【目次】

[第一章、有關結集的種種問題 1](#_Toc389078429)

[第一節、聖典集成的研究 1](#_Toc389078430)

[第一項、原始佛教聖典成立史的意趣 1](#_Toc389078431)

[第二項、近代學者的研究概況 2](#_Toc389078432)

[第二節、聖典（佛法）的來源與成立 6](#_Toc389078433)

[第一項、聖典的來源 6](#_Toc389078434)

[第二項、聖典的成立 8](#_Toc389078435)

[第三節、結集與結集的傳說 12](#_Toc389078436)

[第一項、結集的實際情形 12](#_Toc389078437)

[第二項、不斷的傳誦與結集 15](#_Toc389078438)

[第三項、佛教界公認的兩大結集 21](#_Toc389078439)

[第四項、不同部派的不同結集 26](#_Toc389078440)

[第四節、聖典的語言與古新問題 36](#_Toc389078441)

[第一項、原始聖典與巴利語 36](#_Toc389078442)

[第二項、長行與偈頌 40](#_Toc389078443)

[第三項、聖典的古與新 46](#_Toc389078444)

[第五節、聖典集成史的研究方針 50](#_Toc389078445)

**第一章、有關結集的種種問題**

**第一節、聖典集成的研究**

**第一項、原始佛教聖典成立史的意趣**

（p.1-2）

上圓下波法師指導

李健秋敬編

2013/7/27

**一、「佛法」分為「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」**

流傳世間的一切佛法，可分為「佛法」、「大乘佛法」、「秘密大乘佛法」──三類。「佛法」是：在聖典中，還沒有大乘與小乘的對立；在佛教史上，是佛滅後初五百年的佛教。對於這一階段的「佛法」，近代學者每分為：「根本佛教」、「原始佛教」、「部派佛教」。分類與含義，學者間還沒有明確一致的定論。[[1]](#footnote-1)

**（一）「根本佛教」**

我以為，佛陀時代，四五（或說四九）年的教化活動，是「根本佛教」，是一切佛法的根源。

**（二）「部派佛教」**

大眾部（Mahāsāṃghika）與上座部（Sthavira）分立以後，是「部派佛教」。

**（三）「原始佛教」**

佛滅後，到還沒有部派對立的那個時期，是一味的「原始佛教」。

**（四）「原始佛教」是探求「根本佛教」，及理解「部派佛教」的線索**

**1、原始聖典有兩部分：經（修多羅）與律（毘奈耶）**

對於「佛法」的研究，「原始佛教」是最主要的環節。「原始-」時代所集成的聖典，大概的說，有兩部分：

一、「經」（修多羅）──「四阿含」，或加「雜」而稱為「五部」。

二、「律」（p.2）毘奈耶）的重要部分。

各部派所公認的「經」與「律」，就是「原始佛教」時代所集成的，代表著「原始佛教」。

**2、「根本佛教」是沒有結集聖典**

佛陀的時代，律部僅有「波羅提木叉」（一部分）；經部的「四阿含」或「五部」，都沒有集成；部分雖已有定形文句，而還在「傳誦」中。所以如不從「原始佛教」時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。

**3、「部派佛教」繼承「原始佛教」，因人、因事、因義理的明辨而有分化傾向**

「原始佛教」時期，由於傳承的，區域的關係，教團內部的風格、思想，都已有了分化的傾向。集成的「經」與「律」，也存有異說及可以引起異說的因素。「部派佛教」只是繼承「原始佛教」的發展傾向，而終於因人、因事、因義理的明辨而對立起來。

所以「原始佛教」的研究，是探求「根本佛教」，理解「部派佛教」的線索。

**二、「原始佛教」聖典之集成的研究，作歷史性的考察**

而「原始佛教」的研究，首先要對「原始佛教」時代集成的聖典，作一番歷史的考察，理解其先後成立的過程。對於「原始佛教」的研究，這才能給以確當的客觀基礎。為了這樣，對原始佛教聖典成立的先後過程，作一番考察，而將研究所得，條理而敘述出來。

**第二項、近代學者的研究概況**

（p.2-7）

**一、原始佛教聖典史的研究**

**（一）傳說：「第一結集」已經完成原始佛教聖典的結集**

從事原始佛教聖典（我國一向稱之為小乘經律）史的研究，在傳統的佛教界，是不免震驚的。因為這些經律，傳說為佛滅第一年夏，在王舍城（Rājagṛha）召開的「第一結集」中，已經（p.3）結集完成。雖然事實並不如此，佛教的原始傳說也並不如此，但二千多年來的傳說，傳說久了，也就無異議的看作史實。

**（二）現存的經律：各部派都以自宗所傳的經律，為「第一結集」所結集成**

而現在要論證為次第成立的，有些還遲到西元前後，自不免感到震動了！現存各部派所傳的經律，部類與組織，彼此間並不相同，內容也大有出入。而各部派都以自宗所傳的經律，為「第一結集」所結集的；這當然有問題，至少各部派有過改編的事實。那誰是原始的？或者一切都經過改動的呢！

**1、自稱為「根本」**

主要的盛大的部派，就自稱為「根本」的，如

「根本大眾部」（Mūla-mahāsāṃghika），

「根本上座部」（Mūla-sthavira），

「根本說一切有部」（Mūla-sarvāstivādin），

「根本犢子部」（Mūla-vātsīputrīya）。

自稱為「根本」，就有以佛法根本自居的意圖。

**2、舉例巴利語寫成的經律，自稱為上座正統**

巴利語（Pāli）寫成的經律，自稱為上座正統；是「第一結集」所結集，保持原樣而傳承下來的，就是一個明顯的例子。

**（三）現存的經律決非都是「第一結集」所集成**

**1、有部派的色彩，多少有過改編的事實**

現存的經律，不能否認部派的色彩，也就不能否認部派間的多少改動。進一步說，現有經律，決非都是佛滅第一夏，「第一結集」所集成的；現存的經律自身，提供了明確的證據。

**2、舉佛弟子所說而被編入「阿含」不在少數**

如文荼王（Muṇḍa）為佛滅後四十餘年間在位的國王，由於王后的去世而非常悲傷。尊者那羅陀（Nārada）為他說「除憂患法門」；這是巴利的《增支部》，與漢譯《增壹阿含經》所共傳的。[[2]](#footnote-2)經文明白說到：「如來涅槃以後」，佛弟子所說而被編入《阿含經》的，不在少數。[[3]](#footnote-3)

**（四）由現存的經律自身的文記，而證明為不是「第一結集」所完成**

現存的經律，由經律自身的文記，而證明為不是「第一結集」所完成的。那末，現存經律集成的次第歷程，是怎樣的呢？近代學者，以不同的研究方法，分別提出（p.4）意見，來答覆這個問題。

**二、經律集成之次第歷程的研究**

**（一）西方學者著重於研究巴利語聖典，以及大部大類的分別**

近代學者的研究，由西方學者開始，日本學者作了進一步的論究。在原始佛教聖典的研究上，資料上，有著豐碩的成果。西方學者接觸到錫蘭的佛教，以巴利語聖典為研究對象，從巴利語的研究，而進入巴利聖典的研究。如

H. Oldenberg於西元1879年，刊行《律藏》第一卷。在「緒言」中，論聖典的成立，分為七階段，以判別新古。[[4]](#footnote-4)

1903年，T. W. Rhys davids. 刊行《佛教印度》，判聖典的發達為十階段；以為巴利三藏完成於阿育王（Aśoka）的時代。[[5]](#footnote-5)

西元1933年，B. C. Law. 修正前說，而成立多少改善的十階段說。[[6]](#footnote-6)以為第六階段，當阿育王時代。那時，「四部」與「律藏」全部，都已完成；而「小部」與「論藏」，大部分屬於後四階段，也就是阿育王以後成立的。[[7]](#footnote-7)

這幾位學者，僅留意巴利聖典，而未能注意到其他語文的原始聖典，也就不能從比較而發現原始聖典的原形。同時，著重於大部，大類的分別，著重於語文的新舊，而沒有能從一一部類，一一經典自身，作精密的考察。

**（二）日本學者著重於研究漢巴聖典，存有超越巴利聖典，而進求更古更根本的佛教意圖**

日本學者的研究，大概來說，是重視巴利語聖典，而又不忘固有的漢譯聖典。

西元1922年，宇井伯壽發表《原始佛教資料論》。[[8]](#footnote-8)

四年後，和辻哲郎發表《原始佛教的實踐哲學》；在「序論」中，論到了根本資料的取捨的方法。[[9]](#footnote-9)

這二部書，對原始佛教聖典的研究，提貢了更精密的方法。不從大部著手，而對一一經典，舉例研究，以發見其新古階段。這一方法，深深的影（p.5）響日本學界，到現在還受到尊重。從這二位學者的著作看來，存有超越巴利聖典，而進求更古更根本的佛教意圖。在資料上，二位都漢巴並取。

宇井伯壽以為：阿育王時，還沒有「五部」，「四含」。他從巴利學者的傳說中，接受了「九分教」為原始聖典，阿育王時的聖典。參照覺音（Buddhaghoṣa）的解說，還是以巴利聖典的某些部類，作為當時「九分教」的實體（但認為「九分教」還有新舊三階段）。[[10]](#footnote-10)然而現在這些古經律，仍不免部派的變化，所以結論到：憑上述的古典，還是不能充分知道歷史上的佛陀的真說。然後提出三項標準，認為這樣，才能闡明根本佛教的真實。在這裏，表達了他的卓見，稱為「根本佛教」。

和辻哲郎的作品，大體同意宇井伯壽的見地，而作進一步的更精密的論究。舉例來作精密的分析，用異譯本來比較，論究到編集者的意趣。撇開結集傳說，聰明的逃避了年代上的困擾。

**（三）九分教（十二分）與四阿含，誰先誰後之討論**

繼之而來的，是進入了「九分教」與「十二分教」，「九分（十二分）教」與「四阿含」，誰先誰後的討論；「九分（十二分）教」到底是形式分類，還是實體部類的討論。

「九分教」與「十二分教」，西方學者也曾有過介紹。

到西元1916──1917年，椎尾辨匡發表〈關於根本聖典〉，主張「九分教」為最古的聖典。[[11]](#footnote-11)

加上宇井伯壽《原始佛教資料論》的發表，在日本佛學界，引起了或贊或否的反響。

如（西元1925年）赤沼智善的《佛教經典史論》；[[12]](#footnote-12)

（1926年）美濃晃順的〈九分十二部教之研究〉；[[13]](#footnote-13)

（1928年）林屋友次郎的〈關於十二部經的（p.6）研究〉[[14]](#footnote-14)等，先後討論了這一問題。[[15]](#footnote-15)

以「十二分教」為古，以「四阿含」為先的，是尊重（日本也就是中國的）佛教舊傳的。以「九分教」為古，早於「四阿含」的，比較上重視巴利聖典。這些討論，都與原始佛教聖典的研究有關。

**（四）最近經律藏的研究成果**

也許是由於戰爭吧！日本佛學界沈寂了下來。

等到日本回到了和平，西元1960年，平川彰發表了《律藏之研究》。比較各部廣律，各種語本，也論到「律藏」各部分成立的新古。研究的結論，大致以巴利「律藏」為比較古形的。

1964年，前田惠學發表了《原始佛教聖典之成立史研究》。標名原始佛教聖典，而其實是限於契經的。多少比對漢譯，而只是巴利原始聖典的研究，以「九分教」為古典，而作更精密的論究。

這兩部，一經一律，是日本學者最近的研究成果。

**三、漢巴聖典研究學者有豐碩的成就**

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

**第二節、聖典（佛法）的來源與成立**

**第一項、聖典的來源**

（p.7-10）

**一、佛陀的三業德用**

**（一）對原始佛教聖典史做研究，應認清聖典的特性**

佛陀自身並沒有著作，佛弟子也沒有當場記錄；沒有原始手稿，也沒有最初刊本：聖典是怎樣集成的呢？原始佛教聖典，與一般的典籍不同。對聖典而作史的研究，首先要認清聖典的特性。一般的說，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不只是口說的。佛法的根源，當然是佛陀的自證。屬於佛陀自證的境地，是無可論究的。從佛的自證境地，而成為世（p.8）間的，為人類所信、所知、所學習的，一定要經「表達」的過程。

**（二）聖典的內容**

檢討聖典的內容，有教說，有制度，有佛的生活實況。

**1、言教：教說**

教說，是佛所宣說的，是佛的「言教」。

**2、身教：制度與佛的生活實況**

法制，部分是當眾宣布制定的；部分是佛的生活軌範，成為大眾的楷模，這裏面就有「身教」（還有佛的事跡，也不用佛說，而為當時所知而傳說下來的）。

**3、意教：內心流露**

佛的「身教」、「言教」，從佛的內心而表現出來。內心流露出來的，如佛的氣象、精神，使人直覺到偉大而信心勃發；那種「目擊道存」[[16]](#footnote-16)，「無為而化」的教化，經律中多有記述，這不是「身教」、「言教」所能概括的。

**（三）如來的身口意：三業輪（三示導）**

如來的身口意──三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。[[17]](#footnote-17)這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裏只是口舌的說教呢！

**二、佛法不限於佛陀的三業德用**

**（一）以言教來說**

佛法也不只是佛說的：以教說來說，佛法而見於聖典中的，佛說的而外，有弟子說的，有弟子與弟子互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛涅槃後弟子說的。宇井伯壽曾列表以為說明，可以參考。[[18]](#footnote-18)

**1、《相應部》「有偈品」或《雜阿含經》「八眾誦」**

在《相應部》「有偈品」（與《雜阿含經》的「八眾誦」相當）中，還有梵天（Brahman），帝釋天（Śakrad-evānām-indra）等說法，

**2、《大智度論》：佛法有五種人說**

所以《大智度論》說：「佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說」。[[19]](#footnote-19)

**（二）佛法不限於佛說**

佛法並不限於佛說，是佛教早期所公認的。

**1、佛法是佛的三業德用與佛弟子的清淨三業**

從佛的自證心境，表現出來，化導人類。

在家出家的佛弟子，依佛的教導而修證，證入佛陀自證的境地。本著自己的理解與體驗，或表示自己（p.9）的悟解，或為了化導而表達出來，都就是佛法。

徹底的說，根源於佛陀，而表現於世間的，不只是佛的三業德用，也是佛弟子們的清淨三業。佛法是具體的，活躍於人類面前的。

**2、小結**

以佛陀為根本，僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開其覺化，淨化人間的救世大業。這就是用文句來集成聖典的來源。

**三、一切佛法為佛說的見解**

**（一）「原始佛教」初階段，離佛不遠，對佛法不限於佛說**

「原始佛教」初階段，離佛不遠，對佛法是有一種明智合理的看法。佛法不只是說的，也不限於佛的。所以「阿含經」集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的，也集錄起來。律部而成立較早的，如「經分別」對於「學處」的「文句解說」、「犯相分別」，都只是分別，而並不解說為是佛說的。

**（二）離佛日遠，佛法部類總稱的「九分（或十二分）教」，稱為「一切佛法是佛說」**

但這種明智合理的看法，終於變了，這當然是離佛日遠的關係。一切歸於佛，作為佛說，其時間是可以考見的。

**1、「九分教」名目的出現**

「九分教」的名目，出現在《中部》、《增支部》中。

**2、一切佛法是佛說**

「九分」或「十二分教」，在漢譯「阿含」部中，稱為「如來所說」[[20]](#footnote-20)，「我所說」[[21]](#footnote-21)，「佛所說」[[22]](#footnote-22)，「佛所宣說」[[23]](#footnote-23)；

銅鍱部（Tāmra-śāṭīya[[24]](#footnote-24)）的《增支部》，也稱為「瞿曇之法」；[[25]](#footnote-25)

《島史》也說是「師之九分教」。[[26]](#footnote-26)

「九分（或十二分）教」是佛法部類的總稱，所以這就是「一切佛法是佛說」。

**3、成立時代**

巴利（Pāli）聖典《相應部》還沒有說到「九分教」，《增支部》才明確的稱為佛說。所以以一切佛法為佛說的見解，是「九分教」成立了，「四部阿含」末期──《增支部》成立的時代，還在「第二結集」以前。從此，「如是我聞，一時，佛在某處說」，成為契經的一定文（p.10）句。

**四、小結**

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

**第二項、聖典的成立**

（p.10-14）

**一、佛法根源於佛陀的自證，而展開於人間的救世大業**

佛法是什麼？是根源於佛陀的自證；而成為人間佛法的，是以佛為根本，以僧伽為中心，統攝七眾弟子，而展開於人間的救世大業。內容不單純，逐漸的成為文句，集成各部聖典的過程，情形也就不一樣。

**二、聖典的成立**

**（一）律部**

**1、成文法、不成文法**

如律（vinaya）部中，作為僧伽軌範的「學處」（śikṣāpada），當眾制為一定的文句，為佛陀時代的成文法。編成部類，成為半月半月誦說的「波羅提木叉」（Prātimokṣa）。所以「波羅提木叉」的成立過程，是初制，再制到定制；「學處」（戒條）增多，編為部類，成為公認（大體相同）的「戒經」。

集成「犍度」（khandhaka）的種種法制，如出家「受戒法」、「安居法」……都是推行在僧團中的不成文法。[[27]](#footnote-27)

**2、律部的集成與經部不相同**

從佛世到集成，制度也有多少變化；經過情形，是傳說在僧團中的。結集，主要是面對當前的僧制事實，而以文句集錄出來。集錄的過程，是從要目到詳備，從起源到補充的。律部的集成，與經部是不相同的。

**（二）經部**

**1、佛說**

**（1）受持**

經（sūtra）部，主要是「教說」的集成。從「說」到「集成」，有著種種過程，種種問題。如「佛說」，或對一人說，或對數人，或對大眾說。佛說，剎那的過去了，而存留於聽眾內心的，是佛說的影象。在佛法中，稱為「聽聞受持」。領受佛說，憶持在心，這是佛法存在於弟子內心的階段。忘失了，憶持不完整，那就不消說了。憶持完全的，由於領解的程度不等，存在於聽者內心的佛法，彼此間也不容易一致。聽同一教說，而引起不同的反應，不同的理解，甚至相反的意見，在「聽」與「說」的關係中，是極普遍的現象。

阿梨吒（Ariṣṭa）從佛聽法，而以（p.12）為「欲不障道」[[28]](#footnote-28)，就是一個極端的例子。

大乘經說：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」[[29]](#footnote-29)，也只是表示了這一情況。

**（2）傳誦**

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

**（3）結集**

佛陀四五年的不斷說法，教說是非常多的。聽者的程度不一，「傳誦」出來的佛說──定形文句，也不是少數的。

**A、當時的共同意識**

多而又不完全一致，大同小異的，同中有異，異中有同的，到處都是：到底那些是真正的佛說？有佛教──僧伽內部的共同意識，也就是當時的僧伽（起初，都是佛的及門弟子），大家有心目中公認的佛法標準。

**B、「持法者」、「論法者」、「多聞者」**

而且，佛弟子有領悟力特強的，成為法義的論說者，名為「持法者」（dhamma-dhara），「論法者」（dhamma-kathika）。

還有記憶力很好的，成為「多聞者」（Bahussuta）。

智慧第一舍利弗（Śāriputra），多聞第一阿難（ānanda），就是領悟力與記憶力傑出的大師。

**C、經律傳說**

據經律傳說：佛法的傳出，或說從佛聽來，或說從大眾聽來，或說是從眾多的長老們聽來，或者從某大德聽來。[[30]](#footnote-30)這種「傳誦」而來的佛法，要經僧伽大會的共同審定。在第一結集中，以憶持力最強的阿難為主持人。這樣的共同審定，名為「結（p.13）集」，才被公認為真正的佛說。所以不同的傳誦，大同小異的文句，只要不違佛意（當時的共同意識），就一切都集錄下來。

**2、弟子所說**

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

**3、祇夜**

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

**二、小結**

「根本佛教」，佛陀45年──半世紀的長期教化，「傳誦」的佛說，弟子說，決非少數的，簡略的片言隻語。早期集成的聖典，雖然簡要，而實際已非常複雜。佛教的日益開展，進入第（p.14）二期的結集，成為大部。佛法更從新形式，新意境中表現出來，而為時代佛教所公認。這些，到下面再為論列。佛法是在這樣的情況下，成為大眾公認的佛法（或佛說）。

以一字一句為佛口親說，固然是離佛世太遠，不明瞭實情的信仰。

而想在現存聖典中，探求佛陀親說，而感到不可能；不知這一探求佛說的構想，是與聖典成立的實情不符的。

**第三節、結集與結集的傳說**

**第一項、結集的實際情形**

（p.14-19）

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

**一、結集的形式**

**（一）結集的形式：是僧伽會議**

一、結集的形式，是僧伽會議：結集是等誦、合誦，這不是個人或三二人的私自纂輯[[31]](#footnote-31)，而是多數比丘──僧伽的共同結集。佛教界的慣例，凡僧伽的任何大事，是經大眾的如法會議（羯磨（p.15）﹚而定的。

**（二）結集的僧伽大會**

**1、上座**

上座在大眾中上坐（如大會的當然主席）。

**2、主持人**

舉行會議，通例[[32]](#footnote-32)請能處理僧事的一人任羯磨；等於在大會中，推請一位會議的主持人。如傳說的「五百結集」，推請阿難（ānanda）集出經藏，優波離（Upāli）集出律藏。阿難與優波離，就是當時集經、集律的主持者。

**3、大眾審定**

對於法律的論究，佛教一向是採取問答式的。[[33]](#footnote-33)

**（三）小結**

所以結集時，由上座發問，主持結集者誦出，再經大眾審定。結集的僧伽大會，是在這樣的情況下進行的。

**二、結集的過程**

二、結集的過程，大致要經三個階段：

**（一）誦出**

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

**（二）共同審定**

2.共同審定：向眾誦出，還不能說是結集（合誦）。將誦出的文句，經在會大眾的共同審定，認為是佛說，是佛法。這樣的經過共同審定，等於全體的共同誦出，這才名為結集。

**1、大眾部**

大會的共同審定，如《摩訶僧祇律》卷33（大正22，491b）說：

「阿難言：諸長老！若使我集者，如法者隨喜，不如法者應遮。若不相應，應遮，勿見尊重而不遮。是義非義，願見告示！眾皆言：長老阿難！汝但集法藏，如法者隨喜，非法者（p.16）臨時當知」。

這一傳說，最足以說明結集時的實際情形。結集，決非主持者宣誦了事，而要經大眾同意的。佛制的一般通例：同意者默然隨喜（默認）；不同意的，起來提出異議。所以《僧祇律》所說，符合這合議的情形。

**2、上座部系**

上座部系（Sthavira）的傳說，對於經律結集的主持者，賦與更大的權威。

**（1）分別說部**

如銅鍱部（Tāmraśāṭīya）、化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmagupta）的廣律，但說公推結集（誦出）。[[34]](#footnote-34)

**（2）說一切有部**

說一切有部（Sarvāstivādin）的《十誦律》，分別問五百比丘，五百比丘一一的回答：「我亦如是知，如阿難所說」。[[35]](#footnote-35)《根本說一切有部毘奈耶雜事》，經當事人一一的證實，然後以「我已結集世尊所說經教，於同梵行處無有違逆，亦無訶厭，是故當知此經是佛真教」作結。[[36]](#footnote-36)

有同意而沒有任何異議，實不如大眾部（ahāsāṃghika）所說的公正翔實[[37]](#footnote-37)！

**（三）編成次第**

**1、結嗢托南頌**

3.編成次第：在傳說中，誦出的經與律，再為編集：集經為「四阿含」；集律為「二部毘尼」、「犍度」等。誦出又繼以編集為部類次第，確是一項必要的工作。結集是經大眾的審定，如不為部類與次第的編集，等到大會一散，試問結集的成果何在？誰能證明其為曾經共同審定的呢！所以，結集成什麼部類，這裏姑且不談，而要編成次第，是絕對必要的。

古代結集的編為次第，如《瑜伽師地論》卷85（大正30，772c）說：（p.17）

「結集者為令聖教久住，結嗢拕南頌，隨其所應，次第安布」。

「結嗢拕南頌」，「次第安布」，如《分別功德論》卷1（大正25，32b）說：

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

「錄十經為一偈」，就是「結嗢拕南頌」。這是將經文編為次第，然後將十經的經名，順次編為一偈。這樣，能憶持「錄偈」，就不容易忘失，而達到「聖教久住」的目的。集經的「錄偈」，雖或者懷疑其是否古法，然就現存經律來看，越是古典的，就越是有的，使我們深信其淵源的古老。

**2、說一切有部與經部所共許的總頌**

一直到西元四世紀，說一切有部與經部（Sūtravādin）辯論，簡別契經的真偽時，還以原始的偈頌來證明。如《順正理論》卷4（大正29，352c）說：

「彼（經部）謂此經非入結集，越總頌故。如說製造順別處經，立為異品」。

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

經部以「越總頌」為理由，指說一切有部的某些契經，為「非入結集」──非當初結集所有的。說一切有部反難：二種空經（小空、大空），也是在總頌以外的，難道可說是經部製造的嗎？在那時候，古傳的總頌，彼此都是承認的。有些出總頌以外，而在部派的範圍內，認為是佛說（p.18）的，就立為異品而附於總頌。說一切有部與經部共許的總頌，是否為原始結集的「錄偈」，當然還可以討論。但由此可以推見，結集必分為部類，編成次第，又結為嗢拕南頌以便憶持的。

**三、結集成的經律，賴專業持誦而保存**

三、結集成的經律，賴專業持誦而保存：這是結集以後的事，但是為了憶持所結集的經律而形成。結集成的經（法）律，分為部類，編成次第，但還是存在於心念口誦之中。為了保持經律的部類、次第、文句，不致忘失錯亂，所以佛教多讚歎持誦。一般人只能少分學習，不容易全部憶持，於是佛教界有專業持誦的人才。

憶持經法的，名「多聞者」（Bahussuta），或稱「誦經者」（sutrāntika）；憶持戒律的，名「持律者」（vinayadhara）。

如《中阿含經》的《真人經》，說到「誦經、持律、學阿毘曇」。[[38]](#footnote-38)

《中部》《善士經》，就分別為「多聞者」、「持律者」、「論法者」。[[39]](#footnote-39)

誦經與持律者的分工，為了憶持不忘（文與義）。在漢譯中，每泛稱經師[[40]](#footnote-40)、律師。

來中國傳譯經律的大德，能持誦一部廣律，或一部兩部「阿含經」，就很難得了！結集所成的經律，就虧了他們而流傳下來。所以《分別功德論》卷2（大正25，34c）讚歎說：

「頌云：上者持三藏，其次四阿含，或能受律藏，即是如來寶」。

**第二項、不斷的傳誦與結集**

（p.19-25）

**一、經律是在不斷結集中成立**

**（一）傳統的傳說：第一結集完成一切經律的集成**

當佛滅第一夏，王舍城（Rājagṛha）舉行「五百結集」，一切經律都已結集完成。這一傳統的傳說，模糊了結集的真實情況；不正確的解說，不必要的論諍，都從此而滋長起來。如佛教有種種的結集傳說，但為這一傳統意見所影響，於是對傳說的不同結集，都推想為考定與校正，維持或恢復固有的經律形態。

**（二）部派間不免引起誰真誰偽的論諍**

又如在佛法流傳中，部派間雖有公認的經律，而內容卻大有出入。每一部派，都以自宗傳誦的經律為原始結集；彼此既有出入，就不免引起誰真誰偽的論諍。這早是大乘佛法隆盛以前的情形。

**1、入結集、不入結集的論諍**

如上項所引，經部（Sūtravādin）與說一切有部（Sarvāstivādīn），（p.20）就有入結集、不入結集的論諍。[[41]](#footnote-41)

**2、上座部以為大眾部刪除波利婆羅、阿毘達摩論等**

大抵經律較為詳備的部派，總是怪別部刪除了。如說跋耆子（Vajjiputta）比丘「大結集」，[[42]](#footnote-42)捨棄毘奈耶的波利婆羅（Parivāra），[[43]](#footnote-43)及阿毘達磨論（Abhidhamma）等。[[44]](#footnote-44)

**3、大眾部以為上座部增廣舊律**

另一方面，卻說長老比丘，「抄治我律，開張增廣」，[[45]](#footnote-45)也就是增多了。[[46]](#footnote-46)

**4、維護自宗所誦**

自宗所不誦的，就說對方「製造安置阿笈摩中」。[[47]](#footnote-47)維護自宗所誦的，就說對方誹謗；不但不是製造增益，反而「有如是等無量契經，皆於今時隱沒不現，本所結集，多分凋零」。[[48]](#footnote-48)

**5、小結**

相互的評破，都受了傳統的意見──最初五百結集，就一切完成了的影響。其實，經律是在不斷結集中成立的。

**二、經律自身就充分的說明不斷結集**

經律的不斷結集，經律自身，就充分的說明。

**（一）持經者與持律者，大眾共會的時候，共同結集，共同論究**

**1、經律的結集，引起誦經者與持律者的分工**

**（1）大品**

《銅鍱律》有明白的記錄，如《大品》「自恣犍度」（南傳3，298）說：

「自恣日，比丘等說法，誦經者結集經，持律者抉擇律，論法者相對論法」。

**（2）經分別**

在分配房舍時，讓不同專長的比丘，分類的共住一處（漢譯律部也有此說），如《經分別》（南傳1，268）說：

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

上面說到，由於經律的結集，引起誦經者（suttantika）與持律者（vinayadhara）的（p.21）分工。

**2、小結**

「誦持修多羅者」，不但誦持已經結集的，還繼續結集傳誦的契經。

持律者對於律的抉擇（分別、解說），也是這樣。

這都不是個人的，而是持經者與持律者，於自恣日等，大眾共會的時候，共同結集，共同論究。

經、律、論，就在這誦經者，持律者，論法者的不斷結集，不斷抉擇，不斷論究下，逐漸完成。

**（二）持經律者有不同的態度與特性**

這裏，應注意到法──經與律的不同特性。經法是義理的，重在內心的熏修；律是制度的，重在身語的實行。經與律的不同，影響了經師與律師的風格。

**1、持律者，富於保守的工作態度**

如律，「波羅提木叉」（Prātimokṣa），在半月半月誦說中；僧團的行法，在日常實行中。所以持律者的任務，不是廣集，而是就當前所實行的，作嚴密的分別抉擇。如有違犯的，予以判決、處分。如有新事件，就依據固有的律制，而作新的論定，以維護僧團的統一。「若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之」！[[49]](#footnote-49)這一決定，正代表了持律者，富於保守的工作態度。所以在經律中，只說「持律者抉擇律」，而沒有說結集律。

**2、持經者，已經結集的經法，要持誦不忘；新傳來的經法，要共同來論定、結集**

但持法者卻不盡相同，因為佛說的教法，廣泛的傳誦於僧團及民間。佛涅槃後，已經結集的經法，要持誦不忘；新傳來的經法，要共同來論定、結集。所以說：「持經者結集經」。

**3、論法者，另成一流**

而對於法的分別抉擇，另成「論法者」一流（這是後來別立「論藏」的原因）。

**4、持律者富於保守性，持經者富於流通性**

由於經（法）與律的特性不同，持經者與持律者的態度也不同。持律者富於保守性，而持經者富於流動性。這一根本的不同，深深的影響了未來的佛教。（p.22）

**（三）不斷傳誦出來的「四大教說」，與取捨的標準**

不斷傳誦出來，不斷結集的另一重要文證，是「四大廣說」，或譯為「四大廣演」、「四大教法」、「四大處」。這是對於新傳來的教說，勘[[50]](#footnote-50)辨真偽，作為應取應捨的結集準繩。「大說」、「廣說」，就是大眾共同論究，也就是結集的意思。「四大教說」，是各部派經律所共傳的：

集入《增壹阿含》的、有銅鍱部、大眾部（Mahāsāṃghika）、說一切有部。[[51]](#footnote-51)

集入《長阿含》的，有銅鍱部、法藏部（Dharmaguptaka）。[[52]](#footnote-52)

集錄於律部的，有說一切有部、雪山部（Haimavata）。[[53]](#footnote-53)

總之，「四大廣說」是各部派經律所共傳的。

**1、上座部系統**

上座部（Sthavira）系統的，現存各部經律，雖傳譯略有出入，大體終歸一致。

**（1）法藏部**

**A、「四大教法」**

如《長阿含經》卷3《遊行經》（大正1，17c）說：

「若有比丘作如是言：諸賢！我於彼村、彼城、彼國，躬從佛聞，躬受（是法）是律是教。從其聞者，不應不信，亦不應毀。當依諸經推其虛實，依律依法究其本末。若其所言，非經、非律、非法，當語彼言：佛不說此，汝謬受耶！所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相違。賢士！汝莫受持，莫為人說，當捐捨之！若其所言，依經、依律、依法者，當語彼言：汝所言是真佛所說。所以然者，我依諸經、依律、依法，汝先所言，與法相應。賢士！汝當受持，廣為人說，慎勿捐捨！此為第一大教法也」。[[54]](#footnote-54)

其餘的三大教法，都與上一樣，只是來源不同。

第一「從佛聞」；

第二從「和合眾僧多聞耆（p.23）舊」邊聞；

第三從「眾多比丘持法、持律、持律儀者」[[55]](#footnote-55)邊聞；

第四從「一比丘持法、持律、持律儀者」聞。

**B、取捨的標準**

這四者，是佛、僧伽、多數比丘、一比丘。從這四處而傳來的經律，大家不應該輕信，也不要隨意誹毀。要「依經、依律、依法」[[56]](#footnote-56)──本著固有的經與律，而予以查考。本著佛說的法（義理），來推求他是否與法相應。這樣的詳加論究，結論是：與經律（文句）相合，與法（義理）相合的，讚為真佛法，應該受持；否則就應棄捨他。

這一取捨──承受或不承受的標準，實就是一般所說的「佛語具三相」：

一、修多羅相應；

二、不越（或作顯現）毘尼；

三、不違法性。[[57]](#footnote-57)

**（2）說一切有部**

說一切有部所傳，開合不同：判決為非佛說的，名「四大黑說」（迦盧漚波提舍）；是佛說的，名「四大白說」（摩訶漚波提舍）。[[58]](#footnote-58)這四大（黑說、白）說，經中傳為佛將涅槃時說，編入《增壹阿含》。

律部中，載於「七百結集」下。[[59]](#footnote-59)

這充分表明了，這是原始結集以後，七百結集前後，佛教界對於新傳來的經律，審定而取去的準繩。

**2、大眾部系統**

「四大廣說」，在上座部系經律中，是四處來的傳說，依經、依律；或依經、依律、依法來審定。大眾部所傳，如《增壹阿含經》所說的，雖也說到東南西北傳來，而重在「契經、律、阿毘曇、戒」──四者。[[60]](#footnote-60)對於共同論究審定，也說得極明確：「當取彼比丘（所說），而共論議，案法共論」。[[61]](#footnote-61)案法共論，審定取去的準繩是：大分為二類：

**（1）首先：與契經律相應，便受持；反之，非如來所說**

「與契經相應，律、法相應者，便受持之。設不與契經、律、阿毘曇相應者，當報彼人作是語：卿當知之，此非如來所說；然卿所說者（p.24），非正經之本」。[[62]](#footnote-62)

這一分別，與上座部的經律所說，是一樣的。

**（2）次約四方傳來作分別說明**

次約四方傳來作分別的說明，不與經律相應的，分為三類：

一、不與戒行相應的，這是「非如來之藏」，應捨去。

二、不與義相應的，應捨去；與義相應的，「當取彼義，勿受經本」。

三、是否與義相應，不能明了，那就以戒行來決定。如與戒行相應，是可以承受的。

此外第四是：與經、律、阿毘曇、戒行相應，與義也相應的，便讚歎為「真是如來所說」。[[63]](#footnote-63)對於新傳來的經律，《增壹阿含經》所說，不拘於固有的經、律、阿毘曇──三藏（文句），而重視義理，尤其重視戒行，也就是重視法與律的實質。

**三、小結**

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

**第三項、佛教界公認的兩大結集**

（p.25-34）

**一、佛教界結集的傳說**

**（一）公認的兩大結集**

**1、結集的傳說**

佛教的結集傳說，是非常多的。其中，「第一結集」──「王舍（Rājagṛha）結集」或「五百結集」，「第二結集」──「毘舍離」（Vaiśālī）結集」或「七百結集」，是佛教界公認的（p.26）結集。

**2、傳說的事實**

種種的結集傳說，雖有傳說的成分，但都有某種事實在內，只是傳說得有些不實而已。公認的二大結集，為一切部派所公認，也就是部派未分以前的結集傳說。不為教界公認的結集傳說，無論怎麼說，都只是一部一派的結集事跡。

**（二）兩大公認的結集，重律（重事相的）學團所傳述**

兩大公認的結集，原本是僧團中重律（重事相的）學團所傳述的。

**1、律家的傳述與後代的史傳**

如《僧祇律》、《銅鍱律》、《五分律》、《四分律》、《十誦律》、《根有律雜事》、《毘尼摩得勒伽》、《毘尼母經》，[[64]](#footnote-64)都有這二次結集的傳述。

依此律家的傳述，而見於後代史傳的，如《島史》、《大史》、《善見毘婆沙律》、《大唐西域記》等。[[65]](#footnote-65)

**2、「第一結集」，尤為教界所重視**

其中「第一結集」，尤為教界所重視。

**（1）結合於譬喻或引述於經論中**

所以，或結合於「涅槃譬喻」，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《佛般泥洹經》、《般泥洹經》。[[66]](#footnote-66)

或結合於「阿育王」（Aśoka）譬喻」，如《阿育王傳》等。[[67]](#footnote-67)

或引述於經論中，如《增壹阿含經》序，《分別功德論》、《大智度論》。[[68]](#footnote-68)

**（2）自成部帙**

也有自成部帙[[69]](#footnote-69)的，如《迦葉結經》，《撰集三藏及雜藏傳》。[[70]](#footnote-70)

**二、結集的動機：消除歧見，歸於和合**

**（一）維持佛教和合以求開展**

傳說的兩大結集，不僅是法與律──經與律的結集，更含有僧團內歧見的消除，歸於和合的部分。如「第一結集」時，大迦葉（Mahākāśyapa）與阿難（ānanda）間的嚴重論諍；大迦葉與富蘭那（Purāṇa）間的歧見。「第二結集」時，東西方的對立，以受取金銀為主的十事異議。事實上，結集與歧見，是有關聯性的。佛陀入涅槃後，維持佛教的和合以求開展，應為佛弟子心中的首要任務。結集成公認的法律，以免引起諍論；消除歧見以謀和合，更需要結集。（p.27）誦經者結集經，持律者結集律，都是共同論究，以確定佛陀的法義與律行的真意，而免僧團的分化。

**（二）集法律，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益**

如《長阿含經》的《眾集經》，說到結集的動機，就是為了看到異學的諍訟分裂，而主張「我等今者宜集法律，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益」。[[71]](#footnote-71)

**（三）兩大結集，為持律者所傳**

這兩大結集，為持律者所傳，所以有關結集的緣起，只提到有關戒律部分。如上所引的「四大教法」，明顯表示了，當時佛教界的經法多歧，也有賴於「案法共論」，和合誦出。

**三、兩大結集**

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

**（一）兩大結集傳說略述**

一、兩大結集傳說略述：

**1、王舍城結集**

1.「王舍結集」：在佛滅第一年夏，大迦葉發起召開王舍城的結集大會。起初，大迦葉率領大眾，從王舍城到拘尸那（Kuśinagara），主持佛般涅槃後的荼毘大典。大迦葉發見僧團內部，有不遵規定，自由行動的傾向，於是發起結集的法會。結集的地點，在王舍城外的七葉巖（Saptaparṇa-guhā）。參加結集的，有五百比丘。[[72]](#footnote-72)一直追隨佛陀，直到佛般涅槃，侍佛二十五年的阿難，幾乎被棄於結集大會以外。等到參加結集，又被大迦葉眾舉發種種的過失。主要為對佛陀的侍奉不周問題，對女人的態度問題，對小小戒的存廢問題。（p.28）阿難在大眾中，尊重僧伽，表示懺悔，而維持了教團的和合。當時，阿難誦出法──經，優波離（Upāli）誦出律，在安居期中，完成了那一次的結集。

**2、毘舍離結集**

2.「毘舍離結集」：佛滅一百年，佛教界發生嚴重的論諍。持律者耶舍（Yaśas），在毘舍離遊行，見當地的跋耆（Vṛji）比丘，在布薩日，接受信眾金銀的布施。耶舍以為非法，提出異議，因而受到毘舍離比丘的擯逐[[73]](#footnote-73)。據上座部（Sthavira）系各律所說，當時跋耆比丘的非法，共有十事；但受取金銀，仍看作引起紛爭的主因。

耶舍到了西方，首先得到波利邑（Pārikhā）比丘的支持。於是邀集同道，得三菩伽（Saṃbhogo即商那和修）的贊同。又全力爭取薩寒若（Sahaja）國離婆多（Revata）的支持。然後集合了七百比丘，東下毘舍離。在傳說中，東方跋耆比丘，也西上爭取離婆多的支持，但沒有成功，這是決定東西雙方未來成敗的關鍵所在！

集會在毘舍離。由於西方來的有七百眾，當地的東方比丘，當然更多；不便於共論，這才由雙方各推代表四人，舉行會議。結果，東方的受取金銀等十事，一一被論證為非法；僧團又恢復了一時的和合。這是一項嚴重事件，關涉得非常廣。從發生到解決，怕不是短期──一年或數月的事。

**（二）歷史性**

二、二大結集的歷史性：

**1、「王舍城結集」的真實性**

**（1）律家的傳說：顯得「王舍城結集」是可以信賴**

「七百結集」，雖然學者間意見不一，而作為歷史性的真實事件，大致為學者所肯認。[[74]](#footnote-74)

**A、西方學者懷疑「五百結集」**

而「五百結集」，或視為託[[75]](#footnote-75)古的傳說，產生於第二結集時代。[[76]](#footnote-76)這在不屬（p.29）於佛教的西方學者，支離割裂，原是不足深怪的！

**B、源於律家的古老傳說：七百結集是「論法毘尼」**

對於這一問題，大家都會同意，這是律家的古老傳說。是律家的傳說，所以說到當時的僧伽內部，王舍大會中的歧見，毘舍離大會的糾紛，都只說到律行，而沒有說到經法。從這一意義去看，就發見「王舍結集」，雖被傳說為法（經）與律（或加論）的結集；而毘舍離的「七百結集」，已是「論法毘尼」，[[77]](#footnote-77)或稱之為「七百結集律藏」。[[78]](#footnote-78)「七百結集」時代，法與律已經結集存在，所以是論法毘尼。七百結集自身，說明這一大會的主要目的，並沒有結集法與律的意圖。這是律家的傳說，重於律行，原始根據為毘尼的摩呾理迦。[[79]](#footnote-79)偏重或強調律行，可說是事理的常態。以律家的傳說，而敘述法與律的結集，更顯得「王舍結集」的可以信賴。這是傳說，在不斷的傳說中，自不免有所增益，或次第倒亂，而形成部派間的傳說紛歧，不宜因此而為全部的懷疑。

**C、「五百結集」為事理所應有與必有**

佛陀涅槃了，為了強固僧團的思想，行為與制度，免陷於分崩離析，發起經與律的結集，實為佛教界一等大事！這是事理所應有與必有的，我們沒有任何理由，任何反證，足以證明「王舍結集」為捏造[[80]](#footnote-80)的！

**（2）《大般涅槃經》與「五百結集」**

**A、重視文記，而忽略傳說自身**

或者以為：「小品」的「五百犍度」，預想《大般涅槃經》的存在；而《大般涅槃經》（同《長阿含經》《遊行經》），卻沒有說到王舍城的結集，因而推為後起的傳說。或者依據漢譯的《般泥洹經》等，明確的說到王舍城結集，以證明「王舍結集」的可信。[[81]](#footnote-81)這都似乎過分重視文記，而忽略傳說自身。

**B、事實儘管相啣接，而傳說卻不妨獨立**

**（A）獨立傳說**

佛的大涅槃，王舍城聖弟子的結集，事實儘管相啣接，而傳說卻不妨獨立（p.30）。

以佛涅槃事為依據的傳說（起初是片段的傳說），經師結集為完整的《大般涅槃經》。

以王舍結集為依據的傳說，律師簡要的集錄於「毘尼摩呾理迦」；比《大般涅槃經》的集成，時間還要早些。「犍度」部的結集傳說，都是與涅槃無關的。

**（B）相啣接傳說**

後來，西北方的律師，將大涅槃事，集錄在律部中。持律者所傳的「大涅槃譬喻」，見於《根本說一切有部毘奈耶雜事》。《雜事》的「大涅槃譬喻」，就與王舍城的結集相啣接。[[82]](#footnote-82)同樣的，「王舍結集」本來不是經師所傳的；而流傳於北方，西域，傳譯於我國的《佛般泥洹經》、《般泥洹經》，也與「王舍結集」聯結起來。[[83]](#footnote-83)

**C、小結**

所以，佛涅槃與「王舍結集」，本由經師、律師，分別集成。《大般涅槃經》沒有說到「王舍結集」，決不能因此而懷疑「王舍結集」的真實性。

**2、王舍城與毘舍離是經與律的結集**

王舍與毘舍離大會，是持律者的傳說。依律典明文，王舍大會有法與律的結集，而毘舍離大會，只是非法惡行的共論否定。銅鍱部律，在「五百犍度」、「七百犍度」末，都以「律之結集」作結，更表示了持律者偏重的口吻。持律者對王舍及毘舍離大會的傳說，重點在僧團內部歧見的消除，以維護僧團的和合統一。但在持律者的傳說中，對於這二次大會，在結集方面，都賦與同樣的意義。

如《四分律》稱之為「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」。

《摩訶僧祇律》作「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》作「五百結集事」、「七百結集事」。

《毘尼母經》作「五百比丘集法藏」、「七百比丘集法藏」。

《大史》也作「第一結（p.31）集」、「第二結集」。

這是值得深思的事！律典明文，專重於僧伽內部歧見的消除；而持律者，幾乎一致的表示：毘舍離大會，與王舍城大會一樣，是法與律的結集。所以毘舍離大會的實際情形，在解息諍論以後，應曾進行經與律的結集。這在錫蘭的《島史》[[84]](#footnote-84)中，就曾這樣的明說了。

**3、深信王舍城與毘舍離結集的真實性**

**（1）公認的結集大會**

從經律的結集來說，部派所傳的經律，雖有多少不同，然從同處而論，在部派未分以前，確有經律為佛教界所公認。應有僧伽的結集大會，共同論定，這才具有權威的約束力，能為佛教界所公認。王舍城與毘舍離的兩次集會，就是公認的結集大會。從經律自身去研究，經律的誦出與編審，是不止一次的，不斷集出的。

**（2）不斷集出的經律有兩大階段**

不斷集出的經律，應有兩大階段。

**A、第一階段**

第一階段完成的，經與律都分為長行與偈頌。經部的長行，是「相應修多羅」；偈頌是「祇夜」（八眾）。律部的長行，是稱為「修多羅」的「波羅提木叉」（戒經）；偈頌是「隨順行法」（分二部）[[85]](#footnote-85)。經與律的結集過程，在部類的組織上，有著相同的情形。

**B、第二階段**

經不斷的傳誦結集，到第二階段，完成的經律部類，是這樣：經部，將當時所有的部類──「九分教」，以長行為主的，集為「四部」；偈頌部分，是雜說。律部，「波羅提木叉」，已完成「經分別」。而偈頌部分，已成為三部[[86]](#footnote-86)，傾向於不同事項的類集（犍度部由此而集成）。這是部派未分以前的經律部類，為一切部派所公認。

**（3）兩大階段與兩大結集相合**

經律集成的二大階段，與傳說的兩大結集相合。從原始佛教聖典集成史的研究中，深信「王舍結集」、「毘舍離結集」，有著歷史的真實性。雖然真實的歷史，已與某些傳說相結合，而有點迷離不明。（p.32）

**四、小結**

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

**第四項、不同部派的不同結集**

（p.34-p.43）

指導老師上圓下波法師

釋覺莊敬編

2013/09/17

**一、二大結集外，不同的結集傳說**（p.34-p.43）

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

**（一）大眾部系結集**（p.34-p.36）

一、大眾部系（Mahāsāṃghika）結集：

**1、《三論玄義》、《西域傳》及《大唐西域記》所傳——王舍城結集時有「界外結集」**（p.34）

陳真諦（Paramârtha）（西元548─569年在華）所傳，有「界外結集」說，如《三論玄義》（大正45，8b）說：

「二、大眾部，即界外大眾，乃有萬數，婆師波羅漢為主，……即五比丘之一人，而年大迦葉，教授界外大眾」。[[87]](#footnote-87)

在王舍城（Rājagṛha）結集時，就有與大迦葉（Mahākāśyapa）對立的界外結集，傳說極為普遍。

隋房琮《西域傳》說：「迦葉結集處，又西行二十餘里，是諸無學結集處」[[88]](#footnote-88)。界外結集的地點，與玄奘《大唐西域記》所傳相合。[[89]](#footnote-89)

**2、錫蘭《島史》所傳——「七百結集」的時代大眾部有「大結集」**（p.34-p.35）

這一傳說，錫蘭也是有的，但傳為「七百結集」的時代，如《島史》（南傳60‧34）說：

「為上座所放逐者，惡比丘跋耆等，……集一萬人，而為法之結集，故名大結集。大結集比丘（p.35）違背教法，破壞根本集錄，另為集錄。……棄甚深經律之一分，別作相似經律」。

**（1）上座部「大結集」之傳說**（p.35）

**A、貶抑大眾部之用意**（p.35）

這是同一傳說，如比丘都是一萬人。《島史》所傳，似乎是初出的，為上座部（Sthavira）所說，用意在貶抑大眾部。

**B、顯示上座部結集的古老**（p.35）

或者就依據這一傳說，比附於「王舍結集」時代，以形容其結集的古老。

**（2）小結：導師對「大結集」傳說的看法**（p.35）

**A、「大結集」應不是「王舍結集」時代**（p.35）

依《僧祇律》，「王舍結集」時，並無「界外結集」說。

**B、「大結集」應不是「七百結集」時代**（p.35）

「七百結集」時代，對於持律者耶舍（Yaśoda），雖表示不滿[[90]](#footnote-90)，而「七百結集」所作的決定──受取金銀為非法[[91]](#footnote-91)，還是表示尊重，可見還不是大眾部分裂的時代。

**C、「大結集」，應在「七百結集」以後**（p.35）

《島史》所傳的「大結集」，屬於東方比丘，時間應在「七百結集」以後，發展到對立而不再和合，而為自部經律整編的時代。

**3、大眾部自系所傳**——**只說「王舍結集」**（p.35）

大眾部系自己，只說「王舍結集」，

如大眾部末派的《增壹阿含經》序說：「契經一藏律二藏，阿毘曇經為三藏，方等大乘義玄邃[[92]](#footnote-92)，及諸契經為雜藏」[[93]](#footnote-93)。依《僧祇律》，王舍結集的內容，是「四阿含」及「雜藏」、「律藏」[[94]](#footnote-94)。《增壹阿含經》序，「雜藏」擴大了內容，含有方等大乘。

到了《分別功德論》，以為：「阿難所撰者，即今四藏是也。合（菩薩藏）而言之，為五藏也」[[95]](#footnote-95)。大眾部聖典的演進情形，顯而易見。

但大眾部學者，將這些次第集成的事實，一律仰推於「王舍結集」時代。

**4、大眾部本末各派不同的傳說——佛滅二百年有羅漢從雪山下，誦出深義大乘**（p.35-p.36）

此外，還有本末各派不同誦出的傳說，如《三論玄義檢幽集》卷5（引真諦《部執論疏》）（大正70，459b、460c）說：（p.36）

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

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

**（二）分別說部系結集：分出四部，各有不同結集**（p.36-p.39）

二、分別說部系（Vibhajyavādin）結集：

分別說部又分出四部，四部都有不同的結集傳說。

**1、化地部的結集說**（p.36）

1.化地部（Mahīśāsaka）的結集說：

在古代，化地部是盛行南（錫蘭）北的部派。其成立與集誦的事緣，如《三論玄義檢幽集》巷6（大正70，465a），引真諦說：

「有婆羅門名正地（化地的異譯），解四韋陀論[[96]](#footnote-96)，及外道諸義，為國之師。後厭世出家，得羅漢果。讀佛經有缺處，皆將韋陀論、毘伽羅論[[97]](#footnote-97)莊嚴之，如佛口說，義皆具足」。

**2、法藏部（曇無德部）的結集說**（p.36-p.37）

2.法藏部（曇無德部）（Dharmaguptaka）的結集：

**（1）師目連滅後，弟子法藏，習為五藏**（p.36-p.37）

也如《三論玄義檢幽集》卷6（大正70，465b）所引的真諦所說：

「法護（法藏的異譯），是人名。此羅漢是目連弟子，恒隨目連往天上人中。……法護既隨師遊行，隨所聞者，無不誦持。目連滅後，法護習[[98]](#footnote-98)為五藏：一、經藏；二、律藏；三、論藏；四、咒藏；五、菩薩本因，名為菩薩藏也。……此部自說：勿伽羅是我大師」。

（p.37）法藏部主法藏，自稱勿伽羅（Maudgalyāyana，目犍連異譯）為我大師。[[99]](#footnote-99)

**（2）以目犍連子帝須所領導，曇無德所宏傳而發展，成為法藏部**（p.37）

《舍利弗問經》（大正24，900c）說：「目犍羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。優波提舍（Upatiṣya），是舍利弗（Śāriputra）的名字。

銅鍱部（Tāmraśāṭīya）傳說：阿育王時，有（Dhammarakkhita）大德，曾奉派去阿波蘭多迦（Aparāntaka）宏法。當時的領導人物，名目犍連子帝須（Moggaliputtatissa）。

這位（Dhammarakkhita），漢譯《善見毘婆沙律》，就直譯為曇無德[[100]](#footnote-100)。

這麼看來，以目犍連（優波提舍）為大師的曇無德，顯然就是目犍連子帝須所領導的曇無德；目犍連子帝須，也就是目犍羅優波提舍的別名[[101]](#footnote-101)。依曇無德所宏傳而發展成的部派，就名曇無德部。

**（3）小結：五藏說，應是以後流傳的再結集**（p.37）

然在流傳中，曇無德的結集，也是不止一次的。據曇無德《四分律》說：王舍城的結集（該部當時的經律實況），是「經、律、阿毘曇」──三藏[[102]](#footnote-102)。五藏說，還是以後流傳的再結集呢！

**3、飲光部的結集說**（p.37-p.38）

3.飲光部（Kāśyapīya）的結集說：飲光部，又名善歲部（Suvarṣaka），或音譯為迦葉遺部。[[103]](#footnote-103)

**（1）《三論玄義》所傳善歲部的成立與結集**（p.37）

其成立與結集，如《三論玄義》（大正45，9c）說：

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

**（2）銅鍱部所傳的迦葉遺部**（p.38）

（p.38）銅鍱部所傳：目犍連子帝須時，阿育王派遣大德，分化一方。有迦葉（飲光）姓長老末示摩（Majjhima）等，宏化於雪山邊國（Himavanta）。[[104]](#footnote-104)末示摩的遺骨，已在（Sāñchī）發現[[105]](#footnote-105)。

屬於分別說部的飲光部，可能由這一系的發展而成。

**4、銅鍱部的結集說**（p.38-p.39）

4.銅鍱部的結集說：

**（1）銅鍱部成立與所傳的聖典的傳說**（p.38）

**A、摩哂陀率眾傳入錫蘭而成**（p.38）

銅鍱部，傳說為阿育王時，目犍連子帝須的弟子，也就是阿育王的王子──摩哂陀（Mahinda），率眾傳入錫蘭而成的部派。

**B、所傳的聖典，為正統的原始結集**（p.38）

這一部自稱為上座部，分別說部；所傳的聖典，為正統的原始結集。這在現在，雖不會有人輕信這種傳說，但以巴梨語記錄的聖典，確有特勝，為近代學界所推重。

**（2）第三結集的傳說**（p.38）

**A、外道混入僧伽，引起了僧伽間的論諍**（p.38）

據說：阿育王大信佛法，供施不絕，外道們都自己剃落，著袈裟，混入僧伽中。

由於外道思想的羼入[[106]](#footnote-106)，引起了僧伽間的論諍。王都華氏城（Pāṭaliputra, P. Pāṭiliputta）的阿育王寺，七年間不能和合布薩。

**B、目犍連子帝須，分別邪正，和集大眾舉行律的結集**（p.38）

阿育王於是迎請目犍連子帝須，分別邪正，將雜入佛法的外道，一齊驅出。其餘的純正比丘，都是分別說者。這才和集大眾舉行律的結集，稱為第三結集。[[107]](#footnote-107)

**（3）小結**（p.38-p.39）

**A、第三結集實為部派結集的一種，而非教界所公認**（p.38-p.39）

近代尊重巴梨語佛教的學者，看作歷史上的事實。但這一傳說，是北傳佛教所沒有說起的。實為部派結集的一種，而非教界所公認的。

當時的佛教界，如大天（Mahādeva）是大眾部，末闡提（Madhyantika, P. Majjhantika）是說一切有部（Sarvāstivādin）；而分別說部的力量，似乎要強些。分別說部，是西方系中的重律學派。這是阿育王曾經出鎮的，摩哂陀母親的故鄉──阿槃提（Avanti）、鬱禪尼（Ujjayinī）一帶的佛教，曾活躍於當時的政教中心──（p.39）華氏城。分別說系的銅鍱部、法藏部、飲光部，都可說由此而發展成的。這應為分別說部的部派結集，非佛教界所公認。銅鍱部所傳，不免煊染誇大。

**B、銅鍱部現存聖典集成，非正統的原始結集**（p.39）

至於銅鍱部現存聖典的集成，據說：西元前40年頃，毘吒伽彌尼王（Vaṭṭagāmaṇi）時，僧眾舉行結集，將口誦的聖典，記錄下來[[108]](#footnote-108)。那時記錄的，與現存的聖典，大致相去不遠。

**（三）說一切有部系第三結集與第四結集的傳說**（p.39-p.41）

三、說一切有部系結集：有前後二次，

**1、第三結集的傳說**（p.39-p.40）

初如《異部宗輪論》、《大毘婆沙論》[[109]](#footnote-109)所說：阿育王時（《婆沙》作波吒梨城王），以大天的五事異說，引起僧伽的論諍不息。

**（1）《三論玄義檢幽集》所傳分別說系的傳說**（p.39）

《三論玄義檢幽集》卷5（引《部執論疏》[[110]](#footnote-110)）（大正70，456b）說：

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

這是罽賓比丘所傳，近於銅鍱部的傳說，而不盡相同。

**（2）《異部宗輪論》所傳西方系的傳說**（p.39-p.40）

當時的諍論分化，《異部宗輪論》的舊譯─《十八部論》[[111]](#footnote-111)（大正49，18a）說：

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

**A、三比丘眾**

（p.40）這是三比丘眾，與西藏譯本相合。「能」，奘譯作「龍象眾」，梵語Nāga；「能」為草書「龍」字的訛寫。「因緣」，奘譯作「邊鄙眾」，梵語為pratyaya，這使我們想起了稱為波夷那（Pacina）的東方比丘。「多聞」，梵語為bahuśruta。

阿育王時的三比丘眾，龍象眾為**西而向南發展的，重律的分別說系**；多聞眾為**西而向北發展的，重經法的說一切有系**（那時還都是自稱上座部的）；邊鄙眾是**東方的大眾系**。

**B、西方重法學系的傳說**

這是西方重法學系的傳說；那時的分別說系，與大眾系（大天他們）關係還良好。西方重法學系，似有不容於東方的形勢。

**（3）小結：三大系開始聖典的自行結集，留下第三結集的傳說**（p.40）

阿育王時代，部派初分。在佛法興盛中，大眾、分別說、說一切有──三大系，大抵都已開始聖典的（確定自部的）自行結集，因而留下第三結集的傳說。

**2、第四結集的傳說**（p.40-p.41）

次有第四結集說：迦膩色迦王（Kaniṣka）時，傳說說一切有部，在迦濕彌羅（Kaśmīra）國舉行三藏的結集。（近代重視華氏城的結集，於是也就稱為第四結集）。

**（1）玄奘所傳：為三藏作釋論**（p.40-p.41）

**A、《大唐西域記》**（p.40-p.41）

如《大唐西域記》卷5（大正51，886b─887a）說：

「部執不同，王用深疑，無以去惑。時脇尊者曰：如來去世，歲月逾邈[[112]](#footnote-112)，弟子部執，師資異論，各據聞見，共為矛盾！時王聞已，甚用感傷。……敢忘庸鄙，紹隆法教，**隨其部執，具釋三藏**。……王乃宣令遠近，召集聖哲。……五百賢聖，先造十萬頌鄔波提鑠論[[113]](#footnote-113)，**釋素恒纜藏**；次造十萬頌毘奈耶毘婆沙論，**釋毘奈耶藏**；後造十萬頌阿毘達磨毘婆沙論，**釋**（p.41）**阿毘達磨藏**」。

就文記而論，**實是集眾為三藏作釋論**。

**B、《大毘婆沙論》末記**（p.41）

玄奘在《大毘婆沙論》末也說：「佛涅槃後四百年，迦膩色迦王贍部，召集五百應真士[[114]](#footnote-114)，迦濕彌羅釋三藏」。[[115]](#footnote-115)

**（2）西藏所傳：確為三藏的結集**（p.41）

這只是解釋三藏的傳說，但西藏所傳，確為三藏的結集。據說：迦膩色迦王，在迦濕彌羅的耳環林（Kuṇḍalavana）精舍，或說在闍爛陀羅（Jālaṁdhara）的俱婆那（Kuvana）伽藍，舉行結集三藏。傳說有五百阿羅漢，五百菩薩，五百學士，參與這一次的結集，校訂文字；毘奈耶也用書寫記錄[[116]](#footnote-116)。

**（3）傳說的淵源：阿毘達磨大發展時，自部的記錄校訂**（p.41）

這是北方說一切有部的結集傳說；事實與傳說，也許是大有出入的，但在說一切有部，阿毘達磨論宗大發展時，曾有自部的記錄校訂，應就是這一傳說的淵源了。

**（四）犢子部系結集**（p.41-p.42）

四、犢子部系（Vātsīputrīya）結集：

**1、《異部精釋》所載正量部的傳說**（p.41）

西藏所譯，有毘跋耶（清辨Bhavya）的《異部精釋》。所舉部派分化的不同傳說，第三說為正量部（Saṃmatīya）的傳說。關於部派分裂因緣，這樣說[[117]](#footnote-117)：

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

「僧伽諍論大起，長老**龍**及堅意等**多聞者**，**宣揚根本五事**。……由是**分為二部**」。

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

正量部從犢子部分出，說到犢子（Vātsīputrīya）的舉行第三結集，無疑為犢子部系的結集傳（p.42）說。

**2、《異部精釋》正量部傳說與說一切有部《異部宗輪論》所說類似**（p.41-p.42）

這一傳說，與說一切有部《異部宗輪論》所說，最為類似。

這二系，同從說一切有的先上座部（Pūrvasthavira）分出。

**（1）以五事而起諍，分成二部**（p.42）

其共同點：加以五事而起諍，分成二部。[[118]](#footnote-118)

**（2）都說到說上座龍及多聞者**（p.42）

說一切有部所傳三（或四）比丘眾，有**龍及多聞**；這裏也說上座龍（Nāga）及多聞者。但西藏史家，將此龍比丘，與龍軍（Nāgasena）比丘相混合了。

**（3）都說到五事起諍**（p.42）

又上座龍等說**五事起諍**，說一切有部也如此說，但只是共論五事而起諍，並非都宣傳五事。

總之，這是犢子部系的結集傳說。

**（五）不明部派的結集傳說**（p.42-p.43）

五、不明部派的結集傳說：

**1、僧伽尸城結集說**（p.42）

1.僧伽尸城（Sāṃkāśya）結集說：

**（1）《撰集三藏及雜藏傳》的傳說**（p.42）

《撰集三藏及雜藏傳》（大正49，4a）說：

「佛涅槃後，迦葉、阿難等，於摩竭國**僧伽尸城北**，造集三藏正經及雜藏經」。

這一傳說，也見於《佛說枯樹經》（經題與內容不合），如（大正17，751a）說：

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

**（2）小結**（p.42）

僧伽尸，在今恒河（Gaṅgā）上流的Sankisa。傳記明說摩竭國（Magadha），迦葉（Mahākāśyapa）、阿難（Ānanda），卻又說在僧伽尸城北，真是一項特殊的傳說！

**（3）導師推論：也許是正量部的傳說**（p.42）

據《大唐西域記》說：這裏是**正量部盛行的地方**[[119]](#footnote-119)，也許這就是正量部的傳說！

**2、雪山羅漢結集說**（p.42-p.43）

2.雪山羅漢結集說：

《毘尼母經》卷四（大正24‧819a─b）說：（p.43）「此是**雪山中**五百比丘所集法藏」。

這一說，與上一則異曲同工！明說迦葉等在王舍城，竹林內結集，末了卻以此作結。或解說為雪山部（Haimavata）的傳說。

**3、二則部派不明傳說的相同處**（p.43）

這二則，都是部派不明的。但**以自部弘通的地點，傳說為與第一結集有關**，卻是相同的。

**二、二大結集外，不同的結集傳說，都是與部派有關，不為佛教界所公認**（p.43）

這一切不同的結集傳說，都是與部派有關，不為佛教界所公認的傳說。

**第四節、聖典的語言與古新問題**

**第一項、原始聖典與巴利語**

**（**p.44-p.49**）**

**一、原始佛教聖典與語文有關的問題**（p.44-p.47）

佛法雖為佛（及弟子等）的三業德用，而佛教聖典，但依語文而流傳下來。在原始佛教聖典，也就是部派公認的聖典成立史中，也有與語文有關的問題。

**二、銅鍱部對巴利聖典的看法**（p.44-p.46）

**（一）巴利聖典是最純正的，保持佛陀真傳的聖典**（p.44-p.45）

銅鍱部（Tāmraśāṭīya）所傳的巴利語Pāli聖典，傳說是由摩哂陀（Mahinda）傳入錫蘭的，是（傳為一切集成了的）第一（p.45）結集所用的語言，摩竭陀（Magadha）的語言，佛陀自已所用的語言。這麼說來，巴利聖典是最純正的，保持佛陀真傳的聖典了。

**（二）指責跋耆比丘之「大結集」為聖典的改作**（p.45）

跋耆（Vajji）比丘「大結集」，也就要指責他們，對聖典的「名詞、性、措辭、修辭」，有所改作了[[120]](#footnote-120)。

**三、佛陀對佛法與語文的立場**（p.45）

**（一）引《銅鍱律》《小品》所述**（p.45）

《銅鍱律》《小品》（南傳4，211）說：

「時夜婆、瞿婆，二兄弟比丘，生婆羅門（家），語善、聲美。[[121]](#footnote-121)詣世尊所，敬禮已，卻坐一面」。

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

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

佛陀對佛法與語文的立場，這裏說得最為明確。

**（二）內容說明**（p.45）

**1、兄弟比丘提出佛語「闡陀」化的要求**（p.45-p.46）

**（1）出身婆羅門的人看來，低階層應用的語言，有損佛的尊嚴**（p.45-p.46）

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

**（2）佛陀晚年，「雅語」的提倡推行，已為婆羅門所重**（p.45-p.46）

印度的語言，起原極古。吠陀（Veda）、梵書（Brāhmaṇa）、奧義書（Upaniṣad）等，都用這種語言（p.46）。然隨民族移殖，政治擴張而普遍到恒河（Gaṅgā）流域，又流向南方。由於區域遼闊，民族複雜，形成大同小異的種種方言。

西元前五世紀的Yāska，四世紀的Pāṇini，依據吠陀、梵書等古語，研究其語法、音韻，整理出一種結構精密，最完成的語言，就是saṃskṛta，或譯「雅語」、「善構語」，通稱梵語。這種語言，佛法中也稱之為闡陀（Chanda），有韻律的語文。佛陀晚年，這種語言的提倡推行，已為婆羅門所重。兄弟比丘的請求，正代表這種要求。

**2、佛陀拒絕佛語「闡陀」化的要求**（p.46）

**（1）聽比丘們以「自己言詞」來誦習佛語**（p.46）

然佛陀率直的拒絕了（主要是不許以此為標準語），而聽比丘們，以自己的語言來誦習佛語。自己言詞（Sakāya niruttiyā），顯然指比丘們自己的方言。《四分律》對此說：「聽隨國俗言音所解誦習佛經」[[122]](#footnote-122)。《五分律》說：「聽隨國音誦」[[123]](#footnote-123)。

**（2）覺音以「自己言詞」為「佛陀自己的語言」**（p.46）

文義都這樣明白，而覺音（Buddhaghoṣa）卻以「自己言詞」為「佛陀自己的語言」[[124]](#footnote-124)。同一Sakāya niruttiyā，而不顧前後的文義相關，作出離奇的解說。

這不是巴利聖典問題，而是銅鍱部學者的解說問題！

**（三）導師看法：藉語言強化其宗教的權威，違反佛陀的平等精神**（p.46）

婆羅門教以梵語為梵天的語言，神化了語言，從語言的統一發展中，加強其宗教的權威。

而銅鍱部學者，承襲神教的手法，假借「佛陀自己的語言」，以加強巴利聖典的教學權威。這不免違反佛陀無方普應的平等精神了！

**四、巴利語是否為佛教古典用語？**（p.46-p.47）

**（一）同意者的看法**（p.46）

巴利語為佛陀自己的語言，現代的巴利文學者，已很少人堅持這種意見[[125]](#footnote-125)。然部分巴利聖典的研究者，**想從語言學的論究中，說明巴利語的古老來源**。

**1、佛陀說法的語言，必為當時摩竭陀的流行語**（p.46）

或以為，佛陀說法的語言，必為當時的流行語，摩竭陀的流行語。

**2、「第一結集」，「第二結集」聖典的原始語文，必為東方摩竭陀一帶的語言**（p.46-p.47）

或以為「第一結集」在王舍城（Rājagṛha），「第二結集」在毘舍（p.47）離（Vaiśālī），佛教聖典的原始語文，必為東方摩竭陀一帶的語言。

而巴利語與摩竭陀語相近，因而得出巴利語為佛教古典用語的結論。

**（二）反對者的看法**（p.46）

**1、關於佛陀自己（說法）的語言**（p.47）

**（1）從民族去著想**（p.47）

然近代學者，比較巴利語與摩竭陀語的差別，並不能同情這種論調。

關於佛陀自己的語言，如從民族去著想，釋迦（Śākya）與摩羅（Malla）、跋耆（Vṛji）等為近族。「六族奉佛」[[126]](#footnote-126)，都是雪山（Himavanta）南麓，恆河北岸的一帶民族。如說家鄉語，應屬於這一地區的語言。

**（2）佛陀晚年長期在舍衛城，應不是以摩竭陀語說法**（p.47）

佛曾住摩竭陀說法，可能應用摩竭陀流行語，但晚年更長期的，傳說25年在舍衛城（Śrāvastī），所以也不能說佛以摩竭陀語說法，以摩竭陀語為佛教用語的任何理由。

**2、關於「第一結集」，「第二結集」聖典的語文**（p.47）

**（1）口口傳誦中，語言、語法的多少差別**（p.47）

印度的原始佛教，一直在口口傳誦中。

同一名詞，同一文句，在語音多少出入的說起來，就有多少差別（如以字母寫出，更為顯著）。

然而，並不以語言、語法的多少差別，就覺得不合。流行語，（古代是自然學習，不像近代那樣的學習發音、拼音、學習到非常準確）從來都沒有絕對標準，只是大體從同，大家聽得懂就是了。

**（2）結集，是佛法審定取去，不是語言或文法的審定與傳授**（p.47）

第一、第二結集，是誦出佛法，審定取去，不是語言或文法的審定與傳授。共同審定佛法，（在會大眾，也不可能語音統一），在口口相傳中，怎麼也不能想像為，從此成立一種統一的佛教用語。

**（三）結說**（p.47）

如從原始佛教的流傳，口口相傳的實際情況去理解，那末推想**佛陀自己所用的語言，第一、第二結集使用的語言**，都是不必要的了！

**五、巴利語是否為「佛教中國」的原始語言？**（p.47-p.48）

**（一）近代研究的巴利語**（p.47-p.48）

**1、巴利語為西印度，以優禪尼中心，阿槃提地方的語言**（p.47-p.48）

巴利語為西印度語（依原始佛教，應稱為南方）。以優禪尼（Ujjayainī）為中心，阿槃提（Avanti）地方的語言。近代學者從阿育王（Aśoka）碑刻──Girnar碑的比較，得到了更有力（p.48）的證明[[127]](#footnote-127)。

**2、分別說部化區的語言，成為巴利語，受到摩竭陀語的影響**（p.48）

巴利語傳入錫蘭的摩哂陀，正是育養長大於優禪尼的。這是佛教向邊地發展，引起阿槃提佛教的隆盛，成為分別說部（Vibhajyavādin）的化區。銅鍱部由此分出；化地部（Mahīśāsaka）、法藏部（Dharmaguptaka）也由此分出。

這一地區的佛教──分別說部，應用這一地區的語言，成為巴利語。這是以Paiśācī語為基礎，而受到摩竭陀語的多少影響。

**（二）西藏的傳說與近代的研究相合**（p. 48）

西藏傳說佛教四大部派的地區與語言[[128]](#footnote-128)：

大眾部（Mahāsāṃghika）從Mahārāṣṭra地方發展起來，聖典用Mahārāṣṭra（摩訶刺佗）語。

上座部（Sthavira）以Ujayana為中心，聖典用Paiśācī語。

正量部（Saṃmatīya）從Sūrasena（即摩偷羅一帶）而發展，聖典用當地的Apabhraṁśa語。

說一切有部（Sarvāstivādin）在罽賓（Kaśmīra）、健陀羅（Gandhāra）而盛大起來，聖典用saṃskṛta語。

上座部（指上座分別說部）以優禪尼為中心，用Paiśācī語，與近代研究的巴利語相合。

**（三）小結：巴利語實為阿育王時，優禪尼一帶的佛教用語**（p. 48）

傳誦聖典用語的不同，與教區有重要關係（並非決定性的）。其語言的新古，在佛教聖典的立場，應從部派的成立，及移化該區的時代來決定。巴利語來源的研究，近代學者的業績是不朽的！

近乎結論階段的意見，巴利語是阿育王時代，優禪尼一帶的佛教用語。

**六、結說原始佛教聖典與巴利聖典**（p. 48-p.49）

**（一）巴利三藏具備的有利條件**（p. 48-p.49）

**1、完整的保存下來**（p.48）

現存的原始佛教聖典，巴利語本的經、律、論──三藏，都**完整的保存下來**。漢譯雖有眾多部派所傳的聖典，都沒有完整的。

**2、親切與便利**（p. 48-p.49）

而且，巴利語為印度古方言，沒有經過翻譯，研究起來，會感覺特別**親切與便利**。所以巴利語**不是佛陀自己的語言，不是「佛教中國」的原始語言**，還是具備（p.49）有利條件，引起學者的不斷研究。

**（二）原始佛教聖典成立史研究之應有方向**（p.49）

**1、現存一切聖典，都具部派色彩**（p.49）

然而現存的一切聖典，都是具有部派色彩的；從部派所傳去研究原始聖典，研究原始聖典的結集過程，是**不能局限於巴利聖典的**。從西方學者研究巴利聖典所引起的傾向，積習很深。到現在，還有人以為研究原始佛教，非從巴利聖典入手不可。有人以原始佛教聖典為名，而以巴利聖典為實。

**2、應超越部派立場，比較研究現存各種原始佛教聖典**（p.49）

超越部派的立場，以現存各種原始佛教聖典為對象，比較研究以發見原始佛教聖典集成的歷程，才是原始佛教聖典成立史研究的方向吧！

**第二項、長行與偈頌**

（p.49-p.55）

**一、前言**（p.50-p.51）

（p.50）「長行」（散文）與「偈頌」，是聖典文學形式的兩大類。

**二、學者的研究**（p.50）

**（一）Franke：巴利語的韻文，比散文為古**（p.50）

巴利語（Pāli）聖典的研究者，敘述聖典的成立過程，學界的意見並不一致。其中，Franke發現巴利語的韻文，比散文為古。他從經律（散文中）集出古偈，而主張還有比現存（巴利）聖典更古的聖典[[129]](#footnote-129)。

**（二）宇井伯壽：偈頌古而散文為新**（p.50）

宇井伯壽《原始佛教資料論》[[130]](#footnote-130)，論到可以考見的古典，次第成立是：

Ⅰ.波羅延那

Ⅱ.Ａ經集前四品、相應部有偈品

Ｂ如是語、自說

Ｃ相應部因緣品（一部分）、長部、中部─7經

Ⅲ.本生28經、增支部‧中部─10經

這一敘列，等於說偈頌古而散文（《相應部》「因緣品」）為新。

**三、導師的研究**（p.50）

巴利語中韻文與散文的新古，自有巴利文研究者去研究，現在只是泛論長行與偈頌，在原始佛教聖典中的意義。

**（一）從時代的印度文明與佛教精神考察**（p.50-p.51）

**1、時代的印度文明**（p.50-p.51）

**（1）先偈頌而後散文的過程，與原始佛教聖典文學的開展，並不適合**（p.50-p.51）

世界各民族文化的開展，作品都是先有偈頌，而後有散文。古典的散文，也大抵是有韻的。

這種先偈頌而後散文的過程，與原始佛教聖典文學的開展，並不適合。佛陀說法時，印度的文化，已發展得很高。偈頌與散文的文學體裁，都早已成立。時代的印度文明，正進入「修多羅」（Sūtra）時代；「修多羅」就是「長行」直說。

出現於這個時代的佛教文學，先有偈頌的意見，是（p.51）難以想像的。

**（2）佛教聖典，始終以「修多羅」為「九分教」之第一**（p.51）

佛教聖典，始終以「修多羅」為（「九分教」）第一[[131]](#footnote-131)，進而成為佛法的通稱。這是佛教聖典的事實，研究者是不能不加以重視的。

**2、佛教看待偈頌之精神**（p.51）

**（1）重真、善，對美認為易流於放逸**（p.51）

從「長行」與「偈頌」自身來說，長行也可能有韻律，而**音韻格調，對於偈頌是重要的成分**。偈頌，即使不作高音朗誦，而與吟詠是分不開的。低沈的吟詠，高聲的朗誦，在佛教的觀點，又怎樣呢！原始佛教的精神，重視真與善，而對於美，總覺得容易流於放逸（要說美，只能重視人格的內在美，接近自然的自然美）。

如出家生活中，有「不得舞踊、歌唱、音樂、觀劇」的規定[[132]](#footnote-132)。在家而受一日夜戒的，也是這樣。如「歌舞戲笑作種種戲」，對聽眾（觀眾）來說，似乎是使大家歡喜，而其實使人放逸，「更增其縛」[[133]](#footnote-133)。

**（2）律中禁止唱誦、過度長引聲韻；流傳中終於又開許二事作吟詠聲**（p.51）

音韻歌詠，是歌舞伎樂的重要組成部分。凡高聲唱誦，過度的長引聲韻，是被禁止的。但在佛教的流傳中，終於又「開許」了：《十誦律》聽許作「聲唄」[[134]](#footnote-134)；《根有律》僅開許二事作吟詠聲：讚佛德，誦三啟。[[135]](#footnote-135)

**（3）音韻歌詠出名的比丘事蹟，都不見於最早的原始聖典**（p.51）

以音韻歌詠出名的比丘，有二位：一、羅婆那婆提（Lakuṇṭaka Bhaddiya），就是「侏儒跋提」，身材矮小，而「音響清徹」，「妙音第一」[[136]](#footnote-136)。二、婆耆舍（Vaṅgīsa），是一位專長詩偈的比丘；他的事蹟，與說偈是分不開的，他讚頌佛德，僧伽與諸大弟子。這二位的事，見於《相應部》的「有偈品」，及《增支部》。在原始聖典的集成中，都不是最早的。在這種佛教精神下，先有偈頌，是與事實不相調和的。

**（二）「偈頌」早於「長行」的意義**（p.51-p.55）

**1、平日的語言，與表現為文學作品的散文或詩歌並不一致**（p.51-p.52）

巴利聖典中的某些偈頌，比長行為古。我覺得，文學史上的一項共同現象，似乎還沒有為研（p.52）究者所顧及。印度的語文，是一致的。儘管一致，而平日的語言，與表現為文學作品的散文或詩歌，無論是口口相傳的，記錄於紙墨的，都並不一致。

**2、長行與偈頌之特色**（p.52）

**（1）散文：比語言整潔，有條理；對內容明確；更接近當時的實際語言**（p.52）

以散文來說，至少比語言更整潔，更有條理；對於內容，要明確些。語言與文字（這裏，文字指定形的文句，可以傳誦結集的），不能完全一致。而「長行」的敘述，較少韻律等約束，所以在**聖典的「長行」形成時，與當時的實際語言，比較接近**。

**（2）偈頌：多顧慮舊有之句法、文法、韻律**（p.52）

而偈頌的表現，對**舊有的句法、文法、韻律**，不能不更多的顧慮到。

**3、「偈頌」較「長行」古之意義**（p.52-p.55）

**（1）「偈頌」較古，只表示更多承襲古法；而「長行」則與當前的語言相近**（p.52）

「偈頌」比「長行」古一些，只表示了「偈」頌的更多承襲古法，而「長行」與當前的語言相近而已。

**（2）「長行」中夾入「偈頌」，一般都是偈頌要古一些**（p.52）

在「長行」中夾入「偈頌」，一般都是偈頌要古一些。這在梵文的大乘經，也有類似的情形。

如中國文學名著《水滸傳》與《紅樓夢》，儘管敘說的語體文，與當時的語言一致。而引用古人成語，或吟詩，還是從前的體裁。詩韻，也還是從前的定例，與當前的音韻，並不完全相合。

**（3）原始佛教聖典中，不能據文學史上常見的情況，作出「偈頌早於散文」的推論**（p.52）

偈頌（創立新體裁，不在此例）每比長行古些，是文學史上常見的，決不能據此，作出「偈頌早於散文」的推論。至於引用民間舊有格言，更不能作為原始佛教聖典，先有偈頌的證據了！

**（三）原始佛典中，古老部分「長行」與「偈頌」的內容比較**（p.52-p.55）

現存原始佛典中，古老部分的「長行」與「偈頌」，從內容比較起來，有僧伽傳誦與民間傳誦的不同，「中國」所傳與「邊地」所傳的不同[[137]](#footnote-137)。

**1、僧伽傳誦與民間傳誦的不同**（p.52）

**（1）古老部分「長行」──僧伽內部傳誦出來**（p.52-p.53）

**A、古老部分「長行」的內容**（p.52-p.53）

「長行」，在印度文學的「修多羅」時代，是當時文句傳誦的主要形式。

如《相應部》的「因緣品」的「因緣相應」、「界相應」；「蘊品」的「蘊相應」；「六處品」的「六處相應」；「大品」的「根相應」、「覺支相應」等，都是（p.53）「長行」。

**B、古老部分「長行」的特色**（p.52-p.53）

重於禪慧修證的甚深法義，為佛法解脫道的核心。聽法的對象，是比丘（比丘尼）。

**C、小結**（p.53）

這部分可斷論為僧伽內部傳誦出來的根本聖典（《瑜伽論》就是這樣說的）[[138]](#footnote-138)。

**（2）古老部分「偈頌」──民間傳誦出來**（p.53）

**A、古老部分「偈頌」的內容──「有偈品」**（p.53）

《相應部》的「有偈品」，不只是體裁不同，性質也不一樣。

**B、「偈頌」的性質** （p.53）

說法的對象，是梵天、帝釋、天子、天女、夜叉、惡魔（還有剎帝利、婆羅門）。或是讚歎的（「婆耆舍相應」，幾乎全部是讚歎的），或是對話法義的。

**（A）讚歎的**（p.55）

這些偈頌，充滿了對於佛陀的讚仰與思慕，以佛陀為希有難遇的解脫者；對佛弟子也盡著愛護的虔誠（如「森相應」）；帝釋更起著領導天眾歸佛的作用（如「帝釋相應」）。對佛弟子死後的情況，如「諸天相應」的陶師[[139]](#footnote-139)，「天子相應」的給孤獨[[140]](#footnote-140)，作了解脫與生天的「記說」。

**（B）對話法義：深義少而通俗多**（p.53）

論究的法義，深義少而通俗的多。

**a、包含世間的文學**（p.53）

有些是轉世間偈頌為佛化的，如《雜阿含經》卷48（大正2，355c）說：

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

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

又有偈說：「欲者是偈因，文字莊嚴偈，名者偈所依，造作為偈體」[[141]](#footnote-141)，那是論到世間的文學了。

**b、代表意義**（p.53）

這是佛法深入民間，透過印度民間的宗教意識，在佛教的信眾心中，表現出佛的化導世間，超越世間。偈說都是片段的，代表著初期傳誦的形態。

**（3）小結：「長行」是僧伽內部傳誦，而「偈頌」是民間信眾傳誦**（p.53-p.54）

「長行」是僧伽內部傳誦的，而「偈頌（p.54）」是民間信眾傳誦的。這些偈頌，有韻律而容易傳誦；充滿宗教的情愫，影響極大。終於為僧伽大會所接受，認為是佛法，而結集為佛教的聖典。

**2、「（佛教）中國」所傳與「邊地」所傳的不同**（p.54）

**（1）佛教中國形成的聖典**（p.54）

上述的「長行」部份，人物、地點，有真實親切的感覺：「偈頌」部分，天、魔、梵的活動，也有民間宗教信仰的真實性，代表了第一階段，佛教中國形成的聖典。

**（2）「邊地」傳誦的聖典：《義品》與《波羅延》**（p.54）

「偈頌」的另一部分，如《義品》[[142]](#footnote-142)（Aṭṭhaka-vagga）與《波羅延》[[143]](#footnote-143)（Pārāyaṇa-vagga），誠然是早期的，從**人物**、**地點**去看，這是「邊地」所傳誦的聖典。

**A、《義品》**（p.54-p.55）

**（A）傳說有關的地點：舍衛城為主的佛教中國西區**（p.54）

在佛教地理中，**西方**的摩偷羅（Madhurā），是「佛教中國」（西方）的邊緣地帶。由此而**向西南**發展，是**大迦旃延**（Mahākātyāyana）所教化的阿槃提（Avanti）一帶。

以《義品》來說，傳說有關的地點是西區，舍衛城（Śrāvastī）為主，及拘舍彌（Kauśāmbī）、僧伽尸（Sāṃkāśya）、拘留（Kuru）、沙祇（Sāketa）[[144]](#footnote-144)。

**（B）傳說有關的人物：在家，外道，「化人」**（p.54）

有關的人，是在家的，或是外道；有好幾章，不知是誰問的，所以有「化人」問的傳說。舍利弗（Śāriputra）問，與佛從三十三天來下有關[[145]](#footnote-145)。如「多求王」、「鏡面王」等，是「本生」；實在說來，這是過去生中所說，缺乏現實性。

**（C）《義品》的見於經律：與大迦旃延的化區阿槃提，存有特殊關係**（p.54-p.55）

《義品》的傳布極廣，不但流傳到現在，也見於經律。

經中提到《義品》的，是大迦旃延的解說《義品》偈[[146]](#footnote-146)。

律中提到《義品》的，是「犍度部」，迦旃延在阿槃提所教化的億耳（Śroṇa-koṭikarṇa），從阿槃提來見佛，誦出《義品》[[147]](#footnote-147)。億耳誦《義品》，依《銅鍱律》是「聲誦」（sarena akkhāsi）──細聲的吟詠。

《義品》與大迦旃延（p.55）的化區阿槃提，顯然存有特殊的關係。

**B、《波羅延》**（p.55）

**（A）傳說：十六位學童，從南方瞿陀婆利河畔，來王舍城，與佛問答（p.55）**

《波羅延》，傳說為婆和利（Bāvarī）婆羅門的十六位學童，從南方瞿陀婆利河（Godhāvari）畔，來王舍城（Rājagṛha），與佛問答。[[148]](#footnote-148)

**（B）十六位學童**（p.55）

**a、賓祇耶（16th）──受持了佛的說法，回到南方**（p.55）

學童中的一位，老年的賓祇耶（Piñgiya），受持了佛的說法，回到南方，向婆和利報告。這是傳為與佛問答，而傳於南方的偈頌（依傳說，比阿槃提更南方些）。

**b、莫伽羅闍（15th）**（p.55）

十六學童，部分是可考見的，不一定是南方人。

如莫伽羅闍（Mogharāja），是經律中有名的面王比丘。在《波羅延》中，莫伽羅闍說頌：「我二（度）問釋迦，具眼者為說。今第三回問，天仙說我聞」[[149]](#footnote-149)。一再問佛，現在再問，似乎不合初見請問的情況。

**c、知名的比丘──難陀（7th）、優陀耶（13th）、劫波（10th）**（p.55）

難陀（Nanda）、優陀耶（Udāyī）、劫波（Kappa），都是知名的比丘（傳說為別有其人）。

**（C）賓祇耶（16th）傳說的真實意義──《波羅延》由南方傳誦出來**（p.55）

而賓祇耶為婆羅門摩納，更是經律中熟識的人物。

《波羅延》中，「賓祇耶大仙」[[150]](#footnote-150)，「我年老力衰」[[151]](#footnote-151)，是一位老婆羅門仙人。

經律中說到：賓祇耶婆羅門，在離車（Licchavi）前讚佛[[152]](#footnote-152)，在五王前讚佛[[153]](#footnote-153)；《增支部》並明說為：「賓祈耶婆羅門從遠方來」[[154]](#footnote-154)。這位遠方來的婆羅門大仙，說偈讚佛，是佛教界最熟悉的故事。

《波羅延》偈，就是由這位賓祇耶傳回南方的：《波羅延》由南方傳誦出來，應為這一傳說的真實意義。

**C、《義品》與《波羅延》起源於邊地有關**（p.55）

保存了阿槃提一帶，分別說部（Vibhajyavādin）舊義的銅鍱部，對《義品》與《波羅延》有特殊的愛好，留下兩部偈的詳細解釋──《義釋》（Niddesa），也許與二部起源於邊地有關吧！

**第三項、聖典的古與新**

（p.57-p.61）

原始聖典的次第集成，當然有先後古今可說，然關於聖典的新古，有種種問題，不可一概而（p.58）論。如：

**一、原始佛教集成次第，應先注意三點**（p.57-p.59）

**（一）材料與結構的新與古**（p.58）

一、材料與結構的新與古：

**1、舉例依材料與結構之新舊，來說房屋之新舊**（p.58）

如房屋一樣，材料或是固有的，或是採用新出的材料。而將材料建成房屋，房屋的結構，也有新的古的。舊材料與舊的結構方式，新材料與新的結構方式，那就**容易說古說新**了。

如舊材料而建成新的結構方式，或在古色古香的舊結構中，採用新材料，那就要分別來說，**不能籠統的說新說舊**了。

**2、聖典的部類與組織之新古，與內容（材料）新古沒有一定的關係**（p.58）

聖典的部類成立，組織次第，都有新舊不同，但與內容（材料）並沒有一定的關係。

有的，保有舊有的組織形態，而引用了部分的新材料；

也有內容比較保守，而組織卻大大革新。

這是論究新古所應注意的一點。

**（二）主體與附屬物的新與古**（p.58）

二、主體與附屬物的新與古：

**1、舉例依建築的主體論新舊，非依附屬**（p.58）

以房屋來說，或是學校，或是寺院，都為他**主要的目的**而建築。

如泉州的開元寺，他什麼時代創建；現有建築物，是什麼時代：這應該是考論開元寺新與古的**主體**。

民國年間，成立了一個孤兒院，這就是附屬。不能以開元寺孤兒院的新近成立，而輕率地說，開元寺是新近的。

**2、聖典部類依主要部分論新古，不能著眼於附屬部分輕率論斷**（p.58）

聖典的每一部類，都有他的主要部分；而在流傳中，也有些附屬編入的部分。

如律部的「本生」與「譬喻」；《本生》前的「因緣談」；《雜阿含經》誤編在內的《無憂王經》。

論究新與古，不能著眼於附屬物，而輕率論斷的（如討論附屬部分，又當別論）。

**（三）形式與內容的新與古**（p.58-p.59）

三、（狹義的）形式與內容的新與古：形式與內容，不一定一致的。

**1、舉例房屋依建築論新舊，非依油漆外觀**（p.58-p.59）

如房屋是舊的，髹漆一番，看起來是煥然一新，而不能說房屋是新的。

或房屋建築不久，沒有油漆，也沒有人居住；弄（p.59）到雜草叢生，到處是蛛網。外觀好像是舊屋，其實還是新近建築。

**2、聖典依內容論新古，非依語言的新古**（p.59）

聖典的內容與語言，也有同樣的情形。

語言是表現內容的形式，但語文經過轉譯，或用更近代的語言來表達，如聖典的組織與內容，還是一樣，那就不能因語文而說是新的。

反之，用古語文來表達新內容，不一定成為古的。如部分錫蘭語寫成的，改譯為巴利語，語文也許是古的，但聖典的古與新，還得憑聖典的內容來決定。

從事聖典集成史的研究，當然要說古說新；但問題是多方面的，不可片面的論定。

**二、原始佛教的集成次第，次應注意與「根本佛教」有關的問題**（p.59）

論究原始佛教的集成次第，應注意上面三點；此外，還有與「根本佛教」有關的問題。

佛陀只是說法，沒有著述；當時也沒有結集。所以佛陀時代的「根本佛教」，也還要在原始佛教聖典中去發見。

古代的宗教，或者哲學，從開始到大成，在文句方面，每是由簡短而長廣的。在義理方面，每是由含渾而到明顯，由疏略而到精密，由片段而到系統化。這就是「由渾而劃，由微而著」的當然歷程。

**（一）文句方面開展的情形**（p.59）

佛教聖典的最初誦出、結集，是簡短的；聖典也是由簡短而漸長廣的。

**1、根本佛教──佛法的有「本」一定有「說」，義釋不一定是後起的**（p.59-p.60）

然從佛法來說，卻不一定如此。

如《雜阿含經》卷15（大正2，104b）說：

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

這可說簡短極了！然佛說法時，那會這樣的簡略？這樣說，聽眾怎麼能了解！這是為了容易憶持，而在聽者心中，精簡為這樣的文句。在傳授時，附以義理的解說。所以古代展轉傳授，就（p.60）有「解味（文）不解義」的[[155]](#footnote-155)。這可見**佛法本有解說，而在佛法宏傳的初階段，反而因精簡而短化了**。

**2、原始佛教──在聖典上，有「本」然後有「說」，義釋是後出的**（p.60）

**結集以後，有專業持誦的長老，附有「義說」的，又形成定形文句而傳誦出來**。如初轉法輪，《雜阿含經》但說「此苦」、「此苦集」等[[156]](#footnote-156)；而與之相當的《相應部》，四諦的內容，就有簡明的解說了[[157]](#footnote-157)。

**3、小結**（p.60）

在聖典上，有「本」然後有「說」，義釋是後出的。但在佛法中，有「本」一定有「說」，義釋不一定是後起的。

**（二）義理方面開展的情形**（p.60）

在義理方面，也有次第開展的情形。

**1、原始佛教**（p.60）

**（1）例說解脫**（p.60）

如說解脫，或說「心（於諸漏得）解脫」；或說「離貪故心得解脫，離無明故慧得解脫」；或說「貪心無欲解脫，恚癡心無欲解脫」；或說「於欲漏、有漏、無明漏得解脫」；或約「三明」、「六通」說得解脫。

**（2）例說緣起**（p.60）

如緣起，或但說「一切從因生法（集法），是滅法」；或約集滅二方面詳說（「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」等）。

而詳說的，有「五支說」、「九支說」、「十支說」、「十二支說」等。[[158]](#footnote-158)

**（3）小結：由含渾而到明顯，不能看作實質的變化**（p.60）

這是由含渾而到明顯，由疏略而到精密的開展次第（在說法時，也有「由博返約」的部分），不能看作實質的變化。

**2、根本佛教**（p.60）

佛陀在世四五年，從初轉法輪到涅槃，自身也應有「由渾而劃，由略而詳」的情形。或適應弟子根性而作不同的說示；或由弟子自己的理會而傳達出來：佛陀的佛法，是有多樣性或差異性的。

**3、結說：原始或根本佛教的開展，不只是「由略而詳」也有「由博返約」**（p.60-p.61）

如研究原始或根本佛教，忽略這一事實，（簡略含渾，是便利學者自由發揮自己意見的）；滿眼看來，不是後起的，就是變化了，甚至說錯了。這等於把佛陀的說（p.61）法，**看作一次完成，以後只是重複的說明**。這對於佛陀四五年的長期教化，佛教的原始結集，**是不切實際，而不免引起副作用的**！

**第五節、聖典集成史的研究方針**

（p.61- p.63）

**一、原始佛教聖典集成的論究，重於部類與組織的研究**（p.61-p.62）

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

**二、經律部類與組織次第集成過程的研究；部派同異，是重要的線索**（p.61-p.63）

現存經律是部派所傳的。在可能的範圍內，對不同部派的傳本，作比較研究，以求得各部派的共同部類，以論證部類與組織的次第集成的過程；部派同異，是重要的線索。

**（一）部派間同異應注意的二點**（p.61-p.62）

然有關部派間的或同或異，應該注意到二點：

**1、部派間源流的同異**（p.61-p.62）

一、如上座部系（Sthavira）各本，一致這麼說，同有這一部類，還只能說，這是上座部沒有再分化時代的部類或見解；而是否部派未分以前的原始說，還要另作研究。如一切部派都這麼說，都有這一部類，即使內容差別很大，仍可以推斷為原始佛教的共同部類。

反之，不能以多數相同，而決定為古型；因為這些多數，可能是屬於同一系統的。如代（p.62）表另一大系，雖然是孤文片證，也還是值得重視。這是「部派間的源流同異」。

**2、部派間化區的同異**（p.62）

二、如分別說系（Vibhajyavādin）與說一切有部（Sarvāstivādin），同屬於上座部系，與大眾部（Mahāsāṃghika）是別系。可是，分別說系所說，有些是同於大眾部，與一切有部不合。又如分別說系的法藏部（Dharmaguptaka）、飲光部（Kāśyapīya），屬分別說系，而有些同於說一切有部，不同自系的銅鍱部（Tāmraśāṭīya）。

這主要是受到化區共同的影響。阿育王（Aśoka）時代及以後，大眾部與分別說部，共同流行於恆河（Gaṅgā）流域及南方。而法藏部與飲光部，在北方流行，與說一切有部的化區相同。這足以解說，同於別系而不同於自系的重要理由了！

**（二）比較部派所傳之經律，以作集成史的研究，本書提貢三點意見**（p.62-p.63）

從經律自身去推求，從部派所傳的去比較，作經律集成史的研究，本書提貢了三點意見。

**1、法與律，原始結集是分別處理；集成過程中，經與律是同時進行**（p.62）

1.法與律，原始結集是分別處理的，所以演進為「經藏」與「律藏」的對立。但在聖典的集成過程中，經與律是同時進行的。同時進行，在部類與組織的次第成立上，應有某種共同性。如對經律作同時統一的研究，彼此間可得到更多的旁證。

**2、九分（十二分）教與四部阿含（五部），是同時發展而次第完成的**（p.62）

2.「九分（十二分）教」與「四部阿含」（或五部），近代研究，開始就採取了對立的姿態，彼此共諍先後。其實，「九分（十二分）教」與「四部阿含」（五部），，同時發展而次第完成的。先後聚訟的葛藤，可以一掃而盡。

**3、早已存在的部類，對未來部類的成立，應有關聯性，不是孤立的**（p.62-p.63）

3.在部類的次第成立中，在先的──早已存在的部類，對未來部類的成立，應有關聯性。所以聖典集成史的論究，不是孤立起來，而是作為佛教延續體的先後開展。

從佛教界的趨勢與重點，而明（p.63）了聖典集成的先後歷程。

**三、結論**（p.63）

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

1. [原書p.2,n.1]日本學者的不同分類與不同解說，如前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引述（1-5）。 [↑](#footnote-ref-1)
2. [原書p.6,n.1]《增支部》5集（南傳19，80-84）。《增壹阿含經》卷24（大正2，679a-680b）。 [↑](#footnote-ref-2)
3. [原書p.7,n.2]如宇井伯壽《關於阿含成立之考察》所引述（《印度哲學研究》卷3，312-313）。 [↑](#footnote-ref-3)
4. H. Oldenberg ed., *Vinayapitaka*, Introduction, Pali Text Society, p.xxxvii. [↑](#footnote-ref-4)
5. T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, Motilal Banarsidass, p.188. [↑](#footnote-ref-5)
6. B. C. Law, *A History of Pali Literature*, Indological Book House, p.42. [↑](#footnote-ref-6)
7. [原書p.7,n.3]平川彰《律藏之研究》，據和辻哲郎的介紹引述（8-16）。 [↑](#footnote-ref-7)
8. [原書p.7,n.4]宇井伯壽《原始佛教資料論》（《印度哲學研究》卷2，115-260）。又應參閱所著《印度哲學研究》第3卷。 [↑](#footnote-ref-8)
9. [原書p.7,n.5]和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》（3-131）。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第1章，第4節，p.50：

    宇井伯壽《原始佛教資料論》，論到可以考見的古典，次第成立是：

    I.波羅延那

    II. A.經集前四品‧相應部有偈品

    B.如是語‧自說

    C.相應部因緣品（一部分）‧長部‧中部──7經

    III.本生二八經‧增支部‧中部──10經」 [↑](#footnote-ref-10)
11. 椎尾辨匡著，《佛教經典概說》，〈第一章，第五節，根本聖典—付、九分、十二部教—〉，p.34-49。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 赤沼智善著作選集，《佛教經典史論》，〈第五章，第二節，經典の原始的な形〉，p.117-184。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 美濃晃順著，《佛教研究》，第七卷，〈九分十二部教之研究〉。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 林屋友次郎著，《佛教及佛教史の研究》，〈十二部經に關する研究〉，p.659-758。 [↑](#footnote-ref-14)
15. [原書p.7,n.6]如前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引述（480-488）。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 目擊道存：眼光一接觸便知“道”之所在。形容悟性好。《莊子‧田子方》：“若夫人者，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。”郭象注：“目裁往，意已達。（《漢語大詞典（七）》，p.1128） [↑](#footnote-ref-16)
17. （1）參印順導師著，《佛在人間》，p.27：

    佛所表現的三業大用：以語言為弟子們開示；佛的行止舉措，對人接物，身體一切的活動，都是身教，是為弟子們示範的；尤其是他的大慈悲大智慧，意業能感召人類。佛的「三輪示導」，即是人間佛法的根本。

    （2）《長阿含經》卷8〈9眾集經〉（大正1，50b4-6）：

    復有三法，謂三變化：一者神足變化，二者知他心隨意說法，三者教誡。

    （3）《集異門足論》卷6〈4三法品〉（大正26，389b17-18）：

    三示導者，一神變示導，二記心示導，三教誡示導。 [↑](#footnote-ref-17)
18. [原書p.10,n.1]宇井伯壽《印度哲學研究》卷3（312-347）。 [↑](#footnote-ref-18)
19. [原書p.10,n.2]《大智度論》卷2（大正25，66b）。 [↑](#footnote-ref-19)
20. （1）[原書p.10,n.3]《增壹阿含經》卷21（大正2，657）。

    （2）《增壹阿含經》卷21〈29苦樂品〉（第5經）（大正2，657a2-4）：

    十二部經如來所說，所謂契經、祇夜、本末、偈、因緣、授決、已說、造頌、生經、方等、合集、未曾有…… [↑](#footnote-ref-20)
21. （1）[原書p.10,n.4]《雜阿含經》卷41（大正2，300c）。

    （2）《雜阿含經》卷41（第1138經）（大正2，300c5-8）：

    佛告二比丘：「汝等持我所說修多羅、祇夜、受記、伽陀、優陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝目多伽、闍多伽、毘富羅、阿浮多達摩、優波提舍等法……」 [↑](#footnote-ref-21)
22. （1）[原書p.10,n.5]《般泥洹經》卷下（大正1，188a）。

    （2）《般泥洹經》卷下（大正1，188a18-21）：

    謂佛所說十二部經：一文，二歌，三記，四頌，五譬喻，六本記，七事解，八生傳，九廣博，十自然，十一道行，十二兩現，是名為法。 [↑](#footnote-ref-22)
23. （1）[原書p.10,n.6]《佛說大集法門經》卷上（大正1，227b）。

    （2）《佛說大集法門經》卷上（大正1，227b25-27）：

    諸苾芻！當知佛所宣說，謂契經、祇夜、記別、伽陀、本事、本生、緣起、方廣、希法，如是等法…… [↑](#footnote-ref-23)
24. [原書p.10,n.7]南傳巴利文系佛教，每自稱為上座部（Sthavira），或分別說部（Vibhajyavādin），其實是從上座部所分出的，分別說部的一支，正名為銅鍱部。 [↑](#footnote-ref-24)
25. [原書p.10,n.8]《增支部》5集（南傳19，399）。 [↑](#footnote-ref-25)
26. [原書p.10,n.9]《島史》（南傳60，26）。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第3章，第4節，p.177。 [↑](#footnote-ref-27)
28. （1）[原書p.14,n.1]《中部》（22）《蛇喻經》（南傳9，237）。《中阿含經》卷54（大正1，763b）。

    （2）《中阿含經》卷54〈2大品〉（第200經）（大正1，763b3-5）：

    爾時，阿梨吒比丘本伽陀婆梨，生如是惡見：「我知世尊如是說法，行欲者無障礙。」 [↑](#footnote-ref-28)
29. [原書p.14,n.2]《維摩詰所說經》卷上（大正14，538a）。 [↑](#footnote-ref-29)
30. [原書p.14,n.3]《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，99-102）等。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 纂輯：編集。（《漢語大詞典（九）》，p.1041） [↑](#footnote-ref-31)
32. 通例：常規；慣例。（《漢語大詞典（十）》，p.929） [↑](#footnote-ref-32)
33. [原書p.18,n.1]問答阿毘達磨，如《中部》（32）《牛角林大經》（南傳9，381）。問答毘陀羅，如《中部》（43）《毘陀羅大經》，（44）《毘陀羅小經》（南傳10，11-30）。 [↑](#footnote-ref-33)
34. （1）[原書p.19,n.2]《銅鍱律》（銅鍱部廣律的簡稱）「小品」（南傳4，430）。《彌沙塞部和醯五分律》卷30（大正22，191a）。《四分律》卷54（大正22，968b）。

    （2）《彌沙塞部和醯五分律》卷30（大正22，190c25-191a18）：

    於是迦葉白僧言：大德僧聽，我今於僧中問優波離比尼義，若僧時到僧忍聽，白如是。時優波離亦白僧言：大德僧聽，我今當答迦葉比尼義，若僧時到僧忍聽，白如是……迦葉復白僧言：大德僧聽，我今欲於僧中問阿難修多羅義，若僧時到僧忍聽，白如是。阿難亦白僧言：大德僧聽，我今當答迦葉修多羅義，若僧時到僧忍聽，白如是……

    （3）《四分律》卷54（大正22，968a2-b15）：

    時大迦葉即作白言：大德僧聽，若僧時到僧忍聽，僧今問優波離法毘尼，白如是。時優波離即作白：僧大德僧聽，若僧時到僧忍聽，僧今令上座大迦葉問我答，白如是……時大迦葉即作白：大德僧聽，若僧時到僧忍聽，僧今問阿難法毘尼，白如是。時阿難即復作白：大德僧聽，若僧時到僧忍聽，僧今令大迦葉問我答，白如是…… [↑](#footnote-ref-34)
35. [原書p.19,n.3]《十誦律》卷60（大正23，449a）。 [↑](#footnote-ref-35)
36. [原書p.19,n.4]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39（大正24，407a）。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 翔實：詳盡確實。（《漢語大詞典（九）》，p.656） [↑](#footnote-ref-37)
38. [原書p.19,n.5]《中阿含經》卷21（大正1，561b）。 [↑](#footnote-ref-38)
39. [原書p.19,n.6]《中部》（113）《善士經》（南傳11下，22-24）。 [↑](#footnote-ref-39)
40. [原書p.19,n.7]經師，或譯為「誦持修多羅者」，如《阿毘曇毘婆沙論》卷1（大正28，6a）。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第1章，第3節，p.17。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.37：

    錫蘭的（上座部系）赤銅鍱部說：七百結集終了，為上座們所放逐的惡比丘跋耆子（Vajjiputta）等一萬人，集合起來結集，名為大合誦──大結集，就成了大眾部。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第6章，第2節，p.431。 [↑](#footnote-ref-43)
44. （1）[原書p.24,n.1]《島史》（南傳60，34）。

    （2）印順導師著，《印度之佛教》，p.431：

    錫蘭《島史》云：「大眾之徒，違背佛教，破壞根本結集，別為結集，雜亂經文，壞五部（四含及雜）義。不知異門說、無異門說，了義、未了義及密意說，變更其義，附會解釋。於是棄甚深經、律之一分，別作疑似之經、律。又廢波利婆羅（律之眷屬）、六分阿毘曇，波致參毘陀（無礙道），尼涕娑（解釋）及本生一分，別為更作而用異名。別為僧服，條色皆異，各自集會」。 [↑](#footnote-ref-44)
45. [原書p.24,n.2]《舍利弗問經》（大正24，900b）。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第6章，第3節，p.461。 [↑](#footnote-ref-46)
47. [原書p.24,n.3]《阿毘達磨順正理論》卷4（大正29，352c）。 [↑](#footnote-ref-47)
48. [原書p.24,n.4]《阿毘達磨順正理論》卷46（大正29，605a）。 [↑](#footnote-ref-48)
49. [原書p.24,n.5]《彌沙塞部和醯五分律》卷30（大正22，191b）。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 勘：1.校訂；核對。2.審問。3.察看；探測。（《漢語大詞典（二）》，p.796） [↑](#footnote-ref-50)
51. （1）[原書p.25,n.6]《增支部》4集（南傳18，293-297）。《增壹阿含經》卷20（大正2，652b-652c）。《毘尼母經》卷4所引（大正24，820b）。

    （2）《增壹阿含經》卷20〈28聲聞品〉（第5經）（大正2，652b13-653a17）。《毘尼母經》卷4所引：「尊者薩婆多說曰：有四白廣說，有四黑廣說。以何義故名為廣說？以此經故，知此是佛語，此非佛語。若有才辯了了能識是非為人說者，此言應受，黑廣說亦應如白廣知。」（大正24，820a15-19）。 [↑](#footnote-ref-51)
52. [原書p.25,n.7]《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，99-102）。《長阿含經》卷3（第2遊行經）《遊行經》（大正1，17b-18a）。 [↑](#footnote-ref-52)
53. （1）[原書p.25,n.8]《十誦律》卷56（大正23，414a-b）。《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷6（大正23，597c-598a）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷37（大正24，389b-390b）。《毘尼母經》卷4（大正24，819c22-820a5）。

    （2）《十誦律》卷56（大正23，414a26-b1）：

    黑印者，四黑印。如經中說，四大印亦如經中說。問佛何以故，說是四黑印。答欲說真實佛法相故，來世比丘當了了知是佛說是非佛說，是故說黑印。

    （3）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷37（大正24，390a27-b4）：

    復次阿難陀，初之四種名大黑說，汝等苾芻應可善思，至極觀察深知是惡，此非是經，此非是律，非是佛教，當須捨棄。後之四種名大白說，汝等苾芻應可善思，至極觀察深知是善，此實是經，此實是律，真是佛教，當善受持。阿難陀，是謂苾芻依於經教不依於人，如是應學，若異此者非我所說。 [↑](#footnote-ref-53)
54. 《長阿含經》卷3（大正1，17c3-14）。 [↑](#footnote-ref-54)
55. [原書p.25,n.9]「持律儀者」，《長部》《大般涅槃經》作「持摩夷」（mātikā），就是「持母者」，指與律有關的摩夷。 [↑](#footnote-ref-55)
56. [原書p.25,n.10]《長部》但作經、律；《長阿含經》於經、律外，別說「依法」，約義理說。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 《成實論》卷2〈16四法品〉（大正32，250b1-8）：

    有人雖言我從佛聞，若從多識比丘所聞，若從二三比丘所聞，若眾中聞，若從大德長宿邊聞，不以信此人故便受其語，是語若入修多羅中，不違法相，隨順比尼，然後應受。入修多羅者謂入了義修多羅中，了義修多羅者謂是義趣不違法相，法相者隨順比尼，比尼名滅。 [↑](#footnote-ref-57)
58. （1）《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷6（大正23，598a2-8）：

    何以故名摩訶鏂波提舍？答：大清白說聖人。聖人所說依法故，不違法相故，弟子無畏故，斷伏非法故，攝受正法故，名摩訶鏂波提舍。與上相違，名迦盧鏂波提舍。何以故說迦盧鏂波提舍？為諸弟子善解無畏故，持正法故，為後世末法中諸惡比丘增故，此是佛語，彼非佛語故，故名迦盧鏂波提舍。

    （2）《毘尼母經》卷4（大正24，820a15-17）：

    尊者薩婆多說曰：有四白廣說，有四黑廣說。以何義故名為廣說？以此經故，知此是佛語，此非佛語。

    （3）「摩訶優波提舍」（Mahāupadeśa）、「迦盧優波提舍」（Kāḷaupadeśa） [↑](#footnote-ref-58)
59. 《毘尼母經》卷4（大正24，819c22-820a5）：

    所言大廣說者。所說事多故名廣說。我今教授大法故名為大。我今說大法大毘尼。是故名大廣說。大人所說法名之為大。何者大人諸佛世尊。名為大人此大人說故名為大人。又言廣者。有大德比丘略說經。若眾多比丘前。若四三二一比丘前。說其所解經。我親從佛邊聞如此說。上座有德知見者。應取其所說思惟此理。若與三藏相應者應語言。大德所說甚善。若有後學者應以此法教之。若不與三藏相應者語言。大德莫行此法。亦莫教人行此法也。是故名為廣說。說大調伏現前。故名廣說。 [↑](#footnote-ref-59)
60. 《增壹阿含經》卷20〈28聲聞品〉（大正2，652b21-22）。 [↑](#footnote-ref-60)
61. 《增壹阿含經》卷20〈28聲聞品〉（大正2，652b19-20）。 [↑](#footnote-ref-61)
62. 《增壹阿含經》卷20〈28聲聞品〉（大正2，652b24-27）。 [↑](#footnote-ref-62)
63. [原書p.25,n.11]上來並見《增壹阿含經》卷20（大正2，652b-c）。 [↑](#footnote-ref-63)
64. [原書p.32,n.1]《摩訶僧祇律》卷32、33（大正22，489c-493c）「五百比丘集法藏」、「七百集法藏」。《銅鍱律》「小品」的「五百犍度」、「七百犍度」（南傳4，426-460）。《彌沙塞部和醯五分律》卷30「五百集法」、「七百集法」（大正22，190b-194b）。《四分律》卷54「集法毘尼五百人」、「七百集法毘尼」（大正22，966a-971c）。《十誦律》卷60、61「五百比丘結集三藏法品」、「七百比丘結集滅惡法品」（大正23，445c-456b）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39、40「五百結集事」、「七百結集事」（大正24，402c-414b）。《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷5（大正23，597b-c）。《毘尼母經》卷3、4「五百比丘集法藏」、「七百比丘集法藏」（大正24，817b-819c）。 [↑](#footnote-ref-64)
65. [原書p.32,n.2]《島史》（南傳60，25-30）。《大史》（南傳60，163-173）。《善見毘婆沙律》卷1（大正24，673b-678a）。《大唐西域記》卷9（大正51，922b-923a）；又卷7（大正51，909b）。 [↑](#footnote-ref-65)
66. [原書p.32,n.3]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷39（大正24，402c）。《佛般泥洹經》卷下（大正1，175a-c）。《般泥洹經》卷下（大正1，190c-191a）。 [↑](#footnote-ref-66)
67. [原書p.33,n.4]《阿育王傳》卷4（大正50，112b-114a）。《阿育王經》卷6（大正50，150b-152c）。 [↑](#footnote-ref-67)
68. [原書p.33,n.5]《增壹阿含經》卷1（大正2，549b-550c）。《分別功德論》卷1（大正25，30a-32c）。《大智度論》卷2（大正25，67a-70a）。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 部帙：1.書籍的部次卷帙。2.篇幅；卷冊。（《漢語大詞典（十）》，p.652） [↑](#footnote-ref-69)
70. [原書p.33,n.6]《迦葉結經》（大正49，4b-7a）。《撰集三藏及雜藏傳》（大正49，1a-4a）。 [↑](#footnote-ref-70)
71. [原書p.33,n.7]《長阿含經》卷8（大正1，49c）。 [↑](#footnote-ref-71)
72. （1）[原書p.33,n.8]或作千比丘，如《大智度論》卷2（大正25，67c）；《大唐西域記》卷9（大正51，922b）或作八十千眾，如《撰集三藏及雜藏傳》（大正49，1c）。

    （2）《大智度論》卷2〈1序品〉（大正25，67c）：

    是時，大迦葉與千人俱，到王舍城耆闍崛山中；告語阿闍世王：「給我等食，日日送來，今我曹等結集經藏，不得他行。

    （3）《大唐西域記》卷9（大正51，922b）：「是尊者摩訶迦葉在此與九百九十大阿羅漢，如來涅槃後結集三藏。」或作八十千眾，如《撰集三藏及雜藏傳》卷1（大正49，1c）：「一切羅漢，我今集之，眾聞教聲，即各來集，八十千眾，皆是無漏。」。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 擯逐：斥逐。（《漢語大詞典（六）》，p. 944） [↑](#footnote-ref-73)
74. [原書p.33,n.9]參照前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》（572-575）。 [↑](#footnote-ref-74)
75. 託：2.憑藉；依賴。（《漢語大詞典（十一）》，p.40） [↑](#footnote-ref-75)
76. [原書p.33,n.10]前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引（558-560）。 [↑](#footnote-ref-76)
77. [原書p.33,n.11]《四分律》卷54（大正22，971c）。 [↑](#footnote-ref-77)
78. [原書p.33,n.12]《摩訶僧祇律》卷33（大正22，493c）。 [↑](#footnote-ref-78)
79. （1）[原書p.33,n.13]《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷5（大正23，597b-c）。

    （2）《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷5（大正23，597b15-18）：

    云何五百集毘尼？佛般涅槃不久，五百比丘集王舍城已，撰集一切修多羅，毘尼阿毘曇。云何七百集滅？佛般涅槃後一百一十年，毘耶離諸比丘十惡事起非法。 [↑](#footnote-ref-79)
80. 捏造：編造，假造。（《漢語大詞典（六）》，p.609） [↑](#footnote-ref-80)
81. [原書p.33,n.14]前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引（558-561）。 [↑](#footnote-ref-81)
82. [原書p.33,n.15]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷36-40（大正24，384b-408c）。 [↑](#footnote-ref-82)
83. [原書p.33,n.16]《佛般泥洹經》卷下（大正1，175a-c）。《般泥洹經》卷下（大正1，190c-191a）。 [↑](#footnote-ref-83)
84. [原書p.34,n.17]《島史》（南傳60，33-34）。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第5章，第1節，p.291：

    在古代，僧事項目的類集──摩得勒伽，是偈頌，近於《僧祇律》中，「雜跋渠法」、「威儀法」的結頌。「法隨順法」，就是這些，是波羅提木叉以外的，卻是隨順於二部毘尼的僧伽規制及威儀。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第5章，第1節，p.295：

    「摩得勒伽」的第一分，不是僧伽規制，是僧伽規制中，所有術語的定義與分類（這就是解說）。在僧伽制度的發展中，這部分是先集出的；但這一分的集出，意味著僧伽規制的早已存在。接著是規制──「法」的集出；又以僧伽規制，個人正行的偏重，而分為「法」與「行法」，成為三分。在這稱為法與不稱為法的差別中，可以看出「摩得勒伽」次第集成的情形。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 印順法師著，《印度之佛教》，p.62：

    真諦等傳說五百結集時，別有界外結集，聚眾萬人，以婆師波羅漢為上座，殆亦即此人。後之大乘學者，欲托古以自厚，故移婆師波領導跋耆系之史跡，結合富樓那等五百人事，以成王舍城界外結集之說也。 [↑](#footnote-ref-87)
88. [原書p.43,n.1]《三論玄義檢幽集》卷5所引（大正70，450b）。 [↑](#footnote-ref-88)
89. [原書p.43,n.2]《大唐西域記》卷9（大正51，923a） [↑](#footnote-ref-89)
90. [原書p.43,n.3]譏諷耶舍立第五波羅夷，如《摩訶僧祇律》卷30（大正22，469b） [↑](#footnote-ref-90)
91. 印順法師著，《華雨集第三冊》，p.59：

    毘舍離的七百結集。這一次結集，起於耶舍迦乾陀子。他在跋耆族的毘舍離，見到了「十事非法」，主要是跋耆族比丘以銅缽向信眾乞取金錢。耶舍認為不合佛制，在信眾面前，指證乞求金錢的非法，這可引起了跋耆比丘的反感，將耶舍驅擯出去。耶舍到西方去，到處指斥跋耆比丘的十事非法，邀集同志，準備到東方來公論。跋耆比丘知道了，當然也多方去宣傳，爭取同情。後由西方來的七百位比丘，在毘舍離集會。採取代表制，由東西雙方，各推出代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘的十事，被判為非法。 [↑](#footnote-ref-91)
92. 邃：3.深奧，精深。（《漢語大詞典》（十）p.1282） [↑](#footnote-ref-92)
93. [原書p.43,n.4]《增壹阿含經》卷1（大正2，550c）。 [↑](#footnote-ref-93)
94. [原書p.43,n.5]《摩訶僧祇律》卷32（大正22，491c）。 [↑](#footnote-ref-94)
95. [原書p.43,n.6]《分別功德論》卷1（大正25，32c）。 [↑](#footnote-ref-95)
96. 《金光明最勝王經疏》卷5〈15 大辯才天女品〉（大正39，305b16-21）：

    四明法即四薜陀論，舊云**韋陀**或毘伽羅論，皆訛謬也。一、頡力薜陀，此云**壽明**，釋命長短事；二、耶樹薜陀，此云**祠祀明**，釋祀祠之事；三、婆摩薜陀，此云**平明**，平是非事；四、阿達薜陀，此云**術明**，釋伎術事。 [↑](#footnote-ref-96)
97. 《俱舍論記》卷30〈9 破執我品〉（大正41，444c14-15）：

    毘伽羅論名為記論，即是聲明論。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 習：11.通“襲”。因襲。（《漢語大詞典》（九）p.645） [↑](#footnote-ref-98)
99. 印順法師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第7章，第1節，p.406：

    傳說的目犍連子帝須，日本學者舉出《舍利弗問經》的話，而推定為就是優波毱多。經上這樣（大正24，900c）說：「目犍羅優波提舍，起曇無屈多迦部」。

    曇無屈多迦（Dharmaguptaka），就是法藏（或譯法護）部。在《部執異論》中，作「此部自說勿伽羅是我大師」。目犍連子帝須，自稱「分別說者」，法藏部正是分別說所分出的。勿伽羅──目犍連是我大師，實指佛陀時代的大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）。《舍利弗問經》的「目犍羅優波提舍」，優波提舍（Upatiṣya）是舍利弗（Śāriputra）的名字，所以目犍羅優波提舍，就是大目犍連與舍利弗──阿毘達磨論師。法藏部遠推這二位為宗祖；法藏部所傳的論，與《舍利弗阿毘曇論》相近。這麼說來，分別說者所宗的「目犍羅優波提舍」，被傳說為目犍連弗（子）帝須，是很有可能的。 [↑](#footnote-ref-99)
100. [原書p.43,n.7]《善見律毘婆沙》卷1（大正24，684c）。 [↑](#footnote-ref-100)
101. [原書p.43,n.8]木村泰賢等說（塚本啟祥：《初期佛教教團史之研究》所引265）。 [↑](#footnote-ref-101)
102. [原書p.43,n.9]《四分律》卷54（大正22，968b）。 [↑](#footnote-ref-102)
103. 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，第11章，第2節，p.813：

     迦葉遺──飲光部，正是分別說系的一支，而又接近說一切有部的學派。 [↑](#footnote-ref-103)
104. 印順法師著，《佛教史地考論》，p.137：

     近代發見的比亥爾沙塔（Bhilsatupa），記有「為雪山邊之阿闍梨迦葉瞿曇」；及骨壺上有「末示摩」名字，與錫蘭傳說的傳教師相合。 [↑](#footnote-ref-104)
105. [原書p.43,n.10]前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引（594─595）。 [↑](#footnote-ref-105)
106. 羼〔chàn ㄔㄢˋ〕入：攙入。（《漢語大詞典》（九）p.195） [↑](#footnote-ref-106)
107. [原書p.44,n.11]《島史》（南傳60，53─57）。《大史》（南傳60，174─189）。《善見律毘婆沙》卷2（大正24，682a─684b）。 [↑](#footnote-ref-107)
108. [原書p.44,n.12]《島史》（南傳60，134）。《大史》（南傳60，378─379）。 [↑](#footnote-ref-108)
109. [原書p.44,n.13]《異部宗輪論》（大正49，15a）。《大毘婆沙論》卷99（大正27，511c─512上）。 [↑](#footnote-ref-109)
110. 印順法師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.10：

     《部執論疏》說：「迦葉令阿難誦五阿含，集為經藏。令富樓那誦阿毘曇，名對法藏」。真諦的傳說，不知屬於什麼部派？但從經為「五阿含」來說，可**推定為分別說部派的傳說**。 [↑](#footnote-ref-110)
111. 印順法師著，《佛教史地考論》，p.182：

     **罽賓所傳**的，為晉惠帝時（290─306），安法欽譯的《阿育王傳》；及五世紀初，**羅什譯的《十八部論》**。 [↑](#footnote-ref-111)
112. 逾邈：亦作“踰邈”。相差較遠；遙遠。（《漢語大詞典》（十）p.1064） [↑](#footnote-ref-112)
113. （1）《一切經音義》卷27（大正54，485a18）：

     優波提舍（**鄔波提鑠云論議**有作優婆應從波為正也）。

     （2）《大智度論》卷33〈1 序品〉（大正25，308a18-b4）：

     如佛說四諦，何等是四？所謂四聖諦。何等是四？所謂苦、集、滅、道聖諦。是名論議。何等為苦聖諦？所謂生苦等八種苦。何等是生苦？所謂諸眾生各各生處，是中受苦。如是等問答，廣解其義，**是名優波提舍**。

     ……復次，佛所說論議經，及摩訶迦栴延所解修多羅，乃至像法凡夫人如法說者，**亦名優波提舍**。 [↑](#footnote-ref-113)
114. 《翻譯名義集》卷1（大正54，1061a19-23）：

     阿羅漢……法華疏云:「阿颰經云:『應真。瑞應云真人。悉是無生。』」 [↑](#footnote-ref-114)
115. [原書p.44,n.14]《大毘婆沙論》卷200（大正27，1004a）。 [↑](#footnote-ref-115)
116. [原書p.44,n.15]Tāranātha《印度佛教史》（寺本婉雅日譯本99─102）。 [↑](#footnote-ref-116)
117. [原書p.44,n.16]寺本婉雅日譯《印度佛教史》附注（87─89）。 [↑](#footnote-ref-117)
118. 《異部宗輪論》卷1（大正49，15b1-4）：

     第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，大眾部中出家受具。多聞精進，居制多山，與彼部僧重詳5事，因茲乖諍分為三部。 [↑](#footnote-ref-118)
119. [原書p.44,n.17]《大唐西域記》卷4（大正51，893a）。 [↑](#footnote-ref-119)
120. [原書p.49,n.1]《島史》（南傳60，34）。 [↑](#footnote-ref-120)
121. 《十誦律》卷38（大正23，274a18-20）：

     佛在舍衛國，有二婆羅門。一名瞿婆，二名夜婆，於佛法中篤信出家。本誦外道四圍陀書，出家已以是音聲誦佛經。 [↑](#footnote-ref-121)
122. [原書p.49,n.2]《四分律》卷52（大正22，955a）。 [↑](#footnote-ref-122)
123. [原書p.49,n.3]《彌沙塞部和醯五分律》卷26（大正22，174b）。 [↑](#footnote-ref-123)
124. [原書p.49,n.4] Sammasambuddhena（善見律）所說，見前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》（112）。 [↑](#footnote-ref-124)
125. [原書p.49,n.5]前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引（112─113）。 [↑](#footnote-ref-125)
126. （1）[原書p.49,n.6]《長阿含經》卷15（大正1，98a）。

     （2）《長阿含經》卷15（22經）（大正1，95a27-b1）：

     沙門瞿曇為諸聲聞弟子之所宗奉，禮敬供養，亦為諸天、餘鬼神眾之所恭敬，**釋種、俱利、冥寧、跋祇、末餘、酥摩**皆悉宗奉；成就此法者，我應詣彼，彼不應來此 [↑](#footnote-ref-126)
127. [原書p.49,n.7]前田惠學《原始佛教聖典之成立史研究》所引說（34─35、48─49）。 [↑](#footnote-ref-127)
128. [原書p.49,n.8]調伏天（Vinītadeva）《異部次第誦輪》所說，待檢。 [↑](#footnote-ref-128)
129. [原書p.56,n.1] Otto Franke, the buddhilst councils at Rājagaha and Vesālj（JPTS. 1908. pp.1─80）。 [↑](#footnote-ref-129)
130. [原書p.56,n.2]宇井伯壽《印度哲學研究》卷2（158─166）。 [↑](#footnote-ref-130)
131. 《別譯雜阿含經》卷6（113經）（大正2，415a29-b3）：

     汝若解我所說修多羅、祇夜、授記、說偈、優他那、尼他那、伊帝、目多伽、本生、毘佛略、未曾有、優波提舍、本事是十二部。 [↑](#footnote-ref-131)
132. [原書p.56,n.3]《小部》《小誦》（南傳23，2）。 [↑](#footnote-ref-132)
133. [原書p.56,n.4]《雜阿含經》卷32（大正2，227a）。《相應部》「聚落主相應」（南傳16上，3─6）。 [↑](#footnote-ref-133)
134. （1）[原書p.56,n.5]《十誦律》卷37（大正23，269c）。

     （2）《十誦律》卷37（大正23，269c15-17）：

     有比丘名跋提，於唄中第一，是比丘聲好。白佛言：《世尊！願聽我作聲唄。》佛言：《聽汝作聲唄。》 [↑](#footnote-ref-134)
135. （1）[原書p.56,n.6]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷4（大正24，223b）。

     （2）《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷4（大正24，223b18-21）：

     苾芻不應作吟詠聲誦諸經法……然有二事作吟詠聲：一、謂讚大師德；二、謂誦三啟經，餘皆不合。 [↑](#footnote-ref-135)
136. （1）[原書p.56,n.7]《增壹阿含經》卷3（大正2，558a），《增支部》「1集」（南傳17，34）等。

     （2）《增壹阿含經》卷3〈4 弟子品〉（7經）（大正2，558a23-24）：

     音響清徹，聲至梵天，所謂**羅婆那婆提比丘**是。 [↑](#footnote-ref-136)
137. [原書p.56,n.8]佛教的「中國」（Majjhima janapada），指佛陀遊化所及的地區。佛所沒有到過的，稱為「邊地」。 [↑](#footnote-ref-137)
138. [原書p.56,n.9]如《瑜伽師地論》「攝事分」所說。 [↑](#footnote-ref-138)
139. [原書p.56,n.10]《相應部》「諸天相應」（南傳12，49）。 [↑](#footnote-ref-139)
140. [原書p.56,n.11]《相應部》「天子相應」（南傳12，93）。 [↑](#footnote-ref-140)
141. [原書p.56,n.12]《雜阿含經》卷36（大正2，266b）。《相應部》「諸天相應」（南傳12，55）。 [↑](#footnote-ref-141)
142. 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，第11章，第2節，p.818-819：

     《義品》（Arthavargīya Aṭṭhakavagga），內含16經，編入《小部》《經集》的第4品，共210偈。與《義品》相當的漢譯，有《佛說義足經》，2卷，16品，吳支謙譯（西元230年頃）。第十品以下，次第與《義品》略異。《義足經》附有說偈因緣；這些因緣，《義品》的注釋也有，但或大同小異，或完全不同。在部派傳承中，《義足經》近於《義品》，而屬於不同的部派。 [↑](#footnote-ref-142)
143. 印順法師著，《原始佛教聖典之集成》，第11章，第2節，p.822-823：

     《波羅延》（Pārāyaṇa），或譯為「波羅耶那」、「波羅衍拏」；或譯義為「過道」、彼岸到」，是早期集成的問答偈頌集。現存銅鍱部（Tāmraśāṭīya）誦本，編入《小部》《經集》的第5品──「彼岸到品」。內容共分18章：一、序偈；2到17──16章，為16學童所問；18，結說。全部共174偈；16學童所問，凡92偈。 [↑](#footnote-ref-143)
144. [原書p.56,n.13]《小部》《義品》「老經」，傳與沙祇多有關。然老母稱佛為子，依《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷10（大正24，44b），事在摩偷羅附近，鄔陀延（Udayana）聚落。 [↑](#footnote-ref-144)
145. [原書p.56,n.14]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷29（大正24，346a─347c），有佛從天下事，沒有舍梨弗說偈的記錄。 [↑](#footnote-ref-145)
146. [原書p.57,n.16]《雜阿含經》卷20（大正2，144b）。《相應部》「蘊相應」（南傳14，13─18）。 [↑](#footnote-ref-146)
147. [原書p.57,n.17]《銅鍱律》「大品」（南傳3，347）等。 [↑](#footnote-ref-147)
148. 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第11章，第2節，p.823：

     據序偈所說：大婆羅門婆和利（Bāvarī），到南方出家，教授五百學眾。因為不明「頂與頂墮」的意義，聽說釋迦子成一切智者，特命16位學童來見佛；佛也就為他們解說了「頂與頂墮」的意義。其次，學童們一一發問，成16章。結說為：16學童，都出了家，得到解脫。年老的賓祇耶（Piñgiya），受持佛的教授，回南方去復命。 [↑](#footnote-ref-148)
149. [原書p.57,n.17]《小部》《經集》「波羅延」（南傳24，424」。 [↑](#footnote-ref-149)
150. [原書p.57,n.18]《小部》《經集》「波羅延」（南傳24，428」 [↑](#footnote-ref-150)
151. [原書p.57,n.19]《小部》《經集》「波羅延」（南傳24，426）。 [↑](#footnote-ref-151)
152. [原書p.57,n.20]《增支部》「五集」（南傳19，332）；《四分律》卷40（大正22，856b）；《彌沙塞部和醯五分律》卷20（大正22，135c）；《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷7（大正24，28c）；《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷36（大正24，386b─c）。 [↑](#footnote-ref-152)
153. [原書p.57,n.21]《別譯雜阿含經》卷4（大正2，399c）。但《相應部》「拘薩羅相應」（南傳12，138），及《雜阿含經》卷42（大正2，306b），作旃檀婆羅門。 [↑](#footnote-ref-153)
154. [原書p.57,n.22]《增支部》「5集」（南傳19，328）。 [↑](#footnote-ref-154)
155. [原書p.61,n.1]《增壹阿含經》卷20（大正2，652c）。 [↑](#footnote-ref-155)
156. [原書p.61,n.2]《雜阿含經》卷15（大正2，103c）。 [↑](#footnote-ref-156)
157. [原書p.61,n.3]《相應部》「諦相應」（南傳16下，340）。 [↑](#footnote-ref-157)
158. 十二緣起各支的關係（參印順導師著，《唯識學探源》，p.10-p.27） [↑](#footnote-ref-158)