

原
始
佛
教
的
實
踐
哲
學

「日」和辻哲郎 著
本書編委會 譯

現代世界佛學文庫

Qinghai University Press
清海大學出版社



上架建議：哲學

ISBN 978-7-81126-868-3



9 787811 268683 >

定價：60.00 元

原始佛教的實踐哲學

〔日〕和辻哲郎 著
本書編委會 譯

現代世界佛學文庫

貴州大學出版社
Guizhou University Press

圖書在版編目（C I P）數據

原始佛教的實踐哲學 /（日）和辻哲郎著；《原始佛教的實踐哲學》編委會譯。-- 貴陽：貴州大學出版社，2016.5

（現代世界佛學文庫）

ISBN 978-7-81126-868-3

I. ①原… II. ①和… ②原… III. ①原始佛教—佛教哲學—研究 IV. ①B948

中國版本圖書館 CIP 數據核字（2016）第 095855 號

原始佛教的實踐哲學

著 者：[日] 和辻哲郎 著

譯 者：本書編委會 譯

責任編輯：滕 芸

出版發行：貴州大學出版社

印 刷：深圳和諧印刷有限公司

開 本：889 毫米 × 1194 毫米 1/32

印 張：9

字 數：209 千

版 次：2016 年 5 月 第 1 版

印 次：2016 年 5 月 第 1 次印刷

書 號：ISBN 978-7-81126-868-3

定 價：60.00 元

版權所有 違權必究

本書若出現印裝質量問題，請與出版社聯繫調換
電話：0851-85981027

本書入選“十二五”國家重點圖書出版規劃項目

本書為 2015 年貴州省新聞出版局重點圖書，

并獲貴州省出版發展專項資金資助

《現代世界佛學文庫》學術委員會

- 方立天 教授(中國人民大學)
樓宇烈 教授(北京大學)
黃心川 研究員(中國社會科學院)
楊曾文 研究員(中國社會科學院)
張風雷 教授(中國人民大學)
宣 方 教授(中國人民大學)
李四龍 教授(北京大學)
龔 隽 教授(中山大學)
馮煥珍 教授(中山大學)
洪修平 教授(南京大學)
徐文明 教授(北京師範大學)
王雷泉 教授(復旦大學)
陳士強 教授(復旦大學)
麻天祥 教授(武漢大學)
藍吉富 教授(中國臺灣)
林鎮國 教授(中國臺灣)
宋立道 研究員(中佛協中國佛教文化研究所)

出版前言

《現代世界佛學文庫》屬於國家新聞出版總署立項的“十二五”國家重點圖書出版規劃項目。第一期工程已經得到貴州省新聞出版局的出版基金資助。這個《文庫》的總編纂指導者是國內著名佛教學專家。參與編纂工作的有老中青三代學人。中青年學者們都是改革開放以後的三十多年中成長起來的佛教學才俊。老一輩的學者有中國人民大學的方立天教授、北京大學的樓宇烈教授、中國社會科學院的名譽學部委員黃心川教授和楊曾文教授等。承擔《文庫》出版任務的是我們貴州大學出版社。本出版計畫分為三期工程進行，計畫搜羅或再版國際佛教學研究界的最重要作品，所涉及的主要是中國（含臺灣地區）、日本和歐美的佛教學研究界在過去二百年中的標杆性作品。

本《文庫》為開放性的出版項目，其最終出版的規模大小，取決於所涉及作品的版權的解決，更取決於貴州大學出版社的經濟實力，也取決於參與本《文庫》從推薦書目到編纂出版的合作者的努力。本社之所以不自量力，承擔了這麼一個耗資大、耗時長而費力甚艱的文化工程，所企望者，是為國內的佛教學研究界提供一批便於利用的經典之作，為中國的文化建設與文化繁榮盡一個出版者的綿薄之力，當然，也還有巡禮過去二百年來世界佛教學研究中輝煌成果的用意。我們相信，佛教是人類有史以來最偉大的精神財

富之一。佛教學研究是全人類共同的宗教學術探索的精神活動，它也是東西方人文學者的精神創造力的結晶。

佛教原本是東方思想寶庫當中的最重要的一份財富。兩千多年前，佛教在印度誕生。從那裏向四面八方傳播，在南方形成了巴利語佛教；經西北方的中亞向遠東傳播，形成了漢語系的佛教。佛教思想在漢、韓、日的民族文化當中生根發芽，開出了朵朵奇葩；佛教也在“世界屋脊”的西藏高原尋到了自己的家園，孕育出神奇瑰麗的藏語系佛教文化。對於西藏佛教的關注，從二十世紀中期以後，已經成爲世界宗教文化研究的熱點。這三大語系的佛教，又稱爲南傳佛教、北傳佛教和藏傳佛教。其中南傳佛教，因爲其教理教義上距佛陀本人生活佈道的時期最近，往往被認爲深得原始佛教的真義，是初期佛教部派時期的上座長老們的傳統，故也稱上座部佛教。北傳佛教的經典語言是中古以來的漢語，故也稱漢傳佛教。漢語系的經典，從西元之初以降，及至近代，一直使用漢文書寫流傳於世。佛陀的言教，雖然譯自當時的梵語或中亞地方語言，但一經寫爲漢文佛典，也在古代的朝鮮半島和日本列島通行無阻。藏傳佛教的經典形成於十世紀以後，書寫系統和宗教內涵都深受印度思想文化的浸淫。

從空間位置上看，誕生於古代印度的佛教，雖然向四方傳播，但其最顯著的成果則祇在東土和南方顯現。在世界史上的西元之初，佛教并未涉足北方的西伯利亞草原，當時那裏生活的遊牧人群，還無緣沐浴印度的思想光輝；而在同時期的歐洲，因爲先已有燦爛的希臘羅馬文明，更有新近誕生的基督教，以及在中近東已經存在上千年的猶太宗教，佛教大約祇能止步於彼。儘管如此，在西元後的最初數百年間，佛教也已進入西方人的視野。在馬其頓希

臘帝國的亞歷山大皇帝眼中，佛教祇是東方斑斕而陸離的諸多宗教文化之一。

以歐洲為代指的西方世界對佛教的真正興趣始於近現代。西方人對佛教的留意，開始於他們在東方的殖民經營。西方學術界對佛教的研究，說來也祇有約二百來年的歷史。歐洲經過了工業革命並形成了現代資本主義經濟以後，歐洲文化也挾商業主義和殖民主義之勢向東方侵入。歐洲的宗教、歐洲的思想文化和歐洲的價值觀念，在數百年當中橫掃東方世界，對那裏固有的社會形態和文化形態產生了前所未有的衝擊，引起了巨大的變化。西方世界對於亞洲佛教的興趣、關注和研究，正是在資本主義世界經濟模式自西而東的大趨勢中產生的文化副產品。

本《文庫》的作品遴選，祇是基於中國佛教文化的立場，出於中國佛學的視角。其所關注的是佛教學研究的基本內容，即佛教的經典與教理、宗派與學派、佛教的制度、佛教的實踐，以及它們同佛教所寄身的社會和依存的文化傳統間的內在聯繫。《文庫》力圖包容含攝的，除了近現代中國優秀學者的著作，更多屬意於歐美的和東瀛日本的佛學著作。本《文庫》的涵蓋時間，僅及過去的二百多年，自然不能代表佛教在二千五百年來的全部的思想創造與文化積累。但因其側重的是近現代西方的佛教學研究成果，而驅動這一學術探索活動的，是西方啟蒙運動以來的理性主義傳統，科學與理性是西方佛學研究的基本精神，因此，所有的佛學研究成果便具有了與東方世界古來傳統迥然有異的現代精神含義。他山之石，可以攻玉，這是我們編纂這部《現代世界佛學文庫》的本意。

對我們中國而言，佛學研究，古已有之。廣義的佛教學或佛學研究，起步於二千年前佛教傳入中國之時。但從那以後，傳統的佛

學研究是服務於宗教解脫目標的，與近現代的佛教學研究有很大的意義差別。傳統中國的佛學研究，最初的對象雖然自外而來，但活動則是一個文化體系內部的自我研究與自我發現，而近現代西方的佛學研究，則多半是來自外部的學術干預。借用後殖民時代的說法，近現代的佛教學研究視角則完全自外而來的、“他者的”眼光和態度，這種研究隔著雙重的距離——文化的距離感、時代的距離感。從常情上說，近現代西方的佛教學研究，研究者不可能不帶著先有的“成見”或“前理解 (*pre-understanding*)”涉入。按專門研究現代性的社會學家吉登斯的說法，研究者或觀察者在理解時，已經受到“視域”的限制，他們不得受制於研究對象的文本和自身的文化身份和立場。吉登斯稱其為“*double context*”（雙重的視域），也就是來自研究對象和研究者自身兩方面的限制，其研究與考察與佛教傳統背景、與學者的知識結構、文化立場與態度都密切相關。

以往傳統當中的佛教學者，無論僧俗，都是佛教的信仰者，其佛學研究的根本目標指向宗教解脫。其學術活動的起點與終點，都祇能是想要達到“解生脫死”，具有強烈的解脫實踐的特點。西方的佛教學研究，以及從事這項工作的學者，其學術研究活動並不必然聯繫於宗教目標，這首先是他們“生於斯長於斯”的基督教文化背景所決定的。二百年來的西方佛教學研究，經歷了“宗教學的一民族學的一人類學的”方法論和目的論過程，大致屬於世俗的學術研究。從宏觀方面看，他們借鑒了西方宗教學、社會學、政治學的方法，而在更加技術性的層面，他們在研究當中，也就坦然地採取了比較語言學的、考古學的、文獻學的手段。就是上世紀八十年代以後，佛教學研究領域內出現的詮釋學研究方法，也大量

借鑒了後現代和後殖民研究的立場、觀點與態度。

就此而言，我們的東鄰日本，其佛教學研究，從明治維新以來，也逐步脫離了以宗教解脫為目的的治學實踐，循著世俗主義的學術路子前進。在保留和繼承佛學研究當中的優秀學術風格與手段（文字訓詁、文獻考訂、史論結合）等的同時，日本佛教學研究也吸收社會學的、政治學的，甚至社會文化批評的方法。就日本佛教學術界言，其所產生的、令人耳目一新的纍纍碩果，都產生在十九世紀以降，在日本學者接引了來自西方的，尤其英國和德國的宗教學研究方法之後。

有鑒於以上的原因，我們出版的《現代世界佛學文庫》，致力於搜羅過去二百多年來歐洲與北美的，以及日本的近現代佛教學研究作品。這裏的“近現代”，既有時間上的，也是以理性主義為特質的現代研究方法論意義上的。

佛教學研究是學術性的研究，究其本底而言，與政治目的無關。但從事學術研究的學者，在涉入研究領域時，又不免受到其世界觀與人生觀的價值論立場的影響。因此，學者的發言主張，及其學術結論也不免受到時代政治風氣、學術風氣的影響，在有的情況下，其研究方法也難盡脫政治文化的干預。我們在肯定過去兩個世紀以來的西方文化思潮影響下產生的世界佛學研究成果時，另一面也要小心謹慎，言所當言，止所當止。

本《文庫》總結過去二百多年來的佛學成果，大致劃分出以下三個階段的時間框架：

一、十九世紀晚期——二十世紀中期。這一時期，學者們大都致力於用比較語言學的、古文字學的和文獻學的方法來處理佛教的歷史與經典，力求揭示佛教的“本來面目”，力圖展示佛教內在的

“不變的本質”或者“真相”。正是這一時期，形成了三種佛學研究範型：英國—德國學派的，俄國“列寧格勒學派”的，以及法國—比利時學派的。

二、二十世紀中期——二十世紀八十年代。這一時期的佛學研究，可以看法一比學派的學術風格的繼續發展，其他的兩家已經式微。此期的佛教學研究，在原有的語言學、文獻學研究的基礎上，更多引入了社會科學的多種方法，諸如政治學的、社會學的、人類學的技術手段被大量植入，而當詮釋學方法引入這一領域後，西方佛學研究更多地呈現了社會關懷和政治批判，不再祇是純學術的“象牙塔”內的學問。

三、二十世紀八十年代以後的佛學研究。繼續發揮前兩個階段的優秀學術特點，而隨著西方世界這一時期逐步展開的對資本主義政治制度和文化精神的反省與批判，隨著普世價值觀和文化多元態度的形成，歐美的和日本的佛教學研究也都開始涉及了帶有“後殖民”與“後現代”色彩的社會、政治與文化的批判活動。

特別值得一提的是“東洋”日本的佛教學。它的展開，大致與上述三個時段同步。明治維新以後的日本佛教學術界，先是借鑒和遵循英德佛學研究的路子，如今則多與北美的佛學研究界聲氣相通。當前日本的佛教學研究，除了配合對日本宗教文化與思維的自省與批判，還有研究的細碎分化傾向，不過這正是社會文化多元發展在佛學研究領域內的反映。

經過兩年的努力，《現代世界佛學文庫》第一輯終於問世。我們希望奉獻於文化界和宗教界的這些經典作品，能夠受到社會各界的關心與重視。我們懷著出版人的恭謙與惴惴不安，期待來自社會各界的學術批評和對我們的編纂工作的技術批評。

最後我們非常抱歉地在這裏聲明一句，由於著作權許可的聯繫工作的實際困難，我們這套《文庫》的作品，有的尚未得到原著者或翻譯者的授權。於此，我們懇請諸位大德同我們出版社聯繫，以便我社同權利人辦理相關的授權協議事宜。再次為我們的冒昧致歉，並表達深摯的感恩之情。

中國佛教文化研究所

貴州大學出版社

二〇一二年十月

本冊說明

我們哲學界在衡量日本的佛教學者時，常常會覺得他們較重視文獻資料而拙於思想內涵。這種印象并不算錯，因為日本的佛學研究圈所用的研究方法，原本就是從文獻學開始的。在學術領域裏，他們較接近歷史學，而與哲學距離較遠。這種學風，類似我國清代的乾嘉之學，較重視資料的發掘與考訂，較重視歷史學方法；而與哲學界之著重義理發揮者不同。

儘管佛教研究圈內的學風如此，但是，日本也有一些不屬於專業佛學界的學者，是採用哲學方法來研究佛教的。像久松真一的《起信の課題》，以及和辻哲郎這部《原始佛教的實踐哲學》等都是個中名著。

和辻哲郎這部書出版於一九三二年（岩波書店）。雖然是數十年前的舊作，但卻是迄今為止研究原始佛教不能忽略的一本書。一九八〇年由京都大谷大學出版的佛教研究法入門書：《佛教學への道しるべ》第一章中，對和辻這本書曾作這樣的批評：

“從大正末年到昭和初期，日本的原始佛教研究百花齊放，爭奇鬥妍。其中，和辻教授的《原始佛教的實踐哲學》尤予當時佛學界以甚大的震撼。和辻教授嘗試用西洋哲學的方法論去解析原始佛教的教義。使原為佛教學者所專有的佛教研究領域，成為各界人士都可參與的園地。直至今日，這本書仍然可預佛學名著之列，

為有意研究原始佛教者必讀的典籍之一。”

距離和辻哲郎這部書的出版已經數十年的今天，日本的原始佛教研究圈內，像本書這樣析理入微、論述態度至為嚴謹的佛學著述，為數仍然不多。因此，前引文所謂的“直至今日，這本書仍然可預佛學名著之列，為有意研究原始佛教者必讀的典籍之一”并非溢美之詞。

作者為日本兵庫縣人，是日本哲學界著名的倫理學者，也是存在主義哲學在日本的開拓者之一。氏早年畢業於東京帝大哲學系，後又赴德國留學。歷任東京帝大、京都帝大教授，也是日本倫理學會首屆會長。著作有《和辻哲郎全集》二十冊。

原書作者序

筆者本人并不是專門性的佛教學者，但本書卻是有關原始佛教哲學的純學術研究。對於這種學術研究所需要嚴加注意的，筆者自是盡能力所及，不敢疏忽。本書的編寫，不只是替佛教學者提供一些資料，更想引起一般哲學研究者，對成爲大小乘哲學源流的這種獨特的實踐哲學產生興趣。筆者將這種獨特哲學的意義，視爲哲學學者的共同財產，盡力地想加以闡明，以期打開瞭解此一源流的途徑。若能闡明與希臘哲學潮流對立的這股思潮的特殊處，使後人在哲學史的研究上，不斷地注意這股潮流，筆者的願望就算是達成了。然而困於能力不足，筆者常苦於無法測知這種哲學的深義，這是筆者深以爲憾的。因此，常常覺得應有更深厚的哲學素養的必要。同時也希望有心人士更徹底地追尋此一途徑。

本書自一九二六年元月以來，一直連載於《思想》這份刊物；發表以後，由於幾位前輩的批評指正，又改寫了不少。本書的毛病所以減至最低，都是這些前輩的恩惠。尤其是東北帝國大學宇井伯壽氏，孜孜不倦的、懇切的答復筆者所提出的幼稚可笑的問題；最後更在他所著的《印度哲學研究》第三卷序文中，公開承認筆者的成績；這種認可，對疲乏不堪的我而言，真是莫大的鼓舞。另外，波多野精一、田邊元等兩位學長，以深切的同情激勵筆者，并時常提供極有見地的批評。他們的同情與幫助，給游離彷徨的我莫大的

鼓勵。今日能夠在此公然表示謝意，對筆者而言，實是一大榮幸。

又，關於本書的完成，摯友岩波茂雄氏給予不少幫助。由於他的支持，筆者的研究才能毫無牽掛的進行。筆者本人當然不是以此成果為滿足，但對於期望殷深的這些朋友，總算足以交待。

一九二六年十二月

第二版付印時，除了訂正初版的誤植、謬誤、誤譯之外，書中的內容也更正不少。尤其是第一章，有大幅度的修正。在此謹向接受這種複雜瑣碎工作的岩波書店致萬分謝意。

一九三二年三月

凡 例

1. 本書所引的巴利文，係依據 Pāli Text Society 的刊本。各編纂者在以羅馬字標示巴利文時，並沒有統一的寫法。

2. 引用書的略名如下：

DN. The Digha-Nikāya, edited by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter.

MN. Majjhima-Nikāya, edited by V. Trenckner (Vol. 1) and Robert Chalmers (vol. 2, 3).

SN. Saṃyutta-Nikāya, edited by M. Leon Feer.

AN. Aṅguttara-Nikāya, edited by R. Morris and E. Hardy.

ZDMG. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

WZKM. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

JRAS. Journal of the Royal Asiatic Society.

3. 漢譯經典的引文，係依據大正新修大藏經，並且沿用藏經的編號，以便翻查。

4. 爲求本文理路明晰通暢，舉凡有關考證及資料方面的羅列，都以附註的形式列在本文之外；又因附註係列於與本文最接近的

段落之後，本文因而常被附註切斷；雖是如此，讀者仍以連貫地閱讀本文為宜。（編按：由於編排不易，因此中譯本將所有附註皆移至章末，請讀者鑒諒。）

5. 關於本書的校對，筆者只看過初校，其他全是仰仗岩波書店校對部的鈴木三郎先生。如此繁瑣的書籍，卻有如此精確的校對，可以說完全是鈴木先生的功勞。

一九二六年二月

目 錄

序論 根本資料的處理	1
一、處理根本資料的方法需要反省	1
二、Oldenberg 的原典批評的方法與對此的批判	2
三、漢巴對照研究的意義	10
四、只依據原典而嘗試對原典加以批評的方法	11
五、宇井氏的原始佛教資料論及其批判	15
六、將經律當作作品而探究其性質——律藏的考察	20
七、經藏的考察	35
附 註	56
第一章 根本的立場	76
一、佛陀是否排斥哲學性的思索	76
二、佛教的新立場	79
三、何謂存在的“法”	89
四、存在的“法”的體系——五蘊說	95
五、五蘊說的基礎——無我的立場	102
六、存在的“法”的體系	113
七、六入處說的獨特意義及其發展	121
八、“觀法”的意義	125
附 註	132

第二章 緣起說	152
一、緣起說新解之概觀	152
二、認爲緣起說的傳統解釋不甚正確的理由	
—— 謬誤的闡明	154
三、對傳統解釋中的謬誤之闡明	164
四、九支緣起的解釋	167
五、十支緣起的解釋	187
六、十二緣起的解釋	192
七、十二緣起註釋中的特殊解釋	195
八、緣起的逆觀、真實的認識的意義	198
附 註	203
第三章 道諦	219
一、五蘊六入緣起說的意義	219
二、無我的立場與道德的建立	222
三、人類應履行之道——八正道	227
四、輪回思想與無我思想是否屬同一體系	238
五、業的意義	246
附 註	253

序論 根本資料的處理

一、處理根本資料的方法需要反省

此處所指的原始佛教，主要是指巴利經律藏以及漢譯阿含小乘律的佛教。關於這些資料，雖然已經有人提倡有必要給予批評，但還不能說已有了充分的原典批評（註一）。因此有不少學者在探究這些資料中的思想時，雖然承認資料本身有新舊之別，但完全忽略了這新古部分中的思想發展，並且將散見於資料中的種種思想，都認為屬於同一體系。他們似乎無法從將一切聖典都歸於教祖（佛陀）所出的傳統態度中脫離。

嚴格地說，在真實地確定歷史之佛陀、或教祖之佛陀的思想上，辨別這些新古部分，以及理解其中思想的發展，是兩個絕對不可或缺的前提。因此，除非積極地推進原典批評，否則無法論述歷史的佛陀。然而，我們并不是要以這種困難的問題作為研究的目標。我們只要知道曾經有這麼一位成為龐大思潮之源泉的偉大宗教家，此外，并不需要知道他的內生與思想；我們只需就所得的資料，理解其思想是如何存在，如何開展，因而瞭解到大乘佛教的思想源流及其展開之必然性，我們的願望就算完成。那種思想屬於佛陀，那種思想不屬於佛陀的問題，並不很重要。

但這種小規模的嘗試，需要充分地辨別資料的新古部分、作品

的性質，以及作為作品基礎的宗教想像等，否則無法正確的把握這些資料所含的意義。也就是在此首先要樹立起原典的批評，否則無法得到正確的理解。因此，從原典批評出發，致力於思想的理解，將不是白費力氣的。目前，原典批評的工作，還沒有充分發展。這並不是還沒有發現正確的批評方法，而是尚未以正確的方法來一一整理資料。因此，首先我們應該檢討資料的處理方法，正確的方法確認之後，我們可以用它來研究一一的情況。也就是應從未來將要實現的原典批評出發，而不是從現在的原典批評進行。因此，一定要先樹立起資料反省的方法。

在此，我們將受到學問式處理（尤其當歐洲盛行研究巴利經律之後，某些學者所持的態度）的這些資料，就其中具有代表性的觀念加以研究，藉以闡明正確的方法。

二、Oldenberg 的原典批評的方法與對此的批判

——Rhys Davids 的方法與對此的批判

首先所要述說的是：被視為巴利經律研究之權威的 Oldenberg 以及 Rhys Davids 兩人所採取的方法。

有關現存巴利經律論的成立，Oldenberg 有下列的結論（註二）。（一）波羅提木叉的成立。最古的法文學。（二）波羅提木叉之註釋（包含經分別）的形成。（三）經分別的編纂。小品小品的製作。經文學主要部分的發生。（四）毘舍離第二結集（佛滅百年）。（五）第一結集的傳說之發生。記載這兩次結集的小品，其末尾部分的製作。（六）佛教內部的分裂，論藏的成立。（七）第三結集、論事的製作。

Oldenberg 的這份研究，可說完全是依據現形巴利藏而作出的；根據他的看法，現形巴利藏除了語言方面稍有變更之外，它一直保存了成立當時的形態。但是，在 Oldenberg 的這份研究上，我們發現有兩種需要加以區別的方法，卻沒有充分地被區分開來。一種是從原典本身的性質，辨別波羅提木叉及其註釋、大小品中的新、古部分。基本上，一般都認為這種方法是正確的，對於依此而得的結果，沒有人持異論。依據這份研究，可以知道：最初成立波羅提木叉這種形式的律，其次，才有註釋出現，而不是佛在世時或佛滅後不久，已有現存的巴利波羅提木叉。

波羅提木叉本身有歷史的發展，現形的確定應是較晚的年代，這是無法否認的事實（註三）。就註釋而言，情形也是一樣。因此，依據前述的方法而獲得的新古部分，是表示現存律典所含的作品其類型上的新古，而不是表示現存律典各部分之新古。如果能夠嚴密地注意這點，即能避免與第二種方法輕率地結合。第二種方法，是在原典本身的性質之外，依據有關經律的傳說，決定現存經律的年代。也就是在小品末尾第一結集的傳說中，提及佛滅後不久舉行經律結集。此傳說中所例示的經典與現存巴利經律相同（註四），因此，很明顯地可看出此一傳說傳出的當時已知道現形的經律。

Oldenberg 掌握住這點，作出這樣的結論：“當這種結集的傳說被製作出來的當時，律的主要部分可能早已存在，或者在這之前的稍早時候已被作出。結集的傳說較晚發生（註五）。如果律的製作與結集的傳說同時產生，就不可能有佛滅後不久，將律加以確定的這種傳說產生；也就是說除非認為自古已有律存在，否則不能產生第一結集的傳說。”這就是第一個根據。

其次，被認為是歷史事實的第二結集（註六）中所論義的，就是十事非法。這十件事，並不是有關佛陀所定的戒律本身的義論，而是可否允許某些放縱的義論。這是應編入經分別的波羅提木叉註釋中的特殊情況的義論。因此，如果佛滅後百年的第二結集之後，有經分別之改訂的話，則前述十事一定也被編入適當的部分。然而，我們見不到現形律典在佛滅後百年以前已被確定的證據。這是第二個根據。

依據這兩個根據可以決定經律的古度（註七），將此結論與依第一種方法而得的經律新古部分的見解結合起來，就是前文所列的表。但第二種方法的準確度不如第一種方法。第一結集的傳說，提及佛滅後不久結集經律，即使傳說中所例示的經律與現存經律相似，但這些傳到後世的傳說中的經律，難道不會與目前的經律不斷地混合？我們可以認為結集傳說的傳承者，一直是分別地敘述傳說發生當時的《古經律》及其後發展的經律嗎？此外，漢譯律典結集的傳說是：在佛滅後不久的結集中，被確定的不只是經律，其中還有論藏。這種傳說，直接地反映出一種事實——在結集傳說的傳承者之前，論藏早已成立。然而這種說法，只見於漢譯系統，卻不見於巴利語系統，因此，我們不能做這種推定。

漢譯律典的結集的傳說，似乎與漢譯三藏吻合，而巴利律的結集傳說也符合巴利經律。如果，巴利律的結集傳說可以證明巴利經律的古度，那也可以依據漢譯律典的傳說，證明漢譯三藏的古度。總之，結集傳說中所舉出的經律，只能符合後代經律的實狀。Oldenberg 所說的“第一結集傳說發生的當時”所實際存在的古經律，在當時的確被認為“自古已經存在”。但“自古已經存在的經律”是何人、何處發現的呢？“自古已經存在的經律”只是空有其名。

在這個名稱之下所意味的內容，隨著時代的不同而有變更。絕對不能將這個名稱視為與現存經律是相同的。由於 Oldenberg 有意決定現存經律的年代，因而處理了與它不同的“傳說的經律”（註八）。

關於十事非法的議論，也不能說是確實的。如 Oldenberg 所說：十事中的大部分，只是允許放縱與否的問題；例如受持金銀是否合法的問題，不外是能否否認波羅提木叉中比較重大的三十尼薩耆波逸提的其中之一。如果波羅提木叉的誦讀，是教團的重要儀式，是僧眾每個月必定參加的聚會，則金銀淨這種主張，應是意味著對教團的反抗。從波羅提木叉的條文本身，已可看出對波羅提木叉的疑惑自古早已存在（註九）。因此，一方面發展戒律及其註釋，一方面發生以疑惑為核心的事件或傳說，並不是不可思議。此時，如果十事非法這種故事，被當作僧眾中的異端故事，而被人記憶流傳的話，其後，經分別將會很顯著地增補下去，絕不可能把它編入於佛陀名下的註釋之中。

如此一來，以十事非法的傳說來測量現存律典成立年代的行為，是沒有根據的。Oldenberg 應該將有關經或律之傳說的批評獨立開來，不能直接與現存經律的批評結合。“佛滅後八十年左右，所謂的經律（即現存經律的原形）已固定為某種形態”這種說法可以從其他的立場得到證明。但就全體而言，Oldenberg 不探討現存經律的原形，卻將現形的巴利律直接當作是古代的形式，這種作法極不正確。Oldenberg 的方法只有一點值得我們學習，就是：判別含藏在現存經律中的種種作品其類型上的新古。

Rhys Davids 的考證比 Oldenberg 更為進步。Rhys Davids 認為在論述經藏起源的當時，與其重視有關經典的傳說，不如注

重考古學及歷史根據，並且將它與原典自身的批判合加併用。有關經典的發展，Rhys Davids 作出結論如下（註一〇）：（一）古材料——讚歌、倫理性的詩句。有關教理戒律的簡短散文句。比喻。與佛陀同時代的重要人物之傳記故事（註一一）。（這些記載在現存經典中，是以同一文句反復地出現。）（二）短小的詞華集（是將前述古材料中的某一部分加以整理。存在於現存經典中的某一部分。譬如：波羅提木叉、Sīlas, Pārāyana, Octades。）（註一二）。（三）大詞華集。（古材料集。現存經藏的個別經典。）（四）四尼柯耶以及律之形成（註一三）（大約佛滅後百年左右）。（五）小尼柯耶。（六）阿毘達磨論書。（最後的著作是論事，阿育王時代。）

從這些結論中，我們發現到 Rhys Davids 與 Oldenberg 同樣地將兩種方法加以混用。Rhys Davids（註一四）認為可以借著“有關經典年代之最好證據”的經典用語種類、敘述方式、思想表現等來考察經典的發展。就語言而言，在經藏中，反復出現的套句比其他部分更古，因此，應該還有比現形經藏更早的經典。就敘述的樣式而言，可以區別出：由韻文或散文而作成的簡短格言的形式，或基於這種形式而作出的構造或大或小的作品。就思想的表現而言，由於將它當作原典批判的根據，因此，沒有深入研究，但在論述長部大般涅槃經的年代時（註一五），注意到如下幾點：亦即是在經中看不到有關第一結集的傳說，雖然也提及佛遺物的崇拜、塔的崇拜，但佛塔並不是因為收藏佛陀的齒、鉢、頸骨等特殊遺物，才被視為特別神聖（註一六）。因此，大般涅槃經的成立，應在這兩者發生之前。又，經中出現華氏城繁榮的預言，以及轉輪聖王的理想；因此，本經的成立應在華氏城成為首府並且極為繁榮之後，或者在產生聖王理想的旃陀羅笈多建立了一統的大帝國之後。

Rhys Davids 在觀察過上述諸點之後，因而樹立前述的經典發展階段。如果這種方法能夠徹底化，我們也沒有任何理由能加以反對。但我們看不到 Rhys Davids 所認為的“現存的巴利經典是成立於阿育王時代以前的根據”。依據傳說，華氏城被定為首府，是佛滅後百年左右（註一七）。甚至於依據某種考訂佛滅年代的方法，佛滅百年就是阿育王時代的初期。根據希臘人米迦斯迭奈斯的記載可以確知：旃陀羅笈多的首府華氏城，是當時的印度人在旃陀羅笈多王朝以前，作夢也想不到的世界性的大都市。如果，經典中華氏城的預言，不單只是在指出事實，而是在驚歎這個大都市的話，則前述的令人矚目的華氏城，就是這個令人驚歎的物件。如同 Rhys Davids 所說，聖王理想也與這個劃時代的大帝國之出現有密切關係。轉輪聖王的描寫已很明顯地顯示出這點（註一八）。

雖然，Rhys Davids 在晚年後已不太重視上述這兩點，但這兩點所指示的意義，絕不容忽視。這個證據，雖然顯示大般涅槃經是旃陀羅笈多以後的作品，但並沒有表示它不是成立於阿育王時代。又 Rhys Davids 以其中缺少塔的崇拜（公元前 3 世紀），與缺乏有關阿育王的記事這兩點，作為其製作年代下限在阿育王時代以前的證據，但這種例證不夠充分。被當作當時新奇事件的極力築造塔婆，不能直接成為與佛陀有關的事件。漢譯經律中塔婆的那種出現方式（註一九），應是在人們對塔婆起源的記憶薄弱下來以後。就阿育王而言，情形也是一樣。為了把當代國王的事件收入經典中，除了把它改成轉輪聖王的故事之外，別無他法。為了使國王的“傳記”，出現在經典中，只好把王傳改成故事（註二〇）。

因此，以第一種方法所瞭解的經典發展情形，無法證明位於最後階段的現形經典成立於阿育王以前。若要決定其成立年代，除

非把前述語言的研究更加推進，繼之將經典的語言與阿育王誥的語言，加以嚴密地比較之外，似乎沒有其他辦法。不幸的是：Rhys Davids 沒有將語言的發展，純粹當作語言的發展，並以觀察這種發展作為年代觀的基礎，反而以其他方法所得的年代觀來考察語言的發展（註二一）。因此，他定下可以符合第二種方法的結論。話雖如此，Rhys Davids 所採取的第一種方法，還是有進一步推進的價值。

依據上來的第一種方法，無法確定經藏年代，因此，Rhys Davids 在經典以外尋求根據來加以彌補（註二二）。其重要的方法之一，是引用現存南方論部中的論事成立於阿育王時代的這種傳說。Rhys Davids 依據論事的註釋者是生於以三藏為佛說的時代，而認為論事著者是帝須的說法不可能是捏造的，註釋者只是依據古代的記錄作傳述。他基於上述的理由，承認這個傳說，而以論事作為年代觀的基點。

然而，就其他論書通常都舉出著者之名的常例而言，Rhys Davids 以前述的理由而承認“有關論書的傳說”的舉動，不免稍欠考慮。另外，就內容而言，論事絕對不可能是阿育王時代的作品，這是可以論證的（註二三）。論事的製作年代應是現存經律論的製作年代固定之後，才能決定；它不應該成為現存經律論年代觀的基礎。單就這點而言，Rhys Davids 也將“有關論書的傳說”的批評，與“現存論書本身”的批評混淆。其次，Rhys Davids 舉出公元前 3 世紀的碑文中，有誦 *Peṭaka* 的人、知 *suttanta* 或五 *nekāya* 的人（註二四）這種語詞，以及巴布拉阿育王誥中所舉出的七種經名，與現存經藏中的某些經典相同（註二五）等兩種證據。但是，這些證據的根據極其薄弱，連 Rhys Davids 自己也承認（註二六）。“由

於從碑文所引用的證據，沒有明確地表示它們與現存之經、現存尼柯耶是相同的；因此，這個理由是可以駁斥的。”

的確，我們只能從阿育王法勅中，得知在阿育王時代有這些經典，以及阿育王特別重視這些經，此外，無法獲得其他資料。我們無法從碑文得知：當時的五尼柯耶與現存的五部是否相同。反而可以知道現存的五尼柯耶，是後世爲了符合五部這個名稱而作出的（註二七）。因此，前述的那一段碑文，也可以作爲阿育王時代，曾存在著比現存經律更爲素樸的經律之證據（註二八）。Rhys Davids 所舉出的這種考古學式的證據，就現存經律的批評而言，無法當作是確實的根據。也就是 Rhys Davids 所採取的第二種方法，不應該與從現存經律本身探求現存經律之發展的第一種方法混用。因此，就全體而言，站在混用兩者之立場的 Rhys Davids 的結論，不是正確的。若說 Rhys Davids 的方法，有值得我們學習的，也僅僅是他的第一種（無法確定年代）方法。因爲這個方法若能更加純粹及徹底化後，所得到的年代觀將是正確的。

職是之故，我們應分辨這兩位巴利經律研究勸威的說法中，含有不能動搖的部分與根據薄弱的部分，現存經律的批評，應從現存經律本身推進。就根據薄弱這方面而言，有關佛滅年代、結集傳說、經律傳說，以及阿育王誥的語言等，除了原典本身的批評之外，還應獨立地作精密研究。我們可以希望此獨立研究，符合原典本身內面批評的結果，但不應以其中一點作爲其他研究的根據。Oldenberg 與 Rhys Davids 對於巴利經律的研究，雖然留下劃時代的功績，但由於他們與巴利聖典的關係過於密切，因此，他們無法脫離以現存巴利聖典爲最古聖典的偏見，也因爲這種偏見，導致他們的研究不能徹底。於是，諸如 Geiger（註二九）這類穩健的

學者，在承認這兩位權威的範圍之內，基本上承認其說，有時候又能比他倆人更靈活的運用傳說，並不是不可思議。

三、漢巴對照研究的意義

對於那些有漢譯小乘經律知識的人而言，他們無法承認“只有巴利聖典是古的”這種判斷。即使承認現形漢譯經律成立比巴利晚，但還是無法從巴利聖典導出漢譯的原本。有時候，漢譯本中也可能保存較古的經典。於是，出現從漢巴一致的經典中，尋求更古的同一源泉的嘗試，也是很正常。根據這種嘗試，我們可以確定比現存漢巴經律更古的經律，並且可以瞭解從古的經律發展到現形的經律時，其中種種的發展情形。如果能捕捉住這種發展情形，其後根據這點線索，進而或許能探索到同一源泉的經律發展階段。

然而，一般人對於漢巴對照的研究，都還停留在指出相同經典的階段，並沒有進一步的觀察現存經律的原形及其發展。開始運用這種研究方法的學者，是能夠自由使用漢譯經律的日本學者（註三〇）。但日本學者的主要目的，不在於經律批評，而是要“觸及佛陀弘化的真面目”。因此，就漢巴一致而言，它給予經律的各個部分歷史性的證明，漢巴對照的研究，簡直就是根本佛教敘述的顯現。於是，在 Oldenberg 與 Rhys Davids 的研究中，值得我們採用的部分，完全被揚棄，反之，由於漢巴對照的觀念興起，那種影響他們的研究不徹底的偏見，反而被重視。就原典的批評而言，這是研究的逆轉。漢巴對照的方法，本來是要打破 Oldenberg 與 Rhys Davids 兩人的偏見，但其後在純粹地研究現存經律的發展階段上，有了極大貢獻。

四、只依據原典而嘗試對原典加以批評的方法

——Franke 的長部研究及其批判

當以上的學者都無法徹底地批評原典時，又出現了嘗試只以原典本身來批評原典的學者。那就是 Franke 與 Lévi。這兩位學者首先用語言學的方法，從現形巴利經律中，找出經律以前的語言或作品。Lévi 指出在佛教術語中，常用 b d g 取代 p t k，他推測可能有一種：以軟化母音間無聲的閉鎖音 (Tenues) 為法則而又比聖典語還要早的語言 (註三一)。Franke 發現韻文巴利與散文巴利兩者之間有新古的不同，他極力從散文巴利的經律中，取出古的伽駄語 (註三二)。伽駄語比巴利語更古，它是阿育王時代前後的通俗語，這一點早已有 Mitra 等人指出 (註三三)；但是將插入散文中的伽駄語加以辨別，確立伽駄語的功績者，卻是 Franke。Franke 依據這個研究，主張在最古的現存經典中，還有具某種形式的“更古經典”存在，這種經典是用韻文的巴利語書寫，而不是用佛陀的語言。Franke 從此論點開始進行他獨創性的研究。也就是說，潛在於現存經典根底的“古經典”是韻文，換句話說是文學式的作品。基於這種作品而作出的後出的經典，如何能說是“佛的說教的忠實記錄”。它們應該是更進步的文學方面的“作品”。在這種見地下的 Franke，努力闡明巴利經典中文學作品方面的特徵。他極力論證長部、中部、長老偈、長老尼偈、本生等是“個人”的創作 (註三四)。

爲了瞭解這個新方法，在此擬以他最具代表性的長部尼柯耶的研究來論述。他說：

(一)長部尼柯耶是以解脫道的圖式為其核心。這也是長部第二經的根本思想。這種概念在全篇各處反復出現。

(二)解脫道的圖式被描進為“如來的說教”，但在長部第二經(四〇)中，此如來是假定的。即“若如來出現的括，他將如此說法”。這種假定的態度，從第二經到第十三經一直持續著。於是，這種如來究竟出現與否的疑問，逐漸加深。至於回答此一疑問的經文，是在第十四經。第十四經描述這種如來出現，並且時常出現。只要瞭解本經的順序，就可以瞭解為什麼把第十四經置於長部中的這個位置。又在第十四經中，提及過去六佛以及最後釋迦佛的出現，但在第十六經，論述釋迦佛的最後涅槃，甚至其後還提到未來佛。顯然長部作者是以假定的如來的類型作為實例，來顯現諸佛。從著者以完全相同的手法來描述神話性的毘婆尸生涯與釋迦生涯看來，作者認為釋迦是如來理念的具體化。

(三)作者進而嘗試作釋迦就是如來的證明。這種證明使得長部被視為是統一的作品。也就是在第十六經以下，將前面第二經中所說的假定的如來，一句一句幾乎由於釋迦而實現。全篇一直努力作這種證明，因此，我們很容易看出長部作者的意圖。長部作者試圖使關心釋迦人格的人轉而趨向教法，使人們認為釋迦是“行道者”，也就是如來。他表示追隨釋迦“行道方面”的人，除了解脫之外，還能得到很多值得誇獎的成果與名譽，藉此來激發追隨者的熱心。長部是基於這種意圖而作出的“如來之書”。

(四)從長部中相鄰的單經之間，可看出思想的關連。這些關聯並不是佛陀造出的。只能把它解為是出自著作者的意念。——從以上的四個理由看來，顯然長部是成於一人之手的文學作品。

然而，Franke 的這種論點，遭到 Geiger, Mrs. Rhys Davids,

Oldenberg 等學者反對（註三五）。他們認為在長部中，存在著很顯著的矛盾，這種矛盾足以推翻以長部為統一作品的見解。各個經典之間互有關連，正是它們所以被并置的理由，而不是表示“同一作者”。這種駁斥是正確的。Franke 只注意到可以當作統一的證據，卻忽略其中雜有成為反證的資料。尤其是 Franke 疏忽了長部的編纂，與個別經典創作之間的區別。這種弱點，只要稍加對照漢譯長阿舍，即可一目了然。Franke 之說只能通用於長部，而內容非常接近長部的長阿舍，其順序與長部截然不同（註三六）。

最顯著的例子是被 Franke 認為全篇主題的第二經，在長阿舍中被置於末尾第二十七品。並且，在被認為是第二經（四〇以下）之要旨的“假定的如來”之敘述，在漢譯本中不但沒有假定的意味（註三七），內容也極為簡單。兩者哪一種較古，只要觀察兩者共同的作品動機，即能知曉。這本經典是描述有弑父之罪的阿闍世王，沉迷於現世享樂，但他對沙門的修行生活將產生何等果報發生興趣，在一一問過六師外道之後，最後因佛陀的開示而悔過。經典的主要目的是在闡述對於殺父之心，佛陀之說比外道之說更有影響力。六師外道（註三八）雖然各以自己的立場回答，但由於那些回答不是答復沙門有否現報的問題而被斥退。只有釋迦以很平易的問題，反問阿闍世王將以何種態度，對待曾是阿闍世王侍者的出家修道者。其後，有如來說法的部分、有阿闍世悔過歸依的部分。

然而，在列出“若如來出現”人們出家，遵守種種戒律、由種種修道到達解脫等百數十戒（繁瑣的禪定斷欲之說明），與簡單的闡述如來出現，入我（如來）之法，可以解脫等二種敘述中，哪一種才是本經的本來意圖？我們不能認為漢譯本如此簡略，是因為它將巴利本中詳細敘述的部分省略掉。就作品的意圖而言，這一部分

本來就是簡略的。我們不得不承認漢譯本較巴利本古——至少漢譯本較接近古形。退一步說，我們可以從兩者一致之處，找到更古的原形。如此看來的話，Franke 所說的長部之創作，可以被承認，但那是在前述的原形經已經存在以後。長部作者的工作，只是在固定的意圖下，改造既存作品的一部分，並且將它與其他作品結合。從長部第十四經被當作是對假定的如來的回答，以及被視為全體主題的後半部其現在所處位置看來，我們可以知道長部編纂者的意圖，但從本經在漢譯長阿含被置為第一品看來，我們不能將編纂者的工作，說成是參與作品的“創作”或稱為“作者”。總之，Franke 只能說編纂長部而不能說創作長部。能夠以文學作品的方式來加以觀察的，應是存在於長部以及長阿含編纂之前的個別作品。

如此看來，Franke 的研究是失敗的，但他把經典視為作品而加以處理的方法，是完完全全的正確。採取他這種方法，並且為了避免陷入他所犯的錯誤，首先應依據漢巴對照而推測此二者在發展為現形之前——那些出於同一源泉的，然後，再以它為“作品”而作研究。這種研究法，也可以脫離向來漢巴對照研究的錯誤。向來的對照研究，對於漢巴一致的部分，立即認為是佛陀的語言與直傳弟子的語言。但如同 Franke 所說的：從漢巴一致而推測出的經典原形，是依據在它之前的韻文式的文學作品，並且用顯著的想像而作出的。這些文獻不把它當作文學作品，卻把它當作史料處理，就好像把 Iliad 直接當作希臘史的史料。因此，Franke 所用的方法在避免這種弊病上，是不可或缺的良方。

本來，在多樣性的經典中，有很多經典不只是依據強烈的想像。但是任何經典都具有文學的形式。雜阿含的短經，每經雖只

不過數十語，但就純粹表現思想而言，首先還是應從文學的見地來觀察。這種作品中的問題，是非常單純的。

五、宇井氏的原始佛教資料論及其批判

以上我們提到從 Oldenberg 及 Rhys Davids 所學習到的方法，是從經律所含的敘述形式、用語種類、思想內容等，來辨別現存經律的製作年代、發展階段。其次，論及經由漢巴對照而探求經律古原形時，成果頗豐，並且將這些原形經律當作作品來處理（依據 Franke 的方法）。至於，充分理解這些方法的意義，並且以毫無遺漏的，很精密透徹的方式，詳論經律之處理的，是宇井伯壽氏的《原始佛教資料論》（註三九）。

宇井氏將佛陀及其直傳弟子思想出現的時代，稱為根本佛教，而將其後直到部派分立之前，有很顯著變遷發達的過渡期稱為原始佛教。他論述在現存漢巴經律中，如何辨別原始佛教、根本佛教的資料。首先，宇井氏以為現形的經律，不論漢、巴譯本，都是部派佛教的產物，他認為將五部四阿含直接當作是佛陀所說的這種態度，簡直荒謬絕倫。其次，他認為由漢巴一致而推測出的原形，其中也含有原始佛教以後所發展的；因此，不能直接將它當作阿育王以前的資料。若以這種原形較之九分教，則九分教還在它之前，至少，它可當作阿育王時代的資料。他認為我們所能找到的最古資料，是包含於五部中的九分教的古部分，以及與它同樣古的律的古部分，但是這些資料由於經由語言學方面的研究，而推測出它在阿育王以後有很多變遷，因此，不能直接將它當做根本佛教的資料。必須在某一個確實的標準之下，以批評的方式處理律與九分教，才

能構成根本佛教。至於可以作為確實標準的，不外就是從佛陀的重要事蹟、佛陀當時的一般思想，與經律的古部分中可以看到“佛陀的根本思想”。

以上的研究，是基於豐富的材料與精密的推論所作出的。在這個研究中，我們發現兩種平行的動機。一種是從現存經律中，找出根本佛教的資料；另一種是從較古資料的解釋，來確定佛陀的根本思想。後者原屬資料論的範圍，應在資料論之外，但在本論文中，宇井氏操之過急的將它放在資料論之內，並且以另外取得的佛陀根本思想，作為資料批評的最後標準。因此，在資料批評或佛陀根本思想的觀點上，雖有深切的洞察，但就資料論全體而言，難免有不徹底之憾。我們應有“只依據經律，不能完全瞭解佛陀之說”的認識而放棄資料論，更應遠離基於不完全的資料所作出的佛陀根本思想的解釋，亦即宇井氏所謂的“在論理的推理之上所構成”的資料論。

宇井氏對有關佛陀根本思想的見解，在目前而言，似乎是最進步的。但這些是宇井氏從所謂“沒有記載真相”的資料中，選出被認為是事實的佛傳之大略輪廓，是宇井氏依據其經驗而推測出具體內容的情形下，取捨資料而構成的。這是否真能說出歷史人物的佛陀之內生？這是從沒有記載真相的資料中，尋求真相的瞭解。這種資料不具有權威。最古的經律，也不是佛陀的語言、生活的直接記錄，其中所表現的，也只是弟子們的理解痕跡。因此，我們採取了前述的方法，若以前述的方法來瞭解佛陀的根本思想，我們就不必再以根本思想作為資料批評的確定標準。因為目的若已經達成，沒有人為了手段而使用目的。宇井氏是以佛陀的根本思想為基礎，而觀察涅槃思想的變遷發達，而不是為了“確定資料的新古”

才作研究。資料論只不過是他依據經典的解釋而達成其核心研究的準備，也就是爲了闡明佛陀本身涅槃觀思想之變遷，爲了探索其內面線索而作的研究。正確地處理資料，是這種研究的基礎，但不能認爲這種研究是爲了闡明正確地資料處理。

如此看來，宇井氏的資料論功跡，在於即使再古的經律也不能全部當作根本佛教的資料。就探求根本佛教的資料而言，他的成績是被否定的。但就闡明現存經律性質，及其新古發達階段的所謂原典批評而言，宇井氏有很大的研究成果。

宇井氏將有關經律的傳說與經律本身，截然加以區別。他認爲應避免將傳說中的，以及阿育王碑文中的《五部》，視爲現存的五部。他掌握住現存的五部四阿含，從其中探求特質。就律藏而言，成爲律藏根本的波羅提木叉，無論是漢譯或巴利本，各本之間有很顯著的不同。其中的任何一種，都不能斷定爲最古形。很顯然的，現形律典的確定是在部派時代。就經藏而言，四阿含、巴利藏都有各自的傳承系統。因此，我們若直接依據現形的五部四阿含，則應考慮到其中含有部派時代的思想。若將這些異本加以比較對照，取出其中共通的部分，即能取出現存經律的原形。據此可以知道更古時代的經律。但在這種原形上，可以看出四部四阿含的編集；因此，有必要觀察其編集方針與目的。

現形的長部、長阿含其編集方針不盡相同。Franke 所認許的長部編集方針，並不適用於長阿含。但大體而言，兩者包含了相同的經，並不是偶然的現象。長阿含、長部中的經典，主要可分爲三種。其一，向外道說明佛教的優越。其二，說明佛教的教理大綱。其三，說明佛陀是超人。雖然在現形的長部、長阿含中，經典排列順序不同，但還是可以看出兩者都是以這三種爲編集方針。中部、

中阿含的品的區分方法，與各經順序也是不一樣，但兩者的編集方針都是收集教理的說明或解釋。相應部、雜阿含是把互相有關聯的經典，加以分類集成，增支部、增壹阿含則是把成爲各經解釋主題的數目依序加以分類編集。如是編集方針，顯然是發生在很多經典成立之後。從這些經典被引用在其他經典時，不舉出部名、聚名；以及無法從阿育王誥文中所舉的經名，確定當時已知五部四阿含看來，更可以證明這些經典，本來就是獨立的經典。也就是說，在阿育王時代還沒有四部四阿含的編集。並且，前面所說的原形，也不能直接當作阿育王時代的資料。我們應考慮到在阿育王以後，四部四阿含編集時代的作品也有可能混入。

在四部四阿含編集之前，曾經有過小規模的編集。宇井氏從經律中所說的九分教發現這種情況。他曾經在現存的經藏中尋求此九分教。宇井氏一方面批評佛音的解釋，一方面作出如下的推定：(一)經是經集之初四聚。(二)應頌是相應部第一聚的有偈聚。(三)解釋是相應部因緣聚初八小聚。(四)偈是經集的最後聚彼岸道。(五)自說是現存巴利小部中的經典。(六)如是語也是一樣。(七)本生是巴爾赫特雕刻中的二十八種圖案。(八)未曾有法是增支部四、一二七——一三〇，八、一九——二三，中部一二三等經典。(九)方廣是中部九、二一、四三、四四、一〇九、一一〇以及長部二一。這些經典與原形經典雖然不是一模一樣，但大體而言，它們算是很古的作品。又在九分教中，也有新古之別，如前記中的第(四)項最古；(一)(二)次之，兩者都被引用在各種經中。其次是(五)(六)，(三)(九)又次之。(三)(九)已都成爲經的解釋。最後是(七)(八)。

九分教中的本生，出現在巴爾赫特的雕刻中，又，據此可知阿

育王已知有過去七佛。由此可以認為在阿育王時代，九分教已經存在。但從語言的研究看來，九分教的語言比阿育王的語言晚。我們不能認為在語言產生變化時，思想內容沒有跟著變化；因此，毫無例外的，也不能直接將九分教當作阿育王以前的資料。尤其就思想而言，雖然它是古資料，但仍可看出隨著時代改變的痕跡。但，無論如何，九分教是我們所能追溯到的最古經典，以它為標準，即能判定在它之外的個別經典。更要注意的是：九分教中最古部分是以韻文書寫，其後，逐漸出現具有解釋性質的註釋。經律中，可看到很多註釋式的作品，其中至少有兩段以上的發展階段；因此，這些作品可能跟九分教中稍晚的部分同一時期，或者在更後的時代。

如果前述的總結是正確的，則宇井氏是以他自己九分教諸經研究的比定（註四〇），證明 Rhys Davids 的“從小詞華集發展到大詞華集”的說法，認為這種發展幾乎是在阿育王的時代，而四部以及律的形成，是在阿育王以後。看起來，似乎他的結論與 Rhys Davids 的結論大不相同；但，實際上，他很能活用我們應加以採用的 Rhys Davids 的方法與洞察。但，還成為問題的是：被 Rhys Davids 稱為“古材料”，Lévi 名為“聖典以前的原典”，Franke 稱為“南北兩傳都沒有保存的古作品”的聖典，是否只是如彼岸道品之類的作品，或者是由插入散文中的伽駄語而再重建的單獨韻文？因此，還是有繼續研究的必要。Rhys Davids 所說的那種在現存經律中時常出現的套句，那應是已整理為簡單的、文學形式的作品，而不是如宇井、Franke 兩人所極力主張的——佛陀的語言。

有關資料的處理方法，宇井氏的資料論已給我們充分地指示。不單如此，宇井氏在辨別佛傳與佛陀的根本思想上，也有他自己的

處理方式。但是，他對於 Franke 的主張所提出的修正意見（亦即在個別經典作作品式的分析），我們還有必要再進一步觀察。據此，我們可以區別作品的類型與系統，進而，可以辨別初期佛教界的種種潮流與傾向。

（宇井氏其後又發表《阿含の成立に關する考察》（註四一），這是有關前述那種個別經典的“型”之精細研究。這份研究與後文將提到的經藏之研究，兩者有同樣的目標，因此，一併留在後文敘述。）

六、將經律當作作品而探究其性質——律藏的考察

——律的受戒篇的發展階段 波羅提木叉的發展階段 依據戒的順序的考察 依據戒的內容的考察 結論

在觀察經律的作品性質時，要避免陷入 Franke 所犯的錯誤，最重要的方法，就是前面說過的漢譯諸異本以及巴利本的比較對照。據此，我們可以推測這些異本的原形，同時，也能知道由此原型發展到現形的過程。於是，必須仔細觀察引起它發展的想像力，才能毫無錯誤地規定各種現形經律的作品性質。原型的經律也是由一定的製作動機所導引出的。我們將它視為作品來加以分析。根據這種分析，我們可以看出數量眾多的個別作品之間，有一定的類型。又若將這些類型化的作品之製作動機加以分析，就能辨別出作為素材的最古材料。

依據這種方法，首先作律藏的觀察。

就經藏而言，我們只能依據不完全的局部性的漢譯單行異本，作局部性的三種以上的異本對照；但在律藏方面，與巴利律古度

相等，以及就全體而言，較為完備的律典，在漢譯本中，至少有四種以上的異本。其比較研究，不只是停留在漢巴對照的階段，而是五種以上的異本對照，其中有很多事實足以打開只知巴利律的歐洲學者的眼界。那些可以自由使用有力的數種異本的日本學者，卻只知道追隨歐洲學者的後塵，只重視巴利律典，實在令我訝異（註四二）。漢譯本當然含有很多翻譯方面的弱點。但是，在確定巴利本的權威時，由通過這種翻釋而推測出的各種原典，卻是最有力的典據。

於是，爲了顯示並且證明我們的方法，我們以佛傳中最古的、並且最值得信賴的典據（巴利大品前面的受戒犍度）爲基準，用以對照漢譯的四種異本。相信讀過大品的人都能發現：敘述佛傳的受戒篇的前半，當說完舍利弗、目犍連出家之後，敘述方式突然改變。在此之前，是以世尊爲主角，以描寫世尊的活動爲主題。在此之後，則以教團的入團儀式，及受戒儀式爲主題，世尊只不過是此一儀式的設定者。亦即其中的主角不是世尊而是教團。如是，後半部的敘述，是依序地說出受戒儀式的個個因緣如何成立，其後，以詳細的敘述結束完備的受戒儀式。若注意到巴利本中的這些變化，再來觀察漢譯四異本，則能發現四分律、五分律（註四三），除了細目之外，其他與大品大抵無異；但十誦律與摩訶僧祇律（註四四），卻有驚人的差異。在十誦律中，沒有前述的前半部，它一開始就直接敘述受具足戒法；而在僧祇律，把相當於前半部的那一部分，以簡略的數行敘述，作爲受戒作法的序。巴利本變化的部分，在它而言只不過是發端而已。我們將如何解釋這種顯著的差異呢？

傳統觀念中，有詳細解釋的，一定值得信賴；而簡略敘述的，不

外是略本。若以這種立場來看的話，包含佛傳的受戒犍度可能是原形，而五本中有三本據有這種形式。在此所以以簡單的敘述為略本，這是因為若以簡單的敘述為原本的話，則會陷入有詳細解釋的部分是後世附加的錯誤觀念。這還毫無批判的態度是我們所不能採用的。這五本中，哪一本是最古形，這還要從作品本身來探查。能使我們發現這種事實的，是受戒犍度本身的製作動機。

如同題目所表現的，受戒犍度以敘述受戒儀式的起源為目的。因此，統一此敘述的，是已經完備的受戒作法。這種作法是如何發生？於是敘述制定白四羯磨受具足戒的因緣。在進行這種作法時，希望入團者首先需要有直接的指導者（和尚），但這種規定又是如何發生的呢？於是，又說明應該有和尚指導的因緣。又在舉行這種作法時，那些希望入團的人應回答衆多問題，而那些問題又是如何設定的呢？例如：“你是男子嗎？”“你已滿二十歲嗎？”這些問題是如何產生的呢？於是，又說明為什麼發問這些問題的理由，即曾經有不是男子或未成年者加入教團，結果引起物議的故事。此處所說的完備的作法，是所有故事的出發點。

並不是說曾有一位作者，依據空想而作出衆多的因緣故事。既然在教團中受戒的作法，被當作重大儀式舉行，因此，教團內部發生這種因緣故事或傳承，是極其自然之事。在製作受戒犍度時，存在於教團中的這些因緣故事，一定是最有力的材料。作者只需要把這些故事統一在一定的觀點之下。如此看來的話，以“這樣的作法是如何發生的？”的說明來開始的十誦律，或以完備的受戒法之敘述來開始的僧祇律，最能符合受戒篇的目的。因此，此二者應是較古形的受戒篇，應認為二者以及與它倆完全一致的大品、五分律、四分律的受戒篇的後半部，在尚未加上前半部時，早已成立。

我們可以如此說：由於五本的對照，根據它們的共通點，可以發現受戒篇的原形。小品等的受戒篇，在進入後半部分，所以突然改變其敘述方式，是因為從這個部分起，受戒篇的原形，產生了另外的製作動機。

於是，我們試著來探討由此原形發展到現形的過程。在原形中，是以沒有指導者、沒有受過戒的比丘，由於其衣食住行上的威儀不合法，因而招致世人批評的故事開始，但在僧祇律，開始這個故事之前，又加上簡短的序。“世尊成道五年，比丘僧悉清靜。自是已後漸漸為非，世尊隨事為制戒。立說波羅提木叉、四種具足法、自具足、善來具足、十眾具足、五眾具足。自具足者，世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證善具足，如線經中廣說。”由此轉移到為了說明善來具足而提及前述的比丘不行儀的故事。但是，與十頌律不同的，在開始敘述受戒作法之前，它又插入從初轉法輪度五比丘到第十三次如來直接授戒的目錄。

世尊菩提樹下的大悟，及此受戒目錄，也可成為小品等的佛傳。而且，其著作者也知道這些傳說。並且，從“如經中廣說”的這種說法看來，作者顯然認為佛傳應在經藏中敘述，因此，不需要在律中說明。在此，所以加上這段序文，只是表明要說明受戒作法，而不是對佛傳有興趣。雖然不是佛傳的說明，但受戒篇的前面出現了有關佛傳的事項，因此，這還是不能忽略。在敘述受戒作法的因緣時，佛陀一定是其制定者。因此非常仔細的說佛陀大悟的事情，也是無妨。於是，由於敘述到有趣的佛傳，受戒篇的前面部分，遂有很大的增廣。若考慮到大品也是以菩提樹下的大悟開始說明，則前述那種情形，自然不是偶然的。如是，我們可以依序地探索十誦律、僧祇律、小品受戒篇的發展。

若把大品的佛傳，與四分律以及五分律的佛傳相比較的話，可以看出兩者有很顯著的差異。前者是從世尊成道後開始敘述，而後兩者追溯至成道以前，即從釋迦的族譜開始敘述。後兩者顯然是在大品成立之後才發展出來的。但，若單就成道以後的記事而比較的話，三律不但非常相似，並且，三律之間的異同，也值得注意。首先，就成道的敘述看來，四分律提及依據三明而得解脫，而大品與五分律都說由於觀十二因緣而得解脫；又四分律提及世尊成道後，呵黎勒樹神信佛，而大品與五分律缺了這部分。但若就魔波旬以及偈的問答而言，四分與大品完全相同，而五分律完全沒有這一部分。又在大品與四分律中，當敘述過與魔波旬的回答之後，即以世尊給予諸比丘擁有向希望受戒者授戒之權的故事，作為後面受戒作法敘述的伏筆，而五分律中，沒有這一段敘述。

但，也有四分律與五分律相同，而大品中沒有情形。例如：伊羅鉢龍王的故事與成道後入三昧的故事。若將這些差異處，加以除掉，尋求三律之共同點的話，則有梵天勸請、初轉法輪、耶舍出家、林中追淫女的青年的皈依、三迦葉的皈依、頻毘沙羅王皈依、舍利弗、目犍連歸依的故事。這些似乎是次於僧祇律的受戒篇（即後來再發展出的受戒篇的前半部）。這是把佛陀成道的記事完全省略，或與僧祇律一樣（不提及成道的體驗內容，只是簡略的描述成道），不得而知。但就故事的性質而言，將它視為與僧祇律同樣程度的成道敘述，可能比較妥當（註四五）。

現形的大品、五分律、四分律等受戒篇是從這種第三段的受戒篇原形發展出來，但在四分律與五分律中，還包含有其後發展的部分，因此，在第三段就將四分律、五分律與大品分離，未免過於草率。十誦律、僧祇律的系統與其他三律在第二段已經脫離，但由前

述的異同對照可知，其他三律還互相有接觸（註四六）。如果說三律在第三段時，各有不同的發展，則我們無法完全瞭解在魔波旬的偈頌上，小品與四分律爲什麼非常相似；在成道的記事上，爲什麼小品與五分律都說到觀十二因緣。在第三段的原形之後，我們可以推測到還有由於三律互相影響而發展的第四段時期。總之，現形的大品，是第四段原形的顯示。小品與四分律、五分律的分離應在第四段。增廣的佛成道以前的記事，發展成爲四分律、五分律的第五段。

但是，就這段記事而言，現形的兩律也有很顯著的不同。在四分律中，當舉出數十個神話式的王名爲佛陀的族譜之後，轉述到有名的相師占相的故事；兩者之間有很清楚的銜接痕跡（註四七）。在說及佛陀的族譜時，把佛陀的血統形容得非常高貴莊嚴，而在其次占相故事的開始，只記爲“生處豪族、父母真正”。又在出家的故事中，也是非常簡單的敘述菩薩觀老病死，心不欣樂，雖然父母悲傷不已，他仍然剃髮出家（註四八）。其中，完全没有以菩薩爲王子的傾向（註四九）。但是，在五分律，不但說明釋迦族的歷史，並且在出家的故事中，完全把菩薩視爲王子，詳細的描述有名的出門游觀、父王命令伎女陪王子書夜沉歡樂、王子中夜命令闍陀備馬，離開皇城、入林、購獵人袈裟衣、剃頭師爲他剃髮等故事。這是以“王子出家”爲要點。另外，又提及王子在進行的途中，曾與頻毘沙羅王會談，其後立即轉述到菩提樹下的成道。但是，簡單地敘述觀苦、出家的四分律，卻詳細的敘述五分律所省略的出家後的修道，例如：師事阿藍迦藍、鬻頭藍子，其後成就超越其師；與五比丘苦行六年、然後又超越苦行等，以這些故事作爲成道前記事的重心（註五〇）。由此看來顯然兩律的製作動機不一樣。如果四分律族譜

之後的痕跡，是表示發展的階段，我們不得不認為“非王子的菩薩”之出家與修道的故事，是前述第五段的發展，不得不承認敘述王子的族譜與出家的現形經典，是第六段的發展。

如是，若現形四分律、五分律的受戒篇，含有六段的發展，小品受戒篇具有四段的發展，僧祇律保存第二段的原形，十誦律保存第一段的原形，則現存諸異本，不只是異本的差別而已，並且還明白的顯示它們的發展過程。如果在律的本文中，對於僧團儀式的設定者（佛陀），有如此富於想像力的描寫，有如此自由的增廣，則有關受戒篇的原形，我們也應該注意是否也受到這種想像力的影響。因此，我們有必要也將受戒篇原形當作作品來分析。

如前所述，十誦律受具足戒法除了細目之外，大體上它與小品受戒篇的後半一致。但，細目不同，這又代表什麼？十誦律受戒法的卷首敘述：由於比丘不合威儀，於是佛陀制定“要具備和尚以及白四羯磨受戒之儀式”。但是在小品的卷首，卻敘述沒有和尚教導的比丘所行不合儀法，因此才有和尚制度的制定；其後并有和尚與弟子之間的詳細作法。其次由於提及要求出家的婆羅門的故事，因此又敘述白四羯磨的制度。

又，在大品中還附帶提及：對不遵守和尚弟子作法者的制裁、請求比丘授戒的作法、授戒者應說示四依法、不滿十人的集會不應授戒等等。出現在十誦律中的一則因緣，在大品中被分割為數則因緣，并且有更詳細的敘述。我們是否應認為：大品中詳細敘述的，十誦律卻將它省略？我認為這也未必。因為，這些因緣與記載受戒作法的大品、十誦律一樣，被置於受戒篇末尾的部分。在已經確定受戒作法之後，才提及作法因緣時，首先說明有關大綱的因緣，其次再論述細節，這是當然之事。又若把十誦律與四分律、五分律

相較的話，則十誦律只有不合儀法的比丘的故事與其他律本相同。雖然如此，在儀式制定的範圍與其他的個別因緣上，絕對不能說是一致的（註五一）。顯然可以認為其他三律是從十誦律這種簡單的形式而增廣出的。如是，我們可以知道，向來籠統的認定是受戒篇的原形，其本身已有很多發展痕跡；因此，在諸異本之間，我們很難找到直接的一致。

在這部分的比較研究中，對我們較為有利的是：雖然諸異本中因緣故事式的說明順序與廣略，有顯著不同，但在形成核心的受戒作法的敘述，大體上相同。無疑的，受戒篇的製作動機是想說明此受戒作法是由佛陀所制定。我們只要觀察這種製作動機，在各種異本中有什麼樣成就，即能瞭解各異本的意義。在這種觀察中，十誦律與僧祇律的比較，值得注意。

十誦律與小品、四分律、五分律等相同，都是在制定受戒之事之後，逐漸加上仔細的規定，最後完成確定的受戒作法。但僧祇律，卻將確定的受戒法的敘述置於前面，其後將不名受具足的條項（相當於受戒作法中的問遮法）（註五二），給予因緣故事式的註釋。如此看來，兩者的形式似乎非常不同，但若詳細研討，十誦律等的因緣故事，不外也是在註釋這種相當於問遮法的條項（註五三）。兩者不同之處，只在於是將這些因緣故事當作受戒作法的歷史，或當作附加的註釋。這種差異表示將同一的材料給予不同的整理方法，但其製作動機（說明受戒作法的因緣）沒有差別。在此，我們看到一個相同動機、相同材料但形成方式不同的時期。在這個時期，受戒作法雖已確定，但其作法因緣，順序沒有一定。作者或將這些浮動的因緣故事當作歷史來處置或當作附加的註釋，而成立了受戒篇。

如是，我們不得不認為受戒篇，最初至少已有兩種區別。當然，我們也不能因為如此而認定僧祇律的受戒篇，就是直接傳承當初的形式。其中還是有不少後傳的變化（註五四）。這種情形可以看出十誦律式的整理方式，與小品、四分律、五分律等的細目上，有很顯著的不同。就後者而言，從異本一致之處，可以尋出其原形；但，我們不應忘記，依此而得出的原形，也只不過是兩種受戒篇中的一種。

對我們而言，被浮動的因緣故事所纏繞的受戒作法的原型，是最重要的。若能瞭解這些情形，我們即能到達受戒篇的真實根源。所謂受戒篇的根源，不外是在教團中實際上舉行過的儀式。這些儀式被與起源有關的這種傳說纏繞。這種傳說也同於一般的傳說，實際上當儀式成立之後，它還是繼續地存在。我們應認為：產生傳說的當時，人們已經忘掉使這種儀式成立的真實事件。真實事件反而要從受戒作法本身中探求。依我個人的看法，這些受戒作法，不是產生自擁有偉大人格的人的教團。應該是產生自缺乏教化力量的末流者所率領的教團。註釋者所注重的問遮法即是證據。我們不能認為偉大的宗教家，拒絕罪人、殘缺者、官吏、未成年者進入其教團。為了維護釋迦的名譽，我敢作出如上的斷定。據我所知，經律中的任何部分，我們看不到可將受戒作法歸為是釋迦所作的證據。

由於將受戒篇當作作品來分析，因此我們知道成為其核心的最古材料，只是在表示釋迦滅後的教團生活。這種結果是否能立即影響律之全體？我的回答是肯定的（註五五）。這種情形也由於律的核心、並且是最古層的波羅提木叉的研究，而有更一層的瞭解。

關於波羅提木叉，宇井氏已依據諸異本中戒數的不一致，而斷

定現形波羅提木叉的確定，是在部派時代（註五六）。這一點可從各律戒條順序的不一致，得到進一步的證明。諸異本之間，戒條順序一致的，只有四波羅夷（追放）、十三僧伽婆尸沙（懲治）以及二不定法。九十二波逸提（懺悔）與百則以上的衆學法，還可說是由於人類記憶力有限，因此，各異本的順序不一致。但僅僅只有三十條的尼薩耆波逸提（捨懺悔）也看不到一致的順序，這是什麼原因呢？依據布薩篇的記載，在每月集會時所誦讀的是波羅提木叉。既然誦讀成爲儀式，則其本文不應由個人任意改變。零碎的順序不同，意味著教團所行儀式的不同。因此，我們所看到的只是反映著不同教團儀式的各種波羅提木叉，卻無法知道原始教團所共通的波羅提木叉。

若以五種律典的尼薩耆波逸提的順序來相互比較，則四分僧戒本與巴利本最相近，僧祇律次之，十誦比丘波羅提木叉戒本也沒有太大的差異，但彌沙塞五分戒本（註五七）其三分之二的順序完全不同。若以十誦戒本爲基本而言，則四分戒本與它最相近，巴利本次之，僧祇稍稍不同，而五分戒本同樣有三分之二的不同（註五八）。根據這個比較看來，巴利本與四分戒本很相近，立於特殊地位的是彌沙塞五分戒本。十誦戒本與僧祇律戒本沒有什麼特殊性。但在波逸提第九十或九十二戒的順序，兩者的特點很明顯的出現。亦即巴利本仍然與四分戒本非常相近（註五九），而十誦戒本與僧祇律有很顯著的差異（註六〇），並且，十誦與僧祇之間也有很顯著的相似（註六一）。彌沙塞五分戒本介於這兩種波逸提之間，它有些部分比巴利、四分更接近十誦律、僧祇，有些部分比十誦、僧祇更接近四分、巴利。但，很難說它與哪一種有同一的系統。因此，我們可以看到大概是三類的波羅提木叉。

又若以這三種差別來觀察衆學法，我們再次發現到驚人的事實。在波逸提中如此相近的巴利本與四分戒本，卻很難在衆學法中求得兩者的順序、戒數有一致之處。十誦與僧祇之間的情形也是一樣。我們見到了五種不同的衆學法，卻不知於何處求其原形。尤其有關佛塔及佛像等二十六條的規定只能在四分戒本中才看得到。將這些規則加入據說是佛陀親自所制定的戒目中，必定是在人們忘掉佛塔、佛像之起源的時代，也就是在阿育王造塔、犍陀羅佛像發生後相當久的時代。在這種新時代中，戒目的增補極有可能發生——這也正可作為衆學法極有可能變動的鐵證。

若可以像這樣的將新的部分除掉，則其他部分也同樣可以除掉。例如（註六二）在四分律中，有“不得搖身行入白衣舍”的規定；而在巴利本訂為“不可搖晃身及頭……”，十誦律及五分律訂為“不搖肩、頭、身……”。同樣的，在“好覆身”的規定中，演變為覆蓋胸、脇、身等三種；在“不得嚼飯作聲”食中，演變為吸食、嚼食等兩種聲音。然而，有佛塔佛像等增補項目的四分戒本，在這方面的說明，反而不如十誦、五分詳細。這是值得注意之處。就項目數量而言，若把四分律的佛塔、佛像之項除掉，則四分戒本與僧祇律戒本、巴利本等三本，大致相同；而十誦戒本與彌沙塞五分戒本大致相似。若認為較簡單的形式較近於原形，則前者可說保存較古之形，後者是其後的發展。如是，在這五本中，可以取出約有六十則的共通項目，這些項目或許就是衆學法的原形。在這種情形下，順序不同也是無可奈何之事。為所有教團共同使用的布薩儀式中的衆學法的原形，實在難以尋出。

如是，我們可以發現波羅提木叉中，從尼薩耆波逸提、波逸提、衆學法直到末尾，其差別逐漸增大。這正是證明波逸提與衆學法

形成於不同教團中的明證。然而，縱然各本的波羅提木叉其形式有所差異，我們還是有必要承認這裏所說的戒目，其中有相同之處。也就是說，波羅提木叉形成於不同的教團，但其體裁（戒目）仍是共通的。戒，是實施在教團中的法律或規定。這種法律或規定，不外發生於教團本身的生活中。因此，波羅提木叉的核心是“教團的生活”，這是極其明顯之事。

但這種教團，果真是釋迦牟尼佛所率領的教團？一位偉大的宗教家，在衣、食、住、行方面教導我們應採取高尚、恬靜的態度，並不是不可思議。這些儀軌雖然不是一定要由偉大宗宗教家指導才能知曉，但也並非不適合偉大的宗教家。然而，若認為一位偉大的宗教家制定出像“不得含飯語”“不得舌舐食”“人坐已立不得為說法”等數十則如此瑣碎的規定，那未免太不可思議。同樣的，我們不能否認偉大的宗教家會教導修道者統御性欲。但像“不可與女人同宿”“旁無男子，為女人說法不可超過五六句”這種過於詳細的規定，實在很難相信是由偉大宗宗教家所訂定的。總之，對那些真正捨家、專心向解脫道的人而言，根本不需要這些繁瑣的外在規定。我們無法認為經由這種規定而統御的僧團，就是那種被偉大宗宗教家的強烈情操所震撼而聚集的團體。這種情況下的團體，應該是精神上已經衰弱、形式上已經固定的僧團。也就是說，成為波逸提、衆學法的核心教團生活，是末流者所率領的教團。這種結果與受戒篇所分析的結果極為相同。

有關波羅提木叉的研究，有必要再深入研究各戒的內容。各種異本如何隨著時代而變遷？因比較對照而得知的各戒原形，又是如何異於釋迦時代？……等等這些問題，若能再深入研究，自然可以得知。例如：在波逸提中，訂有禁止“抗辯自己未學此戒”的條

項(註六三)。也就是在巴利、四分中,有未問“通律比丘”之前不服、在僧祇中“持法深解的長老”、五分“通法律比丘”、十誦“通經、律、論比丘”的記載。十誦律中的《通經律論》,表示當時是經、律、論三藏已經完備的時代;不過,誰也無法斷定這一戒則的最古原形,是律或法中的哪一種。

從波逸提中(註六四)另外的戒條看來,在教團中有人主張“我已瞭解佛所說法,行淫欲不成道障(註六五)”,但被反駁(佛不如此說)。也就是說,衆人對作為典據的佛所說法,曾經有過爭論。因此,我們可以認為不服戒者向持法深解的長老所問的問題,即是戒的古形。但是根據波逸提中其他戒則(註六六)的敘述,我們知道波逸提中曾提及每半個月有波羅提木叉的誦讀,並且還制定禁止“這種雜碎戒(註六七)反而有害”“這種規則沒有被收入波羅提木叉經中”等反對波羅提木叉的條項。波逸提本身是波羅提木叉的一部分,但很顯然的,波逸提這一項并非指包含它自己的現形波羅提木叉全體,而是指在這項目被加入之前的簡單的波羅提木叉(註六八)。因此,不服戒者向“通律比丘”所追問的內容,可視為是波逸提的古形。

我們無法確定哪一種是原形。但,唯一能確定的——這個典據無論是求諸法或求諸律,這種戒則之所以存在一定是以“對戒的反抗”為前提。這種情形與前述的以抗拒波羅提木叉為前提而舉出的戒則一樣,都能顯示波逸提的特殊性。如果我們認為包含這些戒的波逸提,它形成一個整體是在這些戒成立以後才被綜合的,則我們不得不推定波逸提是被附加在波羅提木叉後面的一部分。根據這個結果,我們獲得一個概念:波羅提木叉的全體是逐漸發展開來的。

當我們誦讀波羅提木叉時，首先會遭遇一個問題。雖然四波羅夷、十三僧伽婆尸沙、三十尼薩耆波逸提、九十波逸提等，有非常井然有序的區別，但其內容的輕重順序極不調合。這是為什麼呢？尼薩耆波逸提中瑣碎的衣食住行的規則，是否真的比妄語、兩舌、飲酒、殺畜生等禁戒更為重要？例如：在六年內重新製作臥具、病僧經七日還飲殘葉等，真的比妄語、兩舌的罪更重嗎？我們無法理解如此制戒的道德意義。但若經由前述的觀點來看波羅提木叉，這個疑問即能冰釋。當可以舉出足以構成驅擯罪的邪淫、偷盜、殺生、妄語等戒；有必要懲治的罪：有關淫欲的有五種、住居的二種，誹謗的二種，僧團統一的四種；需要沒收懺悔的，有關衣食住的三十則規定時，波羅提木叉或許也借此而完成了完整體系。但是，由於運用這些規則時，不斷地引起物議，因此，又開始制定如：所謂犯妄語戒是指妄語聖智，才是波羅夷，至於一般妄語可以懺悔得救；殺生戒是指殺人才是波羅夷，若是殺畜生，懺悔可以得救等詳細規定。在波逸提中，詳細地列舉“容易引起嫌疑的行為”，即是這種努力的痕跡。

如果戒律的內在精神能被接受，則沒有必要制定如此繁瑣的戒條。這些戒條所對治的——是那些無法期望具有內在誠實的比丘。於其中，我們也見到僧團中精神衰退的痕跡。

在努力詳細制定法規之下，終於制定出將一舉手、一投足加以法律規定的衆學法。這種規定不是因於教團的精神而施行於教團內的生活，而是從外面來束縛比丘。這個階段是波羅提木叉的最後階段。如是，我們可以將隨著教團生活固定化而戒律逐漸詳細的過程，分成前述的三個階段。不過，雖說是第一階段，但我們仍然不能認為那即是由偉大宗家所率領的教團的規定。如前所述，

我們承認釋迦佛說過淫欲的超越。但是以自己人格的力量將這種精神灌輸入弟子心中的人，有可能以“手淫需要懲治”“雖然不行性交，但以欲心為女人摩背需要懲治”這種規定（註六九），做為教團的重大法規嗎？我們無法給予肯定的答復。縱使是波羅提木叉最古層的規定，我們還是要認為它成立於已經固定化的教團生活。

如是，我們得到如下的結論。（一）我們從律藏中無法得到佛及其直傳弟子所領導的原始僧團的任何資料。我們只能透過後代形式化的僧團規定，來瞭解成為後世僧團源流的原始僧團。（二）僧團生活開始形式化的固定，內在的理解轉為外在的規定，另外，波羅提木叉以及種種儀式也逐漸形成。這也表示此一時期的入團者，未必是單純的求道者。這一時期應是僧團生活在當時社會佔有很大的優勢，然而，這時候距阿育王的時代又有多久呢？（三）波羅提木叉以及儀式隨著僧團生活固定度的增加，它也逐漸趨向詳細，最後形成現存的形式。此一時期，很顯然已採用某些防止手段，防遏那些為衣食而加入教團的人。或許這時候是阿育王的時代。但當時幾乎已經完成的僧團規定，比起現於阿育王誥中的道德精神，顯然更為固定。我們不能認為阿育王誥中的 Vinaya-samukase，就是這種僧團規定。或許發展的第一階段的波羅提木叉（屬於第（二）項波羅提木叉的某種形式），在此有其特殊意義。（四）產生被規定必須誦讀的波羅提木叉，以及僧團儀式的註釋及因緣談。第（三）項中，明顯地可以看出反抗僧團規定的痕跡。註釋、因緣談正是想借著佛陀的名義，努力地使僧團規定具有權威，以便制裁前述的反對者。（五）編纂僧團規定，及其註釋、因緣談。此一時期，開始出現不同的部派，因部派的差異編纂方式也有不同。但彼此的差別不很嚴重。可能四分、巴利的系統、十誦的采統（註七

○)以及僧祇的系統在此時開始分離。(六)不同部派的僧團中,逐漸詳細發展出註釋、因緣談。(七)部派的對立越加顯著,最後形成現存的種種異本。這一時期,或許是在公曆紀元後左右。

我們若只是以現存律藏作為研究對象,則前面所說的觀察方法應是正確的。雖然我認為僧團生活之固定,是波羅提木叉與種種儀式發生的根據;但我並不主張因為如此而原始僧團不具有一切規則與儀式。我的根本結論是:如果不顧及已成形式化的僧團生活,則很難理解“保存於現存律藏中的僧團規則以及儀式”。佛陀所率領的原始僧團存在著什麼樣的規則、儀式?佛陀是否制定了教團的刑法(評定弟子的非行有否必要驅逐)?從現存資料中,我們無法得知。我不想處理——決定歷史的佛陀是否真是如此制定——這種困難的問題。我只是承認佛陀是位偉大的宗教家,至少可以斷定現存律藏與佛陀沒有直接關係。如果我們同意“偉大的宗教家”是被高度的理念化,則認為律藏是小乘而加以排斥的立場,我們可以給予認可。於是,我們不得不承認那些將歷史人物的佛陀轉為理念的佛陀的大乘家,遠比那些以律藏為佛傳材料的學者,更具有深澈的洞察力。話雖如此,我們的研究仍然必須從這兩種極端間的中道中繼續進行。

七、經藏的考察

——代表作的大般涅槃經之研究 從涅槃經之分析所得觀點之適用 尤其是與處理教理傳承有關的經典 經典中的種種傾向

其次,是經藏的研究。經藏異於律藏,其內容的性質具有多樣

性；因此，不能以研究律藏時所用的方法來控制。但是只要我們找到能夠釐清各種資料的本質之特徵，我們不必俟候這些資料一一的被精密地整理，就能正確地著手進行。發現前述的特徵，是我們這裏所預定的目標。

現形的五部四阿含是不同系統的部派所傳，因此其編纂還在阿育王時代之後。這個結論也經宇井氏（註七一）論證過。尤其現形漢譯增壹阿含、雜阿含二者（如同松本文三郎氏（註七二）早已論證）成於公元後 2 世紀乃至 4 世紀。雖然其內容絕大部分極為古老，但無法否認其中含有後代的增補。如果五部四阿含的“編纂”事業是持續到公元後，則直接以現形的各部各阿含，來判斷彼此之新古，也就變得完全毫無意義。只有瞭解五部四阿含中個個小經的性質才有幫助。因此，Franke 那種只拘泥於“編纂”的研究方法，我們不擬採用，我們想直接研究個別的小經。

首先所要掌握的經典，是被視為代表性作品，最常為內外學者論及的長部大般涅槃經（長阿含遊行經）。本經是描述佛陀入滅的前後，如同 Rhys Davids 所說“就像基督教的福音書，它是佛教的代表作（註七三）”。不單如此，漢譯本中，除了遊行經之外，還有三種單行異本，對照起來非常方便。透過這些經典的研究，我們希望能找到一般經典中的某些觀點。

松本氏（註七四）曾經嘗試將本經的五種異本加以對照。茲將松本氏的論究概述如下：（一）就作品結構而言，巴利本、遊行經、失譯般泥洹經、白法祖譯佛般泥洹經等四本幾乎完全一致，而傳說是法顯譯的大般涅槃經則有顯著差異。亦即在法顯譯本中，省略佛陀發病前的遊歷，而將其中較為顯著的說教與事件置於發病後。法顯本或許是以“佛之入滅”為主題，所以才如此改造。儘管有如

此差異，但有關發病後的描繪，比起其他三本而言，法顯本與巴利本最為相近。(二)巴利本、遊行經本以及法顯本等三本都說供養塔可得福德。但巴利本敘述最簡略，遊行經本除此之外還加上禮拜四處佛跡塔，這一點在法顯本更為強調。或許原形的涅槃經中沒有提及供養佛塔的功德，直到供養塔將獲得何等功德成為問題後，主張供養佛塔可以獲得福德的法藏部弟子，才將這種觀念加入涅槃經中。反之，白法祖本與失譯本完全不提供養塔的福德，反而加入其他三本所沒有的彌勒信仰。亦即白法祖本與失譯本是由彌勒信仰者次第增補而成。(三)就佛入滅時頌者之中有不少神話式的人物而言，只有遊行經令人覺得是大乘教勃興後的修正本。(四)或許各本的流傳分是後世在各地分別成立的。(五)大乘法身常住的思想尚未出現於各本中。

根據上來的研究，我們可以知道這五種異本如何的被後代增補。我們且從這個研究的歸結出發，希望能更進一步的找出這些異本的同一起源(原形)。

根據松本氏的看法，本經的結構只有法顯本有顯著的不同，顯然這是因於後世改造。然而，我們在斷然如此認定之前，還是應該給予法顯本一個異本的地位，作為五本一致的涅槃經的起點，從其中取出有關佛陀“決意入滅”的描述。發生此重大事件的場所各本所述都不相同，如恰哈拉塔附近、維耶梨神樹下、維耶離猿猴館等等(註七五)，唯一不變的，是這些地點都在毘舍離。經中敘述佛陀讚歎四周的風景。但各本所舉的地名與景物并不相同(註七六)；又只有遊行經沒有這段敘述，它只是描述佛陀的病苦。因此，很難斷定佛陀在決意入滅之前，對自然與人生抱持欣悅心情的描述就是原形(註七七)。

諸本一致之處，只是承繼前述的種種之後的決意入滅。首先，佛陀說明成就四神足者，若不欲入滅，可得住世一劫。此時侍者阿難應利用此一時機懇請佛陀不入涅槃，但他卻不知佛陀的暗示，只是茫然的呆立一旁。於是佛陀避開阿難默然獨坐。此時，魔波旬出現，請求佛陀入滅（註七八）。於是佛陀以清明的意志決意捨壽入滅。當時大地震動，阿難驚惶的奔到佛陀身旁叩問因由。佛陀舉出地動八因緣，八因緣的最後即是佛陀決意入滅，以及佛陀入滅。

上來的敘述，不論是詳細或粗疏，都可在五本中的任何一本看到。但是在此之後，五本之間就出現顯著的差異。白法祖本在佛陀說明地動八事之後，佛又說：“今佛卻後三月當般涅槃，天地為當復大動。”隨即轉為阿難聞佛說後，悲歎不已，並加以勸止，以及佛陀告以勸止之機已經消失。失譯本中，佛陀述說地動第七緣是佛決意入滅，第八緣是佛入般涅槃時，阿難馬上領悟而問佛：“佛已捨壽否？”佛陀回答說“是”。其中，也有阿難勸止、佛陀告以勸止之機已消失，阿難聞佛陀如此回答後，開始悲歎的敘述。兩者都是以地動因緣的說明，作為佛陀決意入滅的最初聲明。

但是巴利本與法顯本在地動八緣說明之後，加上詳細的八眾、八勝處、八解脫的說明，以及佛成道時佛與魔波旬的問答，今日在恰哈拉塔接受魔波旬勸誘，決意入滅。然後，阿難才開始勸阻佛陀入滅。隨著八眾八勝處等說明的加強，地動說明成了單純的地動說明，其聲明決意入滅的意義完全喪失。而且無可否認的，故事展開的速度也隨之弛緩下來。尤其在巴利本中，佛陀回答阿難的勸止，極為詳細。至於另外的異本，阿難的勸止被佛陀駁斥：“汝非默然不懇請佛陀不入滅否？”於是，這種勸阻機會即告消失。法顯本的情形也是如此。而巴利本除了前述的反駁之外，又反復的加上

從過去到今日，佛陀向阿難做過五次相似的暗示，而阿難全都不加注意。雖然場合有所異動，但內容只是一再重複。此時，故事的發展弛緩，更加明顯。因此我們必須探討在諸本一致的決意入滅之後，佛陀決意入滅的聲明，阿難的勸止，以及佛陀拒絕等事件，在原來是如何敘述。

根據白法祖本、失譯本所載，由於佛陀說明地動因緣，而領悟佛陀決意入滅的阿難，如此懇願“我從佛口聞受，若比丘有是四法，名四神足，欲不死一劫可得。佛德過四神足，何以不止遇一劫”。由於佛陀已經決意入滅，因此對阿難的懇願，佛陀答以“不得復止”。巴利本及法顯本中，這些簡單的情節由於下列二種而擴展開來。一種是只是法數一致而被插入的教法（與故事沒有直接關係），另一種是爲了強調其必要性，重複地說明故事中的重大事因。是包含這兩種的經典是原形？或是不包含的才是原形？當然我們認爲不包含的才是原形。這種故事的性質，顯然首先是以有所感受的方式，而敘述故事情節，當故事情節深深烙印入人們心裏之後，人們已能適應使故事弛緩的效果，爲了使內容更豐富，逐增廣導致故事發展弛緩的情節。如此看來的話，白法祖本與失譯本所保存的，是四本所共通的。或許可說即是諸異本的原形。

關於決意入滅的聲明與阿難的勸止，只有遊行經顯示出特殊形態。亦即佛陀在述說地動八因與八衆之後，率領阿難到香塔，聚集香塔附近的比丘爲說佛陀教法大綱，然後在會衆之前，聲明三個月後將要入滅。因此，佛與魔波旬的往返回答、阿難的勸止，都是發生在會衆之前。除了遊行經，其他異本描述佛陀在拒絕阿難勸止之後，齊聚比丘於一堂，宣告大衆佛將於三個月後入滅，而遊行經將這兩段合而爲一。因此我們也必須追問：哪一種敘述最接近

原形？

就故事的動機而言，決意入滅以前給予阿難暗示，決意入滅、阿難勸止、佛陀拒絕等四段是故事的核心。遊行經的敘述也不失此。但遊行經在決意入滅、阿難勸止之間，插入地動八因與八衆的說明、召集大眾講堂說法；因此，故事發展稍被打斷。這種情形遊行經遠比巴利本嚴重。就遊行經中只插入八衆的說明，而不說八勝處、八解脫等這點而言，它顯然比巴利本還古老，巴利本可說是依據它所增廣的。但遊行經中八衆的說明已經不只是“插入與故事沒有直接關係的教法”，並且在勸止入滅的場面上，對於阿難的處理方法是巴利本中所見不到的新方式。其中，阿難是在會衆之前，勸止佛陀入滅。“爾時賢者阿難即從座起、偏袒右肩右膝著地、長跪叉手白佛言：唯願世尊，留住一劫勿取滅度，慈愍衆生饒益天人（註七九）。”我們無法認爲此堂堂賢者的阿難即是因地震而驚馳至佛陀身側（註八〇）、或因佛陀決意入滅而啼泣的侍者阿難（註八一）。就這點而言，我們不得不認爲現形遊行經是大乘教興起以後所增補的。因此，遊行經的這一部分是諸異本中最新的部分。

與決意入滅密切結合而被述說的入滅聲明，是這個故事的一個重要的時刻。但此時所說的法的內容，諸本未必一致。五本共通一致不變的只是如下兩點：一種是論述天地人物或世間一切皆無常，因此不要憂慮責怪佛之入滅；另一種是在佛陀入滅後，佛弟子應以佛所說的“法”爲指導者而精進向道。我們不得不認爲在聲明入滅這個時機上，這兩點是最適當的說教。

諸異本的不同在於開始說明的這一段“法”。白法祖本不說是法，只說是“經戒”，只記爲佛經可讀可諷可學（註八二），但其後又加上有關四事八事等的教誡。巴利本與失譯本明顯的提出“何謂

法”的問題，然後舉出四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道（註八三）；而法顯本以前述之三十七道品為略說法要。遊行經不只舉出四念處等，又將法解為經，甚至列出貫經、祇夜經等十二分教之名。進而在失譯本中，當問“云何法”答以四念處等等，其後，更在追問云何四念處之後，又加上三十七道品全部註釋。

很明顯的，於其中我們所看到的不是“佛陀之說教”，而是故事敘述者本身所瞭解的“佛所說的法”的大要綱目或其羅列與註釋。因為若在這種重要時期，佛陀只以四念處或八聖道等作為佛法綱要，如此則顯示佛的根本思想（四諦十二因緣）等其他傳承不會產生。又，若只以十二分數為當時的法的指示，則以九分教或五部四阿含等為佛法的其他傳承，也會失其根據。因此，我們認為故事的敘述者將佛法綱要解為四念處乃至八聖道，或將佛經解為十二分教。更且，我們不能否認除此之外，另外有人將佛法綱要解為四諦、十二因緣，將佛經解為九分教。若是如此，則將四念處等綱目導入這個故事的人，是屬於將修行當作佛法本質的派系，至於產生十二分教這種的分類，是在將種種經典分成九或十二類之後。諸異本的差異，應發生於增廣的時候。最原始狀態的故事中，沒有將佛法如此限定。

從有關決意入滅及其聲明的故事中，由於前述諸異本的共通處，我們可以發現其中含有一則脈絡緊密、意義深遠的故事（註八四）。“已得不死之佛陀，以自己的意志決意入滅。其內在的含義，連最親近之弟子也無法瞭解。佛陀以自己的入滅，作為世間無常之最大實證，并告戒弟子應以‘法’為指導者。”雖然這個故事已被強度的神話化，但無論如何，偉大宗教家的精神，生動的於其中發揮作用。然而由於後人隨意增廣佛陀（故事主角）的言論，因此，

這則故事的深遠意義也隨之減弱。而且隨後的教團，又導入自認為是佛陀根本思想的教法，更將故事增廣，因而促成種種異本的發展。——這是我們從涅槃經典中所獲得的一個觀點。

其次，從入滅聲明到入滅之間的故事，在涅槃經中雖然占了重要地位，但很難在諸異本之間求得一致。暫且不論其中個個場面的描述有所不同，就是連結於其中小故事數目及順序，諸本也是不同。但若將法顯本中所收的部分（在其他異本是佛發病前的故事）除掉，則法顯本與巴利本相當一致。不過，即使如此相同的兩本，其中仍有差異。亦即對於轉輪聖王故事的處理方式有別。根據巴利本所載，阿難向佛陀請求不要在拘尸羅這種小村鎮入滅，最好選大都市作為入滅之地（註八五）；佛陀告訴阿難：拘尸羅是往昔大善見王的首府，人民盈滿、豐樂熾盛、日夜常聞十種物音。而法顯本與其他三本漢譯本，都在此插入全部的轉輪聖王經，因此將涅槃的故事劃分為二。所插入的轉輪聖王經在巴利長部中，是另外的單獨一經，置於大涅槃經之後。究竟哪一種處理方法較近於涅槃經的原形呢？

巴利大善見經以前述的阿難與佛陀之間答開始，而以因為大善見王是佛陀前身，因此佛陀不是第一次在此地入滅的敘述作為結束（與漢譯本相同）。這完全是取自涅槃經。但由於這些敘述夾雜在漢譯本的涅槃經中，明顯地妨礙涅槃故事的統一。因此我們不能認為述說佛之涅槃者，只是為了述說涅槃之地適合佛陀涅槃，於是深入描寫理想的帝王（脫離敘述涅槃的原意）。Rhys Davids（註八六）認為前述的涅槃經的部分比大善見經還要原始，但這一部分的大善見王的傳說，還沒有現形經典那麼發達。我們不能認為現形經典的述說者不知大善見王的詳細傳說，但我們必須認為

轉輪聖王經本來就是以單獨的動機而獨自發展，其後才與涅槃經結合。隨著與涅槃經結合，理想帝王的描寫同時也帶有佛本生譚的色彩。因此，轉輪聖王的故事不是爲了述說涅槃而製作，而是被述說涅槃者加以利用的單獨故事。如同白法祖本、失譯本所顯示的：它被取入涅槃經時，形式較爲簡單，但當它被取入之後，轉輪聖王經有它自己的發展，其後即增廣成如同法顯本的形式。而巴利本的轉輪聖王經是在極度增廣後，才被獨立分開的。

經由這些觀察，我們知道有關佛陀入滅的種種故事，由於異本的差異，順序也有別。也就是說在被整理爲涅槃經之前；個個故事是單獨的發展。有關入滅的種種故事衆說紛紜。有人說：佛陀入滅之前，阿難問佛陀願施以何種葬禮，佛陀告以如同轉輪聖王之禮。又有人說：由於佛入滅前阿難非常悲傷，因此佛陀安慰阿難。或有人說：佛陀入滅時，留下諸行無常，大衆宜加精進的遺言後，進入種種禪定；以及佛陀入滅時梵天帝釋唱念偈頌（註八七）。

這些故事與“決意入滅及其宣言一樣”——同樣是完整的故事。因此，除了最後入滅的故事之外，在故事本身中，什麼故事連結什麼故事沒有必然性。阿難問葬法的世間，是佛陀橫臥雙樹間之前或之後都可以。佛陀述說大善見王之事，可以在安慰阿難之前或之後。總之，有關入滅的各個故事，是被當作“有關涅槃的故事”而述說。這些故事到了某個時期，被依照一定的順序而加以編纂。但這個時期，已出現種種的不同編纂方式，並且成爲後世異本的源流。我們認爲只有如此解釋，才能說明諸異本之間的順序何以有如此大的差異。因此，想因諸異本的一致而找出原形，只有撇開順序的差別才能獲得。這些故事是涅槃經在被整理成一部大經之前，早已流傳在教團中。或許這些故事被整理成不太長的偈頌

形態，由教團的人日夜傳誦（註八八）。

但是，這種論點還是值得商榷。亦即有關佛陀發病前的敘述中，佛陀經由各地的順序，以及各地所發生之事，除了法顯本之外，其他四本都一致。這種情形多少可以從在入滅聲明之後，到達拘尸羅之前的敘述中看出。若如前述：在涅槃經的原形故事中，無法求得一定順序，則這種一定順序的遊歷故事又將如何說明呢？

因此，我們需要詳細觀察佛陀發病以前的敘述。首先，故事從王舍城耆闍崛山開始，經由城外竹園而到後來的華氏城（註八九），通過拘利那陀二村到達毘舍離，但這只是地理上的順序與事件的先後無關。若是如此，與這些土地有關的故事也就只有依照這種順序而發展。問題是為什麼在眾多的故事中，只有這些故事與涅槃有關而且被選出？

故事的開始是佛陀勸止雨舍（摩揭陀王的大臣），不要與鄰族發動戰爭（註九〇）。其次描述帕達利村民對佛陀的尊崇，以及佛陀對華氏城的預言（註九一），然後詳述佛陀到達毘舍離之後，淫女菴婆婆梨以及五百隸車族對佛陀的尊崇。（介於此三者之間的竹園、拘利村的故事，只是說法而已，至於說法的內容，四本之間很難求得一致之處（註九二）。亦即原形經典沒有在這些地方說法的敘述。）因此，可以看出這三則故事都是以世間的榮耀來裝飾佛陀。摩揭陀王想要與跋祇族開戰而向佛陀徵求意見。佛陀面對著雨舍，卻回頭詢問立於佛陀背後，幫佛陀搨扇的阿難“某國國民是否熱心集會？”等七個問題。當阿難逐次的回答到第七個問題時，雨舍不待佛陀教誡（註九三），就息止開戰的念頭而離去。此處是在顯現佛陀的權威是如何折服國王的大臣。

又，帕達利村後來成為摩揭陀的首府，亦即成為世界性的大都

市——華氏城。在當地佛陀受到民衆非比尋常的尊崇，並預言當時已經開始築造的華氏城的前途。對於生在旃陀羅笈多王朝之後，知道華氏城的人而言，當時的世界性大都市，印度最大中心是由於佛陀的祝福而帶來的這種故事，意義極為深遠。最後的毘舍離淫女與隸車族的故事，不外是在顯示當時跋祇國中心地毘舍離的權力與享樂等，都臣服在佛的權威之下。如是旃陀羅笈多王朝以前的印度二大中心地——王舍城與毘舍離城，以及佛教興隆時代的印度中心地華氏城等三個地方都匍伏在佛陀之前。於其中，我們看到有關涅槃的一個故事——阿難勸請“佛在王舍城這種大都會入滅”。對於這個請求，佛不說“寂靜的土地適合佛入滅”，而說“應選比大都市更優勝的轉輪王都之故地”。無可懷疑的，如此回答是想藉著世間的榮譽裝飾佛陀。甚且從佛滅後的葬法與建塔是以轉輪聖王等葬禮為規範看來，顯然作者企圖以帝王的威嚴來襯托佛陀的威嚴。若參照這些傾向，則可知涉及王舍城、華氏城以及毘舍離城的三則故事，是因為與涅槃有關，所以才被傳述。因此，若故事的發展是因地理順序而定出一定的順序，則我們的論點將不因四本一致的理由而崩潰。

不只如此，我們所持的觀點（在教團中被述說的——與涅槃有關的種種故事，沒有被固定為一定的順序），更能解釋法顯本所保存的特殊形態是如何發生的。我們且將松本氏的解釋擱在一旁，松本所說的這種改造，也只是由於地理位置的關係而被如此排列，亦即與涅槃有關的故事本身中，並沒有一定非得如此排列的因素。隸車與淫女的故事是在毘舍離發生的，決意入滅也是在毘舍離的郊外。因此，隸車與淫女的故事可以放在決意入滅之後。但王舍城與華氏城的故事則不行。因此，認為“最初的涅槃故事應是決意

入滅”的人，割愛此二者而使毘舍離的神話活生生的出現。

因此，我們可以獲得有關涅槃經的第二個觀點，亦即它不是經由統一的想像力而作出的作品。流傳在教團中，關於涅槃的故事相當的散漫。在所匯集的故事中，有著決意入滅及其聲明等意義深遠的內容。同時也有只是事件性質的最後供食者周那（註九四）、最後皈依者須跋的故事。又如同佛之葬法、起塔、僧團規定或阿難的權威等故事所顯示的，以佛滅後弟子的感情為核心的故事數量最多。瀕臨涅槃的佛陀的內生之描述，不超過決意入滅與聲明的範圍。入滅時的遺言：是諸行無常、汝等應持“法”精進。發病時，阿難請示教團的教令，佛陀的回答，只是“以法為導”。只有：引導教團的不是佛而是法，不論佛是否在世法是常存的這種觀念貫徹涅槃經全體、是最古老、最有力的教示。與涅槃有關的故事之核心隱藏於深處，並且經常往末稍發展。如是，在末稍中，以弟子崇拜的感情為核心的故事，在涅槃經被編纂以前，已形成相當神話化的形式。

根據以上兩個觀點而觀察涅槃經，我們可以極其清楚地瞭解各種異本的成立。各本中詳說法要（貫穿全篇）的部分，諸本之間少有一致之處。卷首有有名的七七法，然而，真正舉出七七法的經典只有遊行經（註九五）。五本都有的七法只是六種，其中內容完全一致的只有二種（註九六）。或許最初流傳只是敘述公共道德理想的唯一的七法（註九七）。至於諸異本間其他略為共同之處，只能說是戒定慧或受身意法觀等簡單的法的綱目。毫無疑問的，最初只是舉出簡單綱目，其後漸次增廣。因此，可以如此認定：在編纂涅槃經時，有關涅槃的種種故事被傳述時，並沒有依一定順序，另一方面以佛陀的說法為綱目，加以簡單整理而被背誦的法，也是

不一定是什麼時候說的法。這兩種材料，一種是基於想像的文學傳承，另一種是基於理論的教理傳承，從最初就顯示不同的方向。最初編纂涅槃經時，它們被結合在一起，但這兩股潮流是并存的發展，更且，隨著并存的發展，其後更不能避免嚴重的增廣。

宇井氏在《印度哲學研究》第三、三六一頁以下，詳細論證大般涅槃經中五個地方的偈：這些偈本來是後世爲了傳述佛法或事件的大綱而作出的，並不是經文裏面的人物所作。而且大般涅槃經是基於這些偈編纂所成。其中有一首饒有興味的偈：

布克沙帶來二件金色輝耀的衣服，

佛陀穿上後身上閃爍著金色光芒。(D.2, p.134)

佛身閃爍著金色光芒是因爲穿上金色的衣服，但在經的散文部分卻描寫佛身的膚色非常純淨清照。“散文部的作者是根據古偈作編纂，他已經考慮到偈頌的言外之意。”

因此，其中可區分出已經是後世所作的，而且傳述其大綱的偈，以及後世基於這種偈而製作出的經典。宇井氏的研究與筆者的研究大致相同。

大般涅槃經是四部四阿含中份量最多的經典。其中含有經典製作的種種原因。因此，從該經所得的觀點，當然可以適用於其他比較簡單的經典。

首先舉出長阿含中的一兩個例子。述說過去七佛及毘婆尸佛生涯的大本經(DN.XIV)，除了漢譯本中有很多巴利本中所沒有的衆多的偈，以及巴利本的散文較漢譯本詳細之外，故事的架構幾乎完全相同。其中，所描述的佛陀一生，不是釋迦族的聖者喬達摩他

個人特殊的生涯，而是諸佛常法，亦即是在所有的佛的類型中，必定會發生的過程。這顯示出佛傳故事的發生還在王子出家故事之後，更且是推測律藏受戒篇諸異本後來的發展的一份好資料，但是這個故事中的重要時刻（即佛陀成道時），巴利本所言及的是沒有無明、行的十因緣，漢譯本說十二因緣。如果傳述佛陀的成道是在於逆順觀十二因緣的這個傳承是非常的古老，則很難理解何以有這種差別。反之，若認為佛傳的故事是作為文學的傳承而經過獨特的發展階段，以及與它并行發展的教理的傳承，也走上獨特發展階段，某階段與某階段相結合而成大本經的話，則前述的差異就能很容易理解。漢譯本所採用的資料也只是比教理傳承的資料更為晚期而已。

有關這點的研究，宇井氏《阿含に現われたる梵天》（《印度哲學研究》第三）是非常有意義的著作。宇井氏觀察所有描述梵天的經典，於其中找出它的發展階段。在某些經中，梵天被述說為世界的創造主、自在主、全能者。他是正統婆羅門所信仰的神。但這位神在被問及四大之滅時，由於祂不能答覆而說去問世尊吧（DN. XI）。這時候，全能之神被置於佛陀之下。梵天勸請的故事，其實是要顯示佛陀的偉大。本來佛陀的根本思想是在排除有全能的創造神這種觀念。這一點與當時唯物論的外道說是一樣的。因此，忠實這種根本思想的人，不應將梵天的外道思想導入佛法中。但是，作為文學的想像，使全能的神侍奉佛陀——這種作法的效果很大，並且是立意奇妙的想法。此時，以神話的方式裝飾佛陀的潮流，已作為文學的傳承而開始流傳。原已經存在的頌文，被當作“梵天所作的頌”。佛陀悟道後，必定有梵天的勸請，是諸佛的常法。如是，一旦梵天被認為是尊崇佛陀的信徒，這位梵天即成了否定梵天崇

拜的佛教式的人物(SN.VI, I, § 3), 並且是前生修行佛道, 而在現世成爲梵天。如是, 梵天成了守護佛法, 保護佛道修行的神, 因此, 祂成了讚歎佛的修道, 尊重正法的神。經過如此變遷的梵天信仰與佛的教理, 兩者在內容上完全沒有接觸, 梵天只是在外國讚歎佛及佛法。因此, 教理的發展與前述神話式的想像的發展, 必須以平行的方式來作觀察。

這種情形在脫離文學傳承的教理傳承的經典上, 更能看出。長阿含大緣方便經(DN.XV.)是純粹的說緣起、無我、禪定的經典。在緣起之條, 巴利本首先說簡單的九因緣, 其後一一舉出各緣起支的註釋。長阿含大緣經在註釋時, 與巴利本一樣, 只是說九支, 但在經的最初卻說十二因緣。兩者加以相較, 當然我們認爲巴利本較古, 漢譯本是十二因緣思想生起之後, 被拙劣的加以增補而成。由於這種增補的嘗試, 使我們的瞭解更爲清楚。另外, 本經的異本漢譯中阿含的大因經, 及單行的佛說人本欲生經也被傳述, 但兩者在最初只舉出老死一生一有一取一愛等五因緣。而在註釋這五支之後, 述說以愛爲緣, 爭鬪與惡德如何產生; 其後, 突然註釋受一觸一名色一識的關係。若與前兩本相較, 其註釋的部分大致相同。但若認爲最初概說五因緣, 再將註釋附加於後, 則註釋必須結束在由於愛產生爭鬪與惡德的說明之後。受觸以下是九支緣起的註釋, 不是五支緣起的註釋。於其中, 我們找到了解決問題的關鍵。

巴利本概說九支并嘗試作其註釋, 但其註釋不是終結於第九支的註釋。而是在第五支愛以受爲緣而存在的說明之後, 突然中斷九支的註釋, 轉到愛如何引起爭鬪與惡德的說明。這顯示出九支的註釋正是從其他地方插入, 若作爲五支緣起的註釋, 正是適得其所。如是, 我們不得不承認概說五因緣, 註釋五支的經典比巴利

本的九支註釋更爲古老。

現形大因經與欲生經，在九支緣起說開始之後，只增補註釋的後半，巴利本是以九支緣起說的立場改造五支緣起，長阿含不外是從十二緣起說的立場而變更其一部分。若我們不承認伴隨著教理的發展之後有改造的情形，我們則無法理解現存諸異本的不同。

我們以這種態度可以發現現存經典中，文學及教理的發展階段，甚至可以知道流傳在初期教團中的傳說與法的綱目。但這些已經過強化的神話化與型式化，絕不能認爲是完完全全的忠實傳承。我們所必須看清楚的是：教團的傳承是現存經典的核心，在此核心的周圍，附著後代的種種發展。如果將現存經典都當作佛陀個人的思想記錄，則我們無法學問式的處理這些資料。

這是筆者自己的觀察，特別是在觀察成爲類型的兩三部經之後，所確立的處理經藏時的觀點。宇井氏《阿含の成立に關する考察》（《印度哲學研究》第三）如此論定：在觀察廣泛衆多的經典之後，存於經典的最下層者，是佛陀再傳弟子的時代才被固定的法之綱要。

宇井氏首先從很多經典中找出四種類型。第一類是阿含中非佛說的經。亦即在佛滅後的經典本身中明顯的表示非佛說。這種經典與自稱是傳承佛陀說法的經典性質不同，它所顯示的是佛弟子如何瞭解佛陀所說的法。第二類是佛陀以外的，大都是傳達弟子與信徒教法的經典。這或是二人的對談，或魔與諸神諸天的問答。我們不能認爲它們是實際的問答，其中難免含有衆多非事實的傳說或假託、寓言等，至於所含的理論性的內容也只是法之大綱而已。不只如此，由於阿含經典是完全保存佛語，因此也與此不合。因爲這些經典中沒有“佛陀之語”的敘述。第三類是佛陀認可弟子

所說之法的經典。其中所描述的某些事情，顯然不可能發生在佛在世時；因此，經中所以加上佛陀的認可，是為了使經典具有權威。第四類是大弟子將佛的說法再詳細地加以復述。這類經典被視為是對簡單的綱要的法所作的註釋。就註釋的性質而言，我們無法將它視為是佛陀本人所說之法，從內容看來，顯然它是較新的作品。

以上四類所包含的衆多經典，就其形式而言，幾乎沒有可以說是完全地傳述“佛陀之語”。它們所顯示的是：佛弟子所傳述的法是他自己所瞭解的。被視為是傳達佛陀本身之語的經典，是否真的完全傳達出佛陀之語？無論如何我們不應如此認定。被認為是佛陀之語的經典，其實只是佛陀所說的大意。是聞法者（弟子）依據自己的理解所掌握的要領。

在此，有個問題：阿舍中有顯著地一再重複的同一文句。應該是個個具體的場合，活生生地教誨的佛陀之開示，在經中所表現的卻是一成不變的敘述型態。顯然這不是事實性的說法方式，它只是被整理過的法。從五蘊六入之無常、苦、無我的緣起說，四諦說直到三十七道品等等，都是以簡單型的文句出現。這種形式的經典可說是佛陀說法的綱要嗎？不！它們是活潑生動的綱要的法，在被記憶流傳後，自然沉澱凝固下的最後型態。最早開始這種型態的，不是在佛陀的直傳弟子的時代，而是再傳弟子的時代。這時候開始有固定的傾向，產生固定型態的偈、散文。這就是後代所傳的“佛語”，並且在佛語的周圍，也產生說明或解釋，甚至這些說明、解釋也成爲一種類型而被流傳。

以上是宇井氏論文的大意，我自己個人的研究結果大致也是如此。只是宇井氏將開始固定這種類型的時代，推定在佛陀再傳弟子的時代（公元前 320 年），個人以為當時只是開始這種傾向，根

據現存資料所顯示，很多型態在這個時期尚未形成。我們在後文的觀察中，發現到在固定型態之間也有新古之別與發展階段。將這種型態之間的差異，歸為佛陀的直傳弟子異解佛法，對我而言，是很難同意的一個論點。

根據前述方法所得的現存經典的核心，是否就是宇井氏所說的九分教？對我而言，我還是無法完全同意。例如宇井氏將婆耶迦羅那推定為是相應部因緣聚的初八小聚，是現存經典的古老部分，這是毋庸置疑的，但不能認為其中沒有新古之別。前述的十二因緣、九因緣、五因緣等，在大緣方便經中層層重疊。相應部因緣聚也包含敘述五支緣起、六支緣起、八支緣起、九支緣起、十支緣起、十二支緣起等種種緣起的小經。第一小聚與漢譯大本經一樣，都明白地述說從毘婆尸佛到釋迦佛等七佛都是觀十二因緣而開悟。如同前面所述，大本趣經的巴利本述說七佛觀十因緣而開悟，將佛傳類型化以後，仍是以十因緣的系統最佔優勢，這是毋庸置疑的。但因緣聚第一小聚不是站在與它相同的立場，而是採取與漢譯大本經相同的十二因緣說。

然而，我們並不是認為因緣聚的流派與主張十因緣的流派有所不同。在第四小聚，集錄不少意義深刻的述說十因緣的經典。我們不得不認為七佛觀十二因緣的系統與漢譯大本經一樣，是七佛觀十因緣之後才發展的。關於第五、第六小聚所集錄的八支、六支、五支等緣起，因緣聚本身並沒有顯示出這些獨立小經之間時代上的新古，但若參照大緣方便經中的逐層的修補關係，則無可避免的，會作出緣起支越簡單其時代越古老的結論。如是相應部因緣聚全體包含了大緣方便經中所顯示的同程度的各種發展層次，若不釐清各層次的階段，則很難有正確的理解。

前面的觀察，給予我們一個方法來處理相應部雜阿含所集錄的純粹教理式短經。亦即在獨立短經之間階段的關係，與思想內容論理式發展的關係同時相應。這種情形同時使我們理解到論理上沒有關連的短經不屬這一系統，而是屬於其他發展系列，亦即不同思想的發展潮流并相存在。我們只能經由這種觀點，期望種種短經所顯示的雜然的思想內容井然有序。但我們不能期待其中論理性的脈絡，在論理上更為徹底。因為論理性很強的發展，在某一時期會成為訓詁註釋。從其中，我們發現到兩種態度，一種是嚴密堅守一種思想，不顧及其他的態度；另一種是曖昧的將不同的立場加以混淆的態度。前面所說的相應部因緣聚中，的確含有註釋性的作品。

很明顯的，加上註釋是在註釋的思想發生之後。若這種註釋只是想從內部瞭解一種思想，則不會變成無力的訓詁註釋。例如大緣方便經與雜阿含第十二（註九八）中九支緣起的註釋即是如此。但是，這種註釋只是將不同場合、不同立場的公式化的法加以結合。這對於註釋內在的思想而言，是不忠實的，並且對於爲了註釋而引用其他的思想而言，也是不曾給予忠實地理解。這是無力的訓詁註釋的開始。例如雜阿含第十二緣起義經（註九九）即是這一類的作品。

中阿含集錄了很多這種訓詁註釋，雜阿含也有不少。我們應該不斷地注意這種重大變遷，然後將何以到達這種理論性的發展，與其後論理上的混亂加以嚴密區別（雖說是混亂，但其中仍可看到訓詁註釋其固定的發展途徑）。

基於前述的觀點來觀察雜阿含中的短經與中阿含的註釋經，我們可以找到前面所說的：在經典最下層的簡略的法之綱要，經由

解釋而到達訓誥的階段。如雜阿含頻頻出現的“色無常、無常即苦、苦即非我、非我者即非我所”，或中阿含的註釋經中，被加上逐條註釋的簡略的本文，我們不得不認為是現存最古的被誦持的教團法要。——縱然它們與被神話化的佛傳一樣，已被過分的型式化，不能如實地傳述一位偉大宗教家，在個個特殊場合中具體敘說的法。

無可懷疑的，這些型式化的法要在教團中被解釋、被說明，這種解釋與說明是教理發展的第一步。在這種情況下，種種不同的思想開始展開。因為人們期待教祖有十全十美的思想。如果佛陀所留下的簡略的法要，被允許作種種的解釋，則其最徹底的解釋必須符合教祖的真意。人們期待在解釋上有論理式的徹底。因此，緣起的說明，不得不成為五支、六支、九支、十二支了。

這些思想，常常被視為佛陀所說而流傳，解釋者相信那是佛陀的真意，而且相信佛陀也是如此述說；除此之外，並沒有佛陀是如此說法的確證。但是，以此為佛陀所說而傳承的下一代的人，又遇到需要將這種思想都當做是佛陀本身之思想的困境。此時，思想發生混亂，並且開始努力以外面的結合代替內面的理解。最後的階段是嘗試將種種經典做成總括性的編纂。這就是所謂亞歷山大文獻學者與圖書館員的工作。但是，現存經典所包含的層面不單如此。在外在的囊括性的努力之後，還有著部派時代的種種教理的對立，不同的部派加入不同的增補。松本氏所指出的塔崇拜派與彌勒崇拜派的增補即是這一類。

經由前述，我們從現存經典探求其思想時，可以獲得如何處理這些經典的方法。但還有一點需要注意：此時經典製作的主要動機，究竟其傾向是文學的？或是教理的述說呢？

文學作品依照其本質的要求，其意義在其想像的作用中。這

些作品也以當時的教理作為故事題材。但是，就徹底瞭解教理而言，這些作品不是必須的，而且實際上也不能說是徹底的。由於具體描寫的要求，有時也將思想神話化，雖是如此，我們仍然不得不承認它所具有的文學作品的成效。

能夠打動缺乏邏輯理解的聽眾心底之文學作品，縱然與教理有明顯的矛盾，或是將當時的民間信仰採入，我們也不應加以責怪。我們所要譴責的是：那些後代的編纂者不能將站在嚴守佛教而開拓深刻思想立場的論理作品與前述不介意立場的作品加以區分開來。例如，以論理性的註釋為宗旨的大緣方便經，在力說無我後，排斥婆羅門之說，並述說解脫階段。這一部分在巴利本及中阿含大因經中，卻改寫成禪定世界等同梵天的神話世界。我們不是反對將禪定世界（將色想、有對想加以止揚的空處）想像為有人居住的神話式的世界。我們只是主張這種婆羅門神話的想像與無我的論理，兩者的立場不同。

將神話式的想像混入論理的立場，的確是後來的編纂者所作，絕不是本來的形態。雖然阿毘達磨論師在這種混淆上嘗試作種種解釋，但我們不必放棄本來存在的兩者有別的事實。因此在現形的經典上，不只是有文學的與論理的兩種類，甚至還有一種混淆兩者的另一類型。若不釐清這種混淆，並恢復其本來的立場，我們就無法到達究竟的縝密的理解。

區別文學的、論理的，並且找出兩者不同的發展途徑，更且我們不能忽視論理性的經典本身中，也有不同的種種系統。特別明顯的，如同前已言及，有強調修定與強調論理的差別。述說三法印、緣起的系統中，提及如實觀直接導向解脫；但在述說戒行、禪定的系統中，由於與外道思想、神話式的想像密切結合，因此不強調觀

無我緣起。於其中我們發現由於教團中各人素質不同，自然有思潮的差異。當我們看到這種不同時，就知道經典中大致有這三種大潮流存在。我們也不得不覺悟在這三者之間，時常有矛盾存在。而且，要想找出它們之間的相同，則不要嘗試結合三種潮流發展後的狀態，而應於其源流尚未分化以前的統一中尋找。否則就與後期的註釋家與阿毘達磨論師無異——只找到外在的結合。

我們基於前述的這種觀點，一邊處理多種多樣的經典一邊加以觀察。據此，縱然不是完全將五部四阿含中所包含的個個經典，加以精密的對照與批評，但至少可以理解到與初期佛教有關的思想。

附 註

註一：當筆者剛開始敘述這點時，宇井伯壽氏《印度哲學研究》第三卷尚未出版。現在這一段應改為很顯著地進行精密的原典批評。

註二：Vinaya Pitakam, introd.

註三：關於這一點，若與漢譯戒本相較，很明顯可以看出現形波羅提木叉的成立不是很早。又宇井氏在《原始佛教資料論》中，以現存戒本的戒條數目，以及自古傳來的戒條數目等作為根據來論證此事（《印度哲學研究》第二，一二三頁以下）。

註四：小品第十一章，不但舉出波羅提木叉的大綱，並且其中的四波羅夷，不只有四波羅夷的條文，又有現存經分別中的因緣註釋。又就經典而言，不只是使用“五尼柯耶”一語，並且其所例示之經典是長部尼柯耶的第一經和第二經。但漢譯律典中的情況卻不一樣。不但舉出經律論三藏，並且所舉的經名也很雜多。

註五：Oldenberg. Mahāvagga, introd. XXV ff.

比小品更古的古大般涅槃經（長部第十六），曾提到與小品所敘述的結集動機相同的事件，但沒有提到結集這件事。由此可知，該經的作者不知道結集的傳說。但在經典中，已經出現“華氏城”一語。

註六：Oldenberg 承認第二結集是歷史性的事實，但也有不少學者認為這只是傳說。因此，應先解決第二結集的問題之後，才能將它當作十事非法此一事件的證據。

註七：以這兩種理由來決定它的年代下限，一方面是考慮到現存律典的形式，顯示出現存律藏是在佛滅後經相當的年代才成立，並且注意到出現於律中的華氏城的語言。華氏城成爲首都，是在 Kālāsaka 王的時代（第二結集也發生於當時），如此看來，律的成立是在佛滅後八十年。關於佛滅年代，SBE XIII, introd., p.22f. 論及應推到公元前 420—公元前 400，因此，佛滅八十年應是公元前 340—公元前 320 年。

註八：小品除了提到結集的傳說之外，在其他各個部分，也常常提到“律”。根據後來的用法，小品它本身就是“律”，第一結集時已經結集四分律這一部分。但是這些可以從廣律推想出的律，與廣律本身不同，這已無需贅言。進一步而言，也可以說波羅提木叉的條文本已經知道“律”（甚至於巴利波逸提、七一。十誦戒本，波逸提，第七五是修多羅，毘尼、阿毘曇）。關於這些，若不考慮其發展階段，則無法談論。

註九：巴利、波逸提，七一、七二、七三，以及四分戒本與此相同。十誦、五分、僧祇都以七二爲一〇，十誦、僧祇以七一爲七五，其他的順序都不一樣。但同樣都有此項目。

註一〇：Dialogues of the Buddha, vol.III, 1921, introd., Buddhist India, p.176ff.

註一：《佛教印度》一八八頁，他將古材料分成二個部分，傳說性的故事是較新的階段。

註一二：Silas=DN I, sec. 8ff.; Pārāyana=Sutta-Nip., 5th. Canto; Octades=Sutta-Nip., 4th. Canto.

註一三：《佛教印度》一八八頁，他將律的形成置於第(五)項小尼柯耶的形成之中。對於律的形成年代，Oldenberg 的看法遠較一般人早。

註一四：《佛教印度》一六五頁。

註一五：SBE XI. 一般性的序文。

註一六：涅槃經被編纂的當時，如果佛陀的齒、鉢這種特殊遺物，是被崇拜的對象的話，則應在第六章遺物分配這一部分提及。又現形涅槃經被作出時，只在第六章提及八個地方有佛塔，而且這八個地方並不是有名的聖地。第五章提及四個地方的巡禮，沒有談到塔。(但漢譯本的這一部分，明顯地提及塔之禮拜。)又在這一章中，也很明顯地提到一座墓狀的塔。根據這些理由，可以斷定其中沒有提到公元前3世紀時已盛行塔的崇拜。

註一七：Oldenberg 接受玄奘及大統史所說的：Kālāsoka 把王都遷到華氏城，Rhys Davids 也同意這是發生在佛滅後百年左右(SBE IX 序文，一六頁)。但他倆不十分主張佛滅年代是在公元前420—前400，卻認為佛滅後百年即是阿育王前五十年或百年。——關於佛滅百年阿育王出世之說的詳細考證，請參閱宇井氏《佛滅年代論》(《印度哲學研究》第二)。這個考證給了漢譯經典所傳下的傳承，極其正當的位置——就這點而言，他的考證比起西方學者的考證，既公平又徹底。

註一八：善見大王(Mahā-sudassana)征服諸國，統一四海。在

諸國割據的時代，不可能有這種想像產生。又，經典中常敘述這位大王以正法統治作為他的理想。這是在將善見與阿育王相比時，需要注意的問題。

註一九：甚至於四分戒本的波羅提木叉中，也有塔的規則。長阿含遊行經把巴利本中所提及的四所巡禮的故事（其中沒有提到塔）改成禮拜四所塔婆，而涅槃經又極力讚歎禮拜這四塔的功德。這一點改變在法顯譯出的大般涅槃經中，更為顯著。

註二〇：雜阿舍卷二三，阿育王傳。

註二一：Rhys Davids 依據西奈爾的碑文研究，立下如下的語言發展階段。

- 一、雅利安侵入者的語言，土著的語言。
- 二、古高印度語、吠陀語。
- 三、雅利安與土著的混合語。
- 四、第二高印度語、婆羅門語。
- 五、佛陀時代地方俗語。
- 六、以舍衛城方言為基礎的上流交際語。
- 七、中高印度語、巴利（依據阿槃提之六）。
- 八、阿育王語（依據巴特那之六）。
- 九、阿爾達馬迦底。
- 一〇、列那方言（前 2 世紀窟寺碑文）。
- 一一、標準高印度語、梵文。
- 一二、5 世紀以後的印度俗語。
- 一三、Prākṛit（基於第一、二項的文語）。

右列第八項的阿育王語，有接近第七項巴利，以及第十一項梵文的傾向。這張表的弱點是抹殺第六項，而把第七項與第九項置於同格。

另外，巴利語是阿槃提的上流交際語，但佛陀沒有到過阿槃提這個地方；至於成爲阿育王語之基礎的巴特那上流交際語，與佛語最接近。很難理解的是：這種巴特那交際語沒有被當作佛語而保存下來，反而是遙遠地方的阿槃提交際語，被當作佛語而流傳。Rhys Davids 如此設定：或許西印度基爾那爾的阿育王誥語與巴利語最相近。若能認爲在阿育王之後的巴利語和梵文也有發展，則這個問題很容易解決。因此，右表所立的立場，是以巴利語的年代較古，而佛滅年代是公元前 480 年左右；但是若把佛滅年代訂在阿育王之前的百年間，則依據阿育王語而設定巴利語的右表，當然要改訂。

註二二：SBB. Dialogues of the Buddha, vol.I, preface; Buddhist India. p.167 ff.

註二三：宇井氏《印度哲學研究》第二、九三頁以下。椎尾氏《南方阿毘曇の六論》（宗教界一〇三）。

註二四：Hultsch, ZDMG. 40, S. 58. (über eine Samml. ind. Handschr. u. Inschr.)

No.144. Buddharakhitasa pachanekāyikasa dānaṃ.

No.130. Aya Jātasa peṭakino suchi dānaṃ.

No.95. Aya chulasa sutamtikasa Bhogavaḍha niyasa dānaṃ.

註二五：就這一點而言，Oldenberg 比 Rhys Davis 的主張更積極。(Buddhistische Studien. ZDMG, 52.)

1) Vinaya-samukase

Davids 沒有指出相同的典籍，Oldenberg 把它推論爲波羅提木叉。但他認爲是大品卷首的初轉法輪。

2) Aliya-vāsani=DN 33. AN 10²⁰.

3) Anāgata-bhayāni=AN 5⁷⁸.

4) Munigathā=Sutta-Nip.207-221.

5) Moneyā-sūte=Itivuttaka, p.67. AN 3¹¹⁹ 或 Sutta-Nip., 679-723.

6) Upatisa-pasine.

在此, Davids 也沒有指出相同典籍, Oldenberg 認為是大品卷首的舍利弗之間這個部分。近來, 一般以為它與 Sutta Njp., 955-975 相同。

7) Lāghulo-vāde=MN.61.

註二六: Dialogues, vol. I, pref., p.17.

註二七: 宇井氏前引書, 一四一頁以下。

註二八: 阿育王誥中所舉的經名, 似乎比現存經名更為素樸, 並且, 其中的經名並不是“集”的一部分, 而是獨立的, 因此, 他作出這種論述。宇井氏甚至於以這些經名為根據, 而斷定阿育王不知四部五部四阿舍(前引書, 一四九頁)。

註二九: Wilhelm Geiger, Pāli Literatur u. Sprache, 1916.

註三〇: 特別是姉崎正治氏《佛教聖典史論》以及 The Four Buddhist Āgamas in Chines.

註三一: Silv. Lévi, (Journal Asiatique. sér. 10, t. XX.). Geiger, Pāli, Literaturu. Sprache. S.4, 56 ff. Geiger 反駁此說, 他指出相反的情形, 他又認為這種現象只不過表示巴利語含有混合的性質。Geiger 不承認巴利語有發展。也就是說, 他認為第一期的伽馱語包含很多與古印度語形只有音不一樣的古語形, 第二期聖典散文語, 古語形已衰退, 巴利特有的新形已成為規則。

註三二: Gāthā in Vinaya, WZKM.24. Gāthā in DN, JPTS.

1909. Gāthā in MN., WZKM. 26. Eine Konkordanz der Gāthā des Suttanipāta, ZDMG.63, 64.

註三三：R. Mitra, Sanskrit Buddh. Literature, 1882, introd. xxx ff.

註三四：DN. Übers., Einleitung. Die Zusammenhänge der MN-suttas, ZDMG.68. MN und Sutta-Nipāta, WZKM.28. Theragāthā u. Therigāthā, ZDMG.63. Jātaka. WZKM. 20.

註三五：Geiger, D. Literaturztg. 1914, No.26. C.A.F. Rhys Davids, JRAS. 1914. H.Oldenbergh, Archiv für Religionswissensch., 17.

註三六：

巴利本	一	二	三	四	五	六	七	八	九
漢譯本	二十一	二十七	二十	二十二	二十三	——	——	二十五	二十八
巴利本	十	十一	十二	十三	十四	十五	十六	十七	十八
漢譯本	——	二十四	二十九	二十六	一	十三	二	三	四
巴利本	十九	二十	二十一	二十二	二十三	二十四	二十五	二十六	二十七
漢譯本	三	十九	十四	——	七	十五	八	六	五
巴利本	二十八	二十九	三十	三十一	三十二	三十三	三十四		
漢譯本	十八	十七	——	十六	——	九	十		

註三七：如來至真等正覺出現於世，入我我者乃至三明明云云。

註三八：巴利本的六師外道之說與漢譯本不完全相同。詳情請參照宇井氏《印度哲學研究》第二、六師外道研究。

註三九：《印度哲學研究》第二。

註四〇：對於這種以九分教為古的觀念，美濃晃順氏在《九分十二部教の研究》（佛教研究、七ノ一、二）提出反駁。但，構成問題的是：將經律本身當作既存作品而舉出九分教或十二部經，而不是在於其後的論師如何解釋它。阿含經典中有“於十二部經、自身作證當廣流布”

(長阿含清淨經)這種描述。這種情況下的十二部，只不過是經典文學形式的分類，被如此分類的經典本身已承認作這類分類的經典比自己古。但很難將如此的九分十二部教，比定為現存的經典。關於這一點，我們還有必要再研究。

不過，我們主要的問題，是找到現存經律中最古部分，而不是確定被稱為九分教的部分。古材料的發現，應從原典本身探討。九分教等的決定，是《有關經典的傳說》的研究，應該另外敘述。宇井氏也是將由原典批評而發現的古部分，配合在另外取得的（即依據佛音之釋）九分教之概念，而不是依九分教之概念來辨別材料。我認為即使除去九分教，宇井氏的資料論所具有的意義並不會減少。譬如：九分教所說的“經”的含義，不外是“略詮體的文章，尤其是散文”，此即相當於宇井氏所謂的將說法的綱要，以簡單而形式化表現的散文；因此，它指的是經藏中最古的部分。雖然，宇井氏具體地以經集的初四聚為“經”，這種說法還是有訂正的必要；但他以“經”為現存經藏中之古材料的這個觀點，應是不會動搖的。

註四一：《印度哲學研究》第二、三〇三頁以下。很遺憾的，這篇論文發表在本書序論起草之後；幸好，我自己的研究與宇井氏的研究，結論幾乎相同，因此，我不預備採納宇井氏的研究而改變本書序論的原始結構。

註四二：長井真琴氏在《根本佛典研究》中所收的《根本律藏の研究》，是一篇被鈴木宗忠氏讚賞為“在世界性的學術界中，關於這一方面，恐怕再沒有比它更優秀的研究”的論文。但是，我們發覺到長井氏對於律藏成立的觀點，並沒有超出 Oldenberg 的範圍。論文中，他只是指出摩訶僧祇律七百集法藏者之條，有異於他本的記載，但他沒有做進一步的研究。因此，我們不得不認為長井氏的漢巴比較研究，沒

有發現新的事實，亦即他只不過是做出“比較”而已。赤沼智善氏的《阿含の佛教》原非研究性質的書籍，因此，無可非議，但他在題為《漢譯とパーリ原典譯の對照》這一部分，只以四分戒本來代表漢譯，對於其他異本的存在及其意義，完全沒有提及，這就很令人遺憾了。

註四三：四分律、受戒犍度（卷三十一——卷三十五）。五分律、受戒法（卷十五——卷十七）。

註四四：十誦律、受具足戒法（卷二十一）、摩訶僧祇律、明雜誦跋渠法（卷二十三、二十四）。

註四五：宇井氏《印度哲學研究》第二、一九〇頁。宇井氏說：“應認為大品的卷首，本來有初轉法輪的記事，而菩提樹下成道的記事是後來附加上去的。”若依宇井氏之說，則成道記事的敘述是現形小品中的十二因緣，這種說法很有問題。如果其中含有沒有提及四禪三明、十二因緣等的成道記事，也沒有必要排斥它。

註四六：Oldenberg 等人認為：北方所傳是以現形的巴利所傳為出發點而發展出的。從這點即可駁斥他們的觀點（例如：Buddha, 7. Aufl. S.89.）

註四七：（……悅頭檀有子名菩薩、菩薩有子、名羅睺羅、北方國界雪山側釋種子，生處豪族父母真正，衆相具足。）羅睺羅之前，屬於系譜，而北方國界以下即轉述到菩薩（佛陀）誕生時的情形。從經文本身看來，似乎是要提及羅睺羅的出生。這是由於族譜的主要目的是要舉出佛陀有子名羅睺羅，因此，在告一段落之後，就草率的從北方國界以下，改敘完全不同意味的佛陀誕生時的占相。從其中可以看出不同的故事之間，有機械式的銜接痕跡。

註四八：年壯盛時心不樂欲，父母愁憂涕泣，不欲令出家學道，時菩薩強違父母，輒自剃髮著袈裟捨家入非家。

註四九：認為釋迦不是王子的學者，有 Oldenberg (Buddha, 7. S.118, 123) Rhys Davids (Buddhism, American lectures, p.91 f.) 等人。釋迦誕生的時代還是貴族政治的時代，當時還沒有開始世襲王位的王政。當時，由於這種王政而共和政體正逐漸崩頹。

註五〇：這點的描述，恰好與小品初轉法輪的記事吻合。若從這點看來，則四分律比五分律更相似小品。

註五一：四分律與十誦律相近，五分律與小品相近。但五分律與小品不同。有時，其中的因緣故事差異頗大。兩者相似之處，是對違背和尚與弟子作法者的制裁；又另外設立不滿十人的集會不得授戒等。

註五二：不名受具足的詳說，相當於：不壞比丘尼淨行不、非賊盜住不、非越濟人不、不殺父母不、不殺阿羅漢不、不破僧不、不嚙心出佛身血不、汝非二根不、非是不能男不、汝無諸病不、汝非奴不、不負人債不、非王臣不、非養兒不等。

註五三：在此除了問遮法之前註中所舉出之外，又有下列這些問題：年滿二十不、不陰謀王家不、父母聽不、先作比丘不、捨戒時一心如法還法不、汝字何等、和尚字誰等。

註五四：在十眾具足之後，說及五眾具足；但這種含有濃厚大乘色彩的敘述，顯然是由後世附加的。以自具足、善來具足、十眾具足等為主題的篇首的敘述，也可作為是後世製作的證據。因為，在最初，純粹的授戒篇只說到十眾具足的故事而已。

註五五：用與受戒篇同樣的方法，來觀察小品第八編耆婆的故事。在受戒篇中，名醫耆婆被描述為：只為國王與佛教徒治病的奇特人物，但法衣篇中有關耆婆的記載中，還提及他的母親。其中很詳細地敘述（一）毘舍離城的淫女，（二）耆婆的母親在王舍城當淫女，（三）淫女

將自己所生的私生子遺棄，(四)此私生子被國王撫養，成長後在塔克西拉學醫，(五)名醫耆婆治鼻病，作痔瘡與腸閉塞的手術、開頭術等，(六)耆婆取得名貴衣服，(七)耆婆為佛陀治下痢，(八)佛陀欣喜地接受耆婆所供養的深摩根衣。

四分律(卷三十九、卷四十)的內容，大體與此相同，但有關淫女的故事卻比大品簡略，而第(五)項的描述，比大品詳細。又有關第(七)項的敘述，即描述大眾雲集的情形，有很顯著的大乘色彩。若從這些差異點看來，四分律顯然不是大品的譯本。但，無庸置疑的，成為兩者同一源泉的作品，也提及(一)到(八)的故事。至於五分律(卷二十)，除了言及(七)(八)兩則故事之外，只加上耆婆皈依佛。當時，勸耆婆皈依佛的人是耆婆的乳娘；這位乳娘幫耆婆洗澡，因此，勉強也有幾分關係。至於十誦律(卷二十七)，只簡單地結合(七)(八)的兩則故事來敘述。其中所述內容，不出於受戒篇所載的耆婆的故事。於是，我們知道教團中使用深摩根衣的這個事實，是這則故事的起源；其中發生的因緣故事，可知第一段是十誦律、第二段是五分律、第三段是大品、四分律的同一源泉，第四段是大品以及四分律(若考慮到大乘色彩的話，則四分律也可說是第五段)。其他、波羅夷、僧殘法等因緣，基本上也是一樣的情形。

註五六：宇井氏《印度哲學研究》第二，一二三頁——一二六頁。

註五七：除了彌沙塞五分戒本之外，還有《五分戒本》，但就戒條的順序而言，它與十誦戒本幾乎相同，差異非常少。因此，在此省略不談。附帶一提，長井真琴氏在《根本佛典の研究》三八頁，言及彌沙塞五分戒本與五分戒本是同一本，這是疏於比較的粗漏之言。

註五八：若以四分律為基礎的話，其後的順序是巴利、四分、十誦、僧祇、五分；若以僧祇律為基礎的話，其後的順序是巴利、四分、十誦、

五分。四分與巴利最爲接近，而十誦與四分相近，僧祇與巴利相近。

列表如下：

1. 巴→四→僧→十→五
2. 十→四→巴→僧→五
3. 四→巴→十→僧→五
4. 僧→巴→四→十→五

尼薩耆波逸提對照表

(下表的號碼是各戒本中戒條的順序。省略的號碼與上表相同。

第一表以巴利爲基本，第二表以十誦爲基本。梵本與十誦本相同。)

(巴) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30

(四) 26 27 ... 23 24.....

(僧) 13 11 12..... 25 24.....

(十) 30 28..... 23 24 26 27 29

(五) 21 22 23 24 25 26 27 30 29 28 20 19 15 17 13 11 12 18 16 14

(十) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30

(四) 28 29 27 30 26

(巴) 26 27... 28 29 27 30 26

(僧) 13 11 12..... 26 27 24 28 29 25 30 23

(五) 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 29 28 20 19 11 12 13 18 16 17 14 15

註五九：對巴利傳而言，與四分律的項目順序完全一致的，有四十七條(超過全體的半數以上)，另外，順序不同的，也只是在相近的地方，順序稍加轉換。例如：巴利的第四戒是四分的第六戒，四分的第四戒是巴利的第六戒。就整體而言，看來完全不相同的，只有巴利第六十七戒是四分的第三十戒，巴利第七十七戒是四分的第六十三戒，

以及四分律中缺少巴利律中的第二十三戒與第八十二戒等四處而已。

註六〇：十誦、僧祇與巴利、四分的差異，不只是兩者相符合的項目順序只有十多項，並且其順序差異之處，也非常顯著。例如：巴利、四分的第五戒是十誦的五十四戒，僧祇的四十二戒；巴利第六戒（四分第四戒）是十誦的第六十五戒，僧祇的六十九戒。就全體而言，這種顯著的順序不同，有十四五處。因此，若依巴利的順序來看十誦、僧祇的戒條，則十誦、僧祇的順序顯然是不規則的。參照列表。

註六一：與十誦的順序完全一致的，就巴利有十三項，四分有二十項而言，僧祇有二十九項。雖然十誦的第四戒是四分第六十六戒，巴利第六十三戒，有如此顯著的差異，但在巴利、四分有十四五個以上的差異，在僧祇只有二個。此外，雖然順序不同，但在十誦的二十台戒，在僧祇中同樣是二十台（位置極為相近）。第九十之中，除了十誦之四十台戒，在僧祇成五十台；十誦之五十台，在僧祇成四十台之外，其餘皆互相對應。

（一）波逸提對照表（以巴利為基礎。號碼是各本本身的號碼）

(巴)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34
(四)	6	...	4	9	...	7	20	11	-	23	24	25	26	...	33	32	...
(五)	6	7	56	4	...	59	17	16	26	27	28	29	30	25	33	...	31	...
(僧)	6	42	69	5	7	8	73	17	16	...	20	19	28	29	26	27	30	35	...	40	32	38	
(十)	6	54	65	5	6	8	73	...	13	12	17	16	...	20	19	-	23	26	27	24	25	30	28	32	36	31	33

(巴)	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	
(四)	40	39	...	46	42	53	52	57	56	60	...	58	66	67	30	...	
(五)	38	39	41	37	40	76	42	43	44	82	62	45	46	47	57	54	55	58	73	68	70	77	81	78	51	-	5	74	61	48	
(僧)	33	34	36	37	...	35	52	44	53	54	70	?	81	74	55	56	57	76	67	66	77	65	41	50	48	63	64	...	51	4	60	71	72	68	45
(十)	34	35	...	40	39	44	51	42	43	29	81	74	45	46	47	79	63	64	78	66	52	60	59	68	67	...	41	4	50	72	71	70	55		

(巴)	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	
(四)	78	79	80	63	77	76	75	74	-	81	82	83	...	84	85	87	88	89	90	
(五)	49	50	63	10	64	71	72	75	52	60	...	53	80	91	65	69	?	83	...	85	84	87	88	89	90
(僧)	46	47	75	10	92	58	59	90	6	...	43	79	9	91	82	49	80	83	84	85	86	87	88	89	
(十)	56	57	75	10	72	49	49	69	92	76	53	77	9	-	82	58	80	84	85	86	...	88	87	90	

(二) 波逸提對照表 (以十誦為基本)

(十)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	
(僧)	13	12	24	26	27	28	29	25	54	?	...	32	31	38	33
(五)	5	4	...	8	9	80	13	12	20	19	24	28	29	25	44	33	34	35	
(四)	66	9	...	8	7	74	72	...	13	12	17	16	27	28	24	25	26	45	29	32	31	34	35	
(巴)	63	7	4	8	9	81	72	...	13	12	17	16	...	20	19	24	27	28	25	26	30	45	29	33	31	34	35

(十)	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	
(僧)	34	40	36	37	35	39	51	53	70	?	52	55	56	57	58	59	60	44	41	42	42	45	46	47	49	48	50	67	66	69	65	64	63
(五)	36	35	38	39	37	41	-	40	71	72	74	76	65	79	7	48	49	50	67	77	70	51	52	54	55	56	73	78	81	
(四)	36	33	62	43	44	41	48	49	50	78	79	64	46	57	76	5	68	69	70	82	60	56	...	63	53	52	4	55	58	59	
(巴)	36	32	40	39	62	43	44	41	48	49	50	74	75	64	42	56	79	5	68	69	70	84	58	57	...	77	52	53	6	55	60	59	

(十)	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90
(僧)	90	68	72	71	78	79	77	76	92	83	84	85	88	87	86	89	
(五)	75	67	66	61	59	62	63	60	53	58	57	83	82	65	64	86	85	84	89	...	87	...
(四)	80	30	67	65	10	47	71	77	75	54	51	83	42	81	73	86	84	85	89	...	87	...
(巴)	76	67	66	65	10	47	71	78	80	54	51	85	46	83	73	86	87	88	91	90	...	92

註六二：四分僧戒本衆學法第十四條。僧祇同第十一條。巴利波羅提木叉同第十五、十九條。十誦同第四十九、五十一、五十三條。五分同第四十二、四十四、四十五條。

註六三：四分僧戒本波逸提第七十一條。巴利本同上。十誦同第七十五條。僧祇律同上。彌沙塞五分同第六十三條。巴利：“若有比丘當其他比丘向他勸諫像法一般的戒時，他若回答‘在未問通達毘奈

耶的比丘之前，我不服這一則戒’，則犯波逸提。”

四分：“若比丘余比丘如法諫時，作如是語：我不學此戒，乃至問有智慧持戒律者，我當難問。波逸提。”

十誦：“若比丘說戒時如是言：我今未學是戒，先當問諸比丘誦修多羅毗尼阿毗曇者。波逸提。”

僧祇：“若比丘語比丘言：長老！當學莫犯五衆罪。是比丘言：我不隨汝語，若見余長老寂根多聞持法深解，我當從咨問，彼有所說我當受。波逸提。”

五分：“若比丘，數數犯罪，諸比丘如法諫作是語，我不學是戒，當問余比丘持法持律者。波逸提。”

註六四：四分僧戒本波逸提第六十八條。巴利本同上。十誦同第五十五。僧祇同第四十五。五分同第四十八。

註六五：四分：“我如佛所說法，行淫欲非障道法。”十誦：“我如是知佛法義，行障道法不能障道。”五分：“如我觀佛所說，障道法不能障道。”

註六六：四分波逸提第七十二條。巴利本同上。十誦同第十條。五分、僧祇同上。四分波逸提第七十三條。巴利同上。十誦同第八十三。五分同第六十四。僧祇同第九十二。

註六七：雜碎戒，*Khuddānukhuddaks, minor precepts* (Oldenberg)。

註六八：現形戒本中，通常都包含言及此一法規的條目。但是，上述的波逸提中，也曾言及：置詬波羅提木叉爲雜碎戒，或不知其條目中的某一部分而加以否定的情況。在制定波羅提木叉時，不可能會顧慮到反對者。

註六九：四分戒本僧伽婆尸沙、第二條。巴利、五分、十誦、僧祇，同上。

註七〇：松本文三郎氏《八十部の律について》（佛教研究第三卷）論證大智度論卷百中所提及的罽賓國的八十部律，不外是現存的十誦律。據此可知，公元2、3世紀時，十誦律極佔優勢，甚至是罽賓國的律典。罽賓位於喀布爾山谷，因此接受佛教應是在阿育王時代。阿育王時代以後某個時期，十誦律被帶入北印度，在當地它保存了它的特殊形態（與巴利、四分等往後的增廣沒有關係），並且完成了它的特殊發展。此一時期還早於巴利律進入錫蘭。

註七一：宇井氏《印度哲學研究》第二（一二八——一五〇頁）。

註七二：松本文三郎氏《佛典の研究》所收，《漢譯雜阿含の現形について》以及《漢譯增壹阿含の現形について》。

註七三：SBE XI, General Introd., p.1.

註七四：松本文三郎氏《涅槃經論》（宗教研究、舊第二年）——根據松本氏的看法，很難認定大涅槃經是由法顯譯出。法顯的確曾經譯出小乘涅槃經，但在經錄中，現存的大涅槃經被認為是缺本的其中之一。

註七五：巴利本、遊行經、法顯本等三本認為是在恰哈拉塔，白法祖本認為是在維耶梨神樹下、失譯本認為是在維耶猿猴館。松本氏認為巴利、遊行經、法顯本等三本是重視塔供養的門派，所以才特別記為恰哈拉塔。塔是Cetiya（支提）。

註七六：舉出恰哈拉塔的巴利本與法顯本中，還讚美毘舍離、烏得那塔、馬得馬卡塔、沙但巴塔、多子塔、沙南達達塔、恰哈拉塔。但是失譯本與白法祖本完全不提及這些塔。失譯本在舉出維耶離、越祇等地之後，總括性的讚美天下國邑全體；白法祖本除此之外又加上其他國名與城門街曲。

註七八：自說經、六、一是用與巴利本完全相同的文字敘述這個場

面。但若顧及失譯本、白法祖本、遊行經，則很難認為自說輕這一段即是涅槃經所採用的材料。

註七八：魔波旬所說的話有廣略不同的描述。最簡略的，是白法祖本只有一句“何以不般泥洹”。白法祖本、失譯本、遊行經等三本有佛陀叱責魔波旬的記載。這三本特別強調決意入滅是佛陀本身的自由意志。巴利本與法顯本卻是敘述佛陀接受魔波旬的勸誘。這種旨趣在法顯本中更為顯著。但就全體而言，“佛陀難得不死，卻以自由的意志決意入滅”這一點是諸本一致共通的。

註七九：大正藏一，一七頁上。

註八〇：遊行經。大正藏一，一五頁下。失譯本。大正藏一，一八〇頁下。

註八一：白法祖譯本。大正藏一，一六五頁中。法顯譯本。大正藏一，一九二頁中。

註八二：大正藏一，一六五頁下。

註八三：DN, ii 120. 大正藏一，一八一頁中。但失譯本與遊行經一樣，在此加上四禪。法顯本（大正藏一，一九三頁上）將三十七道品加上四禪而成爲四十一道品，又是很明顯的另一種變化。

註八四：在涅槃經中，我們發現一則緊密關聯的故事。當然我們不否認在這則故事的根底，有一層更簡單的故事。根揖 Udāna VI, 1 所顯示，佛陀決意入滅的故事，或許只以前述的形式而被單獨述說。但我們只是主張：這些故事被收入涅槃經的當時，它們已經與入滅的聲明結合成一個整體的故事。不只如此，現形的自說經六、一與巴利本涅槃經完全相同，因此，我們很難認為它比涅槃經古老。反而應認為它抽自巴利本涅槃經。因爲，在自說經中，佛陀給阿難暗示，阿難茫然不解的故事占了前半；顯然這種故事的產生是在阿難的勸止時機已

經消失之後。若不是如此，詳細對阿難暗示的故事不會產生。而且在自說經中，這個故事以發生地震為結束，這是因為它是摘自巴利本涅槃經，而巴利本涅槃經在地震之後插入說法，這個故事在此被攔腰截斷之故。

註八五：DN. ii, 146 舉出瞻波、王舍城、舍衛、俱睺彌、波羅捺、沙克達等六個地名，與漢譯四本全部共通的地名，只有王舍城。與遊行經、白法祖本、法顯本等三本共通的地名是瞻波、王舍、舍衛、波羅捺等。另外，在法顯本中舉出包含德叉尸羅的八個都市。

註八六：Dialogues of the Buddha, Part 2, p.232.

註八七：這些故事也見於巴利相應部六、二、五、雜阿含卷四十四末（大正藏二，三二五頁）。但漢譯本中，沒有遺言或禪定的記載。因此，我們必須承認佛入滅時，諸梵天帝釋唱念偈頌的故事也曾流傳在教團中。

註八八：這些傳說與頌歌是否與經集、自說經、相應部第一聚的偈頌相似，我也不大清楚。由於現形涅槃經中所用的偈頌也見於經集中，因而認為經集是涅槃經的材料也無不可。但是無法確定現形的經集、自說經就是在傳述前述的頌歌。如同前述，不如說自說經中的偈頌是摘自現形涅槃經。

註八九：在列出華氏城之前，只有巴利本舉出那爛陀。因為那爛陀是在王舍城與華氏城之間，因此在此被舉出也無不可。同時，這也是證明相當於地理上通路的地點，曾被自由地附加上去的一個證據。

註九〇：這個故事與涅槃無關。也出現於增壹阿含卷三十四（大正藏二，七三八頁），AN.VII, 20。

註九一：在 Udāna VIII, 6 中，這個故事是一個獨立完整的故事。自說經中所述與現形的巴利本涅槃經中所述相同。築城的人同樣是斯尼達及瓦沙卡拉等兩人。漢譯只舉出雨舍。

註九二：若嘗試將四本加以對照的話：

(竹國)	(拘利村)	(那陀村)
巴利—戒定慧、四漏	——苦集滅道	——四果、佛法僧
遊行—戒定慧、三漏	——戒定慧解脫	——三果、佛法僧
白本—四痛(生老病死)、八戒	——無諍、思惟無常、慧明	——三果、十二緣起
失譯—四諦(苦集滅道)、八行	——戒定慧	——三果、十二緣起、佛法僧戒

註九三：在巴利本中，佛陀向雨舍教誡：“我過去曾教毘舍離跋祇族七法。只要跋祇族守這七法，自然繁盛不已。”但漢譯本中，白法祖本與失譯本將這段話置於佛與阿難問答之前，而遊行經完全沒有這一部分。因此，若將諸本的共同點取出，亦即由於佛與阿難的問答，雨舍逐即領悟的敘述可說即是原形。

註九四：在Sutta-Nipāta I, 5中，周那是向幾位沙門詢問的問者，經集中的這首偈，被收入在遊行經、白法祖本、失譯本中。但巴利本、法顯本沒有這首偈。若注意這點的話，利用或不利用這首偈，這種差異的產生，是在於涅槃經發展的時候。又見於巴利本與遊行經中完全相同的偈“周那舍食已……漸向拘夷城”，不見於經集，卻可以從自說經、八、五旃陀的故事中見到。我們無法決定自說經的這個故事與涅槃經的故事哪一個較古，我們不能說自說經的故事是取自涅槃經。只能就前述的偈較涅槃經及自說經為古，因此，後者是基於前者而作成的。而且這首偈“由兩首偈組成，二首偈的韻律不同。或許這兩首偈原來是獨立的”（字井氏《印度哲學研究》第三、三六七頁）。

註九五：遊行經、七法七、六法二。——巴利本、七法六、六法一。——法顯本、白法祖本。七法八。——失譯本、七法七、六法一。

註九六：一種是對雨舍的開示。但是七法的順序諸本不同。第二是七覺支。但白法祖本的用語不同。

註九七：對雨舍的開示。(一)集會、(二)和同、(三)奉法、(四)對長上尊敬、(五)對女人正法、(六)尊重支提、(七)尊敬沙門。增壹阿含卷三十四(大正藏二、七三八頁。)AN.VII, 20 對雨舍的說法，沒有言及其他的七法。只是以七法之一成立獨立的故事。

註九八：雜阿含十二(二八七、二八八)(大正藏二，八〇一—八一頁)。SN. XII, 65, 67.

註九九：雜阿含卷十二(二九八)(大正藏二、九九頁)。SN.XII, 1-2.

第一章 根本的立場

一、佛陀是否排斥哲學性的思索

——對形上學的問題保持沉默的意義

很多學者主張佛陀排斥哲學性的思索（註一）。我們也很容易認為佛陀具有偉大的人格，而不只是一位哲學家。但對於前述的主張，我們必須作如下的追問：從我們所能取得、所能整理的資料，真能夠截然劃定歷史的佛陀嗎？這些歷史資料本身真的是在排斥哲學性的思索嗎？

經典中，佛陀不回答“我及世間是常或無常？我及世間是有限或無限。軀體與靈魂是一或異？如來滅後是常存或消失？”等問題，常被列舉為佛陀排斥哲學性思索的證據。但是我們如果注意到前述的問題是以不同的方式呈現在各個經典中（註二），則這種傳達佛語的記述其正確性頗有疑問。不過至少我們必須承認佛陀不回答這種形上學的問題，並且也應知其歷史事實的意義。不回答這種形上學的問題，並不是直接排斥哲學性的或體系性的思索。相反的，它說不定是對一個思想的立場明顯地給予特徵。因此“不回答”的意義要在“為什麼不回答”中探求。

對於佛陀為什麼不回答？有很多學者解釋為“因為與解脫無關”。被“解脫”這種目的所支配的教說，不得不排除不配合這個目

的的一切事物，縱然它們在哲學上意義是如何的深刻。但是，經典的記述是否將“尋求解脫”與“認識真實”截然加以區別？與解脫（開悟）無關，不也同時意味著它不是認識真實之道？關於這點，被認為應負起引起誤解的責任的 Oldenberg，一方面說：“解脫並不是精神貧乏者所能擁有的，而是知識者的。……只有思想家才能捕捉事象的偉大秩序，他們透過這些事象發現到達解脫之道（註三），另一方面，他主張這些思想家不欲探求事物的究極根據。根據他的看法：形上學式的種種問題，是探求事物究極的根據，同時也是佛陀所不欲回答的。但是，經典中的佛陀，真的不回答“事物究極根據”的問題嗎？Oldenberg 所說的“事象的偉大秩序”，不就是事物的究極根據嗎？前述的問題不被回答，豈不是因為這些問題不朝向真實的認識（事象偉大秩序之認識）而導致的嗎？

常被引用的，不回答形上學問題的理由是“它們是無益的（註四），不勸誘梵行（brahmacariya），不向出離（nibbana），無欲（viraga）、寂滅（nirodha）、止息（upasamana）、智（abhinna）、覺（sambodhi）、涅槃（nibbana）（註五）。”但各個經典所說的理由不完全一致。與此相當的漢譯（註六），省略出離、無欲、寂滅、止息等四頂，而加入“非法相應”。“合於法”（dhammasamhitam）也見於其他經典（註七），若考慮到在佛教哲學中，法的概念佔有重要地位，則不能輕視“合於法”這一句。例如前面所引用的 Oldenberg 所說的偉大的“秩序”，即是法的釋語。這個解釋關係到佛教哲學的根本。如果我們將它解為宇宙的真理或法則，則前述的問題如不合於法亦即不合於真理或不合於法則。

因此，在前述的各處，必須注意前述的那種傾向，找出重點而加以解釋。無離、無欲、寂滅、止息等可能具有較多的實際的意義，

但這些語詞都可以包含在梵行或涅槃的一語中，因此可以省略。反之，智與覺不能包含在梵行或涅槃的語詞之內。如是的智與覺，無論被如何地賦予宗教色彩，無可懷疑的，它意味著真實的認識（註八）。而且，這種真實的認識，並不是如保羅所稱的神的智慧那種神秘的、超感覺的認識，而是無我、五蘊、緣起、四諦等真理的認識。若是如此，不回答前述的那些問題，是因為它們不能成為梵行之本，不能帶來真的認識。不能只是解釋為它們不符合實踐的目的（註九）。何況，在這個理由中，有“因為不合於法”這一項，因此重點必須放在被認識之上。

我們引用長阿含清淨經（DN. XXIX）來證明前述的論點。列記在該經中的形上學的問題，漢譯本與巴利本所載並不一致。但是兩者駁斥這種問題中某種主張的理由，幾乎完全一致。主張我（atta）及世界（loka）是有限或無限，“若說只有此說是真實，其他之說是虛偽，這是佛陀所不允許的。因為人們對於這個問題各持異見，而且只執著自說。（那不同的種種說法，被置於相等的立場。）更且從真的認識的立場來看，任何說法與自己的立場并不相等，何況是更高的立場。在這一點上，自己是更高的。亦即更高的認識的立場。（從這個立場來看，）前述的種種主張只不過是語言而已。都不足論（註一〇）。”顯然它不是以實踐的理由，而是以有關真的認識的理由來駁斥這種問題。只要與考慮世間有限無限的人的立場相同，就有同樣的權利下任何結論。如是的不同結論卻以相同的權利對立，正顯示這個問題不可能解決。因為不同的主張並立，所以不允許其中任何主張存在，這不就意味著二律背反的掌握嗎？不只可推定這是佛陀內在的體驗，甚且經典本身也有很明顯的敘述。佛陀之所以不回答，是因為他自己不想立於前述的立場，取不

同主張的任何一種。他將這些問題視爲“無益”或“不合義”；是因爲這些無助於真實的認識；而所以認爲它們“不合於法”是因爲這種問題不可能解決。

佛陀爲什麼不回答的理由，可以以經典本身所說的“把重點放在認識”來回答。而且是由佛陀自己說出不回答這類問題的理由。亦即“在經典中所描述的佛陀”，不回答前述的那些問題，將不回答的理由放在二律背反的基礎之上。我們可以暫且不問在這種敘述中，能發現多大程度的歷史上之佛陀。但我們主張不能只根據這種記述，就認爲佛陀排斥哲學性的思索。經典中所描述的佛陀，不是要避開哲學性的問題。因爲前述的這些形上學的問題不是真正的哲學問題，因此佛陀不予置答。真正能稱得上是哲學的問題，只不過是無我、五蘊、緣起等等而已。從這一點，我們可以看出初期佛教的思想在印度思想史的開展上，有著如何斷然的轉捩點。

二、佛教的新立場

——正統婆羅門的思想 非正統的唯物思想 兩種思潮的對立與佛教的立場 佛教思惟方法的特質

Oldenberg 不承認初期佛教思想具有重大的轉變。他一方面承認佛陀具有非常尊重知識的傾向，另一方面他認爲佛陀駁斥爲理論而理論，或空虛的知識（即當時流行的哲學性的論理）（註一一）。若是如此，則不得不承認尊重知識的佛陀其所立之立場與當時哲學性的論理的立場是有所不同，佛陀是在追究不空虛的知識或真實的論理。Oldenberg 極力想從被佛陀認爲是空虛的知識的哲學中，導出佛教思想。根據他的看法，初期佛教的根本思想是

基於奧義書哲學再經由數論而展開的（註一二）。若是如此，則不能不承認佛教的根本思想與數論相應（註一三）。又，爲了強調兩者的一致，自然會有忽視其中重大的差異之傾向產生（註一四）。關於這種傾向，我們不得不同意 Walleser 之說：“根據這些研究，我們瞭解到證明佛教與數論內在相似的證據是如何地缺乏。與其如此證明，不如根本的探究佛教的本質——這種方式對問題的解決較爲有利（註一五）。”

Walleser 在究明原始佛教的哲學基礎時，掌握住作爲重要概念的“名色”，將它解釋屬爲“感性上能夠知覺的世界”，在名色與識的關係中，可找到世界即是我們的表像——這種認識論的根本直觀（註一六）；雖然這種解釋是 Oldenberg 所反對以及我們所反對的，但無論如何，Walleser 在“對認識論的根本問題採取立場，就理解人生而言，這是很必要的（註一七）”這一點上，認爲原始佛教顯示著決然的轉捩點。如此富於啟示的洞察，是我們在探討之際，必須充分考慮的。

佛教的新立場，的確可因正確地理解佛教之根本思想而顯現。但這種新立場是對什麼加以革新？如果不知道當時的或在它之前的思想，就無法析明。只是與其從外面——亦即以後代所得到的形式清楚的數論源流來推測、觀察瞭解這種思想，不如從內面——亦即借著佛教經典本身所蘊含的豐富材料來探究。如同前述，經典中所描述的佛陀，認爲當時的哲學性思索不具有真正的價值。因此，在釐清這些被駁斥的哲學性思索之後，即能迅速地瞭解佛教的新立場。關於這一點，宇井氏的《六師外道研究》（註一八），可說具有劃時代的功績。

經由這個研究，宇井氏矯正了以印度思想全部來自奧義書的

謬誤見解，並且確立了與正統婆羅門系思想完全不同旨趣的“一般社會的思想系統”。他勾勒出佛教對這二種思想潮流所採取的全新立場。對於這點我無需再添加任何意見。在此有必要考慮的是：佛教是在如何的情況下，形成決然的轉捩點？

在正統婆羅門系的思想中，“我”（atman）的概念為思想中心。在印度，根源的探究，首先由原始的關係開始，而後發展為神話的宗教文學，於其中產生哲學性的種種觀念。在奧義書開始被製作的當時（註一九），或是將經驗性的現實之根源，稱為“有”，或是更溯其根源而稱為“非有”，但較為常見的名稱是“梵”或“阿特曼”。“梵”是從原始祭儀的咒術信仰出發。它是祭儀核心的吠陀語言本身，更是這種語言中，與知道這種語言的婆羅門中的神秘體或力量。這種語言的魔力逐漸產生出支配萬物的——是梵的概念。

又，就語源來看，“阿特曼”是呼吸之意。對原始人而言，呼吸是生命的根據。不久，經驗性的呼吸現象的意義開始衰退，逐漸被當作是現象的本質，生命的根源。此時，存在性的、實體性的“靈魂”“自己”“我”的意義產生。更且，在多樣性的“我”的根底，“一”被追求，宇宙就是流入這個“一”的“我”。如是，“阿特曼”與“梵”同樣成為宇宙之根源，兩者被視為一體。經由神話的阿特曼的宇宙開闢說，終於在理論上，形成阿特曼的形上學。亦即最初是“有”（阿特曼），其後它自己多化產生雜多，在雜多之內它作為本質而存在。它是個我，同時也是普遍我的形上學的實體。如是的“我”，在根源的探究上，具有可視為理念的因素。例如，它被認為是最初存在的絕對“有”，或被認為是中性非人格的原理（梵）。而且，如同古昔形上學的通例一樣，它隨即被視為是超感覺的本體，而且被實驗化（註二〇），成為男格的神（梵），這個本體或這個創造神被認為能

產生並且變化萬物。

佛教經典所描述的正統婆羅門，都精通三吠陀，信奉奧義書（註二一），崇拜創造神或最高神的梵。“此君王是梵天、大梵天。是全能的，無能勝的，遍見一切，支配一切，是世界的自在主，是所有的創造主，化生主，最上的能生者，制一切之主，已生、未生者之父（註二二）。”與如是的梵天共住、同伴（或一致），是正統婆羅門的究極理想。但這種思想出現在佛教經典中時，並沒有徹底保持住奧義書的立場。經典記述：世界初成時，梵天想起應該有“有情”，有情就產生。雖然以“想”就“有”來表現自在主的全能，但從梵天本身是“世界初成之時”，從光音天轉生到“空虛的梵宮”的一個有情看來，顯然與世界創造主的說法抵觸。六十二見的一分常住論中，被註釋性的記載的梵天創造說，即是這種稍稍變形的正統婆羅門的思想。但，在說“此君梵天，是常恒堅固常住，無轉變之性，應如此住於常住。我們由此梵天而化生，所以我們是無常且不堅固，壽命短促，具有死亡之性生於世間。……據此，說我與世界，是一分常住，一分無常（註二三）。”此時，梵天是從光音天轉生這個世界的有情的說法更為減弱。梵天即普遍我、常住不變。會死亡的我是無常的。從世界自在主所流出的世界，整體而言，即依自在主而言，它是常恒不變。但我們卻是無常的。在這種敘述出現之處，縱然二元化的思想已經萌芽，但顯然還是承認阿特曼形上學。如果掌握住從光音天轉生的敘述，而認為梵天以外的衆生也同樣是從光音天轉生這一點，則與梵天同樣的我們的“我”也是常住的，無常的只是我們的身體環境（註二四）；於是，以普遍我與個我都是常住的阿特曼形上學就更加明顯地顯現了。

如同前述，在正統婆羅門的觀念中，我與世界是半常半無常，

此時的“我”，被特別解為是自在主、能生者、自造者。如此的“我”，當然是常存的、無限的、自因的。但經藏中，為“我與世界是常住”的主張作註釋的，顯然是以個我為問題。在敘述永遠輪回轉生之後，“此我，由彼生而死，生為此生。……我與世界是常住不生，如山般的常住，似石柱之屹立不動。有情是流轉輪回死亡出生。而我與世界還是存在常住（註二五）”。此不生的“我”，顯然，不是意味著能生者的梵天的普遍我，但這種輪回轉生的個我，在前述梵天創造說的記述中已經出現，因此，我們不能說這種說法與阿特曼形上學沒有任何關係。如果單純解釋一分常住論說，則意味著“梵我是常住的，個我是無常的”；常住論的註釋中，不以梵我為問題，只是主張個我的常住。從考慮梵我、個我的本質是同一的立場來看，可說它們是各傳一面。或許基於輪回轉生的思想，使個我的方面盡情發揮的，就是前述註釋中所說的常住論。在如此的個我中，常存雖能被述說，卻不能說是無限的。說是個我，已有限定的意味。

根據經藏記述而知的“一般思想界的思想”中，當然有與前述的“我”結合的情形。但是，若依據宇井氏之說，而給予佛陀時代的新興思想（尤其是以六師外道為代表的思想）前述的名稱，則此非正統的思想之特質是感覺論的、唯物論的。此時，能產生雜多的究極的“一”被捨棄，只重視感覺的、直觀的事物。或許這就是阿特曼形上學所陷入的困境，亦即縱然能從究極的“一”的“我”導出個人我，卻不能導出雜多的、物質性的物，最後，與精神性的原理對立的物質性的原理也就生起。如是，物質性的原理由於追溯感覺性的事物本源而為人所知。也就是包括人類在內的萬物，其構成要素是地水火風。這些要素只是在其存在的場所（虛空）中，機械式的結合。

人的死亡，只是要素的分解，死後沒有任何物質留存。在這種觀念中（註二六），精神性的原理不能侵入。而且這些要素是不被造，不生，不變，另外也有在這些要素中，加入樂、苦、靈魂（jiva）等（註二七）。此時，精神性的原理似乎被取入；但這裏的靈魂被認為只是精靈式的，在空間佔有一個位置；以被當作要素而言，它與地水火風一樣，決不會與普遍我互相關聯。更且，在耆那教的思想中（註二八），除了前述的精靈式的靈魂，以及礦物、動物、植物中的靈魂外，還有四種非靈魂：即法、非法、虛空、物質等，這五種都被稱為實在體。法是運動的條件，非法是靜止的條件，至於物質則被迫究到原子（anu 微塵）。

在承認與原子對立的靈魂這一點上，雖不能說是完全的唯物論，但無可懷疑的，靈魂被認為是基於感覺的直觀之生命現象，是機械式結合的一個要素。如是，非正統思想，一方面承認感覺的事物，一方面又允許由機械式構成的感覺要素具有不變無始的實在性。此時，與阿特曼形上學一樣，將它視為理念、根據而加以實體化的傾向自然顯現（註二九）。若注意這些思想並加以考慮，則前述的梵我與個我不被承認；因此，很明顯的，“我”之無常斷滅，有限、他因等觀念即能樹立。

這種思想潮流的對立，並不只是在單純地反映前述形上學的問題。根據六十二見之說，同樣的“我之常住”被分為梵我之常住、個我之常住、心意識的我之常住等種種立場。但在如此分歧的諸見之中，正統婆羅門思想與感覺論的唯物論思想之對立，無疑的，成為“我及世界”這種問題不同解答的基礎。世界是常或無常？時間無限或有限？在正統派的根本思想中，以為太初時有阿特曼，它自己多化產生雜多，因此，在時間上世界是有開始的。反之，若世

界不是被創造的，不是由被生的要素結合而成的，則世界的時間是無始無終。同樣的，世界之有限無限，也只是空間的有限無限而已。若多由一產生，任何多都是由一產生的，則世界的空間是有限的；若多由多產生，而虛空是不被作的，是無始的，則世界的空間是無限的。

若是如此，世界有限無限的問題，將會導出與“我”的有限無限的問題相反的結果。在正統派的根本思想中，“我”是絕對的有，它在時間上、空間上是無限的。但在非正統派的思想中，不允許有這樣的絕對者。個人的自我，只有在靈魂與物質性的要素結合下，才被允許存在。此個我，在死亡時也告消滅，不能超越個體而擴展。

若結合以上這兩個問題，則可知正統派的立場是“我是無限的（常存無邊），世界是有限的（有始終有邊）”，而非正統派的立場是“我是有限（無常有邊），世界是無限（無始終無邊）”。很難將它與經典中“我及世界是無限”的說法視為同一。不過經典中，只述說世間或述說我的場合比“我及世間”并述的場合較多。因此，應可以斷定：最初被分別加以述說的，到後來卻毫無批判的被結合（註三〇）。

其次，有關靈魂（jiva）與肉體是一是異的問題，正是正統派的困境。只要是堅持正統派古老的傳統，就會認為兩者的根底是我是一。非正統派由於將靈魂視為一獨立要素，因此認為兩者根本上就是不同的。即使有關死後的存在還有問題，但在立於將靈魂視為獨立要素的立場上，還是不會導出靈魂不滅的思想。所謂死，是要素之分解，死後只剩下一般的要素。要素之一的靈魂，不具有人格的存在。死後是否存在的問題重點，即在於此人格的存在。主張如是的存在不滅的，必定是在常恆的普遍我中，承認有個我之

本質的正統派。

如是，這種形上學的對立，我們可以確定是發端於前述的兩股對立的思潮中。對於兩者中任何一種，佛教是立於“不採取的立場”，認為兩者只是語言而已。真正的認識，必須是更高的立場。儘管我們在前述的兩股思潮中，看到顯著的對立；但兩者在將理念加以實體化、在不應成為認識對象的卻以它為對象上，有著同一的特徵。如果有必要排斥此二者的話，則被排斥的即是此共通特徵。排斥這種特徵，在印度思想史上是劃時代的事情。但是佛教與立於“不採取的立場，以及終止判斷”的六師外道之一刪闍耶·毘羅胝不同，而是在“知識性的觀察批評中”（註三一）明示其更高的立場。認識古老的立場的認識（自然的立場的認識），就是真的認識。我們所說的決然的轉捩點不外就在這一點上。

但我們不能像某些人一樣，將這種轉變過於接近康德之說。因為在康德以前，數學與自然科學被當作是儼然的事實而存在。認識的批評，是在確立這些學問。因此，認識被局限的同時，自然也得到正確的對象。然而對印度人而言，數學性的科學極其遙遠。在佛教之前，能確實被承認的一切學問並不存在，存在的，只有形上學性的學問。因此，當然可以說：確立認識的權利沒有發生。被批評的應是常識性的知識，是經常與實踐性的事物結合因而不純粹的知識。無論是思考的或經驗論的，當時被稱為學問的，不外是這種認識的發展。

原始佛教批判這種日常生活式的經驗，並且想找出其根本範疇。而且如後文所將提及，這種工作是基於無我的立場，亦即排除主觀客觀對立的立場而作出。日常生活式的經驗不能從主觀的方面來看，必須如實地以它為素樸的現實來處理。因此，使日常生活

式的經驗成爲可能的範疇的，不是日常生活的主觀形式，而是素樸的現實存在的狀態。如此意義的範疇，被視爲“法”而樹立。在這種意義上，原始佛教的哲學是範疇論，這種哲學性的認識，可說是值得稱爲“認識”的唯一的認識。但這種範疇並不能使學問的認識、客現的認識成爲可能，亦即由此能產生與真理沒有關係的具體的、常識的經驗，但決不會由此產生自然科學。這是無論如何要注意的。原始佛教所帶來的扭轉，在基於這種範疇的認識，將超感覺的事物加以排除的這一點上，與康德之說相似；縱然如此，但在連正當的自然之認識也不允許，一概不承認這種認識的客觀性這一點上，卻有著極大差別。

同樣的，我們也要節制不要將它與出自康德的叔本華過於接近。我們只能承認叔本華的基於範疇的認識只是現象之認識，真正的認識只存在於“直觀的認識”這種看法與原始佛教有某種類似。但這種直觀的認識的對象，在被當作是形上學的世界之本質時，這種立場與原始佛教的哲學所極力排斥的立場一樣。在原始佛教中，被當作唯一認識對象的，是像五蘊、六入、緣起等以經驗爲可能的“法”。這種“法”的認識，正是比自然的立場，還要高還要新的立場之設定。其中沒有“我”，也沒有“我”的本質，更沒有從我的本質經由比論而知的世界的本質。所謂的“世界是我的表象”，與去除一切“我”的原始佛教的立場，兩者根本上就是不同。不論經典中是否完全沒有盲目意志的形上學，若要在行與行之間，並且由顯著的不同的概念中嘗試找出這種形上學，則不能說是對原始佛教哲學有正確瞭解。

原始佛教的哲學所給予印度思想史的轉變，在哲學史上，是意義深遠，特別是它與很早就展開自然哲學、數學的希臘思想潮流不

同，它沒有給予自然的認識獨立的地位；經常是一邊處理日常生活的具體經驗，卻又以精神科學的領域為主要關心對象，這一點，帶給我們無窮盡的趣味。例如，自然物的“花”，的確是被知覺的，被識別的，但它決不會成為如“植物學的對象”的一般化的認識物件，無論在任何場合，它是被感覺的、被需求的，亦即被視為與價值有關的。這種意義的具體性因為常被保持，所以純粹自然的世界並不存在，只有素樸的現實世界存在。以如此素樸的具體的現實為對象，在前述的轉變被加以實施之處，原始佛教哲學的意義充分存在。

極力強調這種思惟法的特質的人，就我所知是 Rhys Davids 夫人（註三二）。夫人根據阿毘達磨論書而指出佛教思惟法與歐洲思想不同之處。

（一）這種思惟法不是從一、多、實在、實體等出發，而是從意識出發。全體與部分以及類與種的論理學，人工化的區分經驗之連續，並將個體性的事物一般化；佛教中到處可見條件與傾向合流，它們在某一部分上，是作為個體而出現。亦即希臘的哲學潮流是強調普遍，而佛教卻強調特殊是結果。

（二）在歐洲存在之學與當為之學被嚴格的區分，在佛教則連在分析意識時，都說善惡。意識狀態之善惡，被認為是意識本來的性質。

夫人的指出雖是富於啟示，卻不能說是很嚴密。就第一點而言，強調區別一般化與普遍化以及個體的、特殊的事物，是近代歐洲的顯著傾向；而且有別於一般化的普遍化，幾乎可說是佛教思惟法的基觸。或許夫人所要說的是：前述那種自然科學的世界不存在，只有素樸的具體的現實存在。至於第二點，是依第一點的修

正而顯現出來。因價值而獨立的存在之學，對佛教而言并不存在。任何意識的事實，無非是因價值的關係而被見。但這并不是意味著這種意識只是當為的領域。當為被認為是純粹的意志、合法則的意志；但不純的意欲、一切的傾向性也是極其確切的意識。這些確實是以必然性而存在。具體性的意識必須是存在與價值所混成的組織。佛教中存在著一種學問，這種學問并不是將應當嚴格區別的“存在之學”與“當為之學”加以混淆，而是看清楚存在與價值的混合體，而想加以澄明“當為”。Rhys Davids 夫人的研究，經由我們如此轉釋之後，還是應當得到尊重的。

三、何謂存在的“法”

——無常苦的意義 “法”的概念之定義 無我的意義
用來區別存在及法的“法”與存在者的“法”兩者之間的不同

我們認為原始佛教的新立場，是要使日常生活的經驗成為可能的範疇。因此，成為問題的是：這種範疇或“法”是如何被思考？以及這種認識又是屬於哪一類型？在此，首先探討第一個問題。

下列經常出現在經典中的反覆章句，我們視之為研究資料中之最古層。“色（受想行識）無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所（註三三）。”然而，即使這種章句屬於最古層，卻不能說是唯一的原形。同樣是屬於最古層，在前例的前後出現的（註三四），卻以“色等是無常”“色等是苦”“色等非我”等命題，作為各個獨立經典的主題；在無常、苦、非我等三種概念之間，彼此沒有關聯。因此，如果我們認為強調三者同一與強調三者各自獨立的，都是在最古層的話，則我們不得不承認其中已有論理的發展。亦即最初是

三者的根本概念被掌握（註三五），其次，三者的同一點被注意的當時，無我的概念被用來作為考慮三者關係的根據。如此看來的話，失去其最初的簡單形態，逐漸有註釋性質傾向的經典（註三六），其經由病苦而開始論證無我的過程是可以瞭解的。在前述的部分，無論是強調三者同一或獨立，它們都是直觀的，不是被論證出的，亦即它們是在顯示“真實觀”的內容。但現在的無我是被如下的論證：若色是我，則我們可以自由地使色不生病苦；因此，也就沒有希望如此，不希望如此的必要。但，實際上，色中有病苦，對其他狀態的希求是最切身的事實。因此，色是無我，受想行識亦復如是。這是說：“色等五蘊是無常，若無常即是苦，此是變異法，因此不能說是我、異我、相在（註三七）。”——這個論證使用無常、苦作為無我的一個根據，尤其是以色無常，亦即以色是變異法為其最根本根據。因此，我們知道無我是其中心概念，而在給與根據的關係上，無常這個概念最受重視。

色等五蘊是無常，是變異法，這意味著什麼？被預想的五蘊說，暫且留在後述；在此先將五蘊解為我們所能經驗到的一切。其中，包含所有的“我及世間”。我們已見到前述“我及世間是無常”的主張被斷然駁斥。但為什麼在此又以一切是無常為根本命題？它的回答極為簡單。前述的無常（*asassata*）不外是非常恒的，在時間上是有局限的。現在所說的無常（*anicca*），不是不變的，而是變易的，亦即在時間上是存在的。所謂一切無常，是說在時間上不存在的物其實是不存在。所有的存在是推移的、流轉的、亦即是變異法。如是，經由賦予一切“時間上存在”的特徵，而從日常生活上的實際經驗中，排除超時間的一切事物。

但決不是將此存在的領域，當作自然科學的對象界。推移的、

轉變的與苦同一意義。美、愛、享樂無論被如何的加以體驗，它們都是會化成醜、憎、痛苦。時間性的存在的花，在任何場合，它都不是自然科學的對象，它經常是與價值有關的，它美麗的姿態不久就會消失；因此，“美麗的姿態不久之後會消失”的這種時間性的存在被當作苦。在五蘊是變異法的命題內，含有這種與價值有關的變異（可解為與苦同義的變異）的意義。

這就是無常、苦的意義。但“一切無常”這個命題的意義，是否真的是述說無常？如果它的意義也是時間性的存在，則由於推移與轉變，它就不能作為佛說的法而適應所有的時代。經典並不是將“法”視為如此。佛陀並不是在世間無常這種“法”的領域外過世，“法”其本身具有超時間的普遍性這確實是經典所顯示的。因此，我們必須承認相應於存在的領域，“法”的領域也被確立。當我們說五蘊是“變異法”時，變異的不是法本身，而是時間性的存在。變異法是“變易存在”的“不變之法”。如果如此認定的話，則經典中法之用例，就不會如以往的解釋那麼混亂。

“法”這個概念的定義，其後在中國被定為“任持自性、軌生物解”或“能持自性、軌生勝解”。這是有關法之自性的反省產生以後，所承自阿毘達磨論系統的解釋；若暫且不論自性的有與空，而先看此一定義，我們即可獲得有關法的本來意義。“法”是不會流逝的，是超時間的；因此，它必須具有自性（svabhava, Ansichsein）。如是具有自性的法成為“軌”，而產生“物”的理解。例如稱為“無常”的法，其本身不是無常，它具有自性，是瞭解一切的“有”都會流逝的“軌”。但此“軌”不在於理解者之側（亦即不在主觀者之側）；在與主觀者的關係上，它是獨立的，是一切的“有”自身的“軌”。“軌”與“法”“則”同義，轉而成為軌範。因為“有”是在無常的“型態”“法

則”中“有”，所以“有”被解為無常。如是的“法”，其意義與其語源的意義相同。有人說：“dharma 是從 dhr（保持）所展開的，至於成為規則、法則、軌範、理法等則是本流的發展（註三八）。”的確，從 dhr 含有“保持”“保住”“支持”的語義看來，對應於會流逝的而言，它並不會流逝，由此而產生法含有“不流逝”之意。如是，一切流逝的事物以如此不流逝的“事”為立足點，為支持而存在，因此，成為“持”（也就是“軌持”），也產生了“規則”“型態”的意思。例如：在過去的生活中，“習慣”是不過去的“事”；因此，它是過去生活的“規則”“型態”。達磨這兩個字自古即意味著“習慣”“被設定的秩序”。如是，“型態”是法的本來意義。其後，法被廣泛的用於指“事物”（nissatta），但是過去的事物其本身並不是法，使過去的事物成為事物之“形態”的，才是法。在這種意義上，“法”與“因為法而存在的事物”，必須有所區別。

將存在的領域與法的領域加以區別的看法，若是包含在無常苦的法之中，則經由這種法而論證的無我的法其意義自然就清楚了。如同前述，“我”是正統婆羅門派哲學的中心觀念。它被認為是超感覺的、實體的、超越的主觀。它作為個我而為我們所認識，同時也是普遍我（也就是絕對者、永遠的、福祉的）。若說個我與普遍我本質上是同一的，則它必須含有前述的永遠與福祉。

如是的我存在於何處？我們所能經驗的一切存在，都是時間性的存在。不是時間性的存在的，不外是法。意味著苦的時間性的存在，與永遠、福祉是無緣的；如果超時間性的法，不是存在者，則與福祉、永遠有關，而存在於個人之內的“我”，也只是妄想而已。如果“我”不具有正統婆羅門哲學的那種嚴密的意義，只是常識性的被思考的我，那麼它就是對立於外界以及其他的我，是

知覺、感情、意志的主體。在不斷變遷之中，它必須保持同一，依據自己的意志，左右事物。但一切的存在是變遷的，能保持同一的不變，事實上完全不存在。認為它們是存在的想法純粹是妄想。因此，人們所認為的“我”，事實上，都是在色受想行識上而有的（註三九），“設立我的立場”的根本弊病，在於將此時間性的有誤認成超時間性的有。基於這種誤認而設立的我的立場，是愚癡無聞的凡夫立場：

因此，在色受想行識中，可以見到是我、異我、相在。亦即對於“此我”有“他我”存在，而且兩者并存。這種經驗性的個人主觀是與外界對立而存在，可視為是用模仿式的方式來認識外界的自然的立場。經典中常稱此為“愚癡無聞凡夫”（*assutava puthujjana*）。從被認為是愚癡無聞凡夫的人之中，包括著佛教以外的一切優秀學者看來，它所指的是那些不具佛教立場的哲學反省。另外，凡夫也意指一般的普通人，而不是指“才能低劣”。因此，這個語詞是在指自然的立場。亦即無我的“法”，意味著決然的“排除自然的立場”。

如是，無我的法表明兩件事。（一）如果認為我是超感覺的、超越的主觀，它則不存在於我們所認識的世界。認識的領域不包含超感覺的形上學的事物。（二）若將“我”認為是經驗的認識主觀，則它不是“我”而是五蘊。因此，主觀客觀都被撥無，只是有五蘊。

只是有五蘊。一切的“我”“我所”必須被拔除。若是如此，五蘊又是什麼？我們已看到除了時間性的存在者之外，並沒有所謂的存在之物。“五蘊無常”，被解為一切存在都是變異的。但色受想行識等五法並不是變異的。亦即它們不是存在者。它們是時間性的存在的東西的法。所謂五蘊，不外是以存在的法之名來稱呼一

切的存在。但這種“法”，不是“主觀的形式”，而是拔除主觀，也是拔除客觀的存在的法（註四〇）。

若是如此，則作為存在的法的色受想行識五法與無常苦無我的法又有何等關係呢？如前所述，後者顯示無論在任何情況“存在”都是時間性的變異，由此可以確立存在者與法的區分。前者是樹立這種存在者之存在的法。因此，我們找到了區別存在者與法的法，以及這種存在者本身之存在的法。我們必須承認在“色是無常”的命題中，已包含此二者。說色是無常時，所謂的無常是指時間性的存在的一切色，而不是稱為色的法本身。亦即個個流逝的事物與使這些事物存在的法的“色”被區分開來。因此，所謂“色是無常”，嚴格地說來是“屬於色法的一切存在者，具有時間性的存在”。這種區別因無常的法而被顯示。但是，時間性的存在之法的色，不能完全表現存在的所有狀態。它與受想行識等法同時成為互相關聯的存在的法。

因此，“色法”被認為不是一種獨立的法，而是屬於存在的法的體系內。這種法的體系是在五蘊說中述說。因此，說“色是無常”時，已經以五蘊說為前題。但是比起在形成“色是無常”這種命題時，是利用五蘊說而言，那認為五蘊說中的法的體系是以下層的存在者與法的區別作為基礎的說法，應有更深層的根據。據此，我們獲得了瞭解原始佛教範疇體系時的第一個觀點。

於是，我們進而觀察述說此存在者之法的五蘊說。

四、存在的“法”的體系——五蘊說

——色受想行識的意義

由於無常、苦、無我的法，因此，“存在者”的領域與“法”的領域被區分開來，更且當我們任務五蘊是“存在者”的法時，我們並不是認為經藏中只是以五蘊為存在者的法。以一切無常而說色受想行識無常的經典是古經，但是在古度相當的某些經典中，卻經常以一切無常而說眼耳鼻舌身意無常（註四一）。

這種經典伴隨同樣以一切無常作為色聲香味觸法無常的經典出現（註四二），更且發展成為在眼耳鼻舌身意上，包含色聲香味觸法以及識、觸、由觸生受（註四三）。此時，與五蘊（存在者的法）有顯著不同的法被樹立，顯然這是有意與五蘊說對立而組織出的另一體系。亦即五蘊說所著重的，在於想要以色法解決的領域，對於知覺給予主導性的位置。這種意圖，其後成為十二處十八界等，最後終於與五蘊說對峙並立。儘管兩者之間不斷的有接觸，而且註釋家互補的使用兩者，我們還是不得不承認兩者本來的差異（縱然依據兩者的統一，還組織成阿毘達磨的獨特體系）。但是，我們更要注意五蘊說從最初就很固定，相反的，六根六境說到最後則發展成包含緣起的型態。兩種體系不僅只是因為不同的思惟動機而相並出現。它們更是一個喚起另外一個，而在緣起說中產生綜合。

為了表明這種關係，首先我想探討作為存在者的法的五蘊，於其中找出設立另外的法的理由。

如同前述，色受想行識本身並不是存在者，而是存在者的“法”。首先，色（rūpa）被譯成 Form, Bild, Gestalt, Körperlichkeit 等，

rūpa 的本義有將形狀、色彩合一的意思(註四四)，漢語的色(形狀、顏色)可說極正確地表達其義。眼之對境的色就是這種意思。但是這個字在不久之後，不僅只是在表明視覺性的東西，同時也意味著包括聲香味觸的感覺的直觀的一切。五蘊之一的色就是這個意思。亦即“存在者是作為感覺的直觀的事物而存在，換言之，它以感覺的直觀的事物為法而存在”。

色，通常解為“物質性的要素”“肉體性的要素”。但從色的語義來看，以及根據經典中古老的部分所做的印證，這種解釋沒有任何確實根據。可成為根據的，只是在註釋中，有“一切四大及四大造色，是名色(註四五)”之句。縱然採用這種註釋，將地水火風等四大解為有物理學意味的元素，將四大及四大造色稱為“物質性的要素”，但仍然無法在經典中找到證明它與精神性的要素是“相對立的”的根據。經藏中，被認為是最新的，有註釋性質的作品(註四六)，對於四大有如下的說明：地界(paṭhavīdhātu)分為內地界外地界，內地界指髮毛爪齒皮膚肉骨筋等身體上所見到的具有堅性的物質，外地界指身體以外的堅性物質。同樣的，水界(āpodhātu)指內外一切水性或濕性，火界(tejodhātu)指火性或煖性，風界(vāyodhātu)指風性或動性。

界(dhātu, Region)(註四七)，如同字義所顯示，它意味著一個領域；凡是時間性的存在，無論是身體或木石，只要具有堅性就屬於地界；只要具有濕性、煖性、動性就分別屬於水火風界。從“界”經常用來代替“大”來看，“大”是表示普遍性的。堅性等是時間性的存在的個個物體的狀態，它本身是非時間性的普遍者。這種普遍者與被認為是時間性的存在的物質要素必須嚴密地加以區別。若是如此，所謂四大，是將感覺的直觀的一切分成四個領域，經由

四大的註釋，可知不應將“色”解釋為物質性的要素。總而言之，它不含有具有自然科學意味的“物質”的意思（註四八）。

其次，受（Vedanā）也被釋為覺，近代，通常以“感情”“感覺”等來表示。但從它包含感情與感覺來看，它與近代心理學的關係非常淺。其後，到了阿毘達磨論書（註四九），它被清楚地定義為“領納性”。從這個定義我們再回頭來看，“受”這個釋語所強調的包容性，正是它的本質特徵。亦即受是受納性。色是感覺的直觀的一切，而接受此一切的即是受。這種受納若沒有某種意義的感動，則不會生起。作為色的花，所以被受納，是因為花在被感覺之時，在某種意義上，它也同時被感動。

沒有不與感情結合的感覺，而且也沒有不與感覺結合的感情。但感情被如此考慮，是因為它是在受納性的特徵下才被加以考慮，如果忽視這點，而直接將受解釋為感情，則不能說是正確的（註五〇）。

經藏的古註釋經中（註五一），已將受分為苦、樂、不苦不樂等三類，但在經由分類的類似，將它解為心理學的快、不快、中庸的感情之前，我們必須注意一般主觀的狀態或態度的感情，在此是否被考慮到？在無我的立場上不允許有感覺的主體或主觀（註五二）。縱然說“感受”即是法，而且我們也有經驗性的感受，但不應說“感受”是我們的。我們看到花而感覺到喜悅，這種常識性的經驗，只有依接被喜悅感受的花與喜悅地去感受花才能成立。

“被喜悅感受的花”不外是一種特殊的顏色與型態，存在於樂受之上。若除掉這種感受，則所被思考的顏色或型態，應是抽象的，完全沒有具體的存在。只要是存在的花，則它必定存在於受之上。因此“喜悅地去感受花”，並不是對與感受無關的顏色與型態以所

謂喜悅的主觀態度去面對它，而是意味著在樂受上對某種花的樂受。就花而言，“花是美麗的”，就受而言，“感覺花是美麗的”，如是客觀或主觀的不同表現法，實際上是指同一件事物。在此同一事物上，被感覺的稱為色，被感受的稱為受。

另一方面，同樣的花若被感覺是悲傷時，同一的花無論在樂受、苦受上都存在，在這樣的意義上，同一的花，雖然超越了不同的感覺，但卻不構成問題。如果不是在其中的一種受之中，則花不會存在，受如果不同，它們就不是同一的花。如果這種超越主觀的感覺的客觀界，及賦予客觀界色彩的主觀狀態都被撥無的話，則將受解為心理學性的感情是極為不當。

就心理性的存在物的感情而言，例如雖然有那種感受到客觀存在的花是美麗的體驗，但這種花並不是沒有美醜的花，而是美麗的花。不可能將不美的花感覺成美的花。所謂美的花的存在狀態，與感覺到花美的體驗是同一個。若抽象的將它們分成主觀客觀時，受才是心理性的感情。因此，比起這種存在者，受是更根本性的，它必須是所有存在者的“法”。要站在沒有受者的無我的立場而考慮此受容性時，只有作如此的解釋。

在五蘊的註釋經中（註五三），是以六入處註釋受。亦即由眼觸乃至耳鼻舌身意觸而生六受。與此相似的說法也在前文所述的述說六根六境無常的經典（註五四）出現，其後又發展到根境為緣生識，三事和合生觸，由觸生受（註五五），在見（眼）與被見（色）之間，可看到某種關係（觸），以此關係作為受的條件，受必定與被見的（乃至被觸的）相結合，因此，它不是與境分離的主觀狀態。但是，此註釋之特異，在於以意之觸（法）為受的條件。不只是感覺性的物體，連思想也是存在於受之上。

例如稱爲“永遠的真理”的概念，若沒有某種感動，則不能成立。但這是說思想本身不是以受爲法而存在，而是在思考這種思想的心理活動“被感受”的這種方式上存在。也就是心理性的存在物的思想，與感覺性的存在物的花，被同樣看待。但是，這種想法是與五蘊分開來的，在後文中，我們再作研究。

想 (sañña)，通常被解爲“知覺”或“表像”，阿毘達磨論書(註五六)將它定義爲“取像性”。由此定義看來，譯爲“想”(註五七)最恰當不過。在知覺、表像、觀念、思想上取像即是想。但經典中看不到認爲想是與物像對立的心像的證據。不論是知覺表象、記憶表象、或想像表象，總之取像的就是想。例如見到花，不論感覺如何轉變，使一朵花之“像”成爲意識內容，以及隨著“花”這個字，心中浮現出花的“像”，這就是“想”。並不是具有一定姿態的花，獨立地作爲物而存在，並且將它的姿態印在我們的心中而成像，而是在取像性存在之前，“花的姿態”並不存在。因此，想不是心理性的存在者，而是一切存在者爲了具有一定的姿態而必須依據的“存在的方式的法”。

在前述的註釋經中，想是從眼耳鼻舌身意的“觸”所生的(或存在於感覺的對象中)六想(註五八)。亦即在“觸”(或境)中所被給予的意識內容，取一定之像——這就是想。其中，我們見到五蘊說中所不追究的色與想的關係，在此被努力探究。

行 (saṃkhāra) 被解爲主動性、形成、合成物、集合體、有機的過程、情意變動(註五九)，但若強調 saṃ(together)則有集合之意，若強調 kar (to do)則有主動性、活動等之意，從這點來看，同時併有兩者之意的最適當的詞語是“形成”。漢譯的“行”，含有作、爲之義，有時候也將 saṃkhāra 譯成“爲作”，爲及作是相通的；比起

“形成”，它的“主動”意義較強。就同時意味著行為與作用這一點而言，行或為作與“主動性”的意義較為接近。至於經典的註釋究竟是採用哪一種解釋？若根據上來引用的註釋經，可知是以因眼耳鼻舌身意的觸或對象所產生的六思 (cetanā) 為行。

思，在阿毘達磨的論書（註六〇）中，它被定義為“心造作性”。如是，在觸或對象中的自發自主的活動，若是 saṃkhāra，則與其說是“形成”，不如說是“為作”之行。緣起說中的行被在註釋為身行（呼吸作用）、口行（表語作用）、意行（心意作用），若於此三行中追究行的本質特徵，則只能採用“為作”（註六一）一語。更且在極其著名的註釋經中（註六二），記為：“因為作 (abhisamkharontīti) 被為作者（有為、saṃkhatam），故稱為行 (saṃkhārā)。如何為作被為作者？將色為作成被為作者（有為）之色、將受為作成有為之受，將想為作成有為之想，將行為作成有為之行，將識為作成有為之識。”也就是行是將五蘊中的行也為作成行的“高次的行”。它不是註釋五蘊之一的行，而是註釋將五蘊為作成“五蘊”的根本性的行。這種根本性的行之概念，可能是立於緣起說之立場而發展出的，因此必須與五蘊之一的行加以區別。然而，“為作相”是行的行之意義在這種情況下並沒有變。

若是如此，則將 saṃkhārā 譯為“行”或“為作”應是最適當的譯語。所謂行是作用 (Akt)（註六三）。所有的存在者，作為被作用的而存在著，亦即存在於為作相中。所謂有為，不外是被為作的、被作用的之謂。在這種意義下，行是“無常的存在”的法，亦即是“有為”的法。所謂為作相，是使“存在者”存在的“法”之“相” (Eidos)。

識 (viññāna) 被解為意識（註六四）、認識。但與上來所觀察的色受想行并列的識，並不是認識或意識。如果意識被心理學性

地解為心的全部體驗之總體概念，則它不同於與受想并立的識。又從感覺、知覺不包含於識中，以及識與普遍有效性無關來看，譯為“認識”也是不恰當。在五蘊的註釋經（註六五）中，解為“因了別而知（Vijanatiti 別知相）故謂識”。這與阿毘達磨論書中，將識解為“了別”相應，可說顯出了識法的本質特徵。在前引的註釋經中述說：根據六根六境而有眼識乃至意識等六識。與此相應的阿毘達磨論書也說眼識是依眼根而了別，乃至意識是依意根而了別諸法。亦即識是了別色以下的對象。一切的存在者，各有不同的形態，但它們不外是存在於存在者必須被了別而有之中（也就是在別知相中存在）。從這種意義來看，識被當作存在者的“法”。

如此看來以色受想行識為“法”的意義已很明顯，但何以被稱為蘊（Khandha）（註六六）？蘊有“聚”“藏”之義，這是將眾多的現象一括而成一個“集合”。但這種“集合”不僅只是意味著存在者的集合。從蘊、處、界被并列使用看來，佛教在表現本質的普遍性時，是使用“聚”“群”等詞語。例如識身、法身的身（kāya）不但具有“群”“團”的意義，並且顯現出本質的普遍性。因此，色蘊，是在表示色“法”之普遍性。

眼前的花是“感覺的直觀的”，但感覺的直觀的不限於眼前的花，其旁的樹木岩石都在此領域內。水滴聲、鳥聲也同屬此一領域。如是屬於色“法”的一切事物，在色的“名”之下，是一個群體。亦即色法的“本質之普遍性”，將感覺的直觀的個個事物，都涵蓋於一群或一個領域（界）。如此一來，將蘊解為與處、界等相同的存在的法的領域，並不牽強。所謂五蘊是使所有的存在者存在的五種法之領域。從色受想行識被稱為“蘊”看來，我們稱它們為“法”，更得到確認。

五、五蘊說的基礎——無我的立場

——無我的立場之意義 色受想行識的“法”之意義
五蘊的意義之變遷、有情的存在的法 色受想行識

當我們說色受想行識是無常時，此時已顯示所有的存在者的存在是無常的，以及所有的存在者是以色受想行識為法而存在。所謂色是無常，是說所有感覺的直觀的，其存在是無常；亦即無論是花朵或鳥聲，總之屬於色之領域的一切都是無常，因此作為“存在的法”的色已被樹立。雖是如此，但并不需要為了說存在者是無常，而認識存在者的法是色等。說色等無常不外是表示：為了表現“一切存在者之存在”，使用五蘊的概念是最精確的。反之，為了認識存在者的法是色等，因此，一切的存在必須是時間的存在。如果常恒的“我”或“物”，被當做“存在者”，則相對於這種存在，色等就不是通用的法。而且，不是時間的存在者的法，被認為是存在者，則相對於這種法，色等就不成為法。

這種關係不盡只在於無常中，就苦、無我而言也是一樣。尤其五蘊說是以無我的立場為前題，這對於五蘊之理解具有非常重大的意義。對於五蘊的一切誤解，起因於在無我的立場上所被思考的，卻以計我的立場來解釋。

所謂計我的立場，是凡夫的立場（自然的立場），此時，我與外界是相對的。這個外界在空間上是開闊的，時間上是流轉的，對於“我”給予所有感覺的刺激。“我”直接的看、觸、經驗此世界，而且經由思惟而瞭解不能直接經驗到的範圍。這不單只是“物質世界”，而且含有美醜、樂苦、善惡等價值的性質，並且是具有實用意義的

世界。“我”於其中認識、感覺、需求，以種種的痛苦、喜悅過著現實的生活。相對於這個“我”，其他還有許多的“我”，在同樣的世界過著大致相同的生活。如是“我”與其他衆多的“我”之間，醞釀著種種愛著憎惡的葛藤。這是在自然的立場上所呈現的現實（註六七）。

但是，站在無我的立場的，卻主張如是的“我”，或作為本質的“我”都不能被掌握，并要求在一切現象的觀察中將一切的“我”拔除。其最明顯的表現方式，是在緣起說的註釋（註六八）中，有如下的表現方式：“誰去接受？——自己家不能說自己去接受（有受者）。這是不正確的問。應是問因何緣有受。”也就是使用主格的日常語的表現被駁斥，不是我（你、他）感受，而是“被感受而存在”。這種情形與印度語言中，只是以動詞來顯示人稱之別，并不需要表出主詞，而且一般人喜歡使用被動態，例如“如是我聞”的原語是“如是被我所聞”（Evam me sutam），似乎有密切的關聯。

如是，就一般而言：若從“某物被我感受而存在”或“某物被我識別而有”的表現中，拔除“我”，只留存“某物被感受或識別而有”，則意識（Bewusstsein）的意義就會有重大變化。本來，所謂意識是“某物被我意識而存在”。在這種意義上，意識的問題是主觀性的問題，因此，它被認為是心理學的問題。

但若將“我”拔除，則這已不是主觀性的問題或心理學的問題。此時，所謂的意識是“某物被意識而存在”。這是為了有某物而必須依據的準則；換句話說，或許可稱為“有某物”的“法”。五蘊說不只是以意識來稱這個“法”，更是分別地以受想行識來考慮。所謂“有某物”，即是被感受或被識別而存在。如是，無我的立場，依據主觀性之撥無，以及與客觀性對立的撥無，而將意識解為存在的

法。這與認為一切對象界是意識中的內在物的立場，方向剛好相反，最後卻達到相同的結果。不能內在化的超越性的對象，在此并不成爲問題。色，是感覺性的，但它不是超越意識而存在，它是被見乃至被觸覺的。本來，在此不能使用“內在”這一語詞，然而因內在化若是徹底，則不會留存一切超越性的物。因此，色受想行識是“一切的存在”之法。

以色爲肉體，以受想行識爲心理作用的解釋，與無我的立場根本不相容。無論將我解爲何種意義，若將我完全拔除，則與肉體對立的主觀的心理作用就很難想像。不只如此，註釋經顯然也認爲色是指肉體以外的外界。以生理學、心理學的方式解釋五蘊，畢竟只是混入了自然的立場的阿毘達磨式的解釋，是將問題完全移入計我的立場去思考五蘊，這等於是忽視了原始佛教偉大的思想成就。

所謂計我的立場，不外就是從初期佛教乃至到中國的華嚴哲學一向所揭出的——必需擺脫的素樸實在論的立場。佛教的哲學方法，是完全拔除這種立場的經驗的事實，站在觀法的立場上，面對意識的事實。經驗的事實是站在自然的立場的事實，它被暫時的捨棄，而追求事實的根抵的法。因此，雖說是“無我”，但並不是將自然的立場上的經驗我也主張是“無”。經驗我是自然的立場的核心，是一切煩惱的根源（註六九）。

但在觀法的立場上，將此經驗我完全排除的同時，這種我的本質的法我，也完全沒有其立足點。如是，將經驗我排除之時，一切的我也被根本排除，這正是這個立場所需要加以注意的特徵。在哲學的方法中，我們雖是學習到將經驗我拔除——這種最徹底的方法，但其中仍留存了作爲論理之原理的純粹我，此純粹我最後與

形上學的原理似乎有關聯。縱然在佛教哲學史上，最後出現了大我，但初期以來的根本的立場，斷然排斥此純粹我。此時，我們於此立場上發現兩個問題。第一，以“我”之名稱呼“意識的統一”或“意識關係之中心”真是無可避免嗎？第二，縱然在無我之立場上，不以“我”之名來稱呼，但上述的“統一”或“中心”其本身可以不被承認嗎？若能解決這兩個問題，自然可以決定無我的立場是具有深刻的意義，或是缺陷衆多的立場了。

關於第一個問題，若以辯護無我思想的立場而言，或許可以作出如下的回答。“我”這個字的本來意義是自然的立場上的經驗我。是對立外界的我，也是與“他的我”對立的我。將這個“我”移入超個人的、論理性的領域，即使爲了顯現其特性，而加上了“純粹”的規定，但可否因此從“我”這個字完全將經驗的、個人的意義掃除？當認爲超個人的意識是個人的、意識的基礎，而超個人的意識之統一，是個人的經驗的意識統一之基礎的話，則純粹我是個人我之原型，即使在純粹性上，也可說已包含了個人的意義。而且在經驗我、個人我被排除時，其經驗的個人的意義也有必要徹底掃除。

因此，爲了確立純粹性，我們必須說純粹我是不能被它本身所意識的，亦即是不能成爲意識內容、成爲對象的“主觀的關係中心”；它可以被確定爲是“存在”，經由分別而被知，但卻是完全不能定義的“心理學的根本事實”。不能成爲意識內容、不能成爲思惟對象的，如何能確定其存在？

無我的主張在排除經驗我的同時，也強調此純粹我“不能成爲意識內容，不能成爲思惟對象”。在自然的立場上，經驗我與自己經驗性的體驗、外界事物對立而成爲經驗的中心。但此經驗我及其接觸對象的關係，都屬於意識的內容，這一切內容之本質正是觀

法的立場所要找出的，不能成爲意識內容的，在此反而不成問題。無論是心理現象或物理現象，一切“現象”是被意識而存在。

說“一切”被意識而存在，就是不允許說一切不是被意識者所意識而存在，不被意識者若立於一切之外，則一切就不能說是一切。一切若真是一切，則不被意識者即不存在。在這種立場上，當然不會將“我”及“意識性”當作問題。因此，排除經驗我的同時，也不承認純粹我，并不足爲奇。在不以自然科學的世界爲問題，而只是將價值的世界當作唯一的世界的情況下，若斷然的排除我，最後自然會到達如前述那樣地徹底的排除我。

第二，無我的立場是否承認意識的統一。要解答這個問題，需要翻開全體的佛教哲學史。在五蘊說的範圍內，這種問題并不明顯。說意識的統一，是就主觀形式的統合而言；說關係的中心，也是就主觀性的問題範圍而言，但如同在五蘊說中色受想行識這五個範疇的并列的方式已暗示著它對於直觀與概念、客觀與主觀的明顯對立，幾乎沒有覺察出來。這種對立與我的排除同樣被完全除去。因此，與客觀對立的意識及其統一不成問題。但是普遍性的意識之統一，不久之後即轉成“範疇的統一”。緣起說正是以此爲主題。這種在緣起說不能完全說明的統一，在中觀哲學即以空來述說。

另一方面，被認爲是主觀的關係中心的，在阿毘達磨哲學中被認爲是“心”。這個“心”所統一的是，與“色”及“心不相應法”對立的主觀性的領域。這種觀念的延展，到了唯識哲學就成爲阿賴耶識的思想。從這點來看的話，不管無我的立場是否排除純粹我，意識之統一應是其中心問題。此統一的問題與阿特曼思想結合，最後被理解爲純粹我或大我決非偶然。這是否真是堅守無我的立場，

當然有待商榷，但顯然範疇統一的問題指向與純粹我的問題指向相同。

以上述的方式來解釋無我，在哲學的方法上，可說是意義深遠。所謂諸法無我，不外是說一切“法”是在這種立場上被加以思考。特別是五蘊的法在不以意識之統一為問題的這點上，它是最徹底的無我的立場。述說無我的經典與五蘊說結合而述說無我，絕非偶然。

以五蘊為“法”，若是以這種無我的立場來理解的話，會更加明確。在說明色等的意義時，我們可將“法”解為存在者“形式”，也可以解為“本質”。但在無我的立場上，這種“形式”不能是主觀的形式。而且如果是站在排除自然的立場，而僅僅站在於觀法的立場，則此“形式”不能以素材為其前題。不如說它是存在者的本質的形式——也就是說不是倫理的空虛的形式，而是依據特殊化而得以成為各個存在的本質。

“法”是一種“形式”，“形式”看起來似乎與 Eidos（本質）有關聯，這應該不完全是偶然之事。在述說六根六境的體系中，“法”是意根的對象。若將“意”解為思惟，則“被思惟的”（概念）就是法。這是狹義的法的意義，但若具體的考慮這種“概念”，將它理解為包含著特殊，則可說與前述本質的意義是相符合的。我們在如是的見解下，可以用極其有趣的方式來觀察色受想行識等作為法的意義。以下就是我們所舉的例子。

現在，在我們眼前有白山茶花。若立於自然的立場，我以眼見花，以手觸花；但在觀法的立場上，我的肉眼與手是被見的、被觸的，而不是“能見的”“能觸的”。若將我拔除，而直接面對意識的事實（換句話說是一切的存在），則所謂的“有白山茶花”，只是表示白

山茶花以“白色”“特殊形狀”“特殊香味”，以及與“肌膚”接觸而存在。換言之，它是以被見的、被嗅的、被觸摸的方式而存在。但是，此時所說的特殊的唯一的色形香觸，並不是唯一的色形香觸。白山茶花旁的書籍、墨水瓶等等各以與花不同的特殊的色形香觸存在。這些都是特殊的唯一的色形，而且都是可以被見的、被觸摸的——亦即都是色。

若將“色”除掉，則書籍、墨水瓶不存在、而白山茶的色也不存在。此白山茶花是作為如此的“色”的特殊限定而存在於此。在這種意義下，“色”是存在的白山茶的“法”。這種法不是從外面將作為感覺而被給予的素材加以包容的形式，而是感覺上所得到的事物所給予的方式。並不是超越性的存在者被見，而是作為“被見的”才得以存在。“有某物”的第一個條件是：“它是色”。

但是，“在此的白山茶花”，它不只是單純的被見的、被觸的，它還是作為“美麗的”“愉悅的”東西而存在。如果將這朵花的“美麗的”“愉悅的”因素去除的話，則它已不是“在此的花”。亦即此花為了作為花而存在於此，則它必須是被感受而存在。不受感受而能存在，並且成為感受的對象的花，只不過是從“依據被感受才可能存在的具體的花中，拔除了感受的抽象存在物，因此不是具體的存在”。一般而言，“有某物”的第二個條件是“被感受而存在”。

假設於此時刻，此白山茶花凋落。此時，其形狀異於它在枝椏上的形狀。而且我們將說：“山茶花謝了。”如果在我們眼前凋謝狀的山茶花是它原先的形狀，則我們不能說花謝落了。所以說花謝了，是因為它異於它在枝椏上的形狀。亦即目前的山茶花雖是呈現凋謝的形狀，但其未凋謝的形狀還是存在。這種形狀在它未凋謝之前或凋謝後都還持續著。這種情形在山茶花還在枝椏上也

可以說。光線減弱時，花的顏色會產生變化；觀察者位置的改變也會改變花的形狀。如是，花的色形一直在轉變，但眼前的花還是同一朵花。

如是，不斷轉變的色形，若不是作為一個色形而取像，則不能說這裏有一朵山茶花。這種情形不只是用於花的色與形，也可以用於它的芳香與觸感；甚至所有的各個存在者也是同樣。進一步而言，即使是在普遍性上，這種取像性也存在。在不是個別的花而是指一般的花的情況下，或不是特殊的個人而是指全部的人類時，如果不是意味著“法”而是意味著存在者，則順應它們名稱的某些特殊的型態，會取納作為類型的像而出現。這種取像性（想）使個存在者的特殊型態結合在一起。“有某物”的第三條件是：“取像而存在”。

如是，眼前的山茶花是“色”、是被感受的、被取像的，但山茶花是一具體的存在物。其色彩的濃淡可分為種種，其形態又可細分為花瓣之輪廓、花面之捲曲度、花片之結合方式。因此，其美感隨著色彩、輪廓、觸感而內容趨向複雜。這些無數的意識內容，若密切地結合而成為具體的一種像，則山茶花的這個型態就必須是被為作的。因被為作而存在，此物即成為一種物。所謂一切的事物是在為作相中存在，即此之謂。

這種情況下，無論基於什麼意義，“為作者”不被考慮是這種立場的特徵。既不是神為作也不是意識作用為作。只是行作為法而存在，一切的事物依據這種法而存在，也就是“被為作”而存在。“有某物”的第四個條件是：“被為作而存在”。（若將行解為心造作性，為作則成為意識作用，但在這種情況下，需要注意為作者與被為作者并不是對立的，因此所謂一切的事物在為作相中（也就是在意識

作用中)存在,不外是指作為一種意識內容,而被統一而存在。終究,它與被為作而存在是同義的。)

最後,眼前的白山茶花,若與開放於庭前的白山茶花無所區別,它就不是“這朵白山茶花”。又若不是與紅山茶花有所區別,也就不是“白山茶花”。甚至若不是與梅花或其他有所區別,也就不稱為“山茶花”。同樣的,就是因為與葉、幹有所區別才稱為“花”。如是白山茶花之成為白山茶花,是經過數重的“了別而存在”。同樣的,一切個別的事物,在被了別的範圍之內存在;因此,“被了別而存在”,是“有某物”的第五個條件。

如是,五蘊是“有某物”的五個根本條件。然而,在其中的四個中,我們若將“某物”與“條件”分開,而將“條件”解為主觀性的,則可成為感情、表象、意志、識別等的心理作用。例如說“花被感受而存在”,如果將此客觀的花改說成“花被我感受而存在”,則變成我對花的感情的意思。因此,在五蘊的體系中,一切心理性的東西,是自他對立以前的存在之法,不帶有主觀性的;為了將它當作心理性的,則必須再回到計我的立場。在五蘊中,計我的凡夫有喜悲怒苦。喜與苦之所以被認為是存在的,是因為“我的喜與苦”。只要是堅守無我之立場,則物理性的物與心理性的物就沒有區別,存在的方式與體驗必須是同一個。在此,我們見到使一切的對象界內在於意識的企圖,由於以意識為對象界的範疇而得實現。

縱然認為五蘊是不加區別物或心的一切存在的法,但色與受想行識之間的差異還是不能忽視。作為感覺的事物而存在、及被感受而存在,兩者當然有同樣的方式,但從具體的存在中,捨去後者,則只有抽象的“物”留存,若拔除前者,則只留下抽象的“心”。這種抽象的事物具體上是不存在,但在常識的立場,將它執著為原

本的存在者，將主觀與客觀的區別，置於最初而思考。由於這種想法的影響，最初被平等並列的色受想行識等五個範疇，到後來被分為客觀的色與主觀的受想行識。與此並行的一切存在的法——五蘊，更是被當作衆生生活的法而探究。在此，可以見到五蘊的意義有重大的變化。在理解經藏時，爲了不致於陷於混亂，必須充分留意這種變化。

五蘊本來是意味著“一切”，而不是只將衆生的生活置於視野，這在經藏中可尋出衆多的證據。經藏中（可能是末期的註釋經典），認爲不論過去未來現在、內外、粗細、美醜、遠近，五蘊是“一切的”色受想行識，是意味著一切的“我此識身及外境界一切相”（註七〇）。後者已考慮到主觀與客觀的區別，但所說的外境界，顯然不只是指衆生也是指一切的存在。然而，如前所述，在原始佛教之哲學中，像自然科學的對象界那種純粹自然的世界並不存在，存在的只是具體的現實世界。外境的花朵、岩石，無論在什麼情況下，都是作爲被感覺的、被需求的而存在，而不是與價值無關的自然物。在這種意義上，一切“存在者”被探究，其法被追尋。

因此被稱爲“一切”或“世間”的，是以人類（或一般有情）的生活爲中心，而於其關心之上所樹立的價值世界。其中，花比岩石、人體比花、心態比身體更受到強烈的關心，因此位居中心的地位。所謂“一切”就是這種核心及其周延。若縮小視野只將注意集中於此核心，則自然會將五蘊解爲是有情之生活的法。此時，“一切存在”的法的五蘊，被局限爲“有情的存在”的法。例如此時所說的“人”，首先它是被見的、被觸的，同時也是美好的、優雅的、或親切的、可愛的，並且具有特殊之像，又是被爲作的、被識別的。

如是，不是花朵、岩石，而是只將“有情”置於視野，的確是五

蘊意義的限制，但決不是意義之變更。這種限制，呼出了一種常識性的觀點，這種觀點將心理的存在與肉體的存在區分開來。有情有肉體與心。若有情是五蘊所生，則肉體與心也必須是五蘊所生。兩者若同時是五蘊所生，則肉體與心之區別又是從何而起？重視這種區別而談五蘊，則色相當於肉體、受想行識相當於心。肉體以色為法，心以受想行識為法，因此有此二大別。

如是，對等并列的五法重新被分為二類，肉體的存在的法，與心理的存在的法對立。雖然我們看不到含有這種見解的五蘊說之註釋。但在十二緣起之註釋中，可以見到將五蘊配列於名、色的情形。五蘊變成只是有情的存在的法，而不適用於有情的存在。花朵與岩石都是色、但不是五蘊所生。花之美麗，不在於“花本身”，而是人的心的感覺。

就以物與心之對立為根抵的這種變化而言，不能不說已脫離將主觀客觀撥無的最初立場。阿毘達磨中所發展出的心理學性的探究，即是立於此新立場，而承認“心”之重要。此時，不論是否依然主張無我，作為主觀的關係中心的“心”被樹立，在認為它統一眼識乃至身識的同識，也認為它擁有受想思觸作意等的“心所法”。但即使是立於這種立場，五蘊卻依然只是“法”，而不是存在者。

色是感覺性的事物的法，是瞭解個個感覺性的物（尤其是有情的身體）為感覺性的物的軌範。同樣的，受也是心理性的種種感情的本質，是瞭解個個的感情體驗為感情體驗的軌範。想、行、識也是如此。在最初的立場，任何的事物被認為是以全部的五蘊為法而存在，但此時，這五種法被重新認為是屬於各個獨立領域的法，兩者雖然有重大的差異，但“法”本身的意義沒有變化。

這種五蘊的新解釋，成為阿毘達磨哲學之主要根底，可說是經

藏末期支配性的見解。五蘊說在將其獨特的內在主義加以徹底化的同時，在區別常識性的物與心這一點上，自然會喚起前述的修正。但是，另一方面，在五蘊說如是轉釋之前，爲了彌補同樣的缺點，以存在的法爲六入處的說法也出現。

爲了將“有某物”說成“某物被意識而存在”，則不得不認爲色是“被見的乃至被觸覺的物體”的軌範，但若注意到被見的更是在“見”之上而存在的話，則可以以“某物被見而存在”代替“某物作爲被見的物而存在”。被見的物，若加以抽象的話，則留下物，但若是被見而存在，則無論如何抽象，都不會留下物。如是，我們在色境之根底思考其根源，於是，所謂“有某物”就是“某物被見乃至被思考而存在”的六入處之體系遂告成立。我們在觀察前述的第二個問題，亦即範疇之認識（觀法）具有什麼意義之前，必須先觀察與五蘊說并立的這個體系。

六、存在的“法”的體系

——六入處說 眼耳鼻舌身意的意義 入處的意義

在五蘊說之註釋中，我們已見到受想行等與眼耳鼻舌身意之“觸”有關的敘述。但眼耳鼻舌身意等六者意味什麼？這些“觸”又是意味什麼？從五蘊說本身中無法得知。即如前述，在古經典中，眼耳鼻舌身意之無常、苦、無我若被述說，則它們必須是與五蘊有對等位置的存在的法。但在向來的解釋中，眼耳鼻舌身意是六種感官，觸是依據這些感官的感覺。因此，與帶有生理學性質的心理學的想法相互結合，也不足爲奇（註七一）。但真的允許作這種解釋嗎？

當主張眼耳鼻舌身意是無常、苦、無我時，顯然并不是指能被見的、能被觸的“存在者”的眼耳。我們有“被見的眼”，我們以此眼見物的自然的立場，在最初是被排除的。“眼是無我，是無我的不能說是我的，或說我是它或說我是我（註七二）。”“不能認為眼是我，亦即不能認為我見色，眼是我所有（註七三）。”這是已排除以眼為“被見的物”的立場，進而更抨擊以眼為“見者”的立場。在此，所被抨擊的立場，在奧義書中早已有明示（註七四）。也就是在這種立場，眼是以普遍我為本質的“見者”，而無我的立場所排斥的正是這一點。眼不是“見者”，也不是“見我的所有感官”。從這些想法中，拔除一切的我，因而拔除被見之物的性質，被純粹地視為是“見”（視覺作用）的，是無我立場的“眼”。因此，耳鼻舌身意不外是“聞”“嗅”“嘗”“觸”“思考”等。這意味著所謂的存在之法，是一切的存在者若不是“被見而存在”“被聞而存在”，則不能存在。

較古的經典中，見不到有關眼等六法的註釋，但在可能屬於論藏時代的註釋經（註七五）中，有如下的解釋：“眼入處是四大所造之淨色（pasāda），是不可見（anidassana）、有對（sappaṭigha）。”耳鼻舌身也同於此，而卻將“若心、意、識、非色、不可見、無對”名為意入處。此註釋中，“不可見”的規定六根全部共通，據此，我們則必須承認完全不允許將眼等六處解釋為生理學上的感覺器官。雖是不可見，但眼耳鼻舌身等五處，是“四大所造之淨色”、是“有對”。這又意味著什麼？在此首先從有對的概念來觀察。如同 sappaṭigha 或 sa-pratigha 被譯為具礙，它具有抵抗或被抵抗而存在的意義（譯按：此處之“抵抗”一詞為原書所用，并非譯者所創）。眼若不被任何事物抵抗，則它見不到任何事物。所謂見，不外是被抵抗而存在。

但在同一註釋經中，“被見”的色境與“不被見”的聲香味觸都被說是有對。無對的是心、意、識及其對象的法（被思考的）。若“被抵抗而存在”是有對，則將色、聲、香等說成“被抵抗而存在”，其意為何？色、聲對於眼、耳是“抵抗者”，而不是“被抵抗者”。因為色、聲“抵抗”，所以眼、耳“被抵抗”而存在。若是如此，所謂“具有抵抗”，不只是被抵抗而存在，並且也含有“抵抗”之義。亦即有對之本義只在抵抗的關係之中，而不問其能所。

在這種關係上，被抵抗者是眼等五根，抵抗者是色等五境。因此，將眼等解為障礙性的存在物（即抵抗者），並不正確（註七六）。Rhys Davids 夫人在指眼等五處有對的時候，譯為 reacting，即“眼對色的反應”，在色等五境是有對的時候，則譯為 productive of impact，即“色對於眼給予衝擊”（註七七）。亦即色是有對時，色是主動的給予眼作用；眼是有對時，是眼在接受作用後又回報作用。

但是眼與色的關係，不外是眼見色（視覺作用），而色是被眼見的（視覺作用之內容）。色是對眼的抵抗（亦即是被見的），而不是被見以前它能主動的給予眼作用而被見（即引起眼之反應）。夫人的解釋難免會被非難為：夫人的見解中滲雜了承認有與眼各別存在的物的自然的立場。在色產生衝擊的解釋中，含有物觸發感官的意義，在說色的抵抗時，已經以被抵抗者（眼）為前題。被見者（色）由於見（眼）而存在，由於“見”，色之抵抗才具有意義。與眼各別存在的色不存在。同時，見是有被見者的見，沒有抵抗者時不能說有被抵抗者。與色各別存在的眼也不存在。

如此看來，被抵抗或抵抗的能所差別，說出同一事實的兩方面，存在於其根本的“具有抵抗”其本身是與眼與色共通的有對。

意(思惟)與意的對象的法因為不是存在於抵抗的關係中，所以是無對的。若用我們現在使用的字眼，則不論感覺作用及其內容如何，是“感覺的”即是有對的；不問思惟作用與思惟對象如何，是“非感覺的”即是無對。

但是，我們不能因為這種改說而埋沒了六入處思想的顯著特徵。是感覺的，未必只是意味著作為意識作用之基層的感覺內容，它還包含感覺作用本身。亦即這種思想的特徵在於完全避開將視覺作用乃至觸覺作用以及心意作用都當作意識作用，而總括以之為主觀的作用。在此，我們看到無我的立場所帶來的特殊見解。我們認為意識作用在此分成視覺作用乃至觸覺作用以及視覺性的識別作用乃至觸覺性的識別作用，前者與感覺內容同時形成了與心意作用對立的“色”之領域，只有後者被解為近似於意識作用。這種思想在阿毘達磨體系中有很清楚的形態，但其特色，在有對的概念中充分顯現出來。

若如此解釋有對，則能輕易地理解眼等是四大所造淨色的意義。如前所述，四大是感覺的四個領域。四大所造不外是基於“是感覺的”之意。但是堅性乃至動性是抵抗而不是被抵抗，是被觸而不是觸。若就“見”是不被見、“觸”是不被觸，則說眼乃至身是四大所造豈不是很矛盾？而且若說眼等為四大所造，豈不是說眼等的本質與色同一，亦即感覺作用與其內容本來一致。

在註釋中，將眼稱為內入處，將色稱為外入處。此內與外，在無我的立場上不應是主觀客觀之別。因此，所謂內，不外是意味著“不顯現的”；所謂外，即意味著“顯現的”（註七八）。眼是感覺的，是產生感覺的（四大所造的）東西。這可從將“顯現的色”稱為四大所造色，而將“不顯現的色”稱為四大所造淨色，得到更大的確

認。Pasāda 意為明白、光明、靜安等等，從它是不曇不濁而言，它具有淨的意義自是理所當然，但若再加以引申的話，并非不能如同 rein（純粹）一樣，具有先驗的形式的意義。“淨”指的是，是色但不顯現為色的，而是產生色的。它本來與色是同一的，能使色成為色，它本身不是作為色而存在。若是如此，將“淨”解為“純粹”“先驗的”也無不可。相類於這種解釋的，在阿毘達磨論書中（註七九）述說得極其明白。眼是能見、色是所見，能見的眼是“眼識所依之淨色”。被見的作為被見的被了別時，如果這種了別或見別之所依（即根據）的淨色是眼，則淨色不外是“作為根據的色”。此時，被給予根據的是眼識而不是色，但作為根據的色，其意義不變。

這時候的色是眼之對境的色，不是以眼為色的廣義的色。

如前所述，我們認為述說淨色的註釋是成立於論藏時代。因此，不能斷言這種註釋傳述著六根說的原始意義。六根的法是否就如註釋中所載，還必須精密地觀察六根的法本身才能決定。何況在該註釋經中，看不到佛陀將五根視為物質性的物的解釋（註八〇）。Rhys Davids（註八一）強調佛音所說的眼不是指肉眼，在立於以眼為視覺能力（seeing faculty）或視覺（visual sense）的立場上，她脫離前述那種粗雜的解釋；但是，從她引用佛音之注：“以肉眼為座（vatthu）”，將座解為基礎，更且以 pasāda 為“感受性的感覺作用”；將視覺（pasādacakkhu 淨眼）譯成“在肉眼之內，由四大原理所導來的感覺器官（pasāda, sentient organ）”看來，顯然她是想解為與心理學有關的生理學的器官。在述說內外的差別時，她說：“外在要素的世界與內部由同一要素所造之器官被置於適當的焦點時，感覺會出現（註八二）”，所謂的內部器官，不外是指生理學上的器官。若是如此，眼就是“四大所造的肉眼所具

有的——非肉體性的（也就是心理的）能力”，生理性的眼成爲心理性的能力的根據；但是經典中見不到以肉眼爲眼之根據的敘述。肉眼是被見的，但要以眼爲前題。以眼爲根據才有肉眼的存在。

如此看來論藏時代的註釋是不允許將眼等解爲與心理學有關的生理學的器官，但我們想進而探求這種特徵是否就是最早的六根說。在列出六根之名的最古老的經典中，雖然言及眼耳鼻舌身意，但沒有一一名之爲入處，或總括爲“六入處”。然而在其後的註釋經（註八三）中，曾出現六觸入處（chaphassāyatana）之語，並且在最進步階段的註釋經（註八四）中，明顯的出現以眼等爲入處（āyatana）并總括爲六入處（Saḷāyatana）的傾向。因此，無疑的，在開始開展註釋經的同時，眼耳鼻舌身以及意都被認爲是“入處”。āyatana有“地方”“根據處”之義，漢譯爲“處”“界”，現代譯爲領域（Gebiet, Bereich）。亦即六入處本來意味著六個領域。眼入處是“見的領域”（Sengebiet）。漢譯的處、界很能正確的顯示它的字義。“入處”的“入”與內、受、納一樣，有接受的意味，但受、納等以“接受”爲主要意義，而入以“進入者”“進入的地方”爲主要意義。因此，在入處具有包含容納各個事物的領域之意時，“入”這個字也同樣可以意味著領域。但在漢譯的古經典中，並沒有將入或處與入處連用。我們可以看出漢譯者在翻譯 āyatana 時，是特別強調其將各各事物包含容納的普遍性。對各個的見而言，“全體的見”是見的領域。作爲存在者的各個視覺作用，完全從屬於全體的視覺作用。

所以如此，是因爲各個視覺作用的本質是視覺作用的全體，因此，“容納包括”之意，不能理解爲抽象的普遍，必須理解爲本質的普遍。若非如此，則不會以“見”爲一個“領域”。如是，如同字義，

我們將入處解為領域，不再添加它本來沒有的意義，從這個字本身中就能見到充分的意義。

通常將六入處解為六官或六個感覺器官，但如同前述，從入處以及空無邊處的用法看來，它絲毫沒有感覺器官的意味。之所以作如此解釋，是因為在說眼入處、耳入處時，將眼等視為相當於五官，因此，沒有任何考慮的餘地，入處即被作成此解。但在這種情況下，我們會陷入將不包含於五官之內的意入處，也稱為感覺器官的困境。

在論藏時代，意被視為非色無對，被嚴格地從“色”之領域區別開來。現在一般雖然承認五官，但并不認為相當於“意”的，是除此之外的感覺器官。應如何才能脫離這種困境（註八五）？

將 āyatana 解為感覺器官的 Rhys Davids 夫人，在述說佛教的感覺論時，主張“āyatana 經常是指五官”，而將 manāyatana 譯為思惟之領域（the sphere of ideation）（註八六）。若不能說是思惟之感覺器官，則不能將入處解為感覺器官。就這一點，Geiger 徹底的將它解為“是我們所承認的五官之外的第六官——內在的感官，亦即精神（註八七）”。

但是說成內在的感官或內官容易被誤以為與外官有區別，於是心理學者將它改說成內在的知覺。若是將意入處解為內官，則佛教必須是將內官當作是內在的知覺，或者是承認內官與外官為同一意義。但是佛教卻是以意入處為非色無對，它與外官有根本性的區別。而且，內官若是內在的知覺，則將它解為第六官（內官），也僅僅是表面而已，實際上沒有解為感覺器官。

因此，Geiger 將感官分成內外，反而替本來沒有這種區別的佛教帶來混亂。在佛教中，六個領域完全沒有內外之別，而且在其

他的意義上，當述說內外時，六個領域也同樣被視為內。如此一來，不得不把內官這個字眼導入，是因為將眼等五入處解為五官；如果不將入處解為感覺器官，而只是單純的意味著領域，則這種困難自會消失。

如果不將六入處解為與生理學有關的心理學的器官，則不用入處之語，只列記眼耳鼻舌身意的最古經典是在什麼意義下使用這六個概念，自然也就清楚了。意 (mano) 在後來的註釋經中，被當作與心 (citta)、識 (viññāṇa) 同一意義 (註八八)；但若注意到五蘊說只使用識，阿毘達磨的體系重用心，則這裏的意，不能完全視為與心、識同義。何況如同後面即將論及，在這個體系中，“意識”與眼等的識同時被樹立，無法從混同兩者的立場來理解其精密的分析。現在，mano 被譯為精神、思惟，或意識的知的作用 (註八九)，但從漢語的“意”被認為是心之發動，而且與“思”“惟”等字相通看來，我們可以將它解為純粹的思惟。

意站在比前五根還高一層的立場，是五根的依所，這一點在經藏時代已經發現，但在六入處說的最初，如果思惟作用的意與眼等被同樣看待而并列，則眼耳鼻舌身意，只能視為獨立領域的視覺作用乃至思惟作用 (註九〇)。如此一來，我們必須認為非感覺的“法”，以思惟作用為其根據，以作用的內容而存在，同樣的，感覺的一切事物也是以視覺作用乃至觸覺作用為根據，以作用的內容而存在。若是如此，我們就可以斷言，阿毘達磨式的註釋所解的六根，從最初就是這種意義了。

七、六入處說的獨特意義及其發展

——六入處的“法”的意義 五蘊說、六入處說、緣起說之間的關係

往前文中，我們曾注意到述說眼等無常、苦、無我的古經。如果要承認該經的地位，則我們必須承認以眼耳鼻舌身意等六個領域為根本範疇的體系是與五蘊的體系對立而并存。色聲香味觸法以前述的根本範疇為根據而於其中生出。本來色乃至法，是“一切被見的”“一切被聞的”“一切被嗅的”“一切被嘗的”“一切被觸的”“一切被思考的”六種法。是感覺的及非感覺的一切存在的法。但是可以將這些視為是下屬於“一切的見”乃至“一切思考”的法。這種情況下，當然不是使色等的對境與眼等的根對立，而只是要以六入處為存在的根本範疇。我們並不是說經典中有這種述說，只是主張：若不作如此解釋，那該如何理解為何在古經中只是述說六處的無常、苦、無我？

然而，對於這種主張，又有如下的疑問產生。與前述經典完全同樣形式，但卻述說色聲香味觸法無常、苦、無我的經典，也存在於巴利的相應部中（註九一），這是否表示以六境為根本範疇的體系，與前述的體系相互并存？然而，由於這類型的經典在漢譯雜阿含中找不到，因此若是此二種體系相互并存，則不可能不在雜阿含中留下痕跡。或許相應部的該經，是將述說六處無常、苦、無我的古經中的眼等六句，換成色等六句的新作經。這個論點可經由如下的諸經而得證明。

在雜阿含的一小經中（註九二）描述佛陀命令求解脫的羅睺羅

爲人演說五蘊、六入處，及尼陀那法（因緣法）。在說法之後，佛陀又叫羅睺羅思惟自己所說之法，當羅睺羅理解了這些法，他就是接受了佛陀所說的一切無常。從本經使用“尼陀那”一語，我們可以知道本經不是古經（註九三），與相應部的相當經典相對照時，它也只是述說眼、色、眼識、眼觸、眼觸生受想行識等之無常、苦、無我，並沒有如前文那樣敘述，顯然前者也如後者——是從述說眼、色、眼識、眼觸之無常的經發展出來的。

但是，從新經中，五蘊、六入處、緣起法是被當作佛陀的根本法來看，顯然除了五蘊及緣起體系之外，只有六入處的體系被知。述說色、眼識、眼觸等是此體系的內部發展，其分析無論如何精細，它依然被視爲是“六入處”的體系。這顯示六外入處的體系並不是與六入處的體系并存，而是在註釋書的時代，才將六入處分爲六內入處，六外入處。

最初，六入處的體系與五蘊的體系是對立而出現。這種痕跡留存在述說眼乃至意之無常、苦、無我的經典中。其次出現了更加精細地分析六入處的階段。顯示這種情況的經典有如下的敘述：“一切無常。這是因爲眼是無常。色、眼識、眼觸，以及以眼觸爲根據而產生的受，苦受樂受、不苦不樂受，這些也都是無常。耳鼻舌身意也是一樣。意是無常。法、意識、意觸，以及以意觸爲根據而產生的受、苦受、樂受、不苦不樂受，這些也是無常（註九四）。”這種敘述顯然是將色、眼識、眼觸，以及眼觸所生的諸受等視爲“眼的領域”。

因此，一邊預想存在者的根本領域有六個，一邊將下屬於此根本領域的領域更追究到受。但是，此時的追究僅止於受，而不再往前探索，而且諸法的條件關係，也只探討到觸與受之間。但是，到

了往後的階段，這兩點更被往前推進。云：“有二法，眼與色。以眼、色爲緣生眼識。三法和合觸之緣。對不如實知由觸生受、受的成立根據與受是苦之根底，以及滅此之道者而言，它會引起種種煩惱、諸惡不善法。耳鼻舌身意也是同樣（註九五）。”亦即一方面思考眼色一眼識一眼觸之間的條件關係，另一方面受是煩惱之根底的原因也被探討。尤其是前者，足以充分瞭解五蘊說的註釋中，受想行所作爲前題的六個“觸”及識所作爲前題的六入處。在此可看出六入處之說如何詳盡的分析以一個“色”的概念的五蘊說其所思考的。

如同前述，眼是視覺作用（das Sehen），色是它的內容（das Gesehene）；但是，具體上，當我們說一朵花“被見而存在”時，爲了區別這朵花是有別於其他的一朵特殊的花，它必須是已經被了別的。白花之所以是白花而不是紅花，是基於眼識的了別。但是，暫且不問白花是否被了別，它首先必定是“被見的”。亦即眼識是以色爲前題。作爲“被見的物”的色，若不以“見”爲前題則不能存立（註九六）。因此，具體上說一朵花被見而存在，是眼色互爲條件才能成立。這就是以眼色爲緣生眼識。

如同識是“了別”，它以作爲見而分別（眼識）、聞而分別（耳識）的作用而出現；但見、聞兩者的本質是不同的。具體上，此三者必定合一，成爲“存在者的法”。說“被見而分別而存在”已有此三者合一之意。“被見而分別”的關係（亦即眼色眼識之間的合一關係）是“觸”。白花之所以作爲白花而存在，是“被見而分別而存在”，亦即“在眼觸上存在”之故。如果没有“被見而分別”，只有“見”“被見的”“了別”等三者，則被見的就不能具有其本身的特殊存在。因此，可以說由於考慮到眼觸，眼識才含有視覺意識的意

義。如是，可以說：在己（Ansich）的視覺作用的“眼”，在其內容“色”上，成爲爲己（Fürsich），在眼識、眼觸上成爲在己爲己（An-und-fürsich）。

上面所述，不論是有關耳鼻舌身，或非感覺的意、法、意識、意觸，都是一樣。此時，並不特別考慮意所占的位置，只是以與前五根同樣的方式述說。亦即“思惟”“被思惟的”“思惟的分別”等三者的合一關係是意觸，而基於意識、意觸等，就有判斷。因此，將“觸”解爲感覺，並不恰當。在意、法、意識的合一關係上，觸不可能是感覺。

若如此理解識觸等，顯然不能與五蘊說結合。只是由色之概念而整理出的五蘊說，在此被分析成有密切關聯的四層概念而思考。而且，五蘊說中，觸的概念之所以被使用在受想行等註釋中，是因爲在六入處的體系中，是以觸爲受的根據。不過，此時所思考的受，是以眼色眼識合一關係爲前題的受，不是五蘊體采中與識相對的受，但註釋家混淆了兩者，在述說五蘊的受時，借用了六入處的體系。由於上述的事實，因此認爲“六入處的體系是在五蘊說以後發展出的，它並且將五蘊的體系包攝於自己的體系中”的看法，得到了更深切的確證。到了新階段的經典，不僅以觸爲受的條件，甚至也成爲受想行識（或受想行愛）的條件（註九七）。

如此一來，受想行識就不是最高之法，而是下屬於觸（解下屬於六入處）的法。但這意味著六入處說將五蘊說所不認爲是問題的統一關係，視爲重大的問題（註九八）。如前所觀察，眼色一眼識一眼觸一受的條件關係被考慮，眼作爲其究極之本質，意味著統一。甚至最後與緣起說相結合，樹立了眼色一眼識一觸一受一愛一取一有一生一老死的緣起型式（註九九）。種種思想在緣起

型式的發展上給予重大影響，而緣起說的最大意義是將前述這種條件關係給予更徹底的思考。如是，將五蘊說包攝於自己體系之內的六入處說，又被包攝於緣起說的體系中。亦即此時我們掌握住在五蘊及六入處體系中所思考的“存在者的法”，並徹底追究這些法彼此之間的條件關係。

在前面，我們以五蘊、六入處、緣起法為佛之教法，並引用以一切無常為其根抵的經典。在這種經典中的這三者是有前述那種發展順序的三種體系，而緣起法更是位於在己為己（an und für sich）的位置。

在此，我們以釐清存在者的“法”的五蘊及六入處為滿足。六入處其後雖發展為十二處（註一〇〇）、十八界，但這只是將六入處分成六內入處、六外入處的十二處，以及加上六識而成十八界而已，至於六入處的根本論點並沒有變更。倒是可以說因為輕視眼、色、眼識之間的根據關係，六入處體系反而減弱其特徵。

八、“觀法”的意義

——真實的認識與實踐兩者之間的關係 留下的問題

經由以上所述，我們認為已可以回答前述的第一個問題——也就是法或範疇是被怎樣的思考？在此，我們想將討論轉移到第二個問題——法的認識是什麼？如前所述，這個“法”是使自然的立場的人們所識別、意欲、感受、生活等日常生活的實際的現實成為可能，而不是使客觀的認識成為可能。前述五蘊、六入處等法的體系其本身已很明白地顯示這點。若追問日常生活上的現實，是真、偽、正或不正，則自然的立場全體，都不是真，不是正。因此，真理

的認識不是由於法而產生，而是因於對於法的認識（即觀法）。

古經典中，不論是述說“色受想行識是無常、苦、無我”，或是述說“眼耳鼻舌身意是無常苦無”，在此之後，必定連續一連串的文句。最簡單的例子是：“如是觀名為真實之認識(sammappañña)。聖弟子若如是觀，則在色受想行識上（或眼耳鼻舌身意）解脫（註一〇一）。”但最常重覆的句型，是如下的擴張“解脫”：“聖弟子若如是觀，則在色（或眼）生厭離，若厭離則喜貪滅，若喜貪滅則得解脫。若解脫則真實智(nana)生，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有（註一〇二）。”比這種型式更為詳細的敘述還有很多，但對於我們的觀察這種敘述已很充分。因此我想我們可以完全地見到真的認識的意義以及這種認識的特殊性。

所謂如實(yathābhūtam)地觀色受想行識或眼耳鼻舌身意是無常、苦、無我，就是完完全全的，按照現實，沒有設立任何獨斷性的預想，而去認識一切存在者的存在是無常、苦、無我，以及一切存在者的法是色受想行識或眼耳鼻舌身意。換言之，真實的認識是捨棄素樸實在論及形上學的偏見，採取無我的立場，而以實踐性的現實作為現實，在實踐性的現實本身之內找到現實成立的根據（法）——甚至可以說：遮斷自然的立場，而立於本質直觀的立場時，所見的實踐性的現實之如實相，就是真實的認識。

因此，現實之根據的法，其本身不能成為真實認識之根據，反而必須經由真實的認識而顯現。如是，這種認識若是唯一值得稱為真實的，則在自然的立場上，法本身當然不能給予經驗的“真理性”根據。真理性只能經由如實知，亦即經由本質直觀來得到基礎。亦即具有普遍有效性的，只有這個直觀。但是，直觀本身的範疇不能被追究。它是原本性的給予的作用，雖能給予根據卻不能被給

予根據。換言之，它是從更高的立場來觀察“法”的認識；僅僅只是“法”的識別作用，對它沒有發揮任何作用。到了阿毘達磨的體系，慧 (prajñā, pañña) 被列為意識作用之一；這種情況下，它是在如實知上被見的“法”，而不是見法的真實觀。

如是，若真理只有在本質直觀中才被給予，則在希臘的傳統中所重視的“判斷”，在此當然不具有充分的地位。若依黑格爾所說的“判斷是原本的分割 (Urteil=die ursprüngliche Teilung)”，而將識視為了別作用，則其類似是可以窺知的。所謂“一切的事物都是被了別而存在”，豈不是完全相當於所有的事物都是判斷分割 (Alle Dingesind ein Urteil)。而且黑格爾在“S 是 P”的繫詞“是”中，找到了概念之統一，亦即被分割前的本來的“一”，當說：以眼色為緣眼識生，以意法為緣生意識時，視覺作用或心意作用豈不就相當於統一？但是，這種判斷即使是自然的立場中的經驗的“法”，卻不能說是真理。認為判斷是真理，只有在前述的那種判斷，甚至在觀法的立場上被加以判斷的時候而已。

“色是無常”的判斷，並不是說作為日常現實之法的視覺作用或心意作用分割自己，而是說法其本身在更高的立場被分割 (urteilen)。在此我們可以看到這個立場的特色，亦即它不是以有關存在者的認識之真偽為問題，而是只注意到有關存在者的法的認識。

如是，真的認識，是觀法的立場中的“哲學的認識”，而不是以實踐為目的的認識；但不應將這種認識當作只是“理論的”，而與“實踐的”相對立。如同前面引用的經典所顯示，如實觀就是解脫。當覺悟色是無常，斷絕了色之繫縛，滅盡色中的樂欲，就從色得到解脫。所謂遮斷自然的立場，立於真的認識的立場，並不只是改變理論性的立場，而是在實踐上使生活全體達到新的境地。因此，可以

說此生 (jāti) 已盡——亦即生之一切，乃至滅之一切已盡。可以說梵行 (修道) 完成，所作已作。最後說：“不受後有” (nāparaṃ itthattāyāti) 時，並不是意味著輪回已盡 (註一〇三)，而是這種存在被止揚，新立場被實現。

這種認識，不只是理論性的，也不是從罪惡而出的解脫，更不是從與快樂對立的痛苦中解脫，而是從意味著無常的苦 (亦即時間性的存在) 解脫，換言之，從自然的立場跳出的解脫，有強烈的“認識”的意味存在。此時，解脫與救濟不同義。如同“開悟”這個佛教特有的語詞所顯示，它是徹底的認識。而且是完全止揚自然的立場，改變生活全體的認識。在此，我們找到不區別理論與實踐的認識，以及實現的認識。這是佛教哲學的“認識”的特性。

當說哲學的認識，不只是理論的理解，還必須是體現時，被體現的真理不但意味著“基於法而存在的一切存在是無常、苦、無我”，同時也意味著“止揚此無常的存在”。給予“法”根源性的作用的本質直觀，同時，也必須是根本排除自然的立場的作用。所謂涅槃，就是“自然的立場的根本排除”。這種境地無法以語言 (基於識別) 表現，而且也不能直接地在感覺的識別中加以掌握。覺者的佛陀乞食、說法、生病、入滅。但是這種敘述下的佛陀，是以自然的立場所見的佛陀，而不是指自證涅槃的佛陀。當說：“已沒有這種存在，生滅已盡”的境地時，是沒有乞食、沒有病、死。從自然的立場所見是病痛的，是死亡的；但在排除自然的立場的境地上，當然沒有疾病，沒有死亡。我們認為佛陀所說的是：真實的認識之“道”，而不是基於這種認識而實現的境地。

如同希臘語的 *methodos*，這種認識之“道”，不外是追求或追求之徑，但此時，這種追求不只是思惟之道，而且也是實踐

(Praxis)之道。在這種意義上，如來是“行道者”；在這種意義上，“道徑”由佛所說（註一〇四）。涅槃正是在顯示道的方向。涅槃的語義是“滅”，但僅以具有否定意味的此字是否就能顯現此一重要的中心觀念？很多學者為此產生疑念以及也有人為此而作辯護。但無論是產生疑念或爲了辯護而努力地給予它積極性的意義，都不免會遭受到爲什麼要選定這種否定語詞的責難。真實的認識之“道”，是排除自然的立場之道。因此，道必須是朝向自然的立場中的一切存在者的存在之滅前進。“向滅而前進”是真實的認識之本質。認識的本身是朝向滅的進行，是實現滅的作用。涅槃不是認識的對象，而是認識其本身的方向。如此一來，自然可以正確地解釋涅槃了。

但是，觀法如何能朝向滅進行，又，觀法的“認識之道”如何同時也是實踐之道。這一些仍然是問題。關於前者，緣起說努力地給予解決。所謂觀法，是滅無明（自然的立場），滅無明是滅給予無明條件的一切法。因此，“觀”法就是“滅”法。但是，如同後文所將論述，我們忽略了法與法的條件關係，無明給予法條件的關係兩者之間的不同。我們不能說觀與滅的同一，已得到充分的根據。更且，當追究法（也就是本質）是否有自性（Ansichsein），而闡明其無自性空時，觀法才與法的絕對滅有關聯。這是龍樹哲學的根本思想。此時，涅槃也獲得了是“認識之方向”，同時也是“認識之根源”的意義。朝向滅的進行也是根源的歸還（迴向）。我們無法在初期經典中找到出現這種思想的根據，但可以發現即將發展出這種思想的問題已被提出。

就認識同時也是實踐這一點而言，並不是就此打住。被實踐性的實現的認識，才是真正的認識，這種思想自古以來，就以“八聖

道”來述說。因此，法的如實知并不就是解脫，透過以如實知為起點，以完成為終點的實踐之道才是解脫。但是，這種起點的如實知與完成的如實知又有怎樣的關係？若兩者不是同一的如實知，則最初的如實知不能說是真的如實知。如果最初的如實知已經是如實知，則兩者是同一的，實踐之道從本身出發，最後又回歸自身。八聖道的思想尚未闡明這一點。在發展有關法的自性的思想時，同時，也發展這個問題。

在主張法的自性的立場上，只是觀法的如實知并不是朝向滅進行的如實知。實踐之道，不是只以觀法就能實現涅槃之道。但是，當法的無自性空被理解時，觀法就能更根本地躍入絕對的滅。此時，對於自然的立場的止揚，就是對於理論性的、實踐性的一切止揚，此外，沒有留下在實現上所應努力的任何東西。

回歸絕對滅的真的認識，也必須是歸向滅的實踐。所謂真正知道空無差別，是歸向無差別、實現無差別，因此，它與慈悲同義。慈悲被說成永遠之願，亦即作為實現無差別的永遠之要求，所被述說的是，涅槃不外是認識之道的方向，同時也是實踐之道的方向。像這樣在最初被單純述說的思想，到了空無自性的立場才被給予充分的根據。

這些思想的展開，是因為追究如實知（般若）的意義而產生的。因此，在說真實的認識是觀法的同時，它也是朝向滅的前進，在“道”同時也被說是“實踐之道”時，認識與“悟”當然包含了許多應加以解決的問題。但是，在原始佛教時代，沒有必要追究這種問題，這是因為“覺者”“滅的實現者”的歷史性的佛陀，其影像還很鮮明。“佛陀”最初只是對成為“覺者”的喬答摩的一種稱呼。其後，逐漸的神話化超人化，它被當作是“以肉體的方式出現的理念”，“最

後被解為內在含藏一切具體事物的絕對精神”；但在我們目前所處理的階段而言，或許多少還存有歷史人物的意味。

他是“行道者”，是行道者的模範，也就是人天之師。人人承認他的絕對性的權威，並且跟隨他。他所行徑的道路是悟，也是實踐性的實現；對於他的信徒而言，這是不可動搖的事實。人人只想經由他的道徑而獲得他所證示的般若，反而不加以反省般若的意義。作為信仰之事實的般若，直到被作種種的分析和解釋時，才開始展開活潑的思想。在阿毘達磨中，般若的內容（法）被綿密地分析。大乘經典中最古最重要的經正是“般若”經。將真的認識（般若的問題），視為佛教哲學展開的核心，絕不是不妥當的。

經由以上的敘述，相信多少闡明了原始佛教中，“認識”的意義及其後開展的源頭。

我們如是理解原始佛教的根本立場。據此，我們可以知道原始佛教在印度思想史上，究竟意味著何等重大的轉變，並且也能理解其後發展開來的深奧的佛教哲學，是在如何的思想潮流中發展。話雖如此，我們並不是主張經藏中的敘述都與前述的根本立場相同。經藏中有不少經典，其敘述與前述的思想完全矛盾。尤其是論理概念的實體化神話化，通俗信仰的業，以及輪回思想等，是經藏末期融合衆說的顯著特徵。隨著教團內文學活動的隆盛，它們強烈的影響教理傳承。但是，如同在述說資料的處理方法時所討論的，我們必須從這種混合之中，釐清各個系統並加以觀察。如果留下了混合，而在其間尋找調和與統一，則將導致原始佛教全體成爲一堆毫無意義的思想。

附 註

註一：H.Beckh, *Buddhisumus*, I, 1916, S.125. “在人類的精神指導者之中，如佛陀般的完全排斥哲學性的思索的人很少。”——Walleser, *Die Philosophische Grundlage des ältern Buddhismus*, 1904, S.11. “在原理性的、形上學性的思想上採取立場，是建立一個體系的預備條件，……但佛陀根本上是排斥形上學的問題，……因此，佛陀不是體系家。”——H. Oldenberg, *Buddha*, 7.Aufl., S.230f. “佛陀所教導的，並不是一種以充滿著認識欲，而探求事物究極根據的學問，或以思想去觸及宇宙之深廣的哲學。……但這只是在限定佛數所思索所處理的問題而已，並不是要阻止力求解脫者認真地去思惟一切的必要性，以及統制抽象概念的必要性。……只有思想家才能捕捉事象的偉大秩序。也只有思想家才能透過這些事象，發現抵達永久和平之道。”依 Oldenberg 所述看來，不外是承認在有關解脫的範圍內，佛陀還是有哲學性的思索。

但是，在這範圍內的哲學性思索，是否真的在“探求事物的究極根處”？——木村泰賢氏《原始佛教思想論》七五頁以下的議論，不外只是祖述 Oldenberg 之說，又因為沒有考慮到 Oldenberg 所說的“問題的限定”，因此無法得其要領。他認為佛陀所教的，雖然不是基於哲學的，但仍然是屬於哲學思辯的範圍之內。

註二：關於這些問題，長阿含第十七，如布吒婆樓經（大正藏一、一一一頁），我世間有常……我世間無常……我世間有常無常……我世間非有常非無常……我世間有邊……我世見無邊……我世間有邊無邊……我世間非有邊非無邊……是命是身……命異身異……身

命不異不非異……無命無身……如來終……如來不終……如來終不終……如來非終非不終……經由四句分別將常、無邊、命身、如來終等四個問題分成十六句。但與此相當的 DN. IX Poṭṭhapāda-ṣ 中，不是論述我及世間，而是論及世間之常、無邊；同時關於常、無邊、命身的問題，只用肯定、否定二種句型，只有最後的如來終的問題被分成四句。因此，問題共有十個。同樣的問題也見於 SN.XXXIII。MN.63, 72.Udāna .VI, 4 等，但所敘述的，只是有關世間之常，無邊的十個問題。與 MN.63 相當的中阿含箭喻經（大正藏一、八〇四頁），也是如此。於 SN.XXXIII, 1 相當的雜阿含卷三十四、九六三（大正藏二、二四六頁），與 MN.72 相當的雜阿含卷三十四、九六二（大正藏二、二四五頁）等，論述的不是我與世間，都是論述世間，而且除了命身的問題之外，其於皆是四句，因此問題之數有十四個。

另外，長阿含第十二清淨經是將世見與我分別設問，成爲十六個問題；但與此相當的 DN.XXIX, Pāsādika 中，不但論述我及世間的常與因緣。而且以死後靈魂可見、意識無意識等問題代替命身、如來等問題。——如以上所示，問題的提出方式並不一定。至於“這種說法極具特性，幾乎使人無條件的將它歸於佛陀所說”（H.Beckh 前引書一、一一七——一一八頁）的論述稍嫌過分。

註三：Buddha, 7.Aufl., S.231.

註四：無益的益 (Attha-samhi tom) Oldenberg 譯成 Gewinn bringen, Seidenstücker 譯成 Zweckdienlich, Neumann 譯成 heilsam, Rhys Davids 譯成 calculated to profit. 但中阿含箭喻經（大正藏一、八〇五頁）、長阿含布吒婆樓經（同一頁）等與此相當的地方，稱爲“非義相應”“不與義合”。漢譯“義”的原語被認爲是 artha（意義、目的、事物）。因此若解釋爲“不合義”，“無益”則不是實踐上無益，而是論理

性的無益，即“沒有帶來真理”之意。

註五：MN. 63.

註六：中阿含箭喻經。此非義相應、非法相應、非梵行本、不趣智、不趣覺、不趣涅槃。

註七：例如：DN.IX, 30 長阿含布吒婆樓經(大正藏一、一一一頁)。

註八：Abhiñña (智), Franke, Oldenberg 譯為 Erkenntnis, Seidenstücker 譯為 *hoheres wissen*, Neumann 譯為 *Durchschauung*, Rhys Davids 譯為 *real knowledge*。Sambodhi (正覺), Franke, Oldenberg 譯為 *Erleuchtung*, Seidenstücker, Neumann 譯為 *Erwachung*, Rhys Davids 譯為 *insight*, Childers 譯為 *perfect knowledge*。

註九：前引 MN. 63. 中阿含箭喻經中毒矢之喻，常用來顯示佛陀的教法只是被實踐性的目的支配。然而，這個比喻非要如此解釋不可嗎？若說中毒矢者在未知射手之階級、氏族、體格、膚色、現在所處場所，或弓弦特質、箭幹、箭羽、箭鏃性質之前，不肯拔出毒矢，則“他還未能獲得答案就已死亡”（彼人竟不得知，於其中間而命終也。Aññātam-eva tañ tena purisena assa atha so puriso kālaṃ kareyya）。同樣的，在述說形上學的問題時，眾生若不跟隨佛陀修習梵行，也會在問題未解決之前就已死亡。這就是毒矢之喻。這個比喻是以要不要跟隨佛陀為問題，用來說服大家跟隨佛陀，並沒有直接敘述為什麼不回答這個問題的理由。

醫生會留在中毒矢者的身旁。而佛陀也會留在由於執著形上學的問題而痛苦的人的身邊。這個比喻只是述說必須跟隨醫者或佛陀。如果認為跟隨醫者是因為醫生對現前的事實，具有最確實的認識，跟隨佛陀是因為只有佛陀成就真的認識，則根據這個比喻，我們可以得

到形上學的問題不是真正的認識之道的結論。佛陀不是避開哲學性的問題，而是想經由真實的回答這個問題而給予救助。

註一〇：這段翻譯，是結合漢巴譯本，以及我自己也添加了一些詞彙。長阿含清淨經（大正藏一、七六頁），此實余虛妄……如是語者佛說不允。所以者何？此諸見中各有結使，我以理推，諸沙門婆羅門中，無與我等者，況欲出過，此諸邪見但有言耳，不中共論。DN. XXIX, 35. Yañ ca kho te evam āhaṃsu, Idam eva saccaṃ, mogham aññaṇ ti, tam tesam nānujānāmi. Tam kissa hetu ? Aññathā-saññino pi h'ettha sant' eke sattā. Imāya pi kho ahaṃ paññattiyā n'eva attano samasamaṃ samanupassāmi kuto bhiyyo, atha kho aham eva tattha bhiyyo yadidaṃ adhippaññatti.

註一一：Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, 1915, S.293.

註一二：前引書，三一五頁以下。木村氏《原始佛教思想論》（七〇頁以下），也有大致相同的見解，木村氏認為佛教的特色在於它是總合當時最優秀的思想。但他只說這種總合是黑格爾式的止揚，卻沒有說明依據這種總合的立場將有如何的新意義。與其將正統婆羅門視為正，六師外道為反，佛教為合，不如將佛教視為是以否定正統婆羅門所展開的。

註一三：前引書，三〇三頁以下，無我與涅槃的“解釋”被置於與教論有關的基礎上。但這種解釋不能說具有決定性。

註一四：例如前引書，三三二頁。數論中的我與佛教的無我，兩者的差異在於前者將我提到表面，而後者將無我隱藏於秘密的面紗之下。

註一五：Walleser, Die philosophische Grundlage des alteren Buddhismus, 1904, S.2.

註一六：前引書，三四頁、五六頁。

註一七：前引書，五八頁。參照同書三三頁。

註一八：宇井氏《印度哲學研究》第二。又宇井氏在同書第三卷法表《阿舍に現われたる梵天》《六十二見論》等論文，前者精細地研究阿舍經中所反映出的正統婆羅門系的思想，後者精細地研究一般社會的思想系統。這兩篇論文雖是六師外道之研究的補充資料，但其功績不亞於六師外道的研究。

註一九：以下的敘述是根據 Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden U.S.W., S.44f., 以及宇井氏《六師外道の研究》《阿舍に現われたる梵天》《六十二見論》。

註二〇：宇井氏《印度哲學研究》第二、四二〇頁。“探究到最後，不得不承認有阿特曼，因此，它完全是應要求而出現。但是對當時的人而言，不能以此為滿足，因此，從宗教的角度將它視為形上學性的實在。”

註二一：長阿含三明經。異典三部諷誦通利，種種經書善能分別。DN. III, 3. “誦讀吠陀，憶持吠陀的聖頌，熟達三吠陀、物類名字之書、萬物差品之書、字類分合之書、及歷世本末之書，精通語文文典，知悉順世論大丈夫論”（宇井氏《印度哲學研究》第三，一一六頁）。DN. X III, 10. “阿達列婆羅門、迭帖列婆羅門、羌多卡婆羅門、布拉馬伽列婆羅門。”這些人都是以奉事奧義書而被命名（參照宇井氏前引書第三，一一一頁）。

註二二：DN. I, XI. 長阿含梵動經。彼是大梵、彼能自造、無造彼者，盡知諸義典千世界，於中自在最為尊貴，能為變化，微妙第一，為衆

生父(參照宇井氏前引書一〇一頁)。

註二三: D.M.I. 長阿含梵動經。彼大梵者……常住不變,而彼梵化造我等,我等無常變異,不得久住,是故當知我及世間半常半無常。

註二四: 宇井氏前引書第三,二二六頁以下。參照我是常住,只有世界包含常住與無常的解釋。

註二五: 同上。以三昧心憶二十成劫敗劫,其中衆生不增不減常聚不散,我以此知,我及世間是常。

註二六: 阿耨多之說。長部沙門果經(D.II, 23.),參照宇井氏《印度哲學研究》第二,三五二頁以下。

註二七: 迦羅迦馱之說。同前(DN.II, 26.)。有關靈魂,更有拘舍梨之說。參照宇井氏前引書,三七六頁。

註二八: 尼乾陀之說。《印度哲學研究》第二,三九四頁以下。

註二九: 宇井氏《印度哲學研究》第二,四一二頁,“諸要素是在分析式的觀察上被考慮出來的,決不是承認這些要素有事實性的存在。……本來應該只是認識論的問題,隨之將它轉為形上學的問題而認為是實在的。……觀念性的存在與事實性的實在被夾雜混淆。”

註三〇: 參照本章註二。

註三一: 宇井氏《印度哲學研究》第二,三六七頁、三六八頁。

註三二: C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology, an Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pāli Literature*, 1914, Chap.I.

註三三: 大多見於雜阿含卷一卷二。SN.XXII, 15,45,46,etc. 色(受想行識)無常、無常即苦、苦即非我、非我者亦非我所。Rūpaṃ aniccaṃ, Yaḍ aniccaṃ taṃ dukkhaṃ, yaṃ dukkhaṃ taḍ anattā yaḍ anattā taṃ natam mama neso haṃ asmi na

meso attā ti. 漢譯譯為“非我所”，巴利譯本為“不是我的，也不是我的所有，不是我的我”。在漢譯本另外譯為“非我、非我所應、非餘人所應”或“非我、不異我、不相在”的章句，在相當的巴利本中，還都是記為“不是我的，也不是我的所有，不是我的我”（雜阿含卷一，(二三、二四) SN.XXII, 91-92)。因此，將兩種譯本加以對照，極有意義。例如若將 *noso ham asmi*（我不是這個）解為我非異我，則 *na meso attā*（我不是我所、我）豈不是可解為“不是這兩者之相在”。

註三四：色無常。雜阿含卷一（一、二、二二等），SN. XXII (12,18,66,etc.)——色苦。

同前（七以及 13,19,67. etc.）——色非我。同前卷一卷二（一八、二四等），SN.

同前（14,17,20,68.etc.）

註三五：Rhys Davids 在 *Buddhist Psychology*, p.100f. 舉出無常、苦、無我作為佛教中最普通顯著的概念。亦即佛教以此三者來觀察一切事物。

註三六：雜阿含卷二（三三、三四），SN.XXII, 59. 顯然是由前述的經文加以增廣而成。尤其時經典的末尾部分更為顯著。

註三七：巴利本的這一部分與他處一樣，同樣是“這不是我，也不是我所有，不是我的我”。

註三八：宇井氏《阿含に現われたる佛陀觀》（思想第六十號）二七三頁以下。又關於“法”的意義的註釋以及其用例的詳細研究，請參照 M.U.Geiger, *Pali Dhamma.—Stcheybatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word, Dharma.*

註三九：雜阿含卷三（六三），若沙門婆羅門計有我，一切皆於此

五受陰計有我。SN.XXII, 47. Ye hi keci samaṇā vā brahmaṇā vā anekavihitam attānam samanupassamānā samanupassanti, sabbe to pañcupādānakkhandhe samanupassanti etesaṃ vā aññataraṃ 最後的“此或彼”，似乎相當於漢譯的是我、異我。

註四〇：這種思想不只是脫離形上學的獨斷，而且在對一切的存在確立所謂存在論的法（存在的形態）這一點上，它也脫離自然主義與經驗論，雖然這是特殊的方法，卻可說是前進到極為根本的立場。經由獨斷形上學的、自然主義的、素樸實在論的思想，我們不得不說向來對原始佛教思想所做的解釋，在出發點上完全是錯誤的。就我個人而言，木村泰賢氏的《原始佛教思想論》是一個極為適當的例子。

註四一：雜阿含卷八（一八八、一八九）。NS.XXXV,1; 7; 155; 157. 又在相應部三五之一、二、三、七、八等，也以同樣型式述說苦、無我。

註四二：SN.XXXV,4; 10; 156; 158. 漢譯本中沒有像這樣只說六境無常（五、六、十一、十二是苦、無我）的。

註四三：雜阿含卷八（一九五、一九六）。SN.XXXV,33.

註四五：Mrs. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*, p.43. A visible shape, a coloured surface, the object of vision.

例如雜阿含卷二（四一）、雜阿含卷三（六一）。SN.XXII, 56. — Cattāro ca mahābhūtā catunnaṃ ca mahābhūtaṃ upādāya rūpaṃ idaṃ vuccati rūpaṃ.——大(mahābhūtā). Mrs. Rhys Davids 譯為 great phenomena, Neumann 譯為 Hauptstoffe, Seidenstücker 譯為 Elemente. Silācara 譯為 Elements. 但 Seidenstücker 也直譯為 rosses Gebilde.

註四六：例如，中阿含七、象跡喻經（一、四六四）。中阿含四二、分別六界經（一、六九〇以下）。關於 MN.28 (I, 185ff.) 的外地界，漢譯

本記為“有時水災，是時滅外地界”，而巴利本記為“有時外水界(bāhira āpodhatu)發怒，滅外地界”。更且只有巴利本描述外水界發怒，水捲村鎮國土。這是屬於水界的水滅掉屬於地界的地的記載，不是有關元素的問題。

註四七：界(dhātu)：C.F.Rhys Davids, Seidenstücker, 譯為 element, Neumann 譯為 Art. Sllācara 譯為 Principle, 本來如同界的語義所顯示，它具有領域之義(Seidenstücker 譯為 Bereich, Gebiet)。它沒有實體的意義，關於這點請參照 C.F.Rhys Davids. Buddhist Psychological Ethics, (Dham ma-Sangani. transl.) p.129, 198.

註四八：關於這點，C.F.Rhys Davids 的看法(前引書四三頁)相當接近我們的解釋。亦即色是一切物質的性質，是成為感覺的印象時的運動變化的全體。英文中沒有適當的譯語。matter 是質料，與能否引起感覺的印象無關，body 是身體的機構，將它當作堅、觸覺對象不太適合，form 在哲學上含義太多(仍如會使人聯想到亞里士多德的 form)。若當作是生命有機體的要素，可以用 material or corporeal aggregate 或 body 等來表示。色蘊的“蘊”，並沒有實體的意義。不意味著“物”。是過程的類型(a type of process)。是經由感覺的語言而表現的不斷的流動。——在這種解釋上，色被強調為不是存在者的物質。所謂身體并不是指生理學對象的身體，而是指感覺的印象流動集合的身體，是物質的性質之身體。如果 Rhys Davids 夫人留意到存在者與法的區別，而將法的色與被稱為色的存在者加以分開的話，則前述那種觀點自然會變成特色當作感覺的直觀性。反駁此說，而將色解為是“物質的要素”的，在日本的學界中，以木村泰賢《原始佛教思想論》為代表。

註四九：品類足論、辯五事品。

註五〇：C.A.F. Rhys Davids 前引書，四四頁：由於 Vedanā 的語根 Vid，是指知識之源的感覺，以及它在因緣系列所列的位置，所以它被譯為感覺。

註五一：例如長阿含大緣經。DN.XV.

註五二：Rhys Davids 夫人前引書四五頁，引用佛音的註釋而說：“感覺的當時，並沒有有一定之實體或主體 (subject)。所感覺的、所喜悅的只是感情而已。”

註五三：雜阿含卷二（四一、四二）。SN.XXII. 56, 57; MN.109.

註五四：雜阿含卷八（一九五、一九六）。SN. XXXV, 33. 述說眼、色、眼識、眼觸生苦受、樂受、不苦不樂受之無常。耳鼻舌身意亦同。

註五五：雜阿含，卷三（六八）。

註五六：品類足論、辯五事品。Rhys Davids 夫人（前引書四九頁）認為在 Vibhanga (p.6) 所說明的想，是感覺中的認識的同化作用，以及透過語言而表達的觀念之認識的同化作用。因此，夫人將想解釋為“以被表現在語言的再認識而被意識的意識內容”。

註五七：想從心、從相。“心中的相”，亦即在心取像。由相與想之音相通看來，形相之意義占大部分。

註五八：雜阿含卷二（四一、四二）。SN. XXII, 56, 57. 只有漢譯本說觸，巴利本在此項上舉出色想、聲想、香想、味想、觸想、法想等六想。不說觸而說依據對象的想，如果這是特意的，則顯然這是在強調感覺的直觀的物在想中取像。

註五九：Activities (C. Rhys Davids), Gestaltung (Oldenberg), confections, oggregation (W. Rhys Davids), Gebilde, Tätigkeit, Vorgang, Organischer Prozess, Gemüesregung, Gemütstätigkeit, u.s.w. (Seidenstücker).

註六〇：品類足論、辯五事品。——Rhys Davids 夫人在譯 Dhamma-Saṅgaṇi 時，將“cetanā”譯為“thinking” (Buddhist Psychological Ethics, p.8. mote 1.)。geiger 據此而譯為 Denken, Rhys Davids 譯為 Will。

註六一：關於緣起說行的註釋，後文再敘。

註六二：雜阿含卷二（四六），SN.XXII, 79.——為作相，是行受陰。Saṅkhatam abhisāṅkharontīti tasmā saṅkhārā ti vuccanti. 何所為作、於色為作、於受想行識為作。Kiñca saṅkhātam abhisāṅkharonti, rūpaṃ rūpattāya saṅkhatam abhisāṅkharonti, uedanaṃ... saññāṃ... saṅkhāre... viññāṇaṃ...

註六三：Rhys Davids 夫人在前引書五一頁中所述。

註六四：Bewusstsein, consciousness, 是意識之譯語。由於佛教以意識為眼耳鼻舌身意等六識的其中之一，因此若使用前述的譯語，將會造成混亂。但現在既然都以 Bewusstsein 為“意識”，則六識之一的意識只好讓賢。這裏所用的意識，若沒有特別限定是六識之一的意識，即是指通常所說的意識。

註六五：雜阿含卷二（四六）。SN.XXII, 79. ——vijānāti kho tasmā viññāṇan ti vuccati. 別知相，是識受陰。

註六六：阿含經將它譯為“陰”。陰與蘊相通。鳩摩羅什譯為“衆”。近來譯成 Gruppe, aggregates。

註六七：雜阿含卷二（四三、四五）、卷三（六三）等。SN. XXII, 7; 47.

註六八：雜阿含卷十二（三七二）。為誰受、我不言有受者，汝應問言，何因緣故生受。SN.SN. XII, 12. Ko nu kho vediyatīti. No kallo pañhoti, ...vediyatīti ahaṃ na vadāmi... evam mam

avadantaṃ yo evam puccheyya kim paccayā nu kho vedanati,
——大智度論卷一(大正藏二五、六〇頁)也引用這一部分。無疑的，
這是古來已很有名的經。

註六九：雜阿含卷三(六二)。愚癡無間凡夫，無慧無明、於五受陰、生我見繫著、而生貪欲。——雜阿含卷二(四四、四五)。……凡夫……於色是我我所而取，取已彼色若變若異、心隨變異……生恐怖障礙顛念。SN. XXII, 117. *Idha assutavā puthjjarō ariyānam adassāvī…sappurisadhammesu avinīto rūpam attato samānupassati rūpavantam vā attānaṃ attani vā rūpaṃ rūpasmiṃ vā attānam. Ayam vuccati assutavā puthujjano rūpabandhanabaddho sāntarabāhirabandhanabaddho atīradassī apāradassī baddho jāyati baddho mīyati baddho asmā lokā paraṃ lokam gacchati.*

註七〇：雜阿含卷一(二三、二四)、卷二(五五)。SN. XXII, 43, 91-92.

註七一：木村氏《原始佛教思想論》一四九頁以下。“五根半是生理，半是心理的……以今日的語言來說，它相當於神經組織。”“佛陀的意見大致與此相同。”“五根是物質性的存在。”

註七二：SN. XXXV, 3 *Cakkhum anattā, yad anattā taṃ netam mama neso ham asmi na meso attāti.*

註七三：雜阿含卷八(二二六、二二七)。不計我見色、不計眼我所、不計相屬。——莫計眼我我所、莫計眼相屬。——MN.148. *Cakkhum attā ti yo vadeyya, taṃ na uppajjati.* (眼是我，這種主張不能成立)。

註七四：參照 *Bṛih. iv. 3, 12.*——C. Rhys Davids, *Buddhist*

Psychology, p.57. 木村氏不承認前引的敘述中，奧義書的思想與佛教的思想有所差別。但 Rhys Davids 夫人認為佛教以前的學說，多多少少是基於阿特曼說，因此她說佛教的無我說，開創了全新的面貌。

註七五：雜阿含卷十三（三二三）。巴利相應部中沒有此經，但巴利論藏 Dhammasangani, 597 有類似的部分。在北方的論藏中，相同的註釋也屢屢可見，因此，此經應成立於論藏時代。

註七六：木村氏《原始佛教思想論》一四九頁。“五根由地水火風等四要素組成，雖是不可見，卻又是不允許他物侵入的障礙性的存在（有對 = impenetrability）。”這種解釋很難理解。色因為不能被眼貫穿（亦即由於作為障礙的存在而存在）所以能被見。因此，眼若同樣的是障礙性的存在，眼也必須被見。必須是可見的。但眼是不可見。所謂不可見又是障礙性的，是對什麼而發生障礙？如果木村氏所說的障礙是“不被肉眼所見的細物質”，則可以反駁此細物質是不可見的，同時，也是思惟之對象（亦即是無對的），而不是障礙性的。

註七七：Dhammasaṅgāṇī. § 617. yam rūpaṃ sanidassanaṃ sappatighaṃ cakkhunā anidassanena sappatighena……
——Buddh. Psych. Ethics, p.184.……form which, visible and productive of impact…with the eye that is invisible and reacting. 參照同書序文五一頁以下。

註七八：在四大之說明中，所謂內，是與我們的身體有關的範圍；所謂外，是除此之外。但是，若眼耳鼻舌身由於在我們的身體而被稱為內，則此眼耳鼻舌身是“被見的”而不是不可見。因為若被見的眼耳鼻舌身有座，不被見的眼耳鼻舌身也由於“與身體有關”而被稱為內的話，則與就被見的意義而言認為身體是外入處的說法產生矛盾。身體是外入處，這個身體亦即由於與外入處有關而又被稱為內，這是很難

理解的。因此，所謂的內，不應是“與身體有關的範圍”。又，在阿毘達磨（例如法蘊足論第九）中，解為：內，在自身中已得不失者；外，是自身中未得既失者，以及其他有情之所有。若是如此，自己的眼是內入處，他人的眼是外入處。這也是難以通用。——而且阿毘達磨將四大含攝於觸處中，但由於觸是外入處，因此很難稱其所造為內入處。於是“極微”這種概念來解決困難。“極微”是不能再分割的，是不可見之體，積聚而成根境。但並沒有說明此無見之體的極微；為什麼一方面積聚成爲色，一方面同樣積聚爲淨色，不只如此，它也以眼根之極微如花，耳根之極微如樺皮的敘述而論述根之極微的“形”。這種思考相當不嚴密。若此極微可用論理性的解釋，則淨色可解爲極微之色，是一切色之根源。這種情形與我們的解釋一致。

註七九：品類足論、辯五事品。俱舍論卷二。

註八〇：木村氏前引書，一四九頁中，以雜阿含卷十三，法集論、五九七節之四大所造淨色不可見有對爲“佛陀之說”。

註八一：C.Rhys Davids, *Buddh. Psych. Ethics*, p.173f.

註八二：C.Rhys Davids, *Buddh. Psych.* p.66 抄譯。

註八三：雜阿含卷八（二〇五、二〇六）。SN.XXXV,71-73; 135.

註八四：同上（二一一）、*ibid.* 117. 漢譯經典常見到六入處、六根，但在巴利的相當經中，很少見到這些語詞。由此看來，漢譯雜阿含的阿毘達磨色彩較濃。

註八五：木村氏前引書、一五一、一五二頁述說：“意根是內心作用中，促使與外界的認識知覺有關的方面獨立，因此，它不同於物質性的五根。”若用今日的語言來說，根被定義爲相當於神經組織。如果意根是根的神經組織，但又不是物質，我們要將它解爲何物？

註八六：*Buddh. Psych.* p.57; *Buddh. Psych. Ethics*, p.27.——

在此使用 ideation 是因為它不只是指思惟，還廣泛地包括禪定、直覺、超感覺的意識，但它也不是現象學上所用的 Ideation（本質直觀）。後者的 Ideation 相當於觀法，在自然的立場上，意被視為思惟之法。

註八七：W.Geiger, *Sāmyutta-Nikaya*, II, S.2. — der innere Sinn Geist.

註八八：雜阿含卷十二（二八九，二九〇）。SN. XII. 61, 62——而於心意識。或若心若意若識。——*cittam iti pi mano iti pi viññāṇam iti pi* 本經是雜阿含相應部第十二卷中最新的一部分。

註八九：Geist (Geiger), Denken (Geiger, Seidenstücker), intellectual functioning of consciousness (C.Rhys Davids).

註九〇：在此，意的領域，顯然是獨立的一個領域，尚未以意為五根之依所，亦即認為意有統一的作用的說法尚未出現。但後期的註釋經，逐漸強調這點，最後說：五根異行異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依（中阿含大拘絺羅經、大正藏一、七九一頁中）——*Imeṣaṃ kho āvuso pañcannaṃ indriyānaṃ nānāvisayānaṃ nānāgocarānaṃ na aññamaññassa gocavavisayaṃ paccanubhotānaṃ mano paṭisaraṇaṃ, mano ca nesaṃ gocaravisaṃ paccanubhotīti* (MN. 43.—i,p.295)。而且在“品類足論”等，明白的述說：如同以眼識與意識等二識知色，前五境也是二識所說。阿毘達磨的體系以“心”為一個範疇，是基於“意”的統一的作用。但我們找不到一開始就承認意的統一作用的證據。反而強調分成六個領域。與感覺有關的縱然能成為思惟作用的對象，但也只是作為“法”而成為對象；而與感覺有關的，畢竟不外是眼等作用的内容。因此，六入處的體系中以意是五根所依這種後來的發展被當作問題之外。——更且與感覺有關的成為思惟作用的對象時，已經是“法”的說法，在《大智度

論》卷一(大正藏二五、六四頁中)“先五識識五塵、然後意識識、意識不能識現在五塵、唯識過去未來五塵”已可明白地看出。意識所識別的是觀念,而不是與感覺有關的事物本身。

註九一: SN.XXXV, 4-6, 10-12, 156, 158.

註九二: 雜阿含卷八(二〇〇)。SN. XXXV, 121. 此外, 在以顯示佛教教說全體綱要為王旨的中阿含(八六)說處經中, 可以看到述說五蘊、六入、緣起的痕跡。其中不是列出六入, 而是列出六內處、六外處、六識身、六觸身、六受身、六愛身, 這些“六”都是以六為基礎。

註九三: 宇井氏《印度哲學研究》第二、二六九頁。用尼陀那來稱緣起, 是“五部發展的中期或後期的說法”。

註九四: 雜阿含卷八(一九五、一九六、二〇二、三〇三、二〇五、二〇六、二〇八、二三〇—二三二等)。SN.XXXV, 33, 43. (cf. 1-12, 65-68.)——一切無常。云何一切無常, 謂眼無常, 若色眼識眼觸、若眼觸因緣生受、苦覺樂覺不苦不樂覺, 彼亦無常、耳鼻舌身意、亦復如是。……若法意識意觸、意觸因緣生受、若苦若樂不苦不樂、彼亦無常。——sabbam aniccam. Kiñca sabbam aniccaṃ. Cakkhuṃ aniccam. Rūpā aniccā. Cakkhuvīññāṇam aniccaṃ. Cakkhusamphasso anicco. Yaṃ pidam cakkhusamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukham vā dukkhaṃ vā adukkhaṃ asukham vā. tam pi aniccam… Sotam aniccam… Ghānam aniccaṃ… Jivhā aniccā… Kavo anicco… Mano anicco. Dhammā aniccā. Manovīññāṇam aniccaṃ manosamphasso anicco. Yam pidam manosamphassapaccayā uppajjati vedayitaṃ sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkham asukhaṃ vā tam pi aniccam.

註九五: 雜阿含卷八(二一三、二一四)。SN. XXXV, 92,

93.——……二法……何等爲二、眼色爲二、耳聲鼻香舌味身體意法爲二。是名二法(有二因緣生識,何等爲二,謂眼色耳聲之云)。緣眼色眼識生,三事和合緣觸,觸生受(此三法和合觸,觸已受)。……若於此受集受滅受味受患受離、不如實知者、種貪欲身觸、種戒取身觸、種我見身觸、亦種殖增長諸惡不善法。……耳鼻舌身意、亦復如是。——Kincidvayam. Cakkhuñca rūpā ca…Maño ca dhammā ca. Idaṃ vuccati dvayaṃ…Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññaṇaṃ…Ya kho imesam tiṇṇaṃ dhammānaṃ saṅgati sannipāto samavāyo, ayaṃ vuccati cakkhusāmpaṭṭhaṇṇaṃ。——又三事和合觸也見於雜阿含卷十三(三〇六),但,其中係將前文所述之思想與五蘊體系相結合,述說色—識—(觸)—受想行的關係。

註九六:明顯地述說眼是色之根據的經典雖不多見,但并非全無。中阿含卷三〇、象跡喻經。若內眼處壞者,外色便不爲光明所照、則無有念、眼識不得生(巴利本稍有不同)。雜阿含卷九(二三八), SN.XXXV,139-141。——眼因緣色眼識生。Cakkhum aniccam, yo pi hetu yo pi paccayo cakkhussa uppādāya so pi anicco。在巴利本中,沒有說眼是色之緣,但若眼是獨立的緣,則它必須最初是色之緣,其次是眼識之緣。又,在前述漢譯經典的引文之後,也有述說若眼識生,一切眼色因緣故,即眼色是眼識之緣的經文。此外,成爲該經主題的識,又是如何產生的呢?若經典如此述說:“以眼爲因緣而有色,於其中生眼識。何以故?若眼識生,必以眼色爲因緣”,則我們不能不解爲它是在述說眼—色—眼識的因緣關係。又,在 SN.XXXV,93. 有 Cakkhuñca paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuvīññaṇaṃ, 其中若以 cakkhum 或 cakkhunā 爲語尾,則可以譯爲眼緣色、眼識生。——此外,雖然不是出於經典,但在阿毘曇毘婆沙論卷十二之首,記有:眼

緣色，眼識生，彼識以眼作所作因。——經中的證據雖不多，但其後所謂的“發識取境”，不外是說眼等之入處，從其目身中生境、識。

註九七：雜阿含卷八（一九八）。SN. XXXV, 121. (cf. XVIII, 21, 22.) 漢譯本不是用識，而是用“愛”這個字。但雜阿含卷十三（三〇六）說：眼色緣生眼識、三事和合觸、觸俱生受想思、此四無色陰……省略了愛。

註九八：中阿含卷三十、象跡喻經末尾，有“若見緣起便見法、若見法便見緣起”的名句，并有“五盛陰從因緣生”之語。如是，以眼色緣眼識生而述說因緣。

註九九：雜阿含卷八（二一八）。SN. XII, 44, 45.——同上卷三（六八）說：由受愛乃至純大苦衆生，但這也被認為是在表示愛以下的系列。SN. XXXV, 106; XII, 43. 也同樣的述說由受生愛。這暗示著愛乃至老死的緣起系列，在一定的地方與眼色乃至受的系列有了新的結合。關於這點且待論述緣起說時再詳論。

註一〇〇：十二入處之語在雜阿含卷十三（三一九）也出現。但該卷被認為是成立於論藏時代。巴利相應部似乎見不到此語。十八界之語見於同書卷十七（四五二—四）。但巴利 SN, XIV, 1. 中只說種種界，沒有稱為十八界。中阿含卷四十七多界經（一八一），也出現十二處十八界之語；MN. 115. 雖也說十八界，但其中的十二處，卻是以內入處，外入處為六處。本經因具有依數字而列舉法目的特色，而被認為是經藏最末期的經典；但其成立時，十二處的體系仍未確立。

註一〇一：雜阿含卷一（一〇、一二）。同書卷八（二〇五）。如是觀音、名真實觀、聖弟子、如是觀音、於色解脫（於眼得解脫）。

註一〇二：雜阿含卷一（一）卷八（一八八）。如是觀者，則為正觀、正觀者則生厭離、厭離者善貪盡、喜貪盡者、說心解脫。心解脫

者，若欲自證、則能自證、我生已盡、梵行已立、所作已作，自知不受後。——卷一（九）卷八（一九五）如是觀者，名真實觀，聖弟子，如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識，厭故不樂、不樂故得解脫，解脫者真實智生、我生已盡……。與此相同的經為數不少。SN.XXII, 12—17. XXXV, 1—12.——……Evaṃ etaṃ yathābhūtam sammappññāya daṭṭhabbam. Evaṃ passam bhikkhave sutavā ariyasāvako rūpasmim̐ (cakkhusmim̐) pi nibbindati, …nibbindaṃ virajjati virāgā vimuccati vimuttasmim̐ vimuttam iti ñāṇaṃ noti. Khīna jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaniyaṃ nāparaṃ itthattāyāti pajānātīti. (XII, 35.14.pajānāmīti) ——巴利本的最初，記為：“如是，應如實的以真實的認識觀察。如是觀察的聖弟子，……”雖然與漢譯略有不同，但在以如實觀為真實的認識這一點上，兩者相同。

註一〇三：nāparaṃ itthattāyāti, Rhys Davids 夫人譯成 There is nothing further of these conditions (Kindred Sayings, I, p.89.), Geiger 譯成 nichts mehr habe ich fürderhin zu tun mit dem weltlichen Dasein. (Samyutta - N.II. S.75.) Seidenstücker 譯成 nicht mehr ist diese Welt für mich (Pāli-Buddh. S.80.), 完全不含有輪回的思想。但在原始佛教末期，特別是從文學的活動方面盛行融合 (Synkretismus)，立場完全不同的輪回思想被採入佛教，因此，它被解為輪回。直到目前，仍有人支持這種解釋，但透過對原始佛教根本立場的理解，這種解釋之不妥自然也就顯現出來。有關輪回的思想，將在論述“業”的章節再作詳細論究。

註一〇四：雜阿含卷十二（二八七）。我得古仙人道，古仙人道跡，古仙人從此跡去，我今隨去。SS.XII, 65. Evaṃ eva khvāham

bhikkhave accasaṃ purānaṃ maggaṃ purānañjasam pubbakehi
sammāsambuddhehi anuyātam.

第二章 緣起說

一、緣起說新解之概觀

最早從難解的傳統解釋中，救出原始佛教十二因緣的思想，并且追尋其中深奧的哲學立場的，是 Max Walleser（註一）。他想在這種思想上，尋出印度哲學史上的一個轉捩點，特別是想透過名色與觸、名色與識的關係來立證。若要約其說，則有：名色是感覺上能被知覺的世界，是現象性的存在其全體；所謂名色依存於識，是存在於意識的感覺界，是意識所生之謂。於其中，我們可以見到“世界是我的表像”這種認識論般的根本直觀。這種新的解釋雖不能完全使學者信服，但他抨擊以名色為母胎中的胎兒的傳統解釋，并且主張應給予以理性的解釋，其功績是令人不能忘懷的。

即使是一直固守傳統解釋的日本，也在 Walleser 立論後的數年內，由松本文三郎氏作出如下的主張：“向來將十二緣起解為原因與結果的因果關係，但我不如此認為……十二緣起所顯露的是論理性的關係，絕不是時間性的說明（註二）。”根據松本氏的看法，識是心的作用，名色是現象世界。若無現象世界之見聞覺知，識不可能單獨存在，沒有識則沒有現象世界。所謂識與名色相依即此之謂。而且，觸是知覺乃至思惟作用之義，在南方所傳中，當述說名色與觸的關係時，說：若無思想概念則無直觀，若無直觀則概念

思想不能被感覺到。因此，他說：“若是如此，則必須說與最近的哲學所說的‘認識始於直觀，但若無概念之形式，認識亦不能成立’結果完全一致。顯然這是認識論上的唯心論（註三）。”

儘管有人提出了如此斷然的解釋，但其後十數年間日本學界依然維持著傳統解釋，其間即使有人嘗試作出新解，也因為混淆了論理的關係與發生的關係，不加考慮的，將形上學的解釋與自然科學的心理學相結合，因而所產生之矛盾遠超過傳統的解釋。因此，可以說在宇井伯壽氏作出它們是論理的關係之前（註四），這個問題的研究沒有絲毫進步。

宇井氏在經典本身所包含的註釋中，探求十二因緣的意義，他認為十二因緣是述說凡夫的人生真相，也就是說明“人的生存是如何的狀態”，而不是說明“人的生存是如何發生”。十二支不是顯示原因與結果的關係，而是探究及列舉條件與歸結的關係。“說得更貼切一點，各支是以相依相關的條件關係而定出順序（註五）。”然而，更澈底地說來，既不是實際事物的事實關係，也不是時間關係。這種論理的相依性，未必只在十二支緣起中述說。在不包含識、名色、觸等項的緣起說中也經常述說。因此，種類繁多的因緣系列其根本意趣將從何處探求？經由“此有故彼有，此生故彼生，此無時彼無，此滅故彼滅”之名句，可顯示其相依相關性。這就是“緣起”本來的意義。緣起說不外是在述說“世間所有事物，都是在相依相關的關係下成立”。而且，這種思想與佛陀的根本思想——諸行無常、一切皆苦、諸法無我完全一致。

如是，在極力主張緣起是論理的關係的論點上，宇井氏與Walleser、松本氏完全同出一轍，但比起只重視識、名色等的關係與論理的解釋十二緣起而言，更注意追尋各型緣起系列都通用的

根本意趣的宇井氏，對於緣起說的研究，有了更深更廣的進展。但是，即使我們承認了此根本意趣，卻不能認為種種類型的緣起系列被樹立，只是由於爲了顯示一切事物之相依的思惟動機。這種順序中的相依性必須與宇井氏所說的加以區別。即使順序是相反的，或是順序不同，但相依性同樣地可以被承認。但是，觀念的順序本身，必然成爲一直在追究不可欠缺的條件。

因此，因緣系列的不同，不外是顯示條件的追究方法不同，追究方法的不同，也就顯示出各個相異的思想立場。相依性本身固然是重大的思想，但在相依性的追究中，所顯示出的各種思想更是不能輕視。若是如此，我們就不應該捨棄在識與名色的關係上，探求認識論的根本直觀之研究。不過，應該避免將識與名色的關係直接視爲十二緣起的根本思想，因爲這將片面的限定緣起思想。若要從種種的緣起系列中，探求其共通的根本思想，則只有在宇井氏所說的這種相依性中追索了。值得注意的是，在這種根本思想的範圍內，有“種種的緣起系列”存在，而且一個個的緣起系列都在各種獨特的方式下，顯示出其朝向體系的努力，并形成一個發展性的全體。若能注意到這一點，則緣起說中可說還隱藏著很多值得追究的問題。

二、認爲緣起說的傳統解釋不甚正確的理由

——謬誤的闡明

——其一 種種緣起系列之間歷史的發展之考察 緣起說與六入處說的結合 緣起說的完成

認爲傳統的緣起說的解釋，是錯誤的，其理由大致可舉出兩

點。第一點：很難理解這種說法是原始佛教的根本立場。如同：“誰受？——自己不能說彼受（有受者）。因此，這是不正確的問。應該問因何緣（條件）而有受（註六）”這段有名的句子，將主格拔除，來思考法、追究法之條件的，正是緣起說之立場。“但是，人們卻將在法的領域上作為條件關係而被追求的緣（paccaya）與時間性的、存在性的世界的因果關係加以混淆。”這種混淆在經藏內已經開始。因此，一方面存在著純粹追究條件關係的經典，另一面又有與通俗的靈魂信仰結合的經典存在。其次，以兩者中的任何一種作為佛說而繼承的論藏時代的學者，對於兩者的不同完全沒有加以評判，反而在兩者的混淆之上樹立解釋，直到現在還繼續保存這個傳統。

因此，第二個理由是認為：經典所說的種種，相互之間無論如何矛盾，都想將它們調合為“同一位祖師的思想”。這種傾向是基於缺乏原典批評與因於教團的偏見而產生的，這種情形若發揮支配性的作用，就不能以學問式的方法處理這種原始佛教中心思想的緣起說（註七）。

我們首先從前述的第二個理由來探討。我們先將流傳下來的資料視為正確的資料，並且盡力地理解緣起說。若資料顯示有種種的緣起系列，則首先應將系列視為系列，不應該立即將它們解為十二因緣的略說或者加以應用。經典中任何的緣起系列都被當做“佛說”而傳述，也見不到說某緣起系列是應用或變形的敘述，更且也沒有佛陀述說種種緣起的經典流傳。我們所看到的，只是將某種緣起系列當作佛說而流傳的種種經典并存的事實。

被稱為佛說的而以種種型態存在，以及佛陀實際上述說了種種型態，兩者不能隨便視為一致。後者是基於前者之事實而作出

的解釋，但是，這種將種種異說統一的歸於佛陀的解釋，反而抹殺了異說之特異性。我們應該脫離這種獨斷的解釋，忠實地處理資料，並且在特異性上，理解各個異說。如此，才能正確地掌握住緣起說發展的真相與緣起說的意義。

首先，從簡單的緣起系列來觀察。最素樸的緣起系列，我們認為就是與無我五蘊結合的系列。“在自然的立場的人，不如實知五蘊法，在五蘊上，見我、異我、我所、產生執著。由於被取著的色受想行識轉變，因此心也隨之轉變，從轉變、取著的矛盾中產生恐怖、障礙（註八）”。

此時，自然的立場（對無我五蘊法的無知）只不過是以：一、給予“取”條件，二、取更給予一切苦條件這兩種關係為問題。當述說“由於如實觀色受想行識之無常苦無我，生厭離，解脫生老死憂悲苦惱”時，已包含了這種關係。在這些經典的前後，也有以相反的方法敘述的經典。例如：“在色受想行識上不知，喜愛色受想行識，不欲脫離者，不得解脫（註九）”，就是明顯的證據。但是，從其中我們見到了與五蘊說動機不同的思想。不觀一切存在是無常、苦、無我（亦即在這點上無知），與自然的立場是同義的。

五蘊說，是闡明這種立場中實踐性的現實的範疇。若是如此，則在這種立場上，取著某物的實踐之成立也必須是經由五蘊的範疇。如同被取著的對象是五蘊所生，取著也是五蘊所生。但是，在此不是要從五蘊的見地來觀察取著，而是探究從無知而出，一切苦所不可欠缺之條件的苦。五蘊說將一切都包攝在五蘊的範疇，但在此取出“取著”這個法，用來說明自然的立場中現實之苦從何而起。

在五蘊說所推知的一切無常苦的根本直觀中，苦的意義在無

常之中顯現，但在此或許也可從它與取著的矛盾之中，尋找無常是苦的原因。縱然這種思想與無常、苦、無我、五蘊密切結合，但我們還是可以從其中見到不同的動機。此時，雖不能稱為緣起說，但從具有無知—取著—苦等緣起系列的根本看來，顯然緣起說已經開始萌芽了。

明顯的以近似這種思想來作為緣起說而述說的經典，是在“因緣聚”中。“此世界之種種苦因何而起……由億波提而起(upadhi)……(若有億波提則有老死，若無億波提則無老死)……億波提因何而起……因愛而起……(若有愛則有億波提，若無愛則無億波提)……愛因何而起……世間有可愛愉悅的色，在此生愛，住著。若沙門婆羅門於此色上思常思樂思我，則在色上增長愛(註一〇)。”亦即在色上，述說無知—愛—億波提—苦的系列。

其中，漢譯經典沒有譯出的億波提，巴利本作為 upadhi，而不是 upadi 或 upādānā (取)，因此，它被解為根底、基礎，但 Geiger 認為它的意義近似“取”，於是，在此也以它為“取”(註一一)。若是如此，則此緣起系列也只不過是將前述由於“取著”這個法而被思考的，分成“愛欲”與“取著”等二種法。這是以由五蘊或六入處而成立的存在的世界為前題；這種在自然的立場上，由於無知產生愛欲，產生取著，展開一切苦的敘述，實際上與前者無異。況且，億波提就是巴利註釋書中所說的五蘊；又若如 Geiger，所主張的：它也含有兒子、兄弟、錢財、米穀等意義的話(註一二)，則此緣起系列的意義就有相當的不同。因為，由愛欲而生取著與被取著而生，兩者是有相當大的差別的。

由愛欲而推知的五蘊，是指由於無知而“被取著的”，今若認為又是由於愛欲而生被取著的，顯然會陷入既是愛欲的條件，同時也

是由愛欲而生的矛盾。但是，由愛欲所推知的五蘊，與因為愛欲而有的愛欲的對象，是否是在極其不同的層次中被思考？如果可以如此解釋，則在此已有五蘊無知—愛—有—一苦的情形產生。可以說：“被取著的”是由於愛欲而成爲“被取著而存在”。我們雖不能如此明言；但若真是如此，則它顯然是到達後文所要述說的階段之中間過程。

明顯的具有緣起系列的型態，而且是最簡單形態的是六支緣起。“在被煩惱束縛的法中，若見快樂則生愛欲。因愛而有取，以愛爲條件而有取。以取爲條件而有，以有爲條件而生，以生爲條件而老病死憂悲苦惱（註一三）。”此系列的最初一句，意味著五蘊中的無知，這或許可以經由敘述同樣系列的經典中得到證明。“凡夫由於不如實知色受想行識之集滅味患離，因此，在色等愛樂讚歎。由於在色等愛樂，因此有取……（註一四）”亦即處於自然的立場，是愛欲產生的原因，愛欲成爲根底展開取、有、生、老、死。若是如此，此系列不外是基於與五蘊無知—愛—取—一苦相同的思惟動機，將有、生取入而追究從愛欲產生苦的必然關係。

但是，此唯一的進展，卻給予我們很多值得考慮的問題。因有愛欲所以有取著，因有取著所以有苦，以此作爲追究苦的條件，其想法極其容易理解，但爲什麼在取著、苦的關係上，必須加入有與生？這是基於什麼原因呢？這是否顯示了緣起的思想是從單純地追究苦的根據，而更深入地轉入追究法與法之間的關係？

我們最初所引用的單純的緣起思想，雖然是一種述說無知—取著—一苦的系列，但其中所說的“苦”，只說是恐怖、障礙、顧念或是生老病死怖、生老病死憂悲苦惱，還沒有將“生”當作另外的苦。其次所引用的因緣聚中的經文也是同樣（註一五）。但是，當六支緣

起確定時，“生”從老病死憂悲苦惱中被區分出來，並且成爲一切苦不可欠缺的條件。在此，必須承認已有很顯著的變化。先前，取著被認爲是種種苦的必要條件。現在以老病死這種人生無常的現象來代表苦，而且追究由老病死所顯示的人生無常其本身不可欠缺的條件。

若無“生”則無“老死”。更徹底的說，若無“生”則無“滅”。無常是常的過去，過去也就是“滅”，有了“滅”就不能不推知“生”。我們必須認爲將生老病死總括稱爲苦，若不取著則無此苦的述說，以及將生與老病死區別，並且探求其間的條件關係，兩者所求不同。如是，在追求“生”的條件“有”，“有”的條件“取”時，“取”變成不是直接給予“苦”的條件，反而成爲“有”的不可缺之條件。

這些概念及其間緣起關係的意義，留在後述；總之，緣起系列在收入“有”與“生”時，顯示緣起說已超越了追究單純的苦的條件，而是在探求其獨特的課題。至此緣起說才成立爲一個體系。從有名的大因經，保存六支緣起的系列看來，它在緣起說中仍是一種有力的說法，這是無可懷疑的（註一六）。

但是，若已開始追究法與法之間的依存關係，則不能只考慮愛欲條件的“結所繫法中的味著”。此時，包含了五蘊中的無知，由無知而引起的快樂，並且以這些法的緣起關係作爲問題。味著是受，視它爲愛欲的條件，也只是一步之差而已。但是，六支緣起中所處理的法，如同愛、取、有、生、老死的系列所顯示，它與五蘊的“法”絕無交錯。

緣起說是以“五蘊中的不如實知”爲前題，並且處理五蘊說所不處理的問題。“結所繫法中的味著”正是顯示這個問題的界限。但是，現在不得不打破這種界限。將味著解爲受，使之成爲愛的條

件，這是將色受行想識五法中的一法取出，而列之於緣起系列。但取了一法，其他四法也成爲問題。如前所述，五蘊說完全沒有考慮五法之間的依屬關係，這種困難的問題，現在全部移入緣起說中。一步之差不只是一步的問題，因此不難推測其中存有重大的困境。

若是如此，以受爲起點的緣起系列（註一七），仍然被保存在經典中，但不能成爲緣起說中一個有力的類型其原因自然可以理解。這是以經典中有名的古文句：“我生已盡，梵行已立，所作已作，不受後有”作爲問題的出發點。如是的“知如真”是依據何等知見而得？“生者有因，此生因盡，知生因盡已（註一八）。”若是如此，生的因緣又是什麼？因此，而追尋出生一有一取一愛一受的系列，並且述說若知樂、苦、不苦不樂等三受是無常苦，則滅這些受（或在受中的樂欲著 = 愛）。這的確不是從緣起說的共通動機所出發的。或許由於出發點的特殊性，該經才被保存，但它卻不是緣起說中一種有力的類型。雖是如此，從該經可以證實此一系列是努力地以受爲愛的條件。

若注意到這種努力，並研究六入處體系中的緣起關係，則其中緣起說發展的重大要因自然也就顯現。如同前述，在六入處的體系中考慮到{眼色—眼識}=眼觸—眼觸所生受—苦、乃至{意法—意識}=意觸—意觸所生受—苦的緣起系列。要言之，這是{六入六境—識}=觸—受苦的系列，五蘊中的色受識三法已被取入此統一關係之中。因此，將愛的條件追求至受而陷入困境的緣起說，在遭逢前述緣起關係之追究時，當然會與之結合而打開通路。此時，緣起說拋棄“結所繫法中的味著”的籠統想法，而將六入處體系中與緣起說動機不同而被探究的緣起關係包攝入緣起體系。同時，緣起說成爲可以取代五蘊說六入處說之範疇體系，因而

具有重大的意義。

顯示這點結合的緣起系列，以一種有力的型態，散存於經典中。例如：“緣眼色生眼識，三事和合觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老病死憂悲苦惱集（註一九）。”但是，對於以直線式的求取條件關係爲主的緣起說而言，這種系列并不能滿足它。眼、色本身真的沒有緣嗎？眼與色有如何的相互關係？三事和合爲觸，眼、色既然是眼識之緣，因此，三事和合就不是獨立的三事之結合。若眼、色爲眼識的條件，則眼識本身豈不是已三事之結合？而且，若不直接以識爲觸的條件，而說三事和合，則觸的直接條件將於何處探求？這個系列不得不產生這些疑問。由於這些疑問的解決，更將緣起說推進意義更深的階段。

我們以下列的系列作爲解決這個疑問的第一個嘗試。“因有識食所以有存在的持續。若有存在則有六入處，以六入處爲緣則有觸—受—愛—取—生—老死（註二〇）。”在此，看起來似乎是爲了脫離由眼色—識—觸的關係所引起的困境，因此省略了六境與識，而變成六入處—觸的形式，但若理解在六入處體系中，六入處是究極之法，則可知這種轉變具有充分的理由。如此，六入處的體系被包攝在緣起說中，同時緣起說的困境多少也被除掉。

但是，由於緣起說是在追究法的條件，因此，不能只是以六入處爲究極之法。此時，識食與存在被當作是六入處的條件。但是，這些原是以六入處爲空極之法才得以存在，因此，它們不能給予此究極之法任何條件。在此若要承認條件關係，則必須認爲這個關係是時間性的、事實性的關係。作爲緣起說而言，顯然這是失敗的。

取入六入處的體系，甚且還超越它，這需要先抹殺六入處的本說。在如此進行的同時，可以解決前面所提出的疑問，並且立即展

開新的局面，緣起說中，次於十二支緣起，具有重要地位的九支（或十支）緣起遂告出現。九支緣起是從老死開始及至觸、觸之緣的名色、名色之緣的識，更且反溯識之緣為名色（註二一）。亦即緣起的究極是承認名色 \leftrightarrow 識的相依關係，沒有不被給予條件的。十支緣起（註二二）除了加入六入、成為觸—六入—名色 \leftrightarrow 識之外，與九支無異。

在此，導入“名色”的古概念，是為了除掉將六入處體系收入後所引起的困境，並且使它發揮機能；對五蘊六入處的體系而言，它是嶄新之點，同時也確立了緣起說獨特的地位。九支緣起活用六入處體系中觸的概念，並且省略了六入處，直接考慮觸與名色的關係，並且排除六入處，同時活用其中所說的“眼色緣眼識生”的關係，而以名色為識的基礎，其結果是緣起的究極，沒有不被給予條件的；這都是因為導入名色的概念而完成的工程。

九支或十支緣起是極有勢力的緣起說，從緣起說的註釋經中，以九支或十支的註釋最引人注目可以得知。但是條件的追求不能就此結束。因為名色 \leftrightarrow 識的相依關係，雖是在顯示沒有任何不被給予條件而存在的事物，但這種條件關係若就論理的關係而言，這種循環不外是自相矛盾。識若是名色不可欠缺的條件，則名色是被識給予條件才成為名色，因此，它不能再給予識任何條件。由於識才能知被識別的事物，“被識別的事物”透過識才成為名色，在此之前它不是名色。因此，終於名色—識—行—無明的緣起系列被提出，成立了所謂的十二緣起說。

將無明置於究極，不禁令人想起緣起說剛萌芽時，以“不如實知五蘊法的無知”為苦的究極條件。這種無知經過前述種種的發展階段，最後又作為一切存在的法的究極條件而重現。

只要是基於現存的資料，我們就必須承認至少在緣起說本身中有前述的幾種發展階段。各個階段具有獨特的特殊性，並且併存於經藏內，但若從它們被當作是緣起的一個問題，而且相互之間又有前述的論理發展看來，則緣起說的本身中也與經典同樣有變化，有發展（註二三）。如果認為最初已有完備的十二緣起說，而述說相同旨意的十支、九支、八支、六支等是其略說，則後者皆具有顯著的特殊性。這些不是同一旨意的略說，而是論理較不徹底，甚且意義不同的緣起體系。有必要認為緣起說在充分發展以後，又再重新考慮此不徹底的類型嗎？而且，被重新思考過的緣起說是否會與更好的緣起說并行於世？我們無法如此想像。反之，若認為緣起說是從簡單的形式發展到複雜的，則一切困難自然會消失。保持未發展之形並繼續流傳，只不過是在表明教團中有保守的傾向。這種保守的傾向，完成了將一個個發展階段加以保存的重大角色，但這並不是將進步的緣起說“逆轉”為更原始的形態。

前述那種緣起說的發展，或許在釋迦住世時，是作為釋迦本身思想的發展。但是，我們沒有任何證據來證明這種解釋。經典所傳述的，只是將各種特殊形態的緣起說當作釋迦唯一之說。不只如此，經典中流傳著釋迦成道時是觀得十支緣起或十二支緣起的說法。這些經典主張十支或十二支緣起最初是由佛陀所說的。我們能夠相信這些傳說中的任何一種嗎？——在這種情況下，我們不能認為這是釋迦本身的思想發展——或者全部給予它們平等的地位？——在這種情況下，這些傳說只是後代對釋迦的思想，提出各自的解釋，卻不是傳達歷史的事實——答案不外是上述這些中任何一種。

又有人說：“在將菩提樹下所觀得的緣起觀，作種種述說之間，

內在的、所推知的，逐漸被樹立為支分，及其晚年，教條被固定化，最後確定為十二支（註二四）。”內在的、被推知的出現於表面，就是“開展”的意思。但不能以內在被推知的理由而將未開展的與開展的視為一致。因此若是如此，就可以認為釋迦的思想有開展，到了晚年才完成。但是經典一向將釋迦的成道當作圓滿的，絕不承認成道後還有開展。不只如此，也有將成道時的悟，不稱為“緣起”而稱為“三明”的傳說。我們可以見到有關佛陀思想的種種傳承，但找不到佛陀思想有種種變化的單一傳承。因此，我們不得不拋捨“釋迦思想展開”的臆測，只是單純地承認資料本身顯示出緣起說的發展。

三、對傳統解釋中的謬誤之闡明

——其二 緣起關係是法與法的依存關係 不是時間性的因果關係

如同前述，在緣起說中有如此明顯的發展階段，但此外尚有異形的種種緣起系列，若要詳加觀察，則需在前述的發展中更加仔細的區別。大體而言，九支乃至十二支緣起最受重視，它們被視為緣起說而流傳應是毋庸置疑的。雖然還有種種緣起說與它們并行流傳，但這只是顯示九支乃至十二支緣起說不具有壓倒性的權威，至於最進步的緣起說的地位，依然非它們莫屬。

我們在此有意掌握“最進步階段”的緣起說來探討它的意義，但在此之前，必須析明傳統解釋的第一個錯誤。亦即緣起說並不是如傳統解釋所說的存在者的時間性的因果關係，而是在追尋法與法之間的依存關係。

首先，從語言來觀察，被譯為緣的 *paccayo*，在文法上是接尾音。它若與被當作語根的 *dhātu*（界、領域）結合，就成為將某字的領域限定為某種意義的條件。以領域這個字為語根而顯示其意義，這個領域顯然是意味著本質的普遍性，更且若這個領域被限定而成為特殊的意義時，成為其特殊性之根據的，就稱為緣；若是如此，則緣很顯然是意味著一種意義成立時所不可欠缺的條件。

如果，這個字是意味著事實的原因，那麼原來是文法上的術語，卻被如此重用的理由也就不難理解了。在說明緣起時，經常是以這種類型的問句發問：“因何有老死？何緣 (*kiṃpaccayā*) 有老死？”而且以這種類型的答句回答：“因有生故有老死，以生為緣 (*jātipaccayā*) 有老死。”基於前述的語義，“緣”被謹慎的使用，而不是草率的。

又關於語言方面，在此再略述一二。自古，被漢譯為因緣的原文是 *paṭiccasamuppāda*，它是由表示“基於” (*paṭicca*) 的字與生起 (*samuppāda*) 的字結合而成，卻沒有原因的意味。因此，其後它被譯成緣起（註二五）。又，在緣起說的註釋經中，巴利本大緣經中并列 *hetu*, *nidāna*, *samudaya*, *paccaya* 等四字，但在漢譯本，或是列為因、習、本、緣，或是列為緣、依、建立等三字，或是只列由、緣（註二六）。若說數量最少的就是保存古形，則出現因 (*hetu*) 這個字的經文，應是最新的型態，又若認為數量少的是後來的省略，則因這個字是值得省略的字。無論如何，我們不能忽視比起因而言，意味著理由、根據的本、依、建立、由等譯語在此較受重視。

在述說“因有何等”“以何為緣”的情況下，譯成“因有何法”“以何法為緣”，這是僅見於漢譯本的現象。其中“法”這個字是譯者所插入？或者漢譯的原本原有這個字。我們不得而知。但若考慮到

法的非時間性，非存在性的意義，則此地有“法”這個字，絕不容我們忽視。緣起關係是法與法之間的依存關係，從巴利本上可以得到充分的證據，又若從漢譯本明顯的以這一個字為緣起關係的中心看來，更是無需議論。無訛的掌握住法的意義，自然能正確地理解緣起的關係。

漢譯本中，有一值得注意之處，也就是在雜阿含中的一經（註二七）有“老死上及所依”之語。該經以衆生不知此所依開始，而追究緣起。若是漢譯的原本，此一部分也有所依一語，則將緣解為所依的經典至少有一本。又若它是漢譯者所誤譯，則在譯出漢譯本的當時，譯者是將緣與所依解為同義。所謂所依，就是論理的根據，而不是時間性的、存在性的原因。

經典中，有時候也將因 (hetu) 與緣連用，似乎它與緣同義（註二八）。經典中與緣有嚴密地區別的，是自作、他作的問題。“苦或老死不是自作 (sayamkata)，也不是他作 (paramkata)，更不是自他作或非自非他無因作 (adhicca-samuppanna)。因以生為緣而有（註二九）。”以生為緣，而且不是他作（即因他引起），這又是怎麼說？若不將因他而起 (von einem Andern verursacht) 解為以他為原因而起；以他為緣而有，是以他為根據而有，則前述的經文就很難理解了。

根據以上的證據，我們可以斷定緣起關係不是存在者之間的因果關係，而是存在者的法與法之間的依存關係。若以這種方式來一一觀察緣起關係，才能顯示出緣起說的意義極為深遠，同時，也顯示出這種觀點的必然性。

四、九支緣起的解釋

——老死的意義 老死與生的關係 生與有的關係
 三有的意義 有與取的關係 取與愛的關係 愛與受的關
 係 受與觸的關係 名色的意義 觸與名色的關係 名色
 與識的關係 胎生學的解釋之考察

承認緣起說內部階段性的發展，並且將緣起解為法與法之間的條件關係的我們，進而要探討如是發展的緣起說，是在什麼意義下考慮系列中的個個的法及其條件的關係。此時成為我們研究線索的是九支、十支以及十二支緣起的註釋經（註三〇），但在眾多的註釋中，我們首先選定九支緣起的註釋當作研究的中心，其後再參照十支、十二支的註釋來進行我們的闡釋。

緣起的追究是從老死出發。最初是如下的發問：“老死有特定之緣嗎？是。若是如此，因何緣有老死？（註三一）”這種老死意味什麼？在十二支的註釋經中，它的意義被限定為眾生的老衰以及死亡，但在九支的註釋經中還沒有加上這種註釋。如是，在開始註釋之前，列舉緣起系列的最後部分，記為“老死憂悲苦惱大患所集（註三二）”，將老死與憂悲苦惱結合而如此敘述，是六支緣起等固定的型式，進而在述說十支緣起的經典中（有名的巴利大本經），是如下的開始思索緣起系列“這個世界真是苦。生、老、死、消滅、出現。而且人們不知從苦、老死出離之道。終有一天從苦、老死、出離之道能被發現吧？（註三三）”如是思惟老死之緣。據此而見，老死不只是意味著老、死，而是意味著由生至死的苦，也就是無常苦。無常苦是我們最初所觀察的原始佛教的根本直觀。此無常苦若是如

我們所瞭解的那樣：從法之中將事物區分開的法（最廣泛的存在的法），那麼就不能斷言老死這個概念從緣起思想的最初就意味著法。但是，毫無疑問的，老死與無常（Verganglichkeit）同義。追求老死的特定之緣，就是在探求作為一切存在之法的“無常”之根據。

中論第二十五，觀涅槃品第四偈“有則老死相，終無有有法，離於老死相”，長行註為“眼見一切萬物皆生滅故，是老死相”。因此，老死與無常同義。

對於最初的問，答以緣生有老死（jātipaccayā jarāmarananti）。生是什麼？若是認為在老死中已包含了“由生至死”的生老死的無常（註三四），則這個生不只是將生老死分為生與老死，它必須是給予生老死無常的條件的生。衆生有生自然有死，但其“出生”的現象是立於“無常的法”之下，而不是給予“無常的法”條件的法。若是如此，給予無常條件的生，應如何解釋？註釋云（註三五）：“無論經由任何事物，無論以任何方法，無論在任何事物，都沒有生的話，例如神是神沒有生，乾達婆是乾達婆沒有生，夜叉是夜叉沒有生，鬼是鬼沒有生，四足是四足沒有生，鳥是鳥沒有生，匍伏的是匍伏的沒有生，如是若有生的物是有生的物沒有生，在這種情況下，沒有一切的生，在生之滅上，老死如何被認識？”這段註釋顯然不只是一再重複的“所有的”（sabba），而將生解為一切的生，更且舉出不是“由母所生”的種種出生的事例，想要解釋為某種事物是某種事物，也就是開始其存在之意。這種存在不外是無常的存在，因此，必須解為無常的開始，是“生”的意義。如此一來，給予無常條件的法的生，其意義也就顯現了。無常若不以過去的開始為前題是不可能的。若無生則過去是無始，若是無始，則是永遠的，

沒有過去。在此，若將這種過去稱爲老死 (Vergehen)，此老死則以生 (Entstehen) 爲根據而成立。由於生對於老死是他者 (das Andere)，因此，老死的根據必須在老死本身的爲己 (für sich) 中追求。

人類的老衰死亡等現實的事象，若無人的出生，就不可能發生。但是這種認知是基於沒有開始就沒有過去這種法與法的條件關係而成立的。我們必須說人的出生也是無常的一種現實事象，同樣的，沒有妊娠就沒有出生。進一步而言，女人若沒有達到一定的年齡，亦即達到開始妊娠活動的“老”，她也不會懷孕。只要是在述說過去的事實，Vergehen (老死) — Entstehen (生) 的關係都能吻合。若不如此解釋，而只將生解爲事實性的出生，這種情況下，即使在單一的關係時沒有問題發生，但在緣起系列全體的解釋上，難免會陷入困境。

如是，過去是以生爲特定的緣而成立的。若是如此，生它自己又是如何呢？在此以緣有有生 (bhavapaccayā jātīti) 回答。有 (bhava)，最近被認爲應譯爲 Werden (註三六)，但若以原始佛教的根本立場來看，“有”是時間性的，是無常的存在；常的或無時間性的並不是“有”，如此看來，“有”這個譯語似乎較爲妥當。不是不斷 Werden (變化) 的有并不存在，但逐漸轉變的“有” (即時間性的“有”)，在此卻是重要的。

註釋云 (註三七)：“無論依據任何事物，以任何方法，在任何事物中，若沒有‘有’，也就是若無欲有、色有、無色有，則無一切‘有’，於此有之滅中，生如何認識？”前面，我們將無常的存在之開始稱爲生，但並不是因爲開始，一切存在才開始有。存在的開始反而是以存在爲前題才成爲可能。生所意味的，不是因果系列最前

頭的生，而是所有的過去的開始；例如：誕生是個人一生之始，交友是友情的開始，出發是旅行之始，亦即不外是某個過程的產生。如是的生，以“時間性的有”為基礎而成立。若無一切“有”，亦即不是在時間性的“有”的世界中，就無法認識時間性的“有”的開始。

時間性的“有”的開始，是作為時間性的“有”的一個因素才被理解。前面我們看到 *Vergehen*（過去）的根據，是在為己（*für sich*）的生（*Entstehen*）中尋求；但在此也可見到生（*Entstehen*）的根據的有被樹立。

我們必須認為依據前述的註釋，必然會有如是的解釋。然而，所以沒有發生這種素樸的解釋，這是因為將欲有、色有、無色有解為其後註釋中所說的“三界”。單純地說來，欲有（*kāma*）是情欲性的存在，同樣的，色有是感覺的存在，無色有是非感覺的存在，是一切感覺的或非感覺的存在者的法。這些是“時間性的有”的三大領域。因此，稱為三界也無可厚非。

但是，其後由於與婆羅門神話混淆，欲界被解為人畜、下極諸神的住界，色界是梵天與四禪，無色界是空處乃至非有想非無想處。這些禪定與處，各有其居住者。四禪、四無色定原是指禪定，在此它被實體化、神話化，甚至空想出住於其中的超自然生物。但是在以正確的禪定為八聖道之一的時代，這種空想并不被當作是佛教的思想。作為“道”的禪定，就進入禪定的人而言，或許可以說具有住者（指禪定者），但卻不能說其中具有神話世界中的生物。

然而，當這種空想開始流行時，上來所引用的註釋經，亦即長部阿含的大緣經及中阿含大因經等經典的末尾，所述說的七識住、二入處、八解脫，也提供了某些概念。這些經典之中，以大緣經最為簡單，其中舉出沙門婆羅門所認為的安穩、救濟、不煩惱的七

識住處與二入處等二個處所，並述說比丘應如實知這些處是無常，必須脫離，其後又提出八解脫。此時，被沙門婆羅門當作是解脫的識住處，各有其住者。例如：第一識的住處，是具有各種特殊身體與特殊意識的人及諸神所住，第四識的住處是具有同一身同一想的遍淨天所居莊。

我們懷疑此遍淨天是汎神論的神，七識住可能是與神有關的七種思想的類型；不過，經典駁斥這種有住者的“處”；而將其中任何一種轉釋成進入八解脫的階段。亦即從有色者見色的階段開始敘述，經由漸次否定而達滅盡定。在此，基於前述的婆羅門之說，將世界區別為欲、色、無色等三界的那種意圖，完全不被承認。但是，在巴利大緣經與大因經中，省略了外道所主張的“此處安隱”的部分，而詳細述說第五住處以下的住者。在前面說“有衆生住於空處”的部分，現在成爲“有衆生超越一切色之意識，滅感覺的意識，拂去衆多的意識，只意識無量空，這是無量空處的住者”。這不外是將長阿含大緣經所說的第四解脫，說成無量空處的住者。在此，所到達的解脫的階段就是住者的資格。

不只如此，大因經甚至更將這個部分記爲“有無色衆生”，以便與住於最初四識住處者及諸神的有色衆生有所區別。本來，此處只是以第一識住處的人及欲天爲有色衆生，不是以它爲從色界區別出的欲界衆生，但是由於基於婆羅門之說，因而區別有色衆生之處住與無色衆生之處住；顯然這是欲、色、無色界等三界神話化的萌芽。

我們從本來是同一經的大緣經之三異本中，看到從完全没有直到萌芽之間的變遷。當我們看到這種神話式的說明在經藏最末期的文學作品中，呈現著顯著的繁榮時（註三八），我們不得不認爲

這種解釋沒有任何理論根據，它只不過是與婆羅門的神話結合而引起的文學空想。何況比這種解釋的萌芽還要古的，出現於大緣經之註釋中的欲、色、無色等三有，還必須從這種解釋中釋放出來。

然而，Geiger 與 Rhys` Davids 夫婦等人在解釋此三有時，插入“在界中”成爲“在欲界中有”的句型，也就是將欲界解爲有“有”的場所（註三九），這是因爲他們完全清楚後期神話化的混淆，給予緣起的解釋莫大的災害。這些學者縱然也神話化的解釋三界，卻不是直接將三界、三有視爲同一。欲有即使是在欲界中有，卻不是欲界。但是，通行於日本的傳統解釋，都是以三有爲三界的異名（註四〇）。只要是將有解爲三界中的有，則它與生的關係，還是有與生的關係，但在此，不是有一生的關係，而是三界一生的關係。因此，爲了出生，不得不有出生之場所的世界。這的確是不可少的條件。

但是，爲什麼這個世界必須是生的特定條件？爲了有老死，或爲了有愛欲，必須有其場所的世界。將生解爲事實的誕生，將有解爲事實的世界，而且承爲其同特定的緣起關係，對我們而言，是很難理解的。若說由於有性欲或受胎這種情欲性的存在才有誕生，則的確可看到特定的緣起關係；又若沒有作爲出生之場所的人間，也不可能有誕生，然而，並不是單單如此就能引起誕生。能引起誕生的，是人的世界中所包含的情欲性的存在，而不只是場所的世界。又，在說“使我們出生的條件雖然有種種，最重要的條件是有……亦即三界（註四一）”時，爲什麼我們無法瞭解三界是最重要的條件？更且，在其次的緣起關係中，更不能將有解釋爲三界。

本篇起草後，才拜讀宇井伯壽氏《印度哲學研究》第三，《阿舍に現われたる梵天》。其中論述佛陀所說的生天的記載是不可信的（註六一頁），阿舍中有關天的敘述，不能歸於佛陀，他並且考

證這應是奧義書系統的婆羅門以外的修定主義者的觀點(一六二頁), 並且作出結論如下: “四禪四無色定是佛陀以前或當時的人所述說的, 因為它們存在於六十二見中。而且, 當時佛教以外的思想家, 都在述說四天王乃至非想非非想處天以及眾多的地獄。因此, 三界之說, 或許也是成立於當時。” “……這都不是佛教的創說, 而且也不是與佛教的真髓有所關連的思想。只不過是佛滅後, 代代的上座長老在傳佈佛教時, 將它採入佛教中因而與佛教之說不可分離。” (一六七頁) 有關三界說之古度暫且可以不論, 但宇井氏詳細地考證出它們不是佛教本來之說, 這種功績值得我們稱謝。

被稱為緣取有有(*upādāna-paccayā bhavoti*) 的取(*upādāna*), 若依其字義是“取”“捕捉”“抓住”之義, 但在經典上, 它意味著“取著”“固執”(註四二)。

註釋云(註四三): “在任何事物中, 無論依據任何事物, 以任何方法, 若無取著, 例如若無欲取, 見取、戒禁取、有我論取, 則無一切取著, 在取之滅上, 能否認識有?” 此時, 例示中的第一種取是欲取, 它對應“有”的場合中的欲有。若將欲有解為欲界中的有, 則欲取應解為欲界中的取, 但沒有人採取這種解釋。若將它解為情欲性的取著, 則欲有當然應是情欲性的存在。

各個情欲性的現實, 在以“有”為“法”的同時, 更且在根底上以“取”為“法”。被限定為是情欲的領域的有或取, 在此被例示出來。因此, 欲取是一種取著, 是使現實的情欲存在的法; 而不是對五欲或情欲的執著。情欲為了作為情欲而存在, 它必須基於取著。同樣的, 所謂見取, 是使謬誤的意見學說(就佛教的立場而言)存在的取著, 而不是對這些意見學說的執著。戒禁取是使謬誤的戒行(就佛教的立場而言)存在的取著。有我論取漢譯為我取, 它是使有我

論存在的取著，這不外是樹立我的取著，因此意義相同。

這是封佛教教團的人，所例示的，最直接的四個取著的領域，並且述說這種取著的最高類的一切取著若不存在，則一切的有就不存在。若不作此解，而將取視為對情欲乃至我的取著，則這些情欲乃至我，必須是不待取早已存在。若沒有取而能有，則不能說“在取之滅上，有被認識”。所謂緣取而有“有”，是所有的“有”是被取著的。不是“我取著某物”，而是我是被取著的，某物也是被取著的。因此，取不是心理性的作用，必須視為“法”。

心理性的取著，例如對戀人的執著，若不將時時刻刻移動的意識之流之前後作統一的把持，亦即它若不是被取著固執的，則它不能存在。同樣的，成為此心理執著對象的戀人，他不只是心理性的、主觀性的被執著，更且必須是根本上被固執為一種特定的型態。取的概念，即使本來是從心理之執著的意義出發，但到了成為有的根據時，不問是心理的或物理的，它成了所有時間性的有的“法”。

若是如此解釋取，則它顯然是“時間性的有”的有的根據。為了說“是時間性的有”，也就是變化而存在，它必須是能緊連著變化之前後的取著。例如：燃燒的火在燃燒的變化之前後，若無統一性的把持，則燃燒的火不存在。瞬間的煙火消失後，若不是被執著為煙火，則不能說它是瞬間的煙火。這種時間性的有、過去的有（Werden, Vergänglichsein）的根據，可以在它本身的否定之上，也就是固執凝固（Haften, Starren）之上追求（註四四）。

在事實性的解釋緣起系列的立場上，必須將取解為心理性的執著，由此執著導出事實性的存在的三界。“由於有此執著，我們墮入三有的境界，若無執著，即使三界是物理性的存在，它也不會是我們的世界（die Welt-für-uns）（註四五）”。若是如此，則不

管有否執著，物理性的三界的世界，其本身 (die Welt an sich) 已是“有”。執著也只是將這種“有”變成我們的境界的有。有已不是“依什麼方法，在任何事物”的有，而是被限定為對我們而有。這種限定的根據，將在經典的何處探求？總之，在無我的立場上，能否允許將物理性的世界與我們的世界加以區別？

不只如此，前文曾提及為了我們的出生，三界被認為是必要的（亦即還不是我們的世界），而在追求三界之條件的現在，同樣的三界卻又變成我們的世界。如此的矛盾，我們在經典所述說的緣起關係中見不到。要言之，這種解釋是將老死、生、有視為外界現象，將取視為心理現象，以一語二義來敷衍其間的緣起關係。

其次緣愛有取 (taṇhā-paccayā upādānanti)，愛也譯為欲，本來意味著渴（註四六），是追求滿足而永無歇止的主動性。

註釋云（註四七）：“在任何事物上，無論依據任何事物，以任何方法，若沒有愛，亦即若無色愛、聲愛、香愛、味愛、觸愛、法愛（或沒有欲愛、有愛、無有愛），則沒有一般的愛，在此愛之滅上，取如何被認識？”在此所例示的愛的種類不定，例如大因經，只是舉出欲愛與有愛二種，但在考慮這些分類的差異之前，應先注意這些愛是否就是某人對某物所具有的渴愛。例如欲愛是否可解為一般人對於情欲的渴欲？前面將欲取解為不是對情欲的執著，而解為是情欲的執著，也就是成為情欲之基礎的執著；而在此，欲愛也不是指對情欲的渴愛，而是使情欲存在的渴愛。若渴愛之對象的情欲，早已存立，則情欲與渴愛應是互相獨立，從渴愛而獨立出的情欲，不能視為是情欲。

如同必須基於取，為了能有情欲，也必須基於渴愛。這種情欲之法的取，同樣的若不以為法的渴愛為基礎，也是不能存在。亦

即必須認爲這種場合上的取一愛的關係，是使情欲存在的法其內部階層性的基礎關係。被渴愛是在被取著的根底。在如是的渴愛的意義上，不允許說“某人渴愛”（註四八）。說某人渴愛某物時的某人某物與一切現實性的渴愛，都是依據稱爲“渴愛”的法而成立的。若能如此理解渴愛的法之意義，或許能較容易解釋六愛三愛等愛的種類。例如：由於將有愛解爲對有的渴愛，因此產生種種說明。但也包攝欲有的有，它本身若沒有渴愛，則不能存在。使有存在的法的渴愛是有愛。因爲被渴愛而存在，所有的有成爲可能。

同樣的，無有愛不是對無有（滅）（註四九）的渴愛，而是對與有相對的無，也就是使“無有”存在的渴愛。此相對性的無，或許包含著斷見中的斷滅，一般而言，它不是絕對無，而是“無而有”，因渴愛而有，因此無而有，成爲可能。對這些愛的種類，我們可以給予如此單純的解釋。

更且，由於色聲香味觸法六愛，可以包攝於色愛無色愛之中，這些色、無色可以不基於渴愛而存在；因此，在這種情況下不得不解爲是對色無色的渴愛。例如：色欲是向色發動的主動性，而不是使色存在的主動性。但這種主動性所朝向的色，只是“感覺的”，而不是“感覺的有”。亦即是“色”，而不是“色有”。例如：一個女人的色形，若單單是被見的或被觸的，而沒有前後印象的關聯，只是瞬間的感覺的內容時，則她只是單純的色，但若種種的瞬間的形、色、聲被統一地把持，成爲一個特殊感覺的形態而存在時，她就是色有。

色愛是對於“色”的渴愛，不是對“色有”的渴愛。爲了有色有，必須有統一性的把持，這種把持必須是基於使色有存在的主動性。亦即色有由於渴愛而成立，它不能是渴愛所朝向的對象。如是，朝向色而發動的主動性的渴愛，是使色有存在的。當述說對戀人的

愛情時，此戀人已是經由色愛而成立的色有，心理性的愛情，也是經由無色愛而成立的無色有，兩者都是基於作為法的渴愛。如是解釋的話，我們就可理解種種的愛作為“法”的意義。所謂愛，是這種種愛的根本法。絕對不是心理性的“欲”。它若是心理的，則它是屬於有的法，而不是有的根據。

根據上來的解釋，我們知道愛是取之緣。取著是緊連著變化的前後，取著所以成為可能，是因為在它的根底，有“渴”這種追求不止的主動性。若抹殺這種主動性的意義，則取著的意義也不能成立。對某事物的心理執著，若沒有對某事物的愛著，則不能存在；這或許就是思考緣起關係的出發點；但，現在，當思考愛一取一有的關係時，無論是心理的執著或心理的愛著，都是時間性的有，必須是基於愛與取的法。

執著愛著等心理起初是被體驗為被固執之物，這種固執，因為有固執的主動性才成為可能。心理性的執著與愛著，不外是立於這種法之上，也就是以這些法為基礎的複雜構造物，在相互之間反映出愛取與的法的關係。在這種意義上，心理的與物理的之間，並沒有差別。為了時間性的有，需要取著固執，為了被固執而有，需要主動性。在此追求固執的根據，並樹立使固執回到它過去所否定的流動性的主動性。“渴”這個字，所喻示的，不外是此正在流動的固執，及固執的流動。

即使在開始使用“渴愛”這一詞時，它有心理性的意義，但當用在成熟的緣起說中的“愛”時，我們不得不作成前述那種解釋。而且，在作為緣起系列中的一法時，它必須是一義性的。如果允許一方面將導出有的愛，解為“現實界的本源”“正是相當於叔本華所說的生之意志”的“以生存欲為中心，分為性欲、繁榮欲等方向的生

命活動之本源力”，一方面又解為以愛為條件，“現象性的考慮這種欲，將愛認為是心理活動中的一種現象，也就是意識活動之一”（註五〇），我們則不能將此緣起系列視為一個系列。

被受給予條件的“心理活動中的一種現象”，是不能引起有與老死的，因此，受—愛—不能與有一生—老死連接下去。給予有與老死條件的“現實界之本源”，它本身是究極之原理，不能是由受等而引起，因此，受與愛—取—有一生—老死之間沒有緣起關係。在此，愛被分成兩種概念，但無論採用哪一種，都會中斷緣起系列。只有認為“現實界之本源”與“心理活動中的一種現象”兩者相同，才能聯繫此緣起系列。但是，我們無法承認它們是同一的，同時，經典中也完全找不到證明兩者同一的證據。

從愛再往上追溯，當說緣受有愛 (*vedenā-paccayā taṇhā ti*) 時，這個“受”與五蘊說中所說的受同義。註釋也使用一般化的語言，例如舉出六觸生受或苦、樂、不苦不樂等三受（註五一）。所有的事物都是在某種受上被感受而存在。這時候無論是心理的或物理的，若不被感受則不存在。這是因為受是渴愛的根據。一般而言，沒有任何感受時，主動性是空虛的，因此也沒有任何被固執的事物。如是，主動性其本身並不是空虛的，必須是以“因固執而使某物存在”的受（主動性）為基礎。以受為基礎而主動，故某物能被固執而有。在此，可以看出：主動性的愛的根據，是存在於否定它的被動性之中（註五二）。

如是，我們將受—愛解為是法的關係，比心理活動的因果關係還要深。心理狀態的感情，即使是欲的原因（註五三），但這種感情必須是作為一個體驗，已被感受、被固執。何況更不能將這種感情視為是老死的原因或條件。於其中，我們發現到由於忽視“法”之

意義而產生的難題。

緣觸有受 (phassa-paccayā vedanā ti)，其義與六入處說之探討中的解釋大抵無異。在註釋的例句中也使用一般化的語言，舉出眼耳鼻舌身意六觸，或說若無眼色眼識乃至意法意觸則無觸 (註五四)。但，即使在開始觸被視為是根境識三事的和合，但它被收入九支緣起時，它已不是六入觸說的觸，而是緣起說之觸。不是 (眼色—眼識) = 觸，而是識—名色—觸的觸。其特殊意義應與後面將述及的緣起關係合併而觀。但無論是根境識之間，或根境之間，以“接觸”為觸的意義永久不變。在此，是尋求被動性之根據而探討這種觸接關係。為了有被感受，必須有“被見”或“被見而分別”的接觸關係。若非如此，則不能有被感受而存在。如是，被動性的根據，是在具有統合被動性與主動性因素的接觸中探求。將觸解為感覺，從意觸 (Denk Berührung) 的概念來看是不妥當的，若基於這種解釋，而將觸—受的關係解為感覺—感情的關係，則會面臨到不以感覺為基礎的感情將會存在的困境。

上來我們追溯緣起關係，終於到達緣名色有觸 (nāmarūpa-paccayā phasso ti)。在此，不考慮六入而直接以名色為觸之緣，這是因為漢巴大緣經及大因經的主要部分都一致。尤其這個註釋是九支緣起註釋中最值得注目之處。我們不能無視於這種有力的註釋，而將九支緣起視為十支緣起之略 (註五五)。若將六入收入系列之內，則這種有趣的註釋就變得毫無意義，更且不同的思想也會出現。

此處所導入的名色 (nāmarūpa)，在佛教之前的哲學早已使用。它們是梵的兩大示現，名 (nāma) 是語言 (vāg)，色 (rūpa) 是心 (mano) (註五六)。或是被說為原始的“有”以生之自我

(jivaātma) 進入自己所造的三神(火水地)，於其中展開名色(註五七)。Walleser 稱之為“確立存在者的範疇之最初嘗試(註五八)”。在這種情況下，他認為名意味著物的真實本性，據此，可以表現物之概念性的本質。Rhys Davids 夫人也同樣認為：於其中可看到對於外界的神秘與威脅，顯示出個體存在根據的“名”的原始信仰(註五九)。這些解釋若是正確的，則“名”不失其給予某物名稱的本來意義，且又意味著個體之本性。至於將色解為心，則頗難理解，但若對照於將色視為死滅，名視為不死的其他部分(註六〇)，則可將超時間性的名，解為在現實中承受各種事物的心的體驗。若是如此，則名色就是有意義的體驗。

但是，從 rūp (gestalten, 形成) 而出的 rūpa (Gestalt, 形態)，通常被解為是指經由“名”而指示的形象、形態、形體性等，而且名色所意味的，不外是指精神的本質與外在形態合一的“個體”。我們在此并不想討論這種解釋與說“色是心”的說法何以不一致。較為重要的是：即便名色含有個體的意義，但它不是以表示個體的詞彙來表現，而是經由名與色等兩重的語言表現。亦即不是以個體為個體，而是以個體為名色。無論如何，名色是名色，不能說是個體。所有事物是名也是色。是色也是名。必須將這種看法置於研究的中心。

“名”被認為是語言。但在此它不只是意味著語言的音與表象，顯然它還包含它所將表達的“意義”。因此某物的名是以某物為某物而加以掌握 (be-greifen)，也就是概念 (Begrift)。例如說出花這個字的時候，是意味某特定物象的掌握。說薔薇花時，這個名字更是意味著對特殊物象的掌握。無名者是不被掌握的，是無的。不！當說出“無名者”時，它也已是名，不是真的無名。“無的”“不

被知的”也是同樣。如是，名覆蓋了一切，但卻不是物象本身。經由花這個名字所被掌握的物體，是能符合這個名字的無名者（也就是色）。無名者即使不能存在，但被命名的非名者是作為色而存在。如是，非名者必須是有名者。在名之中，有色所無法符合的名（亦即有非色之法），但作為色而無名者卻不能被掌握。因此若除掉不需要被符合的純粹的名，則所有事物都是名色，既沒有無名之色，也沒有無色之名。所謂圓的四角，只是一個空名，卻沒有能符合這個名的色，但若將它解為是難以結合的兩個名之集合，則不只各個都能符合色，而且很明顯的，其難以結合的理由也存在於色之中。

如是，在名色一觸的關係中，掌握了名色的意義。註釋（註六一）云：“若無因之能認識名身（所有的名 *nāmakāya*）的種種相（*ākāra*）、性（*linga*）、特徵（*nimitta*）、規定（*uddesa*），沒有這些相性特徵規定，在色身中（所有的色 *rūpakāya*），增語觸（被附上名的觸 *adhivaccana-samphassa*）能否被認識？不！若無因之能認識色身的種種相、性、特徵、規定，沒有這些相性特徵規定，在名身中有對觸（*patighasamphassa*）能否被認識？不！”也就是名必依止某個相，換言之，它在特殊的限定中存立。若無特殊的限定，名不能是名。例如花的名與葉的名，若在意義上不具有特殊性它們就不是名。如是，若無使名為名的特殊限定，在色中就不能有名為觸的觸。花與葉這兩個名，若無特殊意義而不能有所區別，則對於此處的特殊物象也不能給予任何之名。花這個意義的特殊性，只適合這個物像，不適合其他物像，正因此，這個物像被命名為花。

同樣的，色必定依止於相。存在於特殊的限定。紅色的物體與綠色的物體各自具有難以混淆的特殊相。若無此特殊相，則不能有感覺上給予名內容的觸。紅包的物體與綠色的物體若因沒有

各自的特殊相而不能區分的話，則不能在花、葉的名之上，給予各自的特殊感覺內容。

如是，這個註釋是從名、色兩方面觀察名色，析明名色存在於特殊限定中，以及若無特殊的限定，則無論從名或從色都不能有觸（註六二）。此時，觸具有“將事物名為色”與“感覺上給予名內容”兩義，但這兩義實際上只一體的兩面。

在特殊性中掌握色與在特殊性中感覺上給予名內容兩者同義。而這就是接觸。我們在前面將觸解為具有“被見”或“被見而分別”的關係，若被見是某物被看見，此物必具有特殊性，而且在此特殊性中被見，此被見不外是被掌握，因此必須解為在被見上，名被給予內容。所謂“花被見”，從名這方面來說，是某形被掌握，而在稱作“花”的特殊意義上被觸及；從色這方面而言，在稱作“花”的名上，一個特殊的形被觸及。若是如此，則前面的解釋與註釋中的觸概念一致。名色一觸的關係，是述說如此的觸若沒有特殊限定的名色是不可能的。註釋說：“若沒有使認識名色的相、性、特徵、規定，沒有這些相性特徵規定，觸能否被認識？不！”

如果基於這種九支註釋來解釋名色一觸的關係，則顯然在這種關係上所被思考的名色，是特別強調其特殊的限定。花的名色是名的特殊性與色的特殊性兩者相疊，無論從哪方面來看，由於它不是葉不是樹幹，所以它是花。如是，名色只要具有名、形，就能意味著任何物，但這些物只要是名色，則它必定具有異於其他名、其他形的特殊性。在這種意義上，名色是個個獨立的物。統一主動性與被動性的法（觸接），在意味其自身之否定的個個獨立的事物中（也就是以特殊限定為本性的名色）中，找到它的根據。

在十二支的註釋中，名被註釋為受想行識或受想思觸作意，但

前者只是以色受想行識五蘊配合名色，并不能證明名色的本來意義即是如此。對於色而言，受想行識是非色，因此而將色與非色帶入名與色；但這種方式過於機械性。若能考慮到五蘊說與緣起說兩者體系不同，又思及緣起系列之中，以行識作為名色之緣，則這種註釋可說只是外在的集合。將名解為受想思觸作意，或許是注意到前述那種註釋不太合理，因此省略了行識，而加上思、觸、作意。

雖然受與觸被樹立為緣起系列中的法，但若將它們包含在名之中，則依然暴露出對緣起說的不瞭解。基於前述的註釋，近來流行將名稱為精神要素、色稱為物質要素、名色稱為“身心合成之組織”（註六三），但從這種與生理學有關的心理學的個體中，有、生、老、死如何被緣起？將有解為事實的三界，生是事實的出生，而這又是從身心合成之組織導出的，這種解釋，對我們而言是難以理解的。三界不是身心合成之組織，這已無需贅述，但我們還是無法決定這種組織與出生的先後順序。

當觀察過名色一觸的關係後，最後終於到達識一名色的關係。其中有緣識有名色 (*viññāṇapaccayā nāmarūpan ti*) 與緣名色有識 (*nāmarūpa-paccayā viññānan ti*) 兩種關係。如同在五蘊說的研究中所知，識不外是“了別”之義，但若以名色為特殊的限定，視之為個個獨立的物，則此特殊的限定是以了別為其前題，自不待言。在此，以觸接及其否定的“特殊者之孤立”為被統合之因素的了別（亦即使個個獨立回到觸接，在相互的關連之中，找到個個的作用），被認為是根據。如是，緣起的追究達到頂點。但是，識不能是最後之統一者。因為有了別必有被了別的事物。而被了別者不外是名色。因此，最後的緣起關係成為循環。

但這種解釋，對於九支緣起之註釋造成相當的難題。因為有

的經文將名色解為母胎中之胎兒，將識一名色的關係解為受胎之時刻（註六四）。前面的句子是“Viññāṇam va hi Ānanda mātu kucchiṃ na okkamissatha, api nu kho nāma-rūpaṃ mātu kucchismiṃ samucchissathati?”被解為“若識不入母胎，名色在母胎中如何形成？”漢譯諸本大致一致（註六五）。但是，之所以必須將它解為受胎的時刻，是否因為緣起系列與輪回發生關係而給予事實上的解釋？述說名色一觸之關係的註釋經，至此突然將名色解為胎兒，對我們而言這是相當不合理。

若沒有母胎這個字，也就沒有胎兒這個字的解釋。當說：“若識不出現，名色會形成嗎（註六六）”時，所謂識出現，不外是識發生機能之義。okkanti (avakkanti) 這個字的這種用法，在其他地方也可見到（註六七），前述的註釋文不是不能推測為最初之形。將它解為母胎，或許是由於 avakkanti 在其他地方當作受胎之義。因此，當採用這個字義之後，緣起與輪回有關連的解釋也就形成。

然而，這種推測是不妥當的，因為即使最初已有母胎這個字，但未必不能將它解為是比喻之語。mātu kucchiṃ okkamati 之所以被解為入胎、受胎之意，是因為在當時的常識中，入胎 (gabbhassāvakkanti) 是因父母聚集一處、母滿精堪耐、香陰 (Gandhabba) 已至的三事會合而起（註六八）。香陰（即乾闥婆）是神話中的一種神，並不是識。若沒有這種神秘的力量進入，不能發生受胎。當述說識與名色的關係時，識被比為香陰，母胎被比為使名色存在的場所。所謂母胎，無論在意義上或形態上，它都不接受特殊的限定，因此，它還不是名色，而是無。因為識進入（亦即因為了別而受到特殊的限定），名色才成立。因此，將它解為此喻性的述說并非不可能。

本來在經藏時代的末期，與輪回思想結合的註釋已經開始。但不能認為將名色解為胎兒的思想已很明顯的出現。中阿含經是將緣起與人的一生結合述說的古經，但當述說因三事和合受胎、出生、成長、在色境生活、因六入觸境起樂欲、不知如真，而有受一取一有一生一老死時，顯然這不是緣起的註釋，而是有關人之一生的敘述。但是，法蘊足論中所引用的莎底經，雖是相同的經典，卻以受胎的建達縛為識，以胎兒為名色（註六九）。相同的經典在論藏時代就有如此的變化，正可以證明將識一名色解為受胎的傾向，是從唵帝經發展開來的。這種發展，是由於大緣經的母胎這個字的刺激？或是因為已有發展，母胎之語才被插入？其答案雖難以確定，但這種解釋總是論藏時代的產物，因此可以說它不是大緣經的原始意義。

結束大緣經的緣起註釋的經文是：“在此範圍之內，人生、老、死、滅又出現；在此範圍之內，有增語之道，在此範圍之內有解義之道；在此範圍之內有施設之道；在此範圍之內，有智慧的領域；在此範圍之內，為了認知這樣的存在而輪回流轉，則名色與識同在（註七〇）。”但其後面的部分，被解為“在此世的生存之中，直到我們出現之前，我們旋轉生之輪（註七一）”，或是解為“在現在生存形式之內，可以發現我的輪旋轉（註七二）”。而且最初的“滅又出現”，也被認為是在說輪回轉生。但是，像這樣的存在（*itthatta, thusness*），是一切存在者如這樣的存在而有，換言之，識與名色是共俱而緣起一切法，並不是承認非此世之物，非現在之生存形式，而談與它對立的此世之生。何況使知這樣存在之事或顯現（*paññāpana*），不問過去現在未來，正是顯現這樣存在之意；既不是在此出現之前，他地方的“我們”在此出現，因此也不是與現在的

生存形式不同而存在的生之論，在此顯現我。

同樣的，*vatta*（流轉的存在）這個字，其後的確被解為與輪回轉生（*samsāra*）同義，被連用成 *samsara-vatṭam*，但它的本意不是輪回性的生之論，而是單純的圓輪，更且是轉動的、存在的（註七三）。因此 *vattam vattati* 不是旋轉生之輪，而是他流轉“流轉的存在”。“滅又出現”與顯現流轉的生的狀態相同；在此，存在般的流轉，是我們所關心的，它與以一定的靈魂為前題的輪回思想，根本上是不相容的。如是，前述的註釋文中，沒有可解為“輪回”的詞語，若將它解為輪回性的，或許過於牽強。不只如此，若將這個部分與漢譯對照，這種見解也許能得到更進一步的證實。

在長阿含大緣經或中阿含大因經中，沒有“人生、老、死、消失又出現”的敘述；更且在最後，有不允許作輪回解釋的經文。前者是“齊是為語、齊是為應、齊是為限、齊是為演說、齊是為智觀、齊是為衆生”（註七四），後者是“由是增語、增語說傳、傳說可設施有、謂識名色共俱有”。“為衆生”“應施設有”或許與使認知像這樣存在同義，不外是說緣起法是一般的“有”，或狹隘的“衆生”的法。

如果能從三本一致之處，窺出大緣經的原形，則此處是主張語言（意義）與存在只有基於緣起法才能存在，真的認識只有在有關緣起法的範圍內（亦即只有緣起法之認識）才能產生。這樣的結語頗能吻合註釋名色一觸的關係的論理性的說法，但與輪回思想差異極大。從這些看來，母胎等等的說明或許可推測為原先並不具有輪回的意味。

五、十支緣起的解釋

——識名色之相依關係的意義 導入六入爲緣起支的意義

九支緣起的註釋經在名色一觸的關係上，提出意義極其深遠的思想；而在識一名色的關係上，卻提供難以解釋的註釋。反之，將名色一觸的關係更改爲名色一六入一觸的十支緣起的註釋經（註七五），其中所作出的識一名色的關係恰好與上來我們的解釋符合。“名色是自作？他作？自他作？或非自非他無因作？——不！都不是。以識爲緣有名色。——若是如此，識又是如何？——識不是其中任何一種。以名色爲緣有識。——前面你說以識爲緣有名色，現在說以名色爲緣有識。這是什麼意思。——暫且以喻來說明。智者因喻得解。譬如二（或三）蘆相依而立（註七六），如是識與名色相依而立。”這則蘆喻，在巴利本作爲二蘆，漢譯本作爲三蘆，但這種差異不外是將名色的兩重概念視爲單一的法來與識對立，或是注意到名與色是分開的，而使這兩者經常互相關連，亦即是二，而且是二而一的與識對立。因此，在述說“識”與“名色”之間的相依關係上，兩者不變。“若去其一（亦即識），二（亦即名色）不能成立，若去其二，一也不立”這種敘述，顯然是說兩者相依而不是三者相依。如是，使人聯想到在此相依關係的譬喻中，沒有附著任何與托胎受生有關的事實。我們只要單純地思考意義（名）與符合它的（色）特殊限定，以及使此特殊限定存在的了別兩者之間的相依關係即可。

因爲是特殊的限定，名色才是名色。花若不是以名以色而與葉與幹有所區別的特殊物，它就不是花。若是如此，則名色是因爲

被了別所以才是名色。以識為緣的名色，其意不外是如此。但是，相反的，了別是基於被了別的特殊性才成立的。被了別者若全然不含特殊性，例如若是絕對性的、一樣性的物體，則了別不會發生。一樣的空間，若能被區別出左與右，則其位置的特殊性即成為存在的基礎。如是，沒有特殊性，了別不能成立，但此特殊性經常是名色的特殊性，而不能是名色之外。（眼乃至意的作用，在此也被歸入色或名。）故說：以名色為緣而有識。若無識則無名色，若無名色則無識。

此相依關係宛如在被見到的東西之統一中，色彩與延長相互給予基礎。這種互為基礎的關係必須與上來所說的論理性的關係有所區別。但是，由於這種區別，（一）識與名色的相依關係能脫離論理的循環嗎？同時，（二）以行、無明為識之緣的必然性，在此存在嗎？

（一）在前面，我們考慮到以觸接關係與名色的個個獨立為統合之因素的了別作用，而且在這點上，找到名色一觸的緣起關係，但在追溯這種關係時，卻不能以名色為識之緣。若沒有識，被了別的個別的名色則不能被認知，但是在這種立場上，所謂“若無名色，則無識”，成為無意義的命題。為了說“沒有名色”，則基本前題是也沒有包含名色的識，前面的命題不外是基於這種前題的假定而再次斷定“沒有識”。若緣起關係是如我們所理解的這種論理關係，則將識之緣求於名色，就只是循環。經典中，存在著避開這種循環而以識為究極條件的敘述。“以老死……生……有、取、愛、受、觸、六入、名色……識為緣而有名色。以識為限而還，不能超過它。以識為緣有名色，以名色為緣有六入處一觸一受一愛一取一有一生一老死（註七七）。”顯然，其中不求識之緣，而是以識為究極由

此再回返到老死。但是，若以識爲究極條件，則須允許只有識“不被給予條件”。然而，這種思想要到通過法無自性空，而考慮以根本識（阿賴耶識）來取代空的唯識哲學的立場才有可能發展出來。

因此，爲了避免陷入循環，同時爲了成立任何事物無不是緣起的，於是，更追求識的條件，而以名色爲識的基礎。如是，將識一名色的關係轉釋爲相互給與基礎的關係。如同色彩與延長是相互爲基礎，而不帶有論理的關係，只要排除識與名色之間的論理關係，只注意它們互爲基礎的關係，就能解爲相依。束蘆的譬喻，正是述說這種消息。

（二）若說有這種相依，則名色與觸，愛與取，取與有之間也必須承認有同樣的相依關係。如此，只是單向前進的緣起系列便成爲毫無意義。因此，可以解爲：爲了再次復歸論理的關係，仍以識爲被給與條件的，進而考慮到作爲識之緣的行，作爲行之緣的無明。

十支緣起的註釋經只有前述論及識名色相依關係的註釋，而沒有有關其他緣起支的任何註釋。從這點來看，它被認爲比九支緣起的註釋經更爲原始。但是，由於其中是述說名色一六入一觸，而不是說名色一觸的關係。因此，九支註釋中最有意義的增語觸、有對觸等，在此失掉它的意義。因此，是否在製作註釋之時，九支與十支并相流行？或增語觸、有對觸等的思想，是在以識爲究極條件而不是述說識名色相依關係的緣起說中產生？雖然無法經由現存資料得知，但無論如何，在十二支緣起中，經常列出六入，因此在緣起說發展之最後階段，必須將增語觸與有對觸捨棄。爲什麼不得不排斥如此有意義的說法，而改以六入爲緣起支呢？

如同前述，從受到識的緣起關係，是受六入處說中所說的〔根

境—識}=觸—受的關係而影響的。但是在緣起說的新思想中，出現了不以六入處為最高之法，反而重視識的情況。也就是在六入處的體系中，“見”的領域內，以見、被見為緣，產生見而分別（眼識）；但若離開這種立場，被見的無論在任何情形，都作為某種特殊的色形而被見，完全不被了別的事物，不可能作為被見的事物而存立。被見的是以了別（亦即識）為前題，識必須先於色。如是眼色→眼識，乃至意法→意識的關係被顛倒，成為識→名色的關係。但，此時應如何思考限乃至意之六入？若單純地視為顛倒，則六入六境相當於名色。而且實際上，以有對淨色的眼耳鼻舌身五根與有對色的色聲香味觸五境為“色”，以無對非色的意根與法入處為“名”這種解釋，就論藏時代六入處說的註釋看來，并非不能成立。然而，因緣聚中的某些經典將名色視為與對境相同，將六入包含於觸。“凡夫為無明所覆愛所繫得此識身。如是內有識身，外有名色。此二緣生六觸入處（註七八）。”當說相對於識之外有名色時，即使可以意味著色聲香味觸的色境，以及非色境的法，卻無法意味著六入。因為法是識所朝向的對境，六入（尤其是意入處）不能存在於識之外（bahiddhā）。何況六觸入處的觸與六入處是合一性的，因此顯然六入不能包攝於名色。若是如此，可否將六入視為包含於觸？從眼乃至意之六觸入處或六觸被頻繁說及看來，應可作此解。但另一方面不但不認為六入在識之外，而且將識視為眼乃至意之六識者也不少。在這種情形之下，不得不認為六入包攝於識。若是如此，則在融識—名色—觸的關係中，六入被包含於識與觸的其中之一。若更加精密地追究這點，則無論從識這方面或從觸這方面都可以定下六入的位置。

首先，先從識這方面來考慮，識是名色之緣，被見的或被思考

的，若不是被了別的，它就不可能存在，但是，此“見”與“思考”其本身必須將某些事物加入了別作用中。六入被包含於識時，見（眼）不外是見而分別（眼識），思考（意）不外是思考而分別（意識），但此“見”而分別，“思考”而分別的差異，不是從了別自身產生。因此將此差異歸為名色；所謂見，就是已接受特殊限定的色形，其自身與其他有所區別；所謂思考，若解為特殊的意義發揮本身的機能，則了別作用可說是了別的事物被限定時所見乃至所思考的。此時，識一名色一六入的緣起關係即告成立。另外，若從觸這方面看來，所謂觸是某物被見乃至被思考的六種觸接關係，但與觸接有關的六個領域，不能從觸接本身產生。而且，即使將觸視為名與色的接觸，但若不以見乃至思考為前題，則我們無法為某物命名，或在感覺上給予這個名內容。例如，對於“花”這個名，在感覺上要給予它內容的話，若沒有見到花，則不能成立。無論依據哪一種解釋，觸都是以六入為緣。如是而成立識一名一色一六入一觸的系列。曾經一度被排除的六入，在識與觸的概念中保持其強大的勢力，最後在排除增語觸、有對觸之後，又回復其在緣起系列中的位置。

但是，突然將六入插入緣起系列之中，並沒有絲毫減輕以識名色的相依關係為究極條件的困境。在六入處的體系中，根一境一識一觸的順序被考慮，根與境的相依關係成為始源，依此導出識；而今順序顛倒，成為識一境一根一觸的順序，並且以識與境的相依關係為始源，依此導出根。到底是應該認為直觀、思惟（意）與對境相待，成為了別作用？或是認為了別作用被對境所限定而成為直觀思惟？雖然兩者有極大的差別，但只要是將相依關係視為始源，則無法忽視根與境之間的相依關係。如同境無根不成立，根無境也無法成立。但，不只是在識一名色之間，即使在名色一六入之間，

若同樣承認其相依關係，則單向進行的緣起系列逐漸無法成立。爲了使單向的緣起系列成立，就不能不排除其相互的基礎關係，並且追溯其論理的關係。導入六入正是促使發展成十二支緣起。

六、十二緣起的解釋

——作爲識的條件的“行” 無明的意義 留下的問題

所以樹立作爲始源的識名色之相依關係，是爲了顯示沒有始源，沒有究極之根據。如是，在追求究極之條件上，所到達的“無根據”是緣起說之核心，但爲了顯示無根據而使用的相依關係，反而使緣起系列陷於危機。因此留下了兩個問題。（一）能否捨棄相依關係，進而追求識之條件？（二）追求識之條件時，能否不根據相依關係而到達“無根據”？

“行”的概念即是第一個問題之回答。有關行之意義，在觀察五蘊說之際，大體已經談過，在當時也曾提及“行”除了是五蘊之一，另外它也具有使五蘊成爲五蘊的根本性的行之意義，並且這種行的概念，應是在緣起說的立場上發展開來的。在此，暫且以其發展之中間階段“所謂行，是身口意三行”的註釋（註七九）來加以觀察。這個註釋在行的註釋之中最爲有力，並且它也存於經藏中（註八〇）。根據經藏所載，所謂身行是出息入息。“出息入息是身法，因身屬身，因身而轉，名爲身行（註八一）。”所謂口行，是有覺有觀（vitakkavicārā 尋求伺察）。“首先尋求伺察，而後現於語言，因而名爲口行。”所謂意行是想、受。“想、受是心法，因心屬心而名爲意行（心行）。”

這是依身、口、意之區別而說明行，但將呼吸、想受稱爲行時，

並沒有爲行的本質特徵做出任何說明。在古印度的思想界，將呼吸視爲生命的本質，由於語言的魔力，而將語言視爲神秘的實體。將這些與“心”同時視爲顯示行的三大領域，並加以提出的理由是：爲了預示行是心的作用，同時也是生命的本質，語言之根底。換言之，將行視爲經由心理的、生理的，以及語言所表現的一切，而成爲根底的爲作。若是如此，則爲作一切的“根本性的行”的思想已經萌芽。色之中，最受重視的是身體，以及尋求伺察的識別，若再加上意行之想受，則不得不認爲色受想識已包含於三行之中。這種情形若被注意，自然會發展出爲作五蘊的行的思想。

Oldenberg 認爲將身口意三行的註釋中的行，解爲十二因緣中的行，是不可能的，因此他依從以行爲業的解釋。但前者的解釋並非不可能，至於後者，若作爲論藏性的解釋，則需要特別的處理。

若說行是“使有爲成立”“爲作相”，則行一識的緣起關係是了別作用以純粹作用的“爲作”爲條件而成立。在此，識捨棄它與名色的相依關係，而只單純地與行拉上關係。爲作對自我的限定，是了別作用。因被了別，特殊限定的名色成爲可能，名色在區別本身而且自身發生作用上，成立眼乃至意之六入。例如，見到紅色，紅色其本身與青黃等色就有所區別，區別(行)，就是限定自己。如是，由於行的導入，識一名色一六入一觸的關係才得到安定。

但是，第二個問題還有待解決。行若是究極統一的原理，而不被制約，則緣起說不是述說一切緣起，而是述說無制約的世界根據。因此只是爲了顯示行也是被制約的，而樹立無明。若不作此解，而將無明與其他緣起支視爲相同，則對於無明，第二個問題仍然會存在。

無明 (avijjā) 也譯爲痴，單純地只是有不知 (Nichtwissen)

之意，就字義上，並無曖昧不清之處。經典的用例也都含有此義。Oldenberg 早已作過此說，如同他所說：將無明解為後期婆羅門哲學中的摩耶，這在初期經藏中是找不到根據的（註八二）。若是如此，則無明是否就是不知一切？經典的敘述是不知五蘊或六入處之無常（註八三），或不知五蘊及其集滅味患離（或集滅道）（註八四），不知四諦（註八五），或是更詳細的說是不知前際後際、內外、業報、佛法僧、四諦、因緣、善不善、罪習、勝劣、染淨（註八六）等，總之是“不知聖法”（註八七）。所謂不知聖法是對一切法不如實知，也就是立於凡夫的立場，自然的立場。因此，所謂無明緣行，就是只要是立於自然的立場就有行之謂。

在究極上給與識乃至老死等一切法條件的行，在自然的立場上它是存在的，但在觀法的立場上它是滅的。行爲了不滅而存在，則必須是立於不如實知法的無知的立場。如是，行也是緣起。但是，無明一行的關係，既不是追溯到行的論理關係，而且也不是如識名色的相依關係中那種相互給予基礎的關係。無論如何深入探討爲作之意義，也無法在其根底找到不知或自然的立場，更無法從色彩是基於延長的意義上，認爲爲作是基於不知。因此，可以發現以行爲緣起的法的同時，也能發現在此被切斷的緣起系列的特殊關係。本來，不知（無明）的被瞭解，是立於因行而成立的有爲世界，而認識無爲的更高立場，換言之，是超出“基於法而存在的世界”，而立於觀法本身的“明”或“般若”的立場之故。因此，以無明爲緣，即是對於明而限定無明之領域。這種限定是行的緣。就存在的法而言，行固然是究極統一的原理，但此統一的領域，畢竟只不過是被限定的領域。而且此被限定的領域，一旦被認識成被限定的事物時，它也就消滅。爲了要追問“因何有無明”，於是無明不得被認識，由

於這種認識在明的立場上是可能的，所以在被認識時已沒有無明。如是，無明這種概念剝奪行的無制約者之資格，同時也不能追問它本身是否是緣起。

經藏中的緣起說，於此到達其發展之究極。在經藏末期，已經沒有基於同樣思惟動機而思考的傾向，反而是透過註釋來轉釋十二緣起。但是，前述的發展，在論理上，不能忍為是徹底的。只要是止於自然的立場，無明就不被自覺，若更追究被自覺時就沒有無明這點時，則必須修正無明一行的緣起關係。“無明”被覺者所發現，覺者沒有無明，但被發現的無明之領域并不因此而消滅。“因何有無明”的問題依然發生。在此，必須追究為什麼不以無明為必要的根本動機。究極的根據是“無”，就是以絕對空為畢竟究極之根據。個個法都被附上關係，但若追究緣的究極，則將遭逢絕對空。作為無明之領域而被限定的，必須是在絕對空中被限定而存在的。當如此思考時，將明與無明，有為與無為截然分開的立場就被統合，而作為諸法實相的絕對空亦被闡明。這是般若經與龍樹哲學的中心問題。雖然，龍樹只是將一般的“緣起法”推展至此，並沒有使十二緣起說更為徹底化，但是可以說在論藏時代，沒有被轉釋的十二緣起說所留下的這個問題，龍樹是在“緣起法”的概念中加以掌握的（註八八）。

七、十二緣起註釋中的特殊解釋

——作為眾生生活之說明的緣起法

我們經由以上的解釋，而理解到外觀奇異的緣起系列，實際上是追究在五蘊六入處中被忽視的統一，而且不允許有究極的統一

者，因而打開了涅槃之道。但是，這樣樹立的十二支緣起的思索，與十二緣起的註釋，必須被區別考慮。出現在緣起思索中的強烈追究心，在後期的註釋及其附註已看不到（註八九）。我們不願以這些註釋為基觸而探討緣起說的本來意義。同時，也不能忽視這些註釋對緣起說已蘊釀出一種有趣的特殊解釋。亦即對緣起說給予阿毘達磨式的解釋，在經藏的末期已經開始。

這種解釋的顯著傾向，是在於將緣起說視為衆生（尤其是人類）“生活”上的問題。當注意到緣起說異於五蘊、六入處說，而是從取著、愛欲、苦惱等實踐性的問題出發時，這種傾向就特別容易在緣起說中發生。前面曾觀察五蘊說如何被轉釋為有情的存在之法，如同當時所說的，這種轉釋所明白顯示的是，將十二緣起之註釋的五蘊配於名、色。由此，我們懷疑將五蘊轉釋為有情的存在之法，這種轉釋似乎與緣起說的觀察有所關聯。因而，這種轉釋的傾向，當然會顯著地出現在緣起說本身之解釋中。

十二支緣起的註釋經（註九〇）與九支緣起的差異處是老死、生、名色等三支的註釋。“所謂老，是在各各衆生的部類（sattanikāya）中，各各衆生（satta）的老衰、衰老、敗朽、白髮、皮皺、壽命敗頹、諸根耄熟。所謂死，是在各各衆生的部類中，各各衆生之逝去、永眠、壞身、消亡、死滅、終盡、臨終、諸蘊離滅遺骸埋葬。所謂生，是在各各衆生之部類中誕生、產生、入胎、生起、諸蘊顯現、諸入完備。”“所謂名色，是將受、想、思、觸、作意稱為名，將四大及四大所造色稱為色。”（在漢譯本中，以名為受想行識。更且，增壹阿含將“老”說成“彼彼衆生，於此身分”，但它與 tamhi sattanikāye 相當，因此，它的原意是衆生之種類。但是，“此身分”似乎被解為指這個肉體。或許漢譯者是採用這一意義。）更且，此

註釋異於九支緣起的第一點，在於對於老死與生，顯然只限定為“衆生”的老衰、死亡、出生。當然，在九支的註釋中，關於生，說為“所有生的事物，是生所產生的”，只說及生物，沒有言及無生物。但在漢譯本中，明確的採用衆生或一切衆生等字眼。由於巴利本一再重複“一切事物無論經由任何事物，無論以任何方法”看來，似乎也包含生物以外的一切存在者。又述說“若使一切衆生無有生者”的漢譯大緣經，不只是只反覆這個句子，並且反覆地說及緣起各支，例如“若使一切衆生無有名色者”等。但若對照與此相同的漢譯大因經以及巴利大緣經，這種重複的語句無疑是後世所附加的。如是，關於生，從只注意到生物而加以觀察的傾向，推廣到生物以外的緣起支，更進而成為不通用於生物以外的事物的，就是十二支的註釋。

第二點，由於前述的傾向，於是，關於老，說成各個衆生的諸根耄熟(*indriyānaṃparipāko*)，關於死說為諸蘊離滅(*khandhānaṃbhedo*)，關於生說為諸蘊出現、諸入完備(*āyatanaṃpaṭilābho*)，五蘊六入處不是一切存在的法，而是衆生的本身。色一方面由於是廣泛的意味著四大以及四大所造色，因此被解為衆生的身體，而衆生之死與五蘊離滅同義。另一方面，眼等諸根被認為是不可見之淨色，因此被解為與白髮、皮皺等可見色之現象相同的會老化之物。如是，將五蘊六入處緣起等全體，限定為有情的存在的法，而將緣起系列解為有情的生存之緣起關係這種傾向，就更為顯著的顯現了。

這種立場上所說的緣起系列，是從有情尤其是人類生活現象的老衰與死亡出發。十二支的註釋雖然不是特別在識、行、無明與有情的生存關係上加以解釋，但只要是追求身心之緣，在此再次的

考慮到出生之事實自是當然之事。因此身心一識的關係成爲受胎之瞬間事件，由於這種受胎，行被解爲是開始新的生存之緣的過去世業。無明是引起這種業，使有情永遠輪回的“煩惱”。

如是，緣起系列被認爲是在述說由於過去的煩惱與業，而在現世接受身心，在此身心中由於六入、觸、受，引起會招致未來之果的渴欲執著及生存，更因再次的出生而接受未來的老死的輪回轉生。這是徹底地依據人類的生活來解釋緣起說。這種情形在阿毘達磨論書中已可見到，甚至可以說在較晚期的經藏中也存在。前述的解釋可以清楚的看出包含著許多牽強，但將一切存在的法局限於人類的生活的這種解釋還是具有難以忽視的意味。這種傾向可說是遠離緣起關係，而以五法論或煩惱的研究，製作出阿毘達磨的獨特的、意味深刻的體系。

八、緣起的逆觀、真實的認識的意義

——存在者的滅是主觀性的滅？無明若滅，行識名色等是否依然存在？

根據上來的觀察，大致可以瞭解緣起系列的意義，但在緣起說的重要部分中還包含所謂的“逆觀”。這意味著成立法時所不可缺的條件在被樹立的當時，同時也樹立滅法的條件。爲了滅苦（即老死），生必須滅，乃至爲了滅行，必須滅無明。無明若滅，就是明的展開，亦即自然的立場若泯滅，般若的立場就被樹立。如是，緣起的逆觀析明了真實的認識之意義。

本來，這種敘述并不能適用所有述說緣起的經典。甚至如大緣經、大因經這種重要的經典也只說順觀而不說逆觀（註九一）。

但是，結合逆順兩觀而述說的緣起說，被認為是緣起說的正式型態，而且當考慮到在四諦說中苦之集（緣起順觀）與滅（逆觀）頗受重視，則關於緣起的“滅”的研究被推進，并不值得懷疑。

我們在前面將般若（真實的認識），解為“向滅推進”。這種向滅推進是意味著沒有理論、實踐之別的現實其本身之“道”，滅（涅槃）不外是此道之方向。但這種解釋只是將述說如實知無常、苦、無我為解脫的經典所預想的，加以解釋，並沒有明顯地述說它們的思想。如實知如何能是朝向滅而前進？認識之道如何能是實踐之道？——完全沒有觸及這些問題。及至到了緣起的逆觀，這些問題才稍微地被深入探討。

在雜阿含中，存在著雖是屬於述說十支緣起的經典，卻包含著與前述有關的一些值得注意的文句（註九二）。經典中，佛陀如是述說：“我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有。何法緣故老死有，即正思惟……”這是緣起之順觀。其次又說：“何法無故則老死無？何法滅故老死滅？即正思惟……”在此，由正思惟，逆觀緣起（註九三）。“滅，滅，此時在此前代所未聞之法上，自己眼生、智生、般若生、明生、光生（註九四）。”“如是自己發現過去諸佛所行之古道、古逕。何謂古道？八聖道即是。亦即正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。自己跟隨此道。如是覺悟老死與老死之集、老死之滅、老死滅之道。乃至覺悟行與行之集、行之滅與行滅之道（註九五）。”緣起的順逆兩觀是般若、諸佛之道、八聖道，這豈不是意味著般若是理論性的、實踐性的朝向滅而前進。

所謂觀法，如前文所言及，是超越自然的立場而立於無主客的無我的立場，直觀使自然的立場成立的法本身。而在緣起說中，是

要析明這個法不是被并立為五或六的範疇，而是要追溯法法之間的條件關係，并找出了究極條件的行，將在行中被統一的一切有為的法，限定為無明之領域。所謂觀法，是觀緣起；所謂觀緣起，是滅無明而立於明的立場。

如是，在悟的立場上，若滅無明，則由無明給與條件的一切法也必須在悟之中被滅。亦即行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等一切都必須滅盡。顯然這是以真實的認識作為滅的作用（雖然沒有論證）。但是，這些法的滅，不只是沒有概念而已。法若滅，以法為軌範而被認知的一切就不能被認知。換言之，“存在”也不能存在。在自然的立場上所被認知的日常生活般的現實也就泯滅。任何事物不被為作，不被識別，某些特殊的意義與形態也不存在；見乃至思考泯滅，因此沒有任何被見、被思考的，沒有任何事物被感受、被渴欲。一切實際性的存在消失。因無明滅而引起的滅正是如此徹底的滅，而不僅僅是理論性的認識而已。

因此，無明滅、明生是諸佛之古道，被視為同於八聖道。以正見（正確地認識）開始，以正定（正確認識的完成）終結的八聖道，正是實現實踐性的認識的途徑，既不是單純的認識，也不是單純的實踐。明就是“無明滅”的實現；滅之道，是朝向滅、實現滅而進行的道，這就是“悟”。緣起說可說是依據以無明為一切法的究極條件，而以無明之滅（悟）析明五蘊說、六入處說所無法打開的一切存在者其存在之滅的途徑。

這顯示出存在者的存在的法，其構造之關連及其有限性。

無論“滅”是否含有實踐性的意義，前述那種存在者的存在之滅，事實上能發生嗎？在覺者而言，無明滅是覺者的主觀，但客觀存在的事物似乎依然存在。而且，縱然不承認這種主觀、客觀之別，

如果由無明滅而滅的行識名色等，是“以無明為條件（註九六）”。那麼，不以無明為條件的行識名色等（註九七），是否能不滅而存在？

對覺者而言，無明是泯滅了，無明的領域卻沒有泯滅。但這并不能作為無明之滅會引起一切之滅的反證。在覺者看來，歷史上的發生，是“若無明滅則行滅”的“法”的具體顯現。覺者體現這種法，因此，在他而言，存在是消滅。從凡夫的立場來看，覺者依然是肉體性的存在；然而這是凡夫立場的事實，不是明的立場的事實。在任何場合，若無明滅，則存在滅。從無明的立場而見，沒有滅並不是推翻法。

更且，當反省緣起說的被為作，緣起支的法被識別，而且具有各自之名時，不以無明為條件而承認行識名色等似乎有些道理。尤其般若是觀察法，識別種種的法，因此不得不解為“不以無明為條件的識”。經典中也有這種解釋。所謂智慧，是知四諦事，“智慧與識，此二法合而不分，不能分別此二法而個別施設（paññāpeti）。因為智慧之所知及識之所識（註九八）”。於其中更可看出兩者的差別。“智慧應被獲得，識應被觀察（註九九）。”“智慧，有厭義、無欲義、見如真義（註一〇〇）。”

緣起法中的識，生出名色的差別，而成為觸受愛等的緣，它不單是意味著捨去、拒斥（厭、pahana），並且是不如實知法。由於智慧是如實知；所以應捨去的正是識。獲得智慧時，識被拒斥。若智慧之所知是識之所識，則在識之被拒斥中，智慧也就生起。因此，識之滅不得不解為識之“止揚”（註一〇一）。產生差別的識被否定，而成為否定作用的識別。以“無明為條件的識”被除滅識，其後所殘留的是滅的作用本身，而不是不被滅的識。

如是的滅，若能解為止揚，則一切存在者的存在之滅，不只是

一切之存在被否定，而且也在其否定中顯現，因此，不得不說以一切為空而設立的中觀哲學的立場已經萌芽。所謂“無明滅”，是無明被自覺，無明的領域涵蓋於空之中。因此，有為的世界與無為的世界之對立被撥無，有為之法以“滅”（空）為其根源。因而，朝向滅就是歸於根源。若是如此，則無明之滅不是單純地出現虛無，而且不留存因無明而起的行識名色等之緣由也可得解。但是，這種解釋雖是從緣起之逆觀中抽出，但並沒有被明白地加以述說。在無明之概念中所出現的不徹底的緣起說，反而顯示出前述的思想是應該出現而沒有出現。

如同前述，無明一行的關係與行一識以下的關係有不同意義。由於行是識的根據，因此行若滅，識也不得不滅，但由於無明不是行的根據，於是無明之滅必然引起行之滅的理由不明。因此又留下問題：無明滅時，何以“有為的形成”不能存立。解決這個問題之道，究竟是在於承認“不被無明給予條件的行”？或是如中觀哲學那樣，在絕對空中找出行的根據，而認為無明之滅（也就是般若）使行歸於空？

我們只能單純地如此承認：緣起說留下了問題，而這個問題的解決，是在其後的般若經與龍樹的哲學中。而且，若從其後的解決再回顧前面，則由於無明滅而被滅的行，並不是與不被無明給予條件的行對立的那種行，而是一般的行；所謂“滅”是意味著自然的立場上的一切存在之滅。在這個滅上所被止揚的某部分的存在，呈現出如何的光景，並不是在理論上所能敘述的。認為只能以否定之語表現它的佛教思想家，以及由此導出“空”的思想的其後之哲學者，應是充分瞭解此間之消息的。

附 註

註一：Max Walleser, Die philosophische Grundlage des alteren Buddhismus, 1904.

註二：《宗教と學術》明治四十四年刊，四九頁。

註三：同上，四六頁。

註四：《印度哲學研究》第二。大正十四年。十二因緣之解釋——緣起說之意義。

註五：《印度哲學研究》第二，二九八頁。

註六：雜阿含卷十二（三七二）。SN.XII.12.

註七：例如：木村泰賢氏《原始佛教思想論》中，有關十二因緣的部分。赤沼智善氏《十二因緣の傳統的解釋》（宗教研究，新二ノ一）。

註八：雜阿含卷二（四三、四四）。SN. XXII,7, 117. 在此，將愚痴無間凡夫換成處於自然的立場的人，將心隨變異故，攝受於住解為變異的心與取著不動的心對立。

註九：雜阿含卷一（三、四、五等）。SN.XXII, 24, 29.

註一〇：雜阿含卷十二（二九一）。SN. XII, 66. ——譯文是求兩者一致的翻譯，但括弧內的經文只見於巴利本而不見於漢譯本。這一點值得注意。又最後的部分“世間所念諦正之色、於彼、愛生而生，繫而繫，住而住，若沙門波羅門、於世間所念諦正之色，作常想、恒想、安隱想、無病想、我想、我所想而見，則於此色、愛增長。”“Yaṃ kho kiñci loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ etthesā (etthāyam) taṇhā uppajjamānā uppajjati ettha nivisaṃmānā nivisati…Ye hi keci bhikkhave atītam addhānaṃ samana vā

brāhmaṇā vā yaṃ loke piyarūpaṃ sātārūpaṃ taṃ niccato… sukhatō … atthato (attoto)… ārogyato… khemato addakkhūte taṃhaṃ vaḍḍhesuṃ.”——Rhys Davids 夫人將巴利文的前面，譯成 whatever in the world seems lovely and pleasant, here when it arises doth craving arise, here when it settles doth craving settle, 但 Geiger 譯為與其將這一部分解為愛所朝向的目標，不如將 uppajjamānā uppajjati 解為規則性的反覆。亦即 Was immer in der Welt lieb und annehmlich ist, da entsteht der Durst immer wieder; da dringt er immer wieder ein. 若是如此，則它與漢譯的生而生，住而住同義，其義就容易瞭解了。又，他們兩人都以 piyarūpaṃ sātārūpaṃ 為形容詞，在辭典上也是作如此解釋，但漢譯在諦正之色或於此色上是重視“色”。如此，豈不是將 piya-rūpa 的 rūpa 解為色？又前述引文的後段中的 atthato, Rhys Davids 解為 as good, 但 Geiger 拼成 attato, 并解為 für ihr selbst. 若相較於漢譯，Geiger 時解釋較正確。

註一一：Geiger, Saṃyutta-Nikāya, II, S.149, Anm.3.——vgl. Rhys Davids, Kindred Sayings, II, p.76. note 1. Grimm, Lehre des Buddha, S.533, Anm.2.——關於 upādi 與 upadhi 的差異，宇井氏在《印度哲學研究》第二、二五四—二五七頁有詳細的考證。根據他的論證，似乎很難將 upadhi 視為“取”。宇井氏是以 upadhi 為身體或身體之種子，并認為在 SN.I, p.124 中可以找到證據，這一部分 Rhys Davids 譯為 rebirth-substrate, 但在漢譯（雜阿含卷三十九、一〇九二）中，只有諸愛欲，而沒有身體的意思。

註一二：MN.26 (vol.I, p.162.)——中阿含卷五十六（大正藏一、七七六頁上），內容上極其相似，但無法找到與 upadhayo 完全吻合

的詞語。——更且，宇井氏在前引書中將 upadhi 解為身體或身體的 substratum，給予第二種見解強而有力的支援。柁氏《翻譯名義大集》四二〇頁，以 Upadhih. 為聚、或物、或煩惱。任何一個意義都通用。

註一三：雜阿含卷十二（二八三、二八五等）。SN.XII, 52,53,55,56,57.——於結所繫法，隨生味著，顧念心縛，則愛生。saṃyojanīyesu dhammesu assādānupassino viharato taṇhā pavaddhat. 或取法味著，顧念心縛，愛欲增長。upādānīyasu dhammesu…taṇhā pavaddhati. 後者在雜阿含卷十二（二八四）譯為於所取法。所取法是五蘊或六入處、六境（雜阿含卷九、二四〇、SN.XXXV,110.）。

註一四：雜阿含卷二（五三）、卷三（六九）、卷六（一一一）。被推定為相當於六九的 SN.XXII, 44 以及被推定為相當於一一一的 XXIII, 3. 見不到這段經文。

註一五：雜阿含卷十二（二九一）。SN.XII, 66.——億波提增長故，苦增長，苦增長故，則不脫生老病死憂悲苦惱。Ye upodhiṃ vaddhesuṃ te dukkhaṃ vaddhesuṃ, ye dukkhaṃ vaddhesuṃ te parimuccimṃsu jātiyā jarāya maraṇena sokehi……

註一六：參照序論，六九頁以下。

註一七：中阿含（卷二十三）智經。SN. XII, 32.

註一八：生者有因，此生因盡，知生（因）盡已（智經，大正藏一，四五一頁中）。Yaṃnidānā (nidānaṃ) jāti tassa nidānassa khayā khīṇasmim (khīṇaṣmi) khīṇam iti veditaṃ (SN. XII, 32, 16). 這段巴利文被視為極其難解。Rhys Davids 夫人譯為 It is because in (the world) “destroyed” I have discerned that the basis of birth is destroyed. 但 Geiger 認為佛音的解釋是正

確的，而譯為 Wenn ich erkannt habe, dass falls infolge der Vernichtung der Ursache, auf Grund deren Geburt (entsteht), das eine (nämlich die Ursache) vernichtet ist, dann (auch das andere, nämlich die Folge) vernichtet ist。也就是將 khīṇasmim 視為因之盡，khīṇam 視為果(生)之盡。前者與“因盡”的盡同義，不應如 Geiger 那樣讀為“由於因盡，而因盡之時果也盡”，而應解為“由於因盡，於此盡中果也盡”。

註一九：雜阿含卷八(二一八)。SN. XII, 44. XXXV, 107. ——又雜阿含卷三(六八)，SN. XII, 45; XXXV, 106 等列出到愛而將取以下各支省略的系列，但從該經其他部分所列出的看來，無疑的它們是同型的系列。

註二〇：雜阿含卷十五(三七二)，SN. XII, 12. ——在此是將四食及以六入處為始的緣起系列加以結合而述說，但一方面(雜阿含卷十五，三七一，SN. XII, 11.)以四食由愛而出，又說識食是六入處的條件，因此，令人難以理解。特別是漢譯本三七一中，提出“何因緣故有識食”，但此句巴利本作爲 Puccheyya kissa viññāṇāhāro (識食成爲什麼的因緣)。從前後的經文加以推測，或許漢譯本的經義應解成巴利本那樣。

註二一：DN. XV. 中阿含(卷二十四)大因經。長阿含(卷十)大緣方便經。大緣經註釋的部分雖是列出九支，但在最初是舉十二支。不過，若與大因經相較，顯然可看出最初的部分是改作。不只如此，從註釋部分明顯的保存九支看來，足以促使認為漢譯不保存九支的人反省。例如木村氏(《原始佛教思想論》二三八頁)，不加保留的如此斷言：“若徵之於漢譯，這當然成爲十二支。”

註二二：雜阿含卷十二(二八七、二八八)。SN. XII, 65, 67. DN.

XIV.——在前述漢譯本的同經之內，述說識與名色的循環關係的部分不是這一部分。但保存十支是很顯然的。

註二三：參照序論，六九頁以下。

註二四：木村氏《原始佛教思想論》二四六——二四七頁。赤沼氏在前引論文中（四五頁、五七頁）也贊同木村氏的解釋，甚且進而推定佛成覺時的緣起觀是十支緣起。

註二五：松本氏《宗教と學術》四九頁。

註二六：列出四字的是中阿含大因緣。三字的是法蘊足論所引大因緣經。二字的是長阿含大緣方便經。

註二七：雜阿含卷十二（二八五）。

註二八：宇井氏《印度哲學研究》第二，三二一——三二二頁。

註二九：雜阿含十二（二八八、三〇二）。SN. XII, 67, 17.

註三〇：九支緣起的註釋經有：DN. XV. 長阿含卷十（一三）大緣方便經，中阿含卷二十四（九七）大因經，及其異譯大生義經。——十支註釋經有：SN. XII, 65, 67. 雜阿含卷十二（二八七、二八八）。——十二支註釋經有：SN. XII, 2. 雜阿含卷十二（二九八），增壹阿含卷四十六（五）及其異譯緣起經，佛說分別緣起經。SN. XII, 27, 28, 33. MN. 9.

註三一：DN. XV, 2. Atthi idappaccayā jarāmarāṇan ti ? … Atthīti… Kimpaccayā jarāmarāṇan ti ? 大因緣。老死有緣耶、……老死有緣、……老死有何緣。大緣經：老死有緣……何等是老死緣。——漢譯只譯為緣的 idappaccayā，有依它的意味，不是指其他的法，而是指使這個法成為緣。Rhys Davids 譯為 a particular cause。

註三二：長阿含大因經。又 DN. XV, 2. 以 jāti-paccayā

jarāmarañam, jarā-maraṇa-paccayā sokā-parideva-dukkha-domanassupāyāsā sambhavanti 爲這一部分，中阿含大因經也與此相當，而作：緣生有老死、緣老死有愁感，啼哭憂哭懊惱皆緣老死而有。但若是如此，就必須承認老死與苦之間的緣起關係，“老死有緣耶”的最初之間也就變得不徹底。巴利文的 jarā-maraṇa-paccayā，據說不見於三異本中，因此，巴利本也有與大緣經同形的經典。較之於其他的緣起經，大緣經似乎是最古老。與十二支註釋經所作的解釋相同的大因經，很可能是後世所增補的。

註三三：DN. XIV, 2, 18. Kicchaṃ vatātyaṃ loko āpanno, jāyati ca jīyati ca mīyati ca cavati ca uppajjati ca. Atha ca pan imassa dukkhassa nissaraṇaṃ nappajānati jarā-maraṇassa, kudāssu nāma imassa dukkhassa nissaraṇaṃ paññāyissati jarāmarañassāti. 漢譯大本經在十二支的敘述上與巴利本不同，但這一部分兩者大致相同。衆生可愍，常處闇冥、受身危險、有生有老有病有死、衆苦所集、死此生彼從彼生此、緣此苦陰、流轉無窮、我當何時曉了苦陰滅生老死。雖然這段譯文過於強調輪回的意味，但在將苦陰與生死解爲同義這一點上，與巴利本相同。

註三四：前引大本經。我當何時曉了苦陰滅生老死。及生死何從何緣而有。——同經異譯毘婆尸佛經。同所。衆生愛著輪回生死。

註三五：DN. XV, 4. Jāti va hi nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, seyyathīdam devanam vā devattāya...tesam tesam va hi sattānam tathattāya jati nābhavissa, sabbaso jātiyā asati jātinirodhā api nu kho jarāmarañam paññāyethāti ——大緣經只記爲若使一切衆生無有生者，寧有老死不？大因經則記爲若無生魚魚種，鳥鳥種，蚊蚊種，龍龍

種，神神種，鬼鬼種，天天種，人人種，彼彼衆生隨彼彼處若無生，各各無生者，設使離生，當有老死耶？

註三六：T.W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Part II, p.53. Burnouf, Cldenberg, Walleser 將它譯爲 *existence*, Winternitz 譯爲 *Dasein*, 但 Rhys Davids 皆不予採用，而是使用 *becoming* 的譯語。並且他認爲捨棄英文的 *weorthan* 而取 *becumen* 是一缺憾，並且羨慕保存 *werden* 的德文。他所持的理由是：西洋的 *Sein* 的形而上學符合印度人流動性的存在的解釋。又，Geiger 常將它譯爲 *werden*。

註三七：DN. XV, 5. *Bhavo va hi nābhavissa sabbena sabbam sabbathā sabbam kassaci kimhici, seyyathīdam kāmabhavo rūpa-bhavo arūpa-bhavo vā, sabbaso bhave asati bhavanirodhā api nu kho jāti paññāyethāti.* 大緣經。若使一切衆生無有欲有、色有、無色有者，寧有生不？但只有大因經在此舉出同前的魚魚種鳥鳥種等。

註三八：例如：參照長阿含（三〇）世紀經切利天品。其中述說空處天壽命萬劫。此世紀經巴利長部中沒有相當經典，它是長阿含中最新的部分。

註三九：Geiger, *Samyutta-Nikaya*, II, S.6. *kāma-bhva-das Wercen (in der welt) der Sinnlichkeit.* C.F. Rhys Davids, *The Book of the kindred Sayings*, II, p.3. *becoming in Kāma-(worids).* T.W. Rhys Davids, *Dialogues*, Part II, p.53, *coming to be of any sentient, formed, or formless being*, 此三人都在此都以註腳說明神話化的三界的意義。

註四〇：木村氏《原始佛教思想論》二五二頁。“若依據佛陀所說，

爲了出生必須有三界。亦即欲有、色有、無色有等三界是我們的生因。”
 (取意)

註四一：木村氏前引書，二五一——二五二頁。

註四二：Grasping (R.D.), Anbängen (Neumann), Haften (Seidenstücker), Erfassen (Geiger)。

註四三：巴利作 *kāmūpādānaṃ* (欲取)、*diṭṭhūpādānaṃ* (見取)、*silabbatūpādānaṃ* (戒禁取)、*attavādūpādānaṃ* (有我論取)，長阿含譯爲欲取、見取、戒取、我取。中阿含大因經舉出若無受(取)各各無受(取)者，設使離受(取)，當複有有，施設有有耶？但沒有列出前述的四取。

註四四：松本氏《宗教と學術》四八頁。“即使產生差別的妄念，但若不予執著，則如物映於鏡，隨生隨滅不留痕跡，心雖然有作用，但因對象不斷的新陳代謝，毫不停止。若經由執著而欲執持，則產生實在。本來一切是虛像，若產生執著則虛像清滅成爲實在。三界的一切實在，皆因此而成立，此即是有。”

註四五：木村氏前引書，二五二頁。——又同書二五八頁，從老死一生一有是事實的關係，有一取一愛是主意論的立場來加以觀察，認爲其中有不同的思惟動機，而將有歸屬於雙方。

註四六：Graving (R.D.), Durst (Neumann, Geiger), Begier (Neumann), Gier (Winternitz)。

註四七：長部大緣經中同樣的經文有兩個部分，但前段舉出六愛，後段舉出三愛。長阿含大緣經同樣列出三愛，但中阿含大因經只是舉出欲愛、有愛。異譯大生義經也相同。更且其他的經典中，舉出了欲、色、無色或色、無色、滅等三愛。

註四八：SN.XII, 12. 雜阿含卷十二(三七二)。

註四九：Vibhava 漢譯為無有，佛音的註釋也同此。近來，很多人將它解為權力、更生、繁榮、財產等。請參照木村氏《原始佛教思想論》一七五頁。但宇井氏《印度哲學研究》第二、二八九——二九〇頁中有反駁這種論點的敘述。

註五〇：木村氏前引書，一七〇頁、二五三頁。——又，木村氏認為“立於主意論之見地的緣起關體系，暫且終止於此。因為欲的本源是欲的本身，無法從生命欲之上再尋出其源流”。愛若是叔本華式的生之意志，則對此形上學式的原理，再追求其條件就毫無意義。而追求愛之前的緣起說也是毫無意義的。若將愛解為生命欲，則六支以上的緣起說就無法成立。但是在經典本身，即使是在以愛為始的緣起說中，也只述說以愛為前題的所繫法。並沒有說愛是“本源”。——另外，木村氏認為有一取一愛的關係是“從意志論的立場去考慮獲得有的經過”。到愛一受一名色的關係是“析明對根本欲發動的心理經過”；並且認為這是不同立場的觀察，而將愛歸屬於雙方（二五八頁）。但這只是木村氏恣意的解釋。

註五一：巴利大緣經是六觸生受，漢譯是三受。在十二因緣的註釋中，SN.XII, 2. 等舉出六受，雜阿含卷十二，增壹阿含等舉出三受。三受與五蘊說有關連，六受與六入說有關連。

註五二：宇井氏（《印度哲學研究》第二、二八四頁以下），宇井氏認為主動性與被動性之間，有一個分界，將愛—老死的系列稱為“主動性的活動過程”，將受—識的系列，稱為“被動性的認識過程”，他認為：“識的統一性，一方面將被動性的功能加以統一，同時另一方面也包含因被動性的機能而產生的主動性的機能，但這種主動性的機能是因愛而出現。”當然，識被認為是以它為條件的一切法之主因，但是，當前的問題是受—愛的特定關係，而不是識的統一性與愛的關係。為什

麼被動性的領納必須先於主動性的展開？爲什麼此二者的連接點必須是在受—愛的關係中？這些問題是無法在此回答的。

註五三：木村氏前引書，二五四頁。“只要是將欲視爲心理活動的一種，則它不外是特殊感情的一種。因此爲了使它成立，於其背後必須以一般的感情爲前題。”如是，欲從“生命活動的本源”變成“心理作用之一”，更且被認爲“特殊感情的一種”。並不是沒有人將欲望解爲先於動作的感情狀態。但是，欲望若是生之意志，而且是特殊感情，則佛陀的意志論又是什麼呢？

註五四：DN.XV. 與大因經舉出六觸，只有長阿含大緣經記爲：若使無眼無色無眼識者，寧有觸不，無也……若一切衆生無有觸者，寧有受不，無也。在說眼色眼識時，顯然它是受到六入觸說影響，但就作爲這個部分的註釋而言，它還是不徹底。

註五五：赤沼氏前引論文，三八頁。“九支緣起出於 D.15.，因將六處攝於名色之中，故可視爲十支緣起之略”。赤沼氏只言及 D.15. 卻不提長阿含大緣經及中阿含大因經註釋部分有與此相同之處。又木村氏在前引書二三八頁以下，完全否認此註釋的重要意義。

註五六：Śatapatha-Brāhmaṇa. XI, 2,3. (SBE XLIV, p.27f.)

註五七：Chāndogya-Vpāṇiṣad, VI, 3. (2,3.) (SBE I, pp.94-95).——更且在同書 VIII, 14, 1. (p.143) 中，記爲“被稱爲空的，是名色之展開者”(ākāṣo vai, nāma nāmarupayor nirvahitā)。

註五八：前引書，三二頁以下。

註五九：Buddh. Psychology, p.23.

註六〇：Bṛihadāranyaka-Up.I, 4, 7; 6,3; III, 2,12.

註六一：DN.XV, 20. Yehi ākārehi yehi līngehi yehi nimittehi yehi uddesehi nāmakāyassa paññatti hoti, tesu ākāresu tesu

liṅgesu tesu nimittesu tesu uddesesu asati, api nu kho rūpa-kāye adhivacana-samphasso paññāyethati? — No h' etaṃ bhante. —…… rūpakāyassa…… nāma-kāye paṭigha-samphasso paññāyethāti No…… 中阿含大因經記為“所行所緣有名身、離此行離此緣、有有對更樂（觸）耶？無也。……有色身……有增語更樂耶？無也。”在名身—有對觸、色身—增語觸的關係上，與巴利本相反。但在法蘊足論卷十二所引的大因緣經中，記為“若依止此相，施設名身、此相若無、為可施設增語觸不。不也。若依止此相、施設名身、此相若無、為可施設有對觸不、不也”，與巴利本極其一致。雖然漏脫“在色身有增語觸合”的色身，但既然提及增語觸自然也包括“在色身”。長阿含大緣經則作“若使一切衆生無有名身者，寧有心觸不？無也。若使一切衆生無形色相貌者，寧有身觸不？無也。”若以心觸為增觸，身觸為有對觸之譯語，則意義大體相同。

註六二：Welleser（前引書，五一頁以下），認為此註釋是印度原典中不可解之處。

註六三：木村氏前引書，一二八頁以下，二五五頁。Oldenberg, Buddha, 7. Aufl., S. 256ff. 中的態度較為含蓄。——又 Walleser 在前引書五二頁中，駁斥名色意味著個人的說法，而將名色解為現象性的存在的全體。Oldenberg 在前述之處駁斥這點，認為這已超越經典的範圍，它與古佛教的環境性質完全沒有關係。的確，Welleser 將“世界是我的表像”帶入其中，是超越經典的範圍。但就斥責將名色解為身心這一點而言，並沒有超出經典所說。SN. XII, 19. 中記為：“凡夫因無明與愛而有身體，身體之外有名色”，雜阿含卷十二（二九四）中述說：“凡夫無明覆愛緣繫得此識身，內有此設身，外有名色。”“此外有所謂名色”，對 Walleser 的論點頗為有利。更且 Walleser 對

Oldenberg 的駁斥極有意義。他說：“Oldenberg 將名色解為個人的，這是將散見於經典各處之說加以組合而成立的。但是個個的經典因各自具有一定的主題而被整理成一個全體。個個經典之間並沒有內在的關係。個個經典的評價，必須在它本身之內，而後再相較其結果。Oldenberg 將其他經典的經文引入大緣經而作解釋，此舉極不妥當。”

註六四：Oldenberg 前引書，二五六頁以下。Rhys Davids, *American Lecture on Buddhism*, p.157. Kem, *Manual of Buddha*. p.48. Spence Hardy, *Manual of Buddh.* p.448. etc.

註六五：DN. XV, 21.——大緣經。若識不入母胎者，有名色不。大因經。若識不入母胎者，有名色成此身耶。法蘊足論所引大因緣經。若識不入母胎藏者，名色得成羯刺藍不。

註六六：Okkamissatha 是從 *ava* (down) + *V kram* (stride) 而成，被用於指緩緩降下、降下、進入。但 Rhys Davids 在本書的英釋本 *Dialogues*, Part II, p.60 中，論述它應具有從內部發展起來的意義 (develop from within)。若不是說識進入母胎，而只是說“若識不進入”，這不外是在說識出現。

註六七：SN. XII, 59. “由於新繫法之味著而識出現。” *viññāṇassa avakkanti hoti*.

註六八：MN.38. (I, p.266)。中阿含嚩帝經。——木村氏前引書，一八二頁中，解為“父母及乾闥婆的三事和合”，這顯然是錯解經文。

註六九：法蘊足論十二。父母和合俱起染心，其母是時調適，及建達縛正現在前，如是三事和合，入母胎藏，此中建達縛最後心意識，增長堅住，未斷未遍知，未滅未變吐，此識無間，入母胎藏，此所託胎，名為色，即彼所生受想行識，名為名，是名識緣名色。

註七〇：DN. XV, 22. *Ettāvatā jāyetha vā jiyetha vī mīyethā*

vā eavetha vā uppajjetha vā, ettāvataṭṭādhivacanapatho, ettāvata nirutti-patho, ettāvata paññatti-patho, ettāvataṭṭāpaññāvacaram, ettāvataṭṭāvaṭṭam vaṭṭati itthattaṃ paññāpanāya, yadidaṃ nāmarūpam saha viññānena. 最後四語，長阿含大緣經沒有相當的敘述，但可見於中阿含大因經。Yadidaṃ 以下顯然是在註釋 itthattaṃ，但 Rhys Davids 將它解為“在此範圍之內”。

註七一：Rhys Davids, Dialogues, II, p.61.

註七二：Seidenstücker, Pāli-Buddh. S.211.

註七三：vaṭṭa (圓)常用來作具體性的形容，如圓肩、毛髮成圓輪。vaṭṭam=a circle, round, region, realm, going on, continuance; existence. 由於在最初，圓輪有領域之義，被說成 khandhavaṭṭam 等等，因此，與梵語 vrit (2) 的 enclosing, surrounding 有關連，又存在的意義可能與 vrit (1) = Yevolve, roll, pass away; go on, take Place; live, exist, be, become 有關連。

註七四：齊是為語、齊是為應、齊是為限、齊是為演說、齊是為智觀、齊是為衆生。

註七五：SN.XII, 67. 雜阿含卷十二(二八八)。在此，是以舍利弗與摩訶拘絺羅的問答作為註釋。

註七六：Seyyathāpi dve naḷakalāpiyo aññam nissāya tiṭṭheyyum. 這一部分，漢譯作為三蘆，全文極為詳細。譬如三蘆立於空地，輾轉相依，而得豎立，若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，輾轉相依，而得豎立，緣識名色，亦復如是，輾轉相依，而得成長。——成唯識論(卷三末)引用二蘆，將識解為第八識。

註七七：雜阿含卷十二(二八七)。……識有故名色有，我作是思惟時，齊識而遠，不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處……與此同

經的 SN.XII, 65. 以及有同樣文句的 DN. XIV, 2, 19. 卻異於漢譯，在述說識名色的相依關係之後，說：“此識由此退，不超越名色而進。”

(Paccudāvattati kho idaṃ viññāṇaṃ nāmarūpamhā nāparaṃ gacchati.) 較之漢譯，巴利本加了“超越名色 (nāmarūpamhā)”，雖是樹立了識之條件的名色，但從保留“此識由此退”而言，漢譯本的型態似乎是較古的。

註七八：雜阿含卷十二(二九四)。無明覆愛緣繫得此識身，如是內有識身，外有名色，此二緣生六觸入處(大正藏的此一部分斷句有誤)。——SN. XII, 19 大致一致，但 *Iti ayaṃ ceva kāyo bahiddhā ca nāmarūpam, irrhetaṃ dvayaṃ dvayaṃ paṭicca phasso saḷevāyatanāni (saḷevaphassāyatanāni)* 中，是以身(kayo)代替識身，另外，由於版本之別，也有以“觸(六入處)”代替六觸入處。雖然識與名色的關係曖昧不清，但將六入處包含於觸之中倒是極其明顯。又類似的經典，有雜阿含卷八(一九八)“我此識身，及外一切相”(SN.XVIII, 21. *imasmiṃca saviññāṇake kāye hahiddhā ca sabbanimittesu*)。“一切相”被置於相當於名色之處。

註七九：SN.XII, 27. 雜阿含卷十二(二九八)。

註八〇：MN. 44. (I, p.299.) SN. XXXI, 6. 雜阿含卷二十一(五六八)。

註八一：巴利本作爲“出息入息是身法與身相結合故”(Assāsapassāsā... kāyikā ete dhammā kāyapaṭibaddhā, tasmā...)，遠較漢譯本簡略。

註八二：Buddha, 7. Aufl., S.272ff.——從將無明解爲盲目性的意志，將行解爲意志(例如木村氏前引書，二五七頁)的解釋中，可以見到將無明解爲摩耶的叔本華的哲學。這種解釋在經藏中找不到根據，

關於這點請參照宇井氏《印度哲學研究》第二，二七三頁以下。

註八三：雜阿含卷十（二五六）。SN.XXXV,53,79.

註八四：雜阿含卷十（二五七、二五八）。SN.XXII,113,126-135.

註八五：SN.XII,2. 增壹阿含卷四十六（五）。

註八六：雜阿含卷十二（二九八）。

註八七：中阿含卷五八，大拘絺羅經（大正藏一，七九一頁上）。

註八八：宇井氏《印度哲學研究》第二，三三〇頁。“般若經、龍樹佛教的一切皆空說，不外是以其他的語言述說緣起說。”宇井氏認為相依關係是緣起說的根本意趣，而作下如是的結論。但若承認十二緣起系列的意義，則必須承認緣起說還沒有這麼徹底。因此，般若經以及龍樹的事業因此而更為清楚。

註八九：本書序論。參照七六頁。

註九〇：MN. 9. SN.XII,2. 雜阿含卷十二（二九八）、增壹阿含卷四十六（五）。巴利文之譯係依據宇井氏所譯。

註九一：赤沼氏在前引論文之處，提及大緣經及大因經也述說逆觀，但這是錯誤的說法。

註九二：雜阿含卷十二（二八七）、SN. XII, 65.

註九三：逆觀時，巴利本依然只列出十支，但漢譯本加上無明、行而成十二支。

註九四：Nirodho nirodhoti kho me bhikkhave pubbe ananussutesu dhammesu cakkhum udapādi nāṇāṃ udapādi paññā udapādi vijjā udapādi āloko udapādi. ——我於此法、自知自覺、成等正覺。

註九五：Evam khvāham addasaṃ purāṇaṃ maggaṃ purāṇaṅ-jasaṃ pubbakchi sammāsambuddhehi anuvātam. Katamo ca so purānamaggo… Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo… Tam

anugacchiṃ, tam anugacchanto jarāmaṇam abpatipadam
 abbaññāsim.——我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡、古仙人從
 此跡去、我今隨去、(我得隨去)、謂八聖道正見……正定、我從彼道、
 見老病死、老病死集、老病死滅、老病死滅道跡……行行集行滅行滅
 道跡。

註九六：宇井氏前引書第二，一八〇、一八二、二八四頁。

註九七：同上。二二八頁。

註九八：中阿含大拘絺羅經(大正藏一、七九〇頁)。MN. 43. (I.
 pp.292-293)智慧及識、此二法合不別，此二法不可別施設，所以者何？
 智慧所知即是識所識。Yā c'āvuso paññā yañ-ca viññāṇaṃ ime
 dhammā saṃsaṭṭhā no visaṃsaṭṭhā na ca labbhā imesaṃ
 dhammānaṃ vinibbhujitvā vinibbhuitvā nānākaraṇaṃ
 pannāpetuṃ.

註九九：同上。…paññā bhāvetabbā viññāṇaṃ pariññeyyaṃ.

註一〇〇：同上。智慧者有厭義無欲義見如真義。Paññā
 abhiññatthā pa riññatthā pahānatthā ti.

註一〇一：Geiger 將滅(nirodha)譯成 Aufheben (SN. S.25.)。

第三章 道諦

一、五蘊六入緣起說的意義

——日常性的、實踐性的現實存在的“法”之體系 實踐性的觀賞中的事實其本身之價值 觀法立場的當為其本身的價值、衆生應履行之“道” 原始佛教的實踐哲學——四諦

在緣起、六入、緣起等體系中所被析明的“法”，它是日常生活的經驗中實際存在的範疇，而不是學問性的認識之範疇。在自然的立場上被素樸掌握的現實，是基於這種法而存在，但這並不是意味著“認識”的成立。一般而言，在這種立場上，以日常生活的經驗作為“認識之前階段”的想法並不存在。它的確還不能成為學問性的（vorwissenschaftlich），既不是以它為前階段而展開學問性的認識，也沒有產生與它有關的反省。一般而言，其中沒有以外界的認識作為獨立的問題而加以處理的傾向。

外界的認知是感情、意欲與行為密切組合的一種具體的經驗因素，若缺乏這種因素，日常生活之經驗的具體性將被破壞，同時若不破壞此具體性，則不能追究這個因素。如是，知識、感情、意志等經常被視為是有密切關連的具體組織，不破壞此組織關連，而以其經驗內容的因素作為“法”而加以掌握的，就是五蘊、六入、緣起等系統。因此，“被見的”“被聞的”必定是作為“被感受的”“被渴

欲的”而存在，遠離這種狀態的自然并不存在。如同前述，在這種意義上，沒有純粹的自然的世界，只有日常生活的、具體的現實世界。因此，此時所說的“一切”，是以自然、精神為因素而包攝的具體的生之世界，是自然的立場上的實踐性的世界。

在這種世界中，衆生的生活（尤其是人類的的生活）成為中心，一切都隨著這種關心而被擺佈。一切存在者的“法”，是具有這樣的中心的實踐性的世界之範疇，自然的人生正是基於這種法而存在。因此，法是“有”的法的同時，這個“有”包含了自然的立場上的實踐性的生活。

但是，所謂一切是被感受被渴欲而存在，只是“有”的如實相而不是理想。因此，前述那種實踐性的世界之特徵——“價值的”，只是“有”，而不是“應該有”。在此，可找出此自然的立場，其值得注目的特殊性。絕不能將日常生活經驗中的價值判斷，當作是具有普遍有效性的事物。個個的評價只是個個的評價。此時的價值，與普遍有效的價值無關，事實上，只是在個個的意欲中所被追求的價值。

此價值本身是否是有效的價值，在此不成問題，以這種價值為目標，種種煩惱捲起漩渦，產生失望與苦的事實才是問題。因此，這種立場上的價值，不被視為是規範性的，只是被當作是事實上的“有”。實踐性的世界是價值的世界，就是在這種意義之上。如果價值的世界只限於“應有”的世界，在此，使用“價值的世界”一語是不妥當的。但是，即使不是普遍有效性的，被感受被渴欲而存在的事物，在日常生活上成為我們主要的關心對象，日常生活若以它為中心而運作，則此“作為價值被感受而存在的事物”是以實踐性的世界為其特徵，這是無法掩蓋的。

在真實裏，只不過是幻影的價值，在自然的立場上，卻是事實的價值。任何的存在，若不具有這種意義的價值，則具體上而言，它是不存在的。如是，與價值沒有關係的“有”不被採用，同時，“應該有”的價值也不被採用。在這點上，阿毘達磨的心所法論顯示出脫離原始佛教偏狹的立場的傾向。此時，“有”與“應該有”被樹立為有為的法，因此，行為的規範從自然的立場之實踐性的生活本身中被發現。但是，只要是立於無我緣起的思想範圍中，就不能在被感受被渴欲而存在中追求“道”。實踐的生活的“法”，不是人們所應履行之道，而是事實的人生狀態。

在此，明顯地顯示出自然的立場與觀法的立場之道，兩者有不同的位置。所謂觀法，是立於般若的立場，從而滅無明。無明滅於是行識乃至有生老死滅這是緣起說所說，如是，由於般若而被滅的法，不外是自然的立場上，實踐的生活的法，從而這些法之滅，就是意味著這種實踐的生活的止揚。亦即事實性的價值世界的“存在”被止揚。“有”的止揚不能從有本身導出。只有在超越有的立場（亦即當為）才有可能。在此，作為規範的價值世界也就顯現出來。所謂道，不外是滅有之道，因而顯現當為之道。如是，人類應履行之道，無法在自然的立場找到，只能見於觀法的立場。

若是如此，所謂般若的立場在尋找“有”的法的意義上，包含了人類學的認識，同時，在止揚有的意義上，建立了道德。原始佛教的哲學正是論理學中尖端的人類學的研究。原始佛教思想之概要的四諦說，就是述說苦諦、苦集諦、苦滅諦、苦滅道諦等，在無常、苦、無我中，最能顯示出苦諦，苦集苦滅二諦在緣起說中接受最徹底地研究，苦滅道諦作為八聖道而被詳細地述說（註一），四諦說本身并不包含任何積極的內容。然而，此說之所以愈到後代愈被重

視，是因為包括前述種種的體系而整理成一個緊密的組織。

這種整理方式，如同苦滅道諦這個詞語所顯示的，在苦滅道的認識上達到頂點。在述說五蘊無常的經典上，說只有經由苦諦才可解脫，但並沒有說何以這種法之認識是解脫，卻是在說苦之集與滅的緣起說上，說明因無明滅而一切皆滅的理由；法之認識是朝向滅而推進，因而，作為滅之道而顯現的理由也就清楚了。苦集滅道的四諦說可視為是基於此說而將滅之道置於頂點。若從這個立場看來，研究無常、苦、無我乃至緣起說中事實性的實踐的世界，可說是為了述說滅之道。我們將原始佛教的哲學全體稱為實踐哲學的原因即在於此。使實踐的世界存在的法的認識，若能直接成為止揚此世界的實踐之道，則於此範圍之內的認識不能稱為哲學；但是，可以將“法的認識是實踐性的滅之道的認識”稱為哲學。

以下我們想探討的是：基於這種解釋的般若的立場，其所建立的道德是如何的景況？

二、無我的立場與道德的建立

——苦之滅的意義 要求從苦解脫的意義 對否定現實性的實踐性的生活之道德的一些疑問 不是單純地否定，而是止揚 地上任務的意義 此一立場的弱點與其後的發展

在“無我”的立場上，道德是否能被建立？這是一個問題。Walleser（註二）將“無我”的思想區別為：（一）如同在佛教中，將我的所有的先驗意義否定掉；（二）不觸及超越的主觀，而只是否定個我的個人性的獨立。在第二項中，因絕對的主觀之普遍的目的流入被否定的個我之中，因此，在符合被否定的個我的意義上，可

以述說真的道德；但在第一項中，因為只是以“無苦”為目的，只重視利己性的、個人性的幸福，因此不能述說道德（註三）。而且為了填補這種缺陷使道德性的世界秩序能進入無我、無常的思想中，因而導入了業說。但是，Walleser 並不認為業說的導入是成功的。業若是不允許論議的事實，則它本來的意義是神秘的，將它導入只不過是使問題稍往前推進。因此，他認為論理學在此並沒有得到根據。

有關業說，今暫且不論。“無我”的立場果真不能建立道德嗎？自然的立場上的人生是無常、苦，脫離這種苦即是解脫。若只是著重在苦樂之上，則將這種立場比為伊比鳩魯式的快樂主義也不無道理。但是，在無我緣起的立場上，苦受樂受都是無常的有的法，不是以無常苦為緣的樂受並不存在。如同說寂滅為樂，在將涅槃稱為“樂”的場合上，它不是意味著與苦受相對的樂受，而是指與無常、繫縛等同義的“苦”之消滅。

這種意義的苦滅，是無明行識乃至生老死之滅（也就是自然的立場上的一切存在之滅），是脫離一切制約的絕對性的自由。因此，必須與只是滅除個人性的經驗性的痛苦狀態有所區別。在沒有識別、沒有名色乃至沒有渴欲沒有取著的“滅”中（也就是在沒有自他苦樂之別的存在之滅中），如何能去考慮到利己性的、個人的幸福？

若是如此，則 Walleser 將要求解脫苦，視為只是追求利己的、個人的幸福，這種見解顯然是錯誤的。要求從苦解脫，就是要求從無常繫縛中解脫，換言之，是要求止揚自然的立場而立於智慧的立場、自由的立場。在將“我”的所有先驗的意義加以否定的立場上，不能將這種要求歸於絕對主觀之普遍目的而考慮，但也不能從自

然的立場本身中找出它的根據。

若立於自然的立場而自然地生存，即使努力地排斥經驗性的苦，追求經驗性的樂；或遠離執著心，達到平靜的心理狀態，但這些都只是處於自然立場的內部，並不能超越或否定自然立場本身。因此，止揚自然的立場的要求，不能從自然的立場本身生起。在阿毘達磨的五法論考慮到以善地法為心所法之前，緣起法被認為是隨增所有煩惱的法，而不是滅的法。然而，這種要求的根據何在？我們只能在止揚它的要求本身中（即滅的要求本身之中）尋求。

如同前述，自然的立場之所以被自覺為自然的立場，是因為立於更高的立場（般若的立場）之故。自然的立場的否定或超越的要求，是以這樣的自覺（亦即般若的立場）為前題。即使這種要求在自然的立場上可以產生，但它仍必須從智慧的立場產生。在自然的立場之內，這種立場的自我否定（滅的作用），是作為解脫的要求而出現。絕對主觀的普遍目的這種概念所意味的，可以由於徹底地排除主觀，而在要求解脫的本質“朝向滅的作用”中找到。朝向滅的作用就是止揚有而顯現應該有的作用。這種作用之方向的寂滅涅槃，正是“理想”，正是“絕對善”。總之，不能因為說“無我”，而認為道德不能建立。

雖是如此，但認為它危害道德之建立則不無道理。因為，在這裏我們完全看不到常識性的道德愚識，而當為也是在揚棄自然的立場時才出現。若沒有解脫的要求而只是純粹地立於自然的立場，則不能有道德。人們由於自然的傾向而追求事實性的價值，但並不追求當為的價值。然而，當為顯現之時，它是否定這種實踐的生活，而不是依據實踐的生活而實現其自身中的價值的事物。若是如此，我們豈不是不能有這種實踐的生活軌範的道德？這個疑問成

爲對有效的價值（以道德的價值爲根底）能否實現的疑問。

在佛教的影響之下，完全不會有西洋文化的發展。西洋文化若從其最內層的本質看來，是基於確信人類是經由將他們置於地上生活的某人之力，而來完成其地上的任務。教導背負十字架，忍耐淨化地上之苦的宗教，其所指出的地上任務，以及教導逃離佛教所說的種種苦與地上生活的宗教，兩者所指出的地上任務，完全不同。以忍苦爲幸福的基督教思想，在佛教中并不存在。甚且，西洋文化中的“個人的人格”“我的發展”，在亞細亞人而言，具有完全不同的意義。因此，比起認爲“我”“個我”都不具有本質的佛教而言，基督教是屬於完全不同意義的人格宗教（註四）。也就是在此可發現西洋文化是重視地上任務之完成與人格之發展，而佛教則是逃避地上生活并且較不重視人格。西洋意義的文化在此無法成立。

這種疑問之所以產生，是由於不瞭解滅之道是止揚自然的立場的途徑。當爲的確是實踐的生活之否定，但這種否定不只是滅卻。換言之，實踐的生活被滅的作用滲透，變成“般若的立場的實踐的生活”這種具體化的滅的作用。這種實踐的生活與基於法而“有”的實踐的生活，在原理上，兩者不相同。人類的愛在此成爲慈悲。事實性的價值之追求，在此成爲當爲價值之實現。

在這個意義上，道德不被認爲是事實性的“有”的實踐性的生活規範，而是將此生活變成應該有的規範。在此，在自然的傾向中所被指向的價值，與出現於價值之否定上的真實的價值，有嚴格的區別，而道德的意義只見於後者之中。因而，不放棄其地上之任務，并課以最嚴峻之任務。

在此所指向的苦之滅，不是意味著“以忍苦爲幸福”的滅——這種經驗性的個人的痛苦。我的苦，他的苦只能就自然的立場的

內部而言；在觀法的立場所說的苦，不外是與無常同義的存在的法。從而，是意味著在經驗上不問自他，並且通於過去、未來、現在，是人類生物的一切苦。這種苦之滅不能因自己一人逃避地上生活、滅除經驗性的苦而實現。它必須是因超個人性而被實現的“無常苦的世界之克服”。

被認為是逃避地上生活的“出家生活”，不是放棄家族或市民的義務，反而是根本性的完成真正的義務。任何宗教的出家生活，隨著教團之固定，雖墮落成只是注重外在規定。但是，精神上仍是意味著要在地上生活之內徹底實現滅的理想。但當這種精神涸竭之時，維摩居士般的表現，使得這種理想具體化。我們只要想起阿育王為道德所作的努力——這一歷史事例，就可以知道滅之道如何努力實現地上生活中的熱烈的價值。阿育王在他的“法的宣揚”中所說的，正是期望全人類（不是一己）全部生物到達“苦之滅”的理想。換言之，就是慈悲。經由這種慈悲，他想要改善世界。

如是，我們認為作為滅之道的無我緣起的立場，顯然還是可以建立起道德。其建立之弱點與其說是在無我或逃避地上生活，不如說是在其他之處。前面，我們發現要求解脫的本質在於朝向滅的作用。這種要求即使是產生在自然的立場中，但它必須是從般若的立場所產生出的。然而，如果當為在自然的立場中，作為自然的立場其本身的否定而出現，則般若必須在作為般若出現以前，已藏在自然的立場的深處，滅也必須在無明滅以前存在於無明之根底。

被稱為心理學的、倫理學的阿毘達磨心所法論的這些問題，在思考意識中的慚愧、無貪、無瞋、不害這些法時，已找到解決之道，但直到發展出無明的領域為空所涵蓋，有為法是以空為根源的思

想時，才完全被解決。至此，所謂當為是意味自然的立場歸於其本身的根源，解脫的要求成為對根源的思慕。但在緣起說的思想中，這個問題尚未被解決。因此，自然的立場與般若的立場還是截然不同，後者也只是佛陀所證示的法的認識而已。因此，仍然沒有說明為什麼：不欲獲得、不想望法之認識的凡夫也能具有解脫之要求的理由。

更且，如果在事實上，有解脫的要求，則必須追問這種“存在”的法是什麼？不同於以念定慧信勤為心所法的五法論，在五蘊六入緣起等法之中，見不到否定、超越自然的立場的法。如是，“有”與“應有”之間不能取得聯繫。以滅之道為當為的理由，最後只有歸於證示般若的佛陀的權威。滅之道是過去諸佛所行之道，也是釋迦佛所行之道。因此，也是人類應該行走之道。如是，因為對導師的歸依而解決究極的問題，才是這個立場的哲學的弱點。

三、人類應履行之道——八正道

——正見的意義 既是開始也是結束的正見 正思的意義 正語的意義 正業的意義 正命的意義 正精進、正念——從正思、正語、正業、正命中實現正見的方式 正精進、正念的意義 作為七支之統一的正定 正定的意義 結論

無論是否有上述的弱點，作為滅之道的道德還是被建立。道諦、八聖道正是人類應行走之道。不是只適合僧侶的修道法。如同 Oldenberg 所說（註五），律藏中的波羅提木叉，並沒有論理的意義，只應解為具有法律意味的僧院生活規則，但八聖道是全體眾人都適用的。

關於八聖道的原意及其變遷，宇井伯壽的研究是極其精細又優秀（註六）。他首先批評經藏中八聖道的註釋（註七），并析明它所傳述的，並不是原始意義，其次在根本佛教思想的關聯上，他探討八聖道本來應具有的意義，以及八道之間的有機的、必然的關係。更且析明本來的八聖道因與被總括為修行道之大綱的戒定慧或戒定慧解脫等連結，在意義有了重大變遷的過程。的確，我們在他的研究中，依據經典的新古，可以發現人類應履行之道的八聖道，如何隨著僧團生活之固定，而染上僧團的色彩，而被剝奪了其本來的普遍性。

當開始作出註釋之後，對於作為道諦的八聖道，已作出如下的解釋：正見（知道四諦）、——正思（出家、無恚、無害的思惟）、——正語（遠離妄語、兩舌、惡口、綺語）、——正業（遠離殺生、偷盜、邪淫）、——正命（合於法的正確的衣食住）、——正精進（趨向善的四種精進）、——正念（身受心法觀的四種念住）、——正定（四禪）。經典將正語、正業、正命（註八）解為沙門瞿曇所行的簡單小戒，將正精進、正念解為三十七道品中的四正勤、四念處；其中的任何一支都是跟隨佛陀的出家者所行的戒行修道。

但是，在單獨的八聖道的註釋中，這些戒行修道是“被煩惱所縛而趨向善的世俗之道”，它與神聖的、脫離煩惱的、出世間的“道之道”（註九）相對。例如，遠離殺盜淫是趨善的世俗道的“正業”，但神聖的出世間正業，不只是離此三惡行，並且是除去所有的身惡行（註一〇），而將無煩惱的心之“不樂著”“自由”表現於行為上。這種世俗與出世間的對立，一方面是反對最初的註釋因過份依據僧團生活而限定了八聖道的意義；另一方面反映出僧團生活由於特殊的生活樣式而開始限定自己過有別於世俗的生活。像這樣，不

問世俗或出世間，八聖道原是一般人必行之道，遂逐漸地被忽視了。

在經藏最古層的經典中，正見 (sammādiṭṭhi) 被當作真實的般若 (sammappaññā)。“應當正確地觀察眼之無常。如是觀察名爲正見。因此正觀生厭，從而離喜貪，因離喜貪，我們說心正解脫 (註一一)。”這與述說五蘊六入無常、苦、無我的經典同一類型。因此，我們必須以“正見”爲真實的認識。換言之，這是無明之滅。這種真的認識不只是理論上的理解而是體現，是從自然的立場脫離的具體解脫。無明之滅必須是行識等之滅。這種體現 (即無明之滅的實現) 在此成爲正面的問題。八聖道的第二支以下，就是實現之道。在實現之道中，真實的認識實現它本身，而且成爲它本身。所謂厭生喜貪滅并非是由正見而引起的“他物”，而是正見本身。

、特此正見註釋爲知道四諦，只以知道四諦爲真實之認識未必是謬見，但顯示真實的認識 (正見) 就是實踐之道的高次認識 (八聖道之體系)，以及以此高次的認識爲頂點的四諦體系，兩者必須與其體系中的正見有所區別。若不如此，而將無常苦乃至緣起的法的認識 (正見) 就是滅之道的這種道諦的認識解爲正見，則必須述說高次的正見更且是滅之道的高次的道諦。而且，在此初次的道諦之中，正見同時被註釋爲前述那種高次的正見。這是很明顯的矛盾 (註一二)。

更且，在其後的註釋中，將正見解爲是“有佈施、有祭祀、有供犧 (或呪說)、有善惡業之果報、有此世、有彼世、有母有父、更且此世有真人往至善處，自知證此世彼世 (註一三)”的認識，這顯示流行在當時外道思想中的問題已經侵入佛教，是已脫離原始佛教根本立場的解釋。

如果正見是這種無常、苦、無我乃至緣起的法的認識，從而是無明之滅，則自然的立場就被自覺、被止揚。但是，在緣起的逆觀中，“若無明滅則行滅”的滅的法被認識，以及此認識是其本身的無明之滅兩者必須有所區別。爲了是無明之滅，這種認識必須被實現。不只是抽象性的知，而且必須是具體性的知（即體得）。“真的知是形成之意（註一四）”，因此，正見爲了是真正的正見，必須包含成爲完成者的完成的過程。因此，我們在可能性、實現之道程、實現之完成等三種型態中思考正見，於其中能找到正見形成其自身的過程。被實現的正見與實現路程之出發點上的正見并非不同，但沒有實現的正見，不是真正的正見。因此，正見既是開始也是終結。作爲實現之道的正思乃至正定，在這種意義上，是正見本身的運動，也就是朝向滅的作用，是滅之道。

第二的正思(sammāsaṅkappa)是正確的意之作用(思惟)(註一五)。一般而言，意之作用是行的一種；就正見而言，行必須滅，但正確的意之作用是朝向滅的作用，而不是會展開感受、渴欲等的作用。因此，具有否定作用的思惟，被視爲是實現正見的第一步。註釋解爲“思惟出家、無恚、無害”（註一六），毫無疑問，這些思惟當然是正思。所謂思惟出家，就是思惟脫離自然的日常生活，亦即使滅的作用滲透進入自然的家族生活，在意上否定自然的家族生活，從而意味著家族財寶等價值之否定。

所謂思惟無恚，同樣是在意上否定恚；思惟無害，就是在意上滅害，都是朝向滅的意之作用。但朝向滅的意不限於此三者。怨恨、嫉妬、驕慢、邪慳、誑諂等種種煩惱，也同樣必須在意的作用上變成滅。

一般而言，意行其全體皆成爲否定的作用，這就是正思。而

且，我們在前面將意行解為心理上的行，這是基於將行 (act) 分為意行 (volitional spiritual act)、口行 (表現在語言的行、act of verbal expression)、身行 (physical act) 的分類法，並不是將意欲與行為加以分離，而是將意欲性的行視為行為的一個領域。因此，傷害生物的行為，包含意行、口行、身行等三種因素，從而，它的滅變成無害的思惟，同時不得不成為口行、身行的無害。這種情況下，只是將“無害”的思惟分配在正思、“殺生之遠離”分配在正業，而不考慮無害之思惟與殺生之遠離，兩者內在關係的那種註釋不能說是妥當的。被當作戒的固定德目，分配在八聖道，卻失掉了八聖道的原意，正是基於前述的理由。所謂正思，不外是心理性的行否定其自身而朝向滅的作用。

第三的正語 (sammāvācā)，如同前述，作為語言之表現的行，是否定它本身而朝向滅的作用。換言之，是正見 (無明之滅) 被具體化地表現在語言之上。遠離妄語、兩舌、惡口、綺語只不過是正語之一端。一般而言，自然的立場上的煩惱的語言表現被否定，因此不得不成為完全否定本身的表現。若是作為滅的表現，惡口綺語之類也能成為正語。例如用來對付外道邪見的惡口，是顯現正見的正語。如是，在語言的表現上顯現出滅，這要以能稱為朝向滅的作用的意為前題。若在意上沒有滅掉害心、怨恨、嫉妬等等，而只是在語言上表現沒有害或沒有怨，則這種表現不是滅的表現。

第四的正業 (sammākammanta) 是正確的身行，也就是使外在的行為，成為朝向滅的作用。註釋中所說的遠離殺盜淫，也只是其中的一端。怨恨、嫉妬、嬌慢、貪欲等種種煩惱，是殺盜淫以外的種種外在行為。即使是世俗性的道，也不能不遠離這些行為而述說正確的行為。何況，在實現無用之滅的外在行為上，必須顯現一

切煩惱之滅。因此，正業應以意朝向滅的作用，語言能成爲滅的表現爲前題。內有嫉妬，而且表現在語言上，但外在的行爲卻被消滅，這是不可能的。

如是，正思正語正業是彼此緊密而關連地實現正見。在此，闡明了在行爲的整個範圍中，當爲的滅的理想成爲應實現的最高義務之道。但是，在自然的生活中，除了這些道德性的行爲所止揚的領域之外，還有更重要的領域存在。這些是衣食住等經濟生活。取食穿衣這種單純地爲了生存的行爲，通常被視爲與價值毫無關連而被置於道德的範圍之外，但是，取食這種行爲一方面是自然欲望之滿足，一方面若是意味著這種欲望之止揚，則縱然在這種行爲中，也能實現滅的理想。

第五的正命 (sammā-ājīva) 是正確的經濟生活，在衣食住中實現正見。這種傾向也可見於將救主的信仰具體化地表現在食事議式中的基督教團裏，但在此所被具體化的是無明之滅而不是對佛陀的信仰。不是將麵包與血當作救主的血、肉而攝取，而是爲了實現食欲之止揚而攝取。這與爲了顯現靈而禁制肉食的中世禁欲生活有相通之處，但是它不是單純的欲之否定，而是欲之止揚，因而期望從這種正命的精神（如同其後維摩居士所顯現的），在自然性的衣食住之中，產生實現滅的理想，這是不能忽視的。

註釋特此解爲外道邪惡生活法之否定，或是註爲“如法的追求衣被、欲食、床榻、湯藥、諸生活具（註一七）”。當考慮到教團生活的戒條的大部分，都是衣食住的規則，則在此將正命解爲合於教團規則的生活法應無須置疑。但是，正命的精神是在衣食住上實現滅，而不是他律性的服從規則。教團規則的確是實現滅的生活法的指示，但當它固定地成爲教團法律，成爲他律性的束縛後，自然

生起了維摩經中那種反動。要言之，正命之道是衣食住道德化之道，並不是成立於這種的戒條之上，反而是這些戒條的基礎。

經由以上所述，可知滅的作用滲透自然生活的整個領域，實現了自然的立場之止揚。像這樣的止揚，因為是對自然的立場的自我克服，因此，不是自然而存在，而是被要求。因此必須是朝向理想不斷地努力策勵，專念集注。以正思正語正業正命而實現正見，就是基於這種努力的專念。第六的正精進 (sammāvāyāma) 是正確的努力策勵，亦即朝向滅的作用的努力，第七的正念 (sammāsati) 是正確的專念集注，也就是專念於朝向滅的作用。

註釋云：“努力得正見是正精進，專念集注得正見是正念。因此，正見、正精進、正念三法與正見結合有關連（註一八）。”更且，“努力得正思（正語正業正命）是正精進，專念集注得正思（正語正業正命）是正念。因此，正見、正精進、正念等三法與正思（正語、正業、正命）結合關連（同註一八）”，正是述說如同正見是經由正精進、正念而實現，作為正見之實現的正思等也是經由正精進、正念而實現。

這種註釋，一方面抹殺八聖道的普遍性，一方面努力述說八聖道各支之間的內在關聯，從重複地述說“正見被置於最初的理由”看來，前述的解釋未必不妥當。與正思結合的正見，被註為“將邪思見為邪思，將正思見為正思”，但漢譯本卻是以此為正思（同註一八）。這種差異似乎相當不可解，但是，以正思為正思而自覺，不外是自覺意行是朝向滅的作用，因此，它是正見的同時，它也是被正思所實現的正見。

前面註釋的歧異，反而顯現出正見既是開始又是結束。若是如此，則正見被實現時，正思乃至正命是其具體化的過程，正精進、

正念正是引起此一過程的方法。換言之，是實現的實質與形式。從而，正見→正思、正語、正業、正命的過程，被正見、正精進、正念的形式所含攝。也就是正見（正思、正語、正業、正命）、正精進、正念（註一九）。

正精進明白地顯示出八聖道是當為之道。它是努力，但它不是如同自然的生活的努力那樣，追求為煩惱所束縛的事實性的價值，而是在滅的作用上努力，也就是朝向滅，在究極上歸於滅的努力。此中，存在著一種努力，這種努力是止揚“有”而提高“應該有”的努力。這種努力與正見密切結合，而成為實現正思乃至正命的方法，這可視為正顯示出若不克服自然的傾向，絕不停止的當為之力。這種止揚的努力必須伴隨著掌握住這種止揚的專念集注。它不是對於差別性的存在者的專念集注，而是對於差別的克服，對於滅的專念集注。

註釋在解為“在身體（或受、心、法），克服世間的貪欲悲哀、專注地以清醒的心專念集注住於身觀（註二〇）”時，身觀不單單是觀察身體，而且是觀察身體之不淨，斷絕欲想。從而住於身觀不外是專念集注身體之否定。

述說“念”的意義的其他經典（註二一），說：“去、返、環顧四周、伸縮手足、著上衣下衣、持鉢、吃喝吞飲、大小便、行止坐立、臥起、將具有充分意識的行為（或在心眼裏清楚地看——*sampajāna-kārī*）稱為有 *sati-sampajāna*。”Rhys Davids 將在心眼裏被見的解為“被去或回來這些行為所包含的所有事物——行為的直接對象、行為是否合於更高的目的的論理意義，以及在外在行為的現象之根底的真實的事實（註二三）”。被并列在此的行為，通常屬於不具有論理意義的範圍，因此，在帶有論理的意義上，這些不得不成為

正命。在正命的行為之根底的“真實的事實”是滅之實現。亦即不是事實而是當為。

因此，被說成“充分地去意識”或“在心眼所見”的“念”的意義，是對滅的專念集注。在正命上實現正見時（註二三），日常坐臥生活的所有瞬間，必須是對滅的專念集注。如是，無論採取哪個註釋，都是將正念解為朝向滅的專念集注。

經由以上的敘述，應可以得知正見在開始，而且正見正精進正念在正思乃至正命之上結合關連的理由。剩下來的問題是正定為何在最後。關於這個問題，上來所引用的註釋經（註二四）的前面，有如下一段文字：“說有助緣有資具的聖正定。……亦即正見乃至正念。這七支所準備的心一境相（cittassa ekaggatā），稱為有助緣有資具的聖正定。”在此，正見乃至正念成為正定之緣，被認為是正定的預備資具，這七支所朝宗的心之統一，被認為是正定。

如是以正定為七支之統一的經典，接著熱烈地討論為何將正見置於最初，縱然其中容納了一些不徹底的註釋，但就全體而言，可說已正確地把握住八聖道的意義（註二五）。依據正精進、正念而以正思乃至正命所實現的正見，是由於實現無差別的心一境相而完成其本身。最初之正見，也由於正定的完成而成為最後之正見。心一境相其本身在此不具有獨立的意義，只有透過正思乃至正念而被實現（亦即七支之統一），正見才具有意義。在這種意義上，正定是完成真實的認識的最後之“道”，同時，也是實現絕對自由的最後因素。

註釋以四禪為正定，但是，四禪不是佛教固有之行，而且在其他的場合，四禪是四無色定的前階段，是否真能顯示正定的意義還是個問題。被稱為四禪四無色的定與四禪四無色定有所差別。

只要是朝向滅的作用的定，就可稱為正定。四禪四無色之說，在“禪定的觀察”上，不外是基於正定的概念而將禪定的心境作心理學性的分類。反之，我們無法從四禪之心理學性的觀察獲得正定之概念。

就這點而言，異於四禪四無色這種有組織的禪定觀察，例如中阿含的小空經、大空經（註二六），可視為是在顯示正定的本來意義。小空經首先舉出“行空”（*Suññatāvihāra*）為主題，敘述此行空經過種種階段，到達無想心定（*animitta cetosamādhī*）。第一階段，捨離“村”想、“人”想，經由“森”想思念統一（*ekatta*）（註二七）。其次是捨棄森想經由“地”想，更且捨棄地想，經由“無限空前之領域”的想，又捨此而經由“無限識之領域”的想，其次經由“非存在之領域”的想，時常統一思念，最後也捨此“非存在”領域的“想”，在無任何想，不被為作的“心之定”中統一思念（註二八）。經由這些階段，我們可以看出“行空”被視為極其重要且經常被提及。以行空為心之統一而予以階段性的實現時，也就是統一隨著滅之實現度而被提高。在此可看到正定的本來意義。它是“朝向滅的作用的心之統一”。統一，因“空”而被實現，在實現完成之時，它就是空，也就是滅（涅槃）。這是正見的完成。

八聖道是作為人所應行走之道而設立，經由以上的敘述大致已可知曉。人類應走之道是實現真實的認識之道，同時也是實現絕對的善、絕對的自由之道。真理的實現與善的實現兩者為一之說，在此也適用。因此，我們必須定下兩件事。（一）所謂“苦之滅”不是經驗性的個人的苦痛之滅卻，而是意味著無常苦的“有”之止揚，是絕對的自由之實現。（二）它應是一般人的行為規範，而不是特殊的人或僧侶的修行之道。

關於第(一)項，我們認為阿育王誥是一份比現形經藏更古、更爲有力的資料，它是源於原始佛教之精神的產物；而且它將“苦之滅”解爲超個人性的慈悲之實現，正可以作爲經藏以外的確實證據。以輪回轉生的信仰爲基礎的個人性的、功利性的道德，在經藏中雖是被大量的述說，但它與實現無我緣起法之認識的道德，立場完全不同。同樣的，遠離殺盜淫，雖被稱爲是善業，但它究竟被當作是爲了來世自己可以從痛苦中解脫的善業？或被認爲是作爲實現滅的理想之行爲？這兩種的差異，根本上是不同的。

關於第(二)項，不得不注意經藏末期中，教團中所熱心製作的僧侶修行法的組織與前述八聖道兩者的區別。作爲最有包括性的分類而被重視的戒定慧三學（如同宇井氏的研究所示）（註二九），也只是一種以詳述經典爲前題而作出的法數；戒、定、慧這種的順序，縱然是含有進入教團修行的過程之意，但一般而言，它不能有作爲實現理想之道而發揮當爲之意義。尊重這個順序，而將八聖道的第二及至第七稱爲倫理的範圍，并以此爲非論理的精神集中（定）之前階段，或特此定解爲認識（慧）之前階段（註三〇）。若依此說，則完全無法解釋以正見爲八聖道之首的理由，并且戒的倫理性的意義也不能得其根據。其他四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支等等的法數名目，雖也是教團生活中修行法之組織，但很難說是在顯示道德的原理。如同戒、定、慧三學以戒爲首，信、精進、念、定、慧五根，也是以信爲首，但這類個問題只是教團生活中特有的。何況述說神通力之獲得的四神足，更是與神話式的佛教學文學相同，應被置於佛教哲學的範圍之外。

四、輪回思想與無我思想是否屬同一體系

——很難將兩種思想調和的理由 對結合兩者的輪回思想之解釋的批判經典所說的輪回思想 無我的立場與輪回緣起思想與輪回

在前面所舉出的兩項之中，尤其是第（一）項，由於關連到佛教思想中有名的業與輪回的思想，因此想再詳細地討論。

如同 Oldenberg 所說“從存在到存在的靈魂之流轉指出道徑。由於現世不圓滿的命運，而希求來世獲得較好的命運安排的世界結構（Weltmechanismus）（註三一）”的“業”之思想，早在佛教之前就已存在於印度。而且在阿含經典中也頻頻出現，這已無需我們再冗述。但是“靈魂的輪回轉生”這種思想，果真與無我之思想屬於同一體系嗎？這種問題自古已被注意到（註三二），並且有人嘗試將輪回思想從佛教根本思想中抽離出來（註三三）。駁斥這種嘗試而認為輪回思想是“佛教思想之基礎（同註三一）”或認為“在佛教人生觀上，具有最重要的意義（註三四）”的人，當然也意識到前述的困境，並且以除卻此難題作為解釋輪回思想的主要問題。在此，我們也想從這種所謂的“困境”中導出問題。

輪回思想與無我思想的調合所以發生困難，這是因為在轉生之道途中，輪回思想是基於保持自我同一的“我”或“靈魂”的信仰，而無我思想則是徹底地主張排除這種“我”或“靈魂”。調合如此明顯差異的兩種思想，本來是不可能的，根本不能成為問題。但是，難以調合的問題卻是在於認為這兩種思想都是佛陀所說，因此，其內部不得不有結合。亦即真正的困難所在，不是在於能否調合這

兩種思想，而是在於要將這兩種思想都歸於由佛陀所出。

若是如此，為什麼我們必須將這兩種思想視為出自同一人的思想？理由相當簡單，因為在阿含經中，有述說無我的經典，同時也包含述說輪回思想的經典。甚至在某些經典中，兩者被混合地敘述。而敘述者都是佛陀。——因此，問題又轉移到原典批評的領域。

阿含經典真是忠實地傳達佛陀的思想嗎？以佛陀為主角的經典所述說的思想，難道不會與歷史人物的釋迦的思想有差異？原始教團中種種差異的傾向、思潮等，難道不會製作出同樣是以佛陀為主角而思想卻完全差異的經典？若根據前述這些問題的探討，則將兩種不同的思想全然歸於佛陀的這種立場，嚴格說來是應受批判。兩種不同的思想畢竟是兩種不同的思想，兩者雖然在原始教團就已存在，但我們沒有必要一定得作出兩者有內在統一的解釋。何況，後代教團努力調合兩者的行為，並不能作為兩者本來就是調合的證據，無寧正是它的反證。

如是，解釋輪回思想的困難，實際上可歸於原典批評之不足。不警覺此不足，而嘗試將無我思想與輪回思想結合的那種解釋，對我們而言，似乎使輪回思想成為更不可解。或說：“若依從佛陀，則吾人之生命不因死而同時滅絕。意識性的活動雖然伴隨五根之破壞而休止，但生之根本意志（無明）卻是以生時的經驗（業）為性格而繼續留下痕跡。而且，於此性格中若加以開發，則當然會具備成為五蘊的可能性；而且隨著性格，更具有將自己實現為特定有情的創造力。只是不能將此生命之當體解為如同空間性的存在……”。這正是佛教中的輪回主體異於通常說的半物質性的靈魂觀之處，若依佛陀的真諦見地而觀，此當體之生命應屬於現在所說的第四

次元(The fourth dimension)的範圍。而這正是佛教輪回觀之極其難解之處。……若是如此，則此當體之生命要如何再次實現自己？……以乾闥婆或識為名的生命，以父母的和合為緣，將自己實現為胎生的有情而出發。至此，超空間性的生命，至少在身體上接受空間性的規定，亦即獲得一定的身份。如是，經過所謂的胎內五位，終於出生，營求基於其身份的實際活動。此即再生(註三五)。”

根據這種解釋，輪回主體是屬於第四次元的“生命之當體”，是由於妊娠出生而成為空間性的存在的人。又，在死亡之時，此“生命之當體”作為“被給予性格的意志”而繼續存在，而且依其性格再次創造自己為特定之有情。若是如此，則此輪回主體即使不被稱為“我”或“靈魂”，但它必須是具有特殊性格的某者。然而，若允許說這樣的自我同一，則將墮入有我論。因此，為了與無我的思想一致，必須主張特殊的性格是會變化的。

此地所說的性格，就是“意志被附上習慣的性格”“生命在營造自我創造時的內在規定”(註三六)的業，但這種業，由於“其本質是具有創造力的意志”，所以是“經由自己之力而創造未來”(註三七)，“不斷地變化，將從前的經驗吸收成為自己，以此為原動力向前推進的創造的進化(註三八)”。於其中，我們見到由於生之意志本身是創造性的，所以在意志中所被刻劃出的“性格”也是創造性的、變化性的。

是“生命的流動性的變化”同時是“生命的內在規定”的性格如果也是“不斷地變化”，則“性格”的意義何在？若以“切離性格的生命”為A，則“因為A的本來性質，一刻也不休止，因此，其活動直接為自身帶來一種性格。以此為A'。A'基於被給予的性格而活動，

帶來 A" 的性格（註三九）”。若是如此，變化的是生命而不是性格。A' 的性格與 A" 的性格以它不會變化的特殊性，成爲生命變化的基礎。“從幼蟲成爲蛹，從蛹成爲蛾，就外在而言，雖然完全不同，但追根究底，總是由同一蟲體而出的變化（註四〇）。”同一蟲體雖有變化，但幼蟲的特殊性與蛹的特殊性沒有變化。所謂特殊性會變化也就是沒有特殊性，因此，幼蟲與蛹不能區別，同一蟲體的變化不能成立。若是如此，以 A'A" 之例而言，生命或意志不外是從一種性格轉移或變化成另外的性格。

輪回的主體是生之意志，而不是被給予特殊性格的意志。換言之，只有生命的流動變化，而沒有“輪回”。“佛陀只要是在變化之上建立輪回，則佛教之輪回論已經不是文義上的輪回說。……變化的當體就是輪回，沒有在空間往返的靈魂。亦即如同不是幼蟲死了成爲蛹、蛾，而是蟲直接變化成爲蛹、蛾；我們的生命也改變其本身，不久之後，成爲馬、牛或在地獄、天堂。所有業自身(?)會變成其本身。此名之爲輪回（註四一）。”若是如此，則這與說輪回思想在佛教中失其本來意義是相同的。

我們無法理解前述那種非輪回說之輪回說。比起那種解釋更不可解的是：在前述的解釋中雖然反覆出現“若依佛陀的話”，但在阿含經典中，很難找到證據。出現在經典中的輪回思想絕不是前面所述的那麼難以理解。最常出現的思想是：由於造作惡業，人死後墮於地獄、畜生、即使出生在人間也會獲得短命、下賤、醜惡等果報；若積善業則死後能生天，若生於人間即得長命、高貴、殊勝等果報（註四二）。這是業之輪回的意義，因而 Oldenberg 也在“道德的酬應”上，探尋輪回思想的中心意義。這種道德的酬應，若不是指同一的人格去接受由自己的業所引出的報應，就失其意義。從

輪回思想開始作為輪回思想的歷史關係，或從道德的酬應之思想的論理意義而言，這當然是應該被承認的。

關於這點，經典中有很明顯地敘述。“你的惡業不是來自你的母親，也不是來自你的父親、兄弟、姊妹、朋友、親族、禁欲行者、婆羅門、諸神等等。你自己造了惡業，必須自己遭受果報（註四三）。”喜於殺害生物者，死後生於地獄中；嘗受殺生之惡果者必是造作殺生者。因此，不能不承認輪回主體的同一的“我”。只要是輪回思想，在這一點上就無法動搖。因此，童女迦葉再三地向否定他世、再生，以及善惡業果報的婆羅門闡述靈魂之存在（註四四）。其問答如下：

（一）問：“我屢次囑咐頻臨死亡的造作惡業者，如果他們再生於地獄就請他們來告訴我他們所受的業報，他們也都許下承諾，但到現在一直都没有人來告訴我。”

答：“這是當然之事。獄鬼不可能釋放被拘捕者。墮入地獄者不能被釋放回來。”

（二）問：“我也屢次請求積聚善業者回來報告其生天之果報，但仍是沒有音信。”

答：“這也是當然之事。一旦生於天上，自然不願意回到人間。”

（三）問：“生於忉利天是何景況？”

答：“忉利天的一天等於地上的百年。因此即使想在生於忉利天的兩三天后回到人間來向你報告，你也無法見到。”

（四）問：“你怎麼知道有忉利天以及其中一日相當於人間百年？”

答：“你無法瞭解這點，就如同盲人不知顏色。”

（五）問：“曾以大釜煮殺盜賊，藉以查看靈魂如何脫出，但并無

所見，因此可知無有他世？”

答：“當你晝寢夢游山野時，難道你的侍女也見過你的靈魂出入你的身體？我們不應以目前之事觀看衆生，應以天眼力來觀察。衆生生死彼生，由彼生此。”

除此之外，童女迦葉以木中求火、或法螺貝中求聲的譬喻來反駁於肉體中求靈魂。透過這段的問答，可以很清楚地看出：以夢為靈魂之漂游這種素樸的靈魂信仰，已經和輪回思想結合。中阿含鸚鵡經（註四五）白狗的故事更是顯著的證據。鸚鵡摩納之父都提因增生慢死後生為摩納家中的白狗。經過佛陀指點的摩納，即返回家中試探白狗。摩納問白狗：“你的前世如果真是我的父親，那就請你跳到大床鋪上。”白狗如其所說即跳到床上。摩納又問：“如果你真是我的父親，請你告訴我藏寶之處。”白狗即用口與腳指引藏寶之處。再生為白狗的都提還保持其前世的記憶，並且聽懂人類的語言。這種類型的輪回譚，雖然有可能是後世所附加，但可以視為是在給予童女迦葉之問答中的靈魂信仰正統的地位。

如是，從經藏中可找出前述的輪回思想。這種思想不是出現在純粹述說無我五蘊緣起等等的經典，而是出現在神話色彩濃厚的作品中。從童女迦葉的問答，我們可以推測出：這種思想是在對抗流行於當時，否定善惡報應的享樂主義，因此頗受原始教團歡迎。它與製作神話式的、文學式的作品的傾向結合，並且時常出現於經藏中。不過，即使原始教團歡迎這種思想，但也不能成為它與無我思想內在能夠結合的證據。無論如何，它是不同立場的思想，經藏只不過如實地傳達出兩種不同的思想而已。

無我五蘊緣起的立場，並不像自然科學的認識那樣排斥靈魂

與他界。眼前感覺的對象或想像所產生的神話的對象，只要是因五蘊或六入而存在，它就不是不同的資格。在詩人的幻視中所見的、所感受的他界，只要是以鮮明的具象給予人們印象，就可以認為它與現實世界一樣，同樣具有現實性。例如，無妨將地獄的獄鬼視為與人類同樣由五蘊所生，或者是名色。但是，這也只是存在於無明的立場上。

如同輪回主體的我是現實性的，業的輪回轉生也是現實性的；如同我是無，業的輪回轉生也是無。因此，在無我的立場上沒有輪回。體現無我的真理時，輪回也就消失。在述說無我的經典中，對於提出“若說色受想行識無我，則無我之業如何被我所觸（註四六）”的問者所作的回答，正是在顯示這點。佛陀在將這種疑問稱為愚癡無明之後，就述說無常、苦、無我之法，並作出結論“若如是觀則生解脫真實智，所謂我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有”。

對於應如何思考無我的業的作者這個問題，佛陀沒有正面地給予答覆，但是卻表明了因正觀無我而到達的解脫境界是無生也無業，並且是沒有其他存在的境地。因此，業與作者的問題並不存在。因此，“無我的業”這種問題也失其意義。就這一點看來，則這類經典中佛陀的回答方式，可說十分值得注目。

在無我的立場或在明的立場上，業的輪回並不成立——這種情形在述說緣起的經典中可以見到。“喬達摩！如何彼行彼受？”“婆羅門！所謂彼行彼受，這是一種極端。”“若是如此，喬達摩！如何他者所行他者所受？”“婆羅門！若說他者所行他者所受，也是另一種極端。婆羅門！離此二者如來依中說法。緣無明有行，緣行有識……（註四七）”在漢譯經典中，顯然是以第一種極端為

常見，另一種極端為斷見。“汝自身行此惡業，汝自己受其果報”的思想，被視為是主張靈魂存在的常見而被排斥。而且，前面所引用的童女迦葉之問答，不得不視為是在顯示常見、斷見的對立。

緣起說是在駁斥肯定或否定靈魂輪回的任何一說，而以法之緣起代之。緣起說是採取何種意義來取代輪回思想？在此成為主要的問題。前面我們曾經論及：將緣起說視為輪回過程的說明，是阿毘達磨式的解釋，並不是緣起說的本來意義。前面所引用的經典顯然不具有這種解釋的色彩。緣起說與由於業的時間性的輪回無關，並且不是以時間性的業與報的關係為問題。駁斥與真的認識無關（即靈魂與他世是否存在）的形上學的問題，而認為只有觀法才是真的認識，以及探究法法之間的緣起關係的——才是緣起說。因此，就這種說法而言，如同基於緣起法而有，具體性的、經驗性的業（行為），以及業之造作者的我；忉利天與地獄等等的他世界；只要在想像上，具有具體性的形態，或給予人心具體性的力量，則它也同樣是基於緣起法而存在。

但是，這種存在仍都屬於無明之領域，而不是觀法的立場。例如所謂的“彼行彼受”，只能立於無明的立場而言，但若在觀法的立場上，說“彼行”或“彼受”都不被允許，因此，與同一的他有關的業之報應也不能述說。也就是說，業的“輪回”並不是法。如來駁斥這點而說“法”。這就是以緣起說代替輪回說的意義。

諸如此類的敘述，我們在其他經典也可找到。“我知世尊如是說法，今此識往生不更異（註四八）。”作如是主張的嚩帝比丘，當被世尊問及何謂“識”時，他回答說：“世尊！即是在此處、在彼處接受善惡業之果報者（註四九）”，但世尊給予嚴厲地斥責，世尊并告以識是因緣而起，而且詳述緣起。其後，世尊又問：“若汝等如是知如

是見，汝等頗於過去作是念，我過去時有、我過去時無，云何過去時有，何由過去時有耶。”“不也，世尊。”“若汝等如是知如是見，汝等頗於未來作是念，我未來當有，我未來當無，云何未來有，何由未來有耶。”“不也，世尊！”（註五〇）顯然這是輪回轉生的問題之排除。依此立場而言，述說過去世自己是如何存在的一切本生譚，以及思考自己在未來世將是如何景況的一切輪回說，都只是立於不瞭解存在真相的凡夫的立場所產生的。

在凡夫的立場上，這些想像的世界與現實的世界同樣對人心具有作用。但是，這種想像的世界，並不具有形上學性的實在性，只是基於法而存在。當凡夫的立場被止揚時，這一切也都被止揚。若是如此，則以相等的立場而將輪回思想與緣起說加以結合，顯然是極不合理。

五、業的意義

——業與行的差別 阿育王碑文的證明 阿育王碑文中的“法”的意義 阿育王碑文中有無輪回思想？阿育王碑文中的業與八聖道的正業之一致

如前所述，若將無我緣起之思想與輪回思想認為是純然不同的立場，則“業”的意義自然也就清楚了。如同前面已經言及，Walleser 認為無我思想不能給予道德根據，並且認為由於導入業說，無我無常思想與道德的世界秩序才相互結合。但是由於無我緣起之立場的“道諦”建立了與業說完全無關連的道德，業的輪回思想只是建立功利主義的道德，因而認為業說的導入會達成前述的角色——這種解釋是不甚妥當的。

“業”(Karma, Kamma)的本來意義只是單純地意味著“作爲”“行爲”。將此“作爲”與因果關係結合，認爲一種行爲必然伴隨某種果報，這就是業的輪回思想。但是，其中並沒有說明爲何殺人、邪淫等行爲必然會伴隨死後生於地獄的結果。雖然從經驗中，可以歸納出殺人的行爲會產生種種苦惱的接果。但是，姑且不論被害者的親友是否陷入於痛苦中，在事實的經驗上，也有殺人者由於其殺人的行爲而獲得幸福的例子存在。因此，事實上有殺人——苦惱的因果關係，與殺人——幸福這種因果關係存在。如是，前者是無罪者受苦的因果關係，而後者是有罪者受幸福的因果關係。這種經驗性的因果關係顯然不能成爲業報思想的基礎。若是如此，則顯然業報思想的產生是由於對實際上存在的不公正之因果關係不滿，而要求應有公正的道德報應所引起。殺人者在現世中，無論有如何幸福的生活，但其終了必定受到與其行爲相當的苦惱，也就是說死後必墮於地獄。

將“應會墮入”說成“必然墮入”，不外是業報之思想。因此，它不是本來意義的“因果關係”。亦即承認行爲之善惡，並且給予基於此善惡行爲而引起的要求加上因果關係的外衣。更因加上了這樣的因果關係之外衣，因此，存於其核心的道德，也就無法不帶有功利主義的色彩了。正確的“業”將帶來生天這種個人性的幸福。若欲獲得生天果報，則必須致力於造作正確的“業”。如是，如何是正確的業？並沒有成爲問題，反而是能否帶來個人性的幸福成爲主要的問題。若將它與八聖道中的正業相較，則其間的顯著差異無法忽視。在八聖道中，被當作人類應隨從的道路的正見，是要在業中實現。“業”的“正”是因爲正見之實現，而正見的實現與個人性的幸福無關，是我們本應努力的。如是，業與果報是分開的，

具有本身的意義，因此，可以單純地解釋成“行爲”，它與輪回思想無關。

業，本來只是單純地意味著行爲，它與輪回思想結合之後，其意義才變成死後生天或墮地獄的行爲；業的意義如果成爲無我緣起思想中，因無明而起的煩惱行爲，或是成爲實現明的正確行爲，則顯然無法將它視爲緣起法中的“行”。例如，殺人的行爲，這種現實的某種事件是由無明行識等緣起法而成立，但其本身并不是法。

若考慮到這種關係，則不應將業放入於法的體系中。其後，阿毘達磨式的解釋，將緣起說與輪回思想加以結合，而將緣起系列轉釋爲輪回轉生歷程中時間性的因果關係，於是，被視爲與行相同的“業”，其意義不再是指單純的“行爲”（亦即擔任了形上學的意義）。而且，如同識身足論與論事的補特伽羅論者所說，在作爲輪回之主體，承認非即非離蘊我的立場上，此時，業只是單純地指經由補特伽羅（人）所做出的行爲，既不能成爲“我”之代用，也不能成爲 Walleser 所說的神秘體。

反之，保持無我之傳統，排斥一切我的有部，雖是否定輪回的主體，卻又爲了樹立輪回思想，而給予業附上在輪回相續的過程中能保持某種同一的意義，於是展開了業的形上學式的解釋。阿毘達磨論書中有很多值得注目的思想之發展，但是，無我與輪回的結合，所顯示的是教團中缺乏批判的精神，不能列爲功績。

我們仍可經由經藏以外的證據，而確定以上的解釋。那就是阿育王所留下的碑文。這些碑文被認爲可能比現存的阿含經典中的某些經文還要古老。在碑文中，阿育王告白其民（註五一）：他在灌頂後八年，征服伽陵迦，其中十五萬人被逐，十萬人被殺，更有數倍的

人死亡。在軍事的征服之後，他熱心於“法的護持” (dhramapalana, dhammavāye) “法之愛” (dhramakamata, dhammakāmātā) “法之教誨” (dhramanuśasti, dhammānuśathi)。這是因為征服引起了他的悔恨。由於在進行征服之時，有衆多的殺戮、死亡、拘捕等等，因此他深為哀痛，更且當地的那些對長上父母從順，正確的對待朋友親族奴隸的婆羅門、沙門或其他宗派的修行者、長者，他們或是因戰禍而身亡、或被拘捕；即使自身倖免於難，但也有失其所愛的親友的悲痛……等等，這些好人的痛苦使阿育王陷於更深的懊悔。縱然受害者只是百分之一，千分之一，但仍使他懊悔不已。如今，即使有人欲加殺害，只要可以忍受，他也願意忍受。如今，他深切地同情那些住於森林中的種族。他說：“若能避開惡業即免於被殺”，“因為天愛祈願所有的生物獲得安穩、自制、平靜、喜悅（註五二）”。——“法的勝利” (dhramavijayo, dhammavijaye) 是最上的征服。他希望廣及希臘、埃及等各國都能遵從法。遍及各地的勝利可帶來喜悅。“但這種喜悅微不足道、天愛只以有關彼岸者為大果（註五三）。”——這種法語的目的是在告訴他的子孫，應以法的勝利為真正的勝利。“這是有關此世與彼岸的世界。希望他們的喜悅是由於法的喜悅。因為法喜是有關此世與彼岸的世界（註五四）。”

以上的告白是阿育王碑文之略要。於其中，阿育王明言他因帶給世間衆多的痛苦而悔恨，亦即他變成法的護持、法之愛、法之教誨 (dhramapalanam pe……So asti anusocanam)。他所說的法，是否定增長苦的自然立場，而朝向一切苦之滅。碑文全體並不是以五蘊六入緣起等為“法”，也不是籠統地指佛陀的教法。顯然它是指人類應履行之道的法。“法是善的。但什麼是法？遠

離罪惡，衆多善的行爲、慈悲、慈惠、誠實、清淨（註五五）。”這種道諦之法，苦滅之道的法，經由碑文而被一再地宣揚。禁止殺生（註五六），尊重生命（註五七），熱心愛護一切生物——例如頒發人藥、獸藥，栽培藥草，爲人獸種植路樹，開鑿泉水（註五八），這些都是“爲了償還債務”，也就是說這些是阿育王爲了消滅苦之增長所作的努力。

顯然的，這些並不是爲消滅一己之痛苦，而是爲了消滅整體的痛苦所作的努力。“法的勝利”就是消滅這些苦痛的實現之道。因此，此道之實現，不外是彼岸世界之實現（也就是超越自然性的此世界，而存在於其他的世界的實現）。“與彼岸有關的”，以及“有關此世及彼岸的世界”的敘述，必須以前述的說法來解釋。從碑文的意義看來，正是應該作如此的解釋。

一般而言，阿育王的碑文中含有業的輪回思想（註五九）。但是碑文本身並不是以苦之滅爲善業的果報，而是以苦之滅爲善業其本身之意義，於其中我們無法直接找到輪回思想。因此，某些人以誥文中的天（svarga）與彼岸的世界（paraloka）作爲證據（註六〇）。但是若精密地研讀前後的碑文，我們顯然無法認爲這是在表現輪回轉生。在努力獻身政治任務之章中，阿育王說：“因爲我思及全世界的幸福（sarva-loka-hitam）應被創造（kaṭava=kattabba）。……再沒有比（創造）全世界之幸福還要重大的業。什麼是我想要追求的呢？我希望償還我對生物所欠的債務，我希望於此世（idha）給任何人幸福，我希望人們於彼世（paratra）得到天（svagam）（註六一）。”若將此世、彼世解爲是現世與死後世界，則阿育王的努力目標“人們在彼世得到天”又是何所指呢？阿育王他自己並不以生天爲其努力的目的。他是“以

有關彼岸者為大果”。若是如此，阿育王難道會是一邊相信死後的生活過得幸福，才是最大的幸福，并希望人人都能獲得，但另一方面不祈望自己獲得那種幸福嗎？不！我們無法從碑文中找到這種差別的痕跡。因此，我們只好單純地解釋前述的碑文。若說創造全世界之幸福是最大之業，則所謂“我在此世給予人們幸福”，不外就是我參與此最大之業；在彼世人們得天，不外就是此最大之業被創造，全世界之幸福被實現。此岸就是現實之世界、現象之世界；彼岸就是理想世界、涅槃世界，而不是在顯示時間性的生前死後之間的差別。所以選擇具有空間位置之意義的此岸、彼岸，以及採用暗示著神話性的理想世界的“天”，是為了表現這樣的意義的一種無意識的傾向。若是如此，則所謂“以有關彼岸者為大果”，不外是不承認在理想世界之外，還有意義深遠的事物。阿育王期待理想世界的實現，也就是說他不只是期望個人得到幸福，他更希望萬人都達到最上幸福之境地。如是，個人以慈悲的行為表現其對往昔惡業之懺悔，並且以創造現實世界中的“大眾幸福”為其努力目標。很明顯的，他不是以他自己一己的果報為目的。他的努力是為了實現“全世界之幸福”（亦即使眾人幸福），而不是為了得到他自己的幸福果報。如此一來，才能瞭解前引碑文中第一人稱為單數與第三人稱為複數（即我與眾人），被分開使用的意義。若是如此，則將碑文中所用的此世、彼世、天等解為現世、後世、生天等，這是將輪回思想引入碑文所做出的解釋，卻非阿育王碑文的本來意義。

諸如這種例證，我們還可舉出不少。“……但天愛善見王的努力與彼岸有關。那是什麼呢？即所有的一切都能解脫繫縛。所謂繫縛是不善業（註六二）。”這一部分的敘述與“為了與彼岸有關”以

及“所有的人或生物脫離不善業”的敘述是同一意義。這就是阿育王努力的目標。若將“爲了與彼岸有關”解爲輪回思想上的“爲了後世”，則阿育王的努力就成爲爲了阿育王本身之後世，而且它必須脫離萬人之不善業。萬人的罪惡可以由阿育王之生天而免除嗎？反之，若解之爲“爲了理想之世界”，則阿育王的努力是以使萬人脫離不善業爲目的，如此一來，就較爲容易理解了。

在述說法的祭儀(mangala)之章(註六二)中，也引用同樣的例子。其中指出在疾病，婚姻，誕生，行旅的開始時，一般所舉行的祭儀，在道德上毫無意義，並且述說真正的祭儀是法之祭儀(亦即慈悲的實行)。“……因爲世間性的祭儀是可疑的。或許可以得到某種回報(tam aṭha)，但這只是世間性的。法的祭儀與時間不相關連(akalika)。即使在此岸不能得到它，但在彼岸也能生無限之善(puṇa)。但是若得到它，則兩者都能獲得，此岸的它，在彼岸能生無限之善——這些是基於法之祭儀而產生的(註六四)。”於其中，我們見到爲了人生的幸福所行的種種祭儀，與道德性的法之祭儀兩者是對立的。疾病時所行的祭儀，是以疾病之平愈爲其目標，但即使能獲得此一目的，仍然未必能止揚現實世界之苦。反之，慈悲之實行能改變現實之世界。即使不能得到疾病的痊癒，但也能帶來理想之世界。法之祭儀之所以如此優秀，不是因爲它所帶來的果報，而是因爲它與時間無關，其自身具有道德的意義之故。若非如此，而以爲其說是死後之生的果報，則前述之比較，不外是果報大小之比較，如此也就忽視了以法之祭儀爲慈悲之實行的該章之宗旨了。

如是，可以將阿育王碑文解爲與業的輪回思想無關。其中，以完成全世界之幸福爲最大的“業”，又稱全世界之幸福爲“應被創造

的”。若是如此，則完成“應被創造的”，也就是實現理想的努力就是最重要的業。這種業與道諦上的業沒有不同。它只是意味著“善行爲”，卻不是在輪回過程中取代“我”而保持人格的同一的神秘體。由於阿育王是在佛滅後百年統理印度，他又是極其虔誠的信奉佛教，因此，如果在他所立的碑文中，輪回業報思想不顯著的話，正可證明輪回業報思想并非是佛教的根本立場，從而，佛教本來之道德觀也不是個人性的、功利性的道德。

我們依據經典本身的證據，以及經典以外的證據，闡明了業的輪回思想與四諦的體系立場相異。但是我們不能因此而認為業的輪回思想不屬於“佛教”。如同阿含經典所顯示，它早已被採入於原始佛教之中。我們所主張的是：這種思想不是原始佛教所特有的，它不屬於原始佛教所特有的實踐哲學。

附 註

註一：AN.III, 61. 將集諦配於順觀，滅諦配於逆觀。“這種結合……從某點來看，可稱為最適當的結合。”（宇井氏《印度哲學研究》第三，三一頁）更且就漢譯而言，在中阿含卷七（三一）分別聖諦經中記為：“苦習聖諦謂衆生實有愛內六處，眼處耳鼻舌身意處，於中若有愛有膩有染有著者，是名為習。”法顯譯大般涅槃經卷上：“集諦者，無明及愛，能為八苦而作因本，——滅諦者，無明愛滅絕於苦因。”這些經文顯示不是在十二因緣發展之後，四諦說才出現。但是，顯然集諦滅諦所引以為問題的，正是緣起說所追求的。

註二：Walleser, Die phil. Grundlage d. ält. Buddh., S.73, 86, 93.

註三：Oldenberg, Buddha, 7. Aufl., S.332. 的看法也是一樣。他說：“道德的命令之本質與力被當做基礎的根據，佛教思想不承認道德之世界的最高立法者之意志，或任何種類之定言性的命令。反而可見到行爲者本身的利益決定行爲之價值。”

註四：Beckh, Buddhismus, S. 15.

註五：Buddha, 7. Aufl., S. 328, Anm.

註六：《印度哲學研究》第三。

註七：第一種被包含在四諦說的註釋中，DN.XXII, 21; MN. 141 (vol.3, p.251.)，第二種是單獨地註釋八聖道，第一種爲世俗性的八道，它與出世間的八道并立，MN.117. (vol.3, p.71.)——雜阿含卷二十八(七八五)雖略有出入，但仍被視爲是相同的註釋。中阿含卷四十九(一八九)聖道經的註釋內容也一樣，但不區別世俗與出世間。

註八：DN.I, 7ff. 長阿含梵動經。

註九：MN.117. 雜阿含卷二十八(七八五) *sāsāvā puññabhāgiyā upadhivepakkā*. 世俗有漏有取向於善。漢譯爲有取，即是將 *upadhi* 解爲取，但 *upadhivepakkā* 被譯爲“在存在之過程中成熟”(Seidenstücker, Pāli-Buddha. S.139.) 其次，關於出世間是 *ariyā anāsavā lokuttarā maggangā*. 聖出世間無漏無取正盡苦轉向苦邊。*maggangā* 被解爲“道的一部分”(同上)，或許如同正見、正思，含有道的一部分之意。因此，八聖道全體是道之道，亦即不是朝向滅之道，而是滅之中的道。

註一〇：雜阿含卷二十八(七八五)。

註一一：雜阿含卷八(一八八)。“當正觀察眼無常、如是觀者、是名正見、正觀故生厭、生厭故離喜離貪，離喜貪故、我說心正解脫。”——SN. XXXV, 155. *Aniccaṃ yeva bhikkhave cakkhū*

Aniccanti passati, sāyaṃ hoti sammadiṭṭhi, sammāsampassam nibbindati nandikkhayā rāgakkhayo rāgakkhayā nandikkhayo. Nandirāgakkhayā cittam suvimuttanti vuccati. ——與漢譯的觀察、觀相當的 passati, 原是單純地見或觀察之意, 但進而被解為以心而見、理解之意。又正見被譯成 rechte Erkenntnis (Neumann), rechte Anschauung (Seidenstücker) rechtes Glauben (Oldenberg), right view (Rhys Davids)。

註一二：參照宇井氏《印度哲學研究》第三, 一三——一四頁。宇井氏從歷史的立場來析明這種註釋不是原意。“將四諦說中, 八聖道中的正見, 解為是瞭解四諦的知——這種循環性的解釋, 無論如何不能認為是最原始的解釋。”

註一三：中阿含聖道經。云何正見, 謂此見有施有齋、亦有呪說、有善惡業、有善惡業報、有此世彼世、有父有母、世有真人、往至善處善去善向、此世彼世自知自覺、自作證成就遊。MN. 117. Atthi dinnam, atthi yiṭṭbam, atthi hutam, atthi sukaṭadukkaṭānam karamānam phalam vipāko, atthi apam loko, atthiparo loko, atthi mātā, atthi pitā, atthi sattā opapātikā, atthi loke samaṇabrāhmaṇā sammaggatā sammāpaṭipannā ye imaṃ ca lokam paraṃ ca lokam sayam abbiññā sacchikatvā pavedentīti.

註一四：宇井氏前引書第三, 二四頁。“在佛陀之前的奧義書中說：若知阿特曼或梵即成阿特曼或梵。如同知的真意具有‘完成’的意味。這是印度思想的共通點。”

註一五：關於 samkappa 的語義, 請參照宇井氏, 前引書一六頁。Beckh 將它譯成 Entschluss, Gedanken, Rhys Davids 譯成

aspiration, Seidenstücker 譯成 *Gesinnung*, Oldenberg 譯成 *Entschliessen*.

註一六: Rhys Davids (*Dialogues of the Buddha*, pt. II. p.343.) 將它譯成 *aspiration towards renunciation, benevolence, kindness*. 他將各字的否定性的表現除掉。

註一七: 中阿含卷四十九(一八九)聖道經。雜阿含卷二十八(七八五)。

註一八: MN 117. 中阿含聖道經。最後一句是 *Itissime tayo dhammā sammādiṭṭhīm anuparidhāvanti anuparivattanti, seyyathīdam: sammādiṭṭhi sammāvāyāmo sammāsati*. 此三支隨正見從見方便(是故正見在最前面)。

註一九: 若不將正思乃至正命收入括弧, 而是正命、正精進的形式也無妨, MN.117. 在述說正見、正精進、正念等三法關連之後, 又說: “如是正見在首。但如何正見在首? 有正見者有正思。有正思者有正語。有正語者有正業。有正業者有正命。有正命者有正精進。有正精進者有正念……”但是, 本經在這個部分之前所說的只是正命之前的內在關係, 其中述及其各各與正見、正精進、正念的結合, 卻沒有觸及正命、正精進的關係。不只如此, 中阿含聖道經也只在卷首揭舉出相同的文句, 述說八聖道之統一, 卻沒有如巴利本這樣以它為結論。至於正命以下, 只是單獨註釋正精進、正念。因此, 本經的本義, 應只是述說正命、正精進的關係。

註二〇: DN.XX II, 21. MN.141. (vol3, p.252) — *Kāye kāyā-nupassī viharati ātāpī sampajāno. satimā, vineyya loke abhijjhādo-manassam; vedanāsu-Pe-; citte-Pe-; dhammesu-Pe-*. 中阿含聖道經。觀內身如身、觀至覺心法如法, 是謂正年。——

雜阿含卷二十四(六一〇)、內外身身觀念住、精勤方便、正智正念、調伏世間憂悲。——又關於四念住之詳細註釋，請參照 MN.10 中阿含(九八)念處經。

註二一：DN.II, 65.——*sampajānakārī hoti*, Otte Franke 譯成 *voll bewusst handeln*. Rhys Davids 譯成 *keep clearly before his mind's eye*, 或 *keep himself aware of all it really means*.

註二三：Dialogues of the Buddha, pt. I, p.80/1. 註。在本文中，這個註釋被編排得像是本文。

註二四：例如佛音 (*Sumaṅgala- Vilāsimī*, I, 200f.) 對飲食等等加以註釋，然後說這不是爲了快樂而產生，也不是“我”食而消化，而是要有充分的意識，這主要是述說在正命裏實現正見的情況。在此，若追求念的意義，只不過是“充分”這個字而已。

註二四：MN. 117. 中阿含聖道經。Ariyaṃ sammāsamādhim desissāmi sa-upanisam sapaṛikkhāraṃ……sammādiṭṭhi——sammāsati. Yā kho, bhikkhave, imehi sattaṅgehi cittassa ekaggatā paṛikkhatā, ayaṃ vuccati ariyo sammāsamādhi sa-upaniso iti pi, sapaṛikkhāro iti pi.——有一道……謂聖正定有習有助、亦復有具而有七支，於聖正定說習說助亦復說具，云何謂七、正見—正念，若有以此七支習助具，善趣向心得一心，是謂聖正定有習有助亦復有具。

註二五：此註釋經在註釋之後又加入正智正解脫，成爲十支的形式。但值得注意的是：在本經的初頭一節，是全篇的總論，其中顯然只以正定與八聖道爲問題，完全沒有涉及十支。由於總論部分的敘述與後面的敘述不相符合，因此正智、正解脫二支必是後世所增廣的。

註二六：中阿含卷四十九(一九〇、一九一)、MN. 121-122.——

巴利大空經在有關內空之項，明顯地述說四禪，但漢譯只說離生喜樂沒有言及四禪。

註二七: *araññasaññaṃ paṭicca manasikaroti ekattam.* 念一無事想。

註二八: 無量空處想、無量識處想、無所有處想、無想心定。四無色中以非想非非想處 (*nevasaññānānāsaññāyatana*) 代替無想心定 (*animitta cetosamādhī*)，而巴利本明顯地置它於無想心定之前。漢譯本所以缺少此項，可能是認為它同於無想心定。到目前為止，所提及的所有處之想與心之定的區別，與巴利本的非想非非想處之想、最後之心定的區別一致。大正藏在這一部分將無想心定注為 *nevasaññānāsaññāyatana* 是錯誤的。

註二九: 《印度哲學研究》第三，四五頁，三五八頁。

註三〇: Beckh, *Buddhismus*, II, S.26-27.

註三一: Oldenberg, *Buddha*, 7. Aufl., S. 52.

註三二: 前引書，二九七頁註。L.de la Vallee Poussin, *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte.* Journ. Asiatique 1902, II, p.237ff.; *Bouddhisme*, p.53ff.

註三三: Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p.50.—Rhys Davida, *Early Buddhism*, p.71.

註三四: 木村氏《原始佛教思想論》，一七八頁。

註三五: 木村氏前引書，一八一——一八三頁。

註三六: 同上一八八、一八九頁。

註三七: 同上一八九頁。

註三八: 同上一九三頁。

註三九: 同上一九五頁。

註四〇：同上一九七頁。

註四一：同上一九八頁。

註四二：例如 MN.135. 中阿含一七〇，鸚鵡經。

註四三：MN. 130. Tam kho pana to etam pāpaṃ kammaṃ n'eva mātarā kataṃ na pitarā kataṃ...na devatāhi kataṃ; tayā v'etam pāpaṃ kammaṃ kataṃ;tvañ ñeva tassa vipākaṃ paṭisaṃvedissasīti. ——中阿含六四、天使經。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（大正藏一，五〇四頁）。

註四四：DN. XXIII. 長阿含弊宿經。

註四五：本經與 MN. 135. 是相同的經典，都是詳說各種行爲與死後的果報；但白狗的故事只見於漢譯。因此，不得不認爲這種故事是經藏中的最新部分。

註四六：SN.XXII, 82. (14.) Iti kira bho rūpam anttā, vedanā saññā, saṅkhārā, viññāṇam anattā, anattakatāni kammāni katamattānaṃ phusissantīti. 雜阿含卷二（五八）、若色無我、受想行識無我、作無我業、誰當受報。MN. 109. 中也有同樣的敘述。

註四七：SN. XII, 46. Kim nu kho bho Getama so karoti paṭisaṃvediyatīti. So karoti kho brāhmaṇa ayam eko anto. Kim pana bho Gotama añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti. Añño karoti añño paṭisaṃvediyatīti kho brāhmaṇa ayam dutiyo anto. Ete te brāhmaṇa ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti. Avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ. pe. ——漢譯雜阿含，卷十二（三〇〇），云何瞿曇，爲自作自覺也。佛告婆羅門，我說此是無記，

自作自覺此是無記。云何瞿曇他作他覺耶。佛告婆羅門，他作他覺，此是無記。婆羅門白佛，……此義云何。佛告婆羅門，自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見，義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行，云云。

註四八：MN.38. Tathā' haṃ Bhagavatā dhammāṃ desitaṃ ājānami yathā tad-ev'idaṃ viññānaṃ sandhāvati saṃsaraṭi, ṇannaṃ-ti. ——中阿含(二〇一)，唵帝經。我知世尊如是說法，今此識往生不更異。——最後的 anañña 或許可以解為“只有此識”(alone)之意。漢譯的不更異，含有兩者之義。Ncumann 譯成 unveränderlich, Silācāra 譯成 not another.

註四九：同上(vol. 1, p.258.)。Yvāyaṃ bhante vado vedeyyo taṭṭa taṭṭa kalyāṇapāpakānaṃ kammānaṃ vipākam paṭisaṃvedetīti. 彼作善惡業受報也。

註五〇：同上(vol.1, p.264f.)。Api nu tumhe bhikkhave evam jānantā veaṃ passantā pubbantaṃ va paṭidhāveyyātha: ahesumha nu kho mayaṃ atīam-addhānaṃ, na… kiṃ… kathaṃ… kiṃ hutvā kim ahesumha… ti.——No h' etaṃ bhante.——Api nu tumbe… aparantaṃ vā ādhāveyyātha: Bhaissāma nu kho mayaṃ anāgatam-addhānaṃ, na… kiṃ… kathaṃ… kiṃ hutvā kiṃ bhavissāma… ti.——No h' etaṃ bhante.——若汝等如是知如是見，汝等頗於過去作是念，我過去時有，我過去時無，云何過去時有，何由過去時有耶。比丘答曰不也。——……此衆生從何處來，趣至何處，何因已有何因當有耶，答曰不也。

註五一：Epigraphia Indica, II. p.462. (Bühler, Asoka's Rock Edicts XIII.) p.470.——V.Smith, The Edicts of Asoka, p.18.——

關於於阿育王的碑文，森林太郎、大村西崖同著的《阿育王事蹟》中，附有原文及日譯，但該書不能說是精確的著作。

註五二：Ichati hi devanam̐priyo savrabhutana ach'ati sar̐nyamañ samacariyañ rabhasiye. (Shāhb.)——savvabhutanañ āchatim̐ cha sayamañ cha sarnacairañ ca maddavaṃ ca. (Girnār.)

註五三：Lahuka tu kho sa priti. Paratrikam̐ eva mahaphala meñati devanam̐priyo (Shāhb.) ——Lahukā cu kho sā piti. Pālañ tikiyaṃ eve mahaphalā maññanti devanam̐pine. (read maññati devānam̐ piye.) (Kālsī.)

註五四：…Yo dhramavijayo. So hidalokiko paralokiko. Sava ca nirati bho tu ya dham̐marati. Sa hi hidalokika paralokika (Shāh). 通常將這一部分解為“有利於此世及來世”或“帶來此世及來世的幸福”。但 hidalokiko 是“屬於或關於彼岸的世界(的)”之意，就此世及彼岸的世界之意義而言，可有多種解釋。在“法喜是有關彼岸的世界”上，若彼岸的世界是意味著理想之世界，則法喜是欣求理想世界之意；若它是意味著死後之世界，則法喜就是能使死後的世界幸福之意。如同後面所將提及，我採取前者之說。

註五五：Pillar Edict, II. (同上, p.250.) dhammesādhu. Kiyam-cu-dham̐me- ti? Appāsinave bahu-kayyāne dayā dāne sacce socaye.

註五六：Rock Edict, I, IV. Pillar Edict, V.

註五七：Rock Edict, III, VI, IX, XI.

註五八：Rock Edict, II. Pillar Edict, VII.

註五九：例如：V.A.Smith, Early History of India, p. 175.

註六〇：例如：Havell, The History of Aryan Rule in India,

p.99.——這些詞語可見於述說輪回思想的阿含經典中。paraloka 是死後的世界(例如 DN. vol. III, p.105; 204 ff.), 生天法 (saggakathā) 是死後生天之法(例如 MN. vol. II, p.145.)。但是這些詞語與無我、五蘊、六入、緣起等思想并無關連。

註六一: Ep. Ind. II, p. 455. (Rock Edict, VI.) Kaṭāvamataṃ... Nasti hi kramataraṃ savalokahhitena. Yaṃ ca kici parakramami; kiti ? Bhutanam anañiyam vraceyam ia ca (ṣa) sukhayami paratra ca spagram aradhetu. (Shāhb.) Kattavyamatd hi me sarvalokahitam... Nāsti hi kaṃmataram sarvalokahitatpā. Ye ca kiñci parākramāmi aham, kiṃti ? Bhūtānam ānaṃṇam gaccheyam idha ca nāni sukhāpayāmi paratrā ca svaggaṃ ārādhayamtu. (Girnār.) (參照宇井氏《印度哲學研究》第四, 二七五頁)。

註六二: Rock Edict, X. Yaṃ tu kici parakramati devanaṃpriyo Priyadraśi raya taṃ savraṃ paratrikaye va; kiti ? sakale aparisrave siyati. Eṣe tu parisrave yaṃ apuñam. (Shāhb.) Ya tu kicci parikkamate d. P. rājā to savvam pāratrikāya; kimti ? sakale appāparisrave assa. Esa tu parissave ya apuñam. (Girnār.) ——Bühler 加上“果”而譯成 with reference to the result for a future life, 而 Smith 加上“生”譯成爲了未來之生, 然而他倆人的譯法是否正確還有待商榷。“繫縛”的譯語是根據 Mookerji, Asoka (參照宇井氏前引書, 二八一頁)。

註六三: Rock Edict, IX.

註六四: Ye hi etake magale saśayike taṃ. Siya vo taṃ aṭhaṃ nivaṭṭeya ti, siya puna ialokaca vo taṃ. Ida puna

dhraṃmamaḡalaṃ akalikaṃ. Yadi punataṃ aṭhaṃ na nivaṭe
ia, atha paratra anaṃtaṃ puṇaṃ prasavati. Haṃce puna taṃ
aṭhaṃ nivaṭeti tato ubhayesa ladhaṃ bhoti ia ca so aṭho
paratra ca anaṃtaṃ puṇaṃ prasavati tena dhraṃmaḡalena.
(Shāhb.)