小乘佛教思想論

木村泰賢 著
演培法師 譯

諦觀全集譯述二

01455681

小乘佛教思想論

木村泰賢 原著

諦觀全集譯述二

小乘佛教思想論

木村泰賢 著・演培法師 譯

譯者序

本釋尊獨特深見所創立的佛教，雖說有他超越一般思想的地方，但承受印度固有思想而發達的亦不少，這是今日研究佛法者所不可不承認的歷史事實。日本佛教學者木村泰賢，爲此曾與高楠順次郎，合著印度哲學宗教史一書，對佛教以前哲學宗教兩方面的印度思想，作一極簡單而有系統的介紹，使我人讀了，不但了解印度過去各時代的宗教哲學的來龍去脈，同時亦明白博大精深的佛法思想的產生背景，所以這實是值得我人一讀的好書！但木村是一佛教學者，其志不唯在於敍述印度古代的宗教哲學思想，而要爲佛教思想闢出探究的蹊徑，因而他對全體佛法所做的工作，是循思想發展的路線，作有組織的一貫論說，如其所著原始佛教思想論、小乘佛教思想論、大乘佛教思想論，可以明顯看出他的思想一貫方面去觀察，他確是由原始而小乘，由小乘而大乘，這樣逐步高揚起來的。佛法的研究者，如不能發現他的思想進展性，那就很難正確的理解各時代佛法的差異性。

木村氏對於印度佛教思想史，既分爲原始佛教思想論、小乘佛教思想論、大乘佛

教思想論的三部門，加以整理論說，那他能爲我人指出印度各時期的佛法思想的來源，卽何者爲原始佛教思想的先河，何者爲小乘佛教思想的先導，何者爲大乘佛教思想的先鋒，在這三部書中，當可看出端倪。所以我們要想了解印度佛教思想史，不可不讀這三部論說佛法思想的書。原始佛教思想論，早在民國二十二年，就爲歐陽瀚存譯出，並由上海商務印書舘爲之出版；大乘佛教思想論，亦於民國四十三年，筆者試爲譯出，由香港內明出版社印行流通。兩書出版的時間，雖相距二十餘年，但先後均爲各界學者所重視，其價值可知。從原始佛教思想到大乘佛教思想，作爲其中間媒介的，是小乘佛教思想，木村氏的小乘佛教思想論，若不將其譯出，一般佛教學者，勢難窺出佛教思想的全貌，因而我深感於此論翻譯的刻不容緩，同時我在大乘佛教思想論的序文裏，曾說待有因緣再爲譯出的這話，所以就常常抽閒一點一滴的翻譯，雖說初稿在大乘佛教思想論問世後不久就已完成，但因那時我的工作中心在俱舍論頌講記，無暇再爲整理，於是一擱就擱下一年多，到最近始稍有暇重行加以修正，並立卽付諸手民，兌現我那「以供養有志於佛法研究者」的諾言！

據木村氏自己說：小乘佛教思想論，亦名阿毘達磨佛教思想論。當其早年開始寫

原始佛教思想論時，就已有了研究阿毘達磨佛教的志願，而阿毘達磨論的研究，實爲其先驅。後來由於對這方面研究的材料，有了相當的搜集和準備，所以就漸漸著手於所志願的阿毘達磨佛教思想論的研究。所謂阿毘達磨佛教思想，換句話說：就是小乘佛教思想，所以其所關聯的範圍，並不限於特定的論書思想，如果把他推廣開來，可以說是一般的佛教思想史，至少關聯著佛滅後一直到大乘隆盛的佛教思想，因而其研究的範圍，自然也就涉及很廣。但論說阿毘達磨佛教思想，不如論說原始佛教思想及大乘佛教思想那樣容易，因小乘的派別很多，一般說有十八部或二十部，而各派都有他的特有阿毘達磨論書，照道理說，他們各自所主張的特有思想，都應有所介紹敍說，可是凡要介紹某一學派的思想，必要依於某一學派的論書，不能純憑自己的意想，要怎樣講就怎樣講。然而誰都知道，今日南北兩傳所流行而爲我人尋常所見的主要論書，祇是屬於極少數的部派所有，其多數部派的阿毘達磨論書，現在都已散失而不存在了。這麼一來，我們對於沒有論書留存下來的各派，祇能從其他論書片斷所傳，得知其思想一二，自是極不完全的，所以在全部阿毘達磨思想論方面來講，本書對各派思想還未涉及到的，自不用說。這在著者自己也是承認的，如彼率直的供認說：「有

關這思想，自己的準備，還未充分整理到某種程度」。但這不是著者未肯多下工夫，而實是無有資料可據，是逼不得已的。老實說，不管什麼人，來論究這問題，不特會感到極端困難，且對潛在的種種問題，亦將無法予以交代。

雖說如此，但就現存的阿毘達磨論書而言，著者確是用過一番心思去研究的，並且以其明敏的頭腦及總括的才能，作了一些新的組織與新的看法，未曾依循過去的老路線，作爲阿毘達磨的研究方針，這從本書的組織及其內容，可以明顯看出的。唯我人還要特別知道的，就是阿毘達磨的自身，在佛教的聖典中，是最煩瑣且動輒是最乾燥無味的，所以著者在書中，當論究到某一問題時，往往不得不突入一些極煩瑣的問題或極無味的問題，致使讀者讀來，不免有興味索然之感。但這是阿毘達磨論書本身如此，爲論說阿毘達磨佛教思想所必然要觸及而無法避免的。況且著者論說這個，從大處著眼，從高處下手，絜其大綱，總括組織，對於每一論題，都下達意的明快的論斷，吾人苟能耐心的去讀，對其所論述的，不難得一概念，所以筆者認爲這是值得每個愛好佛法研究者一讀的論書！

本書的內容，大要分爲總敍與本論的兩大部門。在總敍裏分爲五節，告訴我們原

始佛教與阿毘達磨佛教的異同何在，各派的分裂及其所有的阿毘達磨，阿毘達磨論書是從什麼時候起源的，其發達的經過又如何，以及阿毘達磨的要義是什麼等。在本論裏分六大篇：第一篇佛陀論，指出阿毘達磨佛教學者，對於出現在這世間的佛陀的看法，從菩薩一直論到佛身觀。第二篇宇宙成立的要素，說明宇宙萬有諸法是從那些要素所成立的，這由存在的本質、要素的種類等，一直說到因緣論。第三篇世界觀，先在總論裏說明世界觀的定義，繼而說明原始佛教的世界觀，阿毘達磨的世界觀，再進一步，更從婆羅門教的世界觀，說到佛教的世界觀。第四篇心理論，從所謂心的自體、心的相一、心的作用各方面，敍述我人種種複雜的心理活動，諸如情緒、意志、感覺、夢及發狂等，無不有詳盡的說明。第五篇倫理論，於中分八大章，詳論道德的行爲以及由行爲而有的輪廻，諸如善惡無記的三性差別，三性與各種心作用的關係怎樣，什麼是道德行爲，其種種的狀態如何，由善惡業而有的苦樂果報是怎樣的，輪廻的相狀如何，輪廻的形式與緣起論的關係，爲輪廻形式的十二因緣論等。這在宗教學上的立場說，是很重要的一篇。第六篇修道論，告訴我們爲什麼要修道，修道的原則是什麼，最後略爲談到一點禪定。可惜這一篇，是未完篇的一篇，如與禪有關的心理觀

、理想論、方法論、目的論，都未論及，這對讀者說來，不免是件憾事！

本書此次出版，多承隆根、妙峯、常覺三法師，陳慧復、賈懷謙二居士，慨允全權負責校對，心感之餘，特此誌謝！

民國四十六年六月六日序於寶島福嚴精舍經室

目次

譯者序……一—六

總敍

第一節　原始佛教與阿毘達磨佛教的異同……一

第二節　各派及其阿毘達磨……六

第三節　阿毘達磨論書的起源及發達……二一

第四節　阿毘達磨的名義……二九

第五節　阿毘達磨佛教研究的意義與現狀……三四

本論

第一篇　佛陀論……三九—九八
第一章　總論……三九
第二章　關於佛傳的材料……四二
第三章　阿毘達磨預想的佛傳……四八
第四章　阿毘達磨對佛菩薩的考察……五八
第五章　菩薩論……六〇
第六章　佛身觀……七六
第二篇　宇宙成立的要素……九九—一三八
第一章　存在的本質……九九
第一節　原始佛教的宇宙觀與阿毘達磨的宇宙觀……九九
第二節　實在論的傾向（特以有部爲中心）……一〇一
第三節　唯象論的傾向……一一六

第四節　形而上學的實在論的傾向（特別關於無爲及眞如思想）……一三一
第二章　要素的種類及其分類法……一四九
第三章　物質論……一六七
第四章　心理論……一九〇
第五章　跨於物心兩者的概念（心不相應行論）……一九二
第六章　因緣論……二〇四
第七章　諸門分別……二三四
第三篇　世界觀……二三九——二三四
第一章　總論……二三九
第二章　婆羅門教的世界觀（特別關於物器世界）……二四八
第三章　佛教世界觀……二八一
第一節　器世間……二八一

第二節　地獄……三〇〇
第三節　有情世間（生物現象論）……三〇七
第四節　世界（物器、有情）的生住滅……三二三
第四篇　心理論……三三五——四七〇
序說……三三五
第一章　心體論……三四四
第一節　總說……三四四
第二節　心體論……三四四
第二章　心的相狀諸問題……三七二
第三章　心理作用論（關於一般的）……四〇七
第一節　感覺論……四〇七
第二節　感情論……四二二
第三節　意志論……四二七

第四節　表象論（知覺——想）……四三三
第五節　統一作用……四三九
第六節　記憶及聯想……四四六
第七節　夢與發狂……四五四
第八節　無意識論（及性格與氣質）……四六五
第五篇　倫理論……**四七一——六三六**
第一章　總論……**四七一**
第二章　善、惡、無記的三性……**四七九**
第三章　各種心作用與三性……**四八九**
第四章　道德的行爲及其種種相……**五〇六**
第一節　道德的行爲……五〇六
第二節　規定實行的德目……五二二
第三節　十業道……五二八

第四節　別解脫律儀……五三九
第五節　爲菩薩道的波羅蜜……五五四
第五章　善惡業及其果報……五六二
第六章　輪廻的相狀……五八〇
第七章　輪廻的形式與緣起論……五八九
第八章　爲輪廻形式的十二因緣論……六一四
第六篇　修道論……六三七——六六一
第一章　修道之動機與一般修道法……六三七
第二章　修道的原則與戒定慧……六四六
第三章　禪定論……六五四

小乘佛教思想論

——一名 阿毘達磨佛教思想論

總敍

第一節 原始佛教與阿毘達磨佛教的異同

這問題，如實說，雖在少後論說較爲確當，但在不慣於阿毘達磨佛教這名稱的人，似覺有先給與一般概念的必要，所以一開始，我想就這略爲談談。

原始佛教，是指到什麼時候的佛教呢？不用說，這由學者的看法不同而有所不同，但我人大體說爲從佛時代到佛滅後百年頃的佛教，相信最爲確當。因這時代的佛教，還沒有分派，可說是教海一味的，至少在格式上，佛陀的本旨，就照那樣的被解說

，且就照那樣的被實行。當然，在實際上，如實了知這時代的佛教，因爲缺乏史料，是非常困難的。被認爲記載這時代的佛教之阿含部或律部的聖典——至少就現在所傳的說——，是佛滅數百年後所成立的。如嚴格說，不能就照那樣成爲第一史料。然這是實際上的問題，苟以格式而論，仍如前說，以至滅後百年的佛教叫做原始，可說是最得其當。阿毘達磨佛教，是從佛滅後百年頃，隨著分派的興起，發生種種不同的意見，到產生學派指導的教科書，是爲阿毘達磨論書以後的佛教。當然，如嚴格說，所謂阿毘達磨的傾向，在佛時代亦已存在，又那有力的阿毘達磨論，在大乘興起後產出的也不少，但在格式上，仍應以上四五百年間爲其時期，在決定研究方向上，可說便利得多。

然在原始佛教與阿毘達磨佛教之間，有怎樣的思想區別呢？這如嚴格的區別，實不是容易的問題。然如前說，爲原始佛教研究之資料的阿含部聖典，是在佛教教會，已經變成可於阿毘達磨觀察事物的風潮而成立的，其間已有阿毘達磨那樣的作風，同時，所謂阿毘達磨論書，所含於原始佛教的思想，不用說，不外是開展了那論究法，所以其分水嶺，是不怎麼顯然的。今欲把握那顯著的特質，以明兩者的區別，大體可

說如次。

第一從論究法說：原始佛教時代，一切的說法，都是寬濶的，並不希望嚴密。這因佛陀的目的，不在傳授其弟子們的知識，亦不在使令死守教條，要不外以轉迷開悟爲目標而教誡的。佛陀原是富於批判精神的人，所以分類或解判物，雖說示於聽衆，但並不把那些集合在嚴密的範疇上來說爲能事。到阿毘達磨——尤其到進步的阿毘達磨——，首先分類諸問題，下其一一的定義，更從種種的立場，明其相互的關係，爲他的特色。在這意義下，彼佛音說的：「在經，五蘊唯作一般的說明，沒有被充分的說明。在阿毘曇，由經分別、論分別、問答分別的方法，而被充分的說明。如是，十二處、十八界、四諦……亦然」。

這實可說是說明了原始佛教與阿毘達磨佛教論究法上的區別。說這分別——從佛陀的分別說而來——，實是阿毘達磨佛教最大的特徵，所謂諸門分別，從種種的立場，論究諸法的性質，爲阿毘達磨的主要任務。

第二就教理自身卽思想內容來看二者區別：一個個的問題，現因無暇論及，所以姑擧那最大的特徵一談。原始佛教處理種種問題，大體是從價值的立場出發。卽以我

人的最高理想爲標準，爲實現那理想，做得呢？不做得呢？以此爲標準而判斷一切的，是佛陀對事實的態度。當然，佛陀爲我人的理想，由有事實而就照那樣的認識，始能實現，所謂事物自身的觀察，雖爲重大的修養法，但那是要以價值爲中心的，所以我人的修養，如果直接不中用，當時，卽使怎樣的聲名問題，佛陀也捨之不顧。這就是佛陀對於世界之有邊、無邊，身心一異等的問題，以無記而不答的所以。因而，爲理解原始佛教的眞理，那教理，在表面上，卽使關於事實，也常進入那裏面，對理想問題或修養問題，有正直加以觀察的必要，這在其他的地方，我人已屢屢論說過了（一例，原始佛教思想論七五頁）。然而阿毗達磨佛教是怎樣的呢？不用說，阿毗達磨到最後，在將一切歸於理想的一點，與原始佛教沒有多大差別。尤其在那初期，阿毗達磨，與其說是在於事實問題，毋寧說是以論究修養的教理爲目的，這是吾人在其他地方同樣指出過了的（阿毗達磨論之研究五三——六二頁）。然那及於發達，漸作事實的論究，似成重要的題目。在那自身，提示論究新的題目外，在原始佛教，爲有助修養而說的事情，對於事實問題，似也把他轉換而論究了。如佛陀嘗說：

非根莖華香　能逆風而熏　唯有善士女　持戒清淨香　逆順滿諸方　無不普聞知

（雜阿含卷第三八、大正、二、二七八頁下）

然到阿毗達磨，以此爲香自身的問題，香，即使在逆風，也有熏力等，爲論證的資料之類（俱舍論卷第十一）。尤其到一般所知的施設論的因施設門第十等，對於宇宙萬有，欲一一說明其所以然的道理。就是欲究明：爲什麼山高海濶？爲什麼動物是橫行的？人類是縱行的？到圓熟的阿毗達磨論書，即嘗進入佛陀以無記而排斥的問題，加以論究，結果，如前所說，成爲極煩瑣的說明。因而在這當中，如從今日來說，差不多無意義的問題固有，堪可好笑的解答也有，但從學問的見地說，於中極有興味、意義極深的題目也不少，不用說，這都是此中發展起來的。

第三應舉說的一點：原始佛教的根據在心，而把握心的方法，是從一即一切的緣起立場觀察的；到阿毗達磨，與其說是在心，毋寧說是置其中心於事實。

以上三點，就是原始佛教與阿毗達磨佛教區別的三大特徵。嚴密的說，本非這樣，但在大體，以此說爲對向時，我以爲可得近於那同異的眞相。因而，其材料處理的方法，亦從這見地出發，自不用說。在阿含部或律部的聖典，即使有阿毗達磨的地方，但從原始佛教立場看時，變成不重視這個。同時，在阿毗達磨論書，即使有與經律

不同的地方，但到阿毗達磨佛教時，似不重視經律，而專注力於論的特有之點。涉及其中間的，可說是從原始佛教到阿毗達磨佛教之橋樑的產物，參考思念兩方所共時，於此就可完全明白原始佛教與阿毗達磨佛教的異同。

第二節　各派及其阿毘達磨

阿毗達磨，望於經律，爲三藏之一，有他獨立的地位，各派所說的佛教觀，於中可爲代表。因而，阿毗達磨佛教的研究，與所謂部執異論，有不可分離的關係。所以各種阿毗達磨的眞意，如沒有部執知識，終於不得理解，這決不是過言。

順序先簡單的標舉部派的起源及其部派的名稱。

一、在原始佛教教團內發生分派的，大約是佛滅後百年頃，這是南北兩傳之所一致的。教團分裂的象徵，雖在佛陀時代已有（如成道後六年的憍賞彌之爭；三十六年的提婆破和合僧），但由偉大佛陀的人格力，而被統一起來，到佛滅後，留下長老們的感化，至少在表面上，仍顯示著一味和合的狀態。然到百年時，長老們感化日衰，於是教團的維持，就不得不偏依於法與律，其解釋，不獨含有重要的意義，且由佛教

擴大於各地，彼此不統一的結果，終於由意見的衝突，發生分派的現象。然那是對怎樣的問題而發生不同的意見呢？這在南北兩傳之間，有多少的不同。據南傳說：當時佛教最盛的地方，是吠舍離，爲富於獨立性的跋耆族之中心地。從這種族出家的佛弟子中，對於戒律，多少有點自由的見解，且就照那樣的實行。後爲長老耶舍發現，立舉那認爲非法的十事非法問題。耶舍爲矯正這個，發起集多數的長老，開會議於吠舍離的，就是吠舍離會議。這事，不獨南傳這樣說，就是北傳也這樣說。然爲南傳之特色的，藉此機會，召開所謂第二結集，不獨是律，是結集三藏聖典的全體。而這結集，據島史說，雖似七百人的長老，但在這以外，集多數人們，從諸長老另開大會議，企圖聖典結集的，就是大結集。以此爲機，於是就分爲長老派卽所謂上座部與大衆派卽大衆部的，是爲分派之始。據南方所傳，關於戒律的意見不同，以此爲動機，在傳統固執派與前進自由派之間，漸漸發生意見的不同，以結集爲機緣，終於到達了公然分派。對這，如據異部宗輪論或他拉那他（Tāranātha）的佛教史等所謂北傳所說：分派發生的地方，是摩訶陀，而爲那原因的，是關於羅漢的資格或性質。據北傳說：一派，始終視羅漢爲超自然的完全者；一派，對於羅漢，

仍欲認爲是人間性：於是發生兩派的分裂。爲那中心問題的，就是所謂五事：

一、爲餘所誘；二、猶有無知；三、猶有猶豫；四、他令悟入；五、道因聲起。

關於羅漢，承認這五條的，是大衆部，以之爲異端的，是上座部，而終於到達兩者的分裂（大毗婆沙論卷第九九、大正、二七、五一〇——五一二中，以之歸於大天，這是錯誤的）。

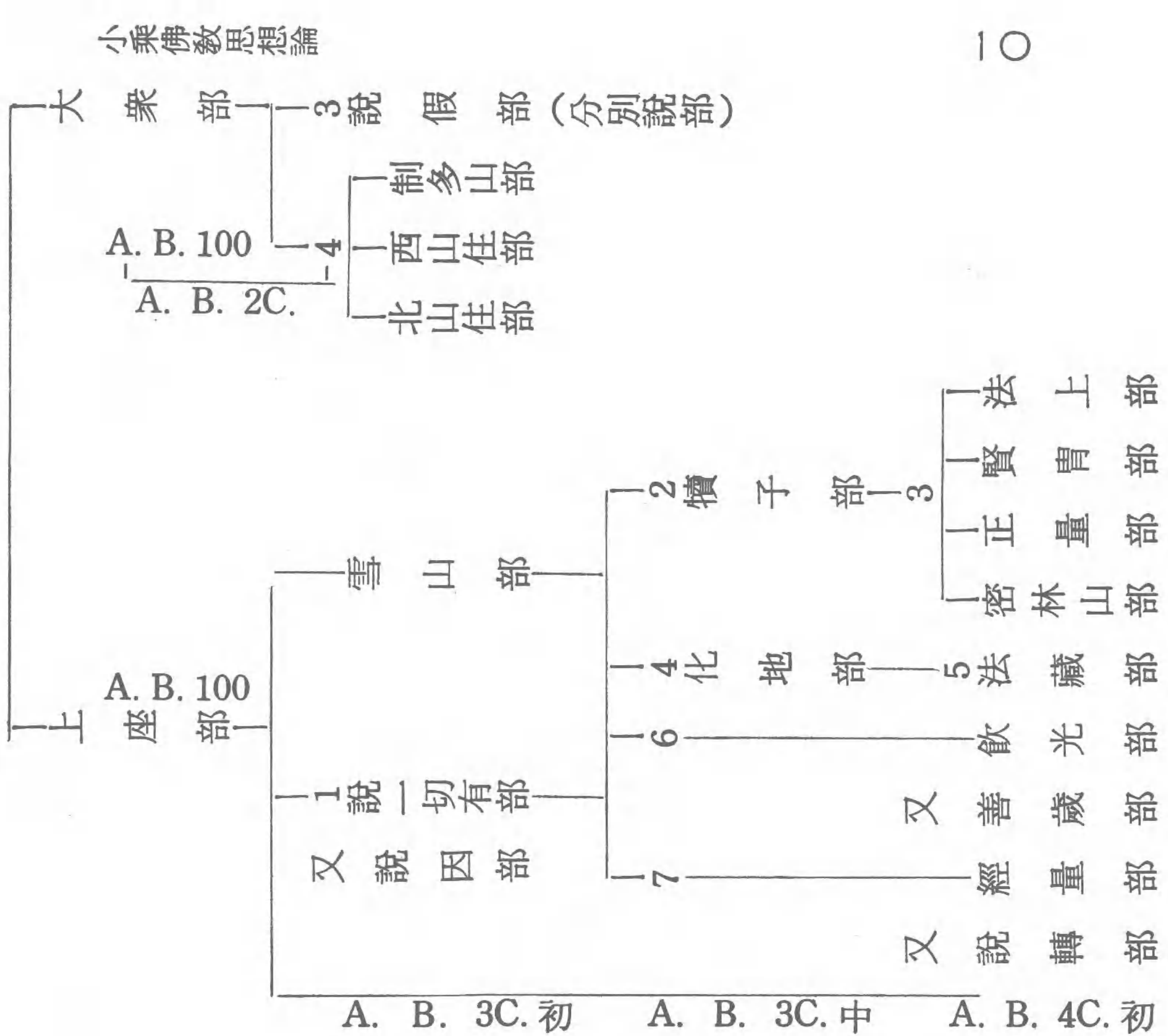
南傳與北傳的不同：一就律而說分派的起源，一就所謂一切法相而論。然如實說，好像兩方都是說的眞理。以我人所見，恐從對於律的見解不同，漸漸進至法相問題，結果，在某種機會下，教界達於分裂，雖則是漠然的，但是近於眞的。五事——縱令那不是分派的原因——，南傳在論事中，也以大衆部的宗義而被介紹；又關於律之問題的紛擾，在北傳也承認，所以這些事情，是相合而分派的，決不可唯從單純的事情作爲定奪（五事問題，涉及數代而後發生羅漢論，恐是所謂賊住大天的工作）。

二、總之，這樣成立了上座部、大衆部的分派，漸次分化，更從兩派分出很多的派別。合此兩派，總成十八部的，是南北兩傳的一致傳說。當然，以我人所見，所謂十八之數，並非基於歷史事實，而是合於那個算法。總之，一切分派的傳說，是以十

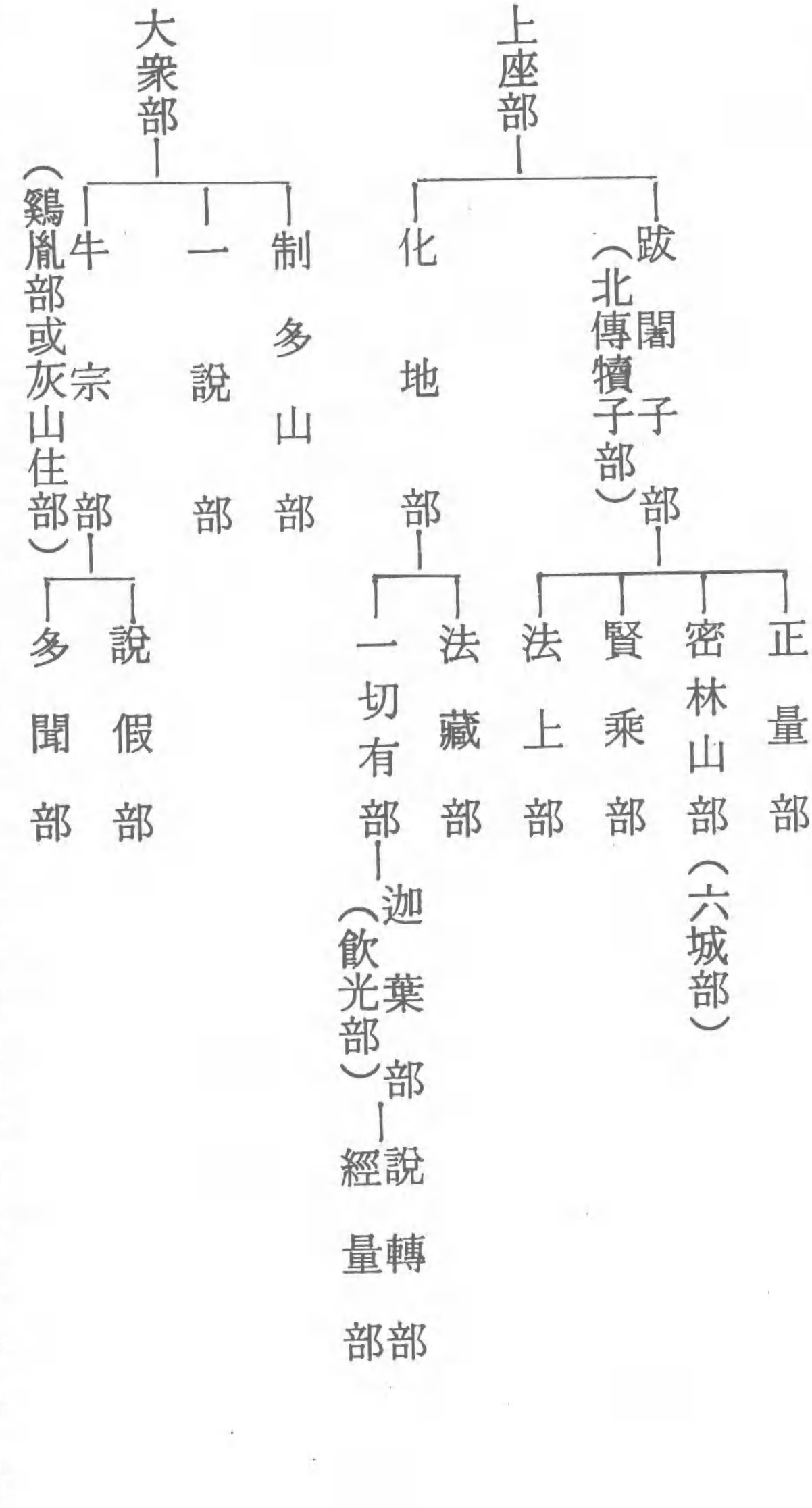
八爲基本的。

可是，那分派的經過及各派的名稱怎樣，種種傳說，據於所傳，未必是一致的。分派的傳說，不用說，是以歷史的事實爲背景而成立的，但那主要的所在，是明自派的地位，且欲抬高自己一種由來，所以由於所傳的派別，而發生多少的不同。現在試舉其二三如下：

第一應計算的，是異部宗輪論的部派。這是說一切有部的所傳，因從他的見地分配各派，所以不可就照那樣信受。雖然如此，但他所說分派的年代及各派的教理，仍是最重要的史料。宗輪論說：佛滅百年，兩派分裂，到二百年間，從大衆部，更見八派的分裂；其次，自三百年初到四百年初之間，從上座部，發生十派的分裂。總計十八部，本末合爲二十部。今圖表如次：


大衆部
3 說假部（分別說部）
A. B. 100
4 制多山部
西山住部
北山住部
A. B. 2C.
上座部
A. B. 100
雪山部
1 說一切有部
又說因部
2 犢子部
3 正量部
賢胄部
法上部
密林山部
4 化地部
5 法藏部
6 飲光部
又 善歲部
7 經量部
又說轉部
A. B. 3C. 初
A. B. 3C. 中
A. B. 4C. 初

對有部所傳分派觀而含有同樣重要意義的，是南傳卽錫蘭島（註一）傳的分派說。被傳於錫蘭島的所謂上座部的傳說，雖沒有詳說年代等，但據島史等說，似可把他圖表如次：



南傳中，在上十八部外有六派，就是：（1）雪山部與案達羅派中的（2）王山

部，（3）義成部，（4）東山部，（5）西山部的四派，於此再加（6）西王山部〔據Mhvs. p. 11-12 說：是 Apararājagirika 或 Vājiya，又 Vājirika 也說〕，卽成十八部外的六派。這分派系列，在南北二傳，雖已存在，然分派系統，光是這二傳，不能說是已盡。此外，據他拉那他說：有大衆部的所傳，正量部的所傳，義淨所傳，巴塢亞所傳，是有種種所傳的。比較來看，於中雖有一致的部分，但在名稱或順序上，仍然有所不同。那一種眞能代表歷史事實呢？要給他定一標準，那是很困難的。至於那些詳細的說明，本人曾與干瀉文學士協力合作，發表在「結集史分派史考」（國譯藏經論部、異部宗輪論附錄），希望有志的人取來一讀。今唯在部派名稱與所傳，使知有數種，所以只想擧上二傳而止。這在適應必要後所說的，大概也有。

註一 可參照佛音的論事註序文及大史（一一一—一一二頁）、島史（五四頁）等。

關於分派的參考書有：

異部宗輪論　世友作　玄奘譯
部執異論　同　眞諦譯　國譯
十八部論　秦　譯

Kathāvatthu, P. T. S. 2 volumes

Points of Controversy, by Aung and Mrs. Rhys Davids (London 1915)

Kern's Buddhismus Vol. II. p. 551—

Dipavaṃsa, P. T. S.

Translation by H. Oldenberg

Mahāvaṃsa P. T. S.

English tr. by Geiger P. 1

Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien(S. 227), üb. von A. Schiefner, St. Petersburg 1869.

Rockhill; Life of The Buddha, Chapter VI.

三、關於諸學派的一一主張，現在當然不遑一一舉說。且這論文的計劃，打算在後論諸問題時，適應其必要，再爲評論，此中雖無必要，但爲某種便利之點，所以於此想極概括的說明大衆部系、上座部系的主要特徵。

總說一句：上座部，是保守的；大衆部系的諸派，是進步的。前者，不管對於什

麼事，都極力的尊重傳承，而以聚立這傳承，爲一切論究的方針；後者，要以理想爲先，而使傳承合於理想，爲論究的大方針。當然，如嚴格說：前者，雖以傳承爲主，而出於傳承以上的也有，加之，到了那支派，明受大衆部影響的也有。後者，卽大衆部，雖多理想，但亦據於向來的傳承，加之，於中如多聞部欲上座部化的也有。所以對他不可一概定奪，但從大體說，是可如上所說的。如更從所處理的主要問題之性質說：兩派同以苦集滅道爲根本教條，固不用說，但在那觀點所重的方面，兩派間多少有所不同。上座部系的諸派，主要是明苦集問題，卽現實界成立的因由，爲到解脫的準備；大衆部的方面，是置重於滅道的理想問題，欲促進滅道而構成適合的世界觀。至於適合輪廻問題解釋的理論，主要是從上座部系別派開展出來，而資於解脫修行之促進的理論（如心性本淨觀，空的世界觀），主要是大衆部系的諸派之所主張。如上態度或傾向，對種種問題處理發揮時，爲一有趣的對照，因而，這是我人所不可不切切銘記的特徵。

四、那末，是等諸派與阿毗達磨論書的關係怎樣呢？從原則上說，各派是傳持他們各自所特有的三藏聖典的。經與律，雖原是各派共的，但因派別的不同，傳持也就

有別。簡單的說：今日所傳的律是有種種的。又所見的諸論或經句，在某派經中或有，在另派經中却沒有。徵於這些議論，也就可以明白。尤其到論，某派之言，苟是代表佛教觀的聖典，各派必有他的特有阿毗達磨。當然，如實際說：在各派中，有不重視論的，就被稱爲經量部。又卽使說爲派的，但由極微細的不同，而被目爲別派的也有。所以特有的三藏，有無論部，雖沒有不同，但在原則上，特有的論部，我以爲至少是可視爲在於各派所有的。然這完全是原則上的事，但在今日，具備三藏聖典的部派，實際僅是傳於南方的上座部，其他一派也沒有，因而各派的阿毗達磨，除其二三，老早是就不傳的了。雖說有的開始就沒有，但由學派衰微而滅絕的也很多。這實是我們學人所最遺憾的事！在今日，北方僅有宗輪論，南方僅在論事中，有斷片的介紹和批評。因爲如此，所以我人只能窺其片鱗隻爪而已。

然而今日殘留的阿毗達磨論書，究竟是怎樣的呢？說到那最完整的，是南方上座部的阿毗達磨與北方說一切有部的阿毗達磨。

在南方，爲三藏聖典之一，於某種意義，而以佛說被傳的論部，共有七論：

1法集論 P. T. S. (A Buddhist Manual of Psychological Ethics, tr. by

Mrs. Rhys Davids; London 1900)

2 分別論 P. T. S.

3 界論 P. T. S.

4 人施設論 P. T. S. (Das Buch der Charaktere übersetzt von Nyāṇatiloka, Breslau 1910)

5 品類論 P. T. S.

6 雙論 P. T. S.

7 論事 2. volumes P.T.S. (Points of Controversy, tr. by Aung and Mrs. Rhys Davids)

此中，前六論，據佛音說：佛陀成道後，於菩提樹下思惟，其後於三十三天說法，眞正是佛說的 (Atthasālinī, p.4-6)：第七論事，是滅後二百餘年目乾連子帝須作的，但這是由佛的懸記而作，所以在關係上，仍可說是佛說。當然，像這樣講，以歷史事實看，是不可信的。然而不論怎樣，在南方視論爲佛說，對論加以尊重，徵於這些傳說，是很明白的。

在七論外，爲南方的綱要書，也可說爲論部，就中比較有名的，是五世紀佛音所作的清淨道論（Vols. 2. P. T. S.）及從八世紀到十二世紀阿毘曇樓馱作的阿毗達磨法要論等。

其次，就北方所傳的研究，所謂小乘論部，雖多數被譯出，但多屬於說一切有部，屬於他部的，祇有二部：一、三彌底部三論三卷，失譯（大正、三二），說是屬於正量部的。二、舍利弗阿毗曇論三十卷，姚秦曇摩耶舍、曇摩堀多等譯（大正、二八），說是屬於犢子部或正量部的。其他都是說一切有部。說一切有部宗，在諸派中，實是最重論部的一派，在大毗婆沙論等，有部的論師，就名阿毗達磨論師，所以從這派出現很多論書。就中，發智論及大毗婆沙論，具有最大的意義，以此爲中心，而有六足論，是爲有部論典的主體。

集異門足論二十卷

舍利子說，或說摩訶拘絺羅作　唐玄奘譯

法蘊足論十二卷

大目乾連造，或說聖舍利弗作　唐玄奘譯

施設足論

大迦多衍那造，或說目乾連作。其一部，爲施設論七卷，由宋法護及惟淨譯出，但不是全體。在西藏有三部。詳細參照拙著「阿毗達磨論之研究」第三篇。

識身足論十六卷

提婆設摩造　唐玄奘譯

界身足論三卷

世友造，或說富蘭那作　唐玄奘譯

品類足論十八卷

世友造　唐玄奘譯

（舊譯衆事分阿毗曇論十二卷　求那跋陀羅、菩提耶舍共譯）

發智論二十卷

迦多衍尼子造　唐玄奘譯

（舊譯阿毗曇八犍度論三十卷　符秦、僧伽提婆、竺佛念共譯）

註　「或云」者，是據稱友的俱舍論註。就中，發智論，是迦多衍尼子以上七論，是所謂發智、六足論，爲有部宗本論。

一代的力作，依於這個，有部宗，忽大進展，所以在有部宗，這是最大的事。其後，以此發智論爲中心，而以前之六足，尤其以品類、施設二論補解發智，試作有部教理集大成的，就是在迦濕彌羅所編輯的：

大毗婆沙論二百卷　唐玄奘譯

（舊譯：阿毗曇毗婆沙論六十卷　北涼、浮陀跋摩、道泰共譯）

關於婆沙成立經過的考證，希望看吾人的「阿毗達磨論之研究」第四篇，自可了知。

由這大毗婆沙論，有部的教理，就被集成，但因太過煩瑣，在初學的人，變成不堪負擔的狀態，基於這個原因，以有部的綱要書而出現的，就是法勝的阿毗曇心論，與此法勝論的優波扇多解釋的阿毗曇心論經，及法救的雜阿毗曇心論。而在這些之後，大大整理擴大法救論，且一面同情經量部，一面作大毗婆沙論綱要書的，是西曆第五世紀世親的：

阿毗達磨俱舍論三十卷　唐玄奘譯

（舊譯阿毗達磨俱舍釋論　二十二卷　陳眞諦譯）

依此，有部宗，雖得最好的教科書，但在同情經量部的一點，那是非常有趣的；而一面基於俱舍論，一面欲訂正其非的，是世親同輩衆賢所作的：

阿毗達磨順正理論八十卷　唐玄奘譯

阿毗達磨顯宗論四十卷　唐玄奘譯

其外，關於有部宗的論書，雖說還有很多（如悟入的入阿毗達磨論二卷等），但因恐怕太煩，所以現在從略。最後，再舉二三可注目的所謂小乘論部的名稱，在眞諦譯出的當中，有：

佛說立世阿毗曇論　十卷

論中，是說這世界的形狀或其樣子，我恐怕是從漢譯長阿含的起世經等脫化來的。究屬那派所有，雖無特定必要，但多少好像有點有部的氣息。屬於大衆部的論典，不幸一部也沒有留下來，這實是教界一大損失，然〔在經，有大事，說是大衆部所傳的〕稍近於這個的，漢譯中有一部，那就是有名的訶梨跋摩所作的：

成實論十六卷　姚秦鳩摩羅什譯

無疑，這是比世親早百年許作的（普通以訶梨跋摩的年代爲佛滅八百年）。傳說是嫌有部太過煩瑣，且對實在論的說法，抱有反感而作的，所以專主空說。

最後，在與南方論部的關係上，還可注意的，是優波底沙所作的：

解脫道論　十二卷　梁　僧伽婆羅譯

這主要是說實踐的，在理論上，雖則沒有大的發揮，但據長井眞琴博士的考證，此與南方清淨道論，在屬同一類型的一點上，實是大可注目的地方。

第三節　阿毘達磨論書的起源及發達

如前節所說，完成了的阿毗達磨論書，雖是隨於部派而產生的，但說到那起源，未必關係於部派。因阿毗達磨卽對法的目的，在簡單的集合法義，且把他分類、定義、解釋、分別。加之，這研究法，卽使不待部派興起，也有可起的性質。不獨如此，在嘗試這研究法之間，自然到達那意見之不同的，是使部派興起的原因。因此，今想暫以部派問題爲另外問題，而從論書自身的立場，簡單敍說其發達的經過（詳細見「阿毗達磨之研究」第一篇）。

一、阿毗達磨的起源　阿毗達磨的論究法，如從傾向說，在佛自身的說法中，已經含有。佛陀說法，雖是從容不迫的，但不是福音的，分類種種的事項，且有所謂分別說示的樣子。卽在佛陀自身，有成爲分類與分別的阿毗達磨論究法之根柢的態度。在這意義下，阿毗達磨的起源，可說是在佛陀自身。然佛陀自身，與阿毗達磨錠銘，嘗試普通說法以外的論究，有沒有呢？以我人的所見，那是斷沒有的。與阿毗達磨錠銘而論種種問題的，是佛弟子，佛陀卽使獎勵這個，但佛自身並未嘗試。阿毗達磨卽叫對法的，到了後來，似變成了理法之法的意義被解說（關於這阿毗達磨之字義的解釋，參照次節）。其初，法義卽是關於佛陀說法的研究，所以在那自身，已是以佛陀的說法爲材料的第二次的東西。因而，當那開始的時候，阿毗達磨論，主要是附屬於經，與經律相並，沒有獨立的地位，自不用說。以之比於基督教的聖書，如經律爲其福音書，則阿毗達磨，正是相當於其神學。而那神學的傾向，在粽恩已有，尤其到柏魯，卽使說爲一種神學書，也是可以的。然眞正的所謂神學，到後世的教父等，始成立的，佛教的阿毗達磨，實也是這情形。此卽第一結集（佛滅當年所行的）的傳說，雖傳經與律的誦者，但關於阿毗達磨，終於不傳其結集的情形。

二、阿毗達磨論書發達的經過

阿毗達磨論書，經怎樣的經過，始如今日所見的發達呢？在便利上，我人把他分爲四期來觀察，最爲確當。

1、第一期是取契經之形的論典　卽經論未分，兼作分別、分類、解釋的論究法，但畢竟是經的形態。尤其從現在所傳的阿含部聖典看，這聖典，由於教會的學風，是被整理而極阿毗達磨化的，所以此中根據阿毗達磨那樣的內容或編輯法不少。如增一阿含的編輯法，雜阿含的編輯法，乃至漢譯長阿含經的世紀經之部類，南方中部的分別品（M. N. No. 135-142），都是這類。更從內容的方面看，在現在所傳的契經中，被認爲初期之阿毗達磨的，也有很多，於此不能一一列擧，尤其如被攝於長部的衆集經，被攝於中部的摩訶吠陀羅斯他、俱拉越陀羅斯他，是其著者。從佛時代到滅後百年許間所成立的佛弟子們阿毗達磨的論究，其一部分，是以教義問答而傳於個人的，但那優秀的東西，佛陀自身，或托其直接弟子的說法，是就以之成爲契經。在第二結集的時候（滅後百年），據南方所傳，雖已有六阿毗曇，但這是誤傳的，據我人想像，如有第二結集，則此部類的聖典，我以爲是被攝於九分教中的授記經。這事，佛音已有暗示。吾人與其信三藏的分類，毋寧信早期九分教的分類，不論

怎樣，確信這是事實。

2、第二期爲經之解釋的論典　初期的阿毗達磨，漸次發達到不可取契經之形態的，是其第二期。作爲那特色的，始終都以經說爲背景，可說在於負擔經說之定義的、分類的、分別的解釋，還沒有發揮到純粹的阿毗達磨論書之特有的論究法，但又沒有明顯的添加經說的論究法或解釋。可說是從契經到獨立論書之架橋的體裁。如舉其例：從南方聖典說，被收於那小部的無礙道論、摩訶尼律沙、鳩拉尼律沙，就是這個。雖還沒有被說爲論，但已含有論的性質，且被攝於經藏，而四阿含以外的所謂雜部，可被攝於小部，不管怎樣，是都能代表其地位的。再從漢譯說，像法蘊足論、集異門足論，就是那個。這些，被說爲有部所屬的論書，雖好像是獨立的，但從那性質看，還沒有特別的主張，不外是契經所屬的述作。但可注意的，這種述作，在性質上，很難就照那樣的傳持。爲什麼？阿毗達磨論書，假定到了獨立的發達，這種述作，就被改造而成爲整理了的論書之原型，迄至今日，就照那樣留下的，是很少的。如無礙道論、尼律沙，乃至法蘊足論、集異門足論，不過說是近於那個而已，這是我人所不可忘的。這時期，如在年代方面說，雖不很清楚，但大體是從滅後百年頃，至部派思

想大大濃厚的期間，是以這形態而前進的。

3、第三期爲論的獨立　就是離經而論。如從體裁說，與其說是經句自身，毋寧說是以通各經的題目爲主，而把他綿密的分類，從種種的標準，分別他的性質，爲這論究法的特徵；如從內容說，關於事實問題的事項，漸含有興味，而於此間含有一種特有的主張爲其特徵。就是眞於經律，似占獨立地位的，實是在這時期。其年代，恐從滅後百五十年頃開始，前期的論書，漸次開展整理，到部派思想化，始正隨於部派而生的阿毗達磨，阿毗達磨對三結集（滅後二百餘年）時代，但眞正發揮取完全的形態。那很完成的，雖可見於第前後，大概爲其頂點。南方的七論、有部的其意義的，是再後的事情，我想西洋紀元諸論、舍利弗阿毗曇論等，都是屬於這部。

4、第四期綱要論時代　諸派略告成立，代表某派指導精神主要的阿毗達磨論書也已完成，爲得簡單的學習，所以就更作綱要書。如左列舉的清淨道論、阿毗達磨法要論、入阿毗達磨論（悟入）、法勝系的阿毗曇（法勝－優波扇多－法救）、俱舍論（世親）等，都是適應這必要而產生的。其時期，大約是西紀後二三世紀，卽小乘諸

派成立的時候。

三、阿毗達磨論書問題之處理方法

最後，想極簡單的再看一看種種阿毗達磨論書對於問題處理情形的變遷。將各種阿毗達磨論書作統一研究時，照種種的特徵，了解他的發達經過，是有必要的。

先從對於經的處理方面來說：如前所述，阿毗達磨，其初全附屬於經而起，所以只有經對阿毗達磨，爲絕對的權證，那是不用說的。然我人必須注意的：作爲阿毗達磨的任務，必不止於一個個的經句解釋，進一步，到達說明流於經句之裏的全體思想，爲其任務。因而，阿毗達磨的論究法，在不斷的前進下，以全體思想，批判經說之風也起，以至不由經說之所支配，也是自然之理。這就是大毗婆沙論卷第五十一等，說執著一一經句而無達觀之明，被輕視爲著文沙門的所以。隨這氣運的前進，雖不是表面的，但在暗暗裏，欲以阿毗達磨支配經的，就是在諸派中，阿毗達磨中心派產生的所以。如說一切有部，是其一派——於中，爲那反動而以經說爲標準，叫做經量部的也有——，尤其據眞諦的部執異論疏說：鷄胤部（灰山住部）說經律都不過是方便，眞的第一義諦，是在阿毗達磨。在這意義下，進步的阿毘達磨的態度，主張於經說

的裏面，可得佛的眞意。這點，可說稍有似於大乘。經說以外，阿毗達磨，所以有研究的價值，也在於此。又實際上，阿毗達磨中，沒有經說教理的開展，實不外於這態度所使然的結果。

其次，所見關於論書的題目、性質的變遷：如前所說，對於阿毗達磨的契經而可說爲特色的，在於轉換事實問題。然這是就進步的論書而言，在那初期，將種種修養問題，在分類方面處理的，仍是阿毗達磨論主要的題目。這事，吾人看初期論書所舉的無礙道論或法蘊足論，就可明白，而種種的題目，大抵是關於修養的德目。中國最初傳阿毗達磨（五法論）的安世高，是禪者，也是爲此。然到進步的阿毗達磨論書，其觀點似就漸漸不同了：比之修養問題，先有人生世界，詳細說了那樣的事實，然後始進於修養問題，結果，論究這事實問題的自身，爲阿毗達磨的主要目的。這在程度進步的人，看阿毗達磨論書的組織，是很容易想起來的。阿毗達磨論師，雖不輕視修養問題，但確立吾等之理想的，首先必須正視所給與的事實。佛陀以來的觀察法，終於進到這兒。阿毗達磨論書，在某種意義下，處理佛教科學哲學的部門，現出如此之觀，實是起因於此。

其次，就問題分擔的範圍而看新古的不同：當極初期，就某特殊的問題，如禪定、智慧等的題目而論究的，是阿毗達磨論。然更連續進步的，漸結合這各個題目而給予系統說明的，爲其任務。到所謂第二期的論書——以修養問題爲主——，是在那自身所完成的。然更進一步，漸漸尋求事實問題起來，但當其初，要想涉及全體，認爲是困難的。而爲部分部分論究的方法，好像很多。在同一學派，所以有種種論書，因於一書而盡一切，實在沒有。至少，置其觀點的方面，視問題的重要，出現加減不同的種種論書，所以在同一部派，有種種論書被傳。然而如此，在修學上，是極不便，至少，在初學者，成爲大大的苦惱，結果，產生簡單的綱要書，而盡一切的問題。即開始爲部分的論究，其次成爲全體的，更改問題而爲部分的，最後再總合這個而論全體，實是阿毗達磨論書問題分擔之大體的變遷。雖不是一切就照那樣而進步的意思，但大體視爲經斯經路而進至綱要書時代，我認爲沒有大差。

將以上三點置於頭上而把論書研究下去時，於其間自定新古的標準，我以爲便利之點不少，所以特注意此事的次序。

第四節　阿毘達磨的名義

以上，對於阿毗達磨，只是大略一說；在此，還有少許須先說明的，就是有關阿毗達磨的字義。達磨，就是「法」這個字，雖不是佛教特有的術語，但阿毗達磨，却唯是佛教的術語，而且那解釋，自古就有異論。儘我人所知，對阿毗達磨字義的諸說給與介紹的：在南方，是五世紀的佛音；在北方，是一般所知的大毗婆沙論；所以現試舉其主要的解釋如下：

先從佛音的方面說：他在阿他沙利尼（法集論的註釋書），將阿毗達磨的定義，說爲勝法、特殊法。尤其在那斯滿伽羅伊拉希尼（卽 Digha Nikāya 的註釋書），關於 abhidhamma 的解釋，引傳承的頌文，作如次說：

有法，增盛、特殊、尊重、詳說、最上，此名阿毗達磨。

卽於 abhi 中有增盛、特殊、尊重、詳說、最上等的意義相應，有這些特色的法，名爲阿毗達磨。在內容上，是殊勝的，在方法論上，是詳說的，而畢竟歸於這阿毗達磨的字義。然這解釋，不外是集成從前的傳承，並不是佛音自身的創說。南方系的論部

學者，對阿毗達磨正統的解釋，可說大略依此而盡。

更以之徵於北方所傳，卽婆沙論所說，介紹種種的解釋，如從義理上說：阿毗達磨者，要之：

於諸法相，能善抉擇，能極抉擇，故名阿毗達磨（大毗婆沙論卷第一、大正、二七、二七四頁上）。然如從字義上說：法密部解說爲：

此法增上，故名阿毗達磨。

化地部解說爲：

慧能照法，故名阿毗達磨。

（蓋 abhi 取觀照之義）。更有譬喻者（經部）說：「於諸法中涅槃最上，此法次彼，故名阿毗達磨」。其外，佛護說：「阿毗者，是助言顯現前義。此法能引一切善法，謂諸覺分皆現在前，故名阿毗達磨」。覺天說：「阿毗者，是助言顯增上義……此法增上，故名阿毘達磨」。左受說：「此法尊重可恭敬故，名阿毘達磨」（大毗婆沙論卷第一、大正、二七、四頁）。概將阿毗視爲殊勝的解釋，與佛音介紹的南方論師的解釋，多所一致，這是我人所應注意的。在這意義下，中國的舊譯家，將阿毗達磨

，譯爲無比法，這不一定是把a譯爲無，上或殊勝意義的翻譯。據大婆沙論的聲論者卽文法學者，解釋阿毗達磨說：a是除棄義，bhi是抉擇義，能除棄抉擇法，名爲阿毗達磨。雖少覺無理，但有作這解釋的餘地（婆沙卷第一、大正、二七、四頁中）。然如從那性質上說：其起源，阿毗達磨，對佛所說的教法，加以詳說、分別、抉擇，所以將其態度、任務除外，但在內容上，譯出無比法、增上法、殊勝法等的，不能認爲得當。阿毗達磨主要的任務，苟在研究的態度，其意義含有abhi的文字，仍然是可解的。企圖這個的，是翻譯者的眞諦及玄奘。將阿毗達磨直接譯爲對法的，與其說是在於文字，毋寧認爲是在義理爲當。

以上，以字義爲主，傍就其任務，解釋阿毗達磨，更進一步，再少從任務方面，明阿毗達磨的性質、本質。

如每次說，阿毗達磨的任務，是對佛陀的教法。因而解釋教法的，不管是以此爲知識來看，或爲書籍來看，都是所謂阿毗達磨。更進一步說，佛陀的教法，元不是佛陀所創作的，是法性而自然的，佛陀不外就照那樣認識，把他說示於人而已。因而，以此事實爲阿毗達磨的任務，如翻於這立場，則所謂對法的意義，不獨對於教法，對

於理法自身，卽理法的研究自身，不能不說是阿毗達磨的任務。當然，所謂理法的研究，在本來的約束上，是通於佛陀教法上的理法研究，所以到今日，所謂物理的理法或化學的理法，也直接的稱爲阿毗達磨，無疑是太過了。然卽此理法，也關係於佛陀教法主眼的轉迷開悟，如廣義說，仍可說是阿毗達磨的題目。如先所說：到阿毗達磨，沒有接觸到佛說種種題目的理由，實不外於這意義的擴充。阿毗達磨，雖以經爲所依，但漸次發達，反而以論支配經，卽或解釋經句，也以理法爲先，而以文句在第二，如不合於理法，爲不了義經而不採用，其理由實在於此。卽在這點，佛教的阿毗達磨，比於基督教的聖典，正相當於其神學。神學雖由聖書而有，但到那進步的，神學反而支配聖書文句的意義，這可說是同樣的。

這樣，對法一轉，就變成了以理法的研究爲主了。更進一步，這最後的目的，在什麼地方呢？不用說，在於依此開發眞智。卽在於打破無始來的迷妄而到達解脫涅槃。如佛陀說：我人無始以來，所以輪廻三界，不能看破眞實法的眞相，是所謂無明之所使然，所以由理法的研究，而見那眞相的眞實，是解脫的正因。從這意義說：阿毗達磨的本質，終於是眞智卽無漏智，而理法的研究，畢竟不過是到這兒的手段，可說

不外是第二次的阿毗達磨。在大毗婆沙論爲欲說明這事，作如此說：阿毗達磨的自性，是無漏的慧根，依此而起聞思修的智慧，就是第二次的阿毗達磨，起這智慧的諸論，是爲第三次的阿毗達磨（原文甚長，故不抄錄。婆沙論卷第一、大正、二七、二頁下——四頁上）。然把他簡單的作成頌文的，是俱舍論。如卷第一說：

淨慧隨行名對法，及能得此諸慧論。

卽不外簡單的提示上舉婆沙文的意義。

這樣，阿毗達磨的意義，漸漸深進的，就是於佛教諸派中，有阿毗達磨中心主義之部派的理由。當然，如此神學中心主義的佛教，果能代表佛陀的精神嗎？這雖成爲必須大大考究的問題，但不論怎樣，使佛教成爲盛大學問的功蹟，我以爲不管什麼人，都不得不承認這阿毗達磨的力量。

註一　在識身足論開卷第一的偈頌，對於了知阿毗達磨的任務及性質，我以爲是很好的資料之一，所以標舉於此作爲參考。

稽首大覺覺中王　覺王所供三界日
阿毗達磨海難渡　佛口池流千聖欲
解脫妙法智所歸　智者所依諸聖衆
於境巨溟能善決　故我至誠今頂禮

朗日不舉照人間　稠林昏翳孰能遣
阿毗達磨正法燈　心中淨眼智根本
三界照明慧眼道　一切法燈佛語海
智者慧水大陂池　求智勇銳勝基本
（識身足論卷第一、大正、二六、五三一頁上）

註二　阿毗達磨的問題，漸次變成理法中心主義，最明白的，有如次的一文：「於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂二世有、二世無，一切有、一切無，中陰有、中陰無，四諦次第得、一時得，（聖者）有退、無退，使與心相應、心不相應，心性本淨、性本不淨，已受報業或有、或無，佛在僧數、不在僧數，有人、無人」（成實論卷第二、十論初有相品第十九、大正、三二、二五三頁下）。

第五節　阿毘達磨佛教研究的意義與現狀

阿毗達磨佛教，不獨其研究意外困難，就是舉其思想的效果也難。阿毗達磨佛教

的特徵，如前所說，主要在論究法自身，而那論究法極爲煩瑣，且從今日吾人來看，認爲動輒注力於無用處之點很多。在被稱爲代表的論部，此弊尤多。以南方的六阿毗達磨爲始，到北方的發智論，從某種意義說，在思想方面，是極乾燥無味的。基於契經比所謂原始佛教研究的隆盛，阿毗達磨佛教研究的不振，其主要理由在此。

然如把他從佛教教學這立場來說：阿毗達摩佛教，在種種之點，都有最重要的任務。沒有大略學過阿毗達磨，不能理解佛教對爲何事，這決不是過言。阿毗達磨佛教對於契經佛教說，無疑是第二次的，但對契經的所謂神學書，於契經一切的問題，到此始被窮盡的論究，所以對這沒有大略的理解，契經的意義也就不能清楚。不獨如此，如前所說，到此，佛教思想，開展出於契經以上的問題或見解，結果，關係後來的思想，尤其關係大乘佛教之點不少，因而，即在理解大乘的前程上，阿毗達磨佛教，也是一次必須通過的過程。況到阿毗達磨佛教所開展的世界觀、人生觀、理想觀、實際觀等，在那自身有獨立的意義，且成爲後來種種發達了的佛教哲學之基礎的前提，在這點上，苟欲把佛教思想作爲學問的處理，如沒有阿毗達磨的知識，不管對於怎樣的部門，都不能獲得完全的成績。這就是一方面苦於阿毘達磨佛教的煩瑣，而另一方面

自古以來，不論以怎樣立場爲旨的佛教學者，都要以此爲基礎的研究，至少也要一次通過他。阿毗達磨的研究，不一定都以此爲宗義而遵奉的教徒，就是所謂大乘家，也研究的，這是我人所決不可忘的（檢中國的翻譯史，如禪的至人後漢安世高的阿毗曇五行經一卷，又楞伽、勝鬘、無量壽經的譯者，被世間稱爲摩訶衍、劉宋的求那跋陀羅衆事分阿毗曇論十二卷，更復陳眞諦俱舍釋論二十二卷）。

其次，說一說關於這部門研究的現狀如何。首先從南方論部說：錫蘭的佛教徒，以之爲所依的聖典，與經律相並以研究其論部，固不用說，然這部門研究最盛的，是緬甸。緬甸佛教徒，有愛把佛教在理論方面研究的風習，因而在他們之手的阿毗達磨研究書不少。就中，以英文發表的也有。如利斯臺伊資夫人與翁氏共同出阿毗達磨法要論及論事的英譯；如阿他沙利尼的英譯者忙天氏，就是這個。在歐洲人，對這研究最盡力的，不管怎麼說，都是利斯臺伊資夫人，原典的出版或翻譯，同出女士之手的不少。女士，如前所說，不獨已譯出論事及阿毗達磨法要論，就是法集論也被譯出，其註釋的阿他沙利尼，更與忙天氏共譯出版，清淨道論的英譯（多分與忙天氏合作），最近有欲出的計劃等（原稿校訂者註——如預想的，此在"The path of purity"

的名下出版完了）。在歐洲，南方論部的研究，實出於女士一人之手，也不過言。此外，由尼耶那地路迦氏，譯出人施設論及彌蘭陀問經等，實可注目。

其次，就北方所傳的論部說：這研究最盛的地方，不管怎麼說，不得不說是日本。日本，自古對俱舍論的研究，是很盛行的，所以其餘勢尚及於今日。唯遺憾的，日本阿毗達磨的研究，太過偏於俱舍論，缺對全體的觀察。其研究法，是太傳承，不是歷史的批判。因而，俱舍論的一科，雖盛研究，但對阿毗達磨自身學問的成果言，沒有一點可舉，自也不是過言。近時，不滿足於這缺點，漸對阿毗達磨全體，多少加以注意的學者，亦已輩出。如舟橋水哉氏的小乘佛教史論、高楠博士發表於巴利聖典協會雜誌 J. P. T. S. (1905) 所介紹的有部諸論、椎尾博士之六足論的研究（雜誌宗教界、大正、三、一及十）、長井博士的「關於解脫道論」（哲學雜誌、大正、八、七）、渡邊楳雄氏的「南傳界論與北傳舍利弗阿毗曇論」：雖已見到成績，但還不能大見功績。

日本的學界，在這狀態下，越海而見西洋的學界，雖還不能說是已大盛行，但對北方論部探究心的極盛，自是我人所應注意之點。就中，希爾灣列維氏的研究，陀羅

維列桑氏的俱舍論原典，尤其是世間品的出版——（校訂者註：在現在，氏將俱舍論譯成，譯爲法文，豫期不遠就到出版的氣運——），這是我人最應注目的地方。又如俄國披固不用說，而成唯識論的翻譯，亦將完成），地爾斯補爾庫大學的教授邱爾巴季氏，於此研究，有很大興趣，其門弟羅仙披爾庫氏，是留學日本研究俱舍論的熱心家。羅仙披爾庫，不幸死於芬蘭，在西洋的斯學研究，眞是不堪痛惜！然其師邱爾巴季氏，今仍注力於這問題的研究，是乃差強人意的事。無奈外人讀漢譯不便，所以不少歐美學者，在他們的研究中，如從我們來看，多不免隔靴搔癢之感！雖然如此，但不論怎樣，漸次舉出可見的成績，這不能不說是不可忽視的學的現象。

阿毗達磨佛教的研究，縱令未到大大的盛行，但在諸方著作研究中，如從某種意義說，今日佛教的研究，可說已從經藏移於阿毗達磨了。不過總攬南北，對全體阿毗達磨的研究，如說還未就緒，似乎亦無不可，這不能不說爲學界的恨事！而在可做這工作的人，除了日本的學者，似乎不能求之其他方面。關於這點，日本學者的責任，可說是很重大的！

本論

第一篇　佛陀論

第一章　總論

佛教，不用說，是以佛陀爲中心而發達的。因而，對於佛教教理，不論考察那一部門，如不把他歸於佛陀的人格與自覺，終不能到達其眞髓，這是一定的道理。佛教，苟從佛陀的自覺說，那是佛陀無師獨悟的結果，至少是「如說而行，如行而說」的結果所成立的，所以離了佛陀，是就缺少那體驗之妥當性的第一保證。這在佛教教學上，佛陀論是構成最重要一分科的所以，尤其到後代大乘佛教，唯窺佛陀的自覺——於中，表徵化太甚的也有——離了佛陀觀，在宗教方面，終於不能成立，所以佛陀觀眞正成爲最重要的了。

然今阿毗達磨的佛陀論怎樣呢？如總說一句：阿毗達磨佛教，所謂小乘佛教，如

其對法之名所示，法，是重在對佛言教組織的研究，如後來的大乘等，因不是直接以迫至佛陀自內證爲目的，所以對於佛陀觀，可不必多所注力。他們對於佛陀的遺誡，雖也有所通曉，但到佛陀滅後，就只管繼承其法爲依處的精神，加之，認爲佛陀的境界太高，因而把那體驗的保證，乃求於佛弟子的羅漢或聲聞，這麼一來，自然不以佛身觀爲最重大的問題了。如所見的種種阿毗達磨論書，於中不少全不觸於佛身觀的問題，實在就是爲此。

然這只是就大體的傾向而言。因這問題與佛教有不可離的關係，所以阿毗達磨的研究者，認爲卽在傳持者的諸部派，也決不忽視這問題。關連於種種問題，如佛身觀或佛陀前生的菩薩，仍是要論及的。不獨如此，在諸派中，主要由佛身觀的不同而成別派的也有。如說出世部——據巴補耶所傳——，因其特色在於主張佛身無漏，所以得說出世之名。又這，卽使見世友的異部宗輪論，或目乾連子帝須的論事，對這問題，也以種種形式被論，尤其到異部宗輪論，在明大衆部、上座部宗義不同時，首先從這問題開始，所以佛身觀在諸部派間，爲重要問題之一，這到底是不可否定的事實。阿毗達磨，素以法義的研究爲主要出發點，唯比較看起來，論這問題的，雖說很少，

但在法義的研究上，對那煩惱論、修行論、聖位論或聖智論，自非觸及佛陀論不可，且漸次的注力於這問題的神學論究。何況即在小乘諸部派，尤其到進步的大衆部系，漸以佛陀自身爲理想的對象，同時，擬進至所謂法身思想的開展，漸漸使這問題，增加重要的程度。

這篇所欲論的法身觀，在諸部派間，是怎樣的觀察佛陀本性呢？如何解釋那前生菩薩的地位呢？對於這些又有什麼不同的意見呢？現在想從散見於諸論的材料，把這種種問題，結合起來一論。

第二章　關於佛傳的材料

小乘諸派的佛陀論，決不是研究佛傳的自身。寧對已經組織成一定形態的佛傳，以明其神學的意義。因而，在理解他們佛身觀的用意，我們首先須要了知其組織成一定形態的佛傳。然那組織好的佛傳，未必就照那樣是歷史的事實。是經種種階段，然後成立的，所以我人對於到達那兒的經過及其資料，不得不先大略知道。

如前所說，佛教，是以佛陀的自覺與人格爲基礎而成立的，在原始佛教，原是佛法一如。然我人所感奇異的，在古記錄中，佛傳是不傳的。僅巴利律文的大品（五分律卷第一五（大正、二二、一〇一頁），從釋迦族的系譜開始，雖說大體一致，但較巴利所分稍詳），以佛的成道爲最初，從三迦葉、舍利弗、目犍連諸大弟子的濟度，一直到僧伽的成立，比較說得詳細。長阿含佛般泥洹經（大正、一、一六〇頁中），唯詳說最後入滅時，前後三四個月的事蹟，爲其稍稍集合的部分。其他的事蹟，祇是斷片的被傳，如要將各種所傳，取得前後的聯絡，那就不免有汪洋之嘆了！尤其關於佛陀成道以前的履歷，在今日所不明白的地方更多，如出家的動機及修行的經過，都

只是佛陀晚年對其弟子們所作回顧的說明，我人今日僅能得其隻鱗片爪而已（註一）。

這樣看來，不管怎樣，都好像是違反法佛一如的立場，但仔細一想，這也是不足爲怪的事情，因佛滅後的佛弟子們，對於佛陀的記憶猶新，加以基於法爲依處的遺誡，以先編輯教說爲要，佛傳不是當務之急，所以在古記錄中，缺乏綜合的說明。這恰如歐爾天別爾氏所指摘的：初期的基督教徒，編輯耶穌的教訓集，庫勢農翁，寫蘇庫拉泰斯的紀念錄，都是以教理爲中心的，至於人格的活動，僅不過被豫想在那教理的背後罷了。這種情形，佛教與基督教，可說是同樣的。

然去佛時漸遠，直接親近佛陀的佛弟子們，也陸續的圓寂，因而追慕教祖之情，也就更爲緊切，於此欲集合至某種程度的佛傳，自是必然之理了。這樣，傳於聖典的材料及傳於教團的口碑，而多少增加自己理解佛陀觀等的，是今日傳於吾人的佛傳文學。然這些文學所發揮的顯著特徵是什麼呢？那多少是將整理過的置於這形式方面的。如在內容方面看，出家前的事蹟，是就變得很明白了。且這不獨限於迦毗羅城降誕以後的事蹟，即更溯及前生數百千代生死輪廻中的履歷（？），也得到明白。有名的

本生譚（註二），就是代表那個的。更欲把他配於修行的種類而多少使之神學的，就是却利耶毗多迦（所行讚三十五卷），同被攝於巴利五尼柯耶的小部。這樣，因佛陀的人格太偉大，認爲總歸不是唯於今生所修養得來的，加以佛陀在說法時，大概曾利用當時流行於世的童話一樣的故事，以明關於自己過去的因緣，善巧說示一切不是偶然的，所以那些終被視爲佛傳的一要素，漸次而增其數，更被加以整理，結果，是就成爲本生譚或所行讚。而本生譚，如以阿育王時代或被認爲在其少後出來的彫刻美術，卽山地、巴魯福獨、阿摩拉瓦基等所表現的來判斷，不能不說是很早就已成立了的。的確，這本生譚——如從表面上看——，要而言之，不外種種故事的教訓化，但卽由此而莊嚴了佛傳，同時，以佛陀及菩薩爲中心，使佛教思想，成爲種種開展的原動力，在這點上，實發揮了預想外的力量。阿毗達磨，以菩薩論爲法相上的問題，實是關於這本生譚或所行讚的某種題目；後代大乘佛教，以菩薩爲中心而大大開展的，如溯其淵源，不外是從這本生譚出發的思想。總之，由於本生譚的成立，從數百千萬代以前的過去，一直到成爲佛陀的所有業蹟，至少在材料方面，可說已經完備，這是我人爲明依阿毗達磨研究的題目而起之所以不可或忘的原因。

這樣，把這些構想的材料與前所說史實的材料，混合而成立的，就是所謂佛傳，而以種種形態傳於我等。如指出那主要的，在南方，最具全的，不用說，爲本生譚（註三）的註釋，而最初所寫的，是有名的因緣譚，以從過去世爲始，一直說到祇園精舍設立的因緣。這是在錫蘭寫的，從時間方面看，雖好像是很後世的，但從出處方面看，卻是很古的，所以作爲佛傳研究的史料，是值得我人重視的。然不管怎麼說，而最多傳此種類的，是漢譯。如修行本起經二卷（後漢、竺大力、康孟詳共譯、大正、三……從錠光佛時代到降魔成道）、佛說太子瑞應本起經二卷（吳、支謙譯、大正、三……從錠光佛時代的因緣到三迦葉歸佛）、過去現在因果經四卷（宋、求那跋陀羅譯、大正、三……從普光如來到舍利弗、目犍連的歸佛）等，是其主要的材料。尤其佛本行集經六十卷（隋、闍那崛多譯、大正、三），以種種的形態，聚集所傳的所謂因緣譚。因爲其中含有很古的要素，所以由處理方法的如何，對於佛傳的研究，是給與多大光明材料的。基於這些材料，把他更加整理，而以婉麗的韻文，作成佛陀傳的，是有名的馬鳴佛所行讚五卷（北涼、曇無讖譯、大正、四；異譯佛本行經七卷、宋、釋法雲譯、大正、四）。基於上述的各種材料，佛傳到現在，已達其頂點，也不是

過言〔僧祐的釋迦譜五卷（大正、五十，集這些材料，而舉其出處，在這點上，雖甚便利，但因對於材料沒有加以批判，所以不可說爲研究的書籍〕。

這樣，佛陀傳，雖曾大略整理其形態，然那什麼地方是眞的歷史事實？什麼地方是後世所附加的呢？關於這問題，除那比較明白之點可以指出，不用說，是很難說明的。批判的處理這些材料，參照其他種種的事項，作眞正之佛傳的，是原始佛教所要研究的一大題目。然今依據這些材料所給予的佛傳，就那上面構成神學議論的，是阿毗達磨佛教所要研究的一大題目。所以下面想簡單的給予佛傳的敍說。

註一　示其二三之例如次：

M. IV, Bhayabherava-sutta（增一阿含卷第二三、增上品初、大正、二、六六五頁中）。

M. XIX, Dvedhāvitakka-sutta（中阿含卷第二五、念經、大正、一、五八九頁上）。

M. XXVI, Ariyapariyesana-sutta（中阿含卷第五六、羅摩經、大正、一、七七五頁下）。

M. XXXVI, Mahāsaccaka-sutta

Oldenberg; Buddha. 4 auf. S. 101

㊟II 本生譚的原典

Fausböll: Jātaka, 7vols. London 1877—1897

Kern: Jātakamālā vol. I, Harvard University Press 1914

㊟III Dutoit: Jātakam, München

Cowell: The Jātaka, Cambridge 1895.

Speyer: The Jātakamālā (S. B. B.) London 1895.

㊟IV Fausböll's edition, Jātaka, vol I, p. 1-94. Rhys Davids: Buddhist-Birth Story, vol. I. p. 1-13.

第三章　阿毘達磨預想的佛傳

如前節說，關於佛傳，有種種記錄。那詳細之點，彼此不一致的，雖有很多，但爲那大綱的，南北諸傳所一致的也不少。而且那些，是小乘各派所公認的佛傳骨子，所以現在在阿毗達磨論背景的意義下，敍說其佛傳。主要是依附於本生經的因緣譚，而傍參照諸傳，以所成爲阿毗達磨題目的部分爲中心，加以記述。

在這因緣譚中，把佛傳分爲三部分來說：第一是遠期，第二是中期，第三是近期。在第一遠期，明從過去四阿僧祇百千劫以前一直到兜率天宮爲一生補處而居住的經歷；在第二中期，明從兜率天下降，至悉達多太子誕生、出家、成道；在第三近期，更明等正覺者，開始傳道，到受祇園精舍的供養。而從此到涅槃的事蹟，在因緣譚中沒有說到，這不管什麼人，是都知道的事實。基於這理由，實也含有這部分，不能不說是近期的任務。以下，我想稍爲變更上例，把他分爲二時，擧出所謂佛傳的主要部分。

一、過去爲菩薩的經歷

從今四阿僧祇劫及百千劫以前（北方以三大阿僧祇百劫

前爲通例），於阿摩羅瓦地，有善慧婆羅門，觀世無常而出家，引退於雪山的旦摩迦而修禪定，方可到達入於涅槃。然當此時，是燃燈佛（Dipankara，也叫錠光、普光、定光），顯現於世布化之時，所以善慧張其儀容，停止入於涅槃，一方面欲救一切衆生，一方面決心欲成佛陀。以身奉燃燈佛，從燃燈佛那時起，經將來四阿僧祇百千劫，終於到受記別，成爲釋迦佛陀。這就是佛陀於過去世做菩薩的開始。菩薩，是求菩提（覺知）的人之義，而那菩薩行的主要條件，是以捨己爲他的所謂上求菩提，下化衆生爲其資格，換句話說，是佛陀道的修行者之名。菩薩受此記別，爾後世世生生，受生種種有情，果其所願的事歷，就是本生譚的菩薩故事。或時爲轉輪王，或時爲猿，或時爲漁父，或時爲兔等，變成種種雜多之身，畢竟唯是爲上求菩提，下化衆生，但於此間，以凡夫身而起煩惱，也不是絕對沒有。到後阿毗達磨，這事變成一問題，徵於此說也就明白。然從大體上看，在其不絕努力的修行結果，其地位漸次向上，自不用說。然於此間，在法相上，應注意的：菩薩雖對種種境界修行萬善，但欲把他特別攝於所謂十種的波羅密。又在四阿僧祇百千劫間，逢遇種種佛陀而加供養，但關係特別深的是二十五佛。十波羅密，雖是本生譚諸處所說明的，但二十四佛，是佛陀

王沙佛史 P. T. S. 所記述的。十波羅密者：

一、布施波羅密；二、戒波羅密；三、出離波羅密；四、智慧波羅密；五、精進波羅密；六、忍辱波羅密；七、眞實波羅密；八、決定波羅蜜；九、慈悲波羅蜜；十、捨波羅蜜。

（在龍樹的菩提資糧論，有十波羅密的名稱，與此多少不同）。第一布施波羅密者，不用說，是喜捨一切，家財珍寶，固不用說，就是妻子、自己，也都施捨，唯是爲菩提而行。第二戒波羅密者，是欲保全戒行。第三出離波羅密者，是厭離世間。第四智慧波羅密者，是養成正確的判斷力。第五精進波羅密者，是努力於善事。第六忍辱波羅密者，就是忍耐。第七眞實波羅密者，不管在怎樣的場合，都語眞實，終不虛言。第八決定波羅密者，是決斷而不動搖。第九慈悲波羅密者，就是慈愛一切衆生。第十捨波羅密者，是住於平等心。將此德目，完全履行，名波羅密。因 pārami 又 pāramitai，是有完全意義的話。以善慧時代的發心爲起點，到最後安住於兜率天宮，在四阿僧祇百千劫間，無數的更生，實不外爲欲完成這十波羅密的階梯，至少這是佛傳記者的菩薩觀。而菩薩於此間遭遇親蒙教化的二十四佛，據佛陀王沙說，如次：

一、燃燈佛　二、憍陳如　三、吉祥　四、善意、須摩耶
五、離婆多　六、輸毗多　七、Anomadassi　八、紅蓮華
九、那羅陀　十、上蓮華　十一、善慧　十二、善生
十三、Piyadassi　十四、Atthadassi　十五、Dhammadassi　十六、悉達多
十七、底沙　十八、補沙　十九、毗婆尸　二〇、尸棄
二一、毗舍婆　二二、拘樓孫　二三、拘那含　二四、迦葉

但應注意的，這是南方所傳的順序，與北方系的所傳，不一定一致。卽在北方系，初於大事，雖同諸傳說有諸佛，然以燃燈佛爲最初的一點並毗婆尸佛以下五佛的一點是一致外，未必都如佛陀王沙所說（參照 Richard Morris 之 P. T. S. Buddhavaṃsa 的序文 p. V-VII）。這元是一種神話系譜，所以其間所傳，有種種的參差，自亦不足爲怪。總之，承認釋迦佛以前有多數佛陀一事，是南北之所一致的。在耆那教開祖大雄以前立二十四祖，恐怕同是屬於此說。如給與解釋，含有佛陀普徧性的教法之體驗的實證，大概是要求於過去的吧？而這後來在阿毗達磨，成爲論究種種佛陀的使命、性質等異同的題目。在這點上，成爲神學的一問題，是我人所必須先要了解的。因

此，現在想先稍稍論說的，是等諸佛的傳記，是如何的問題。爲什麼？因那在後佛佛的比較中，成爲重要的問題。在佛陀王沙門就二十四佛，一一舉其略歷。於中，吾人應注意的，是長阿含大本經（大正、一、一頁中）毗婆尸佛的詳傳。因二十四佛的一一，在長阿含有，反之，毗婆尸佛以下的七佛，不獨在長阿含，特別是毗婆尸佛的傳很詳，而那對現在釋迦佛傳，有著密接的關係。毗婆尸佛的出現，是在今九十一劫前人壽八萬四千歲時。是刹帝利種的王者，父名槃頭，母名槃頭婆提，其都也名槃頭婆提。毗婆尸修行滿，在兜率天，見時期的到來，從天宮下，自王妃槃頭婆提的右脅托胎。母體極安詳，見胎內全無汚濁，諸根具備。月滿，毗婆尸菩薩，從母右脅出生，立卽行七步而這樣的唱道：

天上天下唯我爲尊，要度衆生生、老、病、死。

菩薩生下來，就具備了三十二大人相（其一一，見 D. II, p. 17-19 及漢譯大本經）。仙人相謂：如繼王位，則爲轉輪王，如是出家，將成爲佛陀。及後生長，出遊四門，見老、病、死、出家，終於起出離之志，在二萬九千歲，棄家而出家。此間有一人之子。退隱靜處，靜觀十二因緣（在巴利文中，唯擧十二因緣），終成正覺。嗣由梵

天的勸請，堅固布教之志，於槃頭婆提城內的鹿野苑，初轉法輪。依這而得種種弟子，爲布教使，派遣四方，於六年後，再回到槃頭婆提城內而統一之。

這就是在大本經的毗婆尸佛的因緣，與被稱爲釋迦佛傳，差不多全部一致。雖被認爲應用佛陀的傳記，而作毗婆尸傳，結果，如歐獨富蘭給氏，却說有關毗婆尸佛的神話，後來被應用到現在釋迦佛傳記上的。吾人於此，雖應避免就那一種是眞的而下斷定，但不論怎樣，在毗婆尸佛傳與釋迦佛傳間，有密接的關係，可說是不可忽視的事實。

其餘，如欲說起來，那是很長的，總之，釋迦佛陀前生爲菩薩時，如上所說，每逢佛陀，都犧牲自己，供養佛陀，受其教化，那是不可舉數的。這樣，經善慧以來四阿僧祇百千劫，於次生中，漸漸進至成等正覺，於兜率天所謂一生補處位，實就是其最後身。

二、從降誕到涅槃　菩薩住於兜率天宮若干歲，就到達了快要成佛時期。時天宮中，生起所謂佛陀出現的預告，天使宣言於天界說：「友！從今千年後，於此世界，有佛陀生」。聞之，諸天相集，懇願菩薩早成佛陀。於此，菩薩先就其生時、州、國

土、種族、母加以考慮，乃起於閻浮提的中國劫比羅伐窣堵的刹帝利種淨飯大王之妃摩耶托胎的決心。適應這個，王妃感一場瑞夢。卽過中夏之季，王妃對於人們，行種種的布施，退其寢室，四守護神來，將其寢床，運於雪山，安置於大娑羅樹下，沐浴於阿耨達池。時白象來，其鼻携白蓮，禮拜王妃，從其右脅入而托胎。第二天起來，令相者判這奇夢，相者以之爲妊娠之徵，並且說，其子將來當成轉輪王，不然，亦當成爲佛陀。

從此以後，在與上述毗婆尸佛傳的彷彿中，又被認爲眞的歷史事實顯現的，就是南北兩傳的太子傳。卽妊娠後，王妃身心安詳，見胎中菩薩，諸根具備，胎中也沒有什麼汚穢，到了十月，王妃欲去娘家的天指城，於途中嵐毗尼園，分娩王子，時天使來，以之受手，龍王雨甘露注王子，生耶否耶？發出一般所知的我是第一，我爲最上者宣言。然分娩時，所謂從右脅生，據傳有無不一樣的。在因緣譚中，雖沒有明言，但對這個，於漢譯所傳中，古說沒有，新作則有。阿夷哆仙人相之，預言將來，或爲輪王，或爲佛陀等，與毗婆尸佛的傳記沒有不同。太子性格很癖，從幼就是一個冥想者，父王深以爲患，特爲立三時殿，配給數百舞妓，始終希望太子留在世間。然

由四門出遊，更堅定了出家之念，等到羅睺羅的出生，就決定這樣去行。初師事於住在摩竭陀近郊的阿羅羅伽羅摩、鬱陀羅羅摩子，但不滿足，乃去優樓頻螺而行苦行，五比丘隨侍之。六年苦行後，悟其無益，捨苦行，受善生女的供養，恢復肉體的力量，專精進於精神的修鍊。五比丘見了，以為他墮落，於是捨太子而去。從此到成道，太子以種種形與魔鬪，終於得到絕對的勝利。其夜，先於初夜得宿住智，洞見過去，於中夜得天眼，洞見三界，於後夜得因緣起智，貫通時空，了知生起的法則，於是終成大覺，就是成爲佛陀、如來。從此，以四週圍的菩提樹爲始，四度換座而味法樂（巴利的阿毗達磨學者，謂佛於此間，思考阿毗達磨）。佛陀以其所悟之法甚深，想到普通人的不能理解，欲就那樣的入於涅槃，但在這時，梵天顯現，懇請布教，始生起宣布大法的決心。與其關係最深的五比丘，在鹿野園可爲濟度，特去先爲轉四諦法輪。初見憍陳如的所悟，其次爲其他四人（八此，見到佛法僧三寶的完成，實是佛法的開始。其次，以長者子耶舍爲始，漸次得弟子，加自己而有六十一阿羅漢。佛陀將諸弟子，派遣於四方，宣布其教法。自於優樓頻螺的森林，濟度三迦葉，入王舍城，面會頻毗娑羅王，受竹林精舍的捐獻，間又加

入舍利弗、目犍連二大弟子，教團更爲隆盛。從此，訪故鄉迦毗羅衛城，遇父王及太子妃，將羅睺羅以下釋迦族的子弟攝入教團，再回到摩竭陀，在拘薩羅的舍衛城，受長者給孤獨的供養，更受祇洹精舍的捐獻，於此定其根據。如是，教團漸次隆盛起來時，如提婆達多（Devadatta）企圖破壞教團者固有，但在佛陀偉大人格的感化下，佛教於佛陀在世中，無論怎樣，已是一大勢力。然如前說，除成道後的二三年，其後，依於年代順序的佛陀事蹟，極爲不明，不管在怎樣的佛傳，其教團進展的次第，都不能明瞭他的年代順次，不能不說是一大遺憾！佛陀入滅，年八十（或七十九）。先三月前，雖罹大病，但由其精神力，一旦把他治癒〔以之名爲留壽行。留壽之言，出於遊行經（大正、一、一七頁）〕，於毗舍離郊外雨安居後，以阿難爲侍者，巡遊於末羅種族的拘尸那伽羅城方面，受純陀的供養，再發病，終於在拘尸那伽羅的娑羅雙樹之下入滅。此間的事蹟，在長阿含遊行經，稍有詳說（長阿含卷第二——卷第四、大正、一、一一——三〇頁）。而經說佛入涅槃的經過，先入初禪，進爲二禪、三禪、四禪，更經四無色，及至滅受想定。阿難以之爲入滅，無間，從滅定再下非想非非想定，順次下至初禪，更復進爲二禪、三禪，最後入第四禪，於此眞正入大般涅槃（

遊行經卷第四、大正、一、二六頁中、D. vol. II, p. 156) 。

第四章　阿毘達磨對佛菩薩的考察

以上述事實爲背景，此下，想看看那阿毗達磨論的考察。

上章，以略說的佛陀傳爲基礎，將其意義、理由、行跡，在所謂神學上考察的，是阿毗達磨的目的。而這考察，在小乘諸派間，是不一致的，所以到了後來，佛陀論、菩薩論，在諸派間，成爲重要的爭點。這如前說，在宗輪論、論事、巴芋耶的記錄〔參照 Lokottaravādin 的 Mahāvastu。其大要：Winternitz: Geschichte der Indischen Literatur. II. S. 187-193. Milinda-paña, book IV. 佛陀論品 S. B. E. part II, p. 1-202〕等，對這問題，始終以種種形態而論。這問題，不用說，是以釋迦佛陀爲中心的，但如前節所說，在釋迦佛以前，承認有過去七佛、二十四佛、乃至無數的佛，因而，必須考察那些菩薩時代的事蹟，結果這問題，如羅漢問題一樣，化爲一般法相問題，於是就更要攻究阿毗達磨論了。

然對這問題，諸派的態度怎樣？當然，如就一一派別來說，雖分爲種種意見，但從大體上去看：上座部系的諸派，屬於不重事實的系統，但對這問題，却也欲下近於

事實的解釋；大衆部系的諸派，爲理想，作爲觀察的態度。換句話說：上座部系的方面，將佛陀及其前生的菩薩，多分認爲是人間的要素；大衆部系的方面，欲置重於那超越的方面解釋。這問題，在種種場合被發揮，所以不得不先了解他。

這問題，大分爲二。第一是關於佛陀前生的菩薩問題；第二是關於成正覺的佛陀自身的本性。如前所說，今生成爲佛陀，並非唯是今生修養的結果，而是涉及無數生的結果。其間，菩薩的行跡如何？階梯如何？資格如何？這爲佛身觀的前程，必須先加論說。這樣，成正覺的佛陀本性如何？作用如何？諸佛相互間的同異如何？是爲純然的佛身論。阿毗達磨的佛陀論，如後所說，就是分爲四階梯修行者的菩薩論與佛陀本性的問題。

第五章　菩薩論

一、菩薩

菩薩者，如前所說，是佛陀候補者的名稱。是從求菩提（bodhi 智）的人而得名的。菩提者，畢竟是一切（薩婆若）之義，如普通的羅漢等，其智慧是有限制的。爲全智者而求佛陀的智慧，特以佛陀的候補者，名爲菩薩。當然，把菩薩唯解爲求智慧的人，是非常錯誤的，菩薩之所以爲菩薩，如前所說，在於爲他致己而行萬善，換句話說，在盡力於下化衆生，但此行，亦是一切智的一部，或達於一切智的準備，從這立場，志此修行，名爲菩薩。但於此所謂菩薩，始終指爲佛陀前生的菩薩，即三祇百劫以前，生生死死而來的各種身分，所以如在大乘，還沒有意味到像文殊、普賢這樣同時存在的菩薩，這是我人始終所不可忘的。因而這裏說的菩薩，不一定頂有寶冠、頂纏瓔珞的具有端嚴殊妙之相。佛陀在其前生，如本生譚所說，時而變爲馬，乃至變爲兔、鳥、國王、商人等，一切是凡夫形，自是不用說的。然這菩薩，從善慧在燃燈佛下初發心於佛道時，到釋迦佛成道間，分幾多階段呢？阿毗達磨論師，一般把他分四段觀察：第一段爲三阿僧祇修行時代（在南方爲四阿僧祇，在北方爲三

阿僧祇）；第二段爲百劫修行時代（在南方爲千劫）；第三段是王城降誕與踰城出家；第四段是三十四心斷結成道（降魔成道）。就是過去世二分，現在世二分的考察。第一三祇修行時代，是所謂預科時代，以術語說，是集菩提資糧之位；第二百劫修行時代，是本科；而第三、第四的現世時代，可說是快要卒業試驗時代。因而，以上順序，論菩薩的修行或資格，是確當的，但今在便利上，把他分爲二期：第一是輪廻時代的菩薩，第二是所謂最後身的菩薩。輪廻時代的菩薩，輪廻於種種生死而修行，所以暫把他名爲輪廻時代。第二最後身的菩薩，是快要成爲佛陀，再無輪廻之境，爲從兜率下降到降魔成道之間。在法相上，這兩期間，有著很大的不同，所以如右所分，在種種之點，有他的便利。

二、輪廻時代的菩薩　在燃燈佛之下，從發心到菩薩，三祇百劫（但釋迦佛，只三祇九十一劫）間，繼續種種的修行。而於其間生於無數的有情類，這是本生譚或所行讚所告訴我人的。因此，首先成問題的：菩薩的此位，究竟叫做聖者呢？還是叫做凡夫呢？就是爲斷煩惱位呢？在上座部系的諸派，不管是有部、雪山部（但據巴鄔耶說，雪山部謂菩薩非異生），都把他視爲凡夫位。據這派說，菩

薩由其修行，雖則是刻刻向上去的境界，但到成正覺前，還不免有煩惱，在這點上，不能不是凡夫。不然，降魔成道的意義，不得成立，就是基於這理由（國譯宗輪論，有部之條（四六頁）；雪山部之條（五〇頁））。據這看法，三祇之間（百劫以後，說爲住定位，少有不同），雖爲菩薩，但又不得不生於惡趣，即地獄、餓鬼，尤其是畜生。不是自己進步到那兒的，仍然視爲是基於煩惱，由於業力而墮惡趣。唯與普通惡趣有情所不同的：即菩薩在怎樣的境界，都不放棄其修養，同時，其惡趣，亦非如無間地獄那樣的極惡之處。因而此間，雖是菩薩，仍有欲想、恚想、害想，而時起欲望、起恚害心，然菩薩之所以爲菩薩，唯在制伏他們而不使之恣放。不獨如此，即從自覺上看——至少據有部說——，於初阿僧祇的結束，雖成就種種的苦行，還不自覺將來可以成佛；第二阿僧祇終了，雖起作佛的自覺，但還沒有到達決定無畏；第三阿僧祇滿，已積三十二相業時，於菩提決定無畏，初起菩薩的自覺，且具備可以公稱爲眞菩薩的資格（婆沙卷第一七六、大正、二七、八八六頁下）。如簡單說：在上座部系，雖以菩薩爲特殊的發心者、修行者，但始終爲凡夫人的大修養位，還不至於以其爲超人。菩薩能免生於惡趣的，是在入百劫位（以之爲忍位）。以術語說，就是入住

定位。在那以前，不免有時起伏於那境界（修妙相業時，捨五劣事得五勝事：一、捨諸惡趣恆生善趣……參照婆沙卷第一七六、大正、二七、八八七頁上——後出）。對此而在大衆部系方面，菩薩本是視爲凡夫，在這點上，雖與上座部的看法一致，但那凡夫位，唯在初阿僧祇位，到第二阿僧祇後，就入聖位，即自修的修行，在第二阿僧祇中，已經完成。據論事說：如案達羅派說爲「Bodhisatto Kassapassa bhagavato pāvacane okkanta-niyāmo carita-brahmacariyo」。在過去迦葉佛之下，已達正性離生，所以說那時已超脫了凡夫位。然第二阿僧祇劫後的修行，是爲的什麼呢？大衆部系的學者，說這唯是爲他，即不外下化衆生的修養。當然，如以成佛爲標的，化他是爲佛陀所必須的條件，在廣義方面，仍是自利的，雖然如此，但至少已不是爲自己自身的利益，所以如從狹義方面說，不妨說是爲利他的。因而，菩薩於種種惡趣現身，不是由於業力的結果，而是願爲濟度衆生，不得不到惡趣裏去。所以說：「菩薩爲欲饒益有情願生惡趣隨願能往」（國譯異部宗輪論大衆部之條（二一頁））。據論事二三說：案達羅派作如次的主張：

①菩薩，因於自由意志的行使，生於惡趣（行困難行）。

②菩薩，因於自由意志的行使，而來托胎。

③菩薩，因於自由意志的行使，而行苦行。

④菩薩，因於自由意志的行使，更作修行，從於異師。

卽不管是托胎、苦行、趣於惡趣，都是依於自由意志，不是業報的結果。到後大乘，六道能化的地藏菩薩，現三十二身救衆生苦厄的觀音菩薩的信仰生起，不用說，實是從這系統所發達的思想。

對這輪廻中的菩薩資格，雖生不同的意見，但解說爲自利、利他，不管怎樣，此間菩薩，作種種的修行，不論那一派，都是承認的。至那修養的主要點，如先所說，是逢遇種種的佛陀，讚嘆佛、供養佛，行種種的波羅蜜（最上行聚）。就中，關於遇佛，在南傳，雖數爲二十四，但到大毗婆沙論，則擧二十餘萬佛。於初劫阿僧企耶，逢七萬五千佛（最初釋迦，最後寶髻）；於第二劫阿僧企耶，逢七萬六千佛（最初寶髻，最後燃燈）；於第三劫阿僧企耶，逢七萬七千佛（最初燃燈，最後勝觀）；而最後百劫中所逢到的佛，是六佛，就是勝觀以下到迦葉佛的六佛（婆沙卷第一七八、大正、二七、八九二頁下）。〔於俱舍業品第六說：初發心時逢釋迦佛，一劫終時逢寶

髻佛，第二劫終逢燃燈佛，第三劫終逢勝觀佛。以之爲頌如次：「三無數劫滿，逆次逢勝觀、燃燈、寶髻佛。初釋迦牟尼」（俱舍卷第一八）」。而於此間所修的波羅蜜，在南傳雖變爲十種，但大毗婆沙論，說爲施、戒、精進、智慧的四種。而其所施，由於悲心，到達了卽使自己的肉體也能捨離，是爲施波羅蜜圓滿；雖被截斷身肉手足，但不起一念瞋心，是爲戒波羅蜜圓滿；於七晝夜中，一足停立，讚嘆佛陀不止，是爲精進波羅蜜圓滿；最後論難無敵於天下，或於金剛喻定而成正覺，是爲般若波羅蜜圓滿。於上四中，加忍與靜慮或忍與聞，就是六波羅蜜。這又是此一派的主張（婆沙卷第一七八、大正、二七、八九二頁）。

積此修行的結果，漸次進於百劫位，是在自覺上覺得自己將來能夠作佛。在這意義下，把他名爲定住位之特徵的。適應這個——那不管是業果或是隨意——，入於這劫位時，已不再生惡趣了。大毗婆沙論，把這說爲捨五劣事得五勝事。一、捨諸惡趣恆生善趣；二、捨下劣家恆生貴家；三、捨非男身恆得男身；四、捨不具根恆具諸根；五、捨有忘失念恆得自性生念（婆沙卷第一七六、大正、二七、八八七頁上）。在此位的修養中，應特別注意的：卽菩薩的三十二妙相，是在這期間所修得的

。三十二相，就是大人相。據印度人的信仰說，是最大權威者，應具備的人相。原從毗紐拏神話脫化來的，但在地上，主要被說爲轉輪王應具的人相，這是佛教當時的信仰。〔關於輪王與菩薩間三十二相的區別，婆沙卷第一七七說：菩薩的三十二相比輪王的三十二相，於四事勝：①熾盛，②分明，③圓滿，④得處。或說復於五事勝：①得處，②極端嚴，③文象深，④隨順勝智，⑤隨順離染（大正、二七、八八九頁中）。又三十二相的名稱，在婆沙卷第一七七（大正、二七、八八頁上），有一一說明。還可參照荻原氏梵漢對譯佛教辭典等。轉輪王者，是鐵圍山地方的支配者之義，但比佛時代稍前，在印度人之間，就生起理想的統一者的憧憬，終於成爲統一世界的理想王的名稱，以得毗紐拏象徵的輪，同爲此王的資格之一，由輪王的威力，而把世界和平的統一起來。依這，人相，恐亦受波斯的影響等，所以被認爲具有所謂三十二相。把此王與佛陀結合來說：佛陀在太子時代，被養成這理想，所以到成道後，始終都有法界輪王的自覺，加之，以其正法統治世界的豪氣，也與輪王的大志有所相通。所以說法叫做轉法輪，對輪王的七寶而立七覺支等，始終與這輪王神話及其儀容相結合（就輪王與如來的對比，可見漢譯施設論卷一——三、大正、二六、五一四——五二

一頁）。現在說的這三十二相，亦是從輪王轉於佛陀的，佛陀爲歷史的事實，雖原是相貌端嚴，但到判明三十二相、八十隨好等，在菩薩論，卽使是其修得期，似也很明白的，因而終於不得不說完全是從輪王神話脫化而來。然這相好觀，一入佛教，漸漸就變爲佛陀及菩薩（最後身）的特相，所以在大毗婆沙論卷第一七七中，特別輪王三十二相與佛陀三十二相的優劣。據論事說：到北道派，說這是菩薩所成就相，而且唯是菩薩的特相。如把他在美術方面來研究，我以爲也有他相當的價值，所以現在想將上面所說的三十二相一一擧出。

大丈夫三十二相

①頂上肉髻　②頭髻右旋　③額廣平　④眉間白毫

⑤眼眼睫色紺青而如牛王　⑥四十齒具足　⑦齒齊密　⑧齒根深

⑨齒白淨　⑩咽中津液得上味　⑪頰車如師子相　⑫舌覆面至髮際

⑬聲如梵王　⑭臂頭圓相　⑮七處平滿　⑯兩腋滿相

⑰皮膚細滑　⑱正立不屈二手過膝　⑲上身如師子　⑳身縱廣等答如聶卓樹

㉑身上毛　㉒毛　上
青色柔軟生　軟　平

㉓陰藏如馬王　㉔足跟圓好　㉕足不露踝　㉖手足柔　㉗手足縵網　㉘指纖長　㉙手足具千輻輪　㉚足下安　㉛足趺高隆　㉜腨如鹿王

如是三十二相，是由所謂百福莊嚴（可解爲深刻鄭重之義）的結果八（參照婆沙卷第一七七、大正、二七、八八九頁下）。婆沙之一說曰：三十二相中，第一得目紺青相，先以慈眼觀世間故（同八八頁上）」。就是由於心的修養，而將他的形相，專欲解說爲端嚴微妙的意思。

這百劫位，是菩薩的一階段，在原則上，雖是必須通過的一時期，但於百劫也不一定全部修行。由非常的大奮發，而多少得減其劫數的情形也有。今釋迦牟尼佛，就是超劫的一例。據傳說：菩薩在底沙或補砂佛之下，與彌勒同時修行，從那根機方面說，彌勒應比釋迦菩薩先成佛的，然由釋迦菩薩的修行，極猛烈且極眞摯，尤其於山中見入火界定而光明赫耀的底沙佛相時，瞻仰之餘，於七晝夜擧一足，就那麼的一瞬不瞬的瞻視佛的相好。其時並以偈讚道：

天地此界多聞室　逝宮天處十方無
丈夫牛王大沙門　尋地山林遍無等

由這精進力，終超九劫，而於九十一劫成佛（註）。釋迦爲現在佛，彌勒爲未來佛的理由，實在於此。這些記載，不用說，是神話的，但强調精進努力的效果，於此亦存在著一種修養的意義，這是不可忽視的。

如此經百劫修行，到快要成佛的前一生及其當時，就名最後身的菩薩。菩薩雖是最後的意義，但這位的菩薩，在種種之點，與輪廻中的菩薩，有所不同，所以不得不特別而論。

註　婆沙卷第一七七（大正、二七、八九〇頁中）；又婆沙卷第七（大正、二七、三三頁上）：菩薩起順抉擇分呢？還是不起順抉擇分呢？如果說起，爲什麼說「善根皆一座得」？如說不起，爲什麼說「九十一劫不墮惡趣」？像這些問題，並轉向於順抉擇分的餘乘之可不可論等，也作種種的論究。

三、最後身的菩薩　關於最後身的菩薩，第一應說的，當其從兜率天下生時，以白象形而入母胎。據宗輪論說：大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部的主張（據娑無

耶說，主要爲一說部的主張）：以之爲最後身菩薩托胎的必然形式，主張「一切菩薩入母胎時爲白象形」。當然，大衆部不承認中有的存在，所以以白象而不說爲菩薩的中有，但不論怎樣，是主張取白象形的。這白象，傳說有二種：於太子瑞應經（大正、三、四七三頁中）、過去現在因果經（大正、三、六二四頁上）等，雖說是乘白象而來，但普曜經（大正、三、四一九頁上）卽 Lalitavistara 等，說是作白象而來。於中，大衆部大概是據後者的傳說。然尋傳說的根源，要之，是摩耶之夢，所以沒有勉强固執白象說的必要。基於這見地，排斥入胎形式論之白象說的，是有部。所謂菩薩，於中有位，已具三十二相、八十隨好，光明赫曜，決不取如白象畜類之形。白象說，唯示其夢吉祥的譬喩說（婆沙卷第七〇、大正、二七、三六一頁下）大德法善現的頌說：

白象相端嚴　具六牙四足
正知入母胎　寢如仙隱林

以之批判婆沙而說爲：「此不須通，非三藏故」（同上）。對大衆部的浪漫派，有部始終是合理論的，這在這兒，也被表現出來了。

其次，就托胎時的念慮加以考察。據阿毗達磨的法相說：一般人在托胎時，對其

父母，抱有愛心與恚心。就是說：對父抱恚心，對母抱愛心時，這是男子，反過來的時候，那就是女子。因此成問題的：最後身菩薩托胎時的念慮，是怎樣的呢？普通人，不管入胎、出胎，都無意識，但菩薩有其覺知，是諸派所共認的〔參照漢譯施設論卷第二、菩薩知入胎住胎出胎等事（大正、二六、五一八頁中）及婆沙第六〇（大正、二七、三〇八頁下）等〕。唯成問題的：其覺知，是有愛憎還是沒有呢？據大衆部及雪山部說：菩薩原是聖者，不過爲教化衆生而入胎的，所以入胎無貪愛之念（異部宗輪論）。在一般所知的有部，不用說，貪愛雖不承認他有，但對父母的認識與親愛之情，還是承認有的，所以他主張以那親愛爲動力而托胎（婆沙卷第一七一、大正、二七、八六三頁）。關於這點，在大衆部系的方面，始終欲視菩薩爲超自然的；在上座部系的方面，則欲說爲是人間的。這樣，快要入胎時，據普通的發生順序，謂爲胎內的五位，經凝滑位（羯剌藍——一七日）、堅肉位（鍵南——四七日）、疱位（額部曇——二七日）、血肉位（閉尸——三七日）、堅肉位（鍵南——四七日）、支節位（鉢羅奢佉——五七日以後），而始出胎。然菩薩於百劫位，已修得三十二相，所以應取此經過呢？還是不經這階段呢？在諸部內有議論，是不用說的。依例，大衆部主張（據巴無耶說是一說部）

：菩薩與入胎同時，由於特殊物質，而頓具備諸根，是不經五位的（異部宗輪論大衆部之條）。然在上座部方面，不承認這個。據施設論卷第二說：「菩薩住母胎中，而能不染胎臟諸垢，無血肉垢，無雜穢垢，乃至餘諸不穢垢等，而悉不染」（大正、二六、五一七頁中）。沒有不住五位的這主張。尤其在大毗婆沙論卷第二十（大正、二七、一〇一頁中）中說：「菩薩生身猶有種種便利不淨」。於發育中，不能不說仍取普通的經過。

最後是關於降誕。菩薩生時，諸天受之，天龍注以甘露，行七步而唱一般所知的「我是世界第一」的偈語，這是諸派所共同承認的。唯成問題的：是從母右脅生呢？還是不是呢？說菩薩從右脅生的，在長阿含遊行經，於毗婆尸佛傳固有，於其他種種佛傳也有，在管羅拉式彫刻美術也有，是被廣信的降誕之相。以此而到大衆部，視爲一切菩薩（最後身）必然的誕生相，主張「一切菩薩從母胎出，皆從右脅生」（宗輪論大衆部之條）。這如菩薩一樣清淨的人，厭從普通產道出胎的結果。我以爲這是偶然與古神話的結合之說（梨俱吠陀，說有因陀羅，破其母脇腹而生（印度哲學宗教史、一〇二頁）。因陀羅與轉輪王，其間有怎樣的關係，似不怎樣明白）。然在古經典

中，對於瞿曇悉達，不獨沒有這記錄，就在一般所知的尼大那伽他中，也說沒有生產的汚濁，雖然如此，但也不說從右脅產出。從這判斷，因而在錫蘭所傳的上座部，以之爲事實，必然是不承認的。在被認爲有部所傳的施設論中，關於菩薩出生，雖有種種說明，但終沒有觸及到從右脅生的這事，如從這方面看，可說在有部，也不承認這個。宗輪論等，特別以此爲大衆部的主張，是爲對有部等的特殊之說。如上座部系，是重事實派，所以對於此說，唯可視爲喻說。

總之，菩薩以人而生。阿私陀仙相之，曾預言說：如留於家，就成輪王，如果出家，就成佛陀，這是諸傳所一致的。如以前來經歷所說，不能不說是當然。然而已是菩薩，不爲輪王而爲佛陀者，是其先天的約束。停留在家裏，一直至二十九歲。要之，佛陀也是人，但這不外示同於人的方便而已。這樣，踰城出家，就是快要做完三祇百劫來的約束或終局的一階段。阿毗達磨論師，所以重視這個，也在於此。因此成問題的，就是應怎樣的來看出家後的修行及降魔成道。如大衆部，在初阿僧祇劫完了，已被視爲入於聖位（ārya）即見道位，其後修行要不過唯爲利他的所謂斷惑行因而已，所以爲最後身的修行，只是一種儀式，恰如實際已握國政的國王，舉行即位式就是

了。然卽使那樣，也經六年苦行，始得安坐菩提樹下，降伏惡魔，成等正覺，所以又不可唯獨的視爲儀式。其間，如在消極方面說，應怎樣的斷煩惱，如在積極方面說，應有所證的法性，所謂菩薩與正等覺者之間，不關內容的區別。這到後來大乘，所以有塵沙無明等說的生起。然儘我人研究，有關這點，因未獲得大衆部派的詳細說明，所以一方面覺得遺憾，一方面又不得其眞意。反之，在上座部系方面，菩薩到百劫位，始到達下忍位，所以最後身菩薩的修行，相當於從中忍位到世第一位，因而，不管其修行、降魔、正覺，一切被視爲是實質的。這就是從有部等主張「應言菩薩猶是異生，諸結未斷」而來的自然結論。當然，菩薩在前生，已伏斷修惑的大部分（下八地），卽伏斷九分情意的煩惱。雖則是打算濟度衆生的大練習，但爲眞正成爲佛陀，有以大菩提（大覺）而畫龍點睛的必要。最後身菩薩的修行，實是這點睛的手續，快要下筆的，是所謂三十四心一坐得斷結成道。三十四心一坐斷結成道者，不立菩提樹下叫做一坐。三十四心者，見道十六心（苦法智忍、苦法智、苦類智忍、苦類智，乃至道類智忍、道類智）與斷有頂地修惑的九無間道、九解脫道，合爲三十四念。如以解說：完全達觀苦集滅道四諦的道理，同時，打破少許殘留的

情意迷執，使之無有殘留，於此終於做完三祇百劫的總勘定。而這時菩薩心息下來的方法，就是所謂第四禪定，離覺觀，越苦樂，捨念清淨，在不動安住的統一態，所以在法相上，以之名爲住於第四禪。

〔（在北道派及案達羅派說：「佛依一聖道，實現四沙門果」。卽佛陀，是不經預流、一來、不還等的階段，由唯一羅漢道而成第四果。上座部不承認這個（可說與三十四心的相違）〕。

第六章　佛身觀

一、佛陀

菩薩終於成等正覺而爲佛陀。被稱以如來、善逝、世間解……等的尊號，實是成道後的境界。而歷史的事實，應視有怎樣的資格力用呢？這問題，實是佛陀觀，實是從這正覺後的人格解釋出發的。卽從來是人的悉達太子，及至成爲佛陀論的出發點，如前說的菩薩論，若實在說，不外是這觀察倒逆的延長。

然佛的直接弟子們，究竟是怎樣觀察其本師佛陀呢？這本由人而有多少不同，但若總說一句，他們以佛爲人天的導師，三界的救世主，就那麼的視爲超人，依古記錄看，這是不可疑的事實。然與這同時，爲我人所不可忘的，就是他們亦說人間佛陀的經歷。卽佛幼時的閱歷，修行時的苦惱，在教團日常生活，動輒苦於病，最後惱於腹痛而入滅，人間的方面，是表面的傍邊的經驗。卽他們對於佛陀，是看做超自然的要素與人間的要素兩方面的。然當佛陀在世以及滅後間也沒有時，這觀察，光是那樣，是正當而且是充分的。然經年月，佛陀的偉大，更被懷想，漸漸以之爲理想化，同時，在他方面，湧出種種的神學問題，光是這點觀察，到底不能滿足。佛陀的人間方面

，是如實相呢？還是爲度衆生的假現呢？佛陀與普通羅漢間的修行有怎樣的不同？過去諸佛與現釋迦牟尼佛的異同怎樣等？所謂法相問題，陸續的湧現出來。前說的菩薩論，實不外是以這要求的一部，而欲說明修行的經過，這是已說過了的，因而現在吾人不得不繼續論那成佛以後的問題。

二、佛陀與聲聞、緣覺的不同　在便利上，開始想先從佛陀與普通的羅漢及所謂獨覺的不同來說。這問題的發生，以之徵於原始佛教，佛陀亦是所謂羅漢，在律之大品等，如一般所知的，教化了五比丘後，加佛而世有六阿羅漢，徵於這一記事，也就明白的了。然在事實上，佛陀的偉大，不說別人，就是迦葉、目犍連、舍利弗他們，都是不及的，所以其間的區別，必要在法相上確立才行。且據傳說，佛陀成正覺後，對於布教一事，曾經發生極大的躊躇，到最後，假使不從事布教，那不過唯自己是一覺者而已。這樣種類的覺者，世間也有，因而生起所謂獨覺的思想，以之與自覺覺他的佛陀，發生必要之比較的，就是這問題，而且成爲阿毗達磨問題之所以。對這來看諸派的意見，佛陀也好，羅漢也好，在同爲解脫者的一點上，是同一的，關於這個，各派一致。就是在斷生死因的煩惱而不再受後有的這點上。唯不同的，是到解脫的道

行以及解脫後的力用。當然，如據宗輪論說：化地部主張佛與二乘同一道、同一解脫，成佛之道也好，解脫內容也好，與聲聞、獨覺的道及解脫，是同一的，唯歸於其量不同的學派，雖說也有，然而總說一句，佛陀與二乘，是同一解脫，而三乘的聖道有所不同，這是以有部、法藏部爲始（據異部宗輪論說），大抵爲各部派所共同承認。把這說示最詳的，在大毗婆沙論第百四十三卷，關連具知根問題而明三乘區別的，似有諸說，所以現在試摘記其主要點來一談。

先從可斷的煩惱方面說。據有部說：我人的無知，有染汚無知與不染汚無知的區別。其染汚無知者，要爲情意方面的煩惱，是使我等縛於輪廻的原因；不染汚無知者，據光記說，是以劣慧爲體，雖不是生死的原因，而是對事物不知眞理的原因（有分爲隨眠與事的二種疑惑，與這染汚不染汚的分類，大概相似）。佛與二乘的區別，從這見地說，佛斷兩種無知，二乘唯斷染汚無知。斷染汚無知以了脫生死，在這點上，雖是同一解脫，但佛更斷不染汚無知，得一切智與一切種智，對世界人生的價值，有判斷的能力，同時對個別事物，也有正確的知識，反之，二乘唯對價值判斷得正確的知識。以無知爲基礎，是爲佛陀與二乘的區別。因而，從智卽覺智的方面說：佛陀於

一切境（爾燄 jñeya）自覺（不依於他），且無保留的覺知（徧覺），而又正確的覺知（無錯謬覺）。獨覺，雖有自覺，但無其他的二覺，聲聞，三覺都沒有，這是他們之間的不同點（又，佛陀，有自然覺、佛陀有十力、四無所畏、大悲、三不共念住的所謂十八不共法；二乘沒有這些（以上，婆沙卷第一四三、大正、二七、七三五頁中）。十八不共法中的十力者：

一、處非處智力；二、業異熟智力；三、種種勝解智力；四、種種界智力；五、根上下智力；六、徧趣行智力；七、一切靜慮解脫三摩地三摩鉢底出離雜染清淨智力；八、宿住隨念智力；九、死生智力；十、漏盡智力。

四無所畏者：

一、一切智無所畏（一名正等覺無其他畏）；二、一切漏盡智無所畏（一名漏永盡無畏）；三、說障道無所畏（一名說出障法無畏）；四、說盡苦道無所畏（一名說出道無畏）。

其次，三念住者：

一、於諸敬信者發平等；二、於諸不敬信者發平等；三、於諸敬信不敬信者亦發平等。

其次，就是大悲。

關於大悲與聲聞之悲的不同點，婆沙論卷第三一、俱舍論卷第二七等，雖舉八條，要而言之，大悲，是範圍的廣大，而在絕對（無染）的一點上，爲二乘所不及，所以說不共。

〔以上，關於十八不共法，可參照俱舍卷第二十七，智品第二。在婆沙卷第三一（大正、二七、一五九頁下）的大悲說明項下，因引用本生譚，稍加大乘的說明，是值得注目的〕。

以上十八法，唯佛陀有，二乘沒有，是爲兩者的區別。據論事說：案達羅派，主張十力，卽在聲聞，也是通的。然在其他部派，一般以之爲佛特有之力，成爲與聲聞區別的一大標準。

以上，主要是從有部的立場，說明佛陀與二乘的區別，這在大衆部，大概也是承認的。因儘我人的研究，對這問題，大衆部雖無意見，但一般所知的五事問題，由於

看法，以之辨明佛陀與羅漢的區別，是可理解的。五事者，如前說是：一、爲餘所誘，二、猶有無知，三、亦有猶豫，四、他令悟入，五、道因聲起。

以之徵於南方論部是：

一、阿羅漢也有不淨漏出；二、阿羅漢也有無知；三、阿羅漢也有猶豫；四、阿羅漢有他令入；五、所言苦哉，是道支及道之導入。

在宗輪論等，傳說這是上座、大衆分派的原因，而認爲是大衆部的特色。

議定這五事的，大概是制多山部附近的案達羅派，然而爲其主意的，要而言之，在於欲把羅漢解說爲人間的。第一、羅漢，如在身體方面看，還是有漏的；第二、第三、羅漢，情意的煩惱，雖已斷了，但對事物或法義的學問之理，還有不清楚的地方，如以術語說，卽還沒有達於一切種智；第四、羅漢，不是所謂自覺，而是由於他教始得覺知的；第五、雖爲羅漢，但並不是常住於定，爲了入於定心，所以須要努力。然就這點，無過於羅漢論。但在論說這底意中，暗暗已有對比佛陀的意義。卽所謂菩薩論的發達，以爲佛陀，在身體上固是無漏，而其心力，尤能具一切智、一切種智，不管怎樣，都沒有無知或疑惑，佛陀的覺知，始終是自覺的，且常住於定心。這是大

衆部一流所預想的佛陀觀，於中含有欲把羅漢位抑低的意義，這不論從那方面說，是不可否定的事實。因而，佛與聲聞的不同，也就在此，除了這點，大體可說是與有部等意見相合的。

要之，佛陀也好，二乘也好，在解脫生死的一點上，彼此是同的，所不同的，在於做的方面。佛陀，是自利利他的人格圓滿者，差不多已近於超自然的存在；二乘，僅在自利的方面，做到解脫道的及第者，至於利他的事情，雖不是說完全缺乏，但總沒有像佛陀那樣，以之爲性格必具的條件，所以在這點上，無論怎樣，都不能與佛相提並論。這是阿毗達磨論師的意見。在這意義下，如大毗婆沙論，把他（三乘）依於經說三獸渡河的譬喻加以說明。卽兎渡河，浮於水上，馬的渡河，有時履地，但不徹底，獨香象的渡河，能徹底的踏於水底。這是喻於聲聞、緣覺、佛的。後之天臺等，也常喜歡用這譬喻，作爲說明三者不同的先驅（婆沙卷第一四三、大正、二七、七三五頁中）。

將上事實，以極簡單的定義而說明的，是舍利弗阿毗曇論卷第八（大正、二八、五八五頁上）的三乘說明，因此現在引錄於左：

（一）云何聲聞人？若人從他聞、受他教，請他說、聽他法，非自思、非自覺、非自觀。上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。是名聲聞人。

（二）云何緣覺人？若人三十二相不成就，亦不從他聞、不受他教、不請他說、不聽他法、自思、自覺、自觀。上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。於一切法心無礙知見，心得自在，心得由力自在，心豪尊勝貴自在。非知見無上最勝正覺，非成就如來十力、四無所畏、大悲、轉於法輪。是名緣覺人。

（三）云何正覺人？若人三十二相成就，不從他聞，不學他教，不請他說，不聽他法。自思、自覺、自觀。於一切法知見無礙，得由力自在，豪尊勝貴自在。知見無上，最勝正覺，成就如來十力、四無所畏，成就大悲，成就自在，轉於法輪。是名正覺人。

註 此外，據無著大乘阿毗達磨集論卷第七（大正、三一、六九〇頁下）說：在聲聞現觀與菩薩現觀之間，有十一種的區別；在那果的差別，也有十種。關於那

解釋，可見安慧大乘阿毗達磨雜集論卷第十三（大正、三一、七五七頁上）。

三、佛陀的身體　如上所說，佛陀在一切衆生中，終於成爲最上聖者。所以更進一步，就到達了那本性如何的一問題。當研究這個時，須先從身體方面開始。佛陀的精神界，不用說，是屬於無漏超自然的，所成問題的，是關於身體的方面。身體，從一方面說，佛陀的身體，要仍屬於生身，在本性上，與我人的身體，是有所共通的，同時，在他方面，由於多劫的修行，在菩薩時代，已具備三十二相，所以到了佛陀，就全變爲超自然的靈體。就中，抱後者的意見而如是主張的，是一般所知的大衆部，尤其像那一說部、說出世部，是代表者。他們心目中的佛陀，不獨那精神界是無漏的，卽肉體也是無漏的。以術語說，爲十八界唯無漏（宗輪論大衆部的項下、Bhavya: Ekavyohāra, Ekavyavahārika 之部、Rockvill's The Life of the Buddha p. 187 婆沙卷第四四、大正、二七、二九九頁上、同卷第七六、三九一頁下）。十八界，是六根、六境、六識的總稱，如簡單說，就是身心組織的全體。以佛陀的生身，不是爲業所感，是爲濟度衆生的權現而托胎，此乃適應大衆部菩薩觀的說法（婆沙卷第七六說：大衆部以「如來生在世間，長在世間，出世間住，不爲世法之所染汚……」爲經證

）。然而其初，那是專就佛陀肉體的立場而言，但這主張一經成立，就不得不進至當然的歸結。佛陀，卽使在其肉體，亦已超於自然，所以那排泄物，也就不得不是超自然的。這據論事說：案達羅派的一部及北道派等，說如來的排泄物，比任何一種妙香都還殊勝，像這種說法，眞是到達了所謂有孩子氣的論理。又據宗輪論說：從大衆部中，更出現了「如來威力亦無邊際」、「如來壽量亦無邊際」、「如來色身實無邊際」之說。以佛陀的肉體爲無漏、爲出世間（超自然）（註一）以上，自然也就不得不超脫時空的限制，這是必然而來的結論。加之，佛陀的誓願，在濟度衆生，因而「佛化有情令生淨信無厭足心」（宗輪論大衆部）。從這說法，終於變成這樣的結論。當然，像這樣的，卽在大衆部中，也是最進步的說法。所以從所謂「諸佛世尊皆是出世」；一切如來無有漏法」（宗輪論）的說法，更到達了這結論。其間幾多論理的進展，雖也有所不同，但不論怎樣，最後的結論，終於不到這兒不止。後代大乘佛教的佛陀觀，實是從這裏出發的。因而，祇這大衆部的佛身觀，卽已進至一種法身、應身或報身之說了。

對這大衆部的意見，始終欲卽人間而見佛陀之本性的，是上座部。佛陀之所以爲

佛陀，始終在其精神方面，其肉體，縱具三十二相，有大偉力（有百千衆之力，在有部等也是承認的。婆沙卷第三〇、俱舍卷第二七），但肉身仍是肉身。自己雖離煩惱，但對他人，有時仍然令起煩惱。在這點上，不得不說爲有漏法。婆沙說明這個，謂佛陀的肉身，同是無明渴愛的結果，尤其爲煩惱之因，作如次說明：

> 若佛身是無漏者，無比女人不應於佛生身起愛，指鬘於佛不應生瞋，諸憍傲者不應生慢，鄔盧頻螺迦葉波等不應生癡（婆沙卷第七六、大正、二七、三九二頁上）。

經說佛陀不爲世法所染，要之，不爲世間利害、得失、苦樂等所動之義，如詳細說，不外是脫離利、譽、稱、樂的四法與衰、毀、譏、苦的四法之義（婆沙同上）。因而，佛陀的排泄物，是不淨的，壽命，也只有三月留壽、二十年捨壽的自由，決不是無限制的（有部說：由四神足可延一劫）。其容積不是無限，自不用說。如以術語說，是十五界唯有漏，後三界無漏。這是有部身觀的標語。因而，佛陀的本誓，雖在濟生，但其手段，就自生身說，並非要盡教化一切不可，因這是沒有必要的。然成濟度一切之因緣的，建立在法身上，亦卽僧伽與法義，爲其最合理的方法。因此，在婆沙

卷第一一六（大正、二七、六〇二頁上）中，比較出佛身血與破和合僧的罪業輕重，謂出佛身血，唯壞佛的生身，而破和合僧，則壞佛的法身，且說「一切如來應正等覺，敬重法身不重生身」。因而，佛入涅槃，是眞滅不是假滅，不如大衆部所說，佛陀自身的壽命，能無量的延續下去！

這看法的不同，要之，上座部，始終是視佛陀由人而成的；大衆部，則欲以所謂法身的權化而爲佛陀的起因。在上座部方面，只要有僧伽與法義，不關生身的有無，佛陀的精神，就可活動下去。在大衆部方面，始終以佛陀爲中心，在僧伽及法義之上，如不承認爲源泉的佛陀常住，那就很難期其救濟觀的完成。這點，如基督教會，以基督與教會關係等問題相關聯而考察，我以爲是極有興味的。

註一 增一阿含卷第二（大正、二、五五四頁上）：如來體者金剛所成。

增一阿含卷第三（大正、二、七五一頁上）：如來身者金剛之數。

雜阿含卷第二三（大正、二、一六八頁中）：如來之體身法身性清淨。

四、佛陀的精神力 關於佛陀的身體，在大衆部系、上座部系間，雖有不同的意見，但關於精神力的絕大點，兩系却大略一致。謂其精神界，完全是無漏、超自然，

而其意力的無邊，不管上座部、大衆部，是都承認的〔婆沙卷第三〇（大正、二七、一五五頁下）〕，大德說菩薩意力無邊，身力無邊。俱舍卷第二七，大德法救說佛意力無邊，身力無邊〕。然卽對此，兩派之間，也有多少不同。在大衆部系，欲將那無邊的精神力，高調到極度；而上座部系，於其間，仍欲多少承認通常心理法則的作用。如在大衆部系，佛陀的心力，於一刹那，了知外境一切法，換句話說，一刹那心，了知外境也可了知。因而，不管人間什麼事時，佛都不待怎樣的思惟，就可答辯出來〔佛一刹那心能起一語，一刹那語能說一字；聲聞、獨覺一刹那心能起一語，一刹那語不能說一字（婆沙卷第一五、大正、二七、七二頁中）。又，一刹那心了一切法，一刹那心相應（心所）般若知一切法（宗輪論）〕。又那解脫智的盡智、無生智，在如來常二，體同時活動，不絕到於涅槃，所以諸佛世尊，盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃（宗輪論）。因而，佛陀之心，無無記心，由常住不斷的解脫智而充徧。在上座部系，如來的精神力，雖是無邊，但於一刹那中，並沒有一切完成之義。爲欲了知一切法，仍有特別作意（注意）的必要。從那範圍說：不作意而可知的，唯限三千大世界（中阿含卷第十九、梵天請佛經說：「世尊告曰

：梵天如日自在明照諸方，是爲千世界。於千世界中，我得自在」（大正、一、五四八頁上）。佛陀自說唯於三千大世界而得自在，是爲有限制的明證（參照俱舍卷第一二）」。爲知十方世界，仍以作意爲必要。因而，就那些，多少是要有時間的次第。又把他從對象的性質說：外境，即使可於一剎那了知，但內境的心心所及其俱有法，要在同時一剎那了知，那是不行的。至少，現在認識的當體之心心所，雖佛，如不到次念，仍不能認知（法藏、化地兩部說：心所與俱有法，雖可了知，但心王是不能的。有部說：外境與共相（如諸法無我），雖可了知，但那時的心之自性、相應、俱有法，是不可知的」（國譯宗輪論一九——二〇頁註脚）」。據有部說：我人的心理活動，是一心相續（注意的焦點），不能二心同時俱起，所以雖爲佛陀，也不例外，是爲一大理由。因而，盡智、無生智的生起，也是繼起的，不獨不能同時活動，而且即在佛陀，亦可有無記心，所以不可說盡智、無生智恆常隨轉。有時，雖爲佛陀，但普通的無記狀態也有。因而，雖爲佛陀，但爲答問，也要多少思惟，自不用說。這樣，雖同承認精神力的無限，但在兩派異其解釋。以此結果，喚起佛陀說法即關於轉法輪之議論的，在種種之點，不能不說是最可注意的一大論爭。

五、轉法輪　佛陀之爲佛陀的一特徵，是爲衆生的說法。不說法的佛陀，是緣覺不是正等覺者。說法，是佛陀本質的資格。然其說法成問題者，所謂說法，是指什麼呢？又佛陀之說，一切都是代表佛陀的本意嗎？進一步說，本地的佛陀與那說法的根本關係怎樣？隨著上述的佛陀觀，是自然生起來的問題。依例，大衆部在這方面，是理想的，是極高調的。首先高至那最高的見地卽法身觀，如從佛陀觀的立脚地說：佛陀，要不過是爲衆生而假現的，所以其說法，要亦不能不說爲一種假現。代表這見地的，據論事及其註說，是案達羅派、北道派等的大衆部派。據方等派說：說佛住於世間，已是錯誤，本地，實常在兜率天，現於這世間的，不過是化身。因而，說佛陀自身說法，也是錯誤，實由特殊的威力，而唯以化身敎導，自身不外常安住於兜率天。宗輪論大衆部計：「佛一切時不說名等，常在定故；然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」。不說佛陀的本地居兜率天，在這點上，雖異於方等派，但不直接說法的一點，大略可說代表同一意見。要之，這些意見，佛陀，雖以濟度衆生爲任務，但那不離所謂報身的地位，就那麼的任運自然的運動，我人通常所說，佛陀不是意志努力的結果。到後唯識派，發生說法家、不說法家的諍論，其源，實可說是已在小乘中了。

然這在大衆部，也是很進步的意見，佛陀爲我人說法，上座部固不用說，就是大衆部派的大部分，也是這樣認定的。唯成問題的，就是佛陀先用何語而說法？這如以歷史問題而考察，是一非常大的問題，亦卽不能不論及巴利語的性質。作爲阿毗達磨的法相問題，還沒有進步到那兒。要之，佛以一音（一定的國語）說呢？還是用多國語呢？因當時有種種的國語，加以在佛陀會下，有種種的人種，這問題，自然就發生出來。對這，大衆部，依例從高調的立場，主張佛陀所用的國語，唯是一音，卽以梵音，座下的大衆，由佛的威神力，認爲是自國語，得丈夫利益。這歸結到宗輪論所謂「佛以一音說一切法」。這佛以一語，雖可解說爲多種多樣的內容，但苟以國語問題來看，一音，至少可解說爲一國語。此說的權證，如婆沙（卷第七九、大正、二七、四一〇頁上）所引用的古頌說：

佛以一音演說法　衆生隨類各得解
皆謂世尊同其語　獨爲我說種種義

對這，上座部，尤其是到有部，認爲佛陀也由場所不同而用種種的國語。卽佛陀，有時依梵音，有時依篾戾車語，有時依揵陀國語。若在座有種種的人種時，就速疾

轉變其國語，使人人都得理會。人們如同音而會通解之（但對上之頌文，有部從某種立場，說這不是三藏的語句，所以不要近於其實的，但到婆沙論等，將那國語，作太廣範的處理，所以在歷史研究，不能給與光明，不能不說是個遺憾！然不管據於何語，佛的說法，是一事實，但更成問題的，說法，究竟是指什麼呢？換句話說，說法是唯關係於轉迷開悟呢？還是佛陀的一切言說都是說法呢？以之在歷史上考察：佛陀成道後，雖與帝利富娑及跋梨迦二商人並邪命外道的優波迦等談話，但不名爲說法卽轉法輪，到鹿野苑以後，在佛陀的談話中，也有不是說法的，亦未可知。對這而大衆部，照一般所知的，主張「諸如來語皆轉法輪」。據這派說：說法的主體是言語（婆沙卷第一八二、大正、二七、九一二頁中），而如來語，雖爲日常語，也是出世間的。所以，苟如來談話，不論直接有關法義，或不有關法義，一切都是說法，就是基於這一理由。如佛向阿難問下雨沒有下雨？像這樣的，使阿難喜歡精進於道，在這點上，不能不說爲是說法。有部說法輪之體，不在言語，而在聖道，所以佛若不說聖道，於無記心時的言

語，就是一般所知的下雨沒有下雨，像這樣的發言，不可說爲法輪（參照婆沙卷第一二六、大正、二七、六五九頁中及卷第一八二、九一二頁中、下）。取這兩說之中間的，是多聞部。據這派說：說法之體，雖是音聲，但一切的音聲，不是說法，唯無常、苦、空、無我、涅槃寂靜的五音是說法，其他不然（宗輪論多聞部項下）。此論，不獨是上座、大衆兩部派相互交錯的論爭。表贊意於所謂大衆部流的，在說假、制多、西山、北山外，加上座部中的法藏、飲光；表贊成於有部流中，在雪山、犢子、法上、賢冑、正量、密林、化地、經量等外，如大衆部中的多聞部，也多少近於這派。

關於這個，仍成問題的：一切的言語，不管是說法，或不說法，但那說法，一切是其自身的完成。以術語說：一切唯是了義的呢？還是其義理不徹底而有不了義的呢？將這在歷史上考察：佛雖明說「我正覺以來至涅槃所說，一切是眞實不虛」（中阿含卷第三四、世間經、大正、一、六四五頁中），然從他方面看，在佛自內證及說法之間，也可視有多少逕庭的理由（原始佛教思想論一八——二九頁）。這問題，在後來整理佛陀教法時，發生重大的疑義。大衆部之徒，不用說，依例，佛陀的說法，決

定一切無有不了義經。這是從前一音說法而來的自然結論。一面在實際上，大衆部的學者，又以理想爲先而解說一切，所以對於佛陀的教法，亦得入於自己一流的解釋，謂教法這東西，沒有論了不了的必要。對這而重事實的上座部，尤其在有部，主張即在佛的說法中，也仍有不了之處，而義理不完全的經說亦有。這在事實問題外，如不論此，那就不能統一的說經法整理的阿毗達磨。在這意義下，最有趣的事情，就是從保守的上座部中，看出後來所謂判釋思想的萌芽。尤其到婆沙論等，主張佛陀的眞意，不獨據於經說的表面，有時還須據於隱在經說裏面的意義。「有著文沙門，離經文字，終不敢言」（婆沙卷第五〇、大正、二七、二五九頁中、有沙門執著文字，離經所說，終不敢言）。排斥太過執於經句等，可謂有無限的興味。大乘經典的產出，是自大衆部系的部派，在這點上，比起上座部來，還是大衆部爲大乘前導，那是不用說的，但像大衆部那樣，不是任性的飛躍，而多少放出後來大乘的氣味，這確是無限有趣的。

六、諸佛相互的異同　以上所說，當然是以釋迦佛爲中心的佛陀論，但從阿毗達磨的法相上看，不獨釋迦佛，可充當一切諸佛。然在所謂種種佛以上，而於諸佛之間

，固然有其同點，同時亦必有其異點。因此，在法相上，這問題，就發生起來。但入這問題先，不得不先判定的，是關於諸佛的意義。在過去，有七佛、二十四佛、乃至數萬之佛，這是諸派所一致承認的。成問題的，卽在另外的世界，同時也有佛陀存在嗎？以之徵於經典，如無二輪王並出，亦無二佛並出，這是經中始終所明的〔如長阿含卷第一二、第四七、多界經（大正、一、七二頁）及中阿含卷第一一、自歡喜經（大正、一、七六頁中）及中阿含卷第一一、漢譯施設論第三（大正、二六、五二一頁上）等〕。然依漢譯阿含，被認爲多佛同時存在的經句，並不是沒有。如雜含卷第十八第四百九十八經（大正、二、一三一頁上）說：「佛言：如過去未來諸佛，修四念處、七覺支，成無上正等覺，如斯，現在諸佛世尊亦然」。有「現在諸佛」之言。又如阿含說有名的他土佛奇光如來之事，就是這個的表示（增一、卷第二九第二經、大正、二、七一〇頁上）。對這問題，作神學的論究，以有部爲始，一概否定二佛並出，在這全宇宙，唯有一佛，其感化的範圍，雖說一致，但如大衆部，乃至受大衆部影響的經量部，卻主張多佛同時存在。關於這問題，在俱舍論卷第十二，雖被揭舉，但據俱舍所說，一佛派主張「如來威力及於十方三千大千世界，故無多佛並出必要」；多佛

派主張「若現有多菩薩修行佛道，於他三千大千世界中，亦有其他諸佛出現，豈非不可否定之理由？經說無二佛並出者，是唯約此世界（三千大千世界）說，所以成爲不可否定多佛說之材料」。在這點上，多佛派，無疑成爲後代大乘佛陀觀的先驅，雖然如此，但還沒有到達如後代大乘，承認他土佛與此界的有情，有救濟的關係，這是我們所不可忘的。

乘此機會，想很簡單的再就爲未來佛的彌勒菩薩一言。

在歷史上觀察，彌勒，是在佛入滅後，爲對失去師主而其心不安的人所加一種補償的表現，以之名爲彌勒，雖則不甚明顯，然而恐這是從彌陀羅神話脫化所產生的名稱。然如以此爲第一法相問題來看，既已承認過去佛，亦應承認未來佛，這是必然的，如不立未來佛，過去佛的意義，可謂也就失去（關於這彌勒論，還要研究。彌勒的出典，參照增一阿含卷第四五、不善品第四八、大正、二、七九一頁中）。

因此，將入主題，我們知道，阿毗達磨論師，是承認諸佛的——那不管是同時或異時——，其同異如何，如概括說，視爲佛佛平等，乃阿毗達磨論師的立場。如嚴格說，其間也有種種的異論。如大衆部，承認十方諸佛，如案達羅派，主張其有優劣的

區別。據巴無耶說：一說部主張諸佛說法，也有不一致處。然從大體說，其重要點，諸佛是一致的，唯在所謂偶然方面，視爲相互不同。至少，這是上座部系的看法。就中，在有部宗，以施設足論之說爲權威，謂諸佛於三事平等，名爲平等，所以就一致的採用此說（婆沙卷第一七、大正、二七、八五頁上；俱舍論卷第二七、分別智品第二）。所謂三事者，就是修行、利益、法身。修行同者，謂諸佛悉爲三祇百劫的修行。第二利益平等者，謂諸佛在利益衆生的方面，都是同一的。第三法身同一者，謂所成就的戒、定、慧、解脫、解脫知見的所謂五分法身，諸佛是相等的。其不同的，是壽命、種姓、家系的三事。卽由人壽的次第，長壽的佛固有，短壽的佛也有；婆羅門種姓的佛固有，刹帝利種姓的也有；以迦葉爲姓的佛固有，以喬答摩爲姓的佛也有；乃至身體的大小，其法存續期間的不同等，是都有的。但這，畢竟是依有情機宜的如何爲轉移，不是那本質的不同，所以在這點上，並不有背於佛佛平等。到後大乘教，承認種種的佛陀，而於其間認爲是本願不同的，是從大衆部系的相違觀而來，但另一面，在大乘哲學，認諸佛本性同一，可說與上座部系，有著很大關係。

第二篇　宇宙成立的要素

第一章　存在的本質

第一節　原始佛教的宇宙觀與阿毘達磨的宇宙觀

原始佛教宇宙觀的特色，在於排斥一切固定觀念，如神、自我，或第一原理等，認爲全宇宙不外成立於因緣卽關係之上的現象。而關係的法則，卽法性自身，是恆常的，由這所規定的所謂「一切法」，是無常的，這實是佛陀對事實宇宙觀的根本觀念（參照原始佛教思想論第二篇第一章同第六章）。當然，佛陀的第一目的，在明解脫涅槃的實際修養法及對這必要的人生觀，不是在理論上論究宇宙觀自身，如把人生觀、修養觀，變更爲宇宙問題，可說如上。在這意義下，佛陀的宇宙論，實是成立於一種相對主義上的。然而佛陀，本非在理論上論究宇宙觀的，所以更進一步，就到了由那關係所規定的現象之本質如何的一問題了。關於這個，視其看法如何，可有種種解釋：或有理解爲實在論的卽物的要素心的要素所給與的，或有理解爲唯心論的卽由心

而規定這世界方向的，更進一步，也有理解爲一切是假現，而傾向於所謂無宇宙論的方向的（註一）。這幾點，本當稍稍加以解說的，因在原始佛教思想論第二篇第六章，已加分別，所以這裏從略。然繼承原始佛教，爲整理他而起的阿毗達磨，是怎樣的論這問題的呢？不用說，當其初期，阿毗達磨論書，專以修養問題的整理爲目標，對於世界觀，還沒有發揮顯著的特色。然隨部派佛教的競起，對這問題的見解如何，在理論上，似漸成各派的標幟，以至顯著的發達。結果，開拓被含於原始佛教內的種種方面，終於欲到其所到之處的，就成了各派理論之根據的世界觀。舉其成績，如極大略的說：上座部系的諸派，大體是取實在論的傾向；大衆部系的方面，含有觀念論或宇宙論的傾向。上座部方面，不管什麼事，都唯重事實，似有將一切在常識上說的趨勢；大衆部方面，乘那自由思想，對於一切，可說一起掠過。結果，彼此就發生這樣的不同。當然，如嚴格說：在上座部中，固有如經部觀念論的傾向；在大衆部中，也很帶有實在論的傾向。總之，從大體說，有如上的傾向，這是不可爭的事實。以下，我想就那主要的立場，略論其開展的次第。

註一　順正理論卷第五十一曰：增益論者，說有眞實補特伽羅及前諸法；分別論

者，唯說有現（世）及過去世未與果業；剎那論者，唯說有現一剎那中十二處體；假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有；都無論者，說一切法都無自性皆似空華（大正、二九、六三〇頁下）。

第二節　實在論的傾向（特以有部爲中心）

一、實在論開展的次第與三世實有論

原始佛教，以之從根本關心點看，使一切歸著於心的，是其價值的世界觀，但從價值構成貨物的立場看，如於表面上觀察，是很富於實在論之傾向的。從這立場說，心物所給與的，不說其起源，一切是無始無終的。不獨如此，佛陀從輪廻論上，明業果的關係，把他涉及三時，從修養上說，不獨現在是迷妄的，就是過去未來，也一併斷爲迷妄等，至少在實際上，是承認三時的。如佛說：「一切成立於關係上的，雖則是變遷的，但那變遷的法則，却是常恆不變的」，而在這之間，承認種種關係法則的存在。這樣，佛陀認爲那卽使是常識的，但使成立現象之所以的種種要素及規定這個的種種法則，進而那些涉及三時的意義，是都承認的。繼承這個而欲建立世界觀的，就是上座部系的佛教。先以之徵於南方所傳的

所謂上座部。在這上座部，不用說，還沒有顯著的特徵表現，但大體說，含有實在論的傾向，這是不可爭的事實。看南方論部，如消極的說，在這之間，不獨毫沒有觀念論的傾向，卽積極的說，把一切現象，作種種解剖，是承認其存在與關係之法則的。然錫蘭上座部，不管怎麼說，在理論上，還沒有透徹，那實在論，亦不免是素樸的。以之更一段發展，徹底主張實在論的，是說一切有部。卽在所謂十八部中，也是最有力的一派，其主張，在種種之點，對於全體佛教思想，都給與很大影響，所以現來略述其立場開展的次第。

說一切有部，據異部宗輪論等說，與上座部中雪山部，同爲最古，因而屬於最純正的部派，但那當然不可承認是傳統。有部的宗義，在十八部中，也是很有特色的，不論怎樣，不可視爲繼承純正上座部那樣的主張。據南傳說：從上座部之下，出生化地部與跋闍子部（北傳的犢子部），從化地部下，更派出有部。這本不能就那麼承認的。如說到那種是對，吾人認爲這方面比北傳還要近於事實。總之，不管那一種，有部屬於上座部，這是無疑的，而且是屬開展以後的產物，斷不可佔有最古的地位，也沒有可疑的餘地。其成立的年代，宗輪論等，說是滅後二百年初。在性質上，得本派

之定形的，我以爲大體是在那個時候。不獨如此，據南傳的論事說，在阿育王時代（滅後二百五十年頃），已有有部宗，主張三世實有說了（K. V. I. 6）。假定是在這時代，其成立的最早，我想還可上溯五六十年。當然，以論事全部看阿育王時代的成立，雖不免有其難點，但在另方面說，因爲是那樣的，所以就說其成立得最早，也沒有什麼難點。因而嚴格的斷定，不能忽然的給與，但不論怎樣，二百年頃視爲本派成立的時期，在大體上，是可這樣說的。其成立的地方，在種種的徵證上，是北印度，大概是以犍陀羅或迦濕彌羅方面爲中心而發生的榮耀。據傳說：上座部（卽有部）的教徒，其初遁於迦濕彌羅，關係於北印度的，有種種傳說，加之，有部有力的教法、著書，大抵都是在北印產生的。然在此我人必須注意的：有部的教理，常是發達變遷的，決不可說開始就完備，而是成立於部派的。因而，所謂二百年頃，畢竟是說到了這時，始稍稍有特色的教理成立，在那以前，只是已有萌芽而已。又如今日所傳的，假定眞是被整理了的，那非俟於後世不可，這是不用說的。然那治定的教理怎樣，如後所說，有部完成的教理，是極複雜的，但作爲那大綱的，要之，如以術語說，在於主張三世實有、法體恆有。卽所以構成現象界的種種要素及其關係，一切涉於三世而恆

存，基於關係，其顯現的方面，有種種的變化，但法體卽要素自身，可說是決不滅的，所以所謂物質不滅，勢力恆存之說，主張及於精神界。如更詳細點說：有部，不用說，是多元論的，萬有的成立要素，分別爲數十種。在俱舍，雖把他整理爲七十五法，但在發智、品類足、婆沙等，其數恐怕是近百的。這自世友品類足論以來，更大分爲五種，卽色、心、心所、心不相應行及無爲。這是有部重要人物世友所嘗試的分類，是他在品類足論開始提唱的。此中，色者，是物質之義，心是所謂心王，可說是指心的主體，心所，指種種的心作用，心不相應行，既不是心，也不是物，是指所謂跨於兩者的關係、狀態、性質等，無爲，是指不涉於變化生滅的法。就是說：有部在這五位下，類攝種種諸法，以作萬有要素的整理，而各要素，又是無數存在的。其最能發揮有部實在論之特色的，是心不相應法實在之說，如所謂得、生、住、異、滅、名、句、文、衆同分（註一）等，以關係，狀態等，說是同爲物質要素或精神要素的存在。將萬有解剖爲種種要素的結果，不管物、心的那一種，終於都不攝入，而且不管那種，非把關係的狀態、性質等抽象的觀念，作爲存在物不可。這點，有部之說，明顯的有類似於勝論思想等之點。以我人所見，兩者恐怕同由文典派，影響於開發抽象

名詞之實在化的思想。總之，承認這種種要素而主張其實在的，是得說一切有部名稱的所以。爲有部的特徵點，那些不獨爲橫的同時存在，如在時間方面說，亦主張縱的異時存在。據有部說：除三無爲，其他的七十二法（暫據俱舍的法數），一切是生滅變化的，但那變化，要在繼起的現象上發生，其各法體，依然存續。換言之，有部說未來雜亂住，五位數十法的法體，是雜然而無數的存在。如不許未來諸法的存在，則現在的現象，就非從無而生不可，是不妥當的。然而那些未來亂雜的法體，現在以有秩序出現的所以，因爲未來的法體，不是一時現在前的，於此就有因緣的作用，而立那些顯現的順序。在我們的未來中，爲可能性的一切事態，不獨存在，且一切不是一時現在前的，完全爲此，這是有部所說的。這樣，現在前的現象實有，固不用說，據有部說，現在是一剎那，那所顯現的同時，在其次剎那，已落謝過去。那落謝過去的，是虛無的嗎？有部說不然，即使落謝到過去，法體，依然爲過去的存在而存在。過去，假定是虛無的，則過去就不應能夠影響現在。有部說：法體，各各依其作用或位置，分爲過、現、未，但在法體，依然是繼續其存在。如用現在的話說：有部的現象觀，恰如活動照相的影片。即影片表現於銀幕上，雖則是一瞬間，但每次每次那樣的

，一方面實質上不同，一方面性質上相似的影片，繼起於銀幕上，有一統一的現象表現於銀幕上，表現完了的部分，仍然是影片的存在。有部的三世實有觀，實與這屬於同一想法。唯所不同的：影片，未是預先決定而織成的，反之，據有部說，未來，不是決定於確然不動的，由過去，現在而大大的爲那表現的方法之所支配。有部的三世實有論，畢竟是成立於把時間飜轉於空間之上。但在種種之點，亦有可玩味的深義，這是不可忽視的。

二、三世實有論的教證及理證　有部以上立場，認爲契於佛說，且是合理的，應由什麼而證明呢？

先就契於佛說的所以，所謂以教證說。在經說的，可資於三世實有觀的文句，以論事爲始，婆沙、俱舍等，喜歡引用的，在中部尼柯耶及雜部尼柯耶等，關於五蘊說明，有這樣的句子：

比丘？何爲色？一切色，卽過去、或未來、或現在，或內、或外，或劣、或勝，或遠、或近：名之爲色。何爲受？一切受，或過去、或未來、或現在……。

此中，所說過去、現在、未來，如佛不許三世實有，是就不可有這表現的了。識

身足論，亦就觀法引用佛的已觀今觀當觀的文句，作爲三世實有之證。如識身足論卷第一（大正、二六、五三一頁上）說。

三不善根——貪不善根，瞋不善根，癡不善根。於貪不善根已觀今觀當觀是不善。

此外，亦利用煩惱已斷、今斷、當斷等之句（大正、二六、五三三頁上、中）。復於俱舍論（第二十、隨眠品第二）中，更援用如次契經的文句，算爲三世實有說的教證之一。

比丘！若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色，以有過去色故，多聞聖弟子，不顧過去色。（雜阿含卷第三、第七十九經、大正、二、二〇頁上）。

苾芻當知：若過去色如不有，多聞聖弟子衆，不應於過去色勤修厭捨。以過去色是有故，多聞聖弟子衆，應於過去色勤修厭捨〔在 K. V. I. 6, 63 中，引用（S. N. II. p. 101）〕

這些煩惱，如不涉於三世煩惱而有，所謂已觀、今觀、當觀等，所謂於過去色厭捨等，畢竟是就無有意義。佛陀的眞意，至少在前二教證，不是欲主張涉於三世而存在的

，反而都是硬著手段，或說過去、未來、現在，或說已斷、今斷、當斷等，這是有部欲照文字利用的。

然求有部三世實有論的根據，與其說是在於教證，毋寧說是在於理證。在道理上，是不可不如此的。理證有二種：

第一、是從一般所知的業論證明；第二、是從認識論上證明。從業論說的，即據業說，過去作的業習，報於現在，過去及現在的業習，經營未來，假定沒有過去、未來，這三世因果論，應不成立，過去活動於現在，未來由現在之力所引出，如不說三世同時存在，那就無從收拾，就是這議論。過去，被攝於現在的一刹那，現在，孕育著未來，這事實，如一般所知的，是轉於空間論的想念，基此業說，實有論，似乎是那最原始的根據。據論事等（註二）說：飲光部主張存在的，不是過去及未來的全體，而只是其一部分，爲其根據的，仍是基於業果的關係。徵於此說，業論與三世論的關係，不唯是有部的議論，這是非常明白的。

第二所謂認識論上的根據者，以有部主張認識論上爲無所緣心。即認識不一定是托於對象而起，爲識與對象共同而起的（俱舍卷第二十、隨眠品第二）。這主張，在

識身足論，現在一剎那論者，已有所謂無所緣心，有部只是大大的力說而已（識身足論卷第一、大正、二六、五三五頁上）。這樣，據有部說：吾人既有認識，必然就有他的對境，因而，吾人有過去、未來的表象，就是過去、未來的存在之證。這就是有部，在認識論上，不脫素樸實在論的結果，所獲得的結論。此如不相應行，在南方論部，卽單名爲施設，而爲實在物的理由，亦在於此（以上，參照俱舍卷第二〇、三世實有論）。

三、三世諸法的區別　總之，有部雖主三世實有，然若更進一步，三世既是同爲實有，那三世的區別又在什麼地方呢？三世由於什麼而被區別，一說到這問題，宜乎沒有一定，在有部論師中，似也有種種異論。婆沙卷第七七（大正、二七、三九六頁上）（俱舍第二〇、隨眠品第二）說：對這問題，有所謂四大論師，各各提出其意見。就是法救、妙音、世友、覺天。他們雖從來被稱爲婆沙編輯的四大論師，但依吾人研究，那並沒有參預婆沙編輯的形迹（「阿毗達磨論之研究」第四篇二一八頁）。而其著書，或被認作口傳的講義引用，不幸在現在，不能明其出處，實在是很遺憾，對瑜伽經的耶舍註，引四論師的意見，以證明數論流的法體恆有說，實值得吾人注目。

然這四大論師提出怎樣的意見呢？第一先從法救說：所謂三世，畢竟不外是狀態（玄奘譯爲類；雜阿毗曇心論卷第一一（大正、二八、九六二頁上），譯爲分，鞞婆沙論卷第七（大正、二八、四六六頁中），譯爲事）的區別。如打破一金器而爲其他金器，只是狀態不同而已，其體沒有什麼差別，或如乳變爲酪，其本質是同一的，所謂三世，畢竟不是法體自身的區別，不外是其狀態的不同而已。婆沙評論這個說：離法的自性，沒有別類（狀態）可得，所以類說爲三世的區別，是不對的（婆沙卷第七七、同上）。俱舍評論這個說：這是類數論流的轉變無常觀，不適合於佛教的說明。然在順正理論卷第五十二（大正、二九、五三一頁中）、顯宗論卷第二十六（大正、二九、九〇二頁上）等的解釋，所謂 bhāva，與世友的作用（位）說，大同小異。或可這樣說：未來潛在的勢力，現在活動的勢力，發散過去，就已視爲勢力了。第二從妙音說：謂三世的區別，不外相卽三世相的表現方法如何之不同。妙音對於法體，各有過現未的三相，而固有中，由於某一種的表現，或爲過去，或爲未來、現在。同師譬之：某人愛著一人的婦人。那人的戀愛，由於那婦人，被給以特徵，然以可能性，其人對於另外的婦人，還是戀著。三世之相，也是這樣。然此成爲相的，如光

記（卷第二〇、大正、四一、三一〇頁下）的解釋，是四相外的三世相呢？還是如頌疏註者遁麟的解釋，是相狀的意義呢？對於這點，還有不大清楚的地方，所以說到其眞意，不免極爲不明。假定爲相狀之義，則與法救的類說，或世友的位說，沒有多大差別。但婆沙、俱舍批評這個，謂於三世復有三世，所以有世相雜亂之過。妙音之說，是於四相以外，另立三世相嗎？不然！假定這樣，四相與三相，就被認爲是混血兒了。對這而提出第三種意見的，就是世友，據他說，三世的區別，要不外於位置的不同。卽三世，恰如算盤的位數，其數，如置於一位，就成爲一，如置於十位，就成爲十。法體也是這樣，在過去位時，被稱爲過去，在現在位、未來位時，各各是就成爲現在、未來。此說，貿然一看，與前二說雖似無大差別，但婆沙、俱舍，特別把他解說爲作用之義。作用未有，名爲未來，作用起時，名爲現在，作用已時，名爲過去，判爲得三世的眞意。最後覺天之說，從待卽觀察的立場，而爲三世的區別，所以諸法現起時，從前後觀察的立場，各各名爲過、現、未，其間無絕對的區別。譬如同一女人，由於看法，或叫做女兒，或稱爲母親。欲把時間歸於主觀作用，雖說稍爲有趣，但以此說爲不管過去、現在、未來，一一都有三世，不免有世相雜亂的過失，所以同

爲婆沙、俱舍之所非難。

關於三世的區別，雖見有力的四說輩出，但正直說，不管那種，都是抽象理論，都不正確明白，同時，不管那種，都不免有不徹底。據作用說，世友之說，如婆沙、俱舍所言，似乎是最得當，但如好好的想一想，仍不免有不對的地方。所謂作用的有無，簡單說，如何把過去、未來、現在，解說爲有動力的事實等的問題，還是不理解的。這如後說，實卽經部等，欲對這作用說，大加反駁，以破壞三世實有論的理由。

要之，有部的三世實有、法體恆有說，是原始佛教實在論的傾向，到其所到所獲得的必然結論。在學術上觀察，其間，吾人能承認所謂物質不滅、勢力恆存之說，在這點上，自會發現有種可玩味的意義。不獨如此，以之比較西洋哲學史時，有極似於中世紀的所謂實在論，在東西思想的比較上，也是很有興味的。然從認識論上判定，不管怎麼說，都不脫素樸實在論之域，如那三世實有論，全不外於把時間飜於空間之說，是可容易了知的。這到後來，有部比經部更進一步，被大大的取入於唯識佛教，同時，那實在主義，經種種批判，反促成觀念論的樹立。

四、有部思想與他教的關係　在此還成問題的：有部思想，全然是從原始佛教之

論理所開展的一種呢？抑或其間沒有受其他教派思想的影響呢？從大體說，是可視爲從原始佛教之論理所開展的一種。然於其間接直接有受其他教派的影響，亦爲到底不可忽視的事實。簡單說，在佛教內採取極微思想的，是有部宗。極微，據我人研究，自婆沙以來，始公開的被表現，無論怎樣，難得從他派拒其影響，是其一例。然從那派所受影響最多呢？想來是在佛教的前後（C. 400—A. D. 100），印度的思想界，實特別是在有部思想發達並行的時代（B.C.。就中，與有部思想共通，將概念的實在化論的傾向很顯著，這是不可掩蔽的事實。不幸，文法派哲學思想開展的次第，還不怎麼明顯，不過就大體說，從紀元前四世紀開始，其初，從名詞、動詞、形容詞等作分類的研究，漸次及至實體、作用、性質等的觀念，終於求那適應概念的實在，最後所謂尸霍他而於一一語中，有一一的對象，做到這一點，是明顯的事實。卽對這語求實體與有部把抽象觀念實在化的，大有關係，尤其在不相應法立名、句、文的實體方面，我想正可見出受文法派思想的影響。有部思想，不單受文法派的影響，據我人的推定，受這文法的刺激，尤其在世界觀方面開展，終於有勝論派，有部特別與勝論派有顯著的共通點，這到底是不可否定的

事實。尤其如多元論，極端的實在論，於物質觀承認極微，就是這個。吾人雖不欲主張有部直接受勝論的影響，（但據 Tibet 傳，大毗婆沙論編輯時，勝論學者參加於此）。至少曾間接觸其空氣，而自注意於佈陣，這點，我想可說是安全的。在所謂不相應行法中，似於勝論的句義不少，尤其到無著大乘阿毗達磨集論，最爲顯著。因此，在一般所知的十四不相應行外，還加異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合等（大正、三一、六六五頁中）其一一的解釋，可見安慧大乘阿毗達磨雜集論卷第二（大正、三一、七〇〇頁上）。所謂定異、相應、和合、時、方、數、勢速，不管那種，都可於勝論哲學中找出根據。當然，大乘阿毗達磨集論，不是有部的教科書，而是基於大乘唯識主義的阿毗達磨論書，所以現在有受勝論的影響，或說就是有部之所釐正的，也未可知。然這不相應思想，原是在有部所發達的，加之，著者無著，其初是在有部出家，尤其阿毗達磨集論，把萬有分爲五位等，已很有有部的氣味，現既承認不相應行法有勝論的影響，則溯及既往，有部特有的十六或十四不相應法，在原理上，與勝論思想，多少有其氣脈相通的地方，這到底是不可否定的事實。總之，有部思想，從所謂外道方面，以毗婆沙師的名

稱，爲批評的對象，因而，也就多少受所謂外道影響。如舉一例，四大論師的世界觀，在瑜伽經三之一三的耶舍註中，利用因中有果論的證明法，徵於這事，也就明白。在那成立途中，至少可說曾間接的受佛教以外當時思想界的影響。這是我人始終所必須承認的。

註一　品類足論第一，列舉十六不相應行，就是得、無想定、滅盡定、無想事、命根，衆同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名、句、文（大正、二六、六九二頁下）。法蘊足論第十，列舉得、無想定、滅定、無想事、命根、衆同分、住得、事得、處得、生、老、住、無常、名身、句身、文身（大正、二六、五〇〇頁下）。俱舍列舉得、非得、命根、衆同分、無想果、無想定、滅盡定、生、住、異、滅、名、句、文的十四（俱舍卷第四）。

註二　K. V. I. 8 的所說及婆沙卷第五十一（大正、二七、二六三頁下）的「如飲光部彼作是說：諸異熟因果其熟位其體猶有，果若熟已其體便無。如外種子芽未生位其體猶有，芽若生已其體便無。併如成實論卷第三（大正、三二、二五八頁下）的「迦葉鞞道人說未受報業過去世有，餘過去無」。俱舍論卷第二十說：

「應許彼爲分別說部，非此部攝」。

第三節　唯象論的傾向

一、唯象論傾向之部派及其學說的特色

不管在形勢、在數理、在部派佛教中，都興起很大勢力。然佛陀自身的世界觀，決不限於實在論的傾向，進至無宇宙論的傾向，也是顯著的，這同爲我人在原始佛教思想論（二七〇—二七七頁）所說過的。觀念論或無宇宙論的傾向，在佛陀的世界觀，比實在論的傾向，是屬深的一方面。吾人在此，總稱這傾向，可暫名爲唯象論的傾向。因在觀念論與無宇宙論之間，就有多少的不同，因現實事象的自身，不是最終的存在，不過唯是現象而已，在這點上，是同一的，兩者之間，很難加以嚴密的區別。是怎樣的部派，繼承唯象論的世界觀，主張這個呢？不幸那材料，在有部論典，沒有多少留下，唯從斷片所傳判定，無疑是屬大衆部派。大衆部派、總是理想主義者，好像是欲理想涅槃的實現以觀察一切，結果，勢必至於以滅、道諦爲標準，構成其世界觀，自然就以滅諦的理想爲事實觀。如據傳說，大衆部中

，在其第一回分裂時，被稱爲鞏出的一說部、說出世部、鷄胤部，似乎是發揮這世界觀的特徵。鷄胤部的主要宗義，在於主張「一切有爲法，全不過死灰」，這是論事所明言的。所謂那 Kukkuṭika 的，實是從灰而來的，化爲 Samskrt 的時候，終於不外譯爲鷄的這字（參照國譯異部宗輪論附錄、結集分派史考三七頁）。總之，以一切現象，全無價值，爲存在的意義，這派的世界觀，可說是很强的唯象論。至一說部、說出世部的特殊世界觀，儘吾人的研究，雖沒有印度出來的權威記錄，但據眞諦的部執異論疏說，一說部主張「世出世法悉是假名無有實體」（三論玄義檢幽集卷第五、佛教大系本三七九頁、同上、三八六頁引用的取意）爲其宗義。說出世部主張「世間法即實世界，以從顚倒心起，雖假名無實，但出世法即涅槃，是實在」（同上的取意）。可知是等三派，其間雖有多少不同，但將這世界，視無實在性，是同一的。唯不幸的，就是其詳細說明不傳，所以基於怎樣的根據，而這主張，那道理不顯然，但不論怎樣，一切是情勢的所產，基於這理由，這點，我以爲是明白的。大成這些而主張空說的，是案達羅派，據對論事的佛音之註說，部派之一，有叫做方等派，也有叫做大空派，我恐怕就是這案達羅派方面的主張。而這進展於大乘的，實是般若。

這樣，大衆部系的佛教，其出發點，雖以唯象論的主張爲其特徵，但未必唯是有部實在主義的相對，而是不滿本上座部常識實在論的結果。苟信宗輪論等，與其說是有部思想的興起發達，毋寧說是在上三派的方面，早有起源。不獨如此，這些思想，後來必不是支配大衆部派的全部。大體以其爲基調，又從這產出大乘空觀，但在數多大衆部系的佛教中，意欲調和實在論系之立場的也不少。如第三回分裂的說假部，據慈恩的述記說：「世法固有假實，出世法也有假實」，主張分別說的，就是這派（眞諦將這譯爲分別說部）。尤其到飲光部，三世論與實有論，有多少妥協，還說業果，無果的過去之業存在，又定聚業存在於未來（K. VI, 8、婆沙卷第五一、大正、二七、二六三頁下），可說是半袒護三世實有論的。然從大體說，不管怎樣講，大衆部的思想，是唯象論的，因而，關於其問題，對立於有部的三世實有論，是過未無體，唯現在一刹那的存在，大略或可說爲通於大衆部全體的主張（註一）。所以說「一切有爲法，皆刹那滅，過去已經過去，未來還沒有來，眞正存在者，豈非唯一刹那」？是其主張大體的骨子，對於有部而大大的鼓吹其說。尤其以此爲顯著主張之一種的，不管怎麼說，仍然是在有部興起後，對抗這個的結果。對有部的三世實有論，大衆部教

徒，大大的主張過未無體，現在一剎那論，這是各種記錄所告訴我人的。因而對這，當有部主張三世實有論時，常常評破這過未無體論，必須使其論法進步，自也是不用說的。這事，早在提婆設摩的識身足論（從卷一卷二、大正、二六、五三一——五三七頁乾連，恐怕是大衆部教徒〔以之解說爲無，現在、無爲有」（過去未來是無，）所說，完全是爲這而設的一章，所謂沙門目欲從種種方面加以駁擊。況且到批直接弟子目連，恐怕不是」主張「過去、未來題的論究，這問題，終成爲教會內一大評的大毗婆沙論或順正理論等，到處從事這問品，論師訶梨跋摩，出此三世實有非有論諍的種子。這徵於成實論二世有品及二世無的一議題，爲異執一例，也是明白的（成實論卷第二、大正、三二、二五五頁中）。

二、過未無體論的論據並諸法觀

說，大衆部所統一的論部不傳，在關係因此，這過未無體論的詳細論據如何，如前所，雖不能辦到，然而有趣的，從有部分上，這議論的運用方法，從大衆部自身的材料一派的經部之說，在俱舍論卷第二十中出，受大衆部影響，反對有部議論，爲上座部是含有的，所以現在以之爲過未無體論的代表

，標舉於此。

備考　關於經量部的起源及發達，雖有種種的異論，但本從有部分派，漸次到於特有的發達，這點，沒有可疑的餘地。爲經部的題目，不獨由有部所提出，卽徵分派史的如何系統，有部、經部的關係，也無異說。其初出的年代，我恐是在有部成立以後，大毗婆沙論出現以前。爲什麽？因有部變成具大優勢，是世友及迦旃延以後，在其內部中，反抗這個運動而起的，亦可視爲在其以後，那大毗婆沙論，由譬喩師的名稱，始終被評破的，將其起源，求於其間，是確當的。在這意義之下，我人據從來的傳說，擬以末經部主室利邏多（滅後四百年）爲其創始者。唯識述記第二本（大正、四三、二七四頁上），雖有滅後一百年，以鳩摩邏多出，而唱經部思想，名爲本經部的傳說，但這到底是不可信的。視爲鳩摩邏多之說而被傳的，不管那種，都預想著很圓熟的有部思想。如以無表色爲思種子，否定不相應行的實有，色心互熏說，就是這個。想是滅後三百年之誤（俱舍卷第二、國譯八二頁之註）。

還有，在唯識述記四本（大正、四三、三五八頁上）中，有如左的記述：

譬喻師是經部異師。卽日出論者，其名經部。此有三種：一、根本，卽鳩摩邏多；二、室利邏多，造經部毗婆沙，正理所言上座是；三、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說爲名也。其實總是一種經部。

大毗婆沙論以後，更加一進展的，如那細意識論，恐怕是據婆沙以後的發展。可爲經部思想之積極特徵的，在於容許所謂細意識的存在。這點，比有部似乎還要進於實有主義，但從一面說，就那些，可說近於後來的唯識哲學，因而那世界觀，顯著的變成唯象論的，也是自然之理。當說明這個時，以有部特有實有論的破壞，正是證明大衆部流的唯象論爲反抗有部的產物。

第一、若法體實有，一切法常涉三時，應起其作用。然過去未來，無其作用如何？有何物存在，唯現在有作用，過去未來被障呢？

第二、若有種種的因緣和合，所以現在雖有作用，但因過去未來，缺此因緣的和合，所以沒有作用，那不是正當的理論。爲什麼？據有部說，其因緣也應是常恆的，或時因緣和合，或時不然，是沒有這道理的。

第三、若起一作用，以其他的作用爲必要，而由這其他作用的具缺，說有過、現

、未的區別。其他的作用也要其他的作用，結果，落入無窮。反之，若作用自體，不涉於過、現、未，說爲不變化的存在，在那不變化的一點上，應成無爲。因而，如其已滅說爲過去，未生說爲未來，就成無意義之言。

第四、若反對這個，法體與作用，因爲是一體的，所以說爲無其過失。又回之於前，法體恆有而非作用恆有的理由如何？所謂未、現、過者，要不外於是指有爲法的未生已生、未滅已滅。

這就是經部破有部的大體之論。

然有部以此爲其根據的教證、理證如何，據經部說，佛陀說五蘊，或說過去，或說現在，或說未來等，要之，可說一切，對於這點，未必是顯實在的意義。況佛陀此外否定三世實有說的說明也不少，所以唯據一二經句表面的意義，以三世實有論爲佛陀的主張，豈不是到底不行嗎？如說：

眼根生時無所從來，眼根滅時無所造集。本無今有，有已還無。

（是俱舍卷第二所引的勝義空契經之文。雜阿含卷第十三（大正、二、九二頁下），有「眼生時無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅」）。

明顯的是現在一剎那論的證明。關於那理證，有部更以業論與認識論的二條來說。但因呈現三世因果的作用，那並不是爲過去未來的實在，要之，過去的業，積聚來至現在的一剎那，於此呈現其效果，同時，不外是基於這理由。卽其存在，唯是現在的一剎那，過去與未來，不外對其前後觀念的延長，這是大衆部及經部的主張。又關於那認識論，卽使怎樣，但認識，由對境與識而成立，但那對境，必不限於實有的存在。想像的產物，也可爲對象〔婆沙卷第五五（大正、二七、二八三頁上）〕，譬喩者，有緣無實性〕，記憶或推定的產物，也是那樣。過去與未來，成爲對象的，畢竟是這追憶與想像的結果，如嚴格說，並不是過去、未來那東西，而祇是過去、未來的影像而已。無疑，這也是從大衆部來。據識身足論（卷第一、大正、二六、五三五頁上）說：一般所知的沙門目乾連，主張有無所緣心；經部的這意見，我想正是從這方面所惹起的系統。

要之，在有部，法體，不管是在空間方面、時間方面，都是並立的，其所謂三世，如把他比方說，將棋之駒，非常複雜的並立，顚倒行之，在經過中，已顚倒的叫做過去，現顚倒的叫做現在，將來可顚倒的運命，叫做未來。然而這在經部（及大衆部

一派），以法體，恰如向於一定的方向，逐次相繼所起的浪峯，正起的當下，就是現在的浪峯，起完了，或從這應起的當體，就是過去、未來。後來到大乘唯識派，「阿賴耶識，刹那刹那，生滅連續，猶如瀑流」，產生這理論的，實不外將這經部思想，到其所到所獲得的必然結果（俱舍卷第二〇）。

這樣，經部從縱的見地，破三世實有論，同時，更從橫的見地，破壞有部所立種種實體的要素說。這些，不管那種，雖都關連後說的問題，但如簡單的舉其項目，爲有部最大特徵的，是不相應行，這些，把一切物心間的關係，要不外於在抽象上建立，所以在施設卽概念外，沒有另外的判定（婆沙卷第三八、大正、二七、一九八頁上；俱舍卷第五）。又有部所立的三無爲（擇滅、非擇滅、虛空），要不外於是消極的不存在，或不作用的異名，卽那自體，不是存在的判定（婆沙卷第三一、大正、二七、一六一頁上；俱舍第六）。更又排斥有部所承認的業習之體的無表色的存在，因那要不外於是思的種子（俱舍卷第一三；婆沙卷第一二二、大正、二七、六三四頁中）。其外反於有部的，雖有幾多之說，但我想留到後面適當的場合再說。要之，經部因以有部爲立宗的根據，所以關於重大的教理，概取反對的態度（除極微論）。以之比

於唯識論，雖還不很完全，然彼欲做到很進步的觀念論，是以在所謂十八部中，也就成爲最有特色的一派了。而其所基，在大衆部，不久就被認爲是大衆部的代表了。

三、特別關於成實論的主張　最後，於此，與經部同屬代表唯象論的傾向，而與經部，在種種之點，不但有他共通的地方，同時也有多少不同的地方，有說一說這一派思想的必要。那就是訶梨跋摩的成實論。

這與經部同一傳說，是從有部分出，而取反對有部態度，然在種種之點，又欲採入有部思想，與經部同樣，必須研究一次的，是論書，是思想。

如依四論玄義第十成壞義說：成實論的原名，叫做闍那迦波樓侮優波提舍，闍那迦，亦名毗留，玆譯爲成。波樓侮者，亦名夜他跋，玆譯爲實。優波提舍，則譯爲論（三論玄義檢幽集第三、佛教大系本一八一頁）。

訶梨跋摩的出生年代及其爲人，雖則不明，但據玄暢的訶梨跋摩傳序（出三藏記集第十一、大正、五五、七八頁下）說，是滅後九百年出生，又據僧叡的成實論序（三論玄義引用、大正、四五、三頁下）說，是八百九十年。然這是把佛滅紀元置於何年而這樣說的呢？因爲不大清楚，所以畢竟不得不說爲不明。我們知道，成實論，是

姚秦時代羅什所譯的，從這點看，至遲可說他與羅什是同時代（A. D. 344—413）的人物。在預想婆沙論的一點上，是西曆百五十年後，如預想龍樹、提婆，就成爲西曆二百五十年後，可知很接近他的年代。他的傳中可注意的：他最初就有部的學者究摩羅陀學發智論，感於名相太煩而有不滿，於是乃述異說，以至被逐出門，偶在摩訶陀的華氏城，是大衆部教徒，逢大乘學者，相談氣投意合，於是就在這時，大大受了大衆部流的感化。這樣，述其志以明佛意而著述的，就是成實論十六卷，從五章二〇二品（初發章三五品，苦諦章五九品，集諦章四六品，滅諦章一四品，道諦章四八品）成立。基於上面傳說，因而本論，不能不說是從有部走向大衆部之結果的產物。然關成實的本源，還有其他的傳說。卽那本論，或說多用經部之義（三論玄義引用眞諦之疏、大正、四五、三頁中），或說從多聞部所脫化（眞諦的部執異論疏、三論玄義冠註引用、五三頁右，三論玄義從之），或說從曇無德卽法上部所派出（大乘玄論卷五、大正、四五、六五頁中），或說訶梨跋摩原是數論派的人而轉入佛教（大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷第一四、大正、三六、一〇七頁上）。如此，訶梨跋摩，是非常博學多聞的學者，讀種種的論書，爲欲取其所長，結果，在種種之點，與種種學派，有

他共通的地方。然在訶梨跋摩自身，大體仍以大衆部爲本意，傍讀種種的經論，並以橫目不絕眺望中觀佛教等，雖然如此，但也取有部思想的所長，照文字，是以所謂理長爲宗爲其立場（註二）。因而，欲想把他編入十八部中的那一部給他一個決定的地位，可說是有一點困難的。

訶梨跋摩，參照種種經論及教理，欲確立其說。當他這樣做時，是採取批判這些經論及教理之態度的，這是我人所應注意的。第一、當先判說的眞僞、正不正，以這契於法不契於法爲標準，不問其說者如何。第二、若這有異義時，依了義經不依不了義經，卽在種種經典中，依於確得佛的眞意，不然，就從相反的看法以求眞理。第三、對這更有異論時，以含於經之內部的義理爲主，不必拘泥於文句。第四、以這些爲所判的最後之智識的標準，由智卽形而上學的直觀，不以識卽通常的智識。如簡單說：照無漏的直觀智判諸聖典，是契於佛陀的意義（成實論卷第二、四法品、大正、三二、二五〇頁）。〈維摩經法供養品第十三，有「依於義不依語；依於智不依識；依了義經不依不了義經；依於法不依人」（大正、一四、五五六頁下）。又大乘涅槃經

卷第六四依品（大正、一二、六四二頁上），也有與這相同的經文」。這在婆沙、俱舍等，淨慧、隨行名爲阿毗達磨，是其一軌，但爲更進一步的批判法。

然他的世界觀怎樣？如極大略的說：「成實論的世界觀之特徵，在某種意義上，可說在欲統合上座部流實在論的傾向與大衆部流唯象論的傾向。卽從常識的或科學的立場說，萬有是存在的，但從形而上學的立場說，其本性是空的。以術語說：「世諦故有，第一義諦故空」（成實論卷第二、無相品第二（大正、三二、二五五頁上）。同卷第一二、滅法心品第一五三（大正、三二、三三三頁上）」。而有趣的，他在四諦論中，對前二諦說明時，專基於世諦立場而論有的方面，但說到滅道諦時，就從第一義的立場，而主張其空說。如前所說，若以四諦爲佛教全體的問題，上座部，專從苦集諦（所給與的事實世界）出發，大衆部，專從滅道諦出發，各各構成其世界觀。這是我人的意見。於此，訶梨跋摩，可說明白的說明這事。然訶梨跋摩，從世諦的見地，與有部同樣承認一切實有嗎？這又未必是那樣的。他就種種現象及其要素論究，據凝然說，他擧法數，大約是五位八十四法（據維摩經疏菴羅記卷第十八（佛教全書本二五七——八頁）說：色法十四、心法一、心所四九、不相應行十七、無爲三」。果

然是那樣的呢？還是不是的呢？雖不明瞭，但不論怎樣，就色、心、心所、不相應行、無爲等種種來論究，這是事實。然他在世諦上，承認一一都是存在的嗎？這從世諦的見地看，仍然假也有，實也有；有也有，無也有。卽從三世有無論說，現在雖有過未是無（同卷第二無相品第二十——二十二）。又從中有論說，可說中有的特殊態是沒有的（同卷第三無中陰品第二十五）。又就色法上說，色香味觸的所謂四塵，雖是實有，但地水火風的四大，却是假有。如就心心所說，諸心所，要是同一心作用的不同方面，沒有心以外的另外心所獨立存在，就是這類。在這意義下，訶梨跋摩，雖於世諦說有，但在大體上，不得不說是左袒大衆部，反對有部之極端實在論的。他在說明世界存在的意義上，提出二種的二諦說與三種心說。二種二諦者，第一是世諦與第一義諦的區別，更把世諦分爲假有與實有的二重。適應這個的認識，就是三種心。第一叫做假名心，如物質的存在，四塵雖是其體，但由這所作的瓶等，是假體。五陰的要素，雖爲實體，但有情是因而對這認識，也是假名心，沒有眞實的妥當性。第二叫做法心，是對四塵或五陰的認識。比前假名心，雖更有實在性，但從第一義諦的立場說，畢竟不免無常遷流，在這點上，如說爲眞的存在，還是不行

。第三名爲空心。這正是適應第一義諦的認識，然眞實之空，不管主觀、客觀都沒有，所以空的認識也沒有。以不可得滅之，是契於第一義諦的所以，是其滅諦觀的要點（關於三心，參照同卷第一一假名品第百四十一）。這樣，成實論，從有的世界觀出發，檢討其存在的意義與價值，漸次從唯象論推進至無宇宙論，以得佛的眞意。從有進於空，是有成實論之特殊意義的。據成實論說：如一開始就主張一切空，那有陷入斷見的危險，同時，假定始終以之爲有，那就又有墮於常見的可能。所以現在承認空有的兩面而立這個，以世俗諦與第一義諦的立場，是爲契合中道的所以。

要之，成實論的世界觀，在種種之點，是與經部並立的。如其所主張的過未無體論，以心所爲作用，以無表接於行不接於色；其外，在種種之點，同於一轍的還很多。那觀念論的思想，可說比經部更進數步，而與大乘中觀派在握手了。經部，由細意識說及種子說，雖爲進於唯識論的準備，但還沒有眞的成爲觀念論，因而不能進至於空。如此，畢竟是基於那成立時代的不同。訶梨跋摩，始終以佛說爲限於阿含部聖典，又是中觀派成立後的產物，卽在其意見也被感化的結果，通過大衆部的解釋，暗暗與中觀派握手。後世來中國，以此論，應屬於小乘呢？應屬於大乘呢？發生議論的，

實是爲此。如限於此，這成實論，可說爲所謂小乘派思想到達他所當到的地步。然從教理的性質說：經部思想，不特開展了大乘唯識說，而且是與之握手的。本論，如說那一派是對的話，在與中觀派握手的一點上，苟以大乘爲標準來看，這論與經部，是小乘的兩大關，由此更進一步不久就轉向於大乘了。

註一 主張三世實有的，是有部、化地部的末計，過未無體論者，是大衆部、經部、化地部的本計等。

註二 關於訶梨跋摩的學說，在第五編的心理論下所說，其旨意多少認爲不同。這觀點的不同，可歸於亘於長年月研究之間的意見的推移。而這實是顯示著者研究進步發展的一痕跡，特照那樣的置此（編者）。

第四節　形而上學的實在論的傾向（特別關於無爲及眞如思想）

一、現象界卽有爲法的刹那滅論　以上說的實在論的傾向與唯象論的傾向，是代表部派佛教世界觀的兩大潮流，此外，雖還有與上二潮流有密接的關係，但多少有個別之趣的一潮流。那就是形而上學的實在論的傾向，可說是綜合前二者的思想。當然

，如實際說：其初與上二思潮是不離的，因而，相對於上之二思潮，雖沒有獨立的地位，但到後來大乘佛教，却開展爲特殊的一教理了。在這點上，於此仍然把他特別處理，我以爲是至當的，這就是特設此節的理由。

原來，據原始佛教說：這現象界——不管是在實在論上看，或在唯象論上說，即使是至當的，但不論怎樣，一切不免是無常變遷。因爲神也不是，自我也不是，一切從因緣關係之所成立，其間無一是常恆的東西。這樣，諸行說爲無常，是佛教世界觀的一特徵。說爲有爲之法的，就是這個。據佛教說，一切的現象界，因爲是有爲法，所以一切是無常。

如果這樣，到部派佛教，這思想是怎樣開展的呢？不用說，始終欲追求原始佛教之精神的，是部派佛教，所以這無常的世界觀，在種種之點，亦大大的發達。即使把他從消極的方面說，在原始佛教，對那常住論的否定，雖舉種種的意見加以批評，但作爲那中心的，是常住的自我觀，其次，不過及於梵天中心的神觀，到部派佛教，尤其是進步的學派，就欲觸及當時流行於世的種種常住論，而指摘其不是眞理（在巴利的七論或有部的七論等，這方面，雖還不顯著的表現，但在婆沙、俱舍、成實等，不

獨觸及這種種問題，如馬鳴的佛所行讚（卷第四、大正、四、三四頁｜），也明白的論及。那排斥常我的，不用說（可視爲其代表的俱舍的破我品），是論梵天思想並繼承那思想而漸次成爲有力的自在天思想的不合理。其次，是駁數論的自性、神我說，及勝論的我論、句義論等，其外種種的外道說，苟以怎樣的形態承認常住存在的原理說，皆駁擊他。當然，這些在阿毗達磨論書中，也多少變爲進步的批評的，雖不是爲一切的論書，但不論怎樣，對於以常住的存在爲原理的，各派大略具有一樣反對的精神。〔在婆沙卷第九（大正、二七、四一頁上），舉以無因論、自在論、自性、士夫（神我）、時、方、空等爲第一原因之說，把他批評爲非因計因。又成實論，在卷第十一破因果品第百五十一，觸及自在、同卷六二六等，亦破此等外道說〕。

在部派佛教，一切的現象，都是從因緣關係的法則卽種種的因緣所成。如後所說，與因緣論大大發達同時，更使那無常觀進展的，於是就發生了有名的刹那滅說。刹那滅者，一切的現象——不問心的現象與物的現象——，是刹那生滅而流動的持續，是一而不持同一狀態。這是佛教世界觀的一特徵，與無我說同爲餘派批評佛教時，是必出

來的題目。尤其這刹那滅論，從什麼時候，在佛教教會內，被意識的論出，其詳細的經過，自己未及研究。在阿含部聖典，雖有卡那之說，但還沒有卡那巴迦之說，不獨如此，在早期時代的論部中，還沒有把他顯然的論說，那一個經某時期所起之說，雖沒有不同，但其起源，還沒有研究。然不論怎樣，這教理，如據北傳說，以有部爲始，化地部、飲光部等的上座部，都主張這個（關於化地部、飲光部，參見國譯宗輪論六〇頁與六五頁）。如據南傳說，那是東山部、西山部等大衆部派的主張。在論事二、八，以之歸於「一切法是一刹那心存在」這命題。特別據論事之註者佛音說：如北道派，以此刹那論的結論，說爲「無相續緣」（K.V. XXII. 7），主張一切全是流動的，沒有同一事實的再起。可知這刹那論，不管在上座部派、大衆部派，可說都是主張世界觀，正到達諸行無常的結論。當然，如嚴格說：這刹那滅論，未必是諸派所共通的思想。據論事說：在南方的上座部派，是反對西山、北山部的刹那滅論的。據宗輪論說：在犢子部，心心所，雖是刹那滅，但大地及一期的命根，說是暫住的（國譯宗輪論五一頁）。尤其到化地部的末計，說這大地，是劫住，卽成、住、壞的三劫之間而住，不是刹那滅的（同上六一頁）。然而這些，要從常識的立場反對，他們不

獨承認心的現象念念生滅，就是對於大地外見的住留，在常識上，必也認定其變化的。總而言之，刹那滅說，我以爲或可說是通於諸部派的世界觀（此外，正量部說：大地、薪等色法及命根等的不相應法，亦是一期暫住，而主張燈焰、鈴聲等及心法，是刹那滅——俱舍論光記卷第一三、大正、四一、二〇二頁）。

二、無爲法論　如是，部派佛教，對世界觀，說是一切流轉變化不已。然而他們，卽使對於怎樣的形態，都不承認是常住不變的嗎？當然，爲實體存在的常住體，如前所說，是大大否定他的，然在某種意義的常恆，仍是不得不承認他的。卽使對怎樣的形態，也不承認不動，終於到達一切是混沌而無立腳地。主張萬物的流轉——拉庫拉伊督斯，是羅谷斯承認的所以。想一想原始佛教，大體可說佛陀承認三態的常恆。第一是貫通現象界法則的常恆，特別關於緣起之法，佛陀以之說爲若佛出世，若不出世，都是不變，法性決定，法性常住（S. II. p. 25 雜阿含卷第一二、大正、二、八四頁。關於這個，還可見原始佛教思想論九六頁）。第二爲最終理想的，是涅槃境的常恆不變。佛陀把他說爲不生、不成、無作、無爲，是對生、成、作、爲的依處而得名的（根本佛教二九八頁）。第三是規定那現象界與理想界的關係之所以的法則，及

那教法的四諦之不變的眞理。「此四諦，是不虛妄性、不變異法、眞如」，是佛陀所提示的（出處——原始佛教思想論一〇三頁，比丘！此四諦，是眞如、不虛妄、不變異）。雖無一關於實體的存在，但至少被承認是法則的一種常恆性，這點，是沒有可疑之餘地的。就中，第二以擧涅槃爲不生、不滅、不死、不壞，亦與現象界的流轉全異，這是佛陀所常高調的——關於其內容有異論——，佛陀特把他名爲無爲。卽對現實界的有爲法，不涉及生滅變化，在這意義下（A. I. p. 152 的有爲的定義中——無生住異，叫做無爲），名爲無爲。如據原始佛教的用語例說：所謂無爲，唯是限於這涅槃的意義，然如可解說爲不涉於變化，則其他的二種之常恆態，也可有含於此中的餘地，那是不用說的。

因此，關於這點，部派佛教的看法如何，與其他的一切問題一樣，也有很大的進展。這就是部派佛教的無爲論。到此，將不變化的東西，一切以無爲這語表現，而與有爲法並列的，或以其根柢而大大的論究。在諸部派中，不用說，如經部，將無爲，完全解釋爲消極的，所謂無爲，畢竟不外名於有爲法之消極的當體。像這樣主張的學派，雖則也有，但在大體上，無爲論，漸次具有重要的意義，這是不可疑的事實（關

於經部的無爲觀，在俱舍有：「經部師說：一切無爲，皆非實有，不如色受等別有實物。此所無故。若爾！何故名虛空等？唯假觸處說名虛空……。已起隨眠與種滅位，由揀擇力餘更不生，說名擇滅。離揀擇力據緣缺故，餘更不生名非擇滅」（俱舍根品卷第六、國譯四〇二頁）。婆沙卷第三（大正、二七、一六一頁上），關於擇滅、非擇滅、虛空，譬喻者，說無實體。復次，成實論的無爲觀，想來大約與這差不多。爲什麼？同論法聚品第十八（卷第二、大正、三二、二五二頁中）有說：「有爲法者，從衆緣生，五陰是；無爲法者，五陰盡滅是」。因而，成實論立三無爲，疑爲凝然等的解釋」。

看那無爲法立法的精神，大概可把他分爲二種。第一、以無爲法視爲與所謂有爲法並列，因而是無爲法與有爲法沒有直接交涉的解法。第二、更進一步，雖不行至有爲法的實體，但至少是規定有爲法的活動之所以的形式或法則，也含於此中的解說方面。前者，主要是上座部系的主張，後者專爲大衆部系（受大衆部影響的上座部）的主張。上座部，原以事實世界（苦集諦）的尋求爲主，在這點上，不以不變性的無爲爲世界觀的主要要素；大衆部，專適應以理想界（滅道諦）的研究，原是從滅諦出發

，漸次擴充到無爲觀的結果。

先從上座部的無爲觀說：錫蘭的上座部，欲照文字傳持原始佛教，就這點說，關於無爲，亦唯立貪瞋癡盡滅的當體之涅槃，不承認其他的無爲。這徵於論事，論破而立種種無爲說，是很明白的（K. V. VI. 1-6; XIX. 3-4）。

在毗婆崩伽，雖立無爲，但那唯指貪滅、瞋滅、癡滅。在上座部系的部派中，特別有力預於無爲論之開展的，據宗輪論等說，是有部與化地部。就中，有部的無爲，其發達的程度，雖則是低，但因不過走於泛濫，所以就成部派佛教無爲觀的基礎或出發點了。據有部說，無爲有擇滅無爲、非擇滅無爲、虛空無爲的三種（這三無爲的名稱，早見於集異門足論卷第一、大正、二六、三九頁下；品類足論卷第一二、大正、二六、七四一頁上等）。

擇滅無爲者，是由擇力卽無漏的智慧所得的無爲，就其意味著涅槃法說，正是繼承原始佛教的無爲觀。

第二非擇滅無爲者，是適應有部教理特殊的說法。據有部說：未來是雜亂住位，一切要素，雖則存在，但從一刹那不得二心俱起的關係方面看，因爲諸法不能全部一

次現起，所以其中本來是可現出的，但由緣缺而不得顯現的，其要素是有無量無數的。而那如於一定時內不能顯現，就永遠失去所現的機會了，依這理由，成爲所謂不生法。如在聽講時，於堂中或室外，有某種的音響，打入自己的耳朵，如常雖了解他是什麼聲音，但因現在專注於聽講的關係，終於沒有意識到那個。那時應生起的聽覺，終於永遠不得生起了。從三世實有論的立場說，那應生起的聽覺，在未來還存在，因爲成爲不生，所以就說爲不生不滅，而成一種無爲法。這不是於智力，以術語說，是緣缺不生的結果，自然成爲畢竟不生法，所以把他說爲非擇滅無爲（不由智力的無爲）。這思想是從什麼時候起的呢？雖還沒有清楚的研究，但在法蘊足論，是與其他二無爲，同被計算在法處之中（法蘊足論卷第一〇、大正、二六、五〇〇頁下）；舍利弗阿毗曇論（卷第一、大正、二八、五二六頁下），於法入之中，列爲智緣盡（擇滅）、非智緣盡（非擇滅）的二種；在集異門足論，明顯的成爲三無爲之一（集異門足論卷第一、大正、二六、三六九頁下）。從這些地方判別，可說是很古的，是隨三世實有說而起的論說，這點，沒有可疑的餘地。然有趣的，這在有部，一次被說爲無爲法，正量部等，不獨繼承這個，且少改竄解釋，即到大衆部，也採用這個。總之，如

果是立無爲法的學派，一切都承認這一無爲的。

第三虛空無爲者，是所謂絕對空間之義，雖取去一切的物質變化，但還有殘留。有部把他解說爲無礙爲性。由於無障礙故，色於中行（俱舍卷第一、國譯一一頁）。以之爲運動所行的依處。然其自體，是在不生不滅的一點上而爲無爲。卽在佛教，時間，因爲是被說爲變化的分位，所以唯獨判爲概念，但關於空間，不獨有部，據論事說，北道派化地部，也承認這個而主張是無爲的。但於此應注意的：地水火風空識並列時的空，不可與這虛空無爲混同。前者的情形之空，如據他派說，雖可說是 ether 樣的物質，但在佛教，以之（據有部的解釋）爲竅隙之義，以明暗爲體（俱舍卷第一、國譯七五頁）。不管那派，都說這是有爲法，不可與虛空無爲混同。

像上那樣，三無爲說，一被提唱，如前所說，南方上座部，乃至經量部，不採用這個的學派，固然也有，但從大體說，漸次趨於增加無爲之說，尤其在大衆部派，顯著的增加其數。從關聯於第一擇滅無爲卽涅槃說，若涅槃是不生不滅，是無爲，那很似於涅槃之境界的四無色定及滅受想定，亦不能不說爲無爲。爲什麼？因入於那些禪定，或出於那些禪定，由於涉及變化，雖則是有爲的，但禪定那東西，以不變化爲性

，所以必須說爲無爲，這就是他們的理由。據論事說：在案達羅派及北道派，提唱滅定無爲論。又據宗輪論說：大衆部於九無爲中，以空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，爲其中的四無爲。又化地部，以不動無爲之名，恐怕是欲總括上面五種。加之，更進一步說，以涅槃爲始，是諸禪定，畢竟是聖者卽沙門修行所到達的經過或目標，四沙門果的一一，也就不能不說爲無爲。沙門道的修行，雖是有爲，但滅某種煩惱而所到達的境界，則是不變不動。基於這見地，主張「沙門果是無爲」的，據論事一九之三說，是東山部。

如此，在部派佛教中，似已漸次承認無爲法的常恆性，然以上所擧的無爲法，主要唯是消極方面的。換句話說，是取去涉於生滅變化的有爲法以後一種狀態的無爲。卽是諸無爲法，爲有爲法的裏面，直接絕其關係爲其特質。因而，如在世界觀方面說：是諸無爲法，爲世界的隱居所，在某種意義上，可說與世間並存而無有交涉。因而，其無爲法，亦可說是全以無作用爲特質。

二、特別是眞如無爲及其形而上學的意義　然如擴大這無爲的範圍，那他已不是唯限於隱居的狀態。卽變化生滅的有爲法，吾人於其處，是不能見到那不生不滅之常

住相的。依此說而更擴出無爲法之範圍的，同是大衆部，但他是從原始佛教之法則的常住觀而出發的。

在法則的常恆性中，不管從佛陀的教理，或是從其性質，第一先來的，不能不是緣起的法則。這如前面所說，佛陀是大大力說那不變性的，這是大衆部過未無體論的說明所引用的經句（眼不實而生，生已盡滅。有業報，無作者。此陰滅已，異陰相續。除俗數法——原始佛教思想論二七五頁）。立此而爲無爲法之一種的，據宗輪論說，是大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部（K. V. VI. 2 中，特叫做東山部），於上座部中，關於這點，我以爲是受大衆部影響的化地部（有部明說「緣起支性定是有爲」——國譯宗輪論四三頁），以之名爲緣起之逆支性無爲或緣起眞如。緣起的法則，如以不變爲無爲，由於同樣理由，屬於緣起之逆的修道與得果的關係，亦不得不是無爲。如佛陀明言：修道得果，必不拘於佛陀的出不出世〔道與得果的關係（原始佛教思想論九八——九九頁）。分別論者，以聖道之體爲無爲，說爲「唯一無上正等菩提，常住不滅，隨彼彼佛出現世間，能證者雖異，而所證無別」。證之以「我證聖道故，知聖道定是無爲」的經文。婆沙卷第九三、大正、二七、四七九頁下〕。而立這爲無爲

的，同是前說的諸派，以之名爲聖道支性無爲或道支眞如（國譯宗輪論、二七頁、同上五八頁）。這樣，更進一步說：支配現象界的緣起過程與支配理想界的還滅過程，如以不變故爲無爲，則結合這兩者的四諦理法自身，就是無爲。爲什麼？因流轉、還滅，都通於四諦教法而行，是這不變的眞理。況徵於佛陀的教說，既說四諦是眞如，是不虛妄性（原始佛教思想論一〇三頁），則以之爲無爲，毋寧是契於佛陀眞意的。這樣說來，以之爲無爲的，據論事六三說，是東山部，卽提倡四聖諦無爲。盡我人所知，在北方所傳中，雖沒有關於這些資料，但有此說，可謂理之當然。

以此四諦全體爲無爲，更進一步組織其四諦，存於部分間的法則或規定，假定那也是常恆的，仍不得不是一種無爲法。簡單說：善因善果、惡因惡果的理法，是緣起中所行的重大事件，而那理法，因爲是不變，所以仍不能不是無爲。從這見地而立善法眞如、不善法眞如、無記法眞如之三無爲的，據宗輪論說（國譯五八頁），是化地部。就是說善業有善果、惡業有惡果、無記業有無記報，是一定的，其理法，卽爲不變的眞理。在論事中，雖沒有明顯的爲此而可視爲立三無爲的材料，但據同書（XXI.8）說：案達羅派及北道派，主張「一切此業，對於其果，是決定的」。如案達羅派

雖不以之名爲無爲，但如推尋，終於不得不成爲無爲法的一種。又翻轉來把他就理想界的法則看，道支眞如，在聖道與得果之間，有不變的關係，這是一般法則。如更細加分析來說，得果的經過，也有種種。就是從正性離生，進到羅漢因果之間的經過。由於其間有一定的規定，終於到達最後的解脫，是諸特殊的規定，也是不變的，從這立場看，不得不說爲無爲。在這意義之下，案達羅派，主張入決定位（關於 niyāma 的諸種議論，可見 Point of Controversy, p. 177 的佛音之註一）的，如有迂曲，也終入於解脫，在這點上而爲不變，所以決定位自身，就是無爲。又如前述，東山部主張以四沙門果的一一爲無爲。

無爲的範圍，漸次擴大起來，已經不是唯限於特定的規定或關係。苟有不變的關係，必須說爲無爲法。然從佛教的立場說，世間偶然的東西，一樣也沒有，一切必是由於一定的規律而被規定，所以如極尅實的說，一切法的根底，終於不得不說有他的無爲法。在這意義下，案達羅派及北道派，主張一切法在性質上，都是決定的，尤其北道派，到達所謂眞如這觀念，主張諸法的眞如是無爲。於此所謂眞如，據註者說，是 sabhāvatā，指相當於種或類的觀念。如松是松，如人是人，是就名爲松的眞如、

人的眞如。在小乘教諸派中，把眞如用於這意義的，北道派是唯一的學派。在這點上，對後來眞如思想有大關係的用語例，這是不可忽視的。到此，佛教的思想，與文典派主張，可說是很近於被稱爲所謂斯柏他觀。據斯柏他論說：一切現象的根底，有不變的斯柏他，且那是被含於梵的觀念中的。這眞如，也稍稍含有這意義。唯所不同的：斯柏他論方面，視爲離個物而存在，在佛教方面，始終把他視爲卽是個物。彼此說法是很相似的，關於這點，沒有可疑的餘地。總之，到此，無爲法，與先所說有部等的無爲，面目已經煥然一新，對於有爲法的根底，含有形而上學的意義。在這意義下，與其說是相對的法，毋寧說爲有爲法的根是無爲（婆沙卷第三八、大正、二七、一大毗婆沙論說，分別論者，主張有爲相之體九八頁上）。

此後，到大乘佛教，談諸法實相，說萬有眞如，力進而終於從眞如說萬有的開展，假定以之關聯部派佛教來說，可說實不外於這思想的發展。

四、備考 以下，於此表示諸部派所立的無爲法數與那一多等的解釋，作爲備考。

a、南方上座部（一種）——涅槃法

（成實論也可爲一種）

b、說一切有部（三無爲）——擇滅、非擇滅、虛空。

c、舍利弗阿毗曇論（七無爲）——①智緣盡（擇滅）、②非智緣盡（非擇滅）、③決定法住緣（緣起支性）、④空處智、⑤識處智、⑥不用處智、⑦非想非非想處智（卷第一、大正、二八、五二六頁下，法入之說明中）。

d、大衆、一說、說出世、鷄胤部（九無爲）——①擇滅、②非擇滅、③虛空、④無邊處、⑤識無邊處、⑥無所有處、⑦非想非非想處、⑧緣起支性（宗輪論）。

e、化地部（九無爲）——①擇滅、②非擇滅、③虛空、④不動、⑤善法眞如、⑥不善法眞如、⑦無記法眞如、⑧道支眞如、⑨緣起眞如（宗輪論）。

f、無著大乘阿毗達磨集論卷第一（八無爲）——①善法、②不善法、③無記、④虛空、⑤擇滅、⑥非擇滅、⑦不動、⑧想受

滅（大正、三一、六六六頁上）。其解釋，安慧大乘阿毗達磨雜集論卷第二（大正、三一、七〇二頁中）。

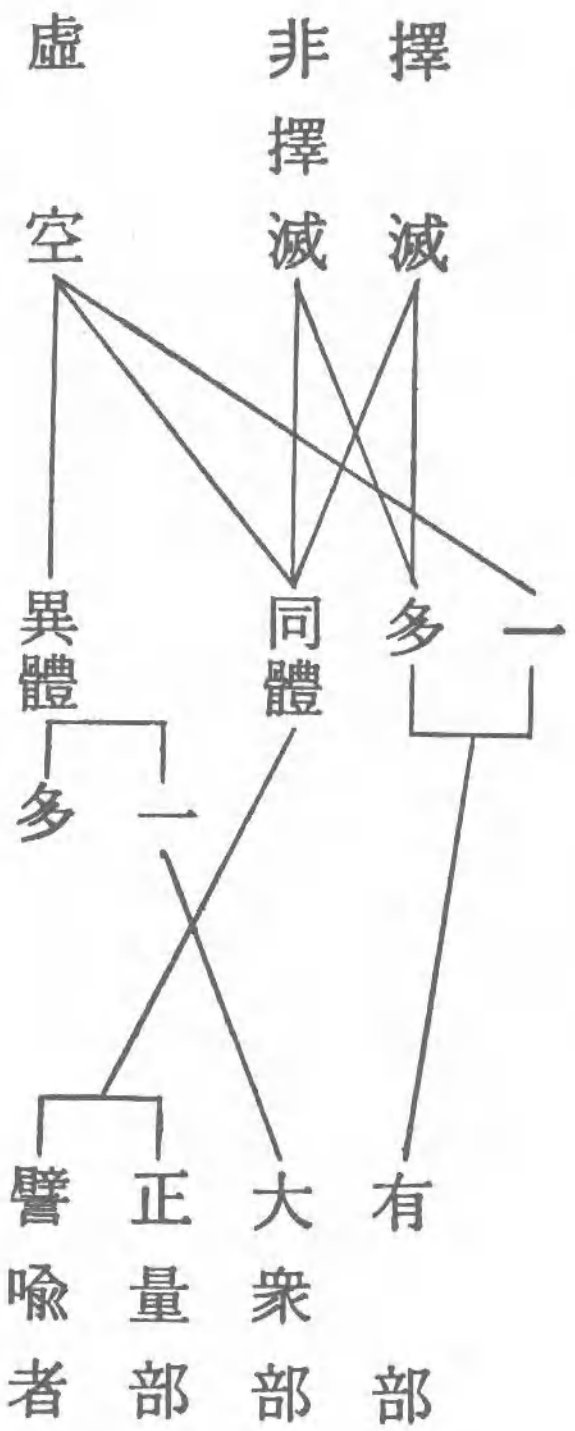
g、案達羅派——滅定無爲、業果決定、一切法決定。

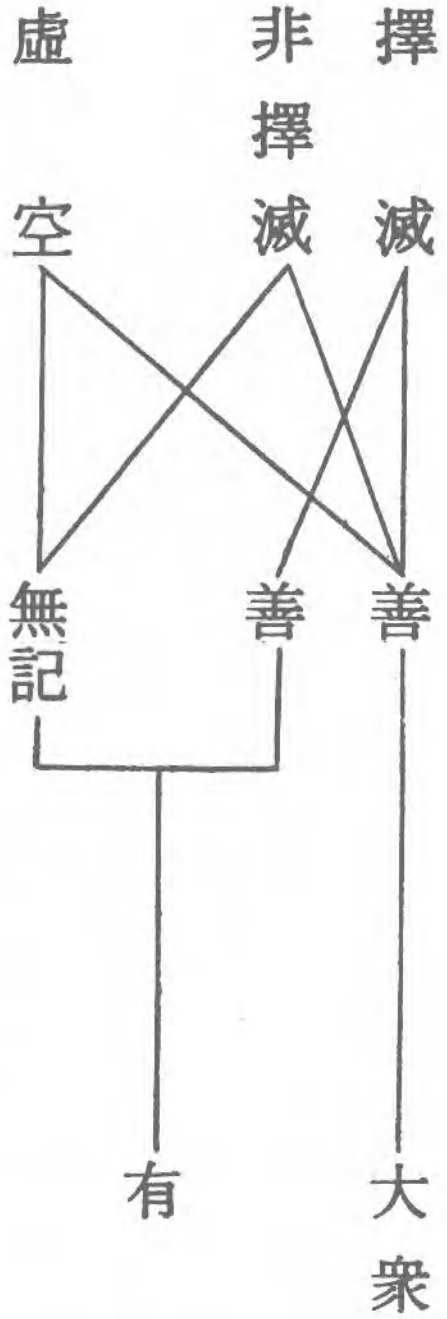
h、北道派——虛空、滅定無爲、業果決定、一切法決定、眞如無爲。

i、東山部——沙門果無爲、得無爲、緣起無爲、四無色無爲、四諦無爲。

j、分別部——諸有爲相之體是無爲（婆沙卷第三八、大正、二七、一九八頁上）。

關於三無爲，如表示諸論的解釋，如次：





虛空無爲之體，一呢？多呢？如婆沙卷第十（大正、二七、四六頁上）所論；擇滅之體，一呢？多呢？有說爲一物，有說爲八十九（婆沙卷第三一、大正、二七、一六一頁下）。

第二章　要素的種類及其分類法

一、緒說　如上所說，是諸部派對於存在之本質的意見。而其結果，分爲實在論的、唯象論的、形而上學實在論的幾種，這都已經說過了。然這是有關本質問題上的事情。從所謂現象立場說，萬有的存在，不管那一派，都是容認的。萬有，從種種的要素成立，爲原始佛教以來的通則，亦是諸部派等所承認的。卽諸法是從種種要素及關係所成立的，斷沒有一因生的東西，這是諸阿毗達磨一致的意見（俱舍卷第二六、國譯七四九頁）。一說部的假名無實體說的結論等，雖不怎麼清楚，但從現存的阿毗達磨論書看，不管主張怎樣主義的部派，但對現象論方面的說明，通例必然都以種種要素爲計算的。

各部派建立那些要素的種數，究竟是怎樣的呢？又是怎樣把他分類的呢？如嚴密說：在各部派間，是各有其特色的，但從大體說，其間各派共通的立法也不少。因各部派，同承襲原始佛教所說要素的分類，不過漸次使他加以發達而已。擧示這數目的，以長阿含衆集經爲始（又十上經），到增一阿含經的說明法，阿毗達磨重其說明法

，在一切方面，應用這個的，亦關於要素論各派，如一一把他舉說於此，由不堪其太過煩瑣，所以現在唯舉那主要的。最後，我想基於那認爲最適當的說明各要素的特質。

二、法及其分類的意義　其先成爲先決問題而必須少加一說的，在阿毗達磨的法相上，其要素是怎樣的？分類各要素的基礎又如何？這是屬於要素論的根本問題。總而言之，佛教把萬有成立的要素，名法。把萬有叫做一切法的，就是爲此。所謂法者，是什麼意義？阿毗達磨論師解釋這個，通例爲自性任持之義，就是有一定的特質而不改變之義。註釋者〔唯識述記一本（大正、四三、二三九頁下）、俱舍論記卷第一（大正、四一、八頁下）〕更加軌生物解這一認識論的條件，爲法的定義。合之，即有一定的特質而起適應那個的認識，名爲法義，換句話說，有一定的特質與被認識，名爲法義。這樣，佛教所謂要素，是說：萬有組織及活動，將之分析解剖，有一定的特質與還源於被認識。這眞正是大體論。更進一步，被認爲有其一定特質之法的特殊相，如何到這具體的問題，實是極困難的問題。因一切的現象，不問他是物的、心的，諸要素都相互關聯著，所以把他明顯分析，是困難的。簡單說：如同樣是色，青黃

赤白等的各各特質，雖則說是不同，而在實際上，其界限，很難分別。又如同樣是感情，喜怒哀樂等的各各特質，雖則說是不同，但其界限，仍不顯然，就是此類。這問題，以經驗與反省爲基礎，畢竟不外出於處置我人觀察便利的結果，但比原始佛教時代，喜試分析研究的趨勢，到部派佛教，是就益加進步了。加之，因產生法體恆有論等的結果，適當地決定這個的，由於部派佛教，成爲很重大的問題。要素的種類及關於其數，在大體上，各派雖有所共通，但到於細目，亦大大不同，關於法數的定數及其假實，發生異論的，大概也是爲此。

再說，他們怎樣分類種種法呢？由於阿毗達磨論師，亦是重大的問題，漫然雜然列舉無數之法而立的，不是明顯的觀察諸法性質方便之道，所以基於怎樣的原則，苟可簡單的做成這個，實有窮盡的分類必要（當然，這由觀察的目的及態度的如何，是可有多少不同的，且實際上，以原始佛教爲始，到阿毗達磨論師，基於便利的分類法，雖多被採用，但有立這分類之原則的必要）。成爲這目的之題目的，就是表現於阿毗達磨諸論書的所謂攝品，將諸法以相互相攝的方法，欲從種種立場試之（關於攝品之例，舍利弗阿毗曇論卷第二一——卷第二四）。至那標準，在部派間，有種種異論

，大毗婆沙論卷第五九（大正、二七、三〇六頁中）說：分別論者主張，所謂相攝，畢竟是不攝自性而攝他性之義。即據這部說：所謂分類，要不外於把不同的東西統攝於一類之義，所以其原理，可說畢竟是在於便利。現在所謂分別論者之說，從所謂一種唯名論的立脚地，唯把個體物視爲存在的單位，統合相攝那些於種種的範疇之下，全不外於我人概念的整理。此說假部，以三科的分類，主張一切是假，不外全從此說而來。據論事七之一說：王山部、義成部，亦唱導同樣意見，謂「不論如何之法，都不攝於其他之法，反之，從一般所知的實在論的立脚地，雖則是簡單，但能立此妥當之原理的，認爲仍是婆沙（卷第五九、大正、二七、三〇六頁下）、俱舍（卷第一、國譯四六——四八頁），所以現在擬以其爲代表而介紹如下。

據婆沙、俱舍說：分類法的精神，要在攝自性而離他性的這一句。即以同樣性質的東西爲一類，以不同的東西爲他類之義。如取例說：心的現象（心所），雖有種種，但不論那一種，都以思慮爲主體，在心的活動一點上，統括那些活動要素而名之爲心所。又物的現象，雖有種種，但在以變壞與質礙爲特質的一點上，說爲色法。即在一方面攝自類，而在他方面，嚴格的於中，不混入他類的，是這分類的根本規則。如

以現在的話說：大概是以種或類、概念爲相攝的原理之義。有部，在極端實在論的一點上，作爲那分類原理的範疇自身，是亦持著契於法之實在性的這見解的。有部，有種種之法卽自性任持、軌生物解的特色，在現象間，以之漸次攝於高的概念，約爲百法前後（俱舍七十五法）。更把相攝附類於類的，就成爲品類足論以下婆沙、俱舍等的分類法。不獨如此，據婆沙論以下的有部教徒說，不必限於五位的分類，從原始佛教時代，爲萬有分類之模範的五蘊、十二處、十八界，一切都是從這法則。三科的分類，可說是欲給與科學之基礎的。

備考　『關於三科的假實，諸派之間，有多異論。如說假部蘊處界的分類，不管那種，要不過是基於便利，所以主張一切是假。經量部說：五蘊與十二處的分類，是方便（假），十八界的分類，是眞實。俱舍論主世親，更主張：十二處、十八界，雖爲眞實，但五蘊的分類是假。而有部本來的立場，不用說，在於三科皆實』。

這種種的分類部派，雖欲明分類的精神、基礎，但如前說，原出於一時的、便宜的分類法，他有很多被流傳著，在關係上，實際一切都不是合理的。然在以分類、相

攝、分別爲那主要研究法的阿毗達磨佛教，有關這問題的論究，至少在精神上，可說很有學問的意義。

三、諸種的分類法　這樣，再看諸部派採用或提出諸法的種類及其相攝的方法，從極簡單的做法，進於極複雜的做法等，有種種的方式。先從最簡單的情形說：將萬有分爲一般所知的有爲法、無爲法的二類，可說是其最者。這是佛陀——特別是從價值的立場——所已提唱的分類，隨著無爲觀的發達，終於成爲最有力的。如阿毗達磨法要論，也以這爲分類的一標準。到俱舍論，當解釋萬有時，最初提出有漏無漏的分類，其次及於有爲無爲的分類（俱舍論卷第一），實由這方式而來。更把他三分，在一般所知之中，儘我人所知，最有力的，仍是俱舍論，嘗試於一蘊一處一界的三科，欲攝萬有一切要素的做法（俱舍論卷第一（國譯四七頁）：總攝一切法，由一蘊處界；攝自性非餘，以離他性故）。卽於色蘊中，攝一切的物質，於意處中，攝一切的精神，於法界中，攝不相應法、無爲法，並精神的諸現象。如簡單說：欲把萬有分爲①物，②心，③於其兩者無關係的無爲及跨於兩者之關係的三者。這在阿毗達磨法要論（八之一三），大體也是這樣舉說的。因此，分類爲名（心）、色（物），及施設三

者。更進一步，欲把萬有分爲四要素的方式，也是從原始佛教時代來的。那就是一般所知的四食之說，主要雖是欲明我們有情的成立要素，但如把他擴大，實也可以成爲萬有全體的要素。四食者：謂段食、觸食、意思食、識食。第一意味物質的要素，其他的三者，指精神的要素，同是維持成立吾等有情，如食物的養身體，在某種意義上，把他說爲食（關於四食，參照原始佛教思想論三四〇頁）。然這四食說，很多譬喻的意義，加之此中不含無爲法，所以在阿毗達磨，似不認爲這是太有力的分類法。雖同有不攝無爲法的缺點，但從原始佛教時代，到阿毗達磨佛教，成爲標準之分類的，是一般所知的五蘊說。即把萬有分爲色（物質）、受（感覺及感情）、想（表象）、行（意志）、識（悟性、統覺）的五類，就是物質爲一類，精神的現象爲四類。又這五蘊說，雖不是更有力的，但從某種意義說，有與五蘊說並列的一分類。那是五蘊說的反對，以物質的要素爲多數，以精神的要素爲一種，就是地、水、火、風、空、識的六分類。這在中阿含多界經（大正、一、七二三頁）固曾說到，進而在眞言宗的所謂六大緣起說，也曾談到，但在阿毗達磨佛教，仍不視爲太重要。五蘊說，如前所述，雖被視爲最有力的分類法，但於其中不攝無爲，不免稍感不足，對這加上無爲，企

圖補正這分類法，在學派間也是有的。那就是被稱爲世親之師的悟入，他在入阿毗達磨論，於五蘊外加擇滅、非擇滅、虛空的三無爲，欲把萬有分爲八句義（善逝之宗有八句義；一色，二受，三想，四行，五識，六虛空，七擇滅，八非擇滅，此總攝一切義（入阿毗達磨論卷上、大正、二八、九八〇頁下）」。

雖有這種種的分類法，但從原始佛教，到阿毗達磨佛教，爲最重要的分類，而被一般所採用的，不管怎麼說，是指十二處及十八界的分類。

十二處說、十八界說，都是立於認識論的根底上的，於中可攝一切要素，不是沒有他的道理的。於這再加前之五蘊說的，就是所謂三科的分類，而這差不多成爲一切阿毗達磨的依準方式。現在於此表示十二處如次：

十二處

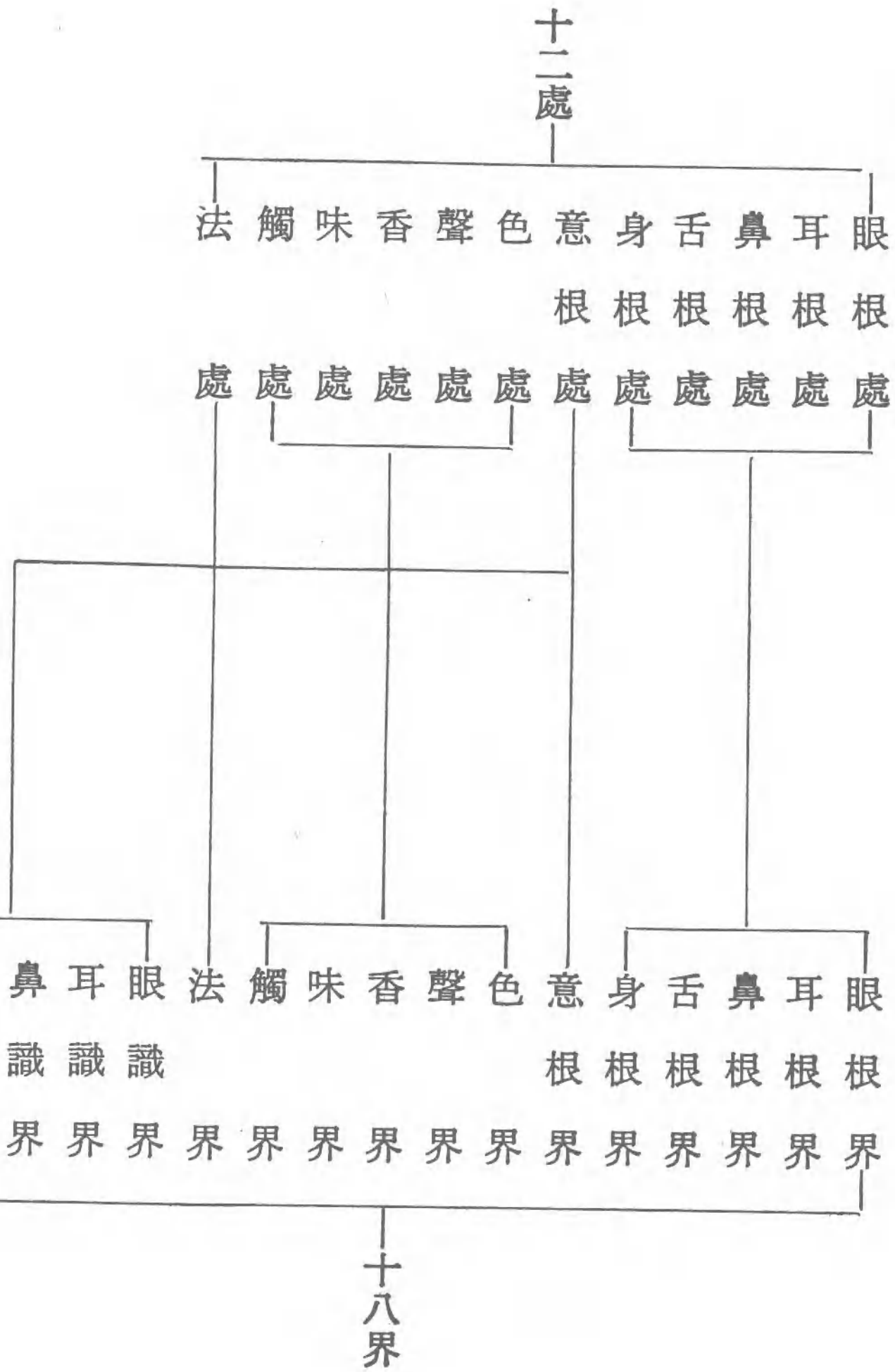
六根處
- 眼根處
- 耳根處
- 鼻根處
- 舌根處
- 味根處

六境處
- 色處
- 聲處
- 香處
- 味處

身根處——觸處
意根處——法處

這是基於六感及其對象之關係的分類。此中，前五根與五境的意義，雖很明白，但第六根的意根與第六境的法處，有多少說明的必要。意根：在阿毗達磨的法相上，雖有種種的解釋，現在把他說名爲根，是從作爲對象認識的機關這一意義出發的。又法處（註一）：不是前五感的對象，唯是意識的對象，含有無爲、不相應法，並爲客觀的精神現象等。這樣，在認識論上，是可含攝一切的。關於這點，佛陀把他直接名爲一切（全宇宙）（參照雜阿含卷第十三、大正、二、九一頁上；原始佛教思想論一五三頁）。這在學者們，認爲是最好的分類。

其次，十八界者，於上六根六境，更配合六識，要不外於擴大十二處的精神。


十二處
眼根處
耳根處
鼻根處
舌根處
身根處
意根處
色處
聲處
香處
味處
觸處
法處
眼識界
耳識界
鼻識界
舌識界
身識界
意識界
十八界

對這配合而成問題的，就是意根界與意識界的不同，究在什麼地方？這在諸派間，多少發生解釋的不同。在阿毗達磨的法相上，雖則是很難的問題，但現在我想把他暫爲這樣解說：所謂意根界，專名於心之所動的方面；所謂意識界，判斷推理等，多少含有能動的方面。

在以上的諸分類中，如前所說，五蘊、十二處、十八界三者，所謂三科，是諸阿毗達磨基本的分類〔三科分類的精神，見婆沙卷第七一（大正、二七、三六六頁下）〕。此外，還有同樣盡諸阿毗達磨之力而論究的一方式，那就是二十二根論。儘我人的研究，在巴利的尼柯耶中，雖還沒有統合的表現，但實已分散的現於各個地方。到了論部，以毗婆崩伽（第五章）爲始，已於諸論被說，況到北方論部，苟涉於問題的總體，不可不說在一切論中而被論說〔發智論卷第五（大正、二六、九四三頁中），以二十二根、十八界、十二處、五蘊、五取蘊、六界，爲萬有主要的分類〕。如諸論中根論〔舍利弗阿毗曇論卷第五問分根品（大正、二八、五六〇頁上）、俱舍論根品（卷第三——七）。因而在婆沙卷第一四二（大正、二七、七二九頁上），雖引用契經說二十二根，但於現存阿含經中看不出來〕。這品題，實是論說這個的。

二十二根者（但據俱舍論所說的順序）：

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、勤根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。

在此，所謂根者，通例爲勝用增上之義，雖被解說爲有勝作用之義，但其初，不外於經中蒐集給與根的名稱，所以其間，卽使解爲無多聯絡，也沒有多大差異，然到阿毗達磨，亦有欲於此間說有一種聯絡的。據俱舍、婆沙說：由初眼等六根，而明心的所依，次由男女二根，以示有情的區別，由命根而示生命根本的，是關於所謂有情組成要素的部分，從此以下，是明修養所經道程的部分。先說五受根而示感情生活的雜多相，以之爲淨化的方便而明信勤念定慧的五根，次爲完成最後目的的要素而說三無漏根的，就是二十二根建立的原理。俱舍卷第三（國譯一六八頁）頌說：

心所依、此別、此住、此雜染、此資糧、此淨：由此量立根。

據頌疏的麟記說，這是法藏部之說（佛教大系本第一、二二四頁）。又俱舍論，介紹一說，欲由根建立流轉還滅的原理而說明之（卷第三、國譯一七〇頁）。如以這

些來看：對這二十二根說，欲從種種立場給與根據，有著諸說不同，這是不可爭的事實。不管怎樣，其初由前述的事實，因爲是分類法，所以從世界觀的立場說，至少有餘價值，這到底是不可料的。

註一　十二處體，本都是法，然而唯立一法處的所以，在大毗婆沙論卷第七三（大正、二七、三八〇頁上），舉如次的十一種理由：①有譬喻故，②不共名無故，③生相，④四有爲相，⑤名句文身，唯於此處攝故，⑥通生諸法故，⑦空解脫門，⑧擇滅涅槃，⑨如實解慧，亦唯攝於此處故，⑩攝多法故，⑪對意處故。更要約的，是俱舍論卷第一（國譯六頁）的「①爲差別最勝，②攝多，③增上法，故一名法處」之文。

又關於法界，婆沙卷第七一（大正、二七、三七〇頁下），有「諸法爲意已正當了，是名法界」的解釋。

四、特別關於五位的分類　如此，關於世界觀的諸法分類，雖有種種，但諸要素的性質，明顯是由漸次增加而來，在這點上，不能不說還有不滿足的地方，所以不拘泥於經說，而欲嘗試新的分類法的，跟著也就發生。儘我人所知，那最巧妙的，認爲

是由有部世友所提出的五位說，所以想對此略爲介紹其大要，作爲分類的最後之說。

世友（世友的年代，爲佛滅後五百年頃，比發智論的著者迦多衍尼子，略後的人），把萬有成立的要素，分爲五類：就是色、心、心所、心不相應行及無爲。更怎樣的細分這些呢？在品類足論辨五事品初，被最簡單的提示著，所以現在想引用其全文來看：

有五法：一、色，二、心，三、心所法，四、心不相應行，五、無爲法。

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味、所觸一分及無表色。

心云何？謂心、意、識。此復云何？謂六識身：卽眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

心所法云何？謂若法心相應。此復云何？謂受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸、善根、不善根、無記根、一切結縛、隨眠、隨煩惱、纏、諸所有智、諸所有見、諸所有現觀。復有所餘如是類法

與心相應。總名心所法。

心不相應行云何？謂得、無想定、滅定、無想事、命根、衆同分、依得、事得、處得、生、老、住、無常性、名身、句身、文身。復有所餘如是類法與心不相應。總名心不相應行。

無爲云何？謂三無爲：一、虛空，二、非擇滅，三、擇滅（品類足論卷第一、大正、二六、六九二頁中）。

可見雖極簡單，但却最得要領，卽使把他說爲分類的模範，我以爲也沒有什麼不可。這分類法，此後不獨成爲有部的典型，進而在大乘唯識宗的分類法，也是依準於此。加之，徵於南方論部，在七論中，雖還沒有這分類法，但在屬於後時的產物中，可發現屬於同類型的分類。那就是從八世紀至十二世紀間，被稱爲阿毘達磨法要論的分類。開卷第一說：法有四類：①心識，②心所，③粗色、細色，④涅槃（無爲）。光是這個，對於世友的五位說，似有缺心不相應法之失，但本論在別個地方，亦名爲施設、概念、觀念。從這地方說：如把似於有部的心不相應行及因緣法攝於此，在全體上，可說與世友完全立於同一精神。吾人雖不得斷言世友的影響及此，

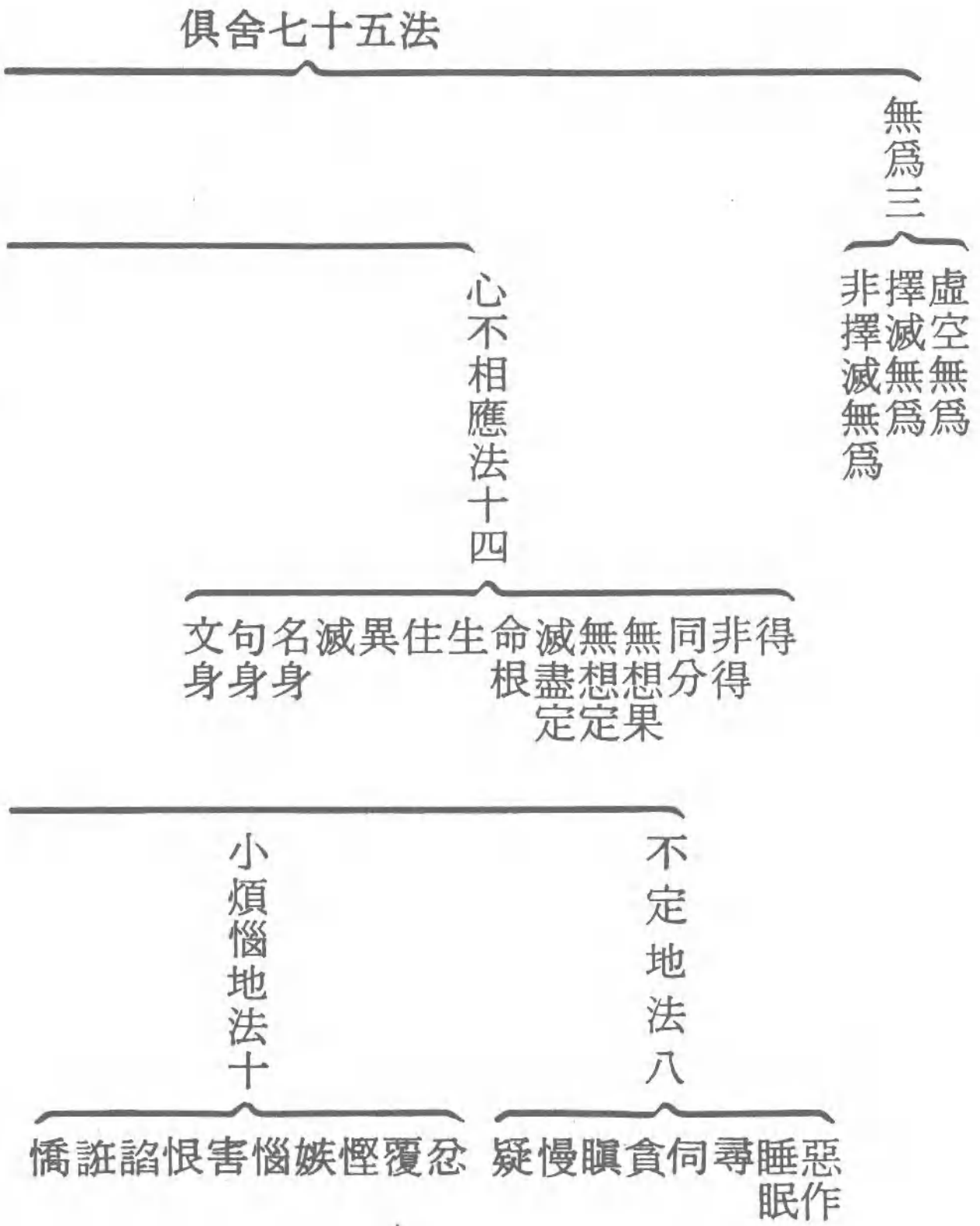
但在法的性質上，自然有產生這分類法的可能。然而不論怎樣，最早提唱這分類法的，他的功績，必須是要承認的。

世友，雖攝諸法於五位，但所攝的法數，還未到達成爲定數。不獨品類足論如此，卽在大毗婆沙論，攝何法於五位，說已窮盡的離諸過剩的過失，其實也沒有得到決定，因主要的心所定數，可說是起因於不定的。後世在唯識派，攝百法於五位，其本，雖是基於婆沙，但在悟入的入阿毗達磨論，在表面上，雖不依於五位的分類，但暗暗裏，預想這個，而攝七十七法於此中等，也不一定，實是爲此。把這更整理的，實是俱舍論的五位七十五法（註），所以想以其爲全體的代表而把他表示於次。

註　俱舍論，一般被認爲說七十五法，所以現在教授也依用這個，但於嚴密中，在俱舍論，心所法中的不定法，爲惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑的八法，光的俱舍論記，把不定法確定爲惡作、睡眠、尋、伺等，其數還未確定。到普基於這個，說爲有宗七十五法（編者識）。

五、結論　如上所說諸要素的集散離合，就是世界。其種種相，欲從這篇追述。關於原理論的部分，想先說明那些的特質。要說的順序，據上五位說的精神，就是：

①物質觀，②心理觀，③心不相應行觀，④因緣觀，⑤諸門分別世界觀。然此中無爲論，因爲是在後面有情論的地方所欲說的題目，所以在此只想就物質、不相應、因緣，作一主要的敍說。



- 有爲法
  - 色法十一
    - 眼根
    - 耳根
    - 鼻根
    - 舌根
    - 身根
    - 根五
    - 色境
    - 聲境
    - 香境
    - 味境
    - 觸境
    - 境五
    - 無表色
  - 心法一
  - 心所有法四十六
    - 大不善地法二
      - 無慚
      - 無愧
    - 大煩惱地法六
      - 無明
      - 放逸
      - 懈怠
      - 不信
      - 惛沈
      - 掉擧
    - 大善地法十
      - 信
      - 勤
      - 捨
      - 慚
      - 愧
      - 無貪
      - 無瞋
      - 不害
      - 不輕安
      - 放逸
    - 遍大地法十
      - 受
      - 想
      - 思
      - 觸
      - 欲
      - 慧
      - 念
      - 作意
      - 勝解
      - 三摩地

第三章　物質論

一、印度物質觀的發展與心理機關的關係論

印度對於物的要素生起考察的，早在梵書時代已經開始。此中，已有五大（空↓風↓火↓水↓地）之說，這是屋魯泰恩拜魯比之所指出的。眞正在意識上開始處理的，不管怎麼說，都是鄔波尼沙曇卽奧義書時代，初在旃多格耶鄔波尼沙曇，提倡地水火風空的五要素說，以大略確立其基礎觀念。這樣耶鄔波尼沙曇，提出空、風、火、水、食（地）的三要素說，次在推提利，地水火風的四大說，於此又加空的五要素說，至少在名稱上，長期成了印度物質觀的基礎，這恰如在希臘，畢特庫拉西，初倡地水火風的四要素說，爾後長期成爲定說（畢特庫拉西的四大說，動之愛憎的原理，四期的循環說等與印度的物質、業、四劫說的歷史的關係如何？可考究）。然在印度成爲學界之問題的，卽四要素或五要素，唯是限於現實的地水火風這麼更立微細的要素呢？在那實的地水火風這麼更立微細的要素呢？在那起源，無疑是從現實的地水火風出發的，但據進步的考察，唯以現實的地水火風爲四大元素，不免有太過粗雜之感。這樣，印度的學界，漸次到達發生種種的物質觀，大

概在現實的地水火風以上，更有一層微細的要素，現實的地水火風，視爲從那第一要素所成，關於這點，各派是共同的。在旃多格耶鄔波尼沙曇的三要素說，已有原元素的意義，吾人於印度哲學宗教史（三五一頁），已預先指出（旃多格耶鄔波尼沙曇的三要素說，是所謂混合說的起源，在地水火的三要素中，含有其他一分，含有一要素之二的，是現實的物質。卽在現實的水中，含有水要素二，以及火要素與地要素的各一分——印度哲學宗教史三五二頁；印度六派哲學六四五——六四六頁）。尤其到學派所說，其說成爲最顯著的。卽在數論，空風火水地的所謂五大的原元素，是聲觸色味香的五唯（詳細如印度六派哲學一六九——一七〇頁）。在勝論，地水火風空的五大，說是從一一分子卽極微所成立等，欲在日常經驗的地水火風以上，求那第一要素。尤其到鉢他拉亞那的吠檀多派，基於推提利耶鄔波尼沙曇的五大說，依於這個發展的順序，從空到風，從風到火，從火到水，從水到地的開展，而後五大更相互共同的構成物質界，主張這一種特有之說等（以之名爲分化說）。關於這點，曾發生種種的說法。

以上，要爲物質要素那東西的問題，與這關聯還有更重大的問題，在印度的學界

被論說。那就是物的要素與生理、心理機關的關係怎麼樣呢？物質要素的考察，其初，主要從我們肉體及心理活動之要素的考察出發，就這點明此關係的，是屬物質論的重大問題。爲問題之中心的，是五感構成與物質要素的關係如何？又爲認識之對象的五境（色聲香味觸）與原素如何等？在諸學派間，同樣發生種種異論。感官是物的，雖爲諸派所共同承認，但那作用，是極微妙的，與普通的物之現象有所不同，而那構成的次第，也被認爲是一種特別的，是根與原素關係論發生的理由。對這感官的色聲香味觸的五境，對於感官有一定關係的理由，在物質論上，生起在什麼地方有其根據等的疑問的，不能不說是五境論發生的理由。這樣，如數論派，以五根爲我執機關，是從我慢所生，分爲主張不是普通物的現象學派，與把他說爲從細原素的五唯所生的學派，也不一定（印度六派哲學一一一——一一三頁）。又勝論派，從五大各各生五根，而色香味觸等，各是備於地水火風的屬性（guṇa），所以於此卽說一定的認識關係成立（印度六派哲學三二六——三三〇頁）等，其外還見到種種的說明。

佛教的物質觀，實是含有這背景而論究的，這是我人必須預先了知的。

二、阿毗達磨的色之意義　五蘊中，色蘊的一類置之，在十二處、十八界中，至

少五根五境的十種，是從物質來的，這毋庸重複再說。然物質卽術語所謂色，是什麼意義呢？以什麼爲色的特相呢？佛陀對這說明爲變壞故名色〔變壞故名色的經典出處——雜阿含卷第二、第三十五經（大正、二、八頁上）。俱舍論卷第一（參照國譯三五頁）〕。因色的語源，是從變、破來的。若唯是變壞，把世間還源於√luj 的語根，破壞名爲世間（參照原始佛教思想論二八三頁）。尤其物質的特質，不能表現，所以到阿毗達磨，對這更加質礙的意義，有變壞質礙之義的，說爲物質的特質（俱舍論卷第一、國譯三五頁、法救五事毗婆沙論卷上、大正、二八、九八九頁下）。到成實論〔「有對法名色，聲等皆有對故，亦名爲色，非如心法等。有形故名色，聲等皆有形故，亦名爲色。障礙處所，故名爲形」（成實論卷第三、色名品第三十七）（大正、三二、二六一頁上）〕。卽「種種變化其形而有礙性」，是發達了的阿毗達磨之物質定義。其種類怎樣，在諸經文，有種種說明，但最普通的，解答爲「四大種及四大種所造」，與解釋爲「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若粗、若細，若劣、若勝，若遠、若近，如是一切，略爲一聚，說名色蘊」〔（雜阿含卷第二、大正、二、一四頁下）。還有婆沙卷第七四（大正、二七、三八三頁上），引用這

個，作爲色的說明」。就是總括說明地水火風的四大種與由四大種所構成種種的物質現象之義。在佛教，分別六界經（中阿含卷第四二、大正、一、六九〇頁中）中，立虛空的雖則也有，但很難看做與地水火風同程度的物質「虛空非大種的理由，參照婆沙卷第一二七（大正、二七、六六二頁中）及五事毗婆沙論卷上（大正、二八、九九〇頁上）」，所以以四大說爲標準的要素觀而被採用。阿毗達磨的物質觀，要以前之說明爲基礎、背景出發，可謂是不用說的。

三、阿毗達磨之四大種的本質　在阿毗達磨佛教，首先成問題的，是四大種的本質如何？如前所說，以之爲現實的地水火風，是太粗雜，難得了然要素的觀念「說爲粗雜的論據，如舉一例，在長阿含第二十卷說：「有四大天神，何等爲四？一者地神，二者水神，三者風神，四者火神。昔者地神生惡見言：地中無水火風——我（佛陀）時語言：汝勿生此念，謂地中無水火風。所以者何？地中有水火風，但地大多故，地大得名」（長阿含卷第二〇、忉利天品、大正、一、一三六頁上）」。試舉水之一例來說：如使水凍，就如地堅，若使蒸發，就如風輕，設令水熱，豈不是如火熱嗎？現實的地水火風，不管怎樣，都不可視爲有各要素的混合，而這道理，在漢譯長阿

含經已經說到。這樣，阿毗達磨的諸論師，於地水火風，有獨自特色之點的，認爲是眞的原素，結果，四大的本質，終於是堅、濕、煖、動。以之爲實四大，而以現實的地水火風，名假四大〔品類足論卷第一（大正二六、六九二頁下）；婆沙卷第一二七（大正、二七、六六三頁中）；俱舍卷第一（國譯三一——三三頁）〕。當然，這不是從阿毗達磨初期時代，就成定說的，儘我人所知，不管巴利的六論，漢譯的古論部，是都沒有的，物質觀的發達，終於到此。以品類足論爲始，有部的諸論，其意見是一致的，在南方，論事等，這意見常被含蓄（如 K. V. VI. 8; XVI. 5），特別到註者，明顯的斷言這個。徵於阿毗達磨法要論對這解說，就可明白（Compendium of Ph. p. 155, ibid. pp. 268-271）。現在我們應注意的：這堅濕煖動之說，是從地水火風的性質來的，在阿毗達磨的法相上，不是性質的東西，而以之視爲實體的要素。在這意義下，堅濕煖動之說，在數論爲細物質，以色聲香味觸的各一爲性質的所謂五唯，不可不說很近。因而所謂實四大，當然爲物質的特質而有其質礙性，但是不可見的，在阿毗達磨的法相上，把四大依可見不可見的標準來分別時，常以之爲不可見，這是南北論部所一致的〔但據 K. V. VI. 8 說：案達羅派，說地界是可見的。這主要的想

是就所謂假四大而立論）」。因而，亦以之名爲大種。如把那大對於細種，是就不是適當的名稱了。然阿毗達磨論師，變更大的意義，在爲一切所造色所依的一點上，遍於一切，有大用故，稱之爲大（俱舍卷第一、國譯三二——三三頁、婆沙卷第一二七、大正、二七、六六三頁上；成實論卷第一、四大假名品第三八、大正、三二、二六一頁中——）。

四大種的業用如何？地的業用在持，水的業用在攝，火的業用在成熟，風的業用在長養。這同是南北論部之所說的（婆沙卷第一二七、大正、二七、六六三頁中、Compendium of Ph. p. 269；俱舍卷第一、國譯三二頁）。即於一切的物質現象：確立其相的，是地的作用，相攝不離的，是水的作用，成熟是火的作用，長養是風的作用。所以婆沙卷第一二七（大正、二七、六六三頁中）說，這是從入胎經（毗奈耶雜事卷第一一、大正、二四、二五四頁上）的說明來的。

如此，爲要素的地水火風之特相，雖變成了很明顯，但這全是分析考察的結果，實際，在具體的現象，別立四大，發揮其特相的，一樣也沒有。不管怎樣的現象，都以堅濕煖動持攝熟長的特質爲可能性，唯據那顯著的，作爲特殊的現象。這道理，簡

單說，以水爲例：水以流濕爲他的特相，但如前說，不管堅煖動的那一種都得，同時，雖以攝合爲特用，但持、熟、長的作用也有。因而，據阿毗達磨的法相說：實四大，不是單獨的存在，必是相互結合，以現實的地水火風爲始，成爲種種物的現象。以之名爲四大共生不離。然盡我人的研究，在佛教中，如吠檀多精要等，就各要素構成現實的四大經過，不論各要素的比例，唯據其優勢，表現各各現實的四大。若問爲什麼是這樣的，一說到其根本理由，終於可說是不怎麼清楚的。還有，阿毗達磨，唯立如上四大，不以第五要素而立虛空，運動的原則，求於那一種呢？使人生起這樣的疑問，也未可知，但這道理，毫不要擔心。據佛教說，運動所行的虛空，不是第五要素的虛空，而是無爲的虛空。謂無障故，色於中行，就是說的這個。

備考　關於這要素論，於此必須還要略述其備考。四大的實性，在堅濕煖動，是阿毗達磨一般所承認的，雖則是照上說，但於此可說例外。那就是訶梨跋摩的要素觀，謂以色香味觸爲物質的要素。他說：不管堅濕煖動怎樣，都是地水火風重要的特相。然若以這爲感覺的對象，要之，不管那種，都被接於觸覺。實際上，在地水火風中，既色味香都有，就不能唯從觸覺的立脚地定其要素。苟從感覺的

見地決定物質要素，更進一步，以色香味觸（彼不以聲爲要素之一）的全體爲其要素，豈不是很確當的嗎？這是他立論的根據〔見成實論卷第三、色相品第三十六以下至四大相品第四十四，尤其要見四大假名品第三十八，大正、三二、二六〇頁下——二六五頁中〕。這樣，他主張現實的地水火風，固不用說，就是阿毗達磨所立的堅濕煖動，一切也是物質的現象（假名），實在的，唯是所謂色香味觸的四塵。以物質的感覺性質爲抽象而要求要素的傾向，可說是趣所應趣。而這又似於數論所說，從色聲香味觸的五唯，成立地水火風空的五大，在這點上，彼說可稱爲從數論脫化而來。但於此應注意的：如據彼說，四大必不是祇從四塵的全部所成。從四塵全部成的固有，種種組合不同的結果，就是地水火風的區別。當然，即使同樣是地大，也產生土、金、木材等種種的不同，這就是他的意見（卷第三、四大相品第四四、大正、三二、二六四頁中）。因而，在這點上，與數論所說五大各從特定的五唯所成，也可說有不同（關於數論五大的關係，可參看印度六派哲學一一一——一一三頁、一七〇頁）。

四、能造四大種與所造色的關係　雖有訶梨跋摩的異說，但以堅濕煖動爲四大本

性，這是一般所認定的。一切的物質現象，以四大爲基礎，亦是部派所認定的。於此成問題的：能造的大種與所造的物質現象間的關係，是怎樣的呢？換句話說：所造的色法，是能造大種的變化，除這變化，沒有他的獨立性嗎？從常識上說：能造的大種是實，其他一切是假。然困於這個的，若這決定，十二處十八界中，佔有大部分的五根五境，於中除觸一部分的堅濕煖動，不得不說一切是假法，因而其分類，變成很缺調整而爲不完全的了。尤其有部，以色法的代表而立五根五境，在以法體爲恆有的學派，不承認四大以外的獨立之色法。於此，雖則是一見可笑，但能造種與所造色間的關係，成爲極重要的問題，如婆沙論，就是大大論究這個的。而有趣的，這在有部諸大論師間，也有種種異說。婆沙說：尊者覺天，謂一切色法，皆是能造大種，此外無別有色（婆沙卷一二七、大正、二七、六一頁下。因而，以所造的五根爲假名，以實質爲四大的成實論，亦是這亞流——成實論卷第四、根假名品第四五、大正、三二、二六五頁中）。法救反之，承認大種之外別有造色（根），唯被攝於觸中的色法（堅濕煖動）與被攝於法處中的色法（法處所攝的色，指無表色等），認爲不是實有（同上、六六二頁中）。婆沙的評者，謂這兩說，都是錯誤的，從有部的正義說，所造

色的全部，可說是在四大種以外別立的（同上、六六二頁中）。雖是極不徹底而難以明瞭的教理，但其初以五根五境爲萬有的要素，給與那獨立的意義，而在進步之中，自然詳細的入於物質論，以四大爲能造種的結果，大概不可成爲這個結論吧？若是這樣，能造大種，所造之色，其意義在什麼地方？兩者立於怎樣的關係？亦成爲必須攻究的新題目了。毗婆沙論師，對這雖給與種的解答，但要以喻言之，似被認爲如親子的關係。卽在由親而有子的一點上，親是獨立的存在。這樣，毗婆沙師，主張四大種，對其他一切物質，而爲五因的一點上，稱爲能造。卽生因、依因、立因、持因、養因（婆沙卷第一二七、大正、二七、六六三頁上；俱舍卷第一、國譯三〇頁）。要之，是說生所造色且維持他〔①從彼起故說爲生因。②生已隨逐大種轉故，如依師等說爲依因。③能任持故，如壁持畫，說爲立因。④不斷因故，說爲持因。⑤增長因故，說爲養因——俱舍卷七、國譯四五二頁〕。在這意義下，又有大種喩王，所造色比臣，大種比於樹身，所造色比於枝的（婆沙卷第一二七、大正、二七、六六四頁下）。那些是雜住的（同上、六六三頁下）。據有部說：稱爲色法的東西，如以欲界做標準，那怕就是最少限度的存在，必也依於能造的四

大與所造的四塵，絕對沒有在那以下的東西。俱舍論把他稱爲八事俱生隨一不減（俱舍卷第四、國譯二二一頁），成爲物質現象（不是極微）的單位，五根是更依存在這個上面的。這樣，其初大概是從肉體對五根的關係考察而來。肉體，唯從物質的四大成立，這雖容易了解，但如到於諸根（所謂勝義根），那物質的，是不合存在的，那唯物質，有一點兒不同，雖唯物質的筋肉獨立，但由那個，基於圍守的事實，一般的物質論，終於到達如上的說明。關於這點，有部的說法，很有似於數論者的根對物質之說。勝論因說五根直接從五大的極微成立，所以那範疇論，不以根爲獨立的存在，但數論，不管是五知根（及五作根）、五唯、五大，於二十四諦中，都各佔有他們的地位。與這同時，數論承認根是物質的，把他，或說爲從我慢到五唯的同時發生，或說爲從五大發生的學派也有，不管那種，都認爲根從其他的要素派生，在這點上，是同一的，而於此給與我慢、五唯、五大等同一的地步，豈不有似於有部的四大對所造色的關係嗎？在這意義下，我人於有部的物質觀中，認爲很有數論的氣味，這是不可忽視的。

這四大種對所造色的關係，到有部成爲極麻煩的問題。要而言之，是基於有部特

有教理的困難，從一般的立場說，四大，仍是一切物質現象的根源，因而，如把一切的物質現象還源，可視爲皆復歸於四大，我以爲這是最穩當的。佛教，從認識論的立脚地出發，對於五根五境的考察，畢竟從物理的觀察而來，雖插入四大論，但如數論或勝論，在四大要素的性質與五根五境間，假定不承認一定構成的關係，終可說爲發生這困難的最大原因。因而，在這意義下，佛教的物質觀，不管怎麼說，比於數論、勝論，是可評爲不徹底的。

五、所造色的種類　物質現象成立，其數如何？不用說，如一個個的擧數，那是千差萬別的，但以之歸於十數種類的，是阿毗達磨論的特色。儘我人所知，那最詳細的，我以爲是阿毗達磨法要論之色品的（同書第六章 Compendium of Ph. pp. 154-157）物質現象。據該論說，總物質現象爲十一種類。就是：

①四大種色——地界、水界、火界、風界；②淨色——眼、耳、鼻、舌、身；③境色——色、聲、香、味、觸；④有色——女性、男性；⑤心色——心臟；⑥命色——命根；⑦食色——段食；⑧斷色——空界；⑨表色——身表、語表；⑩變化色——色之輕、輭等；⑪相色——色之生、住、老、滅等。

苟被認爲物質現象的，在此可說已被悉擧。然爲阿毗達磨一般的通例，仍是基於十二處、十八界的分類，以一般所知的五根五境的十種類，總括一切。此外，法處或法界所攝色，被擬於物質現象的，雖則也有，但那是屬於所謂特殊的教理，一般以這十種類爲所造色的代表。但此五根五境的十種類，是所造色，同時，爲感覺機關（五根）及其對象（五境）的也有。在關係上，詳說這個，讓於第四篇心理作用的感覺論（第三章）。

六、特就極微論　最後，必須就物質觀之重要一問題，加以考察，那就是關於物質分子之極微的問題。這極微論，不是各部派所共承認的，不獨如此，據我人的推定，似乎是很遲的考察。在前，專以一般的考察爲旨，所以沒有特別觸於這個，當今欲結束這章時，必須一次論及這問題。在希臘，從畢特庫拉西等開始物質的考察，終於到路易傑蒲斯、岱穆庫利斯督等，發生（元子論）而達於頂點。在印度，亦從四大說等的物質觀，進而到達分子論卽極微的考察。而這考察，漸得勢力，到了後來，含有實在論的傾向諸派，槪是採用這個。勝論、尼夜耶的兩派，固不用說，就是耆那教、佛教的一部（有部、經部、正量部），據中國所傳，順世派（唯識論述記卷第一、末

、大正、四三、二六三頁中），結果，其初卽使不關說何等極微的數論，到高達帕達，在僧佉頌註，也把五唯解說爲極微之義。

然那起源如何？關於這個，在學者間，有種種的異論，於中，說祇受希臘影響的學者也有。當然，我人不贊成這個，不獨如此，吾人且以之爲印度唯物主義的總代，也可說是從順世派來的。在現在只是想像而已（印度六派哲學三〇五——三〇六頁）。可惜，順世派建設極微論的眞確文獻，因不存於印度，所以還不能眞正證明。在文獻上，極微論最早表現的，謂在耆那教，把物質分割至於極微所得。極微論，從耆那開始，卽從學派的性質上，也是不被承認的。要之，這點，雖還不怎麼明顯，但在印度，老早就有極微論的流行，這是不可疑的事實。

然這教理，從什麼時候被佛教所採用的呢？不用說，在極微論者看來，這是基於佛陀所說的。卽在一般所知的色法之說明時，佛陀把他說爲或細或粗，於中，所謂細，不外就是極微之義。又在毗奈耶（什麼毗奈耶）中，說有「七極微集名一微等，極微爲初指節爲後」（順正理論卷第三二、大正、二九、五二一頁下）。然如實際說：儘我人研究，顯然論及極微問題的，決不在於很早的時代。在阿含聖典中，漠巴都沒

有關於極微的記載，即在阿毗達磨，不用說，在婆沙以前所說的當中，固沒有一特別說到極微，就是到婆沙以後，不管有部怎樣盡力論這問題，但在那以前的發智論、品類足論，也沒有關於這個記載，的確不得不說是很奇怪的。然不可說以之直接來於婆沙，極微觀始在佛教中採用，在婆沙第八卷內，被認爲佛教書的六法論，是就極微觀而議論的。問題就是：緣一極微，起薩迦耶見，是有呢？沒有呢？就此而論，順便觸於六法論之說。

問……如彼論（六法論）說：極微是常，各別住故。此各別住，非無常因，是故極微決定常住……。答：彼論所說不順正理，不可引證此緣極微。謂彼論中，更說多種不順理因，不可爲證（婆沙卷第八、大正、二七、三七頁中、下）。

像這樣的常不太加置重，對於佛教書，如看婆沙論的處理：「此論確是婆沙以前的，關於佛教的極微，不怎樣重視，我以爲沒有不同的。唯困難的，這論，在什麼時候，由什麼人所造的？至少在今天，是還不清楚的。因而於佛教內，從什麼時候，極微論被採用呢？現在很難了然，這不管怎麼樣，都是一大遺憾！從大體說，仍是婆沙論編

輯稍前之時，卽從西紀一世紀時，尊婆須蜜菩薩所集論，如是婆沙以前的書，就是從這方面進入佛教的，在那以前，沒有被佛教所消化，以之徵於前六法論，大概是就可以明白。想當時的佛教界，以有部等爲先驅，在大大論及種種的問題中，當時被認爲所謂物理學的極微論，自也不能不觸及，結果，終於把他改造爲佛教一流而被採用的，就是佛教有極微論的所以。把他立脚於佛教的見地，在物質觀成爲重要的，不管怎麼說，是婆沙論，自那以來，在正量部、經量部，似都熱烈的論說極微論。在這之間，與勝論的潮流，特別有氣脈相通的地方，這徵於有部一般思想似於勝論，也就可以想像知道而無所疑了（如據西藏傳說：婆沙的編輯與勝論教徒間，也有多少關係）。

佛教極微觀的特徵如何？佛教的極微觀，要之，是從分析的結果而來的結論，卽一切的物質，如把他漸次分析下去，終於到達不可再分析之處，這就是極微。俱舍論卷第十二，說之如次：

分析諸色至一極微，故一極微爲色極少（國譯七〇九頁、順正理論卷第三二、大正、二九、五二一頁中）。

關於這點，佛教的極微，與他派極微，並沒有什麼不同的地方。然爲佛教極微之特徵

的：勝論等，將極微就地水火風的四要素自身而論；佛教，將極微就一切的物質現象而論（謂不獨能造的四大種，即所造的物質現象，一切都從極微所成。參照前說的「八事俱生隨一不減」說）。即在木有木的極微，在灰有灰的極微，乃至水火，不管那種，都有相當的極微（婆沙卷第六〇、大正、二七、三一二頁下）。又眼耳鼻舌身男女根等，各各都有特有的極微（婆沙卷第一三、大正、二七、六三頁上、中）。這點，與耆那教說以極微爲諸蘊（地水影聲香味觸業色非業色？）的最終要素相似；與勝論以極微爲限於地水火風之四大的原素不同。因而，在這意義下，勝論的極微，可說爲原子，佛教的極微，可說是物理的分子。其性質，勝論說：在地的極微有色味香觸，在水的極微有色味觸，在火的極微有色與觸，在風的極微有觸（印度六派哲學三二三頁）；耆那說：各分子都以色味香觸爲屬性；有部說：極微的性質，據於物質，並不一定，變成這樣的結論。謂在根的極微有根的性質，在境的極微有境的性質。爲什麼？因極微是已成立的物質之最少限度的存在。在這點上，有部的分子觀，與毘穆庫利斯督，以阿頓的性質是同一，可說完全是相反的。所以於此成問題的：如一極微是八事俱生（能造四大、所造四塵）的結果，四大種合，是唯作一極微呢？還是作衆多

極微呢？對這，在大毗婆沙論，雖有種種說法，但畢竟是以四大合成所造的一極微爲正義（婆沙卷第一二七、大正、二七、六三頁下）。可說四大化合，是生一物理的分子之義。堅濕煖動的四大各自極微如何？因是八事俱生，沒有單獨的堅濕等，所以不可說爲極微。

其次，極微的形狀如何？不用說，即在佛教，也以極微爲不可見的存在（婆沙卷第一三二、大正、二七、六八四頁上），所以在眼見上，不能決定這個，在理論上，方有決定這個的必要。望穆庫利斯督，對於阿頓，說有種種的形狀；勝論說極微是圓體。關於這點，在佛教內，由於部派，也有多少不同。有部說他無方分，因而終不可以說爲圓體。反之，經量部說他是有方分的（經量部立有方分說，唯識二十頌，擧極微有分、無分共破。慈恩述記指出：無方分說，是對有部的；有方分說，是對經部的。由此可知——參照唯識論二十頌述記卷下、大正、四三、九九五頁下及了義燈二本、大正、四三、六九一頁下）。不幸，經部的理由不明。若極微無方分，聚集色也應無方分，大概就是基於這個理由。對這而有部，如果有方分，在觀念上，更有分析的餘地。結果，說有方分，說無方分，都不正確，是其主要的理由。極微以何形而住？

勝論說：極微是常住體，世界破壞，各極微卽使是單獨的也存在，前所揭擧的六法論，也是據此而說。有部不承認有絕對的獨住的極微。據有部說：單獨的極微，唯在理論上可以到達，或者唯是聖者之所見的，若在實際，是沒有各個獨存的。實際存在的極微，是七極微所集的微。卽以一極微爲中心，從六方包括這個，是爲七極微的一團。物質，分散於各個的極微，據勝論說，是世界破壞的時候；據有部說，在世界破壞時，極微亦滅，所以終沒有極微獨住之時，我以爲這就是他的理由。這點，勝論說：極微集合的經過，以父母的二微爲始，與有部的說法不同。但據中國註者說：同是佛教，但正量部，承認單獨的極微（唯識二十論述記卷下、大正、四三、九九八頁中？）。不幸，儘我人所知，其詳細說明，因不明白，所以不能決定與勝論等具有如何關係。

因此，更成問題的：極微，至少是七個集合而存在，那集合的情形怎樣？換句話說：所謂集合，是相接觸呢？還是有多少距離而集合呢？關於這個，在婆沙中，已有種種異論，雖擧世友、大德、有部等三說，但要而言之，不是直接的相接觸，似歸結於不過最接近而和集而已（婆沙卷第七三、大正、二七、三八〇頁上）。如眞正接觸

，應合爲一。至於那些所以不散亂，是由四大中，有攝作用的水大，把他攝持的原故（頌疏慧暉鈔大系本卷一 p. 100）。卽我人所說的引力（親和），有部說是由於水大的作用。但到順正理論，此說少少變更，謂色香味觸的極微，相互接觸，也毫無不可，因其性質是不同的（慧暉引用同上）。

最後，就這極微存續期加以考察：不管是**岱穆**庫利斯督，是勝論，都以極微爲常恆不變。佛教在教理規模上，是不以之爲常恆不變的。卽極微也屬有爲法。在這意義下，婆沙論說一一極微有三世之別（婆沙卷第一九、大正、二七、九六頁下）。那是從最根本的教理上議論，如從通俗的意義說，有部仍可承認至某程度的極微之常住。雖極微也變遷於三世，但前之極微，繼續不絕的輪次惹起同性質的極微，那同一物的常恆，是沒有不同的。有部是在這意義下，承認極微的恆時存續。然如前說，據婆沙言，一切物質，不管那種，都從極微成立，在這意義下，那些都是恆時存續的嗎？婆沙似還沒有說到這點。據思想的進化，也是一次不能不想到的問題，卽從經驗上說，如炭變成灰，那是炭的極微，變爲灰的極微。於此到新薩婆多的順正理論，更把極微分爲假實。謂：

極微略有二種：一實，二假。實謂極成色等自相，於和集位現量所得。假由分析，至極微位（正理卷第三二、大正、二九、五二二頁上）。

比量所知，謂聚色中，以慧漸析，

能造的大種與所造的四塵，合成的實色（八事俱生隨一不減）之（如五境五根的決定）極微是實，將五根五境等，以觀念分析的極微是假。因而，實的極微，雖恆時存續，假的極微不然，可說是把這意義寓於此的。最後，其恆時存續到什麼時候呢？據佛教說，要到世界的大破壞時。世界的大破壞卽劫滅時，極微亦全破壞掉了，這是有部的教相。俱舍論卷第十二說：

此三災力壞器世間，乃至極微亦無餘在。

勝論等說：世界破壞的時候，唯極微不破壞而散在；有部不許單獨存在的極微，所以微聚（anu）破壞時，極微亦不能維持其存續。當然，據有部說，因爲法體恆有，所以在形而上學方面說，那些極微，在過去已滅位與未來雜亂住位恆存，雖沒有差異，但在劫滅時，因沒有把他現在化，所以在現在法不存在的一點上，極微也被說爲破壞的。關於這點，俱舍論攻擊勝論派，一切終歸結於爲業的作用（同上，國譯七四六頁

）。更把這思想行至所行，欲完全否定掉極微之實在的，實是唯識派，如世親的唯識二十論，就是特別盡力攻擊破斥這極微論的著書。

備考　指摘有部物質觀的矛盾，還須研究的，就是：

（一）四大論與十處的不調和。

（二）能造以外別有所造說。

（三）四大種的極微與所造的極微之量的關係如何？

（四）不許獨住的極微之理由如何？

（五）劫滅時極微亦滅的理由如何？

第四章　心理論

在前章的物質觀之後，按其順序，不得不一說阿毗達磨的心理觀。心理觀，是諸阿毗達磨所最盡力的所在。要知阿毗達磨的主要特徵，如說在把我人的心理活動，作最微細的分析考察，是也沒有什麼不可的。爲什麼？因阿毗達磨的目的，畢竟不外在於轉迷開悟。所謂轉迷開悟，如在心理方面來看，要不外於是有關心理的事實，阿毗達磨論師，爲資於此，欲種種分析心的經過，以明修養的道程，結果，心理觀於此就大大的發達起來。到部派佛教，關聯於這心理觀，發生種種的異論，自也不足爲怪。

今如舉出那主要點：先就心的主體說，雖各部派都主張無我論，但一觸及如何解釋那無我時，自然就生起種種的異論。有的以心全爲因緣所生，欲把他在機械論上去說明；有的到達了某種程度，欲承認心的主體，於是相互的議論諍鬪。又我人具有六識，雖爲原始佛教以來的說法，但那六識，應視爲別種呢？還應視爲一心的不同方面呢？關於這個，在學者間，也生異論，尤其關於心體與那活動的種種相之心所的同異，不獨在不同的部派間，就是在同一部派內，且發生種種的異論。其外，關於五感的

認識，應以五根爲認識者呢？抑應以五識爲認識者呢？彼此亦有議論。至於迷的本質，是有意識的呢？還是無意識的呢？關於這衆多的問題，實發生衆多的異論（根見識見論，心所有無論，相應非相應論，一心多心論，識暫住無住論，如是等種種問題，可參閱成實論第四乃至第五卷）。考究這些異論，每從一般心理活動而至於那特殊相的，實是心理觀的題目。詳論這問題時，其所及的範圍，是極廣的，必須關聯種種的事項，然後才能說得清楚。然而，與其作一般論，毋寧入於特殊論，爲這篇的題目，不免有不適當之觀，所以我想把這在世界形體論之後，與有情論同收於一篇，加以特別論究。然在這篇，省略題目，因爲有傷論的題裁，所以特暫揭出主要的問題，作爲後來敍說的伏線。

第五章　跨於物心兩者的概念（心不相應行論）

一、心不相應行法思想的起源

心與物，是成立萬有之所以的根本要素。因而，除了物與心，說更無有第三要素，也沒有不可。然以此爲現象而從這立場說：如那既不屬物，也不屬心，而跨於兩者之間的也有，卽以心與物作種種的配合，而有某種現象的存在，是也不可疑的事實。如關係、狀態、地位等，就是屬於這類。因而，欲把現象成立的要素，作窮盡的考察，在物心之外，將這種種觀念，也收入於其中，是就不可不再勘考。卽把他如物與心之存在的形態而處理呢？還是以之光在兩者交涉間的式樣而處理呢？雖說這是屬於另一問題，但不論怎樣，不能把他入於勘定，唯爲材料的物心，而於其間難以說明的也有，這是不可否定的事實。在南方的品類足，關聯於那因緣論而分類萬有，欲以物與心及所謂施設的三項加以說明。在阿毗達磨，對於此事，開始大概是在意識上論出的。施設者，是觀念或概念之義，是眞正關於存在形式的概念。此說，在南方漸次發達，到阿毘曇樓陀的阿毗達磨法要論，把他分爲義施設與名施設的兩種。義施設者，謂概念的對象；名施設者，是指那概念移於言語的當體。

據解說者阿鄔恩氏說：其義施設有十二種：

第一眞如施設，是關於存在那東西的觀念，就是對於第一義的存在。

第二執施設，是從前之第一義的存在所導出的觀念，大概是入於我人的認識而存在觀念。

第三集合施設，是適應物之集合的觀念。

第四類施設，是關於種或類的觀念。

第五形施設，是對物的形態之觀念。

第六方施設，是關於物之地位及方向的觀念。

第七時施設，是時間的觀念。

第八空施設，是空間的觀念。

第九相施設，是對於現象的觀念。

第十非有施設，是對沒有物之存在的觀念。

第十一相續施設，是對物之相續的觀念。

第十二世俗施設，是對通俗的表示之觀念（Compendium of Ph. pp. 5-6）。

這些思想，是經怎樣的順序而發達的呢？外由南方的論師們於長時期間所開展的結果。

二、北方論部心不相應行法觀的發達

都是北方的論部。以有部爲中心，此思想，在心不相應行法的名下，似乎大大的含有重要的意義。在法蘊足論、舍利弗阿毗曇論等，已明顯的表現了那思想，尤其到發智論、品類足論等，似更占有重要的位置，特別到品類足論，爲所謂五位中的一位，與其他的色、心、心所、無爲等相對，含有獨立的意義。心不相應行法者，是不同於我人的心理作用與其性質的意義（同時與物質作用也有不同的意義），在其反面，含有跨於兩者之間的意義，自是不用說的。心不相應行法論，關於其實有說，雖招經部等的反對，但從宇宙考察之便這點，由於唯心論系的部派，至少也被採用，這徵於成實論並唯識論等也採用這個，可以明白。

北方論部，以如何種類的觀念爲心不相應行法呢？從存在的式樣一點來說，雖與南方的施設是同樣的，但那立法，與這很有不同，這從前之五位中的表示，是很明白的。據我人的見解看：在這概念中，最早被攝的，似乎就是生、住、老。這在阿含中

，已爲三有爲相而爲佛陀之所提示，不管是心或物，都是不能攝的。從此，命的觀念，得的文獻，在北方論部中，與南方論部關係最中，與種種的心所或無爲等在一起，雖收盡定等（舍利弗阿毗曇論卷第一、大正、二九頁引用），但還不明顯，因此名爲心說明中攝之，這比舍利弗阿毗曇論，要進、命根、衆同分、依得、事得、處得、生的心所及三無爲在一起計算（法蘊足論卷略同的，是品類足論的「得、無想定、滅事得、生、老、住、無常性、名身、句身名心不相應行」之文（品類足論卷第一七（大正、二六、一〇〇八頁中）中，雖」。把這些更詳細而論的，是大毗婆沙論

磨論（卷下、大正、二八、九八六上——九八八頁上）與訶梨跋摩的成實論（成實論卷第七、不相應行品第一九四、大正、二八九頁上）。就是得、非得、無想定、滅盡定、無想事或無想果、命根、衆同分、異生性、生、住、異、滅、名身、句身、文身。從這取去異生性的，就是這個。然在四不相應行。中國、日本的俱舍學者，一般所舉的心不相應行法，就是這個。然在品類足論，亦已說爲「復有所餘如是類法，與心不相應，總名心不相應行」，所以心不相應行，決不唯限於這些。因從這見地更增加其數的，就是大乘唯識派，在無著的大乘阿毗達磨集論卷第一（大正、三一、六五頁中）中，把這說於如次：卽得、無想定、滅盡定、無想異熟、命根、衆同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合的二十三（關於那一一的解釋，見安慧的大乘阿毗達磨雜集論卷第二（大正、三一、七〇〇頁上）」。

這不相應行法的立法，雖有種種，要而言之，不管那種，都是關於萬有存在及活動狀態之抽象觀念所得的結果。尤其在有部宗，以彼一一法，如物與心一樣的存在，而把物與心從種種的方式，視爲使令活動之所以的原理。如世發生某種的現象，是由

因緣加於那個上面，固不用說，但有生這心不相應行法的存在，是爲完成那東西的原因。同樣的道理，萬有之所以有住有滅，是由於住滅的原理，如除去住滅的原理，是就不可說萬有住滅之所以的根本原因。在這點上，有部的說法，與勝論派，由實、德、業、同、異的諸原理之和合而起具體的現象，可說是有很相似的地方。因而，在這意義下，心不相應行法實有之說，是最能顯示有部之特徵的教理，同時，又可檢查有部思想發達之跡的標準。反對這個的，就是如先所說的經部，又成實論、唯識論等（註），更以之爲假立，對那實有說，試加大大的反對。然而總說一句，這不相應行法之說，由有部而被大大的提倡，對這，不論贊成與反對，對於萬有的考察，由此更加變成細密，這是不可否定的事實。

註　在唯識派，把他明顯的說爲假立——大乘阿毗達磨雜集論卷第一、大正、三一、六六五頁下——，但在成實論卷第二法聚品第一八——大正、三二、二五二頁中、下——中，將他定義爲「無作之業」。

三、心不相應行法各自的相狀　這些心不相應行法的一一意義的如何，詳細說來，雖則變爲極爲難解，但是現在，我想把他通過簡單的說一說。

先從第一得說起，這在心不相應行中是最特色的概念。如初說的得滅盡定、得無想定等，是指到達於某種一定境界的狀態，漸次「得的自身」，成爲心不相應行法之一，卽於心而得一定的習慣，從不失的狀態，是爲得的抽象概念。因把現象除去各個要素而解剖時，這些都成爲個個獨立的東西，爲要更結合這要素，所以就成了不得不立這個得的理由。據大毗婆沙論等的說明，於此聖者與凡夫，雖有二人，但一時住於無記心的一點，聖者也好，凡夫也好，可說沒有差別。所以有所不同，聖者於心成就無漏智不失，凡夫有煩惱而一度除去無記心時，其等之心的活動，而使兩者不同。不得不說得的必要，實在於此，所以卽使住於無記心時，但在聖者有無漏智，在凡夫有煩惱，於此結合這個，不得不說有得的，就是以此爲一獨立原理的理由。這個道理，在入阿毗達磨論下卷（大正、二八、九八六頁中），以「起得成就十無學法，故名聖者，永斷五支」，或「芯芻當知：若有成就善不善法，我於如是諸有情類心相續中，見善不善得增長無邊」等之文爲經證，結論爲「故知定於法外有實得」，這也是容易得知的。因而，這不能不說是發達於心與心所分別考察以後。如東山部，這得，結合得這東西，於不離之點上得不變性，所以

從這點，把得說爲無爲。這眞是一次的說明，更詳細的論這個時，開得而分爲獲（未得今得）與成就（得已不失）；又把這分爲法前得、法俱得、法後得三種的也有，到此已開展得成爲極複雜的教理了。欲知其詳，希望參照婆沙論卷第一五八（大正、二七、八〇一頁下）、俱舍論卷第四等。還可注意的，這得的作用，是唯行於心理作用中，如在所得米錢等的場合，那是不適用的。

第二非得，是得的顚倒活動作用，隨著得論的發達，就別立這個。

之立爲心不相應行法之一，但到婆沙論是使已得而失的法。在婆沙已前，雖還沒有以

第三無想定、第四滅盡定、第五無想果之三，是心的活動之杜絕的狀態。那不是絕無之境，不可說爲心或物，在這點上，被稱爲心不相應行法。大衆部或化地部等，雖說爲無爲，但在此是爲心不相應行法。

第六命根者，是壽命之義，是使我們生存涉於一生而相續的原理。在這意義下，命根，雖說似於化地部的窮生死蘊、犢子部的非卽非離蘊我，但如據有部說，至少，那不是物的，又不是心的，完全是以心身相續的狀態而爲一種抽象的原理，毫沒有靈魂的意義，在這點上（在南方把他計算爲物質之一），與那些不同，是不可忽視的。

第七衆同分者，是把種或類概念加以原理化，是使種種之法從於那種類的相同。這有二種，就是無差別與有差別。無差別者，如人，不管男女老幼，在人這點上，是同一的；有差別者，在衆人中，謂男是男，女是女，是有差別的，所以正是相當於類與種的區別之概念。與勝論把同分爲高等與劣等同，可說是一軌的說法。

第八異生性者，是說凡夫之位的抽象，雖是有部一般所立的，但在俱舍論不承認這個。

第九至第十二的生、住、異、滅。這是有爲的四相，在婆沙以後，成爲熱鬧的論題。如發智論或品類足論，初以這四相，使生住異滅爲萬有原理而作單純處理時，雖不是很麻煩的問題，但一到婆沙論（婆沙卷第三九、大正、二七、二〇〇頁下），認爲這是生住異滅的四相，而生住異滅的原理，又是什麼呢？遇到這問題的提起，於是就更大大的複雜起來。這樣，婆沙論，在生住異滅之外，終於更使生住異滅爲生住異滅的原理，提出所謂小四相或隨相之說，以通過這難關，但如實說，那唯有使問題更複雜，而得不到眞正徹底的解決。

第十三至第十五的名、句、文（譬喻者說名句文身不是實有；聲論師說名句文以

聲爲自性，此宗也攝於不相應行法，婆沙卷第一四、大正、二七、七〇頁上）。這是把言語及其內容，總分爲三種原理。名者，是名詞之義（名詮自性），句者，如山高水流等，是詮義理的（句詮差別），字者，是a.i.u.b.c.k等的字母、子韻，我人由字發音，由名詮對象，由句發表義理，一一相當於這個特殊的原理，有以使然。通過文典派的說法，這是不可忘的。

以上十五種，就是有部一般所採用的；以下標舉的流轉、定異等，主要是唯識派所立的。其源，仍是存於婆沙等的議論，所以想把這些也來順便說明。

第十六流轉，這是說因果相續而不斷。

第十七定異，這是說因果有種種的差別。

第十八相應，這是說因果關係一定而不相離。

第十九勢速，這是說因果的迅速流轉。

第二十次第，這是說因果流轉而有次第。

第二十一時，這是說因果涉於相續的三世。

第二十二方，這是說因果所行而涉於東西南北。

第二十三數，這是說一二等的數目。

第二十四和合，這是因果由衆緣和合而成立（大乘阿毗達磨雜集論卷第二、大正三一、七〇〇——七〇一頁）。

四、心不相應行法與無爲及因緣觀的關係　在這章的最後，還有一些必須注意的事情，就是關於這心不相應行法與前述的無爲觀及後述的因緣觀之關係對比。無爲觀，不用說，是以不變不動爲標準而立的；因緣觀，是爲說明萬有之動的規定而立的。因而，可說這兩觀念，完全是立於正反對的地位。對這，心不相應行法，佔有怎樣的地位呢？這在大體上，可說是位於那中間的。心不相應行法，對於萬有活動的情形，在觀念上，雖似萬有活動所規定的因緣，但不像因緣那麼動的，同時，在承認那情形不變的一點上，雖有似於無爲，但沒有無爲那麼的固定不變性，可說是位於其中間的觀念。然被認爲在正反對的因緣與無爲之間，已有密接的聯絡，這徵於大衆部等，以因緣的法則自身爲無爲而處理，也就可以明白。況位於那中間的這心不相應行法，由於看法，很易成爲無爲或因緣的一種，自也不足爲怪。如東山部，主張以得是無爲。又如無想定、滅盡定、無想事，從承認四無色爲無爲的大衆部或化地部說，無疑是可

攝於無爲的。與這同時，在其他的心不相應行中，都可被攝於廣義的因緣中，簡單的說，如南方論部的阿毗達磨法要論，把這拍恩迦資全部，爲因緣論之部，徵於此說，也就可以明白。因而這心不相應行法的觀念，如把他擴大，在這當中，無爲也可攝，因緣也可攝，同時，在相反的方面，如把無爲或因緣擴大，卽使不另外設心不相應行法的分類，我以爲也可完結諸法的類別。總之，這無爲、心不相應行、因緣的三觀念，是立於極有密接聯絡的心理之上的，當論這些問題時，是我人所不可忘的。

第六章　因緣論

以上，就世界成立的要素，把他從種種的方面考究。那些，是從所謂靜的立脚地加以觀察的，假使將那些要素形成動的現象之原理，就是現在所要說的因緣。這爲佛教世界觀的一大特徵，如前所曾常常說到的，現在不必再談。

一、因緣的意義　「諸法因緣成，佛說其因緣」（Vinaya I. p. 40 五分律卷第一六、大正、二二、一一〇頁中）者，這是阿說示比丘（馬勝）爲舍利弗所說的。舍利弗的皈依佛陀，傳說實是因爲聽了這個說法而有所感得的。意說一切的現象，都是相對的，成立於依存的關係之上，離了這個依存關係，一物也不能獨自存在，這是佛陀世界觀的根本觀念。所謂因緣，實是取名於關係一語。佛陀，有時把他說爲因，有時把他說爲緣，有時又把他說爲條件、集等。可是在漢譯，一般把他總稱爲因緣。佛雖種種的表說他，但在術語之間，並沒有嚴格的區別，所以結合那主要的兩語名爲因緣，以作有關廣大關係的術語之代表（謂意義廣泛的因緣，與可解說爲狹義四緣中的因緣，其區別有考慮的必要）。

這因緣的作用，就是被稱爲緣起的，佛陀給予他如次的定義：

「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。

在這當中，吾人認爲「此有故彼有」，是指同時的相互關係；「此生故彼生」，是指異時的前後關係。雖則是這樣說，但不管那一種，也不問是怎樣的形態，一切法都由相互依存和合而始成立的，這就是因緣觀的精神（以上，參照原始佛教思想論九五、九六及一一五——一一七頁）。

二、原始佛教的因緣分類　因緣既是關係的別名，則構成那關係，必有種種的要素，卽當觀察一物成立時，有從種種的立場，尋求其關係的必要。這就是因緣有分類觀察的所以。這應分爲幾類才算是至當呢？儘我人的研究，在原始聖典，因沒有明顯的顯示那分類的標準，所以是可隨所謂學者的所好，照種種的標準把他加以分類的。在原始佛教思想論，吾人把他從兩方面來看：卽從同時的關係方面，以此爲根本，說爲主觀客觀的認識關係；從異時的方面，說是對於生命創造過程的因果關係（原始佛教思想論一一七——一二二頁）。這是適合前所揭舉的「此有故彼有」、「此生故彼生」的定義之分類的。眞正是從大體立場的觀察，如更從諸方面詳細論究時，光這是

不夠的。如以華嚴哲學所談，若不說爲重重無盡，終於是無從收拾的。卽使暫時不能進步到那個地步，但至少有從多數立場作分類考察的必要。企圖這樣去做的，就是阿毗達磨論師，所以在種種的論書中，因緣論就成了重要的問題。

三、六因四緣論的起源　在北方阿毗達磨論，所常常談到的因緣論，大體有兩種的分類法：一是所謂四緣論，一是所謂六因論。六因論，是把萬有成立的條件，分爲六種，卽由能作因、俱有因、異熟因、相應因、徧行因、同類因的六因，成立內外一切的現象（七卷楞伽卷第二（大正、一六、六〇〇頁上），說有與這不同的六因：一、當有因；二、相屬因；三、相因；四、能作因；五、顯了因；六、觀待因」。對此而因緣論，是把因緣分爲四種的分類法：謂由因緣、次第緣（等無間緣）、所緣緣（境界緣）、增上緣的四者，成立一切法。關於這些一一的說明，暫且略而不談，在此專想將上兩種分類成立的經過，稍稍研究一下。

先從六因論來說：這主要的是有部宗所發達的教理。發智論的作者迦多衍尼子，可說是此說的大成者（參照發智論卷第一）。儘我人的研究，在發智論以前的論書中，不獨沒有說到這個，就在婆沙、俱舍，也明白的將此大成歸於迦多衍尼子。當然，

如據有部學者說：六因論，原在增一阿含六法部的，但因時久散佚，乃由迦多衍尼子，以願智力而予以感悟（婆沙卷第一六）。這要不外於是把一切歸於佛說的一種救釋，實際可說是由迦多衍尼子想出或大成的。六因論，後來專爲有部宗所採用，不爲他派所依用，其理由也就在此。因而，明這六因成立的經過，在明有部思想的發達上，雖則是必要的，可惜我人還沒有進到那個地步。在大體上，迦多衍尼子大成因緣論，固然是沒有什麼可疑，但那是迦多衍尼子新想出來的呢？還是以前已經做成功了多少，而現在由迦多衍尼子集其大成呢？關於這點，直到現在，還是屬於不怎麼明白的一個問題。在發智論所見的：「有六因，謂相應因，乃至能作因。云何相應因？……」（大正、二六、九二〇頁下）。不管怎樣，這六因，是已成立了的，不過加以簡單的說明而已。如以這樣的口吻說，迦多衍尼子，不一定是六因論的創始者。在他以前，如說有什麼人，預先把材料準備到那樣的程度，那是一點也不知道的。其成立的經過，至少在今天，終於不能不說是有呢？無呢？這想改在他日再爲研究。要之，六因的分類，從性質上判別，在有部宗內，由於心所論發達到很複雜，所以就想出適應這個的因緣論，至在宗義上確立的，是迦多衍尼子的力量，這點，可說是毫無有疑的。

其次，觀察四緣論：這與前面的六因論不同，不獨小乘論部，卽在大乘教，也是依用的，以因緣論，是一般所承認的。其不獨基於某種的經說，就在婆沙（卷第一六）、俱舍（卷第七），也是明白所認識的。當然，在今日，儘我人的研究，巴利文固不用說，就在漢譯阿含中，也沒有明說四緣的文獻，只在攝於大乘經的分別緣起初勝法門經卷下，發見四緣說而已，至在有部所傳的三藏中，四緣的分類，經說的形態，曾經先被整理了的，這是不可疑的事實。因而，因緣分類的觀察，卽使作爲發達史的研究，前六因論，如說是其支流，則此四緣論的分類，實可說是關於本流的問題。

四、諸種的緣論與四緣論成立的經過

四緣的分類，從開始就被規定爲四嗎？這因古典契經的思想不明，所以暫且置而不論。以之徵於論部，在被傳爲佛滅百年頃人的提婆設摩之識身足論卷第三，已有四緣的名目（大正、二六、五四七頁中）。又在施設足論中，亦已有關四緣的議論，且被婆沙之所引用（婆沙卷第二一、大正、二七、一〇八頁下）。根據這些來看，規定這四緣的，縱然不在佛的時代，至遲似可被認爲是佛滅百年頃事。然如實說，這不外把傳說視爲事實的推定而已。以識身足論爲滅後百年成立，雖則說是不可，但施設足論的完成，比婆沙的確要早，究竟早到什麼程

度，現在當然還不能判別。因而光是那個理由，四緣論的成立，不能提到太早時代的。不獨關於論部，卽使含有四緣論的契經，也是那樣。爲什麼？因在契經，巴利文固不用說，就在漢譯也無所傳，這到底是屬最古所成立的，不能判爲一般之所許的。

四緣成立的經過，應怎樣的去研究他呢？這在漢譯所傳的材料中，是有可注意之處的。那就是舍利弗阿毗曇論的十緣說。十緣，就是因緣、無間緣、境界緣（所緣緣）依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣〔見舍利弗阿毗曇論卷第二五｜卷第二六（大正、二八、六七九——六八七頁）〕。這一一的說明，在此略而不論。於此成問題的，就是這十緣的分類，彼此間有著怎樣的關係？如卒然的說：先有四緣說，而後增加到十緣說，這種看法，似乎是至當的。卽從單純而趣於複雜，可說是契於歷史發達的自然法則。尤其在看印度思想的發達上，更是那樣如實說。看這論理及認識的量之立法的變遷，不特不是從單純趣於複雜，而且從數目上看，反而是複雜的單純化，這在其他地方，吾人已說過了的（見印度六派哲學）。假定果然那樣，則在這問題的情形下，有那樣的關係，也不可知。

翻過來說：在現存的漢譯論部中，與南方巴利論藏，有最深關係的，是主十緣說的舍利弗阿毗曇論。此論與南方的毗婆崩伽及補特伽羅施設論之間，有著密接不離的關係。要之，舍利弗阿毗曇論，不外基於與南方論部共通的材料，將之在北方大成。這在「阿毗達磨論的研究」中，吾人是已指出證明了的。這十緣論，與南方論部的思想，有著怎樣形式上的關係，從上面的研究，的確是可得到容易了解了。

這樣，研究南方論部，關於因緣之理，卽使在毗婆崩伽、補特伽羅施設論中都沒有，但在那論事中，有觸及到那個，尤其是大品類論，正是以這問題的論究爲主。不用說，論事的因緣論，是駁大衆部的因緣觀而順便觸及的，所以不是窮盡的；又大品類論的羅馬字版，因還沒有出版，所以不便於研究的正直之處。這點，雖還不能完成確實的研究，可是不管怎樣，南方因緣觀的大體，依於這些是可知道的了。

在論事中所指出的因緣數目，儘吾人的計算，共有九種，就是：因緣、增上緣、俱生緣、根緣、食緣、道緣、境界緣、無間緣、相續緣。大品類的因緣，是二十四種，在南方部派，常常是以這定型而列舉的。

一、因緣；二、境界緣（所緣緣）；三、增上緣；四、無間緣；五、等無間緣；

六、俱生緣；七、互爲緣；八、依緣；九、近緣；一〇、前生緣；一一、後生緣；一二、相續緣；一三、業緣；一四、報緣（異熟緣）；一五、食緣；一六、根緣；一七、禪緣；一八、道緣；一九、相應緣；二〇、不相應緣；二一、有緣；二二、非有緣；二三、離緣；二四、非離緣。

是爲二十四緣（參照 Compendium of Philosophy, pp. 191-2; Visuddhimagga, vol. II p. 532）。關於論事與大品類論的前後，嚴格的說來，當然是還不明白的，但在大體上，前者屬於較遲成立的，所謂九緣，畢竟是預想上面二十四緣的。因而，若論事果在阿育王時代，已全部被整理成現今的形態，則上二十四緣說，可說遲在阿育王頃，即西紀前三世紀中葉的時期，始成立的。唯論事完成的年代，因不能照傳說那樣的講，所以不能顯然的規定。總之，在南傳方面，是有力的線索，這是不能不承認的。關於因緣有兩種材料，在規定北傳所說的

然上二十四緣與舍利弗阿毗曇論的十緣，有著怎樣關係呢？不用說，舍利弗阿毗曇論的十緣，在二十四緣中，是全部含有的。但十緣中，第七起緣，第八異緣，一看，雖好像不在二十四緣中，但研究他的性質、起源，頗似所謂近緣、異緣，則相當於

南方的互爲緣。所以十緣的全部，可視爲含於二十四緣內。這樣，北方所傳的十緣與南方所傳的二十四緣，雖則說是有了聯絡，但他們的前後如何，無疑議的可這樣說：舍利弗阿毗曇論的十緣，是從大品類論二十四緣脫化來的。爲什麼？如吾人在別處所證明的：舍利弗阿毗曇論的法相，比起南方論部的法相，總是有著顯著的進步（阿毗達磨論的研究一二七——一三二頁）。即二十四緣說太過廣泛，且糢糊的不能滿足。於中，選擇那重要的十種而爲因緣的分類，所以就成爲舍利弗阿毗曇論的十緣，這到底是不可否定的事實。

二十四緣與十緣的關係，既然是那樣的，翻轉過來，十緣與四緣的關係，必然也要以這論法解釋，方得明白。謂十緣論不是從四緣論進化來的，反而是反對十緣論，予以更進一層整理的結果，始成爲四緣說。這事，即從南方論部，也可得證明的。阿毗曇樓陀的阿毗達磨法要論，在舉出二十四緣後，更把這些攝於所緣緣、近緣、業緣、有緣的四種。即在北方，將諸緣歸結於所緣緣、等無間緣、增上緣、因緣的四者，而在南方，稍從不同的立場，一樣把他歸結於四緣。在這點上，因緣觀的分類發達，與在論理史上的量的發達，同一軌轍，因而我人的預想，於此可以得一證明。

在此還應注意的：從二十四緣說，從十緣說進於四緣說，雖則是因緣分類的發達史的經過，由此而於最後，。四緣說成立以後，雖南方派仍固執二派，假使說是存在，一定仍主十緣說。不過說有如上的順序而已。不獨如此，形態，企圖保存近於十緣說的分類的一舉其名稱，分別緣起初勝法門經的立場，但另外還主所謂八門緣起，以契佛陀眞意的分類。八門緣起是：

一、境界緣起（詳細說爲受用世俗境界緣起）。

二、任持緣起。

三、食因緣起。

四、相續緣起（詳細說爲一切生身相續緣起）。

五、依持緣起（詳細說爲一切生身依持緣起）。

六、差別緣起（詳細說爲一切生身差別緣起）。

七、清淨緣起。

八、自在緣起。

（玄奘譯，分別緣起初勝法門經卷下、大正、一六、八四一頁上）。

在譯語的不同上，此與前十緣或二十四緣間，是否相合，不明白的地方，雖說還有，但大體上，與那些有著密接的關係，不說別的，即從譯語的比較，是也不可疑的。這在漢譯藏經中，雖被連接於方等部（實含有小乘論部的性質），但屬很遲成立，那是不用說的。又彼瑜伽師地論，雖採用四緣五果說，但於另一面立十因說，間接亦可視爲乘這風潮而起。瑜伽師地論的十因，就是隨說因、觀待因、牽引因、生起因、攝受因、引發因、定異因、同事因、相違因、不相違因（瑜伽師地論卷第五、大正、三〇、三〇一頁中）。其立法，與十緣論頗異其趣，唯在十數上，或可視爲有著多少關係。因而，此經（或此論）當明緣起時，雖承認四緣說，但唯四緣，覺得太過簡單，於是再回到十緣說的方面，我以爲似可視爲這樣一種企圖的產物。關於這點，似有量論的發達。如古彌曼差派，在糢糊的意義上，大約立有八量，到了尼夜耶派，就把他集合爲四，經過世親、陳那，更把他集合爲二；可是到新彌曼差派，因爲是出其後

，頗欲保存古傳中的六量，佛教內的因緣立法，實可說是有似於此。在研究因緣的發達上，不可忽略的而一概加以處理，所以特附記此事。

五、因緣論的作用　以上，專從歷史的見地，敍述關於因緣分類的發達，然而因緣論的作用如何？作爲其根本精神的，要之，以「此有故彼有，此生故彼生」的原理爲基礎，從種種的立場，看一切的現象，明其相互關係。同時，如消極的說，由此因緣論，對抗當時流行於世的無因論（偶然論）、一因論（自在神、自性、時）等，以鮮明佛教相對主義的世界觀（婆沙卷第一六、大正、二七、七九頁上）。以此因緣觀爲全體來看，於彼說有顯著的一特徵；這是什麼人都易看出的。卽這因緣論，雖說涉及現象界全體的法則，但主要的專以我人的生命活動，特別關於心理活動的法則而建立的。如以之看四緣的性質、六因的性質、二十四緣的名目，也就容易了知。這點，在看佛教世界觀的特徵上，實是一極重大的事情。在部派佛教中，雖說含有實在論的傾向，然苟立此因緣觀，則佛教在全體上，終於是唯心論，從此一事可以推知。可惜說明二十四緣的大品類論的原典，羅馬字版還未出版，所以對那一一的作用，自己也還不知。然在舍利弗阿毗曇論的十緣中，雖很曖昧，但有精密的說明，特別關於六因

、四緣，因在婆沙、俱舍等，有詳細的說明，所以現想依於那些，略述其大綱。

六、特別關於十緣的作用　有關二十四緣的一一說明，暫且留待他日，現以舍利弗阿毗曇論第二五至第二六卷爲基本，對此參照南方的論部，或俱舍、婆沙的四緣說，先從十緣論來一說。十緣，如前所說，就是因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。就中：

第一因緣者，於諸緣中，因緣雖有最重的任務，但是他的意義，由於諸論的立場不同，也就沒有一定。據阿毗達磨法要論說：因是貪、瞋、癡、捨、慈悲、智的六種，卽指主要的心理活動，因而，因緣可說是指由貪等的心理活動而現起種種現象的關係。在舍利弗阿毗曇論，以之爲心理活動而招其果不止；進一步，物質的四大，也攝於此中（舍利弗阿毗曇論卷第二五、大正二八、六七九頁中）。對於這個的解釋，因是生義，如母之對於子（卷第二五、同六八〇頁中）。更下，在大乘的唯識論，徵於以四緣之一而立的因緣解釋：因緣者，謂是阿賴耶識的種子，開展萬有的關係。然卽總合這些來說，所謂因緣，大體以材料因爲主，於此更加動力因的思考，換句話說，如建築房子，木材固是因緣，人工也是因緣。如詳細推究此說，那極廣泛的因

緣論，對於某事物的成立，間接直接所寄與的一件事情，終於都可含攝在這因緣中。把因緣的意義，擴大至此的，是婆沙、俱舍等。他們從有部特有的六因論，解釋因緣。因緣，除能作因，含有其他五因（俱有因、同類因、相應因、徧行因、異熟因）全體的作用（俱舍卷第七）。因此，能作因，因爲是以無障礙消極的原因爲主體，所以說爲其他五因的全體，涉及間接直接的一切原因，變成所謂一切事情的意義。這樣說後，還保存這個而欲給予特定的意義。因、說緣，元是總括現象成立的原因、條件、事情等的一語，就是到因緣論種種發達質料因嗎？假定不是這樣的話，如六因在這意義下，吾人以此因緣的範圍爲主而限定圍時，那就變成沒意義了。論，當可不需特別立之。爲什麼？因太擴大範

第二無間緣者，從二十四緣說，這相當於第四一種。在舍利弗阿毗曇論，在二十四緣說，以第五而立的等無間緣，因爲沒有收入，所以此十緣中的無間緣，可說也含有等無間緣。無間緣或等無間緣，是怎樣規定的呢？要之，是在法的存續中，明其前後的關係。就中，等無間緣，是前念心的作用對於後念心的作用（心心所）之間關係的規定。如前所述，據佛教心理學說，我們的心

，絕對是生滅的，一刻也不止於同一的心的相續，在前後念間，不能沒有那相續的規定。明這規定的，就是緣起。如簡單說：前念的心從自己的崗位退出，成爲引發後念之緣，是爲等無間緣。如舉喻說：某人佔據舞臺表面的地位，他人就不能出現於舞臺，爲使他人亦能佔那地位，前人必須退出那個地位，這是一定的道理。前者隱居這意義下，等無間緣，亦名開導依。舍利弗阿毗曇論，把他解說爲補處之義，就如代坐一樣。所以名爲等無間，因前念的心心所，與所引出的後念心心所，其性質雖不同，但量是相等的（謂前念心心所的體一，後念心心所亦是體一）。其間，從沒有其他要素間入，所以就在這一點上，得名爲等無間緣。至少，這是俱舍論的解說（俱舍卷第七）。等無間緣與無間緣（南方二十四緣中第四）不同的一點，實在於此，所以從俱舍、婆沙的解說，物質的相續，在無間而行的一點上，前之物質雖爲後之物質的無間緣，但前後的數量未必一定，在這點上，與心心所相續的等無間緣不同（俱舍卷第七。至世友及大德等，對於這點的意見，可參照婆沙卷第一〇、大正、二七、五〇頁中）。

第三境界緣或所緣緣者，在二十四緣說，是第二位，在四緣說，是第四位。要之

，是客觀的意義，就是所謂心之對象的一切總稱。據佛教心理學說：心的生起，必託於境，假定無境，心就不生。在爲心起而必要境（內外）的一點上，是很重要的一緣。舍利弗阿毗曇論，把他解爲「的」的意義，就如射矢之「的」的關係（卷第二五、大正、二八、六八〇頁中）。

第四依緣者，此雖相當二十四緣說的第八依緣，但在四緣說，沒有特別立爲一緣。舍利弗阿毗曇論，說依是猗之義，例如依口有口業，依地有稼穡，依眼與色而有眼識，說名依緣。又依是物之義，猶如舍宅一樣。謂指某種作用之依所表現的材料的根底，主要或可說爲作用與質量的關係。

第五業緣者，在二十四緣說中，相當於第十三業緣，在四緣中，沒有獨立一緣。據舍利弗阿毗曇論說，這可涉及到很廣的概念。要之，是一切作用之義。不獨是指善惡業的行爲，而是指那廣大的活動。業者作義，如說使作（卷第二五）。

第六報緣者，在二十四緣論中，這相當於第十四報緣，也相當於六因中的異熟因。這業緣中，特別是指招感善惡果報的作業，更進一步，似乎是作業的根本煩惱的意義。舍利弗阿毗曇論，說報是津漏之義，如樹生果（卷第二五、大正、二八、六八〇

頁中）（報緣，有異熟識與名色的關係）。

第七起緣者，這在二十四緣中，似相當於第九近緣。對於我人的生活，比之第四依緣，有更密接的關係。舍利弗阿毗曇論，把他解說爲使自或他起善惡業，或起意、識、想、思、覺以及四大。又把他解說爲生的意義，如種生芽。依緣與報緣的結合，含有子位的意義。

第八異緣者，這是二十四緣中的第七互爲緣。與其說爲異緣，毋寧譯爲互爲緣，比較確當。爲什麼？因舍利弗阿毗曇論，把他說爲共有法，或解爲不相離義，猶如眷屬。六因中的俱有因，相當於此。

第九相續緣者，這相當於二十四緣說中的第七相續緣。此謂法的相續，次第增上。因名惡業習的相續不斷。

第十增上緣者，這位於二十四緣中的第三，四緣論中的第四，在諸緣中，亦是極爲重要的。然與因緣一樣，意義極爲曖昧。據阿毗達磨法要論或舍利弗阿毗曇論說：增上者，畢竟不外是强烈的精神作用之義。卽以欲、以精進，乃至以心、思惟，總之，是以强烈的志向而行事義，因而，增上緣者，是由中心動機而支配我們行爲之義，

相當於亞利斯多德所說的目的因的概念。舍利弗阿毗曇論，雖說增上是自在義，猶如王者，但不外是指這動機之力。然在俱舍、婆沙、唯識論等，因唯主張四緣，所以對於他的意義，解說得非常廣，特別是俱舍、婆沙，說他與六因中的能作因一樣（俱舍卷第七）。所謂能作因，據俱舍、婆沙說，是指除了自體的一切法（俱舍卷第六）。只要能夠使得某事成就，不問那是積極的、消極的，一切都被攝於此中。所以增上緣的意義，也不外此。尤其能作因的特有意義，如果是在不障之處，那增上緣，代替强烈的精神作用，反而演著極無力的任務。這樣，與第一因緣，其初雖被名爲最有力的原因，但那有力的原因，漸次被種種分解，終於失去那特有的性質，糢糊的被留下充當任意的概念之用具。把種種緣歸結於四，以之持於消極的原因而行，可說是很有趣味的，爲什麼？因無障礙，無疑是成就事情的原因。

以上，以舍利弗阿毗曇爲中心，說明了十緣的性質；可是，不管那一種的現象成立，都不外是把必要的條件，從種種的立場而抽出來的結果，所以雖爲同一事件，但爲適應那雜多的關係，由於看法的不同，可以成爲種種緣的，並不是限於特定的一樣，這點我們不可不知。簡單的說，我們是有欲心生起的，以之從緣的立場來看，其欲

心，如從退出自己的舞臺而惹起他心的一點說，是等無間緣，從成爲對象的一點說，是所緣緣，若對同起的心心所說，是俱有緣或相應緣，如從那成爲中心動機一點，或從不妨礙與其沒有直接關係事件成立的一點說，是增上緣，由此而起種種作用的一點說，是業緣，由此而招感後來異熟果的一點說，是報緣，如從其外種種的立場說，是就成爲種種的緣。在這意義下，舍利弗阿毗曇論，對十緣作各自說明後，將十緣相互的關係，一一的涉及組合，以明其同異的，在明各緣的性質上，可說是極必要的研究法。所以，爲以種種的現象，視爲因緣所生法，而使那得以成立的條件就是緣，在無數結果的地方，終可說是重重無盡。然卽以此爲無盡緣起，但在已限定緣之數目的阿毗達磨論，却成太糢糊而不正確的判斷，所以各阿毗達磨，對於諸法的生起，欲依特定之緣來說明他。如據二十四緣說，謂前念心心所與後念心心所間的緣之關係，是依於無間緣、等無間緣、非有緣、離緣、相續緣、相應緣的大緣；從四緣說，心心所的作用，雖依據於四緣全體，但如無想定的無心定，缺一所緣緣而唯依於三緣，至於物質的作用，唯依因緣與增上緣的二緣（俱舍卷第七）。但這可說唯是就那特別主要的計算，至於間接的東西，並未加以勘定。

七、六因論　如前所說的二十四緣、四緣，是緣論發達的潮流，對此而有部的六因論，不管說到那一種，都是屬於旁系。一般，說到因，是親因的意思；說到緣，是疎因的意思。因而，在置重因果律的佛教，與其說是在緣，毋寧說是見重於因，雖則欲作常識的解釋，但在阿毗達磨，緣論反而比因論重要，這是不可忽視的。如前所述，說因說緣，在原始佛教，區別其間的不同，是因狹緣廣，欲從廣的立場，說明諸法的關係，佛教，與其說是在於因，毋寧說是盡力於緣。這如前說的六因論，不管有部教徒是怎樣的救釋（婆沙卷第一六、大正、二七、七九頁中），但在迦多衍尼子以前，終於難以發現其典據。當然，將因分爲六種而行於佛教內的風習，並不自有部始。在南方論部，將因分爲貪、瞋、癡、捨、慈悲、智的六種，就已說明了這個。又大乘佛教，在十卷楞伽卷第三（大正、五三〇頁中）（相當於四卷及七卷楞伽卷第二），分爲當因、相續因、相因、作因、了因、相待因的六種，也是著明的事實。迦多衍尼子的六因論，畢竟不外是乘此一風潮的分類法。可是無論怎樣，將因分爲能作因（舊譯隨造因）、俱有因、同類因、相應因、徧行因、異熟因的，不管怎麼說，都是發智的特有之說，是不可疑的事實。有部，不獨大大的重此，在本論說於四

緣論後，其理由也在此（考察唯識因明的三因論）。現將上面的六因，於此作一簡單的說明。

第一能作因：據有部說，「除自餘能作」（俱舍卷第六之頌），就是除去自體的其他一切法的總稱。爲使成立這個，是指在消極方面或積極方面資助的一切條件，與四緣說的增上緣一樣（在大乘阿毗達磨集論卷第三，舉二十種的能作因：①生能作、②住能作、③持能作、④照能作、⑤變壞能作、⑥分離能作、⑦轉變能作、⑧信解能作、⑨顯了能作（望於宗、因、喻所成之義）、⑩等至能作、⑪隨說能作、⑫觀待能作、⑬牽引能作、⑭生起能作、⑮攝受能作、⑯引發能作、⑰定別能作、⑱同事能作、⑲相違能作、⑳不相違能作——大正、三一、六七一頁中、下）。

第二俱有因：所謂「互爲果」（俱舍卷第六）的意思，指相互資助合立成立一事的條件，如主觀與客觀發生關係時，主觀是客觀的原因，客觀是主觀的原因，在兩者相待而成立世間的一點上，說那兩者相互爲他之因。在經量部，因果於時間上，必定是前後的（關於經部因果論的出發，在俱舍論卷第六）。在有部，同時因果，也被認爲是因果的特徵，如這俱有因，可說就是眞正發揮那特徵的立論。據有部說，這俱有

因，有兩種情形：一是所謂同一果俱有因，謂由種種的原因，結合而生一結果，正是相當於所謂協同的原因。一是互爲果俱有因，如前舉的主觀客觀對立的情形，是所謂互働的原因。

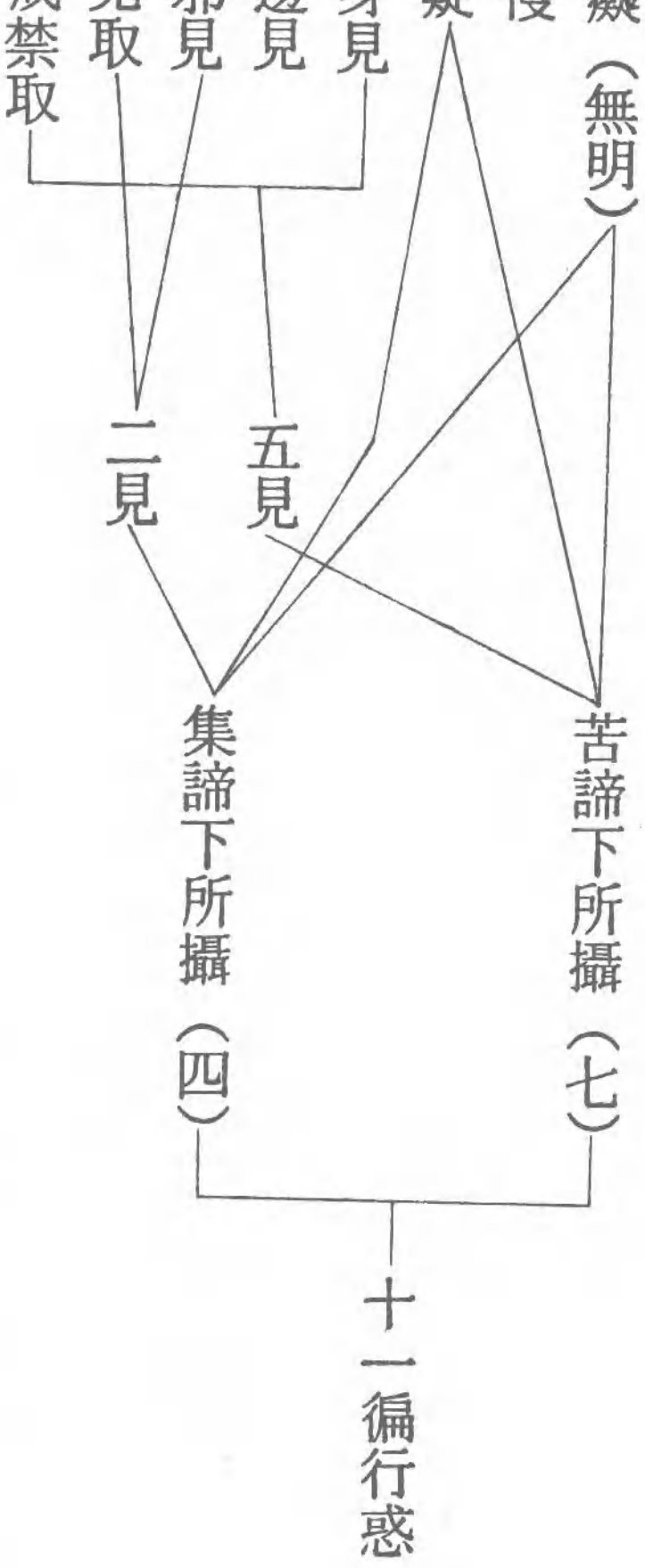
第三同類因：謂「相似」的意思（俱舍卷第六之頌）。卽因與果同其性質時，而說前者爲同類因。一切，不獨是刹那滅的，同時亦以同樣的狀態繼續著的，這不外是此同類因及其果（等流果）的相續。

第四相應因：謂「決定心心所同依」的意思（俱舍卷第六）。此乃特別說明我們心理活動之聯想的規定。卽某種心的起與不起，爲了使令心起，必有隨心而起的心理作用。那些組成一團而爲具體的心理活動，由於經營那些特定的結果，在所舉的一點上，把他們叫做相應因。相應因的自體，雖則是俱有因，但俱有因，在物質方面，也是普徧的，所以就特別限於心理活動的法則一點上，這被稱爲特殊的一因。加之，據有部說，這被說爲相應的，不獨是俱時存在，謂所謂五事相應，以所依（同一根）、所緣（同一對境）、行相（相似的考察）、時（同時併起）、事（各爲一體）的五事平等爲條件的，但在俱有因，沒有這限制，可說也是兩者的區別點（關於五事平等的

詳細解說，見婆沙卷第一六、大正、二七、八〇頁下）。

第五徧行因：謂在我們的煩惱中，指那最强烈而爲其他一切煩惱原因的煩惱，名徧行惑。關於這個，我想留到後面煩惱論（第五篇）的地方再說。

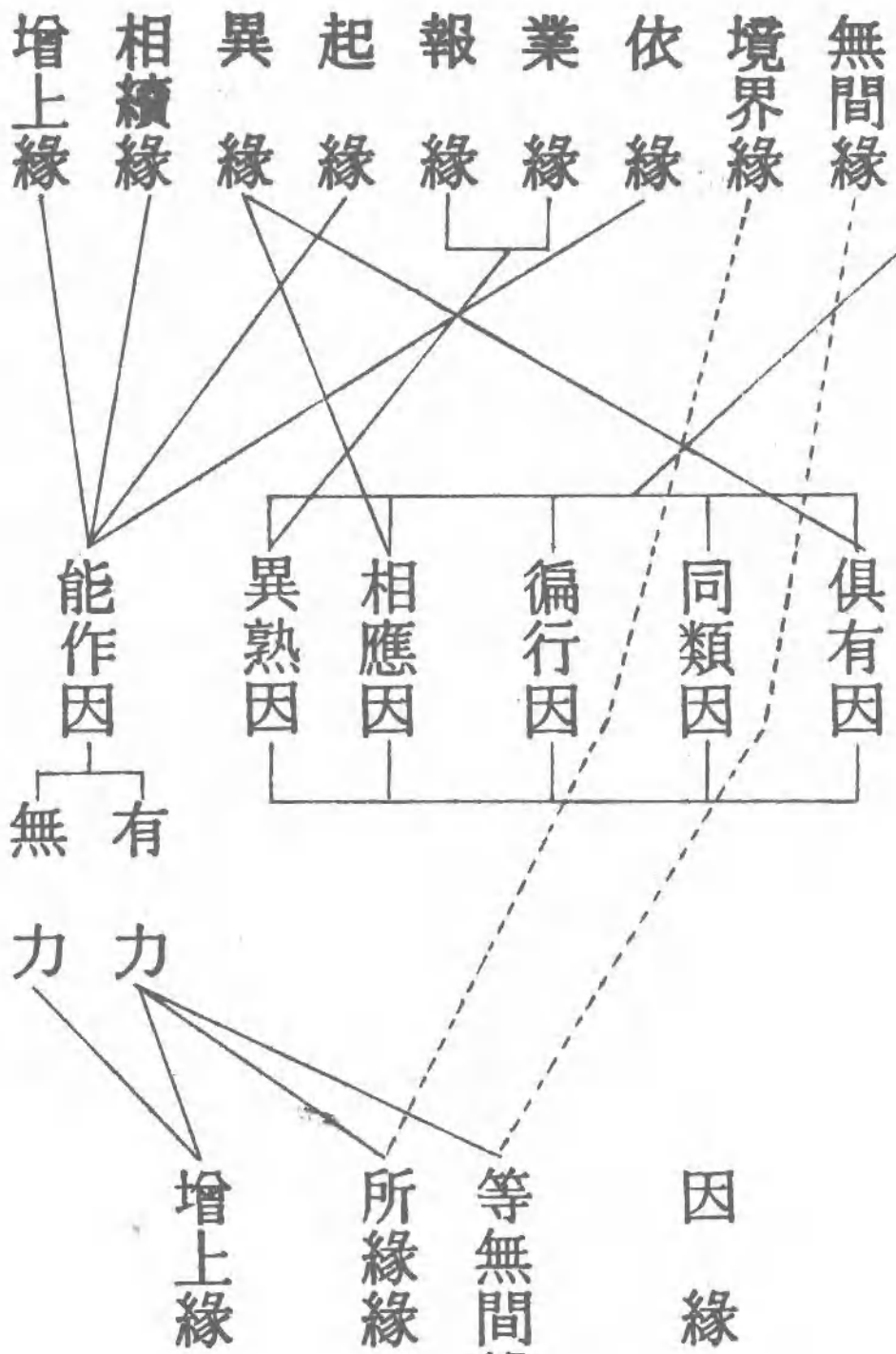
備考：徧行惑，指七見、二疑、二無明的十一種。



第六異熟因（報因）：這正是善惡業的異名，是至將來而報幸不幸之果的因。在狹義下的善因善果、惡因惡果，就是指的這因果律。把他名爲異熟的所以，在婆沙、

俱舍等，雖有種種的異論（如俱舍卷第六的毗婆沙師，把他解說爲異類而熟。經部：一、由業種的相續、轉變、差別；二、由於因的勢力而得果時有遲速，所以名爲異熟）。要之，業習，可解說爲漸次成爲與因不同的相狀之果的名稱。

備考：十緣、六因、四緣配合圖：



以上，雖簡單的說明六因，但與前四緣論比較，四緣論也好，六因論也好，主要都是置重於心理活動的分類，雖說這點是相同的，但四緣論，以認識論爲主，六因論，以生命活動爲主，就這點說，二者有所不同。六因論，比之二十四緣說或十緣說，在生命活動所廣涉的種種題目這點上，確實有他所優勝的地方。這卽此六因論，雖不屬於本系，而爲有部等所大大重視的所以。

八、五果論　說到這裏，雖則是廣義的因果律，但還是專置重於因的方面觀察。如從果的立場來說，那究竟是怎樣的？我人對於這點，惜還未能完成詳細的研究。所以自原始佛教以來，是經怎樣發達變遷的，不能尋出他的痕跡。唯佛教的因果律，被含於因緣論自身中，特就果論而給以詳細說明的，似不在早期時代的論書中。嘗試這個的，是在婆沙論前後的時候，卽與那六因論相伴，而對果論也給以特別注意。總之，對於這點的詳細研究，現在姑且不論，留待他日再說。果論與因論，以同一題目被論的，是從婆沙論開始，這是不可疑的事實，所以我認爲那是限於有部而開展的思想。然而他們立有幾種果呢？一般雖則是立五果（五果論的出處：婆沙卷第一二一、大正、二七、六二九頁下；俱舍卷第六），但據婆沙論說，立九果的也有（據婆沙卷第

一二一、大正、二七、六三〇頁中說，立九果的是西方師）。

五果，就是：①異熟果；②增上果；③等流果；④士用果；⑤離繫果。九果，是說在上五果之外，再加安立果、和合果、加行果、修習果的四種。

第一異熟果者，是指應於善惡業的果報，正是對異熟因的果。所給與我們的身心，雖則就是這異熟果，但那是無覆無記的，即不涉於善惡，爲這異熟果的特徵。涉於善惡的果，是從其他偏行因、同類因等所生之果，是屬於他種的果。所謂「因是善惡，果唯無記」，就是這異熟因、異熟果的關係。

第二等流果者，是指與因同其性質的果而言。如因是善的，果也是善的，因是惡的，果也是惡的。對同類因而有的果，就是此果。此外，偏行因爲一切煩惱的原因，由此因所生起的果也是煩惱的，因而亦得名爲等流果。

第三士用果者，謂如由人因事而產生某種的果，亦即是對於動力因。俱舍論卷六對他所下的定義爲：「若生因彼勢力所生，即說此法名士用果」，不外是這意義。所以此果是有極廣的意義的。假定把因見於動力的，其果就都成爲士用果，但是在此，主要是對俱有因、相應因而有的果。即由一因力而他在成立的一點上，相互的說爲俱

有因、士用果。

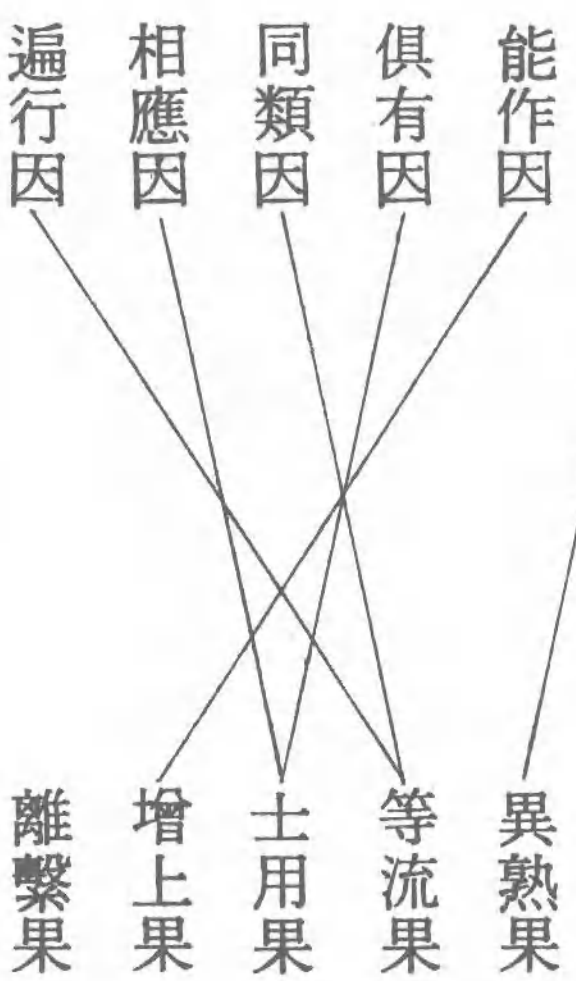
第四增上果者，正是對有部所說的。除了自己，餘一切法，皆爲能作因（或增上緣），適應這個，除已生法，一切是增上果。只要沒有一法是無條件而成立的，那法在消極方面、積極方面，必然都因無數的條件而被規定，所以其法不得不說是那些各條件之果。在這意義下，其他的四果，雖則也是增上果，然而在此，特別是指除去四果之意義的果，尤其可說是對消極因、間接因的無障果、間接果。

第五離繫果者，是涅槃之義，是以智慧的結果所得的。在這點上，雖是士用果的一種，或特別被稱爲不生的士用果也有（俱舍卷第六），但其他的果，是對一切有爲法的，涅槃是以無爲而爲特別的一果。

以上五果，雖爲有部的教義，但光是這個還不足，因而更立其他的四果：安立果者，在十緣論說，是依據的果。如依俱舍說，立於風輪之上的水輪，就是安立果的一類（卷第六）。加行果者，是對最初的出發點，而到最後的到著點，特別是在意志活動上說的。如初以不淨觀爲因，終於有無生智的生起。和合果者，謂內面的依存關係

，而一對於他者。如眼識等爲眼根等果，就是這個。最後，修習果者，是以修養的結果而所得的果報，如說由於靜慮有變化心，變化心等爲靜慮果（俱舍卷第六）。然這四果，如此於前五果，其意義較輕，不論那一種，都可攝於前五果的某一種。如和合果對俱有因，就可攝於士用果，因爲是這樣的關係，所以俱舍判定這個，上面四果，既都可以攝於增上果與士用果中，當然就沒有特別獨立的資格了（俱舍卷第六）。

備考：



這樣，有部對於六因而立五果（或九果）。於此成問題的，就是在因果之間的時

間關係是怎樣的？經部，因果在時間上，同時因果，也是承認的。因果關係，如以前後爲必然的條件；有部，如前所說，以在這之間，有明前後、俱時等區別的必要。關於這個，有部立取果與與果的二種區別。取果，正是指的果體實成的當體，因取果自身，含有那必然的條件的，這可說是相當於那個質料因。與果，是指實現其果的作用，相當於動力因。卽凡是因，都含有這二種作用的。在俱舍，將之定義爲：「能爲彼種故名取果，正與彼力故名與果」（俱舍卷第六）。照此研究六因五果的關係，除能作因，其他的五因取果，唯在現在。爲什麼？因在因的以上，已含有直接生果之實質的意義。與果，在五因之間，是有區別的。俱有因與相應因，因與其果是同時，所以與果與取果，都屬現在。異熟因，因爲是過去業酬於現在，所以其與果是在過去。同類因與徧行因，從現在的立場來看其果：若等流果，是從過去的因所承繼之產物時，其與果也就在過去，假定是由無間斷的繼承之產物時，其與果是就在現在。爲什麼？以因與果間，是無間斷的。最後的能作因，如從大體說，與果是在現在，不過其間因含無爲法、未來法等，所以又不可說都在現在，在無爲法與未來法中是不說取果的。可是，其與果，如視爲不

障因，可說在過去、現在。要之，此取果、與果的區別，是就各種因而分爲質料因與動力因的二者，以明其時間的規定，我以爲這是不失一個很有味的看法（取果與果之頌，見俱舍卷第六）。

九、結說　以上，很煩瑣的論述了阿毗達磨的因緣觀，在佛教世界觀上，是含有最重大意義的。然如實說，這因緣論，主要是從常識立場而稍進至科學的，還沒有眞正進至形而上學的立場，論究因果之必然的普徧的根據。這就是因果論，有種種動搖的所以，在大乘中觀論等，終於也就到達主張因果不得成立之旨〔成實論卷第一一、破因果品第一五一，介紹說無者因果不得成立的議論（大正、三二、三三一頁下）〕。其次，在世諦品第一五二品，論證世諦故有因果，沒有六因五果的說明。不管那一種的現象至此，欲從精緻的種種方面，明其成立之條件的，那就眞正不愧發揮阿毗達磨之所以爲阿毗達磨的特徵。在這當中，縱然還有很多可爲非難之點，但我認爲，吾人對於此因緣說，還是可以表示大大敬意的。

第七章　諸門分別

以上六章，從萬有的本質，到那成立的要素，涉及種種方面而論述的。那些要素，被配合的結果，就是這具體的宇宙，而是由此順著後篇所欲敍述的題目。未進到那個以前，還有關聯於這要素論的，須要預先稍爲說一說。卽那在阿毗達磨，是被稱爲所謂分別或諸門分別的論究法。在阿毗達磨的論究中，雖有種種的特徵，但那最大的特徵，在這諸門分別，離了這個，阿毗達磨，可說沒有獨立意義的。在這意義下，佛音把阿毗達磨的特質，說明如此。

在經，五蘊唯被大概的說明，而沒有分別、問答分別，而被充分的說明。

在這意義下，龍樹在其智度論說：阿毗達磨是什麼？是對問而答的，完全是關於諸門分別的形式。智度論卷第二說：

如說五戒：幾有色？幾無色？幾可見？幾不可見？幾有漏？幾無漏？幾有爲？幾無爲？幾有報？幾無報？幾有善？幾不善？幾有證？幾無證？如是等是名阿毗曇

。

復次七使：欲染使、瞋恚使、有愛使、憍慢使、無明使、見使、疑使。是七使，幾欲界繫？幾色界繫？幾無色界繫？幾見諦斷？幾思惟斷？幾見苦斷？幾見集斷？幾見盡斷？幾見道斷？幾遍使？幾不遍使？

十智：法智、比智、世智、他心智、苦智、集智、滅智、道智、盡智、無生智。是十智，幾有漏？幾無漏？幾有爲？幾無爲？幾有漏緣？幾無漏緣？幾有爲緣？幾無爲緣？幾欲界緣？幾色界緣？幾無色界緣？幾不繫緣？幾無礙道中修？幾解脫道中修？四果得時，幾得？幾失？如是等分別一切法，亦名阿毗曇（智度論卷第二、大正、二五、七〇頁上）。

即在此例也有，如提起種種的問題，把他照種種的標準，以說明其性質的，是阿毗達磨的論究法。

然標準的種類有幾種呢？那由論書是沒有一定的。在南方論部的毗婆崩伽，儘我人的計算，有四十七種的標準；與之聯絡的舍利弗阿毗曇論，則爲四十種（參照「阿毗達磨論的研究」）；在俱舍論，分別十八界，更立二十四五種的部門（卷第三），

並不一定的。可以說，那些標準，完全是基於便利，今日我們，即使立新的標準而分別，也不反於阿毗達磨的旨意，所以可說沒有特別一定的標準。在這之間，又有一定的主意，是不可忽略的事實。即在大體上，把一切照修養的見地判定的精神，也含於此間。今舉二三例以說明之：

首先是三性門：這是擬照善、惡、無記的三種標準而分別種種問題的。即「某某要素屬於善，某某屬於惡，某某屬於無記」（不涉及善惡）等，把所提出的要素性質，欲從道德的標準，以說明的方法。不用說，依此是含有獎善抑惡爲其目的的。

其次是界繫門：這在十八界、二十二根，乃至五蘊等的分類中，有多少是屬於欲界的？又有多少是屬於色界、無色界的？是欲說明這個的分別。不管是二十二根、十八界，一切都是以這人間爲標準的要素觀，所以到人間以上的色界、無色界等，是就更有不同。總而言之，位愈高其具備的要素，也就漸漸成爲不足，是阿毗達磨的世界觀。因爲到了上面，畢竟不外漸次脫却肉體的繫縛，提高精神生活之義。這界繫門的目的，說明這次第，畢竟不外欲在我們的心身生活，漸次示以抑低之方而提高上昇之道。

還有一例，是關於三斷門的說明。據佛教說，我們之迷，大體分爲二種：一是知識上的迷，一是情意上的迷，所以去其迷，也有二種方法：前者叫做見道斷，後者名爲修道斷。照這標準看諸法，其中，在見道所斷的固有，在修道所斷的也有，乃至如無爲法，沒有斷之必要（非所斷）的也有。說明這個的，就是三斷門，而且這是阿毗達磨視爲最重要的一分別門。

其他雖還有有漏無漏門、有爲無爲門，乃至苦、樂、捨的三大受門、有尋有伺門等，但不管那一種，其歸著之點，在爲修養有用的地方，終於有他分別的目的，這到底是不可疑的事實。種種煩瑣的分別，以此眼光看時，在那兒有一種意味，那是我們不可忽視的。不獨如此，在這諸門分別中——最後的目的，卽使在於修養——，直接的，與其是在修養，毋寧在知識方面，欲明其性質的部門也不少。例如可見不可見門，障礙無障礙門，燃可燃門，積聚非積聚門，就是這個。所以適當的利用這些分別時，不獨修養，在理解一般諸法的性質，世界的組織等上，爲我們提供了極爲必要的理解，這也是不可否定的事實。諸阿毗達磨論書，煩雜的論種種問題，每設這分別門的理由，實亦不外於此。讀阿毗達磨論書，最令不堪倦怠的，實是這諸門分別。可是我

們在這之間，承認上述的意義，爲欲顯示那個，有努力汲取那精神的必要，是爲特設一章的理由。但在此，關於這些二一的說明，因爲太過煩瑣，所以就省略不談。

第三篇　世界觀

第一章　總論

一、世界觀的定義　在此所要說的世界觀，不是論世界的本質、成立原因及其意義等義。因那是第二篇所論的所謂宇宙觀的題目。在此所說的世界觀，不是 Weltanschauung 或 cosmology 的意義，而是關於世界起源論及世界現象論，在阿毗達磨方面，是如何觀察的，我想就這問題，略爲一論。可說這不是宇宙實體論，而是事實上的宇宙現象論。

二、原始佛教的世界觀　對這問題，依例先要從原始佛教的態度來說，如屢次所說佛陀的目的，在轉迷開悟，但爲達到那轉迷開悟，佛陀主張「須先正視所給與的事實」。如無視事實，徒求構成宗教的對象，是不得稱爲眞實開悟的。在這意義下，佛陀對於所給予的事實世界，有所謂世界觀，自是不用說的。我人須要注意的：佛陀雖

然這樣主張，但佛陀的所謂如實知見，不是專以事實的追究爲主，而是要對所給與的事實世界，在價值上，給予正當的批判。對於我們宗教的要求，雖直接的供給指導的原理，但事實那東西的追究，不獨是極間接的，且因動輒拘泥於事實的追究，於是對於宗教必要的實修，反而有所怠棄。在這意義下，佛雖主張正視事實，但對解脫沒有直接關係的事情，我們如多注力，佛亦加以深誡。世界，有邊？無邊？身心，是一？是異？聖者死後，靈魂是有？是無？對於這些，都是屬於無記答，就是一般說的不答。所以從世界觀的問題看佛陀的態度，佛雖以所謂世間爲觀察的對象，但對物理的世界，生物現象的自身，可說不多注意。如有以爲佛陀是從天文、地理到動物、植物，論究種種事象，不用說，那是極大的誤解。

佛教所說的世界現象論（關於物理世界及生物世界的觀察），究竟是怎樣發生的呢？佛陀明世界的價值時，雖不以其爲目的，但仍不得不時時觸及事實世界的問題。離事實而唯論價值，那是不可能的。這樣，佛陀採用當時所行於世的世界觀而說須彌山，觸及南閻浮提說，言及地獄、鬼神等，仍多少觸及事實問題，這就是佛教對於事實世界觀察的起源。這雖是斷片的，但那些記載，在被信爲最古的經典中，已有很多

的散在。可惜我們對於那個一一，究竟是採用什麼時代的？爲那一方面所流行的世界觀？現在還不知道。總之，佛陀將在佛的時代前後，或在其他地方所行的世界觀，在說明的便利上，常常的被採用，這可說是不可疑的。爲什麼？因那說明的自身，並不是佛陀的目的，所以不可把這歸於佛陀的創見，其理由也就在此。

三、阿毗達磨的世界觀　原始佛教的事實世界觀，無疑是據當時學術的常識說的。在這意義下，佛教的世界觀，如古則愈古，因爲在那自身，是沒有多大特色的。佛陀既示其例，由來佛教的特色，在於採用當時種種的思想，然後加以改造，成爲佛教的一流。卽在事實的世界觀，佛陀已多少把他變爲佛教的，其理由恐亦在此。尤其到阿毗達磨論師，漸漸把他作爲自身問題而論，或逐漸把他改造爲佛教的一流。起初，與當時一般的世界觀，雖還保有聯絡，但在這之間，已到達了發揮一流的特色。佛教本來的主意，認爲倫理的心理的世界觀與事實的世界觀，是可調和的。但一度進於改造以後，事事已經沒有被制限於當時一般世界觀的必要。卽對其他的世界觀——婆羅門教或耆那教的世界觀——，終於見到佛教一流世界觀的成立，大概也就是這個理由。在這意義下，當吾人研究佛教世界觀發達時，一面就其源泉注意當時一般的世界觀

，同時又須努力說明在佛教自身內發達的經過及因由。

四、關於世界觀的資料　佛教世界觀發達的資料如何，不用說，如把他一一舉出，雖達於非常的多數，今姑舉其主要者如下：第一、是散於阿含部聖典內的斷片的資料，尤其是漢文與巴利文一致的那些資料。那些資料，即使不可說爲原始的，至少可說代表近於原始的。如加搜集，以長阿含、中阿含爲始，而雜阿含、增一阿含中，也有種種。尤其在巴利阿恩咕他拉中，存有不少材料（例如在 Aiguttara, I. p. 227 同 V. p. 59 等中，說爲「一日月周徧照映一世界，如是千世界亦然。在千世界中，有千日、千月、千須彌山王、千閻浮提、千拘耶尼、千鬱單越……）。我人先從那些來研究佛教原始的世界觀，但不要忘記常把那個放在前面，而與後來發達了的世界觀，作比較的用意。

經這用意其次應研究的，雖則是在巴利、梵語、漢文所傳的，可是就中，在巴利的方面，主要是本生譚（或本生經）及所表於註釋的，就是本生譚（VI. p. 125 同 p. 432 等）的材料，或是在阿他莎利膩等的材料。在梵語所傳的，是天業譬喻、大事〔參照 Kirfel: Die Kosmographie der Inder, S. 186〕等。於此研究而最重要的，唯

是漢譯所傳的所謂樓炭經（世起經）。這從長阿含（後秦，佛陀耶舍、竺佛念共譯）卷第十八到卷第二十所攝（別譯，有起世經十卷，隋，闍那崛多譯。起世因本經十卷，隋，達摩笈多譯）的，含有如次的諸品：

①閻浮提洲品；②鬱單越品；③轉輪聖王品；④地獄品；⑤龍鳥品；⑥阿修倫品；⑦四天王品；⑧忉利天品；⑨三災品；⑩戰鬪品；⑪三中劫品；⑫世本緣品。

這些，是什麼時候成立的，固還不很明白，但佛教教會，因對阿毗達磨的神學問題，漸漸含有興味以後而發生的產物，這可說是不可疑的事實。如有第四次的結集，則這一類的聖典，被附於長阿含的，大概就是在第四回的時候（其初，世界觀的經文，的確屬於一部類，這徵於異譯有二本，也就明白）。總之，由此，佛教的世界觀，大大的被統一，其形式雖已達到一定，但若把他更與後來的集合比較，在種種方面，還有未論及的。

世起經，在實質上，雖是阿毗達磨的，但在名目上，至少還是屬於契經。在名目上更把他做爲阿毗達磨的，是眞諦譯的佛說立世阿毗曇論十卷（大正、三二、一七三——二二六頁）。這對世起經的十品，把章分爲二十五品（立世阿毗曇的二十五品：

①地動品；②南剡浮提品；③六大國品；④夜叉神品；⑤漏闍耆利象王品；⑥四天下品；⑦數量品；⑧天住處品；⑨歡喜園品；⑩衆車園品；⑪惡口園品；⑫雜園品；⑬波利夜多園品；⑭提頭賴吒城品；⑮毗留勒叉城品；⑯毗留博叉城品；⑰毗沙門城品；⑱天非天戰鬪品；⑲日月行品；⑳云何品；㉑受生品；㉒壽量品；㉓地獄品（於中有十品說十一地獄）；㉔小三災品（於中更有疾疫、刀兵、饑餓的三品）；㉕大三災品（火災）。以世界現象論爲基本，就活動其中的種種有情論說。雖冠佛說之名，實爲後來阿毗達磨論師之所整理，因而無疑可視爲基於世起經等所製作的。

佛教的世界觀，與漸次被整理的同時，阿毗達磨論書的統合製作，也極盛行，至某種程度，從來以獨立題目被處理的佛教世界觀，已到達了統合阿毗達磨論書的一分科。最早企圖這個的，是施設論。施設論，在漢譯，雖不過祇有因施設的一品七卷（大正、二六），但在西藏，於因施設外，有業施設及世間施設的三品。前二品的大要，De la Vallée Poussin 氏，介紹於其著「世親與稱友」的附錄中。其中，世間施設，就是論這世界觀的，主要是基於長阿含的世起經，以之作爲阿毗達磨風的論究。這在龍樹時代已被承認，所以智度論卷第二，有如次的敍說：

有人言：六分阿毗曇中第三分八品之名分別世處分（此是樓炭經作六分中第三分），是目犍連作。（大正、二五、七〇頁上）。

就是在六阿毗達磨中（有部的六足論？）位於第三的，是施設論義。夾註是基於樓炭經作的，在這種地方，暗示此論是從長阿含世起經脫化而來。且就實際，對照世起經與此世間施設，很有一致之處，那是不可不承認的事實，這在「阿毗達磨論的研究」之第三篇，吾人已論說過了。

施設論，在漢譯，雖未全體被傳，但在印度，含有極重要的意義，不獨是有部六足論之一，即在餘部，也視爲很重要的。所以世間施設論，被稱爲佛教世界觀的權威。尤其在有部宗，就在其他的論部中，也斷片的說著世界觀（如集異門足論第十一卷關於五趣的說明，同十七卷關於七識住的說明，同十九卷關於九有情居的說明；及法蘊足論第十至十二卷的根品、多界品、緣起品；並識身足論第二至第三卷的補特伽羅蘊；品類足論第六卷異生法及第八卷九有情居的說明等）。到被集合，是即指這施設論爲止，關於這點，被視爲特別重要。大毗婆沙論，原來沒有世界觀的一章，因爲是釋發智論的，所以沒有特別關於這個的章節。雖然是斷片的，但仍到處說著世界的事

情，可是作爲那個材料的，都是從上世間施設來的。在大毗婆沙論綱要書的法勝阿毗曇心論中，雖不含有世界的一章，但大成這個的世親阿毗達磨俱舍論，在第三章設所謂世間品的，我認爲是倣效上述施設論的體裁的。俱舍論繼大毗婆沙論批評的精神，似乎更爲徹底，這如表現於那世間品的世界觀，從某種意義說，也可說是顯示了阿毗達磨論書中的最高頂點。從來，一說到佛教的世界觀，立刻就想到俱舍論的世間品，其原因實就在此。

吾人從此欲說的，基於上面的諸材料所做成的，雖是發達以後的事情，但作爲那前後的基準，推廣這俱舍論世間品的，是順正理論或顯宗論的辨緣起品，這是預先可以斷定的。

五、世界的分類——器世間與有情世間

在快進於本題時，還想先說一言，就是世界的分類法。在佛教，世界（卽世間）有二義：一是物器世間；一是有情世間。器世間，是說這世界的形態，有情世間，是指住於物器世界的生物總體。雖則兩者從來是不可離的，但在觀察的便利上，分爲上述的二種，是佛教教學的通例。因此，今欲述這世界觀時，在觀察的便利上，大體也想分爲上面的兩種來說。可是

，佛教的世界觀，原是所謂有情世間的觀察，因這是主要而發達的，所以在器世間論中，也含有有情論，自是不用說的。

六、參考書 在上所舉的資料外，當研究這問題時，如次的書籍，是主要的參考書。

a 圓暉，俱舍論頌疏卷第八至卷第一一。

b W. Kirfel: Die Kosmographie der Inder (2te Abschnitt. Die Kosmographie der Buddhisten) Bonn 1920.

c Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics (vol. IV. pp. 129-138) Cosmogony and Cosmology (Buddhist) by De la Vallée Poussin.

第二章　婆羅門教的世界觀（特別關於物器世間）

一、緒說

如前所述，佛教世界觀的基礎，是人生觀。原始佛教的主意，可說是倫理的唯心論，由善惡的心狀及行爲，開展各種世界，其原因就在此。所謂三界，正不外是從人生觀所算出的結果，卽從我人精神狀態算出禪定修行的階段，適應這個，把有情界，分爲欲界、色界、無色界的三態，大體就是這有情的分類。因而其名稱，對於古傳的物理的，全指精神的境界，不用說，與古傳是大異旨趣的。原始佛教的教法，漸次被加整理，那分類，不單留於精神的境地，適應這個而說有特殊世界的，是轉人生觀而擴展爲世界觀的因由，且那很早就有了的，到中含卷第四十三分別意行經等，以禪定境地的三界，可說二義等同而沒有不同的。這樣，佛教的宇宙形態論，不外是欲把這生地的三界，與當時流行於世的所謂空想的神話的乃至天文學的物理學的結合加以說明的結果。當然，在三界中，無色界，是精神的存在，不寄托物質界，因爲沒有形態，所以不入於世界現象論中。總之，從大體說，以生地明三界組織形態的，不能不是現象論的課題。因此，首先須從當時一般所行的神

話宇宙觀說起。

二、吠陀、奧義書等的世界觀　梨俱吠陀的宇宙觀，完全是物理的。先把這世界分爲天與地來觀察，漸次再把那中間界加以勘定，然後就可見到三界說的成立。卽這地上，叫做地界，有氣流現象的地方，叫做空界，有日月星辰的地方，稱爲天界，還有把這以秘名而喚爲 svar, bhuvar, bhūr。這三界，成爲階段的處所。其中，以種種的神爲始，認爲是一切生物的住所。他們的想像力，進而欲把上三界，更作細小的區分，在梨俱吠陀 (R. V, VII, 87, 5) 等，已分爲天的三階段，地的三階段，如縮小推究於論理的，在空也說有三界九地的萌芽。住在這三界的諸神，就有三階段的地位有高下，就是從這而來的分類。當然，儘我人所知，在吠陀文書中，還沒有諸神、諸有情，如何配合三界九地的文獻，不過，以太陽配於天，以風配於空，以火配於地，爲那主神的，在梨俱吠陀，已發生萌芽，而成立於梵書時代。到梵書或奧義書等，更明分八界或九界，以明諸神或有情的地位。如在百道梵書中，擧有八神：①火神，②地神，③風神，④空神，⑤太陽神，⑥天神，⑦月神，⑧星神。更下在布利哈德奧義書中，位於地界之上，擧如下的九種：①風界，②空界，③乾闥婆界，

④太陽界，⑤月界，⑥星界，⑦天界，⑧因陀羅界，⑨生主界。在大觀上，是等諸神，沒有層次，但在三界中，每佔有他的地位，爲那中心的，是生主，可說這是從梵書時代到奧義書的世界觀。

這世界是怎樣的形態？早在梨俱吠陀的時代，不用說，還不怎麼明顯，大體上，似乎不出地載天覆的想法。在梨俱吠陀的某個地方，把天地比於車之兩輪，於中有軸爲之聯絡，可是在百道梵書，把世界形態，說爲像龜與寓象。卽青天，相當於龜的背部，地，相當於龜的內殼，中間，相當於空界。把他更進一層整理的，就是愛陀列耶奧義書的世界觀，說這世界，上下共圍於水，於中有空（光）與地（死）。在古婆羅門教時代〔卽從梨俱吠陀到經書時代〕，如後世的空想的產物，像這樣的諸山、諸川、諸洲之說，還沒有顯著的發達。須彌山之名，在推提利耶奧義書，雖已發現，但並沒有以他爲中心而說世界的形狀。關於這點，不管在什麼地方，都是這樣，如古代民族的世界形態論，以所居住的實際地理爲基礎，對那空想與傳說，常常要多少加以實際的觀察，然後才構成的，其他的外國固不用說，就是在全印度，也還沒有全體的預想，因爲是這樣的時代，所以必然是那樣的。眞正大規模的世界形態論的發生，是學

派時代以後。即民族南下，知雪山、知海，至少是從知道有印度以外諸國以後的事。

三、新婆羅門教的世界觀　在學派時代所發達了的印度的世界觀，大體有三類：第一、是新婆羅門教的世界觀，第二、是佛教的世界觀。這三組織，相互之間，雖多少有他們的共通點，但也有大大不同的地方。雖同以上述古代思想爲背景，但各派亦作獨立的考察，因而漸次到達於不同之點。就中，佛教之說，比耆那與新婆羅門教說，與其說是差異，毋寧說有諸多不同，終而形成一種特有的發達。然如前說，佛教的世界觀，要不外改造當時所流行於世的，爲了研究佛教的世界觀，對新婆羅門教或耆那的世界觀，似有大略併學的必要。然今如欲一一敍說，因極複雜，所以現在只好簡單的擧新婆羅門教的世界觀，作爲後來比較的用意。新婆羅門教世界觀的材料怎樣？最古的，是在摩訶婆羅多中的世界觀與在摩奴中的世界觀，其次，在所製作的種種布拉那書中，正是論這問題。布拉那（梵）的主要者，有十八種：①巴迦瓦他布拉那；②巴維舍布拉那；③婆羅曼陀布拉那；④婆羅曼瓦伊瓦爾他布拉那；⑤德維巴迦瓦他布拉那；⑥迦爾他布拉那；⑦庫盧馬布拉那；⑧楞伽布拉那；⑨嗎盧干提耶布拉那；⑩嗎迦布拉那；⑪帕陀嗎布拉那；⑫濕婆布拉那；⑬斯干陀

布拉那；⑭瓦嗎那布拉那；⑮瓦拉哈布拉那；⑯瓦猶布拉那；⑰維斯奴布拉那；⑱那拉利耶布拉那。

此等布拉那，一般所說的是：①世界的大起源，②破壞、新造，③神譜論，④摩奴（Manu）的支配，⑤天孫系諸天的歷史等。以之爲布拉那的五相（但在那拉利耶中，沒有世界觀的說明）。將他稱爲新婆羅門教聖典的所以，是以這些教科書爲基礎，成立所謂印度諸教派的。那成立的年代，不大明白。名稱，在布利哈德奧義書等，雖說已有布拉那的名目，但眞正成爲定形的，從什麼時候開始，還不明白。不管那一種，我想，都是成立於紀元後的。爲這布拉那基礎的思想，徵於所謂數論的說法，到處浸透可知。在那以前，究竟是怎樣的？現在似乎不能決定。

阿摩羅新哈，把布拉那的特色說爲五相，這阿摩羅新哈，是維克羅嗎利他王朝的九寶之一。威爾遜說：布拉那的骨子，成立於世紀前。但在註中，說這不確。因而，此中的世界觀，與其說爲佛教宇宙觀的淵源，毋寧視爲與世界觀相並爲適當。從格式上說，這在思想系統上，仍可說爲佛教的先驅，所以現在想就那個簡單的敍說其要領。

四、布拉那的世界起源論　先簡單的從世界起源論說。從梨俱吠陀到奧義書的起源論，吾人雖曾以種種機會加以敍說過，但關於布拉那的起源論還沒有談過。

以大敍事詩的摩訶婆羅多爲始，尤其是到布拉那，可說是以通俗的信仰爲中心。即從當時的多神教內出發，欲把他以毗紐拳，或濕婆爲統一的信仰基礎，由此，他們進而繼承古風的婆羅門教，同時在另方面，要投於一般民心的改造。因而，對世界起源論——此中，不用說，亦開出新的立場——，如說到其要素，乃預想梨俱吠陀以來的世界起源論，而以之爲新的神話，可說是以結合新的哲學爲其主要的任務。於此，說爲新的神話的，梵天就漸漸的失其勢力，毗紐拳及濕婆，反占優越的地位，尤其是毗紐拳神話，最被大大的利用。即毗紐拳，權現（avatāra）種種形而救衆生。特別是世界創造觀，毗紐拳在西沙那伽入禪定時，從其臍生蓮，從蓮生梵天，作此世界，就是這個。然以怎樣通俗的說法爲意趣，已是種種哲學說生起以後的世界起源論，光是神話的說明，已不能滿足人們的心意。補這缺陷而使神話哲學化的，是有神的數論。即以毗紐拳（也有把他說爲梵的）爲最高原理，而於其下統合自性、神我的二原理，從此開展大、我慢、五唯、十一根等，以作這世界，就是此說。從奧義書的末期到學

派時代，在種種方面，數論的思想，似在支配印度的思想界，這趨勢，卽在此也聯繫的。以之卽爲迦毗羅的數論，認爲有神化之結果的學者雖多，但以我人的見解說，此種的數論，從立於迦毗羅的無神論的立脚地之數論說，反而是屬於古的系統，這，吾人在「印度六派哲學」中，已論說過了的（印度六派哲學一〇六頁——）。

數論思想與通俗的神話，統合於怎樣的形態而始成爲新婆羅門教的開闢論呢？謂由摩訶婆羅多或摩奴或布拉那等，雖有很大的不同，但亦自然立於共通觀念上，那是不用說的。今試就（據耶克比氏，在 Hästings' Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IV. pp. 155-161 所說爲例）摩奴的開闢論與毗紐拏布拉那的開闢論，略述如左：

摩奴法典第一章，從世界的創造說到社會制度發生的經過。如據彼說，宇宙之初，是一混沌未分的暗黑態，所謂一切是眠的狀態。這時，永遠的自存者，欲去黑暗開展萬有，先從自體產水〔從梨俱吠陀到梵書時代的原水說，巴比倫的阿比斯說，預想他列斯之水、希伯來之地，謂從自存者生水，可與諸說比較〕。彼在這水中，更播種子，就成爲像太陽那樣的光輝灼耀的金卵，於中梵天顯現（吾人於此可以想出吠陀時

代的最高原理↓物質↓人格神的關係）。梵天在這金卵上，經過一年之後，將卵分爲二分，上爲天，下爲地，中爲空，於是作成三界。與作器界同時，彼又欲作有情界，先從自作意，從意作我慢，從我慢、大我（覺）爲始，而作五唯、五根，更由五唯與我慢之六，作生命的依處，再由彼作五大以完成一切。所謂數論之說，雖有很大不同，但在精神上，並無多麼大的差別，這是我們不可忘的。摩奴於此，從有情的種種作用特質，漸次及於山川草木，乃至三吠陀、四姓、善惡等的一切，我想這是一貫的說明。然據摩奴或摩訶婆羅多說，這世界並非永久的就照這樣的相續，創造以後，經過種種的循環、變遷，最後再歸著於本來的黑暗。這就是到學派所起的所謂劫滅說。爲此年月，據摩奴說，人間社會，先有四期的循環，以之名爲庫利他、脫利他、羅瓦婆羅、卡利的四瑜伽。庫利他瑜伽，行於正法完全的時代，即曙光時代（四百年）、本期時代（四千年）、黃昏時代（四百），計四千八百年，人壽四千歲；脫利他瑜伽，是正法缺四分之一的時代，加曙光與黃昏而爲三千六百年的延續，人壽三千歲；羅瓦婆羅瑜伽，是正法滅去四分之二的時期，二千四百年，人壽二千歲；最後卡利瑜伽，是正法僅剩四分之一的時期，就是當時的現在，一千二百年間續，人壽不定。如是到

達卡利瑜伽的終了，再逆進庫利他瑜伽的方面，長是循環著的（關於瑜伽的年數，參照 Wilson's Visnu Purāṇa Vol. I, pp. 50-54 Note）。於此，吾人可就想出嗯毗羅庫列斯的四期（①唯愛→②增生→③唯憎→④愛再生）的思想。那是由那一次的循環而世界破壞呢？據摩奴說，人間這四瑜伽的一萬二千（卽 4,800＋3,600＋2,400＋1,200＝12,000），就是諸神之一的瑜伽。這瑜伽的一千，就是梵天的一日，而且唯是日中的一日。這時，梵天停止他的作業而入於夜眠，是爲劫滅。這樣，唯於一夜，世界在暗黑中之後，梵天再繼續的活動，就是世界的再造（Deussen: Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. 3. SS. 45-47）。此說，雖無疑的是從人間一日一夜的活動、休止所導出的，但橫於那根柢的理論，我以爲是欲調和世界的創造與無窮輪廻的。爲什麼？因世界創造之說，自梨俱吠陀以來，就被規定了的，捨之雖不可，但因那個，無窮輪廻，不得成立，所以調和這個，以示不出循環說之外。如就事實言，此說，是屬摩訶婆羅多方面的思索家之創見呢？還是從其他學派所產生的呢？一時因爲判定，所以有再精確研究的必要。不管那一種，此說到後來，曾以種種的形態，支配整個印度的思想界，是我人所不可忘的。

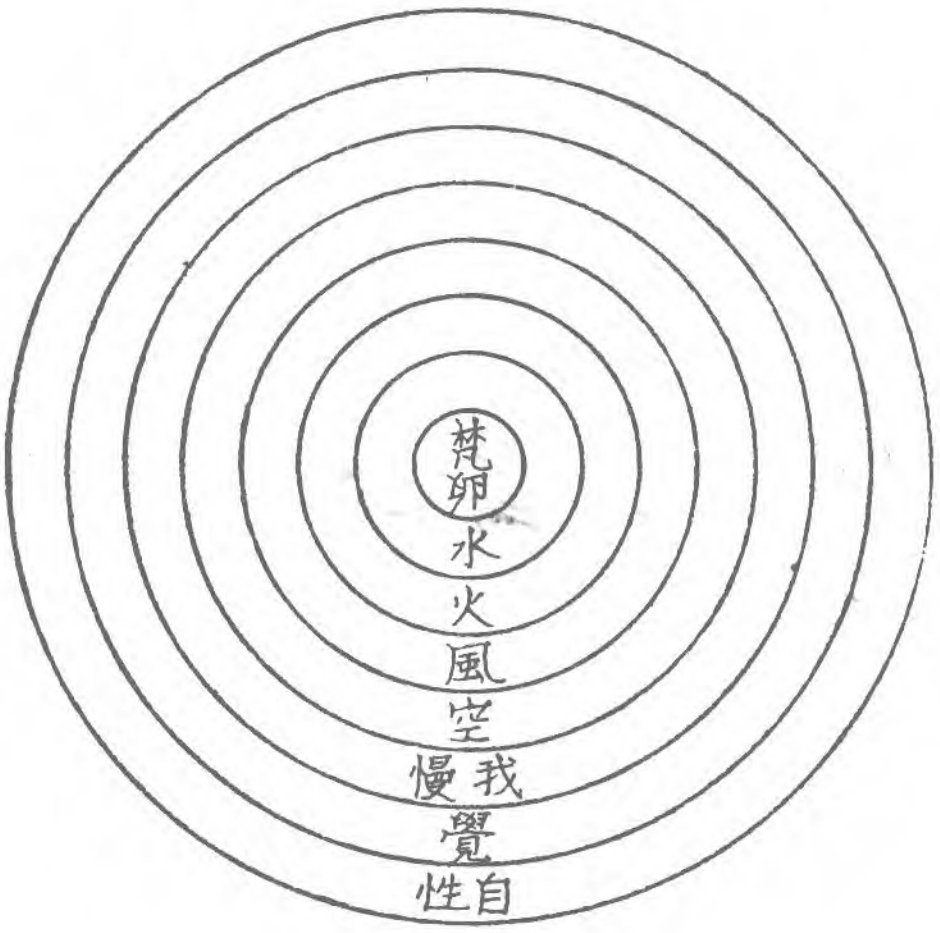
以上，是摩奴法典的開闢論，至於布拉那的開闢論，雖是大同小異，但現不妨暫據毗紐拏開闢論，以擧出其要領來一看。

自存者，不用說，是唯一的，但亦開展三種的大要素，那就是神我、自性、時。神我，是精神的原理；自性，是物質的原理；由時結合兩者，自存者自入其中時，於此，從自性開展覺、我慢、五大、十一根。這開展了的五大，更相互結合而成一個梵卵（器世界），立於水上，由水、火、風、空、我慢、覺、自性而能取。自存者，自成梵天之形，由憂德作萬物，由喜德以毗紐拏而保存之，終由暗德爲魯羅拉而破壞之，就是所謂劫滅。可見大體雖似摩奴或摩訶婆羅多，但宗派的色彩顯著，且欲調和諸思想，在這點上，宜可說是顯示一般的出色（Allgemeine Geschichte der Philosophie I. 3. SS. 38-47, Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IV, pp. 155-161, Cosmogony and Cosmology by Jacobi, Wilson's Viṣṇu Purāṇa IV. 30）

五、閻浮提洲　其次所要說的，就是成立了的宇宙形態如何？亦卽世界現象論的問題如何？據布拉那說，在這無限的空間中，有無限的宇宙組織。總稱這個，名爲梵

卵。卽發生論的梵卵名稱，在形態論方面，也是被移用的。布拉那的主要處，不在論無限宇宙組織的一一，而是以其中的一個，卽就吾人所住的這宇宙形態，加以論究，爲其目的。因各宇宙，不管那種，都是同一組織。在這意義下，梵卵，實可解爲一宇宙之義。

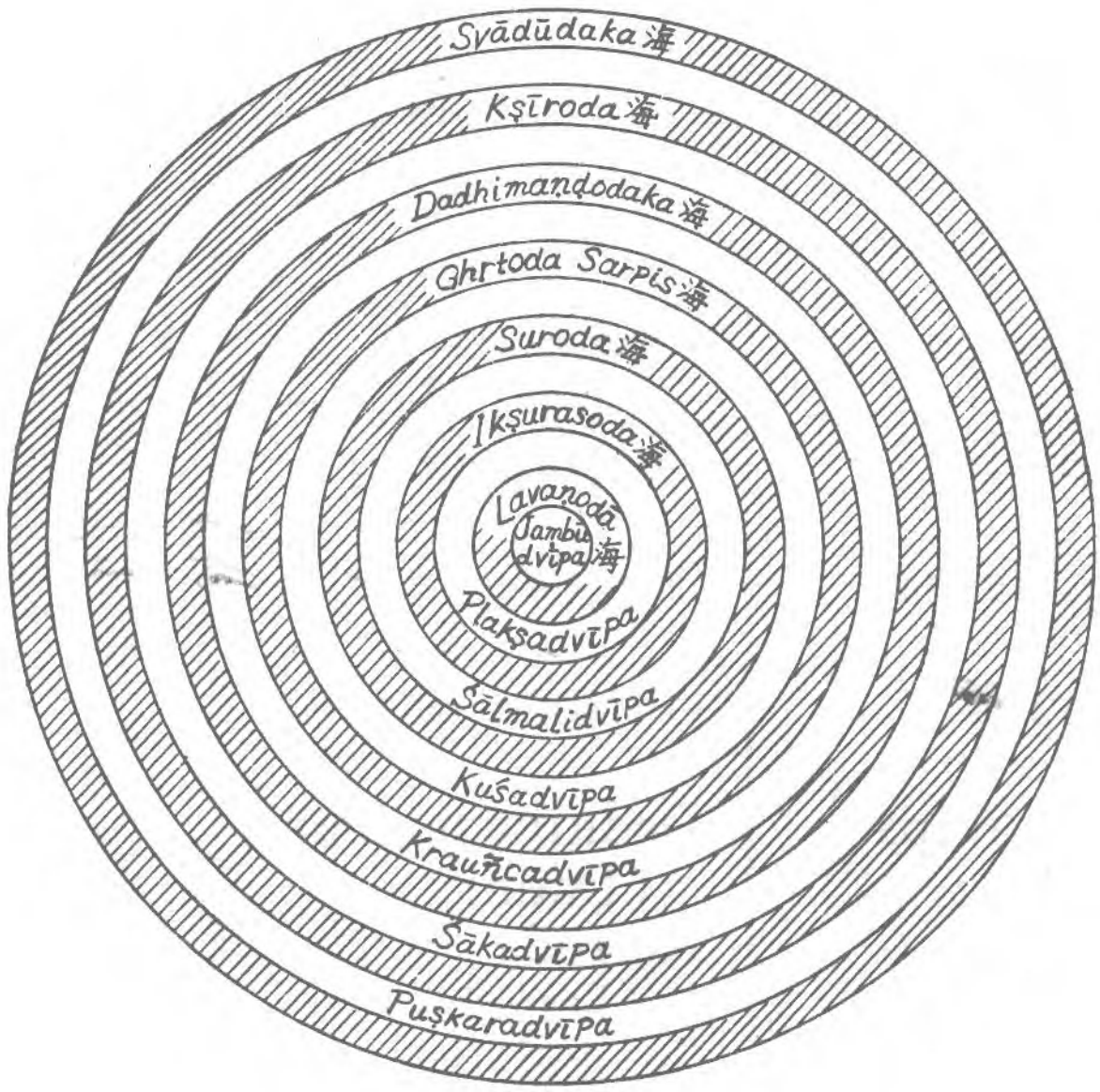
梵卵，如前所說，由水層、火層、風層、空層、我慢、大（覺）、自性而順次圍繞。其厚，漸次增加十倍。如圖：





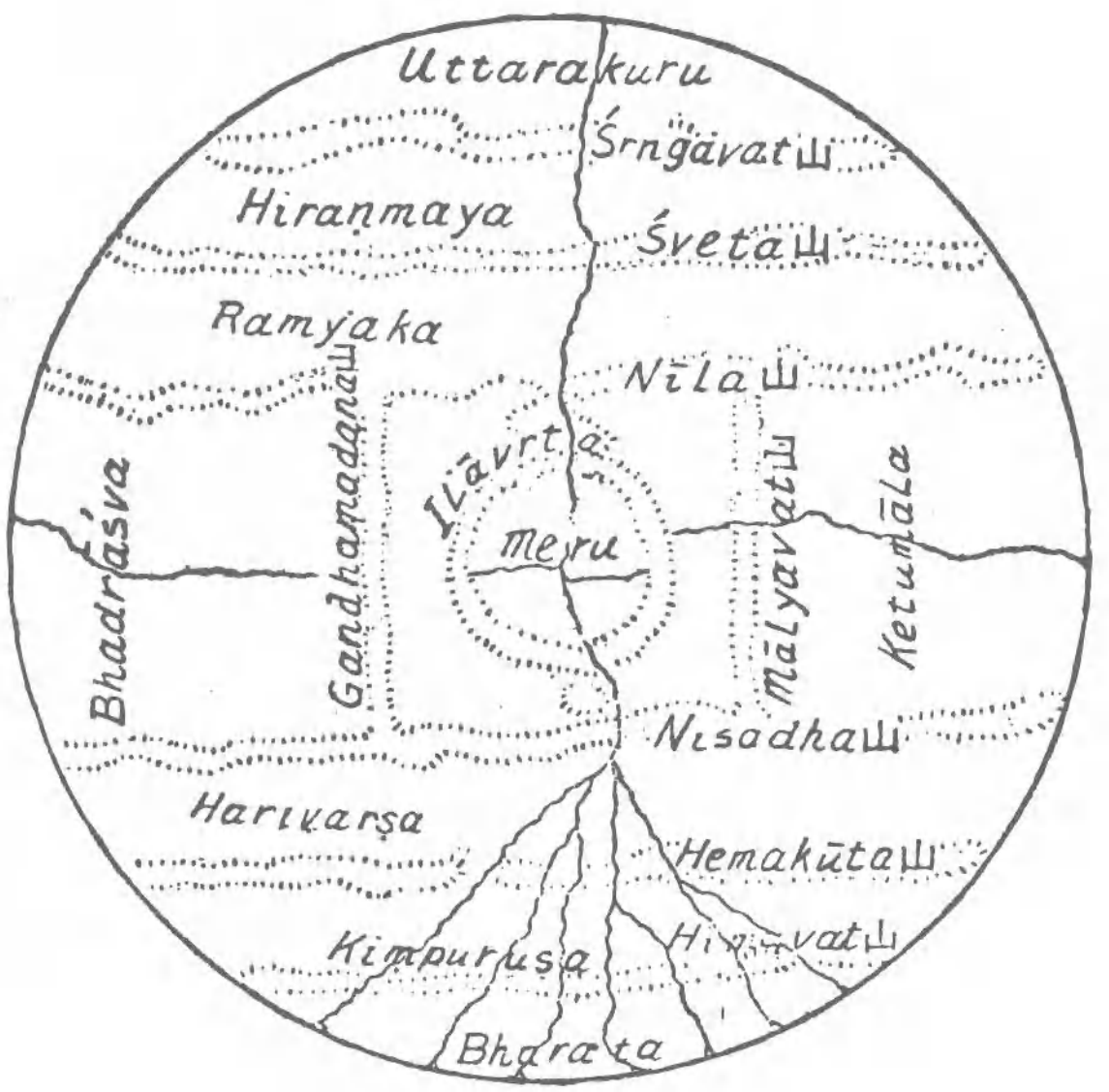
謂於自性↓覺↓我慢↓的系列，混合奧義書流的梵↓空↓風↓火↓水↓地的發展，而把這些同時存在之形，直接說爲宇宙觀。那中樞部，從怎樣的部分成立的呢？普通把他分爲布魯、布瓦斯、斯瓦魯、馬哈魯、迦那斯、他巴斯、薩埵夜麻的七層，就是此土以上的世界。就中，布魯、布瓦斯、斯瓦魯，在梵書時代，已被說爲天空地的三界，及至泰基利耶、阿難耶伽，於此就又加上馬哈魯、迦那斯，布拉那更利用這個，以明諸天地位上的區別。對這地上的七界，又有地下的七界。那就是巴他拉卽阿修羅等的住處，其下更有地獄。巴他拉之七，是說阿他拉、維他拉、斯他拉、他拉他拉、馬哈他拉、拉薩他拉、巴他拉。現因無暇一一說明這些，所以只好簡單的摘記其重要點。

七洲 陸	七海 海
Jambūdvipa	Lavaṇodā (Kṣāroda)
Plakṣadvipa	Ikṣurasoda
Śālmalidvipa	Suroda
Kuśadvipa	Ghṛtoda Sarpis
Krauñcadvipa	Dadhimaṇḍodaka (Dadhi)
Śākadvipa	Kṣiroda (Dugdha)
Puṣkaradvipa	Svādūdaka (Jala)



吾人所住這地，不用說，是布魯界，乃從七洲、七海（參照上表及本頁的圖示）所成立的，而且不管那一種，都爲環的狀態。

就中，包含當時全印度之洲的閻浮提洲，此洲爲七洲的中心，由拉瓦奴拉海所圍繞。這與佛教所說，以須彌山爲中心，閻浮提洲爲四洲中的南方一洲，所不同點，婆羅門教、耆那教，都視全印度爲此世界的中心。此閻浮提洲，徑有十萬由旬，周圍有三十萬由旬〔佛教視徑二千由旬，周圍爲六千由旬。立世阿毗曇論卷第二、大正、三二、一七九頁下〕。東西並



行而走，由山脈更分七國。卽①巴拉他〔山，喜馬瓦陀〕。②金布魯沙〔山，嗨馬庫他〕。③哈利瓦魯沙〔山，膩沙拉〕。④東——巴獨拉斯瓦；中——伊拉瓦魯他〔山，膩拉〕；西——克資馬拉。⑤南耶伽〔山，斯維他〕。⑥希商馬耶〔山，秀頓卡瓦他〕。⑦優多羅庫路婆羅門的中心地，以鉢拉陀〔在今提利之北的方面〕爲中心，多少基於事實，多少加以想像，而爲全印度的分類。

今舉此各國的特色。第一、鉢拉陀國，是善惡混交國，且善惡相互交謝，適應這個，壽命或果報有等差，

爲其特色。以之分爲四期，就是前述的四瑜伽說。

對這鉢拉陀的第二、金布爾沙，是擴展於希馬瓦獨山與嗨馬庫他山之間的國。國人，喫布拉庫沙的果實，沒有病患，人壽是一萬歲。男子金色，女如阿布沙拉斯。據婆卡瓦他布拉那說毗紐拳在此國，取拉馬之形，由哈奴馬他所尊敬。

第三、哈利瓦爾沙，在嗨馬庫他山與膩沙拉山之間，住民，都是從神界所降下的。食甘蔗，人壽一萬一千歲，離病及衰老之患。毗紐拳取奴路西馬之形而住，又是拉那瓦或泰栴耶等鬼神的住處。

第四、伊拉宇利他，在閻浮提洲的中心。卽南北依於膩沙他與膩拉的兩山脈，東西依於馬爾耶瓦他與啞他馬拉那的兩山脈而圍繞。此迷盧山，實在此中，高十萬由旬（地上八萬四千由旬，地下一萬六千由旬）。基底的直徑，一萬六千由旬，頂上及於三萬二千由旬。須彌的四洲，就是伊拉宇利他國的四方。北方有優多羅庫爾，南方有波羅他，東方有波拖羅西瓦，西方有凱資馬拉，是其次第（但在 Mbh. VI, 226. Padma P. III, 3,49，把南方說爲閻浮提，與佛教相合——Kirfel: Die Kosmographie der Inder S. 93）。在這須彌山的周圍，有各高一萬由旬的四山。東有曼多拉，

南有啞他馬拉那或迷盧曼多羅，西有毗布拉，北有斯波爾斯瓦。各山之頂，有代表其山的四大樹，各高一千一百由旬。卽在東是卡南拉，在南是姜布，在西是毗波羅，在北是瓦他，將此洲說爲閻浮提洲，就是從南山的樹名而來（姜布的名稱，有廣狹的區別：顯示世界觀發達的程度，說在須彌之南的，是初期的思想，將全體說爲姜布的，是後期的思想，可與大和的名稱比較）。

在這須彌山頂的中央，有梵天之都，廣及一萬四千由旬，其周圍，有所謂八守護神，各有特有之都。謂東方因陀羅神的阿馬拉瓦基城，東南阿古膩神的提驕瓦基城，南方耶馬神的參耶馬膩城，西南宇伊路巴庫沙神的庫路斯南啞那城，西方瓦路那神的秀拉瓦基城，西北瓦油神的甘拉瓦基城，北方蘇痲神的馬喝拉那城，東北伊沙那神的耶叟瓦基城。要之，伊拉維利他國，在閻浮提洲中最大山的地方，以梵天爲中心，以世界守護神明的住居爲特色。

還有，位於伊拉唯利他的東西，擧波羅拉秀瓦（東）與嗨字馬拉（西）的特色，在波羅拉秀瓦國中，雖有種種的住民，但不管那一種，都是自然的有德，不知什麼法與非法的區別。人壽在一萬歲，無諸苦患，常如壯年。毗紐拳在此，以馬頭的形態而

被尊敬。對這而於西方嗨字馬拉國，也有種種的人種，男子是黑色，女子是青蓮色。人壽同是一萬歲。在此，毗紐拳爲卡馬天的形態。

第五、拉密耶卡，在尼拉山與秀吠陀山之間。住民富樂，生存一萬一千五百年（或一萬年）。有偉大的尼拘盧陀，毗紐拳爲馬字耶形。

第六、比南馬耶，在秀吠陀山與秀林卡瓦獨山之間，於此，有比南瓦基河，蓮華充滿，民有大力，富樂，保有一萬二千五百歲的壽命。雖爲卡爾拉之所支配，但毗紐拳亦以摩路馬之形之所支配。

第七、優多羅俱盧，卽北俱盧洲（愛拉瓦他）在秀林卡瓦獨山之北。這在七國中，實是最大的樂土，有月光軍、日光軍的兩山，中間爲巴拖拉叟馬流。河川，一切是蜜乳、甘露等流，香風吹，地從寶石所成，塵埃也是純金。是去天國的人所生處，夫婦同時生，同姿，同有性格，死也是同時的。壽命一萬四千五百歲，其間可說完全幸福無垢，且也沒有病患、罪惡等。與佛教的傳說，雖有相似之處，但與其說是佛教，毋寧認爲是大誇張。毗紐拳，取馬資耶之形（以上 Kirfel: Die Kosmographie der Inder S. 57 ff）。

以上，是關於閻浮提洲的大體觀。要之，這是混同奇怪的地理的考察與空想的神話結果所構成的。不用說，大家會知道的。

六、其他六洲　其次，其他六洲的情形是怎樣的呢？到此，是更空想的，且是極複雜的，所以不論怎樣，在此只能擧其一斑，不遑詳爲論說。唯稍有趣的，是圍住這閻浮提洲的拉瓦糯拉海之說。據其所說，拉瓦糯拉海，是鹽水，於中有多數的島嶼。就中，去巴拉他南方一萬由旬之處的島，是最顯著的一島，富諸寶石，有千百的都城，住民是黑色而無作法。我以爲這就是現在錫蘭島或爪哇、蘇門答臘方面的想像。據布拉那說：蘭卡卽錫蘭島，是閻浮提洲的附屬島，所以在實際的錫蘭與以此爲基礎的想像島間，可以視爲沒有區別。又此海中，在北俱盧洲的北方有一島。姜陀拉拖瓦巴（月洲），是月居住之處，月以此爲息待所，因爲是上天，所以得其名。然如後說，從天文學的觀察，月比太陽還高，所以以此月洲爲息待所的地方，我認爲這不過是保存一種傳說而已。

以此拉瓦糯拉海爲起點，位於那最外側的洲，是布斯卡拉拖維巴，庫西羅拉海的外側，在斯瓦魯拉卡（甘水）海內側。於此洲中，謂馬那蘇拖拉山，有高五萬由旬的

山，將國內分著二分。住民悉平等，無四姓的區別（悉婆羅門）沒有憂悲苦惱，吠陀、倫理、政治都沒有，各各享受一萬歲的長壽。有尼拘盧陀樹，其上是梵天所住，一方被諸神崇拜，一方保護其人民。又那馬那蘇拖拉山，是四守護神的住處：東方因陀羅（帝釋）住，其都叫做瓦斯瓦宇卡沙拉，或叫阿馬拉瓦基；南方是耶馬的住處，其都叫做參耶馬尼；西方是瓦魯那的住處，其都叫做斯卡，或叫摩嗄；北方是蘇馬的住處，其都名爲維拉瓦利。

此國，是這宇宙的最後一洲，圍住這洲的斯太字拉卡海，就是這世界的終結。尤其在甘水海中，雖有爲黃金所成的島，但那已爲日月所不及，有情所不住了。

以閻浮提洲爲中心，包含七洲七海的這個宇宙，有五億由旬直徑的大圓體，是爲布拉那的意見。

七、空界及天界　以上，是關於地界的大要，然空界如何，就是所謂氣流界。據瓦卡瓦他布拉那說：太陽之下至千由旬的地方，是空界，爲耶古沙、拉摩沙、毗沙邱、布列他、布他等的遊履之處。在布拉那中，關於此界，沒有詳說，因爲他的形態不大顯然。

種種的布拉那，最詳細說的，是天界。就是關於日月星辰的記事。據布拉那說：日月星辰的高度，是不一律的，最低的是太陽，最高的是北極星，其間所說的，大約是月、七星、二十八宿等。試將其高度的差別，表示於左：

太陽、地上十萬由旬；月、二十萬由旬；恆星、三十萬由旬；水星、五十萬由旬；金星、七十萬由旬；火星、九十萬由旬；木星、百十萬由旬；土星、百三十萬由旬；大熊星、百四十萬由旬；北極星、百五十萬由旬。

據布拉那說：在這些天體的現象中，是諸有情，特別是諸神的住處。如日月及行星，被載於車，由馬或神所牽，不用說，這觀察是極幼稚的。不過，假定以此爲一種古代天文學來觀察，從文明史的見地上去看，這確是極富有興味的一種說明。

八、以太陽爲中心的年時　先從太陽說起。如前所述，太陽從地上，是高十萬由旬、徑九千由旬的圓體。備有二輪，長及於一千九百七十萬由旬，短及於四萬五千五百由旬。據布拉那說：在這輪體中，住有十二日神，爲發光的本源（太陽中，住有十二日神、十二牟尼、十二仙、十二乾闥婆、十二阿布沙拉斯、十二摩拉馬尼、十二蛇、十二羅刹」。又，吠陀的七韻說：伽耶陀利、布利哈基、烏斯尼、賈卡基、資利斯

斯資布、阿奴斯資布、胖庫基，爲馬之形而牽引，是其行動的原因。

這太陽，以須彌山爲中心，從東而廻轉於西，是晝夜的原因。卽以須彌山爲中心：南洲的日中，是西洲的日出，北洲的夜半，東洲的日沒，爲其順序。洲的名稱雖不同，但這在佛教的解釋，也是同樣的（俱舍卷第一一）。

在印度，將一晝夜分爲三十牟呼栗多。一牟呼栗多，是 $30/24 = 5/4$ 時間，而太陽的行程，於一時間內，是三百十五萬由旬（以至馬那斯山周圍，爲九千四百五十萬由旬）。

晝夜的長短及四季的不同，是怎樣起的呢？據布拉那說：太陽以須彌山爲中心，雖循著圓線而廻轉，但那線未必是同一的，總計有百八十線，其次第比須彌山疏遠。所謂以須彌山爲中心，太陽廻轉百八十回的螺線之上，就是所說的行程。其線在須彌山最近時，在印度卽巴拉他國，是太陽最近時，所謂夏至，晝的時間，有十八牟呼栗多，夜爲十二牟呼栗多。從此，太陽日在一線上算，比須彌山遠，到第九十日，於此晝夜平分，爲秋分的中日，進而到那第百



八十次線時，離開巴拉他國太陽最遠時，所謂冬至，晝是十二牟呼栗多，夜亦十二牟呼栗多。其月就是馬迦，相當於一月、二月。這行程名爲南道。更至第百八十一日爲所謂北道。就是太陽漸次廻轉近於須彌山的行程，到第二百七十日，或再到晝夜平分時，是春分的中日。更到第三百六十日，再達於夏至，於此，就是一年的完成。

於此成爲問題的：就是這太陽，如半年間每日不同的廻轉半徑的圓線，由於季節，在一晝夜的時間，可有長短的道理，但常一定爲三十牟呼栗多的，爲什麼亦同以須彌山爲圓的中心而廻轉？不獨由於半徑的如何，晝夜常可分爲平分之理，但由於季節，在晝夜之間，有長短的區別，又是怎樣的呢？對這，布拉那的作者，謂適應半徑的不同，太陽的速度也就有不同，所以同是三十牟呼栗多，以之爲一廻轉，其間沒有時間上的區別。發生晝夜之不同的：南行（即漸次疏遠的方面）的時候，太陽，晝間早走，夜間遲走，漸次夜的方面就長；反之，北行的時候，晝間遲走，夜間早走，所以漸次變爲晝長。但這對於地球的自轉、公轉、其軌道橢圓的狀態，還是不知道，作爲時的想定，只是出於不得已的解釋，自然也是太隨意的說明。因而，布拉那在神話方面說：由於季節的差別，發生寒暖的不同，毋寧說是由支與其說是太陽距離的不同，

配日輪的種種神的性質。今試從克魯拜魯氏，由梵書及巴卡瓦他布拉那所說，表示於左：

現　今	月	Āditya	熱　　量	
1 — 2 月	Māgha	Varuṇa	5000	Śiśira 盛寒
2 — 3	Phālguna	Pūṣan	6000	
3 — 4	Caitra	Aṁśu	7000	Vasanta 春
4 — 5	Vaiśākha	Dhātṛ	8000	
5 — 6	Jyaiṣṭha	Indra	9000	Grīṣma
6 — 7	Āṣāḍha	Savitṛ	10000	
7 — 8	Śrāvaṇa	Vivasvat	11000	Varṣā
8 — 9	Prauṣṭhapada	Bhaga	10000	
9 —10	Āśvayuja	Parjanya	9000	Śarad
10—11	Kārttika	Tvaṣṭṛ	8000	
11—12	Mārgaśirsa	Mitra	7000	Heman-ta
12— 1	Pauṣa	Viṣṇu	6000	

九、月及星座　其次，就月與主要的星座來說：月自地上在二萬由旬之處，比太陽高兩倍，其徑一萬八千由旬，也是太陽的兩倍。然那軌道，在諸天體中，是最短的，以二十八日爲一周。月之所以有盈虧的經過〕時，太陽光，是從斯秀那受著甘露的經過，其第二十八日（吾等的十五日），就是那充滿的時候。這時有種種神（三萬六千三百三十三神）來，初飲那甘露的，就是黑分的開始，在印度，以此爲月初。因爲諸神飲甘露，所以月就漸漸虧損而行，終於僅餘十六分之一〔名爲卡拉〕，諸神皆去。這時欲飲其餘十六分之一而來的，就是祖先，到第十四日，就完全飲盡了，這就是新月。此時，月入於太陽軌道內，住於稱爲阿馬的光線內，因此，一晝夜隱於水中。其次，木的芽移於枝，行於太陽，更如前受甘露的，就是白分的複歸。

這月，在二十八日間，當其環繞一周時，經所謂二十八宿，這就是星宿。從吠陀末期時代〔例如：Atharva Veda XIX, 7, 1. Kāṭhaka Saṃhitā XXXIX, 13. Taittiriyabrahmaṇa I, 5, 1等，參照 Kirfel; Die Kosmographie der Inder S. 36〕開始，長期的支配印度，在佛教內，也進入於星座說。星座，卽宿曜，有二十七或二十八，

由單獨或數多星座所成。試舉其名如左：

1昴；2畢；3觜；4參；5井；6鬼；7柳；8星；9張；10翼；11軫；12角；13亢；14氐；15房；16心；17尾；18箕；19斗；20牛；21女；22虛；23危；24室；25壁；26奎；27婁；28胃。

一〇、天界（其二） 以上，雖是斯瓦魯拖卡的大體，但從此以上的馬哈魯拖伽、迦那魯拖伽、他波拖伽、沙基耶魯伽等，要使天界更適應住者的功德而分。就中，馬哈魯拖伽，是劫住者的住處，迦那魯拖伽，是沙難陀那等梵天之子的住處。又據秀布拉那說：迦毗羅、阿斯利、哦足、邦迦尸伽等的數論聖者們也住此處。這大概是解脫者所住的淨土之義。他波落伽，據林迦布拉那說：是娑羅舍巴迦落伽，住者的身長，爲八千萬由旬。最後，薩迦落伽，是梵天界，生於此的，已經不死，身長四億八千萬（48 koti）由旬，唯是得婆羅門眞智的人們。

還有可注意的，據瑜伽經的耶舍註說：謂①有爾落迦、②安陀利苦舍落迦、③馬焚陀拉落迦、④布拉舍巴伽落迦、⑤伽那路落迦、⑥他波落迦、⑦薩伽落迦，名爲七界。可注意的，那拉耶那基路他的複註瑜伽悉怛多姜陀利迦說：爲第四布拉舍巴伽落

迦的一員，是住的阿彌陀婆神，這在佛教彌陀神話的研究上，是有一點值得注意的名稱。

又在瑜伽經之註的世界觀，與佛教的世界觀，其相似處，頗有研究的價值。如在伽那魯拖迦立梵輔天、梵衆天，在他波落迦立光音天，就是這個（參照 Kirfel: Die Kosmographie der Inder, SS. 142-143）。

一一、下界　關於上界的說明，大體已經完了，其次再就下界來說。就是關於巴他拉。巴他拉（有落的意思），如前所說，有阿他拉或他拉、維他拉、尼他拉、斯他拉、他拉他拉、拉薩他拉、馬哈他拉的七層，各以千由旬的地殼爲境，總計達於七萬由旬。各層，不管那一層，都是阿修羅、羅刹、龍等的住處。在那當中，可說有比天國那麼莊嚴的居城。這些，在地位上，雖是人間以下的，但在力的方面，却在人間以上的，所以認爲是構成地下的這世界。七層各自的區別，雖不太明了，但要而言之，不過是把種種神話的鬼神配合於此，所以現在想簡略的把他一一說明。

第一層　有南基卽阿修羅的宮殿。

第二層　有哈耶庫利瓦的宮殿。

第三層　有資利希拉斯、希休馬拉、困毗拉等的都城。或有卡毗拉等的宮殿。

第四層　有卡拉捺米等的都城。

第五層　有逮紀耶、芋羅迦那的都城。

第六層　廣財子龍王，住於此。

第七層　有巴利的都城，爲阿修羅、毒龍等所住。

一二、地獄　最後，地獄，雖說在巴他拉之下，但那起初，是與巴他拉同視的。徵於耆那，代替巴他拉而立七地獄，是就可以明白。地獄的思想，在梨俱吠陀時代，雖已有其萌芽，但還不顯然，到阿闥婆吠陀及梵書等，漸被顯於表面，及至佛教時代，終於成爲最盛的思想。其記載，經年代的連續，漸次變爲誇張。在佛教的原始聖典，或摩訶婆羅多第十二，以及摩奴的法典四、八也都曾經說到，尤其到布拉那，或可說是達於圓熟之極。其說法，在大體上雖共通的，但如一一涉及，其間不免也有參差，所以今且舉其大要而止。

先從其數說：地獄有二十八種，雖爲通例，但在摩奴的達摩舍經；芋甸斯烏利底等，算爲二十一〇二十一比二十八，我以爲還要原始。今據摩奴以舉其名如下：

1他彌斯拉（暗黑）；2安拉他彌斯勞拉瓦（叫喚）；5捺落迦（捺落迦（大捺落迦）；8三地瓦那（等活）；9摩訶芋基（大阿鼻）；10他巴那（炎熱）；11三波羅他邊那（等熱）；12三哈他（衆會）；13薩卡拘拉；14庫特馬拉（惡臭）；15補基木利紀卡（鐵釘）；16羅哈香庫（釜入）；17利奇舍；18板他那；19舍路馬利（棘）；20阿私巴拖羅瓦那（劍葉林）；21羅哈拉羅卡。

二十八，大體雖是上面廿一的增加，但於廿一中或有所缺，也不一定，暫據婆卡瓦他布拉那提芋巴卡瓦他布拉那而舉其名如下：

1暗黑地獄；2大暗黑地獄；3叫喚地獄；4大叫喚地獄；5瓶煮地獄；6黑繩地獄；7刀葉林地獄；8猪口地獄；9暗井地獄；10食蟲地獄；11火箸地獄；12鐵管地獄；13金剛刺槍地獄；14糞尿溝地獄；15不潔池地獄；16塞息地獄；17殺傷地獄；18唾飲地獄；19獄犬地獄；20無間地獄；21鐵飲地獄；22鹽水池地獄；23羅刹群食地獄；24槍觜地獄；25齒槍地獄；26穴滅地獄；27返報地獄；28針口地獄。

瑜伽悉曇多姜陀利伽（一二七頁）的地獄，是從這所脫化的。於此，爲舉一一之苦，所以暫且依彼而述其相：

1、暗黑地獄　專行盜者之處（盜他之妻亦然）。苦於饑渴，打於刀杖，屢屢氣絕。

2、大暗黑地獄　是害他的生命，橫領妻子、財產的行處。亡者常受苦痛，如大樹的被根絕。

3、叫喚地獄　是常想自利不顧他有情的行處。稱爲魯魯，由蛇使苦。

4、大叫喚地獄　比上程度更激之處。

5、瓶煮地獄　是殺二足、四足者的行處。於油釜中煮。

6、黑繩地獄　是殺父母或殺婆羅門者的行處。廣一萬由旬，上下由熱銅所燒，要經毛髮之數那麼多的年月而受其苦。

7、刀葉林地獄　是捨吠陀而走異端者的趣處。

8、猪口地獄　是把無罪之人處以死刑的國王大臣的行處。由閻魔的使者斯迦拉斷其手足。

9、暗井地獄　是損害其他生物者的去處。於此暗井，彼常受苦，由生物而使常苦。

10、食蟲地獄　是不行祭不施於人的去處。爲惡蟲之食。

11、火箸地獄　是盜金銀財產者的去處。由獄守充當燒火箸。

12、鐵管地獄　是犯不許性交者的去處。由灼熱的鐵棒所打。

13、金剛刺槍地獄　是與種種生物交接者的去處。據布拉夫馬布拉那說：是與多男交接婦人去處。

14、糞尿溝地獄　是對異端者，誤用法律的國王大臣的去處。圍住地獄的是溝穴，由不潔物充滿其中。

15、不潔池地獄　是與沒有品行的婦人而行交通者的去處。在不潔的液體中，以此爲食。

16、塞息地獄　是婆羅門或其他的人，由狩獵而胡亂殺生物者的去處。獄守以彼等爲標的而予以射擊。

17、殺傷地獄　是爲僞祭而殺動物者的去處。由獄守將之切斷。

18、唾飲地獄　是婆羅門忽由欲情而把其精飲於同族婦人者的去處。行於精液地獄。

19、獄犬地獄　是做强盜、追剝者的去處。由閻魔使者的七百二十條狗咬之。

20、無間地獄　是虛僞者的去處。由旬的岩頭跌落而不絕的往返。

21、鐵飲地獄　是再生族於修行中或禁身中飲酒而醉者的去處。由獄守使之常飲熱鐵。

22、鹽水池地獄　是生前自讚毀他者，死而倒於這地獄中。

23、羅刹群食地獄　是犧牲人的人，或喰被犧牲人肉的婦人的去處。爲羅刹所喰。羅刹，喰彼肉吸彼血而行舞蹈。

24、槍嘴地獄　是由無實之罪而把人放逐於遠島，於爲流罪之身者的去處。爲種種可怖之嘴的鳥所啄。

25、齒槍地獄　是如大蛇發怒而迫人者的去處。死爲大蛇之齒所嚙。

26、穴滅地獄　是生前把人幽閉於洞穴等者的去處。死被閉於洞穴，山成毒焰。

27、返報地獄　是對客表現嫌惡顏色的家長之去處。由惡鳥而食其眼。

28、針口地獄　是生前以貪欲而眼唯注於財寶者的去處。獄卒以針刺其肢節。

一三、閻魔的世界　以上，是關於地獄大概的名稱及解釋。在種種的布拉那中，此外還有種種數目及組合。今因無暇一一詳說，所以希望篤志的人去看克魯拜魯（註）氏的研究。在此不得不預先略說的：就是究竟什麼人送亡者入於這地獄呢？從自業自得的立場說：所謂地獄，畢竟是自業之所作的，但布拉那以之爲物理的存在，所以覺得有嚮導者的必要。掌司這個的，就是閻魔。據布拉夫馬布拉那說：惡人死了，閻魔的使來，逐其亡者，找著危險的道走，終於到了閻魔的都城。城有十萬由旬之廣，四角有一萬由旬之高，而有金的城壁。閻魔的都城，不獨是惡人的去處，且爲死人的總宰，就是善人，也被收容在裏面。不過他們的入口，各各不同。卽先東門，以飾幢幡，以固寶石，以健達縛、阿布薩拉斯等的歌詠予以迎接，這是諸神仙人、瑜伽行者、聖者等的入處。北方，由貝螺、天冠等的嚴飾，有簫、笛等的音樂，有吠陀的歌誦的入處。西門，比北門是更下之處。仍有種種的裝飾或音樂等，是禮拜濕婆，爲聖容的巡禮，行火祭者等的入處。

南門，這是惡人的入處。一走到門口，就聽到叫聲，有可怖的惡獸、惡蟲等徘徊

著。通過這個，亡者入去，閻魔就作可怖的裁判官，在其座席，有所謂基陀羅姑布他的書記官，讀罪人在娑婆的罪狀，閻魔對此作適當的審判，適應其罪，終於送入如前所說的種種地獄，在一定的時期中，使償其罪。在布拉夫馬布拉那中，雖還說有地獄的大小以及其期間等，但現在把這略而不談。

在閻魔中，還有天國之主的方面，這是我們所必須注意的（還可參考Kirfel; Die Kosmographie der Inder SS. 147-173。Kosmographie der Inder SS. 163-4）

註 Kirfel; Die Kosmographie der Inder SS. 147-173。

第三章　佛教世界觀

第一節　器世間

一、緒說　如前屢屢所說，即使在佛教，也把這世界，分爲三界，這與婆羅門教，沒有不同的。唯爲佛教之特色的：婆羅門教，以三界爲天、空、地而視爲物理的；佛教，把三界適應我們精神的境界，從禪定修行的階梯推究，以之爲欲界、色界、無色界。欲界，就是欲盛的地方；色界，欲雖不盛，但還沒有完全脫離物質的束縛；無色界，全離物質的束縛，而純是精神獨立的當體，眞正是不外於我們精神修養的階梯。這在中阿含卷第四十三意行經（大正、一、四〇〇頁中），以生地爲三界與以修地爲三界，是同等的，即使徵於這點，也就可以明白。所以在佛教，到阿毗達磨，與當時神話的物理的世界觀相呼應，將此三界，雖修整至某種程度物理的存在之形，但到結果的時候，仍把一切，欲從倫理的唯心論的立場予以解釋。婆羅門教的世界觀與佛教的世界觀，大大不同。即在婆羅門教，說世界的起源，終滅時，爲神的覺醒，睡眠

等；在佛教，始終把他說爲依於因緣的關係，決不承認他有絕對意志的存在，至其關係的終結，是依有情的業力，萬有的破壞也好，成立也好，終於都是依於我們的意志。這點，在理解佛教的世界觀上，我們有首先加以理解的必要。而且這點，與耆那教的世界觀稍稍相似，與置重於世界起源論的婆羅門教，大爲不同。在這意義下，於佛教的世界觀中，照文字的意義，可說沒有世界起源論的題目。

然今立於阿毗達磨的立場，在物理上眺望這三界，那是怎樣的呢？三界中，無色界，因是全離物質的關係，所以在世界現象論的問題中，不談這個，入於世界現象論中的，是色界與欲界的二界。可是，所謂色界，卽在物理上看，要還多少未脫物質的約束，到此，實由處所而被束縛，在境界的方面，反而稍殊勝些。作爲這器世間來論的題目，就是欲界，於中，以須彌山爲中心，下從地獄，上至三十三天，又以鐵圍山爲外圍，以須彌山爲中心，卽九山、八海、四洲、日月等，那就是了。然須注意的：佛教，不光是這個世界，而一切世界是無盡的。在婆羅門教，對這世界，已說有無數，尤其在佛教，說小千世界、中千世界、大千世界等，到最發達的阿毗達磨，就以大千世界爲一宇宙了。小千世界，是說前說的日月、須彌、四洲等的世界之一千個（把

他說爲 Sāhasra-cūḍika-loka-dhātu），世界，更把上面的中千世界，是說上面小千世界的一千倍；大千且這些，其成壞的命運，可說是共同的，1000×1000，就是集合百萬的小千世界。而，其一一世界，在大體上，因爲是同的（俱舍卷第一一）。多數的世界，集合爲一群，所以理解一個世界，就可理解全部世界。

二、風輪、水輪、金輪　這些，在上生風輪。其原，俱舍論說，有十六洛叉（此翻爲億，相當於現今的十萬）由旬；立世阿毗曇論卷第一說，有九億六萬由旬。由旬，據頌疏說，是十六里。其廣無邊，自起世經以來，一直到俱舍論，雖則是通例，唯立世阿毗曇論，徑爲十二萬三千四百五十由旬。在風輪之上更生水輪，俱舍論說，深是八億由旬，廣徑有十二億三千四百五十由旬；立世阿毗曇論說，厚是四億八萬由旬，廣與俱舍同。大樓炭經說，深爲四百六十萬由旬；起世經，把他說爲六十萬由旬；世記經，爲三千三十由旬，廣則無邊。在此水輪之上更有金輪：廣，雖與水輪同，厚，俱舍論說，是三億二萬由旬，立世阿毗曇論，則說爲二億四萬由旬（那些詳細比較，見俱舍論法義卷第一一及俱舍論卷第一一）。總之，到此金輪，就是這地球的成立，種種地球上的諸現象，就是這金輪上

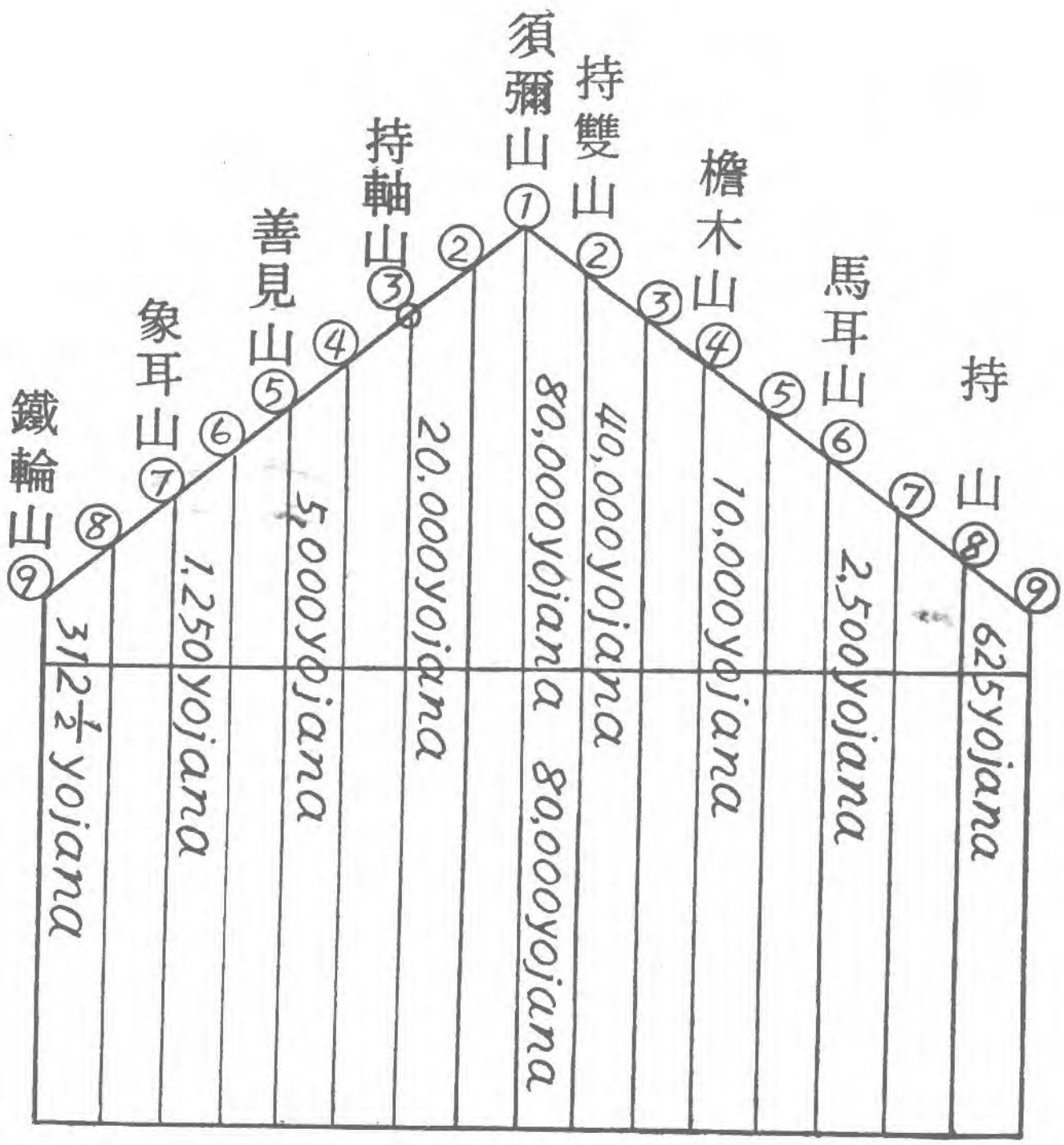
的形態。

三、以須彌山爲中心的九山八海　如在橫的方面觀察，這小世界，是以須彌山爲中心而有九山八海。卽在布拉那，稱爲七海七洲；在佛教，以之爲九山八海。作爲那中心的，是須彌山。俱舍論、立世阿毗曇論、第維耶瓦他那，以如次的順序，諸山及諸海，圍繞須彌山。

蘇迷盧山　（妙高）
踰健達羅山　（持雙）
伊沙馱羅山　（持軸）
佉地洛迦山　（檜木）
蘇達梨舍那山　（善見）
額濕縛羯拏山　（馬耳）
毗那怛迦山　（象耳）
尼民達羅山　（持山或魚名）
鐵輪圍山

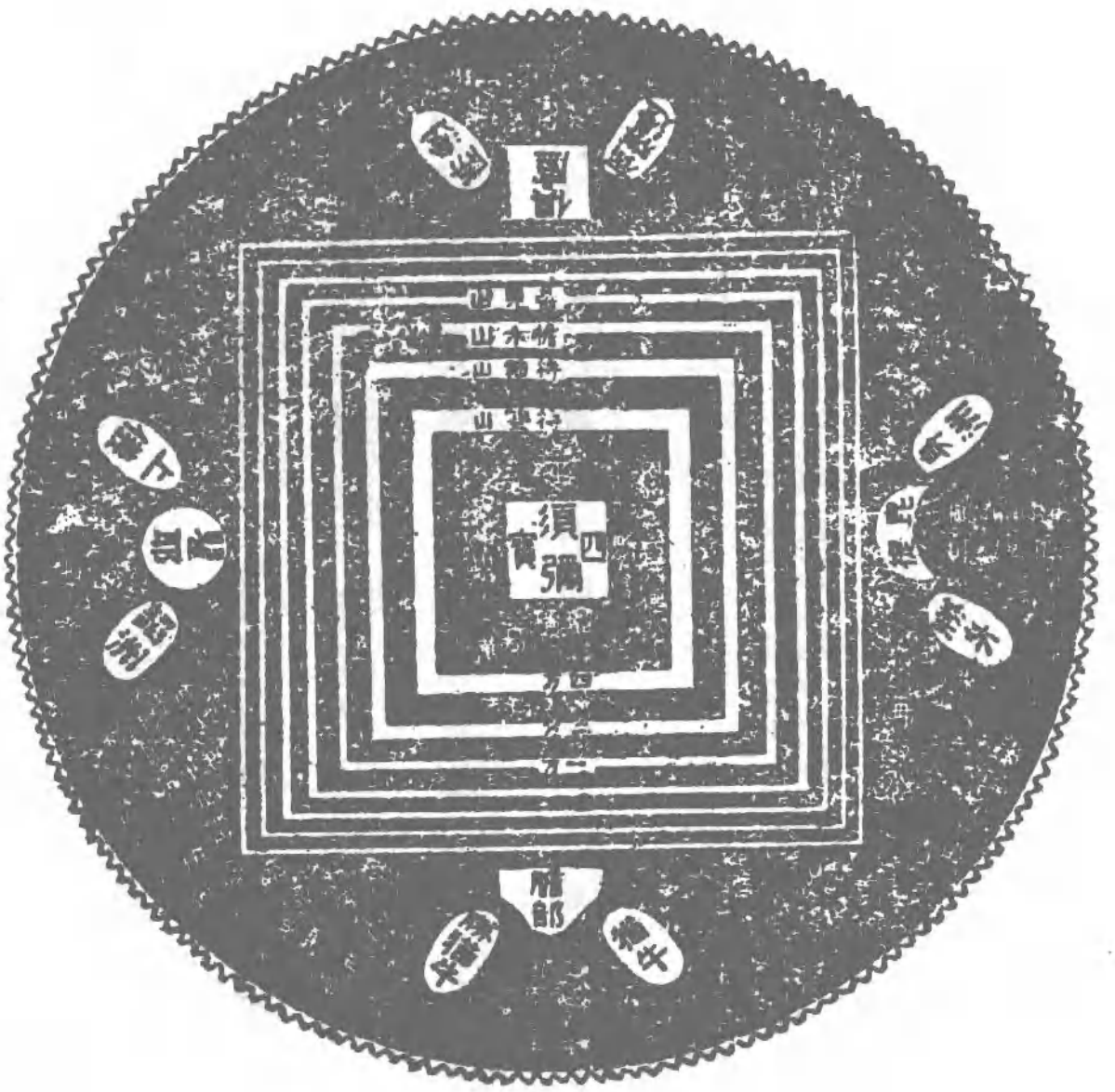
〔據麟記說，這些名稱，是從其形而來（頌疏卷第一一）。克魯哎魯氏說，從持雙到持山之七，是關係於日、月、木、火、土、金、水的七星〕。

但這順序，諸傳未必一致，相當於上面七山的：①Sudassana，②Īsadhara，③Nemindhara，④Assakaṇṇa，⑤Karavika，⑥Yugandhara，⑦Vinataka。此外，尚有亞他莎利揑、大事、樓炭經、起世經等，各各多少不同，這是不可忘的（俱舍卷第一一）。總之，那個順序，怎樣都有。這些，以須彌山爲中心，隔海（輪海），順次，外圍就是輪山。那些似怎樣並列的呢？俱舍論卷第十一說：這些，不管那種，都立於金輪之上，不管那種，在水中，都深及八萬由旬，但水上的高度却不一定。須彌山在水上，雖爲八萬由旬，但到其次的持雙山，則爲四萬，更到第三持軸山，則爲二萬由旬，漸次半減，到最後鐵圍山，出水僅不過三百十二由旬半。至於諸山廣度，等於他的高度（俱舍論卷第一一），所以順於高度，廣度也就漸次減少。卽此世界，以須彌山爲中心，而爲如次之形（但在另一說中，不遠於須彌山，所以諸山在水中之深，作爲順次半減下去的看法也有——立世阿毗曇論卷第二、大正、三二、一八二頁上）。其次，隔此九山的八海中，俱舍論說：以前七爲內海，屬甘水帶，另一海



，即鐵圍山的內海叫做外海，於中鹹水充滿。其廣度，俱舍頌說：「山間有八海，前七名爲內。最初廣八萬，四邊各三倍。餘六半半陋。第八名爲外，三洛叉二萬、二千踰繕那」。

根據這個，從須彌山的外側，到持雙山的內側，徑有八萬由旬，持雙山亦如須彌山的四角，其內側的各邊，有二十四萬由旬，全周總計有九十六萬（即印度所說的九億六萬）由旬。其餘因爲是半半狹，所以就第二持雙山外側的內海說，從持雙山的外側



，到持軸山的內側，徑爲四萬由旬，而此內海外側的各邊，持雙山的廣度四萬與海幅四萬的二倍，加前二十四萬，爲四十萬由旬，就是四億，因而，總海外岸線，爲百六十萬（十六億）由旬，以下順次，可以進於這個計算。最後的外海，卽從持山到鐵圍山間，徑爲三十二萬二千（三億二萬二千）由旬。鐵圍山，因爲是圓體，所以其全長，約於其內側時，從那須彌山的中心計算，爲至於此的距離二倍，卽直徑乘圓周率（如以外側來說，更加三百

十二由旬半計算，那就好了）。立世阿毗曇論，把鐵圍山的周圍，計算爲十六億一萬三百五十由旬（立世阿毗曇論卷第二、大正、三二、一八一頁）。這點，立世阿毗曇論與俱舍論，多少有所不同。俱舍論，以海的深度與之同樣——俱舍卷第一一說：如是九山住金輪上，入水量皆等八萬踰繕那——。立世阿毗曇論，以須彌山爲最深，漸次而至於淺，到鐵圍山，其深與厚，同視爲三百十二由旬半。

以上，是這大地界鳥瞰圖的解說。然而，我人住的世界，位於其中的那一種？在以須彌山爲中心的外海中，卽鐵圍山內，持雙山外，有四洲。就中，位於南方的，是閻浮提洲，其形如車，北廣南狹，三邊各有二千由旬，南面僅不過三由旬半。其形如圖：



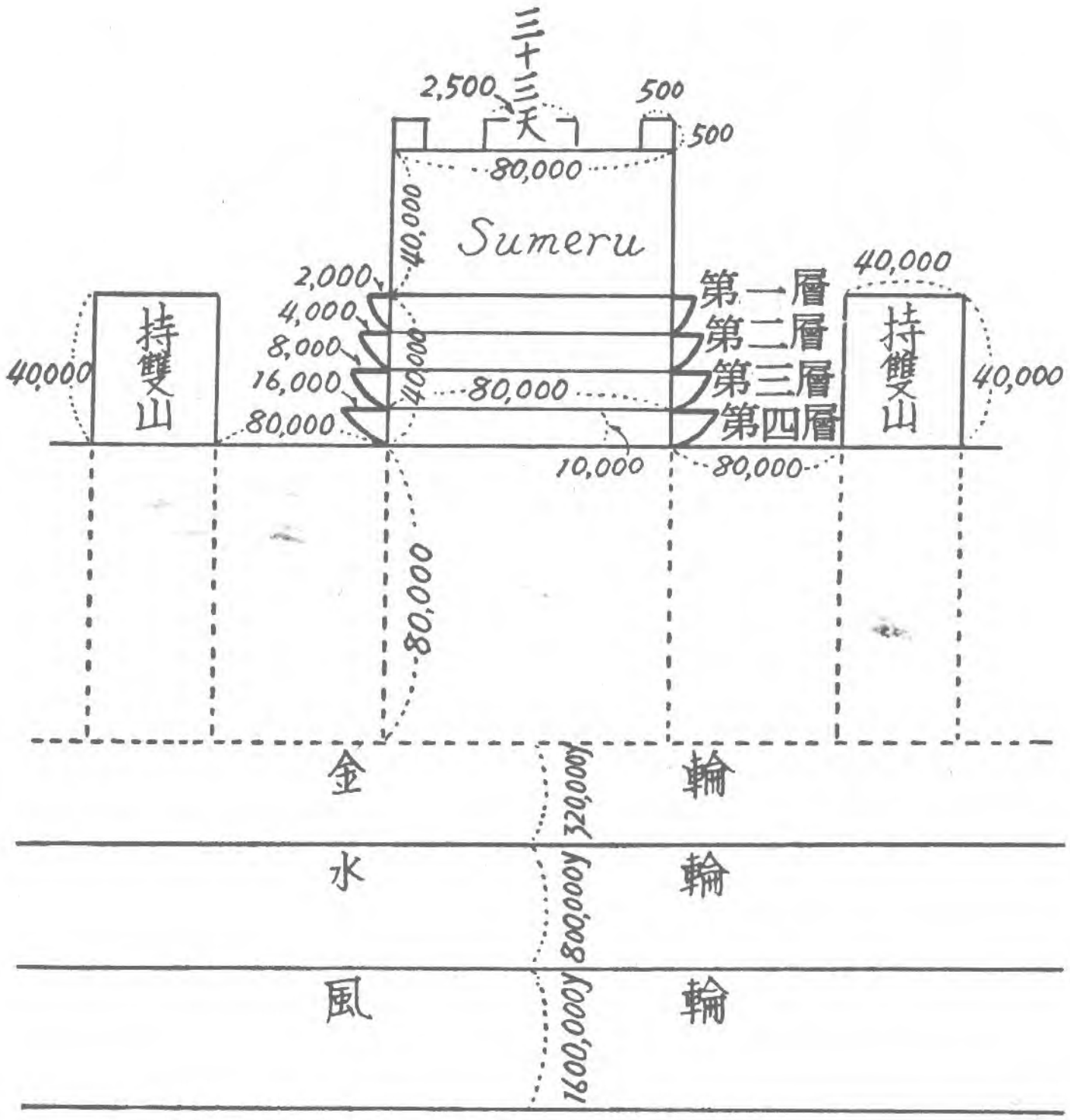
。這正是擴大印度地形的世界觀，我們所住的地方，就在於此（在婆羅門教，以閻浮提洲爲世界中心，其中有須彌山，在須彌山的南方，有婆羅多）。位於那個東方的，是東勝神洲（Pūrva-videha），其形態如半月體，俱舍論說：東邊雖爲三百五十由旬，但因三邊各是二千由旬，所以其形如次：



。閻浮提

洲思想，主要是從半島地方的地形發達起來的，雖然如此，但做出來的形態，不用說，與我們的世界是不同的。位於北方的，是北俱盧洲。在婆羅門教，也以理想國，被認爲位於須彌山北。其形是方形，因爲四邊各有二千由旬，所以周圍在大體上，爲八千由旬。最後，位於西方的，是西牛貨洲。其形是圓體，因直徑有二千五百由旬，所以在大體上，周邊有七千五百由旬。關於這些距離，立世阿毗曇論說：從閻浮洲的中央，到西牛貨洲的中央，有三億六萬六千由旬。又從閻浮洲的北端，到北俱盧洲的北端，有四億七萬七千五百由旬（立世阿毗達磨論卷第二、大正、三二、一八一頁下）。總之，這四洲，就是人間的住處，其壽量或生活的狀態等，雖則不同，但不管那一洲，在屬於人趣的一點上，是同一的。尤其有趣的，是那形狀的不同，即各洲人們的面顏，說是似於洲形。即閻浮洲的人，上廣下狹，西牛貨洲的人，面是圓的，北俱盧洲的面孔，是半月形的，恰如花王石鹼的廣告畫。

還有，各洲，各把附屬島說爲所有的，這在婆羅門教的世界觀，也是有的。在佛教，四洲各有二中洲。即屬於閻浮提的二洲，是遮末羅洲（貓牛）與筏羅遮末羅洲，



正是從今錫崙島方面發達起來的思想。東勝身洲的二洲，是提訶洲與毗訶洲。北俱盧洲的二洲，是矩拉婆洲與憍拉婆洲。西牛貨洲的二洲，是舍攄洲與愠怛羅漫怛里拏洲。是八中洲，雖說都是人所住的地方，但有一說，謂遮末羅洲或筏羅遮末羅洲，是羅刹住的。所謂鬼島，大概就是錫崙之義。

四、須彌山　其次，須彌山的狀態是怎樣的呢？如前所說，須彌山，其高有八萬由旬，其頂四角，在面基底，四邊

至少各是八萬由旬。其下半分，卽從水際至四萬由旬處，有四層，各各相去一萬由旬。各層，從須彌山的中軸部分傍出而圍繞之。卽第一層傍出一萬六千由旬，第二層八千由旬，第三層四千由旬，第四層二千由旬。圖表如上。

然而這些，是諸神及鬼神的住處。第一層，是稱爲堅手的夜叉神所住；第二層是持鬘所住；第三層是恆憍（舊、恆醉）所住：不管那一種，都是夜叉神，是四天王的眷屬。第四層，就是四天王的住處。東方住持國天王；南方住增長天王；西方住廣目天王；北方住毗沙門天王（多聞天）：守護全世界。〔但起世因本經卷第六（大正、一、三九四頁下——）；立世阿毗曇論卷第四（大正、三二、一九一頁中——）；瑜伽師地論卷第二（大正、三〇、二八七頁中——）：都說此四天王住於持雙山頂〕。須彌山的頂上，就是三十三天（忉利天）的住處，其廣，俱舍論擧各邊八萬由旬說與各邊二萬由旬說的兩說（俱舍卷第一二）。三十三天，是從吠陀時代把諸天神稱爲三叠十一天等而來，與日本的所謂八百萬神等相同，表示一種集團的意思，與三十三的這個數目，沒有什麼特別關係。這主，就是帝釋天，把他稱爲嗄克拉德維那姆因陀羅。此忉利天的境界，以起世經（第二十卷忉利天品）爲始，在諸經論，都被極口讚賞

，所以試舉其境界一看：在須彌頂上的四隅，有高五百由旬的山峯，是金剛手的住處，是所謂須彌的門衛及巡視。中間平地有都，名爲善見（妙見或譯爲喜見），四邊各有二千五百由旬。周圍有一由旬半的金城，其地柔輭，猶如敷設的毛氈。在此城中，更有毗闍延的殊勝殿，就是帝釋的住處。城外四方，更有四苑：東衆車苑；南粗惡苑（惡口苑）；西雜林苑；北喜林苑（立世阿毗曇論第三卷，在此四園之外，有波利夜多園的記事。又解粗惡語之名，謂於此園中，取名粗惡，由於有池與樹。又諸天入於此園，互爭前後而相嫉視，據此說爲惡口的——大正、三二、一八七頁上）。這些，不管那種，都是忉利天的諸天遊樂之處。在此四苑外的城外東北，更有波利闍多，即圓生樹園的地方。有圓生樹高百由旬，枝出四方，五十由旬，茂密爲一大傘。諸天於中，縱放歌舞宴樂的快欲（關於忉利天及四苑，可以參閱長阿含卷第二〇、忉利天品；立世阿毗曇論卷第二、同卷第三；俱舍論卷第一一）。

五、日月曆數　其次，觀察照此世界的日月及依之而起的曆數。佛教的日月曆數比於布拉那的日月曆數，可說很有科學的意義。布拉那的日月曆數，見於事實，固極儱侗，其說明，又太過於神話；佛教的日月曆數，雖同樣是假定的，但結合於事實的

探求，其說明法是密緻的。說這日月的運行，佛教的文獻雖有很多，但儘我人所知，那最詳細的，我認爲是立世阿毗曇論卷第五、日月行品（大正、三二、一九五頁上—一）〕，所以今想專基於此來說明他的大要。

據立世阿毗曇論說：日月的高度，是相等的，在須彌山的中腹四萬由旬之處，就是與持雙山頂一樣高〔布拉那，以太陽爲十萬由旬，以月亮爲二十萬由旬〕，懸於空中不落而不絕運行的，由於風力的任持〔據長阿含卷第二二世紀經世本緣品說，支持這日月且使之運行的有五風，謂持風、養風、受風、轉風、調風。大正、一、一四五頁下〕。又在起世經十卷（大正、一、三六〇頁下）；或在佐田介石氏視實等像義詳說下卷二一頁，說爲持風、住風、順風、攝風、行風〕。其大，太陽是徑圓五十一由旬的圓體，月是徑五十由旬的圓體（以閻浮洲的三邊，各各視爲二千由旬，比於這個而看日月，那是如何地小呢）。在這之中，視有所謂日月的宮殿，與婆羅門教的說法，可謂是同一的；但其下部的構成要素：月是玻璃，白銀覆之，水佔大部分；日雖同是玻璃的，但以赤金覆之，火佔大部分。這種說法，又是婆羅門教所沒有的了。

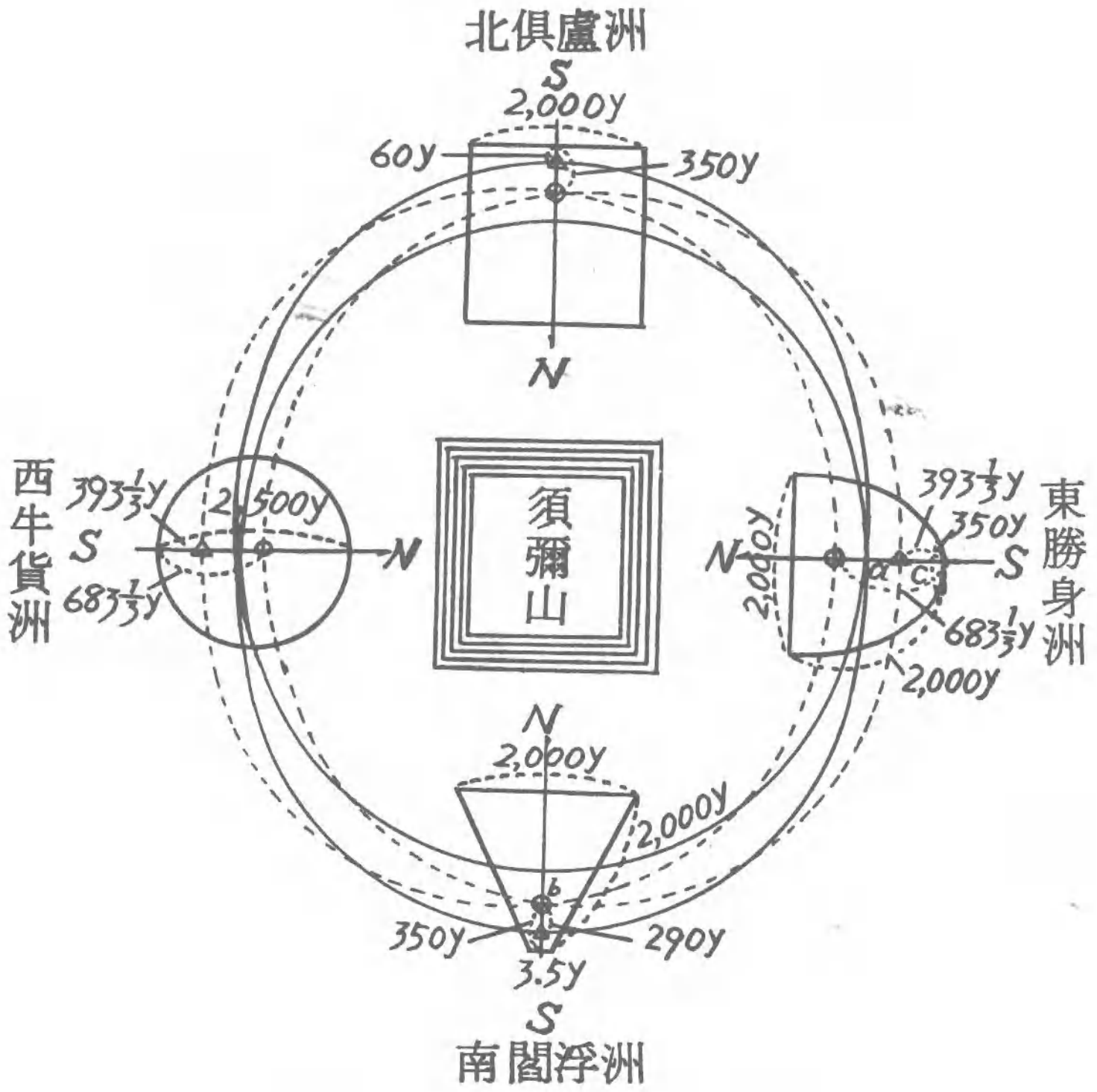
這運行之相是怎樣的呢？月也好，日也好，都以須彌山爲中心，以四洲爲界限，

而同廻轉於軌道。晝夜的生起，就是由於這個。太陽從東轉西：北洲的夜半，是東洲的日沒，南洲的日中，西洲的日出。這與婆羅門教，也是相同的。其晝夜所以有長短：在布拉那，以日月的軌道爲百八十的螺線狀；在立世阿毗曇論，大體把他分爲外路與內路，以其距離爲二百九十由旬來說明。就中，外路先在南閻浮及北俱盧的二洲，從其最南端（但各洲都常以向須彌山的方面爲北），在六十由旬之點定一點，更在東勝身及西牛貨的二洲，從南端，定點於三百九十三由旬三分之一的地方，照這四點畫圓，以之爲外路。徑是四億八萬一千三百八十由旬，周圍是十四億四萬四千一百四十由旬。內路，從這各唯二百九十由旬，是通北方的線，卽在閻浮洲與北俱盧洲，去南端的三百五十由旬之處；在東勝身洲與西牛貨洲，是在六百八十三由旬三分之一的線，直徑是四億八萬八百由旬，周圍是十四億四萬二千四百由旬。日月，實是在這二線之間作周期的運行，而二百九十由旬的不同，是使日月曆數有種種相的所以。

因此，以上軌道說爲基礎，先明太陽的運行，以一年爲三百六十日（五年閏一月），太陽的軌道，發生百八十種的不同。就是從外路入內路，從內路入外路之間的不同。當然，太陽（月也如此）決不是唯獨運行於外路或內路，而必定是跨於外路和內

路的，但由那跨法的不同，於是就成百八十種。爲其基本的跨法，可以視有四種。第一、在閻浮的外路與北洲的內路，是貫通東西兩洲之中路的一線，此洲的冬至（舊十一月九日？）日，就是這個。第二、太陽運行在此洲與北洲的中路，是運行於西洲的外路、東洲的內路一線，此洲秋分的中日，相當於那一天。第三、是結合北洲的外路、南洲的內路、東西二洲中路的一線，南洲的夏至，太陽是步此軌道的時候。第四、是結合南北二洲的中路、東洲的外路、西洲的內路一線，此洲春分的中日，就相當於這一天。這樣，此四軌道，成爲標準，其交錯是爲百八十路。如據立世阿毗曇論說：太陽一日的大體爲：

周行 $\frac{144140+1442400}{2}\div 360=400\frac{1}{12}$ 由旬，傍行 $\frac{290}{180}=1\frac{11}{18}$ 由旬（從內路到外路或從外路到內路）。表如下：


北俱盧洲
S
2,000y
60y
350y
N
西牛貨洲
393⅓y
2,500y
S
N
683⅓y
須彌山
東勝身洲
393⅓y
350y
N
S
2,000y
683⅓y
2,000y
N
2,000y
2,000y
b
350y
290y
3.5y
S
南閻浮洲

晝夜長短發生的理由，完全是基於此。太陽往來自洲內路時最長，往來中路時是平分。這種說法，佛教與婆羅門教是相同的。一晝夜爲三十牟呼栗多，或牟休多；晝夜的最長，爲十八牟呼栗多，最短，爲十二牟呼栗多。這與婆羅門教，也是相同的。如據立世阿毗曇論說：一日的不同$\frac{1}{30}$牟呼栗多＝一羅婆或是臘縛。卽從夏至，每日晝減一臘縛，從冬至，晝增一臘縛的時間。於此成問題的：這冬至、夏至以及晝夜平分之日，相當於那一日呢？這在實際上，由緯度而有多少不同的。立世阿毗曇論卷第五，對此揭出兩種異說。

第一說是：

五月十五日——夏至
八月十五日——平分
十一月十五日——冬至
二月十五日——平分

第二說是：

六月九日——夏至

九月九日——平分
十一月九日——冬至
三月九日——平分

又婆沙論卷第一三六說：

摩伽月之白半第八日（十二月九日）——冬至
室羅筏拏月白半第八日（六月九日）——夏至

俱舍論則說爲：

從雨際第二月後半第九日夜漸增，從寒際第四月後半第九日夜漸減。

然其雨際的第二月與寒際的第四月，究指那一月，是還缺乏明瞭。光記舉種種之說。泰疏則解說爲：

八月九日（雨際第二月）——秋平分
二月九日（寒際第四月）——春平分

光記則解說爲：

五月九日（雨際第二月）——夏至

十一月九日（寒際第四月）——冬至

如頌疏說，所謂夜增，有解爲從平分增與夏至以後的不同。就算是那樣子，但把雨際、寒際作這樣不同的看法，總有這麼一點不妥。如更進一步考察：所謂寒際雨際，所謂日夜長短，實際是由緯度的不同而不同的，所以卽在印度一國，也難有一定，何況把他連係到中國、日本？要想得到一定，當然是極困難的。如據今日的計算，地球繞太陽旋轉一周的時期，爲三百六十五日五小時四十八分四十六秒，因而，如以一年爲三百六十五日，每隔四年必須閏一日。況且印度用的是大陰曆，因爲是三百六十日，爲了處置留下的五日又四分之一，所以有加閏月的必要。立世阿毗曇論，雖以五年閏一月，但如何的詳定其日數，並沒有說明，加之不詳於曆數，結果以不能詳論這一問題爲一大遺憾！

以上，是太陽運行的概略；其次，再就月亮略爲一說。月與太陽一樣，是運行內外兩路之間的，但那經十五路，而再還立於元軌道。大概是三十日，盡其軌道的全體，卽從外路入於內路的十五日，與從內路移於外路的十五日。在這意義下，月的傍行，比太陽還快，於一日中，計算行十九又三分之一的由旬。在其周行，月的速力，比

太陽遲，大約一天，太陽比月，快四萬八千八百由旬，因而或合或離。當其合時，其光，一日蔽月的三由旬又一由旬的三分之一，以此方便，漸次至十五日，全部覆被，月光不現，成爲黑分；當其離時，漸次漸次的，一日現出三由旬又一由旬的三分之一，以此方便，漸次至十五日，到達全不受太陽遮蔽時，就成滿月（白分），這就是月之盈虧的原理。如從今日說，那當然是不正確的，但如比於布拉那，欲由甘露的盈虧，說爲月的盈虧，可說又是極科學的了。（俱舍卷第十一說：「先舊師釋：由日月輪行度不同，現有圓缺」。頌疏釋爲經部的舊師。若是這樣，則立世阿毗曇論所說，可說合於經部）。

第二節　地獄

一、文獻　其次，想就佛教的地獄思想敍說一說。地獄的思想，從原始佛教時代，在佛教內，就被採用了。最初，專是通俗的倫理論，還沒有到達世界觀的要素。其數目或位置，雖到後來的阿毗達磨論書，似還沒有確定（A. I. p. 141, V. p. 173, M. 3 p. 166, S. I. p. 151. 雜阿含卷第四七、增一阿含卷第三六、中阿含卷第一一

天使經），從大體說：其初期，地獄的說法，都是斷片的，且是譬喻的，不過不論那種說法，與婆羅門教的地獄思想，其連絡之點很多（例如以地獄之數爲七）。經過相當的年代次第的被整理，與發揮佛教特色的同時，地獄在世界觀及有情觀中，就占有很大的地位了。

地獄思想研究的資料，爲我人不可忽略的材料，大略如次。巴利的增一部、中部等，是所謂初期思想已漸具有的了。從此進一步，有本生經註、大事、長阿含卷第一九地獄品等，終於有立世阿毗曇論卷第八地獄品、世間施設論、俱舍論世間品（卷第一一）等，到瑜伽師地論，則是其終局的說明。

二、位置　先從地獄的位置說：在文獻上，其初，以地獄爲世界的盡處而作考察。在長阿含地獄品說：這世界的盡處，依靠一大海水，復有二金剛山，在二山的中間，日月光明所不及處，爲地獄的所在（大正、一、一二一頁下）；在立世阿毗曇論卷第一，說在鐵圍山外（大正、三二、一七三頁中）；到俱舍論等，認爲以世界的盡處，爲地獄的所在，並不怎麼適合，仍然以之在於地下，而以此閻浮洲下二萬由旬（其底、從表面四萬由旬之下）之處，爲阿鼻地獄（無間地獄）的所在，以此爲基底，其

上列有七層地獄〔瑜伽師地論卷第四，說從此下三萬二千由旬，有等活那落迦（大正、三〇、二九四頁），然八地獄，可解說爲各隔一千由旬〕。

三、數及種類　其次，是地獄之數及其種類。如前所說：中部列舉七地獄；立世阿毗曇論，算爲十寒、八熱、十六增（大正、三二、一七三頁、同上、二〇七上——二一五上）；長阿含卷第十九，也數爲十寒、八熱、十六增。到俱舍論，則以八寒、八熱及附屬於八熱之一一十六小地獄爲地獄的主體。佛教的地獄觀，終於略定於此。因此，基於這個，擬舉出其名稱如下：

先從八熱地獄說。八熱者：①等活（舊、更活）、②黑繩、③衆合（舊、衆磕）、④號叫（舊、叫喚）、⑤大號叫、⑥炎熱（舊、燒）、⑦極熱（舊、大燒）、⑧無間。這些，不管那種，都是極惡業者的去處，且不管那種，沒有不苦於炎熱的。也就在這點上，被稱爲熱地獄。就中，入於等活地獄者，雖被獄卒——關於獄卒的身分，在阿毗達磨論師之間有議論。大衆部、正量部，以之說爲有情；有部及經量部，說非有情而爲惡業所感的大種變形。大乘亦然（唯識二十論述記卷上、大正、四三、九八七頁上）。如據K. V. XX. 3，則案達羅派也同於此——切斷於熱鐵上，但由冷風而

再蘇生，而同受苦，從此以得其名。黑繩者，恰如大工引黑繩於木材而切斷之。亡者也是這樣，由獄卒持鐵繩而圖案，因圖案而被切斷，從此以得其名。又衆合地獄者，罪人追於獄卒，遁入二山中央，前後火災生，更兩山相合而壓搾罪人，從這種地方以得其名。其外，炎熱、大炎熱、號叫、大號叫等，各各因受火的苦逼，以名罪人的號泣狀態。最後無間地獄者，在其他的七地獄中，受諸苦惱，有時還可稍爲休息一下，但在這地獄中，一刻的猶豫也沒有，因此得名無間。（八大地獄的說明，在瑜伽師地論卷第四（大正、三〇、二九五頁下——二九七頁上）及施設足論等。「施設論亦說殺生業道，若習若修若多所作，最上品者墮無間地獄；次微劣者墮大炎熱地獄；次微劣者墮炎熱地獄；次微劣者墮號叫地獄；次微劣者墮大號叫地獄；次微劣者墮衆合地獄；次微劣者墮黑繩地獄；次微劣者墮等活地獄；次微劣者墮傍生趣；最微劣者墮餓鬼界」。婆沙卷第四七（大正、二七、二四三頁上）、阿毗達磨論的研究一七三頁）。

以上八大地獄的廣度，據俱舍論說，雖各有二萬由旬，但在此外，各各地獄，還有十六附屬地獄，以之名增。在佛教，由於某種理由，雖以八大地獄爲主位，但從過去一般所信，把其他的地獄，欲以某種形態加以攝取的結果，於此也立附屬地獄。因

而十六增的名稱，未必從初就決定了的。中部，（M. III, p. 166）在第七大地獄的四門，說種種的副地獄；長阿含世起經，把他如次的說著（長阿含卷一九地獄品、大正、一、一二一頁下）。就是：1黑沙、2沸屎、3五百釘、4饑、5渴、6一銅斧、7多銅斧、8石磨、9膿血、10量火、11灰河、12鐵丸、13釿斧、14豺狼、15劍樹、16寒冰。不幸，長阿含世起經，因爲沒有原典，所以不能說明其一一的原語。可是，從布拉那等而立種種地獄脫化而來，這大概是沒有可疑餘地的。在立世阿毗曇論卷第八（大正、三二、二一一頁下），或俱舍論卷第十一等，謂於八大地獄的四門，各有四增，合爲十六，如長阿含的十六，一都是不同的。卽於四方各各說有四種：1燖煨增（舊叫熱灰園）。2屍糞增（名死屍園）。於屍糞中，有稱爲娘矩吒（舊稱攘鳩多）的針口蟲。3鋒刃增〔於中復分三種：1刀刃路，2劍葉林，3鐵刺林〕。4烈河增。如果細分則爲七種，卽再加上第三的三種。這些，不管那種，都有數百由旬之廣。從本地獄出來的罪人，因爲使再於此受苦，所以得名爲增。這是俱舍論的解釋。

以上，不管那種，都是說的熱地獄，對此更有寒地獄。在長阿含卷第十九地獄品

（大正、一、一二五頁下）及立世阿毗曇論卷第一（大正、二二、一七三頁下），列舉十種；在增一部、雜部、經集部等，列舉九種；在俱舍論，則說八種。十種者，長阿含所譯是：1厚雲、2無雲、3呵呵、4奈何、5羊鳴、6須乾提、7優鉢羅、8拘物頭、9分陀利、10鉢頭摩。立世阿毗曇所說是：1頻浮陀、2涅浮陀、3阿波波、4阿吒吒、5嘔吼吼、6鬱波縷、7拘物頭、8蘇健陀固、9分陀利固、10波頭摩。其名稱，是據極寒的身體狀態，或從苦聲。又俱舍論的八種，是除七八兩者的八種所得名的（在元之發合思巴造影所知論卷上（大正、三二、二二九頁上）及瑜伽師地論卷第四，有八寒的說明）。關於這些位置，立世阿毗曇論卷第一，雖說是在鐵圍山外，但俱舍論卷第十一，說是位於前八熱地獄的外邊。南贍部洲的形態，表面雖不怎麼廣，但因下去是很廣的，所以把這多數的地獄，都可包藏其下。

四、閻魔地獄　以上，八熱、八寒、十六增，總計 8＋8（8×16）。這雖是佛教地獄觀的主要者，但在長阿含卷第十九、立世阿毗曇論卷第八等，還特別的說到閻羅地獄。閻魔王，最初是死者，而有趣的，據長阿含說，王雖住於那美麗的宮殿而耽於快樂，但晝夜三時，於熱鐵上，以熱銅注口中受苦（長阿含第一九、大正、一、一

二六頁中）。儘吾人所知，閻魔自身受苦，雖不是婆羅門教所說，但在佛教，閻魔的身分，要是鬼的一類。閻魔，裁判與他同時的罪人，且負有教誡的任務，這在長阿含也說到的。到立世阿毗曇論，就說閻魔的受苦，不是純然盡力裁判官的任務。閻魔的裁判方法，極倫理的、教訓的，是爲佛教閻魔觀的特色。閻魔的使者，被差遣的有三人或五人。三人，是說的生、老、病、死、刑務所。閻魔人，是說的老、病、死；五人，時遣使者增加人們的警誡，但因人們不留意，所以不行善事，而返染於諸惡，終於不得不受地獄之苦。這是閻魔對新亡者的教誡。如立世阿毗曇論卷八說：「汝邪惡業，自作自受，非父母所作，非國王所作，非天所作，非先亡沙門婆羅門等所作，自作自受，雖不願求，果報決至」。又中阿含第一二天使經（大正、一、五〇四頁中）說：「汝此惡業，非父母爲、非王、非天、亦非沙門、梵志所爲，汝本自作惡不善業，是故汝今必當受報」。如是閻魔，常爲宣言。在這意義下，閻魔雖已失去裁判官的意義，但佛教在傳說上，大概還是承認此說的。閻魔的住所，據長阿含說，在閻浮洲之南的大金剛山內；但在俱舍論，說在地下五百由旬之處，爲鬼所屬（俱舍卷第一一）。

五、孤地獄　此外，據佛教說，還有孤地獄。在地上或江河、山邊、曠野等，如箱根的大地獄，南部的恐山，別府的地獄，就是相當這個。由於他們散在各地，所以就在這點，被稱爲孤。

〔關於地獄、餓鬼、畜生、天等，詳於正法念處經全七〇卷（大正、一七、一—四一七頁）〕。

第三節　有情世間（生物現象論）

一、五道或六道　如上所說，以物器世界爲中心舞臺，活動於其間的生物，就是有情世界。佛教把這有情世界，作種種的分類。就中，最普通的，是五道或六道與三界說。五道，是地獄、餓鬼、傍生、人間、天人，爲上座部及有部等所採用的分類。六道（六趣），是在傍生之後，加一阿修羅（asura），爲犢子部或案達羅派所採用的說法（參照智度論卷第一〇、大正、二五、一三五頁下）。此中，關於地獄之事，因前已說，所以不要再加說明。鬼，雖本是逝者卽死者的想法，但據佛教所說，其範圍是很廣的，不唯指所謂餓鬼，以閻魔爲始，種種的鬼神、夜叉等，都攝此中，所以那

境界，在普通人間以上的也不少（僧伽提婆譯三法度論說：「餓鬼，有無財、少財、多財……。就中，無財鬼，有炬口、針口、臭口的三種；少財鬼，有針毛、臭毛、癭者的三種。棄者，受人們的供養；失者，以人的遺失物，作爲自己者；大勢，是夜叉、羅刹、毗舍遮」（大正、二五、二八頁上中）。巴利、小部的餓鬼事，實是關於這個鬼的記事。

傍生，舊譯是畜生，所以禽、獸、魚、蟲、龍、蛇等的一切，都含於此中。又阿修羅，雖從吠陀時代，已被認爲是對抗天的，但在佛教，大體還是繼承婆羅門教的思想，以之住於海底，主要是對抗帝釋天的，在長阿含卷第二十，曾特別說有阿修羅品。因而，在有情的分類中，以之爲別類而攝，亦不足怪。這阿修羅，也有種種的種類。最後，是人間與諸天。其中，人間，雖有四洲的不同，但現在略其說明。關於諸天，據佛教說，天，是四大天王及忉利天以上的境界，這有六欲天、色界天、無色界天等種種區別，但在比人間殊勝的一點上，都可稱之爲天。

二、三界的有情　佛教，雖把有情分爲五趣或六趣，但從世界觀的立場看，那最完整的，毋寧是三界的分類。卽欲界、色界、無色界是。欲界，是欲心、特別是愛欲

心最盛的地方；色界，物質欲雖不盛，但還不脫幾分物質的繫縛；無色界，全然脫去物質而唯精神的存在。如前所說，原雖是以我們修行的進程爲標準的分類，但隨世界觀的發達，即使把他置於事實世界上，似乎也是適用的。然若把這三界有情更加細分，那將成爲幾種呢？這到整理了的阿毗達磨，大概以四十一二種爲通例。圖表如下：

欲界20

- 地獄——8（八大地獄）
- 鬼——1
- 傍生——1
- 人間——4（四洲不同）
- 欲天——6
  - 1 四大天王即四大王衆天
  - 2 忉利天即三十三天
  - 3 夜摩天
  - 4 都史多天
  - 5 樂變化天
  - 6 他化自在天

色界17

初禪—3
1 梵衆天
2 梵輔天
3 大梵天

第二禪—3
1 少光天
2 無量光天
3 光音天（極光淨天）

第三禪—3
1 少淨天
2 無量淨天
3 遍淨天

第四禪—8
1 無雲天
2 福生天
3 廣果天
4 無煩天
5 無熱天

無色界—4
- 1 空無邊處
- 2 識無邊處
- 3 無所有處
- 4 非想非非想處

6 善現天
7 善見天
8 色究竟天

〔據長阿含卷第二十忉利天品（大正一、一三五頁下），則欲界衆生爲十二種：①地獄、②畜生、③餓鬼、④人、⑤阿須倫、⑥四天王、⑦忉利天、⑧焰摩天、⑨兜率天、⑩化自在天、⑪他化自在天、⑫魔天〕。

〔復次，色界的十七說，是健陀羅派的說法；迦濕彌羅派的有部，則爲十六說。即把大梵天王，視爲梵輔天中的一處（俱舍卷第八）。然長阿含卷第二十忉利天品（大正、一、一三六頁上），則以其爲二十二種：①梵身、②梵輔、③梵衆、④大梵、⑤光天、⑥少光、⑦無量光、⑧光音、⑨淨天、⑩少淨、⑪無量淨、⑫

遍淨、⑬嚴飾、⑭小嚴飾、⑮無量嚴飾、⑯嚴飾果實、⑰無想、⑱無造、⑲無熱、⑳善見、㉑大善見、㉒阿迦尼吒」。

今略把他一一的說明，要之，是由境界漸次進行的順序而配列的。唯吾人於此須要研究的：佛教配於三界而立種種的有情，特別把天部分爲種種，除那極小部分，儘我人所知，沒有與婆羅門教一致的神。六欲天中，四天王、三十三天、夜摩天等，多少與婆羅門教的神關連。又初禪的梵天屬，明指婆羅門的諸神，雖沒有不同，但其他的諸神，在婆羅門教方面，不太明顯。尤其第二禪的光音天，雖是占有佛教世界觀中重要地位的神，但儘我人所知，除對瑜伽經耶舍之註及瑜伽悉曇多姜陀利加，不可能是神名。這些，全部是佛教新發明的嗎？立在何派何處而利用諸神呢？在明佛教思想的淵源上，不能不說是個有興味的題目。

然而，這些有情，安布於怎樣的狀態而住的呢？下自無間地獄上至三十三天，是所謂地居的有情，由地爲層而住居；從夜摩天到色究竟天，雖依於物質，但不依於地，以空界爲住所，在這點上，被稱爲空居。大約可以空氣或電氣爲住所，物質的關係輕，其唯富於精神生活，大概就是此意。到無色界，終于全無物質的束縛，爲那境界

的處所也沒有。又四無色界，我人雖不得見聞覺知，就在這兒的四無色界有情，也不可知。

阿毗達磨論書，立此種種有情，進而更就他們的生活法、壽命、出生的狀態等其他種種的題目，詳細說明。今因無暇一一敍說，所以且就那重要的三四事項，略爲說明。

三、出生法　先從出生的方法說，衆生的出生有四種，這在阿伊他嗄奧義書，已這樣說。卽胎生（父母所生身）、卵生、濕生、種子生是。佛教的四生說，大概也與這相同。佛教說有情，因爲不立草木，所以代替第四種子生而立化生，以胎、卵、濕、化的四生說爲通例。卽胎生，是從母胎生的；卵生，是從卵生的；濕生，如虻或蚊，是從濕地湧出的；化生，是自然而具備諸根的，說爲化身。照這四生以判三界的有情，畜生，不管胎、卵、濕、化的那種都通的（在長阿含卷第十九龍鳥品，說龍鳥通於四生）。同時，據俱舍、婆沙等說，人間也通四生（婆沙卷第一二〇、大正、二七、六二六頁；俱舍卷第八）。在傳說上，人從卵生的固有，從濕地湧出的也有，又世界的初人，自然生的，化生，大概就是從這地方來的。又鬼神是通胎生與化生的，如

閻魔等，雖是化生，但如鬼子母，生多數之子，由有這種傳說，胎生的存在，也就可知。其他地獄及天部，全是化生，胎、卵、濕三，一種也沒有。就中，地獄的衆生，在種種徵證上，從一開始，就被視爲成人而墮於地獄。然若成爲天人，在六欲天，最低限度，初生之子，未必是成熟的。長阿含卷第二〇忉利天品（大正、一、一三四頁上——）說：於四天王界初生的男女，相當於閻浮洲的一二歲；於忉利天初生的男女，相當於三四歲；生於夜摩天者，相當於四五歲；樂變化天初生的天人，相當於五六歲；他化自在天初生的天人，相當於六七歲。然施設論及俱舍論說：生於四天王界的天人，相當於五歲的光景，以下到他化自在天，則相當於六歲、七歲、八歲、九歲、十歲之形而化生（俱舍卷第一一；婆沙卷第七〇、大正、二七、三六五頁中；阿毗達磨論的研究一七三頁）。那些初生的男女，各於天人膝上忽然化生，由此生起父母，子女的意識，以適合於養育。然到色界，初生之子，恐已沒有童子期，從一開始，是就成熟而化生的了。

還有，是這些出生與交接的關係。從大體說：交接，雖是胎生的手段，但據佛教的解釋，男女的交涉，未必都是胎生的結果。因爲雖有交涉，但有經由化生而出生的

。據佛教說：有男女的交涉，是鬼、畜的一部與四洲的人類以及六欲天（東西南的三洲，於男女間，雖定有婚姻，但在北洲，未定有婚姻；龍、金翅鳥、阿修羅，也有婚姻，於六欲天，也有婚姻制。色界以上，沒有男女的區別——長阿含卷第二十忉利天品、大正、一、一三三頁下）。然其方法，多少不同。男女相抱而交接的，是人類與地居天（四天王及忉利天）及鬼、畜的一部。到了天部，就不如人類漏出淫水，僅僅排泄風氣而感滿足，與人類是不同的。到夜摩天，不須形交，僅由兩者的相抱而滿足；在兜率天，由手握手而滿足；至樂變化天，由相互交換一笑而滿足；最後在他化自在天，只由相互一見就滿足了（施設論之說。婆沙卷第一一三、大正、二七、五八五頁中；俱舍卷第一一）。因爲越到上位，戀愛關係就越淡泊。雖則是這意義，但在有男女關係的一點上，被稱爲欲界。總之，在六欲天，雖說也有戀愛，但並不由那就有生殖。生殖，假定據於化生的方法，佛教對生殖與戀愛，未必視爲一致。

四、生活的資料　其次，說一說關於這些有情的生活資料。在瑜伽師地論卷第二（大正、三〇、二八八頁中），說六依持，就是維持衆生生活的六種資料。第一是建立依持，謂大地（含風水輪）；第二是藏覆依持，指家屋等的住所；第三是豐稔依持

，謂田畑等；第四是安穩依持，謂刀杖等的護身具；第五是日月依持，即指日月；第六是食依持。就中，有情，不管那類，都由食而生活，在這點上，雖則是同一的，但其所食未必同一。據佛教說，食有四種：第一是段食（摶食）；第二是觸食；第三是思食；第四是識食。第一段食，是普通飲食物之義；第二、第三、第四，是說由感覺、意志及觀念之力以維持生命。食者，俱舍論卷第一〇說：①資益自根；②資益自根所依止的大種（生理組織）；③資益其他的根與大種。具備這些條件，方可說名爲食。普通的食物，固不用說，即在其他的精神力，只要具有這作用，都可名食。在品類足論卷第七，把食說明爲：「諸根長養；大種增益；資助、隨資助；充悅、隨充悅；護、隨護；轉、隨轉；益、隨益」（大正、二六、七一九頁上）。如看繪畫等而身心喜悅、暢達，是觸食之例；由希望或氣力而維持生命的，是思食（關於思食俱舍卷第一〇說：「昔有一父，時遭饑饉，欲造他方，自既饑羸，二子嬰稚，意欲携去，力所不任，以囊盛灰，掛於壁上，慰喻二子，云是麨囊，二子希望，多時延命，後有人至，取囊爲開，子見是灰，望絕便死」）。由純粹的觀念力而支持生命，是識食。在普通的場合，精神力的強弱與生命的持續，確有很大關係，特別如印度，光是精神力，

認爲也可生存，在這種地方，把觸、思、識等，視爲食的一種，自也不足爲怪。這樣，以四食爲標準，檢諸有情的生活，人類四洲，主要依於段食，那是不用說的（南閻浮、西牛貨、東勝身的三洲，食米菜魚肉，北俱盧的一洲，食自然粳米——長阿含卷第二忉利天品、大正、一、一三三頁中）。長阿含卷第二十忉利天品說：諸龍及金翅鳥，也食魚鼈。到四天王以上的六欲天，亦由清淨的一種段食以維持生命。段食的範圍，直到他化自在天，到那以上的四禪、四無色天，就完全沒有段食，唯由精神力而生活，就是賴於所謂觸、思、識的三食。就中，四無色，完全是依識食的一種。爲什麼呢？因到這裏，沒有觸的作用，固不用說，思也是沒有了的（說爲欲界、色界、無色界之食）。還有，各有情所受用的諸食，就中，什麼叫做段食呢？從大體說，雖是酬於前世之業的果報，但如特別舉出那方法的區別，則閻浮洲人，由金銀珍寶穀帛奴僕而得其食；西洲之人，由牛羊珠寶；東洲之人，由穀帛珠璣，買賣這些而維生活。北洲，因爲沒有買賣，所以爲治生自活的方法。對於這個，到六欲天，百味段食，由欲自然出現，所以完全不要特殊的勞力（以上，是據長阿含卷第二十忉利天品，大正、一、一三三頁下。在施設論，則如次說：天欲食時，空中寶器，以衣覆上，置於座

前，經須臾頃，隨其福力，粗妙飲食，自然盈滿（婆沙卷第二九、大正、二七、一五二頁中引用；阿毗達磨論的研究一七二頁）。又解此粗妙，長阿含卷第二十忉利天品說爲：「若福多者飯食爲白，其福中者飯食爲青，其福下者飯食爲赤」（大正、一、一三四頁上）」。

從此以上，到色界天及無色界天的識食（並地獄的識食），因爲完全是酬前世之業的結果，所以其食也是任運，不要特別功力，自不用說。然欲界的有情，如欲得識食時，必然就要特別努力修行。

五、身長與壽量　其次，說一說這些有情的身長及其壽量。諸阿毗達磨論書，對於這個問題，有著種種議論。這本是空想的產物，所以未必相互一致。不過，從大體說：位置及力用愈優，其壽命及身長，也就越增大，在這點上，可說是一致的（立世阿毗曇論卷第七壽量品（大正、二〇六頁）；長阿含卷第二十忉利天品（大正、一、一三三頁上）；俱舍論卷第一一）。先從身長說：此贍部洲人，平均從三肘半（一肘是一尺六寸，所以三肘半，爲五尺六寸）到四肘。雖事實顯示如此，但據長阿含卷第二十說，東洲、西洲人，都是同樣的，唯北洲人，則爲二倍的七肘。雖則是這

樣說，但據俱舍論（第一一）言，東、西、北三洲，各各加倍於前。如南洲爲四肘，則東洲爲八肘，西洲爲十六肘，北洲爲三十二肘。這樣，據俱舍論說：六欲天中最初四天王處的有情，是四分一俱盧舍（一俱盧舍，爲五百弓），漸次增四分之一，到第六他化自在天，就達於一俱盧舍半。進到色天中最初的梵衆天，爲半由旬，從此以上諸天，雖作半倍或一倍增加，但到位於第四禪最初的無雲天，則減三由旬，更亦倍加，到色究竟天，終於成爲一萬六千由旬（據長阿含卷第二十說：阿修羅的身長是一由旬，四天王是半由旬，忉利天是一由旬，焰摩天是二由旬，兜率天是四由旬，樂變化天是八由旬，而他化自在天，則爲十六由旬（大正、一、一三二頁上），然不說色天的大小）。

對此身長的不同，其壽命亦有不同。長阿含卷第二十忉利天品說：閻浮洲人的壽命，大概是百歲，西洲是二百歲，東洲是三百歲。然這三洲的人們，欲想達到一定的年數，雖說是很少的，但北洲的人壽，倒是定一千歲，無有中間夭折的。從此，餓鬼是七萬歲，阿修羅是一千歲，四天王是五百歲，忉利天是千歲，乃至非想非非想處，爲八萬四千劫（大正、一、一三三頁中）。然此異說不少。瑜伽論說：「贍部洲人壽

量不定。此人以三十日夜爲一月，十二月爲一歲，或於一時壽無量歲，或於一時壽八萬歲，或於一時壽量漸減乃至十歲。東勝身洲人，壽量決定二百五十歲，西牛貨洲人，壽量決定五百歲，北俱盧洲人，決定千歲」（瑜伽師地論卷第四、大正、三〇、二九五頁中）。如在立世阿毗曇論（卷第七壽量品）、施設論、俱舍論等，則說人間界以外的歲時計算，與人間的歲時計算，是不同的，所以雖同說爲五百歲，但若把他改爲人間的五百歲，那就成爲非常的長年時了。現據俱舍論，把他簡單的集合說明如次：

南贍部洲的人壽，現在雖則是百歲，但據劫而有增減，如嚴格說，那是不一定的。北洲定是一千歲，西洲減半爲五百歲，東洲更減半是二百五十歲。而四天王天五百歲，忉利天千歲，在這點上，與長阿含，雖則是同，但其意義，大大不同。俱舍論及立世阿毗曇論說：人間的五十年，是四天王處的一日；其百歲，是忉利天的一日。所以，如把四天王天的五百歲翻爲人間的五百歲，則爲 $500\times360\times50$ 年；忉利天的千歲，則爲 $1000\times360\times100$ 年。這樣，六欲天的壽命，順次倍加，爲二千、四千、八千、一萬六千。同時，其一日，爲人間的二百歲、四百歲、八百歲、千六百歲，所以

他化自在天的一萬六千歲，如改成人間的，實爲 16000×360×1600 歲。從此，更到色界，計數的單位是一劫，而與身長的由旬併行。如身長半由旬的梵衆天，則保全半劫的壽命，一由旬半的大梵天，保全一萬六千由旬的色究竟天，保全一萬六千劫的壽命。無色界，比此更長。謂空無邊處的有情爲二萬劫，識無邊處爲四萬劫，無所有處爲六萬劫，非想非非想處爲八萬劫（但在這劫中，也有小劫、中劫、大劫的區別，而且雖同說劫，但由天界的不同，於是勘算那一一標準數時，眞是複雜極了）。

天界的壽命，雖是想像也不及故那麼長，但比這更長的壽命，還在地獄。以八大地獄最上的等活地獄爲例：此地獄的一日，是四天王的一生涯，卽所謂五百歲（人間的 500×360×50 年），將此五百歲，集成三百六十，而爲一歲，更及於五百歲。如以人間的年時計算，就是 500×360×500 年。何況順次進及於衆合、炎熱等？如更總長而言：六欲天壽命與八大地獄中的前六獄，是併行的，卽各各把相當天部的生活作爲一日，而保全那天部年數的壽命。這樣，極炎熱是半中劫（中劫，謂四十小劫），無間獄，終於及於中劫。同樣，八寒地獄的年時，也是極長遠的，但在佛

典，以之寄喻說明，（謂將二十佉梨一斛之義）的胡麻，百年取去一粒，雖有盡期，但墮於頗部吒的衆生，終於難以扶助（參照長阿含卷第十九地獄品）。在佛教，雖不說永遠的地獄，但說甚可恐怖的罪業，大概是決定了的。

六、閻浮洲的人間與修行　阿毗達磨佛教，立此種種有情，而從種種方面把他說明。然爲那中心的，到底是人間，爲所謂南洲人的我們。卽以我們爲中心的經驗事實，或基於一般所承認的神話傳說而構成的。爲佛教的特色，完成其中心觀念，到底是就修行的階梯來配合一切的。人間、天上，有時處於龍鬼之間而爲現實的南洲的人類，於一次果報使其劣等，畢竟以此爲出發點，漸次的畫出理想的他。同時，這現實的人間，亦是所有修行的出發點，從所謂南洲人的我們的立場，有勝於其他的有情。長阿含卷第二十忉利天品說：比較各有情，閻浮提的人，對於其他的任何有情，在三事上都是殊勝的。三事者，就是在能造作的一點上，在修行梵行的一點上，在佛陀現於此土的一點上，是爲三事。爲那根底的，是勇猛堅强的一事（長阿含卷第二〇、大正、一、一三五頁中）。可知我們的生活，如從其他方面說，諸有情中，最富活力，因而，唯那可以爲惡，同時，如做善事，於諸有情中，也唯我們人類，可以進於第一。

第四節　世界（物器、有情）的生住滅

一、劫波說與四瑜伽說　以上所說物理世界及有情世界，在大體上，是以現狀爲基礎的觀察。然諸行是無常的，所以不管物器世界或有情世界，決不至什麼時候，都照現狀那樣的持續著。有情，以個體而種種輪廻，如是，世界亦舉全體（於中含有有情）而變化生滅，爲所謂輪廻的大體範圍。這就是劫波說，是採用當時的一般觀念。尤其看阿含聖典，佛陀，原以人間自身的問題爲主，關於世界的事情，並未給予多大的注意，至少劫波說，在原始佛教，沒有成爲大問題，但由世界觀的漸次發達，這問題，也就成爲重要的題目。以長阿含世記經爲始，在種種的阿毗達磨論書，都考究到這個問題。

佛教與婆羅門教，把世界的命運，同樣分爲四期。其唯不同的，在婆羅門教方面，往復循環於俱利多、脫利多、羅瓦婆羅、卡利的四瑜伽之間，最後以梵之眠而爲世界的破壞。在佛教方面，以四期爲世界的成立、立住、破壞、混沌的區劃。有情的壽命及其道德狀態之循環的變遷，是於其立住期而論的。然同分爲四期，又論道德狀態

之循環的變遷，而從悠久的立場說，世界也好，婆羅門教也好，畢竟不可不說是立於是不絕的往返循環。在這點上，佛教也同一思想之上。

二、劫的種類　如以術語說此四期，名爲成劫、住劫、壞劫、空劫。合這四部的全體，謂之大劫。從世界的成立到破壞，爲一單位。然在佛教，所謂劫，未必常是一定的：有時把一小劫說爲劫的也有，有時把二小劫（以此說爲中劫）、二十小劫說爲劫的也有，乃至把四十小劫、六十小劫、八十小劫說爲劫的也有（立世阿毗曇論卷第九、大正、三二、二一五頁中），是沒有一定的。然而一般說來，一小劫，究指幾何的時日呢？這雖有種種的說法，但普通所解釋的：從人壽八萬四千歲，百年減一歲，一直減到十歲，反轉頭來，從人壽十歲，百年增一歲，一直增至八萬四千歲，其一增一減，各各說爲小劫、中劫，就是合此減劫、增劫兩者的名稱（還有智度論卷第五（大正、二五、一〇〇頁下）引佛說，說明磐石劫、芥子劫。磐石劫者，謂將四十里四方的石頭，百年一次，以細軟衣磨之，雖終於使令磨滅，而劫還不盡。芥子劫者，謂充滿四十里大城的芥子粒，百年一回，取其一粒，雖盡取去不足一劫。要之，劫這東西，其初並沒有確定數量，而似乎是說無量歲之義）。

成住壞空的四劫，從什麼小劫成立的呢？各各是從二十中劫（卽四十小劫）成立的，因而，大劫，就是從八十中劫所成立的了。劫這概念，原是長年月的意思，不過那顯然的數量，縱然把他用於數量上，也不免很漠然。總之，非作如上一次的理解，那是不得頭緒的，這是我人所不可忘的。

三、成劫　以順序先從成劫說起。從這，先由破壞期（壞劫）將此世界，自下地獄到最極第三禪天被破壞，有情住到其他的世界去，器界則被散壞到極微（乃至極微亦無有餘——俱舍論卷第一二），完全成爲空漠。以此名爲空劫，於中涉及二十中劫。從這空劫之初及於二十中劫之終，應來到這世界的，由於有情的共業力，漸漸的生起細微之風，次第增大，就是世界成立（成劫）的相狀。起初，從上漸次生第三靜慮以下，須彌山以上的所謂空居界，於此有情之生，更生地居界。到這時候，從下至上，順次發生，卽先生大風輪，一面仰周布而爲土臺，一面傍側布而爲水輪之圍（此說，在瑜伽師地論卷第二、大正、三〇、二八六頁中）。在這之上，更生水輪，水輪之上，生起金輪，乃至見九山、八海、四洲等的發生。成立這器界，須要一中劫。從此，更費十九劫，以完成有情界。阿毗達磨論師，在這時候，對於婆羅門教的信仰，欲

給予一種佛教的解釋。那就是關於大梵天是世界創造者這種信仰（迷信）的起源。根據阿毗達磨論，以前之順序，成立世界爲有情住，是從上界而漸次及於下界的。從第二禪最上位的極光淨（光音天），有一有情下生於初禪的大梵天位。其時，這梵天，最少限度，生起如是誤信，以爲自己是初禪以下的最初有情，爲世界的創始者。同時，後來更從光音天下爲初禪的梵輔天或梵衆天的有情們，亦起如是誤信，以大梵天爲創造者。婆羅門教徒，把梵天認爲世界之主的理由，畢竟不外是把這誤信，就照那樣被傳下來。總之，生於初禪的有情，從此漸次下爲六欲天，更生於四洲的人界，從餓鬼、傍生以至於阿鼻地獄，於此，卽爲有情世界的完成，而成劫的二十中劫也就完了（可參照俱舍卷第十二；長阿含卷第二二世本緣品、大正、一、一四五頁；立世阿毗曇論卷第一〇初頭等）。

四、住劫　這樣，成劫完了，就爲住劫，住劫期的世界，是經過二十中劫而持立繼續的。然其間，人類，尤其在閻浮洲，亦有種種的變化，且在長時間中，人仍不能不接受種種的運命。就中，那最顯著的，是壽命的長短及道德完否的循環。在婆羅門教，四瑜伽之行，因被限於閻浮洲，卽在佛教，亦是特就南洲來說。其理由，不用說

，南洲的人們，幻想堅強，善惡也強，因而那運命，也就認爲有種種的可能性。

這樣，先說一說劫初卽住劫初期的狀態。劫初的人們，一切是化生（有說他是有色意成——俱舍論卷第一二——有說他是生化身（立世阿毗曇論卷第一〇、大正、三二、二二三頁下）），還沒有男女的區別，四肢圓滿，可以自在的飛揚於空中。這時，雖沒有日月，但由自身的光明輝耀，以喜樂爲食，因沒有另外的段食，所以其生命，差不多是無量歲。然而，其後漸次出生地味，人們似也漸執其味，其身體也成爲堅重，已經失去如原來那樣的輕妙，光明也隱蔽掉了。於此，由於有情的業力而生日月以代替其光明，男女的區別也發生，欲心也漸次熾盛，壽命也逐漸的縮短，終於至八萬歲而下落。於此，是就成爲所謂人間的人間。爲什麼？因從這以後，以八萬歲與十歲爲限界，而其生命變成增減的原故。人類社會組織的成立，大約就在這前後。俱舍論說：轉輪王的出現，是在八萬歲前，已有國家或社會的統一（卷第一二），所以在八萬歲以下的壽命，在二十中劫之間，八萬歲以下的壽命，於增減的期間，視有眞正的社會組織，大概是確當的。男女發生，成爲父母兄弟，而漸入於經濟生活，於此，自然就會發生利益共通的團體。據佛教說：人類所以有統制

的社會，過著國家的生活，是爲限制每個人的利己心。因爲人們漸漸的味著段食，其初，雖以天然生的食物生活，但到天然生物亦盡的時候，漸次就封田宅，異疊畔，而有所謂私有財產。因此，在這當中，發生貧富的懸隔，互相侵犯，掀起不絕的爭鬪。在這兒，人們爲了緩和爭鬪，保護人民，同時裁判其爭，特別選擇有威力與德望的人做國王，各自納收入的六分之一，使遂行其權利與義務的，就是國王及國家之起的原因（長阿含卷第二二、世本緣品、大正、一四八頁；俱舍卷第一二）。這就是佛教的國家起源說，與霍布斯的契約說，很有點相似。

這樣，南閻浮提的人們，謀其生活的確定，雖欲維持正義，然因一次私欲的念起，就不自覺的做出惡事，其尤甚的，就是本應維持正義的國王，反而使人民受苦等，此所謂世界漸入澆季。適應這個，又從八萬歲的年齡，百年減一歲，人類漸次變成短命。這罪惡的深重與壽命的低下到百歲的，恰好就是相當於我們的現在。種種諸佛的出現於世，這世間，確實還有可救度的餘地（若佛不出世，雖百年減一歲，但佛出世而正法行於世時，壽命不減。正法滅時，壽命亦減——立世阿毗曇論卷第九、大正、三二、二一七頁中）。然佛陀的正法，如漸次的澆陵，世人漸漸爲惡而成所謂五濁（八

五濁者：①壽濁、②劫濁、③煩惱濁、④見濁、⑤有情濁——俱舍卷第一二〇的惡世，人壽終於低至十歲。這就是住劫二十中劫的第一中劫完了最惡的狀態（八萬歲時，五百歲而嫁，十歲時，女人五月而嫁——立世阿毗曇論卷第一〇、大正、三二、二二一頁下；長阿含卷第二二中劫品、大正、一、一四四頁上）。當此時的人們，唯以「人髮衣服以爲第一，唯有刀杖以自莊嚴」（立世阿毗曇論卷第九、大正、三二、二一七頁中），常耽於美食，懶惰而全無仁義道德之心，沒有不犯十惡業道。由此所謂小三災起：第一刀兵、第二疾疫、第三饑饉是。刀兵災者，人們相見，互起瞋恚之念，相互爭鬪殘害；疾疫災者，是說大疾病的流行；饑饉災者，不用說，就是沒有五穀的果實。在這三災中，當然都有他的時間限定。俱舍論說：刀兵災在七日間，疾疫在七月七日間，饑饉爲七年七月。唯這三災，不是一時起的，是說第一小劫完了有疾疫起，第二小劫完了有刀兵起，第三是饑饉起，其勢都是極猛烈的，閻浮提的人們，差不多近於全滅，立世阿毗曇論說，男女一共，不至剩下一萬餘人（卷第九、大正、三二、二二〇頁）。於是人們漸漸的生起善心，感到相互扶助的必要，喚起彼此的同情

心，世間就又向於增劫，道德與壽命，逐漸隨著增長，以再達於本來的八萬歲。這八萬歲時，如比於劫初，雖則是已墮落，但如比於十歲時，幾乎是一理想的境界。人人唯惱於大便、小便、寒氣、熱氣、淫心、饑渴、老衰的七種，其外沒有什麼病痛。國土富樂而無盜賊，唯行十善業道（立世阿毗曇論卷第九、大正、三二、二二一頁上）。由此，再向於減劫，更亦向於增劫，如是往返，大約二十回，就是住劫的二十中劫（如嚴格說，是十九中劫。因爲初劫唯是減劫，終劫唯是增劫）。立世阿毗曇論說，現在正相當於第九中劫的減劫，因而這劫完了，必然要苦於第三災的饑饉。這劫的未來，還有六百九十年。譯者註說：「至梁末巳卯年翻度此經爲斷」（卷第九、大正、三二、二一五頁中）。在東西兩洲，雖也有似於小三災現象的生起，但在北洲，全無此事（俱舍卷第一二）。

五、壞劫與空劫　過了住劫的二十劫，這世界，漸漸及於破壞，就是壞劫，同樣要經二十中劫。然這時的大破壞，是所謂自然運行的破壞，並不是伴於道德的，所以人們對這破壞並不覺苦。反之，人們精神最極向上，是世界大破壞的開始。

世界的破壞有二種，就是有情壞與外器壞。這又稱爲趣壞與界壞。第一到來的有

情壞，就是地獄。當世界大破壞時，地獄的衆生，自然生起悔心，盡其業習，生於人中再不落於地獄，就是地獄的破壞，同時是壞劫的最初（有地獄定業的，趣於他界的地獄）。從此，餓鬼、傍生等，亦漸次的受生於人間界，而人間界特別是閻浮洲的人們，更自發菩提心而修禪定，從初禪進至二禪、三禪，死生於那些天界中。東西洲的人們，同樣也生起這心而進於上界（但在北洲，因爲沒有修禪，所以是先生於第一欲天）。這樣，在人界沒有了有情，就是人趣壞。同樣，在六欲天的，不管進於初禪界，或漸次進於上界，到二禪界以下，完全沒有有情，就是有情壞。在這之間，要經十九中劫的時間，其後一劫，是破壞物器世界的。

壞物器世界，有三種方法，就是火災、水災、風災的任何一種（沒有同時三災起的）。就中，說一說火災時的相狀。火災的起因是太陽：首先於一時中二太陽現，漸次增加至七個，諸海涸竭，有大風起，終於燒盡一切的物器界，上至大梵天王界的，就是火災破壞的狀態（可勘地球與太陽衝突的情形）。同樣，水災之時，風災之時，其勢，實在都是很猛烈的，以須彌山爲中心的地界，固不用說，水災進至第二禪，風災進至第三禪，一切悉皆破壞，而使世界虛空洞然。這名爲大三災。然這大三災，不

是一時起的，由其任何一種的破壞世界，都有他的一種秩序。俱舍論（卷第一二）等說：以火災壞劫終了及於七回，第八回有風水災起，把這順序往返七回，第八回有風災起，是這順序。換句話說：是對火災五十六回、水災七回、風災一回的比例，爲宣告壞劫的終結。把這六十四轉，說名爲劫。三災所及的範圍，也有不同：謂火災至初禪，水災至二禪，風災至三禪。因而，雖同說爲壞劫，但有壞至初禪界以下，有壞至第二禪界以下，乃至也有壞至第三禪界以下，並不是一定的（瑜伽師地論卷第二、大正、三〇、二八五頁中）。原來，我人的精神修養，在三禪以下，雖已很微細，但還不免動搖，所謂世界觀，我想大概是從這兒推算出來的結果。第四禪，在修養上，祇被稱爲不動地，卽使是界地，但於此，破壞的災害已經不及。從那以下的二十劫間，雖是所謂空空寂寂的空劫，然據佛教說，在這太虛空裏，有無數的三千大千世界，所以在這一個三千大千世界之外的其他三千大千世界，有情世界也好，物器世界也好，不可不說爲種種的活動。因而，在太虛空裏，什麼地方，必有大千世界的破壞，自是不用說的。

六、結語　以上，雖是阿毗達磨佛教的世界現象論，但這些說法在阿毗達磨，是

漸漸完成的，所以到後大乘，如有必要，也採用如上的世界觀，並未另立大乘特有的世界現象論。在這點上，如上所說，可謂是佛教全體的世界觀。然我人始終不可忘的，卽上面的世界觀，如屢次所要注意的，那並不是佛教所特有的，而是當時所流行於世的，佛教不過把他加以改造而已。如嚴格說，與佛教的根本教理，並不一致，且可視爲全照神話那樣的世界觀被採入的也不少。然不管那個，上面的世界觀，最顯著的特徵，倫理的修養的意義，成爲一切所說的基礎。如說世界的終期及破壞，小三災，結合倫常的敗頹與世界有情的困厄，而以困厄爲機緣，說社會再被改善，在這方面，的確是很有意義的。又說大三災，以我人生理組織要素的水火風的動搖，而把他限於至第三禪的地方，在這之間，由於修養力，終於暗示到得水火風不及之處。在這意義下，如上世界觀，苟以他爲存在的問題看，如從今日來說，幼稚的地方，雖說是很多，但若把他以當爲 Sollen 而處理時，在那兒，視爲含有大大的教訓，想來大概是可以的。

第四篇　心理論

序說

①前篇所說的世界觀，在阿毗達磨的教理，雖是一重大的題目，但如實說，並非是佛教的特徵。那不過是當時流行於世的世界觀，被佛教採用過來，漸次加以佛教化而已。且有很多地方，似於布拉那的世界觀，又是不可否認的事實。反之，此下所欲論說的心理論，在阿毗達磨佛教的教理上，才是佛教所特有的，亦卽最能發揮其學之特徵的。在印度，有種種學派，對於心理論，雖都多少有所接觸，但像佛教那麼詳細論究的，可說沒有。且這心理論，在種種之點，是所謂科學的，不特與近代心理學有所相通，卽從學問自身的立場講，也是很有興味的。有人說：佛教的心理論，在科學的一點，可說在亞利斯多德的心理論以上。從某種意義說，無疑是可那麼解說的。但這樣說的人，他所見的，祇是巴利的經典與阿毗達磨，漢譯的阿毗達磨，他們並

未知道，所以還未達到佛教心理的眞正妙味。佛教心理論最發達的，不管怎麼說，是在傳於漢譯之進步的阿毗達磨論書中，因爲這樣，所以深深研究佛教心理論的義務、特權，實可說是全在我人。現於進入本論之先，將那可注意的二三事項，大略說明如下：

②第一應說的，佛教的心理論，在古代的觀察，雖說非常進步，但總不是從科學的興味而出發的。換句話說，欲知心理組織及其活動情形的自身，不是佛教的目的，佛教祇是將之作爲實用的準備而已。佛陀在某種意義上，始終是一實用主義者，如在實用方面無用，那就不感興趣，這一態度一直繼續到後世。所謂實用主義，如淺近點說，在抑制我人的惡心，助長我人的善心，如深點說，是抑制煩惱，發揮眞智，終於到達解脫。依佛教說，所謂善惡、迷悟，畢竟不外我人的心理活動，進而爲了修養，所以在所給與的事實上，使心理活動先有了知如實之必要的，就是心理論發生的根源。因而，在這之中，於所給與的事實上，如實知於心理活動的意義，雖說有純粹科學的態度，但既定的實用的目的，在某種以上，適合那目的的觀察有所移動，自亦是自然之理。在這意義下，佛教的心理論，或可說是倫理的所謂廣義的應用心理學，

心理論。這點，我人必須首先理解，不然，那就不能理解表現於佛教心理學的種種特徵之某種精神。如心所論，卽相當於心作用的分類，善心、惡心、煩惱心、清淨心等，全以善惡爲標準明其心理作用，所以這不外是推薦我人德行的一種手段。佛教的心理論，一見就覺不思議的，在他不獨欲明上界卽色無色界的心理活動。然若尋其精神，所謂上界，畢竟不外我人精神向上的境界，所以上二界的心理研究，就是將我人精神向上的經過，作爲說明心理的手段。在佛教的主意上，敢說是不滿於不思議的。其外，在佛教的心理論中，這種種類的說法，雖則是很多的，但都是從這見地加以處理，所以我人對此切切不可或忘。在這意義下，佛教心理論，終於不離那倫理論、宗教論。雖立於這關係上，但在觀察的便利上，以之限於心理論的立場，實大有研究的餘地。這是本論離倫理而別立心理論的所以。

③然則，那研究的資料及方法是怎樣呢？這我在原始佛教思想論中，已大略說過。佛教的說法，從其初期，已是極心理的，所以其心理說，是很進步的。因而，研究佛教心理論，如對其他問題一樣，須要先從阿含聖典出發。確實，在阿含聖典中，到處有關認識論或心理說的教說，如對之作適當的整理，光是集合這些教說，就可構成

心理論了（可參照中阿含卷第五八、第二一〇經法樂比丘尼經等）。雖不完全，但吾人所說原始佛教思想論的心理論，實都基於這些材料。不過，佛教的心理論，如光是原始佛教的材料，那還是不完全的。在阿含部聖典中，對於所謂心所，還缺乏詳細說明。漸漸發展而爲心所論的，是阿毗達磨論書，如溯及其年代，那是漸次而被詳細論的傾向，其初期，專處理實際的修養事項，漸次進於事實的說明，心理論，實是到達那對事實說明最重大的題目。爲欲充分說明佛教心理論的發達，有把種種阿毗達磨論書，更分數段以說其發展之迹的必要。因此，假定恐太流於煩瑣，現分二段來考察，或將是便利的。其第一段，心所還沒有到達分類的說明，是屬以前的立場，如巴利文的七阿毗曇，正是這個。在巴利毗曇中，心理論，也顯著的發達。於中，如法集論，有人譯爲Buddhist Psychological Ethics（註）。雖則是那麼的，但還沒有列擧心所的數目，所以在性質上，沒有進至分類的說明。從漢譯方面看，如舍利弗阿毗曇論，又有部的七論中，除世友的品類足論及界身足論——，在總體上，我認爲仍是攝於這第一階段中的。第二段，是將心所論眞正進至一個獨立的題目以後。

從巴利文方面看，如阿毘曇樓陀阿毗達磨法要論，就是這個。在漢譯方面，從品類足論出發，到大毗婆沙論、雜阿毗曇心論、俱舍論、正理論、顯宗論的一類論書，就是這個。如把他簡單而大要的說，則以大毗婆沙論（此中，含品類、界身）爲境，有分爲以前與以後觀察的必要。然須注意的，依此分類發達史的研究，眞是一般的便宜法，不可去固執他。爲什麼？因傳於今日我人的論書，並不能代表諸部派的思想，其外的論書，雖沒有傳過來，但開展種種特色的心理論，是有很多派的（如本上座部、大衆部、經部、犢子部等）。就中，關於心作用，卽心所所有者之心的本質，到部派興起後，發生種種意見，在表面上，雖說無我，但暗地裏，實已開展了一種有我的思想，這在心理論上，是最堪注目的一個事實。在西洋，從有我的思想，向無我的思想移行，是心理學發達的一特徵，但在佛教的情形——至少，以大乘唯識論爲標準——，向有我的傾向移轉，被視爲是一種進展。唯這些思想，概是斷片的被流傳，除屬於大乘唯識論系的論書，在小乘阿毗達磨論書，不曾有系統的留下來。因而，唯基於留著的南北上座部系的論書，劃分心理論的發達，不是在佛教全體明心理學史的所以之道。因此，爲明佛教的心理史，留存的論書，固是重要的，但有再參考諸部派思想的必要

。從這方面講，先以阿含爲出發點，不用說，在部派中，最不表現特殊之意見的，要把傳於錫蘭的根本上座部，放在最初，一方面研究大衆部思想，另方面檢討有部思想，繼而明犢子部、經部的心論，終於進至探取唯識佛教的方法。其材料，在南方，是論事，在北方，不外是據被傳於成實論、三彌底部論、婆沙論、俱舍論、正理論、顯宗論、宗輪論、瑜伽師地論、唯識論等斷斷的材料。

如此，就論書，就部派思想，而併兩者的種種特徵——如心所的數目、分類法、說明法、乃至心體說法的不同——，基此以明心理論的開展，是佛教心理論研究之歷史的方法。

註 Mrs. Rhys Davids: A Buddhist Manual of Psychological Ethics, London. 1900.

④於此成問題的，是佛教心理論如何的問題，這在諸部派間，已變成了議論的原因。如嚴格說，後世心理論的喧鬧，雖一切問題，都變爲議論的原因，但那最顯著的，如說起來，大概如下：第一關於心的本質，各派共同排斥固定的自我卽靈魂，在這點上，是一致的，但輪廻的主體，是怎樣的形態，爲承認業的持有者呢？還是不承認

呢？這在諸派間，發生很大不同的意見。又佛教，以識卽認識的主體，或主要的機關，雖立六識，但這六識，是一一獨立的呢？還是一識不同的作用呢？卽發生六識一異的議論，成爲一個很熱鬧的問題。再說，爲佛教心理論特徵的心所（卽種種的心作用），與那心王的識，是各別的作用呢？還是不外心王自身的種種作用呢？於是成爲種種學派及學者議論的原因。此外，關於根見，識見的議論，或根境識和合與觸的關係之議論等，亦是很顯著的，如擧其數，是有很多問題的。佛教的心理論，就這問題，在諸派互鬪意見間，與漸次進步的同時，關於心理論的進步，其間又有種種新的異見生起，於是呈現異常的壯觀。

⑤佛教的心理論，如作精細的研究，那就成爲複雜的論究題目，如完整的組織起來，將是很困難的事業。如前所說，推究那歷史的開展之跡，無疑是最重大的題目，但因那次第不顯然，加以太置重於歷史的結果，動輒恐難得有組織的統一的心理論！有人說：阿含部的心理論與阿毗達磨的心理論，同爲彌蘭陀王問經的心理論，雖似稍得其當，但如實說，那是缺乏漢譯材料的結果，且其開展的次第，也有很多不怎麼顯然。西洋人，重視彌蘭陀王問經，欲以之爲佛教教理開展的一階段，有將彌蘭陀王問

經的哲學置於最後，也是出發於這思想，但這做法，是不得當的。彌蘭陀王問經，無疑是一部卓越的論書，但這思想，要不過敷衍的說明傳於錫蘭的上座部系的思想，並不含有特殊的哲學。總之，在歷史上說，雖極爲必要，但以一定論書爲基礎而做時，其結果有無趣味，徵於這些舉例，也就可以明白。因此，我人在本論——當然以阿毗達磨論書爲中心材料——，把最進步的思想，放在開頭，以之分爲種種題目，就各題目，一面說明到達那兒的發達經過，一面給與那最後結論的規模。由此，在動的方面，爲歷史的開展，同時，在靜的方面，可看出統合的思想。佛教心理論，應怎樣分其項目呢？這雖有種種的分類法，但現在祇想把他分爲如下的心體論、心之相狀的諸問題、一般心理作用論的三章來論究。

參考書

a　Mrs. Rhys Davids: Buddhist Psychology (An Inquiry into The Analysis and Theory of Mind in Pāli Literature) London 1914.

b　Dr. Wolfgang: Die Psychologie and Ethik des Buddhismus, Bohn (München 1921)。

c 橘惠勝　佛教心理的研究（大正五年東京丙午社）。
這雖是最拙劣的一部書，但在材料上，有多少參考的價值。

d 木村泰賢　原始佛教思想論、第二篇、第二章至第四章，尤其是第三章心理論。

e 另外，研究心理論或問題之所在的參考書，概有視爲一般心理學的必要。自己爲這目的，曾多少參照賽姆斯的 Psychology 及鄔恩督的 Grudriss de Psychologie，特先在此聲明。

第一章　心體論

第一節　總說

在此名爲心體論的，暫將心視爲一種統一體或統一的機關，以明吾人心理作用依而生起的本源是什麽東西。佛教心理的特質，雖始終把心視爲作用的經過，但到阿毗達磨，其間不獨發生一種主體的說法，其論心性的淨不淨等，就是所謂一種形而上學的考察，也被混入其中。在此說爲心體的，就是以這些爲主題，說明關於心的基礎觀念。

第二節　心體論

一、在佛當時諸學派的心體論　觀佛當時對這問題的考察，大體似分兩途：其一，是以心體爲常住不變之靈魂的看法，是所謂我論者的主張，卽鄔恩督所謂唯心的心理學。其二，是說雖爲心的作用，但畢竟是生於物質的混和之上，離了物質的作用，

沒有另外東西的存在。這是所謂唯物的心理學，爲當時的唯物論者，是廣義的順世外道的主張。在這之間，佛陀的心理觀怎樣呢？從大體說，佛陀的心理觀，是所謂中道說。在一方面，破斥靈魂論與唯物論，同時，在另方面，又欲調和兩者，這是佛陀所持的態度。謂我人的主體是固定不變，如立所謂小石的靈魂，是一種迷信，是不契於如實智見的觀察，爲什麼？因反省我人的心，是念念生滅，一刻也不停留的，看不出一物是固定的要素。這就是佛教一大特質的無我論，至少，是對奧義書系的哲學，或當時宇宙精神主義的哲學一大反抗。然佛與這同時，對唯物論的攻擊比對有我論，恐怕更爲厲害。唯儘我人所知，不是純從心理論的立場去破斥他，而是含於倫理論中以說其非理的，如示其例，眞是不可勝舉。如給與解釋，從心理論的立場講，則唯物論者的非理，是欲從無（無心的物）導出有（意識），所以須從因緣說作爲攻擊的根據。這樣，佛陀與排斥所謂兩邊（兩極端說）的同時，在某種意義上，又綜合兩者而主中道說。據佛陀說，我人的心理活動，是成立於種種要素及其聯絡要素的種種關係上，決不唯依存於物質，或唯依存於心體，總括這個，雖或叫做識，但那斷不是從單獨的要素所導出的，要不外是諸要素的複合體。在諸要素中，如從現實活動的立場看，

至少有心的要素與物的要素，且是立於相互不離的關係上的。佛陀對於心物的異同，避免給與解答，如欲說明其間的情形，心的要素與物的要素，畢竟可說立於不一不異（換句話說，就是一如）的關係，以現出其心理的活動。此各要素，據佛陀說，不是固定的，由於關係的不同，而有種種的變化，所以心這東西，畢竟不外是心活動的經過。

二、原始佛教的心體論　因此，佛陀對於心理觀，約有如下幾個要點：一、排斥從前的固定觀念；二、以心的活動爲複合作用；三、以生理作用與心理作用爲不一不異（一種物心平行論）；四、視心爲流動的經過。從這幾點看，佛陀的心理觀，可說非常契合近代最進步的心理學（原始佛教思想論，一四四頁）。

因而，佛教的心理學，苟剖判其心的要素，明其活動的情形，在這中間，應沒有另外對心之本質的形而上學的問題。大體上，佛教的心理學，向那方向大大進步的，就有所謂心所論的發生。唯於此必須注意的，佛教之心理的考察，不是光止於現在的心之活動，在與輪廻論的關係上，就是過去未來也涉及到的，同時，在與世界觀的關係上，不唯限於人間，卽所謂上二界的心理活動，也涉及到的。佛教，雖主無我論，

但仍說輪廻，所以什麼是輪廻的主體，也就成爲必須說明的論題了。以之徵於原始聖典，如說「有業報無作者，此陰（五陰）滅已，異陰相續」（雜含卷第一三、第三三五經、大正、二、九二頁下），就是解釋這問題的。不用說，這解釋非常深，所以其眞義怎樣，不易爲常人所了解。以此，早從佛陀時代，已是心的中心，所以這有求於輪廻主體的企圖。如漁父之子的嗏帝比丘，主張死後相續而無變化的識（中阿含卷第五四、第二〇一經、嗏帝經），就是這個。從佛陀的立場說，那是不可忽視的錯誤，所以佛特爲他說明識也是緣生（關係的產物），使他取消錯誤的說法。這類見解，在佛弟子中，也暗暗流行，是容易想見的。加之，佛在某種意義上，承認爲心一大要素的所謂無意識。那就是一般所知的無明與業的觀念，不管在佛教的心理觀、生命觀，都是最重要的。無明，如我人的解釋，近於蕭拜恩豪威爾所說盲目的生存意志。業，可說是無意識的性格（或氣質）。佛教，以之爲我人的存在及輪廻的根據，這是不要再說的。這樣，佛陀的心理觀，單在經驗的心理活動之經過以上，不承認有爲其根柢的某種東西，無論做什麼，都無從收拾，自是自然之理。

三、從無我論到有我論　在原始佛教，基於以上心理學的背景，對他的發展、組

織，應給與怎樣一個確定的解釋？這實是部派佛教（阿毗達磨）時代的心理題目。將之徵於主要的部派，以正統上座部爲己任的錫蘭派，或說一切有部等，始終不愧是無我論，且是機械論的無我論。雖欲推究貫通，但在那末流中，一種有我論，縱可說是生機主義，亦發生種種意見。上座部，反於大衆部的觀念論，始終是一著重事實的學派。因重視輪廻問題的解決，結果，在解決輪廻論的必要上，自然就有漸次傾向有我論的意見。對此而大衆部方面，其學風是觀念論的。如說那種是對的話，高調空的思想，固是進於反對有我論的傾向，但在進行的當中，也發生一種似於有我說的生機主義。如此，心的本質卽生命問題，小乘佛教的教學，由於不斷的發展，漸次成爲熱鬧的問題，在教理史上，成爲最顯著的問題，亦是不可爭的事實。看所謂正量部所傳的三彌底部論（失譯、附秦錄），在當時（？）的諸派中，有如下不同的意見：第一、不用說，是無我論，第二、不可說有我、不可說無我之論；第三、有我論；第四、卽五蘊論；第五、人與五蘊相異論；第六、以人爲常說；第七、以人爲無常說（三彌底部論卷上，大正、三二、四六二頁中——四六四頁上）。不用說，第三是就我的有無立論；第四、五是就五蘊與心體的同異立論；第六、七是就心的常無常立論：所以雖

說七種，但未必是不同的七論。總之關於心的主體，是所謂「先師之意，互相違故」（大正、三二、四六二頁中）。從這些理由看來，與俱舍破我品所介紹的，極爲相似，兩者關係，更應研究（註一）。這樣，佛教的立場，不管怎麼說，都是無我論的，而其內容，分爲如上有我論與無我論的兩種，且不管那一種，都認爲是得佛陀的眞意。

註一：此外，在成唯識論卷第一（大正、三一、一頁中下）中，舉如次的諸種有我說予以破斥：（一）視我爲徧在說；（二）視我爲伸縮說；（三）以我爲微少說。

又破如次的三種有我說：（一）即蘊我；（二）離蘊我；（三）非即離蘊我。

四、機械的無我論　從機械的無我論的立場，阿毗達磨論師，是怎樣解心呢？要不外繼承原始佛教表面立場的因緣說以論證之。即我人心這東西，畢竟是基於關係心的現象之總名。阿毗達磨論師，欲證明這個時，其最盡力的，是所謂教證。即引用佛陀的說明，認爲無我的主張，是佛陀的眞意。佛陀，根據心理說無我，有時說爲靜的

解剖心之構成的要素，有時說爲心的活動經過的情形。構成的要素，就是一般所知的色、受、想、行、識的五蘊說，我人的心理活動，不外是這五要素的結合。在這意義下，說心，說我，種種的要素，雖聚集爲一個車，但離諸要素，畢竟沒有另外的車。尸羅（註一）比丘尼有名的譬喩，卽在阿毗達磨論師，也常被引用爲一種說明法。

其次，活動的經過情形，是由感覺移於複雜心理現象的經過，下面引用的經句，可以作爲一種代表。

眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四無色陰。眼（根）色此等法名爲人。於斯等法作人想、衆生、那羅、摩荔閣（意生）、摩那婆（儒童）、士夫（養者？）福伽羅、耆婆（命）、禪頭（生者）……（雜阿含卷第一三、大正、二、八七頁下；俱舍卷第二九）。

這樣，所謂無我論的方面，始終把心視爲現象，爲了獲得那心的眞相，特別說明構成其現象的要素與那要素間的關係。如這複雜的所謂心所的分析，如規定心生起的種種因緣（條件）論，乃至如明種種心作用的俱起或繼起的相應論，實在都是以這結果而發生的。阿毗達磨論師對心理學的任務，實是在做微細分析心的作用，並將那些

聯絡關係，作爲機械的說明，有部或錫蘭系上座部複雜的心理論，就是這樣產生的。

此外，證明無我論的，也有種種的經說，且這就是阿毗達磨論師主張無我的根據。主張無我的論師，要在消極的方面，盡力於破有我論，對於無我論的理論，反而不太注力。如錫蘭上座部，在論事中，雖排斥犢子部、正量部的有我說，但積極的說明，未免太不詳細。世親在俱舍論的破我品，雖大破犢子部等的有我論，但自己主張的根據，在理論的建立方面，比較看起來，並不大注力，就是此類。總之，無我論，是佛教根本立脚地，只要有破有我傾向的思想，自然都是契於佛陀眞意的。然而與這同時，從所謂有我論者的方面，對於無我論加以非難的——至少爲後世的文獻——也不少，所以阿毗達磨論師的任務，有答覆這個而發揮其眞意的必要，這是我人所不可忘的。無我論者的所謂理證，主要多表現於這個時候，所以現在想就此以說其一般——在便利上，由那材料最豐富的俱舍論破我品而舉有部的解釋來看——。破我品，主要所破的對象，在佛教，是對犢子部的我論；在外道，是對文典派及勝論派等的我論。同時，從無我論，必然生起種種問難，其主要者，如果無我：①流轉於生死的是誰？②記憶怎樣生起的〔以上犢子部（註三）〕？③認識的主體如何？④自我的持續如何

（以上主要爲文典派）？⑤人爲什麼作業的？⑥何人作業何人受果（以上勝論）？世親論主，雖分三派答其疑問，但不論那一種，其疑問都是大同小異的，所以由一貫的理由，不管那種都可解答。變更順序，先從輕的方面說明，據論主說，我人的認識，雖不另外以知的方法假定其自我，亦可說明其成立。因認識這東西，畢竟是因緣的作用，根據和合時，那境相（表象）的浮思，就是認識，在這之間，無立固定知的方法必要（卽認識作用，完全不外是一種心理經過）。因而，認識是念念生滅，固不用說，就是刹那相似相續，也名爲心，亦名爲識。自己的持續，假定把他見於意識，要不外名此相續。在這相續中，前念與後念，未必是同一的。如一般說，有爲之相，雖爲異相的作用，但特別說，在心有相生作用，卽聯想作用，自然惹起由甲至乙，由乙至丙的相續（同上，一七一——一七五頁，對語典家之間）。論主是會通語典派難問的。

這理由，就在記憶（註四）的說明方面，亦是適用的。有我論者說：「我如沒有，記憶的主體，尤其是意識，如念念生滅，怎能記憶或再認識從前所經驗的事實」？其非難不當！記憶，在我人的心理經過中，是所謂念的作用，對從前的經驗傾向注意

時，或遭遇與過去有經驗有聯絡事件時象，再現於意識中，所謂記憶，不外是這個意義（註五）。心雖念念生滅，但在前念經驗與後念經驗間，有一定的聯絡，非天授的經驗，後祠授心有憶知理，所以在那生滅間，有不絕的連續，前念規定後念，同時，以之爲含蓄的要素而起，於此有不絕的相續（註六）（俱舍卷第三〇）。這樣，更把此理由涉及三世時，於此，卽對輪廻主體的疑問，爲什麼作業，作業者與受報者的關係如何的疑問，也就自然解決了。據論主說，所謂輪廻，不是固定的自我在輪廻，要不過是生命活動的變遷是相續。「如燎原火雖刹那滅，而由相續說有流轉。如是蘊聚假說有情，受取爲緣流轉生死」。這是論主自己正確的解說（俱舍卷第三〇）。

如此，所謂機械論似的觀察，把心理的現象，在分析的說明上，沒有多大的貢獻，是不可疑的事實。從某種意義說，佛教的心理論，實可說是由這觀察而大大進展起來的。分析的觀察事實，是原始佛教的一特徵，論者的說法，也可說是近於原始佛教的學風。然說其弊，在於動輒欲走向其餘機械的解剖的說明一點上。簡單說，心的集合體，如車一樣，雖說這是尋常的譬喻，但若嚴格的把他貫徹時，那就不怎麼妥當了。

爲什麽？因車是無機的結合，所以部分在先，而後構成全體，但我人的心，是有機的結合，部分與全體在先，部分在後，是適合於這方法的。不論怎樣，這車喻，由機械的無我論者而被大大利用，我人的心、五蘊，動輒機械的結合，欲作如是的說明，結果終於成爲不契事實的眞相。況據機械的無我論，結合部分而爲全體，所謂膠料，且成爲其原動力，什麽東西不可說明？陸續的對輪廻論的說明，恐還有極不徹底之虞！業，是其膠料，且是動力，機械的無我論者，雖也這樣說，但若唯據五蘊，其業，畢竟是行的一部分，在結合，左右五蘊全體中，如說其身分，不得不失於太輕之感！於此，五蘊假和合說，雖就照那樣承認，而其業，終於再給與少深實質的意義，不獨意識的心理現象，就是無意識的生命的意義，未必也有可說明之道。與機械的無我論者相應，不能不說是很快的起於佛教界的一運動。這在三彌底部論，說有我說，或說不可說有我無我論，實是指取這傾向而起的意見。吾人總括這個，想暫名爲生機主義的潮流。

註一：在雜阿含卷第四五、第一二〇二經(大正、二、三二七頁中)中，有尸羅比丘尼；在俱舍論破我品中，引世羅之名，因而車的例子，在 Milindapañha

中也有。

註二：Cakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhu viññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṃgati phasso, phassa, passa, paccayā……, Sumaṅgala p. 125 引用。M. 8. Vol. I. p. III f. S. 35. 93; Vol. IV. p. 67 f cf.,

註三：在大毗婆沙論第十一中，有觸及犢子部的有我說之處。卽：補特伽羅既不可得，又無前心往後心理，何緣能憶本所作事？乃至廣說。問：何故作此論？答：爲止他宗，顯己義故。謂或有執：補特伽羅自體實有，如犢子部。彼作是說：我許有我，可能憶念本所作事，先自領納，今自憶故，若無我者，何緣能憶本所作事？——大正、二七、五五頁上。

註四：關於記憶，在大毗婆沙論卷第十一、卷第十二（大正、二七、五五頁上—五九頁上），有詳細說明，可參閱。

註五：俱舍第三十破我品云：「緣彼作意相似相屬，想等不爲依止差別，然憂散亂等緣損壞功能（德），心差別起」。可參照 Bergson 的記憶論。

註六：俱舍卷第三十云：「但從業相續、轉變、差別生（種種果）。何名相續、

轉變、差別？謂業爲先後色心起，中無間斷名爲相續，即此相續後後刹那，異前前生名爲轉變，即此轉變於最後時，有勝功能無間生果，勝於轉變故名差別」。

此說，論主欲採用，而說是經部師的意見。俱舍第二十卷亦曰：「經部師如是說：即過去業能生當果。然先業引相續、轉變、差別，令生當果。此破我品中當廣顯示」。

五、生機的有我論　在小乘十八部或二十部中，其大部分，不用說，名實都是無我論者，但想一想種種的記錄，於中，在實質上，主張近於一種有我論的學派確也不少。在提婆設摩的識身足論中，有補特伽羅品（第二——三卷），舉補特伽羅論師與性空論師的議論（註一）。補特伽羅論師，派名雖不清楚，但是佛教徒，那是沒有疑惑餘地的。又在南方的論事中，於第一章的開頭，駁補特伽羅論，據註者說，是駁犢子部（Vajjiputtaka, Vātsiputriya）與正量部二派的主張。又據異部宗輪論說，大衆部，雖含有空的傾向，但其末計，說爲「心遍於身，心隨依境卷舒可得」，是舉稍稍似於耆那教的意見（把這叫做根本識的，由世親的攝大乘論及成業論而明（註二）。

尤其在上座部中，犢子部，說所謂非卽非離蘊我；經量部（註三），把蘊分爲二種，以普通的五蘊，叫根邊蘊，叫四蘊爲屬性的，叫一味蘊（也叫細意識），欲以一味蘊說心的主體。更徵於世親的大乘成業論（玄奘譯，大正三一冊·七八五頁上，業成就論；元魏毗目智仙譯，大正三一冊·七八〇頁上）在赤銅鍱部鍱（銅葉部）的經中（註四），說有分識；在大衆部的經中，說根本識；在化地部（註五），說窮生死蘊。主張阿賴耶識說，卽在小乘，也已於暗暗間被承認著。總合這些記錄時（註六），在諸派中，屬於所謂一種有我派的，變爲如次，就是①犢子部、②大衆部末計、③正量部、④化地部、⑤經量部、⑥赤銅鍱部（錫蘭的小派）、⑦法上部、⑧賢冑部、⑨密林山部的各派。如於此更加入大乘時，瑜伽派卽唯識派也加進去，在佛教中，可說形成了極有力的一大潮流。

然而那些，從什麼時候成爲顯著的思潮？那一派爲最先驅？說到這點，那就有點不容易明白了。據傳說來講，提婆設摩，是佛滅一百年頃的人，那個傳說，如果是眞的，則在佛滅一百年頃，已有所謂補特伽羅論師，但把提婆設摩，不，至少把識身足論，視爲百年頃產出，那是不能承認的。又在論事駁犢子部與正量部的有我論，若以

論事爲阿育王時代的產出，則在那個時候（西紀前第三世紀），有我說，已變爲大的潮流。雖說這很明白，但以論事的製作爲阿育王時代，也大有疑問（如從最正確的文獻說，在大毗婆沙論，有我論的記事，已有很多。在這當中，爲介紹有我說的識身足論所引用。在部派，犢子部的有我論，或主張極微，同時，主張有我說的六法論（佛書）等，被批評著）。這樣，有我說的確實成立年代，現在還不清楚，雖是大遺憾，但不論怎樣，在大觀上，佛滅後二百年的時候，似已集成很大的潮流，我認爲沒有多大差錯。因到這時，佛教教團，已分爲種種的部派，每在主張不同的主義教條中，對這問題，自然多少涉及（但思想潮流的萌芽，在佛時代已有幾分，這是我人不可忘的）。

在那些諸部派中，最古主張生機主義的，是那一派呢？這雖不很清楚，但大體上，我覺得首先或可視爲犢子部。因犢子部的有我論，在諸派中，是最有名，且以所謂正統派自任，從機械主義的方面，常常指名非難來看，那生機主義的生命觀，可視爲是這派顯著的主張。卽在論事第一所駁的補特伽羅說，據註者說，主要也是針對這派，在大毗婆沙論，也始終駁這派的有我說，俱舍的破我品，在佛教中，也專打中這派

，識身足論中的補特伽羅論者，我以爲也是指的這派。因爲那麼厲害，所以凡佛教的有我說，首以這派爲代表者。這派，據佛教分派史說，異部宗輪論，把他置於有部之後，在上座部中，是屬於最早的分派。卽在南傳，也這樣的說：

上座部
- 化地部——說一切有部
- 犢子部

以犢子部與化地部並立，而計算爲最古的。又巴烏亞，在第二傳，傳說這樣的：

上座部
- 說一切有部
- 犢子部

總之，與有部的獨立，大約同等，是屬早期成立的一派，所以他的有我說，在其他的有我派中，我覺得也可視爲最古的。又化地部，因立窮生死蘊，與犢子部具同樣的地位，成爲早期主張有我說的一派。然據異部宗輪論說，在化地部的本宗同義中，說「定無少法能從前世轉至後世」，除世親的成業論，沒有說這事的，窮生死蘊說，恐怕是很後的，所以起於化地部內。正量部及賢胄、法上、密林山等，因爲是犢子部的末派，所以卽立一種有我說，終也不免是第二次的（正量部的有我說，不獨論事的

註者所傳，卽徵於三彌底部論中，贊成之句，也是很明白的）。又據成業論說，在大衆部經中，有根本識之名，赤銅鍱部，立有分識，大衆部的根本識，據宗輪論說，因爲那是屬於末計，所以恐似受了上座部系有我論的影響。赤銅鍱部，據巴烏亞的第二傳（註七），是屬分別部，恐是一種折衷說，所以我以爲也是第二次的。這樣，最早且以獨特的主張而倡一種有我說的，不能不歸結於犢子部。此外，那卽使屬於很遲成立的，但從某種意義說，在教理史上，比犢子部還含有重大意義的，則有經量部。經量部，無疑是從有部分派出來的，其根本蘊，是對有部機械的無我論，以不滿足的結果所立的教理，也就是以後起的阿賴耶識說爲契機點之說。因而這派之說，遲至大毗婆沙論以後，在種種的文獻——雖是片斷的——被批評，尤其是俱舍論，不獨以經部的思想，補述有部的宗義，並且批評有部的宗義，所以這派的材料，最爲豐富。

在小乘學派中，雖有種種有我說，但如上述，其主張顯著的，是犢子部與經量部，所以現在想以之爲代表，簡單的敍述上二派之說。

註一：補特伽羅論者，作如是言：有我、有情、命者、生者、養育、士夫、補特

伽羅。由有補特伽羅故，能造諸業。或順樂受，或順苦受，或順不苦不樂受。彼造順樂受業已，領受樂受；造順苦受業已，領受苦受；造順不苦不樂受業已，領受不苦不樂受（識身足論卷第三、大正、二六、五四二頁中）。

補特伽羅論者，作如是言：……由有補特伽羅故，於所見聞覺知法中，已得已求，意隨尋伺（同上、五四三頁中）。

註二：世親攝大乘論釋（眞諦譯）卷第二說：「根本識，是摩訶僧祇部所立名。窮生死陰，是彌沙塞部所立名。等者，正量部立名果報識；上座部立名有分識」（大正、三一、一六〇頁下）。

另外，在無性的攝大乘論釋卷第二中有說：「等謂聖者上座部中，以有分聲亦說此識……分別說部亦說此識名有分識」。並舉正量部的果報識（大正、三一、三八六頁中）。

註三：大毗婆沙論，說有執，舉相似於經量部的二蘊說之說。即「或復有執，蘊齊二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根

本作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作事，根本蘊能憶故」——婆沙卷第一一、大正、二七、五五頁中。

註四：破我品引經句責犢子部曰：「執我有五種失：謂起我見及有情見墮惡見趣，同諸外道……」。犢子部不承認此經，論主對此，說諸部皆承認此經。此說諸部，依稱友的解釋，是 Tāmraparṇiya nikāya。然銅鍱部，純如無我論者。還有，可考——俱舍論卷第二九。

註五：在宗輪論化地部的本宗同義中，說「定無少法能從前世轉至後世」；說「定無中有」。應說與窮生死蘊的關係。

註六：大毗婆沙論，關於有我論的記事，如左：

1 犢子部的「補特伽羅體是實有」之說——（婆沙卷第二、大正、二七、八頁中）。

2 立第六我見的，執說「五蘊以外有我」——（同卷第八、大正、二七、三八頁上）。

3 犢子部的「補特伽羅能知非智」之說——（同卷第九、大正、二七、四

二頁下）。

4犢子部的「我許有我，可能憶念本所作事」之說——（同卷第一一、大正、二七、五五頁中）。

5有說執爲「蘊有二種：一、根本蘊；二、作用蘊」——（同上）。

又，在慈恩大乘法苑義林章卷一中更說：「犢子部、法上部、賢胄部、正量部、密林山部，合五部宗說：補特伽羅非卽蘊離蘊；五識無染亦非離染。入正性離生，十二心頃說名行向，第十三心名爲住果」（大正、四五、二五〇頁下）。

註七：參照木村干瀉，結集分派史考，四六頁；註，六四。

六、犢子部的有我說　在此，擬先從犢子部說。如前已預觸及的，犢子部的有我論主張之出發點，在機械的無我論，其說明最感困難的，是在生命或心理活動，難以求得其中心。卽輪廻的主體是什麼？記憶的主體是什麼？認識的中心是什麼？顯然很難說明。反之，如對什麼樣的形態，以五要素（五蘊）的中心，立生機主義的原理。逢此困難，自可斷言。因觀有我說主張根據之主，是識身足論卷第三的補特伽羅論者

：①作業而其結果感受苦樂的主體這點，與②對見聞覺知判斷這個的主體這點，所以說此（大正、二六、五四二頁中——五四三頁中）——，在大毗婆沙論卷第九，從認識的主體這立場，所以犢子部說有我（大正、二七、四二頁下），同卷第十一，從記憶的主體說有我（大正、二七、五五頁上）。俱舍論卷第三破我品，更說輪廻的主體與記憶的主體，而主張有我論。其次，三彌底部論，以有我說的理由，爲對善惡的責任者，因而說輪廻受報的主體，但三彌底部論，不說犢子部的主張（三彌底部論卷上、大正、三二、四六三頁中）。復次，異部宗輪論的犢子部本宗同義，專從輪廻的立場說。然所謂無我論，是佛教的特色，我人的生命或心理，是五蘊的積聚體，另外沒有固定的自我，是佛陀明白主張的根本立脚地，所以現在於五蘊以外，更別立我體，而逆轉於外道，到底是不許可的。因此，雖始終基於五蘊積聚說，但恐有避免上面困難的說法！這實是犢子部最苦心之點。這樣，終於到達了有名的非卽非離蘊我說。離五蘊雖沒有別的，但五蘊的總和也沒有什麽，因而有一種不可說的某種東西，成爲我人生活體的中心。據犢子部說，蘊與我的關係，恰如火與燃料的關係。離燃料就沒有火，同樣，離火燃料的意義沒有，如此，蘊與我的關係，也是那樣，不一不異、不卽

不離。由此離斷常二見，眞正可以說明生命的本質（俱舍卷第二九）。在這意義下，犢子部所立的補特伽羅，不是實有，亦非假有，「但可依內現在世攝者，執受諸蘊立補特伽羅」（俱舍卷第二九）。卽補特伽羅，不是別立的，又不是唯積聚的假名，是指在現身心的內部，依存於感覺的要素，爲其中心之義。然更進一步，那非卽非離蘊我的當體是怎樣的呢？說到這個時，卽在犢子部，也覺說明困難，所以他率直的把他說爲不可說。而犢子部，將我人可知的對象（jneya 爾焰），分爲五種，於三世與無爲外，立不可說藏，「我」是入於這第五的，是爲其所謂五法藏說（註二）。

這樣一看，雖極窮說的巧妙，但不是窮說。爲什麼？因犢子部的非卽非離蘊我，畢竟是把無明或業，視爲五蘊之中心的，而有部等，欲把五蘊見於機械的，可說不外把他擬在渾然一體的不同方面來看。既是渾然一體，如解剖來說，雖爲五蘊，但不是五蘊的機械的積聚，所以不可說是五蘊卽我，同時，如解剖渾然一體的要素，仍然不出於五蘊以外，所以不可說五蘊以外的存在。非卽非離蘊的意義，完全在此，這是不可忘的。因而，犢子部的補特伽羅（pudgala＝我），如其敵者所破，決不如外道諸派所說固定的我，雖前後一貫而渾然一體，但是不絕的流動。這樣，由於犢子部承認

此補特伽羅，因而辯解爲能離斷常二見，卽徵於事實，也明白的（俱舍卷第二九）。如把他對照後來的阿賴耶識說等，那眞可說是它底先驅思想。不獨那樣，犢子部，自被諸派大大的攻擊爲附佛法的外道以來，卽感染於經部思想的世親，也極力的破斥他，甚而至於唯識派，將卽蘊我、離蘊我、非卽非離蘊我，一起爲非的當中，其亦被計算在第三而駁難之（成唯識論卷第一，大正三一冊・一頁）。所以這派主張此說出時，其說大概是極嶄新的。這樣，諸派，一方面非難他，一方面漸次以那形態，受其影響的，在諸部派中，一樣產生種種生機主義的理論。如說有我說，從佛教的立場講，仍然近於異論說，因有這先入之見的固執，所以自己等的思想，實已前進到近於那個，而還以爲自己是對的，不獨如此，在歷史的關係上，且獨視犢子部爲敵。這是這派一直到後來被大大非難的理由所在。事實上，吾人以此派之說，爲從原始佛教的生命觀出發，而於其上發現一種形而上學的意義，決不光是輸入外道之說。

註一：據論事說，犢子部（正量部同），就補特伽羅與命者同」。1. 1. (No. 156)

謂「身與補特伽羅異，補特伽羅的性質，說如左的主意：

爲輪廻主體的我同一，否則就不可說 (No. 158)

我與受想行識是一起輪廻的嗎——那是不定的。(No. 167)
我從五蘊所導出，但五蘊什麼也不是。(No. 173-176)
於一切心含有我的觀念。(No. 193)
善惡業的主體，是補特伽羅。(No. 214-)
作者與受者，非同非異，有那一個說同？(No. 212-)

註二：關於五法藏說，參照俱舍卷第二九破我品；成實論卷第三（大正三二冊·二六〇頁下）；十住毗婆沙論卷九（大正二五冊·六九頁中）；智度論卷第一（大正二五冊·六〇頁上）；唯識述記第一末（大正四三冊·二四七頁下）。

七、經量部的有我說　其次，就經量部的有我說來說。經部的發達，雖似有幾個階段，但在婆沙，盛以譬喻師被引用，被批評外，經部的名稱，也有二三處。譬喻師者，是室利邏多的古經部；經部者，是鳩摩羅多的新經部，不論怎樣，無疑他是從有部的分派，以不滿於有部的論典中心說，欲直接尋求契經自身的精神而起。其在教理中，採用很進步的思想，尤其在那生命觀（心理觀）中，恐有犢子部一派的影響，是

不可疑的事實。異部宗輪論，敍述這派思想說：

謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅。

又，慈恩大乘法苑義林章卷第一曰：「經量部宗說，有勝義補特伽羅；異生位中亦有聖法；有根邊蘊，有一味蘊者，卽細意識等。餘所執多同說一切有部」——（大正四五冊·二五〇頁下）。

卽有部，是刹那相續說，無少法從今世轉至後世；經部說，諸蘊雖至後世，也有實質的相續，在這點上，亦被稱爲說轉部。尤其據南傳所說，Saṅkāntika 卽說轉部，與經部是別種，好像變爲經部本家的樣子。這在經部，恐怕是有前段後段的發達。不管那一種，但在大觀上，此說轉部，我以爲也可視爲經部的立場（此說轉部，說是Tāmrasāṭiya的也有）。然而，什麼東西相續至後世呢？問答這個的，就是第二句。蘊有根邊蘊（枝末蘊）與一味蘊（根本蘊）：根邊蘊，雖念念生滅，但一味蘊，是所謂勝義補特伽羅，爲相續至後世的主體，這一味蘊卽勝義補特伽羅，亦名細意識，這是慈恩義林章卷第一（出前引文中）所說的。以之徵於大毗婆沙論，在大毗婆沙論說

的譬喻師，似乎是經部先驅的學派。在所謂譬喻師之說中，這意見，似乎還看不出。可是此說，在某一派中被流行著，至少是明白的事實。婆沙論第十一卷說：

或復有執蘊有二種：一、根邊蘊；二、作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作事，根本蘊能憶故……（大正、二七、五五頁中）。

不幸，這有執是指的誰呢？雖沒有說明，但爲佛教的一派，徵於就蘊立言，是可知道的。吾人，如信異部宗輪論所說，則此有執，實在不可不說是經部。由此，自大毗婆沙論以前，經部已主張這意見，是可確定的道理。果然，經部的意見，可說比犢子部，還更是有我的。爲什麼？犢子部，說非卽非離蘊；而經部，在普通的五蘊外，另更說有根本蘊（勝義）。加之，據馬達瓦迦的一切見集說：經部立阿賴耶識與轉識。說阿賴耶識是內部的主人，轉識是受外在刺激的作用，把心分爲根本與作用的二種。不用說，這是紀元第十四世紀時作的，而佛教已亡於印度，因爲是從前的記錄，所以馬達瓦迦誤解，把唯識說自身與經部思想混同，也不可知。總之，經部，被認爲是很前進的心體實有論者，這卽徵於記錄，也是很明白的。或在十四世紀的時候，實際

已進至這方面也不可知，因此變成近於唯識說的思想。經部基於這思想，說種子，論熏習，構成一流的哲學，以是主張得契經的眞意。此說，通過無著、世親等，終於成了大乘唯識哲學大成的先驅。關於這點，著重大的任務，這是我人不可忘的。

八、總結以上所說　以上，大體說了部派佛教的心體觀，因爲稍長，所以是大體的。現擬把他更要約地略爲一說。

原始佛教，排斥固定的靈魂之機能的心理觀，同時，也排斥唯物論的心理學，承認事實上的心理活動，以之認爲是一種複合的過程，這在古代的心理學，實是可驚的成績。佛教的心理學，同時亦是佛教的生命觀。在視爲無始無終的繼續一點上，佛教的心理學。在這繼續之間，怎樣增加一貫的聯絡，以求其契機點？佛雖把這叫做業，但佛原是以理論爲主的學者，所以那精密的理由，沒有規定。這一問題，透過後來的學者，雖成最重大的課題，而大體上分爲二派。其一，是所謂主張一種機械主義的方面，始終主張無我說，以說明其繼續，唯是力的傳達。因爲他們喜用譬喻，所以如火從一薪移於他薪的無窮相續，又如將棋之駒的適當

並列，其一倒時，漸次傳播於他，非實體的轉移，唯作用的連續。錫蘭上座部，要之，我認爲是歸於此說，如有部，眞正是那代表者。因此是太機械的，立於所謂一種生機主義一樣的立場，欲在流動方面說明其相續的，就是犢子部、經部等的所謂有我論。到此，佛教的心理觀，至少在形式上，多少再回到常識的靈魂說，宜乎一旦把固定的觀念被排斥，經後思索的結果，以之在流動方面觀察，佛教的特徵，可說始終被保存著的。然於此間，數論所主張的所謂轉變說的意義，也被包含著，那是不可忽視的。

第二章　心的相狀諸問題

一、緒說

前段所述，雖說是心理論，但主要的，實是關於生命論的考察。因爲說到心體，勢不得不論及生命論。因此，所謂心的相狀，在事實上，是關於心理活動之特相的觀察。據佛教眞意說，心的特相，是心理作用。因而，除了活動的經過，雖不能另有所求，但如屢屢所說，阿毗達磨論師，把這經過，轉爲空間的，可說以求其組織的要素，論究其構成的次第，爲心理觀的重大題目。因此，說爲相狀的，是在靜的方面，敍述這些要素及其要素間的一般關係，以明阿毗達磨論師如何來看這心理。而特說爲諸問題的，在這之間有幾多議論，也一併略爲敍說。

二、心是什麼

第一先就心這名詞及其概念來說。如先所述，佛教表現所謂心的術語有三種，就是心、意、識。在古經句有說：「心者，亦名意，亦名識」。這三術語，差不多同一被用。然這三語，據用例看，不是同一意義。卽使是指同一事實，但在指示方面，有多少不同，這是不可爭的事實。就中，雖是從 citta 或 cit 來的，但如說到那種是對，那是看重情意方面的術語引例，是可明白的（此由經典種種用語引例，

原始佛教思想論二七三頁）。識（了別）不用說，是以知爲主的一名，如狹義說，相當於所謂了別卽悟性，如廣義說，是指一般意識，這照用語引例可知。最後，意（思慮），在佛教以外的諸派，雖也盛用，然其用例，非常不同，佛教，做爲術語，大體是與五官關聯，在爲外界認識中樞的意義而被用的（原始佛教思想論、一五一——一五二頁）。這三名詞，在漠然的意義下，是否完全代表同一的東西，這在阿毗達磨論師雖同樣的被用，但在嚴格的意義下，其第七二卷，論說那問題來看，大體似有發生了不同的議論。以之徵於婆沙，在爲同一物的異名。另一派主張在這之間，有種種區別。而那區別的說法有種種：或說過去心名意，未來心名心，現在心名識；或說心是種族義，意是生門義，識是積聚義；或說心的作用在於滋長（滋長者，使增長業種子之義），意的作用在於思量，識的作用在於了別等：舉說其他種種的區別（婆沙卷第七二、大正、二七、三七一頁上、中）。脅尊者歸結這個說：滋長宰割是心的作用，思量思惟是意的作用，分別解了是識的作用——（同上、三七一頁）。這就是從種種用例不同而來的結論。在阿毗達磨論師，概以三者爲異名，而主張其體是一。成實論卷第五（無數品第六十、大正、三

二、二七四頁下）說：

心意識體一而異名，若法能緣是名爲心。

俱舍論卷第四說：

集起故名心，思量故名意，了別故名識。

一方面承認意義的不同，一方面終於指是一體的異名，沒有他們各自的獨立性。

就中，集起故名心者，是從 citta 的語根「√ci 集」而來的解釋，如在言語學上說，斷不是正當的。citta 仍是從 cintetiti cittam，還是佛音的解釋爲正。所謂「集起故」，從義理上講，這說法，可謂是正確的。總之，這無差別一體論的方面，從原始佛教的用例看，也是正確的。然於其間視有區別，無疑也有某種根據，所以到後唯識佛教，一一是爲第八、第七、第六識名稱的先驅，這是我人不可忘的。

三、心的特相　如上，由對名稱的說明，吾人於阿毗達磨論師，如何看心的特相，也就可知。因爲名稱有種種，其性質有多方面，因而代表名稱的性質，至少可以視爲心的主要特徵。據此，心的特質，首先在於緣慮的作用即認識的作用，以此爲基礎

在起判斷、思惟、行動，而統一種種的心作用，他們認爲是有其主要特質的。從如上的說明，可以得一歸結。然如實說，這眞正是大體而論，若藉阿毗達磨論師的話說，不過是關於所謂心王自體的心之特相，如不含有其作用，那到底是不能說明的。當然，關於心王（爲心作用持有者的心）與這心作用的所謂心所關係，如後所說，在諸部派間，雖激起議論，但不論怎樣，如說到心之具體的特相，則對所謂心所，必須進至某種程度考察不可，這是不可疑的事實。然把種種複雜的心所，於此說出來，而心的一般特相，恐有變爲像那樣的不清楚。幸在阿毗達磨論師間——到後來，南北是共同的——有所謂大地法（唯識名爲遍行）之說被提出。大地法者，卽在怎樣的心作用起時，都必爲那基礎、背景的心所。因而，那卽從心王心所視爲別物的立場講，把他直接看做心王的特相，也沒有多大差錯，況且將心所直接從視爲心的機能方面說，其大地法，就變爲心作用的基礎性質。在這意義下，一一心所，雖是後述的問題——但在此至少有說所謂大地法的必要。據有部說，十地法有十種，爲作意、觸、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧。在南方論部，據阿毗達磨法要論說，爲一切心共通（大地法，或與遍行同）而列擧七種。就是作意、觸、受、想、思、心一

境、命根（Abhidhammattha-saṃgaha, p. 6; Compendium of Philosophy, p. 12-; ibid p. 94-）。到大乘唯識派，多少訂正了有部思想，唯以前面的作意、觸、受、想、思五種爲所謂遍行，而以其他的欲、勝解、念、定、慧爲別境。在南方論部，也於上列的七種外，以尋、伺、勝解、勤、喜、欲的六種爲別境（Compendium of Ph. p. 95）。由此看來，所謂大地法的心所，其數是不一定的，然而在那之間，又大大的有共通點。如唯識立的作意、觸、受、想、思，不管在北方的有部，南方的上座部，或所謂大乘，可說都是以共通心所而承認的。因此，現暫據此，以五種爲數來說——作意是注意的意思，觸是感覺的意思，受是感情的意思，想是知覺表象的意思，思是意志的意思——，卽不管起怎樣的心作用，如上所說的五作用，必然爲其根本條件的心理準備，這些，不久，就說爲心的特相。把這與前心意識自體的說明合起來說，在佛教，可說是如下解釋心的。

心者，如在抽象方面說，雖是種種心作用的持有者或使用者，但在具體方面說，最低限度，必有注意力、感覺、知覺、感情、意志，以統一那些。當然，這些心作用，雖不是以明瞭發現爲必要條件，但如明白的說，至少含有如上性質而來的傾向自備

，所謂心的特相，是可這樣理解的。關於這個，還有種種可論究點，但所謂心所論的說明未完，在此不便多談，所以我想留到後面再說。

四、心的一多　上面所說，主要是據心之內面活動而觀察的，但此心向外活動時，是取六種的相狀。那就是眼、耳、鼻，舌、身、意的所謂六識。一切雖由第六意識而被統一，但亦通過五感（五根）的作用，始起各各特有的心理活動，所以把識分爲六種，是原始佛教以來的慣例。於此成問題的，就是前五識與第六識，在本質上是不同呢？還是一心的不同作用呢？如舉喻說：心王者，唯獨是心王，在種種方面，表現不同的形態，以支配心理之國呢？還是王是一人，但亦有多少獨立權利的副王，另外有五人呢？更換句話而時髦的說，心的中樞是全一呢？還是另外也有所謂局部中樞呢？在原始佛教，這問題，並不顯然，到部派佛教，是就成爲一個大問題了。詳論這問題的，儘我人所知，是成實論卷第五，多心品第六十八以下，至明多心品第七十二的五品，所以現在想暫依此來檢討這一議論。

先從一識論的方面說。所謂心，雖有種種的作用，但要而言之，不管那一種，都不外一心的不同方面，恰如一人，在室中有五個窗，適應必要而從各窗露顏辨用。卽

心住於眼根時爲眼識，乃至住於身根時爲身識，而在室中，如自處辨，就是第六識（非多心品第七十）。這不是論師的創說，而是契經所明顯宣示的。如雜藏中有偈說：

五門窗中，獼猴動發，獼猴且住，勿謂如本。

這是指的賓頭羅跋羅墮闍的偈句。從來此頌，雖沒有以心理論爲目的的主意，但五窗內的一主人喻，不失爲最合式的經證。實際上，在原始佛教時代，此說已經流行，徵於此偈，可以明白。這樣，一識論者，主張我人記憶過去經驗，修集種種經驗，乃至不獨是無我的，就是構成一人格，一切心識也唯是一（一心品第六九）。要之，一識論者的主張根據，在所謂統覺作用，如果識有種種，我人的心理生活，終不能不分裂，是其必然的理由。以此徵於部派，這一識論是那一派所主張的呢？現在自己雖沒有得到確證，但大毗婆沙論，以之名爲一心相續論者而屢予以駁斥。如舉一例說：「謂或有執但有一心，如說一心相續論者。彼作是說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異，聖道現前與煩惱相違，不違心性爲對治煩惱，非對治心。如浣衣磨鏡鍊金，物與垢等相違不違衣等……」——（婆沙卷第二二、大正、二七、一一〇頁上）。確是說的這派。從表現於成實論的論調說，這似乎是有我論的學派所主張。如犢子部，我想大概

就是這派。犢子部說前五識無染無離染（異部宗輪論、大乘法苑義林章卷第一），煩惱的所斷，如說限於第六識（義林章卷第二、大正、四五、二八二頁下），即使立六識，也沒有承認前五識獨立之證。是等之點，如更研究，不管那種，都是一識論，在佛教教團，是很有力的一派，這是無疑的事實。不獨如此，尤其有趣的，這問題，在表面上，即立脚於多識論的有部宗，也可能生起的。有部，把萬有分類爲所謂色、心、心所、心不相應行、無爲的五位，這是世友品類足論以來的說法。到俱舍論，更以五位所攝的諸法爲七十五種。試擧其數，色有十一種，心有一種，心所有四十六，心不相應行有二十四，無爲有三種。心王唯一而無六識，在這之間，豈不是暗暗的就含有一識論的意義嗎？且這在實際上，由日本的俱舍學者（註一），而大大被論說的題目，是屬於所謂俱舍學的一名。佛教始終說六識，所以以六識別體爲立脚地的，不可忽然的斷定。

然不管怎麼說，在諸部派之間，普通所採用的，仍是六識別體說。組合六根、六境、六識而爲所謂十八界，從原始佛教時代以來，是最大的萬有分類法。在關係上，自然不能不給與六識各自獨立的意義。對於外界的認識，所謂眼對色，耳對聲，乃至

身對觸，其間決沒有相混的，所以認識那些的心識，必然也就有所不同。爲什麼？假定是一識的不同作用，那就應由眼根可以聞聲，由耳根可以見色等。然而，由境而感官不同，由感官而認識不同，加之，以其認識爲各別作用，大概是就不難收拾了。況且，卽從內面的活動方面看，我人苟有反省的作用，自心也可認得自己的，到底不可說是唯一心的作用。爲什麼？因爲眼不自見，刀不自割，如果心是一的，就應不能自知（成實論多心品第六八）。一心論者，雖用五窗內的人喻，但以人與心爲例，終歸是不當的。爲什麼？心是從諸緣生的，住於眼中，就不能趣於耳中等（明多心品第七二）。這是多識論的理由。要之，一心論者，專置重於內面的統覺看心，此論，專置重於外界知覺作用之觀察的結果，二者實不外於立脚地的不同，但在喜歡分析的部派時代的風潮，終於顯然成爲六識別體論的主張。從這見地觀察前五識與第六識之間的區別，前者是對一定的對境作用區別如何，阿毗達磨論師，說前五識與第六識間的，後者以一切的對象爲所緣，於事實外，有分別作用及範圍的廣狹。婆沙卷第四二（大正、二七、二一九頁中），俱舍卷第二說：分別，有自性分別、計度分別、隨念分別的三種。自性分別者，謂感官的知覺作用（以尋伺爲體）；計度分別者，謂悟性的

判斷（慧的作用）；隨念分別者，謂推理作用（念的作用）。然今把他按照六識來說，前五識，無疑只有自性分別。見櫻，知這是櫻，雖有感覺的認識作用，但這櫻是美麗的嗎？與去年的花不同嗎？像這些作用，終不能不歸於第六識，所以前五識，沒有所謂計度、隨念的兩分別作用。反之，在第六識中，三種分別完全具備，所以在這點上，雖同說爲識，但前五識與第六識說爲不同的，就是阿毗達磨論師的解釋。在觀察的便利上，加這麼一點區別，大概是確當的。還有，從認識的界限說，五識的所緣，唯是法（對象）的自相，不能及那共相，但第六識，以自相與同時的共相爲緣（參照婆沙卷第九五、大正、二七、四九〇頁下及同卷第一二七、六六五頁中）。取自相者，是關於對象自體感覺的認識作用之義；取共相者，含有關於那對象的判斷之義，我以爲或可這樣解說（又就對象的內外說，據有部的法相講，前五識雖唯緣外境，但第六識，不獨外境，卽內根、內識，也爲其對象，在這點上，前五識與第六識的不同，可說是有的——婆沙卷第八七、大正、二七、四四九頁上）。

要之，把這從今日的立場來評論：一心論者，始終置重於統覺，在這點上，確實掌握了心理活動的要諦，但像那樣，動輒不免把心解說爲一種實體那樣的流弊。反之

，多識論者，說我人的心理活動，是種種心理小中樞的複合體，在這點上，雖得其當，但動輒不免被解說爲如一種能力的心理學（卽如屋魯布的心中種種的活動，是獨立而有的）之弊。眞理，仍可說是在中間的嗎？

註一　關於識的一多，就俱舍學者的議論之文獻——南山釋迦文院光嚴師等，取六識體一論。七十五法中，視心爲一，是其一證。旭雅師等，主張別體論。

（俱舍名所雜記卷第一、十三頁以下、同卷第二、二三頁以下）

五、心與心所　心理活動的中心，不管被視爲一，或者被視爲多，總之，我人有無數的心作用，是不可疑的事實。主要的，如前說是作意、觸、受、想、思，進而雖是阿毗達磨的見解，但在此外種種的場合，有種種雜多的心作用。總稱這些而名心所的，是阿毗達磨論師間所流行的普通用語。心心所的名稱，雖在原始聖典已有（例如 D. II. Kevaddha-sutta. Vol. 1. p. 213.，長阿含卷第一六、堅固等、大正、一、一〇一頁中）。又所謂心所的說明，雖不詳細，但進至阿毗達磨論，這問題，就大大的被論究了。從實在的意義說，佛教心理論的特質，在這心所論，而心所論，至少可說是

進至阿毗達磨的中心問題。關聯這問題的，是總體還是部分，諸論師間發生種種議論，自亦不足爲怪。

因此，首先成問題的，就是心與心所的關係如何。如總括的說，心所，被解說爲心所有的法，以心爲持有者，附屬於心者，但成問題的，是關於那附屬的意義。心所，畢竟是心的諸作用暫時抽象而爲另外的想念呢？還是在心王的臣下而有至某種程度獨立的意義呢？由例分爲二派。一派說心外無別心所的獨立，心所，要不外是心的作用；一派說心王之外別有心所。以我人的研究所知，特別說「無心所法」的，據其註釋說，爲王山部、義成部等大衆部系的部派之所主張。如成實論，也是無心所派的有力主張者（見成實論卷第五、苦諦聚識論中立無數品第六〇、明無數品第六四）。譬喻者（註一）也是同樣的。尤其有趣的，在有部宗的大論師中，也有抱這意見的人。那就是婆沙會中的法救與覺天。婆沙卷第二（大正、二七、八頁下）說：法救認爲心心所，要不外於思的差別，卽意志作用的種種相；覺天認爲心心所體就是心。對於這些而唱心心所別體論的，以錫蘭上座部爲始，有部及一般其他主張機械主義的諸派。總之，欲機械的分析觀察諸法的學派，爲別體論者。在一般所知的成實論卷第五（第

六〇——六四），因有觸於這問題，所以試舉其理由觀之。據此，成實論自身，爲一體論者，以說其理由。看佛說的經文（阿含部），雖常說種種心，但沒有心外別就心所立論。雖有類乎那個，但推究其意義說，畢竟不外爲心作用的差別而說明（無數品第六〇的大意。說識、說覺、說想，要之，是名稱的不同，不外爲心的認識作用，不獨如此，受卽感情，苟把他視爲意識，仍是知的一種（因而，雖說苦樂受，但亦卽是知」明無數品第六四、大正、三二、二七六頁上）。這樣，心的作用，雖有種種，而畢竟是心的（緣慮作用）同相，不管那種，都爲同一心的差別（明無數品第六四）——這就是一體論者的主張。對此而主張心心所別體論的方面，第一先從教證的方面說，種種的例子，且置而不問，佛說我人的心理、生理組織，豈不是色、受、想、行、識的五蘊嗎？如一切心作用是心的差別，爲什麼在識（心）外別說受、想、行，建立像這樣的心作用呢？心與心所（受、想、行）豈不是不同的嗎（立有數品第六一）？且我人的心作用，其相是種種不同的，卽識的相在於能知，感受苦樂的是受的相，有所造作的是行的相，各別認識的是想的相。一切這些，說爲同一心的差別，到底是不許可的。所以在心王之外，別有種種的心所，而相應於心王的，在具體方面，必然現

起一定的心作用（非無數品第六二）。以我人看這個，從教證之點說，佛陀對這問題的說相，就不顯然，但不管那種，都有可解說的餘地（註二），不管那種，都應注意，是所謂理證之點。要之，這亦是前之六識一異論的意見之分。依於同樣的理由，或可解說爲：一體論者，始終置重於心之統一作用的立場；別體論者，不外置重於那複合的經過之立場。若從生理的心理學的立場講，我人心作用的種種中樞，是由腦髓的部署而決定的，別體論的方面，恐怕正是那個，然視統覺爲心中樞一體論者之說，也有他的深義，我以爲是可這樣評判的。

此心及其作用的關係，雖有一體論與別體論的議論，但從大體說，別體論的方面，仍被一般視爲正當的。如前所說，以錫蘭上座部爲始，部派，不管是怎樣的形態，大抵以承認心心所的區別爲通例。卽心王是心所的持有者，是主人，心所是從心王之家來的，是所屬，在具體的事實上，雖不能離，但在概念上，普通是分別考察的。至其作用的分擔，據俱舍論等所說：心王取總相，心所取總相及別相，爲其區別。〔俱舍卷第一曰：各各了別彼彼境界，取總境相故名了別〕（註三）。總相者，是關於對象大體輪廓之義，所謂是漠然的表象；別相者，是關於對象微細規定，謂附加事實及

價值的判斷（正理曰：彼眼識雖有多境現前，然唯取色不取聲等。唯取青等，非謂青等，亦非可意不可意等，非男女等，非人機等，如彼眼識於自境上唯取總相，如是餘識隨應當知——順正理論卷第三、大正、二九、三四二頁上）。心王心所，同依止根（有所依），同有對象（有所緣），營心理活動（有行相）在這點上，不獨是同一的，且心王心所的共同和合（相應），恰好呈現同一體的相狀。以之說爲心與心所的相應，是婆沙卷第十六、俱舍卷第四等所論的。尤其婆沙，列舉關於相應諸家的意見而詳爲批評。就中，霧尊者的四事平等說，似乎被衆所尊重的。四事平等者：第一是時分平等，謂心王與心所，必於同一時發生作用。第二是所依平等，謂心王與心所，共同依於一根（如眼識以及隨於眼識的心所同依於眼根）。第三是所緣平等，謂心王與心所，緣共同的對象。第四是行相平等，謂心王與心所，發生同樣的認識（如心王所了別的是青色，心所所了別的也是青色）。於此更加第五的，就是物體平等，謂心王與心所必各自體是一。心王是一，是當然的，但在同一心王中，同樣種族的心所，不是有二或三之義（註四）（婆沙卷第一六、大正、二七、八〇頁下；俱舍卷第四）。即心王與心所，在結合著的時候，至少是一體不離，但心王，尤其是第六意識，常是

心理現象的主人公，而心所，除一般所知的大地法，其他的心所，與心王相應的固有，不相應的也有，終於與心王別類，而說爲心王家之所有的。這是心心所別體論者，不得不把心所視爲獨立的理由。

註一　關於譬喻者的無心所論，婆沙論曰：如譬喻者，彼說思慮是心差別（婆沙四二卷、大正、二七、二一六頁中）。或有執尋伺卽心，如譬喻者（同上、大正、二七、二一八頁下）。還有，關於上之譬喻師的無心所論，見順正理論卷第十一（大正、二九、三九五頁上）。更說無心所論的一理由，謂「立心所有異論：或說三大地法，或說有四大地法，或說有十大地法，或說有十四大地法，如是示心所別體論之弱點」（順正理論卷第十一同上）。

註二　顯然分爲心王心所，欲結合兩者相應關係的意圖，在原始佛教時代，似乎是沒有的。雖把心分析種種而說，但充分的認爲那是不離意識的。如依巴利中部43. Mahā Ve alla Sutta 說，舍利弗對大拘稀羅，就識與慧的區別作如次說：「友！此慧卽是識。是等之法，是同相、非異相。區別是等，示其不同，甚難！以人知覺某物時，彼是意識」（M. Vol. p. 292）。

即從別體論者說：心王之識與心所之慧是別物，是別體。此經，如以上的爲同一不異，豈不有資於一體論者的主張嗎？在這意義下，一體論者的主張，我以爲可說是近於原始佛教的說法。復次，在順正理論中，譬喻師依於契經，主張「心心所法，展轉相應，若受、若想、若思、若識，如是等法和雜不離，不可施設差別者，此經意顯，心與心所，其體無別」（順正理論卷第一一、大正、二九、三九五頁下）。

註三　成唯識論第五（大正、三一、二六頁下）曰：

「心於所緣唯取總相，心所於彼亦取別相，助成心事得心所名，如畫師資作模塡彩」。

註四　此外，還有妙音就心王、心所的平等說：所依、所緣、行相、所作，一切同義是相應義（婆沙卷第十六、大正、二七、八一頁上）。

六、心所的分類　心所與心王，不管是視爲同體，或者是視爲別體，總之，我人的心，有無數作用，這是事實。佛教心理論的特長，已如屢屢所說，在把此心作用（

所謂心所），細細分析以明其性質。本來，其目的，是由此而明抑止的性質及發達的性質，雖有實際之用的活用，但那整理的方法，至少對發達了的心理觀，是很科學的。然於此我人必須注意的：雖說前章已經說過了的，但這心理的分析，可說不是初期阿毗達磨的任務。本來，佛教起初就是心理學的，尤其到阿毗達磨，心理的分析，漸次發達，以之在組織上論究的，毋寧是阿毗達磨很發達以後的事。如初專從初期佛教所給與的五蘊（色受想行識）、十二處（六根、六境）、十八界（六根、六境、六識）說，以萬有成立之基礎的要素爲始，而說三十七助道品、四禪、四無色，依於像這樣的修行德目，及由這些而被打破的三毒、四漏、五欲、十惡業道，像這樣的對惡德論究，是主要題目，這是我人在其他地方已說過了的。在這之間，是等德目，不外於我人心理作用的意識之生起，於此，即專注意出發於心理作用分析的，就是意識的心心所論生起的理由。這樣，我人的精神生活，或從三界的立場，或從三性（善、惡、無記）的立場，乃至從其他種種的立場，在如此如此的場名，如此如此種類的心作用，關聯而起的論究，就是阿毗達磨論的心理論之主要題目。以之徵於論書本身，在南方論書，法集論，是其代表的論典；在北方論部，如識身足論、發智論，也是這個代

表，到那最完整的，是世友的界身足論與品類足論。爲什麼？因到這裏，心所的分類，始被表現出來。由此，在南方，成爲對佛音種種論書註釋中的心所論（但他著的清淨道論，沒有特別的心所論，概以說明修行的德目爲目的）。終於成爲像阿毘達磨法要論那樣的論典。在北方，是就成爲大毗婆沙、雜心、俱舍、正理、顯宗等諸論的心所論。

阿毗達磨論書的心所數及其分類法怎樣呢？這在大體上，雖有精神的出入，但由於論書，未必是一定的（註一）。卽初是雜亂的，其次是整理而進步的。以之徵於有部的論書，如前所說，初試心所之分類的，是世友的界身足論及品類足論。據此則成爲：

A①十大地法，②十煩惱地法，③十小煩惱地法，④五煩惱，⑤五見，⑥五觸，⑦五根，⑧五法，⑨六識身，⑩六觸身，⑪六受身，⑫六想身，⑬六思身，⑭六愛身（界身足論卷上、大正、二六、六一四頁中）。

B①十大地法，②十大善地法，③十大煩惱地法，④十小煩惱地法……（以下同前）（品類足論卷第二、大正、二六、六九八頁中）。

即品類足論的方面，比界身足論，還多十大善地法，因品類足論製作在界身足論之後，可說這是後來增加的。不管那種，都分爲十大地法、十善地法、十煩惱地法、十小煩惱地法，實爲後來俱舍、唯識等分類法的先驅。唯此兼攝一切，而五煩惱、五見、五法等並立的，不管怎麼說，都不脫舊型的證據。將此更爲整理的，是大毗婆沙論的分類法，是彼第四十二卷所說的。因這在發智論沒有，所以無疑可視爲世友系的思想開展。據此則是：

①大地法十，②大煩惱地法十，③小煩惱地法十，④大善地法十，⑤大不善地法五，⑥大有覆無記地法三，⑦大無覆無記地法十（婆沙卷第四二、大正、二七、二二〇頁上——）。

是爲七類五十八心所。除第三小煩惱地法，一切被稱爲大的所以，是爲說明含有其名稱的心作用起時的根柢。然其實體，五十八種，並不是全部別別的，於中共通的也不少。據婆沙說明，在大煩惱地法的十種（不信、懈怠、放逸、掉擧、無明、忘念、不正知、心亂、非理作意、邪勝解）中，不信、懈怠、放逸、掉擧、無明的五種，以大地法中的受、想、思、觸、欲的五者爲體，所以前之二十，實數只是十五。又大不善

地法中的前三（無明、惛沈、掉擧），於大煩惱地法中，如果說是也有，那實數應爲無慚、無愧的二種。大有覆無記法（與十大地法同），同在前說之中，所以沒有另外的實體。這樣，五十八種的實體，終於成爲三十七種。然婆沙論，還沒有嚴格的規定這些，所以不可太下尅實的說明。更整理這個的，是法勝的阿毗曇心論、法救的雜阿毗曇心論，在世親之師所傳悟入的入阿毗達磨論，雖沒有關於心所性質上的分類，但給與厭的心所而爲七十七，比所謂俱舍的七十五法，唯多二一心所結合的說明（加欣與厭法）。更總合這些，而施性質上的分類，定妥各項心所數的，實是世親的俱舍論（編者曰：但依光記的解說）。

①大地法十：

受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。

②大善地法十：

信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、勤。

③大煩惱地法六：

無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉擧。

④大不善地法二：

無慚、無愧。

⑤小煩惱地法十：

忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。

⑥不定八：

惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑。

合計是四十六（俱舍卷第四）。

唯識論，更把這個稍稍變更：

①遍行，②別境，③善，④煩惱，⑤隨煩惱，⑥不定。心所之數，雖少增加，要不外繼承俱舍的說法。把這更徵於南方論部，阿毘達磨法要論的分類，最爲完整，即將五十二心所分爲七類，而有趣的，就是他的這個分類，頗有似於俱舍或唯識。

①一切心共通（大地法）七：

觸、受、想、思、心一境、命根、作意。

②別境六：

尋、伺、勝解、勤、愛、欲。

③一切不善共通（大不善地法）十四：

癡、無慚、無愧、掉擧、貪、見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、懈怠、睡眠、疑。

④淨共通（大善地法）十九：

信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨、身輕安（註三）、心輕安、身輕相、心輕相、身柔輭、心柔輭、身適業、身有能、心有能、身直、心直。

⑤律業三：

正語、正業、正命。

⑥無量二：

慈、喜。

⑦慧根。

總計這個，則爲五十二。

(Compendium of Philosophy pp. 94-97)

如此，依諸論書，心所的分類法及其數目，雖未必是一定的，但其間所共通的也有。作爲其精神的，卽將種種心理活動，從種種立場，使之結合於一群。這樣，先求所有心理活動的基礎，使其作用成爲一類的，就是大地法卽徧行等，從世友的品類足論，到阿毗達磨法要論，是一貫而未變的。因而，這部分的研究，在佛教，可說相當於一般心理論。然如每次所說，佛教心理論的目的，不光是欲把心的作用作如此研究，是欲由此說明去惡進善，轉迷開悟的道理的。適應這必要而試分類的，就是其他的善地、不善地、煩惱地等，從一般心理論的立場說，是所謂應用門。首先總括爲善心基礎一類之心作用的，是大善地法，其次結合惡心或爲迷妄基礎之心作用的，是大不善地及大煩惱地。一是欲在積極方面求增進，一是欲在消極方面求征服，因是這樣的特別說明，所以關於宗教及倫理的心理學的基礎部分，應特別注意。尤其關於煩惱的分類，可爲基礎的，在大煩惱之外，更舉所謂小煩惱或隨煩惱的，在佛教立場而爲轉迷的必要上，不外特欲詳明被征服的心作用。最後舉不定的，唯是俱舍與唯識，這主要的是尋與伺及追悔、睡眠。然如實說，在我人的精神作用中，這類心作用是很多的

，所以設不定的項目，在整理這些上面，變爲大大的助力，這是不可忘的。在這意義下，我人承認大小的項目，從阿毗達磨法要論的做法，而立不定的俱舍、唯識方面，是很對的。

總之，基於以上所說的心所論，佛教的心理學，是可分爲如下的項目去研究他的。

A、一般心理論（主要爲大地法及不定地法的研究）

B、特殊心理論
- 1 倫理的心理學的基礎（大善地法、不善地法）
- 2 特別關於惡德的方面（煩惱論）

然如實說，佛教的心理論，光是這個，所謂特殊心理論的題目，以一般的情形爲基礎，是所謂平常態的心理論，還嫌不足。因爲光是這個，還不可說已盡修道心理情形。但在佛教，認爲修道心理，才是最大事情，所以特以種種阿毗達磨去說明他。如禪定論、智論，都是明這修道心理的。當然，從這一心的要素立場說，雖說已被含於前舉的諸心所中，但以那些爲全體的修道心理，亦可占有一種特殊地位。況且卽使把他作爲今日心理學上的問題來看，這部門，因爲是一種催眠心理或宗教心理的關係，所以

即從學問的興味講，也爲佛教心理的一部門，並且占有意味的地位。在這意義下，於特殊心理論，更加這一科，以之爲第三門。

註一　A（1）界身足論（大正、二六一四頁中）：

一、十大地法（受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、三摩地、慧）。

二、十大煩惱地法（不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉擧、放逸）。

三、十小煩惱地法（忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害）。

四、並五煩惱、五見、五觸、五根、五法、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身。

A（2）品類足論（大正、二六九八頁中）：

一、十大地法（與界身足論同）。

二、十大善地法（信、勤、慚、愧、無貪、無瞋、輕安、捨、不放逸、不害）。

三、十大煩惱地法（與界身足論同）。

四、十小煩惱地法（與界身足論同）。

其外，自五煩惱之下到六愛身的諸項，都與界身足論同。

B　大毗婆沙論第四十二卷（大正、二七、二二〇頁上——）

一、十大地法（與品類同）。

二、十大煩惱地法（與品類同）。

三、十小煩惱地法（與品類同）。

四、十大善地法（與品類同）。

五、五大不善地法（無明、惛沈、掉擧、無慚、無愧）。

六、三大有覆無記地法（無明、惛沈、掉擧）。

七、十大無覆無記地法（與十大地法同）。

C　法救雜阿毗曇心論第二卷（大正、二八、八八一頁——）：

一、十大地法（與婆沙同）。

二、十大煩惱地法（同斷）。

三、十小煩惱地法（同斷）。

四、十大善地法（同斷）。

五、二大不善地法（無慚、無愧）

D　世親俱舍論卷第四：

一、十大地法（同前）。

二、十大善地法（同前）。

三、六大煩惱地法（無明、放逸、懈怠、不信、惛沈、掉擧＝從前之十大煩惱地法中，除去邪勝解、不正憶（非理作意）、不順智（不正知）、失念）。

四、二大不善地法（與雜心同）。

五、十小煩惱地法（同前）。

六、八不定地法（惡作、睡眠、尋、伺、貪、瞋、慢、疑）。

E　成唯識論第五卷——第七卷（大正、三一、二七頁以下）：

一、五徧行（作意、觸、受、想、思）

二、五別境（欲、勝解、念、定、慧）

三、十一善地法（於前十大地法加一無癡）。

四、六大煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。數同俱舍，內容全異）。

五、二十隨煩惱（忿、恨、惱、覆、誑、諂、憍、害、嫉、慳、無慚、無愧、不信、懈怠、放逸、惛沈、掉舉、失念、不正知、散亂）。

六、四不定（惡作、眠、尋、伺）。

F Anuruddha's Abhidhammatthasaṇgaha（Compendium of Ph. pp. 94-97）：

一、徧行（七）（觸、受、想、思、心一境、命根、作意）。

二、別境（六）（尋、伺、勝解、勤、愛、欲）。

三、大不善地法（十四）（癡、無慚、無愧、掉舉、貪、惡見、慢、瞋、嫉、慳、惡作、睡眠、疑）。

四、大善地法（十九）（信、念、慚、愧、無貪、無瞋、中捨、身輕安、心輕安、身輕相、心輕相、身柔輭、心柔輭、身適業、心適業、身有能、心有能、身直、心直）。

五、律儀（三）（正語、正業、正命）。

六、無量（二）（慈、喜）。

七、慧根。

註二　成唯識論的心所有法，如前所註。

註三　以下身（kāya）者，據佛音說，是受、想、行的三蘊（khandha）。

七、心性論　關於心相狀的說明與議論，依於以上說來，大體已告完畢。從此漸漸以心作用論而把心理活動情形，由上述的順次而說爲這樣的順序。於此以所謂心相論的附帶論而必須論究重大的問題，那就是關於心性淨不淨的題目。如中國有性善說與性惡說，在佛教也有關於心性本淨或非本淨的議論。在此，我想把他論說一下。

心所與心體，不管是同，還是不同，在我人的心作用中，有如上說的善惡種種，這是極明白的事實。因而，我人之心，可說原是善惡混合的。如以佛教特有的話說，善固由於因緣，惡也由於因緣，是含有這樣性質的。然此說，恐是原始佛教的說法，亦是部派多數的意見。進一步說那本性的性質，佛教以成立我人的根據是無明，心的本性，是迷妄，是主我的，所以這必須爲不善與不淨。然這是流行於佛教教團內的思想。更進一步說，我人從這無明的內面，卽於無明而破無明之殼，有求菩提、求解脫的要求。我人能進於修行的根據，也在於此。在心作用中，與煩惱同時，能表現善心

的根據，也實在此。因此成問題的，心的本性，應視爲清淨的呢？抑應視爲不淨的呢？這也是部派佛教時代所起的疑問。而有趣的，儘文獻所示，沒有强力主張性不淨說，而心性本淨說，反成爲很有力說，在種種文獻，曾被引用或被批評。今試擧其文獻來看——在宗輪論中，有大衆部的主張如次：

心性本淨，隨客塵煩惱之所雜染，說爲不淨。

又大毗婆沙論卷第二十七說：

或有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染汚故，相不清淨（大正、二七、一四〇頁中）。

又犢子部所傳的舍利弗阿毗曇論（註一）卷第二十七假心品說：

心性清淨，爲客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心（大正、二八、六九七頁中）。

在成實論卷第三心性品第三十，更提出這問題，在問答上，評破這個。以之更徵於南方論部，論事所明，雖沒有主張心性本淨論，但據論事五二說，北道派（註二）說有

學已有無學的智慧。又據論事五六說，案達羅派，承認俗智至某種程度，也契於眞理等，在暗暗裏，仍可到達心性本淨論，至少是向於這方面的學派，可說立有證據。唯於此成疑問的，唱出這本淨說的，是那一派在先呢？宗輪論的大衆部說，大毗婆沙的分別部說，乃至舍利弗毗曇的主張，爲代表同派的主張之一致呢？不幸，我人還不能夠確定他，但從大體說，這主張，我以爲是以理想主義爲立脚地的大衆部一流所主唱的。大衆部，在大體上，好像是適合於理想的確立，雖有觀察一切的樣子，但如這本淨說，無疑——從實踐的意義說——是屬能使我人發起淨心强力根據的主張。總之，這主張，不管是由那一學派所主唱，但在當時及後世的教義學上，是有他重大關係的，這徵於種種文獻的批評或所介紹的事實，是任何人所不可疑的。然於此說最曖昧的一點，是客塵煩惱的意義，就是基於怎樣的理由，說煩惱爲客，清淨心爲主呢？這在所給與的事實，如前所說，不管善心、惡心、清淨心、不淨心，都有出於我人心內的可能性。對此，慈恩大師，在其宗輪論述記說，淨心也好，不淨心也好，雖是原來所給與的事實，但由修行的結果，終於去除煩惱的不淨心，而獨留下清淨心，卽以暫時留下的爲主，以所去除的爲客，我以爲這是獲得主張者之本意的

。卽使那樣，但說爲本淨的，因不契於事實的眞相，所以反對此說的，是有部及成實論等。有部說我人的心之善、惡、淨、不淨，是依各各的心所，相應於心王，或某種心所，從心王離開（不相應），關於本性說，心性是本淨的：「若客塵煩惱本性染汚，雖與本性清淨心相應而相不清淨，亦應心本性清淨，不由客塵煩惱相不清淨，義相似故。又此本性淨心，爲在客塵煩惱先生？爲俱時生？若在先生，應心生已住待煩惱。若爾！由應經二刹那住，有違宗失」！由其所主張的清淨心，背於心理學規則，不可說爲淨，也不可說爲不淨。若如論者得成立（婆沙卷第二七、大正、二七、一四〇頁中下）。

成實論對這攻擊，大略相同。要之，是基於這理由來的（成實論卷第三、心性品第三十）。這樣，心性清淨論者，可說是把心性看做形而上學的；相應論者，始終把他從相狀或作用之點來眺望的結果。由於彼此立脚點的不同，是可多少予以批評的。這又是依於後來大乘論的所謂相應心與不相應的立場不同。與這本淨論，雖略立於同樣的立脚地，而把他視爲中性的，是所謂一心相續論者。一心相續論者，是那一派的主張呢？現在在我自己，還不怎麼清楚，

但據婆沙論說，承認心的統一，主張其統一相續的學派，大概近於犢子部等，然亦未必是犢子部自身。總之，這派，如前所說，心的本性，一方面是相續的，一方面是不變的，因而，不管善心起、惡心起、有煩惱起（有隨眠）、無煩惱起（無隨眠），都是同一性的。煩惱起時，好似衣服或鏡等蒙了一層塵垢；聖道現前而煩惱滅，是就等於浣衣，磨鏡等（婆沙卷第二二、大正二七、一一〇頁上），卽在心的相、用外，承認心性的一點上，與本淨論者，差不多是同一的，可是在沒有表明爲本淨的一點上，不管是有隨眠、無隨眠，也是同一，在所謂中立方面，又可說似於有部等的相應說。大體近於本淨論者說，是不可爭的事實。要之，心性論，苟以之爲心的性質問題，雖是心理問題，但實毋寧屬形而上的題目。少後，到如來藏說或心眞如說等起，實是遠遠惹起這方面的系統（視阿賴耶識爲妄識的方面，乃從心本不淨說出發的；如來藏論，可視爲從心淨說開展的）。

註一　關於舍利弗阿毗曇論，可參照阿毗達磨論的研究（一四九頁）。

註二　參照結集史分派史考四九頁。

註三　般若流支譯唯識論（二十論）說：心有二種，何等爲二？一者相應心，二

者不相應心。相應心者，所謂一切煩惱結使受想行等諸心相應，以是故言心意與識及了別等義一名異故。不相應心者，所謂第一義諦常住不變自性清淨心故（大正、三一、六四頁中）。

第三章　心理作用論（關於一般的）

第一節　感覺論

一、感覺器官的組織及其性質

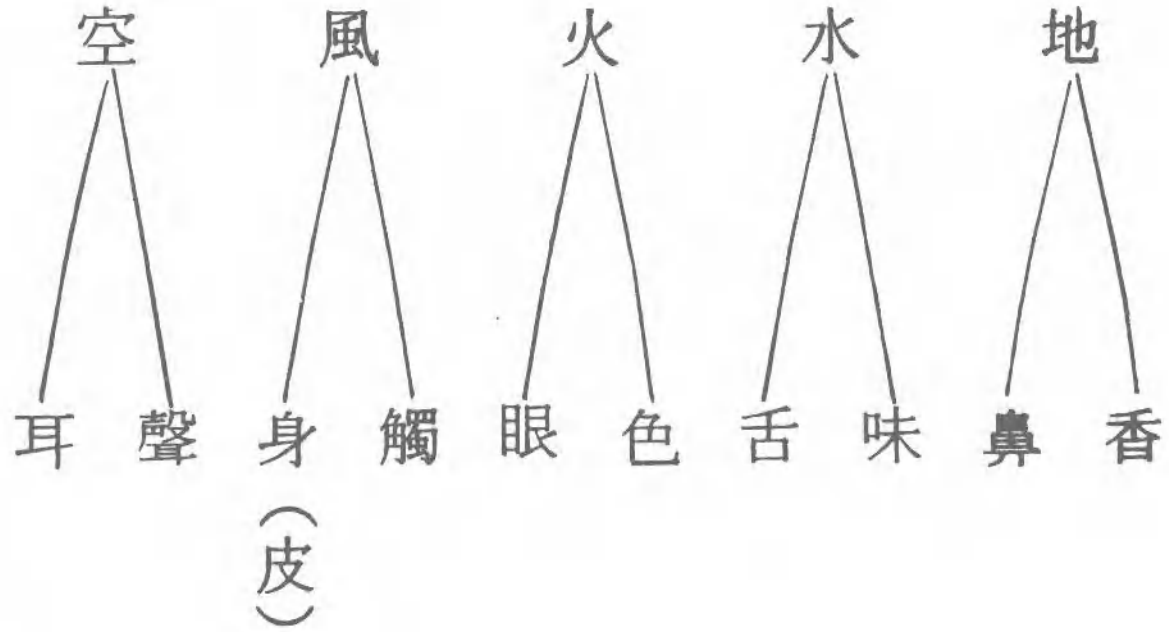
根據前章之末所說的順序，我想先就一般心理作用來說。在一般心理論中，最初必須要論的，是感覺論。爲說明這感覺論，不能不說明根卽五官的性質。因此，先說五根的性質。如以現代話說，是相當於神經，特別關於知覺神經研究的部門。

根卽感官，有眼、耳、鼻、舌、身、意的六種，這在奧義書方面就已經被說了，尤其在原始佛教，不管是十二處的分類，或十八界的分類，都以這爲定數，且負有最重要的任務。因而，在尼柯耶中，關於這個，雖有種種的說明，但還不怎麼精細，而且不管說什麼，都變成了阿毗達磨。首先成問題的，形成五根的要素是什麼呢？根，從一方面說，是生理作用而有物質的特徵；從另方面說，是心理機關而有超物質的功用。所以要規定那要素是什麼，是很有點困難的。以之徵於他派，如數論派，對這有

二說。其一、是說五根與其他的六根，同從我慢發生。我慢，在那本體，是自性的，認五根爲廣義的物質性，我慢是心理機關的一種，五根不唯是物質性的東西，還可視有一種心理作用。其二、完全以他爲物質性的見解，就是從地、水、火、風、空的五大發生五根說，這同是數論派所傳的（印度六派哲學、一一三頁）。據此是：

我慢——五唯（塵）色↓火↓眼根
　　聲↓空↓耳根
　　觸↓風↓身根
　　味↓水↓舌根
　　香↓地↓鼻根

在這之間，具有潛在著 like to like 的認識之考察，自不用說。以之更徵於勝論，勝論的說法，似於數論的第二說，謂五根完全是從物質性的五大成立的（印度六派哲學、三二六頁以下），卽是：



地的對境，以香爲特質，爲根而發生鼻根的，就是在香與鼻根之間發生認識關係的所以，其他的四種亦然，所以完全是以 like of like 爲根柢的說法。

然對這些，佛教是怎樣說五根的呢？以之徵於尼柯耶，在尼柯耶中，那還沒有精細的說明，大抵以五根從物質的四大所成，但那與普通的物質不同，而是從被精練了

的淨色所成的（參照雜阿含卷第一二、大正、二、九一頁下）。尤其到有部宗，把這在品類足論、婆沙論、俱舍論等，予以大談特談（品類足論卷第一、大正、二六、六九二頁下；婆沙卷第一三、大正、二七、六四頁上；俱舍卷第一）。那雖是四大所造，但特別解釋做如珠寶光一樣透明的特殊物質（俱舍頌疏卷第一、大正、四一、八一九頁下）。然在佛教，如數論或勝論那樣的，由四大或五大的特質而爲根的性質，並沒有什麼不同。總之，四大的淨色和合而成立五根，到阿毗達磨，對相同的四大，爲什麼分化而爲五根的理由，不免發生疑問。總說一句，佛教對這解釋，要是由業的因緣（如成實論第四根假名品第四十五）。然光那樣，未免太有點糢糊，所以大毗婆沙論（卷第一三、大正、二七、六三頁上及俱舍卷第二）等，說構成五根的極微，歸於細胞的配置及形狀的不同。卽眼根的細胞，散布於瞳孔上，其形如藥杆頭，耳根的細胞，在耳孔中，猶如燈器，鼻根的細胞，在鼻孔中，爲人爪形，舌根的細胞，在於舌上，爲剃刀形，身根的細胞，遍布身中，爲戟矟形。像這樣的解說，究有多少解剖學的根據呢？雖不怎麼明瞭，然而不論怎樣，欲從所謂五官細胞形狀的不同予以說明，是有他的意義的。因而，據阿毗達磨，特別據婆沙論等說，根的本質，是有這些細胞

的，通常在外見的，被稱爲眼、耳、鼻、舌、身的，要不過是維護這根的機關。在這意義下，到阿毗達磨，把根分爲二種，卽扶塵根與勝義根，而以後者是眞根爲通例。儘我人所知，這分類，在南方論部中，似乎是沒有的，然在早期的論部，如毗婆崩伽（註一）等，也以根爲無見有對（Vibhaṅga p. 70-71）。以根爲不可見，而與一般外見的五根區別，這到底是不可疑的事實。

唯於此成問題的，這根，如從物質所成，對那心理作用，五根，要不過是受外界刺激之門呢？還是那自己有所謂發識取境的作用呢？認識是心理作用，根是屬於物質的，所以未必關係於認識，但從另方面看，感官自身的心之作用很大，就此來說，不獨視爲門的理由也有，所以在此，這問題就被提起來了。把這徵於部派的主張，對這問題，不獨對立的各派，卽在同部派內，也發生異論。異部宗輪論說：大衆部屬於根無知論派，謂「五種色根肉團爲體。眼不見色，耳不聞聲……」。把這唯視同筋肉（但據論事一八之九說，大衆部爲根見家）。成實論說：訶梨跋摩是屬識見家，而單以根爲門（成實論卷第四、根無知品第四八）。以之徵於有部的主張，據大毗婆沙論說：在有部的所謂四大論師中，世友雖主張根見論（婆沙卷第一三、大正、二七、六三

頁中及同上卷第九五、四八九頁下），但法救是識見論者，妙音是慧見論者（同上、大正、二七、六一頁下）。而譬喻者卽先經部師，調和這些，主張依於根、識的和合（婆沙卷第一三、大正、二七、六一頁下及同卷第九五、大正、二七、四八九頁下）。以之更徵於南方上座部，其自己的主張，雖不太明顯，但據論事說，大衆部主張根見論，上座部以爲異端，從這些地方看，如說那種是對，上座部，不得不說爲近於識見派。法集論或其阿達薩利奴等，以眼耳鼻舌身意的六根爲一切門，外界的刺激，打五根門，同時，打意根門，其次，由於振動心體而始發生認識表象（Atthasālini P. 72. Expositor I, p. 69）。由這些看來，南方上座部，在大體上，也是識見派，但對根也給與重要的意義，在這點上，我以爲或可說是稍稍立於近似根識和合論的立場（註二）。

要之，取中而說，五根是跨於生理及心理的兩者機關，是外界的刺激通於內部之門，同時，從某種意義說，可謂是對各各感覺的生理之所。

註一　例如：眼入云何？眼依四大淨色所成，我所攝入，不可見有對。Tattha katamaṁ cakkhāyatanaṁ Yaṁ cakkhuṁ catunnaṁ mahābhūtānaṁ upādāya pasado

attabhāvo pariyāpanno anidassano sappaṭigho (Vibhaṅga p. 70)，舍利弗阿毗曇論卷第一（大正、二八、五三四頁中）、阿毗達磨論的研究（九七頁）。

註一一 dvāra 論 (door-theory) Dhammasaṅgaṇi 的英譯，見 Mrs. Rhys Davids: A Buddhist Manual of Psychological Ethics, London 1900, p. LIV. f。

二、感覺的發生 以此五根爲依處，關於生起所謂發識取境的作用之經過，雖已簡單的說了，但爲更詳細的說明，把先一回引用的經句再引用於此，以明其阿毗達摩的意義。

友！眼色爲緣生眼識，三和合觸，觸緣受，受覺知，覺知考慮，考慮更分別，分別爲緣，其分別想，順次涉於過現未，由眼識，可知色法，現於吾等——乃至耳鼻舌身意亦然（註一）（M. 18, Mādhupiṇḍika Sutta Vol. I, p. III, f）（中阿含卷第二十八、蜜丸喻經、大正、一、六〇四頁中）。

現在把他根據阿毗達磨解說：認識外界之門的眼，先受那對象的色境刺激。有時，適應其刺激而眼識卽視覺生，是我人心理活動的第一步。然在此我人要攻究的有二三問題。第一、據上文說，由眼根與色境的和合發生眼識，若照文獻解釋——六識別論一

！，佛教的心理論，終有一種唯物論的心理學之恐！爲什麼？因由物質性的五根與物質性的對象結合而心識生，不可不說完全是有物質的。然如前說，佛教斷不是唯物論，所以此根境爲緣而某識起，因由根境合致而起內心的反應，某識所表現的，是依生機主義的見解嗎？不然，是否可以解說爲：在心理組織中，既已完備某識的可能性，由根境的合致而被激發的嗎？第二、更成問題的，是說根境爲緣而有識起，那根境的結合，是怎樣的狀態呢？因爲是機械的根境和合，所以不起意識的感覺也有。就此，於尼柯耶，對象既入於根中的 āpātha（知境）中，根爲起識的條件。（āpāthā）譯爲知境——參照成實論卷第四、根塵合離品第四十九；M. 28. Māhāhatthi Padopama Sutta, Vol. I. p. 190；中阿含卷第七、象跡喻經；原始佛教思想論七五七頁）。因 āpātha 者，大約是焦點的意思，是指各根的中樞部（其根柢，預想心理學上注意作用），卽不外適應外界的刺激而調節那感官之義。卽感覺的生起，先有外界的刺激激動根時，根調節自己而把那刺激收到中樞部時，由此而生起心反應的，就是各各視覺乃至觸覺，就是眼色爲緣而生眼識的意義。然如實說，感覺的生起，決不光是根境合致之感覺的反應所完成的。感覺，要之，祇是心理作用，在各

特殊感覺的根柢中，不能不預想一般感覺的機關，是所謂眼耳鼻舌身，司一般感覺的機關是意根，是同被稱爲門的。

友！五根各各認識別別之境、別別之界，不能相互認識境界。對此不能相互認識之境依處是意。意悉認識彼等境界(M. 43. Mahāvedalla Sutta Vol. I. p. 295；中阿含卷第五八、大拘絺羅經；原始佛教思想論一五一頁)。

然特殊根與這意根的作用如何，據佛音說，那完全是同時的。所謂六境，爲認識的對象，必然被收入於二門的中樞。卽外根的任何一刺激，同時入於意根門內，恰如由宿樹枝的鳥，其樹枝動，同時，其影亦動。這入於意根門的刺激，由於振動心體（無意識的心理），於是就起知覺。從此向意成爲決定的(Attha-sālini, p. 72. Expositor p. 96)，是佛音的解釋。由振動其心體，而說爲（bhavaṅga-calana-samatthatāya）的，雖爲佛音的特殊意見，但感覺生起的條件，如舉感覺生起的條件，第一是外根，第二是境，第三是意根，第四是境入於內外根的理證之說，可說是代表阿毗達磨一般之說。能發生。這四條件，如不完備，心識終於不

以上，是「眼根色境爲緣而生眼識」的意義。然這，要唯說明感覺發生的形式，還未進至感覺那東西的說明，欲明這點的，就是「三和合觸」之句。觸者（註二），是接觸之義，謂通根對境接觸意識時最初反應的心理作用，正是指的感覺。那說爲六觸的，是依感官不同的感覺的區別，從視覺、聽覺，乃至內的知覺（意觸），是都含有的。此在阿毗達磨論師間成問題的，這觸卽感覺，是指根境識三和合的當體呢？還是三和合的結果而另外所生的感覺（觸）呢？俱舍論第十卷說：有部論師，說在三和合外別有觸；經部師（據註者說），說三和合就是觸。以之從法相問題說：經部因在心外沒有另外的心所，所以以觸爲心作用的一種，主張三事和合卽觸。有部因承認心識之外的心所，所以在識以外別立於觸，說緣對象時名觸（卷第六、觸品第八十五）。唯識論（卷第三、大正、三一、一一頁中）說：「觸謂三和分別變異，以心心所觸境爲性，受想思等所依爲業」，承認三事和合之外有觸。經也說「三事和合觸與依三事和合有觸之二」〔一〕——成實論卷第六、觸品第八十五（大正、三二、二八六頁下）。現在以他爲事實問題來說：若以這問題，爲某種心的要素與其他心的要素結合時，其結果，要爲兩要素以外第三者而成新的心作

用所表現的呢？還是不是這樣的呢？如轉換這問題來說，有部在三事和合的結果而別生觸的主張中，可說是包含一種可尋味的意義的。

總之，外界的刺激，於此爲純然的心理活動，如在經驗論上說，所謂內心作用，可說是以這觸爲出發點，而漸次構成複雜起來的。阿毘曇樓陀阿毗達磨法要論說：這樣成立的認識，到達前後的完成，要十七刹那。卽對外界的刺激：1——2、內外兩根的震動。3、感覺的發生。4、認知這個。5、知覺，知覺這個。6、考察識，考察這個。7、決定。8——14、統覺這個。15——16、托住。17、以其習氣而留下生命，就是這個（Text. J. P. T. S. 1884. p. 16-17; Compendium of Ph. p. 125-）。原來，雖不是實驗的結果，但有些是實驗心理的，所以是很有趣味的一種。

註 | Cakkhuñ c'āvuso paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ tiṇṇaṃ saṅgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi yaṃ vitakketi, taṃ papañceti, yaṃ papañceti tato nidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsankha samudācaranti atitāgatapaccuppannesu cakkhuviññeyyesu rūpesu. (M. 18 Madhupiṇḍikasuttaṃ, P. T. S. Vol. I, p. III)

註11　參照 Mrs. Rhys Davids: A Buddhist Manual of Psychological Ethics (from the Pāli of the Dhamma-saṅgani) p. LV f.

三、感覺的對象　以上，祇是一般感覺論，至於特殊感覺論，對於諸根的對境（境），還得稍爲敍說一下。根有六種，境也有六種。就是色、聲、香、味、觸、法，與上六根相對，卽成所謂十二處，這從原始佛教時代以來，就是這樣說的。不用說，此中，色是對眼根的，聲是對耳根的，香是對鼻根的，味是對舌根的，觸是對身根的，最後法境是對意根的。於此首先成問題的：是等五境或六境，是怎樣刺激根的呢？換句話說：五境或六境，是直接而實質的刺激根呢？還是兩者相雜而於其間也有感覺關係呢？對這，在有部或南方論部，把六境大體分爲三種。第一叫做合中色，謂與根直接接觸而始給與刺激的，香、味、觸三入於此中。第二是離中色，謂與根相離而始給與刺激的，就是色與聲。第三是非合非離，就是法境（Compendium of Ph. p. 3. 俱舍卷第二）。這在常識上，眼與耳認識遠距離的東西，鼻與舌及皮膚，要接觸始能受那刺激。然而此說，未必是佛教界一般的定說，如徵於成實論卷第四根塵合離品第四十九所介紹的異見，是就可以明白。據彼說，不管眼根、耳根，畢竟都是合中知。

因眼見物，是由眼中的光，到達遠方與對象合的關係。如眼與對象間有了障礙，視覺就不生起。同樣，耳根之認識聲，是由聲入耳底而與耳根合的關係，這徵於不能聞遠方之聲或小聲，是就可知。加之，經中也曾以根而說有對。況且，徵於三事和合有觸，視爲合的，不得不說是佛的眞意。不獨如此，更進一步說，意根認識法境，也是到達境的。這由經說「是心獨行遠，逝寢藏無形」可知。在這意義下，所以知道六境都是合中知的。這是對前分類的反對論者的主張（成實論卷第四根塵合離品第四十九、大正、三二、二六八頁上）。吾人對這學派的主張，應持那一種意見呢？可惜還不能確定。雖然如此，但前之分類，毋寧說是合理的。

以上，因爲大體論結束，所以其次擬以五根各自對象而概觀五境（註一）的一一。五境，不用說，就是色、聲、香、味、觸。

第一之色，是對視覺的，以之爲顯與形（經部祇承認顯色，不承認形色——俱舍論卷第一三引用）的二類，至少是有部的立場。以之更爲二十種的：青、黃、赤、白、影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧，是其顯色；長、短、方、圓、高、下、正、不正，是形色（婆沙十三卷、大正、二七、六四頁上；俱舍卷第一）。還有，據法蘊足

論，則如下所說：

謂四大種所造：青、黃、赤、白、雲、烟、塵、霧、長、短、方、圓、高、下、正、不正、影、光、明、暗、空一顯色、相雜、紅、紫、碧、綠、皂、褐，及餘所有眼根所見，眼識所了——法蘊足論卷第一、大正、二六、五〇〇頁上）。

第二之聲，是對耳根的。品類足論，把他分爲有執受大種爲因聲與無執受大種爲因聲的二種（卷第一、大正、二六、六九二頁下）。在婆沙論，把他開爲八種。卽就其原因，將其分爲動物性的（以有執受大種爲因之聲）與非動物性的；以之更分爲可解的（有情名），不可解的（非有情名）；更從感情生活上，把他分爲可意（快）、不可意（不快）：組合這些而爲八種。就是：①有執受大種爲因的有情名之可意聲；②同不可意聲；③有執受大種爲因的非有情名之可意聲；④同不可意聲；⑤無執受大種爲因的有情名之可意聲；⑥同不可意聲；⑦無執受大種爲因的非有情名之可意聲；⑧同不可意聲。（還有，在婆沙中，雖有與這八種算法略略相似，但多少有所不同，舉有說的八種分類；順正理論卷第一從之（婆沙卷第一三、大正、二七、六四頁中；俱舍卷第一；順正理論卷第一、大正、二九、三三四頁上；入阿毗達磨論卷上、大正

、二八、九八〇頁下等：一一都可參照）」。

第三之香，是對鼻根的。品類足論，以之分爲好香、惡香、平等香（卷第一、大正、二六、六九二頁下）。婆沙論，更把他分爲四種：好香、惡香、芳香、不芳香（婆沙卷第一三、大正、二七、六四頁下；俱舍卷第一）。

其次味者，是對舌根的。品類足論，雖把他與香同樣的分爲可意、不可意、中庸的三種，但在婆沙論，說爲甘、醋、醎、辛、苦、淡的六種（婆沙、俱舍、品類同上）。

最後，第五之觸，是對身根的。婆沙論以之爲十一種，就是堅、濕、煖、動之四與滑性、澁性、重性、輕性、冷、饑、渴之七（同上）。

關於這些，在婆沙等，雖還有種種議論，但在此，因恐太煩，所以就省略了。

最後，第六法境者，是對意根的。不經五官，是直接依於意識所認識的境界。即由推理判斷等的作用，以暫所得的概念爲對象的形態。據有部的法相說，心、心所、無表色、心不相應行、無爲等，一切都被攝於此中。這些，雖不是已入感覺的範圍，但與五根相並而爲六根的關係上，對於五境而以之爲第六境。不獨如此，據佛教說，

到了聖者，這些境界，不是依於抽象概念的對象，而是變爲直感的對境，所以參酌是等之點，暫置於感覺的對象之列。

註一　關於五境，參照成實論卷第四根塵合離品第四十九及卷第五觸相品第五十九。還有，就唯識論的五境，參照花田氏唯識要義、一五〇頁以下。

第二節　感情論

一、一般感情論（受）

與前說的感覺（觸）有密接的關係，而把心作用進至複雜的，爲經過中的一階段，且變爲心全體的根柢的，是感情卽受。佛教所說的受，一方面，有感覺的意義，在這點上，與觸相關連（註一）；另方面，爲心內容的一大基調，在這點上，是就又有內面的意義。因此，於阿毗達磨論師之間，首先成問題的——據俱舍論第十卷說——：是觸與受的關係如何？換句話說：受必在觸後起呢？還是可以同時而起？對這，毗婆沙師主張感覺與感情，是同時存在而立於相互依存關係（俱有因）之上。經部師主張觸爲先驅而能生受，雖有次第關係，但無相互依存關係。因此經部，是基於「三事和合有觸，觸緣受」的這句經文而產生的議論。尤其據俱舍

論的註釋家說：如經部的室利羅多，謂第一剎那根境和合，第二剎那生觸，進至第三剎那，而始生起感情（俱舍卷第一〇）。這樣，是就混同了發生論的見地與組織的見地之異論。苟以我人所見：在發生方面說，經部是眞；在組織方面說，有部是眞。我以爲是可這樣說的。因心作用，不光是移行的經過，單純的心理，漸次可變爲複雜的，而此要素，雖一切被保留，但有變爲複雜而行的經過。

此受（註二）分爲三種，是原始佛教時代的分類法。就是苦、樂、不苦不樂，或捨，卽相當於現今心理學感情之根本三態的分類。阿毗達磨論師，以此區別，說爲「若增益身心，是名爲樂；損減身心，是名爲苦；與二相違，名不苦不樂」（成實論卷第六、受相品第七十八）。這苦、樂、捨的分類，雖是感情的基本分類，但在觀察的便利上，把他作種種分類的也有。如說六受，與六觸、六想等，同是由尼柯耶而試爲分類的。由那感情誘起的原因，要以眼、耳、鼻、舌、身、意的六觸爲前提，把苦、樂、捨適應那各各之名——如說眼觸所生受等——〔在這意義下，觸有順樂受觸、順苦受觸、順不苦不樂受觸——俱舍卷第一〕。更簡單的把他說爲身受、心受的也有。所謂身受，是從五根來的苦樂感，是眞正感覺的心理；所謂心受，是指起於精神內部

的喜悅、憂苦（俱舍卷第一）。把這身受、心受的分類，結合於苦、樂、捨之三的，就是與三受（註三）並用的所謂五受的分類。五受是：憂、喜、苦、樂、捨。此中，憂、喜、捨的三心受，對於六境，以意爲近緣，向於意，名爲意近行——十八意近行、俱舍卷第一〇；成實論卷第六，辯三受品第八十一；婆沙卷第一三九，大正二十七冊七一六頁上——。就是憂、喜，以心受爲代表；苦、樂，以身受爲代表；捨卽中庸態爲一，在中庸中，沒有心身的區別（註四）（俱舍卷第二）。

註一　Samphassa-jā-vedanā（參照 Compendium of Ph. p. 14）所說的，相當於受領納隨觸（俱舍卷第一）。其次，又詳論受與觸的關係，可參照大毗婆沙論卷第二三，大正、二七、一三〇頁中）。

註二　唯識論卷第三，大正、三一、一一頁下曰：「受謂領納順、違、俱非境相爲性；起愛爲業，能起合、離、非二欲故」。

註三　還有關於三受、五受的分類，可參照 Compendium of Ph. p. III-f。

註四　關於受，更有種種的分類，如三十六受或百八受。可參照婆沙卷第一三九，大正、二七、七一五頁上。

二、特殊感情　以上，是一般感情論，以此一般感情爲基礎，而營種種的感情生活，就是特殊感情。佛教如何計算特殊感情？又如何說明特殊感情呢？這如總說一句：佛教認爲縱放感情生活，不是精神修養之道，而且要堅決予以警誡的。這於四念住，說「受皆是苦」，就是這意思。如說那一種是對的話，那到有合理主義傾向的阿毗達磨，對這所說，更爲顯著，如成實論卷第六（從受相品第七十八到五受根品第八十三）說：所謂樂，畢竟不過是苦中之樂而已。然以受爲根本而說這特殊感情，主要是詳於所謂有關惡德的方面。如貪、瞋、癡的三毒，正是適應苦、樂、捨之三態的。對樂有貪，對苦生瞋，對不苦不樂有癡，這還是就契經說，到了阿毗達磨，是就更富於此種說明（成實論卷第六、辯三受品第八一）。所謂小煩惱的十種心：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍的大部分，都是基於這感情而有的，這祇要徵於心理現象，也就大概可以明白了（關於這些，到後，特別在第六篇倫理論下的惡德地方再爲說明）。然從他方面說，佛教決不可無視所謂高等感情。在法句經中，大約已有涅槃爲最上樂之句，即以樂受說明涅槃。尤其是說及四禪的境界，從初禪到二禪、三禪，以伴於喜、樂，爲其必然的條件，由此可見，佛教不強把喜、樂視爲罪惡，我以爲是

很明白的。從這方面研究心所，於所謂大善地法中，如信，如慚、愧，如無貪、無瞋、不害，其中，卽使多少含有理智的方面，但如認爲一切是感情的心理，我以爲是可說爲高等特殊感情。尤其自原始佛教以來，如四無量所重的慈、悲、喜、捨，是所謂道德感情，卽在阿毗達磨，也是最重視的。但不思議的，就是這些沒有攝於心所中，大概因爲這些是被視爲由於修養而在後天方面所養成的關係，如北道派，因說佛陀超越感情，所以主張沒有悲心（K. V, 18, 3）。然這屬於情緒，那是沒有說的了。

關連於這感情，爲佛教心理論的問題，而必須考察的，還有關於渴愛或欲。不用說，這是就照那樣的，沒有被計算於心所中的。如給與解釋，雖可攝於貪中，但如次所說的欲，是也相關連的。因而，是誇於感情與其次的意志的性質。這渴愛分爲三種，就是有愛、愛愛、權財非有愛。有愛，謂是求生的意志，相當於生命感情，在我人的心理作用中，有最深的生命論的意義。第二愛愛者，是所謂戀愛感情，然如說到那種是對，那性欲的意義，似乎是很强的。第三關於權財非有愛，有種種的解釋，我人雖把他譯爲繁榮欲（原始佛教思想論一七〇頁），但到阿毗達磨，南北都把他解爲無有愛（婆沙卷第二七、大正、二七、一三八頁中）。假定是這樣，則是所謂一種虛無

感情，或可視爲從絕望而來。然這三欲，爲心理現象而攝於感情中，是含有很深意義的，所以想留到後面再作詳細的說明。

關於美的心理，巴利阿毗達磨，還說有笑的六種，就是：①微笑、②顯齒而笑、③出聲而笑、④搖肩而笑、⑤流淚而笑、⑥動軀全體而笑。

第三節　意志論

一、意志（思）的本質　以前說的感覺（觸）與感情（受）爲前程，而與那些相並以構成我人之心理活動的，是意志（思）與表象（想）。在爲感情的順序上，想先從意志方面說起。

在佛教心理而表心之活動的方面，有種種名詞，如欲、思、行、業等，就是這個。就中，從最早時代就被盛用，而其意義又最廣的，是行。此於五蘊的分類，以色、受、想、行、識而攝成立我人的一切要素。於中，其行有種種的意義——〔在 Saṅkhāra中，有三義：一、意志；二、除受想而合其他的諸心所；三、業之異名（十二因緣之際）。這是阿鄔恩氏的解釋 Compendium of Ph. pp. 273-274）——。要之，

是以意志爲中心而攝活動要素的一切。此事，在契經中，以六思身名爲行蘊。卽使徵於這個解釋，那也是很明白的（雜阿含卷第三、大正、二、一五頁下；俱舍卷第一引用）。然佛教的行的意義，必不光是狹義的意志。從原始佛教時代，已說諸行無常，像這樣的，意志成果等，也適用此語。在關係上，及至後世而心所論大大發達的，以之攝於五蘊中，在便利上，一切有曖昧的意義，都可攝於行中，所以行的意義，是就變成很廣。以此就心所論的分化，代表意志的一語，用思、欲、業等的名詞，表示意志活動的種種方面。

毋須重複再說，我人的意志活動，大體可分二段。第一是內部的意志，是所謂執志或志向。第二是把他移於行動的行爲（世親的成業論，將思分爲三種：審慮思（爲動機的葛藤時的思？）；決定思（內的意志）；動發思（行爲）」（大正、三一、七八五頁下）。在俱舍第十三卷，以經部的意見，列舉思的審慮、決定、動發的三態。佛教總稱這個而名爲業，更區分這個而爲身業、口業、意業，是原始佛教時代以來的分類法。唯於此成問題的：一般被稱爲意志的，是指這三業的全部呢？還是指其中沒有表現於行動的內部之執意呢？對這，有部好像說是思與思之所作，行爲分二，所謂

思，欲專限於內部意志的解說。經中把業分二，而爲思業、思已業。根據這個分類（例如（A. Vol. III. p. 415）；中阿含卷第二七達梵行經（大正、一、六〇〇頁上）），雖同爲意志的發動，但於未發與已發間，大概是欲設立區別的（婆沙卷第一一三、大正、二七、五八七頁上；俱舍卷第一三）。對這欲解說身、口、意三業全體爲一思的，是所謂譬喻師（經部）。婆沙論說：「譬喻者，說身、語、意業皆是思」（同上）；又分別部，建立貪欲、瞋恚、邪見，是業自性（同上）。經部，從生機主義的立場，主張身、口二業，要不過是意業的差別，大概就是從這見地來的。繼承譬喻師之意的，是成實論第六卷的思品第八十四，簡單的明其思的性質。據此，所謂思，要是願求之義，而其願求，是以愛爲動機而起作之義。換句話說：以貪愛等爲因（動機），於此生願求而起造作，就是所謂思。因而，思，從表面看，是意識的一部分，但據成實論說，思是在意識活動方面得名的，所以意與思，究竟不是別物。在這意義下，栢德（Mundt）以感情與表象的結合爲意識，以備於這意識之力名爲意志，可說有點相似。

關於思的本質，雖有多少異論，但從大體說，愛、欲、思、行、業等，是相互密

接而關連的心作用，在廣義方面，是代表所謂意志活動的觀念。因此，今擬結合這些而述阿毗達磨佛教的意志論。

二、意志的活動過程　爲我人意志活動之先驅的，毋須重複再說，是感情，是苦樂之感。避苦以求樂，而爲我人心之反應的，是意志活動的源泉，是內面的意志。如說愛、欲或願求，卽此苦、樂的感情，是指動機化的當體〔欲，據俱舍說，是「希求所作事業」（俱舍卷第三；唯識論卷第五（大正、三一、二八頁上）說欲的定義，「於所樂境希望爲性，勤依爲業」；在南方論部，把他註爲kattukamyatā(intention)（Compendium of Ph. p. 244）。以上，眞正是被解爲動機的。又此愛，或說爲貪——比動機還要有深意——苟以此視爲心理現象的一種，仍不外於感情之動機化的當體。於此而定動機，引導全心欲其實現的，就是意業。這業，對心（或心身）的組織給與其影響，成爲身、口而表現於外部的）」就是業。這業，就是意志論而成問題的，就是佛教對於意志的自由後來所實現的果報之種子的，就是被稱爲無表色或業習的當體（有部別立無表色，經部把這說爲思種子）。如在心理學上說，那可說是潛勢的意志。

三、意志的自由　還有，關連於這意

是怎樣說的？這在常識上說，是不特別成爲問題的。至某種程度，我人的意志，至少是自由的，這不管什麼人，都不可不承認。阿毗達磨佛教，在常識的立場，必是意志自由論者。卽吾人選擇種種動機，抑制不可爲而爲，有推薦至行爲之力，預想於暗默之間，而立種種的議論。然成問題的，就是爲那潛勢的意志卽性格的業與現實的意志之間的關係。換句話說，在常識上，吾等認爲自由選擇的結果，意志的活動，豈不是實已稟受先天的性質或由性格而自己所規定的嗎？以之徵於原始佛教，在佛當時，對此問題，有種種的解答，如大別之，分爲決定論者與偶然論者。決定論者，現在的苦樂感受，固不用說，就是其行爲，也由現時我人之力以上的某種東西之所支配，而這思想，又分爲宿業論與神意論。偶然論者說；苦樂，固不用說，就是一切行爲，也是偶然的現象，其間沒有何等因果的連絡，因而，以之名爲無因無緣論(Aṅguttara III. 61. Vol. I. p. 173, f.; Vibhaṅga pp. 367-8)。然佛對此，不管那種都以爲非，宣言我是努力論者。我人的行爲，固不用說，就是苦樂的感情，亦主張是由我人後天的現實行爲之所支配，這是我人在其他地方已說過了的（原始佛教思想論一一一頁；向解脫之道二〇八頁）。然佛與這同時，亦很重視宿業，所以作種種的說明，不用說，到

某種程度，是承認我人的意志之所決定的。因此成問題的，就是到達那一點是自由的？到達那一點是不自由的？佛陀對這點沒有給與特別的說明，如稍論難攻擊的話，沒有說是不困難的。到部派時代——從大體說，這好像不是怎樣難的問題——，這問題，再被論究，據論事說，如王山部、義成部，主張「此一切由業」，謂惑、業、苦的一切，都是由於前世之業（K. V. XVII, 3.），如所謂宿作因論者的立場。對這，在正統派的方面，認爲這樣是很誤解的，論事也大大的論破這個。又毗婆崩伽，以先說的宿作、神意、偶然的三論，爲三種外道說，予以排斥。不幸那意志自由的根據，沒有顯然的說明，不得不說甚爲遺憾！自己以此爲遺憾，曾於哲學會少論此事，收其筆記置於「向解脫之道」之中。要之，佛教，說生命及心理根本的無明，是意志的存在。如以現在的話說：一方爲自然物，雖須從於必然的法則，但於此中亦以精神的本質而破自殼，被視爲包含進於那自爾的方向之自由，在這種地方，意志自由的根據，是可說有其意義的。然如實說，從所謂哲學的立場，雖明意志自由論的根據，但今從心理論的立場說，這問題，要之，是從那因緣論而分解的。卽我人的心理活動，據佛教說，是立於種種關係（因緣）之上的，在一方面，雖不能絕對的自由，但在所謂因

緣中，意志的動機，種種的欲望，由識或智而被左右至某種程度，卽於我人的心作用中，在承認有選擇動機之能力的一點上，或可解說爲承認意志的自由。在有部宗，說無未來的同類因等，更是有關這意志的自由論。

第四節　表象論（知覺——想）

一、想（表象）的意義　如前所說，外界的對象，通過五根門，刺激我人之心，而達於所謂知覺中樞時，於此卽浮起那對象的形態，這名爲想。正是相當於我人的知覺或表象的心理。種種的阿毗達磨，把這想的定義，或說爲取像的作用，或說爲「於境取差別相」（俱舍卷第三），或說「於境取像爲性，施設種種名言爲業」（唯識論卷第三、大正、三一、一一頁下）等。就中，最詳細的是佛音的解說（p. 110; The Expositor I. p. 146），所以略擧如下：

想者，謂知覺青等差別境界。想以知覺爲特相，以確認爲作用，無知覺之相，卽無有四種之想，而由先之經驗知（註一）（abhiññāṇa）而被知覺，有知覺之相，卽是確認，如大工對木材而應用彼 abhiññāṇa，確認其識。又如對於某人，其

眉間之宗標而應用彼 abhiññāṇa，此人確知爲爾爾宗法時——

Nilādibhedam ārammaṇaṃ sañjānātiti saññā. Sā sañjānanalakkhaṇā paccabhiññāṇarasā. Catubhūmakasaññā hi no sañjānanalakkhanā nāma natthi. Sañjānanāma hoti ti. Tasmā vaddhakissa dārumhi abhiññāṇaṃ katva puna tena analakkhaṇā va yā pan' ettha abhiññāṇena sañjānāti sā paccabhiññāṇarasā abhiññān. ena tam paccābhijānanakāle purisassa kālatilakādi-abhiññāṇaṃ sallakkhetva puna tena abhiññāṇena asuko nama eso ti tassa paccabhijānanakāle..... (Atthasālini, p. 110) 依於他的解釋，那是這樣的：

想者，由攝取一切作用而爲知覺之相；又有給與其知覺特徵之理由作用，恰如木版師對於木材。 Aparo nayo: sabbasaṅgāhikavasena hi sañjānanalakkhaṇā sanna puna sañjananimittakāraṇarasā dāruādisu tacchakadayo viya- (Atthasālini p. 110, The Expositor I. p. 147.)

如簡單說：認識對象，由那前之經驗知，多少是在分類上確認，如說這是機，那是人，總合整理的作用，是名想的意義。而這認知，因光是感覺（卽觸）與想（表象

）的不同點，所以佛音就這點來力說，不得確有他的卓見。

然須注意的：這想的作用，不獨從外界的刺激而來，且又是從內部發生的。如由記憶或想象而使某種名稱、形態浮現於心思的作用，亦爲想的一種，這是不可忘的。這事，在尼柯耶說有六想身，由此就可以明白。六想，是指從眼、耳、鼻、舌、身、意而來的知覺。此中，前五，雖則正是依於外的刺激之想，但從第六之意而來的，不外是從內部發生的記憶或想象。成實論說的「取假法相，故名爲想」（卷第六想陰品第七十七）實是指的這點。吾人把這想，與其翻爲知覺，不如翻爲表象，在知覺表象外，還含有想象表象、記憶表象等，我想也是據於此理。總之，想因含有這樣的性質，所以在性質上，與所謂識的作用，極爲相似，在論部中，示其區別的也有。如在順正理論卷第十一（大正、二九、二九五頁上）中，明識與想的區別說：「於彼諸境界中，總了其體說名爲識，別取名相施設名想」。漠然與大體說，知覺是識的作用；以之在具體上說，表象是想的意義（如說無常想、無我想、經句想，雖關係於表象，但實是慧卽判斷作用——參照成實論卷第六想陰品第七十七）。要之，佛教說爲想的，是指在心之上，某種形態浮思的作用，與推理、分別、判斷等，雖有密接的關係，但

在他自身，還沒有進到那步，我以爲或可解說爲指變成那些要素的孤立狀態。

註一　關於 abhiññāṇa 的解釋，可見 Compendium of Philosophy, p. 224。在該書中，雖譯爲 intuitive knowledge，或譯爲 ultra thought，但在此，沒有好多重視的必要。

二、概念　於此成問題的，就是表象，由怎樣的進行，始變爲所謂概念的？經說知覺是考慮，考慮是分別，但從考慮、分別，到概念化的經過，究竟是怎樣的？不幸現在還沒有明瞭的說明。於此譯爲考慮的尋，一般是與伺（或觀）並用的。尋或覺，雖爲中國所譯，然其意義，不免有點漠然不定。

一般解釋：尋（註一）是粗的觀察，伺是細的觀察。所謂考慮、分別，在這意義中，雖暗暗的好像含有分析、總合的意義。但從那分析、總合如何進於種概念、類概念等的順序，還是有所不明。佛教，在想之外，大概說有概念的心理作用吧！如從大體講，想中已含有概念的意義，這卽徵於佛音所解釋的想，說確認或再認作用，或說「由攝一切作用而爲知覺之相」，是其一特徵，也是明白的。因爲確認或再認，是以某種表象，照於一定的概念，檢其異同，再認定這表象屬於其概念之義。所謂攝一切

的作用，不外明顯的把他表白出來。

在佛教中，顯然相當於概念這名詞的，大概是沒有的。總之，在心所中，計算這個的，似乎是沒有，然近於這個的用法，並不是沒有。那就是梵語的 prajñapti（施設）、巴利的施設。尤其置重於此 paññati 而考察的，是南方論部，在達磨僧伽尼已論說這 paññati（No. 1306-1308. Mrs. Rhys Davids Tr. pp. 340-341）。到佛音的阿他薩利尼，在法境中，已含有六內處、三相、三無色蘊卽受、想、行）、十五微細色、涅槃及paññati（Atthasālini p. 80 The Expositor I. p. 106），把 paññatti 大約也計算在內。下更至於阿毘達磨法要論，則把萬有卽一切認識的對象分爲五位：①心，②心所，③淨色、細色，④施設，⑤涅槃（Compendium of Ph. p. ibid p. 198）。把那 paññatti（概念）更分爲 sadda paññatti, or nāma paññatti與 attha paññatti（Compendium of Ph. p. 4. and P. 198）。此中，所說的義施設，正當於內部概念（名施設），是指基於那概念的名稱，不用說，同是概念作用的結果。雖則少煩，但有試引阿毘達磨法要論本文一看的必要：

於此，首先有示陸、山等之 paññatti，是從自然變化之某種情形所導出。其次有

家、戰車、荷馬車等之paññatti，是從物質構成上之種種變化所導出。更有如人、個人等，從五蘊積聚所導出之 paññatti。又有如方、時等，從月等廻轉所導出之 paññatti。還有如洞穴等，從無接觸所導出之 paññatti。更有相當於遍處等之 paññatti，以彼此之物爲因，從修養心之所導出。

這區別，不用說，在第一義的意義上，是不存在的，但不論怎樣，表物之影的，是心的對象……（Abhidhammattha-sangaha p. 39 Compendium of Ph. pp. 198-9）。

阿鄔恩氏，註釋這個（恐不是依於錫崙的註釋），於attha-paññatti有十二種：①tajjā paññatti眞如（第一義的）；②upādā paññatti由第一義所導出的；③samūha paññatti集合觀念；④jāti paññatti種或類觀念；⑤santhāna paññatti形狀觀念（從物的形狀而來）；⑥disā paññatti方；⑦kāla paññatti時間；⑧ākāsa paññatti空間；⑨nimitta paññatti知覺、表象；⑩n'atthi bhāva paññatti非有；⑪santati paññatti繼續（依於繼續的同一）；⑫sanketa paññatti方便觀念（由conventional sign代表某種東西）（Compendium of Ph. p. 5）。如前所說，這些觀念，是由怎樣的

心理作用所構成，可惜現在還沒有詳細說明。在心理論上，雖則說是不足，但在阿毗達磨論師中，確很詳細的達到概念論的。然這到達的觀念，是直接代表實在呢？抑或不過是觀念呢？這在西洋，有唯名論與實在論之爭；在部派佛教，說爲實在論的，是有部，如其心不相應行法，不外把這 paññatti 實在化，這在前已說過了的。反之，完全立於唯名論流之立場的，是大衆部中的說假部。在南方上座部，不以之爲最終意義的存在，在這點上，雖好像是唯名論，但在以心對象而被承認的一點上，似也有實在論的樣子，這可說是概念主義（參照 Compendium of Ph. p. 6）。

註一　關於 Vitakka 種種的用法，參照 Compendium of Ph. p. 234。

第五節　統一作用

一、爲統一原理的行及識　以上所說——在相互間，雖持有聯絡——要而言之，是關於心理作用所謂主要的要素。於此成問題的，統一這些，以所謂一心而使活動的原理是什麼呢？我人的心理，是從種種要素所成立的，在那具體的作用上，至少是有統一於那個的。當然，以之爲形而上學的問題，如前所說，在主張生機論的意見方面

與機械論者之間，雖有關於這意見的不同，然於此成爲吾人的問題，始終是心理論的問題，卽如何有心理的原理作用，以統一我人心理活動呢？以之徵於原始佛教，在原始佛教，從大略的立場，說心的統一，好像是從兩方面。其一，主要是從活動這立場說，這時，以統一我等精神作用的原理是行。行，嚴格說時，雖變爲很曖昧的意義，但從大體說，要之，是總稱心的活動性。原始佛教，以之爲心的統一原理，這徵於種種文獻可知。如說：

比丘等！汝等以何說爲行耶？比丘等！集合所集合故，所以說爲諸行。集合所集合者，爲使色是色，集合所集合，使受是受，集合所集合，使想是想，集合所集合，使行是行，集合所集合，使識是識，集合所集合……。

這心的活動性，就被看做統一心作用的作用。在這意義下，歐洲的學者，把這直接譯爲 syntheses 的人也有(Cf. Compendium of Ph. p. 274 and its foot note)，他的看法，是從認識的立場，這時，五蘊中的識，就相當於此。識，如廣義說，相當於一般意識的作用。在尼柯耶，vijānāti（是以分別而知，所以稱爲 viññāṇa (Cf. S. N. Vol. III, p. 87)。這時，認識的對象，觀念或表象，成爲中心，統一我人之心

的，大概就是這意義。原始佛教，以行爲，以識爲認識體爲心之統一的原理，以無我論爲背景，在關係論的心理論上，想看出一種統一，因而，心理論大大發達起來。先是曖昧的，在行之中，據俱舍論說，是四十四心所，據阿毗達磨法要論說，是五十二心所。識的觀念，昔雖置重認識的意義加以解釋，但一般意識，在那當中，是所謂在意識中，統一那些種種心所的原理是什麽呢？換句話說，在種種心所中，由怎樣的心所作用而意識被統一呢？

二、爲統一原理的作意及三昧　據阿毗達磨說，統一我人意識的經過，在種種作用中，雖則是行，但如擧那主要的，大約有三種。其一，就是作意；其二，就是三昧或心一境；其三，就是思。這三作用，可說由於共同，統一吾等之心所生。如就事實說，上面的三心所，要不外是把統一的作用，稍從不同的立場，加以分析而已。第一作意（註一）者，據阿毗達磨的解釋，以警覺爲相（俱舍卷第四）。如唯識論說，以警覺爲性，引心趣境爲業（卷第三、大正三一、一一頁下）。正相當於我人所謂注意。佛音把他解釋如下：「心，由於常以作意爲同伴，而達於一定之境。如無作意，

心如失舵之舟，失其目標，任何之境，都必進至於亂」（Compendium of Ph. p. 283）。就是使我人的種種心作用，專注一定的對象或觀念，以其作用爲作意，沒有這個，心終不能達到統一。伍德說：注意與統覺，要不過是同一過程的不同方面。卽在佛教心理，亦這樣的說著，這由上面的說明，以之爲大地法（徧行）的一種，視爲一切心的活動之一基礎，也就可知。然據佛教心理說，這作意，始終是名引起心之經過的作用。以之更就統一狀態而考察的話說，是三昧或心一境。可說：由作意爲引起心的準備，以此爲基礎，漸漸使心集注於一點的作用，是三昧。如以現在的話說，是使專注於意識的焦點。唯識論卷第五（大正、三一、二八頁中），把這說爲「於所觀境，心注一境，不散爲性，智依爲業」。就是由專注而使那對象的表現得到明瞭作用的意義。因此，這與先所說的作意，同是屬於統一心的原理，自不用說。佛音，把那心一境性，作如次的說明：

心一境者，謂心集注於一點之狀態，一名爲三昧。其相，古記（Aṭṭhakathā）這樣說：

三昧，以上首爲相，或以不動爲相。如建築房屋之棟，結合其他建築素材，故爲

上首。如是一切善法，於心而完成故。或三昧爲一切法上首。

於此，我人必須注意的，三昧，雖以不動爲相，但不可把他解說爲靜止的。心，念念遷流，是佛教的定律。所謂心一境性，並不是勉强的常靜止於一處的意義，而是刹那刹那不斷流注的，把心專注於那個，名爲三昧。在這意義下，南方上座部，雖反對這個，但據論事說，在北道派或有部，說「Cittasantati samādhi（心的繼續也是三昧）」。吾人認爲毋寧是確當的。

三、特就二心俱起不俱起論　總之，據佛教說，三昧卽注意，是我人意識活動的中心。如把他在表象上說，就是有統覺的。關於這個，在部派佛教間，發生有趣的議論。那可說是關於注意範圍的問題。於一時的注意，得向於二點以上的呢？還是不是的呢？以術語說，於一時中，可以「二心俱起」呢？還是不可以呢？還於種種的文獻，這問題，如論究起來，似乎是很難的一個題目。徵於文獻，一時是可多識並起的，據宗輪論說，這是大衆部的末派，據論事說（十六之四），這是東山部、西山部。認爲是同一派的，在成實論卷第五，識俱生品第七十五，介紹其理由。據成實論說：例如有人，於一時中，以眼見水瓶，以耳聞樂聲，以鼻嗅花香，而口含香味，這豈不是

一時可以想起種種表象嗎？在論事，把這說爲「一時作意一切」。對此而主張一時一識論的，是南方上座部、有部（婆沙卷第一、大正、二七、四九頁中，及卷第一四〇、大正、二七、七一九頁下）、成實論（卷第五、識不俱生品第七十六）等，尤其是經部，據婆沙論說，心心所的生起，如行狹隘的險路，斷不可二人並行（婆沙卷第一六、大正、二七、七九頁下）。成實論（識不俱生品第七十六），依例舉其理由，如據這個，識的生起，必依於念（作意之義），所以在一時中，決不可能發現多數的並起，如一時有多心生起，則過去、未來的心，也應同時而起，假定這樣，那就變成心理生活的滅亡。所謂一時多識並起，如所見的，畢竟不過是心之作用，極迅速的呈現如旋火輪的相狀而已。〔據論事十四之三，北道派說「眼識無間耳識生」（主張心無間斷的續生）〕。今以我人批評這個，眞理可說是在其間的。這徵於實驗心理，在我人的注意中，多少是擴張了的，卽使在一瞬間，也可至某種程度，認識不同的數項。（如在暗室，把從一至十的數字，一瞬間爲電燈所照，能夠認識幾字的試驗時，吾人的認識，必不限於一字之類）。大衆部，是置重於擴張這個的觀察；上座部，以其限度爲見極狹的結果，可以視爲變成如上的異論。然而不管怎樣，統一心的作用，在上

說的作意與三昧二心所，而以表象的明白（即認識）爲其特徵，這是不可爭的事實。

四、爲統一原理的思　就此注意的廣狹，在部派之間，是有異論的。總之，在作意、三昧中，有意識的統一，如要說到那種是對，雖則是在以表象爲主的方面，但若把他更轉換於心之發動方面而考察時，不論作意、三昧，要不外是把心的發動規定於統一的作用。而司這心之發動的，不用說，是思（即意志），從這立場說，統一心的最高原理，不能不說是意志。這事實最明白的，無過於佛音的解釋，現在試擧 cetanā 其說如下：

謂以審慮爲思。以自己共相應法，於境結合爲義。其特質是思慮，而其特質是心性之義。以意欲爲作用，四地之思，爲審慮相。一切審慮之相，卽爲意欲作用，而主要爲善惡之存在。因思爲善惡基礎，與其相應之法，爲一部分作用，然思亦非常有力，呈二重努力與二重奮發。在此意義下，古師曰：此思被稱爲造作性格者、自存、田主。如田主，率領五十（心所）男子，爲我收穫田地，從一方下田，而非常努力，非常奮發，二重努力，二重奮發，一方面命取汝等之鐮，一方面指示彼等部署，且給與飲料、食事、花鬘等，爲同道（做事的分配）——（

Atthasālini, p. 111. The Expositor p. 147)。

佛教的立場，原是主意主義，在原始佛教，以行爲統一原理，就是爲此。到部派佛教，雖分種種學派，但那精神依然橫於一切考察的根柢，在心理論，以行的中心之思，爲主動的統一原理，實不足爲怪。卽心所雖有多數，但一切是由思所支配、所結合，在這點上，今日取主意主義的心理學者，把心的統一，終可說是欲求於意志的經過。

第六節　記憶及聯想

一、記憶與業習　上來所說，雖規定了心的經過現象，但在便利上，是暫定住以欲明其作用的。然如實說，心，常是念念生滅的，所以一刻也不能止於同一狀態。卽前念心滅而後念心起，所謂念念相續，是心理作用。然心與流水或燈焰不同，他不獨是繼續的，而且一方相續，一方積聚前之經驗前進，其間，如在意識方面說，有記憶作用，如在無意識方面說，其間的業習，在形成性格。業習，這到後面再說，在此先說記憶。

二、記憶的主體

佛教把記憶說爲念，或說爲憶念。是從原始佛教時代已屢屢說過的心作用，尤其到阿毗達磨，特別認爲這是很重要的。有部把他算爲十大地法的一種，唯識把他說爲別境之一，這在前面已經說過了。記憶，畢竟是回憶以前的經驗。這在心作用中，因埋伏著法相上種種麻煩的問題，所以進到阿毗達磨，對這就很費議論。首先成問題的：記憶的主體是什麼呢？佛教通途說，如以意識爲經過的現象，則一度經驗消滅，更求再起的基礎，是就成爲困難的問題，那取生機主義之見解的部派，欲在意識之流的根柢，承認某種東西的，不但有輪廻論解決的理由，且有欲求記憶原理的意義，這在前面是已說過了的。外道駁佛教所謂心理論的理由，大抵是有關於這記憶與業的問題（例如 Yogasutra，49 的 Vyāsa 之註）。如說一度忘了而再起的理由如何，那確爲感到稍有點麻煩，所以在有我論者間，亦有關於這個議論，這徵於正理派等論這問題，就可明白。但有趣的，大毗婆沙論，從第十一卷到第十二卷（大正、二七、五五頁上——五八頁）論這問題，先立種種，稍取一點自己的，而意外的舉外道說。如據婆沙，先有諸法相隱論者，在一切有爲法中，有所謂晝夜之分，晝分顯現時，夜分雖在，但入於晝分中隱而不現，同樣，在夜分時，晝分亦然。憶念晝分時

的經驗，是夜分，憶念夜分時的經驗，是晝分。這意義，就是心有兩作用，所謂甲乙相互交代的。把持甲的經驗，是在當時潛勢態的乙，把持乙的活動經驗，是潛勢態的甲，大概就是這意義。第二是諸法相變論者之說，據此，諸法的相變，恰如羯剌藍變爲額部曇，青葉變成黃葉。這樣，記憶，是依存於這相變的，前位的經驗，由後位憶念。記憶，雖是前位引續的現象，但實還有不明瞭的地方。第三是諸法相往論者之說，此說前位的經驗，往於後位之中，卽在後位不滅，是爲記憶的原理。此與前說相變論的不同點，在婆沙論，擧有二說：一、相變論者，只承認變化，不說前位的經驗，就照那樣的往於後位，反之，相往論者，就照那樣的往至後位，與後位的經驗一同增長，這是他們的不同點。二、相變論者，把前位與後位，說爲不一不異，反之，相往論者的方面，把前後位，說爲亦一亦異，這又是他們的不同點。光是這個，雖不很清楚，但相變論者，說我人的經驗，如一團火移至於他，一方面逐次變化，一方面由連續的原理，而有記憶的現象，相往論者，如滴水，一方面次第相集，次第增大，一方面就這樣流下去，我人的經驗，也是這樣。第四是前後一覺論者，覺卽知性的作用，雖種種不同，但其本性，是同一的，所以保持前之經驗，於後能夠憶念（數論之說？

）。第五是意界常住論者，六識雖變化，但意界是常住的，所以有記憶的可能。第七是二蘊論者，組織吾等之心的蘊，有根本蘊與作用蘊的二種，作用蘊雖是變化的，但根本蘊是常住的，所以能記憶而不忘失。這據宗輪論看，雖好像是經量部之說，但那一種外道作如此說，則不顯然。第八是所謂前後傳達論者，據此，以心通於細冥，前之經驗，由前心傳往後心，於是有其記憶的原理存在。雖有點兒似於相往論者之說，但相往論者的方面，說前之經驗，就照那樣的傳之於後，反之，在這方面，說前心傳往後心，比之相往論者，稍爲有點機械主義的見解方面爲善。記憶怎樣是可能的呢？迦多衍尼子發智論（大正、二六、九一九頁下）說：記憶，要由習慣力所得同分智，爲其有可能的原理。卽雖沒有前心往後報知，但在心的相續中，與前經驗相似的心理繼續，就是記憶的原理。發智論以之喻於文字，文字的使用，在兩人之間，雖沒有特別的預商，但在習慣上，對於同一文字，生起同一理解，這樣，前之經驗，能在後面被保持，並不需要另外那預商的保持者。到大毗婆沙論，爲解釋發智論之說，如前

三、記憶可能的條件　關於記憶的可能，所以不承認有常住之保持者的，尤其以取機

所述，是種種廣說的。就中，關於記憶，世友說由三種因緣而有記憶。第一保持前之經驗（善取善相），第二與那同相相續（同分相續現行故），第三是不失念。由這三條件，雖則是無我，但記憶是可能的。把一旦忘失的東西更再憶念，於法而起相屬的智見，這在婆沙第十二卷（大正、二七、五七頁下），是有所說明的。相屬的智見，有關連於前之經驗的知見之義。以之爲生起的條件，有三種同分，這同婆沙所說。三種同分：第一叫做加行同分，謂再三努力學習；第二叫做所緣同分，由與前同樣相似的經驗，一旦忘失而憶起的事情，是所謂依類似臨想的結果；第三叫做隨順同分，由所齊整身心的調子，一旦忘失，好像是憶出方法的樣子。其例，如某比丘，忘失經文，所以到阿難那地方去，阿難命該比丘，於身塗油、沐浴、飲食、整理衣服，因而一時忽又想起來了（關於忘失，世友說三因：謂①不善取前相，②異分相續，③失念。或說八因：謂①生時生苦所逼故，②死時死苦所逼故，③餘語多現行故，④根鈍依餘智故，⑤生非愛趣苦受所逼故，⑥五根於境馳散不息多放逸故，⑦重煩惱障數現行故，⑧不數修定心散亂故——婆沙卷第一二、大正、二七、五八頁中、下）。到俱舍論，大體雖預想婆沙論之說，但俱舍稍爲添加了經部思想，成爲世親特有之說。以心視

爲相續的現象，在這點上，不用說，與有部是相同的，但有部是機械的，而經部是生機主義的。生命的持續，依於相續、轉變、差別（註一），是世親在破我品（第三十卷）所說的，這樣，與其說是有部，毋寧說是近於經部的思想，這是不須重複再說的。據世親說：記憶，由憂愁散亂等的無明障礙四種原因而成立的。第一是作意卽注意，記憶，不獨是機械的，這是很明白的事情。第二是類似之想，卽由於類似的連想。第三見烟思火，是由接近的連想。第四雖則是簡單，但可說是已盡其要（亞里斯多得說：連想的生起，是據類似、對比、同時、繼起三者，以此爲基礎，被約於類似、同時、繼起三者，更被約於類似與接近二者。現在更有欲把一切歸於類似或接近之一的運動）。

轉眼更就南方論部以視其記憶論，把這問題最詳論的，我以爲沒有那個可及於彌蘭陀王問經的，所以現想舉其爲代表來說。彌蘭陀王問經的記憶論，專爲記憶之助的條件，因祇約略的舉來敍述，所以如從心理學的立場講，雖不免有些粗雜之感，但在我人的記憶，是由內外的兩條件而起，如把他這之間，亦有可掬的意味。據那先說：更詳細的說，那就成爲十六（或十七）種。①是證智，由特殊的內省力，想起過去世

經驗的作用。所謂宿住智證通，就是這個。②是由外的補助，謂忘物容易的人，比他人注意而想起來。③是由大的印象，謂以非常的大事件，受深刻印象的事件，常常被想起來。④是由愉快的印象，就是非常愉快或不愉快的經驗，那是難忘的。⑥是由同分的因緣，謂卽依於類似連想，如見相似的人，想起自己的父母兄弟，如見牛等，想起其他的動物，就是這個（這在俱舍的破我品也有，如前所述）。⑦是由不同分的因緣，所謂是依正反對的聯想。⑧是由談話的想出，謂與人談話，在關連上，想起某件事情。⑨是由於特徵，謂見某種特徵，想起另一特徵。⑩是由憶持，謂依不絕的記憶與注意。⑪是由熟練，謂由不絕的熟練，自然想起繼續的事情。⑫是由算數學，謂由數的記憶而得計算大數。⑬是由暗誦法，如僧侶的讀經。⑭是由禪的修養。⑮是由增加本關係，如學生的。⑯是由抵當，如見抵當物而想起那事情。⑰是由實驗，謂由實際的經驗而想起來的（此中，克斯把③與④視爲一而成十六種）(Text p. 79. S. B. E. XXXV, pp. 122-123, Keith; Buddhist Philosophy pp. 193-194)。概以實際的經驗爲基，多少把記憶法的實用意義加以枚擧。所以從學問的立場講，如前所說，不免是很粗雜的。然不論怎樣，擧十六七種的種種事例，也就可以看出

他們努力的所在。如俱舍論的四條件，在歷史的過程，雖不明顯，但大概是由整理這些而得的結論。

註一　謂業爲先，後色心起，中無間斷，名爲相續，即此相續，後後刹那，異前前生，名爲轉變，即此轉變，於最後時，有勝功能，無間生果，勝餘轉變，故名差別（俱舍卷第三十、破我品）。

四、諸心的相生　還有，與記憶論還重大的問題，以術語說，就是相應，或稱相生。在某種心起時，有幾多心作用，必然俱起相應呢？這確實是個問題。雖可說是關於聯想的研究，唯與普通的聯想論不同，這是專把標準置於善惡或迷悟地方，以明其心理之條件的。此如大地法、大善地法、大煩惱地法、大不善地法的分類，就是爲欲專明此事，這在前面已說過了。在特定的論書，特別注力於這點。所以後來不管怎樣的論書，大的小的，沒有不論這事的。尤其到婆沙論（卷第一一、大正、二七、五三頁下）或俱舍論（卷第七）等，以三界及無漏的心爲十二心，即在欲界，有善、惡、有覆無記、無覆無記的四心，在上二界，除去惡心，各各三心，總共爲六心，再加學、無學的出世心，總計爲十二心。這十二心，各

各涉及三界，能生多少心，又從多少心所生呢？就所謂發生觀來看，幾乎是很煩瑣以至很詳細的予以說明的。如舉一例，在欲界欲起善心，與這善心俱起的，據有的論說，是五十種以上的心作用，但俱舍、婆沙，把他在發生上說，欲界的善心，爲所謂等無間緣，有生九心的可能性。卽欲界的四心、色界的二心（善心與有覆心）、無色的一心（有覆），再加二無漏心。如更翻轉來說，欲界的善心，是以怎樣的心爲等無間緣而得生的呢？俱舍、婆沙說是由八心生。卽欲界的四心、色界的二心（善與有覆）、學與無學的二心（這是出觀時）。以此論調，就其一一如此而論，以明一一理由，所以成爲極複雜的，動輒有點使人不堪而生倦怠。總之，佛教——假令那以特殊的目的——就這問題詳細論說，是有其心理論的特徵的，這在我人不可忽略。

第七節　夢與發狂

以上所說，是關於覺醒時的一般心理作用。此外，在我人的心理生活中，有一種特殊的狀態，那就是夢與發狂。尤其是夢，屬於日常心理生活的一部，在實際生活上，也有極爲重要的性質，所以古今東西，對這有種種說明，自不用說。今主要的先就

夢來說明，其次就發狂論略說。

參考材料

發智論卷第二、大正、二六、九二五頁中。

大毗婆沙論卷第三七、大正、二七、一九二頁中——。

成實論卷第四、意品第五三。

Milindapañha 297-301. Tr. II. pp. 157-162。

Mrs. Rhys Davids: Buddhist Psychology, p. 171 f.

Keith: Buddhist Philosophy p. 194。

一、夢的原因　夢，是一種不思議的現象。似有連絡而又不切實，如是空虛，有時又預言將來的事實，像這種情形也有。如未精進於心理學的人，對此不免感到是個謎。尤其在古代人，以夢或**靈魂**，認爲是遊離時的經驗，或感覺是鬼神在暗暗裏，將來告知其人的現象，所以非常重視夢中的現象，雖然如此，但不足怪。如占夢、拂夢的方法，實就是爲此而起的。以之徵於印度，早在阿闥婆吠陀中，已有上面占夢、拂夢等的咒法，下入奧義書的考察時代，似就漸漸把他在心理上加以觀察了，及說我的

三位或四位，以夢位爲第二位，心獨成爲主宰，以醒時的經驗爲素材，而作萬象的考察（Brhadāranyaka Upanisad, 43 印度哲學宗教史三一一頁以下）。從此以降，或在通俗的意義，或在學術的方面，甚多結合這兩者的形態，因而夢論，在諸派間，被很盛的說明。就中，佛教在尼柯耶中，已有多少觸及這問題，降而到了論書，與睡眠論關連，已經變成專從心理的見地而加以論究了。爲其代表的，盡我人所知，在南方論部，是彌蘭陀王問經；在北方論部，是大毗婆沙論（卷第三七、大正、二七、一九二頁中）等。

夢是在怎樣精神狀態時所現的呢？對這給與明白答覆的，是那先。彼（註一）說：夢，是經由心的中心而來的象徵，是睡眠的中間帶，是所謂起於睡眠（註二）位的現象。卽先感身體倦怠，使心作用變爲無氣力，是眠的開始。這樣，心作用全沒入於心體的，是眠的終結，其中間的散亂思想，覺醒作用，還有不止的狀態，是其中間位，夢的現起，就在這時。如給與解釋，止息心的統一，心的要素，雖變成粉碎，而其間一種連想的結合現起的，我想大概就是夢的意義。大毗婆沙論說：或說夢的自性，在睡眠時，心心所隨轉於諸緣之境，或說夢的自性，在於意，或說記憶（念）的作用

，或說以五取蘊爲體，在種種說明中，婆沙論自身，採心心所說（大正、二七、一九三頁中、下）。然那精神狀態怎樣呢？這在彌蘭陀王問經，好像還不怎樣明確。

夢的原因如何？在彌蘭陀王問經，雖祇說有六種，但在大毗婆沙論，說完種種論議後，舉出五種理由。大毗婆沙論說：關於夢的原因，在妙音、大德等的諸說中，特別是世友，由頌文而述五說（於此引用世友的頌言來看，不能不說他不是婆沙的編輯者）。頌曰：

由疑慮串習　分別曾更念　亦非人所引　五緣夢應知

即：①疑懼這是有的嗎？②成爲長的習慣。③思惟希求。④從前的經驗。⑤所謂天神、鬼神等的告知。大毗婆沙，更引壽吠陀，在壽吠陀，由七因介紹夢。

由曾見聞受　希求亦分別　當有及諸病　七緣夢應知

即：①——③就是從前的見、聞、感、④是希求。⑤是思惟。⑥是將來的預言。⑦是由諸病的關係。所謂毗婆沙師，折衷這個而與世友同說五因。①由他引，即由天神、鬼神、咒術及聖者的告知。②由曾更，就是從前的經驗。③由當有，就是將來吉不吉的前兆。④由分別，就是由思惟希求等。⑤由諸病（大正、二七、一九三頁下）。

此外，在善見律毗婆沙卷第一二（大正、二四、七六〇頁上）中：舉①四大不利。②先見。③天人。④想夢的四原因。在智度論卷第六（大正、二五、一〇三頁下）中：說「夢有五種：若身中不調，發熱氣多則多夢見火，見黃，見赤；若冷氣多則多見水，見白；若風氣多則多見飛，見黑。又復所聞見事多思惟念故則夢見。或天與夢欲知未來事故。是五種夢，皆無實事而妄見」。彌蘭陀王問經的六緣，雖略似此，但關於病，特別詳說。即據彌蘭陀王問經：①是風氣之義。②膽汁病。③疾病。④因神誘。⑤由習慣。⑥由前徵。不管那種，都承認一種夢想的事實，在這點上，如從純心理學的見地講，雖不免是種古風，但在我人的心靈深處，如承認未來也有一種透見的力量，那這夢論，似也可以說有一種意義。

註一 Nimittaṃ etaṃ mahārāja supinānī nāma yaṃ cittassa āpāthaṃ upagacchati, tixt p. 298。

註二 Kapiniddā-pareto vokiṇṇakammo jaggati。

二、夢的虛實

夢，由種種的理由所起中，所謂正夢，是表示某種的事實，而成問題的，就是通常的夢中現象，完全是虛假的呢？還是在怎樣的意義下，仍然預想事

實的呢？〔關於夢的虛實，在智度論卷第六（大正、二五、一〇三頁下），也有一種議論〕。關於夢，在譬喻者與有部間，發生異論。據前者說，夢事，是虛假的，不是實有的。這徵於夢中取食而不得飽，就是很明白的一個事實（婆沙卷第三七、大正、二七、一九三頁中；成實論卷第四、意品第五三）。有部，在那本來的立場上，主張夢的現象，也是實有的一種。據有部說，夢的現象，不管怎樣，都好像是現實的，在意義上，雖不是實有，然那根源的材料，一切是從實有的經驗而來。如夢見有角的人，要而言之，那不過是人與角的經驗，混亂於夢中而變成一處，所做好了的表象，雖不是實有，但那要素，是從實有的經驗而來。又，從前菩薩，於一夜見有五大夢（註一）的事。①臥於大地，以妙高山爲枕，右手攬西海，左手攬東海，兩足攬南海。②有堅固的吉祥草，從臍中生，遂覆虛空。③有諸蟲鳥，頭黑身白，入於菩薩的身體，及於膝輪以上，不能墮落。④有四色鳥，從四方來，集菩薩處，遂成一色。⑤經行糞穢的山上而不受其染汚。不用說，這是把菩薩的使命，托夢而在譬喻上來加敍說的，然以之爲心理論的問題，有部說明其根據，如此，畢竟是菩薩就過去佛，在修行中，從過去佛，聽聞教法，爲自己的事實——而爲成佛的前徵——，雖然是夢，但仍不完

全是虛假的。要之，在認識論上，經部主張我人的認識，卽使以虛無爲對象，也可以生起。有部主在一切認識中，都有他實在的根據，甚至主張，一一夢的說明，其意見亦不同。經部把夢的現象與現實，同視爲實在的呢？還是不是的呢？是從這立場出發的。有部的方面，其素材，是根據現實的呢？還是不是的呢？不外是從這立場來的。

註一　五大夢的出處——過去現在因果經卷第一：①夢臥大海。②夢枕須彌。③夢海中一切衆生入我身內。④夢手執日。⑤夢手執月（大正、三、六二二頁下，可以參照）。

三、夢與道德的責任　關連這問題而被論的，卽對夢中的行爲，可不可以下道德的批判？經部及成實論，唯視夢爲虛假，所以對夢中的行爲，沒有負責任的必要。如在夢中行欲行，不致墮落，這是成實論所明說的（成實論卷第四、意品第五三）。與這有同樣意見的，據論事二二之六說，是北道派。同派主張「一切夢中之心是無記」。其理由，如在夢中殺人，並不是實際的，所以在道德上，把他作爲論外之談。對此而在南方上座部及有部，夢中的行爲，仍有善、惡、無記的三性。卽在道德上，基於善夢、惡夢、中間夢，使各增長福業、非福業、中間業。據這派說：夢，畢竟是現實

的繼續、反影，所以對現實的行爲，苟下道德的批判，那反影的夢，同樣可下道德的批判，因而，各各多少成爲罪福的原因（婆沙卷第三七、大正、二七、一九三頁上）。然夢的行爲，不管是善的、惡的，概是機械的自然的（叫做生得），不是有爲的（加行的），所以由那所作的行爲，而定未來之生，不可引所謂衆同分，不過使衆同分成爲圓滿的一要素而已，所以看輕夢的行爲責任，自不用說（婆沙卷第三七、大正、二七、一九三頁上）。

四、能夢見者　最後，說一說能夢見的生物種類如何。據婆沙論說，在畜生、餓鬼、人間、天上的四趣皆有夢。在地獄沒有夢，因爲太苦，沒有夢見的餘裕。然有一說，地獄有時爲冷風所吹，苦患少有暢和，仍然有所夢見。就中，在人界，凡夫、聖者（羅漢），雖都有夢，但佛無夢。因爲佛陀是遠離一切顚倒習氣的。又佛心常在天（統一），沒有統覺的節制，所以不見所起的夢，像這樣說的也有。這至少是大衆部系（參照宗輪論大衆部的條項）所論的。其次，在大衆部系，主張佛陀常無睡眠（宗輪論），有部說佛也有睡眠。如在極熱的時候，爲解食悶，暫作睡眠（恐怕就是午睡）。這徵於佛答尼乾子所問，可以明白。然佛的睡眠，全是不染汚的，所以在這之間

說爲無夢（婆沙卷第三七、大正、二七、一九四頁上）。

五、夢與現實　要之，關於夢事，東西古今的學者，曾經加以種種論說，尤其關於夢的經驗與覺醒時的經驗之嚴格的區別，是哲學者很苦悶的問題。康德，雖從因果律的有無而論夢與覺醒的不同，但如蕭拜恩豪威爾的評論，那畢竟不過是程度的問題。霍布斯在其所著的 Leviathan（1651）一書中說：「我人持著怎樣的計劃或籌算，始終留意那個而不忘時，覺得見夢中所見到的事，後來想起來，就好像實際的事情一樣。在這時候，何時入睡，何時覺醒，也就分不清楚。夢，是融合於實際之中的」（以上 Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, I. 5. 1819）。在印度，產生夢醒同一論，也就是依於這個。今在阿毗達磨，專從心理論的立場論，雖還沒有把他應用到形而上學，然而不論怎樣，對這問題給予深切注意，是大大可以表示敬意的。

六、發狂的原因　其次，略就發狂來說。不用說，發狂，常如夢一樣的，是呈現於精神作用的異常現象。在佛教，雖沒有像夢那樣的詳細說他，但仍有多少接觸到。儘我人所知，結合發狂而說的論書，我以爲是發智論（卷第一二、大正、二六、九八

一頁上）。發智論說，發狂由四種原因而起。即由遭遇非人所現的可怖事件或現象，而失其平常，第一、第二，是非人的忿打，依大毗婆沙論的解釋，汚穢公園，在神社佛閣行不淨時，善神發怒以打擲那當事的人，由是遂即發狂，大概就是世俗所謂沒有附著什麼的現象。第三是大種的背反，從生病而來的。第四是先業所感，可說是先天的，含有從運命而來的意思。據俱舍、婆沙的解釋，謂在前世惱他，又以藥或酒等苦於他人之所感的。對上四因，婆沙更加一因而爲五因，那就是憂愁。由極度苦悶的結果，終於達到發狂（婆沙卷第一二六、大正、二七、六五八頁上、中）的地步。雜心論（卷第一一、大正、二八、九六〇頁上）及俱舍論（卷第一五）等的發狂論，與婆沙大概相同。

七、發狂的諸問題　這發狂論，在阿毗達磨，特別是大毗婆沙論，說爲心理論的：第一、發狂，是依有漏心呢？還是依無漏心呢？不用說，發狂定是從有漏心卽有煩惱心而起的。第二、發狂，是第六識分上的事呢？還是在前五識也有關係呢？換句話說，發狂，完全是依意識的不調和呢？還是也依感覺的不調和呢？這是一個問題。阿毗達磨論師，對於這個，認爲發狂，是意識上的分際，與感覺沒有關係。由狂心而見

第二日，那並非眼的錯覺，而斷定是狂的結果。第三、稍爲是精密的問題，就是狂亂作用的生起，是起於發狂的心呢？還是起於不發狂的心呢？發狂，起於突發的，就是病癒也有，所以發狂，要而言之，本性是健全的，不過在那心作用一時狂起來，有如是出現而已，因而就成以上的議題。對這大毗婆沙論，給與一點有趣的解答。婆沙論說：我人，狂亂心也好，不狂亂心也好，原都以可能性而具備的，遇狂亂緣時，失健康心，狂心就起，遇健康緣時，狂亂心失，健康心就起。這雖是從三世實有論而來的結論，但視我人具備發狂的要素，確是很有意味的敍說（婆沙卷第一二六、大正、二七、六五八頁下）。第四、具有發狂可能性的有情有幾種呢？這是限於欲界的現象，雖涉及餓鬼、畜生、人間、天上，但人界中，北俱盧洲，沒有發狂。所謂大種的違背，就是生病，卽在聖者，也是不能免的。然與夢的情形相同，佛陀是絕對不發狂的（婆沙卷第一二六、大正、二七、六五八頁中；雜心卷第一〇、大正、二八、九六〇頁中；俱舍卷第一五）。還有，在成實論卷第四，根塵合離品第四十九完了的地方，舉心意的破壞，列數狂顚、鬼著、憍逸、失心、酒醉、藥迷、悶亂心、貪恚等的煩惱熾盛、放逸等（大正、三二、二六九頁中）。

第八節　無意識論（及性格與氣質）

以上所說，雖是現象的心理觀，但這之外，不得不以佛教心理學一題目而論的還有。如可說的話，那就是無意識態，這在心理活動方面來說，爲有很大關係的一狀態。

作爲心理學的問題，可否承認無意識態呢？這是近代心理論的一問題。佛教雖不與心理論的問題結合，但在某種立場上，作爲心理作用的基礎，是承認無意識之狀態的，且從某種意義說，認爲那比意識的心理作用，還要有重大的關係。

據原始佛教說：心理的要素，是色受想行識的五蘊，所以如照文字解說，我人的心，應常是意識的。然從經驗上觀察，不獨熟睡時，有無意識態，就從輪廻方面看，輪廻主體的組織，與其說是意識的，毋寧說是無意識的。加之，我人的心，卽使是意識時，其識域中所活動的部分，是極小的一部分，經驗的大部分，眠於識域以外的地方。在這意義下，我人的心理活動，不得不說常常都在預想著無意識態。這點，尤其在修養的立場上，有著極重大的意義。意識有所限定，不管是怎樣的惡人，也

不一定常起惡心，同時，不管是怎樣的聖者，也不一定常住聖心，在這點上，若取意識作用而言，在某種場合，惡人也好，聖者也好，可說是同一的。然而所以不可作這樣的來說，那是由於無意識態的關係如何。這到部派佛教，隨眠，是意識的（心相應）呢？還是無意識的（心不相應）呢？發生了議論，關連於這問題的議論，在前是已說過了的。這樣，在取機械主義的見解方面，主張意識說，在取生機主義的見解方面，主張無意識說。關於這問題，部派的意見，雖很明白，然作一般論，佛教不管任何學派，都運用某種形態，承認有無意識，那是不用說的。

以之徵於南方論部，表示無意識態或低下意識態的，是用有分的這語，如作爲術語，那無疑是尼柯耶以後的事（單語，在 A. N. 75. Vol. II. p. 79 雖有 rūpaṅgaṃ, vedanāṅgaṃ, saññāṅgaṃ, bhavaṅgaṃ 等，但不是現在的意義）。在指導論、彌蘭陀王問經對於眠的說明，用 bhavaṅgagatassa 之句等，我以爲那是很早的用語。雖有一部分的理由，但在這裏，說爲阿恩迦 aṅga 的，毋寧是原因、理由、條件等的意義，要之，是存在的基礎之義，這是註者所說的（Compendium of Ph. p. 9, ibid pp. 265-267）。世親大乘成業論中說的「赤銅鍱部經中建立有分識」（大正、三一、

七八五頁上），就是這個。而這在那自身，是無意識的。我人的經驗，衰變而離去識域時，被收入於這有分中，等到外部的刺激，引動了我人的心，而起認識活動的，就是依這有分的振動，這是佛音所說的（The Expositor I. p. 96; Attasālini, p. 72 f.）。如據後來的註者所說，這有分與意識態，更立於反對的方面，謂有分斷時，意識態才起（Compendium of Ph. p. 266）。要之，如擧喻說：有分，如靜水的狀態，意識態或可視爲如水之波。但這靜靜的水，決不是停止的，是不絕的流水，所以有時把他叫做有分之流。尤其主要的，欲明輪廻狀態時，以附此 sota 說爲通例（Compendium of Ph. p. 10）。這在大體上，立於機械主義立場的南方上座部，也變成了近於一種生機的見解。然儘吾人所知，此所謂有分識，如說那種是對的話，因這完全是受動的，所以在能動方面，似還有所缺少；與這立於同一思念之上，而漸次重視能動方面的，是北方佛教。

在傳於北方的部派佛教中，其自身雖立於機械主義上，但對這問題，首先給予多大注意的，是有部。那就是所謂無表之說。吾人意識的經驗，尤其是意志行爲，在那時候，心理作用雖滅，但在後來，留下無表業或無表色，形成其人的性格或氣質，同

時，成爲將來招感其果的因素。當然，如在文獻上說，這無表的，不獨是有部的聖典，在舍利弗阿毗曇論中，也以「無教」這譯語而被論說（大正、二八、五二六頁下）。然以吾人所見，在舍利弗阿毗曇論中，因諸學派意見的混雜，我們認爲那仍可以視爲是受有部的影響。總之，這無表論、發智論在其業蘊中，是設表無表納息來論的，也是有部最盡力而論的（詳細說明，見大毗婆沙論第百二十二卷到百二十四卷）。然說無表的性質如何，把他作最簡單加以結合的，我認爲是俱舍論卷第一，所以今試錄之：「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表」。於此，亂心者，謂與行爲時的心不同的心（如對善心，惡心是亂心，對惡心，善心是亂心）。無心者，是對有心而說的。要之，一旦行了，行爲的餘習，如要起不同性質的心，雖完全在無意識態，但隨流於那組織而不滅。然因不能表示，所以叫做無表。尤其爲有部之特色的，這無表，在形體所演習的，因是餘習，所以在形體上，同是色法（無見無對的物質），其理由也就在此。把他說爲似物質的東西，在一般所知的機械主義說，雖有可怪之處，但主張一度演出的經驗決不即滅，在這點上，不管從心理學上、倫理學上，都有大可注意的價值。然因這太機械，所以對此說大加反對的，是經部，這在大毗婆沙

論編輯時代，已有這爭論的存在。徵於論之第百二十二卷，譬喻者把表業無表業一起否定，可以明白。尤其到俱舍論，因爲左袒經部，於是把那否定論，很詳細的加以介紹（俱舍卷第一三）。經部說：有部雖以表業爲實有的狀態，但實不外我人意志通過身口而發現於外。是以對這而以餘習另外叫做無表色的，自然沒有一種特別的某種東西存在的理由。然並不是沒有相當於所謂無表色的東西，那就是由行爲或經驗所熏習，所謂是思種子。換句話說，一旦經驗的事項，在意志自身，以自餘習留下來，而微細、相續、轉變，形成其性格，同時，成爲招感後果的因素（俱舍卷第一三）。卽是欲由一般所知的生機主義的見解說明，而此說，到後來，進步到成爲唯識種子生現行之說的源泉，這是無須重複再說的。成實論，雖以繼承經部的意見爲通例，但關於這點，如說那種是對的話，他好像是採取折衷說的樣子。在成實論第七卷、無作品第九十六（大正、三二、二九〇頁上），明顯的承認無表，定義爲「因心生罪福、睡眠、悶等，是時常生，是名無作」。然有部，以之爲色法所攝；成實論，以之爲行蘊所攝，視爲所謂潛勢的意志之一。

要之，關於無意識的當體，在部派間，是有種種異論的，但不論怎樣，以某種形

態，在承認無意識的一點上，可說是諸派一致的意見。無意識體，漸次變爲承認能動作用的，可說是佛教心理發達的一特徵。佛教由此而廣說的，是明苦樂運命的不同，同時，如在狹的心理方面說，把各人的性格、氣質的不同，歸於這無意識發動的一點上，這問題，就成爲倫理問題，同時，也成爲心理問題。但不可誤解的，如前意志論的時候所說，佛教認爲各人的性格或氣質，並不是先天規定而不可變更的。到後世，如唯識派，從修養的立場，主張所謂五性各別論，以各人的修養能力，雖說如先天的不同，但這決不是佛教涉及一般的定說。在阿毗達磨——當然不是在意識上論這問題——，雖仍承認先天的性格或氣質的不同，但亦承認依於後天的經驗，由無意識的習慣可變更他。

這問題，關係後來所說的業論或輪廻很多，所以對那須要再作詳細的論說，現在只專限於心理論這立場，把他略爲一說而已。

第五篇　倫理論

第一章　總　論

①前篇我人所說，雖不怎麼完備，但對阿毗達磨論書的一般心理觀，確已大體說到。然如每次所說，佛教心理論的目的，不是欲以心理活動爲心理活動而論說的，而是欲以分析觀察心理活動，作爲資助我人之所修養的。因而佛教的心理論，畢竟是倫理的心理論，至於一般心理論，不過是引導於此的一個道程。從此欲論說的，卽應用前面的一般論，來論說倫理論與修道論。但在佛教的教相上，所謂倫理論與修道謂，所謂心理論（心心所論）的自身，多少是不同的一個題目，所以現在一面以心理論爲基礎，一面更就那心理活動，所表現於倫理、修道的實際形態上，以述其意義與價值，爲其主要意義。題目是次第交換的，因此，現在想先在總論上，來理解阿毗達磨的倫理論，作爲敍說的必要準備。

②佛教在世界的一切宗教中，與基督教相並，不用說，是倫理色彩最濃厚的宗教，是特別置重倫理運動的一派。由此可見佛教是重倫理的。據佛陀說，人如欲達最高解脫的境界，必先在消極方面，避免一切惡事，然後進一步的去做善事，是其必然條件。一般所知的「諸惡莫作，衆善奉行，自淨其意，是諸佛教」的有名四句偈，其立脚地雖被認定，但若把他在歷史方面來看，對於所謂最高解脫與道德之根本關係的見解，卽使同在佛教內，也未必是同一的。原始佛教，佛陀從避一切惡事，行一切善事的立場，推薦一切程度的善事。到那最高的境界，變爲絕對的無我，於利他中，以自己完全供於犧牲，至對他人所加的迫害，則完全令取無抵抗主義（如表現於本生譚的菩薩行，就完全是那樣的）。以其爲始者以今世幸福爲目的的善事，祇要是不害他的，以及自己眞正不犯的善事，如是一切善事，都是佛陀當時所推薦的。而其相關的事情，導於最高解脫的，由所謂無漏善，或關於國家的政道，或爲功臣而有關國王的義務，或關於一家的和平，或有關夫婦、兄弟、師生的關係，甚至樹立貯金或健康的制度，總之，苟有關於善的事情，一切都被獎勵。當然，這些並不是樹立組織系統

來說，而是對於他問予以隨機答覆。總之，佛陀迸出那慈悲心與同情心，爲人說一切善事，這只要讀過阿含聖典的，不管什麼人，都不得否定的事實。佛教弘布世界的原因，雖有種種，但以歷史所示，在國王等依佛教的理由中，欲以廣大倫理，引導支配其國家的意義，實居多數，這是阿育王以來不斷所見的事實。

③佛教雖富於倫理的色彩，然若把他從學問批判的見地來看，由於看法的不同，在這之間，可有種種解釋的餘地。如前所說，佛陀的目的，始終在於實行，不在理論說明，所以有關倫理道德的種種言教，大多臨時教訓，否則，亦不過不絕反覆的列舉德目而已。如給這一貫的體系，在解釋上，是可分爲種種意見的。現舉其主要者：（1）佛教的第一目的是解脫。解脫，要而言之，是超越現世的，因而專爲現世所規定的倫理道德，與解脫道，畢竟只是間接的關係而非直接的關係。當然，能離我執，是解脫的要道，但爲成無我的無抵抗的修養，在是解脫道必須的一條件中，雖則沒有什麼不同，但下如所謂世間的善事，從佛教第一義的見地看，要爲從屬的關係，至多不過爲到最高無我之修道準備。（2）如已到達解脫，因爲達其目的，所以倫理道德等，就再沒有拘泥的必要。如大學畢業者，已不要再作大學入學的準備研究。（3）佛

教的倫理道德，畢竟都是方便，是第二義的，尤其對社會救濟，如太拘泥他時，反成修道的妨害——實際，佛教的倫理論，可解的餘地，固充分存在，但在西洋人中，視佛教爲一種倫理運動的人固有，而從反面評爲「於佛教的根本思想中，幾乎沒有倫理色彩」的人也有。實際上，在非常社會化的今日大乘佛教間，把社會救濟的實際運動，如從佛教本來的立場看，以爲那是外在的事，持著這樣態度的人也有很多，如從理論上說，大概是從此來的。

④然這是一面的看法。在他方面，特別是在佛教的創始者，乃是說出種種雜多倫理的人，而爲佛教徒的眼目，如統合佛陀其人及其經歷的信仰爲基礎說，像如上的結論，至少是不契於佛陀的眞意。第一、的，據本生譚說，佛陀在菩薩時代，受於種種有情，即使常有怎樣的境遇，但由無我的大慈悲心，仍然盡力做衆生的善事而不知倦。至於所謂俗人、俗事，大概都是爲人爲世而行善事。且認那是成佛的必然資糧。第二、菩薩在今生終成正覺而爲佛陀。雖說是於三十五歲得最高的解脫，但看佛陀的經歷，因佛成等正覺，所以於四十五年間，始終一貫的計算人的善事，而如前說，那怕即使關於些微的善事，也都去做。在

這意義下，從佛教教理來看，正覺成就後的佛陀活動，與佛陀同時，又是菩薩的活動，可說是把菩薩時代的經驗，更於現在反覆的來做。從此所導出的結論，第三、做善事成佛，就是得解脫的準備，同時，爲世間推薦善事，自己也行善事，是解脫者的資格，是義務。因而做善事，就是道德，不問出世的或世間的，其自身就是佛道。所以對於佛陀所說的教理，不可多拘泥於神學的解釋，如說直以佛陀自身的人格爲中心，那就如前所說，治定佛教倫理的不整齊，終應要被除去。

⑤由原始佛教所給與的材料爲基礎而論，即使是同樣的事情，但如進到那根本精神，自然就發生不同的解釋，因而在實際上，也就可有不同倫理態度的餘地。然——回到現在的問題——阿毗達磨論書（小乘佛教）的倫理觀，是順從那種呢？這雖不可一概而論，但從大體上說，前之見地，即道德，是向解脫的準備，不過這有出家道德與在家道德的二種，得解脫的，必反面來推薦世間的善事，或爲自己實行的義務。如簡單說：道德的生活，雖是趣向解脫的必要階梯，但其自身並非最後的目的。在部派佛教中，如一般所知的北道派，甚至說慈悲心，也是煩惱的一種，還有主張「佛陀無慈悲心」（K. V. XVIII, 3）的。後世的大乘家（就是第二的見地），說取這見解的

是小乘，貶爲自利者，畢竟是爲此。佛滅後，這思想，就不盛行，如據佛教教會的意見，佛陀的人格，畢竟很特別，不是一般人所能企及的，所以佛陀實際的經歷，不用說，祇表現於本生譚的菩薩行持，尙且好像視爲所謂閒事，他們專基於經說的表面，欲把他在理論上，作多少的整理，結果，到達產生如我人前面所說的理論。當然，如實際說，這些雖爲佛教徒，但決不像所謂大乘者所貶那樣的傾向於超脫一方，據佛陀的言教說，卽做世間的善事，也要大大的盡力，總之，出發於神學的見地，是可成爲如上結論的。對此而有的第二意見，就是世間的善事，假定能離有所得心，就是佛道。解脫者，與前第一意見一樣，卽使是第二意見，也做救濟世間的事業，爲佛教最大目的。一切，非以佛陀爲理想而活動的，像這樣的主張，就是大乘，其極，終於到達了不住涅槃的說法。

然而大乘，不是這裏的問題，所以於此不談，唯對小乘論部倫理觀的特徵，如還須要稍爲加以敍說的話，那就如前所述，在小乘學派，雖不給與道德最終的價值，但因是作解脫的準備，所以至少仍然非常重視道德。這事，在種種論書，當論種種題目時，所謂三性分別，以善、惡、無記爲最重要標準，而於一一下這是善、這是惡、這

是中庸的價值判斷，就可明白了知。又如屢屢所說，其道德的基礎，欲置重於心理論，是其一大特徵。這從概括的羅馬恩基庫的見地來下判斷，實非大乘所及（但攝取小乘論而爲大乘論的，與這又是另一問題）。這樣，整理經說或表現於律的種種德目，欲對之給以一定解釋的，就是論部倫理論的題目，一般被稱爲所謂業品的，就是處理這個的。

要之，阿毗達磨論對於倫理論的處理方法，在適應阿毗達磨一般的學風方面，雖可說爲理論的，但與其說是深入的，毋寧說是廣分別經說，使之在表面上，對於矛盾，致最大之力。因而，光是這個，雖還未到佛教倫理論的深處，然而以那一般爲廣知之道，不管什麼人，如不一度通過這關門，可說沒有資格談佛教倫理。雖說如此，但爲阿毗達磨論的倫理觀，從今日的倫理論的立場來看，其論法仍是極駁雜的，所以對這如給與體系的研究，對那材料的處理的方法，須要大大的注意，這自是不用說的。

⑥資料與參考書：其次，略爲一說關於這問題研究的資料與參考書。資料，以尼柯耶的倫理說法爲中心，而論書中的業品、煩惱品、智品、定品等（不限於俱舍論），是處理這品類的論書之全部。

關於參考書，在佛教中，可惜沒有如基督教的倫理學，所以如欲眞正研究佛教倫理時，有以他山之石而學一般倫理及基督教倫理學等的必要。自己在此欲爲自己推薦的參考是：

Ludurg Lemme; Christliche Ethik (2, Bände), Berlin 1905。

關於佛教自身的倫理，可以舉出的，不過如下的二三冊：

Ward: The Ethics of Buddhism.

P. Dahlke: Buddhism als Religion und Moral. Zweite Auflage 1923, München Neubiberg.

John Mackenzie: Hindu Ethics. 1922 London and Calcutta.

第二章　善、惡、無記的三性

一、善惡的標準

道德之要，畢竟在於行善離惡。因而道德的範圍，就那心根或行爲來說，必不出於善惡的兩途，假設在那中間地帶，加一非善非惡的中庸，那就可以分爲三途。佛教，尤其在阿毗達磨，對於道德的評價，完全是依上面的這三分法。以術語說，就是善、惡、無記的三性。

然如說善是什麼，惡是什麼，以常識言，那是不能那麼單純的加以決定的。善惡的評價，至少在經驗上，由於時、處、位而有很大的不同。這徵於表現在尼柯耶的佛說，佛雖就善惡而屢屢的宣說，但主要的，以明實踐的目標爲目的，在關係上，就那一般的原則而說，固然也不少，但關於德目方面，祇是以指示爲通例而已。一般所知的，行十善是善，行十惡是惡，而這差不多已成爲定型的說明。然光這個，一般原則，有所不足，在關係上，到阿毗達磨，雖究經說的意義，但對於善惡，已漸次欲明其一般的根據。

阿毗達磨，將諸善惡的標準，置於什麼之上的呢？種種的考察，雖是混入的，但

目前的標準，大體是在幸福。成實論第八、三業品第百曰：

隨以何業能與他好事，是業名善……。令他得樂，是名爲好，亦名爲善，亦名爲福（註一）。

「與他好事」，從佛教的立場說，就是自己的好事也要做，所以如嚴格說，在給他幸福的同時，自己終也招受幸福，如此而行名之爲善，若在目前，對於自己，雖有利益，設若害他，不久也招不幸，如此而行名之爲惡，在這中間的說爲無記。卽得自利利他的結果的是善，不然就是惡。調和自利他之道，應用輪廻業報的法則。在行爲的當時，縱對自己沒有利益，但如增進他的幸福，由此而自己不久終亦得幸福的果報，在這意義下，那就是善行(關於善的意義，參照 Atthasalini p. 38, f. The Expositor I, pp. 48-49)。成唯識論說：「順益此世、他世爲善，違損此世、他世爲惡」（註二）：全從這一見地而來。此世他世者，從行爲者的方面說，雖可解爲所謂順現報、順生報等義，但若把他分爲自他，我以爲或可這樣解說：所謂此世，是指他人或社會，所謂他世，是指自己。在這意義下，佛教的倫理觀，可說是一種功利論。把他專限於此，雖可說是一種功利主義，但若通觀三世，亦可說兼有自利主義與利他主義。

註一　成實論卷第八、三業品第百更說：「若人利他利己，今利當利，皆以善心爲本；若人損他損己，今損當損，皆以不善心爲本」。

註二　成唯識論卷第五（大正、三一、二六頁中）有說：

能爲此世他順益，故名爲善。人天樂果，雖於此世能爲順益，非於他世，故不名善。能爲此世他世違損，故名不善。惡趣果報，雖於此世能爲違損，非於他世，故非不善。於善不善損益義中，不可記別故名無記。

二、幸福的意義　於此更成問題的，幸福就是樂的意義。追求幸福，是人的本性，所以充實自他幸福的行爲，至少在結果上，對善沒有相違，但因幸福的意義不顯然，所以在一向以來，被認爲是幸福倫理觀的缺點。佛教說幸福（或卽樂），一般仍意味著意欲的滿足，得善果者，似乎滿足這境遇之義的，從徵種種的用法，可以明白了知。然這不是佛教最高的目的，那又是不用說的。佛教厭這幸福有太多的變化，所以卽使同樣是求幸福，但以永遠不變的幸福爲理想。這就是解脫涅槃，所謂「涅槃是最高之樂」。因而，據佛教說，雖同叫做善，但其間有程度或性質上的不同，以術語說，有有漏善與無漏善的不同。那卽使不是現世而是未來的，但以意欲的主張爲基礎，

希得欲望滿足的行爲，就是有漏善，反之，捨離現世的欲望，偏求最高解脫永遠之樂的行爲，是爲無漏善。這樣，在所謂求幸福的一點上，雖則是相同的，但那幸福，是變化的呢？不變化的呢？是感覺的呢？抑精神的呢？就是所謂善，也有所不同。最前進的——如大毗婆沙論——，到阿毗達磨，當下善的定義時，常顧慮到這意義，這是我人不可忽略的。如婆沙第五十一卷，關於善惡的定義，雖舉諸說，但概含有其意義。如說：

問：何故名善、不善、無記？答：若法巧便所持，能招愛果，性安隱故名善。巧便所持者，顯道諦，能招愛果者，顯苦集諦少分卽有漏善，性安隱者，顯滅諦。若法非巧便所持，能招不愛果，性不安隱故名不善。此總顯苦集諦少分卽諸惡法。若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能招可愛果、樂受果，故名善，若法能招不愛果、苦受果，故名不善，若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能引可愛有芽及解脫芽，故名善，若法能引非愛有芽，故名不善，若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能令生善趣，故名善，若法能令生惡趣，故名不善，若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能令生墮還滅品，性輕昇，故名善，若法墮

流轉品，性沈重，故名不善，若法與彼二種相違，故名無記。（婆沙卷第五十一、大正、二七、二六三頁上）。

不管那種，與輪廻界的幸福同時，都含有指導向解脫界的意義，以此爲善的定義，上文是已說過了的。這有漏善與無漏善的關係，從一面看，雖覺是程度的上下，但從另面看，又似有性質的不同。如前所說，不綜合這個，是就不免動輒有二重的道德觀。

三、善惡的心根　如上所述的觀點來看，佛教的道德觀，是極富於功利的色彩，因而特置重於行爲的結果；比康德的所謂道德性，雖似置重於適法性，但這是一面的觀察（註一），若從他方面看，如後所說，佛教是動機論者，與其說是外形的行爲，毋寧是在心根方面而下善惡的評價，這是我人所不可忘的。如前所說，佛教解剖我等的心理作用，於此一一下三性分別的所以。尤其把那根本的東西，叫做自性善或自性不善，心根自身，不俟他的，定爲是善或不善。當然，對於自性善、自性不善的心根解釋，由人由派而有多少的不同。據大毗婆沙論第五十一說：自性善者，或說是慚、愧，或說爲無貪、無瞋、無癡，而如一般所知的分別論者，以智（正確的判斷）說爲自性善。對於這個，各各都以無慚、無愧，或貪、瞋、癡，或無明，說爲自性不善等

。雖有多少意見的不同，但爲道德行爲根本的心根自身，立刻附於他的善惡價值，這是我人所不可忽略的（婆沙卷第五一、大正、二七、二六三頁中；俱舍卷第一三）。在這當中，尤其應注意的，是以慚愧爲自性。據阿毗達磨的解釋：慚者，或說是重德的心，或說是內省而恥的心；愧者，或說是恐怖罪惡的心，或說是對外而羞恥（俱舍卷第三）。這如譯成我人的話說：要之，近於良心，代表觀念，徵於其說明，是會知道的。以此爲自性善，反面卽爲自性不善。從這地方看，阿毗達磨的道德觀，終於以良心爲道德的原理，而我以爲這是一種直觀派。當然，據阿毗達磨說：由這慚愧的行爲，終招自利利他之果；反之，由無慚無愧的行爲，終招惡果。在這意義下，雖仍關係於功利，但可說是以自然法而然，至於道德的評價，毋寧重在心根自身。忽略這點，如將小乘佛教的道德觀，定奪於功利主義的一邊，那就很可能變成錯誤的結論，這是不可或忘的。

註一　「阿毗達磨佛教的道德，是科學的，有類似於進化論的道德」——參照 Mrs. Rhys Davids: A Buddhist Manual of Psychological Ethics 序文 p. LXXXVI。

四、善惡的四種類　如此，雖同說爲善，但阿毗達磨，一方面固相互關聯，一方面亦多少從不同立場，尤欲置重心理來說明他、綜合他的，恐怕要算大毗婆沙論以來而始表現的四事說，即善的觀念，是從四方面去說。四事是：①自性故，②相應故，③等起故，④勝義故。前三，專從心理論的立場說，後一，是從最高的幸福說。第一自性者，論善的心根之自性；相應者，謂以心根爲中心而俱起相應的心作用；等起者，謂由心根而表現的意志活動；勝義者，是解脫涅槃的境界。但這是就一般而論，如更尅實的說，是說怎樣的心作用呢？關於這個，如前所說，是有多少異論的。試舉其主要者，如霧尊者說：「自性故者，謂自性善，有說是慚愧，有說是三善根。相應故者，即彼相應心心所法。等起故者，謂等起善，即彼所起身語二業不相應行。勝義故者，謂勝義善，即是涅槃安隱故名善」。然所謂分別論者，將這稍稍在主智主義方面解說。自性善者，指智，因而自性不善，指無知或愚癡；相應善或相應不善者，指識（心之自身，不是善，不是惡）；等起善或等起惡者，如前所說，是由彼等而起的身語業（爲不相應行）；勝義善是涅槃，勝義不善是生死。有部的脅尊者，亦略近於這意見。彼說：如理作意（正確判斷）是善的自性，非理作意，是自性不善，與這些

相應，從這些等起的心作用，因爲是這些的等流果，所以各各叫做善或不善。其外，以三善根（三不善根）、信等五根（五蓋）等爲自性，就那相應、等起、離繫果，以說明自性、相應、等起、勝義等，雖則也有，但因恐怕太煩，所以姑且從略。要之，據此而言，前三，是專說的有漏善，如良心的自體啦，基於良心而有的正確判斷啦，總之，心根是善惡的自性。以術語說：所謂以等起果而起善惡的心理活動，終於不論在什麼時候，都要受幸（善）不幸（惡）的運命，是卽以異熟果而歸結於善惡（這事，在集異門足論已說，婆沙是解釋這個的。婆沙卷第五一、大正、二七、二六三頁中、下）。舉所謂善惡的定義，專從幸不幸的立場出發，可見畢竟不外是以所謂異熟果爲中心的。這樣，第四以生死、涅槃爲標準，欲從最高的境地，說明善不善的，是爲上面四事說的精神（婆沙同前，俱舍卷第一三）。

五、意志自由的問題　阿毗達磨，可說是基於經驗的心理主義而定善惡的。因而，在阿毗達磨的倫理論中，倫理自身的問題，如在西洋，意志自由的問題，是非常熱鬧的。在經驗上，我人欲有所爲，是有欲不做就不做的自由。何況徵於佛說，如前所述，排斥神意論、宿作論、偶然論的一切，承認意志後天之自發的活動，常以有意的

，爲道德的責任，所以阿毗達磨論師，以之解決這問題，是就不成特別問題了。在這意義下，阿毗達磨佛教的意志論，可說是常識的自由論。更進一步，由於先業的性癖、氣質，我人的意志，到什麼地方可得自由的這問題，不用說，決不是常識論所能定奪的。總之，道德問題的範圍，承認意志的自由，可說是當然的。以善、惡、無記的區別爲主，雖置於心根自體，但以所謂等起的行爲，而建立三性的區別，其所以也在於此。

六、道德精進的根據　還有，據阿毗達摩說：我人有此善惡種種的心作用，而自然的傾向，進於惡的方面，反而來得優勝。我人爲什麼必須努力精進以進於善呢？這確有論究的必要。道德的尊嚴，不在進於自然，而在努力精進以進，爲道德問題之一，這或者屬於不得不考察的問題。儘我人所知，在阿毗達磨中，不特別以此爲問題，而各部派的形而上學，其說明雖有多少不同，但如通過一般的精神來解說，要關聯於前述善之定義二大課題，起初阿毗達磨佛教道德精進的根據，我想是很明白的。第一、是依輪廻業報而對制裁的恐懼。卽做惡事，當時，雖爲利己的滿足，但由業報的規則，不久，不得不反長期受苦；反之，如做善事，當時，卽或是有損失，但終要得幸

福，所以眞欲得長期的幸福，不管怎樣苦，都當避惡以進於善，就是這個理由。對將善心的自性視爲慚愧（卽良心）的一派，而以此爲智或如理作意者，爲解做功利的，要關於這利害得失的判斷，是卽這意義的解釋。從這道德的價值說，雖則是很低，但在功利外，不論什麼事，都不能想念，所以這在衆人方面來說，成爲偉大的精進的根據，因而在阿毗達磨，也是最重要之點。第二、從這立場，是趣向最高解脫的必然的道程。卽以自心爲基礎，而起征服罪惡的心，是到達解脫的必然條件。所以苟有心於解脫，必須避惡而勵力於善。不管什麼人，苟醒於理性，志於解脫，是爲實現理性（智慧）的自己之規定，所以行善，畢竟不外理性自體的自己規定。不用說，這不是一切學派所明言的，但把慚愧說爲善的自性，進而到達主張心性本淨說的，可謂不外是在道破這點。到此，經驗主義的功利主義的倫理觀，終於轉換爲理想主義。然如實說，這在阿毗達磨，唯是被內含的，眞正變成明白說明的，那是後來的大乘（cf. A Buddhist Manual of Psychological Ethics pp. LXXXII-XCV）。

第三章　各種心作用與三性

一、緒說

如前章說，阿毗達磨的倫理論，是專立於經驗的心理主義之見地。而阿毗達磨之心理論的特徵，將心理的作用，分析爲種種要素而稱之心所，更進一步，要以善、惡、無記的性質爲標準，並且將之分爲數項，這在前面是已說過了的。如前篇的一般心理論中，對各種心作用以說其基礎，所以現在預想於此而專細說善惡的心作用，以作進至行爲論的準備。說倫理而由心理主義的可否，不論怎樣，先欲從心理的事實出發，以明道德之心理的基礎，這種做法，可說是阿毗達磨的一大特徵。

在以善惡爲標準的心理分析中，雖有種種的做法，但唯從這點看，於形式上最完整的，是大毗婆沙論（卷第四二、大正、二七、二二〇頁）中的七項分類：①十大地法，②十大煩惱地法，③十小煩惱地法，④十大善地法，⑤五大不善地法，⑥三大有覆無記地法，⑦十大無覆無記地法。唯此中，同爲心所，由於看法而有二項、三項的分類，在這點上，可說是不完全的，所以次第被整理，到俱舍論、成唯識論等，雖有所變更，但不論怎樣，以三性爲中心，再加煩惱的分類，可說是最完整的。因此，今

於便利上，暫且藉這分類，作爲倫理的基礎，以明此心理作用。

二、善心所　先從善的心作用來說。善心者，如在目的上說，如前所論，是使幸福的人，將自己將來的幸福，進而使得解脫的心作用。如在心理上說，要爲離去我執我欲，令心澄清的心作用。而爲其根本的，如作消極的說，離貪、瞋、癡，就是無貪、無瞋、無癡三者。這是南北論部所共稱的善根。若作積極的說，如前所述，是慚愧二者。尤其在俱舍論等，以大不善地法爲無慚無愧之二。如照應的說，慚愧的二作用，才可眞正說是一切善心的根源。俱舍論卷第四說：慚者，是對道德法（三學等）恭敬的意義；愧者，是於罪感怖的心作用。以時有說，如前所稍觸及的，正相當於良心作用，阿毗達磨，以此爲善的自性，確是得當的考察。雖以此三善根或慚愧爲善心的根本，但好平面解釋的阿毗達磨，原非從這導出其他的善心，仍並關於其外之善的心作用，而以那主要的爲大善地法，共通於一切善心。其數，從品類足論到俱舍論是十種，到唯識論爲十一種，在阿毘曇陀的阿毗達磨法要論舉十九種，所以並不一定。

今暫據唯識論以舉其數，是信、精進、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、捨、不害。此中，慚愧的意義，在前已經說明，所以現在略去而祇談其他的幾種

：

信者，不用說，是信仰的心理，關連於他的對象來說，是對四諦、三寶、因果等，絕對的信而不疑。以其能使內心澄淨，所以名善。

精進與不放逸，雖近於非常的心作用，但據俱舍等說，勤者，是對善精進勇敢的作用。不放逸，是攝心不倦不撓而修善的作用。前信，富於感情的要素，此二，正是意志力。

輕安與捨，謂不煩於身心，安詳輕快。俱舍雖唯限於輕安心理，但阿毗曇樓陀，把他分爲身輕安與心輕安的二種。如不安詳輕快，就不能行善事，在這點上，被說爲大善地法之一。捨亦近於這個心理作用，要之，是離動搖的靜平狀態。輕安與捨，與其說爲心理作用，毋寧說是一種精神，或可解爲爽爽快快的精神。

不害者，是不欲加害於他的心理，要從三善根所導出的，但在印度，特別看重不害，所以是獨立的心作用。

上面所說的心作用，必伴一切善心而起，因而即使缺其一種，亦不能說爲眞的善心。換句話說：苟善心的生起，即使不是意識，而十數種的心所，必然是俱起的，特

殊的心理，一切以此爲基礎，對這意義，乃被稱爲十善地法。在這意義下，婆沙、俱舍等，謂於此世善心起時，最低限度，有二十二心所俱起，就是十大地法、十善地法、尋、伺。尋與伺，如前所說，是思惟觀察的粗細之別，在欲界心中，必伴而起，所以最少是二十二（俱舍卷第四）。於此成爲問題的：阿毗達磨，雖把善之基礎心理列舉十數種，但在這之間，沒有加愛或慈悲，是什麼道理？因愛和慈悲，由於看法，雖爲一切善心的基本，但據阿毗達磨說，愛與慈悲之間，是有區別的，而且就慈悲來說，雖則是高等的道德，但並不是基礎的，所以由修養所養育的德目，不加在大善地法之中。至於愛，雖有基礎的意義，但在性質上，愛有二類：一是有染汚的戀愛、執著等，一是無染汚的所謂敬愛，卽對師長等的敬愛。據俱舍說：前者，因爲屬於 lobha，所以不是善；後者，其體屬於信，所以別立而不攝於善地法中（俱舍卷第四）。這可說是至當的解釋。

三、不善心　不善心者，不用說，是與善心相對的，因而，如以善根爲無貪、無瞋、無癡三者，則不善根，自是貪、瞋、癡的三者；如以善的自性爲慚、愧，則不善的根源，必然是無慚、無愧。這樣，大善地法的心所，如果是十，則大不善地法，理

當亦應爲十；大善地法，如果是十一，則大不善地法，理亦應爲十一。這是大概的道理，對此，阿毗達磨論師，確是很辛苦的。佛教，於善不善外，雖列舉所謂煩惱心，但那大部分是不善的，所以對於倫理的意義，而難說爲不善心作用的，自亦必然還有，因而對於不善與煩惱的界限，自亦有難加以說明的。將之徵於文獻，以貪瞋癡三爲三不善根，在尼柯耶已有，所以初期的阿毗達磨，也就始終以此爲問題來加處理，但到心所分類的程度，又應怎樣來處理他呢？關於這個，實是很苦惱的一個問題。在世友的界身足論，雖說大地法、大煩惱地法、小煩惱地法，但沒有善惡的分類，到品類足論，雖加十大善地法，但又沒有不善地法，到大毗婆沙論始立這個，而以無慚、無愧、無明、惛沈、掉擧五心所，爲不善地法，到俱舍論，把無明、惛沈、掉擧三者，攝於大煩惱地法而被除去，唯剩下前二者了。然到唯識論，無慚、無愧，又被入於隨煩惱中，因而獨立了的不善地法，終於是被隱沒了。如更把他徵於南方論部，在阿毗達磨法要論，雖列擧十四大不善地法，但其中沒有煩惱地法，所以這不善，畢竟不外是煩惱的異名。如此，不善的地位，在阿毗達磨法相上，成爲極大的曖昧。要之，不善是善的反面，但那亦由煩惱之名而被稱呼，應是我人所可理解的。

四、無記心　以上，是關於善不善的區別，然無記是指怎樣的心或行爲呢？如簡單說，要之，是以上之自性、相應、等起而關係於勝義之善不善的中間行爲。以此名爲無記的所以，據婆沙說，善既不可記，惡也不可記，因而在那結果，亦無善惡二果可記，說名無記（婆沙卷第五一、二七、三六三頁下）。雖這爲中間態，但如能考察一下，則其間，亦多少有關係於煩惱與全無煩惱關係之心作用的區別。盡我人所知，在早期的論書中，雖沒有這區別，但到大毗婆沙論，卻是沒有那區別的。卽分無記爲有覆無記與無覆無記的二類。有覆者，其自身，雖不是善不是惡，但屬所謂煩惱所爲，所以大毗婆沙論，爲此類心而舉無明、惛沉、掉舉三種。此三，因非另外隨伴害心，所以其身雖非是惡，但在爲修道障礙的一點上，在覆所謂菩提心的意義下，被稱爲有覆無記，如從煩惱論說，上面三種，不管那種，都被認爲是重要的。無覆無記者，完全是中間態，雖不是善，但又指不是不善或煩惱的心態。大毗婆沙論的十大地法（作意、觸、受、想、思、欲、勝解、念、定、慧）心所，雖則就是那個，但更具體的心理活動，分爲四種，至遲也是婆沙論以來的分類法：①異熟，②威儀路，③工巧處，④通果。第一異熟者，謂由前生之業而感得的心，其自體，不是善，

不是惡，因此稱爲無記（以十大地法爲無記，卽此）。第二威儀路心者，謂是行住坐臥威儀時所起的心態，亦是在不涉於善惡的一點上，名爲無記。第三工巧處者，謂或是見作彫刻、繪畫，或是聽唱詩歌音樂時，沒有邪念之心。第四通果無記者，謂由天眼、天耳等的神通而起變化時之心（俱舍卷第二）。據佛教說，無記，特別無覆無記，以之爲精神活動的一狀態看，主要是指關於美的心態。這雖是端緒，但爲我人所不可忽視。時我人的心理活動，正也沒有，邪也沒有，一種所謂無關心的狀態，大概就是說的這個。這精神狀態，在道德方面，雖沒有奬勵的必要，但在消極方面，在所謂離惡去執上，有他的用處，亦是不可忘的。

五、煩惱　在倫理及修道的心理論中，最有重要意義的，是所謂煩惱論。煩惱，就廣的意義說，與罪是相同的，而以最高解脫爲標準，是指那妨礙其實現的心作用全部。爲其原本的，不用說，是無明。以小的我執我欲爲基礎，爲欲達我執我欲的目的，而涉及意識、無意識的心作用全部，名爲煩惱。據佛教說，吾人沈淪輪廻，常常被束縛的，亦是由於此力（俱舍論卷第十九隨眠品曰：「何故隨眠能爲有本？以諸煩惱現起能爲十事故。一、堅根本（堅固煩惱之得），二、立相續，三、治自田（使依身

適合於煩惱的繁殖），四、引等流，五、發業有，六、攝自具（爲煩惱自己的資糧）
，七，迷所緣，八、導識流，九、越善品，十、廣縛義。令不能越自界地故」）。佛
陀關於這個說明，亦非常注力，從種種方面，據種種分類，以明其可畏的理由。因而
，雖同爲煩惱，但名有種種，叫做煩惱，或叫做隨眠，或叫做纏，叫蓋
，叫結。其外，還有種種的名稱。要之，這些名稱，並非是指同一事實，其間有廣
、不得自由而得名的。當然，從法相上說，不管那種，都是約使我等煩悶、懊惱、束縛
狹的差別，尤其關於隨眠與纏的同異，在部派間，有著論爭，但不管如何，從大觀上
說，不外把我人的我執之心作用，從種種立場以立名。然這煩惱有幾種，如何把他分
類呢？設率直的說，這分類，實是極爲複雜的。從一法爲始而終增至十一法的增一阿
含看，不管涉及什麼？煩惱的分類，豈不是被攝於多數嗎？徵之於此，那是怎樣的複
雜，也就思過其半了。但這些分類，未必是完整的分類，而是互相交錯的，同樣，由
於看法而加別種的名稱，實是非常精密的。佛陀，爲使知煩惱的可畏，在便利上，從
種種立場予以顯示，所以到後來聚集時，就成爲很混雜的。及至阿毗達磨時代，當說
明、分類這些時，最初仍是從一法至二法、三法，適應這分類的數目而做配列的，如

毗婆崩伽的小事品，或舍利弗阿毗曇論（卷第一八——第一九）的煩惱品等，觀此也就可以明白。而毗婆崩伽的小事品（註一）與舍利弗阿毗曇論的煩惱品，雖從共通的材料而來（拙著阿毗達磨論的研究、一〇八——一一七頁），但處理初期阿毗達磨之煩惱全般的態度，我以爲那是最明白不過的。今試一瞥舍利弗阿毗達磨論的煩惱品（大正、二八、六四六頁上——）。首先一法，就是各個獨立的煩惱：如恃（誇）、諂諛、邪敬等，大約列有百種以上。其次及於二法，似同種類的煩惱，如失念與不正知，無明與有愛，相對所列的及於數十種。更及於三法，如三集（內、外、內外），三不善根，三纏（欲、恚、癡），三愛（欲、有、無有），同樣擧有數十種。以下從四法（如四流——欲、有、見、無明的四法類），五法（如五蓋、五下分結、五上分結），六法（如六愛、六恚），七法（如七共染，卽關於男女關係；七慢，卽慢、不如慢、勝慢、增上慢、我慢、邪慢、慢中慢），八法（如八懈怠事），九法（如九愛根法），十法（如十煩惱使），十一法（如十一心垢），進而及於二十法，二十一法，三十六愛行，六十二見等（舍利弗阿毗曇論卷第一八——第二〇）。以此可以推知是如何的繁雜了。然這說明法，不獨容易捕捉其中心觀念，且對這加以整理分類的，可

以促成其處理方法的大進步。然而卽使那樣，仍不脫繁瑣之風，如被稱爲樹立秩序最佳的俱舍隨眠品，假使比較其他諸品，就又變爲很雜亂的了。在性質上，可說沒有做法。在這些當中，什麼是那根本呢？品類足論、婆沙論、雜心論等，列擧十種，就是不信、懈怠、失念、心亂、無明、不正知、非理作意、邪勝解、掉擧、放逸（品類足論卷第二、大正、二六、六九八頁下）。到俱舍論，從中除去邪勝解、非理作意、不正知、失念之四而爲六種。因這四個，是十大地法中的心所之另外作用。總之，這些是與所謂大善地法相對的，其意義，對大善地法，可以推知。然如實說，以上所說十或六視爲根本的，要不過一種看法而已，所以到成唯識論（卷第六、大正、三一、三一頁中），把那些一概入於小煩惱中，而以貪、瞋、癡、慢、疑、惡見六者爲根本。在俱舍論，雖不把他說爲大煩惱地法，但從名爲隨眠而作最重要的煩惱講（俱舍卷第一九隨眠品），亦可說是至當的。我人在此說大煩惱、小煩惱，如不拘泥於分類法，而在說明的便利上，想參照唯識的分類，簡單說明其一一的特質：

A、根本隨眠——貪、瞋、癡（無明）、慢、疑、惡見。

一、貪者，是執著之義，tṛṣṇā 與愛大略是同義。這分爲二：一是欲貪，二是有

貪。以我人所見，原始的意義，愛欲，雖是存在欲，但到阿毗達磨，成爲所謂極盛的界繫分別，欲貪，解說爲對欲界的執著，有貪，解說爲對色、無色界的執著（俱舍論卷第一九；舍利弗阿毗曇論卷第一八、大正、二八、六五〇頁上）。

二、瞋者，不用說是瞋恚，爲惡行的基本。

三、無明者，一般解說爲無智之義，我解說爲 moha 卽「心之愚鈍」之義，亦爲恃我之類，如欲生的意志，亦可這樣解說。我認爲有淺的意義（枝末無明）與深的意義（根本無明）二種。

四、慢者，是對他而自恃的心，有慢、過慢（不如慢？）、慢過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢等的區別（「何謂七慢？不如慢、不如慢、勝慢、增上慢、我慢、邪慢、慢中慢」……舍利弗阿毗曇論卷第一九、大正、二八、六五四頁上）。此外，名十二慢的也有，就是：①我勝慢、②我等慢、③我劣慢、④我勝勝慢、⑤我勝等慢、⑥我勝劣慢、⑦我等勝慢、⑧我等等慢、⑨我等劣慢、⑩我劣勝慢、⑪我劣等慢、⑫我劣劣慢（Vibhaṅga p. 346）。

五、疑者，謂對諦理而起疑惑。

六、見者，是錯誤見解之義，有五種：①有身見（薩迦耶見），即執五蘊爲我所的見。②邊執見，就是斷常二見。③邪見，就是撥無因果。④見取見，就是執劣法爲勝法的迷信。⑤戒禁取見，就是以奇怪的行法爲其道的意見，所謂非因計因，非道計道，即此。如是，開以上的六根本隨眠而爲十種。更以此爲九十八種的，想留到後面再說。

B、小煩惱——自品類足論以來，小煩惱，普通都是列舉忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍（恃）的十種。從品類足論到雜心論，更加所謂十大煩惱而少變更（以無慚愧代替非理作意、邪勝解）的，是唯識（第六、大正、三一、三三頁中、下）所謂二十種類的隨煩惱。今就那主要的解說如下：

忿、恨、惱、害，要是瞋的種種相。忿者謂憤，恨謂持續忿怨不捨，由忿、恨而懊惱，害謂從瞋而加害他。

覆、諂、誑者，謂爲自己的利益而覆事實，阿諂於人，是欺誑的心理，要由貪、癡而來。

嫉與憍者，妬忌他人的盛事是嫉，誑讚自己的得意是憍。

慳者，謂以鄙吝爲性。

不信，是信的反面。

懈怠，是勤的反面。

放逸，是不放逸的反面。

惛沈，是無堪任性，爲輕安的反面。

掉擧，是捨的反面。

失念、不正知、散亂，謂大地法中的念、勝解、三摩地，不得完成其作用的狀態。

C、煩惱的小分類——以上，雖擧出所謂主要的煩惱數，但把這些更從種種名稱，種種數目而分類的，此外還有很多。如前所說，概在經說，俱舍論（卷第二〇——二一）等，如隨眠品附錄所擧，所以在此亦擧出其主要的來看。在心理的研究中，這雖沒有怎樣必要，但在專門研究佛教的人，對此大概理解一下，我以爲也許較爲便利些。

三漏（註一）——欲漏、有漏、無明漏。

四瀑流——欲瀑流、有瀑流、見瀑流、無明瀑流。

四軛——同上。

四取——欲取、見取、戒禁取、我語取（對上二界內身的執取。參照俱舍卷第九）。

九結——愛結、恚結、慢結、無明結、見結、取結、疑結、嫉結、慳結。

五下分結——身見、戒禁取、疑、欲貪、瞋恚。

五上分結——色貪、無色貪、掉擧、慢、無明。

三縛——貪、瞋、癡。

八（或十）纏——就是無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉擧、惛沈（如加忿、覆，卽爲十種）。

此外，雖有種種分類法，但因太煩，所以卽此中止（詳細可見法蘊足論第九雜事品、俱舍論卷第二一隨眠品，舍利弗阿毗曇論卷第一八——二〇煩惱品及毗婆崩伽的小事品等）。

阿毗達磨，對此煩惱，雖作種種分類的說明。但若作最簡單的分類，一切煩惱，

不出二種：一是智的迷執，從對事實錯誤的判斷而來。以術語說，叫做見惑。二是從情意來的，謂於知識上雖已了解，但在情意上仍不能抑制，這叫思惑或修惑。如實際說，有跨於其兩者的，雖則不管那一種都不妥當的也有，但大體上，我人的迷惑，有知識的與情意的二類，可說是佛教通途的分類法。就中，那重要的，不用說，是思惑；見惑，雖可說是一種主張，但如拘泥於此，因以思惑爲强的原因，所以仍是重的煩惱。對治這兩種煩惱之道，就是見道、修道，這是修道論所說的題目。總之，佛教，雖以實際的修養爲主，但在教理上，又大推薦知的修養，以爲打破見惑的手段，這是我人所不可忘的。

註一　此小事品，在名稱上，與法蘊足論第九卷雜事品一致，且對煩惱處理方面也一致，但內容近於舍利弗阿毗曇論所說。

註二　何故名漏？諸境界中流注相續，泄過不絕故名爲漏。如契經（雜阿含卷第一八）說：具壽當知：譬如挽船逆流而上，設大功用行尙爲難，若放此船順流而去，雖捨功用行不爲難，起善染心應知亦爾（俱舍卷第二〇末）。

六、心性論　據阿毗達磨說：我人此心，有善、惡、無記等種種作用，然由看法

，其等，要爲現象而已。更進一步，在本性上，我人之心，是善的還是惡的呢？是清淨還是不清淨的呢？這如實際說，已於前篇一度說過，所謂心性論，要爲宣說倫理修道而起。

從佛教立場說，這問題，可有種種解釋的餘地。從發生的見地看，存在的根本在於無明。心的本性，始終是染，卽是惡的。以所給與的事實看，我人心中，煩惱固有，菩提心亦有，善心固有，惡心亦有，到底不能一概處理。假設本不清淨的，清淨心或善心，從何而起？所以就事實言，毋寧可說是與善心混同的爲心本性。如更從修養的目標看，我人的目的，自唯在於去惡心而爲善心，斷煩惱而爲清淨心。至於此境，我人之心，從不絕滅處看，心的本性是清淨的，所取去的不善心、煩惱心，反而說爲客塵。如是，將這些從立脚地加以相當理由而評論的，就成爲部派佛教的心性論。儘我人所知，在部派中，雖沒有徹底主張不淨論（卽原罪），但如經部以涅槃解爲虛無的立場，我以爲或可解爲暗暗預想不淨論的（唯識，以阿賴耶爲染，諒亦從這所惹起的系統）。主張混合說卽相應說的，是有部等，雖有所謂心自身不是善、不是惡而爲無記，但由因緣而善心所起就是善，惡心所起就是惡。以此稱爲相應善、相應惡。從

常識上講，這是穩當之說，亦最平凡之說。對此而唱心性本淨論的，是分別部（派）（參照宗教研究二之一）。以不善煩惱而唱一切可取去的爲客塵，是有名的事實。大乘之如來藏思想等，是從此發生的，如說有先天的良心，佛教實是從此所導出。但眞正大乘的特徵，是綜合第一無明說與第三清淨說，在談煩惱卽菩提，無明實性卽佛性。然這問題，於此不論，所以暫且不想深入。

要之，在佛教，爲修養的目標（可被打破），雖舉無數的惡德，但定奪我人的命運，還是在於自己，因爲由力將其轉化，是可進至清淨心的，所以在此，倫理的根據固有，修道的根據亦有，這是我人所不可忘的。

第四章　道德的行爲及其種種相

第一節　道德的行爲

一、行爲與行動

以上所述，是關於道德的種種心理作用，所謂是以動機爲決定條件的，因以動機爲先決條件，所以道德評價的眞正對象，是行爲。以術語說，叫做業。在種種阿毗達磨中，有所謂業品（註一）的章目，實就是處理這問題的。進一步在這當中，從行爲的主體涉及善惡的種種具體行爲，在分類上予以提示的，則以修行者明其所據。

先從一般行爲來說：謂予道德的評價，應是關於行爲的一般條件。我人的一切行動，必須給予道德的評價，因爲不是所謂行爲，到了行動含有如何條件時，就要發生那是行爲的疑問了，所以有先規定的必要。

二、行爲的種類

在心理上說，是思（意志）。除思，或許成立無意識的行動（不故作業），雖不可知，但不能成立所謂意識的行爲（故作業）。在這

意義下，佛陀已說「我說思業」。到部派時代，或如經部，主張身口意三業，皆是一思。於此吾人需注意的：據機械主義的佛教說，思，雖被認爲是單獨的心所，但其發動有種種的階段。如以現在話說：在同被稱爲意志的作用中，亦被區別爲所謂內的意志與外的意志。佛教亦把他分爲二段或三段來觀察。所謂二段，就是思業、思已業。從原始佛教時代，已是這樣分類（關於思業、思已業，可參照舍利弗阿毗曇論卷第十七；俱舍論卷第一三；成實論卷第七業相品第九五；中阿含卷第二七達梵行經等）。所謂三段，就是審慮思、決定思、發動思，這主要的，雖被認爲是經部的分類（見俱舍卷第一），而世親的成業論等，也採用這個。唯此成問題的，假定那樣，在倫理上，給予善惡的評價，應從那點開始呢？換句話說，是在審慮思上已有善惡了呢？還是到思已成或發動思而始決定善惡呢？這實在是個問題。

以之徵於原始佛教，摩迦利哥薩刺及耆那教，專以外的行爲自身爲主；佛教則專置重於心根，這是佛典始終所告於我人的。卽一般行爲，在身業、口業、意業的三分類中，摩迦利哥薩刺，特別以身口二業爲重，大雄，在這上面，多少加以意業，佛陀，則以意業爲主，而以身口業爲其副作用：這就是當時三大派修養（道德）的主要不

同點。如是，佛陀或對行爲作道德的批判時，不以殺人論罪，唯犯殺生戒，照所犯罪予以制裁，徵於比丘，因殺蛇而致誤殺人時，或下法律的判決時，常先問其動機。如一這一事實，就可明佛陀的精神所在。然不管怎麼說，倫理仍是規定人與人的關係，在那結果一點上，能增進個人或社會的幸福，是有其意義或價值的。雖說光是心根就可以了，但若結果對人不利，必減少其價值，自是不用說的。因此，佛雖始終取動機論，但對行爲的結果，也大大的注意。結果不好，縱然動機是善的，但在不契如實智見的意義下，仍被排斥。在本生譚，對這有趣的例子。昔梵授王支配婆羅尼斯時，王庭養有很多的猿猴。一天在星祭時，園丁想要去玩玩，就託猿猴灌溉樹木。猿在頭腦中，用盡了心機，想不白白的花費水，欲認清每棵樹木根的大小，乃把一棵棵的樹木，拔起來檢查，結果使所有的樹木都枯死了。菩薩見了這事說：

智慧不足者，希爲善事，亦無效果，愚者得害有益之事，如王庭之猿，使樹木枯死。

這雖是一場笑話，可是在這之間，已看出基於佛教精神的一種結果論的主張。

三、道德評價的對象　這樣，到部派佛教，大體仍置重於動機的一點，雖則說是

一致，但關於其程度，在諸派間，已發生不同的意見。卽非常重視動機自身與動機在行爲完了而始完全給予道德批判的意見之差別。而那可不可以爲道德批判的對象，要依其動機或行爲所發生的所謂無表（無作）或被稱爲種子的業習，熏習於意志者或行爲者的組織，能不能成爲招感將來禍福果報的基地呢？一想到這個依存問題，就成爲部派佛教很顯著的一大特徵。換句話說：唯是動機就已完成招感後來果報那樣的業習呢？還是依於結果的行爲性質而始成爲完全的無表呢？這點，變成所議論的焦點。

從大體說：立於所謂生機主義的見解方面，始終主張動機（卽心根）說；立於機械主義的見解方面，對於結果雖也大大注意，但在某種場合，差不多是結果論者，甚亦主張思說。在傳於我人的文獻上，其最取精神主義的，是分別說部。大毗婆沙論說：分別說部，主張貪欲、瞋恚、邪見，就是業的自性。其根據在契經，婆沙百一十三敍彼意後引契經說：「故思所造身三種業，已作已集，是惡不善，能生衆苦感苦異熟。意三業，故思所造語四種業，已作已集，是惡不善，能生衆苦感苦異熟。意三業者，謂貪恚邪見」。不幸我人對這分別說部．還不能明指屬於何派。因爲他的主張太過簡單，所以不明白的地方還有。可是不管怎樣，以精神狀態，視爲業的主體，未必

可疑。其次，比較置重動機方面而爲其代表的，是一般所知的譬喻師或經部的主張，乃對機械主義者的有部議論。關於這些文獻，散見於大毗婆沙論、俱舍論、成實論等。

如上所說，經部不特不承認有部色法無表的意義，而且激烈的攻擊他（俱舍卷第一三）。相當於有部無表色而可招感將來果報之因的所謂業習，即思所熏習的種子，經部是承認他的，由彼種子微細相續轉變差別，於是就感當來的果報（俱舍卷第一三）。即對有部的機械主義，在合生機主義的立場情形，而承認之。繼承經部的成實師，仍認無作（即無表）爲一種無表，要亦是這意義。總之，對於無表的解釋，是有所不同的。不論有部、經部、成實，亦不問他們是以怎樣形態來說，但在承認依於業之餘習勢力這點上，是同一的。所不同的，就是行爲進於怎樣的程度時，方成無表呢？有部，在身口意的三業中，成所謂表業的，因是身口二業，所以無表亦依身口表現於外的行爲而始發得，沒有唯依意業的無表（俱舍卷第一三）。當然，不基於意業（即思）的身口行爲，縱在那結果上，偶而發見善或惡，但也不能發得無表。同時主張，如果光是意業，也不發生無表，如是，有部在論破戒、持戒時，縱在心上有欲破戒的

意思，但若沒有在身體或語言上表白出來，不能說是已破戒的（註二）。這顯然發揮了那結果論的特色。經部反對這個說法，所謂業，畢竟不外是一思的種種相，所以對思決斷善惡行爲時，縱還沒有到達實行的階段，但熏習於意志自體的那東西，其後必然成爲感受果報的原因。這就相當於有部所說的無表。在俱舍第十三卷，經部有如下的說明：「如前所說，二表殊勝思故起思差別，名爲無表」。卽經部，雖不特別承認無表的存在，但以思力爲基礎，在思自己性格的意義下，承認無表。從此更明白主張這事的，是惹起經部系統的成實論。在其第七卷業相品第九十五中，有如次說：

問曰：如從身口別有業，意與意業，爲卽爲異？答曰：二種，或意卽意業，或從意生業。若決定意殺衆生是不善意，亦是意業，是業能集最勝身口業，若未決定心是意，則與業異……問曰：但身口有無作，意無無作？答曰：不然！所以者何？是中無有因緣，但身口業有無作，而意無無作，又經中說二種業：若思、若思已。思卽是意業。思已三種，從思集業及身口業。是意業最重，後當說。從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作。

卽明白底以決意的自身，與其依於身口的表業，毋寧在道德上有重大責任，而主張動

機。後來唯識等，說三業同有無表，恐卽從這說法所惹起的。

要之，從大體說，卽在部派佛教，也決不是不顧動機而唯就結果以問其道德上的責任。從動機到行爲階段的道德責任，如上所說，其間是有異論的。經部、成實論等，始終將心根視爲道德的基礎；有部，如說那種是對，在法律上處理這問題時，可說有他的不同點。

四、正道　在這動機與結果之間，關於道德責任的輕重，雖有不同的議論，然不論怎麼說，道德必須到達行爲而始完成其意義，如單從動機而判斷其善惡，是不妥當的。祇重動機的成實論，僅說心根是善良的，不能說一切善事都是如此。例如爲養父母而行竊盜，或給彼女快樂而通他人之妻，不管心根如何善良，但在道德上，決不能說是對。同樣，如據成實論說：爲利益多人而殺盜賊，爲救人命而行妄語，在一方面，雖是善的，但另方面，其自體未必正當（在同樣的主意下，成實論據世法經說：若死陣中得生天上。又說：殺賊是無罪的，不殺反而得罪。又舉婆羅門的六法，剎帝利的四法，吠舍的三法，首陀羅的一法等。批判婆羅門說爲祭祀而殺動物是善事，剎帝利說爲保護而殺人是善事的錯誤。更舉世法經說：若乏食七日，從首陀羅奪取無罪，

若命欲斷得從婆羅門取無罪。述此以批判其謬誤——卷第七、三業品第一〇〇）。眞正可以說是善的，心根固然要善，而其結果更須契於正義。於此成問題的：假定這樣，那所謂正道，究指什麼呢？儘吾人所知，在佛教，眞正而且善的，不擧一般的做標準，而是以所謂十善業道答之。因爲心根之善，主要是關客觀之事，所以如以這兩面爲概括的原理，那就變成很抽象的，在實行上，由於成爲力弱的東西，所以想在具體上擧一條來顯示他。如迎合其精神解說：善而正的最高理想之標準，是解脫涅槃，其實行的標準，在與提高自己性格的同時，對於他人也要作出如何的利益，而且不管那一種，都不給予何等損害，所謂正道，可說在此。

五、行爲的完成　現就十善業道等的德目，略來說一說他們的順序。在進入那一德目之前，關於行爲完成的相狀，首先有在這裏略爲一說的必要。卽動機與行爲，以怎樣的順序發現他時，他就成爲完全的形狀呢？適應動機，各各有相當於動機的行動，雖則說是一種原則，但在種種事情上，其手續，不免有完全及不完全。然而欲明這點，對於結果應給予大大的注意。因爲這是有部的意見，所以現在想就有部來顯示這個問題。

據有部說：一種行爲，欲在道德上完成，大體上，要先經過三個階段，就是加行、根本業道、後起。自發智論對此發生萌芽（發智論卷第一一，有「彼加行未息」之說；婆沙卷第一一八，也含有這後起之義），到大毗婆沙論變爲意識的，及至俱舍業品就清楚的具有此說了。此中，所謂加行，可說是準備；根本業道，可說是快要決行這個的當體，後起，可說是在決行後，承認或不承認那行爲所作的結果，就中，主體的，不用說，是根本業道。根本業道的完成，據俱舍論說，要完備四個條件。如殺人（註三）的時候：第一、一定有決行殺害的意志（故思）；第二、要有對於特定人的意識（想）；第四、達到沒有錯誤（不誤）。如把這個一般化：謂有完備的計劃，決定一定的目標，有目標的認識，達到沒有錯誤的四個條件。其初爲成完全的道德行爲，所以對於行爲，我們須負完全責任（俱舍卷第一六）。這太法律論的說法，在道德論上，雖覺得有些奇怪，但在實行論上，實可評爲注意周到的觀察。如是，有部把他適用於種種的場合，依其定不定，而論道德責任（無表）的輕重有無。關於此，現在略而不談。

六、道德與輪迴及解脫的關係　據部派佛教或原始佛教說，道德行爲的主體，雖

則是善良的意志，但那結果以及對於其他的影響，也給予不少的注意。康德所謂道德性的重大價值，乃是吾人所不可忽略的。加之，阿毗達磨的道德論：在一方面，關聯於輪廻問題的解釋；在他方面，通達這個，最後視爲到達解脫的準備，在關係上，比普通的道德行爲，其所關聯的範圍，還要涉及複雜多歧。因而，在規定那性質上，不光是動機或結果，然則彼唯止於輪廻的範圍呢？還是聯繫進至解脫呢？是凡夫的行爲及那一一之點，雖然如此，但在阿毗達磨被稱爲業品的章目，從那全體的立場，試欲將我人的行爲加以分類，這是我人千萬不可忘的。

又舍利弗阿毗曇論卷第七，列記業品的分類如次：

1、思業、思已業。
2、故作業、非故作業。
3、受業、非受業（果報之受不受）。
4、少受業、多受業（報之多少）。
5、熟業、非熟業（報之近遠）。

6、色業、非色業（色謂身口，非色謂意）。
7、可見業、不可見業（色入可見，法入所攝不可見）。
8、有對業、無對業（聲色入有對，法入所攝無對）。
9、聖業、非聖業（無漏與有漏）。
10、有漏業、無漏業。
11、有愛業、無愛業（有求與無求）。
12、有求業、無求業。
13、當取業、非當取業。
14、有取業（有勝）、無取業（無勝）。
15、有勝業、無勝業（有上與無上）。
16、受業、非受業（業之內與外）。
17、內業、外業（受與非受）。
18、有報業、無報業。
19、心相應業、非心相應業。

20、心數業、非心數業（依於緣與非緣）。
21、緣業、非緣業（依於心數與非心數）。
22、共心業、非共心業（依於隨心轉與不隨心轉）。
23、隨心轉業、不隨心轉業（依於共心與不共心）。
24、非業相應業、非業相應非非業相應業（與思相應不相應）。
25、共業、不共業（依於隨轉業與不隨轉業）。
26、隨業轉業、不隨業轉業（依於共業與不共業）。
27、因業、非因業（依於緣業與不緣業）。
28、有因業、有緣業（有因＝有緣轉業共業）。
29、有緣業、有爲業（有緣＝有爲）。
30、知業、非知業（知如事知見與不知如事知見）。
31、識業、非識業（依於一切業識、意識，如事識及否）。
32、解業、非解業（依於知如事知見及不知如事知見）。
33、了業、非了業。

34、斷智知業、非斷智知業（依於不善業與善業）。

35、斷業、非斷業（依於不善及善）。

36、修業、不修業（依於善、不善、無記）。

37、證業、非證業（依於證如事知見及不證如事知見）。

38、教業、無教業（身口是教業，意無教業；或色入教業，法入無教業）。

39、身有教業、身無教業。

40、口有教業、口無教業。

41、身業、口業、意業。

42、戒業、無戒業、非戒非無戒業（善、不善、無記）。

43、身戒業、身無戒業、身非戒非無戒業。

44、口戒業、口無戒業、口非戒非無戒業。

45、意戒業、意無戒業、意非戒非無戒業。

46、善業、不善業、無記業。

47、學業、無學業、非學非無學業。

48、報業、報法業、非報非報法業。
49、見斷業、思惟斷業、非見斷非思惟斷業。
50、見斷因業、思惟斷因業、非見斷因非思惟斷因業。
51、卑業、中業、勝業。
52、粗業、細業、微業。
53、受樂業、受苦業、受捨業（與三受相應業）。
54、樂受業、苦受業、捨受業（從果報方面說）。
55、樂受業、苦受業、非樂非苦業（依於善、不善、無記之報）。
56、喜處業、憂處業、捨處業。
57、喜處業、憂處業、非喜處非憂處業。
58、現法受業、生受業、後受業（三時業）。
59、與樂業、與苦業、不與樂不與苦業。
60、樂果業、苦果業、不樂果不苦果業。
61、樂報業、苦報業、不樂不苦報業。

62、過去業、未來業、現在業。

63、過去境界業、未來境界業、現在境界業、非過去非未來非現在境界業。

64、欲界繫業、色界繫業、無色界繫業、不繫業。

65、四業（一、黑業黑報，二、白業白報，三、黑白業黑白報，四、非黑非白業非黑非白報）。

66、四受業（一、現苦後有苦報，二、現樂後有樂報，三、現苦後有樂報，四、現樂後有苦報）。

67、五怖（犯五戒而有現怖、後怖）。

68、五怨（同上）。

69、五無間業。

70、五戒越（破五戒）。

71、五戒。

72、因貪業、因恚業、因癡業。

73、因不貪業、因不恚業、因不癡業。

74、趣地獄業、趣畜生業、趣餓鬼業、趣人業、趣天業、趣涅槃業。
75、七不善法。
76、七善法。
77、八聖語。
78、八非聖語。
79、因貪身業、口業、意業；因恚身業、口業、意業；因癡身業、口業、意業。
80、因不貪身業、口業、意業；因不癡身業、口業、意業。
81、十不善業道。
82、十善業道。
83、十法成就，墮地獄，速如矢墜。
84、十法成就，生善處（天），速如矢墜。
85、二十法成就，墮地獄，速如矢墜。
86、二十法成就，生善處，速如矢墜。

87、三十法成就，墮地獄，速如殑矛。
88、三十法成就，生善處，速如殑矛。
89、四十法成就，墮地獄，速如殑矛。
90、四十法成就，生善處，速如殑矛。

註一 在發智論業蘊第四（卷第一一—一二），涉及：一、惡行納息，二、邪語納息，三、害生納息，四、表無表納息，五、自業納息的五章，以論諸種之業；在婆沙論，從卷第百十二至卷第百二十六，計有十五卷，解說諸業。

註二 例如七種別解脫律儀，由四緣捨：一、由意樂對有解人發有表業捨學處故；二、由棄捨衆同分故；三、由二形俱時生故；四、由所因善根斷故（俱舍卷第一五）。

註三 在成實論，以四因緣得殺生罪：一、有衆生；二、知是衆生；三、有欲殺心；四、斷其命（成實論卷第八、十不善業道品第一一六）

第二節 規定實行的德目

以上所說，是以阿毗達磨論書所說的倫理論爲基礎、爲背景的。如屢次說，佛教所希望的，不在倫理理論的說明，而在倫理的實行。阿毗達磨論書，從一方面說，雖似在於教理理論的研究，從另方面說，在阿毗達磨論書初期，要在規定實際修行的事項，而究竟所欲說明的，自有他的目的，這在前面已屢屢的說過。於此成問題的：假定這樣，那阿毗達磨論書，又是怎樣規定實行事項而予以推獎呢？實在說，要想明顯規定這個，那是很困難的。

如前所說，佛從廣大的立場，涉及大小事項而推獎所有程度的善事。不過，向來喜將這些，在數目上，集合爲幾條來顯示之。這事，不獨散見於種種經說，在所結集的經典，如增一阿含，就是全從這一條一條的數目而編輯的。徵於這一事實，也就可以無疑。當然，如嚴格說，經中所說那些數目，未必是佛所直說的，而是後來佛徒，本於佛之精神而結集的。雖然，但其根源，已在佛陀。簡單的說：根本教條是四諦，實行規定謂八正道，獎勵而爲四禪四無色定。如是喜舉數目說明，可以明白的知道這一事實。唯散見經中所說倫理的規定，如用數舉出其德目，其數之多實是可驚。今試引用吾之原始佛教思想論——擬儘量的省略一條一條的規定——，錄見如次：

一、家庭經濟與道德　①四法具足：一、方便具足（正當的職業修養）；二、守護具足（貯金）；三、善知識具足（交善友而學道德與技術）；四、正命具足（謀作收入相應的生活，不陷於卑恪，不走上驕奢）（雜含卷第四第九一經）。②經濟的四分分配：一、生活費一分；二、田業費一分；三、預備一分；四、貯金一分。③浪費破產的六因：一、飲酒；二、夜遊（卽非時的徬徨於街頭）；三、耽於伎樂；四、耽於賭博；五、與惡友交；六、怠惰（長阿含卷第一一善生經；中阿含卷第三三善生經中（前出），以：一、溺婦女，二、溺酒，三、賭博，四、交惡友的四者，爲消財的因緣）。

二、家庭與各員義務　①親子的關係：子對親的五種義務：一、維持財產；二、繼承家業；三、確立系圖；四、學得子孫；五、祭祀祖先。親對子的五種義務：一、拒子爲惡；二、導歸於善；三、教育學業；四、完成婚姻；五、於適當時令繼承家長。②夫婦的關係：夫對婦的五種義務：一、敬之；二、不輕視；三、自守貞操；四、委家全權；五、予衣服莊嚴具。婦對夫的五種義務：一、做事有序；二、能仕於夫；

三、守於貞操；四、守護家財；五、勤不怠惰。③主從的關係：主對從者的五種義務：一、隨其能力令作事業；二、給予衣食；三、病給醫藥；四、時張慰勞之宴；五、給以遊時休息。從者對主的五種義務：一、先起；二、遲眠；三、唯取所與；四、努力做事；五、稱揚主人（長阿含卷第一一、善生經；中阿含卷第三三、善生經；別譯尸迦羅越六方禮經。於六組中，特採有關家庭的三組）。

二 社會的道德

一、朋友的關係 朋友之間，相互有五義務：從一方面說：一、布施；二、愛語；三、利行；四、同事；五、不出惡聲。從另方面說：一、從誘惑中保護；二、對已被誘惑者保護其財產；三、爲恐怖者的依處；四、爲不幸時的助力；五、愛敬子孫。

二、師弟的關係 弟子對師的五種義務：一、起立師前；二、常近侍奉；三、願聞師說；四、尊重師長；五、不忘所教。師對弟子的五種義務：一、陶冶品性；二、於已學者使能憶持；三、隨其所問不惜解答；四、指示善友；五、到處保護。

三、沙門、婆羅門及其信者的關係 信者對歸依僧的五種義務：一、身行慈；二、口行慈；三、意行慈；四、不閉彼門；五、布施飲食。沙門、婆羅門對信者的六種

義務：一、拒彼爲惡；二、令住於善；三、慈愛於彼；四、未聞令聞；五、已聞令其清淨（理解）；六、開示天道。

如總說彼，要卽四攝事：一、布施；二、愛語；三、利行；四、同事。尙有具體的事項：種植園菓；設置橋船；作福德舍；挖掘水井以便旅客（雜阿含卷第三六第九九七經）。

三　政道

一、實際的政道　一、常常集合談論政事；二、發揮和合心；三、尊重傳統；四、尊重國內元老（卽慣習或熟練國家政事的老練家）以聽其意見；五、良家婦人女子的貞操；六、尊崇國內外宗廟；七、如法尊敬阿羅漢（長阿含卷第二遊行經）。

二、國王的十德　一、清廉寬容；二、甘受群臣之諫；三、願與民同樂；四、依法徵集租稅；五、閨門眞正；六、愼於飲酒；七、稟持威嚴；八、依律裁判無有阿曲；九、與群臣和睦；十、注意身體健康（增一阿含卷第四二）。

三、輪王的七寶　一、輪寶；二、白象；三、紺馬；四、神珠；五、玉女；六、居士；七、主兵（長阿含卷第二）。

一、四具足　一、信具足——歸依三寶；二、施具足——隨喜布施；三、戒具足——守持五戒；四、慧具足——諦觀四聖諦理。

二、八齋戒　這從五戒與三持齋所成。五戒：一、離殺生物；二、不與不取；三、遠離邪淫；四、遠離妄語；五、遠離醉酒。三持齋：一、離非時食；二、離歌舞觀劇及香料花鬘；三、離高座大床。

三、十不善業道　一、殺生；二、偷盜；三、邪淫；四、兩舌；五、妄語；六、惡口；七、綺語；八、貪欲；九、瞋恚；十、邪見。去此十不善業，就是十善業道（俱舍卷第一六）。

以上，是在所謂生活道德、資益前世後世上的重要德目，而爲佛陀之所宣示的。阿毗達磨的任務，應是廣說其定義，顯示其概念。在此吾人須注意的：卽儘我人所知，在阿毗達磨或散見於許多經說中的所謂世俗之道德說明，極爲稀少，而專高調直接有關解脫的修道德目爲多。如說三十七助道品（四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道）的數目，到阿毗達磨時代，就失去佛的包容態度與社會態度，

而專走於合理的，傾向於出家主義。所以阿毗達磨詳論善惡，雖重倫理的德目，但在實際上，用力說明的，與其說是特別爲信者所可守的。一般倫理，毋寧說是一般倫而論，視一般所知的十業道，爲一切道德的根柢。其後，從八齋戒，進而計劃說明特殊道德之德目的，以毗婆崩伽爲始，阿毗達磨的態度，多是處理這問題的。因而自己在此，預想世俗的德目，也想先從十業道來說明。

第三節　十業道

十業道（註一）者，爲涉及身口意三而活動的行爲。如更細分：卽身業三種，口業四種，意業三種。其爲惡業時，名十惡業道，離諸惡業時，名十善業道。以之細分，是這樣的：

三種身惡行——一、殺生，二、偷盜，三、邪淫；

四種語惡行——四、兩舌，五、妄語，六、惡口，七、綺語；

三種意惡行——八、貪欲，九、瞋恚，十、邪見。

一、殺生　殺生，不用說，是殺害生物之義，在諸惡行中，是最重要的。不獨佛

教認爲如此，從某種意義說，是印度一般宗教所最忌的。特別如耆那教，極端重視不殺生，是著明的事實。因而關於殺生，雖不須要特別說明，但在阿毗達磨對此，也有種種待考的議題。第一、爲什麼殺生是罪惡的？這在佛教教理上，從種種立場，雖爲可考察的問題，但儘我人所知，在阿毗達磨論書，並未深刻的論這問題，因殺生自身就是罪惡，爲既定的事實，就這樣認定卽可，毋須多加論究。以之徵於契經，契經示以十業道的根據，在於所謂自通法的理論，所以阿毗達磨，亦可視爲預想於此。自通法者，要爲推己而及於他，就是所謂同情心。如說：

我欲生，欲不死，欲幸福，欲避苦。如有破此欲生、欲不死、欲避苦之我之生命，此爲我之所欣愛耶？若爲我所不喜愛，則我去破與我同欲生、欲不死、欲幸福、欲避苦之他生命，他亦不欣愛此。不獨如此，凡爲自己不愛不快之法，在彼亦爲不愛不快之法。然則我如何以己所不愛不快之法而繫縛他（增含卷第三七）？

第二、吾人生命，若念念滅，殺生豈不是就沒有意義？這是俱舍論第十六、成實論第八卷（十不善業道品第一一六）所提出的問難。據寶疏說，這是立長時四相的正量部之難。對這問題，俱舍有二說：一、斷相續生名爲殺生；二、有殺生心名爲殺生。殺

生，並不關於念念相續，要在一期相續中，强斷他的相續，而在反於衆生意志的一點上成爲罪惡。婆沙百十八說：沒有實在的衆生，怎麼有殺生罪呢？對這疑問，世友以有衆生想答。第三、誤殺亦犯殺生罪嗎？這確是個問題。誤殺，因反不欲死的有情意志，所以與殺成爲同樣的結果。如結果論者的耆那（離繫者），就主張誤殺亦成立殺生罪，像誤觸火被火所燒一樣（俱舍卷第一六所引）。但這在佛教，是不承認的。雖充分的須負不注意的責任，但因沒有欲殺的動機，不可說有完全意義的殺生罪。如俱舍論辯解：如有誤觸他人之妻，或如饗宴的結果，客人偶然破壞胃腸，要不外偶然的過失而已（同上）。據佛教說：如前所述，殺生罪的成立，雖有種種條件，但主要是動機，所以卽使自己不下手，若以殺意令人行事，亦成立殺生罪。第四、不唯以貪瞋癡爲動機，而因學規、法規、軍規，乃至爲救多數的殺生，是不是也成罪惡？在實際上，這雖不得不承認是不得已之惡，但佛教把這也視爲一種殺生罪的（俱舍卷第一六、成實論卷第七，在三業品第一〇〇中，有與這相同的見解）。在成實論第八卷十不善業道品第百十六，特就爲國王官吏的義務及強迫的殺害而論，並舉當時行於世的正當殺生的情形予以批評。卽在婆羅門爲了祭儀，在國王官吏由於法律或爲人除害而殺

害蛇蠍等，乃至在波剌私（波斯）的邊地，於習慣上，殺有病的父母以消除他們的苦痛等。舉出這些，認爲是正當的殺生。佛教排斥這種說法，認爲這些都是從無知（癡）而來的結論與歸納。阿毗達磨，雖主絕對不殺生的主義，然儘我人所知，在實際上，如發生那些情形，尤其是除惡獸的禍害，防敵軍的侵入，乃至由法律須要執行死刑，當這時候，如何處置，方算正當？論中似乎沒有論到（關於佛教的死刑廢止論，生物解剖反對論的運動等意見，大乘的殺一救多論等，可參照大方便佛報恩經第七卷親近品及行願品疏鈔五等）。

又儘我人所知，雖不特別成爲阿毗達磨的問題，在佛教，不獨誡他殺，據律說，自殺也是大大排斥的。有諸比丘，因修不淨觀而厭患此身，多作自殺；據傳說，雖得大自在天的讚賞，但佛大大叱責這種行爲。欲自殺者，或欲補助自殺者，被處爲偷羅遮罪，或波羅夷罪（即擯斥放逐於教團）刑。至因有病苦痛難堪時，假定自殺，更是佛教所誡的（五分律卷二）。此外，阿毗達磨論及多人從事殺生之際，一人達其目的，實際下手而不殺害人的責任如何（有責任）；被害者與加害者的同時死又如何；遣人使其殺害的責任如何等，因爲太過煩瑣，所以略而不談。要之，據阿毗達磨說：苟

以意志去行，一切種類的殺生，不管那一種，雖有輕重的差別，但都犯殺生罪。離這殺生，就是十善之一。

二、偸盜　其次，就偸盜說。如以原語 adinnādāna 所示，就是竊人不與或强取的意思。此次殺生而爲佛陀說得最煩瑣的。五分律謂：若比丘盜竊五錢以上有價值的東西，則被處以波羅夷罪。據摩竭陀阿闍世王的制定，盜五錢以上的東西，慣習的處以死罪（五分律卷第一）。這在阿毗達磨，也有種種議論。第一、盜罪成立的條件，與前殺生罪同，就是以盜爲中心而應具備四個條件。若以不注意的原因取去他人的東西，雖須負不注意的責任，但並不構成盜罪。第二、爲生活逼迫，事不得已時，盜取是否犯罪？這在當時印度，認爲此時盜取是正當的，如成實論第七卷說：「世法經說：若乏食七日，從首陀羅奪取無罪，若命欲斷，得從婆羅門取。是人雖以惡業活命，不名爲破戒人，以急難故，猶如虛空塵垢不汚，是人亦爾罪所不染。又曰：梵志法中說：若刼奪時財主來護，梵志爾時應當籌量；若使財主功德不如（己）則應殺之，所以者何？我是勝人，能以種種悔法，除滅此罪。若功德與等，自殺殺他，其罪亦等，以此罪重難除滅故。若財主德勝，應自捨身，以此中罪不可除故。如是分別刼奪（成

實論第七三業品第一百）。然像這樣，不用說，佛教是不承認的，在佛教，苟以盜心取人財物，不管事情怎樣，總是犯盜罪的。在成實論第八卷（十不善業道品第一一六），還提出一切皆共業所生，盜也沒有罪的議論。然在佛教，因承認共業外的別業，所以由別業而有私有財產，爲任何人所不得侵犯。第三、阿毗達磨，對於盜業，在論特定的場合中，頗有興味。先說：採取埋於地下的東西，犯不犯盜罪呢？案律，佛初制盜戒時，有類比丘，認爲佛陀所制，是誡取聚落（卽村落）的東西，空地（山林原野）的東西，恐怕不禁止，因抱這種見解，所以又被佛陀叱責（五分律卷第一）。然有趣的：這在婆沙、俱舍與成實的意見，是不同的。俱舍說：縱令是無主的，因伏藏物是國王的，假定掘取了他，就構成了盜罪。在婆沙，對國王或對田宅所屬的人，是有議論的，人民的所有權，僅能在於地上，不能及於地下，所以取了，就對國王犯罪，但屬兩國中間的東西，如果取用，是又判爲無罪的（婆沙卷第一三；俱舍卷第一六）。反之，成實論（卷第八、十不善業道品第一一六）說：「問曰：有人言，伏藏屬王，若取此物，則於王得罪，是事云何？答曰：不論地中物，但地上物應屬王。所以者何？給孤獨等聖人亦取此物，故知無罪」。這是基於律的見解不同所生的異見。據

彌沙塞律（五分律）等說：地上的東西，就是空中或地下的東西，也禁止盜取，可見俱舍之說，似得佛教眞意（同前參照五分律第一）。阿毗達磨，還誡盜取寺院、廟宇等的東西。寺院或窣堵波，是三寶所有物，持主雖沒有特別私欲心，但若盜取，對如來與衆僧，構成盜罪（俱舍卷第一六；成實卷第八同前）。

三、邪淫　邪淫或欲邪行，在原則上是與不是自己的妻或夫交接之罪。據佛教說，卽使是自己妻，假定非時非處行淫，是同被算在邪淫之中。如在口中或肛門交接，在神社佛閣等，乃至懷胎、乳時、齋時，雖爲夫妻，也被禁止，否則，卽爲邪淫。依於此例，亦有種種問題：第一、與不是己夫或妻交接，爲什麼是罪惡呢？還有，反於他的意志而無理强行，固可說是罪，若相對行淫，對什麼人都無損害，難道也有深罪嗎？雖有認爲沒有深罪，但在佛教看來，縱然是相對的，如不履行一定的手續，反於該男或女保護者的意志，仍被認爲是罪惡的。據律說，男女保護者有十種：一、父母所護，二、兄姊所護，三、親里所護，四、自護，五、法護，六、自任，七、衣物、八、共誓，九、有主，十、作信。從第一到第三，雖是明其娛姆的意義，但第四自護，是獨立者之義，第五法護，是出家者之義，第六自任，是自己不得任性之義，第七

衣物，是妾的意義，第八共誓，是婚約完畢之義，第九有主，是所決定的妻或夫之義，第十作信，是如藝娼妓之義（男娼也有意志）（五分律卷第二）。這樣，有妻之男與有夫之妻相通，一方面反於其妻的保護（即邪淫。又即使是獨身，但爲父母繫念著的男子，與爲父母所護的女子通，在反於兩方保護者的一點上，成爲邪淫。因而，眞正則不是邪淫，但據成實論第八、十不善業道品說，仍須在衆人前如法而來。即在衆人前，舉行一種儀式，作爲附帶條件（關於獨立自護或自任的男女，如果合意相通，雖，佛教的正淫，終於唯是一夫一婦的關係嗎？關於這，佛教仍承認當時的習慣，即以婆羅門三婦、刹帝利二婦、吠舍及首陀各不過，佛陀非常尊重閨門的純潔，所以從這與所謂第二夫人的關係，亦是被承認的。方面看，可謂是以一夫一婦制爲模範的夫婦關係。因而，行於當時一類修道者間的左道派，或所承認的亂倫風習，在佛教又是大大排斥的。俱舍論第十六卷說：在梵志的牛祠（瞿婆婆祠）中，有諸女男，受持牛禁，或嚙草，或飲水，隨在何處遇到，不論是親是疏，隨遇隨合，像這樣的讚美交接。又諸外道（舊譯爲頻那柯外道）作如是說

：「一切女人，如臼、花、果、熟食、階陞、道路、橋、船，世間衆人應供受用」。佛教認這是從愚癡來的邪說，不客氣的予以極力排斥（俱舍卷第一六）。要之，正淫是指由正當的婚姻，有安子孫的意志，且在夫妻間有一定節制的交接，除這，其他一切皆被認爲邪淫，是佛教的正說。

四、妄語　以上是說身的三業，其次來說口的四業，就是離間語（兩舌）、虛誑語（妄語）、粗惡語（惡口）、雜穢語（綺語）。就中，虛誑語是最重要的，阿毗達磨也最注力說此。妄語，要而言之，卽爲欲誑人而詐傳眞實。長阿含集衆經，以四種非聖語計算，就是這個。阿毗達磨說，此由三個條件成立：一、說與心違背的話；二、對方了解你所說的沒有錯誤；三、從欲欺誑對方的動機發生。俱舍第十六卷，以此「染異想發言，解義虛誑語」爲定義。因而，若起錯覺等，實不見聞覺知，作如見聞覺知想，以語於人，不是妄語（成實論卷第八、十不善業道品第一一六）。有時由妄語使人得大利益，那又怎樣呢？從佛教的立場說：縱然不是惡意，苟以誑的動機，對人說出假話，亦成立妄語罪。因此，實際上世間所承認的妄語，如「若人因戲笑，嫁娶對女王，及救命救財，虛誑語無罪」的格言，在佛教也是不承認的（俱舍卷第一六

）。然在是等情形下應怎樣呢？可惜，這在佛教還沒有具體的說明。

五、兩舌　離間語，就是兩舌。以中傷、離間人的目的所發語言。依此，不論達不達到那個目的，在構成罪惡的一點上，是同一的（俱舍卷第一六）。但以善的動機，使與惡人別離，以是善心教化，雖發言令其分離，不構成離間罪。這是成實論所特別說的（卷第八同上）。

六、惡口　粗惡語，就是惡口。謂唯以惱他爲目的所發的語言。

七、綺語　雜穢語，就是綺語。謂雖沒有特別的惡意，但說戲言、空話、猥談等，能使人心染（俱舍同上；成實卷第八）。

八、貪欲，九、瞋恚，十、邪見　其次，意的三業就是貪欲、瞋恚、邪見。貪欲，據俱舍說，特別惡欲他財；瞋恚，是憎其他有情；邪見，是撥無因果之義（俱舍卷第一六）。這三者，雖爲身三、口四的動機，但據佛教說，其雖未必都成行爲而表現出來，但在成爲罪惡的一點上，被說爲獨立的業道。當然，如實際說，這在有部、譬喻師、分別論師等之間，是有異論的。在有部，思（意識）成行爲而始完成罪惡；譬喻師或分別論者，已視思的自身爲行爲。在關係上，貪、瞋、邪見，也僅止於內心。

如據有部，視爲還未完全的惡業；如據經部師或分別論師，其自身已成惡業。然雖卽有部，但在十業中，因承認別立意的三業，所以與譬喩師或分別論師的解釋，稍稍不同。卽譬喩師和分別論師，將貪、瞋、邪見，直接視爲思業（就是意業）；在有部，以思爲別立的意惡行，對身三口四的意志行爲，將其限於內心的惡行，給予他的獨立地位（俱舍卷第一六；婆沙卷第一一二）。在成實論，上品的貪瞋邪見，雖則是業道，但中下品，唯是動機，不是業道，作此調和的解釋（成實論卷第八、十不善業道品第一一六）。

註一　婆沙第百十三卷；成實第八卷十不善業道品第百十七；俱舍第十六卷：詳論十業道。

註二　俱舍第十六卷有頌說：「軍等若同事，皆成如作者」；卽在多數人殺生時，也得殺罪。此際比他強的如也同意，同犯殺生罪。然被強有力者逼入團體中，如自誓決不下手，則不負殺生責任。又能殺者與所殺生，如果俱時命終，不得根本業道。

註三　在智度論，舉邪淫十罪：一、能危害夫（或妻）；二、夫妻常鬪爭；三、

不善法增長、善法損減；四、不護身孤寡妻子；五、財產日日損減；六、常疑於人；七、親族知識所不愛喜；八、受怨而種業因；九、死入地獄；十、來世男女不能共作圓滿家庭（智度論卷第一三）。又寶積經，先問女罪，次問丈夫罪。丈夫有四種詐女人過：一、耽欲不知修學正法；二、迷於女人而忘父母之恩，甚至不讓父母住所；三、爲邪見而身破滅不顧，以迷於女人；四、對正事雖愛惜錢財，但爲女人却不惜金錢（引用蜷川氏佛教倫理二八三——四頁）。

第四節　別解脫律儀

一、三種律儀　以上，說去十惡，就是十善。祇要想做一個眞正的人，不論是誰，都應遵守。然十善十惡的性質，不論那種，都是對他的德目，還不能說是眞正自己自身的修養。易言之，這不過是普通的善事，並未進至宗教的善事。宗教的善事，在諸惡莫作、衆善奉行外，更要完成自淨其意。爲對他的德行，同時，要對自己的修養。佛教，以十善爲通於一般的德目，然以這爲背景，依不同的分類，立修道之德目的，是律儀（saṃvara）。雖耆那教也用這術語，但據佛教的解釋，要爲期於一定的時

日，行一定的德目，以之而爲要期的誓願去行，亦是一種律儀。如常習殺生者（如獵師），身三口四的任何一種，如作要期律儀），律儀是要期而行一定善德之意。進至阿毗達磨，通例將其作爲數種分類（註一）。不獨善事如此，就是所謂惡律儀（又叫不、無漏律儀（俱舍卷第一四）。第一別解脫律儀者，謂受戒法時，所生自遮各惡德之力（無表＝戒德）；靜慮律儀者，謂修四禪時，出自防非止惡之力；無漏律儀者，謂得無漏道時所生之力。就中，跨於倫理與修道兩者而爲最重者，當是別解脫（戒）律儀。靜慮律儀（定俱戒）、無漏律儀（道俱戒），可說是修道結果所自得的防非止惡之力（以之說爲隨心轉戒），並沒有倫理的實行規定，反之，戒律儀却是眞正屬於欲界所規定的實行律。比後二者，在價值上，有所不同。至少，對於我們有規定意志行爲的實際之力（此叫不隨心轉戒）。關於定俱戒及道俱戒，是後修道論的問題，現在暫且不論，這裏想專從倫理德目的立場，就別解脫律儀略爲一談。

註一　成實論第八卷善律品第百十二說：「是善律儀有三種，爲戒律儀、禪律儀、定律儀（滅盡定）」。更說無漏律儀含於後二種中，斷律儀，亦含此中。

二、戒論總說　佛陀開始組織教團時，其歸在於律儀，其方法，在避無用的苦行，以求德行與精神的安靜，所以起初並無一定的實行規定。然由教團漸漸趨於隆盛，其間自然就產生了入團規定及其資格，乃至團員應守規則等種種雜多的規定，總稱之名爲律。完成這律藏的，實是整理這律的經文集。其內容的規定爲主，但因特別置重外在的規律，所以在這當中，不可說爲惡於道德，特別對比丘、比丘尼，反於如法的風習，其所教誡的，適應制，但其一度成爲規律，爲團員的，爲律之一。這律在最初，雖是所謂隨犯隨制定立會人的許可，得以加入教團，這在守一定規律的誓約下，而受一教團規則上來說，含有極重要的意義。

三、律儀八相　然團員有幾種類？從大體說，雖則是比丘、比丘尼、優婆塞（近事）、優婆夷（近事女）的四衆，但此外，還有爲比丘、比丘尼候補者之少年衆的沙彌（勤策）、沙彌尼（勤策女），有所謂輕微意義的信男信女之近住（守八齋戒者），與是沙彌尼而受具戒前學六法的正學（式叉摩那）：各受多少不同的戒律。在這意義下，有部等以之名爲戒律八相。然如實說，雖分男女爲八種，但從律的本身說，祇可說是：（1）比丘、比丘尼；（2）沙彌、沙彌尼；（3）

優婆塞、優婆夷；（4）近住的四種（俱舍卷第一四）。如是四種中，雖有共通的德目，但因要期有異，所以有部（註一）等說，各可發得別種戒體。雖說似嫌少煩，但彼等一一戒律，想在下面順次一說。

一、近住戒（八齋戒）　在家佛弟子，所謂最輕微信者的應行，首先是受三歸。即歸依佛法僧三寶，宣說我欲終身爲優婆塞或優婆夷時，就成爲所謂佛教徒了（見雜含卷第三三、第九二七經（大正、二、二三六頁中）對摩訶男的說法）。從此完成佛教徒之行持的，是多舉其優婆塞之實的所以。這有輕重的二種。其輕者，限一定的曆日吉凶，持所謂八齋戒。這大概是從婆羅門布薩日齋戒制度的習慣而來。八齋戒者：（1）不殺生、（2）不偷盜、（3）不邪淫、（4）不妄語、（5）不飲酒（註二）。持此五戒，於上，限於一日，更持（6）避塗飾香鬘歌舞觀聽、（7）避眠坐高廣嚴麗大牀、（8）避非時食的三戒。合前，名持八齋戒。據有部（俱舍卷第一四）說：在一定的期日，就一定的老師，受戒繼續至明晨，發表意志時始得成就。據成實論第八卷八齋戒品第百十三說：不必定爲一日一夜，半月乃至一月繼續亦可；又就師受，雖是正式，但無師時，自心念誓受八齋戒亦可。其數，成實師說：持八支全部，

固是正規，有時爲適應各人能力，持其中的幾部分亦可。有部認爲：婆羅門的布薩制度，應始終把他保持爲佛教化的意義；成實方面，可說還是屬於欲持自由精神化的。然大體上，此戒仍然是在一定之日，期持一晝夜爲正式。而其一定之日，月之白分三回，黑分三回，合爲六回，一般把他叫做六齋日（註三）。卽八日、十四日、十五日，屬於白分；二十三日、二十九日、三十日，屬於黑分。

二、優婆塞、優婆夷戒（五戒）　持上八齋戒，不用說，是殊勝信男信女的一種行持。但更進一層的，是盡一生涯爲在俗的佛弟子，而持三歸五戒。卽常持不殺生以下乃至不飲酒的五戒，禮佛、誦經，爲僧伽的友人，爲支持者的信男信女。其持戒法之數，比八齋戒，雖似不足，但在一生涯及質勝的一點上，是勝過前者的。加之這些信者，於六齋日，通例是更持後三齋的，所以在一般八齋戒者之上，自不用說。在家信者，可以到達不還果位，就是指這業行所到而言。

三、沙彌、沙彌尼戒　沙彌、沙彌尼，是他日可爲比丘、比丘尼之候補者的少年衆，雖已正式出家，但因年少之故，不能與眞的比丘、比丘尼相比，所以其規定也就不煩瑣。爲沙彌、沙彌尼，先要證明得父母的許可，沒有癲病、肺病、不男不女等病

、不負債、與王沒有關係，然後就和尙，歲。這規定，雖可動搖，但從八歲起，是，著袈裟衣，而進出家之道，其應守的，不是不邪淫，而是絕對的不淫）外，加持眠坐高廣大牀，第九去非時食，第十手不。後三齋所以分爲四種，是重視各個各個的意思。

正學，從某種意義說，是沙彌尼的一曾否懷胎，所以令其在若干月之內，作試六戒。

四、具足戒（比丘、比丘尼戒）　正，首先不可缺乏比丘、比丘尼的諸道具，的，但受多少試問（父、母許可等——）示應守四法與四大戒（四不可行法），始生活，必須乞食；（2）衣服，是糞掃衣；（3）住所，在樹下石上；（4）醫藥，

略似八齋戒的常持。卽於前五戒（然於此，第六去塗飾香鬘，第七避歌舞觀聽，第八避受取金銀。前後合持十戒，以之名爲十學處

的一種。卽有夫的婦人，於出家後，爲了試驗他驗的修行。其所應守的，是五戒與非時食的

式出家者應守的戒，總稱具足戒。受這戒的用心選擇教授和尙，正規爲十師，雖是形式，通過這個而得會衆的默認，教授師開始告漸成爲眞正比丘或比丘尼。四法者：（1）

賴人供給等。當然，這是頭髮旋兒的生活法，但實際上，住僧舍，利用信者捐獻的衣服，不用說，是不遮止的。四大戒者：（1）不淫；（2）不與取；（3）不殺；（4）不自稱得上人法（神通）。這有數的規則，都極重要，如犯了那種，就是波羅夷罪，而被擯出僧伽。

如是成爲比丘、比丘尼，應眞切的修戒定慧，固不用說，而爲僧伽的團員，於上四大戒外，尤有遵守多數規律的必要。集合這個的，就是波羅提木叉。由於派別，其戒法數目，有多少不同。巴利傳有二百七十七，法藏部說二百五十；西藏傳二百五十三，翻譯名義大集說二百五十九等。雖有所不同，但整理了的，大概在二百五十前後（對比丘尼，更加特殊的戒法）。雖說這些屬於禁止的，但比丘如法的行爲、行儀，也都包含其中。今試以二百五十戒爲標準，區別波羅提木叉的內容，爲如下的八項：

①波羅夷法，就是上面的四大戒。

②僧伽婆尸沙法（僧伽法），從十三條成，如犯這，停止比丘一時的特權，受別住罪（因全教團參預這議題，所以叫做 asiṅgha-avasesa 或 ādisesa）。

③不定法，由二條所成，謂有比丘犯罪，依超出信女的信用程度，定其罪的輕重

，所以叫做不定。

④尼薩耆波逸提法（捨墮法），由三十條所成。主要是有關衣鉢的規定nissaggiya，是放棄之義。謂有餘分的衣鉢，棄捨給予僧伽。（pacittiya 是 prāyaścittiya，是賠償之義）。

⑤波逸提法（單墮法），由九十二條所成。於種種方法，由償罪所承認的罪，關係於容易犯的罪（飲酒亦在此中）。

⑥波羅提提舍尼法，包含四條，由自白懺悔所承認的罪。

⑦衆學法，這是關於如法的行爲。漢譯爲百條，巴利爲七十五條。

⑧滅諍法，是對罪判決法，有七條（註四）。

以上七支（集合第四、第五單名波逸提）所規定的戒法精神，一切是消極的，要以離諸罪過爲主。雖說沒有積極爲他的善事，但反轉來看，就算只是消極的，而在自身的修養上，比積極的德目還重要。因做爲他的善事，是由不合理的社會組織之缺陷，即使是善事，亦多少被認爲是不合理的行動。反之，消極的遠離惡事，是絕對的。

然律將罪過作幾種分類呢？大別有二種，就是性罪與遮罪。性罪者，謂以染心而

行（俱舍卷第一四）；遮罪者，雖非以染心而行，但其是性罪因。順正理論對之作如下的解說：

性罪遮罪其相云何？未制戒時諸離欲者決定不起，是性罪相；若彼猶行是名遮罪。又，若託染汚心行是性罪相；若有亦託不染心行是名遮罪（順正理論卷第三八、大正、二九、五六〇頁中）。

如染他之婦人，雖則是性罪，但同室而被說爲遮罪。這相當於康德所謂道德性、適的一點上，而可說是遮罪。罵倒亂暴，雖爲性罪，但飲酒自身（特別用作藥時），並不是罪。然在容易導於暴亂的一點上，法性的區別。佛陀的戒法，不用說，以性罪爲中心，但爲導於性罪的因緣，說名遮罪。佛常對弟子警誡這個，犯了這個，就如國人犯了國家法律一樣。爲佛弟子，被判爲叛逆佛陀與僧伽的行爲。

註一　俱舍第十四卷說：從近事（優婆塞）進於近策（沙彌），從近策進於比丘，雖受戒三次，但三種律儀體，不相雜亂，其相各別，具足頓生。

註二　飲酒，是性罪？抑遮罪？這很有議論。諸持律者，謂是性罪；阿毗達磨論

師，謂是遮罪（俱舍卷第一四）。

註三 參照起世因本經卷第七（大正一、四〇二頁上）、雜阿含卷第四〇第一一七經、增一阿含卷第三八（大正二、七五六頁下）、俱舍卷第一四、成實卷第八齋戒品第一一等。

註四 長井眞琴氏，「根本佛典的研究」中，根本律藏的研究二七頁以下、新譯佛教聖典、七一六——七四四頁。

註五 長井氏「根本佛典的研究」一六五頁。

四、戒律諸問題 前述適應種種階級的戒法，是集佛教徒所應準據的規矩，從原始佛教時代，已大略規定，並非阿毗達磨所發生的新的問題。然上戒法，如徹底論究起來，於此有種種問題。在中國，同一四分律宗，分爲種種，也是爲此；尤其在印度，戒律，在外方面，就維持教團契機點的關係上，於彼發生種種異論，自亦不足爲怪。詳細論究這個的，就是戒律論。今雖不太明傳，但未嘗不是所謂阿毗毗奈耶（註一）或毗奈耶毗婆沙（註二）的中心論題。因而，關於戒律，在阿毗達磨，如認其有進步，那是有種種議論的，今且擧其主要的二三種，略爲一說。

第一應說的，戒律是怎樣受的。據佛教說，戒律要成爲正式的，必須要從他受，方能表現其效能，所以授戒的規定，是件最大的事。阿毗達磨說：授戒的主體有二種，就是僧伽全體及其個人。比丘、比丘尼、正學之戒，從僧伽受，後五種（近住、優婆塞、優婆夷、沙彌、沙彌尼），從個人的比丘受爲通則。成問題的，是受具足戒的方法，如正式說，由和尚與十比丘的立會始可，這在前面已說過了。可是實際，不一定照那形式的也有，俱舍第十四卷，引用毗奈耶毗婆沙師之言，對於受戒，示有十種不同的方法。如說：

一、由自然，謂佛、獨覺。二、由得入正性離生，謂五苾芻。三、由佛命善來苾芻，謂耶舍。四、由信受佛爲大師，謂大迦葉。五、由善巧酬答（佛之）所問，謂蘇陀夷。六、由敬受八尊重法（八尊重法者：①雖百歲尼，須敬禮初歲比丘。②不可罵謗比丘。③不得舉說比丘過失。④應從大僧受戒。⑤半月，從大僧行大摩那埵。⑥半月，從僧求請教誡人。⑦依僧安居。⑧詣僧自恣），謂大生主。七、由遣使，謂法授尼（案以美人途中危險，故遣使授戒）。八、由持律（行戒律作法的人）爲第五人，謂於邊國。九、由十衆，謂於中國。十、由三說歸佛法僧

，謂十六賢部共集受具戒（十誦律卷第五六（大正、二三、四一〇頁上）有此文」。

要之，不管那種，除佛與獨覺，都必須依師，爲小乘受戒的法則。這點，有點是他律的，如從自律爲生命的道德立場說，雖不無有些低下之感，但在對他（僧伽）而誓約的意義下，將其破棄，難有義務的强力的命令權，這確是不可忽略的（註三）。

其次應說的，經此一定的手續受戒，持律與沒有特別的受戒，在自避惡事間，有什麼區別呢？常識上，自不爲惡與持戒者的不作惡，沒有什麼不同之處，所以沒有另外麻煩受戒的必要。阿毗達摩說：於此發揮那受戒之功能的，是前說的對僧伽或教誡師所發的特殊誓願。如從那說，基於常識的善事（惡事亦然），概被事情或條件的支配，是不可能徹底的。俱舍論說：這有五種限定：第一有情定者，例如心念我不殺生，無害的動物，雖則不殺，有害的動物，有時仍殺，即爲有情定。第二支定者，念我唯守一德，其他即犯亦可，是爲支定。第三處定者，謂念在某地方，雖則不犯，但在另一地方，即使去做亦可。第四時定者，謂念我在這一個月內，能離殺生。第五緣定者，謂念在普通情形下，雖則可以不犯，但遇戰爭等事，仍然不得止息（俱舍卷第一

五）。這樣，與普通的善事是善，雖沒有不同，但不徹底，所以不叫做律儀，而名處中之善（對惡律儀，將普通惡，叫做處中之惡）。反之，如是戒律，其中，如八齋戒，有一定的德目與一定的時日，至少在其範圍，是徹底的，斷不容依於事情或條件的如何而左右。況到具足戒，全離前述五種限制，在一切時、一切處，不論得怎樣事情許可，都誓離一切惡事，所以於此得一種獨特的力量。以之叫做律儀，或稱爲戒律體。以術語說，對一切有情，名得律儀（註四）。

第三應說的，這誓願受戒，實際，不限定一切受戒者，都持其戒。或自發的，或不得已的，有破戒者，亦是自然之理，但如何處置破戒者呢？還有，破一戒時，其他的戒，也變爲無效了嗎？破戒後而又至心懺悔時，應如何處置呢？發生這種種問題。婆沙說明這點，謂棄戒的原因有種種：①故意捨，②由命終，③由二形生，④由斷善根的四因爲主（唯八齋戒，如過一日一夜，就自然捨——俱舍卷第一五）。故意捨者，是決意放棄戒律的受持，如出家者的還俗，就是這一情形。由命終者，在初期盡形壽受戒的關係上，命終而捨戒律，自是自然之理。二形生者，初以男子或女子受戒，後因兩根同時發生，於是就失去法器的資格。斷善根者，謂失無貪、無瞋、無癡，或

全無慚愧心時，因沒有戒法的基礎，所以其戒自然而捨。對此，不管什麼人，都沒有異論，但成問題的，是犯一部分時的情形。在近住、優婆塞、優婆夷等戒中，雖有特別的限定；但那卽使其一犯時，就成爲重大的結果。比丘、比丘尼戒，雖無數目的限定，但所謂遮罪，在那自身，不是罪的亦有，所以犯那些時，認爲立刻就會影響到其他一切戒，未免是就太殘酷了。這點，在戒律學者間，雖起種種異論，但特別成問題的，是比丘、比丘尼，犯那所謂波羅夷罪（四重禁戒）時的情形。俱舍第十五卷說：經部從嚴肅主義的立場，認爲犯四重禁戒之一時，其他一切戒法，都變爲無效。經部師，原是機械論者，四重戒，如犯一重戒法，就同斷善根，以失去一切戒法的基礎。且卽以之徵於聖典，在十誦律第二十一卷（大正、二三、一五七頁上）有說：「若比丘、比丘、非沙門、非釋子、失比丘法。如多羅樹頭斷，更不生不青、不長不廣，比丘亦如是」。因而經部師的意見，自然契於律的旨趣。然從他方面說，在佛教，因太尊重懺悔的價值，所以一旦由過犯了戒，立刻就與斷善根者作同一處理，不承認其他未犯的戒律價值，老實不客氣說，殘酷的氣味太大。因此，形式主義的毗婆沙師，尤其迦濕彌羅國的毗婆沙師，反對此說，因犯四重戒，

不犯其他戒，是沒有可捨之理由的。主張在一一別解脫戒上，卽使犯戒，如發露懺悔，罪是可以沒有的。在婆沙百十九卷（大正、二七、六二三頁上、中）；俱舍第十五卷，兩派間展開很長的議論。這到後來，對戒，到底是以形式的處理爲至當呢？還是應爲所謂一心戒呢？發生分別，雖是最初的出發點，然如實說，經部師亦承認懺悔力的，如屬經部系的成實論第八卷十不善業道品第百十六（大正、三二、三〇六頁上）說：由慈心、善心、實智等發生，雖宿業亦滅罪，或使減輕。因而，經部師將犯重禁戒的，比於敗種，當知那是指沒有一點懺悔心者說的。

關於戒律論，雖還有許多須要說的問題，但恐太煩，姑止於此。要之，戒律的精神，始終是消極的，一看，雖是他律的，然因顯示打破本來具有利己心的最低限度的標準，所以佛教徒的德目，光是這個，是不夠的。以此爲基礎，更如前說，積極做爲他的善事，至少有原始佛教的精神，這是吾人所不可忘的。

註一 關於阿毗毗奈耶，可參閱「阿毗達磨論的研究」一四——五頁。

註二 關於毗奈耶毗婆沙師，參照雜心論第三卷（大正、二八、八九〇頁下）；俱舍論第十四卷及俱舍論法義第十四卷（大正、六四、二一五頁中）。

註三　如「有餘師說，戒有四種：一、怖畏戒，謂怖不活、惡名、治罰、惡趣畏故，守護尸羅。二、希望戒，謂貪諸有勝位、多財、恭敬、稱譽受持淨戒。三、順覺支戒，謂爲求解脫及正見等，受持淨戒。四、清淨戒，謂無漏戒，彼能永斷業惑垢故」（俱舍卷第一八）。

註四　有就律儀、不律儀範圍及其動機等關係說，見俱舍第十五卷。

第五節　爲菩薩道的波羅蜜

一、聲聞道與菩薩道　以上所說十善業道、諸種戒律，如前屢屢注意及的，概在消極方面，以避惡事爲主。如藉後來的術語說，這是專爲聲聞乘即羅漢道的實行規定，不是佛陀爲主的實行規定。爲佛陀的，十善業道，固不用說，就是諸種律儀，也並不是不守，不過不光這個，進而更做種種善事，認爲專爲衆生打算的自身，就是提高自己地位的所以，因而可說這是佛道（對羅漢道）的一大特徵。表示這的，是菩薩的十或六波羅密。當然，在此所謂菩薩，雖是後來的大乘，但如觀音、普賢、文殊，並非所謂住定菩薩之義，原始佛教的菩薩，始終是以成道前的釋迦佛爲模型，將其溯至

過去無數劫的諸種經歷的人格，這是我們不可或忘的。因而，從小乘阿毗達磨論師的見地說：羅漢道，有一般的妥當性；菩薩道，眞正是屬特殊的事情，所以比於羅漢道，阿毗達磨，不力入菩薩道，亦是當然的。阿毗達磨論師——經部別認多佛同存——說：過去有數佛（普通六佛），未來亦有彌勒佛的出現，因爲沒有二佛同時並現，所以此非常人之所企及。然卽使那樣，已涉及三世佛的出現，吾人如能修學菩薩道，於永遠的未來，終有成佛的可能，所以進到阿毗達磨，多少也就論及這問題。如宗輪論或論事的菩薩論；婆沙及俱舍的菩薩論，就是這個。

二、阿毗達磨的菩薩論與大乘　這菩薩論，雖是關於釋迦菩薩的，但由一般所知之本生譚文學的發達與普及，一般佛教徒，不必緣遠，就可成爲極通俗的，這徵於阿育王時代所建築的諸種建築物中的寓言、彫刻，就可了知。如是，此菩薩論，一方隨於民衆的信仰，另方隨於佛身觀的發達，終於與其以羅漢，毋寧以菩薩爲一般之理想的，是爲大乘。在阿毗達磨，縱然非常進步，但還沒有到達那樣的程度，然準備到達那兒，須多少加以整理，這是不可忽視的。在這意義下，菩薩論雖是阿毗達磨的題目，同時亦爲到大乘橋樑之一題目的。

三、菩薩道的德目　菩薩所修之道是怎樣的呢？菩薩，原來，一方身還在於世俗，一方是求最高理想之菩提的人，因爲是這意義，所以雖爲菩薩，但其修養，有種種道程，並不一樣的。菩薩在最下位時，除有一點菩提心外，與普通凡夫毫無不同。因而，雖爲菩薩，但不一定不犯惡事。然菩薩所以爲菩薩，一方雖犯種種惡事，另方並不停止永遠不絕之大理想（佛陀）的追求。而其方法，就是先將自己供於犧牲，打破小的我執我欲，爲此，適應種種境遇，爲人爲世而行善事。當然，在本生譚中，有時從最高道德見地看，雖沒有如何不覺之處，但仍以程度低的時候之菩薩道釋之，因程度低，所以後可進至最高的階段，在這意義下，是可將一切視爲菩薩道的。菩薩道，若是在家道，其活動範圍，比出家道廣，因以佛陀爲理想，所以其活動，有自由，有深度，自不用說。在這意義下，菩薩的修養項目，不如羅漢道的限制，一般雖說爲萬行，但那未免太空泛，故今特以菩薩道爲十波羅密多或六波羅密多爲數。波羅密多（註一），是波羅密（最高）與多（抽象名詞）的合成語，乃是菩薩將萬行進至最高位而完成之義。

總之，將萬行攝於十度或六度的，是菩薩特有的修行項目，實質上，與八正道等

沒有多少不同。雖則那樣，但格式上，至少爲菩薩道所有的最大特徵。在這當中，布施（特別是財施）爲最重要點，亦卽在家道於出家道外所有的特徵。

十波羅密或六波羅密是說的什麼呢？檀那波羅密（布施）、尸羅波羅密（戒）、羼提波羅密（忍辱）、毗離耶波羅密（精進）、禪那波羅密、般若波羅密的六種，就是所謂六度。十波羅密者，據解脫道論卷第八說：（一）布施、（二）持戒、（三）出離、（四）智慧、（五）精進、（六）忍辱、（七）諦、（八）決定（受持）、（九）慈、（十）捨（大正、三二、四三六頁下）；據勝天王般若（卷第一、大正、八、六八八頁上）及成唯識論（卷第九、大正、三一、五一頁中）說：在施、戒、忍、精進、靜慮、慧外，加方便（這有廻向方便與救濟方便二種）、願、力（這有修習力與思擇力二種）、智爲十波羅密。然在南方，一般以十度爲準，在北方，以六度爲主。北方之六，可解說爲是將十數加以整理、緊縮的結果。如六度集經（八卷、大正、三、一——五二頁）等，以六波羅密爲菩薩行的分類，大概就是爲此。這十或六波羅密，都是釋迦佛在因位所行的，進一步，到達布施、忍辱、精進，全離我執，離一切利害得失，賭生命爲最高理想（佛陀）所體驗的。然這到後來大乘，成爲自未得度先度

他的菩薩大誓願，而在一般化的方面，給予佛教精神運動極大刺激，這是不可忘的。

註一　就pāramita文法的解釋：①此Haribhadra爲pāramitā pāram-it-tā之略，如動詞得爲名詞。於此附ta的，tad bhāva（狀態之意）Haribhadra; paris ms. P. 13）。②眞諦譯俱舍釋論第十三卷（大正、二九、二四九頁下）說：是彼正行，名波羅美；是彼正行聚，名波羅美多：互不相離故——（此中ta是聚之義）。③pārami，在巴利，是完成之義，這就ta而爲pāramitā——荻原氏梵藏學會講演大要、大正十五年六月一日）。

俱舍第十八卷說：「能到自所住圓德彼岸故，此六名曰波羅密多」。智論十六卷亦說：「名曰到彼岸，是爲波羅密」（大正、二五、一四五頁中）。又說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆名到彼岸」。

四、特別關於布施　在六度或十度中，雖攝菩薩萬行，但如前述，爲在家道而最發揮其特徵的，是布施。本生譚中，可說亦以布施行占最多數。因而（註一），在阿毗達磨，對這波羅密的說明，也就特別詳細。在此，舉其一端可見。當然，如嚴格說，這不獨限於菩薩道，從原始佛教到小乘佛教，都是重大德目之一。總之，這是關連

菩薩道的重要問題。在便利上，將他分爲三四段來說。

布施的功德，從一方面說，最低限度，自己要有多少供於犧牲，同時對他給予利益，以得所謂自利利他平等的利益。然由動機、對象、布施物等，其價值有所不同。第一從布施的動機看，俱舍卷第一八說，布施的動機有八種：①隨至施，②怖畏施，③報恩施（adān me dānaṃ），④求報施（dāsyatime dānam），⑤習先施（謂因先祖施而施），⑥希天施，⑦要名施，⑧爲莊嚴心、爲資助心、爲資瑜伽、爲得上義。第一隨至施者，沒有自發的布施的意志，要隨近至已方能布施之義。第二怖畏施者，俱舍說，發現財產破壞相現前，希望以布施來予以挽救。正理四十四卷（大正、二九、五九三頁中）說，遇到危難，發生恐怖，希望以布施的功德來挽救，因此動機而行布施。其餘易知，我想不再特別說明。此中最高布施，不用說，是從第八動機出發所行的布施。

其次，從布施的對象說，大體可以分爲四種，就是所謂趣、苦、恩、德。趣者，是五趣或六趣的區別。布施上位之趣，比施下位之趣，有更高的意義，如布施畜生有百倍價值，布施罪人則有千倍價值：如是等類。越近於已，布施效果越高，就是此意

。苦者，以苦者爲標準，佛教特別獎勵布施病人、看護人、行旅者，乃至苦於寒暑的貧者等。恩者，謂施父母、師、法師等以及其外受恩的人們。德者，謂施持戒者、聖者等。如捐獻寺廟塔院的，亦入此中（俱舍卷第一八）。

第三、從布施物說，這有二類，就是法施與財施。法施者，是施法之義，謂教化人而將其導至解脫。財施者，是以物質施人之義。如說二施何者爲勝，不用說，是法施（註二）。然從實際說，所謂布施，主要是關於財施，經論種種說明，亦都有關財施，這是不可忘的。

阿毗達磨，對於布施，作種種說明，且論其功德的大小。最高布施，要爲無所得施（註三）。俱舍第十八卷說：「若離染者於離染者施諸資財，於財施中此爲最勝」；菩薩以無所得心，法施於人，莊嚴其心，乃至爲得上義而行布施，此屬最上。後來到大般若經等，宣示三輪空寂，實不外於高調這點。

〔還有，關於佛教的報恩主義，可參照大方便佛報恩經（大正、三、一二四頁）及大乘本生心地觀經報恩品（同上二九五頁）等〕。

註一　關於布施及布施之果，如 Kathāvatthu, VII, 6 及俱舍卷第一八所論；關

於對僧伽與佛的布施，如 K. V. XVII, 6-11 所論。

註二 在 Aṅguttara Nikāya IV, p. 246 中，以五戒爲五大施；在智論第十一卷中，列舉財捨、法捨、無畏捨、煩惱捨的四種，而對財捨、法捨兩者，說法捨爲勝（大正、二五、一四五頁上）。同論又列舉物施、供養恭敬施、法施的三施（卷第一二、大正、二五、一四六頁下）。如據對於 K. V. VII, 4 的佛音註，則把施心、律儀、財物，說爲布施的三種。基於此中的第一，王山部與義成部，說布施是心所（K. V. VII, 4）。

註三 俱舍第十八卷，有「若諸菩薩所行惠施，是普利樂諸有情因，雖不名爲脫施於脫，而於施福亦爲最勝。除此更有八種施中，第八施福亦爲最勝」。

第五章　善惡業及其果報

一、緒說

以上所說，雖少雜亂，但阿毗達磨所處理的，要以避惡德進善德爲主。於此成問題的，是善惡行爲的酬報如何。善惡行爲，在其自身，有完成的意義，而功利的人間生活，原有要求善應獎勵、惡應避免的功利根據。於此所立的，善業有幸福之報，惡業有不幸之酬，是爲業報思想。當然，佛教最高理想，如常所說，在解脫涅槃，以此爲目標的德行，雖在所謂無所得（如帝釋爲試菩薩布施，假現地獄，告以布施者墮地獄，受者生天，但菩薩仍勇敢的宣說實行布施），但在所謂輪廻界，仍然善有善報，惡有惡報。由這期待，我人的倫理行持，能夠使之增進，是不可疑的事實。而且據佛教說，這是一種自然的法則。以之徵於原始佛教，佛從教訓的立場，雖常說善因善果、惡因惡果，但把他改爲理論形態而說明的，盡吾人所知，尼柯耶中，還看不出。然基於心理論、生命觀等的立場，把他改爲理論的形態，成爲自業自得法則的，要之，在意志、經驗、性格、行爲間，有一定的秩序，所謂自業自得的作用之行，不外是指這事實。這在我人「原始佛教思想論」中已經說過。將這更欲在形式上整

理的，就是阿毗達磨論書，而這進一步被次第議定了的。

二、業的心理影響　先從業的自體說，如前所說，心理方面，要由善惡行爲，我們的身心，受一定性格，雖說無意識的，但那是指永久不滅的事實。然在佛教的規模上，其性格應作如何說明的問題，可有種種解釋的餘地。如實說，這在前雖常說到，但在順序上，不妨再把他簡單的往返看一看——那生命觀，在機械主義立場方面，總是以業習依附於生命組織內，而添加生命特色的莎姆西恩古。有部說的無表色，就是其代表的想法。從這立場說，我們的生命（或心），爲諸蘊和合，不外是機械的集聚的結果，所以把他附於特殊的業習，畢竟不得不說爲機械的。反之，在生機主義立場方面，因把生命（或心）組織，視爲一有機體，所以其業習，爲有機體的如何發動，畢竟不外指這可能態的性格或傾向。以經量部爲出發點而發達，經於到達唯識的種種思想，是其代表的思想。在南方論部發達了的有分識思想，從業論立場說，恐是位於上面兩思想之間的。有分識，爲無意識體，在視爲所謂業習貯蓄所的一點上，雖有似於以根本蘊爲中心的種子思想，但以他爲主而視爲受動的，在沒有自發的一點上，不免是很機械的。如實說，把業視爲機械的，解爲生機的，與有我論者，視業附著於我

，當然大大不同，但以業習爲生命本質（尤其以作用看時）的一點，是同一的，然在概念上，如說那種是對，機械主義者，解說爲附著物，生機主義者，解說爲本質，我以爲有這不同的。

三、業及其果報　以這善惡業爲因，如何引發其結果呢？嚴格的說，由於因果的立法而有種種（註一）的說法，但從大體說，我以爲可分兩種。以術語說，就是業爲同類因而引發等流果（含增上果）的方面。這兩方與業爲異熟因而引發異熟果的方面。這兩方面的關係，因是密接不離的，所以實際是不可離的，雖說如此，但在觀察便利上，至少可分爲上面的兩方面。第一同類因等流果者，以所謂事實看時，即使是心理因果，也是有關的，謂業及果，在性質上，是同一的。常思慮惡的行爲，其結果就成惡人，進而成爲惡鬼；常思惟善事的行爲，其結果就成善人，或者成爲天使。而這在經驗上，是不可疑的事實。教育的實際原理，雖則也是如此，但佛教更把他及於三世，謂今世善人、惡人、愚人、賢人，都是由於前世的業習處多（但不是宿命論者）。第二異熟因異熟果者，就是普通所說的因果，善的志行有幸福的果報，惡的志行有不幸的果報，就是這法則。這與前同類因等流果的情形不同，原因與結果，其性質不必同等，

據註釋家說，異類而熟，名異熟果。因雖是善惡，而果是苦樂（以苦樂因而說身心無記），其範疇雖有不同，但那因果關係，實全出於我人倫理的要求，至其必然的關係，是不易證明的。然若不立這因果，在實際上，就有非常缺陷，所以爲同類因等流果的裏面作用，佛教以之爲眞理而容認，且把他擴展於三世，欲在價值上，明其妥當性。

由上二種因果，在同生物間心理作用的不同，苦樂命運的不同，如簡單說，明世界種種相的，就是阿毗達磨世界觀（或人生觀）的一特徵。俱舍論在業品之初，說「世別由業生」，不外是明這點。

然在此成問題的，就是世界，是唯所謂有情世間的意思呢？還是亦含器世間的意義呢？在原始佛教，就所謂「我們的世界」而論，對於物理世界，沒有成爲特別問題，現在由於與業論同時的世界觀之發達，於是就成問題了。這如徵於論事的案達羅派，主張「此地球亦爲業果 K. V. VII, 7」，同部及正量部，主張「物質亦爲異熟果 K. V. XVI, 8」，明顯知道物理世界，亦是依於業的結果。南方上座部，始終守住原始佛教立場，雖欲把業果局限有情世間，然不免不徹底。有部，初雖不明顯，但到

婆沙（第九十八卷及第百二十七卷）、俱舍（第十三卷）等，不獨有情世間，就是器世間，亦視爲依於業的差別〔如俱舍說：「有情世間及器世間各多差別，如是差別由誰而生？頌曰：世別由業生」（第十三卷）〕。有情的種種相，是別業所感，器界的種種相，是共業所感，這說法，可說是婆沙（註三）以後北方論部共通的說法，如成實論（註四），亦明顯的用術語說爲共業。以此說更進一步的，是唯識論，謂一切由阿賴耶識的種子顯現。還有，雖是小小問題，但關聯這問題，而不得不說的，就是業與異熟果的關係，唯限於善惡業而無記沒有嗎？這徵於部派的主張，據論事十二之二說，一切業都有異熟果，卽使無記業，亦有異熟果，但在南方上座部、有部（婆沙卷第一九、大正、二七、九一八頁中及卷第一一五、大正、二七、五九八頁上——）、成實論（卷第七、三業品第一〇〇、大正、三二、二九五頁中），都反對此說。然從實際說，徹底承認這個仍然有果的也有。而主此說的，據佛音告訴吾人，是大衆部。

註一　俱舍第十七卷說，業道所得果有多種，如說：「不善、善業道所得果云何？頌曰：皆能招異熟、等流、增上果」。更就殺生示例：行殺先感地獄異熟果，來生人趣，壽命短促，是等流果，所有外物光澤少，爲增上果（取意）。

俱舍第十七卷又說有漏業無漏業及其果報關係，頌曰：「斷道（修道）有漏業，具足有五果。無漏業有四，謂唯除異熟。餘有漏善惡，亦四除離繫，餘無漏無記，三除前所除」（異熟及離繫）。

註二 「熟有二種：一者同類，二者異類。同類熟者，卽等流果，謂善生善，不善生不善，無記生無記。異類熟者，卽異熟果，謂善不善生無記果」（婆沙卷第一九、大正、二七、九八頁中）。

註三 「問：此器世界蘇迷盧山洲渚等物，一切有情共業所起。於中若有般涅槃者，何故此物不減少耶？尊者世友作如是說：若物是彼士用果及近增上果者，亦有減少；蘇迷盧等，但是彼遠增上果，故無減少」（婆沙卷第二一、大正、二七、一〇六頁下）。「然諸世間，有情數者，各從自業煩惱而生；非情數者，一切有情業增上力共所引起」（同、卷第九八、大正、二七、五〇八頁上）。有情類於此處所共業增長世界便成，共業若盡世界便壞（同、卷一三四、大正、二七、六九二頁下）。

註四 一切萬物，皆共業所生（成實卷第八、十不善業道品第一一六、大正、三

二、三〇四頁下）。

一切衆生有共業果報：謂得住處，以業因緣，故有地等。以得明業因緣，故有日月等。當知物生，皆以業爲本（同、卷七、繫業品第一〇三、大正、三二、二九六頁下）。

四、三時業　總之，我人之業，必引其果，然引果的時期怎樣呢？回答這問題，就是有名的三時業說（特別關於異熟果）。這在尼柯耶已說過了的（婆沙、成實等，以契經爲經，由推察得），到阿毗達磨，大分析而成論究的題目。三時業（註一）者：第一順現法受（成實譯爲現報），第二順次生受（成實譯爲後報）。

第一順現法受者，謂現世作業，現世受其果報。第二順次生受者，謂現世作業，於次次生或其以後受報。據佛教說：來世受其果報。第三順後次受者，謂現世作業並不是與作同時釀成其果報（婆沙卷第一四、大正、二七、五九二頁上；成實卷第八、三報業品第一〇四），必相續多少時，漸次增上，始實現其果，但由實現時的遲速，所以分爲三時。然如實說，吾人欲求善惡與禍福的完全一致，那是很難的。在

現世唯完成少分，其大部分，反而對反面的事實，始終欲求其妥當性。在這意義下，成實論三報業品引古頌說：「行惡見樂，爲惡未熟，至其惡熟，自見受苦。行善見苦，爲善未熟，至其善熟，自見受樂」：欲以這明三時業說倫理的意義。究竟說來，何等業是順現報受業，何等業是順次生受乃至順後次受呢？如實說，這是很難解答的問題。在俱舍（卷第十五）、成實（三報業品）、婆沙（卷第一一四）等，多少試欲由業的性質來規定他。如據於業，業是意志行爲，雖極猛利，但其動機或規模，深刻而不重大的，得順現法受果；雖不猛利但很深重的，是順次生受；兩者交錯的，是順後次受（成實同上）。又一說，是依希願：希願於現世受的，是順現受；期望將來的業受，爲後二報（成實同上）。婆沙（卷第一一四、大正、二七、五九四頁上——）更比較三報價值說：現報最輕，次報較重，後次報最重。如果實，早熟則劣，遲熟則勝之類。易言之：果報愈大，其熟愈遲，所謂大器晚成，乃至漸漸中毒難以醫治的意義，可說都涉及三世的。

佛教建立三時業說，雖名定業，但在阿毗達磨，此外還立有不定業。如三時業，其受報的時期、種類，都不一定，而介於三時業之間的，由其關係如何，受報不定的

，是爲不定業（加此就成四業）。這不定，亦有二種，就是時期定受報而種類不決定與時期、種類都不定（前三時期，加此不定爲五業）。更進一步說，上之三時業，其時期雖決定，但受報的種類，並不那麼決定，所以如將業配那受報的時期與種類，就成八種，這是婆沙所主張的（卷第一一四、大正、二七、五九三頁下）。阿毗達磨說：時期與種類都決定的定業，雖不可轉，但不定業，由後天的努力如何，是可轉的，這到後面再說。

要之，三時業說，是把我人的道德要求與輪廻論結合，涉及過現未的三世，以求其妥當性。雖不能顯然的證明他，但在種種方面考察，不管是從心理學的見地或從倫理的見地，可說都有一種意味。

註1 （Visuddhimagga; Chap. 19 (p. 601) Warren; Buddhism in Translation p. 245）。

順現、順次、順後定。

落謝業（不生法？）。

品類足論卷第七（大正、二六、七一八頁上）。

大毗婆沙論卷第一一四（大正、二七、五九二頁上）。

俱舍論卷第一五。

成實論卷第八、三報業品第一〇四（大正、三二、二九七頁）。

五、業與異熟的種類　前面所說，主要是從時期上以看業報，現就業報的種類一談。無漏業雖不招異熟（但招其他的四果），但有漏業是有異熟果的。不過斷道的有漏業（修行），終於會到達離繫果（即解脫）。一般所說的善惡道，受五道或六道的果報，於中遭遇種種不同的命運。這在尼柯耶中，雖已斷片說過，但能集合那個的，是阿毗達磨，然儘我人所知，成實論（註一）第八卷六業品第百十，因得其要，所以試就此述其梗概。第一是感地獄果報的業，不用說，這是惡業最重的。具足殺生、偷盜、邪淫三惡行的，破戒破見人的犯罪，固得地獄之果，加害聖賢與繼續不斷作微罪的，亦招地獄之果。就中，死必墮無間地獄的有五罪，名爲五無間業：①害母，②害父，③害阿羅漢，④破和合僧，⑤以惡心出佛身血（婆沙卷第一一九、大正、二七、六一九頁上）。害父母，因背恩養，害後三，由壞德田，其罪都是重的，所以不管作了其中那種，必於次生墮無間獄。就中從佛教立場說，破和合僧，因是破壞教團，

所以是最大惡業。在佛時代，提婆達多圖後二業，所以一方活著，一方墮於地獄。雖是傳說，但到後世，出佛身血，因不可能，所以特就破和合僧，詳加警戒，認爲這是最大惡事。在傳說上，對大衆部的開祖大天，婆沙（卷第九九）說他除出佛身血，犯了四大無間業，卽此一端，亦可看出佛教，對於教團被破壞，是怎樣的憎惡了。

第二成傍生（畜生）業，從大體說，比地獄業要輕，雖夾有多少善，但仍是惡業勝。就中——據成實第八卷六業品第百十說——，我們多發揮動物性時，適應其性質，成爲種種動物。如淫欲盛，就成雀、鴿、鴛鴦；如瞋恚盛，就成蚖蛇蝮蠍等；如愚癡盛，就成猪羊等；如憍逸盛，就成獅子虎狼等；如掉戲盛，就成猿猴等；如慳嫉盛，就成犬等；如怯惰盛，就成猫狸；如諂盛，就成野干：如是等類。又死時的欲愛，所謂想念，是引生動物的。如在狹處死，由想念寬處，就生爲鳥；由餓死而生爲厠蟲；因渴死而生爲水蟲：如是等類。在法蘊足論，據十二緣起中有與生的關係論之說明：謂有一類衆生，由於繫心希求，或受生人界，或受生天界（法蘊足論卷第一二、大正、二六、五一二頁下）。據尼柯耶說：學畜生生活，同是受其身的因緣。如有一類修道者，倣傚鷄牛，自苦其身，信爲生天之因。佛陀批判他們說：行牛行的成爲牛，

行狗行的成爲狗，就是這類。要之，在於愚癡，或可解說爲動輒似於畜生所行的意思。

第三餓鬼之因，在於慳貪，奪人財物，固不用說，就是愛惜自所持有而不肯與人，無救人物的心，亦屬此類，可說是反射的果報，成爲常感不足的餓鬼。

第四生人間的因，概是善業，爲行布施、持戒、修善的結果。就中，其上者，生天界，中下者，生人間。至人間命運由某顯著的善業生於人間，但由助其善業的所謂滿業如何，而使人間呈現種種相。如由助人而得長壽，由殺生而爲短命，由正直不盜而得福，由盜而資財缺乏，離邪淫的，其妻貞良，不然，就娶得不貞之妻：如是之類（成實卷第八、六業品第百十中，關於人天部分，及俱舍第十七卷）。俱舍論又說：自己所有物的好不好，也是由於業，殺生者的所有物光澤少，盜者的田園有霜雪災害，欲邪行者家塵埃多，妄語就多臭穢；離去這些罪業，一切都是良好的。至其他的說明法，雖涉及種種事項而說，但因恐太煩瑣，所以就省略了。唯於此不得不以法相問題而稍加論說的，卽在佛教，說有二重果報（賞罰）。如作善的生天，再生到人間界，能不能更得善的果報？作惡業的落

地獄，在罪受完後，再生到人間，是否仍爲不幸？這，似有多少的異論，但在婆沙）卷第一一三、大正、二七、五八八頁下）、俱舍（卷第一七）等，似很明顯承認這個。如說：「且初殺業，於殺他位，令他受苦故，墮於地獄，受苦異熟果；斷他命故，來生人中，受命短促，爲等流果；壞他威故，感諸外物鮮少光澤，爲增上果」（俱舍卷第一七），就是此類。無論是善是惡，其作用，都是漸衰的，如不積有特殊修養，那是不會急變的。

第五天上界，如總說一句，雖由上上善業而得生的，但天上界也有種種，所以不是一樣的。屬於欲界天，即至他化自在天，縱然同是善的，但由其動機純淨的程度及善事的種類如何，其果報也就可以說有種種不同。進至色界、無色界，由這唯是定處，所以因即禪定。生初禪天的業，雖有副因，但主要是修初禪，乃至有頂地，是非想非非想定的修養。這在尼柯耶，已明說過了的。不論生地的上二界或修地的四禪三無色定，都是一樣的（中阿含卷第四三、分別意行經、大正、一、七〇〇頁中、（M. 120 Saṅkhāruppatti Sutta）。

阿毗達磨，就把業及其異熟果加以配合，本來如此，如嚴格說，其中雖含有種種

難點，但在形式加以整理的一點上，我認爲必須承認一種努力。以此更從業的性質分類的，就是一般所知的四業說（註二）。謂黑黑異熟業、白白異熟業、黑白黑白異熟業、非黑非白無異熟業。第一黑黑異熟業（註三）者，謂業自身是黑（卽惡），由此而感惡趣的異熟。第二白白異熟業者，謂色界（無色界）繫的善業。第三黑白黑白異熟業者，謂欲界繫的善業，主要是感人天果報。第四非感異熟的無漏業，乃指永斷有漏業的功用。此四業中，第四可說是解脫業，在修養的立場有其價值，自不用說。佛教說：白白異熟業，假使止於三有，不免還爲所謂解脫道的障礙。經中總稱煩惱、業、異熟爲三障（註四），就是爲此。

註一 六業品有說：「地獄報業者，如六足阿毗曇樓炭分中廣說」（大正、三二、三〇〇頁中）。

註二 四業（黑白等）的出處。中阿含卷第二七、達梵行經（大正、一、六〇〇頁上）。集異門足論卷第七（大正、二六、三九六頁上）、婆沙卷第一一四（大正、二六、三九六頁下）、俱舍卷第一六、成實卷第八（四業品第一〇七）。

註三 據 Visuddhimagga XIX, p. 601 介紹黑等四業與不同的四業。卽生業、

支持業、抑制業，就是業果起的時候，抑制其苦樂，破壞業，就是破壞他業而開自運。

註四　關於三障，參照婆沙卷第一一五（大正、二七、五九九頁中以下）、俱舍卷第一七、成實卷第八（三障品第一〇六）。

六、引業與滿業　還有業與果報，需要說一說的，就是我人在造作種種業中，決定趣生的是什麼？換句話說，決定次生或次次生的，是諸業的總和呢？還是顯著的一業呢？阿毗達磨，對這說有引業與滿業（註一）。引業，是決定趣生的業，滿業，謂即同一趣生，如在人間，也把命運分爲種種的業。然據阿毗達磨說：引業，是生涯中最顯著的一業；滿業，是其他的諸業。從這地方，把他簡單說爲「一業引一生，多業能圓滿」（註二）。世所謂由最後一念而引次生的，要爲基於這教理而說。然如實說，一生中最顯著的業是什麼？說到這個，在普通人，是很難決定的，所以在婆沙第十九卷（大正、二七、九八頁上），發生引業先抑滿業先的論題，結果，定奪爲不定，乃至在同第二十卷（大正、二七、九九頁中），舉種種的經論，謂由殊勝的一業，感多生的善惡生，以論究其意義等。這問題，雖很複雜，但在大體上，據阿毗達磨說，

不可忘「一業引一生，多業能圓滿」的立場。

註一 引業滿業的出處：婆沙卷第一二〇（大正、二七、九九頁上——）、俱舍卷第一七。

註二 婆沙卷第二〇（大正、二七、九九頁中）、俱舍卷第一七。在 Yogasūtra II, 13（vyāsa之註），次第說順現受、不順現受、定業、不定業，論一多（業）與一多（生）的關係。可參照。

七、宿業轉不轉 據佛教說，我人的命運，由現在的業定至未來，換句話說，現在的命運，是過去業的結果，這末一來，佛教豈不終於變爲宿命說了嗎？如從前說，動輒有變宿命說的傾向，這是不可掩蔽的事實。在部派佛教中，如屬大衆部的王山部、義成部說：「一切由於業（K. V. XVII, 3）」。主張宿命論，再沒有比這明顯的了。然總括說：阿毗達磨雖說宿業，但承認由後天的努力如何，大有轉化的餘地。上來所述，要可說是任從成行之說，不是考慮特殊努力之說。不獨如此，就從法相上看，有部於三時業外，也立不定業。三時業爲定業，雖不可轉，但不定業，由於努力，是可轉的。據前述八業說來說：不定

業的範圍很廣，如三時業，時期雖決定，但異熟種類，都不決定。八業中至五業，最低限度，不可不承認有轉果報性質的餘地。況譬喻師主張，一切業都可轉的（婆沙卷第一一四、大正、二七、五九三頁中）。如說三時業，畢竟是指如實的過程，要努力時，不可不說一切爲不定。雖不明言，因業畢竟不外是意志的性格，所以習氣卽使是深重的，但由更生的努力，沒有不可變更的理由。在這意義下，繼承譬喻師的成實論（卷第九、十不善業道品第一一六），引契經說：「若人常修身戒心慧者，地獄報業能現輕受」。又如偈說：「行慈悲心，無量無礙，諸有重業，所不能及」。引用經說，承認宿業的可轉。當然，成實論主要把他就聖者（註一）論（婆沙限於無學的聖者），若是有學聖者，因去凡夫不遠，雖爲普通人，但由非常的大精進，而自進至聖者，主張一切宿業都可轉，我以爲是可這樣解說的。佛教主張懺悔滅罪的根據，亦在於此，這是不可忽略的。傳說當大天犯三逆罪而心恆不安時，成爲他出家之因的，說是聽一比丘歌出這樣的一偈：「若人造重罪，修善以滅除，彼能照世間，如月出雲翳」（婆沙卷第九九、大正、二七、五一一頁上）。大天的事情，雖則是造的，但佛教承認重罪亦有可償之道，徵於這一偈文可知。要之，從大體說，佛教雖充分承認宿業之

重，但如所謂神意論者或宿作論師，未有以此爲決定的，在今世有其自由，同時，雖爲過去的宿業，但由努力、習慣、信仰、悟得，承認他是可改變的。許業說而不變爲宿命論，可說是佛教的特徵。

註一 彼若不能精勤修道成阿羅漢，便往地獄受此業果；彼人若能精勤修道成阿羅漢，便能引取地獄苦事人身中受此業（婆沙卷第一二〇、大正、二七、一〇〇頁上）。

第六章　輪迴的相狀

一、緒說　以上，是明業與果的關係，於此，更成問題的，是基於這輪迴相狀如何？換句話說，從此生移於來生，進而更輪轉於種種境界的情形，經過如何？

以之徵於原始佛教，不用說，原始佛教，是承認輪迴事實的，不過其具體經過的說明，還不怎麼正確，因照那樣解說，是可有種種解釋之餘地的。吾人在「原始佛教思想論」，從原始佛教的立場，雖勉强的予以一次解釋，但有其他可解釋的餘地，那是吾人明白承認的。

這問題，到部派佛教，雖發生種種異論，但若總說，如前所述，分爲機械主義與生機主義的二派，然從大體說，變爲實在論化、機械化的，在阿毗達磨中，是極有勢力的解釋法，吾人不可不豫先理解。

二、生有、本有、死有　由順序，想先從這一生涯出發來說。

在便利上，以人間爲中心而說。我人先以一定的身分托胎而生於世。以術語說，這名生有。此位，不管說是心理的、命運的，都還不免是混沌界，然其可能性，對前

業的等流果，心理的癖性或異熟果，已荷一定的命運，這從前節的說明，是容易演繹的事實。從此，在後天方面，積種種經驗，由前世業與新業，作成新的性格，遭遇種種命運的，是本有。這到壽命快盡而將死時，是死有。到此，於阿毗達磨論師間成問題的，就是我們的死，因酬前世之業而壽命是一定的呢？還是在那之間有不死的呢？徵於部派，據婆沙（卷第一五一、大正、二七、七七一頁上）說：譬喻師主張無不時死。據宗輪論說：說假部亦主「無非時死，先業所得」。吾等之死，由如何因？一切欲解釋爲是從前世所決定的。又據論事說：王山部、義成部等，主張「此一切由業K. V. XVII, 3」，所以這亦是不承認不時死的。上面兩派，主張「於阿羅漢，無不時死 K. V. XVII, 2」。南方上座部系，在常識上仍承認不時之死。這徵於將主張一切爲業的作用判爲異端，可以明白。最有趣的，屬於有部的施設論（註一），屬於南方上座部的清淨道論（註二）或阿毗達磨法要論（註三），列舉四種死，大體是一致的。如據彼說：第一爲感壽的異熟業力盡故（如餓死）；第二爲財福的業力盡故；第三爲福壽俱盡故；第四福壽未盡亦捨壽業，或由災橫故。第二與第四，就是承認不時死的，尤其在婆沙百五十一卷，爲中夭的原因，舉出不修梵行（多淫）、不宜食、

不量養、不用醫言、不服醫藥、不避災危、路作凶戲等數條。欲界的有情，除特殊的人（佛、輪王、最後身菩薩、懷胎這些人的母親、受地獄、北洲、佛記別的人等），承認一切有橫死的可能性（俱舍卷第五；婆沙卷第一五一、大正、二七、七七一頁下）。唯此壽命問題，對吾人極爲痛切，同時，其死生，如有一種不可思議的力之作用，所以於此就發生這樣的問題了。而不承認非時死的方面，因有墮於宿命論的危險，所以仍承認後天的原因，在業論，雖則是稍不徹底，但仍近於佛陀眞意的想法，我想大概是可這樣說的。

註一　婆沙卷第二〇（大正、二七、一〇三頁中）及俱舍卷第五引。

註二　Visuddhimagga VIII, p. 229

註三　Compendium of Philosophy p. 149

三、中有　這樣，生命漸漸達於最後而失壽煖識的調和，是死位，爲輪廻論問題最重大的，就是這個。成問題的，是死位後到生有間的相狀如何？說明的方法，雖說怎樣都有，但從形式上看，有情於其間換其身分而轉生，其轉換期狀態如何的問題，在說明輪廻上，有極重大的意義。以之徵於原始佛教，原始佛教說明轉生，是常識的

，有情死，由前世業，得生三界五趣的某一界趣。率直地說，在哲學上，我們的五蘊，來此適應業，相當各自之趣變化的，就是轉生，未就另外深的中間狀態而下考察。觀察漸進且將那轉生變爲具體的說明，死的當處與托胎他趣間的多少時日，自亦有的，其間以何等形態謀取一種生活，不能不達於不同的說法。以之徵於數論等，尤其數論派於粗身外別立所謂細身爲輪廻的主體，在具體的處理輪廻上，確是極爲便利的說法。佛教，不用說，是無我論的，所以如數論的細身，不能就照那樣承認。案經典所說，雖是神話的，但衆生托胎，與父母和合，以健達縛的現前爲條件，其健達縛，要是一種靈體，如說爲死生間的中間態，是有可說之餘地的。到部派時代，這問題，成爲極重要的，一方有中間態的一派，另方沒有中間態的一派，兩派展開盛大的議論。以術語說：其中間態名爲中有，於是有無中有的問題，成爲輪廻論的大問題。

以之徵於文獻，主張無中有的，是大衆部、化地部（宗輪論）及分別論者（婆沙卷第六九、大正、二七、三五六頁下）；成實論（卷第三、無中陰品第二五）並舍利弗阿毗曇論（卷第一二、大正、二八、六〇八頁上），都屬不承認中有的一派。

還有，據論事說：南方上座部，都是無中有論者（K. V. VII, 2）。對此而承

認中有的，據佛音說，是東山部、正量部（K. V. VIII, 2），尤其是實在主義的有部，到婆沙論等，大大的主張這個。

先從無中有論者（註一）的議論說：有中有說，因是起於佛教界內，所以其主張概是消極的。卽有中有論者，引用種種契經，主張佛陀承認中有，而此以指摘其經句解釋的不同爲主。這雖是婆沙第六十九卷、俱舍第八卷等議論的體裁，要爲其主的，佛雖說三界五道（或六道），但沒有特別說中有界或中有道（K. V. VIII, 2 的駁論）。中有，如是一種生活體，就應有感覺（觸），若有感覺，就是生有，沒有另說中有的必要。如說沒有感覺，那就同於虛無。不管那種說法，在生有外，都沒有立中有的必要。如刺足而感頭痛，雖在足心未進於頭，但於此豈不是有感應嗎（成實卷第三、無中陰品第二五）？這就是表現於論事及成實的無中有論的根據。尤其有點有趣的，是俱舍（第九卷）所引用的所謂分別論者的主張，據此，則從此世趣移於彼世趣恰如形之與影，如形與影間有間處，則此生與他生間，亦有間斷，所以其間沒有施設連續位的必要。況據經說：極惡者，立墮無間地獄，由此看來，至少墮地獄的，不需中間態。就這點，已失去中有存在的一般意義了。如將這（註二）在文獻上考究，舍利

弗阿毗曇論第十二卷（註二），亦有同樣的主張，這是我人應注意的一點。要之，這派，將經說的「有業報，無作者，此陰盡相續」的輪廻論原理，照文字解說，不欲承認另外特殊的中間有，然以我人看，可說這是契於原始佛教眞義的。

對此而主中有實有的方面，與所謂數論連絡，且欲在俗見給予一種基礎的，其基仍是種種的經說。如七有經（註四）、健達縛經（註五）、掌馬族經（註六）、五不還經（註七）等。要之，是欲利用經句，以解說爲有種遊魂體。這以我人所見，雖不覺得是代表佛的眞意，但在俗信方面，仍有一種意義存在。以下想就此略爲說明。

先從中有的形狀說：當來受生，因是下地，所以其形狀，也就似於次生的生命。如受生爲馬的是馬形，受生爲牛的是牛形之類。就中，受生於欲界人趣的中有，其形似五六歲的小兒，諸根完備（菩薩中有，如盛年者，具備三十二相。色界中有，形量同於本有，且已著衣，無色界無中有）。然其組織要素，因是極微細的，如數論的細身，所以不是通常人所能見的，唯聖者及得天眼通並同類相互間可見。有業通而轉極疾，且山河大地，都不能障礙，所以在實際上，大概是能超越空間的。然其在幾時期間持其當體，而其期間內又是如何生活呢？關於時間，有部論師間，有種種議論。婆

沙第七十卷說：世友說極多七日，過此不得生有時，在中有中亦有生死。設摩達多說：極多是七七日。大德說無定限（大正、二七、三六一頁中；俱舍卷第九）。在這之間，作爲他們食物的，是香。中有一名叫做尋香，就是爲此。健達縛，雖是吠陀時代神話的存在，但有關於結婚，從此一轉成爲遊魂之義，所謂 Gandha-arv ，終於產生通俗語源論。於若干時持中有身之間，由前世業與將來的父母，合會爲機緣，如應爲女，則於父（註八）感愛，於母感嫉，如應爲男，則於母感愛，於父感憎嫉，終於以彼爲安住地，是爲托胎。這時，因業通的招致，雖距千萬里，但一瞬間就趣於彼，不受任何障礙。然於此成問題的：如是一定的中有，就照那樣受本有呢？還是中途可轉或不可轉呢？對這，譬喻所主張一切業可轉，所以中有亦可轉（婆沙卷第六九、大正、二七、三五九頁中）。但有部說：界、趣、處都不可轉（婆沙同上、俱舍卷第九、頌曰：「中有不可轉」）。婆沙卷第七〇（大正、二七、三六〇頁上）說：有情作父母業，並不是一定的，大體上講，男子女人，雖定能爲父母，但他們離住時，無法轉於他的也有。如說：「若於父母俱可轉者，即往餘父母和合處結生。若於父可轉母不可轉者，即彼女人性雖貞潔，受持五戒，具足威儀，而必與餘男子和合，令中有者速

往結生。若於母可轉於父不可轉者，即彼男子性雖賢良，受持五戒，威儀具足，而必與餘女人和合，令中有者速往結生」。為快樂而和合，實已於此中表明欲生的意志大活動了。蕭拜恩豪威爾說：在青年的男女中，說是光為子孫之魂，可說是同樣有趣的。如是初托胎的，就是受生之始，從此到出生的經過，由於有情的種類，雖不一樣，但人間的情形，是經所謂胎內五位的。胎內五位者：第一是羯剌籃（雜染、或凝滑），謂托胎以後初七日；第二是額部曇（即皰），謂第二七日位；第三是閉尸（即血肉），指第三七日；第四是鍵南（即堅肉），謂第四七日以後，至出產的三十七週間之位。這五位說，我以為是當時醫學所倡道的，佛教不過採用這說法就是了。此之出生，如前所說，由於宿業與新業，形成種種性格，遭遇種種命運，終於再死而同樣往返的，就是輪廻的相狀。

註一 無中有論的論據，出於成實；婆沙卷第三、無中陰品第二五；俱舍卷第八鏡像喻卷第六九（大正、二七、三五六頁下）等。

註二 地獄及諸天中，或化生有情，或用順定受業而受生等的，主無中有，這是

婆沙所告訴吾人的。然這婆沙評家斷不承認，所以無中有，但限於無色的無色界——婆沙卷第六九（大正、二七、三五八頁下）；俱舍卷第九；K. V. VIII, 2。

註三　最後識滅已，初識卽生，無有中間，喻如影移日續，日移影續，影之與日無有中間。如是最後識滅，初識續（大正、二八、六〇八頁上）。

註四　參照長阿含十報法經卷上、大正、一、二三六頁中。

註五　參照中阿含卷第五四茶啼經、大正、一、七六九頁。

註六　參照中阿含卷第三七梵志阿攝惒經、大正、一、六六頁上。

註七　參照雜阿含卷第二七、第七三六經及第七四〇經（大正、二、一九六頁）、長阿含卷第八、衆集經（大正、一、五二頁下）。

註八　婆沙第七十卷有如斯說：「時健達縛，於二心中隨一現行，謂愛或恚」。

第七章　輪廻的形式與緣起論

一、緒說

上說的輪廻相狀，是以現世爲出發點而至未來的經過，在便利上，雖可自成一組織，但佛教把這經過，安上一定型態而欲說明方式的教條是什麼呢？這不論南傳、北傳，遲於阿毗達磨，擬適應這要求的，是此十二因緣（註一）說。以之徵於南傳，在六阿毗達磨，緣起的說明，還不顯然，遲至佛音時代，在十二因緣說中，其一方面，承認有明輪廻的意義，下至阿毗達磨法要論，宣告三世兩重說的成立。更徵於北傳，遲至發智——婆沙後（發智卷第一、大正、二六、九二一頁中；婆沙卷第二三——二六），十二因緣的教理，主要是說明輪廻的相狀，但爲說明阿毗達磨的法相，安上這十二因緣型，有更把他說明之必要的，所說雖同，但不妨更改一題目來談。

然這論題，在由十二因緣說明輪廻。作爲十二因緣說自體的，並不是輪廻方式的說明，而是廣涉佛教世界觀人生觀的說明方式，所以吾人於此，想先就緣起論一般而說，然後及於輪廻論。

註一　南傳的十二因緣論參考書，見 Nyānatiloka, Übersetzung des Anguttara Nikāya Vol. 1, p. 177（見第三法部）及Compendium of Philosophy pp. 256-264。

二、一般緣起論　夫緣起論，是顯示佛教的根本思想，佛教思想與他派不同的標幟，完全在此。緣起（註一）者，如概括說，是關係所生之意。一切的現象（尤其有情現象），在相互依存的關係上成立，其間除了關係的法則，沒有絕對的東西。他的簡單定義是：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。卽預想有此必有彼，有這一法生必有他法生。萬法相互關聯而始可說存在形態的意義。此之所以名爲緣起，在阿毗達磨（註二），雖有種種解釋，但大體似有二種用法：其一，是在相互間的關係，命名爲緣起的，如「緣識有名色，緣名色有識」的緣起觀。識的存在，依存於名色，名色的存在，依存於識，將那依存關係名爲緣起的，就是此類。因而這時的緣起，就成「依存於他而生成的法則」那樣的意義，不嚴格分別時的緣起，概在這意義下而被用的。其二，是緣起與緣已生相對時的意義，這在尼柯耶中，已說過他的區別。

這時的緣起，是在相對關係的東西中，其主部或指先行的東西，緣已生，其主部由先行者所規定的客部，或指後件的東西。若把緣起解爲狹的因果意義，那就因是緣起，果是緣已生法。在這意義下，佛音於清淨道論第十七章的慧地解釋，以此緣起與緣已生法的定義，作如次說明，我以爲得當。

緣起者，應知是爲緣之法；緣已生者，爲由各各緣所生法。

Paṭiccasamuppādo ti paccayadhammā Veditabbā. Paticcasamuppannā dhammā ti tehi tehi paccayehi nibbattadhammā (p. 518)。

於此不可不注意的，在這第二場合，雖區別緣起與緣已生，但並不是區別物或事件那東西，主要是依看法（或立場）的不同。因而，有時某一事件，從一面說，雖是緣起，從他面說，則又成爲緣已生。同樣，緣已生，從他面說，成爲緣起的也有。如緣識有名色時，識是緣起，名色是緣已生。反轉來，如緣名色有識時，則名色爲緣起，識又爲緣已生了。如是之類，就是說的這個。在這意義下，世友於品類足論第六卷（大正、二六、七一五頁下）說：「云何緣起法？謂一切有爲法。云何緣已法？謂一切有爲法」（註三）。雖似漠然，但不可不說頗得其當。

緣起一語的用法，雖有廣狹的意義，但要而言之，一切法是相依相成的關係現象，離關係沒有一物可得，這是佛教緣起論的精神。

註一　關於 pratityasamutpāda 的字義，見俱舍卷第九，正理卷第二五（大正、二九、四八一頁）。

註二　俱舍卷第九；婆沙卷第二三（大正、二七、一一七頁下）曰：「待緣而起，故名緣起。待何等緣？謂因緣等。或有說者，有緣可取，故名緣起。謂有性相，可從緣起，非無性相，非不可起」。又在其他方面，亦有三說：

（1）（Kāraṇaṃ）paṭicca phalaṃ eti etasmā ti paccayo.（Compendium of Ph. p. 259）。

（2）tassa paccaya-dhammassa bhāvena bhavana-silassa bhāvo（由有緣法而在習慣上生起）。（Compendium of Ph. p. 260. 引用 Ceylon Commentary）。

（3）Visuddhimagga，說緣起，以二十四緣說；婆沙卷第二三，以四緣說緣起。

註三　品類足論：云何緣起法？謂一切有爲法。云何緣已法？謂一切有爲法（婆

沙卷第二三、大正、二七、一一八頁上引用）。還有，同上婆沙論，對緣起法與緣已生法，有種種說明。現在把他表示如次：

緣起法：	因	能作	能成	能生	能轉	能起	能引	能續	能相	能取	前生	過去	現
緣已生法：	果	所作	所成	所生	所轉	所起	所引	所續	所相	所取	後生	現未	未

特別關於十二因緣：

脅尊者說：無明唯名緣起法，老死唯名緣已生法，中間十支，亦名緣起法，亦名緣已生法。

妙音尊者說：過去二支，唯名緣起法，未來二支，唯名緣已生法，現在八支，亦名緣起法，亦名緣已生法。

望滿尊者說：有緣起法非緣已生法，謂未來法，有緣已生法非緣起法，謂過去現在阿羅漢最後五蘊，有緣起法亦緣已生法，謂除過去現在阿羅漢最後五蘊，諸餘過去現在法，有非緣起法亦非緣已生法，謂無爲法。

世友尊者說	緣　起：一　因　和　合	生	起	能　作
	緣已生：一有因	有	生	有能作
	有和合	有	起	有能作

大德說曰：轉名緣起法，隨轉名緣已生法。

覺天尊者說：諸法生時名緣起法，諸法生已名緣已生法。

集異門足論及法蘊足論俱作是說：若無明生行，決定安住不雜亂者，名緣起法，亦名緣已生法；若無明生行，不決定不安住而雜亂者，名緣已生法，非緣起法。

三、緣起體系的種類　以上，是緣起觀的一般論，但一考察這緣起觀，由觀察立場的不同，於此發生種種緣起觀，亦是自然之理。爲什麼？若把緣起解說爲關係義，則關係這東西，是可在種種立場，加以分析考察的。

以之徵於尼柯耶，那形態被整理得最完整的緣起系列，不用說，是涉及所謂十二支——十二因緣的。其外，還有種種所謂小緣起說，也是爲此。近來赤沼智善氏（註一），不厭煩的列舉經中種種緣起說，推究其關係，然如實說，過去在阿毗達磨論師

間，這已被論及的了。吾人在原始佛教思想論，對此已指出過。婆沙第二十四卷對於緣起說，從一緣說開始，順次至於十二因緣。列舉如次：

一緣起（一切有爲法）
二緣起（因與果）
三緣起（三世或惑業事）
四緣起（無明、行、生、老死）
五緣起（愛、取、有、生、老死）
六緣起（三世中各有因果）
七緣起（無明、行、識、名色、六處、觸、受）
八緣起（識、名色、六處、觸、受、愛、取、有）
九緣起（從十二支中，除無明、行，如大因緣法門經）
十緣起（如城喻經，缺無明、行）
十一緣起（除無明有餘十一支，如智事中說）

（婆沙卷第二四、大正、二七、一二二頁上；正理卷第二五、大正、二九、

四八〇頁下）。

如更徵於南方論部，據佛音清淨道論說：佛說四種緣起。其一，從始至終所說的，爲自無明以及老死的完全說。其二，從中開始至終所說的緣起（卽從受開始）。其三，爲從終（老死）而回至初說的緣起。其四，是從中開始至初所說的緣起（四食↓愛↓受↓觸↓六入↓名色↓識↓行↓無明）（註二）。

加之，同據佛音所說，佛說緣起的開頭，是從兩種立場。其一是從無明；另一是從有愛。據清淨道論的引用：

比丘等！無明前際不可知，由無明前無無明故，從彼無明有後發生。比丘等！如是所言，知無明亦相依性（Vism. p. 525）。

關於有愛，有同樣的文句。如清淨道論的出版者（Mrs. Rhys Davids），亦注意及此（p. 同上 footnote）。其出處，雖不顯然，但爲佛音時代契經中的文句，無有可疑。如更從識出發，則緣起觀的開頭，有三種。據佛音的解釋：「以無明爲始的，在輪廻論中，是特對趣向惡趣而示特殊的原因；以有愛說爲始的，是爲趣向善趣所舉的特殊原因」（同上）。解釋，不管是那種，總之，緣起觀有種種型，是不可疑的事實

。如此，據婆沙及清淨道論等說明，雖明顯的是基於衆生根機及在其情形便利上，但在因緣的性質上，亦祇是主要的一群，不管那種，只要關聯其群，必然是從一個有獨立的意義而來。

因此成問題的，這緣起的系列，不用說，是整理了的形式，雖則說十二支，但那是否爲整理後的結果？關於這問題，我人在原始佛教思想論中，已詳細的論說過了。所以在此我想避免深入，而只擧其結論而已。佛陀初於菩提樹下思惟時，專是從老死到識之間的關係，及後發表這個，無明、行的意義，明顯的被含其中，到佛的教條，漸被整理出來，終於歸結到十二支。

註一 宗教研究新第二卷第一號所載有關十二因緣的傳統解釋。

註二 ādito vā majjhto vā paṭṭhāya yāvapariyosānaṃ, tathā pariyosānato vā paṭṭhāya yāva ādi ti catubbidhāpaṭiccasamuppādadesanā, Visuddhimagga, XVII. p. 523。

四、原始佛教十二因緣的意義 緣起支的支數雖有種種，但歸結來說是十二支，然成最大問題的，是十二因緣的意義如何？傳說佛在菩提樹下，順逆觀察因緣〔爾時

世尊，於初夜順逆觀察緣起（XVII, p. 519）」。但尼柯耶對這說明，是極簡單的，如說其適確的意義，使人易於了解，那是很難的。我在原始佛教思想論，雖豫想發達後的解釋，但包含於原始佛教自身的意義，曾從三種立場去說明。其一，是專尋求所給與的現實活動情形的關係，視爲說明老死依的條件經過的解釋。這主要是從逆觀所導出的，從緣起觀考察心理的經過，推定那是始的。其二，對前說橫的關係爲主，而專以縱的關係爲主，從所謂發生的見地，說明內心活動的關聯情形，這主要是基於順觀（anuloma desanā 我把他名爲還觀）的解釋。其三，是從涉及三世輪廻情形的見地說的。在我們心中：第一爲華嚴或般若系緣起觀的起源，第二爲唯識系緣起觀的起源，第三是有部等主張，成爲三世兩重因果的源泉。暗暗豫想這意義的說明，現在於此預先予以斷定。

然到今年（大正十四年），對這解釋，我要從兩方面發表抗議。那就是大正十四年一月思想誌上所發表的宇井博士十二因緣的傳統解釋（收在印度哲學研究第二卷），與同月在宗教研究誌上所載的赤沼教授關於十二因緣的傳統解釋（宗教研究新二之一）。前者的主張，十二因緣的原始意義，專以無明卽無知爲根本條件，而欲在現在

明人生的眞相，其間，增加時間發生意義的解釋，是遠離其原意的，尤其是相當於自己的第二解釋；後者反之，十二因緣的原意，仍是說明阿毗達磨流的輪廻，可說是欲非自己的第一與第二的解釋。不管那種，在文獻上，都是極綿密、極考證的，與自己的大觀說，大大不同，我認爲雙方太走極端，到底不能得原始佛教的眞意。先對宇井來說：不管怎樣，如自己已說的，從緣起觀發見的心理經過說：在明現在活動的眞相，雖沒有不同，但唯那個，所謂唯明橫的關係，縱的關係，不管怎麼說，在佛教教理上，有重大意義的輪廻方式，此中是被忽視了。佛教，說明所給與的現實關係的同時，說明物的發生，也以緣起之名。簡單的說：眼以色爲緣起眼識，是明眼識的發生，如把他改爲名詞，就成緣起，說明緣起，如名所示，是發生，所以含有時間的意義。況在其後發達了的種種論書中，看十二緣起的解釋，那卽使不是三世兩重的意義，但以什麼形態，必於其間承認時間的發生，或開展順序的意義。如宇井博士所決定的，則一切論師（佛音亦包括在內），都誤解了佛的眞意。何況宇井博士所處理的緣起，如從其他立場看，使佛陀人生觀的價值，有低下之恐（宇井說的缺點：①爲不可知論；②爲何有人的十二緣起而無佛的十二緣起？③單把無明視爲惡德是不對的，④終

於成爲純然的實證主義）」。要之，宇井博士的解釋，唯以三世兩重說或二世一重說，視爲緣起論的眞意。對於人們，雖確實提供了必要看法，但如以術語說，唯是從相互緣的立場說，忽視了其他的異熟緣或業的意義，到底爲一面觀，這是不可忘的。其次，是赤沼氏的解釋。這是對近來動輒無視阿毗達磨流的傳統解釋，說明阿毗達磨流的解釋，亦契於尼柯耶之旨的所以。在某種意義上，我們對這也是贊成的。吾人所不贊成的，是欲把這唯從時間的系列，定爲輪廻論的解釋。這在無視橫的關係一點上，如從阿毗達磨的立場看，卽使那是眞的，也斷不得原始佛教眞意的全體。從原始佛教方面說，如說那種是對，我認爲仍是宇井說的方面較好。

這樣，從相互關係、異熟關係、開展關係三點來看，我的解釋，近於原始佛教的眞意，至今仍是如此深信。當然，就第二所料想到的，但若推究起來，緣起的思想，進至於此，爲第一相互緣起與第三異熟緣起的綜合，在我自身，雖稍過分的說明，但認有緣起觀的妙義，預想唯識思想，遙立彼說，這點，我想諸君是可了解的。

五、阿毗達磨的緣起觀　以上，雖說明了阿毗達磨緣起觀的背景，然到阿毗達磨

緣起又是怎樣解釋的呢？這如上說，原始佛教的緣起，有種種解釋的餘地，適應這個，到阿毗達磨，也就產生種種解釋。總舉其特色，在原始佛教，如說那種對，那是置重所謂逆觀的，到阿毗達磨，則以順觀爲主，逆觀反占客位的地位。就從禪觀的觀察，亦以論理的或發生的觀察爲主。在原始佛教，十二支完備的固有，就是九支、十支說的亦有。到阿毗達磨，顯然以具備十二支爲緣起通則，至於九支、十支緣起說，一切視爲十二支的略說，是其一大特徵（關於十支、十二支的關係，見婆沙卷第二四、大正、二七、一二四頁上及 Visuddhimagga Chap. 17）。總之，阿毗達磨緣起觀的問題，從無明出發到老死的十二段，應怎樣解釋呢？在這裏可說的：十二支的順觀，所給與的課題，是產生阿毗達磨流解釋的根源，雖好像是些微細的事情，但有特別注意的必要。

這樣，阿毗達磨論師，一向對於緣起是怎樣解釋的呢？這由時期及各論書而有多少不同，但若總說，以十二緣起明同時存在的心理、倫理、命運等的生起關係爲主，在這之間，過現未特別欲從現在規定未來輪廻問題，如說那種對，其早時期的論書的結構，至少在開始中，不太嚴格說明各支間的聯絡點，是其一大特徵。從此，漸次重

於異時關係（輪廻論）的方面，反欲作副的解釋，是屬後期阿毗達磨的結構。如法蘊足論（卷第一一緣起品、大正、二六、五〇五頁上——）、舍利弗阿毗曇論（卷第一二緣品、大正、二八、六〇六頁中——）、毗婆崩伽（p. 135 f.）、大概都是代表早期的說法。對於這些，從北方論部說：如發智論、大毗婆沙論、俱舍論；從南方論部說：如清淨道論（第十七章）、阿毗達磨法要論（第八章），是代表後者的說法。

六、初期阿毗達磨十二因緣的解釋

今先從早一時期看其大要。在阿毗達磨論緣起中，如毗婆崩伽（註一），大概是代表最早期的。如正直說，唯是本文，太過簡要，詳細不知，且暫置之。看看被認爲與此有密接聯絡的舍利弗阿毗曇論、法蘊足論的說明。這些，處理一一緣起支，始終把他視爲有關生理心理現實活動的情形，以其爲基本，如前所說，是欲與同時存在以及異時因果關係的說明。假使由無明而有行，如何取這一節來看？先舉無明的定義爲無知之義，由這無知（註二）而起福業、非福業、不動業。現在的無明，起現在的三業，就是無明緣現在行（舍利弗阿毗曇論文）。更由不善行，死墮惡趣，善行上升天堂，不動行生無色界，卽無明緣於現世之行，加

之，更緣於未來之行。是爲涉及現在未來以明其緣的狀態。至行緣識，識緣名色，名色緣六處的意義，同樣是及現在與未來的。法蘊足論與舍利弗阿毗曇論，大概一致。以下，從六入、觸、受、愛、取、有各支，有唯作現在說明而不涉及未來的，更（註三）從有到生，不管是毗婆崩伽、舍利弗阿毗曇論、法蘊足論，都把他視爲死後的相續，不視做現在的關係，這點，三書大略也是一致。如簡單的把他圖表出來，舍利弗阿毗曇論、法蘊足論（含毗婆崩伽）的十二緣起觀，我以爲是如次所示：

無明——行
- 現現相關
- 現未相關

行——識
- 現現相關
- 現未相關

識——名色
- 現現相關
- 現未相關

名色—六入
- 現現相關
- 現未相關

六入—觸—受—愛—取—有……現現相關

有—生……現未相關

生—老死

卽把縱的關係與橫的關係，相互交織起來，爲十二緣起的意義，是這時代阿毗達磨論書的見解。

註一　Vibhaṅga 從 hetu, saṁpayutta, aññamañña 的三立脚地說緣起——p. 135 f.。

註二　無明，舍利弗阿毗曇論，解說爲癡不善根（大正、二八、六〇五頁中）。法蘊足論，把無明解爲於前際無知、於後際無知……於佛法僧四諦因果等種種事項無知，說得很詳細（卷第十一、大正、二六、五〇五頁下——）。毗婆崩伽，解爲於四諦無知（Vibhaṅga p. 135）。

註三　法蘊足論卷第一一、大正、二六、五〇九頁中；舍利弗阿毗曇論卷第一二、大正、二八、六一〇頁下。

註四　據 Vibhaṅga p. 137 說爲：Tattha katamā bhavapaccayā jāti ? Yā tesaṃ

sayttānam tamhi sattanikāyejāti sañjāti okkanti abhinibhatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho: ayam vuccati bhavapaccayā jāti（XII）。

又據舍利弗阿毗曇論卷第一二（大正、二八、六一二頁上）說爲：「云何有緣生？若諸衆生，衆中生、重生、住胎、出胎、得生、陰具諸入衆和合是名生」。於法蘊足論，更稍詳說其相狀（大正、二六、五一二頁下）。

七、特別關於二十四緣　繼續此說欲從一切複雜立場說十二緣起的，在南方論部，是佛音清淨道論第十七章的慧地解釋。清淨道論的特徵，以品類論的二十四緣爲標準，於十二支的各支間，明其中的何緣作用。因欲見其間的關係，所以恐少流於煩瑣，但不能不先從二十四緣說明。二十四緣者：

1、因緣。於此，主要將善惡行動機的意義，以貪、瞋、癡、無貪、無瞋、無癡，名爲六因。這是阿毗達磨法要論三四（Compendium of Ph. p. 113）所說的。

2、所緣緣。

3、增上緣。這是動心的作用：（謂爲主動者使能得法，是增上緣）（Vism. p. 534）。而說爲：不管是怎樣的法，（Vism. p. 534）。有時指欲、精進、心、思惟的四法（

以其法爲主，諸法卽心心所法所生的種種法，對種種法，爲增上緣之緣(Vism. p. 534)。

4——5、無間緣、等無間緣。清淨道論說：兩者是同一義，謂爲一心作用，引出他心作用之緣。卽各隨自己無間生法時，使其生可能之法，是無間緣。復次，無間緣者，眼識界及其相應諸法，意界及其相應諸法，是爲無間緣之緣（Vism. p. 534. Tikapaṭṭhāna）。

6、俱生緣或同生緣。如燈與光的同生之緣。如無色的四蘊（受想行識），相互不離，名俱生緣。

7、互爲緣或相互緣。如兩杖相依而立的情形，無色四蘊的成立，也依此緣。

8、依緣。謂是攝持之相，或依止之相，爲有用法，名爲依緣。如無色四蘊，於此也有。

9、近依緣。與上依緣，大略同義，不過特別重其所依，在其爲緣而生特定結果時，叫近依緣（Vism. p. 536）。這分所緣、無間、自性的三種。所緣近依緣者，謂以一定對象爲主時（如修戒定慧的時候）。無間近依緣者，謂如前前善蘊對後後善蘊

的發生爲其因緣。自性近依緣者，謂自己自身爲發生自己之因。如善業生善業，就是這個。

10——11、前生緣及後生緣。先生的法，爲現在法發生的助緣，是前生緣；後生的法在先起作用（如後生的心心所法，對前生的身體；如小孩以母乳爲緣），叫後生緣。

12、相續緣。謂如前前善法爲後後善法之緣（習慣？）。

13、業緣。謂善惡業對禍福的異熟，叫做業緣。又思心所對身體，爲其作業之緣。

14、異熟緣。謂無勤寂靜性，爲無勤寂靜性，使得異熟法，是異熟緣（Vism. p. 538）。

15、食緣。謂維持色、無色的四食。

16、根緣。謂二十二根，各生某法之緣。

17、禪緣。謂七禪支，據以發生禪定之因。

18、道緣。謂道支，對道相應法及其依處色，在道緣的意義而成爲緣（Vism. p.

539）。

19、相應緣（註二）。謂爲同一事、同一生、同一滅的相應性，使得諸無色法，名相應緣。

20、不相應緣。謂非同一事等（相應）之性，使得諸色法，對無色法，名不相應緣；又諸無色法，對諸色法，是不相應緣（Vism. p. 539）。

21、有緣。謂以現在爲相的有性，爲同樣法作支持以使得法，是有緣。如說四蘊相互、四大、托胎的名色、心心所等的關係。

22、無有緣。謂等無間滅的心心所，對於現在的心心所（在使生這意義之下），是爲無有緣之緣。

23、謝滅緣。與無有緣略同。

24、非謝滅緣。與有緣同。

縮此二十四緣說的，是舍利弗阿毗曇論第二十五卷的十緣說；更把這整理的，是四緣說，這在吾人已說過了。

註一 二十四緣的簡略說明，見 Visuddhimagga pp. 522-541。

八、佛音之十二因緣的解釋

佛音在論中所標舉的二十四緣，照這關係欲規定十二支相互之間的，是他特色的十二緣起的解釋法。其說明，極煩瑣且極難解，以對巴利語不太熟悉的我，不很了解的地方自然還有。其意趣，大概是以十二緣起明現實存在的發生及依存關係，同時將他與輪廻論結合，欲明涉及三世輪廻的相狀，看來確是有其意趣的。在此，雖無暇一一擧出，然亦不妨擧二三例來看。

先從無明緣行的意義說：所謂無明，據佛音說，以無知爲相，以蒙昧爲用，取隱蔽之形，以漏爲緣。行者，以行爲爲相，以努力爲用，取意志之形，以無明爲緣（Vism. XVII, p. 528）。而行，如前所說，分爲福業（善行）、非福業（惡行）、不動業（色無色定）。於此成問題的：所謂無明，是依怎樣理由而緣於行呢？緣，有所謂順緣、逆緣的二種，所以無明爲緣而起行時，亦有這兩種情形。由善行、惡行、不動行，無明爲緣的意義，也就不能沒有差別。如是爲滅無明，生起欲界繫的善行時，無明在爲對象的一點，成爲所緣緣。又以同樣的目的，做布施等事業，修色界定時，無明在成生起那些機緣的意義上，對善行爲二緣，是謂無明緣行。這都是逆緣。反之，對惡行，因無明是順緣，所以更加種種意義。清淨道論說：一般行於惡行，成爲

因緣、俱生緣、相互緣、依緣、相應緣、有緣、非謝滅緣的六緣；更對特殊惡行，成爲無間緣、等無間緣、相續緣、無有緣、謝滅緣等而說作用；更對不動行，唯成機緣的一種。不動行，在性質上，與無明是不相並的。其次，說由行而有識的情形。所謂識者，據佛音說：以知爲特相，以最初行爲用，以輪廻再生爲表現，以行爲緣（Vism. p. 528）。卽認爲是輪廻最初托胎的意義。在這意義下，把他名爲異熟。然不以之爲一體而爲六識。這時緣的作用如何？由於行有種種，識生起的方法亦有種種，然若總說，由業緣、機緣的二種，而行緣識（Vism. pp. 547-8）。卽種種行，爲積聚業，以發生後識方面爲緣的，是業緣，以行爲機緣而發生識的，視爲機緣（行與識的關係，極複雜）。這樣，佛音把識、名色、六處、觸、受、愛、取、有，視爲現在的活動狀態，發展各自的關係，同時，從同時存在的立場，由種種緣以說明他，因爲太煩，所以其一一說明，於此略而不說。最後，就從有到生的緣來說：所謂有，「是以業及業果爲相，以使存在且存在爲用，呈現善惡無記的現象，以取爲緣」（Vism. p. 528）。唯此所說有，是以業有爲主，有緣生，是依業緣與機緣的二緣（Vism. p. 575）。

據佛音說，上之十二因緣，在大體上，要仍以輪廻相狀爲主，預先說明同時存在相依相成的狀態，以縱的關係，同時，橫的關係，也就明白。特別就縱的關係，將十二因緣，明顯的配合三世。以無明與行爲過去，以識、名色、六入、觸、受、愛、取、有的八支爲現在，以生、老死爲未來。佛音以無明與愛爲輪廻的根源，謂無明在過去，爲現在生的本源，愛在現在，爲未來生的本源。從這地方看，不可不說明顯的是採用三世兩重說。

九、北方所傳之十二因緣的解釋　以上，爲早期的阿毗達磨，其後，雖很公平的信是佛音的意見，但更進一步，北方所傳最完整的阿毗達磨之說是怎樣呢？以之漸次視爲輪廻形式的說明方面，變成優勢，是可注目的事實。在發智論第一卷（大正、二六、九二一頁中），以十二支配合三世：無明、行，配合過去；識、名色、六入、觸、受、愛、取、有的八支，配合現在；生、老死的二支，配合未來，這在前面已說過了。到解釋這個，毗婆沙論雖也引用解爲同時存在關係意義的論師之說，然總把他歸於時間系列的意義方面，這是不可疑的事實。婆沙說：緣起有四種（註一），就是刹那、連縛、分位、遠續。

就中，刹那緣起，是說在一刹那的活動，已具十二支的全體。卽緣起，於同時存在間，明其相依相存。婆沙說：這是尊者設摩達多的主張。彼說：「如起貪心害衆生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識，起有表業必有俱時名色，諸根共相伴助，卽是名色及與六處，此相應觸是觸，此相應受是受，貪卽是愛，卽此相應諸纏是取，所起身語二業是有，如是諸法起卽是生，熟變是老，滅壞是死」，（婆沙卷第二三、大正、二七、一一八頁下）。順正理論第二十七卷（大正、二九、四九三頁下）說：上座（經部？）否定這刹那緣起說。如說：「上座謂此非應理言，一刹那中無因果故，違聖教故」。然正理自身，排斥上座而以一刹那說爲可能。如正理二七說：「又佛種種說緣起義，不可信一而總撥餘」。還有，在優波底沙的解脫道論第十卷，亦就一心法的作用（如以眼見色，癡人起愛時），論十二因緣，最後說爲：「如是於一刹那，而成十二因緣」，以承認刹那緣起說（大正、三二、四五〇頁下）。

連縛者，十二支的各支，是無間次第制約聯繫的意義，在上一刹那說，且亦附有時間聯繫的意義。正理第二十七卷，明連縛緣起，作如是說：「連縛緣起，謂同異類，因果無間相續而起。如契經說：『無明爲因，生於貪染；明爲因故，無貪染生』。

又契經說：『從善無間，染、無記生，或復翻此』」（大正、二九、四九四頁中）。婆沙說：刹那緣起與連縛緣起，不獨限於有情的說明，而是涉及一切有爲法的緣起規則的（婆沙卷第二三、大正、二一七頁下；俱舍卷第九）。

第三分位與第四遠續，眞正是明有情輪廻的相狀。分位者，涉及三世以明有情活動與存續的狀態；遠續者，據正理解釋：「謂前後際，有順後受及不定受業煩惱，故無始輪轉」（正理卷第二七、大正、二九、四九四頁上）。婆沙說：雖有四種緣起，但爲十二支的目標，專以時分緣起卽分位緣起爲主，以之視爲眞正輪廻說的說明，乃婆沙本意（婆沙卷第二三、大正、二七、一一八頁下——）。俱舍亦繼承此說，「傳許約『位』說，從勝立支名」的頌文，大約就是依這意義作的。

註一 四種緣起的出處，在婆沙卷第二三（大正、二七、一一七頁下）；俱舍卷第九；正理卷第二七（大正、二九、四九三頁中）。

第八章　爲輪廻形式的十二因緣論

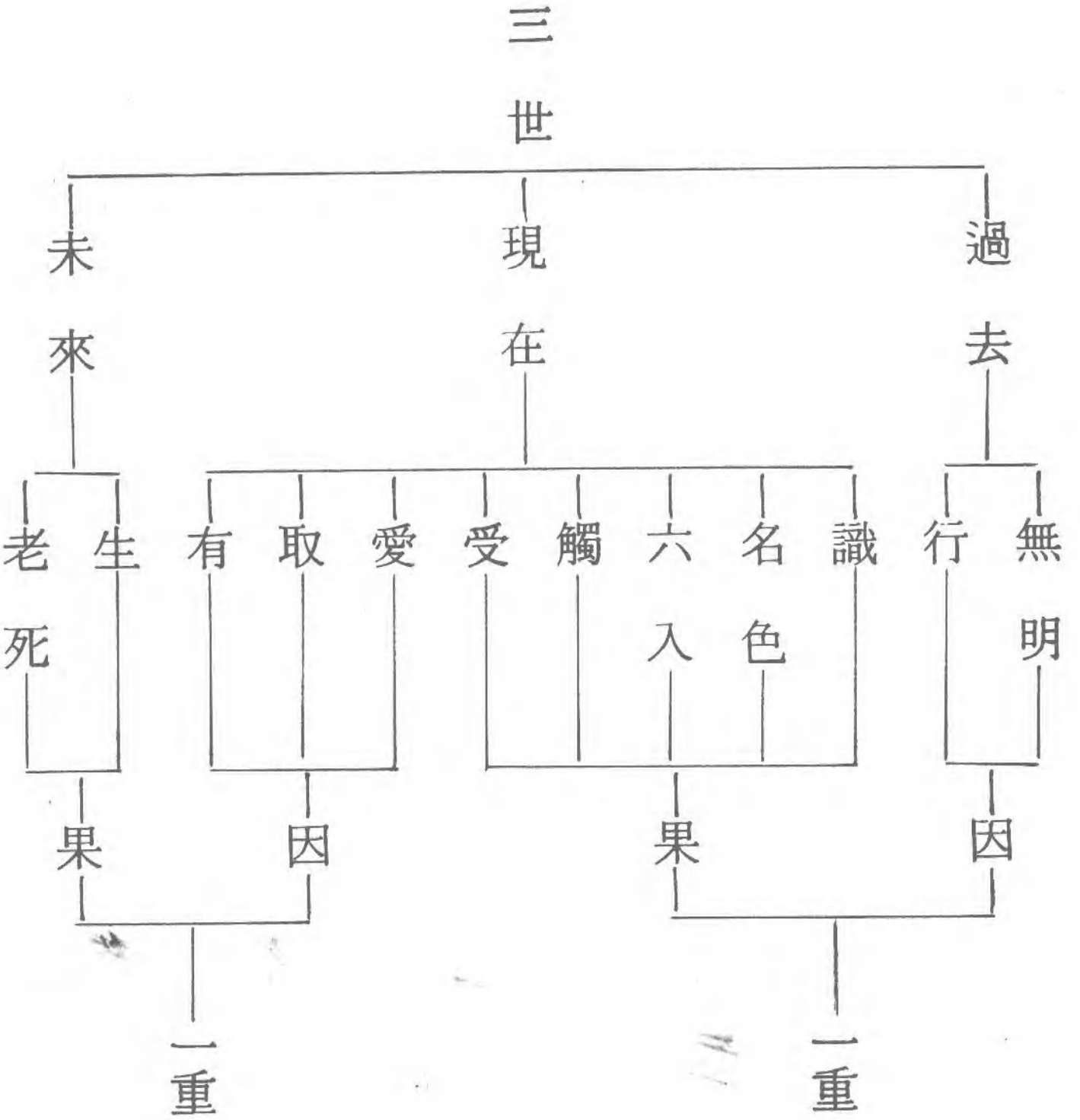
一、緒說　緣起，在種種意義中，關於輪廻形式論的意義，已漸加强，所以下面我想專從上述的立場，明十二緣起的意義。其間可以檢討的，有三題目：第一、關於十二支的各支自體，換句話說，十二支的自體，如果可說，那是別物的連續呢？還是同一體的不同現象呢？第二、以之爲輪廻的說明，配合三世，規定其因果關係的方法怎樣？第三、十二支的各支意義怎樣？

二、十二支的各支自體　先從各支自體說：十二支，雖各有名及別作用，但若以之視爲一個有情的存續，則各支是不離那組成要素的五蘊（或四蘊）關係。據五蘊說：有情，卽使其活動有顯昧之別，但常同時具備色、受、想、行、識。反之，從十二支說：行、識、名色、六入、觸、受、愛、取，是置於別別之位的。在此成問題的：十二支的各支，其本體雖卽五蘊，但那是從顯的强勝方面立名呢？還是五蘊經十二支的經過而始成立其意義呢？從緣起論的本來主意說：各支，要爲說明有情活動的經過，雖以活動狀態爲主眼，但欲以之視爲實在，其間必然就要變成衝突。將此徵於南傳

的清淨道論等，仍率直以各支爲繼起相續狀態的意義，不承認各支一一具備五蘊。據北傳，經部亦同這意見，主張無明、行、識、名色爲各別立之位，不承認五蘊具備說。其詳細說明，在正理第二十七卷（大正、二九、四九四頁中）。順正理，把這說爲上座的主張，介紹反對分位說的六種理由。卽若取分位說，則有如下的不適合：①初結生時，五蘊全體，於有情相續，並不能爲緣起。經說（大緣方便經）識入胎故無有托胎耶？②若果如此，惑業次第生的道理，就將毫無意義。③若十二支一一爲五蘊所成，諸因差別的道理也就失去，因非一切因能生一切果的。④謂阿羅漢，若於愛位，或於取位，得阿羅漢，如唯以其愛或取爲分位，此人應無愛緣取及取緣有位。有部，於愛位或取位成阿羅漢，是承認沒有愛緣取，取緣有的。經部的意思，相當那年齡的生活過程，大概沒有這意思。⑤受爲緣生愛，愛爲緣生取，雖是常起的現象，但若說是分位，那就只唯一次，不會重起的。⑥這樣，豈不明顯的違反了義經嗎（大正、二九、四九四頁中、下）？世親在俱舍論，說爲「傳許約位說，從勝立支名」。附傳許之言，其意明顯是左袒經部所說的。對此始終主張分位說的，十二支自體，雖則是五蘊，但就其表現方法的卓越，唯暫附無明、行等之名而論的，是有部（婆沙卷第二三

、大正、二七、一一八頁下，主張一一支中各具五蘊，非刹那頃有十二支）。唯清淨道論或經部的主張，專說關於現象的緣起之立脚地原意的氣分，然已立於時分緣起之立脚地，置重作用方面，其率直的看法，雖有契於一點上，不能不說仍是不完全的。以上，終如有部所論，在不得與五蘊說調和

三、十二支與時分　其次，以這配合三世來說，是承認時分緣起說等。如前所說：無明、行二配於過去，從識到有的八支配於現在，生、老死屬於未來。不管在清淨道論、發智論等，都是承認的。然成問題的：以之爲因果系列時，現在的八支，應怎樣分配？現在的八支，雖是過去的果，但對未來亦能爲因。可是至何處爲因，何處爲果呢？於是問題又來了。那最完整的，雖是三世兩重說，但其間有種種分類法，後來在護法的唯識派，採用二世一重說，徵於事實，是明白的。三世兩重說，是有部及進步的南方派所採用的。圖表如次：



輪廻的性質，不獨明生、老死所依的原因，且積聚至生、老死的作業，更欲說明出生未來生、老死的理由，所以這三世兩重，唯是大概的形式，不是顯示輪廻的說明。上

面雖是從過去計算的表，但爲明輪廻的情勢，有更以所謂現在八支或未來二支爲出發點來加觀察的必要。且就現在說：識、名色、六入、觸、受、愛、取、有的八支，不論無明或行乃至生、老死，老實說，其中都包含了的。爲什麽？如以無明、行爲生死因，其生死因已在現在，所以仍應於八支中攝；生、老死自身，已是現在的事實，同樣不能不是八支中的某支。如是，以現在的八支與過、未的四支配合，則得如次的結果。這是南北兩傳所大略一致的。

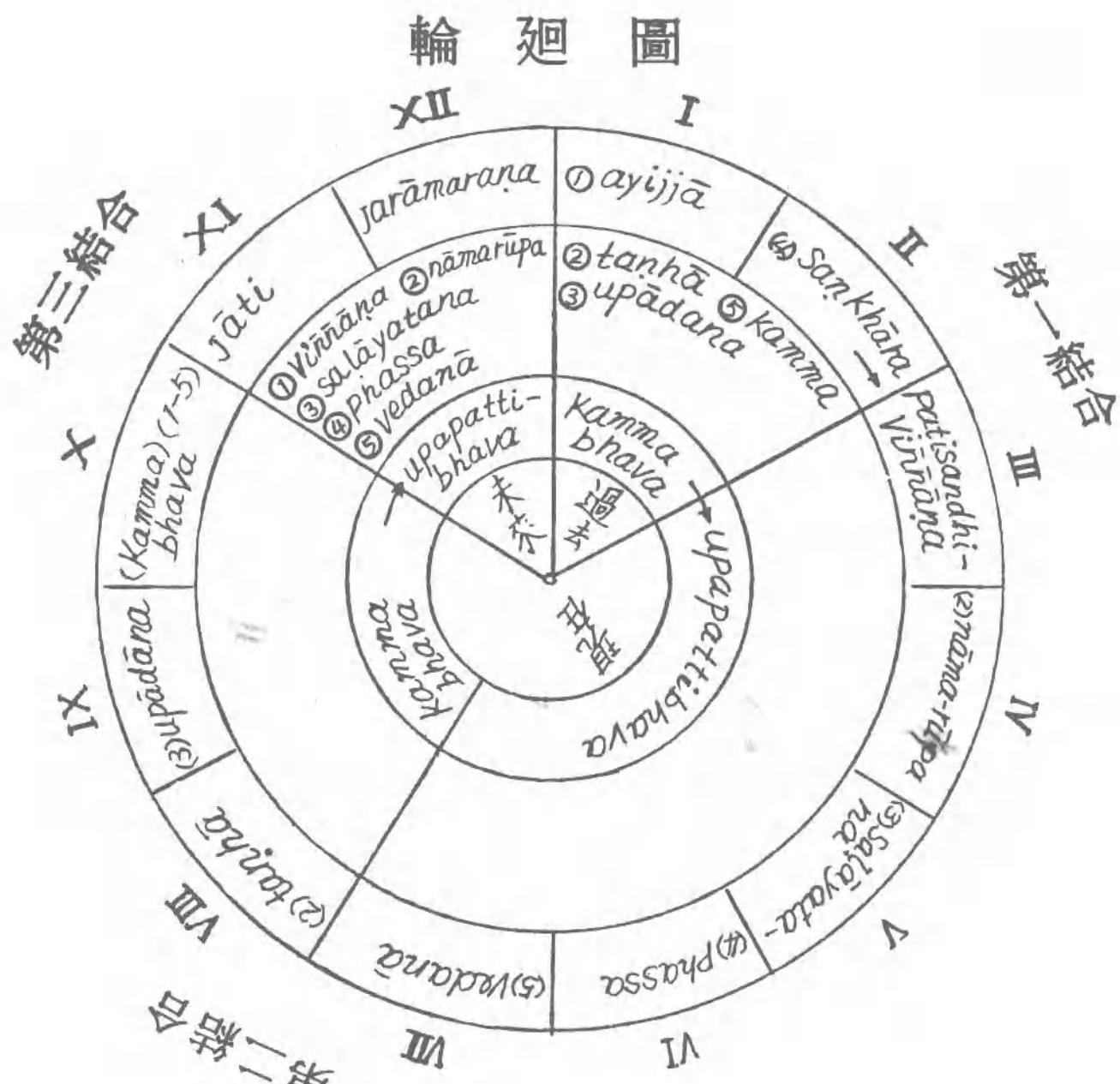
識——生
名色——
六入——
觸——
受——
——老死
愛——
取——
——無明
有——
——行



（參照 Compendium of Ph. p. 263 附圖並俱舍卷第九）。

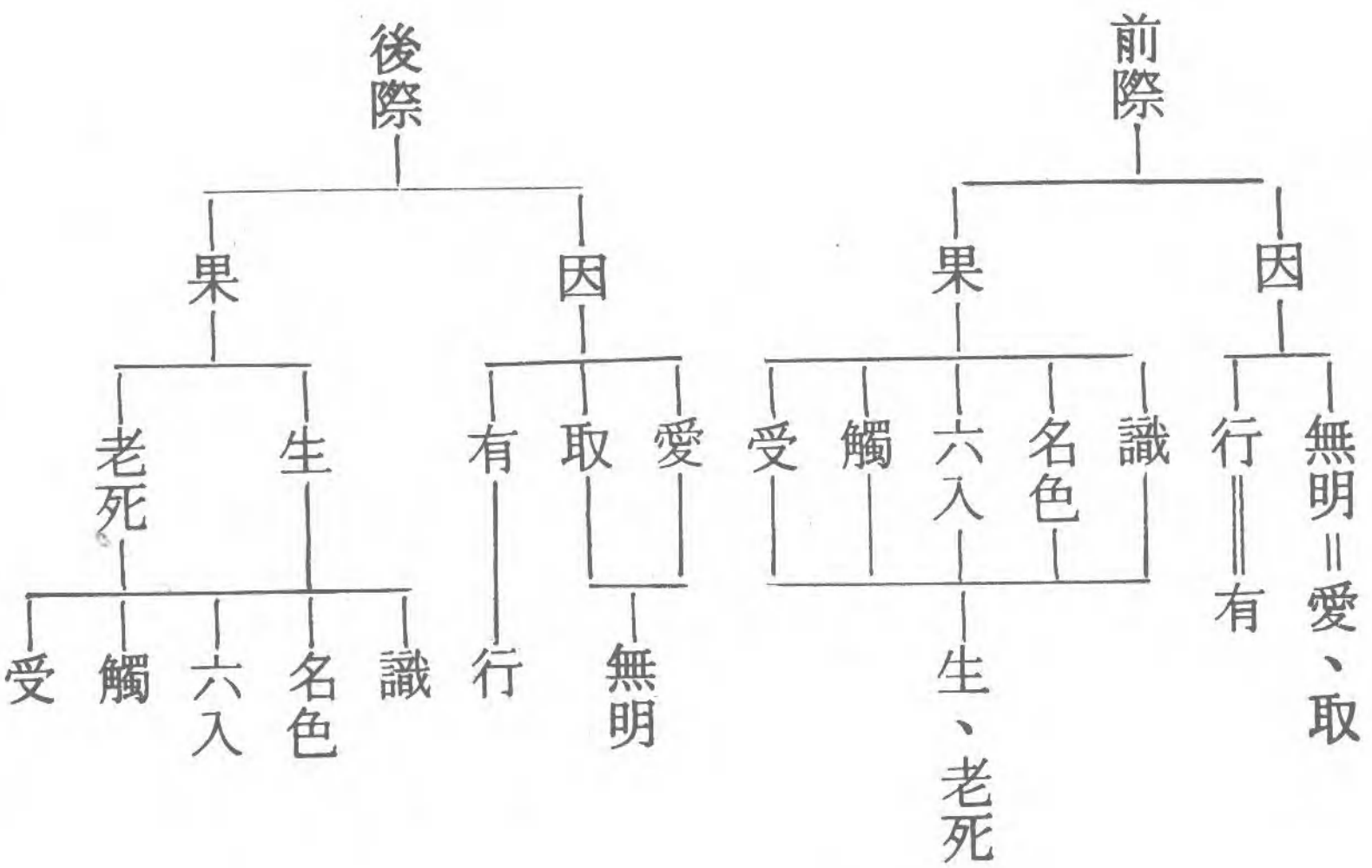
即識入胎是生，名色、六入、觸、受活動的經過，以之視爲受動的命運，就照那樣流行是老死，活動於此間的能動的愛取，爲煩惱的代表，相當於無明；有，如以之爲業有，是就相當行的意義。如以輪廻式將其圖表出來，則如上圖：

與這同一原理而配圖更巧的，是南方的十二支圖，如下所舉圖：



三世兩重說，雖是南北一致對三世的配合法，但如前面所說，這並不是唯一的。

此外可說的，有二世二重說，或二世一重說。二世二重說，是婆沙所提出的一說，爲俱舍卷第九及正理卷第二十五（大正、二九、四八一頁上）等所介紹的。十二緣起，可分爲無明緣起與愛欲緣起，前際攝七支，後際攝五支，且兩者各立其因果的。如上圖：


前際
因
無明＝愛、取
行＝有
果
識
名色
六入
觸
受
生、老死
後際
因
愛
取
無明
有
行
果
生
老死
識
名色
六入
觸
受

據順正理論說：這前後際說，是適應緣起定義的「此有故彼有，此生故彼生」的分類法。卽由前際的因果，說爲「此生故彼生」。因果的立法，與三世兩重說，雖沒有大不同，但現在不區別因果，顯然的分前後際，大概是有其特色的。

其次，二世一重說，是護法流的唯識派所主張的。謂十二支唯分二世，以前十支爲因，後二支爲果，而於其間有世的差別，所以說爲二世一重。圖表如次：

無明——(發業惑)——能引支——十因（過）
行——(業種子)——

識
名色——(名言種子)——所引支——
六入
觸
受

愛——(潤生惑)——能生支——十因（現）
取
有——(愛取所潤則行以下六支)

生——所生支——二果（現）
老死

這時分緣起的解釋，雖有種種，但爲其根本題目，要是「有」的一支。此有，如何而爲自己受動之形（生有），如何而爲能動之形（業有），涉及三世以說明自己導出生老病死命運經過的，是爲時分緣起的課題。緣起支的數目，雖有十二，但若把他單純化，可說有三大方面，卽不外規定三作用的相互關係：所謂惑、業、事的三者，由煩惱而有業，由業而有事（一定的身分），由事再有惑、有業，明其無窮相續的關係。十二支中被攝於惑的，據俱舍（卷第九）等說，是無明、愛、取三者；行及有（業）二者屬業；其他的七支（識、名色、六入、觸、受、生、老死）屬事。如承認其解釋，則十二緣起，不可不說實從二重惑、業、事的關係所成。就是惑（無明）→業（行）→事（識以下至受）、惑（愛取）→業（有）→事（生、老死）。而所謂事，概括的說：是生、老死；詳細的說：是識、名色、六入、觸、受。一方面，雖是爲果的生有，另方面，爲活動體而於此中養育惑與業，且再聯絡惑、業的，是卽輪廻無窮的所以。在這意義下，俱舍第九卷頌文說：「從惑生惑業，從業生於事，從事事惑生，有支理唯此」。這可說是極巧妙的歸結法。

四、十二支的各支意義　十二支，有解說爲五蘊的分位，有解說爲作用或狀態的

相違態，不管那種解說，十二支，各都呈現稍稍不同的相狀。於此成問題的，是那一一確定的意義如何？對這問題，我人不可預先了解。十二支的一一支，在被用於獨立時，特別成爲時分緣起之一支時，其意義是多少不同的。被用於獨立時，專以現象自體爲主位，反之，到依時分緣起的十二支時，其間有開展或相續變化的意義，比獨立時，自己的意義是狹的，就這末一點，就成爲緊密的了。十二緣起的解釋，動輒變爲不切實際的固有，但這區別，起因於意識的不清楚較多，所以對於這點，我人必須切實注意。在早期時代的經論自身，其區別概不顯然。同以十二緣起爲所給與的現象，說明同時存在的活動作用，同時又欲說明縱的關係，可說是以一石而射二鳥的組織。爲今明顯決定時分緣起而解說時，吾人始終不可忘了以系列的一支爲處理各支的態度。

A、在此先從無明的意義說起：無明，總說一句，是無知的意思。經中說爲不知四諦之理，這是太狹的解釋，要爲不了解物的道理，是無明的意義。在這意義下，婆沙解釋無明，說爲不達、不解、不了之義（註一）（婆沙卷第二五、大正、二七、一二九頁中）。又，佛音，如前所述，說爲「以無知爲相，以蒙昧爲用，取隱蔽之形，

以漏爲緣」的，不可不說是得當的解釋。

一、謂此無明畢竟以消極爲特相，然沒有用呢？以之徵於經說，不管那種，都有解爲如不解爲含有一種積極性，仍然無從獲成議論。有名的染汚無知與不染汚無知的）第十卷，明顯主張無明是一種積極的煩又不是錯誤的見解（惡慧），始終主張爲對抗，唯以無明視爲無知意義的理論。這成代表過去一切煩惱的意義。婆沙第二十煩惱」，訂正爲「過去煩惱位」而予以採察的，無明爲積極性的煩惱之一，然應原理呢？還是爲情意的原理呢？從表面說起支的初頭，有不得把他單定奪爲知的種種處出發以考察緣起時，其最重要的有

然爲緣起出發點的無明，有種種的說法：第明，是唯無知呢？還是使人有蒙昧的積極作釋的餘地，雖說亦有不清楚的地方，但我以得結論。所以到阿毗達磨（註二），終於變區別，可視爲是這議論。尤其到俱舍（註三惱，因光沒有智慧，既決不是消極的名稱，一種積極的煩惱。當然，在另一方面，必有樣，到時分緣起說，十二支的無明，畢竟變三卷說：施設論解釋無明，說爲「過去一切用（大正、二七、一一九頁上）。其次應考何規定他的性質呢？換句話說，以此爲知的：無明，如名所示，雖是知的迷執，但爲緣在的理由。且按經說，如前所述，當佛陀從二：一是無明，二是有欲（渴愛）。這由清

淨道論常常引用可知（Vism. p. 525）。不獨如此，佛在十二緣起中，雖以無明爲一切活動的出發點，但在四諦說，以欲爲苦因（卽集諦），這是大家都知道，無須再說（註四）。成問題的，是欲與無明的關係如何？一般雖釋爲不知此世的無常（行），始終執著我欲，釋爲苦輪廻的原因，然不以無明↓欲，無明↓行，循爲解釋，而更把欲置於受的後面。在緣起說，唯是上面簡單的解釋，就變成了無從收拾。無明緣起說與愛欲緣起說，是別立的；十二緣起，應說爲無明緣起雜糅於愛欲緣起說之中呢？還是應說在十二緣起的無明中已含有愛欲的意義呢？這實成爲議論的原因。佛音，如前所說，無明緣起，雖說是專爲趣於惡趣的（Vism. p. 525），但到結合的十二緣起說，因承認從無明生善行、惡行、無記行，所以唯是上面的說明，不能裁判這一問題。婆沙論等對這關係，作如下的論說：

問：何故前際緣起無明爲初，後際緣起愛爲初耶？答：此二煩惱俱是本故。謂無明是前際本，有愛是後際本。復次，前際煩惱位已滅壞故難可了知，故說無明。後際煩惱位正現在前求當有故，說名爲愛（婆沙卷第二四、大正、二七、一二一頁上）。

如據此說，所謂無明，是不明瞭有愛之義，二者變成同體。法救解釋無明，說爲有情恃我的類性（俱舍卷第一〇）。在這意義下，不可不說是得當的解釋。我在原始佛教思想論說：與其把無明視爲知的原理，毋寧視爲情意的原理，將無明解說爲盲目的意志，其理由亦在此。如概括說：無明，可說有顯昧的二義：其顯的方面，主要雖指知的無知，而隱的方面，潛於知的背後，以之爲蒙昧的原動力，同時，如被發起，則可解說爲欲、爲行動的意志的原理。後來把無明分爲根本與始末，我以爲是從這兒來的。現在的問題：如把緣起視爲時分的，在表面上，雖被解釋爲知，但多分加這欲的意義，可說是契其眞意的。要之，如依時分緣起，無明，解爲宿惑位全體之義，我以爲阿毗達磨說，終不得不承認這個。

註一　「云何不共無明？答：諸無明於苦不了，於集滅道不了」（以上發智之文）。此中不了者，顯不欲忍義。謂由無明迷覆心散，於四聖諦不欲不忍，故名不了。非但不明，如貧賤人惡食在腹雖遇好食不欲食之（婆沙卷第三八、大正、二七、一九六頁下）。還有不共無明，是見斷還是修斷？識身足論說「彼是修所不共無明相應心」，承認修斷的不共無明。另有一說，謂此不共無明，「唯是見斷

」。卽不共無明，自力而起，非餘隨眠相應起；修所斷無明，雖有不與隨眠相應起者，而非自力所起，不名不共（同上、大正、二七、一九七頁上）。

註二　婆沙卷第二三（大正、二七、一一九頁上）說：「復次，有說無明有二種：一、雜事，二、不雜事。復有二種：一、顯事，二、不顯事」。

註三　「明所治無明，如非親實等，說爲結等故，非惡慧見故，與見相應故，說能染慧故」（俱舍卷第一〇）。

註四　「諸此世他世，顚墜惡趣者，皆無明爲本，亦貪欲爲因」。婆沙卷第四七（大正、二七、二四五頁中）引用。又據婆沙第四七說：以欲漏、有漏、無明漏爲三漏的分類，譬喻師訂正爲無明漏、有愛漏的二漏，說是二際緣起的根本。謂無明是前際緣起的根本，有愛是後際緣起的根本（大正、二七、二四五頁上）。

B、其次是行：這亦分爲現實心理現象的意義與時分意義的二種。現實的意義，如前清淨道論中說爲「行以行爲爲相，以努力爲用，取意志之形，以無明爲緣」（Vism. p. 528）。更以這爲福業、非福業、不動業的三種，是南北阿毗達磨一致的分類。然在分位緣起時，其現實之業，因專置重引發後生因的方面，所以如總說一句，

與其說是現實的行爲，毋寧視爲業習。婆沙第二三卷說：「云何行？謂過去業位」）大正、二七、一一九頁上）。俱舍第九卷說：「宿諸業名行」。清淨道論把他說爲「upacitakamma」（Vism. p. 545）。不可不說是得當的解釋。緣無明有行，如尅實說，雖有種種解釋，要由煩惱而有行爲，由行爲而有業習，可說是歸著於這意義的。

C、第三識者：佛音說：「以識別爲相，以初行爲用，以再生爲表示，以行爲緣」（Vism. p. 528）。如在現象上說：識是司認識的作用，雖分六識，另在分位緣起，是專以托胎時的意識這意義解說他的。大緣方便經，說「由識降胎而有托胎」，是適應這意義而解釋的。婆沙把這說爲「續生心及彼助伴」（婆沙卷第二三、大正、二七、一一九頁上）；俱舍說爲「於母胎等正結生時，一刹那位五蘊名識」（俱舍卷第九）：都據於此。如是由行而有識，由積聚業而爲其異熟果，可解說爲現實身心組織的中心，先有識的發生。如以術語說，名爲續生識或異熟識，以區別普通作用之識爲通例。

D、第四是名色：這在奧義書，不，從梵書時代，已被用作現象化或個體化的意義。因這是術語，所以佛教也採用。如大略說，這是身心組織的總合。於中，屬於精

神的叫名，屬於物質（身體）的叫色，合名色而爲有情的組織全體。如從五蘊來說：無色的四蘊，卽受、想、行、識之四屬名，色蘊屬色。有部的解釋，通例是如此（註一）。然如實說：這包含識而以心身組織爲全體來看時，雖則是合式，但在分位緣起，識分離而爲第三位時，將識納於此中，那就不妥當了。由識而有名色，由名色而有毗婆崩伽（一三六頁），說名受、想、行的不適合的。留意這點的，是南方論部，在Vism. p. 558）。色是四大義，這是南北所一致的。但第四位的名色，是指什麼呢？佛音把他概括的說明如次：

名者，是名之相，以相應爲用，以無區別爲表現（謂三作所共同爲一相），以識爲緣。色者，以變壞爲相，以發散爲用，以無記爲表現，以識爲緣（Vism. p. 528）。

名色與識的因緣關係，據佛音說：異熟識，不管對名或對事色（形成根的色？），各爲九緣。對名，是俱生緣、互爲緣、依緣、相應緣、異熟緣、食緣、根緣、有緣、非謝滅緣；對色，是俱生緣、互爲緣、依緣、異熟緣、食緣、根緣、不相應緣、有緣、

非謝滅緣（Vism. p. 561）。卽識對名色，是其先行者，同時，是其共同者。名色的發生，從種種方面助長的，是由識而有名色的所以。將這從發生學或胎生學的見地看，名色位，在識托胎後之間還沒有，大約相當於六根尙未完備的時期，所以到婆沙、俱舍等，將其解說爲結生以後，六處之前（俱舍卷第九）。

註一　法蘊足論第十一卷（大正、二六、五〇七頁中）、俱舍第十卷頌說：「名無色四蘊」，正理第二九卷同俱舍，舍利弗阿毗曇論第十二卷，說爲「受想思觸思惟謂名」（大正、二八、六〇八頁中）。

E、第五六處者：是根之義，就是名色在外部的作用機關。清淨道論說：

六處，以處爲相，以見等爲用（謂見、聞、嗅、味、觸、覺），以事門狀態爲所表現，以名色爲緣（Vism. p. 528）。

名色緣於六處的意義，在清淨道論中，舉種種說法（如無色之名爲緣生六處時有七緣）。五蘊，以完全具備中的名色爲全體來看時，對於六入，爲俱生緣、互爲緣、依緣、異熟緣、相應緣、不相應緣、有緣、非謝滅緣等的意義（Vism. p. 565）。六根，以其爲組織體來看，要以名色爲基礎，因爲是那認識機關而起，所以其關係也極緊切

，這點確也是很複雜的，所以如清淨道論（同上）所說，亦不能盡其一一。俱舍論將這說爲六根已生，但還未到三和合位，大概是指誕生間也沒有時。

F、第六觸：佛音說：「以所觸爲相，以反撥爲用，以接觸爲表現，以六處爲緣」（Vism. p. 566）。就是由根境識三和合而起的感覺。這以六入爲緣而起的關係，據清淨道論說：五根對於五觸，是在依緣、前生緣的六緣；一異熟意根對異熟意觸，是在俱生緣、根緣、不相應緣、有緣、非謝滅緣、相應緣、有緣、非謝滅緣的九緣（Vism. p. 528）。從時分緣起說，是唯感覺而無自覺苦樂捨三受區別的階位，約在誕生後至三四歲之間（俱舍卷第九）。

G、第七受：佛音說：「受以感受爲相，以味境爲用，以苦樂捨爲所表現，以觸爲緣」（Vism. p. 567）。受以觸爲緣而起的關係，雖有種種，但主要在俱生緣、互爲緣、依緣、異熟緣、相應緣、有緣、非謝滅緣的八緣（Vism. p. 528）。以時分緣起說，約在四五歲後至十四五歲間。

以上，從識到受的五位，不管是爲同時存在的現象，或爲說明發達經過的時分現象，在所謂受動的意義方面，都是優勝之位。

H、I、第八、第九的愛取：是能動的方面優勝之位。就中，愛，如前所說，是無明在情意方面觀察的作用，從四諦立場說，明顯的被認爲是這現實的根源，就是集諦。清淨道論說：

「以因爲相，以歡求爲用，以不滿足爲所表現，以受爲緣」（Vism. p. 568）。

愛的分類，雖或有爲色、聲、香、味、觸、法的六愛，但一般分爲欲愛、有愛、無有愛的三愛。然這解釋，未必一定。清淨道論說：欲愛，是愛入眼的色境，所謂味著，認爲常住對境；與常見共轉的叫有愛；欲滅絕對境而與斷見共轉的名無有愛。有部：謂欲愛是對欲界的愛，有愛爲對色、無色界的執著；無有愛爲斷滅欲。不管那種說法，都是欲以生的意志爲根本，解釋欲愛的活動，可說這是佛教生命活動的重大要素。

對這受緣愛的關係，唯是近依緣（Vism. p. 568）。從分位緣起說，這雖是十六七歲以後的淫愛邪行，但還沒有到達廣其次，取者，是執著之義，由有愛欲，益爲執著。「取以捕捉爲相，以不脫離爲用，以固執欲見爲所表現，以愛爲緣」（p. 528）。一般把他分爲欲取、見取、戒禁取、我語取（Vism. p. 569）。此愛緣取的關係，最初欲愛對欲取，爲近依緣，其他

的愛對其他的取，爲俱生緣、互爲緣、依緣、相應緣、有緣、非謝滅緣。因緣的七緣，再加一近依緣，就爲八緣。從分位緣起說，這是到達盛年而於四方大大追求欲樂的時代。

J、第十有者：由上愛取，謀爲我人積極的活動，漸次欲得新的生命之位。一般將這從二方面看，是阿毗達磨的看法：一是業有，一是生有。業有，是造作的新存在之力；生有，是其結果所作的存在。在這意義下，清淨道論說爲：

有以業及業果爲相，以生滅生成爲用，以善惡無記爲所表現，以取爲緣（Vism. p. 528）。

在尼柯耶，雖以此有爲主而說三有，但到注力於以緣起而說輪廻方面，因唯結果感到不足，所以就强調業有方面的意義。如是，從業有這點說，與前行有同樣的意義，所以清淨道論中，把他解說爲福行、非福行、不動行（Vism. p. 571）。以生有爲九種的，就是欲有、色有、無色有、想有、非想有、非想非非想有、一蘊有、四蘊有、五蘊有（Vism. pp. 571-2）。如以前之無明、行爲過去的煩惱、業，則愛、取、有，就是現在所開起的煩惱、業。然由取而有有，是何意義？據清淨道論說：

取對色、無色有，於其業有爲善業，於其生有爲近依緣。對欲有，由自身相應善，於其業有爲俱生緣、互爲緣、依緣、相應緣、有緣、非謝滅緣、因緣等緣（Vism. p. 575）。

據俱舍說：有者，是正積集牽當有果的業位。

K、第十一生者：就分位說，與前識位相同，就是快得一定身分的階位。由有而有生，是由業而得一定生分之義。據清淨道論說，是依業緣與近依緣的二緣（Vism. p. 575）。

L、第十二老死者，是從生而來的自然之經過，謂依近依緣的一緣（Vism. p. 576）（註一）。

註一 在解脫道論，把十二支的意義，簡潔地說如下：於是無明者不知四諦，行者身口意業，識者入胎一念心名識，名色者共相續心起心數法及迦羅邏，六入者六內入，觸者六觸身，受者六受身，愛者六愛身，取者四取，有者是業能起欲、色、無色有，生者於有陰起，老者陰熟，死者陰散壞（解脫道論卷第一〇、大正、三二、四五〇頁上）。其理由，就次下可見，請參閱。

第六篇　修道論

第一章　修道之動機與一般修道法

一、修行的動機與苦觀

以上，是就心理論的延長以敍阿毗達磨倫理觀的大要。最後第四章所述，據阿毗達磨說：倫理，要是屬於輪廻的範圍，雖有善業生善趣、惡業生惡趣的分別，但其所得，總不免變異有漏。縱常善業繼續，如是有所得的，則其果報仍有動搖，不得說爲究竟安定。況且，因爲我等是常以小的我欲爲中心的有情，所以有時由於無知，有時由於貪欲、瞋恚而作惡業的機會多，因而其所享受的果報也就可知了。如是，從達者的眼光看，苟屬於世間的，一切是不安定的，一言以蔽之曰苦。唯苦觀的最大根據：我人於一方面，因是自然的存在，雖須服從必然法則的命運；但在另一方面，因是精神的存在，所以又有無限自由的要求。這末一來，就在這上面，痛感到不能相容的矛盾點，這是我人所已屢屢說過了的。佛陀道破一切是苦，根本的理由，不出於此，這我在原始佛教思想論中，亦已說過的了。然痛感這苦痛的，

就成我人要求到於宗教解脫的動機。佛陀所以大大主張世界是苦；因這是世間的實相。因而這到後來，成爲通大小乘的佛教人生觀的一特徵。如尅實說，怎樣解脫苦呢？一說到這問題，在佛教中，同樣有多少不同的議論：如大乘菩薩道，確立永遠的大理想，以一切爲到那兒的自發活動的經過而定其價值，因而苦也就被視爲大理想的廻向的一種。依此而爲解脫苦之道，在所謂小乘教，如說有什麼，那是消極的，在實際上，怎樣始能到達沒有苦的世界呢？這實爲其主要的題目。阿毗達磨，依一般所知的平面解釋法，在種種場合，明世界的所以是苦，就是對這世界的價值判斷。世界是苦，就是對於修道，亦成爲動機論。阿毗達磨怎樣說明苦呢？苦在眞經原有種種說明，適應這個，阿毗達磨，對於苦的說明，也就有了種種。但若總說一句，舉苦的定義，以作種種分類的，是一般的處理法。按契經說苦，爲其定型的，是所謂八苦：生苦、老苦、死苦、愁悲苦、憂惱苦、怨憎會苦、愛別離苦、一切希求不得苦（Vism. p. 498）。更簡單的說：一切無常是苦，一切苦是無我〔知諸行無常，皆是變異法，故說受悉苦，正覺之所知（雜阿含卷第一七，大正二、一二一頁上）〕。所謂無常故苦，苦故無我。阿毗達磨，雖種種說明這些苦（如 Vism. pp. 494, 498, 640 等），但進至阿

毗達磨，已漸次的將其統一且究竟的欲加以集合。先說苦的定義，佛音說：

苦相，是不絕的逼惱與不絕的逼惱之形（Vism. p 640）。

更有四態：①逼惱態、②行態（無常）、③燒熱態、④變壞態（ibid p. 494）。第一逼惱態與第二行態與第四變壞態，大概是一時不是苦痛，而終歸著於苦。在北方所傳，通例將苦分爲三種（註一）：就是苦苦、行苦、壞苦（如俱舍卷第二二說）。苦苦者，謂其自身是苦痛性；行苦者，就無常不安的一點上說爲苦；壞苦者，因現在的快樂，終有破壞的時候，所以說爲苦（數論的三苦，是依內苦、依外苦、依行苦，可比較——印度六派哲學一二七頁）。就中，發揮佛教人生觀之特徵的，是後二者，卽我人的生活，苟是有漏的，在感覺上卽使無苦，但因無常變壞故，缺乏常恆不變性，在這點上，世間一切，不能不說是苦。

從這人生觀必然湧出的問題，就是怎樣才能徹底的解脫苦而得究竟安穩的境界？這是佛教最高的課題。簡單集合這個而顯示的，是苦集滅道的四諦。人生苦痛的根源，以不絕之欲爲基礎，因依煩惱，所以欲滅苦痛，不得不滅煩惱，爲滅煩惱，不得不修道，這就是修道論所依的根據。

註一　三苦最初出處，在長含衆集經，見大正、一、五〇頁中。

二、修道的德目　然滅煩惱之道是什麼？以四諦論說，一般爲八正道，雖舉八種德目，但稍進至阿毗達磨，一方面在這上頭，如四念處、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支，舉所謂七科三十七道品爲通例。八正道以外的其他六科，在種種意義上，與八正道相並，如實際說，七科，要從不同立場而來，並不是性質不同的德目。其實，契經的修道德目，不限於七科，其外有十念、十想、四禪、四無量、四無色等，因此，不可就照那麼舉數。由於這些不是性質的不同，所以要求解脫，不一定歷修其一一法門。據原始佛教說，雖是專修某一種，但因有時機與情形的不同，所以在所謂應病與藥的意義下，佛陀開示種種的方式。如前所述，部派佛教的特質，與其說是以世間法爲主，毋寧說是置重於所謂出世間法（解脫法），適應這個，修道德目，就成阿毗達磨論師最盡力論究、整理、分類的對象。尤其在初期阿毗達磨，如吾人預先所指，其主要課題，專在解釋種種修道的德目。如是到進步的阿毗達磨，在修道論外，對事實世界的說明，雖大大的增加，但修道論的方法，漸次精細，且全部攝取種種德目，將其多少配合修道進展的經過，欲順序整理的，是其一大特徵

。因而，古的經論，把被認爲重要的德目，以所謂枚舉的說明爲主；反之，新的經論，雖大大被整理，但說明修道，比原始佛教時代，要複雜得多。從某種意義說，反而遠於實際，這是不可爭的事實。適應信仰，在原始佛教時代，並不怎麼難的阿羅漢果，但被阿毗達磨一整理，就成爲非常高，而爲常人所不易企及。小乘佛教，由於學問的進步，確是失去了他的宗教味。如以此作爲神學來看，種種的煩惱，斷煩惱的種種道，由此所得的種種境界，都欲把他整理得秩序井然，在其自身，很有趣味，這是不可忽視的。

三、修道者的資格　還有不得不以修道總論一題目而論的，就是適應修道的人，要具有怎樣的資格？前篇所說，倫理道德，苟限於人，雖不管什麼人都必須行，但若作爲狹義的修道，比倫理還狹的範圍，其性質自是不適用的。以之徵於婆羅門主義的教派，適合修道的人，概限於上三姓〔參照吠檀多經資格者之條；在數論派，雖以上三姓爲主，但有時也許第四姓〕。佛教，是主四姓共清淨的，因這是特質之一，所以到部派佛教，在四姓間，自然不加何等限制。關於男女性，在原始佛教，已承認有適合男女的共修道，且同有到達解脫的可能性，而實際上，得果的女性確也不少，所以

在部派佛教，於此也沒有特立區別的形跡。唯成問題的，是在家者與出家者間的區別：就是修道，必須出家呢？還是在家亦可？以之徵於原始佛教，佛陀認爲：雖在家者，但如其心純直，求道心切，在家道亦能向於解脫，特別是優婆塞、優婆夷，在四果中，判爲可達第三果，這是吾人已先說過了的（原始佛教思想論）。然眞正徹底的修養，欲於現生獲得眞的解脫，與其在家，不如出家，出家的功能較大，這也是顯著的事實（如中阿含卷第三一、賴吒恕羅經；中阿含卷第八、娑鷄帝三族姓子經等）。此說，到部派佛教，如何繼承呢？從大體說，到部派佛教，此說，雖是同樣的，但在精神上，很有一點不同。在原始佛教，雖獎勵出家，但在家的倫理生活，亦大大重視，到部派佛教，據阿毗達磨，上之在家的倫理方面，如說那種是對，那是被輕視的，以專强調出家修養法的結果，佛教在事實上，到達了出家本位，自是不可爭的事實。〔成實論卷第十七惡覺品第百八十二，行者不可起欲念、瞋恚、惱害心外，更擧親里覺（憂國心）、國土覺（欲遊歷諸方心）、不死覺、利他心、輕他心等。就中，不死覺者，先當讀誦三藏、雜藏、菩薩藏的五藏，廣究外典，養成弟子，教化衆人，漸次修道，像這樣的誤認先後〕。阿毗達磨神學，非常煩瑣，或認出家是由專門家而發達的

。總之，在這意義下，正式具備修養資格的，是出家，在家由尊信供養出家，得參預其餘瀝，是普通之格，稀有的在家者，準定蓄積出家的修養，是不遮的。因而，所謂小乘佛教的盛行，出家者也就多起來，至這之間，如何而有出家者，自亦不用說的。在佛陀時代，由於佛教的隆盛，出於怎樣動機而出家的都有，所以佛陀把他曾作種種區別。如長阿含第三卷遊行經教周那中，說有：①行道殊勝、②善說道義、③依道生活、④爲道作穢的四種出家〔大正、一、一八頁中（註一）〕。就中，第一行道殊勝者，謂道行的殊勝；第二善說道義者，謂對佛教的教義，能善巧宣說；第三依道生活者，謂道行雖不殊勝，說法雖不善巧，但不論怎樣，總還能守持出家者的生活；第四爲道作穢者，謂是破戒比丘（註二）。又十誦律第一卷（大正、二三、二頁上），同樣舉有四種比丘：①名字比丘、②自言比丘、③爲乞比丘、④破煩惱比丘（俱舍卷第一五引用）。此中，名字比丘者，謂名稱雖爲比丘，但事實上是俗人；自言比丘者，指自稱比丘的人；爲乞比丘者，照文字是乞士之義，謂一般行乞食者；破煩惱比丘，是眞正的比丘。佛教的比丘，不能不是第四，這是包含的分類。在原始佛教時代，於道行上，已須作這純不純的區別，所以到出家主義化、形式化的部派佛教時代，實際

有種種比丘，自不用說。因而，在阿毗達磨論書，以此爲問題之一，亦是自然之理。如種種阿毗達磨論書所說的人品（如舍利弗阿毗曇論第七卷人品），雖未必唯是出家者，但不論怎樣，以出家者爲中心而修行的程度，分類其根機如何，或性質如何等，以示漸次進至上位。

註一　此外，在佛教泥洹經，說「①貧窮不能自活、②負債無以償處、③在役當時無用、④高士行淨無穢，聞無數世乃有一佛覩佛經典，欣然心寤，損家棄欲，不貪世樂」的四種比丘——（大正、一七二頁中）。

註二　婆沙卷第六十六解曰：勝道者，謂佛陀與獨覺；示道者，謂舍利弗；命道者，謂阿難；汚道者，雖指有盜癖的莫喝落迦，但亦指其餘特殊化的比丘（俱舍卷第一五）。

這樣，到部派佛教時代，至少在形式上，成爲出家主義，那出家者，不管從事實上、理論上，都有種種根機的種類，對這修養的方式，一方面承認多少的不同，一方面欲將種種德目一般化、統制化的，如前所說，其修道論，是就成了極爲複雜多歧的了。然如作最簡單的分類，那些德目，畢竟不出戒定慧的三學以外，所以簡單說，比

丘的修養，不外是修三學之義，這從原始佛教到部派佛教，是一貫的根本方針。因此，在本篇，雖以前所表示的種種德目爲背景，但現在專以上之三學的題目，明其修養法的大體，從此更進一步，我想再略說明得果的經過。

第二章　修道的原則與戒定慧

一、修道與三學的關係　修道的德目，雖有種種，但其所歸，不出戒定慧的三學。從此，想就三學一一略爲敍說（但戒，特別關於律，在前章已說過了，所以於此略而不談）。在此，先就三學的總體來看。修道論的根本原理，在於怎樣的關係呢？我想說明修道與三學必然不離的關係。佛教的三學，將種種修養法，在便利上，並不光是三分類，在那裏，教理的根本，與人生的組織，是有密接的關連的。

雖說有點反覆，但據佛教來說，給與我等生活，是以欲爲基礎而成立的，我執我欲，是生存的基調。如每次所說，在這我執我欲的根柢中，有無限生命的要求，以此名爲心性本淨，雖已說過，但在所給與的現象，我們的生活，由無明與愛欲所支配，是佛教一般所承認的。如前所說，我人有無始來的業習，自然地任從預先的限定，我人雖生，但在性癖或境遇下，自有規定，在那裏，生命的特徵，不能希望自發的活動的發現。佛教把這世界判爲苦的理由，如前說的，由苦苦、壞苦、行苦的自然之恐，雖在於支配力，但其中將備於內部的業習的自然（這大概叫做行苦的）的不自由，亦

包含著，自無庸說。爲解脫這內外自然的束縛而獲眞正的自由，其手段，不能求之於外，始終要求於內，如簡單說，改造我人的精神，不特是唯一正道，且必然的是一捷徑，可謂爲佛教一貫的主意。佛教說：自然的壓迫，有改良餘地，但極緩慢，加之在有限以上，不容易前進。反之，我們的心，在實際上，是困難的，由更生的大努力，可以徹底的改造他，就是基於這個理由。佛教，從價值的見地看，主張世界是心的產物，不管迷或悟，說一切都歸於心的所以，全在於此。

關於這個，例示諸經文如左：

車從諸業起，心識轉於車，隨因而轉至，因壞車則亡——雜阿含經卷第四九（大正、二、三五六頁下）。

心持世間去，心拘引世間，其心爲一法，能制御世間——雜阿含經卷第三六（大正、二、二六四頁上）。

心爲法本，心尊心使，中心念惡，卽言卽行，罪苦自追，車轢於轍。心爲法本，心尊心使，中心念善，卽言卽行，福樂自追，如影隨形——舍利弗阿毗曇論卷第一五（大正、二八、六二八頁中）。

二、慧學　在此成問題的，就是怎樣可以徹底的改造心？於此發生作用的，是戒定慧的三學。

爲改造心，首先不得不覺了現在的事實。換句話說，在與痛感現實不自由的同時，必須喚起涉及永遠不動理想的憧憬。佛教說的如實智見及般若，畢竟不外此義。佛教在一切宗教中，最重智慧，實因視此眞正自覺爲重要的。爲三學之一而攝智慧，也是爲此。然我人所不可忘的，就是不可以此智慧與學問的知識混同。佛教，特別到阿毗達磨，如前所論說的，雖怎樣的富於種學問智識的說明，但那實是到於智的方便，並沒有必然的任務。佛教所說智慧，不外眞正痛感人生的無價值，確信解脫涅槃可欣樂的價值，智慧具有此判斷的意義，這是我人始終所不可忘的（後來般若經，爲智慧的對象，以空爲標幟的，也是從此而來）。在這意義下，佛教大體可說含有主智主義、合理主義的傾向。不過，如以佛教就是合理主義、主智主義，那又是大大錯誤，在佛教的智慧中，實含有情意的判斷，所以重智慧而又不可忽略情意。

三、聞思修的三慧　如何養成這智慧呢？佛教說：在同樣智慧中，有種種階段，是次第深入的。最初發心固由智慧，最後得解脫的自覺亦由智慧。這，我想留到後面

再說，現在以此爲修道問題而論時，大體可把他分三階段，就是聞思修的三慧。在成實論卷第十六三慧品第百九十四中，以之爲一獨立題目而論；在俱舍論卷第二十二卷中，以之爲入見道的方便。當然，這未必是佛教獨特的分類，在瑜伽經（Yogasūtra. I, 48），也說「由聖教量、比量，及禪定熱烈修習，由此三種，彼得智慧、得無上瑜伽」。此句，據韋耶舍之註說，因是傳說而被引用，所以認爲這是涉及一般修行者所涉及的智慧獲得法，但在佛教，這分類，至少有其極重要的意義。

就中，所謂聞慧，如成實論說，是指從修多羅等中所生的智慧。在一切智慧中，這雖是最淺的，但由他的出現，人聽聞義理而從其理解所生的智慧。在一在佛教修養入門方面，卻是最重要的。因爲聞慧，並不是一切耳學問的意思，那必須是佛教的。在這意義下，成實引經說：「雖聞韋陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧」（三慧品第一九四），遮佛教以外的說教等，可說是當然的。稱佛弟子爲聲聞，畢竟是表明這意義。所以在這聞慧中，不得不解說爲：對佛教的確信，那唯佛法僧三寶，是眞正救濟者，已含於這信仰的意識裏。因而，如在消極方面說：佛教以外的經典、制度、教法，根本沒有改造我人之力。這一否定意義，不用說，也含此中

。徵於實際，所謂聲聞乘所行之處，比於大乘教盛行之處，佛教以外的要素混入者很少，佛教得保持其純淨的理由，可說亦基因於這意識。我人對這聞慧的意義、價值，必須大大注意。總之，欲從佛教對人生得正聽佛的言教，以理解教法爲先決條件。聽聞正法而得正確理解，如僅把他置於腦海中，那祇是智識，而且到底唯是智識，不能救我人的心靈。爲改造心，必須把他更生活化。其以生活化的方法而被提出的，是後修慧及思慧的二種。思慧者，謂將聽聞的義理，更不絕的思惟而確定其義理。婆沙卷第四十二（大正、二七、二一七頁中）說：聞慧主要的是由文，思慧雖亦由文，但更置重於義（參照俱舍卷第二二）。再進一步，離文由義而規定我人內心生活的，是修慧，在阿毗達磨的法相上，要由禪定始能到達。到這修慧，智慧始徹底的至於心靈，所以修慧的極致，是心解脫（註一）（謂脫欲）、慧解脫（謂脫無明），終成盡智、無生智的大自覺。

註一 心解脫與慧解脫的意義，可參照 Visuddhimagga。「以定遮煩惱故，名心解脫」（成實卷第一四、善覺品第一八三）。

四、定學　如將修慧繼續前進，不光是腦筋的活動，觀念的作用，實須俟禪定與實行的二者之力。在思想生活化中，自己必須融和於思想裏，而其思想更要由行爲以進至具體化。爲此，終於要有融和思想的工夫與使行爲至具體化的工夫。以融和思想的工夫而被想出的，是禪定，至行爲以具體化之道而被規定的，是戒律。

就中，禪定如後所說，痛感存在的無價值，在消極方面，以抑我執我欲；在積極方面，以自由解放我等精神生活爲圖式。在一方面抑感覺，在他方面，由集精神力，欲從那圖式，根本改造我人生活的方法。佛教的一切教理，眞成修慧而爲生活化之道的，除此機緣，不可求之於外。因在某種意義上，成爲佛教一切行道中的根幹，可以說，通大小乘，離禪而成立的教，一個也沒有。尤其在小乘教，要唯立於所謂自力主義之上，離禪定，一切唯是一種實行，不然，就將墮於談理，這是有宗教意義的。在這意義下，我以爲可這麼說：離禪，慧固沒有，同時，離禪，戒也沒有。

五、戒學　那末，戒行，終於不過是禪的副產物嗎？決不是那麼樣的。不管怎樣，從一方面說，離慧與禪，戒行只是形式，從另方面說，慧與禪，不到戒行的實行，不能完成，同時，由戒行的實行，慧與禪，也就更成純眞的，所以戒行決不比慧與禪

輕。不獨如此，慧與禪，如加强調，要不免始終是個人的，而戒行，不論在怎樣意義下，都必是社會的，其一舉手、一投足，給予社會的影響極大，在某種關係上，至少在實際方面，從某種意義說，比禪慧都有重要意義，這是不可忘的。原始佛教徒，雖重視禪慧，但熱烈討論戒律的理由，也在於此。從這意義說：慧也好，禪也好，要戒始得完成，離了戒行，慧與禪，都不能不說爲不完全。

六、三學相互的關係　這樣說來，戒定慧的三學，在表面上，雖屬不同的範疇，但在根本改造我等生活上，是有相互密接關係的，或可說有緣起關係的，如鼎三足，若離其一，餘亦不立。卽爲完成慧，必豫想其中的禪及戒行，同樣，爲完成戒，如不豫想其中的慧與禪，不管那種，都成不完全，不能到達完全的解脫！這不僅是正統佛教的主張，卽使到部派佛教，敢說這也沒有什麼不同。當然，把這三學，照文字看，以三位一體而體現的，是修道的理想方針，但如作爲實際，從原始佛教時代，已由人而多少得意不同。就這點，有產生所謂專門家的傾向（例如（註一）森居家的須菩提，持律家的優波離、禪定家的難陀）。尤其到部派時代（註二），其傾向更顯著，到了中國日本，終於分爲律宗、禪宗、學問宗（教宗）等。雖則立派，但到部派佛教，

總之，在格式上，以三學爲一體而廻向於修道，至少有其本意，這是不可忘的。

註一 增一阿含卷第三（大正、二、五五七頁）——A. I. pp. 24-26，舉種種的比丘、比丘尼、信男、信女。

註二 據部執異論說：如灰山住部（鷄胤部、牛家部），以律爲方便，偏薦禪的修養，是其一例。還有就戒定慧的修道價值，在 Visuddhimagga chapt. I, p. 5 中說：「由戒超惡趣，由定超欲界，由慧超三界」。

第三章　禪定論

一、緒說　修道的要領，雖在於均等的修戒定慧，但其中有最重大意義的，如前所說，是禪定。戒定慧，如從一面說，雖爲鼎足的關係，但從他面說，又是相互階段的關係。戒，要之，爲修定的準備；定，爲得慧的準備。這徵於清淨道論說的由戒超越惡趣，由定而離欲界，由慧超越三界，可以明白了知（Vism. p. 5）。就中，定，不獨位其中間而跨於兩方，就是超越三界的慧，所謂依定發慧的意義，也不外於定力。所以修道的中心，可說是定。不立神而始終以心爲中心，以解脫爲理想的佛教，其宗教的契機點，主要在禪定的修養，這是我人所不可忘的。然這禪定的修養，在某種意義上，不特通大小乘，而且不管怎樣的學派，都是以定爲修養的根柢，離了禪定，可說佛教不得成立。所以專以隱遁爲旨，由心的清淨安靜而得解脫，從原始佛教到小乘佛教的修道，以此禪定爲一切修道的基調，自也不足爲怪。有神的宗教眞髓，如果說是在於祈禱，則佛教的眞髓，就不能不說是在於禪。

二、禪觀與四諦、十二因緣　以此徵於教理，如前所屢說的，佛教所說種種的教

相、世界觀、實踐觀，雖漸次發達，但歸著之處，可說一切是從禪定發展出來的。在種種的實踐觀中，禪有最重要的意義，也就在此。當然，一看，與其說是禪觀，毋寧認爲是說明事實與理想的方式，而禪實爲其根柢，這是不可忽略的。如四諦、十二因緣、四念處，以此爲說明的形式。四諦是說明輪廻與解脫的因果；十二因觀而輪廻，由逆觀而解脫；四念處是對我人的存在，從事實與價值的兩方面下判斷。但那決不是論理的判斷，不獨始終是由禪觀的判斷，而且不管那一種，在修行禪觀時，都不外所謂一種公案，這是一直通到後來所說的。加之，欲界、色界、無色界的分類，從那精神看，如每次所說，要之，不外適應於禪的修養的精神態。又，佛教好說種種生理的組織，到了最後，要不外是欲把他應用於禪觀（不淨觀）的手段。這樣次第探究，佛教的教理，雖能覺到那說明的態度，但一切可歸著於禪觀，因不理解禪觀，終不能把握其眞意，即使這樣說，我以爲也沒有不可。在這意義下，佛教教理的發達，也不外是禪觀的發達、變遷。畢竟，由禪觀而把精神態到達了原理化、實在化，以此爲基礎，更把種種的說明、實踐法，樹立組織的，是佛教教理的變遷。又，同是佛教，但被分爲種種的契機點。此說，尤其在理解大乘佛教的種種相上，認爲是必要

的，所以希望大家要切實的銘記。

三、禪定的意義　佛教，是以禪爲中心而成立的宗教，富有禪的記錄，同時，表說禪的術語，也有種種。在總論上，想先從禪的本質說起。佛教的禪，從大體說，與當時印度一般所行而被稱爲瑜伽、三摩地的修養，沒有什麼不同。不獨如此，佛教的禪，不外是從那些修養法脫化而來，這是我人在其他地方所已說過了的。因而，在那本質的方面——方法或觀念內容縱然有所不同——，與一般瑜伽的修養，沒有不同的地方。要之，制心一處（註一）、統一種的表象，最後終於令到無念無想的修養，總而言之叫做定。在這意義下，定的特質，無疑可說是在消極的制止心的散亂方面。禪定修養的目的，不獨是消極的止息內心的散亂，與這同時，由把心力專注於一點而强化他，依之徹底的觀察某種對象，使自己終於成爲那個對象，從這方面講，有其積極的目的，這是不可忘的。禪的修養的目標，毋寧可說是在這方面。此禪有二方面，雖同叫做禪，叫做定——以內容爲別——，但種種的心態，是含於此中的，爲了表達這個而產生種種的術語，自也是必然的。

徵於瑜伽經，有瑜伽、三摩地、三摩鉢底、馱衍那、他拉那等術語，各各所有的

意義，多少有所不同，佛教表禪定的術語有種種，一般稱爲定的七名（瑜伽師地論略纂卷第五、大正、四三、六六頁下，俱舍論卷第二八）。這本是從其起源說，但到後來，相互間雖沒有嚴格的區別，但在愛把一切嚴格化的阿毗達磨，似還把他作很嚴格的區別。試舉其名稱如左：

a、三摩咀多（等引）：通於有心無心的兩定所用。

b、三摩地（三昧、等持）：是以心一境性爲特質，唯限於有心定所用。

c、三摩鉢底（等至）：通於有心無心，一般作爲四禪、四無色定的總稱。

d、馱衍那、禪那（靜慮）：雖是特別限於四禪定所用，但到大乘，已成爲一切禪定的總稱。禪定的禪，是從 jhāna（禪那）來的。

e、質多醫迦阿羯羅多：心一境性，唯被用於有心定，與三摩地義略同。

f、奢摩他（止）：這是與毗鉢舍那（觀）相並用的名詞。對觀的積極作用，專是消極的使心沉的作用。這也唯限於有心定所用。

g、現法樂住：在四禪中，特別是入那根本定的狀態，唯伴於聖心而有。

這些，如前所說，在漠然使用時，雖被互用，但在阿毗達磨方面，嚴格被用的時候，

上面的七種範圍，如概略的說，從最廣的範圍，漸次表現狹的特殊的心態。然在這些當中，爲佛教禪定一語代表的，不管怎麼說，都是三摩地。從瑜伽史上看，這在古奧義書，還沒有表現出來，到了學派時代，始以術語被用，但在佛教，一開始就採用這語，所以一般欲表說禪定的時候，常常都用此語。簡單的說：八正道的正定、五根、五力的定，都由此三摩地一語而被表現。這是從 sam＋√dhā 來的。所謂「持心一處」，就是統持或等持的意思。眞正適當的表現禪定的心態，大概是從這裏而到達於大大被用的。

佛音在那阿他莎利奴（pp. 118-9）中，對這三摩地，作如次解釋：

「使心一境之三昧，以無動亂無掉擧爲特相，以同生諸法（心心所）結合一處爲作用，如水洗濯，以靜心令生智慧爲所表現。因靜心照舊知見，故特以樂爲立足點。要之，如無風時確立燈火，心之確立是在三昧，此爲不可不知者」（Rhys Davids; Yogāvacāraś Manual of Londian Mysticism as Practische by Buddhists London 1896, p. XXVI. 引用）。

這差不多可說是無遺憾的解釋。

四、禪定的課題　禪定的本質是如此，然今論及這個的時候，分幾部門爲至當呢？欲說明這個，必須先說明修養禪的目的。禪的修養最高目的，要而言之，在於解脫，但附隨這個的，其副目的也有，如欲究竟的論禪，有把這些爲課題而考察的必要。阿毗達磨，把禪定修養的目的，分類爲三種或四種，而以四種爲通例。第一爲得現法樂，第二爲得勝知見，第三爲得分別慧，第四爲盡諸煩惱（漏盡）（俱舍卷第二八；成實論卷第一二、四修定品第一五八也同）。第一現法樂住者，是由禪定而得身心的安靜；第二勝知見者，是得神通；第三分別慧者，即如是見諸法的性相；第四漏盡者，不用說，是得最高的解脫。據此，成爲禪之課題的，在於以上四點爲禪觀組合而論，固不用說，然如實說，上之四點，主要是依禪的功德舉數，所以禪的說明，光是這個，是不足的。吾人在其他地方（註二），似已嘗試過了。爲欲根本的論究一般禪，對下面的數項，有注意的必要。第一是心理觀：禪，要而言之，在使心專注於一境。應如何處理其心呢？這是先決問題。吾人在前所舉佛教心理論的課題中，說禪定心理論，有一課程，也是爲此。在這禪定心理論之前，把一般心理論並說的，是禪定論的一題目。第二是理想論：由禪所到達的最高理想是怎樣的呢？禪的內容，在所規定的

關係上，非理想論，禪是不能成立的。第三是方法論：由於怎樣而心被統一的理想得以實現，這是實踐法，在某種意義上，是禪的中心問題。第四神通及其他：是關於依禪的功德，未必是禪最高目的。不論現在、過去，依禪的健康法、安靜法，乃至不可思議力，苟爲禪修養的一目的，這務必要以另一題目而論。形式整理了的禪定論，至少須有這四題目，但在本論，佛教的一般心理論，已在先論說過了。那理想論，想別爲禪論而論，神通力，亦是慧的一部，想適當的去論，所以留下來的，畢竟是方法論的一種。佛教當中的方法論，不獨是外形的方法，前來所屢述的種種教理，而以公案適用於如何禪觀的意義，也是含有的。所以從這意義說，方法論更可分爲二題目：其一眞是外形的方法，其二就是內容的方法。前者，當入於禪的時候，論種種外的用意（至少在內也少觸及到）；後者，想是專論觀法的內容。這樣，集合這些意義，以更明九次第定的意義，且於此觸及種種阿毗達磨的議論，說來甚繁，因而我想就此結束這一章（禪定論）。

註一 此點最簡明的定義，例示一二：①心住一處，是三昧相（成實論卷一二、定因品第一五五）。②定者有清淨心，一向精進與寂靜功德等。眞住不亂，此之

謂定（解脫道論卷第二、分別定品第四、大正、三二、四〇六頁下）。③定者，謂善一境（俱舍卷第二八）。都是說的這個。

註二　參照「從眞空到妙有」中佛教思想的開展與禪的考察一文。