

無而不無。因比之姑，聖人不取有非，此不取無非，此取有非而不有，取無非以聖人取有而不有，取無而不無。



從印度佛教全貌了解原始佛教

水野弘元著
王文雄譯

(續上期)

反而經律論的第三部分「論」藏，是在原始佛教時代所萌芽，從進入部派時代以來，與經、律分別獨立，其所以稱為三藏的論藏而成爲文學的一種形態，論藏具部派的特色，以三藏聖典而言，較經、律更爲充實，其內容爲解說經、律的教理，及戒律的規定，雖然帶有部派的特色，然論的阿毘達磨的教理與原始佛教並不違背。

釋迦牟尼佛說法時，均應聽者的理解力，應不同場合與環境

長育而面主，育和而感，聖心可以取對的耶？
育慈。可觀的慈惠了，不可觀的慈之不觀。慈對慈來，聖心出
又非慈慈：觀或可慈聖賢長非狀，然而博慈專慈的慈會，慈來慈

慈平？
之，不可觀善善之，慈則聖心育和而主，育和而感，可觀
慈曰：聖心慈無狀，然其慈會之慈不善，是以可觀善觀

(未完)

及其各別的需要而說法，因人、時、地的不同，說的法也不同。從而在經典中，教理的歸納解說，陳述及組織哲學性教說，似乎已經找不到，因而須要解說個案的說法，整理組織，既從釋迦牟尼佛在世時代，依據上首弟子的解說，就如以上對佛陀說法的說明解釋及整理組織之事，稱之爲阿毘達磨。

所以，阿毘達磨性質是論究佛法，從佛陀在世時代傳到原始佛教時代，均相當發達。經藏之中，具有阿毘達磨性傾向的經典也復不少，特別是巴利佛教的經藏中，有不少是以全部以論藏方式寫的。

③ 巴利小部經中的義釋，無礙解道二篇爲經、論的雙重體裁，有解說術語的定義，有專論的部份，另外還有長阿含與中阿含之中，均帶有阿毘達磨的傾向，長阿含的象集經，最具阿毘達磨的特色，尤其是有部六足之一的集異門論(Langiti pariyasatira)，是完全對阿含經布衍的說明。

然而這種經論體裁的傾向，漸漸趨向於專門性的專論，此一專論的方法與過去對經典的某部分解說是不相同的，以後經典中已不再包含論體形式了，阿毘達磨是專以獨立分別的文學形式來表現，此種獨立的文學形式，其成立大概開始在部派分裂的初期。

在部派分裂後，阿毘達磨的方法有更進一層的進展，在此後的二三百年間，完成了阿毘達磨論書，現存巴利佛教，說一切有部的阿毘達磨完成了七種典籍，這一典籍可分初期、中期、後期三個發展階段④，在最後期完成論書時，大約在西曆紀元前後，這是部派所完成的健全的三藏。

三階段的阿毘達磨論書中，初期的部份在部派剛分裂時完成，這是因為阿毘達磨性的論究方法，在部派分立前既已經存在，所以這一部分大致包括了各部派共同的部分，但是自部派分裂以後，缺少互相研討，對阿毘達磨論究的方法，與被研究的問題，均因缺乏聯繫而不同，從中期阿毘達磨一直到後期中，各部派的阿毘達磨，均具相當程度的不同，到後來甚至全然不同。

④ 諸部派的阿毘達磨現存的巴利七論，說一切有部的七論，還有不明所屬部派的漢譯舍利弗阿毘曇論，阿毘曇論與七論均是屬於初期，中期阿毘達磨的主要部份，巴利及有部的七論分別為：

巴利七論

一、法集論

二、分別論

三、人施設論

四、論事

五、界說論

六、雙論

七、發趣論

初期

中期

後期

有部七論

一、集異門足論

二、法蘊足論

三、施設足論

四、識身足論

五、界身足論

六、品類足論

七、發智論

初期

中期

後期

在日譯的南傳大藏經中收藏有巴利七論，第四的論事，其中收納了諸部派的教理性的不同論法，共二百十七條。有部七論大部分均是漢譯所傳，其中有些有各種譯本；第三的施設足論，漢譯得不够完整，而以紀貝支度的譯本是完全的，然他的譯本只有施設足論。

⑤ 巴利的分別論與有部的法蘊足論，及漢譯的舍利弗阿毘曇論有相同問題的阿毘達磨取材，巴利的「人施設論」與舍利弗阿毘曇論，也有同樣傾向表現。在西洋的學者之中，巴利七論與有部七論的論書，因為非常類似的方面很多，兩種七論雖有相同類別，但巴利部分有許多依據推量而敘述的。

本來，部派分裂後，依據所傳，戒律規定因解釋的不同，教理因說法論據的不同，而產生差異，終究佛教傳佈，由於地域廣大，各地間的僧團無法連繫，原本所訂的戒律與教理的解釋的差異，這是很自然會發生的⑥，尤其以戒律來說，是僧團日常生活所應守的規定，因而原有戒律的規定依部派間氣候風土與風俗習慣的不同，而採用不同的生活方式，所形成的戒律規定也就無法共同一致，教理也因奉行者的知識與理解力的關係，以及地方文化程度的不同而多少產生差異，這都是難以避免的情形。

由於如此種種原因，佛教在印度各地的傳佈弘揚，在戒律的規定，以及在教理上的解釋，產生了若干的變化，更以阿毘達磨文學，因部派的各自獨立，十八部，或者二十部等的部派各帶有各自的特色。

⑥ 在佛陀涅槃後一百年，發生了第二次結集，依南傳的故事，因為對於戒律十條的不同論點，以應契機而分裂成爲上座部與大眾二根本部派；另依北方有部所傳，因為大天的五事教理的五條不同論述而分裂成上座部與大眾部。

讓我們眺望一下佛教的發源地區，在釋迦牟尼佛的時代，佛陀活動的範圍約限於甘地斯河流域，在這個地方，因為離開印度古正統的婆羅門教的中心地區，是新興的印度非正統諸派的舞台

，在正統巴拉孟都的地盤甘地斯河上流支流亞母拉河的中間地帶 (Madhyā-desa)，佛陀的足跡較少，影響亦不多。此外佛陀的弟子中，有遠來自西北印度的求法者，而以從西部印度及南方印度方面來參學佛法的人數為多，特別是西印度阿梵地國 (Avanti) 與海岸地方的阿巴蘭達 (Aparanta) 來的迦旃延 (Kauṣṭhika)、富樓那 (Purna) 等的佛陀弟子，在歸國以後，國王大臣開始信奉佛教，地方人士也因為普遍起來。所以從佛陀時代，佛教即已傳到西印度不少，這些地方大致多為未開發地區，正統的婆羅門教文化，以及其他非印度正統派的思意均尚未傳入，所以很容易接受了佛法。

在佛陀剛涅槃後不久以後，佛陀的許多大弟子也相繼入滅，佛教暫時維持當時原有的狀況，而沒有什麼發展。甘地斯河中流地區，其他印度的非正統派也相當盛行，而印度的正統派也漸漸的傳入，在佛教發源地，佛陀在世時尚未能非常普遍盛行。

然在發源地甘地斯河中流地區以外的西方印度的佛教盛況是相當普遍的，而成爲在釋迦牟尼佛涅槃百年以後，被視爲佛教的中心地，在佛陀涅槃後約一百年左右所舉行的第二次結集 (佛典編纂會議) 時的首席長老們，以從中部到西部的人數爲多，古代佛教的遺跡主要地區中部印度，毋寧說以西部印度地方的遺跡爲多，這可以得到證實。

- ⑦ 佛陀示寂一百年左右，跋耆族的僧衆在實行十條非法，即：(一) 鹽淨 (可以貯蓄鹽)、(二) 指淨 (過午達至二指長時，再吃亦可)、(三) 聚落間淨 (食後抵達他聚落時，再吃亦可)、(四) 住處淨 (食後如不同座，再吃亦可)、(五) 隨意淨 (可在隨意之處布薩)、(六) 久住淨 (如有前例可以循行)、(七) 生和合淨 (酪酥，石蜜亦可食)、(八) 水淨 (未發酵或半發酵的椰子汁，可作爲水而飲)、(九) 不益饅尼師壇淨 (坐具，可超越大小之規定)、(十) 金銀淨 (可受蓄金銀錢財)，在第二次結集將十事予以判決，不服人數衆多另行舉辦大結集，僧團乃分爲上座部與大眾部。

⑧ 依北部所傳，佛陀示寂後二百年時，有一叫大天的人。住於制多

山，再與大眾部衆議其五事，結果可否之論分成三部，這是制多山等三部分裂所由。

三、佛教早期的起源

佛教及其他各宗教，必須有據以發展的地點，及供應支持其發展的經濟基礎，宗教本身爲非生產組織，必須依賴生產者的支持。佛教僧團是依賴什麼樣的經濟力予以支持，使之不斷的發展呢？因爲印度的在家信士均有支助出家僧衆的風俗，而且自古老印度，印度婆羅門教徒，其生涯可劃分爲四個時期，第一期爲梵行期，是做學生的修學期，這一時期的梵行者，必須住在教師家裏，依隨教師學習待人接物所應守的規則；第二期爲家住期，是學生生活期的結束，回家結婚營生從事生產事業的時期，第三期爲林棲期，是捨離家庭，離開妻小到森林中生活實踐修道，體解宗教至高哲理，追求至善的宗教生活；最後一期爲遊行期，在大致完成修道過程，年齡也較成熟茁壯，以不拘一處的行者，過托钵行乞的生活，類似佛教比丘的乞士生活。嗣後印度的非正統派出家修道者也以沙門 (梵文 Sramana, 巴利文 Samana) 的姿態出現，以類似婆羅門教的遊行期，過乞士般的生活，印度的一般住民信士，也均比照供養婆羅門教的情形，予以經濟財力支持。

不論是正統派或非正統派，由於修道者的高深哲理，及實踐非常人所能的優良高操品德，而爲一般人所敬仰，一般人也因仰慕敬佩而予支助並成風習，這種風習在婆羅門教四期修梵行制度，認爲以食、衣物等供養具有偉大高尚的修梵者，其供養能得到無上的功德，並會昇天國享福報，所供養的功德以所供養奉獻的對象，其修道的道行越高，供養的功德也就越大。

在四十二章經的第十章，對於施飯轉勝所記載布施供養功德，可了解其內容。經文爲佛言：飯惡人百，不如飯一善人。飯善人千，不如飯一持五戒者，飯五戒者萬，不如飯一須陀洹 (已斷見惑的預聖流)，飯百萬須陀洹，不如飯一斯陀含 (已斷了五十四品思惑解脫生死繫縛者)，飯千萬斯陀含，不如飯一阿那含 (

已斷盡八十一品思惑入於定慧之流），飯一億阿那含，不如飯一阿羅漢（已斷見思二惑超三界者），飯十億阿羅漢，不如飯一辟支佛（以十二因悟道成佛者），飯百億辟支佛，不如飯一三世諸佛（已結習斷盡，證覺的佛陀），飯千億三世諸佛，不如飯一無念、無住、無修、無證之者（了解一切畢竟空寂，無念、無住、無修、無證的佛陀者）。這些說法似乎有點過餘誇張，然而人民對聖者供養所能得到殊勝的功德，似乎是已成爲古印度一般人民所共認的思想。

在佛教中，被稱爲最高聖者的阿羅漢（梵文 *arhan*，巴利文 *arahāṇa*），*arahāṇa* 的意義是「有資格的人」，「值得被供養的人」，也就是說具有最值得受信者們供養資格的人，阿羅漢又名福田（巴利文 *puñña-khetta*），是以受信者的供養來取名，信者的供養行爲，即是種了福的果種，此種以衣食等物品來布施供養偉大的聖者，將來必定會有好的福報，其所供養的對象，德行越高，種的福田也就越多，由於布施或供養者係種福田，故受領者不必言謝，相反的是給供養者有種福田的機會。因爲印度自古以來就傳承下來供養行爲種福田的思想與風俗習慣，即使在今日南印度地方仍然保持此種供養出家僧衆的行爲。在其他國家就很少有這種習俗，雖然在中國或日本的佛教經濟生活也有類似南印度地方的風習，但其中有許多的差別。

在印度南部地方，經濟生活方式較簡單，食物也比較豐富，尤以調理過的食物，在大熱的平常日子中，不處理是不行的，且因爲食物的貯藏不太容易，所以當天食物若比較多的情形，施與是件相當平常的事，故而在印度南方盛行以食物等物品來布施供養出家僧衆的風習，此所以中國佛教或日本佛教與印度教的情形是難以相同的。原始佛教或部派佛教因爲有上述不同的經濟結構，所以佛教僧團能夠持續的發展。

如前述的經濟結構下，佛教僧團可分爲出家僧團與在家信衆，出家僧團是戒律整然與生活嚴謹，爲絕大多數在家信衆歸依的對象，關於在家信衆的組織並不太清楚，大概有如現在南印度的

樹龍、比如曼、太亞、坎波嘉等地區巴利佛教情形，住民全爲佛教的信奉者，而自成一股佛教力量，具有布施供養出家僧衆的風習。在家衆與出家衆間有極密切的關係，這是釋迦牟尼佛在世時代或者原始佛教時代的印度地區，佛教能順利發展的主要原因吧。

釋迦牟尼佛時代，佛陀在正統婆羅門教根據地中印度地方，無法宏揚佛法，這些地區對修道者的布施供養，其對象似乎有區別，對非印度正統的教派的尊崇是可懷疑的，相反的在東方沙門活躍的新興地區，正統婆羅門教的風俗習慣徹底尚未建立地區，則對沙門或正統婆羅門教等的有德者，均布施供養。據傳說佛陀成道前的修行時代曾在馬嘉達國托鉢，時尚沒有佛教徒的供養，大都由風習的對托鉢的宗教家施食緣故，嗣後佛教興起後，信徒對於僧團的供養布施與經濟的支持，並有許多虔誠的信衆，自稱佛陀弟子或佛教教徒，全力支持佛教經濟生活，當時的風習，出家僧有三個月居住一處的雨季生活，這其間必須有特定信衆來供應出家僧的生活，所以出家僧衆的存續必須依賴在家信衆的經濟支持，在家支持者不限於一種宗教的信奉者，只要信對於宗教的支持，不問其是否了解宗教的情形均稱之。

有些聽了釋迦牟尼佛說法而信奉佛教的，有婆羅門、國王等。這些婆羅門、國王因而捨棄了其他宗教而信奉佛教，日常生活完全依照佛教的規定，並或放棄婆羅門祈神、祭祀等的風俗習慣。

佛教徒所應守的規律，原始佛教所傳述的或許並不詳細，在家居士的日常生活並沒有硬性的規定教徒應做的，成爲在家信衆的條件，只要是信奉佛法僧三寶，遵守不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等五戒，而缺少處罰的規定，同時也沒有規定佛教徒應爲或不應爲的事，一般教徒持五戒也沒有限制必須嚴格遵守。

比較虔誠的佛教徒，除了歸依三寶與信守五戒外，進而在一個月之中的六齋日，模倣出家僧衆的生活，有如耶教的安息日情形

，在這六齋日中，過着出家的清淨生活，參加聆聽出家僧衆的說法。

如前述這樣嚴格的謹守戒法，與婆羅門教及其他民間風習相較，佛教的戒法並非相矛盾，並且不造成妨礙，因爲在家佛教居士的條件，可說是較隨意而相當任性的，不拘重於形式而注重於精神方面的，這一點與佛教同時的耆那教的在家信衆，必須遵守五小誓、三補誓、四學誓的十二法，並且在職業的日常生活也有嚴格規定，另婆羅門教的家庭，在每天都必須祭祀祈禱的生活相較，在各地地方都容易受歡迎而易於傳播。此外佛教也因婆羅門教的階級制度與社會生活的嚴格規定情形，而不容易在他們所據有的地盤發展。

例如以在哥沙拉國的首都舍衛城的佛教情形來說，舍衛城是釋迦牟尼佛時代，在印度稱的上最大的都會區，而城的中心地帶的巨富給孤獨長者（須達長者）首先歸依佛教，並在城郊興建祇園精舍，邀請佛陀與僧團來向當地城區的民衆說法，因此佛教的信衆人數不斷的增加，從波斯匿國王與王妃首先信奉佛教，依次大臣及富豪，乃至一般住民也大都歸依三寶，另有一位被稱呼爲鹿母的女居士也在舍衛城興建了一所鹿母講堂，並供僧團居住，所以舍衛城的大多數住民均信奉佛教歸依佛門。在當時的印度，有以數千人計或更多僧衆的僧團，必須安居三個月的雨季，在這期間的生活均依賴信仰堅定的在家居士們的財力等支持，據這種情形只有在首都舍衛城的地方才辦的到。

依據資料的傳述，佛陀四十五年的雨季安居場所中，最後的二十五年間的雨季安居，大致全是在舍衛城渡過的，因此在舍衛城的佛教信仰情形，其程度最深，其傳播的地域也最廣。

佛教的盛況一直到佛陀的晚年，儘管在給孤獨長者或鹿母女居士等有力護法者相續過世，國王的替換，甚至到新的會力王入侵主政釋迦國後，佛教的盛況仍然相當興盛，會力王入侵不久後即去世，嗣後由於天災，以及國內的內亂，首都舍衛城似乎也陷入混亂狀態，民衆信仰佛教的情形一時大爲衰退。（未完）

（上接第37頁「炳公老師在臺建社弘化史實」）

以密法爲之加持開頂，老師說曾見到白光射向窗外，我們的窗是向西的，相信我岳母是往生西方了。在台中來說，往生西方的人當不在少數，但很顯著有瑞相者不多。可見念佛法門也不是很易修的，真能「老實念佛」的人又有幾個？幸好家岳母那時電視機尚未風行，因此比較能專心持念佛號，等到電視機充斥於市時，一些老年人多被楊麗花四歌仔戲，什麼閩南語和國語連續劇，轉移了他們的方向，又怎能一心念佛，求生西方呢！

我雖與師屬同門，但自執弟子禮後，即敬如師長。我們師生之間，過去接近的時間多，所以經常討論一些如何興革佛教，樹立規模的問題，他的個性很強（個性不強的人是很難有所成就的），只要是別人沒有做過的事，他都願意帶頭做起，如果已有人做過，他就沒有興趣了。所以他的設立各佛教機構，都屬創舉，從蓮社起，圖書館、育幼院，醫院，在台佛教界是創舉。有人以爲「菩提樹」也是他老辦的，與其說是他老手創，不如說是他老扶植，他老鼓勵、他老指導，更爲恰當些！

由覺生而菩提樹，他老人家激於正義，極力給我鼓舞，可以說施以「無畏」，我才敢獨挑大樑，自任發行兼主編的重任，創刊之初，他老爲了避免環境的困擾，不肯出任社長，但是却仍答應寫一篇「創刊辭」。辦佛教雜誌不能算是「創舉」，他老人家自己是不會幹的。

最後，寫下我的輓聯是：

學佛忝及門、惻怛垂慈；作之友、作之師、作之親，飽渥深恩，往事縈懷揮痛淚；

樹刊承肇始，犧牲衛道；悲於心、悲於言、悲於行，仰沾化雨，再來乘願度羣生。

我只會寫些塗鴉式的報導文字，最不擅於做詩作聯，這輓聯是經過舜耕大師兄、慶公長者的修正才敢出籠，我不能抹煞老師栽培學人，扶植樹刊之深恩於萬一，僅憑舊刊資料——這些資料，已成爲台灣佛教史料的一部份。寫下此文，藉以報導炳公老師早期建社宏法的經過。（完）