原始佛教聖典之集成

印順法師

卷001

序

《原始佛教聖典之集成》，是《說一切有部為主的論書與論師之研究》以後的一部。

為什麼要寫這一部？近代佛教開展聲中，有「巴利聖典為佛教原始聖典說」興起。這雖只是基於傳說的，代表赤銅鍱部（Tāmraśātīya）的主觀願望，然對其他部派，大乘佛教，都可能引起誤解。這一傳說，現在雖早已不為學界所接受，但以近代的佛教研究，特別是印度佛教，原始佛教的研究，受西方學者的影響，重視巴利語（Pāli），或者看作原始佛教的唯一用語。這對於華文翻譯的經律，自然的不予重視；對大乘佛教，也不免有多少影響。對於這個問題，我以為：佛教聖典成立的實際情形，應有合理的正確認識。惟有能理解聖典集成的實際情形，才能理解巴利聖典及與之相當的華文聖典的真正意義。對「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」的聖典，才能給予肯定，肯定其在佛法中的意趣與價值。這樣，我決定寫這一部。

寫這部書的基本觀念，首先是，依佛教固有的傳說為依據，從固有傳說的啟發中，而作經律集成過程的研究。我確信，華文聖典——代表不同部派的經律，比之巴利聖典（屬於一派）的單一性，應有更多的比較價值。所以從種種華文經律與巴利聖典的比較，以窺見其次第發展的過程。經律是結集所成的。結集是等誦，是共同審定，是有部類與次第組織的。所以結集的研究，著重於部類的、組織的研究；從延續的、開展的過程中，理解經律部類的逐漸完成。結集有原始的（第一）結集，再（第二）結集，公認的結集與公認的聖典，是相關的、同時的。佛教還有不斷的（第三，第四等）結集，不是佛教界所公認的，也與部派間獨有的部類相關。結集是這樣的一而再，

再而三的進行，聖典部類的集成，也當然有其先後。說到先後，提出了材料與結構，主體與附屬，內容與形式的不一致性。決不能據附屬的，形式的部分，片面的論斷為古形新形。論結集，應該著眼於組織（結構）的、主體的。

研究經律集成所得的結論，是這樣：法（經）與律，原始結集是分別結集的，卻同樣的以「修多羅」（散文）為主體，稱為「相應」；附以偈頌的「祇夜」，名為「雜」。律部方面，波羅提木叉（五部——八部，即《戒經》）為修多羅，附以「法隨順偈」（雜頌）。到第二結集時，波羅提木叉的分別，解說，是「記說」。「祇夜」部分，漸獨立為「雜誦」（摩得勒伽）。依「雜誦」而類集為「七法」、「八法」，或「大品、小品」，成為犍度部，那是以後的事，上座部律師的業績。經部（法）方面：原始結集的，是修多羅（相應）四大部，祇夜（雜）八部。接著，有「弟子所說」，「如來所說」——「記說」。「修多羅」，「祇夜」，「記說」，這三部分的綜合，成為根本的「相應教」。與「記說」同時，不屬於（相應教的）祇夜的偈頌，如「伽陀」，「優陀那」，都成立了。「本事」，「本生」，「方廣」，「希法」，也先後集成。到了再結集的時代，以「修多羅相應」為取捨的最高準繩，綜合傳誦於佛教界的聖教，共同審定而再為結集。本著「弟子所說」的意趣，集為「中部」；本著「祇夜」的意趣，集為「長部」；本著「如來所說」的意趣，而集為「增一部」；固有的相應教，稱為「相應部」。四部、四阿含的成立，是再結集的時代，部派還沒有分化的時代。

經研究而得的合理認識，佛法不只是佛所說的。從佛的三業（身語意）大用而表達出來的佛法，是早於結集就存在的。原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典。結集——共同審定出來的聖典，代表了當時佛教界公認的佛法。一般所說的原始聖典，也是經長期的一再結集而成，巴利聖典也沒有例外。這只是部派未分以前的（現有各派的聖典，都增入部派所改編的，或自部特有的部分），為一切部派所公認的，而並不是聖典的一切。因為部派分化後，不同部派，不同地區，不同時代的佛教開展中，從佛弟子（也有在家的）

心中——經內心體證，而適應當時當地，集成定形文句而傳誦於佛教界，到處都是，代表了這一部派，這一地區，這一時代所公認的佛法。佛教聖典，從原始結集以來，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨時宜，隨對治，隨勝義的問題。所以最後說：「佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法」。

本書在去年底脫稿。得到慧琦、慧瑛、性瀅、慧潤諸師的發心校對，才能順利的出版。近三年來，有香港陳道厚、周美珍，台灣林榮飛、楊孫明華諸居士的樂施刊印費。在本書出版前夕，謹祝生者福慧增勝，亡則往生光明的樂土！民國五十九年十二月八日印順序。

第一章 有關結集的種種問題

第一節 聖典集成的研究

第一項 原始佛教聖典成立史的意趣

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」——三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論。我以為，佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。大眾部（Mahāsā□ghika）與上座部（Sthavira）分立以後，是「部派佛教」。佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。「原始佛教」時代所集成的聖典，大概的說，有兩部分：一、「經」（修多羅）——「四阿含」，或加「雜」而稱為「五部」。二、「律」（毘奈耶）的重要部分。各部派所公認的「經」與「律」，就是「原始佛教」時代所集成的，代表著「原始佛教」。佛陀的時代，律部僅有「波羅提木叉」（一部分）；經部的「四阿含」或「五部」，都沒有集成；部分雖已有定形文句，而還在「傳誦」中。所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探

求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。所以「原始佛教」的研究，是探求「根本佛教」，理解「部派佛教」的線索。而「原始佛教」的研究，首先要對「原始佛教」時代集成的聖典，作一番歷史的考察，理解其先後成立的過程。對於「原始佛教」的研究，這才能給以確當的客觀基礎。為了這樣，對原始佛教聖典成立的先後過程，作一番考察，而將研究所得，條理而敘述出來。

第二項 近代學者的研究概況

從事原始佛教聖典（我國一向稱之為小乘經律）史的研究，在傳統的佛教界，是不免震驚的。因為這些經律，傳說為佛滅第一年夏，在王舍城（Rājag□ha）召開的「第一結集」中，已經結集完成。雖然事實並不如此，佛教的原始傳說也並不如此，但二千多年來的傳說，傳說久了，也就無異議的看作史實。而現在要論證為次第成立的，有些還遲到西元前後，自不免感到震動了！現存各部派所傳的經律，部類與組織，彼此間並不相同，內容也大有出入。而各部派都以自宗所傳的經律，為「第一結集」所結集的；這當然有問題，至少各部派有過改編的事實。那誰是原始的？或者一切都經過改動的呢！主要的盛大的部派，就自稱為「根本」的，如「根本大眾部」（Mūlamahāsā□ghika），「根本上座部」（Mūlasthavira），「根本說一切有部」（Mūlasarvāstivādin），「根本犢子部」（Mūlavātsīputrīya）。自稱為「根本」，就有以佛法根本自居的意圖。巴利語（Pāli）寫成的經律，自稱為上座正統；是「第一結集」所結集，保持原樣而傳承下來的，就是一個明顯的例子。現存的經律，不能否認部派的色彩，也就不能否認部派間的多少改動。進一步說，現有經律，決非都是佛滅第一夏，「第一結集」所集成的；現存的經律自身，提貢了明確的證據。如文荼王（Mu□□a）為佛滅後四十餘年間在位的國王，由於王后的去世而非常悲傷。尊者那羅陀（Nārada）為他說「除憂患法門」；這是巴利的《增支部》，與漢譯《增壹

阿含經》所共傳的。經文明白說到：「如來涅槃以後」，佛弟子所說而被編入《阿含經》的，不在少數。現存的經律，由經律自身的文記，而證明為不是「第一結集」所完成的。那麼，現存經律集成的次第歷程，是怎樣的呢？近代學者，以不同的研究方法，分別提出意見，來答覆這個問題。

近代學者的研究，由西方學者開始，日本學者作了進一步的論究。在原始佛教聖典的研究上，資料上，有著豐碩的成果。西方學者接觸到錫蘭的佛教，以巴利語聖典為研究對象，從巴利語的研究，而進入巴利聖典的研究。如 H.Oldenberg 於西元一八七九年，刊行《律藏》第一卷。在〈緒言〉中，論聖典的成立，分為七階段，以判別新古。一九〇三年，T.W. Rhysdavids 刊行《佛教印度》，判聖典的發達為十階段；以為巴利三藏完成於阿育王（Aśoka）的時代。西元一九三三年，B.C. Law 修正前說，而成立多少改善的十階段說。以為第六階段，當阿育王時代。那時，「四部」與「律藏」全部，都已完成；而「小部」與「論藏」，大部分屬於後四階段，也就是阿育王以後成立的。這幾位學者，僅留意巴利聖典，而未能注意到其他語文的原始聖典，也就不能從比較而發現原始聖典的原形。同時，著重於大部，大類的分別，著重於語文的新舊，而沒有能從一一部類，一一經典自身，作精密的考察。

日本學者的研究，大概來說，是重視巴利語聖典，而又不忘固有的漢譯聖典。西元一九二二年，宇井伯壽發表〈原始佛教資料論〉。四年後，和辻哲郎發表《原始佛教的實踐哲學》；在〈序論〉中，論到了根本資料的取捨的方法。這二部書，對原始佛教聖典的研究，提貢了更精密的方法。不從大部著手，而對一一經典，舉例研究，以發見其新古階段。這一方法，深深的影響日本學界，到現在還受到尊重。從這二位學者的著作看來，存有超越巴利聖典，而進求更古更根本的佛教意圖。在資料上，二位都漢巴並取。宇井伯壽以為：阿育王時，還沒有「五部」，「四含」。他從巴利學者的傳說中，接受了「九分教」為原始聖典，阿育王時的聖典。參照覺音（Buddhagho□a）的解說，還是以巴利聖典的某些部類，作為當時「九分教」的實體（但認為「九分教」還有新舊三階段）。然而現在這些古經律，仍不

免部派的變化，所以結論到：憑上述的古典，還是不能充分知道歷史上的佛陀的真說。然後提出三項標準，認為這樣，才能闡明根本佛教的真實。在這裡，表達了他的卓見，稱為「根本佛教」。和辻哲郎的作品，大體同意宇井伯壽的見地，而作進一步的更精密的論究。舉例來作精密的分析，用異譯本來比較，論究到編集者的意趣。撇開結集傳說，聰明的逃避了年代上的困擾。

繼之而來的，是進入了「九分教」與「十二分教」，「九分（十二分）教」與「四阿含」，誰先誰後的討論；「九分（十二分）教」到底是形式分類，還是實體部類的討論。「九分教」與「十二分教」，西方學者也曾有過介紹。到西元一九一六——一九一七年，椎尾辨匡發表〈關於根本聖典〉，主張「九分教」為最古的聖典。加上宇井伯壽〈原始佛教資料論〉的發表，在日本佛學界，引起了或贊或否的反響。如（西元一九二五年）赤沼智善的《佛教經典史論》；（一九二六年）美濃晃順的〈九分十二部教之研究〉；（一九二八年）林屋友次郎的〈關於十二部經的研究〉等，先後討論了這一問題。以「十二分教」為古，以「四阿含」為先的，是尊重（日本也就是中國的）佛教舊傳的。以「九分教」為古，早於「四阿含」的，比較上重視巴利聖典。這些討論，都與原始佛教聖典的研究有關。

也許是由於戰爭吧！日本佛學界沈寂了下來。等到日本回到了和平，西元一九六〇年，平川彰發表了《律藏之研究》。比較各部廣律，各種語本，也論到「律藏」各部分成立的新古。研究的結論，大致以巴利「律藏」為比較古形的。一九六四年，前田惠學發表了《原始佛教聖典之成立史研究》。標名原始佛教聖典，而其實是限於契經的。多少比對漢譯，而只是巴利原始聖典的研究，以「九分教」為古典，而作更精密的論究。這兩部，一經一律，是日本學者最近的研究成果。

日本學者的研究，方法與資料方面，都有了豐碩的成就，是應該深深的表示讚歎！自從西方學者，重視巴利聖典以來，日本學者受到深刻的影響。雖然他們不忘舊來所傳的漢譯，而終於不能擺脫巴利聖典為古典的羈索；不自覺的投入了，非研究巴利語，不足以理解原始佛教的窠臼。多讀漢譯經律的學者，應該接受過去研究的良好成就，走著自己的道路，來作原始佛教聖

典史的研究！

第二節 聖典（佛法）的來源與成立

第一項 聖典的來源

佛陀自身並沒有著作，佛弟子也沒有當場記錄；沒有原始手稿，也沒有最初刊本：聖典是怎樣集成的呢？原始佛教聖典，與一般的典籍不同。對聖典而作史的研究，首先要認清聖典的特性。一般的說，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不只是口說的。佛法的根源，當然是佛陀的自證。屬於佛陀自證的境地，是無可論究的。從佛的自證境地，而成為世間的，為人類所信、所知、所學習的，一定要經「表達」的過程。檢討聖典的內容，有教說，有制度，有佛的生活實況。教說，是佛所宣說的，是佛的「言教」。法制，部分是當眾宣布制定的；部分是佛的生活軌範，成為大眾的楷模，這裡面就有「身教」（還有佛的事跡，也不用佛說，而為當時所知而傳說下來的）。佛的「身教」、「言教」，從佛的內心而表現出來。內心流露出來的，如佛的氣象、精神，使人直覺到偉大而信心勃發；那種「目擊道存」，「無為而化」的教化，經律中多有記述，這不是「身教」、「言教」所能概括的。如來的身口意——三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裡只是口舌的說教呢！

佛法也不只是佛說的：以教說來說，佛法而見於聖典中的，佛說的而外，有弟子說的，有弟子與弟子互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛涅槃後弟子說的。宇井伯壽曾列表以為說明，可以參考。在《相應部．有偈品》（與《雜阿含經》的〈八眾誦〉相當）中，還有梵天（Brahman），帝釋天（Śakro devānām indra□）等說法，所以《大智度論》說：「佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說」。佛法並不限於佛說，是佛教早期所公認的。從佛的自證心境，表現出來，化導人類。在家出家的佛弟子，依佛的教導而修證，證入佛陀自證的境地。本著自己的理解與體驗，或表示自己的悟解，或為

了化導而表達出來，都就是佛法。徹底的說，根源於佛陀，而表現於世間的，不只是佛的三業德用，也是佛弟子們的清淨三業。佛法是具體的，活躍於人類面前的。以佛陀為根本，僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開其覺化，淨化人間的救世大業。這就是用文句來集成聖典的來源。

「原始佛教」初階段，離佛不遠，對佛法是有一種明智合理的看法。佛法不只是說的，也不限於佛的。所以《阿含經》集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的，也集錄起來。律部而成立較早的，如〈經分別〉對於「學處」的「文句解說」、「犯相分別」，都只是分別，而並不解說為是佛說的。但這種明智合理的看法，終於變了，這當然是離佛日遠的關係。一切歸於佛，作為佛說，其時間是可以考見的。「九分教」的名目，出現在《中部》、《增支部》中。「九分」或「十二分教」，在漢譯「阿含」部中，稱為「如來所說」，「我所說」，「佛所說」，「佛所宣說」；銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《增支部》，也稱為「瞿曇之法」；《島史》也說是「師之九分教」。「九分（或十二分）教」是佛法部類的總稱，所以這就是「一切佛法是佛說」。巴利（Pāli）聖典《相應部》還沒有說到「九分教」，《增支部》才明確的稱為佛說。所以以一切佛法為佛說的見解，是「九分教」成立了，「四部阿含」末期——《增支部》成立的時代，還在「第二結集」以前。從此，「如是我聞，一時，佛在某處說」，成為契經的一定文句。

「佛法等於佛說」，傳說也太久了！然而要作原始佛教聖典成立史的考察，不能不回復原始的古說，以便理解聖典所傳佛法的特質。

第二項 聖典的成立

佛法是什麼？是根源於佛陀的自證；而成為人間佛法的，是以佛為根本，以僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開於人間的救世大業。內容不單純，逐漸的成為文句，集成各部聖典的過程，情形也就不一樣。如律（vinaya）部中，作為僧伽軌範的「學處」（śik□āpada），當眾制為一定的文句，為佛陀時代的成文法。編成部類，成為半月半月誦說的「波羅提木叉」（Prātimok□a）。所以「波羅提木叉」的成立過程，是初制，再制到定制；

「學處」（戒條）增多，編為部類，成為公認（大體相同）的「戒經」。集成「犍度」（khandhaka）的種種法制，如出家「受戒法」、「安居法」……都是推行在僧團中的不成文法。從佛世到集成，制度也有多少變化；經過情形，是傳說在僧團中的。結集，主要是面對當前的僧制事實，而以文句集錄出來。集錄的過程，是從要目到詳備，從起源到補充的。律部的集成，與經部是不相同的。

經（sūtra）部，主要是「教說」的集成。從「說」到「集成」，有著種種過程，種種問題。如「佛說」，或對一人說，或對數人，或對大眾說。佛說，剎那的過去了，而存留於聽眾內心的，是佛說的影象。在佛法中，稱為「聽聞受持」。領受佛說，憶持在心，這是佛法存在於弟子內心的階段。忘失了，憶持不完整，那就不消說了。憶持完全的，由於領解的程度不等，存在於聽者內心的佛法，彼此間也不容易一致。聽同一教說，而引起不同的反應，不同的理解，甚至相反的意見，在「聽」與「說」的關係中，是極普遍的現象。阿梨吒（Ari□□a）從佛聽法，而以為「欲不障道」，就是一個極端的例子。大乘經說：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，也只是表示了這一情況。

存在於聽者內心的佛法，為同梵行者，弟子，教外人士，再表達出來。如作大意的開示，或加以闡明，雖還是從佛聽來，而一般是不承認為佛說的（可能是弟子說）。如依佛說的次第意義，精簡為一定的文句，在敬虔的心中，確信為是佛所說。傳授簡略的文句，附以內容的解說。這種定形文句，傳布開來，就進入了「傳誦」階段。

佛陀四五年的不斷說法，教說是非常多的。聽者的程度不一，「傳誦」出來的佛說——定形文句，也不是少數的。多而又不完全一致，大同小異的，同中有異，異中有同的，到處都是：到底那些是真正的佛說？有佛教——僧伽內部的共同意識，也就是當時的僧伽（起初，都是佛的及門弟子），大家有心目中公認的佛法標準。而且，佛弟子有領悟力特強的，成為法義的論說者，名為「持法者」（dhammadhara），「論法者」（dhammakathika）。還有記憶力很好的，成為「多聞者」（Bahussuta）。

智慧第一舍利弗（Śāriputra），多聞第一阿難（Ānanda），就是領悟力與記憶力傑出的大師。據經律傳說：佛法的傳出，或說從佛聽來，或說從大眾聽來，或說是從眾多的長老們聽來，或者從某大德聽來。這種「傳誦」而來的佛法，要經僧伽大會的共同審定。在第一結集中，以憶持力最強的阿難為主持人。這樣的共同審定，名為「結集」，才被公認為真正的佛說。所以不同的傳誦，大同小異的文句，只要不違佛意（當時的共同意識），就一切都集錄下來。

弟子所說，大致也經歷「受持」、「傳誦」、「結集」——三階段。佛的及門弟子，於佛法有深徹的理解，真實的修證。然後助佛揚化，展開互相論究，為眾說法的工作。弟子所說而能傳誦於教界，受到大眾審定而集入聖典的，都是當代的名德長老。這是見佛所見，證佛所證的，所以能與佛說受到同樣的尊重。不過，佛弟子的教說，與說者的個性、興趣、習性、思想方式，有著某種一定的關係。這是從佛弟子的特殊性中，重現佛陀的教法。在佛弟子的師承傳受中，這些會成為思想流派的淵源之一。

原始佛教聖典中，還有諸天、夜叉等說，《相應部》的〈有偈品〉，是屬於這一類的。這是早期結集，但不是最早的。這些，多數不屬於僧伽內部的傳誦，而是來自民間。佛法普化社會，通過民間固有的宗教信仰領域，而表現佛法的超越，紛紛的傳誦於佛教界。這部分，理智的成分淡，情感與興味的成分濃。所宣說的佛法，不是通俗的，就是簡要的，直覺的，缺乏分別精嚴的佛學特色。在大眾共同審定中，承認是佛法而結集下來。

「根本佛教」，佛陀四五年——半世紀的長期教化，「傳誦」的佛說，弟子說，決非少數的，簡略的片言隻語。早期集成的聖典，雖然簡要，而實際已非常複雜。佛教的日益開展，進入第二期的結集，成為大部。佛法更從新形式，新意境中表現出來，而為時代佛教所公認。這些，到下面再為論列。佛法是在這樣的情況下，成為大眾公認的佛法（或佛說）。以一字一句為佛口親說，固然是離佛世太遠，不明瞭實情的信仰。而想在現存聖典中，探求佛陀親說，而感到不可能；不知這一探求佛說的構想，是與聖典成立的實情不符的。

第三節 結集與結集的傳說

第一項 結集的實際情形

「第一結集」與「第二結集」，近代學者或有不同的意見，然現存的原始佛教聖典，曾經佛弟子的結集，是確實的。結集（sa□gīti）是等誦、合誦的意思。古代結集的實際情形，是：

一、結集的形式，是僧伽會議：結集是等誦、合誦，這不是個人或三二人的私自纂輯，而是多數比丘——僧伽的共同結集。佛教界的慣例，凡僧伽的任何大事，是經大眾的如法會議（羯磨）而定的。上座在大眾中上坐（如大會的當然主席）。舉行會議，通例請能處理僧事的一人任羯磨；等於在大會中，推請一位會議的主持人。如傳說的「五百結集」，推請阿難（Ānanda）集出經藏，優波離（Upāli）集出律藏。阿難與優波離，就是當時集經、集律的主持者。對於法律的論究，佛教一向是採取問答式的。所以結集時，由上座發問，主持結集者誦出，再經大眾審定。結集的僧伽大會，是在這樣的情況下進行的。

二、結集的過程，大致要經三個階段：1.誦出：古代的結集，不可設想為現代的編集。在當時，並沒有書寫記錄作依據。一切佛法的結集，全由聖弟子，就其記憶所及而誦（誦是闇誦、背誦，與讀不同）出來的。據傳說，最初的結集，是由阿難與優波離分別誦出的。阿難與優波離，被傳說為當時的憶持權威；如阿難稱「多聞第一」，優波離稱「持律第一」。實際上，應有在會的聖弟子們，提貢資料，不過要由會議的主持者，向大眾宣誦而已。

2.共同審定：向眾誦出，還不能說是結集（合誦）。將誦出的文句，經在會大眾的共同審定，認為是佛說，是佛法。這樣的經過共同審定，等於全體的共同誦出，這才名為結集。大會的共同審定，如《摩訶僧祇律》卷三三(大正二二．四九一中)說：

「阿難言：諸長老！若使我集者，如法者隨喜，不如法者應遮。若不相應，應遮，勿見尊重而不遮。是義非義，願見告示！眾皆言：長老阿難！汝但集法藏，如法者隨喜，非法者臨時當知」。

這一傳說，最足以說明結集時的實際情形。結集，決非主持者宣誦了事，而要經大眾同意的。佛制的一般通例：同意者默然隨喜（默認）；不同意的，起來提出異議。所以《僧祇律》所說，符合這合議的情形。上座部系（Sthavira）的傳說，對於經律結集的主持者，賦與更大的權威。如銅鍱部（Tāmraśā□īya）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmagupta）的廣律，但說公推結集（誦出）。說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律》，分別問五百比丘，五百比丘一一的回答：「我亦如是知，如阿難所說」。《根本說一切有部毘奈耶雜事》，經當事人一一的證實，然後以「我已結集世尊所說經教，於同梵行處無有違逆，亦無訶厭，是故當知此經是佛真教」作結。有同意而沒有任何異議，實不如大眾部（Mahāsā□ghika）所說的公正翔實！

3.編成次第：在傳說中，誦出的經與律，再為編集：集經為「四阿含」；集律為「二部毘尼」、「犍度」等。誦出又繼以編集為部類次第，確是一項必要的工作。結集是經大眾的審定，如不為部類與次第的編集，等到大會一散，試問結集的成果何在？誰能證明其為曾經共同審定的呢！所以，結集成什麼部類，這裡姑且不談，而要編成次第，是絕對必要的。古代結集的編為次第，如《瑜伽師地論》卷八五(大正三〇．七七二下)說：

「結集者為令聖教久住，結嗢拖南頌，隨其所應，次第安布」。

「結嗢拖南頌」，「次第安布」，如《分別功德論》卷一(大正二五．三二中)說：

「撰三藏訖，錄十經為一偈。所以爾者，為將來誦習者，懼其忘誤，見名憶本，思惟自悟，故以十經為一偈也」。

「錄十經為一偈」，就是「結嗢拖南頌」。這是將經文編為次第，然後將十經的經名，順次編為一偈。這樣，能憶持「錄偈」，就不容易忘失，而達到「聖教久住」的目的。集經的「錄偈」，雖或者懷疑其是否古法，然就現存經律來看，越是古典的，就越是有的，使我們深信其淵源的古老。一直到西元四世紀，說一切有部與經部（Sūtravādin）辯論，簡別契經的真偽時

，還以原始的偈頌來證明。如《順正理論》卷四(大正二九．三五二下)說：

「彼（經部）謂此經非入結集，越總頌故。如說製造順別處經，立為異品」。

「（有部反破）若爾，便應棄捨一切違自部執聖教契經。如說製造二種空經，立為異品，亦越總頌。如是等類，互相非撥」。

經部以「越總頌」為理由，指說一切有部的某些契經，為「非入結集」——非當初結集所有的。說一切有部反難：二種空經（小空、大空），也是在總頌以外的，難道可說是經部製造的嗎？在那時候，古傳的總頌，彼此都是承認的。有些出總頌以外，而在部派的範圍內，認為是佛說的，就立為異品而附於總頌。說一切有部與經部共許的總頌，是否為原始結集的「錄偈」，當然還可以討論。但由此可以推見，結集必分為部類，編成次第，又結為嗢拖南頌以便憶持的。

三、結集成的經律，賴專業持誦而保存：這是結集以後的事，但是為了憶持所結集的經律而形成。結集成的經（法）律，分為部類，編成次第，但還是存在於心念口誦之中。為了保持經律的部類、次第、文句，不致忘失錯亂，所以佛教多讚歎持誦。一般人只能少分學習，不容易全部憶持，於是佛教界有專業持誦的人才。憶持經法的，名「多聞者」（Bahussuta），或稱「誦經者」（sutrāntika）；憶持戒律的，名「持律者」（vinayadhara）。如《中阿含經》的《真人經》，說到「誦經、持律、學阿毘曇」。《中部．善士經》，就分別為「多聞者」、「持律者」、「論法者」。誦經與持律者的分工，為了憶持不忘（文與義）。在漢譯中，每泛稱經師、律師。來中國傳譯經律的大德，能持誦一部廣律，或一部兩部《阿含經》，就很難得了！結集所成的經律，就虧了他們而流傳下來。所以《分別功德論》卷二(大正二五．三四下)讚歎說：

「頌云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如來寶」。

第二項 不斷的傳誦與結集

當佛滅第一夏，王舍城（Rājag□ha）舉行「五百結集」，一切經律都已結集完成。這一傳統的傳說，模糊了結集的真實情況；不正確的解說，不必要的論諍，都從此而滋長起來。如佛教有種種的結集傳說，但為這一傳統意見所影響，於是對傳說的不同結集，都推想為考定與校正，維持或恢復固有的經律形態。又如在佛法流傳中，部派間雖有公認的經律，而內容卻大有出入。每一部派，都以自宗傳誦的經律為原始結集；彼此既有出入，就不免引起誰真誰偽的論諍。這早是大乘佛法隆盛以前的情形。如上項所引，經部（Sūtravādin）與說一切有部（Sarvāstivāda），就有入結集、不入結集的論諍。大抵經律較為詳備的部派，總是怪別部刪除了。如說跋耆子（Vajjiputta）比丘「大結集」，捨棄毘奈耶的波利婆羅（Parivāra），及阿毘達磨論（Abhidhamma）等。另一方面，卻說長老比丘，「抄治我律，開張增廣」，也就是增多了。自宗所不誦的，就說對方「製造安置阿笈摩中」。維護自宗所誦的，就說對方誹謗；不但不是製造增益，反而「有如是等無量契經，皆於今時隱沒不現，本所結集，多分凋零」。相互的評破，都受了傳統的意見——最初五百結集，就一切完成了的影響。其實，經律是在不斷結集中成立的。

經律的不斷結集，經律自身，就充分的說明。《銅鍱律》有明白的記錄，如〈大品．自恣犍度〉（南傳三．二九八）說：

「自恣日，比丘等說法，誦經者結集經，持律者抉擇律，論法者相對論法」。

在分配房舍時，讓不同專長的比丘，分類的共住一處（漢譯律部也有此說），如〈經分別〉(南傳一．二六八)說：

「比丘中之誦經者，相互誦經，彼等共住一處。持律者相互抉擇律，彼等同住一處。論法者相互論法，彼等共住一處」。

上面說到，由於經律的結集，引起誦經者（suttantika）與持律者（vinayadhara）的分工。「誦持修多羅者」，不但誦持已經結集的，還繼續結集傳誦的契經。持律者對於律的抉擇（分別、解說），也是這樣。這都不

是個人的，而是持經者與持律者，於自恣日等，大眾共會的時候，共同結集，共同論究。經、律、論，就在這誦經者，持律者，論法者的不斷結集，不斷抉擇，不斷論究下，逐漸完成。

這裡，應注意到法——經與律的不同特性。經法是義理的，重在內心的熏修；律是制度的，重在身語的實行。經與律的不同，影響了經師與律師的風格。如律，「波羅提木叉」（Prātimok□a），在半月半月誦說中；僧團的行法，在日常實行中。所以持律者的任務，不是廣集，而是就當前所實行的，作嚴密的分別抉擇。如有違犯的，予以判決、處分。如有新事件，就依據固有的律制，而作新的論定，以維護僧團的統一。「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」！這一決定，正代表了持律者，富於保守的工作態度。所以在經律中，只說「持律者抉擇律」，而沒有說結集律。但持法者卻不盡相同，因為佛說的教法，廣泛的傳誦於僧團及民間。佛涅槃後，已經結集的經法，要持誦不忘；新傳來的經法，要共同來論定、結集。所以說：「持經者結集經」。而對於法的分別抉擇，另成「論法者」一流（這是後來別立「論藏」的原因）。由於經（法）與律的特性不同，持經者與持律者的態度也不同。持律者富於保守性，而持經者富於流動性。這一根本的不同，深深的影響了未來的佛教。

不斷傳誦出來，不斷結集的另一重要文證，是「四大廣說」，或譯為「四大廣演」、「四大教法」、「四大處」。這是對於新傳來的教說，勘辨真偽，作為應取應捨的結集準繩。「大說」、「廣說」，就是大眾共同論究，也就是結集的意思。「四大教說」，是各部派經律所共傳的：集入《增壹阿含》的、有銅鍱部、大眾部（Mahāsā□ghika）、說一切有部。集入《長阿含》的，有銅鍱部、法藏部（Dharmaguptaka）。集錄於律部的，有說一切有部、雪山部（Haimavata）。總之，「四大廣說」是各部派經律所共傳的。

上座部（Sthavira）系統的，現存各部經律，雖傳譯略有出入，大體終歸一致。如《長阿含經》卷三《遊行經》(大正一．一七下)說：

「若有比丘作如是言：諸賢！我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受（是法）是律是教。從其聞者，不應不信，亦不應毀。當依諸經推其虛實，依律依法究其本末。若其所言，非經、非律、非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶！所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之！若其所言，依經、依律、依法者，當語彼言：汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨！此為第一大教法也」。

其餘的三大教法，都與上一樣，只是來源不同。第一「從佛聞」；第二從「和合眾僧多聞耆舊」邊聞；第三從「眾多比丘持法、持律、持律儀者」邊聞；第四從「一比丘持法、持律、持律儀者」聞。這四者，是佛、僧伽、多數比丘、一比丘。從這四處而傳來的經律，大家不應該輕信，也不要隨意誹毀。要「依經、依律、依法」——本著固有的經與律，而予以查考。本著佛說的法（義理），來推求他是否與法相應。這樣的詳加論究，結論是：與經律（文句）相合，與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。這一取捨——承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：一、修多羅相應；二、不越（或作顯現）毘尼；三、不違法性。說一切有部所傳，開合不同：判決為非佛說的，名「四大黑說」（迦盧溫波提舍）；是佛說的，名「四大白說」（摩訶溫波提舍）。這四大（黑說、白）說，經中傳為佛將涅槃時說，編入《增壹阿含》。律部中，載於「七百結集」下。這充分表明了，這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。

「四大廣說」，在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。大眾部所傳，如《增壹阿含經》所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」——四者。對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而共論議，案法共論」。案法共論，審定取去的準繩是：大分為二類：「與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者，非正經之本」。這一分別，與上座部的經律

所說，是一樣的。次約四方傳來作分別的說明，不與經律相應的，分為三類：一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」。對於新傳來的經律，《增壹阿含經》所說，不拘於固有的經、律、阿毘曇——三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。

佛涅槃後，佛教界到處傳誦佛說。由誦經者結集經，持律者抉擇律，論法者論究法，經律（論）才逐漸形成。在「四阿含」及「律部」原型凝定，為教界所公認後，仍不斷的傳誦，於是部派的聖典，呈現了組織的，內容的，文句的種種差別。經與律，是經不斷的結集而完成的，並非如傳說的那樣，最初結集就一切完成了。

第三項 佛教界公認的兩大結集

佛教的結集傳說，是非常多的。其中，「第一結集」——「王舍（Rājag□ha）結集」或「五百結集」，「第二結集」——「毘舍離（Vaiśālī）結集」或「七百結集」，是佛教界公認的結集。種種的結集傳說，雖有傳說的成分，但都有某種事實在內，只是傳說得有些不實而已。公認的二大結集，為一切部派所公認，也就是部派未分以前的結集傳說。不為教界公認的結集傳說，無論怎麼說，都只是一部一派的結集事跡。兩大公認的結集，原本是僧團中重律（重事相的）學團所傳述的。如《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》、《十誦律》、《根有律雜事》、《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母經》，都有這二次結集的傳述。依此律家的傳述，而見於後代史傳的，如《島史》、《大史》、《善見毘婆沙律》、《大唐西域記》等。其中「第一結集」，尤為教界所重視。所以，或結合於「涅槃譬喻」，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《佛般泥洹經》、《般泥洹經》。或結合於「阿育王（Aśoka）譬喻」，如《阿育王傳》等。或引述於經論中，如《增壹阿含經．序》，《分別功德論》、《大智度論》。也有自成部帙的，如《迦葉結經》，《撰集三藏及雜藏傳》。

傳說的兩大結集，不僅是法與律——經與律的結集，更含有僧團內歧見的消除，歸於和合的部分。如「第一結集」時，大迦葉（Mahākāśyapa）與阿難（Ānanda）間的嚴重論諍；大迦葉與富蘭那（Purā□a）間的歧見。「第二結集」時，東西方的對立，以受取金銀為主的十事異議。事實上，結集與歧見，是有關聯性的。佛陀入涅槃後，維持佛教的和合以求開展，應為佛弟子心中的首要任務。結集成公認的法律，以免引起諍論；消除歧見以謀和合，更需要結集。誦經者結集經，持律者結集律，都是共同論究，以確定佛陀的法義與律行的真意，而免僧團的分化。如《長阿含經》的《眾集經》，說到結集的動機，就是為了看到異學的諍訟分裂，而主張「我等今者宜集法律，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益」。這兩大結集，為持律者所傳，所以有關結集的緣起，只提到有關戒律部分。如上所引的「四大教法」，明顯表示了，當時佛教界的經法多歧，也有賴於「案法共論」，和合誦出。

關於歧見部分，實為部派分裂的遠源，應另為討論。結集的內容部分，每一律典，所說都不盡相同。研究起來，那是部派佛教，將自部經律的部類與內容，作為原始結集，而敘述於「五百結集」的傳說中。當時的結集內容，應從經律結集的研究中去說明。在這裡，沒有論究部派不同傳說的必要；現在要說的，是：

一、兩大結集傳說略述：1.「王舍結集」：在佛滅第一年夏，大迦葉發起召開王舍城的結集大會。起初，大迦葉率領大眾，從王舍城到拘尸那（Kuśinagara），主持佛般涅槃後的荼毘大典。大迦葉發見僧團內部，有不遵規定，自由行動的傾向，於是發起結集的法會。結集的地點，在王舍城外的七葉巖（Saptapar□a-guhā）。參加結集的，有五百比丘。一直追隨佛陀，直到佛般涅槃，侍佛二十五年的阿難，幾乎被棄於結集大會以外。等到參加結集，又被大迦葉眾舉發種種的過失。主要為對佛陀的侍奉不周問題，對女人的態度問題，對小小戒的存廢問題。阿難在大眾中，尊重僧伽，表示懺悔，而維持了教團的和合。當時，阿難誦出法——經，優波離（Upāli）誦出律，在安居期中，完成了那一次的結集。

2.「毘舍離結集」：佛滅一百年，佛教界發生嚴重的論諍。持律者耶舍（Yaśa），在毘舍離遊行，見當地的跋耆（V□ji）比丘，在布薩日，接受信眾金銀的布施。耶舍以為非法，提出異議，因而受到毘舍離比丘的擯逐。據上座部（Sthavira）系各律所說，當時跋耆比丘的非法，共有十事；但受取金銀，仍看作引起紛爭的主因。耶舍到了西方，首先得到波利邑（Pārikhā）比丘的支持。於是邀集同道，得三菩伽（Sa□bhoga 即商那和修）的贊同。又全力爭取薩寒若（Sahajāti）國離婆多（Revata）的支持。然後集合了七百比丘，東下毘舍離。在傳說中，東方跋耆比丘，也西上爭取離婆多的支持，但沒有成功，這是決定東西雙方未來成敗的關鍵所在！集會在毘舍離。由於西方來的有七百眾，當地的東方比丘，當然更多；不便於共論，這才由雙方各推代表四人，舉行會議。結果，東方的受取金銀等十事，一一被論證為非法；僧團又恢復了一時的和合。這是一項嚴重事件，關涉得非常廣。從發生到解決，怕不是短期——一年或數月的事。

二、二大結集的歷史性：「七百結集」，雖然學者間意見不一，而作為歷史性的真實事件，大致為學者所肯認。而「五百結集」，或視為託古的傳說，產生於第二結集時代。這在不屬於佛教的西方學者，支離割裂，原是不足深怪的！對於這一問題，大家都會同意，這是律家的古老傳說。是律家的傳說，所以說到當時的僧伽內部，王舍大會中的歧見，毘舍離大會的糾紛，都只說到律行，而沒有說到經法。從這一意義去看，就發見「王舍結集」，雖被傳說為法（經）與律（或加論）的結集；而毘舍離的「七百結集」，已是「論法毘尼」，或稱之為「七百結集律藏」。「七百結集」時代，法與律已經結集存在，所以是論法毘尼。七百結集自身，說明這一大會的主要目的，並沒有結集法與律的意圖。這是律家的傳說，重於律行，原始根據為毘尼的摩呾理迦。偏重或強調律行，可說是事理的常態。以律家的傳說，而敘述法與律的結集，更顯得「王舍結集」的可以信賴。這是傳說，在不斷的傳說中，自不免有所增益，或次第倒亂，而形成部派間的傳說紛歧，不宜因此而為全部的懷疑。佛陀涅槃了，為了強固僧團的思想，行為與制度，免陷於分崩離析，發起經與律的結集，實為佛教界一等大事！這是事理所應有與必有

的，我們沒有任何理由，任何反證，足以證明「王舍結集」為捏造的！

或者以為：〈小品〉的〈五百犍度〉，預想《大般涅槃經》的存在；而《大般涅槃經》（同《長阿含經．遊行經》），卻沒有說到王舍城的結集，因而推為後起的傳說。或者依據漢譯的《般泥洹經》等，明確的說到王舍城結集，以證明「王舍結集」的可信。這都似乎過分重視文記，而忽略傳說自身。佛的大涅槃，王舍城聖弟子的結集，事實儘管相啣接，而傳說卻不妨獨立。以佛涅槃事為依據的傳說（起初是片段的傳說），經師結集為完整的《大般涅槃經》。以王舍結集為依據的傳說，律師簡要的集錄於「毘尼摩呾理迦」；比《大般涅槃經》的集成，時間還要早些。「犍度」部的結集傳說，都是與涅槃無關的。後來，西北方的律師，將大涅槃事，集錄在律部中。持律者所傳的「大涅槃譬喻」，見於《根本說一切有部毘奈耶雜事》。《雜事》的「大涅槃譬喻」，就與王舍城的結集相啣接。同樣的，「王舍結集」本來不是經師所傳的；而流傳於北方，西域，傳譯於我國的《佛般泥洹經》、《般泥洹經》，也與「王舍結集」聯結起來。所以，佛涅槃與「王舍結集」，本由經師、律師，分別集成。《大般涅槃經》沒有說到「王舍結集」，決不能因此而懷疑「王舍結集」的真實性。

王舍與毘舍離大會，是持律者的傳說。依律典明文，王舍大會有法與律的結集，而毘舍離大會，只是非法惡行的共論否定。銅鍱部律，在〈五百犍度〉、〈七百犍度〉末，都以「律之結集」作結，更表示了持律者偏重的口吻。持律者對王舍及毘舍離大會的傳說，重點在僧團內部歧見的消除，以維護僧團的和合統一。但在持律者的傳說中，對於這二次大會，在結集方面，都賦與同樣的意義。如《四分律》稱之為「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。摩訶僧祇律作「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」。《根本說一切有部毘奈耶雜事》作「五百結集事」、「七百結集事」。《毘尼母經》作「五百比丘集法藏」、「七百比丘集法藏」。《大史》也作「第一結集」、「第二結集」。這是值得深思的事！律典明文，專重於僧伽內部歧見的消除；而持律者，幾乎一致的表示：毘舍離大會，與王舍城大會一樣，是法與律的結集。所以毘舍離大會的實際情形，在解息諍論以後，應曾進行經與律的

結集。這在錫蘭的《島史》中，就曾這樣的明說了。

從經律的結集來說，部派所傳的經律，雖有多少不同，然從同處而論，在部派未分以前，確有經律為佛教界所公認。應有僧伽的結集大會，共同論定，這才具有權威的約束力，能為佛教界所公認。王舍城與毘舍離的兩次集會，就是公認的結集大會。從經律自身去研究，經律的誦出與編審，是不止一次的，不斷集出的。不斷集出的經律，應有兩大階段。第一階段完成的，經與律都分為長行與偈頌。經部的長行，是「相應修多羅」；偈頌是「祇夜」（八眾）。律部的長行，是稱為「修多羅」的「波羅提木叉」（戒經）；偈頌是「隨順行法」（分二部）。經與律的結集過程，在部類的組織上，有著相同的情形。經不斷的傳誦結集，到第二階段，完成的經律部類，是這樣：經部，將當時所有的部類——「九分教」，以長行為主的，集為「四部」；偈頌部分，是雜說。律部，「波羅提木叉」，已完成〈經分別〉。而偈頌部分，已成為三部，傾向於不同事項的類集（犍度部由此而集成）。這是部派未分以前的經律部類，為一切部派所公認。經律集成的二大階段，與傳說的兩大結集相合。從原始佛教聖典集成史的研究中，深信「王舍結集」、「毘舍離結集」，有著歷史的真實性。雖然真實的歷史，已與某些傳說相結合，而有點迷離不明。

經律結集的兩大階段，集成的種種部類，將在下面去分別論究。這一結論，如研究而大體正確的話，那麼經律的成立過程，與公認的兩大結集傳說，可說完全契合。至於部派分化以後的經律結集，當然就是那些不為佛教界公認的不同的結集傳說了！

第四項 不同部派的不同結集

二大結集外，還有非教界公認的，不同的結集傳說。這些傳說，雖或者辭義含混，或者時代不合，而傳說的底裡，都存在某一部派的結集事實。這裡只略為引述，點明意義，以說明各部派有不同結集的存在。

一、大眾部系（Mahāsā□ghika）結集：陳真諦（Paramârtha）（西元五四八——五六九年在華）所傳，有「界外結集」說，如三論玄義(大正

四五．八中)說：

「二、大眾部，即界外大眾，乃有萬數，婆師波羅漢為主，……即五比丘之一人，而年大迦葉，教授界外大眾」。

在王舍城（Rājag□ha）結集時，就有與大迦葉（Mahākāśyapa）對立的界外結集，傳說極為普遍。隋房琮《西域傳》說：「迦葉結集處，又西行二十餘里，是諸無學結集處」。界外結集的地點，與玄奘《大唐西域記》所傳相合。這一傳說，錫蘭也是有的，但傳為「七百結集」的時代，如《島史》(南傳六〇．三四)說：

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

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

大眾部系自己，只說「王舍結集」，如大眾部末派的《增壹阿含經》序說：「契經一藏律二藏，阿毘曇經為三藏，方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。依《僧祇律》，王舍結集的內容，是「四阿含」及「雜藏」、「律藏」。《增壹阿含經》序，「雜藏」擴大了內容，含有方等大乘。到了《分別功德論》，以為：「阿難所撰者，即今四藏是也。合（菩薩藏）而言之，為五藏也」。大眾部聖典的演進情形，顯而易見。但大眾部學者，將這些次第集成的事實，一律仰推於「王舍結集」時代。

此外，還有本末各派不同誦出的傳說，如《三論玄義檢幽集》卷五（引真諦《部執論疏》）(大正七〇．四五九中、四六〇下)說：

「第二百年，大眾部并度（廣）行央掘多羅國，此國在王舍城北。此部引……諸大乘經」。

「大眾部中，更出一部名多聞部者。佛在世時，有一阿羅漢。……佛滅後二百年中，方從雪山出，至央掘多羅國，尋覓同行人。見大眾部所弘三藏，唯弘淺義。……其羅漢便於大眾部，具足誦出淺義及以深義，深義中有大乘也」。

二、分別說部系（Vibhajyavādin）結集：分別說部又分出四部，四部都有不同的結集傳說。1.化地部（Mahīśāsaka）的結集說：在古代，化地部是盛行南（錫蘭）北的部派。其成立與集誦的事緣，如《三論玄義檢幽集》卷六(大正七〇．四六五上)，引真諦說：

「有婆羅門名正地（化地的異譯），解四韋陀論，及外道諸義，為國之師。後厭世出家，得羅漢果。讀佛經有缺處，皆將韋陀論、毘伽羅論莊嚴之，如佛口說，義皆具足」。

2.法藏部（曇無德部 Dharmaguptaka）的結集：也如《三論玄義檢幽集》卷六(大正七〇．四六五中)所引的真諦所說：

「法護（法藏的異譯），是人名。此羅漢是目連弟子，恒隨目連往天上人中。……法護既隨師遊行，隨所聞者，無不誦持。目連滅後，法護習為五藏：一、經藏；二、律藏；三、論藏；四、咒藏；五、菩薩本因，名為菩薩藏也。……此部自說：勿伽羅是我大師」。

法藏部主法藏，自稱勿伽羅（Maudgalyāyana，目犍連異譯）為我大師。《舍利弗問經》(大正二四．九〇〇下)說：

「目犍羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。

優波提舍（Upati□ya），是舍利弗（Śāriputra）的名字。銅鍱部（Tāmraśā□īya）傳說：阿育王時，有 Dhammarakkhita 大德，曾奉派去阿波蘭多迦（Aparāntaka）宏法。當時的領導人物，名目犍連子帝須（

Moggaliputta tissa）。這位 Dhammarakkhita，漢譯《善見毘婆沙律》，就直譯為曇無德。這麼看來，以目犍連（優波提舍）為大師的曇無德，顯然就是目犍連子帝須所領導的曇無德；目犍連子帝須，也就是目犍羅優波提舍的別名。依曇無德所宏傳而發展成的部派，就名曇無德部。然在流傳中，曇無德的結集，也是不止一次的。據曇無德《四分律》說：王舍城的結集（該部當時的經律實況），是「經、律、阿毘曇」——三藏。五藏說，還是以後流傳的再結集呢！

3.飲光部（Kāśyapīya）的結集說：飲光部，又名善歲部（Suvar□aka），或音譯為迦葉遺部。其成立與結集，如《三論玄義》(大正四五．九下)說：

「（善歲）七歲得羅漢，值佛聞法，皆能誦持。撰集佛語，次第相對：破外道為一類，對治眾生煩惱復為一類」。

銅鍱部所傳：目犍連子帝須時，阿育王派遣大德，分化一方。有迦葉（飲光）姓長老末示摩（Majjhima）等，宏化於雪山邊國（Himavanta）。末示摩的遺骨，已在 Sāñchī 發現。屬於分別說部的飲光部，可能由這一系的發展而成。

4.銅鍱部的結集說：銅鍱部，傳說為阿育王時，目犍連子帝須的弟子，也就是阿育王的王子——摩哂陀（Mahinda），率眾傳入錫蘭而成的部派。這一部自稱為上座部，分別說部；所傳的聖典，為正統的原始結集。這在現在，雖不會有人輕信這種傳說，但以巴利語記錄的聖典，確有特勝，為近代學界所推重。據說：阿育王大信佛法，供施不絕，外道們都自己剃落，著袈裟，混入僧伽中。由於外道思想的羼入，引起了僧伽間的論諍。王都華氏城（Pā□aliputra, P. Pā□aliputta）的阿育王寺，七年間不能和合布薩。阿育王於是迎請目犍連子帝須，分別邪正，將雜入佛法的外道，一齊驅出。其餘的純正比丘，都是分別說者。這才和集大眾舉行律的結集，稱為第三結集。近代尊重巴利語佛教的學者，看作歷史上的事實。但這一傳說，是北傳佛教所沒有說起的。實為部派結集的一種，而非教界所公認的。當時的佛教界，

如大天（Mahādeva）是大眾部，末闡提（Madhyantika, P. Majjhantika）是說一切有部（Sarvāstivāda）；而分別說部的力量，似乎要強些。分別說部，是西方系中的重律學派。這是阿育王曾經出鎮的，摩哂陀母親的故鄉——阿槃提（Avanti）、鬱禪尼（Ujjayinī）一帶的佛教，曾活躍於當時的政教中心——華氏城。分別說系的銅鍱部、法藏部、飲光部，都可說由此而發展成的。這應為分別說部的部派結集，非佛教界所公認。銅鍱部所傳，不免渲染誇大。至於銅鍱部現存聖典的集成，據說：西元前四〇年頃，毘吒伽彌尼王（Va□□agāma□i）時，僧眾舉行結集，將口誦的聖典，記錄下來。那時記錄的，與現存的聖典，大致相去不遠。

三、說一切有部系結集：有前後二次，初如《異部宗輪論》、《大毘婆沙論》所說：阿育王時（《婆沙》作波吒梨城王），以大天的五事異說，引起僧伽的論諍不息。《三論玄義檢幽集》卷五（引《部執論疏》）(大正七〇．四五六中)說：

「王妃既有勢力，即令取破船，載諸羅漢，送恒河中。羅漢神通飛空而去，往罽賓國。……阿輸柯王問眾人云：諸阿羅漢今並何在？有人答云：在罽賓國。即遣往迎盡還供養。大天先既改轉經教，雜合不復如本。諸阿羅漢還復聚集，重誦三藏。……至此時，三藏已三過誦出」。

這是罽賓比丘所傳，近於銅鍱部的傳說，而不盡相同。當時的諍論分化，《異部宗輪論》的舊譯——《十八部論》(大正四九．一八上)說：

「時阿育王王閻浮提，匡於天下。爾時大眾別部異住，有三比丘：一名能，二名因緣，三名多聞」。

這是三比丘眾，與西藏譯本相合。「能」，奘譯作「龍象眾」，梵語 Nāga；「能」為草書「龍」字的訛寫。「因緣」，奘譯作「邊鄙眾」，梵語為 pratyaya，這使我們想起了稱為波夷那（Pacina）的東方比丘。「多聞」，梵語為 bahuśruta。阿育王時的三比丘眾，龍象眾為西而向南發展的，重律的分別說系；多聞眾為西而向北發展的，重經法的說一切有系（那時還都是自稱上座部的）；邊鄙眾是東方的大眾系。這是西方重法學系的傳說

；那時的分別說系，與大眾系（大天他們）關係還良好。西方重法學系，似有不容於東方的形勢。阿育王時代，部派初分。在佛法興盛中，大眾、分別說、說一切有——三大系，大抵都已開始聖典的（確定自部的）自行結集，因而留下第三結集的傳說。

次有第四結集說：迦膩色迦王（Kani□ka）時，傳說說一切有部，在迦濕彌羅（Kaśmīra）國舉行三藏的結集。（近代重視華氏城的結集，於是也就稱為第四結集）。如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八六中——八八七上)說：

「部執不同，王用深疑，無以去惑。時脇尊者曰：如來去世，歲月逾邈，弟子部執，師資異論，各據聞見，共為矛盾！時王聞已，甚用感傷。……敢忘庸鄙，紹隆法教，隨其部執，具釋三藏。……王乃宣令遠近，召集聖哲。……五百賢聖，先造十萬頌鄔波提鑠論，釋素怛纜藏；次造十萬頌毘奈耶毘婆沙論，釋毘奈耶藏；後造十萬頌阿毘達磨毘婆沙論，釋阿毘達磨藏」。

就文記而論，實是集眾為三藏作釋論。玄奘在《大毘婆沙論》末也說：「佛涅槃後四百年，迦膩色迦王贍部，召集五百應真士，迦濕彌羅釋三藏」。這只是解釋三藏的傳說，但西藏所傳，確為三藏的結集。據說：迦膩色迦王，在迦濕彌羅的耳環林（Ku□□alavana）精舍，或說在闍爛陀羅（Jāla□dhara）的俱婆那（Kuvana）伽藍，舉行結集三藏。傳說有五百阿羅漢，五百菩薩，五百學士，參與這一次的結集，校訂文字；毘奈耶也用書寫記錄。這是北方說一切有部的結集傳說；事實與傳說，也許是大有出入的，但在說一切有部，阿毘達磨論宗大發展時，曾有自部的記錄校訂，應就是這一傳說的淵源了。

四、犢子部系（Vātsīputrīya）結集：西藏所譯，有毘跋耶（清辨 Bhavya）的《異部精釋》。所舉部派分化的不同傳說，第三說為正量部（Sa□matīya）的傳說。關於部派分裂因緣，這樣說：

「世尊般涅槃後，一百三十七年，經難陀王而至摩訶鉢土摩王時，於華氏城集諸聖眾」。

「僧伽諍論大起，長老龍及堅意等多聞者，宣揚根本五事。……由是分為二部」。

「如是僧伽紛爭，經六十三年，及犢子長老，集諸僧伽，息諸諍論，舉行第三結集」。

正量部從犢子部分出，說到犢子（Vātsīputrīya）的舉行第三結集，無疑為犢子部系的結集傳說。這一傳說，與說一切有部《異部宗輪論》所說，最為類似。這二系，同從說一切有的先上座部（Pūrvasthavira）分出。其共同點：如以五事而起諍，分成二部。說一切有部所傳三（或四）比丘眾，有龍及多聞；這裡也說上座龍（Nāga）及多聞者。但西藏史家，將此龍比丘，與龍軍（Nāgasena）比丘相混合了。又上座龍等說五事起諍，說一切有部也如此說，但只是共論五事而起諍，並非都宣傳五事。總之，這是犢子部系的結集傳說。

五、不明部派的結集傳說：1.僧伽尸城（Sā□kāśya）結集說：《撰集三藏及雜藏傳》(大正四九．四上)說：

「佛涅槃後，迦葉、阿難等，於摩竭國僧伽尸城北，造集三藏正經及雜藏經」。

這一傳說，也見於《佛說枯樹經》（經題與內容不合），如(大正一七．七五一上)說：

「僧伽尸城北，迦葉佛時偷婆，……現城即以此偷婆為稱也。迦葉、阿難等，所以於此地集經者……集訖，諸王於其處，造僧伽藍，名諸王寺，在偷婆北」。

僧伽尸，在今恒河（Ga□gā）上流的 Sankisa。傳記明說摩竭國（Magadha），迦葉（Mahākāśyapa）、阿難（Ānanda），卻又說在僧伽尸城北，真是一項特殊的傳說！據《大唐西域記》說：這裡是正量部盛行的地方，也許這就是正量部的傳說！

2.雪山羅漢結集說：《毘尼母經》卷四(大正二四．八一九上——中)說：

「此是雪山中五百比丘所集法藏」。

這一說，與上一則異曲同工！明說迦葉等在王舍城，竹林內結集，末了卻以此作結。或解說為雪山部（Haimavata）的傳說。這二則，都是部派不明的。但以自部弘通的地點，傳說為與第一結集有關，卻是相同的。

這一切不同的結集傳說，都是與部派有關，不為佛教界所公認的傳說。

第四節 聖典的語言與古新問題

第一項 原始聖典與巴利語

佛法雖為佛（及弟子等）的三業德用，而佛教聖典，但依語文而流傳下來。在原始佛教聖典，也就是部派公認的聖典成立史中，也有與語文有關的問題。銅鍱部（Tāmraśāīya）所傳的巴利語（Pāli）聖典，傳說是由摩哂陀（Mahinda）傳入錫蘭的，是（傳為一切集成了的）第一結集所用的語言，摩竭陀（Magadha）的語言，佛陀自己所用的語言。這麼說來，巴利聖典是最純正的，保持佛陀真傳的聖典了。跋耆（Vajji）比丘「大結集」，也就要指責他們，對聖典的「名詞、性、措辭、修辭」，有所改作了。《銅鍱律．小品》(南傳四．二一一)說：

「時夜婆、瞿婆，二兄弟比丘，生婆羅門（家），語善、聲美。詣世尊所，敬禮已，卻坐一面」。

「彼等白世尊言：大德！今比丘眾、名異、姓異、生異、族異而來出家，名以自己言詞（Sakāya niruttiyā）污損佛語。願聽我等，轉佛語為闡陀（Chanda）。世尊呵曰：愚人！汝等何以說願轉佛語為闡陀」！

「告比丘言：不聽轉佛語為闡陀，轉者墮惡作。聽各以自己言詞（Sakāya niruttiyā）誦習佛語」。

佛陀對佛法與語文的立場，這裡說得最為明確。兄弟比丘提出佛語「闡陀」化的要求，說明了佛陀應用的語言，不是「闡陀」。所以要提出這一要求，是由於佛弟子從不同區域，不同種族，不同階層而來，語言極其複雜。一些低階層（或邊遠地區）應用的語言，在出身婆羅門家，受過高等教育的人看來，不免有損佛的尊嚴。所以「闡陀」化，是佛教用語統一化的要求。

印度的語言，起源極古。吠陀（Veda）、梵書（brāhma□a）、奧義書（Upani□ad）等，都用這種語言。然隨民族移殖，政治擴張而普遍到恒河（Ga□gā）流域，又流向南方。由於區域遼闊，民族複雜，形成大同小異的種種方言。西元前五世紀的 Yāska，四世紀的 Pā□ini，依據吠陀、梵書等古語，研究其語法、音韻，整理出一種結構精密，最完成的語言，就是sa□sk□ta，或譯「雅語」、「善構語」，通稱梵語。這種語言，佛法中也稱之為闡陀（Chanda），有韻律的語文。佛陀晚年，這種語言的提倡推行，已為婆羅門所重。兄弟比丘的請求，正代表這種要求。然佛陀率直的拒絕了（主要是不許以此為標準語），而聽比丘們，以自己的語言來誦習佛語。自己言詞（Sakāya niruttiyā），顯然指比丘們自己的方言。《四分律》對此說：「聽隨國俗言音所解誦習佛經」。《五分律》說：「聽隨國音誦」。文義都這樣明白，而覺音（Buddhagho□a）卻以「自己言詞」為「佛陀自己的語言」。同一 Sakāya niruttiyā，而不顧前後的文義相關，作出離奇的解說。這不是巴利聖典問題，而是銅鍱部學者的解說問題！婆羅門教以梵語為梵天的語言，神化了語言，從語言的統一發展中，加強其宗教的權威。而銅鍱部學者，承襲神教的手法，假借「佛陀自己的語言」，以加強巴利聖典的教學權威。這不免違反佛陀無方普應的平等精神了！

巴利語為佛陀自己的語言，現代的巴利文學者，已很少人堅持這種意見。然部分巴利聖典的研究者，想從語言學的論究中，說明巴利語的古老來源。或以為，佛陀說法的語言，必為當時的流行語，摩竭陀的流行語。或以為「第一結集」在王舍城（Rājag□ha），「第二結集」在毘舍離（Vaiśālī），佛教聖典的原始語文，必為東方摩竭陀一帶的語言。而巴利語與摩竭陀語相近，因而得出巴利語為佛教古典用語的結論。然近代學者，比較巴利語與摩竭陀語的差別，並不能同情這種論調。關於佛陀自己的語言，如從民族去著想，釋迦（Śākya）與摩羅（Malla）、跋耆（V□ji）等為近族。「六族奉佛」，都是雪山（Himavanta）南麓，恆河北岸的一帶民族。如說家鄉語，應屬於這一地區的語言。佛曾住摩竭陀說法，可能應用摩竭陀流行語，但晚年更長期的，傳說二五年在舍衛城（Śrāvastī），所以也不能說佛以摩竭陀語說

法，以摩竭陀語為佛教用語的任何理由。印度的原始佛教，一直在口口傳誦中。同一名詞，同一文句，在語音多少出入的說起來，就有多少差別（如以字母寫出，更為顯著）。然而，並不以語言、語法的多少差別，就覺得不合。流行語，（古代是自然學習，不像近代那樣的學習發音、拼音、學習到非常準確）從來都沒有絕對標準，只是大體從同，大家聽得懂就是了。第一、第二結集，是誦出佛法，審定取去，不是語言或文法的審定與傳授。共同審定佛法，（在會大眾，也不可能語音統一），在口口相傳中，怎麼也不能想像為，從此成立一種統一的佛教用語。如從原始佛教的流傳，口口相傳的實際情況去理解，那麼推想佛陀自己所用的語言，第一、第二結集使用的語言，都是不必要的了！

巴利語為西印度語（依原始佛教，應稱為南方）。以優禪尼（Ujjayainī）為中心，阿槃提（Avanti）地方的語言。近代學者從阿育王（Aśoka）碑刻——Girnar 碑的比較，得到了更有力的證明。巴利語傳入錫蘭的摩哂陀，正是育養長大於優禪尼的。這是佛教向邊地發展，引起阿槃提佛教的隆盛，成為分別說部（Vibhajyavādin）的化區。銅鍱部由此分出；化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）也由此分出。這一地區的佛教——分別說部，應用這一地區的語言，成為巴利語。這是以 Paiśācī 語為基礎，而受到摩竭陀語的多少影響。西藏傳說佛教四大部派的地區與語言：大眾部（Mahāsā□ghika）從 Mahārā□□ra 地方發展起來，聖典用 Mahārā□□ra（摩訶剌佗）語。上座部（Sthavira）以 Ujayana 為中心，聖典用 Paiśācī 語。正量部（Sa□matīya）從 Sūrasena（即摩偷羅一帶）而發展，聖典用當地的 Apabhra□śa 語。說一切有部（Sarvāstivāda）在罽賓（Kaśmīra）、健陀羅（Gandhāra）而盛大起來，聖典用 sa□sk□ta 語。上座部（指上座分別說部）以優禪尼為中心，用 Paiśācī 語，與近代研究的巴利語相合。傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係（並非決定性的）。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。

現存的原始佛教聖典，巴利語本的經、律、論——三藏，都完整的保存下來。漢譯雖有眾多部派所傳的聖典，都沒有完整的。而且，巴利語為印度古方言，沒有經過翻譯，研究起來，會感覺特別親切與便利。所以巴利語不是佛陀自己的語言，不是「佛教中國」的原始語言，還是具備有利條件，引起學者的不斷研究。然而現存的一切聖典，都是具有部派色彩的；從部派所傳去研究原始聖典，研究原始聖典的結集過程，是不能局限於巴利聖典的。從西方學者研究巴利聖典所引起的傾向，積習很深。到現在，還有人以為研究原始佛教，非從巴利聖典入手不可。有人以原始佛教聖典為名，而以巴利聖典為實。超越部派的立場，以現存各種原始佛教聖典為對象，比較研究以發見原始佛教聖典集成的歷程，才是原始佛教聖典成立史研究的方向吧！

第二項 長行與偈頌

「長行」（散文）與「偈頌」，是聖典文學形式的兩大類。巴利語（Pāli）聖典的研究者，敘述聖典的成立過程，學界的意見並不一致。其中，Franke 發現巴利語的韻文，比散文為古。他從經律（散文中）集出古偈，而主張還有比現存（巴利）聖典更古的聖典。宇井伯壽〈原始佛教資料論〉，論到可以考見的古典，次第成立是：

Ⅰ波羅延那

ⅡＡ經集前四品．相應部有偈品

Ｂ如是語．自說

Ｃ相應部因緣品（一部分）．長部．中部——七經

Ⅲ本生二八經．增支部．中部——一〇經

這一敘列，等於說偈頌古而散文（《相應部．因緣品》）為新。巴利語中韻文與散文的新古，自有巴利文研究者去研究，現在只是泛論長行與偈頌，在原始佛教聖典中的意義。

世界各民族文化的開展，作品都是先有偈頌，而後有散文。古典的散文，也大抵是有韻的。這種先偈頌而後散文的過程，與原始佛教聖典文學的開展，並不適合。佛陀說法時，印度的文化，已發展得很高。偈頌與散文的文

學體裁，都早已成立。時代的印度文明，正進入「修多羅」（sūtra）時代；「修多羅」就是「長行」直說。出現於這個時代的佛教文學，先有偈頌的意見，是難以想像的。佛教聖典，始終以「修多羅」為（「九分教」）第一，進而成為佛法的通稱。這是佛教聖典的事實，研究者是不能不加以重視的。從「長行」與「偈頌」自身來說，長行也可能有韻律，而音韻格調，對於偈頌是重要的成分。偈頌，即使不作高音朗誦，而與吟詠是分不開的。低沈的吟詠，高聲的朗誦，在佛教的觀點，又怎樣呢！原始佛教的精神，重視真與善，而對於美，總覺得容易流於放逸（要說美，只能重視人格的內在美，接近自然的自然美）。如出家生活中，有「不得舞踊、歌唱、音樂、觀劇」的規定。在家而受一日夜戒的，也是這樣。如「歌舞戲笑作種種戲」，對聽眾（觀眾）來說，似乎是使大家歡喜，而其實使人放逸，「更增其縛」。音韻歌詠，是歌舞伎樂的重要組成部分。凡高聲唱誦，過度的長引聲韻，是被禁止的。但在佛教的流傳中，終於又「開許」了：《十誦律》聽許作「聲唄」；《根有律》僅開許二事作吟詠聲：讚佛德，誦三啟。以音韻歌詠出名的比丘，有二位：一、羅婆那婆提（Laku□□aka Bhaddiya），就是「侏儒跋提」，身材矮小，而「音響清徹」，「妙音第一」。二、婆耆舍（Va□gīsa），是一位專長詩偈的比丘；他的事蹟，與說偈是分不開的，他讚頌佛德，僧伽與諸大弟子。這二位的事，見於《相應部》的〈有偈品〉，及《增支部》。在原始聖典的集成中，都不是最早的。在這種佛教精神下，先有偈頌，是與事實不相調和的。

巴利聖典中的某些偈頌，比長行為古。我覺得，文學史上的一項共同現象，似乎還沒有為研究者所顧及。印度的語文，是一致的。儘管一致，而平日的語言，與表現為文學作品的散文或詩歌，無論是口口相傳的，記錄於紙墨的，都並不一致。以散文來說，至少比語言更整潔，更有條理；對於內容，要明確些。語言與文字（這裡，文字指定形的文句，可以傳誦結集的），不能完全一致。而「長行」的敘述，較少韻律等約束，所以在聖典的「長行」形成時，與當時的實際語言，比較接近。而偈頌的表現，對舊有的句法、文法、韻律，不能不更多的顧慮到。「偈頌」比「長行」古一些，只表示了「

偈」頌的更多承襲古法，而「長行」與當前的語言相近而已。在「長行」中夾入「偈頌」，一般都是偈頌要古一些。這在梵文的大乘經，也有類似的情形。如中國文學名著《水滸傳》與《紅樓夢》，儘管敘說的語體文，與當時的語言一致。而引用古人成語，或吟詩，還是從前的體裁。詩韻，也還是從前的定例，與當前的音韻，並不完全相合。偈頌（創立新體裁，不在此例）每比長行古些，是文學史上常見的，決不能據此，作出「偈頌早於散文」的推論。至於引用民間舊有格言，更不能作為原始佛教聖典，先有偈頌的證據了！

現存原始佛典中，古老部分的「長行」與「偈頌」，從內容比較起來，有僧伽傳誦與民間傳誦的不同，「中國」所傳與「邊地」所傳的不同。「長行」，在印度文學的「修多羅」時代，是當時文句傳誦的主要形式。如《相應部》的〈因緣品〉的〈因緣相應〉、〈界相應〉；〈蘊品〉的〈蘊相應〉；〈六處品〉的〈六處相應〉；〈大品〉的〈根相應〉、〈覺支相應〉等，都是「長行」。重於禪慧修證的甚深法義，為佛法解脫道的核心。聽法的對象，是比丘（比丘尼）。這部分可斷論為僧伽內部傳誦出來的根本聖典（《瑜伽論》就是這樣說的）。《相應部》的〈有偈品〉，不只是體裁不同，性質也不一樣。說法的對象，是梵天、帝釋、天子、天女、夜叉、惡魔（還有剎帝利、婆羅門）。或是讚歎的（〈婆耆舍相應〉，幾乎全部是讚歎的），或是對話法義的。這些偈頌，充滿了對於佛陀的讚仰與思慕，以佛陀為希有難遇的解脫者；對佛弟子也盡著愛護的虔誠（如〈森相應〉）；帝釋更起著領導天眾歸佛的作用（如〈帝釋相應〉）。對佛弟子死後的情況，如〈諸天相應〉的陶師，〈天子相應〉的給孤獨，作了解脫與生天的「記說」。論究的法義，深義少而通俗的多。有些是轉世間偈頌為佛化的，如《雜阿含經》卷四八(大正二．三五五下)說：

「時彼天子而說偈言：廣無過於地，深無踰於海，高無過須彌。大士無（過於）毘紐」（天）。

「爾時世尊說偈答言：廣無過於愛，深無踰於腹，高莫過憍慢，大士無勝（於）佛」。

又有偈說：「欲者是偈因，文字莊嚴偈，名者偈所依，造作為偈體」，那是論到世間的文學了。這是佛法深入民間，透過印度民間的宗教意識，在佛教的信眾心中，表現出佛的化導世間，超越世間。偈說都是片段的，代表著初期傳誦的形態。「長行」是僧伽內部傳誦的，而「偈頌」是民間信眾傳誦的。這些偈頌，有韻律而容易傳誦；充滿宗教的情愫，影響極大。終於為僧伽大會所接受，認為是佛法，而結集為佛教的聖典。

上述的「長行」部份，人物、地點，有真實親切的感覺：「偈頌」部分，天、魔、梵的活動，也有民間宗教信仰的真實性，代表了第一階段，佛教中國形成的聖典。「偈頌」的另一部分，如〈義品〉（A□□haka-vagga）與〈波羅延〉（Pārāya□a-vagga），誠然是早期的，從人物、地點去看，這是「邊地」所傳誦的聖典。在佛教地理中，西方的摩偷羅（Madhurā），是「佛教中國」（西方）的邊緣地帶。由此而向西南發展，是大迦旃延（Mahākātyāyana）所教化的阿槃提（Avanti）一帶。以〈義品〉來說，傳說有關的地點是西區，舍衛城（Śrāvastī）為主，及拘舍彌（Kauśāmbī）、僧伽尸（Sā□kāśya）、拘留（Kuru）、沙祇（Sāketa）。有關的人，是在家的，或是外道；有好幾章，不知是誰問的，所以有「化人」問的傳說。舍利弗（Śāriputra）問，與佛從三十三天來下有關。如「多求王」、「鏡面王」等，是「本生」；實在說來，這是過去生中所說，缺乏現實性。〈義品〉的傳布極廣，不但流傳到現在，也見於經律。經中提到〈義品〉的，是大迦旃延的解說〈義品〉偈。律中提到〈義品〉的，是「犍度部」，迦旃延在阿槃提所教化的億耳（Śro□a-ko□ikar□a），從阿槃提來見佛，誦出〈義品〉。億耳誦〈義品〉，依《銅鍱律》是「聲誦」（sarena akkhāsi）——細聲的吟詠。〈義品〉與大迦旃延的化區阿槃提，顯然存有特殊的關係。

〈波羅延〉，傳說為婆和利（Bāvarī）婆羅門的十六位學童，從南方瞿陀婆利河（Godhāvarī）畔，來王舍城（Rājag□ha），與佛問答。學童中的一位，老年的賓祇耶（Piṅgiya），受持了佛的說法，回到南方，向婆和利報告。這是傳為與佛問答，而傳誦於南方的偈頌（依傳說，比阿槃提更南方些）。十六學童，部分是可考見的，不一定是南方人。如莫伽羅闍（

Mogharāja），是經律中有名的面王比丘。在〈波羅延〉中，莫伽羅闍說頌：「我二（度）問釋迦，具眼者為說。今第三回問，天仙說我聞」。一再問佛，現在再問，似乎不合初見請問的情況。難陀（Nanda）、優陀耶（Udāyī）、劫波（Kappa），都是知名的比丘（傳說為別有其人）。而賓祇耶為婆羅門摩納，更是經律中熟識的人物。〈波羅延〉中，「賓祇耶大仙」，「我年老力衰」，是一位老婆羅門仙人。經律中說到：賓祇耶婆羅門，在離車（Licchavi）前讚佛，在五王前讚佛；《增支部》並明說為：「賓祈耶婆羅門從遠方來」。這位遠方來的婆羅門大仙，說偈讚佛，是佛教界最熟悉的故事。〈波羅延〉偈，就是由這位賓祇耶傳回南方的：〈波羅延〉由南方傳誦出來，應為這一傳說的真實意義。保存了阿槃提一帶，分別說部（Vibhajyavādin）舊義的銅鍱部，對〈義品〉與〈波羅延〉有特殊的愛好，留下兩部偈的詳細解釋——《義釋》（Niddesa），也許與二部起源於邊地有關吧！

第三項 聖典的古與新

原始聖典的次第集成，當然有先後古今可說，然關於聖典的新古，有種種問題，不可一概而論。如：

一、材料與結構的新與古：如房屋一樣，材料或是固有的，或是採用新出的材料。而將材料建成房屋，房屋的結構，也有新的古的。舊材料與舊的結構方式，新材料與新的結構方式，那就容易說古說新了。如舊材料而建成新的結構方式，或在古色古香的舊結構中，採用新材料，那就要分別來說，不能籠統的說新說舊了。聖典的部類成立，組織次第，都有新舊不同，但與內容（材料）並沒有一定的關係。有的，保有舊有的組織形態，而引用了部分的新材料；也有內容比較保守，而組織卻大大革新。這是論究新古所應注意的一點。

二、主體與附屬物的新與古：以房屋來說，或是學校，或是寺院，都為他主要的目的而建築。如泉州的開元寺，他什麼時代創建；現有建築物，是什麼時代：這應該是考論開元寺新與古的主體。民國年間，成立了一個孤兒

院，這就是附屬。不能以開元寺孤兒院的新近成立，而輕率地說，開元寺是新近的。聖典的每一部類，都有他的主要部分；而在流傳中，也有些附屬編入的部分。如律部的「本生」與「譬喻」；《本生》前的「因緣談」；《雜阿含經》誤編在內的《無憂王經》。論究新與古，不能著眼於附屬物，而輕率論斷的（如討論附屬部分，又當別論）。

三、（狹義的）形式與內容的新與古：形式與內容，不一定一致的。如房屋是舊的，髹漆一番，看起來是煥然一新，而不能說房屋是新的。或房屋建築不久，沒有油漆，也沒有人居住；弄到雜草叢生，到處是蛛網。外觀好像是舊屋，其實還是新近建築。聖典的內容與語言，也有同樣的情形。語言是表現內容的形式，但語文經過轉譯，或用更近代的語言來表達，如聖典的組織與內容，還是一樣，那就不能因語文而說是新的。反之，用古語文來表達新內容，不一定成為古的。如部分錫蘭語寫成的，改譯為巴利語，語文也許是古的，但聖典的古與新，還得憑聖典的內容來決定。從事聖典集成史的研究，當然要說古說新；但問題是多方面的，不可片面的論定。

論究原始佛教的集成次第，應注意上面三點；此外，還有與「根本佛教」有關的問題。佛陀只是說法，沒有著述；當時也沒有結集。所以佛陀時代的「根本佛教」，也還要在原始佛教聖典中去發見。古代的宗教，或者哲學，從開始到大成，在文句方面，每是由簡短而長廣的。在義理方面，每是由含渾而到明顯，由疏略而到精密，由片段而到系統化。這就是「由渾而劃，由微而著」的當然歷程。佛教聖典的最初誦出、結集，是簡短的；聖典也是由簡短而漸長廣的。然從佛法來說，卻不一定如此。如《雜阿含經》卷一五(大正二．一〇四中)說：

「世尊告諸比丘，有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦」。

這可說簡短極了！然佛說法時，那會這樣的簡略？這樣說，聽眾怎麼能了解！這是為了容易憶持，而在聽者心中，精簡為這樣的文句。在傳授時，附以義理的解說。所以古代展轉傳授，就有「解味（文）不解義」的。這可

見佛法本有解說，而在佛法宏傳的初階段，反而因精簡而短化了。結集以後，有專業持誦的長老，附有「義說」的，又形成定形文句而傳誦出來。如初轉法輪，《雜阿含經》但說「此苦」、「此苦集」等；而與之相當的《相應部》，四諦的內容，就有簡明的解說了。在聖典上，有「本」然後有「說」，義釋是後出的。但在佛法中，有「本」一定有「說」，義釋不一定是後起的。

在義理方面，也有次第開展的情形。如說解脫，或說「心（於諸漏得）解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。如緣起，或但說「一切從因生法（集法），是滅法」；或約集滅二方面詳說（「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等）。而詳說的，有「五支說」、「九支說」、「十支說」、「十二支說」等。這是由含渾而到明顯，由疏略而到精密的開展次第（在說法時，也有「由博返約」的部分），不能看作實質的變化。佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來：佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，專從簡略方面去探求（簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的）；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說法，看作一次完成，以後只是重複的說明。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，是不切實際，而不免引起副作用的！

第五節 聖典集成史的研究方針

本書不是原始佛教思想史，原始或根本佛教的探求，而是從次第開展的立場，從事原始佛教聖典集成的論究，這當然要著重於部類與組織的研究。

現存經律是部派所傳的。在可能的範圍內，對不同部派的傳本，作比較研究，以求得各部派的共同部類，以論證部類與組織的次第集成的過程；部派同異，是重要的線索。然有關部派間的或同或異，應該注意到二點：一、

如上座部系（Sthavira）各本，一致這麼說，同有這一部類，還只能說，這是上座部沒有再分化時代的部類或見解；而是否部派未分以前的原始說，還要另作研究。如一切部派都這麼說，都有這一部類，即使內容差別很大，仍可以推斷為原始佛教的共同部類。反之，不能以多數相同，而決定為古型；因為這些多數，可能是屬於同一系統的。如代表另一大系，雖然是孤文片證，也還是值得重視。這是「部派間的源流同異」。二、如分別說系（Vibhajyavādin）與說一切有部（Sarvāstivāda），同屬於上座部系，與大眾部（Mahāsā□ghika）是別系。可是，分別說系所說，有些是同於大眾部，與一切有部不合。又如分別說系的法藏部（Dharmaguptaka）、飲光部（Kāśyapīya），屬分別說系，而有些同於說一切有部，不同自系的銅鍱部（Tāmraśā□īya）。這主要是受到化區共同的影響。阿育王（Aśoka）時代及以後，大眾部與分別說部，共同流行於恆河（Ga□gā）流域及南方。而法藏部與飲光部，在北方流行，與說一切有部的化區相同。這足以解說，同於別系而不同於自系的重要理由了！

從經律自身去推求，從部派所傳的去比較，作經律集成史的研究，本書提貢了三點意見。1.法與律，原始結集是分別處理的，所以演進為「經藏」與「律藏」的對立。但在聖典的集成過程中，經與律是同時進行的。同時進行，在部類與組織的次第成立上，應有某種共同性。如對經律作同時統一的研究，彼此間可得到更多的旁證。2.「九分（十二分）教」與「四部阿含」（或五部），近代研究，開始就採取了對立的姿態，彼此共諍先後。其實，「九分（十二分）教」與「四部阿含」（五部），是平行的，同時發展而次第完成的。先後聚訟的葛藤，可以一掃而盡。3.在部類的次第成立中，在先的——早已存在的部類，對未來部類的成立，應有關聯性。所以聖典集成史的論究，不是孤立起來，而是作為佛教延續體的先後開展。從佛教界的趨勢與重點，而明了聖典集成的先後歷程。

存在於人間的原始佛教，依佛法說，是緣起的存在。緣起的存在，要在彼此相關（或攝或拒）的前後延續中，發見前後分位的特色。原始佛教聖典，當不能例外吧！

卷002

第二章 研究的資料與參考書

第一節 總說

原始佛教聖典集成的研究，是以經律自身為研究對象。從經律自身，作比較、分析、研究，去發現結集的真實情況，集成的次第過程——結集，再結集而逐漸完成，成為各部派（及大乘學者）公認的聖典。然據以為研究的現存經律，無論為梵文（sa□sk□ta）的，巴利文（Pāli）的，西藏譯的，漢譯的，這些代表初期「佛法」的聖典，都已經過部派的傳宏，具有部派的色彩。所以對現存經律——研究的資料，有先為一一敘述，並說明其所屬部派的必要。明了其部派的性質，在進行結集研究中，才會有比較客觀的確當處理，而不致為傳說的，權威的各種成見所蒙蔽。對於現存經律的敘述，著眼於作為研究的重要資料，以能對聖典部類集成的研究，提貢參考價值的為限。

代表原始佛教的聖典，分為三大類：一、「經藏」，二、「律藏」，三、「雜藏」。「經藏」（Sūtra-pi□aka），就是「四阿含」，或「四部」，這是包藏眾多契經的四部叢書。除現存的四部外，漢譯還有部分的別譯本；別譯本的一部分，也可為參考。「律藏」（vinaya pi□aka），就是被稱為「廣毘奈耶」的「廣律」。「廣律」以外，有「戒經」，這是構成「律藏」的基石，一向結集別行，為僧團中半月半月誦說的要典。有「羯磨法」，是僧團中處理僧事的各項辦法，從「律藏」中集出而成。還有「律論」，是後代的律師們，對「廣律」及「戒經」等所作的論釋。「戒經」與「律論」，對於律部集成的研究，有極其重要的參考價值。關於「律藏」的研究資料，平川彰《律藏之研究》，有精密的論證。除部分有所修正外，多分引用他的研究成果。「羯磨法」，對律部集成的研究，不能給以有力的參考，所以下文也就從略了。「雜藏」（Khuddaka-pi□aka），就是巴利聖典的「小部」（Khuddaka-nikāya）。漢譯也有部分的譯出，但有些是部派佛教的作品，是不能稱為原始佛教聖典的。此外，近代作品而為作者所參考的，也一併敘

列出來。

第二節 律部

第一項 廣律

律部，分「廣律」、「戒經」、「律論」——三類。先敘「廣律」：

A《銅鍱律》：從印度傳入錫蘭，現在為緬甸、泰、柬、寮——南方五國佛教所傳承的廣律，以巴利語（Pāli）書寫；這是赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的廣律（簡稱《銅鍱律》）。銅鍱部自稱上座部（Sthavira），又稱分別說部（Vibhajyavādin）。在部派統系中，這是屬於上座部中的分別說部，從分別說部流出的赤銅鍱部。這部廣律，起初由口誦傳入錫蘭；到西元前一世紀，Va□□agāma□i 王的時代，才以筆墨記錄出來。現有羅馬字本、泰文本、緬文本。日譯的《南傳大藏經》的律藏——第一卷到第五卷，就是依據 H.Oldenberg 氏刊行的羅馬字本，參照泰文本而譯成。

南傳巴利語的律藏（廣律），內容分三大部：一、〈經分別〉（Suttavibha□ga），是戒經的廣釋；內分〈大分別〉（Mahāvibha□ga）、〈比丘尼分別〉（Bhikkhunī-vibha□ga）二部。二、〈犍度〉（khandhaka），是有關僧團的規章制度；內分〈大品〉（Mahāvagga）、〈小品〉（Cullavagga）二部，共二二犍度。三、〈附隨〉（Parivāra），附錄部分，凡一九章。

B《十誦律》：《十誦律》為我國最初譯出的廣律，屬於流行罽賓（Kaśmīra）的薩婆多部（Sarvāstivāda），譯為說一切有部，如《大智度論》卷一〇〇(大正二五．七五六下)說：

「罽賓國毘尼，除卻本生，阿波陀那，但取要用作十部」。

現存漢譯的《十誦律》，依《大正藏》所載，分為六一卷。這部律，經四位大師的傳譯與整理而成的。據《出三藏記集》與《高僧傳》所說：初於姚秦弘始六年（西元四〇四）十月起，由罽賓（Kaśmīra）三藏弗若多羅（Pu□yatāra）誦出，鳩摩羅什（Kumārajīva）譯文；僅完成三分之二，弗若多羅就去世了。到七年（西元四〇五）秋，因盧山慧遠的勸請，西域的曇摩

流支（Dharmaruci），依據梵本，與鳩摩羅什繼續譯出。但僅成初稿，還沒有整治，鳩摩羅什又示寂了。後來有罽賓的卑摩羅叉（Vimalāk□a），將《十誦律》的初稿，帶到壽春的石澗寺。在那裡重為整治，開原譯的五八卷本為六一卷；又將名為「善誦」的末後一誦，改名為「毘尼誦」。以上是《十誦律》六一卷本的翻譯經過。《十誦律》的內容是：初誦到三誦，是「比丘律」；四誦名「七法」；五誦名「八法」；六誦名「雜誦」，內分「調達事」與「雜事」；七誦名（比丘）「尼律」；八誦名「增一法」；九誦名「優波離問法」；十誦的內容極複雜，就是本名「善誦」而改為「比尼誦」的部份。

漢譯的律部中，有《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，凡十卷，為宋元嘉十二年（西元四三五），僧伽跋摩（Sa□ghavarman）所譯。一向稱為「五論」之一，看作律部的論書。但勘對內容，這就是《十誦律》〈優波離問〉及〈毘尼誦〉的異譯（部分不全）。詳細比對，如後第五章中說。這部《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，現存本已有缺佚。因為一卷後半，到三卷上半(大正二三．五六九下——五七九中)，名「優波離問分別波羅提木叉」，與八卷到十卷——三卷，內容完全相同，僅文字上有少少的增減。比對《十誦律》，部分不完全，所以可論斷為：十卷原本，後三卷應為「毘尼誦」中其他部分，但早已佚失。於是將「優波離問分別波羅提木叉」的初稿與治定本，合成十卷，而一直這樣的誤傳下來。

《十誦律》的〈毘尼誦〉與《薩婆多部毘尼摩得勒伽》中，名符其實的毘尼摩得勒伽部分，G．Macartney 在 Kashgar 地方，曾發現有梵文寫本的斷片三葉。

C《四分律》：《四分律》是曇無德部（Dharmaguptaka）的廣律。姚秦弘始一二到一五年（西元四一〇——四一三），罽賓三藏佛陀耶舍（Buddhayaśas）所出。依《出三藏記集》、《高僧傳》等古記，《四分律》為佛陀耶舍所出，竺佛念所譯，道含所筆受。出，是誦出；《四分律》的譯出，當時並沒有梵本，所以由佛陀耶舍憶誦出來。譯，是將誦出的梵文，譯為漢語。筆受，是依所譯成的漢語，筆錄成文。出、譯、筆受，是古代傳譯

的情形。南北朝以下，都依梵本譯出；譯主每每兼通梵漢，因而出與譯不分。關於《四分律》的傳譯，也就有「佛陀耶舍與佛念共譯」，「道含、竺佛念二人筆受」等異說。《四分律》的卷數，古來開合不定，現作六〇卷。《四分律》的內容，略分「比丘律」、「比丘尼律」、「二十犍度」、「集法毘尼」、「調部」、「毘尼增一」。

D《摩訶僧祇律》：Mahāsa□ghi，譯義為大眾，所以《摩訶僧祇律》也稱《大眾律》。這是大眾部的廣律，漢譯凡四〇卷。據法顯〈摩訶僧祇律私記〉所說：律本為法顯西遊天竺時，在摩竭提國（Magadha）巴連弗邑（Pā□aliputra）阿育王塔天王精舍（或作大乘寺）所寫得。晉義熙一二到一四年（西元四一六———四一八），法顯與道場寺禪師——佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）合作譯出。這部律的來源，本是從祇洹精舍（Jetavanânāthapi□□adasyârāma）傳來的。在部派分裂中，這部律是根本的，固有的；經大眾行籌表決時，是為大多數所遵用的。這是大眾部的傳說，與《舍利弗問經》所說相合。這部律的組織，與上座部系各部廣律，非常不同。大致分二：一、「比丘毘尼」——〈波羅提木叉分別〉、〈雜跋渠法〉、〈威儀法〉。二、「比丘尼毘尼」——〈波羅提木叉分別〉、〈雜跋渠法〉、〈威儀法〉。這是分為二部的，但「比丘毘尼」部分，共三五卷，占全書八分之七，可見「比丘尼毘尼」部分，實只是附屬而已。

僧祐所作《出三藏記集》、〈新集律來漢地四部序錄〉(大正五五．二〇下——二一上)說：

「婆麤富羅，此一名僧祇律。……婆麤富羅眾籌甚多，以眾多故，改名摩訶僧祇」。

婆麤富羅（Vātsīputrīya），就是犢子部。在部派傳承中，屬於上座部系；婆麤富羅與大眾部，是決非同一的。僧祐將婆麤富羅部與大眾部，混而為一，當然是誤解的；是由於五部的傳說不同而來。但大眾部，為七百結集中，東方跋耆比丘（V□ji, P. Vajji）發展所成，為近代學者所公認。而梵語的犢子部，巴利語作 Vajjiputtaka，恰與跋耆的對音相合。所以，僧祐的這

一傳說，在部派中，雖顯然是誤解的，而可能與錫蘭的傳說有關。

E《五分律》：《五分律》，或作《彌沙塞律》，《彌沙塞部和醯五分律》，為彌沙塞部（Mahīśāsaka 譯為化地部）的廣律。律本為法顯西遊時，在師子國（Si□hala），即今錫蘭得來。直到宋景平元年（西元四二三），罽賓化地部的律師佛陀什（Buddhajīva）來中國，才請他誦出；由于闐沙門智勝譯；竺道生與慧嚴，也曾參與譯事。現本作三〇卷，分為五分：一、「比丘律」；二、「尼律」；三、「受戒等九法」；四、「滅諍法」與「羯磨法」；五、「破僧法等八法」，又「五百集法」、「七百集法」。

《彌沙塞部和醯五分律》——題目中的「和醯」二字，意義不明；古代經目中，也缺此二字。彌沙塞部，漢譯或作「彌嚩捨娑柯」、「彌嚩捨婆挹」。「婆挹」，雖可能為娑柯（sakā□），或婆拖（vādā□）的誤寫，但與「和醯」的音相合。所以不妨這樣說：化地部的梵音，傳為「彌沙塞和醯」，為古人所知。但「彌沙塞和醯部五分律」，被誤寫為「彌沙塞部和醯五分律」，「和醯」二字，這才成為不可解說了！

上來的《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》、《五分律》，就是我國古傳的「四律」。

F《根本說一切有部毘奈耶》：《根本說一切有部毘奈耶》，是根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）的廣律。現有梵文、漢譯、藏譯三部，但都有部分的缺佚。一、漢譯：唐義淨西遊印度，特重視律部的探求。回國以後，從周證聖元年（西元六九五），到唐景雲二年（西元七一一），將根本說一切有部的律典，大部譯出。屬於廣律部分的，《開元釋教錄》卷九，僅出四部，並且說(大正五五．五六九上)：

「又出說一切有部跋□堵(即諸律中犍度跋渠之類也梵音有楚夏耳)，約七八十卷。但出其本，未遑刪綴，遽入泥洹，其文遂寢」。

其後，《貞元新定釋教目錄》，又搜輯遺文，得七部五〇卷（內缺三卷）。但對於說一切有部的「跋□堵」（事），還是有所遺失的，今總列如下：

《根本說一切有部（苾芻）毘奈耶》（律分別之一） 五〇卷

《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》（律分別之二） 二〇卷

《根本說一切有部毘奈耶藥事》（律事之六） 一八卷

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》（律事之十七） 二〇卷

《根本說一切有部毘奈耶出家事》（律事之一） 四卷

《根本說一切有部毘奈耶安居事》（律事之四） 一卷

《根本說一切有部毘奈耶隨意事》（律事之三） 一卷

《根本說一切有部毘奈耶皮革事》（律事之五） 二卷

《根本說一切有部毘奈耶羯恥那事》（律事之八） 一卷

《根本說一切有部毘奈耶雜事》 四〇卷

《根本說一切有部尼陀那目得迦》 一〇卷

二、西藏譯而屬於廣律的，「十七事」完全不缺。比對漢譯，缺《尼陀那目得迦》（這在《十誦律》中，屬「比尼誦」末後部分）。藏譯「毘奈耶藏」的次第組織，與其他的律部都不同，現在次第列出，並注明漢譯的缺失如下：

一、「毘奈耶事」

1.《出家事》

2.《布薩事》（漢譯缺）

3.《隨意事》

4.《安居事》

5.《皮革事》

6.《藥事》

7.《衣事》（缺）

8.《羯恥那事》

9.《拘閃毘事》（缺）

10.《羯磨事》（缺）

11.《黃赤苾芻事》（缺）

12.《補特伽羅事》（缺）

13.《別住事》（缺）

14.《遮布薩事》（缺）

15.《臥具事》（缺）

16.《諍事》（缺）

17.《破僧事》

二、「毘奈耶分別」

1.《（苾芻）毘奈耶分別》

2.《苾芻尼毘奈耶分別》

三、《毘奈耶雜事》

四、《毘奈耶上分》（缺）

三、梵文：屬於說一切有部廣律的梵文斷片，在 Gilgit、Bāmiyān（古稱梵衍那）等處不斷發現。而 Gilgit 發現的根本說一切有部律，數量最大。經 N Dutt 於西元一九三八年，在 Gil-git Manuscripts, Vol, 111，刊出關於「毘奈耶（十七）事」部分。其中完整無缺的，有「衣事」、「羯恥那事」、「拘閃毘事」、「羯磨事」、「黃、赤苾芻事」、「補特伽羅事」、「別住事」、「遮布薩事」——八事。首尾或中間略有脫落的，有「出家事」、「布薩事」、「隨意事」、「安居事」、「皮革事」、「藥事」——六事。「臥具事」與「破僧事」，沒有刊出。「滅諍事」缺佚。

《根本說一切有部毘奈耶》，與《十誦律》同為說一切有部的廣律，但組織與內容，都多少不同。《十誦律》的傳譯，在西元五世紀初；而《根本說一切有部毘奈耶》，漢譯為西元八世紀初，藏譯在九世紀中。所以稱《十誦律》為有部律，《根本說一切有部毘奈耶》為新有部律，是不妨這樣說的（但新與舊的分判，極易引起誤會）。龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》卷

一〇〇(大正二五．七五六下)說：

「毘尼……有二分：一者，摩偷羅國毘尼，含阿波陀那、本生，有八十部。二者，罽賓國毘尼，除卻本生、阿波陀那，但取要用作十部」。

龍樹所見的二種毘尼，是否就是《根本說一切有部毘奈耶》與《十誦律》？據《大智度論》卷二(大正二五．六九下)說：

「二百五十戒義，作三部、七法、八法、比丘尼毘尼、增一、憂波利問、雜部、善部，如是等八十部，作毘尼藏」。

龍樹所說的《八十部律》，次第與《十誦律》相合，而與《根本說一切有部毘奈耶》（簡稱《根有律》）的次第不合。《根有律》是否就是《八十部律》呢？現存的《根有律》，漢譯的不完全，西藏譯本也是不完全的。而西藏所傳《根有律》的組織，是晚期的新組織；在漢譯《根有律》的論書中，可以明白的看出，《根有律》的組織，是近於《十誦律》的（如本書第六章說）。《根有律》就是《八十部律》，與《十誦律》為同一原本，只是流傳不同而有所變化。起初，《十誦律》從摩偷羅（Madhurā）而傳入罽賓——健陀羅（Gandhāra）、烏仗那（Udyāna）一帶，為舊阿毘達磨論師所承用。如《十誦律》說的結集論藏，為：「若人五怖、五罪、五怨、五滅……」，與《阿毘達磨法蘊足論．學處品》相合。其後，《根有律》又從摩偷羅傳到北方，為迦濕彌羅（Kaśmīra）阿毘達磨「毘婆沙師」所承用。例如《大毘婆沙論》解說「譬喻」為：「如大涅槃持律者說」。所說大涅槃譬喻，出於《根有律雜事》。又如《順正理論》，說結集論藏為「摩呾理迦」；也與《根有律雜事》相合。流行於北方的說一切有部，源遠流長，化區極廣，隨時隨地而有多少不同。這二部廣律，不全為廣略的差別，實為同一原典而流傳不同。

第二項 戒經

「戒經」（Prātimok□a-sūtra），即「波羅提木叉經」，為僧團中半月半月所誦的。漢譯每稱之為「戒本」，也稱「戒心」。有直從梵本譯出的，也有從廣律中錄出的。「戒經」因二部僧而不同，有「比丘戒本」，有「

比丘尼戒本」。除古譯而已佚失的以外，現存的戒本不少，今分別敘述如下：

一、「比丘戒本」：作為戒經的比對研究，雖有《十誦律》、《優波離問佛經》、《鼻奈耶》、《薩婆多毘尼毘婆沙》等；但現存「戒經」，作為半月半月誦戒用的，共六類一三部。

A銅鍱部（Tāmra-śā□īya□）Bhikkhū-pātimokkha——《比丘波羅提木叉》：巴利語戒本，凡二二七「學處」（漢譯舊譯作「戒」）。錫、緬、泰等國，都有譯本，為各國僧團所應用。日譯本的《比丘波羅提木叉》，見《南傳大藏經》卷五。

B大眾部（Mahāsā□ghika）《摩訶僧祇大比丘戒本》：「東晉天竺三藏佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）譯」，凡二一八戒。

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

D法藏部（Dharmaguptaka）「四分戒本」：漢譯的現有二本：1.《四分（比丘律）戒本》，題為「後秦三藏佛陀耶舍（Buddhayaśas）譯」。及唐「西太原寺沙門懷素集」並「序」；內容與廣律相合，實為懷素從廣律抄出來的。2.《四分僧戒本》，題為「後秦世罽賓三藏佛陀耶舍譯」。譯文與四分廣律，大有出入。據《出三藏記集》，佛陀耶舍曾譯出四分的比丘戒本。所以，這部應為在譯出廣律以前，佛陀耶舍先為譯出的。這二部，都是二五〇戒。

E說一切有部（Sarvāstivāda）戒本：上面曾說到，說一切有部的廣律，有《十誦律》及《根本說一切有部毘奈耶》二部。廣律有別部，戒本也隨時隨處而多少差別，現有七本。1.漢譯《十誦（波羅提木叉）戒本》：題作「姚秦三藏鳩摩羅什（Kumārajīva）譯」。譯筆與鳩摩羅什誦大同，但「眾學法」一一三戒，共二六三戒，與鳩摩羅什所譯，現存的《十誦律》不同。《十誦律》傳譯，曾經四位大師的譯治而完成。弗若多羅（Pu□yatāra）口誦本，與曇摩流支（Dharmaruci）的梵本，可能不同。這也許是鳩摩羅什

最初所譯出的口誦本；而現存的《十誦律》，是依梵本而定的。「眾學法」一一三，雖與《十誦律》不同，但與同屬說一切有部系的《鼻奈耶》，卻完全相合。2.燉煌新出的漢譯本，矢吹慶輝《鳴沙餘韻》所收錄。卷首殘缺，題目與譯者都不明。譯文古拙，經推定為道安當時所見的古本，屬《十誦律》系。3.梵文本 Prātimok□asūtra，是在龜茲（Kucīna）發現的。首尾及中間，略有殘脫。經比對為與《十誦律》一致，僅次第小出入。上來二部，都是「眾學法」一〇七，共二五七戒，與《十誦律》相合。4.題為《五分戒本》，「宋罽賓三藏佛陀什等譯」。據《彌沙塞五分戒本》末附記，知道這是《十誦比丘戒本》，而錯寫為《五分戒本》的。這部錯題「五分」而實為「十誦」的戒本，「眾學」法一〇八。5.漢譯《根本說一切有部戒經》，唐義淨譯。「眾學法」九九，共為二四九戒。6.藏譯的So-sor-thar-pa□iMdo——《波羅提木叉經》。7.梵文的 MūlasarvāstivādaPrātimok□asūtra——《根本說一切有部波羅提木叉經》，在尼泊爾（Nepāla）發現。藏譯本與梵本——二部，除「眾學法」為一〇八（全部為二五八戒）外，次第與內容，都與《根本說一切有部戒經》相合；這都是根本說一切有部律系統。

F 飲光部（Kāśyapīya）《解脫戒經》：元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）所譯，凡二四六戒。《解脫戒經》，並非飲光部律的別名，實就是別解脫（波羅提木叉的義譯）戒經的簡稱。

二、比丘尼戒本，現存五類八部。

A 銅鍱部 Bhikkhunī-pātimokkha——《比丘尼波羅提木叉》自廣律中集出。日譯本見《南傳大藏經》卷五。

B 大眾部《摩訶僧祇比丘尼戒本》，題為「法顯共覺賢譯」。大眾部比丘戒的眾學法，凡六六，而這部尼戒本，卻共七七戒。《大正藏》本在「不象鼻著內衣」下注云：「此上九戒，丹本及本律大僧戒中並無」。又「不婆藪天披衣應當學」下注云：「此上四戒，丹本及本律大僧戒中並無」。可見這一三戒，本來是沒有的，是在流傳中為後人所增入的。末後，「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」僅有：「不得立大小便，除病，應當學」。《摩訶僧祇律》卷四〇(大正二二．五四四下)說：

「眾學法，廣說如比丘中，唯除六群比丘尼生草上，水中大小便，餘者盡同」。

尼戒應僅此一戒，因為生草上，水中大小便，在僧祇尼律中，已結為「波逸提」，不應該重出。這樣，摩訶僧祇部律的「眾學法」，比丘戒為六六，比丘尼戒應為六四。

C法藏部《四分比丘尼戒本》，是唐懷素從廣律中集出別行的。

D化地部《五分比丘尼戒本》，「梁建初寺沙門明徽集」。

E說一切有部比丘尼戒本，現存四本：1.《十誦比丘尼（波羅提木叉）戒本》，「宋長干寺沙門釋法穎集出」。法穎，或誤作法顯。2.燉煌寫本《比丘尼戒本》，據斷定為同於《十誦》的比丘尼戒本。上二部，屬於《十誦律》系統。3.《根本說一切有部苾芻尼戒經》，唐義淨譯。4.藏譯Pge-slo□-ma□i-so-sor-than-pa□i Mdo——「比丘尼波羅提木叉經」。上二部相同，屬於《根本說一切有部律》的系統。

第三項 律論

初期的聖典，大概的說：法（經）的論書，有阿毘達磨論、釋經論、觀行論，形成以阿毘達磨論為主的，離經法而獨立的論藏。而毘奈耶——律，與阿毘毘奈耶，綜合而組成毘奈耶藏。論書融合於毘奈耶藏，沒有別的論書。然在各部廣律完成、凝定以後，所有律的論釋，就流傳於律藏以外了。

關於律的論書，我國舊傳「五論」。其中被稱為五論之一的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，如本節第一項中說到，實為《十誦律》中，〈優波離問〉及〈毘尼誦〉的異譯，所以在這裡不再敘及。律論的性質不一，形式不一，部派也不一；今取其有助於經律結集研究的論書，略述如下：

A Samantapāsādikā：巴利本，為西元五世紀初，覺音（Buddhagho□a）三藏對銅鍱部（Tāmraśā□īya）廣律所作的注釋。

B《善見律毘婆沙》：一八卷，「蕭齊外國沙門僧伽跋陀羅（Sa□ghabhadra）譯」；這是齊永明七年（西元四八九）在廣州譯出的。我國古德，以為這是《四分律》論。卷一六(大正二四．七八七上——中)曾說到：

「佛塔中止宿及藏物，此二戒梵本無有。所以無者，如來在世時未有塔。……此上二十戒，梵本無有，如來在世塔無佛故」。

在各部戒本中，惟有《四分律》本，有有關佛塔的眾學法，古人應該是據此而為論斷的。據近代學者的比對研究，論證本書為覺音 Samantapāsādikā 的略譯本；但譯者曾受到《四分律》的影響。上來兩部，都是屬於銅鍱部的，注釋全律藏的論書。

C《鼻奈耶》，也稱《戒因緣經》，現作十卷，「姚秦涼州沙門竺佛念譯」。據〈鼻奈耶序〉：為晉壬午的來年春天（西元三八三），罽賓鼻奈（罽賓律師）耶舍（Yaśa）誦出，鳩摩羅佛提（Kumārabuddhi）寫成梵本，竺佛念譯為漢文，曇景筆受。誦出《鼻奈耶》的耶舍，是隨從前部王使鳩摩羅佛提來中國的，與譯出《四分律》的佛陀耶舍（Buddhayaśas）不同。《鼻奈耶》初標三戒（三學），次別釋「波羅提木叉」。先出因緣，次結戒，後解說。這是從廣律的〈經分別〉（就是戒經的廣釋）中略出來的，為說一切有部（Sarvāstivāda）戒經的略釋。然所說因緣，有些是《十誦律》與《根有律》所沒有的。

D《薩婆多毘尼毘婆沙》：九卷，「失譯」，「附秦錄」。卷九初，附有「續薩婆多毘尼毘婆沙序」，為隋「西京東禪定沙門智首撰」。這部律毘婆沙，起初缺失不全，後經智首的搜訪，到大業二年（西元六〇六），才從成都方面傳來完本。論中初釋「佛婆佉婆」，次釋「如是我聞」、「佛」、「毘耶離」、「迦蘭陀聚落」、「須提那」、「自歸三寶受三歸法」（此中廣論戒法）、「除卻鬚髮著袈裟」等。可見從卷初以來，就是解釋制淫戒因緣。卷五標「十誦律第二誦初三十事中第十一事」；卷八標「第三誦九十事第四十一」，這是與《十誦律》相合的。所說的戒文次第，也大致與《十誦

律》相合。這是《十誦律》戒文的解說，惟明「七種受戒」，與《十誦律》的「十種明具足戒」不同。

E《根本薩婆多部律攝》：「尊者勝友集」，義淨於久視元年（西元七〇〇）譯出，作一四卷。勝友（Viśe□amitra）為唯識十大論師之一，護法（Dharmapāla）的門人，約西元七世紀初在世。所作的《律攝》，為《根本說一切有部戒經》的論釋。藏譯的 □dul-ba badus-pa，與此為同本。

F Ka□khāvitara□ī：巴利本，為覺音所作銅鍱部比丘及比丘尼的波羅提木叉（戒）的簡釋。

G《優波離問佛經》：一卷，題作「宋元嘉年求那跋摩譯」。譯語留有部分的古譯，如「劍暮」、「捐棄」等。文中引有：「曇摩羅叉云：五種食者，麨、飯、魚、肉、煮麥飯也」。一般論究，推定為《十誦律》前後的失譯本，大致可信。這部名為經而實為律論，先明依止與不依止，其次就一一戒而明其犯重與犯輕，有犯與無犯。「波逸提」九二事，「眾多」法七二，與銅鍱本、僧祇本相近。但波逸提的前後次第，順於飲光部（Kāśyapīya）的《解脫戒經》（及《十誦律》戒本），部派的系屬不明。

上來五部，C與D，屬於《十誦律》系統；E是根本說一切有部的：這都是說一切有部論。F是銅鍱部論；G雖不明部系，而可能為代表古型的律釋。這五部雖部派不同，詳略不同，而都是波羅提木叉戒經的釋論。

H《佛阿毘曇經》〈出家相品第一〉：二卷，陳真諦（Paramârtha）所譯。初明佛、緣生法、四諦、四果，而以「無上正覺教法如是」作結。接著說：「今次論律相」，內容與「受具足法」相當，所屬的部派，從來不明。考真諦三藏所譯的，如《律二十二明了論》、《立世阿毘曇論》，都是犢子部（Vātsīputrīya）與正量部（Sa□matīya）的論書。在他所譯的論部中，每插入犢子部系的教義。這部律經，可能是犢子部毘奈耶的出家事。因為，體裁與《根本說一切有部毘奈耶出家事》相近。中有犢子（Vātsīputra）外道來見佛、聞法、證阿羅漢果，為佛所讚一大段，長達全書七分之一，為其他律部所未見的。特別詳述犢子長老因緣，也許正表示犢子部，仰推佛世犢

子長老的意思（慈恩《異部宗輪論述記》，就傳有此說）。真諦所譯的，經錄中或作九卷。經初(大正二四．九五八上)說：

「以一千阿僧祇世界眾生功德，成佛一毛孔。如是成佛一毛孔功德，遍如來身毛孔功德，成佛一好……」。

在文句上，未免起得突然，顯然的上面已有殘脫。而且，標「出家相品第一」，應更有第二第三品等。所以，真諦所譯的，本為九卷，此下應還有布薩等品。只是文字脫落，僅存二卷而已。這一部是屬於犍度部的論書。

I《毘尼母經》（或作論）：八卷，「失譯人名，今附秦錄」。「毘尼母」，就是毘尼的摩咀理迦（mātṛkā），所以這是毘奈耶藏中本母的論釋。論中引述各部，有迦葉惟（又「迦葉隨」Kāśyapīya）、彌沙塞（Mahīśāsaka）、薩婆多、曇無德（Dharmaguptaka）說，本論顯然不屬於以上的諸部。或以為屬於曇無德部，所說論藏作「五分」，確與《四分律》相同。但所說律部，有「母」而沒有「調部」，與《四分律》的組織不合。不同於《四分律》的，還有如億耳（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。金倉圓照博士，以卷四有「此是雪山中五百比丘所集法藏」，推論為雪山部（Haimavata），可能就是這一部派的律論。

J《律二十二明了論》：一卷，陳真諦譯。「正量部佛陀多羅法師造」，以二十二偈及注釋而成，為正量部的律論。

K《舍利弗問經》：「東晉失譯」。經中論到佛滅以後的僧團——十八部與五部；佛法經弗沙蜜多羅王（Puṣyamitra）的毀法而後復興的情況。律中傳說的可疑事項，一一的問答解說。這實為律論的一種。新律為上座部（Sthavira），「舊律」為摩訶僧祇部（Mahāsāṃghika）。在盛行的五部中：「摩訶僧祇，其味純正；其餘部中，如被添甘露」。可推定為：這是大眾部廣律凝定以後所出的律典。經中說到「文殊師利」（Mañjuśrī），文殊師利確乎是摩訶僧祇部所崇信的聖者。

L《佛說苾芻五法經》：一卷，宋法天（Dharmadeva）譯。所說具足五法得離依止，實與《優波離問經》初段的意趣相合。「九十二波逸提」，「五十戒法」（學法的異法）；雖傳譯很遲，但所傳的戒條數目，卻是極古老的！

第三節 經部

第一項 銅鍱部所傳的五尼柯耶

傳於錫蘭的，以巴利語（Pāli）記錄的，銅鍱部（Tāmraśā□īya）的「經藏」，錫蘭、緬甸、泰，都有寫本；日本也有譯本。共分五尼柯耶（五部）：

Ⅰ Dīghanikāya（長部）

Ⅱ Majjhima-nikāya（中部）

Ⅲ sa□yutta Nikāya（相應部）

Ⅳ A□guttaranikāya（增支部）

Ⅴ Khuddaka-nikāya（小部）

《長部》分三品，三四經。《中部》分三篇，一五二經。《相應部》分五品，五六相應，七七六二經。《增支部》分一一集，九五五七經。以上四部，與漢譯的「四阿含」相當。「小部」，下面別為敘說。

第二項 漢譯的四阿含經

漢譯的四阿含經，不是一人傳譯的；長、中、增一——三阿含，屬於古譯，句義也有些晦澀；而四阿含又不是同一部派的聖典：所以研究起來，沒有巴利語（Pāli）本的便利。然而也就因為如此，對於組織的次第，經文的具缺，文句的出入，在比較研究上，不同部派的聖典，有他獨到的參考價值。近代學者，忽略漢譯而偏重巴利語本的研究，我覺得這一傾向，是多少值得考慮的！

A《增壹阿含經》：五一卷，五二品，「東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆（Sa□ghadeva）譯」；與巴利本《增支部》相當。《增壹阿含經》的譯者與

部派，是有異議的。在經錄中，《出三藏記集》，隋法經《眾經目錄》，隋仁壽《眾經目錄》，唐靜泰《眾經目錄》，都以為《增一阿含經》，僅曇摩難提（Dharmanandi）所譯，作三三卷，或開為五〇卷、五一卷。隋《歷代三寶記》卷七(大正四九．七〇下)，說僧伽提婆再譯：

「增壹阿含經五十卷(隆安元年正月出，是第二譯，與難提本小異。竺道祖筆受。或四十二，或三十三，無定。見道祖及寶唱錄。)」。

《大唐內典錄》、《大周刊定眾經目錄》，承襲《歷代三寶記》，以為《增壹阿含經》有二譯。但當時現存本，仍作曇摩難提譯。直到《開元釋教錄》，在「有譯有本錄中聲聞三藏錄」中，才將現存的《增壹阿含經》，作為僧伽提婆的譯本。

道安作〈增一阿含經序〉，如《出三藏記集》卷九(大正五五．六四中)說：

「四阿含義，同中阿含首，以明其旨，不復重序也。……曇摩難提者，兜佉勒國人也。……誦二阿含，溫故日新。……歲在庚申夏出，至來年春乃訖，為四十一卷。分為上下部：上部二十六卷，全無遺忘；下部十五卷，失其錄偈也。……此年……全具二阿含，一百卷。……合上下部，四百七十二經」。

據道安所序，當作〈增一阿含經序〉時，已有〈中阿含經序〉。《中阿含》（五九卷）及《增壹阿含》四一卷，共一百卷。這是甲申、乙酉（西元三八四、三八五）年間，由曇摩難提所誦出，竺佛念傳譯，曇嵩筆受的。其後，參與僧伽提婆譯場的道慈，作〈中阿含經序〉，如《出三藏記集》卷九(大正五五．六三下——六四上)說：

「昔釋法師於長安出中阿含、增一、阿毘曇、廣說、僧伽羅叉、阿毘曇心、婆須蜜、三法度、二眾從解脫緣。此諸經律，凡百餘萬言，並違本失旨，名不當實」！

「冀州道人釋法和，罽賓沙門僧伽提和，招集門徒，俱遊洛邑。四五年中，研講遂精。其人漸曉漢語，然後乃知先之失也。於是和乃追恨先失，即從提和更出阿毘曇及廣說也。自是之後，此諸經律，漸皆譯正，惟中阿含、

僧伽羅叉、婆須蜜、從解脫緣，未更出耳」。

「會僧伽提和進遊京師，……晉隆安元年，丁酉之歲，十一月一日，於揚州丹陽郡建康縣界，在其精舍，更出此中阿含。請罽賓沙門僧伽羅叉令講胡本，請僧伽提和轉胡為晉，豫州沙門道慈筆受，吳國李寶、唐化共書。至來二年戊戌之歲，六月二十五日，草本始訖。……分為六十卷」。

據此當時的原始資料，可見曇摩難提所譯的《中阿含經》，是僧伽提婆在江南再譯的，時為丁酉、戊戌（西元三九七、三九八）年。而《增壹阿含經》，並無再譯的明文。惟在「洛邑」時，「此諸經律，漸皆譯正」，「經」就是《增壹阿含經》。當僧伽提婆在洛陽時，「四五年中，研講遂精」，「漸曉漢語」；當時的「譯正」，也只是「改定」而不是重譯。所以，《歷代三寶記》所說，僧伽提婆於隆安元年（西元三九七）正月，再譯《增壹阿含經》，是值得懷疑的！依據當時的記錄，僧伽提婆《增壹阿含經》的改正，在洛陽而不是江南。從來只此一部——曇摩難提所（譯）出，僧伽提婆重治改定。

近代學者，或以為：《增壹阿含經》現存本，為僧伽提婆所譯；而曇摩難提本，已經佚失。並進而推論：曇摩難提誦本，為兜佉勒（Tukhāra）傳來的說一切有部（Sarvāstivāda）本；僧伽提婆所譯，為大眾部（Mahāsā□ghika）本。曇摩難提原譯本，僧伽提婆改正本，可能曾同時流行，但只是初譯本與重治本，而決沒有異部別本的差別。如現經僧伽提婆改正本，共四七二經；而道安序所說，曇摩難提譯本，也是「四百七十二經」。道安說「下部十五卷失其錄偈」，今本的「錄偈」，也是參差不全的。所以即使有兩本流行，也只是「小異」而已。梁代所集的《經律異相》，引有《增壹阿含經》一五則，但不足以證明曇摩難提本，更難以證明為說一切有部本。曇摩難提誦出以前，我國早有《增壹阿含經》的部分譯本，如《出三藏記集》卷二所說：「雜經四十四篇二卷」，「安公云出增壹阿含」。「百六十品經一卷」，「舊錄云：增一阿含百六十章」。凡與現存《增壹阿含經》不同的，都不能推定為曇摩難提譯本，及與僧伽提婆重治本有部派的差別。

福原亮嚴《有部阿毘達磨論書之發達》，基於曇摩難提本為有部本，僧伽提婆本為大眾部的假定，進而以為：曇摩難提本為有部本，但沒有譯完；後以大眾部本修補。福原亮嚴的意見，是著眼於《分別功德論》的。其實，《分別功德論》卷二(大正二五．三四上——中)是這樣說的：

「此經本有百事。……由是此經失九十事，……時所傳者，盡十一事而已。……雖然薩婆多家，無序及後十一事；經浪流經久，所遺轉多」。

福原亮嚴誤讀這一段文字，以為餘部僅存十一篇，唯有部存九十篇；於是而有何以沒有全譯的推論。不知《增壹阿含經》原有百事而後有遺失，為說一切有部的共同傳說。不同的，餘部存十一事，說一切有部存十事。《分別功德論》說「無序及後十一事」，是說薩婆多家，經前沒有序，經後沒有第十一事，僅存十事。這如《順正理論》卷四六(大正二九．六〇四中——下)說：

「傳聞增一阿笈摩中，從一法增乃至百法。……故今增一阿笈摩中，唯從一增至十法在」。

論文非常明白，不知何以會引起誤解？而且道安經序所說：「下部十五卷，失其錄偈」，「錄偈」只是「錄十經為一偈」，絕不能誤解為經「序」；因而論斷曇摩難提本沒有經前「序」，屬於說一切有部。總之，曇摩難提原本，四七二經，經前有序，明十一事，決非說一切有部本。僧伽提婆，只是加以重治改定而已。現存《增壹阿含經》，舊傳為大眾部本（未必是大眾本部），是確而可信的。

B《中阿含經》：「東晉瞿曇僧伽提婆譯」，凡六〇卷，分五誦、一八品，二二二經，與巴利本的《中部》相當。如上所說：《中阿含經》，初由曇摩難提誦出，竺佛念譯語。後在揚州，由僧伽羅刹（Sa□gharak□a）講（誦）出，僧伽提婆譯語。這先後二譯，如道慈〈中阿含經序〉——《出三藏記集》卷九(大正五五．六四上)說：

「其人（指僧伽提婆）傳譯，准之先（指曇摩難提）出，大有不同。於此二百二十二經中，若委靡順從，則懼失聖旨。若從本制名，類多異舊，則

忤逆先習，不愜眾情。是以其人不得自專，時有改本從舊名耳」。

二本的不同，顯然為名義方面的，並非在組織次第上、經文有無上，有什麼太大的不同。漢譯的《中阿含經》，屬於說一切有部的誦本，是近代一般學者所能贊同的。《郁伽長者經》（《中含》三九經）說，向須陀洹應供受施，為大眾部等「第八住中亦得久住」的經證。因此或以漢譯《中阿含經》為大眾部說；或以為依大眾部本修治。不知《郁伽長者經》、《大毘婆沙論》、《順正理論》都引用而加以解說。這是諸部通誦的契經，說一切有部與大眾部等，只是解說不同，怎能據此而推論為與大眾部有關呢！

C《長阿含經》：二二卷，分四分，三〇經，與《長部》相當。依僧肇《長阿含經．序》，這是姚秦弘始十五年（西元四一三），罽賓沙門佛陀耶舍（Buddhayaśas）誦出，竺佛念譯為漢語，道含筆受。佛陀耶舍為法藏部（Dharmaguptaka）律師，為《四分律》的誦出者。《長阿含經》的內容，《四分律》卷五四(大正二二．九六八中)這樣說：

「大迦葉即問阿難言：梵動經在何處說？增一在何處說？增十在何處說？世界成敗經在何處說？僧祇陀經在何處說？大因緣經在何處說？天帝釋問經在何處說？阿難皆答：如長阿含說」。

所說的次第，雖與漢譯《長阿含經》不合，而七部經的內容，都見於《長阿含經》。特別是《世界成敗經》，就是《世記經》。這是巴利《長部》所沒有，其他部派所不曾提到的。法藏部律說到這部經；譯經者又恰好是法藏部律師，所以漢譯的《長阿含經》，屬於法藏部誦本，最為可能！至於經中說到「二佛不並出」，也是諸部通誦，而諸部解說不同，不足以論證為說一切有部的。

D《雜阿含經》：五〇卷，宋元嘉年中（西元四四〇頃），求那跋陀羅（Gu□abhadra）在祇洹寺譯出；與巴利本《相應部》相當。這部經譯出以來，次第極為紊亂，也有缺文。其中二三、二五——兩卷，原本已佚，而是以求那跋陀羅的另一譯品——《無憂王經》編入以足數的。所以現存經本，實只四八卷。依《大正藏經》編目，實共一三六〇經。

《歷代三寶記》以為：本經梵本，是法顯（從師子國）攜來的。因而或推論為化地部（Mahīśāsaka）的誦本。《歷代三寶記》，為經錄中最蕪雜難信的。即使是法顯攜來，也不足以證明為化地部本。漢譯《雜阿含經》，多數信認為說一切有部的。現在再略舉文證，以確定其為說一切有部的誦本。如《順正理論》說：

「讚學根本異門等經，說一切有部中不誦。拊掌喻等眾多契經，於餘部中曾所未誦」。

「（經部破有部說）非入結集，違總頌故。如說制造順別處經，立為異品」。

「如順別處等經，（經部）皆言非聖教攝，是對法者實愛自宗，制造安置阿笈摩內」。

《拊掌喻經》與《順別處經》，是說一切有部阿毘達磨論者所誦的契經，而為他部所不誦的。檢尋起來，這二經都見於《雜阿含經》。《拊掌喻經》，如《順正理論》卷一四(大正二九．四一一下)說：

「如撫掌喻契經中言：苾芻！諸行如幻、如焰，暫時而住，速還謝滅」。

《雜阿含經》卷一一，有這樣的經(大正二．七二下)說：

「比丘！譬如兩手和合相對作聲……諸行如幻、如炎，剎那時頃盡朽，不實來實去」。

「兩手和合相對」，正是拊掌的比喻。這一經，巴利《相應部》是沒有的。《順別處經》，《順正理論》曾兩處說到：

「各別處經：法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對」。

「順別處經，如彼經說：苾芻當知！法謂外處，是十一處所不攝法」。

與此文相合的，如《雜阿含經》卷一三(大正二．九一下)說：

「佛告比丘：法外入處者，十一入所不攝，不可見無對，是名法外入處」。

《拊掌喻經》與《順別處經》（《相應部》缺），為說一切有部，阿毘達磨論宗所特有的契經，都見於漢譯《雜阿含經》。漢譯《雜阿含經》，為說一切有部論宗的誦本，是毫無可疑的！

漢譯有《別譯雜阿含經》，現作一六卷，分二誦；《大正藏》編目，共三六四經。「失譯，今附秦錄」，為《雜阿含經》的一部分。從譯文看來，比求那跋陀羅所譯為早，所以「別譯」二字，應該是後人所加，不是原譯本所有的。這部經的部派問題，舊傳為飲光部（Kāśyapīya），或推論為化地部、法藏部。如從經說的特有教義去推論，化地、法藏、飲光，都是分別說系（Vibhajyavādin），思想相近，難於決定到底是那一派。然從經文的組織來說，與說一切有部本非常接近。據銅鍱部（Tāmraśā□īya）傳說，飲光部從說一切有部中分出。在三世有無問題上，分別說系各派，也惟有飲光部接近（承認過去未與果業是有）說一切有部。所以論為化地部與法藏部，實不如說屬於飲光部的好！

第四節 小部——雜藏

「小部」，起初是屬於「經藏」的一分，所以合稱「五部」、「五阿含」。但佛教界的一般趨勢，是別立為「雜藏」的；性質也與「阿含」不同，所以作為別部來說明。銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳，有很完整的「小部」。漢譯的部分不多，所以漢譯部分，就附列在「小部」下。「小部」的內容，錫蘭所傳的，共一五部。

A Khuddakapā□ha，譯為《小誦》。

B Dhammapada，譯為《法句》。漢譯的現存四部：1.吳天竺沙門維祇難等所譯的，名《法句經》，二卷。2.西晉法炬、法立等譯的，名《法句譬喻經》，四卷。3.姚秦僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）執梵本，竺佛念譯出的，名《出曜經》，三〇卷。4.趙宋天息災譯出的，名《法集要頌經》，四卷。後二部，是說一切有部（Sarvāstivāda）的誦本。2 與 3——二部，都是附有譬喻解說的。

C Udāna，譯為《自說》。

D Itivuttaka，譯為《如是語》。漢譯有唐玄奘所譯的《本事經》，七卷。

E Suttanipāta，譯為《經集》。內分五品：〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈義品〉、〈波羅延〉（〈彼岸道〉）。漢譯有《佛說義足經》，二卷，是吳支謙譯的。《義足經》附有說偈的因緣；與銅鍱部所傳，是同一系而是別派的誦本。

F Vimānavatthu，譯為《天宮事》。

G Petavatthu，譯為《餓鬼事》。與餓鬼事相當的，漢譯有三部：傳為漢安世高譯的《佛說鬼問目連經》；晉法顯譯的《佛說雜藏經》；東晉失譯的《餓鬼報應經》。這三部都是長行，部派不明。

H Theragāthā，譯為《長老偈》。

I Therīgāthā，譯為《長老尼偈》。

J Jātaka，譯為《本生》。銅鍱部所傳的《本生》，搜羅極廣，是部類最大的一部。北傳的佛教，《本生》都附在經律中，沒有那麼完備的部類。集錄部分而流傳的，有吳康僧會譯的《六度集經》，八卷；晉竺法護譯的《生經》，五卷；東晉失譯的《菩薩本行經》，三卷等。

K Niddesa，譯為《義釋》，有《大義釋》、《小義釋》二部分。

L Pa□isambhidāmagga，譯為《無礙解道》。

M Apadāna，譯為《譬喻》。《譬喻》分四部分：〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈長老譬喻〉、〈長老尼譬喻〉。〈長老譬喻〉，漢譯有相當的部類，那是西晉竺法護譯的《五百弟子自說本起經》。《根有律藥事》，也有這一部分。

N Buddhava□śa，譯為《佛種姓》。

O Cariyāpi□aka，譯為《所行藏》。

第五節 其他的參考書

上面所舉列的「律」、「經」、「雜部」，為研究的資料，也就是主要的參考書。此外，如：

鳩摩羅什譯：《大智度論》

玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》

玄奘譯：《瑜伽師地論》

這三部大論，對「九分教」（十二分教）與「四部阿含」的關係，給以有力的啟發。近人的著作，有：

呂澂：〈雜阿含經刊定記〉（《內學》年刊第一輯）

宇井伯壽：《印度哲學研究》（卷二、卷三）

平川彰：《律藏之研究》

前田惠學：《原始佛教聖典之成立史研究》

後二書，為日本學界最近的名著。雖然，在原始佛教聖典集成的研究中，不能隨和二書的見解。但在資料上，可說得到了最多的幫助！

卷003

第三章 波羅提木叉經

第一節 波羅提木叉與布薩

第一項 布薩說波羅提木叉

經藏（Sūtra-piaka）、律藏（Vinaya-piaka），為初期聖典的二大部。二大部聖典的集成，雖以內容及特性不同，形成二大部類，而實是同一時代，同一佛教思潮中結集成立的。思想與制度，有著一定程度的關係。組織形式，也有類似處。為了說明的便利，作為二大部來分別考察，並先從「律藏」說起。

現存不同部派的各部「律藏」，組織上彼此是多少差別的。巴利語（Pāli）記錄的銅鍱部（Tāmraśāīya）「律藏」，分為三部分：

Suttavibha□ga（經分別），Khandhaka（犍度），Parivāra（附隨）。三部分的組織，雖不合於「律藏」的古形，但在分類說明上，的確是很便利的。〈經分別〉部分，是「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）的分別廣釋。《僧祇律》與《十誦律》，與此相當的部分，稱為〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga）。〈經分別〉或〈波羅提木叉分別〉所分別解釋的，就是「波羅提木叉經」——「戒經」。但是，不同部派不同傳誦的「戒經」，每成為獨立的一部。雖然是〈經分別〉或〈波羅提木叉分別〉所分別的，但由於獨立及實用，內容卻有了多少差別，這是值得注意的！現在，先以「波羅提木叉經」——「戒經」，並以比丘（bhik□u）的「戒經」為研究對象，來進行論究。

「戒經」，是一部非常重要的聖典！是律藏的核心、根本。在初期佛教的開展延續中，與「戒經」有密切關係的，就是「布薩」（po□adha），「說波羅提木叉」（deśana-prātimok□a）的制度。「布薩」、「說波羅提木叉」（漢譯每作「說戒」）的理解，對「戒經」的研究來說，是必要的。布薩，源於吠陀（Veda）以來的祭法。在新月祭（darśamāsa）、滿月祭（Paur□a-māsa）的前夜，祭主斷食而住於清淨戒行，名為 upāvasatha（優波婆沙即布薩）。佛陀時代，印度的一般宗教，都有於「月八日、十四日、十五日」，舉行布薩集會的習慣。適應這一般的宗教活動，佛教也就成立布薩制。信眾們定期來會時，為信眾們說法；信眾們受持「八關齋戒」。信眾們為家務所累，不能如出家人那樣的專精修行，所以每月四次或六次，來僧眾的住處，受持八關齋戒；也就是受持近於出家的——清心寡欲，內心清淨的宗教生活。一日一夜的八關齋戒，就是適應這種事實而成立的。每月六次或四次的布薩，是攝化信眾，使信眾領受深一層的精神生活的制度。

布薩的原語為：po□adha, upāvasa, upavāsathaposatha, uposatha 等；音譯作逋沙他、褒灑陀、優波婆沙等。玄奘譯義為「長養」，義淨譯義為「長養淨」。《根本薩婆多部律攝》，釋為「長養善法，持自心故」；「增長善法，淨除不善」。與《毘尼母經》的「斷名布薩……清淨名布薩」，大意相同。古代意譯為「齋」最為適當！「洗心曰齋」，本為淨化自心的意

思。佛法本以「八支具足」為布薩；但布薩源於古制，與斷食有關，所以「不非時食」，在八關齋戒中，受到重視。說一切有部（Sarvāstivāda），就說：「齋法以過中不食為體」。佛陀適應時代而成立的布薩制，對信眾來說，是重於禁欲的，淨化自心的精神生活。

在佛的指導下，布薩更成為有深刻意義的僧伽（sa□gha）布薩。發展完成的布薩制度，是這樣的：1.每月二次，半月半月（陰曆十五或十四日，三十或二十九日）舉行布薩。2.在一定區域——「界」（sīmā）內的比丘，舊住的或新到的，有出席參加的義務。這是名符其實的全體會議，如有人不到，就不合法。3.如因病而不能參加，應委託同住的比丘，向大眾表示：對布薩大會所舉行的一切僧事，無條件的完全同意，這名為「與欲」（chandamdātu□）。4.如「眾不清淨，不得為說」波羅提木叉。所以如有過失的，先要悔除清淨。「與欲」而沒有出席的，也要「與清淨」（pārisuddhidātum），表示自己的清淨，沒有過失。大眾如法集合，如僧伽有事，先要處理解決。如比丘們有所違犯，也要依法處理，或出罪清淨。這是布薩說波羅提木叉以前的事，如《十誦律》卷二二(大正二三．一六四下)說：

「一切先事作已，僧應布薩說波羅提木叉。若應與現前毘尼，與竟；應與憶念毘尼，與竟；若應與不癡毘尼，與竟；若應與自言毘尼，與竟；若應與覓罪相毘尼，與竟；若應與多覓毘尼，與竟。若應與苦切羯磨，與竟；若應與依止羯磨，與竟；若應與驅出羯磨，與竟；若應與下意羯磨，與竟；若應與不見擯羯磨，與竟；（應與）不作擯，惡邪不除擯羯磨，與竟；若應與別住羯磨，與竟；若應與摩那埵，本日治，出罪羯磨，與竟。僧應布薩說波羅提木叉」。

《僧祇律》說到：僧眾布薩時，斷事羯磨的聲音很高。瞿師羅（Gho□ila）長者進來，大眾就默然。據此可見，在布薩說波羅提木叉以前，通常要將種種僧事處理好。上面所說的，是僧伽布薩以前的事。僧事處理了，過失也悔除了，然後大眾一心，和合清淨，舉行說波羅提木叉；說波羅提木叉，就是布薩。布薩制度，如〈布薩犍度〉等說。

關於說波羅提木叉，在佛法的開展中，有不同的二大階段。而這二大階段，又有不同的二項傳說。1.以制立學處（śik□āpadasikkhāpada）為分別，如《四分戒本》(大正二二．一〇三〇中)說：

「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙人道」。

「此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒經（波羅提木叉）。從是已後，廣分別說」。

釋迦牟尼（Śākyamuni）於成道十二年來，以此偈為說波羅提木叉。十二年以後，迦蘭陀子須提那（Sudinna-kalandaka-putra）作不淨行，從此制立「學處」，也就是以說「學處」為說「波羅提木叉」。說一切有部的律典，所說與《四分戒本》相合。2.以比丘犯重而不發露為分別，如《五分律》卷二八(大正二二．一八〇下——一八一上)說：

「佛在瞻婆國恒水邊。爾時，世尊十五日布薩時，……遍觀眾僧，默然而住。……佛語阿難：眾不清淨，如來不為說戒。……佛告阿難：從今汝等自共說戒，吾不復得為比丘說」。

有比丘犯了重罪，不知發露，佛從此不再為比丘說波羅提木叉，由比丘們自行和合說波羅提木叉（說戒）。這一傳說，雖地點不完全相合，但是一切經律所共有的傳說。銅鍱部學者覺音（Buddhagho□a），在《善見律毘婆沙》卷五(大正二四．七〇八上)說：

「釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉。後一時，……佛語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說波羅提木叉，汝輩自說。何以故？如來不得於不清淨眾，布薩說波羅提木叉。從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。

又於卷六(大正二四．七一二中)說：

「佛成道十二年後，須提那出家。……學道八年後，還迦蘭陀村，佛成道已二十年」。

二十年與十二年，雖傳說不合，但說波羅提木叉，有前後不同的二階段，與須提那迦蘭陀子有關，實與說一切有部、法藏部（Dharmaguptaka）的傳說相合。但覺音的解說，顯然將不同的二項傳說，糅合而為一了！依據傳說，設想當時的實際情形，推論布薩制度的演進，約可分為三階段：起初，成道十二年以來，佛還沒有制立學處。當時適應時勢而成立的布薩，只是宣說「善護於口言」頌；覺音稱之為「教授波羅提木叉」（Ovādapātimokkha），也就是大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的「偈布薩」。從此以後，佛制立學處（「制戒」），向大眾公布，要大眾憶持，並理解其意義。學習佛所制定的學處，大抵是在大眾和合布薩的時候。所以起初的「說（學處）波羅提木叉」，不但是誦說，而也是分別解說。如《銅鍱律．大品．布薩犍度》(南傳三．一八三)說：

「說者、述說、施設、建立、解說、分別、明說、顯示」。

《五分律》與《四分律》，雖譯文不大顯了，但一經比對，就可了解「說」的原始意義。等到制立的學處多了，比丘有所違犯而不知真誠發露的也有了，這才編集所制的學處（一條一條的戒條），作為布薩所說的波羅提木叉。由僧伽和合，推一位上座，宣說（學處的）波羅提木叉。發揮僧伽的集體力量，使有所違犯的，非悔罪不可，以維護僧伽的和合清淨，這就是覺音所說的「威德波羅提木叉」（ā□āpātimokkha）。說波羅提木叉的演變，問題在：隨佛出家的佛弟子，起初都道心真切，所以布薩時，佛只說「教授波羅提木叉」。這是道德的，策勵的，激發比丘們的為道精進，清淨身心以趣向解脫。等到佛法廣大宏傳，出家的愈來愈多，不免有流品雜濫（動機不純，賴佛以求生活）的情形。於是制立學處，發揮集體的約束力量。「威德波羅提木叉」，是法律的，強制的；以團體的，法律的約束，誘導比丘們以趣向解脫。這是佛法開展中的自然歷程（也是從佛的攝導，演進到僧伽——教團的領導），正如中國古代，以禮法治國，而後來卻不能不頒布刑法一樣。布薩說（學處的）波羅提木叉，表現了組織的，法治的精神。但在佛法中，還是充滿道義的，善意的，互相安慰勉勵的特性。在佛法中，德治與法治相統一，我曾以「導之以法（真理與道德的感召），齊之以律」，來表彰佛陀

化世的精神。

這可以說到「波羅提木叉」的意義。《銅鍱律．大品．布薩犍度》(南傳三．一八三)說：

「波（羅）提木叉者，是初、是面、是諸善法之上首，故名波（羅）提木叉」。

ādi 是「初」義，mukha 是「面」義，pamukha 是「上首」義。分解 pātimokkha 的含義，作如上的解說。同屬於分別說部（Vibhajyavādin）系的《四分律》也說：「波羅提木叉者，戒也。自攝持威儀、住處、行根、面首、集眾善法，三昧成就」。《五分律》也說：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法，於諸善法最為初門故，名為波羅提木叉」。《毘尼母經》說：「戒律行住處，是名波羅提木叉義」。又「波羅提木叉者，名最勝義。以何義故名為最勝？諸善之本，以戒為根，眾善得生，故名勝義」。《舍利弗阿毘曇論》也說：「若隨順戒，不行放逸，以戒為門、為足、為因，能生善法，具足成就……是謂愛護解脫戒」。這一系列的解說，都是以戒為善法的初基，善法的依住處，一切定慧等功德，都由此而成就：依此以解說戒法為波羅提木叉的。

另一重要的解說，是以 mok□amokkha 為「解脫」義，如譯波羅提木叉為「別解脫」。《根本薩婆多部律攝》卷一(大正二四．五二五上)說：

「別解脫者，由依別解脫經如說修行，於下下等九品諸惑，漸次斷除，永不退故，於諸煩惱而得解脫，名別解脫。又見修煩惱，其類各多，於別別品而能捨離，名別解脫」。

覺音於《清淨道論》，於「波羅提木叉三跋羅」（Pātimokkha-sa□vara），也是解說為「別解脫」（律儀）的，如《論》（南傳六二．三五）說：

「此中別解脫律儀，謂學處戒。別別，護者，解脫，脫惡趣等苦，故名別解脫律儀」。

prāti 為「各別」義，所以說波羅提木叉是「別別解脫」。又有「對向」、「順向」的意義，所以或譯波羅提木叉為「從解脫」、「順解脫」。這一解說，為北傳佛教所常用。佛的制立學處，是因事而異，因人而異的。受持各別的學處，解脫各別的煩惱與苦果。依學處——「威德波羅提木叉」說，波羅提木叉是「別解脫」義。然約「教授波羅提木叉」說，當時還沒有制立學處。約尸羅（śīla）——戒的重要性，為一切善法的根本依處，「初」、「面」、「上首」、「最勝」，是波羅提木叉義。一名多義，隨時隨事而有所演化。約體以釋名，大抵「初」與「上首」等，是波羅提木叉的初義。等到制立學處，誦說波羅提木叉，也就漸被解說為別解脫了。

在佛法的開展中，布薩說波羅提木叉，有前後不同的二階段，這可說是一項重要的知識。對於「波羅提木叉經」的研究，也同樣是極重要的。

第二項 波羅提木叉與布薩儀軌

出家弟子有了非法的行為，佛就因而制立學處（śik□āpada 舊作「制戒」、「結戒」），向大眾公布，以後不得有所違犯。結集一條條的學處，半月半月中，布薩誦出，名為說波羅提木叉（deśanā-prātimok□a）。說波羅提木叉，為從僧伽的和合（團結）清淨（健全）中，達成「正法久住」的理想。所以在說波羅提木叉以前，如有違犯的，先要懺悔（發露）清淨，這是一切「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）——「戒經」所同的，如《四分戒本》(大正二二．一〇一五中)說：

「諸大德！我今欲說波羅提木叉戒，汝等諦聽，善思念之！若自知有犯者，即應自懺悔；不犯者默然，默然者，知諸大德清淨。若有他問者，亦如是答。如是比丘，在眾中乃至三問，憶念有罪而不懺悔者，得故妄語罪。故妄語者，佛說障道法。若彼比丘，憶念有罪欲求清淨者，應懺悔，懺悔得安樂」。

在說波羅提木叉以前，三問清淨，名為「說波羅提木叉序」。在正說波羅提木叉的過程中．每誦一類學處，就向大眾發問：「是中清淨不」？不斷的警策大眾，要大眾反省自己，發露自己的過失。因為在佛法中，惟有無私

無隱的發露過失，才能出罪而還復清淨；不受罪過的障礙，而能進向聖道，趣入解脫。所以布薩說波羅提木叉，成為教育僧眾，淨化僧眾，使僧眾成為清淨和合的，極莊嚴的法會。對於個人的修行，僧伽的和合清淨，有重大的意義，不只是熟誦而已。

波羅提木叉（經）與說，早就結成不可分的關係。現存不同部派，不同誦本的「戒經」，內容都不限於學處——波羅提木叉，而是以波羅提木叉為主體，附有說波羅提木叉的儀式，可說是布薩說波羅提木叉儀軌。「波羅提木叉經」主體，與說波羅提木叉儀軌，在「戒經」成立、演變的研究上，是應該分別處理的。

現存不同部派、不同誦本的「戒經」，都分為三部分：一、「序說」，舊名「波羅提木叉序」；二、「正說」；三、「結說」。「正說」部分，上座部（Sthavira）系統的「戒經」，都分為八法，也就是八篇：

Ⅰ波羅夷法（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尼薩耆波逸提法（ni□sargikā-pātayantika-dharma, P. nissaggiya-pācittiyā-dhamma）

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

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

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

Ⅷ滅諍法（adhikara□aśamatha-dharma, P. adhikara□asamatha-dhamma）

大眾部（Mahāsā□ghika）的「戒經」，末後增「法隨順法」，共為九法。這八法（或九法），各部「戒經」，每法都分為三段：一、「標名起說」

；二、「別說學處」；三、「結問清淨」。「別說學處」（從多分說）部分，就是佛所制立的，共二百多條戒。在次第上，文句上，各本雖不免有些出入，但波羅提木叉的部類綱目，可說完全一致，這是「波羅提木叉經」的主體。現在先論波羅提木叉的儀軌部分。

說波羅提木叉的儀軌，也就是「戒經」的「序說」與「結說」（「正說」的標起與結問，且略），各本的出入是很大的。現在列舉七種「戒經」，以比對其內容的差別如下：

銅鍱戒經

僧祇戒本

五分戒本

十誦戒本

解脫戒經

四分戒本

根有戒經

明佛所教（頌）

(1)

(1)

策勵精進

(1)

(1)

(1)

(2)

(2)

問答和集

(2)

(2)

(2)

(3)

(2)

(3)

歸敬讚歎（頌)

(3)

(3)

(3)

(1)

(4)

布薩作白

(1)

(4)

(4)

(4)

(5)

(3)

(5)

說序問清淨

(2)

(5)

(5)

(5)

(6)

(4)

(6)

正說部分（別詳）

×

×

×

×

×

×

×

結說勸學

(3)

(6)

(6)

(6)

(7)

(5)

(7)

七佛所說戒（頌及長行）

(7)

(7)

(7)

(4)

(6)

(8)

尊敬戒經（頌）

(8)

(8)

(8)

(8)

(7)

(9)

結說圓滿（頌或長行）

(9)

(9)

(9)

(9)

(8)

(10)

回向（頌）

(9)

(11)

據上表所列的內容，可以歸納為三類：一、《銅鍱戒經》為一類：「序說」僅有「布薩作白」、「說序問清淨」。「正說」終了，接著是「結說勸學」。這最簡單的布薩儀軌，為布薩說波羅提木叉的必備部分，也是各部「戒經」所共有的一致部分。這一簡要的布薩儀軌，可論斷為古型的，部派未分以前所組成的。

二、《僧祇戒本》、《五分戒本》、《十誦戒本》（《十誦別本》也相同），又為一類。「序說」部分，先「策勵精進」，勉大眾精進修學。次「問答和集」：大眾有沒有都來了？沒有來的，有沒有「與欲」、「與清淨」？有沒有尼眾來請求教誡？這些，都是舉行布薩說波羅提木叉以前應有的問答（《銅鍱戒經》，雖沒有將這些組集在「戒經」內，但實際上也還是有這些問答的）。經過問答，知道大眾和合，如法清淨，就以七頌來「歸敬讚歎」——歸敬釋迦佛，讚歎所制立的戒法。然後「布薩作白」、「說序問清淨」。「結說」部分，在「結說勸學」後，舉「七佛所說戒」。再以二頌半明尊敬戒法；然後「結說圓滿」。這三部「戒經」，大致相同。《十誦戒本》是鳩摩羅什（Kumārajīva）譯的，文義善巧，為其餘二本所參考。然《僧祇戒本》與《五分戒本》，都是依梵本譯出的。如《五分戒本》，有關「七佛所說戒」的文句，及「結說圓滿」為長行，都同於《僧祇戒本》，而與《十誦戒本》不同。所以這三部「戒經」的布薩儀軌，應為梵本的本來相近；《五分戒本》與《僧祇戒本》的譯者，曾參考《十誦戒本》的文句，而不是完全抄錄的。《僧祇戒本》屬大眾部，據〈摩訶僧祇律私記〉，「戒本」源出祇洹精舍（Jetavanânāthapi□□adasyârāma），而流行於摩竭陀（Magadha）一帶。《五分戒本》是化地部（Mahīśāsaka）誦本，為分別說部（Vibhajyavādin）所分出，成立於阿槃提（Avanti）的部派，流行極廣；漢譯的梵本，是從師子國（Si□hala）得來的。《十誦戒本》屬說一切有部（Sarvāstivāda），從摩偷羅（Madhurā）而流行於北印度，西域。這是部派中的三大系，分布的區域，遍及各方，而說波羅提木叉的布薩儀軌，竟然是這樣的一致！這一類誦本——「序說」與「結說」部分，成立是不會太遲的，大致在部派分立不久的階段。

三、《解脫戒經》、《四分戒本》、《根有戒經》、所有布薩儀軌部分，是成立較遲的一類。《根有戒經》與《十誦戒本》，同屬於說一切有部，所以次第內容相同（同於第二類），而前後略有增補。在「序說」中，最初舉六頌，「明佛所教」。據《根本薩婆多部律攝》說：「上之六頌，是諸阿羅漢結集所置」。末後增補「回向」頌：「福利諸有情，皆共成佛道」，已

有大乘的傾向。這是說一切有部中，初為經師，後為迦濕彌羅（Kaśmīra）論師所用，流布極廣的「戒經」。《解脫戒經》以二頌開端，同於《根有戒經》「明佛所教」的初二頌。《四分戒本》終了，也有「回向」頌說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道」；與《根有戒經》的「回向」頌，也大致相合。《解脫戒經》為飲光部（Kāśyapīya）誦本，《四分戒本》為法藏部（Dharmaguptaka）誦本，同屬分別說系；而在開端與末了，與《根有戒經》部分相同，是值得注意的事。《四分戒本》以一二頌開端，「歸敬讚歎」，廣明持戒犯戒的得失。《四分律》開端，有四十六頌半，也是歸敬讚歎，廣明持戒犯戒的得失。比對起來，《四分戒本》的一二頌，是取《四分律》的頌意而集成的。《四分律》頌附注(大正二二．五六八下)說：

「此偈非是迦葉千眾集律時人所造，乃是後五部分張，各據所傳，即是居一眾之首者，將欲為眾辯釋律相，故先偈讚，然後說之」。

各部「戒經」，所有「序說」及「結說」中，讚歎及回向的偈頌，都是後代律師所造，正如《四分律》頌附注所說的。但在這些偈頌中，《四分戒本》流露了特有的精神。「歸敬讚歎」，第二類的三本，及《根有戒經》，都這樣的讚歎釋迦：「合十指爪掌，供養釋師子，我今欲說戒，僧當一心聽」。所說的波羅提木叉，為釋迦佛所說，歸敬釋迦佛，可說是當然的事。而《四分戒本》卻這樣(大正二二．一〇一五上)說：

「稽首禮諸佛，及法比丘僧。……毘婆尸式棄、毘舍拘留孫、拘那含牟尼、迦葉釋迦文：諸世尊大德，為我說是事」。

歸敬於諸佛及七佛，與歸敬釋迦的，略有不同。「結說」部分，第二類的三本及《根有戒經》，於「七佛所說戒」後說：「七佛為世尊，能救護世間，所可說戒法，我已廣說竟。諸佛及弟子，恭敬是戒經」。恭敬七佛的戒法，文義簡潔明白。《四分戒本》與此相當的部分，卻這樣(大正二二．一〇二二下——一〇二三上)說：

「如過去諸佛，及以未來者，現在諸世尊，能勝一切憂。皆共尊敬戒，此是諸佛法」。

「七佛為世尊……說是七戒經」。

「世尊涅槃時，興起於大悲。……我今說戒經，亦善說毘尼：我雖般涅槃，當視如世尊」。

從三世佛說到七佛，又歸結到釋迦佛臨入涅槃的教誨。《四分戒本》所說的波羅提木叉，以釋迦佛所制的為主體，而波羅提木叉的精神，已普遍化，成為三世一切佛的戒法。以三世一切佛的戒法為歸敬，以「施一切眾生，皆共成佛道」為回向：《四分律》的精神，更近於大乘思想的領域。在現存不同誦本的「戒經」中，《四分戒本》的布薩儀軌，最為後出。

除《銅鍱戒經》外，其餘六本，都有七佛所說波羅提木叉偈。在《長部》的《大本經》中，說到七佛的故事。又廣說毘婆尸佛（Vipaśyin）事，及毘婆尸說波羅提木叉三偈。漢譯的《長阿含經．大本經》，僅說一偈，與「七佛偈」中毘婆尸佛所說的相合。而《長部．大本經》所說的三偈，與「七佛偈」中的毘婆尸佛、迦葉佛（Kāśyapa）、毘舍浮佛（Viśvabhū）所說偈相合。依文句論證，論定七佛所說偈，是基於《大本經》毘婆尸佛所說偈，增廣而成，似乎是可以這麼說的。然從另一觀點去看，覺得未必如此。經師結集的經典，凡說到七佛的，都出發於「佛佛道同」的立場。《大本經》的結集，列述七佛的故事，意趣也是一樣的。詳說毘婆尸佛（七佛中的第一位）事，以及毘婆尸佛說波羅提木叉偈，只是舉為代表而已。毘婆尸佛說偈，其餘的六佛，在結集《大本經》的時代，結集者的心目中，有沒有說波羅提木叉偈？這答案是不會否定的。例如《大本經》所說的三偈，作毘婆尸佛說；或如「七佛偈」中，作為三佛所說。又如「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教」一偈，《大本經》作毘婆尸佛說；《根有戒經》作釋迦牟尼佛說；其餘的「戒本」，都作迦葉佛說：這到底是那一位佛說的呢？由於文義通一切佛，所以《出曜經》解說為：「諸佛世尊，教誡後人。……賢聖相傳，以至今日」。這是作為一切佛的教誡，所以稱為「七佛所說通戒偈」。依

佛法的意趣來說，這些偈頌——一偈、三偈，或者多偈，是被傳說為七佛所說的（佛佛道同）波羅提木叉。指定為某佛所說，本沒有必要（如上所說，傳為某佛所說，並無一定）；作為某佛所說，也不外乎「指方立向」一樣，容易為一般信眾所接受而已。七佛所說波羅提木叉偈，分別配屬七佛，是《銅鍱戒經》以外，各部「戒經」的一致傳說，其成立是不會遲於《大本經》的。詳說的，如大眾部所傳的《增壹阿含經》，及《摩訶僧祇律》，這本是持法者（經師）所結集的。

分別說部及大眾部的廣律，說到過去的六佛，分為二類：毘婆尸、尸棄（Śikhi）、毘舍浮——三佛，不為弟子制立學處，也不立說波羅提木叉，所以佛法不能久住。拘留孫（Krakucchandha）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉——三佛，為弟子制立學處，也制立說波羅提木叉，所以正法久住。毘婆尸佛沒有說波羅提木叉，似乎與《大本經》所說不合。其實，雖沒有制立學處的波羅提木叉，卻有略說教誡的波羅提木叉。如釋迦佛在廣制學處以前，制說波羅提木叉以前，也有略說教誡的波羅提木叉。波羅提木叉有廣說與略說二類，如《四分戒本》(大正二二．一〇二二下)說：

「此是釋迦牟尼如來無所著等正覺，於十二年中，為無事僧說是戒（波羅提木叉）經。從是以後，廣分別說」。

說一切有部的傳說，與《四分戒本》相同。銅鍱部（Tāmraśāḷīya）的《善見律毘婆沙》，於二類波羅提木叉，所說極為分明，如卷五(大正二四．七〇七下——七〇八上)說：

「（過去三佛）諸聲聞弟子不犯非故，亦不結威德波羅提木叉，亦不半月半月說戒，乃至六年，六年止說教授波羅提木叉。此說如來自說，不令聲聞說」。

「釋迦牟尼佛，從菩提樹下，二十年中，皆說教授波羅提木叉。復於一時，……語諸比丘：我從今以後，我不作布薩，我不說波羅提木叉，汝輩自說。……從此至今，聲聞弟子說威德波羅提木叉」。

「教授波羅提木叉」（Ovādapātimokkha），就是略說教誡偈。六佛及釋迦佛，都有略說教誡偈，也是銅鍱部所承認的。所以《銅鍱戒經》沒有七佛所說戒偈，只是沒有編入半月半月的布薩儀軌而已。釋迦佛初有略說教誡的「偈布薩」（佛佛道同，七佛所說）；其後制立學處，發展為「威德波羅提木叉」（ā□āpātimokkha）的布薩。在說「威德波羅提木叉」的布薩中，舊傳的略說教誡偈，原是不必再誦說的。《銅鍱戒經》沒有七佛所說教誡偈，代表了初期的布薩儀軌。然傳說中的略說教誡偈，也是波羅提木叉，而且是早期誦說的布薩偈。在佛教的傳承中，是不會忘記的。所以大眾部說波羅提木叉，不論是廣說、略說，都是「誦偈」的，作為說波羅提木叉的重要部分。《五分戒本》、《四分戒本》、《十誦戒本》、《根有戒經》、《僧祇戒本》，都將七佛所說教誡偈，編入說波羅提木叉的儀軌——「結說勸學」之後，以表示七佛的共同尊敬戒法。《解脫戒經》自成一格，將七佛所說戒偈，編於「序說」——「布薩作白」以前。也許為了表示：初有略說教授的波羅提木叉，後有制立學處的波羅提木叉吧！七佛所說教誡偈，源於釋迦佛的略說教誡，來源是極為古老的！但在以學處為主的，布薩說波羅提木叉中，並非「波羅提木叉經」主體，而屬於布薩的儀軌部分。

上面所舉的七部「戒經」，實為布薩說波羅提木叉所用的儀軌。布薩制度強化，波羅提木叉與儀軌相結合。時間久了，布薩的儀軌部分，也就被稱為經。如《僧祇律》卷一四(大正二二．三三八下)說：

「波羅提木叉者，十修多羅也」。

「十修多羅」，就是波羅提木叉序（「布薩作白」，「說序」、「問清淨」）及九法（上座部系為八法）；戒序也是被稱為波羅提木叉及經的。但這到底是流傳日久，漸忘本義的解說；原義是應該專指學處的。在「波逸提法」中，有「詐言不知學處戒」，如《僧祇戒本》(大正二二．五五四上)說：

「我今始知是法，入修多羅，半月波羅提木叉中說」。

這一學處的文句，各部《戒經》都相近。稱波羅提木叉為經，如《律藏之研究》所引述。一條一條的學處，稱為波羅提木叉——別別解脫，為什麼又稱為經？學處有一定的文句，為了便於憶誦，採用當時流行的，極簡潔的，稱為修多羅（sūtra）的文體。此外，還有一重要的意義，如《五分律》卷一(大正二二．一下)說：

「廣為弟子……結戒（學處），說波羅提木叉。佛及弟子般泥洹後，諸弟子雖種種名姓出家，不速滅梵行。譬如雜華，以綖連之，置四衢道，四方風吹，不能令散。何以故？綖所持故」。

修多羅的意義，就是綖（線）。制學處，說波羅提木叉，比喻為如綖貫華，這正是「修多羅」如綖貫華的具體說明。有關出家眾的道德軌範，經濟準則，團體紀律等，佛應時應機而制為學處。有一定文句，次第安布，不能任意變動。又將種種學處，分為部類，次第組合，所以能持久流傳。這就是學處與波羅提木叉，被稱為經的原始意義。

制立學處與說波羅提木叉，起初不只是闇誦，而也是分別開示的。如波逸提法的「誹毀毘尼戒」，《銅鍱律》解說「說波羅提木叉時」為「誦或學習時」。分別、開示、學習為「說波羅提木叉」；當時的「波羅提木叉經」，當然不會附有儀軌。等到布薩說波羅提木叉，發展為上座宣誦，大眾一心聽，重於僧伽的和合清淨，說戒就等於闇誦了。「波羅提木叉經」，也就與布薩儀軌相結合，漸形成現存形態的「戒經」。

平川彰《律藏之研究》，論到「經與經分別的關係」，以現存（作為布薩儀軌）的「戒經」，〈經分別〉（Suttavibha□ga）是這種「戒經」的分別廣說。對於這，我持有相反的意見。漢譯的《四分律》、《五分律》、《十誦律》，純為二百餘條文的分別解說，是名符其實的〈波羅提木叉（經）分別〉（Prātimok□a-vibha□ga）。作為布薩儀軌的「戒經」，所有的「序說」、「結說」、以及「正說」中的「標名起說」、「結說問淨」，都完全沒有。可見分別解說的「波羅提木叉經」——「戒經」，是沒有儀軌部分的。

「戒經」所有的儀軌部分，部分保留在《銅鍱律》等中，因而引起博士的那種意見：〈經分別〉所分別的「經」，就是現存的（附有儀軌的）「戒經」。其實，現存「戒經」的「序說」——「布薩作白」、「說序問清淨」，以及波羅夷法的「標名起說」，在《銅鍱律》的〈大分別〉、〈比丘尼分別〉，都是沒有保存的。而保存的儀軌部分，也只是敘列，而沒有加以分別解說。所以在〈波羅提木叉（經）分別〉中，這些只是附錄，不能說是所分別的「經」，因為根本沒有去分別他。

〈波羅提木叉（經）分別〉，應純為學處等條文的解說，如《十誦律》、《五分律》、《四分律》那樣。在〈波羅提木叉分別〉的形成與流傳中，面對當時獨立流行，與布薩儀軌相結合的「戒經」，有些持律者，也就錄取所有的布薩儀軌，附列於〈波羅提木叉分別〉中。附錄進去的，既不是〈波羅提木叉分別〉所要分別的；沒有分別解說，也就不會受到重視，而形成存缺不一的現象。如《銅鍱律》沒有「序說」，也沒有波羅夷法的「標類起說」。《僧祇律》僅存「比丘尼比尼」中，僧伽婆尸沙法的「結問清淨」一段。《根有律》錄有自部的「序說」，及「結說」的偈頌部分。在八篇的分別解說中，僅存「僧伽伐尸沙法」、「泥薩祇逸底迦法」的「結問清淨」。《根有苾芻尼律》，最為雜亂！「波羅市迦法」、「僧伽伐尸沙法」，僅有「結問清淨」。「眾學法」僅有「標類起說」。「泥薩祇波逸底迦法」、「波逸底迦法」、「波羅底提舍尼法」——三法，前有「標類起說」，後有「結問清淨」。從各部廣律的存缺不一而論，「波羅提木叉經」的布薩儀軌，曾部分或全部的被錄入「波羅提木叉經分別」中。由於不是分別解說的對象，不受重視，不免形成零落不堪的現象。

總之，「波羅提木叉」——「戒經」，起初專指八篇（對儀軌部分，姑且這麼說）條文，為〈經分別〉所分別的經本。現存各部的「波羅提木叉經」——「戒經」，是與布薩儀軌相結合的，為布薩所用的「戒經儀軌」。

第二節 波羅提木叉經的組織

第一項 五部經的原始類集

現存不同部派，不同誦本的「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）——「戒經」，除去布薩（po□adha）的儀軌部分，分為八法（或九法），是以學處（śik□āpada）為主的。佛的制立學處，不是分門別類的擬訂規章，而是「隨犯隨制」；或輕或重，或先或後的制立出來。雖或有重制與修正部分，但都有一定文句。佛在大眾中制定，要傳達給大眾——比丘（bhik□u）或比丘尼（bhik□unī），一致遵行。在這種情況下，佛的常隨弟子中，於學處特別重視的，會將這些學處誦持起來；就有持律者（vinayadhara）出現。但輕重次第不一，實在是不容易憶持的。這自然會依罪犯的輕重，而形成部類。波羅提木叉的類集，成為部類次第，與布薩說波羅提木叉的制度，關係最為密切！

布薩說波羅提木叉，傳說為了使弟子們容易憶持，但實際上，已重於維護僧伽（sa□gha）的清淨（布薩的主要意義）與和合。從開始制立學處、傳誦、分別、學習（也名為「說波羅提木叉」），到成為布薩的說（學處的）波羅提木叉，應有一時間上的距離。大概的說，什麼時候起，由德化的而移入「律治」的；由佛略說教誡，而移入聲聞弟子主持的說（威德）波羅提木叉，也就是什麼時候，有「波羅提木叉經」的類集。因為如沒有部類次第集成的「戒經」，在布薩時是無法誦說的。以佛三五歲成佛，五五（或六）歲而選阿難（Ānanda）為侍者來說，佛在六〇歲左右，漸入晚年，定住的時間多了。法務漸由舍利弗（Śāriputra）、大目犍連（Mahāmaudgalyāna）攝導主持，分化各方。作為布薩所用的「波羅提木叉經」的類集，極可能在這一期間成立。

「戒經」的部類集成，從佛世到部派分立，組成現存「戒經」的八篇，是經歷了多少階段；最初是集為「五部」的。律分「五篇七聚」，是律家所熟悉的名稱。「五篇」是一切部派的共同傳說，而七聚是部分學派的傳說，意見也沒有一致。「五篇」，實依「波羅提木叉經」的原始部類而來，《僧祇律》稱之為「五縗經」，如卷二七(大正二二．四四八上)說：

「布薩時，應廣誦五縗經。若有因緣不得者，應誦四、三、二、一，乃至四波羅夷及偈，餘者僧常聞」。

「五綖經」，也稱為「五修多羅」（sūtra）。五部是被稱為經的，如說：「百四十一波夜提修多羅說竟」。如約五部經而作罪的分類，名為「五眾罪」，五眾是五蘊（Skandha）或五聚（khandha）的異譯，就是「五犯聚」（pañca-apattikkhandhā）。《僧祇律》又稱為「五篇」，如卷一二(大正二二．三二八下)說：

「犯波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、越毘尼、以是五篇罪謗，是名誹謗諍」。

說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律》，也但立「五種罪」。《薩婆多毘尼毘婆沙》、《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，也都說到「五篇戒」。「五修多羅」、「五綖經」，約波羅提木叉的五部說；依此而為犯罪的分類，成「五犯聚」或「五篇」。「五綖經」，實為「戒經」的原始類集。

《僧祇律》稱波羅提木叉為五部經，因而想到了「五種說波羅提木叉」。說波羅提木叉，有廣說，有略說，在各部廣律中，有「五種說波羅提木叉」的共同傳說。依《僧祇律》，這是依波羅提木叉的五部而分的。卷二七所說，依「五綖經」，已如上所引。卷二一(大正二二．三九六上)也說：

「若布薩時，廣說五眾戒。若復不能者，當廣誦四眾戒。若復不能者，當廣誦三眾戒。若復不能者，當廣誦二眾戒。若復不能者，當廣誦一眾戒及偈，餘者僧常聞」。

依五部經，成為五種說波羅提木叉；大眾部（Mahāsā□ghika）所傳，表示了說波羅提木叉（還沒有序）的原始情形。但在波羅提木叉的傳誦中，漸漸的從五部而成為八部；說波羅提木叉序，也成為「戒經」的一分；大眾部更成立「十部修多羅」——九法及序。以後來完成的「戒經」，配合「五種說波羅提木叉」的古老傳說，部派間就不免意見紛紜。如《銅鍱律》、《十誦律》、《五分律》、《四分律》的第一說，《薩婆多部毘尼摩得勒伽》、《律二十二明了論》所說，是較為普遍的一流。「五種說波羅提木叉」，是這樣的：

1.誦波羅提木叉序。

2.誦序及波羅夷。

3.誦序、波羅夷及僧伽婆尸沙。

4.誦序、波羅夷、僧伽婆尸沙及不定。

5.誦全部。

另有一流，如《毘尼母經》、《四分律》的第二說。《僧祇律》的「四說」，似乎是這一傳說的訛脫。這一流的傳說是這樣的：

1.誦戒序及波羅夷。

2.誦戒序、波羅夷及僧伽婆尸沙。

3.誦戒序、波羅夷、僧伽婆尸沙及不定。

4.誦戒序、波羅夷、僧伽婆尸沙、不定及尼薩耆波逸提。

5.誦全部。

此外，還有《四分律》的第三說、第四說，不知屬於什麼部派。「五種說波羅提木叉」，是一致的古老傳說。配合後代組織完成的八法（或九法），所以不免意見不一。反顯得《僧祇律》的傳說，依（波羅提木叉的）五部經，分「五種說波羅提木叉」，自然而又合理！總之，五部經是戒經的原始部類，原始的組織形態。

依五修多羅而為罪的分類，名「五罪聚」。五罪聚的名稱、意義，各部律的解說與差別，平川彰博士《原始佛教之研究》，有詳細的引述論列，可為參考。現在就五罪（犯）聚的重輕次第，與處分不同，略說如下：

1.波羅夷（pārājikā），譯義為「他勝處」、「墮不如」，為最嚴重的罪行。如戰爭的為他所征服，墮於負處一樣。凡波羅夷學處，結句都說：「是波羅夷，不共住」。「不共住」（asa□vāsa）是驅出於僧伽以外，失去比丘（或比丘尼）的資格，不能再在僧伽中，共享應得的權利，盡應盡的義務。這與世間的犯了死罪一樣，所以比喻為：「如斷多羅樹心，不可復生」。

2.僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□ā），譯義為「僧殘」。這如傷重而餘命未絕，還可以救治一樣。犯這類罪的，要暫時「別住」（parivāsa）於僧伽

邊緣，受六夜「摩那埵」（mānāpya）的處分。「別住」期間，可說是短期的流放，褫奪應有的權利。等到期滿後，還要在二十清淨比丘僧中，舉行「出罪」（āvarha□a）。得全體（二十比丘）的同意，出罪清淨，回復在僧伽中的固有地位。犯了這種重罪，幾乎喪失了僧格，但還有剩餘，可以從僧伽中救濟過來，所以名為「僧殘」。

3.波逸提（pātayantikā），譯義為墮。五部中的波逸提，應包括「戒經」八篇中的尼薩耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantikanissaggiya-pātanyantika 譯為「捨墮」），與單波逸提。所犯的罪，都是波逸提。譯義為「墮」，而形容為「燒」、「煮」等。這是陷於罪惡，身心焦灼、煩熱，不得安寧的意思。犯了這類罪，應於僧伽中「作白」（報告），得僧伽同意，然後到離僧伽不遠，「眼見耳不聞處」，向一位清淨比丘發露出罪。

4.波羅提提舍尼（Pratideśanīyā），譯義為對說。犯這類罪的，不必在僧中，只要對一比丘，承認自己的過失就可以，這是較輕的罪了。

5.眾學法（sa□bahulā□-śaik□a-dharma）：眾學法的「法」，與波羅夷法，波逸提法的「法」一樣，是部類（五部、八篇）的通稱。眾學法的眾，與四波羅夷法的「四」一樣，是條文的數目。所以這一部的專名，只是「學」（śaik□a）；《銅鍱戒經》，正是這樣的。「學」是應當學的事，結句為「應當學」，與前四部的結句，「是波羅夷」、「是波逸提」的結罪不同。依五部而成立五罪聚，與這第五部相當的，《僧祇律》作「越毘尼」（vinayātikrama）；《十誦律》名為「突吉羅」（du□k□ta）。在罪聚中，越毘尼與突吉羅，後來都被解說為：通攝前四部以外的，一切輕罪與重罪。然在五部經的原始組織中，「學」本不是制罪的；即使是非法非毘尼的，約由重而輕的次第說，也應該是極輕的；與越毘尼中的「越毘尼心悔」（sa□vara-gāmivinayātikrama），突吉羅中的「責心惡作」相當。不要在僧中，也不要對人說，只要自己「心悔念學」，就可以清淨了。

「學」與前四部「學處」不同，這裡應略為論列：「學」，是於佛法中的學習。在佛的教導開示中，學是應當學的事。內容不外乎三學：增上戒學

（adhiśīla□ śik□a）、增上心學（adhicitta-śaik□a）、增上慧學（abhiprajñā-śaik□a）。如於應學的事而有所得的，名為有學（śaik□a）。如學而圓滿成就，名為無學（aśaik□a）。佛的開示，充滿勸發策勵的意味。如說四諦，就是「應知」、「應斷」、「應證」、「應修」。「學」的一部分，日常生活的一部分，特別被稱為式叉薗賴尼（śik□ā-kara□īyā）——「應當學」。

上面曾說到，釋迦佛起初以「法」（dharma）為教，重於真理與道德的實踐。只是教人學，應這樣，不應那樣。廣律中說：拘那含牟尼（Kanakamuni）等佛，正法不能久住，就是這樣教導的。如《四分律》卷一(大正二二．五六九中)說：

「彼世尊知弟子疲厭心故，但作如是教：是事應念，是事不應念！是應思惟，是不應思惟！是應斷，是應具足住」。

《銅鍱律》與《五分律》，都有類似的說明。這正是釋迦佛沒有制立學處，沒有制說波羅提木叉以前，略說教誡時代的教化肖影。等到出家眾多了，問題也多了，不得不在德化（以法教化）的基礎上，融入律（vinaya）治的精神，這就是隨犯而制立「學處」（śik□āpada）。「學」，是應該這樣，不應該那樣的開導。如違反了，雖受到呵責、訓勉，但沒有強制糾正的力量。如古代的禮治，與禮制不合，雖為社會所呵責與不齒，但沒有強制力。「學處」，是於學有特定軌範，而非依著這樣學不可。「學處」如法律，不只是應該不應該，而是容許不容許。「學處」是以僧伽的和合清淨為理想而制立的；運用僧伽的集體力量，執行僧伽的意志，違犯者非接受處分不可。所以在佛法的開展中，先有學而後有學處。學的意義廣，學處的內容有限。學處也還是應學的，所以可攝在學的當中。如跋耆子（V□jiputra）比丘，以學處的制立過於眾多，而感覺到不能繼續修學。佛問他：能學三學嗎？他說：能！其實三學中的戒增上學，能攝一切學處。學與學處，不同而又可通，所以漢譯每籠統地譯為「戒」。如三增上學，《鼻奈耶》譯為無上戒戒、無上意戒、無上智戒。「不應式叉薗賴尼」，意思為「不合應當學」，卻又譯為「不應戒行」。《佛說苾芻五法經》，譯學法為「戒法」。如不淨行學

處，有「戒羸不捨」句。「不捨戒」，實為「不捨學」的異譯。學與學處，漢譯每泛譯為戒，所以意義的區別不明。而實學為應學的一切；學處為屬於尸羅（śīla）學的一分戒條。

「學」——應當學的內容極廣，一部分出家眾的威儀——穿衣、飯食、行來出入、說法、大小便等，在「戒經」的集成時，被組為第五部分。比丘眾棄家離欲，過著淡泊的生活，也是謹嚴的生活。這些威儀禮節，或是傳說的清淨軌式；或是適應社會的宗教要求：在出家眾中，漸形成釋沙門（Śākyaśramaṇa）的特有威儀，而為出家眾所應當學的。說一切有部說：這是五篇戒中最初制定的；正表示比丘們的行儀，與僧伽的成立同時，形成一定的法式。五比丘中的馬勝（Aśvajit）早就以威儀庠序著名。沙門應有的威儀，被組為「戒經」的第五部分。學與前四部的學處不同，略示方隅，應當學；原始的條款，應簡要而能多含。或者忽視了佛所領導的比丘眾，是過著宗教的集體生活，自然要形成一定的威儀。或者不注意先學而後學處的實際意義，以為眾學法沒有一定條數（其實是逐漸舉例加詳而已），所以是後起的，附加的。然從「五綖經」、「五犯聚」、「五種說波羅提木叉」的古說看來，在「戒經」的類集為五部時，學法是早已成立了。

「學」是應當學的；不這麼學，當然是不對的，但起初並無制罪的意義，與前四部不同。在律治精神發達後，漸與學處相近；在依「五修多羅」而立的「五犯聚」中，被判為「越毘尼」或「突吉羅」。起初，佛以「法」為教，善的名為法，不善的名為非法，非法就是惡。如八正是法，八邪是非法。十善道是法，十不善道是非法。法與非法，表示了善與惡的早期意義。在佛法的開展中，法與毘奈耶（律），漸被對稱起來。法為真理與道德的實踐，毘奈耶為虛妄與不道德（煩惱、惡業）的除滅；原為同一內容，顯正與遮邪的兩方面。「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，這一相對的名詞，普遍流行；在現存的經律中，到處可見。但雖有「法毘奈耶」的對稱，並無實質的不同意義。大概由於學處的制立，「五犯聚」與「五毘尼」的成立，法與律漸為不同的開展。繼承這一傾向，佛滅後的聖典結集，也就為法與律的各別結集。學處制立以後，違犯的特有術語：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅

提提舍尼等，也就成立。而「非法非毘尼」等成語，仍流行下來，而被用為第五部，及四部以外的罪名。《根有律》有「越法」罪；《僧祇律》有「越毘尼」罪。《律二十二明了論》的「過毘尼」，就是「越毘尼」的別譯。越法、越毘尼，是對法與毘尼有所違犯，不合法與毘尼的規定。這是進入律治時代，從非法非毘尼而演化來的術語。應當學而不這麼學，《僧祇律》名為「越學法」。這本都是通泛的名稱；在前四部的專門術語成立後，被用為第五部——學法的罪名。突吉羅譯義為惡作，也是一樣。應該這麼學——這樣作，這樣說，如不合規定，就名為惡作。惡作也被用為第五部，並四部以外的一切罪名，與《僧祇律》的「越毘尼」一樣。第五部名學法，是各部「戒經」所同的。而違犯的罪名，各派的用語不一。正由於學法是古老傳來的，本沒有制定罪名；等到判決罪名，部派開始分化，所以也不能統一了。

第二項 八部的次第完成

「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）——「戒經」的原始類集，集為五部，但不能確知學處（śik□āpada）共有多少。成立「戒經」，布薩（po□adha）說戒以來，學處還在不斷的制立，這是不容懷疑的。從原始類集，到佛滅時，「戒經」已有學處的增多，或部類的分立，及傳誦與意見的不同了。說到學處的增多，如提婆達多（Devadatta）的叛教事件，是以別眾布薩為形式上的脫離。現存「戒經」的僧伽婆尸沙法（sa□ghāvaśe□ā），有「破僧違諫學處」、「隨順破僧違諫學處」，都因此而制立，為佛七十餘歲的事。又如波逸提法（pātayantika），有「詐言不知學處」、「輕呵戒學處」，都是制立於布薩說戒以後的。類集為五部，成立說波羅提木叉（說戒）以後，學處是還在不斷增多中的。

部類方面，初為五部，波逸提是總為一部的。古代的經濟生活，極為簡單。比丘（bhik□u）們的日用物質，不外乎衣、鉢、臥具、藥食。比丘們過著「少欲知足」、「易養易滿」的獨身生活。可是佛法開展了，信眾越多，供養也越厚。對於資生的物品，比丘們也有求多、求精的現象。對於這，不能不多方限制。凡是超過水準的，不合規定的物品，都應該捨去（其實是「淨施」，大都交還本人，只是經一番公開，受一番呵責）。物品應捨去而

罪應悔，名為尼薩耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantika）——「捨墮」，與一般的波逸提不同。這一類學處多了，波逸提就自然形成二類：「捨墮」、「單墮」，但還是統稱為波逸提的。從種種跡象看來，佛的晚年，僧品龐雜的情形，日見嚴重，制立的學處，也就越多。如《雜阿含經》卷三二(大正二．二二六中)說：

「何因何緣，世尊先為聲聞少制戒時，多有比丘心樂（修證）習學？今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」？

佛法在發展中，出家眾的增多，過於迅速，自不免龐雜不純。為此而傾向「律治」，制立更多的學處。但在形跡上，似乎制立的學處更多，反不如初期的專精修證。其實，如不多制學處，情形將更為嚴重。

佛的遊化，雖限於恆河（Ga□gā）一帶，但地區不能說不廣。交通不便，語言不一，又沒有文字記錄可以傳達遠方。以說波羅提木叉——說戒來說，如有新制立的學處，怎樣傳達到各地區，而能使遠地的比丘接受？怎樣使新成立的學處，各方都能納入「戒經」的同一部分？這顯然是很不容易的！現存「戒經」波逸提法，有「遮傳教學處」，就是不承認新立學處的宣告。在當時，幾年前的學處，還沒有能在各區普遍統一，而新的學處又有了多少，這是不可免的現象。這該是佛滅以後，最迫切需要處理的問題。而且，佛法中有重法與重律思想的對立。如王舍城（Rājag□ha）結集中，阿難（Ānanda）傳達佛的遺命：「小（隨）小戒可捨」。現存「戒經」波逸提法，有「輕呵戒學處」，正是針對「何用說此小隨小戒」的。如「戒經」早有「輕呵戒學處」，那麼阿難所傳佛命，「小小戒可捨」，是前言後語自相矛盾了。這實是重法的阿難所傳，與重律的優波離（Upāli）所傳，互有出入。在王舍結集中，阿難所傳的被否決了；優波離所傳的，被集入「戒經」波逸提中。現存的律部，都是以優波離所傳為正宗的。從傳說的王舍結集的事緣而論，「戒經」的結集論定，實為有關教制的迫切大事。大迦葉（Mahākāśyapa）說：「自今已去，應共立制：若佛先所不制，今不應制。佛先所制，今不應卻，應隨佛所制而學」：這是當時結集「波羅提木叉經」——「戒經」的結論。

王舍城五百結集，為律家所傳，佛教界所公認。從佛教發展的情況而論，應有歷史的事實為根據；雖然在傳說中，不免雜入多少後起的成分。當時結集的「戒經」，大抵近於現存各部「戒經」的八法（八部）。但實際上，未必與現在的八部相同，試列表而再為敘述：

〔五部〕〔八部〕

1.波羅夷法————1.波羅夷法

2.僧伽婆尸沙法——2.僧伽婆尸沙法

3.不定法

┌4.尼薩耆波逸提法

3.波逸提法————┤

└5.波逸提法

4.波羅提提舍尼法——6.波羅提提舍尼法

5.學法————————7.學法

8.滅諍法

尼薩耆波逸提與波逸提的分立（仍不妨稱為一部），是繼承舊制五部而自然形成的。不定法（aniyata-dharma）、滅諍法（adhikara□aśamathā-dharma），意義卻大為不同。《優波離問經》、《佛說苾芻五法經》，所傳的波羅提木叉的條目，無疑為古型的，卻都沒有不定法與滅諍法，這是最值得重視的！不定法與一般學處不同，制立的因緣，由於可信賴的優婆夷（upāsikā）的舉發。犯是確定了的，但犯什麼罪，還沒有確定。或是波羅夷，或是僧伽婆尸沙，或是波逸提；總之，犯是決定了的。不定法僅二條，與欲事有關。在廣律的解說中，也有合一解說的。《律二十二明了論》(大正二四．六六七上)說：

「二不定……有餘師說：此二不定，似律本義，律餘文句，皆為釋此」。

二不定的情形特殊，律師間顯有不同的意見。有說：「此二不定，似律本義」，就反顯有以為此非律的本義。出家眾度著獨身生活，清淨梵行是特

有的德相。比丘出入信眾家，可能引起問題，所以取得可信賴的優婆夷的護助，以維護僧伽的清淨。所犯的罪，不出於三部：這是波羅夷等三部成立以後，適應特殊情形的補充條款。

滅諍法不是個人的戒條，而是處理僧事——相言諍、誹謗諍、罪諍、常所行事諍的七項法規。布薩說戒以前，先要處理諍事；大眾清淨，才進行說戒。被稱為「波羅提木叉經」的布薩說戒儀軌，為了必須處理僧事，這七項滅諍法規，大概是附錄於篇末的。傳誦久了，漸與布薩儀軌——說波羅提木叉序等，成為「波羅提木叉經」的組成部分。

王舍城五百結集時，對舊傳五部的「波羅提木叉經」，應已重為審定，公認而不再有異議。不定法與滅諍法，從《優波離問經》、《佛說苾芻五法經》，沒有說到這二部而論，可見雖已久為佛教界所傳誦，而在律學的傳承中，顯然的存有古說，不以這二部為「波羅提木叉經」。尤其是滅諍法，在《僧祇律》、《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》、《根有律》，所有〈經分別〉（Suttavibha□ga）或〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□avibha□ga）中，都只列舉七滅諍法的名目，而沒有加以分別解說。七滅諍法的解說，都在〈滅諍犍度〉等中。可見古代的持律者，雖將滅諍法編入「戒經」，而仍沒有看作「波羅提木叉經」的。僅有《十誦律》，為七滅諍法作解說。但又別立「諍事法」（與各部廣律相同）；雖解說的次序多少不同，但顯然是重複了。

現存不同誦本的「戒經」，分為八法。不定法與滅諍法，都已取得了一部的地位。在計算戒條時，也都計算在內。可見雖偶存古說，表示不同的意見，大體說來，都已承認為「戒經」的組成部分。佛教界公認的七百結集，傳說在佛滅百年。此後不久，就開始部派的分立。這二部為各部派所公認，應於部派未分以前，七百結集時代，已被公認了。從原始的五部到八部；從對二部（不定與滅諍）有不同的意見，到公認為「波羅提木叉經」的部分：這一演進的歷程，就是佛陀時代的原始結集，到王舍五百結集，到七百結集的過程。

《僧祇律》別立「法隨順法」為九法；又加波羅提木叉序，成「十部修多羅」，那是部派分立以後的事。

第三節 戒經條文的多少與次第

第一項 條文的多少問題

「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）——「戒經」八部的條文，各部所傳的不同誦本，數目是有多少的；次第也或前或後，參差不一。現在依各部不同誦本的「戒經」，略為論列。各部「戒經」的比對研究，經近代學者的努力，所有條目與次第的同異，已明白的表示出來，予研究者以非常的便利。《律藏之研究》，有極細密的逐項比對，可為參考。各部「戒經」八部所有的條目，及其總數，先列舉如下：

【圖：Y35p0151_01.svg】優波離問、僧祇戒本、銅鍱戒本、五分戒本、四分戒本、解脫戒經、十誦別本、十誦律本、十誦古本、十誦戒本、十誦梵本、鼻奈耶、根有戒經、根有梵本、根有藏本、名義大集、波羅夷、僧伽婆尸沙、不定、尼薩耆波逸提、波逸提、波羅提提舍尼、學、滅諍、總計

據上表，在「戒經」八部中，有六部是完全相同的（僅《優波離問經》少二部），共六〇條，這就是：

四波羅夷

十三僧伽婆尸沙

二不定

三十尼薩耆波逸提

四波羅提提舍尼

七滅諍

波逸提（pātayantikāpācittiya）與學（śaik□asekhiya）——二部，各部「戒經」的條數不同。波逸提部，《優波離問經》、《僧祇戒本》、《銅鍱戒本》，同為九二波逸提。《五分戒本》為九一波逸提。《四分戒本》、《解脫戒經》、《十誦戒本》、《根有戒經》等，都是九〇波逸提。但九〇

波逸提中，《解脫戒經》為一類：《四分戒本》、《十誦戒本》等為一類；《根有戒經》又為一類。各本的增減不同，仔細研究起來，主要為各部的意解不同，引起的開合不一。如：

1.「用蟲水澆泥」、「飲用蟲水」，各本都以因緣不同，別制二戒。而《五分戒本》作：「知水有蟲，若取澆泥，若飲食諸用，波逸提」。《五分戒本》合二為一；然從內容來說，是沒有缺減的。

2.《優波離問》、《僧祇戒本》、《銅鍱戒本》、《五分戒本》，都有「同意（羯磨）僧衣與人而後譏悔」，及「知物施僧而迴與餘人」——二戒。《解脫戒本》僅有「知物施僧而迴與餘人」戒；《四分戒本》、《十誦戒本》、《根有戒經》、《鼻奈耶》等，僅有「同意僧物與人而後譏悔」戒。這裡面，「以僧衣物與人」，是同一事實。各部派取捨不同，形成三類。

3.「與女人同坐（立）」，各部「戒經」都有四戒，惟《解脫戒本》為三戒。這是各本最紛亂的部分，今據八本而為對比如下：

銅鍱戒本

優波離問

五分戒本

四分戒本

十誦戒本

根有戒經

僧祇戒本

解脫戒經

共尼獨在屏處坐

30

30

25

26

28

29

25

.

食家與女人坐

43

44

42

43

42

42

53

43

食家與女屏處坐

.

.

.

44

43

43

54

42

獨與女人屏處坐

41

45

43

.

.

28

70

29

獨與女人露處坐

45

31

44

45

29

.

.

.

在上表的比對中，可見《解脫戒經》以外的各本，都有「共尼獨在屏處坐」，及「與在家婦女坐」三戒，但取意不同。「食家（有酒食家，或解說可淫婦女家）與女屏處坐」、「獨與女人屏處坐」，《僧祇戒本》與《根有戒經》，是作為不同的二戒。《銅鍱戒本》、《五分戒本》、《優波離問經》，沒有「食家與女屏處坐」，卻有「獨與女人屏處坐」。《四分戒本》與《十誦戒本》，沒有「獨與女人屏處坐」，卻有「食家與女屏處坐」。這似乎本是一戒，所以出沒不同。《僧祇戒本》與《根有戒經》，作為不同的二戒，也就沒有「獨與女人露處坐」戒。所說雖有差別，而「與在家婦女坐」

，共有三條戒，還是一樣的。《解脫戒經》，將「獨與尼屏處坐」，合於「獨與女人屏處坐」中。「女人」是可以總括出家女尼及在家女人的。都是女人，都是屏處坐，所犯的又都是波逸提。所以《解脫戒經》的九十波逸提，是開合不同，自成體系的。決非如或者所說，屬於九十二波逸提系統，只是脫落了兩條。

4.「自往尼住處教誡」，《四分戒本》等缺。《戒經》條文的意義不明，尋各部廣律的內容，對列如下：

銅鍱律

五分律

僧祇律

鼻奈耶

四分律

十誦律

根有律

非僧差教誡尼

21

21

21

21

21

21

21

（界外自差教尼）

（23）

.

教誡尼至日暮

22

22

22

22

22

22

22

自往尼住處教誡

23

23

23

.

.

.

.

「非僧差教誡尼」、「自往尼住處教誡」，到底有什麼差別？可能的差別有二：一、「非僧差教誡尼」，是半月半月請教誡時；「自往尼住處教誡」，是平時。二、「非僧差教誡尼」，是尼眾到比丘住處來請教誡（這樣，與下一條「教誡尼至日暮」，尼眾來不及回去的因緣相合）；「自往尼住處教誡」，是到尼寺中去。這二條戒的差別，《五分律》所說，不大分明。這都不是僧伽推派的；不論是布薩日或平時，來受教或去教，都是一樣。所以《四分戒本》等，都簡化而合為一戒。《僧祇律》雖有「自往尼住處教誡」，但因緣為「界外自差教尼」。這一因緣，《鼻奈耶》沒有；其餘上座部（Sthavira）各律，都是附於「非僧差教誡尼」戒之下的。這樣，《僧祇律》

自成一系，與上座部派的三戒或二戒，共有三類不同。

第七部「學法」，或作「眾學法」，意思為眾多的學法。這是「應當學」，與其他學處（śik□āpada）不同，條數似沒有嚴格的規定，所以是條數出入最大的一部。眾學法的條數多少，據各部廣律，及不同誦本的「戒經」，參照《律藏之研究》，並為補充條理如下：

僧祇戒本

優波離問

銅鍱戒本

四分戒本

解脫戒經

五分戒本

根有藏本

根有梵本

十誦別本

名義大集

根有戒經

十誦古本

十誦律本

十誦戒本

十誦梵本

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

受飲食．鉢

24

29

30

23

34

30

39

39

27

37

35

28

27

27

27

26

說法

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

上樹觀望

.

.

.

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

1

塔．像

．

．

．

26

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

．

（合計）

66

72

75

100

96

100

108

108

108

105

99

107

107

113

113

113

在這些不同的誦本中，《四分戒本》是最特殊的。由於法藏部（Dharmaguptaka）的特重塔婆功德，所以增列二六條。否則，《四分戒本》的眾學法，與《銅鍱戒本》是大體相同的。說一切有部（Sarvāstivāda）系統中，《根有戒經》的眾學法，《律藏之研究》，計算為九九條。然無論是廣律、戒經，律的論書，都是或開或合，究竟有多少條，我是怎麼也數不過來。這正好說明了，眾學法的古形，與其餘七部是不同的。眾學法沒有明確的定數，所以泛稱為「眾」。在誦本流傳中，各有所重不同。《根有戒經》對於受用飲食，分別得較詳細，與《解脫戒經》相近。《十誦戒本》等，對於入白衣舍，說得特別詳細；《五分戒本》也有類似的傾向。或詳於這些，或詳於那些，都是部派分化以後，各部的所重不同。眾學法條數的多少，並不能決定「戒經」的舊有或新起。總之，眾多學法，為比丘眾日常外出應供，及為信眾說法所有的威儀（上樹觀望，也與外出有關）。制立學處以前，早已形成比丘眾的威儀法式。僧伽的習慣法，在半月半月說波羅提木叉中

，組為第五部，本沒有明確的條數。如著重威儀的大綱：衣、食、行來出入等，各部「戒經」是終歸一致的。除《四分戒本》的塔婆、佛像事，與眾本不同外，所差僅「上樹」一則而已。

「波羅提木叉經」——「戒經」，是半月半月誦說的。印度人特重口授；對於半月半月誦說的「戒經」，更重於口授；在以文字記錄以後，也還是重於口誦。部派那麼多，流行的區域那麼廣，時間又那麼久，而「波羅提木叉經」的傳誦，實際上只差三條——波逸提二條，眾學法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於「波羅提木叉經」的尊重，及憶持力的堅強！

第二項 條文的先後次第

條文的先後次第，《律藏之研究》作了逐部的對比，可為參考。說到次第，是結集者的工作，編成次第，與佛的制立無關。編為次第，目的在便於持誦。事義相類的集在一起，分為先後，誦持起來，要容易記憶得多。然隨類而編為次第，本不是非此不可的。何況最初編次，每不免有點雜亂。所以在部派傳誦中，如認為編在那裡，要容易記憶，就不妨編在那裡。各部派的誦本，都不免有些移動次第的，以實際上能便於憶持就是了。在這一意義上，次第先後，即使有舊本與新編的差異，也是無關於是非的。然取不同誦本而為之比較，從次第先後中，發見不同部派間的共同性，對於「波羅提木叉經」的演變情形，是能有助於理解的。古德的結集經、律，隨部類而編為次第，每十事（不足十事或多一二事，例外）結為一頌，這也是為了便於記憶。在十事一偈中，傳誦久了，先後或不免移動，但為結頌所限，不會移到別一頌去。如移編到別一偈，那一定是有意的改編，結頌也就要改變了。偈與偈，在傳誦中也可能倒亂的。但不倒則已，一倒亂就十事都移動了。對條文的次第先後，應注意這些實際問題！「戒經」八部中，尼薩耆波逸提（Ni□sargikā-pātayantika）、波逸提（pātayantikā）的戒條最多（學法本沒有一定數目，不必研究）。從次第先後去研究時，首應注意十事為一偈的意義。同屬於一偈（如從一——一〇，從一一——二〇），次第雖有先後差別，仍不妨看作大致相同。這樣的去理解，部派間的關係，更會明白的顯示出來。

尼薩耆波逸提，凡三〇事。以十事為一偈，分三部分去觀察，各部「戒經」的移動，都在自偈以內。《五分戒本》，比起其他的「戒經」來，以第三偈為第二，以第二偈為第三；這也只是在傳誦中，偈與偈的次第倒亂而已。尼薩耆波逸提的分為三部，是一切「戒經」所同的。

波逸提，如上文所說，有九二、九一、九〇——三類；而九〇波逸提說中，也有三類。如分為九偈去觀察，第二偈、第三偈、第四偈，在波逸提全部中，可說是最穩定的部分（第一偈，有二條移到別偈去）。現在以八種「戒經」，比對其次第先後；分九偈去觀察，次第先後的同異，也大致可見了！

優波離問

僧祇戒本

十誦諸本

根有諸本

解脫戒經

銅鍱戒本

四分戒本

五分戒本

妄語

1

1

1

1

1

1

1

1

毀訾語

2

2

2

2

3

2

2

2

兩舌

3

3

3

3

2

3

3

3

發諍

4

4

4

4

4

63

66

5

與女人說法過限

5

5

5

5

5

7

9

4

與未受具人同誦

6

6

6

6

6

4

6

6

向未受具人說得過人法

7

7

7

8

7

8

8

8

非受具人說麁罪

8

8

8

7

8

9

7

9

同羯磨後譏悔

9

9

9

9

.

81

74

80

迴與僧物

10

91

.

.

9

82

.

91

毀毘尼

11

10

10

10

10

72

72

10

※

※

※

伐草木

12

11

11

11

11

11

11

11

嫌罵僧知事

13

13

12

12

12

13

13

13

異語惱僧

14

12

13

13

13

12

12

12

露地敷僧物

15

14

14

14

14

14

14

14

舍內敷僧物

16

15

15

15

15

15

15

15

牽他出房外

17

16

16

16

17

17

17

16

強敷臥具

18

17

17

17

16

16

16

17

坐脫脚床

19

18

18

18

18

18

18

18

用蟲水

20

19

19

19

19

20

19

20

覆屋過限

21

20

20

20

20

19

20

19

※

※

※

非選而教尼

22

21

21

21

21

21

21

21

與尼說法至日暮

23

22

22

22

22

22

22

22

往尼住處教誡

24

23

.

.

23

23

.

23

譏教比丘尼

25

24

23

23

24

24

23

24

與尼期行

26

26

24

26

27

27

27

28

與尼同船

27

27

25

27

28

28

28

29

非親尼與衣

28

28

26

24

25

25

24

26

與非親尼作衣

29

29

27

25

26

26

25

27

獨與尼屏處坐

30

25

28

29

.

30

26

25

獨與女人（露或屏處）坐

31

70

29

28

29

45

45

44

食尼歎食

32

30

30

30

30

29

29

30

※

※

※

展轉食

33

32

31

31

31

33

32

31

施一食處過限

34

31

32

32

32

31

31

33

受二三鉢食

35

38

33

33

33

34

34

34

足食

36

33

34

34

34

35

35

35

勸足食

37

34

35

35

35

36

36

36

別眾食

38

40

36

36

36

32

33

32

非時食

39

36

37

37

37

37

37

38

食殘宿食

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

※

※

※

飲蟲水

43

51

41

41

41

62

62

.

食家強坐

44

53

42

42

43

43

43

42

屏處與女人坐

45

54

43

43

42

44

44

43

與外道女食

46

52

44

44

44

41

41

40

觀軍

47

55

45

45

45

48

48

45

宿軍中過限

48

56

46

46

46

49

49

46

觀合戰

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

※

※

※

驅出他村落

53

44

51

51

52

42

46

76

露地然火

54

41

52

52

53

56

57

68

與欲後悔

55

43

53

53

51

79

76

79

與未受具人同宿

56

42

54

54

54

5

5

7

惡見違諫

57

45

55

55

55

68

68

48

與被舉人共住

58

46

56

56

56

69

69

49

與擯沙彌共住

59

47

57

57

57

70

70

50

捉寶

60

49

58

59

69

84

82

69

不壞色

61

48

59

58

68

58

60

77

半月浴過

62

50

60

60

70

57

56

70

※

※

※

奪畜生命

63

61

61

61

61

61

61

51

疑惱比丘

64

62

62

62

62

77

63

52

擊擪

65

67

63

63

63

52

53

54

水中戲

66

66

64

64

64

53

52

55

與女人共宿

67

69

65

65

65

6

4

56

怖比丘

68

65

66

66

66

55

55

73

藏他衣鉢

69

64

67

67

67

60

58

78

淨施衣不語取

70

63

68

68

59

59

59

81

無根僧殘謗

71

90

69

69

58

76

80

75

與賊期行

72

72

71

71

71

66

67

66

※

※

※

與女人期行

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

過受四月藥請

76

74

74

74

73

47

47

62

拒勸學

77

75

75

75

75

71

71

63

屏聽四諍

78

78

76

76

76

78

77

60

不與欲

79

79

77

77

77

80

75

53

不受諫

80

77

78

78

78

54

54

58

飲酒

81

76

79

79

79

51

51

57

非時入村落

82

80

80

80

80

85

83

83

※

※

※

不嚼同利入村落

83

81

81

81

81

46

42

82

突入王宫

84

82

82

82

82

83

81

65

無知毘尼

85

92

83

83

83

73

73

64

骨牙針筒

86

83

84

84

84

86

86

86

過量床足

87

84

85

85

85

87

84

85

貯綿床褥

88

85

86

86

86

88

85

84

過量雨浴衣

89

88

87

89

89

91

89

89

過量覆瘡衣

90

87

88

88

88

90

88

88

過量坐具

91

86

89

87

87

89

87

87

與佛等量作衣

92

89

90

90

90

92

90

90

在上表中，「十誦諸本」是《十誦戒本》、《十誦律本》、《十誦古本》、《十誦別本》、《十誦梵本》及《鼻奈耶》。「根有諸本」是《根有戒經》、《根有梵本》、《根有藏本》及《翻譯名義大集》。這二大類，各本內部也有好幾處先後不同，但都不出於同一偈內，所以簡化而總為二類。

1.從上表的對照中，首先看出：說一切有部（Sarvāstivāda）本——「十誦諸本」與「根有諸本」，在波逸提的次第中，與飲光部（Kāśyapīya）的《解脫戒經》，不但偈與偈完全相同，次第也最為接近。除條文內容不同外（如上項所說），例外的不同，是五八、五九、六〇——三條，與六八、六九、七〇——三條，互相移動了一下。雖從第六偈移到七偈，而列於偈末三條，地位還是一樣。說一切有部本，與《僧祇戒本》、《優波離問經》，這三條的次第是相同的，所以這是《解脫戒經》的移動。飲光部屬於分別說部（Vibhajyavādin）系統，而思想折衷於說一切有部。《戒經》同於說一切有部，難怪傳說為說一切有部的支派了。

2.《僧祇戒本》大眾部（Mahāsā□ghika）的「戒經」。《優波離問經》，雖為九二波逸提，但與說一切有部的諸「戒經」，次第非常相合，可能為分別說部分離以後的上座部（Sthavira）「戒經」原形。試分九偈來考察：《優波離問經》第一偈（一——一一），應為一一事。說一切有部各本，有「同（意）羯磨後悔」戒，沒有「迴僧物與人」戒；《解脫戒經》有「迴僧物與人」戒，卻沒有「同羯磨後悔」戒：所以都為十事。《僧祇戒本》移「迴僧物與人」於第九偈（九一），其餘相同，所以也是十事。第二偈（一二——二一），與說一切有部本，《僧祇戒本》，《解脫戒經》——（一——二〇）相同。第三偈（二二——三二）也應為一一事。在這一偈中，說一切有部本，沒有「往尼住處教誡」戒（合於「非選而教誡尼」中）；《解

脫戒經》沒有「獨與尼屏處坐」戒（合於「獨與女人坐」中），所以都為十事。《僧祇戒本》將「獨與女人坐」戒，移到第七偈（七〇），所以也還是十事。《銅鍱戒本》與《四分戒本》，第三偈也相同，但將「獨與女人坐」戒，移到第五偈去。《僧祇戒本》等都是十事，顯然是依《優波離問經》為底本，而或減或移，成為不同的誦本。四、五、六——三偈（三三——六二），與《僧祇戒本》、《解脫戒經》，說一切有部各本，可說都是相合的。只是《僧祇戒本》以五偈為六偈，以六偈為五偈，次第顛倒了一下。第七偈（六三——七二）小有出入。《優波離問經》，先出「與賊期行」戒，而後「與女人期行」戒；「與女人期行」，屬於下一偈。而《僧祇戒本》、《解脫戒經》，說一切有部諸本，相反的「與女人期行」戒在前，而「與賊期行」戒屬於下一偈（《銅鍱戒經》與《五分戒本》，這二條戒的次第，與《優波離問經》相同）。此外，《僧祇戒本》，從前第三偈移來的「獨與女人坐」戒，為第七〇戒；因而將本偈的「無根僧殘謗」戒，移到第九偈去，仍為十事。第八偈（七三——八二）除「與女人期行」戒，列於偈初（不同處如上說）外，一切都相合。第九偈（八三——九二），《僧祇戒本》不同，因為從上面移來的「迴僧物與人」戒，及「無根僧殘謗」戒，增入第九偈中，所以《僧祇戒本》的九偈，共有一二事。從上來的比對說明，《優波離問經》，顯然的更為古老（波逸提部分）！如第一偈與第三偈，都是一一事。而《解脫戒經》及說一切有部本，雖所減略的不同，而同樣的略去一戒。《僧祇戒本》沒有減略，卻各移一戒到後面去。於是《僧祇戒本》等，這二偈都是十事（《銅鍱戒本》的第三偈，也是這樣）。如不以《優波離問經》為底本，那麼移動或減略，都不可能如此的巧合。又如五、六——兩偈，《僧祇戒本》移動了，而《優波離問經》、《解脫戒經》與說一切有部本相合。《優波離問經》九二波逸提為古本；《僧祇戒本》雖同列九二，而已有移動。《解脫戒經》與說一切有部諸本，已減略為九〇波逸提。雖有九二與九〇的差別，但在次第先後的意義上，這都是維持古傳的同一系統。

3.《銅鍱戒本》九二波逸提，《四分戒本》九〇波逸提，但在次第先後中，這是屬於同一系統的。二本的主要不同，為：《銅鍱戒本》第三偈（二

一——三〇），《四分戒本》省略「往尼住處教誡」戒，而移第七偈的「與女人期行」戒，來補足第三偈。又移第八偈的「疑惱比丘」戒，來補足第七偈。《銅鍱戒本》第八偈，凡一二事（七一——八二）。《四分戒本》既移去了「疑惱比丘」戒，又省略了「迴僧物與人」戒。這樣，《四分戒本》的第八偈，除去二事，仍為十事。《銅鍱戒本》與《四分戒本》，在次第先後的整理上，比《優波離問經》、《僧祇戒本》等一大系統，確有長處！如以「掘地」戒及「壞生」戒為次第；「拒勸學」戒、「毀毘尼」戒、「無知毘尼」戒——三戒自為次第，都事義相類，便於記憶。尤其是以「女人共宿」戒，與「與女人說法過限」戒為次第，比起《優波離問經》等，以「與女人共宿」戒，列於「水中戲」戒、「怖比丘」戒的中間，要合理得多！《優波離問經》等，代表較古型的編次；早期的編次。還不免帶點雜亂。這一系統，是大眾部、分別說部的飲光部、說一切有部所同用的。重律的銅鍱部（Tāmraśā□īya）、法藏部，更作合理的編次。這雖是稍遲的，但無關於內容的是非。在次第先後上，這是較為完善的。

4.《五分戒本》的次第，出入於《優波離問經》、《僧祇戒本》、《銅鍱戒本》，而又有獨立的編次部分。分別說部是重律的學派：《銅鍱戒本》、《五分戒本》、《四分戒本》，於波逸提的次第先後，都是下過一番功力的！

第四節 戒經的集成與分流

「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra）——「戒經」的結集完成，到部派不同誦本的分化，經上面的分別論證，已可從開展的過程中，作進一步的明確的推定。

「戒經」的集成，是與佛的制立「布薩」，「說波羅提木叉」有關。起初，佛為比丘（bhik□u）眾制立布薩，是以略說教誡為布薩的；也就是「偈布薩」。後來，出家弟子而有所違犯的，佛隨犯而制立學處（śik□āpada），傳布學習。等到制立的學處多了，布薩制漸發展為大眾和合清淨，誦說以學處為內容的波羅提木叉。聲聞弟子，和合清淨，一心誦出這樣的波羅提木

叉，也就有「波羅提木叉經」的成立。據「五修多羅」或「五綖經」，「五種說波羅提木叉」的古說，推知「波羅提木叉經」的最初集成，是分為五部（經）的：波羅夷法（pārājikā-dharmā□）、僧伽婆尸沙法（sa□ghāvaśe□ā-dharma）、波逸提法（pātayantikā-dharma）、波羅提提舍尼法（pratideśanīyā-dharma）、學法（śaik□a-dharma）。學法是僧伽的威儀部分，早已形成一定的威儀法式，為比丘眾應學的一部分。學處的制立，還在進行中。最初集成的「戒經」，共有多少條款，是無法確定的。但分為五部；戒分五篇，永為律家的定論（與律有關的法數，也都是以「五」為數的）。

一項古老的傳說，受到近代學界注意的，是「一百五十餘學處」說。如《瑜伽師地論》卷八五(大正三〇．七七二下)說：

「別解脫契經者，謂於是中，依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處，為令自愛諸善男子精勤修學」。

這一古說，也見於《阿毘達磨大毘婆沙論》，如卷四六(大正二七．二三八上)說：

「佛栗氏子。如來在世，於佛法出家，是時已制過二百五十學處，於半月夜，說別解脫經」。

《大正藏》依《麗藏》本，作「過二百五十學處」；然宋、元、明本，都作「過百五十學處」，與同為玄奘所譯的《瑜伽師地論》相合。與佛栗子（V□jiputra）有關的經文，見於《增支部．三集》，作「百五十餘學處」。另外還有說到「百五十餘學處」的三則經文。與《增支部》經說相當的漢譯，是《雜阿含經》，但作「過二百五十戒」。《阿毘達磨大毘婆沙論》，屬說一切有部（Sarvāstivāda）。《瑜伽師地論》所說，是五分中的〈攝事分〉，是聲聞經律的「摩呾理迦」（māt□kā）。所依的契經，與說一切有部所傳的《雜阿含經》相同。所依的《別解脫經》，也應屬說一切有部。漢譯《雜阿含經》，是說一切有部的誦本，應與《瑜伽師地論》說一樣，同為「過百五十戒」。而現存經本作「過二百五十戒」，可斷為依熟習的「二百五

十戒」說而改定的。

南北共傳的，「百五十餘學處」的《別解脫經》——「戒經」，為古代某一時期的歷史事實，是不容懷疑的。然而「百五十餘學處」，到底是什麼意義？現存各部不同誦本的「戒經」，雖條數多少不一，而主要為「學法」的多少不同。如將「學法」除去，就是一五二，或一五一，或一五〇學處，相差僅二條而已。因此，B.C. Law 以為：第一結集所結集的「戒經」，是沒有眾學法的，恰好為「百五十二學處」；這當然是繼承「銅鍱部」（Tāmraśā□īya）學者的解說。W.Pachow 以為：「百五十餘學處」的餘（sādhika），是「百五十學處」以外的，指眾學法而說。這二項解說，可代表一般的意見。然從上來的論證中，對於這種解說，覺得有考慮的餘地。以 B.C. Law 的意見來說：「戒經」曾有「百五十餘學處」時期，但這並不能證明為第一結集。「波羅提木叉經」——「戒經」的類集，源於佛陀時代，說波羅提木叉制的確立。結集（sa□gīti）是佛滅以後，佛弟子的共同審定編次。而結集以前，學處是成文法；佛弟子中的持律者（vinayadhara），編類以供說波羅提木叉的實用。「過百五十學處」，為什麼不說是佛陀時代呢！而且，《戒經》的最初編類，是五部，已有學法在內。《瑜伽師地論》說：「依五犯聚及出五犯聚，說過一百五十學處」。「學法」（約犯，名突吉羅或越毘尼）為五聚之一，為什麼「百五十餘學處」的原始「戒經」，沒有學法呢？上面曾說到：不定法（aniyata-dharma）是補充條款；滅諍法（Adhikara□aśamathā-dh.）是附錄的處事法規。這二部都是附錄性質，一直到部派時代，還有不計算在戒條以內的。所以，以現存的「戒經」八篇為據，除「學法」而取以外的（不定法及滅諍法在內的）「百五十餘學處」，是不大妥當的！至於 W.Pachow 的解說，也是以學法以外的七篇為「過百五十戒」，同樣的難以採信。

說波羅提木叉，「過百五十學處」，有學法而沒有不定法與滅諍法，分為五部，這是佛陀晚年，「波羅提木叉戒經」的實際情形。學處的制立，還在進行中。波逸提法，甚至僧伽婆尸沙法，也都還沒有完成（其實無所謂完成，只是以佛的涅槃為止而已）。這是佛陀在世的時代。

佛滅後，舉行第一次結集。「波羅提木叉經」的結集論定，當然是首要部分。在組織方面，仍以五部（波逸提內分捨墮與單墮二類，實為六部）來統攝。二不定法與七滅諍法，從部派時代，大都認為「戒經」的組成部分來說，應已附錄於「戒經」。最遲，到七百結集時代，「戒經」八篇的組織，已為多數所承認了。這就是未來一切部派「戒經」的原本，全經約二〇〇戒左右。這一古本，現在並沒有存在，但從僅有的古說中，可以理解出來。如《佛說苾芻五法經》(大正二四．九五五下)說：

「四波羅夷法……十三僧伽婆尸沙法……三十捨墮波逸提法……九十二波逸提法……各四說……五十戒法」。

《佛說苾芻五法經》，是趙宋法賢（Dharmabhadra）所譯。譯出的時代雖遲（法賢於西元九七三——一〇〇一年在中國），而傳說卻是古老的。九二波逸提說；沒有不定法與滅諍法，都與《優波離問經》相同。所說的「各四說」，應該是「四各說」，就是「四波羅提提舍尼」。「五十戒法」，是五十學法的異譯。這是眾多學法中，分類最少的了。六部合計，共一九三戒。如將終於成為「戒經」組成部分的二不定法、七滅諍法，加入計算，那就共有二〇二戒。這一古說，又可從《律二十二明了論》得到證明。《律二十二明了論》，是正量部（Sa□matīya）的律論。正量部從犢子部（Vātsīputrīya）分出，為犢子部的大系；與說一切有部，同從（先）上座部分出，被稱為四大根本部派之一，教勢極為隆盛。《論》中明五部罪(大正二四．六六六中)說：

「律中說罪有五部：第一波羅夷部，有十六罪。第二僧伽胝施沙部，有五十二罪。第三波羅逸尼柯部，有三百六十罪。第四波胝提舍尼部，有十二罪。非四部所攝所餘諸罪，共學對（學法的異譯），及婆藪斗律所說罪，一切皆是第五獨柯多部攝」。

律論所說第五獨柯多部（dukka□a，突吉羅的別譯），戒數多少不明。其他四部，西本龍山氏在《國譯律二十二明了論》注，解說為：四波羅夷，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別，所說極為正確！《論》中曾分明說到「二不定」、「九十波羅逸尼柯」；「七種依寂靜所滅」，就是七滅諍法。所以在全經八篇中，《律二十二明了論》所沒有明說的，只是「學對」——學法而已。《論》(大正二四．六六六上)又說到：

「如來所立戒，有四百二十。於婆藪斗律，有二百戒。於優波提舍律，有一百二十一戒。於比丘尼律，有九十九戒」。

《論》分如來制戒為三類，共「四百二十戒」。論文簡略，意義不明。經審細研究，才知道這三大類，為律藏的早期組織分類（如第六章說）。1.「比丘尼律」（bhik□unī-vinaya），是比丘尼的不共戒。除與比丘戒共同的而外，比丘尼有九九不共戒；比現存各部的「比丘尼戒經」，戒條要少得多。現存的「比丘尼戒經」，最少為《僧祇律》，比丘尼不共戒，也有一〇七條。《五分比丘尼戒本》，不共戒多達一九五戒。正量部所傳的九九戒，顯然是最簡的，更古的傳承了。2.婆藪斗律（Vastu-vinaya）：婆藪斗，是 vastu 的音譯，譯義為「事」。《銅鍱律》的「犍度」（khandha）部分，在根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）中，是稱為「事」的，共有十七事。正量部的婆藪斗律，雖不知分為多少事，但與犍度部分相當，是決定無疑的。3.優波提舍律（upadeśa-vinaya）：優波提舍（Upadeśa），譯為「廣說」、「廣演之教」，這是「十二部經」中的「論議」。然優波提舍的本義，是共同論議。各部派的經與律，都說到四優波提舍。這是對於自稱從佛所傳，從某寺院所傳，多數大德所傳，某一知名大德所傳的法與毘尼，不能輕率的信受或拒斥，而應集多數人來共同論究，決定他是否佛法。說一切有部分為二類，就是「摩訶優波提舍」（Mahāupadeśa）、「迦盧優波提舍」（Kā□aupadeśa）；或譯為「大白說」、「黑說」。優波提舍，實為古代對於所傳的法與毘尼，所有共同審定的結集論義（論定是否佛說，為結集的主要工作之一）。所以優波提舍律，是結集所出的律，就是「波羅提木叉經」——「戒經」；「戒經」是被稱為「佛說」的。佛所制立的戒法，略有二類：一、成文法，就是學處（集成「波羅提木叉經」，以比丘為主，別出比丘尼的不共戒）。這在佛世，就有一定的文句，經共同審定編次，展轉

傳誦下來的。二、不成文法，如出家、受具足（pravrauyā-upasa□padā）、布薩（po□adha）、安居（var□ā）等種種規定，都習慣的實行於僧伽內部，後來才漸次編集，集為犍度等。所以《律二十二明了論》的三類律，就是「波羅提木叉經」（及〈經分別〉）、事律、比丘尼律。對於這三大律，《論》說：「於婆藪斗律，有二百戒；於優波提舍律，有一百二十一戒」。我認為：譯文（或所傳）有錯失，應改正為：

「於優波提舍律，有二百戒。於婆藪斗律，有一百二十一戒」。

這是依義改定，並無古本及其他傳說為據。這樣改正的理由是：婆藪斗律有多少戒，並沒有知道，也無可考證，當然不能說不是「二百戒」。然經優波提舍——共同論決而來的戒——「波羅提木叉經」，是不可能為「一百二十一戒」的。同時，如以優波提舍律為「二百戒」，比對「佛說苾芻五法經」的古說，恰好相合。「二百戒」為：

四波羅夷

十三僧伽胝施沙

二不定

三十尼薩耆波羅逸尼柯

九十波羅逸尼柯

四波胝提舍尼

五十學對（比定）

七依寂靜毘尼

《佛說苾芻五法經》，為一九三戒。如加上二不定與七滅諍，共二〇二戒。正量部用九〇波逸提說，除去二戒，就恰好為「二百戒」。以比丘尼九九不共戒而說，正量部傳承的律學，是古形的。推定「學對」為五〇，與《佛說苾芻五法經》相同，共為二〇〇戒。我相信，「二百戒」應為優波提舍律，而非婆藪斗律；這應是「二百戒」的最好說明了。

佛滅後的最初結集，「波羅提木叉經」為一九三戒；二不定與七滅諍，是附錄而非主體。傳誦久了，被認為「戒經」的組成部分，就是二〇二戒。這一古傳的「戒經」，就是僧伽和合時代，被稱為原始佛教的古「戒經」，為未來一切部派，不同誦本的根源。

到阿育王（Aśoka）時代（西元前二七〇年頃登位），佛教已有三大部的存在：大眾部（Mahāsā□ghika）；從上座部分出的分別說部（Vibhajyavādin）；分別說部分離以後的（先）上座部（說一切有部與犢子部，從此分流而出）。現存的《僧祇戒本》、《銅鍱戒本》，《優波離問經》，可代表這三大部的「波羅提木叉」。《僧祇戒本》是大眾部。《銅鍱戒本》為銅鍱部，是分別說部中，最能保存古義的一派，所以每自稱分別說部。《優波離問經》，如上文所說，波逸提法的第一偈（一——一一），第三偈（二一——三二），為《僧祇戒本》、《解脫戒經》，說一切有部「戒本」所依據，而各各自為改定（《銅鍱戒本》第三偈，也依之而有所移動）。在次第方面，與三本都相近。尤其是尼薩耆波逸提的次第，與《十誦戒本》完全相合；《解脫戒經》也相近；《僧祇戒本》要遠一些：所以這是古本而屬於上座部的。大眾部與上座部初分，依據原始的「戒經」，次第當然差不多。所以《銅鍱戒本》，一定是重為釐定次第，成一次第更完善的誦本。《優波離問經》，沒有二不定與七滅諍，更近於古型。這是著重波羅提木叉的實體；在實用的布薩儀軌中，應有這二篇在內。這三部，都是九二波逸提；眾學法雖分別漸詳，但都沒有「上樹觀望」一條。這三部，還是部派初分，大體從同的階段。《優波離問經》，眾學法七二，總共為二一五戒。如將終於成為「戒經」組成部分——二不定與七滅諍，加入計算，就有二二四戒。《僧祇戒本》眾學法六六，共二一八戒。《銅鍱戒本》的學法，凡七五，共二二七戒。那一時代的「波羅提木叉經」——「戒經」，全部約為二二〇戒左右。

傳說佛滅三百年初，到三百年末，部派一再分化。從先上座部，分出說一切有部及犢子部。屬於分別說部系的化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、飲光部（Kāśyipya），也先後成立。現存不同部派的不同誦本，除上三本外，都應成立於這一時代，隨部派的成立而成立。這是

依佛「百十六年」，阿育王登位而計算的；如據此而換算年代，約為西元前二〇〇——一〇〇年。這一時代的「戒經」，一般的特色是：波逸提法，自九二而傾向簡化，成九一或九〇。九〇波逸提，更為普遍，為說一切有部、法藏部、飲光部、正量部等所通用。眾學法的分別，更為詳細。惟一例外的，是犢子部系的正量部，雖採用當代流行的九〇波逸提說，而眾學法部分，維持古傳的「五十學法」。當時的「戒經」，《四分戒本》的眾學法一〇〇，全部共二五〇戒。《五分戒本》，眾學法也是一〇〇，共二五一戒。《解脫戒經》的學法，凡九六，全部共二四六戒。說一切有部，「戒本」眾多，但本是一部。姑取《根有戒經》，眾學法九九說，全部共二四九戒。一般傳說的「二百五十戒」，只是略舉大數，為這一時代（西元前一五〇年前後），「波羅提木叉經」條數的公論。

說一切有部，源出於摩偷羅（Madhurā）。最初的「戒經」，當然只有一部。如以尼薩耆波逸提，波逸提的次第，更近於《優波離問經》來說，原本是更近於《十誦》的。後來發展於北印度、西域，教區最廣，所以眾學法的數目更多，而又極不一致。這都是以後的滋衍、分化，不能據此而論斷為說一切有部的「戒經」為後出。實際上，眾學法的條目，是從來沒有一致的。

「波羅提木叉經」，到部派一再分化時，在「二百五十戒」左右。《四分戒本》依《銅鍱戒本》而改組，增列塔事而大異。說一切有部的「戒本」，是依《優波離問經》而改定的；《解脫戒經》也屬於這一系。《五分戒本》，折衷於《優波離問經》、《僧祇戒本》、《銅鍱戒本》，自成體系。波逸提法的九二與九〇，為先後的不同階段，切勿看作不同部派的不同系統。

【圖：Y35p0182_01.svg】原本、僧祇戒本、優波離本、銅鍱戒本、正量律本、有部戒本、解脫戒本、五分戒本、四分戒本

總結的說：佛陀在世，「波羅提木叉」集為五部。學處還在制立的過程中，傳有「百五十餘學處」的古說。僧伽和合一味時代，「戒經」結集為五部（內實六部），附錄二部，凡一九三戒。最後形成八部，二〇二戒。部派分立以後，「戒經」也分化，初約二二〇戒左右。後以二五〇戒左右為準。

部派分立，戒條的數目增多。其實，只是波逸提法有二條之差，而且是簡略，不是增多。學法也只增上樹（或加塔像事）一條而已。實質的變化，可說是極少的。這是「波羅提木叉經」——「戒經」的結集完成，部派分化的情況。

卷004

第四章 波羅提木叉分別

第一節 波羅提木叉分別與毘尼

《銅鍱律》的〈經分別〉（Suttavibha□ga），是「波羅提木叉經」——「戒經」的分別廣說，為「律藏」的重要部分。「戒經」的結集完成，分化為不同誦本，已如上一章所說；現在進一步的，對「戒經」的分別廣說部分，論究其集成的過程。

《銅鍱律》的〈經分別〉，有二大部分：一、比丘（bhikkhu）「戒經」的分別廣說；二、比丘尼（bhikkhunī）「戒經」的分別廣說。這二大部分，現存的各部廣律，標題極不一致，如：

1.《銅鍱律》的二部分，名〈大分別〉（Mahāvibha□ga），〈比丘尼分別〉（Bhikkhunī-vibha□ga）。古代的律藏，以比丘律為主；比丘尼律本為附屬的部分。所以比丘部分，每不加簡別。如比丘的「波羅提木叉經」，直稱為「波羅提木叉」；比丘的〈經分別〉，直稱為〈大分別〉，或〈波羅提木叉分別〉。比丘尼部分，才加以簡別，稱為〈比丘尼波羅提木叉〉、〈比丘尼分別〉，或〈比丘尼波羅提木叉分別〉（這些名稱，如下文所引述）。《銅鍱律》的〈經分別〉，在日譯的《南傳大藏經》中，〈大分別〉為卷一，及卷二(一——三三六)；〈比丘尼分別〉，為卷二(三三七——五六五)。

2.《五分律》的二部，即第一分與第二分。比丘部分，從卷一到卷一〇(大正二二．一上——七七中)。有波羅夷（pārājikā）等別題，沒有總題。比丘尼部分，總標「尼律」，從卷一一到一四(大正二二．七七中——一〇一

上)。

3.《四分律》的二部，即第一分與第二分，都沒有總題。比丘部分，從卷一到二一(大正二二．五六八上——七一三下)。比丘尼部分，從卷二二到三〇(大正二二．七一四上——七七八中)。

4.《僧祇律》的二部，前後不相連續。比丘部分，沒有總標，從卷一到二二(大正二二．二二七上——四一二中)，末作「波羅提木叉分別竟」。比丘尼部分，總標「比丘尼毘尼」，從卷三六到四〇(大正二二．五一四上——五四八上)，末作「比丘尼毘尼竟」。〈波羅提木叉分別〉，與「比丘尼毘尼」，為這二部分的名稱。

5.《十誦律》的二部，也是間隔而不相連續的。比丘部分（前三誦），沒有總題，從卷一到卷二〇(大正二三．一上——一四七中)。比丘尼部分（第七誦），卷初總標「尼律」，與《五分律》、《僧祇律》相同，從卷四二到四七(大正二三．三〇二下——三四六上)。

6.《根有律》，分譯為二部。比丘部分，名《根本說一切有部毘奈耶》，共五〇卷(大正二三．六二七上——九〇五上)。比丘尼部分，名《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，共二〇卷(大正二三．九〇七上——一〇二〇中)。西藏的譯本，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〈毘尼分別〉、〈比丘尼毘尼分別〉。

《銅鍱律》的〈經分別〉，在其他的五部廣律中，是稱為〈波羅提木叉分別〉，或〈毘尼（毘奈耶）分別〉，也有但稱為「毘尼」（律）的。〈經分別〉是「波羅提木叉經」的分別廣釋。「波羅提木叉經」，《銅鍱律》直稱為（比丘）「波羅提木叉」；所以《銅鍱律》稱〈經分別〉，《僧祇律》稱為〈波羅提木叉分別〉，原是一樣的。在「律藏」中，惟有「波羅提木叉」被稱為經；顧名思義，不會引起誤解。但在一切佛典中，經是通稱，所以稱為〈波羅提木叉分別〉，應該更精確些。〈波羅提木叉分別〉一名，也見於《十誦律》，如說〈二部波羅提木叉分別〉。這一名詞，與〈經分別〉同樣

的古老。

〈經分別〉或〈波羅提木叉分別〉部分，漢、藏所譯的廣律，每稱之為毘尼，或譯毘奈耶（vinaya）。如《僧祇律》，稱比丘部分為〈波羅提木叉分別〉，而比丘尼部分，就稱為「比丘尼毘尼」。《五分律》與《四分律》，都說到（比丘）「尼律」（律是毘尼的義譯）。《根有律》就稱為「毘奈耶」、「苾芻尼毘奈耶」。在「五百結集」中，《四分律》說：「集比丘一切事，并在一處，為比丘律；比丘尼事并在一處，為比丘尼律」。《五分律》說：「此是比丘毘尼，此是比丘尼毘尼，合為毘尼藏」。稱〈經分別〉為「毘尼」，在部派的廣律，是極一般的。

《銅鍱律．小品．五百犍度》，也說到「二部毘尼」、「結集毘尼」。但所說的二部毘尼，本指「二部波羅提木叉」說的，這可以在其他的廣律中，得到證明。《銅鍱律》說到教誡比丘尼的資格，有「善誦二部波羅提木叉，能隨條文、分別、說示、決斷」。與此相當的，《十誦律》作：「多聞者，二部大戒合義讀誦」。《根本說一切有部毘奈耶》作：「云何多聞？謂能善誦二部戒經」。《五分律》作：「三者，善能誦解二部戒律；四者，善能言說，暢理分明」。《四分律》作：「誦二部戒利，決斷無疑，善能說法」。《僧祇律》但作「毘尼」。二部大戒、二部戒經、二部戒律，都是「二部波羅提木叉」的異譯；但《僧祇律》就稱為「毘尼」。

《銅鍱律》說到攝受弟子的資格，有「二波羅提木叉善知、善分別、善轉，於經文善決擇」一項。與此相當的，《五分律》作：「善誦二部律（毘尼），分別其義」。《四分律》作：「廣誦二部毘尼」。《僧祇律》作：「多聞毘尼」；又作：「知二部律」。《十誦律》作：「知誦波羅提木叉，學利廣說」。《根有律出家事》作：「知波羅底木叉，廣解演說」。說一切有部（Sarvāstivāda）的廣律，與《銅鍱律》相同，稱為「波羅提木叉」，而其他的律部，都稱為二部毘尼。

《銅鍱律》說到斷事人的資格，有「廣解二波羅提木叉經、善分別、善通曉、善決斷，於律善巧不動」一項。與此相當的，《四分律》作：「三、

若誦二部毘尼極利；四、若廣解其義」。《五分律》作：「解波羅提木叉」。《十誦律》作：「通利毘尼，能分別相似句義」。

依上來的文證，可見《銅鍱律》的二部波羅提木叉，各部廣律，都曾稱之為二部毘尼。《銅鍱律．小品》，也曾這樣稱呼的。稱二部波羅提木叉為二部毘尼，那時還沒有說到經分別。雖說善分別或廣解其義，也只分別廣解而已；經分別還沒有集成部類。其後，經分別逐漸形成部類（不一定與現在的全部相當），《銅鍱律．小品．七百犍度》，就說到〈經分別〉。〈滅諍犍度〉說到：「持經、持經分別者」。《四分律》與之相當的，作「誦戒、誦毘尼」，或「誦戒、誦戒毘尼」。戒是波羅提木叉（經）；（戒之）毘尼指經分別。毘尼並非毘崩伽（vibha□ga）——分別的異譯。對「波羅提木叉經」，而稱波羅提木叉分別為毘尼，實為佛教界的一般用語，如《順正理論》卷一(大正二九．三二九下)說：

若不說依，非佛語者，毘奈耶藏應非佛說！……若言亦勸苾芻當依別解脫經無斯過者，是則應許廣毘奈耶非佛所說，便非定量！若毘奈耶即是廣釋戒經本故是佛說者……。

別解脫經，是「波羅提木叉經」；廣釋戒經的，名「毘奈耶」。毘奈耶作為波羅提木叉分別的別名，在漢譯律部中，是諸部通用的。但這是經分別成立以後的用法；二部毘尼的本義，指二部波羅提木叉說。

佛陀隨犯而制學處（śik□āpada），將學處集為部類，半月半月說的，名為波羅提木叉。二部波羅提木叉，被稱為毘尼。依「波羅提木叉經」，分別廣說，集成波羅提木叉分別；波羅提木叉分別，也被稱為毘尼。進而一切僧伽行法，統名為毘尼。如《善見律毘婆沙》卷一(大正二四．六七五下)說：

「二波羅提木叉（二分別）、二十三蹇陀、波利婆羅，是名毘尼藏」。

毘尼（vinaya）與法（dharma）相對稱，「是法是毘尼」，「非法非毘尼」，本為佛法的通稱，為什麼專稱僧伽的規制為毘尼呢？我以為：這與對五犯聚而立「五毘尼」；及七滅諍的編入波羅提木叉有關。毘尼以息滅諍

事，實現僧伽的和合清淨為理想，於是波羅提木叉（及分別），所制僧伽行法、威儀，都被稱為毘尼。佛法分化為二類，結集時就稱為「法藏」（經藏）與「毘尼藏」。毘尼是遮非的，所以《毘尼母經》說：「毘尼者名滅，滅諸惡法，故名毘尼」。古人從毘尼（藏）的實際內容，歸納為五義，如《毘尼母經》卷七(大正二四．八四二上)說：

毘尼者，凡有五義：一、懺悔；二、隨順；三、滅；四、斷；五、捨。云何名為懺悔？如七篇中所犯，應懺悔除；懺悔能滅，名為毘尼。云何名為隨順？隨順者，七部眾隨如來所制所教，受用而行，無有違逆，名為隨順毘尼。云何名滅？能滅七諍，名滅毘尼。云何名斷？能令煩惱滅不起，名斷毘尼。云何名捨？捨有二種：一者捨所作（法），二者捨（惡）見事。……此二種名捨毘尼。

隨所犯而能如法出罪的，不為惡所障，能向聖道，名為懺悔毘尼。依佛所制而不犯，就是毘尼（隨順毘尼，可通於一切行法）。這二者，或稱為犯毘尼。滅毘尼，是七滅諍法，也名諍毘尼。斷毘尼，也叫斷煩惱毘尼，如《十誦律》等說。總之，以種種不同方法制度，使比丘在僧伽中，能調伏身語，納於正軌的，都名為毘尼。所以古人或意譯為「律」。毘尼有法律的特性，運用僧伽的集體力量，發揮平等的制裁作用。毘尼雖是法治的，但運用起來，一定要出於善意的和平精神，融入了德化的，善誘的教育作用。使比丘眾樂於為善，不敢為惡；這就是毘尼藏的實際意義。梵語 vinaya，是有「離」義、「分」義的 vi，與含有「導」義的 nī，接合為 vinī，而轉化為名詞的。這一含義（玄奘譯為調伏），與使比丘眾樂於為善，不敢為惡的僧伽制度，極為適合。所以有關僧伽法制的一切，都被稱為毘尼。這是最恰當的名詞！

第二節 波羅提木叉——毘尼的論究

第一項 波羅提木叉原理的闡明

波羅提木叉（Prātimok□a）成立於佛陀時代。佛所制立的學處，經最初類集而成立的，被稱為經，為僧伽所尊重。傳如來入滅前，曾這樣說：「我令汝等每於半月說波羅底木叉，當知此則是汝大師，是汝依處，若我住世

，無有異也」。波羅提木叉的集成，展轉傳誦；第一結集以來，已大體凝定。而被稱為毘尼（vinaya）的波羅提木叉分別（Prātimok□a-vibha□ga），性質就大為不同。這不是當時結集所成立的；是對於「波羅提木叉經」，經律師們的長期論究，而逐漸形成，發展分化，而成為現存形態的。半月半月誦說的波羅提木叉經，不只是誦說的。這是僧伽的行為軌範，比丘們日常生活的一切；這是需要深刻了解，而能付之實行的。每一學處的文句，需要明確的解說。制立學處的因緣，需要研究；惟有從制戒的因緣中，才能明了制立每一學處的真正意趣。人事是複雜的；環境是因時因地而變化的；新的事物，不斷發生。所以要對波羅提木叉作深入的分別抉擇，才能適應繁多的事件，予以確當的處理，處理得符合佛陀的意思。這一工作，佛滅以來的持律者（律師 vinayadhara），稟承於傳承的示導，而不斷努力。如《銅鍱律．小品．滅諍犍度》（南傳四．一四九）說：

「廣解二波羅提木叉戒經，善分別、善通曉、善決斷，於律善巧不動」。

如上項所說，凡是攝受弟子，為人師長的；被差教誡比丘尼的；作斷事人，裁決一切諍事的：波羅提木叉的分別抉擇，為一不可缺少的必備資格。當時對波羅提木叉研究的重要，也可以想見了。經律師長期間的分別抉擇，終於漸漸集成波羅提木叉分別。七百結集時代，波羅提木叉分別，或稱〈經分別〉部分，已經集成，成為未來各部派律藏的主要部分。當然，現存各部廣律，與波羅提木叉分別相當的部分，都曾在部派分化過程中，有過程度不等的補充，改組或修正。

佛為什麼制立學處？為什麼制說波羅提木叉？在波羅提木叉的分別探究中，原則與根本問題，被顯發出來，而為僧眾所傳誦。制學處與說波羅提木叉的真正意義，被編集於「波羅提木叉分別」，這就是：一大理想，十種利益。

1.一大理想：舍利弗（Śāriputra）這樣的思念：過去的諸佛世尊，誰的「梵行久住」，誰的「梵行不久住」？佛告訴他：毘婆尸（Vipaśyin）、尸棄（Śikhi）、毘舍浮（Viśvabhū）——三佛的梵行不久住。拘樓孫（

Krakucchanda）、拘那含牟尼（Kanakamuni）、迦葉（Kāśyapa）——三佛的梵行久住。原因在：專心於厭離，專心於現證，沒有廣為弟子說法（九部經或十二部經）；不為弟子制立學處，不立說波羅提木叉。這樣，佛與大弟子涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行就會速滅，不能久住。反之，如能廣為弟子說法，為弟子制立學處，立說波羅提木叉，那麼佛與大弟子雖然涅槃了，不同族類、不同種姓的弟子們，梵行不會速滅，能長久存在。於是舍利弗請佛制立學處，立說波羅提木叉法。《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，都有同樣的傳說。所不同的，《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，作「梵行久住」；《僧祇律》為「（正）法得久住」。正法久住或梵行久住，為釋迦牟尼（Śākyamu□i）說法度生的崇高理想。要實現這一大理想，就非制立學處，說波羅提木叉不可！這是如來制立學處，立說波羅提木叉的最深徹的意義了！

2.十種利益：制立學處與說波羅提木叉，有十大利益，如《僧祇律》卷一(大正二二．二二八下)說：

「有十事利益，諸佛如來為諸弟子制戒（學處），立說波羅提木叉法。何等十？一者、攝僧故；二者、極攝僧故；三者、令僧安樂故；四者、折伏無羞人故；五者、有慚愧人得安隱住故；六者、不信者令得信故；七者、已信者增益信故；八者、於現法中得漏盡故；九者、未生諸漏令不生故；十者、正法得久住，為諸天人開甘露施門故」。

《僧祇律》的「十事利益」，各部廣律，都曾說到。《五分律》、《十誦律》、《根有律》，作「十利」；《四分律》作「十句義」；《銅鍱律》原語作 dasa atthavasa。attha，梵語為 artha，譯為義，就是義利。十種義利，雖開合不同，而大意終歸是一致的。《毘尼母經》說：「初十人（？）制戒因緣，增一中義」。檢銅鍱部（Tāmraśā□īya）《增支部．二集》，有十類——實為六類（第三類為：制現世漏，滅未來漏。此下別出：怨；罪；怖；制現在不善，滅未來不善——四類）的「二利」，為如來制立學處，制說波羅提木叉等的因緣。《銅鍱律．附隨．五品》，所說完全相同。除「哀愍在家者，斷絕惡黨」——二利外，其他的五類二利，就與《銅鍱律》的十

利相同。又《四分律》「毘尼增一」中，從「以一義故為諸比丘結戒」，到「以十義故為諸比丘結戒」。從一一別說，到二二相合，到十義結戒。似乎這是從不同的觀點，發見如來制立學處，說波羅提木叉等意義，並不限於十事。其後條理綜合為十事利益，作為如來制立學處，說波羅提木叉等的理由。「十利」，取其圓滿而已（律學極重「五」數，十是五的倍數）。以十利而制立學處，及說波羅提木叉，是各部律所同的。由於條理綜合而來，各部的意趣不同，所以也有二三事的差異。然只是開合不同，如歸納起來，不外乎六事，試對列如下：

〔僧祇律〕

〔十誦律〕

〔根有律〕

〔銅鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

1.和合

1攝僧

1攝僧

1攝取僧

1攝僧

1攝取僧

2攝僧

2極攝僧

2極好攝

1僧和合

2.安樂

2令僧歡喜

2令僧歡喜

3令僧安樂

3僧安樂住

3令僧安樂住

2僧安樂

3令僧安樂住

3.清淨

4折伏無羞人

4折伏高心人

4降伏破戒

3調伏惡人

6難調者令調

3調伏惡人

5有慚愧人得安樂住

5有慚愧者得安樂

5慚者得安

4善比丘得安樂住

7慚愧者得安樂

4慚愧者得安樂

4.外化

6不信者令信

6不信者得淨信

6不信者信

7未信者令信

4未信者信

7令未信者信

7已信者得增長

7已信者增長信

7信者增長

8已信者令增長

5已信者令增長

8已信者令增長

5.內證

8現法盡諸漏

8遮今世煩惱

8斷現在有漏

5斷現在世漏

8斷現在有漏

5斷現世漏

9未生漏不生

9斷後世惡

9斷未來有漏

6滅後世漏

9斷未來有漏

6滅後世漏

6.究極理想

10正法久住為諸天人開甘露施門

9正法久住

10正法得久住

9法久住

10梵行久住

10梵行得久住故顯揚正法廣利人天

10愛重毘尼

10分別毘尼梵行久住故

「十利」或「十義」的開合不一，而歸納起來，可以分為六項來說的。一、和合義：《僧祇律》與《十誦律》，立「攝僧」、「極攝僧」二句；《四分律》等唯一句。和合僧伽，成為僧伽和集凝合的中心力量，就是學處與說波羅提木叉。正如國家的團結，成為億萬民眾向心力的，是國家的根本憲法一樣。二、安樂義：《僧祇律》立「僧安樂」一句，《四分律》等別立「喜」與「樂」為二句；惟《五分律》缺。依學處而住，僧伽和合，就能身心喜樂。《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：「令他歡喜，愛念敬重，共相親附，和合攝受，無諸違諍，一心同事，如水乳合」。充分說明了和合才能安樂，安樂才能和合的意義；這都是依學處及說波羅提木叉而達到的。三、清淨義：僧伽內部，如大海的魚龍共處一樣。在和樂的僧伽中，如有不知慚愧而違犯的，以僧伽的力量，依學處所制而予以處分，使其出罪而還復清淨，不敢有所違犯。有慚愧而向道精進的，在聖道——戒定慧的修學中，身心安樂。僧伽如大冶洪爐，廢鐵也好，鐵砂也好，都逐漸冶鍊而成為純淨的精鋼。所以僧伽大海，「不宿死尸」，能始終保持和樂清淨的美德！四、外化義：這樣和樂清淨的僧伽，自能引生信心，增長信心，佛法更普及的深入社會。五、內證義：在這樣和樂清淨的僧伽中，比丘們精進修行，能得離煩惱而解脫的聖證。六、究極理想義：如來依法攝僧的究極理想，就是「正法久住」、「梵行久住」。和樂清淨的僧伽在世，能做到外化、內證。外化的信仰普遍，內證而賢聖不絕，那麼「正法久住」的大理想，也就能實現出來。十事利益的究極理想，就是前面所說的一大理想，但各部廣律的文句，出入不一。

(一大理想)

(十事的究極理想)

〔僧祇律〕

正法久住

正法久住

〔十誦律〕

梵行久住

〔根有律〕

梵行久住

〔四分律〕

梵行久住

正法久住

〔銅鍱律〕

梵行久住

正法久住．愛重毘尼

〔五分律〕

梵行久住

正法久住．梵行久住

《僧祇律》所說，始終一貫，以「正法久住」為制立學處，說波羅提木叉的究極理想。其他的律部，都不能一致。《銅鍱律》說「梵行久住」，又說「正法久住，愛重毘尼」。愛重毘尼（vinayānuggahāya）一句，應為重律學派特有的說明。《五分律》所說，顯為折衷的綜合說。《僧祇律》所說：「正法得久住，為諸人天開甘露施門故」，與《根本說一切有部毘奈耶》所說，意義是相通的。《薩婆多部律攝》卷一(大正二四．五三二上)解說得最好：

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

從僧眾修證說，是「梵行久住」。從佛陀的證覺施化說，是「正法久住」。二者是相互關聯的；在佛教的大理想中，這是同一內容的不同說明。當佛陀初成正覺，在赴波羅捺（Vārāasī）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)說：

「世間唯一佛，澹然常安隱。我是世無著，我為世間最；諸天及世人，無有與我等。欲於波羅捺，轉無上法輪。世間皆盲冥，當擊甘露鼓」。

「轉無上法輪」、「擊甘露鼓」，說法並不容易，但還是容易的。修行解脫是不容易的，但還不是最難的。佛的正法，能展轉無窮的延續，常在世間，不致如古佛那樣的人去法滅（近於人亡政息），才是佛陀心中的重要課題。釋迦佛的悲智中，確定的認為：惟有為眾生廣說經法；更重要的是制立學處，立說波羅提木叉法。依和樂清淨的僧伽——有組織的集體力量，外化內證，才能從梵行久住中，達成正法久住，廣利人天的大理想。古德在波羅提木叉的分別探究中，圓滿的窺見了佛陀的深意！不但闡明了制立學處，說波羅提木叉的真實意趣；法與毘尼的統一，更圓滿的表達了佛的精神！

波羅提木叉的分別論究，從種種的觀點，得來制立學處的不同意義（如《增一》中說）。然後綜合為「十事利益」，是各部毘尼（波羅提木叉分別）所共說的。至於一大理想，分別說部系（Vibhajyavādin）的《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》是這樣說的：

A 佛在毘蘭若邑安居，三月食馬麥。

B 舍利弗起問，佛為分別古佛的教化情形，以說明「梵行久住」，是由於制立學處，說波羅提木叉（這可說是波羅提木叉分別的序說，以闡明制立學處的理想所在）。

C 佛到毘舍離，須提那迦蘭陀子出家。後因荒歉，乞食難得，回故鄉去。為生母與故二所誘惑，陷於重大的惡行；佛陀因此開始制立學處。

《僧祇律》，有ＢＣ而沒有Ａ。說一切有部（Sarvāstivāda）的廣律，直從Ｃ迦蘭陀子（Sudinna-kalandaka-putra）出家說起，沒有Ａ與Ｂ部分。《律藏之研究》，討論律藏序分的新古，以為：《銅鍱律》與《五分律》最古，其次是《四分律》。《摩訶僧祇律》比上三律為新，因為插入了舍利弗的「前生因緣」。說一切有部律，削除了序分，是新的；而《根本說一切有部毘奈耶》最新。新與古，我在上面說過：有結構（組織形式）的新與古；有材料（內容）的新與古；在材料中，有主體部分，或附屬部分的新與古；有一般形式——語文的新與古。新與古的論究，原是並不太容易的！《律藏之研究》，似乎沒有從律序的主體去體會！對於這一問題，我持有恰好相反的意見。佛以「十事利益」，制立學處，是一切部派所公認的。十事利益，為制立學處的一般利益，多方面的意義，應為部派未分，一味和合時代的公論。在波羅提木叉的論究中，條理十事利益，漸顯發了梵行久住或正法久住，為制立學處，說波羅提木叉的究極理想。這一大理想，是存在於十事利益的終了。在部派的三大系中，（分別說部離出以後的）上座部所展開的部派——說一切有部，沒有說到，表示了古形的波羅提木叉分別，還沒有這一部分。大眾部（Mahāsā□ghika）與分別說部的波羅提木叉分別，都有這一（Ｂ）傳說，可以從阿育王（Aśoka）時代，大眾部與分別說部合作，而說一切有部被拒北移的事實中得到說明。佛在毘蘭若（Verañja）安居，吃了三月的馬麥，《僧祇律》沒有說到。三月食馬麥，《十誦律》與《根本說一切有部毘奈耶》，都是說到過的；這是佛教界公認的事實。但食馬麥是一回事，舍利弗起問，闡明制立學處的大理由——梵行久住，又是一回事，並沒有什麼必然的關係。至少，在說一切有部中，是沒有關係的。不能因為說一切有部，知道食馬麥的故事，而論證ＡＢ部分，為說一切有部所有意削除的。以文學的新古而論，說一切有部律，關於三月食馬麥的敘述，即使文學的形式，比分別說部律為新；但說一切有部所沒有的，分別說部律所獨有的部分，決不能證明為古形所應有的，而只是削除了。其實，以三月食馬麥為律序的部分，只是《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》——分別說部律所獨有的傳說而已。

三月食馬麥，與制立學處，有什麼關聯呢？須提那迦蘭陀子，為了年歲荒歉，乞食難得，貪求生活的豐裕，還歸故鄉，因而陷於惡行。佛陀遇到荒歉，三月食馬麥，也恬澹的堅忍過去。分別說部的律師們，應該是重視這二事的對比意義。將三月食馬麥故事，與舍利弗問梵行久住相聯合，接著說到迦蘭陀子須提那的犯戒。這暗示了：出家受持學處，應有少欲知足，精苦堅忍的精神，不為生活豐裕所誘惑的意義。本來無關的事理，約某一意義而聯結起來，甚至集成長篇；在佛教的傳說中，這並不是少有的，這應該是能為現代佛學研究者所同意的！

在波羅提木叉的分別論究過程中，充分闡明了制立學處，說波羅提木叉的大利益，大理想。說一切有部——一切學派共傳的「十事利益」，是古形的。《摩訶僧祇律》與分別說部的廣律，揭示制立學處的究極理想——梵行或正法久住，要遲一些。與三月食馬麥的傳說相結合，以暗示出家學道，要能恬澹精苦，那是分別說部的新編了。但我不是說，三月食馬麥的傳說是新的。

第二項 毘尼的五事分別

〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga），或〈經分別〉（Suttavibha□ga），是「波羅提木叉經」的分別廣說。在組織上，當然依著「戒經」的組織次第。但所依的「戒經」，是波羅提木叉的實體，而不是布薩（po□adha）所用的，說波羅提木叉的布薩儀軌。所以作為布薩儀軌的「序說」、「結說」，以及「結問清淨」等部分，在各部廣律中，雖有附錄或不完全的附錄，而都是不加解說的。在「波羅提木叉經」八篇中，也沒有解說「滅諍法」（Abhikara□a-śamatha）。〈波羅提木叉分別〉，是依波羅提木叉經的前七篇，一篇一篇的，一條一條的分別廣說。

〈波羅提木叉分別〉的集成，是古代的持律者（vinayadhara），分別論究波羅提木叉的結晶。各部廣律，雖名稱不一致，而都有大體相同的部分（波羅提木叉的多少與次第不同，〈波羅提木叉分別〉，當然也就不同）。所以在部派未分化以前，波羅提木叉分別的原形，應該已經存在。其後隨部

派的分化，各有多少的補充與修正，形成現有各部廣律中，與〈波羅提木叉分別〉相當的部分。

古代持律者，分別波羅提木叉，著重於五項的論究，如《四分律》卷五九(大正二二．一〇〇四中)說：

「毘尼有五事答：一、序；二、制；三、重制；四、修多羅；五、隨順修多羅：是為五」。

《僧祇律》有類似的五事記，如卷三二(大正二二．四九二中)說：

「毘尼有五事記：何等五？一、修多羅；二、毘尼；三、義；四、教；五、輕重。修多羅者，五修多羅。毘尼者，二部毘尼略廣。義者，句句有義。教者，如世尊……說四大教法。輕重者，盜滿五，重；減五，偷蘭遮。是名五事記」。

「五事答」與「五事記」，應該是同一原文的異譯。vyākara□a，譯為記。如一向等四記，或譯四種答。vyākara□a 有分別、解說、解答、決了疑問的意思。毘尼（vinaya）——二部毘尼，指波羅提木叉。毘尼有五事答（記），就是對波羅提木叉，有五事的分別解說。這是《僧祇律》與《四分律》共傳的古說。《四分律》的五答，是依所制的每一學處說的。「序」、「制」、「重制」——三事，又如《四分律》說：「平斷犯罪，一、戒序；二、制；三、重制。有三法平斷不犯，戒序、制、重制」。犯與不犯，如要加以平斷，要從三事去分別學處。一、制立學處的序——因緣。二、依犯戒因緣而制立學處。三、重制是補充或修正。這三事，是對於制立學處因緣的分別。從這三項去分別論究，才能了解這一學處，確定現在發生的事情，是否違犯了這一學處。依三事而分別犯與不犯，也見於《十誦律》：「三事決定知（決定知就是「記」）毘尼相：一、本起；二、結戒；三、隨結」。又見於《毘尼母經》：「犯罪凡有三種：一者，初犯罪緣；二者，因犯故制；三者，重制。……是故三處得決（決就是「記」）所犯事。復有三處決了非犯」。《四分律》所說的（第四）「修多羅」，是波羅提木叉經，也就是經文（學處）的分別決了。「隨順修多羅」，是依修多羅所說，而分別決了。《四分

律》所說的「毘尼有五事答」，實為上座部（Sthavira）各部律的共同意見。

《摩訶僧祇律》的「毘尼有五事記」，是約波羅提木叉全體而說。「修多羅」，是五篇，是被稱為「五部經」的。「毘尼」，是二部波羅提木叉。前二者，就是佛世的初編，與最初結集的再編（這是制與重制的另一解說）。「義」，是每一學處的文義分別。「教」，是四大教法。當時傳誦的五經與二部，文義已有傳說的不同。所以要經共同的論決，審定佛制的本義。「輕重」，就是判決犯與不犯，輕犯與重犯了。大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的「毘尼有五事記」，與上座系不完全相同，而古人分別論究波羅提木叉的方法，仍然大體相同。

現存的各部〈波羅提木叉分別〉，是這樣的：一、依犯戒因緣而制立學處；二、學處文句的分別解說；三、犯與不犯，輕犯與重犯的分別決了。〈波羅提木叉分別〉的內容，不就是「毘尼有五事記（答）」嗎！《善見律毘婆沙》有類似的四毘尼，如卷六(大正二四．七一六中)說：

「於戒句中，於戒本中，於問難中，若欲知者，有四毘尼。……何謂為四？一者、本；二者、隨本；三者、法師語；四者、自意。問曰：何謂為本？一切律藏是名本。何謂隨本？四大處名為隨本。……佛先說本，五百羅漢分別流通，是名法師語」。

四毘尼與毘尼五事，雖不完全相同，而對「戒經」文句的分別問答，有這四事，卻是很相近的。尤其是「本」（Sutta）與「隨本」（Suttānuloma），與《四分律》的「修多羅」，「隨順修多羅」，完全相合。本，是「戒經」；隨本，《善見律毘婆沙》解說為四大處。四大處的原語為cattāro mahāpadesā，實與《僧祇律》的「四大教法」一致。四大教法，就是四大優波提舍，見《長部．大般涅槃經》，《增支部．四集》等。所以，「本」是最初結集的經：「隨本」是四大教法，隨順經本，而論決所傳的是否合於佛法，也就是論決淨與不淨。「法師語」是從上律師傳來的師承家法；「自意」才是後代律師的意見。毘尼——經分別，是含有這些不同的成分；也是綜合這些成分，經長期的分別論究而成的。

制立學處的因緣，文句的分別解說，犯相的分別決了，是〈波羅提木叉分別〉的主體，為諸部廣律所共同的，也就是〈波羅提木叉分別〉的原形。在犯相的分別決了中，共同的必要部分，是初編；不同的部分——擴編、整編，或精密的廣分別，是部派分立以後的再編（在再編時，初編也有一定關係的修正）。還有，與〈波羅提木叉分別〉相結合的附屬部分，那就是各部廣律，或有或沒有，或多或少的部分，都是屬於〈波羅提木叉分別〉的後起部分。

第三項 因緣與文句的分別

在〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga）的組織中，無論那一條戒，都是先舉制立學處的因緣，次分別學處的文句，然後分別所犯的輕重。佛的制立學處，是「隨犯隨制」的。凡是有所制立，一定因當時的某種事實，或是遮止罪惡，或是為了避免社會的譏嫌，而有遮止的必要。所以學處與制立學處的因緣，在學處的傳誦解說中，就結合而有不可分的關係。制立學處的因緣，古來傳有五事：「一、犯緣起處（地點）；二、能犯過人；三、所犯之罪；四、所犯境事；五、所因煩惱」。除「所因煩惱」，屬於內心的因緣而外，其餘四事，就是人、地、事的因緣。每一學處的制立，不一定是一次制定的。有些學處，經多次的補充修正，才成為定制，所以古稱為「制」與「重制」。說一切有部（Sarvāstivāda）律，分別極細密，如說：「此是初制，此是隨制，此是定制，此是隨聽」。試以不淨行學處為例：以須提那迦蘭陀子（Sudinnakalandaka-putra）與故二行淫為因緣，佛初立學處說：「若比丘行淫法，得波羅夷，不共住」，這是「初制」。其後，毘舍離（Vaiśālī）大林（Mahāvana）比丘與獼猴行淫，再制為：「若比丘行淫法，乃至共畜生，是波羅夷，不共住」，這是「隨制」。後來因為眾多的跋耆（V□ji）比丘，不樂梵行，不知捨戒，以比丘身行淫事，所以又制為：「若比丘，共諸比丘同學戒法、戒羸、不捨、行淫法，乃至共畜生，是比丘得波羅夷，不共住」。經這一次重制，准予自由捨戒，而不許以比丘身行不淨行，成為「定制」。「隨聽」，也稱為「開」，是在某種特殊情形下，不受某一學處的約束，也就是不犯。每一學處的制立，一制、再制，或者隨聽

，都以某種事實為因緣，作為制立或修正的依據。

傳說中的制立因緣，多數是共同的。雖或者人名不同，如不淨行者須提那迦蘭陀子，《僧祇律》作迦蘭陀子耶舍（Kalandakaputra-yaśas）。或者地名不同，如毘舍離比丘與獼猴行淫，《十誦律》與《五分律》，作憍薩羅（Kośalā）舍衛（Śrāvastī）林中；《根有律》作羯闌鐸迦池竹林園（Kalandaka-ve□uvana）附近林中；《僧祇律》作王舍城（Rājag□ha）附近的猿猴精舍。但所傳的事實，還是一致的。這可以想見初期的原始傳說，由久久流傳而有所變化。不過，有關因緣的人名與地名，不免有「眾惡歸焉」的形跡。原始佛教的律學傳統，是優波離（Upāli）的律學傳統，已不免雜有人事的因素，這裡姑且不談。

佛陀所制的學處，為了憶持誦習的便利，應用極簡練的文體，當時流行的修多羅（sūtra）體。要理解簡練文句的意義，就需要分別解說。這些文句的逐項解說，各部廣律每有多少不同。這或是定義的分別：如說「比丘」，在一般語言中，比丘一詞的意義，並不一致。波羅提木叉中的比丘，必須確定其界說，也就是確定波羅提木叉所制約的比丘，才能依之而予以制裁。如法律中所說的「人」，也要確定其界說一樣。關於「比丘」的分別解說，《僧祇律》但舉「受具足善受具足」——正義。《十誦律》舉四種比丘；《根有律》舉五義。《四分律》舉八義；《五分律》舉一一義；《銅鍱律》舉一二義。雖列舉四義、五義到一二義，但都結示這裡所說的，是以一白三羯磨，如法受具足的比丘（誰是原始的？誰是後起的呢）。

或是含義的闡明：學處的文句，依當時的因緣而制立，是極簡略的。但在實際的情況下，必須引申闡明其意義，否則就會不足應用，或引起誤解。如第二學處，《僧祇律》作：「不與取、隨盜物，王或捉、或殺、或縛、或擯出」。「不與取」，解說為「無有與者盜心取」。不與取的本義，當然指盜心取；如不是盜心取，也就不犯這一學處了。但在文字上，不與而取，是可通於盜心及非盜心的。所以分別說部系（Vibhajyavādin）各律，說一切有部律，戒經的本文，就明說為「盜心不與取」。又如「王」，《僧祇律》解說為：「王者，王名剎利、婆羅門、長者、居士受職為王」；王是通稱一

切職司治理的人，不但指國家的元首。《銅鍱律》作「諸王」，定義也是一樣。《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》，就都明白的改定為：「若王若大臣」。又如第三學處，《僧祇律》作：「自手奪人命」。解說為：「人者，有命人趣所攝」。《四分律》與《銅鍱律》，大意相同，解說「人」為：從最初（結生）心識，延續到命終。《五分律》解說為：「若人若似人」；「似人」指七七日內的胎兒。說一切有部的波羅提木叉中，就直作「若人若人類」，「若人若人胎」了。各部波羅提木叉經文句有出入的，一部分從闡明引申而來。正如本文的夾注，日子久了，有時會成為本文一樣。

或是本文的意義含蓄，因而引起歧義：如不壞色學處，《僧祇律》作：「得新衣……若不作三種，一一壞色受用者」。壞色的意義是：「三種壞色……持是等作點淨」。下文又以「點淨」、「染淨」、「截縷淨」——三種淨對論。可見「壞色」是約「點淨」說的；就是在新得的衣服上，以三種顏色的一種，點染作標記，以免與外道等混雜不分。《銅鍱律》與《五分律》、《十誦律》，也是約點淨說的。《四分律》作：「得新衣……不以三種壞色」，約染色說。《根有律》也約「染淨」說。律本的「壞色」，含意不明，於是或解說為「點淨」，或解說為「染淨」。《五分律》作：「新得衣，應三種色作幟」。明說為「作幟」，當然是點淨派的確定其意義。如本來就有這「作幟」字樣，也就不會紛歧為二大流了。

文句與因緣，是互相結合的。但文句是佛所制，經結集的公論審定，口口相傳，極為嚴格，所以出入並不太大。因緣只是口頭傳說，傳說是富於流動性的。所以文句略有解說不同，因緣也就隨著變異了。以不壞色學處來說：主張「點淨」的《銅鍱律》、《五分律》，都說起因於比丘的衣服，被賊劫去了，無法辨認取回來。《十誦律》也有這一說。《僧祇律》著重於衣色不分。就因緣而論，這是可通於「點淨」、「染淨」的。主張「染淨」的《四分律》，專說比丘著新的白色衣，與俗人沒有分別；《根有律》說比丘著俗人的衣服，去作樂演伎：這就都是在服色的差別上說。文句的解說有了差別，不但因緣也隨著變化，就是判罪輕重，也就不同了。如以壞色為「點淨」

而不是「染淨」的，《僧祇律》說：「作截縷淨，作染淨，不作青（點）淨，得一波逸提。作青淨，不作截縷淨，不作染淨，得二越毘尼罪」。這可見，不作點淨的，犯波逸提（pātayantikā）；不作染淨的，只是等於惡作的越毘尼罪（vinayātikrama）。但在以「染淨」為壞色的，如《四分律》就說：「不染作三種色：青、黑、木蘭，更著餘新衣者，波逸提」；而點與不點，反而看作不關重要的了！

第四項 犯與不犯的分別

「波羅提木叉」的誦說，主意在用來處理實際發生的非法事項，以維護僧伽的和樂清淨。所以波羅提木叉的分別解說，每一學處的分別解說，也就是犯與不犯，輕犯與重犯等分別。這是持律者（律師）所應有的知識，如《四分律》卷五八(大正二二．一〇〇〇中)說：

「有四法名為持律：知犯、知不犯、知輕、知重。復有四法：知犯、知不犯、知有餘、知無餘。復有四法：知犯、知不犯、知麁惡、知不麁惡。復有四法：知可懺罪、知不可懺罪、知懺悔清淨、知懺悔不清淨」。

如上所列，持律者應有的知識，《僧祇律》等都有說到。說到所犯罪的分類，是五罪聚（pañca-apattikkhandhā），是依波羅提木叉的五篇而分的。如《僧祇律》卷二〇(大正二二．三八六中)說：

「五眾罪者，波羅夷、僧伽婆尸沙、波夜提、波羅提提舍尼、越毘尼罪」。

五眾（聚）罪，又稱為五篇罪。《銅鍱律》、《四分律》、《律二十二明了論》等，一致說到這一分類，實為佛教初期對於罪犯的分類法。以此五類罪而分別輕重等不同的，如《十誦律》卷五六(大正二三．四一二中)說：

「阿跋提者，五種罪名阿跋提。何等五？謂波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅。於此五種罪，比丘若作，若覆障不遠離，是名阿跋提。無阿跋提者，……是五種罪，不作、不覆障遠離、淨身口業、淨命；若狂人、病壞心人、散亂心人作罪，若（未制以）先作，是名無阿跋提罪。輕阿跋提罪者，可懺悔即覺心悔，是名輕阿跋提罪。重阿跋提罪者，若罪可

以羯磨得出者，是名重阿跋提罪。殘阿跋提罪者，五種罪中，後四種罪可除滅，是名殘阿跋提罪。無殘阿跋提罪者，五種罪中初種，是名無殘阿跋提。惡罪者，謂波羅夷、僧伽婆尸沙。雖一切罪皆名惡，此是惡中之惡，故名惡罪。非惡罪者，波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅，是非惡罪。可治罪者，可出可除滅，是名可治罪。不可治罪者，不可出不可除滅，是名不可治罪」。

阿跋提（āpatti），譯為犯。與法（dharma）不相應，與毘尼（vinaya）不相應；凡一切有所違犯的，就是過失，所以也譯為罪。然在犯（罪）的分別判決中，波羅提木叉的五篇罪，顯然是過於簡略，不足以適應佛教開展中的僧事實況。如佛制立的受具足（upasa□padā）、布薩（po□adha）、安居（var□ā）等，如有所違犯，也就有罪，但有些不是波羅提木叉學處所能含攝的。所以《律二十二明了論》，於「優波提舍律」（upadeśa-vinaya）以外，別立「婆藪斗律」（Vastu-vinaya）。《四分律》等，於「波羅提木叉學」（Prātimok□a-śaik□a）外，別立「毘尼學」（vinaya-śaik□a）、「威儀學」（ācāra-śaik□a）。「破戒」（sīla-vipatti）以外，有「破威儀」（ācāra-vipatti）等。總之，波羅提木叉五篇（八篇）以外，還有為僧伽——每一比丘所應受持的律行。還有，佛因犯而制立學處，都是針對既成的罪事而立制。所以每一學處，都是既遂罪，且有一定的標準。但在罪的分別決斷中，知道是並不如此簡單的。以波羅夷（pārājikā）的不與取學處（盜戒）來說：是有主物，有盜心，將物品取離原處，價值五錢：這才構成這一重罪。假如，把無主物看作有主物，起盜心去盜取，當然也是有所違犯的，但所犯的不是波羅夷罪。又如於有主物而起了盜心，作盜取的種種準備，一直到用手拿著物件；在沒有將物品取離原處時，還是不與取的方便罪。即使將物品取離原處，如物品不值五錢，也不犯這一學處。像上面所說的，或輕或重，在固有的五部罪中，應屬於那一類呢？

大眾部（Mahāsā□ghika）與說一切有部（Sarvāstivāda），維持固有的「五罪聚」說，而將第五聚的越毘尼（vinayātikrama），或突吉羅（du□k□ta），給以彈性的解說，以容納其餘四部所不能容攝的一切過失。如《僧祇律》卷二五(大正二二．四二九上——下)說：

「越毘尼者，有十三事：阿遮與、偷蘭遮、醜偷蘭、不作、不語、突吉羅、惡聲、威儀、非威儀、惡威儀、惡邪命、惡見、心生悔毘尼」。

阿遮與，是面向佛陀悔謝的。偷蘭遮（sthūlâtyaya）與醜偷蘭，是前二聚中不具分所起的重罪。不作與不語，是不受和尚、阿闍黎的教命，不去作或不理睬。突吉羅，指「波羅提木叉經」中的眾學法。威儀、非威儀、惡威儀，都是有關威儀的。心生悔毘尼，也作越毘尼心悔，是心生悔意就能除滅的過失。這些不同的過失，說一切有部都稱之為突吉羅，如《十誦律》卷五一(大正二三．三七二上)說：

「有九犯：犯波羅夷，犯僧伽婆尸沙，犯波逸提，犯波羅提提舍尼，犯突吉羅，犯惡口突吉羅，犯偷蘭遮突吉羅，犯毘尼突吉羅，犯威儀突吉羅：是名九犯」。

《十誦律》雖分為九犯，其實還是五犯聚，只是將突吉羅開為五類而已。突吉羅是惡作，惡口突吉羅是惡說。偷蘭遮也是突吉羅所攝。犯毘尼與犯威儀，是屬於違犯犍度（khandha）規定的過失。總之，大眾部與說一切有部，雖因分別抉擇，而成立不同的罪類，但仍匯集於固有的五犯（罪）聚的形式之內。

某些部派，覺得五犯聚不足以概羅一切，於是在五犯聚的基礎上，擴大而成立七犯聚，如《四分律》卷五(大正二二．五九九下)說：

「七犯聚：波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、偷蘭遮、突吉羅、惡說」。

《銅鍱律》也同樣的立七犯聚，但以偷蘭遮為第三聚，列於僧伽婆尸沙以下。《五分律》雖沒有明說，也應有七犯聚，次第與《銅鍱律》相同，如卷一九(大正二二．一三二下)說：

「犯突吉羅罪，向餘比丘說，半云是突吉羅，半云是惡說。……犯波羅提提舍尼，乃至偷羅遮亦如是。若犯僧伽婆尸沙，若犯波羅夷……」。

《毘尼母經》，立有多少不同的七種犯戒，如卷三(大正二四．八一三中)說：

「犯戒有七種：一、波羅夷；二、僧伽婆尸沙；三、尼薩耆波逸提；四、波逸提；五、偷蘭遮；六、波羅提提舍尼；七、突吉羅」。

《律二十二明了論》，也於五犯聚外，別立七犯聚。名數與《毘尼母經》相同，但以偷蘭遮為第三聚。這二類的七罪聚，都是別立偷蘭遮為一聚。而不同的是：或開波逸提（pātayantika）為二，於波逸提外，立尼薩耆波逸提（Ni□sargikā-Patayantika）。或開突吉羅為二，於突吉羅外，別立惡說。重律的學派，對於不同類的罪犯，作嚴密的整理，成立七罪聚，約為部派開始再分化的時代。這雖是後起的新說但更為完善！七罪聚，應與波羅提木叉的七篇有關。起初，波羅提木叉集為五部；依五部而罪分五聚（第五聚容納四部以外的一切罪），是完全一致的。其後，波羅提木叉集為八篇，而第八「滅諍法」，不是〈波羅提木叉分別〉的對象，始終存有附屬的意味。如《銅鍱律．附隨》，明「三百五十戒」，也是除「滅諍法」而論的。以五罪聚過於簡略，於是比擬七篇而成立七犯聚。七篇中的「不定法」，沒有特定的罪性，所以《律二十二明了論》，及《毘尼母經》，都除去不定法而代以偷蘭遮，立為七聚。但七篇的尼薩耆波逸提，在處理問題上，雖然是物應捨，罪應悔，與波逸提不同。而所犯的罪，還是波逸提，沒有什麼不同。於是分別說部（Vibhajyavādin）分出的部派，如《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，進一步的略去尼薩耆波逸提，而於突吉羅外，別立惡說。這樣的七犯聚，約罪類的不同來說，最為完善！但與波羅提木叉的七篇，再也不能相合了。

〈波羅提木叉分別〉，是對於每一學處，分別犯與不犯，輕犯與重犯。也就是持律者，對犯聚作分別抉擇，而應用於每一學處。一味和合時代，律師們分別論究的成果，成為〈波羅提木叉分別〉的重要部門。漢譯有《優波離問經》，就是每一學處，分別犯與不犯，輕犯與重犯的簡論。所以，犯不犯的分別抉擇，起初可能是獨立成部的。

第三節 波羅提木叉分別的先後集成

第一項 因緣、文句與犯相分別（主體部分）

部派未分以前的〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga），因部派分化，形成各部廣律中的〈波羅提木叉分別〉部分。名稱也不一致，或名〈經分別〉（Suttavibha□ga），或名「毘奈耶」（vinaya），或名「毘奈耶分別」（vinaya-vibha□ga）。研究從原形而成不同部類的先後，要將主體部分，附屬部分，分別來處理。制立學處（śik□āpada）的因緣，學處文句的分別解說，犯不犯相的分別：這是波羅提木叉分別不可缺少的核心問題。「本生」（Jātaka）、「譬喻」（Avadāna），與〈波羅提木叉分別〉相結合，是可以有而不必有的附屬部分。

現存的各部廣律，都是屬於部派的。部派的分裂，並不是突然的，是經長期的醞釀，而到達明顯的分裂。波羅提木叉分別也是這樣，雖可說一切部派共同的原形，其實在分裂以前，或因「戒經」文句的誦本不同，或因師承的解說不同，不同的因素，早已潛滋暗長。所以不同部派的，不盡相同的〈波羅提木叉分別〉，是根源於同一古形，因不同的師承，及部派的一再增編改編而成。現存的各部廣律，依師承不同，學風不同，形成不同的部系。同一部系的，相近；不同部系的，差別就較多。然而有些部分，與不同部系相近，與同一部系的反而不合。原因可能並不單純，教區共同的影響而外，應該還有源於古老的共同傳說。如《根有律》與《十誦律》，為同一部的二系。如同於分別說部（Vibhajyavādin），反而不同於自部別系，那就可推論到上座部（Sthavira）共同時期。如不同於自部自系，反而同於《僧祇律》，就可以推論到部派未分的時期。現存的各部廣律，完成雖有先後，而都包含有古老的傳承，新起的分別與改編。

〈波羅提木叉分別〉的原形，雖沒有傳誦保存下來，但「制戒因緣」、「文句分別」、「犯相分別」——三部分，確已規模粗具，相互結合而成立。以四波羅夷（pārājikā）為例：迦蘭陀子（Kalandakaputra）、獼猴；檀尼迦（Dhanikā）、鹿杖（M□gada□□ika）、安居比丘，為制立四波羅夷的主要因緣。盜滿五錢犯重罪，是參照當時摩竭陀（Magadha）的國法。比丘的自殺或他殺，由於不淨觀的厭離心過切，佛因而為大眾說安那般那。這種事緣與「制戒因緣」相結合，是各部派不同廣律所同的。「文句分別」，

以依據「戒經」的共同（小異），解說也相近。如「戒贏」與「捨戒」的分別，各部都是相同的。「犯相分別」，雖形式與內容，各部極不統一，而也有共同的內容。如「不淨行」戒，分為人、非人、畜生；男、女、黃門（或增為四．五）；大便道、小便道、口中。各部的「犯相分別」極不統一，可見原形的「犯相分別」部分，還沒有後代那樣的嚴密。這三部分構成的〈波羅提木叉分別〉的原形，在部派未分以前，是確實存在了的。

「文句分別」，依口口傳誦的「戒經」。對文句的意解不同，闡述內容的不同，引起文句的補充；分別解說也就增多了。如「不與取」戒，《僧祇律》作「王」；《銅鍱律》作「諸王」；《四分律》等，都分為王與大臣。對不與取者的處罰，《僧祇律》作「或捉、或殺、或縛、或擯出」，各律都相同；惟《十誦律》作：「若捉繫縛、若殺、若擯，若輸金罪」。輸金贖罪，是適應當時的法律，而為《十誦律》特有的增制。「奪人命」戒，《僧祇律》、《銅鍱律》、《四分律》，都說「人」；而《五分律》等，都分為人與人類（胎兒）。論到殺，《僧祇律》：「自手斷人命、求持刀與殺者、教死譽死」（三類）；《十誦律》同。《銅鍱律》與《四分律》，作四類，是分「讚死」與「勸死」為二的。《五分律》作：「若自殺，若與刀藥殺，若教人殺，若教自殺（勸死），譽死讚死」。這是將「求持刀與殺者」，分為讓他自己殺，及求人去殺他——二類。《根有律》為：「故自手斷其命，持刀授與，自持刀，求持刀者，勸死讚死」。這是分析文句，而為更詳備的解說。由此而增改「戒經」的文句，「戒經」的分別，也就增廣了。在「文句分別」上，《僧祇律》與《銅鍱律》，是接近原形的。《五分律》與《根有律》，出入較大。

四波羅夷的「制戒因緣」，在〈波羅提木叉分別〉中，雖地名與人名不完全相同，而事緣是一致的（其他學處，也大致相同，除對文句的意解不同）。但由於兩點意義，各部律的制戒因緣，不免有些出入。一、古代律師的見解，佛是「隨犯隨制」的。一部分學處，不是一次制定的，所以有一種以上的制戒因緣；這是從文句的分別而來的。如「不淨行」戒，有「戒贏不自出」一句。《僧祇律》與《五分律》，就別出戒贏因緣一則。「不與取」戒，有

「若聚落，若空地」二句。所以《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》，於達尼迦因緣外，別出取空閑處衣物因緣。「奪人命」戒，鹿杖因緣外，《銅鍱律》舉讚死因緣；《僧祇律》別出二（三）緣；《五分律》別出四緣。這是與「戒經」文句的分別有關。二、與「制戒因緣」相類，或有關的事緣，佛教界的傳說，是眾多而普遍的。制戒的因緣，並不限於一事，所以重法的大眾部（Mahāsā□ghika）；說一切有部（Sarvāstivāda）的持經譬喻師（dār□□āntika），將類似或有關的事緣，編入波羅提木叉的「制戒因緣」中。如《僧祇律》的「不淨行」戒，列舉「非道」、「死尸」等一四緣。僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□ā）「摩觸」戒，前出支離尼等三緣。說一切有部的《根有律》，於「奪人命」戒前，列馱索迦（Dāsaka）等六緣，而說「此是緣起，未制學處」。在學處的因緣中，列舉事緣而說「未制學處」，《根有律》是非常多的。《根有律》與《僧祇律》，與其餘的律部不同。這一類的編集，當然比原形要遲一些。

「犯相分別」，為各部廣律所最不一致的部分，試從《銅鍱律》說起。《銅鍱律》的〈大分別〉，依「波羅提木叉經」而作逐條的解說。每一學處（戒），作三部分：「制戒因緣」、「文句分別」、「犯相分別」；體例極為分明，可說是各部廣律所同的。「犯相分別」中，四波羅夷，及十三僧伽婆尸沙的前五學處——「故出精」、「摩觸」、「麁惡語」、「讚淫欲」、「媒」——九戒。每戒都分二部分：先「約義分別」：依對象、方法、意志（有意或無意、自主或被迫等）、結果，而分別犯相的輕重。末了，以不犯相作結，如說：「不犯者，不知、不覺樂、狂、失心、痛惱，最初犯者」。次「就事分別」：這本是當時發生的實際事件，是特殊的，疑難的判決實例。《銅鍱律》「就事分別」部分，列舉章節如下：

1.第一波羅夷：一〇．一——一〇．二七

2.第二波羅夷：七．一——七．四九

3.第三波羅夷：五．一——五．三三

4.第四波羅夷：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

「犯相分別」的「約義分別」部分，屬於分別說部系的《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，是非常接近的。如「不淨行」戒，初分人等三類，女等四（或五）類，大便等三處。次就自意作淫、被迫作淫，而論不眠、眠、死等。「不與取」戒，《銅鍱律》分地中、地上等三〇類；《五分律》也是三〇類，《四分律》二六類。「奪人命」戒，《銅鍱律》分自（己動手）殺，教殺等三〇類；《五分律》也是三〇類；《四分律》為二〇類。這三部律的分類，數目與內容，都非常接近；《四分律》簡略一些。這顯然的出於同一根源，分別說部的原本，是可以推見的。

同出於上座部的說一切有部，「不淨行」戒，《十誦律》僅列人等、女等、大便等三類。《根有律》舉頌說：「於三處行淫，三瘡、隔不隔、壞不壞、死活、半擇迦女男、見他睡行淫，或與酒藥等，被逼樂不樂，犯不犯應知」。長行的解說，雖極為簡略，但內容分類，與分別說部各本是相近的。「不與取」戒，《十誦律》分地處、上處等一六類；《根有律》分地上、器中等二六類。內容也與分別說部相同，只是簡要些。分別說部律，與說一切有部律的類同，可以推論到上座部的共同時期，所有〈波羅提木叉分別〉的原形。「奪人命」戒，《根有律》先分內身、外物、內外合——三類；次分毒藥，毒粖等一五類。《十誦律》大致相同，而在前面有自殺、教殺、遣使殺——三類；末了有讚歎殺三類。說一切有部律，對於「奪人命」戒的分類，是略於自殺等分別，而詳於殺具、殺法的分類。分別說部律，重於自殺、教殺、使殺、讚歎殺，也就是依「戒經」而作細密的分類。殺具僅列阬陷、倚發、毒、安殺具——四類而已。這一分類的不同，是很難說誰先誰後的。

《僧祇律》自成統系，與上座部律的最大差別，是敘述的紛亂。但某些部分，可以窺見古老的成分。簡略（而不完備），雜亂（而有待整理），應該是初起的，古老的特色。如「不淨行」戒，《僧祇律》分人、非人、畜生；女、男、黃門；上、中、下道；覺、眠、死、被強等，與《銅鍱律》等大意相合。女、男、黃門的三類，與《根有律》、《十誦律》相合；這是可直溯於部派未分以前的分類。《銅鍱律》加二根為四類；《五分律》再加無根為五類；《四分律》作「人婦、童女、二形、黃門、男子」五類。四類與五類的分別，也許是更詳備的，但卻是後起的。又如「覺、眠、死」的三類，比起上座部的，尤其是分別說部的：「不眠、眠、醉、狂、顛倒、死」；死又分「（鳥獸）未噉、少分噉、多分噉」，要簡略得多。「不與取」戒，《僧祇律》先出八種物；次出地、地中物等一六種物；又出物分齊等一三種分齊物。一六種物的分類，與分別說部及說一切有部相通。「分齊物」中，有「寄分齊」、「賊分齊」、「稅分齊」，這也是其他二系律部所有，而且也是列於末後的。這似乎說明了：初期的分類，先是地、地上物等；而持寄、賊、稅等，是較後集成的。說一切有部與分別說部，條理結合而為統一的分類；而大眾部承受傳說，先後雜出。這一情形，也見於「奪人命」戒的分類：初舉刀殺等八類；次出行殺等一三類。重於殺具等分類，與說一切有部相同。在一三類中，如毘陀羅咒殺、示道殺等，說一切有部律也是列於後面的。《僧祇律》的一再分類，而沒有統一組合，可據以推論古代分類的漸次形成。當然，現存《僧祇律》的分類，有後起的部分。如「不淨行」中，有「入定」而被強迫行淫；「不與取」中，有「幡分齊」、「杙分齊」，是寺塔的莊嚴物；「奪人命」中，「僧坊殺」，「大臣殺」等，都是其他律部所沒有的。大眾部是重法（經）的，與重律、重論的上座部比起來，缺乏嚴密分析，條理綜合的治學方法。以〈波羅提木叉分別〉來說，承襲簡略的，雜出的古風，而雜亂的類集，又附入新的成分。

再說「犯相分別」的「就事分別」部分：說一切有部律，也是有的，但比起《銅鍱律》來，極為簡略，並限於四波羅夷。《十誦律》中，1.「不淨行」一事：難提（Nandiya）。2.「不與取」三事：施越尼（Sīvalī）、東方

尼、耕作衣。3.「奪人命」六事：坐殺小兒、疾走、空地宿、避賊墮殺織師、失墼殺木師、跳墮殺木師。4.「妄說過人法」七事：定中聞聲、溫泉、戰勝、生男、天雨、娑伽陀（Sāgata）、毘輸多。《根有律》中，1.「不淨行」五事：弱脊、長根、孫陀羅難陀（Sundarānanda）、開戶睡、四禪比丘。2.「不與取」八事：取衣、取鉢、取自衣、東方尼、世羅尼（Śailā）、目連（Maudgalyāyana）、畢陵陀婆蹉（Pilinda-vatsa）取兒、護物。3.「斷人命」九事：浴室、溫堂、坐殺小兒、施醋二事、擊擪死、蘭若殺賊、老比丘疾走。4.「妄說過人法」五事：戰勝、天雨、生男、溫泉、定中聞聲。分別說部系的《四分律》、《五分律》，在〈波羅提木叉分別〉的「犯相分別」中，沒有「就事分別」的判決實例。但不是沒有，而是在〈波羅提木叉分別〉以外，成為另一獨立的部類。

在現存各部廣律中，不屬於〈波羅提木叉分別〉，而有「判決實例」意義的，類似內容的，漢譯的共有五部。1.《五分律》「調伏法」：所舉的判例，除與四波羅夷相關的而外，屬於僧伽婆尸沙的，有「故出精」、「摩觸」、「麁惡語」、「媒」——四戒的判例。2.《四分律》「調部」：內容極廣，有關四波羅夷而外，屬於僧伽婆尸沙的，有「故出精」、「摩觸」、「麁惡語」、「讚淫法」、「媒」、「無根謗」——六戒的判例。3.《十誦律．毘尼誦》（的一部分）：除四波羅夷以外，屬於僧伽婆尸沙的，僅「故出精」、「摩觸」、「媒」——三戒的判例。此外，於不定法、尼薩耆波逸提、波逸提、波羅提提舍尼，有最簡略的幾則；這多半是出於〈優波離問誦〉的。4.《薩婆多部毘尼摩得勒伽》（一部分）：這是《十誦律》的別譯。除四波羅夷以外，屬於僧伽婆尸沙的，僅「故出精」、「摩觸」、「麁惡語」、「媒」——四戒的判例，與《五分律》相同。這可見現存的《十誦律》本，已有所增補了。5.《僧祇律．雜誦》，有「毘尼斷當事」，共三五則。除有關四波羅夷而外，屬於僧伽婆尸沙的，僅「故出精」二則，「麁惡語」二則。《四分律》與《五分律》，是分別說部系；《十誦律》與《薩婆多毘尼摩得勒伽》，是說一切有部；《僧祇律》是大眾部。三大系的律典，都有這一（不屬於「波羅提木叉分別」的）部類，名為「毘尼」（調或調伏）的判決事

例。雖然內容或多或少，或開或合，人名與地名，也不完全一致；但於〈波羅提木叉分別〉——〈經分別〉以外，成為另一部類，卻是相同的，這不能看作偶然的相合。從一切律部來觀察，「就事分別」判決的部分，都是有的，只是部類的組合不同。《銅鍱律》全部編入〈經分別〉中。《四分律》與《五分律》，全部編成另一部類——「毘尼」（調伏）。《十誦律》與《根有律》，少分編入〈波羅提木叉分別〉，又別編為〈毘尼誦〉（《根有律》沒有譯出）；與《僧祇律》相近，《僧祇律》也是編為二部分的。

現在以「不淨行」——第一波羅夷為例，來究明各部成立的先後，從古形而分化為不同類型的過程。《僧祇律》近於古形，分為二部分。一、「制戒因緣」中，列敘一九事緣。二、〈雜誦〉「毘尼斷當事」中，與「不淨行」有關的，共八緣。「制戒因緣」敘列的一九緣，是：1迦蘭陀子，2離車子，3戒羸，4禪難提，5猿猴，6非道，7男子，8黃門，9男裹女露，10女裹男露，11長根，12柔支，13內行外出，14外行內出，15壞形，16口中，17兀女，18狂眠，19死屍。這些事緣，前五緣與一般傳說的制戒因緣相合。如3戒羸，《五分律》也是有的。4禪難提，見於《五分律》「調伏法」，《四分律》「調部」，《十誦律．毘尼誦》等。一九事緣，是從制戒到依戒實施，從不同的分類，「約義分別」而敘述有關的事緣。如約人、非人、畜生；道、非道；女、男、黃門；裹與露（或譯為有隔無隔）；口、小便道、大便道；內行外出、外行內出；覺、眠、死。其中15壞形，16口中，是假設問答，而不是當時的事實。這些事緣，編集在文句分別以前，而實為從制戒到實施，「約義分別」而組合的，屬於「犯相分別」（不只是制戒的因緣）。「毘尼斷當事」的八緣，是：1孫陀羅難陀（羅漢晝眠，蹴打女人），4（依毘尼斷當事次第）開眼林，5外道出家，6共期，7淫女（與制戒因緣的9 10相同），25蹴女人，28捨婦，29隔壁。前五則是佛世的事；後三則是佛後「長老比丘」判決的事。「毘尼斷當事」，都是特出的，不容易判決的；集為一類，是不屬於〈波羅提木叉分別〉的判決實例。

分別說部是重律的部派，對於「戒經」的次第，〈波羅提木叉分別〉，以及僧伽軌則，都曾整理過，而作成新的完善的組織。所有犯與不犯的判決

，古形是分為二類的。但到分別說部，或全部編入〈波羅提木叉分別〉的「犯相分別」，是《銅鍱律》；或全部編為〈波羅提木叉分別〉以外的「毘尼」，是《五分律》與《四分律》。無論是《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》，都是將古形的二部分，綜合為一，從制戒到實施，與「約義分別」有關的。古代律師，堅持「隨犯隨制」的原則，所以對「約義分別犯相」，也就認為應有違犯的事緣。傳說久了，假設問答的，約義分別的，都被看作是「隨犯而制」的，而違犯的事緣，就漸漸多起來了（《僧祇律》已有這種傾向）。以「不淨行」為例：《僧祇律》二部分，除假設的與重出的，實為二三事。而《五分律》就有二七事；《銅鍱律》五四事；《四分律》更多到七二事。從逐漸增多中，可以了解先後成立的意義。

《五分律》「調伏法」，共二七事：1迦蘭陀子，2阿練若比丘，3狂病（散亂心，病壞心，例），4孫陀羅難陀跋耆子，5二根，6二道合，7黃門，8小兒，9小女，10木女，11泥畫女，12象，13立行，14坐行，15股膞等，16露地熟眠，17開戶睡，18露地熟眠，19羅漢，20男根刺口，21共浴，22夢與本二，23狗啣，24根長，25弱體，26禪比丘，27共天龍等。這些事緣，部分是從「約義分別」來的。如1迦蘭陀子（《僧祇律》同），2阿練若比丘（與《僧祇律》的猿猴同），4孫陀羅難陀（與《僧祇律》的離車子同），這三事，是各律相同的「制戒因緣」。3狂病，與「不犯者，狂心、散亂心、病壞心、初作」有關（約「不淨行」說，就是迦蘭陀子）。這是一切戒的「不犯」總相，而《五分律》卻作為事緣了。二根、二道合、黃門、小兒，從女、男、黃門、二根、無根——五類的分別而來。10木女，11泥畫女，12象，《五分律》的「約義分別」中，是沒有的，卻見於《僧祇律》：「畜生者，從象馬乃至雞」。「石木女人、畫女人、越毘尼罪」。《僧祇律》是「約義分別」，而《五分律》卻作為實事而敘有事緣了。13立行，14坐行，《五分律》與《銅鍱律》相合，而《四分律》與《僧祇律》，是內行外出與外行內出。19羅漢（與《僧祇律》的孫陀羅難陀相同），24長根，25弱體（上二都與《僧祇律》相同），26禪比丘，與《僧祇律》的禪難提相合。總之，《五分律》是綜合《僧祇律》（應該是上座部律古形，與《僧祇律》

相近）的二部分；部分的「約義分別」，已傳說為事緣。不同於《僧祇律》的，只有共浴、開戶睡、露地眠、夢與本二、狗啣——五事而已。

《銅鍱律》與《四分律》，這一部分的集成，應該是遲一些；只要略舉幾點，就足以說明了。「犯相分別」的「約義分別」，有死而未噉、多分未噉、多分噉、骨出等。《僧祇律》與《五分律》，都是分別而沒有事緣。《銅鍱律》就有「五墓處、骨」——六事。又「約義分別」，有被迫與展轉行淫；《僧祇律》與《五分律》，也沒有事緣的敘述。《銅鍱律》分別為七事。《四分律》更詳細分別，成為比丘與比丘，到沙彌強沙彌——八事。又從比丘與眠女，到惡比丘、惡沙彌、惡阿蘭若與比丘尼等——二〇事。這都是依原形的「約義分別」，而傳說為事實的。《五分律》有露地熟眠（二則）、開戶睡、羅漢——四緣；《四分律》也僅有羅漢、開戶睡、取薪女、擔草女——四緣。而《銅鍱律》竟演化為羅漢，舍衛安陀林四事，毘舍離大林三事，重閣講堂一事，共為九緣。大同小異的事緣，是這樣的增多了。然《銅鍱律》的增多，主要從「約義分別」而來，而新增的並不多，僅蓮華色、女口啣生支、敗根者、故二強坐等數則（傳說的事實，不一定是後起的，但編集要遲一點）。《四分律》有更多的新事緣，自難陀尼到母子，共一三事。其中為《五分律》與《銅鍱律》所有的，僅狗啣、股臍等二則。這些新集錄的事緣，也見於《薩婆多部毘尼摩得勒伽》。

說一切有部二系——《十誦律》、《根有律》，這一部分的組織，是古形的，與《僧祇律》一樣，分為二類：〈波羅提木叉分別〉的「犯相分別」，及「毘尼誦」。《根有律》的〈毘尼誦〉（應名為「毘尼得迦」），沒有譯成漢文，但一定是有的。如《根本薩婆多部律攝》，解說「不淨行」的犯不犯相，歷舉種種犯緣，都與〈毘尼誦〉，《薩婆多部毘尼摩得勒伽》相合。《十誦律．毘尼誦》，與《十誦律》部分別譯的《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，內容增多了，與《四分律》相近。比對起來，有更多的新事緣，如《十誦律》與《薩婆多毘尼摩得勒伽》，自非人持著王夫人邊，到守園尼，共一二事；都是其他律部所沒有的，而且是集錄於末後的。這是說一切有部特有的，集錄完成最遲的部分。

〈波羅提木叉分別〉的主要部分——「制戒因緣」、「文句分別」、「犯相分別」，從原形而成現存的各部律，無論是內容或組織形式，古傳或新成立的，都是錯綜複雜的，應分別觀察，不可一概而論。從原形而分為大眾部與上座部，就有二部不同的初形。從上座部而分化為分別說，說一切有，就各有自部的特有原形。依共同的而再分部派，就又各為編集，而成大致同於現存部派的律典（集成後，也還有多少演變，但大致相同）。這裡，也只是略舉一例，以說明大概而已。

第二項 本生與譬喻（附屬部分）

「本生」（Jātaka）、「譬喻」（Avadāna, P. apadāna），為「十二分教」的二分；存在於〈波羅提木叉分別〉，及「律藏」的其他部分，也存在於「經藏」。這二分，在佛法的開展中，因時因地，被稱為「本生」與「譬喻」的體裁與意義，都不免有些演變。這一切，留在（本論第八章）〈九分教與十二分教〉中去研究。

「本生」與「譬喻」，在「律藏」中，被稱為「眷屬」，也就是附屬部分。佛法不外乎「法」與「律」；法是義理與修證的開示，律是學處與軌則的制立。在法與律的流傳（實行）中，次第結集出來，就與人（畜、非人等）事相結合。經律傳說的人事，可歸納為三類：一、佛與弟子的事跡：在傳說集出中，佛與弟子的事跡，片段的，局部的，與某一法義，某一規制相結合。又逐漸的聯合起來，成為佛及弟子的傳記。二、古人的德行：古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人，所有的良法美德，透過佛教的觀念而傳述出來。這表示了世間的真正善法，以遮破傳統宗教的迷妄；又表示了世間善法的不徹底，而引向出世解脫。三、舉世間事為例證：這有點近於「比況」（aupamya），但不是假設的，也不是一般事物的譬喻。在說明某一善行或惡行時，引述世間（民間）共傳的故事，以表達所要表達的意義。這種舉為例證的故事，含有教訓的意味。佛教傳說的「因緣」（依制戒因緣而顯著起來），「本生」「譬喻」等，都由於這些——不同的體裁，不同的目的而成立。

「本生」可分為二：經師所傳的「本生」，在傳述先賢的盛德時，以「即是我也」作結；這就成為釋尊的「本生」，也就是菩薩的大行。律師所傳的「本生」，是在說明某人某事時，進一步說：不但現在這樣，過去已就是這樣了。敘述了過去生中的故事，末了說：當時的某某，就是現在的某某。這一類型的「本生」，《僧祇律》最多，共存五三則。《十誦律》與《根有律》，也有這一類型的「本生」。然《僧祇律》的「本生」，都在二部〈波羅提木叉分別〉中，而《根有律》特重於「破僧事」。傳說佛為了提婆達多（Devadatta）破僧，「廣說五百本生」，這是說一切有部（Sarvāstivāda）律的特色。

這一類型的「本生」，分別說部（Vibhajyavādin）系也是有的。與偷羅難陀（Sthūlanandā）比丘尼有關的，《銅鍱律》有「黃金鳥」，顯然為「本生」的體裁。《四分律》也有「黃金鳥」「本生」；《根有律》說有：「寶珠鵝」（黃金鳥的傳說不同）、「貪賊」、「醜婆羅門」、「不貞妻」——四「本生」。但是，《僧祇律》、《五分律》、《十誦律》，卻都是沒有的。與提婆達多有關的，《銅鍱律》有「小象學大象」事。雖沒有具備「本生」的文學形式，而確是釋尊與提婆達多的前生。「小象學大象」事，《四分律》與《五分律》，都明確的是「本生」體裁。《僧祇律》的「本生」很多，但有關提婆達多的，僅有一則——「野干主」。關於提婆達多的，《銅鍱律》一則，《四分律》三則，《五分律》四則，《十誦律》一則，而《根有律》多達三六則。在這一比較下，明確的可以看出：上座部（Sthavira）系統律部的「本生」，有集中的傾向。重視佛教的問題人物，以提婆達多、偷羅難陀比丘尼的惡行為主，而廣泛的傳說，集錄出來。這與《僧祇律》的本生，對一般的比丘、比丘尼而說，沒有集中在少數人身上，是非常不同的。這到底誰古誰今呢！

依律部所傳的「本生」，而論究成立的先後，是不能以有無、多少為準量的。1.先應確認「本生」所表達的意義，這是關聯於前生後世，善惡因果的具體化。善惡因果，是佛法的重要論題。然在佛法的開展中，一般的要求，不是抽象的原理，法則，而要有具體的因果事實，可以指證。於是，傳述

的古人善行，指證為「即是我也」。對現在的釋尊說，這是前生的善行、高德，而形成前後的因果事實；這是經師所傳的「本生」。律部中，舉為例證的世間事——過去的人（畜生及非人）物，對現在的佛弟子，在傳說中也成為前生後世的因果系；這是律師所傳的「本生」。

2.經師與律師所傳的「本生」，是同類的善惡因果；這是佛法中，善惡因果具體化的早期形態。我們知道，渾括而簡要的佛法根本思想，是但說善惡因果，沒有作進一步的分類。但立善惡二性的大眾部（Mahāsā□ghika），就是這一思想的繼承者。上座部的特色，是三性論，於善、惡外，別立無記性。分別說部，及從先上座部分出的，說一切有部中的「持經者」，都立三性說。說一切有部論師，及犢子部（Vātsīputrīya），成立四性說：善性、不善性，有覆無記性、無覆無記性。「因通善惡，果唯無記」；「異類而熟」的異熟因果，在上座部系，尤其是說一切有部論師中，發揚廣大起來。如認清佛法思想的開展歷程，那麼律部本生所表現的，具體的因果事實，正是初期的善因善果，不善因不善果的說明；與大眾部的思想，最為契合。同類的善惡因果說，在上座部中，漸為異熟因果所取而代之（「譬喻」），但仍或多或少的，留存於上座系統的律部。

3.在部派中，學風是不盡相同的。從上座部而流出的阿毘達磨（abhidharma）論師，是究理派。對於「本生」、「譬喻」等，取審慎的抉擇態度。如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：「諸傳所說，或然不然」。屬於《十誦律》系統的《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇九中)說：

「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義」。

「本生」、「因緣」、「譬喻」等，與經律相結合，而不是經律的實體；這是不可以作為定量的。所以重阿毘達磨的學派，對於本生、譬喻，不予重視。為罽賓（Kaśmīra）論師所重的，「除卻本生、阿波陀那，但取要用作十部」的《十誦律》，真正的意義在此。銅鍱部（Tāmraśātīya）重律，也有發達的阿毘達磨論。《銅鍱律》僅有「黃金鳥」本生，及「小象學大象」

，可與《十誦律》作同樣的理解。反之，大眾部是重於修證，重於通俗，重經法而沒有阿毘達磨論的（晚期也有）。《僧祇律》保持了簡略的，雜亂的古形（律藏的全部組織，《僧祇律》是古形的，下文當加以證實），卻富有同類因果的「本生」。在說一切有部中，本為持經者（上座部本重經）所用的《根有律》，有非常豐富的「本生」與「譬喻」。所以論究律中的「本生」，有無與多少不一，有關學風的不同，是不能忽視的一環。

可以簡略的總結了。《銅鍱律》僅「黃金鳥」為「本生」，還有近於「本生」的「小象學大象」。《銅鍱律》編集完成時，當時的佛教界，就只有這二種「本生」嗎？還是學風不同，簡略而不多採錄呢？僅有二項，而與上座部的其他律部，特重提婆達多與偷羅難陀，恰好相合，這是不能不引為希奇的！上座律與大眾律，對於風行古代的「本生」，態度是顯然不同的。同類因果的「本生」傳說，是古老的，與大眾部的思想及學風相合。所以在《僧祇律》的編集中，保存的最多。銅鍱部是重論的，與某人其事相結合的「本生」傳說，在《銅鍱律》的編集中，僅保留了上座部系所特重的，有關提婆達多與偷羅難陀的「本生」。律部的集成，與部派成立的時期，相去不能太遠（集成定本，以後只能有多少修正與補充，不能有太大的變動）。說一切有部——經師與論師分化時期，比化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）、銅鍱部要遲一些。那時的說一切有部律，提婆達多的「本生」，已經不少。論師系加以刪略，重為編定，成為《十誦律》。持經的譬喻者，繼承舊有的學風，擴充（「譬喻」部分更多）改編，成為《根有律》。

經、律所傳的「譬喻」，也是多少不同的。經師所傳的「譬喻」，只是先賢的善行，光輝的事跡。而律師所傳的「譬喻」，通於善惡。從（制戒）「因緣」而化為「譬喻」——佛與弟子的事跡；又從「譬喻」而化為（業報）因緣。「本生」與「譬喻」，有一共同的傾向：從現事而傾向於過去的「同類因果」，是「本生」；從現在而傾向於過去的「異類因果」，是「譬喻」。這都是因果原理的具體說明，使人可證可信。依「譬喻」的發展情形，而論現存的各部律，說一切有部的《十誦律》，尤其是《根有律》，詳於業報「

譬喻」，最為後起。其次，是《僧祇律》、《五分律》、《四分律》（有伊羅鉢龍王宿緣等）。《銅鍱律》為古。如以〈波羅提木叉分別〉——部派未分，已大體形成來說，那就還沒有什麼（業報）「譬喻」，惟《根有律》是例外。

卷005

第五章 摩得勒伽與犍度

第一節 摩得勒伽

第一項 犍度部的母體

《銅鍱律》的第二部分，名為「犍度」（khandha），內容為受「具足」（upasa□padā）、「布薩」（po□adha）、「安居」（var□ā），以及衣、食等規制。這是以僧伽的和樂清淨為理想，而制定有關僧團與個人的所有規制。在中國律師的解說中，「波羅提木叉」及其「分別」，稱為「止持」；「犍度」部分，稱為「作持」。「止持」與「作持」，為毘奈耶——毘尼的兩大部分。「作持」部分，在不同部派的「廣律」中，不一定稱為犍度。以部派的傳承不同，適應不同，解說不同，不免有些出入；但主要的項目與內容，還是大致相同的。所以「犍度」部分，應有各部派共同依據的母體。犍度部的母體，在漢譯的律典中，稱為「摩得勒伽」，也就是犍度之母。

摩得勒伽，梵語 māt□kā，巴利語作 mātikā。古來音譯為摩呾理迦、摩窒里迦、摩呾履迦、摩帝利伽、摩夷等。譯義為母、本母；或意譯為智母、戒母等。摩得勒伽，與經、律並稱。「持法、持律、持摩夷」，出於《增支部》。《中阿含》（一九六）《周那經》，作「持經、持律、持母者」。《中阿含經》與《增支部》，說到「持母者」，可見《中阿含經》與《增支部》集成的時代，與經、律鼎足而三的摩得勒伽，早已存在；這是佛教的古典之一。

佔有佛典重要地位的「摩得勒伽」，略有二類：一、屬於達磨——法的摩得勒伽；二、屬於毘尼——律的摩得勒伽。屬於毘尼的摩得勒伽，銅鍱部（Tāmraśā□īya）學者覺音（Buddhaghosa）解說為：「摩夷者，是二部波羅提木叉」。依據這一解說，所以《善見律》意譯為「戒母」。日譯的《南傳大藏經》，在本文與注釋中，也就意譯為「戒母」、「戒本」。這是銅鍱部的新說；至於古義，無論為法的摩得勒伽，律的摩得勒伽，到覺音的時代（西元五世紀），銅鍱部學者，似乎已完全忘失了！在《銅鍱律．附隨》（Parivāra）第三章，說到：「附隨」是依「兩部毘崩伽（分別）」、「犍度」及「摩夷」為根據的。在兩部波羅提木叉分別，犍度以後，提到「摩夷」；摩夷的古義，是「波羅提木叉經」嗎？這是值得考慮的！依漢譯而為精審的研究，知道「波羅提木叉（經）分別」，是依「波羅提木叉經」而成立的；諸「犍度」，是依「摩得勒伽」而漸次集成的。毘尼的摩得勒伽，不是波羅提木叉，而是犍度部所依的母體。毘尼的摩得勒伽，漢譯有不同部派的不同誦本。今先比對抉出摩得勒伽的組織與內容，以為犍度部集成研究的前提。

第二項 說一切有部的毘尼摩得勒伽

《薩婆多部毘尼摩得勒伽》（簡稱「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）所譯。顧名思義，這是薩婆多部——說一切有部（Sarvāstivāda）的毘尼摩得勒伽（Vinaya-māt□kā）。上面曾說到，這部「摩得勒伽」，古人是作為律論的，而其實是《十誦律》的「增一法」、「優波離問法」、「毘尼誦」——後三誦的別譯。比對起來，二本的次第，是前後參差的；標題殘缺不全，而都有錯誤。《毘尼摩得勒伽》，有重複的，也有翻譯不完全的。雖然名為「摩得勒伽」，而真正的「摩得勒伽」，僅是其中的一部分。所以先要比對《毘尼摩得勒伽》，與《十誦律》的後三誦，以抉出真正的「摩得勒伽」部分。

〔十誦律〕〔毘尼摩得勒伽〕

「第八誦增一法」

Ⅰ問七法八法 （缺）

Ⅱ增一法.....七、增一法

Ⅲ眾事分————————————一、眾事分

「第九誦優波離問法」

Ⅳ問波羅提木叉————————二、優波離問波羅提木叉

Ⅴ問七法八法————————三、優波離問事

Ⅵ問雜事————————————六、優波離問雜事

「第十誦毘尼誦（善誦）」

Ⅶ摩得勒伽————————————五、摩得勒伽

Ⅷ毘尼相 （缺）

Ⅸ毘尼雜————————————四、毘尼雜

Ⅹ五百比丘結集品 （缺）

Ⅺ七百比丘結集品 （缺）

Ⅻ雜品．因緣品 （缺）

八、毘尼三處攝

九、優波離問（重出）

約內容來分別，《十誦律》的後三誦，可分為一二大段。《毘尼摩得勒伽》，可分為九段。如上文的對列，可見二部的同異了。《十誦律》Ⅰ，原題「增一法之一」；今依內容，題為「問七法八法」。這部分，與義淨所譯的《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》相合。《毘尼摩得勒伽》，缺。《十誦律》Ⅱ「增一法」，從一法到十法，前後二段，實為第八誦的主體。《毘尼摩得勒伽》七，也有增一法，與《十誦律》的後十法相近，略為增廣。《十誦律》Ⅲ，原題「增十一相初」，性質與增一法不合；為阿毘達磨體裁，作種種的問答分別。與此相合的，為《毘尼摩得勒伽》一、初標「毘尼眾事分」，末結「佛所說毘尼眾事分竟」；所以今改題為「眾事分」。《十誦律》Ⅳ，從「問婬第一」起，「問七滅諍法」止，為「優波離問波羅提木叉」。《

毘尼摩得勒伽》二，與此相合，末結「優波離問分別波羅提木叉竟」。《十誦律》Ⅴ，標「問上第四誦七法」，「問上第五誦中八法」，為「優波離問」問七法、八法部分。《十誦律》雖但標問七法、八法，末後已論到（不屬八法的）破僧。與此相合的，為《毘尼摩得勒伽》三，從「問受戒事」起，「問覆鉢事」止，末結「優波離問事竟」。稱為「問事」，與根本說一切有部，稱為（十六或）「十七事」相合。《十誦律》Ⅵ，標「問雜事」。與此相當的，為《毘尼摩得勒伽》六，沒有標題，也是問受戒等事，文義略為簡潔。「雜事」，是受戒等種種事。《十誦律》的第十誦，名「毘尼誦」；鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為「善誦」；大正藏本標為「比丘誦」，是錯的。「毘尼誦」可分為六段（後三段，或名「毘尼序」）。《十誦律》Ⅶ，初結「具足戒竟」；次結「法部竟」；又標「行法」，末結「行法竟」。這部分，今改題為「摩得勒伽」。與此相合的，為《毘尼摩得勒伽》五，末作「佛說摩得勒伽善誦竟」，是「善誦」中的「摩得勒伽」。《十誦律》Ⅷ，標「二種毘尼及雜誦」，宋、元等藏本，都作「毘尼相」。廣明種種毘尼，而結以「如是事應籌量輕重本末已應用」。這是「毘尼」的解說，與《毘尼母經》後二卷相當；《毘尼摩得勒伽》，缺。《十誦律》Ⅸ，標「波羅夷法」，「僧伽婆尸沙」。《毘尼摩得勒伽》四，與此相合（廣一些），標名「毘尼摩得勒伽雜事」，也就是毘尼摩得勒伽的雜事。《十誦律》的Ⅷ、Ⅸ——二段，合標「二種毘尼及雜誦」。可解說為：Ⅷ為毘尼相，Ⅸ為毘尼雜（事或雜誦）。「毘尼雜誦」部分，實與《五分律》的「調伏法」，《四分律》的「調部」相當，是毘尼的種種判例。《十誦律》Ⅹ「五百比丘結集」，Ⅺ「七百比丘結集」，《毘尼摩得勒伽》，缺。《十誦律》Ⅻ「雜品」，「因緣品」，與義淨所譯的《根本說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「毘尼三處所攝」，是《十誦律》所沒有的。《毘尼摩得勒伽》九，從卷八到卷一〇，實為前「優波離問波羅提木叉」的重出。

經上來的比對，可見《毘尼摩得勒伽》，雖在傳誦中有少些出入，而為《十誦律》後三誦的別譯本，是無可疑惑的。《毘尼摩得勒伽》的後三卷，是重複的，實際只存七卷。從次第參差，還有些沒有譯出而論，這是一部殘

本。似乎早就有所殘脫，於是或者將「優波離問波羅提木叉」的初稿及治定稿，合併湊成傳說中「十卷」的數目。雖然全部名為《毘尼摩得勒伽》，而唯有結為「佛說摩得勒伽善誦竟」，與《十誦律．毘尼誦》初相同的部分，才是真正的，古傳的「毘尼摩得勒伽」，而為現在要加以論究的部分。

《十誦律．毘尼誦》初（Ⅶ），《毘尼摩得勒伽》的「摩得勒伽」，為說一切有部所傳的，毘尼的「摩得勒伽」的不同譯本。這一部分，《毘尼摩得勒伽》先這樣說：「受具戒，應與受具戒，不應與受具足，……威儀不威儀，三聚」。這是總標一切論題（母），然後一一的牒標解說。《十誦律》沒有總標，只是別別的標舉，一一解說。這種先標後釋，正合於「摩得勒伽」的體裁。今列舉二本的論題，比對同異如下：

〔十誦律〕(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應與受具足戒3不應與受具足戒4得具足戒5不得具足戒

1受具足戒2應與受具足戒3不應與受具足戒4得具足戒5不得具足戒

6二種羯磨7羯磨事

6羯磨7羯磨事

8遮羯磨9不遮羯磨

9非處羯磨8羯磨處

10出羯磨11捨羯磨

10擯羯磨11捨羯磨

12苦切事13出罪事

12苦切羯磨13出罪羯磨事

14因緣事

16所作事

15語治事16除滅事

14不止羯磨15止羯磨

17學18還戒19不捨戒20戒羸21戒羸不出

17學19捨戒18非捨戒20戒羸21戒羸非捨戒

22諍事

22諍

23正取事

24滅事

23攝諍事（滅諍）

24諍事不滅

25除滅事

25諍滅事

26說27不說28獨住法

26說27不說28受

29癡羯磨30不癡羯磨

29狂人羯磨30不狂羯磨

31不消供養

31墮信施

32不現前羯磨33非羯磨

32不現前羯磨33（非）羯磨

34善

35如法出罪

34懺罪

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驅出羯磨43下意羯磨44不見擯羯磨45不作擯羯磨46惡邪不除擯羯磨

40驅出羯磨41折伏羯磨42不見擯羯磨43捨擯羯磨44惡邪不除擯羯磨

47別住羯磨48摩那埵羯磨49本日治羯磨50出罪羯磨51別住等四功德

45別住47摩那埵46本日治48阿浮呵那49別住等四功德

52覓罪相羯磨

50覓罪

51戒聚

53阿跋提54無阿跋提55輕阿跋提56重阿跋提57殘阿跋提58無殘阿跋提

52犯聚53不犯聚54輕罪55重罪56有餘罪57無餘罪

59惡罪

59麁罪

60非惡罪61可治罪

62不可治罪

58邊罪

63攝罪

60罪聚

64攝無罪

65語66憶念

61出罪62憶罪

67說事羯磨68薩耶羅羯磨

69誣謗

63鬥諍

70誣謗發

71誣謗滅

64止鬥諍

72求聽

65求出罪

73與聽74用聽

75遮波羅提木叉76遮自恣

66遮布薩67遮自恣

77內宿78內熟79自熟80惡捉81不受82惡捉受83初日受84從是出

68內宿食69內熟70自熟71捉食72（不）受食73惡捉74受75不受

85食木果

（義有）

76不捨

86池物

77水食

78捨

87受88不受

79受迦絺那80不受迦絺那

89捨90不捨

81捨迦絺那82不捨迦絺那

91可分物92不可分物93輕物94重物95屬物96不屬物

85可分物86不可分物84重物83輕物89攝物90不攝物

97手受物

98不手受物

91不從他受

99人物100非人物

87人物88非人物

101因緣衣102死衣103糞掃衣

93成衣92死比丘衣94糞掃衣

104灌鼻105刀治106活帝治

95灌鼻97刀96灌下部

107剃毛108剃髮

98剃毛99剃髮

109故用

100噉101淨102食103作衣

110果嬴

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107七百集滅毘尼

115毘尼攝

108毘尼因緣

116黑印117大印

110迦盧溫波提舍109摩訶溫波提舍

118合藥119和合法

111等因112時雜

120僧坊淨法121林淨法122房舍淨

113園林中淨114山林中淨115堂淨

123時淨

124方淨法

116國土淨

125國土淨法

117邊方淨118方淨

126衣淨法

119衣淨

（「具足戒竟」）

120酢漿淨

127自恣法128與自恣法129受自恣法130說自恣法

121自恣122與自恣欲123取自恣欲124說自恣欲

131布薩法132與清淨法133受清淨法134說清淨法

125布薩126與清淨127受清淨128說清淨

135欲法

136與欲法137受欲法138說欲法139清淨法

129布薩與欲130受欲131說欲132清淨

140與清淨法

141欲清淨法142與欲清淨法143受欲清淨法144說欲清淨法

133欲清淨134與欲清淨135受欲清淨136說欲清淨

145起塔法146塔地147龕塔法148塔物無盡

137偷婆138偷婆物139偷婆舍140偷婆無盡功德

149供養塔法150莊嚴塔法151華香瓔珞法

141供養偷婆142莊嚴偷婆143偷婆香華瓔珞

152堅法

144有食

153堅堅法

154粥法155噉法156含消法157食法

145粥146佉陀尼147含消148蒲闍尼

158鉢法159衣法160尼師壇法

149鉢150衣151尼師壇

161鍼法162鍼筒法

152鍼153鍼筒

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供養和上

167阿闍黎法168近行弟子法169和上阿闍黎共行弟子近行弟子法

161阿闍黎162近住弟子163和上阿闍黎共行弟子近住弟子

170沙彌法

164沙彌

171依止法172與依止法173受依止法174捨依止法

154依止156與依止155受依止157捨依止

175地法176僧坊法

165籌量

177臥具法

166臥具

178治塔僧坊法179治塔僧坊人法

167營知事

180恭敬法

168次第

181澡豆法182漿法183藥法184蘇毘羅漿法

170屑172漿171藥169蘇毘羅漿

185皮革法186革屣法

173皮174革屣

175揩脚物

187支足法188機法

189杖法190杖囊法

176杖177絡囊

191嗽蒜法

178蒜

192剃刀法193剃刀鞘法

179剃刀180剃刀房

194戶鉤法

181戶鑰182戶鎖

195乘法

185乘

196蓋法197扇法

183扇柄184傘186扇

198拂法199鏡法

187拂188鏡

200治眼法

191眼安膳那

201治眼籌法202盛眼籌物法

192著安膳那物

203華香瓔珞法204歌舞伎樂法

189香華瓔珞190歌舞倡伎

205臥法206坐法

193臥194坐臥經行

207禪杖法

208禪帶法

195禪帶

209帶法210衣鞊帶法211抄繫衣法212跳擲法

197腰繩196紐199反抄著衣198彈

213地法214林

200地201樹

202地物203林樹

215事

204諍

216破僧

205諍壞僧

217上中下座相看（「法部竟」）

206恭敬

218擯比丘行法219種種不共住行法220闥賴吒比丘行法221實覓罪相比丘行法222波羅夷與學沙彌行法

207下意208種種不共住209闥賴吒210實覓罪211波羅夷學戒

223僧上座法224僧坊上座法

212眾僧上座213林上座

225別房上座法（衍文：阿藍法）

226林法227（阿藍）別房法

214樹界215堂前

228房舍法229臥具法230戶法231扃法232空僧坊法

216房217臥具218戶居210戶擅220空坊

233鉢法234衣法235尼師壇法

221鉢222衣223尼師壇

236鍼法237鍼筒法

224鍼225鍼房

238淨水瓶法239常用水瓶法

227水瓶228澡罐229瓶蓋230水231飲水器

240粥法241食法242食處法

226粥232食蒲閣尼233食時

243與食法

234食

235受食

244乞食法

236乞食

237請食

245乞食人法246乞食持來法

247阿蘭若法248阿蘭若上座法

238阿練若比丘239阿練若上座

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非時（行）法258非時會法259非時會上座法

252非時253非時僧集254非時僧集上座

260會坐法261會坐上座法

248集249集上座

262說法人法263說法人上座法

250說法251說法上座

264說法法265不說法法

255唄256不唄

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受眾法271往眾會法272受眾法273受眾上座法

261眾262入眾263安居中264安居中上座

274說波羅提木叉法

265布薩266說戒

275說波羅提木叉人法276僧會法

267說戒者268說戒上座

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阿闍黎法287近行弟子法

277阿闍黎278近住弟子

288沙彌法

279沙彌

289出力法

280治罪

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

281後行比丘282入家283入白衣舍284入家坐285白衣家上座

295共語言法296息法

286共語287消息

297漉水囊法298經行法

291漉水囊290經行

299虛空法

288空中

289迦絺那292下風

300便利法301近廁法302廁板法303廁上座法

293入廁294廁邊295廁屜296廁上座

304拭法305洗處法306近洗處法307洗處板法

304籌草297洗298大行已洗手處299洗處

308洗處上座法

309小便處法310近小便處法311小便處板法312小便處上座法

300小便301小便處302小便屜303小便上座

313唾法

305唾

314唾器法315鉢支法

306器

316齒木法317擿齒法

307齒木308擿齒

318刮舌法

309刮舌

319擿耳法

310挑耳

（「行法竟」）

311威儀（不威儀）

312三聚

說一切有部「摩得勒伽」的兩種譯本，如上所列，論題（律母）雖偶有增減，解說或小有出入，但大體上，可說是完全一致的。說一切有部的毘尼的摩得勒伽，是分為三部分的。如《十誦律》本126項下，注「具足戒竟」。217項下，注「法部竟」。319項下，注「行法竟」。毘尼的摩得勒伽，分為三部分，也如《毘尼摩得勒伽》卷六(大正二三．六〇五上)說：

「云何三聚？謂受戒聚、相應聚、威儀聚」。

「三聚」，是摩得勒伽末了的總結。一、「受戒聚」（upasa□padā-khandha），如上說「具足戒竟」，從最初的「受具戒」得名。這一聚，《十誦律》本為一二六項目；《毘尼摩得勒伽》本為一二〇項目。二、「相應聚」（Sa□yukta-khandhaka）：隨義類而編為一類一類的，稱為相應，為古代集經、集律分類的通稱。《十誦律》本為九一項目（注名「法部」）；《毘尼摩得勒伽》本為八六項目。三、「威儀聚」（Ācāra-khandha）：威儀就是「行法」。《十誦律》本為一〇一項目；《毘尼摩得勒伽》本為一〇〇項目。末附「威儀」與「三聚」——兩目，是這一部分及全部的總結，是《十誦律》本所沒有的。說一切有部本的「摩得勒伽」，大概是：初聚為一二〇項目；次聚為八〇項目；後聚為一〇〇項目。前二聚的總和（二〇〇），為第三聚（一〇〇）的一倍。在傳誦中略有增減，成為現存譯本的形態。

第三項 先上座部的毘尼摩得勒伽

《毘尼母經》，八卷，「失譯人名，今附秦錄」。「毘尼母」，是「毘尼摩得勒伽」（Vinayamāt□kā）的義譯，為《毘尼摩得勒伽》的另一傳本。這是屬於雪山部（Haimavata），也就是先上座部（Pūrvasthavira）所傳承的。先上座部為說一切有部（Sarvāstivāda）的根源，所以這部《毘尼母經》，在解說上，雖然廣略不同，意義也大有出入，但所解說的論題（律母），與說一切有部本，尤其是《毘尼摩得勒伽》本，極為接近！

《毘尼母經》的後二卷，初明「三處決斷犯不犯」；次辨毘尼的五義——懺悔、隨順、滅、斷、捨；末後別明種種的毘尼——犯毘尼、諍毘尼、斷煩惱毘尼、比丘毘尼、比丘尼毘尼、少分毘尼、一切處毘尼。末了總結說：「推求所犯輕重聚，及起處緣，可滅不可滅經」。這與《十誦律》Ⅷ「毘尼相」相當；《十誦律》也結說為：「如是事應籌量輕重本末已應用」。這是依於同一原本，不同部派的不同誦本，而一向附於毘尼摩得勒伽的。真正的「毘尼母」，是前六卷，也分為三分。標目與解說。譯文偶有不明晰的地

方。參照說一切有部本，條舉其標釋的論題（律母）如下：

一、第一分，一一九項目。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業（羯磨）7應止羯磨8不應止羯磨，擯出羯磨10聽入僧羯磨11呵責羯磨12諫法13緣事14調伏15舍摩陀（止滅）

16捨戒17不捨戒18戒羸19戒羸事

20說戒法21不說戒（此下有「說法」，應屬後29）

22宿食大界內食（內宿內熟）23共宿食殘宿食（內熟自熟）24殘食法（受．不受）25菓26池菓

27畜鉢法28畜衣法

29應說30非法說31不應說

32失性羯磨33捨

34施所墮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（呵責等）43別住44本事45摩那埵46阿浮呵那

47犯48不犯49輕犯50重犯51殘52無殘53麁惡54濁重55非麁惡濁重56須羯磨57不須羯磨58集犯

59諫法60憶念61諫時62受諫63止語

64止說戒65止自恣66波羅提木叉67布薩68自恣

69內宿70內熟71自手作72自取73殘食法74根食

75受迦絺那衣76不受77捨迦絺那衣78不捨

79可分物80不可分物81重衣物82糞掃衣83亡比丘衣物84養生具85非養生具86與得取87不與不得取

88應畜物89不應畜物

90剃髮法

91淨肉92故作受用（食）

93合毘尼94不合毘尼

95人養生具96非人養生具97食果（淨法）

98五百結集99七百結集100毘尼緣101大廣說

102和合103不和合104盡形受藥105寺中應可作106寺中應畜物107應入林108有瘡聽109大小行處110房房中所作事111應二指作法112共作法113略問114應受不應受115處所116方117隨國應作118受迦絺那衣利119漿法

二、第二分，五五項目。120夏安居法121自恣法122與自恣欲123取自恣欲

124波羅提木叉法125取布薩欲

126物127諫128可分不可分129破僧

130房舍131敷具132敷具處所133營事

134相恭敬法

135蘇毘羅漿136散137香138雜香澡豆139藥140漿141不中飲酒

142屐143革屣144皮145應畜不應畜

146杖147絡囊148食蒜149剃刀150藏刀處

151乘152金扇153拂154扇155蓋156鏡

157眼藥158眼藥筩159莊飾160歌舞161花鬘瓔珞162香

163坐164臥具165禪帶166帶167衣鉤紐168擘抄衣

169稚弩170地法171樹

172鬪諍言訟173破（僧）174和合

三、第三分，六五項目。175去176去上座

177非時入聚落178非時集179非時上座集法

180法會181法會上座182說法者183說者眾上座

184語法185不語法

186養徒眾法

187入大眾法188眾主法189眾中說法上座法

190說戒191布薩192受安居時籌量法193受安居法194安居中上座法195安居竟事

196眾197入僧法198入僧中坐法199上座法200中座法201下座法202一切僧所應行法

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闍梨法207和尚阿闍梨畜弟子法208沙彌法

209前行比丘法210後行比丘法211為檀越師212入檀越舍213入坐法214入家中上座法

215語言法216道行中息217失依止218捨法

219經行220經行舍221然火222小便處223洗足器224熏鉢爐

225虛空226出氣227掃地法228食粥法

229上廁法230廁籌法231上廁用水法

232嚼楊枝法233涕唾法234擿齒法235去耳垢法236刮舌法237小便法

238行法非行法

如上面列舉的論題（律母），與說一切有部的摩得勒伽（二本），顯然是出於同一原本，而各為不同的解說。《毘尼母經》（119）「漿法」下注「初一分竟」，與《十誦律》本注「具足戒竟」的地位相合。《毘尼母經》第六卷末說：「第三事竟」。可見《毘尼母經》，與說一切有部本相同，也是分為三分的。在三分中，第一分與說一切有部本最相近。（69）「內宿」到（74）「根食」，與二本相當；但別有（22）「宿食」到（26）「池菓」，似乎是錯簡的重譯。第二分中，《毘尼母經》較簡略。以《毘尼摩得勒伽》為例：（121）「自恣」到（136）「說欲清淨」，共一六項目；而《毘

尼母經》，從（121）「自恣法」到（125）「取布薩欲」，僅略為五項。此下，《毘尼摩得勒伽》，有「偷婆」類，「有食」類，「鉢、衣」類，「依止」類，「和上、弟子」類，從（137）到（164），共二八項目，都是《毘尼母經》所沒有的。《毘尼母經》第三分中說：「共行弟子、共宿弟子，奉事和尚、阿闍梨，和尚、阿闍梨畜弟子法，此皆如上文所說」。但上文並沒有說到，可見第二分中，應有和尚、弟子法，而是脫落了。第三分中，《毘尼摩得勒伽》（207）「下意」起，（243）「客上座」止，共三六項目，而《毘尼母經》也沒有。「闥賴吒」、「實覓罪」、「與學」等，《僧祇律》本也有，所以這大概是《毘尼母經》脫落了的。現存的《毘尼母經》，除譯文標釋不大分明，缺兩大段外，原文的標題，與說一切有部本，是很接近的。

《毘尼母經》與說一切有部的二本比對起來，與《毘尼摩得勒伽》本更近。如（119）「漿法」，與《毘尼摩得勒伽》的（120）「酢漿淨」；（226）「出氣」，與《毘尼摩得勒伽》的（292）「下風」；（238）「行法非行法」，與《毘尼摩得勒伽》的（311）「威儀不威儀」，完全相合，而是《十誦律》本所沒有的。又如（152）「金扇」，（154）「扇」——二事；《毘尼摩得勒伽》，也立（183）「扇柄」與（185）「扇」為二。《十誦律》本，但立（197）「扇法」為一事。《毘尼母經》的標目，與《毘尼摩得勒伽》，無疑是更接近的。

第四項 大眾部的毘尼摩得勒伽

大眾部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，曾說到「誦修多羅，誦毘尼，誦摩帝利伽」。與修多羅、毘尼並立的摩帝利伽，顯然為摩得勒伽（māt□kā）的異譯。在《僧祇律》中，並沒有說到摩帝利伽是什麼。然依說一切有部（Sarvāstivāda），及先上座部（Purvasthavira）的「毘尼摩得勒伽」去觀察，確信《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，與摩得勒伽相當；這就是大眾部所傳的「毘尼摩得勒伽」。《僧祇律》先明「比丘律」（bhik□u-vinaya），從「明四波羅夷法第一」，到「七滅諍法第八」，而後總結說：「波羅提木叉分別竟」。此下，「明雜誦跋渠法第九」，共一四

跋渠（varga）。次明「威儀法第十」，共七跋渠。比丘尼律（bhikṣunī-vinaya）的組織，也是這樣。「雜跋渠法」與「威儀法」，大抵以十事結為一頌，也就是一跋渠（品）。但長行的標釋，與結頌偶有幾處不合（偈頌分為數事，長行或綜合的解說）。今依結頌次第而條列其內容，而附注長行的不同處於下：

一、「雜誦跋渠法」，一四跋渠。

第一跋渠：1受具足2不名受具足3支滿（可受具足）4不清淨（不得受其足）5羯磨6羯磨事7折伏羯磨8不共語羯磨9擯出羯磨10發喜羯磨

第二跋渠：11舉羯磨12別住13摩那埵14出罪15應不應羯磨16隨順行捨17他邏呬18異住19與波羅夷學悔20覓罪相羯磨

第三跋渠：21舉他22治罪23驅出24異住25僧斷事26田地法27僧伽藍法28營事法29床褥法30恭敬法

第四跋渠：31布薩法32羯磨法33與欲法34說清淨法35安居法36自恣法37迦絺那衣法38非迦絺那衣法39捨迦絺那衣法40衣法

第五跋渠：41看病比丘法42藥法43和上阿闍梨共住弟子依止弟子法44沙彌法45鉢法46粥法47餅法48菜法49麨法50漿法51蘇毘羅漿法

第六跋渠：52毘尼法53障礙不障礙法54比丘尼法55內宿內煮自煮56受生肉57受生穀58自取更受59皮淨60火淨

第七跋渠：61重物62無常物63癡羯磨64見不欲65破信施66革屣法67屐法68浴法（揩身石）69香屑法70杖絡囊法

第八跋渠：71蒜法72覆鉢法73衣紐緤結法74腰帶法75帶結法76乘法77共床臥法78共坐法79共器食法80机法

第九跋渠：81為殺82肉（蒜）83皮法84揩脚物85眼藥86眼藥筒87眼藥籌法88傘蓋法89扇法90拂法

第十跋渠：91刀治92灌筒法93剃髮法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略說毘尼

第十一跋渠：100毀呰101伎樂102香103華104鏡法105擔法106抄繫衣107上樹108火法109銅盂法110迴向法

第十二跋渠：111眾生法112樹法113樵木法114華法115果法116種殖117聽一年118罪法119非罪法120治罪法

第十三跋渠：121滅122滅事123調伏124調伏事125聽法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塔龕法134塔園法135塔池法136枝提137供養具138收供養具法139難法

二、「威儀法」，七跋渠。

第一跋渠：1上座布薩2第二上座布薩3一切僧布薩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阿闍梨教依止弟子10依止弟子事阿闍梨

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舊住比丘治房17一切盡治房18廁屋大便19小便法20齒木法

第三跋渠：21衣席22簾隔障23房舍24涕唾25鉢龕26粥法27立住法28經行法29坐30臥法

第四跋渠：31客比丘法32舊比丘法33洗脚法34拭脚法35淨水36飲水37溫室38浴法39淨廚40衣法

第五跋渠；41阿練若比丘42聚落比丘43禮足44相問訊45相喚46入剎利眾47入婆羅門48入居士眾49入外道眾50入賢聖眾

第六跋渠：51著內衣法52著中衣法53著入聚落衣法54白衣家護衣55前沙門56後沙門57倩人迎食58與人迎食59乞食法60食時相待

第七跋渠：61然燈法62行禪杖法63擲丸法64持革屣65尼師壇66謦咳法67嚏法68欠呿頻申法69把搔70放下風

《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，為大眾部所傳，有其不同的次第，與內容的增減。但就大體而論，與上座部（Sthavira）系的摩得勒

伽，一望而知為出於同一的原本。如「雜誦跋渠法」的第一、第二、第三跋渠的一部分——（24）「異住」止，與《毘尼摩得勒伽》的第一分的前五十項（除26到31），內容與次第，都非常相近。又「雜誦跋渠法」的（66）「革屣法」起，（96）「和合僧」止，內容與次第，與《毘尼摩得勒伽》的（142）「屐」起，（174）「和合」止，更為一致。又如（97）「五百比丘結集」，（98）「七百結集」，（99）「略說毘尼」（《十誦律》本作「攝毘尼」，解說不同），三事是次第的，位於「雜誦跋渠法」的中間。說一切有部本，先上座部本，也都位於第一分的中間。尤其是和尚阿闍梨與弟子法，見於「雜誦跋渠法」（43），又見於「威儀法」（7——9）。說一切有部本，也是這樣，見於第二分與第三分。這可見原本如此，而並不是重複的。

比較起來，《僧祇律》本簡略，《毘尼母經》本較廣，而說一切有部本，最為詳廣。《僧祇律》本，於「上座」事，標列為項目的，僅（1）「上座布薩」，（2）「第二上座布薩」，（4）「上座食」，（5）「第二上座食」——四項。而《毘尼母經》本，有（176）「去上座」，（179）「非時上座集法」，（181）「法會上座」，（183）「說者眾上座」，（189）「眾中說法眾上座」，（194）「安居中上座」，（205）「浴室上座」，（214）「入家中上座」——八項。而《毘尼摩得勒伽》本，廣列（212）「眾僧上座」，（213）「林上座」，（239）「阿練若比丘上座」，（241）「聚落中上座」，（243）「客上座」，（245）「行上座」，（247）「洗足上座」，（249）「集上座」，（251）「說法上座」，（254）「非時僧集上座」，（259）「安居上座」，（264）「安居中上座」，（268）「說戒上座」，（274）「浴室上座」，（285）「白衣家上座」，（296）「廁上座」，（303）「小便上座」——一七項。上座部，說一切有部本，條列最為詳備，也就可見上座地位的特別受到重視了。又如《毘尼母經》（98）「五百結集」，（99）「七百結集」，（100）「毘尼緣」是毘尼藏略說；（101）「大廣說」（說一切有部本，分為「白」、「黑」二類）是結集經律的取捨標準。說一切有部本相同，而《僧祇律》本卻沒有「大廣說」。此

下，《毘尼母經》自（102）「和合」起，（108）「有瘡聽」止；（116）「方」起，（119）「漿」止，共一一項目。《毘尼摩得勒伽》本，自（111）「等因」起，（120）「酢漿淨」止，共一〇項，都是「淨法」（kappa）。這部分，《僧祇律》本沒有，是值得注意的事！在七百結集時，佛教界有「十事非法」——「十事不淨」的論諍。上座部系的「摩得勒伽」，在「七百結集」以下，廣論「等因」、「時雜」等淨法。淨法，是在某種情形下，經某種手續，認為是可行的。《僧祇律》於結集時，提出淨不淨的標準，如卷三二(大正二二．四九二上)說：

「五淨法，如法如律隨喜，不如法律者應遮。何等五？一、制限淨。二、方法淨。三、戒行淨。四、長老淨。五、風俗淨」。

《僧祇律》舉「淨法」的原則——五淨，沒有分別而標列於「摩得勒伽」（「雜誦跋渠」），可見「等因」到「漿淨」，是上座部系所補列的。這些，《僧祇律》近於原本，上座系本，顯然有增廣的形跡。

然現存的《僧祇律》本，確有綜合簡略的地方。如「雜誦跋渠法」頌出：「布薩及羯磨，與欲說清淨，安居并自恣」。而長行綜合前四為一「布薩法」，結說「是名布薩法、與欲法、受欲法」，這是綜合簡略的明證。與此相當的《毘尼母經》，自（120）「夏安居法」起，（125）「取布薩欲」止，共為六項。而《毘尼摩得勒伽》本，從（121）「自恣」起，（136）「說欲清淨」止，共達一六項目。在這些上，「摩得勒伽」的原本，相信是近於《毘尼母經》的。總之，現存各本，都是有所增減的。

第五項 摩得勒伽成立的先後

《十誦律．毘尼誦》的「摩得勒伽」，《毘尼摩得勒伽》的「摩得勒伽」，《毘尼母經》的前六卷，《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」：如上文所說，是出於同一母體的毘尼摩得勒伽（Vinaya-mātṛkā）。漢譯的毘尼摩得勒伽，就是這幾部。此外，分別說部（Vibhajyavādin）系的《四分律》，也一再說到經律（毘尼）以外的摩夷（mātikā），但實際的內容不明。根本說一切有部（MūlaSarvāstivādin）的「律藏」，義淨的傳譯，是不完

全的。據《根本薩婆多部律攝》所說：「比尼得迦及本母」，可見《根有律》也是有「摩得勒伽」的，只是沒有譯出而已。

有關摩得勒伽的意義，我曾經有所論列。概要的說，摩得勒伽的文體，是標目作釋的；文義是「決了定義」的。法的摩得勒伽，是聖道的修持項目，如《雜事》等所說。律的摩得勒伽，也是有關實行的項目，如出家受具足（pravrajyā-upasa□padā）、布薩（po□adha）、安居（var□ā），以及衣、食、住等僧伽規制。律的摩得勒伽，本是僧伽內部實行的法制及慣例（不成文法）。結集時，只是列舉項目，附於「波羅提木叉」（Prātimok□a）。但體例與波羅提木叉（成文法）不合，所以依標作釋，漸成為律的另一部分——「摩得勒伽」。

摩得勒伽，起初應只是標舉項目。《毘尼摩得勒伽》，在依標作釋以前，列舉項目，如說：「受具戒，應與受具戒，不應與受具戒，得具戒，不得具戒；羯磨，羯磨事，羯磨處，非羯磨處……」。而《僧祇律》在依標作釋以後，結為偈頌說：「具足不名受，支滿不清淨，羯磨及與事，折伏不共語，擯出發歡喜……」等。長行，或者是偈頌；在前，或者是在後，意義都是一樣的，就是列舉項目的摩得勒伽。如《僧祇律》「雜誦跋渠法」的第五跋渠（品），《大正藏》依高麗本，是偈頌體；而宋、元、明各本，都是長行。但這些僧制項目，被稱為摩得勒伽的，早就成為偈頌，偈頌是更便於憶持的。

集為偈頌的「摩得勒伽」，原形是附於「波羅提木叉」後面，後來才發展而成獨立部類的。這一古老意義，應該加以說明。《僧祇律》的「波羅提木叉經」，分為「十修多羅」，從「戒序」到「隨順法」（或作「法隨順法」）。在「七滅諍法」後，別立「（法）隨順法」為一部，這是上座部系（Sthavira）「戒經」所沒有的。「隨順法」的內容，在第三章——「波羅提木叉經」中，並沒有解說。現在「摩得勒伽」的性質，已經明了，「隨順法」就是「摩得勒伽」的古義，也就可以進一步的來說明了。（法）「隨順法」，是漢譯各部「戒經」所一致說到的，只是《僧祇律》特別提出，作為別部罷了。如：

Ⅰ《四分戒本》：「此是佛所說，半月半月說戒經中來。若更有餘佛法，是中皆和合應當學」。

Ⅱ《解脫戒經》：「此是……佛陀所說戒經，半月半月說解脫戒經中來。若更有餘佛法，皆共隨順……應當學」。

Ⅲ《十誦別本》：「是事入佛經中，半月半月戒經中說。若有餘學，當一心學」。

Ⅳ《五分戒本》：「是法入佛戒經中，半月半月波羅提木叉中說。及餘隨道戒法，是中諸大德！一心……應當學」。

Ⅴ《十誦戒本》：「是事入佛戒經中，半月半月波羅提木叉中說。及餘隨道戒法，是中諸大德！一心……應當學」。

Ⅵ《根有戒經》：「此是如來應正等覺戒經中所說所攝。若更有餘法之隨法，與此相應者，皆當修學」。

這是「戒經」的「總結勸學」。總結「波羅提木叉」的八部後，ⅠⅡⅢ本又舉「餘佛法」或「餘學」；ⅣⅤ本舉「餘隨道戒法」；Ⅵ本舉「餘法之隨法」來勸學。也許解說不完全相同，但在「波羅提木叉」八部外，別有應當修學的法，這是各部「戒經」一致的意見。「隨道戒法」，「法之隨法」，與《僧祇律》的（法）「隨順法」，顯然是原文相近而傳譯不同。道宣解「餘佛法」為：「此謂略教之別序也」，意指七佛的略教。所以定賓解說為：「若更有餘佛法者，示餘佛略也」。以下是七佛略教誡，所以《四分律》是可以這樣解說的。然《解脫戒經》，也說「餘佛法」，而七佛略教，卻在「序說」中。這可見「總結勸學」中的「餘佛法」，並不合於道宣的解說。《根本薩婆多部律攝》卷一四(大正二四．六一五上)說：

「若更有餘者，謂是十七事等所說學法，咸應修習。言法及隨法者，法謂涅槃清淨無累；正行之法八聖道等，能隨順彼圓寂之處，故名隨法」。

「餘」與「法之隨法」，《律攝》作分別的解說。「十七事」是屬於毘尼的，「八聖道等」是屬於法的。依《僧祇律》的解說，這是屬於毘尼的，指「雜跋渠法」、「威儀法」——摩得勒伽。如說：「法隨順法者，如二部

毘尼隨順者，順行此法也」。二部毘尼，是二部波羅提木叉與分別（vibha□ga）。與波羅提木叉相隨順的，應隨順而行。這是波羅夷……滅諍法（八部）以外的，與結集的波羅提木叉相契合的，隨順戒經的部分。又說：「威儀者，二部毘尼隨順行，是名威儀」。據此，可見「威儀法」也是屬於「法隨順法」的。又如《僧祇律》卷四〇(大正二二．五四八上)說：

「世尊分別說戒序，八波羅夷、十九僧伽婆尸沙、三十尼薩耆波夜提、百四十一波夜提、八波羅提提舍尼、六十四眾學、七止諍法，法隨順法偈在後。比丘尼毘尼竟」。

「法隨順法偈」一句，最值得注意！在古代，僧事項目的類集——摩得勒伽，是偈頌，近於《僧祇律》中，「雜跋渠法」、「威儀法」的結頌。「法隨順法」，就是這些，是波羅提木叉以外的，卻是隨順於二部毘尼的僧伽規制及威儀。所以在說波羅提木叉儀軌中，終了時也舉此勸學。《十誦別本》作「餘學法」；《五分戒本》與《十誦戒本》，作「餘隨道戒法」，意義明確，與《僧祇律》相合。《僧祇律》以此為第九部，這是與上座部系不同的地方。

《銅鍱戒經》，沒有第九部，也沒有「更有餘法」等一句。然在《銅鍱律》中，是有「隨順法」的，如「附隨」(南傳五．二六九)說：

「於經、律、隨法、所制、隨順法，勿為無益之諍論」。

依注釋，「經」等五事的內容為：

經（Sutta）————二部波羅提木叉經分別

律（vinaya）————犍度

隨法（anuloma）———附隨

所制（Paññatta）————切律藏

隨順法（ānulomika）——四大處（四大說）

《銅鍱律．附隨》，別有「經」、「隨經」、「律」、「隨律」；「法」、「隨法」、「律」、「隨律」。「隨法」、「隨經」、「隨律」，都解說

為「四大處」。《善見律毘婆沙》，有「本」、「隨本」。隨本（Suttānuloma，即「隨經」）也是解說為「四大處」的。被解說為「四大處」的「隨法」與「隨順法」，似乎本為同一名詞（所以解說也一樣），而語音小有變化。在本書第四章第二節第二項中，說到「四大處」是依據原始結集的法律，對新傳的法律，予以審定，否決或採錄。這是隨順於先結集的經、法、律，所以稱為「隨經（隨順修多羅）」、「隨律」、「隨法」或「隨順法」。「波羅提木叉經」，是原始結集的根本律（也稱為經、法）。僧伽規制，僧伽威儀的集成，是以波羅提木叉為審決標準，也就是隨順於法（二部毘尼）的。「摩得勒伽」的（最初）類集，是比原始結集略遲的，所以被稱為「隨法」。附於「波羅提木叉」終了，勸學眾應該修學，這是各部律（除《銅鍱律》）所共傳的，而唯有《僧祇律》的「法隨順法偈」，說得最為明確！

現存不同誦本的「摩得勒伽」，上座系是分為三分的。《毘尼摩得勒伽》，稱為「受戒聚、相應聚、威儀聚」。《十誦律》注作：「具足戒」、「法部」、「行法部」。第二分與第三分，「法」與「行法」，都是稱為「法」的。第一分「具足戒」，是否也稱為法呢？《十誦律》本第一分，一二六項，唯（28）「獨住法」，及（115）以下，有關「淨法」的——「和合法」、「僧坊淨法」、「林淨法」、「方淨法」、「土淨法」、「衣淨法」——稱為法，其餘的一一九項，都是不稱為法的。第二分九一項目，僅「塔地」、「塔物無盡」，及末後四事——「林」、「事」、「破僧」、「上中下座相看」，不稱為法，其他都是稱為法的。第三分，一概稱為法。《毘尼母經》第一分，有八項稱為法。其中（111）「應二指作法」，（112）「共作法」，（119）「漿法」，是「淨法」，附於第一分的。（20）「說戒法」，（27）「畜鉢法」，（28）「畜衣法」，（38）「入僧法」，《十誦律》是屬於第三分的。其餘的不稱為法，與《十誦律》相同。《毘尼母經》的第二、第三分，標與結不大合一，或稱為法，或不稱為法。比對《十誦律》與《毘尼母經》，第一分除末後的「淨法」外，是不稱為法的。《僧祇律》的情形，也是一樣。如（1）「受具足」……（24）「異住」；又（55）「內宿內

煮自煮」……（65）「破信施」；又（121）「滅」……（124）「調伏事」，都沒有稱為法。這些，在《十誦律》是屬於第一分的。（95）「破僧」……（99）「略說毘尼」，在《十誦律》中，屬第一分及第二分的末後，也是不稱為法的。總之，從現存的「摩得勒伽」來研究，第一分（除末後的「淨法」）是不稱為法的；第二分與第三分，是稱為法的。《僧祇律》將前二分綜合簡編，仍舊保持了稱法不稱法的固有差別。

稱為「法」（dharma）的第二分，「布薩」、「安居」等，都是僧伽內部，有關僧伽與個人的規制；「法」只是規章制度的意思。第三分稱為「行法」，或譯為「威儀法」，主要為每人在行住坐臥中，以行為主的行動軌範。acāra，譯為（正）行，也可譯為軌則，如說：「安住具戒，善能守護別解脫律儀，軌則圓滿，於微小罪見大怖畏」：這是經中最常見的「戒蘊」的文句。《瑜伽師地論》卷二二(大正三〇．四〇二中)解釋說：

「云何名為軌則圓滿？謂如有一，或於威儀路，或於所作事，或於善品加行處所，成就軌則，隨順世間，不越世間，隨順毘奈耶，不越毘奈耶」。

（中略行住坐臥）

「謂如有一，於其所作：若衣服事，若便利事，若用水事，若楊枝事，若入聚落行乞食事，若受用事，若盪鉢事，若安置事，若洗足事，若為敷設臥具等事……名所作事。如其所應，於所應作，於如所作，即於此中如是而作。由是作故，不為世間之所譏毀，不為賢良諸正善士、諸同法者、諸持律者、諸學律者之所呵責，如是名為於所作事成就軌則」。

軌則，正就是這些「行法」或「威儀」。日譯本的《沙門果經》，譯「軌則圓滿」為「正行精勤」。約法說，是 acāra——正行，行的軌範。約人說，是 ācārya——阿遮梨耶，人的軌範。「瑜伽行地」與「瑜伽師地」的傳譯不同，也由此字而來。這一部分，稱為「行法」或「威儀法」的，在說一切有部中，決定為 acāra 的義譯。《銅鍱律》的「儀法犍度」，以 vatta 為「威儀」，那是部派間用語的不同了。僧伽內部的一切規制，個人的日常行動的軌範，是「法」與「行法」的意義。據此來觀察不稱為法的第一分，

意義顯然是不同了。如「羯磨」．「羯磨事」．「遮羯磨」．「不遮羯磨」．「學」．「還戒」．「不捨戒」．「戒羸」．「諍事」．「滅事」．「不消供養」．「白」．「白羯磨」．「白二羯磨」．「白四羯磨」等，主要為僧伽規制中，所有術語的解說，及內容分別。如法律中，對「人」．「自由意志」．「假釋」．「假扣押」等，確定意義，或內容的分類一樣。「摩得勒伽」的第一分，不是僧伽規制，是僧伽規制中，所有術語的定義與分類（這就是解說）。在僧伽制度的發展中，這部分是先集出的；但這一分的集出，意味著僧伽規制的早已存在。接著是規制——「法」的集出；又以僧伽規制，個人正行的偏重，而分為「法」與「行法」，成為三分。在這稱為法與不稱為法的差別中，可以看出「摩得勒伽」次第集成的情形。

在各本的「摩得勒伽」中，「五百結集」、「七百結集」，敘列在中間，這是值得注意的事！我在《印度之佛教》中，曾有所解說，今再略為補充的說明。一、「摩得勒伽」，是僧事項目的類集。初集成時（比王舍城結集略遲），與第一分相當，為有關僧事術語的標目。末後以「五百結集」作結，表示為原始的結集，如書籍的「後記」一樣。二、再結集時，約為七百結集時代。對於固有的標目，應有所整理、增列，成為第一分。在「五百結集」後，更附以「七百結集」及「毘尼攝」。當時，上座們傳來的，完成的僧伽規制，也結集出來，稱為「法」與「行法」。三、七百結集以後，佛教界以僧伽規制的項目為主，而進行類集的工作。等到二部分裂，大眾部將第一分與第二分，綜合簡化，展開其類集工作，而形成《僧祇律》的組織形態。上座部方面，對「摩得勒伽」，又將「四大教法」，及有諍論的「淨法」，附編於「七百結集」之後，成為現存三分的形態（《毘尼摩得勒伽》與《毘尼母經》的共同部分）。對於僧制類集方面，就是根據「摩得勒伽」，而類集為種種「犍度」了。這是上座部律師們的業績！

「摩得勒伽」現存的不同誦本，關於成立的先後，應從兩方面說。一、標舉項目部分：《僧祇律》二一〇目；《毘尼母經》二三八目；《毘尼摩得勒伽》三一二目，《十誦律》三一九目。上座部系的逐漸增多，由簡而詳，正表示了成立的先後次第。然《僧祇律》的項目，也有上座部系「摩得勒伽」

所沒有的。如「雜誦跋渠法」的（52）「毘尼斷當事」，（54）「比丘尼法」，（100）「毀呰」，（101）「觀伎兒」，（107）「上樹」，（110）「迴向物」。如「毘尼斷當事」，是《五分律》「調伏法」等的淵源。「比丘尼法」，是《五分律》的「比丘尼法」；《銅鍱律》與《四分律》的〈比丘尼犍度〉；《十誦律．雜誦》的「比丘尼法」，《根有律》「雜事」的「比丘尼法」：「犍度」的重要部分，根源於「摩得勒伽」，卻是上座部系本所脫落了的。「毀呰」等與「波羅提木叉」有關；而「上樹」一事，更是《僧祇律》、《銅鍱律》以外的，各部律「眾學法」所共有的。所以上座系的「摩得勒伽」，對古形的「摩得勒伽」，誠然是增列得很詳密，但也是有所脫落的。

二、解說部分：由於部派的師承各別，適應不一，解說的廣略也大不相同。《毘尼摩得勒伽》與《十誦律》，《毘尼母經》，《僧祇律》，解說部分的數量，約為一．三．八之比。說一切有部本，項目多而解說最簡，然簡略並不就是古義。如《僧祇律》明「四種受具足」；《毘尼母經》說：比丘五種受具，比丘尼五種受具，綜合而除去共同的，實為七種受具。而《毘尼摩得勒伽》與《十誦律》，明十種受具足。依《十誦律》而造的《薩婆多毘尼毘婆沙》，說一切有部舊義，也還是七種得戒。這可見《毘尼摩得勒伽》，及《十誦律》的十種受具，不但在部派中，就是在說一切有部中，也是後起的新說。所以說一切有部本的解說簡略，只能說是維持「摩得勒伽」的古風，也就是維持體裁上的舊形，而並非內容都是古義的。

在律學的開展中，「摩得勒伽」的眾多項目，逐漸結合而傾向於「犍度」（Khandha）的組合。在這點上，《僧祇律》保持「摩得勒伽」形態，而沒有上座部系那樣的，發展為各各獨立的「犍度」。但在舊形式下，也逐漸形成新的結構。如結合「具足」、「不名受」、「支滿」、「不清淨」，而說：「是中如法清淨者，名受具足」，與上座系的「受戒犍度」相當。結合「別住」、「摩那埵」、「阿浮呵那」，而說：「是名別住摩那埵阿浮呵那毘丘（尼的誤寫）攝竟」，與「人犍度」相當。結合「布薩」、「羯磨」、「與欲」、「說清淨」，而說：「是名布薩法、與欲法、受欲法」，與「布薩

犍度」相當。又如「衣法」、「毘尼法」、「比丘尼法」、「五百比丘集法藏」等，都近於上座部系的「犍度」。《僧祇律》雖有類集的趨勢，但始終維持眾多項目，依標作釋——「摩得勒伽」的形式。從漸有類集的趨勢而論，現存《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」的組成，應為根本二部初分，「摩得勒伽」正向「犍度」發展的初階段。在現有律典中，《僧祇律》是這一部分的古形了。大概為阿育王（Aśoka）的時代，當然有後來的增編部分。

至於《毘尼母經》，如卷四(大正二四．八一九下)說：

「比丘經、比丘尼經、一切犍度、摩得勒伽、毘尼增一：此五種總為毘尼藏」。

《毘尼母經》所說的「律藏」，「摩得勒伽」以外，別有「一切犍度」。別立「犍度」而又保存「摩得勒伽」，與說一切有部相同。《毘尼母經》一再說到各種犍度，顯然這是「犍度」成立以後，才完成的解說。在《毘尼母經》中，引述「尊者薩婆多說」；「尊者迦葉維說」，「迦葉隨比丘」，「尊者彌沙塞說」，「曇無德」的意見。《毘尼母經》的解說部分，已在律學「五部分流」以後。《毘尼母經》說到「白業觀」（淨觀地）、「種性地」、「第八人地」等九地，與《般若經》所說相合。《毘尼母經》解說部分，應遲到西元以後。

第二節 現存的諸部犍度

第一項 銅鍱律

上座部（Sthavira）系的犍度（khandha）部分，是依「摩得勒伽」（mātkā）而次第發展完成的。要說明這一發展過程，對於名稱不同，開合不同，次第不同，詳略不同，與佛及弟子的事緣結合不同——現存的各部律中，與犍度部相當的部分，有先加敘述，明了各本內容的必要。尤其是彼此開合不同，或詳略大異的部分。

《銅鍱律》的「犍度」部，分為〈大品〉（Mahāvagga，日譯本第三卷），〈小品〉（Cullavagga，日譯本第四卷）——二品。〈大品〉一〇

犍度，〈小品〉一二犍度，共二二犍度。先說〈大品〉：

一、〈大犍度〉（Mahākhandhaka）：分十誦：前四誦，從佛陀成道起，度五比丘，到舍利弗（Sāriputta）、大目連（Mahāmoggallāna）出家，為佛傳的一部分。第五誦起，成立和尚與弟子，師弟間的授受，白四羯磨得具足的制度；及不得受具足的種種規定。

二、〈布薩犍度〉（Uposatha-khandhaka）：半月半月，僧伽定期集會，誦說波羅提木叉（pātimokkha），以維護僧團的和合清淨。所以說「與欲」、「與清淨」的如法和合，而不許不和合、不如法的布薩。

三、〈入雨安居犍度〉（Vassupanāyika-khandhaka）：每年一度的三月安居，是適應雨季，而作三月定居，精進修行的制度。時間有「前安居」或「後安居」；並對安居期中外出所有的規定。

四、〈自恣犍度〉（Pavāra□a-khandha）：「自恣」為安居終了，同住比丘，互相作善意的忠告，有罪者懺悔，以得清淨的儀式。

五、〈皮革犍度〉（Camma-khandhaka）：比丘生活中，有關皮革物品的規定。以首樓那二十億（So□akolivisa），精進而兩足出血；及首樓那億耳（So□aku□ika□□a）出家，見佛，請求「邊地」容許「五事」為緣起。

六、〈藥犍度〉（Bhesajja-khandhaka）：總括比丘的日常飲食，病時的醫藥，及饑荒時期的特殊規定。共分四誦：初誦是有關醫藥的事。第二誦以下，敘述佛的遊行，從舍衛城（Śāvatthi）一→王舍城（Rājagaha）一→舍衛城一→王舍城一→波羅奈（Vārā□asī）一→阿那伽頻頭（Andhakavinda）一→王舍城一→ 巴連弗邑（Pā□aligāma）一→渡恆河（Ga□gā）一→拘利村（Ko□igāma）一→那陀村（Ñātika）一→毘舍離（Vesālī）一→跋提（Bhaddiya）一→阿牟多羅（A□guttarāpa）一→阿摩那（Āpa□a）一→ 拘尸那（Kuśinagara）一→阿頭（Ātumā）一→舍衛城。佛在遊行中，在各處作有關飲食的規制。這一次第遊行，自巴連弗邑到那陀村，與佛最後遊行的路線相近，內容也有部分的共同。

七、〈迦絺那衣犍度〉（Ka□hina-khandhaka）：安居終了，限在一月以內，舉行受迦絺那衣的儀式。受了迦絺那衣，比丘們在五個月以內（十二月十五日滿），可以「離衣宿」、「展轉食」等五事；就是衣食方面，受到種種的優待。

八、〈衣犍度〉（Cīvara-kh.）：關於比丘衣服，如居士施衣，糞掃衣，染色，製作等規定。及安居施衣的分配，亡比丘衣的處分等。耆婆（Jīvaka）童子學醫治病的故事，為衣犍度的緣起。

九、〈瞻波犍度〉（Campeyya-khandhaka）：佛在瞻波（Campā）。婆沙婆村（Vasabha）的執事比丘，為人非法舉罪，來見佛請示。因此，佛說「非法別眾羯磨」、「非法和合羯磨」、「如法別眾羯磨」、「似法別眾羯磨」、「似法和合羯磨」——都不成羯磨。唯有「如法和合羯磨」，才是正當的羯磨。

一〇、〈拘睒彌犍度〉（Kosambī-khandhaka）：拘睒彌（Kosambī）比丘相諍，形成僧伽的分立。佛勸他們和合，說長生（Dīghāyu）王子譬喻，眾人不聽，佛於是棄之而去，訪婆咎（Bhagu），及和合修行的阿那律（Anuruddha）等，回舍衛城。拘睒彌比丘心悔了，來見佛，請求息諍。對於僧伽互諍對立的比丘，衣食住等，應給以平等的待遇；而所說的法，僅可受如法的言說。——以上是〈大品〉；以下是〈小品〉：

一、〈羯磨犍度〉（Kamma-khandha）：次第說明：苦切羯磨、依止羯磨、驅出羯磨、下意羯磨；不見罪舉羯磨、不懺罪舉羯磨、不捨惡見舉羯磨——七種羯磨，予以十八事或四十三事的處分。如順行這些處分，應予以解除。

二、〈別住犍度〉（Parivāsika-khandha）：這是犯僧殘罪者，受別住、本日治、摩那埵、阿浮呵那——出罪的行法。

三、〈集犍度〉（Samuccaya-khandhaka）：這是犯僧殘罪的處分法。在處分過程中，或覆，或憶，或再犯，或犯其他罪，所有複雜的處分法。

四、〈滅諍犍度〉（Śamatha-khandhaka）：七滅諍的事例與滅諍；及對「四諍事」所取的滅諍方法。

五、〈雜事犍度〉（Khuddakavatthu-khandha）：雜事，或譯為小事，為比丘日常生活中，種種瑣碎事物的規定。攝頌說：「律之小事犍度一百十事」。

六、〈臥坐具犍度〉（Senāsana-khandhaka）：有關精舍的建立，床敷具等（四方）僧伽共有財物的管理，分配等規定。

七、〈破僧犍度〉（Sa□ghabhedaka-khandhaka）：敘述提婆達多（Devadatta）破僧（集體叛教）的經過。辨別僧諍（如拘睒彌比丘）與破僧的差別；破僧與和合僧的罪福。

八、〈儀法犍度〉（Vatta-khandhaka）：有關比丘的日常生活：客比丘、舊比丘、遠行、食堂、乞食、阿練若、臥坐具、溫室、廁所，及師長與弟子的「儀法」，共「五十五事」。

九、〈遮說戒犍度〉（Pā□imokkha□hapana-khandha）：比丘犯罪覆藏，如來不再布薩說戒為緣起。對於認為比丘有犯而遮止說戒，如法不如法的分別。應審慎舉罪，勿引起僧伽的紛諍別異。

一〇、〈比丘尼犍度〉（Bhikkhunī-kh.）：女眾出家的緣起；摩訶波闍波提瞿曇彌（Mahāpajāpatī-gotamī），受「八重法」而得具足戒。其他有關尼眾的特殊規定。

一一、〈五百犍度〉（Pañcasatika-khandha）：摩訶迦葉（Mahākassapa）發起，於王舍城，舉行如來遺教的結集（第一結集）。中有阿難（Ānanda）傳佛遺命——小小戒可捨；阿難被責；富蘭那（Purā□a）從南方來，對飲食規制不同意見的記載。阿難受優陀延王（Udena）及宮人們的布施。以梵壇法處罰闡陀（Chanda）的故事。

一二、〈七百犍度〉（Sattasatika-khandha）：佛滅一百年時，毘舍離有受持金銀等十事非法，引起東西方的大諍論。西方集七百比丘，到毘舍離，共同集議，終於宣告十事為非法。稱為「第二結集」。

上來二二犍度，是巴利語的《銅鍱律》「犍度部」的概述。

第二項 四分律

《四分律》的犍度（khandha）部分，與《銅鍱律》非常接近，也分為二二事。前二〇事，名為犍度；而後二事，稱為「集法毘尼五百人」，「七百集法毘尼」，沒有稱為犍度。雖有這些差別，大概說來，與「銅鍱律」是相近的。

一、〈受戒犍度〉，與《銅鍱律》的〈大犍度〉相當。二、〈說戒犍度〉，就是說波羅提木叉（Prātimok□a）犍度，與《銅鍱律》的〈布薩犍度〉相當。比丘犯而覆藏，如來不再為大眾布薩說戒——這是《銅鍱律．遮說戒犍度》的緣起，《四分律》卻移在這〈說戒犍度〉的中間。三、〈安居犍度〉，與《銅鍱律．入雨安居犍度》相當。上來的三犍度，屬於《四分律》的第二分（卷三一——卷三七中）。

四、〈自恣犍度〉，與《銅鍱律》的〈自恣犍度〉相當。。五、〈皮革犍度〉；六、〈衣犍度〉；七、〈藥犍度〉；八、〈迦絺那衣犍度〉：這都與《銅鍱律》的〈皮革犍度〉、〈衣犍度〉、〈藥犍度〉、〈迦絺那衣犍度〉相當。

九、〈拘睒彌犍度〉；一〇、〈瞻波犍度〉：與《銅鍱律》的〈拘睒彌犍度〉、〈瞻波犍度〉相當。一一、〈呵責犍度〉，與《銅鍱律》的〈羯磨犍度〉相當。一二、〈人犍度〉，與《銅鍱律》的〈集犍度〉相當。一三、〈覆藏犍度〉，與《銅鍱律》的〈別住犍度〉相當。

一四、〈遮犍度〉，與《銅鍱律》的〈遮說戒犍度〉相當，但沒有緣起（移在〈說戒犍度〉中）。一五、〈破僧犍度〉；一六、〈滅諍犍度〉；一七、〈比丘尼犍度〉：都與《銅鍱律》的〈破僧犍度〉、〈滅諍犍度〉、〈比丘尼犍度〉相當。一八、〈法犍度〉，與《銅鍱律》的〈儀法犍度〉相當。從〈自恣犍度〉到〈法犍度〉，共一五犍度，屬於四分中的第三分（卷三七中——卷四九）。

一九、〈房舍犍度〉、與《銅鍱律》的〈臥坐具犍度〉相當。二〇、〈雜犍度〉，與《銅鍱律》的〈雜事犍度〉相當，但內容大有出入。試分為六段來說明：1.從鉢、刀起，到栴檀鉢——賓頭盧（Pi□□ola-bhāradvāja）現神通取鉢止。2.如來在十五日中，大現神通；並說慧燈王本生。3.從貴價鉢起，到擔物止。4.建塔，種種供養，並說迦葉佛（Kāśyapa）大塔事。5.從覆鉢起，到持刀劍止。6.優陀延王（Udayana）於賓頭盧起惡心，為慰禪王（Ujjayainī）所捉；後偕王女逃回，大迦旃延（Mahākātyāyana）為王說法。佛為比丘們說〈大小持戒犍度〉。1.3.5.——三段，大抵與《銅鍱律》相近。2.如來大現神通，與說一切有部（Sarvāstivāda）的《雜事》相合。6.優陀延王事，也見於《雜事》。〈大小持戒犍度〉，與《長部．沙門果經》，佛為阿闍世王（Ajātaśatru）的說法相合。4.《銅鍱律》缺。《四分律》特詳與塔有關的譬喻與規制，與重視供塔的功德有關。

二一、「集法毘尼五百人」，與《銅鍱律．五百犍度》相當，但缺富蘭那（Purā□a）與闡陀（Chanda）的故事。二二、「七百集法毘尼」，與《銅鍱律》的〈七百犍度〉相當。從〈房舍犍度〉以來，屬於四分中的第四分（卷五〇——卷五四）。

第三項 五分律

《五分律》與《銅鍱律》、《四分律》，同屬於分別說部（Vibhajyavādin）的系統，所以較為接近。但《五分律》中，與「犍度」（khandha）部相當的部分，如與《銅鍱律》及《四分律》相比對，至少有四點主要的出入：1.《五分律》與犍度相當的，共二一法。不稱為犍度而稱為法（dharma），恰與《十誦律》相合。2.二一法，與《銅鍱律》的二二犍度，及《四分律》的二〇犍度，及二種「集法毘尼」，雖然大致相當，而實大有開合、增減的差別。3.《五分律》所說，文字取省略的態度，每說「皆如上說」等。這是原本如此，或者為（江東愛好簡略的）譯者所省略，雖不得而知，但到底是《五分律》的特色。4.與佛及弟子的事緣相結合的，與《銅鍱律》相近，而多有不同；《四分律》卻有近於《十誦律》的傾向。《五分律》二一法的內容，大略如下：

一、「受戒法」；二、「布薩法」；三、「安居法」；四、「自恣法」；五、「衣法」；六、「皮革法」：這與《銅鍱律》的〈大犍度〉（《四分律．受戒犍度》）；〈布薩犍度〉（《四分律》的〈說戒犍度〉）；〈入雨安居犍度〉；〈自恣犍度〉；〈衣犍度〉；〈皮革犍度〉相當。七、「藥法」；八、「食法」：這二法，在《銅鍱律》與《四分律》中，是合為〈藥犍度〉的。在佛法中，飲食也只是藥物一樣，不得已而用，以免除身體的疲倦苦痛而已。九、「迦絺那衣法」，與《銅鍱律》及《四分律》的〈迦絺那衣犍度〉相當。——以上九法，為五分中的第三分（卷一五——二二）。

一〇、「滅諍法」，與《銅鍱律》的〈滅諍犍度〉相當。一一、「羯磨法」：《銅鍱律》也有〈羯磨犍度〉，但內容的廣狹不同。「羯磨法」說：1.犯僧殘的，或覆或不覆，或再犯，或犯別罪，應予以摩那埵、別住、本日治、出罪的處分，與《銅鍱律》的〈集犍度〉，《四分律》的〈人犍度〉相當。2.拘舍彌諍事，與《銅鍱律》及《四分律》的〈拘睒彌犍度〉相當。3.因非法舉罪，而說羯磨的如法不如法，與《銅鍱律》及《四分律》的〈瞻波犍度〉相當。4.接著說呵責羯磨、驅出羯磨、依止羯磨、舉罪羯磨——不見罪舉，不悔罪舉，不捨惡邪見舉。又明呵責羯磨、下意羯磨的事緣與處理。這一部分，與《銅鍱律》的〈羯磨犍度〉，《四分律》的〈呵責犍度〉相當。——以上二法，為五分中的第四分（卷二三——二四）。

一二、「破僧法」，與《銅鍱律》及《四分律》的〈破僧犍度〉相當。一三、「臥具法」，與《銅鍱律》的〈臥坐具犍度〉，《四分律》的〈房舍犍度〉相當。一四、「雜法」，與《銅鍱律》的〈雜事犍度〉相當。「雜法」也說佛塔的供養。禁寐王十一夢，及為迦葉佛起大塔事，近於《四分律》的〈雜犍度〉，而事緣增詳。一五、「威儀法」，與《銅鍱律》的〈儀法犍度〉，《四分律》的〈法犍度〉相當。一六、「遮布薩法」，與《銅鍱律》的「遮說戒犍度」相當。但僅有比丘犯而覆藏，如來不再為布薩說戒的事緣。這部分，《四分律》在〈布薩犍度〉中。一七、「別住法」，與《銅鍱律》的〈別住犍度〉，《四分律》的〈覆藏犍度〉相當。

一八、「調伏法」，《銅鍱律》與《四分律》的犍度部，是沒有這一部分的。本書第四章曾有所說明：《五分律》的「調伏法」，本為特殊事項，「犯不犯分別」的判決實例。與《僧祇律》「雜誦跋渠法」的「毘尼斷當事」相當。後來，或擴編為別部，那就是《四分律》的「調部」，《十誦律》的〈毘尼誦〉（的一部分）。或在〈波羅提木叉（經）分別〉（Prātimok□a-vibha□ga）中，分別編入波羅夷（pārājikā）、僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□a）的各條的「分別犯相」中，那就是《銅鍱律》。《五分律》的「調伏法」，獨立於與犍度部相當的部類中；這對於摩得勒伽（māt□kā）古典的存在，多一分證成的力量。

一九、「比丘尼法」，與《銅鍱律》及《四分律》的〈比丘尼犍度〉相當。二〇、「五百集法」；二一、「七百集法」，與《銅鍱律》的〈五百犍度〉、〈七百犍度〉相當。也就是《四分律》的「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。——以上十法，為五分中的第五分（卷二五——三〇）。

第四項 十誦律

《十誦律》是說一切有部（Sarvāstivāda）的律藏，與屬於分別說部（Vibhajyavādin）系的（前面所說的）三部律，組織上是不大相同的。與犍度（khandha）相當的部分，《十誦律》是分散在三處的。Ⅰ第四誦名「七法」，第五誦名「八法」，共一五法。「七法」、「八法」的稱為「法」（dharma），與《五分律》相同。分為「七法」與「八法」——二類，與《銅鍱律》的分為「大品」、「小品」，顯然有著同樣的意義。Ⅱ第六誦名「雜誦」。Ⅲ第十誦名「毘尼誦」（也名「善誦」），「毘尼誦」中稱為「毘尼序」的一部分。這三類，就是與犍度相當的部分。

Ⅰ「七法」中，一、「受具足戒法」，與《銅鍱律》的「大犍度」相當（《四分律》為「受戒犍度」，《五分律》為「受戒法」；凡名義近似的，以下從簡）。《十誦律》直從成立和尚與弟子的制度說起，沒有佛陀成道以來，眾弟子出家，有關佛傳的部分。二、「布薩法」；三、「自恣法」；四、「安居法」；五、「皮革法」；六、「醫藥法」；七、「衣法」：都與《銅

鍱律》的「布薩犍度」、「自恣犍度」、「入雨安居犍度」、「皮革犍度」、「藥犍度」、「衣犍度」相當。「皮革法」中的億耳（Śro□a-ko□ikar□a）故事，有航海失路，經歷餓鬼國的傳說（上來卷二一——二八）。

「八法」中，一、「迦絺那衣法」；二、「俱舍彌法」；三、「瞻波法」：與《銅鍱律》的「迦絺那衣犍度」、「拘舍彌犍度」、「瞻波犍度」相當。四、「般荼盧伽法」：般荼（Pa□□u）與盧伽（Lohita）比丘，歡喜鬥諍，因而制立苦切羯磨，從人立名。在這一法中，次第說苦切羯磨……惡邪不除擯羯磨，與《銅鍱律》的「羯磨犍度」、《四分律》的「呵責犍度」相當。五、「僧殘悔法」，明犯僧殘者的處分法；與別住及出罪的隨順行法，與《銅鍱律》的「集犍度」、「別住犍度」相當（《四分律》為「人犍度」、「覆藏犍度」）。六、「遮法」；七、「臥具法」；八、「諍事法」：與《銅鍱律》的「遮說戒犍度」、「臥坐具犍度」、「滅諍犍度」相當（上來卷二九——三五）。

Ⅱ「雜誦」：在「雜誦」的總題下，分「調達事」、「雜法」———二部分。調達，是提婆達多（Devadatta）的簡譯。「調達事」中，廣說提婆達多的破僧。有阿難（Ānanda）不捨佛（三本生），及舍利弗（Śāriputra）能破調達的本生。與《銅鍱律》的「破僧犍度」相當。「雜法」分五段：1.「上二十法」；2.「中二十法上」；3.「中二十法下」：與《銅鍱律》的「雜事犍度」相當。4.「後二十法上」，或作「明比丘尼法」，與《銅鍱律》的「比丘尼犍度」相當。但有關比丘尼的受戒法，及八敬法，《十誦律》屬於「比丘尼律」。5.「後二十法下」，與《銅鍱律》的「儀法犍度」相當。這樣，《十誦律》的「雜法」，包含了「雜事」、「比丘尼」、「儀法」——《銅鍱律》的三種犍度在內（上來卷三六——四一）。

Ⅲ「毘尼誦」的「毘尼序」，分為四品。1.「五百比丘結集三藏法品」；2.「七百比丘集滅惡法品」。這二品，與《銅鍱律》的「五百犍度」、「七百犍度」相當（上來卷六〇——六一中）。

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

第五項 根本說一切有部律

根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）的律藏，與犍度（khandha）部相當的部分，依藏譯所傳，分為「毘奈耶事」（Vinayavastu）、「毘奈耶雜事」（Vinayak□udrakavastu）二部。如第二章（第二節第一項）所說：根本說一切有部的「毘奈耶事」，是分為十七事的。唐義淨曾譯成七八十卷，但已殘缺不全，僅存四十七卷了。

Ⅰ「毘奈耶事」中，一、「出家事」（Pravrajyā-vastu），義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶出家事》，五卷，現為四卷。以央伽（A□ga）與摩揭陀（Magadha）的興衰，及舍利子（Śāriputra）與目乾連（Mahāmaudgalyāyana）出家為緣起。與《銅鍱律》的「大犍度」相當（與《十誦律》「受具足戒法」的緣起不合）。

二、「布薩事」（Po□adha-vastu），義淨譯缺；與《銅鍱律》的「布薩犍度」相當。

三、「隨意事」（Pravāra□a-vastu），義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶隨意事》，一卷。與《銅鍱律》的「自恣犍度」相當。

四、「安居事」（Var□ā-vastu），義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶安居事》，一卷。與《銅鍱律》的「入雨安居犍度」相當。

五、「皮革事」（Carma-vastu），義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶皮革事》，一卷。與《銅鍱律》的「皮革犍度」相當。

六、「藥事」（Bhai□ajya-vastu），義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶藥事》，二〇卷，現為一八卷。與《銅鍱律》的「藥犍度」相當；但內容增廣，與各部律的距離很大。分別來說：1.醫藥飲食規定，與「藥犍度」相當；但雜有冗長的圓滿（Pūr□a）故事（卷一——七）。2.佛次第遊行說法（卷八——九中）。3. 佛與金剛手（Vajrahasta）遊北天竺（卷八中——

九中）。4.佛與阿難（Ānanda）次第遊行，廣說宿緣（卷九中——一二中）。5.佛受波斯匿王（Prasenajit）請，說菩薩本生——長行及偈頌（卷一二中——一五）。6.佛說氈戰女（Ciñcā）帶盂謗佛的宿緣（錯簡，應移在末段。卷一六初）。7.遊無熱池（Anavatapta），諸大弟子自說先世業緣（卷一六——一八中）。8.佛自說山石傷足等業緣（一八中——終）。在這八段中，與藥食有關的，僅有第一段。「藥犍度」組織的特色，是佛的次第遊行。「藥事」就應用這次第遊行，而不斷延長，集錄了眾多的本生與（業緣）譬喻。

七、「衣事」（Cīvara-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「衣犍度」相當。

八、「羯恥那衣事」（Ka□hina-vastu），義淨譯為《根本說一切有部羯恥那衣事》，一卷，與《銅鍱律》的「迦絺那衣犍度」相當。

九、「拘睒彌事」（Kosambī-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「拘睒彌犍度」相當。

一〇、「羯磨事」（Karma-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「瞻波犍度」相當。

一一、「黃赤事」（Pa□□ulohitaka-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「羯磨犍度」相當。《十誦律》的「般荼盧伽法」，就是黃赤。

一二、「補特伽羅事」（Pudgala-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「集犍度」相當。《四分律》作「人犍度」，與補特伽羅名稱相合。

一三、「別住事」（Parivāsika-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「別住犍度」相當。

一四、「遮布薩事」（Po□adhasthāpana-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「遮說戒犍度」相當。

一五、「臥具事」（Śayanāsana-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「臥坐具犍度」相當。

一六、「諍事」（Adhikara□a-vastu），義淨譯缺，與《銅鍱律》的「滅諍犍度」相當。

一七、「破僧事」（Sa□ghabheda-vastu），義淨譯為《根本說一切有部破僧事》，二〇卷。與《銅鍱律》的「破僧犍度」相當；但內容增廣，與各部律有很大的出入。義淨所譯的「破僧事」，次第有點紊亂，內容也已有殘脫，現在重為整理：

1.佛傳：從釋迦族（Śākya）起源，到佛還故國，度釋種苾芻及優波離（Upāli）。與《眾許摩訶帝經》相合（卷一——九）。

2.廣說宿緣——五苾芻得度．六年苦行……阿難陀（卷一—中——一三中）。

3.提婆達多（Devadatta）修得神通．索眾．籌畫破僧．……放醉象．破僧．舍利弗率眾歸佛（卷一三中——二〇中）。

4.佛化阿闍世王（Ajātaśatru）（二〇卷終）。文義不完全，有缺佚，應依《沙門果經》來補足。

5.闍王不再信提婆達多．殺羅漢尼．佛記地獄一劫．提婆達多還故國．求作王．求耶輸陀羅（Yaśodharā）．毒爪害佛．墮地獄．舍利子等往觀（卷一〇）。

6.優波離問破僧（卷一—————一—中）。

Ⅱ「毘奈耶雜事」，義淨譯為《根本說一切有部毘奈耶雜事》，全部四〇卷，部帙龐大。《雜事》分為八門，每門十頌。因緣的敘述很詳細，又以「內攝頌」，附加了佛涅槃等譬喻，所以顯得特別廣。如將因緣簡化，除去「內攝頌」，那麼《雜事》的內容，與《十誦律》「雜法」的五大段，還是相合的。如一門．一頌「磚石」起，二門．七頌「嚼噉五食」止，合於「雜法」的「上二十法」。二門．八頌「安門扇」起，四門．十頌「栽樹」止，合於「雜法」的「中二十法上」。四門．十頌「賊緂」起，六門．四頌「刀子」止，合於「雜法」的「中二十法下」。以上，也就與《銅鍱律》的「雜事犍度」相當。六門．四頌「下天宮」起，八門．六頌「不畜琉璃盃」止，

合於「雜法」的「下二十法上」，也就是「比丘尼法」。八門．七頌「錫杖」起，八門．十頌「禮四老宿」，及「內攝頌」的「廣說弟子行」，合於「雜法」的「下二十法」。這也與《銅鍱律》的「儀法犍度」相當。

《雜事》卷三五，敘述佛的涅槃譬喻。次明「五百結集事」、「七百結集事」。這二部分，與《銅鍱律》的「五百犍度」、「七百犍度」相當。在《十誦律》中，這是不屬於（「雜誦」）「雜法」的，另外成為「毘尼序」的二品。在《雜事》中，這也不是八門．十頌所攝，所以也只是《雜事》的附屬部分。

第六項 毘尼母經的諸犍度

上面所說的五部律，代表了分別說（Vibhajyavādin）與說一切有（Sarvāstivāda）兩大系。犍度（khandha）部分的分別獨立，本為上座部（Sthavira）律師的業績。但上座部中犢子部（Vātsīputrīya）一大流，沒有廣律的傳譯，也就不能明了有關犍度部分的內容。正量部（Sa□matīya）所傳的《律二十二明了論》，說到「婆藪斗律」；可知這一部派的犍度部分，也是稱為「事」（婆藪斗 vastu）的；但所知的，僅此一點而已。

《毘尼母經》，被推定為屬於先上座部（Pūrvasthavira）而轉名的雪山部（Haimavata）。這一派的律藏，有「諸犍度」、「一切犍度」。在名稱上，與《銅鍱律》及《四分律》一樣。《毘尼母經》，每提到各種犍度的名目。《律藏之研究》，曾集錄出一四種犍度——「受戒犍度」或「受具犍度」；「布薩犍度」；「革屣犍度」；「衣犍度」；「藥草犍度」或「藥犍度」；「迦絺那犍度」；「拘睒彌犍度」；「章卑犍度」；「呵責犍度」；「破僧犍度」；「三摩兜犍度」；「持戒犍度」；「敷具犍度」；「雜犍度」。此外，應還有「滅罪犍度」，共一五種。

在可知的一五犍度中，「布薩」、「革屣」（或作「皮革」）、「衣」、「藥」、「迦絺那」、「拘睒彌」、「章卑」（瞻波的異譯）、「破僧」、「雜」——九種，可說與《銅鍱律》及《四分律》相同。「受戒」、「呵責」——二種，與《四分律》相合。而「敷具犍度」，卻與《銅鍱律》的「臥坐

具」相近，與《四分律》的「房舍犍度」不同。《毘尼母經》，雖近於《四分律》，但並不與《四分律》完全一致。此外，「持戒犍度」、「滅罪犍度」、「三摩兜犍度」，都顯得非常特別。

「持戒犍度」所舉的內容，是客比丘與舊比丘的五法恭敬。《銅鍱律》屬於「儀法犍度」，《四分律》屬於「法犍度」，所以或推論為「威儀犍度」的別譯。然在《五分律》中，這是屬於「受戒法」的。所以《毘尼母經》的「持戒犍度」，極可能與《五分律》一樣；「持戒」是「受戒」的異譯。

「滅罪犍度」所舉的內容是：「所犯不隱，盡向人說，名為發露」。發露滅罪，本通於七篇，如說：「如七篇所犯，應懺悔除，懺悔能滅」。但在犍度中，重在僧殘的除滅罪法。這是《銅鍱律》的「集犍度」，《四分律》的「人犍度」所攝。在《十誦律》中，屬於「僧殘悔法」。《毘尼母經》稱為「滅罪」，意義與《十誦律》相近。

《毘尼母經》說：「上廁法，一一三摩兜犍度中廣明」。以上廁法為「三摩兜犍度」，而三摩兜的原語與意義，都不明了。原文的文義，本來不太明白，「一一」，可能為「二」字的誤寫。如《毘尼母經》說：「如是眾多，今總說二三」。「二三」連續成句，是略說一二的意思。如這樣，原文應為：「上廁法，（已略說）二三，摩兜犍度中廣明」。上廁法，《銅鍱律》屬「儀法犍度」（《四分律》為「法犍度」，《五分律》為「威儀法」）；「儀法」為 vatta 的對譯，與「摩兜」相近；「摩兜犍度」，也許與「儀法犍度」相合。總之，《毘尼母經》所代表的部派，關於犍度的名稱，近於《銅鍱律》及《四分律》，而仍有其特殊的地方。

第三節 犍度部成立的過程

第一項 成立犍度的三階段

「摩得勒伽」（mātkā），上座部（Sthavira）系的「犍度」（khandha）部分，已經簡略的敘述。現在可以進一步的，論究「犍度」部成立的過程。有關犍度部分的成立，平川彰博士以為：犍度部的現在形態，是成立於枝末分派以後的。然從諸律的共通而觀，有繼承根本律的可能性。在

諸律中，巴利（Pāli）——《銅鍱律》與《四分律》，同為二十二章，同名為犍度，這一組織的類同，值得注目，認為這是古形的保存。博士的論據，雖不止於此，然以二律組織的類同，而斷為古形的保存，似乎還值得商討。因為，在部派分裂的系統中，這是同屬於分別說（Vibhajyavādin）系的。犍度部分組織的近似，也許由於部派的親近性吧！博士以為：犍度部組織的成立時期，可以上溯於原始佛教的時代。雖推論為成立於原始佛教時期，而不知原始的組織是什麼。所以見《銅鍱律》與《四分律》的類同，而論斷為古形。當然，這也應該是受到近代研究者的影響——對巴利語聖典的過分推重。

論究犍度部的成立過程，試從各部律的比較著手。各部律的犍度部分，次第與項目，並不一致。然而比較起來，《根有律》、《十誦律》、《四分律》、《銅鍱律》，連《五分律》在內，在前面的大部分，都表現了大致相同的情形，如：

〔十誦律〕〔根有律〕〔四分律〕〔銅鍱律〕〔五分律〕

1.受具足——1.出家———1.受戒———1.大————1.受戒

2.布薩———2.布薩———2.說戒———2.布薩———2.布薩

3.自恣———3.隨意———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.醫藥———6.藥————7.藥————6.藥—┬———7.藥

└———8.食

7.衣————7.衣————6.衣————8.衣————5.衣

8.迦絺那衣—8.迦絺那衣—8.迦絺那衣—7.迦絺那衣—9.迦絺那衣

從「受具足」到「迦絺那衣」，共有八法（《五分律》開為九法）：雖各律的次第，有小小不同，而大體可說是一致的。《毘尼母經》卷四(大正二四．八一九下)這樣說：

「諸經中與毘尼相應者，總為比丘、比丘尼經。諸經中與迦絺那衣相應者，總為迦絺那犍度。比丘經、比丘尼經、一切犍度、摩得勒伽、毘尼增一：此五種總為毘尼藏」。

《毘尼母經》立一切犍度，而對犍度部的類集，舉「迦絺那衣」為例，這不能不說是奇突的！《五分律》的第三分，就是上列的九法，也以「迦絺那衣法」為最後。這可以解說為：這是犍度部第一階段集出的內容。第一階段集出的，以「迦絺那衣」為末後，這是上座部系的共同傳說，一致公認；這所以《毘尼母經》，以「迦絺那衣」的總集為例吧！這八法中，「受具足」為出家而成為僧伽成員的儀式；「布薩」為半月一次的誦戒；「安居」為一年一度的三月定住；「安居」的結束是「自恣」；然後受「迦絺那衣」。這五法，為佛教內的宗教大典。而「衣」、「藥」、「皮革」，為日常生活中，有關僧伽及個人的重要事項。犍度部分分別成立的初階段，應就是這些諸律共通的部分。

以下的犍度部分，組織與次第，分別說與說一切有系（Sarvāstivāda）不同；試再分為二類來比較。

【圖：Y35p0326_01.svg】十誦律、根有律、四分律、銅鍱律、五分律、9.俱舍彌、9.拘舍彌、9.拘睒彌、9.瞻波、10瞻波、10羯磨、10瞻波、10拘睒彌、10滅諍、11般荼盧伽、11黃赤、11呵責、11羯磨、11羯磨、12僧殘悔、12補特伽羅、12人、12別住、17別住、13別住、13覆藏、13集

上列部分，是有關僧事處理的是否如法，及有所違犯的處分法規，自成一類，大致相合。所以這第二階段集成的，還早在說一切有與分別說——二系未分的時代。《五分律》獨成一格，是參考了古代「摩得勒伽」的緣故。

【圖：Y35p0327_01.svg】〔十誦律〕、〔根有律〕、〔四分律〕、〔銅鍱律〕、〔五分律〕、13遮、14遮布薩、14遮、14滅諍、10滅諍、（11羯磨）、14臥具、15臥具、15破僧、15雜事、12破僧、15諍事、16諍事、16滅諍、16臥坐具、13臥具、16調達、17破僧、17比丘尼、17破僧、14雜1、18法、18儀法、15威儀雜誦、雜、2、19房舍、19遮說戒、16遮布薩、

（17別住）、3、20雜、20比丘尼、18調伏、五百比丘結集三藏法、五百結集、21集法毘尼五百人、21五百、19比丘尼、七百比丘集滅惡法、七百結集、22七百集法毘尼、22七百、20五百集、21七百集

這一部分，儘管內容相當，而組織與次第，顯然是差別很大！「五百結集」與「七百結集」，為這一部分中，唯一共同的部分。這是有關結集傳說的記錄，在上座部系中，早已獨立組成，而附於「法」或「犍度」的末後。如現存的《雜事》，雖有「五百結集」與「七百結集」，但這並不是《雜事》的「八門」，門門十頌所攝的，這只是附錄而已（《十誦律》也不是「雜誦」所攝）。這二種附錄，起初是沒有看作「犍度」或「法」的。如《十誦律》沒有稱為「法」；《四分律》也沒有稱之為「犍度」。這本是不適於稱為「犍度」或「法」的。《銅鍱律》稱為「犍度」，《五分律》稱為「法」，那是各部派重組時代的事了。

屬於說一切有部的《十誦律》與《根有律》，組織與次第，大體是一致的。《十誦律》的「雜誦」，含有「調達事」、「雜法」、「比丘尼法」與「威儀」部分。《根有律》的《雜事》，「破僧事」已分離獨立了。《雜事》僅含有「雜法」、「比丘尼法」、「威儀法」（又附有二種結集）。「雜誦」與《雜事》所包含的各部分，在分別說系的律藏中，是各別獨立的。《律藏之研究》，以《銅鍱律》及《四分律》的二二犍度為原形，所以對《雜事》與「雜誦」的含有幾部分，解說為「犍度的併合」。其實，《雜事》與「雜誦」，不是併合其他犍度，反而是逐漸的分離出來。如根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）的犍度部分，是「十七事」與「雜事」；這是唐義淨所傳，西藏所傳的一致傳說。然《根有律》卷二七(大正二三．七七五中)說：

「戒者，謂從四他勝，終至七滅諍。……於餘十六事處、及雜事處、尼陀那處、目得迦等處」。

《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，也是這樣說的。一六事與雜事，顯然為說一切有部律的初型。《十誦律》但立「七法」、「八法」（《根有律

》開為十六），「調達事」還是「雜誦」的一分，這就是一六事與雜事了。等到「調達事」（「破僧事」）分離出來，成為一部，就成為「十七事」與「雜事」。所以，《雜事》與「雜誦」的含有「比丘尼」等部分，決不是併合，而是在諸犍度分離獨立過程中，還沒有分離出來。《十誦律》的「雜誦」（《根有律》稱為「雜事」），與《僧祇律》的「雜誦跋渠法」，不是同名為「雜誦」嗎？《僧祇律》的「雜誦」，不是含有更多的部分嗎？惟有以「雜誦」為原型，以觀察其分離獨立的過程，對於犍度部的古形與新形，才能明確的辨認出來！

第二項 依摩得勒伽而次第成立

上座部系（Sthavira）的「摩得勒伽」（mātkā），是分為三聚——「受戒聚」、「相應聚」、「威儀聚」的。大眾部系（Mahāsāghika）的《僧祇律》，綜合為二法——「雜誦跋渠法」、「威儀法」。說一切有部（Sarvāstivāda）的「雜誦」或「雜事」，含有「威儀法」在內。所以「摩得勒伽」的原型，起初可能是泛稱為「雜誦」或「雜品」；由於一再增編，才成為「三聚」或「二法」的。

┌受戒聚（具足戒）──┬─雜誦跋渠法

雜誦（雜品）──┼相應聚（法 部）──┘

└威儀聚（行法部）────威儀法

與犍度（khandha）相當的部分，是依古形的「雜誦」（二法或三分），而分離獨立起來的。「摩得勒伽」，是僧團中有關僧伽與個人所有的規章法制。這些規制，原始結集時，還沒有集出，而是推行於僧伽內部的不成文法。離原始結集不久，早在七百結集以前，律師們已集為標舉項目的「摩得勒伽」。這應與法的「摩得勒伽」——相互對論，名為「論阿毘達磨論」的開展同時。依標舉而作解說，起初是應該極為簡要（說一切有部的《毘尼摩得勒伽》，代表了那種隨標略釋的風格）。然在師承傳授，適應不同的情形下，到根本二部分裂（約西元前三〇〇年頃）以前，僧伽間傳誦的「摩得勒伽」，應該已有了多少出入。現存《僧祇律》的「雜誦跋渠法」及「威儀法」

，代表了東方（後來成為大眾部）的「摩得勒伽」。西方（後來成為上座部）的「摩得勒伽」誦本，當然近於上座系的，次第與內容，有了不少的出入；但二部的距離，是不會相差太遠的。在《僧祇律》的「雜誦跋渠法」中，已有「受具戒」、「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」、「布薩」、「安居」、「自恣」、「衣」、「毘尼」、「比丘尼」、「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」——一〇種，近於上座部系的犍度。但沒有分離出來，而是含容在「雜誦」中的。比對上座部系，都有分別獨立的諸犍度，可推定為：《僧祇律》的「雜誦」，正代表了——在「摩得勒伽」的項目中，以重要的項目為中心，將有關部分，類集編次的階段；這是根本二部將分與初分的形態。分裂以後，大眾部維持舊形，而上座部及其再分化的部派，繼承固有學風，一再類集為不同的犍度（法或事），而獨立成部。

《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，是「摩得勒伽」的古形（上座部古誦本，應相差不遠）；犍度部分，由此而分離成立。對於這一論題，先舉三項有力的證明。

Ⅰ《銅鍱律》的「瞻波」、「拘睒彌」、「羯磨」、「集」、「別住」——五種犍度，在上座系的各部律中，開合不定，而名稱也最不一致。

【圖：Y35p0332_01.svg】十誦律、根有律、四分律、銅鍱律、五分律、9.俱舍彌、9.拘睒彌、9.拘睒彌、9.瞻波、10瞻波、10羯磨、10瞻波、10拘睒彌、11般荼盧伽、11黃赤、11呵責、11羯磨、11羯磨、12僧殘悔、12補特伽羅、12人、12別住、17別住、13別住、13覆藏、13集

這一部分，開合——或二，或四，或五而外，名義最為含混！如「羯磨」，《根有律》約如法、和合、非法、別眾的羯磨說。《銅鍱律》指苦切、依止、驅出、下意、不見罪舉、不悔罪舉、不捨惡見舉——七種羯磨說。而《五分律》的「羯磨法」，幾乎把這一部分，全都包括了進去。又如《銅鍱律．集犍度》的「集」，意義也不明了。如比對《僧祇律》的「雜誦跋渠法」，及上座系的「摩得勒伽」，就會充分的明了出來。與此相當的「雜誦跋渠法」，共一四項目，分為七段，文長二卷以上。內容為：

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後不悔」——十類。羯磨事有「比丘受具足羯磨事」……「和合根羯磨事」——十類。羯磨與羯磨的事，作全部的分類統列，可說是羯磨的大綱。

B 7「折伏羯磨」（五類）．8「不共語羯磨」（二類）．9「擯出羯磨」．10「發喜羯磨」（六事）．11「舉羯磨」——不見罪舉．不悔罪舉．不捨見舉（三類）。

C 12「別住」．13 「摩那埵」．14「出罪」：結名「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」。以尸利耶娑犯僧殘為緣起，其次解說：「持律比丘與他出罪時，他語有罪亦知，無罪亦知。覆亦知，不覆亦知。發露亦知，不發露亦知。應與別住亦知，不應與別住亦知。如法與別住亦知，不如法與別住亦知。如法行波利婆沙亦知，不如法行波利婆沙亦知。中間有罪亦知，中間無罪亦知。夜斷亦知，夜不斷亦知。隨順行亦知，不隨順行亦知。應與摩那埵亦知，不應與摩那埵亦知。如法與摩那埵亦知，不如法與摩那埵亦知。究竟摩那埵亦知，不究竟摩那埵亦知。中間有罪亦知，中間無罪亦知。夜斷亦知，夜不斷亦知。隨順行亦知，不隨順行亦知。應與阿浮呵那亦知，不應與亦知。如法與阿浮呵那亦知，不如法與亦知。共覆亦知，不共覆亦知。無量覆亦知，（別覆亦知），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，中間罪」。「有罪」到「不發露」，是通於一切罪的。對於「有罪」，作了極廣的論究。「別住」以下，專約僧殘罪的處分說。

D15「應不應羯磨」：瞻波比丘的諍訟為緣起，而說非法不和合、非法和合、如法不和合、如法和合——四種羯磨。

E 16「隨順已捨」：「折伏」、「不共語」、「擯出」、「發喜」、「舉」、「別住摩那埵」——六種羯磨，隨順行五事或七事，然後解除羯磨。

F 17「呾邏呾」：二部眾共諍舉與不舉，由中正的斷事者來處分解決。

G18「異住」：二部眾共諍，僧破，仍應受供養，得受具足戒。

說一切有部的《毘尼摩得勒伽》，與「雜誦跋渠法」上列七段相當的，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「惡邪不除擯羯磨」

D 45「別住」……49「別住等四功德」

E 51「戒聚」．52「犯聚」……60「罪聚」

F 205「諍壞僧」

G 207「下意」．208「種種不共住」

H 209「闥賴吒」

《毘尼摩得勒伽》的八類，項目雜而且多；「雜誦跋渠法」，較為簡略。《毘尼摩得勒伽》的A B——二類，在「雜誦跋渠法」中，只是A類的二項。C類，與「雜誦跋渠法」的B類相合。D E——二類，與「雜誦跋渠法」的C類相合。F類，就是「雜誦跋渠法」的G類。G類，合於「雜誦跋渠法」的E類。H類，與「雜誦跋渠法」的F類相合。

《僧祇律》「雜誦跋渠法」中，如上所列的部分，內容都與「羯磨」有關。雖有成為不同部類的傾向，而還是前後次第，意義關聯的。所以，《五分律》除「別住」部分以外，總稱之為「羯磨法」。這是依據古型的次第相連，意義相關而總立的，並非如或者所說，將不同的犍度，合而為一。然「羯磨法」中，問題不一，再分為不同的犍度，從組織的嚴密來說，也確乎是必要的。本來都是「羯磨」，分編者沿用「羯磨」為一部分的名稱。但部派間的意見不一，所以《銅鍱律》的〈羯磨犍度〉，與《根有律》的「羯磨事」，所指的部分內容，也就不能相合了。

更值得注意的，是「雜誦跋渠法」的「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」一章。標舉項目，僅有「別住、摩那埵、出罪」（梵語阿浮呵那）——三事；而結說時，增列「毘尼攝」。在解說中，廣說有罪、無罪，通於一切犯（五

聚罪）；然後專說僧殘罪的處罰及出罪。在《毘尼摩得勒伽》中，「別住」（45）等以下，明「戒聚」、「犯聚」、「不犯聚」（51 52 53）等。《毘尼母經》，也是一樣。「雜誦跋渠法」，是統合這二類了。在「犯」的處分中，僧殘罪最為複雜。非詳明有犯、無犯、輕犯、重犯……一切犯相，是不可能如法處理的。所以「別住摩那埵出罪」，與「犯不犯」、「輕犯重犯」等分別，從來就是相關聯的。《毘尼摩得勒伽》，末了的「罪聚」，是罪（就是犯）的總攝。《毘尼母經》作「集犯」。「雜誦跋渠法」的「毘尼攝」，就是「犯毘尼」的總攝。Samuccaya，應譯為「集」，但也有譯作「攝」的。「別住摩那埵出罪」，與犯不犯等「集犯」，「摩得勒伽」的舊型，是相關聯的；所以對有關僧殘罪的處分——「別住摩那埵出罪」，《銅鍱律》就稱之為「集犍度」了。

Ⅱ「雜誦跋渠法」有52「毘尼」（斷當事），這是對於波羅夷（pārājikā）、僧伽婆尸沙（sa□ghāvaśe□a）——僧殘的違犯，所作的判決實例。上章曾說到：這一部分，與《五分律》的「調伏法」相當。依此擴編而成為別部的，是《四分律》的「調部」，《十誦律》的〈毘尼誦〉（的一部分；毘尼誦是因此立名的）。《銅鍱律》改編在〈經分別〉（Sutta-vibha□ga）中。在波羅夷與僧殘的戒條下，「分別犯不犯相」，而廣舉判決的實例。從分量說，「雜誦跋渠法」的「毘尼」，與《五分律》的「調伏法」，最為簡略。內容的多少出入，那是大眾部與上座部的傳誦不同了。「雜誦跋渠法」，本為犍度部分的母體，依此分出而成為犍度部分，如《五分律》立「調伏法」，可說是最合理的。

Ⅲ「雜誦跋渠法」有54「比丘尼法」，「比丘尼法」的集為一類，是很早的。在說一切有部中，還含攝在「雜誦」、「雜事」，沒有分離獨立。分別說系的《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，都分別成立為〈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」——《十誦律》、《毘尼誦》、《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母經》，都沒有標舉「比丘尼」項目，可說是很費解的！在「雜誦跋渠法」中，明確的證實了古型的「摩得勒伽」，是有「比丘尼法」的。

這近於部派未分以前的古型；上座部系的〈比丘尼犍度〉，或「比丘尼法」，是據此而成立的。現存上座部系的「摩得勒伽」，沒有「比丘尼」項目，如不是由於上座傳統的輕視女性，那一定是脫落了。

上座部系的犍度部分，〈羯磨犍度〉（或稱為法，或稱為事）的含義不確定，〈集犍度〉的意義不明了；《五分律》的「調伏法」，各部的「比丘尼法」（或犍度），都從《僧祇律》的「雜誦跋渠法」中，發見其淵源，與確定的意義。所以，「雜誦跋渠法」（及「威儀法」）為「摩得勒伽」，為犍度部分的母體，應該是無可懷疑的事。

《僧祇律》的「雜誦跋渠法」與「威儀法」，為毘尼的摩得勒伽的大眾部誦本。從雜多的項目中，漸類集為犍度部分的形態，但還沒有分離為別部。現在來比對《僧祇律》的「雜誦跋渠法」、「威儀法」，與上座部律（以《四分律》為代表）的關係。在比對中，說明某些部分已接近成立，或略具雛形，以論斷為部派將分未分時代的犍度之母。

（《四分律》）一、〈受戒犍度〉：《僧祇律》的「雜誦跋渠法」，類集1「受具（足）」．2「不名受（具足）」．3「支滿」（應與受具足）．4「不清淨」（不得受具足），結為：「是中清淨如法者，名受具足」。與〈受戒犍度〉相當，接近完成；地位也是在第一。

二、〈說戒犍度〉：與〈說戒犍度〉相當的，是31「布薩法」。結為：「是名布薩法，與欲法，受欲法」；而結頌作：「布薩及羯磨，與欲說清淨」。這是類集四、五項目，而總稱「布薩法」的，內容相當完備。

三、〈安居犍度〉，四、〈自恣犍度〉：「雜誦跋渠法」中，35「安居法」．36「自恣法」，與上面的「布薩法」，次第相連，與上座律部的次第相合。「安居法」與「自恣法」，比起上座部系的犍度來，要簡略得多。

五、〈皮革犍度〉：「雜誦跋渠法」66「革屣法」，以恕奴二十億（Sro□ako□ivi□śa）的故事為主。其他律部，有億耳（Śro□a-ko□ikar□a）故事，《僧祇律》編入「受具足法」。《毘尼摩得勒伽》，分173「皮」與174「革屣」為二項。《毘尼母經》也是這樣。《僧祇律》也在「革屣法」

外，別立83「皮法」。所以《毘尼母經》，直稱為〈革屣犍度〉。後來上座部系，類集「皮」與「革屣」為一，也就稱為〈皮革犍度〉了。

六、〈衣犍度〉：「雜誦跋渠法」40「衣法」的類集，近於〈衣犍度〉，但缺略糞掃衣部分。

七、〈藥犍度〉：「雜誦跋渠法」，有42「藥法」，極簡，與《五分律》的「藥法」相近。飲食方面，「雜誦跋渠法」列舉「粥法」等多法，散在多處，還沒有類集為「食法」的形跡。《五分律》分為「藥法」與「食法」，不是分一為二，而是「摩得勒伽」的舊形。平日的正常飲食，臨時的藥物救治——這二類，上座部系（除《五分律》）律，都合為「藥犍度」。這意味著厭離情緒的強化，以飲食為不得已的救治了。

八、〈迦絺那衣犍度〉：「雜誦跋渠法」有37「迦絺那衣法」．38「非迦絺那衣法」．39「捨迦絺那衣法」。這是摩得勒伽的原形，如《十誦律．毘尼誦》作：87「受」．88「不受」．89「捨」，90「不捨」。「雜誦跋渠法」，還沒有類集為一。據「摩得勒伽」，「迦絺那衣法」在前，「衣法」的次第在後，與《銅鍱律》相合。

九、〈拘睒彌犍度〉：「雜誦跋渠法」17「他邏呫」．18「異住」，與〈拘睒彌犍度〉相當。二項簡略而獨立，還沒有統合完成。

一〇、〈瞻波犍度〉：「雜誦跋渠法」15「應不應羯磨」，意義相合，但極為簡略。

一一、〈呵責犍度〉：「雜誦跋渠法」7「折伏」．8「不共語」．9「擯出」．10「發歡喜」．11「舉羯磨」：列舉事緣，比上座部律為詳。被羯磨者，應怎樣隨順行，然後解除，別屬「隨順行捨」。這部分與〈呵責犍度〉相當，接近完成。

一二、〈人犍度〉：「雜誦跋渠法」，12「別住」．13「摩那埵」．14「出罪」，結名為：「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」。與〈人犍度〉相當，但與「犯相」的廣說相結合。

一三、〈覆藏犍度〉：「雜誦跋渠法」16「隨順行捨」，通於「折伏」、「不語」、「擯出」、「發喜」、「舉」、「別住摩那埵」——六種。《毘尼摩得勒伽》的207「下意」．208「種種不共住」，與「雜誦跋渠法」相合。《四分律》的〈覆藏犍度〉，專約「別住」者說。上來五種犍度，在「雜誦跋渠」中，次第蟬聯而來，雖一部分還沒有具備犍度的規模，但確為五種犍度未分立前的形態。

一四、〈遮犍度〉：上座部系的摩得勒伽，本有「止說戒」、「止自恣」——二項。遮說戒部分，在「雜誦跋渠法」的「布薩法」中。遮布薩的事緣，《四分律》也是編入〈說戒犍度〉的。從「雜誦跋渠法」去看，遮止說戒，沒有成為一類的意義。

一五、〈破僧犍度〉：在《僧祇律》中，破僧的因緣，部分編在〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga）的僧殘第十戒中。「雜誦跋渠法」的24「異住」．95「破僧」，都與〈破僧犍度〉相當，但沒有集成一類的形跡。

一六、〈滅諍犍度〉：「雜誦跋渠法」，121「滅事」．122「滅諍事」，僅列舉了「四諍事」，「七滅諍」的名目。「滅」與「諍事」，為「摩得勒伽」的項目，而又同時編入「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra），為波羅提木叉的一部分。上座部系的諸律，「滅諍法」的分別，都編入與犍度相當的部分，而沒有作為波羅提木叉的分別。僅有《十誦律》，在「波羅提木叉分別」，與犍度部分，都有七滅諍的分別，但不免重複了！《僧祇律》在「雜誦跋渠法」中，沒有分別；卻在波逸提（pātayantika）的「發諍戒」中，廣說「七滅諍」與「四諍事」，內容與「滅諍犍度」相當。《僧祇律》與《十誦律》，與犍度相當部分的組織，是比較古的，而「滅諍法」的解說，卻沒有一致。可見「七滅諍」部分，起初是怎樣的遊移於〈波羅提木叉分別〉及「犍度」部分了！以「雜誦跋渠法」而論，是沒有「滅諍犍度」的傾向的。

一七、「比丘尼犍度」：「雜誦跋渠法」54「比丘尼法」，所集的部分，與「比丘尼犍度」相近；這是類集完成很早的部分。

一八、「法犍度」：大概的說，與《僧祇律》的「威儀法」相當。「摩得勒伽」，早就分為二類或三類，別立「威儀」——「行法」一類，但這是大概的分類，與犍度部分的「威儀犍度」（或稱為法），是略有不同的。《毘尼摩得勒伽》，《毘尼母經》的第三部分；《僧祇律》的「威儀法」，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，都是歸入「雜犍度」的。所以《僧祇律》的「威儀法」，是「摩得勒伽」的固有部分，並不等於分離出來的「威儀犍度」。

一九、「房舍犍度」：「雜誦跋渠法」中，25「僧斷事」．26「田地法」．27「僧房法」．28「營事法」．29「床褥法」．30「恭敬法」，次第相連，與「房舍犍度」相當。

二〇、「雜犍度」：《僧祇律》有「雜誦」，這是項目眾多，包括僧伽規制的大部分。在上座部系，犍度的分離別立過程中，「雜誦」是越來越小了。說一切有部的「雜誦」，還包含有「破僧」、「比丘尼」、「威儀」部分。等到這都分離獨立，剩餘的瑣細事項，成為名符其實的「雜事」——「小事犍度」了。現存的《僧祇律》，「雜誦」還是眾多項目的總匯，與「雜犍度」不同。

二一、「集法毘尼五百人」；二二、「七百集法毘尼」。「雜誦跋渠法」有97「五百比丘集法藏」；98「七百集法藏」，與之相當。這二部分，有關結集史實，早已集成。關於七百結集，當時的論諍，《僧祇律》僅「受取金銀」一事。上座系說，起諍雖僅是為了受取金銀，而論諍共有十事。以《僧祇律》所說而論，當時論諍主題，只是受取金銀一事。「十事非法」，應為從七百結集起，到二部分裂——上座部成立的時代，僧伽內部所有諍論的總合。

總觀上面所說，比對上座部的犍度部分，《僧祇律》的情形是這樣的：1.接近完成的，有「受具足」、「布薩法」、「安居法」、「自恣法」、「

衣法」、「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」、「毘尼法」、「比丘尼法」、「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」——一〇類。

2.粗具雛形的，有「革屣法」、「藥法」、「應不應羯磨」、「隨順行捨」——四類。

3.次第相連的，有「迦絺那衣」（三項），「他邏呫」與「異住」（二項——拘睒彌），「折伏」……「舉羯磨」（五項——呵責），「僧斷事」……「恭敬法」（六項——房舍）——四類。

4.未曾考慮的，有「遮」、「破僧」，「滅諍」——三類，《僧祇律》的集成者，還沒有意識到這將成為一部類。而「雜」與「威儀」——二類，要等到一切分離後，剩餘的自然整編為二部。

犍度部分的發展成立，可以作這樣的結論。「雜誦跋渠法」與「威儀法」，為「摩得勒伽」的大眾部誦本，與《毘尼摩得勒伽》，《毘尼誦》的一部分；《毘尼母經》，是同一本源的。這是「波羅提木叉」以外的，一切僧伽規制的總集。在佛教的開展中，「摩得勒伽」的解說，以其中的重要項目為主，類集有關的項目，與當時慣行的規制，漸成為一聚一聚的部類。《僧祇律》就是這樣，代表了部派將分與初分的形態。遵循這一學風，更為嚴密的類集，分離而成為一類一類的犍度部分，那是上座部重律學派的業績！

在本節第一項的比較中，發現上座部的犍度部分，在前面的幾類，可說是各律一致的。越到後面，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》與《五分律》，都分屬於三分，也可說分為三類。而《銅鍱律》分為〈大品〉（一〇犍度），〈小品〉（一二犍度）；《十誦律》也分為二類——「七法」、「八法」（此外有「雜誦」，還沒有分為多少法）。《銅鍱律》與《十誦律》，雖數目的多少不合，而都分為二大類，這是應該重視的。在犍度部分的成立過程中，應該有過第二階段，第三階段的事實。

犍度的母體是「雜誦」（說一切有部，仍保有威儀屬於「雜誦」的傳統），又分為「雜誦」與「威儀」；一切犍度依此而分離出來。犍度集成（分離

出來）的第一階段，是（依《十誦律》）「受具足」、「布薩」、「自恣」、「安居」、「皮革」、「醫藥」（《五分律》依古義，分藥與食為二）、「衣」、「迦絺那衣」——八種。雖然次第小小出入，而可說大致相同。第二階段集出的是：「俱舍彌」、「瞻波」、「般荼盧伽」、「僧殘悔」（或分為二）、「遮」、「臥具」、「諍事」——七種，或加「調達」為八類。這是說一切有與分別說部，將分與初分的階段。其他部分，還包含在「雜誦」中。這七種或八種，雖次第的出入較大（前四種，開合不同，而次第相近），但主要差別，只是《四分律》編「房舍」在後面，《銅鍱律》與《五分律》，編「遮說戒」在後面而已。等到「比丘尼」別出；舊有「雜誦」的剩餘部分，與「威儀」部分，重整理而編成「雜」與「威儀」——二種；加上早已集成的附錄部分，五百結集與七百結集：這是第三階段，分別說部的最後整理。《銅鍱律》不忘過去的二分法，整編為〈大品〉與〈小品〉。《四分律》與《五分律》，就分編為三分了。最後的集出、整編，到了分別說部再分派的階段。最後集出部分，沒有從來的傳說為依據，只憑自部的意見來編排次第，這所以越到後面，次第的出入越大了。

第三項 犍度部的不同名稱

現存的犍度（khandhaka）部分，各律使用的名稱，並不一致。《銅鍱律》二二章，都稱為「犍度」。《四分律》也稱為犍度，但末後二章，只說是「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。還有，被推定為雪山部（Haimavata）的律藏，也有「諸犍度」。《五分律》二一章，都稱為「法」（dharma）。《十誦律》也是稱為「法」的，如「七法」、「八法」；「雜誦」中有「比丘尼法」、「雜法」。但「調達事」是例外，是不稱「法」而稱為「事」（vastu）的。還有結集傳說的附錄部分——「五百比丘結集三藏法品」、「七百比丘集滅惡法品」，稱為「品」（varga）。與《十誦律》同屬說一切有部（Sarvāstivāda）的《根有律》，稱為「律事」、「律雜事」，一概都稱為「事」。正量部（Sa□matīya）立「婆藪斗律」（事律），與《根有律》相同。在這些不同的部派中，《銅鍱律》稱為「犍度」，《五分律》稱為「法」，《根有律》稱為「事」，使用統一的名稱。《四分律

》與《十誦律》，名稱不統一。《律藏之研究》，考得上座部系的犍度部分，起初名稱是不統一的。「相應」、「律事」、「犍度」、「法」，混合使用。以同一名稱而貫徹全部，屬於再整理的時期；這是大致正確的結論!

這些名稱：並不起於犍度部分的分立，而早存在於犍度的母體——「摩得勒伽」（mātkā）時代。一、「法」：這是「摩得勒伽」第二分、第三分所用的名詞；內容為僧伽內部，僧伽與個人的所有規制。依「摩得勒伽」，而「布薩法」、「安居法」等，一類一類的集出，稱之為「法」，是最自然不過的。分別說部系（Vibhajyavādin）的《五分律》，說一切有部的《十誦律》，稱犍度部分為「法」，代表了該部早期的形態。然而「五百結集」、「七百結集」，並不是規章法制。而提婆達多（Devadatta）的破僧，不是法制，反而是法制的破壞。在這點上，《十誦律》不稱為「法」，顯然是更妥當的。而《五分律》也稱為「法」，就未免通泛了。

二、「事」：《銅鍱律》的〈七百犍度〉，說到「瞻波律事」。「律事」（Vinayavastu），是《根有律》與正量部廣泛使用的名稱。與《銅鍱律》「瞻波律事」相當的，《十誦律》作「瞻波國毘尼行法中」。「毘尼行法」，決非「律事」的別譯。《十誦律》又說：「舍婆提國毘尼藥法中」；可見「行法」與「藥法」一樣，都是專名。「行法」應為 Ācārā-Dharmaka的義譯，本為性罪以外僧制的通稱（如破戒、破威儀的分別，就是這樣）。「瞻波法」部分，古稱「瞻波行法」，可見「法」與「行法」，本沒有太大的差別，其後才演化為二類的。《銅鍱律》還有〈雜事犍度〉，「事」在《銅鍱律》中，是並不生疏的。說一切有部，起初是稱為「法」的，但逐漸使用「事」這一名稱。如《十誦律》是稱「法」的，但稍後成立的「調達事」，已稱為「事」；其他的也漸以「事」來代替他。《十誦律》的「優波離問」，是成立於「七法」、「八法」等以後的。在「問波羅提木叉」部分，已偶然的應用，如「盜事」、「殺事」、「妄語事」、「問十三事」、「問波夜提事」。與此相當的《毘尼摩得勒伽》，在問「七法」、「八法」中，作「問受戒事」、「問布薩事」、「問俱舍彌事」、「問羯磨事」、「問覆藏僧殘事」等，而結名「優波離問事竟」。依此可見，《十誦律》本稱為「法」，

而在律學的傳流中，有以「事」代「法」的傾向。《根有律》就是一切稱為「事」的一派。大概「事」是通稱，一切都是適用的，這才取代了具有軌制意義的稱呼——「法」。

三、「犍度」：這是《銅鍱律》與《四分律》所用的。在「摩得勒伽」中，就有「犍度」一名；如分為「三聚」，三聚就是三犍度了。這是新起的名稱；從佛教聖典史去看，在西元前二世紀，《發智論》立八犍度。《尊婆須蜜菩薩所集論》，約西元一世紀作，立一四犍度。《識身足論》立六蘊（就是六犍度）。這是西元前二世紀以來的風尚。銅鍱部與法藏部（銅鍱部以本上座部、分別說部自居，不合史實）的成立，也在那個時代——西元前二世紀。因部派獨立，而對僧制的類集，重為整編，稱為犍度。《四分律》還知道「五百結集」與「七百結集」，不符合犍度的意義；但《銅鍱律》已進而徹底應用這一名稱了。

四、「相應」（sa□yukta）：是經律結集中的重要術語。南傳有「相應部」；義淨譯為「相應阿笈摩」。初期的結集，片段、雜碎，但不只是資料的堆集，而是將眾多資料，以問題為中心，而類集有關的一切。經如〈蘊相應〉、〈處相應〉等；律如〈布薩相應〉、〈羯磨相應〉等（不過初期的類集，仍不免予人以雜亂的感覺）。「摩得勒伽」的第二分——「布薩法」、「安居法」等，早就稱為「相應聚」了。《銅鍱律》的〈七百犍度〉，稱〈布薩犍度〉為〈布薩相應〉；這是古代用語的遺留。《律二十二明了論》，也曾說到：「如布薩相應學處中說」；「於制布薩相應滅（應是「戒」字的訛寫）中廣說應知」；「於制羯磨相應戒中」。約義類相從說，是「相應」；約類集為一聚說，是「犍度」。「相應」的古稱，漸為犍度所代而逐漸淡忘了。

第四節 受戒犍度——古形與後起的考察

第一項 事緣部分——佛傳

依「摩得勒伽」（māt□kā）而開展為「犍度」（khandhaka），在組織方面，《十誦律》與《根有律》，是比較古的。然組織形式與內容，不一

定是一致的，所以更應從內容方面去舉例說明。在犍度部中，論究新與古的問題，至少要從主體部分，相關部分，事緣部分，還有附屬部分（譬喻、因緣）去考察，才不致陷於「以偏概全」的謬誤。

《律藏之研究》，舉〈大犍度〉的「受具」及「佛傳」為例，進行論究，以明犍度部分的新古。以〈受戒犍度〉來說，認為《銅鍱律》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》省略了佛傳，是新的。而《十誦律》的「受具足法」，《根有律》的「出家事」，是最後完成的。這一新古的論定，主要是以佛傳為中心而予以論定的。《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》——同屬於分別說部系（Vibhajyavadin），在〈受戒犍度〉部分，成立「十眾受具」以前，都有次第連貫的佛傳。《僧祇律》「雜誦跋渠法」，論四種受具足時說：「自具足者，世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證（善具足），如經經中廣說，是名自具足」。《律藏之研究》以為：「如經經中廣說」，指大眾部（Mahāsā□ghika）的佛傳——《大事》。《僧祇律》本來是有佛傳的，而現存的《僧祇律》，佛傳是被省略了，這是再整理的律。《十誦律》等沒有佛傳，當然是後起的了。

以佛傳為中心而論〈受戒犍度〉的新古，非從《僧祇律》「雜誦跋渠法」的認識去著手不可！「雜誦跋渠法」，於「受具、不名受（具）、支滿（可以受）、不清淨（不得受）」的解說部分，可說與上座部（Sthavira）系的〈受戒犍度〉相當，但還不能說是受戒犍度。《僧祇律》標舉眾多項目，而一一加以解說，始終保持「摩得勒伽」的體裁。這是依「摩得勒伽」，漸為重要問題的類集，而移向分離獨立的「犍度」階段。「摩得勒伽」三分中，第一分是不稱為「法」的。「雜誦跋渠法」，綜合簡化為二分，而仍保留稱法、不稱法的差別。受具足等，屬於第一分，是不稱為法的。這不是僧伽的法制，而是有關僧伽法制的，名稱與內容的確定（或論諍的決定）。所以摩得勒伽，被解說為「決了定義」。「雜誦跋渠法」，對於這部分的解說，分為二段：一、「四種受具足」。二、「名受具足」與「不名受具足」，專論「十眾受具」，可以不可以，合格不合格的問題（這在《毘尼摩得勒伽》中

，是「應與受具足」、「不應與受具足」；「可得受具足」、「不可得受具足」）。先明「四種受具足」：「自具足、善來具足、十眾具足、五眾具足」，這是「受具足」的解說。大眾部的持律者，對傳說中——事實上曾經存在的不同方式的受具，作綜合的說明，「受具足」是什麼。佛成道，就自然的得具足，名「自具足」。佛度五比丘等，「喚善來比丘」而得度出家，名「善來具足」。「十眾和合，一白三羯磨，無遮法」，為僧團的正規的受具足法，名「十眾具足」。在這裡，《僧祇律》敘述了十眾受具足的儀軌。因億耳（Śro□a-ko□ikar□a）的請求，為邊地方便准予「五眾具足」。不同方式的受具足，《僧祇律》分為四種。《毘尼母經》別明比丘五種受具，比丘尼五種受具，實為七種。《十誦律》與《毘尼摩得勒伽》，明十種受具足。對傳說中的不同受具，及傳說中的特殊事例，一一羅列起來，才成為更多種的「受具足」。在這點上，《僧祇律》的四種受具足，可能是不完備的，但確是初期的傳說。現存不同傳本的「摩得勒伽」，都是先明「受具足」——種種不同的受具足。然後明「應與受具足」等，約十眾受具，而論合法不合法，合格不合格。「摩得勒伽」的體例是這樣的，《僧祇律》也沒有例外，這是上座部系，〈受戒犍度〉的前身。

說到受具足，實以「十眾受具」為主。從佛教的制度來看：在家弟子，受五戒，名優婆塞（upāsaka）、優婆夷（upāsikā），譯義為「近事」（男、女），是親近承事的意思。每月六齋日，在家弟子到寺院裡來，受一日一夜的八支淨戒，名優波婆沙（upavāsa），譯義為「近住」，是近阿羅漢而住的意思。出家受具足，名優波三鉢陀（upasa□padā），譯義為「近圓」。古譯「具足」，也就是圓滿的意思。從受具足的制度來說，是成為僧伽成員的儀式。一方面——受者是請求、誓願；一方面，得僧伽（十眾）同意，准予入僧，從此與大眾「同羯磨而住」。從內容來說，這是「捨家非家」，投身於和樂清淨的僧伽，而傾向鄰近於涅槃解脫的生活；「近圓」，就是近於涅槃（圓寂）的意思。「受具足」一詞的成立，與出家修行，而向於清淨解脫的生活，是不能分離的。

《僧祇律》的四種受具，是「摩得勒伽」，與《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母經》一樣，是羅列不同方式的出家受具，而說明「受具足」是什麼。說明不同的受具足，當然與佛的教化事跡有關，但是各別的，舉事實來說明，而沒有次第的編述佛傳的任何意圖。但由此而發展成的，上座部系，特別是分別說部系的受戒犍度，就與此不同。《銅鍱律》的〈大犍度〉，從佛的初成正覺說起。次第的敘述佛的傳記，教化弟子出家——「善來受具」、「三歸受具」，然後說到「十眾受具」。《五分律》與《四分律》，從釋迦族（Śākya）說起，誕生，出家，更與現存的佛傳相近。分別說部系的受戒犍度，重在「十眾受具」。從佛的成佛、說法、「善來受具」、「三歸受具」的敘述，等於成立「十眾受具」的淵源一樣。說到「十眾受具」為止；連邊地的「五眾受具」，也沒有說到，更不用說「受教誡具足」與「問答具足」了。分別說部系的受戒犍度，以「十眾受具」的法制為主體（「受戒法」）；編集者有意的編述佛的史傳，以說明受具的不同階段。《僧祇律》的四種受具，雖與佛的教化事跡有關，近於分別說部佛傳中的部分事實，但是說明「受具足」的不同事實，並無次第的佛傳意義。說《僧祇律》為本有佛傳而只是省略了，那是想像如此而已！

「雜誦跋渠法」的「四種受具」說，《律藏之研究》，沒有理解為「摩得勒伽」的性質，因而比附於《銅鍱律》的〈大犍度〉，而想像為本來是有佛傳的。並引了兩項論據：一、如《僧祇律》卷二三(大正二二．四一二中)說：

「自具足者，世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證（善具足），如經經中廣說，是名自具足」。

宋、元、明——三本，沒有「善具足」三字。《律藏之研究》以為：「如經經中廣說」，是引證大眾部的佛傳——《大事》；《大事》是說到四種具足的。然這一解說，不能給以有力的證明。因為，《僧祇律》只是以佛在菩提樹下，初成正覺的事實，來解說「自（然）具足」。而菩提樹下初成正覺，見於經文的，並不在少數，如《增壹阿含經》（大眾部所傳）卷一四(大正二．六一八上)說：

「佛在摩竭國，道場樹下，初始得佛」。

此下，從佛的慨念阿羅勒迦藍（Ārā□a-kālāma）等二人的已死，去波羅奈（Vārā□asī）化五比丘；然後到優留毘村（Uruvilvā）化迦葉（Uruvilvā-Kāśyapa）及其弟兄；回迦毘羅國（Kapilavastu）化父王。這也是結合佛的許多故事，具有佛傳的意義。佛在菩提樹下，初成佛道，《雜阿含經》與《相應部》等，也都有說到。大眾部的持律者，引經說的初成正覺，以成立「自具足」，是不能證明為引證《大事》的。而且，「四種受具足」，是大眾部的持律者，對於「受具足」的解說，根源是律部而不是佛傳。《大事》立四具足，只能解說為《大事》依律部而編集，決不能解說為律部引證《大事》。其實，即使《僧祇律》引用古本《大事》，以說明「自具足」，也只是引用佛傳為證，而並非《僧祇律》在說明四具足時，是有佛傳的；是本來有佛傳，而被重整理者所省略的。對《僧祇律》本有佛傳的推論，這一項文證，是沒有證成力量的。

二、現存梵本的《大事》，首明「中國（佛教的中國）聖大眾部中，說出世部所誦律藏之大事」。《大事》全稱為《大事譬喻》（Mahāvastu），為大眾部的一派，說出世部（Lokottaravādin）的佛傳。明四種受具，確與《僧祇律》相合。《大事》與律藏有關，是沒有問題的。然《律藏之研究》，認為《大事》是出於律藏的。部分的佛傳，與《銅鍱律．大犍度》中的佛傳相近，所以《大事》是以這一部分為本，獨立而擴大組織，成為現在形的《大事》。結論是：《大事》佛傳的一部分，出於律藏，當然是《僧祇律》；《僧祇律》本來是有佛傳的。然從犍度部的成立過程來說，現存的《僧祇律》「雜誦跋渠法」，有關「受具足」的解說，還是依標作釋的「摩得勒伽」，還沒有演進到成為獨立的，完整而有體系的〈受戒犍度〉階段。所以推論原形的《僧祇律》，有〈大犍度〉那樣的佛傳，是無法置信的。「雜誦跋渠法」「四具足」的解說，與佛的事跡相結合，如《僧祇律》卷二三(大正二二．四一二上——四一六上)說：

「世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證」。

「如來喚善來比丘，度人出家。……如來所度阿若憍陳如等五人，善來出家，善受具足。……次度滿慈子等三十人。次度波羅奈城善勝子。次度優樓頻螺迦葉五百人。次度那提迦葉三百人。次度伽耶迦葉二百人。次度優波斯那等二百五十人。次度汝（舍利弗）大目連各二百五十人。次度摩訶迦葉、闡陀、迦留陀夷、優波離。次度釋種子五百人。次度跋渠摩帝五百人。次度群賊五百人。次度長者子善來」。

「從今日制受具足法，十眾和合，一白三羯磨，無遮法，是名善受具足」（佛在王舍城竹園制）。

「舍衛城中，有居士名阿那邠坻，素與（王舍城居士）鬱虔，特相親友，來（王舍）到其家。……佛為說法……欲還舍衛城起立精舍。……遣富樓那入海採寶……既出家已，……到輸那國……此中應廣說億耳因緣」。

這些事跡，不是次第連貫的，敘述詳細的佛傳。但如將這些片段的事跡，連貫而編述出來，不就是佛傳嗎？這些片段的事跡，不就是佛傳的來源嗎？《大事》是佛傳，《大事》之所以屬於律藏，是這樣的根據於《僧祇律》，而並非根據什麼《僧祇律》的佛傳。現在形的《僧祇律》，還沒有進展到佛傳的階段，更不用推想原形的《僧祇律》了！

說到佛傳，我想另行論究，這裡只能簡要的說到，與此有關的部分。佛傳——佛陀一生的傳記，以文字集錄為大部，傳誦或書寫而流傳下來，是並不太早的。在沒有大部以前，先有片段的記錄；片段記錄以前，是作為事跡，而傳說於僧伽或信眾之間。但無論為傳說，為記錄的傳誦，由於年代久，區域廣，彼此間是有多少出入的。在部派未分以前，早就有多少異說；經過傳說的事實，就是這樣。

佛陀涅槃以後，佛陀的遺跡，受到信眾的尊崇。如來生處，如來成正覺處，如來轉法輪處，如來入涅槃處：佛的遺跡受到尊敬；事跡也當然傳誦於人間。四大聖跡，也就是如來一生的四大事跡。誕生前後，從出家修行到成佛，說得完備些，就形成八相成道（或十相）。佛傳是以這些為總線索，結合種種傳說而成的。佛的普化人天——八眾，為弟子說法，成立僧制。集出

而見於經律的，片段的比較多。佛的事跡，並非只是這些，原形就是這些，而是經與律的結集者，為了說明某一法義，某一制度，而引用傳說中的部分事跡，以表示法律的真實意義。律部，原則是「隨緣成制」。所以不但「波羅提木叉」，僧伽所有的每一制度，都會有一項或多項的事緣。佛（與弟子有關，也就成為弟子的傳記）的事跡，在律部中特別豐富，原因就在於此。

佛的一生事跡，在佛教界，本是多方面的片段的傳述。為了表達某一法義，某一制度，某一事件，由編集者編成次第而敘述出來。由短而長，漸形成大部的佛傳。從現有的佛傳來說，主要的有二大部分：一、佛從王舍城（Rājag□ha）到吠舍離（Vaiśālī），最後到拘尸那（Kuśinagara）入涅槃。這一連續的長篇記錄，以佛的大般涅槃為主體，如《長阿含經》的《遊行經》（《長部．大般涅槃經》）；《增壹阿含經．道經》；《根有律雜事．大涅槃譬喻》。二、以佛的化眾出家，光大僧伽為主體。又有似同而實異的兩類：1.《眾許摩訶帝經》（西元九八九年譯），為《根有律破僧事》（西元六九五——七一一年間譯）前九卷的同本異譯，為根本說一切有部（Mūlasarvāstivādin）的佛傳。從世界成立，王統次第，釋種來源說起，到佛回迦毘羅（Kapilavastu），化度釋種，提婆達多（Devadatta）等出家止（下接破僧事）。《中本起經》（約西元二〇〇——二二〇年間譯）上卷，也是從瞿曇（Gautama）種姓說起，到調達（提婆達多的舊譯）出家為止。雖然詳略不同，而實與《眾許摩訶帝經》的大意相合。五比丘中有十力迦葉（Daśabala-kāśyapa），與《十誦律》同；這是說一切有部的古形佛傳。此外，《普曜經》（西元三〇八年譯），與異譯的《方廣大莊嚴經》（西元六八三年譯），從菩薩處在兜率天宮，四事觀察說起；也是到迦毘羅化度釋種為止。《佛本行集經》說：「薩婆多師名此經為大莊嚴」。可見這是說一切有部本，但已是大乘化了的佛傳，有不少的變化（固有的佛傳，還可以節錄出來）。2.《過去現在因果經》（西元四五〇年頃譯），從然燈佛（Dīpa□kara）授記說起，到化大迦葉（Mahākāśyapa）止。又《異出菩薩本起經》（西元三〇〇年頃譯），《佛說太子瑞應本起經》（約西元二四〇年前後譯出），也是從然燈授記說起，到化三迦葉止。《五分律》說：「如

瑞應本起中說」。現存的《佛說太子瑞應本起經》，應是化地部（Mahīśāsaka）的佛傳。《佛本行集經》說：「迦葉維師，名佛往因緣。……尼沙塞師，名為毘尼藏根本」。這幾種佛傳，與分別說部系的受戒犍度前面的佛傳，最為相近。彌沙塞部稱為《毘尼藏根本》：毘尼藏是僧伽制度，僧制以出家入僧，「十眾受具」為主。成佛說法，化眾出家，為制「十眾受具」的根源，所以這一部分的佛傳，或稱為「毘尼藏根本」。《佛往因緣》，可能就是《過去現在因果經》的別譯。如真是這樣，那是迦葉維部（Kāśyapīya 也是分別說系）的佛傳了。

西元五八七——五九二年譯出的《佛本行集經》，依卷末所記，應是曇無德部（Dharmaguptaka）的佛傳。稱為「本行集」，每舉五部律的異說，共六〇卷。這是晚期的擴編本，與《四分律．受戒犍度》的佛傳部分，有種種的差異。而在五三品以下，與說一切有部的佛傳一樣，也說到回迦毘羅化釋種的事。這是晚期擴編，參綜別部傳說的誦本。在長期的傳說中，部派間都不免相互影響的，不可能部別的體例截然不同。但從大體來觀察：有關化度出家，光大僧伽的佛傳部分，有這二大流類：分別說部系，以化迦葉、舍利弗（Śāriputra）等為止。說一切有部系，以回迦毘羅化釋種為終。

佛傳中，《過去現在因果經》等，以化度舍利弗等為止，是建僧的因緣；是分別說系的。《眾許摩訶帝經》等，以化釋種為止，是破僧的因緣；是說一切有系的。從這一事實的差別去觀察，在分別說系的律部中，對於佛陀化眾出家的事跡，也是有這二類的。《銅鍱律．大犍度》，《五分律》「受戒法」，《四分律．受戒犍度》，從如來（種族、誕生、出家、修行）成佛起，到化舍利弗等止，敘述佛的化眾出家，為成立「十眾受具」制的因緣。又《銅鍱律．破僧犍度》，《四分律》與《五分律》的「破僧違諫戒」，敘述佛的化度釋種，提婆達多等，為破僧的因緣。雖只限於化度釋種一事，而敘述多事，也是不限於提婆達多的。從這二項不同的化眾出家的記錄，可以理會到：佛陀化眾出家的事跡，傳說是多方面的。如化度釋種，可與「破僧違諫戒」相結合，也可與「破僧」事相結合。這種事跡，早在「摩得勒伽」時代，或與「受具足」相結合（片段的，不同的受具事實，還沒有編成次第

的佛傳形式）。或與「破僧」等相結合，如「雜誦跋渠法」解說「異住」說：「如提婆達多因緣中廣說」。（法義）制度與事緣的結合，是多方面的，也不是一開始就編集成文的。等到編集而成文字（起初還是口誦的），如犍度部的別別集出，那就與事緣的結合固定化。那時候，事緣的屬此屬彼，廣說略說；甚至要不要這些事緣，部派間的意見，是不能一致的！

以〈受戒犍度〉來說，「摩得勒伽」對「受具足」的解說，是與成佛、說法、度眾出家的事緣相結合的。雖是片段的，沒有成為次第的佛傳形式，但到〈受戒犍度〉的集成獨立，以成佛、說法、善來受具、（三歸受具）、「十眾受具」等，次第編成佛傳的形式，闡明僧伽的形成與僧制發展的過程，可說是極自然的。分別說部的這一手法，不能不給予高度的讚歎！在成佛以前，結合當時傳說的誕生、出家、修行等事跡，成一較完整的佛傳，也並不新異。這在犍度的集成時代，這些早是教界一般的傳說了。

說一切有系中，《十誦律》「受具足法」，《根有律出家事》，與〈受戒犍度〉相當的，沒有分別說部律的佛傳部分。這只能說對於部分事緣，不加採錄，不能說將佛傳的部分刪去。要知道，說一切有部主流——阿毘達磨者，對於傳說、文頌，是取批判態度，而不是一律看作事實的。如《大毘婆沙論》卷一八三(大正二七．九一六中)說：

「然燈佛本事，當云何通？……答：此不必須通，所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然不然」。

又評馬鳴（Aśvagho□a）的《佛所行讚》，如論卷一七二(大正二七．八六六中)說：

「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義，何須通耶」？

「文頌」是文學作品。如《大事》是譬喻；「本起」是譬喻的異譯；「大莊嚴」也是文學作品的名稱。傳說中的事緣，除與法義及制度有必要的關聯，集入三藏以內；此外佛傳等，都流傳於藏外。所以說一切有部律，以《十誦律》為例，本是樸素而少事緣的。如〈波羅提木叉分別〉（

Prātimok□a-vibha□ga），直從迦蘭陀子須提那（Kalandakaputra-sudinna）說起。「受具足法」，沒有成佛，度三迦葉等事緣。「調達事」也沒有說化度釋種。「皮革法」中，二十億耳（Sro□ako□ivi□śa）的因緣，也極為簡略，「拘舍彌法」，也沒有說《長壽王經》。對於這些，《根有律》除「破僧事」與佛傳相結合而外，其他的簡略或沒有說，《根有律》也是一樣的。可見這是說一切有部律的本來如此，並非《十誦律》從《根有律》中刪略了。如「受具足法」，以「十眾受具」為主，這是僧伽制度的真正建立。化度五比丘等，還只是道義的自由結合，對「十眾受具」來說，是沒有敘述必要的。又如提婆達多破僧，與化度釋種，又有什麼必要的關係呢？說一切有部，不是沒有這種佛陀事跡的傳說，而是除必要的敘述外，讓他成為傳說，而沒有錄入三藏以內。這是說一切有部的根本立場。但說一切有部的旁系——持經譬喻者，大大的以「本生」、「譬喻」來充實說一切有部律，成為《根本說一切有部毘奈耶》。在部派的流傳發展方面，影響極大，後為迦濕彌羅（Kaśmīra）的毘婆沙師（Vaibhā□ika）所信用。

說一切有系與分別說系，同從上座部中分化出來。分別說部的〈受戒犍度〉，廣敘佛傳部分；〈破僧犍度〉，也廣敘化度釋種。而說一切有部集成的犍度部分，卻略而不談。這是學風的不同，怎能想像《銅鍱律》的犍度部分為古形，而後以佛傳的有無分新古呢？以受具的事緣來說：《僧祇律》還是「摩得勒伽」，有四種具足的事緣，而沒有佛傳的形式。進展到上座部中犍度部分的獨立。而在再分裂為二系時，說一切有部不附佛傳形式的事緣；而分別說系是有的。分別說部中，《銅鍱律》簡略近古。在說一切有系中，《十誦律》是早於《根有律》的。

第二項 相關部分的編入

現存五部律的〈受戒犍度〉，佛傳部分而外，分別說部系（Vibhajyavādin）的《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，內容都非常廣。經過分析比較，知道不只是「十眾受具」的主體部分，還有相關部分，也被類集在裡面。如將主體部分，相關部分，分別開來，不但條理分明，而受戒

犍度的源於摩得勒伽（mātkā），會得到深一層的證實。

相關部分，是與「十眾受具」，多少有點關係，而又並無直接關係的。在「十眾受具」中，「和尚」（upādhyāya 親教師）是極重要的。「受具」（upasapadā）是出家而成為僧伽成員的儀式。在「受具」時，和尚是將求受具人，推介於僧伽，負有道義的保證責任。這樣，和尚是否能勝任來攝導弟子，是一大問題；和尚的資格，也應被規定了，這當然是「受具」的主要問題。和尚與共行弟子（saddhivihārika）間的師資關係成立了：和尚應教導愛護弟子，弟子應敬事和尚，盡其和尚與弟子的應盡義務，這都是平日的事。弟子依和尚修學，是不能輕率離師的。如不幸而和尚死了，或遠去了，就要另外依止一位「阿闍黎」（ācārya 軌範師），而構成阿闍黎與近行弟子（antevāsin）的師資關係。資格與義務，都與和尚及共行弟子一樣。「受具」後，在一定期限內（最少五年），規定是不能一宿離師的。所以「受依止」、「捨依止」等問題，都一一規定。出家，本來就要「受具足」，但有的年齡過小，在佛教中，成為「沙彌」（Sāmaera）一類，為比丘（bhiku）的預科。和尚度沙彌出家、教導、呵責，這是「沙彌法」。度沙彌在「受具」以前；受依止在「受具」以後；師資間的互相關係，都與「十眾受具」，沒有必要的關係，只能說是相關部分。這類相關部分，在「摩得勒伽」中，是「受具足」以外的獨立項目。

〔僧祇律〕

〔毘尼摩得勒伽〕

〔毘尼母經〕

43和上阿闍黎共住弟子依止弟子法（有關依止部分，綜合在內）

158和上159弟子160供養和上161阿闍黎162近住弟子163和上阿闍黎共行弟子近住弟子

44沙彌法（此上是「雜誦跋渠法」）

164沙彌154依止156與依止155受依止157捨依止

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闍黎

9阿闍黎教依止弟子10依止弟子事阿闍黎

277阿闍黎278近住弟子

207和尚阿闍黎畜弟子法

（此上是「威儀法」）

279沙彌

208沙彌法

這些問題，被集入《銅鍱律》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．————

呵責弟子（擯出．悔過．呵擯理由）……二七．——八

弟子承事阿闍黎……三二．——三

阿闍黎承事弟子……三三．一

呵責弟子……三四．一

失依止及與依止……三五．一 —三六．一

（授具足）與依止度沙彌的資格……三六．二 —三七．一

度沙彌……五〇．一 —五二．一

五歲．五分具足得離依止……五三．一 ——三

智者得度二沙彌……五五．一

罰沙彌法……五七．一 —六〇．一

依止應互相觀察……七二．一一二

旅行．病中．看病．林住得離依止……七三．一一四

相關部分而被編入〈大犍度〉的，如不將佛傳部分計算在內，那就佔有〈大犍度〉的十分之四（受具足部分為十分之六），數量是這樣的大！大量的相關部分，前後參差的，間雜的敘述在「受具」部分中間；尤某是沙彌與依止，前後分列，不相連接。《四分律》與《五分律》，也是參差的編入，而次第又各不相合。這就是應用固有的資料，在插入受戒犍度時，沒有公認的，一定的適當地位，可以安插的關係。

此外的相關部分，《四分律．受戒犍度》，還有「與學沙彌悔」。這在《五分律》中，是編入「調伏法」的。《四分律》又編入「調部」。《十誦律》編入〈毘尼誦〉；又編在第一波羅夷戒中。其實，這也是從「摩得勒伽」來的，如《十誦律》（222）「波羅夷與學沙彌悔法」；《毘尼摩得勒伽》（211）「波羅夷學戒」；《僧祇律》「雜誦跋渠法」（19）「與波羅夷學悔」。編入〈受戒犍度〉，是《四分律》一家的意見。

《五分律》「受戒法」中，也有二則：1.下座恭敬上座，有三獸本生。但在其他律部，《銅鍱律》屬於〈臥具犍度〉，《四分律．房舍犍度》，《十誦律》「臥具法」，都不在〈受戒犍度〉中。這也是源於「摩得勒伽」，如《僧祇律》「雜誦跋渠法」（30）「恭敬法」，也有三獸本生；《十誦律》（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；那麼《五分律》編入「受戒法」，是一家的意見了。2.舊比丘與客比丘的禮敬，《五分律》編入「受戒法」。這在「摩得勒伽」中，就是《僧祇律》「威儀法」的（43）「禮足」；《毘尼母經》（74）「恭敬法」；《十誦律》（294）「共語言法」；《毘尼摩得勒伽》（286）「共語」。在各部律的集為犍度部時，除《五分律》而外，這都保留於雜及威儀，如《十誦律．雜誦》；《根有律》「雜事」；《四分律．法犍度》；《銅鍱律．儀法犍度》。

說一切有部律的「受具足法」、「出家事」，在上座部系中，是比較簡單的。原來有些資料，分別說部系編入〈受戒犍度〉，而《十誦律》與《根有律》，還是保存在固有的「雜誦」或「雜事」中。如和尚與弟子的互相承事（及依止法），本為獨立的項目，如《僧祇律》「雜誦跋渠法」（43）「和上阿闍黎共住弟子依止弟子法」，《十誦律》在「雜誦」末；《根有律》也在《雜事》。在「受具足法」與「出家事」中，僅略為提及。同樣的情形，《銅鍱律》雖編入〈大犍度〉，而在〈儀法犍度〉中，也照樣的保留著。可見《十誦律》與《根有律》，「受具足法」，「出家事」的簡略，不是別的，只是對於部分相關而非必要的，沒有編入而已。以編集的過程來說，受具足法的成為犍度，起初應重於主體——受具足。在這點上，說一切有部律，是更近於〈受戒犍度〉的原形（《僧祇律》還沒有到達犍度階段）。但「受具」與和尚有關；和尚又與教導弟子，阿闍黎受依止，度沙彌有關。一切類集在〈受戒犍度〉中，這就是重律的分別說部。相關部分，簡略的說到這裡。

第三項 主體部分的論究

〈受戒犍度〉的主體部分，是「十眾受具」。在「摩得勒伽」中，《僧祇律》雖分為「受具（足）、不名受（具足）、支滿、不清淨」四事；《毘尼摩得勒伽》為：「受具戒、應與受具戒、不應與受具戒、得具戒、不得具戒」五事。然大意分二：一、「受具足」：《僧祇律》說「四種受具」（在「十眾受具」中，附有受戒儀軌）；《毘尼母經》分二類的「五種受具」（實為七種）；《十誦律》與《毘尼摩得勒伽》，明「十種受具足」。二、名受具足不名受具足：《僧祇律》先對明受具足與不名受具足；然後列舉種種的不名受具足；末了總結說：「是謂不名受具足。是中清淨如法者，名受具足」。上座部系（Sthavira）的〈受戒犍度〉，如將佛傳部分，相關部分抽去，那剩下的主體部分，也只是專論「十眾受具」的，名受具足與不名受具足的詳備說明而已。

首先，應確認僧伽中的「受具」事實。「十眾受具」（在邊地，後通融為「五眾」），為出家而成為僧伽成員，「受具法」的最後定制。從佛的制

立以來，在次第完成的過程中。有「十眾受具」的事實，就有「十眾受具」的儀式（沒有文字紀錄，也有習例的一定軌式）；這與有「說波羅提木叉」制，就有「說波羅提木叉儀軌」一樣。由於授戒者及受戒者，發現某些特殊的事例，受具制度，也就經不斷的增加條例，而日漸成為嚴密完善的制度。在部派分裂以前，由於師承傳授，學風不同（這才會引起分裂），實際推行於僧伽中的「受具法」，也不免有些出入。依古典的「摩得勒伽」，實際存在的受具法制，集成〈受戒犍度〉。在上座部系的共同學風中，說一切有系（Sarvāstivāda）與分別說系（Vibhajyavādin），雖核心問題大致相同，而組織與內容，都不免有詳略、增減的差異。推行於僧伽中的受具制度，是不斷增訂而成；在集成犍度以前，已不免有所出入。所以對「受戒犍度」的主體部分，沒有預想那一部是原形的必要。要說新與古，那是制度的發展，而漸趨完密的過程。

〈受戒犍度〉的主體部分，《銅鍱律．大犍度》，始終保持「隨緣成制」的原則：一次又一次的事緣，制下一則又一則的規定。如從問題去看，與《五分律》「受戒法」，《四分律．受戒犍度》，《十誦律》「受具足法」，《根有律出家事》，顯然有同樣的意義，可以分為三部分。一、「十眾受具」制度的次第完成；二、（出家）受戒者的種種規定；三、（臨壇）受具的作法。第一部分，〈大犍度〉分七節：1.制立「和尚」（upādhyāya, P. upajjhāya）：和尚攝受弟子，負教授教誡的責任。確立師弟的關係，助成佛法的開展（立請和尚法）。2.制「白四羯磨」：受具者為僧伽所認可（立白四羯磨）。3.制「請受具足」：三請，以表示真誠的意願（立三乞受具，白四羯磨受具）。4.制（先受具，次）「說四依」。5.制「十眾受具」。6.制「十歲．有智．得為和尚授具足」。7.制「五分具足比丘，得授具足」。這一次第，顯然為「十眾受具」制度的漸次完成。這一部分，說一切有部律，要簡要得多。《十誦律》略為：1.制立「和尚」。2.制「十僧現前白四羯磨」。3.制「十歲．有智．五法成就得授具足」。《根有律》更略，指「廣如餘說」。但敘「十夏苾芻」，「成就五法」，可以度弟子，授「近圓」。與《銅鍱律》同屬分別說部系的《五分律》、《四分律》，比《銅鍱律》還

詳些。《五分律》更有人不如法，不得受具足的規定——不如法的十眾，不如法的受戒者與和尚（醉、狂等）；及受戒場所的規定。在《四分律》中，制「說四依」，與受戒場所，都編集在第二部分。

第二部分，（出家）受具者的種種規定，現存的五部律，雖略有出入，而大體是非常接近的。現在分為三類，對列如下：

〔銅鍱律〕

〔五分律〕

〔四分律〕

〔十誦律〕

〔根有律〕

1外道(四月別住)

1外道

1外道

1外道

1外道

2壞內外道

2重病(五種)

7重病(七種)

7重病(五種)

6重病(五種)

6重病

3王臣

8屬官

10官人

4盜賊

6賊

4賊

5笞刑．烙刑

6負債

2負債

5負債

4負債

4負債

7奴僕

3奴

3奴

3奴

3奴

8禿頭冶工

4作人

9巧師家兒

5鍛金小兒

5童子

9不滿二十

5不滿二十

6不滿二十

1不滿二十

2不滿二十

10父母不許

9父母不聽

8父母不聽

7父母不放

7父母不許

11無衣鉢

※

※

※

※

※

11黃門

18黃門

14黃門

10不能男

10具二根

12賊住

20自剃頭出家

13賊心入道

9賊住

9賊住

21捨內外道

（2壞內外道）

11越濟

12心樂外道

16非人

16非人

13畜生(龍)

17畜生

15畜生

15畜生

11畜生

14殺母

10殺母

16殺母

12殺母

13殺母

15殺父

11殺父

17殺父

13殺父

14殺父

16殺阿羅漢

12殺阿羅漢

18殺阿羅漢

14殺阿羅漢

15殺阿羅漢

17汙比丘尼

15破尼梵行

12汙比丘尼

8汙比丘尼

8汙比丘尼

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曾犯邊罪

19曾犯邊罪

18犯邊罪

（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…聾啞

23截手…口吃

28截手等

21汙染僧人

20不完具者

24未受沙彌戒

30未受沙彌戒

21不請和尚(等)

25不請和尚

26未乞具足

23不乞戒

27裸形

26裸形

22不具衣鉢

28不具衣鉢

（11無衣鉢）

21不稱自名

22不稱和尚名

24衣服不如法

25眠醉狂

27瞋恚．強與

29人不現前

有關（出家與）受具者的種種規定，在上列三類中的第一類，是實際的首先引起問題的一類。如「外道」來出家，可以受具，但要「四月別住」，經過短期的考驗，觀察他是否厭棄外道，而對佛法有真誠的信樂。「禿頭冶工」，各律都有類似的事緣。一位不堪苦役的少年，逃來寺院中，有比丘悄悄的為他剃度了。他的父母來查問，都說不知道。後來被父母發見了，因而指責比丘們為欺騙。因此規定：凡是來求度出家的，要「求僧許可」，公開的讓僧伽知道。如「父母不許」，是不得出家。這三類，都不是限定不得受具的。此外，如「重病」、「王臣」、「奴僕」、「盜賊」、「不滿二十」，都是極一般的，首先引起問題的事項。說一切有部的《十誦律》、《根有律》，沒有「王臣」與「盜賊」二事，與分別說部系律不同，這是值得研究的。《銅鍱律》有「笞刑、烙刑者」，身上留有受刑的痕跡。在下第三類，《銅鍱律》有「三十二種人不得出家」，笞刑與烙刑者，就是其中的二類。《四分律》在「外道」下，有「壞內外道」，其他律部，都屬於第二類。這一類，相同的共七事。第二類，多少進入了理論階段。「黃門」，是性生理的病態者。「賊住」，是私自出家，而混入佛教中的。「越濟」，是出入於佛法及外道，而根本失去宗教信仰的。「汙比丘尼」，是對清淨僧伽的嚴重惡行。這四者，是佛教界偶而有之的問題。佛制僧伽，為人類而立制；「非人」、「畜生」，論理是不得受具，成為僧伽成員的。「殺母」、「殺父」、「殺阿羅漢」、「破僧」、「出佛身血」，稱為「五逆」，可說罪大惡極。「殺母」、「殺父」、「殺阿羅漢」，已是極其少有的。而「破僧」與「出佛身血」，除了提婆達多（Devadatta），是不可能有第二人的。所以，這都是論理所不得受具的。上面已有「黃門」，而《銅鍱律》與《五分律》，又別立「二根」，可見這些部派，對病態性生理的重視。這一類，在佛法的修學上，是不能得戒，不生善法的。在僧伽的組織中，是不准受具足的。加被矇混進來，一旦發現，就要「滅擯」，逐出僧團。這一類，共同的有九事。

第三類，說一切有部律僅有三事：曾經出家而「犯邊罪」——四根本罪，這是不得受具的。曾經犯了粗罪——「不見罪」、「不悔罪」、「惡見不捨」，為僧伽所「舉」而不願接受處分，退道還俗，而現在又想出家受具的（這一種人，分別說部——三律，都編在受具作法以後）。「汙染僧人」，是殘廢、畸形、太老，行動不能自主，也就是《銅鍱律》「三十二人」之類。分別說部系律，涉及受具時作法的是否完備，是否合法，如「未受沙彌戒」、「不請和尚」、「不乞戒」、「衣鉢不具」等。《四分律》有在「空中」、「隱處」、「眼見耳不聞處」、「界外」，都只是受戒者與「十眾」不現前的具體說明。這部分，「摩得勒伽」的《毘尼母經》，也有概略的說到。說一切有部律，沒有這部分，而其實另外編集在「優波離問」。

《僧祇律》的「雜誦跋渠法」，對「受具足」、「不名受具足」的解說，先對辨種種的不成立或成立受具足，與上第三類所說相合。次列舉種種的「不名受具足」：1「壞比丘尼淨行」；2「賊盜住」；3「越濟人」；4「五逆」（殺母……殺阿羅漢）；5（六種）「不男」；6「太少．太老……曲脊」（侏儒）；7「王臣」；8「負債人」；9「病」（種種）；10「外道」（四月別住）；11「兒」（父母不聽）；12「奴」；13「身不具」（眼瞎．跛腳等）；14「陋形」。這一四種的前六種，與上列的第二類相近。後八種，與上第一類相近。（6）「太小……曲脊」，（13）「身不具」，（14）「陋形」，在上座部系中，是合為一類的（《銅鍱律》也曾前後二次說到）。如將這三類合一，開「五逆」為五種，那就共為一六種，都是上座部系律所有的。《僧祇律》沒有「畜生」與「非人」，更為實際。沒有「盜賊」，又沒有別立「二根」，與說一切有部律相合。列舉的種種，重於受具者的規定，近於說一切有部律。而「身不具」（《根有律》用此名）等，分為三類，顯為古型的，還不曾整理的情況。

第三部分，（臨壇）受具作法，也就是受戒儀範。《根有律出家事》，沒有這受具儀範部分。依《根本說一切有部百一羯磨》，及《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀範》，可見受具儀範，根本說一切有部，是適應實際需要，而另成部帙的。受具作法的敘述，各部律有詳有略；在實際作法時，各

部派應都有圓滿的儀範。在這受具作法中，試舉兩點來觀察諸律的同異。

Ⅰ在受具時，有問遮難一項，這是資格的審查。一一查問，以確定是否合於受戒者的資格。審查資格，分為二次：一、由屏教師在「眼見耳不聞處」，切實查問。二、如「清淨無遮法」，才引入僧（「十眾」）中，再在大眾前，作正式的查問。所問的不得受具的事，《四分律》有「十三難事」；《四分律刪繁補闕行事鈔》，分為「十三難」與「十遮」。《十誦律》泛稱「遮道法」；《僧祇律》作「遮法」；《五分律》作「難事」；《銅鍱律》作「障法」。成為受具者的遮障，也就是不合受具的查問事項，究竟有多少呢？《四分律》雖然說：「白四羯磨當作如是問」，指「十三難」說；而在屏處問、大眾中問，卻沒有問到「十三難」。所問的，是被稱為「十遮」的，與上座部系的各部律，都大致相同，對列諸本如下：

〔銅鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十誦律〕

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買得6破得

5負債

6負債

2負債

10負債

6王臣

8官人

3官人

7官人8犯官事9陰謀王家

7父母許

5父母聽

13父母聽

12父母聽

8年滿二十

3年滿二十

7年滿二十

2年滿二十

9衣鉢具

4衣鉢具

8衣鉢具

14衣鉢具

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先作比丘清淨持戒如法還戒

14欲受戒

臨壇受具時所問的「遮法」，大體相同。《十誦律》的「奴」、「客作」、「買得」、「破得」，都是「奴僕」的分類。而「官人」為擅離職守而來出家的；「犯官事」，如瀆職、貪汙等；「陰謀王家」，是政治犯：這三者，都是王臣的類別。所以，四部律所不同的，是《銅鍱律》與《四分律》，問「是人否」，這是怕「非人」與「畜生」來受戒的意思。而《十誦律》與《五分律》，問：如曾經出家，有沒有犯戒？是否如法捨戒？這一問「遮法」，是與上面所說，「受具者的種種規定」中的第一類相當，而加上一些手續問題：如問：叫什麼名字？和尚叫什麼名字？有沒有衣鉢？或（《五分律》）加問：有否（受）請了和尚？是否願意受戒。這是各部律大同的，佛教早期所問的遮法。

至於「十三難」，是《四分律》所說，而實早見於上座部系的「摩得勒伽」。「十三難」，是障礙受具的嚴重問題。是不得受具的；即使被蒙混而受具了，一旦發現，也是要被「滅擯」的。傳說略有出入，今對列《四分律》、《毘尼母經》、《十誦律》、《毘尼摩得勒伽》如下：

〔四分律〕

〔十誦律〕

〔毘尼摩得勒伽〕

〔毘尼母經〕

1犯邊罪

11滅羯磨人

10不共住本不和合人

6先破戒

1曾毀五戒八戒十戒

2犯比丘尼

9汙比丘尼

8汙染比丘尼

2破比丘尼淨行

3賊心入道

7賊住比丘

9賊住

3自剃頭

4壞二道

10越濟人

6越濟

4越濟人

5黃門

8先來不能男

7非男

5黃門

6殺父

1殺父

1殺父

6殺父

7殺母

2殺母

2殺母

7殺母

8殺阿羅漢

3殺阿羅漢

3殺阿羅漢

8殺阿羅漢

9破僧

4破僧

4破僧

9破和合僧

10惡心出佛身血

5惡心出佛身血

5惡心出佛身血

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不滿二十

12自言非比丘

從上面的對列看來，《毘尼母經》與《四分律》相同。只是第一項，《四分律》指「犯邊罪」，是過去曾經出家，而曾犯四根本罪的；而《毘尼母經》，指所受的五戒、十戒，沒有清淨受持。說一切有部本，《十誦律》標十三事，而解說卻僅列十二，應是譯者的脫落了。（6）「先破戒」，應同於《毘尼母經》第一項。（11）「滅羯磨人」，指曾被滅擯，也就是出家而曾犯邊罪的。《毘尼母經》作「不共住本不和合人」。此外，多列「年不滿二十」、「自言非比丘」，但這二則，與「十三人一向不得具足戒」，似乎不合。依《十誦律》「受具足法」，沒有「二根」，而有「畜生」（都是要被滅擯的）。說一切有部的「十三人」，應如《十誦律》所說而加「畜生」。這「十三難」或「十三事」，也是古老的傳說，是嚴重的，要受滅擯的。在上面所列舉的三類中，是屬於第二類與第三類的。初期的問「遮法」，是第一類的；這可見三類的敘述，有次第成立的先後意義。第二類等集成，也應該成為「問遮」的內容，於是《四分律》就有「十遮」、「十三難」的查問了。

《僧祇律》與《根有律》所問的「遮法」，不如《四分律》那樣，有「十遮」與「十三難」的分別。「受具者的種種規定」——一、二、三類集成時，《僧祇律》早就綜合為「遮法」的內容。全部二五事，實與《十誦律》的「遮道法」及「十三事」的綜合相同，這是可以比對的。

Ⅰ1 父母聽不．3 衣鉢具不．4 是男子不．5 年滿二十不．8 汝字何等．9 和上字誰．19汝本曾受具戒不犯四事不，不犯十三事能如法作不，本捨

戒不．20非奴不．22不負人債不．23非王臣不．24不陰謀王家不．25汝無如是諸病不

Ⅱ2 求和上未．13非自出家不．21非養兒不

Ⅲ6 非是非人不．7 非是不能男不．10不壞比丘尼淨行不．11非賊盜住不．12非越濟人不．14不殺父不．15不殺母不．16不殺阿羅漢不．17不破僧不．18不惡心出佛身血不．19汝本曾受具戒不犯四事不

Ⅰ與《十誦律》的問「遮法」相合。Ⅲ與《十誦律》的「十三人」相合。第Ⅱ類，「求和尚未」，與《五分律》問「遮法」的「受和尚」相同。「自出家」從「賊住」中分出；私自出家而沒有參與羯磨的，名「自出家」。「養兒」，據《僧祇律》，就是「父母不聽」。在這「問遮法」中，「父母聽不」與「非養兒不」並列，顯然是多餘的。又「是男子不」，與「非是不能男不」並列，也沒有必要。《僧祇律》的審問「遮法」，有參考《十誦律》而綜合的可能，應是譯者的意見。《根本說一切有部百一羯磨》問「障法」，從「丈夫」到「諸病」，共二六事。《根本說一切有部授近圓羯磨儀範》，共三三問；《佛阿毘曇經．出家相品》，共為四〇問。這都與《僧祇律》、《四分律》一樣，綜合三類中應查問的。這當然是三類次第集成以後，佛教界問「遮法」的一般情況。

Ⅱ受具時「十眾現前」——和尚、羯磨師、教授師為三師、七證，和合作「白四羯磨」受具：這是上座部系各律所一致的。《僧祇律》卻不是這樣，和尚是不在「十眾」以內的。《僧祇律》說：「和上在十人數，不名受具足」；這是和上不在十人數的明證。那十眾中的三師是誰呢？《僧祇律》卷三〇(大正二二．四七二上)說：

「和上尼已先與求衣鉢，與求眾，與求二戒師，與求空靜處教師：推與眾僧」。

弟子如要受具足，無論是比丘或比丘尼，和上（或和上尼）都應早先為弟子代求三衣鉢具；並請清淨眾，參加受具羯磨；還要求三師，是二位戒師（在作法中，分稱為戒師與羯磨師），空靜處教師。《僧祇律》——大眾部

（Mahāsā□ghika）的制度，和上不在十數，所以有兩位戒師（比丘中但言「求戒師」，沒有明說「二」位）。「推與眾僧」，是和上將弟子交與眾僧，由眾僧（十眾）為他受具。所以，和上是推介者；是願意攝受教導的證明者（沒有是不准受具的）。佛教界舊有這樣的論諍傳說，如《三論玄義》(大正四五．九上———中)說：

「上座部云：和上無戒及破戒，闍梨有戒，大眾亦有戒，受戒則得——戒從大眾得。大眾知和上無戒，而與共受戒者，大眾得突吉羅罪。……餘部言：和上無戒及破戒，大眾有戒，則不得戒，戒從和尚得故。因此諍論」。

《三論玄義》的舊傳說：上座部戒從大眾得，大眾部戒從和尚得。然依《僧祇律》看來，恰好相反。和上不在十人數內，可見大眾部是戒從大眾得的。而上座部系，和尚為十眾的主體，戒是應從和尚得的（部派分化，展轉取捨，可能不一定如此）。尊上座與重大眾，為釋尊律制的真精神。然偏頗發展而分化起來，尊上座的，上座有領導僧伽，決定羯磨的地位，成為上座部；始終保持僧事僧決的原則，以大眾的意旨為準，成為大眾部：這是二部的根本分歧處。大眾部的受具，和上不在十人數內，正是這一精神的表現。戒從和尚得，加深了和尚與弟子間的關係。上座部中，如銅鍱部所傳的「五師相承」，都是和尚與弟子的關係。上座地位的強化，與師資傳承是不能分離的。大眾部也有師資的關係，然在受具時，推與僧伽（十人為法定代表），使受具者在佛法（得戒）中，直接與僧伽相貫通。和尚在不在十數，在論究這一制度的新古時，應重視《僧祇律》的獨到精神！

依我研究的意見：「白四羯磨受具」，當然是在僧中的。而和尚的在不在內，起初應並無嚴格的規定，如《薩婆多毘尼毘婆沙論》卷一(大正二三．五〇八下)說：

「若白四羯磨受具足戒，和上不現在前，不得受戒，以僧數（十數）不滿故。若僧數滿，設無和尚，亦得受戒」。

《薩婆多毘尼毘婆沙論》，保存了古義，和尚是可以不在十僧以內的。白四受具，原始應以十眾為主，而和尚在不在內，沒有嚴格的規定。在重大

眾與尊上座的分化中，到二部分立，就形成：上座系和尚為三師之一，大眾系和尚在十眾以外，明顯的對立起來。

受具足的時候，如和尚在三師中，任務是怎樣的呢？《銅鍱律》說：和尚教示衣鉢。聰明有能的，任教誡者（anusāsaka），在「眼見耳不聞處」，問「障法」。聰明有能的，說「羯磨」。敘述簡略，不能完全明白。依《五分律》，和尚只是：「和尚應語羯磨師，長老今作羯磨；復應語教師，長老應受羯磨」。而「教師」的任務極重：1.詳問和尚。2.為受具者開示衣鉢。3.問遮法。4.還來報告如法；教受戒者禮僧，教乞受具足（三請）。羯磨師舉行羯磨。《四分律》說：教授師開示衣鉢；問遮難；還來報告，教受戒者禮僧，乞受具戒。除羯磨師作羯磨外，和尚在戒壇上，幾乎是沒有事；而開示衣鉢與教令乞求具足，是教授師的事，與《五分律》相同。但在說一切有部，稱教誡者為「屏教師」（rahonuśāsaka），也就是《僧祇律》的「空靜處教師」。「教師」的任務，局限在屏處問遮難；那開示教授衣鉢，教三乞受具的任務呢？《僧祇律》有「二戒師」：如再作分別，一是「羯磨師」，一是「戒師」。在受具進行中的任務，《僧祇律》是這樣的：

1.羯磨師———立教師(白二)

2.空靜處教師──空靜處問遮法

3.羯磨師———白聽受具者入眾中

4.戒師————授與衣鉢，教受持

5.羯磨師———白聽乞受具

6.戒師————教乞受具(三乞)

7.羯磨師──┬─白聽問遮法

├─眾中問遮法

└─白四羯磨

《僧祇律》的「空靜處教師」，只在空靜處問遮法。在《四分律》、《五分律》中，教受持衣鉢，教乞求具戒的教授師的任務，《僧祇律》由羯磨

師以外的，另一位「戒師」來主持。在說一切有部中，《根本說一切有部百一羯磨》，教受持衣鉢，是和尚的事（乞求具足，不明）。依《南海寄歸內法傳》，教弟子乞受具足，教受衣鉢，都是優波馱耶（和尚）的事。然在《十誦律》中，准「尼壇文」，「尼羯磨師應教授衣鉢」；說一切有部古義，是羯磨——戒師的事，並非和尚。和尚是推介者、保證者，在受具儀軌中，可說是沒有什麼任務的。教持衣鉢與乞受具足，由專責屏處教誡的教師兼任，是分別說系。由眾中問遮法，及主持羯磨的戒師兼任的，是說一切有部。（除去和尚）由三師之一的「戒師」負責的，是大眾部。和尚在與不在（只要十師滿足），都沒有關係。以和尚為三師之一，而在壇上一無所事，這才將教持衣鉢，與乞受具戒——這份工作，由和尚來主持。《根有律》和尚主持這一任務，是後起的。而或由教師，或由戒師兼任的，表示了古代的受具儀軌，部分的任務，沒有明確規定，這才在部派分化中，形成不同的受具規範。

可論究的事，是很多的。從遮難的內容，和尚的任務——兩點，也多少可見受具制度的演變與分化了。綜合事緣部分，主體部分，相關部分來觀察，受戒犍度的古與新，是不可一概而論的。至少，《銅鍱律》的〈大犍度〉，是不能看作古形，而據此以衡量其他的。

卷006

第六章 比丘尼、附隨、毘尼藏之組織

第一節 比丘尼毘尼

第一項 比丘尼毘尼的內容

佛教的僧伽（sa□gha）體制，比丘（bhik□u）與比丘尼（bhik□unī），是分別組合的，所以佛教有「二部僧」的存在。僧伽的組合，既有比丘僧、比丘尼僧的差別，所有的僧伽規制，也自然有些不同。所以在「律藏」的部類中，比丘尼律（bhik□unī-vinaya）也有獨立的部分。如上面所說，〈波

羅提木叉（經）〉，〈波羅提木叉分別〉（或作〈經分別〉），（摩得勒伽與）「犍度」，都是依比丘而說的。比丘尼部分，論理也應該這樣。大眾部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，確乎是這樣的，但上座部系（Sthavira）的「律藏」，多少的變化了。

屬於上座，分別說部系（Vibhajyavādin）的三部律，大致相同。一、《銅鍱律》：屬於比丘尼的，有三部分：1.〈經分別〉中的〈比丘尼分別〉，是比丘尼「波羅提木叉經」的分別廣說。2.〈犍度．小品〉中的〈比丘尼犍度〉，是「戒經」以外的，尼眾不共規制的類集。3.「比丘尼波羅提木叉」，就是比丘尼的「戒經」。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》，是從《四分律》抄出來的。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》，也是從《五分律》中抄出來的。

屬於上座，說一切有部系（Sarvāstivāda）的二部律，略有不同。一、《十誦律》：1.「尼律」，為第七誦。2.「比丘尼法」，這是屬於「雜誦」「雜法」，與「後二十法上」相當。3.「十誦比丘尼波羅提木叉戒本」，也是從《十誦律》抄出的。二、《根本說一切有部律》：1.《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》，唐義淨譯，共二〇卷。2.「比丘尼法」部分，在《根有律雜事》——八門中，第六門五頌起，第八門六頌止。3.《根本說一切有部苾芻尼戒經》，也是唐義淨所譯的。說一切有部律，「比丘尼法」部分，還含攝在「雜誦」或「雜事」中。而分別說部系，已獨立而成為犍度了。五本對勘，顯然是同一原本而傳誦不同。

大眾部的《僧祇律》，有關於比丘尼的，有五部分。1.比丘「雜誦跋渠法」中，有「比丘尼法」。2.《僧祇律》的比丘尼律，與比丘律的組織一致，先明「比丘尼毘尼」（「比丘尼波羅提木叉分別」）。3.次明「雜跋渠」：先別出五跋渠，接著如《律》卷四〇(大正二二．五四八上)說：

「比丘雜跋渠中，別住、蒜、傘蓋、乘、刀治、革屣、同床臥坐、伎樂——九事，應出不說。餘殘十三跋渠；比丘尼別雜五跋渠」。

這是說明「雜跋渠法」的共與不共。比丘律中，「雜誦跋渠法」，共有一四跋渠。現在應除去「九事」；「應出不說」，是應該除去，而不說在比丘尼律中。餘殘的，還有一三跋渠，這是比丘與比丘尼通用的。「比丘尼別雜五跋渠」，就是上面所說的五跋渠，是比丘尼不共的。為什麼要除去九事呢？或不是比丘尼所能違犯的，如「別住」（異住）。或是已制為「學處」（sik□āpada），如「蒜」、「傘蓋」等。4.明「威儀法」，如《律》卷四〇(大正二二．五四八上)說：

「威儀中，阿練若、浴室、廁屋、縫衣簟，應出不說」。

比丘尼沒有另外制立的威儀；就在比丘的「威儀法」七跋渠中，除去「阿練若」等四事。因為比丘尼的「雜跋渠」中，已禁止比丘尼住阿練若，浴室中浴，開廁，坐在縫衣簟上縫衣。所以這四項法制，是不適用於比丘尼的。5.《摩訶僧祇比丘尼戒本》，這也是從《摩訶僧祇律》所抄出的。

「比丘尼戒經」（「戒本」），雖作為「說波羅提木叉」儀軌而單獨流行，或依之而翻譯；然主要內容，總不出於〈波羅提木叉分別〉。所以在漢譯中，戒經都從各部廣律中抄錄出來（加上儀軌）。這樣，「律藏」的比丘尼部分，「比丘尼波羅提木叉分別」——「比丘尼毘尼」而外，有關比丘尼的不共規制，在上座部中，就是分別說系的「比丘尼犍度」（「比丘尼法」），說一切有部「雜誦」或「雜事」中的「比丘尼法」了。在《僧祇律》中，雖分說為三，然（1）比丘「雜誦跋渠法」中的「比丘尼法」，專明「八敬法」，而含有二年學法戒，白四羯磨受具足，及遣使受具足；這是著重於「受具足」的。（2）比丘尼不共的「雜跋渠」，僅有五跋渠。（3）「威儀法」，比丘尼並沒有不共的。所以只是二類；將「比丘尼法」與「雜跋渠」結合起來，與上座部分別說系的〈比丘尼犍度〉，大致相同，只是簡略些而已。茲列舉《僧祇律》的內容如下：

（「比丘尼法」）1八敬法（二年六法，白四羯磨等）

（雜跋渠）1坐．2簟席．3纏腰，4覆襪衣．5著嚴飾服．6合嚴飾服出家．7畜使女．8畜園民女．9僧祇支．10浴衣

11拍陰．12胡膠形．13洗齊指節．14月期衣．15女人浴處浣．16男人浴處浣．17客浣衣處浣．18懸注．19流水．20種種根出精

21羯磨．22憍舍耶衣．23覆肩衣．24客莊嚴．25優鉢羅華．26須曼那華．27結鬘．28紡縷．29壞威儀

30鉢（棄死胎）．31覆鉢．32開廁．33浴室．34阿練若處．35受迦絺那衣．36捨迦絺那衣（上二，為二眾各別舉行）

37食比丘不淨比丘尼淨．38食比丘尼不淨比丘淨，39比丘得使尼受食．40比丘尼得使比丘受食．41三因緣非比丘．42三因緣非比丘尼（上二，是轉根）．43無殘食．44上座八人餘次第坐

上座部系的〈比丘尼犍度〉，與《僧祇律》的內容相近，這是可以比對而知的。上座部系的《十誦律》，有一特殊的情形，就是以受二年學法的「六法壇文」，編入波逸提一一一事。以白四羯磨受具足的「比丘尼壇文」，編入波逸提一二七事。以「比丘尼八敬法」，附於「尼律」的末後。這一編列，是沒有什麼意義的，卻表示其獨特的組織。這些部分，在《僧祇律》中，本為「雜誦跋渠法」的「比丘尼法」，而與比丘尼的「雜跋渠」分離。所以，說一切有部「雜誦」或「雜事」中的「比丘尼法」，近於《僧祇律》中比丘尼的「雜跋渠」。沒有別立「比丘尼法」（犍度），所以分編在「尼律」中。分散在二處，在組織上，雖說是古形的。但分別說部系，結合為一〈比丘尼犍度〉，在組織上，確是整齊得多！

第二項 八敬法

在佛教的僧伽體制中，比丘尼僧是獨立的。但這種獨立，僅是形式的，而實際是比丘的附屬體，依比丘僧的存在而存在。這種事實，使律部的比丘尼部分，與比丘律截然不同。比丘尼律，只是以比丘的律制為主，而略辨其不同而已。比丘尼律，並非出於比丘尼僧的結集，而成於比丘的上座們。所以比丘僧的著名上座，「持二部律」是重要的條件。現存比丘尼的律部，是佛世的比丘尼制，通過上座們的裁定而形成的。這應該是與事實相去不遠的結論。

「八敬法」（a□□ha garudhamma），或譯八尊敬法；或作八不可越法等。傳說為：佛的姨母——摩訶波闍波提（Mahāprajāpatī），請求出家。釋尊提出：如女眾接受「八敬法」，才准予出家。「八敬法」不是別的，是比丘尼僧屬於比丘僧的約法（八章）。說明了比丘尼在佛教中的地位；也就是比丘尼承認比丘僧的優越領導權，這是理解比丘尼律發展中的重要環節。有關八敬法的現存記錄，也有一二條的歧異，先列舉各本而對列如下。

銅鍱律

十誦律

明了論

僧祇律

根有律

五分律

四分律

受具百歲應禮迎新受具比丘

1

1

2

1

6

8

1

不得無比丘住處住

2

4

7

7

3

2

7

半月從比丘眾請教誡問布薩

3

6

3

6

2

1

6

安居已於兩眾行自恣

4

5

8

8

8

3

8

犯尊法於兩眾行半月摩那埵

5

3

4

5

7

7

5

二年學法已於兩眾請受具足

6

2

1

2

1

4

4

不得罵詈讒謗比丘

7

.

5

.

5

5

2

不得向白衣說比丘過失

.

.

.

.

.

不得說（舉）比丘罪

8

8

6

3

4

6

3

問比丘經律不聽不得問

.

7

.

.

.

.

.

不得先受

.

.

.

4

.

.

.

「八敬法」的內容與部派的不同意見，現在依《銅鍱律》的次第而略為敘說。1.比丘尼受具足，即使已經百歲，對於新受具足的比丘，也要禮拜、迎接，以表示尊敬。這是不論年資與德學的，在僧伽體制中，比丘尼是在比丘以下的。在「尼律」的「波逸提」（pātayantikā）中，《十誦律》（一〇三），《四分律》（一七五），《五分律》（一七八），有見新戒比丘不起立禮迎戒。

2.比丘尼不得在附近沒有比丘的地方，作三月的夏安居。因為附近沒有比丘，在安居期間，就不能半月半月的請教誡了。這與下一敬法，是基於同一理由的。在「波逸提」中，《銅鍱律》（五六），《四分律》（一四三），《五分律》（九一），《十誦律》（一四九），《根有尼律》（一二八），都有無比丘住處安居戒的制立。

3.佛制：半月半月，「布薩」「說波羅提木叉」。比丘尼要在尼僧中布薩說戒，還要推派一位比丘尼，代表大眾，到比丘僧處「請教誡人」、「問布薩」。這點，《僧祇律》與《銅鍱律》相合。代表到了比丘住處，向一位「知識比丘」，請代為「問布薩」與「請教誡」。那位比丘，在大眾中宣說：「比丘尼僧和合禮比丘僧足。與清淨欲、問布薩、請教誡」，如是三說。問布薩，是比丘尼眾，雖自行布薩清淨，還要向比丘僧報告清淨。「請教誡人」，是請求比丘僧，推派比丘去教誡比丘尼。這一敬法，《四分律》、《五分律》、《根有律》，但說「請教授」；而《十誦律》與《律二十二明了論》，更局限為「請授八敬法」。這在「比丘尼戒經」的「波逸提」中，《十誦律》（一五一），《四分律》（一四一），《銅鍱律》（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）為：半月僧教誡不恭敬（不去聽）。「問布薩」，只有《根有尼律》（一二七），制有「無苾芻住處作長淨學處」。在佛教的流傳中，這已專重在半月請求教誡了。

4.三月安居終了，舉行「自恣」，請別人盡量舉發自己的過失，以便發露而回復清淨。比丘尼在比丘尼僧眾自恣；第二天，一定要到比丘僧住處，與比丘僧和合，舉行自恣，請比丘們舉發以求清淨。在「尼律」的「波逸提」中，《銅鍱律》（五七），《四分律》（一四二），《五分律》（九三），《十誦律》（一五〇），《根有尼律》（一二九），都有不於二部眾中作自恣戒。

5.依《銅鍱律》，尼眾犯了「敬法」的，要在二部僧中，行摩那埵。這是「僧殘」（sa□ghāvaśe□ā）的懺除法——但比丘的懺法，行六夜摩那埵；而比丘尼要行半月，顯然是處分加重了。違犯「敬法」的比丘尼，除了在尼眾中「行隨順法」，還要每天到比丘住處報告：我行摩那埵，已過了幾夜，還有幾夜，請僧伽憶持。半月終了，還要在二部僧（共四十人）中出罪。《明了論》說：「犯隨一尊法，於二部僧應行摩捺多法」，與《銅鍱律》相合。《僧祇律》說：「若比丘尼越敬法，應二部眾中半月行摩那埵。若犯十九僧伽婆尸沙，應二部眾中半月行摩那埵」。這不只是違越「敬法」，而且是犯僧殘罪。《四分律》、《十誦律》、《根有尼律》，就只說是犯了「僧殘」罪；《五分律》說「麁惡罪」。在佛教的發展中，這一「敬法」的重點，已轉移為犯僧殘罪的處分了。

6.式叉摩那（śiksamā□ā）學滿了二年的學法戒，以比丘尼為和尚，在比丘尼僧中，「十僧現前白四羯磨受具」。然後「即日」就要去比丘僧處，「和合僧二部眾十眾以上」，再受具足戒。這是比丘尼的受具，要經過比丘僧的認可。

7.比丘尼不得罵詈讒謗比丘。這一敬法，《僧祇律》與《十誦律》，是沒有的。而《四分律》與《五分律》，更附有不得向白衣說比丘過失的規定。這是各部律出入最大的一條。在「尼律」的「波逸提」中，《銅鍱律》（五二），《四分律》（一四五），《僧祇律》（九一），有不得呵罵比丘戒。《五分律》（一三一）別有不得向白衣說比丘過失戒。

8.無論如何，比丘尼不能說——舉發比丘，或見或聞或疑的過失，而比丘卻可以舉發比丘尼。《明了論》作：「比丘尼不得問難比丘及教比丘學」。據下文：「安居竟，以三處請比丘僧說問難，如法受僧正教」，可見「問難」就是詰問過失的意思。上二條，包含了不得舉發比丘的過失；不得為了忠告，而指責比丘的過失；不得呵罵比丘。《僧祇律》與《十誦律》，是作為同一敬法的。舉發比丘罪犯，現存的各部律中，都沒有制立學處。

《十誦律》別有「問比丘經律，不聽不得問」一事。這也是不准比丘尼問難，但專指問難經律，這是為了維護比丘的尊嚴。《銅鍱律》（九五），《四分律》（一七二），《五分律》（一八五），《根有尼律》（一六九），都制有這一學處，雖然在八敬法中，並沒有這一條。《僧祇律》別有「不先受」的敬法：這是信眾如以飲食、房舍、床褥，布施比丘尼，尼眾就要讓他先供養比丘，然後才可以接受。《十誦律》的不得輒問，是法義的謙讓。《僧祇律》的「不先受」，是財利的謙讓。總之，什麼都得讓比丘一著。

如上面所說，比丘尼的出家受具足，半月半月布薩，每年的三月安居，安居終了的自恣。這些重要法事，都不能離開比丘而進行。平日，比丘尼禮敬比丘；不能說比丘罪，比丘卻可以說。而且，如犯了麁重，非得比丘（二十眾）僧同意，是不能出罪的。論法，是不准隨意問難的。論財，要讓比丘眾先受的。這一比丘尼從屬於比丘，必須服從比丘僧的優越權威的「八敬法」，不是別的，是比丘尼在僧伽體制中的真相。

分別說部（Vibhajyavādin）、說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說：佛以「八敬法」為女眾出家的根本法，如說：「今聽瞿曇彌受八不可越法，便是出家，得具足戒」。因而有摩訶波闍波提，「受（八）重法具足」的傳說。然而這一傳說，並不是一致的。大眾部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，就沒有瞿曇彌（Gautamī）以「八敬法」得具足的話。正量部（Sa□matīya）的《明了論》說：「比丘尼三種圓德：一由善來比丘尼方得，二由遣使方得，三由廣羯磨方得」。依此，瞿曇彌是屬於「善來得」的。而且，當時的大眾，就有瞿曇彌沒有受具足的傳說。如承認這一傳說，瞿曇彌是以「八敬法」受具足的，那瞿曇彌領導的釋女呢？也同樣的傳說不一：1.

也是「八敬法」受具的，如《毘尼母經》等。2.摩訶波闍波提為和尚尼，在比丘十眾中，白四羯磨受具，如《銅鍱律》等。3.泛說「現前白四羯磨得」，如《十誦律》等。所以，以「八敬法」為女眾出家的根本法，瞿曇彌受「八敬法」就是出家受具足，只是部分的傳說而已。而且，女眾還沒有出家，就制定「八敬法」，制立二年學六法，這與「隨緣成制」的毘尼原則，顯然是不合的。

在律部中，「八敬法」出於〈比丘尼犍度〉、〈比丘尼法〉；是從〈雜誦跋渠〉、〈雜事〉中來的，也就是本於「摩得勒伽」（mātṛkā）。所以「八敬法」是僧伽規制，而後被集錄出來的。《銅鍱律》第五敬法作：「犯尊（敬）法，於二部眾中，半月行摩那埵」。《原始佛教之研究》，以為「犯尊法」，不如《四分律》等「犯僧殘」為合理。然「犯尊法」，不只是《銅鍱律》所說，也是正量部《明了論》（「隨一尊法」），《僧祇律》（「越敬法」）所說。而《銅鍱律》、《僧祇律》、《正量部律》，本書第三章中，曾論證其為較古形的。所以「犯尊法於二部眾中，半月行摩那埵」，雖不合於現存的比丘尼律，然應重行認識其古典的意義！憑藉這一古義的啟發，相信「敬法」是女眾在僧伽體制中的根本立場——尊敬比丘僧。在修證的立場，比丘與比丘尼，完全平等。然在當時的現實社會中，男女的地位是懸殊的。女眾的知識差、體力弱、眷屬愛重，在男女不平等的社會中，不可能單獨地組合而自行發展，必須依於比丘僧的教授教誡。在比丘「波羅提木叉」（「波逸提」）中，已制有教誡比丘尼的學處。教誡比丘尼，不是比丘的權利，而是名德上座應盡的責任與義務。從「正法住世」的觀點，比丘尼應奉行「敬法」。違犯敬法，是不承認比丘僧的攝導地位，這等於破壞僧伽體制。不尊敬比丘僧，所以要在二部眾中行摩那埵，向比丘僧認罪。

從經律的傳說看來，摩訶迦葉（Mahākāśyapa）與阿難（Ānanda），曾有意見上的出入。女眾出家，一致認為，釋尊是經阿難的一再勸請而後同意的。比丘尼僧，已成為事實，但對佛教帶來了更多的問題。比丘僧中的部分上座，如摩訶迦葉一流，對女眾出家，沒有好感，因而對阿難不滿。這一傳說，說明了女眾出家，在比丘僧中，曾引起不同的意見——同情或嫌厭。

釋尊涅槃後，成為佛教主流的上座們，迫使阿難承認求度女眾的過失；對於比丘尼僧的加強管教，那是當然的事了。「八敬法」，就是源於比丘尼的「敬法」——尊敬比丘僧，服從教導的實施方案。尊敬比丘僧的條例，固有的或增訂的，及舊有的「敬法」（第五條），共為「八敬」。「八敬法」的成立，早在部派分立以前；在佛教主流（老上座們）的主持影響下完成，成為全佛教界所公認。但這麼一來，顯然是過分嚴厲了！如見比丘來而沒有起來禮迎，就要在二部眾中，半月行摩那埵，不但是過分苛刻，而且也窒礙難通。所以犯敬法而二部眾中出罪的規定，漸演化而成為「犯僧殘」的處分。《僧祇律》並說「犯敬法」與「犯僧殘」，表示了這一制度的逐漸嬗變。從《僧祇律》看，「八敬法」仍然是僧伽規制，還沒有演化為「波羅提木叉」的學處。在「尼律」的「波逸提」中，與「八敬法」相關的，有（一三二）「半月僧教誡不恭敬」，（一〇七）「隔宿去大僧處受具足」，（九一）「呵罵比丘」。但《僧祇律》所說，不是不往求教誡，而只是不恭敬、不去聽。不是不在二部僧中受具足，只是時間延遲，隔了一天才去。這都不是違犯「敬法」。「呵罵比丘」，也不是犯「敬法」（《僧祇律》沒有這一款）。犯「八敬法」，起初是沿用舊例，要在二部眾中，半月行摩那埵。但敬法的具體化——「八敬法」，如見比丘而不起禮迎，都不能看得太嚴重，決不能看作破壞僧伽體制，否認比丘僧的領導。於是「犯敬法」而要半月行摩那埵的古制，漸嬗變為「僧殘」的處分。八敬法也就漸化為學處，而編入「比丘尼波羅提木叉」的「波逸提」中，這是上座部律師的新學風。《銅鍱律》保存了「犯敬法，於二部眾中，半月行摩那埵」的古制。又在「波逸提」中，加入（五二）「罵比丘」，（五六）「無比丘住處安居」，（五七）「不於二部眾中自恣」，（五九）「半月不請教誡人」——犯「敬法」的新制。古制與新制混合，不自覺的陷於矛盾！《僧祇律》的「波逸提」中，沒有「越敬法」的學處，不能不說是古形了。

第三項 比丘尼戒經

在律藏中，〈比丘尼波羅提木叉分別〉（或名〈比丘尼分別〉，〈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，結集傳持下來。所以比丘尼律，有「共戒」與「不共戒」的分別。比丘戒而可為比丘尼所通用的，名為「共戒」。比丘尼所特有的，名為「不共戒」。作為「說波羅提木叉儀軌」的「比丘尼戒經」，當然是敘列全部的戒條；而在〈波羅提木叉分別〉中，就不是這樣。如《銅鍱律》與《十誦律》，沒有提到共戒，只列舉不共戒而加以分別。《僧祇律》等，或但舉共戒的「結頌」；或但列共戒的條文；即使敘述事緣，也不多加分別。這可以了解，在律藏的結集過程中，持律的上座比丘，是以比丘律為主的。比丘律部分，首先成立。比丘尼部分，形成附屬，只略舉「不共戒」而已。

比丘的「波羅提木叉」，分為八部；加上「戒序」及「法隨順法」，《僧祇律》稱為「十修多羅」。比丘尼的「波羅提木叉」，各部律都沒有「不定法」（aniyata），僅有七部；《僧祇律》（加序及法隨順法）為九部，這是組織上的差別。漢譯的各部「比丘尼戒經」，除《根有尼戒經》外，都是從〈波羅提木叉分別〉中抄出，所以應以各部的廣律為主，來論究其條文的多少。比丘尼究竟有多少戒？現存的各部律所傳，差別極大，特別是「波逸提法」（pātayantika）。茲列舉各部律的條文多少如下：

〔僧祇律〕

〔銅鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十誦律〕

〔根有尼律〕

總

共

不共

總

共

不共

總

共

不共

總

共

不共

總

共

不共

總

共

不共

波羅夷

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

8

4

4

僧殘

19

6

13

17

7

10

17

7

10

17

7

10

17

7

10

20

7

13

捨墮

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

悔過

8

8

8

8

8

8

8

8

8

8

11

1

10

眾學

64

64

74

74

99

99

99

99

107

107

98

98

滅諍

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

7

合計

277

170

107

310

180

130

347

204

143

379

204

175

355

214

141

357

208

149

如上表列舉的諸本不同，先略為分別。一、「波羅夷」（pārājikā）：在共同的四波羅夷外，加四波羅夷，成八波羅夷。性質最嚴重，是各部律所一致的。

二、「僧伽婆尸沙」（sa□ghāvaśe□ā）：譯為僧殘、眾教等。上座部系（Sthavira）律（除根本說一切有部），共一七僧殘，共戒凡七條。《僧祇律》——大眾部（Mahāsā□ghika）所傳，有兩點不同。1.共戒中沒有「汙他家戒」，而多一「夫主不聽輒度戒」。有夫的婦女，沒有得到丈夫同意，有撫養兒女等責任。任意的引度出家，每增加社會與寺院的困擾。這一戒，在上座部系中，屬於「波逸提」。2.上座系律有「四獨戒」，內含獨渡水、獨入村、獨宿、獨在後行。在《僧祇律》中，分為三戒——「獨入村」、「獨宿」、「獨渡」；所以多出二戒，共一九戒。《根有尼律》，沒有「諍訟相言（涉訟）戒」，而多一「索亡人物學處」，可說是諍訟的不同解說。「四獨戒」，分為四戒，所以共有二〇戒。對於「四獨戒」，從《僧祇律》與《根有尼律》的分為多戒來說，可能古義是各別的——事緣也是各別的。後經上座部律師的整理，因意義相近，才合為一戒。

三、「尼薩耆波逸提」（Ni□sargikā-pātayantika），譯為捨墮。《根有尼律》，例外的共三三戒；其他都是三〇尼薩耆波逸提。比丘也是三〇，所以比丘尼的三〇捨墮，是以比丘律為基準的。除去不共於比丘尼的，以有關比丘尼的來補足；除去多少，就加入多少，如《僧祇律》卷三七(大正二二．五二七中)所說：

（比丘尼薩耆波逸提中）「從比丘尼取衣」，及「浣染」、「淳黑」、「三分白」、「憍奢耶」、「六年」、「尼師壇」、「三由旬」、「擘羊毛」、「雨浴衣」、「阿練若處」——此十一事，應（除）出不說，（故共戒為

一九事）。更有（不共戒）十一事：（十事）應內旃跋渠（旃即氈，氈跋渠是第二跋渠）。殘（餘），從初跋渠初跋渠（初跋渠三字，似衍文）中，出「取比丘尼衣」，（以）「捉金銀」補。出「浣故衣」，以「賣買」補。後跋渠中，出「雨浴衣」，以（第二跋渠）「賣金」補。出「阿練若處」,以（不共戒）「抄市」補處。一跋渠，二跋渠（，各除二事，各補二事，）數不減。

《僧祇律》以「長鉢」為共戒，《根有尼律》以「非親里比丘浣故衣」為共戒，所以共戒有一九。餘部律，共戒一八。不共戒的內容，不但大眾、分別說、說一切有——三系間不合。分別說系中，《四分律》與《五分律》，也比《銅鍱律》多了「多畜器物」，及「許衣而不與」（或作辭衣而又取）——二事。《十誦律》與《根有尼律》，所差的更大。大抵比丘尼捨墮，是部派分化時代的共同傳說。而彼此的開合不同，取捨不同，形成極度的紛歧。各部完全相同的不共戒，僅「多畜鉢」、「乞重衣」、「乞輕衣」——三事而已。

四、波逸提：比丘尼的「尼薩耆波逸提」，儘管出入很大，而有「三十捨墮」作範圍，所以學處的條數相近。而「波逸提」，各派的取捨自由。《僧祇律》不共戒七一，而《五分律》多達一四一。比丘尼「波逸提」的古形，是很難想像的。現略為整理，有三系——大眾、分別說（Vibhajyavādin）、說一切有（Sarvāstivāda）（取多數）相同的；有二系——大眾與分別說相同的；分別說與說一切有（上座部派）相同的，類列如下。但文句、含義、事緣，是難得一致的，這也只能作為大概的了解而已。

Ⅰ大眾、分別說、說一切有部相同的：

僧祇律

銅鍱律

四分律

五分律

十誦律

根尼律

1自手與俗人外道衣

72

28

107

87

132

142

2雨浴衣應量作

75

22

102

82

128

139

3自煮（生）食

78

7

76

166

76

77

4比丘食時以水扇供

79

6

75

143

77

78

5食蒜

80

1

70

70

72

73

6作醫（咒術）自活

82

49

117 169

144 146

140

150

7授俗人醫方

83

50

118 170

145 147

141

151

8為俗人作務

84

44

113

148

142

153

9自咒詛咒詛人

87

19

88

134

93

91

10自打啼哭

88

20

89

132

92

90

11不自審諦嫌責他

89

18

87

133

94

92

12慳護他家

90

55

149

89

156

133

13減十二雨畜眾

92

74

131

102

106

106

14減十二雨僧不聽而畜眾

94

75

132

103

107

107

15減十二雨童女與受具

96

71

121

.

116

115

16滿十二雨童女不與學戒而與受具

97

72

122

.

121

116

17學戒滿（二十）僧不聽與受具

99

73

124

114

122

.

18適他婦滅十二雨與受具

100

65

125

104

108

109

19適他婦滿十二雨不與學戒與受具

101

66

126

105

109

.

20不二年教誡

104

68

128

121

114

112 113

21不二年供給和上

105

69

129

121

113

.

22年年度弟子

106

82

138

118

126

124

23許學戒滿受具而不與

110

79

136

111

125

.

24乘乘

111

85

159

141

145

.

25持傘蓋著革屣

112

84

158

142

148

157

26同敷床褥臥

114

27受房床褥不捨而去

115

48

.

97

139

149

28先不白入比丘住處

116

51

144

101

153

.

29無伴異國遊行

118

38

97

96

98

103

30國內遊觀林園廢墟

119

37

98

198

97

95 104

31共一比丘空靜處坐

120

.

.

75

80

82

32共男子屏處坐

121

12

80

76

82

81

33與男子近處共語耳語

122

14

82

80

91

86 87

34闇處有男子無燈而入

123

11

86

128

84

.

35觀伎樂

124

10

79

174

161

.

36不為息滅諍事

125

45

111

.

.

148

37使俗女塗香揩摩洗浴

126

88

150

153

.

166

38使比丘尼揩摩

127

90

152

.

.

161

39使沙彌尼揩摩

128

92

154

.

.

163

40使式叉摩那揩摩

129

91

153

.

.

162

41使俗人婦女揩摩

130

93

155

.

.

164

42半月僧教誡不恭敬

132

58

140

110

152

.

43輒聽男子破隱處癰

133

60

147

168

162

159

44安居中遊行

134

39

95

92

95

101

45安居竟不去

135

40

96

94

96

102

46先共住後嫌訶惱

136

35

94

167

86

98

47他先安住後來惱亂

137

33

92 173

.

101 100

.

48隔牆棄擲不淨

138

8

78

135

78

78

49生草上大小便

139

9

77

137

77

79

Ⅱ大眾與分別說系相同的：

僧祇律

銅鍱律

四分律

五分律

1輒著他衣

71

25

106

.

2僧祇支應量作

74

96

160

181

3自手與俗人外道食

81

46

112

130

4與俗人習近住

86

36

99

.

5呵罵比丘

91

52

145

.

6學戒不滿學與受具

98

.

123

115

7一眾清淨停宿大僧受具足

107

.

139

119

8不知教誡反嫌責他言

109

76

133

107

Ⅲ分別說與說一切有系相同的：

銅鍱律

四分律

五分律

五分律

根尼律

1食蒜

1

70

70

72

73

2剃隱處毛

2

71

74

73

74

3相拍

3

74

71

75

76

4獨與男子露處坐

13

.

78

83

83

5胡膠形

4

73

72

85

94

6白衣家坐不語輒去

15

83

.

143

95

7不語主輒坐

16

84

129

144

96

8不語主輒敷臥具

17

85

164

105

97

9同活尼病不護視

34

93

123

102

99

10往天祠王宮園林

41

100

99

99

105

11度妊女

61

119

116

.

111

12度憂瞋女

79

135

.

118

118

13（父）夫不聽輒度

80

134

126

124

121

14從索衣

79

137

108

123

122

15半月不求教誡

59

141

100

151

126

16無比丘住處安居

56

143

91

149

128

17不於二部眾自恣

57

142

93

150

127

18呵罵尼眾

53

146

.

.

131

19遮與僧衣

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自手紡績

43

114

163 197

146

155 156

23度淫女不令遠去

70

129

112

115

160

24麻滓油塗身

89

151

154

164

168

25輒問比丘義

95

172

186

158

169

26著婦女莊嚴

81

157

161

160

170

27裸形洗浴

21

101

81

159

.

28受請而不食

54

148

.

157

.

29過五日不著大衣

24

104

.

131

.

30縫衣過五日

23

103

85

130

.

31度乳兒婦

62

120

117

119

.

32見比丘不起

.

175

178

103

.

33畜莊嚴具

.

177

158

166

176 177 178 179 180

在「尼律」（不共）「波逸提」的比對中，發見了三系所共的，凡四九戒。大眾與分別說系相同的，有八戒。這五七戒，不妨說是「波逸提法」的原形。大眾部在發展中，又有所增訂，成七一戒（有些戒條，可能本來相同，而傳說為彼此不合。特別是有關度眾受具的部分，但無從斷定）。《僧祇律》所沒有，而為分別說與說一切有系所共的，有三三戒。將三三戒與前五七戒綜合起來，共九〇戒，這是近於上座部尼律（不共）「波逸提」的原形。在這九〇戒中，《銅鍱律》有八七戒；與《銅鍱律》九六「波逸提」，所差僅有九戒，可見《銅鍱律》在上座分別說部中，不失為較古的一部。分別說系的《四分律》與《五分律》，說一切有系的《十誦律》與《根有尼律》，又各有所重而更為增訂，這才形成更大的距離。在這幾部律中，《五分律》與《根有尼律》，完成的時代最遲。

上座部系的律師，在不斷的增訂「波逸提法」。但所說的增訂，並非一切創新，主要是將僧伽所習慣推行的成規，條文化而成為「波羅提木叉」的一分。這可以舉例說明的：1.「八敬法」本不是「波羅提木叉」，《僧祇律

》本也還是這樣。但在上座律中，增訂了有關「八敬法」的——「見比丘不起立禮迎」、「無比丘住處安居」、「半月不請求教誡」、「不於二部眾中行自恣」、「罵比丘」，如本章上一節所說。《五分律》更增訂（一九〇）「一眾受具足」，（一三一）「向白衣說比丘過」，這是八敬法化為學處的明證。2.比丘尼的例行規制，也形成「雜跋渠」。《僧祇律》有五跋渠，共四四事。「雜跋渠」的內容，有些也化而為學處，編入「波逸提」中。《僧祇律》已開此風氣，上座律更大大的增訂起來。例如：

〔雜跋渠〕

〔僧祇律〕

〔銅鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

〔十誦律〕

〔根有尼律〕

3纏腰

.

.

.

156

.

147

4著嚴飾服

.

81

157

161

160

170

9僧祇支

74

96

160

181

.

.

10浴衣

75

22

102

82

128

139

11拍陰

.

3

74

71

75

76

12胡膠形

.

4

73

72

85

94

13洗淨過分

.

5

72

73

74

75

14月期衣

.

47

.

.

133

143

15懸注

.

.

.

202

.

.

16流水

.

.

.

201

.

.

28紡縷

.

43

114

163

146

155 156

「八敬法」與「雜跋渠」的條文化，增編入「波逸提法」，是上座部律的共同傾向。還有值得一說的，是上座律中制為「波逸提」的，有些在《僧祇律》中，制為「僧殘」與「尼薩耆波逸提」了。如「夫主不聽輒度」，《僧祇律》為「僧殘」，而上座系律部，屬於「波逸提」。又如《僧祇律》「捨墮」中，（一七）「拆衣不縫過五日」；又（一八）「取衣許受而不與受具」，在上座系律中，都是「波逸提」。從「犯敬法」，本為二部眾中行摩那埵（同於「僧殘」），而漸演化為「波逸提」；屬於「僧殘」與「捨墮」

的，也轉化為「波逸提」而論：佛滅以來，比丘僧（比丘尼律的集成者）對比丘尼的管教，起初是異常嚴厲的。但在部派一再分化過程中（西元前二〇〇——一〇〇），顯然已大為寬容。在比丘尼律部的編集中，瑣細的規章，卻越來越繁重。這是從比丘尼律成立研究中所得的結論。

五、「波羅提提舍尼」（Pratideśanīyā），譯意為「悔過」。除《根有尼律》外，都是八波羅提提舍尼，而又都是不共戒。《十誦律》雖同為八戒，而缺「蜜」與「黑石蜜」，卻有「熟酥」與「脯」。《根有尼律》合為一〇戒，又加共戒——「學家受食戒」，成為一一，《根有尼律》顯為晚出的綜合。

六、「眾學法」（sa□bahula-śaik□a）：都是共戒，所以大體上與比丘的「眾學法」相同。現存的《僧祇比丘尼戒本》，誤為七七條。其中關於內衣的九戒，被衣的四戒，無疑是從比丘「眾學法」中抄錄時的筆誤。如《僧祇律》卷二一(大正二二．三九九中——下)說：

「六群比丘下著內衣、高著內衣……象鼻著內衣（九事）……與諸比丘結戒……整齊著內衣，應當學。」

「六群比丘下被衣、高被衣、婆羅天被衣、婆藪天被衣（四事）……與諸比丘結戒……齊整被衣，應當學。」

《僧祇律》文，列舉種種不如法，著內衣九事，被衣四事，然後制成二戒——「齊整著內衣」，「齊整被衣」。現存的《僧祇比丘尼戒本》，總共列舉十五戒，顯然是不足依據的。《僧祇律》的比丘「眾學法」，六六戒，而比丘尼「眾學法」，應為六四，如《僧祇律》卷四〇(大正二二．五四四下)說：

眾學法，廣說如比丘中。唯除六群比丘尼生草上、水中大小便，餘者盡同。

比丘尼的「眾學法」，應除去二條，因為「生草上大小便」、「水中大小便」，已制為「波逸提」（一三九．一四〇）了。《五分律》也說：「比丘尼，除大小便生草菜上，餘皆如上」。「生草上大小便」，已制入「波逸

提」（一三七），而《五分比丘尼戒本》，「眾學法」中仍列入「不大小便生草菜上，除病，應當學」，也是錯誤的。在「眾學法」一〇〇中，也應除一而為九九。這樣，《四分律》「波逸提」的七七，與「眾學法」的四九相重複。這都是傳錄的不審，應除去一條：《四分律》的「眾學法」，應為九九。說一切有部的《十誦律》與《根有尼律》，都沒有重複的過失。

七、「滅諍法」（Adhikara□aśamathā）：七滅諍都是共戒。處理僧伽紛諍的法規，與比丘是完全一樣的。

關於比丘尼戒的條數，除上面所說的六律而外，還有正量部所傳的「比丘尼律有九十九戒」。「九十九戒」，是約不共戒說的。如前第三章中，說到正量部的比丘律，是二百戒，依此可推算出正量部比丘尼戒的條數。正量部為上座部系，可依上座部的共義來推算。正量部的不共戒，除「波羅夷」四，「僧殘」一，「捨墮」一〇二，「悔過」八——共三四戒外，「波逸提」應為六五，合「九十九戒」的大數。這樣，加上共戒：「波羅夷」四，「僧殘」七，「捨墮」一八，「波逸提」七〇（這或有一條的差異），學法四九（五〇除一），滅諍七——共一五五戒。共戒與不共戒合計，總數為二五四戒。這雖然沒有明文，但是可以推算而知的，所差的多不過一戒而已。

比丘尼律的集成，是持律的上座比丘的功績。佛滅以後，部派分裂以前，對比丘尼的處理極嚴。當時所誦的「戒經」，隨「比丘戒經」的完成而完成；除去不適用於尼眾的，而加入比丘尼的不共戒。當時所誦的「戒經」，可能在「二百五十戒」（如正量部所傳）左右。那時，在比丘的「摩得勒伽」（雜跋渠）中，附有「比丘尼法」——「八敬法」；而其他的不共規制，也集為「雜跋渠」。等到部派分裂再分裂，對比丘尼的教誡也放寬了。各派自由取捨，而波逸提的數目，才不斷增加。「八敬法」與「雜法」部分，在上座部中，類集為一。說一切有系，附屬於比丘的「雜法」或「雜事」；分別說系，別集為〈比丘尼犍度〉或〈比丘尼法〉。比起《僧祇律》的「五雜跋渠」，內容也增廣多了。比丘尼戒數的多少，距離很遠。因為比丘尼律，在持律比丘的編集中，沒有被重視，也沒有嚴格的公認傳說。等到部派一再分裂，各自為政，對比丘尼戒的集成，更沒有標準可說。從比丘尼戒條數的多

少，雜跋渠（比丘尼犍度）內容的廣略，對於比丘尼律的集成，各部律（尼律）的先後，應該是《僧祇律》、《銅鍱律》、《四分律》與《十誦律》，《五分律》與《根有尼律》。至於比丘尼的〈波羅提木叉分別〉，那當然因「波羅提木叉」的編定，而漸次成立了。

第二節 附隨

第一項 列舉部類

「毘尼藏的主體」，是「二部波羅提木叉分別」，與諸「犍度」，這已在前面論究過了。此外，《銅鍱律》有「波利婆羅」（Parivāra），譯意為「附隨」，是附屬於律部的有關部分。漢譯的律部，雖沒有「附隨」部的名稱，但在〈波羅提木叉分別〉、「犍度」（諸事）以外，確乎也還有部類存在。現在就以「附隨」為名，而觀察〈波羅提木叉分別〉，及「犍度」以外的部分。

關於「附隨」部分，各部律是極不一致的。或有或沒有，或多或少，或短篇或大部，這與經藏的「小部」一樣，內容的性質不一，雖有古典在內，而多數是集出稍遲的。大概的說，這是部派佛教時代成立的部分。

現存的各部律，《僧祇律》與《五分律》，是沒有「附隨」部分的。《四分律》有「調部」（卷五五——五七），「毘尼增一」（卷五七——六〇）——二部。推定為屬於雪山部（Haimavata）的《毘尼母經》，所傳的「毘尼藏」，除「比丘經」、「比丘尼經」、「諸犍度」外，有「母經」、「增一」——二部。《銅鍱律》的「附隨」，共一九種：

一、大分別

二、比丘尼分別

三、等起攝頌

四、無間省略

五、問犍度

六、增一法

七、布薩初解答章．義利論

八、伽陀集

九、諍事分解

一〇、別伽陀集

一一、呵責品

一二、小諍

一三、大諍

一四、迦絺那衣分解

一五、優波離（問）五法

一六、等起

一七、第二伽陀集

一八、發汗偈

一九、五品

說一切有部（Sarvāstivāda）的《十誦律》，後三誦——「增一法」、「優波離問法」、「毘尼誦」，都是「附隨」部分。前面曾分析內容，知道這三誦，雖以「增一法」、「優波離問」、「毘尼」為主體，而更附有其他部分，總共可分一二部分。其中「優波離問法」，含有「問波羅提木叉」、「問七法八法」、「問雜事」——三事可合為一部。〈五百比丘結集品〉、〈七百比丘結集品〉，一般都附屬於〈犍度〉部分，可以除去不論。這樣，實有八部。依《十誦律》的部分異譯——《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，更有「毘尼三處攝」一段。這樣，《十誦律》系的「附隨」部分，共有九種：

一、問七法八法（與「尼陀那」相當）

二、增一法

三、眾事分

四、優波離問

五、摩得勒伽

六、毘尼相

七、毘尼雜（與「調部」相當）

八、雜品．因緣品（與「目得迦」相當）

九、毘尼三處攝

上面是說一切有部的《十誦律》系，《根本說一切有部律》，有沒有「附隨」部分呢？唐義淨所譯的，不完全而又有失落；西藏所傳的也不完全。大概說來，《根有律》也有「附隨」部分，與《十誦律》相近。如《根本薩婆多部律攝》卷一(大正二四．五二五上)說：

佛說廣釋并諸事，尼陀那及目得迦，增一乃至十六文，鄔波離尊之所問，摩納毘迦申要釋，毘尼得迦本并母。我今隨次攝廣文，令樂略者速開悟。

頌中前六句，列舉毘尼藏的內容。後二句，是《律攝》的作者，表示有所依據而自作略說。所舉毘尼藏的內容中，「佛說」，是二部「波羅提木叉」（經）；「戒經」的條文，為佛所制定的。「廣釋」，是〈波羅提木叉分別〉，也就是「廣毘奈耶」。「諸事」，是「律事」——十六或十七事；及「律雜事」。上來三部分，是「律藏」的主體；義淨都曾經譯出，但部分的「律事」，已經失落。以下，都是「附隨」部分。「尼陀那」、「目得迦」，義淨已經譯出。「增一乃至十六法」，是「增一法」。「鄔波離尊之所問」，是「優波離問」。「毘尼得迦」，是「毘尼雜」，就是「調部」。「本母」，就是「摩得勒伽」。這些，都是《十誦律》所有的。「摩納毘迦申要釋」，不能確指，與《十誦律》及《毘尼摩得勒伽》相對比，這不是「眾事分」，一定是「毘尼相」了。

第二項 別論附隨的部類

先從說一切有部（Sarvāstivāda）的「附隨」部分說起。

一、「尼陀那」；二、「目得迦」：唐義淨譯，《根本說一切有部尼陀那》，五卷。《根本說一切有部目得迦》，五卷。又合成十卷；這兩部在各

種記錄中，一向是連結在一起的。義淨所譯，是《根有律》系本。《十誦律》系本，分在二處：與「尼陀那」相當的，在「增一法」前。與「目得迦」相當的，在〈毘尼誦〉末，分為〈雜品〉與〈因緣品〉。關於這二部分，漢譯《十誦律》是錯亂的。如「目得迦」部分，附於〈毘尼序〉中。《十誦律》以「五百結集」、「七百結集」，為「毘尼藏」成立的由序，立〈毘尼序〉；「目得迦」怎麼可稱為〈毘尼序〉呢？〈雜品〉與〈因緣品〉，其實就是「目得迦」與「尼陀那」的義譯。稱「目得迦」部分為〈雜品〉與〈因緣品〉，而將「尼陀那」（因緣）部分，編在別處。在這點上，《十誦律》是不免錯亂的。比對義淨所譯，《十誦律》「增一法」前部分，應正名為「尼陀那」——「因緣」。〈因緣品〉與〈雜品〉，應合為一部，正名為「目得迦」——「雜」。

「尼陀那」（nidāna），譯為「因緣」。「目得迦」的原語呢？《十誦律》與《毘尼摩得勒伽》，說到「毘尼」部類時，曾這樣說：

Ⅰ增一，無本起因緣，比尼共不共。

Ⅱ增一，餘殘雜說，若共若不共。

Ⅲ增一中，目多伽因緣中，共不共毘尼中。

Ⅳ增一，散毘尼，共戒不共戒。

與「散毘尼」相當的，是「雜說」，散是零散雜亂的意思。這是「因緣」、「目多伽」二部的總稱。義淨所譯的，二部各有五卷，而又總合為十卷，可見這二部是或合為一的。與「散毘尼」或「雜說」相當的，是「目多伽因緣」，或「無本起因緣」，可見「無本起」是「目多伽」，「尼陀那」是「因緣」。這使我們注意到：「十二部經」中，「尼陀那」與「伊帝目多伽」，在說一切有部中，也是次第相連的。「伊帝目多伽」，原語為 itiv□ttaka, ityuktaka。「伊帝目多伽」，也有簡稱為 v□ttaka 的，與「目多伽」恰好相合。「目多伽」多數義譯為「本事」，或譯為「本末」。「本事」的意義，就是「無本起」，到第八章「九分教與十二分教」中去解說。或譯「相應」、「此應」、「所應」。所以譯為「相應」、「此應」、「所

應」，因為「相應」的梵語 sa□yukta，與 yukta 相近。「相應」在漢譯中，從來都是譯為「雜」的。所以「無本起」或「雜說」，就是「目得迦」，為 v□ttaka 的意譯。這是「毘尼」中的「本事」與「因緣」。

「尼陀那」的《根有律》本，分為五門，五門各立子頌。這是為了便於記誦，並非內容的章段。依《十誦律》本（卷四八），內容很明白，這是對於「七法」、「八法」——「犍度」部分的補充說明。部分材料，從律中集錄出來，而組成一新的部類，其內容段落如下：

一、受具足戒(大正二三．三四六上)

二、布薩(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、藥(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、迦絺那衣(大正二三．三四八上——中)

九、瞻波(大正二三．三四八中)

一〇、般荼盧伽(大正二三．三四八中——下)

一一、僧殘悔(大正二三．三四八下——三四九中)

一二、臥具(大正二三．三四九中——下)

一三、雜法(大正二三．三四九下——三五二中)

末後一段，明建塔及種種莊嚴供養。最後明菩薩像，如說：「白佛言：世尊！如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像」。當時還沒有造佛像的習慣，而是供養在家的（釋迦）菩薩像。莊嚴供養，並舉行佛的生日會，及般遮于瑟（Pañca-vār□ika）大會。義淨譯的《根有律》本，與《十誦律》的次第內容，都略有出入。五門中的第五門，專明菩薩像事，如說：「我今欲作

（菩薩）贍部影像」；「為菩薩時，經於幾歲而除頂髻？佛言：五歲。我今欲作五歲大會」。依《根有律》本，菩薩像是（贍部）金色的。而以印度一般的五年大會（般遮于瑟），附合於菩薩的五歲而除頂髻，成為佛化的五年大會。塔像的莊嚴，在「尼陀那」中充分表現出來。

「目得迦」的《十誦律》本，就是〈雜品〉及〈因緣品〉（卷六一）。雖說到受戒、安居等事，而重在僧伽的日常生活——衣、食、行、住、坐、臥。特注重有關物資與死人衣物的分配；比丘與比丘尼等五眾的分配。關於「僧伽婆尸沙」（僧殘或眾教），如上座及眾所知識的大德，犯了而不便於「行波利婆沙，行摩那埵」，佛說：「若一心生念，從今日更不作，是時即得清淨」。共有六種人，犯了「僧殘」，都可以「一心生念」而得清淨。這與僧殘悔的固有律制，顯然有了實質上的變化。《根有律》本也這樣，說得更徹底：「凡是罪者，我說由心。能從（心）罪起，不由治罰」。輕視毘尼的「作法懺」，而有「罪從心生，罪從心懺」的意趣。說一切有部律的精神，在轉變中。《根有律》本，也分五大門，內容要簡略些。比起《十誦律》來，多了建塔、造像等事，而且說：「我欲奉請贍部影像，來入城中，廣興供養」，這與晉法顯在于闐所見的「行像」，情形相合。佛教從阿育王（Aśoka）以來，供塔的風氣大盛。在北印度，西元前一世紀，造像的風氣也隆盛起來。說一切有部特有的「尼陀那」與「目得迦」，都說到菩薩像（還沒有造佛像）；根本說一切有部本，更為重視。《尼陀那》與《目得迦》的成立，應為西元前後的事。

三、「增一法」：《十誦律》的「增一法」，為十誦的第八誦（卷四八——五一）。集錄律家的名相，以增一法編成次第，從一法到十法。有前十法，後十法——二段，應該是不同的，二部增一法的合編。《十誦律》部分異譯的《毘尼摩得勒伽》，也有「增一法」部分；與後十法相近，但也沒有完全相合，這都是以「十」數為止的。說一切有部的「增一法」，一向保持古義，以「十」為止；而其他的部派，有十一法。《根有律》所傳的「增一乃至十六文」，顯然是從一法到十六法。不但有了補充與改編，也失去了說一切有部的特色。

《毘尼母經》所傳，也有「毘尼增一」，但沒有傳來。分別說部（Vibhajyavādin）系中，《四分律》有「毘尼增一」（卷五七——六〇），從一法到十一法。以下，又舉三法，十三種人，十七法，二十二法。十一法下有三法等，次第不順，這應該是再編附入的。《銅鍱律》「附隨」第六章，名「增一法」，從一法到十一法而止。列舉名數，沒有詳列內容。

從契經的《長阿含經》、《增壹阿含經》以來，佛教界廣泛的使用「增一法」，為名數的類集。阿毘達磨論者的隨類纂集，也是應用這一方法的。律部中「毘尼增一」的集成，為上座部（Sthavira）律者，具有阿毘達磨傾向者所集成。「增一法」的應用於律部，起源不會太遲。然集成現形的「增一法」，已是部派時代，含有部派的特色。如《十誦律》的「十遮受戒法」；《四分律》的「十三種人」；《銅鍱律》的「十一種人」。

四、「優波離問」：說一切有部律中，這是重要的一部。在《十誦律》中，屬第九誦（卷五二——五五）。分三部分：1.「問波羅提木叉分別」。2.「問七法八法」：在「八法」的「滅諍」中，附有「破僧」。3.「問雜事」：這裡的「雜事」，並非「雜誦」的「雜法」與「雜事」，而是：

一、問受具足(大正二三．四〇五上)

二、問皮革(大正二三．四〇五上——中)

三、問藥(大正二三．四〇五中——下)

四、問衣(大正二三．四〇五下——四〇六中)

五、問迦絺那衣(大正二三．四〇六中——四〇七上)

六、問拘舍彌——破僧(大正二三．四〇七上——四〇八中)

七、問瞻波——羯磨(大正二三．四〇八中——四〇九中)

八、問般荼盧伽等(大正二三．四〇九中——下)

全部體裁，為優波離（Upāli）問，佛答。依〈波羅提木叉分別〉，及〈七法〉、〈八法〉的內容，作為明確的問答。律中意義不明顯的，適應實際情形而值得論究的，都給予分別。這是一部對各種疑難問題，分別詳備的

問答集。這當然是成立於〈波羅提木叉分別〉，及〈七法〉、〈八法〉以後的。「問雜事」部分，實為另一部問答集。如異譯「毘尼摩得勒伽」，卷一中起，卷三中止，為〈問波羅提木叉分別〉，及問〈七法〉、〈八法〉。「問雜事」部分，卻在卷七。前後不相連續，所問也是〈七法〉、〈八法〉部分。可見這本為不同的問答集；以傳說為同是優波離所問，而集合成一部的。《毘尼摩得勒伽》後三卷，為〈優波離問波羅提木叉分別〉部分的重出。《十誦律》本，比起《毘尼摩得勒伽》本，略有增廣；這是在流行中，又有所補充了。

《十誦律》、《毘尼摩得勒伽》、《根有律雜事》，凡論到「毘尼藏」內容的，都沒有說到「優波離問」。「優波離問」的見於記錄的，現存的文記，似乎以《大智度論》（西元二三世紀作）為最早。「優波離問」的完成，比「增一」、「毘尼」、「尼陀那」、「目得迦」，還要遲些。「優波離問」，或是新事件的論定。如說：「若盜佛舍利，得何罪？……若盜經卷，得何罪」。那時不但舍利流布，書寫的經卷也流行了。而在理論或傳說中，被認為可能發生的情形，也加以解答。一再論到變化、他方、非人，成為「優波離問」的特色。如淫戒論到：「若比丘咒術作畜生形行淫。……與非人女行淫」。盜戒有：「取拘耶尼人（西洲）物……取鬱單越（北洲）物。……取非人金鬘」。殺戒有：「以咒術變身作畜生形奪人命。……若人懷畜生（胎）。……畜生懷人」。甚至說到將錢寄放在非人處的，如說：「是衣價屬人，寄在天、龍、夜叉、羅剎、餓鬼、拘槃荼、毘舍遮等非人邊」。佛教在當時，教團與社會的觀念中，比丘持戒的行為，與咒術、變化、他方、鬼神等的關係，竟這樣的密切！

五、「摩得勒伽」：《十誦律》與《毘尼摩得勒伽》，所有「摩得勒伽」（mātkā）部分，上一章已有詳細的論列。標舉項目，是上座部古形的本母；解釋也極為簡要，不失為說一切有部所傳的律部古典！分別說系，依此而類集為種種犍度，一切編入犍度，「本母」也就不被重視而逐漸遺忘了。論法義，「摩得勒伽」已不再有獨到的內容；然在犍度部分成立的理解上，「摩得勒伽」是明燈一般的，照亮了發展與成立過程。

六、「毘尼雜」（毘尼）：《毘尼摩得勒伽》，標為〈毘尼摩得勒伽雜事〉（卷三——四）。在《十誦律》中，為第十誦的主體（卷五七中——五九）；〈毘尼誦〉是依此得名的。《毘尼摩得勒伽》稱為「雜事」；而在《十誦律》，或與「毘尼相」合標為：「二種毘尼及雜誦」。所以推論這是「毘尼相」與「毘尼雜」的總稱；這部分應稱為「毘尼雜」。《根有律》所傳的「毘尼得迦」，可能就是這一部。

這是毘尼（vinaya）的判決的種種實例。在本書第四章中，已有所論列。這種疑難的判決實例，起初在「摩得勒伽」中，標名「毘尼」而累積起來。在〈波羅提木叉分別〉與「犍度」的分別類編中，《銅鍱律》編入〈波羅提木叉分別〉；《根有律》與《十誦律》，也部分的編入。《五分律》別立「調伏法」，是屬於「犍度」部分的。這些，成立比較早。而《四分律》別立為「調部」；《十誦律》別立〈毘尼誦〉（《根有律》為「毘尼得迦」），增入更多的事例，完成的時代要遲些。這已是〈波羅提木叉分別〉，「犍度」部分的集成以後，形成「附隨」的部分。如推求其淵源，是有古老的「摩得勒伽」為原形的。

七、「毘尼相」：《十誦律》「摩得勒伽」以後，標名「二種毘尼及雜事」；宋、元等本，都作「毘尼相」。開始說：「三事決定知毘尼相：一、本起；二、結戒；三、隨結」。末了說：「如是事，應籌量輕重本末已應用」。這部分，《毘尼摩得勒伽》缺。《毘尼母經》（卷七．八）在解說「摩得勒伽」以後，開始也說：「犯罪凡有三種：一者，初犯罪緣；二者，因犯故制；三者，重制。……是故三處得決所犯事。復有三處決了非犯：一者，緣；二者，制；三者，重制。…… 是名三處決斷（不）犯」。末了也說：「推求所犯輕重聚，及起處緣可滅不可滅經」。雖然二本的詳略懸殊，次第也略有參差，然而這是本於同一原形，而流傳演變不同，是毫無疑問的。

《十誦律》本，初明「三事決定知毘尼相」，有標而沒有解說。《毘尼母經》，初約四波羅夷，明犯與不犯。次約：「一、鉢，二、衣，三、尼師壇，四、針筒，五、道行人，六、人（約受具說），七、房」，而明犯與不犯。其次，《十誦律》明「二種毘尼」，如卷五七(大正二三．四二三中)說

：

「復有二種比尼：諍比尼、犯比尼。復有二種比尼：淨（諍）比尼、煩惱比尼。復有二種比尼：比丘比尼、比丘尼比尼。復有二種比尼：遍比尼、不遍比尼」。

對於上列的種種毘尼，分別解說，而對遍與不遍的解說為最廣。《毘尼母經》對於遍不遍的解說更廣。《十誦律》明犯毘尼時，如卷五七(大正二三．四二三中——下)說：

「云何犯比尼？五眾犯定犯，攝犯比尼」。

「云何五眾（原刻作「種」）？所謂波羅夷、僧伽婆尸沙、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅。犯是五眾犯？應求本起，應覓除滅」。

「本起者，五眾罪所起因緣。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，無但意犯，是名犯起因緣」。

「有犯下罪，心念便除滅。有犯中罪，從他除滅。有犯須出罪羯磨；有犯不可除滅。犯出罪羯磨有二種：一者，覆藏；二者，不覆藏。覆藏者，隨覆藏日與別住；不覆藏罪，但與六日六夜摩那埵。犯不可治，則不可除滅」。

這一部分，《毘尼母經》立「七罪聚」；說「所犯因六處（身、口、意、貪、瞋、癡）起，應推六處懺悔」。罪的本起與除滅，《僧祇律》的「雜誦跋渠法」（卷二五、二六），也有詳廣的分別。在上座部系的「摩得勒伽」中，有犯聚。《十誦律》本為（53）「阿跋提」（犯）……（64）「攝無罪」。《毘尼摩得勒伽》為（52）「犯聚」……（60）「罪聚」。《毘尼母經》為（49）「犯」……（58）「集犯」。而《僧祇律》合於「別住摩那埵阿浮呵那毘尼攝」。這是對毘尼的判決犯與不犯，而作深廣的分別。本來出於「摩得勒伽」，其後雖自成部帙，仍舊附於「摩得勒伽」而宏傳。《十誦律》本，與「摩得勒伽」的簡要相稱，應成立於說一切有部初成立的時代。《毘尼母經》的解說，更廣又多新的內容。然用來對讀《十誦律》本，是更容易了解這一部分的內容。

八、「眾事分」：這一部分，《毘尼摩得勒伽》，編於最初，及「優波離問」的前面。《十誦律》編於「增一法」後，接著就是「優波離問」。這部分與「優波離問」相連，是二本所同的。這是說一切有部所獨有的；稱為「眾事分」，也與「六分阿毘達磨」的一分——「眾事分」（奘譯名「品類足」）相同。初是「法門分別」：如「問：犯毘尼罪，作無作耶？答：犯罪作無作」。這樣的「作無作」、「色非色」等二法門，「過去未來現在」等三法門，純為阿毘達磨的論門分別。其次，「犯不犯分別」：以同一情形，而有犯與不犯，犯此或犯彼等為主題而分別，也是阿毘達磨式的。在這部分中，看出阿毘達磨的論式，已相當的詳備而細密。末以「殺化人得何罪」為結束，應與「優波離問」完成的時代相當。

九、「毘尼三處攝」：這是有關「羯磨」（karman）的短篇。說一切有部，攝一切羯磨為三類：「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)，列舉名數說：

「問：百一羯磨，幾白羯磨？幾白二羯磨？幾白四羯磨？答：二十四白羯磨，四十七白二羯磨，三十白四羯磨」。

《十誦律》也說到三類，但沒有詳說。《根本說一切有部百一羯磨》說：「單白羯磨有二十二，白二羯磨有四十七，白四羯磨有三十二」。這是說一切有部中，二系的小小不同。羯磨的分類，也源於「摩得勒伽」的標目：「白」、「白羯磨」、「白二羯磨」、「白四羯磨」。《毘尼母經》也如此，雖舉例而沒有詳說。《僧祇律》「雜誦跋渠法」，在「羯磨」、「羯磨事」（也是「摩得勒伽」的項目）的解說中，列舉「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)說：

「應作白三羯磨，白一羯磨不成就。應作白一羯磨，單白不成就。應單白羯磨，而作求聽羯磨不成就」。

《僧祇律》是分為四類的：「求聽羯磨」；「（單）白羯磨」；「白一羯磨」——一白一羯磨，上座系稱為「白二羯磨」；「白三羯磨」——一白三羯磨，上座系稱為「白四羯磨」。《銅鍱律．附隨》的末章——「五品」

的初品，也是四種羯磨；義稍廣而性質是一樣的。四類羯磨中，「求聽羯磨」五；「單白羯磨」九；「白二羯磨」七；「白四羯磨」七。分為四類；而「白四羯磨」七，也與《僧祇律》相近。這是依「摩得勒伽」的「白」、「白羯磨」、「白二羯磨」、「白四羯磨」——四項而來的。然說一切有部以為：羯磨僅有三類，而「白」不是羯磨。這樣，《僧祇律》與《銅鍱律》的「求聽羯磨」、「單白羯磨」，在說一切有部中，都是稱為白羯磨的。「百一羯磨」，是詳加搜簡的結論。《銅鍱律》等，都只舉當時著重的幾類而已。

說一切有部的「附隨」部分，共得九種。「摩得勒伽」與「毘尼相」，可說是說一切有部的古典。其餘的各部，雖有淵源可尋，而完成現存的部類形態，是比較晚出的；尤其是根本說一切有部所傳的部分。

《四分律》的〈附隨〉部分——「毘尼增一」與「調部」，已在上面附帶的說到。

《銅鍱律》的〈附隨〉，上面提到的，僅「增一法」，與「五品」中的「羯磨品」。《銅鍱律》的〈附隨〉，與說一切有部的〈附隨〉，風格完全不同。《銅鍱律》的〈附隨〉，可說謹守（傳入錫蘭的）古義——〈經分別〉與〈犍度〉的內容，很少新的適應，新的解說。如「羯磨」，事實上決不止這二十八種，而維持某一階段的成說，不再求詳備。體裁方面，除伽陀以外，都為問答方式。如（一）〈大分別〉（比丘波羅提木叉），（二）〈比丘尼分別〉，（三）「等起攝頌」，（八）「伽陀集」，（一六）「等起」，都是以「二部波羅提木叉」為問答對象。「犍度」方面，（一四）「迦絺那衣分解」而外，重視「諍事」，如（九）「諍事分解」，（一二）「小諍」，（一三）「大諍」。（五）「問犍度章」，只是略舉罪數而已。說一切有部，也有有關「波羅提木叉」（沒有比丘尼的）的問答，及〈七法〉、〈八法〉的問答，如〈優波離問〉、〈尼陀那〉等。但是就事發問，沒有《銅鍱律》那樣的，綜合而問答各種問題。《銅鍱律》的「附隨」，是阿毘達磨論式的。是分別說部中，傳入錫蘭的學系，重論而又守舊的部派所傳的。從著作的形式來說，應與銅鍱部（Tāmraśā□īya）的六論成立的時代相當。「附隨」的末了，說到大智慧者提波（Dīpa），為弟子們筆錄這部附隨（

Parivāra）。這是從律部傳入錫蘭以來，持律者所傳的問答集，為通達〈經分別〉與「犍度」的補充讀物。

第三節 結論毘尼藏的組織

三藏之一的「律藏」（Vinaya-pi□aka），從現存各部派所傳的來說，組織與內容，都是不一致的。上來已經逐部的加以論究，闡明每一部分的來源、性質，及其形成的過程。現在再從「律藏」的全部組織，論究「律藏」的初期形態，從古形以說明後來的流演與分化。

現存的六部律——《僧祇律》、《五分律》、《銅鍱律》、《四分律》、《十誦律》、《根有律》。這六部中，《根有律》的傳譯不完全，所以《根有律》的組織全貌，沒有其他五律那樣的，能給予明確的決定。除《僧祇律》以外，都是屬於上座部（Sthavira）系統。以《銅鍱律》所分的三大類：〈經分別〉（或稱〈波羅提木叉分別〉，或稱「毘奈耶」）；〈犍度〉（或稱「法」，或稱「事」）；〈附隨〉來分別，五律的內容與次第的同異，是這樣：

〔經分別〕

〔犍度〕

〔附隨〕

〔五分律〕

1比丘

2比丘尼

3二十一法

〔銅鍱律〕

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．4二結集

5增一．6調部

〔十誦律〕

1比丘

5比丘尼

2七法．3八法．4雜誦

6增一等多種

〔根有律〕

1比丘

2比丘尼

3律事（一七）．4律雜事

5增一等多種

〈經分別〉分比丘與比丘尼二部，各律完全一致。

「犍度」部分：說一切有部（Sarvāstivāda）系中，初分「七法」、「八法」，而其餘的總名為「雜誦」的，是《十誦律》。將「雜誦」的「破僧事」獨立，與「七法」、「八法」，合為十七（起初是十六）「律事」；稱「雜誦」為「律雜事」的，是《根有律》。在組織上，這二系雖小小不同，而「雜誦」或「雜事」，含有「比丘尼法」、「威儀法」（或附入二結集）在內，是說一切有部律所一致的。分別說部（Vibhajyavādin）系中，《五分律》為二十一法；《四分律》為二十犍度，及二次結集；《銅鍱律》為二十二犍度。這是進一步的，將「雜事」或「雜誦」中的「比丘尼法」、「威

儀法」，都獨立而自成犍度。分別說與說一切有的一致部分，是上座律的原有形態；此後再分化的部派，都在這共同的基礎上，而各為不同的安立。

「附隨」部分：《銅鍱律》的「附隨」，是自成一系的。《四分律》屬於分別說系，在「經分別」與「犍度」部分，與《銅鍱律》相近；而在「附隨」部分，卻與《十誦律》相近。《四分律》有「毘尼增一」與「調（毘尼）部」。《十誦律》的後三誦，雖附有其他的部類，而主要的部類，是「增一法」、「優波離問」、「毘尼」。與《四分律》相比，只多一「優波離問」而已。在分別說部的傳承上，《四分律》與《銅鍱律》（還有《五分律》），本來相近。但在銅鍱部（Tāmraśāḍīya）與法藏部（Dharmaguptaka）成為獨立的宗派，確立一宗的「律藏」時，一在錫蘭，一在印度本土，已有地理上的距離，形成各自的發展。印度本土佛教的開展中，「增一法」與「調部」的形成，分別說與說一切有，並沒有太大的不同。說一切有系向北方發展，「優波離問」又逐漸的成立。分別說部系中，化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，稱「調部」為「調伏法」，加入二十一法中，因而沒有「附隨」部分。在「律藏」的組織上，代表了分別說部的早期形態。

說一切有部的「附隨」部分，《十誦律》與《根有律》，大致相同。《十誦律》後三誦的主體——「增一法」、「優波離問」、「毘尼」，與《根有律》的：「增一乃至十六文，鄔波離尊之所問……毘尼得迦（并本母）」，次第相同。這是「附隨」的三大部，其他的部類，也就附在裡面。《十誦律》末後的〈雜品〉與〈因緣品〉，上一節已論證為文段錯亂。所以說一切有部的〈附隨〉應次第如下：

【圖：Y35p0455_01.svg】十誦律、根有律、八誦「增一法」、九誦「優波離問」、十誦「毘尼」、一、因緣、二、雜、三、增一法、四、眾事分、五、優波離問、六、摩得勒伽、七、毘尼相、八、毘尼雜、一、尼陀那、二、目得迦、三、增一法、四、鄔波離問、七、本母、五、摩納毘迦？、六、毘尼得迦

《十誦律》的全部組織，次第是：一到三誦，為比丘的〈波羅提木叉分別〉；四誦為〈七法〉；五誦為〈八法〉；六誦為〈雜誦〉；七誦為〈比丘尼毘尼〉；八誦為〈增一法〉；九誦為〈優波離問〉；十誦為〈毘尼〉（或譯〈善誦〉）。這一組織次第，有最可注意的一點：〈比丘尼毘尼〉——比丘尼的〈波羅提木叉分別〉，編在第七誦，沒有與比丘的〈波羅提木叉分別〉相連，而被〈犍度〉——〈七法〉、〈八法〉、〈雜誦〉所間雜。考《大智度論》卷二(大正二五．六九下)說：

「二百五十戒義作三部，七法、八法、比丘尼毘尼、增一、憂波利問、雜部、善部：如是等八十部，作毘尼藏」。

《大智度論》所說的毘尼藏內容，與現存的《十誦律》大致相合，只是將〈雜部〉（〈雜誦〉）從第六而移到第九。然「比丘尼毘尼」，沒有與「二百五十戒義」——比丘的「波羅提木叉分別」相連，而為「七法」、「八法」所間斷，還是與《十誦律》一樣。「二部波羅提木叉分別」，分散在前後，是值得注意的一點。《十誦律》的後三誦（附隨部分），及異譯的《毘尼摩得勒伽》中，所說的毘尼藏內容，雖略有出入，而都有難解的同一文句，如說：

Ⅰ「若論毘尼時，從何處求？佛言：應從比丘、比丘尼中求，七法、八法、增一中求，同不同中求」。

「何處求戒相？答：二波羅提木叉中，十七事——毘尼事中、增一中、目多伽、因緣中、共不共毘尼中」。

Ⅱ「毘尼攝者，二部波羅提木叉并義解、毘尼、增一、餘殘雜說、若共若不共：是名攝毘尼」。

「云何毘尼因緣？謂二波羅提木叉毘崩伽，十七毘尼事——七法、八法、善誦、增一、散毘尼、共戒不共戒」。

Ⅲ「二部波羅提木叉并義解、毘尼、增一、無本起、因緣、毘尼共不共」。

所敘的毘尼內容，雖有增減；次第也略有參差，但大致相同。「二部波羅提木叉并義解」，與現存的《十誦律》本不合。《毘尼摩得勒伽》的譯者，熟悉《根有律》「十七事」的傳說，所以《十誦律》的「毘尼」，或「七法、八法」，都譯為「十七事——毘尼事」；「十七毘尼事——七法、八法」。「十七事」與「七法」、「八法」並舉，比對《十誦律》，可見是譯者的增譯。在這三則文證中，末了都說「共戒不共戒」、「毘尼共不共」。這是什麼部類？在《十誦律》中，並沒有「毘尼共不共」的部類，那是什麼意義呢！

「毘尼共不共」的一致傳說，從《僧祇律》的組織研究中，終於明白了這一意義。《僧祇律》的全部組織，形式上是比丘與比丘尼分立的：

┌波羅提木叉分別……（共二二卷）

比丘（主體）——┤

└雜誦跋渠法、威儀法……（共一三卷）

┌波羅提木叉分別……（共四卷半）

比丘尼（附屬）—┤

└雜誦跋渠法、威儀法……（共半卷）

形式上，比丘與比丘尼律，分別的同樣的組織。而實際是：「律藏」以比丘律為主。比丘律與比丘尼律，在文段的數量上，不成比例。以比丘的「波羅提木叉」，分別解說而成「波羅提木叉分別」。以比丘的僧伽規制（不成文法），標目而成「摩得勒伽」（由一部而分為二部、三部）；隨標解說，成為「雜誦跋渠法」與「威儀法」。這都是以比丘為主的；極關重要的「比丘尼法」——「八敬法」，附於「雜誦跋渠法」中。至於比丘尼律，〈波羅提木叉分別〉部分，只是將共比丘的共戒，略舉名目（內容在比丘律中）；別出比丘尼的不共戒。「雜跋渠法」與「威儀法」，比丘尼的不共戒更少，更不能與比丘的相提並論；只略明共與不共而已。「律藏」的古形，是以比丘律為主體的；末後，略敘比丘尼戒的共與不共，而完成「律藏」的全體。

這一「律藏」的組織，為原始佛教時代的原形。上座部是重律的；經持律者的精密論究，「律藏」的組織，逐漸演變。主要為：「雜跋渠法」與「威儀法」——「摩得勒伽」的僧伽規制，逐漸分類而編集起來。比丘的僧伽規制，類編為「犍度」（或稱「法」、「事」）。而比丘尼的「雜跋渠」（「威儀」是共同的），分量極少，就與「八敬法」相合，稱為「比丘尼法」，而編入「犍度」中。這樣，「律藏」就成為三類：一、比丘的〈波羅提木叉分別〉；二、〈犍度〉；三、比丘尼的〈波羅提木叉分別〉。律分三部的體例，傳持（上座部）古形「律藏」的正量部（Sa□matīya），就在《明了論》(大正二四．六六六上)中這樣說：

「律中如來所立戒，有四百二十。於婆藪斗律，有二百戒；於優波提舍律，有一百二十一戒；於比丘尼律，有九十九戒」。

如本書第三章所論，《明了論》的三部律，就是「波羅提木叉（並分別）律；婆藪斗（vastu）——事律；比丘尼律」。那時的「律藏」，初為比丘的〈波羅提木叉分別〉；其次是「事律」——「七法」、「八法」等；末後為「比丘尼律」（還沒有附隨）。這是本上座部時代的「律藏」原形。《十誦律》的組織，「比丘尼比尼」，在「七法」、「八法」、「雜誦」——事律以下，完全符合這一次第。而說一切有部律的內容，如上所引，以「共不共毘尼」為末後，也就是這一古形「律藏」傳說的遺痕。《十誦律》文，是出於「摩得勒伽」及「眾事分」；特別是「摩得勒伽」，是有古說為根據的。現存的「摩得勒伽」本，完成的時代，佛教界的「律藏」，已大為改觀。面對當時的佛教情形，「二部波羅提木叉分別」，前後相連，也就說「二部波羅提木叉分別」，而漠視《十誦律》的固有組織次第。雖說「二部波羅提木叉分別」，而還是傳承古說，以「共不共戒」為末後。總之，上座部律藏的原形，如正量部所說，《十誦律》所表示的組織，是以「比丘波羅提木叉分別」、「犍度」、「比丘尼律」若共若不共為次第的。

上座部分為分別說與說一切有，依此而一再分裂。在各部派成立，完成自宗的「律藏」時，佛教界的共同傾向，比丘與比丘尼的〈波羅提木叉分別〉，前後相連。這不但分別說系的《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》是

這樣，說一切有系的《根有律》，也是這樣。維持固有組織形態的，就現存的資料所知，只有正量部與《十誦律》。但在《十誦律》的「附隨」部分，也隨眾而說「二部波羅提木叉分別」了。

上座部系的「律藏」，又有「附隨」的成立。地區不同，學風不同，雖有古說的淵源，而更富有宗派的特色。

再引二文，以結束「律藏」部分的研究。一、《舍利弗問經》(大正二四．九〇〇中)說：

「時有一長老比丘，好於名聞，亟立諍論。抄治我（舊）律，開張增廣。迦葉所結（集），名曰大眾律外，採綜所遺，誑諸始學，別為群黨，互言是非。時有比丘，求王判決。王集二部，行黑白籌。宣令眾曰：若樂舊律，可取黑籌。若樂新律，可取白籌。時取黑者，乃有萬數。時取白者，只有百數。王以皆為佛說，好樂不同，不得共處。學舊者多，從以為名，為摩訶僧祇也。學新者少而是上座，從上座為名，為他俾羅也」。

二、銅鍱部所傳《島史》(南傳六〇．三四)說：

「大合誦比丘……彼等棄甚深經律之一分，而別作類似之經律。彼等除（律之）摘要波利婆羅（附隨）、阿毘達磨論、無礙解道、義釋、本生之一分，而別有所造」。

《舍利弗問經》，代表大眾部（Mahāsā□ghika），以為上座們把舊律增廣了。《島史》代表銅鍱部（上座部的一派），以為大眾部把「附隨」除去了。從律藏集成的立場說，《舍利弗問經》的話是正確的。然而律是適應時地而實用的。持律的長老們，稟承佛說，深求佛意，作深細的分別，精密的組織，是應該的。在部派的分立中，上座部正是重律的學派。

卷007

第七章 經典部類概論

第一節 經典的部類

第一項 經典的實存部類

「佛法」聖典的集成，「律藏」（Vinaya-pi□aka）而外，就是「經藏」（Sūtra-pi□aka），也就是「五部」（或稱「五阿含」）、「四阿含」的集成。「經藏」集成的研究，比起「律藏」來，實在是困難得多，主要是由於「文獻不足」。「五部」、「四阿含」的現存經典，都是部派所傳的。巴利語（Pāli）的「五部」，完整的保存了銅鍱部（Tāmraśā□īya）的傳承，這是很難得的！但不容忽視的，這是銅鍱部，是上座部（Sthavira）中，分別說系（Vibhajyavādin）的一部。充其量，也只能代表分別說系的「經藏」。漢譯的，有《四阿含經》（西藏沒有大部的傳譯），但不是屬於同一部派。《雜阿含經》與《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的。《雜阿含經》已有所殘失；而說一切有部所傳的《長阿含經》、《增一阿含經》，並沒有傳譯過來。漢譯的《長阿含經》，是分別說系法藏部（Dharmaguptaka）所傳的。《增壹阿含經》是大眾部（Mahāsā□ghika）的末派所傳。所以各部派的「五部」或「四阿含」，現存的非常不完備；尤其是大眾部——大眾部本派的誦本。憑現有的文獻，而作經典集成的研究，不能取三大系的經典來作相互的比較，實難有良好的成就。最多也只能約略推見上座部（沒有再分派）時代的經典情形。

現存的「五部」與「四阿含」，都存有部派的色彩。不同的部派，有不同誦本的經典；都是「依自阿笈摩」而成立自宗的。我們相信，在師資傳承中，當獨立而成為一宗時，對於經律，都會有一番結集與整理的；一宗的經與律，也就大體凝定。但同一部派，傳承得久了，或化區太廣大了，內部會有不同的學系（可能發展而成為另一宗派），所傳也就多少有所差異。所以同一部派的聖典，在組織上，教相上，會多少有些不同的。論斷某一聖典為屬於某一部派，應著重大體，不能因枝末而異議的。

現存而屬於分別說系銅鍱部的，「經藏」分為「五部」：1.《長部》（Dīgha Nikāya）；2.《中部》（Majjhima-nikāya）；3.《相應部》（Sa□yutta-nikāya）；4.《增支部》（A□guttara-nikāya）5.《小部》（Khuddaka-nikāya）。關於《小部》的內容，錫蘭、緬甸所傳的部類，多少

略有出入，如下：

〔錫蘭長部師所傳〕

〔錫蘭中部師所傳〕

〔緬甸所傳〕

Khuddakapā□ha（小誦）

同

Dhammapada（法句）

同

同

Udāna（自說）

同

同

itivuttaka（如是語）

同

同

Sutta-nipāta（經集）

同

同

Vimānavatthu（天宮事）

同

同

Petavatthu（餓鬼事）

同

同

Theragāthā（長老偈）

同

同

Therīgāthā（長老尼偈）

同

同

Jātaka（本生）

同

同

Niddesa（義釋）

同

同

Pa□isambhidāmagga（無礙解道）

同

同

Apadāna（譬喻）

同

Buddhava□śa（佛種姓）

同

Cariyāpi□aka（所行藏）

同

Milindapañha（彌陵陀問）

Sutta-sa□gaha（經攝）

Pe□akopadeśa（藏論）

Nettipakara□a（指導論）

屬於分別說系法藏部的，有漢譯的《長阿含經》，與《長部》相當。

屬於分別說系飲光部（Kāśyapīya）的，有漢譯的《別譯雜阿含經》，與《相應部》的〈有偈品〉等相當。

屬於說一切有部的，有漢譯的《雜阿含經》、《中阿含經》——二部，與《相應部》及《中部》相當。

屬於大眾部末派（或是說出世部所傳）的，有漢譯的《增壹阿含經》，與《增支部》相當。

此外，大部內一經或數經的別譯，漢譯的還有不少。在下面如有所論及的，再為說到。

第二項 部派傳說的部類

現存的經典，極不完備。然在傳說中，各部派所傳的「經藏」內容，有部分的記錄下來，可貢參考，多少能了解到各部「經藏」的組織與內容，再為列舉如下：

一、大眾部（Mahāsā□ghika）所傳，如《僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)說：

「文句長者，集為長阿含。文句中者，集為中阿含。文句雜者，集為雜阿含，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜。一增、二增、三增乃至百增，隨其數類相從，集為增壹阿含。雜藏者，所謂辟支佛、阿羅漢自說本行因緣，如是等比諸偈誦，是名雜藏」。

大眾部所傳，阿難（Ānanda）集「法藏」；法藏的內容，是「四阿含」與「雜藏」。關於「雜藏」的文句，《原始佛教聖典之成立史研究》，以為「辟支佛阿羅漢自說」，是「譬喻」；「本行」是「本生」；「因緣」是「因緣」；「如是」是「如是語」；「等比」是「方等」；「諸偈」是「伽陀」；「誦」，可能是「祇夜」。這一破句的讀法，可說巧妙極了！但是依律文的原意來說，這是不妥當的！「如是等比」，是「如是等類」的意思。如《

僧祇律》上文說到：「如是比等名為雜」，「如是比等」，與「如是等比」的意義一樣。而且，《僧祇律》譯為「本生」、「如是語」、「方廣」，並沒有譯為「本行」、「如是」、「等比」。所以《僧祇律》所說的「雜藏」，是舉「辟支佛阿羅漢自說本行因緣」為例。「如是等比諸偈誦」，是「這一類的眾多偈頌」的意思。譯文的文義分明，是不許任意別解的。「辟支佛阿羅漢自說本行因緣」，與漢譯的《五百弟子自說本起經》等相當。《僧祇律》在說明了結集的內容，接著說到「法」與「毘尼」的師資傳承(大正二二．四九二下)說：

「從尊者道力聞：毘尼、阿毘曇、雜阿含、增壹阿含、中阿含、長阿含」。

與結集的內容相對比，毘尼（vinaya）是「毘尼藏」；阿毘曇（Abhidharma）等是「法藏」。「四阿含」以外的阿毘曇，顯然的與「雜藏」相當。依《僧祇律》說：「九部修多羅，是名阿毘曇」。所以大眾部的「雜藏」，是與九部經有關的諸偈頌；「自說本行因緣」，就是偈頌的一種。

大眾部的末派所傳，略有變化。依〈增壹阿含經序〉：「方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。那時的《雜藏》，已有「方等大乘」在內。但在《增壹阿含經》的部分釋論——《分別功德論》卷一(大正二五．三二中)說：

「雜藏者，非一人說。或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦，或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生：文義非一，多於三藏，故曰雜藏」。

「諸方等正經，皆是菩薩藏中事。先佛在時，已名大士藏。阿難所撰者，即今四藏是也。合而言之，為五藏也」。

在大眾部的流傳，「雜藏」的開展中，略有三階段：起初以九部經為「雜藏」。其次，方等大乘，也包括在內。末了，方等大乘獨立而自成「菩薩藏」，「雜藏」又回復了舊有的體制。

二、分別說部（Vibhajyavādin）所傳，又有三部。1.銅鍱部（Tāmraśā□īya）所說，如《銅鍱律．小品》，以《長部》的《梵網經》、《沙門果經》為例，而說有「五部」雖所說不詳，但與現存的相合。

2.化地部（Mahīśāsaka），如《五分律》卷三〇(大正二二．一九一上)說：

「佛在何處說《增一經》？在何處說《增十經》、《大因緣經》、《僧祇陀經》、《沙門果經》、《梵動經》？何等經因比丘說，何等經因比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天子、天女說」？

「此是長經，今集為一部，名長阿含。此是不長不短，今集為一部，名中阿含。此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名雜阿含。此是從一法增至十一法，今集為一部，名增壹阿含。自餘雜說，今集為一部，名為雜藏」。

在發問一段中，舉《增一經》、《增十經》、《大因緣經》、《僧祇陀經》、《沙門果經》、《梵動經》——六經，這都是屬於《長阿含》的。因比丘、比丘尼等說，是《雜阿含》。「雜藏」部分，也沒有詳說。在「四阿含」以外，別立「雜藏」，與大眾部相合。

3.法藏部（Dharmaguptaka）所傳，如《四分律》卷五四(大正二二．九六八中)說：

「《梵動經》在何處說？《增一》在何處說？《增十》在何處說？《世界成敗經》在何處說？《僧祇陀經》在何處說？《大因緣經》在何處說？《天帝釋問經》在何處說？阿難皆答：如長阿含說。彼即集一切長經為長阿含；一切中經為中阿含；從一事至十事，從十事至十一事，為增一（阿含）；雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆私、諸天、雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為雜阿含。如是生經、本經、善因緣經、方等經、未曾有經、譬喻經、優婆提舍經、句義經、法句經、波羅延經、雜難經、聖偈經，如是集為雜藏」。

法藏部也是在「四阿含」以外，別立「雜藏」的。所舉《梵動經》等七部，屬於《長阿含》。「雜藏」的內容，共十二種，部分與「十二部經」相近。

三、說一切有部（Sarvāstivāda）系中，《十誦律》傳說結集「三藏」。但舉《轉法輪經》為例，泛說「一切修多羅藏集竟」。根本說一切有部（

Mūlasarvāstivādin），所說較詳。「經藏」部分，如《根有律雜事》卷三九(大正二四．四〇七中——下)說：

「諸阿羅漢同為結集：但是五蘊相應者，即以蘊品而為建立。若與六處十八界相應者，即以處界品而為建立。若與緣起聖諦相應者，即名緣起而為建立。若聲聞所說者，於聲聞品處而為建立。若是佛所說者，於佛品處而為建立。若與念處、正勤、神足、根、力、覺、道分相應者，於聖道品處而為建立。若經與伽他相應者，（於伽他品處而為建立）：此即名為相應阿笈摩。若經長長說者，此即名為長阿笈摩。若經中中說者，此即名為中阿笈摩。若經說一句事、二句事，乃至十句事者，此即名為增一阿笈摩」。

在結集的傳說中，說一切有部但立「三藏」，但說「四阿笈摩」。然屬於「雜藏」的部分內容，說一切有部也是有的。如《十誦律》所傳「多識多知諸大經」，共十八種，末後三種為：「波羅延(晉言過道經)，阿陀婆耆耶修妬路(晉言眾德經)，薩耆陀舍修多羅(晉言諦見經)」，都是屬於「雜藏」的。說一切有系所說而與「雜藏」相關的，還有《十誦律》；《根有律藥事》；梵本《譬喻集》（divyâvadāna）；Gilgit 發見的梵本《根有律皮革事》（藏譯本同）；《雜阿含經》所說，雖多少不一，而其中似有一定的次第。

〔十誦律〕

〔根有律雜事〕

〔Divy.Ⅰ〕

〔Divy.Ⅱ〕

〔雜阿含經〕

〔Gilgit MS〕

1 嗢拖南頌

1 Udāna

1 Udāna

1 憂陀那

1 Udāna

1 波羅延

2 Pārāya□a

2 Pārāya□a

2 波羅延那

2 Pārāya□a

2 薩耆陀舍

3 Satyad□□□a

3 Satyad□śa

3 見真諦

3 Satyad□śa

2 諸上座頌

4 Sthaviragāthā

4 諸上座所說偈

6 Sthaviragāthā

5 比丘尼所說偈

7 Sthavirīgāthā

3 世羅尼頌

4 Śailagāthā

5 Śailagāthā

6 尸路偈

4 Śailagāthā

4 牟尼之頌

5 Munigāthā

6 Munigāthā

8 牟尼偈

5 Munigāthā

5 眾義

6 Arthavargīya

7 Arthavargīya

7 義品

8 Arthavargīya

修多羅

經

修多羅

Ca sūtra□i

上來八部的次第，大致相合。《雜阿含經》，僅〈義品〉與〈牟尼偈〉相倒。梵本《根有律皮革事》，也只是移〈上座頌〉與〈上座尼頌〉在下面而已。這八部的次第，應為〈嗢拖南〉、〈波羅延〉、〈見真諦〉、〈上座頌〉、〈上座尼頌〉、〈世羅頌〉、〈牟尼頌〉、〈義品〉。末後一部，多一「經」字，這是通於上面諸經的。如《十誦律》的《薩耆陀舍修妬路》；《根有律雜事》的《眾義經》；《雜阿含經》的《牟尼偈修多羅》；Gilgit 梵本的「arthavargīyā□i ca sūtrani」，都是總結前面各部的。

說一切有部系，但立「三藏」，然也不妨隨俗而稱為「雜藏」的，如《阿毘達磨順正理論》卷一(大正二九．三三〇中)說：

「如世尊說：老耄出家，持吾三藏，甚為難得！若謂此言依雜藏說，理必不然，以彼即是經差別故；曾無處說別持彼（雜藏）故；唯有處說持素怛纜及毘奈耶、摩呾理迦，而無別處言持雜藏」。

以阿毘達磨論師為主流的說一切有部，不立「雜藏」，認為只是「經藏」（只有四阿笈摩）的差別。說一切有部正統，對於這些被稱為「雜藏」的部類，有他獨到的卓越的看法，這是我們所不容忽略的！

四、先上座部（Pūrvasthavira）轉名雪山部（Haimavata）的《毘尼母經》，也有結集的傳說，如卷四(大正二四．八一八上)說：

「諸經中所說，與長阿含相應者，總為長阿含。諸經中所說，與中阿含相應者，集為中阿含。一二三四乃至十一數增者，集為增壹阿含。與比丘相應，與比丘尼相應，與帝釋相應，與諸天相應，與梵王相應，如是諸經，總為雜阿含。若法句，若說義，若波羅延；如來所說，從修妒路乃至優波提舍，如是諸經與雜藏相應者，總為雜藏。如是五種，名為修妒路藏」。

《毘尼母經》所傳，近於《四分律》。在「雜藏」中，先舉《法句》、〈義說〉（應該就是〈義品〉）、〈波羅延〉——三部；然後總舉佛說的「十二部經」中，與「雜藏」相應的部分。上面列舉的結集傳說，對於「經藏」的分類，顯然有三系不同：1.銅鍱部總稱為「五部」（五尼柯耶 pañca-nikāya）——長、中、相應、增支、雜；或總稱為「五阿含」（五阿笈摩 Panca āgama）。雜部（Khuddaka-nikāya）與其他四部，名稱與地位，都是平等的。2.大眾部、化地部、法藏部、雪山部，稱長、中、雜、增一為「阿含」，而稱「雜部」為「雜藏」。這雖然都是「經藏」，而有「阿含」與「雜藏」的差別。3.說一切有部，「經藏」只有四種「阿含」，沒有「雜藏」，因為這只是「經之差別」，沒有獨立而成大部的必要。在這三類不同的組織中，大眾部、先上座部——雪山部、化地部、法藏部的見解，應代表初期的意見。在律的結集中，經是「波羅提木叉」（Prātimok□a），是「佛說」；而推行於僧伽中的僧伽規制，漸集為「摩得勒伽」（māt□kā），而被稱為「雜誦」。在經的結集中，顯然的也有同樣的傾向。經，集成而名為「阿含」；而流傳於僧伽及民間的偈頌、傳說，也漸次集成，名為「雜藏」。說一切有部（不立「雜藏」）的立場，是重視修多羅的最初集成，「阿含」為佛法根本的立場。

第二節 四阿含與九分教

有關經典成立的研究，近代學者雖多少有偏重巴利語（Pāli）的傾向，而忽略其部派的實際意義，但成就不能說不大。隨研究而來的，有「九分教」與「四阿含」的先後；「九分教」與「十二分教」的先後；「四阿含」的同時成立或先後集成等問題。有關「四阿含」與「九分教」的先後，這裡先略為敘說。

「九分教」與「十二分教」，舊譯為「九部經」與「十二部經」。「十二分教」的名目，玄奘譯為：「契經」、「應頌」、「記說」、「伽陀」、「自說」、「因緣」、「譬喻」、「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」、「論議」。「九分教」，就是十二分中的九分，雖有多種的不同傳說，依據較古的傳說，應以「契經」、「應頌」、「記說」、「伽陀」、「自說」、「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」——九分為正。「九分教」的原語為 nava□ga-vacana nava□ga-[buddha]-vacana，「十二分教」為 dvādaśâ□ga-vacana。分（A□ga）是支分的分，所以這是教法的分類，九部分或十二部分。

古代的結集傳說，出於律部（犍度與本母）。據持律者的傳說，阿難（Ānanda）集一切經為四阿含或五部，並沒有說到依九分教（或十二分教）而集成四阿含。近代學者，開始注意這一問題，是由於發見了《島史》(南傳六〇．二六)的傳說：

「五百長老，住七葉窟，分別師之九分教。師之九分教：修多、祇夜、和伽羅那、伽陀、優陀那、伊帝目多伽、闍多伽、阿浮多、毘陀羅；以此不滅之正法，分類名為『品』、『五十集』、『相應』、『集』，為阿含藏經典之集成」。

《島史》（Dīpava□sa）為錫蘭最古的編年史詩，約作於西元四、五世紀間。依九分教而集成阿含藏（Āgamapi□aka），在中國也有類似的傳說，如《般泥洹經》卷下(大正一．一九〇下——一九一上)說：

「眾比丘會共議：佛十二部經，有四阿含。……即選眾中四十應真，從阿難受得四阿含」。

《般泥洹經》，是《長含》《遊行經》（《大般涅槃經》）的別誦本，不知屬於什麼部派；傳為「東晉失譯」（約西元四世紀譯）。《出三藏記集》卷九(大正五五．六四下)，道安序也說：

「阿難既出十二部經，又採撮其要，逕至道法，為四阿鋡暮；與阿毘曇及律，並為三藏焉」。

《島史》與《般泥洹經》所說，佛法——九分教或十二部經，是通於經與律的；四阿含僅是其中的一分。以九分教或十二部經，集為三藏的傳說，現存西元二世紀以來的論書，大抵如此。所以《原始佛教聖典之成立史研究》，論證九分教為「通於經律之全體」，當然是沒有問題的。然而，在古典的結集傳說中，沒有說到依九分教而集成四阿含；所以說九分教為四阿含以前的聖典形態，還是不能不審慎考慮的問題。

九分教是法的分類，還是通於律呢？古代持律者所傳，如《銅鍱律．經分別》(南傳一．一三)說：

「舍利弗！拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、廣為聲聞弟子說法不厭，為弟子多說修多、祇夜、記說、伽陀、優陀南、如是語、本生、未曾有、毘陀羅；為諸弟子制立學處，制說波羅提木叉。諸佛世尊、大聲聞等滅後，種種名、種種族、種種種、種種姓出家，後諸弟子梵行久住」。

佛法的是否久住，在乎是否廣為弟子說法——九分教；為弟子制立「學處」，制「說波羅提木叉」，文段非常分明。九分教是說的，是法的理解（修證）；「學處」、「說波羅提木叉」，是制的，是僧伽的制度。九分教的古義，在持律者看來，顯然是所說的法，而是與律相對的。律宗所說的「化教」與「制教」，正可為這一段文字的說明。

九分教（或十二分教）的組成，最早見於《中部》（《中含》），《增支部》（《增一含》）。凡《中部》與《增支部》而說到九分教的，都是約「教法」說的。如「知法」是知九分教；「知義」是知九分教的意義。「學

法」（九分教），是「以慧而究明其義。以慧而究明其義者，……適於真正目的。以能善解法故，永得饒益」。多聞持法，不一定是多聽九分教法。如「一四句偈、知義、知法、法隨法行，是名多聞持法者」。對於九分教法，「法來入耳（聽聞），熟習其語，意善觀察，見善分析。不失念而死故，生於天上」。怎樣才能多聞？「通達於法（九分教）。如所聽聞，如所通達而廣為他說，……廣為他讀，……廣為諷誦，……心隨尋伺，意隨觀察。何處有多聞，傳阿含，持法、持律、持母長老比丘，時彼比丘往詣其處：大德！是義云何」。依上文證，九分教——法，是學習通達的。多聞持法的，重於法義的聞持。說到九分教的，都近於「十法行」，而為聞思修的修學過程。所以九分教與十二分教，雖在佛教的流傳中，早已總攝三藏，更不要說通於法與律了。但論到九分教組成的早期意義，我覺得這是經師所傳，一切經法的九類。

九分教，無論是法的，或是通於法與律的，依九分教而集成四阿含，僅有部分的意義。九分教（或十二分教）與四阿含，在基本精神上，有一重大的差別。「佛法」，從佛的證覺而宣流出來，本於佛說，那是無可疑的。然而，佛法就可以稱為「佛說」嗎？《增支部》標九分教為「沙門瞿曇之法」；《島史》稱為「勝者之九分教」。說得更確切的，如說：「十二部經，如來所說」。「謂佛所說十二部經」。「汝等持我所說修多羅……優波提舍等法」。「佛所宣說」。「如來所說，從修多羅乃至優波提舍」。九分教或十二分教，在古來的傳述中，都是標明為「佛說」的。然在阿含中，集成的佛法，是不限於佛說的。佛說的以外，諸大弟子所說，都集錄在內。又如《蜱肆經》、《瞿默目連經》等，佛涅槃以後弟子所說的，也都集在裡面。這還可說「佛涅槃未久」，而如《增壹阿含經》，那羅陀（Nārada）為文荼王（Mu□□a）說法，是佛滅後四五十年的事了。此外，如《相應部．有偈品》中諸天所說的，也集錄起來。時間上，從佛世到佛涅槃以後。說法者，從佛到諸大弟子、諸天。「阿含」所集錄的佛法，是以佛為本的；將流傳於僧伽內部，社會民間的佛法，一起集為「阿含」，所以《成實論》卷一(大正三二．二四三下)說：

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

《成實論》文，是依「律藏」及《增支部》而作此解說的。這是原始結集以來的「教法」真相，也正是集經為「阿含」的指導方針。當「九分教」組成時，雖不一定有稱為「阿含」的部類，而傳誦的經法，確已不少。組為九分，而標揭為「如來所說」，是當時經師們推重經法的表示。後來集成的經（律部也受此影響），「佛說」與「佛法」不分，顯然是受了「佛說九分教」（或「十二分教」）的影響。離佛的時代遠了，崇仰佛陀的信念，也逐漸加強；「佛法」也嬗變為「佛說」了。

依「九分教」（十二分教）而集成「四阿含」，或先有「四阿含」而後有「九分教」，這在近代學者，有著濃厚的論究興趣。在這裡，概略的表示我的意見。「九分教」的類別，是逐漸形成而後綜合組成的。「四阿含」，在原始結集時，就有部分的集成。當然，原始集成的，並不是四部，也未必稱為阿含，但確是阿含部的根源。在這集成的原形中，又不斷的集錄、分化，最後形成四部，而確立「四阿含」的部類。「四阿含」不是一下子編成的；也不是先組成九分教，然後重組改編的。所以嚴格說來，依「九分教」而集成「四阿含」，是一項意義模糊的傳說。然在「四阿含」沒有完成以前，「九分教」的類別，已經組成。在《中部》，尤其是《增支部》，所集錄的經法中，充分表示了「九分教」的已經成立。在這一意義上，可能成為先有「九分教」，後有「四阿含」的傳說。所以說，依「九分教」而集成四阿含，僅有相對的部分意義。原始結集所集成的，就是阿含的根源部分。那時還沒有組成「九分教」，而有其中的一部分（幾支）。從這一意義來說，「九分教」與「四阿含」，應該說是同時發展，而（「九分教」）先、（「四阿含」）後完成。在下面論究「九分教」，及「四阿含」的成立時，將本著這一原則，從事實而予以闡明。

第三節 四部阿含的次第與宗趣

第一項 阿含與傳承

「經藏」的內容，有五部與四部的差別。名稱上，有稱為阿含（āgama），稱為尼迦耶（Nikāya）的差別。尼迦耶——部，是部類，銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的巴利語聖典，是稱為尼迦耶的（也有稱為阿含的），這應該是佛教界初期的稱謂。然在經法的流傳中，各部派大都稱之為阿含，因為阿含有著更深一層的意義。阿含，古來或音譯為阿鋡暮、阿笈摩。義譯不一，一般以玄奘等傳譯為正。如《瑜伽師地論》卷八五(大正三〇．七七二下——七七三上)說：

「如是四種，師弟展轉傳來於今；由此道理，是故說名阿笈摩」。

據此，阿含是「展轉傳來」的意思，也可以簡譯為「傳」。然所說的「展轉傳來」，不只是文句的師弟傳授，而更有實質的意義。後代學者的解說，似乎忘失了阿含的實質意義，而解說為：集種種經為四大部，而稱此大部為阿含。其實，在大部集成以前，阿含一詞，早已在佛教界流行，如《中部．牧牛者大經》（南傳九．三八五）說：

「彼比丘多聞，傳阿含、持法、持律、持母」。

同樣的文句，在《增支部》中，也有好幾處。在持法者（dhammadhara）、持律者（vinayadhara）、持母者（mātikādhara）外，又別說傳阿含（Āgatāgama）。āgama 是由彼而此——「來」的意義。如四果中的「一來」（sak□dāgāmin）、「不來」（anāgāmin），都是譯āgāmi 為來的。阿含是「來」，是「展轉傳來」，有傳授傳承的意思。如《楞伽阿跋多羅寶經》所說：「從本已來，成事相承」；就是《入楞伽經》的「阿含」（梵本作 āgama）。在經法的展轉傳來中，師資授受，不僅是文句的暗誦。在經典的結集過程中，有的是短篇，異常複雜。或詳或略，或具足，或少分，甚或近乎矛盾。在師資的展轉傳來中，也傳承了經法的文義與意趣。傳授這種傳承的，名為「傳阿含」者。「傳阿含」者，早在大部集成以前，因經法的傳通而得名。等到大部集成，還是由人傳承傳授下去，也就因此而被稱為「阿含」了。

我國古譯阿含為「趣」與「歸」。如晉代道安，解為「秦言趣無」。僧肇〈長阿含經序〉說：「秦言法歸。……譬彼巨海，百川所歸，故以法歸為名」。《善見律毘婆沙》卷一(大正二四．六七七上)說：

「容受聚集義名阿含。如修多羅說：佛告諸比丘：我於三界中，不見一阿含，如畜生阿含，純是眾生聚集處也」。

《善見律毘婆沙》，舉「畜生阿含」為例。畜生阿含，就是畜生趣（tiryagyonigata tiracchānagatiyo）。趣是趣向、去處，實與道安等傳說相近；是以 gata（去的意思）轉釋阿含的。

在《阿含經》集成的研究中，有關傳承事項，本是可以不必說的。但在佛教中，尤其是對於《阿含經》的集成，而形成部派的過程中，傳承是有重要意義的。古人對於佛法的勝解，不是近代學者那樣，專從文字與意義上去研究，而是佛法宗要，經文意義，修持方法，與異文異義的解說會通，主要從傳授傳承中去獲得的。這是尊重古代聖賢的意見，認為唯有這樣，才能理解經法的真意。雖然時間久了，傳承間會有多少不同，而逐漸形成派別。但口口相傳的佛法，到底這樣的流傳了下來。

覺音（Buddhaghoṭa）在 Sumaṅgalavilāsinī（《長部》注）序中說：第一結集以後，《長部》由阿難（Ānanda），《中部》由舍利弗（Śāriputra），《相應部》由大迦葉（Mahākasyapa），《增支部》由阿那律（Anuruddha）系統的學者，分別傳承宏通。漢譯的《增一阿含經．序》，也說：「阿難以此增一，付授優多羅，不囑累餘比丘」。南北的不同傳說，未必與事實相符合，但說明了四部阿含，是由比丘們傳承下去，而傳承間存有不同學系的那個事實。由於傳承不同，容易引起分化。就在同一部派中，也會因所重不同而引起歧見。如 Sumaṅgalavilāsinī 序說：長部師（Dīghabhāṇaka）與中部師（Majjhimabhāṇaka），對於《所行藏》、《譬喻》、《佛種姓》、《小誦》——四部，意見不同。長部師將這四部，從「經藏」（「小部」）中除去。「四阿含」（四部）是公認的聖典；長部師與中部師，就是特重《長部》與《中部》的經師。

在古代的結集傳說中，四部阿含的次第，也有所不同。這不是偶然的，而是表示著一種意義。現存部派所傳的異說，共有四種，可分為二類。第一類早期的傳說，是：

┌（一）長．（二）中．（三）雜（相應）

大眾部等說——┤

└（四）增一（增支）

┌（一）相應．（二）中．（三）長

說一切有部說—┤

└（四）增一

初是大眾部（Mahāsā□ghika）、雪山部（Haimavata）、銅鍱部、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）的共同傳說；次是《瑜伽師地論》，代表說一切有部（Sarvāstivāda）的古義。這二說看來不同，而主要的不同，是「長」．「中」．「雜」；與「雜」．「中」．「長」——次第恰好相反的不同。而「增一」的列在最後，是彼此一致的。這二類傳說，我以為都是對的。大眾部等傳說，是四部完成的排列次第——後來居先，是部派未分以前的一般意見。而說一切有部所傳，是次第形成的開展過程，代表更古老的傳說。

第二類後起的傳說，是：

根本說一切有部說ㄧ（一）雜．（二）長．（三）中．（四）增一

大眾部末派說——（一）增一．（二）中．（三）長．（四）雜

《根有律雜事》所說，與說一切有部舊義，「長」與「中」的次第變化了。大眾部末派說，見《增壹阿含經．序》，與大眾部的古義不合。這是特重「增一」的一派，是將根本說一切有部的傳說，全部顛倒過來。在這二類不同的傳說中，初期的二種傳說，將受到本書的重視。

第二項 四部阿含的宗趣

「四阿含」，無論是先後成立，或者是同時形成的，總之是有了四部阿含的存在。錫蘭佛教，是傳說「五部」或「五阿含」的，但以第一結集的「阿含藏」，分為四部：「品、五十集、相應、集」——四阿含，也是《島史》（西元四五紀間作）所說。四部的地位，顯然不是《小部》所可及的。然而，為什麼集成四部？這四部有什麼不同的特殊意義？起初，也許沒有考慮到，但在四部形成的階段，古人是應有這一構想的。近代的學者，當然可以從現存的部類中，探索其不同的目的。但在古代，那就是從傳承而來的古說了。說一切有部的《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一(大正二三．五〇三下——五〇四上)，曾這樣說：

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

大體說來，這一分類，是有實際意義的。在說一切有部中，「增壹阿含」是（持經）「譬喻師」，「中阿含」是「阿毘達磨者」，「雜阿含」是「禪師」所特重，近於事實。說一切有部論義特色，多半依（說一切有部的）「中阿含」而成立；「中阿含」重於分別法義，所以說是「學問者所習」。從《瑜伽師地論》，以「雜阿含」為佛法本源來說，「雜阿含」是「坐禪人所習」，也非常適合。這一傳說，應有古老的傳說為依據的。覺音（Buddhagho□a）有四部的注釋，從注釋的書名中，表現了「四阿含」（四部）的特色。

長部注：Suma□galavilāsinī（吉祥悅意）

中部注：Papañca-sūdanī（破斥猶豫）

相應部注：Sāratthapakāsinī（顯揚真義）

增支部注：Manorathapūra□ī（滿足希求）

龍樹（Nāgārjuna）有「四悉檀」的教說，如《大智度論》卷一(大正二五．五九中)說：

「有四種悉檀：一者，世界悉檀；二者，各各為人悉檀；三者，對治悉檀；四者，第一義悉檀。四悉檀中，總攝一切十二部經，八萬四千法藏，皆是實，無相違背」。

「悉檀」，梵語 siddhānta，譯為成就、宗、理。四種悉檀，是四種宗旨，四種道理。四悉檀可以「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」。龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。如《闍尼沙經》、《大典尊經》、《大會經》、《帝釋所問經》、《阿吒囊胝經》等，是通俗的適應天神信仰（印度教）的佛法。思想上，「長含」破斥了外道，而在民眾信仰上融攝他。諸天大集，降伏惡魔；特別是《阿吒囊胝經》的「護經」，有「守護」的德用。「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。《增壹阿含》的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。徹底的說起來，佛法的宗旨，佛法化世的方法，都不外乎這四種。每一阿含，都可以有此四宗；但就每一部的特色來分別，那就可說「長阿含」是「世界悉檀」，「增一阿含」是「為人悉檀」；「中阿含」是「對治悉檀」；「雜阿含」是「第一義悉檀」了。這一佛法的四大方針，在佛法的實際應用中，也是一樣。所以教人修習禪觀，就有「四隨」，如《摩訶止觀》卷一上(大正四六．四下)說：

「佛以四隨說法：隨（好）樂，隨（適）宜，隨（對）治，隨（勝）義」。

天台學者，早就以「四隨」解說「四悉檀」。集一切佛法為四阿含，在古代的傳承中，顯然有一明確的了解。《薩婆多毘尼毘婆沙》，也是同一傳說。由於說一切有部論師，過分重視「中阿含」，這才以究明「深義」為「中阿含」，而有小小的差異。千百年傳來的四含宗義，在現在看來，仍不失

為理解佛法開展的指針。

卷008

第八章 九分教與十二分教

第一節 總說

關於「經藏」成立的研究，近代有「九分教」（「十二分教」）與「四阿含」先後的異說，現在先從「九分教」與「十二分教」的成立說起。在部派不同的傳說中，或作「九分教」，或作「十二分教」；而「九分教」又有多種不同的傳說，因而佛學界又有「九分教」與「十二分教」先後的異說。如上章所說，「九分教」本是教法的分類。教法在次第集成中，以形式或內容不同，漸形成不同的部類。把不同的部類，綜合起來，成為「九分教」，這是教法的原始分類。「九分教」是：「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」。然在佛法的開展中，特別是律部與論議的發達，對於聖典的部類，感到有補充的必要，於是又增加而綜合為「十二分教」。「十二分教」是：九分以外，又加入「因緣」、「譬喻」、「論議」。至於「九分教」的不同傳說，並不是古義，而是大乘經的成立時，依「九分」古說，而自由取捨的。一部分尊古的學派，雖然事實已不止於九分，而始終保持「九分教」的原始傳說，這才形成「九分教」說，「十二分教」說——二大流。部派一再分化，「十二分教」的次第，也有了不同的異說。

「九分教」與「十二分教」的名目，次第，漢譯所有的不同譯語，《原始佛教聖典之成立史研究》，附有「九分十二分教表」，對照得非常詳盡。敘述的內容，涉及大乘經說。然大乘經所說，不是與部派的傳說相契合，就是從大乘的立場而自行編組。在這初期聖典集成的研究中，是不妨置而不論的。現在依聲聞三藏的傳說，以部派為綱而列述如下：

一、「九分教」說：如大眾部（Mahāsā□ghika）所說：

1修多羅．2祇夜．3授記．4伽陀．5優陀那．6如是語．7本生．8方廣．9未曾有經

《解脫道論》的「九部」說，與大眾部相合。據近人研究，《解脫道論》是錫蘭無畏山寺派（Abhayagirivāsin）所傳。屬於銅鍱部（Tāmraśā□īya）的大寺派（Mahāvihāra-vāsina），所傳的巴利（Pāli）聖典，也是「九部」說。這二部，只是在次第上，「未曾有」與（與「方廣」相當的）「毘陀羅」，前後移動了一下。玄奘所譯的《本事經》，也是「九分教」說，與大眾部說相合。或以為《本事經》是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳，然玄奘所譯的，並不限於說一切有部。如所譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，說到「五阿笈摩」與「發趣」等論，都與錫蘭的佛教有關。奘譯的《本事經》，與巴利《小部》的《如是語》，顯為同一部類的不同誦本。從所說為「九分教」而論，這可能是大眾部，或者傳入北方，有了限度內的增潤。總之，「九分教」的舊說，不應看作說一切有部的傳說。這樣，大眾部，及分別說系而傳入錫蘭的，都是初期的「九分教」說。

二、「十二分教」說，又有三大系：1.印度本土的分別說（Vibhajyavādin）系所傳，如化地部（Mahīśāsaka）所說：

1修多羅．2祇夜．3受記．4伽陀．5憂陀那．6尼陀那．7育多伽．8本生．9毘富羅．10未曾有．11阿婆陀那．12優波提舍

化地部的「十二分教」，是在「九分教」（次第與大眾部相順）的基礎上，增列三部。就是增列「阿婆陀那」（譬喻）、「優波提舍」（論議）於後；而將「尼陀那」（因緣）列於「優陀那」之後。這一次第，傳為飲光部（Kāśyapīya）誦本的《別譯雜阿含經》，所說也相合；《根有律雜事》所說也相合。這一系列的十二分教，因「尼陀那」（因緣）的從中插入，而引起三類的小小差別：

《五分律》：6 尼陀那．7 育多伽．8 本生

《四分律》：6 因緣經．8 善道經．7 本生經

《長阿含經》：7 本緣經．6 相應經．8 天本經

2.說一切有系所傳，如《雜阿含經》說：

1修多羅．2祇夜．3受記．4伽陀．5優陀那．6尼陀那．7阿波陀那．8伊帝目多伽．9闍多羅．10毘富羅．11阿浮多達磨．12優波提舍

這一「十二分教」的次第，也是在大眾部的「九分教」的基礎上，增列三部。但與分別說系所傳，主要的不同，是將「阿波陀那」與「尼陀那」，同樣的插入中間。這一次第，是說一切有部阿毘達磨論所通用。《大智度論》與《成實論》，也是這樣的。但這一系統，也略有小差別：

《雜阿含經》：5 優陀那．6 尼陀那

《中阿含經》：6 撰錄．5 因緣

《出曜經》所說，與《中阿含經》說相同。所以可解說為：《雜阿含經》，是說一切有部的論師系。《中阿含經》，是說一切有部的持經譬喻師系。

3.大眾系末派所傳，如《增壹阿含經》所說。《增壹阿含經》中，共五處說到十二部經，竟沒有完全相同的。別有《七知經》與《般泥洹經》所傳，以「優陀那」為第十，「譬喻」為第五，與《增壹阿含經》有類似處。次第紛紜，從略。

「九分教」加「因緣」、「譬喻」、「論議」，就是「十二分教」，這是佛教界一般的公論。對「九分」與「十二分教」的別別論究，應注意到：詞、部類、分教的部類——三者的不同。一、分教的名目，有的本為世間共有的「詞」；習用名詞的應用於佛法，不一定與一般意義完全相同。即使是佛法的特有術語，初出現而傳誦於經句中的，不一定就有分教——部類的意義，還只是「詞」而已。二、在經法的傳誦流行中，漸形成形式上（或附有內容的意義）的不同類型，而被稱為「修多羅」、「祇夜」等。這時候，固有術語的應用，已賦與新的意義，而具有部類的性質。三、末後，又將形成的不同部類，組合為「九分教」。這是經過整理的佛法分類；經過了全體的調整，意義可能有多少變化。這才有確切的定義，與明確的部類區別。「九分教」是這樣，「十二分教」也是這樣。「十二分教」的組成，當然在「九

分教」以後。但「因緣」、「譬喻」、「論議」——三分，並不是「九分教」以後才有的。從九分而到十二分，只是覺得「九分教」的分類，還不夠詳盡，而有補充的必要。這如中國的學術，《史記》論六家——陰陽、儒、墨、名、法、道家。而《漢書．藝文志》，分為九流——儒、道、陰陽、法、名、墨、縱橫、雜家、農家流。或又加「小說家」為十家。六家、九流、十家，是次第增多，但縱橫家、農家等，決非《史記》以後所新起的。「九分」與「十二分教」，也正是這樣；這是教法的分類學，從初創而到完成的過程。

第二節 修多羅、祇夜

第一項 修多羅

「九分教」與「十二分教」中，「修多羅」與「祇夜」，在部派的不同傳述中，始終不移的位列第一、第二；這不是其他分教的次第不定可比。論列九分與十二分教，這是應該注意的一點。還有，在根源於「法」與「毘奈耶」，而演化為「經藏」與「律藏」的各別組織中，「修多羅」是一切法義的宣說（律是制立）。但在「九分教」與「十二分教」中，「修多羅」是通於法與律的。在後代的習慣用語中，「修多羅」是一切佛說（佛法）的總稱——「一切經」。「修多羅」一詞，含義廣狹不定，應有不容忽視的特殊意義。

「修多羅」（Sūtra, P. sutta），音譯為修多羅．素怛纜等；一般義譯為經，或契經。古德對於「修多羅」的解說，是不完全一致的（「九分」與「十二分教」的各分，都有不同的解說）。這是依據傳承，及對當時的聖典實況，而為不同的解說。近代學者的論究，也互有出入。現在，從三點來解說：一、「修多羅」的意義：在印度文學史上，有「修多羅時代」，集成「法經」（Dharma-sūtra）、「天啟經」（Śrauta-sūtra）等，時間約為西元前六世紀到二世紀。世俗的「修多羅」文體，是簡短的散文；在簡短的文句中，攝持教義的綱領。這一名詞，由 Siv 語根而來。在印度，縫綴的線，織布的（經緯的）經，都是稱為「修多羅」的。以「修多羅」為文體，意義在由於名句文身的組合成篇（章），能將義理貫攝起來。佛法的集成，也就

適應時代，稱為「修多羅」。其意義，正如《瑜伽師地論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「結集如來正法藏者，攝聚如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身，如其所應，次第安布，次第結集。謂能貫穿縫綴種種能引義利，能引梵行真善妙義，是名契經」。

又《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六五九下)說：

「契經有何義？答：此略說有二義：一、結集義；二、刊定義。結集義者，謂佛語言能攝持義，如花鬘縷。如結鬘者，以縷結花，冠眾生首，久無遺散。如是佛教結集義門，冠有情心，久無忘失。刊定義者，謂佛語言能裁斷義，如匠繩墨」。

《大毘婆沙論》的「結集義」，就是「名句文身，如其所應，次第安布，次第結集」。舉如縷（線）貫花的譬喻，正是「貫穿」的解說。以名句文身的結集，能攝持法義，在古代的口口相傳中，不會忘失。「契經」——「修多羅」，就是結集所成的，能貫攝義理的教法。這一解說，可說是一切所同的。如《瑜伽論》又說：「契經者，謂貫穿義」。《顯揚論》說：「謂縫綴義」。《雜集論》與《顯揚論》，說是「綴緝」。「貫穿」、「縫綴」、「綴緝」、「貫穿縫綴」，都是同一內容，而以不同的漢文來表示。《分別功德論》說：「猶線連屬義理，使成行法」，與《瑜伽論》說完全相合。如縷貫華的攝持（以教貫義），為「修多羅」——契經的主要意義。《大毘婆沙論》又多一「刊定」（繩墨）義。《雜心論》於「結鬘」外，又有出生、涌泉、顯示、繩墨義。《善見律毘婆沙》，於「綖」外，別有發義（即顯示）、善語、秀出（即出生）、經緯、涌泉、繩墨義。《法集論注》，「貫穿」以外，有指示、善語、配列、善護、線類義。雖有多說，而在佛法中，始終以結集的貫穿義為本。

結集所成的，貫穿攝持，是「修多羅」的定義。這裡面，沒有略說與廣說，長行與偈頌等任何區別。這一定義，含義最廣，可通於「一切經」，而不限於「九分」與「十二分教」中的「修多羅」。然說一切有部（

Sarvāstivāda），（大乘）瑜伽師（Yogācāra），大眾部（Mahāsā□ghika）末派，在解說分教的「修多羅」時，卻又都這樣的解說了。為什麼以通義來解釋別部呢？因為，這是從傳承而來的古義。說一切有部，大乘瑜伽師，對於佛法的原始結集，認為就是《雜阿含經》等。這是結集的根本，一切經法、律制，都是不離於此，而為不同的組合所成。原始結集的，適應時代，依貫穿攝持義，稱之為「修多羅」。當時，並沒有九分或十二分等種種部類，只是通稱為「修多羅」。在不斷的集成，分化為不同的部類時，原始結集及體裁相同部分，當然繼承了「修多羅」——這一固有的名稱。在佛教聖典中，「修多羅」的含義不定，而始終占有優越的地位，其原因實在於此。

二、「修多羅」的體裁：「修多羅」，沒有長行或偈頌，略說或廣說的任何區別意義，只是原始結集的通稱。結集以後，從文學形式去分類時，「修多羅」就被解說為「長行」，或被解說為「略說」。但這都是從分別部類而來的附加意義，而不是「修多羅」的固有含義。如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六五九下)說：

「契經云何？謂諸經中散說文句。如說：諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜」。

「散說」，《瑜伽論》與《顯揚論》，作「長行直說」；《雜集論》作「長行」；《成實論》作「直說語言」；《大智度論》作「直說」；《出曜經》作「直文而說」。「長行」、「直說」、「散說」，都就是「散文」，與「結句而說」的「偈頌」不同。稱長行直說為「修多羅」，是從文學體裁上，分別「修多羅」與「祇夜」（偈）的不同而來。以「修多羅」為長行，可說是全佛教界公認的解說；是結集以後，長行與偈頌分類時代的解說。

以「修多羅」為略說的，如《雜集論》卷一〇(大正三一．七四三中)說：

「契經者，謂以長行綴緝，略說所應說義」。

「修多羅」是長行略說，這是《集論》特有的解說。印度當時的「修多羅」文體，是簡短的散文，義淨譯為「略詮意明」。以「修多羅」為略說，應該是從此而來的。世間的「修多羅」體，是用來敘述婆羅門教的儀式制度，作有組織的記述。然在佛法，傳說中的佛語，以名句文身而結集成篇，還是各別的，不相系屬的（結集也只是同類相聚而已）。為了傳誦的便利，當然應用簡練的文句。說法的事緣，多數是略而不論（附於經文的傳授而傳說下來）。以精練簡略的文句，來傳誦佛法，誠然是初期應有的事實。如《相應部》等，多數是短篇，但並不因此而稱為「修多羅」。傳說中的佛法，要集出而有一定的文句；結集成部，才通稱為「修多羅」。如「波羅提木叉經」（Prātimok□a-sūtra Pātimokkha-sutta），集成五部，稱為「五綖經」；而一條一條的戒條，不論長短，都只稱為學處（śik□āpada）。以此而例長行，一則一則的佛說，集成文句，也沒有稱為經的（後代別行，才有稱為經的）；原始結集而成部類，才被稱為「修多羅」，「修多羅」並非略說的意義。《大毘婆沙論》舉長行的「諸行無常」等為「修多羅」，不能證明「修多羅」是略說。否則，也不會說「修多羅」是「結集義」、「刊定義」了。

《原始佛教聖典之成立史研究》，特別重視「略說」，想從「略說」中，求得「修多羅」的具體內容。從廣分別（vibha□ga），如《中部》的〈分別品〉，《中阿含》的〈根本分別品〉等中，抽出所分別的「略說」部分；又依「略說法要」的經文，指為略說部，而推論為古代有這麼一類，就是「九分教」中的「修多羅」。我不是說，略說的不是「修多羅」；而是說，但取略說為「修多羅」，是不足以說明原始集成的「修多羅」的真相。以廣分別所分別的略說而論：處、界、諦等，原始集成的佛說，不止於所分別的略說。同樣的類似的契經，在《相應部》、《雜阿含》中，顯然是很多的。在佛教的開展中，從種種「契經」中，偏依某一（或二、三）經說，用作分別解說的依準，並非只此一經是古說。如非廣分別所分別的，就不敢認為「修多羅」，那真是取一滴水而棄大海了。至於「略說法要」，依我們所知，出家修學，是以修證為目標的。多聞、勝解，只是聞思功夫。要趣入修證，必須從博返約，才能簡易持行。「略說法要」，《雜阿含經》共八經，都是

從佛請求要約的開示，以作持行的心要。如《雜阿含經》卷一(大正二．三上——中)說：

「白佛言：善哉世尊！今當為我略說法要。我聞法已，當獨一靜處，修不放逸。修不放逸已，當復思惟所以：……為究竟無上梵行，現法作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

「佛告比丘：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說」！

「時彼比丘聞佛所說，心大歡喜，禮佛而退。獨在靜處，精勤修習……時彼比丘即成羅漢，心得解脫」。

「略說法要」，是出發於持行的要求；與先有略說，後有廣說的意義，毫不相關。總之，從「略說」中去求「修多羅」的具體內容，是不免歧途易迷的！

三、「修多羅」的具體內容：古代傳說，確指「修多羅」內容的，有覺音（Buddhaghoa）、龍樹（Nāgārjuna）、彌勒（Maitreya）。覺音的傳說為：

「兩分別解釋、犍度、附隨；經集之吉祥經、寶經、那羅迦經、迅速經，及餘佛說而名為經者」。

覺音屬於重律的銅鍱部（Tāmraśāīya）。有關「九分教」的解說，是以自宗的「三藏」，分配於「九分教」中，這是覺音的根本立場。「律藏」的「兩分別解釋」（即二部「經分別」）、「犍度」、「附隨」——三部分，是屬於「修多羅」的。修多羅是法，還是可通於律？這是值得論究的。但以全部「律藏」為「修多羅」，在「修多羅」的成立與發展中，是沒有任何根據的。這只能說，為了推重「律藏」，置於首要的地位而已。「律藏」而外，舉《經集》中，稱為經的部分為「修多羅」。所舉的，是偈頌；偈頌是可以稱為「修多羅」的，那是「結集義」。《吉祥經》等，當然是可以稱經的，但是通稱。在與「祇夜」等相對的，九分教的「修多羅」中，這是否適當呢！並不能以偈頌的古老，而作為屬於「修多羅」的理由。在覺音的分配中，「修多羅」是律藏；而屬於法的，僅是少數被稱為經的偈頌。反之，一

般公認的，長行直說的「修多羅」，卻不屬於「修多羅」。覺音所作「修多羅」部類的解說，是完全無法接受的。

龍樹的《大智度論》卷三三(大正二五．三〇六下)說：

「直說者，名修多羅，所謂四阿含，諸摩訶衍經，及二百五十戒經，出三藏外亦有諸經，皆名修多羅」。

《智論》明確的以直說為「修多羅」。所列舉的內容，通於聲聞經與大乘；法與律。「出三藏外」，就是屬於「雜藏」，與《小部》相當的長行佛說：這是大乘學者的傳說。《大般涅槃經》說：「從如是我聞，乃至歡喜奉行，如是一切名修多羅」。這與龍樹一樣，是依當時的經典實況而作的解說。但求「九分」與「十二分教」中的「修多羅」古義，這一傳說，也是不能給予幫助的。

屬於法的「修多羅」，不能從「結集」或「長行」的定義，去發見「修多羅」的古形。佛教界的傳說，一般以原始結集為「四阿含」或「五部」。這麼一來，也不能從這類傳說中，去求得「修多羅」的具體內容。好在彌勒的論書中，為我們傳下了一片光明的啟示，如《瑜伽論》卷八五(大正三〇．七七二下)說：

「即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩。即彼相應教，復以餘相處中而說，是故說名中阿笈摩。即彼相應教，更以餘相廣長而說，是故說名長阿笈摩。即彼相應教，更以一二三等漸增分數道理而說，是故說名增一阿笈摩」。

這一傳說，「四阿含」是以《雜阿含》的相應教為根本的。其餘的三阿含，是以《雜阿含》——相應教的內容，而作不同的組合說明。這一傳說，雖不是極明晰的，但表達了一項意見：首先集成《雜阿含》，其餘的次第集成。這比之原始結集「四阿含」或「五部」的傳說，是不可同日而語了。這是說一切有部的古傳，而由彌勒論明白的表示出來。說一切有部舊律——《十誦律》，在五百結集的敘說中，舉《轉法輪經》為例，而泛說：「一切修妒路藏集竟」。沒有說結集「四阿含」，正是（「四阿含」沒有集成以前的)

古說的傳承。這一原始結集的古說，在《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八中——下)中表示出來：

「云何契經？謂薄伽梵，於彼彼方所，為彼彼所化有情，依彼彼所化諸行差別，宣說無量蘊相應語、處相應語、緣起相應語、食相應語、諦相應語、界相應語、聲聞乘相應語、獨覺乘相應語、如來乘相應語，念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等相應語，不淨、息念、諸學、證淨等相應語。結集如來正法藏者，攝聚如是種種聖語，為令聖教久住世故，以諸美妙名句文身，如其所應，次第安布、次第結集……是名契經」。

《顯揚論》說，也與此相同。這裡所說的契經——「修多羅」，確指相應教，就是《雜阿含經》的長行部分，略與《相應部》的後四品相當。現存的《雜阿含》與《相應部》，在流傳中，部派的分化中，有過不少的增潤、改編，但原始結集「修多羅」的內容，仍可以大概的理解出來。《瑜伽論》卷八一(大正三〇．七五三上)又說：

「契經者，謂貫穿義。長行直說，多分攝受意趣體性」。

《顯揚論》說：「契經者，謂縫綴義。多分長行直說，攝諸法體」。這是與《瑜伽論》一致的，但譯文有倒亂，有脫落。「多分攝受意趣體性」，是什麼意思呢？如《瑜伽論》卷一六(大正三〇．三六三上)說：

「一、思擇素呾纜義；二、思擇伽他義。思擇素呾纜義，如攝事分及菩薩藏教授中當廣說。思擇伽他義，復有三種：一者，建立勝義伽他；二者，建立意趣義伽他；三者，建立體義伽他」。

對於諸法的思擇，聲聞藏方面，是從「修多羅」與「伽陀」兩方面去思擇的。「修多羅」的思擇，如〈攝事分〉說，確指《雜阿含經》（《相應部》）中，〈蘊品〉、〈處品〉、〈因緣品〉（緣起、食、諦、界）、〈道品〉——念住等相應。「伽陀」，指《雜阿含經》的〈眾相應〉，即《相應部》的〈有偈品〉等。思擇「伽陀」，從三方面去思擇：一、「勝義」，明空無我等深義。二、「意趣義」，明修行的宗趣。三、「體義」，依頌文而明法的體義。伽陀有這三者，修多羅也是這樣，但在這三義中，修多羅是「多

分攝受意趣體性」，也就是多數為「意趣義」、「體義」，而「勝義」卻不多（這是大乘學者所說）。《顯揚論》說應與《瑜伽論》所說一致，不免有些訛略。所說「修多羅」，都是確指〈攝事分〉所抉擇的修多羅部分。

佛教聖典而被稱為「修多羅」，原始的意義，是「結集義」。這是可通於「波羅提木叉經」的，所以龍樹以「二百五十戒經」為「修多羅」。也就由於這樣，「修多羅」有泛稱一切佛說的習慣用法。但教法的原始結集，到底是什麼部類？對偈頌而「修多羅」是長行，對廣說而「修多羅」是略說；原始「修多羅」的特性，被顯示出來。長行的教法，文句簡要，是符合從傳誦而來，原始結集的實況的。在現有的聖典部類中，簡略的長行，有《相應部》與《增支部》，都是無數小經所集成的。然《增支部》為比較新的集成，為近代學者所公認，所以簡略的長行部分，可推定為原始修多羅的，不能不是《相應部》，即《雜阿含經》中的某些部分。《相應部》的長行，簡略而次第多少雜亂，更符合早期結集的實況。所以《瑜伽論》所傳的，北方說一切有部的古說，確指《雜阿含經》的某些部分為「修多羅」，比起覺音的傳說，應該是可信賴得多！近代學者，不取古傳而另闢蹊徑，或是為巴利學者覺音說所左右，想從偈頌中探求原始的修多羅，結果，長行直說的「修多羅」義，被遺忘了。或探求原始修多羅，求到現有聖典以前，這是忽略了結集——共同審定，編類次第的意義。從結集的（簡略的）長行去考察，那麼《瑜伽論》所傳，顯然是最可信賴的了！

第二項 祇夜

祇夜（Geya, P. geyya），或音譯為伽夜。義譯為應頌、重頌、歌詠等。這是與「修多羅」——長行相對，而屬於韻文的一類。在「九分教」或「十二分教」中，也許「祇夜」是最難理解的一分。就字義來說，從 Gai 語根而來，不外乎歌詠的意義。但「祇夜」是偈頌的一類，與同為偈頌的「伽陀」、「優陀那」，到底差別何在？在原始聖典的集成中，「祇夜」到底是什麼部類？有什麼特殊意義，而能始終不移的位居第二？一般解說為「重頌」，這應先有散文（「修多羅」）與偈頌（「伽陀」），因為「重頌」是這二者的結合。果真是這樣，那「祇夜」為第二，「伽陀」為第四，也不大合理。《

原始佛教聖典之成立史研究》，類別與偈頌有關的，為十種類型；而以第九類為「祇夜型」。然也只是以長行以後，次說伽陀的，即一般的重頌為祇夜。經文並沒有稱之為「祇夜」，所以也沒有能充分的，闡明「祇夜」的真義。

在古代的傳說中，「祇夜」的意義，極不易理解。如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六五九下)說：

「應頌云何？謂諸經中，依前散說契經文句，後結為頌而諷誦之，即結集文、結集品等」。

「如世尊告苾芻眾言：我說知見能盡諸漏，若無知見能盡漏者，無有是處。世尊散說此文句已，復結為頌而諷誦言：有知見盡漏，無知見不然。達蘊生滅時，心解脫煩惱」。

《大毘婆沙論》，集成於西元二世紀。在有關「九分」與「十二分教」解說的現存聖典中，這是比較早的一部。論文分為二段：1.「依前散說契經文句，後結為頌而諷誦之」，是說明體裁。「如結集文、結集品等」，是指明部類。2.「如世尊言」以下，又舉例以說明先長行而後重頌；與一般所解的「重頌」相合。屬於「祇夜」——「應頌」的「結集文」、「結集品」，是什麼樣的部類？這是傳承中的又一古義，應予以非常的注意！

《瑜伽師地論》系，對應頌作二種解說。如《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「云何應頌？謂於中間，或於最後，宣說伽他。或復宣說未了義經」。

《瑜伽論》卷八一(大正三〇．七五三上)也說：

「應頌者，謂長行後宣說伽他。又略標所說不了義經」。

第一說，「在長行（中間或於最）後，宣說伽陀」，文義不太明顯，不一定就是重頌。《顯揚論》是引用《瑜伽論》的，卷一二說，還與《瑜伽論》相同，而卷六卻解說為：「或於中間，或於最後，以頌重顯」，明確的說是重頌。《雜集論》（《順正理論》也如此）也說「以頌重頌」。在《瑜伽論》系中，傳為無著（Asa□ga）所造的論書，才明確的說為「重頌」。「不了義經」，是「祇夜」的又一意義。「順正理論」說：「有說亦是不了義

經」。可見這是另一解說，而為瑜伽論師所保存。「應頌」的「不了義說」、「未了義經」，是與「記別」相對的，如《瑜伽論》說：「或復宣說已了義經，是名記別」。這在《顯揚論》、《順正理論》，都是相同的。《雜集論》雖說：「又了義經，名為記別」；而於應頌，卻解說為：「又不了義經，應更頌釋」。這是以為長行不了，而要以偈頌來補充說明。這不但與《瑜伽論》系不合，也與下文的「又了義經，名為記別」不合。「頌」或是「解」字的誤譯誤寫吧！依瑜伽論系所說，「契經」、「祇夜」、「記別」，意義是次第相關的。

〔契經〕〔祇夜〕〔記別〕

長行——偈頌

略說不了義——廣分別了義

授記

《大智度論》卷三三(大正二五．三〇六下——三〇七上)說：

「諸經中偈，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」。

《大智度論》的解說，「祇夜」是一切偈的通稱；又名為「伽陀」，但定義不明。如「祇夜」與「伽陀」，都通於一切，那有什麼差別？《成實論》所說，顯然與《智度論》所說，出於同一來源，而解說更為分明，如《論》卷一(大正三二．二四四下)說：

「祇夜者，以偈頌修多羅」。

「第二部說（名）祇夜，祇夜名偈。偈有二種：一名伽陀，一名路伽。路伽有二種：一順煩惱，一不順煩惱。不順煩惱者，祇夜中說。是名伽陀」。

《成實論》初解「祇夜」為重頌。《成實論》主訶黎跋摩（Harivarman），為西元三、四世紀間的論師，與無著的時代相近。那時，「祇夜」是重頌的解說，可見已極為普遍。但在解說「伽陀」時，又說到「

祇夜名偈」，以及「祇夜」的特殊意義。依論說，分別如下：

┌伽陀

祇夜──偈──┤ ┌不順煩惱──祇夜

└路伽──┤

└順煩惱

「祇夜」是一切偈的通名，而又有特殊的「祇夜」。依《論》說：偈有「伽陀」與「路伽」的差別。「伽陀」是宣說佛法的偈頌；「路伽」是世間的偈頌；路伽（loka）是世間的意思。世間的偈頌，有順煩惱的（如誨淫、誨盜的詩歌），有不順煩惱的。世間偈頌，又與世間一般的偈頌不同，不會引起煩惱的，就是「祇夜」。但雖然作這樣的分別，而在佛法的部類中，還是不明白。關於「祇夜」，應從「結集文」、「結集品」的研究去解決。《瑜伽論》卷八五，有關於《雜阿含經》——也就是原始的根本的結集。《論》中提到了「結集品」。《論》文有先後二段，次第說明；現分列為上下，以便作對照的研究。如(大正三〇．七七二下)說：

「雜阿笈摩者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化，宣說：

當知如是一切相應，略由三相。何等為三？一是能說，二是所說，三是所為說。

如來及諸弟子所說相應。

若如來，若如來弟子，是能說，如弟子所說佛所說分。

蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應。

若所了知，若能了知，是所說，如五取蘊、六處、因緣相應分；及道品分。

又依八眾，說眾相應。

若諸苾芻、天、魔等眾，是所為說，如結集品」。

後結集者，為令聖教久住，結嗢拖南頌，隨其所應，次第安布。

《大毘婆沙論》說到的「結集品」，在《瑜伽論》中發見了，這是〈伽陀品〉的別名，與《雜阿含》的〈八眾誦〉，《相應部》的〈有偈品〉相當。為什麼稱為「結集品」？依論文說：「後結集者，為令聖教久住，結嗢拖南頌」。這是在修多羅——「相應教」的結集以後，又依契經而結為偈頌。這結成的「嗢拖南頌」，不是別的，正是古代集經的結頌。如《分別功德論》說：「撰三藏訖，錄十經為一偈。所以爾者，為將來誦習者，懼其忘誤，見名憶本，思惟自寤」。結經為偈，或在十經後，或總列在最後，自成部類，這就是「結集文」。這是便於記誦的，世俗共有的結頌法（但不順煩惱），所以名為「祇夜」。這種結集頌，與〈八眾相應〉的偈頌相合（結經頌是附錄），也就因此而總名為「結集品」。〈八眾誦〉的偈頌，也多數近於世間偈頌，所以「結集文」與「結集品」，都稱為「祇夜」。覺音（Buddhaghoa）以《相應部．有偈品》為「祇夜」，與說一切有部的古傳相合。但在覺音，可能是偶合而已。

《大毘婆沙論》，以《雜阿含》的「結集品」、「結集文」為「祇夜」，得《瑜伽論》而明了出來；這是符合原始結集實況的。〈蘊相應〉等長行，稱為「修多羅」。結集後，「結為嗢拖南頌」，確乎是「依前契經散說文句，後結為頌而諷誦之」。「結集文」（結頌）與《雜阿含》的有偈部分相結合，總稱「結集品」。這都是近於世俗的偈頌，名為「祇夜」。「修多羅」與「祇夜」——長行與偈頌，在原始結集的「相應教」中，從文體的不同而分別出來。這是聖教的根源，最先形成的二種分教，無怪乎始終不移的，位列第一、第二了。「依前契經散說文句，後結為頌而諷誦之」，確有「應頌」、「重頌」的意義。離原始結集的時代久了，原始結集的實況，也逐漸淡忘；於是宣說原始的五百結集，結集「四阿含」或「五部」。「祇夜」——重頌的古義，也逐漸忘卻，而解說為一般的「重頌」。《大毘婆沙論》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《成實論》，西元二——四世紀時，「祇夜」的古義，還沒有忘卻；以後，似乎就沒有人知道「祇夜」的本義了。

第三節 記說、伽陀、優陀那

第一項 記說

「記說」（vyākara□aveyyākara□a），古來音譯為和伽羅那、弊伽蘭陀等；義譯為分別、記別、記說等。vyākara□a 是名詞，動詞作 vyākaroti，一般為說明、分別、解答的意義。vyākaroti 及 vyākara□a，在聖典中，應用極廣，終於成為分教之一；在初期聖典中，這是極重要的一分。

《原始佛教聖典之成立史研究》，對於「記說」，統攝古代的傳說為：「問答體」、「廣分別體」、「授記」——三類。從巴利聖典中，探求 vyākaroti、veyyākara□a 詞語的應用，而論斷為：「記說」的原始意義，是「問答體」。在問答、分別、授記中，「記說」也許有所偏重。然從世間固有的名詞，而成為聖典的部類之一，是否先是問答而後其他，那是很難說的。現在，對古代的解說，先略加檢討。

《瑜伽論》系，對「記說」的解說，有二義：「顯了分別」，「記別未來」。以「記說」為分別，為瑜伽師的重要解說。但這是對於「祇夜」（「應頌」）的分別，如《瑜伽論》說：

Ⅰ「或復宣說未了義經，是名應頌。云何記別？……或復宣說已了義經」。

Ⅱ「應頌者，……略標所說不了義經。記別者，謂廣分別略所標義」。

《顯揚論》也有二說，與《瑜伽論》所說，完全相同。《雜集論》說：「又了義經說名記別，記別開示深密意故」。《瑜伽論》系，以「記別」為了義，廣分別，是對應頌——「祇夜」而說的（不是「修多羅」）。「祇夜」是不了義，是略說；「記別」是了義，是廣分別。了義與廣分別，是同一內容的不同解說。為什麼不了義？只是因為略說而含義不明。廣為分別，義理就明顯了。對「祇夜」而說，所以了義與廣分別的「記說」，是偈頌的分別說。「記說」是對於偈頌的廣分別，《阿含經》充分證明了這點。現存的「四阿含」與「四部」，因不了解偈頌而廣為分別的，《雜阿含經》有屬於〈波羅延耶〉的：「波羅延耶阿逸多所問」；「答波羅延富隣尼迦所問」；「答波羅延優陀延所問」；「波羅延低舍彌德勒所問」。屬於〈義品〉的，有「義品答摩犍提所問」。屬於《優陀那》的，有「法無有吾我」偈；「枝青

以白覆」偈。屬於〈八眾誦〉（〈有偈品〉）的，有「答僧耆多童女所問偈」。《中阿含經》，分別「跋地羅帝偈」的，有《溫泉林天經》、《釋中禪室尊經》、《阿難說經》。這些因偈頌而分別的，漢譯與巴利文，都有「略說」與「廣分別」的明文。而漢譯所說：「我於此有餘說答波羅延富隣尼迦所問」；「我於此有餘說答波羅延優陀延所問」；「我為波羅延低舍彌德勒有餘經說」。「有餘經說」，明確的以〈波羅延〉頌為不了義，與《瑜伽論》系所說，完全相合。「祇夜」，沿用為偈頌的通稱。偈頌每為文句音韻所限，又多象徵、感興的成分。法義含渾，如專憑偈頌，是難以明確理解法義的。「祇夜」，無論是〈義品〉、〈波羅延〉、《優陀那》，《相應部》的〈有偈品〉，都是不了義經所攝，這是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的古義。說一切有部，但以「四阿含」為經藏，不取多數是偈頌的《小部》，而稱之為（經藏以外的）「雜藏」，理由就在這裡。這類廣分別，都是因疑問而作的解答。

「記說」，瑜伽師所傳，在以了義、廣分別（對「祇夜」說）為「記說」而外，又有「記別未來」義，如《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

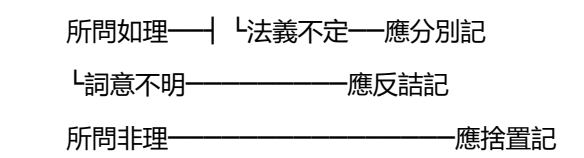
「云何記別？謂於是中，記別弟子命過已後當生等事」。

《瑜伽論》系所說，都與上說相同，這是重在未來事的「記說」。《瑜伽論》系有「顯了分別」，「記別未來」——二義。說一切有部論師，也傳有二義，而略有不同，如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六五九下——六六〇上)說：

「記說云何？謂諸經中，諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說；化諸天等，問記亦然。若諸經中，四種問記；若記所證所生處等」。

《大毘婆沙論》，重於問答——問與「記說」。論文先約問答的人說，舉如來、弟子、諸天。如約答者而說，唯是如來所說，弟子所說。次約問答的法說，又有二類：約問答的方式，如「四種問記」。約問答的內容，如說

「所證與所生處等」。問答有種種方式，不出於四種：一向記（ekā□śa-vyākara□a）、分別記（vibhajya-vyākara□a）、反詰記（parip□cchā-vyākara□a）、捨置記（sthāpanīya-vyākara□a）。「四種問記」的組為一類，出於《中阿含經》、《長阿含經》；《長部》、《增支部》，這是初期佛教，因法義問答的發達，而分成這四類的。在解說中，《大毘婆沙論》重於法義的分別，對於「分別記」與「反詰記」，解說為「直心請問」，「諂心請問」的不同。這不僅是問答的不同方式，而更有辯論的技巧問題。然據大眾部（Mahāsā□ghika）所說，《雜心論》等說，這「四種問記」，實由問題的性質不同而來。



前三類是記（vyākata），是明確解答的。如問題的詞意明確，那就應就問題而給予解答。但問是舉法（如「諸行」）問義（如「無常」）的，如法與義決定（如作四句分別，僅有是或不是一句），那就應一向記：「是」；或「不是」的。如法與義都寬通多含，那就應作分別記：分為二類或多類，而作不同的解答。如問題的詞意不明（或問者別有「意許」），那就應反問，以確定所問的內容，而後給予解答。如所問的不合理，如「石女兒為黑為白」，那就應捨置記，也就是無記（avyākata）。無記是不予解答，無可奉告。「四種問記」，可通於佛與弟子間，法義問答的不同方式。在「九分」與「十二分教」中，「記說」成為一分的時代，還不會那樣的，充滿阿毘達磨問答分別的性格。

關於問答的內容，《大毘婆沙論》舉「所證所生處等」。「所證」是三乘聖者的證得，預流及阿羅漢果證的「記說」。「所生處」的「記說」，與《瑜伽論》的記別未來生處相同。《大毘婆沙論》與《瑜伽論》，都約二義說。《大智度論》說：「眾生九道中受記，所謂三乘道，六趣道」。這也是

記別所證及所生處。《大般涅槃經》所說，專明菩薩受記作佛，這是大乘特重的「記說」。《成實論》說：「諸解義經，名和伽羅那。……有問答經，名和伽羅那」。這是專以解答法義為「記說」；與《大智度論》的專說所證所生，都只是道得一半。《順正理論》，也傳有二義，如《論》卷四四(大正二九．五九五上)說：

「言記別者，謂隨餘問，酬答辯析，如波羅延拏等中辯。或諸所有辯曾當現真實義言，皆名記別」。

《順正理論》初義，是問答辯析，也是重於問答的。然以〈波羅延拏〉等偈頌的問答為「記說」，與《瑜伽論》及漢譯《雜阿含經》的所傳不合。次義是：曾——過去的，當——未來的，現——現在的，辯析這三世的「真實義言」。這不僅有關三世的法義，更有關三世的事實。這近於《大毘婆沙論》的第二義，但內容卻擴大而說到了過去。

歸納古代的傳說為三類，當然是對的。然依古代的傳說，應分為二類：從一般的形式而稱為「記說」的，是問答與分別，這是一般的。從內容而以「所證與所生」為「記說」，這是特殊的（為後代所特別重視的）。我們應該承認：vyākaroti, vyākara□a，原為世間固有的詞語，本通於分別、解說、解答，而不只是「解答」的。從契經看來，問答與分別的特性，是存在的。然分別體，多數依問而作分別，可說是廣義的問答體。而問答中，也有分別的成分，稱為「分別記」。問答與分別，起初都比較簡略，互相關涉，這應該是學界所能同意的事實。其後，有廣問答，廣分別。如約問答與分別說，這也是「記說」的一類，如《中部》的《滿月大經》；《長部》的《梵網經》、《帝釋所問經》。但由於問答分別的廣長，別立為「方廣」（廣說），那是多少遲一些的事。從「記說」的次第發展來看，是這樣：

┌廣分別

┌形式（一般的）──問答與分別┤

記說──┤ └廣問答

└內容（特殊的）──所證與所生

廣問答與廣分別，雖也被稱為「記說」；而「所證所生」的被稱為「記說」，在佛教界，更是日漸重視起來。然「記說」的原始部類，應從問答與分別的較為簡略，而所證所生，也已說到了的部分去探求。這是那些部類呢？依漢譯說，這就是《雜阿含經》中，被稱為「弟子所說」、「如來所說」部分。「佛所說與弟子所說分」，《瑜伽論》雖也稱為「契經」——「修多羅」。然依《瑜伽論．攝事分》，契經的「摩呾理迦」，這部分是不在其內的。這部分，本是附編於原始結集的「相應教」中（巴利《相應部》的組織，還是這樣，但也有過整理）。其後，漸類集為二部分，稱為「弟子所說」、「佛所說」分；《根有律雜事》，稱之為〈聲聞品〉、〈佛品〉。以《相應部》來說，除〈有偈品〉屬於「祇夜」。餘四品中，除〈因緣相應〉、〈界相應〉、〈六處相應〉、〈受相應〉、〈蘊相應〉、〈道相應〉、〈覺支相應〉、〈念處相應〉、、〈根相應〉、〈正勤相應〉、〈力相應〉、〈神足相應〉、〈入出息相應〉、〈靜慮相應〉、〈諦相應〉等（「修多羅」部分），其餘的「相應」，都屬於這一部分。《大毘婆沙論》說：「諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說。化諸天等，問記亦然」：這只是「如來所說」、「弟子所說」的具體說明。這部分，以問答為主，而含有分別成分。試舉證說：《瑜伽論》以了義分別為「記說」，是分別「祇夜」（偈頌的通稱）的。如上所引《雜阿含經》的八種，都出於這一部分。以《相應部》來說：〈勒叉那相應〉，摩訶目犍連（Mahāmoggallāna）「記說」夜叉鬼的形狀，而由佛「記說」其前生的惡業。〈龍相應〉，共「四十記說」，說四生龍的業報。據此體例，〈乾闥婆相應〉、〈金翅鳥相應〉、〈雲（天）相應〉，也應該是「記說」。〈禪定相應〉，末結為「五十五記說」。而〈預流相應〉、〈見相應〉、都是所證所生的「記說」。這些，都是與「弟子所說」、「如來所說」相當，通於問答、分別，而不只是問答體的。在古代的傳說中，《大毘婆沙論》重於問答，《瑜伽論》重於分別，而都約這一部分說。古代的原始結集，稱為「修多羅」，是《雜阿含經》（蘊誦、六入誦、因誦、道品誦）的根本部分。這是以佛說為主的；佛為弟子直說，文句簡要，不多為問答分別（不能說完全沒有）。以〈八眾誦〉為

「祇夜」；其後，也習慣的泛稱不屬於結集（「修多羅」、「祇夜」）的偈頌為「祇夜」。接著，對「祇夜」（廣義的）的隱略不明，有所分別解說；對「修多羅」的法義，作更明確決了的問答分別。這部分的集成，稱為「記說」。《成實論》以「問答經」、「解義經」為「和伽羅那」，大體上是對「修多羅」的直說而言的。「記說」部分，附編於「相應教」中。到此，《雜阿含經》——《相應部》已大體成立。當時已有「伽陀」、「優陀那」的立成，所以已進入五支——「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」的時代。

「記說」的原始意義，已如上所說。「記說」以後的應用，不應該過分重視形式，而有重視其特性的必要。古人說：「記說」是「顯了義說」，「開示深密」，「辯曾當現真實義言」。雖所說不一，而「記說」的特性，「記說」之所以被稱為「記說」的，已明白可見。所說的內容，是深秘隱密的教理；能說的文句，是明顯的，決了（無疑）的說明。「記說」不只是問答、分別，而更有明顯決了說的特性。佛法是解脫的宗教；在解脫的宗教中，正有眾多法義，不現見事，深秘而不顯了，要有明顯的，決了的說明。惟有在有關深隱事理的決了中，才明了「五部」、「四阿含」中「記說」的特有意義。

《原始佛教聖典之成立史研究》，依「五部」而列舉有關「記說」——vyākaroti, vyākara□a, veyyākara□a 的詞義，極為詳明。然有一點，似乎不曾引起注意，那就是名詞的一般性與特殊性。「記說」，動詞為 vyākaroti，這是沒有異議的。vyākara□a 是說明、分別、解答的意思，本為一般的習用詞。梵語的 vyākara□a，或者以為等於巴利語的 veyyākara□a，其實是不對的。如「四種問記」的「記」，巴利語也是 vyākara□a，並沒有不同。在分教中，說一切有部等，沿用 vyākara□a，而銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的聖典，卻採用 veyyākara□a 為「記說」的專有名詞。同時，在巴利聖典中，有（分教）「記說」意義的，也有沿用 vyākara□a 一詞的。這可見，作為說明、分別、解答用的 vyākara□a，是一般的、共同的，可斷定為「記說」的原始用語。等到「記說」所含的特殊

意義——深秘事理的「顯示」、「決了」，在佛教中日漸強化，說一切有部等雖沿用舊詞，而銅鍱部卻改用 veyyākara□a，以表示其意義的特殊。從「記說」的特殊意義說，可以是問答、分別，而不一定是問答、分別的。

「五部」中所有的 veyyākara□a（動詞為 vyākaroti），就是銅鍱部所傳的「記說」。從「五部」所說的「記說」，脫落問答、分別等形式，而從內容去研究，「記說」的特性——對於深秘隱密的事理，而作明顯、決了（無疑）的說明，就可以明白出來。比對問答的、分別的一般內容，性質上有顯著的特色。這可以分為二類：一、「自記說」：將自己從智證而得深信不疑的境地，明確無疑的表達出來，就是「記說」。例如：

Ⅰ「過去現在未來，諸餘沙門婆羅門所有勝智，無有能等如來等正覺者」。

Ⅱ「世尊等正覺者，法善說，僧伽正行者」。

Ⅲ「聖弟子於佛證淨成就，……於法（證淨成就），……於僧（證淨成就），……於聖所愛……戒成就。聖弟子成就此法鏡法門，能自記說：……得預流，住不退法，決定趣向正覺」。

Ⅳ「我智見生，我心解脫不動，此是最後生，更不受後有」。

Ⅴ「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。

「能自記說」，正由於內心的體悟（信智合一），於佛、法、僧（及聖所愛戒），能深知灼見而深信無疑（《相應部》的〈見相應〉，作於四諦無疑）。有深徹的證信，知道自己「得預流，住不退法，決定趣向正覺」——是預流果的自記。或知道自己，「我生已盡……不受後有」——是阿羅漢果的自記：這是「記說」、「所證」的最根本處。Ⅲ與Ⅴ，經中所說的最多。能自「記說」，都用 vyākaroti 一詞。《相應部．見相應》的前十八經，末以於四諦無疑，名為「預流，住不退法，決定趣向正覺」，就被稱為「十八記說」。這些表達自己的所證，是「記說」的一類。

二、「為他記說」：如來及聲聞弟子，所以能「為他記說」，由於自己的證悟，更由於種種功德的證得。如佛有三明，有六力（三明即後三力），

所以能如實為他「記說」。舍利弗（Śāriputra）有四無礙解，大迦葉（Mahākāśyapa）得六神通，所以能為他「記說」。在為他的「記說」中，也可分為四類。

1.法的「記說」：稱為「記說」的法，是出世解脫的，不共外道的，能依此而解脫的。這主要為問答體。所說的法，是四諦；欲色受的集……滅；緣起的集與滅；識．六處……有的集與滅；六處的生起與滅盡；六處無我；識等非我非我所；「何處無四大」——滅；一道出生死。又約道法說，如五蓋與十，七覺支與十四；七覺支；無量心解脫；《相應部．禪定相應》，末結為「五十五記說」。這些修法，都非外道所能知的。還有一再問答，而終歸結於解脫的，如《長部．帝釋所問經》，《中部．滿月大經》。

2.證得的記說：對於聖者所證得的「記說」中，如「記說」如來的無上智德成就；戒定慧解脫增上；佛沒有令人憎厭的三業。或「記說」沙門的現法果。至於「記說」預流及阿羅漢的果證，如上「自記」所說的，那就很多了。這是約法而通說的，更有分別「記說」佛弟子死後的境地，如記富蘭那（Purā□a）弟兄，同得一來果，同生兜率天。記頻婆沙羅王（Bimbisāra）得一來果，生毘沙門天。記那提迦（Nādika）的四眾弟子，或現證解脫（不再受生），或證不還，或得預流果。這一類，以所證為主而說到了所生處，正如《大毘婆沙論》所說的：「所證所生處等」。

3.業報的記說：「記說」，本是以甚深的教、證為主的。由於證得而或者生死未盡，所以「記說」到未來的生處。三世業報，是深隱難見的事，也就成為「記說」的內容。如佛記提婆達多（Devadatta），墮地獄一劫。如前所引，《相應部．勒叉那相應》，摩訶目犍連「記說」夜叉鬼的形狀。《相應部．龍相應》，說四生龍的業報。《相應部》的〈乾闥婆相應〉、〈金翅鳥相應〉、〈雲（天）相應〉，也應該是「記說」的一分。如來於三世，有無礙智見，但不一定「記說」。如於有情有利的，有時就因問而略為「記說」。三世不現見事，都是「記說」的內容，因而宣說將來要發生的事情，有點近於預言。如《長部．波梨經》，佛對外道死亡所作的「記說」。

4.未來與過去佛的記說：聖者的證德，結合於三世，而有未來佛與過去佛的「記說」。《中阿含經．說本經》，佛記彌勒（Maitreya）當來成佛。《長部．轉輪聖王師子吼經》，有未來彌勒佛出世的說明，與《長阿含經》《轉輪聖王修行經》相同。過去佛的「記說」，就是《長部》的《大本緣經》，說過去七佛事。《出曜經》卷六(大正四．六四三中)說：

「三者記，謂四部眾；七佛七世族姓出生；及大般泥洹；復十六倮形梵志，十四人取般泥洹，二人不取，彌勒、阿耆是也」。

據《出曜經》說，「記說」是：四部眾的記說，如《闍尼沙經》、《大般泥洹經》。七佛七世族姓出生的「記說」，是《大本經》。這是說一切有部中，持經譬喻師的解說。如依《大毘婆沙論》——阿毘達磨論師，《大本經》是「阿波陀那」（譬喻）。所說的「大般泥洹」，除為四部眾的「記說」外，應是如來「三月後當入涅槃」的「記說」。「十六裸形梵志」，是彌勒受記。未來成佛及未來事的「記說」，是「為他記說」，所以有「授記」或「受記」的意義。「記說」，本為甚深的「證德」與「教說」的說明。經師們傾向佛德的崇仰；大乘偏重於菩薩的授記作佛，也只是這一特性的開展。

從甚深的教說與證德，而通於因果業報，未來佛德的「記說」，在宗教解脫的立場，是非常重要的！對信者來說，這不是「世論」，不是學者的研究、演說，也不是辯論，而是肯定的表達佛法的「真實義言」，能使聽者當下斷疑生信，轉迷啟悟的；這是充滿感化力的「記說」。所以聽了「記說」的，當然是歡喜，得到內心的滿足。而部分經典，末說「說此記說時」（表示是分教的「記說」），更表示了非常深廣的巨大影響，如說：

「遠塵離垢法眼生」。

「心無所取，於諸漏得解脫」。

「六十比丘（或一千比丘）心無所取，於諸漏得解脫」。

「數千諸天，遠塵離垢法眼生」。

「遠塵離垢法眼生；八萬諸天亦然」。

「一千世界震動」。

這些，表示了稱為「記說」的，對信眾的影響力，是非常的巨大！有「說此記說時」文句的聖典，都不是短篇。在上幾種外，還有明白稱之為「記說」的，名《自歡喜經》、《梵天請經》。這些，主要是編入《長阿含》與《中阿含》的。在「記說」的集成過程中，這是較遲的，不屬於「如來所說」、「弟子所說」。

「記說」，本只是說明、分別、解答的意義。在聖典的成立過程中，漸重於「甚深教說與證德」的顯示，因而「記說」有了「對於深秘的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」的特殊意義。從甚深的教說與證德，更有了「三世業報與過未佛德」的傾向。

末了，覺音（Buddhaghoṣa）以「記說」為：「全部論藏，無偈經，及餘八分所不攝的佛語」。以「論藏」為「記說」，也許因為「記說」有分別、解答的意義吧！以「無偈經」為「記說」，從〈有偈品〉為「祇夜」來說，應指《相應部》的長行。這也有部分的正確，因為《相應部》中，如來及弟子所說部分，確是屬於「記說」的。

第二項 伽陀與優陀那

「伽陀」與「優陀那」，都是偈頌，所以綜合來說。

「伽陀」（gāthā），音譯為伽他、偈等；義譯為頌、諷誦、詩偈等。「伽陀」與「祇夜」（geya），都是依動詞的 gai 語根而來，不外乎詩、歌等意思。這是有韻律的文學作品；顯著的特色，是「結句說」，與長行直說的散文不同。「優陀那」（Udāna），或音譯為鄔陀南、嗢拖南等；義譯為讚歎、自說、自然說等。Ud + √an，為氣息的由中而出，發為音聲；本義為由於驚、喜、怖、悲等情感，自然舒發出來的音聲。所以古人的解說，主要為「感興語」、「自然說」——二類。

說一切有部（Sarvāstivāda）論師，《大毘婆沙論》對「伽陀」與「優陀那」的解說，如《論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「伽他云何？謂諸經中，結句諷誦彼彼所說，即麟頌等。如伽他言：習近親愛與怨憎，便生貪欲及瞋恚，故諸智者俱遠避，獨處經行如麟角」。

「自說云何？謂諸經中，因憂喜事，世尊自說。因喜事者，如佛一時見野象王，便自頌曰：象王居曠野，放暢心無憂；智士處閑林，消遙志恬寂。因憂事者，如佛一時見老夫妻，便自頌曰：少不修梵行，喪失聖財寶。今如二老鸛，共守一枯池」。

依《大毘婆沙論》：「結集文」與「結集品」以外的偈頌，以結句諷誦——以詩歌的體裁來吟詠佛法的，是「伽他」。因憂喜的感觸而發為偈頌的，是「優陀南」——「自說」。所舉的例子，「伽他」是「麟頌」等。傳說：大辟支佛，名「麟角喻」：「獨處經行如麟角」，正是頌說「麟角喻」的。《小部．經集》中，有《犀角經》，結句為：「應如犀角獨遊行」，與「麟頌」相合。所引頌，近於《犀角經》的初二頌。「優陀那」所舉的例子，初頌，見《小部．自說》。次頌，見《雜阿含經》；《小部》的《法句》。在說一切有部中，「法句」就是「優陀那」的別名。這樣，除了與「祇夜」相當的「八眾誦」，與「優陀那」相當的「法句」而外，其他以偈頌說法的，都是「伽他」了。

說一切有部論師的晚期說，如《順正理論》卷四四(大正二九．五九五上)說：

「言諷誦者，謂以勝妙緝句言詞，非隨述前而為讚詠，或二三四五六句等」。

「言自說者，謂不因請，世尊欲令正法久住，覩希奇事，悅意自說，妙辯等流。如說：此那伽由彼那伽等」。

《順正理論》所傳：「伽陀」（諷誦）的「非隨述前而為讚說」，是對「祇夜」（應頌）的「隨述讚前契經所說」。所以應頌是「重頌」，而「伽陀」是讚述佛法的「孤起頌」；與《大毘婆沙論》的附義相合。「自說」（優陀那），是覩希奇事悅意而說，更是為了正法久住而說。所舉的例子，「此那伽由彼那伽」，即「此（龍）象由彼（龍）象」，也是頌文。《順正理論》以「祇夜」為重頌；問答法義的偈頌，如「波羅延拏」等，屬於「記說」（「義品」也應屬此）；再除去「法句」——「自說」，那《順正理論》所

傳的「伽陀」（諷誦），應就是「諸上座頌」、「世羅尼頌」、「牟尼之頌」等了。

瑜伽師的傳說：「祇夜」是長行中間，或長行末的伽陀，原義為集經的結頌。「伽陀」與「優陀那」如《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「云何諷頌？謂非直說，是結句說：或作二句，或作三句，或作四句，或作五句，或作六句等，是名諷頌」。

「云何自說？謂於是中，不顯能請補特伽羅名字種姓，為令當來正法久住，聖教久住，不請而說，是名自說」。

《顯揚論》等說，與此相同。「諷頌」（伽陀）是一切非直說的結句，合於韻律的詩句。依據這一定義，一切結句——一切偈頌，都是「諷頌」所攝的。而「自說」（優陀南），著重於無問自說，這是對下文的「因緣」而說。「因緣」是：「謂於是中，顯示補特伽羅名字種姓，因請而說」。所以這是與「感興」無關的「自說」，可通於長行及偈頌，為瑜伽論系的特有傳說。《雜集論》的「祇夜」（應頌），是重頌，同於《大毘婆沙論》的附義。「諷頌」（伽陀）也是一切結句說。而「自說」的意義，如《論》卷一一(大正三一．七四三下)說：

「自說者，謂諸經中，或時如來悅意自說，如伽他曰：若於如是法，發勇猛精進，靜慮諦思惟，爾時名梵志」。

定義為「悅意自說」，與《大毘婆沙論》相近。所引的偈頌，是「優陀那」，與《小部．法句》偈相近。所以，《雜集論》對「應頌」、「諷頌」、「自說」——三者的差別說明，與說一切有部晚期的論師傳說相合。

《大智度論》與《成實論》，對「伽陀」與「優陀那」的解說，最為難解。《大智度論》卷三三(大正二五．三〇七上——中)說：

「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」。

「優陀那者，名有法佛必應說而無有問者，佛略開問端。……自說優陀那，所謂無我無我所，是事善哉！……如是等，雜阿含中廣說」。

「又如……善哉善哉！希有世尊！難有世尊！是名優陀那」。

「又如佛涅槃後，諸弟子抄集要偈：諸無常偈等作無常品，乃至婆羅門偈等作婆羅門品，亦名優陀那。諸有集眾妙事，皆名優陀那」。

「祇夜」與「伽陀」，都可以通稱一切偈頌，那在「九分」與「十二分教」中，這二者有什麼差別？《成實論》解說了這一問題（如前「祇夜」中說）：「祇夜」是共世間的（但是不順煩惱的），「伽陀」是非世間的，是聖教內宣說佛法的偈頌。至於「優陀那」，《大智度論》有三義：1.無問自說的「優陀那」（與瑜伽的為了正法久住，不請而自說相近）：所舉的頌，如《雜阿含》所說。然「優陀那」，僅是經中，「無我無我所，是事善哉」二句。「略開問端」，以引起弟子的請說，是重在無問自說。不過，「是事善哉」，也是稱讚的話，與《大般涅槃經》所說相近。2.引《大般若經》說，這雖是大乘經，但所取的意義，只是讚歎辭。讚歎，是「感興語」。3.所說的「抄集要偈」，內容與「法句」偈合。《法句》（dhammapada），梵本作 Udānavarga（「優陀那品」）。漢譯有《法集要頌經》；「集要頌」，是「優陀那」的意譯（「法優陀那」）。「諸有集眾妙事，皆名優陀那」，「優陀那」已成為偈頌集的通稱。稱偈頌集為「優陀那」，雖不知始於什麼時候，但僧伽羅剎（Sa□gharak□a）（約西元一世紀人）的《修行道地》——禪觀偈集，是稱為「優陀那」的（作品於西元一六〇年頃譯出）。「優陀那」是「集施」、「集散」的意思。《大智度論》所傳述的三義，前二義只是「自然說」與「感興語」二類。感興語，原是不限於偈頌的，所以《大智度論》所說，雖主要為偈頌，而是可通於長行的。《成實論》說：「除二種偈，餘非偈經，名憂陀那」。論文一定有錯字。除二種偈——「祇夜」與「伽陀」，或「伽陀」與「路伽」，其餘的（非？）偈經，名為「憂陀那」。即使這麼說，「憂陀那」的特色，還是不曾說明。

「伽陀」與「祇夜」，《大智度論》與《成實論》，都傳說為通於一切偈頌，似乎含混不明。從聖典集成的過程去理解，這是可以解說的。原始結集，「結集文」與「結集品」（「八眾誦」），被稱為「祇夜」。習慣上，「祇夜」也被泛稱一切偈頌。如瑜伽師所說：「祇夜」是不了義經。而「有餘說」（不了義的別名）的經偈，被分別解說的，就是《優陀那》、〈義品〉、〈波羅延那〉（如上「祇夜」中說）。可見這些偈頌，起初都曾被稱為「祇夜」的。此後，長行中漸形成著有特色的「記說」：而沒有集入《相應部》的偈頌，如《優陀那》、〈義品〉、〈波羅延那〉，雖不與現存的完全相同，但的確是早已存在。偈頌的流傳，孳生流衍，一天天增多，成為傳誦中的一大部分。於是稱之為「伽陀」，「伽陀」為結句頌說的通稱。但在分教中，被集入於「相應教」的，仍舊稱為「祇夜」。沒有被集入（一直到四部、四阿含的集成，大部分偈頌，始終沒有被集錄進去）的，泛稱為「伽陀」。而「伽陀」中的感興語——「優陀那」，當時應已類集而形成一分，這就是被稱為「優陀那」的，原始的《法句》。《法句》的集成，《大智度論》說：「佛涅槃後，諸弟子抄集要偈」。〈法句經序〉說：「五部沙門，各自鈔采經中，四句六句之偈，……故曰法句」。《法句》為法救（Dharmatrāta）所集，這是說一切有部所傳本的編成。《法句》是古已有之，而又各部自行重編的。以《法句》為「優陀那」，這不僅是說一切有部的傳說。傳為化地部（Mahīśāsaka）或法藏部（Dharmaguptaka）誦本的《長阿含經》，「十二部經」的「優陀那」，就直譯為《法句經》。《四分律》也譯為「句經」或「法句經」。「法句」就是「優陀那」，可見也是分別說系（Vibhajyavādin）的共同傳說。《小部》有《法句》，又有「自說」——「優陀那」，分為八品，附以事緣，是後代的新編。如以《小部》的《自說》，為九分教中的「優陀那」，那是不妥當的。「優陀那」是感興語的類集，《法句》的原型。傳布最為普遍，而又是早期的偈頌集；所以習慣上，也就以一切偈頌集為「優陀那」了！

感興語，當然是自然舒發的，不待請問的。在部分的佛教中，不待請問的意義加強了。如瑜伽師，對「因緣」的因請而說，解說「優陀那」為無問

自說。在現有的契經中，沒有人請問而佛自為宣說的，不在少數。比對「因緣」的有請而說，稱這類為「自說」。感興語的特色，也就消失了。關於感興語，佛只有喜悅而沒有悲感，大致基於這種信仰，而《順正理論》、《雜集論》、《大智度論》，只說「覩希奇事」、「悅意自說」、「讚歎」，而沒有說憂感。其實，佛沒有憂感，但可以面對悲傷的事實而有所感興。這都是後代多少演變了的解說。對「祇夜」、「伽陀」、「優陀那」——三分的解說，沒有比《大毘婆沙論》更精確的了！

第四節 本事、本生、方廣、未曾有法

第一項 本事（如是語）

在部派傳承中，對「九分」與「十二分教」，有意見非常不同，而又不容易得到定論的，是「本事」與「方廣」。「本事」，為「九分教」的第六分。梵語 ityuktaka, itiv□ttaka，一般譯為「本事」。巴利語 itivuttaka，譯為「如是語」。由於原語傳說不同，解說不同，形成二大流。在固有的傳說中，《大智度論》明確的說到這二類。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯，雖傳有二說，而以「如是語經」為主。或寫訛為「如是諸經」；音譯為「一筑多」，「伊帝渭多伽」。惟《成實論》的「伊帝曰多伽」，是「本事」的意思。屬於分別說系（Vibhajyavadin）的經律，如《長阿含經》作「相應」；《四分律》作「善導」，《五分律》作「育多伽」，都是「如是語」的別譯。

「如是語」，銅鍱部（Tāmraśā□īya）現有《如是語》，為《小部》中的一種。玄奘所譯的《本事經》七卷，屬於同一類型。雖現存本，不一定就是古本，但九分教中的「如是語」，就是這一類，是無可疑惑的。玄奘所譯《本事經》，分三品：〈一法品〉六〇經，〈二法品〉五〇經，〈三法品〉二八經，共一三八經。每十二、三經，結成一嗢拖南頌。而〈三法品〉末，僅有三經，又沒有結頌，可見已有了缺佚。《本事經》為重頌體：每經初標「吾從世尊聞如是語」；長行終了，又說：「爾時，世尊重攝此義而說頌曰」。這是重頌的一類，以初標「吾從世尊聞如是語」，體裁特殊，而得「如是

語」的名稱。《小部》的《如是語》，分四集：「一集」三品，二七經；「二集」二品，二二經；「三集」五品，五〇經；「四集」一三經。《原始佛教聖典之成立史研究》，比對這二部——《本事經》與《如是語》的同異，足供參考。《如是語》初標「如世尊說阿羅漢說，我聞」。長行終了時說：「世尊說此義已，次如是（偈）說」。末了，又結：「此義世尊說已。如是（我）聞」。比《本事經》多一結語。《大智度論》卷三三(大正二五．三〇七中)說：

「如是語經者，有二種：一者，結句言：我先許說者，今已說竟」。

《大智度論》的結句，與《如是語》的「此義，世尊說已」相近；多少不同，應為部派的傳誦不同。所說與《如是語》及《本事經》相當，是不會錯的。《如是語》有四集，《本事經》僅三法。在這四集中，第三集第三品止，都是「序說」，長行與重頌間的「結前生後」，末了的「結說」，體例一致。第三集第四品起，僅每品的初末二經，具足「序說」等；中間的經文都從略，也就是沒有「如是語」的形式。四集僅一三經，與前三集相比，也顯得簡略不足。這與《本事經》的缺略，情形是一樣的。為什麼三法、四集，而不是五法、六法，或九集、十集呢？以我看來，這是一項編集而沒有完成的部類。

《如是語》與《本事經》的體裁，在聖典集成過程的研究中，有三點值得我們重視。1.序說與結說：佛說（及弟子說），從傳說而集成一定文句，展轉傳誦，到結集而成為部類，成為現存的形態，是經過多少過程而成的。原始傳誦而結集的，是佛說及弟子所說的短篇。沒有說在那裡說，為誰說，為什麼事說；這些是在傳授中加以說明的（有的忘記了，有的傳說不同）。其後，人、事、處，逐漸編集在內，篇幅漸長；開始與終了，也漸有一定的形式。以「四阿含」及「四部」來說：序說是：「如是我聞：一時，佛在某處住」（或加上「與比丘……俱」，及特殊的事緣）。結說，形式不一，如泛為比丘們說的，結為：「佛說是經（法）已，彼比丘（等）聞世尊所說，歡喜信受（奉行）」。這類形式的完成，曾經過「如是語」那種體例。不說在那裡說，為什麼人說，為誰（泛說「告眾比丘」）說，而以「如世尊說阿

羅漢說，我聞」為序說；以「此義，世尊說已，我聞」為結說。起訖都敘明「世尊所說，我聞」，這可說是師資傳授中的習慣用語，表示傳承的可信性，而形成一定文句的。「如是語」型的聖典，漢譯還有《立世阿毘曇論》，這是陳真諦（Paramârtha）的譯品，可能為犢子系（Vātsīputrīya）論書。《論》分二十五品，卷一(大正三二．一七三上)說：

「如佛婆伽婆及阿羅漢說，如是我聞」。

在「閻羅地獄」章前，也有這同一的序說；其他或簡略為「佛世尊說」。《論》卷一(大正三二．一七四下)第一品末說：

「如是義者，諸佛世尊已說，如是我聞」。

其他品末，也有作「如是義者，佛世尊說，如是我聞」；「是義，佛世尊說，如是我聞」。這一序說與結說，與《小部》的《如是語》，可說完全相同。尤其是〈地獄品〉：分十大地獄，每章長行以後，又說：「世尊欲重明此義而說偈言」，完全為重頌型。可見部派佛教時代，這一形式的部類，還有承襲沿用的。「如是語」，是不限於銅鍱部所傳的。「如是語」（本事）的另一特色，如《順正理論》卷四四(大正二九．五九三上)說：

「本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」。

《順正理論》下文，雖與「本生」相對，而以「本事」為過去事。然所說「自昔展轉傳來，不顯說人（為誰說）、談所（在那裡說）、說事（為什麼事說）」，與現存的《曼陀多經》並不相合，而卻與「如是語」相合。從這裡，得到了「如是語」與「本事」的共同特性——「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」。佛及弟子所說的經偈，師資授受，展轉傳來，不說明為誰說，何處說，為何事說，成為「如是語」型。過去久遠的事，展轉傳來，也不明為誰說，在何處說，為何事說；記錄往古的傳聞，就是「本事」。但是，「不顯說人、談所、說事」，對佛弟子的信仰承受來說，是不能滿足的。於是傳聞的「法」——「如是語」型，終於為「如是我聞：一時，佛在某處住」（再加上同聞眾或事緣）。有人、有地、有事的「阿含」部類（成為一切經的標準型），所取而代之了。傳聞的「事」，也與「說人、談所、

說事」相結合，而集入於「阿含」部類之中。這樣，「本事」已失去「不顯說人、談所、說事」的特質。然而「本事」（「如是語」）的特性，終於在傳承中保存下來，而為《順正理論》主所記錄。

2.長行與重頌：上面說過，「祇夜」的本義，並非重頌，而是「修多羅」的結頌——「結集文」；又為「八眾誦」——「結集品」；又引申為一切偈頌的通稱。等到「伽陀」與「優陀那」成立，重頌也隨後形成了。長行與偈頌，原是各別傳誦的。也許由於某些長行，與偈頌的內容相近，而被結合起來；或依偈頌而演為長行。長行與偈頌的結合，形成一新的體裁；《如是語》就是屬於這一類型的。南傳有「如是語」而沒有「本事」；覺音（Buddhaghoa）的解說，也不說「祇夜」是重頌。「祇夜」而被解說為重頌，是北方的解說，也就是成立「本事」，而沒有「如是語」的部派。

3.增一法：以增一法——一、二、三等為次第而集成聖典的，在《長部》中，有《十上經》、《等誦經》。《長阿含》與之相當的，是《十上經》、《眾集經》。《長阿含》中，更有《增一經》、《三聚經》。《雜阿含》有「一問一說一記論……十問十說十記論」，就是增一法的雛型（這十法，傳為沙彌所必誦）。這一編集法，是法數的類集與整理，為佛法漸有「論」部傾向的表現。這是「阿含」完成以前的，重要的結集方法。現存的《如是語》與《本事經》，也是以增一法來集成的。

將這三者結合起來說：「如是語」是以「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」為特色。序說與結說，表示其展轉傳聞的可信性，實為「如是語」的根本特性。長行與重頌的結合，也已成為「如是語」的主要形式。《立世阿毘曇論》，是「如是語」型。〈地獄品〉有重頌，而沒有法數次第編集的意義。「九分教」與「十二分教」中的「如是語」，以序說及結說的定型文句，長行與重頌的結合為主，不一定是增一法的。現存的《如是語》與《本事經》，是在序說與結說，長行與重頌的體裁上，更為增一法的編集；約與《增壹阿含》集成的時代相近。

《如是語》及《本事經》，表現為「傳說」的形態。「如世尊及阿羅漢說，我聞」；聞者是師資授受中的傳授者。沒有「說人、談所、說事」的「傳說」，在宗教的立場，一般人是難以生信的。沒有事實——「說人、談所、說事」，純為義理的宣說；理智的氣味過重，也缺乏感人的力量。加上序說與結說的定型，長行與重頌，千篇一律。總之，作為佛教的聖典來說，這是近於「論部」。小部，似乎是體裁新穎，卻不適於大部的結集。《增壹阿含》也是以增一法來集成的。在序說方面：「如是我聞，一時，佛在某處住」等，正如古人所說：「說方時人，令人心生信故」，表現為從佛所聽聞而來的直接性。參入「說人、談所、說事」；而長行、偈頌、重頌，多姿多彩。《增壹阿含》的集成，對增一法編集的《如是語》來說，顯然是相顧失色。到三品、四集而中止，也許覺到不必再這樣的結集下去了吧！

再說「本事」：在前後相關中，對前的「伽陀」、「優陀那」，立「如是語」。「如是語」是偈頌的一類——重頌。與後「本生」相關聯的，是「本事」；「本生」與「本事」，都是有關過去的事情。《大智度論》雙舉二說，有關「本事」的，如《論》卷三三(大正二五．三〇七中——下)說：

「二者，三藏、摩訶衍外，更有經名一目（或作築）多迦；有人言目多迦。目多迦名出三藏、摩訶衍，何等是？……如是等經，名為出因緣。於何處出？於三藏、摩訶衍中出，故名為出。云何名因緣？是三事（夜長、道長、生死長）之本，名為因緣」。

依《論》，一目多迦，或簡稱為目多迦。現存梵本 Dharmasa□graha（法集），itiv□ttaka也又作 v□ttaka。一（帝）目多迦或目多迦，《大智度論》解說為「出因緣」。出是出於三藏及摩訶衍以外的，似指「雜藏」部分。以因緣起說，名為「因緣」。這樣，「目多迦」是「因緣」的一類。但這一解說，是可疑的。律中有《尼陀那》、《目得迦》，《目得迦》也與「因緣」（尼陀那）相關聯，而含義不大明了。惟《十誦律》稱之為「無本起」；「無本起」與「出因緣」，顯然是同一意義。《順正理論》所說：「言本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」；這就是「無本起」、「出因緣」——「本事」（目得迦）的真正意義。這是傳說中的，佛說的往

古事——佛化的印度民族與宗教的古老傳說（在律中，「目得迦」是不顯說人、談所、說事的舊例；有說人、談所、說事的，名「尼陀那」）。這一古義，在傳說中，久已隱昧不明（《智度論》所說，是別解），因為傳說的佛化的印度民族與宗教故事——「本事」，在「四阿含」的集成中，已與說人、談所、說事相結合。所以以「伊帝目多伽」為「本事」的，只能說是過去事了。

《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「本事云何？謂諸經中，宣說前際所見聞事。如說：過去有大王都，名有香茅，王名善見。過去有佛，名毘鉢尸，為諸弟子說如是法。過去有佛，名……迦葉波，為諸弟子說如是法。如是等」。

《大毘婆沙論》所舉的「前際所見聞事」，有二類：一為印度民族的古代傳說：《大毘婆沙論》舉例如大善見王（Mahāsudarśana）。以此為例，那麼，大善見王；黎努（Re□u）與大典尊（Mahāgovinda）；堅固念王（D□□hanemi）；摩訶毘祇多王（Mahāvijita）；釋迦族（Śākya）與黑族（Ka□hāyana）；大天王（Mahādeva）與尼彌王（Nimi）；伊師山（Isigili）獨覺；毘富羅山（Vipula）；毘羅摩長者（Velāma）：這都應該是「本事」。二為過去佛事：所舉毘鉢尸佛（Vipaśyin）等為弟子說法，與《大般涅槃經》所說，七佛為弟子說戒經的「伊帝目多伽」相合。以此為例，那麼，尸棄佛（Śikhi）弟子事；羯句忖那佛（Krakucchanda）弟子事，也都應該是「本事」。「本事」，本為佛化的，傳說的印度民族故事，擴展為更遠的過去劫事。《大毘婆沙論》的解說，是與「本生」相關而對立的，所以「本事」是除「本生」以外的過去事。瑜伽系所說，也大體相同，如《瑜伽論》說：「謂諸所有宿世相應事義言教，是名本事」。《成實論》說：「是經因緣及經次第（次第是譬喻），若此二經在過去世，名伊帝目多伽。秦言此事過去如是」。「本生」、「本事」、「因緣」、「譬喻」，在「十二分教」的解說中，都有近似而又不同的意義。據《成實論》說：「本事」，是「因緣」與「譬喻」而在過去世的。《原始佛教聖典之成立史研究》，對於這些，是以「譬喻」為本而予以解說的。從「譬喻」的立場來說，「譬喻」

可說是早已存在的。但從「九分教」與「十二分教」的成立過程來說，「譬喻」成為聖教的一分，是較遲的。起初只是「展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的傳說——「本事」，「佛這麼說」而已。以後成為有「說人、談所、說事」；「阿含」中的「本事」，與「本生」類似而又不同，成為「九分教」的二分。

第二項 本生

「本生」（Jātaka），音譯為闍多伽、闍陀等。義譯為生、本生。在「九分教」與「十二分教」中，這是對佛教未來的開展，有重大意義的一分。古代所傳的解說，似乎通泛而實能適合於古義的，如《成實論》卷一(大正三二．二四五上)說：

「闍陀伽者，因現在事，說過去事」。

《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)也說：

「本生云何？謂諸經中，宣說過去所經生事，如熊、鹿等諸本生經。如佛因提婆達多，說五百本生事等」。

這是說一切有部（Sarvāstivāda）的解說。「過去所經生事」，是通於佛及弟子的。如「五百本生」，也有關於提婆達多（Devadatta），而不只是佛的「本生」。《大毘婆沙論》以後，西元三世紀以下的論書，「本生」都被解說為釋尊的前生——菩薩行事。如《大智度論》說：「無量本生，多有所濟」。《瑜伽論》說：「宣說世尊在過去世……行菩薩行，行難行行，是名本生」。《順正理論》也說：「謂說菩薩本所行行」。為了說明與「本事」的差別，確定為：「或依過去事起諸言論，即由過去事言論究竟，是名本事，如曼馱多經。若依現在事起諸言論，要由過去事言論究竟，是名本生，如邏剎私經」。這是後代公認的，「本事」與「本生」的差別。

「本生」，應分為經師所傳的，律師所傳的——二類。經師所傳的「本生」，不外乎「本事」，佛化的印度民族的先賢故事。這些過去事，一部分被解說為釋尊的前生。如大典尊（Mahāgovinda），「我其時為大典尊婆羅門」。大善見王（Mahāsudarśana）：「我憶六度埋舍利於此。而（善

見）王住轉輪王法，……第七埋舍利於此。如來（今者）第八埋舍利於此」。《中部．陶師經》說：「爾時青年 Jotipāla，即是我也」。《相應部》說：「我於前生，為剎帝利灌頂王」。這都是於傳說的過去事中，指為釋尊的「本生」。這種學風，在漢譯的《中阿含》中，更為普遍。如大天王（Mahādeva）；頂生王（Māndhāt□）；毘羅摩長者（Velāma）；阿蘭那長者（Araka）；善眼大師（Sunetra）等，都說「即是我也」，成為釋尊的「本生」。「阿含」在經師的弘傳中，化「本事」為「本生」的傾向，越來越盛，這是經師特重佛陀（律師是重僧伽的）的結果。化「本事」為「本生」，主要為了說明：先賢雖功德勝妙，而終於過去（不究竟）；到現在成佛，才得究竟的解脫。融攝印度的先賢盛德，而引歸於出世的解脫，是經師所傳「本生」的特色。然這樣的「本生」，與「本事」是淆雜不清的。即使依《順正理論》的定義，而只要加上一二句，「本事」就成為「本生」了。對於這，《大毘婆沙論》是以傳說如此的過去事為「本事」，而「本生」取律部的傳說，所以體例極為分明。

律師所傳的「本生」，是以比丘、比丘尼，或僧團的發生事故，因而說明在過去生中，早已如此了。末了，指明過去的某某，就是現在的某某。這是重於等流因果的；是通於佛及弟子，而不限於世尊的。在過去世中，自然也有王、臣、長者、婆羅門，而平民、鬼神、旁生——鹿、象、獼猴、龜、蛇、鳥類，更多的成為「本生」中的主人。約過去事來說，也與「本事」的精神不同，這都是印度民間故事的佛化。這樣的「本生」，各部律藏都是有的，所以說是律師所傳的「本生」。在律藏中，以《僧祇律》所說的為最多。《僧祇律》所傳的「本生」，統為二大類：一、詳說：這都是以三部分構成的：1.當時的事緣；2.佛說過去早已如此，廣說過去；3.結合當前的人事。這一類的「本生」，如：

1陶利大臣 2貪欲者 3金色鹿．王夫人 4鹿斑 5劫初入 6龍．仙人．金翅鳥 7六牙象．獵師 8大身象 9二婆羅門．羊 10名稱王 11婆羅門 12鸚鵡 13守齋狼 14抒海婆羅門 15獼猴．鼈 16婆羅門女 17豆主．驢主 18龍象 19鏡面王．獼猴 20野干 21獼猴．月影 22長者．阿摩由奴 23大婆羅門．迦羅呵

奴 24二狗 25鸚鵡．禿梟 26鳥．猴．象 27天女．五天子 28梳頭女

上列的二十八事，都是同樣體裁的本生。鹿斑（4）本生，明說「如生經中說」。第二類，是略指如「本生」、「本生經」、「生經」中說，如：

1二水獺 2鳥 3難提（牛） 4三獸 5象王 6怨家 7長壽王 8迦毘羅 9賢鳥 10生「經」 11孔雀鳥 12鳥 13鼈 14「生經」 15仙人．獼猴 16釋提桓因 17獼猴 18蛇 19舉吉羅 20巔多利鳥 21鼈 22鸚鵡 23「本生經」 24「生經」 25「七女經」

《僧祇律》所說的，或詳說，或略指，共有五十三則。這一類型的「本生」，在說一切有部（Sarvāstivāda）律中，雖多少，有無不同，而體裁完全一致。《十誦律》現存：

1二水獺．野干 2鷄．猴．象 3鹿王．女鹿 4雁王．雁臣 5獅子．野干 6射師．弟子．賊帥 7父．子 8蛇 9守牧婆羅門婦

「蛇本生」（8），如《十誦律》說：「舍利弗性，若受必受，若棄必棄。舍利弗非適今世有是性，乃前過去亦有是性。……廣說本生因緣」；體例與《僧祇律》全同。《十誦律》說：「如是廣說五百本生」，可見在當時，「本生」是非常多的。現存九則中，二水獺與野干（1），鷄．猴與象（2），蛇（8），與《僧祇律》相合。《根有律》的「本生」，也不太多，分散在各部，如：

Ⅰ《根本說一切有部毘奈耶》：1劫初人 2浣盆 3啞躄太子 4鵝．鱉 5鸚鵡．鵂鶹 6婆羅門．婦 7商人．金鼠 8智馬．商主 9獅．兔 10針師女 11羅剎國 12父子 13商主婦 14屠猪人

Ⅱ《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》：1貪賊 2寶珠鵝 3醜婆羅門 4不貞妻 5貪食肉

Ⅲ《根本說一切有部毘奈耶藥事》：1施肉 2獼猴王

Ⅳ《根本說一切有部毘奈耶破僧事》：1提婆殺尼 2 3提婆不受佛言（二則） 4 5提婆墮獄（二則） 6 7 8度五比丘（三則） 9羅睺羅識父 10耶輸惑佛 11耶輸投身 12提婆失神通 13闍王供養提婆 14耆縛迦知佛意 15-24提

婆無恩無報（十則） 25二狗 26 27提婆無恩無報（二則） 28金色身 29金輪 30護佛喪命 31孤迦里迦說無恥事 32-36恩怨（五則） 37 38 39阿難不離佛（三則） 40利養自害 41 42二群（二則） 43非法示現正法 44順正順邪45提婆愚癡 46提婆顛倒 47提婆妄瞋 48舍利弗救眾僧

V《根本說一切有部毘奈耶雜事》：隱人．獼猴．獵師

《根有律》所說的「本生」，與《僧祇律》、《十誦律》，體裁相同。然《僧祇律》的「本生」，都在〈波羅提木叉分別〉，而《根有律》的「本生」，屬於《破僧事》的，比二部《毘奈耶》，多出三倍。傳說佛為了提婆達多破僧，「廣說五百本生」，這是說一切有部特有的傳說。

說到分別說部（Vibhajyavādin）律的「本生」，先應說到一點：與經、律相結合的事緣，「先賢的德行」部分——「本事」，大都成為經師所傳（佛）的「本生」。佛與佛弟子的事跡，成為說經、制戒的「因緣」，其後都成為「譬喻」。舉世間事為例證的，與當前的人事，是同類性質的，所以大抵成為律師所傳的，佛與弟子的「本生」。這在分別說部系的傳說中，充分的表示出來。今列舉《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》所傳的，對照如下。凡敘述為「本生」形式的，加 * 以為記別。

〔銅鍱律〕

〔四分律〕

〔五分律〕

1龍王惜寶珠

1龍王惜寶珠

1龍王惜寶珠 *

2飛鳥惜羽毛

2飛鳥惜羽毛

2飛鳥惜羽毛 *

3梵志不從王乞

3護國不從父乞

3護國不從父乞

4護國不從父乞

4牛喜愛語

4牛喜愛語

5牛喜愛語

5虎．獅．野干

6虎．獅．野干

5下座為上座說

6黃金鳥 *

6黃金雁 *

7長壽王

7長壽王

13長壽王

8鷄．猴．象

11鷄．猴．象

7雉．猴．象

8野狐．國王 *

8射師弟子．賊 *

11射師弟子．賊 *

9小象學大象 *

9小象學大象 *

9小象學大象 *

10象師．弟子 *

10善行．惡行 *

12慧燈王 *

12雁．龜 *

14仙人 *

15蛇 *

16小雉救火 *

上列的舉事為證，部分與「本生」有關。「龍王惜寶珠」、「飛鳥惜羽毛」、「護國不從父乞」，是舉事以說明，不要向人多求，以免人嫌厭。《五分律》別有「梵志不向王乞」，對相知識的國王，也不願有所請求，與護國（Rā□□rapāla）的不願向父母乞求，同一意義。「龍王」與「飛鳥」二事，《五分律》是「本生」，而《銅鍱律》與《四分律》，與《僧祇律》、《根有律》相同，是例證而不是「本生」。「牛喜愛語」而不喜毀呰，三律都不是「本生」，與說一切有部律相合；但《僧祇律》作「難提（牛的名字）本生」。有關兩舌的「獅、虎與野干」，《十誦律》與《根有律》，也不是「本生」；而《僧祇律》作「三獸本生」。「下座為上座說法」，僅見於《銅鍱律》。《銅鍱律》所說的「黃金鳥」，顯然為「本生」體裁，以偷羅難陀尼（Sthūlanandā）拔蒜而說。在比丘尼中，偷羅難陀尼是問題人物，《銅鍱律》與《四分律》，有「黃金鳥」本生。在《根有律》中，更為重視，有「寶珠鵝」（「黃金鳥」的不同傳說）、「貪賊」、「醜婆羅門」、「不貞妻」——四「本生」。《僧祇律》與《五分律》都沒有。「長壽王」，起於拘睒彌（Kauśāmbī）比丘的諍論，引述以證明「忍能止諍」；《僧祇律》也說「長壽王本生」。說一切有部的《十誦律》、《根有律》、《中阿含經》，都不是「本生」（論師解說為「譬喻」），與《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》相同。「鷄．猴與象」，是勉人尊敬長老的。《十誦律》與《僧祇律》，都傳說為「本生」。「小象學大象」，是有關釋尊與提婆達多的。《銅鍱律》雖說得不太分明，但的確是釋尊與提婆達多的前生。《四分律》與《五分律》，就分明是「本生」了。關於提婆達多的，《僧祇律》僅

有「野干主」「本生」一則；《僧祇律》的「本生」極多，但並不是偏重的。與提婆達多有關的，《四分律》有三「本生」，《五分律》有四「本生」；《十誦律》有四「本生」，並說「廣說五百本生」。《根有律破僧事》，與提婆達多有關的「本生」，共三六則。提婆達多，是比丘中的頭號問題人物，這就是「本生」特別多的理由。《銅鍱律》所傳的九則，惟有關偷羅難陀尼與提婆達多的，有「本生」的特色。上座部（Sthavira）系的律師所傳的「本生」，有集中的傾向，以偷羅難陀尼及提婆達多的惡行為主，而大量的集錄出來。這與《僧祇律》的一般性展開，顯然是不同了。

後代傳說或集成的「本生」，數量非常龐大。如現存《小部》的《本生》，共有五四七則。《十誦律》說：「廣說五百本生」。《大智度論》說：「無量本生」。晚期論師所傳，如上面所引，都以釋尊的過去生中菩薩行為「本生」。這是經師、律師——二類「本生」的綜合所成。經師所傳，以佛的往昔生中的德行為主，但直說過去事（實為「本事」），僅結說「即是我也」，而沒有具備「本生」的文學形式。律師所傳，體裁為「本生」，但或善或惡，並不以佛的過去事為限，反而重於弟子的「本生」。將這二者綜合起來，取律部的「本生」形式，及經、律所傳（及經律外的傳說），有關佛的「本生」實質，形成晚期共傳的，菩薩大行的「本生」。這是綜合所形成的；而在初期，九分教成立時代的「本生」，決不就是這樣的。〈波羅提木叉分別〉，各部律都有或多或少的「本生」。這類「本生」，在「本生」成為分教時，應該已經存在。這是「本生」的原始意義，與《大毘婆沙論》的解說相合。律部所傳的「本生」，逐漸盛行，經部受到了影響，而「本事」也日漸「本生化」。終於取得律部的「本生」形式，而演進為菩薩大行的「本生」。現存 Bharhut 塔的欄楯，有浮雕的「本生」二八種，為西元前二世紀的遺物。依此遺物的實證，可以說：當西元前二世紀，現存於雕刻而可以考見的「本生」，有二八種。而不能說：當時有二八種「本生」。「本生」原是在傳說中的，傳說每因時因地而有變化。所以 Bharhut 的「本生」，與聖典所傳的，或略有不同，也是當然的事。這二八種「本生」，與西元前一世紀造的，Sāñci 塔門的「本生」，都是有關釋尊的「本生」。這一事實

，不能否定律藏所傳的，有關眾弟子或善或惡的「本生」。而只是表明了，佛教界重視佛的「本生」。重視佛「本生」的傾向，久而久之，「本生」幾乎被看作釋尊的前生，菩薩行的別名。

第三項 方廣（或毘陀羅）

「九分教」與「十二分教」中，與「方廣」相當的，部派間傳說不一：或作「毘佛略」，或作「毘陀羅」。語音不同，解說也不同，這是不容易論定的一分。傳說中的「毘佛略」與「毘陀羅」，《原始佛教聖典之成立史研究》，總結前人的研究，而有很完善的說明，以「毘陀羅」為古義。然研究起來，覺得還有可以商討的。先說「毘陀羅」：現存巴利藏，作 vedalla，這是赤銅鍱部（Tāmraśā□īya）的傳說。然同部別派的無畏山寺派（Abhayagirivāsin），所傳的《解脫道論》，卻作「毘佛略」；與同系的化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka），都是一樣的。「毘陀羅」一詞，在這一系統中，沒有成為公認的名稱。《大智度論》作「為頭離」，顯為 vedalla 的音譯。然在「十二分教」的解說中，又義譯為「廣經」。對於這一分教，《大智度論》是雙傳二說的，與「本事」（如是語、出因緣）一樣。

《增支部．五集》（南傳一九．一四七）說：

「彼等不修身、不修戒、不修心、不修慧，論阿毘達磨論、毘陀羅論，陷於黑法」。

毘陀羅論（Vedallakathā），與阿毘達磨論（abhidhammakathā），同為古代的法論之一。而《中部》有《毘陀羅大經》、《毘陀羅小經》，可為「九分教」中，「毘陀羅」的有力文證。覺音（Buddhagho□a）在《一切善見律註序》(南傳六五．三八)，以「毘陀羅」為：

「毘陀羅小經、毘陀羅大經、正見、帝釋所問、諸行分散、滿月大經：凡從問而得喜悅與滿足者，知是毘陀羅」。

「毘陀羅」，或譯為「有明」。這六部經的內容，曾於《說一切有部為主的論書與論師之研究》，有所論列，今再略為說明：1.《毘陀羅小經》：

推定為《中部》（四四）的 Cū□avedalla；與《中阿含》（卷五八）的《法樂比丘尼經》同本。2.《毘陀羅大經》：推定為《中部》（四三）的 Mahāvedalla；與《中阿含》（卷五八）的《大拘絺羅經》同本。3.《正見》：推定為《中部》（九）的 Sammādi□□hi；與《中阿含》（卷七）的《大拘絺羅經》，及《雜阿含》（卷一四）的三四四經（大正藏編號）同本。4.《帝釋所問》：推定為《長部》（二一）的 Sakkapañha；與《長阿含》（卷一〇）的《釋提桓因問經》，及《中阿含》（卷三三）的《釋問經》同本。5.《諸行分散》，原文為 Sa□khārubhājaniya，似乎與《中部》（一二〇）的 Sa□khāruppatti 相近，但性質不合。另推定為《相應部．質多相應》的 Kāmabhū（2）；與《雜阿含》（卷二一）的五六八經同本。6.《滿月大經》：推定為《中部》（一〇九）的 Mahāpu□□ama；又與《相應部．蘊相應》的 Pu□□amā，《雜阿含》（卷二）的五八經同本。這六部經的內容，都是法義問答集。每一部經，包含多種問題，也就是一再問答。在一問一答間，問者表示領解了對方的意見，歡喜讚歎，然後再提出問題，請求解答。所以這不但是問答集，而在一問一答間，形成一特殊的體裁。如以這類體裁為「毘陀羅」，那麼與《中阿含》（卷四九）《說智經》同本的，《中部》（一一二）的 Chabbisobhana-sutta□（《六淨經》），也屬於這一分了。

問答而隨以滿足、歡喜、讚歎，本是多數經典的共通形式。如結合多種問答，因而形成每答必讚的形式，自然會如「如是語」一樣的獨成一格。但如普遍的應用，成為多數經典的一定形式，就不免有冗長煩重的感覺了。上面所引的，如《毘陀羅小經》、《毘陀羅大經》、《滿月大經》，雖漢譯具足每答必讚的一定形式，而巴利聖典，僅於第一問答，保存這一形式，而其餘的從略。又《正見經》，《相應部》《迦摩（2）經》，每一問答，必有定形的領解讚歎，而漢譯（《雜阿含》）卻完全沒有。如失去了領解讚歎的一定文句，就與一般的問答，沒有差別。我以為，這是與《如是語》一樣的。序說與結說的一定文句，不免煩重乏味，終於從「三集」的第四品起，一定的文句，僅保存每品的初後——二經，而其餘的略去了。每答必讚的那種形

式的經典，可能被稱為「毘陀羅」，而「毘陀羅」是不能滿足於這種形式的。正如《如是語》（但《如是語》的特性多，較易保持）一樣，或者從內容的特性，而作不同的解說。

再說「方廣」：vaipulya，音譯為毘佛略、毘富羅等；義譯為廣、方廣、方等、方正。這是銅鍱部大寺派（Mahāvihāra-vāsinā□）以外，全體佛教所公認的名稱。「方廣」的內容，大乘經（如《大般涅槃經》），論（如《大智度論》、《入大乘論》、瑜伽系諸論），都指「方廣」為大乘經。聲聞學者中，脇尊者（Pārśva）以為：「此中般若說名方廣，事用大故」。眾賢（Sa□ghabhadra）也傳說：「有說：此廣辯大菩提資糧」。在佛教的開展中，「方廣」屬於大乘，是一項有力的傾向。然部派所傳的早期意義，應如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)所說：

「方廣云何？謂諸經中，廣說種種甚深法義，如五三經、梵網、幻網、五蘊、六處、大因緣等」。

《大毘婆沙論》，列舉六種經，而定義為：「廣說種種甚深法義」。「方廣」（Vaipulya）從形容詞 vipula 而來，有大量、廣量的意思。「方廣」不僅是文句的廣說（一定是長篇的），而更是義理的甚深，這是文廣義深的契經。《成實論》但泛明「廣說」。《順正理論》舉三義，如卷四四(大正二九．五九五上)說：

「言方廣者，謂以正理廣辯諸法，以一切法性相眾多，非廣言詞不能辯故（廣說義）。亦名廣破，由此廣言，能破極堅無智闇故。或名無比，由此廣言，理趣幽博，餘無比故」。

在「廣言」中，表顯了義理的幽博，破無知的妙用（與脇尊者所說，「般若事用大故」的意義相近）。《大毘婆沙論》所舉的六經，可與《十誦律》的「多識多知大經」——十八種，《根有律》所誦「大經」，同屬於說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說相對比：

〔十誦律〕

〔大毘婆沙論〕

〔根有律〕

1波羅□提伽（清淨經）

2波羅□大尼

1小空

2大空經

3般闍提利劍

1五三經

3增五增三經

4摩那闍藍

3幻網

4幻網經

5婆羅小闍藍

2梵網

11摩呵尼陀那波梨夜耶

6大因緣

12頻波□羅時伽摩南

5影勝王迎佛經

13般闍優波陀那肝提伽

4五蘊

14沙陀耶多尼

5六處

15尼陀那散猶乞多

6勝幡經

《十誦律》的十八經，前七經屬《長阿含》，次五經屬《中阿含》，再次三經屬《雜阿含》，末後三經屬「雜藏」。與《十誦律》的「大經」相當的，《四分律》作：「誦六十種經，如梵動經」。在古代，有這麼多的大經，而被推為「方廣」經的，也就在這裡面。1.《五三經》：推定為與《十誦律》的《般闍提利劍》（Pañcatraya），《中部》（一〇二）的Pañcatraya 相當。《根有律》作「增五增三」，似乎是譯者錯了，誤以為是《增壹阿含》的「增五」與「增三」。漢譯（屬於說一切有部）的《中阿含》，沒有《五三經》。從性質的近於《梵網》，而又與《梵網》次第相連，可斷言為：說一切有部的《五三經》，是編入《長阿含》的。《五三經》，先總舉有關於未來的妄說——死後有想、死後無想、死後非有想非無想、死後斷滅、現法涅槃——五說；又綜合為：死後存在（即前三說）、死後斷滅、現法涅槃——三說（「五三」以此得名），而加以一一的解說。次列舉有關於過去的妄說——我及世界常無常等、有邊無邊等、一想異想等、苦樂等（十六說）。然後約次第定的進修，超越種種妄執，而達於最高的解脫。這是條理當時世間的種種異執，而顯示佛法為更高的殊勝。

2.《梵網》：與《長部》（一）的《梵網經》，《長阿含》（卷一四）的《梵動經》相當。《十誦律》作《波羅小闍藍》，「小」為「門」字草書的訛寫，原語應為「波羅門闍藍」（Brahmajāla）。初明一般人但見佛法僧的瑣細卑近事項——戒，而或讚或毀，這是不足以讚毀佛法的。所以在敘述卑近的戒法後，廣明如來自證的甚深微妙法（「大法光明」）。這就是超越世間，有關過去的十八妄說，有關未來的四十四妄說——六十二異見，而得真實的寂滅。網羅當時的一切異見，而顯示佛法的深妙——智證寂滅，與《五三經》意趣相同，而條理與說明，更為精確！

3.《幻網》：《十誦律》作「摩那闍藍」，「那」為「耶」字的誤寫。摩耶闍藍（Māyājāla），義譯為「幻網」（舊注作「化經」）。就可知的《幻網經》說而論，在現有的漢譯聖典中，沒有與之相同的（藏譯中有）。這是說一切有部所傳誦的，也應該屬於《長阿含經》。《成實論》引《幻網經》說：「有幻幻事」。在緣無可知，與緣無不能知的論辯中，引到這部經。

《順正理論》也為此同一問題，而一再的引述。引述較詳的，如《成唯識寶生論》卷四(大正三一．九一下)說：

「於彼幻網經中……即此眼識所知之色，不見實有及以定住，但於妄情起邪分別，作決定解而生言論：唯斯是實，餘義成非。……多聞聖弟子應如是學：我觀過去未來現在眼識，觀彼所緣諸色，然於彼處，無有常定、無妄、無異、實事可得，或如所有，或無倒性，悉皆非有；唯除聖者出過世間，斯成真實」。

《順正理論》卷四(大正二九．三五〇下)，引文而與此相同的，有：

「佛告多聞諸聖弟子，汝等今者應如是學：諸有過去未來現在眼所識色，此中都無常性、恆性，廣說乃至無顛倒性，出世聖諦，皆是虛偽妄失之法」。

「唯斯是實，餘義成非」（古譯「餘皆虛妄」），是世間種種異說的偏執。予以破斥，而結歸於出世間的真實。與《五三》、《梵網》的意趣相合。偏執與異說，從認識的錯亂而來。所緣的境界，猶如幻事，是有惑亂性的。非實有，非常定，而以為是實、是定，這才「於妄境而起邪分別，作決定解」，起種種異執了。就僅有的文證而論，《幻網經》的意趣，與《五三》、《梵網》一樣，而說理更為明確！《五三經》與《梵網經》，都是略舉論題，而後廣（分別）說的。

4.《五蘊》，5.《六處》，6.《大因緣》：蘊、處、因緣的次第，合於《十誦律》說。如《般闍優波陀那肝提伽》（Pañcupādānakkandhā），義譯為五取蘊。舊注作「五受陰卻」，「卻」是訛寫，應為「五受陰部」。《沙陀耶多尼》（□a□-āyatana），義譯為「六處」，舊注作「六情部」。《尼陀那散猶乞多》（Nidāna-sa□yutta），義譯為〈因緣相應〉。舊注作「同界部」，「同」是「因」的訛寫。這三者的次第，顯然是《雜阿含經》（《相應部》）的〈五陰誦〉（〈蘊相應〉），〈六入誦〉（〈六處相應〉），〈因誦〉（〈因緣相應〉）。然《雜阿含經》中，是眾多經的類編；雖有廣說的部分，但與上面的三經相比，顯然是不同的。《大毘婆沙論》說「大

因緣」，是沒有取《雜阿含》的〈因緣相應〉為「方廣」的。《大因緣》是《十誦律》所說的《摩呵尼陀那波梨耶夜》（Mahānidānaparyāya）。在說一切有部中，編入「中阿含」，即卷二四的《大因經》。分別說系（Vibhajyavādin）編入「長阿含」，如《長部》（一五）的《大因緣經》；《長阿含經》（卷一〇）的《大緣方便經》。《大因緣經》，先讚歎緣起的甚深，略舉緣起說，而後廣為分別解說。末了，舉外道有我者所執的（受、色）二類異計，加以責破。然後舉「七識住」、「二入處」、「八解脫」，以明佛法的究竟解脫。對於「因緣」，《大毘婆沙論》者的意見如此；那屬於「方廣」的「五蘊」與「六處」，不是也應有這樣的契經嗎？關於「六處」，《中阿含經》有（卷四二）《分別六處經》；與《中部》（一三七）的《六處分別經》相當。經中先略舉六處、（六識）六觸、十八意行、三十六句、斷成就、三念住、無上調御，而後廣分別說，並以八解脫為無上調御。《中部》別有（一四八）《六六經》，（一四九）《大六處經》，也都是有關六處的解說。這二部經，與《雜阿含經》（卷一三）的三〇四．三〇五經（大正藏編號）同本，但「廣說」的性質不明。關於五蘊，以五蘊為名的廣分別說，雖沒有發見，但五蘊的廣分別說，見於《中阿含經》（卷七）的《象跡喻經》；《中部》（二八）名《象跡喻大經》。該經雖以四聖諦攝一切法，於一切法中最為第一，而以象跡為比喻。但在解說中，實只是「五盛陰苦」的廣分別說。「若見緣起便見法，若見法便見緣起」，正是這部經的精義。《大毘婆沙論》者的「方廣」——蘊、處、因緣，都應是文廣義深的廣說。與前三經結合起來，「方廣」的特性是：文句為廣分別說；內容為甚深的法義。

「毘陀羅」，「毘佛略」，在「九分教」中，不是各別的，而是同一分的傳說不同。因而引起的問題是：「九分教」的本義，到底是「毘陀羅」，還是「毘佛略」？重視巴利語（Pāli）的，當然以「毘陀羅」為古義。然巴利語，是佛教用語中較古的一流，而不是古代佛教的唯一用語。屬於一流而為一部派所承用，並不能推定為古來如此。在「九分教」的用語中，如「記說」，巴利語在共同的 vyākara□a 外，別取 veyyākara□a，以表示特色；

那焉知「毘陀羅」不是這樣，在一般通用的 vaipulya 以外，別取 vedalla以表示特殊呢？與梵語 vaipulya 相當的，巴利語有 vetulya，也是「方廣」的意思，而音聲與 vedalla 相近。所以，如解說為：vaipulya，vetulya，同為「方廣」，而是梵語與巴利語的差別。銅鍱部學者，別取與 vetulya 音聲相近的 vedalla 為分教的專名，以專稱層層問答，層層歡喜與讚歎的契經，不是沒有可能的！以文證來說，「毘陀羅大經」，「毘陀羅小經」，經名本是後人所安立的；而其他部派所傳，也沒有稱之為「毘陀羅」。而且，覺音所指的「毘陀羅」中，如《滿月大經》與《帝釋所問經》，巴利經藏的明文，是屬於「記說」，並沒有稱為「毘陀羅」。「銅鍱部」學者，專從形式著想，而稱之為「毘陀羅」，未必是「九分教」的本義！無畏山寺派所傳，也沒有這麼說呢！

「毘佛略」，與銅鍱部所傳的「毘陀羅」，論形式與性質，都可說是不同的。「毘陀羅」——六部經，是法義的問答集。在問答體的形式中，對種種問題，給以明確的解答。雖然種種問題，與修證有關，但性質是說明的，重於了解的。這一學風，與阿毘達磨論相近，為未來的論師所繼承。「毘佛略」是法義的廣分別說。在分別體的形式中，闡明佛法的深義。原則的說，佛說五蘊、六處、因緣，都導歸解脫寂滅的自證，這就是佛法的深法。佛以「處中之說」——緣起為根本法則，從而說明緣起甚深，寂滅更甚深。「處中之法」，依緣起而開示不落外道的種種異見，這是《雜阿含經》最一般的法說。《梵網》、《五三》、《幻網》等，更廣分別以顯示這一深義。從《阿含經》看來，從「愛滅則取滅」著手的，是五蘊說。從「觸滅則受滅」著手的，是六處說。從「識滅則名色滅」，或「無明滅則行滅」說起的，是因緣說。其實，這都是因緣（緣起）說，而導歸於寂滅的。《大因緣經》、《分別六處經》、《象跡喻（分別五蘊）經》等，更廣分別以闡明這一深義。這一類契經，在廣分別的形式中，是重於修證的。這一學風，為未來的經師所繼承。所以「毘陀羅」與「毘佛略」，在形式與性質上，都有不同的地方。

然而，這二者也有共同處。如「毘佛略」是廣分別說；而被稱為「毘陀羅」的，在問答中，也以「分別答」為主。「毘陀羅」為法義問答集，比起

初期的簡略問答，也不能說不廣（問答）了。「毘佛略」以聖者自證的究竟寂滅為宗極。而《毘陀羅小經》、《滿月大經》，也以涅槃為究極。如《正見經》以「無明盡而明生」為結束；《釋問經》以「愛盡究竟梵行」為極：可說都歸結於這一深義。尤其是，《法樂比丘尼經》說：「君欲問無窮事；然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也」。《雜阿含經》（《正見經》）也說：「摩訶拘絺羅！汝何為逐！汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生於明，何須更求」？這是從問答廣說，而引向深廣無際，超越絕對的境地。

「九分教」組為一聚，「四阿含」、「四部」集成的前夕，佛教界早已進入廣說——廣分別，廣問答的時代，集成了文義深廣的眾多契經。被稱為「毘佛略」與「毘陀羅」的，都是廣長的契經，主要都被編集於《長阿含》、《中阿含》中。這是當時佛教界的共同傾向；如略去形式，而重視內容的共同性，那二類都可說是「廣說」（方廣，vaipulya，vetulya）。銅鍱部偏重形式，以層層問答，而得歡喜與滿足的契經，別名為 vedalla，這才與「毘佛略」分離了。

廣問答與廣分別，尤其是廣分別說的契經，對未來的佛教來說，已樹立起卓越的典型。在佛教的開展中，有方廣部（Vetulyaka），就是「方廣道人」。有更多的聖典，名為「方廣」（或譯「方等」）。「毘佛略」如此的源遠流長，決不會是部派分裂以後，偶然的發展而來的。

第四項 未曾有法

「未曾有法」（adbhuta-dharma, P. abbhuta-dhamma），音譯為阿浮陀達磨、阿浮多達磨等。義譯為希法、勝法、未曾有法等。古代的不同解說，可條理為如此：

世間甚希有事

┌——如來甚希有事

三寶甚希有事┼——佛及弟子甚希有事

└——三乘．三寶希有

「未曾有法」的意義，如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇中)說：

「希法云何？謂諸經中，說三寶等甚希有事」。

「有餘師說：諸弟子等讚歎世尊希有功德，如舍利子讚歎世尊無上功德，尊者慶喜讚歎世尊甚希有法」。

說一切有部（Sarvāstivāda）論師所傳的古義，「未曾有法」是說三寶——佛、法、僧的甚希有事。近代學者，據《阿含》而列舉其內容，都不出這一範圍。1.如來的「未曾有法」，如四未曾有法；諸未曾有法；因地動說未曾有法；約神足說未曾有法。2.法的未曾有法，如八未曾有法。3.僧（聖弟子）的未曾有法：如阿難（Ānanda）四未曾有法，諸未曾有法；薄拘羅（Bakkula）未曾有法；郁伽長者（Ugra）八未曾有法；手長者（Hastaka）八未曾有法；難陀母（Nandamāt□）七未曾有法。漢譯《中阿含經》，類集為「未曾有法品」，足為三寶甚希有事的具體內容。

《大毘婆沙論》的「有餘師說」，偏於讚歎如來功德，也就是專指如來的未曾有法。《出曜經》說：「未曾有法，若尊者阿難，以未曾有法歎如來德」；可見「餘師」是「持經譬喻者」一流。《大智度論》說：「如佛現種種神力，眾生怪未曾有……如是等無量希有事」。《大般涅槃經》，列舉如來初生，自行七步；獼猴奉蜜；白項狗聽法等。這都是意趣相同，重於如來未曾有法的。在九分教的發展中，有一項共同的傾向：如「記說」本通於佛及弟子，生前死後，或善或惡，而漸歸於菩薩的授記作佛。「本生」是通於佛及弟子的前生事，而漸歸於佛的前生——菩薩行事。所以，「未曾有法」本通指三寶的希有功德，而被解為如來的甚希有事。這是佛教的一般傾向，與大乘精神相呼應的。

覺音（Buddhagho□a）於《一切善見律註序》(南傳六五．三八)說：

「比丘！阿難有此希有未曾有法，如是等一切有關希有未曾有法經，知是未曾有法」。

《善見律注》舉阿難的未曾有法為例，誠然說得比較具體，但有關佛與法的未曾有法，並不明確。覺音在《長部注》（Sumaṅgalavilāsinī），以「甚奇善逝，甚希有世尊」等讚歎如來的為未曾有法。瑜伽師系的論書，是重於佛及聖弟子的，如《瑜伽師地論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「云何希法？謂於是中，宣說諸佛、諸佛弟子——比丘、比丘尼、式叉摩那、勞策男、勞策女、近事男、近事女等，若共不共，勝於其餘，勝諸世間，同意所許，甚奇希有最勝功德」。

《顯揚論》等所說，與此相同。《瑜伽論》舉佛及七眾（聖）弟子的希有功德；「同意所許」，是公認的。這是《增支部．一集．是第一品》，及《增壹阿含經》的〈弟子品〉、〈比丘尼品〉、〈清信士品〉、〈清信女品〉，所說四眾弟子所有的各各第一功德。如以此為例來推論，那佛的「甚奇希有最勝功德」，應是十力、四無所畏，住聖主位，作師子吼了。瑜伽論師是著重於佛及聖弟子所有的功德。《雜集論》說：「聲聞、諸大菩薩，及如來等最極希有甚奇特法」；著重於聖者的希有功德，更表示了大乘論師的見地。

三寶所有的甚希有事，是「未曾有法」，是說一切有部論師所傳的古義；從現存於《阿含》的「奇特未曾有法」看來，這是最確當的解說。一分經師與大乘經論，重於如來的甚希有事；瑜伽論師，重於如來（或加菩薩）及聖弟子所有的功德：都不免有了變化。而說一切有部的《順正理論》，所說雖似乎相近，而立意已大為不同，如說：「希法者，謂於此中，唯說希奇出世間法，由此能正顯三乘希有故。有餘師說：辯三寶言，世所罕聞，故名希法」。三乘「希有出世間法」，是重於法義的不共世間。而「辯三寶言」——世所罕聞的甚希有法，反而被稱為餘師，這顯然與古義有了距離。《成實論》卷一(大正三二．二四五上)說：

「未曾有經，如說劫盡大變異事，諸天身量，大地震動」。

《成實論》所說，應與《長阿含經》的《世記經》相當，但這是世間的甚希有事。經中所說的大海八未曾有法，輪王四未曾有法，也是世間常事。

用來比喻三寶的未曾有法，而不會是九分教中，「未曾有法」的具體內容。《成實論》所說，是獨有的解說，非「未曾有法」的本義。

第五節 因緣、譬喻（阿波陀那）、論議

第一項 因緣

在三藏的逐漸形成中，舊有「九分教」的分類，顯然的不足以總攝一切。於是擇取經中的固有名詞——「因緣」、「譬喻」、「論議」，別為三分，而總為十二分教。「論議」為最後一分；「因緣」與「譬喻」，加入中間，次第不一定，那是部派間意見不一致的關係。

先說「因緣」：nidāna，音譯為尼陀那，義譯為因緣、緣起、本緣等。古代的解說，大致相近，指依此而說法或制戒的事緣。說一切有部（Sarvāstivāda）論師所傳，如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「因緣云何？謂諸經中，遇諸因緣而有所說，如義品等種種因緣。如毘奈耶作如是說：由善財子等最初犯罪，是故世尊集苾芻僧，制立學處」。

在《大毘婆沙論》的解說中，略舉二例：一、屬於經的「因緣」，如「義品」等因緣。二、屬於律的「因緣」，如善財子（Kalandakaputra-sudinna）犯戒。「經」，不一定是「阿含」。如《論》前面說：「謂諸經中，結句諷誦彼彼所說，即麟頌等」，這與《小部》的《犀角喻經》相當。「謂諸經中，因憂喜事，世尊自說」，與《小部》的《法句》相當。這裡，又指《小部》的〈義品〉而說。《小部》的〈義品〉，漢譯有《義足經》，凡十六章，都是偈頌。〈義品〉的注釋，都一一的說明因緣，依什麼事，為什麼人說；《義足經》就先敘因緣，然後說偈。如《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一上)說：

「此（阿毘達磨論）中誰問誰答？或有說者：尊者舍利子問，佛世尊答。復有說者：五百阿羅漢問，佛世尊答。有作是說：諸天神問，佛世尊答。有餘師說：化苾芻問，佛世尊答。……爾時，世尊化作苾芻，形容端正，眾所樂見。剃除鬚髮，服僧伽胝，令彼請問，佛世尊答，猶如徵問義品因緣」。

阿毘達磨——《發智論》，被推為佛說，於是引起了誰問誰答的問題。當時有四種傳說，第四說是：（佛）化苾芻問，佛世尊答，舉例「如徵問義品因緣」。《義足經》及巴利〈義品〉的注釋，都說〈義品〉的一部分，是佛化作一苾芻，向佛請問，而後由世尊答說的。「因緣」，並非只是佛在某處，為某某說，而是說經的特有事緣。尤其是流傳中來源不明的部分，敘說其宣說的事緣，以證明為佛說。據此，如《小部．波羅衍拏品》（〈彼岸道品〉），在正說一六章前，有「序偈」：位於南方瞿陀婆利河（Godhāvarī）畔的老婆羅門，為了不明「頂與頂墮問題」，囑十六弟子，到北方來參訪。一直訪問到王舍城（Rājagaha）的波沙那迦（Pāsā□aka）塔廟，見到了世尊，於是請問，而有〈波羅衍拏〉的宣說。一六章以前的「序偈」，就是「因緣」。又如《小部．那羅迦經》的「序偈」等。《大般涅槃經》說：「如諸經偈所因根本，為他演說」，並舉「莫輕小罪，以為無殃」偈的事緣。這是《法句》偈；《法句》為傳誦中偈頌所集成，說明為什麼事，為什麼人說偈，就是「因緣」。「因緣」是當時引起說法的事緣；尤其是對傳說中的經偈，敘明「說人、談所、說事」的，是「因緣」。這雖然或已編入經內，但段落分明，先敘「因緣」，然後說法；「因緣」是有具體部分可說的。

分別說系（Vibhajyavādin）中，迦葉維部（Kāśyapīya）飲光稱佛傳為《佛生因緣》；尼沙塞部（Mahīśāsaka 化地）稱為《毘尼藏根本》。分別說部的佛傳，源出「受戒法」，在「受戒法」前，敘述釋迦佛的誕生到成佛，說法攝化出家眾——「善來受具」，「三歸受具」，到白四羯磨的「十眾受具」，為攝僧、制戒的因緣。這所以稱為「因緣」，又名為「毘尼藏根本」。銅鍱部（Tāmraśā□īya）立「九分教」，本沒有別立「因緣」，然現存《小部》的《本生》，共五四七則，各有宣說的事緣。而在《本生》初，有「因緣物語」（Nidānakathā），分「遠因緣」、「次遠因緣」、「近因緣」三類：從然燈佛（Dīpa□kara）時受記說起，到成佛，回祖國度化，祇園精舍（Jetavana）的成立。《本生》前，為什麼說「因緣」——佛傳？現存的《本生》，雖然每一則都各有事緣，實則《本生》為一項不明確的傳說，如《毘奈耶雜事》卷二五(大正二四．三二八下)說：

「當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典？……若說昔日因緣之事，當說何處？應云婆羅疤斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨：隨時稱說」。

經與律的因緣，事實上已遺忘了不少，何況「本生」等傳說！昔日因緣中的地名、人名，都是代表性的。所以我以為：每一則「本生」的因緣，都只是傳說如此。而敘述在然燈佛時受記，一直到祇園的成立，正表示為宣說「本生」的根本因緣。以佛傳為「本生」的因緣；為攝僧、制戒的根本因緣，這雖不是十二分教中，「因緣」的原始意義，而與「如徵問義品因緣」的意趣，卻完全相同。這是「因緣」的一類。

《大毘婆沙論》所說，屬於律的「因緣」，舉善財子的初犯而制立學處為例。現存「律藏」的〈波羅提木叉分別〉（Prātimok□a-vibha□ga），對於每一學處，都先敘述制戒因緣；次分別文句；然後分別犯不犯相。如不淫行學處，以善財子初犯而制；又以阿練若比丘與獼猴行淫而再制。這類制戒的因緣，成為〈波羅提木叉分別〉的主要而根本部分。漢譯現有《鼻奈耶》，是姚秦竺佛念所譯的。《大唐內典錄》作：「或名戒因緣經」。依〈中阿含經序〉，譯為「從解脫緣」，即「波羅提木叉因緣」。這部「戒因緣經」，以述因緣而制立學處為主，文句分別與犯相分別，極為簡略。這極可能為〈波羅提木叉分別〉的初型。這不是說，這部《鼻奈耶》，是〈波羅提木叉分別〉的初型。而是說，以敘述制戒因緣為主，附帶的略辨文句與犯相，是〈波羅提木叉分別〉的初型。「十二分教」的「因緣」，起初應以制戒的因緣談為主，所以《順正理論》但說：「緣起者，謂說一切起說所因，多是調伏相應論道，彼由緣起之所顯故」。《仁王經》稱「因緣」為「戒經」；《梵網經》作「律戒」，與《瑜伽論》所說：「及諸所有毘奈耶相應，有因有緣別解脫經」相合。所說的「別解脫經」，決非一般的「戒本」，而是「從解脫因緣」（〈波羅提木叉分別〉），與「戒因緣經」的名義相合。所以，「十二分教」中，「因緣」的原始意義，應指〈波羅提木叉分別〉的初型。

瑜伽系諸論的解說，都分為經與律二類；似乎與《大毘婆沙論》相近，而實際上是有差別的。如《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「云何因緣？謂於是中，顯示能請補特伽羅名字種姓，因請而說。及諸所有毘奈耶相應，有因有緣，別解脫經」。

《瑜伽論》所說的因緣，分為經與律二類。律的「因緣」，是與《大毘婆沙論》相同的。而經的「因緣」，指經中分明說出請者姓名，因請而說。瑜伽論系的這一解說，是與「優陀那」（嗢柁南）相對的。「自說」，謂於是中，不顯能請補特伽羅名字種姓。「因緣，謂於是中，顯示能請補特伽羅名字種姓，因請而說」。這是漠視「優陀那」的「興感」意義，而專重「無問自說」；因而有請而說的，被稱為「因緣」，成為有請與無請的一對。而《大毘婆沙論》（與《順正理論》）師，優陀那的「自說」，重於感興而發的偈頌。而「因緣」與「本事」相對：「本事」（「如是語」也相同）是不顯「說人、談所、說事」的；而「因緣」正顯示「說人、談所、說事」的，因而「尼陀那」（因緣）與「目得迦」（伊帝目多迦的略稱），前後相對。

在後代的解說中，泛稱說經的因緣為「因緣」，原是一般的，不限於《瑜伽論》系的。《大智度論》，也正是這樣。一般稱「如是我聞，一時，佛在某處住」，為「通序」，或「徵信序」。稱因當時的某人某事而引起世尊說法的，為「別序」，或「發起序」：這都是被稱為「因緣」的。如「通序」而是「十二分教」中的「因緣」，那現存的一切經，都應屬於「因緣」了。如以當時某人某事而引起說法的為「因緣」，那《阿含經》的一大部分，都應屬於「因緣」所攝了。這對於分教成立的本義，有具體的部類可指，顯然是不合的。「因緣」成立的本義，應以「從解脫緣」——〈波羅提木叉分別〉的初型為主。而對傳誦而來源不明的偈頌，特別敘述其因緣，為「因緣」的又一類。繼承這一意義的，敘述佛傳為「因緣」——攝僧制戒的根本因緣；「本生」的根本因緣。這都有部類可指，但是比較後起的部分。

第二項 阿波陀那

「阿波陀那」，一般都譯為「譬喻」，是「十二分教」的一分；被推為分教的一分，應該是遲於「九分教」的。但立「九分教」的部派，如銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《小部》中，有《阿波陀那》；大眾部（

Mahāsā□ghika）所傳的《雜藏》中，也有「本行」。這可見立「九分教」，或立「十二分教」，雖部派間有所不同，而各派的聖典，有稱為「阿波陀那」的部類，卻是一致的。

在佛教中，「阿波陀那」為通俗而流行極廣的部類。對於北方佛教的開展，有著深遠廣大的影響。源遠流長，所以情形極為複雜。譯為「譬喻」的原語，有三：1. Apadāna, Avadāna，音譯為阿波陀那、阿婆陀那等；義譯為譬喻、證喻、本起等。巴利《小部》的《譬喻》（Apadāna），與此相合。2.aupamya，《法華經》九分教中的「譬喻」，是使用此語的。aupamya，是一般的譬喻，為《阿含經》以來所常用。如蘆束喻、火宅喻、化城喻，都是這類的譬喻。3.D□□□ānta，也譯為譬喻，是因明中譬喻支的喻；譬喻師（dār□□āntika）由此語得名。然分教中的「譬喻」——「阿波陀那」，一向是以 Apadāna, Avadāna 為主的。「譬喻」是什麼？「譬喻」的本義是什麼，近代學者，或研究字義，或從現存的「譬喻」部類而分別其性質，而提出種種有意義的解說。我以為：「譬喻」的廣大流行，性質複雜，是三類「譬喻」的結合，應用於通俗教化的結果。

「譬喻」的古來解說，大體有早期的（聲聞佛教所傳），晚期的（大乘佛教所傳）——二類。早期所傳的，如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「譬喻云何？謂諸經中所說種種眾多譬喻，如長譬喻、大譬喻等。如大涅槃，持律者說」。

《大毘婆沙論》所舉的三例中，1.「長譬喻」，《大智度論》作「中阿含中長阿波陀那」，即《中阿含經》的《長壽王本起經》，「本起」是「譬喻」的異譯。長壽王（Dīghiti）的事跡，說一切有部（Sarvāstivāda）是作為「譬喻」的，與《僧祇律》等不同。長壽王事，與拘舍彌（Kauśāmbī）比丘的諍論相結合；在「犍度部」集成以前，已集為《長壽王本起經》，編入《中阿含經》。長壽王，為鄰國梵摩達哆王（Brahmadatta）所獲，國破身亡。臨終時，以「忍能止怨」，訓勉王子長生（Dīghāyu）。後來，長生

以琴師身分，接近梵摩達哆王。曾有殺敵洩恨的機會，但終以憶念父王臨終的訓誨，而沒有報復。梵摩達哆王受到非常的感動，讓長生復國，友好相處。

2.「大譬喻」，《大智度論》作「長阿含中大阿波陀那」，即《長阿含經》中的《大本經》。《南傳大藏經》，也譯為《大本經》。原語Mahāpadānasuttanta，應譯為「大譬喻經」，與說一切有部所傳的相合。漢譯的《大本經》，經末作「大因緣經」。經中說到「諸佛因緣」，「諸佛因緣本末」，「彼佛本末因緣」。考《長阿含經》的「十二部經」，尼陀那譯為「本緣」，而阿波陀那為「證喻」；可見漢譯《長阿含經》的《大本經》，是「大因緣」（大本緣），而不是「大譬喻」。「大譬喻」中，首舉七佛的種姓、父母、都城、成道處、說法、大弟子等。然後詳說（七佛第一位的）毘婆尸佛（Vipaśyin）的化跡。這是七佛的傳記；從佛佛道同的立場，一一的給以說明。

3.「大涅槃譬喻」，《雜事》有佛入涅槃的記述。從佛在王舍城（Rājag□ha）為行雨（Var□âkāra）說七法、六法起，經波吒離子（Pā□aliputra）、毘舍離（Vaiśālī），而向波波（Pāvā），末了到拘尸那（Kuśinagara）入涅槃。佛入涅槃事，與《長阿含經》的《遊行經》，《長部》的《大般涅槃經》相當。以入涅槃的部分佛傳為「譬喻」，與現存的梵本《譬喻集》（divyâvadāna）相合。「持律者說」，這是說一切有部律師的傳說。

繼承《大毘婆沙論》的意見，而更近於《根有律》系律師所傳的，是《大智度論》。如《論》卷三三(大正二五．三〇七中)說：

「阿波陀那者，與世間相似柔軟淺語。如中阿含中長阿波陀那；長阿含中大阿波陀那。毘尼中億耳阿波陀那；二十億阿波陀那。解二百五十戒經中，欲阿波陀那一部。菩薩阿波陀那出一部。如是等無量阿波陀那」。

《論》舉六部阿波陀那，除「長阿波陀那」、「大阿波陀那」，即「長譬喻」與「大譬喻」外，還有四部。1.「億耳阿波陀那」：事出《十誦律》「皮革法」，《根有律皮革事》。億耳（Śro□a-ko□ikar□a）是西方的阿槃

提（Avanti）人。沒有出家以前，曾因航海回來，迷路而經歷鬼國。後來出家，為大迦旃延（Mahākātyāyana）弟子。因當地的比丘少，一時不得受具足戒。受具足以後，發心來參禮佛陀；稟承師命，以五事問佛。邊地可以五人受具足，就是因此而制的。億耳的事跡，說一切有部所傳的，比起《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，多了億耳生時，耳有無價的寶環；及出家前遊歷鬼國的事。《根有律》更有宿生的福德因緣。《僧祇律》也有億耳事：從給孤獨長者（Anāthapi□□ada）見佛說起；長者派遣富樓那（Pūr□a）入海去採寶。富樓那出家後，遊化西方，億耳從富樓那出家。將不同的傳說，連結而成為長篇，這是一個最好的範例。億耳從富樓那出家，是大眾部的傳說，與上座部系（Sthavira）不同。《僧祇律》所說的億耳見佛，請求五事，文義簡潔明了。《僧祇律》說：「此中應廣說億耳因緣，乃至請求出家」。億耳出家的事跡，大眾部是知道的，也許與說一切有部的傳說相近。

2.「二十億阿波陀那」，二十億（Sro□ako□ivi□śa）是瞻波（Campā）的大富長者子，捨二十億的家財而出家。他的精進修行，是傳譽一時的。二十億精進修行，足底流血，佛為他說彈琴的譬喻，依著修行，得阿羅漢，並表示自己體證的境地。說一切有部，將這些編集於《雜阿含經》，《中阿含經》的《沙門二十億經》。由於二十億的流血經行，佛特准穿革屣；這一部分，集錄於《十誦律》、《根有律皮革事》。這是上座系統中，有關二十億的，最樸質簡要的記錄。二十億的精進修行，大眾部編集於《增壹阿含經》。《增壹阿含經》沒有表示自證境地一段，也許是原始的，或是傳說的不同。《僧祇律》的「雜跋渠法」，敘述二十億的出家因緣：目連（Mahāmaudgalyāyana）為佛向二十億乞食；瓶沙王（Bimbisāra）吃到香美的殘食，知道二十億的富有，並腳下有金色毛。於是使二十億坐船來見；後來就見佛出家。在這中間，佛說二十億童子的前因：九十一劫前，白氈供佛，從此九十一劫以來，足不履地。關於修證事，略指「如增一經中廣說」。分別說部系（Vibhajyavādin）的《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，有關二十億的故事：精進修行部分，流血而准穿革屣部分，《銅鍱律》與《四分律》所說，與說一切有部的傳說相合，為上座部所傳的共同部分。但

又說到：二十億等來見王，王見二十億足蹠生毛，要他們去見佛。由娑竭陀（Sāgata）引見，就因此聞法出家。所說與大眾部所傳，略有出入。《五分律》所說，二十億九十一劫以前，供佛發心，與《僧祇律》相合，而更廣說二十億家的財富。

3.「欲阿波陀那」：在這裡要略為說到的，平川彰博士的《律藏之研究》，歷舉1.龍王惜寶珠，2.飛鳥惜羽毛，3.二獺與野干，4.黃金鳥，5.護國（Rā□□rapāla）不從父乞，6.梵志不從王乞，7.貪賊，為「欲阿波陀那」的實體，而一一為新與古的論究。然《大智度論》所說，應以說一切有部說為主。「欲阿波陀那」，出於「解二百五十戒經」，也就是出於「波羅提木叉分別」（Prātimok□a-vibha□ga）。而護國不從父乞，與梵志不向王乞，是說一切有部律所沒有的。二獺與野干，《十誦律》雖有而出於「衣法」，並不在〈波羅提木叉分別〉。龍王惜寶珠，飛鳥惜羽毛，出於《根有律》的「索美食學處」。寶珠鵝（黃金鳥的變形）與貪賊，出於《根有部苾芻尼律》的「食蒜學處」。分散在兩處，與「欲阿波陀那一部」說不合。欲，不一定是衣食等欲，極可能是淫欲。難陀（Nanda）的欲心重，佛帶他遊天國與地獄而得精進悟入，是很適合的，但並不在〈波羅提木叉分別〉中。惟《根有律》的「不淨行學處」，有孫陀羅難陀（Sundarānanda），為一大商人。貪淫無厭，為淫女所迷惑。等到床頭金盡，為淫女所棄。只好在佛法中出家。可是又為淫女所惑，共為淫欲。這是多欲者的典型；推定為「欲阿波陀那」，應該是適合得多！

4.「菩薩阿波陀那」；《律藏之研究》，以提婆達多（Devadatta）「本生」中，有關釋尊的，推定為「菩薩阿波陀那」。這不是以菩薩為主體的，是否適宜於稱為菩薩阿波陀那呢！又以《根有律藥事》所說，佛的三月食馬麥等業報，為「菩薩阿波陀那」。但「菩薩阿波陀那」，是否專重於過去生中的罪業呢！考銅鍱部所傳，《小部》的《譬喻》都是偈頌，分〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈長老譬喻〉、〈長老尼譬喻〉。〈佛譬喻〉，為佛所自說，讚美諸佛國土的莊嚴；末後舉十波羅蜜多，也就是菩薩大行。〈辟支佛譬喻〉，是阿難（Ānanda）說的。〈長老譬喻〉五四七人；〈長老尼

譬喻〉四〇人。這是聲聞聖者，自己說明在往昔生中，見佛或辟支佛等。怎樣的布施，怎樣的修行，多生中受人天的福報；最後於釋尊的佛法中出家，得究竟的解脫。據此來觀察說一切有部的傳說，在《根有律藥事》中，雖次第略有紊亂，而內容的性質相合。全文可分為二大章：一、佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行。又分二段：先是長行，從頂生王（Māndhāt□）到陶輪師止。次是偈頌，與《小部．佛譬喻》相當。接著，有氈遮（Ciñcā）外道女帶盂謗佛一節，是長行，與上下文不相連接。就文義而論，這是錯簡，應屬於末後一段。二、佛與五百弟子，到無熱池，自說本起因緣。先說舍利弗（Śāriputra）與目連神通的勝劣。次由大迦葉（Mahākāśyapa）等自說本業，共三十五人，都是偈頌，與《小部．譬喻》的〈長老譬喻〉，為同一原型的不同傳承。末後，佛自說往昔的罪業，現受金鎗、馬麥等報。比對起來，《譬喻》的〈佛譬喻〉，與第一章——佛說往昔因行相合。應該本是偈頌；說一切有部又廣引菩薩因行，種種本生來說明，就是長行部分。「菩薩阿波陀那」，應該是菩薩大行的偈頌部分。

《大智度論》在解說「阿波陀那」時，舉六部「阿波陀那」為例；而在《論》中，還說到其他的「阿波陀那」，如：

1.彌勒受記————《中阿含本末經》

2.釋迦讚弗沙佛———《阿波陀那經》

3.舍利弗不知小鳥——《阿婆檀那經》

4.韋羅摩大施————《阿婆陀那經》

5.長爪梵志事————《舍利弗本末經》

6.佛化除糞人尼陀——《尼陀阿波陀那》

7.然燈佛授釋迦記——《毘尼阿波陀那》

1.《中阿含本末經》，明彌勒（Maitreya）受記。《成實論》說：「阿波陀那者，本末次第說是也」。在鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯語中，「本末」是「阿波陀那」的義譯，與《增壹阿含經》的譯語不同。彌勒受記事，推定為《中阿含經》的《說本經》。《說本經》，就是《說本（末）經》。

這部經，後半明彌勒受記，前半明阿那律（Aniruddha）的本末。所說的偈頌：「我憶昔貧窮，……無餘般涅槃」，與《小部．長老偈》的阿那律說相同。2.釋迦（Śākya）往昔生中讚弗沙佛（Pu□ya），《根有律藥事》略說；如《大毘婆沙論》詳說。3.舍利弗不知小鳥本末，《薩婆多毘尼毘婆沙》，也略有說到。4.韋羅摩（Velāma）大施，推定為《中阿含經》的《須達哆經》。5.長爪梵志事，名《舍利弗本末經》，出於《根有律出家事》。6.「尼陀阿波陀那」，《大莊嚴經論》，有詳細的敘述。7.然燈佛（Dīpa□kara）授釋迦記，名「毘尼阿波陀那」。在現存的律部中，唯《四分律》詳說。

《大毘婆沙論》，沒有說明「譬喻」的定義；從所舉的三例而說，都是古今聖賢的光輝事跡。《大智度論》卻說：「世間相似柔軟淺語」。所引的種種「阿波陀那」，重於文學趣味，等於佛法通俗化的故事。從《大毘婆沙論》、《大智度論》所引（律部），可看出「譬喻」的發展趨勢。七佛譬喻、涅槃譬喻、菩薩譬喻、釋迦讚弗沙佛譬喻、從然燈佛受記譬喻、長壽王譬喻、韋摩羅譬喻、億耳譬喻、二十億譬喻、尼陀譬喻，都是古今聖賢的光輝事跡。舍利弗不知小鳥事、長爪梵志事，近於一般事跡。而欲譬喻，是凡愚事跡，是應該引以為戒的。「譬喻」的開展，是從賢聖的事跡，而到一般的事跡，這是一。七佛譬喻、涅槃譬喻，連欲譬喻在內，都是直敘事實。億耳及二十億譬喻，如《五分律》等，附有宿業因緣；而菩薩譬喻，全部是依佛而說明其因行。這樣，如《根有律藥事》，五百弟子自說本業因緣，銅鍱部的《小部》，就名為《譬喻》。這是善的；從惡業說，佛的宿業而現受金鎗、馬麥等報，也就名為「譬喻」。譬喻的開展，是從事實，而顯示或善或惡的過去業因，這是二。著重於業報的因緣，《根有律》最多；在這種趨勢下，譬喻成為善惡業報的因緣。

「譬喻」與「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」，在流傳中，都有結合的情形，而「譬喻」與「因緣」的結合最深。如「億耳阿波陀那」，《僧祇律》作「億耳因緣」；「大譬喻」，《長阿含》作「大因緣」。「譬喻」與「因緣」的結合，情形是這樣的：經師所傳的「譬喻」，如「長譬喻」

、「大譬喻」，是聖賢的光輝事跡。《大毘婆沙論》著重在此，雖引「持律者說」，而取「大涅槃譬喻」，意義還是一樣：這代表了早期的經師的見解。《大智度論》，重於律部，及當時的情況。在律部中，凡敘述佛及弟子的事跡，無非是說明制戒（學處與軌則）的因緣。如億耳出家，一時不得受具；來見佛時，請求五事，為五眾受具的因緣。但事跡的綴合，愈來愈長，說到出家以前，航海而誤人鬼國。這樣，喧賓奪主，「因緣」的意義沖淡，而事跡（傳說）的意義增強，（制戒）「因緣」就轉化而被稱為「譬喻」了。又如如來成道說法，善來受具等，為制立十眾受具的因緣。等到將誕生、出家、修行等連貫起來，也就成為「譬喻」了。從（制戒）「因緣」而轉化為「譬喻」，是第一階段。在「譬喻」中，傳說億耳生而耳有明珠，二十億足底有金色毛，因而說到過去生中的業因。佛與佛弟子的事跡，從出生到究竟解脫，都有些特殊的事跡；對這些事跡，逐漸的傾向於過去生中業因的說明。宿生業報，成為譬喻的重要部分，於是（佛及弟子的事跡）「譬喻」又轉化為「因緣」。但這是業報因緣，而不是制戒的因緣，這是第二階段。（制戒）「因緣」轉化為「譬喻」，「譬喻」又轉化為「因緣」；「譬喻」與「因緣」的結合，就成為夾雜難分的現象。這是從律部而來的，晚期盛行的「譬喻」。《大般涅槃經》也就但說：「如戒律中所說譬喻，名阿波陀那經」了。

「阿波陀那」的內容，如所引述，已大略可知。而「阿波陀那」的本義，「阿波陀那」被譯為「譬喻」的理由，還不能明了。西元三世紀，「阿波陀那」已被譯為「譬喻」。羅什義譯為「本末次第」，說是「世間相似柔軟淺語」，是以當時流行的譬喻文學來解說的。玄奘義譯為「譬喻」，然《大毘婆沙論》所舉的實例，與「譬喻」的意義不合。依《大毘婆沙論》來說，解說「阿波陀那」為「偉大的」、「光輝的事跡」（行為），應該更合適些。這是經師所傳的；經律部所傳，而發展成後期的譬喻文學，也就以「阿波陀那」為「譬喻」，這可從另一解說，而理解其意義。如《瑜伽論》卷二五(大正三〇．四一八下)說：

「云何譬喻？謂於是中有譬喻說，由譬喻故，本義明淨」。

瑜伽系諸論，大意相同。「本義」，或作「隱義」。「有譬喻說」，或作「有比況說」。以「譬喻」為「比況」，顯然的與《大毘婆沙論》、《大智度論》的解說不合。現存梵本《法華經》，九分教中的「譬喻」，為 aupamya；這是「比況」的「譬喻」，如蘆束喻、火宅喻等。Apadāna 或寫作 aupamya——比況，實為阿波陀那而被譯為「譬喻」的重要理由。經中的「阿波陀那」，律中的「阿波陀那」——與「因緣」相結合的「阿波陀那」，在佛教的弘法（講經為主）活動中，對於某一義理，每舉佛及佛弟子的事跡、業報因緣等為例，以證明所說。這與舉譬喻來比況說明，使聽眾容易了解，作用完全相同。在這種情況下，Apadāna 與 aupamya，融合如一了。如《出三藏記集》卷九〈譬喻經序〉(大正五五．六八下)說：

「譬喻經者……敷演弘教，訓誘之要。牽物引類，轉相證據，互明善惡罪福報應」。

又《出三藏記集》卷九〈賢愚經記〉(大正五五．六七下)說：

「智者得解，亦理資於譬喻。…… 三藏諸學，各弘法寶，說經講律，依業而教。（曇）學等八僧，隨緣分聽。…… 各書所聞……集為一部。……此經所記，源在譬喻；譬喻所明，兼載善惡」。

「譬喻」的實際應用，從上序可以完全理解出來。《賢愚經》，是曇學等八人，在于闐的般遮于瑟（Pañca-vārṃika）大會中，聽說經律而記錄下來的。中國近代（傳統）的講經，還是在銷文、釋義、發揮玄理外，參入因果報應、公案，以加深聽者的興趣與了解。這是從古以來，通俗弘化的方法。「阿波陀那」，是這樣的被作為事證——舉例說明而廣為流通的。《長阿含經》譯「阿波陀那」為「證喻」，最能表示這一意義。《順正理論》卷四四(大正二九．五九五上)也說：

「言譬喻者，為令曉悟所說義宗，廣引多門比例開示，如長喻等契經所說」。

「有說：此是除諸菩薩，說餘本行，能有所證，示所化言」。

《順正理論》繼承了《大毘婆沙論》的見解，以「長（譬）喻」等為「譬喻」。其稱為「譬喻」的理由，是「為令曉悟所說義宗，廣引多門比例開示」。「阿波陀那」的意義，不但與比況（aupamya）相合，也與喻支的喻（d□□□ânta）相同。「阿波陀那」是被用為例證，以證明所說義（宗）的。第二說，也只「除菩薩」本行的不同，而「能有所證，示所化言」，意義還是一樣。《成實論》說：「阿波陀那者，本末次第說是也。如經中說：智者言說，則有次第。有義有解，不令散亂，是名阿波陀那」。本末次第，是敘述事緣的始末。而所以說「本末次第」，只是為了「解」明所說的「義」宗。《順正理論》與《成實論》，說明了「阿波陀那」的「譬喻」作用，是晚期「譬喻」文學盛行的實際情形。

「阿波陀那」——經師的本義，應為偉大的，光輝的事跡。律師所傳的「阿波陀那」，從事跡而說明善惡的業緣；善惡業緣，為（過去）事跡的一部分，總名「阿波陀那」。從「律藏」所傳，《小部》所傳，《大智度論》所引述，「阿波陀那」只是現事與宿因。在佛教的通俗弘化時，引「阿波陀那」為事證，於是與比況（aupamya）相近，相合。西元三世紀，「阿波陀那」已被譯為「譬喻」了。西元二、三世紀，譬喻師（dār□□āntika）脫離說一切有部，而獨立盛行起來。這是以廣說「譬喻」（d□□□ānta）得名，而譬喻更通俗化的。「阿波陀那」、「阿波摩耶」，在實際應用中，與d□□□ānta 相結合。傳說譬喻大師鳩摩羅羅陀（Kumāralāta），造《顯了論》、《日出論》，都是「為令曉悟所立義宗，廣引多門比例開示」。「阿波陀那」，被想起了赫赫光輝的意思，而被解為「有比況說，隱義明了」了。「阿波陀那」被解說為「譬喻」，是通俗弘化所引起的。論到原始的意義，應以聖賢的光輝事跡為是。

第三項 論議

「十二分教」的最後，是「論議」。Upadeśa，音譯為優波提舍、鄔波第鑠等；義譯為說義、廣演、章句等，以「論議」為一般所通用。「論議」的古來解釋，如《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇中)說：

「論議云何？謂諸經中，判決默說、大說等教」。

「又，如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解釋佛語」。

《大毘婆沙論》有二解：一、「決判默說、大說等教」，文義不明。考《增壹阿含經》，有「四大廣演之義」。與此相當的《增支部》，名「大處」（Mahāpadesana）——摩訶波提舍。這是判決經典真偽的方法：如有人傳來佛說，不論是一寺的傳說，多人或某一大德的傳說，都不可輕率的否認或信受。應該集合大眾來「案法共論」，判決是佛說或非佛說，法說或非法說。《毘尼母經》作「大廣說」，並說：「此法，增一經中廣明」。漢、巴共傳的《增一經》，及《毘尼母經》的「大廣說」，就是摩訶優波提舍。說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說，略有不同，如《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷六(大正二三．五九八上)說：

「何以故名摩訶鞞波提舍？答：大清白說。聖人聖人（第二聖人，似為衍文）所說，依法故，不違法相故，弟子無畏故，斷伏非法故，攝受正法故，名摩訶鞞波提舍。與此相違，名迦盧（黑）鞞波提舍」。

說一切有部，分白廣說、黑廣說，也見於《毘尼母經》：「薩婆多說曰：有四白廣說，有四黑廣說。以何義故名為廣說？以此經故，知此是佛語，此非佛語」。《顯宗論》也說：「內謂應如黑說、大說契經所顯，觀察防護」。這可見說一切有部的「優波提舍」，是判決大（白）說及黑說的。所以《大毘婆沙論》的「決判默說、大說等教」，「默說」顯然是「黑說」的訛寫。這是大眾集體的詳細論議，所以稱為「廣說」——「論議」。

二、佛的大弟子們，「共集一處」，對於佛的略說，各申解說。如眾比丘解說二邊、中、縫紩。前是共同論議，判決是非。這是共同論議，解說佛語。雖然性質不同，而採取集體論議的形式，卻是一樣的。《大毘婆沙論》的解說，是從經中尋求實例，著重於集體論議的特色。

《大智度論》的解說，重在「解義」，與《大毘婆沙論》不同。如《論》卷三三(大正二五．三〇八上)說：

「論議經者，答諸問者，釋其所以」。

「又復廣說諸義，如佛說四諦。何等是四？……如是等問答廣解其義，是名優波提舍」。

「復次，佛所說論議經，及摩訶迦栴延所解修多羅，乃至像法凡夫人如法說者，亦名優波提舍」。

《論》有三說：一、「答諸問者，釋其所以」；這不是一般的問答，而是釋義。二、「廣說諸義」，是假設問答，而「廣解其義」。這二說，都是經中佛（或大弟子）的「解義」。在《大毘婆沙論》，這都是「記說」。但《大智度論》、「記說」專明「眾生九道中受記」，所以這類問答解義，被判屬「論議」了。三、範圍極寬：1.佛所說的「論議經」（應指前二說）。2.摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）所解經：《阿含經》雖有解偈數種，但《大智度論》曾說：「摩訶迦旃延，佛在時，解（釋）佛語故作蜫勒」。《成實論》也說：「摩訶迦旃延等諸大智人，廣解佛語」。摩訶迦旃延的解經，是一向被推重的。舉摩訶迦旃延所解經，應指《蜫勒論》（kara□□a）；《蜫勒》是大眾部（Mahāsā□ghika）系所重的。以佛的解說，廣分別為本；說到摩訶迦旃延論，及末世凡夫的如法論說；《大智度論》的解說，重在解義，而通稱一切論書了。《大般涅槃經》說：「如佛世尊所說諸經，若作議論，分別廣說，辯其相貌，是名優波提舍經」。這也是以解義為主，而所說似乎指後代的論書。

瑜伽論系，所說意義相同，如《瑜伽師地論》卷二五(大正三〇．四一九上)說：

「云何論議？所謂一切摩呾理迦，阿毘達磨：研究甚深素怛纜藏，宣暢一切契經宗要，名為論議」。

瑜伽論系，分論書為摩呾理迦、阿毘達磨；而這二類，又總稱為「鄔波提鑠」——「論議」。這樣，「論議」是一切論書的通稱。《大毘婆沙論》的「論議」，是契經；《大智度論》所說，以契經為本，而通攝論書；《瑜伽論》專約論書說。這一差別，可說是「論議」——在佛教流傳中的演變過

程。

第六節 結論

「九分」與「十二分教」，上來已分別的加以論究；現在，再作一綜合的說明。

先有「九分教」，後有「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」的發達成立，可分為三個階段。《原始佛教聖典之成立史研究》，作這樣的結論，確是非常難得的見解！然研究起來，「修多羅」與「祇夜」的成立最早，所以本論作為四階段去說明。

「九分教」與「十二分教」的一一支分，是在聖典的或立過程中，從聖典分類學的觀點，而先後成立的。在聖典的成立過程中，分教的名義與內容，都有變化的可能。如「修多羅」與「祇夜」，為原始結集的分類，當時是有確切的部類可指的。等到「九分教」成立時，「十二分教」成立時，後代論師面對當時的全部聖典（聲聞三藏；大小乘三藏）而進行解說（分配）時，原始的意義，不足應用，於是解說上不免有所出入。所以分教的意義與內容，要從成立的過程中去說明。而前階段成立的支分，到了後一階段，意義就有所調整（全體協調）。這應從其所以演變而加以說明，作為自然合理的演化。後代論師的解說，也許不合分教的本義，也應看作固有分教的新的適應。

分教的一一意義與內容，是不能從聖典自身而求得解決的。如「修多羅」、「祇夜」、「方廣」等，在聖典自身——文句中，並沒有明文可證。所以對「九分教」與「十二分教」的解說，不能不依賴於傳承中的古說。古說，作為研究的線索；依著去研究，對分教的古義，及演化中的情況，才能逐漸明白出來。在現存的多種古說中，《大毘婆沙論》所說，說一切有部（Sarvāstivāda）論師的傳承，比較的近於古意。《大毘婆沙論》的成立，雖在西元二世紀。而對分教的解說，傳承古說，而不是面對當時的全部聖典。如沒有將「阿毘達磨論」，作為十二分教的內容，比起其他古說，就顯得難能可貴了！

第一、「修多羅」是結集義，為原始結集的通稱。結集後不久，由於文體的類別，分化為二：稱長行部分為「修多羅」，大致與《雜阿含經》的〈蘊誦〉、〈六處誦〉、〈因誦〉、〈道品誦〉相當。稱偈頌部分為「祇夜」，與〈八眾誦〉相當。這是「相應教」的核心，原始結集部分。

第二、此後，傳出的佛法，都是以原始結集的教法（與律），為最高準繩，而共同論定集成的。在固有的「修多羅」與「祇夜」外，又有長行與偈頌，集出流行。長行部分，以分別、解答為主，稱為「記說」。這是對於「修多羅」及「祇夜」（通稱），以分別或解答方式，而闡明佛法的意義。在問答、分別中，顯示、決了深秘教證（佛法本質問題）的特性，逐漸表達出來。這一部分，附編於「相應教」中，與《雜阿含經》「弟子所說」、「如來所說分」相當。《雜阿含經》集三部分而成，與「九分教」中的「修多羅」、「祇夜」、「記說」的次第成立，完全吻合。這所以《雜阿笈摩》，被稱為「一切事相應教」的根本。當時，不屬於（原始）結集的偈頌，已大大的流行。主要是傳於邊地（如第一章所說），通俗而易於傳誦的法偈。起初，也曾泛稱為「祇夜」，為了與「相應教」中的「祇夜」有所分別，而被稱為「伽陀」、「優陀那」。「優陀那」是以感興語為主的《法句》。「伽陀」是以偈頌，宣說法要（除「祇夜」、「優陀那」以外）的通稱。從古代的傳誦來說，大致與《小部．經集》中的〈義品〉、〈波羅延拏品〉、《蛇經》、《陀尼耶經》、《犀角經》、〈牟尼偈〉等相當。這類傳誦廣而影響大的法偈，當時已有類集（與現存的當然有多少距離），但始終不曾集入「四部」、「四阿含」中，這是值得注意的事。分教的五支成立，就是「相應教」的成立，一分法偈的成立。

第三、前五支，重於形式的分類，內容是重於法義的。此後，聖典又不斷集出。內容方面，承分別、解答——「記說」的風格，而又多為事的敘述。所以不只是形式的分類，而更為內容的分類。在這一階段中，有「本事」、「本生」、「方廣」、「希法」的成立。「本事」，是「不顯說人、談所、說事」的，只是傳聞的佛說如是。或集出傳聞如是的法義，成「如是語」；或集出傳聞如是的先賢的善行盛德，名為「本事」。「本生」，是於傳說的

先賢盛德（「本事」）中，指為佛的前生；而在〈波羅提木叉分別〉成立中，佛與弟子的前生事，也傳說集出。對「本事」而說，「本事」是直說過去事，「本生」是結合過去人事與現在人事，而成前後因果系。廣分別與廣問答，實是「記說」的延續。所以廣問答的《滿月大經》、《帝釋所問經》、《六淨經》；廣分別體的《梵網經》、《沙門果經》等，在聖典自身，都是稱為「記說」的。然法義的闡述更廣，成為更有體系的說明，與舊有的「記說」，不大相合，所以成為「方廣」一分。銅鍱部（Tāmraśā□īya）學者，專重形式，別稱廣問答經為「毘陀羅」，是不足以說明聖典集成過程中的時代傾向。還有，佛及聖弟子所有的希有功德（依事實而表現出來），也成立「希法」一分。「方廣」是深廣義，「希法」是奇特事，形成一對。這四分，約契經說，都是篇幅較長，被編入《長阿含》、《中阿含》、《增壹阿含》的。到此，九分教成立，也就是依固有的「相應教」，更集為「長」、「中」、「增一」，而完成「四部」、「四阿含」以前的情形。

還有值得說到的，聖典有了新的特色，也就有了新的分教。但在集成過程中，新形的聖典而外，與固有聖典，性質與形式相類似的，也是不在少數的。這些，或增編於固有的（分教）部類中，或沒有編入。沒有編入的，也以形式及性質的近似，而被稱為「修多羅」等。這樣，「修多羅」等漸成為分教的通稱，而不再局限於固有的部類了。所以當「本事」等會編而成「長」、「中」、「增一」時，內容是不只是這四分的，這是一點。「如是語」的成立，說明當時有長行與重頌相結合的契經。當「如是語」的集成中止，或略去「序說」、「結說」，而失去「如是語」的特性時，長行與重頌相結合的體裁，是被稱為「祇夜」的；重頌體，成為「祇夜」的新意義。上面說到，《立世阿毘曇論》，是「如是語」型，而稱重頌為「即說祇夜言」。「如是語」（重頌）——被稱為「祇夜」，應該是九分教成立以後的事，這是第二點。

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，是重於「法」的。當原始結集時，屬於「律」的，有《波羅提木叉經》的集成，也稱為「修多羅」。到「四部」、「四阿含」集成前後，〈

波羅提木叉分別〉（〈經分別〉）也大體完成。這是部派沒有分化，九分教的時代；推定為第二結集時代。此後，部派分化了。在上座部（Sthavira）沒有再分化——分為分別說部（Vibhajyavādin），與分別說部分離後的上座部的時代，律部的集成；論部的成立：三藏聖典的實際情況，已不是九分教所能該攝。於是成立「因緣」、「譬喻」、「論議」——三分，完成十二分教的最後定論。

「因緣」，是制戒（學處、軌則）因緣，是出於〈波羅提木叉分別〉及「犍度」部的。以制戒的「因緣」為例，而宣說經、偈的事緣，也被稱為「因緣」。「譬喻」是光輝的事跡。《長阿含》的《大本經》，《中阿含》的《說本經》，《長壽王本起經》，都是「譬喻」，但當時還沒有成立為「譬喻」一分。等到律部中，佛與弟子的事跡，詳廣的敘述出來。（制戒）「因緣」的意味淡，而「譬喻」的意義增強，「譬喻」也就成為一分。「因緣」與「譬喻」，都通於契經，而實屬於毘奈耶的。在九分教時代，「阿毘達磨」、「摩呾理迦」（還有被稱為「毘陀羅」的廣分別），已有獨立的特殊形式。「四阿含」集成後，更被重視起來。上座部論書的最早形成，是〈經分別〉；這是「論議」（「優波提舍」是經的分別解說）成為一分的實際內容。《大毘婆沙論》，對後三分的解說，始終以經、律為主，所以取「共同論議」、「共同解說」的經說為「論議」。

「十二分教」的成立，後三分與九分教的結合，次第上形成分別說系，說一切有部系——二大流。分別說部系，以「優陀那」及「因緣」為次第，而以「譬喻」、「論議」為末後二分。這似乎表示了，「譬喻」與「論議」是後起的，「因緣」早已存在。〈波羅提木叉分別〉的「因緣」，的確是與「九分教」的時代相當的（但成為分教之一，卻在其後）。說一切有部系，將「因緣」、「譬喻」，列於前面，而成「尼陀那」、「阿波陀那」、「本事」、「本生」的次第。這四分的結合在一起，表示「譬喻」的早已存在，而四分同為敘事的部分。這四分的原始差別是：「因緣」與「譬喻」是現前事；「本事」與「本生」是過去事。「論議」始終為最後一分，也就是末後成立的一分。

佛教聖典的部類學，以「十二分教」為定論。大乘經典的集成，大都以「方廣」為名，而被攝屬於「方廣」分的。

卷009

第九章 原始集成之相應教

第一節 雜阿含經的整理

第一項 相應教的三部分

第一章第三節中，曾經說到：聖典的結集，有原始結集，與不斷的再結集。再結集——共同審定是否佛法，是以原始結集的經律為準繩的。如《長部》（一六）《大般涅槃經》(南傳七．一〇〇——一〇二)說：

（於彼所說）「善解文句，參照經律。若參照經律，而不入契經，與律不合，……此非世尊之語」。

（於彼所說）「善解文句，參照經律。若參照經律，而與經相應，與律相合，……確是世尊之語」。

「參照經律」，《根有律雜事》作：「檢閱經文及以律教」。以原有的經律為準繩，然後可以判決傳來的是否佛法。原始結集的律部，是「波羅提木叉經」；僧伽所有的一切規制，是不能與「戒經」相違反的。經法方面，也有原始結集的部分，那就是「九分教」中的「修多羅」，《相應部》——《雜阿含經》的根本部分。這一根本的「相應修多羅」，在現存的聖典中，並沒有獨立的部類，而已被編入《相應部》——《雜阿含經》，成為該經的核心部分。這是根據說一切有部（Sarvāstivāda）傳承的古說而發見出來的。這部分的內容，雖同樣的存在於巴利語（Pāli）的《相應部》，而文句、次第，與漢譯的《雜阿含經》，更為契合，這當然由於《雜阿含經》，也屬於說一切有部誦本的關係。可是，漢譯的《雜阿含經》，現存本並不是完全的；次第也極為紊亂。所以應加以整理，回復《雜阿含經》的原形，然後更能明確的，確認這原始結集部分——「相應教」的存在。將根本的「相應修多

羅」，與次第集出的「祇夜」、「記說」（現存《雜阿含經》，是這三部分的綜合），分別開來，對於原始結集的古說，將更容易得到學者的承認。

與《相應部》相當的漢譯《雜阿含經》，是劉宋時求那跋陀羅（Gu□abhadra）所譯的，凡五〇卷，一三六二經（《大正藏》編目）。其中二三．二五——兩卷（六〇四．六四〇．六四一——三經），實為《無憂王經》，應該除去。現存的《雜阿含經》，不但有誤編的，也有脫落的，次第又非常紊亂。經近代學者的整理，漢譯《雜阿含經》的原形，已大致可見。呂澂發見《瑜伽論．攝事分》，為《雜阿含經》的本母——摩呾理迦（māt□kā）；對於《雜阿含經》的研究，給予最有力的啟發。然近人的研究，大都著重於回復漢譯《雜阿含經》的原形；而現在，要在近代研究的成果上，著重於三大部分的分類。說明《雜阿含經》——《相應部》的次第集成，與「九分教」（「十二分教」中）的「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分的次第成立相當；而確立分教與阿含的次第形成，為平行的發展。從而一掃先有分教，次有阿含；或先有阿含，次有分教的論諍。

「相應教」與「修多羅」的古義，出於《瑜伽論》及《雜事》。由於傳說久遠，取意不同，所以也存有小小差別。然從差別的傳說中，更能明確的了解這一結集的次第。《瑜伽論》卷八五(大正三〇．七七二下)，立「事契經」，即「四阿笈摩」（阿含），而以《雜阿含經》為本，如說：

「事契經者，謂四阿笈摩。……即彼一切事相應教，間廁鳩集，是故說名雜阿笈摩」。

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

「如是四種，師弟展轉傳來于今，由此道理，是故說名阿笈摩——是名事契經」。

依此，「四阿含」是以相應教的《雜阿含經》為本的；《雜阿含》是「一切事相應教」，所以「四阿含」也通稱「事契經」。那麼，「事」是什麼

？如《瑜伽論》卷三(大正三〇．二九四上)說：

「諸佛語言，九事所攝。云何九事？一、有情事；二、受用事；三、生起事；四、安住事；五、染淨事；六、差別事；七、說者事；八、所說事；九、眾會事。有情事者，謂五取蘊。受用事者，謂十二處。生起事者，謂十二分緣起及緣生。安住事者，謂四食。染淨事者，謂四聖諦。差別事者，謂無量界。說者事者，謂佛及彼弟子。所說事者，謂四念住等菩提分法。眾會事者，所謂八眾」。

「九事」的內容，就是「一切事相應教」的事，《雜阿含經》的內容。「九事」的次第開合，現有三說，比對如下：

〔瑜伽論本地分〕〔瑜伽論攝事分〕〔雜事〕

1 五取蘊————3 蘊————1 五蘊

2 十二處————5 處————2 六處

3 十二緣起————6 緣起————4 緣起

4 四食————7 食

5 四聖諦————8 諦————5 聖諦

6 無量界————4 界————3 十八界

┌———1 弟子所說———6 聲聞所說

7 佛及弟子——┤

└———2 如來所說———7 佛所說

8 四念住等————9 念住等————8 念處等

9 八眾————10八眾————9 伽他

上列三說，雖次第前後不一，而內容大體一致。這是「事相應教」——《雜阿含經》的全部內容。據《瑜伽論．攝事分》，是分為三大類的：

1.能說———如來及諸弟子所說—弟子所說佛所說分

┌—蘊界處緣起食諦——五取蘊六處因緣相應分

2.所說──┤

└─念住……證淨等──道品分

3.所為說──八眾──────結集品

三大類，九事，是《雜阿含經》的內容；也可說都是「修多羅」──「事契經」。然《瑜伽論．本地分》，解說「十二分教」中的「修多羅」，是偈頌以外的，所以除去八眾的〈眾相應〉──偈頌部分，稱其他的八事為「修多羅」。又《瑜伽論．攝事分》，雖總舉九事（內開「說者事」為「弟子所說」、「如來所說」）以說明「事契經」，而抉擇「事契經」的「摩呾理迦」，卻沒有「結集品」，「弟子所說」及「如來所說」，僅有九事中的七事。這樣，「事契經」──「修多羅」的內容，從「四阿含」而略為《雜阿含經》的三大類；又從三類而但是二類，除去偈頌部分；更除去如來所說、弟子所說部分，而僅是蘊．處．緣起．食．諦．界．念住等道品。蘊等七事，為事相應教的根本部分。稱此為「相應修多羅」，其後次第集成的，也就隨之而稱為「一切事相應」的「事契經」。

第二項 事契經與摩呾理迦（一）

《雜阿含經》三大部類的第一部分，內容為：蘊、處、緣起、食、諦、界、念住等道品──七事。呂澂發見《瑜伽論．攝事分》，為《雜阿含經》的本母。與經文相對比，次第與內容相合。特別是，「界」在聖諦以下，道品以上，與緣起為一分，似乎次第不順，而恰好與《雜阿含經》的次第相合。在《相應部》中，〈界相應〉也在第二大品〈因緣品〉中。這可見《雜事》的以「處界」為一類；《瑜伽論》說《雜阿笈摩》，以「蘊界處」為一類，都是依後代通說而改定的了。

《瑜伽論．攝事分》，從八五卷起，九八卷止，共一四卷，是「事契經」的抉擇宗要──「摩呾理迦」（mātkā）。呂澂〈雜阿含經刊定記〉，曾對比經文，證實為《雜阿含經》的本母；但疏略不備，錯失的也多。現在再為詳細的對比，以確定這一部分的次第，並為補充的，修正的說明。〈攝事分〉一四卷，分〈行擇攝〉、〈處擇攝〉、〈緣起食諦界擇攝〉、〈菩提分

法擇攝〉四類。每類先舉總頌，次出別頌，別別的抉擇經文。在下面的經論對比中，一、論義是依經文而立的，但或攝多經為一門，或一經而分別為多門，不一定是一經一論相對的。二、前面說過了的，後文相同的，就簡略了。這一類的有經無論，不能說是缺減，所以加（）號來說明。三、有經有論而沒有頌的，特為補列，加〔〕號來說明。四、有論義而沒有經文的，或是有頌的，或是沒有頌的（附加的），經審細的對比，知道這都是抉擇《中阿含經》、《長阿含經》的，也一一的標出。現在，先作經論的對比如下：

〔瑜伽論攝事分〕〔雜阿含經〕

行擇攝第一（一總頌．一一聚．九七門）

Ⅰ頌 1「界」————┐

2「說」————┼1 2

3「前行」————┘

4「觀察」————┬3 4 5 6

5「果」————┘

6「愚相」————7

7「無常等定」————┬8

8「界」————┘

9「二種漸次」————9 10

10「非斷非常」————11 12

11「染淨」————13 14

Ⅱ頌 1「略教」————┐

2「教果」————┼15

3「終」————┘

4「墮數」————16

5「三遍智斷」————17 18

6「縛」————————19 20 21

7「解脫」————————22

8「見慢雜染」————┐—23 24

9「淨說句」————┘

10「遠離四具」

按：「遠離四具」，義在 15……22 經中。

11「三圓滿」行圓滿———25 26 27

果圓滿———28

師圓滿———29

（卷八五終）

Ⅲ頌 1「想行」————┐

2「愚相」————┼—30

3「眼」————┤

4「勝利」————┘

5「九智」————31 32（以上卷一終）

6「無癡」————256 257 258

7「勝進」————259

8「三相行」————260

9「我見差別」————261

按：上二論義次第，與經相反，今依經。

10「法總等品」————┐—262

11「三」————┘

Ⅳ頌 1「速通」————263

2「自體」————264

3「智境界」————265
4「流轉」————266
5「喜足行」————267
6「順流」————268
7「知斷相」————269
8「想立」————270
9「違糧」————271
10「師所作」————272（以上卷一〇終）
（卷八六終）
Ⅴ頌 1「因」————59
2「勝利」————60
附義：《長含》（二一）《梵動經》。
3「二智」————61
4「愚夫分位五」————62
5「二種見差別」————63
6「聖教等」————64
Ⅵ頌 1「斷支」————┐
2「實顯了行」————┼65 66 67 68
3「緣」————┘
4「無等教」————┬69 70
5「四種有情眾」——┤
6「道四」————┼71
7「究竟五」————┘
Ⅶ頌 1「二品總略」————72

2「三」————————73
3「五」————————74
4「有異」————————75
5「勝解」————————76
6「斷」————————77
7「流轉」————————78
8「有性」————————79
9「不善清淨善清淨」——80
10「善說惡說師等別」—┬—81
11〔非定〕————┘
（卷八七終）
Ⅷ頌 1「二智并其事」————82 83 84 85
2「樂等行轉變」————86 87（以上卷三終）33 34
3「請無請說經」——┬—35 36
4「涅槃有二種」——┘
IX頌 1「諍」————————37 38
2「芽」————————┬—39 40
3「見大染」————┘
4「一趣」————————41
5「學」————————42
6「四怖」————————43 44
7「善說惡說中宿住念差別」45 46
Ⅹ頌 1「無厭患無欲」————47 48
2「無亂問記」————49 50

3「相」————————51

4「障」————————52

5「希奇」————————53

6「無因」————————┬—54

7「毀他」————————┘

8「染俱」————————55 56

XI頌 1「少欲」————————┬—57

2「自性等」————————┘

3「記」————————58（以上卷二終）

4「三」————————103

5「似正法」————————104

6「疑癡處所」————————105

7「不記」————————106

8「變壞」————————107

9「大師記」————————108

10「三見滿」————————109

11「外愚相等」————————110（以上卷五終）

（卷八八終）

處擇攝第二（二總頌．九聚．八四門）

Ⅰ頌 1「安立」

2「差別」

按：論義在先，經文在後。

（188 189 190 191 192 193 194）義見 1……7 經。

3「愚」————————┬—195 196

4「不愚」————┘

5「教授」————————197

（198 199）義見 23 24 經。

6「解脫」————————200

7「煩惱」————————201

8「業」邪論正論————《中含》（一七一）《分別大業經》。

十對治————《中含．業相應品》。

善護不善護———《中含》（一二）《恕破經》。

雜染不雜染———《中含》（一三）《度經》。

邪正業施設———《中含》（一九）《尼乾經》。

三種————————不詳

（卷八九終）

Ⅱ頌 1五二

2十三

3四業

按：半頌集五種二業，十種三業，一種四業，又別別廣說，似從《增壹阿含》集出?

Ⅲ頌 1「無智」————————202 203

2「智」————————204 205 206 207

（208）義見 8 經

3「定」————————209

4「殊勝」————————210

5「障」————————211

6「學等」————————212

7「著」————————213
8「無我」————————214
9「聖道」————————215
10「二海不同分」————216 217
IV頌 1「道不同分」————218 219 220
2「師不同分」————221 222 223 224 225 226 227 228
（229）義見 56 經。（以上卷八終）
3「王國」————————230
4「二世間」————————231
5「有為」————————232
（233）義見 71 經。
6「遮身行」————————234
7「堅執」————————235
8「二空性」————————236
附義：《中含》（一九〇）《小空經》，《中含》（一九一）《大空經》。
（卷九〇終）
V頌 1「離欲未離欲」————237
2「問」————————
3「因緣」————————238
4「染路」————————239 240
5「保命」————————241
（242）義見 3 經。
6「著處」————————243 244 245

7〔二雜染〕————246

8〔十五相〕————247

Ⅰ頌 1「因同分」————248

2「思」————249

3「縛解脫」————250

（251）義見 256 257 經。

4「相」————252

5「觸遍」————253

6「勝解」————254

7「護根門」————255（以上卷九終）

8「教」————1164

9「愛相」————1165

Ⅱ頌 1「唯緣」————1166

2「尋思」————1167

3「願」————1168

4「一切種律儀」————1169

5「入聖教不護」————1170 1171

6「勝資糧善備」————1172

7「捨所學」————1173

8「著處」————1174

9「不善義」————1175

10「隨流」————1176

11「菩薩勝餘乘」————1177（以上卷四三終）

12「論施設」————273

(274) 義見 17 經

(卷九一終)

Ⅲ頌 1「上貪」————————275

2「教授」————————276

3「苦住」————————277

4「觀察」————————278

5「引發」————————279

6「不應供」————————280

7「明解脫」————————281

8「修」————————282 (以上卷一一終)

9「無我論」————————304

10「定法」————————305

11「見」————————306 307

12「苦」————————308

Ⅳ頌 1「一住」————————309 310

2「遠」————————311

3「涅槃」————————312

4「內所證」————————313

(314 315) 義見 77 78 經。

(316 317 318) 義見 86 87 33 經。

5「辨一切智」————————319 320 321

6「相」————————322

(323 324 325 326 327 328 329 330) 義見前「安立」「差別」所說。

7「捨三學」————————331 332

（333）義見 8 經。

8「業等」————————334

9「空」————————335

10「隨行」————————336 337 338

11「恆住」————————339 340 341 342（以上卷一三終）

12「師弟二圓滿」————《中含》（一六三）《分別六處經》。《中含》（一六九）《拘樓瘦無諍經》。

（卷九二終）

緣起食諦界擇攝第三（二總頌．一〇聚．七九門）

Ⅰ頌 1「立」三際清淨

九相————————283 284

2「苦聚」————————285 286

3「諦觀」————————287

4「攝聖教」————————288

5「微智」————————289 290

6「思量際」————————291

7「觀察」————————292

8「上慢」————————293

9「甚深」————————《中含》（九七）《大因經》。

Ⅱ頌 1「異」————————294

2「世俗勝義」————295

3「法爾」————————296

4「此作」————————┐297

5「大空」————————┘

6「分別」————————298

（299）義見 296 經。

7「自作」————————300 301 302 303（以上卷一二終）

（卷九三終）

Ⅲ頌 1「觸緣」————————343

2「見圓滿」————————344

3「實」————————345

4「解」————————《中含》（二三）《智經》。

5「不愛樂」————————346

6「法住智」————————347

7「精進」————————348

8「生處」————————349

9〔聖弟子〕————————350

Ⅳ頌 1「有滅」————————351

2「沙門婆羅門」————352 353 354

3「受智」————————355 356 357

4「流轉」————————358

5「來往」————————359 360 361

（362 363 364）（以上卷一四終）（365）義見 25 26 27 28 經。

6「佛順逆」————————366（367 368．義見 206 209 經）369 370

附義：《中含》（九）《七車經》。

Ⅴ頌 1「安立」

2「因緣」————————371

3「觀察食義」————372

4「多諸過患」————373

5「雜染」————374 375

6〔譬喻〕————376 377 378

（卷九四終）

VI頌 1「如理」————《中含》（一〇）《漏盡經》。

2「攝」————《中含》（三〇）《象跡喻經》。

3「集諦」————《雜含》九八四經。

4「得」————379 380

5〔瑜伽〕————381

（382 383 384 385 386 387 388）義見 71 經。

6「如病」————389

7「相」————390 391 392

8「處」————393

9「業」————394 395 396 397 398 399 400 401

10「障」不信————402 403 404

上慢————405

待時————406（以上卷一五終）

放逸————407 408 409 410 411 412 413 414 415

斷障————416 417 418 419 420

11「過」————421 422 423 424 425 426

（427）義見 71 經。

（428 429）義見 206 207 經。

12「黑異熟等」————430 431 432 433 434

13「漸次」————435 436 437

14「大義」————438 439 440 441

15「難得」————442 443

（卷九五終）

Ⅰ頌 1「總義」

2「自類別」————444

3「似轉」————445 446 447 448 449

4「三求」————450 451 452 453 454 455（以上卷一六終）

Ⅱ頌 1「三七界相攝」————456

2「見」下中上————457

忍不忍————《雜含》九六九經。

3「想」————458

4「希奇」————459

5「差別性」————460

6「安立」————461 462 463

7「寂靜」————464

（465）義見 24 經。

8「愚夫」————《中含》（一八一）《多界經》。

Ⅲ頌 1「總說」

2「自性因緣」————466

3「見」————467

4「雜染」————468

5「數取趣」————469

6「轉差別」————470 471 472

7「道理」————473

8「寂靜」————————474

9「觀察」————————475 476 477 478

（479）義見 13 14 經。

（480）義見 253 254 255 經。

IV頌 1「受生起」————————481

2「劣等」————————482 483

3「見等為最勝」————————484

4「諸受相差別」————————485

5「知差別」————————486 487 488 489（以上卷一七終）

6「問記」————————┬《中含》（一一九）《說處經》。

└《中含》（二二）《成就戒經》。

（卷九六終）

菩提分法擇攝第四（一總頌．一二聚．八一門）

Ⅰ頌 1「沙門」————————《中含》（一〇三）《師子吼經》。

2「沙門義」————————《中含》（一六二）《分別六界經》。

3「喜樂」————————《中含》（一）《善法經》。

4「一切法」————————《中含》（一一三）《諸法本經》。

5「梵行」————————《中含》（一一一）《達梵行經》。

6「數取趣」————————《中含》（一一二）《阿奴波經》。

7「超」————————《雜含》一〇四二經。

8「二染」————————《中含》（七五）《淨不動道經》。

Ⅱ頌 1「安立」

2「邊際」————————605

3「純」————————606 607

4「如理」————608

5「緣起」————609

6「修時」————610

7「障自性」————611

8「說」————┐

9「發起」————┼—612

10「修」————┘

Ⅲ頌 1「諸根」————613

2「愛味」————614

3「前後差別」————615

4「取相」————616

5「諸纏」————617

6「大果利」————618

（卷九七終）

Ⅳ頌 1「邪師」————619

2「住雪山」————620

3「勸勉」————621 622 623

（624）義見 15 經。

4「繫屬」————625 626

627 628 629

5「淨」————630 631 632 633 634 635

6「漸次」————636

7「戒圓滿」————637

638 639（以上卷二四終）

8「穗」

9「成就」

Ⅴ頌 1「勇」

2「力」

3「修」

4「等持」

5「異門」

6「神足」

Ⅵ頌 1「安立」

2「所行境」

按：以上經文脫落。

642（三根）

643 644 645 646 647 648 649 650 651（五根）

3「安住外異生品」 652 653

4「慧根為最勝」 654 655 656 657 658 659

660

按：經論次第不合，今依經次第。

Ⅶ頌 1「思擇」————661 662 663（二力）

664 665 666（三力）

2「覺慧等」————667 668 669 670 671 672（四力）

673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683（五力）

3「有學」————684 685（五力與十力）

686 687（六力）

688 689 690 691（七力）

692 693（八力）

4「阿羅漢」————694 695 696（八力）

697 698（九力）

5「國等及諸王」————699 700（十力）

6「質直」————701 702 703（五力與十力）

按：經論次第不相合，今依經次第。

Ⅷ頌 1「安立」

704 705 706 707 708 709 710

2「漸次」————711（以上卷二六終）712

4「食」————715 716 717

5「安樂住」————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（以上卷二七終）

Ⅸ頌

748 749 750 751

1〔欲等〕————752 753 754 755 756 757

758 759 760 761 762 763 764 765

2「清淨」————766

767 768 769 770 771 772 773 774

3「內外力」————775 776 777 778 779 780 781

4「異門」————782

783

5「差別」————784 785

786 787 788 789 790 791 792 793

6「沙門婆羅門」————794 795 796（以上卷二八終）797 798 799 800

按：經論次第不同，今依經文次第。

Ｘ頌 1「障隨惑」————801 802 803

2「尋」————┐804

3「果」————┘

4〔差別〕————805 806

5「微細」————807

6「學住」————808

7「智無執」————809 810 811 812

8「作意」————813

9「身勞」————814 815

按：經論次第不同，今依經文次第。

XI頌 1「尊重尸羅」————┐816 817 818 819 820 821 822 823

2「淨戒圓滿」————┘

3「現行」————824

4「學勝利」————825 826

827 828 829（以上卷二九終）830 831

5「學差別」————832

XII頌1「安立」

2「有變異」————833 834 835 836

837

3〔潤澤〕————838 839 840 841

842 843 844 845 846

4「天路」————————847 848 849 850

5「喻明鏡」————————851 852 853 854

6「記別」依四證淨————855 856

依五隨念————857

依六隨念————858 859 860（以上卷三〇終）

（卷九八終）

在上面的比對中，可以理解到：一、論的前三分（行．處．緣起食諦界），內容上，次第上，都與經文相合。論文所抉擇的契經，與現存的《雜阿含經》，決定是同一誦本。第四〈菩提分法擇攝〉中，經文多而論義少，次第也略有倒亂，特別是「根」、「力」、「覺分」、「道分」部分。然大體來說，仍然是同一原本。也許論義減略些；應該是經文有過多少的增補。二、有論義而沒有經文的，除「菩提分法」外，不是經文的缺佚，而主要是採取《中阿含經》來補充。已經比對出的，共有三一經。《中阿含經》，是初期佛法中，經整理，闡發，抉擇分別而來的聖典，是說一切有部所特別重視的。《雜阿含經》為主，《中阿含經》為助，加以抉擇，奠定佛法的思想宗要。三、論義在每一類的開端，大抵有「總義」、「安立」。這都是論義的總說，不是抉擇一經的。四、〈雜阿含經刊定記〉，以為「念住」的初頌，「當經本第二十三，舊佚」。「正斷」與「神足」頌，「當經本卷二十五，舊佚」。這是因為《雜阿含經》五〇卷中，誤編有《無憂王經》二卷。除去了，卷數就不足，所以據此以推想漢譯《雜阿含經》的原形。但從對比中，知道這是不對的。「念住」的初頌，不是經文的缺佚，而是抉擇《中阿含經》。「正斷」與「神足」頌，的確是《雜阿含經》缺佚了。其實，「根」也是有缺文的。因為，「根」頌先明「安立」，是二十二根；次「所行境」，約六根說；然後明信等五根。經文卷二六，開始就說：「有三根：未知當知根、知根、無知根」。這三根，在二十二根中，是最後的三根。有三根，為什麼沒其他的根呢？「根」與「力」，《雜阿含經》與《相應部》，都是以五根、

五力為主的，但並不限於五根、五力。所以從前列三根，比對論頌，可以斷定為有了缺失。考《相應部》的〈根相應〉，共七品、一八五經，比漢譯的要廣得多。七品的經文，當然是以五根為主的。而第三〈六根品〉，有「女、男、命」——三根；「未知當知、已知、具知」——三根；「眼、耳、鼻、舌、身、意」——六根。第四〈樂根品〉，明「樂、苦、喜、憂、捨」——五根。總合起來，就是二十二根。尤其是論頌的「所行境」，明六根領境的差別，（修四念住、七覺分，得明解脫），而歸於涅槃的無對。這雖然內容廣了些，與《相應部．根相應》的四一經，意義完全相合。所以今斷定為：「正斷」、「神足」全缺；「根」也有缺文。總合起來，就是所缺的二十五卷。所缺的另一卷經，應為卷二二。所缺失的，為卷二二、二五——二卷；古人就是為了二卷的缺失，才誤以《無憂王經》編入的。而後來又卷帙錯亂，以「念住」經為二四，《無憂王經》這才分編在二三與二五了。

現在，對於這一部分（「修多羅」），依《雜阿含經》，而論定次第如下：

蘊第一

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）

處第二

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）

緣起食諦界第三

「緣起」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）

「諦」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）

「正斷」（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）

「覺分」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）

「學」卷二九（八一六——八二九） 卷三〇（八三〇——八三二）

「證淨」卷三〇（八三三——八六〇）

第三項 祇夜（二）

稱為「結集品」的「祇夜」，是《雜阿含經》中，以偈頌問答說法，與《相應部》的〈有偈品〉相當。《雜阿含經》這一部分的次第，也是錯亂的。好在有《別譯雜阿含經》，可比對而得到完整的次第，這是近代學者整理的成績。《別譯雜阿含經》，「失譯」「附秦錄」。《大正藏》依「高麗藏本」作一六卷，分「初誦」與「二誦」，次第非常紊亂。「宋藏」等本分為二〇卷，次第較為合理。「別譯」本，結頌也多數保存，便於整理；所以近代學者，都依這二〇卷本，比對《雜阿含經》。然而「別譯本」，在分卷方面，也有不近情的。分卷，是譯者所分的；篇幅的長短，前後都相近。依《大正藏》來說，每卷約六或七頁（也有長達九頁的）。而「別譯本」的卷一三．卷一四，每卷僅三頁，這顯然是有問題的。次第也未必合於原有次第，如卷一到一二，是偈頌。卷一三到一九，是長行；這是屬於另一部分的（佛所說分）。卷二〇，又是偈頌，體例不免雜亂。依《雜阿含經》，這是連接卷一二以下的。而且，卷二〇也只有三頁，比對《雜阿含經》，原來脫落了一大

段。還有，「別譯本」的結頌中有，而經文沒有的，卻存在於《雜阿含經》中。如二五七經下的結頌，有「龍脇」，而經文缺；恰與《雜阿含經》的一二一九經相合。一六〇經下，結頌有「十二」，經文也沒有，但與《雜阿含經》的九三三經相合。所以「別譯」二〇卷本，次第與內容，大體可信，而多少也要依《雜阿含經》來校正的。現在依「別譯本」卷一到一二，及卷二〇——偈頌部分，比對《雜阿含經》，以推定這一部分的應有次第。

〔別譯雜阿含經〕｜〔雜阿含經〕

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─┘

經上來的對列，可見《雜阿含經》的偈頌部分，共一三卷；誤編在別處而錯亂的，僅卷四一．四三．四六．四七——四卷而已。次第與內容，雖與「八眾」的次第不合，也還是部類分明的，如：

【圖：Y35p0672_01.svg】卷三八、比丘眾、卷三九、魔眾、卷四〇、帝釋眾、卷四六、卷四二、剎帝利眾、卷四、婆羅門眾、卷四四、梵天眾、卷四五、比丘尼眾、卷三六、婆耆沙（尊長）眾、卷二二、卷四八、天子（

天女）眾、卷四九、夜叉眾、卷五〇、林神眾

第四項 弟子所說、如來所說（三）

《雜阿含經》的第三部分——「弟子所說、如來所說」，次第與內容，都參差雜亂。近代學者的整理，也還不能完全妥當。《雜阿含經》五〇卷，除了《無憂王經》二卷，蘊處等二一卷餘．偈頌一三卷外，還有一三卷餘，這就是第三部分。次第與內容，應該是有關的，所以從內容的分類，前後的關聯，來推定這一部分的次第。

一「羅陀」————————————三二

二「見」————————┬一三三——三八（以上卷六）

└一三九——七一

三「斷知」————————七二——八七（以上卷七）

※※※※

┌一閻浮車一四九〇

四「舍利弗」一┼一沙門出家一四九一

└比丘等一四九二一五〇〇

┌一佛與天┬一五〇——五〇三（以上卷一八）

五「目犍連」一┤ └一五〇四一五〇七

└勒叉那一五〇八一五三四

六「阿那律」————┬一五三五一五三六（以上卷一九）

└一五三七一五四五

七「大迦旃延」————一五四六一五五五

八「阿難」————┬一五五六一五五八（以上卷二〇）

└一五五九一五六五

九「質多羅」————一五六六一五七五（以上卷二一）

※※※※

一〇「證淨等」————————一二————三五

按：上與菩提分法的「證淨」相啣接。

一一「大迦葉」————┬———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「馬」————┬九一七—九一八（以上卷三二）

└九一九—九二六

一四「釋氏」————九二七—九三六

一五「生死眾多」————┬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：從「大迦葉」到「外道出家」，共四卷，與《別譯雜阿含經》（二誦）卷一三一

卷一九的次第相合。

一八「雜」————┬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

└長者———〇三〇———〇三八

二〇「法」————————〇三九———〇六一（以上卷三七）

※※※※

二一「雜」————————八六———九〇四（卷三一）

按：這一卷，前後都不相關聯。卷初列兜率天、化樂天、他化自在天壽命，共三經。

然經上說：「如佛說六經」，可見是別說六欲天壽，經文有所脫落。

說一切有部系所傳的，「弟子所說、如來所說」，在全經的地位，並不一致。或在「緣起食諦界」與「菩提分法」中間，如《瑜伽論．本地分》，《雜事》。或在最前，如《瑜伽論．攝事分》。然以漢譯《雜阿含經》來說，是間雜的分列在「修多羅」長行中間的，這應該是較古的組織形態。

第五項 雜阿含經原形的論定

蘊．處．緣起（食諦界）．念住等菩提分法——四分，是「相應修多羅」。比丘等眾相應偈頌，是「祇夜」。這五分的分類，雖然次第前後不同，而與《相應部》的分為五品，是一樣的。佛及弟子所說，是「記說」，間雜的附入各「修多羅」下，也與《相應部》相近。所以《雜阿含經》古形，就是這樣的間雜，沒有次第組織似的。漢譯《雜阿含經》，只是更多一些卷帙次第的錯亂罷了！經上來的分別條理，《雜阿含經》的原有次第，可見是這樣的：

（蘊相應分第一）

（1）卷一—蘊(一)

（2）卷一〇——蘊(二)

（3）卷三———蘊(三)

（4）卷二———蘊(四)

（5）卷五———蘊(五)

（6）卷六.....1羅陀．2見(上)

（7）卷七.....2見(下)．3斷知

（處相應分第二）

（8）卷八—處(一)

(9) 卷九———處(二)

(10) 卷四三——處(三)

(11) 卷一一——處(四)

(12) 卷一三——處(五)

（因緣相應分第三）

(13) 卷一二——緣起(上)

(14) 卷一四——緣起(中)

(15) 卷一五——緣起(下)．食．諦(上)

(16) 卷一六諦(下)．界(上)

(17) 卷一七界(下)

(18) 卷一八.....4舍利弗．5目犍連(上)

(19) 卷一九.....5目犍連(下)．6阿那律(上)

(20) 卷二〇.....6阿那律(下)．7大迦旃延．8阿難(上)

(21) 卷二一.....8阿難(下)．9質多羅

(22) （缺）

(23) 卷三一.....21雜

（菩提分法相應分第四）

(24) 卷二四念住(上)

(25) 念住(下)．正斷．神足．根(上)（上缺）

(26) 卷二六——根(下)．力．覺分(上)

(27) 卷二七——覺分(下)

(28) 卷二八——道分(上)

(29) 卷二九——道分(下)．息念．學(上)

(30) 卷三〇——學(下)．證淨

(31) 卷四一.....10證淨等．11大迦葉(上)

(32) 卷三二.....11大迦葉(下)．12聚落主．13馬(上)

(33) 卷三三.....13馬(下)．14釋氏．15生死眾多(上)

(34) 卷三四.....15生死眾多(下)．16婆蹉出家．17外道出家(上)

(35) 卷三五.....17外道出家(下)．18雜(上)

(36) 卷四七.....18雜(下)．19病(上)

(37) 卷三七.....19病(下)．20法

（眾相應分第五）

(38) 卷三八┌┬比丘眾

┌┘

(39) 卷三九┴┴魔眾

(40) 卷四〇——帝釋眾(上)

(41) 卷四六——帝釋眾(下)．剎帝利眾(上)

(42) 卷四二——剎帝利眾(下)．婆羅門(上)

(43) 卷四———婆羅門眾(中)

(44) 卷四四——婆羅門眾(下)．梵天眾

(45) 卷四五——比丘尼眾，婆耆沙（尊長）眾(上)

(46) 卷三六——婆耆沙尊長眾(下)．天子天女眾(一)

(47) 卷二二——天子天女眾(二)

(48) 卷四八——天子天女眾(三)

(49) 卷四九——天子天女眾(四)．夜叉眾(上)

(50) 卷五〇——夜叉眾(下)．林神眾

整理現存的《雜阿含經》，改正次第的錯亂，就回復了舊有的原形。因為「念住」末，「正斷」、「神足」、「根」初，經文佚失了二卷，所以或者誤以《無憂王經》來足數。本為卷二二、二五，後又錯亂為二三、二五。除此以外，卷帙錯亂的，僅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。或以為錯亂極多，原因在：一、佛及弟子所說，確有這一類經文，但是間雜的，分散在蘊、處、緣起（食諦界）、念住等菩提分法之下。雖然約義而稱之為「弟子所說，如來所說」（或分為聲聞相應、獨覺相應、如來相應），而事實上，並沒有類集在一處。這所以《瑜伽論．本地分》，與〈攝事分〉所說，前後次第不一。漢譯《雜阿含經》，已將「弟子所說」，集成一類，而題為「弟子所說誦第四」；但「如來所說」部分，還是分列在多處，沒有集成一類。如卷六、卷七的「羅陀」與「見」，《相應部》也編在〈蘊品〉以內，與《雜阿含經》相合。〈攝事分〉的「摩呾理迦」，沒有抉擇，可見這是隨類附錄，而實際是「如來所說」，不是古典的「相應修多羅」。所以五〇卷本的次第整理，不應該存有「如來所說」，也類集為一誦的想法。二、現存本的卷三一，一般敘列於「菩提分法」以下，「如來所說」部分。如這樣，這部分的次第，是卷三一（誤作四一）．三二．三三．三四．三五．三六（誤作四七）．三七。加上現存本的卷三一，應為三八。即使向前移一下，這部分就應以卷三八為止。如這樣，與偈頌部分，以卷三八開始，就陷於矛盾，多出了一卷。查卷二一與二三卷中，缺了一卷（現在的卷二二，是偈頌）。如知道這是經文的缺佚，那就全經的卷帙次第，無須重大改變了。這部分，與卷二一（弟子所說）不合，然如記著「弟子所說」與「如來所說」，原是分列在多處的，也就不用懷疑了。三、〈雜阿含經刊定記〉，以為《雜阿含經》原本，「弟子所說」與「如來所說」，都是類集成一部的，所以取「四分十誦」的傳說，大為改訂。這是依「弟子所說」、「如來所說」的意義，整理成部。如說是進一步的整理完善，也許是對的。如以為《雜阿含經》的原形如此，那就錯了！《雜阿含經》原形的全部次第，再為簡列如下：

蘊相應分第一

卷一．卷二（誤作一〇）．卷三．卷四（誤作二）．卷五．（附入）卷六．卷七

處相應分第二

卷八．卷九．卷一〇（誤作四三）．卷一一．卷一二（誤作一三）

因緣相應分第三

卷一三（誤作一二）．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）

菩提分法相應分第四

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)（誤作四一）（附入）卷三一(下)（同上）．卷三二．卷三三．卷三四．卷三五．卷三六（誤作四七）．卷三七

眾相應分第五

卷三八．卷三九．卷四〇．卷四一（誤作四六）．卷四二．卷四三（誤作四）．卷四四．卷四五．卷四六（誤作三六）．卷四七（誤作二二）．卷四八．卷四九．卷五〇

漢譯《雜阿含經》，經上來的整理，可見「相應修多羅」及「祇夜」（偈頌）以外，還有第三分——弟子與如來的「記說」，分編在各處。在這三部分的分別中，抉出了原始結集的「相應教」，也就是「摩呾理迦」所抉擇的「事契經」。

第二節 說一切有部本與銅鍱部本的比較

上來，從三大部分的分別研求，推定《雜阿含經》的原形次第，並從三部分的分類中，知道「相應教」的根本部分：這是說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說。銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的《相應部》，沒有大分為三部分的傳說，然從次第內容來看，也還是相近的。《相應部》分為五品，五六相應，次第內容如下：

Ⅰ有偈品（Sagātha-vagga）(一一相應)

1諸天相應（Devatā-sa□yutta□）．2天子相應（Devaputta-sa□yutta）．3拘薩羅相應（Kośalā-sa□yutta）．4魔相應（Māra-sa□yutta）．5比丘尼相應（Bhikkhunī-sa□yutta）．6梵（天）相應（Brahma-sa□yutta）．7婆羅門相應（Brāhma□a-sa□yutta）．8婆耆沙相應（Va□gīsa-thera-sa□yutta）．9林相應（Vana-sa□yutta）．10夜叉相應（Yakkha-sa□yutta）．11（帝）釋相應（Sakka-sa□yutta）

Ⅱ因緣品（Nidāna-vagga）(一〇相應)

12因緣相應（Nidāna-sa□yutta）．13現觀相應（Abhisamaya-sa□yutta）．14界相應（Dhātu-sa□yutta）．15無始相應（Anamatagga-sa□yutta）．16迦葉相應（Kassapa-sa□yutta）．17利得供養相應（Lābhasakkāra-sa□yutta）．18羅睺羅相應（Rāhula-sa□yutta）．19勒叉那相應（Lakkha□a-sa□yutta）．20譬喻相應（Opamma-sa□yutta）．21比丘相應（Bhikkhū-sa□yutta）

Ⅲ蘊品（Khandha-vagga）(一三相應)

22蘊相應（Khandha-sa□yutta）．23羅陀相應（Rādha-sa□yutta）．24見相應（Di□□hi-sa□yutta）．25入相應（Okkantika-sa□yutta）．26生相應（Uppāda-sa□yutta）．27煩惱相應（Kileśa-sa□yutta）．28舍利子相應（Sāriputta-sa□yutta）．29龍相應（Nāga-sa□yutta）．30金翅鳥相應（Supa□□a-sa□yutta）．31乾闥婆相應（Gandhabbakāya-sa□yutta）．32雲相應（Valāha-sa□yutta）．33婆蹉種相應（Vacchagotta-sa□yutta）．34禪相應（Jhāna-sa□yutta）

Ⅳ六處品（As□āyatana-vagga）(一〇相應)

35六處相應（Sa□āyatana-sa□yutta）．36受相應（Vedanā-sa□yutta）．37女人相應（Mātugāma-sa□yutta）．38閻浮車相應（Jambukhādaka-sa□yutta）．39沙門出家相應（Sāma□□aka-sa□yutta）．40目犍連相應（Moggalāna-sa□yutta）．41質多相應（Citta-sa□yutta）．42聚落主相應（Gāmani-sa□yutta）．43

無為相應（Asa□khata-sa□yutta）．44無記說相應（Avyākata-sa□yutta）

Ⅴ大品（Mahāvagga）(一二相應)

45道相應（Magga-sa□yutta）．46覺支相應（Bojjha□ga-sa□yutta）．47念處相應（Satipa□□hāna-sa□yutta）．48根相應（Indriya-sa□yutta）．49正勤相應（Sammappadhāna-sa□yutta）．50力相應（Bala-sa□yutta）．51神足相應（Iddhipada-sa□yutta）．52阿那律相應（Anuruddha-sa□yutta）．53禪相應（Jhāna-sa□yutta）．54入出息相應（Ānâpāna-sa□yutta）．55預流相應（Sotāpatti-sa□yutta）．56諦相應（Sacca-sa□yutta）

《相應部》的長行四品，與《雜阿含經》的〈五陰品〉、〈六處品〉、〈因緣品〉、〈道品〉，大類是一致的。依《瑜伽論．攝事分》，「相應教」的根本部分，分為四分、一六事；《相應部》與之相當的，就是四品的主要部分，一五相應。對列如下：

〔雜阿含經〕〔相應部〕

Ⅰ五取蘊———取蘊————22蘊相應————Ⅲ蘊品

Ⅱ六處————處————35六處相應—┬—Ⅳ處品

．.....36受相應——┘

：

┌緣起—┼———┬12因緣相應——┐

├食.....：.....．　｜

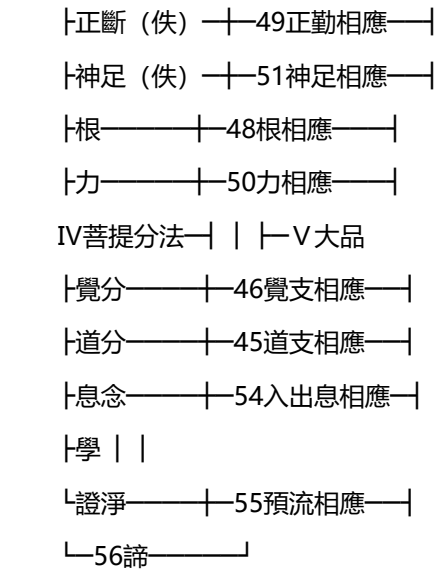
Ⅲ因緣——┤：　├—Ⅱ因緣品

├諦—：——┐｜

｜┌.....．　｜｜

└界————┼—14界相應——┘

┌念住————┼—47念住相應——┐



《相應部》後四品的主要部分——一五相應，與《雜阿含經》的一六事相對比，就顯出了分類的一致。其中有無不同的，是《雜阿含經》有（三）「學」，而《相應部》沒有。開合不同的，《相應部．六處品》立〈受相應〉，與《雜阿含經．因緣分》中，「界」的一部分相當。《雜阿含經．因緣分》，別立「食」，而《相應部》含攝在〈因緣相應〉中。說一切有部的《雜事》，也沒有說到「食」，可見這「食」是新的安立。所屬部類不同的，《雜阿含經》中，「諦」屬於〈因緣分〉，而《相應部》屬於〈大品〉。諦與蘊、處、界、緣起相關聯，早已成為上座部（Sthavira）系的共義。然《雜阿含經》說：「何等為慧根？若比丘，苦聖諦如實知，苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知，是名慧根」。又說：「慧根者，當知是四聖諦」。四聖諦是慧，是四諦的如實知（不如實知，就不能稱為四聖諦），所以屬於〈大品〉，是更適當的。說一切有部的《法蘊足論》，以〈念住品〉、〈四諦品〉、〈靜慮品〉為次第，可見四諦是道品的一類。《發智論》立四十二章，四諦與四靜慮為次第。《大毘婆沙論》分四十二章為三類：四諦是「功德類」，而不是蘊、處、緣起等「境界類」所攝，也保存了四諦屬於道品的

古義。被稱為「修多羅」的原始結集部分，《雜阿含經》與《相應部》，可說是一致的。上座部系阿毘達磨的根本論題，也就是這些。

長行四分的次第，銅鍱部為：「因緣」、「蘊」、「六處」、「大」。說一切有部為：「蘊」、「處」、「因緣」、「道」。次第雖有不同，而以菩提分法為後，是相同的，這可說是上座部誦本的原形。大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的，顯然不同，如《摩訶僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)說：

「文句雜者，集為雜阿含，所謂根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜」。

又，《分別功德論》卷一(大正二五．三二中)說：

「雜者，諸經斷結，難誦難憶，事多雜碎」。

《僧祇律》所舉例的，根、力、覺、道，顯然指「修多羅」的菩提分法。《分別功德論》所說的「諸經斷結」，也該是修持的法門。「相應教」的原形，應該是以菩提分法為首的。《中部．如何經》，說到當時的阿毘達磨，就是四念處等菩提分法。說一切有部現存的古形論書——《法蘊足論》，全論二一品的次第，也是先明菩提分法，然後說到根、處、蘊、多界、緣起。阿毘達磨的論題，無疑是本於《雜阿含經》的四分，一六事（《相應部》的四品的一五相應）。古形阿毘達磨，以菩提分法為先，證明了大眾部傳說的《雜阿含經》，以根、力、覺、道為先，正是部派未分以前的原形。等到二部分立，「相應教」的部類次第，上座部改為以蘊、處等為先，菩提分法在後。這表示了大眾部傳承舊說，重於修持的立場，而上座部卻重於究理了。

「相應教」經過部派的整治，補充（編入《相應部》中），成為不同的誦本。大眾部本沒有傳來，所以原形已無從考論。但可以決定的是：「修多羅」的原始結集，文體是精簡的（「如是我聞」等序說、結說，都是以後加上的）。隨類而分為多少「相應」，次第是不免雜亂的。在《雜阿含經》與《相應部》中，文句大同小異的非常多，這可說是原始結集的特色。佛門的諸大弟子，對大眾（與會者）提貢的佛說，凡公認為佛說的，取審慎而博採

的立場，一起集錄下來，而不敢輕率的取去。同一論題（如約「蘊」說）而文句小異的；或文句相同，而約「蘊」，約「處」等別說；或文句同而聽眾不同，都一起集錄下來。「相應部」的雜亂，敢說是原始結集的實際情形。又如「緣起」說、五支說、九支說、十支說等，都集錄為〈因緣相應〉。這是佛陀四五年中，應時應機而開展出來的不同教說；由弟子們傳誦出來，就一起集錄下來。

在不斷的集出過程中，次第可能調整；文句推衍而漸長；性質近似的，也有所增補。大概的說：文句漸長，內容與事緣相結合；被稱為「弟子所說」、「如來所說」的，也不免多少參雜進去。以《雜阿含經》的〈五陰誦〉，《相應部》的〈蘊相應〉為例來說：〈五陰誦〉共一四頌，一一二經；〈蘊相應〉為一五品，一五八經。〈五陰誦〉的前四頌（一——二九），最精練簡略。七——一〇頌（五九——八一）；一二頌（三七——四六），文句長一些，但仍舊是法義的開示。而五頌（三〇——三二．二五六——二六二）；六頌（二六三——二七二）；一四頌（五七，五八，一〇三——一一〇）：不但文段長，還參合了事緣與譬喻。就在這長篇部分，二六二經是佛涅槃以後，阿難（Ānanda）以《化迦栴延經》來教化闡陀（Chanda），這當然不是「王舍結集」的原典。又如五八經是「十門問記」，對五蘊作十門的分別問答。這是問記——「記說」；而且是廣問答，覺音（Buddhagho□a）判為「九分教」的「毘陀羅」。這樣的條理分明，充分表示了論義的成熟，也不可能為原始結集的。但上述二經，不僅見於《雜阿含經》的〈五陰誦〉，也見於《相應部》的〈蘊相應〉。二本一致，可見這是上座部系的原典如此。「修多羅」已有了增編，「弟子所說」及「如來所說」，也有多少參雜，這是從現存的二部中，所得的結論。

現存的「相應教」部分，說一切有部與銅鍱部本，雖部類大致相同，而內容大有出入。從《瑜伽論．攝事分》所見，「蘊」、「處」、「因緣」——三分，與《雜阿含經》，可說完全相同。而「菩提分法」，尤其是「力」、「覺支」、「道」，次第很亂，而經文比論要多些。將說一切有部本與銅鍱部本對比，銅鍱部所傳的經文更多了，對列如下：

〔雜阿含經〕

〔相應部〕

〔雜阿含經〕

〔相應部〕

蘊

一一二經

一五八經

念住

三五經

一〇三經

處

一三一經

二〇七經

正斷

（缺）

五四經

緣起

五七經

九三經

神足

（缺）

八六經

界

四六經

六八經

根

一九經

一八五經

力

四三經

一一經

學

一七經

覺分

四四經

一七五經

證淨

二八經

七四經

道分

五三經

一八〇經

諦

六四經

一三一經

息念

一五經

二〇經

如上對列，銅鍱部所傳，比說一切有部所傳，多出不少。然《大正藏經》本，計算經數，並不精確。如《雜阿含經》六五——六八經，結頌為：「受與生及樂，亦說六入處，一一十二種，禪定三昧經」。「受」、「生」、「樂」、「六入」——四經，每經有從「觀察……作證十二經」，實計應為四八經。如切實計算，「五陰」為一七五經；「處」為二五九經；「緣起」（及食）為七八經，界（受在內）為六五經，雖經文的增減，互有同異，而大數相近。但「菩提分法」部分，銅鍱部本，增出三、四倍以上，是值得注意的。以「覺支」為例：《雜阿含經》本，自七〇四（大正藏編目）起，七四七止，共四四經。然依經文，七四五中，應增三經；七四七中，應增二十經：全數應為六七經。《相應部》本，共一八品。前八品，共七六經，與《雜阿含經》相近。（後二品的經，即《雜阿含》的最後數經）。《相應部》此下，有約「遠離」而說的「恆河廣說」、「不放逸品」、「力所作品」、「尋覓品」、「瀑流品」——五品；又約「欲貪調伏」，說「恆河廣說」等五品。這十品九九經，都是《雜阿含經》本所沒有的。這一類的廣說，「覺支」、「道」、「念處」、「根」、「正勤」、「力」、「神足」、「靜慮」、「諦」，都是有的。這就是《相應部》本，有關「菩提分法」的經，特別多的原因所在。《相應部》的這些廣說，是有組織的，這已沒有隨類次第的結集特性，而近於編纂了。說一切有部，不完全是古形的，但在這部分上，比《相應部》本還近古些。

卷010

第十章 四部阿含

第一節 相應（雜）阿含

原始佛教的契經，四部阿含——「相應」、「中」、「長」、「增一」，是部派所公認的。其中，漢譯稱為「雜阿含」的，據《根有律雜事》，名為「相應阿笈摩」（Sa□yuktâgama）。這與巴利《相應部》（Sa□yutta-nikāya），名稱是相同的。然本名「相應」，為什麼從來都譯為

「雜」呢？《瑜伽論》說是「間廁鳩集」。大眾部（Mahāsā□ghika）說是「事多雜碎」。總之，經文簡短，而次第不免雜亂。然稱為「雜阿含」的真意義，也許並不如此。為了說明的便利，留到下一章去說。

在上一章中，曾論究《雜阿含經》的原形，從「修多羅」、「祇夜」、「記說」（弟子所說，如來所說）——三部分去分別。作為《雜阿含經》的根本，原始結集的「相應修多羅」，是分為四品，一六事（《相應部》為一五相應）。後來集出「祇夜」，也就名〈眾相應〉；集出「記說」，也就名為「弟子所說，如來所說相應」。三部分的集成，都稱之為「相應」，即（廣義的）「相應教」的成立。當時，還不會稱為「相應部」、「相應阿含」；稱為「相應部」或「相應阿含」，是在「四部」成立流傳的時代。

在次第上，說一切有部（Sarvāstivāda）本《雜阿含經》，先長行而後偈頌；而銅鍱部（Tāmraśā□īya）《相應部》，卻是先〈有偈品〉而後長行。或者以為：《五分律》說：「此是雜說，為比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、天子、天女說，今集為一部，名雜阿含」。《四分律》說：「雜比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、諸天、雜帝釋、雜魔、雜梵王，集為雜阿含」。《毘尼母經》說：「與比丘相應，與比丘尼相應，與帝釋相應，與諸天相應，與梵王相應，如是諸經，總為雜阿含」。以比丘、比丘尼、諸天等為例，說明「雜阿含」的內容，與《相應部》的〈有偈品〉在前相合。特別是《別譯雜阿含經》，也是先偈頌而後長行。所以《相應部》——《雜阿含》的原形，應該是偈頌在先的。對於這，我的意見，恰好相反。主要的理由，是「九分教」的次第成立中，先「修多羅」而後「祇夜」，「修多羅」就是「蘊」、「處」等品中的主要部分。《四分律》與《五分律》，與銅鍱部同屬於分別說系（Vibhajyavādin）。屬於同一統系，組織相同，是不足以證明為原形的。《別譯雜阿含經》，傳為飲光部（Kāśyapīya）誦本，這也是分別說系的一部。《毘尼母經》，律部近於《四分律》。這是先上座部（Pūrva-sthavira），在說一切有部，分別說部——二大系中，多少接近於分別說。所以所舉的文證，如理解其部派的立場，就知道不能作為原形如此的證明。而且據大眾部的傳說，也是長行（〈道品〉）在前的。

「弟子所說、如來所說」——「記說」部分，《相應部》本沒有類集為二部，而是間雜的附屬於四品的。這一部分，《雜阿含經》分屬於「蘊」、「因緣」、「菩提分法」，而「處」下卻沒有。從體例上，可斷定說一切有部本，已經過改編。「弟子所說」，已類集為一部，題為「弟子所說誦」。《瑜伽論》作「弟子所說，如來所說分」；《雜事》作「聲聞品」、「佛品」：這可見「如來所說」，也已類集為一部了。與《相應部》相比對，可推定為：說一切有部的《雜阿含經》，從（自宗的）原典的分屬四品，演進到現存的《雜阿含經》，別立「弟子所說誦」，而「如來所說」，還分編在三處。再演進到《雜事》所說，已集成「弟子所說」、「如來所說」為二品。這一組織的演變，是由於古傳「記說」的稟承：「謂諸經中，諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說」，而有意的漸為「弟子所說」、「如來所說」的分別類集。從這點去看，現存的《雜阿含經》，雖不是說一切有部的原典，還是早於《瑜伽論》及《雜事》成立的時代。

組成《雜阿含經》的三部分，除四品，一六事外，其餘的就是「記說」與「祇夜」。「弟子所說，如來所說」——「記說」部分，「弟子所說」已集成一部；而「如來所說」，還分散在三處。《相應部》共四五相應（除〈有偈品〉），除四品中的一五相應，還有三〇相應，分屬於四品，與「弟子所說、如來所說」相當。以二本相對比，有無、次第、開合，比起「修多羅」部分，顯然要大得多了！如：

〔雜阿含經〕〔相應部〕

┌──羅陀──────23羅陀相應

蘊─┼──見──────24見相應

└──斷知

┌──38閻浮車相應

┌──舍利弗──┼──39沙門出家相應

│ └──28舍利弗相應

├──目犍連──┬──40目犍連相應

| └──19勒叉那相應
├──阿那律────52阿那律相應
├──大迦旃延
因緣┼──阿難
├──質多────41質多相應
| ┌──32雲相應
| ├──34禪相應
| ├──43無為相應
└──雜────┼──13現觀相應
├──25入相應
├──26生相應
└──27煩惱相應
┌──大迦葉────16迦葉相應
├──聚落主────42聚落主相應
├──馬
├──釋氏
├──生死眾多────15無始相應
道─┼──婆蹉出家────33婆蹉種姓相應
├──外道出家────34無記說相應
├──雜────┬──17利得供養相應
| └──20譬喻相應
├──病
└──法
18羅睺羅相應

21比丘相應

29龍相應

30金翅鳥相應

31犍闥婆相應

37女人相應

53禪相應

《相應部》的三〇相應，與《雜阿含經》相近的，共二三相應。此外，21〈比丘相應〉，《雜阿含經》是屬於偈頌，〈眾相應〉的。18〈羅睺羅相應〉，53〈禪相應〉，分散在各處。《雜阿含經》「弟子所說」中的「大迦旃延」與「阿難」，《相應部》也是分編在各處的。從這可以推見：「弟子所說」，「如來所說」部分，起初或隨人，或隨法，附入相關（的「修多羅」）部分。分為多少相應，依類集合在一處，是後來的事。《相應部》的29〈龍相應〉，30〈金翅鳥相應〉，31〈犍闥婆相應〉，《雜阿含經》中缺。在這二三相應中，〈羅陀相應〉，〈見相應〉，先後次第，屬於〈蘊品〉，完全與《雜阿含經》相合。在類別的組織上，這部分的差異比較大。那是本來附編於「修多羅」中，本沒有一定的，必然的地位。等到部派間各自整理，分類的差別也就大了。

「祇夜」——偈頌部分，《相應部》集為〈有偈品〉，共一一相應。在組織上、內容上，與《雜阿含經》（末後一三卷）大同，只是次第變動而已。惟一不同的，是《相應部》將〈比丘相應〉，編入〈因緣品〉中。〈比丘相應〉是偈頌，在文體上，是應該編在〈有偈品〉的。二本的內容與次第，對列如下：

〔雜阿含經〕〔相應部〕

比丘眾

魔眾————— 4魔相應

帝釋眾————11帝釋相應

剎帝利眾———— 3拘薩羅相應

婆羅門眾———— 7婆羅門相應

梵天眾———— 6梵天相應

比丘尼眾———— 5比丘尼相應

婆耆舍長老眾——— 8婆耆沙長老相應

天子（天女）眾—┬— 1諸天相應

└— 2天子相應

夜叉眾————10夜叉相應

林神眾———— 9林相應

第二節 中阿含與長阿含

第一項 中阿含

「相應教」類集成立，而傳為佛說與弟子說的經文，仍不斷的傳出，流行，又次第結集出來。次後集成的部分，在原有的契經上，分別、抉擇、評破、融攝、組合，會入了更多的事緣，傳說，成為「中阿含」與「長阿含」。或為了便於教化，依當時所傳的經法，以增一法編集，成為「增壹阿含」。三部集成的時代相近，但「增壹阿含」要遲一點。

漢譯《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）的誦本。分六〇卷，一八品，二二二經（傳說分為五誦）。南傳的《中部》，與《中阿含經》相當，是銅鍱部（Tāmraśā□īya）的誦本。全部分一五品，一五二經；分為「根本五十」、「中五十」、「後五十」三部分，這應該就是漢譯所傳的「分」或「誦」了。這兩種誦本，經文共同的，《中阿含經》為九八經；然《中阿含經》的（一〇七）《林經》，（一〇八）《林經》，與《中部》（一七）的《林藪經》相當，所以依《中部》說，共同的只有九七經。兩種誦本的品名，大同的僅有四品，對列如下：

〔中部〕

〔中阿含經〕

一、根本法門品

二、獅子吼品

三、譬喻法品

四、雙大品

一五、雙品

五、雙小品

六、居士品

七、比丘品

八、普行者品

九、王品

六、王相應品

一〇、婆羅門品

一二、梵志品

一一、天臂品

一二、不斷品

一三、空品

一四、分別品

一三、根本分別品

一五、六處品

一、七法品

二、業相應品

三、舍梨子相應品

四、未曾有法品

五、習相應品

七、長壽王品

八、穢品

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

不同部派的誦本，出入如此的大，要論究原典的形態，顯然是太難了！「品」，本為隨類集經，一〇經結一偈頌以便持誦。這十經的一頌，就稱之為品，是極一般的情形；如事實上略有多少，也只增減一、二而已。《中部》是這樣的，而《中阿含經》一八品中，一〇經為一品的共一一品，一一經的有二品，這都近於常態；或有一四、一五、一六經為一品的，更有二〇經、二五經為一品，顯然是大大的增編了！

依品名的共同，品目的次第來說，是難以想見經典原型的。然在同一品（品名不一定相同）中，或前後數品中，比對《中部》與《中阿含經》，如有多少經相同的，就多少可以理解出來了。如：

〔中部〕

〔中阿含經〕

一、根本法門品（一〇經）

八、穢品（一〇經）

二品與三品不同，品目也不同，而各品前後相連，內容卻有一五經相同。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》分為二經）．一八．一九．二〇

二、獅子吼品（一〇經）

九、因品（一〇經）

一〇、林品（一〇經）

四、雙大品（一〇經）

一五、雙品（一〇經）

品名相近。二品相同的，四經：三一．三二．三九．四〇

七、比丘品（一〇經）

一六、大品（一〇經）

二品彼此相同的，三經：六五．六六．七〇

八、普行者品（一〇經）

一七、哺多利品（一〇經）

二品彼此相同的，三經：七七．七九．八〇

九、王品（一〇經）

一八、例品（一一經）

二品彼此相同的，四經：八七．八八．八九．九〇

一〇、婆羅門品（一〇經）

一二、梵志品（二〇經）

二品彼此相同的，四經：九一．九三．九六．九九

一三、〈分別品〉（一二經）

一四、根本分別品（一〇經）

二品彼此相同的，共九經：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

從上面的列舉中，可以看出：《中部》的一．二品，與《中阿含經》的八．九．一〇——三品；《中部》的一三品，與《中阿含經》的一四品，是

相當一致的。《中部》的七．八．九——三品，與《中阿含經》的一六．一七．一八——三品，次第相連，而每品都有三或四經相同，雖然品名不同，仍可想見原典的部分次第。〈婆羅門品〉就是〈梵志品〉，那是不用說的了。在這《中部》（全經一五品）的八品、（全經相同的九七經）四二經中，多少可以看出上座部聖典原型的一部分。

《中阿含經》與《中部》，同出於上座部（Sthavira），而出入竟那樣的大！這是由於分派而各部的組集不同。如漢譯《長阿含經》，是法藏部（Dharmaguptaka）誦本，與《長部》同一系統，所以大部分相同。漢譯《中阿含經》，是說一切有部（Sarvāstivāda）誦本。如《長阿含經》與《長部》中，有一一經見於《中阿含經》，如：（三六）《地動經》，（五九）《三十二相經》，（六八）《大善見王經》，（七〇）《轉輪王經》，（七一）《鞞肆經》，（九七）《大因經》，（一〇四）《優曇婆邏經》，（一三四）《釋問經》，（一三五）《善生經》，（一四二）《雨勢經》，（一五四）《婆羅婆堂經》。這不是《中阿含經》的重出，而是部派的組集不同。反之，《中部》的（一〇二）《五三經》，在說一切有部誦本中，應該是屬於「長阿含」的。

《中阿含經》與《中部》，與《雜阿含經》及《相應部》有關的，可分為三類：1.《中阿含經》與《中部》相同（名稱不一定相同），與《雜阿含經》相當的，有三經，如下：

〔中阿含經〕

〔中部〕

〔雜阿含經〕

二九、大拘絺羅經

九、正見經

三四四

九三、水淨梵志經

七、布喻經

一一八五(後分)

一八九、聖道經

一一七、大四十法門經

七八四、七八五(合)

《中阿含經》與《雜阿含經》，屬於同一部派的誦本，所以《中阿含經》是重出的。2.《中阿含經》與《雜阿含經》或《相應部》相同的，共一四經，如下：

〔中阿含經〕

〔相應部〕

〔雜阿含經〕

一七、伽彌尼經

四二．六

二〇、波羅牢經

四二．一三

一一四、優陀羅經

三五．一〇三

一二〇、說無常經

二二．七六

二三、智經

一二．三二

三四五(後分)

二八、教化病經

五五．二六、一〇．八(合)

五九二、一〇三一(合)

五八、七寶經

四六．四二

七二一

六一、牛糞經

二二．九六

二六四

一二一、請請經

八．七

一二一二

一二六、行欲經

四二．一二

九一二

四八、戒經

四九五

一二三、沙門二十億經

二五四

六二、頻鞞沙羅王迎佛經

一〇七四(前分)

一四八、何苦經

九四(後分)

《伽彌尼經》等四經，銅鍱部（Tāmraśā□īya）屬於《相應部》的，而說一切有部編入《中阿含經》，這是部派的編組不同。其餘的一〇經，可說《中阿含經》是重出了。3.《中部》與《雜阿含經》及《相應部》相同的，

共二六經，如下：

〔中部〕〔雜阿含經〕〔相應部〕

二三、蟻蛭經 一〇七九

三三、牧牛者大經 一二四九

三四、牧牛者小經 一二四八

三五、薩遮迦小經 一一〇

三七、愛盡小經 五〇五

四一、薩羅村婆羅門經一一┐

├一一〇四二、一〇四三

四二、鞞蘭若村婆羅門經一┘

五三、有學經 一一七六(序同)

五九、多受經 四八五 三六．一九

七二、婆蹉衢多火經 九六二

七三、婆蹉衢多大經 九六四

七四、長爪經 九六九

八四、摩偷羅經 五四八

八六、鴦掘摩經 一〇七七(略)

一〇九、滿月大經 五八 二二．八二

一一八、入出息念經 八一〇、八一五(合) 五四．一三一一四

一四三、教給孤獨經 一〇三二、五九三(合)

一四四、教闡陀經 一二六六 三五．八七

一四五、教富樓那經 三一一 三五．八八

一四六、教難陀迦經 二七六(較廣)

一四七、教羅睺羅小經 二〇〇 三五．一二一(近)

一四八．六六經 三〇四

一四九、大六處經 三〇五

一五〇、頻頭城經 二八〇

一五一、乞食清淨經 二三六

一五二、根修習經 二八二

上表所列舉的，《中部．多受經》等六經，又見於《相應部》，所以是重出。《蟻蛭經》等二〇經，說一切有部屬於《雜阿含經》，銅鍱部卻編入《中部》，這是部派間的編組不同。最可注意的，是《中部》一四四經以下，編為〈六處品〉。〈六處品〉中，與《雜阿含經》相同的九經，有八經出於《雜阿含經》的〈六入處誦品〉；而一四四．一四五．一四七——三經，也出於《相應部》的〈六處相應〉。銅鍱部又編入《中部》，這才與說一切有部本不同；〈六處品〉應該是赤銅鍱部所增補的。

《中阿含經》二二二經，比對起來，《中阿含經》（與《中部》相同的除外）所有而見於《增支部》的非常多，如下：

〔中阿含經〕

〔增支部〕

一、善法經

七集六四

二、晝度樹經

七集六五

三、城喻經

七集六三

四、水喻經

七集一五

五、木積喻經

七集六八

六、善人往經

七集五二

八、七日經

七集六二

一一、鹽喻經

三集九九

一二、恕破經

四集一九五

一三、度經

三集六一

一五、思經

一〇集二〇七．二〇八

一六、伽藍經

三集六五

一八、師子經

八集一二

二一、等心經

二集四．六

二二、成就戒經

五集一六六

二四、師子吼經

九集一一

二五、水喻經

五集一六二

三五、阿修羅經

八集一九

三七、瞻波經

八集二〇(序起同)

三八、郁伽長者經

八集二一、二二

三九、郁伽長者經

四〇、手長者經

八集二四

四一、手長者經

八集二三

四二、何義經

一〇集一

四三、不思經

一〇集二

四四、念經

八集八一

四五、慚愧經

七集六一

四六、慚愧經

四七、戒經

一〇集三

四九、恭敬經

五集二一、二二

五二、食經

一〇集六二

五三、食經

五六、彌醯經

九集三

五七、即為比丘說經

九集一

七三、天經

八集六四

七四、八念經

八集三〇

八二、支離彌梨經

六集六〇

八三、長老上尊睡眠經

七集五八(前分)

八四、無刺經

一〇集七二

九〇、知法經

一〇集二四

九四、黑比丘經

一〇集八七

九五、住法經

一〇集五三

九六、無經

一〇集五五

一〇九、自觀心經

一〇集五四

一一〇、自觀心經

一〇集五一

一一一、達梵行經

六集六三

一一二、阿奴波經

六集六二

一一三、諸法本經

八集八三．一〇集五八

一一六、瞿曇彌經

八集五一

一一七、柔軟經

三集三八．三九

一一八、龍象經

六集四三(後分)

一一九、說處經

三集六七

一二二、瞻波經

八集一〇

一二四、八難經

八集二九

一二五、貧窮經

六集四五

一二八、優婆塞經

五集一七九

一二九、怨家經

七集六〇

一三〇、教曇彌經

六集五四

一三七、世間經

四集二三

一三八、福經

七集五八

一四三、傷歌邏經

三集六〇

一四九、何欲經

六集五二

一五五、須達哆經

九集二〇

一五七、黃蘆園經

八集一一

一五八、頭那經

五集一九二

一六〇、阿蘭那經

七集七〇

一七二、心經

四集一八六

一八八、阿夷那經

一〇集一一六、一一五(合)

二〇二、持齋經

三集七〇

二一五、第一得經

一〇集二九

《中阿含經》與《增支部》相同的，略檢得七〇經，占《中阿含經》的三分之一弱。說一切有部的「增壹阿含」，沒有傳譯，所以不知道有多少與「增壹阿含」相同。但大體說，這七〇經，銅鍱部編入《增支部》，而說一切有部是編入《中阿含經》的。

此外，還有自部獨有的經文：《中阿含經》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，共二八經，在全經的比數中，為百分之一二、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，共二九經，在全經的比數中，占百分之一九。

總之，《中阿含經》與《中部》相同的，僅有九七經。二部誦本所以如此的差異，是由於「四阿含」在部派分化中，各派的編集組合不同。銅鍱部編入《長部》、《增支部》的，而說一切有部編入《中阿含經》的，達八〇經以上；說一切有部屬於《雜阿含經》的，有二十餘經，銅鍱部把他編入《中部》；再加上各有自部所誦的契經，差異就不免相當大了！如除去這些差

異，二部所誦的《中阿含》原型，約為一〇品，一〇〇經。

第二項 長阿含

南傳的《長部》，共三四經，分為三品：一、〈戒蘊品〉，一三經；二、〈大品〉，一〇經；三、〈波梨品〉，一一經。與《長部》相當的漢譯，是後秦佛陀耶舍（Buddhayaśas）所出的《長阿含經》，二二卷。分為四分：第一分，四經；第二分，一五經；第三分，一〇經；第四分，一經。《長阿含經》第四分的《世記經》，是《長部》所沒有的。敘述世界形態，天地成壞，以及王統治世，四姓分化；這是佛化的富婁那（Purā□a）。如除去《世記經》，那麼《長部》的三品，三四經，與《長阿含經》的三分，二九經，非常的接近。這是由於《長部》屬銅鍱部（Tāmraśātīya），《長阿含經》屬法藏部（Dharmaguptaka）；同屬於分別說系（Vibhajyavādin）的部派，所以誦本相近，不能就此而推論為上座部（Sthavira）的聖典原形。《長阿含經》所特有的，為（一一）《增一經》，（一二）《三聚經》，（三〇）《世記經》；《長部》所獨有的，是（六）《摩訶梨經》，（七）《闍利經》，（一〇）《須婆經》，（一七）《大善見王經》，（二二）《大念處經》，（三〇）《三十二相經》，（三一）《阿吒曩胝經》。二本所共的，凡二七經。《長部》與《長阿含經》中，最為一致的，是：《長部》第一品，（一三經中，除獨有的三經）一〇經，與《長阿含經》第三分的一〇經，完全相合，僅次第不同而已。

說一切有部（Sarvāstivāda）的「長阿含」的誦本，沒有傳譯過來，但也可以略為論究。關於「長阿含」的組織，說一切有部有〈戒蘊品〉與〈六十三品〉。《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷八(大正二四．三五上)說：

「廣如長阿笈摩戒蘊品中，說於菴婆沙婆羅門事」。

《藥事》所說的，與《長部．戒蘊品》中的《阿摩晝經》相合。又關於不得受持金銀，是《長部．戒蘊品》的諸經所說；《雜事》也說「於長阿笈摩戒蘊品處說」。說一切有部立〈戒蘊品〉，與銅鍱部的《長部》相同。又大善見王（Mahāsudarśana）事，《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一三(

大正二四．五七上)說：

「於長阿笈摩六十三品中，已廣分別」。

〈六十三品〉，品名非常特別。在《長部》，這是〈大品〉的（一七）《大善見王經》。依此，說一切有部的「長阿含」，有〈戒蘊品〉，〈六十三品〉的分類。

說一切有部「長阿含」的內容，如上面所說，提到了《阿摩晝經》、《大善見王經》。此外，《十誦律》所說的「多知多識大經」，十八部中的前七部，是《清淨經》、《自歡喜經》、《五三經》、《幻網經》、《梵網經》、《阿吒那劍經》、《眾會經》，都是屬於「長阿含」的。又《大般涅槃經》、《沙門果經》，也是曾經說到的。還有，說一切有部「長阿含」的特色，是《長部》（一五）《大緣經》等一〇經，是編在《中阿含經》的。所以就現在所知道的，略加條理，依《長部》三品的次第，而為比較說明如下：

〔長部〕

〔長阿含經〕

〔說一切有部所傳〕

一、戒蘊品

第三分

戒蘊品

1梵網經

21經

梵網經

2沙門果經

27經

沙門果經

3阿摩晝經

20經

阿摩晝經

4種德經

22經

5究羅檀頭經

23經

6摩訶梨經

（缺）

7闍利經

（缺）

8迦葉師子吼經

25經

9布吒婆樓經

28經

10須婆經

（缺）

11堅固經

24經

12露遮經

29經

13三明經

26經

五三經

幻網經

《長部》的〈戒蘊品〉，與《長阿含經》第三分，除了多出三經外，完全相同。以一品一〇經的習例來說，說《長部》增入了三經，是極有可能的。說一切有部，雖沒有明說，也有〈戒蘊品〉。而且這一部分，說一切有部，也沒有編入《中阿含經》。更有值得注意的，在《長部》原文中，〈戒蘊品〉一三經，與（二九）《清淨經》，（三〇）《三十二相經》，「經」的原文為 sutta；而其餘的一五經，「經」的原文為 suttanta。同稱為經，而文字小有差別，這應表示某種的不同。同稱為 Sutta 的〈戒蘊品〉，說一切有部的「長阿含」，也有這一品；所以這可說是「長阿含」中最主要的部分。但說一切有部的「長阿含」，應有《五三經》與《幻網經》。這或者是增列二經，如《長部》的增入三經一樣。

〔長部〕

〔長阿含經〕

〔說一切有部所傳〕

（二、大品）

（第一分）

（六十三品）

（中阿含）

14大本經

1經

15大緣經

13經(第三分)

九七

16大般涅槃經

2經

大般涅槃經

17大善見王經

（在2經內）

大善見王經

六八

18闍尼沙經

4經

19大典尊經

3經

（第二分）

20大會經

19經

眾會經

21帝釋所問經

14經

一三四

22大念處經

（缺）

九八

23弊宿經

7經

七一

（三、波梨品）

24波梨經

15經

25優波婆邏師子吼經

8經

一〇四

26轉輪聖王師子吼經

6經

七〇

27起世因本經

5經

一五四

28自歡喜經

18經

自歡喜經

29清淨經

17經

清淨經

30三十二相經

（缺）

五九

31教授尸迦羅越經

16經

一五五

32阿吒曩胝經

（缺）

阿吒那劍經

33等誦經

9經

集異門經

34十上經

10經

增十經

11增一經

12三聚經

《長部》第二、第三品，共二一經；《長阿含經》第一、第二分，共一九經；彼此共同的，凡一七經。如專就此而論，雖然分品不同，次第不合，而依然是很接近的。但以說一切有部而說，就大為不同了。這一部分中，有一〇經，說一切有部是編入《中阿含經》的。依《長阿含經》，這都是第二分的經典；第一分四經，各部派都是屬於「長阿含」的。所以如除去編入《中阿含經》的部分，《長部》的第二品六經，第三品六經；《長阿含經》為第一分四經，第二分八經（除《增一經》與《三聚經》，只有六經）。這明白的表示了：「長阿含」除〈戒蘊品〉以外，分別說系約二〇經，分為二品（二分）；說一切有部約一〇經，總名為「六十三品」，因為有一〇經編入《中阿含經》了。

第三項 中長二部的集成及其特性

原始聖典——「相應教」集成以後，在佛教的開展中，又不斷傳出佛說，與佛弟子的所說、所集；比起舊有的「相應教」，文句長的，日漸多起來。起初，是類集而編入「相應教」（三部分）的。等到文句長的教說多了，不再是「相應教」的體制所能容納，這才再為綜合的類集。對間雜、雜碎的「相應教」，類集而成為「中部」與「長部」。從「相應教」而到「中部」與「長部」，試從聖典自身所表見的，略為論列。

關於聖典的部類，「相應教」是「修多羅」、「祇夜」、「記說」——三分的集成（後起而附入的，也就稱為「修多羅」等）。同時，稱為「伽陀」的「波羅延」，〈義品〉；稱為「優陀那」的《法句》，原形都成立了。這就是「九分教」中前五分成立的階段。到「七百結集」前夕，流行的聖典，應有「如是語」或「本事」、「本生」、「方廣」——廣分別與廣問答，「未曾有法」。這四分，當時應有實體的部類；後來大都編集在「中阿含」、「長阿含」（增壹阿含）中。「未曾有法」，如《中阿含經》現有〈未曾有法品〉（一〇經）。《中部》相同的，有（一二三）《希有未曾有法經》，（一二四）《薄拘羅經》。編入《增支部》（說一切有部，多數編在《中阿含經》）的，如〈七集〉（五〇）「難陀母」；〈八集〉（一九）「波呵羅」，（二〇）「布薩」，（二一、二二）「郁伽」，（二三、二四）「呵哆」，（七〇）「地震」等。「方廣」中，廣問答的，如《中部》（四三）《毘陀羅大經》，（四四）《毘陀羅小經》，（九）《正見經》，（一〇九）《滿月大經》，（一一二）《六淨經》；《長部》（二一）《帝釋所問經》等。廣分別的，如《中部》（二八）《象跡喻大經》，（一〇二）《五三經》，（一三七）《六處分別經》；《長部》（一）《梵網經》，（一五）《大因緣經》等。《中部》的「分別品」，都屬於廣分別的廣說。「本生」，如《長部》的（一七）《大善見王經》，（一九）《大典尊經》；《中部》（八一）《陶師經》，（八三）《大天榛林經》等。「如是語」與「本事」，原是「不顯說人、談所、說事」，被稱為「無本起」的。或集教說而成「如是語」；沒有完成的部類，流傳到現在。或集傳說的過去事，稱為「本事」，這如《中部》的（一一六）《仙吞經》；《長部》（二六）《轉輪聖王師子吼經》；《增支部．九集》（二〇）「毘羅摩」等。「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」的形成部類，提貢了豐富的資料，而促成聖典再集成的新階段。

此外，有稱為「波利耶夜」（paryāyapariyāya）的部類。近代學者，在巴利聖典中，發見了「波利耶夜」。前田惠學博士，作了最詳密的論究。分「波利耶夜」為三類：「單純的」、「反覆的」、「列舉的」，看作「九

分十二分教以外的聖典」。起初，是散文，是教理綱要；逐漸發展為廣分別、伽陀，成為「種種的方便說」。這是重視形式的分類。

關於「波利耶夜」，應從兩方面去了解：一、是說明的方法；二、指說明的內容（義），或所說的教法（文與義）。對於某一問題，作分別的解說——理由的說明，分類的逐項的說明。這種分別解說，稱為「波利耶夜」。如《相應部．覺支相應》，說到依「波利耶夜」，五蓋有十，七覺支有十四。《雜阿含經》作：「五蓋者，種應有十；七覺者，種應有十四」。「種」是「波利耶夜」的義譯，是約義分類的意思。《中部》（八七）《愛生經》，列舉三「波利耶夜」，以說明「愛生則憂悲苦惱生」。《長部》（一五）《大緣經》，對緣起支，逐項的說明「此有故彼有，此生故彼生」，名為「波利耶夜」。說一切有部就稱這部經為「摩訶尼陀那波利耶夜」。「波利耶夜」，可以譯為「理由」，但這是分類的，逐條的理由。「波利耶夜」的本義，應該是「義類分別」。引申這一意義，所以稱為「波利耶夜」的，或是對問題的分別同異：如《長部》（九）《布吒婆樓經》，分辨想與智、想與我的同異。《中部》（一二七）《阿那律經》，分辨大心解脫與無量心解脫的同異。（四三）《毘陀羅大經》，分辨無量心解脫，無所有心解脫，空心解脫，無相心解脫的同異。或以不同的意義，說明同一事實，如《中部》（九）《正見經》，列舉善不善、食、漏、諦、十二有支，以說明「正見」，共十六「波利耶夜」。《經集》的《二種隨觀經》，分十六節來說明。對〈波羅延〉中「彌德勒所問」，眾比丘各以不同的意義來解說，佛就稱之為「波利耶夜」。總之，從說明的方法說，「義類分別」，是「波利耶夜」的本義。

「波利耶夜」，本指那種說明的方法。漸漸的，對那種說明的內容（義），進而對那種說明的教法（通於文義），也就稱之為「波利耶夜」。這如世俗文字，說明的稱為「說」，討論的稱為「論」一樣。作為所說的內容，或所說教法的「波利耶夜」，可分別為：1.「波利耶夜」與所說內容相結合，成一名詞：如「根本波利耶夜」、「考想波利耶夜」、「削減波利耶夜」等，「身毛豎立波利耶夜」等。「波利耶夜」與所說法相合，成為法的名目（「波利耶夜」是通名）。這可以說到，原始結集的，一則一則的文句，當時

並沒有（別名．通名）名目，只泛稱為佛（及弟子所說）的「法」。法與所說相結合，稱為「蛇行法」、「相習近法」等。佛法的發展，也就是「義類分別」的開展；稱為「某某法」的，也就稱為「某某波利耶夜」。「法」與「波利耶夜」，可以通用，如《經集》的《婆羅門法經》，在《中阿含經》中，名為《梵波羅延經》。「婆羅門法」與「婆羅門波利耶夜」，意義完全一樣。這是依文句而指所說內容的一類。

2.「法」與「波梨耶夜」，結合而名為「法（達磨）波利耶夜」。這是指教法（文句）而說的，或譯為「法語」、「法門」。3.前二類的結合，如「蛇行波利耶夜．法波利耶夜」，「然燒波利耶夜．法波利耶夜」等。4.所說法另立專名，而與「法波利耶夜」相結合的，如「法鏡法波利耶夜」、「良馬喻法波利耶夜」、「拔憂箭法波利耶夜」等。「法波利耶夜」的專名化，如分別說明「四證淨」，稱為「法鏡」（「法波利耶夜」）。《梵網經》稱這部「法波利耶夜」為「義網」、「法網」、「梵網」、「見網」、「無上戰勝」。《多界經》稱這部「法波利耶夜」為「多界」、「四轉」、「法鏡」、「不死鼓」、「無上戰勝」。這後三類，都是「法」與「波利耶夜」合稱的，指教法而說。古代稱教法為「法波利耶夜」；以「法波利耶夜」為教法的通稱（如後代的稱為「經」一樣），一直沿用下來，到阿育王（Aśoka）的 Calcutta-Bairāt 法敕，仍稱七部教法為「法波利耶夜」。

但後來，教法都通稱為「經」，而「法波利耶夜」，被解說為「法門」而流傳下來。「義類分別」的「波利耶夜」，一般化而成為法門的通稱，所以沒有成一獨特的部類。當時眾多的「法波利耶夜」，多數編集在《長部》與《中部》。《長部》如：（一）《梵網經》，（九）《布吒婆樓經》，（一五）《大緣經》，（二八）《自歡喜經》，（二九）《清淨經》，（三三）《等誦經》等。《中部》如：（一）《根本波利耶夜經》，（二）《一切漏經》，（五）《無穢經》，（八）《削減經》，（九）《正見經》，（一二）《師子吼大經》，（一七）《林藪經》，（一八）《蜜丸喻經》，（二〇）《考想息止經》，（四三）《毘陀羅大經》，（六五）《跋陀利經》，（八七）《愛生經》，（一〇〇）《傷歌邏經》，（一一五）《多界經》，（一

一七）《大四十經》，（一二七）《阿那律經》等。這些「波利耶夜」，除《傷歌邏經》外，都是《中阿含經》所共有的。

「相應教」以外的，傳誦於教界的聖典，著實不少。「中阿含」、「長阿含」（「增壹阿含」）的結集，只是將傳誦於佛教界的，共同審定，而類集成為大部。「中」與「長」的分類，主要為文段長短；對固有的「相應教」的「雜碎」，而稱為「中」與「長」。大部的集成，決不是個人的，照著自己的理解而編成，如 Franke 所說的那樣。當時，只是將傳誦中的聖典，集成大部。在結集者看來，這是佛法的集成。隨義類而分為多少品，義類相近，自然會現出共同的傾向；但不能想像為存有什麼預期的編纂方針。

原始聖典三分的特性，如上面所說。適應出家眾（比丘為主的），重於禪慧修證的開示；適應剎帝利、婆羅門、居士，而為一般社會的化導；適應天、魔、梵——民間的神教信仰，對婆羅門、外道等，宣揚富於天神（鬼）色彩的佛法。這一特性，深深的影響未來。原始結集（雖有三分），重於出家弟子的修證，代表了佛陀時代的佛教。「中」、「長」（「增一」）的結集，代表佛滅一世紀，七百結集以前的佛教。雖然還是以出家眾為主的，但三方面的特性，更顯著的發展起來。

「中阿含」與「長阿含」的集成，是同時的。但二部所類集的各種經典，「中阿含」要早一些。理由是：約文段說，「中阿含」文段短，「長阿含」文段長；大體上，契經是由簡短而逐漸長廣起來的。約內容說，「中阿含」以教內的比丘為中心，分別、抉擇、整理、評判（外道），從佛法的多樣性中，現出完整的體系。「長阿含」是對外——婆羅門、外道的，將「中阿含」的內容，更有體系，更完成的，透過一般的天神信仰，而表現出佛陀的崇高，佛法的究竟。

先說「中阿含」：「中阿含」以出家眾為主，重視「僧伽」；與「毘奈耶」有關的部分，比起「相應教」來，更顯著的重要了！如（一〇八）《瞿默目犍連經》說：佛涅槃後，比丘們依法而住——受持學處，按時布薩，依法出罪，達成僧伽的清淨和合。比丘能「具戒」、「多聞」、「知足」、「

四禪」、「六通成就」，那是最值得恭敬、尊重、近住的。所說與「毘奈耶」相關的，非常多，其中重要的，如長老的教導新學，長老的教誡尼眾，施僧的功德最大，三淨肉。對於僧尼的習近；不受一食制的；戾語的；尤其是犯戒不悔，嬈亂僧眾的，要予以嚴厲的制裁。關心到因文義同異所引起的諍論；止息諍論，而說「六諍根」、「四諍事」、「七滅諍」、「六可念（和敬）法」。文段與律部相同的，如拘舍彌（Kauśāmbī）諍論：瞿曇彌（Mahāprajāpatī）出家；頻婆沙羅王（Bimbisāra）迎佛；佛不再說戒；七滅諍法的實施。「中阿含」與律治的，僧伽佛教的精神相呼應，表示了律制的強化，與「波羅提木叉分別」，「摩得勒伽」「犍度」化的過程。

比丘以定慧的修證為主，也就是「修多羅」的根本問題；「中阿含」是繼承這一部分而開展的。在這方面，1.法義的分別：主要的，如「分別品」，廣問答的「毘陀羅」。（一三）《苦蘊大經》，（二八）《象跡喻大經》，都是有關五取蘊的分別。阿梨吒（Ari□□a）的「淫欲不障道」論，嗏帝（Sāti）的「心識常住」論，晚期大乘佛法的重要思想，在初期佛教中，已引起異議，而被看作惡見了。摩羅迦子（Māluṃkyāputta）對「五下分結」的誤解，優陀夷（Udāyī）的錯解「滅盡定」，都受到糾正。2.法義的類集：不同的法門，逐漸聯合起來。最顯著的，是《多界經》。列舉四種善巧：「界善巧」中，集種種界（四一或六二）而成；「處善巧」；「緣起善巧」；「處非處善巧」。《中阿含經》（八六）《說處經》，列舉了五陰；六內處、六外處、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界；十二因緣；四念處、四正斷、四如意足、四禪、四諦、四想、四無量、四無色、四聖種、四沙門果；

五熟解脫想、五解脫處、五根、五力、五出要界；七財、七力、七覺支；八聖道支；頂與頂墮：一共三十一法門。《中阿含經》（二二二）《例經》，列舉十種法門。佛教界傾向於法數的類集。3.法義的論究，這都是有關某一論題的闡明，主要的有四：Ⅰ「空」論：（一二一）《空小經》，（一二二）《空大經》，（一五一）《乞食清淨經》，闡明了空行的實踐意義。須菩提（Subhūti）的「無諍行」，也從離煩惱而不著世間語言中，表達出

來。Ⅱ「業報」論：如（一三五）《小業分別經》，（一三六）《大業分別經》，（一〇一）《天臂經》，（五六）《優波離經》，（五七）《狗行者經》，（一二九）《賢愚經》，都是業報的安立說明。《天臂經》、《優波離經》、《狗行者經》，以及《中阿含經》所有的（一二）《恕破經》，（一八）《師子經》，都與尼鍵（Nirgrantha）弟子有關。《中阿含經》，立〈業相應品〉（一一——二〇經）。「事契經」的「摩呾理迦」，有關業的論義，都是依《中阿含經》的。

「中阿含」與業報思想的闡明，極為重要。（七一）《蜱肆經》（南傳屬《長部》），更是佛涅槃後，鳩摩羅迦葉（Kumāra-kāśyapa）為蜱肆（Pāyāsi）廣引比喻，以論證死後業報的可信。Ⅲ「禪定」論：如滅盡定與無想定的辨別；大心解脫與無量心解脫的辨別；無量心解脫、無所有心解脫、空心解脫與無相心的辨別，都見於「中阿含」。（一二二）《大空經》有內空、外空、內外空、不動的次第修習。（一〇五）《善星經》，（一〇六）《不動利益經》，一致說到不動、無所有處、非想非非想處的進修次第。依「十一甘露門」而悟入，佛為阿難（Ānanda）說；阿難為八城（A□□aka）居士說。九次第定，傳為舍利子（Śāriputra）所修證。《中阿含經》（一七六）《行禪經》，（一七七）《說經》，廣敘四禪、四無色定的修習——退、住、昇進，得解脫的差別。Ⅳ「煩惱」論：《中阿含經》立〈穢品〉（八七——九六經），廣說種種的穢惡。《中阿含經》（九三）《水淨梵志經》，列舉「二十一穢」。

《中部》相同的，是（七）《布喻經》，舉十六種穢。這些，都是「阿毘達磨論者」「煩惱論」的依據。空、業、定、煩惱，在這個時代裡，廣泛而深入的展開。4.修道次第的條貫：在「相應修多羅」中，一切是隨機散說的；修道的品目，也非常的多。或但說慧觀的證入，或但說禪定，或說戒與慧，或說定與慧。然修道得證，有先後必然的因果關係。依戒而修定，依定而修慧，依慧得解脫——這一修證的次第，在師資的傳承修習中，明確的揭示了出來。雖然在進修中，是相通的，但綜合而敘述出來，也有不同的體系。第一類是：

Ⅰ

Ⅱ

Ⅲ

Ⅳ

奉事善知識

往詣

聞善法

（熏）習耳界

觀法

受持法

誦法

觀法忍

恭敬

信

信

正思惟

正思惟

正念正知

正念正知

正念正知

護諸根

護諸根

護諸根

戒

戒

戒

戒

不悔

不悔

不悔

不悔

歡悅

歡悅

歡悅

歡悅

喜

喜

喜

喜

止

止

止

止

樂

樂

樂

樂

定

定

定

定

如實知如真

如實知如真

如實知如真

如實知如真

厭

厭

厭

厭

無欲

無欲

無欲

無欲

解脫

解脫

解脫

解脫

上列四說，A說為根本。由戒而定，而智證，向於厭、無欲、解脫，為三學進修的次第。D說加「奉事善知識」等，這是在三學勤修——「法隨法行」以前，要經歷「親近善友」、「多聞熏習」、「如理思惟」的過程。重於聞思的修學，可適用於在家眾的修學。這四說，都是《中阿含經．習相應品》（四二——五七經）所說。在南傳藏中，多分編入《增支部》。

第二類是：

Ⅰ 四念住 七覺分 明解脫

Ⅱ八正道 四念住……七覺分 止觀 明解脫

Ⅲ四念住……八正道 止觀 明解脫

修四念住，進修七覺分，得明解脫：是《相應部》舊有的修習次第。四念住，作為入道的必要修法，所以稱為「一乘道」。（一〇）《念處經》，（一一九）《身行念經》，都是這一法門的廣說。然而，經中但說修四念住、七覺分，其他八聖道分等道品，又怎樣呢？Ｂ、Ｃ——二說，大意相同，納入其他的道品，而增列「止觀」。這一次第，沒有說到戒的修學。

第三類是主要的，如：

Ⅰ

Ⅱ

Ⅲ

Ⅳ

Ⅴ

Ⅵ

Ⅶ

Ⅷ

戒具足

戒具足

戒具足

四種清淨

四種清淨

四種清淨

戒成就

戒成就

四念住

護諸根

護諸根

護諸根

護諸根

護諸根

護諸根

護諸根

護諸根

飲食知量

飲食知量

飲食知量

常覺寤

常覺寤

常覺寤

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

獨住遠離

獨住遠離

獨住遠離

獨住遠離

獨住遠離

獨住遠離

獨住遠離

離五蓋

離五蓋

離五蓋

離五蓋

離五蓋

離五蓋

離五蓋

四念住

得四禪

得四禪

得四禪

得四禪

得四禪

得四禪

得四禪

得四禪

具三明

具三明

具三明

具三明

漏盡解脫

漏盡解脫

漏盡解脫

具六通

這一類的修證次第，雖有小小出入，主要是戒定慧的進修次第。戒學中，有三說不同：具足戒法，是離十不善業，離一切不如法的生活。這就是《長部》（一）《梵網經》所說的小戒、中戒、大戒。這樣的戒法，是通於在家的。如《中阿含經》（六三）《鞞陵婆耆經》所說。四種清淨，是身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。身語意清淨，就是離十不善業。命清淨，是離一切不如法的生活。所以這二說，是一樣的。戒成就，是出家人在僧伽中所遵行的戒法，內容是：「安住具戒，善護別解脫律儀，軌則圓滿，所行圓滿，於微小罪見大怖畏，受學學處」。這一類的次第，一致說依四禪而得漏盡。或但說「心離諸漏而得解脫」。或說三明，或說六通，漏盡明與漏盡通，與上心得解脫一樣。這就是「明解脫」的另一說明。這一次第中，或加入「四念住」，或前或後。依四禪，得三明，傳說為釋尊當時修道入證的修證事實。

「中阿含」以禪慧修證的出家眾為主。對當時外界，尤其是宗教界的思想，也給以條理而加以論破。如：

Ⅰ三度：宿命論．尊祐（神意）論．無因緣論

Ⅱ四非梵行：虛無論．無作用論．無因緣論．七界論

Ⅲ四安息：自稱一切智者．傳承者．推理者．詭辯者

對外道的思想，條理得更具體的，是《五三經》：

┌─死後有想

├─死後無想

關於未來的─┼─死後非有想非無想

├─死後斷滅

└─現法涅槃

┌─我及世間常無常等四句

關於過去的─┼─我及世間邊無邊等四句

├─我及世間一想異想等四句

└─我及世間苦樂等四句

這裡面，傳統的婆羅門教，是「尊祐論」，「傳承者」。責難的重點，在乎全憑傳承的信仰，而自己沒有證知。評破四姓階級。認為當時的婆羅門，早已俗化，失去了婆羅門的原始意義。「中阿含」對於外道，特別著重於尼犍子的苦行一流，破斥「以苦斷苦」的見解。敘述種種苦行，而說佛曾修一切苦行，比他們更苦而一無所得。這表彰了佛的偉大，反顯了苦行的無益。尼犍弟子的叛歸佛法；尼犍死後而分破論諍。這表示了佛法與尼犍派，當時有著深重的關切！對於邪命派（Ājīvaka）——尼犍的一流，呵斥的態度，最為堅決，如說：「邪命外道，無身壞（死）而作苦邊際（解脫）者。……憶九十一劫來，邪命外道無昇天者，唯除一人，彼亦是業論者，有作用論者」。

在對一般宗教而表顯佛法的超勝，讚歎如來，是當然的事。「如來是正等覺者」（法是善說，僧伽是正行），是從知見清淨，離貪寂靜中理解出來。從如來四眾弟子的梵行成滿，而表示對三寶的尊敬。《法莊嚴經》中，波斯匿王（Prasenajit）見眾弟子的終身修行梵行；比丘們和合無諍；比丘眾的喜悅健康；比丘眾的肅靜聽法；沒有弟子而敢於駁難世尊的；即使返俗，也只是責怪自己；尊敬如來，勝過了對於國王的尊敬。從弟子們的一切活動中，理解到佛是真正的「等正覺者」；這是讚仰佛陀的最佳範例。或有見佛的相好具足，而對佛表示最高的尊敬。或因外人的誹毀，而歷舉現有「三明」、「十力」、「四無所畏」、「普入八眾」、知「四生」、「五趣」、「三學具足」；過去曾經行「四支具足梵行」（苦行）；年老而智慧不衰，以證明如來有「過人法」，有「殊勝最上智見」，這就多少類似一般宗教信仰了。

「中阿含」所類集的經，內容是多方面的。主要部分，已如上略說。佛教內部的開展，比丘進入了僧伽——大眾和合的律治時代（佛陀晚年開始）。法義的分別、抉擇、闡明、整理，是直承「修多羅」而來的。修證的次第綱目，也明確的，具體的列出。戒學，並不限於「波羅提木叉律儀」，說明了「中阿含」所代表的時代，佛教進入律治，而還在逐漸加強的過程中。傳說「七百結集」，在佛滅百年（不應該是確數）。「中阿含」所代表的，屬於這一時代的前期。

從「中阿含」來看「長阿含」，就不難發現「長阿含」的特色。「中阿含」以比丘的禪慧修證為主，而「長阿含」卻重在婆羅門與外道，適應天、魔、梵的宗教（神教）要求，而表彰佛陀的超越、崇高，佛法的究竟。「長阿含」一再說到戒定慧，戒定慧解脫，然與僧伽的毘奈耶有關的，僅（一六）《大般涅槃經》所說，「七不退法」與「六不退法」。此外，《清淨經》說到：師滅度而弟子無憂；梵行支具足（上二，表示佛滅後的佛法興盛）；結集佛法，有關句義正不正的論定（與結集有關，與《中部．如何經》相同）；四依的少欲知足；四安樂行（四禪）；聲聞法久住；阿羅漢不為九事：這都是佛滅度後，僧伽的內部情形。關於法義的分別、抉擇，有（一五）《大緣經》；（二二）《大念處經》。這兩部經，說一切有部（Sarvāstivāda）是編入《中阿含經》的。法藏部（Dharmaguptaka）的《長阿含經》，也沒有《大念處經》。反而，在銅鍱部（Tāmraśā□īya）中，《大念處經》又編入《中部》。總之，法義的分別，不是「長阿含」所重的。法義的類集，是（三三）《等誦經》，（三四）《十上經》。這是法數的類集，舍利子（Śāriputra）為大眾誦出。《等誦經》，本名「等誦法波梨耶夜」，是經大眾公認的結集。無論是方法——增一法，內容，都比「中阿含」進一步。有關修道次第，是〈戒蘊品〉（一三經）所共說的。與「中阿含」的諸說相對比，與《中阿含經》的（八〇）《迦絺那經》相合。但關於「戒具足」，不但敘列更多，更分為小戒、中戒、大戒；於戒，正念正知，離五蓋，得四禪，具足六通中，加上更多的比況。文段繁長，應該比「中阿含」部分的集成遲一些。而這些修道次第，不是為了教導弟子，而只是列舉完整的修道綱目，

在不同的情形下，表彰佛法的究竟。

「長阿含」的重心，是對教外的適應與化導。對於當時的宗教界，破斥婆羅門、苦行者，種種外道，內容與「中阿含」相近，只是文段長些。（二四）《波梨經》，說白木（Pumu）的裸形者，七日後腹脹而死；吠舍離（Vaiśālī）的七位苦行者，捨戒而死；波梨子（Pā□ikaputra）狂言而不敢來見佛。佛這樣的預「記」，形容了外道的虛妄，也表彰了佛的神力。又如（三）《阿摩晝經》，指阿摩晝（Amba□□ha）本為奴種，然後歸於族姓的平等，都是非常善巧的敘述。當時宗教界的思想，條理為：1.六師思想的介紹。2.異見的條理：比起「中阿含」的《五三經》，更為詳備。《梵網經》列舉六十二見：

┌─我及世間常（四見）

├─我及世間一分常一分無常（四見）

過去十八見──┼─我及世間有邊無邊（四見）

├─詭辯論（四見）

└─無因論（二見）

┌─死後有想（十六見）

├─死後無想（八見）

未來四十四見─┼─死後非有想非無想（八見）

├─死後斷滅（七見）

└─現法涅槃（五見）

又《清淨經》，列舉二十四見：

我及世間常無常──四見

我及世間自作他作──四見

樂與苦常無常────四見

樂與苦自作他作──四見

我有色無色————四見

我有想無想————四見

「長阿含」不但詳備的列舉異見，更說明其所以然。「推理者」而外，《梵網經》更以禪定的經驗，說明事出有因，只是論斷的錯誤。破斥而又融攝他，的確是善巧極了！當時外人不滿於佛陀的，主要為：佛不現神通；不記說世界的起源。佛法不流於神秘，不落於形而上學的思辨，這本為佛法的特勝。然在《波梨經》中，解說為佛現神通而不肯信；佛法將進入以神通取勝的新境界了！佛陀勝過婆羅門與外道，為婆羅門與外道所歸信。一方面，更舉諸天、魔、梵，以表彰佛陀的超越，而歸結於諸天、魔、梵，對於佛（及佛弟子）的崇敬與護持：佛法不只是人類的佛法了。這就是（一八）《闍尼沙經》，（一九）《大典尊經》，（二〇）《大會經》，（二一）《帝釋所問經》，（三二）《阿吒曩胝經》，及（一一）《堅固經》的主要意義。「長阿含」到處表示了佛陀的超過一切，（一四）《大本經》廣明七佛；（三〇）《三十二相經》廣明佛的相好，都只為了引起對佛的敬信。而（一六）《大般涅槃經》，從最後遊化的事跡中，使人間大聖的釋尊，充分表達了超越的，不思議的特性，如：

Ⅰ預言巴吒釐子城（Pā□aliputra）的興盛

Ⅱ神力渡過恆河（Ga□gā）

Ⅲ自稱善修四神足，能住一劫或過一劫

Ⅳ正念捨壽

Ⅴ普入八眾

Ⅵ腳俱多河（Kraku□□ha）濁水成清

Ⅶ臨終容光煥發

Ⅷ雙林周圍十二由旬，大力諸天遍滿

Ⅸ最後化度須跋陀羅（Subhadra）

Ⅹ梵天、帝釋來說偈讚佛

在上列十則中，如來的正念捨壽，表示佛壽的不止於八十，引發佛壽無量的仰信。而「普入八眾」，到什麼眾會中現什麼相，說什麼話，誰也不知道他是誰；這是「隨機應現」的說明（存有某些天神、外道，實是如來化現的意義）。綜合起來說：「長阿含」破斥當時的婆羅門與外道，攝化了諸天、魔、梵，在一般的宗教要求中，給以佛化的思想與行為的化導。這一切，都表達了佛陀的超越性，不可思議性，以確立佛是真正的「等正覺者」，「一切知見者」的信仰。

「長阿含」與「中阿含」，是各有特色的：「中阿含」重於僧伽，「長阿含」重於社會。「中阿含」是法義的闡明，「長阿含」是宗教的適應。「中阿含」是「修多羅」勝義的延續，「長阿含」是〈八眾相應〉——「祇夜」隨順世俗的發揚。在「中阿含」——法義分別的確定過程中，部分佛弟子，更有條理的綜合當時的宗教思想，承受佛教界所完成的修道次第，而結集傳出的，是「長阿含」。所以，「中阿含」與「長阿含」，可說同一時代集成的；而「長阿含」多少要遲一些。「中阿含」代表那個時代的前期，「長阿含」是中後。

第三節 增壹阿含

第一項 現存經本的內容

「增壹阿含」，現存漢譯的《增壹阿含經》，巴利文的《增支部》。此外，還有漢譯與藏譯的少分別譯。

《增壹阿含經》，是秦曇摩難提（Dharmanandi）所出，經過僧伽提婆（Sa□ghadeva）的校譯，是大眾部（Mahāsā□ghika）誦本；但不是本大眾部，而是末派。說一切有部（Sarvāstivāda）的誦本，沒有傳譯過來。在比對同異，以探求「增一」原形的研究中，資料不充分，難有精確的定論！

「增壹阿含」，部派的誦本不同中，1.梵語 Ekottarikagama，譯為「增壹阿含」；在漢譯中，這是完全一致的。銅鍱部（Tāmraśā□īya）誦本作A□guttaranikāya，譯為「增支部」。「增一」與「增支」，這是名目上的

不同。然銅鍱部所傳的 Milindapañha（與《那先比丘經》同本），引用本經，稱為 Ekuttara-nikāya，可見在巴利文中，也有稱為「增一」的。「增一」是一般的；稱為「增支」，那是銅鍱部一派的傳說。2.大眾部末派的誦本，前有〈序品〉。《分別功德論》卷一說：「薩婆多家無序」。《增支部》也沒有序，可見上座部（Sthavira）系的誦本，是沒有序的；這是有序與沒有序的差別。《增壹阿含經》「序品第一」，先明結集，次明傳授。在結集中，立四藏。說到菩薩的「六度」，「甚深論空理」；「方等大乘義玄邃，及諸契經為雜藏」。在四阿含中，以「增壹阿含」為最上，以為「如是增壹阿含法，三乘教化無差別」。這是明確的容忍大乘，但大乘還沒有獨立而自成一藏。又說：「若有書寫經卷者，繒綵華蓋持供養」，這已到了書寫漸盛的時代。供養經卷，與《大般若經》相同。在書寫與大乘漸盛的時代，流行於北方的大眾部的學派，成立〈序品〉，約為西元前後。3.《增支部》與《增壹阿含經》，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》，也是這樣。說一切有部的誦本，雖沒有傳來，但知道以十法為止，沒有十一法，如《大毘婆沙論》卷一六(大正二七．七九中)說：

「曾聞增一阿笈摩經，從一法增乃至百法，今唯有一乃至十在，餘皆隱沒」。

《順正理論》所說，也與上說相合。從一法增至百法的傳說，與《僧祇律》、《分別功德論》說相合，但這只是世俗的傳說。「增壹阿含」的原形，相信是稱為「增一」的；沒有〈序品〉的；從一增到十的。

漢譯的《增壹阿含經》，依道安的譯經序，當時作「四十一卷」；「分為上下部：上部二十六卷，全無遺忘；下部十五卷，失其錄偈」；全部共「四百七十二經」。後來分卷，每每不同；現存本（依《大正藏》）作五十一卷．四百七十二經。依經序，這是曇摩難提所誦出，「佛念譯傳，曇嵩筆受」。當時全憑記憶，並沒有梵本，所以可能有錯失的。現存本分五二品：「序品第一」；第二品以下，是一法增到十一法。全經的組織如下：

Ⅰ序品

Ⅱ一法 一三品．一〇九經（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．六五經（一〇．一〇．一一．一〇．一一．一三）

Ⅳ三法 四品．四〇經（各品一〇經）

Ⅴ四法 七品．六一經（一〇．一〇．一〇．七．一〇．三．一一）

Ⅵ五法 五品．四七經（一二．一〇．一〇．一〇．五）

Ⅶ六法 二品．二二經（一〇．一二）

Ⅷ七法 三品．二五經（一〇．一〇．五）

Ⅸ八法 二品．二〇經（各品一〇經）

Ⅹ九法 二品．一八經（一一．七）

Ⅺ十法 三品．二六經（一〇．一〇．六）

Ⅻ十一法 四品．三九經（一〇．一〇．一〇．九）

《增壹阿含經》各品，有的有「錄偈」（結集文），有的遺忘了。依僅存的「錄偈」，而為經典自身的研究，就發現多少不合。也可以證明：曇摩難提的誦出，是有遺忘與次第倒亂的。例如「壹入道品第十二」，一〇經，沒有「錄偈」。「利養品第十三」，七經，有「錄偈」說：「調達及二經，皮及利師羅，竹膊孫陀利，善業釋提桓」。依「錄偈」來勘對經文，「調達（及）二經，皮及利師羅」，是〈壹入道品〉的七．八．九．一〇——四經。「竹膊、孫陀利、善業、釋提桓」，是〈利養品〉的三．五．六．七——四經。如依「錄偈」，那是化一品而成二品了。又如「安般品第十七」，一一經，沒有「錄偈」。「慚愧品第十八」，一〇經，沒有「錄偈」。「勸請品第十九」，一一經；在第二經下，有「錄偈」說：「羅云龍迦葉，二難大愛道，誹謗非梵請，二事最在後」。據「錄偈」來勘對，那「羅云」是〈安般品〉第一經（其餘十經，應另為一品）。「迦葉……誹謗非」，是〈慚愧品〉的四．五．六．七．八．九．一〇——七經。「梵請，二事」，是〈勸請

品〉的一．二——二經（第三經以下，別有「錄偈」）。又如「聲聞品第二十八」，七經，有「錄偈」說：「修陀修摩均，賓頭盧翳手，鹿頭廣演義，後樂柔軟經」。「賓頭盧」以下，是〈聲聞品〉的七經；「修陀修摩均」一句，卻沒有著落。然「須陀品第三十」，只有三經，這三經就是「修（須）陀須摩均」。可見〈須陀品〉的別立，是不對的；應提前到〈聲聞品〉以上，合為一品，一〇經。從部分的「錄偈」去研究，可見曇摩難提的誦出，是多有遺忘錯失的！此外，如卷四六——五一，共六卷，四品，三九經，論次第是末後的「十一法」。然除〈放牛品〉的一．二．三．四．六．七．一〇——七經，〈禮三寶品〉的一．二．三——三經外，其餘的二九經，都與「十一法」不合。這顯然是誦出者遺忘了次第，而將憶持所及的，誦出而雜亂的集在末後了！《撰集三藏及雜藏傳》說：「十一處經，名放牛兒，慈經斷後，增一經終」。在《增壹阿含經》中，這是〈放牛品〉：放牛十一法為初，慈心十一福為後（〈放牛品〉的五．八．九經，不是十一數。如與〈禮三寶品〉的一．二．三經相合，恰好是十經），這也許是漢譯《增壹阿含經》本十一法的原形了。在宋、元、明藏本末後，附記說：「增一阿含，十一法竟。二十五萬首盧，具有八十萬言，五百五十五聞如是一時也」。首盧（śloka）是數經法，三十二字為一首盧偈。二萬五千首盧，共八十萬言。這是《增壹阿含經》的梵文，不是漢譯本。所說「五百五十五聞如是一時」，就是五百五十五經。這與道安當時所知的，現存的四百七十二經，都不相合。這部經由曇摩難提誦出，如上文所述，錯失實在不少！這可能是其他的大德，知道《增壹阿含經》的原文，是五百五十五經，所以附記於末。

銅鍱部所傳的《增支部》，分十一集，從一法增到十一法。經數極多，很不容易計算。《善見律毘婆沙》說，總共「九千五百五十七經」。宇井伯壽計算為：一七〇聚（品），二三〇八經，又約二三六三經。依赤沼智善《漢巴四部四阿含對照錄》，作一七一品，二二〇三經。或說一七〇品二一九八經。在數量方面，《增支部》是多得多了。今依宇井伯壽所說，列舉如下：

Ⅰ一集 二〇聚 六〇八經

Ⅱ二集 一七聚 三一一經

Ⅲ三集 一六聚 一六三經

Ⅳ四集 二七聚 二七一經

Ⅴ五集 二六聚 二七一，又約三〇〇經

Ⅵ六集 一二聚 一二四，又約一五〇經

Ⅶ七集 九聚 約九〇經

Ⅷ八集 九聚 約一〇〇經

Ⅸ九集 九聚 一〇〇經

Ⅹ一〇 二二聚 二二〇經

Ⅺ一一集 三聚 約五〇經

「增壹阿含」，部派的誦本不同，當然是不限於前面所說的二部。《出三藏記集》，列有「雜經四十四篇二卷」，注「出增壹阿含」。現存的《佛說七處三觀經》（《大正藏》編目為一五〇），作安世高譯，共四七經。這實在就是《雜經四十四篇》與《七處三觀經》等的混合。漢譯別有《雜阿含經》（《大正藏》編目為一〇一），共二七經，末經是《七處三觀經》。與現存的《七處三觀經》相對比，文句完全相同，但被分列在兩處。《四十四篇》的舊形，是可以使之復原的，今分列如下：

三法（三經） 一（經分兩段：「聞如是……如是為思想習識。何等為思」，是《七處三觀經》前分的誤編。又「望惡便望苦……口意亦如上說」，應接在四一經「是墮兩侵」下）．二．三（經分兩段，「聞如是……是名兩眼人，從後說」，應在四一經「眼在但無所見」之上。其餘是《七處三觀經》的後分）

四法（一〇經） 四．五．六．七．八．九．一〇．一一．一二．一三

五法（一四經） 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（一經） 二八

八法 （二八經末，有「八瘡」一段，應別為一經）

九法（二經） 二九．（三〇為《積骨經》）．三一

二法（九經） 三二．三三．三四．三五．三六．三七．三八．三九．四〇

三法（六經） 四一（文分兩段，應與前一．三一二經相合）．四二．四三．四四．四五．四六

四法（一經） 四七

如上所列，可見現存本的次第是雜亂的。除去《七處三觀經》、《積骨經》、「四十四篇」的原形，應該是：二法九經，三法七經（四一經合於一．三經中），四法一一經，五法一四經，六法一經（八法比附，不計數），九法二經。這四四經，與《增支部》相同的，共二七經。這應為依於另一部派的誦本，而節譯出來。

第二項 增一依本事而集成

《增壹阿含經》，顯然的含有大乘的思想，不消多說。經中編入了眾多的譬喻，如如來苦行成佛；降魔；成佛，度五比丘，化三迦葉（Kāśyapa），回迦毘羅（Kapilavastu）度釋種；從王舍城（Rājag□ha）到毘舍離（Vaiśālī）；去拘尸那（Kuśinagara）入涅槃：這是佛的傳記。提婆達兜（Devadatta）破僧；舍利弗（Śāriputra）目犍連（Mahāmaudgalyāyana）的入滅；毘琉離王（Vi□ū□abha）滅釋種，都是有關佛教的大事。此外，如教化佛弟難陀（Nanda），而引之入地獄，登天堂；難陀跋難陀（Nandôpananda）龍王聽法，佛生忉利天（Trayastri□śa），又從天下降；阿耨達池（Anavatapta）大會；尸利掘（Śrīgupta）害佛；四大聲聞化度跋提（Bhadrika）長者、難陀（Nanda）老母；曇摩留支（Dharmaruci）；修（須）摩提女（Sumāgadhā）：這多數「譬喻」的編入「增壹阿含」，與「根本說一切有部毘奈耶」的《雜事》、《藥事》、《破僧事》的風格相近，時代也大略相近。

《增壹阿含經》中，有大乘思想與眾多譬喻的編入，加上次第的紊亂、對於「增壹阿含」原形的研究，不能引起學者的信任；《增支部》也就覺得較古了！然如略去附入部分——大乘思想，種種譬喻，而著重於「增壹阿含」的主體——法數的類集，比較起來，也許比《增支部》還古老些呢！上面曾說過，《如是語》、《本事經》（同經而不同的誦本），是以增一法編集而沒有完成的聖典。所以沒有完成，是由於「增壹阿含」的集成。「增壹阿含」與《如是語》、《本事經》，是有密切關係的。《如是語》與《本事經》，雖不是「增壹阿含」編集的唯一資料，而是基本的，重要的資料。也就是以《如是語》及《本事經》為基本法數，更廣集其他的佛說。現在以「一法」為例，而進行比較，這一意義，就明顯的表示出來。《如是語．一集》，共三品，二七經。《本事經．一法品》，共六〇經。《增壹阿含經．一法》，共一三品（二——一四），一〇九經。《增支部．一集》，共二〇（或二一）品，六〇八經。以《如是語》、《本事經》為主，而比對如下：

〔本事經〕｜〔如是語〕｜〔增壹阿含經〕｜〔增支部〕

1 無明蓋｜14｜｜

2 愛結｜15｜｜

3 生死長遠｜24｜｜

4 心汙墮惡趣｜20｜一子品5｜五品3

5 心淨生善趣｜21｜一子品6｜五品4

6 業｜｜｜

7 不善意為前導｜｜｜六品6

8 淨善意為前導｜｜｜六品7

9 破僧｜18｜｜

10和合僧｜19｜｜

11我慢｜｜｜

12不放逸｜23｜護心品I｜九品I

13斷貪保得不還 |1 |不還品I |

14斷瞋 |2 |不還品2 |

15斷癡 |3 |不還品3 |

16斷覆 |5 | |

17斷惱 | | |

18斷忿 |4 | |

19斷恨 | | |

20斷嫉 | | |

21斷慳 | |不還品4 |

22斷耽 | | |

23斷慢 |6 | |

24斷害保得不還 | | |

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於貪遍知永斷 |9 | |

36於瞋遍知 |10 | |

37於癡｜11｜｜

38於覆｜13｜｜

39於惱｜｜｜

40於忿｜12｜｜

41於恨｜｜｜

42於嫉｜｜｜

43於慳｜｜｜

44於耽｜｜｜

45於慢｜｜｜

46於害｜8｜｜

47於一切永斷遍知｜7｜｜

48慈心功德｜27｜｜

49善知識｜17｜｜

50正作意｜16｜｜

51惠施｜26｜護心品6｜

52犯戒┐｜｜｜

├────┤｜｜

53持戒┌｜｜五戒品｜

54知而妄語｜25｜｜

55妄語而悔｜｜｜

56一人不出世間｜｜阿須倫品7｜十三品4

┌┤｜阿須倫品2 3 4 5 6 8 9 10|

57一人出現世間┌┤｜｜壹入道品3｜十三品1 2 3 5 6

┐┤｜護心品10｜

58邪見｜｜｜十七品I 3 7

59正見｜｜｜十七品2 4 8

60疾轉無如心者｜｜一子品34｜五品8

｜｜｜

｜22莫畏福｜護心品7｜

上表所列，是文義相當的。單只這些，「增壹阿含」依《本事經》及《如是語》擴編而成，已大致可見。進一步來看推演與擴充：《本事經》（五六、五七）明一補特伽羅，不出世的過失，出現世間的功德。《增支部．一人品》，分別為一——六經；《增壹阿含經》先後共一一經。《本事經》（六〇）說：「疾速迴轉無如心者」，《增壹阿含經．一子品》，分為（三、四）二經。《增支部》除文義相當的〈向與隱覆品〉第八經外，更出「心極光淨」四經（〈向與隱覆品〉九．一〇；〈彈指品〉一．二）。《本事經》有（四）心汙墮惡趣，（五）心淨生善處，（七）不善以意為前導，（八）淨善以意為前導——四經（《如是語》僅前二經）。《增壹阿含經》相同的，是〈一子品〉的五、六——二經。《增支部》相同的，是〈向與隱覆品〉的三、四經；〈彈指品〉的六、七經。此外，《增支部》更說修心與不修心（〈無堪忍品〉一〇經）；調守護防心與不調守護防心（〈無調品〉一〇經）；心汙、心淨與修心（〈向與隱覆品〉五．六．七經）：共二三經，都是心汙、心淨與修不修問題。

這在《增壹阿含經》中，僅為〈不還品〉的五、六——二經。又如《本事經》有（一二）不放逸，（四九）善知識，（五〇）正作意——三經；《如是語》也是一樣。《增壹阿含經》，僅〈護心品〉（一、二）不放逸二經。而在《增支部》中，從〈彈指品〉第八經起，〈發精進品〉、〈善友等品〉、〈放逸等品〉、〈非法等品〉第三二經止，共七二經，實就是這三經的推演分別（《增支部》以「不放逸」放逸，懈怠精進，大欲少欲，不喜足喜足，非理作意「如理作意」，不正知正知，惡友「善友」，不善法善法，而作分別）。《本事經》（五二）犯戒，（五三）持戒，《增壹阿含經》約五戒的

持犯，成〈五戒品〉一〇經。《增支部》約法非法，律非律，是佛說非佛說，是佛制非佛制，有犯無犯……有悔犯與無悔犯，廣為分別；從〈非法等品〉的三三經起，到〈無犯等品〉止，共有四〇經。這樣的廣為分別，很難以相信為「增壹阿含」的初形。《本事經》（五四）知而妄語，（五五）妄語而悔，《如是語》僅（二五）妄語一經。

《增壹阿含經．不還品》，七．八——二經，都約妄語說。《本事經》（四八）慈心功德，《增支部》的〈彈指品〉，立為三．四．五——三經。《本事經》（五一）「慈心惠施」：《增壹阿含經》，將慈心布施功德，與慈心的對待檀越，分為〈護心品〉的四經——三．四．五．六，都附以事緣。「破僧」與「和合僧」，是《如是語》與《本事經》一致的。《增支部》一集，沒有說到。破僧是提婆達兜，傳說是為了利養。《增壹阿含經》說提婆達兜的罪惡，如〈不還品〉的九．一〇——二經。說「受人利養，甚為不易，令人不得至無為處」，有〈壹入道品〉的七．八．九．一〇經，及〈利養品〉的第一經。最值得注意的，《如是語》（二二）「莫畏福」，在《增壹阿含經》中，除文義相當的〈護心品〉第七經外，〈護心品〉八經，〈壹入道品〉八經，都極力說福德的可貴。如上的分別敘述，《增壹阿含經》與《增支部》，都是根源於《如是語》及《本事經》的。都是有所推演擴編的，但《增壹阿含經》要簡略得多。

《如是語》與《本事經》所沒有，而是《增壹阿含經》與《增支部》所共有的，是讚揚如來四眾弟子的勝德，如《增支部》的〈是第一品〉；《增壹阿含經》的〈弟子品〉、〈比丘尼品〉，〈清信士品〉、〈清信女品〉。《增壹阿含經．一子品》的七．八——二經，是關於男女的互相繫著；《增支部》約五欲別說，立為〈色等品〉一〇經。又《增壹阿含經．一子品》的九．一〇——二經，說明依淨相而起蓋，依不淨相而離蓋；《增支部》約五蓋別說，立為〈蓋等品〉一〇經。依現存的《增支部》，《增壹阿含經》的「一法」而說，這是依《如是語》及《本事經》為藍本，不取傳說及重頌的形式，推演擴編為「阿含」型，是不容懷疑的事實！

以「一法」而論，《增壹阿含經》如除去大乘思想，種種譬喻，顯然的更近於《如是語》及《本事經》的法數（不是形式）。《增壹阿含經》的傳持者，是重法的。在北方流行的學派，經師與譬喻的關係，是非常深切的。《增支部》的傳持者，是律師與論師。加入更多的律部內容，富有阿毘達磨的風格，這是可以理解的。超越這種部派的特色，推論到部派未分以前，「增一阿含」的初形，那麼《增壹阿含經》的主要部分，也許更接近些。

第三項 增一與相應部的關係

「雜阿含」是一切「事契經」的根本。依據這一古老的啟示，注意到《雜阿含經》與《相應部》。作為佛法與尼犍子（Nirgrantha-jñātiputra）不同特色的：「一問一答一記論，乃至十問十答十記論」，這種增一法的應用，在《雜阿含經》「弟子所說」中，早已存在。並被編入《增支部》與《增壹阿含經》，而加以分別解說。依《僧祇律》，銅鍱部（Tāmraśā□īya），這是沙彌初學的必要知識，代表了佛法的重要法數。這「一問一答一記論，乃至十問十答十記論」，一法是「一切眾生皆依食住」；二法是「名色」。依此去觀察，《長阿含經》的（九）《眾集經》，（一〇）《十上經》，都是依這一類的增一法為根本而集成的。然在《增支部》與《增壹阿含經》，都沒有「一切眾生皆依食住」及「名色」，可見增一法的應用，不限於一類；「增壹阿含」的增一法，依《如是語》而編集，似乎別有淵源的了。

以《增支部》來比對《相應部》，雖也有重出的，但為數極少，不能發見其關係。如與《雜阿含經》相比對，情形就完全不同；這就是《雜阿含經》的部分內容，在銅鍱部是編入《增支部》的。編入《增支部》的部分，主要是「菩提分法」、「弟子所說」，尤其是「如來所說」部分。

一、「如來所說」部分，今依上來（第一節的）論定的次第，對列如下（與《相應部》相同的，也條列如下）：

〔雜阿含經〕

〔相應部〕

〔增支部〕

天壽（八六一—八六三）
修禪得果或生天（八六四—八七〇）
六天（八七一）
三二．1
傘蓋隨行（八七二）
四種善好調伏（八七三）
四．7
三種子（八七四）
四正斷（八七五—八七九）
四．69
不放逸（八八〇—八八二）
四種禪（八八三）
五三〈禪相應〉
無學三明（八八四—八八六）
三．58 59
信（八八七）
增益（八八八）
等起（八八九）
無為法無為道跡（八九〇）
四三〈無為相應〉
正見具足（八九一）
一三〈現觀相應〉
六入處（八九二）
二五〈入相應〉

五種子（八九三）
世間世間集（八九四）
三愛（八九五）
三漏（八九六）
知見六處（八九七）
一八〈羅睺羅相應〉
斷六處（八九八）
六處生起（八九九）
二六〈生相應〉
六處味著（九〇〇）
二七〈煩惱相應〉
善法依處（九〇一）
佛法僧最第一（九〇二—九〇四）
四．34
上來卷三一
持齋（一一二一）
一〇．46
三不壞淨（一一二二）
五五．54
四不壞淨（一一二三———二四）
五五．48 36
四預流支（一一二五）
五五．50
四預流分（一一二六———二七）

五五．46

四沙門果（一一二八一一一三〇）

五五．55 56 57 58

四種福德潤澤（一一三一一一一三四）

五五．31 32 33

四不壞淨（一一三五）

迦葉（一一三六一 一一四四）(略)

上來卷四一

迦葉（九〇五一九〇六）(略)

聚落主（九〇七一九一六）(略)

三種調馬（九一七一九一八）

三．137 138

上來卷三二

三種調馬（九一九）

三．139

三種良馬（九二〇）

三．94

良馬四種具足（九二一）

四．256 257

四種良馬（九二二）

四．113

三種調伏（九二三）

四．111

馬有八態（九二四）

八．14

良馬八德（九二五）

八．13

真生（？）馬（九二六）

一一．11

優婆塞五具足（九二七）

五五．37

優婆塞三果（九二八）

優婆塞自利他利（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

戒定慧解脫（九三四）

三．73

四不壞淨（九三五）

五五．23

信進念定慧（九三六）

五五．24

生死長遠（九三七—九三九）

一五〈無始相應〉

上來卷三三

生死長遠（九四〇—九五六）

一五〈無始相應〉

婆蹉（九五七—九六四）

三三〈婆蹉相應〉

鬱低迦（九六五）

一〇．95

富鄰尼（九六六）

俱迦那（九六七）

一〇．96

諸外道（九六八）

一〇．93

長爪（九六九）

上來卷三四

舍羅步（九七〇）

三．64

上座（九七一）

婆羅門出家（九七二）

四．185

栴陀（九七三）

三．71

補縷低迦（九七四—九七五）

尸婆（九七六）

尸婆（九七七）

商主（九七八）

四．3

須跋陀羅（九七九）

三六．21

三念（九八〇—九八一）

記說（九八二—九八三）

三．32

愛喻（九八四）

一一．1 2 3

四．199

四人（九八五）

四．200

二事斷難持（九八六）

二法依止多住（九八七）

愛盡（九八八—九八九）

二人同記一來（九九〇）

一〇．75

二人同記一來（九九一）

四〇．10

六．44

二種福田（九九二）

二．4．4

上來卷三五

三歸五戒（一二四一）

五法具足（一二四二）

慚愧（一二四三）

二．9

燒然不燒然（一二四四）

三惡行捨與斷（一二四五）

三．17

煉金（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

利養聚落（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

無常迅速（一二五七）

二〇．6

修身戒心慧（一二五八）

二〇．7

繫著女色（一二五九——一二六一）

二〇．10（一二六〇）

野狐鳴（一二六二）

二〇．11

糞屎（一二六三）

一七．5

野狐鳴（一二六四）

一七．8

病（一二六六）（略）

上來卷四七

病（一〇二三——一〇三八）（略）

淨法（一〇三九）

捨法（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

習近法（一〇四五）

一〇．194

蛇行法（一〇四六）

一〇．205

善不善業報（一〇四七——一〇四八）

一〇．206

善不善業因（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

惡法真實法（一〇五二）

一〇．191

惡法惡惡法等（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

上來三七卷

「如來所說」部分，除「羅陀」、「見」、「斷知」（卷六．七）外，共七卷半，二二一經（四四．二四．一四．二一．三〇．二三．二六．三九）。被編入《增支部》的，共七〇經。多數是關於念——三念、五念、六念；信——四不壞淨；布施；戒。

二、「弟子所說」部分，編入《增支部》的，有五五七．五五九（合為《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）——共一五經。

三、「菩提分法」中，屬於「力」的，共一八經：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）。屬於「道支」的，共九經：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）。屬於「學」的，共一〇經：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）。三類合計，共三七經。——此外分見於各部的，不多。

佛法根本——「相應修多羅」，一向有「數法」的特色，如五蘊、六處、十二緣起、四食、四諦、六界（三界、十八界等）、四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道支、三學、四證淨（四沙門果）等。在「弟子所說」，尤其是「如來所說」，特重於信——四不壞淨，念——三念、

五念、六念，布施，戒行——十善十不善，更有種種數法的類集。在《雜阿含經》中，「力」已不限於「五力」，而是「二力」……「十力」的類集。在「中阿含」（對內），「長阿含」（對外）集成後，佛弟子（集經者）又以「如來所說」（弟子所說）為主，采錄「菩提分法」的部分數法（還有《中阿含經》的〈七法品〉，以八法為主的〈未曾有法品〉等），依增一法而集成「增壹阿含」，這是明確無疑的。當然，更采集有當時傳誦的其他佛說（或弟子說）。上面說，「增壹阿含」依於《如是語》、《本事經》，而《如是語》與《本事經》，也就是依「如來所說」而集成的。二本所同的（一）無明蓋，（二）愛結，（三）生死眾多，實是「如來所說」「生死眾多」一段的綜略（《相應部》集為一五〈無始相應〉）。所引「生死眾多」一經，正與《雜阿含經》九四七經相合。「如來所說」，與「菩提分法」相近，而重於信、念、施、戒，重於在家信眾的教化；所以古人說：「增一是勸化人所習」。這一特質，依世間善行——信、念、施、戒、慈心、福德、自利利他，而導入出世法，正是大乘的重要部分。古人將「弟子所說」，「如來所說」，分為「聲聞乘相應語」，「獨覺乘相應語」（指「大迦葉」部分），「如來乘相應語」。這雖是後代的解說，而以「如來所說」（除「迦葉」部分）為「如來乘相應語」，暗示了這一部分與大乘的關係。

第四節 結說

經上來的比對研究，「四阿含」（「四部」）的成立，可得到幾點明確的認識。1.佛法的結集，起初是「修多羅」，次為「祇夜」、「記說」——「弟子所說」、「如來所說」。這三部分，為組成「雜阿含」（起初應泛稱「相應教」）的組成部分。「弟子所說」與「如來所說」，是附編於「蘊」、「處」、「因緣」、「菩提分法」——四類以下的。這是第一結集階段。在「雜阿含」三部分的集成過程中，集成以後，都可能因經文的傳出而編入，文句也逐漸長起來了。佛教界稟承佛法的宗本——「修多羅」，經「弟子所說」的學風，而展開法義的分別、抉擇、闡發、論定，形成了好多經典。結集者結集起來，就是「中阿含」；這是以僧伽、比丘為重的，對內的。將分別抉擇的成果，對外道、婆羅門，而表揚佛是正等覺者，法是善說者，適應

天、魔、梵——世俗的宗教意識，與「祇夜」精神相呼應的，集為「長阿含」。「雜」、「中」、「長」，依文句的長短而得名。以（弟子所說）「如來所說」為主，以增一法而進行類集，《如是語》與《本事經》的形成，成為「九分教」之一，還在「中」、「長」——二部成立以前。但為了便於誦持，著重於一般信眾的教化，廢去「傳說」及「重頌」的形式，而進行擴大的「增壹阿含」的編集，應該比「長阿含」更遲一些。以「雜阿含」為本而次第形成四部阿含，《瑜伽師地論》的傳說，不失為正確的說明！近代的研究者，過分重視巴利文（Pāli）；依巴利文聖典，不能發見四部阿含集成的真相。即使以「雜阿含」的原形為最古，而不能理解為三部分（「修多羅」、「祇夜」、「記說」）的合成；不知三部分的特性，與三部阿含形成的關係，也就不能理解依「雜阿含」而次第形成四部的過程。次第成立與三部分的關係，試列表如下：

雜┌──修多羅──────────┐
├──祇夜……….|….
｜ ┌弟子所說────┤ :
└──記說┤ ｜ :
└如來所說……..|…. ….
（新增）──中…: :
（新增）……長…:
（新增）……增壹

2.漢譯四阿含與巴利四部，比對起來，發見一項重要的差別，這是與文字無關的。漢譯，特別是說一切有部（Sarvāstivāda），是立新而不廢古的。這如《雜阿含經》的一部分，編入「中阿含」與「增壹阿含」；《中阿含經》的一部分，編入「長阿含」與「增壹阿含」。雖編入新的部類，而仍保持舊有的部分。所以漢譯的聖典，比對巴利文典，覺得重複的極多。巴利的四部，是經過銅鍱部嚴密編纂的。經文的數目太多，四部間不可能沒有重複；但多數是編入《中部》、《長部》與《增支部》的，在《相應部》與《中部

》中，不再保留，所以重複的較少。這是漢巴聖典（說一切有部與銅鍱部等）再編定時，彼此方法的根本不同。如沒有漢譯的，說一切有部的《雜阿含經》、《中阿含經》，沒有說一切有部的傳說，對於四部阿含的次第形成，是不可能明了的。由於立新而不廢舊，所以儘管有增附的新成分，而在四部阿含成立的研究上，不失為第一流的資料！

3.「四阿含」與「九分教」，都是次第形成的。先有「雜阿含」（就是「修多羅」等三分的總和），而後「中」、「長」、「增一」成立，總為「四部阿含」。先有「修多羅」、「祇夜」、「記說」三分，而後有其餘的各分，總為「九分教」。「四阿含」與「九分教」，是平行而同時開展成立的。如概括的說，先有「四阿含」，或先有「九分教」，都是與事實不合的。雖然「九分教」的全體成立，比「四部阿含」的全部完成要早些，但這決非如一般所設想的，先有「九分教」，然後依之組成「四部阿含」的意思。

律藏與經藏的集成，已經分別說明。經與律，固然由經師與律師，分別集成，然在同一佛教中，也自有相關相似的情形。從「九分教」說：這是經師的組合，本為「法」的分類，然在律的次第成立中，也有部分的共同。如律的原始結集，「波羅提木叉」，是長行，是被稱為「修多羅」的。有關僧伽的一般規制，起初集為「隨順法偈」，與「祇夜」相當。這部分，起初附於「波羅提木叉」，後來才獨立成為摩得勒伽。〈波羅提木叉分別〉——〈經分別〉，與「記說」相當。「毘尼有五事答」，「毘尼有五事記」，不正是「波羅提木叉」的「記說」嗎？這初三分的開展，律部與經法完全一致。律部的性質，與經法不同，不可能與「九分教」的次第完全相順。然說一切有部（Sarvāstivāda）律，有《尼陀那》與《目得迦》，也與「十二分教」中，「因緣」與「本事」——前後次第相同。

「四部阿含」，是以「相應教」為本的；相應也稱為「雜」。依相應教而次第集成的，是「中阿含」與「長阿含」；「相應教」也就對「中」、「長」而稱為「雜阿含」。這一集成的情形，與律部的從「摩得勒伽」而類集為「犍度」，非常一致。起初，「摩得勒伽」總稱為「雜誦」（頌）：從此類集而成的，說一切有部名為「七法」、「八法」，銅鍱部（Tāmraśā□īya）

名為「大品」、「小品」（與「長」、「中」相同）。「雜誦」的部份，名為「雜事」。至於契經的，依增一法而集成「增壹阿含」，也與律部的別立「增一部」一樣。（四部）經典的集成在前，律的次第集成，幾乎都是隨從集經者的方式。這點，我在《印度之佛教》（七六——七七）早就指出了：

「演相應教為四含，與律典之更張，頗見一致。律則以雜跋渠為本……集為諸犍度，別立為七法、八法，或大品、小品，仍名其遺餘者為雜事。法則以相應教為本……演為長含、中含，而名其本教為雜含。阿含之有增一，亦猶毘奈耶之有增一也」。

卷011

第十一章 小部與雜藏

第一節 總說

第一項 各部雜藏的部類

銅鍱部（Tāmraśā□īya）的「經藏」，在「長」、「中」、「相應」、「增支」外，有「小部」，總稱為「五部」。《善見律毘婆沙》說：「除四阿鋡，餘者一切佛法，悉名堀陀迦經」。堀陀迦（Khuddaka）譯義為「雜碎」、「小」，所以「小部」也就是「雜部」。化地部（Mahīśāsaka）《五分律》，法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》，大眾部（Mahāsā□ghika）《僧祇律》，凡「四阿含」以外的「雜說」，都稱為「雜藏」。說一切有部（Sarvāstivāda），沒有「雜藏」，因為經上但說「持吾三藏」，或說「持素怛纜，及毘奈耶、摩呾理迦」。早期的結集，可見是沒有「雜藏」或「小部」的。銅鍱部立「五部」，但在銅鍱部學者的著作中，如 Samantapāsādikā 說：「通四部者」（Catunekāyika）；Suma□galavilāsinī 說：「四部阿含」（Catunna□ āgamāna□）；《島史》說第一結集時，「阿含藏」的內容是：「品，五十集，相應，集」，也只是「四阿含」。所以「經藏」的「四部阿含」，是早期集成，是部派間的共

義；而「小部」或「雜藏」，是多少要遲一些。但也不太遲，西元前二世紀，Bhārhut 的銘文，已說到「五部」（Pachanekāyika）了。《小部》或《雜藏》，比「四部阿含」要遲一些，這是約最初總集為一大部，稱為「小部」或「雜藏」，如約現在所傳的內容來說，那是也有更早的，也有更後起的，不可一概而論。

《小部》或《雜藏》，完整而流傳到現在的，只是銅鍱部本。其他部派的，沒有傳來，或僅傳一分。從傳說中，可略見各派「雜藏」的一斑。1.銅鍱部所傳（依日譯本）的《小部》，內容分為一五部：《小誦》、《法句》、《自說》、《如是語》、《經集》、《天宮事》、《餓鬼事》、《長老偈》、《長老尼偈》、《本生》、《義釋》、《無礙解道》、《譬喻》、《佛種姓》、《行藏》。第五部《經集》，內分五品：〈蛇品〉、〈小品〉、〈大品〉、〈義品〉、〈彼岸道品〉（波羅延那）。《經集》，是銅鍱部所集；在其他部派中，〈義品〉等都是自成部類的。第一三部《譬喻》內分四品：〈佛譬喻〉、〈辟支佛譬喻〉、〈長老譬喻〉、〈長老尼譬喻〉。2.《四分律》的「雜藏」，共一二部：「生經、本經、善因緣經、方等經、未曾有經、譬喻經、優婆提舍經、句義經、法句經、波羅延經、雜難經、聖偈經」。從《生經》到《優波提舍經》，共七部，與「十二分教」中的「本生」、「本事」、「因緣」、「方廣」、「未曾有」、「譬喻」、「優波提舍」的名義相合。

這七部，在法藏部中，應有「四阿含」以外的獨立部類（銅鍱部僅有「優陀那」、「如是語」、「本生」、「譬喻」——四部）。此外，「句義」是〈義品〉；「波羅延」是〈彼岸道品〉；「法句」是《優陀那》；「聖偈」是〈牟尼偈〉，銅鍱部編為《經集．蛇品》第一二經。「雜難」，是「雜問」的意思。《僧祇律》說：「八群經、波羅延那經、論難經、阿耨達池經、緣覺經」。在這一類屬於《雜藏》的部類中，有《論難經》，顯然的與法藏部的《雜難經》相當。現存支謙所譯的《惟曰雜難經》，這當然是惟曰（vaipulya——方廣）的「雜難經」。然在這部經中，如除去薩陀波崙（Sadāprarudita），憍須蜜（Vasumitra），文殊師利（Mañjuśrī）事，其

餘名實相當的「雜問」，與法藏部所傳的《雜難經》，大眾部所傳的《論難經》，極可能是同本別誦。支謙的譯本，除大乘外，法義都用說一切有部，可能是說一切有部所傳的。由於《四分律》所傳的《雜藏》，恰好為十二部，而部分的名義，又與「十二分教」相合；

宇井伯壽這才有以《雜藏》十二部，擬配「十二分教」的構想。以《本經》為「修多羅」，〈句義〉為「祇夜」，《法句》為「優陀那」，《雜難》為「記說」，〈聖偈〉為「如是語」，〈波羅延〉為「伽陀」。但這一擬配，是不免牽強的！3.化地部的《雜藏》，僅說「自餘雜說」，內容不詳。別處僅提到「十六義品」。4.傳為雪山部（Haimavata）的《毘尼母經》，先舉《法句》、〈說義〉（〈義品〉）、〈波羅延〉——三部，其次又說：「如來所說，從修妒路乃至優波提舍，如是諸經與雜藏相應者，總為雜藏」。這與《四分律》相近而實不同，這是以《雜藏》為通於「十二部經」的。5.大眾部的《僧祇律》說：「辟支佛，阿羅漢自說本起因緣；如是等比諸偈誦，是名雜藏」。「辟支佛，阿羅漢自說本起因緣」，與《小部．譬喻》的〈辟支佛譬喻〉、〈長老譬喻〉部分相當。在《僧祇律》中，除說到各種「本生經」以外，還說到：「八群經、波羅延那經、論難經、阿耨達池經、緣覺經」。

又：「若波羅延、若八跋耆經、若牟尼偈、若法句」。《八群經》——《八跋耆經》，是〈義品〉。《論難經》與《四分律》的《雜難經》相當。《阿耨達池經》與《緣覺經》，就是「辟支佛、阿羅漢自說本起因緣」。依漢譯《佛五百弟子自說本起經》，及《藥事》所說，是在阿耨達池說的。大眾部末派——《分別功德論》所傳，說到「三阿僧祇菩薩所生」，是《本生》，也通於〈佛譬喻〉。6.說一切有部不立《雜藏》，而與《雜藏》部分內容相當的，有《優陀那》、〈波羅延那〉、《見真諦》、《諸上座所說偈》、《上座尼所說偈》、〈尸路偈〉、〈牟尼偈〉、〈義品〉——八部。〈尸路偈〉，與《小部．經集．大品》第七經相當。《見真諦》——《諦見經》，在《十誦律》中，與〈波羅延那〉、〈義品〉並列，為《十八大經》的一經。這是說一切有部中重要的一部，但沒有傳譯，內容不明。此外，在《藥事》

中，有與〈佛譬喻〉、〈長老譬喻〉相當的部分。今總為對列如下：

〔銅鍱部〕

〔法藏部〕

〔化地部〕

〔雪山部〕

〔大眾部〕

〔說一切有部〕

小誦

法句

法句

法句

法句

優陀那

自說

如是語

本（事）

經集

蛇品

（聖偈）

牟尼偈

牟尼偈

小品

大品

（尸路偈）

義品

句義

十六義品

說義

八群

義品

彼岸道品

波羅延

波羅延

波羅延那

波羅延那

天宮事

餓鬼事

長老偈

諸上座所說偈

長老尼偈

上座尼所說偈

本生

生

菩薩所生

義釋

無礙解道

譬喻

譬喻

佛譬喻

藥事

辟支佛譬喻

緣覺經

長老譬喻

阿耨達池經

藥事

長老尼譬喻

佛種姓

所行藏

善因緣

方等

未曾有

優波提舍

雜難

論難

見真諦

第二項 雜與偈頌

在這裡，想闡明聖典集成史上的一項事實：偈頌與「雜」（Khuddaka）的關係。

關於《雜藏》，《僧祇律》卷三二(大正二二．四九一下)這樣說：

「雜藏者，所謂辟支佛，阿羅漢自說本行因緣，如是等比諸偈誦，是名雜藏」。

大眾部（Mahāsā□ghika）以辟支佛及阿羅漢自說本行為例，而指這一類的偈頌（誦）為《雜藏》；《雜藏》，是各種偈頌集的匯編。依據大眾部的啟示，去觀察現存銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《小部》，確乎多數是偈頌集。長行的，如（一一）《義釋》，（一二）《無礙解道》，錫蘭大寺派（Mahāvihāra-vāsinā□）——銅鍱部，雖作為「經藏」的《小部》，而屬於無畏山寺派（Abhayagirivāsin）的《解脫道論》，引用這二部，每稱為「毘曇」或「阿毘曇」，可見是作為「阿毘達磨藏」的。這是南傳的早期論書，比《小部》的成立更遲。也就因此，其他部派的《雜藏》，都不曾提到這兩部書。《自說》，是偈頌，而附以長行的緣起。《如是語》是重頌。現存的《本生》，雖是長行，但「主文」的核心，本來是偈頌；這是依古代傳誦的偈頌而改編成的。這麼看來，《小部》與《雜藏》的原始部類，確是屬於偈頌的。

偈頌，對佛法的表達來說，有他獨到的特色。長行，以相應「修多羅」為本，展開而成立的聖典，是「四部阿含」。甚深法義的闡述，或事緣的敘述，嚴密而意義明確。這是佛法的宗本，為僧團所傳受、宣說的契經。在法義的開展上，是偈頌所萬萬不及的。然而偈頌，有韻，是便於記憶傳誦的。文句簡要，容易普及流通。這是文藝作品，每每一唱三歎，富於感化的力量。所以在佛法的普及流傳中，這是比丘們日常吟詠的（不許過分的長音抑揚，流於歌唱）。尤其是初學，或一般信眾，這是更適合的，影響是極為巨大的！依律部所傳：1.億耳（Śro□a-ko□ikar□a）來見佛，在佛前誦經，所誦的是〈義品〉；《十誦律》作：〈波羅延〉、〈薩遮陀舍〉；《根有律皮革事》（依梵本），所誦的是：《優陀那》、〈波羅延那〉、〈諦見〉、《上座偈》、《上座尼偈》、〈尸路偈〉、〈牟尼偈〉、〈義品〉。2.比丘們「布薩」時，如有賊來，不能讓他聽到「波羅提木叉」；大眾部說：應誦「波羅延、八跋耆、牟尼偈、法句」。3.商人在大海中航行，晝夜常誦：「嗢陀南頌、諸上座頌、世羅尼頌、牟尼頌、眾義經」；4.教出家而沒有受「具足戒」的受學佛法，所誦的是：「八群經、波羅耶那經、論難經、阿耨達池經、緣覺經」。經上也說：阿那律（Aniruddha）夜晚誦經，是《法句》。《別譯

雜阿含經》作：「法句偈、波羅延、大德之偈」。《雜阿含經》作：「優陀那、波羅延那、見真諦、諸上座所說偈、比丘尼所說偈、尸路偈、義品、牟尼偈」。凡稱為「誦」的，大抵是偈頌，這可以想見古代對於偈頌傳誦的普遍！

《小部》的偈頌，大略可以分為二類：一是法義的表達，一是事緣的傳述。法義的表達，也可為二類。或是直抒所見的：這其中，或是有感而發的，如《法句》、《自說》等；或是表達修持歷程，證悟境地的，如《長老偈》、《長老尼偈》等。或是問答法義的，如〈義品〉、〈波羅延那〉等。事緣的傳述，如《本生》、《譬喻》、《佛種姓》、《行藏》，都是佛與弟子們，過去世中的事緣。不但佛與弟子們的宿生事緣，是由偈頌的傳誦而流傳下來；釋迦佛現生的行跡，也應該是先有偈頌的傳誦，而後編集成的。如佛的涅槃，或稱為「涅槃譬喻」。在《長部》（一六）《大般涅槃經》，從如來捨壽起，長行中夾有偈頌；這是事緣與言說合敘的。這些偈頌，實為《大般涅槃經》主體部分的根源。又如《根本說一切有部毘奈耶破僧事》前九卷，是佛傳。存有不完全的內攝頌：「我降生時，四天守護，如明月珠，諸物纏裹。亦如寶線，智者明了。自持五戒，無諸欲念」。又說：「四種觸池，父子和合，釋迦出家，護河神禮」。次偈，與長行不完全相合。總之，有關佛的事緣，弟子的事緣，尤其是過去生中的事緣，大都是通過宗教的情感，嚮往不已，從吟詠中表現出來的。這些偈頌，是佛說的？佛為誰說的？還是弟子們說的？在傳說中，有些是佛說的，弟子說的，也有是諸天說的。這與相應「修多羅」相比，顯然是不可同日而語！

「小」、「雜」，同為 Khuddaka 的義譯。《小部》與《雜藏》，原本是偈頌的總匯，這是明顯的事實。《相應部》或《相應阿含》，「相應」是 Sa□yukta, P. sa□yutta 的義譯，然在漢譯中，都譯為「雜阿含」，這是值得注意的事！「雜阿含」的「雜」，與「雜藏」的「雜」，有什麼關係麼？《阿毘達磨俱舍論》卷二九，引「世尊於雜阿笈摩中，為婆羅門婆柁梨說」(大正二九．一五四中)：

「婆柁梨諦聽！能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨。我實無我性，顛倒故執有。無有情無我，唯有有因法，謂十二有支，所攝蘊處界。審思此一切，無補特伽羅。既觀內是空，觀外空亦爾；能修空觀者，亦都不可得」。

真諦（Paramârtha）所譯《阿毘達磨俱舍釋論》，作「於少分阿含中，為波遮利婆羅門說此偈言」。「雜阿含」可譯為「少分阿含」，「少分」顯然是 Khuddaka 的義譯。為婆柁梨（「雜阿含」譯為跋迦利，或薄迦梨，原語似為 Vakkalīn）說偈，與《別譯雜阿含經》大意相合，僅是長行與偈頌的不同。這樣，「相應阿含」，的確也被稱為「小阿含」——「雜阿含」了。《別譯雜阿含經》，是以〈眾相應〉的偈頌，及「如來所說一部分」（「大迦葉」、「聚落主」、「馬」、「釋氏」、「生死眾多」、「婆蹉出家」、「外道出家」）所合成。被稱為「少分阿含」——「雜阿含」的，與偈頌有著密切關係；這與《雜藏》由偈頌所集成，意義完全一樣。如果說，「小」、「雜」，因偈頌的雜說而得名，該不是想像的吧！

對於《雜藏》的說明，如《分別功德論》卷一(大正二五．三二中)說：

「雜藏者，非一人說。或佛所說，或弟子說，或諸天讚誦（頌），或說宿緣，三阿僧祇菩薩所生。文義非一，多於三藏，故曰雜藏」。

「宿緣」，是「辟支佛、阿羅漢自說本行因緣」。「三阿僧祇菩薩所生」，是「本生」。「諸天讚頌」，對上說，是「佛說」、「弟子說」以外的諸天所說。對下說，「諸天讚頌」，應另有部類。大眾部的「雜阿含」與「雜藏」，沒有傳譯過來；對於古代「雜阿含」與「雜藏」，同名為「雜」的意義與關係，當然不可能作明確的決定。然依《僧祇律》說：「根雜、力雜、覺雜、道雜，如是比等名為雜」，可知大眾部的「雜阿含」，是以〈道品〉開始的。〈眾相應〉的偈頌，「弟子所說」與「如來所說」部分，在大眾部中，是否也與上座部（Sthavira）一樣，集入「相應部」，也還不得而知。現在，試從三點去說明。

1.「諸天讚頌」：《相應部》的〈有偈品〉，即〈眾相應〉，主要為〈天相應〉、〈天子相應〉、〈夜叉相應〉、〈林神相應〉、〈魔相應〉、〈

帝釋相應〉、〈梵天相應〉。這些佛與諸天的問答，多數以讚佛而結束。尤其是〈梵天相應〉，完全是梵天對佛的讚頌。〈魔相應〉與〈比丘尼相應〉，以不受魔眾的嬈亂為主。〈婆耆舍長老相應〉，以讚佛及大比丘眾為主。〈眾相應〉——偈頌的大部分，不妨稱之為「諸天讚頌」的。除卻這些，大眾部《雜藏》的「諸天讚頌」，就沒有著落。2.「記說」：《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六五九下)說：

「記說云何？謂諸經中，諸弟子問，如來記說；或如來問，弟子記說；或弟子問，弟子記說。化諸天等，問記亦然」。

在如來記說、弟子記說以外，佛與諸天的問答，也是「記說」。在佛教初期，「分教」還沒有部類分明時，諸天問答，也可能被稱為「記說」。如「帝釋眾」中，明白說到：「帝釋大自在，天王之所問，於耆闍崛山，大師為記說」。如來記說、弟子記說、諸天記說，《大毘婆沙論》與《分別功德論》，都有著共同的傳說，看作同一部類的。3.「八眾」：稱〈偈頌品〉為〈八眾相應〉，是《瑜伽論》所說。現存的偈頌部分，無論是《相應部》與《雜阿含經》，都是次第參差，沒有「長者眾」，與「八眾」不能完全相合。「中阿含」與「長阿含」，都說到八眾，八眾的內容是：

人（四眾）——剎帝利眾．婆羅門眾．長者眾．沙門眾

天（四眾）——四王天眾．帝釋天眾．魔天眾．梵天眾

天眾，是以天、魔、梵為次第的。「剎帝利」（K□atriya）是王族；「婆羅門」（brāhma□a）是祭師；「長者」（śre□□hin），與居士（g□hapati）相近，是「吠戍」（Vaiśya）中的「豪族也，富商大賈」；佛法平等，所以略去「首陀羅」（śūdra），代之以出家的「沙門」（śrama□a）。這人類的四眾，如《中阿含經》（一五四）《婆羅婆堂經》所說。在「長阿含」中，「八眾」已成為「無方普應」的奇跡；然「八眾」的合為一聚，應有事實上的依據。《別譯雜阿含經》，合〈眾相應〉的偈頌，與「如來所說」部分（這裡面有長者眾）為一部。從《大毘婆沙論》、《分別功德論》傳說的類似，在古代聖典的成立過程中，「如來所說」、「弟子

所說」、「諸天所說」——三部，應曾有獨立的組合。現存的《別譯雜阿含經》，就是這一組合形式的殘存。當時分類，應為八眾，「八眾」就由此而得名。現存的參差，與八眾的次第不合，是由於次第增補而成的。這部分的集為一部，其原始部分，都以偈頌為主。在現存「弟子所說」、「如來所說」中，也含有多少偈頌。如佛為婆柁利說偈，就是一例。這部分的偈頌集，稱為「雜」，為「雜阿含」，「少分阿含」名義的來源，也就是「小部」、「雜藏」得名的來源。

上來三點：「諸天讚頌」，說明《雜阿含》的偈頌部分，與《雜藏》有著密切的關係。「記說」與「八眾」，說明了偈頌與「弟子所說」、「如來所說」，曾組合為一類，《別譯雜阿含經》，就是這一事實的證明。據此而加以論斷，原始結集的過程中，起初是：長行的「修多羅」，隨類相應而編為四部：〈道品相應〉、〈蘊相應〉、〈處相應〉、〈因緣（界等）相應〉。「修多羅」的「錄偈」——錄十經的名目為一偈，這種「結集文」，名為「祇夜」。接著，以「天」為主，而含得人類四眾，八眾偈頌的集成，也稱「祇夜」。長行的「修多羅」，是「相應」；偈頌的「祇夜」，名為「雜」。這可以律部的結集為例：佛制的「學處」，是長行，結集為「波羅提木叉」，是稱為「修多羅」的。其次，集錄僧團的「行法」等，標目的類集，名為「摩得勒伽」。在大眾部中，也是偈頌，而稱為「雜跋渠」或「雜誦」。《十誦律》的〈雜誦〉（《根有律》的《雜事》），還存有這古義的形跡。「修多羅」與偈頌的「雜」，成為原始結集的二部；這在經與律的集成中，完全一致。此後，以長行為主的「弟子所說」、「如來所說」，逐漸集成而名為「記說」。這部分，也曾與偈頌相組合，如《別譯雜阿含經》。將「修多羅」、「祇夜」、「記說」，合編為一大部——《相應部》，《雜阿含經》，為上座部的聖典。在大眾部，偈頌部分——「諸天讚頌」，極可能是與其他的偈頌合編，成為《雜藏》的一分。以「修多羅」部分得名，名為「相應部」，「相應阿含」；從「祇夜」部分得名，稱為「小阿含」——「雜阿含」。「相應」與「雜」的不同名稱，實依原始結集的二類而來。在契經——「四部阿含」的集成中，都是繼承「修多羅」，以長行為主的。如〈義品〉、

〈波羅延那〉等偈頌集，在體例上，也不適於合編。於是繼承「祇夜」——「雜」，綜合種種偈頌集，「伽陀」、「優陀那」等，成為《小部》或《雜藏》。《小部》的原始組合，是「四部阿含」成立以後的事了。長行與偈頌的分別發展，如下：

【圖：Y35p0808_01.svg】修多羅（相應）、祇夜（雜）、記說、相應（雜）、中、長、增一、伽陀．優陀那、小（雜）

第二節 法句、義品、波羅延那、經集

第一項 法句——優陀那

《法句》、〈義品〉、〈波羅延那〉，為部派佛教所重視，最普遍流行的偈頌集。在《小部》中，這是第二《法句》；第五《經集》的四．五——二品。這是集成極早的偈頌集。

《法句》（Dhammapada），為策勵學眾，精進向道，富有感化激發力量的偈頌集，受到佛教界的普遍重視。傳說：「其在天竺，始進業者，不學法句，謂之越敘。此乃始進者之鴻漸，深入者之奧藏也」。在說一切有部（Sarvāstivāda）、法藏部（Dharmaguptaka）中，《法句》又稱為《優陀那》（Udāna）現存的《法句》，漢譯的有四部，銅鍱部（Tāmraśā□īya）傳巴利語（Pāli）的一部，藏譯的兩部，及近代發見的梵文（sa□sk□ta）本，犍陀羅語（Gānbhārī）本，如《原始佛教聖典之成立史研究》所引述。吳支謙作〈法句經序〉（西元二三〇頃）說：「法句經別有數部，有九百偈，或七百偈，及五百偈。……五部沙門，各自鈔采經中四句六句之偈，比次其文，條別為品」。西元三世紀初，就我國所傳而說，《法句》是因部派而有不同誦本的：組織不同，偈頌的多少也不同。

現存《法句》的不同誦本，完整無缺的，有二六品本、三三品本、三九品本。二六品本，從（一）〈雙要品〉到（二六）〈婆羅門品〉，共四二三偈，是銅鍱部所傳，巴利語本，編為《小部》的第二種。有《法句注》（Dhammapada-A□□hakathā），附以二九九種譬喻。

三九品本，從（一）〈無常品〉到（三九）〈吉祥品〉，為「吳天竺沙門維祇難等所譯」，共二卷，名《法句經》。三九品本與二六品本，有親近的關係，可從〈法句經序〉，而明白出來。如《出三藏記集》卷七〈法句經序〉(大正五五．五〇上)說：

「始者，維祇難出自天竺，以黃武三年來適武昌，僕從受此五百偈本，請其同道竺將炎為譯」。

「昔傳此時，有所不出。會將炎來，更從諮問，受此偈等，重得十三品。并校往（注？）故，有所增定。第其品目，合為一部，三十九篇，大凡偈七百五十二章」。

依序文所說，維祇難所傳的是五百偈本。次從竺將炎，補出一三品，成為七百五十二偈。比對《小部》的《法句》，與這部三九品本的《法句經》，二六品的次第相合，只是插入了一三品。三九品本，顯然是在二六品的基礎上，擴編而成。五百偈原本二六品，及增編情形如下：

〔小部法句〕

〔法句經〕

（一）無常品……（八）言語品（一四六偈）

（一）雙品……（二四）愛欲品

（九）雙要品……（三二）愛欲品（四三〇．五偈）

（三三）利養品（二〇偈）

（二五）比丘品（二六）婆羅門品

（三四）沙門品（三五）梵志品（七二偈）

（三六）泥洹品……（三九）吉祥品（九二偈）

從〈雙要品〉到〈愛欲品〉，又〈沙門品〉、〈梵志品〉——二段，二六品，與二六品本的次第相合，共五〇二．五偈。維祇難所傳的「五百偈本」，應該就是這一部分。其餘的一三品，分列在前（八品）、中（一品）、後（四品），共二五八偈。全部共七六〇．五偈，與序說的「七百五十二章」

，略有出入，這可能現存本已有過增補了。所增補的一三品，從品名來說，如（一）〈無常品〉，（三）〈多聞品〉，（四）〈篤信品〉，（五）〈戒慎品〉，（六）〈惟念品〉，（八）〈言語品〉，（三三）〈利養品〉，都與說一切有部誦本——三三品本相同；以〈無常品〉為第一品，也與三三品本相合。從內容來說，《法句》本為出家眾所常誦，而三九品本中，有幾品是重於在家的。如（三九）〈吉祥品〉，與《小部．經集》的《大吉祥經》相近，而更富於為在家說法的特徵。（三八）〈道利品〉，是君王（輪王）治國安民的法門。（四）〈慈仁品〉，說仁慈不殺及慈心的功德。所以，維祇難的五百偈本，與銅鍱部同出一系——分別說部系（Vibhajyavādin）；而增出的一三品，可見與說一切有部有關，而是重於世間善法的學派。水野弘元推定為無畏山寺派（Abhayagirivāsin）所傳，也許是的。支謙傳說：「近世葛氏傳七百偈」。「葛氏」，不知是天竺，還是中國人？如據語音而加以推論，「葛氏」與「迦葉」相近，也許七百偈本是迦葉遺部（Kāśyapīya）所傳。迦葉遺——飲光部，正是分別說系的一支，而又接近說一切有部的學派。三九品本，漢譯還有《法句譬喻經》，「西晉法矩、法立等譯」，四卷。品名與次第，都與《法句經》相合，但偈頌不全，僅一九七偈。這是屬於同一部類，是無可疑的。《法句》，有注釋事緣（譬喻），支謙〈法句經序〉，早就說到：「章有本句，有義釋」。《法句譬喻經》，就是《法句》義釋的一種，引有六八譬喻。偈頌及義釋不全，可能是譯者的略譯本。

三三品本，從〈無常品〉到〈梵志品〉，漢譯現有二本。一、《出曜經》，罽賓僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）執梵本，姚秦竺佛念譯出（西元三九九年譯）。全部三〇卷，約九三〇偈；這也是《法句》的譬喻集。據僧叡〈出曜經序〉說：「錄其本起，繫而為釋，名曰出曜。出曜之言，舊名譬喻，即十二部經中第六部」，出曜，是「阿波陀耶」（譬喻）的義譯。然據《出曜經》卷六(大正四．六四三下)說：

「六者出曜。所謂出曜者，從無常至梵志，采眾經之要藏，演說布現以訓將來，故名出曜」。

據此，「出曜」是「優陀那」的義譯。〈出曜經序〉說：「集比一千章，立為三十三品」。一千章，當然是大數。明說「三十三品」，而現存經本作三四品。與同類譯本《法集要頌經》相對比，可見是將（四）〈不放逸品〉，誤分為「不放逸」、「放逸」二品了。這應是一品，才符合三三品的舊說。二、《法集要頌經》（「法優陀那」的義譯），是趙宋天竺三藏明教大師天息災（西元九八〇——九八七年間）譯出的。全經四卷，九三〇．五偈。除文前二偈，及「錄經偈」四偈——〈正信品〉末偈，〈瞋恚品〉末偈，〈樂品〉末偈，〈梵志品〉末偈，實為九二四．五偈。這是純粹的偈頌集，與《出曜經》頌，為同一誦本。《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一中)說：

「一切鄔陀南頌，皆是佛說。謂佛世尊，於處處方邑，為種種有情，隨宜宣說。佛去世後，大德法救展傳得聞，隨順纂集，制立品名。謂集無常頌，立為無常品；乃至集梵志頌，立為梵志品」。

從〈無常品〉到〈梵志品〉——三三品本，是說一切有部所傳，傳說為大德法救（Dharmatrāta）所撰集。法救為西元前一二世紀間人；他是擴編《法句》（也許附於譬喻），而不是創編，是說一切有部誦本的編集者。支謙所傳的「九百偈本」，大概就是說一切有部誦本。在印度西北，法救撰集《法句》的傳說，極為普遍。現存三九品本的《法句經》，題作「尊者法救撰」，從傳譯者的誤傳而來，其實是不對的。說一切有部本，以梵語寫成，現有梵本存在。西藏譯本，也屬於三三品本，名〈優陀那品〉（Udānavarga），是偈頌；還有名為 Udānavargdvivara□a 的，是《法句》的義釋，而附以譬喻的。

在這三類的完整的誦本外，近代又有發現。西元一八九二年，在于闐（Khostan）附近發見的古寫本，以佉盧蝨吒文（Kharo□□ī）寫成，有西北印度方言（Prakrīt）的特徵。近代學者推定為西元二世紀寫本，稱之為犍陀羅語（Gandhārī）本。這部《法句》，是殘本；推定為全部二六品，原本約五四〇偈左右（現存三五〇偈）。沒有見到刊本，當然不能作精確的論斷。然覺得近人的推論，未必盡然。這部《法句》的品目次第是：（一）〈婆羅門品〉，（二）〈比丘品〉，（三）〈愛欲品〉，次第與二六品本，恰好相

反。以部派的組織不同來說，這是不屬於分別說系的；當然也不能推論為二六品。在敘列的品目中，如〈多聞品〉、〈戒品〉，這都是二六品本所沒有的，卻見於三九品本及三三品本。又從各品偈頌的數目來說，在三三品本與三九品本之間，如：

〔二六品本〕

〔三九品本〕

〔犍陀羅本〕

〔三三品本〕

婆羅門品四一偈

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

雙品二〇偈

二二

二二

五〇、五

犍陀羅語本，次第與二六品本相反；品目也有非二六品所有的；偈數在三九品本與三三品本間，所以推定為二六品等，是值得懷疑的。這也許是不屬於分別說系，也不屬於說一切有系，而是另一系部派的誦本。

《法句》，可說是佛說感興語（優陀那）的最早集成，因而法藏及說一切有部，就稱《法句》為「優陀那」；「優陀那」更被沿用為一切偈頌集的通稱。原始的《法句》，在部派分流中，「各采經中四句、六句之偈，比次其義，條別為品」。大家相信，「一切鄔陀南頌，皆是佛說」，只是各為新的類集，新的組織而已。從組織的體裁來看，三九品本，是依二六品本，而受到三三品的重大影響。論成立的先後，應為二六品本、三三品本、三九品本；不可想像為五百偈本、七百偈本、九百偈本的次第擴編。犍陀羅語本，是另成系統的。總之，在部派分流中，各有《法句》的傳誦；語文與誦本，是不止於現存各部的。

第二項 義品

〈義品〉（Arthavargīya A□□hakavagga），內含一六經，編入《小部．經集》的第四品，共二一〇偈。與〈義品〉相當的漢譯，有《佛說義足經》，二卷，一六品，吳支謙譯（西元二三〇年頃）。第十品以下，次第與〈義品〉略異。《義足經》附有說偈因緣；這些因緣，〈義品〉的注釋也有，但或大同小異，或完全不同。在部派傳承中，《義足經》近於〈義品〉，而屬於不同的部派。

「義品」，在上座部系（Sthavira）中，稱為「義」。如銅鍱部（Tāmraśā□īya）名〈義品〉。說一切有部（Sarvāstivāda）也名為〈義品〉或〈眾義品〉。大乘的《智度論》與《瑜伽論》，也稱為〈義品〉或《眾義經》，化地部（Mahīśāsaka）名《十六義品》。法藏部（Dharmaguptaka）名〈十六句義〉，或《句義經》。《毘尼母經》作〈說義〉。總之，都是以「義」為名的。然在大眾部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》中，名為《八跋祇經》、《八群經》，以「八」為名。「八」，原語 a□□a, P. a□□ha；而「義」的原語為 artha, P. attha，語音相近。今巴利〈義品〉，原音為

A□□haka-vagga，實為「八品」的意思。〈義品〉的第二《窟八偈經》，第三《瞋怒八偈經》，第四《淨八偈經》，第五《第一八偈經》，都是八偈為一經。這可見大眾部作《八跋祇經》、《八群經》，以「八」為名，更近於原始意義。《八群經》，是眾多的八偈經。原始結集，每經都應為八偈，這才稱為「八品」。或者就是現存的八偈——四經。據《大毘婆沙論》說：菩薩為王說「義品呵欲偈」後，王為菩薩說：「儒童賢寂靜，能益於世間，有智能遍知，貪愛生眾苦」。菩薩又為王說：「有智言應作，不作不應言；智者應遍知，有言無作者」。這樣，說一切有部所傳，「欲經」也是八偈。《義足經》所說「桀貪王經」（即「欲經」），僅有六偈，而又說：「汝說八偈」。「欲經」也有八偈的傳說，可推論〈義品〉的原始本，都是八偈為一經的，名為「八品」。後來有所增補，也不限八偈，這才「八」的古義淡忘了，而轉名為「義品」，或與「法句」對稱的「義句」——「義足」。這是上座部誦本的特色，所以〈義（八）品〉是古老的，而現存一六經的〈義品〉，是上座部獨立（西元三〇〇年頃），沒有再分化以前所形成的。

〈義品〉，受到大乘學者的重視。如《智度論》明第一義悉壇，引《眾義經》三偈，同於〈義品〉（《經集》全部偈頌的數目）七九六、八八〇、八八一偈。明無諍法，引《阿他婆耆經》（「義品」的音譯）四偈，大同〈義品〉的八三八——八四一偈。明法空，引佛為梵志說五偈，大同〈義品〉的「波須羅經」。明一切法，引「佛說利眾（利眾即眾利，利是義利的利）經」二偈，同〈義品〉的九〇九、九一〇偈。又引《利眾經》不著一切法。《瑜伽論》也這樣，明一切法離言法性，引〈義品〉偈，即〈義品〉八九七偈。又引〈義品〉「諸欲頌」六偈，即「欲經」。〈義品〉所重的，是離「欲諍」與「見諍」，於不著一切的勝義空，有深切的關係。

《義足經》與〈義品〉的注釋，都傳有說經的因緣。〈義品〉一六經，分三類：1.直說法義的，是《欲經》、《窟八偈經》、《瞋怒八偈經》、《淨八偈經》、《第一八偈經》、《老經》、《波須羅經》、《執杖經》——八經。2.問答分明，記有問者名字的，是《帝須彌勒經》、《摩健地耶經》、《舍利弗經》——三經。問答體而不知是誰所問的，是《死前經》、《鬥諍

經》、《小積集經》、《大積集經》、《迅速經》——五經。問答而不知是誰問的，《義足經》作「化佛」問；〈義品〉釋——《大義釋》作「化人」問。《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一上)也說：

「諸佛法爾，所知法性，於諸世間定應開示，然無問者。爾時，世尊化作苾芻，形容端正，眾所樂見，剃除鬚髮，服僧伽胝，令彼請問，佛世尊答，猶如徵問義品因緣」。

〈義品〉的問者，如有明確的人事，也就不用解說為化人問了。所以，〈義品〉偈，本為傳誦中的一群（起初也未必有一六章）；除三經外，根本不知是為誰說的。而傳說〈義品〉的問答因緣，也就每因部派不同而傳說紛歧了。

第三項 波羅延

〈波羅延〉（Pārāya□a），或譯為「波羅耶那」、「波羅衍拏」；或譯義為「過道」、「彼岸到」，是早期集成的問答偈頌集。現存銅鍱部（Tāmraśā□īya）誦本，編入《小部．經集》的第五品——〈彼岸到品〉。內容共分一八章：一、序偈；二到一七——一六章，為一六學童所問；一八，結說。全部共一七四偈；一六學童所問，凡九二偈。據序偈所說：大婆羅門婆和利（Bāvarī），到南方出家，教授五百學眾。因為不明「頂與頂墮」的意義，聽說釋迦子成一切智者，特命一六位學童來見佛；佛也就為他們解說了「頂與頂墮」的意義。其次，學童們一一發問，成一六章。結說為：一六學童，都出了家，得到解脫。年老的賓祇耶（Piṅgiya），受持佛的教授，回南方去復命。

波羅延的一六學童，說一切有部（Sarvāstivāda）的傳說相近，如《尊婆須蜜菩薩所集論》說：「十六婆羅門，阿逸、彌勒是其二」。《出曜經》也說：「十六倮形梵志，十四人取泥洹；二人不取，彌勒、阿耆是也」。這正與《中阿含經》（六六）《說本經》相合：佛記阿夷哆（Ajita）未來作轉輪王，彌勒（Maitreya）成佛。一六學童事，說一切有部與銅鍱部所傳一致，只是說一切有部，以二人不取涅槃，與銅鍱部的傳說小異。

這部偈頌集，極為古老！在《雜阿含經》（《相應部》）已說到：「波羅延耶阿逸多所問」；「波羅延低舍彌德勒所問」；「我於此有餘說，答波羅延富隣尼迦所問」；「我於此有餘說，答波羅延憂陀延所問」。但不要以為，比「雜阿含」的任何部分為早。在聖典的成立中，「雜阿含」為「修多羅」、「祇夜」、「記說」（弟子所說、如來所說）——三部分所合成。說到的「波羅延」四經，都屬於如來所說、弟子所說部分——「記說」。「波羅延」雖沒有編入「祇夜」（〈八眾誦〉），也是祇夜所攝，是不了義，是有餘說；要經如來與弟子的決了，意義才能明了。這就是《瑜伽論》所說，以「祇夜」為不了義，「記說」為了義的意義。所以，這雖是古老的，但比「雜阿含」的「修多羅」相應部分，要遲一點。約與「祇夜」（〈有偈品〉）集成的時代相當，而為「記說」所決了的對象。這是依〈波羅延〉主體——一六學童的問答而說。說一切有部的傳說相同，〈波羅耶那〉也是大眾部所共傳的，所以可想見為早期集成的。但各部所傳，次第與文句，當然會有多少出入。如「優陀延學童所問」的末後問答（《經集》————〇、————偈），在《瑜伽論》中，屬於「阿氏多所問」。在意義（識滅）上，《瑜伽論》所傳，似乎更為恰當！

主體一六章，大體相同，而序偈與結說，就不能一概而論了。序偈中，有關「頂與頂墮」，銅鍱部的傳說是：無明是頂；與信、念、定、欲、精進相應的明，是頂墮。說一切有部所傳，如《發智論》所說：信三寶為頂，退失三寶的信心是頂墮。在修行過程中，這是不退轉與退轉的意義，所以頂是四加行位之一。二部的傳說，完全不同。〈波羅延〉以超越生死為主題，能越生死而達寂滅，所以名為「波羅延」（彼岸到），本指答一六學童所問部分。在〈波羅延〉的傳誦中，雖有為波羅延摩納婆說頂與頂墮的傳說，而並沒有公認的一致意見。所以現有的序說與結說，都是屬於部派的附錄。說一切有部說：「為波羅衍拏摩納婆說」，頂與頂墮，是泛說為學童們說的。而今《小部》的〈波羅延〉，以一六學童，阿耆多在先，就說頂與頂墮，佛為阿耆多說。賓祇耶在後，就將結說部分，歸於賓祇耶說。而且序偈所說的南方地名，可解說為與序偈編集者的區域有關。序偈與結說，稱賓祇耶為「大

仙」，也似乎不適當。總之，序偈與結說，是屬於部派的。

第四項 經集

《經集》（Sutta-nipāta），為《小部》的第五部。分五品，除上面所說的（四）〈義品〉，（五）〈彼岸到品〉外，還有（一）〈蛇品〉（Uragavagga），（二）〈小品〉（Cūlavagga），（三）〈大品〉（Mahāvagga）。前三品，是一二、一四、一二——三八經的類集。有名的〈麟頌〉，是〈蛇品〉第二《犀角經》；〈牟尼偈〉是〈蛇品〉十二《牟尼經》。〈麟頌〉、〈牟尼頌〉、〈義品〉、〈波羅延〉，這些有名的偈經，在其他部派中，都是獨立的。《經集》為銅鍱部（Tāmraśāīya）獨有的編集。《小部》的《義釋》（Niddesa），為〈義品〉、〈彼岸到品〉、《犀角經》作解說，而沒有說到其他。《經集》的集為一部，還在《義釋》成立以後。

《經集》所集的五品，大體說，都是比較古的。〈義品〉與〈彼岸到品〉，上面已經說到；這裡只論前三品。三品三八經，性質複雜，不可一概而論。近代學者，依語文而加以推斷，自有其重要意義。然從內容來說，似乎還有值得商榷的。1.三品的經文，與《雜阿含經》中，〈八眾誦〉——〈有偈品〉有關的，共一五經，占十分之四。其中可分為二類：

Ⅰ與《雜阿含經》大同，或主體（除序說）相同的，集成的時代，可推定為與「祇夜」集成的時期相當。如：

〔經集〕

〔雜阿含經〕

〔附注〕

蛇品（六）敗亡經

一二七九

小品（五）針毛經

一三二四

《相應部》一〇．三

蛇品（九）雪山夜叉經

一三三九

《雜含》有序文

蛇品（一〇）曠野夜叉經

一三三八

《相應部》一〇．一二

蛇品（四）耕田婆羅墮闍經

九八

《相應部》七．二．一

蛇品（七）賤民經

一〇二

《雜含》末段小異

小品（一二）婆耆舍經

一二二一

大品（三）善說經

一二一八

《相應部》八．五

Ⅱ《雜阿含經》簡略，而《經集》增廣的；或《雜阿含經》別行，而《經集》合為一經的；或因緣不同而主體一致。這都是成立於「祇夜」成立以後，傳誦於「祇夜」（《雜阿含經》的一部分）以外的，如：

〔經集〕

〔雜阿含經〕

〔附注〕

蛇品（二）陀尼耶經

一〇〇四

經末二頌相同

《相應部》一．二．二

小品（一〇）起立經

一三三二

初偈相同

《相應部》九．二

大品（四）孫陀利迦婆羅墮闍經

一一八四

《相應部》七．一．九

大品（五）摩伽經

一一五九

一一九四

《相應部》六．一．六

大品（一〇）拘迦利耶經

一二七八

《相應部》六．一〇

《增支部》一〇．八九

小品（一一）羅睺羅經

一二一四

《相應部》八．四後三頌相同

小品（三）慚愧經

九七八

《相應部》四．三

2.與「中」、「長」阿含有關的，如〈大品〉（七）《施羅經》，（九）《婆私吒經》，也編入《中部》，而是《中阿含經》所沒有的。《婆私吒經》的因緣——二學童共論，與《長部》（一三）《三明經》相同。《婆私吒經》的偈頌中，有二八頌——「我說彼為婆羅門」，與《法句．婆羅門品》相合。這是以傳誦的婆羅門偈為主體，結合婆私吒（Vaśi□□ha）的問答因緣，擴編而成。〈小品〉（七）《婆羅門法經》，與《中阿含經》（一五六）《梵波羅延經》大同。〈小品〉（六）《法行經》，後四偈與《中阿含經》（一二二）《瞻波經》，及《增支部》八集一〇經相同。《法行經》與《婆羅門法經》，前後次第，都被編入《中阿含經》，而是《中部》所沒有的。這四部經，在「中」、「長」二部成立時，已經集成。由於部派（傳承的，區域的）采錄不同，而成為四部阿含以內的，或流傳於四部阿含以外的偈經。

3.與佛傳有關的，如〈大品〉（一）《出家經》，（二）《精勤經》，（六）《薩毘耶經》，（一一）《那羅迦經》，〈小品〉（九）《何戒經》，都有關於佛及弟子的傳記。〈蛇品〉（五）《淳陀經》，為《長阿含經》（二）《遊行經》的一節，本從「涅槃譬喻」中來。佛與弟子的傳記，起初以偈頌為主，後來才結合而以長行敘述出來。《淳陀經》的成立，比《大般涅槃經》更早。〈大品〉五經，與法藏部（Dharmaguptaka）的《佛本行集經》，說出世部（Lokottaravādin）的《大事》相近。法藏部與銅鍱部，同出一系。在部派發展中，分別說系（Vibhajyavādin）比說一切有部（Sarvāstivāda），更接近大眾部系（Mahāsā□ghika）。這由於阿育王（Aśoka）以後，說一切有部向西北發展；恒河（Ga□gā）一帶與南方，都屬分別說系與大眾系的化區。凡佛傳偈頌，與《大事》相近而不同說一切有部的傳說，大抵為成立於阿育王時代以後。

從上三類二五經，可以大略看出：〈蛇品〉各經的成立，是較早的。（二）《犀角經》，（一二）《牟尼經》，是有名的偈經。（一）《蛇經》，約有半數偈頌，為《法句》所采錄。〈蛇品〉多數起於「祇夜」時代，到「中」、「長」集成的時代為止。〈小品〉諸經，要遲一些，《寶經》說到了

「四惡趣」，「六重罪」，顯然已到了僧治強固的時代。〈大品〉諸經，大多數是成立於部派分裂以後的。雖成立的時代，先後不一，而從多數來說，《經集》所集的諸經，是可以看作原始佛教時代的聖典的。

第三節 自說、如是語、本生

第一項 自說（優陀那）

「九分教」，是有不同部類的。「修多羅」、「祇夜」、「記說」，集合為原始的「相應」。其他的「分教」部類，如「方廣」與「甚希有」，編入「長」、「中」、「增一」部中。保留分教的部類，留傳到現在的，《小部》有《優陀那》、《如是語》、《本生》三部。

《優陀那》（Udāna），譯為（無問）「自說」，為《小部》的第三部。全書分八品：〈菩提品〉、〈目真鄰陀品〉、〈難陀品〉、〈彌醯品〉、〈輸那長老品〉、〈生盲品〉、〈小品〉、〈波吒離人品〉。每品十經，共八〇經。每經前有緣起，末了以「優陀那」作結。現存本是後起的，原始集成的「優陀那」，就是《法句》，這是說一切有部（Sarvāstivāda），與法藏部（Dharmaguptaka）的一致意見。在大眾部（Mahāsā□ghika）中，有《法句》，也就沒有《優陀那》。稱《法句》為「法優陀那」（法集要頌），並泛稱一切偈頌集為「優陀那」，可以推定為：《法句》是「優陀那」，是偈頌類集的開始，所以後代的偈頌集，就沿用這一名稱。銅鍱部（Tāmraśā□īya）學者，忘了《法句》是「優陀那」的類集，在《法句》以外，又編集《優陀那》。當然，無問自說的，如來的感興語，流傳於教界的，不在少數；類集為《優陀那》，是沒有什麼不合的。但以此為「九分教」的「優陀那」，如覺音（Buddhagho□a）所說，那就不對了。

在《小部》的「優陀那」中，如〈生盲品〉一經，〈波吒離人品〉五．六經，引用了《長部》（一六）《大般涅槃經》。〈彌醯品〉一經，引用《增支部》九集（三）《彌醯經》。〈菩提品〉一——三經，〈目真鄰陀品〉一經，與〈大品．大犍度〉相同。〈彌醯品〉五經，與〈大品．拘睒彌犍度〉相合。〈輸那長老品〉六經，與〈大品．皮革犍度〉相同。〈目真鄰陀品

〉一〇經，〈輸那長老品〉八經，與〈小品〉「破僧事」相同。〈輸那長老品〉五經，與〈小品．遮說戒犍度〉相同。不但事緣相同，文句也（除簡略外）一致：所以這是「犍度部」集成以後所編集的。此外，與《雜阿含經》（部分與《相應部》相合）相同的，也有幾則，但事緣與「優陀那」，有了多少的變化，如：

〔優陀那〕

〔雜阿含經〕

〔附記〕

菩提品七經

一三二〇

雜含有多頌

菩提品八

一〇七二

雜含有二頌

目真鄰陀品二

四一三

雜含沒有頌

彌醯品四

一三三一

輸那長老品三

一二二三

《相應部》一一．一四《優陀那》偈異

生盲品二

一一四八

《相應部》三．一一《優陀那》偈異

小品五

一〇六三

《相應部》二一．六《優陀那》偈異

波吒離人品九

一〇七六

《優陀那》分為二經

波吒離人品一〇經

《雜阿含經》（《相應部》），是最早集成的。《優陀那》與《雜阿含經》不合，還可說是部派不同。與《相應部》也不合，這不能不說是晚出而忽略古義了！從《優陀那》的內容，可以論斷為：摭拾傳誦於教界的「優陀那」（可能是早就有了的古偈），參考《長部》、《增支部》，及〈大品〉、〈小品〉而成；當時是沒有注意到《相應部》的。四部阿含的集成，早在部派分立以前。而律部的〈大品〉、〈小品〉，如本書第五章的論證，這是分別說（Vibhajyavādin）與說一切有系分立以後才完成的。分別說系的法藏部、化地部（Mahīśāsaka），在《法句》以外，都沒有《優陀那》。可見這是分別說系再分化，銅鍱部成立以後的事，不能早於西元前二世紀；這是成立於錫蘭的。

第二項 如是語

《如是語》（Itivuttaka），是《小部》的第四部，為重頌而以增一法編成的，共分四集。〈一法品〉二七經，〈二法品〉二四經，〈三法品〉五〇經，〈四法品〉一三經。這在經初，表明從佛及阿羅漢的傳聞而來，是「不顯說人、談處、說事」的，所以稱為《如是語》。玄奘所譯《本事經》，是同一原本，不同部派的不同誦本。《本事經》僅一法、二法、三法，共一三八經。《小部》的《如是語》，為「九分教」中「如是語」的銅鍱部（Tāmraśā□īya）誦本。在部派流傳中，當然不免有多少變化，但這是以增一法編集（體裁劃一，是依據材料而重新編寫的），沒有完成的古典。如依「九分教」的次第來說，「修多羅」、「祇夜」、「記說」，集為《相應》。

「伽陀」是〈義品〉、〈波羅延〉、〈牟尼偈〉等。「優陀那」是「法句」。「如是語」就是這一部了！在「九分教」的研究時，已有詳細的論列，可以參閱。

第三項 本生

《小部》的第十部，是《本生》（Jātaka）。在《小部》中，這是最長的一部，也是完成較遲的一部。這部《本生》，分二二編，是以偈頌的多少而次第分編的。一偈到一三偈的，是一編到一三編。一四偈以上的，是一四編。二〇偈以上的，是一五編；三〇偈以上的，是一六編；這樣的，直到九〇偈以上的，是二二編。二二編全部，共五四七「本生」，這是銅鍱部（Tamraśā□īya）所集成的《本生》。西元四〇九——四一一年，法顯在錫蘭（師子國）時，見到：「佛齒常以三月中出之。未出十日，王莊校大象，使一辯說人，著王衣服，騎象上，擊鼓唱言：菩薩三阿僧祇劫苦行，不惜身命，以國妻子及挑眼與人，割肉貿鴿，截頭布施，投身餓虎，不悋腦髓，如是種種苦行，為眾生故。……王便夾道兩邊，作菩薩五百身已來種種變現：或作須大拏，或作睒變，或作象王，或作鹿馬，如是形像，皆彩畫莊校，狀若生人」。在西元五世紀初，「五百本生」，已成為錫蘭非常流行的，宣揚佛教的主要資料。齊武帝時（西元四八三——四九三），外國沙門大乘，在廣州譯出《五百本生經》（佚失），這應該與銅鍱部所傳的《本生》有關。

據 Gandhava□sa 說：巴利文的「本生」，原本只有偈頌，長行部分，是由錫蘭語而轉譯為巴利語的。銅鍱部學者，稱《本生》偈本為 Jātaka；長行與偈頌合本為 Jātaka□□hakathā，看作《本生》的注釋。然從「本生」的一般情形來說，這是未必如此的。本書第四章第三節第二項，第八章第四節第二項，已一再說到「本生」。「本生」有二類：經師所傳的本生——菩薩本生，如集在《長部》中的，是沒有偈頌的。律師所傳的本生——佛與弟子的本生，主要是有偈頌的（也有沒有偈頌的）。凡舉例以證成的「本生」、「譬喻」，在對話中，通常採取「說偈」的形式。早期的，「九分教」時代的「本生」（簡要的只有「敘過去事」、「結歸現在」二分）部類的原形，已無法考見。這二類「本生」的結合，著重於佛的前生——菩薩本生；具足

三段的形式（一、序當前的事緣；二、說到前生事，對話中有偈頌；三、結歸現在事）：這樣的「本生」，是部派分流以後，才盛行起來的。依各部派所傳，說一切有部（Sarvāstivāda）的本生，或是有偈的，或是沒有的。大眾部（Mahāsā□ghika）的《雜藏》，是「諸偈頌」，「本生」是有偈的；然律部（〈波羅提木叉分別〉）所引本生，卻多數是沒有偈的。所以，以菩薩「本生」為主，有偈的「本生」，是大眾部與分別說部（Vibhajyavādin），阿育王（Aśoka）時代（西元前三世紀）以後的共同傾向。完成的「本生」形式，都有序分、主體（說偈在內）、結說——三部分。沒有偈，還可以成為「本生」；但有偈頌，卻不能表明為「本生」。所以銅鍱部的《本生》，偈為巴利語，長行為錫蘭語，不應把長行看作錫蘭的後起的注釋。這應該是：「本生」被用作通俗教化的範本，所以長行轉為錫蘭語；而偈頌有音韻等特色，在宏化當中，仍保留印度傳來的原形。「本生」對於大乘，有深切的影響；「本生」的廣泛流行，是在大乘興起以前的。作風保守，嚴守聲聞佛教立場本色的銅鍱部，所傳《本生》的集成，論理是西元前的事。

五四七則「本生」，大概可稱為「五百本生」。說一切有部的《十誦律》、《大毘婆沙論》，都說到「五百本生」，但並不是同一的。說一切有部的「五百本生」，是因提婆達多（Devadatta）破僧而說「五百本生」（但實際上，並沒有敘述這麼多）。在說一切有部中，「五百」是虛數，形容很多的，如「五百羅漢」也是這樣。在說一切有部看來，本生到底有多少，是難有一定的數目，只能說是「無量」。也就沒有廣泛搜集，成為一大部，如銅鍱部所傳的那樣。五四七——「五百本生」，是銅鍱部一派所傳，不可誤會為佛教界共傳的數目。

《小部．本生》的集成，在初期聖典的成立史中，不能說是早期的。但部分內容，是早就有了的。如《本生》四二八——長生太子（Dīghāyu），在說一切有部的經、律，《銅鍱律》、《四分律》、《五分律》，都是譬喻；而在《本生》中，卻與《僧祇律》相同，化為「本生」了。如《譬喻》三八——歡喜牛，上座部系（Sthavira）各律，都是譬喻，但在《本生》中，與《僧祇律》相同，化為「本生」。所以，這部《本生》的完成雖遲些，而

部分的內容，或本來是「本生」，或「譬喻」而轉化為「本生」，是與經、律同時成立的。

「本生」集而傳譯來中國的，以吳康僧會（西元二二七——二三九）所譯的《六度集經》八卷為最早。晉竺法護（西元三〇〇年前後）譯《生經》五卷。東晉失譯的《佛說菩薩本行經》三卷等。在宏化的實用中，「譬喻」、「本生」、「因緣」，在北方佛教界，都融和了，所以都不是純粹的「本生」集。而且，傳譯來中國，時間更遲，部分又與大乘相融合了。

附編在《小部．本生》前的，有《因緣談》（Nidānakathā），是佛的傳記。

第四節 長老偈、長老尼偈、譬喻

第一項 長老偈與長老尼偈

《長老偈》（Theragāthā），《長老尼偈》（Therīgāthā），為《小部》的第八、第九部，是偈集，傳為佛的大弟子——比丘、比丘尼所說。說一切有部（Sarvāstivāda）也有這二部；依梵本《毘奈耶皮革事》，原文作Sthaviragāthā，Stahavirīgāthā，也就是「上座偈」、「上座尼偈」，但沒有翻譯出來。

《長老偈》，共一二七九偈（攝頌作一三六〇偈）；另有「序偈」三首，似為後來附入的。全部為二六四位長老，分二一集，是以長老偈的多少——一偈、二偈而分類的。《長老尼偈》共五二二偈，七三位長老尼，分一六集。這兩部偈集，充分表達了古代的出家精神。少欲知足，厭離塵俗生活，而實現解脫自在的境地，有點近於中國禪者的詩偈。在表達精勤的修證中，也有對佛與大弟子的讚仰；對同道或弟子，諄諄的誨勉策勵，又表達了對僧伽清淨的願望。

《長老偈》與《長老尼偈》，誤傳為長老與長老尼所說；其實，是與長老及長老尼有關的偈集。這些偈頌，部分是長老、長老尼所說；有些是敘事詩，如阿那律（Anuruddha）偈（八九二——九一二偈），是阿那律一生，五十五年修行的記錄。也有對話，如鴦掘魔（A□gulimāla）偈（八六六

——八九一偈），為佛與鴦掘魔的對話。古代的伽陀，多數是連敘帶說的。敘述部分，不能不歸於偈頌的傳誦者、集成者。這些偈頌，近代學者 K.E.Neumann, R.O. Franke 等，推論為出於一人的手筆，這是我們所完全不能同意的！兩部偈集的內容，有的與「雜阿含」、「中阿含」相同；與《法句》相同的也不少：決不能說，這些偈都出於一人的手筆。與比丘、比丘尼有關的偈頌，不斷的傳誦出來。除集入「雜阿含」的部分而外，傳誦於教界的還很多。從「九分教」的次第來說，「修多羅」、「祇夜」、「記說」而後，「伽陀」與「優陀那」，就是〈義品〉、〈波羅耶〉、《法句》、《上座偈》、《上座尼偈》的集成了。

兩部偈集與「阿含」有關的，《長老偈》有：

〔長老偈〕

〔漢譯阿含〕

〔巴利四部〕

阿難一〇四六偈

相應部六．一五

長含遊行經

長部大般涅槃經

阿那律九〇五

雜含一一九七經

相應部六．一五

長含遊行經

長部大般涅槃經

優波摩那一八五．一八六

雜含一一八一

相應部七．一三

跋耆子一一九

中含侍者經

相應部九．五

三彌提四六

雜含一一〇〇

相應部四．二二

左奴四四

雜含一三二五

相應部一〇．五

婆耆舍一二〇九——一二七九

雜含一二〇八——一二二一

相應部八．一——一二

鴦掘魔八六六——八七〇

雜含一〇七七

中部鴦掘魔經

二十億耳六四〇——六四四

雜含二五四

中含沙門二十億耳經

目犍連一一八七——一二〇八

中含降魔經

中部梵天請經

優陀夷六八九——七〇四

中含龍象經

增支部六集．四三

賴吒恕羅七六九——七八八

中含賴吒恕羅經

中部賴吒恕羅經

阿那律九一〇——九一九

中含說本經

《長老尼偈》與「阿含」相同的，有：

〔長老尼偈〕

〔漢譯雜阿含經〕

〔巴利相應部〕

世羅五七——五九

一一九八經

五．一

蓮華色二三〇——二三五

一二〇一

五．五

蘇摩六〇——六二

一一九九

五．二

遮羅一八三——一八八

一二〇七

五．八

尸羅遮羅一九七——二〇三

一二〇六

五．七

孫陀利三一二——三三七

一一七八

《長老尼偈》，見於「雜阿含」，而不見於其他的三部，這是佛滅後，尼眾受到上座的貶抑，不再像佛陀的時代了。二部的偈頌，部分與《法句》相同。這可能為根據「雜」、「中」、「法句」的古傳偈頌，從不同的立場，采錄當時傳誦的偈頌，而更為不同的組集。從名為《上座偈》、《上座尼偈》來說，分別說系（Vibhajyavādin）與說一切有系的共同傳誦來說，可推定為：上座部（Sthavira）獨立，而說一切有與分別說部，還沒有再分化時期（約西元前三〇〇頃）所集成的。《上座偈》中，有些是誤傳的，如二五六、二五七偈，是阿浮多（Abhibhūta）長老。阿浮多是尸棄（Śikhi）佛弟子，這二偈是阿浮多在梵天說的，而今作為釋迦弟子了。有些是較遲的大德，如一四三、一四四偈，是樹提陀娑（Jotidāsa）。樹提陀娑是優波離（Upāli）的再傳，陀索迦（Dāsaka）的弟子。如二九一——二九四偈，是三浮陀（Sambhūta）。三浮陀，就是北傳的商那和修（Sā□avāsi），為阿難（Ānanda）的弟子。樹提陀娑與三浮陀，都是七百結集時代的大德。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）時代的人。所以「偈」的內容，部分雖是極古的，而編集成部的，是上座部學者。而阿育王以後，（銅鍱部學者）又有過多少的增編。

《長老尼偈》的內容，古老的部分太少。表達自己修證境地的不多，而卻有長篇的敘事詩。如善慧尼（Sumedhā）七五偈；伊師達尼（Isidāsī）四八偈；尸跋尼（Subhā）三四偈；翅舍憍答彌尼（Kisāgotāmī）一一偈：這些，都是據傳說的事緣，而改作為偈頌的。長篇的敘事偈，成立遲一些吧！

說一切有部所傳，有「世羅尼偈」（Selagāthā）。《長老尼偈》也有世羅尼的偈，但在《雜阿含經》及《相應部》中，作阿臈毘（A□avikā）尼的偈。別有尸羅尼偈五偈半，這是最有名的偈頌。「世羅尼偈」，不知是否

就是《雜阿含經》的尸羅尼偈；說一切有部本沒有傳來，現在也無法確定的了！

第二項 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〉、〈長老譬喻〉、〈長老尼譬喻〉——四部分，以偈頌寫成。雖有四部分，而主要是〈長老譬喻〉。體裁為長老們——佛弟子「自說」，敘述往昔生中的因行（種善根），經歷多生多劫（成熟），終於在釋迦佛的法會中，出家修行，證得究竟的漏盡解脫。現生的事緣，簡略而又一般化。往昔生中，見佛或見辟支佛等，布施、禮拜等功德，將來決定能得解脫。在三寶功德的堅信中，不用憂心忡忡的怕墮落；也不用急求現生的證得，而心安理得的度著幸福的一生。這一佛化世間的精神，與大乘他力思想的原意，完全吻合。

銅鍱部（Tāmraśā□īya）但立「九分教」，而在《小部》中，卻有「十二分教」的《譬喻》，這是非常有意義的！「譬喻」，本書已一再說到，在聖典的（部類）成立中，比「九分教」的成立要遲一些；而現在屬於《小部》的《譬喻》，是更遲的！《本生》五四七則，而《譬喻》的主要部分——〈長老譬喻〉，也恰好是五四七人。五四七則《本生》的集成，已不太早；而《譬喻》的五四七人，無疑是模擬《本生》而編成的。「五百」，本來是虛數。「五百譬喻」，說一切有部（Sarvāstivāda）也有同一的傳說。漢譯有《五百弟子自說本起經》，西晉竺法護（西元三〇二年）譯；「本起」是「譬喻」的義譯。標名「五百弟子自說本起」，而內容為：從大迦葉（Mahākāśyapa）到摩頭和律（Madhuvāsi□□ha），共二九（人）品，是佛弟子自說的。第三〇品——〈世尊品〉，是佛說宿業而感今生的果報，共十事。這部「本起」，是佛與五百弟子，在阿耨達池（Anavatapta）說的。這一譬喻，出於《根本說一切有部毘奈耶藥事》。《藥事》敘述佛與五百弟子，在阿耨達池，自說本起因緣。從大迦葉到奎宿（Prabhākara），共三十五弟子自說。接著，佛自說宿業因緣，共一一事。又「佛在阿耨達池，告五百阿羅漢」，而舉婆多竭梨自說因緣一則。在中亞細亞發見的梵文殘本

Anavataptagāthā（《阿耨達伽陀》），與《藥事》相近，從 Kāśyapa（迦葉）到 Revata（離婆多），共三六人。這可見「五百弟子本起」、「五百譬喻」，是傳說中的成語，而實際只是三〇位左右的著名長老。敘述著名大德的往因，作為宏化的教材。三〇位左右的長老譬喻，在教團內傳說成立，號稱五百譬喻，時代是不會太遲的。銅鍱部與說一切有部，有此同一傳說，可能還是阿育王時代。《小部》的〈長老譬喻〉，共五四七人，而知名人士，僅六十餘人（連〈波羅延〉十六學童在內）。有些，以供香、施果立名。這顯然是根據舊說（與說一切有部相同，而傳說中不免差異），模擬《本生》五四七則，而編成〈長老譬喻〉。有了〈長老譬喻〉，與〈長老偈〉及〈長老尼偈〉相對應，補作〈長老尼譬喻〉。尼譬喻中，如瞿曇彌（Gautamī）譬喻，長達一八九偈，是敘事詩，與一般譬喻的體裁不合。依「五百弟子自說本起」的舊說，敷衍、擴大而成《小部》的《譬喻》，比《藥事》中的譬喻更遲。

〈辟支佛譬喻〉，共五八偈。從九偈到四九偈——四一偈，與《經集．蛇品》（三）《犀角經》相合。《犀角經》，說一切有部所傳的，名「麟（角喻）頌」。說出世部（Lokottaravādin）的《大事》，也有類似的一二偈。這雖是各部派共傳的古偈，卻沒有說是〈辟支佛譬喻〉。〈辟支佛譬喻〉是在三乘（佛、辟支、長老）思想的興盛中，以《犀角經》為依而改編成的。如犀角（獨角犀）的獨自遊行，本是通於佛及弟子的。如《雜阿含經》的「弟子所說」、「如來所說」，《根有律》也還只是分為〈聲聞品〉、〈佛（語）品〉；而《瑜伽論》就別出〈大迦葉相應〉，而分為「如來乘相應語」、「獨覺乘相應語」、「聲聞乘相應語」了。〈辟支佛譬喻〉的成立，顯然是很遲的。

〈佛陀譬喻〉，共七七偈。首先問譬喻多少，三十波羅蜜，歸依（一——二）。敘述「諸佛國」土的莊嚴清淨（三——一七）。佛與辟支佛、諸弟子，在這裡受用法樂（一八——三〇）。再舉佛土的莊嚴——花香、池蓮、鳥音、燈光、舞伎（三一——四二）。諸天來問生天的善業，修種種的天供養。傾聽法音，得到果證（四三——六八）。十波羅蜜滿足，得無上的覺悟

（六九——七二）。末舉「諸佛教」，而歸於三寶的不可思議（七三——七七）。從初問「佛譬喻有幾」？「三十波羅蜜滿」，及末舉十波羅蜜來說，〈佛譬喻〉的原形，是以佛的往昔修行為主的。但現存的〈佛譬喻〉，卻成為清淨佛土的敘述，與大乘有什麼差別呢！《藥事》所說的〈佛譬喻〉，往昔業報而外，重在歷劫修行（也重於布施）。先以長行，說明賢劫修行布施（三二事）。次以偈頌——五言偈七三，七言偈二五，說往昔修行，以六波羅蜜多滿成佛為結束。可見〈佛譬喻〉的原形，二部是一致的。與《法句經》、《義足經》的傳譯有關的支謙，曾譯出《佛從上所行三十偈》一卷。雖譯文已經佚失，但這顯然是佛在過去生中所行的譬喻。當時（西元二二二——二五二）所見的，還是三十偈本。覺音（Buddhagho□a）的《長部注》（Suma□galavilāsinīl）說：長部師（Dīghabhā□aka）的《小部》，是沒有《譬喻》的。從種種方面來看，《譬喻》的完成為現有形態，可能為西元一、二世紀的事。

第五節 其他各部

第一項 天宮事、餓鬼事

《小部》的內容，已說到八部，還有七部，是《餓鬼事》與《天宮事》，《佛種姓》與《所行藏》，《無礙解道》與《義釋》，《小誦》。

《天宮事》（Vimānavatthu），是《小部》的第六部，分七品，共八五事。《餓鬼事》（Petavatthu），為《小部》的第七部，分六品，五一事。這兩部偈頌集，體裁與意義，都非常一致。形容生天的幸福，敘述餓鬼的悲慘的苦報；在善因樂果，不善因苦果的信仰中，勉以道德的訓誨，布施供養的鼓勵。

印度民間，有著普遍的信仰，就是天（神）與餓鬼，是人類所能見到的，在我們住處的遠處，或山間河邊。在行路時，可能因迷路而見到了天與鬼。北方所傳：僧護（Sa□gharak□ita）從海道歸來，因迷路而見餓鬼，億耳（Śro□a-ko□ikar□a）也是這樣的，因迷道而見到餓鬼。《餓鬼事》也說 Pi□gala 王，因迷道而見餓鬼。《天宮事》說：摩竭陀（Magadha）與央

伽（A□ga）的商人們，在辛頭（Sindhu）、輸毘羅（Sovīra）地方，見到了屬於毘沙門（Vessava□a）的 Serissaka 夜叉。見鬼與見天的傳說，與業報的思想相結合。《雜阿含經》中，見天子、天女而互相問答，或佛弟子生天而來人間見佛，為〈八眾誦〉（「祇夜」）的一部分。關於餓鬼，在《雜阿含經》中，目犍連（Mahāmaudgalyāyana）見到許多鬼，因勒叉那（Lakkha□a）問，而在佛前記說餓鬼的業因。這一類餓鬼事，也被記入《銅鍱律》「經分別」的第四波羅夷中。《雜阿含經》的天事、鬼事，或是長行（餓鬼都是長行），或有問答的偈頌。如《天宮事》、《餓鬼事》那樣的偈頌集，沒有傳譯到中國來，但有長行的餓鬼事三種。一、傳說為安世高譯的（大概是兩晉的失譯本）《佛說鬼問目連經》，凡一七事。二、晉法顯（西元四一六頃）譯《佛說雜藏經》一卷。「雜藏」，顯然與《小部》相近，但可能屬於化地部（Mahīśāsaka）等。《雜藏經》中，鬼問而目連答的，一七事，與《鬼問目連經》相當。次天事四：一與三，目連問而天答。二與四，體裁略有不同。末後，還有些不同體例的問答。《佛說雜藏經》，是以餓鬼事為主的，更附以其他的問答。三、東晉失譯的《餓鬼報應經》，凡三五事；前二部的一七事，大多包含在內。這三部，都是餓鬼事，體裁簡明。此外，如僧護所見的餓鬼——五六事，佛為他解答往昔的業因；億耳所見的餓鬼，都已成為「譬喻」，重於業報的「譬喻」了。

《餓鬼事》的成立，比《天宮事》要早些。鬼與低級的天——屬於四王天下的夜叉等，也稱為鬼；「有財鬼」的富樂，與天福是相近的，是可攝屬於鬼的。鬼趣的業報，（阿含）經律中早有部類的傳述；而天（神），如〈八眾誦〉——〈有偈品〉，重於問答法義，只偶然的敘述他的容色與福樂。如《餓鬼事》的一七、三七、三九事，與《天宮事》的八三、八四、五二，完全相同。而《餓鬼事》二八——「造車鬼」，也應該是天（神）。法顯譯的《雜藏經》，也附說天事四則。所以，「餓鬼事」是早成部類，而「天事」起初是附屬於「餓鬼事」的。經律所傳的（巴利文所傳的相同）餓鬼事，是長行，業因是目連說的。漢譯與餓鬼有關的三部經，也都是長行，都是目連說的，這是繼承原始佛教的傳說而集成的。銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的

《餓鬼事》，有些是有古老傳說作依據的。然作為偈頌，更作成與《餓鬼事》相對的《天宮事》，不能不說是後起的。在《小部》諸聖典中，與《譬喻》的情形相近。

第二項 佛種姓、所行藏

《佛種姓》（Buddhava□śa），可譯為「佛史」，為《小部》第一四部。全部二八品：一，〈寶珠經行處品〉。二——二五品，次第敘述釋迦佛以前的二四佛。二六，〈瞿曇品〉，即釋迦佛。二七，〈諸佛品〉，明諸佛出世的時代，共二八佛。二八，〈舍利分配品〉。二到二六品，敘述菩薩因中，從然燈佛（Dīpa□kara）授記起，到釋迦成佛止。敘述這二五佛的國土、父母、二脇侍、在家上首弟子、三會說法、壽命等，可說是《長部》（一四）《大本經》的延長。《所行藏》（Cariyāpi□aka），為《小部》第一五部，共三品，三五行。這是釋迦佛前生的大行，分布施（一〇行）、戒（一〇行）、出離（五行）、決定（一行）、真實（六行）、慈悲（二行）、捨（一行）——七波羅蜜。這二部，都是偈頌集。

這二部，應與另外二部——《譬喻》中的〈佛譬喻〉，《本生》前分的「因緣談」，作綜合的觀察。這四部，內容是相關的，而立意不同。一、佛的譬喻——釋迦佛往昔生中的菩薩大行：〈佛譬喻〉以「佛譬喻有幾」，及「三十波羅蜜滿」開端，以八種波羅蜜（布施．戒．出離．精進．忍．真諦加持．慈．平等捨）圓滿成佛，及「精勤」、「無諍」，「不放逸」——「佛之教誡」作結。〈佛譬喻〉廣說諸佛淨土，意味著這是廣說菩薩大行的場所。敘述菩薩所行大行的《所行藏》，正是這樣。三五所行，以七波羅蜜分類；而末後的攝頌（四——一〇頌），與〈佛譬喻〉的末頌相合。〈佛譬喻〉與《所行藏》，所說的波羅蜜，都沒有說到智慧，這是可注意的一點。〈佛譬喻〉的日譯本，「真諦加持」，與《所行藏》的「堅固決定」相當，「加持」是「決定」的同詞（adhi□□hāna）異譯。攝頌有八波羅蜜，與〈佛譬喻〉相同；而所舉的菩薩行，卻沒有「忍」的大行。比對《佛種姓》的〈寶珠經行處品〉，〈佛譬喻〉是《所行藏》的序分，而被編入《譬喻》中。

二、釋迦佛的史傳：《佛種姓》的〈寶珠經行處品〉，是序分。佛以寶珠化作空中的經行處，諸天雲集，五百比丘也來了。寶珠經行處的化現，為了說明釋迦的廣大功德——「四阿僧祇」以來，決意志求佛道，修行十波羅蜜多的場所。這與〈佛譬喻〉的佛淨土，意趣相同。〈佛譬喻〉的「諸佛土」，如《華嚴經》的佛土莊嚴；《佛種姓》的化作經行處，如《大集經》的空中化作「寶坊」一樣。在第二品中，提出了「四阿僧祇又十萬劫」，然燈佛出世的時代。那時，釋迦佛的前生名善慧（Sumedhā），布髮掩泥，得到然燈佛的授記。從然燈佛授記以來，一佛又一佛的，直到迦葉佛（Kassapa, Skt. Kāśyapa），都受記作佛。到〈瞿曇品〉，完成了釋迦佛從發心、受記、到成佛的歷程。經過了「四阿僧祇十萬劫」，二四佛前的供養受記。《佛種姓》的集成者，承《大本經》的風格，廣敘二五佛的父母、弟子等。有在家的上首弟子二人，暗示了當時的佛教普及，在家弟子在佛教中的重要性。《本生》前分的「因緣談」，分三部分：1.「遠因緣」，這是根據《佛種姓》的，引述了《佛種姓》的二四六偈，以說明二四佛，次第為釋迦佛前生授記；並舉十波羅蜜的「本生」。2.「次遠因緣」，從兜率天降誕起，到菩提樹下成佛。3.「近因緣」，從成佛到成立祇園止。遠因緣是根據《佛種姓》的；後二分是取材於經律中的佛的傳記。這是佛的傳記，作為宣說「本生」的因緣。「因緣談」是西元五世紀，覺音（Buddhaghoṭa）所作的。《佛種姓》與《所行藏》，一說明釋迦發心授記以來的傳記；一說明菩薩所修的廣大行。這些傳說，並不太遲。如七佛，是《長部》（一四）《大本經》所說：釋迦佛在菩薩因位，見然燈佛而蒙佛授記，都是佛教界所公認的，原始佛教的舊有傳說。「九分教」中「本生」的形成，還在「中」、「長」二部成立以前。阿育王（Aśoka）以後，部派佛教就專重於釋迦佛的「本生」了。「本生」的廣泛傳佈，引起了兩類的條理：一、從菩薩「本生」大行的類別，歸納為種種波羅蜜。佛教所傳的十波羅蜜、八波羅蜜、六波羅蜜、四波羅蜜，都只是「本生」大行的分類。《六度集經》，是最好的例證。大乘初期，也有《六波羅蜜經》。二、將菩薩種種修行，從先後的觀點而加以次第，這就是《佛種姓》等的成立。

說一切有部的菩薩「譬喻」，也有這二類，如《根本說一切有部毘奈耶藥事》所說。全文分二：一、佛為勝光王（Prasenajit）說，是長行，說釋迦佛前生的廣大修行。先廣說菩薩的大行，從頂生王（Māndhāt□）到鵝王，共三一事。次略敘發心，三阿僧祇志求正覺。二、佛為阿難（Ānanda）說，是偈頌，說釋迦從發心到成佛的經歷。其中1.光明王因醉象而發心。2.從（古）釋迦佛（Śākya）到護世佛（Lokapāla），一僧祇劫滿。3.從然燈佛到帝釋幢佛（Indrabhvaja），二僧祇劫滿。4.從安隱佛（K□ema）到迦葉佛，三僧祇劫滿。5.略舉六波羅蜜本生。6.發心以來，到涅槃以後，都能利益有情。《藥事》這兩大段，與《所行藏》、《佛種姓》的意趣，完全相合，只是部派傳誦的不同而已。論內容，銅鍱部所傳的，比較簡略。而從《佛種姓》的化作寶經行處，〈佛譬喻〉的示現佛淨土來說，銅鍱部傳誦的部分，與大乘的意境相同，成立的時代，大概是西元前後。「長部師」對於《佛種姓》、《所行藏》，與《譬喻》一樣，不承認是「經藏」的《小部》所攝，正說明了這幾部是後起的，多少與銅鍱部的舊傳說不合。

第三項 無礙解道、義釋

《義釋》（Niddesa），是《小部》的第一一部。分《大義釋》與《小義釋》二部。《大義釋》是〈義品〉的解釋。《小義釋》有二部分：初是〈波羅延〉（〈彼岸到品〉）的義釋；序頌部分，沒有解釋，也許在《小義釋》成立時，序偈還沒有成立。次是《犀角經》的義釋。《大義釋》與《小義釋》，都是逐字逐句的解釋。《無礙解道》（Pa□isambhidāmagga），是《小部》的第一二部。分三品：〈大品〉、〈俱存品〉、〈慧品〉，每品十論。這是以止觀實踐為主的論書。

論書，以「阿毘達磨」（Abhidharma）為主流，而佛教界還有「釋經論」、「觀行論」的存在。《義釋》的性質，是「釋經論」；《無礙解道》的性質，是「觀行論」。與「經師」的「釋經論」，「瑜伽師」（禪師）的「觀行論」，風格多少不同；這是銅鍱部（Tāmraśā□īya）阿毘達磨者所作，有阿毘達磨的氣味，但到底不是阿毘達磨論。阿毘達磨的淵源很早，內容也是多方面的。但從促成阿毘達磨的開展，成立阿毘達磨論的根本來說，論

題是「自相」、「共相」、「相攝相」、「相應相」、「因緣相」——五門。阿毘達磨的母體，是成立於上座部（Sthavira）沒有再分化以前；此後發展分化，成為各派自宗的阿毘達磨論。成為「論藏」的阿毘達磨的特質，是這樣的，所以只能說這兩部，與阿毘達磨論的某一階段相當，而不能說是阿毘達磨論的先驅，或說是後期的（阿毘達磨）論書。

這兩部，在銅碟部的論義中，如七十三智、六十八解脫、二十五種空等，都可以看出：到了定義精嚴，繁瑣分別的階段。在法義的分別中，可想見其他論書的存在；比阿毘達磨六論，應該遲一些，而與《論事》（Kathāvatthu）成立的時代相當。傳說：阿毘達磨六論，是佛所說，而《義釋》與《無礙解道》，是佛弟子舍利弗（Śāriputra）所造，正表示了這一意義吧！

第四項 小誦

《小部》的第一部，是《小誦》（Khuddakapā□ha）。內容是：《三歸文》、《十戒文》、《三十二身分》、《問沙彌文》、《吉祥經》、《三寶經》、《戶外經》、《伏藏經》、《慈悲經》——九種。前四種，從經律中集出，文句簡略，是初學所應該誦習的。《吉祥經》、《三寶經》、《慈悲經》，為《經集》的一經。《戶外經》，出於《餓鬼事》。《伏藏經》說明可保信的財富。這些，都是佛弟子所應有的基本信解；南傳佛教重視這一部分，是不無理由的。

《小誦》，是念誦儀軌，都是平常所應用的。《善見律毘婆沙》，列舉《小部》的內容，卻沒有《小誦》。也許覺音（Buddhagho□a）著作的時候，《小誦》還沒有編入《小部》！《小誦》的內容，都是從別處集錄而來的，本沒有獨立的內容；編入《小部》，也只是為了實用，一般人所常用而已。現代的南傳佛教區，除《戶外經》、《伏藏經》，其他七種，為因病因死……，為信眾消災植福的念誦之用。一般信眾，有這樣的要求。而錫蘭、泰國等，過去都曾流行過大乘與秘密大乘。佛教生活的祝願化，也許是受有這種影響。如以《小誦》的內容來說，與他力祈求，是沒有一定關聯的。

《小誦》的內容，並不遲，而集錄成一部，作為《小部》的一部，也許是《小部》一五部中最後的一部。「後來居上」，也以「小」（Khuddaka）為名吧！

第六節 小部與雜藏的次第集成

第一項 銅鍱部的小部

銅鍱部（Tāmraśā□īya）所傳的《小部》，為《小部》現存的唯一聖典，所以上面是專就銅鍱部的《小部》來說。現在作一綜合的敘述。「小」（Khuddaka），這一名稱，起源於「祇夜」——偈頌的雜說。四部阿含集成，沒有被編入的，也就稱為「小部」、「小阿含」。Bharhut 銘文，說到了「五部」（Pachanekāyika），可見西元前二世紀，在佛教的某些角落，《小部》已與「四部」相合，而總稱為「五部」了。不過，《小部》的早已存在，並不等於巴利《小部》的現存部類，早已存在；因為「小部」的內容，是在不斷集成中完成；部派間是並不一致的。

巴利《小部》各部分的集成，可分為五期（細分為八）：1.「相應教」集成時期：〈義品〉與〈波羅延〉，被看作「祇夜」，而為「記說」所決了。這二種，應與「祇夜」（為八眾雜說）的成立同時。在「祇夜」、「記說」，集入「相應修多羅」，而成《相應》時，〈義品〉與〈波羅延〉，被稱為「伽陀」而獨立起來。接著，集錄佛（與弟子）的感興語，名為「優陀那」，那就是《法句》。《經集》中〈蛇品〉、〈小品〉的一部分，也是那時期成立的。所以大概的說，《經集》的內容與《法句》，在《小部》中是最古的。

2.「四部阿含」集成時期：「相應」的發展，再編集為「中」、「長」、「增一」；加上原始的「相應」，稱為「四部阿含」。那時，《如是語》已經成立。上來二期的聖典，是原始佛教的聖典。

3.上座部時期（約為西元前三〇〇——二五〇年）：上座部（Sthavira）獨立，上座的地位強化。《長老偈》、《長老尼偈》，雖部分早已在傳誦中，而集成部類，應屬於這一時期。上來，是分別說部（Vibhajyavādin）與

說一切有部（Sarvāstivāda）共有的聖典。

4.分別說部時期（約為西元前二五〇，傳說為第三結集；到二〇〇年）：「本生」的部分偈頌形成。

5.銅鍱部時期：分別說部的佛教，移入錫蘭。在錫蘭盛行，形成一派，與化地部（Mahīśāsaka）等分立（西元前二〇〇以後）。這一時期很長，可分為：A「五百本生」成立，體裁為長行而雜入偈頌，作為「九分教」的《本生》。以長行敘述因緣，以偈頌作結，作為「九分教」的《優陀那》。這二部，都是擬古的。《經集》的集成；具有論書性質的《義釋》、《無礙解道》，都在這一時期，先後成立。《餓鬼事》與《天宮事》，大概也是成立於這一時期的。

B西元前二九——一七年中，Va□□agāma□i王時，開始以文字記錄傳誦中的三藏聖典。長部師所承認的《小部》，就是上面所說的一一種。此後，《譬喻》中，佛弟子的「譬喻」，以長老譬喻原形而擴編；對「五百（四十七）本生」，而成「五百（四十七）譬喻」，是〈長老譬喻〉。又成〈長老尼譬喻〉；改編《犀角經》為〈辟支佛譬喻〉。佛陀的譬喻，成《佛種姓》（除第一品），《所行藏》。「本生」與「譬喻」，多少與說一切有部的傳說相關聯。銅鍱部成立的獨有部類，充滿了模擬的特色。如《本生》與《優陀那》，是擬古的。模倣《本生》五四七則，而成〈長老譬喻〉。模倣《長老偈》與《長老尼偈》，而在〈長老譬喻〉外，別立〈長老尼譬喻〉。

C《佛種姓》初品——〈寶珠經行處品〉；《譬喻》初分——〈佛譬喻〉，以莊嚴的佛土．為宣說釋迦往昔生中的經歷，菩薩往昔大行的場所，與大乘思潮相呼應，應為西元後所附編。

D《小誦》，雖是早就流行，而編入《小部》，還在西元五世紀。《本生》前分的「因緣談」，是西元五世紀的覺音（Buddhagho□a）所作。以偈頌為主的《小部》，在長期的編集中，完成現有的形態。

第二項 其他部派的雜藏

在傳說中，銅鍱部（Tāmraśā□īya）以外的部派，與《小部》相當的，稱為「雜藏」。說一切有部（Sarvāstivāda），不立「雜藏」，但也有相當的部類。如所說的《優陀那》（法句）、〈波羅延〉、《見真諦》、《諸上座所說偈》、《上座尼所說偈》、〈尸路（尼）偈〉、〈牟尼偈〉、〈義品〉，除《見真諦》、〈尸路偈〉不明外，都與銅鍱部的《經集》（一部分）、《法句》、《長老偈》、《長老尼偈》相當。此外，《本事經》也與《如是語》相合。這些，雖因部派而傳誦不同，但有共同的古典為依據，所以大致相近。《本生》與《譬喻》，是說一切有部主流——阿毘達磨者所不重的，所以部分編入律部。與銅鍱部所傳的《譬喻》、《佛種姓》、《所行藏》，差異是很大的。

法藏部（Dharmaguptaka）《四分律》所說，《雜藏》共一二部，可分為二類：

Ⅰ（本）生經．本（事）經．善因緣經．方等經．未曾有經．譬喻經．優婆提舍經

Ⅱ句義經．法句經．波羅延經．雜難經．聖偈經

Ⅱ類五種，是早期成立的。《法句》、〈波羅延〉而外，〈句義〉是〈義品〉；〈聖偈〉是〈牟尼偈〉；而《雜難》與大眾部（Mahāsā□ghika）所傳的《論難經》相合。雖不能確知內容，而屬於古形的部類，卻可以斷言。Ⅰ類，是「十二分教」中的後七部。《生經》與《本經》，與銅鍱部的《本生》、《如是語》相同。「因緣」、《譬喻》、「優婆提舍」，法藏部也是別有部類的。銅鍱部依據古義，但立「九分教」，而在聖典的集成中，早已有了「十二分教」的內容。《譬喻》，是「十二分教」的一分，那是不消說了。《義釋》與《無礙解道》，是「優婆提舍」。《義釋》的原語為Niddesa；緬甸的《小部》，有《藏論》（Pe□akopadeśa），那是更明顯的「優婆提舍」了。《本生》前分的「因緣談」，是「因緣」。這三部，法藏部為分別說部（Vibhajyavādin）的一派，與銅鍱部所傳相當的部分，應有某種類似性。《未曾有》，大致為佛與弟子希有事的類集。值得注意的，

是《方等經》；在「四部阿含」外，別有獨立的《方等（廣）經》，應為菩薩大行，成為大小共同的原始大乘部類。據真諦（Paramârtha）所傳，（晚期的）法藏部立「五藏」：經、律、論外，有「咒藏」與「菩薩藏」。《雜藏》所有的《未曾有經》、《方等經》，應該就是「咒藏」與「菩薩藏」的淵源了。

大眾部的《雜藏》，《僧祇律》的傳說，極簡略，只說：「辟支佛、阿羅漢自說本起因緣，如是等比諸偈頌」。別處還說到：〈波羅延〉、《八跋祇經》、〈牟尼偈〉、《法句》、《論難經》、《阿耨達池經》、《緣覺經》。〈波羅延〉等，都是古形的偈頌。《阿耨達池經》，就是《阿羅漢自說本起因緣》，與說一切有部的傳說相合。《緣覺經》，即《辟支佛》，或就是《犀角經》的別名。《分別功德論》說《雜藏》是「菩薩三阿僧祇所生」；這是「本生」，也是菩薩大行。晚期的大眾部，別立「大乘藏」，也是從《雜藏》而開展出來的。

「小部」——「雜藏」，確是相當雜碎的。這是偈頌的，有文藝性。是通俗的，為一般（初學）信眾而說法，是易於傳誦的。是宗教的：天宮、餓鬼，過去（或現在）的佛與菩薩，過去生中的行業。從佛教史來看，「小部」——「雜藏」，是直通大乘的，不自覺的傾向於佛菩薩，銅鍱部也不能例外呢！

卷012

第十二章 結論

第一節 經律為主的聖典結集

原始聖典——經與律的次第集成，上來已分別的加以論究。然聖典的集成，並沒有終了，這只是過程中的一大段落，聖典還在延續的發展成立中。所以再對過去（原始佛教聖典）的集成過程，作一番回顧，更瞻望未來的開展，以作為結束。

佛法，是以佛陀的三業德用為根本；以僧伽為中心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。在佛法的具體開展中，有佛與弟子的教說，佛與弟子的事跡，僧伽的集體生活制度。這些，通過佛弟子的領會，實行，用定形的文句表達出來；經當時的僧伽的共同審定，成為佛教的聖典。佛教的原始聖典，綜合為大部的集成過程，可分為四個階段：

一、結集的佛法，分為「法」與「律」，也就是後來所說的「經藏」與「律藏」。大眾部（Mahāsā□ghika）的《僧祇律》，分別說部（Vibhajyavādin）中，化地部（Mahīśāsaka）的《五分律》，銅鍱部（Tāmraśā□īya）的《銅鍱律》，說一切有部（Sarvāstivāda）系的說經部（Sūtravādin），對於原始結集的聖典，保存了原始的二分說——「法」與「律」（經與律）。這是二大結集所公認的，一切部派共有的聖典。「法」，集成了「四部阿含」。「律」、「波羅提木叉經分別」，已經成立。僧伽的其他規制，還是「摩得勒伽」，分二部或三部，在開始類集的過程中。大眾部的「律藏」組織，代表了那時的形態。屬於「小部」的〈義品〉、〈波羅延〉、《優陀那》——《法句》、《本事》，都傳誦在佛教界。佛弟子說的偈頌，「本生」、「譬喻」，應已有多少共同的傳誦。這一階段，從佛入滅起，到西元前三百年左右，部派沒有分立的時代。

二、大眾與上座（Sthavira）——二部，開始分立。上座部系的聖典中，「阿毘達磨藏」成立了。「阿毘達磨」的成立，就是「自相」、「共相」、「相攝」、「相應」、「因緣」——五根本論的成立，應有原形的論部。「阿毘達磨」，傳說是佛說的，所以成為「經」、「律」、「論」——三藏。如銅鍱部的《島史》，分別說系法藏部（Dharmaguptaka），說一切有部所說。那時，「律」的「犍度」部分，上座部系的分類組織，接近完成階段；《十誦律》的組織，最近於那一時代的形態。「小部」中，「上座偈」及「上座尼偈」，已經成立；「本生」與「譬喻」，傳說也更見具體。西元前二五一年，華氏城（Pā□aliputra）舉行（被稱為第三）結集，那是上座部分化，分別說部成立的結集。所以根本二部對立，應為西元前三〇〇年頃，到西元前二五〇年。

三、部派的一再分化，成為十八部，這是當時佛教界共傳的教派。各部派在不同的教區，不同的僧伽內部，對經律都有一番審定與編組——結集，而成為自部的聖典（小部派，不一定有特殊的完整的三藏，但也多少有些出入）。雨後春筍般的部派成立，是佛教大擴張，因不同傳承，不同地區所引起的。那時，經、律的主體，都已成立；律部更有自宗不同的附屬部分，如「增一律」等。論典，也成立自部不同的根本論。「雜藏」，本是附屬於「經藏」的。而有的把「雜藏」獨立起來，成為「四藏」。「雜藏」中，「本生」與「譬喻」，多完成大部。波羅蜜多——菩薩譬喻所引起的菩薩法，附在裡面，如《增壹阿含經．序品》所說。立「小部」或「雜藏」而附屬於經藏的，仍用「三藏」的分類。不立「雜藏」的說一切有部，部分（《法句》等）傳誦在「三藏」外，部分——「本生」、「譬喻」，編入律部的《藥事》、《雜事》等。這一時代，從西元前二五〇年起，約到前一〇〇年止。

四、西元前一〇〇年後，部派佛教有了多少變化：有的衰落而消失了。有的因地區，因時代，聖典方面也有了新的內容。如大眾部末流，將四藏中的菩薩大行，更有「方等大乘」，而成立第五「菩薩藏」。法藏部也另立「咒藏」與「菩薩藏」，成為「五藏」。這不但有了「方等」，也暗示了「秘密大乘」的滋長。以保守著名的銅鍱部，也有〈佛譬喻〉、《佛種姓》中的〈寶珠經行處品〉，與時代的思潮相呼應。

這是部派佛教所傳的聖典的大類。原始佛教的聖典，就是第一階段。

第二節 不斷傳出的部派佛教聖典

佛教聖典，經二大結集所集成的部類，是佛教界所公認的。此後一再分化，成立種種部派。凡經一次分化，大抵有屬於這對立派系的僧伽大會，各自對聖典作一番審定與改組。經律間的彼此差別，代表了部派間的實質對立。部派成立後，聖典還是在不斷的傳誦、成立，但沒有經過共同審定的，雖傳誦流行，卻沒有編入固有的聖典——「經藏」與「律藏」中去，因為經律已凝定而被（自部所）公認了。在「三藏」或「四藏」以外傳誦的聖典，是相當多的。這一事實，這裡想略為敘列。

銅鍱部（Tāmraśāṭīya）的成立，是分別說部（Vibhajyavādin）再分化，屬於第三階段。當時審定了「三藏」的具體內容，但此後還是不斷的傳出。長部師（Dīghabhāṇaka）以為：《譬喻》、《佛種姓》、《所行藏》、《小誦》——四部，是不屬於「經藏」「小部」的，就說明了這一事實。這種內部的意見出入，如關係重大，或法義上有嚴重的歧異，就可能引起部派的再分化。

說一切有部（Sarvāstivāda）不立「雜藏」，所以（部分編入律藏，而）傳誦於「藏」外的，數量特別多。〈義品〉、〈波羅延〉、《法句》、《本事》等古典，不必再說；部派特有的聖典，在漢譯的「論」書中，有部分的資料可考。堅慧（Sāramati）曾在《入大乘論》卷上(大正三二．三六下)說：

「舍頭羅經、胎經、諫王、本生、辟支佛因緣，如是八萬四千法藏，尊者阿難從佛受持者，如是一切皆有非佛語過」。

堅慧所提到的幾部，在對方都是承認佛說，卻是不屬於「三藏」的。1.「舍頭羅經」，現在漢譯大藏（《大正藏》「密教部」四）中，有吳支謙與竺律炎共譯（西元二三〇年前後譯出）的《摩登伽經》三卷；西晉竺法護譯《舍頭諫太子二十八宿經》（或名《虎耳意經》）一卷。這二部，是同一部類的別誦本。以摩登伽女（Mātaṇga）咒術惑亂阿難（Ānanda）為因緣，有咒語，說二十八宿，並占卜星宿等。據《十誦律》，近聚落住比丘，「讀誦星宿經」。這本是世俗的占星術，經佛教的應用而演化為本經。這可能是說一切有部本；或是同在北方的，法藏部（Dharmaguptaka）「咒藏」的一部。2.「胎經」：這是《入胎經》，明胎兒的生長過程，並「四種入胎」的不同。在大藏經中，編入《大寶積經》。現有二部：一、《佛為阿難說處胎經》，唐菩提流志（Bodhiruci）譯，編入《大寶積經》第一三會。二、唐義淨譯《佛為難陀說出家入胎經》，二卷，編入《大寶積經》第一四會。這二部的實質相近；義淨所譯，與難陀（Nanda）貪欲譬喻相結合，與《根本說一切有部毘奈耶雜事》（卷一一——一二）所說相同。3.「諫王」：現大藏經（大正藏「經集部」一）有劉宋沮渠京聲所譯：《佛說諫王經》一卷。

異譯本有唐玄奘譯的《如來示教勝軍王經》；趙宋施護譯的《佛說勝軍王所問經》。4.「本生」，即種種「本生」。5.「辟支佛因緣」：大藏（大正藏「論集部」）有《辟支佛因緣論》，失譯，或與這一部相近。

又在說一切有部的論書中，還發現《正法滅經》；《集法契經》、《筏第遮經》。《集法契經》，如《阿毘達磨顯宗論》卷一(大正二九．七七八中——下)說：

「又見集法契經中言：於我法中，當有異說，所謂有說唯金剛喻定能頓斷煩惱；……或說眼識能見，或說和合能見；……諸如是等差別諍論，各述所執，數越多千。師弟相承，度百千眾，為諸道俗解說稱揚。我佛法中，於未來世，當有如是諍論不同。為利為名，惡說惡受，不證法實，顛倒顯示」。

這是部派紛爭極盛的現象。這是說一切有部，集法藏經的一類；現存《結集三藏及雜藏傳》，《迦葉結經》（編入《大正藏》「史傳部」一）；《大智度論》所說的《集法經》，都屬於這一類，只是部派不同而已。《筏第遮經》，傳說天（神）授與的，來歷更難說了。這些，都是不屬於「三藏」的。

《瑜伽師地論》中，抉擇聲聞的伽陀，有「勝義伽陀」、「意趣義伽陀」、「體義伽陀」。「意趣義伽陀」五一頌，是大梵天王請問而佛說的。這部伽陀，不知道名稱，也沒有其他的傳譯。「勝義伽陀」，全部四四頌。初四頌，是「佛為婆柁梨婆羅門」說，與《別譯雜阿含經》（一五一經）相合。「諸色如聚沫」等六句，出於《雜阿含經．蘊誦》「染汙意恒時，諸惑俱生滅，若解脫諸惑，非先亦非後」頌，據《成唯識論》說，出於《解脫經》，還有「頌釋」。依《瑜伽論》引文，此下「非彼法生已……何得有能淨」八句，也是與上文相貫連的。這部《解脫經》，也出於「三藏」以外（《瑜伽論》所引聲聞經，大都與說一切有部經相合）。北傳的說一切有部，在漢譯中，所知道的最多；不屬於「三藏」的經典，說一切有部是為數不少的！

部派佛教時代，聖典的不斷傳誦出來，決不限於說一切有部。如《法住經》，《入大乘論》曾提到了他的內容：「尊者賓頭盧、尊者羅睺羅，如是

等十六人諸大聲聞」。這似乎是佛教共傳共信的，玄奘譯有《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，是依據《法住經》的。所說的聲聞三藏，如「毘奈耶藏中，有苾芻戒經、苾芻尼戒經、分別戒本、諸蘊（犍度）差別及增一律；阿毘達磨藏中，有攝，六問、相應、發趣等眾多部類」，與錫蘭佛教中，容認大乘的部派有關。又漢譯有《那先比丘經》（《大正藏》「論集部」）；銅鍱部所傳，名《彌蘭陀問》（Milindapañha），受到學者重視。這也是南北共傳，而誦本不同的一部。此外，如《舍利弗問（經）》，屬於大眾部（Mahāsā□ghika）。《入大乘論》說：「僧祇中說：青眼如來等，為化菩薩故，在光音天，與諸聲聞眾，無量百千億那由他劫住」，這又是大眾部的另一部聖典。特別是元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci），所譯的《正法念處經》（《大正藏》「經集部」四），共七〇卷，是說一切有部與正量部（Sa□matīya）等，共同重視的。這部經，馬鳴（Aśvagho□a）曾有關係。在漢譯的大藏經中，如審細地考查起來，屬於聲聞部派，而出於三藏外的聖典，一定是眾多而又龐雜的。所以，聲聞的三藏聖典，不是聲聞聖典的全部。「三藏」，只是部派初分時代所結集的，為眾所周知的聖典。而一地區，一部派，在佛教的開展中，從佛弟子心中表達出來，成為聖典，代表了這一地區，一部派，時代佛教的共同意識。不過在另一地區，另一部派，或不受重視而已。總之，早期集成的「三藏」聖典以外，部派佛教的聖典，一直在不斷的成立而傳誦出來。

第三節 一切聖典概觀

原始佛教聖典——經與律，與一般公認的「三藏」，在聲聞弟子的傳授宏通中，並非聖典的全部，而只是初期集成傳誦的，聖典集成史的一大段落。佛教聖典的原始部分，有時、有地、有人、有事，充滿現實感。離佛的時代漸遠，聖典的現實性漸淡，而理想的成分漸濃。佛法的開展，在印度文化的領域中，有印度宗教的特性。以佛法來說，是具體的，活躍的，在不同地區，不同文化，不同時代的適應中，進行覺化，淨化大業的宗教。卓越的聖者們，經內心的體證而流露出來，集成定形文句而傳誦於佛教界，就是聖典。佛教每一階段的聖典，都是代表著時代佛教，成為時代佛教的指導方針。佛

教聖典，不是別的，是佛法在活躍的進行中，適應人類，而迸出智慧的光明，留下了時代佛教的遺跡。

原始佛教聖典，是佛法進展中的一大段落，以後又怎樣呢！在適應廣大人心的機宜中，又不斷的傳誦出聖典。不過，佛法的化導世間，是有原則的；雖多姿多采，而有一貫方針的。試論佛教聖典開展中，每一階段的特性，也可說是一種教判，一種史觀。

「佛法」，佛陀初期的教化，是正法中心的。到後來，為了「依法攝僧」，而逐漸成立僧伽制度（律），而樹立「導之以法，齊之以律」的佛法。繼承這一趨勢而開展的原始佛教，法與律並重。等到部派分立，上座們有了偏重律制的傾向。律——毘尼「是世間中實」，有時地的適應性。時代變了，區域文化也不同了，為律制所局限的佛法，難以適應，而有偏重形跡，忽視根本的情況。一分重法者，適應佛教的時代要求，而展開了正法中心，復歸於佛陀的運動：這就是「大乘佛法」。原始佛教傳下來的經與律的數量，約為四與一之比。而「大乘佛法」中，部類龐大，可說沒有律部。即使附帶的有一部分，與大乘的「契經」，不成比例，百分不及一，千分也不及一。「大乘佛法」是重法的，是不容懷疑的事實。從佛陀化世的根本原則說，這都是各得佛法的一體。

以「法」來說，原始結集只是「四部阿含」，而這又源於「相應阿含」。「相應阿含」的根本，是「修多羅」，甚深法義的結晶。通過一般民間的神教意識，成立「祇夜」。分別抉擇「修多羅」與「祇夜」的「弟子所說」，普化社會的「如來所說」，就是「記說」。這三部的總合，稱為「相應阿含」。依這三部分而開展集成的，為「中」、「長」、「增一」，共為「四部」。依古人的傳承解說：以「修多羅」根本部分為主的《相應部》，是「顯揚真義」——「第一義悉檀」。以分別抉擇為主的「中部」，是「破斥猶疑」——「對治悉檀」。以教化弟子啟發世出世善的，是「滿足希求」——「為人（生善）悉檀」。以佛陀超越天魔梵為主的，是「吉祥悅意」——「世間悉檀」。這是佛法適應世間，化導世間的四大宗趣，也是學者所能得的，或淺或深的四類利益。佛法的四大宗趣，從「四部」聖典的特性中表現出來。

「佛法」——「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」的次第開展，又次第有「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」的流行。從長期發展的觀點來看，每一階段聖典的特色是：一、以《雜阿含經》（《相應部》）為本的「四部阿含」，是「佛法」的「第一義悉檀」，無邊的甚深法義，都從此根源而流衍出來。二、「大乘佛法」初期的「大乘空相應教」，以遣除一切情執，契入無我空性為主，重在「對治悉檀」。三、「大乘佛法」後期，為真常不空的如來藏（佛性）教，點出眾生心自性清淨，而為生善解脫成佛的本因，重在為人生善悉檀（心性本淨，見於《增支部》）。接著，「秘密大乘佛教」流行，「劣慧諸眾生，以癡愛自蔽，唯依於有著……為度彼等故，隨順說是法」。這是重在「世間悉檀」。佛法一切聖典的集成，只是四大宗趣的重點開展。在不同適應的底裡，直接於佛陀自證的真實。佛教聖典的不斷傳出，一直就是這樣的。所以佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義與不了義，方便與真實的問題。

南本《大般涅槃經》，有一譬喻，如卷九(大正一二．六六三上)說：

「如牧牛女，為欲賣乳，貪多利故，加二分水，轉賣與餘牧牛女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與近城女人。彼女得已，復加二分，轉復賣與城中女人。彼女得已，復加二分，詣市賣之。……取已還家，煮用作糜，無復乳味，雖無乳味，於苦味中猶勝千倍」。

活用這一譬喻，來說明佛法的長期流傳，集成不同聖典，倒是非常適合的。佛法，如牛乳一樣。為了多多利益眾生，不能不求適應，不能沒有方便，如想多賣幾個錢，而加上水一樣。這樣的不斷適應，不斷的安立方便，四階段的集成聖典，如四度加水去賣一樣。終於佛法的真味淡了，印度的佛教也不見了！雖然這樣，佛法的「世間悉檀」，還是勝於世間的神教，因為這還有傾向於解脫的成分。佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。