupamya），但不是假设的，也不是一般事物的譬喻。在说明某一善行或恶行时，引述世间（民间）共传的故事，以表达所要表达的意义。这种举为例证的故事，含有教训的意味。佛教传说的「因缘」（依制戒因缘而显著起来），「本生」「譬喻」等，都由于这些——不同的体裁，不同的目的而成立。

「本生」可分为二：经师所传的「本生」，在传述先贤的盛德时，以「即是我也」作结；这就成为释尊的「本生」，也就是菩萨的大行。律师所传的「本生」，是在说明某人某事时，进一步说：不但现在这样，过去已就是这样了。叙述了过去生中的故事，末了说：当时的某某，就是现在的某某。这一类型的「本生」，《僧祇律》最多，共存五三则。《十诵律》与《根有律》，也有这一类型的「本生」。然《僧祇律》的「本生」，都在二部〈波罗提木叉分别〉中，而《根有律》特重于「破僧事」。传说佛为了提婆达多（Devadatta）破僧，「广说五百本生」，这是说一切有部（Sarvāstivāda）律的特色。

这一类型的「本生」，分别说部（Vibhajyavādin）系也是有的。与偷罗难陀（Sthūlanandā）比丘尼有关的，《铜鍱律》有「黄金鸟」，显然为「本生」的体裁。《四分律》也有「黄金鸟」「本生」；《根有律》说有：「宝珠鹅」（黄金鸟的传说不同）、「贪贼」、「丑婆罗门」、「不贞妻」——四「本生」。但是，《僧祇律》、《五分律》、《十诵律》，却都是没有的。与提婆达多有关的，《铜鍱律》有「小象学大象」事。虽没有具备「本生」的文学形式，而确是释尊与提婆达多的前生。「小象学大象」事，《四分律》与《五分律》，都明确的是「本生」体裁。《僧祇律》的「本生」很多，但有关提婆达多的，仅有一则——「野干主」。关于提婆达多的，《铜鍱律》一则，《四分律》三则，《五分律》四则，《十诵律》一则，而《根有律》多达三六则。在这一比较下，明确的可以看出：上座部（Sthavira）系统律部的「本生」，有集中的倾向。重视佛教的问题人物，以提婆达多、偷罗难陀比丘尼的恶行为主，而广泛的传说，集录出来。这与《僧祇律》的本生，对一般的比丘、比丘尼而说，没有集中在少数人身上，是非常不同的。这到底谁古谁今呢！

依律部所传的「本生」，而论究成立的先后，是不能以有无、多少为准量的。1.先应确认「本生」所表达的意义，这是关联于前生后世，善恶因果的具体化。善恶因果，是佛法的重要论题。然在佛法的开展中，一般的要求，不是抽象的原理，法则，而要有具体的因果事实，可以指证。于是，传述

的古人善行，指证为「即是我也」。对现在的释尊说，这是前生的善行、高德，而形成前后的因果事实；这是经师所传的「本生」。律部中，举为例证的世间事——过去的人（畜生及非人）物，对现在的佛弟子，在传说中也成为前生后世的因果系；这是律师所传的「本生」。

2.经师与律师所传的「本生」，是同类的善恶因果；这是佛法中，善恶因果具体化的早期形态。我们知道，浑括而简要的佛法根本思想，是但说善恶因果，没有作进一步的分类。但立善恶二性的大众部（Mahāsā□ghika），就是这一思想的继承者。上座部的特色，是三性论，于善、恶外，别立无记性。分别说部，及从先上座部分出的，说一切有部中的「持经者」，都立三性说。说一切有部论师，及犊子部（Vātsīputrīya），成立四性说：善性、不善性，有覆无记性、无覆无记性。「因通善恶，果唯无记」；「异类而熟」的异熟因果，在上座部系，尤其是说一切有部论师中，发扬广大起来。如认清佛法思想的开展历程，那么律部本生所表现的，具体的因果事实，正是初期的善因善果，不善因不善果的说明；与大众部的思想，最为契合。同类的善恶因果说，在上座部中，渐为异熟因果所取而代之（「譬喻」），但仍或多或少的，留存于上座系统的律部。

3.在部派中，学风是不尽相同的。从上座部而流出的阿毘达磨（abhidharma）论师，是究理派。对于「本生」、「譬喻」等，取审慎的抉择态度。如《阿毘达磨大毘婆沙论》说：「诸传所说，或然不然」。属于《十诵律》系统的《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇九中)说：

「凡是本生、因缘，不可依也。此中说者，非是修多罗，非是毘尼，不可以定义」。

「本生」、「因缘」、「譬喻」等，与经律相结合，而不是经律的实体；这是不可以作为定量的。所以重阿毘达磨的学派，对于本生、譬喻，不予重视。为罽宾（Kaśmīra）论师所重的，「除却本生、阿波陀那，但取要用作十部」的《十诵律》，真正的意义在此。铜鍱部（Tāmraśātīya）重律，也有发达的阿毘达磨论。《铜鍱律》仅有「黄金鸟」本生，及「小象学大象」

，可与《十诵律》作同样的理解。反之，大众部是重于修证，重于通俗，重经法而没有阿毘达磨论的（晚期也有）。《僧祇律》保持了简略的，杂乱的古形（律藏的全部组织，《僧祇律》是古形的，下文当加以证实），却富有同类因果的「本生」。在说一切有部中，本为持经者（上座部本重经）所用的《根有律》，有非常丰富的「本生」与「譬喻」。所以论究律中的「本生」，有无与多少不一，有关学风的不同，是不能忽视的一环。

可以简略的总结了。《铜鍱律》仅「黄金鸟」为「本生」，还有近于「本生」的「小象学大象」。《铜鍱律》编集完成时，当时的佛教界，就只有这二种「本生」吗？还是学风不同，简略而不多采录呢？仅有二项，而与上座部的其他律部，特重提婆达多与偷罗难陀，恰好相合，这是不能不引为希奇的！上座律与大众律，对于风行古代的「本生」，态度是显然不同的。同类因果的「本生」传说，是古老的，与大众部的思想及学风相合。所以在《僧祇律》的编集中，保存的最多。铜鍱部是重论的，与某人其事相结合的「本生」传说，在《铜鍱律》的编集中，仅保留了上座部系所特重的，有关提婆达多与偷罗难陀的「本生」。律部的集成，与部派成立的时期，相去不能太远（集成定本，以后只能有多少修正与补充，不能有太大的变动）。说一切有部——经师与论师分化时期，比化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、铜鍱部要迟一些。那时的说一切有部律，提婆达多的「本生」，已经不少。论师系加以删略，重为编定，成为《十诵律》。持经的譬喻者，继承旧有的学风，扩充（「譬喻」部分更多）改编，成为《根有律》。

经、律所传的「譬喻」，也是多少不同的。经师所传的「譬喻」，只是先贤的善行，光辉的事迹。而律师所传的「譬喻」，通于善恶。从（制戒）「因缘」而化为「譬喻」——佛与弟子的事迹；又从「譬喻」而化为（业报）因缘。「本生」与「譬喻」，有一共同的倾向：从现事而倾向于过去的「同类因果」，是「本生」；从现在而倾向于过去的「异类因果」，是「譬喻」。这都是因果原理的具体说明，使人可证可信。依「譬喻」的发展情形，而论现存的各部律，说一切有部的《十诵律》，尤其是《根有律》，详于业报「

譬喻」，最为后起。其次，是《僧祇律》、《五分律》、《四分律》（有伊罗钵龙王宿缘等）。《铜鍱律》为古。如以〈波罗提木叉分别〉——部派未分，已大体形成来说，那就还没有什么（业报）「譬喻」，惟《根有律》是例外。

卷005

第五章 摩得勒伽与犍度

第一节 摩得勒伽

第一项 犍度部的母体

《铜鍱律》的第二部分，名为「犍度」（khandha），内容为受「具足」（upasa□padā）、「布萨」（po□adha）、「安居」（var□ā），以及衣、食等规制。这是以僧伽的和乐清净为理想，而制定有关僧团与个人的所有规制。在中国律师的解说中，「波罗提木叉」及其「分别」，称为「止持」；「犍度」部分，称为「作持」。「止持」与「作持」，为毘奈耶——毘尼的两大部分。「作持」部分，在不同部派的「广律」中，不一定称为犍度。以部派的传承不同，适应不同，解说不同，不免有些出入；但主要的项目与内容，还是大致相同的。所以「犍度」部分，应有各部派共同依据的母体。犍度部的母体，在汉译的律典中，称为「摩得勒伽」，也就是犍度之母。

摩得勒伽，梵语 māt□kā，巴利语作 mātikā。古来音译为摩呾理迦、摩窒里迦、摩呾履迦、摩帝利伽、摩夷等。译义为母、本母；或意译为智母、戒母等。摩得勒伽，与经、律并称。「持法、持律、持摩夷」，出于《增支部》。《中阿含》（一九六）《周那经》，作「持经、持律、持母者」。《中阿含经》与《增支部》，说到「持母者」，可见《中阿含经》与《增支部》集成的时代，与经、律鼎足而三的摩得勒伽，早已存在；这是佛教的古典之一。

占有佛典重要地位的「摩得勒伽」，略有二类：一、属于达磨——法的摩得勒伽；二、属于毘尼——律的摩得勒伽。属于毘尼的摩得勒伽，铜鍱部（Tāmraśā□īya）学者觉音（Buddhaghosa）解说为：「摩夷者，是二部波罗提木叉」。依据这一解说，所以《善见律》意译为「戒母」。日译的《南传大藏经》，在本文与注释中，也就意译为「戒母」、「戒本」。这是铜鍱部的新说；至于古义，无论为法的摩得勒伽，律的摩得勒伽，到觉音的时代（西元五世纪），铜鍱部学者，似乎已完全忘失了！在《铜鍱律．附随》（Parivāra）第三章，说到：「附随」是依「两部毘崩伽（分别）」、「犍度」及「摩夷」为根据的。在两部波罗提木叉分别，犍度以后，提到「摩夷」；摩夷的古义，是「波罗提木叉经」吗？这是值得考虑的！依汉译而为精审的研究，知道「波罗提木叉（经）分别」，是依「波罗提木叉经」而成立的；诸「犍度」，是依「摩得勒伽」而渐次集成的。毘尼的摩得勒伽，不是波罗提木叉，而是犍度部所依的母体。毘尼的摩得勒伽，汉译有不同部派的不同诵本。今先比对抉出摩得勒伽的组织与内容，以为犍度部集成研究的前提。

第二项 说一切有部的毘尼摩得勒伽

《萨婆多部毘尼摩得勒伽》（简称「毘尼摩得勒伽」），一〇卷，宋元嘉一二年（西元四三五），僧伽跋摩（Sa□ghavarman）所译。顾名思义，这是萨婆多部——说一切有部（Sarvāstivāda）的毘尼摩得勒伽（Vinaya-māt□kā）。上面曾说到，这部「摩得勒伽」，古人是作为律论的，而其实是《十诵律》的「增一法」、「优波离问法」、「毘尼诵」——后三诵的别译。比对起来，二本的次第，是前后参差的；标题残缺不全，而都有错误。《毘尼摩得勒伽》，有重复的，也有翻译不完全的。虽然名为「摩得勒伽」，而真正的「摩得勒伽」，仅是其中的一部分。所以先要比对《毘尼摩得勒伽》，与《十诵律》的后三诵，以抉出真正的「摩得勒伽」部分。

〔十诵律〕〔毘尼摩得勒伽〕

「第八诵增一法」

Ⅰ问七法八法 （缺）

Ⅱ增一法.....七、增一法

Ⅲ众事分————————————一、众事分

「第九诵优波离问法」

Ⅳ问波罗提木叉————————二、优波离问波罗提木叉

Ⅴ问七法八法————————三、优波离问事

Ⅵ问杂事————————六、优波离问杂事

「第十诵毘尼诵（善诵）」

Ⅶ摩得勒伽————————五、摩得勒伽

Ⅷ毘尼相 （缺）

Ⅸ毘尼杂————————四、毘尼杂

Ⅹ五百比丘结集品 （缺）

Ⅺ七百比丘结集品 （缺）

Ⅻ杂品．因缘品 （缺）

八、毘尼三处摄

九、优波离问（重出）

约内容来分别，《十诵律》的后三诵，可分为一二大段。《毘尼摩得勒伽》，可分为九段。如上文的对列，可见二部的同异了。《十诵律》Ⅰ，原题「增一法之一」；今依内容，题为「问七法八法」。这部分，与义净所译的《根本说一切有部毘奈耶尼陀那》相合。《毘尼摩得勒伽》，缺。《十诵律》Ⅱ「增一法」，从一法到十法，前后二段，实为第八诵的主体。《毘尼摩得勒伽》七，也有增一法，与《十诵律》的后十法相近，略为增广。《十诵律》Ⅲ，原题「增十一相初」，性质与增一法不合；为阿毘达磨体裁，作种种的问答分别。与此相合的，为《毘尼摩得勒伽》一、初标「毘尼众事分」，末结「佛所说毘尼众事分竟」；所以今改题为「众事分」。《十诵律》Ⅳ，从「问婬第一」起，「问七灭诤法」止，为「优波离问波罗提木叉」。《

毘尼摩得勒伽》二，与此相合，末结「优波离问分别波罗提木叉竟」。《十诵律》Ⅴ，标「问上第四诵七法」，「问上第五诵中八法」，为「优波离问」问七法、八法部分。《十诵律》虽但标问七法、八法，末后已论到（不属八法的）破僧。与此相合的，为《毘尼摩得勒伽》三，从「问受戒事」起，「问覆钵事」止，末结「优波离问事竟」。称为「问事」，与根本说一切有部，称为（十六或）「十七事」相合。《十诵律》Ⅵ，标「问杂事」。与此相当的，为《毘尼摩得勒伽》六，没有标题，也是问受戒等事，文义略为简洁。「杂事」，是受戒等种种事。《十诵律》的第十诵，名「毘尼诵」；鸠摩罗什（Kumārajīva）译为「善诵」；大正藏本标为「比丘诵」，是错的。「毘尼诵」可分为六段（后三段，或名「毘尼序」）。《十诵律》Ⅶ，初结「具足戒竟」；次结「法部竟」；又标「行法」，末结「行法竟」。这部分，今改题为「摩得勒伽」。与此相合的，为《毘尼摩得勒伽》五，末作「佛说摩得勒伽善诵竟」，是「善诵」中的「摩得勒伽」。《十诵律》Ⅷ，标「二种毘尼及杂诵」，宋、元等藏本，都作「毘尼相」。广明种种毘尼，而结以「如是事应筹量轻重本末已应用」。这是「毘尼」的解说，与《毘尼母经》后二卷相当；《毘尼摩得勒伽》，缺。《十诵律》Ⅸ，标「波罗夷法」，「僧伽婆尸沙」。《毘尼摩得勒伽》四，与此相合（广一些），标名「毘尼摩得勒伽杂事」，也就是毘尼摩得勒伽的杂事。《十诵律》的Ⅷ、Ⅸ——二段，合标「二种毘尼及杂诵」。可解说为：Ⅷ为毘尼相，Ⅸ为毘尼杂（事或杂诵）。「毘尼杂诵」部分，实与《五分律》的「调伏法」，《四分律》的「调部」相当，是毘尼的种种判例。《十诵律》Ⅹ「五百比丘结集」，Ⅺ「七百比丘结集」，《毘尼摩得勒伽》，缺。《十诵律》Ⅻ「杂品」，「因缘品」，与义净所译的《根本说一切有部毘奈耶目得迦》相合。《毘尼摩得勒伽》，缺。《毘尼摩得勒伽》八「毘尼三处所摄」，是《十诵律》所没有的。《毘尼摩得勒伽》九，从卷八到卷一〇，实为前「优波离问波罗提木叉」的重出。

经上来的比对，可见《毘尼摩得勒伽》，虽在传诵中有少些出入，而为《十诵律》后三诵的别译本，是无可疑惑的。《毘尼摩得勒伽》的后三卷，是重复的，实际只存七卷。从次第参差，还有些没有译出而论，这是一部残

本。似乎早就有所残脱，于是或者将「优波离问波罗提木叉」的初稿及治定稿，合并凑成传说中「十卷」的数目。虽然全部名为《毘尼摩得勒伽》，而唯有结为「佛说摩得勒伽善诵竟」，与《十诵律．毘尼诵》初相同的部分，才是真正的，古传的「毘尼摩得勒伽」，而为现在要加以论究的部分。

《十诵律．毘尼诵》初（Ⅶ），《毘尼摩得勒伽》的「摩得勒伽」，为说一切有部所传的，毘尼的「摩得勒伽」的不同译本。这一部分，《毘尼摩得勒伽》先这样说：「受具戒，应与受具戒，不应与受具足，……威仪不威仪，三聚」。这是总标一切论题（母），然后一一的牒标解说。《十诵律》没有总标，只是别别的标举，一一解说。这种先标后释，正合于「摩得勒伽」的体裁。今列举二本的论题，比对同异如下：

〔十诵律〕(大正二三．四一〇上——四二三中)

〔毘尼摩得勒伽〕(大正二三．五九三中——六〇五上)

1受具足戒2应与受具足戒3不应与受具足戒4得具足戒5不得具足戒

1受具足戒2应与受具足戒3不应与受具足戒4得具足戒5不得具足戒

6二种羯磨7羯磨事

6羯磨7羯磨事

8遮羯磨9不遮羯磨

9非处羯磨8羯磨处

10出羯磨11舍羯磨

10摈羯磨11舍羯磨

12苦切事13出罪事

12苦切羯磨13出罪羯磨事

14因缘事

16所作事

15语治事16除灭事

14不止羯磨15止羯磨

17学18还戒19不舍戒20戒羸21戒羸不出

17学19舍戒18非舍戒20戒羸21戒羸非舍戒

22诤事

22诤

23正取事

24灭事

23摄诤事（灭诤）

24诤事不灭

25除灭事

25诤灭事

26说27不说28独住法

26说27不说28受

29痴羯磨30不痴羯磨

29狂人羯磨30不狂羯磨

31不消供养

31堕信施

32不现前羯磨33非羯磨

32不现前羯磨33（非）羯磨

34善

35如法出罪

34忏罪

36白37白羯磨38白二羯磨39白四羯磨

35白36白羯磨37白二羯磨38白四羯磨

40苦切羯磨

39苦切羯磨

41依止羯磨

42驱出羯磨43下意羯磨44不见摈羯磨45不作摈羯磨46恶邪不除摈羯磨

40驱出羯磨41折伏羯磨42不见摈羯磨43舍摈羯磨44恶邪不除摈羯磨

47别住羯磨48摩那埵羯磨49本日治羯磨50出罪羯磨51别住等四功德

45别住47摩那埵46本日治48阿浮呵那49别住等四功德

52觅罪相羯磨

50觅罪

51戒聚

53阿跋提54无阿跋提55轻阿跋提56重阿跋提57残阿跋提58无残阿跋提

52犯聚53不犯聚54轻罪55重罪56有余罪57无余罪

59恶罪

59麁罪

60非恶罪61可治罪

62不可治罪

58边罪

63摄罪

60罪聚

64摄无罪

65语66忆念

61出罪62忆罪

67说事羯磨68萨耶罗羯磨

69诬谤

63斗诤

70诬谤发

71诬谤灭

64止斗诤

72求听

65求出罪

73与听74用听

75遮波罗提木叉76遮自恣

66遮布萨67遮自恣

77内宿78内熟79自熟80恶捉81不受82恶捉受83初日受84从是出

68内宿食69内熟70自熟71捉食72（不）受食73恶捉74受75不受

85食木果

（义有）

76不舍

86池物

77水食

78舍

87受88不受

79受迦绨那80不受迦绨那

89舍90不舍

81舍迦绨那82不舍迦绨那

91可分物92不可分物93轻物94重物95属物96不属物

85可分物86不可分物84重物83轻物89摄物90不摄物

97手受物

98不手受物

91不从他受

99人物100非人物

87人物88非人物

101因缘衣102死衣103粪扫衣

93成衣92死比丘衣94粪扫衣

104灌鼻105刀治106活帝治

95灌鼻97刀96灌下部

107剃毛108剃发

98剃毛99剃发

109故用

100噉101净102食103作衣

110果蠃

104果食

111人用物112非人用物

105非人食

113五百人集毘尼114七百人集毘尼

106五百集毘尼107七百集灭毘尼

115毘尼摄

108毘尼因缘

116黑印117大印

110迦卢沤波提舍109摩诃沤波提舍

118合药119和合法

111等因112时杂

120僧坊净法121林净法122房舍净

113园林中净114山林中净115堂净

123时净

124方净法

116国土净

125国土净法

117边方净118方净

126衣净法

119衣净

（「具足戒竟」）

120酢浆净

127自恣法128与自恣法129受自恣法130说自恣法

121自恣122与自恣欲123取自恣欲124说自恣欲

131布萨法132与清净法133受清净法134说清净法

125布萨126与清净127受清净128说清净

135欲法

136与欲法137受欲法138说欲法139清净法

129布萨与欲130受欲131说欲132清净

140与清净法

141欲清净法142与欲清净法143受欲清净法144说欲清净法

133欲清净134与欲清净135受欲清净136说欲清净

145起塔法146塔地147龛塔法148塔物无尽

137偷婆138偷婆物139偷婆舍140偷婆无尽功德

149供养塔法150庄严塔法151华香璎珞法

141供养偷婆142庄严偷婆143偷婆香华璎珞

152坚法

144有食

153坚坚法

154粥法155嗽法156含消法157食法

145粥146佉陀尼147含消148蒲阇尼

158钵法159衣法160尼师坛法

149钵150衣151尼师坛

161针法162针筒法

152针153针筒

163水瓶法164常用水瓶法

165和上法166共行弟子法

158和上159弟子

160供养和上

167阿阇黎法168近行弟子法169和上阿阇黎共行弟子近行弟子法

161阿阇黎162近住弟子163和上阿阇黎共行弟子近住弟子

170沙弥法

164沙弥

171依止法172与依止法173受依止法174舍依止法

154依止156与依止155受依止157舍依止

175地法176僧坊法

165筹量

177卧具法

166卧具

178治塔僧坊法179治塔僧坊人法

167营知事

180恭敬法

168次第

181澡豆法182浆法183药法184苏毘罗浆法

170屑172浆171药169苏毘罗浆

185皮革法186革屣法

173皮174革屣

175揩脚物

187支足法188机法

189杖法190杖囊法

176杖177络囊

191嗽蒜法

178蒜

192剃刀法193剃刀鞘法

179剃刀180剃刀房

194户钩法

181户钥182户锁

195乘法

185乘

196盖法197扇法

183扇柄184伞186扇

198拂法199镜法

187拂188镜

200治眼法

191眼安膳那

201治眼筹法202盛眼筹物法

192著安膳那物

203华香璎珞法204歌舞伎乐法

189香华璎珞190歌舞倡伎

205卧法206坐法

193卧194坐卧经行

207禅杖法

208禅带法

195禅带

209带法210衣鞔带法211抄系衣法212跳掷法

197腰绳196纽199反抄著衣198弹

213地法214林

200地201树

202地物203林树

215事

204诤

216破僧

205诤坏僧

217上中下座相看（「法部竟」）

206恭敬

218摈比丘行法219种种不共住行法220闼赖咤比丘行法221实觅罪相比丘行法222波罗夷与学沙弥行法

207下意208种种不共住209闼赖咤210实觅罪211波罗夷学戒

223僧上座法224僧坊上座法

212众僧上座213林上座

225别房上座法（衍文：阿蓝法）

226林法227（阿蓝）别房法

214树界215堂前

228房舍法229卧具法230户法231扃法232空僧坊法

216房217卧具218户居210户撢220空坊

233钵法234衣法235尼师坛法

221钵222衣223尼师坛

236针法237针筒法

224针225针房

238净水瓶法239常用水瓶法

227水瓶228澡罐229瓶盖230水231饮水器

240粥法241食法242食处法

226粥232食蒲阇尼233食时

243与食法

234食

235受食

244乞食法

236乞食

237请食

245乞食人法246乞食持来法

247阿兰若法248阿兰若上座法

238阿练若比丘239阿练若上座

249近聚落住法250近聚落住上座法

240聚落241聚落中上座

251洗足盆法252洗足上座法

246洗足247洗足上座

253客比丘法254客比丘上座法

242客比丘243客上座

255欲行比丘法256欲行比丘上座法

244行245行上座

257非时（行）法258非时会法259非时会上座法

252非时253非时僧集254非时僧集上座

260会坐法261会坐上座法

248集249集上座

262说法人法263说法人上座法

250说法251说法上座

264说法法265不说法法

255呗256不呗

266安居法267安居中法268安居上座法269安居竟法

257求安居258安居259安居上座260安居竟

270受众法271往众会法272受众法273受众上座法

261众262入众263安居中264安居中上座

274说波罗提木叉法

265布萨266说戒

275说波罗提木叉人法276僧会法

267说戒者268说戒上座

277上座法278中座法279下座法

269上座270中座271下座

280上中下座法

281浴室法282浴室洗法283浴室上座法

272浴室273洗浴274浴室上座

284和上法285共行弟子法

275和上276共行弟子

286阿阇黎法287近行弟子法

277阿阇黎278近住弟子

288沙弥法

279沙弥

289出力法

280治罪

290随后比丘法291常入出家比丘法292至家法293住家法294住家上座法

281后行比丘282入家283入白衣舍284入家坐285白衣家上座

295共语言法296息法

286共语287消息

297漉水囊法298经行法

291漉水囊290经行

299虚空法

288空中

289迦绨那292下风

300便利法301近厕法302厕板法303厕上座法

293入厕294厕边295厕屣296厕上座

304拭法305洗处法306近洗处法307洗处板法

304筹草297洗298大行已洗手处299洗处

308洗处上座法

309小便处法310近小便处法311小便处板法312小便处上座法

300小便301小便处302小便屣303小便上座

313唾法

305唾

314唾器法315钵支法

306器

316齿木法317擿齿法

307齿木308擿齿

318刮舌法

309刮舌

319擿耳法

310挑耳

（「行法竟」）

311威仪（不威仪）

312三聚

说一切有部「摩得勒伽」的两种译本，如上所列，论题（律母）虽偶有增减，解说或小有出入，但大体上，可说是完全一致的。说一切有部的毘尼的摩得勒伽，是分为三部分的。如《十诵律》本126项下，注「具足戒竟」。217项下，注「法部竟」。319项下，注「行法竟」。毘尼的摩得勒伽，分为三部分，也如《毘尼摩得勒伽》卷六(大正二三．六〇五上)说：

「云何三聚？谓受戒聚、相应聚、威仪聚」。

「三聚」，是摩得勒伽末了的总结。一、「受戒聚」（upasa□padā-khandha），如上说「具足戒竟」，从最初的「受具戒」得名。这一聚，《十诵律》本为一二六项目；《毘尼摩得勒伽》本为一二〇项目。二、「相应聚」（Sa□yukta-khandhaka）：随义类而编为一类一类的，称为相应，为古代集经、集律分类的通称。《十诵律》本为九一项目（注名「法部」）；《毘尼摩得勒伽》本为八六项目。三、「威仪聚」（Ācāra-khandha）：威仪就是「行法」。《十诵律》本为一〇一项目；《毘尼摩得勒伽》本为一〇〇项目。末附「威仪」与「三聚」——两目，是这一部分及全部的总结，是《十诵律》本所没有的。说一切有部本的「摩得勒伽」，大概是：初聚为一二〇项目；次聚为八〇项目；后聚为一〇〇项目。前二聚的总和（二〇〇），为第三聚（一〇〇）的一倍。在传诵中略有增减，成为现存译本的形态。

第三项 先上座部的毘尼摩得勒伽

《毘尼母经》，八卷，「失译人名，今附秦录」。「毘尼母」，是「毘尼摩得勒伽」（Vinayamāt□kā）的义译，为《毘尼摩得勒伽》的另一传本。这是属于雪山部（Haimavata），也就是先上座部（Pūrvasthavira）所传承的。先上座部为说一切有部（Sarvāstivāda）的根源，所以这部《毘尼母经》，在解说上，虽然广略不同，意义也大有出入，但所解说的论题（律母），与说一切有部本，尤其是《毘尼摩得勒伽》本，极为接近！

《毘尼母经》的后二卷，初明「三处决断犯不犯」；次辨毘尼的五义——忏悔、随顺、灭、断、舍；末后别明种种的毘尼——犯毘尼、诤毘尼、断烦恼毘尼、比丘毘尼、比丘尼毘尼、少分毘尼、一切处毘尼。末了总结说：「推求所犯轻重聚，及起处缘，可灭不可灭经」。这与《十诵律》Ⅷ「毘尼相」相当；《十诵律》也结说为：「如是事应筹量轻重本末已应用」。这是依于同一原本，不同部派的不同诵本，而一向附于毘尼摩得勒伽的。真正的「毘尼母」，是前六卷，也分为三分。标目与解说。译文偶有不明晰的地

方。参照说一切有部本，条举其标释的论题（律母）如下：

一、第一分，一一九项目。1受具足2得受具3不得受具4可得受具5不（可）得受具

6业（羯磨）7应止羯磨8不应止羯磨，摈出羯磨10听入僧羯磨11呵责羯磨12谏法13缘事14调伏15舍摩陀（止灭）

16舍戒17不舍戒18戒羸19戒羸事

20说戒法21不说戒（此下有「说法」，应属后29）

22宿食大界内食（内宿内熟）23共宿食残宿食（内熟自熟）24残食法（受．不受）25菓26池菓

27畜钵法28畜衣法

29应说30非法说31不应说

32失性羯磨33舍

34施所堕35羯磨36非羯磨37毘尼38入僧法

39白40白羯磨41白二羯磨42白四羯磨（呵责等）43别住44本事45摩那埵46阿浮呵那

47犯48不犯49轻犯50重犯51残52无残53麁恶54浊重55非麁恶浊重56须羯磨57不须羯磨58集犯

59谏法60忆念61谏时62受谏63止语

64止说戒65止自恣66波罗提木叉67布萨68自恣

69内宿70内熟71自手作72自取73残食法74根食

75受迦绨那衣76不受77舍迦绨那衣78不舍

79可分物80不可分物81重衣物82粪扫衣83亡比丘衣物84养生具85非养生具86与得取87不与不得取

88应畜物89不应畜物

90剃发法

91净肉92故作受用（食）

93合毘尼94不合毘尼

95人养生具96非人养生具97食果（净法）

98五百结集99七百结集100毘尼缘101大广说

102和合103不和合104尽形受药105寺中应可作106寺中应畜物107应入林108有疮听109大小行处110房房中所作事111应二指作法112共作法113略问114应受不应受115处所116方117随国应作118受迦绨那衣利119浆法

二、第二分，五五项目。120夏安居法121自恣法122与自恣欲123取自恣欲

124波罗提木叉法125取布萨欲

126物127谏128可分不可分129破僧

130房舍131敷具132敷具处所133营事

134相恭敬法

135苏毘罗浆136散137香138杂香澡豆139药140浆141不中饮酒

142屐143革屣144皮145应畜不应畜

146杖147络囊148食蒜149剃刀150藏刀处

151乘152金扇153拂154扇155盖156镜

157眼药158眼药筩159庄饰160歌舞161花鬘璎珞162香

163坐164卧具165禅带166带167衣钩纽168擘抄衣

169稚弩170地法171树

172鬪诤言讼173破（僧）174和合

三、第三分，六五项目。175去176去上座

177非时入聚落178非时集179非时上座集法

180法会181法会上座182说法者183说者众上座

184语法185不语法

186养徒众法

187入大众法188众主法189众中说法上座法

190说戒191布萨192受安居时筹量法193受安居法194安居中上座法195安居竟事

196众197入僧法198入僧中坐法199上座法200中座法201下座法202一切僧所应行法

203浴室法204入浴室洗法205浴室上座所作法

206共行弟子共宿弟子奉事和尚阿阇梨法207和尚阿阇梨畜弟子法208沙弥法

209前行比丘法210后行比丘法211为檀越师212入檀越舍213入坐法214入家中上座法

215语言法216道行中息217失依止218舍法

219经行220经行舍221然火222小便处223洗足器224熏钵炉

225虚空226出气227扫地法228食粥法

229上厕法230厕筹法231上厕用水法

232嚼杨枝法233涕唾法234擿齿法235去耳垢法236刮舌法237小便法

238行法非行法

如上面列举的论题（律母），与说一切有部的摩得勒伽（二本），显然是出于同一原本，而各为不同的解说。《毘尼母经》（119）「浆法」下注「初一分竟」，与《十诵律》本注「具足戒竟」的地位相合。《毘尼母经》第六卷末说：「第三事竟」。可见《毘尼母经》，与说一切有部本相同，也是分为三分的。在三分中，第一分与说一切有部本最相近。（69）「内宿」到（74）「根食」，与二本相当；但别有（22）「宿食」到（26）「池菓」，似乎是错简的重译。第二分中，《毘尼母经》较简略。以《毘尼摩得勒伽》为例：（121）「自恣」到（136）「说欲清净」，共一六项目；而《毘

尼母经》，从（121）「自恣法」到（125）「取布萨欲」，仅略为五项。此下，《毘尼摩得勒伽》，有「偷婆」类，「有食」类，「钵、衣」类，「依止」类，「和上、弟子」类，从（137）到（164），共二八项目，都是《毘尼母经》所没有的。《毘尼母经》第三分中说：「共行弟子、共宿弟子，奉事和尚、阿阇梨，和尚、阿阇梨畜弟子法，此皆如上文所说」。但上文并没有说到，可见第二分中，应有和尚、弟子法，而是脱落了。第三分中，《毘尼摩得勒伽》（207）「下意」起，（243）「客上座」止，共三六项目，而《毘尼母经》也没有。「闷赖咤」、「实觅罪」、「与学」等，《僧祇律》本也有，所以这大概是《毘尼母经》脱落了的。现存的《毘尼母经》，除译文标释不大分明，缺两大段外，原文的标题，与说一切有部本，是很接近的。

《毘尼母经》与说一切有部的二本比对起来，与《毘尼摩得勒伽》本更近。如（119）「浆法」，与《毘尼摩得勒伽》的（120）「酢浆净」；（226）「出气」，与《毘尼摩得勒伽》的（292）「下风」；（238）「行法非行法」，与《毘尼摩得勒伽》的（311）「威仪不威仪」，完全相合，而是《十诵律》本所没有的。又如（152）「金扇」，（154）「扇」——二事；《毘尼摩得勒伽》，也立（183）「扇柄」与（185）「扇」为二。《十诵律》本，但立（197）「扇法」为一事。《毘尼母经》的标目，与《毘尼摩得勒伽》，无疑是更接近的。

第四项 大众部的毘尼摩得勒伽

大众部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，曾说到「诵修多罗，诵毘尼，诵摩帝利伽」。与修多罗、毘尼并立的摩帝利伽，显然为摩得勒伽（māt□kā）的异译。在《僧祇律》中，并没有说到摩帝利伽是什么。然依说一切有部（Sarvāstivāda），及先上座部（Purvasthavira）的「毘尼摩得勒伽」去观察，确信《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」，与摩得勒伽相当；这就是大众部所传的「毘尼摩得勒伽」。《僧祇律》先明「比丘律」（bhik□u-vinaya），从「明四波罗夷法第一」，到「七灭诤法第八」，而后总结说：「波罗提木叉分别竟」。此下，「明杂诵跋渠法第九」，共一四

跋渠（varga）。次明「威仪法第十」，共七跋渠。比丘尼律（bhik□unī-vinaya）的组织，也是这样。「杂跋渠法」与「威仪法」，大抵以十事结为一颂，也就是一跋渠（品）。但长行的标释，与结颂偶有几处不合（偈颂分为数事，长行或综合的解说）。今依结颂次第而条列其内容，而附注长行的不同处于下：

一、「杂诵跋渠法」，一四跋渠。

第一跋渠：1受具足2不名受具足3支满（可受具足）4不清净（不得受其足）5羯磨6羯磨事7折伏羯磨8不共语羯磨9摈出羯磨10发喜羯磨

第二跋渠：11举羯磨12别住13摩那埵14出罪15应不应羯磨16随顺行舍17他逻呫18异住19与波罗夷学悔20觅罪相羯磨

第三跋渠：21举他22治罪23驱出24异住25僧断事26田地法27僧伽蓝法28营事法29床褥法30恭敬法

第四跋渠：31布萨法32羯磨法33与欲法34说清净法35安居法36自恣法37迦绨那衣法38非迦绨那衣法39舍迦绨那衣法40衣法

第五跋渠：41看病比丘法42药法43和上阿阇梨共住弟子依止弟子法44沙弥法45钵法46粥法47饼法48菜法49□法50浆法51苏毘罗浆法

第六跋渠：52毘尼法53障碍不障碍法54比丘尼法55内宿内煮自煮56受生肉57受生谷58自取更受59皮净60火净

第七跋渠：61重物62无常物63痴羯磨64见不欲65破信施66革屣法67屐法68浴法（揩身石）69香屑法70杖络囊法

第八跋渠：71蒜法72覆钵法73衣纽□结法74腰带法75带结法76乘法77共床卧法78共坐法79共器食法80机法

第九跋渠：81为杀82肉（蒜）83皮法84揩脚物85眼药86眼药筒87眼药筹法88伞盖法89扇法90拂法

第十跋渠：91刀治92灌筒法93剃发法94作具（剃具等）95破僧96和合僧97五百比丘集法藏98七百集法藏99略说毘尼

第十一跋渠：100毁呰101伎乐102香103华104镜法105担法106抄系衣107上树108火法109铜盂法110回向法

第十二跋渠：111众生法112树法113樵木法114华法115果法116种殖117听一年118罪法119非罪法120治罪法

第十三跋渠：121灭122灭事123调伏124调伏事125听法126油法127粉法128刷法129梳法130簪法

第十四跋渠：131塔法132塔事133塔龛法134塔园法135塔池法136枝提137供养具138收供养具法139难法

二、「威仪法」，七跋渠。

第一跋渠：1上座布萨2第二上座布萨3一切僧布萨4上座食5第二上座食6一切僧食7和上教共行弟子8共行弟子事和上9阿阇梨教依止弟子10依止弟子事阿阇梨

第二跋渠：11床敷12春末月治房13夏安居治房14安居竟治房15客比丘治房16旧住比丘治房17一切尽治房18厕屋大便19小便法20齿木法

第三跋渠：21衣席22帘隔障23房舍24涕唾25钵龛26粥法27立住法28经行法29坐30卧法

第四跋渠：31客比丘法32旧比丘法33洗脚法34拭脚法35净水36饮水37温室38浴法39净厨40衣法

第五跋渠；41阿练若比丘42聚落比丘43礼足44相问讯45相唤46入刹利众47入婆罗门48入居士众49入外道众50入贤圣众

第六跋渠：51著内衣法52著中衣法53著入聚落衣法54白衣家护衣55前沙门56后沙门57倩人迎食58与人迎食59乞食法60食时相待

第七跋渠：61然灯法62行禅杖法63掷丸法64持革屣65尼师坛66謦咳法67嚏法68欠呿频申法69把搔70放下风

《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」，为大众部所传，有其不同的次第，与内容的增减。但就大体而论，与上座部（Sthavira）系的摩得勒

伽，一望而知为出于同一的原本。如「杂诵跋渠法」的第一、第二、第三跋渠的一部分——（24）「异住」止，与《毘尼摩得勒伽》的第一分的前五十项（除26到31），内容与次第，都非常相近。又「杂诵跋渠法」的（66）「革屣法」起，（96）「和合僧」止，内容与次第，与《毘尼摩得勒伽》的（142）「屐」起，（174）「和合」止，更为一致。又如（97）「五百比丘结集」，（98）「七百结集」，（99）「略说毘尼」（《十诵律》本作「摄毘尼」，解说不同），三事是次第的，位于「杂诵跋渠法」的中间。说一切有部本，先上座部本，也都位于第一分的中间。尤其是和尚阿阇梨与弟子法，见于「杂诵跋渠法」（43），又见于「威仪法」（7——9）。说一切有部本，也是这样，见于第二分与第三分。这可见原本如此，而并不是重复的。

比较起来，《僧祇律》本简略，《毘尼母经》本较广，而说一切有部本，最为详广。《僧祇律》本，于「上座」事，标列为项目的，仅（1）「上座布萨」，（2）「第二上座布萨」，（4）「上座食」，（5）「第二上座食」——四项。而《毘尼母经》本，有（176）「去上座」，（179）「非时上座集法」，（181）「法会上座」，（183）「说者众上座」，（189）「众中说法众上座」，（194）「安居中上座」，（205）「浴室上座」，（214）「入家中上座」——八项。而《毘尼摩得勒伽》本，广列（212）「众僧上座」，（213）「林上座」，（239）「阿练若比丘上座」，（241）「聚落中上座」，（243）「客上座」，（245）「行上座」，（247）「洗足上座」，（249）「集上座」，（251）「说法上座」，（254）「非时僧集上座」，（259）「安居上座」，（264）「安居中上座」，（268）「说戒上座」，（274）「浴室上座」，（285）「白衣家上座」，（296）「厕上座」，（303）「小便上座」——一七项。上座部，说一切有部本，条列最为详备，也就可见上座地位的特别受到重视了。又如《毘尼母经》（98）「五百结集」，（99）「七百结集」，（100）「毘尼缘」是毘尼藏略说；（101）「大广说」（说一切有部本，分为「白」、「黑」二类）是结集经律的取舍标准。说一切有部本相同，而《僧祇律》本却没有「大广说」。此

下，《毘尼母经》自（102）「和合」起，（108）「有疮听」止；（116）「方」起，（119）「浆」止，共一一项目。《毘尼摩得勒伽》本，自（111）「等因」起，（120）「酢浆净」止，共一〇项，都是「净法」（kappa）。这部分，《僧祇律》本没有，是值得注意的事！在七百结集时，佛教界有「十事非法」——「十事不净」的论诤。上座部系的「摩得勒伽」，在「七百结集」以下，广论「等因」、「时杂」等净法。净法，是在某种情形下，经某种手续，认为是可行的。《僧祇律》于结集时，提出净不净的标准，如卷三二(大正二二．四九二上)说：

「五净法，如法如律随喜，不如法律者应遮。何等五？一、制限净。二、方法净。三、戒行净。四、长老净。五、风俗净」。

《僧祇律》举「净法」的原则——五净，没有分别而标列于「摩得勒伽」（「杂诵跋渠」），可见「等因」到「浆净」，是上座部系所补列的。这些，《僧祇律》近于原本，上座系本，显然有增广的形迹。

然现存的《僧祇律》本，确有综合简略的地方。如「杂诵跋渠法」颂出：「布萨及羯磨，与欲说清净，安居并自恣」。而长行综合前四为一「布萨法」，结说「是名布萨法、与欲法、受欲法」，这是综合简略的明证。与此相当的《毘尼母经》，自（120）「夏安居法」起，（125）「取布萨欲」止，共为六项。而《毘尼摩得勒伽》本，从（121）「自恣」起，（136）「说欲清净」止，共达一六项目。在这些上，「摩得勒伽」的原本，相信是近于《毘尼母经》的。总之，现存各本，都是有所增减的。

第五项 摩得勒伽成立的先后

《十诵律．毘尼诵》的「摩得勒伽」，《毘尼摩得勒伽》的「摩得勒伽」，《毘尼母经》的前六卷，《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」：如上文所说，是出于同一母体的毘尼摩得勒伽（Vinaya-mātṛkā）。汉译的毘尼摩得勒伽，就是这几部。此外，分别说部（Vibhajyavādin）系的《四分律》，也一再说到经律（毘尼）以外的摩夷（mātikā），但实际的内容不明。根本说一切有部（MūlaSarvāstivādin）的「律藏」，义净的传译，是不完

全的。据《根本萨婆多部律摄》所说：「比尼得迦及本母」，可见《根有律》也是有「摩得勒伽」的，只是没有译出而已。

有关摩得勒伽的意义，我曾经有所论列。概要的说，摩得勒伽的文体，是标目作释的；文义是「决了定义」的。法的摩得勒伽，是圣道的修持项目，如《杂事》等所说。律的摩得勒伽，也是有关实行的项目，如出家受具足（pravrajyā-upasa□padā）、布萨（po□adha）、安居（var□ā），以及衣、食、住等僧伽规制。律的摩得勒伽，本是僧伽内部实行的法制及惯例（不成文法）。结集时，只是列举项目，附于「波罗提木叉」（Prātimok□a）。但体例与波罗提木叉（成文法）不合，所以依标作释，渐成为律的另一部分——「摩得勒伽」。

摩得勒伽，起初应只是标举项目。《毘尼摩得勒伽》，在依标作释以前，列举项目，如说：「受具戒，应与受具戒，不应与受具戒，得具戒，不得具戒；羯磨，羯磨事，羯磨处，非羯磨处……」。而《僧祇律》在依标作释以后，结为偈颂说：「具足不名受，支满不清净，羯磨及与事，折伏不共语，摈出发欢喜……」等。长行，或者是偈颂；在前，或者是在后，意义都是一样的，就是列举项目的摩得勒伽。如《僧祇律》「杂诵跋渠法」的第五跋渠（品），《大正藏》依高丽本，是偈颂体；而宋、元、明各本，都是长行。但这些僧制项目，被称为摩得勒伽的，早就成为偈颂，偈颂是更便于忆持的。

集为偈颂的「摩得勒伽」，原形是附于「波罗提木叉」后面，后来才发展而成独立部类的。这一古老意义，应该加以说明。《僧祇律》的「波罗提木叉经」，分为「十修多罗」，从「戒序」到「随顺法」（或作「法随顺法」）。在「七灭诤法」后，别立「（法）随顺法」为一部，这是上座部系（Sthavira）「戒经」所没有的。「随顺法」的内容，在第三章——「波罗提木叉经」中，并没有解说。现在「摩得勒伽」的性质，已经明了，「随顺法」就是「摩得勒伽」的古义，也就可以进一步的来说明了。（法）「随顺法」，是汉译各部「戒经」所一致说到的，只是《僧祇律》特别提出，作为别部罢了。如：

Ⅰ《四分戒本》：「此是佛所说，半月半月说戒经中来。若更有余佛法，是中皆和合应当学」。

Ⅱ《解脱戒经》：「此是……佛陀所说戒经，半月半月说解脱戒经中来。若更有余佛法，皆共随顺……应当学」。

Ⅲ《十诵别本》：「是事入佛经中，半月半月戒经中说。若有余学，当一心学」。

Ⅳ《五分戒本》：「是法入佛戒经中，半月半月波罗提木叉中说。及余随道戒法，是中诸大德！一心……应当学」。

Ⅴ《十诵戒本》：「是事入佛戒经中，半月半月波罗提木叉中说。及余随道戒法，是中诸大德！一心……应当学」。

Ⅵ《根有戒经》：「此是如来应正等觉戒经中所说所摄。若更有余法之随法，与此相应者，皆当修学」。

这是「戒经」的「总结劝学」。总结「波罗提木叉」的八部后，ⅠⅡⅢ本又举「余佛法」或「余学」；ⅣⅤ本举「余随道戒法」；Ⅵ本举「余法之随法」来劝学。也许解说不完全相同，但在「波罗提木叉」八部外，别有应当修学的法，这是各部「戒经」一致的意见。「随道戒法」，「法之随法」，与《僧祇律》的（法）「随顺法」，显然是原文相近而传译不同。道宣解「余佛法」为：「此谓略教之别序也」，意指七佛的略教。所以定宾解说为：「若更有余佛法者，示余佛略也」。以下是七佛略教诫，所以《四分律》是可以这样解说的。然《解脱戒经》，也说「余佛法」，而七佛略教，却在「序说」中。这可见「总结劝学」中的「余佛法」，并不合于道宣的解说。《根本萨婆多部律摄》卷一四(大正二四．六一五上)说：

「若更有余者，谓是十七事等所说学法，咸应修习。言法及随法者，法谓涅槃清净无累；正行之法八圣道等，能随顺彼圆寂之处，故名随法」。

「余」与「法之随法」，《律摄》作分别的解说。「十七事」是属于毘尼的，「八圣道等」是属于法的。依《僧祇律》的解说，这是属于毘尼的，指「杂跋渠法」、「威仪法」——摩得勒伽。如说：「法随顺法者，如二部

毘尼随顺者，顺行此法也」。二部毘尼，是二部波罗提木叉与分别（vibha□ga）。与波罗提木叉相随顺的，应随顺而行。这是波罗夷……灭诤法（八部）以外的，与结集的波罗提木叉相契合的，随顺戒经的部分。又说：「威仪者，二部毘尼随顺行，是名威仪」。据此，可见「威仪法」也是属于「法随顺法」的。又如《僧祇律》卷四〇(大正二二．五四八上)说：

「世尊分别说戒序，八波罗夷、十九僧伽婆尸沙、三十尼萨耆波夜提、百四十一波夜提、八波罗提提舍尼、六十四众学、七止诤法，法随顺法偈在后。比丘尼毘尼竟」。

「法随顺法偈」一句，最值得注意！在古代，僧事项目的类集——摩得勒伽，是偈颂，近于《僧祇律》中，「杂跋渠法」、「威仪法」的结颂。「法随顺法」，就是这些，是波罗提木叉以外的，却是随顺于二部毘尼的僧伽规制及威仪。所以在说波罗提木叉仪轨中，终了时也举此劝学。《十诵别本》作「余学法」；《五分戒本》与《十诵戒本》，作「余随道戒法」，意义明确，与《僧祇律》相合。《僧祇律》以此为第九部，这是与上座部系不同的地方。

《铜鍱戒经》，没有第九部，也没有「更有余法」等一句。然在《铜鍱律》中，是有「随顺法」的，如「附随」(南传五．二六九)说：

「于经、律、随法、所制、随顺法，勿为无益之诤论」。

依注释，「经」等五事的内容为：

经（Sutta）————二部波罗提木叉经分别

律（vinaya）————犍度

随法（anuloma）———附随

所制（Paññatta）————切律藏

随顺法（ānulomika）——四大处（四大说）

《铜鍱律．附随》，别有「经」、「随经」、「律」、「随律」；「法」、「随法」、「律」、「随律」。「随法」、「随经」、「随律」，都解说

为「四大处」。《善见律毘婆沙》，有「本」、「随本」。随本（Suttānuloma，即「随经」）也是解说为「四大处」的。被解说为「四大处」的「随法」与「随顺法」，似乎本为同一名词（所以解说也一样），而语音小有变化。在本书第四章第二节第二项中，说到「四大处」是依据原始结集的法律，对新传的法律，予以审定，否决或采录。这是随顺于先结集的经、法、律，所以称为「随经（随顺修多罗）」、「随律」、「随法」或「随顺法」。「波罗提木叉经」，是原始结集的根本律（也称为经、法）。僧伽规制，僧伽威仪的集成，是以波罗提木叉为审决标准，也就是随顺于法（二部毘尼）的。「摩得勒伽」的（最初）类集，是比原始结集略迟的，所以被称为「随法」。附于「波罗提木叉」终了，劝学众应该修学，这是各部律（除《铜鍱律》）所共传的，而唯有《僧祇律》的「法随顺法偈」，说得最为明确！

现存不同诵本的「摩得勒伽」，上座系是分为三分的。《毘尼摩得勒伽》，称为「受戒聚、相应聚、威仪聚」。《十诵律》注作：「具足戒」、「法部」、「行法部」。第二分与第三分，「法」与「行法」，都是称为「法」的。第一分「具足戒」，是否也称为法呢？《十诵律》本第一分，一二六项，唯（28）「独住法」，及（115）以下，有关「净法」的——「和合法」、「僧坊净法」、「林净法」、「方净法」、「土净法」、「衣净法」——称为法，其余的一一九项，都是不称为法的。第二分九一项目，仅「塔地」、「塔物无尽」，及末后四事——「林」、「事」、「破僧」、「上中下座相看」，不称为法，其他都是称为法的。第三分，一概称为法。《毘尼母经》第一分，有八项称为法。其中（111）「应二指作法」，（112）「共作法」，（119）「浆法」，是「净法」，附于第一分的。（20）「说戒法」，（27）「畜钵法」，（28）「畜衣法」，（38）「入僧法」，《十诵律》是属于第三分的。其余的不称为法，与《十诵律》相同。《毘尼母经》的第二、第三分，标与结不大合一，或称为法，或不称为法。比对《十诵律》与《毘尼母经》，第一分除末后的「净法」外，是不称为法的。《僧祇律》的情形，也是一样。如（1）「受具足」……（24）「异住」；又（55）「内宿内

煮自煮」……（65）「破信施」；又（121）「灭」……（124）「调伏事」，都没有称为法。这些，在《十诵律》是属于第一分的。（95）「破僧」……（99）「略说毘尼」，在《十诵律》中，属第一分及第二分的末后，也是不称为法的。总之，从现存的「摩得勒伽」来研究，第一分（除末后的「净法」）是不称为法的；第二分与第三分，是称为法的。《僧祇律》将前二分综合简编，仍旧保持了称法不称法的固有差别。

称为「法」（dharma）的第二分，「布萨」、「安居」等，都是僧伽内部，有关僧伽与个人的规制；「法」只是规章制度的意思。第三分称为「行法」，或译为「威仪法」，主要为每人在行住坐卧中，以行为主的行动轨范。acāra，译为（正）行，也可译为轨则，如说：「安住具戒，善能守护别解脱律仪，轨则圆满，于微小罪见大怖畏」：这是经中最常见的「戒蕴」的文句。《瑜伽师地论》卷二二(大正三〇．四〇二中)解释说：

「云何名为轨则圆满？谓如有一，或于威仪路，或于所作事，或于善品加行处所，成就轨则，随顺世间，不越世间，随顺毘奈耶，不越毘奈耶」。

（中略行住坐卧）

「谓如有一，于其所作：若衣服事，若便利事，若用水事，若杨枝事，若入聚落行乞食事，若受用事，若荡钵事，若安置事，若洗足事，若为敷设卧具等事……名所作事。如其所应，于所应作，于如所作，即于此中如是而作。由是作故，不为世间之所讥毁，不为贤良诸正善士、诸同法者、诸持律者、诸学律者之所呵责，如是名为于所作事成就轨则」。

轨则，正就是这些「行法」或「威仪」。日译本的《沙门果经》，译「轨则圆满」为「正行精勤」。约法说，是 acāra——正行，行的轨范。约人说，是 ācārya——阿遮梨耶，人的轨范。「瑜伽行地」与「瑜伽师地」的传译不同，也由此字而来。这一部分，称为「行法」或「威仪法」的，在说一切有部中，决定为 acāra 的义译。《铜鍱律》的「仪法犍度」，以 vatta 为「威仪」，那是部派间用语的不同了。僧伽内部的一切规制，个人的日常行动的轨范，是「法」与「行法」的意义。据此来观察不称为法的第一分，

意义显然是不同了。如「羯磨」．「羯磨事」．「遮羯磨」．「不遮羯磨」．「学」．「还戒」．「不舍戒」．「戒羸」．「诤事」．「灭事」．「不消供养」．「白」．「白羯磨」．「白二羯磨」．「白四羯磨」等，主要为僧伽规制中，所有术语的解说，及内容分别。如法律中，对「人」．「自由意志」．「假释」．「假扣押」等，确定意义，或内容的分类一样。「摩得勒伽」的第一分，不是僧伽规制，是僧伽规制中，所有术语的定义与分类（这就是解说）。在僧伽制度的发展中，这部分是先集出的；但这一分的集出，意味著僧伽规制的早已存在。接著是规制——「法」的集出；又以僧伽规制，个人正行的偏重，而分为「法」与「行法」，成为三分。在这称为法与不称为法的差别中，可以看出「摩得勒伽」次第集成的情形。

在各本的「摩得勒伽」中，「五百结集」、「七百结集」，叙列在中间，这是值得注意的事！我在《印度之佛教》中，曾有所解说，今再略为补充的说明。一、「摩得勒伽」，是僧事项目的类集。初集成时（比王舍城结集略迟），与第一分相当，为有关僧事术语的标目。末后以「五百结集」作结，表示为原始的结集，如书籍的「后记」一样。二、再结集时，约为七百结集时代。对于固有的标目，应有所整理、增列，成为第一分。在「五百结集」后，更附以「七百结集」及「毘尼摄」。当时，上座们传来的，完成的僧伽规制，也结集出来，称为「法」与「行法」。三、七百结集以后，佛教界以僧伽规制的项目为主，而进行类集的工作。等到二部分裂，大众部将第一分与第二分，综合简化，展开其类集工作，而形成《僧祇律》的组织形态。上座部方面，对「摩得勒伽」，又将「四大教法」，及有诤论的「净法」，附编于「七百结集」之后，成为现存三分的形态（《毘尼摩得勒伽》与《毘尼母经》的共同部分）。对于僧制类集方面，就是根据「摩得勒伽」，而类集为种种「犍度」了。这是上座部律师们的业绩！

「摩得勒伽」现存的不同诵本，关于成立的先后，应从两方面说。一、标举项目部分：《僧祇律》二一〇目；《毘尼母经》二三八目；《毘尼摩得勒伽》三一二目，《十诵律》三一九目。上座部系的逐渐增多，由简而详，正表示了成立的先后次第。然《僧祇律》的项目，也有上座部系「摩得勒伽」

所没有的。如「杂诵跋渠法」的（52）「毘尼断当事」，（54）「比丘尼法」，（100）「毁呰」，（101）「观伎儿」，（107）「上树」，（110）「回向物」。如「毘尼断当事」，是《五分律》「调伏法」等的渊源。「比丘尼法」，是《五分律》的「比丘尼法」；《铜鍱律》与《四分律》的〈比丘尼犍度〉；《十诵律．杂诵》的「比丘尼法」，《根有律》「杂事」的「比丘尼法」：「犍度」的重要部分，根源于「摩得勒伽」，却是上座部系本所脱落了的。「毁呰」等与「波罗提木叉」有关；而「上树」一事，更是《僧祇律》、《铜鍱律》以外的，各部律「众学法」所共有的。所以上座系的「摩得勒伽」，对古形的「摩得勒伽」，诚然是增列得很详密，但也是有所脱落的。

二、解说部分：由于部派的师承各别，适应不一，解说的广略也大不相同。《毘尼摩得勒伽》与《十诵律》，《毘尼母经》，《僧祇律》，解说部分的数量，约为一．三．八之比。说一切有部本，项目多而解说最简，然简略并不就是古义。如《僧祇律》明「四种受具足」；《毘尼母经》说：比丘五种受具，比丘尼五种受具，综合而除去共同的，实为七种受具。而《毘尼摩得勒伽》与《十诵律》，明十种受具足。依《十诵律》而造的《萨婆多毘尼毘婆沙》，说一切有部旧义，也还是七种得戒。这可见《毘尼摩得勒伽》，及《十诵律》的十种受具，不但在部派中，就是在说一切有部中，也是后起的新说。所以说一切有部本的解说简略，只能说是维持「摩得勒伽」的古风，也就是维持体裁上的旧形，而并非内容都是古义的。

在律学的开展中，「摩得勒伽」的众多项目，逐渐结合而倾向于「犍度」（Khandha）的组合。在这点上，《僧祇律》保持「摩得勒伽」形态，而没有上座部系那样的，发展为各各独立的「犍度」。但在旧形式下，也逐渐形成新的结构。如结合「具足」、「不名受」、「支满」、「不清净」，而说：「是中如法清净者，名受具足」，与上座系的「受戒犍度」相当。结合「别住」、「摩那埵」、「阿浮呵那」，而说：「是名别住摩那埵阿浮呵那毘丘（尼的误写）摄竟」，与「人犍度」相当。结合「布萨」、「羯磨」、「与欲」、「说清净」，而说：「是名布萨法、与欲法、受欲法」，与「布萨

犍度」相当。又如「衣法」、「毘尼法」、「比丘尼法」、「五百比丘集法藏」等，都近于上座部系的「犍度」。《僧祇律》虽有类集的趋势，但始终维持众多项目，依标作释——「摩得勒伽」的形式。从渐有类集的趋势而论，现存《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」的组成，应为根本二部初分，「摩得勒伽」正向「犍度」发展的初阶段。在现有律典中，《僧祇律》是这一部分的古形了。大概为阿育王（Aśoka）的时代，当然有后来的增编部分。

至于《毘尼母经》，如卷四(大正二四．八一九下)说：

「比丘经、比丘尼经、一切犍度、摩得勒伽、毘尼增一：此五种总为毘尼藏」。

《毘尼母经》所说的「律藏」，「摩得勒伽」以外，别有「一切犍度」。别立「犍度」而又保存「摩得勒伽」，与说一切有部相同。《毘尼母经》一再说到各种犍度，显然这是「犍度」成立以后，才完成的解说。在《毘尼母经》中，引述「尊者萨婆多说」；「尊者迦叶维说」，「迦叶随比丘」，「尊者弥沙塞说」，「昙无德」的意见。《毘尼母经》的解说部分，已在律学「五部分流」以后。《毘尼母经》说到「白业观」（净观地）、「种性地」、「第八人地」等九地，与《般若经》所说相合。《毘尼母经》解说部分，应迟到西元以后。

第二节 现存的诸部犍度

第一项 铜鍱律

上座部（Sthavira）系的犍度（khandha）部分，是依「摩得勒伽」（mātkā）而次第发展完成的。要说明这一发展过程，对于名称不同，开合不同，次第不同，详略不同，与佛及弟子的事缘结合不同——现存的各部律中，与犍度部相当的部分，有先加叙述，明了各本内容的必要。尤其是彼此开合不同，或详略大异的部分。

《铜鍱律》的「犍度」部，分为〈大品〉（Mahāvagga，日译本第三卷），〈小品〉（Cullavagga，日译本第四卷）——二品。〈大品〉一〇

犍度，〈小品〉一二犍度，共二二犍度。先说〈大品〉：

一、〈大犍度〉（Mahākhandhaka）：分十诵：前四诵，从佛陀成道起，度五比丘，到舍利弗（Sāriputta）、大目连（Mahāmoggallāna）出家，为佛传的一部分。第五诵起，成立和尚与弟子，师弟间的授受，白四羯磨得具足的制度；及不得受具足的种种规定。

二、〈布萨犍度〉（Uposatha-khandhaka）：半月半月，僧伽定期集会，诵说波罗提木叉（pātimokkha），以维护僧团的和合清净。所以说「与欲」、「与清净」的如法和合，而不许不和合、不如法的布萨。

三、〈入雨安居犍度〉（Vassupanāyika-khandhaka）：每年一度的三月安居，是适应雨季，而作三月定居，精进修行的制度。时间有「前安居」或「后安居」；并对安居期中外出所有的规定。

四、〈自恣犍度〉（Pavāra□a-khandha）：「自恣」为安居终了，同住比丘，互相作善意的忠告，有罪者忏悔，以得清净的仪式。

五、〈皮革犍度〉（Camma-khandhaka）：比丘生活中，有关皮革物品的规定。以首楼那二十亿（So□akolivisa），精进而两足出血；及首楼那亿耳（So□aku□ika□□a）出家，见佛，请求「边地」容许「五事」为缘起。

六、〈药犍度〉（Bhesajja-khandhaka）：总括比丘的日常饮食，病时的医药，及饥荒时期的特殊规定。共分四诵：初诵是有关医药的事。第二诵以下，叙述佛的游行，从舍卫城（Śāvatthi）一→王舍城（Rājagaha）一→舍卫城一→王舍城一→波罗奈（Vārā□asī）一→阿那伽频头（Andhakavinda）一→王舍城一→ 巴连弗邑（Pā□aligāma）一→渡恒河（Ga□gā）一→拘利村（Ko□igāma）一→那陀村（Ñātika）一→毘舍离（Vesālī）一→跋提（Bhaddiya）一→阿牟多罗（A□guttarāpa）一→阿摩那（Āpa□a）一→ 拘尸那（Kuśinagara）一→阿头（Ātumā）一→舍卫城。佛在游行中，在各处作有关饮食的规制。这一次第游行，自巴连弗邑到那陀村，与佛最后游行的路线相近，内容也有部分的共同。

七、〈迦絺那衣犍度〉（Ka□hina-khandhaka）：安居终了，限在一月以内，举行受迦絺那衣的仪式。受了迦絺那衣，比丘们在五个月以内（十二月十五日满），可以「离衣宿」、「展转食」等五事；就是衣食方面，受到种种的优待。

八、〈衣犍度〉（Cīvara-kh.）：关于比丘衣服，如居士施衣，粪扫衣，染色，制作等规定。及安居施衣的分配，亡比丘衣的处分等。耆婆（Jīvaka）童子学医治病的故事，为衣犍度的缘起。

九、〈瞻波犍度〉（Campeyya-khandhaka）：佛在瞻波（Campā）。婆沙婆村（Vasabha）的执事比丘，为人非法举罪，来见佛请示。因此，佛说「非法别众羯磨」、「非法和合羯磨」、「如法别众羯磨」、「似法别众羯磨」、「似法和合羯磨」——都不成羯磨。唯有「如法和合羯磨」，才是正当的羯磨。

一〇、〈拘睒弥犍度〉（Kosambī-khandhaka）：拘睒弥（Kosambī）比丘相诤，形成僧伽的分立。佛劝他们和合，说长生（Dīghāyu）王子譬喻，众人不听，佛于是弃之而去，访婆咎（Bhagu），及和合修行的阿那律（Anuruddha）等，回舍卫城。拘睒弥比丘心悔了，来见佛，请求息诤。对于僧伽互诤对立的比丘，衣食住等，应给以平等的待遇；而所说的法，仅可受如法的言说。——以上是〈大品〉；以下是〈小品〉：

一、〈羯磨犍度〉（Kamma-khandha）：次第说明：苦切羯磨、依止羯磨、驱出羯磨、下意羯磨；不见罪举羯磨、不忏罪举羯磨、不舍恶见举羯磨——七种羯磨，予以十八事或四十三事的处分。如顺行这些处分，应予以解除。

二、〈别住犍度〉（Parivāsika-khandha）：这是犯僧残罪者，受别住、本日治、摩那埵、阿浮呵那——出罪的行法。

三、〈集犍度〉（Samuccaya-khandhaka）：这是犯僧残罪的处分法。在处分过程中，或覆，或忆，或再犯，或犯其他罪，所有复杂的处分法。

四、〈灭诤犍度〉（Śamatha-khandhaka）：七灭诤的事例与灭诤；及对「四诤事」所取的灭诤方法。

五、〈杂事犍度〉（Khuddakavatthu-khandha）：杂事，或译为小事，为比丘日常生活中，种种琐碎事物的规定。摄颂说：「律之小事犍度一百十事」。

六、〈卧坐具犍度〉（Senāsana-khandhaka）：有关精舍的建立，床敷具等（四方）僧伽共有财物的管理，分配等规定。

七、〈破僧犍度〉（Sa□ghabhedaka-khandhaka）：叙述提婆达多（Devadatta）破僧（集体叛教）的经过。辨别僧诤（如拘睒弥比丘）与破僧的差别；破僧与和合僧的罪福。

八、〈仪法犍度〉（Vatta-khandhaka）：有关比丘的日常生活：客比丘、旧比丘、远行、食堂、乞食、阿练若、卧坐具、温室、厕所，及师长与弟子的「仪法」，共「五十五事」。

九、〈遮说戒犍度〉（Pā□imokkha□hapana-khandha）：比丘犯罪覆藏，如来不再布萨说戒为缘起。对于认为比丘有犯而遮止说戒，如法不如法的分别。应审慎举罪，勿引起僧伽的纷诤别异。

一〇、〈比丘尼犍度〉（Bhikkhunī-kh.）：女众出家的缘起；摩诃波阇波提瞿昙弥（Mahāpajāpatī-gotamī），受「八重法」而得具足戒。其他有关尼众的特殊规定。

一一、〈五百犍度〉（Pañcasatika-khandha）：摩诃迦叶（Mahākassapa）发起，于王舍城，举行如来遗教的结集（第一结集）。中有阿难（Ānanda）传佛遗命——小小戒可舍；阿难被责；富兰那（Purā□a）从南方来，对饮食规制不同意见的记载。阿难受优陀延王（Udena）及宫人们的布施。以梵坛法处罚阐陀（Chanda）的故事。

一二、〈七百犍度〉（Sattasatika-khandha）：佛灭一百年时，毘舍离有受持金银等十事非法，引起东西方的大诤论。西方集七百比丘，到毘舍离，共同集议，终于宣告十事为非法。称为「第二结集」。

上来二二犍度，是巴利语的《铜鍱律》「犍度部」的概述。

第二项 四分律

《四分律》的犍度（khandha）部分，与《铜鍱律》非常接近，也分为二二事。前二〇事，名为犍度；而后二事，称为「集法毘尼五百人」，「七百集法毘尼」，没有称为犍度。虽有这些差别，大概说来，与「铜鍱律」是相近的。

一、〈受戒犍度〉，与《铜鍱律》的〈大犍度〉相当。二、〈说戒犍度〉，就是说波罗提木叉（Prātimok□a）犍度，与《铜鍱律》的〈布萨犍度〉相当。比丘犯而覆藏，如来不再为大众布萨说戒——这是《铜鍱律．遮说戒犍度》的缘起，《四分律》却移在这〈说戒犍度〉的中间。三、〈安居犍度〉，与《铜鍱律．入雨安居犍度》相当。上来的三犍度，属于《四分律》的第二分（卷三一——卷三七中）。

四、〈自恣犍度〉，与《铜鍱律》的〈自恣犍度〉相当。。五、〈皮革犍度〉；六、〈衣犍度〉；七、〈药犍度〉；八、〈迦绨那衣犍度〉：这都与《铜鍱律》的〈皮革犍度〉、〈衣犍度〉、〈药犍度〉、〈迦绨那衣犍度〉相当。

九、〈拘睒弥犍度〉；一〇、〈瞻波犍度〉：与《铜鍱律》的〈拘睒弥犍度〉、〈瞻波犍度〉相当。一一、〈呵责犍度〉，与《铜鍱律》的〈羯磨犍度〉相当。一二、〈人犍度〉，与《铜鍱律》的〈集犍度〉相当。一三、〈覆藏犍度〉，与《铜鍱律》的〈别住犍度〉相当。

一四、〈遮犍度〉，与《铜鍱律》的〈遮说戒犍度〉相当，但没有缘起（移在〈说戒犍度〉中）。一五、〈破僧犍度〉；一六、〈灭诤犍度〉；一七、〈比丘尼犍度〉：都与《铜鍱律》的〈破僧犍度〉、〈灭诤犍度〉、〈比丘尼犍度〉相当。一八、〈法犍度〉，与《铜鍱律》的〈仪法犍度〉相当。从〈自恣犍度〉到〈法犍度〉，共一五犍度，属于四分中的第三分（卷三七中——卷四九）。

一九、〈房舍犍度〉、与《铜鍱律》的〈卧坐具犍度〉相当。二〇、〈杂犍度〉，与《铜鍱律》的〈杂事犍度〉相当，但内容大有出入。试分为六段来说明：1.从钵、刀起，到栴檀钵——宾头卢（Pi□□ola-bhāradvāja）现神通取钵止。2.如来在十五日中，大现神通；并说慧灯王本生。3.从贵价钵起，到担物止。4.建塔，种种供养，并说迦叶佛（Kāśyapa）大塔事。5.从覆钵起，到持刀剑止。6.优陀延王（Udayana）于宾头卢起恶心，为慰禅王（Ujjayainī）所捉；后偕王女逃回，大迦旃延（Mahākātyāyana）为王说法。佛为比丘们说〈大小持戒犍度〉。1.3.5.——三段，大抵与《铜鍱律》相近。2.如来大现神通，与说一切有部（Sarvāstivāda）的《杂事》相合。6.优陀延王事，也见于《杂事》。〈大小持戒犍度〉，与《长部．沙门果经》，佛为阿阇世王（Ajātaśatru）的说法相合。4.《铜鍱律》缺。《四分律》特详与塔有关的譬喻与规制，与重视供塔的功德有关。

二一、「集法毘尼五百人」，与《铜鍱律．五百犍度》相当，但缺富兰那（Purā□a）与阐陀（Chanda）的故事。二二、「七百集法毘尼」，与《铜鍱律》的〈七百犍度〉相当。从〈房舍犍度〉以来，属于四分中的第四分（卷五〇——卷五四）。

第三项 五分律

《五分律》与《铜鍱律》、《四分律》，同属于分别说部（Vibhajyavādin）的系统，所以较为接近。但《五分律》中，与「犍度」（khandha）部相当的部分，如与《铜鍱律》及《四分律》相比对，至少有四点主要的出入：1.《五分律》与犍度相当的，共二一法。不称为犍度而称为法（dharma），恰与《十诵律》相合。2.二一法，与《铜鍱律》的二二犍度，及《四分律》的二〇犍度，及二种「集法毘尼」，虽然大致相当，而实大有开合、增减的差别。3.《五分律》所说，文字取省略的态度，每说「皆如上说」等。这是原本如此，或者为（江东爱好简略的）译者所省略，虽不得而知，但到底是《五分律》的特色。4.与佛及弟子的事缘相结合的，与《铜鍱律》相近，而多有不同；《四分律》却有近于《十诵律》的倾向。《五分律》二一法的内容，大略如下：

一、「受戒法」；二、「布萨法」；三、「安居法」；四、「自恣法」；五、「衣法」；六、「皮革法」：这与《铜鍱律》的〈大犍度〉（《四分律．受戒犍度》）；〈布萨犍度〉（《四分律》的〈说戒犍度〉）；〈入雨安居犍度〉；〈自恣犍度〉；〈衣犍度〉；〈皮革犍度〉相当。七、「药法」；八、「食法」：这二法，在《铜鍱律》与《四分律》中，是合为〈药犍度〉的。在佛法中，饮食也只是药物一样，不得已而用，以免除身体的疲倦苦痛而已。九、「迦绨那衣法」，与《铜鍱律》及《四分律》的〈迦绨那衣犍度〉相当。——以上九法，为五分中的第三分（卷一五——二二）。

一〇、「灭诤法」，与《铜鍱律》的〈灭诤犍度〉相当。一一、「羯磨法」：《铜鍱律》也有〈羯磨犍度〉，但内容的广狭不同。「羯磨法」说：1.犯僧残的，或覆或不覆，或再犯，或犯别罪，应予以摩那埵、别住、本日治、出罪的处分，与《铜鍱律》的〈集犍度〉，《四分律》的〈人犍度〉相当。2.拘舍弥诤事，与《铜鍱律》及《四分律》的〈拘睒弥犍度〉相当。3.因非法举罪，而说羯磨的如法不如法，与《铜鍱律》及《四分律》的〈瞻波犍度〉相当。4.接著说呵责羯磨、驱出羯磨、依止羯磨、举罪羯磨——不见罪举，不悔罪举，不舍恶邪见举。又明呵责羯磨、下意羯磨的事缘与处理。这一部分，与《铜鍱律》的〈羯磨犍度〉，《四分律》的〈呵责犍度〉相当。——以上二法，为五分中的第四分（卷二三——二四）。

一二、「破僧法」，与《铜鍱律》及《四分律》的〈破僧犍度〉相当。一三、「卧具法」，与《铜鍱律》的〈卧坐具犍度〉，《四分律》的〈房舍犍度〉相当。一四、「杂法」，与《铜鍱律》的〈杂事犍度〉相当。「杂法」也说佛塔的供养。禁寐王十一梦，及为迦叶佛起大塔事，近于《四分律》的〈杂犍度〉，而事缘增详。一五、「威仪法」，与《铜鍱律》的〈仪法犍度〉，《四分律》的〈法犍度〉相当。一六、「遮布萨法」，与《铜鍱律》的「遮说戒犍度」相当。但仅有比丘犯而覆藏，如来不再为布萨说戒的事缘。这部分，《四分律》在〈布萨犍度〉中。一七、「别住法」，与《铜鍱律》的〈别住犍度〉，《四分律》的〈覆藏犍度〉相当。

一八、「调伏法」，《铜鍱律》与《四分律》的犍度部，是没有这一部分的。本书第四章曾有所说明：《五分律》的「调伏法」，本为特殊事项，「犯不犯分别」的判决实例。与《僧祇律》「杂诵跋渠法」的「毘尼断当事」相当。后来，或扩编为别部，那就是《四分律》的「调部」，《十诵律》的〈毘尼诵〉（的一部分）。或在〈波罗提木叉（经）分别〉（Prātimok□a-vibha□ga）中，分别编入波罗夷（pārājikā）、僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□a）的各条的「分别犯相」中，那就是《铜鍱律》。《五分律》的「调伏法」，独立于与犍度部相当的部类中；这对于摩得勒伽（māt□kā）古典的存在，多一分证成的力量。

一九、「比丘尼法」，与《铜鍱律》及《四分律》的〈比丘尼犍度〉相当。二〇、「五百集法」；二一、「七百集法」，与《铜鍱律》的〈五百犍度〉、〈七百犍度〉相当。也就是《四分律》的「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。——以上十法，为五分中的第五分（卷二五——三〇）。

第四项 十诵律

《十诵律》是说一切有部（Sarvāstivāda）的律藏，与属于分别说部（Vibhajyavādin）系的（前面所说的）三部律，组织上是不大相同的。与犍度（khandha）相当的部分，《十诵律》是分散在三处的。Ⅰ第四诵名「七法」，第五诵名「八法」，共一五法。「七法」、「八法」的称为「法」（dharma），与《五分律》相同。分为「七法」与「八法」——二类，与《铜鍱律》的分为「大品」、「小品」，显然有著同样的意义。Ⅱ第六诵名「杂诵」。Ⅲ第十诵名「毘尼诵」（也名「善诵」），「毘尼诵」中称为「毘尼序」的一部分。这三类，就是与犍度相当的部分。

Ⅰ「七法」中，一、「受具足戒法」，与《铜鍱律》的「大犍度」相当（《四分律》为「受戒犍度」，《五分律》为「受戒法」；凡名义近似的，以下从简）。《十诵律》直从成立和尚与弟子的制度说起，没有佛陀成道以来，众弟子出家，有关佛传的部分。二、「布萨法」；三、「自恣法」；四、「安居法」；五、「皮革法」；六、「医药法」；七、「衣法」：都与《铜

鿸律》的「布萨犍度」、「自恣犍度」、「入雨安居犍度」、「皮革犍度」、「药犍度」、「衣犍度」相当。「皮革法」中的亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）故事，有航海失路，经历饿鬼国的传说（上来卷二一——二八）。

「八法」中，一、「迦绨那衣法」；二、「俱舍弥法」；三、「瞻波法」：与《铜鿸律》的「迦绨那衣犍度」、「拘舍弥犍度」、「瞻波犍度」相当。四、「般茶卢伽法」：般茶（Pa□□u）与卢伽（Lohita）比丘，欢喜斗诤，因而制立苦切羯磨，从人立名。在这一法中，次第说苦切羯磨……恶邪不除摈羯磨，与《铜鿸律》的「羯磨犍度」、《四分律》的「呵责犍度」相当。五、「僧残悔法」，明犯僧残者的处分法；与别住及出罪的随顺行法，与《铜鿸律》的「集犍度」、「别住犍度」相当（《四分律》为「人犍度」、「覆藏犍度」）。六、「遮法」；七、「卧具法」；八、「诤事法」：与《铜鿸律》的「遮说戒犍度」、「卧坐具犍度」、「灭诤犍度」相当（上来卷二九——三五）。

Ⅱ「杂诵」：在「杂诵」的总题下，分「调达事」、「杂法」———二部分。调达，是提婆达多（Devadatta）的简译。「调达事」中，广说提婆达多的破僧。有阿难（Ānanda）不舍佛（三本生），及舍利弗（Śāriputra）能破调达的本生。与《铜鿸律》的「破僧犍度」相当。「杂法」分五段：1.「上二十法」；2.「中二十法上」；3.「中二十法下」：与《铜鿸律》的「杂事犍度」相当。4.「后二十法上」，或作「明比丘尼法」，与《铜鿸律》的「比丘尼犍度」相当。但有关比丘尼的受戒法，及八敬法，《十诵律》属于「比丘尼律」。5.「后二十法下」，与《铜鿸律》的「仪法犍度」相当。这样，《十诵律》的「杂法」，包含了「杂事」、「比丘尼」、「仪法」——《铜鿸律》的三种犍度在内（上来卷三六——四一）。

Ⅲ「毘尼诵」的「毘尼序」，分为四品。1.「五百比丘结集三藏法品」；2.「七百比丘集灭恶法品」。这二品，与《铜鿸律》的「五百犍度」、「七百犍度」相当（上来卷六〇——六一中）。

有关犍度的部分，《十诵律》主要是称为法的，如「七法」、「八法」、「杂法」。但也有称为事（vastu）的，如「调达事」。而最后二种，又称为品（varga）。

第五项 根本说一切有部律

根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin）的律藏，与犍度（khandha）部相当的部分，依藏译所传，分为「毘奈耶事」（Vinayavastu）、「毘奈耶杂事」（Vinayak□udrakavastu）二部。如第二章（第二节第一项）所说：根本说一切有部的「毘奈耶事」，是分为十七事的。唐义净曾译成七八十卷，但已残缺不全，仅存四十七卷了。

Ⅰ「毘奈耶事」中，一、「出家事」（Pravrajyā-vastu），义净译为《根本说一切有部毘奈耶出家事》，五卷，现为四卷。以央伽（A□ga）与摩揭陀（Magadha）的兴衰，及舍利子（Śāriputra）与目干连（Mahāmaudgalyāyana）出家为缘起。与《铜鍱律》的「大犍度」相当（与《十诵律》「受具足戒法」的缘起不合）。

二、「布萨事」（Po□adha-vastu），义净译缺；与《铜鍱律》的「布萨犍度」相当。

三、「随意事」（Pravāra□a-vastu），义净译为《根本说一切有部毘奈耶随意事》，一卷。与《铜鍱律》的「自恣犍度」相当。

四、「安居事」（Var□ā-vastu），义净译为《根本说一切有部毘奈耶安居事》，一卷。与《铜鍱律》的「入雨安居犍度」相当。

五、「皮革事」（Carma-vastu），义净译为《根本说一切有部毘奈耶皮革事》，一卷。与《铜鍱律》的「皮革犍度」相当。

六、「药事」（Bhai□ajya-vastu），义净译为《根本说一切有部毘奈耶药事》，二〇卷，现为一八卷。与《铜鍱律》的「药犍度」相当；但内容增广，与各部律的距离很大。分别来说：1.医药饮食规定，与「药犍度」相当；但杂有冗长的圆满（Pūr□a）故事（卷一——七）。2.佛次第游行说法（卷八——九中）。3. 佛与金刚手（Vajrahasta）游北天竺（卷八中——

九中）。4.佛与阿难（Ānanda）次第游行，广说宿缘（卷九中——一二中）。5.佛受波斯匿王（Prasenajit）请，说菩萨本生——长行及偈颂（卷一二中——一五）。6.佛说毡战女（Ciñcā）带盂谤佛的宿缘（错简，应移在末段。卷一六初）。7.游无热池（Anavatapta），诸大弟子自说先世业缘（卷一六——一八中）。8.佛自说山石伤足等业缘（一八中——终）。在这八段中，与药食有关的，仅有第一段。「药犍度」组织的特色，是佛的次第游行。「药事」就应用这次第游行，而不断延长，集录了众多的本生与（业缘）譬喻。

七、「衣事」（Cīvara-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「衣犍度」相当。

八、「羯耻那衣事」（Ka□hina-vastu），义净译为《根本说一切有部羯耻那衣事》，一卷，与《铜鍱律》的「迦绨那衣犍度」相当。

九、「拘睒弥事」（Kosambī-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「拘睒弥犍度」相当。

一〇、「羯磨事」（Karma-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「瞻波犍度」相当。

一一、「黄赤事」（Pa□□ulohitaka-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「羯磨犍度」相当。《十诵律》的「般荼卢伽法」，就是黄赤。

一二、「补特伽罗事」（Pudgala-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「集犍度」相当。《四分律》作「人犍度」，与补特伽罗名称相合。

一三、「别住事」（Parivāsika-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「别住犍度」相当。

一四、「遮布萨事」（Po□adhasthāpana-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「遮说戒犍度」相当。

一五、「卧具事」（Śayanāsana-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「卧坐具犍度」相当。

一六、「诤事」（Adhikara□a-vastu），义净译缺，与《铜鍱律》的「灭诤犍度」相当。

一七、「破僧事」（Sa□ghabheda-vastu），义净译为《根本说一切有部破僧事》，二〇卷。与《铜鍱律》的「破僧犍度」相当；但内容增广，与各部律有很大的出入。义净所译的「破僧事」，次第有点紊乱，内容也已有残脱，现在重为整理：

1.佛传：从释迦族（Śākya）起源，到佛还故国，度释种苾刍及优波离（Upāli）。与《众许摩诃帝经》相合（卷一——九）。

2.广说宿缘——五苾刍得度．六年苦行……阿难陀（卷一一中——一三中）。

3.提婆达多（Devadatta）修得神通．索众．筹划破僧．……放醉象．破僧．舍利弗率众归佛（卷一三中——二〇中）。

4.佛化阿阇世王（Ajātaśatru）（二〇卷终）。文义不完全，有缺佚，应依《沙门果经》来补足。

5.阇王不再信提婆达多．杀罗汉尼．佛记地狱一劫．提婆达多还故国．求作王．求耶输陀罗（Yaśodharā）．毒爪害佛．堕地狱．舍利子等往观（卷一〇）。

6.优波离问破僧（卷一一——一一中）。

Ⅱ「毘奈耶杂事」，义净译为《根本说一切有部毘奈耶杂事》，全部四〇卷，部帙庞大。《杂事》分为八门，每门十颂。因缘的叙述很详细，又以「内摄颂」，附加了佛涅槃等譬喻，所以显得特别广。如将因缘简化，除去「内摄颂」，那么《杂事》的内容，与《十诵律》「杂法」的五大段，还是相合的。如一门．一颂「砖石」起，二门．七颂「嚼噉五食」止，合于「杂法」的「上二十法」。二门．八颂「安门扇」起，四门．十颂「栽树」止，合于「杂法」的「中二十法上」。四门．十颂「贼燄」起，六门．四颂「刀子」止，合于「杂法」的「中二十法下」。以上，也就与《铜鍱律》的「杂事犍度」相当。六门．四颂「下天宫」起，八门．六颂「不畜琉璃杯」止，

合于「杂法」的「下二十法上」，也就是「比丘尼法」。八门．七颂「锡杖」起，八门．十颂「礼四老宿」，及「内摄颂」的「广说弟子行」，合于「杂法」的「下二十法」。这也与《铜鍱律》的「仪法犍度」相当。

《杂事》卷三五，叙述佛的涅槃譬喻。次明「五百结集事」、「七百结集事」。这二部分，与《铜鍱律》的「五百犍度」、「七百犍度」相当。在《十诵律》中，这是不属于（「杂诵」）「杂法」的，另外成为「毘尼序」的二品。在《杂事》中，这也不是八门．十颂所摄，所以也只是《杂事》的附属部分。

第六项 毘尼母经的诸犍度

上面所说的五部律，代表了分别说（Vibhajyavādin）与说一切有（Sarvāstivāda）两大系。犍度（khandha）部分的分别独立，本为上座部（Sthavira）律师的业绩。但上座部中犊子部（Vātsīputrīya）一大流，没有广律的传译，也就不能明了有关犍度部分的内容。正量部（Sa□matīya）所传的《律二十二明了论》，说到「婆薮斗律」；可知这一部派的犍度部分，也是称为「事」（婆薮斗 vastu）的；但所知的，仅此一点而已。

《毘尼母经》，被推定为属于先上座部（Pūrvasthavira）而转名的雪山部（Haimavata）。这一派的律藏，有「诸犍度」、「一切犍度」。在名称上，与《铜鍱律》及《四分律》一样。《毘尼母经》，每提到各种犍度的名目。《律藏之研究》，曾集录出一四种犍度——「受戒犍度」或「受具犍度」；「布萨犍度」；「革屣犍度」；「衣犍度」；「药草犍度」或「药犍度」；「迦绻那犍度」；「拘睒弥犍度」；「章卑犍度」；「呵责犍度」；「破僧犍度」；「三摩兜犍度」；「持戒犍度」；「敷具犍度」；「杂犍度」。此外，应还有「灭罪犍度」，共一五种。

在可知的一五犍度中，「布萨」、「革屣」（或作「皮革」）、「衣」、「药」、「迦绻那」、「拘睒弥」、「章卑」（瞻波的异译）、「破僧」、「杂」——九种，可说与《铜鍱律》及《四分律》相同。「受戒」、「呵责」——二种，与《四分律》相合。而「敷具犍度」，却与《铜鍱律》的「卧坐

具」相近，与《四分律》的「房舍犍度」不同。《毘尼母经》，虽近于《四分律》，但并不与《四分律》完全一致。此外，「持戒犍度」、「灭罪犍度」、「三摩兜犍度」，都显得非常特别。

「持戒犍度」所举的内容，是客比丘与旧比丘的五法恭敬。《铜鍱律》属于「仪法犍度」，《四分律》属于「法犍度」，所以或推论为「威仪犍度」的别译。然在《五分律》中，这是属于「受戒法」的。所以《毘尼母经》的「持戒犍度」，极可能与《五分律》一样；「持戒」是「受戒」的异译。

「灭罪犍度」所举的内容是：「所犯不隐，尽向人说，名为发露」。发露灭罪，本通于七篇，如说：「如七篇所犯，应忏悔除，忏悔能灭」。但在犍度中，重在僧残的除灭罪法。这是《铜鍱律》的「集犍度」，《四分律》的「人犍度」所摄。在《十诵律》中，属于「僧残悔法」。《毘尼母经》称为「灭罪」，意义与《十诵律》相近。

《毘尼母经》说：「上厕法，一一三摩兜犍度中广明」。以上厕法为「三摩兜犍度」，而三摩兜的原语与意义，都不明了。原文的文义，本来不太明白，「一一」，可能为「二」字的误写。如《毘尼母经》说：「如是众多，今总说二三」。「二三」连续成句，是略说一二的意思。如这样，原文应为：「上厕法，（已略说）二三，摩兜犍度中广明」。上厕法，《铜鍱律》属「仪法犍度」（《四分律》为「法犍度」，《五分律》为「威仪法」）；「仪法」为 vatta 的对译，与「摩兜」相近；「摩兜犍度」，也许与「仪法犍度」相合。总之，《毘尼母经》所代表的部派，关于犍度的名称，近于《铜鍱律》及《四分律》，而仍有其特殊的地方。

第三节 犍度部成立的过程

第一项 成立犍度的三阶段

「摩得勒伽」（mātkā），上座部（Sthavira）系的「犍度」（khandha）部分，已经简略的叙述。现在可以进一步的，论究「犍度」部成立的过程。有关犍度部分的成立，平川彰博士以为：犍度部的现在形态，是成立于枝末分派以后的。然从诸律的共通而观，有继承根本律的可能性。在

诸律中，巴利（Pāli）——《铜鍱律》与《四分律》，同为二十二章，同名为犍度，这一组织的类同，值得注目，认为这是古形的保存。博士的论据，虽不止于此，然以二律组织的类同，而断为古形的保存，似乎还值得商讨。因为，在部派分裂的系统中，这是同属于分别说（Vibhajyavādin）系的。犍度部分组织的近似，也许由于部派的亲近性吧！博士以为：犍度部组织的成立时期，可以上溯于原始佛教的时代。虽推论为成立于原始佛教时期，而不知原始的组织是什么。所以见《铜鍱律》与《四分律》的类同，而论断为古形。当然，这也应该是受到近代研究者的影响——对巴利语圣典的过分推重。

论究犍度部的成立过程，试从各部律的比较著手。各部律的犍度部分，次第与项目，并不一致。然而比较起来，《根有律》、《十诵律》、《四分律》、《铜鍱律》，连《五分律》在内，在前面的大部分，都表现了大致相同的情形，如：

〔十诵律〕〔根有律〕〔四分律〕〔铜鍱律〕〔五分律〕

1.受具足——1.出家———1.受戒———1.大————1.受戒

2.布萨———2.布萨———2.说戒———2.布萨———2.布萨

3.自恣———3.随意———4.自恣———4.自恣———4.自恣

4.安居———4.安居———3.安居———3.入雨安居—3.安居

5.皮革———5.皮革———5.皮革———5.皮革———6.皮革

6.医药———6.药————7.药————6.药—┬———7.药

└———8.食

7.衣————7.衣————6.衣————8.衣————5.衣

8.迦绻那衣—8.迦绻那衣—8.迦绻那衣—7.迦绻那衣—9.迦绻那衣

从「受具足」到「迦绻那衣」，共有八法（《五分律》开为九法）：虽各律的次第，有小小不同，而大体可说是一致的。《毘尼母经》卷四(大正二四．八一九下)这样说：

「诸经中与毘尼相应者，总为比丘、比丘尼经。诸经中与迦绻那衣相应者，总为迦绻那犍度。比丘经、比丘尼经、一切犍度、摩得勒伽、毘尼增一：此五种总为毘尼藏」。

《毘尼母经》立一切犍度，而对犍度部的类集，举「迦绻那衣」为例，这不能不说是奇突的！《五分律》的第三分，就是上列的九法，也以「迦绻那衣法」为最后。这可以解说为：这是犍度部第一阶段集出的内容。第一阶段集出的，以「迦绻那衣」为末后，这是上座部系的共同传说，一致公认；这所以《毘尼母经》，以「迦绻那衣」的总集为例吧！这八法中，「受具足」为出家而成为僧伽成员的仪式；「布萨」为半月一次的诵戒；「安居」为一年一度的三月定住；「安居」的结束是「自恣」；然后受「迦绻那衣」。这五法，为佛教内的宗教大典。而「衣」、「药」、「皮革」，为日常生活中，有关僧伽及个人的重要事项。犍度部分分别成立的初阶段，应就是这些诸律共通的部分。

以下的犍度部分，组织与次第，分别说与说一切有系（Sarvāstivāda）不同；试再分为二类来比较。

【图：Y35p0326_01.svg】十诵律、根有律、四分律、铜鍱律、五分律、9.俱舍弥、9.拘舍弥、9.拘睒弥、9.瞻波、10瞻波、10羯磨、10瞻波、10拘睒弥、10灭诤、11般荼卢伽、11黄赤、11呵责、11羯磨、11羯磨、12僧残悔、12补特伽罗、12人、12别住、17别住、13别住、13覆藏、13集

上列部分，是有关僧事处理的是否如法，及有所违犯的处分法规，自成一类，大致相合。所以这第二阶段集成的，还早在说一切有与分别说——二系未分的时代。《五分律》独成一格，是参考了古代「摩得勒伽」的缘故。

【图：Y35p0327_01.svg】〔十诵律〕、〔根有律〕、〔四分律〕、〔铜鍱律〕、〔五分律〕、13遮、14遮布萨、14遮、14灭诤、10灭诤、（11羯磨）、14卧具、15卧具、15破僧、15杂事、12破僧、15诤事、16诤事、16灭诤、16卧坐具、13卧具、16调达、17破僧、17比丘尼、17破僧、14杂1、18法、18仪法、15威仪杂诵、杂、2、19房舍、19遮说戒、16遮布萨、

（17别住）、3、20杂、20比丘尼、18调伏、五百比丘结集三藏法、五百结集、21集法毘尼五百人、21五百、19比丘尼、七百比丘集灭恶法、七百结集、22七百集法毘尼、22七百、20五百集、21七百集

这一部分，尽管内容相当，而组织与次第，显然是差别很大！「五百结集」与「七百结集」，为这一部分中，唯一共同的部分。这是有关结集传说的记录，在上座部系中，早已独立组成，而附于「法」或「犍度」的末后。如现存的《杂事》，虽有「五百结集」与「七百结集」，但这并不是《杂事》的「八门」，门门十颂所摄的，这只是附录而已（《十诵律》也不是「杂诵」所摄）。这二种附录，起初是没有看作「犍度」或「法」的。如《十诵律》没有称为「法」；《四分律》也没有称之为「犍度」。这本是不适于称为「犍度」或「法」的。《铜鍱律》称为「犍度」，《五分律》称为「法」，那是各部派重组时代的事了。

属于说一切有部的《十诵律》与《根有律》，组织与次第，大体是一致的。《十诵律》的「杂诵」，含有「调达事」、「杂法」、「比丘尼法」与「威仪」部分。《根有律》的《杂事》，「破僧事」已分离独立了。《杂事》仅含有「杂法」、「比丘尼法」、「威仪法」（又附有二种结集）。「杂诵」与《杂事》所包含的各部分，在分别说系的律藏中，是各别独立的。《律藏之研究》，以《铜鍱律》及《四分律》的二二犍度为原形，所以对《杂事》与「杂诵」的含有几部分，解说为「犍度的并合」。其实，《杂事》与「杂诵」，不是并合其他犍度，反而是逐渐的分离出来。如根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin）的犍度部分，是「十七事」与「杂事」；这是唐义净所传，西藏所传的一致传说。然《根有律》卷二七(大正二三．七七五中)说：

「戒者，谓从四他胜，终至七灭诤。……于余十六事处、及杂事处、尼陀那处、目得迦等处」。

《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》，也是这样说的。一六事与杂事，显然为说一切有部律的初型。《十诵律》但立「七法」、「八法」（《根有律

》开为十六），「调达事」还是「杂诵」的一分，这就是一六事与杂事了。等到「调达事」（「破僧事」）分离出来，成为一部，就成为「十七事」与「杂事」。所以，《杂事》与「杂诵」的含有「比丘尼」等部分，决不是并合，而是在诸犍度分离独立过程中，还没有分离出来。《十诵律》的「杂诵」（《根有律》称为「杂事」），与《僧祇律》的「杂诵跋渠法」，不是同名为「杂诵」吗？《僧祇律》的「杂诵」，不是含有更多的部分吗？惟有以「杂诵」为原型，以观察其分离独立的过程，对于犍度部的古形与新形，才能明确的辨认出来！

第二项 依摩得勒伽而次第成立

上座部系（Sthavira）的「摩得勒伽」（mātkā），是分为三聚——「受戒聚」、「相应聚」、「威仪聚」的。大众部系（Mahāsāghika）的《僧祇律》，综合为二法——「杂诵跋渠法」、「威仪法」。说一切有部（Sarvāstivāda）的「杂诵」或「杂事」，含有「威仪法」在内。所以「摩得勒伽」的原型，起初可能是泛称为「杂诵」或「杂品」；由于一再增编，才成为「三聚」或「二法」的。

┌受戒聚（具足戒）——┬—杂诵跋渠法

杂诵（杂品）——┼相应聚（法 部）——┘

└威仪聚（行法部）———威仪法

与犍度（khandha）相当的部分，是依古形的「杂诵」（二法或三分），而分离独立起来的。「摩得勒伽」，是僧团中有关僧伽与个人所有的规章法制。这些规制，原始结集时，还没有集出，而是推行于僧伽内部的不成文法。离原始结集不久，早在七百结集以前，律师们已集为标举项目的「摩得勒伽」。这应与法的「摩得勒伽」——相互对论，名为「论阿毘达磨论」的开展同时。依标举而作解说，起初是应该极为简要（说一切有部的《毘尼摩得勒伽》，代表了那种随标略释的风格）。然在师承传授，适应不同的情形下，到根本二部分裂（约西元前三〇〇年顷）以前，僧伽间传诵的「摩得勒伽」，应该已有了多少出入。现存《僧祇律》的「杂诵跋渠法」及「威仪法」

，代表了东方（后来成为大众部）的「摩得勒伽」。西方（后来成为上座部）的「摩得勒伽」诵本，当然近于上座系的，次第与内容，有了不少的出入；但二部的距离，是不会相差太远的。在《僧祇律》的「杂诵跋渠法」中，已有「受具戒」、「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」、「布萨」、「安居」、「自恣」、「衣」、「毘尼」、「比丘尼」、「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」——一〇种，近于上座部系的犍度。但没有分离出来，而是含容在「杂诵」中的。比对上座部系，都有分别独立的诸犍度，可推定为：《僧祇律》的「杂诵」，正代表了——在「摩得勒伽」的项目中，以重要的项目为中心，将有关部分，类集编次的阶段；这是根本二部将分与初分的形态。分裂以后，大众部维持旧形，而上座部及其再分化的部派，继承固有学风，一再类集为不同的犍度（法或事），而独立成部。

《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」，是「摩得勒伽」的古形（上座部古诵本，应相差不远）；犍度部分，由此而分离成立。对于这一论题，先举三项有力的证明。

Ⅰ《铜鍱律》的「瞻波」、「拘睒弥」、「羯磨」、「集」、「别住」——五种犍度，在上座系的各部律中，开合不定，而名称也最不一致。

【图：Y35p0332_01.svg】十诵律、根有律、四分律、铜鍱律、五分律、9.俱舍弥、9.拘睒弥、9.拘睒弥、9.瞻波、10瞻波、10羯磨、10瞻波、10拘睒弥、11般荼卢伽、11黄赤、11呵责、11羯磨、11羯磨、12僧残悔、12补特伽罗、12人、12别住、17别住、13别住、13覆藏、13集

这一部分，开合——或二，或四，或五而外，名义最为含混！如「羯磨」，《根有律》约如法、和合、非法、别众的羯磨说。《铜鍱律》指苦切、依止、驱出、下意、不见罪举、不悔罪举、不舍恶见举——七种羯磨说。而《五分律》的「羯磨法」，几乎把这一部分，全都包括了进去。又如《铜鍱律．集犍度》的「集」，意义也不明了。如比对《僧祇律》的「杂诵跋渠法」，及上座系的「摩得勒伽」，就会充分的明了出来。与此相当的「杂诵跋渠法」，共一四项目，分为七段，文长二卷以上。内容为：

A 5「羯磨」．6「羯磨事」：羯磨有「四羯磨」、「二羯磨」……「成就五如法和合作羯磨已后不悔」——十类。羯磨事有「比丘受具足羯磨事」……「和合根羯磨事」——十类。羯磨与羯磨的事，作全部的分类统列，可说是羯磨的大纲。

B 7「折伏羯磨」（五类）．8「不共语羯磨」（二类）．9「摈出羯磨」．10「发喜羯磨」（六事）．11「举羯磨」——不见罪举．不悔罪举．不舍见举（三类）。

C 12「别住」．13 「摩那埵」．14「出罪」：结名「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」。以尸利耶娑犯僧残为缘起，其次解说：「持律比丘与他出罪时，他语有罪亦知，无罪亦知。覆亦知，不覆亦知。发露亦知，不发露亦知。应与别住亦知，不应与别住亦知。如法与别住亦知，不如法与别住亦知。如法行波利婆沙亦知，不如法行波利婆沙亦知。中间有罪亦知，中间无罪亦知。夜断亦知，夜不断亦知。随顺行亦知，不随顺行亦知。应与摩那埵亦知，不应与摩那埵亦知。如法与摩那埵亦知，不如法与摩那埵亦知。究竟摩那埵亦知，不究竟摩那埵亦知。中间有罪亦知，中间无罪亦知。夜断亦知，夜不断亦知。随顺行亦知，不随顺行亦知。应与阿浮呵那亦知，不应与亦知。如法与阿浮呵那亦知，不如法与亦知。共覆亦知，不共覆亦知。无量覆亦知，（别覆亦知），毘舍遮脚亦知。或有罪合非夜合，或有夜合非罪合，或有罪合夜亦合，或有非罪合非夜合。本罪，中间罪」。「有罪」到「不发露」，是通于一切罪的。对于「有罪」，作了极广的论究。「别住」以下，专约僧残罪的处分说。

D15「应不应羯磨」：瞻波比丘的诤讼为缘起，而说非法不和合、非法和合、如法不和合、如法和合——四种羯磨。

E 16「随顺已舍」：「折伏」、「不共语」、「摈出」、「发喜」、「举」、「别住摩那埵」——六种羯磨，随顺行五事或七事，然后解除羯磨。

F 17「呾逻呾」：二部众共诤举与不举，由中正的断事者来处分解决。

G18「异住」：二部众共诤，僧破，仍应受供养，得受具足戒。

说一切有部的《毘尼摩得勒伽》，与「杂诵跋渠法」上列七段相当的，是：

A 6「羯磨」．7「羯磨事」……16「所作事」

B 35「白」．36「白羯磨」．37「白二羯磨」．38「白四羯磨」

C 39「苦切羯磨」……44「恶邪不除摈羯磨」

D 45「别住」……49「别住等四功德」

E 51「戒聚」．52「犯聚」……60「罪聚」

F 205「诤坏僧」

G 207「下意」．208「种种不共住」

H 209「闷赖咤」

《毘尼摩得勒伽》的八类，项目杂而且多；「杂诵跋渠法」，较为简略。《毘尼摩得勒伽》的A B——二类，在「杂诵跋渠法」中，只是A类的二项。C类，与「杂诵跋渠法」的B类相合。D E——二类，与「杂诵跋渠法」的C类相合。F类，就是「杂诵跋渠法」的G类。G类，合于「杂诵跋渠法」的E类。H类，与「杂诵跋渠法」的F类相合。

《僧祇律》「杂诵跋渠法」中，如上所列的部分，内容都与「羯磨」有关。虽有成为不同部类的倾向，而还是前后次第，意义关联的。所以，《五分律》除「别住」部分以外，总称之为「羯磨法」。这是依据古型的次第相连，意义相关而总立的，并非如或者所说，将不同的犍度，合而为一。然「羯磨法」中，问题不一，再分为不同的犍度，从组织的严密来说，也确乎是必要的。本来都是「羯磨」，分编者沿用「羯磨」为一部分的名称。但部派间的意见不一，所以《铜鍱律》的〈羯磨犍度〉，与《根有律》的「羯磨事」，所指的部分内容，也就不能相合了。

更值得注意的，是「杂诵跋渠法」的「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」一章。标举项目，仅有「别住、摩那埵、出罪」（梵语阿浮呵那）——三事；而结说时，增列「毘尼摄」。在解说中，广说有罪、无罪，通于一切犯（五

聚罪）；然后专说僧残罪的处罚及出罪。在《毘尼摩得勒伽》中，「别住」（45）等以下，明「戒聚」、「犯聚」、「不犯聚」（51 52 53）等。《毘尼母经》，也是一样。「杂诵跋渠法」，是统合这二类了。在「犯」的处分中，僧残罪最为复杂。非详明有犯、无犯、轻犯、重犯……一切犯相，是不可能如法处理的。所以「别住摩那埵出罪」，与「犯不犯」、「轻犯重犯」等分别，从来就是相关联的。《毘尼摩得勒伽》，末了的「罪聚」，是罪（就是犯）的总摄。《毘尼母经》作「集犯」。「杂诵跋渠法」的「毘尼摄」，就是「犯毘尼」的总摄。Samuccaya，应译为「集」，但也有译作「摄」的。「别住摩那埵出罪」，与犯不犯等「集犯」，「摩得勒伽」的旧型，是相关联的；所以对有关僧残罪的处分——「别住摩那埵出罪」，《铜鍱律》就称之为「集犍度」了。

Ⅱ「杂诵跋渠法」有52「毘尼」（断当事），这是对于波罗夷（pārājikā）、僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□a）——僧残的违犯，所作的判决实例。上章曾说到：这一部分，与《五分律》的「调伏法」相当。依此扩编而成为别部的，是《四分律》的「调部」，《十诵律》的〈毘尼诵〉（的一部分；毘尼诵是因此立名的）。《铜鍱律》改编在〈经分别〉（Sutta-vibha□ga）中。在波罗夷与僧残的戒条下，「分别犯不犯相」，而广举判决的实例。从分量说，「杂诵跋渠法」的「毘尼」，与《五分律》的「调伏法」，最为简略。内容的多少出入，那是大众部与上座部的传诵不同了。「杂诵跋渠法」，本为犍度部分的母体，依此分出而成为犍度部分，如《五分律》立「调伏法」，可说是最合理的。

Ⅲ「杂诵跋渠法」有54「比丘尼法」，「比丘尼法」的集为一类，是很早的。在说一切有部中，还含摄在「杂诵」、「杂事」，没有分离独立。分别说系的《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，都分别成立为〈比丘尼犍度〉，或「比丘尼法」。上座部系的犍度部分，都有「比丘尼」的存在。然在上座部系的「摩得勒伽」——《十诵律》、《毘尼诵》、《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母经》，都没有标举「比丘尼」项目，可说是很费解的！在「杂诵跋渠法」中，明确的证实了古型的「摩得勒伽」，是有「比丘尼法」的。

这近于部派未分以前的古型；上座部系的〈比丘尼犍度〉，或「比丘尼法」，是据此而成立的。现存上座部系的「摩得勒伽」，没有「比丘尼」项目，如不是由于上座传统的轻视女性，那一定是脱落了。

上座部系的犍度部分，〈羯磨犍度〉（或称为法，或称为事）的含义不确定，〈集犍度〉的意义不明了；《五分律》的「调伏法」，各部的「比丘尼法」（或犍度），都从《僧祇律》的「杂诵跋渠法」中，发见其渊源，与确定的意义。所以，「杂诵跋渠法」（及「威仪法」）为「摩得勒伽」，为犍度部分的母体，应该是无可怀疑的事。

《僧祇律》的「杂诵跋渠法」与「威仪法」，为毘尼的摩得勒伽的大众部诵本。从杂多的项目中，渐类集为犍度部分的形态，但还没有分离为别部。现在来比对《僧祇律》的「杂诵跋渠法」、「威仪法」，与上座部律（以《四分律》为代表）的关系。在比对中，说明某些部分已接近成立，或略具雏形，以论断为部派将分未分时代的犍度之母。

（《四分律》）一、〈受戒犍度〉：《僧祇律》的「杂诵跋渠法」，类集1「受具（足）」．2「不名受（具足）」．3「支满」（应与受具足）．4「不清净」（不得受具足），结为：「是中清净如法者，名受具足」。与〈受戒犍度〉相当，接近完成；地位也是在第一。

二、〈说戒犍度〉：与〈说戒犍度〉相当的，是31「布萨法」。结为：「是名布萨法，与欲法，受欲法」；而结颂作：「布萨及羯磨，与欲说清净」。这是类集四、五项目，而总称「布萨法」的，内容相当完备。

三、〈安居犍度〉，四、〈自恣犍度〉：「杂诵跋渠法」中，35「安居法」．36「自恣法」，与上面的「布萨法」，次第相连，与上座律部的次第相合。「安居法」与「自恣法」，比起上座部系的犍度来，要简略得多。

五、〈皮革犍度〉：「杂诵跋渠法」66「革屣法」，以恕奴二十亿（Sro□ako□ivi□śa）的故事为主。其他律部，有亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）故事，《僧祇律》编入「受具足法」。《毘尼摩得勒伽》，分173「皮」与174「革屣」为二项。《毘尼母经》也是这样。《僧祇律》也在「革屣法」

外，别立83「皮法」。所以《毘尼母经》，直称为〈革屣犍度〉。后来上座部系，类集「皮」与「革屣」为一，也就称为〈皮革犍度〉了。

六、〈衣犍度〉：「杂诵跋渠法」40「衣法」的类集，近于〈衣犍度〉，但缺略粪扫衣部分。

七、〈药犍度〉：「杂诵跋渠法」，有42「药法」，极简，与《五分律》的「药法」相近。饮食方面，「杂诵跋渠法」列举「粥法」等多法，散在多处，还没有类集为「食法」的形迹。《五分律》分为「药法」与「食法」，不是分一为二，而是「摩得勒伽」的旧形。平日的正常饮食，临时的药物救治——这二类，上座部系（除《五分律》）律，都合为「药犍度」。这意味著厌离情绪的强化，以饮食为不得已的救治了。

八、〈迦绻那衣犍度〉：「杂诵跋渠法」有37「迦绻那衣法」．38「非迦绻那衣法」．39「舍迦绻那衣法」。这是摩得勒伽的原形，如《十诵律．毘尼诵》作：87「受」．88「不受」．89「舍」，90「不舍」。「杂诵跋渠法」，还没有类集为一。据「摩得勒伽」，「迦绻那衣法」在前，「衣法」的次第在后，与《铜鍱律》相合。

九、〈拘睒弥犍度〉：「杂诵跋渠法」17「他逻呫」．18「异住」，与〈拘睒弥犍度〉相当。二项简略而独立，还没有统合完成。

一〇、〈瞻波犍度〉：「杂诵跋渠法」15「应不应羯磨」，意义相合，但极为简略。

一一、〈呵责犍度〉：「杂诵跋渠法」7「折伏」．8「不共语」．9「摈出」．10「发欢喜」．11「举羯磨」：列举事缘，比上座部律为详。被羯磨者，应怎样随顺行，然后解除，别属「随顺行舍」。这部分与〈呵责犍度〉相当，接近完成。

一二、〈人犍度〉：「杂诵跋渠法」，12「别住」．13「摩那埵」．14「出罪」，结名为：「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」。与〈人犍度〉相当，但与「犯相」的广说相结合。

一三、〈覆藏犍度〉：「杂诵跋渠法」16「随顺行舍」，通于「折伏」、「不语」、「摈出」、「发喜」、「举」、「别住摩那埵」——六种。《毘尼摩得勒伽》的207「下意」．208「种种不共住」，与「杂诵跋渠法」相合。《四分律》的〈覆藏犍度〉，专约「别住」者说。上来五种犍度，在「杂诵跋渠」中，次第蝉联而来，虽一部分还没有具备犍度的规模，但确为五种犍度未分立前的形态。

一四、〈遮犍度〉：上座部系的摩得勒伽，本有「止说戒」、「止自恣」——二项。遮说戒部分，在「杂诵跋渠法」的「布萨法」中。遮布萨的事缘，《四分律》也是编入〈说戒犍度〉的。从「杂诵跋渠法」去看，遮止说戒，没有成为一类的意义。

一五、〈破僧犍度〉：在《僧祇律》中，破僧的因缘，部分编在〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga）的僧残第十戒中。「杂诵跋渠法」的24「异住」．95「破僧」，都与〈破僧犍度〉相当，但没有集成一类的形迹。

一六、〈灭诤犍度〉：「杂诵跋渠法」，121「灭事」．122「灭诤事」，仅列举了「四诤事」，「七灭诤」的名目。「灭」与「诤事」，为「摩得勒伽」的项目，而又同时编入「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra），为波罗提木叉的一部分。上座部系的诸律，「灭诤法」的分别，都编入与犍度相当的部分，而没有作为波罗提木叉的分别。仅有《十诵律》，在「波罗提木叉分别」，与犍度部分，都有七灭诤的分别，但不免重复了！《僧祇律》在「杂诵跋渠法」中，没有分别；却在波逸提（pātayantika）的「发诤戒」中，广说「七灭诤」与「四诤事」，内容与「灭诤犍度」相当。《僧祇律》与《十诵律》，与犍度相当部分的组织，是比较古的，而「灭诤法」的解说，却没有一致。可见「七灭诤」部分，起初是怎样的游移于〈波罗提木叉分别〉及「犍度」部分了！以「杂诵跋渠法」而论，是没有「灭诤犍度」的倾向的。

一七、「比丘尼犍度」：「杂诵跋渠法」54「比丘尼法」，所集的部分，与「比丘尼犍度」相近；这是类集完成很早的部分。

一八、「法犍度」：大概的说，与《僧祇律》的「威仪法」相当。「摩得勒伽」，早就分为二类或三类，别立「威仪」——「行法」一类，但这是大概的分类，与犍度部分的「威仪犍度」（或称为法），是略有不同的。《毘尼摩得勒伽》，《毘尼母经》的第三部分；《僧祇律》的「威仪法」，其中的一部分，如《僧祇律》七跋渠中的三、四、七——三跋渠，在上座部系的犍度中，都是归入「杂犍度」的。所以《僧祇律》的「威仪法」，是「摩得勒伽」的固有部分，并不等于分离出来的「威仪犍度」。

一九、「房舍犍度」：「杂诵跋渠法」中，25「僧断事」．26「田地法」．27「僧房法」．28「营事法」．29「床褥法」．30「恭敬法」，次第相连，与「房舍犍度」相当。

二〇、「杂犍度」：《僧祇律》有「杂诵」，这是项目众多，包括僧伽规制的大部分。在上座部系，犍度的分离别立过程中，「杂诵」是越来越小了。说一切有部的「杂诵」，还包含有「破僧」、「比丘尼」、「威仪」部分。等到这都分离独立，剩余的琐细事项，成为名符其实的「杂事」——「小事犍度」了。现存的《僧祇律》，「杂诵」还是众多项目的总汇，与「杂犍度」不同。

二一、「集法毘尼五百人」；二二、「七百集法毘尼」。「杂诵跋渠法」有97「五百比丘集法藏」；98「七百集法藏」，与之相当。这二部分，有关结集史实，早已集成。关于七百结集，当时的论诤，《僧祇律》仅「受取金银」一事。上座系说，起诤虽仅是为了受取金银，而论诤共有十事。以《僧祇律》所说而论，当时论诤主题，只是受取金银一事。「十事非法」，应为从七百结集起，到二部分裂——上座部成立的时代，僧伽内部所有诤论的总合。

总观上面所说，比对上座部的犍度部分，《僧祇律》的情形是这样的：1.接近完成的，有「受具足」、「布萨法」、「安居法」、「自恣法」、「

衣法」、「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」、「毘尼法」、「比丘尼法」、「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」——一〇类。

2.粗具雏形的，有「革屣法」、「药法」、「应不应羯磨」、「随顺行舍」——四类。

3.次第相连的，有「迦绨那衣」（三项），「他逻呫」与「异住」（二项——拘睒弥），「折伏」……「举羯磨」（五项——呵责），「僧断事」……「恭敬法」（六项——房舍）——四类。

4.未曾考虑的，有「遮」、「破僧」，「灭诤」——三类，《僧祇律》的集成者，还没有意识到这将成为一部类。而「杂」与「威仪」——二类，要等到一切分离后，剩余的自然整编为二部。

犍度部分的发展成立，可以作这样的结论。「杂诵跋渠法」与「威仪法」，为「摩得勒伽」的大众部诵本，与《毘尼摩得勒伽》，《毘尼诵》的一部分；《毘尼母经》，是同一本源的。这是「波罗提木叉」以外的，一切僧伽规制的总集。在佛教的开展中，「摩得勒伽」的解说，以其中的重要项目为主，类集有关的项目，与当时惯行的规制，渐成为一聚一聚的部类。《僧祇律》就是这样，代表了部派将分与初分的形态。遵循这一学风，更为严密的类集，分离而成为一类一类的犍度部分，那是上座部重律学派的业绩！

在本节第一项的比较中，发现上座部的犍度部分，在前面的几类，可说是各律一致的。越到后面，各部律的出入越大。犍度部分的成立，是不止一次集成的。犍度部分，《四分律》与《五分律》，都分属于三分，也可说分为三类。而《铜鍱律》分为〈大品〉（一〇犍度），〈小品〉（一二犍度）；《十诵律》也分为二类——「七法」、「八法」（此外有「杂诵」，还没有分为多少法）。《铜鍱律》与《十诵律》，虽数目的多少不合，而都分为二大类，这是应该重视的。在犍度部分的成立过程中，应该有过第二阶段，第三阶段的事实。

犍度的母体是「杂诵」（说一切有部，仍保有威仪属于「杂诵」的传统），又分为「杂诵」与「威仪」；一切犍度依此而分离出来。犍度集成（分离

出来）的第一阶段，是（依《十诵律》）「受具足」、「布萨」、「自恣」、「安居」、「皮革」、「医药」（《五分律》依古义，分药与食为二）、「衣」、「迦绨那衣」——八种。虽然次第小小出入，而可说大致相同。第二阶段集出的是：「俱舍弥」、「瞻波」、「般荼卢伽」、「僧残悔」（或分为二）、「遮」、「卧具」、「诤事」——七种，或加「调达」为八类。这是说一切有与分别说部，将分与初分的阶段。其他部分，还包含在「杂诵」中。这七种或八种，虽次第的出入较大（前四种，开合不同，而次第相近），但主要差别，只是《四分律》编「房舍」在后面，《铜鍱律》与《五分律》，编「遮说戒」在后面而已。等到「比丘尼」别出；旧有「杂诵」的剩余部分，与「威仪」部分，重整理而编成「杂」与「威仪」——二种；加上早已集成的附录部分，五百结集与七百结集：这是第三阶段，分别说部的最后整理。《铜鍱律》不忘过去的二分法，整编为〈大品〉与〈小品〉。《四分律》与《五分律》，就分编为三分了。最后的集出、整编，到了分别说部再分派的阶段。最后集出部分，没有从来的传说为依据，只凭自部的意见来编排次第，这所以越到后面，次第的出入越大了。

第三项 犍度部的不同名称

现存的犍度（khandhaka）部分，各律使用的名称，并不一致。《铜鍱律》二二章，都称为「犍度」。《四分律》也称为犍度，但末后二章，只说是「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。还有，被推定为雪山部（Haimavata）的律藏，也有「诸犍度」。《五分律》二一章，都称为「法」（dharma）。《十诵律》也是称为「法」的，如「七法」、「八法」；「杂诵」中有「比丘尼法」、「杂法」。但「调达事」是例外，是不称「法」而称为「事」（vastu）的。还有结集传说的附录部分——「五百比丘结集三藏法品」、「七百比丘集灭恶法品」，称为「品」（varga）。与《十诵律》同属说一切有部（Sarvāstivāda）的《根有律》，称为「律事」、「律杂事」，一概都称为「事」。正量部（Sa□matīya）立「婆薮斗律」（事律），与《根有律》相同。在这些不同的部派中，《铜鍱律》称为「犍度」，《五分律》称为「法」，《根有律》称为「事」，使用统一的名称。《四分律

》与《十诵律》，名称不统一。《律藏之研究》，考得上座部系的犍度部分，起初名称是不统一的。「相应」、「律事」、「犍度」、「法」，混合使用。以同一名称而贯彻全部，属于再整理的时期；这是大致正确的结论！

这些名称：并不起于犍度部分的分立，而早存在于犍度的母体——「摩得勒伽」（mātkā）时代。一、「法」：这是「摩得勒伽」第二分、第三分所用的名词；内容为僧伽内部，僧伽与个人的所有规制。依「摩得勒伽」，而「布萨法」、「安居法」等，一类一类的集出，称之为「法」，是最自然不过的。分别说部系（Vibhajyavādin）的《五分律》，说一切有部的《十诵律》，称犍度部分为「法」，代表了该部早期的形态。然而「五百结集」、「七百结集」，并不是规章法制。而提婆达多（Devadatta）的破僧，不是法制，反而是法制的破坏。在这点上，《十诵律》不称为「法」，显然是更妥当的。而《五分律》也称为「法」，就未免通泛了。

二、「事」：《铜鍱律》的〈七百犍度〉，说到「瞻波律事」。「律事」（Vinayavastu），是《根有律》与正量部广泛使用的名称。与《铜鍱律》「瞻波律事」相当的，《十诵律》作「瞻波国毘尼行法中」。「毘尼行法」，决非「律事」的别译。《十诵律》又说：「舍婆提国毘尼药法中」；可见「行法」与「药法」一样，都是专名。「行法」应为 Ācārā-Dharmaka的义译，本为性罪以外僧制的通称（如破戒、破威仪的分别，就是这样）。「瞻波法」部分，古称「瞻波行法」，可见「法」与「行法」，本没有太大的差别，其后才演化为二类的。《铜鍱律》还有〈杂事犍度〉，「事」在《铜鍱律》中，是并不生疏的。说一切有部，起初是称为「法」的，但逐渐使用「事」这一名称。如《十诵律》是称「法」的，但稍后成立的「调达事」，已称为「事」；其他的也渐以「事」来代替他。《十诵律》的「优波离问」，是成立于「七法」、「八法」等以后的。在「问波罗提木叉」部分，已偶然的应用，如「盗事」、「杀事」、「妄语事」、「问十三事」、「问波夜提事」。与此相当的《毘尼摩得勒伽》，在问「七法」、「八法」中，作「问受戒事」、「问布萨事」、「问俱舍弥事」、「问羯磨事」、「问覆藏僧残事」等，而结名「优波离问事竟」。依此可见，《十诵律》本称为「法」，

而在律学的传流中，有以「事」代「法」的倾向。《根有律》就是一切称为「事」的一派。大概「事」是通称，一切都是适用的，这才取代了具有轨制意义的称呼——「法」。

三、「犍度」：这是《铜鍱律》与《四分律》所用的。在「摩得勒伽」中，就有「犍度」一名；如分为「三聚」，三聚就是三犍度了。这是新起的名称；从佛教圣典史去看，在西元前二世纪，《发智论》立八犍度。《尊婆须蜜菩萨所集论》，约西元一世纪作，立一四犍度。《识身足论》立六蕴（就是六犍度）。这是西元前二世纪以来的风尚。铜鍱部与法藏部（铜鍱部以本上座部、分别说部自居，不合史实）的成立，也在那个时代——西元前二世纪。因部派独立，而对僧制的类集，重为整编，称为犍度。《四分律》还知道「五百结集」与「七百结集」，不符合犍度的意义；但《铜鍱律》已进而彻底应用这一名称了。

四、「相应」（sa□yukta）：是经律结集中的重要术语。南传有「相应部」；义净译为「相应阿笈摩」。初期的结集，片段、杂碎，但不只是资料的堆集，而是将众多资料，以问题为中心，而类集有关的一切。经如〈蕴相应〉、〈处相应〉等；律如〈布萨相应〉、〈羯磨相应〉等（不过初期的类集，仍不免予人以杂乱的感觉）。「摩得勒伽」的第二分——「布萨法」、「安居法」等，早就称为「相应聚」了。《铜鍱律》的〈七百犍度〉，称〈布萨犍度〉为〈布萨相应〉；这是古代用语的遗留。《律二十二明了论》，也曾说到：「如布萨相应学处中说」；「于制布萨相应灭（应是「戒」字的讹写）中广说应知」；「于制羯磨相应戒中」。约义类相从说，是「相应」；约类集为一聚说，是「犍度」。「相应」的古称，渐为犍度所代而逐渐淡忘了。

第四节 受戒犍度——古形与后起的考察

第一项 事缘部分——佛传

依「摩得勒伽」（māt□kā）而开展为「犍度」（khandhaka），在组织方面，《十诵律》与《根有律》，是比较古的。然组织形式与内容，不一

定是一致的，所以更应从内容方面去举例说明。在犍度部中，论究新与古的问题，至少要从主体部分，相关部分，事缘部分，还有附属部分（譬喻、因缘）去考察，才不致陷于「以偏概全」的谬误。

《律藏之研究》，举〈大犍度〉的「受具」及「佛传」为例，进行论究，以明犍度部分的新古。以〈受戒犍度〉来说，认为《铜鍱律》的〈大犍度〉是古形的。其次，是《五分律》的「受戒法」，《四分律》的〈受戒犍度〉。《僧祇律》省略了佛传，是新的。而《十诵律》的「受具足法」，《根有律》的「出家事」，是最后完成的。这一新古的论定，主要是以佛传为中心而予以论定的。《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》——同属于分别说部系（Vibhajyavadin），在〈受戒犍度〉部分，成立「十众受具」以前，都有次第连贯的佛传。《僧祇律》「杂诵跋渠法」，论四种受具足时说：「自具足者，世尊在菩提树下，最后心廓然大悟，自觉妙证（善具足），如绥经中广说，是名自具足」。《律藏之研究》以为：「如绥经中广说」，指大众部（Mahāsā□ghika）的佛传——《大事》。《僧祇律》本来是有佛传的，而现存的《僧祇律》，佛传是被省略了，这是再整理的律。《十诵律》等没有佛传，当然是后起的了。

以佛传为中心而论〈受戒犍度〉的新古，非从《僧祇律》「杂诵跋渠法」的认识去著手不可！「杂诵跋渠法」，于「受具、不名受（具）、支满（可以受）、不清净（不得受）」的解说部分，可说与上座部（Sthavira）系的〈受戒犍度〉相当，但还不能说是受戒犍度。《僧祇律》标举众多项目，而一一加以解说，始终保持「摩得勒伽」的体裁。这是依「摩得勒伽」，渐为重要问题的类集，而移向分离独立的「犍度」阶段。「摩得勒伽」三分中，第一分是不称为「法」的。「杂诵跋渠法」，综合简化为二分，而仍保留称法、不称法的差别。受具足等，属于第一分，是不称为法的。这不是僧伽的法制，而是有关僧伽法制的，名称与内容的确定（或论诤的决定）。所以摩得勒伽，被解说为「决了定义」。「杂诵跋渠法」，对于这部分的解说，分为二段：一、「四种受具足」。二、「名受具足」与「不名受具足」，专论「十众受具」，可以不可以，合格不合格的问题（这在《毘尼摩得勒伽》中

，是「应与受具足」、「不应与受具足」；「可得受具足」、「不可得受具足」）。先明「四种受具足」：「自具足、善来具足、十众具足、五众具足」，这是「受具足」的解说。大众部的持律者，对传说中——事实上曾经存在的不同方式的受具，作综合的说明，「受具足」是什么。佛成道，就自然的得具足，名「自具足」。佛度五比丘等，「唤善来比丘」而得度出家，名「善来具足」。「十众和合，一白三羯磨，无遮法」，为僧团的正规的受具足法，名「十众具足」。在这里，《僧祇律》叙述了十众受具足的仪轨。因亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）的请求，为边地方便准予「五众具足」。不同方式的受具足，《僧祇律》分为四种。《毘尼母经》别明比丘五种受具，比丘尼五种受具，实为七种。《十诵律》与《毘尼摩得勒伽》，明十种受具足。对传说中的不同受具，及传说中的特殊事例，一一罗列起来，才成为更多种的「受具足」。在这点上，《僧祇律》的四种受具足，可能是不完备的，但确是初期的传说。现存不同传本的「摩得勒伽」，都是先明「受具足」——种种不同的受具足。然后明「应与受具足」等，约十众受具，而论合法不合法，合格不合格。「摩得勒伽」的体例是这样的，《僧祇律》也没有例外，这是上座部系，〈受戒犍度〉的前身。

说到受具足，实以「十众受具」为主。从佛教的制度来看：在家弟子，受五戒，名优婆塞（upāsaka）、优婆夷（upāsikā），译义为「近事」（男、女），是亲近承事的意思。每月六斋日，在家弟子到寺院里来，受一日一夜的八支净戒，名优波婆沙（upavāsa），译义为「近住」，是近阿罗汉而住的意思。出家受具足，名优波三钵陀（upasa□padā），译义为「近圆」。古译「具足」，也就是圆满的意思。从受具足的制度来说，是成为僧伽成员的仪式。一方面——受者是请求、誓愿；一方面，得僧伽（十众）同意，准予入僧，从此与大众「同羯磨而住」。从内容来说，这是「舍家非家」，投身于和乐清净的僧伽，而倾向邻近于涅槃解脱的生活；「近圆」，就是近于涅槃（圆寂）的意思。「受具足」一词的成立，与出家修行，而向于清净解脱的生活，是不能分离的。

《僧祇律》的四种受具，是「摩得勒伽」，与《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母经》一样，是罗列不同方式的出家受具，而说明「受具足」是什么。说明不同的受具足，当然与佛的教化事迹有关，但是各别的，举事实来说明，而没有次第的编述佛传的任何意图。但由此而发展成的，上座部系，特别是分别说部系的受戒犍度，就与此不同。《铜鍱律》的〈大犍度〉，从佛的初成正觉说起。次第的叙述佛的传记，教化弟子出家——「善来受具」、「三归受具」，然后说到「十众受具」。《五分律》与《四分律》，从释迦族（Śākya）说起，诞生，出家，更与现存的佛传相近。分别说部系的受戒犍度，重在「十众受具」。从佛的成佛、说法、「善来受具」、「三归受具」的叙述，等于成立「十众受具」的渊源一样。说到「十众受具」为止；连边地的「五众受具」，也没有说到，更不用说「受教诫具足」与「问答具足」了。分别说部系的受戒犍度，以「十众受具」的法制为主体（「受戒法」）；编集者有意的编述佛的史传，以说明受具的不同阶段。《僧祇律》的四种受具，虽与佛的教化事迹有关，近于分别说部佛传中的部分事实，但是说明「受具足」的不同事实，并无次第的佛传意义。说《僧祇律》为本有佛传而只是省略了，那是想像如此而已！

「杂诵跋渠法」的「四种受具」说，《律藏之研究》，没有理解为「摩得勒伽」的性质，因而比附于《铜鍱律》的〈大犍度〉，而想像为本来是有佛传的。并引了两项论据：一、如《僧祇律》卷二三(大正二二．四一二中)说：

「自具足者，世尊在菩提树下，最后心廓然大悟，自觉妙证（善具足），如绠经中广说，是名自具足」。

宋、元、明——三本，没有「善具足」三字。《律藏之研究》以为：「如绠经中广说」，是引证大众部的佛传——《大事》；《大事》是说到四种具足的。然这一解说，不能给以有力的证明。因为，《僧祇律》只是以佛在菩提树下，初成正觉的事实，来解说「自（然）具足」。而菩提树下初成正觉，见于经文的，并不在少数，如《增壹阿含经》（大众部所传）卷一四(大正二．六一八上)说：

「佛在摩竭国，道场树下，初始得佛」。

此下，从佛的慨念阿罗勒迦蓝（Ārā□a-kālāma）等二人的已死，去波罗奈（Vārā□asī）化五比丘；然后到优留毘村（Uruvilvā）化迦叶（Uruvilvā-Kāśyapa）及其弟兄；回迦毘罗国（Kapilavastu）化父王。这也是结合佛的许多故事，具有佛传的意义。佛在菩提树下，初成佛道，《杂阿含经》与《相应部》等，也都有说到。大众部的持律者，引经说的初成正觉，以成立「自具足」，是不能证明为引证《大事》的。而且，「四种受具足」，是大众部的持律者，对于「受具足」的解说，根源是律部而不是佛传。《大事》立四具足，只能解说为《大事》依律部而编集，决不能解说为律部引证《大事》。其实，即使《僧祇律》引用古本《大事》，以说明「自具足」，也只是引用佛传为证，而并非《僧祇律》在说明四具足时，是有佛传的；是本来有佛传，而被重整理者所省略的。对《僧祇律》本有佛传的推论，这一项文证，是没有证成力量的。

二、现存梵本的《大事》，首明「中国（佛教的中国）圣大众部中，说出世部所诵律藏之大事」。《大事》全称为《大事譬喻》（Mahāvastu），为大众部的一派，说出世部（Lokottaravādin）的佛传。明四种受具，确与《僧祇律》相合。《大事》与律藏有关，是没有问题的。然《律藏之研究》，认为《大事》是出于律藏的。部分的佛传，与《铜鍱律．大犍度》中的佛传相近，所以《大事》是以这一部分为本，独立而扩大组织，成为现在形的《大事》。结论是：《大事》佛传的一部分，出于律藏，当然是《僧祇律》；《僧祇律》本来是有佛传的。然从犍度部的成立过程来说，现存的《僧祇律》「杂诵跋渠法」，有关「受具足」的解说，还是依标作释的「摩得勒伽」，还没有演进到成为独立的，完整而有体系的〈受戒犍度〉阶段。所以推论原形的《僧祇律》，有〈大犍度〉那样的佛传，是无法置信的。「杂诵跋渠法」「四具足」的解说，与佛的事迹相结合，如《僧祇律》卷二三(大正二二．四一二上——四一六上)说：

「世尊在菩提树下，最后心廓然大悟，自觉妙证」。

「如来唤善来比丘，度人出家。……如来所度阿若憍陈如等五人，善来出家，善受具足。……次度满慈子等三十人。次度波罗奈城善胜子。次度优楼频螺迦叶五百人。次度那提迦叶三百人。次度伽耶迦叶二百人。次度优波斯那等二百五十人。次度汝（舍利弗）大目连各二百五十人。次度摩诃迦叶、阐陀、迦留陀夷、优波离。次度释种子五百人。次度跋渠摩帝五百人。次度群贼五百人。次度长者子善来」。

「从今日制受具足法，十众和合，一白三羯磨，无遮法，是名善受具足」（佛在王舍城竹园制）。

「舍卫城中，有居士名阿那邠坻，素与（王舍城居士）郁虔，特相亲友，来（王舍）到其家。……佛为说法……欲还舍卫城起立精舍。……遣富楼那入海采宝……既出家已，……到输那国……此中应广说亿耳因缘」。

这些事迹，不是次第连贯的，叙述详细的佛传。但如将这些片段的事迹，连贯而编述出来，不就是佛传吗？这些片段的事迹，不就是佛传的来源吗？《大事》是佛传，《大事》之所以属于律藏，是这样的根据于《僧祇律》，而并非根据什么《僧祇律》的佛传。现在形的《僧祇律》，还没有进展到佛传的阶段，更不用推想原形的《僧祇律》了！

说到佛传，我想另行论究，这里只能简要的说到，与此有关的部分。佛传——佛陀一生的传记，以文字集录为大部，传诵或书写而流传下来，是并不太早的。在没有大部以前，先有片段的记录；片段记录以前，是作为事迹，而传说于僧伽或信众之间。但无论为传说，为记录的传诵，由于年代久，区域广，彼此间是有多少出入的。在部派未分以前，早就有多少异说；经过传说的事实，就是这样。

佛陀涅槃以后，佛陀的遗迹，受到信众的尊崇。如来生处，如来成正觉处，如来转法轮处，如来入涅槃处：佛的遗迹受到尊敬；事迹也当然传诵于人间。四大圣迹，也就是如来一生的四大事迹。诞生前后，从出家修行到成佛，说得完备些，就形成八相成道（或十相）。佛传是以这些为总线索，结合种种传说而成的。佛的普化人天——八众，为弟子说法，成立僧制。集出

而见于经律的，片段的比较多。佛的事迹，并非只是这些，原形就是这些，而是经与律的结集者，为了说明某一法义，某一制度，而引用传说中的部分事迹，以表示法律的真实意义。律部，原则是「随缘成制」。所以不但「波罗提木叉」，僧伽所有的每一制度，都会有一项或多项的事缘。佛（与弟子有关，也就成为弟子的传记）的事迹，在律部中特别丰富，原因就在于此。

佛的一生事迹，在佛教界，本是多方面的片段的传述。为了表达某一法义，某一制度，某一事件，由编集者编成次第而叙述出来。由短而长，渐形成大部的佛传。从现有的佛传来说，主要的有二大部分：一、佛从王舍城（Rājag□ha）到吠舍离（Vaiśālī），最后到拘尸那（Kuśinagara）入涅槃。这一连续的长篇记录，以佛的大般涅槃为主体，如《长阿含经》的《游行经》（《长部．大般涅槃经》）；《增壹阿含经．道经》；《根有律杂事．大涅槃譬喻》。二、以佛的化众出家，光大僧伽为主体。又有似同而实异的两类：1.《众许摩诃帝经》（西元九八九年译），为《根有律破僧事》（西元六九五——七一一年间译）前九卷的同本异译，为根本说一切有部（Mūlasarvāstivādin）的佛传。从世界成立，王统次第，释种来源说起，到佛回迦毘罗（Kapilavastu），化度释种，提婆达多（Devadatta）等出家止（下接破僧事）。《中本起经》（约西元二〇〇——二二〇年间译）上卷，也是从瞿昙（Gautama）种姓说起，到调达（提婆达多的旧译）出家为止。虽然详略不同，而实与《众许摩诃帝经》的大意相合。五比丘中有十力迦叶（Daśabala-kāśyapa），与《十诵律》同；这是说一切有部的古形佛传。此外，《普曜经》（西元三〇八年译），与异译的《方广大庄严经》（西元六八三年译），从菩萨处在兜率天宫，四事观察说起；也是到迦毘罗化度释种为止。《佛本行集经》说：「萨婆多师名此经为大庄严」。可见这是说一切有部本，但已是大乘化了的佛传，有不少的变化（固有的佛传，还可以节录出来）。2.《过去现在因果经》（西元四五〇年顷译），从然灯佛（Dīpa□kara）授记说起，到化大迦叶（Mahākāśyapa）止。又《异出菩萨本起经》（西元三〇〇年顷译），《佛说太子瑞应本起经》（约西元二四〇年前后译出），也是从然灯授记说起，到化三迦叶止。《五分律》说：「如

瑞应本起中说」。现存的《佛说太子瑞应本起经》，应是化地部（Mahīśāsaka）的佛传。《佛本行集经》说：「迦叶维师，名佛往因缘。……尼沙塞师，名为毘尼藏根本」。这几种佛传，与分别说部系的受戒犍度前面的佛传，最为相近。弥沙塞部称为《毘尼藏根本》：毘尼藏是僧伽制度，僧制以出家入僧，「十众受具」为主。成佛说法，化众出家，为制「十众受具」的根源，所以这一部分的佛传，或称为「毘尼藏根本」。《佛往因缘》，可能就是《过去现在因果经》的别译。如真是这样，那是迦叶维部（Kāśyapīya 也是分别说系）的佛传了。

西元五八七——五九二年译出的《佛本行集经》，依卷末所记，应是昙无德部（Dharmaguptaka）的佛传。称为「本行集」，每举五部律的异说，共六〇卷。这是晚期的扩编本，与《四分律．受戒犍度》的佛传部分，有种种的差异。而在五三品以下，与说一切有部的佛传一样，也说到回迦毘罗化释种的事。这是晚期扩编，参综别部传说的诵本。在长期的传说中，部派间都不免相互影响的，不可能部别的体例截然不同。但从大体来观察：有关化度出家，光大僧伽的佛传部分，有这二大流类：分别说部系，以化迦叶、舍利弗（Śāriputra）等为止。说一切有部系，以回迦毘罗化释种为终。

佛传中，《过去现在因果经》等，以化度舍利弗等为止，是建僧的因缘；是分别说系的。《众许摩诃帝经》等，以化释种为止，是破僧的因缘；是说一切有系的。从这一事实的差别去观察，在分别说系的律部中，对于佛陀化众出家的事迹，也是有这二类的。《铜鍱律．大犍度》，《五分律》「受戒法」，《四分律．受戒犍度》，从如来（种族、诞生、出家、修行）成佛起，到化舍利弗等止，叙述佛的化众出家，为成立「十众受具」制的因缘。又《铜鍱律．破僧犍度》，《四分律》与《五分律》的「破僧违谏戒」，叙述佛的化度释种，提婆达多等，为破僧的因缘。虽只限于化度释种一事，而叙述多事，也是不限于提婆达多的。从这二项不同的化众出家的记录，可以理会到：佛陀化众出家的事迹，传说是多方面的。如化度释种，可与「破僧违谏戒」相结合，也可与「破僧」事相结合。这种事迹，早在「摩得勒伽」时代，或与「受具足」相结合（片段的，不同的受具事实，还没有编成次第

的佛传形式）。或与「破僧」等相结合，如「杂诵跋渠法」解说「异住」说：「如提婆达多因缘中广说」。（法义）制度与事缘的结合，是多方面的，也不是一开始就编集成文的。等到编集而成文字（起初还是口诵的），如犍度部的别别集出，那就与事缘的结合固定化。那时候，事缘的属此属彼，广说略说；甚至要不要这些事缘，部派间的意见，是不能一致的！

以〈受戒犍度〉来说，「摩得勒伽」对「受具足」的解说，是与成佛、说法、度众出家的事缘相结合的。虽是片段的，没有成为次第的佛传形式，但到〈受戒犍度〉的集成独立，以成佛、说法、善来受具、（三归受具）、「十众受具」等，次第编成佛传的形式，阐明僧伽的形成与僧制发展的过程，可说是极自然的。分别说部的这一手法，不能不给予高度的赞叹！在成佛以前，结合当时传说的诞生、出家、修行等事迹，成一较完整的佛传，也并不新异。这在犍度的集成时代，这些早是教界一般的传说了。

说一切有系中，《十诵律》「受具足法」，《根有律出家事》，与〈受戒犍度〉相当的，没有分别说部律的佛传部分。这只能说对于部分事缘，不加采录，不能说将佛传的部分删去。要知道，说一切有部主流——阿毘达磨者，对于传说、文颂，是取批判态度，而不是一律看作事实的。如《大毘婆沙论》卷一八三(大正二七．九一六中)说：

「然灯佛本事，当云何通？……答：此不必须通，所以者何？此非素怛缆、毘奈耶、阿毘达磨所说，但是传说。诸传所说，或然不然」。

又评马鸣（Aśvaghoa）的《佛所行赞》，如论卷一七二(大正二七．八六六中)说：

「此不必须通，以非素怛缆、毘奈耶、阿毘达磨所说，但是造制文颂。夫造文颂，或增或减，不必如义，何须通耶」？

「文颂」是文学作品。如《大事》是譬喻；「本起」是譬喻的异译；「大庄严」也是文学作品的名称。传说中的事缘，除与法义及制度有必要的关联，集入三藏以内；此外佛传等，都流传于藏外。所以说一切有部律，以《十诵律》为例，本是朴素而少事缘的。如〈波罗提木叉分别〉（

Prātimok□a-vibha□ga），直从迦兰陀子须提那（Kalandakaputra-sudinna）说起。「受具足法」，没有成佛，度三迦叶等事缘。「调达事」也没有说化度释种。「皮革法」中，二十亿耳（Sro□ako□ivi□śa）的因缘，也极为简略，「拘舍弥法」，也没有说《长寿王经》。对于这些，《根有律》除「破僧事」与佛传相结合而外，其他的简略或没有说，《根有律》也是一样的。可见这是说一切有部律的本来如此，并非《十诵律》从《根有律》中删略了。如「受具足法」，以「十众受具」为主，这是僧伽制度的真正建立。化度五比丘等，还只是道义的自由结合，对「十众受具」来说，是没有叙述必要的。又如提婆达多破僧，与化度释种，又有什么必要的关系呢？说一切有部，不是没有这种佛陀事迹的传说，而是除必要的叙述外，让他成为传说，而没有录入三藏以内。这是说一切有部的根本立场。但说一切有部的旁系——持经譬喻者，大大的以「本生」、「譬喻」来充实说一切有部律，成为《根本说一切有部毘奈耶》。在部派的流传发展方面，影响极大，后为迦湿弥罗（Kaśmīra）的毘婆沙师（Vaibhā□ika）所信用。

说一切有系与分别说系，同从上座部中分化出来。分别说部的〈受戒犍度〉，广叙佛传部分；〈破僧犍度〉，也广叙化度释种。而说一切有部集成的犍度部分，却略而不谈。这是学风的不同，怎能想像《铜鍱律》的犍度部分为古形，而后以佛传的有无分新古呢？以受具的事缘来说：《僧祇律》还是「摩得勒伽」，有四种具足的事缘，而没有佛传的形式。进展到上座部中犍度部分的独立。而在再分裂为二系时，说一切有部不附佛传形式的事缘；而分别说系是有的。分别说部中，《铜鍱律》简略近古。在说一切有系中，《十诵律》是早于《根有律》的。

第二项 相关部分的编入

现存五部律的〈受戒犍度〉，佛传部分而外，分别说部系（Vibhajyavādin）的《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，内容都非常广。经过分析比较，知道不只是「十众受具」的主体部分，还有相关部分，也被类集在里面。如将主体部分，相关部分，分别开来，不但条理分明，而受戒

犍度的源于摩得勒伽（mātkā），会得到深一层的证实。

相关部分，是与「十众受具」，多少有点关系，而又并无直接关系的。在「十众受具」中，「和尚」（upādhyāya 亲教师）是极重要的。「受具」（upasapadā）是出家而成为僧伽成员的仪式。在「受具」时，和尚是将求受具人，推介于僧伽，负有道义的保证责任。这样，和尚是否能胜任来摄导弟子，是一大问题；和尚的资格，也应被规定了，这当然是「受具」的主要问题。和尚与共行弟子（saddhivihārika）间的师资关系成立了：和尚应教导爱护弟子，弟子应敬事和尚，尽其和尚与弟子的应尽义务，这都是平日的事。弟子依和尚修学，是不能轻率离师的。如不幸而和尚死了，或远去了，就要另外依止一位「阿阇黎」（ācārya 轨范师），而构成阿阇黎与近行弟子（antevāsin）的师资关系。资格与义务，都与和尚及共行弟子一样。「受具」后，在一定期限内（最少五年），规定是不能一宿离师的。所以「受依止」、「舍依止」等问题，都一一规定。出家，本来就要「受具足」，但有的年龄过小，在佛教中，成为「沙弥」（Sāmaera）一类，为比丘（bhiku）的预科。和尚度沙弥出家、教导、呵责，这是「沙弥法」。度沙弥在「受具」以前；受依止在「受具」以后；师资间的互相关系，都与「十众受具」，没有必要的关系，只能说是相关部分。这类相关部分，在「摩得勒伽」中，是「受具足」以外的独立项目。

〔僧祇律〕

〔毘尼摩得勒伽〕

〔毘尼母经〕

43和上阿阇黎共住弟子依止弟子法（有关依止部分，综合在内）

158和上159弟子160供养和上161阿阇黎162近住弟子163和上阿阇黎共行弟子近住弟子

44沙弥法（此上是「杂诵跋渠法」）

164沙弥154依止156与依止155受依止157舍依止

217失依止

7和上教共行弟子8共行弟子事和上

275和上276共行弟子

206共行弟子共宿弟子奉事和尚阿阇黎

9阿阇黎教依止弟子10依止弟子事阿阇黎

277阿阇黎278近住弟子

207和尚阿阇黎畜弟子法

（此上是「威仪法」）

279沙弥

208沙弥法

这些问题，被集入《铜鍱律》的〈大犍度〉中，就是：

弟子承事和尚.....二五．八——二四

和尚承事弟子.....二六．————

呵责弟子（摈出．悔过．呵摈理由）.....二七．———八

弟子承事阿阇黎.....三二．———三

阿阇黎承事弟子.....三三．一

呵责弟子.....三四．一

失依止及与依止.....三五．一 一—三六．一

（授具足）与依止度沙弥的资格.....三六．二 一—三七．一

度沙弥.....五〇．一 一—五二．一

五岁．五分具足得离依止.....五三．一 ———三

智者得度二沙弥.....五五．一

罚沙弥法.....五七．一 一—六〇．一

依止应互相观察……七二．一一二

旅行．病中．看病．林住得离依止……七三．一一四

相关部分而被编入〈大犍度〉的，如不将佛传部分计算在内，那就占有〈大犍度〉的十分之四（受具足部分为十分之六），数量是这样的大！大量的相关部分，前后参差的，间杂的叙述在「受具」部分中间；尤某是沙弥与依止，前后分列，不相连接。《四分律》与《五分律》，也是参差的编入，而次第又各不相合。这就是应用固有的资料，在插入受戒犍度时，没有公认的，一定的适当地位，可以安插的关系。

此外的相关部分，《四分律．受戒犍度》，还有「与学沙弥悔」。这在《五分律》中，是编入「调伏法」的。《四分律》又编入「调部」。《十诵律》编入〈毘尼诵〉；又编在第一波罗夷戒中。其实，这也是从「摩得勒伽」来的，如《十诵律》（222）「波罗夷与学沙弥悔法」；《毘尼摩得勒伽》（211）「波罗夷学戒」；《僧祇律》「杂诵跋渠法」（19）「与波罗夷学悔」。编入〈受戒犍度〉，是《四分律》一家的意见。

《五分律》「受戒法」中，也有二则：1.下座恭敬上座，有三兽本生。但在其他律部，《铜鍱律》属于〈卧具犍度〉，《四分律．房舍犍度》，《十诵律》「卧具法」，都不在〈受戒犍度〉中。这也是源于「摩得勒伽」，如《僧祇律》「杂诵跋渠法」（30）「恭敬法」，也有三兽本生；《十诵律》（180）「恭敬法」，《毘尼摩得勒伽》（168）「次第」。在「摩得勒伽」中，「恭敬法」在房舍以下；那么《五分律》编入「受戒法」，是一家的意见了。2.旧比丘与客比丘的礼敬，《五分律》编入「受戒法」。这在「摩得勒伽」中，就是《僧祇律》「威仪法」的（43）「礼足」；《毘尼母经》（74）「恭敬法」；《十诵律》（294）「共语言法」；《毘尼摩得勒伽》（286）「共语」。在各部律的集为犍度部时，除《五分律》而外，这都保留于杂及威仪，如《十诵律．杂诵》；《根有律》「杂事」；《四分律．法犍度》；《铜鍱律．仪法犍度》。

说一切有部律的「受具足法」、「出家事」，在上座部系中，是比较简单的。原来有些资料，分别说部系编入〈受戒犍度〉，而《十诵律》与《根有律》，还是保存在固有的「杂诵」或「杂事」中。如和尚与弟子的互相承事（及依止法），本为独立的项目，如《僧祇律》「杂诵跋渠法」（43）「和上阿阇黎共住弟子依止弟子法」，《十诵律》在「杂诵」末；《根有律》也在《杂事》。在「受具足法」与「出家事」中，仅略为提及。同样的情形，《铜鍱律》虽编入〈大犍度〉，而在〈仪法犍度〉中，也照样的保留著。可见《十诵律》与《根有律》，「受具足法」，「出家事」的简略，不是别的，只是对于部分相关而非必要的，没有编入而已。以编集的过程来说，受具足法的成为犍度，起初应重于主体——受具足。在这点上，说一切有部律，是更近于〈受戒犍度〉的原形（《僧祇律》还没有到达犍度阶段）。但「受具」与和尚有关；和尚又与教导弟子，阿阇黎受依止，度沙弥有关。一切类集在〈受戒犍度〉中，这就是重律的分别说部。相关部分，简略的说到这里。

第三项 主体部分的论究

〈受戒犍度〉的主体部分，是「十众受具」。在「摩得勒伽」中，《僧祇律》虽分为「受具（足）、不名受（具足）、支满、不清净」四事；《毘尼摩得勒伽》为：「受具戒、应与受具戒、不应与受具戒、得具戒、不得具戒」五事。然大意分二：一、「受具足」：《僧祇律》说「四种受具」（在「十众受具」中，附有受戒仪轨）；《毘尼母经》分二类的「五种受具」（实为七种）；《十诵律》与《毘尼摩得勒伽》，明「十种受具足」。二、名受具足不名受具足：《僧祇律》先对明受具足与不名受具足；然后列举种种的不名受具足；末了总结说：「是谓不名受具足。是中清净如法者，名受具足」。上座部系（Sthavira）的〈受戒犍度〉，如将佛传部分，相关部分抽去，那剩下的主体部分，也只是专论「十众受具」的，名受具足与不名受具足的详备说明而已。

首先，应确认僧伽中的「受具」事实。「十众受具」（在边地，后通融为「五众」），为出家而成为僧伽成员，「受具法」的最后定制。从佛的制

立以来，在次第完成的过程中。有「十众受具」的事实，就有「十众受具」的仪式（没有文字纪录，也有习例的一定轨式）；这与有「说波罗提木叉」制，就有「说波罗提木叉仪轨」一样。由于授戒者及受戒者，发现某些特殊的事例，受具制度，也就经不断的增加条例，而日渐成为严密完善的制度。在部派分裂以前，由于师承传授，学风不同（这才会引起分裂），实际推行于僧伽中的「受具法」，也不免有些出入。依古典的「摩得勒伽」，实际存在的受具法制，集成〈受戒犍度〉。在上座部系的共同学风中，说一切有系（Sarvāstivāda）与分别说系（Vibhajyavādin），虽核心问题大致相同，而组织与内容，都不免有详略、增减的差异。推行于僧伽中的受具制度，是不断增订而成；在集成犍度以前，已不免有所出入。所以对「受戒犍度」的主体部分，没有预想那一部是原形的必要。要说新与古，那是制度的发展，而渐趋完密的过程。

〈受戒犍度〉的主体部分，《铜鍱律．大犍度》，始终保持「随缘成制」的原则：一次又一次的事缘，制下一则又一则的规定。如从问题去看，与《五分律》「受戒法」，《四分律．受戒犍度》，《十诵律》「受具足法」，《根有律出家事》，显然有同样的意义，可以分为三部分。一、「十众受具」制度的次第完成；二、（出家）受戒者的种种规定；三、（临坛）受具的作法。第一部分，〈大犍度〉分七节：1.制立「和尚」（upādhyāya, P. upajjhāya）：和尚摄受弟子，负教授教诫的责任。确立师弟的关系，助成佛法的开展（立请和尚法）。2.制「白四羯磨」：受具者为僧伽所认可（立白四羯磨）。3.制「请受具足」：三请，以表示真诚的意愿（立三乞受具，白四羯磨受具）。4.制（先受具，次）「说四依」。5.制「十众受具」。6.制「十岁．有智．得为和尚授具足」。7.制「五分具足比丘，得授具足」。这一次第，显然为「十众受具」制度的渐次完成。这一部分，说一切有部律，要简要得多。《十诵律》略为：1.制立「和尚」。2.制「十僧现前白四羯磨」。3.制「十岁．有智．五法成就得授具足」。《根有律》更略，指「广如余说」。但叙「十夏苾刍」，「成就五法」，可以度弟子，授「近圆」。与《铜鍱律》同属分别说部系的《五分律》、《四分律》，比《铜鍱律》还

详些。《五分律》更有人不如法，不得受具足的规定——不如法的十众，不如法的受戒者与和尚（醉、狂等）；及受戒场所的规定。在《四分律》中，制「说四依」，与受戒场所，都编集在第二部分。

第二部分，（出家）受具者的种种规定，现存的五部律，虽略有出入，而大体是非常接近的。现在分为三类，对列如下：

〔铜鍱律〕

〔五分律〕

〔四分律〕

〔十诵律〕

〔根有律〕

1外道(四月别住)

1外道

1外道

1外道

1外道

2坏内外道

2重病(五种)

7重病(七种)

7重病(五种)

6重病(五种)

6重病

3王臣

8属官

10官人

4盗贼

6贼

4贼

5笞刑．烙刑

6负债

2负债

5负债

4负债

4负债

7奴仆

3奴

3奴

3奴

3奴

8秃头冶工

4作人

9巧师家儿

5锻金小儿

5童子

9不满二十

5不满二十

6不满二十

1不满二十

2不满二十

10父母不许

9父母不听

8父母不听

7父母不放

7父母不许

11无衣钵

※

※

※

※

※

11黄门

18黄门

14黄门

10不能男

10具二根

12贼住

20自剃头出家

13贼心入道

9贼住

9贼住

21舍内外道

（2坏内外道）

11越济

12心乐外道

16非人

16非人

13畜生(龙)

17畜生

15畜生

15畜生

11畜生

14杀母

10杀母

16杀母

12杀母

13杀母

15杀父

11杀父

17杀父

13杀父

14杀父

16杀阿罗汉

12杀阿罗汉

18杀阿罗汉

14杀阿罗汉

15杀阿罗汉

17污比丘尼

15破尼梵行

12污比丘尼

8污比丘尼

8污比丘尼

13破和合僧

14破僧

19破僧

18破僧

16破僧

19出佛身血

13出佛身血

20出佛身血

17出佛身血

17出佛身血

20二根

19二根

※

※

※

※

※

22曾犯边罪

19曾犯边罪

18犯边罪

（曾犯粗罪）

（曾犯粗罪）

（曾犯粗罪）

20曾犯粗罪

19曾犯粗罪

23截手…聋哑

23截手…口吃

28截手等

21污染僧人

20不完具者

24未受沙弥戒

30未受沙弥戒

21不请和尚(等)

25不请和尚

26未乞具足

23不乞戒

27裸形

26裸形

22不具衣钵

28不具衣钵

（11无衣钵）

21不称自名

22不称和尚名

24衣服不如法

25眠醉狂

27瞋恚．强与

29人不现前

有关（出家与）受具者的种种规定，在上列三类中的第一类，是实际的首先引起问题的一类。如「外道」来出家，可以受具，但要「四月别住」，经过短期的考验，观察他是否厌弃外道，而对佛法有真诚的信乐。「秃头冶工」，各律都有类似的事缘。一位不堪苦役的少年，逃来寺院中，有比丘悄悄的为他剃度了。他的父母来查问，都说不知道。后来被父母发见了，因而指责比丘们为欺骗。因此规定：凡是来求度出家的，要「求僧许可」，公开的让僧伽知道。如「父母不许」，是不得出家。这三类，都不是限定不得受具的。此外，如「重病」、「王臣」、「奴仆」、「盗贼」、「不满二十」，都是极一般的，首先引起问题的事项。说一切有部的《十诵律》、《根有律》，没有「王臣」与「盗贼」二事，与分别说部系律不同，这是值得研究的。《铜鍱律》有「笞刑、烙刑者」，身上留有受刑的痕迹。在下第三类，《铜鍱律》有「三十二种人不得出家」，笞刑与烙刑者，就是其中的二类。《四分律》在「外道」下，有「坏内外道」，其他律部，都属于第二类。这一类，相同的共七事。第二类，多少进入了理论阶段。「黄门」，是性生理的病态者。「贼住」，是私自出家，而混入佛教中的。「越济」，是出入于佛法及外道，而根本失去宗教信仰的。「污比丘尼」，是对清净僧伽的严重恶行。这四者，是佛教界偶而有之的问题。佛制僧伽，为人类而立制；「非人」、「畜生」，论理是不得受具，成为僧伽成员的。「杀母」、「杀父」、「杀阿罗汉」、「破僧」、「出佛身血」，称为「五逆」，可说罪大恶极。「杀母」、「杀父」、「杀阿罗汉」，已是极其少有的。而「破僧」与「出佛身血」，除了提婆达多（Devadatta），是不可能有第二人的。所以，这都是论理所不得受具的。上面已有「黄门」，而《铜鍱律》与《五分律》，又别立「二根」，可见这些部派，对病态性生理的重视。这一类，在佛法的修学上，是不能得戒，不生善法的。在僧伽的组织中，是不准受具足的。加被蒙混进来，一旦发现，就要「灭摈」，逐出僧团。这一类，共同的有九事。

第三类，说一切有部律仅有三事：曾经出家而「犯边罪」——四根本罪，这是不得受具的。曾经犯了粗罪——「不见罪」、「不悔罪」、「恶见不舍」，为僧伽所「举」而不愿接受处分，退道还俗，而现在又想出家受具的（这一种人，分别说部——三律，都编在受具作法以后）。「污染僧人」，是残废、畸形、太老，行动不能自主，也就是《铜鍱律》「三十二人」之类。分别说部系律，涉及受具时作法的是否完备，是否合法，如「未受沙弥戒」、「不请和尚」、「不乞戒」、「衣钵不具」等。《四分律》有在「空中」、「隐处」、「眼见耳不闻处」、「界外」，都只是受戒者与「十众」不现前的具体说明。这部分，「摩得勒伽」的《毘尼母经》，也有概略的说到。说一切有部律，没有这部分，而其实另外编集在「优波离问」。

《僧祇律》的「杂诵跋渠法」，对「受具足」、「不名受具足」的解说，先对辨种种的不成立或成立受具足，与上第三类所说相合。次列举种种的「不名受具足」：1「坏比丘尼净行」；2「贼盗住」；3「越济人」；4「五逆」（杀母……杀阿罗汉）；5（六种）「不男」；6「太少．太老……曲脊」（侏儒）；7 「王臣」；8「负债人」；9「病」（种种）；10「外道」（四月别住）；11「儿」（父母不听）；12「奴」；13「身不具」（眼瞎．跛脚等）；14「陋形」。这一四种的前六种，与上列的第二类相近。后八种，与上第一类相近。（6）「太小……曲脊」，（13）「身不具」，（14）「陋形」，在上座部系中，是合为一类的（《铜鍱律》也曾前后二次说到）。如将这三类合一，开「五逆」为五种，那就共为一六种，都是上座部系律所有的。《僧祇律》没有「畜生」与「非人」，更为实际。没有「盗贼」，又没有别立「二根」，与说一切有部律相合。列举的种种，重于受具者的规定，近于说一切有部律。而「身不具」（《根有律》用此名）等，分为三类，显为古型的，还不曾整理的情况。

第三部分，（临坛）受具作法，也就是受戒仪范。《根有律出家事》，没有这受具仪范部分。依《根本说一切有部百一羯磨》，及《根本说一切有部出家授近圆羯磨仪范》，可见受具仪范，根本说一切有部，是适应实际需要，而另成部帙的。受具作法的叙述，各部律有详有略；在实际作法时，各

部派应都有圆满的仪范。在这受具作法中，试举两点来观察诸律的同异。

Ⅰ在受具时，有问遮难一项，这是资格的审查。——查问，以确定是否合于受戒者的资格。审查资格，分为二次：一、由屏教师在「眼见耳不闻处」，切实查问。二、如「清净无遮法」，才引入僧（「十众」）中，再在大众前，作正式的查问。所问的不得受具的事，《四分律》有「十三难事」；《四分律删繁补阙行事钞》，分为「十三难」与「十遮」。《十诵律》泛称「遮道法」；《僧祇律》作「遮法」；《五分律》作「难事」；《铜鍱律》作「障法」。成为受具者的遮障，也就是不合受具的查问事项，究竟有多少呢？《四分律》虽然说：「白四羯磨当作如是问」，指「十三难」说；而在屏处问、大众中问，却没有问到「十三难」。所问的，是被称为「十遮」的，与上座部系的各部律，都大致相同，对列诸本如下：

〔铜鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十诵律〕

1重病

10重病

1重病

11重病

2人

6人

3男

9丈夫

5丈夫

1丈夫

4自在

7奴

4奴

3奴4客作5买得6破得

5负债

6负债

2负债

10负债

6王臣

8官人

3官人

7官人8犯官事9阴谋王家

7父母许

5父母听

13父母听

12父母听

8年满二十

3年满二十

7年满二十

2年满二十

9衣钵具

4衣钵具

8衣钵具

14衣钵具

9受和尚

10自名

1自名

10自字

15名字

11和尚名

2和尚名

11和尚字

16和尚名

12曾出家持戒

17先作比丘清净持戒如法还戒

14欲受戒

临坛受具时所问的「遮法」，大体相同。《十诵律》的「奴」、「客作」、「买得」、「破得」，都是「奴仆」的分类。而「官人」为擅离职守而来出家的；「犯官事」，如渎职、贪污等；「阴谋王家」，是政治犯：这三者，都是王臣的类别。所以，四部律所不同的，是《铜鍱律》与《四分律》，问「是人否」，这是怕「非人」与「畜生」来受戒的意思。而《十诵律》与《五分律》，问：如曾经出家，有没有犯戒？是否如法舍戒？这一问「遮法」，是与上面所说，「受具者的种种规定」中的第一类相当，而加上一些手续问题：如问：叫什么名字？和尚叫什么名字？有没有衣钵？或（《五分律》）加问：有否（受）请了和尚？是否愿意受戒。这是各部律大同的，佛教早期所问的遮法。

至于「十三难」，是《四分律》所说，而实早见于上座部系的「摩得勒伽」。「十三难」，是障碍受具的严重问题。是不得受具的；即使被蒙混而受具了，一旦发现，也是要被「灭摈」的。传说略有出入，今对列《四分律》、《毘尼母经》、《十诵律》、《毘尼摩得勒伽》如下：

〔四分律〕

〔十诵律〕

〔毘尼摩得勒伽〕

〔毘尼母经〕

1犯边罪

11灭羯磨人

10不共住本不和合人

6先破戒

1曾毁五戒八戒十戒

2犯比丘尼

9污比丘尼

8污染比丘尼

2破比丘尼净行

3贼心入道

7贼住比丘

9贼住

3自剃头

4坏二道

10越济人

6越济

4越济人

5黄门

8先来不能男

7非男

5黄门

6杀父

1杀父

1杀父

6杀父

7杀母

2杀母

2杀母

7杀母

8杀阿罗汉

3杀阿罗汉

3杀阿罗汉

8杀阿罗汉

9破僧

4破僧

4破僧

9破和合僧

10恶心出佛身血

5恶心出佛身血

5恶心出佛身血

10出佛身血

11非人

12非人

13化人

11非人

12畜生

12畜生

13二形

13二根

11不满二十

12自言非比丘

从上面的对列看来，《毘尼母经》与《四分律》相同。只是第一项，《四分律》指「犯边罪」，是过去曾经出家，而曾犯四根本罪的；而《毘尼母经》，指所受的五戒、十戒，没有清净受持。说一切有部本，《十诵律》标十三事，而解说却仅列十二，应是译者的脱落了。（6）「先破戒」，应同于《毘尼母经》第一项。（11）「灭羯磨人」，指曾被灭摈，也就是出家而曾犯边罪的。《毘尼母经》作「不共住本不和合人」。此外，多列「年不满二十」、「自言非比丘」，但这二则，与「十三人一向不得具足戒」，似乎不合。依《十诵律》「受具足法」，没有「二根」，而有「畜生」（都是要被灭摈的）。说一切有部的「十三人」，应如《十诵律》所说而加「畜生」。这「十三难」或「十三事」，也是古老的传说，是严重的，要受灭摈的。在上面所列举的三类中，是属于第二类与第三类的。初期的问「遮法」，是第一类的；这可见三类的叙述，有次第成立的先后意义。第二类等集成，也应该成为「问遮」的内容，于是《四分律》就有「十遮」、「十三难」的查问了。

《僧祇律》与《根有律》所问的「遮法」，不如《四分律》那样，有「十遮」与「十三难」的分别。「受具者的种种规定」——一、二、三类集成时，《僧祇律》早就综合为「遮法」的内容。全部二五事，实与《十诵律》的「遮道法」及「十三事」的综合相同，这是可以比对的。

Ⅰ1 父母听不．3 衣钵具不．4 是男子不．5 年满二十不．8 汝字何等．9 和上字谁．19汝本曾受具戒不犯四事不，不犯十三事能如法作不，本舍

戒不．20非奴不．22不负人债不．23非王臣不．24不阴谋王家不．25汝无如是诸病不

Ⅱ2 求和上未．13非自出家不．21非养儿不

Ⅲ6 非是非人不．7 非是不能男不．10不坏比丘尼净行不．11非贼盗住不．12非越济人不．14不杀父不．15不杀母不．16不杀阿罗汉不．17不破僧不．18不恶心出佛身血不．19汝本曾受具戒不犯四事不

Ⅰ与《十诵律》的问「遮法」相合。Ⅲ与《十诵律》的「十三人」相合。第Ⅱ类，「求和尚未」，与《五分律》问「遮法」的「受和尚」相同。「自出家」从「贼住」中分出；私自出家而没有参与羯磨的，名「自出家」。「养儿」，据《僧祇律》，就是「父母不听」。在这「问遮法」中，「父母听不」与「非养儿不」并列，显然是多余的。又「是男子不」，与「非是不能男不」并列，也没有必要。《僧祇律》的审问「遮法」，有参考《十诵律》而综合的可能，应是译者的意见。《根本说一切有部百一羯磨》问「障法」，从「丈夫」到「诸病」，共二六事。《根本说一切有部授近圆羯磨仪范》，共三三问；《佛阿毘昙经．出家相品》，共为四〇问。这都与《僧祇律》、《四分律》一样，综合三类中应查问的。这当然是三类次第集成以后，佛教界问「遮法」的一般情况。

Ⅱ受具时「十众现前」——和尚、羯磨师、教授师为三师、七证，和合作「白四羯磨」受具：这是上座部系各律所一致的。《僧祇律》却不是这样，和尚是不在「十众」以内的。《僧祇律》说：「和上在十人数，不名受具足」；这是和上不在十人数的明证。那十众中的三师是谁呢？《僧祇律》卷三〇(大正二二．四七二上)说：

「和上尼已先与求衣钵，与求众，与求二戒师，与求空静处教师：推与众僧」。

弟子如要受具足，无论是比丘或比丘尼，和上（或和上尼）都应早先为弟子代求三衣钵具；并请清净众，参加受具羯磨；还要求三师，是二位戒师（在作法中，分称为戒师与羯磨师），空静处教师。《僧祇律》——大众部

（Mahāsā□ghika）的制度，和上不在十数，所以有两位戒师（比丘中但言「求戒师」，没有明说「二」位）。「推与众僧」，是和上将弟子交与众僧，由众僧（十众）为他受具。所以，和上是推介者；是愿意摄受教导的证明者（没有是不准受具的）。佛教界旧有这样的论诤传说，如《三论玄义》(大正四五．九上———中)说：

「上座部云：和上无戒及破戒，阇梨有戒，大众亦有戒，受戒则得——戒从大众得。大众知和上无戒，而与共受戒者，大众得突吉罗罪。……余部言：和上无戒及破戒，大众有戒，则不得戒，戒从和尚得故。因此诤论」。

《三论玄义》的旧传说：上座部戒从大众得，大众部戒从和尚得。然依《僧祇律》看来，恰好相反。和上不在十人数内，可见大众部是戒从大众得的。而上座部系，和尚为十众的主体，戒是应从和尚得的（部派分化，展转取舍，可能不一定如此）。尊上座与重大众，为释尊律制的真精神。然偏颇发展而分化起来，尊上座的，上座有领导僧伽，决定羯磨的地位，成为上座部；始终保持僧事僧决的原则，以大众的意旨为准，成为大众部：这是二部的根本分歧处。大众部的受具，和上不在十人数内，正是这一精神的表现。戒从和尚得，加深了和尚与弟子间的关系。上座部中，如铜鍱部所传的「五师相承」，都是和尚与弟子的关系。上座地位的强化，与师资传承是不能分离的。大众部也有师资的关系，然在受具时，推与僧伽（十人为法定代表），使受具者在佛法（得戒）中，直接与僧伽相贯通。和尚在不在十数，在论究这一制度的新古时，应重视《僧祇律》的独到精神！

依我研究的意见：「白四羯磨受具」，当然是在僧中的。而和尚的在不在内，起初应并无严格的规定，如《萨婆多毘尼毘婆沙论》卷一(大正二三．五〇八下)说：

「若白四羯磨受具足戒，和上不现在前，不得受戒，以僧数（十数）不满故。若僧数满，设无和尚，亦得受戒」。

《萨婆多毘尼毘婆沙论》，保存了古义，和尚是可以不在十僧以内的。白四受具，原始应以十众为主，而和尚在不在内，没有严格的规定。在重大

众与尊上座的分化中，到二部分立，就形成：上座系和尚为三师之一，大众系和尚在十众以外，明显的对立起来。

受具足的时候，如和尚在三师中，任务是怎样的呢？《铜鍱律》说：和尚教示衣钵。聪明有能的，任教诫者（anusāsaka），在「眼见耳不闻处」，问「障法」。聪明有能的，说「羯磨」。叙述简略，不能完全明白。依《五分律》，和尚只是：「和尚应语羯磨师，长老今作羯磨；复应语教师，长老应受羯磨」。而「教师」的任务极重：1.详问和尚。2.为受具者开示衣钵。3.问遮法。4.还来报告如法；教受戒者礼僧，教乞受具足（三请）。羯磨师举行羯磨。《四分律》说：教授师开示衣钵；问遮难；还来报告，教受戒者礼僧，乞受具戒。除羯磨师作羯磨外，和尚在戒坛上，几乎是没有事；而开示衣钵与教令乞求具足，是教授师的事，与《五分律》相同。但在说一切有部，称教诫者为「屏教师」（rahonuśāsaka），也就是《僧祇律》的「空静处教师」。「教师」的任务，局限在屏处问遮难；那开示教授衣钵，教三乞受具的任务呢？《僧祇律》有「二戒师」：如再作分别，一是「羯磨师」，一是「戒师」。在受具进行中的任务，《僧祇律》是这样的：

1.羯磨师———立教师(白二)

2.空静处教师——空静处问遮法

3.羯磨师———白听受具者入众中

4.戒师————授与衣钵，教受持

5.羯磨师———白听乞受具

6.戒师————教乞受具(三乞)

7.羯磨师——┬—白听问遮法

├—众中问遮法

└—白四羯磨

《僧祇律》的「空静处教师」，只在空静处问遮法。在《四分律》、《五分律》中，教受持衣钵，教乞求具戒的教授师的任务，《僧祇律》由羯磨

师以外的，另一位「戒师」来主持。在说一切有部中，《根本说一切有部百一羯磨》，教受持衣钵，是和尚的事（乞求具足，不明）。依《南海寄归内法传》，教弟子乞受具足，教受衣钵，都是优波驮耶（和尚）的事。然在《十诵律》中，准「尼坛文」，「尼羯磨师应教授衣钵」；说一切有部古义，是羯磨——戒师的事，并非和尚。和尚是推介者、保证者，在受具仪轨中，可说是没有什么任务的。教持衣钵与乞受具足，由专责屏处教诫的教师兼任，是分别说系。由众中问遮法，及主持羯磨的戒师兼任的，是说一切有部。（除去和尚）由三师之一的「戒师」负责的，是大众部。和尚在与不在（只要十师满足），都没有关系。以和尚为三师之一，而在坛上一无所事，这才将教持衣钵，与乞受具戒——这份工作，由和尚来主持。《根有律》和尚主持这一任务，是后起的。而或由教师，或由戒师兼任的，表示了古代的受具仪轨，部分的任务，没有明确规定，这才在部派分化中，形成不同的受具规范。

可论究的事，是很多的。从遮难的内容，和尚的任务——两点，也多少可见受具制度的演变与分化了。综合事缘部分，主体部分，相关部分来观察，受戒犍度的古与新，是不可一概而论的。至少，《铜鍱律》的〈大犍度〉，是不能看作古形，而据此以衡量其他的。

卷006

第六章 比丘尼、附随、毘尼藏之组织

第一节 比丘尼毘尼

第一项 比丘尼毘尼的内容

佛教的僧伽（sa□gha）体制，比丘（bhik□u）与比丘尼（bhik□unī），是分别组合的，所以佛教有「二部僧」的存在。僧伽的组合，既有比丘僧、比丘尼僧的差别，所有的僧伽规制，也自然有些不同。所以在「律藏」的部类中，比丘尼律（bhik□unī-vinaya）也有独立的部分。如上面所说，〈波

罗提木叉（经）〉，〈波罗提木叉分别〉（或作〈经分别〉），（摩得勒伽与）「犍度」，都是依比丘而说的。比丘尼部分，论理也应该这样。大众部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，确乎是这样的，但上座部系（Sthavira）的「律藏」，多少的变化了。

属于上座，分别说部系（Vibhajyavādin）的三部律，大致相同。一、《铜鍱律》：属于比丘尼的，有三部分：1.〈经分别〉中的〈比丘尼分别〉，是比丘尼「波罗提木叉经」的分别广说。2.〈犍度．小品〉中的〈比丘尼犍度〉，是「戒经」以外的，尼众不共规制的类集。3.「比丘尼波罗提木叉」，就是比丘尼的「戒经」。二、《四分律》，也有三部分：1.「尼戒」。2.〈比丘尼犍度〉。3.《四分比丘尼戒本》，是从《四分律》抄出来的。三、《五分律》的三部分是：1.「尼律」。2.「比丘尼法」。3.《五分比丘尼戒本》，也是从《五分律》中抄出来的。

属于上座，说一切有部系（Sarvāstivāda）的二部律，略有不同。一、《十诵律》：1.「尼律」，为第七诵。2.「比丘尼法」，这是属于「杂诵」「杂法」，与「后二十法上」相当。3.「十诵比丘尼波罗提木叉戒本」，也是从《十诵律》抄出的。二、《根本说一切有部律》：1.《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》，唐义净译，共二〇卷。2.「比丘尼法」部分，在《根有律杂事》——八门中，第六门五颂起，第八门六颂止。3.《根本说一切有部苾刍尼戒经》，也是唐义净所译的。说一切有部律，「比丘尼法」部分，还含摄在「杂诵」或「杂事」中。而分别说部系，已独立而成为犍度了。五本对勘，显然是同一原本而传诵不同。

大众部的《僧祇律》，有关于比丘尼的，有五部分。1.比丘「杂诵跋渠法」中，有「比丘尼法」。2.《僧祇律》的比丘尼律，与比丘律的组织一致，先明「比丘尼毘尼」（「比丘尼波罗提木叉分别」）。3.次明「杂跋渠」：先别出五跋渠，接著如《律》卷四〇(大正二二．五四八上)说：

「比丘杂跋渠中，别住、蒜、伞盖、乘、刀治、革屣、同床卧坐、伎乐——九事，应出不说。余残十三跋渠；比丘尼别杂五跋渠」。

这是说明「杂跋渠法」的共与不共。比丘律中，「杂诵跋渠法」，共有一四跋渠。现在应除去「九事」；「应出不说」，是应该除去，而不说在比丘尼律中。余残的，还有一三跋渠，这是比丘与比丘尼通用的。「比丘尼别杂五跋渠」，就是上面所说的五跋渠，是比丘尼不共的。为什么要除去九事呢？或不是比丘尼所能违犯的，如「别住」（异住）。或是已制为「学处」（sik□āpada），如「蒜」、「伞盖」等。4.明「威仪法」，如《律》卷四〇(大正二二．五四八上)说：

「威仪中，阿练若、浴室、厕屋、缝衣簟，应出不说」。

比丘尼没有另外制立的威仪；就在比丘的「威仪法」七跋渠中，除去「阿练若」等四事。因为比丘尼的「杂跋渠」中，已禁止比丘尼住阿练若，浴室中浴，开厕，坐在缝衣簟上缝衣。所以这四项法制，是不适用于比丘尼的。5.《摩诃僧祇比丘尼戒本》，这也是从《摩诃僧祇律》所抄出的。

「比丘尼戒经」（「戒本」），虽作为「说波罗提木叉」仪轨而单独流行，或依之而翻译；然主要内容，总不出于〈波罗提木叉分别〉。所以在汉译中，戒经都从各部广律中抄录出来（加上仪轨）。这样，「律藏」的比丘尼部分，「比丘尼波罗提木叉分别」——「比丘尼毘尼」而外，有关比丘尼的不共规制，在上座部中，就是分别说系的「比丘尼犍度」（「比丘尼法」），说一切有部「杂诵」或「杂事」中的「比丘尼法」了。在《僧祇律》中，虽分说为三，然（1）比丘「杂诵跋渠法」中的「比丘尼法」，专明「八敬法」，而含有二年学法戒，白四羯磨受具足，及遣使受具足；这是著重于「受具足」的。（2）比丘尼不共的「杂跋渠」，仅有五跋渠。（3）「威仪法」，比丘尼并没有不共的。所以只是二类；将「比丘尼法」与「杂跋渠」结合起来，与上座部分别说系的〈比丘尼犍度〉，大致相同，只是简略些而已。兹列举《僧祇律》的内容如下：

（「比丘尼法」）1八敬法（二年六法，白四羯磨等）

(杂跋渠）1坐．2簟席．3缠腰，4覆裨衣．5著严饰服．6合严饰服出家．7畜使女．8畜园民女．9僧祇支．10浴衣

11拍阴．12胡胶形．13洗齐指节．14月期衣．15女人浴处浣．16男人浴处浣．17客浣衣处浣．18悬注．19流水．20种种根出精

21羯磨．22憍舍耶衣．23覆肩衣．24客庄严．25优钵罗华．26须曼那华．27结鬘．28纺缕．29坏威仪

30钵（弃死胎）．31覆钵．32开厕．33浴室．34阿练若处．35受迦绨那衣．36舍迦绨那衣（上二，为二众各别举行）

37食比丘不净比丘尼净．38食比丘尼不净比丘净，39比丘得使尼受食．40比丘尼得使比丘受食．41三因缘非比丘．42三因缘非比丘尼（上二，是转根）．43无残食．44上座八人余次第坐

上座部系的〈比丘尼犍度〉，与《僧祇律》的内容相近，这是可以比对而知的。上座部系的《十诵律》，有一特殊的情形，就是以受二年学法的「六法坛文」，编入波逸提一一一事。以白四羯磨受具足的「比丘尼坛文」，编入波逸提一二七事。以「比丘尼八敬法」，附于「尼律」的末后。这一编列，是没有什么意义的，却表示其独特的组织。这些部分，在《僧祇律》中，本为「杂诵跋渠法」的「比丘尼法」，而与比丘尼的「杂跋渠」分离。所以，说一切有部「杂诵」或「杂事」中的「比丘尼法」，近于《僧祇律》中比丘尼的「杂跋渠」。没有别立「比丘尼法」（犍度），所以分编在「尼律」中。分散在二处，在组织上，虽说是古形的。但分别说部系，结合为一〈比丘尼犍度〉，在组织上，确是整齐得多！

第二项 八敬法

在佛教的僧伽体制中，比丘尼僧是独立的。但这种独立，仅是形式的，而实际是比丘的附属体，依比丘僧的存在而存在。这种事实，使律部的比丘尼部分，与比丘律截然不同。比丘尼律，只是以比丘的律制为主，而略辨其不同而已。比丘尼律，并非出于比丘尼僧的结集，而成于比丘的上座们。所以比丘僧的著名上座，「持二部律」是重要的条件。现存比丘尼的律部，是佛世的比丘尼制，通过上座们的裁定而形成的。这应该是与事实相去不远的结论。

「八敬法」（a□□ha garudhamma），或译八尊敬法；或作八不可越法等。传说为：佛的姨母——摩诃波阇波提（Mahāprajāpatī），请求出家。释尊提出：如女众接受「八敬法」，才准予出家。「八敬法」不是别的，是比丘尼僧属于比丘僧的约法（八章）。说明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承认比丘僧的优越领导权，这是理解比丘尼律发展中的重要环节。有关八敬法的现存记录，也有一二条的歧异，先列举各本而对列如下。

铜鍱律

十诵律

明了论

僧祇律

根有律

五分律

四分律

受具百岁应礼迎新受具比丘

1

1

2

1

6

8

1

不得无比丘住处住

2

4

7

7

3

2

7

半月从比丘众请教诫问布萨

3

6

3

6

2

1

6

安居已于两众行自恣

4

5

8

8

8

3

8

犯尊法于两众行半月摩那埵

5

3

4

5

7

7

5

二年学法已于两众请受具足

6

2

1

2

1

4

4

不得骂詈谗谤比丘

7

.

5

.

5

5

2

不得向白衣说比丘过失

.

.

.

.

.

不得说（举）比丘罪

8

8

6

3

4

6

3

问比丘经律不听不得问

.

7

.

.

.

.

.

不得先受

.

.

.

4

.

.

.

「八敬法」的内容与部派的不同意见，现在依《铜鍱律》的次第而略为叙说。1.比丘尼受具足，即使已经百岁，对于新受具足的比丘，也要礼拜、迎接，以表示尊敬。这是不论年资与德学的，在僧伽体制中，比丘尼是在比丘以下的。在「尼律」的「波逸提」（pātayantikā）中，《十诵律》（一〇三），《四分律》（一七五），《五分律》（一七八），有见新戒比丘不起立礼迎戒。

2.比丘尼不得在附近没有比丘的地方，作三月的夏安居。因为附近没有比丘，在安居期间，就不能半月半月的请教诫了。这与下一敬法，是基于同一理由的。在「波逸提」中，《铜鍱律》（五六），《四分律》（一四三），《五分律》（九一），《十诵律》（一四九），《根有尼律》（一二八），都有无比丘住处安居戒的制立。

3.佛制：半月半月，「布萨」「说波罗提木叉」。比丘尼要在尼僧中布萨说戒，还要推派一位比丘尼，代表大众，到比丘僧处「请教诫人」、「问布萨」。这点，《僧祇律》与《铜鍱律》相合。代表到了比丘住处，向一位「知识比丘」，请代为「问布萨」与「请教诫」。那位比丘，在大众中宣说：「比丘尼僧和合礼比丘僧足。与清净欲、问布萨、请教诫」，如是三说。问布萨，是比丘尼众，虽自行布萨清净，还要向比丘僧报告清净。「请教诫人」，是请求比丘僧，推派比丘去教诫比丘尼。这一敬法，《四分律》、《五分律》、《根有律》，但说「请教授」；而《十诵律》与《律二十二明了论》，更局限为「请授八敬法」。这在「比丘尼戒经」的「波逸提」中，《十诵律》（一五一），《四分律》（一四一），《铜鍱律》（五九），《五分律》（一〇〇），《根有尼律》（一二六），都有半月不求教授戒，而《僧祇律》（一三二）为：半月僧教诫不恭敬（不去听）。「问布萨」，只有《根有尼律》（一二七），制有「无蒭刍住处作长净学处」。在佛教的流传中，这已专重在半月请求教诫了。

4.三月安居终了，举行「自恣」，请别人尽量举发自己的过失，以便发露而回复清净。比丘尼在比丘尼僧众自恣；第二天，一定要到比丘僧住处，与比丘僧和合，举行自恣，请比丘们举发以求清净。在「尼律」的「波逸提」中，《铜鍱律》（五七），《四分律》（一四二），《五分律》（九三），《十诵律》（一五〇），《根有尼律》（一二九），都有不于二部众中作自恣戒。

5.依《铜鍱律》，尼众犯了「敬法」的，要在二部僧中，行摩那埵。这是「僧残」（sa□ghāvaśe□ā）的忏除法——但比丘的忏法，行六夜摩那埵；而比丘尼要行半月，显然是处分加重了。违犯「敬法」的比丘尼，除了在尼众中「行随顺法」，还要每天到比丘住处报告：我行摩那埵，已过了几夜，还有几夜，请僧伽忆持。半月终了，还要在二部僧（共四十人）中出罪。《明了论》说：「犯随一尊法，于二部僧应行摩捺多法」，与《铜鍱律》相合。《僧祇律》说：「若比丘尼越敬法，应二部众中半月行摩那埵。若犯十九僧伽婆尸沙，应二部众中半月行摩那埵」。这不只是违越「敬法」，而且是犯僧残罪。《四分律》、《十诵律》、《根有尼律》，就只说是犯了「僧残」罪；《五分律》说「麁恶罪」。在佛教的发展中，这一「敬法」的重点，已转移为犯僧残罪的处分了。

6.式叉摩那（śiksamā□ā）学满了二年的学法戒，以比丘尼为和尚，在比丘尼僧中，「十僧现前白四羯磨受具」。然后「即日」就要去比丘僧处，「和合僧二部众十众以上」，再受具足戒。这是比丘尼的受具，要经过比丘僧的认可。

7.比丘尼不得骂詈谗谤比丘。这一敬法，《僧祇律》与《十诵律》，是没有的。而《四分律》与《五分律》，更附有不得向白衣说比丘过失的规定。这是各部律出入最大的一条。在「尼律」的「波逸提」中，《铜鍱律》（五二），《四分律》（一四五），《僧祇律》（九一），有不得呵骂比丘戒。《五分律》（一三一）别有不得向白衣说比丘过失戒。

8.无论如何，比丘尼不能说——举发比丘，或见或闻或疑的过失，而比丘却可以举发比丘尼。《明了论》作：「比丘尼不得问难比丘及教比丘学」。据下文：「安居竟，以三处请比丘僧说问难，如法受僧正教」，可见「问难」就是诘问过失的意思。上二条，包含了不得举发比丘的过失；不得为了忠告，而指责比丘的过失；不得呵骂比丘。《僧祇律》与《十诵律》，是作为同一敬法的。举发比丘罪犯，现存的各部律中，都没有制立学处。

《十诵律》别有「问比丘经律，不听不得问」一事。这也是不准比丘尼问难，但专指问难经律，这是为了维护比丘的尊严。《铜鍱律》（九五），《四分律》（一七二），《五分律》（一八五），《根有尼律》（一六九），都制有这一学处，虽然在八敬法中，并没有这一条。《僧祇律》别有「不先受」的敬法：这是信众如以饮食、房舍、床褥，布施比丘尼，尼众就要让他先供养比丘，然后才可以接受。《十诵律》的不得辄问，是法义的谦让。《僧祇律》的「不先受」，是财利的谦让。总之，什么都得让比丘一著。

如上面所说，比丘尼的出家受具足，半月半月布萨，每年的三月安居，安居终了的自恣。这些重要法事，都不能离开比丘而进行。平日，比丘尼礼敬比丘；不能说比丘罪，比丘却可以说。而且，如犯了麤重，非得比丘（二十众）僧同意，是不能出罪的。论法，是不准随意问难的。论财，要让比丘众先受的。这一比丘尼从属于比丘，必须服从比丘僧的优越权威的「八敬法」，不是别的，是比丘尼在僧伽体制中的真相。

分别说部（Vibhajyavādin）、说一切有部（Sarvāstivāda）的传说：佛以「八敬法」为女众出家的根本法，如说：「今听瞿昙弥受八不可越法，便是出家，得具足戒」。因而有摩诃波阇波提，「受（八）重法具足」的传说。然而这一传说，并不是一致的。大众部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，就没有瞿昙弥（Gautamī）以「八敬法」得具足的话。正量部（Sa□matīya）的《明了论》说：「比丘尼三种圆德：一由善来比丘尼方得，二由遣使方得，三由广羯磨方得」。依此，瞿昙弥是属于「善来得」的。而且，当时的大众，就有瞿昙弥没有受具足的传说。如承认这一传说，瞿昙弥是以「八敬法」受具足的，那瞿昙弥领导的释女呢？也同样的传说不一：1.

也是「八敬法」受具的，如《毘尼母经》等。2.摩诃波阇波提为和尚尼，在比丘十众中，白四羯磨受具，如《铜鍱律》等。3.泛说「现前白四羯磨得」，如《十诵律》等。所以，以「八敬法」为女众出家的根本法，瞿昙弥受「八敬法」就是出家受具足，只是部分的传说而已。而且，女众还没有出家，就制定「八敬法」，制立二年学六法，这与「随缘成制」的毘尼原则，显然是不合的。

在律部中，「八敬法」出于〈比丘尼犍度〉、〈比丘尼法〉；是从〈杂诵跋渠〉、〈杂事〉中来的，也就是本于「摩得勒伽」（mātṛkā）。所以「八敬法」是僧伽规制，而后被集录出来的。《铜鍱律》第五敬法作：「犯尊（敬）法，于二部众中，半月行摩那埵」。《原始佛教之研究》，以为「犯尊法」，不如《四分律》等「犯僧残」为合理。然「犯尊法」，不只是《铜鍱律》所说，也是正量部《明了论》（「随一尊法」），《僧祇律》（「越敬法」）所说。而《铜鍱律》、《僧祇律》、《正量部律》，本书第三章中，曾论证其为较古形的。所以「犯尊法于二部众中，半月行摩那埵」，虽不合于现存的比丘尼律，然应重行认识其古典的意义！凭借这一古义的启发，相信「敬法」是女众在僧伽体制中的根本立场——尊敬比丘僧。在修证的立场，比丘与比丘尼，完全平等。然在当时的现实社会中，男女的地位是悬殊的。女众的知识差、体力弱、眷属爱重，在男女不平等的社会中，不可能单独地组合而自行发展，必须依于比丘僧的教授教诫。在比丘「波罗提木叉」（「波逸提」）中，已制有教诫比丘尼的学处。教诫比丘尼，不是比丘的权利，而是名德上座应尽的责任与义务。从「正法住世」的观点，比丘尼应奉行「敬法」。违犯敬法，是不承认比丘僧的摄导地位，这等于破坏僧伽体制。不尊敬比丘僧，所以要在二部众中行摩那埵，向比丘僧认罪。

从经律的传说看来，摩诃迦叶（Mahākāśyapa）与阿难（Ānanda），曾有意见上的出入。女众出家，一致认为，释尊是经阿难的一再劝请而后同意的。比丘尼僧，已成为事实，但对佛教带来了更多的问题。比丘僧中的部分上座，如摩诃迦叶一流，对女众出家，没有好感，因而对阿难不满。这一传说，说明了女众出家，在比丘僧中，曾引起不同的意见——同情或嫌厌。

释尊涅槃后，成为佛教主流的上座们，迫使阿难承认求度女众的过失；对于比丘尼僧的加强管教，那是当然的事了。「八敬法」，就是源于比丘尼的「敬法」——尊敬比丘僧，服从教导的实施方案。尊敬比丘僧的条例，固有的或增订的，及旧有的「敬法」（第五条），共为「八敬」。「八敬法」的成立，早在部派分立以前；在佛教主流（老上座们）的主持影响下完成，成为全佛教界所公认。但这么一来，显然是过分严厉了！如见比丘来而没有起来礼迎，就要在二部众中，半月行摩那埵，不但是过分苛刻，而且也窒碍难通。所以犯敬法而二部众中出罪的规定，渐演化而成为「犯僧残」的处分。《僧祇律》并说「犯敬法」与「犯僧残」，表示了这一制度的逐渐嬗变。从《僧祇律》看，「八敬法」仍然是僧伽规制，还没有演化为「波罗提木叉」的学处。在「尼律」的「波逸提」中，与「八敬法」相关的，有（一三二）「半月僧教诫不恭敬」，（一〇七）「隔宿去大僧处受具足」，（九一）「呵骂比丘」。但《僧祇律》所说，不是不往求教诫，而只是不恭敬、不去听。不是不在二部僧中受具足，只是时间延迟，隔了一天才去。这都不是违犯「敬法」。「呵骂比丘」，也不是犯「敬法」（《僧祇律》没有这一款）。犯「八敬法」，起初是沿用旧例，要在二部众中，半月行摩那埵。但敬法的具体化——「八敬法」，如见比丘而不起礼迎，都不能看得太严重，决不能看作破坏僧伽体制，否认比丘僧的领导。于是「犯敬法」而要半月行摩那埵的古制，渐嬗变为「僧残」的处分。八敬法也就渐化为学处，而编入「比丘尼波罗提木叉」的「波逸提」中，这是上座部律师的新学风。《铜鍱律》保存了「犯敬法，于二部众中，半月行摩那埵」的古制。又在「波逸提」中，加入（五二）「骂比丘」，（五六）「无比丘住处安居」，（五七）「不于二部众中自恣」，（五九）「半月不请教诫人」——犯「敬法」的新制。古制与新制混合，不自觉的陷于矛盾！《僧祇律》的「波逸提」中，没有「越敬法」的学处，不能不说是古形了。

第三项 比丘尼戒经

在律藏中，〈比丘尼波罗提木叉分别〉（或名〈比丘尼分别〉，〈比丘尼律〉），自成一部。然比丘尼僧是依比丘僧的，比丘尼毘尼部分，也由持

律的上座比丘，结集传持下来。所以比丘尼律，有「共戒」与「不共戒」的分别。比丘戒而可为比丘尼所通用的，名为「共戒」。比丘尼所特有的，名为「不共戒」。作为「说波罗提木叉仪轨」的「比丘尼戒经」，当然是叙列全部的戒条；而在〈波罗提木叉分别〉中，就不是这样。如《铜鍱律》与《十诵律》，没有提到共戒，只列举不共戒而加以分别。《僧祇律》等，或但举共戒的「结颂」；或但列共戒的条文；即使叙述事缘，也不多加分别。这可以了解，在律藏的结集过程中，持律的上座比丘，是以比丘律为主的。比丘律部分，首先成立。比丘尼部分，形成附属，只略举「不共戒」而已。

比丘的「波罗提木叉」，分为八部；加上「戒序」及「法随顺法」，《僧祇律》称为「十修多罗」。比丘尼的「波罗提木叉」，各部律都没有「不定法」（aniyata），仅有七部；《僧祇律》（加序及法随顺法）为九部，这是组织上的差别。汉译的各部「比丘尼戒经」，除《根有尼戒经》外，都是从〈波罗提木叉分别〉中抄出，所以应以各部的广律为主，来论究其条文的多少。比丘尼究竟有多少戒？现存的各部律所传，差别极大，特别是「波逸提法」（pātayantika）。兹列举各部律的条文多少如下：

〔僧祇律〕

〔铜鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十诵律〕

〔根有尼律〕

总

共

不共

总

共

不共

总

共

不共

总

共

不共

总

共

不共

总

共

不共

波罗夷

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

僧残

19

6

13

17

7

10

17

7

10

17

7

10

17

7

10

20

7

13

舍堕

30

19

11

30

18

12

30

18

12

30

18

12

30

18

12

33

19

14

波逸提

141

70

71

166

70

96

178

69

109

210

69

141

178

71

107

180

72

108

悔过

8

8

8

8

8

8

8

8

8

8

11

1

10

众学

64

64

74

74

99

99

99

99

107

107

98

98

灭诤

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

合计

277

170

107

310

180

130

347

204

143

379

204

175

355

214

141

357

208

149

如上表列举的诸本不同，先略为分别。一、「波罗夷」（pārājikā）：在共同的四波罗夷外，加四波罗夷，成八波罗夷。性质最严重，是各部律所一致的。

二、「僧伽婆尸沙」（sa□ghāvaśe□ā）：译为僧残、众教等。上座部系（Sthavira）律（除根本说一切有部），共一七僧残，共戒凡七条。《僧祇律》——大众部（Mahāsā□ghika）所传，有两点不同。1.共戒中没有「污他家戒」，而多一「夫主不听辄度戒」。有夫的妇女，没有得到丈夫同意，有抚养儿女等责任。任意的引度出家，每增加社会与寺院的困扰。这一戒，在上座部系中，属于「波逸提」。2.上座系律有「四独戒」，内含独渡水、独入村、独宿、独在后行。在《僧祇律》中，分为三戒——「独入村」、「独宿」、「独渡」；所以多出二戒，共一九戒。《根有尼律》，没有「诤讼相言（涉讼）戒」，而多一「索亡人物学处」，可说是诤讼的不同解说。「四独戒」，分为四戒，所以共有二〇戒。对于「四独戒」，从《僧祇律》与《根有尼律》的分为多戒来说，可能古义是各别的——事缘也是各别的。后经上座部律师的整理，因意义相近，才合为一戒。

三、「尼萨耆波逸提」（Ni□sargikā-pātayantika），译为舍堕。《根有尼律》，例外的共三三戒；其他都是三〇尼萨耆波逸提。比丘也是三〇，所以比丘尼的三〇舍堕，是以比丘律为基准的。除去不共于比丘尼的，以有关比丘尼的来补足；除去多少，就加入多少，如《僧祇律》卷三七(大正二二．五二七中)所说：

（比丘尼萨耆波逸提中）「从比丘尼取衣」，及「浣染」、「淳黑」、「三分白」、「憍奢耶」、「六年」、「尼师坛」、「三由旬」、「擘羊毛」、「雨浴衣」、「阿练若处」——此十一事，应（除）出不说，（故共戒为

一九事）。更有（不共戒）十一事：（十事）应内旃跋渠（旃即毡，毡跋渠是第二跋渠）。残（余），从初跋渠初跋渠（初跋渠三字，似衍文）中，出「取比丘尼衣」，（以）「捉金银」补。出「浣故衣」，以「卖买」补。后跋渠中，出「雨浴衣」，以（第二跋渠）「卖金」补。出「阿练若处」,以（不共戒）「抄市」补处。一跋渠，二跋渠（，各除二事，各补二事，）数不减。

《僧祇律》以「长钵」为共戒，《根有尼律》以「非亲里比丘浣故衣」为共戒，所以共戒有一九。余部律，共戒一八。不共戒的内容，不但大众、分别说、说一切有——三系间不合。分别说系中，《四分律》与《五分律》，也比《铜鍱律》多了「多畜器物」，及「许衣而不与」（或作辞衣而又取）——二事。《十诵律》与《根有尼律》，所差的更大。大抵比丘尼舍堕，是部派分化时代的共同传说。而彼此的开合不同，取舍不同，形成极度的纷歧。各部完全相同的不共戒，仅「多畜钵」、「乞重衣」、「乞轻衣」——三事而已。

四、波逸提：比丘尼的「尼萨耆波逸提」，尽管出入很大，而有「三十舍堕」作范围，所以学处的条数相近。而「波逸提」，各派的取舍自由。《僧祇律》不共戒七一，而《五分律》多达一四一。比丘尼「波逸提」的古形，是很难想像的。现略为整理，有三系——大众、分别说（Vibhajyavādin）、说一切有（Sarvāstivāda）（取多数）相同的；有二系——大众与分别说相同的；分别说与说一切有（上座部派）相同的，类列如下。但文句、含义、事缘，是难得一致的，这也只能作为大概的了解而已。

Ⅰ大众、分别说、说一切有部相同的：

僧祇律

铜鍱律

四分律

五分律

十诵律

根尼律

1自手与俗人外道衣

72

28

107

87

132

142

2雨浴衣应量作

75

22

102

82

128

139

3自煮（生）食

78

7

76

166

76

77

4比丘食时以水扇供

79

6

75

143

77

78

5食蒜

80

1

70

70

72

73

6作医（咒术）自活

82

49

117 169

144 146

140

150

7授俗人医方

83

50

118 170

145 147

141

151

8为俗人作务

84

44

113

148

142

153

9自咒诅咒诅人

87

19

88

134

93

91

10自打啼哭

88

20

89

132

92

90

11不自审谛嫌责他

89

18

87

133

94

92

12悜护他家

90

55

149

89

156

133

13减十二雨畜众

92

74

131

102

106

106

14减十二雨僧不听而畜众

94

75

132

103

107

107

15减十二雨童女与受具

96

71

121

.

116

115

16满十二雨童女不与学戒而与受具

97

72

122

.

121

116

17学戒满（二十）僧不听与受具

99

73

124

114

122

.

18适他妇减十二雨与受具

100

65

125

104

108

109

19适他妇满十二雨不与学戒与受具

101

66

126

105

109

.

20不二年教诫

104

68

128

121

114

112 113

21不二年供给和上

105

69

129

121

113

.

22年年度弟子

106

82

138

118

126

124

23许学戒满受具而不与

110

79

136

111

125

.

24乘乘

111

85

159

141

145

.

25持伞盖著革屣

112

84

158

142

148

157

26同敷床褥卧

114

27受房床褥不舍而去

115

48

.

97

139

149

28先不白入比丘住处

116

51

144

101

153

.

29无伴异国游行

118

38

97

96

98

103

30国内游观林园废墟

119

37

98

198

97

95 104

31共一比丘空静处坐

120

.

.

75

80

82

32共男子屏处坐

121

12

80

76

82

81

33与男子近处共语耳语

122

14

82

80

91

86 87

34暗处有男子无灯而入

123

11

86

128

84

.

35观伎乐

124

10

79

174

161

.

36不为息灭诤事

125

45

111

.

.

148

37使俗女涂香揩摩洗浴

126

88

150

153

.

166

38使比丘尼揩摩

127

90

152

.

.

161

39使沙弥尼揩摩

128

92

154

.

.

163

40使式叉摩那揩摩

129

91

153

.

.

162

41使俗人妇女揩摩

130

93

155

.

.

164

42半月僧教诫不恭敬

132

58

140

110

152

.

43辄听男子破隐处痈

133

60

147

168

162

159

44安居中游行

134

39

95

92

95

101

45安居竟不去

135

40

96

94

96

102

46先共住后嫌诃恼

136

35

94

167

86

98

47他先安住后来恼乱

137

33

92 173

.

101 100

.

48隔墙弃掷不净

138

8

78

135

78

78

49生草上大小便

139

9

77

137

77

79

Ⅱ大众与分别说系相同的：

僧祇律

铜鍱律

四分律

五分律

1辄著他衣

71

25

106

.

2僧祇支应量作

74

96

160

181

3自手与俗人外道食

81

46

112

130

4与俗人习近住

86

36

99

.

5呵骂比丘

91

52

145

.

6学戒不满学与受具

98

.

123

115

7一众清净停宿大僧受具足

107

.

139

119

8不知教诫反嫌责他言

109

76

133

107

Ⅲ分别说与说一切有系相同的：

铜鲽律

四分律

五分律

五分律

根尼律

1食蒜

1

70

70

72

73

2剃隐处毛

2

71

74

73

74

3相拍

3

74

71

75

76

4独与男子露处坐

13

.

78

83

83

5胡胶形

4

73

72

85

94

6白衣家坐不语辄去

15

83

.

143

95

7不语主辄坐

16

84

129

144

96

8不语主辄敷卧具

17

85

164

105

97

9同活尼病不护视

34

93

123

102

99

10往天祠王宫园林

41

100

99

99

105

11度妊女

61

119

116

.

111

12度忧瞋女

79

135

.

118

118

13（父）夫不听辄度

80

134

126

124

121

14从索衣

79

137

108

123

122

15半月不求教诫

59

141

100

151

126

16无比丘住处安居

56

143

91

149

128

17不于二部众自恣

57

142

93

150

127

18呵骂尼众

53

146

.

.

131

19遮与僧衣

26

105

88

134

144

20遮出功德衣
30
109 110
185
136
146
21遮如法分衣
27
108
84
137
147
22自手纺绩
43
114
163 197
146
155 156
23度淫女不令远去
70
129
112
115
160

24麻滓油涂身

89

151

154

164

168

25辄问比丘义

95

172

186

158

169

26著妇女庄严

81

157

161

160

170

27裸形洗浴

21

101

81

159

.

28受请而不食

54

148

.

157

.

29过五日不著大衣

24

104

.

131

.

30缝衣过五日

23

103

85

130

.

31度乳儿妇

62

120

117

119

.

32见比丘不起

.

175

178

103

.

33畜庄严具

.

177

158

166

176 177 178 179 180

在「尼律」（不共）「波逸提」的比对中，发见了三系所共的，凡四九戒。大众与分别说系相同的，有八戒。这五七戒，不妨说是「波逸提法」的原形。大众部在发展中，又有所增订，成七一戒（有些戒条，可能本来相同，而传说为彼此不合。特别是有关度众受具的部分，但无从断定）。《僧祇律》所没有，而为分别说与说一切有系所共的，有三三戒。将三三戒与前五七戒综合起来，共九〇戒，这是近于上座部尼律（不共）「波逸提」的原形。在这九〇戒中，《铜鍱律》有八七戒；与《铜鍱律》九六「波逸提」，所差仅有九戒，可见《铜鍱律》在上座分别说部中，不失为较古的一部。分别说系的《四分律》与《五分律》，说一切有系的《十诵律》与《根有尼律》，又各有所重而更为增订，这才形成更大的距离。在这几部律中，《五分律》与《根有尼律》，完成的时代最迟。

上座部系的律师，在不断的增订「波逸提法」。但所说的增订，并非一切创新，主要是将僧伽所习惯推行的成规，条文化而成为「波罗提木叉」的一分。这可以举例说明的：1.「八敬法」本不是「波罗提木叉」，《僧祇律

》本也还是这样。但在上座律中，增订了有关「八敬法」的——「见比丘不起立礼迎」、「无比丘住处安居」、「半月不请求教诫」、「不于二部众中行自恣」、「骂比丘」，如本章上一节所说。《五分律》更增订（一九〇）「一众受具足」，（一三一）「向白衣说比丘过」，这是八敬法化为学处的明证。2.比丘尼的例行规制，也形成「杂跋渠」。《僧祇律》有五跋渠，共四四事。「杂跋渠」的内容，有些也化而为学处，编入「波逸提」中。《僧祇律》已开此风气，上座律更大大的增订起来。例如：

〔杂跋渠〕

〔僧祇律〕

〔铜鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十诵律〕

〔根有尼律〕

3缠腰

.

.

.

156

.

147

4著严饰服

.

81

157

161

160

170

9僧祇支

74

96

160

181

.

.

10浴衣

75

22

102

82

128

139

11拍阴

.

3

74

71

75

76

12胡胶形

.

4

73

72

85

94

13洗净过分

.

5

72

73

74

75

14月期衣

.

47

.

.

133

143

15悬注

.

.

.

202

.

.

16流水

.

.

.

201

.

.

28纺缕

.

43

114

163

146

155 156

「八敬法」与「杂跋渠」的条文化，增编入「波逸提法」，是上座部律的共同倾向。还有值得一说的，是上座律中制为「波逸提」的，有些在《僧祇律》中，制为「僧残」与「尼萨耆波逸提」了。如「夫主不听辄度」，《僧祇律》为「僧残」，而上座系律部，属于「波逸提」。又如《僧祇律》「舍堕」中，（一七）「拆衣不缝过五日」；又（一八）「取衣许受而不与受具」，在上座系律中，都是「波逸提」。从「犯敬法」，本为二部众中行摩那埵（同于「僧残」），而渐演化为「波逸提」；属于「僧残」与「舍堕」

的，也转化为「波逸提」而论：佛灭以来，比丘僧（比丘尼律的集成者）对比丘尼的管教，起初是异常严厉的。但在部派一再分化过程中（西元前二〇〇——一〇〇），显然已大为宽容。在比丘尼律部的编集中，琐细的规章，却越来越繁重。这是从比丘尼律成立研究中所得的结论。

五、「波罗提提舍尼」（Pratideśanīyā），译意为「悔过」。除《根有尼律》外，都是八波罗提提舍尼，而又都是不共戒。《十诵律》虽同为八戒，而缺「蜜」与「黑石蜜」，却有「熟酥」与「脯」。《根有尼律》合为一〇戒，又加共戒——「学家受食戒」，成为一一，《根有尼律》显为晚出的综合。

六、「众学法」（sa□bahula-śaik□a）：都是共戒，所以大体上与比丘的「众学法」相同。现存的《僧祇比丘尼戒本》，误为七七条。其中关于内衣的九戒，被衣的四戒，无疑是从比丘「众学法」中抄录时的笔误。如《僧祇律》卷二一(大正二二．三九九中——下)说：

「六群比丘下著内衣、高著内衣……象鼻著内衣（九事）……与诸比丘结戒……整齐著内衣，应当学。」

「六群比丘下被衣、高被衣、婆罗天被衣、婆薮天被衣（四事）……与诸比丘结戒……齐整被衣，应当学。」

《僧祇律》文，列举种种不如法，著内衣九事，被衣四事，然后制成二戒——「齐整著内衣」，「齐整被衣」。现存的《僧祇比丘尼戒本》，总共列举十五戒，显然是不足依据的。《僧祇律》的比丘「众学法」，六六戒，而比丘尼「众学法」，应为六四，如《僧祇律》卷四〇(大正二二．五四四下)说：

众学法，广说如比丘中。唯除六群比丘尼生草上、水中大小便，余者尽同。

比丘尼的「众学法」，应除去二条，因为「生草上大小便」、「水中大小便」，已制为「波逸提」（一三九．一四〇）了。《五分律》也说：「比丘尼，除大小便生草菜上，余皆如上」。「生草上大小便」，已制入「波逸

提」（一三七），而《五分比丘尼戒本》，「众学法」中仍列入「不大小便生草菜上，除病，应当学」，也是错误的。在「众学法」一〇〇中，也应除一而为九九。这样，《四分律》「波逸提」的七七，与「众学法」的四九相重复。这都是传录的不审，应除去一条：《四分律》的「众学法」，应为九九。说一切有部的《十诵律》与《根有尼律》，都没有重复的过失。

七、「灭诤法」（Adhikara□aśamathā）：七灭诤都是共戒。处理僧伽纷诤的法规，与比丘是完全一样的。

关于比丘尼戒的条数，除上面所说的六律而外，还有正量部所传的「比丘尼律有九十九戒」。「九十九戒」，是约不共戒说的。如前第三章中，说到正量部的比丘律，是二百戒，依此可推算出正量部比丘尼戒的条数。正量部为上座部系，可依上座部的共义来推算。正量部的不共戒，除「波罗夷」四，「僧残」一，「舍堕」一〇二，「悔过」八——共三四戒外，「波逸提」应为六五，合「九十九戒」的大数。这样，加上共戒：「波罗夷」四，「僧残」七，「舍堕」一八，「波逸提」七〇（这或有一条的差异），学法四九（五〇除一），灭诤七——共一五五戒。共戒与不共戒合计，总数为二五四戒。这虽然没有明文，但是可以推算而知的，所差的多不过一戒而已。

比丘尼律的集成，是持律的上座比丘的功绩。佛灭以后，部派分裂以前，对比丘尼的处理极严。当时所诵的「戒经」，随「比丘戒经」的完成而完成；除去不适用于尼众的，而加入比丘尼的不共戒。当时所诵的「戒经」，可能在「二百五十戒」（如正量部所传）左右。那时，在比丘的「摩得勒伽」（杂跋渠）中，附有「比丘尼法」——「八敬法」；而其他的不共规制，也集为「杂跋渠」。等到部派分裂再分裂，对比丘尼的教诫也放宽了。各派自由取舍，而波逸提的数目，才不断增加。「八敬法」与「杂法」部分，在上座部中，类集为一。说一切有系，附属于比丘的「杂法」或「杂事」；分别说系，别集为〈比丘尼犍度〉或〈比丘尼法〉。比起《僧祇律》的「五杂跋渠」，内容也增广多了。比丘尼戒数的多少，距离很远。因为比丘尼律，在持律比丘的编集中，没有被重视，也没有严格的公认传说。等到部派一再分裂，各自为政，对比丘尼戒的集成，更没有标准可说。从比丘尼戒条数的多

少，杂跋渠（比丘尼犍度）内容的广略，对于比丘尼律的集成，各部律（尼律）的先后，应该是《僧祇律》、《铜鍱律》、《四分律》与《十诵律》，《五分律》与《根有尼律》。至于比丘尼的〈波罗提木叉分别〉，那当然因「波罗提木叉」的编定，而渐次成立了。

第二节 附随

第一项 列举部类

「毘尼藏的主体」，是「二部波罗提木叉分别」，与诸「犍度」，这已在前面论究过了。此外，《铜鍱律》有「波利婆罗」（Parivāra），译意为「附随」，是附属于律部的有关部分。汉译的律部，虽没有「附随」部的名称，但在〈波罗提木叉分别〉、「犍度」（诸事）以外，确乎也还有部类存在。现在就以「附随」为名，而观察〈波罗提木叉分别〉，及「犍度」以外的部分。

关于「附随」部分，各部律是极不一致的。或有或没有，或多或少，或短篇或大部，这与经藏的「小部」一样，内容的性质不一，虽有古典在内，而多数是集出稍迟的。大概的说，这是部派佛教时代成立的部分。

现存的各部律，《僧祇律》与《五分律》，是没有「附随」部分的。《四分律》有「调部」（卷五五——五七），「毘尼增一」（卷五七——六〇）——二部。推定为属于雪山部（Haimavata）的《毘尼母经》，所传的「毘尼藏」，除「比丘经」、「比丘尼经」、「诸犍度」外，有「母经」、「增一」——二部。《铜鍱律》的「附随」，共一九种：

一、大分别

二、比丘尼分别

三、等起摄颂

四、无间省略

五、问犍度

六、增一法

七、布萨初解答章．义利论

八、伽陀集

九、诤事分解

一〇、别伽陀集

一一、呵责品

一二、小诤

一三、大诤

一四、迦绻那衣分解

一五、优波离（问）五法

一六、等起

一七、第二伽陀集

一八、发汗偈

一九、五品

说一切有部（Sarvāstivāda）的《十诵律》，后三诵——「增一法」、「优波离问法」、「毘尼诵」，都是「附随」部分。前面曾分析内容，知道这三诵，虽以「增一法」、「优波离问」、「毘尼」为主体，而更附有其他部分，总共可分一二部分。其中「优波离问法」，含有「问波罗提木叉」、「问七法八法」、「问杂事」——三事可合为一部。〈五百比丘结集品〉、〈七百比丘结集品〉，一般都附属于〈犍度〉部分，可以除去不论。这样，实有八部。依《十诵律》的部分异译——《萨婆多部毘尼摩得勒伽》，更有「毘尼三处摄」一段。这样，《十诵律》系的「附随」部分，共有九种：

一、问七法八法（与「尼陀那」相当）

二、增一法

三、众事分

四、优波离问

五、摩得勒伽

六、毘尼相

七、毘尼杂（与「调部」相当）

八、杂品．因缘品（与「目得迦」相当）

九、毘尼三处摄

上面是说一切有部的《十诵律》系，《根本说一切有部律》，有没有「附随」部分呢？唐义净所译的，不完全而又有失落；西藏所传的也不完全。大概说来，《根有律》也有「附随」部分，与《十诵律》相近。如《根本萨婆多部律摄》卷一(大正二四．五二五上)说：

佛说广释并诸事，尼陀那及目得迦，增一乃至十六文，邬波离尊之所问，摩纳毘迦申要释，毘尼得迦本并母。我今随次摄广文，令乐略者速开悟。

颂中前六句，列举毘尼藏的内容。后二句，是《律摄》的作者，表示有所依据而自作略说。所举毘尼藏的内容中，「佛说」，是二部「波罗提木叉」（经）；「戒经」的条文，为佛所制定的。「广释」，是〈波罗提木叉分别〉，也就是「广毘奈耶」。「诸事」，是「律事」——十六或十七事；及「律杂事」。上来三部分，是「律藏」的主体；义净都曾经译出，但部分的「律事」，已经失落。以下，都是「附随」部分。「尼陀那」、「目得迦」，义净已经译出。「增一乃至十六法」，是「增一法」。「邬波离尊之所问」，是「优波离问」。「毘尼得迦」，是「毘尼杂」，就是「调部」。「本母」，就是「摩得勒伽」。这些，都是《十诵律》所有的。「摩纳毘迦申要释」，不能确指，与《十诵律》及《毘尼摩得勒伽》相对比，这不是「众事分」，一定是「毘尼相」了。

第二项 别论附随的部类

先从说一切有部（Sarvāstivāda）的「附随」部分说起。

一、「尼陀那」；二、「目得迦」：唐义净译，《根本说一切有部尼陀那》，五卷。《根本说一切有部目得迦》，五卷。又合成十卷；这两部在各

种记录中，一向是连结在一起的。义净所译，是《根有律》系本。《十诵律》系本，分在二处：与「尼陀那」相当的，在「增一法」前。与「目得迦」相当的，在〈毘尼诵〉末，分为〈杂品〉与〈因缘品〉。关于这二部分，汉译《十诵律》是错乱的。如「目得迦」部分，附于〈毘尼序〉中。《十诵律》以「五百结集」、「七百结集」，为「毘尼藏」成立的由序，立〈毘尼序〉；「目得迦」怎么可称为〈毘尼序〉呢？〈杂品〉与〈因缘品〉，其实就是「目得迦」与「尼陀那」的义译。称「目得迦」部分为〈杂品〉与〈因缘品〉，而将「尼陀那」（因缘）部分，编在别处。在这点上，《十诵律》是不免错乱的。比对义净所译，《十诵律》「增一法」前部分，应正名为「尼陀那」——「因缘」。〈因缘品〉与〈杂品〉，应合为一部，正名为「目得迦」——「杂」。

「尼陀那」（nidāna），译为「因缘」。「目得迦」的原语呢？《十诵律》与《毘尼摩得勒伽》，说到「毘尼」部类时，曾这样说：

Ⅰ增一，无本起因缘，比尼共不共。

Ⅱ增一，余残杂说，若共若不共。

Ⅲ增一中，目多伽因缘中，共不共毘尼中。

Ⅳ增一，散毘尼，共戒不共戒。

与「散毘尼」相当的，是「杂说」，散是零散杂乱的意思。这是「因缘」、「目多伽」二部的总称。义净所译的，二部各有五卷，而又总合为十卷，可见这二部是或合为一的。与「散毘尼」或「杂说」相当的，是「目多伽因缘」，或「无本起因缘」，可见「无本起」是「目多伽」，「尼陀那」是「因缘」。这使我们注意到：「十二部经」中，「尼陀那」与「伊帝目多伽」，在说一切有部中，也是次第相连的。「伊帝目多伽」，原语为 itiv□ttaka, ityuktaka。「伊帝目多伽」，也有简称为 v□ttaka 的，与「目多伽」恰好相合。「目多伽」多数义译为「本事」，或译为「本末」。「本事」的意义，就是「无本起」，到第八章「九分教与十二分教」中去解说。或译「相应」、「此应」、「所应」。所以译为「相应」、「此应」、「所

应」，因为「相应」的梵语 sa□yukta，与 yukta 相近。「相应」在汉译中，从来都是译为「杂」的。所以「无本起」或「杂说」，就是「目得迦」，为 v□ttaka 的意译。这是「毘尼」中的「本事」与「因缘」。

「尼陀那」的《根有律》本，分为五门，五门各立子颂。这是为了便于记诵，并非内容的章段。依《十诵律》本（卷四八），内容很明白，这是对于「七法」、「八法」——「犍度」部分的补充说明。部分材料，从律中集录出来，而组成一新的部类，其内容段落如下：

一、受具足戒(大正二三．三四六上)

二、布萨(大正二三．三四六上——三四六下)

三、安居(大正二三．三四六下——三四七上)

四、皮革(大正二三．三四七上)

五、药(大正二三．三四七上——中)

六、衣(大正二三．三四七中——下)

七、食(大正二三．三四七下——三四八上)

八、迦绻那衣(大正二三．三四八上——中)

九、瞻波(大正二三．三四八中)

一〇、般荼卢伽(大正二三．三四八中——下)

一一、僧残悔(大正二三．三四八下——三四九中)

一二、卧具(大正二三．三四九中——下)

一三、杂法(大正二三．三四九下——三五二中)

末后一段，明建塔及种种庄严供养。最后明菩萨像，如说：「白佛言：世尊！如佛身像不应作，愿佛听我作菩萨侍像」。当时还没有造佛像的习惯，而是供养在家的（释迦）菩萨像。庄严供养，并举行佛的生日会，及般遮于瑟（Pañca-vār□ika）大会。义净译的《根有律》本，与《十诵律》的次第内容，都略有出入。五门中的第五门，专明菩萨像事，如说：「我今欲作

（菩萨）赡部影像」；「为菩萨时，经于几岁而除顶髻？佛言：五岁。我今欲作五岁大会」。依《根有律》本，菩萨像是（赡部）金色的。而以印度一般的五年大会（般遮于瑟），附合于菩萨的五岁而除顶髻，成为佛化的五年大会。塔像的庄严，在「尼陀那」中充分表现出来。

「目得迦」的《十诵律》本，就是〈杂品〉及〈因缘品〉（卷六一）。虽说到受戒、安居等事，而重在僧伽的日常生活——衣、食、行、住、坐、卧。特注重有关物资与死人衣物的分配；比丘与比丘尼等五众的分配。关于「僧伽婆尸沙」（僧残或众教），如上座及众所知识的大德，犯了而不便于「行波利婆沙，行摩那埵」，佛说：「若一心生念，从今日更不作，是时即得清净」。共有六种人，犯了「僧残」，都可以「一心生念」而得清净。这与僧残悔的固有律制，显然有了实质上的变化。《根有律》本也这样，说得更彻底：「凡是罪者，我说由心。能从（心）罪起，不由治罚」。轻视毘尼的「作法忏」，而有「罪从心生，罪从心忏」的意趣。说一切有部律的精神，在转变中。《根有律》本，也分五大门，内容要简略些。比起《十诵律》来，多了建塔、造像等事，而且说：「我欲奉请赡部影像，来入城中，广兴供养」，这与晋法显在于阗所见的「行像」，情形相合。佛教从阿育王（Aśoka）以来，供塔的风气大盛。在北印度，西元前一世纪，造像的风气也隆盛起来。说一切有部特有的「尼陀那」与「目得迦」，都说到菩萨像（还没有造佛像）；根本说一切有部本，更为重视。《尼陀那》与《目得迦》的成立，应为西元前后的事。

三、「增一法」：《十诵律》的「增一法」，为十诵的第八诵（卷四八——五一）。集录律家的名相，以增一法编成次第，从一法到十法。有前十法，后十法——二段，应该是不同的，二部增一法的合编。《十诵律》部分异译的《毘尼摩得勒伽》，也有「增一法」部分；与后十法相近，但也没有完全相合，这都是以「十」数为止的。说一切有部的「增一法」，一向保持古义，以「十」为止；而其他的部派，有十一法。《根有律》所传的「增一乃至十六文」，显然是从一法到十六法。不但有了补充与改编，也失去了说一切有部的特色。

《毘尼母经》所传，也有「毘尼增一」，但没有传来。分别说部（Vibhajyavādin）系中，《四分律》有「毘尼增一」（卷五七——六〇），从一法到十一法。以下，又举三法，十三种人，十七法，二十二法。十一法下有三法等，次第不顺，这应该是再编附入的。《铜鍱律》「附随」第六章，名「增一法」，从一法到十一法而止。列举名数，没有详列内容。

从契经的《长阿含经》、《增壹阿含经》以来，佛教界广泛的使用「增一法」，为名数的类集。阿毘达磨论者的随类纂集，也是应用这一方法的。律部中「毘尼增一」的集成，为上座部（Sthavira）律者，具有阿毘达磨倾向者所集成。「增一法」的应用于律部，起源不会太迟。然集成现形的「增一法」，已是部派时代，含有部派的特色。如《十诵律》的「十遮受戒法」；《四分律》的「十三种人」；《铜鍱律》的「十一种人」。

四、「优波离问」：说一切有部律中，这是重要的一部。在《十诵律》中，属第九诵（卷五二——五五）。分三部分：1.「问波罗提木叉分别」。2.「问七法八法」：在「八法」的「灭诤」中，附有「破僧」。3.「问杂事」：这里的「杂事」，并非「杂诵」的「杂法」与「杂事」，而是：

一、问受具足(大正二三．四〇五上)

二、问皮革(大正二三．四〇五上——中)

三、问药(大正二三．四〇五中——下)

四、问衣(大正二三．四〇五下——四〇六中)

五、问迦绻那衣(大正二三．四〇六中——四〇七上)

六、问拘舍弥——破僧(大正二三．四〇七上——四〇八中)

七、问瞻波——羯磨(大正二三．四〇八中——四〇九中)

八、问般荼卢伽等(大正二三．四〇九中——下)

全部体裁，为优波离（Upāli）问，佛答。依〈波罗提木叉分别〉，及〈七法〉、〈八法〉的内容，作为明确的问答。律中意义不明显的，适应实际情形而值得论究的，都给予分别。这是一部对各种疑难问题，分别详备的

问答集。这当然是成立于〈波罗提木叉分别〉，及〈七法〉、〈八法〉以后的。「问杂事」部分，实为另一部问答集。如异译「毘尼摩得勒伽」，卷一中起，卷三中止，为〈问波罗提木叉分别〉，及问〈七法〉、〈八法〉。「问杂事」部分，却在卷七。前后不相连续，所问也是〈七法〉、〈八法〉部分。可见这本为不同的问答集；以传说为同是优波离所问，而集合成一部的。《毘尼摩得勒伽》后三卷，为〈优波离问波罗提木叉分别〉部分的重出。《十诵律》本，比起《毘尼摩得勒伽》本，略有增广；这是在流行中，又有所补充了。

《十诵律》、《毘尼摩得勒伽》、《根有律杂事》，凡论到「毘尼藏」内容的，都没有说到「优波离问」。「优波离问」的见于记录的，现存的文记，似乎以《大智度论》（西元二三世纪作）为最早。「优波离问」的完成，比「增一」、「毘尼」、「尼陀那」、「目得迦」，还要迟些。「优波离问」，或是新事件的论定。如说：「若盗佛舍利，得何罪？……若盗经卷，得何罪」。那时不但舍利流布，书写的经卷也流行了。而在理论或传说中，被认为可能发生的情形，也加以解答。一再论到变化、他方、非人，成为「优波离问」的特色。如淫戒论到：「若比丘咒术作畜生形行淫。……与非人女行淫」。盗戒有：「取拘耶尼人（西洲）物……取郁单越（北洲）物。……取非人金鬘」。杀戒有：「以咒术变身作畜生形夺人命。……若人怀畜生（胎）。……畜生怀人」。甚至说到将钱寄放在非人处的，如说：「是衣价属人，寄在天、龙、夜叉、罗刹、饿鬼、拘槃荼、毘舍遮等非人边」。佛教在当时，教团与社会的观念中，比丘持戒的行为，与咒术、变化、他方、鬼神等的关系，竟这样的密切！

五、「摩得勒伽」：《十诵律》与《毘尼摩得勒伽》，所有「摩得勒伽」（mātṛkā）部分，上一章已有详细的论列。标举项目，是上座部古形的本母；解释也极为简要，不失为说一切有部所传的律部古典！分别说系，依此而类集为种种犍度，一切编入犍度，「本母」也就不被重视而逐渐遗忘了。论法义，「摩得勒伽」已不再有独到的内容；然在犍度部分成立的理解上，「摩得勒伽」是明灯一般的，照亮了发展与成立过程。

六、「毘尼杂」（毘尼）：《毘尼摩得勒伽》，标为〈毘尼摩得勒伽杂事〉（卷三——四）。在《十诵律》中，为第十诵的主体（卷五七中——五九）；〈毘尼诵〉是依此得名的。《毘尼摩得勒伽》称为「杂事」；而在《十诵律》，或与「毘尼相」合标为：「二种毘尼及杂诵」。所以推论这是「毘尼相」与「毘尼杂」的总称；这部分应称为「毘尼杂」。《根有律》所传的「毘尼得迦」，可能就是这一部。

这是毘尼（vinaya）的判决的种种实例。在本书第四章中，已有所论列。这种疑难的判决实例，起初在「摩得勒伽」中，标名「毘尼」而累积起来。在〈波罗提木叉分别〉与「犍度」的分别类编中，《铜鍱律》编入〈波罗提木叉分别〉；《根有律》与《十诵律》，也部分的编入。《五分律》别立「调伏法」，是属于「犍度」部分的。这些，成立比较早。而《四分律》别立为「调部」；《十诵律》别立〈毘尼诵〉（《根有律》为「毘尼得迦」），增入更多的事例，完成的时代要迟些。这已是〈波罗提木叉分别〉，「犍度」部分的集成以后，形成「附随」的部分。如推求其渊源，是有古老的「摩得勒伽」为原形的。

七、「毘尼相」：《十诵律》「摩得勒伽」以后，标名「二种毘尼及杂事」；宋、元等本，都作「毘尼相」。开始说：「三事决定知毘尼相：一、本起；二、结戒；三、随结」。末了说：「如是事，应筹量轻重本末已应用」。这部分，《毘尼摩得勒伽》缺。《毘尼母经》（卷七．八）在解说「摩得勒伽」以后，开始也说：「犯罪凡有三种：一者，初犯罪缘；二者，因犯故制；三者，重制。……是故三处得决所犯事。复有三处决了非犯：一者，缘；二者，制；三者，重制。…… 是名三处决断（不）犯」。末了也说：「推求所犯轻重聚，及起处缘可灭不可灭经」。虽然二本的详略悬殊，次第也略有参差，然而这是本于同一原形，而流传演变不同，是毫无疑问的。

《十诵律》本，初明「三事决定知毘尼相」，有标而没有解说。《毘尼母经》，初约四波罗夷，明犯与不犯。次约：「一、钵，二、衣，三、尼师坛，四、针筒，五、道行人，六、人（约受具说），七、房」，而明犯与不犯。其次，《十诵律》明「二种毘尼」，如卷五七(大正二三．四二三中)说

：

「复有二种比尼：诤比尼、犯比尼。复有二种比尼：净（诤）比尼、烦恼比尼。复有二种比尼：比丘比尼、比丘尼比尼。复有二种比尼：遍比尼、不遍比尼」。

对于上列的种种毘尼，分别解说，而对遍与不遍的解说为最广。《毘尼母经》对于遍不遍的解说更广。《十诵律》明犯毘尼时，如卷五七(大正二三．四二三中——下)说：

「云何犯比尼？五众犯定犯，摄犯比尼」。

「云何五众（原刻作「种」）？所谓波罗夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波罗提提舍尼、突吉罗。犯是五众犯？应求本起，应觅除灭」。

「本起者，五众罪所起因缘。有身犯非口非意，有口犯非身非意，有身意犯非口，有口意犯非身，有身口意犯，无但意犯，是名犯起因缘」。

「有犯下罪，心念便除灭。有犯中罪，从他除灭。有犯须出罪羯磨；有犯不可除灭。犯出罪羯磨有二种：一者，覆藏；二者，不覆藏。覆藏者，随覆藏日与别住；不覆藏罪，但与六日六夜摩那埵。犯不可治，则不可除灭」。

这一部分，《毘尼母经》立「七罪聚」；说「所犯因六处（身、口、意、贪、瞋、痴）起，应推六处忏悔」。罪的本起与除灭，《僧祇律》的「杂诵跋渠法」（卷二五、二六），也有详广的分别。在上座部系的「摩得勒伽」中，有犯聚。《十诵律》本为（53）「阿跋提」（犯）……（64）「摄无罪」。《毘尼摩得勒伽》为（52）「犯聚」……（60）「罪聚」。《毘尼母经》为（49）「犯」……（58）「集犯」。而《僧祇律》合于「别住摩那埵阿浮呵那毘尼摄」。这是对毘尼的判决犯与不犯，而作深广的分别。本来出于「摩得勒伽」，其后虽自成部帙，仍旧附于「摩得勒伽」而宏传。《十诵律》本，与「摩得勒伽」的简要相称，应成立于说一切有部初成立的时代。《毘尼母经》的解说，更广又多新的内容。然用来对读《十诵律》本，是更容易了解这一部分的内容。

八、「众事分」：这一部分，《毘尼摩得勒伽》，编于最初，及「优波离问」的前面。《十诵律》编于「增一法」后，接著就是「优波离问」。这部分与「优波离问」相连，是二本所同的。这是说一切有部所独有的；称为「众事分」，也与「六分阿毘达磨」的一分——「众事分」（奘译名「品类足」）相同。初是「法门分别」：如「问：犯毘尼罪，作无作耶？答：犯罪作无作」。这样的「作无作」、「色非色」等二法门，「过去未来现在」等三法门，纯为阿毘达磨的论门分别。其次，「犯不犯分别」：以同一情形，而有犯与不犯，犯此或犯彼等为主题而分别，也是阿毘达磨式的。在这部分中，看出阿毘达磨的论式，已相当的详备而细密。末以「杀化人得何罪」为结束，应与「优波离问」完成的时代相当。

九、「毘尼三处摄」：这是有关「羯磨」（karman）的短篇。说一切有部，摄一切羯磨为三类：「白羯磨」、「白二羯磨」、「白四羯磨」。《毘尼摩得勒伽》卷七(大正二三．六一〇下)，列举名数说：

「问：百一羯磨，几白羯磨？几白二羯磨？几白四羯磨？答：二十四白羯磨，四十七白二羯磨，三十白四羯磨」。

《十诵律》也说到三类，但没有详说。《根本说一切有部百一羯磨》说：「单白羯磨有二十二，白二羯磨有四十七，白四羯磨有三十二」。这是说一切有部中，二系的小小不同。羯磨的分类，也源于「摩得勒伽」的标目：「白」、「白羯磨」、「白二羯磨」、「白四羯磨」。《毘尼母经》也如此，虽举例而没有详说。《僧祇律》「杂诵跋渠法」，在「羯磨」、「羯磨事」（也是「摩得勒伽」的项目）的解说中，列举「白一羯磨者，有二十八……白三羯磨有八」。又如卷二四(大正二二．四二二中)说：

「应作白三羯磨，白一羯磨不成就。应作白一羯磨，单白不成就。应单白羯磨，而作求听羯磨不成就」。

《僧祇律》是分为四类的：「求听羯磨」；「（单）白羯磨」；「白一羯磨」——一白一羯磨，上座系称为「白二羯磨」；「白三羯磨」——一白三羯磨，上座系称为「白四羯磨」。《铜鍱律．附随》的末章——「五品」

的初品，也是四种羯磨；义稍广而性质是一样的。四类羯磨中，「求听羯磨」五；「单白羯磨」九；「白二羯磨」七；「白四羯磨」七。分为四类；而「白四羯磨」七，也与《僧祇律》相近。这是依「摩得勒伽」的「白」、「白羯磨」、「白二羯磨」、「白四羯磨」——四项而来的。然说一切有部以为：羯磨仅有三类，而「白」不是羯磨。这样，《僧祇律》与《铜鍱律》的「求听羯磨」、「单白羯磨」，在说一切有部中，都是称为白羯磨的。「百一羯磨」，是详加搜简的结论。《铜鍱律》等，都只举当时著重的几类而已。

说一切有部的「附随」部分，共得九种。「摩得勒伽」与「毘尼相」，可说是说一切有部的古典。其余的各部，虽有渊源可寻，而完成现存的部类形态，是比较晚出的；尤其是根本说一切有部所传的部分。

《四分律》的〈附随〉部分——「毘尼增一」与「调部」，已在上面附带的说到。

《铜鍱律》的〈附随〉，上面提到的，仅「增一法」，与「五品」中的「羯磨品」。《铜鍱律》的〈附随〉，与说一切有部的〈附随〉，风格完全不同。《铜鍱律》的〈附随〉，可说谨守（传入锡兰的）古义——〈经分别〉与〈犍度〉的内容，很少新的适应，新的解说。如「羯磨」，事实上决不止这二十八种，而维持某一阶段的成说，不再求详备。体裁方面，除伽陀以外，都为问答方式。如（一）〈大分别〉（比丘波罗提木叉），（二）〈比丘尼分别〉，（三）「等起摄颂」，（八）「伽陀集」，（一六）「等起」，都是以「二部波罗提木叉」为问答对象。「犍度」方面，（一四）「迦绨那衣分解」而外，重视「诤事」，如（九）「诤事分解」，（一二）「小诤」，（一三）「大诤」。（五）「问犍度章」，只是略举罪数而已。说一切有部，也有有关「波罗提木叉」（没有比丘尼的）的问答，及〈七法〉、〈八法〉的问答，如〈优波离问〉、〈尼陀那〉等。但是就事发问，没有《铜鍱律》那样的，综合而问答各种问题。《铜鍱律》的「附随」，是阿毘达磨论式的。是分别说部中，传入锡兰的学系，重论而又守旧的部派所传的。从著作的形式来说，应与铜鍱部（Tāmraśā□īya）的六论成立的时代相当。「附随」的末了，说到大智慧者提波（Dīpa），为弟子们笔录这部附随（

Parivāra）。这是从律部传入锡兰以来，持律者所传的问答集，为通达〈经分别〉与「犍度」的补充读物。

第三节 结论毘尼藏的组织

三藏之一的「律藏」（Vinaya-pi□aka），从现存各部派所传的来说，组织与内容，都是不一致的。上来已经逐部的加以论究，阐明每一部分的来源、性质，及其形成的过程。现在再从「律藏」的全部组织，论究「律藏」的初期形态，从古形以说明后来的流演与分化。

现存的六部律——《僧祇律》、《五分律》、《铜鍱律》、《四分律》、《十诵律》、《根有律》。这六部中，《根有律》的传译不完全，所以《根有律》的组织全貌，没有其他五律那样的，能给予明确的决定。除《僧祇律》以外，都是属于上座部（Sthavira）系统。以《铜鍱律》所分的三大类：〈经分别〉（或称〈波罗提木叉分别〉，或称「毘奈耶」）；〈犍度〉（或称「法」，或称「事」）；〈附随〉来分别，五律的内容与次第的同异，是这样：

〔经分别〕

〔犍度〕

〔附随〕

〔五分律〕

1比丘

2比丘尼

3二十一法

〔铜鍱律〕

1比丘

2比丘尼

3二十二犍度

4十九章

〔四分律〕

1比丘

2比丘尼

3二十犍度．4二结集

5增一．6调部

〔十诵律〕

1比丘

5比丘尼

2七法．3八法．4杂诵

6增一等多种

〔根有律〕

1比丘

2比丘尼

3律事（一七）．4律杂事

5增一等多种

〈经分别〉分比丘与比丘尼二部，各律完全一致。

「犍度」部分：说一切有部（Sarvāstivāda）系中，初分「七法」、「八法」，而其余的总名为「杂诵」的，是《十诵律》。将「杂诵」的「破僧事」独立，与「七法」、「八法」，合为十七（起初是十六）「律事」；称「杂诵」为「律杂事」的，是《根有律》。在组织上，这二系虽小小不同，而「杂诵」或「杂事」，含有「比丘尼法」、「威仪法」（或附入二结集）在内，是说一切有部律所一致的。分别说部（Vibhajyavādin）系中，《五分律》为二十一法；《四分律》为二十犍度，及二次结集；《铜鍱律》为二十二犍度。这是进一步的，将「杂事」或「杂诵」中的「比丘尼法」、「威

仪法」，都独立而自成犍度。分别说与说一切有的一致部分，是上座律的原有形态；此后再分化的部派，都在这共同的基础上，而各为不同的安立。

「附随」部分：《铜鍱律》的「附随」，是自成一系的。《四分律》属于分别说系，在「经分别」与「犍度」部分，与《铜鍱律》相近；而在「附随」部分，却与《十诵律》相近。《四分律》有「毘尼增一」与「调（毘尼）部」。《十诵律》的后三诵，虽附有其他的部类，而主要的部类，是「增一法」、「优波离问」、「毘尼」。与《四分律》相比，只多一「优波离问」而已。在分别说部的传承上，《四分律》与《铜鍱律》（还有《五分律》），本来相近。但在铜鍱部（Tāmraśāṭīya）与法藏部（Dharmaguptaka）成为独立的宗派，确立一宗的「律藏」时，一在锡兰，一在印度本土，已有地理上的距离，形成各自的发展。印度本土佛教的开展中，「增一法」与「调部」的形成，分别说与说一切有，并没有太大的不同。说一切有系向北方发展，「优波离问」又逐渐的成立。分别说部系中，化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，称「调部」为「调伏法」，加入二十一法中，因而没有「附随」部分。在「律藏」的组织上，代表了分别说部的早期形态。

说一切有部的「附随」部分，《十诵律》与《根有律》，大致相同。《十诵律》后三诵的主体——「增一法」、「优波离问」、「毘尼」，与《根有律》的：「增一乃至十六文，邬波离尊之所问……毘尼得迦（并本母）」，次第相同。这是「附随」的三大部，其他的部类，也就附在里面。《十诵律》末后的〈杂品〉与〈因缘品〉，上一节已论证为文段错乱。所以说一切有部的〈附随〉应次第如下：

【图：Y35p0455_01.svg】十诵律、根有律、八诵「增一法」、九诵「优波离问」、十诵「毘尼」、一、因缘、二、杂、三、增一法、四、众事分、五、优波离问、六、摩得勒伽、七、毘尼相、八、毘尼杂、一、尼陀那、二、目得迦、三、增一法、四、邬波离问、七、本母、五、摩纳毘迦？、六、毘尼得迦

《十诵律》的全部组织，次第是：一到三诵，为比丘的〈波罗提木叉分别〉；四诵为〈七法〉；五诵为〈八法〉；六诵为〈杂诵〉；七诵为〈比丘尼毘尼〉；八诵为〈增一法〉；九诵为〈优波离问〉；十诵为〈毘尼〉（或译〈善诵〉）。这一组织次第，有最可注意的一点：〈比丘尼毘尼〉——比丘尼的〈波罗提木叉分别〉，编在第七诵，没有与比丘的〈波罗提木叉分别〉相连，而被〈犍度〉——〈七法〉、〈八法〉、〈杂诵〉所间杂。考《大智度论》卷二(大正二五．六九下)说：

「二百五十戒义作三部，七法、八法、比丘尼毘尼、增一、忧波利问、杂部、善部：如是等八十部，作毘尼藏」。

《大智度论》所说的毘尼藏内容，与现存的《十诵律》大致相合，只是将〈杂部〉（〈杂诵〉）从第六而移到第九。然「比丘尼毘尼」，没有与「二百五十戒义」——比丘的「波罗提木叉分别」相连，而为「七法」、「八法」所间断，还是与《十诵律》一样。「二部波罗提木叉分别」，分散在前后，是值得注意的一点。《十诵律》的后三诵（附随部分），及异译的《毘尼摩得勒伽》中，所说的毘尼藏内容，虽略有出入，而都有难解的同一文句，如说：

Ⅰ「若论毘尼时，从何处求？佛言：应从比丘、比丘尼中求，七法、八法、增一中求，同不同中求」。

「何处求戒相？答：二波罗提木叉中，十七事——毘尼事中、增一中、目多伽、因缘中、共不共毘尼中」。

Ⅱ「毘尼摄者，二部波罗提木叉并义解、毘尼、增一、余残杂说、若共若不共：是名摄毘尼」。

「云何毘尼因缘？谓二波罗提木叉毘崩伽，十七毘尼事——七法、八法、善诵、增一、散毘尼、共戒不共戒」。

Ⅲ「二部波罗提木叉并义解、毘尼、增一、无本起、因缘、毘尼共不共」。

所叙的毘尼内容，虽有增减；次第也略有参差，但大致相同。「二部波罗提木叉并义解」，与现存的《十诵律》本不合。《毘尼摩得勒伽》的译者，熟悉《根有律》「十七事」的传说，所以《十诵律》的「毘尼」，或「七法、八法」，都译为「十七事——毘尼事」；「十七毘尼事——七法、八法」。「十七事」与「七法」、「八法」并举，比对《十诵律》，可见是译者的增译。在这三则文证中，末了都说「共戒不共戒」、「毘尼共不共」。这是什么部类？在《十诵律》中，并没有「毘尼共不共」的部类，那是什么意义呢！

「毘尼共不共」的一致传说，从《僧祇律》的组织研究中，终于明白了这一意义。《僧祇律》的全部组织，形式上是比丘与比丘尼分立的：

比丘（主体）┌波罗提木叉分别……（共二二卷）
　　└杂诵跋渠法、威仪法……（共一三卷）

比丘尼（附属）┌波罗提木叉分别……（共四卷半）
　　└杂诵跋渠法、威仪法……（共半卷）

形式上，比丘与比丘尼律，分别的同样的组织。而实际是：「律藏」以比丘律为主。比丘律与比丘尼律，在文段的数量上，不成比例。以比丘的「波罗提木叉」，分别解说而成「波罗提木叉分别」。以比丘的僧伽规制（不成文法），标目而成「摩得勒伽」（由一部而分为二部、三部）；随标解说，成为「杂诵跋渠法」与「威仪法」。这都是以比丘为主的；极关重要的「比丘尼法」——「八敬法」，附于「杂诵跋渠法」中。至于比丘尼律，〈波罗提木叉分别〉部分，只是将共比丘的共戒，略举名目（内容在比丘律中）；别出比丘尼的不共戒。「杂跋渠法」与「威仪法」，比丘尼的不共戒更少，更不能与比丘的相提并论；只略明共与不共而已。「律藏」的古形，是以比丘律为主体的；末后，略叙比丘尼戒的共与不共，而完成「律藏」的全体。

这一「律藏」的组织，为原始佛教时代的原形。上座部是重律的；经持律者的精密论究，「律藏」的组织，逐渐演变。主要为：「杂跋渠法」与「威仪法」——「摩得勒伽」的僧伽规制，逐渐分类而编集起来。比丘的僧伽规制，类编为「犍度」（或称「法」、「事」）。而比丘尼的「杂跋渠」（「威仪」是共同的），分量极少，就与「八敬法」相合，称为「比丘尼法」，而编入「犍度」中。这样，「律藏」就成为三类：一、比丘的〈波罗提木叉分别〉；二、〈犍度〉；三、比丘尼的〈波罗提木叉分别〉。律分三部的体例，传持（上座部）古形「律藏」的正量部（Sa□matīya），就在《明了论》(大正二四．六六六上)中这样说：

「律中如来所立戒，有四百二十。于婆薮斗律，有二百戒；于优波提舍律，有一百二十一戒；于比丘尼律，有九十九戒」。

如本书第三章所论，《明了论》的三部律，就是「波罗提木叉（并分别）律；婆薮斗（vastu）——事律；比丘尼律」。那时的「律藏」，初为比丘的〈波罗提木叉分别〉；其次是「事律」——「七法」、「八法」等；末后为「比丘尼律」（还没有附随）。这是本上座部时代的「律藏」原形。《十诵律》的组织，「比丘尼比尼」，在「七法」、「八法」、「杂诵」——事律以下，完全符合这一次第。而说一切有部律的内容，如上所引，以「共不共毘尼」为末后，也就是这一古形「律藏」传说的遗痕。《十诵律》文，是出于「摩得勒伽」及「众事分」；特别是「摩得勒伽」，是有古说为根据的。现存的「摩得勒伽」本，完成的时代，佛教界的「律藏」，已大为改观。面对当时的佛教情形，「二部波罗提木叉分别」，前后相连，也就说「二部波罗提木叉分别」，而漠视《十诵律》的固有组织次第。虽说「二部波罗提木叉分别」，而还是传承古说，以「共不共戒」为末后。总之，上座部律藏的原形，如正量部所说，《十诵律》所表示的组织，是以「比丘波罗提木叉分别」、「犍度」、「比丘尼律」若共若不共为次第的。

上座部分为分别说与说一切有，依此而一再分裂。在各部派成立，完成自宗的「律藏」时，佛教界的共同倾向，比丘与比丘尼的〈波罗提木叉分别〉，前后相连。这不但分别说系的《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》是

这样，说一切有系的《根有律》，也是这样。维持固有组织形态的，就现存的资料所知，只有正量部与《十诵律》。但在《十诵律》的「附随」部分，也随众而说「二部波罗提木叉分别」了。

上座部系的「律藏」，又有「附随」的成立。地区不同，学风不同，虽有古说的渊源，而更富有宗派的特色。

再引二文，以结束「律藏」部分的研究。一、《舍利弗问经》(大正二四．九〇〇中)说：

「时有一长老比丘，好于名闻，亟立诤论。抄治我（旧）律，开张增广。迦叶所结（集），名曰大众律外，采综所遗，诳诸始学，别为群党，互言是非。时有比丘，求王判决。王集二部，行黑白筹。宣令众曰：若乐旧律，可取黑筹。若乐新律，可取白筹。时取黑者，乃有万数。时取白者，只有百数。王以皆为佛说，好乐不同，不得共处。学旧者多，从以为名，为摩诃僧祇也。学新者少而是上座，从上座为名，为他俾罗也」。

二、铜鍱部所传《岛史》(南传六〇．三四)说：

「大合诵比丘……彼等弃甚深经律之一分，而别作类似之经律。彼等除（律之）摘要波利婆罗（附随）、阿毘达磨论、无碍解道、义释、本生之一分，而别有所造」。

《舍利弗问经》，代表大众部（Mahāsā□ghika），以为上座们把旧律增广了。《岛史》代表铜鍱部（上座部的一派），以为大众部把「附随」除去了。从律藏集成的立场说，《舍利弗问经》的话是正确的。然而律是适应时地而实用的。持律的长老们，禀承佛说，深求佛意，作深细的分别，精密的组织，是应该的。在部派的分立中，上座部正是重律的学派。

卷007

第七章 经典部类概论

第一节 经典的部类

第一项 经典的实存部类

「佛法」圣典的集成，「律藏」（Vinaya-pi□aka）而外，就是「经藏」（Sūtra-pi□aka），也就是「五部」（或称「五阿含」）、「四阿含」的集成。「经藏」集成的研究，比起「律藏」来，实在是困难得多，主要是由于「文献不足」。「五部」、「四阿含」的现存经典，都是部派所传的。巴利语（Pāli）的「五部」，完整的保存了铜鍱部（Tāmraśā□īya）的传承，这是很难得的！但不容忽视的，这是铜鍱部，是上座部（Sthavira）中，分别说系（Vibhajyavādin）的一部。充其量，也只能代表分别说系的「经藏」。汉译的，有《四阿含经》（西藏没有大部的传译），但不是属于同一部派。《杂阿含经》与《中阿含经》，是说一切有部（Sarvāstivāda）所传的。《杂阿含经》已有所残失；而说一切有部所传的《长阿含经》、《增一阿含经》，并没有传译过来。汉译的《长阿含经》，是分别说系法藏部（Dharmaguptaka）所传的。《增壹阿含经》是大众部（Mahāsā□ghika）的末派所传。所以各部派的「五部」或「四阿含」，现存的非常不完备；尤其是大众部——大众部本派的诵本。凭现有的文献，而作经典集成的研究，不能取三大系的经典来作相互的比较，实难有良好的成就。最多也只能约略推见上座部（没有再分派）时代的经典情形。

现存的「五部」与「四阿含」，都存有部派的色彩。不同的部派，有不同诵本的经典；都是「依自阿笈摩」而成立自宗的。我们相信，在师资传承中，当独立而成为一宗时，对于经律，都会有一番结集与整理的；一宗的经与律，也就大体凝定。但同一部派，传承得久了，或化区太广大了，内部会有不同的学系（可能发展而成为另一宗派），所传也就多少有所差异。所以同一部派的圣典，在组织上，教相上，会多少有些不同的。论断某一圣典为属于某一部派，应著重大体，不能因枝末而异议的。

现存而属于分别说系铜鍱部的，「经藏」分为「五部」：1.《长部》（Dīgha Nikāya）；2.《中部》（Majjhima-nikāya）；3.《相应部》（Sa□yutta-nikāya）；4.《增支部》（A□guttara-nikāya）5.《小部》（Khuddaka-nikāya）。关于《小部》的内容，锡兰、缅甸所传的部类，多少

略有出入，如下：

〔锡兰长部师所传〕

〔锡兰中部师所传〕

〔缅甸所传〕

Khuddakapā□ha（小诵）

同

Dhammapada（法句）

同

同

Udāna（自说）

同

同

itivuttaka（如是语）

同

同

Sutta-nipāta（经集）

同

同

Vimānavatthu（天宫事）

同

同

Petavatthu（饿鬼事）

同

同

Theragāthā（长老偈）

同

同

Therīgāthā（长老尼偈）

同

同

Jātaka（本生）

同

同

Niddesa（义释）

同

同

Pa□isambhidāmagga（无碍解道）

同

同

Apadāna（譬喻）

同

Buddhava□śa（佛种姓）

同

Cariyāpi□aka（所行藏）

同

Milindapañha（弥陵陀问）

Sutta-sa□gaha（经摄）

Pe□akopadeśa（藏论）

Nettipakara□a（指导论）

属于分别说系法藏部的，有汉译的《长阿含经》，与《长部》相当。

属于分别说系饮光部（Kāśyapīya）的，有汉译的《别译杂阿含经》，与《相应部》的〈有偈品〉等相当。

属于说一切有部的，有汉译的《杂阿含经》、《中阿含经》——二部，与《相应部》及《中部》相当。

属于大众部末派（或是说出世部所传）的，有汉译的《增壹阿含经》，与《增支部》相当。

此外，大部内一经或数经的别译，汉译的还有不少。在下面如有所论及的，再为说到。

第二项 部派传说的部类

现存的经典，极不完备。然在传说中，各部派所传的「经藏」内容，有部分的记录下来，可贡参考，多少能了解到各部「经藏」的组织与内容，再为列举如下：

一、大众部（Mahāsā□ghika）所传，如《僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)说：

「文句长者，集为长阿含。文句中者，集为中阿含。文句杂者，集为杂阿含，所谓根杂、力杂、觉杂、道杂，如是比等名为杂。一增、二增、三增乃至百增，随其数类相从，集为增壹阿含。杂藏者，所谓辟支佛、阿罗汉自说本行因缘，如是等比诸偈诵，是名杂藏」。

大众部所传，阿难（Ānanda）集「法藏」；法藏的内容，是「四阿含」与「杂藏」。关于「杂藏」的文句，《原始佛教圣典之成立史研究》，以为「辟支佛阿罗汉自说」，是「譬喻」；「本行」是「本生」；「因缘」是「因缘」；「如是」是「如是语」；「等比」是「方等」；「诸偈」是「伽陀」；「诵」，可能是「祇夜」。这一破句的读法，可说巧妙极了！但是依律文的原意来说，这是不妥当的！「如是等比」，是「如是等类」的意思。如《

僧祇律》上文说到：「如是比等名为杂」，「如是比等」，与「如是等比」的意义一样。而且，《僧祇律》译为「本生」、「如是语」、「方广」，并没有译为「本行」、「如是」、「等比」。所以《僧祇律》所说的「杂藏」，是举「辟支佛阿罗汉自说本行因缘」为例。「如是等比诸偈诵」，是「这一类的众多偈颂」的意思。译文的文义分明，是不许任意别解的。「辟支佛阿罗汉自说本行因缘」，与汉译的《五百弟子自说本起经》等相当。《僧祇律》在说明了结集的内容，接著说到「法」与「毘尼」的师资传承(大正二二．四九二下)说：

「从尊者道力闻：毘尼、阿毘昙、杂阿含、增壹阿含、中阿含、长阿含」。

与结集的内容相对比，毘尼（vinaya）是「毘尼藏」；阿毘昙（Abhidharma）等是「法藏」。「四阿含」以外的阿毘昙，显然的与「杂藏」相当。依《僧祇律》说：「九部修多罗，是名阿毘昙」。所以大众部的「杂藏」，是与九部经有关的诸偈颂；「自说本行因缘」，就是偈颂的一种。

大众部的末派所传，略有变化。依〈增壹阿含经序〉：「方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏」。那时的《杂藏》，已有「方等大乘」在内。但在《增壹阿含经》的部分释论——《分别功德论》卷一(大正二五．三二中)说：

「杂藏者，非一人说。或佛所说，或弟子说，或诸天赞诵，或说宿缘，三阿僧祇菩萨所生：文义非一，多于三藏，故曰杂藏」。

「诸方等正经，皆是菩萨藏中事。先佛在时，已名大士藏。阿难所撰者，即今四藏是也。合而言之，为五藏也」。

在大众部的流传，「杂藏」的开展中，略有三阶段：起初以九部经为「杂藏」。其次，方等大乘，也包括在内。末了，方等大乘独立而自成「菩萨藏」，「杂藏」又回复了旧有的体制。

二、分别说部（Vibhajyavādin）所传，又有三部。1.铜鍱部（Tāmraśā□īya）所说，如《铜鍱律．小品》，以《长部》的《梵网经》、《沙门果经》为例，而说有「五部」虽所说不详，但与现存的相合。

2.化地部（Mahīśāsaka），如《五分律》卷三〇(大正二二．一九一上)说：

「佛在何处说《增一经》？在何处说《增十经》、《大因缘经》、《僧祇陀经》、《沙门果经》、《梵动经》？何等经因比丘说，何等经因比丘尼、优婆塞、优婆夷、诸天子、天女说」？

「此是长经，今集为一部，名长阿含。此是不长不短，今集为一部，名中阿含。此是杂说，为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女说，今集为一部，名杂阿含。此是从一法增至十一法，今集为一部，名增壹阿含。自余杂说，今集为一部，名为杂藏」。

在发问一段中，举《增一经》、《增十经》、《大因缘经》、《僧祇陀经》、《沙门果经》、《梵动经》——六经，这都是属于《长阿含》的。因比丘、比丘尼等说，是《杂阿含》。「杂藏」部分，也没有详说。在「四阿含」以外，别立「杂藏」，与大众部相合。

3.法藏部（Dharmaguptaka）所传，如《四分律》卷五四(大正二二．九六八中)说：

「《梵动经》在何处说？《增一》在何处说？《增十》在何处说？《世界成败经》在何处说？《僧祇陀经》在何处说？《大因缘经》在何处说？《天帝释问经》在何处说？阿难皆答：如长阿含说。彼即集一切长经为长阿含；一切中经为中阿含；从一事至十事，从十事至十一事，为增一（阿含）；杂比丘、比丘尼、优婆塞、优婆私、诸天、杂帝释、杂魔、杂梵王，集为杂阿含。如是生经、本经、善因缘经、方等经、未曾有经、譬喻经、优婆提舍经、句义经、法句经、波罗延经、杂难经、圣偈经，如是集为杂藏」。

法藏部也是在「四阿含」以外，别立「杂藏」的。所举《梵动经》等七部，属于《长阿含》。「杂藏」的内容，共十二种，部分与「十二部经」相近。

三、说一切有部（Sarvāstivāda）系中，《十诵律》传说结集「三藏」。但举《转法轮经》为例，泛说「一切修多罗藏集竟」。根本说一切有部（

Mūlasarvāstivādin），所说较详。「经藏」部分，如《根有律杂事》卷三九(大正二四．四〇七中——下)说：

「诸阿罗汉同为结集：但是五蕴相应者，即以蕴品而为建立。若与六处十八界相应者，即以处界品而为建立。若与缘起圣谛相应者，即名缘起而为建立。若声闻所说者，于声闻品处而为建立。若是佛所说者，于佛品处而为建立。若与念处、正勤、神足、根、力、觉、道分相应者，于圣道品处而为建立。若经与伽他相应者，（于伽他品处而为建立）：此即名为相应阿笈摩。若经长长说者，此即名为长阿笈摩。若经中中说者，此即名为中阿笈摩。若经说一句事、二句事，乃至十句事者，此即名为增一阿笈摩」。

在结集的传说中，说一切有部但立「三藏」，但说「四阿笈摩」。然属于「杂藏」的部分内容，说一切有部也是有的。如《十诵律》所传「多识多知诸大经」，共十八种，末后三种为：「波罗延(晋言过道经)，阿陀婆耆耶修妬路(晋言众德经)，萨耆陀舍修多罗(晋言谛见经)」，都是属于「杂藏」的。说一切有系所说而与「杂藏」相关的，还有《十诵律》；《根有律药事》；梵本《譬喻集》（divyâvadāna）；Gilgit 发见的梵本《根有律皮革事》（藏译本同）；《杂阿含经》所说，虽多少不一，而其中似有一定的次第。

〔十诵律〕

〔根有律杂事〕

〔Divy.Ⅰ〕

〔Divy.Ⅱ〕

〔杂阿含经〕

〔Gilgit MS〕

1 嗢拖南颂

1 Udāna

1 Udāna

1 忧陀那

1 Udāna

1 波罗延

2 Pārāya□a

2 Pārāya□a

2 波罗延那

2 Pārāya□a

2 萨耆陀舍

3 Satyad□□□a

3 Satyad□śa

3 见真谛

3 Satyad□śa

2 诸上座颂

4 Sthaviragāthā

4 诸上座所说偈

6 Sthaviragāthā

5 比丘尼所说偈

7 Sthavirīgāthā

3 世罗尼颂

4 Śailagāthā

5 Śailagāthā

6 尸路偈

4 Śailagāthā

4 牟尼之颂

5 Munigāthā

6 Munigāthā

8 牟尼偈

5 Munigāthā

5 众义

6 Arthavargīya

7 Arthavargīya

7 义品

8 Arthavargīya

修多罗

经

修多罗

Ca sūtra□i

上来八部的次第，大致相合。《杂阿含经》，仅〈义品〉与〈牟尼偈〉相倒。梵本《根有律皮革事》，也只是移〈上座颂〉与〈上座尼颂〉在下面而已。这八部的次第，应为〈嗢拖南〉、〈波罗延〉、〈见真谛〉、〈上座颂〉、〈上座尼颂〉、〈世罗颂〉、〈牟尼颂〉、〈义品〉。末后一部，多一「经」字，这是通于上面诸经的。如《十诵律》的《萨耆陀舍修妬路》；《根有律杂事》的《众义经》；《杂阿含经》的《牟尼偈修多罗》；Gilgit 梵本的「arthavargīyā□i ca sūtrani」，都是总结前面各部的。

说一切有部系，但立「三藏」，然也不妨随俗而称为「杂藏」的，如《阿毘达磨顺正理论》卷一(大正二九．三三〇中)说：

「如世尊说：老耄出家，持吾三藏，甚为难得！若谓此言依杂藏说，理必不然，以彼即是经差别故；曾无处说别持彼（杂藏）故；唯有处说持素怛缆及毘奈耶、摩呾理迦，而无别处言持杂藏」。

以阿毘达磨论师为主流的说一切有部，不立「杂藏」，认为只是「经藏」（只有四阿笈摩）的差别。说一切有部正统，对于这些被称为「杂藏」的部类，有他独到的卓越的看法，这是我们所不容忽略的！

四、先上座部（Pūrvasthavira）转名雪山部（Haimavata）的《毘尼母经》，也有结集的传说，如卷四(大正二四．八一八上)说：

「诸经中所说，与长阿含相应者，总为长阿含。诸经中所说，与中阿含相应者，集为中阿含。一二三四乃至十一数增者，集为增壹阿含。与比丘相应，与比丘尼相应，与帝释相应，与诸天相应，与梵王相应，如是诸经，总为杂阿含。若法句，若说义，若波罗延；如来所说，从修妬路乃至优波提舍，如是诸经与杂藏相应者，总为杂藏。如是五种，名为修妬路藏」。

《毘尼母经》所传，近于《四分律》。在「杂藏」中，先举《法句》、〈义说〉（应该就是〈义品〉）、〈波罗延〉——三部；然后总举佛说的「十二部经」中，与「杂藏」相应的部分。上面列举的结集传说，对于「经藏」的分类，显然有三系不同：1.铜鍱部总称为「五部」（五尼柯耶 pañca-nikāya）——长、中、相应、增支、杂；或总称为「五阿含」（五阿笈摩 Panca āgama）。杂部（Khuddaka-nikāya）与其他四部，名称与地位，都是平等的。2.大众部、化地部、法藏部、雪山部，称长、中、杂、增一为「阿含」，而称「杂部」为「杂藏」。这虽然都是「经藏」，而有「阿含」与「杂藏」的差别。3.说一切有部，「经藏」只有四种「阿含」，没有「杂藏」，因为这只是「经之差别」，没有独立而成大部的必要。在这三类不同的组织中，大众部、先上座部——雪山部、化地部、法藏部的见解，应代表初期的意见。在律的结集中，经是「波罗提木叉」（Prātimok□a），是「佛说」；而推行于僧伽中的僧伽规制，渐集为「摩得勒伽」（māt□kā），而被称为「杂诵」。在经的结集中，显然的也有同样的倾向。经，集成而名为「阿含」；而流传于僧伽及民间的偈颂、传说，也渐次集成，名为「杂藏」。说一切有部（不立「杂藏」）的立场，是重视修多罗的最初集成，「阿含」为佛法根本的立场。

第二节 四阿含与九分教

有关经典成立的研究，近代学者虽多少有偏重巴利语（Pāli）的倾向，而忽略其部派的实际意义，但成就不能说不大。随研究而来的，有「九分教」与「四阿含」的先后；「九分教」与「十二分教」的先后；「四阿含」的同时成立或先后集成等问题。有关「四阿含」与「九分教」的先后，这里先略为叙说。

「九分教」与「十二分教」，旧译为「九部经」与「十二部经」。「十二分教」的名目，玄奘译为：「契经」、「应颂」、「记说」、「伽陀」、「自说」、「因缘」、「譬喻」、「本事」、「本生」、「方广」、「希法」、「论议」。「九分教」，就是十二分中的九分，虽有多种的不同传说，依据较古的传说，应以「契经」、「应颂」、「记说」、「伽陀」、「自说」、「本事」、「本生」、「方广」、「希法」——九分为正。「九分教」的原语为 nava□ga-vacana nava□ga-[buddha]-vacana，「十二分教」为 dvādaśâ□ga-vacana。分（A□ga）是支分的分，所以这是教法的分类，九部分或十二部分。

古代的结集传说，出于律部（犍度与本母）。据持律者的传说，阿难（Ānanda）集一切经为四阿含或五部，并没有说到依九分教（或十二分教）而集成四阿含。近代学者，开始注意这一问题，是由于发见了《岛史》(南传六〇．二六)的传说：

「五百长老，住七叶窟，分别师之九分教。师之九分教：修多、祇夜、和伽罗那、伽陀、优陀那、伊帝目多伽、阇多伽、阿浮多、毘陀罗；以此不灭之正法，分类名为『品』、『五十集』、『相应』、『集』，为阿含藏经典之集成」。

《岛史》（Dīpava□sa）为锡兰最古的编年史诗，约作于西元四、五世纪间。依九分教而集成阿含藏（Āgamapi□aka），在中国也有类似的传说，如《般泥洹经》卷下(大正一．一九〇下——一九一上)说：

「众比丘会共议：佛十二部经，有四阿含。……即选众中四十应真，从阿难受得四阿含」。

《般泥洹经》，是《长含》《游行经》（《大般涅槃经》）的别诵本，不知属于什么部派；传为「东晋失译」（约西元四世纪译）。《出三藏记集》卷九(大正五五．六四下)，道安序也说：

「阿难既出十二部经，又采撮其要，径至道法，为四阿鋡暮；与阿毘昙及律，并为三藏焉」。

《岛史》与《般泥洹经》所说，佛法——九分教或十二部经，是通于经与律的；四阿含仅是其中的一分。以九分教或十二部经，集为三藏的传说，现存西元二世纪以来的论书，大抵如此。所以《原始佛教圣典之成立史研究》，论证九分教为「通于经律之全体」，当然是没有问题的。然而，在古典的结集传说中，没有说到依九分教而集成四阿含；所以说九分教为四阿含以前的圣典形态，还是不能不审慎考虑的问题。

九分教是法的分类，还是通于律呢？古代持律者所传，如《铜鍱律．经分别》(南传一．一三)说：

「舍利弗！拘搂孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、广为声闻弟子说法不厌，为弟子多说修多、祇夜、记说、伽陀、优陀南、如是语、本生、未曾有、毘陀罗；为诸弟子制立学处，制说波罗提木叉。诸佛世尊、大声闻等灭后，种种名、种种族、种种种、种种姓出家，后诸弟子梵行久住」。

佛法的是否久住，在乎是否广为弟子说法——九分教；为弟子制立「学处」，制「说波罗提木叉」，文段非常分明。九分教是说的，是法的理解（修证）；「学处」、「说波罗提木叉」，是制的，是僧伽的制度。九分教的古义，在持律者看来，显然是所说的法，而是与律相对的。律宗所说的「化教」与「制教」，正可为这一段文字的说明。

九分教（或十二分教）的组成，最早见于《中部》（《中含》），《增支部》（《增一含》）。凡《中部》与《增支部》而说到九分教的，都是约「教法」说的。如「知法」是知九分教；「知义」是知九分教的意义。「学

法」（九分教），是「以慧而究明其义。以慧而究明其义者，……适于真正目的。以能善解法故，永得饶益」。多闻持法，不一定是多听九分教法。如「一四句偈、知义、知法、法随法行，是名多闻持法者」。对于九分教法，「法来入耳（听闻），熟习其语，意善观察，见善分析。不失念而死故，生于天上」。怎样才能多闻？「通达于法（九分教）。如所听闻，如所通达而广为他说，……广为他读，……广为讽诵，……心随寻伺，意随观察。何处有多闻，传阿含，持法、持律、持母长老比丘，时彼比丘往诣其处：大德！是义云何」。依上文证，九分教——法，是学习通达的。多闻持法的，重于法义的闻持。说到九分教的，都近于「十法行」，而为闻思修的修学过程。所以九分教与十二分教，虽在佛教的流传中，早已总摄三藏，更不要说通于法与律了。但论到九分教组成的早期意义，我觉得这是经师所传，一切经法的九类。

九分教，无论是法的，或是通于法与律的，依九分教而集成四阿含，仅有部分的意义。九分教（或十二分教）与四阿含，在基本精神上，有一重大的差别。「佛法」，从佛的证觉而宣流出来，本于佛说，那是无可疑的。然而，佛法就可以称为「佛说」吗？《增支部》标九分教为「沙门瞿昙之法」；《岛史》称为「胜者之九分教」。说得更确切的，如说：「十二部经，如来所说」。「谓佛所说十二部经」。「汝等持我所说修多罗……优波提舍等法」。「佛所宣说」。「如来所说，从修多罗乃至优波提舍」。九分教或十二分教，在古来的传述中，都是标明为「佛说」的。然在阿含中，集成的佛法，是不限于佛说的。佛说的以外，诸大弟子所说，都集录在内。又如《蜱肆经》、《瞿默目连经》等，佛涅槃以后弟子所说的，也都集在里面。这还可说「佛涅槃未久」，而如《增壹阿含经》，那罗陀（Nārada）为文荼王（Mu□□a）说法，是佛灭后四五十年的事了。此外，如《相应部．有偈品》中诸天所说的，也集录起来。时间上，从佛世到佛涅槃以后。说法者，从佛到诸大弟子、诸天。「阿含」所集录的佛法，是以佛为本的；将流传于僧伽内部，社会民间的佛法，一起集为「阿含」，所以《成实论》卷一(大正三二．二四三下)说：

「是法根本，皆从佛出。是诸声闻及天神等，皆传佛语。如比尼中说：佛法名佛所说，弟子所说，变化（人）所说，诸天所说。取要言之，一切世间所有善语，皆是佛说」。

《成实论》文，是依「律藏」及《增支部》而作此解说的。这是原始结集以来的「教法」真相，也正是集经为「阿含」的指导方针。当「九分教」组成时，虽不一定有称为「阿含」的部类，而传诵的经法，确已不少。组为九分，而标揭为「如来所说」，是当时经师们推重经法的表示。后来集成的经（律部也受此影响），「佛说」与「佛法」不分，显然是受了「佛说九分教」（或「十二分教」）的影响。离佛的时代远了，崇仰佛陀的信念，也逐渐加强；「佛法」也嬗变为「佛说」了。

依「九分教」（十二分教）而集成「四阿含」，或先有「四阿含」而后有「九分教」，这在近代学者，有著浓厚的论究兴趣。在这里，概略的表示我的意见。「九分教」的类别，是逐渐形成而后综合组成的。「四阿含」，在原始结集时，就有部分的集成。当然，原始集成的，并不是四部，也未必称为阿含，但确是阿含部的根源。在这集成的原形中，又不断的集录、分化，最后形成四部，而确立「四阿含」的部类。「四阿含」不是一下子编成的；也不是先组成九分教，然后重组改编的。所以严格说来，依「九分教」而集成「四阿含」，是一项意义模糊的传说。然在「四阿含」没有完成以前，「九分教」的类别，已经组成。在《中部》，尤其是《增支部》，所集录的经法中，充分表示了「九分教」的已经成立。在这一意义上，可能成为先有「九分教」，后有「四阿含」的传说。所以说，依「九分教」而集成四阿含，仅有相对的部分意义。原始结集所集成的，就是阿含的根源部分。那时还没有组成「九分教」，而有其中的一部分（几支）。从这一意义来说，「九分教」与「四阿含」，应该说是同时发展，而（「九分教」）先、（「四阿含」）后完成。在下面论究「九分教」，及「四阿含」的成立时，将本著这一原则，从事实而予以阐明。

第三节 四部阿含的次第与宗趣

第一项 阿含与传承

「经藏」的内容，有五部与四部的差别。名称上，有称为阿含（āgama），称为尼迦耶（Nikāya）的差别。尼迦耶——部，是部类，铜鍱部（Tāmraśā□īya）所传的巴利语圣典，是称为尼迦耶的（也有称为阿含的），这应该是佛教界初期的称谓。然在经法的流传中，各部派大都称之为阿含，因为阿含有著更深一层的意义。阿含，古来或音译为阿鋡暮、阿笈摩。义译不一，一般以玄奘等传译为正。如《瑜伽师地论》卷八五(大正三〇．七七二下——七七三上)说：

「如是四种，师弟展转传来于今；由此道理，是故说名阿笈摩」。

据此，阿含是「展转传来」的意思，也可以简译为「传」。然所说的「展转传来」，不只是文句的师弟传授，而更有实质的意义。后代学者的解说，似乎忘失了阿含的实质意义，而解说为：集种种经为四大部，而称此大部为阿含。其实，在大部集成以前，阿含一词，早已在佛教界流行，如《中部．牧牛者大经》（南传九．三八五）说：

「彼比丘多闻，传阿含、持法、持律、持母」。

同样的文句，在《增支部》中，也有好几处。在持法者（dhammadhara）、持律者（vinayadhara）、持母者（mātikādhara）外，又别说传阿含（Āgatāgama）。āgama 是由彼而此——「来」的意义。如四果中的「一来」（sak□dāgāmin）、「不来」（anāgāmin），都是译āgāmi 为来的。阿含是「来」，是「展转传来」，有传授传承的意思。如《楞伽阿跋多罗宝经》所说：「从本已来，成事相承」；就是《入楞伽经》的「阿含」（梵本作 āgama）。在经法的展转传来中，师资授受，不仅是文句的暗诵。在经典的结集过程中，有的是短篇，异常复杂。或详或略，或具足，或少分，甚或近乎矛盾。在师资的展转传来中，也传承了经法的文义与意趣。传授这种传承的，名为「传阿含」者。「传阿含」者，早在大部集成以前，因经法的传通而得名。等到大部集成，还是由人传承传授下去，也就因此而被称为「阿含」了。

我国古译阿含为「趣」与「归」。如晋代道安，解为「秦言趣无」。僧肇〈长阿含经序〉说：「秦言法归。……譬彼巨海，百川所归，故以法归为名」。《善见律毘婆沙》卷一(大正二四．六七七上)说：

「容受聚集义名阿含。如修多罗说：佛告诸比丘：我于三界中，不见一阿含，如畜生阿含，纯是众生聚集处也」。

《善见律毘婆沙》，举「畜生阿含」为例。畜生阿含，就是畜生趣（tiryagyonigata tiracchānagatiyo）。趣是趣向、去处，实与道安等传说相近；是以 gata（去的意思）转释阿含的。

在《阿含经》集成的研究中，有关传承事项，本是可以不必说的。但在佛教中，尤其是对于《阿含经》的集成，而形成部派的过程中，传承是有重要意义的。古人对于佛法的胜解，不是近代学者那样，专从文字与意义上去研究，而是佛法宗要，经文意义，修持方法，与异文异义的解说会通，主要从传授传承中去获得的。这是尊重古代圣贤的意见，认为唯有这样，才能理解经法的真意。虽然时间久了，传承间会有多少不同，而逐渐形成派别。但口口相传的佛法，到底这样的流传了下来。

觉音（Buddhaghoṭa）在 Sumaṅgalavilāsinī（《长部》注）序中说：第一结集以后，《长部》由阿难（Ānanda），《中部》由舍利弗（Śāriputra），《相应部》由大迦叶（Mahākasyapa），《增支部》由阿那律（Anuruddha）系统的学者，分别传承宏通。汉译的《增一阿含经．序》，也说：「阿难以此增一，付授优多罗，不嘱累余比丘」。南北的不同传说，未必与事实相符合，但说明了四部阿含，是由比丘们传承下去，而传承间存有不同学系的那个事实。由于传承不同，容易引起分化。就在同一部派中，也会因所重不同而引起歧见。如 Sumaṅgalavilāsinī 序说：长部师（Dīghabhāṇaka）与中部师（Majjhimabhāṇaka），对于《所行藏》、《譬喻》、《佛种姓》、《小诵》——四部，意见不同。长部师将这四部，从「经藏」（「小部」）中除去。「四阿含」（四部）是公认的圣典；长部师与中部师，就是特重《长部》与《中部》的经师。

在古代的结集传说中，四部阿含的次第，也有所不同。这不是偶然的，而是表示著一种意义。现存部派所传的异说，共有四种，可分为二类。第一类早期的传说，是：

┌（一）长．（二）中．（三）杂（相应）

大众部等说——┤

└（四）增一（增支）

┌（一）相应．（二）中．（三）长

说一切有部说—┤

└（四）增一

初是大众部（Mahāsā□ghika）、雪山部（Haimavata）、铜鍱部、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）的共同传说；次是《瑜伽师地论》，代表说一切有部（Sarvāstivāda）的古义。这二说看来不同，而主要的不同，是「长」．「中」．「杂」；与「杂」．「中」．「长」——次第恰好相反的不同。而「增一」的列在最后，是彼此一致的。这二类传说，我以为都是对的。大众部等传说，是四部完成的排列次第——后来居先，是部派未分以前的一般意见。而说一切有部所传，是次第形成的开展过程，代表更古老的传说。

第二类后起的传说，是：

根本说一切有部说—（一）杂．（二）长．（三）中．（四）增一

大众部末派说——（一）增一．（二）中．（三）长．（四）杂

《根有律杂事》所说，与说一切有部旧义，「长」与「中」的次第变化了。大众部末派说，见《增壹阿含经．序》，与大众部的古义不合。这是特重「增一」的一派，是将根本说一切有部的传说，全部颠倒过来。在这二类不同的传说中，初期的二种传说，将受到本书的重视。

第二项 四部阿含的宗趣

「四阿含」，无论是先后成立，或者是同时形成的，总之是有了四部阿含的存在。锡兰佛教，是传说「五部」或「五阿含」的，但以第一结集的「阿含藏」，分为四部：「品、五十集、相应、集」——四阿含，也是《岛史》（西元四五纪间作）所说。四部的地位，显然不是《小部》所可及的。然而，为什么集成四部？这四部有什么不同的特殊意义？起初，也许没有考虑到，但在四部形成的阶段，古人是应有这一构想的。近代的学者，当然可以从现存的部类中，探索其不同的目的。但在古代，那就是从传承而来的古说了。说一切有部的《萨婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇三下——五〇四上)，曾这样说：

「为诸天世人随时说法，集为增一，是劝化人所习。为利根众生说诸深义，名中阿含，是学问者所习。说种种禅法，名杂阿含，是坐禅人所习。破诸外道，是长阿含」。

大体说来，这一分类，是有实际意义的。在说一切有部中，「增壹阿含」是（持经）「譬喻师」，「中阿含」是「阿毘达磨者」，「杂阿含」是「禅师」所特重，近于事实。说一切有部论义特色，多半依（说一切有部的）「中阿含」而成立；「中阿含」重于分别法义，所以说是「学问者所习」。从《瑜伽师地论》，以「杂阿含」为佛法本源来说，「杂阿含」是「坐禅人所习」，也非常适合。这一传说，应有古老的传说为依据的。觉音（Buddhaghoṭa）有四部的注释，从注释的书名中，表现了「四阿含」（四部）的特色。

长部注：Sumaṅgalavilāsinī（吉祥悦意）

中部注：Papañca-sūdanī（破斥犹豫）

相应部注：Sāratthapakāsinī（显扬真义）

增支部注：Manorathapūraṇī（满足希求）

龙树（Nāgārjuna）有「四悉檀」的教说，如《大智度论》卷一(大正二五．五九中)说：

「有四种悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各为人悉檀；三者，对治悉檀；四者，第一义悉檀。四悉檀中，总摄一切十二部经，八万四千法藏，皆是实，无相违背」。

「悉檀」，梵语 siddhānta，译为成就、宗、理。四种悉檀，是四种宗旨，四种道理。四悉檀可以「总摄一切十二部经，八万四千法藏」。龙树四悉檀的判摄一切佛法，到底根据什么？说破了，这只是依于「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀与觉音的四论相对比，就可以明白过来。「吉祥悦意」，是「长阿含」，「世界悉檀」。如《阇尼沙经》、《大典尊经》、《大会经》、《帝释所问经》、《阿咤曩胝经》等，是通俗的适应天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「长含」破斥了外道，而在民众信仰上融摄他。诸天大集，降伏恶魔；特别是《阿咤曩胝经》的「护经」，有「守护」的德用。「破斥犹豫」，是「中阿含」，「对治悉檀」。「中阿含」的分别抉择以断疑情，净除「二十一种结」等，正是对治的意义。「显扬真义」，是「杂阿含」，「第一义悉檀」。《增壹阿含》的「满足希求」，是「各各为人悉檀」。适应不同的根性，使人生善得福，这是一般教化，满足一般的希求。龙树的四悉檀，与觉音四论的宗趣，完全相合，这一定有古老的传承为依据的。彻底的说起来，佛法的宗旨，佛法化世的方法，都不外乎这四种。每一阿含，都可以有此四宗；但就每一部的特色来分别，那就可说「长阿含」是「世界悉檀」，「增一阿含」是「为人悉檀」；「中阿含」是「对治悉檀」；「杂阿含」是「第一义悉檀」了。这一佛法的四大方针，在佛法的实际应用中，也是一样。所以教人修习禅观，就有「四随」，如《摩诃止观》卷一上(大正四六．四下)说：

「佛以四随说法：随（好）乐，随（适）宜，随（对）治，随（胜）义」。

天台学者，早就以「四随」解说「四悉檀」。集一切佛法为四阿含，在古代的传承中，显然有一明确的了解。《萨婆多毘尼毘婆沙》，也是同一传说。由于说一切有部论师，过分重视「中阿含」，这才以究明「深义」为「中阿含」，而有小小的差异。千百年传来的四含宗义，在现在看来，仍不失

为理解佛法开展的指针。

卷008

第八章 九分教与十二分教

第一节 总说

关于「经藏」成立的研究，近代有「九分教」（「十二分教」）与「四阿含」先后的异说，现在先从「九分教」与「十二分教」的成立说起。在部派不同的传说中，或作「九分教」，或作「十二分教」；而「九分教」又有多种不同的传说，因而佛学界又有「九分教」与「十二分教」先后的异说。如上章所说，「九分教」本是教法的分类。教法在次第集成中，以形式或内容不同，渐形成不同的部类。把不同的部类，综合起来，成为「九分教」，这是教法的原始分类。「九分教」是：「修多罗」、「祇夜」、「记说」、「伽陀」、「优陀那」、「本事」、「本生」、「方广」、「未曾有法」。然在佛法的开展中，特别是律部与论议的发达，对于圣典的部类，感到有补充的必要，于是又增加而综合为「十二分教」。「十二分教」是：九分以外，又加入「因缘」、「譬喻」、「论议」。至于「九分教」的不同传说，并不是古义，而是大乘经的成立时，依「九分」古说，而自由取舍的。一部分尊古的学派，虽然事实已不止于九分，而始终保持「九分教」的原始传说，这才形成「九分教」说，「十二分教」说——二大流。部派一再分化，「十二分教」的次第，也有了不同的异说。

「九分教」与「十二分教」的名目，次第，汉译所有的不同译语，《原始佛教圣典之成立史研究》，附有「九分十二分教表」，对照得非常详尽。叙述的内容，涉及大乘经说。然大乘经所说，不是与部派的传说相契合，就是从大乘的立场而自行编组。在这初期圣典集成的研究中，是不妨置而不论的。现在依声闻三藏的传说，以部派为纲而列述如下：

一、「九分教」说：如大众部（Mahāsā□ghika）所说：

1修多罗．2祇夜．3授记．4伽陀．5优陀那．6如是语．7本生．8方广．9未曾有经

《解脱道论》的「九部」说，与大众部相合。据近人研究，《解脱道论》是锡兰无畏山寺派（Abhayagirivāsin）所传。属于铜鍱部（Tāmraśā□īya）的大寺派（Mahāvihāra-vāsina），所传的巴利（Pāli）圣典，也是「九部」说。这二部，只是在次第上，「未曾有」与（与「方广」相当的）「毘陀罗」，前后移动了一下。玄奘所译的《本事经》，也是「九分教」说，与大众部说相合。或以为《本事经》是说一切有部（Sarvāstivāda）所传，然玄奘所译的，并不限于说一切有部。如所译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》，说到「五阿笈摩」与「发趣」等论，都与锡兰的佛教有关。奘译的《本事经》，与巴利《小部》的《如是语》，显为同一部类的不同诵本。从所说为「九分教」而论，这可能是大众部，或者传入北方，有了限度内的增润。总之，「九分教」的旧说，不应看作说一切有部的传说。这样，大众部，及分别说系而传入锡兰的，都是初期的「九分教」说。

二、「十二分教」说，又有三大系：1.印度本土的分别说（Vibhajyavādin）系所传，如化地部（Mahīśāsaka）所说：

1修多罗．2祇夜．3受记．4伽陀．5忧陀那．6尼陀那．7育多伽．8本生．9毘富罗．10未曾有．11阿婆陀那．12优波提舍

化地部的「十二分教」，是在「九分教」（次第与大众部相顺）的基础上，增列三部。就是增列「阿婆陀那」（譬喻）、「优波提舍」（论议）于后；而将「尼陀那」（因缘）列于「优陀那」之后。这一次第，传为饮光部（Kāśyapīya）诵本的《别译杂阿含经》，所说也相合；《根有律杂事》所说也相合。这一系列的十二分教，因「尼陀那」（因缘）的从中插入，而引起三类的小小差别：

《五分律》：6 尼陀那．7 育多伽．8 本生

《四分律》：6 因缘经．8 善道经．7 本生经

《长阿含经》：7 本缘经．6 相应经．8 天本经

2.说一切有系所传，如《杂阿含经》说：

1修多罗．2祇夜．3受记．4伽陀．5优陀那．6尼陀那．7阿波陀那．8伊帝目多伽．9阇多罗．10毘富罗．11阿浮多达磨．12优波提舍

这一「十二分教」的次第，也是在大众部的「九分教」的基础上，增列三部。但与分别说系所传，主要的不同，是将「阿波陀那」与「尼陀那」，同样的插入中间。这一次第，是说一切有部阿毘达磨论所通用。《大智度论》与《成实论》，也是这样的。但这一系统，也略有小差别：

《杂阿含经》：5 优陀那．6 尼陀那

《中阿含经》：6 撰录．5 因缘

《出曜经》所说，与《中阿含经》说相同。所以可解说为：《杂阿含经》，是说一切有部的论师系。《中阿含经》，是说一切有部的持经譬喻师系。

3.大众系末派所传，如《增壹阿含经》所说。《增壹阿含经》中，共五处说到十二部经，竟没有完全相同的。别有《七知经》与《般泥洹经》所传，以「优陀那」为第十，「譬喻」为第五，与《增壹阿含经》有类似处。次第纷纭，从略。

「九分教」加「因缘」、「譬喻」、「论议」，就是「十二分教」，这是佛教界一般的公论。对「九分」与「十二分教」的别别论究，应注意到：词、部类、分教的部类——三者的不同。一、分教的名目，有的本为世间共有的「词」；习用名词的应用于佛法，不一定与一般意义完全相同。即使是佛法的特有术语，初出现而传诵于经句中的，不一定就有分教——部类的意义，还只是「词」而已。二、在经法的传诵流行中，渐形成形式上（或附有内容的意义）的不同类型，而被称为「修多罗」、「祇夜」等。这时候，固有术语的应用，已赋与新的意义，而具有部类的性质。三、末后，又将形成的不同部类，组合为「九分教」。这是经过整理的佛法分类；经过了全体的调整，意义可能有多少变化。这才有确切的定义，与明确的部类区别。「九分教」是这样，「十二分教」也是这样。「十二分教」的组成，当然在「九

分教」以后。但「因缘」、「譬喻」、「论议」——三分，并不是「九分教」以后才有的。从九分而到十二分，只是觉得「九分教」的分类，还不够详尽，而有补充的必要。这如中国的学术，《史记》论六家——阴阳、儒、墨、名、法、道家。而《汉书．艺文志》，分为九流——儒、道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂家、农家流。或又加「小说家」为十家。六家、九流、十家，是次第增多，但纵横家、农家等，决非《史记》以后所新起的。「九分」与「十二分教」，也正是这样；这是教法的分类学，从初创而到完成的过程。

第二节 修多罗、祇夜

第一项 修多罗

「九分教」与「十二分教」中，「修多罗」与「祇夜」，在部派的不同传述中，始终不移的位列第一、第二；这不是其他分教的次第不定可比。论列九分与十二分教，这是应该注意的一点。还有，在根源于「法」与「毘奈耶」，而演化为「经藏」与「律藏」的各别组织中，「修多罗」是一切法义的宣说（律是制立）。但在「九分教」与「十二分教」中，「修多罗」是通于法与律的。在后代的习惯用语中，「修多罗」是一切佛说（佛法）的总称——「一切经」。「修多罗」一词，含义广狭不定，应有不容忽视的特殊意义。

「修多罗」（Sūtra, P. sutta），音译为修多罗．素怛缆等；一般义译为经，或契经。古德对于「修多罗」的解说，是不完全一致的（「九分」与「十二分教」的各分，都有不同的解说）。这是依据传承，及对当时的圣典实况，而为不同的解说。近代学者的论究，也互有出入。现在，从三点来解说：一、「修多罗」的意义：在印度文学史上，有「修多罗时代」，集成「法经」（Dharma-sūtra）、「天启经」（Śrauta-sūtra）等，时间约为西元前六世纪到二世纪。世俗的「修多罗」文体，是简短的散文；在简短的文句中，摄持教义的纲领。这一名词，由 Siv 语根而来。在印度，缝缀的线，织布的（经纬的）经，都是称为「修多罗」的。以「修多罗」为文体，意义在由于名句文身的组合成篇（章），能将义理贯摄起来。佛法的集成，也就

适应时代，称为「修多罗」。其意义，正如《瑜伽师地论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语，为令圣教久住世故，以诸美妙名句文身，如其所应，次第安布，次第结集。谓能贯穿缝缀种种能引义利，能引梵行真善妙义，是名契经」。

又《阿毘达磨大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六五九下)说：

「契经有何义？答：此略说有二义：一、结集义；二、刊定义。结集义者，谓佛语言能摄持义，如花鬘缕。如结鬘者，以缕结花，冠众生首，久无遗散。如是佛教结集义门，冠有情心，久无忘失。刊定义者，谓佛语言能裁断义，如匠绳墨」。

《大毘婆沙论》的「结集义」，就是「名句文身，如其所应，次第安布，次第结集」。举如缕（线）贯花的譬喻，正是「贯穿」的解说。以名句文身的结集，能摄持法义，在古代的口口相传中，不会忘失。「契经」——「修多罗」，就是结集所成的，能贯摄义理的教法。这一解说，可说是一切所同的。如《瑜伽论》又说：「契经者，谓贯穿义」。《显扬论》说：「谓缝缀义」。《杂集论》与《显扬论》，说是「缀缉」。「贯穿」、「缝缀」、「缀缉」、「贯穿缝缀」，都是同一内容，而以不同的汉文来表示。《分别功德论》说：「犹线连属义理，使成行法」，与《瑜伽论》说完全相合。如缕贯华的摄持（以教贯义），为「修多罗」——契经的主要意义。《大毘婆沙论》又多一「刊定」（绳墨）义。《杂心论》于「结鬘」外，又有出生、涌泉、显示、绳墨义。《善见律毘婆沙》，于「绽」外，别有发义（即显示）、善语、秀出（即出生）、经纬、涌泉、绳墨义。《法集论注》，「贯穿」以外，有指示、善语、配列、善护、线类义。虽有多说，而在佛法中，始终以结集的贯穿义为本。

结集所成的，贯穿摄持，是「修多罗」的定义。这里面，没有略说与广说，长行与偈颂等任何区别。这一定义，含义最广，可通于「一切经」，而不限于「九分」与「十二分教」中的「修多罗」。然说一切有部（

Sarvāstivāda），（大乘）瑜伽师（Yogācāra），大众部（Mahāsā□ghika）末派，在解说分教的「修多罗」时，却又都这样的解说了。为什么以通义来解释别部呢？因为，这是从传承而来的古义。说一切有部，大乘瑜伽师，对于佛法的原始结集，认为就是《杂阿含经》等。这是结集的根本，一切经法、律制，都是不离于此，而为不同的组合所成。原始结集的，适应时代，依贯穿摄持义，称之为「修多罗」。当时，并没有九分或十二分等种种部类，只是通称为「修多罗」。在不断的集成，分化为不同的部类时，原始结集及体裁相同部分，当然继承了「修多罗」——这一固有的名称。在佛教圣典中，「修多罗」的含义不定，而始终占有优越的地位，其原因实在于此。

二、「修多罗」的体裁：「修多罗」，没有长行或偈颂，略说或广说的任何区别意义，只是原始结集的通称。结集以后，从文学形式去分类时，「修多罗」就被解说为「长行」，或被解说为「略说」。但这都是从分别部类而来的附加意义，而不是「修多罗」的固有含义。如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六五九下)说：

「契经云何？谓诸经中散说文句。如说：诸行无常，诸法无我，涅槃寂静」。

「散说」，《瑜伽论》与《显扬论》，作「长行直说」；《杂集论》作「长行」；《成实论》作「直说语言」；《大智度论》作「直说」；《出曜经》作「直文而说」。「长行」、「直说」、「散说」，都就是「散文」，与「结句而说」的「偈颂」不同。称长行直说为「修多罗」，是从文学体裁上，分别「修多罗」与「祇夜」（偈）的不同而来。以「修多罗」为长行，可说是全佛教界公认的解说；是结集以后，长行与偈颂分类时代的解说。

以「修多罗」为略说的，如《杂集论》卷一〇(大正三一．七四三中)说：

「契经者，谓以长行缀缉，略说所应说义」。

「修多罗」是长行略说，这是《集论》特有的解说。印度当时的「修多罗」文体，是简短的散文，义净译为「略诠意明」。以「修多罗」为略说，应该是从此而来的。世间的「修多罗」体，是用来叙述婆罗门教的仪式制度，作有组织的记述。然在佛法，传说中的佛语，以名句文身而结集成篇，还是各别的，不相系属的（结集也只是同类相聚而已）。为了传诵的便利，当然应用简练的文句。说法的事缘，多数是略而不论（附于经文的传授而传说下来）。以精练简略的文句，来传诵佛法，诚然是初期应有的事实。如《相应部》等，多数是短篇，但并不因此而称为「修多罗」。传说中的佛法，要集出而有一定的文句；结集成部，才通称为「修多罗」。如「波罗提木叉经」（Prātimok□a-sūtra Pātimokkha-sutta），集成五部，称为「五缉经」；而一条一条的戒条，不论长短，都只称为学处（śik□āpada）。以此而例长行，一则一则的佛说，集成文句，也没有称为经的（后代别行，才有称为经的）；原始结集而成部类，才被称为「修多罗」，「修多罗」并非略说的意义。《大毘婆沙论》举长行的「诸行无常」等为「修多罗」，不能证明「修多罗」是略说。否则，也不会说「修多罗」是「结集义」、「刊定义」了。

《原始佛教圣典之成立史研究》，特别重视「略说」，想从「略说」中，求得「修多罗」的具体内容。从广分别（vibha□ga），如《中部》的〈分别品〉，《中阿含》的〈根本分别品〉等中，抽出所分别的「略说」部分；又依「略说法要」的经文，指为略说部，而推论为古代有这么一类，就是「九分教」中的「修多罗」。我不是说，略说的不是「修多罗」；而是说，但取略说为「修多罗」，是不足以说明原始集成的「修多罗」的真相。以广分别所分别的略说而论：处、界、谛等，原始集成的佛说，不止于所分别的略说。同样的类似的契经，在《相应部》、《杂阿含》中，显然是很多的。在佛教的开展中，从种种「契经」中，偏依某一（或二、三）经说，用作分别解说的依准，并非只此一经是古说。如非广分别所分别的，就不敢认为「修多罗」，那真是取一滴水而弃大海了。至于「略说法要」，依我们所知，出家修学，是以修证为目标的。多闻、胜解，只是闻思功夫。要趣入修证，必须从博返约，才能简易持行。「略说法要」，《杂阿含经》共八经，都是

从佛请求要约的开示，以作持行的心要。如《杂阿含经》卷一(大正二．三上——中)说：

「白佛言：善哉世尊！今当为我略说法要。我闻法已，当独一静处，修不放逸。修不放逸已，当复思惟所以：……为究竟无上梵行，现法作证：我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有」。

「佛告比丘：谛听谛听，善思念之，当为汝说」！

「时彼比丘闻佛所说，心大欢喜，礼佛而退。独在静处，精勤修习……时彼比丘即成罗汉，心得解脱」。

「略说法要」，是出发于持行的要求；与先有略说，后有广说的意义，毫不相关。总之，从「略说」中去求「修多罗」的具体内容，是不免歧途易迷的！

三、「修多罗」的具体内容：古代传说，确指「修多罗」内容的，有觉音（Buddhaghoṣa）、龙树（Nāgārjuna）、弥勒（Maitreya）。觉音的传说为：

「两分别解释、犍度、附随；经集之吉祥经、宝经、那罗迦经、迅速经，及余佛说而名为经者」。

觉音属于重律的铜鍱部（Tāmraśāṭīya）。有关「九分教」的解说，是以自宗的「三藏」，分配于「九分教」中，这是觉音的根本立场。「律藏」的「两分别解释」（即二部「经分别」）、「犍度」、「附随」——三部分，是属于「修多罗」的。修多罗是法，还是可通于律？这是值得论究的。但以全部「律藏」为「修多罗」，在「修多罗」的成立与发展中，是没有任何根据的。这只能说，为了推重「律藏」，置于首要的地位而已。「律藏」而外，举《经集》中，称为经的部分为「修多罗」。所举的，是偈颂；偈颂是可以称为「修多罗」的，那是「结集义」。《吉祥经》等，当然是可以称经的，但是通称。在与「祇夜」等相对的，九分教的「修多罗」中，这是否适当呢！并不能以偈颂的古老，而作为属于「修多罗」的理由。在觉音的分配中，「修多罗」是律藏；而属于法的，仅是少数被称为经的偈颂。反之，一

般公认的，长行直说的「修多罗」，却不属于「修多罗」。觉音所作「修多罗」部类的解说，是完全无法接受的。

龙树的《大智度论》卷三三(大正二五．三〇六下)说：

「直说者，名修多罗，所谓四阿含，诸摩诃衍经，及二百五十戒经，出三藏外亦有诸经，皆名修多罗」。

《智论》明确的以直说为「修多罗」。所列举的内容，通于声闻经与大乘；法与律。「出三藏外」，就是属于「杂藏」，与《小部》相当的长行佛说：这是大乘学者的传说。《大般涅槃经》说：「从如是我闻，乃至欢喜奉行，如是一切名修多罗」。这与龙树一样，是依当时的经典实况而作的解说。但求「九分」与「十二分教」中的「修多罗」古义，这一传说，也是不能给予帮助的。

属于法的「修多罗」，不能从「结集」或「长行」的定义，去发见「修多罗」的古形。佛教界的传说，一般以原始结集为「四阿含」或「五部」。这么一来，也不能从这类传说中，去求得「修多罗」的具体内容。好在弥勒的论书中，为我们传下了一片光明的启示，如《瑜伽论》卷八五(大正三〇．七七二下)说：

「即彼一切事相应教，间厕鸠集，是故说名杂阿笈摩。即彼相应教，复以余相处中而说，是故说名中阿笈摩。即彼相应教，更以余相广长而说，是故说名长阿笈摩。即彼相应教，更以一二三等渐增分数道理而说，是故说名增一阿笈摩」。

这一传说，「四阿含」是以《杂阿含》的相应教为根本的。其余的三阿含，是以《杂阿含》——相应教的内容，而作不同的组合说明。这一传说，虽不是极明晰的，但表达了一项意见：首先集成《杂阿含》，其余的次第集成。这比之原始结集「四阿含」或「五部」的传说，是不可同日而语了。这是说一切有部的古传，而由弥勒论明白的表示出来。说一切有部旧律——《十诵律》，在五百结集的叙说中，举《转法轮经》为例，而泛说：「一切修妒路藏集竟」。没有说结集「四阿含」，正是（「四阿含」没有集成以前的)

古说的传承。这一原始结集的古说，在《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八中——下)中表示出来：

「云何契经？谓薄伽梵，于彼彼方所，为彼彼所化有情，依彼彼所化诸行差别，宣说无量蕴相应语、处相应语、缘起相应语、食相应语、谛相应语、界相应语、声闻乘相应语、独觉乘相应语、如来乘相应语，念住、正断、神足、根、力、觉支、道支等相应语，不净、息念、诸学、证净等相应语。结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语，为令圣教久住世故，以诸美妙名句文身，如其所应，次第安布、次第结集……是名契经」。

《显扬论》说，也与此相同。这里所说的契经——「修多罗」，确指相应教，就是《杂阿含经》的长行部分，略与《相应部》的后四品相当。现存的《杂阿含》与《相应部》，在流传中，部派的分化中，有过不少的增润、改编，但原始结集「修多罗」的内容，仍可以大概的理解出来。《瑜伽论》卷八一(大正三〇．七五三上)又说：

「契经者，谓贯穿义。长行直说，多分摄受意趣体性」。

《显扬论》说：「契经者，谓缝缀义。多分长行直说，摄诸法体」。这是与《瑜伽论》一致的，但译文有倒乱，有脱落。「多分摄受意趣体性」，是什么意思呢？如《瑜伽论》卷一六(大正三〇．三六三上)说：

「一、思择素呾缆义；二、思择伽他义。思择素呾缆义，如摄事分及菩萨藏教授中当广说。思择伽他义，复有三种：一者，建立胜义伽他；二者，建立意趣义伽他；三者，建立体义伽他」。

对于诸法的思择，声闻藏方面，是从「修多罗」与「伽陀」两方面去思择的。「修多罗」的思择，如〈摄事分〉说，确指《杂阿含经》（《相应部》）中，〈蕴品〉、〈处品〉、〈因缘品〉（缘起、食、谛、界）、〈道品〉——念住等相应。「伽陀」，指《杂阿含经》的〈众相应〉，即《相应部》的〈有偈品〉等。思择「伽陀」，从三方面去思择：一、「胜义」，明空无我等深义。二、「意趣义」，明修行的宗趣。三、「体义」，依颂文而明法的体义。伽陀有这三者，修多罗也是这样，但在这三义中，修多罗是「多

分摄受意趣体性」，也就是多数为「意趣义」、「体义」，而「胜义」却不多（这是大乘学者所说）。《显扬论》说应与《瑜伽论》所说一致，不免有些讹略。所说「修多罗」，都是确指〈摄事分〉所抉择的修多罗部分。

佛教圣典而被称为「修多罗」，原始的意义，是「结集义」。这是可通于「波罗提木叉经」的，所以龙树以「二百五十戒经」为「修多罗」。也就由于这样，「修多罗」有泛称一切佛说的习惯用法。但教法的原始结集，到底是什么部类？对偈颂而「修多罗」是长行，对广说而「修多罗」是略说；原始「修多罗」的特性，被显示出来。长行的教法，文句简要，是符合从传诵而来，原始结集的实况的。在现有的圣典部类中，简略的长行，有《相应部》与《增支部》，都是无数小经所集成的。然《增支部》为比较新的集成，为近代学者所公认，所以简略的长行部分，可推定为原始修多罗的，不能不是《相应部》，即《杂阿含经》中的某些部分。《相应部》的长行，简略而次第多少杂乱，更符合早期结集的实况。所以《瑜伽论》所传的，北方说一切有部的古说，确指《杂阿含经》的某些部分为「修多罗」，比起觉音的传说，应该是可信赖得多！近代学者，不取古传而另辟蹊径，或是为巴利学者觉音说所左右，想从偈颂中探求原始的修多罗，结果，长行直说的「修多罗」义，被遗忘了。或探求原始修多罗，求到现有圣典以前，这是忽略了结集——共同审定，编类次第的意义。从结集的（简略的）长行去考察，那么《瑜伽论》所传，显然是最可信赖的了！

第二项 祇夜

祇夜（Geya, P. geyya），或音译为伽夜。义译为应颂、重颂、歌咏等。这是与「修多罗」——长行相对，而属于韵文的一类。在「九分教」或「十二分教」中，也许「祇夜」是最难理解的一分。就字义来说，从 Gai 语根而来，不外乎歌咏的意义。但「祇夜」是偈颂的一类，与同为偈颂的「伽陀」、「优陀那」，到底差别何在？在原始圣典的集成中，「祇夜」到底是什么部类？有什么特殊意义，而能始终不移的位居第二？一般解说为「重颂」，这应先有散文（「修多罗」）与偈颂（「伽陀」），因为「重颂」是这二者的结合。果真是这样，那「祇夜」为第二，「伽陀」为第四，也不大合理。《

原始佛教圣典之成立史研究》，类别与偈颂有关的，为十种类型；而以第九类为「祇夜型」。然也只是以长行以后，次说伽陀的，即一般的重颂为祇夜。经文并没有称之为「祇夜」，所以也没有能充分的，阐明「祇夜」的真义。

在古代的传说中，「祇夜」的意义，极不易理解。如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六五九下)说：

「应颂云何？谓诸经中，依前散说契经文句，后结为颂而讽诵之，即结集文、结集品等」。

「如世尊告苾刍众言：我说知见能尽诸漏，若无知见能尽漏者，无有是处。世尊散说此文句已，复结为颂而讽诵言：有知见尽漏，无知见不然。达蕴生灭时，心解脱烦恼」。

《大毘婆沙论》，集成于西元二世纪。在有关「九分」与「十二分教」解说的现存圣典中，这是比较早的一部。论文分为二段：1.「依前散说契经文句，后结为颂而讽诵之」，是说明体裁。「如结集文、结集品等」，是指明部类。2.「如世尊言」以下，又举例以说明先长行而后重颂；与一般所解的「重颂」相合。属于「祇夜」——「应颂」的「结集文」、「结集品」，是什么样的部类？这是传承中的又一古义，应予以非常的注意！

《瑜伽师地论》系，对应颂作二种解说。如《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「云何应颂？谓于中间，或于最后，宣说伽他。或复宣说未了义经」。

《瑜伽论》卷八一(大正三〇．七五三上)也说：

「应颂者，谓长行后宣说伽他。又略标所说不了义经」。

第一说，「在长行（中间或于最）后，宣说伽陀」，文义不太明显，不一定就是重颂。《显扬论》是引用《瑜伽论》的，卷一二说，还与《瑜伽论》相同，而卷六却解说为：「或于中间，或于最后，以颂重显」，明确的说是重颂。《杂集论》（《顺正理论》也如此）也说「以颂重颂」。在《瑜伽论》系中，传为无著（Asa□ga）所造的论书，才明确的说为「重颂」。「不了义经」，是「祇夜」的又一意义。「顺正理论」说：「有说亦是不了义

经」。可见这是另一解说，而为瑜伽论师所保存。「应颂」的「不了义说」、「未了义经」，是与「记别」相对的，如《瑜伽论》说：「或复宣说已了义经，是名记别」。这在《显扬论》、《顺正理论》，都是相同的。《杂集论》虽说：「又了义经，名为记别」；而于应颂，却解说为：「又不了义经，应更颂释」。这是以为长行不了，而要以偈颂来补充说明。这不但与《瑜伽论》系不合，也与下文的「又了义经，名为记别」不合。「颂」或是「解」字的误译误写吧！依瑜伽论系所说，「契经」、「祇夜」、「记别」，意义是次第相关的。

〔契经〕〔祇夜〕〔记别〕

长行——偈颂

略说不了义——广分别了义

授记

《大智度论》卷三三(大正二五．三〇六下——三〇七上)说：

「诸经中偈，名祇夜」。

「一切偈名祇夜。六句、三句、五句，句多少不定；亦名祇夜，亦名伽陀」。

《大智度论》的解说，「祇夜」是一切偈的通称；又名为「伽陀」，但定义不明。如「祇夜」与「伽陀」，都通于一切，那有什么差别？《成实论》所说，显然与《智度论》所说，出于同一来源，而解说更为分明，如《论》卷一(大正三二．二四四下)说：

「祇夜者，以偈颂修多罗」。

「第二部说（名）祇夜，祇夜名偈。偈有二种：一名伽陀，一名路伽。路伽有二种：一顺烦恼，一不顺烦恼。不顺烦恼者，祇夜中说。是名伽陀」。

《成实论》初解「祇夜」为重颂。《成实论》主诃黎跋摩（Harivarman），为西元三、四世纪间的论师，与无著的时代相近。那时，「祇夜」是重颂的解说，可见已极为普遍。但在解说「伽陀」时，又说到「

祇夜名偈」，以及「祇夜」的特殊意义。依论说，分别如下：

┌伽陀

祇夜──偈──┤ ┌不顺烦恼──祇夜

└路伽──┤

└顺烦恼

「祇夜」是一切偈的通名，而又有特殊的「祇夜」。依《论》说：偈有「伽陀」与「路伽」的差别。「伽陀」是宣说佛法的偈颂；「路伽」是世间的偈颂；路伽（loka）是世间的意思。世间的偈颂，有顺烦恼的（如诲淫、诲盗的诗歌），有不顺烦恼的。世间偈颂，又与世间一般的偈颂不同，不会引起烦恼的，就是「祇夜」。但虽然作这样的分别，而在佛法的部类中，还是不明白。关于「祇夜」，应从「结集文」、「结集品」的研究去解决。《瑜伽论》卷八五，有关于《杂阿含经》——也就是原始的根本的结集。《论》中提到了「结集品」。《论》文有先后二段，次第说明；现分列为上下，以便作对照的研究。如(大正三〇．七七二下)说：

「杂阿笈摩者，谓于是中，世尊观待彼彼所化，宣说：

当知如是一切相应，略由三相。何等为三？一是能说，二是所说，三是所为说。

如来及诸弟子所说相应。

若如来，若如来弟子，是能说，如弟子所说佛所说分。

蕴、界、处相应；缘起、食、谛相应；念住、正断、神足、根、力、觉支、道支、入出息念、学、证净等相应。

若所了知，若能了知，是所说，如五取蕴、六处、因缘相应分；及道品分。

又依八众，说众相应。

若诸苾刍、天、魔等众，是所为说，如结集品」。

后结集者，为令圣教久住，结嗢拖南颂，随其所应，次第安布。

《大毘婆沙论》说到的「结集品」，在《瑜伽论》中发见了，这是〈伽陀品〉的别名，与《杂阿含》的〈八众诵〉，《相应部》的〈有偈品〉相当。为什么称为「结集品」？依论文说：「后结集者，为令圣教久住，结嗢拖南颂」。这是在修多罗——「相应教」的结集以后，又依契经而结为偈颂。这结成的「嗢拖南颂」，不是别的，正是古代集经的结颂。如《分别功德论》说：「撰三藏讫，录十经为一偈。所以尔者，为将来诵习者，惧其忘误，见名忆本，思惟自寤」。结经为偈，或在十经后，或总列在最后，自成部类，这就是「结集文」。这是便于记诵的，世俗共有的结颂法（但不顺烦恼），所以名为「祇夜」。这种结集颂，与〈八众相应〉的偈颂相合（结经颂是附录），也就因此而总名为「结集品」。〈八众诵〉的偈颂，也多数近于世间偈颂，所以「结集文」与「结集品」，都称为「祇夜」。觉音（Buddhaghoa）以《相应部．有偈品》为「祇夜」，与说一切有部的古传相合。但在觉音，可能是偶合而已。

《大毘婆沙论》，以《杂阿含》的「结集品」、「结集文」为「祇夜」，得《瑜伽论》而明了出来；这是符合原始结集实况的。〈蕴相应〉等长行，称为「修多罗」。结集后，「结为嗢拖南颂」，确乎是「依前契经散说文句，后结为颂而讽诵之」。「结集文」（结颂）与《杂阿含》的有偈部分相结合，总称「结集品」。这都是近于世俗的偈颂，名为「祇夜」。「修多罗」与「祇夜」——长行与偈颂，在原始结集的「相应教」中，从文体的不同而分别出来。这是圣教的根源，最先形成的二种分教，无怪乎始终不移的，位列第一、第二了。「依前契经散说文句，后结为颂而讽诵之」，确有「应颂」、「重颂」的意义。离原始结集的时代久了，原始结集的实况，也逐渐淡忘；于是宣说原始的五百结集，结集「四阿含」或「五部」。「祇夜」——重颂的古义，也逐渐忘却，而解说为一般的「重颂」。《大毘婆沙论》、《大智度论》、《瑜伽师地论》、《成实论》，西元二——四世纪时，「祇夜」的古义，还没有忘却；以后，似乎就没有人知道「祇夜」的本义了。

第三节 记说、伽陀、优陀那

第一项 记说

「记说」（vyākara□aveyyākara□a），古来音译为和伽罗那、弊伽兰陀等；义译为分别、记别、记说等。vyākara□a 是名词，动词作 vyākaroti，一般为说明、分别、解答的意义。vyākaroti 及 vyākara□a，在圣典中，应用极广，终于成为分教之一；在初期圣典中，这是极重要的一分。

《原始佛教圣典之成立史研究》，对于「记说」，统摄古代的传说为：「问答体」、「广分别体」、「授记」——三类。从巴利圣典中，探求 vyākaroti、veyyākara□a 词语的应用，而论断为：「记说」的原始意义，是「问答体」。在问答、分别、授记中，「记说」也许有所偏重。然从世间固有的名词，而成为圣典的部类之一，是否先是问答而后其他，那是很难说的。现在，对古代的解说，先略加检讨。

《瑜伽论》系，对「记说」的解说，有二义：「显了分别」，「记别未来」。以「记说」为分别，为瑜伽师的重要解说。但这是对于「祇夜」（「应颂」）的分别，如《瑜伽论》说：

Ⅰ「或复宣说未了义经，是名应颂。云何记别？……或复宣说已了义经」。

Ⅱ「应颂者，……略标所说不了义经。记别者，谓广分别略所标义」。

《显扬论》也有二说，与《瑜伽论》所说，完全相同。《杂集论》说：「又了义经说名记别，记别开示深密意故」。《瑜伽论》系，以「记别」为了义，广分别，是对应颂——「祇夜」而说的（不是「修多罗」）。「祇夜」是不了义，是略说；「记别」是了义，是广分别。了义与广分别，是同一内容的不同解说。为什么不了义？只是因为略说而含义不明。广为分别，义理就明显了。对「祇夜」而说，所以了义与广分别的「记说」，是偈颂的分别说。「记说」是对于偈颂的广分别，《阿含经》充分证明了这点。现存的「四阿含」与「四部」，因不了解偈颂而广为分别的，《杂阿含经》有属于〈波罗延耶〉的：「波罗延耶阿逸多所问」；「答波罗延富隣尼迦所问」；「答波罗延优陀延所问」；「波罗延低舍弥德勒所问」。属于〈义品〉的，有「义品答摩犍提所问」。属于《优陀那》的，有「法无有吾我」偈；「枝青

以白覆」偈。属于〈八众诵〉（〈有偈品〉）的，有「答僧耆多童女所问偈」。《中阿含经》，分别「跋地罗帝偈」的，有《温泉林天经》、《释中禅室尊经》、《阿难说经》。这些因偈颂而分别的，汉译与巴利文，都有「略说」与「广分别」的明文。而汉译所说：「我于此有余说答波罗延富隣尼迦所问」；「我于此有余说答波罗延优陀延所问」；「我为波罗延低舍弥德勒有余经说」。「有余经说」，明确的以〈波罗延〉颂为不了义，与《瑜伽论》系所说，完全相合。「祇夜」，沿用为偈颂的通称。偈颂每为文句音韵所限，又多象征、感兴的成分。法义含浑，如专凭偈颂，是难以明确理解法义的。「祇夜」，无论是〈义品〉、〈波罗延〉、《优陀那》，《相应部》的〈有偈品〉，都是不了义经所摄，这是说一切有部（Sarvāstivāda）所传的古义。说一切有部，但以「四阿含」为经藏，不取多数是偈颂的《小部》，而称之为（经藏以外的）「杂藏」，理由就在这里。这类广分别，都是因疑问而作的解答。

「记说」，瑜伽师所传，在以了义、广分别（对「祇夜」说）为「记说」而外，又有「记别未来」义，如《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

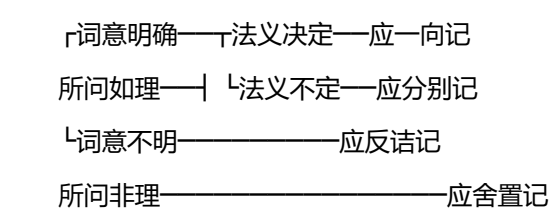
「云何记别？谓于是中，记别弟子命过已后当生等事」。

《瑜伽论》系所说，都与上说相同，这是重在未来事的「记说」。《瑜伽论》系有「显了分别」，「记别未来」——二义。说一切有部论师，也传有二义，而略有不同，如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六五九下——六六〇上)说：

「记说云何？谓诸经中，诸弟子问，如来记说；或如来问，弟子记说；或弟子问，弟子记说；化诸天等，问记亦然。若诸经中，四种问记；若记所证所生处等」。

《大毘婆沙论》，重于问答——问与「记说」。论文先约问答的人说，举如来、弟子、诸天。如约答者而说，唯是如来所说，弟子所说。次约问答的法说，又有二类：约问答的方式，如「四种问记」。约问答的内容，如说

「所证与所生处等」。问答有种种方式，不出于四种：一向记（ekā□śa-vyākara□a）、分别记（vibhajya-vyākara□a）、反诘记（parip□cchā-vyākara□a）、舍置记（sthāpanīya-vyākara□a）。「四种问记」的组为一类，出于《中阿含经》、《长阿含经》；《长部》、《增支部》，这是初期佛教，因法义问答的发达，而分成这四类的。在解说中，《大毘婆沙论》重于法义的分别，对于「分别记」与「反诘记」，解说为「直心请问」，「谄心请问」的不同。这不仅是问答的不同方式，而更有辩论的技巧问题。然据大众部（Mahāsā□ghika）所说，《杂心论》等说，这「四种问记」，实由问题的性质不同而来。



前三类是记（vyākata），是明确解答的。如问题的词意明确，那就应就问题而给予解答。但问是举法（如「诸行」）问义（如「无常」）的，如法与义决定（如作四句分别，仅有是或不是一句），那就应一向记：「是」；或「不是」的。如法与义都宽通多含，那就应作分别记：分为二类或多类，而作不同的解答。如问题的词意不明（或问者别有「意许」），那就应反问，以确定所问的内容，而后给予解答。如所问的不合理，如「石女儿为黑为白」，那就应舍置记，也就是无记（avyākata）。无记是不予解答，无可奉告。「四种问记」，可通于佛与弟子间，法义问答的不同方式。在「九分」与「十二分教」中，「记说」成为一分的时代，还不会那样的，充满阿毘达磨问答分别的性格。

关于问答的内容，《大毘婆沙论》举「所证所生处等」。「所证」是三乘圣者的证得，预流及阿罗汉果证的「记说」。「所生处」的「记说」，与《瑜伽论》的记别未来生处相同。《大毘婆沙论》与《瑜伽论》，都约二义说。《大智度论》说：「众生九道中受记，所谓三乘道，六趣道」。这也是

记别所证及所生处。《大般涅槃经》所说，专明菩萨受记作佛，这是大乘特重的「记说」。《成实论》说：「诸解义经，名和伽罗那。……有问答经，名和伽罗那」。这是专以解答法义为「记说」；与《大智度论》的专说所证所生，都只是道得一半。《顺正理论》，也传有二义，如《论》卷四四(大正二九．五九五上)说：

「言记别者，谓随余问，酬答辩析，如波罗延拏等中辩。或诸所有辩曾当现真实义言，皆名记别」。

《顺正理论》初义，是问答辩析，也是重于问答的。然以〈波罗延拏〉等偈颂的问答为「记说」，与《瑜伽论》及汉译《杂阿含经》的所传不合。次义是：曾——过去的，当——未来的，现——现在的，辩析这三世的「真实义言」。这不仅有关三世的法义，更有关三世的事实。这近于《大毘婆沙论》的第二义，但内容却扩大而说到了过去。

归纳古代的传说为三类，当然是对的。然依古代的传说，应分为二类：从一般的形式而称为「记说」的，是问答与分别，这是一般的。从内容而以「所证与所生」为「记说」，这是特殊的（为后代所特别重视的）。我们应该承认：vyākaroti, vyākara□a，原为世间固有的词语，本通于分别、解说、解答，而不只是「解答」的。从契经看来，问答与分别的特性，是存在的。然分别体，多数依问而作分别，可说是广义的问答体。而问答中，也有分别的成分，称为「分别记」。问答与分别，起初都比较简略，互相关涉，这应该是学界所能同意的事实。其后，有广问答，广分别。如约问答与分别说，这也是「记说」的一类，如《中部》的《满月大经》；《长部》的《梵网经》、《帝释所问经》。但由于问答分别的广长，别立为「方广」（广说），那是多少迟一些的事。从「记说」的次第发展来看，是这样：

┌广分别

┌形式（一般的）──问答与分别┤

记说──┤ └广问答

└内容（特殊的）──所证与所生

广问答与广分别，虽也被称为「记说」；而「所证所生」的被称为「记说」，在佛教界，更是日渐重视起来。然「记说」的原始部类，应从问答与分别的较为简略，而所证所生，也已说到了的部分去探求。这是那些部类呢？依汉译说，这就是《杂阿含经》中，被称为「弟子所说」、「如来所说」部分。「佛所说与弟子所说分」，《瑜伽论》虽也称为「契经」——「修多罗」。然依《瑜伽论．摄事分》，契经的「摩呾理迦」，这部分是不在其内的。这部分，本是附编于原始结集的「相应教」中（巴利《相应部》的组织，还是这样，但也有过整理）。其后，渐类集为二部分，称为「弟子所说」、「佛所说」分；《根有律杂事》，称之为〈声闻品〉、〈佛品〉。以《相应部》来说，除〈有偈品〉属于「祇夜」。余四品中，除〈因缘相应〉、〈界相应〉、〈六处相应〉、〈受相应〉、〈蕴相应〉、〈道相应〉、〈觉支相应〉、〈念处相应〉、、〈根相应〉、〈正勤相应〉、〈力相应〉、〈神足相应〉、〈入出息相应〉、〈静虑相应〉、〈谛相应〉等（「修多罗」部分），其余的「相应」，都属于这一部分。《大毘婆沙论》说：「诸弟子问，如来记说；或如来问，弟子记说；或弟子问，弟子记说。化诸天等，问记亦然」：这只是「如来所说」、「弟子所说」的具体说明。这部分，以问答为主，而含有分别成分。试举证说：《瑜伽论》以了义分别为「记说」，是分别「祇夜」（偈颂的通称）的。如上所引《杂阿含经》的八种，都出于这一部分。以《相应部》来说：〈勒叉那相应〉，摩诃目犍连（Mahāmoggallāna）「记说」夜叉鬼的形状，而由佛「记说」其前生的恶业。〈龙相应〉，共「四十记说」，说四生龙的业报。据此体例，〈乾闼婆相应〉、〈金翅鸟相应〉、〈云（天）相应〉，也应该是「记说」。〈禅定相应〉，末结为「五十五记说」。而〈预流相应〉、〈见相应〉、都是所证所生的「记说」。这些，都是与「弟子所说」、「如来所说」相当，通于问答、分别，而不只是问答体的。在古代的传说中，《大毘婆沙论》重于问答，《瑜伽论》重于分别，而都约这一部分说。古代的原始结集，称为「修多罗」，是《杂阿含经》（蕴诵、六入诵、因诵、道品诵）的根本部分。这是以佛说为主的；佛为弟子直说，文句简要，不多为问答分别（不能说完全没有）。以〈八众诵〉为

「祇夜」；其后，也习惯的泛称不属于结集（「修多罗」、「祇夜」）的偈颂为「祇夜」。接著，对「祇夜」（广义的）的隐略不明，有所分别解说；对「修多罗」的法义，作更明确决了的问答分别。这部分的集成，称为「记说」。《成实论》以「问答经」、「解义经」为「和伽罗那」，大体上是对「修多罗」的直说而言的。「记说」部分，附编于「相应教」中。到此，《杂阿含经》——《相应部》已大体成立。当时已有「伽陀」、「优陀那」的立成，所以已进入五支——「修多罗」、「祇夜」、「记说」、「伽陀」、「优陀那」的时代。

「记说」的原始意义，已如上所说。「记说」以后的应用，不应该过分重视形式，而有重视其特性的必要。古人说：「记说」是「显了义说」，「开示深密」，「辩曾当现真实义言」。虽所说不一，而「记说」的特性，「记说」之所以被称为「记说」的，已明白可见。所说的内容，是深秘隐密的教理；能说的文句，是明显的，决了（无疑）的说明。「记说」不只是问答、分别，而更有明显决了说的特性。佛法是解脱的宗教；在解脱的宗教中，正有众多法义，不现见事，深秘而不显了，要有明显的，决了的说明。惟有在有关深隐事理的决了中，才明了「五部」、「四阿含」中「记说」的特有意义。

《原始佛教圣典之成立史研究》，依「五部」而列举有关「记说」——vyākaroti, vyākara□a, veyyākara□a 的词义，极为详明。然有一点，似乎不曾引起注意，那就是名词的一般性与特殊性。「记说」，动词为 vyākaroti，这是没有异议的。vyākara□a 是说明、分别、解答的意思，本为一般的习用词。梵语的 vyākara□a，或者以为等于巴利语的 veyyākara□a，其实是不对的。如「四种问记」的「记」，巴利语也是 vyākara□a，并没有不同。在分教中，说一切有部等，沿用 vyākara□a，而铜鍱部（Tāmraśā□īya）所传的圣典，却采用 veyyākara□a 为「记说」的专有名词。同时，在巴利圣典中，有（分教）「记说」意义的，也有沿用 vyākara□a 一词的。这可见，作为说明、分别、解答用的 vyākara□a，是一般的、共同的，可断定为「记说」的原始用语。等到「记说」所含的特殊

意义——深秘事理的「显示」、「决了」，在佛教中日渐强化，说一切有部等虽沿用旧词，而铜鍱部却改用 veyyākara□a，以表示其意义的特殊。从「记说」的特殊意义说，可以是问答、分别，而不一定是问答、分别的。

「五部」中所有的 veyyākara□a（动词为 vyākaroti），就是铜鍱部所传的「记说」。从「五部」所说的「记说」，脱落问答、分别等形式，而从内容去研究，「记说」的特性——对于深秘隐密的事理，而作明显、决了（无疑）的说明，就可以明白出来。比对问答的、分别的一般内容，性质上有显著的特色。这可以分为二类：一、「自记说」：将自己从智证而得深信不疑的境地，明确无疑的表达出来，就是「记说」。例如：

Ⅰ「过去现在未来，诸余沙门婆罗门所有胜智，无有能等如来等正觉者」。

Ⅱ「世尊等正觉者，法善说，僧伽正行者」。

Ⅲ「圣弟子于佛证净成就，……于法（证净成就），……于僧（证净成就），……于圣所爱……戒成就。圣弟子成就此法镜法门，能自记说：……得预流，住不退法，决定趣向正觉」。

Ⅳ「我智见生，我心解脱不动，此是最后生，更不受后有」。

Ⅴ「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。

「能自记说」，正由于内心的体悟（信智合一），于佛、法、僧（及圣所爱戒），能深知灼见而深信无疑（《相应部》的〈见相应〉，作于四谛无疑）。有深彻的证信，知道自己「得预流，住不退法，决定趣向正觉」——是预流果的自记。或知道自己，「我生已尽……不受后有」——是阿罗汉果的自记：这是「记说」、「所证」的最根本处。Ⅲ与Ⅴ，经中所说的最多。能自「记说」，都用 vyākaroti 一词。《相应部．见相应》的前十八经，末以于四谛无疑，名为「预流，住不退法，决定趣向正觉」，就被称为「十八记说」。这些表达自己的所证，是「记说」的一类。

二、「为他记说」：如来及声闻弟子，所以能「为他记说」，由于自己的证悟，更由于种种功德的证得。如佛有三明，有六力（三明即后三力），

所以能如实为他「记说」。舍利弗（Śāriputra）有四无碍解，大迦叶（Mahākāśyapa）得六神通，所以能为他「记说」。在为他的「记说」中，也可分为四类。

1.法的「记说」：称为「记说」的法，是出世解脱的，不共外道的，能依此而解脱的。这主要为问答体。所说的法，是四谛；欲色受的集……灭；缘起的集与灭；识．六处……有的集与灭；六处的生起与灭尽；六处无我；识等非我非我所；「何处无四大」——灭；一道出生死。又约道法说，如五盖与十，七觉支与十四；七觉支；无量心解脱；《相应部．禅定相应》，末结为「五十五记说」。这些修法，都非外道所能知的。还有一再问答，而终归结于解脱的，如《长部．帝释所问经》，《中部．满月大经》。

2.证得的记说：对于圣者所证得的「记说」中，如「记说」如来的无上智德成就；戒定慧解脱增上；佛没有令人憎厌的三业。或「记说」沙门的现法果。至于「记说」预流及阿罗汉的果证，如上「自记」所说的，那就很多了。这是约法而通说的，更有分别「记说」佛弟子死后的境地，如记富兰那（Purā□a）弟兄，同得一来果，同生兜率天。记频婆沙罗王（Bimbisāra）得一来果，生毘沙门天。记那提迦（Nādika）的四众弟子，或现证解脱（不再受生），或证不还，或得预流果。这一类，以所证为主而说到了所生处，正如《大毘婆沙论》所说的：「所证所生处等」。

3.业报的记说：「记说」，本是以甚深的教、证为主的。由于证得而或者生死未尽，所以「记说」到未来的生处。三世业报，是深隐难见的事，也就成为「记说」的内容。如佛记提婆达多（Devadatta），堕地狱一劫。如前所引，《相应部．勒叉那相应》，摩诃目犍连「记说」夜叉鬼的形状。《相应部．龙相应》，说四生龙的业报。《相应部》的〈乾闼婆相应〉、〈金翅鸟相应〉、〈云（天）相应〉，也应该是「记说」的一分。如来于三世，有无碍智见，但不一定「记说」。如于有情有利的，有时就因问而略为「记说」。三世不现见事，都是「记说」的内容，因而宣说将来要发生的事情，有点近于预言。如《长部．波梨经》，佛对外道死亡所作的「记说」。

4.未来与过去佛的记说：圣者的证德，结合于三世，而有未来佛与过去佛的「记说」。《中阿含经．说本经》，佛记弥勒（Maitreya）当来成佛。《长部．转轮圣王师子吼经》，有未来弥勒佛出世的说明，与《长阿含经》《转轮圣王修行经》相同。过去佛的「记说」，就是《长部》的《大本缘经》，说过去七佛事。《出曜经》卷六(大正四．六四三中)说：

「三者记，谓四部众；七佛七世族姓出生；及大般泥洹；复十六倮形梵志，十四人取般泥洹，二人不取，弥勒、阿耆是也」。

据《出曜经》说，「记说」是：四部众的记说，如《阇尼沙经》、《大般泥洹经》。七佛七世族姓出生的「记说」，是《大本经》。这是说一切有部中，持经譬喻师的解说。如依《大毘婆沙论》——阿毘达磨论师，《大本经》是「阿波陀那」（譬喻）。所说的「大般泥洹」，除为四部众的「记说」外，应是如来「三月后当入涅槃」的「记说」。「十六裸形梵志」，是弥勒受记。未来成佛及未来事的「记说」，是「为他记说」，所以有「授记」或「受记」的意义。「记说」，本为甚深的「证德」与「教说」的说明。经师们倾向佛德的崇仰；大乘偏重于菩萨的授记作佛，也只是这一特性的开展。

从甚深的教说与证德，而通于因果业报，未来佛德的「记说」，在宗教解脱的立场，是非常重要的！对信者来说，这不是「世论」，不是学者的研究、演说，也不是辩论，而是肯定的表达佛法的「真实义言」，能使听者当下断疑生信，转迷启悟的；这是充满感化力的「记说」。所以听了「记说」的，当然是欢喜，得到内心的满足。而部分经典，末说「说此记说时」（表示是分教的「记说」），更表示了非常深广的巨大影响，如说：

「远尘离垢法眼生」。

「心无所取，于诸漏得解脱」。

「六十比丘（或一千比丘）心无所取，于诸漏得解脱」。

「数千诸天，远尘离垢法眼生」。

「远尘离垢法眼生；八万诸天亦然」。

「一千世界震动」。

这些，表示了称为「记说」的，对信众的影响力，是非常的巨大！有「说此记说时」文句的圣典，都不是短篇。在上几种外，还有明白称之为「记说」的，名《自欢喜经》、《梵天请经》。这些，主要是编入《长阿含》与《中阿含》的。在「记说」的集成过程中，这是较迟的，不属于「如来所说」、「弟子所说」。

「记说」，本只是说明、分别、解答的意义。在圣典的成立过程中，渐重于「甚深教说与证德」的显示，因而「记说」有了「对于深秘的事理，所作明显决了（无疑）的说明」的特殊意义。从甚深的教说与证德，更有了「三世业报与过未佛德」的倾向。

末了，觉音（Buddhagho□a）以「记说」为：「全部论藏，无偈经，及余八分所不摄的佛语」。以「论藏」为「记说」，也许因为「记说」有分别、解答的意义吧！以「无偈经」为「记说」，从〈有偈品〉为「祇夜」来说，应指《相应部》的长行。这也有部分的正确，因为《相应部》中，如来及弟子所说部分，确是属于「记说」的。

第二项 伽陀与优陀那

「伽陀」与「优陀那」，都是偈颂，所以综合来说。

「伽陀」（gāthā），音译为伽他、偈等；义译为颂、讽诵、诗偈等。「伽陀」与「祇夜」（geya），都是依动词的 gai 语根而来，不外乎诗、歌等意思。这是有韵律的文学作品；显著的特色，是「结句说」，与长行直说的散文不同。「优陀那」（Udāna），或音译为邬陀南、嗢拖南等；义译为赞叹、自说、自然说等。Ud + √an，为气息的由中而出，发为音声；本义为由于惊、喜、怖、悲等情感，自然舒发出来的音声。所以古人的解说，主要为「感兴语」、「自然说」——二类。

说一切有部（Sarvāstivāda）论师，《大毘婆沙论》对「伽陀」与「优陀那」的解说，如《论》卷一二六(大正二七．六六〇上)说：

「伽他云何？谓诸经中，结句讽诵彼彼所说，即麟颂等。如伽他言：习近亲爱与怨憎，便生贪欲及瞋恚，故诸智者俱远避，独处经行如麟角」。

「自说云何？谓诸经中，因忧喜事，世尊自说。因喜事者，如佛一时见野象王，便自颂曰：象王居旷野，放畅心无忧；智士处闲林，消遥志恬寂。因忧事者，如佛一时见老夫妻，便自颂曰：少不修梵行，丧失圣财宝。今如二老鹳，共守一枯池」。

依《大毘婆沙论》：「结集文」与「结集品」以外的偈颂，以结句讽诵——以诗歌的体裁来吟咏佛法的，是「伽他」。因忧喜的感触而发为偈颂的，是「优陀南」——「自说」。所举的例子，「伽他」是「麟颂」等。传说：大辟支佛，名「麟角喻」：「独处经行如麟角」，正是颂说「麟角喻」的。《小部．经集》中，有《犀角经》，结句为：「应如犀角独游行」，与「麟颂」相合。所引颂，近于《犀角经》的初二颂。「优陀那」所举的例子，初颂，见《小部．自说》。次颂，见《杂阿含经》；《小部》的《法句》。在说一切有部中，「法句」就是「优陀那」的别名。这样，除了与「祇夜」相当的「八众诵」，与「优陀那」相当的「法句」而外，其他以偈颂说法的，都是「伽他」了。

说一切有部论师的晚期说，如《顺正理论》卷四四(大正二九．五九五上)说：

「言讽诵者，谓以胜妙缉句言词，非随述前而为赞咏，或二三四五六句等」。

「言自说者，谓不因请，世尊欲令正法久住，覩希奇事，悦意自说，妙辩等流。如说：此那伽由彼那伽等」。

《顺正理论》所传：「伽陀」（讽诵）的「非随述前而为赞说」，是对「祇夜」（应颂）的「随述赞前契经所说」。所以应颂是「重颂」，而「伽陀」是赞述佛法的「孤起颂」；与《大毘婆沙论》的附义相合。「自说」（优陀那），是覩希奇事悦意而说，更是为了正法久住而说。所举的例子，「此那伽由彼那伽」，即「此（龙）象由彼（龙）象」，也是颂文。《顺正理论》以「祇夜」为重颂；问答法义的偈颂，如「波罗延拏」等，属于「记说」（「义品」也应属此）；再除去「法句」——「自说」，那《顺正理论》所

传的「伽陀」（讽诵），应就是「诸上座颂」、「世罗尼颂」、「牟尼之颂」等了。

瑜伽师的传说：「祇夜」是长行中间，或长行末的伽陀，原义为集经的结颂。「伽陀」与「优陀那」如《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「云何讽颂？谓非直说，是结句说：或作二句，或作三句，或作四句，或作五句，或作六句等，是名讽颂」。

「云何自说？谓于是中，不显能请补特伽罗名字种姓，为令当来正法久住，圣教久住，不请而说，是名自说」。

《显扬论》等说，与此相同。「讽颂」（伽陀）是一切非直说的结句，合于韵律的诗句。依据这一定义，一切结句——一切偈颂，都是「讽颂」所摄的。而「自说」（优陀南），著重于无问自说，这是对下文的「因缘」而说。「因缘」是：「谓于是中，显示补特伽罗名字种姓，因请而说」。所以这是与「感兴」无关的「自说」，可通于长行及偈颂，为瑜伽论系的特有传说。《杂集论》的「祇夜」（应颂），是重颂，同于《大毘婆沙论》的附义。「讽颂」（伽陀）也是一切结句说。而「自说」的意义，如《论》卷一一(大正三一．七四三下)说：

「自说者，谓诸经中，或时如来悦意自说，如伽他曰：若于如是法，发勇猛精进，静虑谛思惟，尔时名梵志」。

定义为「悦意自说」，与《大毘婆沙论》相近。所引的偈颂，是「优陀那」，与《小部．法句》偈相近。所以，《杂集论》对「应颂」、「讽颂」、「自说」——三者的差别说明，与说一切有部晚期的论师传说相合。

《大智度论》与《成实论》，对「伽陀」与「优陀那」的解说，最为难解。《大智度论》卷三三(大正二五．三〇七上——中)说：

「一切偈名祇夜，六句、三句、五句，句多少不定。亦名祇夜，亦名伽陀」。

「优陀那者，名有法佛必应说而无有问者，佛略开问端。……自说优陀那，所谓无我无我所，是事善哉！……如是等，杂阿含中广说」。

「又如……善哉善哉！希有世尊！难有世尊！是名优陀那」。

「又如佛涅槃后，诸弟子抄集要偈：诸无常偈等作无常品，乃至婆罗门偈等作婆罗门品，亦名优陀那。诸有集众妙事，皆名优陀那」。

「祇夜」与「伽陀」，都可以通称一切偈颂，那在「九分」与「十二分教」中，这二者有什么差别？《成实论》解说了这一问题（如前「祇夜」中说）：「祇夜」是共世间的（但是不顺烦恼的），「伽陀」是非世间的，是圣教内宣说佛法的偈颂。至于「优陀那」，《大智度论》有三义：1.无问自说的「优陀那」（与瑜伽的为了正法久住，不请而自说相近）：所举的颂，如《杂阿含》所说。然「优陀那」，仅是经中，「无我无我所，是事善哉」二句。「略开问端」，以引起弟子的请说，是重在无问自说。不过，「是事善哉」，也是称赞的话，与《大般涅槃经》所说相近。2.引《大般若经》说，这虽是大乘经，但所取的意义，只是赞叹辞。赞叹，是「感兴语」。3.所说的「抄集要偈」，内容与「法句」偈合。《法句》（dhammapada），梵本作 Udānavarga（「优陀那品」）。汉译有《法集要颂经》；「集要颂」，是「优陀那」的意译（「法优陀那」）。「诸有集众妙事，皆名优陀那」，「优陀那」已成为偈颂集的通称。称偈颂集为「优陀那」，虽不知始于什么时候，但僧伽罗刹（Sa□gharak□a）（约西元一世纪人）的《修行道地》——禅观偈集，是称为「优陀那」的（作品于西元一六〇年顷译出）。「优陀那」是「集施」、「集散」的意思。《大智度论》所传述的三义，前二义只是「自然说」与「感兴语」二类。感兴语，原是不限于偈颂的，所以《大智度论》所说，虽主要为偈颂，而是可通于长行的。《成实论》说：「除二种偈，余非偈经，名忧陀那」。论文一定有错字。除二种偈——「祇夜」与「伽陀」，或「伽陀」与「路伽」，其余的（非？）偈经，名为「忧陀那」。即使这么说，「忧陀那」的特色，还是不曾说明。

「伽陀」与「祇夜」，《大智度论》与《成实论》，都传说为通于一切偈颂，似乎含混不明。从圣典集成的过程去理解，这是可以解说的。原始结集，「结集文」与「结集品」（「八众诵」），被称为「祇夜」。习惯上，「祇夜」也被泛称一切偈颂。如瑜伽师所说：「祇夜」是不了义经。而「有余说」（不了义的别名）的经偈，被分别解说的，就是《优陀那》、〈义品〉、〈波罗延那〉（如上「祇夜」中说）。可见这些偈颂，起初都曾被称为「祇夜」的。此后，长行中渐形成著有特色的「记说」：而没有集入《相应部》的偈颂，如《优陀那》、〈义品〉、〈波罗延那〉，虽不与现存的完全相同，但的确是早已存在。偈颂的流传，孳生流衍，一天天增多，成为传诵中的一大部分。于是称之为「伽陀」，「伽陀」为结句颂说的通称。但在分教中，被集入于「相应教」的，仍旧称为「祇夜」。没有被集入（一直到四部、四阿含的集成，大部分偈颂，始终没有被集录进去）的，泛称为「伽陀」。而「伽陀」中的感兴语——「优陀那」，当时应已类集而形成一分，这就是被称为「优陀那」的，原始的《法句》。《法句》的集成，《大智度论》说：「佛涅槃后，诸弟子抄集要偈」。〈法句经序〉说：「五部沙门，各自钞采经中，四句六句之偈，……故曰法句」。《法句》为法救（Dharmatrāta）所集，这是说一切有部所传本的编成。《法句》是古已有之，而又各部自行重编的。以《法句》为「优陀那」，这不仅是说一切有部的传说。传为化地部（Mahīśāsaka）或法藏部（Dharmaguptaka）诵本的《长阿含经》，「十二部经」的「优陀那」，就直译为《法句经》。《四分律》也译为「句经」或「法句经」。「法句」就是「优陀那」，可见也是分别说系（Vibhajyavādin）的共同传说。《小部》有《法句》，又有「自说」——「优陀那」，分为八品，附以事缘，是后代的新编。如以《小部》的《自说》，为九分教中的「优陀那」，那是不妥当的。「优陀那」是感兴语的类集，《法句》的原型。传布最为普遍，而又是早期的偈颂集；所以习惯上，也就以一切偈颂集为「优陀那」了！

感兴语，当然是自然舒发的，不待请问的。在部分的佛教中，不待请问的意义加强了。如瑜伽师，对「因缘」的因请而说，解说「优陀那」为无问

自说。在现有的契经中，没有人请问而佛自为宣说的，不在少数。比对「因缘」的有请而说，称这类为「自说」。感兴语的特色，也就消失了。关于感兴语，佛只有喜悦而没有悲感，大致基于这种信仰，而《顺正理论》、《杂集论》、《大智度论》，只说「覩希奇事」、「悦意自说」、「赞叹」，而没有说忧感。其实，佛没有忧感，但可以面对悲伤的事实而有所感兴。这都是后代多少演变了的解说。对「祇夜」、「伽陀」、「优陀那」——三分的解说，没有比《大毘婆沙论》更精确的了！

第四节 本事、本生、方广、未曾有法

第一项 本事（如是语）

在部派传承中，对「九分」与「十二分教」，有意见非常不同，而又不容易得到定论的，是「本事」与「方广」。「本事」，为「九分教」的第六分。梵语 ityuktaka, itiv□ttaka，一般译为「本事」。巴利语 itivuttaka，译为「如是语」。由于原语传说不同，解说不同，形成二大流。在固有的传说中，《大智度论》明确的说到这二类。鸠摩罗什（Kumārajīva）所译，虽传有二说，而以「如是语经」为主。或写讹为「如是诸经」；音译为「一筑多」，「伊帝渭多伽」。惟《成实论》的「伊帝曰多伽」，是「本事」的意思。属于分别说系（Vibhajyavadin）的经律，如《长阿含经》作「相应」；《四分律》作「善导」，《五分律》作「育多伽」，都是「如是语」的别译。

「如是语」，铜鍱部（Tāmraśā□īya）现有《如是语》，为《小部》中的一种。玄奘所译的《本事经》七卷，属于同一类型。虽现存本，不一定就是古本，但九分教中的「如是语」，就是这一类，是无可疑惑的。玄奘所译《本事经》，分三品：〈一法品〉六〇经，〈二法品〉五〇经，〈三法品〉二八经，共一三八经。每十二、三经，结成一嗢拖南颂。而〈三法品〉末，仅有三经，又没有结颂，可见已有了缺佚。《本事经》为重颂体：每经初标「吾从世尊闻如是语」；长行终了，又说：「尔时，世尊重摄此义而说颂曰」。这是重颂的一类，以初标「吾从世尊闻如是语」，体裁特殊，而得「如是

语」的名称。《小部》的《如是语》，分四集：「一集」三品，二七经；「二集」二品，二二经；「三集」五品，五〇经；「四集」一三经。《原始佛教圣典之成立史研究》，比对这二部——《本事经》与《如是语》的同异，足供参考。《如是语》初标「如世尊说阿罗汉说，我闻」。长行终了时说：「世尊说此义已，次如是（偈）说」。末了，又结：「此义世尊说已。如是（我）闻」。比《本事经》多一结语。《大智度论》卷三三(大正二五．三〇七中)说：

「如是语经者，有二种：一者，结句言：我先许说者，今已说竟」。

《大智度论》的结句，与《如是语》的「此义，世尊说已」相近；多少不同，应为部派的传诵不同。所说与《如是语》及《本事经》相当，是不会错的。《如是语》有四集，《本事经》仅三法。在这四集中，第三集第三品止，都是「序说」，长行与重颂间的「结前生后」，末了的「结说」，体例一致。第三集第四品起，仅每品的初末二经，具足「序说」等；中间的经文都从略，也就是没有「如是语」的形式。四集仅一三经，与前三集相比，也显得简略不足。这与《本事经》的缺略，情形是一样的。为什么三法、四集，而不是五法、六法，或九集、十集呢？以我看来，这是一项编集而没有完成的部类。

《如是语》与《本事经》的体裁，在圣典集成过程的研究中，有三点值得我们重视。1.序说与结说：佛说（及弟子说），从传说而集成一定文句，展转传诵，到结集而成为部类，成为现存的形态，是经过多少过程而成的。原始传诵而结集的，是佛说及弟子所说的短篇。没有说在那里说，为谁说，为什么事说；这些是在传授中加以说明的（有的忘记了，有的传说不同）。其后，人、事、处，逐渐编集在内，篇幅渐长；开始与终了，也渐有一定的形式。以「四阿含」及「四部」来说：序说是：「如是我闻：一时，佛在某处住」（或加上「与比丘……俱」，及特殊的事缘）。结说，形式不一，如泛为比丘们说的，结为：「佛说是经（法）已，彼比丘（等）闻世尊所说，欢喜信受（奉行）」。这类形式的完成，曾经过「如是语」那种体例。不说在那里说，为什么人说，为谁（泛说「告众比丘」）说，而以「如世尊说阿

罗汉说，我闻」为序说；以「此义，世尊说已，我闻」为结说。起讫都叙明「世尊所说，我闻」，这可说是师资传授中的习惯用语，表示传承的可信性，而形成一定文句的。「如是语」型的圣典，汉译还有《立世阿毘昙论》，这是陈真谛（Paramârtha）的译品，可能为犊子系（Vātsīputrīya）论书。《论》分二十五品，卷一(大正三二．一七三上)说：

「如佛婆伽婆及阿罗汉说，如是我闻」。

在「阎罗地狱」章前，也有这同一的序说；其他或简略为「佛世尊说」。《论》卷一(大正三二．一七四下)第一品末说：

「如是义者，诸佛世尊已说，如是我闻」。

其他品末，也有作「如是义者，佛世尊说，如是我闻」；「是义，佛世尊说，如是我闻」。这一序说与结说，与《小部》的《如是语》，可说完全相同。尤其是〈地狱品〉：分十大地狱，每章长行以后，又说：「世尊欲重明此义而说偈言」，完全为重颂型。可见部派佛教时代，这一形式的部类，还有承袭沿用的。「如是语」，是不限于铜鍱部所传的。「如是语」（本事）的另一特色，如《顺正理论》卷四四(大正二九．五九三上)说：

「本事者，谓说自昔展转传来，不显说人、谈所、说事」。

《顺正理论》下文，虽与「本生」相对，而以「本事」为过去事。然所说「自昔展转传来，不显说人（为谁说）、谈所（在那里说）、说事（为什么事说）」，与现存的《曼陀多经》并不相合，而却与「如是语」相合。从这里，得到了「如是语」与「本事」的共同特性——「自昔展转传来，不显说人、谈所、说事」。佛及弟子所说的经偈，师资授受，展转传来，不说明为谁说，何处说，为何事说，成为「如是语」型。过去久远的事，展转传来，也不明为谁说，在何处说，为何事说；记录往古的传闻，就是「本事」。但是，「不显说人、谈所、说事」，对佛弟子的信仰承受来说，是不能满足的。于是传闻的「法」——「如是语」型，终于为「如是我闻：一时，佛在某处住」（再加上同闻众或事缘）。有人、有地、有事的「阿含」部类（成为一切经的标准型），所取而代之了。传闻的「事」，也与「说人、谈所、

说事」相结合，而集入于「阿含」部类之中。这样，「本事」已失去「不显说人、谈所、说事」的特质。然而「本事」（「如是语」）的特性，终于在传承中保存下来，而为《顺正理论》主所记录。

2.长行与重颂：上面说过，「祇夜」的本义，并非重颂，而是「修多罗」的结颂——「结集文」；又为「八众诵」——「结集品」；又引申为一切偈颂的通称。等到「伽陀」与「优陀那」成立，重颂也随后形成了。长行与偈颂，原是各别传诵的。也许由于某些长行，与偈颂的内容相近，而被结合起来；或依偈颂而演为长行。长行与偈颂的结合，形成一新的体裁；《如是语》就是属于这一类型的。南传有「如是语」而没有「本事」；觉音（Buddhaghoṭa）的解说，也不说「祇夜」是重颂。「祇夜」而被解说为重颂，是北方的解说，也就是成立「本事」，而没有「如是语」的部派。

3.增一法：以增一法——一、二、三等为次第而集成圣典的，在《长部》中，有《十上经》、《等诵经》。《长阿含》与之相当的，是《十上经》、《众集经》。《长阿含》中，更有《增一经》、《三聚经》。《杂阿含》有「一问一说一记论……十问十说十记论」，就是增一法的雏型（这十法，传为沙弥所必诵）。这一编集法，是法数的类集与整理，为佛法渐有「论」部倾向的表现。这是「阿含」完成以前的，重要的结集方法。现存的《如是语》与《本事经》，也是以增一法来集成的。

将这三者结合起来说：「如是语」是以「自昔展转传来，不显说人、谈所、说事」为特色。序说与结说，表示其展转传闻的可信性，实为「如是语」的根本特性。长行与重颂的结合，也已成为「如是语」的主要形式。《立世阿毘昙论》，是「如是语」型。〈地狱品〉有重颂，而没有法数次第编集的意义。「九分教」与「十二分教」中的「如是语」，以序说及结说的定型文句，长行与重颂的结合为主，不一定是增一法的。现存的《如是语》与《本事经》，是在序说与结说，长行与重颂的体裁上，更为增一法的编集；约与《增壹阿含》集成的时代相近。

《如是语》及《本事经》，表现为「传说」的形态。「如世尊及阿罗汉说，我闻」；闻者是师资授受中的传授者。没有「说人、谈所、说事」的「传说」，在宗教的立场，一般人是难以生信的。没有事实——「说人、谈所、说事」，纯为义理的宣说；理智的气味过重，也缺乏感人的力量。加上序说与结说的定型，长行与重颂，千篇一律。总之，作为佛教的圣典来说，这是近于「论部」。小部，似乎是体裁新颖，却不适于大部的结集。《增壹阿含》也是以增一法来集成的。在序说方面：「如是我闻，一时，佛在某处住」等，正如古人所说：「说方时人，令人心生信故」，表现为从佛所听闻而来的直接性。参入「说人、谈所、说事」；而长行、偈颂、重颂，多姿多彩。《增壹阿含》的集成，对增一法编集的《如是语》来说，显然是相顾失色。到三品、四集而中止，也许觉到不必再这样的结集下去了吧！

再说「本事」：在前后相关中，对前的「伽陀」、「优陀那」，立「如是语」。「如是语」是偈颂的一类——重颂。与后「本生」相关联的，是「本事」；「本生」与「本事」，都是有关过去的事情。《大智度论》双举二说，有关「本事」的，如《论》卷三三(大正二五．三〇七中——下)说：

「二者，三藏、摩诃衍外，更有经名一目（或作筑）多迦；有人言目多迦。目多迦名出三藏、摩诃衍，何等是？……如是等经，名为出因缘。于何处出？于三藏、摩诃衍中出，故名为出。云何名因缘？是三事（夜长、道长、生死长）之本，名为因缘」。

依《论》，一目多迦，或简称为目多迦。现存梵本 Dharmasa□graha（法集），itiv□ttaka也又作 v□ttaka。一（帝）目多迦或目多迦，《大智度论》解说为「出因缘」。出是出于三藏及摩诃衍以外的，似指「杂藏」部分。以因缘起说，名为「因缘」。这样，「目多迦」是「因缘」的一类。但这一解说，是可疑的。律中有《尼陀那》、《目得迦》，《目得迦》也与「因缘」（尼陀那）相关联，而含义不大明了。惟《十诵律》称之为「无本起」；「无本起」与「出因缘」，显然是同一意义。《顺正理论》所说：「言本事者，谓说自昔展转传来，不显说人、谈所、说事」；这就是「无本起」、「出因缘」——「本事」（目得迦）的真正意义。这是传说中的，佛说的往

古事——佛化的印度民族与宗教的古老传说（在律中，「目得迦」是不显说人、谈所、说事的旧例；有说人、谈所、说事的，名「尼陀那」）。这一古义，在传说中，久已隐昧不明（《智度论》所说，是别解），因为传说的佛化的印度民族与宗教故事——「本事」，在「四阿含」的集成中，已与说人、谈所、说事相结合。所以以「伊帝目多伽」为「本事」的，只能说是过去事了。

《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇上)说：

「本事云何？谓诸经中，宣说前际所见闻事。如说：过去有大王都，名有香茅，王名善见。过去有佛，名毘钵尸，为诸弟子说如是法。过去有佛，名……迦叶波，为诸弟子说如是法。如是等」。

《大毘婆沙论》所举的「前际所见闻事」，有二类：一为印度民族的古代传说：《大毘婆沙论》举例如大善见王（Mahāsudarśana）。以此为例，那么，大善见王；黎努（Re□u）与大典尊（Mahāgovinda）；坚固念王（D□□hanemi）；摩诃毘祇多王（Mahāvijita）；释迦族（Śākya）与黑族（Ka□hāyana）；大天王（Mahādeva）与尼弥王（Nimi）；伊师山（Isigili）独觉；毘富罗山（Vipula）；毘罗摩长者（Velāma）：这都应该是「本事」。二为过去佛事：所举毘钵尸佛（Vipaśyin）等为弟子说法，与《大般涅槃经》所说，七佛为弟子说戒经的「伊帝目多伽」相合。以此为例，那么，尸弃佛（Śikhi）弟子事；羯句忖那佛（Krakucchanda）弟子事，也都应该是「本事」。「本事」，本为佛化的，传说的印度民族故事，扩展为更远的过去劫事。《大毘婆沙论》的解说，是与「本生」相关而对立的，所以「本事」是除「本生」以外的过去事。瑜伽系所说，也大体相同，如《瑜伽论》说：「谓诸所有宿世相应事义言教，是名本事」。《成实论》说：「是经因缘及经次第（次第是譬喻），若此二经在过去世，名伊帝目多伽。秦言此事过去如是」。「本生」、「本事」、「因缘」、「譬喻」，在「十二分教」的解说中，都有近似而又不同的意义。据《成实论》说：「本事」，是「因缘」与「譬喻」而在过去世的。《原始佛教圣典之成立史研究》，对于这些，是以「譬喻」为本而予以解说的。从「譬喻」的立场来说，「譬喻」

可说是早已存在的。但从「九分教」与「十二分教」的成立过程来说，「譬喻」成为圣教的一分，是较迟的。起初只是「展转传来，不显说人、谈所、说事」的传说——「本事」，「佛这么说」而已。以后成为有「说人、谈所、说事」；「阿含」中的「本事」，与「本生」类似而又不同，成为「九分教」的二分。

第二项 本生

「本生」（Jātaka），音译为阇多伽、阇陀等。义译为生、本生。在「九分教」与「十二分教」中，这是对佛教未来的开展，有重大意义的一分。古代所传的解说，似乎通泛而实能适合于古义的，如《成实论》卷一(大正三二．二四五上)说：

「阇陀伽者，因现在事，说过去事」。

《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇上)也说：

「本生云何？谓诸经中，宣说过去所经生事，如熊、鹿等诸本生经。如佛因提婆达多，说五百本生事等」。

这是说一切有部（Sarvāstivāda）的解说。「过去所经生事」，是通于佛及弟子的。如「五百本生」，也有关于提婆达多（Devadatta），而不只是佛的「本生」。《大毘婆沙论》以后，西元三世纪以下的论书，「本生」都被解说为释尊的前生——菩萨行事。如《大智度论》说：「无量本生，多有所济」。《瑜伽论》说：「宣说世尊在过去世……行菩萨行，行难行行，是名本生」。《顺正理论》也说：「谓说菩萨本所行行」。为了说明与「本事」的差别，确定为：「或依过去事起诸言论，即由过去事言论究竟，是名本事，如曼驮多经。若依现在事起诸言论，要由过去事言论究竟，是名本生，如逻刹私经」。这是后代公认的，「本事」与「本生」的差别。

「本生」，应分为经师所传的，律师所传的——二类。经师所传的「本生」，不外乎「本事」，佛化的印度民族的先贤故事。这些过去事，一部分被解说为释尊的前生。如大典尊（Mahāgovinda），「我其时为大典尊婆罗门」。大善见王（Mahāsudarśana）：「我忆六度埋舍利于此。而（善

见）王住转轮王法，……第七埋舍利于此。如来（今者）第八埋舍利于此」。《中部．陶师经》说：「尔时青年 Jotipāla，即是我也」。《相应部》说：「我于前生，为刹帝利灌顶王」。这都是于传说的过去事中，指为释尊的「本生」。这种学风，在汉译的《中阿含》中，更为普遍。如大天王（Mahādeva）；顶生王（Māndhāt□）；毘罗摩长者（Velāma）；阿兰那长者（Araka）；善眼大师（Sunetra）等，都说「即是我也」，成为释尊的「本生」。「阿含」在经师的弘传中，化「本事」为「本生」的倾向，越来越盛，这是经师特重佛陀（律师是重僧伽的）的结果。化「本事」为「本生」，主要为了说明：先贤虽功德胜妙，而终于过去（不究竟）；到现在成佛，才得究竟的解脱。融摄印度的先贤盛德，而引归于出世的解脱，是经师所传「本生」的特色。然这样的「本生」，与「本事」是淆杂不清的。即使依《顺正理论》的定义，而只要加上一二句，「本事」就成为「本生」了。对于这，《大毘婆沙论》是以传说如此的过去事为「本事」，而「本生」取律部的传说，所以体例极为分明。

律师所传的「本生」，是以比丘、比丘尼，或僧团的发生事故，因而说明在过去生中，早已如此了。末了，指明过去的某某，就是现在的某某。这是重于等流因果的；是通于佛及弟子，而不限于世尊的。在过去世中，自然也有王、臣、长者、婆罗门，而平民、鬼神、旁生——鹿、象、猕猴、龟、蛇、鸟类，更多的成为「本生」中的主人。约过去事来说，也与「本事」的精神不同，这都是印度民间故事的佛化。这样的「本生」，各部律藏都是有的，所以说是律师所传的「本生」。在律藏中，以《僧祇律》所说的为最多。《僧祇律》所传的「本生」，统为二大类：一、详说：这都是以三部分构成的：1.当时的事缘；2.佛说过去早已如此，广说过去；3.结合当前的人事。这一类的「本生」，如：

1陶利大臣 2贪欲者 3金色鹿．王夫人 4鹿斑 5劫初入 6龙．仙人．金翅鸟 7六牙象．猎师 8大身象 9二婆罗门．羊 10名称王 11婆罗门 12鹦鹉 13守斋狼 14抒海婆罗门 15猕猴．鼈 16婆罗门女 17豆主．驴主 18龙象 19镜面王．猕猴 20野干 21猕猴．月影 22长者．阿摩由奴 23大婆罗门．迦罗呵

奴 24二狗 25鹦鹉．秃枭 26鸟．猴．象 27天女．五天子 28梳头女

上列的二十八事，都是同样体裁的本生。鹿斑（4）本生，明说「如生经中说」。第二类，是略指如「本生」、「本生经」、「生经」中说，如：

1二水獭 2鸟 3难提（牛） 4三兽 5象王 6怨家 7长寿王 8迦毘罗 9贤鸟 10生「经」 11孔雀鸟 12鸟 13鼈 14「生经」 15仙人．猕猴 16释提桓因 17猕猴 18蛇 19举吉罗 20巅多利鸟 21鼈 22鹦鹉 23「本生经」 24「生经」 25「七女经」

《僧祇律》所说的，或详说，或略指，共有五十三则。这一类型的「本生」，在说一切有部（Sarvāstivāda）律中，虽多少，有无不同，而体裁完全一致。《十诵律》现存：

1二水獭．野干 2鹞．猴．象 3鹿王．女鹿 4雁王．雁臣 5狮子．野干 6射师．弟子．贼帅 7父．子 8蛇 9守牧婆罗门妇

「蛇本生」（8），如《十诵律》说：「舍利弗性，若受必受，若弃必弃。舍利弗非适今世有是性，乃前过去亦有是性。……广说本生因缘」；体例与《僧祇律》全同。《十诵律》说：「如是广说五百本生」，可见在当时，「本生」是非常多的。现存九则中，二水獭与野干（1），鹞．猴与象（2），蛇（8），与《僧祇律》相合。《根有律》的「本生」，也不太多，分散在各部，如：

Ⅰ《根本说一切有部毘奈耶》：1劫初人 2浣盆 3哑躄太子 4鹅．鳖 5鹦鹉．鹆鹆 6婆罗门．妇 7商人．金鼠 8智马．商主 9狮．兔 10针师女 11罗刹国 12父子 13商主妇 14屠猪人

Ⅱ《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》：1贪贼 2宝珠鹅 3丑婆罗门 4不贞妻 5贪食肉

Ⅲ《根本说一切有部毘奈耶药事》：1施肉 2猕猴王

Ⅳ《根本说一切有部毘奈耶破僧事》：1提婆杀尼 2 3提婆不受佛言（二则） 4 5提婆堕狱（二则） 6 7 8度五比丘（三则） 9罗睺罗识父 10耶输惑佛 11耶输投身 12提婆失神通 13阇王供养提婆 14耆缚迦知佛意 15-24提

婆无恩无报（十则） 25二狗 26 27提婆无恩无报（二则） 28金色身 29金轮 30护佛丧命 31孤迦里迦说无耻事 32-36恩怨（五则） 37 38 39阿难不离佛（三则） 40利养自害 41 42二群（二则） 43非法示现正法 44顺正顺邪45提婆愚痴 46提婆颠倒 47提婆妄瞋 48舍利弗救众僧

V《根本说一切有部毘奈耶杂事》：隐人．猕猴．猎师

《根有律》所说的「本生」，与《僧祇律》、《十诵律》，体裁相同。然《僧祇律》的「本生」，都在〈波罗提木叉分别〉，而《根有律》的「本生」，属于《破僧事》的，比二部《毘奈耶》，多出三倍。传说佛为了提婆达多破僧，「广说五百本生」，这是说一切有部特有的传说。

说到分别说部（Vibhajyavādin）律的「本生」，先应说到一点：与经、律相结合的事缘，「先贤的德行」部分——「本事」，大都成为经师所传（佛）的「本生」。佛与佛弟子的事迹，成为说经、制戒的「因缘」，其后都成为「譬喻」。举世间事为例证的，与当前的人事，是同类性质的，所以大抵成为律师所传的，佛与弟子的「本生」。这在分别说部系的传说中，充分的表示出来。今列举《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》所传的，对照如下。凡叙述为「本生」形式的，加 * 以为记别。

〔铜鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

1龙王惜宝珠

1龙王惜宝珠

1龙王惜宝珠 *

2飞鸟惜羽毛

2飞鸟惜羽毛

2飞鸟惜羽毛 *

3梵志不从王乞

3护国不从父乞

3护国不从父乞

4护国不从父乞

4牛喜爱语

4牛喜爱语

5牛喜爱语

5虎．狮．野干

6虎．狮．野干

5下座为上座说

6黄金鸟 *

6黄金雁 *

7长寿王

7长寿王

13长寿王

8鹞．猴．象

11鹞．猴．象

7雉．猴．象

8野狐．国王 *

8射师弟子．贼 *

11射师弟子．贼 *

9小象学大象 *

9小象学大象 *

9小象学大象 *

10象师．弟子 *

10善行．恶行 *

12慧灯王 *

12雁．龟 *

14仙人 *

15蛇 *

16小雉救火 *

上列的举事为证，部分与「本生」有关。「龙王惜宝珠」、「飞鸟惜羽毛」、「护国不从父乞」，是举事以说明，不要向人多求，以免人嫌厌。《五分律》别有「梵志不向王乞」，对相知识的国王，也不愿有所请求，与护国（Rā□□rapāla）的不愿向父母乞求，同一意义。「龙王」与「飞鸟」二事，《五分律》是「本生」，而《铜鍱律》与《四分律》，与《僧祇律》、《根有律》相同，是例证而不是「本生」。「牛喜爱语」而不喜毁呰，三律都不是「本生」，与说一切有部律相合；但《僧祇律》作「难提（牛的名字）本生」。有关两舌的「狮、虎与野干」，《十诵律》与《根有律》，也不是「本生」；而《僧祇律》作「三兽本生」。「下座为上座说法」，仅见于《铜鍱律》。《铜鍱律》所说的「黄金鸟」，显然为「本生」体裁，以偷罗难陀尼（Sthūlanandā）拔蒜而说。在比丘尼中，偷罗难陀尼是问题人物，《铜鍱律》与《四分律》，有「黄金鸟」本生。在《根有律》中，更为重视，有「宝珠鹅」（「黄金鸟」的不同传说）、「贪贼」、「丑婆罗门」、「不贞妻」——四「本生」。《僧祇律》与《五分律》都没有。「长寿王」，起于拘睒弥（Kauśāmbī）比丘的诤论，引述以证明「忍能止诤」；《僧祇律》也说「长寿王本生」。说一切有部的《十诵律》、《根有律》、《中阿含经》，都不是「本生」（论师解说为「譬喻」），与《铜鍱律》、《五分律》、《四分律》相同。「鹞．猴与象」，是勉人尊敬长老的。《十诵律》与《僧祇律》，都传说为「本生」。「小象学大象」，是有关释尊与提婆达多的。《铜鍱律》虽说得不太分明，但的确是释尊与提婆达多的前生。《四分律》与《五分律》，就分明是「本生」了。关于提婆达多的，《僧祇律》仅

有「野干主」「本生」一则；《僧祇律》的「本生」极多，但并不是偏重的。与提婆达多有关的，《四分律》有三「本生」，《五分律》有四「本生」；《十诵律》有四「本生」，并说「广说五百本生」。《根有律破僧事》，与提婆达多有关的「本生」，共三六则。提婆达多，是比丘中的头号问题人物，这就是「本生」特别多的理由。《铜鍱律》所传的九则，惟有关偷罗难陀尼与提婆达多的，有「本生」的特色。上座部（Sthavira）系的律师所传的「本生」，有集中的倾向，以偷罗难陀尼及提婆达多的恶行为主，而大量的集录出来。这与《僧祇律》的一般性展开，显然是不同了。

后代传说或集成的「本生」，数量非常庞大。如现存《小部》的《本生》，共有五四七则。《十诵律》说：「广说五百本生」。《大智度论》说：「无量本生」。晚期论师所传，如上面所引，都以释尊的过去生中菩萨行为「本生」。这是经师、律师——二类「本生」的综合所成。经师所传，以佛的往昔生中的德行为主，但直说过去事（实为「本事」），仅结说「即是我也」，而没有具备「本生」的文学形式。律师所传，体裁为「本生」，但或善或恶，并不以佛的过去事为限，反而重于弟子的「本生」。将这二者综合起来，取律部的「本生」形式，及经、律所传（及经律外的传说），有关佛的「本生」实质，形成晚期共传的，菩萨大行的「本生」。这是综合所形成的；而在初期，九分教成立时代的「本生」，决不就是这样的。〈波罗提木叉分别〉，各部律都有或多或少的「本生」。这类「本生」，在「本生」成为分教时，应该已经存在。这是「本生」的原始意义，与《大毘婆沙论》的解说相合。律部所传的「本生」，逐渐盛行，经部受到了影响，而「本事」也日渐「本生化」。终于取得律部的「本生」形式，而演进为菩萨大行的「本生」。现存 Bharhut 塔的栏楯，有浮雕的「本生」二八种，为西元前二世纪的遗物。依此遗物的实证，可以说：当西元前二世纪，现存于雕刻而可以考见的「本生」，有二八种。而不能说：当时有二八种「本生」。「本生」原是在传说中的，传说每因时因地而有变化。所以 Bharhut 的「本生」，与圣典所传的，或略有不同，也是当然的事。这二八种「本生」，与西元前一世纪造的，Sāñci 塔门的「本生」，都是有关释尊的「本生」。这一事实

，不能否定律藏所传的，有关众弟子或善或恶的「本生」。而只是表明了，佛教界重视佛的「本生」。重视佛「本生」的倾向，久而久之，「本生」几乎被看作释尊的前生，菩萨行的别名。

第三项 方广（或毘陀罗）

「九分教」与「十二分教」中，与「方广」相当的，部派间传说不一：或作「毘佛略」，或作「毘陀罗」。语音不同，解说也不同，这是不容易论定的一分。传说中的「毘佛略」与「毘陀罗」，《原始佛教圣典之成立史研究》，总结前人的研究，而有很完善的说明，以「毘陀罗」为古义。然研究起来，觉得还有可以商讨的。先说「毘陀罗」：现存巴利藏，作 vedalla，这是赤铜鍱部（Tāmraśā□īya）的传说。然同部别派的无畏山寺派（Abhayagirivāsin），所传的《解脱道论》，却作「毘佛略」；与同系的化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka），都是一样的。「毘陀罗」一词，在这一系统中，没有成为公认的名称。《大智度论》作「为头离」，显为 vedalla 的音译。然在「十二分教」的解说中，又义译为「广经」。对于这一分教，《大智度论》是双传二说的，与「本事」（如是语、出因缘）一样。

《增支部．五集》（南传一九．一四七）说：

「彼等不修身、不修戒、不修心、不修慧，论阿毘达磨论、毘陀罗论，陷于黑法」。

毘陀罗论（Vedallakathā），与阿毘达磨论（abhidhammakathā），同为古代的法论之一。而《中部》有《毘陀罗大经》、《毘陀罗小经》，可为「九分教」中，「毘陀罗」的有力文证。觉音（Buddhagho□a）在《一切善见律注序》(南传六五．三八)，以「毘陀罗」为：

「毘陀罗小经、毘陀罗大经、正见、帝释所问、诸行分散、满月大经：凡从问而得喜悦与满足者，知是毘陀罗」。

「毘陀罗」，或译为「有明」。这六部经的内容，曾于《说一切有部为主的论书与论师之研究》，有所论列，今再略为说明：1.《毘陀罗小经》：

推定为《中部》（四四）的 Cū□avedalla；与《中阿含》（卷五八）的《法乐比丘尼经》同本。2.《毘陀罗大经》：推定为《中部》（四三）的 Mahāvedalla；与《中阿含》（卷五八）的《大拘絺罗经》同本。3.《正见》：推定为《中部》（九）的 Sammādi□□hi；与《中阿含》（卷七）的《大拘絺罗经》，及《杂阿含》（卷一四）的三四四经（大正藏编号）同本。4.《帝释所问》：推定为《长部》（二一）的 Sakkapañha；与《长阿含》（卷一〇）的《释提桓因问经》，及《中阿含》（卷三三）的《释问经》同本。5.《诸行分散》，原文为 Sa□khārubhājaniya，似乎与《中部》（一二〇）的 Sa□khāruppatti 相近，但性质不合。另推定为《相应部．质多相应》的 Kāmabhū（2）；与《杂阿含》（卷二一）的五六八经同本。6.《满月大经》：推定为《中部》（一〇九）的 Mahāpu□□ama；又与《相应部．蕴相应》的 Pu□□amā，《杂阿含》（卷二）的五八经同本。这六部经的内容，都是法义问答集。每一部经，包含多种问题，也就是一再问答。在一问一答间，问者表示领解了对方的意见，欢喜赞叹，然后再提出问题，请求解答。所以这不但是问答集，而在一问一答间，形成一特殊的体裁。如以这类体裁为「毘陀罗」，那么与《中阿含》（卷四九）《说智经》同本的，《中部》（一一二）的 Chabbisobhana-sutta□（《六净经》），也属于这一分了。

问答而随以满足、欢喜、赞叹，本是多数经典的共通形式。如结合多种问答，因而形成每答必赞的形式，自然会如「如是语」一样的独成一格。但如普遍的应用，成为多数经典的一定形式，就不免有冗长烦重的感觉了。上面所引的，如《毘陀罗小经》、《毘陀罗大经》、《满月大经》，虽汉译具足每答必赞的一定形式，而巴利圣典，仅于第一问答，保存这一形式，而其余的从略。又《正见经》，《相应部》《迦摩（2）经》，每一问答，必有定形的领解赞叹，而汉译（《杂阿含》）却完全没有。如失去了领解赞叹的一定文句，就与一般的问答，没有差别。我以为，这是与《如是语》一样的。序说与结说的一定文句，不免烦重乏味，终于从「三集」的第四品起，一定的文句，仅保存每品的初后——二经，而其余的略去了。每答必赞的那种形

式的经典，可能被称为「毘陀罗」，而「毘陀罗」是不能满足于这种形式的。正如《如是语》（但《如是语》的特性多，较易保持）一样，或者从内容的特性，而作不同的解说。

再说「方广」：vaipulya，音译为毘佛略、毘富罗等；义译为广、方广、方等、方正。这是铜鍱部大寺派（Mahāvihāra-vāsinā□）以外，全体佛教所公认的名称。「方广」的内容，大乘经（如《大般涅槃经》），论（如《大智度论》、《入大乘论》、瑜伽系诸论），都指「方广」为大乘经。声闻学者中，脇尊者（Pārśva）以为：「此中般若说名方广，事用大故」。众贤（Sa□ghabhadra）也传说：「有说：此广辩大菩提资粮」。在佛教的开展中，「方广」属于大乘，是一项有力的倾向。然部派所传的早期意义，应如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇上)所说：

「方广云何？谓诸经中，广说种种甚深法义，如五三经、梵网、幻网、五蕴、六处、大因缘等」。

《大毘婆沙论》，列举六种经，而定义为：「广说种种甚深法义」。「方广」（Vaipulya）从形容词 vipula 而来，有大量、广量的意思。「方广」不仅是文句的广说（一定是长篇的），而更是义理的甚深，这是文广义深的契经。《成实论》但泛明「广说」。《顺正理论》举三义，如卷四四(大正二九．五九五上)说：

「言方广者，谓以正理广辩诸法，以一切法性相众多，非广言词不能辩故（广说义）。亦名广破，由此广言，能破极坚无智暗故。或名无比，由此广言，理趣幽博，余无比故」。

在「广言」中，表显了义理的幽博，破无知的妙用（与脇尊者所说，「般若事用大故」的意义相近）。《大毘婆沙论》所举的六经，可与《十诵律》的「多识多知大经」——十八种，《根有律》所诵「大经」，同属于说一切有部（Sarvāstivāda）的传说相对比：

〔十诵律〕

〔大毘婆沙论〕

〔根有律〕

1波罗□提伽（清净经）

2波罗□大尼

1小空

2大空经

3般阇提利剑

1五三经

3增五增三经

4摩那阇蓝

3幻网

4幻网经

5婆罗小阇蓝

2梵网

11摩呵尼陀那波梨夜耶

6大因缘

12频波□罗时伽摩南

5影胜王迎佛经

13般阇优波陀那肝提伽

4五蕴

14沙陀耶多尼

5六处

15尼陀那散犹乞多

6胜幡经

《十诵律》的十八经，前七经属《长阿含》，次五经属《中阿含》，再次三经属《杂阿含》，末后三经属「杂藏」。与《十诵律》的「大经」相当的，《四分律》作：「诵六十种经，如梵动经」。在古代，有这么多的大经，而被推为「方广」经的，也就在这里面。1.《五三经》：推定为与《十诵律》的《般阇提利剑》（Pañcatraya），《中部》（一〇二）的Pañcatraya 相当。《根有律》作「增五增三」，似乎是译者错了，误以为是《增壹阿含》的「增五」与「增三」。汉译（属于说一切有部）的《中阿含》，没有《五三经》。从性质的近于《梵网》，而又与《梵网》次第相连，可断言为：说一切有部的《五三经》，是编入《长阿含》的。《五三经》，先总举有关于未来的妄说——死后有想、死后无想、死后非有想非无想、死后断灭、现法涅槃——五说；又综合为：死后存在（即前三说）、死后断灭、现法涅槃——三说（「五三」以此得名），而加以一一的解说。次列举有关于过去的妄说——我及世界常无常等、有边无边等、一想异想等、苦乐等（十六说）。然后约次第定的进修，超越种种妄执，而达于最高的解脱。这是条理当时世间的种种异执，而显示佛法为更高的殊胜。

2.《梵网》：与《长部》（一）的《梵网经》，《长阿含》（卷一四）的《梵动经》相当。《十诵律》作《波罗小阇蓝》，「小」为「门」字草书的讹写，原语应为「波罗门阇蓝」（Brahmajāla）。初明一般人但见佛法僧的琐细卑近事项——戒，而或赞或毁，这是不足以赞毁佛法的。所以在叙述卑近的戒法后，广明如来自证的甚深微妙法（「大法光明」）。这就是超越世间，有关过去的十八妄说，有关未来的四十四妄说——六十二异见，而得真实的寂灭。网罗当时的一切异见，而显示佛法的深妙——智证寂灭，与《五三经》意趣相同，而条理与说明，更为精确！

3.《幻网》：《十诵律》作「摩那阇蓝」，「那」为「耶」字的误写。摩耶阇蓝（Māyājāla），义译为「幻网」（旧注作「化经」）。就可知的《幻网经》说而论，在现有的汉译圣典中，没有与之相同的（藏译中有）。这是说一切有部所传诵的，也应该属于《长阿含经》。《成实论》引《幻网经》说：「有幻幻事」。在缘无可知，与缘无不能知的论辩中，引到这部经。

《顺正理论》也为此同一问题，而一再的引述。引述较详的，如《成唯识宝生论》卷四(大正三一．九一下)说：

「于彼幻网经中……即此眼识所知之色，不见实有及以定住，但于妄情起邪分别，作决定解而生言论：唯斯是实，余义成非。……多闻圣弟子应如是学：我观过去未来现在眼识，观彼所缘诸色，然于彼处，无有常定、无妄、无异、实事可得，或如所有，或无倒性，悉皆非有；唯除圣者出过世间，斯成真实」。

《顺正理论》卷四(大正二九．三五〇下)，引文而与此相同的，有：

「佛告多闻诸圣弟子，汝等今者应如是学：诸有过去未来现在眼所识色，此中都无常性、恒性，广说乃至无颠倒性，出世圣谛，皆是虚伪妄失之法」。

「唯斯是实，余义成非」（古译「余皆虚妄」），是世间种种异说的偏执。予以破斥，而结归于出世间的真实。与《五三》、《梵网》的意趣相合。偏执与异说，从认识的错乱而来。所缘的境界，犹如幻事，是有惑乱性的。非实有，非常定，而以为是实、是定，这才「于妄境而起邪分别，作决定解」，起种种异执了。就仅有的文证而论，《幻网经》的意趣，与《五三》、《梵网》一样，而说理更为明确！《五三经》与《梵网经》，都是略举论题，而后广（分别）说的。

4.《五蕴》，5.《六处》，6.《大因缘》：蕴、处、因缘的次第，合于《十诵律》说。如《般阇优波陀那肝提伽》（Pañcupādānakkandhā），义译为五取蕴。旧注作「五受阴却」，「却」是讹写，应为「五受阴部」。《沙陀耶多尼》（□a□-āyatana），义译为「六处」，旧注作「六情部」。《尼陀那散犹乞多》（Nidāna-sa□yutta），义译为〈因缘相应〉。旧注作「同界部」，「同」是「因」的讹写。这三者的次第，显然是《杂阿含经》（《相应部》）的〈五阴诵〉（〈蕴相应〉），〈六入诵〉（〈六处相应〉），〈因诵〉（〈因缘相应〉）。然《杂阿含经》中，是众多经的类编；虽有广说的部分，但与上面的三经相比，显然是不同的。《大毘婆沙论》说「大

因缘」，是没有取《杂阿含》的〈因缘相应〉为「方广」的。《大因缘》是《十诵律》所说的《摩呵尼陀那波梨耶夜》（Mahānidānaparyāya）。在说一切有部中，编入「中阿含」，即卷二四的《大因经》。分别说系（Vibhajyavādin）编入「长阿含」，如《长部》（一五）的《大因缘经》；《长阿含经》（卷一〇）的《大缘方便经》。《大因缘经》，先赞叹缘起的甚深，略举缘起说，而后广为分别解说。末了，举外道有我者所执的（受、色）二类异计，加以责破。然后举「七识住」、「二入处」、「八解脱」，以明佛法的究竟解脱。对于「因缘」，《大毘婆沙论》者的意见如此；那属于「方广」的「五蕴」与「六处」，不是也应有这样的契经吗？关于「六处」，《中阿含经》有（卷四二）《分别六处经》；与《中部》（一三七）的《六处分别经》相当。经中先略举六处、（六识）六触、十八意行、三十六句、断成就、三念住、无上调御，而后广分别说，并以八解脱为无上调御。《中部》别有（一四八）《六六经》，（一四九）《大六处经》，也都是有关六处的解说。这二部经，与《杂阿含经》（卷一三）的三〇四．三〇五经（大正藏编号）同本，但「广说」的性质不明。关于五蕴，以五蕴为名的广分别说，虽没有发见，但五蕴的广分别说，见于《中阿含经》（卷七）的《象迹喻经》；《中部》（二八）名《象迹喻大经》。该经虽以四圣谛摄一切法，于一切法中最为第一，而以象迹为比喻。但在解说中，实只是「五盛阴苦」的广分别说。「若见缘起便见法，若见法便见缘起」，正是这部经的精义。《大毘婆沙论》者的「方广」——蕴、处、因缘，都应是文广义深的广说。与前三经结合起来，「方广」的特性是：文句为广分别说；内容为甚深的法义。

「毘陀罗」，「毘佛略」，在「九分教」中，不是各别的，而是同一分的传说不同。因而引起的问题是：「九分教」的本义，到底是「毘陀罗」，还是「毘佛略」？重视巴利语（Pāli）的，当然以「毘陀罗」为古义。然巴利语，是佛教用语中较古的一流，而不是古代佛教的唯一用语。属于一流而为一部派所承用，并不能推定为古来如此。在「九分教」的用语中，如「记说」，巴利语在共同的 vyākara□a 外，别取 veyyākara□a，以表示特色；

那焉知「毘陀罗」不是这样，在一般通用的 vaipulya 以外，别取 vedalla以表示特殊呢？与梵语 vaipulya 相当的，巴利语有 vetulya，也是「方广」的意思，而音声与 vedalla 相近。所以，如解说为：vaipulya，vetulya，同为「方广」，而是梵语与巴利语的差别。铜鍱部学者，别取与 vetulya 音声相近的 vedalla 为分教的专名，以专称层层问答，层层欢喜与赞叹的契经，不是没有可能的！以文证来说，「毘陀罗大经」，「毘陀罗小经」，经名本是后人所安立的；而其他部派所传，也没有称之为「毘陀罗」。而且，觉音所指的「毘陀罗」中，如《满月大经》与《帝释所问经》，巴利经藏的明文，是属于「记说」，并没有称为「毘陀罗」。「铜鍱部」学者，专从形式著想，而称之为「毘陀罗」，未必是「九分教」的本义！无畏山寺派所传，也没有这么说呢！

「毘佛略」，与铜鍱部所传的「毘陀罗」，论形式与性质，都可说是不同的。「毘陀罗」——六部经，是法义的问答集。在问答体的形式中，对种种问题，给以明确的解答。虽然种种问题，与修证有关，但性质是说明的，重于了解的。这一学风，与阿毘达磨论相近，为未来的论师所继承。「毘佛略」是法义的广分别说。在分别体的形式中，阐明佛法的深义。原则的说，佛说五蕴、六处、因缘，都导归解脱寂灭的自证，这就是佛法的深法。佛以「处中之说」——缘起为根本法则，从而说明缘起甚深，寂灭更甚深。「处中之法」，依缘起而开示不落外道的种种异见，这是《杂阿含经》最一般的法说。《梵网》、《五三》、《幻网》等，更广分别以显示这一深义。从《阿含经》看来，从「爱灭则取灭」著手的，是五蕴说。从「触灭则受灭」著手的，是六处说。从「识灭则名色灭」，或「无明灭则行灭」说起的，是因缘说。其实，这都是因缘（缘起）说，而导归于寂灭的。《大因缘经》、《分别六处经》、《象迹喻（分别五蕴）经》等，更广分别以阐明这一深义。这一类契经，在广分别的形式中，是重于修证的。这一学风，为未来的经师所继承。所以「毘陀罗」与「毘佛略」，在形式与性质上，都有不同的地方。

然而，这二者也有共同处。如「毘佛略」是广分别说；而被称为「毘陀罗」的，在问答中，也以「分别答」为主。「毘陀罗」为法义问答集，比起

初期的简略问答，也不能说不广（问答）了。「毘佛略」以圣者自证的究竟寂灭为宗极。而《毘陀罗小经》、《满月大经》，也以涅槃为究极。如《正见经》以「无明尽而明生」为结束；《释问经》以「爱尽究竟梵行」为极：可说都归结于这一深义。尤其是，《法乐比丘尼经》说：「君欲问无穷事；然君问事，不能得穷我边也。涅槃者，无对也」。《杂阿含经》（《正见经》）也说：「摩诃拘绨罗！汝何为逐！汝终不能究竟诸论，得其边际。若圣弟子断除无明而生于明，何须更求」？这是从问答广说，而引向深广无际，超越绝对的境地。

「九分教」组为一聚，「四阿含」、「四部」集成的前夕，佛教界早已进入广说——广分别，广问答的时代，集成了文义深广的众多契经。被称为「毘佛略」与「毘陀罗」的，都是广长的契经，主要都被编集于《长阿含》、《中阿含》中。这是当时佛教界的共同倾向；如略去形式，而重视内容的共同性，那二类都可说是「广说」（方广，vaipulya，vetulya）。铜鍱部偏重形式，以层层问答，而得欢喜与满足的契经，别名为 vedalla，这才与「毘佛略」分离了。

广问答与广分别，尤其是广分别说的契经，对未来的佛教来说，已树立起卓越的典型。在佛教的开展中，有方广部（Vetulyaka），就是「方广道人」。有更多的圣典，名为「方广」（或译「方等」）。「毘佛略」如此的源远流长，决不会是部派分裂以后，偶然的发展而来的。

第四项 未曾有法

「未曾有法」（adbhuta-dharma, P. abbhuta-dhamma），音译为阿浮陀达磨、阿浮多达磨等。义译为希法、胜法、未曾有法等。古代的不同解说，可条理为如此：

世间甚希有事

┌——如来甚希有事

三宝甚希有事┼——佛及弟子甚希有事

└——三乘．三宝希有

「未曾有法」的意义，如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇中)说：

「希法云何？谓诸经中，说三宝等甚希有事」。

「有余师说：诸弟子等赞叹世尊希有功德，如舍利子赞叹世尊无上功德，尊者庆喜赞叹世尊甚希有法」。

说一切有部（Sarvāstivāda）论师所传的古义，「未曾有法」是说三宝——佛、法、僧的甚希有事。近代学者，据《阿含》而列举其内容，都不出这一范围。1.如来的「未曾有法」，如四未曾有法；诸未曾有法；因地动说未曾有法；约神足说未曾有法。2.法的未曾有法，如八未曾有法。3.僧（圣弟子）的未曾有法：如阿难（Ānanda）四未曾有法，诸未曾有法；薄拘罗（Bakkula）未曾有法；郁伽长者（Ugra）八未曾有法；手长者（Hastaka）八未曾有法；难陀母（Nandamāt□）七未曾有法。汉译《中阿含经》，类集为「未曾有法品」，足为三宝甚希有事的具体内容。

《大毘婆沙论》的「有余师说」，偏于赞叹如来功德，也就是专指如来的未曾有法。《出曜经》说：「未曾有法，若尊者阿难，以未曾有法叹如来德」；可见「余师」是「持经譬喻者」一流。《大智度论》说：「如佛现种种神力，众生怪未曾有……如是等无量希有事」。《大般涅槃经》，列举如来初生，自行七步；猕猴奉蜜；白项狗听法等。这都是意趣相同，重于如来未曾有法的。在九分教的发展中，有一项共同的倾向：如「记说」本通于佛及弟子，生前死后，或善或恶，而渐归于菩萨的授记作佛。「本生」是通于佛及弟子的前生事，而渐归于佛的前生——菩萨行事。所以，「未曾有法」本通指三宝的希有功德，而被解为如来的甚希有事。这是佛教的一般倾向，与大乘精神相呼应的。

觉音（Buddhagho□a）于《一切善见律注序》(南传六五．三八)说：

「比丘！阿难有此希有未曾有法，如是等一切有关希有未曾有法经，知是未曾有法」。

《善见律注》举阿难的未曾有法为例，诚然说得比较具体，但有关佛与法的未曾有法，并不明确。觉音在《长部注》（Sumaṅgalavilāsinī），以「甚奇善逝，甚希有世尊」等赞叹如来的为未曾有法。瑜伽师系的论书，是重于佛及圣弟子的，如《瑜伽师地论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「云何希法？谓于是中，宣说诸佛、诸佛弟子——比丘、比丘尼、式叉摩那、劳策男、劳策女、近事男、近事女等，若共不共，胜于其余，胜诸世间，同意所许，甚奇希有最胜功德」。

《显扬论》等所说，与此相同。《瑜伽论》举佛及七众（圣）弟子的希有功德；「同意所许」，是公认的。这是《增支部．一集．是第一品》，及《增壹阿含经》的〈弟子品〉、〈比丘尼品〉、〈清信士品〉、〈清信女品〉，所说四众弟子所有的各各第一功德。如以此为例来推论，那佛的「甚奇希有最胜功德」，应是十力、四无所畏，住圣主位，作师子吼了。瑜伽论师是著重于佛及圣弟子所有的功德。《杂集论》说：「声闻、诸大菩萨，及如来等最极希有甚奇特法」；著重于圣者的希有功德，更表示了大乘论师的见地。

三宝所有的甚希有事，是「未曾有法」，是说一切有部论师所传的古义；从现存于《阿含》的「奇特未曾有法」看来，这是最确当的解说。一分经师与大乘经论，重于如来的甚希有事；瑜伽论师，重于如来（或加菩萨）及圣弟子所有的功德：都不免有了变化。而说一切有部的《顺正理论》，所说虽似乎相近，而立意已大为不同，如说：「希法者，谓于此中，唯说希奇出世间法，由此能正显三乘希有故。有余师说：辩三宝言，世所罕闻，故名希法」。三乘「希有出世间法」，是重于法义的不共世间。而「辩三宝言」——世所罕闻的甚希有法，反而被称为余师，这显然与古义有了距离。《成实论》卷一(大正三二．二四五上)说：

「未曾有经，如说劫尽大变异事，诸天身量，大地震动」。

《成实论》所说，应与《长阿含经》的《世记经》相当，但这是世间的甚希有事。经中所说的大海八未曾有法，轮王四未曾有法，也是世间常事。

用来比喻三宝的未曾有法，而不会是九分教中，「未曾有法」的具体内容。《成实论》所说，是独有的解说，非「未曾有法」的本义。

第五节 因缘、譬喻（阿波陀那）、论议

第一项 因缘

在三藏的逐渐形成中，旧有「九分教」的分类，显然的不足以总摄一切。于是择取经中的固有名词——「因缘」、「譬喻」、「论议」，别为三分，而总为十二分教。「论议」为最后一分；「因缘」与「譬喻」，加入中间，次第不一定，那是部派间意见不一致的关系。

先说「因缘」：nidāna，音译为尼陀那，义译为因缘、缘起、本缘等。古代的解说，大致相近，指依此而说法或制戒的事缘。说一切有部（Sarvāstivāda）论师所传，如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇上)说：

「因缘云何？谓诸经中，遇诸因缘而有所说，如义品等种种因缘。如毘奈耶作如是说：由善财子等最初犯罪，是故世尊集苾刍僧，制立学处」。

在《大毘婆沙论》的解说中，略举二例：一、属于经的「因缘」，如「义品」等因缘。二、属于律的「因缘」，如善财子（Kalandakaputra-sudinna）犯戒。「经」，不一定是「阿含」。如《论》前面说：「谓诸经中，结句讽诵彼彼所说，即麟颂等」，这与《小部》的《犀角喻经》相当。「谓诸经中，因忧喜事，世尊自说」，与《小部》的《法句》相当。这里，又指《小部》的〈义品〉而说。《小部》的〈义品〉，汉译有《义足经》，凡十六章，都是偈颂。〈义品〉的注释，都一一的说明因缘，依什么事，为什么人说；《义足经》就先叙因缘，然后说偈。如《大毘婆沙论》卷一(大正二七．一上)说：

「此（阿毘达磨论）中谁问谁答？或有说者：尊者舍利子问，佛世尊答。复有说者：五百阿罗汉问，佛世尊答。有作是说：诸天神问，佛世尊答。有余师说：化苾刍问，佛世尊答。……尔时，世尊化作苾刍，形容端正，众所乐见。剃除须发，服僧伽胝，令彼请问，佛世尊答，犹如征问义品因缘」。

阿毘达磨——《发智论》，被推为佛说，于是引起了谁问谁答的问题。当时有四种传说，第四说是：（佛）化苾刍问，佛世尊答，举例「如征问义品因缘」。《义足经》及巴利〈义品〉的注释，都说〈义品〉的一部分，是佛化作一苾刍，向佛请问，而后由世尊答说的。「因缘」，并非只是佛在某处，为某某说，而是说经的特有事缘。尤其是流传中来源不明的部分，叙说其宣说的事缘，以证明为佛说。据此，如《小部．波罗衍拏品》（〈彼岸道品〉），在正说一六章前，有「序偈」：位于南方瞿陀婆利河（Godhāvarī）畔的老婆罗门，为了不明「顶与顶堕问题」，嘱十六弟子，到北方来参访。一直访问到王舍城（Rājagaha）的波沙那迦（Pāsā□aka）塔庙，见到了世尊，于是请问，而有〈波罗衍拏〉的宣说。一六章以前的「序偈」，就是「因缘」。又如《小部．那罗迦经》的「序偈」等。《大般涅槃经》说：「如诸经偈所因根本，为他演说」，并举「莫轻小罪，以为无殃」偈的事缘。这是《法句》偈；《法句》为传诵中偈颂所集成，说明为什么事，为什么人说偈，就是「因缘」。「因缘」是当时引起说法的事缘；尤其是对传说中的经偈，叙明「说人、谈所、说事」的，是「因缘」。这虽然或已编入经内，但段落分明，先叙「因缘」，然后说法；「因缘」是有具体部分可说的。

分别说系（Vibhajyavādin）中，迦叶维部（Kāśyapīya）饮光称佛传为《佛生因缘》；尼沙塞部（Mahīśāsaka 化地）称为《毘尼藏根本》。分别说部的佛传，源出「受戒法」，在「受戒法」前，叙述释迦佛的诞生到成佛，说法摄化出家众——「善来受具」，「三归受具」，到白四羯磨的「十众受具」，为摄僧、制戒的因缘。这所以称为「因缘」，又名为「毘尼藏根本」。铜鍱部（Tāmraśā□īya）立「九分教」，本没有别立「因缘」，然现存《小部》的《本生》，共五四七则，各有宣说的事缘。而在《本生》初，有「因缘物语」（Nidānakathā），分「远因缘」、「次远因缘」、「近因缘」三类：从然灯佛（Dīpa□kara）时受记说起，到成佛，回祖国度化，祇园精舍（Jetavana）的成立。《本生》前，为什么说「因缘」——佛传？现存的《本生》，虽然每一则都各有事缘，实则《本生》为一项不明确的传说，如《毘奈耶杂事》卷二五(大正二四．三二八下)说：

「当来之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊于何方域城邑聚落，说何经典？……若说昔日因缘之事，当说何处？应云婆罗疱斯，王名梵授，长者名相续，鄔波斯迦名长净：随时称说」。

经与律的因缘，事实上已遗忘了不少，何况「本生」等传说！昔日因缘中的地名、人名，都是代表性的。所以我以为：每一则「本生」的因缘，都只是传说如此。而叙述在然灯佛时受记，一直到祇园的成立，正表示为宣说「本生」的根本因缘。以佛传为「本生」的因缘；为摄僧、制戒的根本因缘，这虽不是十二分教中，「因缘」的原始意义，而与「如征问义品因缘」的意趣，却完全相同。这是「因缘」的一类。

《大毘婆沙论》所说，属于律的「因缘」，举善财子的初犯而制立学处为例。现存「律藏」的〈波罗提木叉分别〉（Prātimok□a-vibha□ga），对于每一学处，都先叙述制戒因缘；次分别文句；然后分别犯不犯相。如不淫行学处，以善财子初犯而制；又以阿练若比丘与猕猴行淫而再制。这类制戒的因缘，成为〈波罗提木叉分别〉的主要而根本部分。汉译现有《鼻奈耶》，是姚秦竺佛念所译的。《大唐内典录》作：「或名戒因缘经」。依〈中阿含经序〉，译为「从解脱缘」，即「波罗提木叉因缘」。这部「戒因缘经」，以述因缘而制立学处为主，文句分别与犯相分别，极为简略。这极可能为〈波罗提木叉分别〉的初型。这不是说，这部《鼻奈耶》，是〈波罗提木叉分别〉的初型。而是说，以叙述制戒因缘为主，附带的略辨文句与犯相，是〈波罗提木叉分别〉的初型。「十二分教」的「因缘」，起初应以制戒的因缘谈为主，所以《顺正理论》但说：「缘起者，谓说一切起说所因，多是调伏相应论道，彼由缘起之所显故」。《仁王经》称「因缘」为「戒经」；《梵网经》作「律戒」，与《瑜伽论》所说：「及诸所有毘奈耶相应，有因有缘别解脱经」相合。所说的「别解脱经」，决非一般的「戒本」，而是「从解脱因缘」（〈波罗提木叉分别〉），与「戒因缘经」的名义相合。所以，「十二分教」中，「因缘」的原始意义，应指〈波罗提木叉分别〉的初型。

瑜伽系诸论的解说，都分为经与律二类；似乎与《大毘婆沙论》相近，而实际上是有差别的。如《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「云何因缘？谓于是中，显示能请补特伽罗名字种姓，因请而说。及诸所有毘奈耶相应，有因有缘，别解脱经」。

《瑜伽论》所说的因缘，分为经与律二类。律的「因缘」，是与《大毘婆沙论》相同的。而经的「因缘」，指经中分明说出请者姓名，因请而说。瑜伽论系的这一解说，是与「优陀那」（嗢柁南）相对的。「自说」，谓于是中，不显能请补特伽罗名字种姓。「因缘，谓于是中，显示能请补特伽罗名字种姓，因请而说」。这是漠视「优陀那」的「兴感」意义，而专重「无问自说」；因而有请而说的，被称为「因缘」，成为有请与无请的一对。而《大毘婆沙论》（与《顺正理论》）师，优陀那的「自说」，重于感兴而发的偈颂。而「因缘」与「本事」相对：「本事」（「如是语」也相同）是不显「说人、谈所、说事」的；而「因缘」正显示「说人、谈所、说事」的，因而「尼陀那」（因缘）与「目得迦」（伊帝目多迦的略称），前后相对。

在后代的解说中，泛称说经的因缘为「因缘」，原是一般的，不限于《瑜伽论》系的。《大智度论》，也正是这样。一般称「如是我闻，一时，佛在某处住」，为「通序」，或「征信序」。称因当时的某人某事而引起世尊说法的，为「别序」，或「发起序」：这都是被称为「因缘」的。如「通序」而是「十二分教」中的「因缘」，那现存的一切经，都应属于「因缘」了。如以当时某人某事而引起说法的为「因缘」，那《阿含经》的一大部分，都应属于「因缘」所摄了。这对于分教成立的本义，有具体的部类可指，显然是不合的。「因缘」成立的本义，应以「从解脱缘」——〈波罗提木叉分别〉的初型为主。而对传诵而来源不明的偈颂，特别叙述其因缘，为「因缘」的又一类。继承这一意义的，叙述佛传为「因缘」——摄僧制戒的根本因缘；「本生」的根本因缘。这都有部类可指，但是比较后起的部分。

第二项 阿波陀那

「阿波陀那」，一般都译为「譬喻」，是「十二分教」的一分；被推为分教的一分，应该是迟于「九分教」的。但立「九分教」的部派，如铜鍱部（Tāmraśā□īya）的《小部》中，有《阿波陀那》；大众部（

Mahāsā□ghika）所传的《杂藏》中，也有「本行」。这可见立「九分教」，或立「十二分教」，虽部派间有所不同，而各派的圣典，有称为「阿波陀那」的部类，却是一致的。

在佛教中，「阿波陀那」为通俗而流行极广的部类。对于北方佛教的开展，有著深远广大的影响。源远流长，所以情形极为复杂。译为「譬喻」的原语，有三：1. Apadāna, Avadāna，音译为阿波陀那、阿婆陀那等；义译为譬喻、证喻、本起等。巴利《小部》的《譬喻》（Apadāna），与此相合。2.aupamya，《法华经》九分教中的「譬喻」，是使用此语的。aupamya，是一般的譬喻，为《阿含经》以来所常用。如芦束喻、火宅喻、化城喻，都是这类的譬喻。3.D□□□ānta，也译为譬喻，是因明中譬喻支的喻；譬喻师（dār□□āntika）由此语得名。然分教中的「譬喻」——「阿波陀那」，一向是以 Apadāna, Avadāna 为主的。「譬喻」是什么？「譬喻」的本义是什么，近代学者，或研究字义，或从现存的「譬喻」部类而分别其性质，而提出种种有意义的解说。我以为：「譬喻」的广大流行，性质复杂，是三类「譬喻」的结合，应用于通俗教化的结果。

「譬喻」的古来解说，大体有早期的（声闻佛教所传），晚期的（大乘佛教所传）——二类。早期所传的，如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇上)说：

「譬喻云何？谓诸经中所说种种众多譬喻，如长譬喻、大譬喻等。如大涅槃，持律者说」。

《大毘婆沙论》所举的三例中，1.「长譬喻」，《大智度论》作「中阿含中长阿波陀那」，即《中阿含经》的《长寿王本起经》，「本起」是「譬喻」的异译。长寿王（Dīghiti）的事迹，说一切有部（Sarvāstivāda）是作为「譬喻」的，与《僧祇律》等不同。长寿王事，与拘舍弥（Kauśāmbī）比丘的诤论相结合；在「犍度部」集成以前，已集为《长寿王本起经》，编入《中阿含经》。长寿王，为邻国梵摩达哆王（Brahmadatta）所获，国破身亡。临终时，以「忍能止怨」，训勉王子长生（Dīghāyu）。后来，长生

以琴师身分，接近梵摩达哆王。曾有杀敌泄恨的机会，但终以忆念父王临终的训诲，而没有报复。梵摩达哆王受到非常的感动，让长生复国，友好相处。

2.「大譬喻」，《大智度论》作「长阿含中大阿波陀那」，即《长阿含经》中的《大本经》。《南传大藏经》，也译为《大本经》。原语Mahāpadānasuttanta，应译为「大譬喻经」，与说一切有部所传的相合。汉译的《大本经》，经末作「大因缘经」。经中说到「诸佛因缘」，「诸佛因缘本末」，「彼佛本末因缘」。考《长阿含经》的「十二部经」，尼陀那译为「本缘」，而阿波陀那为「证喻」；可见汉译《长阿含经》的《大本经》，是「大因缘」（大本缘），而不是「大譬喻」。「大譬喻」中，首举七佛的种姓、父母、都城、成道处、说法、大弟子等。然后详说（七佛第一位的）毘婆尸佛（Vipaśyin）的化迹。这是七佛的传记；从佛佛道同的立场，一一的给以说明。

3.「大涅槃譬喻」，《杂事》有佛入涅槃的记述。从佛在王舍城（Rājag□ha）为行雨（Var□âkāra）说七法、六法起，经波咤离子（Pā□aliputra）、毘舍离（Vaiśālī），而向波波（Pāvā），末了到拘尸那（Kuśinagara）入涅槃。佛入涅槃事，与《长阿含经》的《游行经》，《长部》的《大般涅槃经》相当。以入涅槃的部分佛传为「譬喻」，与现存的梵本《譬喻集》（divyâvadāna）相合。「持律者说」，这是说一切有部律师的传说。

继承《大毘婆沙论》的意见，而更近于《根有律》系律师所传的，是《大智度论》。如《论》卷三三(大正二五．三〇七中)说：

「阿波陀那者，与世间相似柔软浅语。如中阿含中长阿波陀那；长阿含中大阿波陀那。毘尼中亿耳阿波陀那；二十亿阿波陀那。解二百五十戒经中，欲阿波陀那一部。菩萨阿波陀那出一部。如是等无量阿波陀那」。

《论》举六部阿波陀那，除「长阿波陀那」、「大阿波陀那」，即「长譬喻」与「大譬喻」外，还有四部。1.「亿耳阿波陀那」：事出《十诵律》「皮革法」，《根有律皮革事》。亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）是西方的阿槃

提（Avanti）人。没有出家以前，曾因航海回来，迷路而经历鬼国。后来出家，为大迦旃延（Mahākātyāyana）弟子。因当地的比丘少，一时不得受具足戒。受具足以后，发心来参礼佛陀；禀承师命，以五事问佛。边地可以五人受具足，就是因此而制的。亿耳的事迹，说一切有部所传的，比起《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，多了亿耳生时，耳有无价的宝环；及出家前游历鬼国的事。《根有律》更有宿生的福德因缘。《僧祇律》也有亿耳事：从给孤独长者（Anāthapi□□ada）见佛说起；长者派遣富楼那（Pūr□a）入海去采宝。富楼那出家后，游化西方，亿耳从富楼那出家。将不同的传说，连结而成为长篇，这是一个最好的范例。亿耳从富楼那出家，是大众部的传说，与上座部系（Sthavira）不同。《僧祇律》所说的亿耳见佛，请求五事，文义简洁明了。《僧祇律》说：「此中应广说亿耳因缘，乃至请求出家」。亿耳出家的事迹，大众部是知道的，也许与说一切有部的传说相近。

2.「二十亿阿波陀那」，二十亿（Sro□ako□ivi□śa）是瞻波（Campā）的大富长者子，舍二十亿的家财而出家。他的精进修行，是传誉一时的。二十亿精进修行，足底流血，佛为他说弹琴的譬喻，依著修行，得阿罗汉，并表示自己体证的境地。说一切有部，将这些编集于《杂阿含经》，《中阿含经》的《沙门二十亿经》。由于二十亿的流血经行，佛特准穿革屣；这一部分，集录于《十诵律》、《根有律皮革事》。这是上座系统中，有关二十亿的，最朴质简要的记录。二十亿的精进修行，大众部编集于《增壹阿含经》。《增壹阿含经》没有表示自证境地一段，也许是原始的，或是传说的不同。《僧祇律》的「杂跋渠法」，叙述二十亿的出家因缘：目连（Mahāmaudgalyāyana）为佛向二十亿乞食；瓶沙王（Bimbisāra）吃到香美的残食，知道二十亿的富有，并脚下有金色毛。于是使二十亿坐船来见；后来就见佛出家。在这中间，佛说二十亿童子的前因：九十一劫前，白氈供佛，从此九十一劫以来，足不履地。关于修证事，略指「如增一绌经中广说」。分别说部系（Vibhajyavādin）的《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，有关二十亿的故事：精进修行部分，流血而准穿革屣部分，《铜鍱律》与《四分律》所说，与说一切有部的传说相合，为上座部所传的共同部分。但

又说到：二十亿等来见王，王见二十亿足跖生毛，要他们去见佛。由娑竭陀（Sāgata）引见，就因此闻法出家。所说与大众部所传，略有出入。《五分律》所说，二十亿九十一劫以前，供佛发心，与《僧祇律》相合，而更广说二十亿家的财富。

3.「欲阿波陀那」：在这里要略为说到的，平川彰博士的《律藏之研究》，历举1.龙王惜宝珠，2.飞鸟惜羽毛，3.二獭与野干，4.黄金鸟，5.护国（Rā□□rapāla）不从父乞，6.梵志不从王乞，7.贪贼，为「欲阿波陀那」的实体，而一一为新与古的论究。然《大智度论》所说，应以说一切有部说为主。「欲阿波陀那」，出于「解二百五十戒经」，也就是出于「波罗提木叉分别」（Prātimok□a-vibha□ga）。而护国不从父乞，与梵志不向王乞，是说一切有部律所没有的。二獭与野干，《十诵律》虽有而出于「衣法」，并不在〈波罗提木叉分别〉。龙王惜宝珠，飞鸟惜羽毛，出于《根有律》的「索美食学处」。宝珠鹅（黄金鸟的变形）与贪贼，出于《根有部苾刍尼律》的「食蒜学处」。分散在两处，与「欲阿波陀那一部」说不合。欲，不一定是衣食等欲，极可能是淫欲。难陀（Nanda）的欲心重，佛带他游天国与地狱而得精进悟入，是很适合的，但并不在〈波罗提木叉分别〉中。惟《根有律》的「不净行学处」，有孙陀罗难陀（Sundarānanda），为一大商人。贪淫无厌，为淫女所迷惑。等到床头金尽，为淫女所弃。只好在佛法中出家。可是又为淫女所惑，共为淫欲。这是多欲者的典型；推定为「欲阿波陀那」，应该是适合得多！

4.「菩萨阿波陀那」；《律藏之研究》，以提婆达多（Devadatta）「本生」中，有关释尊的，推定为「菩萨阿波陀那」。这不是以菩萨为主体的，是否适宜于称为菩萨阿波陀那呢！又以《根有律药事》所说，佛的三月食马麦等业报，为「菩萨阿波陀那」。但「菩萨阿波陀那」，是否专重于过去生中的罪业呢！考铜鍱部所传，《小部》的《譬喻》都是偈颂，分〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈长老譬喻〉、〈长老尼譬喻〉。〈佛譬喻〉，为佛所自说，赞美诸佛国土的庄严；末后举十波罗蜜多，也就是菩萨大行。〈辟支佛譬喻〉，是阿难（Ānanda）说的。〈长老譬喻〉五四七人；〈长老尼

譬喻〉四〇人。这是声闻圣者，自己说明在往昔生中，见佛或辟支佛等。怎样的布施，怎样的修行，多生中受人天的福报；最后于释尊的佛法中出家，得究竟的解脱。据此来观察说一切有部的传说，在《根有律药事》中，虽次第略有紊乱，而内容的性质相合。全文可分为二大章：一、佛说往昔生中，求无上正觉的广大因行。又分二段：先是长行，从顶生王（Māndhāt□）到陶轮师止。次是偈颂，与《小部．佛譬喻》相当。接著，有毡遮（Ciñcā）外道女带盂谤佛一节，是长行，与上下文不相连接。就文义而论，这是错简，应属于末后一段。二、佛与五百弟子，到无热池，自说本起因缘。先说舍利弗（Śāriputra）与目连神通的胜劣。次由大迦叶（Mahākāśyapa）等自说本业，共三十五人，都是偈颂，与《小部．譬喻》的〈长老譬喻〉，为同一原型的不同传承。末后，佛自说往昔的罪业，现受金鎗、马麦等报。比对起来，《譬喻》的〈佛譬喻〉，与第一章——佛说往昔因行相合。应该本是偈颂；说一切有部又广引菩萨因行，种种本生来说明，就是长行部分。「菩萨阿波陀那」，应该是菩萨大行的偈颂部分。

《大智度论》在解说「阿波陀那」时，举六部「阿波陀那」为例；而在《论》中，还说到其他的「阿波陀那」，如：

1.弥勒受记————《中阿含本末经》

2.释迦赞弗沙佛———《阿波陀那经》

3.舍利弗不知小鸟——《阿婆檀那经》

4.韦罗摩大施————《阿婆陀那经》

5.长爪梵志事————《舍利弗本末经》

6.佛化除粪人尼陀——《尼陀阿波陀那》

7.然灯佛授释迦记——《毘尼阿波陀那》

1.《中阿含本末经》，明弥勒（Maitreya）受记。《成实论》说：「阿波陀那者，本末次第说是也」。在鸠摩罗什（Kumārajīva）的译语中，「本末」是「阿波陀那」的义译，与《增壹阿含经》的译语不同。弥勒受记事，推定为《中阿含经》的《说本经》。《说本经》，就是《说本（末）经》。

这部经，后半明弥勒受记，前半明阿那律（Aniruddha）的本末。所说的偈颂：「我忆昔贫穷，……无余般涅槃」，与《小部．长老偈》的阿那律说相同。2.释迦（Śākya）往昔生中赞弗沙佛（Pu□ya），《根有律药事》略说；如《大毘婆沙论》详说。3.舍利弗不知小鸟本末，《萨婆多毘尼毘婆沙》，也略有说到。4.韦罗摩（Velāma）大施，推定为《中阿含经》的《须达哆经》。5.长爪梵志事，名《舍利弗本末经》，出于《根有律出家事》。6.「尼陀阿波陀那」，《大庄严经论》，有详细的叙述。7.然灯佛（Dīpa□kara）授释迦记，名「毘尼阿波陀那」。在现存的律部中，唯《四分律》详说。

《大毘婆沙论》，没有说明「譬喻」的定义；从所举的三例而说，都是古今圣贤的光辉事迹。《大智度论》却说：「世间相似柔软浅语」。所引的种种「阿波陀那」，重于文学趣味，等于佛法通俗化的故事。从《大毘婆沙论》、《大智度论》所引（律部），可看出「譬喻」的发展趋势。七佛譬喻、涅槃譬喻、菩萨譬喻、释迦赞弗沙佛譬喻、从然灯佛受记譬喻、长寿王譬喻、韦摩罗譬喻、亿耳譬喻、二十亿譬喻、尼陀譬喻，都是古今圣贤的光辉事迹。舍利弗不知小鸟事、长爪梵志事，近于一般事迹。而欲譬喻，是凡愚事迹，是应该引以为戒的。「譬喻」的开展，是从贤圣的事迹，而到一般的事迹，这是一。七佛譬喻、涅槃譬喻，连欲譬喻在内，都是直叙事实。亿耳及二十亿譬喻，如《五分律》等，附有宿业因缘；而菩萨譬喻，全部是依佛而说明其因行。这样，如《根有律药事》，五百弟子自说本业因缘，铜鍱部的《小部》，就名为《譬喻》。这是善的；从恶业说，佛的宿业而现受金鎗、马麦等报，也就名为「譬喻」。譬喻的开展，是从事实，而显示或善或恶的过去业因，这是二。著重于业报的因缘，《根有律》最多；在这种趋势下，譬喻成为善恶业报的因缘。

「譬喻」与「记说」、「本事」、「本生」、「因缘」，在流传中，都有结合的情形，而「譬喻」与「因缘」的结合最深。如「亿耳阿波陀那」，《僧祇律》作「亿耳因缘」；「大譬喻」，《长阿含》作「大因缘」。「譬喻」与「因缘」的结合，情形是这样的：经师所传的「譬喻」，如「长譬喻」

、「大譬喻」，是圣贤的光辉事迹。《大毘婆沙论》著重在此，虽引「持律者说」，而取「大涅槃譬喻」，意义还是一样：这代表了早期的经师的见解。《大智度论》，重于律部，及当时的情况。在律部中，凡叙述佛及弟子的事迹，无非是说明制戒（学处与轨则）的因缘。如亿耳出家，一时不得受具；来见佛时，请求五事，为五众受具的因缘。但事迹的缀合，愈来愈长，说到出家以前，航海而误人鬼国。这样，喧宾夺主，「因缘」的意义冲淡，而事迹（传说）的意义增强，（制戒）「因缘」就转化而被称为「譬喻」了。又如如来成道说法，善来受具等，为制立十众受具的因缘。等到将诞生、出家、修行等连贯起来，也就成为「譬喻」了。从（制戒）「因缘」而转化为「譬喻」，是第一阶段。在「譬喻」中，传说亿耳生而耳有明珠，二十亿足底有金色毛，因而说到过去生中的业因。佛与佛弟子的事迹，从出生到究竟解脱，都有些特殊的事迹；对这些事迹，逐渐的倾向于过去生中业因的说明。宿生业报，成为譬喻的重要部分，于是（佛及弟子的事迹）「譬喻」又转化为「因缘」。但这是业报因缘，而不是制戒的因缘，这是第二阶段。（制戒）「因缘」转化为「譬喻」，「譬喻」又转化为「因缘」；「譬喻」与「因缘」的结合，就成为夹杂难分的现象。这是从律部而来的，晚期盛行的「譬喻」。《大般涅槃经》也就但说：「如戒律中所说譬喻，名阿波陀那经」了。

「阿波陀那」的内容，如所引述，已大略可知。而「阿波陀那」的本义，「阿波陀那」被译为「譬喻」的理由，还不能明了。西元三世纪，「阿波陀那」已被译为「譬喻」。罗什义译为「本末次第」，说是「世间相似柔软浅语」，是以当时流行的譬喻文学来解说的。玄奘义译为「譬喻」，然《大毘婆沙论》所举的实例，与「譬喻」的意义不合。依《大毘婆沙论》来说，解说「阿波陀那」为「伟大的」、「光辉的事迹」（行为），应该更合适些。这是经师所传的；经律部所传，而发展成后期的譬喻文学，也就以「阿波陀那」为「譬喻」，这可从另一解说，而理解其意义。如《瑜伽论》卷二五(大正三〇．四一八下)说：

「云何譬喻？谓于是中有譬喻说，由譬喻故，本义明净」。

瑜伽系诸论，大意相同。「本义」，或作「隐义」。「有譬喻说」，或作「有比况说」。以「譬喻」为「比况」，显然的与《大毘婆沙论》、《大智度论》的解说不合。现存梵本《法华经》，九分教中的「譬喻」，为 aupamya；这是「比况」的「譬喻」，如芦束喻、火宅喻等。Apadāna 或写作 aupamya——比况，实为阿波陀那而被译为「譬喻」的重要理由。经中的「阿波陀那」，律中的「阿波陀那」——与「因缘」相结合的「阿波陀那」，在佛教的弘法（讲经为主）活动中，对于某一义理，每举佛及佛弟子的事迹、业报因缘等为例，以证明所说。这与举譬喻来比况说明，使听众容易了解，作用完全相同。在这种情况下，Apadāna 与 aupamya，融合如一了。如《出三藏记集》卷九〈譬喻经序〉(大正五五．六八下)说：

「譬喻经者……敷演弘教，训诱之要。牵物引类，转相证据，互明善恶罪福报应」。

又《出三藏记集》卷九〈贤愚经记〉(大正五五．六七下)说：

「智者得解，亦理资于譬喻。…… 三藏诸学，各弘法宝，说经讲律，依业而教。（昙）学等八僧，随缘分听。…… 各书所闻……集为一部。……此经所记，源在譬喻；譬喻所明，兼载善恶」。

「譬喻」的实际应用，从上序可以完全理解出来。《贤愚经》，是昙学等八人，在于阗的般遮于瑟（Pañca-vārika）大会中，听说经律而记录下来的。中国近代（传统）的讲经，还是在销文、释义、发挥玄理外，参入因果报应、公案，以加深听者的兴趣与了解。这是从古以来，通俗弘化的方法。「阿波陀那」，是这样的被作为事证——举例说明而广为流通的。《长阿含经》译「阿波陀那」为「证喻」，最能表示这一意义。《顺正理论》卷四四(大正二九．五九五上)也说：

「言譬喻者，为令晓悟所说义宗，广引多门比例开示，如长喻等契经所说」。

「有说：此是除诸菩萨，说余本行，能有所证，示所化言」。

《顺正理论》继承了《大毘婆沙论》的见解，以「长（譬）喻」等为「譬喻」。其称为「譬喻」的理由，是「为令晓悟所说义宗，广引多门比例开示」。「阿波陀那」的意义，不但与比况（aupamya）相合，也与喻支的喻（d□□□ânta）相同。「阿波陀那」是被用为例证，以证明所说义（宗）的。第二说，也只「除菩萨」本行的不同，而「能有所证，示所化言」，意义还是一样。《成实论》说：「阿波陀那者，本末次第说是也。如经中说：智者言说，则有次第。有义有解，不令散乱，是名阿波陀那」。本末次第，是叙述事缘的始末。而所以说「本末次第」，只是为了「解」明所说的「义」宗。《顺正理论》与《成实论》，说明了「阿波陀那」的「譬喻」作用，是晚期「譬喻」文学盛行的实际情形。

「阿波陀那」——经师的本义，应为伟大的，光辉的事迹。律师所传的「阿波陀那」，从事迹而说明善恶的业缘；善恶业缘，为（过去）事迹的一部分，总名「阿波陀那」。从「律藏」所传，《小部》所传，《大智度论》所引述，「阿波陀那」只是现事与宿因。在佛教的通俗弘化时，引「阿波陀那」为事证，于是与比况（aupamya）相近，相合。西元三世纪，「阿波陀那」已被译为「譬喻」了。西元二、三世纪，譬喻师（dār□□āntika）脱离说一切有部，而独立盛行起来。这是以广说「譬喻」（d□□□ānta）得名，而譬喻更通俗化的。「阿波陀那」、「阿波摩耶」，在实际应用中，与d□□□ānta 相结合。传说譬喻大师鸠摩罗罗陀（Kumāralāta），造《显了论》、《日出论》，都是「为令晓悟所立义宗，广引多门比例开示」。「阿波陀那」，被想起了赫赫光辉的意思，而被解为「有比况说，隐义明了」了。「阿波陀那」被解说为「譬喻」，是通俗弘化所引起的。论到原始的意义，应以圣贤的光辉事迹为是。

第三项 论议

「十二分教」的最后，是「论议」。Upadeśa，音译为优波提舍、邬波第铄等；义译为说义、广演、章句等，以「论议」为一般所通用。「论议」的古来解释，如《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六六〇中)说：

「论议云何？谓诸经中，判决默说、大说等教」。

「又，如佛一时略说经已，便入静室，宴默多时。诸大声闻共集一处，各以种种异文句义，解释佛语」。

《大毘婆沙论》有二解：一、「决判默说、大说等教」，文义不明。考《增壹阿含经》，有「四大广演之义」。与此相当的《增支部》，名「大处」（Mahāpadesana）——摩诃波提舍。这是判决经典真伪的方法：如有人传来佛说，不论是一寺的传说，多人或某一大德的传说，都不可轻率的否认或信受。应该集合大众来「案法共论」，判决是佛说或非佛说，法说或非法说。《毘尼母经》作「大广说」，并说：「此法，增一经中广明」。汉、巴共传的《增一经》，及《毘尼母经》的「大广说」，就是摩诃优波提舍。说一切有部（Sarvāstivāda）的传说，略有不同，如《萨婆多部毘尼摩得勒伽》卷六(大正二三．五九八上)说：

「何以故名摩诃鑋波提舍？答：大清白说。圣人圣人（第二圣人，似为衍文）所说，依法故，不违法相故，弟子无畏故，断伏非法故，摄受正法故，名摩诃鑋波提舍。与此相违，名迦卢（黑）鑋波提舍」。

说一切有部，分白广说、黑广说，也见于《毘尼母经》：「萨婆多说曰：有四白广说，有四黑广说。以何义故名为广说？以此经故，知此是佛语，此非佛语」。《显宗论》也说：「内谓应如黑说、大说契经所显，观察防护」。这可见说一切有部的「优波提舍」，是判决大（白）说及黑说的。所以《大毘婆沙论》的「决判默说、大说等教」，「默说」显然是「黑说」的讹写。这是大众集体的详细论议，所以称为「广说」——「论议」。

二、佛的大弟子们，「共集一处」，对于佛的略说，各申解说。如众比丘解说二边、中、缝纰。前是共同论议，判决是非。这是共同论议，解说佛语。虽然性质不同，而采取集体论议的形式，却是一样的。《大毘婆沙论》的解说，是从经中寻求实例，著重于集体论议的特色。

《大智度论》的解说，重在「解义」，与《大毘婆沙论》不同。如《论》卷三三(大正二五．三〇八上)说：

「论议经者，答诸问者，释其所以」。

「又复广说诸义，如佛说四谛。何等是四？……如是等问答广解其义，是名优波提舍」。

「复次，佛所说论议经，及摩诃迦栴延所解修多罗，乃至像法凡夫人如法说者，亦名优波提舍」。

《论》有三说：一、「答诸问者，释其所以」；这不是一般的问答，而是释义。二、「广说诸义」，是假设问答，而「广解其义」。这二说，都是经中佛（或大弟子）的「解义」。在《大毘婆沙论》，这都是「记说」。但《大智度论》、「记说」专明「众生九道中受记」，所以这类问答解义，被判属「论议」了。三、范围极宽：1.佛所说的「论议经」（应指前二说）。2.摩诃迦旃延（Mahākātyāyana）所解经：《阿含经》虽有解偈数种，但《大智度论》曾说：「摩诃迦旃延，佛在时，解（释）佛语故作蜫勒」。《成实论》也说：「摩诃迦旃延等诸大智人，广解佛语」。摩诃迦旃延的解经，是一向被推重的。举摩诃迦旃延所解经，应指《蜫勒论》（kara□□a）；《蜫勒》是大众部（Mahāsā□ghika）系所重的。以佛的解说，广分别为本；说到摩诃迦旃延论，及末世凡夫的如法论说；《大智度论》的解说，重在解义，而通称一切论书了。《大般涅槃经》说：「如佛世尊所说诸经，若作议论，分别广说，辩其相貌，是名优波提舍经」。这也是以解义为主，而所说似乎指后代的论书。

瑜伽论系，所说意义相同，如《瑜伽师地论》卷二五(大正三〇．四一九上)说：

「云何论议？所谓一切摩呾理迦，阿毘达磨：研究甚深素怛缆藏，宣畅一切契经宗要，名为论议」。

瑜伽论系，分论书为摩呾理迦、阿毘达磨；而这二类，又总称为「邬波提铄」——「论议」。这样，「论议」是一切论书的通称。《大毘婆沙论》的「论议」，是契经；《大智度论》所说，以契经为本，而通摄论书；《瑜伽论》专约论书说。这一差别，可说是「论议」——在佛教流传中的演变过

程。

第六节 结论

「九分」与「十二分教」，上来已分别的加以论究；现在，再作一综合的说明。

先有「九分教」，后有「十二分教」的成立。「九分教」中，又先成立五支，次成立四支。所以「十二分教」的发达成立，可分为三个阶段。《原始佛教圣典之成立史研究》，作这样的结论，确是非常难得的见解！然研究起来，「修多罗」与「祇夜」的成立最早，所以本论作为四阶段去说明。

「九分教」与「十二分教」的一一支分，是在圣典的或立过程中，从圣典分类学的观点，而先后成立的。在圣典的成立过程中，分教的名义与内容，都有变化的可能。如「修多罗」与「祇夜」，为原始结集的分类，当时是有确切的部类可指的。等到「九分教」成立时，「十二分教」成立时，后代论师面对当时的全部圣典（声闻三藏；大小乘三藏）而进行解说（分配）时，原始的意义，不足应用，于是解说上不免有所出入。所以分教的意义与内容，要从成立的过程中去说明。而前阶段成立的支分，到了后一阶段，意义就有所调整（全体协调）。这应从其所以演变而加以说明，作为自然合理的演化。后代论师的解说，也许不合分教的本义，也应看作固有分教的新的适应。

分教的一一意义与内容，是不能从圣典自身而求得解决的。如「修多罗」、「祇夜」、「方广」等，在圣典自身——文句中，并没有明文可证。所以对「九分教」与「十二分教」的解说，不能不依赖于传承中的古说。古说，作为研究的线索；依著去研究，对分教的古义，及演化中的情况，才能逐渐明白出来。在现存的多种古说中，《大毘婆沙论》所说，说一切有部（Sarvāstivāda）论师的传承，比较的近于古意。《大毘婆沙论》的成立，虽在西元二世纪。而对分教的解说，传承古说，而不是面对当时的全部圣典。如没有将「阿毘达磨论」，作为十二分教的内容，比起其他古说，就显得难能可贵了！

第一、「修多罗」是结集义，为原始结集的通称。结集后不久，由于文体的类别，分化为二：称长行部分为「修多罗」，大致与《杂阿含经》的〈蕴诵〉、〈六处诵〉、〈因诵〉、〈道品诵〉相当。称偈颂部分为「祇夜」，与〈八众诵〉相当。这是「相应教」的核心，原始结集部分。

第二、此后，传出的佛法，都是以原始结集的教法（与律），为最高准绳，而共同论定集成的。在固有的「修多罗」与「祇夜」外，又有长行与偈颂，集出流行。长行部分，以分别、解答为主，称为「记说」。这是对于「修多罗」及「祇夜」（通称），以分别或解答方式，而阐明佛法的意义。在问答、分别中，显示、决了深秘教证（佛法本质问题）的特性，逐渐表达出来。这一部分，附编于「相应教」中，与《杂阿含经》「弟子所说」、「如来所说分」相当。《杂阿含经》集三部分而成，与「九分教」中的「修多罗」、「祇夜」、「记说」的次第成立，完全吻合。这所以《杂阿笈摩》，被称为「一切事相应教」的根本。当时，不属于（原始）结集的偈颂，已大大的流行。主要是传于边地（如第一章所说），通俗而易于传诵的法偈。起初，也曾泛称为「祇夜」，为了与「相应教」中的「祇夜」有所分别，而被称为「伽陀」、「优陀那」。「优陀那」是以感兴语为主的《法句》。「伽陀」是以偈颂，宣说法要（除「祇夜」、「优陀那」以外）的通称。从古代的传诵来说，大致与《小部．经集》中的〈义品〉、〈波罗延拏品〉、《蛇经》、《陀尼耶经》、《犀角经》、〈牟尼偈〉等相当。这类传诵广而影响大的法偈，当时已有类集（与现存的当然有多少距离），但始终不曾集入「四部」、「四阿含」中，这是值得注意的事。分教的五支成立，就是「相应教」的成立，一分法偈的成立。

第三、前五支，重于形式的分类，内容是重于法义的。此后，圣典又不断集出。内容方面，承分别、解答——「记说」的风格，而又多为事的叙述。所以不只是形式的分类，而更为内容的分类。在这一阶段中，有「本事」、「本生」、「方广」、「希法」的成立。「本事」，是「不显说人、谈所、说事」的，只是传闻的佛说如是。或集出传闻如是的法义，成「如是语」；或集出传闻如是的先贤的善行盛德，名为「本事」。「本生」，是于传说的

先贤盛德（「本事」）中，指为佛的前生；而在〈波罗提木叉分别〉成立中，佛与弟子的前生事，也传说集出。对「本事」而说，「本事」是直说过去事，「本生」是结合过去人事与现在人事，而成前后因果系。广分别与广问答，实是「记说」的延续。所以广问答的《满月大经》、《帝释所问经》、《六净经》；广分别体的《梵网经》、《沙门果经》等，在圣典自身，都是称为「记说」的。然法义的阐述更广，成为更有体系的说明，与旧有的「记说」，不大相合，所以成为「方广」一分。铜鍱部（Tāmraśāīya）学者，专重形式，别称广问答经为「毘陀罗」，是不足以说明圣典集成过程中的时代倾向。还有，佛及圣弟子所有的希有功德（依事实而表现出来），也成立「希法」一分。「方广」是深广义，「希法」是奇特事，形成一对。这四分，约契经说，都是篇幅较长，被编入《长阿含》、《中阿含》、《增壹阿含》的。到此，九分教成立，也就是依固有的「相应教」，更集为「长」、「中」、「增一」，而完成「四部」、「四阿含」以前的情形。

还有值得说到的，圣典有了新的特色，也就有了新的分教。但在集成过程中，新形的圣典而外，与固有圣典，性质与形式相类似的，也是不在少数的。这些，或增编于固有的（分教）部类中，或没有编入。没有编入的，也以形式及性质的近似，而被称为「修多罗」等。这样，「修多罗」等渐成为分教的通称，而不再局限于固有的部类了。所以当「本事」等会编而成「长」、「中」、「增一」时，内容是不只是这四分的，这是一点。「如是语」的成立，说明当时有长行与重颂相结合的契经。当「如是语」的集成中止，或略去「序说」、「结说」，而失去「如是语」的特性时，长行与重颂相结合的体裁，是被称为「祇夜」的；重颂体，成为「祇夜」的新意义。上面说到，《立世阿毘昙论》，是「如是语」型，而称重颂为「即说祇夜言」。「如是语」（重颂）——被称为「祇夜」，应该是九分教成立以后的事，这是第二点。

第四、九分教成立，「四部」、「四阿含」也不久就集成了。九分教的次第成立，是重于「法」的。当原始结集时，属于「律」的，有《波罗提木叉经》的集成，也称为「修多罗」。到「四部」、「四阿含」集成前后，〈

波罗提木叉分别〉（〈经分别〉）也大体完成。这是部派没有分化，九分教的时代；推定为第二结集时代。此后，部派分化了。在上座部（Sthavira）没有再分化——分为分别说部（Vibhajyavādin），与分别说部分离后的上座部的时代，律部的集成；论部的成立：三藏圣典的实际情况，已不是九分教所能该摄。于是成立「因缘」、「譬喻」、「论议」——三分，完成十二分教的最后定论。

「因缘」，是制戒（学处、轨则）因缘，是出于〈波罗提木叉分别〉及「犍度」部的。以制戒的「因缘」为例，而宣说经、偈的事缘，也被称为「因缘」。「譬喻」是光辉的事迹。《长阿含》的《大本经》，《中阿含》的《说本经》，《长寿王本起经》，都是「譬喻」，但当时还没有成立为「譬喻」一分。等到律部中，佛与弟子的事迹，详广的叙述出来。（制戒）「因缘」的意味淡，而「譬喻」的意义增强，「譬喻」也就成为一分。「因缘」与「譬喻」，都通于契经，而实属于毘奈耶的。在九分教时代，「阿毘达磨」、「摩呾理迦」（还有被称为「毘陀罗」的广分别），已有独立的特殊形式。「四阿含」集成后，更被重视起来。上座部论书的最早形成，是〈经分别〉；这是「论议」（「优波提舍」是经的分别解说）成为一分的实际内容。《大毘婆沙论》，对后三分的解说，始终以经、律为主，所以取「共同论议」、「共同解说」的经说为「论议」。

「十二分教」的成立，后三分与九分教的结合，次第上形成分别说系，说一切有部系——二大流。分别说部系，以「优陀那」及「因缘」为次第，而以「譬喻」、「论议」为末后二分。这似乎表示了，「譬喻」与「论议」是后起的，「因缘」早已存在。〈波罗提木叉分别〉的「因缘」，的确是与「九分教」的时代相当的（但成为分教之一，却在其后）。说一切有部系，将「因缘」、「譬喻」，列于前面，而成「尼陀那」、「阿波陀那」、「本事」、「本生」的次第。这四分的结合在一起，表示「譬喻」的早已存在，而四分同为叙事的部分。这四分的原始差别是：「因缘」与「譬喻」是现前事；「本事」与「本生」是过去事。「论议」始终为最后一分，也就是末后成立的一分。

佛教圣典的部类学，以「十二分教」为定论。大乘经典的集成，大都以「方广」为名，而被摄属于「方广」分的。

卷009

第九章 原始集成之相应教

第一节 杂阿含经的整理

第一项 相应教的三部分

第一章第三节中，曾经说到：圣典的结集，有原始结集，与不断的再结集。再结集——共同审定是否佛法，是以原始结集的经律为准绳的。如《长部》（一六）《大般涅槃经》(南传七．一〇〇——一〇二)说：

（于彼所说）「善解文句，参照经律。若参照经律，而不入契经，与律不合，……此非世尊之语」。

（于彼所说）「善解文句，参照经律。若参照经律，而与经相应，与律相合，……确是世尊之语」。

「参照经律」，《根有律杂事》作：「检阅经文及以律教」。以原有的经律为准绳，然后可以判决传来的是否佛法。原始结集的律部，是「波罗提木叉经」；僧伽所有的一切规制，是不能与「戒经」相违反的。经法方面，也有原始结集的部分，那就是「九分教」中的「修多罗」，《相应部》——《杂阿含经》的根本部分。这一根本的「相应修多罗」，在现存的圣典中，并没有独立的部类，而已被编入《相应部》——《杂阿含经》，成为该经的核心部分。这是根据说一切有部（Sarvāstivāda）传承的古说而发见出来的。这部分的内容，虽同样的存在于巴利语（Pāli）的《相应部》，而文句、次第，与汉译的《杂阿含经》，更为契合，这当然由于《杂阿含经》，也属于说一切有部诵本的关系。可是，汉译的《杂阿含经》，现存本并不是完全的；次第也极为紊乱。所以应加以整理，回复《杂阿含经》的原形，然后更能明确的，确认这原始结集部分——「相应教」的存在。将根本的「相应修多

罗」，与次第集出的「祇夜」、「记说」（现存《杂阿含经》，是这三部分的综合），分别开来，对于原始结集的古说，将更容易得到学者的承认。

与《相应部》相当的汉译《杂阿含经》，是刘宋时求那跋陀罗（Gu□abhadra）所译的，凡五〇卷，一三六二经（《大正藏》编目）。其中二三．二五——两卷（六〇四．六四〇．六四一——三经），实为《无忧王经》，应该除去。现存的《杂阿含经》，不但有误编的，也有脱落的，次第又非常紊乱。经近代学者的整理，汉译《杂阿含经》的原形，已大致可见。吕澂发见《瑜伽论．摄事分》，为《杂阿含经》的本母——摩呾理迦（māt□kā）；对于《杂阿含经》的研究，给予最有力的启发。然近人的研究，大都著重于回复汉译《杂阿含经》的原形；而现在，要在近代研究的成果上，著重于三大部分的分类。说明《杂阿含经》——《相应部》的次第集成，与「九分教」（「十二分教」中）的「修多罗」、「祇夜」、「记说」——三分的次第成立相当；而确立分教与阿含的次第形成，为平行的发展。从而一扫先有分教，次有阿含；或先有阿含，次有分教的论诤。

「相应教」与「修多罗」的古义，出于《瑜伽论》及《杂事》。由于传说久远，取意不同，所以也存有小小差别。然从差别的传说中，更能明确的了解这一结集的次第。《瑜伽论》卷八五(大正三〇．七七二下)，立「事契经」，即「四阿笈摩」（阿含），而以《杂阿含经》为本，如说：

「事契经者，谓四阿笈摩。……即彼一切事相应教，间厕鸠集，是故说名杂阿笈摩」。

「即彼相应教，复以余相处中而说，是故说名中阿笈摩。即彼相应教，更以余相广长而说，是故说名长阿笈摩。更以一二三等渐增分数道理而说，是故说名增一阿笈摩」。

「如是四种，师弟展转传来于今，由此道理，是故说名阿笈摩——是名事契经」。

依此，「四阿含」是以相应教的《杂阿含经》为本的；《杂阿含》是「一切事相应教」，所以「四阿含」也通称「事契经」。那么，「事」是什么

？如《瑜伽论》卷三(大正三〇．二九四上)说：

「诸佛语言，九事所摄。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染净事；六、差别事；七、说者事；八、所说事；九、众会事。有情事者，谓五取蕴。受用事者，谓十二处。生起事者，谓十二分缘起及缘生。安住事者，谓四食。染净事者，谓四圣谛。差别事者，谓无量界。说者事者，谓佛及彼弟子。所说事者，谓四念住等菩提分法。众会事者，所谓八众」。

「九事」的内容，就是「一切事相应教」的事，《杂阿含经》的内容。「九事」的次第开合，现有三说，比对如下：

〔瑜伽论本地分〕〔瑜伽论摄事分〕〔杂事〕

1 五取蕴————————3 蕴————————1 五蕴

2 十二处————————5 处————————2 六处

3 十二缘起————————6 缘起————————4 缘起

4 四食————————7 食

5 四圣谛————————8 谛————————5 圣谛

6 无量界————————4 界————————3 十八界

┌————1 弟子所说————6 声闻所说

7 佛及弟子——┤

└————2 如来所说————7 佛所说

8 四念住等————————9 念住等————————8 念处等

9 八众————————10八众————————9 伽他

上列三说，虽次第前后不一，而内容大体一致。这是「事相应教」——《杂阿含经》的全部内容。据《瑜伽论．摄事分》，是分为三大类的：

1.能说————如来及诸弟子所说——弟子所说佛所说分

┌—蕴界处缘起食谛——五取蕴六处因缘相应分

2.所说——┤

└—念住……证净等——道品分

3.所为说——八众————————结集品

三大类，九事，是《杂阿含经》的内容；也可说都是「修多罗」——「事契经」。然《瑜伽论．本地分》，解说「十二分教」中的「修多罗」，是偈颂以外的，所以除去八众的〈众相应〉——偈颂部分，称其他的八事为「修多罗」。又《瑜伽论．摄事分》，虽总举九事（内开「说者事」为「弟子所说」、「如来所说」）以说明「事契经」，而抉择「事契经」的「摩呾理迦」，却没有「结集品」，「弟子所说」及「如来所说」，仅有九事中的七事。这样，「事契经」——「修多罗」的内容，从「四阿含」而略为《杂阿含经》的三大类；又从三类而但是二类，除去偈颂部分；更除去如来所说、弟子所说部分，而仅是蕴．处．缘起．食．谛．界．念住等道品。蕴等七事，为事相应教的根本部分。称此为「相应修多罗」，其后次第集成的，也就随之而称为「一切事相应」的「事契经」。

第二项 事契经与摩呾理迦（一）

《杂阿含经》三大部类的第一部分，内容为：蕴、处、缘起、食、谛、界、念住等道品——七事。吕澂发见《瑜伽论．摄事分》，为《杂阿含经》的本母。与经文相对比，次第与内容相合。特别是，「界」在圣谛以下，道品以上，与缘起为一分，似乎次第不顺，而恰好与《杂阿含经》的次第相合。在《相应部》中，〈界相应〉也在第二大品〈因缘品〉中。这可见《杂事》的以「处界」为一类；《瑜伽论》说《杂阿笈摩》，以「蕴界处」为一类，都是依后代通说而改定的了。

《瑜伽论．摄事分》，从八五卷起，九八卷止，共一四卷，是「事契经」的抉择宗要——「摩呾理迦」（mātkā）。吕澂〈杂阿含经刊定记〉，曾对比经文，证实为《杂阿含经》的本母；但疏略不备，错失的也多。现在再为详细的对比，以确定这一部分的次第，并为补充的，修正的说明。〈摄事分〉一四卷，分〈行择摄〉、〈处择摄〉、〈缘起食谛界择摄〉、〈菩提分

法择摄〉四类。每类先举总颂，次出别颂，别别的抉择经文。在下面的经论对比中，一、论义是依经文而立的，但或摄多经为一门，或一经而分别为多门，不一定是一经一论相对的。二、前面说过了的，后文相同的，就简略了。这一类的有经无论，不能说是缺减，所以加（）号来说明。三、有经有论而没有颂的，特为补列，加〔〕号来说明。四、有论义而没有经文的，或是有颂的，或是没有颂的（附加的），经审细的对比，知道这都是抉择《中阿含经》、《长阿含经》的，也一一的标出。现在，先作经论的对比如下：

〔瑜伽论摄事分〕〔杂阿含经〕

行择摄第一（一总颂．一一聚．九七门）

Ⅰ颂 1「界」————┐

2「说」————┼1 2

3「前行」————┘

4「观察」————┬3 4 5 6

5「果」————┘

6「愚相」————7

7「无常等定」————┬8

8「界」————┘

9「二种渐次」————9 10

10「非断非常」————11 12

11「染净」————13 14

Ⅱ颂 1「略教」————┐

2「教果」————┼15

3「终」————┘

4「堕数」————16

5「三遍智断」————17 18

6「缚」————————19 20 21

7「解脱」————————22

8「见慢杂染」————┬—23 24

9「净说句」————┘

10「远离四具」

按：「远离四具」，义在 15……22 经中。

11「三圆满」行圆满———25 26 27

果圆满———28

师圆满———29

（卷八五终）

Ⅲ颂 1「想行」————┐

2「愚相」————┼—30

3「眼」————┤

4「胜利」————┘

5「九智」————31 32（以上卷一终）

6「无痴」————256 257 258

7「胜进」————259

8「三相行」————260

9「我见差别」————261

按：上二论义次第，与经相反，今依经。

10「法总等品」————┬—262

11「三」————┘

Ⅳ颂 1「速通」————263

2「自体」————264

3「智境界」————265
4「流转」————266
5「喜足行」————267
6「顺流」————268
7「知断相」————269
8「想立」————270
9「违粮」————271
10「师所作」————272（以上卷一〇终）
（卷八六终）
Ⅴ颂 1「因」————59
2「胜利」————60
附义：《长含》（二一）《梵动经》。
3「二智」————61
4「愚夫分位五」————62
5「二种见差别」————63
6「圣教等」————64
Ⅵ颂 1「断支」————┐
2「实显了行」————┼65 66 67 68
3「缘」————┘
4「无等教」————┬69 70
5「四种有情众」——┤
6「道四」————┼71
7「究竟五」————┘
Ⅶ颂 1「二品总略」————72

2「三」————————73
3「五」————————74
4「有异」————————75
5「胜解」————————76
6「断」————————77
7「流转」————————78
8「有性」————————79
9「不善清净善清净」——80
10「善说恶说师等别」—┬—81
11〔非定〕————┘
（卷八七终）
Ⅷ颂 1「二智并其事」————82 83 84 85
2「乐等行转变」————86 87（以上卷三终）33 34
3「请无请说经」——┬—35 36
4「涅槃有二种」——┘
Ⅸ颂 1「诤」————————37 38
2「芽」————————┬—39 40
3「见大染」————┘
4「一趣」————————41
5「学」————————42
6「四怖」————————43 44
7「善说恶说中宿住念差别」45 46
Ⅹ颂 1「无厌患无欲」————47 48
2「无乱问记」————49 50

3「相」————————51
4「障」————————52
5「希奇」————————53
6「无因」————————┬—54
7「毁他」————————┘
8「染俱」————————55 56
XI颂 1「少欲」————————┬—57
2「自性等」————————┘
3「记」————————58（以上卷二终）
4「三」————————103
5「似正法」————————104
6「疑痴处所」————————105
7「不记」————————106
8「变坏」————————107
9「大师记」————————108
10「三见满」————————109
11「外愚相等」————————110（以上卷五终）
（卷八八终）
处择摄第二（二总颂．九聚．八四门）
Ⅰ颂 1「安立」
2「差别」
按：论义在先，经文在后。
（188 189 190 191 192 193 194）义见 1……7 经。
3「愚」————————┬—195 196

4「不愚」————┘

5「教授」————————197

（198 199）义见 23 24 经。

6「解脱」————————200

7「烦恼」————————201

8「业」邪论正论————《中含》（一七一）《分别大业经》。

十对治————《中含．业相应品》。

善护不善护———《中含》（一二）《恕破经》。

杂染不杂染———《中含》（一三）《度经》。

邪正业施设———《中含》（一九）《尼干经》。

三种————————不详

（卷八九终）

Ⅱ颂 1五二

2十三

3四业

按：半颂集五种二业，十种三业，一种四业，又别别广说，似从《增壹阿含》集出?

Ⅲ颂 1「无智」————————202 203

2「智」————————204 205 206 207

（208）义见 8 经

3「定」————————209

4「殊胜」————————210

5「障」————————211

6「学等」————————212

7「著」————————213
8「无我」————————214
9「圣道」————————215
10「二海不同分」————216 217
IV颂 1「道不同分」————218 219 220
2「师不同分」————221 222 223 224 225 226 227 228
（229）义见 56 经。（以上卷八终）
3「王国」————————230
4「二世间」————————231
5「有为」————————232
（233）义见 71 经。
6「遮身行」————————234
7「坚执」————————235
8「二空性」————————236
附义：《中含》（一九〇）《小空经》，《中含》（一九一）《大空经》。
（卷九〇终）
V颂 1「离欲未离欲」————237
2「问」————————
3「因缘」————————238
4「染路」————————239 240
5「保命」————————241
（242）义见 3 经。
6「著处」————————243 244 245

7〔二杂染〕————246
8〔十五相〕————247
Ⅰ颂 1「因同分」————248
2「思」————249
3「缚解脱」————250
（251）义见 256 257 经。
4「相」————252
5「触遍」————253
6「胜解」————254
7「护根门」————255（以上卷九终）
8「教」————1164
9「爱相」————1165
Ⅱ颂 1「唯缘」————1166
2「寻思」————1167
3「愿」————1168
4「一切种律仪」————1169
5「入圣教不护」————1170 1171
6「胜资粮善备」————1172
7「舍所学」————1173
8「著处」————1174
9「不善义」————1175
10「随流」————1176
11「菩萨胜余乘」————1177（以上卷四三终）
12「论施设」————273

（274）义见 17 经

（卷九一终）

Ⅲ颂 1「上贪」————————275

2「教授」————————276

3「苦住」————————277

4「观察」————————278

5「引发」————————279

6「不应供」————————280

7「明解脱」————————281

8「修」————————282（以上卷一一终）

9「无我论」————————304

10「定法」————————305

11「见」————————306 307

12「苦」————————308

Ⅳ颂 1「一住」————————309 310

2「远」————————311

3「涅槃」————————312

4「内所证」————————313

（314 315）义见 77 78 经。

（316 317 318）义见 86 87 33 经。

5「辨一切智」————————319 320 321

6「相」————————322

（323 324 325 326 327 328 329 330）义见前「安立」「差别」所说。

7「舍三学」————————331 332

（333）义见 8 经。

8「业等」————————334

9「空」————————335

10「随行」————————336 337 338

11「恒住」————————339 340 341 342（以上卷一三终）

12「师弟二圆满」————《中含》（一六三）《分别六处经》。《中含》（一六九）《拘楼瘦无诤经》。

（卷九二终）

缘起食谛界择摄第三（二总颂．一〇聚．七九门）

Ⅰ颂 1「立」三际清净

九相————————283 284

2「苦聚」————————285 286

3「谛观」————————287

4「摄圣教」————————288

5「微智」————————289 290

6「思量际」————————291

7「观察」————————292

8「上慢」————————293

9「甚深」————————《中含》（九七）《大因经》。

Ⅱ颂 1「异」————————294

2「世俗胜义」————295

3「法尔」————————296

4「此作」————————┐297

5「大空」————————┘

6「分别」————————298

（299）义见 296 经。

7「自作」————————300 301 302 303（以上卷一二终）

（卷九三终）

Ⅲ颂 1「触缘」————————343

2「见圆满」————————344

3「实」————————345

4「解」————————《中含》（二三）《智经》。

5「不爱乐」————————346

6「法住智」————————347

7「精进」————————348

8「生处」————————349

9〔圣弟子〕————————350

Ⅳ颂 1「有灭」————————351

2「沙门婆罗门」————352 353 354

3「受智」————————355 356 357

4「流转」————————358

5「来往」————————359 360 361

（362 363 364）（以上卷一四终）（365）义见 25 26 27 28 经。

6「佛顺逆」————————366（367 368．义见 206 209 经）369 370

附义：《中含》（九）《七车经》。

Ⅴ颂 1「安立」

2「因缘」————————371

3「观察食义」————372

4「多诸过患」————373

5「杂染」————374 375

6〔譬喻〕————376 377 378

（卷九四终）

VI颂 1「如理」————《中含》（一〇）《漏尽经》。

2「摄」————《中含》（三〇）《象迹喻经》。

3「集谛」————《杂含》九八四经。

4「得」————379 380

5〔瑜伽〕————381

（382 383 384 385 386 387 388）义见 71 经。

6「如病」————389

7「相」————390 391 392

8「处」————393

9「业」————394 395 396 397 398 399 400 401

10「障」不信————402 403 404

上慢————405

待时————406（以上卷一五终）

放逸————407 408 409 410 411 412 413 414 415

断障————416 417 418 419 420

11「过」————421 422 423 424 425 426

（427）义见 71 经。

（428 429）义见 206 207 经。

12「黑异熟等」————430 431 432 433 434

13「渐次」————435 436 437

14「大义」————438 439 440 441

15「难得」————442 443

（卷九五终）

Ⅰ颂 1「总义」

2「自类别」————444

3「似转」————445 446 447 448 449

4「三求」————450 451 452 453 454 455（以上卷一六终）

Ⅱ颂 1「三七界相摄」————456

2「见」下中上————457

忍不忍————《杂含》九六九经。

3「想」————458

4「希奇」————459

5「差别性」————460

6「安立」————461 462 463

7「寂静」————464

（465）义见 24 经。

8「愚夫」————《中含》（一八一）《多界经》。

Ⅲ颂 1「总说」

2「自性因缘」————466

3「见」————467

4「杂染」————468

5「数取趣」————469

6「转差别」————470 471 472

7「道理」————473

8「寂静」————————474

9「观察」————————475 476 477 478

（479）义见 13 14 经。

（480）义见 253 254 255 经。

Ⅳ颂 1「受生起」————————481

2「劣等」————————482 483

3「见等为最胜」————————484

4「诸受相差别」————————485

5「知差别」————————486 487 488 489（以上卷一七终）

6「问记」————————┬《中含》（一一九）《说处经》。

└《中含》（二二）《成就戒经》。

（卷九六终）

菩提分法择摄第四（一总颂．一二聚．八一门）

Ⅰ颂 1「沙门」————————《中含》（一〇三）《师子吼经》。

2「沙门义」————————《中含》（一六二）《分别六界经》。

3「喜乐」————————《中含》（一）《善法经》。

4「一切法」————————《中含》（一一三）《诸法本经》。

5「梵行」————————《中含》（一一一）《达梵行经》。

6「数取趣」————————《中含》（一一二）《阿奴波经》。

7「超」————————《杂含》一〇四二经。

8「二染」————————《中含》（七五）《净不动道经》。

Ⅱ颂 1「安立」

2「边际」————————605

3「纯」————————606 607

4「如理」————608

5「缘起」————609

6「修时」————610

7「障自性」————611

8「说」————┐

9「发起」————┼—612

10「修」————┘

Ⅲ颂 1「诸根」————613

2「爱味」————614

3「前后差别」————615

4「取相」————616

5「诸缠」————617

6「大果利」————618

（卷九七终）

Ⅳ颂 1「邪师」————619

2「住雪山」————620

3「劝勉」————621 622 623

（624）义见 15 经。

4「系属」————625 626

627 628 629

5「净」————630 631 632 633 634 635

6「渐次」————636

7「戒圆满」————637

638 639（以上卷二四终）

8「穗」

9「成就」

Ⅴ颂 1「勇」

2「力」

3「修」

4「等持」

5「异门」

6「神足」

Ⅵ颂 1「安立」

2「所行境」

按：以上经文脱落。

642（三根）

643 644 645 646 647 648 649 650 651（五根）

3「安住外异生品」 652 653

4「慧根为最胜」 654 655 656 657 658 659

660

按：经论次第不合，今依经次第。

Ⅶ颂 1「思择」————661 662 663（二力）

664 665 666（三力）

2「觉慧等」————667 668 669 670 671 672（四力）

673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683（五力）

3「有学」————684 685（五力与十力）

686 687（六力）

688 689 690 691（七力）

692 693（八力）

4「阿罗汉」————694 695 696（八力）

697 698（九力）

5「国等及诸王」————699 700（十力）

6「质直」————701 702 703（五力与十力）

按：经论次第不相合，今依经次第。

Ⅷ颂 1「安立」

704 705 706 707 708 709 710

2「渐次」————711（以上卷二六终）712

4「食」————715 716 717

5「安乐住」————718 719 720 721 722

723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740

6「修」————741 742 743 744 745 746 747（以上卷二七终）

Ⅸ颂

748 749 750 751

1〔欲等〕————752 753 754 755 756 757

758 759 760 761 762 763 764 765

2「清净」————766

767 768 769 770 771 772 773 774

3「内外力」————775 776 777 778 779 780 781

4「异门」————782

783

5「差别」————784 785

786 787 788 789 790 791 792 793

6「沙门婆罗门」————794 795 796（以上卷二八终）797 798 799 800

按：经论次第不同，今依经文次第。

Ⅹ颂 1「障随惑」————801 802 803

2「寻」————┐804

3「果」————┘

4〔差别〕————805 806

5「微细」————807

6「学住」————808

7「智无执」————809 810 811 812

8「作意」————813

9「身劳」————814 815

按：经论次第不同，今依经文次第。

XI颂 1「尊重尸罗」————┐816 817 818 819 820 821 822 823

2「净戒圆满」————┘

3「现行」————824

4「学胜利」————825 826

827 828 829（以上卷二九终）830 831

5「学差别」————832

XII颂1「安立」

2「有变异」————833 834 835 836

837

3〔润泽〕————838 839 840 841

842 843 844 845 846

4「天路」————————847 848 849 850

5「喻明镜」————————851 852 853 854

6「记别」依四证净————855 856

依五随念————857

依六随念————858 859 860（以上卷三〇终）

（卷九八终）

在上面的比对中，可以理解到：一、论的前三分（行．处．缘起食谛界），内容上，次第上，都与经文相合。论文所抉择的契经，与现存的《杂阿含经》，决定是同一诵本。第四〈菩提分法择摄〉中，经文多而论义少，次第也略有倒乱，特别是「根」、「力」、「觉分」、「道分」部分。然大体来说，仍然是同一原本。也许论义减略些；应该是经文有过多少的增补。二、有论义而没有经文的，除「菩提分法」外，不是经文的缺佚，而主要是采取《中阿含经》来补充。已经比对出的，共有三一经。《中阿含经》，是初期佛法中，经整理，阐发，抉择分别而来的圣典，是说一切有部所特别重视的。《杂阿含经》为主，《中阿含经》为助，加以抉择，奠定佛法的思想宗要。三、论义在每一类的开端，大抵有「总义」、「安立」。这都是论义的总说，不是抉择一经的。四、〈杂阿含经刊定记〉，以为「念住」的初颂，「当经本第二十三，旧佚」。「正断」与「神足」颂，「当经本卷二十五，旧佚」。这是因为《杂阿含经》五〇卷中，误编有《无忧王经》二卷。除去了，卷数就不足，所以据此以推想汉译《杂阿含经》的原形。但从对比中，知道这是不对的。「念住」的初颂，不是经文的缺佚，而是抉择《中阿含经》。「正断」与「神足」颂，的确是《杂阿含经》缺佚了。其实，「根」也是有缺文的。因为，「根」颂先明「安立」，是二十二根；次「所行境」，约六根说；然后明信等五根。经文卷二六，开始就说：「有三根：未知当知根、知根、无知根」。这三根，在二十二根中，是最后的三根。有三根，为什么没其他的根呢？「根」与「力」，《杂阿含经》与《相应部》，都是以五根、

五力为主的，但并不限于五根、五力。所以从前列三根，比对论颂，可以断定为有了缺失。考《相应部》的〈根相应〉，共七品、一八五经，比汉译的要广得多。七品的经文，当然是以五根为主的。而第三〈六根品〉，有「女、男、命」——三根；「未知当知、已知、具知」——三根；「眼、耳、鼻、舌、身、意」——六根。第四〈乐根品〉，明「乐、苦、喜、忧、舍」——五根。总合起来，就是二十二根。尤其是论颂的「所行境」，明六根领境的差别，（修四念住、七觉分，得明解脱），而归于涅槃的无对。这虽然内容广了些，与《相应部．根相应》的四一经，意义完全相合。所以今断定为：「正断」、「神足」全缺；「根」也有缺文。总合起来，就是所缺的二十五卷。所缺的另一卷经，应为卷二二。所缺失的，为卷二二、二五——二卷；古人就是为了二卷的缺失，才误以《无忧王经》编入的。而后来又卷帙错乱，以「念住」经为二四，《无忧王经》这才分编在二三与二五了。

现在，对于这一部分（「修多罗」），依《杂阿含经》，而论定次第如下：

蕴第一

卷一（一——三二） 卷一〇（二五六——二七二） 卷三（五九——八七） 卷二（三三——五八） 卷五（一〇三——一一〇）

处第二

卷八（一八八——二二九） 卷九（二三〇——二五五） 卷四三（一一六四——一一七七） 卷一一（二七三——二八二） 卷一三（三〇四——三四二）

缘起食谛界第三

「缘起」卷一二（二八三——三〇三） 卷一四（三四三——三六四） 卷一五（三六五——三七〇）

「食」卷一五（三七一——三七八）

「谛」卷一五（三七九——四〇六） 卷一六（四〇七——四四三）

「界」卷一六（四四四——四五五） 卷一七（四五六——四八九）

菩提分法第四

「念住」卷二四（六〇五——六三九）

「正断」（缺）

「神足」（缺）

「根」（缺） 卷二六（六四二——六六〇）

「力」卷二六（六六一——七〇三）

「觉分」卷二六（七〇四——七一一） 卷二七（七一二——七四七）

「道分」卷二八（七四八——七九六） 卷二九（七九七——八〇〇）

「息念」卷二九（八〇一——八一五）

「学」卷二九（八一六——八二九） 卷三〇（八三〇——八三二）

「证净」卷三〇（八三三——八六〇）

第三项 祇夜（二）

称为「结集品」的「祇夜」，是《杂阿含经》中，以偈颂问答说法，与《相应部》的〈有偈品〉相当。《杂阿含经》这一部分的次第，也是错乱的。好在有《别译杂阿含经》，可比对而得到完整的次第，这是近代学者整理的成绩。《别译杂阿含经》，「失译」「附秦录」。《大正藏》依「高丽藏本」作一六卷，分「初诵」与「二诵」，次第非常紊乱。「宋藏」等本分为二〇卷，次第较为合理。「别译」本，结颂也多数保存，便于整理；所以近代学者，都依这二〇卷本，比对《杂阿含经》。然而「别译本」，在分卷方面，也有不近情的。分卷，是译者所分的；篇幅的长短，前后都相近。依《大正藏》来说，每卷约六或七页（也有长达九页的）。而「别译本」的卷一三．卷一四，每卷仅三页，这显然是有问题的。次第也未必合于原有次第，如卷一到一二，是偈颂。卷一三到一九，是长行；这是属于另一部分的（佛所说分）。卷二〇，又是偈颂，体例不免杂乱。依《杂阿含经》，这是连接卷一二以下的。而且，卷二〇也只有三页，比对《杂阿含经》，原来脱落了一大

段。还有，「别译本」的结颂中有，而经文没有的，却存在于《杂阿含经》中。如二五七经下的结颂，有「龙胁」，而经文缺；恰与《杂阿含经》的一二一九经相合。一六〇经下，结颂有「十二」，经文也没有，但与《杂阿含经》的九三三经相合。所以「别译」二〇卷本，次第与内容，大体可信，而多少也要依《杂阿含经》来校正的。现在依「别译本」卷一到一二，及卷二〇——偈颂部分，比对《杂阿含经》，以推定这一部分的应有次第。

〔别译杂阿含经〕｜〔杂阿含经〕

卷一——┬——————九｜一〇六二——〇八〇———卷三八

└——二〇——二二｜一〇八————〇八三—┐

┌——二三——三二｜一〇八四———〇九三—┼——卷三九

卷二——┤（缺）｜一〇九四————〇三—┘

└——三三——四二｜——〇四————三—┐

┌——四三——四八、五〇｜————四————二〇—┴——卷四〇

卷三——┼——四九、五一、五二｜一二二二———二二四—┐

├——（缺）｜一二二五——————┼——卷四六

└——五三——六二｜一二二六———二三五—┤

卷四——┬——六三——六七｜一二三六———二四〇—┘

└——六八——八三｜——四五————六〇—┬——卷四二

┌——八四——八六｜——六————六三—┘

├——八七——｜（缺）

卷五——┼——八八———九一｜八八—九——————┬——卷 四

├——二五八——二六八｜九二———〇二———┘

├——九二———〇〇｜——七八————八七—┐

└———〇————〇六｜——八八————九三—┼——卷四四

卷六——┬————〇七————〇｜——九四————九七—┘

└──二一四──二二三 | ──九八────二〇七─┐
┌──二二四──二三〇 | 一二〇八────二一四─┼──卷四五
卷七──┼──二五〇──二五五 | 一二一五────二二──┘
└──二五六──二五七 | 九九三──九九四────┐
卷八──┬────三二────四二 | 九九五────〇〇四──┼──卷三六
└──二三────二四九 | 一〇〇五────〇二二─┘
┌────六────六五 | 五七六──五八〇────┐
├──（缺） | 五八──────────┤
卷九──┼────六六────七二 | 五八二──五八八────┼──卷二二
├────八────八九 | 五八九──五九七────┤
├────七三────七七 | 五九八──六〇二────┘
└────七八────八〇 | 一二六七────二六九─┐
卷十────二六九──二八七 | 一二七〇────二八九─┼──卷四八
卷十一─┬──二八八──二九二 | 一二九〇────二九三─┘
└──二九────三一七 | 一二九四────三一八─┬──卷四九
卷十二─┬──三一八──三二三 | 一三一九────三二四─┘
└──三二四──三二九 | 一三二五────三三〇─┐
卷二十────三五────三六四 | 一三三────三四四─┼──卷五〇
（缺） | 一三四五────三六二─┘

经上来的对列，可见《杂阿含经》的偈颂部分，共一三卷；误编在别处而错乱的，仅卷四一．四三．四六．四七——四卷而已。次第与内容，虽与「八众」的次第不合，也还是部类分明的，如：

【图：Y35p0672_01.svg】卷三八、比丘众、卷三九、魔众、卷四〇、帝释众、卷四六、卷四二、刹帝利众、卷四、婆罗门众、卷四四、梵天众、卷四五、比丘尼众、卷三六、婆耆沙（尊长）众、卷二二、卷四八、天子（

天女）众、卷四九、夜叉众、卷五〇、林神众

第四项 弟子所说、如来所说（三）

《杂阿含经》的第三部分——「弟子所说、如来所说」，次第与内容，都参差杂乱。近代学者的整理，也还不能完全妥当。《杂阿含经》五〇卷，除了《无忧王经》二卷，蕴处等二一卷余．偈颂一三卷外，还有一三卷余，这就是第三部分。次第与内容，应该是有关的，所以从内容的分类，前后的关联，来推定这一部分的次第。

一「罗陀」——————————三二

二「见」——————┬——三三——三八（以上卷六）

└——三九——七一

三「断知」——————七二——八七（以上卷七）

※※※※

┌—阎浮车——四九〇

四「舍利弗」—┼—沙门出家—四九一

└—比丘等——四九二——五〇〇

┌—佛与天┬—五〇——五〇三（以上卷一八）

五「目犍连」—┤ └—五〇四——五〇七

└—勒叉那——五〇八——五三四

六「阿那律」——————┬—五三五——五三六（以上卷一九）

└—五三七——五四五

七「大迦旃延」——————五四六——五五五

八「阿难」——————┬—五五六——五五八（以上卷二〇）

└—五五九——五六五

九「质多罗」——————五六六——五七五（以上卷二一）

※※※※

一〇「证净等」————————一二————三五

按：上与菩提分法的「证净」相啣接。

一一「大迦叶」————┬———三六————四四（以上卷四一）

└九〇五—九〇六

一二「聚落主」————九〇七—九一六

一三「马」————┬九一七—九一八（以上卷三二）

└九一九—九二六

一四「释氏」————九二七—九三六

一五「生死众多」———┬九三七—九三九（以上卷三三）

└九四〇—九五六

一六「婆蹉出家」————九五七—九六四

一七「外道出家」———┬九六五—九六九（以上卷三四）

└九七〇—九七九

按：从「大迦叶」到「外道出家」，共四卷，与《别译杂阿含经》（二诵）卷一三一

卷一九的次第相合。

一八「杂」————┬九八〇—九九二（以上卷三五）

└—二四———二六四

┌比丘—┬——二六五———二六六（以上卷四七）

一九「病」—┤ └——〇二三———〇二九

└长者———〇三〇———〇三八

二〇「法」————————〇三九———〇六一（以上卷三七）

※※※※

二一「杂」————————八六———九〇四（卷三一）

按：这一卷，前后都不相关联。卷初列兜率天、化乐天、他化自在天寿命，共三经。

然经上说：「如佛说六经」，可见是别说六欲天寿，经文有所脱落。

说一切有部系所传的，「弟子所说、如来所说」，在全经的地位，并不一致。或在「缘起食谛界」与「菩提分法」中间，如《瑜伽论．本地分》，《杂事》。或在最前，如《瑜伽论．摄事分》。然以汉译《杂阿含经》来说，是间杂的分列在「修多罗」长行中间的，这应该是较古的组织形态。

第五项 杂阿含经原形的论定

蕴．处．缘起（食谛界）．念住等菩提分法——四分，是「相应修多罗」。比丘等众相应偈颂，是「祇夜」。这五分的分类，虽然次第前后不同，而与《相应部》的分为五品，是一样的。佛及弟子所说，是「记说」，间杂的附入各「修多罗」下，也与《相应部》相近。所以《杂阿含经》古形，就是这样的间杂，没有次第组织似的。汉译《杂阿含经》，只是更多一些卷帙次第的错乱罢了！经上来的分别条理，《杂阿含经》的原有次第，可见是这样的：

（蕴相应分第一）

（1）卷一—蕴(一)

（2）卷一〇——蕴(二)

（3）卷三————蕴(三)

（4）卷二————蕴(四)

（5）卷五————蕴(五)

（6）卷六……1罗陀．2见(上)

（7）卷七……2见(下)．3断知

（处相应分第二）

（8）卷八—处(一)

(9) 卷九———处(二)

(10) 卷四三——处(三)

(11) 卷一一——处(四)

(12) 卷一三——处(五)

（因缘相应分第三）

(13) 卷一二——缘起(上)

(14) 卷一四——缘起(中)

(15) 卷一五——缘起(下)．食．谛(上)

(16) 卷一六谛(下)．界(上)

(17) 卷一七界(下)

(18) 卷一八.....4舍利弗．5目犍连(上)

(19) 卷一九.....5目犍连(下)．6阿那律(上)

(20) 卷二〇.....6阿那律(下)．7大迦旃延．8阿难(上)

(21) 卷二一.....8阿难(下)．9质多罗

(22) （缺）

(23) 卷三一.....21杂

（菩提分法相应分第四）

(24) 卷二四念住(上)

(25) 念住(下)．正断．神足．根(上)（上缺）

(26) 卷二六——根(下)．力．觉分(上)

(27) 卷二七——觉分(下)

(28) 卷二八——道分(上)

(29) 卷二九——道分(下)．息念．学(上)

(30) 卷三〇——学(下)．证净

(31) 卷四一.....10证净等．11大迦叶(上)

(32) 卷三二.....11大迦叶(下)．12聚落主．13马(上)

(33) 卷三三.....13马(下)．14释氏．15生死众多(上)

(34) 卷三四.....15生死众多(下)．16婆蹉出家．17外道出家(上)

(35) 卷三五.....17外道出家(下)．18杂(上)

(36) 卷四七.....18杂(下)．19病(上)

(37) 卷三七.....19病(下)．20法

（众相应分第五）

(38) 卷三八┬比丘众

┌┘

(39) 卷三九┴魔众

(40) 卷四〇——帝释众(上)

(41) 卷四六——帝释众(下)．刹帝利众(上)

(42) 卷四二——刹帝利众(下)．婆罗门(上)

(43) 卷四———婆罗门众(中)

(44) 卷四四——婆罗门众(下)．梵天众

(45) 卷四五——比丘尼众，婆耆沙（尊长）众(上)

(46) 卷三六——婆耆沙尊长众(下)．天子天女众(一)

(47) 卷二二——天子天女众(二)

(48) 卷四八——天子天女众(三)

(49) 卷四九——天子天女众(四)．夜叉众(上)

(50) 卷五〇——夜叉众(下)．林神众

整理现存的《杂阿含经》，改正次第的错乱，就回复了旧有的原形。因为「念住」末，「正断」、「神足」、「根」初，经文佚失了二卷，所以或者误以《无忧王经》来足数。本为卷二二、二五，后又错乱为二三、二五。除此以外，卷帙错乱的，仅卷二．四．一〇．一二．一三．二二．二四．三一．三六．四一．四三．四六．四七——一三卷。或以为错乱极多，原因在：一、佛及弟子所说，确有这一类经文，但是间杂的，分散在蕴、处、缘起（食谛界）、念住等菩提分法之下。虽然约义而称之为「弟子所说，如来所说」（或分为声闻相应、独觉相应、如来相应），而事实上，并没有类集在一处。这所以《瑜伽论．本地分》，与〈摄事分〉所说，前后次第不一。汉译《杂阿含经》，已将「弟子所说」，集成一类，而题为「弟子所说诵第四」；但「如来所说」部分，还是分列在多处，没有集成一类。如卷六、卷七的「罗陀」与「见」，《相应部》也编在〈蕴品〉以内，与《杂阿含经》相合。〈摄事分〉的「摩呾理迦」，没有抉择，可见这是随类附录，而实际是「如来所说」，不是古典的「相应修多罗」。所以五〇卷本的次第整理，不应该存有「如来所说」，也类集为一诵的想法。二、现存本的卷三一，一般叙列于「菩提分法」以下，「如来所说」部分。如这样，这部分的次第，是卷三一（误作四一）．三二．三三．三四．三五．三六（误作四七）．三七。加上现存本的卷三一，应为三八。即使向前移一下，这部分就应以卷三八为止。如这样，与偈颂部分，以卷三八开始，就陷于矛盾，多出了一卷。查卷二一与二三卷中，缺了一卷（现在的卷二二，是偈颂）。如知道这是经文的缺佚，那就全经的卷帙次第，无须重大改变了。这部分，与卷二一（弟子所说）不合，然如记著「弟子所说」与「如来所说」，原是分列在多处的，也就不用怀疑了。三、〈杂阿含经刊定记〉，以为《杂阿含经》原本，「弟子所说」与「如来所说」，都是类集成一部的，所以取「四分十诵」的传说，大为改订。这是依「弟子所说」、「如来所说」的意义，整理成部。如说是进一步的整理完善，也许是对的。如以为《杂阿含经》的原形如此，那就错了！《杂阿含经》原形的全部次第，再为简列如下：

蕴相应分第一

卷一．卷二（误作一〇）．卷三．卷四（误作二）．卷五．（附入）卷六．卷七

处相应分第二

卷八．卷九．卷一〇（误作四三）．卷一一．卷一二（误作一三）

因缘相应分第三

卷一三（误作一二）．卷一四．卷一五．卷一六．卷一七．（附入）卷一八．卷一九．卷二〇．卷二一．卷二二（缺）

菩提分法相应分第四

卷二四．卷二五（缺）．卷二六．卷二七．卷二八．卷二九．卷三〇．卷三一(上)（误作四一）（附入）卷三一(下)（同上）．卷三二．卷三三．卷三四．卷三五．卷三六（误作四七）．卷三七

众相应分第五

卷三八．卷三九．卷四〇．卷四一（误作四六）．卷四二．卷四三（误作四）．卷四四．卷四五．卷四六（误作三六）．卷四七（误作二二）．卷四八．卷四九．卷五〇

汉译《杂阿含经》，经上来的整理，可见「相应修多罗」及「祇夜」（偈颂）以外，还有第三分——弟子与如来的「记说」，分编在各处。在这三部分的分别中，抉出了原始结集的「相应教」，也就是「摩呾理迦」所抉择的「事契经」。

第二节 说一切有部本与铜鍱部本的比较

上来，从三大部分的分别研求，推定《杂阿含经》的原形次第，并从三部分的分类中，知道「相应教」的根本部分：这是说一切有部（Sarvāstivāda）的传说。铜鍱部（Tāmraśā□īya）所传的《相应部》，没有大分为三部分的传说，然从次第内容来看，也还是相近的。《相应部》分为五品，五六相应，次第内容如下：

Ⅰ有偈品（Sagātha-vagga）(一一相应)

1诸天相应（Devatā-sa□yutta□）．2天子相应（Devaputta-sa□yutta）．3拘萨罗相应（Kośalā-sa□yutta）．4魔相应（Māra-sa□yutta）．5比丘尼相应（Bhikkhunī-sa□yutta）．6梵（天）相应（Brahma-sa□yutta）．7婆罗门相应（Brāhma□a-sa□yutta）．8婆耆沙相应（Va□gīsa-thera-sa□yutta）．9林相应（Vana-sa□yutta）．10夜叉相应（Yakkha-sa□yutta）．11（帝）释相应（Sakka-sa□yutta）

Ⅱ因缘品（Nidāna-vagga）(一〇相应)

12因缘相应（Nidāna-sa□yutta）．13现观相应（Abhisamaya-sa□yutta）．14界相应（Dhātu-sa□yutta）．15无始相应（Anamatagga-sa□yutta）．16迦叶相应（Kassapa-sa□yutta）．17利得供养相应（Lābhasakkāra-sa□yutta）．18罗睺罗相应（Rāhula-sa□yutta）．19勒叉那相应（Lakkha□a-sa□yutta）．20譬喻相应（Opamma-sa□yutta）．21比丘相应（Bhikkhū-sa□yutta）

Ⅲ蕴品（Khandha-vagga）(一三相应)

22蕴相应（Khandha-sa□yutta）．23罗陀相应（Rādha-sa□yutta）．24见相应（Di□□hi-sa□yutta）．25入相应（Okkantika-sa□yutta）．26生相应（Uppāda-sa□yutta）．27烦恼相应（Kileśa-sa□yutta）．28舍利子相应（Sāriputta-sa□yutta）．29龙相应（Nāga-sa□yutta）．30金翅鸟相应（Supa□□a-sa□yutta）．31乾闼婆相应（Gandhabbakāya-sa□yutta）．32云相应（Valāha-sa□yutta）．33婆蹉种相应（Vacchagotta-sa□yutta）．34禅相应（Jhāna-sa□yutta）

Ⅳ六处品（As□āyatana-vagga）(一〇相应)

35六处相应（Sa□āyatana-sa□yutta）．36受相应（Vedanā-sa□yutta）．37女人相应（Mātugāma-sa□yutta）．38阎浮车相应（Jambukhādaka-sa□yutta）．39沙门出家相应（Sāma□□aka-sa□yutta）．40目犍连相应（Moggalāna-sa□yutta）．41质多相应（Citta-sa□yutta）．42聚落主相应（Gāmani-sa□yutta）．43

无为相应（Asa□khata-sa□yutta）．44无记说相应（Avyākata-sa□yutta）

Ⅴ大品（Mahāvagga）(一二相应)

45道相应（Magga-sa□yutta）．46觉支相应（Bojjha□ga-sa□yutta）．47念处相应（Satipa□□hāna-sa□yutta）．48根相应（Indriya-sa□yutta）．49正勤相应（Sammappadhāna-sa□yutta）．50力相应（Bala-sa□yutta）．51神足相应（Iddhipada-sa□yutta）．52阿那律相应（Anuruddha-sa□yutta）．53禅相应（Jhāna-sa□yutta）．54入出息相应（Ānâpāna-sa□yutta）．55预流相应（Sotāpatti-sa□yutta）．56谛相应（Sacca-sa□yutta）

《相应部》的长行四品，与《杂阿含经》的〈五阴品〉、〈六处品〉、〈因缘品〉、〈道品〉，大类是一致的。依《瑜伽论．摄事分》，「相应教」的根本部分，分为四分、一六事；《相应部》与之相当的，就是四品的主要部分，一五相应。对列如下：

〔杂阿含经〕〔相应部〕

Ⅰ五取蕴———取蕴————22蕴相应————Ⅲ蕴品

Ⅱ六处————处————35六处相应—┬——Ⅳ处品

．.....36受相应——┘

：

┌缘起—┼———┬12因缘相应——┐

├食.....：.....．　|

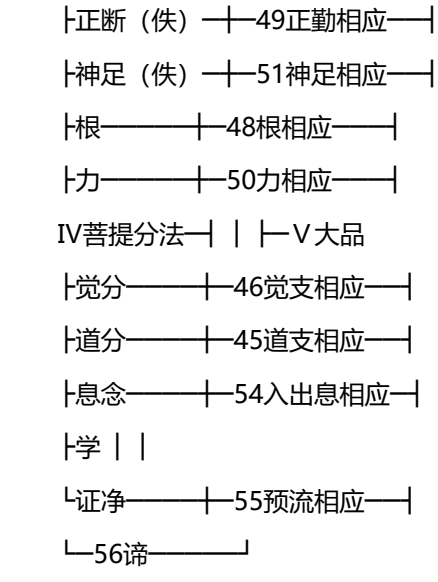
Ⅲ因缘———┤：　├—Ⅱ因缘品

├谛—：——┐　|

|┌.....．　|　|

└界————┼—14界相应———┘

┌念住————┼—47念住相应——┐



《相应部》后四品的主要部分——一五相应，与《杂阿含经》的一六事相对比，就显出了分类的一致。其中有无不同的，是《杂阿含经》有（三）「学」，而《相应部》没有。开合不同的，《相应部．六处品》立〈受相应〉，与《杂阿含经．因缘分》中，「界」的一部分相当。《杂阿含经．因缘分》，别立「食」，而《相应部》含摄在〈因缘相应〉中。说一切有部的《杂事》，也没有说到「食」，可见这「食」是新的安立。所属部类不同的，《杂阿含经》中，「谛」属于〈因缘分〉，而《相应部》属于〈大品〉。谛与蕴、处、界、缘起相关联，早已成为上座部（Sthavira）系的共义。然《杂阿含经》说：「何等为慧根？若比丘，苦圣谛如实知，苦集圣谛、苦灭圣谛、苦灭道迹圣谛如实知，是名慧根」。又说：「慧根者，当知是四圣谛」。四圣谛是慧，是四谛的如实知（不如实知，就不能称为四圣谛），所以属于〈大品〉，是更适当的。说一切有部的《法蕴足论》，以〈念住品〉、〈四谛品〉、〈静虑品〉为次第，可见四谛是道品的一类。《发智论》立四十二章，四谛与四静虑为次第。《大毘婆沙论》分四十二章为三类：四谛是「功德类」，而不是蕴、处、缘起等「境界类」所摄，也保存了四谛属于道品的

古义。被称为「修多罗」的原始结集部分，《杂阿含经》与《相应部》，可说是一致的。上座部系阿毘达磨的根本论题，也就是这些。

长行四分的次第，铜鍱部为：「因缘」、「蕴」、「六处」、「大」。说一切有部为：「蕴」、「处」、「因缘」、「道」。次第虽有不同，而以菩提分法为后，是相同的，这可说是上座部诵本的原形。大众部（Mahāsā□ghika）所传的，显然不同，如《摩诃僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)说：

「文句杂者，集为杂阿含，所谓根杂、力杂、觉杂、道杂，如是比等名为杂」。

又，《分别功德论》卷一(大正二五．三二中)说：

「杂者，诸经断结，难诵难忆，事多杂碎」。

《僧祇律》所举例的，根、力、觉、道，显然指「修多罗」的菩提分法。《分别功德论》所说的「诸经断结」，也该是修持的法门。「相应教」的原形，应该是以菩提分法为首的。《中部．如何经》，说到当时的阿毘达磨，就是四念处等菩提分法。说一切有部现存的古形论书——《法蕴足论》，全论二一品的次第，也是先明菩提分法，然后说到根、处、蕴、多界、缘起。阿毘达磨的论题，无疑是本于《杂阿含经》的四分，一六事（《相应部》的四品的一五相应）。古形阿毘达磨，以菩提分法为先，证明了大众部传说的《杂阿含经》，以根、力、觉、道为先，正是部派未分以前的原形。等到二部分立，「相应教」的部类次第，上座部改为以蕴、处等为先，菩提分法在后。这表示了大众部传承旧说，重于修持的立场，而上座部却重于究理了。

「相应教」经过部派的整治，补充（编入《相应部》中），成为不同的诵本。大众部本没有传来，所以原形已无从考论。但可以决定的是：「修多罗」的原始结集，文体是精简的（「如是我闻」等序说、结说，都是以后加上的）。随类而分为多少「相应」，次第是不免杂乱的。在《杂阿含经》与《相应部》中，文句大同小异的非常多，这可说是原始结集的特色。佛门的诸大弟子，对大众（与会者）提贡的佛说，凡公认为佛说的，取审慎而博采

的立场，一起集录下来，而不敢轻率的取去。同一论题（如约「蕴」说）而文句小异的；或文句相同，而约「蕴」，约「处」等别说；或文句同而听众不同，都一起集录下来。「相应部」的杂乱，敢说是原始结集的实际情形。又如「缘起」说、五支说、九支说、十支说等，都集录为〈因缘相应〉。这是佛陀四五年中，应时应机而开展出来的不同教说；由弟子们传诵出来，就一起集录下来。

在不断的集出过程中，次第可能调整；文句推衍而渐长；性质近似的，也有所增补。大概的说：文句渐长，内容与事缘相结合；被称为「弟子所说」、「如来所说」的，也不免多少参杂进去。以《杂阿含经》的〈五阴诵〉，《相应部》的〈蕴相应〉为例来说：〈五阴诵〉共一四颂，一一二经；〈蕴相应〉为一五品，一五八经。〈五阴诵〉的前四颂（一——二九），最精练简略。七——一〇颂（五九——八一）；一二颂（三七——四六），文句长一些，但仍旧是法义的开示。而五颂（三〇——三二．二五六——二六二）；六颂（二六三——二七二）；一四颂（五七，五八，一〇三——一一〇）：不但文段长，还参合了事缘与譬喻。就在这长篇部分，二六二经是佛涅槃以后，阿难（Ānanda）以《化迦栴延经》来教化阐陀（Chanda），这当然不是「王舍结集」的原典。又如五八经是「十门问记」，对五蕴作十门的分别问答。这是问记——「记说」；而且是广问答，觉音（Buddhagho□a）判为「九分教」的「毘陀罗」。这样的条理分明，充分表示了论义的成熟，也不可能为原始结集的。但上述二经，不仅见于《杂阿含经》的〈五阴诵〉，也见于《相应部》的〈蕴相应〉。二本一致，可见这是上座部系的原典如此。「修多罗」已有了增编，「弟子所说」及「如来所说」，也有多少参杂，这是从现存的二部中，所得的结论。

现存的「相应教」部分，说一切有部与铜鍱部本，虽部类大致相同，而内容大有出入。从《瑜伽论．摄事分》所见，「蕴」、「处」、「因缘」——三分，与《杂阿含经》，可说完全相同。而「菩提分法」，尤其是「力」、「觉支」、「道」，次第很乱，而经文比论要多些。将说一切有部本与铜鍱部本对比，铜鍱部所传的经文更多了，对列如下：

〔杂阿含经〕

〔相应部〕

〔杂阿含经〕

〔相应部〕

蕴

一一二经

一五八经

念住

三五经

一〇三经

处

一三一经

二〇七经

正断

（缺）

五四经

缘起

五七经

九三经

神足

（缺）

八六经

界

四六经

六八经

根

一九经

一八五经

力

四三经

一一经

学

一七经

觉分

四四经

一七五经

证净

二八经

七四经

道分

五三经

一八〇经

谛

六四经

一三一经

息念

一五经

二〇经

如上对列，铜鍱部所传，比说一切有部所传，多出不少。然《大正藏经》本，计算经数，并不精确。如《杂阿含经》六五——六八经，结颂为：「受与生及乐，亦说六入处，——十二种，禅定三昧经」。「受」、「生」、「乐」、「六入」——四经，每经有从「观察……作证十二经」，实计应为四八经。如切实计算，「五阴」为一七五经；「处」为二五九经；「缘起」（及食）为七八经，界（受在内）为六五经，虽经文的增减，互有同异，而大数相近。但「菩提分法」部分，铜鍱部本，增出三、四倍以上，是值得注意的。以「觉支」为例：《杂阿含经》本，自七〇四（大正藏编目）起，七四七止，共四四经。然依经文，七四五中，应增三经；七四七中，应增二十经：全数应为六七经。《相应部》本，共一八品。前八品，共七六经，与《杂阿含经》相近。（后二品的经，即《杂阿含》的最后数经）。《相应部》此下，有约「远离」而说的「恒河广说」、「不放逸品」、「力所作品」、「寻觅品」、「瀑流品」——五品；又约「欲贪调伏」，说「恒河广说」等五品。这十品九九经，都是《杂阿含经》本所没有的。这一类的广说，「觉支」、「道」、「念处」、「根」、「正勤」、「力」、「神足」、「静虑」、「谛」，都是有的。这就是《相应部》本，有关「菩提分法」的经，特别多的原因所在。《相应部》的这些广说，是有组织的，这已没有随类次第的结集特性，而近于编纂了。说一切有部，不完全是古形的，但在这部分上，比《相应部》本还近古些。

卷010

第十章 四部阿含

第一节 相应（杂）阿含

原始佛教的契经，四部阿含——「相应」、「中」、「长」、「增一」，是部派所公认的。其中，汉译称为「杂阿含」的，据《根有律杂事》，名为「相应阿笈摩」（Sa□yuktâgama）。这与巴利《相应部》（Sa□yutta-nikāya），名称是相同的。然本名「相应」，为什么从来都译为

「杂」呢？《瑜伽论》说是「间厕鸠集」。大众部（Mahāsā□ghika）说是「事多杂碎」。总之，经文简短，而次第不免杂乱。然称为「杂阿含」的真意义，也许并不如此。为了说明的便利，留到下一章去说。

在上一章中，曾论究《杂阿含经》的原形，从「修多罗」、「祇夜」、「记说」（弟子所说，如来所说）——三部分去分别。作为《杂阿含经》的根本，原始结集的「相应修多罗」，是分为四品，一六事（《相应部》为一五相应）。后来集出「祇夜」，也就名〈众相应〉；集出「记说」，也就名为「弟子所说，如来所说相应」。三部分的集成，都称之为「相应」，即（广义的）「相应教」的成立。当时，还不会称为「相应部」、「相应阿含」；称为「相应部」或「相应阿含」，是在「四部」成立流传的时代。

在次第上，说一切有部（Sarvāstivāda）本《杂阿含经》，先长行而后偈颂；而铜鍱部（Tāmraśā□īya）《相应部》，却是先〈有偈品〉而后长行。或者以为：《五分律》说：「此是杂说，为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女说，今集为一部，名杂阿含」。《四分律》说：「杂比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、诸天、杂帝释、杂魔、杂梵王，集为杂阿含」。《毘尼母经》说：「与比丘相应，与比丘尼相应，与帝释相应，与诸天相应，与梵王相应，如是诸经，总为杂阿含」。以比丘、比丘尼、诸天等为例，说明「杂阿含」的内容，与《相应部》的〈有偈品〉在前相合。特别是《别译杂阿含经》，也是先偈颂而后长行。所以《相应部》——《杂阿含》的原形，应该是偈颂在先的。对于这，我的意见，恰好相反。主要的理由，是「九分教」的次第成立中，先「修多罗」而后「祇夜」，「修多罗」就是「蕴」、「处」等品中的主要部分。《四分律》与《五分律》，与铜鍱部同属于分别说系（Vibhajyavādin）。属于同一统系，组织相同，是不足以证明为原形的。《别译杂阿含经》，传为饮光部（Kāśyapīya）诵本，这也是分别说系的一部。《毘尼母经》，律部近于《四分律》。这是先上座部（Pūrva-sthavira），在说一切有部，分别说部——二大系中，多少接近于分别说。所以所举的文证，如理解其部派的立场，就知道不能作为原形如此的证明。而且据大众部的传说，也是长行（〈道品〉）在前的。

「弟子所说、如来所说」——「记说」部分，《相应部》本没有类集为二部，而是间杂的附属于四品的。这一部分，《杂阿含经》分属于「蕴」、「因缘」、「菩提分法」，而「处」下却没有。从体例上，可断定说一切有部本，已经过改编。「弟子所说」，已类集为一部，题为「弟子所说诵」。《瑜伽论》作「弟子所说，如来所说分」；《杂事》作「声闻品」、「佛品」：这可见「如来所说」，也已类集为一部了。与《相应部》相比对，可推定为：说一切有部的《杂阿含经》，从（自宗的）原典的分属四品，演进到现存的《杂阿含经》，别立「弟子所说诵」，而「如来所说」，还分编在三处。再演进到《杂事》所说，已集成「弟子所说」、「如来所说」为二品。这一组织的演变，是由于古传「记说」的禀承：「谓诸经中，诸弟子问，如来记说；或如来问，弟子记说；或弟子问，弟子记说」，而有意的渐为「弟子所说」、「如来所说」的分别类集。从这点去看，现存的《杂阿含经》，虽不是说一切有部的原典，还是早于《瑜伽论》及《杂事》成立的时代。

组成《杂阿含经》的三部分，除四品，一六事外，其余的就是「记说」与「祇夜」。「弟子所说，如来所说」——「记说」部分，「弟子所说」已集成一部；而「如来所说」，还分散在三处。《相应部》共四五相应（除〈有偈品〉），除四品中的一五相应，还有三〇相应，分属于四品，与「弟子所说、如来所说」相当。以二本相对比，有无、次第、开合，比起「修多罗」部分，显然要大得多了！如：

〔杂阿含经〕〔相应部〕

┌──罗陀──────23罗陀相应

蕴─┼──见──────24见相应

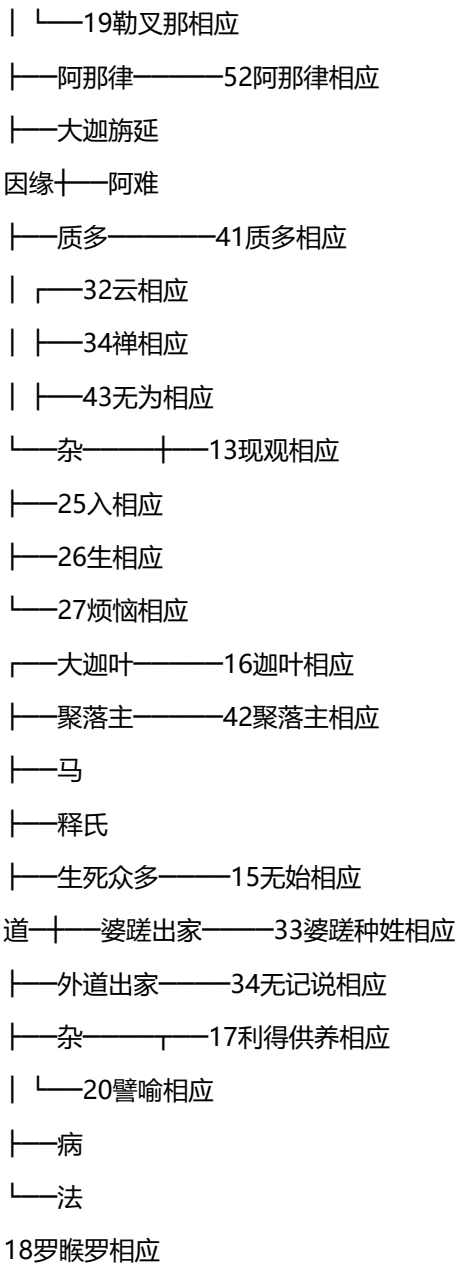
└──断知

┌──38阎浮车相应

┌──舍利弗──┼──39沙门出家相应

│ └──28舍利弗相应

├──目犍连──┬──40目犍连相应


19勒叉那相应
阿那律52阿那律相应
大迦旃延
因缘阿难
质多41质多相应
32云相应
34禅相应
43无为相应
杂13现观相应
25入相应
26生相应
27烦恼相应
大迦叶16迦叶相应
聚落主42聚落主相应
马
释氏
生死众多15无始相应
道婆蹉出家33婆蹉种姓相应
外道出家34无记说相应
杂17利得供养相应
20譬喻相应
病
法
18罗睺罗相应

21比丘相应

29龙相应

30金翅鸟相应

31犍闼婆相应

37女人相应

53禅相应

《相应部》的三〇相应，与《杂阿含经》相近的，共二三相应。此外，21〈比丘相应〉，《杂阿含经》是属于偈颂，〈众相应〉的。18〈罗睺罗相应〉，53〈禅相应〉，分散在各处。《杂阿含经》「弟子所说」中的「大迦旃延」与「阿难」，《相应部》也是分编在各处的。从这可以推见：「弟子所说」，「如来所说」部分，起初或随人，或随法，附入相关（的「修多罗」）部分。分为多少相应，依类集合在一处，是后来的事。《相应部》的29〈龙相应〉，30〈金翅鸟相应〉，31〈犍闼婆相应〉，《杂阿含经》中缺。在这二三相应中，〈罗陀相应〉，〈见相应〉，先后次第，属于〈蕴品〉，完全与《杂阿含经》相合。在类别的组织上，这部分的差异比较大。那是本来附编于「修多罗」中，本没有一定的，必然的地位。等到部派间各自整理，分类的差别也就大了。

「祇夜」——偈颂部分，《相应部》集为〈有偈品〉，共一一相应。在组织上、内容上，与《杂阿含经》（末后一三卷）大同，只是次第变动而已。惟一不同的，是《相应部》将〈比丘相应〉，编入〈因缘品〉中。〈比丘相应〉是偈颂，在文体上，是应该编在〈有偈品〉的。二本的内容与次第，对列如下：

〔杂阿含经〕〔相应部〕

比丘众

魔众————— 4魔相应

帝释众————11帝释相应

刹帝利众———— 3拘萨罗相应

婆罗门众———— 7婆罗门相应

梵天众———— 6梵天相应

比丘尼众———— 5比丘尼相应

婆耆舍长老众——— 8婆耆沙长老相应

天子（天女）众—┬— 1诸天相应

└— 2天子相应

夜叉众————10夜叉相应

林神众———— 9林相应

第二节 中阿含与长阿含

第一项 中阿含

「相应教」类集成立，而传为佛说与弟子说的经文，仍不断的传出，流行，又次第结集出来。次后集成的部分，在原有的契经上，分别、抉择、评破、融摄、组合，会入了更多的事缘，传说，成为「中阿含」与「长阿含」。或为了便于教化，依当时所传的经法，以增一法编集，成为「增壹阿含」。三部集成的时代相近，但「增壹阿含」要迟一点。

汉译《中阿含经》，是说一切有部（Sarvāstivāda）的诵本。分六〇卷，一八品，二二二经（传说分为五诵）。南传的《中部》，与《中阿含经》相当，是铜鍱部（Tāmraśā□īya）的诵本。全部分一五品，一五二经；分为「根本五十」、「中五十」、「后五十」三部分，这应该就是汉译所传的「分」或「诵」了。这两种诵本，经文共同的，《中阿含经》为九八经；然《中阿含经》的（一〇七）《林经》，（一〇八）《林经》，与《中部》（一七）的《林薮经》相当，所以依《中部》说，共同的只有九七经。两种诵本的品名，大同的仅有四品，对列如下：

〔中部〕

〔中阿含经〕

一、根本法门品

二、狮子吼品

三、譬喻法品

四、双大品

一五、双品

五、双小品

六、居士品

七、比丘品

八、普行者品

九、王品

六、王相应品

一〇、婆罗门品

一二、梵志品

一一、天臂品

一二、不断品

一三、空品

一四、分别品

一三、根本分别品

一五、六处品

一、七法品

二、业相应品

三、舍梨子相应品

四、未曾有法品

五、习相应品

七、长寿王品

八、秽品

九、因品

一〇、林品

一一、大品

一四、心品

一六、大品

一七、哺多利品

一八、例品

不同部派的诵本，出入如此的大，要论究原典的形态，显然是太难了！「品」，本为随类集经，一〇经结一偈颂以便持诵。这十经的一颂，就称之为品，是极一般的情形；如事实上略有多少，也只增减一、二而已。《中部》是这样的，而《中阿含经》一八品中，一〇经为一品的共一一品，一一经的有二品，这都近于常态；或有一四、一五、一六经为一品的，更有二〇经、二五经为一品，显然是大大的增编了！

依品名的共同，品目的次第来说，是难以想见经典原型的。然在同一品（品名不一定相同）中，或前后数品中，比对《中部》与《中阿含经》，如有多少经相同的，就多少可以理解出来了。如：

〔中部〕

〔中阿含经〕

一、根本法门品（一〇经）

八、秽品（一〇经）

二品与三品不同，品目也不同，而各品前后相连，内容却有一五经相同。依《中部》（下例）的次第是：一．三．五．六．七．八．一〇．一一．一三．一四．一五．一七（《中含》分为二经）．一八．一九．二〇

二、狮子吼品（一〇经）

九、因品（一〇经）

一〇、林品（一〇经）

四、双大品（一〇经）

一五、双品（一〇经）

品名相近。二品相同的，四经：三一．三二．三九．四〇

七、比丘品（一〇经）

一六、大品（一〇经）

二品彼此相同的，三经：六五．六六．七〇

八、普行者品（一〇经）

一七、哺多利品（一〇经）

二品彼此相同的，三经：七七．七九．八〇

九、王品（一〇经）

一八、例品（一一经）

二品彼此相同的，四经：八七．八八．八九．九〇

一〇、婆罗门品（一〇经）

一二、梵志品（二〇经）

二品彼此相同的，四经：九一．九三．九六．九九

一三、〈分别品〉（一二经）

一四、根本分别品（一〇经）

二品彼此相同的，共九经：一三二．一三三．一三四．一三五．一三六．一三七．一三八．一三九．一四〇

从上面的列举中，可以看出：《中部》的一．二品，与《中阿含经》的八．九．一〇——三品；《中部》的一三品，与《中阿含经》的一四品，是

相当一致的。《中部》的七．八．九——三品，与《中阿含经》的一六．一七．一八——三品，次第相连，而每品都有三或四经相同，虽然品名不同，仍可想见原典的部分次第。〈婆罗门品〉就是〈梵志品〉，那是不用说的了。在这《中部》（全经一五品）的八品、（全经相同的九七经）四二经中，多少可以看出上座部圣典原型的一部分。

《中阿含经》与《中部》，同出于上座部（Sthavira），而出入竟那样的大！这是由于分派而各部的组集不同。如汉译《长阿含经》，是法藏部（Dharmaguptaka）诵本，与《长部》同一系统，所以大部分相同。汉译《中阿含经》，是说一切有部（Sarvāstivāda）诵本。如《长阿含经》与《长部》中，有一一经见于《中阿含经》，如：（三六）《地动经》，（五九）《三十二相经》，（六八）《大善见王经》，（七〇）《转轮王经》，（七一）《鞞肆经》，（九七）《大因经》，（一〇四）《优昙婆逻经》，（一三四）《释问经》，（一三五）《善生经》，（一四二）《雨势经》，（一五四）《婆罗婆堂经》。这不是《中阿含经》的重出，而是部派的组集不同。反之，《中部》的（一〇二）《五三经》，在说一切有部诵本中，应该是属于「长阿含」的。

《中阿含经》与《中部》，与《杂阿含经》及《相应部》有关的，可分为三类：1.《中阿含经》与《中部》相同（名称不一定相同），与《杂阿含经》相当的，有三经，如下：

〔中阿含经〕

〔中部〕

〔杂阿含经〕

二九、大拘绻罗经

九、正见经

三四四

九三、水净梵志经

七、布喻经

一一八五(后分)

一八九、圣道经

一一七、大四十法门经

七八四、七八五(合)

《中阿含经》与《杂阿含经》，属于同一部派的诵本，所以《中阿含经》是重出的。2.《中阿含经》与《杂阿含经》或《相应部》相同的，共一四经，如下：

〔中阿含经〕

〔相应部〕

〔杂阿含经〕

一七、伽弥尼经

四二．六

二〇、波罗牢经

四二．一三

一一四、优陀罗经

三五．一〇三

一二〇、说无常经

二二．七六

二三、智经

一二．三二

三四五(后分)

二八、教化病经

五五．二六、一〇．八(合)

五九二、一〇三一(合)

五八、七宝经

四六．四二

七二一

六一、牛粪经

二二．九六

二六四

一二一、请请经

八．七

一二一二

一二六、行欲经

四二．一二

九一二

四八、戒经

四九五

一二三、沙门二十亿经

二五四

六二、频鞞沙罗王迎佛经

一〇七四(前分)

一四八、何苦经

九四(后分)

《伽弥尼经》等四经，铜鍱部（Tāmraśā□īya）属于《相应部》的，而说一切有部编入《中阿含经》，这是部派的编组不同。其余的一〇经，可说《中阿含经》是重出了。3.《中部》与《杂阿含经》及《相应部》相同的，

共二六经，如下：

〔中部〕〔杂阿含经〕〔相应部〕

二三、蚁蛭经 一〇七九

三三、牧牛者大经 一二四九

三四、牧牛者小经 一二四八

三五、萨遮迦小经 一一〇

三七、爱尽小经 五〇五

四一、萨罗村婆罗门经一一┐

├一一〇四二、一〇四三

四二、鞞兰若村婆罗门经一┘

五三、有学经 一一七六(序同)

五九、多受经 四八五 三六．一九

七二、婆蹉衢多火经 九六二

七三、婆蹉衢多大经 九六四

七四、长爪经 九六九

八四、摩偷罗经 五四八

八六、鸯掘摩经 一〇七七(略)

一〇九、满月大经 五八 二二．八二

一一八、入出息念经 八一〇、八一五(合) 五四．一三一一四

一四三、教给孤独经 一〇三二、五九三(合)

一四四、教阐陀经 一二六六 三五．八七

一四五、教富楼那经 三一一 三五．八八

一四六、教难陀迦经 二七六(较广)

一四七、教罗睺罗小经 二〇〇 三五．一二一(近)

一四八．六六经 三〇四

一四九、大六处经 三〇五

一五〇、频头城经 二八〇

一五一、乞食清净经 二三六

一五二、根修习经 二八二

上表所列举的，《中部．多受经》等六经，又见于《相应部》，所以是重出。《蚁蛭经》等二〇经，说一切有部属于《杂阿含经》，铜鍱部却编入《中部》，这是部派间的编组不同。最可注意的，是《中部》一四四经以下，编为〈六处品〉。〈六处品〉中，与《杂阿含经》相同的九经，有八经出于《杂阿含经》的〈六入处诵品〉；而一四四．一四五．一四七——三经，也出于《相应部》的〈六处相应〉。铜鍱部又编入《中部》，这才与说一切有部本不同；〈六处品〉应该是赤铜鍱部所增补的。

《中阿含经》二二二经，比对起来，《中阿含经》（与《中部》相同的除外）所有而见于《增支部》的非常多，如下：

〔中阿含经〕

〔增支部〕

一、善法经

七集六四

二、昼度树经

七集六五

三、城喻经

七集六三

四、水喻经

七集一五

五、木积喻经

七集六八

六、善人往经

七集五二

八、七日经

七集六二

一一、盐喻经

三集九九

一二、恕破经

四集一九五

一三、度经

三集六一

一五、思经

一〇集二〇七．二〇八

一六、伽蓝经

三集六五

一八、师子经

八集一二

二一、等心经

二集四．六

二二、成就戒经

五集一六六

二四、师子吼经

九集一一

二五、水喻经

五集一六二

三五、阿修罗经

八集一九

三七、瞻波经

八集二〇(序起同)

三八、郁伽长者经

八集二一、二二

三九、郁伽长者经

四〇、手长者经

八集二四

四一、手长者经

八集二三

四二、何义经

一〇集一

四三、不思经

一〇集二

四四、念经

八集八一

四五、惭愧经

七集六一

四六、惭愧经

四七、戒经

一〇集三

四九、恭敬经

五集二一、二二

五二、食经

一〇集六二

五三、食经

五六、弥醯经

九集三

五七、即为比丘说经

九集一

七三、天经

八集六四

七四、八念经

八集三〇

八二、支离弥梨经

六集六〇

八三、长老上尊睡眠经

七集五八(前分)

八四、无刺经

一〇集七二

九〇、知法经

一〇集二四

九四、黑比丘经

一〇集八七

九五、住法经

一〇集五三

九六、无经

一〇集五五

一〇九、自观心经

一〇集五四

一一〇、自观心经

一〇集五一

一一一、达梵行经

六集六三

一一二、阿奴波经

六集六二

一一三、诸法本经

八集八三．一〇集五八

一一六、瞿昙弥经

八集五一

一一七、柔软经

三集三八．三九

一一八、龙象经

六集四三(后分)

一一九、说处经

三集六七

一二二、瞻波经

八集一〇

一二四、八难经

八集二九

一二五、贫穷经
六集四五
一二八、优婆塞经
五集一七九
一二九、怨家经
七集六〇
一三〇、教昙弥经
六集五四
一三七、世间经
四集二三
一三八、福经
七集五八
一四三、伤歌逻经
三集六〇
一四九、何欲经
六集五二
一五五、须达哆经
九集二〇
一五七、黄芦园经
八集一一
一五八、头那经
五集一九二
一六〇、阿兰那经
七集七〇

一七二、心经

四集一八六

一八八、阿夷那经

一〇集一一六、一一五(合)

二〇二、持斋经

三集七〇

二一五、第一得经

一〇集二九

《中阿含经》与《增支部》相同的，略检得七〇经，占《中阿含经》的三分之一弱。说一切有部的「增壹阿含」，没有传译，所以不知道有多少与「增壹阿含」相同。但大体说，这七〇经，铜鍱部编入《增支部》，而说一切有部是编入《中阿含经》的。

此外，还有自部独有的经文：《中阿含经》特有的，如：七．三三．五〇．五一．五四．五六．六〇．六五．六六．六九．七六．八〇．八六．九二．一二七．一三六．一三九．一四〇．一四七．一五六．一五九．一七六．一七七．一九七．二一八．二一九．二二〇．二二二，共二八经，在全经的比数中，为百分之一二、五。《中部》特有的，是：四．一二．二九．三〇．三六．四八．五一．五五．五七．五八．六〇．六二．六七．七一．七六．八五．九二．九四．九五．九八．一〇〇．一〇二．一〇三．一〇五．一一〇．一一一．一一四．一一六．一三一，共二九经，在全经的比数中，占百分之一九。

总之，《中阿含经》与《中部》相同的，仅有九七经。二部诵本所以如此的差异，是由于「四阿含」在部派分化中，各派的编集组合不同。铜鍱部编入《长部》、《增支部》的，而说一切有部编入《中阿含经》的，达八〇经以上；说一切有部属于《杂阿含经》的，有二十余经，铜鍱部把他编入《中部》；再加上各有自部所诵的契经，差异就不免相当大了！如除去这些差

异，二部所诵的《中阿含》原型，约为一〇品，一〇〇经。

第二项 长阿含

南传的《长部》，共三四经，分为三品：一、〈戒蕴品〉，一三经；二、〈大品〉，一〇经；三、〈波梨品〉，一一经。与《长部》相当的汉译，是后秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）所出的《长阿含经》，二二卷。分为四分：第一分，四经；第二分，一五经；第三分，一〇经；第四分，一经。《长阿含经》第四分的《世记经》，是《长部》所没有的。叙述世界形态，天地成坏，以及王统治世，四姓分化；这是佛化的富娄那（Purā□a）。如除去《世记经》，那么《长部》的三品，三四经，与《长阿含经》的三分，二九经，非常的接近。这是由于《长部》属铜鍱部（Tāmraśātīya），《长阿含经》属法藏部（Dharmaguptaka）；同属于分别说系（Vibhajyavādin）的部派，所以诵本相近，不能就此而推论为上座部（Sthavira）的圣典原形。《长阿含经》所特有的，为（一一）《增一经》，（一二）《三聚经》，（三〇）《世记经》；《长部》所独有的，是（六）《摩诃梨经》，（七）《阇利经》，（一〇）《须婆经》，（一七）《大善见王经》，（二二）《大念处经》，（三〇）《三十二相经》，（三一）《阿咤曩胝经》。二本所共的，凡二七经。《长部》与《长阿含经》中，最为一致的，是：《长部》第一品，（一三经中，除独有的三经）一〇经，与《长阿含经》第三分的一〇经，完全相合，仅次第不同而已。

说一切有部（Sarvāstivāda）的「长阿含」的诵本，没有传译过来，但也可以略为论究。关于「长阿含」的组织，说一切有部有〈戒蕴品〉与〈六十三品〉。《根本说一切有部毘奈耶药事》卷八(大正二四．三五上)说：

「广如长阿笈摩戒蕴品中，说于庵婆沙婆罗门事」。

《药事》所说的，与《长部．戒蕴品》中的《阿摩昼经》相合。又关于不得受持金银，是《长部．戒蕴品》的诸经所说；《杂事》也说「于长阿笈摩戒蕴品处说」。说一切有部立〈戒蕴品〉，与铜鍱部的《长部》相同。又大善见王（Mahāsudarśana）事，《根本说一切有部毘奈耶药事》卷一三(

大正二四．五七上)说：

「于长阿笈摩六十三品中，已广分别」。

〈六十三品〉，品名非常特别。在《长部》，这是〈大品〉的（一七）《大善见王经》。依此，说一切有部的「长阿含」，有〈戒蕴品〉，〈六十三品〉的分类。

说一切有部「长阿含」的内容，如上面所说，提到了《阿摩昼经》、《大善见王经》。此外，《十诵律》所说的「多知多识大经」，十八部中的前七部，是《清净经》、《自欢喜经》、《五三经》、《幻网经》、《梵网经》、《阿咤那剑经》、《众会经》，都是属于「长阿含」的。又《大般涅槃经》、《沙门果经》，也是曾经说到的。还有，说一切有部「长阿含」的特色，是《长部》（一五）《大缘经》等一〇经，是编在《中阿含经》的。所以就现在所知道的，略加条理，依《长部》三品的次第，而为比较说明如下：

〔长部〕

〔长阿含经〕

〔说一切有部所传〕

一、戒蕴品

第三分

戒蕴品

1梵网经

21经

梵网经

2沙门果经

27经

沙门果经

3阿摩昼经

20经

阿摩昼经

4种德经

22经

5究罗檀头经

23经

6摩诃梨经

（缺）

7阇利经

（缺）

8迦叶师子吼经

25经

9布咤婆楼经

28经

10须婆经

（缺）

11坚固经

24经

12露遮经

29经

13三明经

26经

五三经

幻网经

《长部》的〈戒蕴品〉，与《长阿含经》第三分，除了多出三经外，完全相同。以一品一〇经的习例来说，说《长部》增入了三经，是极有可能的。说一切有部，虽没有明说，也有〈戒蕴品〉。而且这一部分，说一切有部，也没有编入《中阿含经》。更有值得注意的，在《长部》原文中，〈戒蕴品〉一三经，与（二九）《清净经》，（三〇）《三十二相经》，「经」的原文为 sutta；而其余的一五经，「经」的原文为 suttanta。同称为经，而文字小有差别，这应表示某种的不同。同称为 Sutta 的〈戒蕴品〉，说一切有部的「长阿含」，也有这一品；所以这可说是「长阿含」中最主要的部分。但说一切有部的「长阿含」，应有《五三经》与《幻网经》。这或者是增列二经，如《长部》的增入三经一样。

〔长部〕

〔长阿含经〕

〔说一切有部所传〕

（二、大品）

（第一分）

（六十三品）

（中阿含）

14大本经

1经

15大缘经

13经(第三分)

九七

16大般涅槃经

2经

大般涅槃经

17大善见王经

（在2经内）

大善见王经

六八

18阇尼沙经

4经

19大典尊经

3经

（第二分）

20大会经

19经

众会经

21帝释所问经

14经

一三四

22大念处经

（缺）

九八

23弊宿经

7经

七一

（三、波梨品）

24波梨经

15经

25优波婆逻师子吼经

8经

一〇四

26转轮圣王师子吼经

6经

七〇

27起世因本经

5经

一五四

28自欢喜经

18经

自欢喜经

29清净经

17经

清净经

30三十二相经

（缺）

五九

31教授尸迦罗越经

16经

一五五

32阿咤曩胝经

（缺）

阿咤那剑经

33等诵经

9经

集异门经

34十上经

10经

增十经

11增一经

12三聚经

《长部》第二、第三品，共二一经；《长阿含经》第一、第二分，共一九经；彼此共同的，凡一七经。如专就此而论，虽然分品不同，次第不合，而依然是很接近的。但以说一切有部而说，就大为不同了。这一部分中，有一〇经，说一切有部是编入《中阿含经》的。依《长阿含经》，这都是第二分的经典；第一分四经，各部派都是属于「长阿含」的。所以如除去编入《中阿含经》的部分，《长部》的第二品六经，第三品六经；《长阿含经》为第一分四经，第二分八经（除《增一经》与《三聚经》，只有六经）。这明白的表示了：「长阿含」除〈戒蕴品〉以外，分别说系约二〇经，分为二品（二分）；说一切有部约一〇经，总名为「六十三品」，因为有一〇经编入《中阿含经》了。

第三项 中长二部的集成及其特性

原始圣典——「相应教」集成以后，在佛教的开展中，又不断传出佛说，与佛弟子的所说、所集；比起旧有的「相应教」，文句长的，日渐多起来。起初，是类集而编入「相应教」（三部分）的。等到文句长的教说多了，不再是「相应教」的体制所能容纳，这才再为综合的类集。对间杂、杂碎的「相应教」，类集而成为「中部」与「长部」。从「相应教」而到「中部」与「长部」，试从圣典自身所表见的，略为论列。

关于圣典的部类，「相应教」是「修多罗」、「祇夜」、「记说」——三分的集成（后起而附入的，也就称为「修多罗」等）。同时，称为「伽陀」的「波罗延」，〈义品〉；称为「优陀那」的《法句》，原形都成立了。这就是「九分教」中前五分成立的阶段。到「七百结集」前夕，流行的圣典，应有「如是语」或「本事」、「本生」、「方广」——广分别与广问答，「未曾有法」。这四分，当时应有实体的部类；后来大都编集在「中阿含」、「长阿含」（增壹阿含）中。「未曾有法」，如《中阿含经》现有〈未曾有法品〉（一〇经）。《中部》相同的，有（一二三）《希有未曾有法经》，（一二四）《薄拘罗经》。编入《增支部》（说一切有部，多数编在《中阿含经》）的，如〈七集〉（五〇）「难陀母」；〈八集〉（一九）「波呵罗」，（二〇）「布萨」，（二一、二二）「郁伽」，（二三、二四）「呵哆」，（七〇）「地震」等。「方广」中，广问答的，如《中部》（四三）《毘陀罗大经》，（四四）《毘陀罗小经》，（九）《正见经》，（一〇九）《满月大经》，（一一二）《六净经》；《长部》（二一）《帝释所问经》等。广分别的，如《中部》（二八）《象迹喻大经》，（一〇二）《五三经》，（一三七）《六处分别经》；《长部》（一）《梵网经》，（一五）《大因缘经》等。《中部》的「分别品」，都属于广分别的广说。「本生」，如《长部》的（一七）《大善见王经》，（一九）《大典尊经》；《中部》（八一）《陶师经》，（八三）《大天榇林经》等。「如是语」与「本事」，原是「不显说人、谈所、说事」，被称为「无本起」的。或集教说而成「如是语」；没有完成的部类，流传到现在。或集传说的过去事，称为「本事」，这如《中部》的（一一六）《仙吞经》；《长部》（二六）《转轮圣王师子吼经》；《增支部．九集》（二〇）「毘罗摩」等。「本事」、「本生」、「方广」、「未曾有法」的形成部类，提贡了丰富的资料，而促成圣典再集成的新阶段。

此外，有称为「波利耶夜」（paryāyapariyāya）的部类。近代学者，在巴利圣典中，发见了「波利耶夜」。前田惠学博士，作了最详密的论究。分「波利耶夜」为三类：「单纯的」、「反复的」、「列举的」，看作「九

分十二分教以外的圣典」。起初，是散文，是教理纲要；逐渐发展为广分别、伽陀，成为「种种的方便说」。这是重视形式的分类。

关于「波利耶夜」，应从两方面去了解：一、是说明的方法；二、指说明的内容（义），或所说的教法（文与义）。对于某一问题，作分别的解说——理由的说明，分类的逐项的说明。这种分别解说，称为「波利耶夜」。如《相应部．觉支相应》，说到依「波利耶夜」，五盖有十，七觉支有十四。《杂阿含经》作：「五盖者，种应有十；七觉者，种应有十四」。「种」是「波利耶夜」的义译，是约义分类的意思。《中部》（八七）《爱生经》，列举三「波利耶夜」，以说明「爱生则忧悲苦恼生」。《长部》（一五）《大缘经》，对缘起支，逐项的说明「此有故彼有，此生故彼生」，名为「波利耶夜」。说一切有部就称这部经为「摩诃尼陀那波利耶夜」。「波利耶夜」，可以译为「理由」，但这是分类的，逐条的理由。「波利耶夜」的本义，应该是「义类分别」。引申这一意义，所以称为「波利耶夜」的，或是对问题的分别同异：如《长部》（九）《布咤婆楼经》，分辨想与智、想与我的同异。《中部》（一二七）《阿那律经》，分辨大心解脱与无量心解脱的同异。（四三）《毘陀罗大经》，分辨无量心解脱，无所有心解脱，空心解脱，无相心解脱的同异。或以不同的意义，说明同一事实，如《中部》（九）《正见经》，列举善不善、食、漏、谛、十二有支，以说明「正见」，共十六「波利耶夜」。《经集》的《二种随观经》，分十六节来说明。对〈波罗延〉中「弥德勒所问」，众比丘各以不同的意义来解说，佛就称之为「波利耶夜」。总之，从说明的方法说，「义类分别」，是「波利耶夜」的本义。

「波利耶夜」，本指那种说明的方法。渐渐的，对那种说明的内容（义），进而对那种说明的教法（通于文义），也就称之为「波利耶夜」。这如世俗文字，说明的称为「说」，讨论的称为「论」一样。作为所说的内容，或所说教法的「波利耶夜」，可分别为：1.「波利耶夜」与所说内容相结合，成一名词：如「根本波利耶夜」、「考想波利耶夜」、「削减波利耶夜」等，「身毛竖立波利耶夜」等。「波利耶夜」与所说法相合，成为法的名目（「波利耶夜」是通名）。这可以说到，原始结集的，一则一则的文句，当时

并没有（别名．通名）名目，只泛称为佛（及弟子所说）的「法」。法与所说相结合，称为「蛇行法」、「相习近法」等。佛法的发展，也就是「义类分别」的开展；称为「某某法」的，也就称为「某某波利耶夜」。「法」与「波利耶夜」，可以通用，如《经集》的《婆罗门法经》，在《中阿含经》中，名为《梵波罗延经》。「婆罗门法」与「婆罗门波利耶夜」，意义完全一样。这是依文句而指所说内容的一类。

2.「法」与「波梨耶夜」，结合而名为「法（达磨）波利耶夜」。这是指教法（文句）而说的，或译为「法语」、「法门」。3.前二类的结合，如「蛇行波利耶夜．法波利耶夜」，「然烧波利耶夜．法波利耶夜」等。4.所说法另立专名，而与「法波利耶夜」相结合的，如「法镜法波利耶夜」、「良马喻法波利耶夜」、「拔忧箭法波利耶夜」等。「法波利耶夜」的专名化，如分别说明「四证净」，称为「法镜」（「法波利耶夜」）。《梵网经》称这部「法波利耶夜」为「义网」、「法网」、「梵网」、「见网」、「无上战胜」。《多界经》称这部「法波利耶夜」为「多界」、「四转」、「法镜」、「不死鼓」、「无上战胜」。这后三类，都是「法」与「波利耶夜」合称的，指教法而说。古代称教法为「法波利耶夜」；以「法波利耶夜」为教法的通称（如后代的称为「经」一样），一直沿用下来，到阿育王（Aśoka）的 Calcutta-Bairāt 法敕，仍称七部教法为「法波利耶夜」。

但后来，教法都通称为「经」，而「法波利耶夜」，被解说为「法门」而流传下来。「义类分别」的「波利耶夜」，一般化而成为法门的通称，所以没有成一独特的部类。当时众多的「法波利耶夜」，多数编集在《长部》与《中部》。《长部》如：（一）《梵网经》，（九）《布咤婆楼经》，（一五）《大缘经》，（二八）《自欢喜经》，（二九）《清净经》，（三三）《等诵经》等。《中部》如：（一）《根本波利耶夜经》，（二）《一切漏经》，（五）《无秽经》，（八）《削减经》，（九）《正见经》，（一二）《师子吼大经》，（一七）《林薮经》，（一八）《蜜丸喻经》，（二〇）《考想息止经》，（四三）《毘陀罗大经》，（六五）《跋陀利经》，（八七）《爱生经》，（一〇〇）《伤歌逻经》，（一一五）《多界经》，（一

一七）《大四十经》，（一二七）《阿那律经》等。这些「波利耶夜」，除《伤歌逻经》外，都是《中阿含经》所共有的。

「相应教」以外的，传诵于教界的圣典，著实不少。「中阿含」、「长阿含」（「增壹阿含」）的结集，只是将传诵于佛教界的，共同审定，而类集成为大部。「中」与「长」的分类，主要为文段长短；对固有的「相应教」的「杂碎」，而称为「中」与「长」。大部的集成，决不是个人的，照著自己的理解而编成，如 Franke 所说的那样。当时，只是将传诵中的圣典，集成大部。在结集者看来，这是佛法的集成。随义类而分为多少品，义类相近，自然会现出共同的倾向；但不能想像为存有什么预期的编纂方针。

原始圣典三分的特性，如上面所说。适应出家众（比丘为主的），重于禅慧修证的开示；适应刹帝利、婆罗门、居士，而为一般社会的化导；适应天、魔、梵——民间的神教信仰，对婆罗门、外道等，宣扬富于天神（鬼）色彩的佛法。这一特性，深深的影响未来。原始结集（虽有三分），重于出家弟子的修证，代表了佛陀时代的佛教。「中」、「长」（「增一」）的结集，代表佛灭一世纪，七百结集以前的佛教。虽然还是以出家众为主的，但三方面的特性，更显著的发展起来。

「中阿含」与「长阿含」的集成，是同时的。但二部所类集的各种经典，「中阿含」要早一些。理由是：约文段说，「中阿含」文段短，「长阿含」文段长；大体上，契经是由简短而逐渐长广起来的。约内容说，「中阿含」以教内的比丘为中心，分别、抉择、整理、评判（外道），从佛法的多样性中，现出完整的体系。「长阿含」是对外——婆罗门、外道的，将「中阿含」的内容，更有体系，更完成的，透过一般的天神信仰，而表现出佛陀的崇高，佛法的究竟。

先说「中阿含」：「中阿含」以出家众为主，重视「僧伽」；与「毘奈耶」有关的部分，比起「相应教」来，更显著的重要了！如（一〇八）《瞿默目犍连经》说：佛涅槃后，比丘们依法而住——受持学处，按时布萨，依法出罪，达成僧伽的清净和合。比丘能「具戒」、「多闻」、「知足」、「

四禅」、「六通成就」，那是最值得恭敬、尊重、近住的。所说与「毘奈耶」相关的，非常多，其中重要的，如长老的教导新学，长老的教诫尼众，施僧的功德最大，三净肉。对于僧尼的习近；不受一食制的；戾语的；尤其是犯戒不悔，娆乱僧众的，要予以严厉的制裁。关心到因文义同异所引起的诤论；止息诤论，而说「六诤根」、「四诤事」、「七灭诤」、「六可念（和敬）法」。文段与律部相同的，如拘舍弥（Kauśāmbī）诤论：瞿昙弥（Mahāprajāpatī）出家；频婆沙罗王（Bimbisāra）迎佛；佛不再说戒；七灭诤法的实施。「中阿含」与律治的，僧伽佛教的精神相呼应，表示了律制的强化，与「波罗提木叉分别」，「摩得勒伽」「犍度」化的过程。

比丘以定慧的修证为主，也就是「修多罗」的根本问题；「中阿含」是继承这一部分而开展的。在这方面，1.法义的分别：主要的，如「分别品」，广问答的「毘陀罗」。（一三）《苦蕴大经》，（二八）《象迹喻大经》，都是有关五取蕴的分别。阿梨咤（Ari□□a）的「淫欲不障道」论，嗏帝（Sāti）的「心识常住」论，晚期大乘佛法的重要思想，在初期佛教中，已引起异议，而被看作恶见了。摩罗迦子（Māluṃkyāputta）对「五下分结」的误解，优陀夷（Udāyī）的错解「灭尽定」，都受到纠正。2.法义的类集：不同的法门，逐渐联合起来。最显著的，是《多界经》。列举四种善巧：「界善巧」中，集种种界（四一或六二）而成；「处善巧」；「缘起善巧」；「处非处善巧」。《中阿含经》（八六）《说处经》，列举了五阴；六内处、六外处、六识身、六触身、六受身、六想身、六思身、六爱身、六界；十二因缘；四念处、四正断、四如意足、四禅、四谛、四想、四无量、四无色、四圣种、四沙门果；

五熟解脱想、五解脱处、五根、五力、五出要界；七财、七力、七觉支；八圣道支；顶与顶堕：一共三十一法门。《中阿含经》（二二二）《例经》，列举十种法门。佛教界倾向于法数的类集。3.法义的论究，这都是有关某一论题的阐明，主要的有四：Ⅰ「空」论：（一二一）《空小经》，（一二二）《空大经》，（一五一）《乞食清净经》，阐明了空行的实践意义。须菩提（Subhūti）的「无诤行」，也从离烦恼而不著世间语言中，表达出

来。Ⅱ「业报」论：如（一三五）《小业分别经》，（一三六）《大业分别经》，（一〇一）《天臂经》，（五六）《优波离经》，（五七）《狗行者经》，（一二九）《贤愚经》，都是业报的安立说明。《天臂经》、《优波离经》、《狗行者经》，以及《中阿含经》所有的（一二）《恕破经》，（一八）《师子经》，都与尼键（Nirgrantha）弟子有关。《中阿含经》，立〈业相应品〉（一一——二〇经）。「事契经」的「摩呾理迦」，有关业的论义，都是依《中阿含经》的。

「中阿含」与业报思想的阐明，极为重要。（七一）《蜱肆经》（南传属《长部》），更是佛涅槃后，鸠摩罗迦叶（Kumāra-kāśyapa）为蜱肆（Pāyāsi）广引比喻，以论证死后业报的可信。Ⅲ「禅定」论：如灭尽定与无想定的辨别；大心解脱与无量心解脱的辨别；无量心解脱、无所有心解脱、空心解脱与无相心的辨别，都见于「中阿含」。（一二二）《大空经》有内空、外空、内外空、不动的次第修习。（一〇五）《善星经》，（一〇六）《不动利益经》，一致说到不动、无所有处、非想非非想处的进修次第。依「十一甘露门」而悟入，佛为阿难（Ānanda）说；阿难为八城（A□□aka）居士说。九次第定，传为舍利子（Śāriputra）所修证。《中阿含经》（一七六）《行禅经》，（一七七）《说经》，广叙四禅、四无色定的修习——退、住、升进，得解脱的差别。Ⅳ「烦恼」论：《中阿含经》立〈秽品〉（八七——九六经），广说种种的秽恶。《中阿含经》（九三）《水净梵志经》，列举「二十一秽」。

《中部》相同的，是（七）《布喻经》，举十六种秽。这些，都是「阿毘达磨论者」「烦恼论」的依据。空、业、定、烦恼，在这个时代里，广泛而深入的展开。4.修道次第的条贯：在「相应修多罗」中，一切是随机散说的；修道的品目，也非常的多。或但说慧观的证入，或但说禅定，或说戒与慧，或说定与慧。然修道得证，有先后必然的因果关系。依戒而修定，依定而修慧，依慧得解脱——这一修证的次第，在师资的传承修习中，明确的揭示了出来。虽然在进修中，是相通的，但综合而叙述出来，也有不同的体系。第一类是：

Ⅰ

Ⅱ

Ⅲ

Ⅳ

奉事善知识

往诣

闻善法

（熏）习耳界

观法

受持法

诵法

观法忍

恭敬

信

信

正思惟

正思惟

正念正知

正念正知

正念正知

护诸根

护诸根

护诸根

戒

戒

戒

戒

不悔

不悔

不悔

不悔

欢悦

欢悦

欢悦

欢悦

喜

喜

喜

喜

止

止

止

止

乐

乐

乐

乐

定

定

定

定

如实知如真

如实知如真

如实知如真

如实知如真

厌

厌

厌

厌

无欲

无欲

无欲

无欲

解脱

解脱

解脱

解脱

上列四说，A说为根本。由戒而定，而智证，向于厌、无欲、解脱，为三学进修的次第。D说加「奉事善知识」等，这是在三学勤修——「法随法行」以前，要经历「亲近善友」、「多闻熏习」、「如理思惟」的过程。重于闻思的修学，可适用于在家众的修学。这四说，都是《中阿含经．习相应品》（四二——五七经）所说。在南传藏中，多分编入《增支部》。

第二类是：

Ⅰ 四念住 七觉分 明解脱

Ⅱ八正道 四念住……七觉分 止观 明解脱

Ⅲ四念住……八正道 止观 明解脱

修四念住，进修七觉分，得明解脱：是《相应部》旧有的修习次第。四念住，作为入道的必要修法，所以称为「一乘道」。（一〇）《念处经》，（一一九）《身行念经》，都是这一法门的广说。然而，经中但说修四念住、七觉分，其他八圣道分等道品，又怎样呢？Ｂ、Ｃ——二说，大意相同，纳入其他的道品，而增列「止观」。这一次第，没有说到戒的修学。

第三类是主要的，如：

Ⅰ

Ⅱ

Ⅲ

Ⅳ

Ⅴ

Ⅵ

Ⅶ

Ⅷ

戒具足

戒具足

戒具足

四种清净

四种清净

四种清净

戒成就

戒成就

四念住

护诸根

护诸根

护诸根

护诸根

护诸根

护诸根

护诸根

护诸根

饮食知量

饮食知量

饮食知量

常觉寤

常觉寤

常觉寤

七法具足

正念正知

正念正知

正念正知

正念正知

正念正知

正念正知

正念正知

独住远离

独住远离

独住远离

独住远离

独住远离

独住远离

独住远离

离五盖

离五盖

离五盖

离五盖

离五盖

离五盖

离五盖

四念住

得四禅

得四禅

得四禅

得四禅

得四禅

得四禅

得四禅

得四禅

具三明

具三明

具三明

具三明

漏尽解脱

漏尽解脱

漏尽解脱

具六通

这一类的修证次第，虽有小小出入，主要是戒定慧的进修次第。戒学中，有三说不同：具足戒法，是离十不善业，离一切不如法的生活。这就是《长部》（一）《梵网经》所说的小戒、中戒、大戒。这样的戒法，是通于在家的。如《中阿含经》（六三）《鞞陵婆耆经》所说。四种清净，是身清净、语清净、意清净、命清净。身语意清净，就是离十不善业。命清净，是离一切不如法的生活。所以这二说，是一样的。戒成就，是出家人在僧伽中所遵行的戒法，内容是：「安住具戒，善护别解脱律仪，轨则圆满，所行圆满，于微小罪见大怖畏，受学学处」。这一类的次第，一致说依四禅而得漏尽。或但说「心离诸漏而得解脱」。或说三明，或说六通，漏尽明与漏尽通，与上心得解脱一样。这就是「明解脱」的另一说明。这一次第中，或加入「四念住」，或前或后。依四禅，得三明，传说为释尊当时修道入证的修证事实。

「中阿含」以禅慧修证的出家众为主。对当时外界，尤其是宗教界的思想，也给以条理而加以论破。如：

Ⅰ三度：宿命论．尊祐（神意）论．无因缘论

Ⅱ四非梵行：虚无论．无作用论．无因缘论．七界论

Ⅲ四安息：自称一切智者．传承者．推理者．诡辩者

对外道的思想，条理得更具体的，是《五三经》：

┌─死后有想

├─死后无想

关于未来的─┼─死后非有想非无想

├死后断灭

└现法涅槃

┌我及世间常无常等四句

关于过去的┼┼我及世间边无边等四句

├我及世间一想异想等四句

└我及世间苦乐等四句

这里面，传统的婆罗门教，是「尊祐论」，「传承者」。责难的重点，在乎全凭传承的信仰，而自己没有证知。评破四姓阶级。认为当时的婆罗门，早已俗化，失去了婆罗门的原始意义。「中阿含」对于外道，特别著重于尼犍子的苦行一流，破斥「以苦断苦」的见解。叙述种种苦行，而说佛曾修一切苦行，比他们更苦而一无所得。这表彰了佛的伟大，反显了苦行的无益。尼犍弟子的叛归佛法；尼犍死后而分破论诤。这表示了佛法与尼犍派，当时有著深重的关切！对于邪命派（Ājīvaka）——尼犍的一流，呵斥的态度，最为坚决，如说：「邪命外道，无身坏（死）而作苦边际（解脱）者。……忆九十一劫来，邪命外道无升天者，唯除一人，彼亦是业论者，有作用论者」。

在对一般宗教而表显佛法的超胜，赞叹如来，是当然的事。「如来是正等觉者」（法是善说，僧伽是正行），是从知见清净，离贪寂静中理解出来。从如来四众弟子的梵行成满，而表示对三宝的尊敬。《法庄严经》中，波斯匿王（Prasenajit）见众弟子的终身修行梵行；比丘们和合无诤；比丘众的喜悦健康；比丘众的肃静听法；没有弟子而敢于驳难世尊的；即使返俗，也只是责怪自己；尊敬如来，胜过了对于国王的尊敬。从弟子们的一切活动中，理解到佛是真正的「等正觉者」；这是赞仰佛陀的最佳范例。或有见佛的相好具足，而对佛表示最高的尊敬。或因外人的诽毁，而历举现有「三明」、「十力」、「四无所畏」、「普入八众」、知「四生」、「五趣」、「三学具足」；过去曾经行「四支具足梵行」（苦行）；年老而智慧不衰，以证明如来有「过人法」，有「殊胜最上智见」，这就多少类似一般宗教信仰了。

「中阿含」所类集的经，内容是多方面的。主要部分，已如上略说。佛教内部的开展，比丘进入了僧伽——大众和合的律治时代（佛陀晚年开始）。法义的分别、抉择、阐明、整理，是直承「修多罗」而来的。修证的次第纲目，也明确的，具体的列出。戒学，并不限于「波罗提木叉律仪」，说明了「中阿含」所代表的时代，佛教进入律治，而还在逐渐加强的过程中。传说「七百结集」，在佛灭百年（不应该是确数）。「中阿含」所代表的，属于这一时代的前期。

从「中阿含」来看「长阿含」，就不难发现「长阿含」的特色。「中阿含」以比丘的禅慧修证为主，而「长阿含」却重在婆罗门与外道，适应天、魔、梵的宗教（神教）要求，而表彰佛陀的超越、崇高，佛法的究竟。「长阿含」一再说到戒定慧，戒定慧解脱，然与僧伽的毘奈耶有关的，仅（一六）《大般涅槃经》所说，「七不退法」与「六不退法」。此外，《清净经》说到：师灭度而弟子无忧；梵行支具足（上二，表示佛灭后的佛法兴盛）；结集佛法，有关句义正不正的论定（与结集有关，与《中部．如何经》相同）；四依的少欲知足；四安乐行（四禅）；声闻法久住；阿罗汉不为九事：这都是佛灭度后，僧伽的内部情形。关于法义的分别、抉择，有（一五）《大缘经》；（二二）《大念处经》。这两部经，说一切有部（Sarvāstivāda）是编入《中阿含经》的。法藏部（Dharmaguptaka）的《长阿含经》，也没有《大念处经》。反而，在铜鍱部（Tāmraśā□īya）中，《大念处经》又编入《中部》。总之，法义的分别，不是「长阿含」所重的。法义的类集，是（三三）《等诵经》，（三四）《十上经》。这是法数的类集，舍利子（Śāriputra）为大众诵出。《等诵经》，本名「等诵法波梨耶夜」，是经大众公认的结集。无论是方法——增一法，内容，都比「中阿含」进一步。有关修道次第，是〈戒蕴品〉（一三经）所共说的。与「中阿含」的诸说相对比，与《中阿含经》的（八〇）《迦绻那经》相合。但关于「戒具足」，不但叙列更多，更分为小戒、中戒、大戒；于戒，正念正知，离五盖，得四禅，具足六通中，加上更多的比况。文段繁长，应该比「中阿含」部分的集成迟一些。而这些修道次第，不是为了教导弟子，而只是列举完整的修道纲目，

在不同的情形下，表彰佛法的究竟。

「长阿含」的重心，是对教外的适应与化导。对于当时的宗教界，破斥婆罗门、苦行者，种种外道，内容与「中阿含」相近，只是文段长些。（二四）《波梨经》，说白木（Pumu）的裸形者，七日后腹胀而死；吠舍离（Vaiśālī）的七位苦行者，舍戒而死；波梨子（Pā□ikaputra）狂言而不敢来见佛。佛这样的预「记」，形容了外道的虚妄，也表彰了佛的神力。又如（三）《阿摩昼经》，指阿摩昼（Amba□□ha）本为奴种，然后归于族姓的平等，都是非常善巧的叙述。当时宗教界的思想，条理为：1.六师思想的介绍。2.异见的条理：比起「中阿含」的《五三经》，更为详备。《梵网经》列举六十二见：

┌─我及世间常（四见）

├─我及世间一分常一分无常（四见）

过去十八见──┼─我及世间有边无边（四见）

├─诡辩论（四见）

└─无因论（二见）

┌─死后有想（十六见）

├─死后无想（八见）

未来四十四见─┼─死后非有想非无想（八见）

├─死后断灭（七见）

└─现法涅槃（五见）

又《清净经》，列举二十四见：

我及世间常无常——四见

我及世间自作他作——四见

乐与苦常无常———四见

乐与苦自作他作——四见

我有色无色————四见

我有想无想————四见

「长阿含」不但详备的列举异见，更说明其所以然。「推理者」而外，《梵网经》更以禅定的经验，说明事出有因，只是论断的错误。破斥而又融摄他，的确是善巧极了！当时外人不满于佛陀的，主要为：佛不现神通；不记说世界的起源。佛法不流于神秘，不落于形而上学的思辨，这本为佛法的特胜。然在《波梨经》中，解说为佛现神通而不肯信；佛法将进入以神通取胜的新境界了！佛陀胜过婆罗门与外道，为婆罗门与外道所归信。一方面，更举诸天、魔、梵，以表彰佛陀的超越，而归结于诸天、魔、梵，对于佛（及佛弟子）的崇敬与护持：佛法不只是人类的佛法了。这就是（一八）《阇尼沙经》，（一九）《大典尊经》，（二〇）《大会经》，（二一）《帝释所问经》，（三二）《阿咤曩胝经》，及（一一）《坚固经》的主要意义。「长阿含」到处表示了佛陀的超过一切，（一四）《大本经》广明七佛；（三〇）《三十二相经》广明佛的相好，都只为了引起对佛的敬信。而（一六）《大般涅槃经》，从最后游化的事迹中，使人间大圣的释尊，充分表达了超越的，不思议的特性，如：

Ⅰ预言巴咤厘子城（Pā□aliputra）的兴盛

Ⅱ神力渡过恒河（Ga□gā）

Ⅲ自称善修四神足，能住一劫或过一劫

Ⅳ正念舍寿

Ⅴ普入八众

Ⅵ脚俱多河（Kraku□□ha）浊水成清

Ⅶ临终容光焕发

Ⅷ双林周围十二由旬，大力诸天遍满

Ⅸ最后化度须跋陀罗（Subhadra）

Ⅹ梵天、帝释来说偈赞佛

在上列十则中，如来的正念舍寿，表示佛寿的不止于八十，引发佛寿无量的仰信。而「普入八众」，到什么众会中现什么相，说什么话，谁也不知道他是谁；这是「随机应现」的说明（存有某些天神、外道，实是如来化现的意义）。综合起来说：「长阿含」破斥当时的婆罗门与外道，摄化了诸天、魔、梵，在一般的宗教要求中，给以佛化的思想与行为的化导。这一切，都表达了佛陀的超越性，不可思议性，以确立佛是真正的「等正觉者」，「一切知见者」的信仰。

「长阿含」与「中阿含」，是各有特色的：「中阿含」重于僧伽，「长阿含」重于社会。「中阿含」是法义的阐明，「长阿含」是宗教的适应。「中阿含」是「修多罗」胜义的延续，「长阿含」是〈八众相应〉——「祇夜」随顺世俗的发扬。在「中阿含」——法义分别的确定过程中，部分佛弟子，更有条理的综合当时的宗教思想，承受佛教界所完成的修道次第，而结集传出的，是「长阿含」。所以，「中阿含」与「长阿含」，可说同一时代集成的；而「长阿含」多少要迟一些。「中阿含」代表那个时代的前期，「长阿含」是中后。

第三节 增壹阿含

第一项 现存经本的内容

「增壹阿含」，现存汉译的《增壹阿含经》，巴利文的《增支部》。此外，还有汉译与藏译的少分别译。

《增壹阿含经》，是秦昙摩难提（Dharmanandi）所出，经过僧伽提婆（Sa□ghadeva）的校译，是大众部（Mahāsā□ghika）诵本；但不是本大众部，而是末派。说一切有部（Sarvāstivāda）的诵本，没有传译过来。在比对同异，以探求「增一」原形的研究中，资料不充分，难有精确的定论！

「增壹阿含」，部派的诵本不同中，1.梵语 Ekottarikagama，译为「增壹阿含」；在汉译中，这是完全一致的。铜鍱部（Tāmraśā□īya）诵本作A□guttaranikāya，译为「增支部」。「增一」与「增支」，这是名目上的

不同。然铜鍱部所传的 Milindapañha（与《那先比丘经》同本），引用本经，称为 Ekuttara-nikāya，可见在巴利文中，也有称为「增一」的。「增一」是一般的；称为「增支」，那是铜鍱部一派的传说。2.大众部末派的诵本，前有〈序品〉。《分别功德论》卷一说：「萨婆多家无序」。《增支部》也没有序，可见上座部（Sthavira）系的诵本，是没有序的；这是有序与没有序的差别。《增壹阿含经》「序品第一」，先明结集，次明传授。在结集中，立四藏。说到菩萨的「六度」，「甚深论空理」；「方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏」。在四阿含中，以「增壹阿含」为最上，以为「如是增壹阿含法，三乘教化无差别」。这是明确的容忍大乘，但大乘还没有独立而自成一藏。又说：「若有书写经卷者，缯彩华盖持供养」，这已到了书写渐盛的时代。供养经卷，与《大般若经》相同。在书写与大乘渐盛的时代，流行于北方的大众部的学派，成立〈序品〉，约为西元前后。3.《增支部》与《增壹阿含经》，都是一法，二法，到十一法。化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》，也是这样。说一切有部的诵本，虽没有传来，但知道以十法为止，没有十一法，如《大毘婆沙论》卷一六(大正二七．七九中)说：

「曾闻增一阿笈摩经，从一法增乃至百法，今唯有一乃至十在，余皆隐没」。

《顺正理论》所说，也与上说相合。从一法增至百法的传说，与《僧祇律》、《分别功德论》说相合，但这只是世俗的传说。「增壹阿含」的原形，相信是称为「增一」的；没有〈序品〉的；从一增到十的。

汉译的《增壹阿含经》，依道安的译经序，当时作「四十一卷」；「分为上下部：上部二十六卷，全无遗忘；下部十五卷，失其录偈」；全部共「四百七十二经」。后来分卷，每每不同；现存本（依《大正藏》）作五十一卷．四百七十二经。依经序，这是昙摩难提所诵出，「佛念译传，昙嵩笔受」。当时全凭记忆，并没有梵本，所以可能有错失的。现存本分五二品：「序品第一」；第二品以下，是一法增到十一法。全经的组织如下：

Ⅰ序品

Ⅱ一法 一三品．一〇九经（一〇．一〇．一〇．五．四．三．一〇．一〇．一〇．一〇．一〇．七．一〇）

Ⅲ二法 六品．六五经（一〇．一〇．一一．一〇．一一．一三）

Ⅳ三法 四品．四〇经（各品一〇经）

Ⅴ四法 七品．六一经（一〇．一〇．一〇．七．一〇．三．一一）

Ⅵ五法 五品．四七经（一二．一〇．一〇．一〇．五）

Ⅶ六法 二品．二二经（一〇．一二）

Ⅷ七法 三品．二五经（一〇．一〇．五）

Ⅸ八法 二品．二〇经（各品一〇经）

Ⅹ九法 二品．一八经（一一．七）

Ⅺ十法 三品．二六经（一〇．一〇．六）

Ⅻ十一法 四品．三九经（一〇．一〇．一〇．九）

《增壹阿含经》各品，有的有「录偈」（结集文），有的遗忘了。依仅存的「录偈」，而为经典自身的研究，就发现多少不合。也可以证明：昙摩难提的诵出，是有遗忘与次第倒乱的。例如「壹入道品第十二」，一〇经，没有「录偈」。「利养品第十三」，七经，有「录偈」说：「调达及二经，皮及利师罗，竹膊孙陀利，善业释提桓」。依「录偈」来勘对经文，「调达（及）二经，皮及利师罗」，是〈壹入道品〉的七．八．九．一〇——四经。「竹膊、孙陀利、善业、释提桓」，是〈利养品〉的三．五．六．七——四经。如依「录偈」，那是化一品而成二品了。又如「安般品第十七」，一一经，没有「录偈」。「惭愧品第十八」，一〇经，没有「录偈」。「劝请品第十九」，一一经；在第二经下，有「录偈」说：「罗云龙迦叶，二难大爱道，诽谤非梵请，二事最在后」。据「录偈」来勘对，那「罗云」是〈安般品〉第一经（其余十经，应另为一品）。「迦叶……诽谤非」，是〈惭愧品〉的四．五．六．七．八．九．一〇——七经。「梵请，二事」，是〈劝请

品〉的一．二——二经（第三经以下，别有「录偈」）。又如「声闻品第二十八」，七经，有「录偈」说：「修陀修摩均，宾头卢翳手，鹿头广演义，后乐柔软经」。「宾头卢」以下，是〈声闻品〉的七经；「修陀修摩均」一句，却没有著落。然「须陀品第三十」，只有三经，这三经就是「修（须）陀须摩均」。可见〈须陀品〉的别立，是不对的；应提前到〈声闻品〉以上，合为一品，一〇经。从部分的「录偈」去研究，可见昙摩难提的诵出，是多有遗忘错失的！此外，如卷四六——五一，共六卷，四品，三九经，论次第是末后的「十一法」。然除〈放牛品〉的一．二．三．四．六．七．一〇——七经，〈礼三宝品〉的一．二．三——三经外，其余的二九经，都与「十一法」不合。这显然是诵出者遗忘了次第，而将忆持所及的，诵出而杂乱的集在末后了！《撰集三藏及杂藏传》说：「十一处经，名放牛儿，慈经断后，增一经终」。在《增壹阿含经》中，这是〈放牛品〉：放牛十一法为初，慈心十一福为后（〈放牛品〉的五．八．九经，不是十一数。如与〈礼三宝品〉的一．二．三经相合，恰好是十经），这也许是汉译《增壹阿含经》本十一法的原形了。在宋、元、明藏本末后，附记说：「增一阿含，十一法竟。二十五万首卢，具有八十万言，五百五十五闻如是一时也」。首卢（śloka）是数经法，三十二字为一首卢偈。二万五千首卢，共八十万言。这是《增壹阿含经》的梵文，不是汉译本。所说「五百五十五闻如是一时」，就是五百五十五经。这与道安当时所知的，现存的四百七十二经，都不相合。这部经由昙摩难提诵出，如上文所述，错失实在不少！这可能是其他的大德，知道《增壹阿含经》的原文，是五百五十五经，所以附记于末。

铜鍱部所传的《增支部》，分十一集，从一法增到十一法。经数极多，很不容易计算。《善见律毘婆沙》说，总共「九千五百五十七经」。宇井伯寿计算为：一七〇聚（品），二三〇八经，又约二三六三经。依赤沼智善《汉巴四部四阿含对照录》，作一七一品，二二〇三经。或说一七〇品二一九八经。在数量方面，《增支部》是多得多了。今依宇井伯寿所说，列举如下：

Ⅰ一集 二〇聚 六〇八经

Ⅱ二集 一七聚 三一一经

Ⅲ三集 一六聚 一六三经

Ⅳ四集 二七聚 二七一经

Ⅴ五集 二六聚 二七一，又约三〇〇经

Ⅵ六集 一二聚 一二四，又约一五〇经

Ⅶ七集 九聚 约九〇经

Ⅷ八集 九聚 约一〇〇经

Ⅸ九集 九聚 一〇〇经

Ⅹ一〇 二二聚 二二〇经

Ⅺ一一集 三聚 约五〇经

「增壹阿含」，部派的诵本不同，当然是不限于前面所说的二部。《出三藏记集》，列有「杂经四十四篇二卷」，注「出增壹阿含」。现存的《佛说七处三观经》（《大正藏》编目为一五〇），作安世高译，共四七经。这实在就是《杂经四十四篇》与《七处三观经》等的混合。汉译别有《杂阿含经》（《大正藏》编目为一〇一），共二七经，末经是《七处三观经》。与现存的《七处三观经》相对比，文句完全相同，但被分列在两处。《四十四篇》的旧形，是可以使之复原的，今分列如下：

三法（三经） 一（经分两段：「闻如是……如是为思想习识。何等为思」，是《七处三观经》前分的误编。又「望恶便望苦……口意亦如上说」，应接在四一经「是堕两侵」下）．二．三（经分两段，「闻如是……是名两眼人，从后说」，应在四一经「眼在但无所见」之上。其余是《七处三观经》的后分）

四法（一〇经） 四．五．六．七．八．九．一〇．一一．一二．一三

五法（一四经） 一四．一五．一六．一七．一八．一九．二〇．二一．二二．二三．二四．二五．二六．二七

六法（一经） 二八

八法 （二八经末，有「八疮」一段，应别为一经）

九法（二经） 二九．（三〇为《积骨经》）．三一

二法（九经） 三二．三三．三四．三五．三六．三七．三八．三九．四〇

三法（六经） 四一（文分两段，应与前一．三一二经相合）．四二．四三．四四．四五．四六

四法（一经） 四七

如上所列，可见现存本的次第是杂乱的。除去《七处三观经》、《积骨经》、「四十四篇」的原形，应该是：二法九经，三法七经（四一经合于一．三经中），四法一一经，五法一四经，六法一经（八法比附，不计数），九法二经。这四四经，与《增支部》相同的，共二七经。这应为依于另一部派的诵本，而节译出来。

第二项 增一依本事而集成

《增壹阿含经》，显然的含有大乘的思想，不消多说。经中编入了众多的譬喻，如如来苦行成佛；降魔；成佛，度五比丘，化三迦叶（Kāśyapa），回迦毘罗（Kapilavastu）度释种；从王舍城（Rājag□ha）到毘舍离（Vaiśālī）；去拘尸那（Kuśinagara）入涅槃：这是佛的传记。提婆达兜（Devadatta）破僧；舍利弗（Śāriputra）目犍连（Mahāmaudgalyāyana）的入灭；毘琉离王（Vi□ū□abha）灭释种，都是有关佛教的大事。此外，如教化佛弟难陀（Nanda），而引之入地狱，登天堂；难陀跋难陀（Nandôpananda）龙王听法，佛生忉利天（Trayastri□śa），又从天下降；阿耨达池（Anavatapta）大会；尸利掘（Śrīgupta）害佛；四大声闻化度跋提（Bhadrika）长者、难陀（Nanda）老母；昙摩留支（Dharmaruci）；修（须）摩提女（Sumāgadhā）：这多数「譬喻」的编入「增壹阿含」，与「根本说一切有部毘奈耶」的《杂事》、《药事》、《破僧事》的风格相近，时代也大略相近。

《增壹阿含经》中，有大乘思想与众多譬喻的编入，加上次第的紊乱、对于「增壹阿含」原形的研究，不能引起学者的信任；《增支部》也就觉得较古了！然如略去附入部分——大乘思想，种种譬喻，而著重于「增壹阿含」的主体——法数的类集，比较起来，也许比《增支部》还古老些呢！上面曾说过，《如是语》、《本事经》（同经而不同的诵本），是以增一法编集而没有完成的圣典。所以没有完成，是由于「增壹阿含」的集成。「增壹阿含」与《如是语》、《本事经》，是有密切关系的。《如是语》与《本事经》，虽不是「增壹阿含」编集的唯一资料，而是基本的，重要的资料。也就是以《如是语》及《本事经》为基本法数，更广集其他的佛说。现在以「一法」为例，而进行比较，这一意义，就明显的表示出来。《如是语．一集》，共三品，二七经。《本事经．一法品》，共六〇经。《增壹阿含经．一法》，共一三品（二——一四），一〇九经。《增支部．一集》，共二〇（或二一）品，六〇八经。以《如是语》、《本事经》为主，而比对如下：

〔本事经〕｜〔如是语〕｜〔增壹阿含经〕｜〔增支部〕

1 无明盖｜14｜｜

2 爱结｜15｜｜

3 生死长远｜24｜｜

4 心污堕恶趣｜20｜一子品5｜五品3

5 心净生善趣｜21｜一子品6｜五品4

6 业｜｜｜

7 不善意为前导｜｜｜六品6

8 净善意为前导｜｜｜六品7

9 破僧｜18｜｜

10和合僧｜19｜｜

11我慢｜｜｜

12不放逸｜23｜护心品I｜九品I

13断贪保得不还 |1 |不还品I |

14断瞋 |2 |不还品2 |

15断痴 |3 |不还品3 |

16断覆 |5 | |

17断恼 | | |

18断忿 |4 | |

19断恨 | | |

20断嫉 | | |

21断悭 | |不还品4 |

22断耽 | | |

23断慢 |6 | |

24断害保得不还 | | |

25念佛 | |十念品1 |十六品1

26念法 | |十念品2 |十六品2

27念僧 | |十念品3 |十六品3

28念戒 | |十念品4 |十六品4

29念施 | |十念品5 |十六品5

30念天 | |十念品6 |十六品6

31念休息 | |十念品7 |十六品7

32念安般 | |十念品8 |十六品8

33念身 | |十念品9 |十六品9 二一品

34念死 | |十念品10 |十六品10

35于贪遍知永断 |9 | |

36于瞋遍知 |10 | |

37于痴 |11 | |

38于覆 |13 | |

39于恼 | | |

40于忿 |12 | |

41于恨 | | |

42于嫉 | | |

43于悭 | | |

44于耽 | | |

45于慢 | | |

46于害 |8 | |

47于一切永断遍知 |7 | |

48慈心功德 |27 | |

49善知识 |17 | |

50正作意 |16 | |

51惠施 |26 |护心品6 |

52犯戒┑ | | |

├────┤ | |

53持戒┍ | |五戒品 |

54知而妄语 |25 | |

55妄语而悔 | | |

56一人不出世间 | |阿须伦品7 |十三品4

┌┤ |阿须伦品2 3 4 5 6 8 9 10|

57一人出现世间┌┤ | |壹入道品3 |十三品1 2 3 5 6

└┤ |护心品10 |

58邪见｜｜｜十七品I 3 7

59正见｜｜｜十七品2 4 8

60疾转无如心者｜｜一子品34｜五品8

｜｜｜

｜22莫畏福｜护心品7｜

上表所列，是文义相当的。单只这些，「增壹阿含」依《本事经》及《如是语》扩编而成，已大致可见。进一步来看推演与扩充：《本事经》（五六、五七）明一补特伽罗，不出世的过失，出现世间的功德。《增支部．一人品》，分别为一——六经；《增壹阿含经》先后共一一经。《本事经》（六〇）说：「疾速回转无如心者」，《增壹阿含经．一子品》，分为（三、四）二经。《增支部》除文义相当的〈向与隐覆品〉第八经外，更出「心极光净」四经（〈向与隐覆品〉九．一〇；〈弹指品〉一．二）。《本事经》有（四）心污堕恶趣，（五）心净生善处，（七）不善以意为前导，（八）净善以意为前导——四经（《如是语》仅前二经）。《增壹阿含经》相同的，是〈一子品〉的五、六——二经。《增支部》相同的，是〈向与隐覆品〉的三、四经；〈弹指品〉的六、七经。此外，《增支部》更说修心与不修心（〈无堪忍品〉一〇经）；调守护防心与不调守护防心（〈无调品〉一〇经）；心污、心净与修心（〈向与隐覆品〉五．六．七经）：共二三经，都是心污、心净与修不修问题。

这在《增壹阿含经》中，仅为〈不还品〉的五、六——二经。又如《本事经》有（一二）不放逸，（四九）善知识，（五〇）正作意——三经；《如是语》也是一样。《增壹阿含经》，仅〈护心品〉（一、二）不放逸二经。而在《增支部》中，从〈弹指品〉第八经起，〈发精进品〉、〈善友等品〉、〈放逸等品〉、〈非法等品〉第三二经止，共七二经，实就是这三经的推演分别（《增支部》以「不放逸」放逸，懈怠精进，大欲少欲，不喜足喜足，非理作意「如理作意」，不正知正知，恶友「善友」，不善法善法，而作分别）。《本事经》（五二）犯戒，（五三）持戒，《增壹阿含经》约五戒的

持犯，成〈五戒品〉一〇经。《增支部》约法非法，律非律，是佛说非佛说，是佛制非佛制，有犯无犯……有悔犯与无悔犯，广为分别；从〈非法等品〉的三三经起，到〈无犯等品〉止，共有四〇经。这样的广为分别，很难以相信为「增壹阿含」的初形。《本事经》（五四）知而妄语，（五五）妄语而悔，《如是语》仅（二五）妄语一经。

《增壹阿含经．不还品》，七．八——二经，都约妄语说。《本事经》（四八）慈心功德，《增支部》的〈弹指品〉，立为三．四．五——三经。《本事经》（五一）「慈心惠施」：《增壹阿含经》，将慈心布施功德，与慈心的对待檀越，分为〈护心品〉的四经——三．四．五．六，都附以事缘。「破僧」与「和合僧」，是《如是语》与《本事经》一致的。《增支部》一集，没有说到。破僧是提婆达兜，传说是为了利养。《增壹阿含经》说提婆达兜的罪恶，如〈不还品〉的九．一〇——二经。说「受人利养，甚为不易，令人不得至无为处」，有〈壹入道品〉的七．八．九．一〇经，及〈利养品〉的第一经。最值得注意的，《如是语》（二二）「莫畏福」，在《增壹阿含经》中，除文义相当的〈护心品〉第七经外，〈护心品〉八经，〈壹入道品〉八经，都极力说福德的可贵。如上的分别叙述，《增壹阿含经》与《增支部》，都是根源于《如是语》及《本事经》的。都是有所推演扩编的，但《增壹阿含经》要简略得多。

《如是语》与《本事经》所没有，而是《增壹阿含经》与《增支部》所共有的，是赞扬如来四众弟子的胜德，如《增支部》的〈是第一品〉；《增壹阿含经》的〈弟子品〉、〈比丘尼品〉，〈清信士品〉、〈清信女品〉。《增壹阿含经．一子品》的七．八——二经，是关于男女的互相系著；《增支部》约五欲别说，立为〈色等品〉一〇经。又《增壹阿含经．一子品》的九．一〇——二经，说明依净相而起盖，依不净相而离盖；《增支部》约五盖别说，立为〈盖等品〉一〇经。依现存的《增支部》，《增壹阿含经》的「一法」而说，这是依《如是语》及《本事经》为蓝本，不取传说及重颂的形式，推演扩编为「阿含」型，是不容怀疑的事实！

以「一法」而论，《增壹阿含经》如除去大乘思想，种种譬喻，显然的更近于《如是语》及《本事经》的法数（不是形式）。《增壹阿含经》的传持者，是重法的。在北方流行的学派，经师与譬喻的关系，是非常深切的。《增支部》的传持者，是律师与论师。加入更多的律部内容，富有阿毘达磨的风格，这是可以理解的。超越这种部派的特色，推论到部派未分以前，「增一阿含」的初形，那么《增壹阿含经》的主要部分，也许更接近些。

第三项 增一与相应部的关系

「杂阿含」是一切「事契经」的根本。依据这一古老的启示，注意到《杂阿含经》与《相应部》。作为佛法与尼犍子（Nirgrantha-jñātiputra）不同特色的：「一问一答一记论，乃至十问十答十记论」，这种增一法的应用，在《杂阿含经》「弟子所说」中，早已存在。并被编入《增支部》与《增壹阿含经》，而加以分别解说。依《僧祇律》，铜鍱部（Tāmraśāīya），这是沙弥初学的必要知识，代表了佛法的重要法数。这「一问一答一记论，乃至十问十答十记论」，一法是「一切众生皆依食住」；二法是「名色」。依此去观察，《长阿含经》的（九）《众集经》，（一〇）《十上经》，都是依这一类的增一法为根本而集成的。然在《增支部》与《增壹阿含经》，都没有「一切众生皆依食住」及「名色」，可见增一法的应用，不限于一类；「增壹阿含」的增一法，依《如是语》而编集，似乎别有渊源的了。

以《增支部》来比对《相应部》，虽也有重出的，但为数极少，不能发见其关系。如与《杂阿含经》相比对，情形就完全不同；这就是《杂阿含经》的部分内容，在铜鍱部是编入《增支部》的。编入《增支部》的部分，主要是「菩提分法」、「弟子所说」，尤其是「如来所说」部分。

一、「如来所说」部分，今依上来（第一节的）论定的次第，对列如下（与《相应部》相同的，也条列如下）：

〔杂阿含经〕

〔相应部〕

〔增支部〕

天寿（八六一—八六三）
修禅得果或生天（八六四—八七〇）
六天（八七一）
三二．1
伞盖随行（八七二）
四种善好调伏（八七三）
四．7
三种子（八七四）
四正断（八七五—八七九）
四．69
不放逸（八八〇—八八二）
四种禅（八八三）
五三〈禅相应〉
无学三明（八八四—八八六）
三．58 59
信（八八七）
增益（八八八）
等起（八八九）
无为法无为道迹（八九〇）
四三〈无为相应〉
正见具足（八九一）
一三〈现观相应〉
六入处（八九二）
二五〈入相应〉

五种子（八九三）
世间世间集（八九四）
三爱（八九五）
三漏（八九六）
知见六处（八九七）
一八〈罗睺罗相应〉
断六处（八九八）
六处生起（八九九）
二六〈生相应〉
六处味著（九〇〇）
二七〈烦恼相应〉
善法依处（九〇一）
佛法僧最第一（九〇二——九〇四）
四．34
上来卷三一
持斋（一一二一）
一〇．46
三不坏净（一一二二）
五五．54
四不坏净（一一二三————二四）
五五．48 36
四预流支（一一二五）
五五．50
四预流分（一一二六————二七）

五五．46

四沙门果（一一二八一一一三〇）

五五．55 56 57 58

四种福德润泽（一一三一一一一三四）

五五．31 32 33

四不坏净（一一三五）

迦叶（一一三六一 一一四四）(略)

上来卷四一

迦叶（九〇五一九〇六）(略)

聚落主（九〇七一九一六）(略)

三种调马（九一七一九一八）

三．137 138

上来卷三二

三种调马（九一九）

三．139

三种良马（九二〇）

三．94

良马四种具足（九二一）

四．256 257

四种良马（九二二）

四．113

三种调伏（九二三）

四．111

马有八态（九二四）

八．14

良马八德（九二五）

八．13

真生（？）马（九二六）

一一．11

优婆塞五具足（九二七）

五五．37

优婆塞三果（九二八）

优婆塞自利他利（九二九）

八．25

三念（九三〇）

五五．21

六念（九三一）

六．10

五具足六念（九三二）

一一．12

六具足六念（九三三）

一一．13

戒定慧解脱（九三四）

三．73

四不坏净（九三五）

五五．23

信进念定慧（九三六）

五五．24

生死长远（九三七——九三九）

一五〈无始相应〉

上来卷三三

生死长远（九四〇——九五六）

一五〈无始相应〉

婆蹉（九五七——九六四）

三三〈婆蹉相应〉

郁低迦（九六五）

一〇．95

富邻尼（九六六）

俱迦那（九六七）

一〇．96

诸外道（九六八）

一〇．93

长爪（九六九）

上来卷三四

舍罗步（九七〇）

三．64

上座（九七一）

婆罗门出家（九七二）

四．185

栴陀（九七三）

三．71

补缕低迦（九七四——九七五）

尸婆（九七六）

尸婆（九七七）

商主（九七八）

四．3

须跋陀罗（九七九）

三六．21

三念（九八〇——九八一）

记说（九八二——九八三）

三．32

爱喻（九八四）

——．1 2 3

四．199

四人（九八五）

四．200

二事断难持（九八六）

二法依止多住（九八七）

爱尽（九八八——九八九）

二人同记一来（九九〇）

一〇．75

二人同记一来（九九一）

四〇．10

六．44

二种福田（九九二）

二．4．4

上来卷三五

三归五戒（一二四一）

五法具足（一二四二）

惭愧（一二四三）

二．9

烧然不烧然（一二四四）

三恶行舍与断（一二四五）

三．17

炼金（一二四六）

三．100

思惟三相（一二四七）

牧牛（一二四八）

牧牛十一法（一二四九）

三．18

利养聚落（一二五〇——一二五一）

五．30六．42八．86

不放逸（一二五二）

二〇．8

慈心布施（一二五三）

二〇．4

慈心（一二五四——一二五六）

二〇．3 5 2

无常迅速（一二五七）

二〇．6

修身戒心慧（一二五八）

二〇．7

系著女色（一二五九——一二六一）

二〇．10（一二六〇）

野狐鸣（一二六二）

二〇．11

粪屎（一二六三）

一七．5

野狐鸣（一二六四）

一七．8

病（一二六六）（略）

上来卷四七

病（一〇二三——一〇三八）（略）

净法（一〇三九）

舍法（一〇四〇）

祭祀（一〇四一）

一〇．176

非法行法行（一〇四二）

一〇．167

作不作（一〇四三）

一〇．177

自通法（一〇四四）

五五．7

二．二．6

习近法（一〇四五）

一〇．194

蛇行法（一〇四六）

一〇．205

善不善业报（一〇四七——一〇四八）

一〇．206

善不善业因（一〇四九）

一〇．174

出不出法（一〇五〇）

一〇．175

彼岸此岸（一〇五一）

一〇．169

恶法真实法（一〇五二）

一〇．191

恶法恶恶法等（一〇五三）

四．207 209

不善男子善男子（一〇五四）

一〇．192

不善男子不善男子不善男子等（一〇五五）

四．204

成就十法等（一〇五六——一〇五九）

一〇．210 211 212 213

法非法律非律等（一〇六〇——一〇六一）

一〇．178……198

上来三七卷

「如来所说」部分，除「罗陀」、「见」、「断知」（卷六．七）外，共七卷半，二二一经（四四．二四．一四．二一．三〇．二三．二六．三九）。被编入《增支部》的，共七〇经。多数是关于念——三念、五念、六念；信——四不坏净；布施；戒。

二、「弟子所说」部分，编入《增支部》的，有五五七．五五九（合为《增支部》的九．37），五六〇（九．170），五六三（三．74），五六四（四．159），五六五（四．194），四九二（四．178），四九四（四．41），四九五（五．168），四九七（五．167），四九九（九．26），五四六（二．四．6），五四七（二．四．7），五四九（一〇．26），五五〇（六．26）——共一五经。

三、「菩提分法」中，属于「力」的，共一八经：六六一（二．二．1），六六九（四．32），六七三（五．13），六七五（五．15），六七七——六七八（五．1），六八〇（五．2），六八一（五．5），六八五（五．7），六八六——六八七（六．64），六八八——六九〇（七．3），六九二——六九三（八．27），六九四——六九六（八．28）。属于「道支」的，共九经：七五八（三．62），七六七（五．52），七七一——七七四（一〇．117），七八二（一〇．134.....154），七八七（一〇．103），七八八（一〇．104）。属于「学」的，共一〇经：八一六（三．89），八一九（三．87），八二〇——八二一（三．85 86），八二三（三．84）八二七（三．82），八二八（三．81），八二九（三．83），八三〇（三．90），八三二（八．88）。三类合计，共三七经。——此外分见于各部的，不多。

佛法根本——「相应修多罗」，一向有「数法」的特色，如五蕴、六处、十二缘起、四食、四谛、六界（三界、十八界等）、四念处、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道支、三学、四证净（四沙门果）等。在「弟子所说」，尤其是「如来所说」，特重于信——四不坏净，念——三念、

五念、六念，布施，戒行——十善十不善，更有种种数法的类集。在《杂阿含经》中，「力」已不限于「五力」，而是「二力」……「十力」的类集。在「中阿含」（对内），「长阿含」（对外）集成后，佛弟子（集经者）又以「如来所说」（弟子所说）为主，采录「菩提分法」的部分数法（还有《中阿含经》的〈七法品〉，以八法为主的〈未曾有法品〉等），依增一法而集成「增壹阿含」，这是明确无疑的。当然，更采集有当时传诵的其他佛说（或弟子说）。上面说，「增壹阿含」依于《如是语》、《本事经》，而《如是语》与《本事经》，也就是依「如来所说」而集成的。二本所同的（一）无明盖，（二）爱结，（三）生死众多，实是「如来所说」「生死众多」一段的综略（《相应部》集为一五〈无始相应〉）。所引「生死众多」一经，正与《杂阿含经》九四七经相合。「如来所说」，与「菩提分法」相近，而重于信、念、施、戒，重于在家信众的教化；所以古人说：「增一是劝化人所习」。这一特质，依世间善行——信、念、施、戒、慈心、福德、自利利他，而导入出世法，正是大乘的重要部分。古人将「弟子所说」，「如来所说」，分为「声闻乘相应语」，「独觉乘相应语」（指「大迦叶」部分），「如来乘相应语」。这虽是后代的解说，而以「如来所说」（除「迦叶」部分）为「如来乘相应语」，暗示了这一部分与大乘的关系。

第四节 结说

经上来的比对研究，「四阿含」（「四部」）的成立，可得到几点明确的认识。1.佛法的结集，起初是「修多罗」，次为「祇夜」、「记说」——「弟子所说」、「如来所说」。这三部分，为组成「杂阿含」（起初应泛称「相应教」）的组成部分。「弟子所说」与「如来所说」，是附编于「蕴」、「处」、「因缘」、「菩提分法」——四类以下的。这是第一结集阶段。在「杂阿含」三部分的集成过程中，集成以后，都可能因经文的传出而编入，文句也逐渐长起来了。佛教界禀承佛法的宗本——「修多罗」，经「弟子所说」的学风，而展开法义的分别、抉择、阐发、论定，形成了好多经典。结集者结集起来，就是「中阿含」；这是以僧伽、比丘为重的，对内的。将分别抉择的成果，对外道、婆罗门，而表扬佛是正等觉者，法是善说者，适应

天、魔、梵——世俗的宗教意识，与「祇夜」精神相呼应的，集为「长阿含」。「杂」、「中」、「长」，依文句的长短而得名。以（弟子所说）「如来所说」为主，以增一法而进行类集，《如是语》与《本事经》的形成，成为「九分教」之一，还在「中」、「长」——二部成立以前。但为了便于诵持，著重于一般信众的教化，废去「传说」及「重颂」的形式，而进行扩大的「增壹阿含」的编集，应该比「长阿含」更迟一些。以「杂阿含」为本而次第形成四部阿含，《瑜伽师地论》的传说，不失为正确的说明！近代的研究者，过分重视巴利文（Pāli）；依巴利文圣典，不能发见四部阿含集成的真相。即使以「杂阿含」的原形为最古，而不能理解为三部分（「修多罗」、「祇夜」、「记说」）的合成；不知三部分的特性，与三部阿含形成的关系，也就不能理解依「杂阿含」而次第形成四部的过程。次第成立与三部分的关系，试列表如下：

杂┌──修多罗──────────┐

├──祇夜……|….

|　┌弟子所说────┤：

└──记说┤　|：

└如来所说……|….　….

（新增）──中…：　：

（新增）……长…：

（新增）……增壹

2.汉译四阿含与巴利四部，比对起来，发见一项重要的差别，这是与文字无关的。汉译，特别是说一切有部（Sarvāstivāda），是立新而不废古的。这如《杂阿含经》的一部分，编入「中阿含」与「增壹阿含」；《中阿含经》的一部分，编入「长阿含」与「增壹阿含」。虽编入新的部类，而仍保持旧有的部分。所以汉译的圣典，比对巴利文典，觉得重复的极多。巴利的四部，是经过铜鍱部严密编纂的。经文的数目太多，四部间不可能没有重复；但多数是编入《中部》、《长部》与《增支部》的，在《相应部》与《中部

》中，不再保留，所以重复的较少。这是汉巴圣典（说一切有部与铜鍱部等）再编定时，彼此方法的根本不同。如没有汉译的，说一切有部的《杂阿含经》、《中阿含经》，没有说一切有部的传说，对于四部阿含的次第形成，是不可能明了的。由于立新而不废旧，所以尽管有增附的新成分，而在四部阿含成立的研究上，不失为第一流的资料！

3.「四阿含」与「九分教」，都是次第形成的。先有「杂阿含」（就是「修多罗」等三分的总和），而后「中」、「长」、「增一」成立，总为「四部阿含」。先有「修多罗」、「祇夜」、「记说」三分，而后有其余的各分，总为「九分教」。「四阿含」与「九分教」，是平行而同时开展成立的。如概括的说，先有「四阿含」，或先有「九分教」，都是与事实不合的。虽然「九分教」的全体成立，比「四部阿含」的全部完成要早些，但这决非如一般所设想的，先有「九分教」，然后依之组成「四部阿含」的意思。

律藏与经藏的集成，已经分别说明。经与律，固然由经师与律师，分别集成，然在同一佛教中，也自有相关相似的情形。从「九分教」说：这是经师的组合，本为「法」的分类，然在律的次第成立中，也有部分的共同。如律的原始结集，「波罗提木叉」，是长行，是被称为「修多罗」的。有关僧伽的一般规制，起初集为「随顺法偈」，与「祇夜」相当。这部分，起初附于「波罗提木叉」，后来才独立成为摩得勒伽。〈波罗提木叉分别〉——〈经分别〉，与「记说」相当。「毘尼有五事答」，「毘尼有五事记」，不正是「波罗提木叉」的「记说」吗？这初三分的开展，律部与经法完全一致。律部的性质，与经法不同，不可能与「九分教」的次第完全相顺。然说一切有部（Sarvāstivāda）律，有《尼陀那》与《目得迦》，也与「十二分教」中，「因缘」与「本事」——前后次第相同。

「四部阿含」，是以「相应教」为本的；相应也称为「杂」。依相应教而次第集成的，是「中阿含」与「长阿含」；「相应教」也就对「中」、「长」而称为「杂阿含」。这一集成的情形，与律部的从「摩得勒伽」而类集为「犍度」，非常一致。起初，「摩得勒伽」总称为「杂诵」（颂）：从此类集而成的，说一切有部名为「七法」、「八法」，铜鍱部（Tāmraśā□īya）

名为「大品」、「小品」（与「长」、「中」相同）。「杂诵」的部份，名为「杂事」。至于契经的，依增一法而集成「增壹阿含」，也与律部的别立「增一部」一样。（四部）经典的集成在前，律的次第集成，几乎都是随从集经者的方式。这点，我在《印度之佛教》（七六——七七）早就指出了：

「演相应教为四含，与律典之更张，颇见一致。律则以杂跋渠为本……集为诸犍度，别立为七法、八法，或大品、小品，仍名其遗余者为杂事。法则以相应教为本……演为长含、中含，而名其本教为杂含。阿含之有增一，亦犹毘奈耶之有增一也」。

卷011

第十一章 小部与杂藏

第一节 总说

第一项 各部杂藏的部类

铜鍱部（Tāmraśā□īya）的「经藏」，在「长」、「中」、「相应」、「增支」外，有「小部」，总称为「五部」。《善见律毘婆沙》说：「除四阿鋡，余者一切佛法，悉名堀陀迦经」。堀陀迦（Khuddaka）译义为「杂碎」、「小」，所以「小部」也就是「杂部」。化地部（Mahīśāsaka）《五分律》，法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》，大众部（Mahāsā□ghika）《僧祇律》，凡「四阿含」以外的「杂说」，都称为「杂藏」。说一切有部（Sarvāstivāda），没有「杂藏」，因为经上但说「持吾三藏」，或说「持素怛缆，及毘奈耶、摩呾理迦」。早期的结集，可见是没有「杂藏」或「小部」的。铜鍱部立「五部」，但在铜鍱部学者的著作中，如 Samantapāsādikā 说：「通四部者」（Catunekāyika）；Suma□galavilāsinī 说：「四部阿含」（Catunna□ āgamāna□）；《岛史》说第一结集时，「阿含藏」的内容是：「品，五十集，相应，集」，也只是「四阿含」。所以「经藏」的「四部阿含」，是早期集成，是部派间的共

义；而「小部」或「杂藏」，是多少要迟一些。但也不太迟，西元前二世纪，Bhārhut 的铭文，已说到「五部」（Pachanekāyika）了。《小部》或《杂藏》，比「四部阿含」要迟一些，这是约最初总集为一大部，称为「小部」或「杂藏」，如约现在所传的内容来说，那是也有更早的，也有更后起的，不可一概而论。

《小部》或《杂藏》，完整而流传到现在的，只是铜鍱部本。其他部派的，没有传来，或仅传一分。从传说中，可略见各派「杂藏」的一斑。1.铜鍱部所传（依日译本）的《小部》，内容分为一五部：《小诵》、《法句》、《自说》、《如是语》、《经集》、《天宫事》、《饿鬼事》、《长老偈》、《长老尼偈》、《本生》、《义释》、《无碍解道》、《譬喻》、《佛种姓》、《行藏》。第五部《经集》，内分五品：〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈义品〉、〈彼岸道品〉（波罗延那）。《经集》，是铜鍱部所集；在其他部派中，〈义品〉等都是自成部类的。第一三部《譬喻》内分四品：〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈长老譬喻〉、〈长老尼譬喻〉。2.《四分律》的「杂藏」，共一二部：「生经、本经、善因缘经、方等经、未曾有经、譬喻经、优婆提舍经、句义经、法句经、波罗延经、杂难经、圣偈经」。从《生经》到《优波提舍经》，共七部，与「十二分教」中的「本生」、「本事」、「因缘」、「方广」、「未曾有」、「譬喻」、「优波提舍」的名义相合。

这七部，在法藏部中，应有「四阿含」以外的独立部类（铜鍱部仅有「优陀那」、「如是语」、「本生」、「譬喻」——四部）。此外，「句义」是〈义品〉；「波罗延」是〈彼岸道品〉；「法句」是《优陀那》；「圣偈」是〈牟尼偈〉，铜鍱部编为《经集．蛇品》第一二经。「杂难」，是「杂问」的意思。《僧祇律》说：「八群经、波罗延那经、论难经、阿耨达池经、缘觉经」。在这一类属于《杂藏》的部类中，有《论难经》，显然的与法藏部的《杂难经》相当。现存支谦所译的《惟曰杂难经》，这当然是惟曰（vaipulya——方广）的「杂难经」。然在这部经中，如除去萨陀波仑（Sadāprarudita），恕须蜜（Vasumitra），文殊师利（Mañjuśrī）事，其

余名实相当的「杂问」，与法藏部所传的《杂难经》，大众部所传的《论难经》，极可能是同本别诵。支谦的译本，除大乘外，法义都用说一切有部，可能是说一切有部所传的。由于《四分律》所传的《杂藏》，恰好为十二部，而部分的名义，又与「十二分教」相合；

宇井伯寿这才有以《杂藏》十二部，拟配「十二分教」的构想。以《本经》为「修多罗」，〈句义〉为「祇夜」，《法句》为「优陀那」，《杂难》为「记说」，〈圣偈〉为「如是语」，〈波罗延〉为「伽陀」。但这一拟配，是不免牵强的！3.化地部的《杂藏》，仅说「自余杂说」，内容不详。别处仅提到「十六义品」。4.传为雪山部（Haimavata）的《毘尼母经》，先举《法句》、〈说义〉（〈义品〉）、〈波罗延〉——三部，其次又说：「如来所说，从修妒路乃至优波提舍，如是诸经与杂藏相应者，总为杂藏」。这与《四分律》相近而实不同，这是以《杂藏》为通于「十二部经」的。5.大众部的《僧祇律》说：「辟支佛，阿罗汉自说本起因缘；如是等比诸偈诵，是名杂藏」。「辟支佛，阿罗汉自说本起因缘」，与《小部．譬喻》的〈辟支佛譬喻〉、〈长老譬喻〉部分相当。在《僧祇律》中，除说到各种「本生经」以外，还说到：「八群经、波罗延那经、论难经、阿耨达池经、缘觉经」。

又：「若波罗延、若八跋耆经、若牟尼偈、若法句」。《八群经》——《八跋耆经》，是〈义品〉。《论难经》与《四分律》的《杂难经》相当。《阿耨达池经》与《缘觉经》，就是「辟支佛、阿罗汉自说本起因缘」。依汉译《佛五百弟子自说本起经》，及《药事》所说，是在阿耨达池说的。大众部末派——《分别功德论》所传，说到「三阿僧祇菩萨所生」，是《本生》，也通于〈佛譬喻〉。6.说一切有部不立《杂藏》，而与《杂藏》部分内容相当的，有《优陀那》、〈波罗延那〉、《见真谛》、《诸上座所说偈》、《上座尼所说偈》、〈尸路偈〉、〈牟尼偈〉、〈义品〉——八部。〈尸路偈〉，与《小部．经集．大品》第七经相当。《见真谛》——《谛见经》，在《十诵律》中，与〈波罗延那〉、〈义品〉并列，为《十八大经》的一经。这是说一切有部中重要的一部，但没有传译，内容不明。此外，在《药事》

中，有与〈佛譬喻〉、〈长老譬喻〉相当的部分。今总为对列如下：

〔铜鍱部〕

〔法藏部〕

〔化地部〕

〔雪山部〕

〔大众部〕

〔说一切有部〕

小诵

法句

法句

法句

法句

优陀那

自说

如是语

本（事）

经集

蛇品

（圣偈）

牟尼偈

牟尼偈

小品

大品

（尸路偈）

义品

句义

十六义品

说义

八群

义品

彼岸道品

波罗延

波罗延

波罗延那

波罗延那

天宫事

饿鬼事

长老偈

诸上座所说偈

长老尼偈

上座尼所说偈

本生

生

菩萨所生

义释

无碍解道

譬喻

譬喻

佛譬喻

药事

辟支佛譬喻

缘觉经

长老譬喻

阿耨达池经

药事

长老尼譬喻

佛种姓

所行藏

善因缘

方等

未曾有

优波提舍

杂难

论难

见真谛

第二项 杂与偈颂

在这里，想阐明圣典集成史上的一项事实：偈颂与「杂」（Khuddaka）的关系。

关于《杂藏》，《僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)这样说：

「杂藏者，所谓辟支佛，阿罗汉自说本行因缘，如是等比诸偈诵，是名杂藏」。

大众部（Mahāsā□ghika）以辟支佛及阿罗汉自说本行为例，而指这一类的偈颂（诵）为《杂藏》；《杂藏》，是各种偈颂集的汇编。依据大众部的启示，去观察现存铜鍱部（Tāmraśā□īya）的《小部》，确乎多数是偈颂集。长行的，如（一一）《义释》，（一二）《无碍解道》，锡兰大寺派（Mahāvihāra-vāsinā□）——铜鍱部，虽作为「经藏」的《小部》，而属于无畏山寺派（Abhayagirivāsin）的《解脱道论》，引用这二部，每称为「毘昙」或「阿毘昙」，可见是作为「阿毘达磨藏」的。这是南传的早期论书，比《小部》的成立更迟。也就因此，其他部派的《杂藏》，都不曾提到这两部书。《自说》，是偈颂，而附以长行的缘起。《如是语》是重颂。现存的《本生》，虽是长行，但「主文」的核心，本来是偈颂；这是依古代传诵的偈颂而改编成的。这么看来，《小部》与《杂藏》的原始部类，确是属于偈颂的。

偈颂，对佛法的表达来说，有他独到的特色。长行，以相应「修多罗」为本，展开而成立的圣典，是「四部阿含」。甚深法义的阐述，或事缘的叙述，严密而意义明确。这是佛法的宗本，为僧团所传受、宣说的契经。在法义的开展上，是偈颂所万万不及的。然而偈颂，有韵，是便于记忆传诵的。文句简要，容易普及流通。这是文艺作品，每每一唱三叹，富于感化的力量。所以在佛法的普及流传中，这是比丘们日常吟咏的（不许过分的长音抑扬，流于歌唱）。尤其是初学，或一般信众，这是更适合的，影响是极为巨大的！依律部所传：1.亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）来见佛，在佛前诵经，所诵的是〈义品〉；《十诵律》作：〈波罗延〉、〈萨遮陀舍〉；《根有律皮革事》（依梵本），所诵的是：《优陀那》、〈波罗延那〉、〈谛见〉、《上座偈》、《上座尼偈》、〈尸路偈〉、〈牟尼偈〉、〈义品〉。2.比丘们「布萨」时，如有贼来，不能让他听到「波罗提木叉」；大众部说：应诵「波罗延、八跋耆、牟尼偈、法句」。3.商人在大海中航行，昼夜常诵：「嗢陀南颂、诸上座颂、世罗尼颂、牟尼颂、众义经」；4.教出家而没有受「具足戒」的受学佛法，所诵的是：「八群经、波罗耶那经、论难经、阿耨达池经、缘觉经」。经上也说：阿那律（Aniruddha）夜晚诵经，是《法句》。《别译

杂阿含经》作：「法句偈、波罗延、大德之偈」。《杂阿含经》作：「优陀那、波罗延那、见真谛、诸上座所说偈、比丘尼所说偈、尸路偈、义品、牟尼偈」。凡称为「诵」的，大抵是偈颂，这可以想见古代对于偈颂传诵的普遍！

《小部》的偈颂，大略可以分为二类：一是法义的表达，一是事缘的传述。法义的表达，也可为二类。或是直抒所见的：这其中，或是有感而发的，如《法句》、《自说》等；或是表达修持历程，证悟境地的，如《长老偈》、《长老尼偈》等。或是问答法义的，如〈义品〉、〈波罗延那〉等。事缘的传述，如《本生》、《譬喻》、《佛种姓》、《行藏》，都是佛与弟子们，过去世中的事缘。不但佛与弟子们的宿生事缘，是由偈颂的传诵而流传下来；释迦佛现生的行迹，也应该是先有偈颂的传诵，而后编集成的。如佛的涅槃，或称为「涅槃譬喻」。在《长部》（一六）《大般涅槃经》，从如来舍寿起，长行中夹有偈颂；这是事缘与言说合叙的。这些偈颂，实为《大般涅槃经》主体部分的根源。又如《根本说一切有部毘奈耶破僧事》前九卷，是佛传。存有不完全的内摄颂：「我降生时，四天守护，如明月珠，诸物缠裹。亦如宝线，智者明了。自持五戒，无诸欲念」。又说：「四种触池，父子和合，释迦出家，护河神礼」。次偈，与长行不完全相合。总之，有关佛的事缘，弟子的事缘，尤其是过去生中的事缘，大都是通过宗教的情感，向往不已，从吟咏中表现出来的。这些偈颂，是佛说的？佛为谁说的？还是弟子们说的？在传说中，有些是佛说的，弟子说的，也有是诸天说的。这与相应「修多罗」相比，显然是不可同日而语！

「小」、「杂」，同为 Khuddaka 的义译。《小部》与《杂藏》，原本是偈颂的总汇，这是明显的事实。《相应部》或《相应阿含》，「相应」是 Sa□yukta, P. sa□yutta 的义译，然在汉译中，都译为「杂阿含」，这是值得注意的事！「杂阿含」的「杂」，与「杂藏」的「杂」，有什么关系么？《阿毘达磨俱舍论》卷二九，引「世尊于杂阿笈摩中，为婆罗门婆柁梨说」(大正二九．一五四中)：

「婆柁梨谛听！能解诸结法，谓依心故染，亦依心故净。我实无我性，颠倒故执有。无有情无我，唯有有因法，谓十二有支，所摄蕴处界。审思此一切，无补特伽罗。既观内是空，观外空亦尔；能修空观者，亦都不可得」。

真谛（Paramârtha）所译《阿毘达磨俱舍释论》，作「于少分阿含中，为波遮利婆罗门说此偈言」。「杂阿含」可译为「少分阿含」，「少分」显然是 Khuddaka 的义译。为婆柁梨（「杂阿含」译为跋迦利，或薄迦梨，原语似为 Vakkalīn）说偈，与《别译杂阿含经》大意相合，仅是长行与偈颂的不同。这样，「相应阿含」，的确也被称为「小阿含」——「杂阿含」了。《别译杂阿含经》，是以〈众相应〉的偈颂，及「如来所说一部分」（「大迦叶」、「聚落主」、「马」、「释氏」、「生死众多」、「婆蹉出家」、「外道出家」）所合成。被称为「少分阿含」——「杂阿含」的，与偈颂有著密切关系；这与《杂藏》由偈颂所集成，意义完全一样。如果说，「小」、「杂」，因偈颂的杂说而得名，该不是想像的吧！

对于《杂藏》的说明，如《分别功德论》卷一(大正二五．三二中)说：

「杂藏者，非一人说。或佛所说，或弟子说，或诸天赞诵（颂），或说宿缘，三阿僧祇菩萨所生。文义非一，多于三藏，故曰杂藏」。

「宿缘」，是「辟支佛、阿罗汉自说本行因缘」。「三阿僧祇菩萨所生」，是「本生」。「诸天赞颂」，对上说，是「佛说」、「弟子说」以外的诸天所说。对下说，「诸天赞颂」，应另有部类。大众部的「杂阿含」与「杂藏」，没有传译过来；对于古代「杂阿含」与「杂藏」，同名为「杂」的意义与关系，当然不可能作明确的决定。然依《僧祇律》说：「根杂、力杂、觉杂、道杂，如是比等名为杂」，可知大众部的「杂阿含」，是以〈道品〉开始的。〈众相应〉的偈颂，「弟子所说」与「如来所说」部分，在大众部中，是否也与上座部（Sthavira）一样，集入「相应部」，也还不得而知。现在，试从三点去说明。

1.「诸天赞颂」：《相应部》的〈有偈品〉，即〈众相应〉，主要为〈天相应〉、〈天子相应〉、〈夜叉相应〉、〈林神相应〉、〈魔相应〉、〈

帝释相应〉、〈梵天相应〉。这些佛与诸天的问答，多数以赞佛而结束。尤其是〈梵天相应〉，完全是梵天对佛的赞颂。〈魔相应〉与〈比丘尼相应〉，以不受魔众的娆乱为主。〈婆耆舍长老相应〉，以赞佛及大比丘众为主。〈众相应〉——偈颂的大部分，不妨称之为「诸天赞颂」的。除却这些，大众部《杂藏》的「诸天赞颂」，就没有著落。2.「记说」：《大毘婆沙论》卷一二六(大正二七．六五九下)说：

「记说云何？谓诸经中，诸弟子问，如来记说；或如来问，弟子记说；或弟子问，弟子记说。化诸天等，问记亦然」。

在如来记说、弟子记说以外，佛与诸天的问答，也是「记说」。在佛教初期，「分教」还没有部类分明时，诸天问答，也可能被称为「记说」。如「帝释众」中，明白说到：「帝释大自在，天王之所问，于耆阇崛山，大师为记说」。如来记说、弟子记说、诸天记说，《大毘婆沙论》与《分别功德论》，都有著共同的传说，看作同一部类的。3.「八众」：称〈偈颂品〉为〈八众相应〉，是《瑜伽论》所说。现存的偈颂部分，无论是《相应部》与《杂阿含经》，都是次第参差，没有「长者众」，与「八众」不能完全相合。「中阿含」与「长阿含」，都说到八众，八众的内容是：

人（四众）——刹帝利众．婆罗门众．长者众．沙门众

天（四众）——四王天众．帝释天众．魔天众．梵天众

天众，是以天、魔、梵为次第的。「刹帝利」（K□atriya）是王族；「婆罗门」（brāhma□a）是祭师；「长者」（śre□□hin），与居士（g□hapati）相近，是「吠戍」（Vaiśya）中的「豪族也，富商大贾」；佛法平等，所以略去「首陀罗」（śūdra），代之以出家的「沙门」（śrama□a）。这人类的四众，如《中阿含经》（一五四）《婆罗婆堂经》所说。在「长阿含」中，「八众」已成为「无方普应」的奇迹；然「八众」的合为一聚，应有事实上的依据。《别译杂阿含经》，合〈众相应〉的偈颂，与「如来所说」部分（这里面有长者众）为一部。从《大毘婆沙论》、《分别功德论》传说的类似，在古代圣典的成立过程中，「如来所说」、「弟子

所说」、「诸天所说」——三部，应曾有独立的组合。现存的《别译杂阿含经》，就是这一组合形式的残存。当时分类，应为八众，「八众」就由此而得名。现存的参差，与八众的次第不合，是由于次第增补而成的。这部分的集为一部，其原始部分，都以偈颂为主。在现存「弟子所说」、「如来所说」中，也含有多少偈颂。如佛为婆柁利说偈，就是一例。这部分的偈颂集，称为「杂」，为「杂阿含」，「少分阿含」名义的来源，也就是「小部」、「杂藏」得名的来源。

上来三点：「诸天赞颂」，说明《杂阿含》的偈颂部分，与《杂藏》有著密切的关系。「记说」与「八众」，说明了偈颂与「弟子所说」、「如来所说」，曾组合为一类，《别译杂阿含经》，就是这一事实的证明。据此而加以论断，原始结集的过程中，起初是：长行的「修多罗」，随类相应而编为四部：〈道品相应〉、〈蕴相应〉、〈处相应〉、〈因缘（界等）相应〉。「修多罗」的「录偈」——录十经的名目为一偈，这种「结集文」，名为「祇夜」。接著，以「天」为主，而含得人类四众，八众偈颂的集成，也称「祇夜」。长行的「修多罗」，是「相应」；偈颂的「祇夜」，名为「杂」。这可以律部的结集为例：佛制的「学处」，是长行，结集为「波罗提木叉」，是称为「修多罗」的。其次，集录僧团的「行法」等，标目的类集，名为「摩得勒伽」。在大众部中，也是偈颂，而称为「杂跋渠」或「杂诵」。《十诵律》的〈杂诵〉（《根有律》的《杂事》），还存有这古义的形迹。「修多罗」与偈颂的「杂」，成为原始结集的二部；这在经与律的集成中，完全一致。此后，以长行为主的「弟子所说」、「如来所说」，逐渐集成而名为「记说」。这部分，也曾与偈颂相组合，如《别译杂阿含经》。将「修多罗」、「祇夜」、「记说」，合编为一大部——《相应部》，《杂阿含经》，为上座部的圣典。在大众部，偈颂部分——「诸天赞颂」，极可能是与其他的偈颂合编，成为《杂藏》的一分。以「修多罗」部分得名，名为「相应部」，「相应阿含」；从「祇夜」部分得名，称为「小阿含」——「杂阿含」。「相应」与「杂」的不同名称，实依原始结集的二类而来。在契经——「四部阿含」的集成中，都是继承「修多罗」，以长行为主的。如〈义品〉、

〈波罗延那〉等偈颂集，在体例上，也不适于合编。于是继承「祇夜」——「杂」，综合种种偈颂集，「伽陀」、「优陀那」等，成为《小部》或《杂藏》。《小部》的原始组合，是「四部阿含」成立以后的事了。长行与偈颂的分别发展，如下：

【图：Y35p0808_01.svg】修多罗（相应）、祇夜（杂）、记说、相应（杂）、中、长、增一、伽陀．优陀那、小（杂）

第二节 法句、义品、波罗延那、经集

第一项 法句——优陀那

《法句》、〈义品〉、〈波罗延那〉，为部派佛教所重视，最普遍流行的偈颂集。在《小部》中，这是第二《法句》；第五《经集》的四．五——二品。这是集成极早的偈颂集。

《法句》（Dhammapada），为策励学众，精进向道，富有感化激发力量的偈颂集，受到佛教界的普遍重视。传说：「其在天竺，始进业者，不学法句，谓之越叙。此乃始进者之鸿渐，深入者之奥藏也」。在说一切有部（Sarvāstivāda）、法藏部（Dharmaguptaka）中，《法句》又称为《优陀那》（Udāna）现存的《法句》，汉译的有四部，铜鍱部（Tāmraśā□īya）传巴利语（Pāli）的一部，藏译的两部，及近代发见的梵文（sa□sk□ta）本，犍陀罗语（Gānbhārī）本，如《原始佛教圣典之成立史研究》所引述。吴支谦作〈法句经序〉（西元二三〇顷）说：「法句经别有数部，有九百偈，或七百偈，及五百偈。……五部沙门，各自钞采经中四句六句之偈，比次其文，条别为品」。西元三世纪初，就我国所传而说，《法句》是因部派而有不同诵本的：组织不同，偈颂的多少也不同。

现存《法句》的不同诵本，完整无缺的，有二六品本、三三品本、三九品本。二六品本，从（一）〈双要品〉到（二六）〈婆罗门品〉，共四二三偈，是铜鍱部所传，巴利语本，编为《小部》的第二种。有《法句注》（Dhammapada-A□□hakathā），附以二九九种譬喻。

三九品本，从（一）〈无常品〉到（三九）〈吉祥品〉，为「吴天竺沙门维祇难等所译」，共二卷，名《法句经》。三九品本与二六品本，有亲近的关系，可从〈法句经序〉，而明白出来。如《出三藏记集》卷七〈法句经序〉(大正五五．五〇上)说：

「始者，维祇难出自天竺，以黄武三年来适武昌，仆从受此五百偈本，请其同道竺将炎为译」。

「昔传此时，有所不出。会将炎来，更从咨问，受此偈等，重得十三品。并校往（注？）故，有所增定。第其品目，合为一部，三十九篇，大凡偈七百五十二章」。

依序文所说，维祇难所传的是五百偈本。次从竺将炎，补出一三品，成为七百五十二偈。比对《小部》的《法句》，与这部三九品本的《法句经》，二六品的次第相合，只是插入了一三品。三九品本，显然是在二六品的基础上，扩编而成。五百偈原本二六品，及增编情形如下：

〔小部法句〕

〔法句经〕

（一）无常品……（八）言语品（一四六偈）

（一）双品……（二四）爱欲品

（九）双要品……（三二）爱欲品（四三〇．五偈）

（三三）利养品（二〇偈）

（二五）比丘品（二六）婆罗门品

（三四）沙门品（三五）梵志品（七二偈）

（三六）泥洹品……（三九）吉祥品（九二偈）

从〈双要品〉到〈爱欲品〉，又〈沙门品〉、〈梵志品〉——二段，二六品，与二六品本的次第相合，共五〇二．五偈。维祇难所传的「五百偈本」，应该就是这一部分。其余的一三品，分列在前（八品）、中（一品）、后（四品），共二五八偈。全部共七六〇．五偈，与序说的「七百五十二章」

，略有出入，这可能现存本已有过增补了。所增补的一三品，从品名来说，如（一）〈无常品〉，（三）〈多闻品〉，（四）〈笃信品〉，（五）〈戒慎品〉，（六）〈惟念品〉，（八）〈言语品〉，（三三）〈利养品〉，都与说一切有部诵本——三三品本相同；以〈无常品〉为第一品，也与三三品本相合。从内容来说，《法句》本为出家众所常诵，而三九品本中，有几品是重于在家的。如（三九）〈吉祥品〉，与《小部．经集》的《大吉祥经》相近，而更富于为在家说法的特征。（三八）〈道利品〉，是君王（轮王）治国安民的法门。（四）〈慈仁品〉，说仁慈不杀及慈心的功德。所以，维祇难的五百偈本，与铜鍱部同出一系——分别说部系（Vibhajyavādin）；而增出的一三品，可见与说一切有部有关，而是重于世间善法的学派。水野弘元推定为无畏山寺派（Abhayagirivāsin）所传，也许是的。支谦传说：「近世葛氏传七百偈」。「葛氏」，不知是天竺，还是中国人？如据语音而加以推论，「葛氏」与「迦叶」相近，也许七百偈本是迦叶遗部（Kāśyapīya）所传。迦叶遗——饮光部，正是分别说系的一支，而又接近说一切有部的学派。三九品本，汉译还有《法句譬喻经》，「西晋法矩、法立等译」，四卷。品名与次第，都与《法句经》相合，但偈颂不全，仅一九七偈。这是属于同一部类，是无可疑的。《法句》，有注释事缘（譬喻），支谦〈法句经序〉，早就说到：「章有本句，有义释」。《法句譬喻经》，就是《法句》义释的一种，引有六八譬喻。偈颂及义释不全，可能是译者的略译本。

三三品本，从〈无常品〉到〈梵志品〉，汉译现有二本。一、《出曜经》，罽宾僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）执梵本，姚秦竺佛念译出（西元三九九年译）。全部三〇卷，约九三〇偈；这也是《法句》的譬喻集。据僧叡〈出曜经序〉说：「录其本起，系而为释，名曰出曜。出曜之言，旧名譬喻，即十二部经中第六部」，出曜，是「阿波陀耶」（譬喻）的义译。然据《出曜经》卷六(大正四．六四三下)说：

「六者出曜。所谓出曜者，从无常至梵志，采众经之要藏，演说布现以训将来，故名出曜」。

据此，「出曜」是「优陀那」的义译。〈出曜经序〉说：「集比一千章，立为三十三品」。一千章，当然是大数。明说「三十三品」，而现存经本作三四品。与同类译本《法集要颂经》相对比，可见是将（四）〈不放逸品〉，误分为「不放逸」、「放逸」二品了。这应是一品，才符合三三品的旧说。二、《法集要颂经》（「法优陀那」的义译），是赵宋天竺三藏明教大师天息灾（西元九八〇——九八七年间）译出的。全经四卷，九三〇．五偈。除文前二偈，及「录经偈」四偈——〈正信品〉末偈，〈瞋恚品〉末偈，〈乐品〉末偈，〈梵志品〉末偈，实为九二四．五偈。这是纯粹的偈颂集，与《出曜经》颂，为同一诵本。《大毘婆沙论》卷一(大正二七．一中)说：

「一切邬陀南颂，皆是佛说。谓佛世尊，于处处方邑，为种种有情，随宜宣说。佛去世后，大德法救展传得闻，随顺纂集，制立品名。谓集无常颂，立为无常品；乃至集梵志颂，立为梵志品」。

从〈无常品〉到〈梵志品〉——三三品本，是说一切有部所传，传说为大德法救（Dharmatrāta）所撰集。法救为西元前一二世纪间人；他是扩编《法句》（也许附于譬喻），而不是创编，是说一切有部诵本的编集者。支谦所传的「九百偈本」，大概就是说一切有部诵本。在印度西北，法救撰集《法句》的传说，极为普遍。现存三九品本的《法句经》，题作「尊者法救撰」，从传译者的误传而来，其实是不对的。说一切有部本，以梵语写成，现有梵本存在。西藏译本，也属于三三品本，名〈优陀那品〉（Udānavarga），是偈颂；还有名为 Udānavargdvivara□a 的，是《法句》的义释，而附以譬喻的。

在这三类的完整的诵本外，近代又有发现。西元一八九二年，在于阗（Khostan）附近发见的古写本，以佉卢虱咤文（Kharo□□ī）写成，有西北印度方言（Prakrīt）的特征。近代学者推定为西元二世纪写本，称之为犍陀罗语（Gandhārī）本。这部《法句》，是残本；推定为全部二六品，原本约五四〇偈左右（现存三五〇偈）。没有见到刊本，当然不能作精确的论断。然觉得近人的推论，未必尽然。这部《法句》的品目次第是：（一）〈婆罗门品〉，（二）〈比丘品〉，（三）〈爱欲品〉，次第与二六品本，恰好相

反。以部派的组织不同来说，这是不属于分别说系的；当然也不能推论为二六品。在叙列的品目中，如〈多闻品〉、〈戒品〉，这都是二六品本所没有的，却见于三九品本及三三品本。又从各品偈颂的数目来说，在三三品本与三九品本之间，如：

〔二六品本〕

〔三九品本〕

〔犍陀罗本〕

〔三三品本〕

婆罗门品四一偈

四〇

五〇

六三

比丘品二三偈

三二

四〇

六四、五

不放逸品一二偈

二〇

二五

三四、五

双品二〇偈

二二

二二

五〇、五

犍陀罗语本，次第与二六品本相反；品目也有非二六品所有的；偈数在三九品本与三三品本间，所以推定为二六品等，是值得怀疑的。这也许是不属于分别说系，也不属于说一切有系，而是另一系部派的诵本。

《法句》，可说是佛说感兴语（优陀那）的最早集成，因而法藏及说一切有部，就称《法句》为「优陀那」；「优陀那」更被沿用为一切偈颂集的通称。原始的《法句》，在部派分流中，「各采经中四句、六句之偈，比次其义，条别为品」。大家相信，「一切鄔陀南颂，皆是佛说」，只是各为新的类集，新的组织而已。从组织的体裁来看，三九品本，是依二六品本，而受到三三品的重大影响。论成立的先后，应为二六品本、三三品本、三九品本；不可想像为五百偈本、七百偈本、九百偈本的次第扩编。犍陀罗语本，是另成系统的。总之，在部派分流中，各有《法句》的传诵；语文与诵本，是不止于现存各部的。

第二项 义品

〈义品〉（Arthavargīya A□□hakavagga），内含一六经，编入《小部．经集》的第四品，共二一〇偈。与〈义品〉相当的汉译，有《佛说义足经》，二卷，一六品，吴支谦译（西元二三〇年顷）。第十品以下，次第与〈义品〉略异。《义足经》附有说偈因缘；这些因缘，〈义品〉的注释也有，但或大同小异，或完全不同。在部派传承中，《义足经》近于〈义品〉，而属于不同的部派。

「义品」，在上座部系（Sthavira）中，称为「义」。如铜鍱部（Tāmraśā□īya）名〈义品〉。说一切有部（Sarvāstivāda）也名为〈义品〉或〈众义品〉。大乘的《智度论》与《瑜伽论》，也称为〈义品〉或《众义经》，化地部（Mahīśāsaka）名《十六义品》。法藏部（Dharmaguptaka）名〈十六句义〉，或《句义经》。《毘尼母经》作〈说义〉。总之，都是以「义」为名的。然在大众部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》中，名为《八跋祇经》、《八群经》，以「八」为名。「八」，原语 a□□a, P. a□□ha；而「义」的原语为 artha, P. attha，语音相近。今巴利〈义品〉，原音为

A□□haka-vagga，实为「八品」的意思。〈义品〉的第二《窟八偈经》，第三《瞋怒八偈经》，第四《净八偈经》，第五《第一八偈经》，都是八偈为一经。这可见大众部作《八跋祇经》、《八群经》，以「八」为名，更近于原始意义。《八群经》，是众多的八偈经。原始结集，每经都应为八偈，这才称为「八品」。或者就是现存的八偈——四经。据《大毘婆沙论》说：菩萨为王说「义品呵欲偈」后，王为菩萨说：「儒童贤寂静，能益于世间，有智能遍知，贪爱生众苦」。菩萨又为王说：「有智言应作，不作不应言；智者应遍知，有言无作者」。这样，说一切有部所传，「欲经」也是八偈。《义足经》所说「桀贪王经」（即「欲经」），仅有六偈，而又说：「汝说八偈」。「欲经」也有八偈的传说，可推论〈义品〉的原始本，都是八偈为一经的，名为「八品」。后来有所增补，也不限八偈，这才「八」的古义淡忘了，而转名为「义品」，或与「法句」对称的「义句」——「义足」。这是上座部诵本的特色，所以〈义（八）品〉是古老的，而现存一六经的〈义品〉，是上座部独立（西元三〇〇年顷），没有再分化以前所形成的。

〈义品〉，受到大乘学者的重视。如《智度论》明第一义悉坛，引《众义经》三偈，同于〈义品〉（《经集》全部偈颂的数目）七九六、八八〇、八八一偈。明无诤法，引《阿他婆耆经》（「义品」的音译）四偈，大同〈义品〉的八三八——八四一偈。明法空，引佛为梵志说五偈，大同〈义品〉的「波须罗经」。明一切法，引「佛说利众（利众即众利，利是义利的利）经」二偈，同〈义品〉的九〇九、九一〇偈。又引《利众经》不著一切法。《瑜伽论》也这样，明一切法离言法性，引〈义品〉偈，即〈义品〉八九七偈。又引〈义品〉「诸欲颂」六偈，即「欲经」。〈义品〉所重的，是离「欲诤」与「见诤」，于不著一切的胜义空，有深切的关系。

《义足经》与〈义品〉的注释，都传有说经的因缘。〈义品〉一六经，分三类：1.直说法义的，是《欲经》、《窟八偈经》、《瞋怒八偈经》、《净八偈经》、《第一八偈经》、《老经》、《波须罗经》、《执杖经》——八经。2.问答分明，记有问者名字的，是《帝须弥勒经》、《摩健地耶经》、《舍利弗经》——三经。问答体而不知是谁所问的，是《死前经》、《斗诤

经》、《小积集经》、《大积集经》、《迅速经》——五经。问答而不知是谁问的，《义足经》作「化佛」问；〈义品〉释——《大义释》作「化人」问。《大毘婆沙论》卷一(大正二七．一上)也说：

「诸佛法尔，所知法性，于诸世间定应开示，然无问者。尔时，世尊化作苾刍，形容端正，众所乐见，剃除须发，服僧伽胝，令彼请问，佛世尊答，犹如征问义品因缘」。

〈义品〉的问者，如有明确的人事，也就不用解说为化人问了。所以，〈义品〉偈，本为传诵中的一群（起初也未必有一六章）；除三经外，根本不知是为谁说的。而传说〈义品〉的问答因缘，也就每因部派不同而传说纷歧了。

第三项 波罗延

〈波罗延〉（Pārāya□a），或译为「波罗耶那」、「波罗衍拏」；或译义为「过道」、「彼岸到」，是早期集成的问答偈颂集。现存铜鍱部（Tāmraśā□īya）诵本，编入《小部．经集》的第五品——〈彼岸到品〉。内容共分一八章：一、序偈；二到一七——一六章，为一六学童所问；一八，结说。全部共一七四偈；一六学童所问，凡九二偈。据序偈所说：大婆罗门婆和利（Bāvarī），到南方出家，教授五百学众。因为不明「顶与顶堕」的意义，听说释迦子成一切智者，特命一六位学童来见佛；佛也就为他们解说了「顶与顶堕」的意义。其次，学童们一一发问，成一六章。结说为：一六学童，都出了家，得到解脱。年老的宾祇耶（Piṅgiya），受持佛的教授，回南方去复命。

波罗延的一六学童，说一切有部（Sarvāstivāda）的传说相近，如《尊婆须蜜菩萨所集论》说：「十六婆罗门，阿逸、弥勒是其二」。《出曜经》也说：「十六俱形梵志，十四人取泥洹；二人不取，弥勒、阿耆是也」。这正与《中阿含经》（六六）《说本经》相合：佛记阿夷哆（Ajita）未来作转轮王，弥勒（Maitreya）成佛。一六学童事，说一切有部与铜鍱部所传一致，只是说一切有部，以二人不取涅槃，与铜鍱部的传说小异。

这部偈颂集，极为古老！在《杂阿含经》（《相应部》）已说到：「波罗延耶阿逸多所问」；「波罗延低舍弥德勒所问」；「我于此有余说，答波罗延富隣尼迦所问」；「我于此有余说，答波罗延忧陀延所问」。但不要以为，比「杂阿含」的任何部分为早。在圣典的成立中，「杂阿含」为「修多罗」、「祇夜」、「记说」（弟子所说、如来所说）——三部分所合成。说到的「波罗延」四经，都属于如来所说、弟子所说部分——「记说」。「波罗延」虽没有编入「祇夜」（〈八众诵〉），也是祇夜所摄，是不了义，是有余说；要经如来与弟子的决了，意义才能明了。这就是《瑜伽论》所说，以「祇夜」为不了义，「记说」为了义的意义。所以，这虽是古老的，但比「杂阿含」的「修多罗」相应部分，要迟一点。约与「祇夜」（〈有偈品〉）集成的时代相当，而为「记说」所决了的对象。这是依〈波罗延〉主体——一六学童的问答而说。说一切有部的传说相同，〈波罗耶那〉也是大众部所共传的，所以可想见为早期集成的。但各部所传，次第与文句，当然会有多少出入。如「优陀延学童所问」的末后问答（《经集》————〇、————偈），在《瑜伽论》中，属于「阿氏多所问」。在意义（识灭）上，《瑜伽论》所传，似乎更为恰当！

主体一六章，大体相同，而序偈与结说，就不能一概而论了。序偈中，有关「顶与顶堕」，铜鍱部的传说是：无明是顶；与信、念、定、欲、精进相应的明，是顶堕。说一切有部所传，如《发智论》所说：信三宝为顶，退失三宝的信心是顶堕。在修行过程中，这是不退转与退转的意义，所以顶是四加行位之一。二部的传说，完全不同。〈波罗延〉以超越生死为主题，能越生死而达寂灭，所以名为「波罗延」（彼岸到），本指答一六学童所问部分。在〈波罗延〉的传诵中，虽有为波罗延摩纳婆说顶与顶堕的传说，而并没有公认的一致意见。所以现有的序说与结说，都是属于部派的附录。说一切有部说：「为波罗衍拏摩纳婆说」，顶与顶堕，是泛说为学童们说的。而今《小部》的〈波罗延〉，以一六学童，阿耆多在先，就说顶与顶堕，佛为阿耆多说。宾祇耶在后，就将结说部分，归于宾祇耶说。而且序偈所说的南方地名，可解说为与序偈编集者的区域有关。序偈与结说，称宾祇耶为「大

仙」，也似乎不适当。总之，序偈与结说，是属于部派的。

第四项 经集

《经集》（Sutta-nipāta），为《小部》的第五部。分五品，除上面所说的（四）〈义品〉，（五）〈彼岸到品〉外，还有（一）〈蛇品〉（Uragavagga），（二）〈小品〉（Cūlavagga），（三）〈大品〉（Mahāvagga）。前三品，是一二、一四、一二——三八经的类集。有名的〈麟颂〉，是〈蛇品〉第二《犀角经》；〈牟尼偈〉是〈蛇品〉十二《牟尼经》。〈麟颂〉、〈牟尼颂〉、〈义品〉、〈波罗延〉，这些有名的偈经，在其他部派中，都是独立的。《经集》为铜鍱部（Tāmraśāīya）独有的编集。《小部》的《义释》（Niddesa），为〈义品〉、〈彼岸到品〉、《犀角经》作解说，而没有说到其他。《经集》的集为一部，还在《义释》成立以后。

《经集》所集的五品，大体说，都是比较古的。〈义品〉与〈彼岸到品〉，上面已经说到；这里只论前三品。三品三八经，性质复杂，不可一概而论。近代学者，依语文而加以推断，自有其重要意义。然从内容来说，似乎还有值得商榷的。1.三品的经文，与《杂阿含经》中，〈八众诵〉——〈有偈品〉有关的，共一五经，占十分之四。其中可分为二类：

Ⅰ与《杂阿含经》大同，或主体（除序说）相同的，集成的时代，可推定为与「祇夜」集成的时期相当。如：

〔经集〕

〔杂阿含经〕

〔附注〕

蛇品（六）败亡经

一二七九

小品（五）针毛经

一三二四

《相应部》一〇．三

蛇品（九）雪山夜叉经

一三三九

《杂含》有序文

蛇品（一〇）旷野夜叉经

一三三八

《相应部》一〇．一二

蛇品（四）耕田婆罗堕阇经

九八

《相应部》七．二．一

蛇品（七）贱民经

一〇二

《杂含》末段小异

小品（一二）婆耆舍经

一二二一

大品（三）善说经

一二一八

《相应部》八．五

Ⅱ《杂阿含经》简略，而《经集》增广的；或《杂阿含经》别行，而《经集》合为一经的；或因缘不同而主体一致。这都是成立于「祇夜」成立以后，传诵于「祇夜」（《杂阿含经》的一部分）以外的，如：

〔经集〕

〔杂阿含经〕

〔附注〕

蛇品（二）陀尼耶经

一〇〇四

经末二颂相同

《相应部》一．二．二

小品（一〇）起立经

一三三二

初偈相同

《相应部》九．二

大品（四）孙陀利迦婆罗堕阇经

一一八四

《相应部》七．一．九

大品（五）摩伽经

一一五九

一一九四

《相应部》六．一．六

大品（一〇）拘迦利耶经

一二七八

《相应部》六．一〇

《增支部》一〇．八九

小品（一一）罗睺罗经

一二一四

《相应部》八．四后三颂相同

小品（三）惭愧经

九七八

《相应部》四．三

2.与「中」、「长」阿含有关的，如〈大品〉（七）《施罗经》，（九）《婆私咤经》，也编入《中部》，而是《中阿含经》所没有的。《婆私咤经》的因缘——二学童共论，与《长部》（一三）《三明经》相同。《婆私咤经》的偈颂中，有二八颂——「我说彼为婆罗门」，与《法句．婆罗门品》相合。这是以传诵的婆罗门偈为主体，结合婆私咤（Vaśi□□ha）的问答因缘，扩编而成。〈小品〉（七）《婆罗门法经》，与《中阿含经》（一五六）《梵波罗延经》大同。〈小品〉（六）《法行经》，后四偈与《中阿含经》（一二二）《瞻波经》，及《增支部》八集一〇经相同。《法行经》与《婆罗门法经》，前后次第，都被编入《中阿含经》，而是《中部》所没有的。这四部经，在「中」、「长」二部成立时，已经集成。由于部派（传承的，区域的）采录不同，而成为四部阿含以内的，或流传于四部阿含以外的偈经。

3.与佛传有关的，如〈大品〉（一）《出家经》，（二）《精勤经》，（六）《萨毘耶经》，（一一）《那罗迦经》，〈小品〉（九）《何戒经》，都有关于佛及弟子的传记。〈蛇品〉（五）《淳陀经》，为《长阿含经》（二）《游行经》的一节，本从「涅槃譬喻」中来。佛与弟子的传记，起初以偈颂为主，后来才结合而以长行叙述出来。《淳陀经》的成立，比《大般涅槃经》更早。〈大品〉五经，与法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集经》，说出世部（Lokottaravādin）的《大事》相近。法藏部与铜鍱部，同出一系。在部派发展中，分别说系（Vibhajyavādin）比说一切有部（Sarvāstivāda），更接近大众部系（Mahāsā□ghika）。这由于阿育王（Aśoka）以后，说一切有部向西北发展；恒河（Ga□gā）一带与南方，都属分别说系与大众系的化区。凡佛传偈颂，与《大事》相近而不同说一切有部的传说，大抵为成立于阿育王时代以后。

从上三类二五经，可以大略看出：〈蛇品〉各经的成立，是较早的。（二）《犀角经》，（一二）《牟尼经》，是有名的偈经。（一）《蛇经》，约有半数偈颂，为《法句》所采录。〈蛇品〉多数起于「祇夜」时代，到「中」、「长」集成的时代为止。〈小品〉诸经，要迟一些，《宝经》说到了

「四恶趣」，「六重罪」，显然已到了僧治强固的时代。〈大品〉诸经，大多数是成立于部派分裂以后的。虽成立的时代，先后不一，而从多数来说，《经集》所集的诸经，是可以看作原始佛教时代的圣典的。

第三节 自说、如是语、本生

第一项 自说（优陀那）

「九分教」，是有不同部类的。「修多罗」、「祇夜」、「记说」，集合为原始的「相应」。其他的「分教」部类，如「方广」与「甚希有」，编入「长」、「中」、「增一」部中。保留分教的部类，留传到现在的，《小部》有《优陀那》、《如是语》、《本生》三部。

《优陀那》（Udāna），译为（无问）「自说」，为《小部》的第三部。全书分八品：〈菩提品〉、〈目真邻陀品〉、〈难陀品〉、〈弥醯品〉、〈输那长老品〉、〈生盲品〉、〈小品〉、〈波咤离人品〉。每品十经，共八〇经。每经前有缘起，末了以「优陀那」作结。现存本是后起的，原始集成的「优陀那」，就是《法句》，这是说一切有部（Sarvāstivāda），与法藏部（Dharmaguptaka）的一致意见。在大众部（Mahāsā□ghika）中，有《法句》，也就没有《优陀那》。称《法句》为「法优陀那」（法集要颂），并泛称一切偈颂集为「优陀那」，可以推定为：《法句》是「优陀那」，是偈颂类集的开始，所以后代的偈颂集，就沿用这一名称。铜鍱部（Tāmraśā□īya）学者，忘了《法句》是「优陀那」的类集，在《法句》以外，又编集《优陀那》。当然，无问自说的，如来的感兴语，流传于教界的，不在少数；类集为《优陀那》，是没有什么不合的。但以此为「九分教」的「优陀那」，如觉音（Buddhagho□a）所说，那就不对了。

在《小部》的「优陀那」中，如〈生盲品〉一经，〈波咤离人品〉五．六经，引用了《长部》（一六）《大般涅槃经》。〈弥醯品〉一经，引用《增支部》九集（三）《弥醯经》。〈菩提品〉一——三经，〈目真邻陀品〉一经，与〈大品．大犍度〉相同。〈弥醯品〉五经，与〈大品．拘睒弥犍度〉相合。〈输那长老品〉六经，与〈大品．皮革犍度〉相同。〈目真邻陀品

〉一〇经，〈输那长老品〉八经，与〈小品〉「破僧事」相同。〈输那长老品〉五经，与〈小品．遮说戒犍度〉相同。不但事缘相同，文句也（除简略外）一致：所以这是「犍度部」集成以后所编集的。此外，与《杂阿含经》（部分与《相应部》相合）相同的，也有几则，但事缘与「优陀那」，有了多少的变化，如：

〔优陀那〕

〔杂阿含经〕

〔附记〕

菩提品七经

一三二〇

杂含有多颂

菩提品八

一〇七二

杂含有二颂

目真邻陀品二

四一三

杂含没有颂

弥醯品四

一三三一

输那长老品三

一二二三

《相应部》一一．一四《优陀那》偈异

生盲品二

一一四八

《相应部》三．一一《优陀那》偈异

小品五

一〇六三

《相应部》二一．六《优陀那》偈异

波咤离人品九

一〇七六

《优陀那》分为二经

波咤离人品一〇经

《杂阿含经》（《相应部》），是最早集成的。《优陀那》与《杂阿含经》不合，还可说是部派不同。与《相应部》也不合，这不能不说是晚出而忽略古义了！从《优陀那》的内容，可以论断为：摭拾传诵于教界的「优陀那」（可能是早就有了的古偈），参考《长部》、《增支部》，及〈大品〉、〈小品〉而成；当时是没有注意到《相应部》的。四部阿含的集成，早在部派分立以前。而律部的〈大品〉、〈小品〉，如本书第五章的论证，这是分别说（Vibhajyavādin）与说一切有系分立以后才完成的。分别说系的法藏部、化地部（Mahīśāsaka），在《法句》以外，都没有《优陀那》。可见这是分别说系再分化，铜鍱部成立以后的事，不能早于西元前二世纪；这是成立于锡兰的。

第二项 如是语

《如是语》（Itivuttaka），是《小部》的第四部，为重颂而以增一法编成的，共分四集。〈一法品〉二七经，〈二法品〉二四经，〈三法品〉五〇经，〈四法品〉一三经。这在经初，表明从佛及阿罗汉的传闻而来，是「不显说人、谈处、说事」的，所以称为《如是语》。玄奘所译《本事经》，是同一原本，不同部派的不同诵本。《本事经》仅一法、二法、三法，共一三八经。《小部》的《如是语》，为「九分教」中「如是语」的铜鍱部（Tāmraśā□īya）诵本。在部派流传中，当然不免有多少变化，但这是以增一法编集（体裁划一，是依据材料而重新编写的），没有完成的古典。如依「九分教」的次第来说，「修多罗」、「祇夜」、「记说」，集为《相应》。

「伽陀」是〈义品〉、〈波罗延〉、〈牟尼偈〉等。「优陀那」是「法句」。「如是语」就是这一部了！在「九分教」的研究时，已有详细的论列，可以参阅。

第三项 本生

《小部》的第十部，是《本生》（Jātaka）。在《小部》中，这是最长的一部，也是完成较迟的一部。这部《本生》，分二二编，是以偈颂的多少而次第分编的。一偈到一三偈的，是一编到一三编。一四偈以上的，是一四编。二〇偈以上的，是一五编；三〇偈以上的，是一六编；这样的，直到九〇偈以上的，是二二编。二二编全部，共五四七「本生」，这是铜鍱部（Tamraśā□īya）所集成的《本生》。西元四〇九——四一一年，法显在锡兰（师子国）时，见到：「佛齿常以三月中出之。未出十日，王庄校大象，使一辩说人，著王衣服，骑象上，击鼓唱言：菩萨三阿僧祇劫苦行，不惜身命，以国妻子及挑眼与人，割肉贸鸽，截头布施，投身饿虎，不恡脑髓，如是种种苦行，为众生故。……王便夹道两边，作菩萨五百身已来种种变现：或作须大拏，或作睒变，或作象王，或作鹿马，如是形像，皆彩画庄校，状若生人」。在西元五世纪初，「五百本生」，已成为锡兰非常流行的，宣扬佛教的主要资料。齐武帝时（西元四八三——四九三），外国沙门大乘，在广州译出《五百本生经》（佚失），这应该与铜鍱部所传的《本生》有关。

据 Gandhava□sa 说：巴利文的「本生」，原本只有偈颂，长行部分，是由锡兰语而转译为巴利语的。铜鍱部学者，称《本生》偈本为 Jātaka；长行与偈颂合本为 Jātaka□□hakathā，看作《本生》的注释。然从「本生」的一般情形来说，这是未必如此的。本书第四章第三节第二项，第八章第四节第二项，已一再说到「本生」。「本生」有二类：经师所传的本生——菩萨本生，如集在《长部》中的，是没有偈颂的。律师所传的本生——佛与弟子的本生，主要是有偈颂的（也有没有偈颂的）。凡举例以证成的「本生」、「譬喻」，在对话中，通常采取「说偈」的形式。早期的，「九分教」时代的「本生」（简要的只有「叙过去事」、「结归现在」二分）部类的原形，已无法考见。这二类「本生」的结合，著重于佛的前生——菩萨本生；具足

三段的形式（一、序当前的事缘；二、说到前生事，对话中有偈颂；三、结归现在事）：这样的「本生」，是部派分流以后，才盛行起来的。依各部派所传，说一切有部（Sarvāstivāda）的本生，或是有偈的，或是没有的。大众部（Mahāsā□ghika）的《杂藏》，是「诸偈颂」，「本生」是有偈的；然律部（〈波罗提木叉分别〉）所引本生，却多数是没有偈的。所以，以菩萨「本生」为主，有偈的「本生」，是大众部与分别说部（Vibhajyavādin），阿育王（Aśoka）时代（西元前三世纪）以后的共同倾向。完成的「本生」形式，都有序分、主体（说偈在内）、结说——三部分。没有偈，还可以成为「本生」；但有偈颂，却不能表明为「本生」。所以铜鍱部的《本生》，偈为巴利语，长行为锡兰语，不应把长行看作锡兰的后起的注释。这应该是：「本生」被用作通俗教化的范本，所以长行转为锡兰语；而偈颂有音韵等特色，在宏化当中，仍保留印度传来的原形。「本生」对于大乘，有深切的影响；「本生」的广泛流行，是在大乘兴起以前的。作风保守，严守声闻佛教立场本色的铜鍱部，所传《本生》的集成，论理是西元前的事。

五四七则「本生」，大概可称为「五百本生」。说一切有部的《十诵律》、《大毘婆沙论》，都说到「五百本生」，但并不是同一的。说一切有部的「五百本生」，是因提婆达多（Devadatta）破僧而说「五百本生」（但实际上，并没有叙述这么多）。在说一切有部中，「五百」是虚数，形容很多的，如「五百罗汉」也是这样。在说一切有部看来，本生到底有多少，是难有一定的数目，只能说是「无量」。也就没有广泛搜集，成为一大部，如铜鍱部所传的那样。五四七——「五百本生」，是铜鍱部一派所传，不可误会为佛教界共传的数目。

《小部．本生》的集成，在初期圣典的成立史中，不能说是早期的。但部分内容，是早就有了的。如《本生》四二八——长生太子（Dīghāyu），在说一切有部的经、律，《铜鍱律》、《四分律》、《五分律》，都是譬喻；而在《本生》中，却与《僧祇律》相同，化为「本生」了。如《譬喻》三八——欢喜牛，上座部系（Sthavira）各律，都是譬喻，但在《本生》中，与《僧祇律》相同，化为「本生」。所以，这部《本生》的完成虽迟些，而

部分的内容，或本来是「本生」，或「譬喻」而转化为「本生」，是与经、律同时成立的。

「本生」集而传译来中国的，以吴康僧会（西元二二七——二三九）所译的《六度集经》八卷为最早。晋竺法护（西元三〇〇年前后）译《生经》五卷。东晋失译的《佛说菩萨本行经》三卷等。在宏化的实用中，「譬喻」、「本生」、「因缘」，在北方佛教界，都融和了，所以都不是纯粹的「本生」集。而且，传译来中国，时间更迟，部分又与大乘相融合了。

附编在《小部．本生》前的，有《因缘谈》（Nidānakathā），是佛的传记。

第四节 长老偈、长老尼偈、譬喻

第一项 长老偈与长老尼偈

《长老偈》（Theragāthā），《长老尼偈》（Therīgāthā），为《小部》的第八、第九部，是偈集，传为佛的大弟子——比丘、比丘尼所说。说一切有部（Sarvāstivāda）也有这二部；依梵本《毘奈耶皮革事》，原文作Sthaviragāthā，Stahavirīgāthā，也就是「上座偈」、「上座尼偈」，但没有翻译出来。

《长老偈》，共一二七九偈（摄颂作一三六〇偈）；另有「序偈」三首，似为后来附入的。全部为二六四位长老，分二一集，是以长老偈的多少——一偈、二偈而分类的。《长老尼偈》共五二二偈，七三位长老尼，分一六集。这两部偈集，充分表达了古代的出家精神。少欲知足，厌离尘俗生活，而实现解脱自在的境地，有点近于中国禅者的诗偈。在表达精勤的修证中，也有对佛与大弟子的赞仰；对同道或弟子，谆谆的诲勉策励，又表达了对僧伽清净的愿望。

《长老偈》与《长老尼偈》，误传为长老与长老尼所说；其实，是与长老及长老尼有关的偈集。这些偈颂，部分是长老、长老尼所说；有些是叙事诗，如阿那律（Anuruddha）偈（八九二——九一二偈），是阿那律一生，五十五年修行的记录。也有对话，如鸯掘魔（A□gulimāla）偈（八六六

——八九一偈），为佛与鸯掘魔的对话。古代的伽陀，多数是连叙带说的。叙述部分，不能不归于偈颂的传诵者、集成者。这些偈颂，近代学者 K.E.Neumann, R.O. Franke 等，推论为出于一人的手笔，这是我们所完全不能同意的！两部偈集的内容，有的与「杂阿含」、「中阿含」相同；与《法句》相同的也不少：决不能说，这些偈都出于一人的手笔。与比丘、比丘尼有关的偈颂，不断的传诵出来。除集入「杂阿含」的部分而外，传诵于教界的还很多。从「九分教」的次第来说，「修多罗」、「祇夜」、「记说」而后，「伽陀」与「优陀那」，就是〈义品〉、〈波罗耶〉、《法句》、《上座偈》、《上座尼偈》的集成了。

两部偈集与「阿含」有关的，《长老偈》有：

〔长老偈〕

〔汉译阿含〕

〔巴利四部〕

阿难一〇四六偈

相应部六．一五

长含游行经

长部大般涅槃经

阿那律九〇五

杂含一一九七经

相应部六．一五

长含游行经

长部大般涅槃经

优波摩那一八五．一八六

杂含一一八一

相应部七．一三

跋耆子一一九

中含侍者经

相应部九．五

三弥提四六

杂含一一〇〇

相应部四．二二

左奴四四

杂含一三二五

相应部一〇．五

婆耆舍一二〇九——一二七九

杂含一二〇八——一二二一

相应部八．一——一二

鸯掘魔八六六——八七〇

杂含一〇七七

中部鸯掘魔经

二十亿耳六四〇——六四四

杂含二五四

中含沙门二十亿耳经

目犍连一一八七——一二〇八

中含降魔经

中部梵天请经

优陀夷六八九——七〇四

中含龙象经

增支部六集．四三

赖咤恕罗七六九——七八八

中含赖咤恕罗经

中部赖咤恕罗经

阿那律九一〇——九一九

中含说本经

《长老尼偈》与「阿含」相同的，有：

〔长老尼偈〕

〔汉译杂阿含经〕

〔巴利相应部〕

世罗五七——五九

——九八经

五．一

莲华色二三〇——二三五

一二〇一

五．五

苏摩六〇——六二

——九九

五．二

遮罗一八三——一八八

一二〇七

五．八

尸罗遮罗一九七——二〇三

一二〇六

五．七

孙陀利三一二——三三七

一一七八

《长老尼偈》，见于「杂阿含」，而不见于其他的三部，这是佛灭后，尼众受到上座的贬抑，不再像佛陀的时代了。二部的偈颂，部分与《法句》相同。这可能为根据「杂」、「中」、「法句」的古传偈颂，从不同的立场，采录当时传诵的偈颂，而更为不同的组集。从名为《上座偈》、《上座尼偈》来说，分别说系（Vibhajyavādin）与说一切有系的共同传诵来说，可推定为：上座部（Sthavira）独立，而说一切有与分别说部，还没有再分化时期（约西元前三〇〇顷）所集成的。《上座偈》中，有些是误传的，如二五六、二五七偈，是阿浮多（Abhibhūta）长老。阿浮多是尸弃（Śikhi）佛弟子，这二偈是阿浮多在梵天说的，而今作为释迦弟子了。有些是较迟的大德，如一四三、一四四偈，是树提陀娑（Jotidāsa）。树提陀娑是优波离（Upāli）的再传，陀索迦（Dāsaka）的弟子。如二九一——二九四偈，是三浮陀（Sambhūta）。三浮陀，就是北传的商那和修（Sā□avāsi），为阿难（Ānanda）的弟子。树提陀娑与三浮陀，都是七百结集时代的大德。又如三八一——三八二偈的 Tekicchakāni，一六九——一七〇偈的 Vītaśoka，五三七——五四六偈的 Ekavihāriya，都是阿育王（Aśoka）时代的人。所以「偈」的内容，部分虽是极古的，而编集成部的，是上座部学者。而阿育王以后，（铜鍱部学者）又有过多少的增编。

《长老尼偈》的内容，古老的部分太少。表达自己修证境地的不多，而却有长篇的叙事诗。如善慧尼（Sumedhā）七五偈；伊师达尼（Isidāsī）四八偈；尸跋尼（Subhā）三四偈；翅舍憍答弥尼（Kisāgotāmī）一一偈：这些，都是据传说的事缘，而改作为偈颂的。长篇的叙事偈，成立迟一些吧！

说一切有部所传，有「世罗尼偈」（Selagāthā）。《长老尼偈》也有世罗尼的偈，但在《杂阿含经》及《相应部》中，作阿臈毘（A□avikā）尼的偈。别有尸罗尼偈五偈半，这是最有名的偈颂。「世罗尼偈」，不知是否

就是《杂阿含经》的尸罗尼偈；说一切有部本没有传来，现在也无法确定的了！

第二项 譬喻

《小部》的第一三部，是《譬喻》（Apadāna, Skt. Avadāna）。全部分〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈长老譬喻〉、〈长老尼譬喻〉——四部分，以偈颂写成。虽有四部分，而主要是〈长老譬喻〉。体裁为长老们——佛弟子「自说」，叙述往昔生中的因行（种善根），经历多生多劫（成熟），终于在释迦佛的法会中，出家修行，证得究竟的漏尽解脱。现生的事缘，简略而又一般化。往昔生中，见佛或见辟支佛等，布施、礼拜等功德，将来决定能得解脱。在三宝功德的坚信中，不用忧心忡忡的怕堕落；也不用急求现生的证得，而心安理得的度著幸福的一生。这一佛化世间的精神，与大乘他力思想的原意，完全吻合。

铜鍱部（Tāmraśā□īya）但立「九分教」，而在《小部》中，却有「十二分教」的《譬喻》，这是非常有意义的！「譬喻」，本书已一再说到，在圣典的（部类）成立中，比「九分教」的成立要迟一些；而现在属于《小部》的《譬喻》，是更迟的！《本生》五四七则，而《譬喻》的主要部分——〈长老譬喻〉，也恰好是五四七人。五四七则《本生》的集成，已不太早；而《譬喻》的五四七人，无疑是模拟《本生》而编成的。「五百」，本来是虚数。「五百譬喻」，说一切有部（Sarvāstivāda）也有同一的传说。汉译有《五百弟子自说本起经》，西晋竺法护（西元三〇二年）译；「本起」是「譬喻」的义译。标名「五百弟子自说本起」，而内容为：从大迦叶（Mahākāśyapa）到摩头和律（Madhuvāsi□□ha），共二九（人）品，是佛弟子自说的。第三〇品——〈世尊品〉，是佛说宿业而感今生的果报，共十事。这部「本起」，是佛与五百弟子，在阿耨达池（Anavatapta）说的。这一譬喻，出于《根本说一切有部毘奈耶药事》。《药事》叙述佛与五百弟子，在阿耨达池，自说本起因缘。从大迦叶到奎宿（Prabhākara），共三十五弟子自说。接著，佛自说宿业因缘，共一一事。又「佛在阿耨达池，告五百阿罗汉」，而举婆多竭梨自说因缘一则。在中亚细亚发见的梵文残本

Anavataptagāthā（《阿耨达伽陀》），与《药事》相近，从 Kāśyapa（迦叶）到 Revata（离婆多），共三六人。这可见「五百弟子本起」、「五百譬喻」，是传说中的成语，而实际只是三〇位左右的著名长老。叙述著名大德的往因，作为宏化的教材。三〇位左右的长老譬喻，在教团内传说成立，号称五百譬喻，时代是不会太迟的。铜鍱部与说一切有部，有此同一传说，可能还是阿育王时代。《小部》的〈长老譬喻〉，共五四七人，而知名人士，仅六十余人（连〈波罗延〉十六学童在内）。有些，以供香、施果立名。这显然是根据旧说（与说一切有部相同，而传说中不免差异），模拟《本生》五四七则，而编成〈长老譬喻〉。有了〈长老譬喻〉，与〈长老偈〉及〈长老尼偈〉相对应，补作〈长老尼譬喻〉。尼譬喻中，如瞿昙弥（Gautamī）譬喻，长达一八九偈，是叙事诗，与一般譬喻的体裁不合。依「五百弟子自说本起」的旧说，敷衍、扩大而成《小部》的《譬喻》，比《药事》中的譬喻更迟。

〈辟支佛譬喻〉，共五八偈。从九偈到四九偈——四一偈，与《经集．蛇品》（三）《犀角经》相合。《犀角经》，说一切有部所传的，名「麟（角喻）颂」。说出世部（Lokottaravādin）的《大事》，也有类似的一二偈。这虽是各部派共传的古偈，却没有说是〈辟支佛譬喻〉。〈辟支佛譬喻〉是在三乘（佛、辟支、长老）思想的兴盛中，以《犀角经》为依而改编成的。如犀角（独角犀）的独自游行，本是通于佛及弟子的。如《杂阿含经》的「弟子所说」、「如来所说」，《根有律》也还只是分为〈声闻品〉、〈佛（语）品〉；而《瑜伽论》就别出〈大迦叶相应〉，而分为「如来乘相应语」、「独觉乘相应语」、「声闻乘相应语」了。〈辟支佛譬喻〉的成立，显然是很迟的。

〈佛陀譬喻〉，共七七偈。首先问譬喻多少，三十波罗蜜，归依（一——二）。叙述「诸佛国」土的庄严清净（三——一七）。佛与辟支佛、诸弟子，在这里受用法乐（一八——三〇）。再举佛土的庄严——花香、池莲、鸟音、灯光、舞伎（三一——四二）。诸天来问生天的善业，修种种的天供养。倾听法音，得到果证（四三——六八）。十波罗蜜满足，得无上的觉悟

（六九——七二）。末举「诸佛教」，而归于三宝的不可思议（七三——七七）。从初问「佛譬喻有几」？「三十波罗蜜满」，及末举十波罗蜜来说，〈佛譬喻〉的原形，是以佛的往昔修行为主的。但现存的〈佛譬喻〉，却成为清净佛土的叙述，与大乘有什么差别呢！《药事》所说的〈佛譬喻〉，往昔业报而外，重在历劫修行（也重于布施）。先以长行，说明贤劫修行布施（三二事）。次以偈颂——五言偈七三，七言偈二五，说往昔修行，以六波罗蜜多满成佛为结束。可见〈佛譬喻〉的原形，二部是一致的。与《法句经》、《义足经》的传译有关的支谦，曾译出《佛从上所行三十偈》一卷。虽译文已经佚失，但这显然是佛在过去生中所行的譬喻。当时（西元二二二——二五二）所见的，还是三十偈本。觉音（Buddhagho□a）的《长部注》（Suma□galavilāsinīl）说：长部师（Dīghabhā□aka）的《小部》，是没有《譬喻》的。从种种方面来看，《譬喻》的完成为现有形态，可能为西元一、二世纪的事。

第五节 其他各部

第一项 天宫事、饿鬼事

《小部》的内容，已说到八部，还有七部，是《饿鬼事》与《天宫事》，《佛种姓》与《所行藏》，《无碍解道》与《义释》，《小诵》。

《天宫事》（Vimānavatthu），是《小部》的第六部，分七品，共八五事。《饿鬼事》（Petavatthu），为《小部》的第七部，分六品，五一事。这两部偈颂集，体裁与意义，都非常一致。形容生天的幸福，叙述饿鬼的悲惨的苦报；在善因乐果，不善因苦果的信仰中，勉以道德的训诲，布施供养的鼓励。

印度民间，有著普遍的信仰，就是天（神）与饿鬼，是人类所能见到的，在我们住处的远处，或山间河边。在行路时，可能因迷路而见到了天与鬼。北方所传：僧护（Sa□gharak□ita）从海道归来，因迷路而见饿鬼，亿耳（Śro□a-ko□ikar□a）也是这样的，因迷道而见到饿鬼。《饿鬼事》也说 Pi□gala 王，因迷道而见饿鬼。《天宫事》说：摩竭陀（Magadha）与央

伽（A□ga）的商人们，在辛头（Sindhu）、输毘罗（Sovīra）地方，见到了属于毘沙门（Vessava□a）的 Serissaka 夜叉。见鬼与见天的传说，与业报的思想相结合。《杂阿含经》中，见天子、天女而互相问答，或佛弟子生天而来人间见佛，为〈八众诵〉（「祇夜」）的一部分。关于饿鬼，在《杂阿含经》中，目犍连（Mahāmaudgalyāyana）见到许多鬼，因勒叉那（Lakkha□a）问，而在佛前记说饿鬼的业因。这一类饿鬼事，也被记入《铜鍱律》「经分别」的第四波罗夷中。《杂阿含经》的天事、鬼事，或是长行（饿鬼都是长行），或有问答的偈颂。如《天宫事》、《饿鬼事》那样的偈颂集，没有传译到中国来，但有长行的饿鬼事三种。一、传说为安世高译的（大概是两晋的失译本）《佛说鬼问目连经》，凡一七事。二、晋法显（西元四一六顷）译《佛说杂藏经》一卷。「杂藏」，显然与《小部》相近，但可能属于化地部（Mahīśāsaka）等。《杂藏经》中，鬼问而目连答的，一七事，与《鬼问目连经》相当。次天事四：一与三，目连问而天答。二与四，体裁略有不同。末后，还有些不同体例的问答。《佛说杂藏经》，是以饿鬼事为主的，更附以其他的问答。三、东晋失译的《饿鬼报应经》，凡三五事；前二部的一七事，大多包含在内。这三部，都是饿鬼事，体裁简明。此外，如僧护所见的饿鬼——五六事，佛为他解答往昔的业因；亿耳所见的饿鬼，都已成为「譬喻」，重于业报的「譬喻」了。

《饿鬼事》的成立，比《天宫事》要早些。鬼与低级的天——属于四王天下的夜叉等，也称为鬼；「有财鬼」的富乐，与天福是相近的，是可摄属于鬼的。鬼趣的业报，（阿含）经律中早有部类的传述；而天（神），如〈八众诵〉——〈有偈品〉，重于问答法义，只偶然的叙述他的容色与福乐。如《饿鬼事》的一七、三七、三九事，与《天宫事》的八三、八四、五二，完全相同。而《饿鬼事》二八——「造车鬼」，也应该是天（神）。法显译的《杂藏经》，也附说天事四则。所以，「饿鬼事」是早成部类，而「天事」起初是附属于「饿鬼事」的。经律所传的（巴利文所传的相同）饿鬼事，是长行，业因是目连说的。汉译与饿鬼有关的三部经，也都是长行，都是目连说的，这是继承原始佛教的传说而集成的。铜鍱部（Tāmraśā□īya）所传的

《饿鬼事》，有些是有古老传说作依据的。然作为偈颂，更作成与《饿鬼事》相对的《天宫事》，不能不说是后起的。在《小部》诸圣典中，与《譬喻》的情形相近。

第二项 佛种姓、所行藏

《佛种姓》（Buddhava□śa），可译为「佛史」，为《小部》第一四部。全部二八品：一，〈宝珠经行处品〉。二——二五品，次第叙述释迦佛以前的二四佛。二六，〈瞿昙品〉，即释迦佛。二七，〈诸佛品〉，明诸佛出世的时代，共二八佛。二八，〈舍利分配品〉。二到二六品，叙述菩萨因中，从然灯佛（Dīpa□kara）授记起，到释迦成佛止。叙述这二五佛的国土、父母、二脇侍、在家上首弟子、三会说法、寿命等，可说是《长部》（一四）《大本经》的延长。《所行藏》（Cariyāpi□aka），为《小部》第一五部，共三品，三五行。这是释迦佛前生的大行，分布施（一〇行）、戒（一〇行）、出离（五行）、决定（一行）、真实（六行）、慈悲（二行）、舍（一行）——七波罗蜜。这二部，都是偈颂集。

这二部，应与另外二部——《譬喻》中的〈佛譬喻〉，《本生》前分的「因缘谈」，作综合的观察。这四部，内容是相关的，而立意不同。一、佛的譬喻——释迦佛往昔生中的菩萨大行：〈佛譬喻〉以「佛譬喻有几」，及「三十波罗蜜满」开端，以八种波罗蜜（布施．戒．出离．精进．忍．真谛加持．慈．平等舍）圆满成佛，及「精勤」、「无诤」，「不放逸」——「佛之教诫」作结。〈佛譬喻〉广说诸佛净土，意味著这是广说菩萨大行的场所。叙述菩萨所行大行的《所行藏》，正是这样。三五所行，以七波罗蜜分类；而末后的摄颂（四——一〇颂），与〈佛譬喻〉的末颂相合。〈佛譬喻〉与《所行藏》，所说的波罗蜜，都没有说到智慧，这是可注意的一点。〈佛譬喻〉的日译本，「真谛加持」，与《所行藏》的「坚固决定」相当，「加持」是「决定」的同词（adhi□□hāna）异译。摄颂有八波罗蜜，与〈佛譬喻〉相同；而所举的菩萨行，却没有「忍」的大行。比对《佛种姓》的〈宝珠经行处品〉，〈佛譬喻〉是《所行藏》的序分，而被编入《譬喻》中。

二、释迦佛的史传：《佛种姓》的〈宝珠经行处品〉，是序分。佛以宝珠化作空中的经行处，诸天云集，五百比丘也来了。宝珠经行处的化现，为了说明释迦的广大功德——「四阿僧祇」以来，决意志求佛道，修行十波罗蜜多的场所。这与〈佛譬喻〉的佛净土，意趣相同。〈佛譬喻〉的「诸佛土」，如《华严经》的佛土庄严；《佛种姓》的化作经行处，如《大集经》的空中化作「宝坊」一样。在第二品中，提出了「四阿僧祇又十万劫」，然灯佛出世的时代。那时，释迦佛的前生名善慧（Sumedhā），布发掩泥，得到然灯佛的授记。从然灯佛授记以来，一佛又一佛的，直到迦叶佛（Kassapa, Skt. Kāśyapa），都受记作佛。到〈瞿昙品〉，完成了释迦佛从发心、受记、到成佛的历程。经过了「四阿僧祇十万劫」，二四佛前的供养受记。《佛种姓》的集成者，承《大本经》的风格，广叙二五佛的父母、弟子等。有在家的上首弟子二人，暗示了当时的佛教普及，在家弟子在佛教中的重要性。《本生》前分的「因缘谈」，分三部分：1.「远因缘」，这是根据《佛种姓》的，引述了《佛种姓》的二四六偈，以说明二四佛，次第为释迦佛前生授记；并举十波罗蜜的「本生」。2.「次远因缘」，从兜率天降诞起，到菩提树下成佛。3.「近因缘」，从成佛到成立祇园止。远因缘是根据《佛种姓》的；后二分是取材于经律中的佛的传记。这是佛的传记，作为宣说「本生」的因缘。「因缘谈」是西元五世纪，觉音（Buddhaghoa）所作的。《佛种姓》与《所行藏》，一说明释迦发心授记以来的传记；一说明菩萨所修的广大行。这些传说，并不太迟。如七佛，是《长部》（一四）《大本经》所说：释迦佛在菩萨因位，见然灯佛而蒙佛授记，都是佛教界所公认的，原始佛教的旧有传说。「九分教」中「本生」的形成，还在「中」、「长」二部成立以前。阿育王（Aśoka）以后，部派佛教就专重于释迦佛的「本生」了。「本生」的广泛传布，引起了两类的条理：一、从菩萨「本生」大行的类别，归纳为种种波罗蜜。佛教所传的十波罗蜜、八波罗蜜、六波罗蜜、四波罗蜜，都只是「本生」大行的分类。《六度集经》，是最好的例证。大乘初期，也有《六波罗蜜经》。二、将菩萨种种修行，从先后的观点而加以次第，这就是《佛种姓》等的成立。

说一切有部的菩萨「譬喻」，也有这二类，如《根本说一切有部毘奈耶药事》所说。全文分二：一、佛为胜光王（Prasenajit）说，是长行，说释迦佛前生的广大修行。先广说菩萨的大行，从顶生王（Māndhāt□）到鹅王，共三一事。次略叙发心，三阿僧祇志求正觉。二、佛为阿难（Ānanda）说，是偈颂，说释迦从发心到成佛的经历。其中1.光明王因醉象而发心。2.从（古）释迦佛（Śākya）到护世佛（Lokapāla），一僧祇劫满。3.从然灯佛到帝释幢佛（Indrabhvaja），二僧祇劫满。4.从安隐佛（K□ema）到迦叶佛，三僧祇劫满。5.略举六波罗蜜本生。6.发心以来，到涅槃以后，都能利益有情。《药事》这两大段，与《所行藏》、《佛种姓》的意趣，完全相合，只是部派传诵的不同而已。论内容，铜鍱部所传的，比较简略。而从《佛种姓》的化作宝经行处，〈佛譬喻〉的示现佛净土来说，铜鍱部传诵的部分，与大乘的意境相同，成立的时代，大概是西元前后。「长部师」对于《佛种姓》、《所行藏》，与《譬喻》一样，不承认是「经藏」的《小部》所摄，正说明了这几部是后起的，多少与铜鍱部的旧传说不合。

第三项 无碍解道、义释

《义释》（Niddesa），是《小部》的第一一部。分《大义释》与《小义释》二部。《大义释》是〈义品〉的解释。《小义释》有二部分：初是〈波罗延〉（〈彼岸到品〉）的义释；序颂部分，没有解释，也许在《小义释》成立时，序偈还没有成立。次是《犀角经》的义释。《大义释》与《小义释》，都是逐字逐句的解释。《无碍解道》（Pa□isambhidāmagga），是《小部》的第一二部。分三品：〈大品〉、〈俱存品〉、〈慧品〉，每品十论。这是以止观实践为主的论书。

论书，以「阿毘达磨」（Abhidharma）为主流，而佛教界还有「释经论」、「观行论」的存在。《义释》的性质，是「释经论」；《无碍解道》的性质，是「观行论」。与「经师」的「释经论」，「瑜伽师」（禅师）的「观行论」，风格多少不同；这是铜鍱部（Tāmraśā□īya）阿毘达磨者所作，有阿毘达磨的气味，但到底不是阿毘达磨论。阿毘达磨的渊源很早，内容也是多方面的。但从促成阿毘达磨的开展，成立阿毘达磨论的根本来说，论

题是「自相」、「共相」、「相摄相」、「相应相」、「因缘相」——五门。阿毘达磨的母体，是成立于上座部（Sthavira）没有再分化以前；此后发展分化，成为各派自宗的阿毘达磨论。成为「论藏」的阿毘达磨的特质，是这样的，所以只能说这两部，与阿毘达磨论的某一阶段相当，而不能说是阿毘达磨论的先驱，或说是后期的（阿毘达磨）论书。

这两部，在铜碟部的论义中，如七十三智、六十八解脱、二十五种空等，都可以看出：到了定义精严，繁琐分别的阶段。在法义的分别中，可想见其他论书的存在；比阿毘达磨六论，应该迟一些，而与《论事》（Kathāvatthu）成立的时代相当。传说：阿毘达磨六论，是佛所说，而《义释》与《无碍解道》，是佛弟子舍利弗（Śāriputra）所造，正表示了这一意义吧！

第四项 小诵

《小部》的第一部，是《小诵》（Khuddakapā□ha）。内容是：《三归文》、《十戒文》、《三十二身分》、《问沙弥文》、《吉祥经》、《三宝经》、《户外经》、《伏藏经》、《慈悲经》——九种。前四种，从经律中集出，文句简略，是初学所应该诵习的。《吉祥经》、《三宝经》、《慈悲经》，为《经集》的一经。《户外经》，出于《饿鬼事》。《伏藏经》说明可保信的财富。这些，都是佛弟子所应有的基本信解；南传佛教重视这一部分，是不无理由的。

《小诵》，是念诵仪轨，都是平常所应用的。《善见律毘婆沙》，列举《小部》的内容，却没有《小诵》。也许觉音（Buddhagho□a）著作的时候，《小诵》还没有编入《小部》！《小诵》的内容，都是从别处集录而来的，本没有独立的内容；编入《小部》，也只是为了实用，一般人所常用而已。现代的南传佛教区，除《户外经》、《伏藏经》，其他七种，为因病因死……，为信众消灾植福的念诵之用。一般信众，有这样的要求。而锡籣、泰国等，过去都曾流行过大乘与秘密大乘。佛教生活的祝愿化，也许是受有这种影响。如以《小诵》的内容来说，与他力祈求，是没有一定关联的。

《小诵》的内容，并不迟，而集录成一部，作为《小部》的一部，也许是《小部》一五部中最后的一部。「后来居上」，也以「小」（Khuddaka）为名吧！

第六节 小部与杂藏的次第集成

第一项 铜鍱部的小部

铜鍱部（Tāmraśāīya）所传的《小部》，为《小部》现存的唯一圣典，所以上面是专就铜鍱部的《小部》来说。现在作一综合的叙述。「小」（Khuddaka），这一名称，起源于「祇夜」——偈颂的杂说。四部阿含集成，没有被编入的，也就称为「小部」、「小阿含」。Bharhut 铭文，说到了「五部」（Pachanekāyika），可见西元前二世纪，在佛教的某些角落，《小部》已与「四部」相合，而总称为「五部」了。不过，《小部》的早已存在，并不等于巴利《小部》的现存部类，早已存在；因为「小部」的内容，是在不断集成中完成；部派间是并不一致的。

巴利《小部》各部分的集成，可分为五期（细分为八）：1.「相应教」集成时期：〈义品〉与〈波罗延〉，被看作「祇夜」，而为「记说」所决了。这二种，应与「祇夜」（为八众杂说）的成立同时。在「祇夜」、「记说」，集入「相应修多罗」，而成《相应》时，〈义品〉与〈波罗延〉，被称为「伽陀」而独立起来。接著，集录佛（与弟子）的感兴语，名为「优陀那」，那就是《法句》。《经集》中〈蛇品〉、〈小品〉的一部分，也是那时期成立的。所以大概的说，《经集》的内容与《法句》，在《小部》中是最古的。

2.「四部阿含」集成时期：「相应」的发展，再编集为「中」、「长」、「增一」；加上原始的「相应」，称为「四部阿含」。那时，《如是语》已经成立。上来二期的圣典，是原始佛教的圣典。

3.上座部时期（约为西元前三〇〇——二五〇年）：上座部（Sthavira）独立，上座的地位强化。《长老偈》、《长老尼偈》，虽部分早已在传诵中，而集成部类，应属于这一时期。上来，是分别说部（Vibhajyavādin）与

说一切有部（Sarvāstivāda）共有的圣典。

4.分别说部时期（约为西元前二五〇，传说为第三结集；到二〇〇年）：「本生」的部分偈颂形成。

5.铜鍱部时期：分别说部的佛教，移入锡兰。在锡兰盛行，形成一派，与化地部（Mahīśāsaka）等分立（西元前二〇〇以后）。这一时期很长，可分为：A「五百本生」成立，体裁为长行而杂入偈颂，作为「九分教」的《本生》。以长行叙述因缘，以偈颂作结，作为「九分教」的《优陀那》。这二部，都是拟古的。《经集》的集成；具有论书性质的《义释》、《无碍解道》，都在这一时期，先后成立。《饿鬼事》与《天宫事》，大概也是成立于这一时期的。

B西元前二九——一七年中，Va□□agāma□i王时，开始以文字记录传诵中的三藏圣典。长部师所承认的《小部》，就是上面所说的一一种。此后，《譬喻》中，佛弟子的「譬喻」，以长老譬喻原形而扩编；对「五百（四十七）本生」，而成「五百（四十七）譬喻」，是〈长老譬喻〉。又成〈长老尼譬喻〉；改编《犀角经》为〈辟支佛譬喻〉。佛陀的譬喻，成《佛种姓》（除第一品），《所行藏》。「本生」与「譬喻」，多少与说一切有部的传说相关联。铜鍱部成立的独有部类，充满了模拟的特色。如《本生》与《优陀那》，是拟古的。模做《本生》五四七则，而成〈长老譬喻〉。模做《长老偈》与《长老尼偈》，而在〈长老譬喻〉外，别立〈长老尼譬喻〉。

C《佛种姓》初品——〈宝珠经行处品〉；《譬喻》初分——〈佛譬喻〉，以庄严的佛土．为宣说释迦往昔生中的经历，菩萨往昔大行的场所，与大乘思潮相呼应，应为西元后所附编。

D《小诵》，虽是早就流行，而编入《小部》，还在西元五世纪。《本生》前分的「因缘谈」，是西元五世纪的觉音（Buddhagho□a）所作。以偈颂为主的《小部》，在长期的编集中，完成现有的形态。

第二项 其他部派的杂藏

在传说中，铜鍱部（Tāmraśā□īya）以外的部派，与《小部》相当的，称为「杂藏」。说一切有部（Sarvāstivāda），不立「杂藏」，但也有相当的部类。如所说的《优陀那》（法句）、〈波罗延〉、《见真谛》、《诸上座所说偈》、《上座尼所说偈》、〈尸路（尼）偈〉、〈牟尼偈〉、〈义品〉，除《见真谛》、〈尸路偈〉不明外，都与铜鍱部的《经集》（一部分）、《法句》、《长老偈》、《长老尼偈》相当。此外，《本事经》也与《如是语》相合。这些，虽因部派而传诵不同，但有共同的古典为依据，所以大致相近。《本生》与《譬喻》，是说一切有部主流——阿毘达磨者所不重的，所以部分编入律部。与铜鍱部所传的《譬喻》、《佛种姓》、《所行藏》，差异是很大的。

法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》所说，《杂藏》共一二部，可分为二类：

Ⅰ（本）生经．本（事）经．善因缘经．方等经．未曾有经．譬喻经．优婆提舍经

Ⅱ句义经．法句经．波罗延经．杂难经．圣偈经

Ⅱ类五种，是早期成立的。《法句》、〈波罗延〉而外，〈句义〉是〈义品〉；〈圣偈〉是〈牟尼偈〉；而《杂难》与大众部（Mahāsā□ghika）所传的《论难经》相合。虽不能确知内容，而属于古形的部类，却可以断言。Ⅰ类，是「十二分教」中的后七部。《生经》与《本经》，与铜鍱部的《本生》、《如是语》相同。「因缘」、《譬喻》、「优婆提舍」，法藏部也是别有部类的。铜鍱部依据古义，但立「九分教」，而在圣典的集成中，早已有了「十二分教」的内容。《譬喻》，是「十二分教」的一分，那是不消说了。《义释》与《无碍解道》，是「优婆提舍」。《义释》的原语为Niddesa；缅甸的《小部》，有《藏论》（Pe□akopadeśa），那是更明显的「优婆提舍」了。《本生》前分的「因缘谈」，是「因缘」。这三部，法藏部为分别说部（Vibhajyavādin）的一派，与铜鍱部所传相当的部分，应有某种类似性。《未曾有》，大致为佛与弟子希有事的类集。值得注意的，

是《方等经》；在「四部阿含」外，别有独立的《方等（广）经》，应为菩萨大行，成为大小共同的原始大乘部类。据真谛（Paramârtha）所传，（晚期的）法藏部立「五藏」：经、律、论外，有「咒藏」与「菩萨藏」。《杂藏》所有的《未曾有经》、《方等经》，应该就是「咒藏」与「菩萨藏」的渊源了。

大众部的《杂藏》，《僧祇律》的传说，极简略，只说：「辟支佛、阿罗汉自说本起因缘，如是等比诸偈颂」。别处还说到：〈波罗延〉、《八跋祇经》、〈牟尼偈〉、《法句》、《论难经》、《阿耨达池经》、《缘觉经》。〈波罗延〉等，都是古形的偈颂。《阿耨达池经》，就是《阿罗汉自说本起因缘》，与说一切有部的传说相合。《缘觉经》，即《辟支佛》，或就是《犀角经》的别名。《分别功德论》说《杂藏》是「菩萨三阿僧祇所生」；这是「本生」，也是菩萨大行。晚期的大众部，别立「大乘藏」，也是从《杂藏》而开展出来的。

「小部」——「杂藏」，确是相当杂碎的。这是偈颂的，有文艺性。是通俗的，为一般（初学）信众而说法，是易于传诵的。是宗教的：天宫、饿鬼，过去（或现在）的佛与菩萨，过去生中的行业。从佛教史来看，「小部」——「杂藏」，是直通大乘的，不自觉的倾向于佛菩萨，铜鍱部也不能例外呢！

卷012

第十二章 结论

第一节 经律为主的圣典结集

原始圣典——经与律的次第集成，上来已分别的加以论究。然圣典的集成，并没有终了，这只是过程中的一大段落，圣典还在延续的发展成立中。所以再对过去（原始佛教圣典）的集成过程，作一番回顾，更瞻望未来的开展，以作为结束。

佛法，是以佛陀的三业德用为根本；以僧伽为中心，统摄七众弟子，推动觉化的救世大业。在佛法的具体开展中，有佛与弟子的教说，佛与弟子的事迹，僧伽的集体生活制度。这些，通过佛弟子的领会，实行，用定形的文句表达出来；经当时的僧伽的共同审定，成为佛教的圣典。佛教的原始圣典，综合为大部的集成过程，可分为四个阶段：

一、结集的佛法，分为「法」与「律」，也就是后来所说的「经藏」与「律藏」。大众部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，分别说部（Vibhajyavādin）中，化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，铜鍱部（Tāmraśā□īya）的《铜鍱律》，说一切有部（Sarvāstivāda）系的说经部（Sūtravādin），对于原始结集的圣典，保存了原始的二分说——「法」与「律」（经与律）。这是二大结集所公认的，一切部派共有的圣典。「法」，集成了「四部阿含」。「律」、「波罗提木叉经分别」，已经成立。僧伽的其他规制，还是「摩得勒伽」，分二部或三部，在开始类集的过程中。大众部的「律藏」组织，代表了那时的形态。属于「小部」的〈义品〉、〈波罗延〉、《优陀那》——《法句》、《本事》，都传诵在佛教界。佛弟子说的偈颂，「本生」、「譬喻」，应已有多少共同的传诵。这一阶段，从佛入灭起，到西元前三百年左右，部派没有分立的时代。

二、大众与上座（Sthavira）——二部，开始分立。上座部系的圣典中，「阿毘达磨藏」成立了。「阿毘达磨」的成立，就是「自相」、「共相」、「相摄」、「相应」、「因缘」——五根本论的成立，应有原形的论部。「阿毘达磨」，传说是佛说的，所以成为「经」、「律」、「论」——三藏。如铜鍱部的《岛史》，分别说系法藏部（Dharmaguptaka），说一切有部所说。那时，「律」的「犍度」部分，上座部系的分类组织，接近完成阶段；《十诵律》的组织，最近于那一时代的形态。「小部」中，「上座偈」及「上座尼偈」，已经成立；「本生」与「譬喻」，传说也更见具体。西元前二五一年，华氏城（Pā□aliputra）举行（被称为第三）结集，那是上座部分化，分别说部成立的结集。所以根本二部对立，应为西元前三〇〇年顷，到西元前二五〇年。

三、部派的一再分化，成为十八部，这是当时佛教界共传的教派。各部派在不同的教区，不同的僧伽内部，对经律都有一番审定与编组——结集，而成为自部的圣典（小部派，不一定有特殊的完整的三藏，但也多少有些出入）。雨后春笋般的部派成立，是佛教大扩张，因不同传承，不同地区所引起的。那时，经、律的主体，都已成立；律部更有自宗不同的附属部分，如「增一律」等。论典，也成立自部不同的根本论。「杂藏」，本是附属于「经藏」的。而有的把「杂藏」独立起来，成为「四藏」。「杂藏」中，「本生」与「譬喻」，多完成大部。波罗蜜多——菩萨譬喻所引起的菩萨法，附在里面，如《增壹阿含经．序品》所说。立「小部」或「杂藏」而附属于经藏的，仍用「三藏」的分类。不立「杂藏」的说一切有部，部分（《法句》等）传诵在「三藏」外，部分——「本生」、「譬喻」，编入律部的《药事》、《杂事》等。这一时代，从西元前二五〇年起，约到前一〇〇年止。

四、西元前一〇〇年后，部派佛教有了多少变化：有的衰落而消失了。有的因地区，因时代，圣典方面也有了新的内容。如大众部末流，将四藏中的菩萨大行，更有「方等大乘」，而成立第五「菩萨藏」。法藏部也另立「咒藏」与「菩萨藏」，成为「五藏」。这不但有了「方等」，也暗示了「秘密大乘」的滋长。以保守著名的铜鍱部，也有〈佛譬喻〉、《佛种姓》中的〈宝珠经行处品〉，与时代的思潮相呼应。

这是部派佛教所传的圣典的大类。原始佛教的圣典，就是第一阶段。

第二节 不断传出的部派佛教圣典

佛教圣典，经二大结集所集成的部类，是佛教界所公认的。此后一再分化，成立种种部派。凡经一次分化，大抵有属于这对立派系的僧伽大会，各自对圣典作一番审定与改组。经律间的彼此差别，代表了部派间的实质对立。部派成立后，圣典还是在不断的传诵、成立，但没有经过共同审定的，虽传诵流行，却没有编入固有的圣典——「经藏」与「律藏」中去，因为经律已凝定而被（自部所）公认了。在「三藏」或「四藏」以外传诵的圣典，是相当多的。这一事实，这里想略为叙列。

铜鍱部（Tāmraśāīya）的成立，是分别说部（Vibhajyavādin）再分化，属于第三阶段。当时审定了「三藏」的具体内容，但此后还是不断的传出。长部师（Dīghabhāaka）以为：《譬喻》、《佛种姓》、《所行藏》、《小诵》——四部，是不属于「经藏」「小部」的，就说明了这一事实。这种内部的意见出入，如关系重大，或法义上有严重的歧异，就可能引起部派的再分化。

说一切有部（Sarvāstivāda）不立「杂藏」，所以（部分编入律藏，而）传诵于「藏」外的，数量特别多。〈义品〉、〈波罗延〉、《法句》、《本事》等古典，不必再说；部派特有的圣典，在汉译的「论」书中，有部分的资料可考。坚慧（Sāramati）曾在《入大乘论》卷上(大正三二．三六下)说：

「舍头罗经、胎经、谏王、本生、辟支佛因缘，如是八万四千法藏，尊者阿难从佛受持者，如是一切皆有非佛语过」。

坚慧所提到的几部，在对方都是承认佛说，却是不属于「三藏」的。1.「舍头罗经」，现在汉译大藏（《大正藏》「密教部」四）中，有吴支谦与竺律炎共译（西元二三〇年前后译出）的《摩登伽经》三卷；西晋竺法护译《舍头谏太子二十八宿经》（或名《虎耳意经》）一卷。这二部，是同一部类的别诵本。以摩登伽女（Mātaga）咒术惑乱阿难（Ānanda）为因缘，有咒语，说二十八宿，并占卜星宿等。据《十诵律》，近聚落住比丘，「读诵星宿经」。这本是世俗的占星术，经佛教的应用而演化为本经。这可能是说一切有部本；或是同在北方的，法藏部（Dharmaguptaka）「咒藏」的一部。2.「胎经」：这是《入胎经》，明胎儿的生长过程，并「四种入胎」的不同。在大藏经中，编入《大宝积经》。现有二部：一、《佛为阿难说处胎经》，唐菩提流志（Bodhiruci）译，编入《大宝积经》第一三会。二、唐义净译《佛为难陀说出家入胎经》，二卷，编入《大宝积经》第一四会。这二部的实质相近；义净所译，与难陀（Nanda）贪欲譬喻相结合，与《根本说一切有部毘奈耶杂事》（卷一一——一二）所说相同。3.「谏王」：现大藏经（大正藏「经集部」一）有刘宋沮渠京声所译：《佛说谏王经》一卷。

异译本有唐玄奘译的《如来示教胜军王经》；赵宋施护译的《佛说胜军王所问经》。4.「本生」，即种种「本生」。5.「辟支佛因缘」：大藏（大正藏「论集部」）有《辟支佛因缘论》，失译，或与这一部相近。

又在说一切有部的论书中，还发现《正法灭经》；《集法契经》、《筏第遮经》。《集法契经》，如《阿毘达磨显宗论》卷一(大正二九．七七八中——下)说：

「又见集法契经中言：于我法中，当有异说，所谓有说唯金刚喻定能顿断烦恼；……或说眼识能见，或说和合能见；……诸如是等差别诤论，各述所执，数越多千。师弟相承，度百千众，为诸道俗解说称扬。我佛法中，于未来世，当有如是诤论不同。为利为名，恶说恶受，不证法实，颠倒显示」。

这是部派纷争极盛的现象。这是说一切有部，集法藏经的一类；现存《结集三藏及杂藏传》，《迦叶结经》（编入《大正藏》「史传部」一）；《大智度论》所说的《集法经》，都属于这一类，只是部派不同而已。《筏第遮经》，传说天（神）授与的，来历更难说了。这些，都是不属于「三藏」的。

《瑜伽师地论》中，抉择声闻的伽陀，有「胜义伽陀」、「意趣义伽陀」、「体义伽陀」。「意趣义伽陀」五一颂，是大梵天王请问而佛说的。这部伽陀，不知道名称，也没有其他的传译。「胜义伽陀」，全部四四颂。初四颂，是「佛为婆柁梨婆罗门」说，与《别译杂阿含经》（一五一经）相合。「诸色如聚沫」等六句，出于《杂阿含经．蕴诵》「染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后」颂，据《成唯识论》说，出于《解脱经》，还有「颂释」。依《瑜伽论》引文，此下「非彼法生已……何得有能净」八句，也是与上文相贯连的。这部《解脱经》，也出于「三藏」以外（《瑜伽论》所引声闻经，大都与说一切有部经相合）。北传的说一切有部，在汉译中，所知道的最多；不属于「三藏」的经典，说一切有部是为数不少的！

部派佛教时代，圣典的不断传诵出来，决不限于说一切有部。如《法住经》，《入大乘论》曾提到了他的内容：「尊者宾头卢、尊者罗睺罗，如是

等十六人诸大声闻」。这似乎是佛教共传共信的，玄奘译有《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》，是依据《法住经》的。所说的声闻三藏，如「毘奈耶藏中，有苾刍戒经、苾刍尼戒经、分别戒本、诸蕴（犍度）差别及增一律；阿毘达磨藏中，有摄，六问、相应、发趣等众多部类」，与锡兰佛教中，容认大乘的部派有关。又汉译有《那先比丘经》（《大正藏》「论集部」）；铜鍱部所传，名《弥兰陀问》（Milindapañha），受到学者重视。这也是南北共传，而诵本不同的一部。此外，如《舍利弗问（经）》，属于大众部（Mahāsā□ghika）。《入大乘论》说：「僧祇中说：青眼如来等，为化菩萨故，在光音天，与诸声闻众，无量百千亿那由他劫住」，这又是大众部的另一部圣典。特别是元魏瞿昙般若流支（Prajñāruci），所译的《正法念处经》（《大正藏》「经集部」四），共七〇卷，是说一切有部与正量部（Sa□matīya）等，共同重视的。这部经，马鸣（Aśvagho□a）曾有关系。在汉译的大藏经中，如审细地考查起来，属于声闻部派，而出于三藏外的圣典，一定是众多而又庞杂的。所以，声闻的三藏圣典，不是声闻圣典的全部。「三藏」，只是部派初分时代所结集的，为众所周知的圣典。而一地区，一部派，在佛教的开展中，从佛弟子心中表达出来，成为圣典，代表了这一地区，一部派，时代佛教的共同意识。不过在另一地区，另一部派，或不受重视而已。总之，早期集成的「三藏」圣典以外，部派佛教的圣典，一直在不断的成立而传诵出来。

第三节 一切圣典概观

原始佛教圣典——经与律，与一般公认的「三藏」，在声闻弟子的传授宏通中，并非圣典的全部，而只是初期集成传诵的，圣典集成史的一大段落。佛教圣典的原始部分，有时、有地、有人、有事，充满现实感。离佛的时代渐远，圣典的现实性渐淡，而理想的成分渐浓。佛法的开展，在印度文化的领域中，有印度宗教的特性。以佛法来说，是具体的，活跃的，在不同地区，不同文化，不同时代的适应中，进行觉化，净化大业的宗教。卓越的圣者们，经内心的体证而流露出来，集成定形文句而传诵于佛教界，就是圣典。佛教每一阶段的圣典，都是代表著时代佛教，成为时代佛教的指导方针。佛

教圣典，不是别的，是佛法在活跃的进行中，适应人类，而迸出智慧的光明，留下了时代佛教的遗迹。

原始佛教圣典，是佛法进展中的一大段落，以后又怎样呢！在适应广大人心的机宜中，又不断的传诵出圣典。不过，佛法的化导世间，是有原则的；虽多姿多采，而有一贯方针的。试论佛教圣典开展中，每一阶段的特性，也可说是一种教判，一种史观。

「佛法」，佛陀初期的教化，是正法中心的。到后来，为了「依法摄僧」，而逐渐成立僧伽制度（律），而树立「导之以法，齐之以律」的佛法。继承这一趋势而开展的原始佛教，法与律并重。等到部派分立，上座们有了偏重律制的倾向。律——毘尼「是世间中实」，有时地的适应性。时代变了，区域文化也不同了，为律制所局限的佛法，难以适应，而有偏重形迹，忽视根本的情况。一分重法者，适应佛教的时代要求，而展开了正法中心，复归于佛陀的运动：这就是「大乘佛法」。原始佛教传下来的经与律的数量，约为四与一之比。而「大乘佛法」中，部类庞大，可说没有律部。即使附带的有一部分，与大乘的「契经」，不成比例，百分不及一，千分也不及一。「大乘佛法」是重法的，是不容怀疑的事实。从佛陀化世的根本原则说，这都是各得佛法的一体。

以「法」来说，原始结集只是「四部阿含」，而这又源于「相应阿含」。「相应阿含」的根本，是「修多罗」，甚深法义的结晶。通过一般民间的神教意识，成立「祇夜」。分别抉择「修多罗」与「祇夜」的「弟子所说」，普化社会的「如来所说」，就是「记说」。这三部的总合，称为「相应阿含」。依这三部分而开展集成的，为「中」、「长」、「增一」，共为「四部」。依古人的传承解说：以「修多罗」根本部分为主的《相应部》，是「显扬真义」——「第一义悉檀」。以分别抉择为主的「中部」，是「破斥犹疑」——「对治悉檀」。以教化弟子启发世出世善的，是「满足希求」——「为人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵为主的，是「吉祥悦意」——「世间悉檀」。这是佛法适应世间，化导世间的四大宗趣，也是学者所能得的，或浅或深的四类利益。佛法的四大宗趣，从「四部」圣典的特性中表现出来。

「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第开展，又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。从长期发展的观点来看，每一阶段圣典的特色是：一、以《杂阿含经》（《相应部》）为本的「四部阿含」，是「佛法」的「第一义悉檀」，无边的甚深法义，都从此根源而流衍出来。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相应教」，以遣除一切情执，契入无我空性为主，重在「对治悉檀」。三、「大乘佛法」后期，为真常不空的如来藏（佛性）教，点出众生心自性清净，而为生善解脱成佛的本因，重在为人生善悉檀（心性本净，见于《增支部》）。接著，「秘密大乘佛教」流行，「劣慧诸众生，以痴爱自蔽，唯依于有著……为度彼等故，随顺说是法」。这是重在「世间悉檀」。佛法一切圣典的集成，只是四大宗趣的重点开展。在不同适应的底里，直接于佛陀自证的真实。佛教圣典的不断传出，一直就是这样的。所以佛教圣典，不应该有真伪问题，而只是了义与不了义，方便与真实的问题。

南本《大般涅槃经》，有一譬喻，如卷九(大正一二．六六三上)说：

「如牧牛女，为欲卖乳，贪多利故，加二分水，转卖与余牧牛女人。彼女得已，复加二分，转复卖与近城女人。彼女得已，复加二分，转复卖与城中女人。彼女得已，复加二分，诣市卖之。……取已还家，煮用作糜，无复乳味，虽无乳味，于苦味中犹胜千倍」。

活用这一譬喻，来说明佛法的长期流传，集成不同圣典，倒是非常适合的。佛法，如牛乳一样。为了多多利益众生，不能不求适应，不能没有方便，如想多卖几个钱，而加上水一样。这样的不断适应，不断的安立方便，四阶段的集成圣典，如四度加水去卖一样。终于佛法的真味淡了，印度的佛教也不见了！虽然这样，佛法的「世间悉檀」，还是胜于世间的神教，因为这还有倾向于解脱的成分。佛法在流传中，一直不断的集成圣典，一切都是适应众生的佛法。