

現代佛教學術叢刊①  
主編 張曼濤

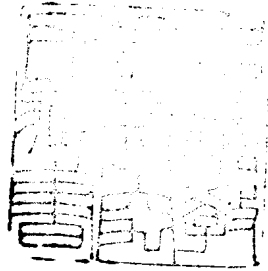
# 原始佛教研究

大葉文化出版社



現代佛教學術叢刊 ⑨4  
主編 張曼濤

原始佛教研究



大乘文化出版社印行

現代佛教學術叢刊④  
第一〇輯四

## 原始佛敎研究

全書(壹百册)定價：新台幣三萬六千元

主編：張曼濤

編輯者：現代佛敎學術叢刊編輯委員會

督印：現代佛敎學術叢刊督印委員會

發行人：張曼濤

出版者：大乘文化出版社

地址：臺北市慶城街十八號

臺北郵政五八〇八三號信箱

電話：二七一—一七四八三

郵政劃撥：臺北市一六九三五號帳戶

登記證：局版臺業字第一四一〇號

中華民國六十七年十二月初版

版權所有 翻印必究

如有缺頁、污損及裝訂錯誤者，請寄回換。

## 編輯旨趣

一、近代佛教學的興起，最使人感到興奮的，那就是原始佛教研究的成就。在十九世紀以前，佛教的研究，是無法分出原始佛教、部派佛教和大乘佛教的。原因是當時佛教的傳統觀點，只有小乘與大乘之分，沒有原始和大乘之分。傳統的觀點，小乘和大乘是教義應機之別，而不是思想發展的歷史觀點，原始佛教與大乘佛教之分，則恰好相反，它是從一歷史的發展階段，而作的劃期看法。由於此一劃期，使佛教學的歷史觀念整個改變，首先，第一件事打破了中國佛教判教的看法，即是，佛陀的思想並不是應機逗教，而在他個人的一生中分出五個時際，說出幾種不同的教法，乃是在佛陀示寂後，他的教法，不斷加以演變，由其最初的觀念，漸漸推展出各種意義和深義，而演進各種不同學派的組織和意義，於是乃形成各個學派和歷史的發展階段，大乘與小乘亦只是部派佛教或上座佛教與大乘佛教之別。原始佛教是指釋迦佛陀在世時的直接引導階段，至若到了部派佛教的分裂，那時已距離佛陀示寂後的相當年

間，當然，距離時間越久，對佛陀的思想，就難免越有所改變的，改變到了後來，是否還真正合乎佛法，合乎佛陀教義的原則，亦成了一個懷疑的問題，要解除這個疑慮，那唯一的辦法，就只有從原始佛教下手，因為只有對原始佛教作一透澈了解，才可對後來發展的新義，作一公正的判斷。此所謂原始佛教，即是可以確定為佛陀親口所說的一些基本教義，亦即以阿含經爲主的基本教義，如四諦、因緣、三法印等的根本教理。根據原始的基本教義，再對看後來發展的教義，就如來龍去脈，乃至有何出入了。因此，近代佛教學的進步，首即由此下手，才真正理清佛教完整的面目。在西歐、在日本、在我國近數十年來都有可觀的成績。尤其日本佛學界起步雖比歐洲晚，而其成績則已成後來居上，至今仍領斯界之先。

二、本集所收雖是單篇論集，但根據各篇所述，仍是一最佳成績之記述，亦是一探討原始佛教最妥切之指針。其中如季氏等之論述，皆具有國際學術界一流之水準，我國佛學界若能保持此種水準，一直向前，則若干年後，仍可重振隋唐佛學聲威，以往日創造之潛力，重發光輝，領導斯學於世界。

# 原始佛教研究 目錄

原始佛教	宇井伯壽	一
原始佛教的歷史起源問題	季羨林	一四
原始佛教資料論	李世傑	二九
原始佛教之思想	指迷	五五
原始佛教的根本思想	一如	六五
原始佛教的中道思想	遠光	八三
原始佛教唯心說的探究	諦觀	一一一
原始佛教之心理學	木村泰賢	一二五
原始佛教無我觀念的探討	霍韜晦	一三五
原始佛教的涅槃思想	李世傑	一六一

原始佛教的語言問題·····	季羨林·····	一六九
再論原始佛教的語言問題·····	季羨林·····	一七七
原始佛教的若干問題·····	巫百維·····	二〇七
原始佛教與根本佛教·····	宮本正尊·····	二四三
根本佛教的學說·····	宇井伯壽·····	二五五
佛陀時代及原始佛教教理綱要·····	梁啓超·····	二六七
釋迦牟尼思想的歷史根源·····	一 量·····	二九七
漫談佛教產生的時代背景和佛陀思想幾個特點·····	一 如·····	三一三
佛陀的根本思想·····	如 碧·····	三二九
試論早期佛教僧團制度中的幾個問題·····	通 一·····	三四一
試述早期佛教業感緣起論的產生和它所起的作用·····	明 照·····	三六五

# 原始佛教

宇井伯壽

## 一、原始佛教的傾向

根本佛教以後乃至阿育王登位時（紀元前三五〇—二七〇）叫做原始佛教時代，也就是佛陀的徒孫時代。佛滅後的佛弟子們努力於佛法的維持，進入原始佛教以後，完全把傳承與維持作為中心，而專心於教權的確立。而且主要的任務握在上座長老的手中，重要的目的就是佛語的筆集，或者確立，因為佛陀說法時，尚無草稿、速記、筆記等，只可由聽者把其梗概或要領記憶在腦海裡，既是要領的捕捉，各人互相之間也就不能完全一致，因為各人都不能完全記憶了佛陀的說法，這裡必須由相當權威的上座長老們共同商洽說出而令其一致。佛滅後的第一次結集，就是因為迫於這樣的需要。這時結集了多少，則無法明白。只在會議座上受到一般的承認的，稍為確定的了，爾來這個確定的結果，歸於上座長老的傳承維持，解說敷演而教導他人，此中有了四諦說，簡



單的散文，戒定慧等的綱目法數，便利於記憶的詩偈等。敷演了以後漸次增加了散文，釀成後來的阿含經的基礎，這樣的蒐集佛語而確定，釀成佛陀思想的固定的解釋，尚有當時的戒律主義，助成了這個固定化。原來戒是表示佛陀脫離了同時代各宗教家所犯的非行惡德，弟子也應該脫離，不得違犯，如果弟子們犯了非行，雖與戒一樣的，佛陀也制爲禁止的條項，叫做律，即如僧伽的規律慣例有了許多儀式條令，僧伽發展了，律也增加了，佛滅後條目也確定了，以爲守律就是維持僧伽承統佛法而被重視了。即由上座長老執持爲固定不變而強制於一切，這個形式化又助成了學說理解的固定化，可是佛陀說法的方法，於其聽者固執於特殊的意見時，或者不能直接理解佛陀的根本思想時，即先把其意見置於原型，或准其隨從常識，而進行教說，此間自然的予以進入佛陀的立場，或者予以基本於佛陀思想的意義，而適當的應機教導了。例如：對於梵天理想論者，最初沒有說及梵天的存在與否，即說如果梵天是無貪無恚，我們也應該如是，否則不能與梵天共住，這樣的予以脫離貪愛的生活。又對於輪迴業論者，不管輪迴業的事實問題，即說如果善業有善報而可能生天。然則應端整身口意業而爲正行，這把脫離貪愛端整身口意，當作基本於佛陀的思想。佛陀對其一時的放置或一時的允許，不是真實承認了他們的思想行爲，不過是善用了，可是固定化形式化了的上座長老們，以爲佛陀不作反駁否定，就把這等思想當作佛說來觀看，結果佛陀的真意不能澈底了，即如善因善果惡因惡果的道德的因果律，當然是佛說的，其實那是

教斷不是以爲一定特殊的惡變，爲一定特殊的生有，沒有這樣生果的事實的具體化，上座長老就解釋爲甲的惡因必招來乙的惡果，這樣的上座的態度，即把固定確立了的佛教，當作「所與」的東西而來接受，辨別時也當作固定的東西來辦理，而且照樣給人家奉持。理解方面也做了固定的解釋，因此就不能發揮佛與弟子們的創造的活用的能力了。

## 一一、學說的變遷

傳承維持會變爲教權的確立，這個根據於固定化與形式化。形式化是戒律的強制的遵行；即在守律的出家與不適用的在家之間，構成了不可超越的鴻溝，好像把出家的看作優秀的，變爲世外超俗之羣，好像附有了神秘的要素，當然，出家在實際修行上有了便宜，可是當時不是便宜却是必然，所以學說上也附有了許多神秘的要素。既然有了固定化的基礎，上座們就想把一切化爲實在，先把內外兩界當作對立的實在，承認了各各的中間，有了種種的實體，即由無常變遷而考出了常住不變。前者有爲，後者無爲。又把有爲法的無常變遷當作於心生苦的原因，這裡苦變爲生理心理的性質，難免陷於厭世觀，可是心爲苦的感受者，已是無常，尙不能看作常一的我。又把內外界的物心看作對等，看作實體，沒有主宰的意義，所以無我的思想尙在保存。可是完全依照文字而解釋了，一切都對立的解釋了，沒有進入能統一，即把五蘊說當作說明心理作用生起的

過程。同時當作一切存在物的分類的一科，色是顯色形色的一切，與他四蘊無關可能獨立的存在，受想行識爲心理的要素，對色生起的心理過程，若據五蘊配當名色的學說來看，就是五蘊包括一切而分類的意義。其實五蘊不能窮盡一切，就把十二處說當作完全的學說而解釋，又把十八界當作如是觀，而基本於蘊處界三科說。這樣的根據心理的過程爲主的觀法時，緣起說變爲緣而起的過程，看作一切爲實體，各支有了時間的前後，變爲因果關聯的解釋，就把一切配合於事實上，依照這樣的觀法而論時，識生以前沒有現在的生存，識就是現在生存的開始，無明行應屬於過去，然則行與業同一意義，無明所生的過去世的業，生了現在生存的識，名色六入觸受愛取有都屬於現在生存，生老死就是未來世的出生與老死。這樣來十二因緣關聯於三世的生存，而表示了由業而輪迴的無限的進程，此中或作詳細的考察時，識是結生的剎那的五蘊，名色是胎內五位，受取有是對於未來世的無明行。這樣的變爲胎生學的生理心理的解釋。但在原始佛教僅作了時間的輪迴的解釋，既把由業的輪迴，當作事實，難免重視了善因善果惡因惡果的原則。這個原則變爲基本於道德的宗教的教化原則，又爲佛教一般的中心的特色。卽如爲善的某，將來可能生於某處作某類，又卑賤的某，是因爲前生做了某事，當時是這樣的把一切配合於事實上而解釋了。業，輪迴還是一樣的，這樣來，天界地獄應該是實在的，因是三界之說受到承認而採用了。但是業說好像不明瞭，當時一般的思想，把業看作物質，這個發現於耆那教，後世的小乘佛教也當作

了無表色，正統婆羅門，修定主義者們也看作一種心力，原始佛教雖不作物質而觀，好像是看作心力。把心看作實體，一樣的把業也看作實體了。可是剎那生滅的業，由現在世是否可能轉向於未來世？或者是否附與了與世不同的業的活動的感果力？或是其他，這些都未明確。若說通行於未來世，那就是一種靈魂說，阿含經裡也有傳了這樣的思想，又關識的托胎結生的解釋，有了採用古代印度神話的健闍婆（香陰）的故事，尚有附力於隔世感果的思想。結果原始佛教關於這點尚無決定，這恐怕是後世部派對立的時代生出的種種異說，究竟這樣的採用了業輪迴，釀成與佛教作不可分離的關聯的原因，就是因為採用了本生談，解釋了佛陀的前生，實際上將欲闡明佛陀的超人性，與及發達史上互相助成了。

### 三、實踐的效果

因為有了前說的變遷，四諦說的解釋也不一樣了，即以爲集諦是因、苦諦是果，集諦愛的原由因生出老死的事實上的苦果，苦諦中加入了病、愛別離、怨憎會等，反而省略了憂悲苦惱悶，滅道二諦在根本上，也可看作因果關係，但是苦是實在，所以滅諦應該是無苦。可是身心國土的正依二報盡是苦，而且不能滅，只可滅了感覺的心，或者採取無關心的傍觀而中立。這裡需要八聖道的實修，這裡八聖道變爲目的不是手段，而且八聖道的最後是正定，即由正定給心遠離，或

者不令心生起，好像陷於修定主義，若把八正道的前七當他助緣資具，那第八正定就是目的，就是這個思想，然則爲着修定，除四禪之外，尚需四無色定、八等至，或者四無量心、八解脫、八勝處、十徧處等，此中佛陀不要的也要採取了，可是道諦雖然修了這些目的，尚不容易實現滅諦，所以自然的應該斷滅的煩惱惡德之研究分類，必須詳密。一面根據佛教特有的學說而解釋，即其實踐上的效果之中，有了實際社會上感化指導人心的偉大的力量；又於一面自然的結合了人性固有的功利心，以爲應於幾分的修行就有幾分的效果而斷惑。因此，關於修行以及效果發達了階段思想，例如四向因果說，對於預流一來不還阿羅漢等，各各分爲因與果，這些都是根據於這個思想。四個之中尚有許多分別，都是斷除煩惱的程度的區別，又是證得涅槃的深淺的差別，原來涅槃只有證得不證得的一方，沒有一部分的證得。可是看作煩惱爲實體的傾向與功利心的結合時，某種的煩惱斷滅了，因是得了某種的涅槃，其他的煩惱未斷，所以那個涅槃未得。因是實踐的效果有了程度的差別，又把涅槃分爲有餘涅槃與無餘涅槃，餘是將來應斷的煩惱的殘餘，可是後來以爲這個不合理，即予以二個涅槃的意義變遷了，以爲涅槃就是所有煩惱的斷滅，餘是指攝身體的，就把二涅槃配爲生前證得與死後證得的二種。到了阿羅漢果就完成了實踐，當然完全證得了涅槃，只因身體是前世的業果，壽命有了定數，斷除了煩惱還是不能如之何，不能說是命終，所以叫做有餘涅槃，餘是餘依，依是依身，這是阿羅漢果的生存中的涅槃，此間就是對苦無關心

的傍觀的中立，正在等待命終，死了身體就沒有了，這時就得到了無餘涅槃，其實身心變為永久分離的狀態沒有再生，所以完全的涅槃求於死後，一切都爲了死的準備，這明明是變爲修定主義了。

#### 四、對立與分裂

以上的變遷，完全由於上座長老的真誠的傳承維持的態度，現顯於原始佛教的最後期，但不是當時的一切都是這樣，若在佛陀身上來考察涅槃時，佛陀成道了，就應該完全證得了涅槃，那末這是有餘？或者無爲？若依前說的思想，當然是有餘涅槃，但沒有明確的闡明，而且二涅槃是阿羅漢的，不是佛陀的，那佛陀就變爲特別的人了，當時的上座長老是这样想了，一般人都以成佛爲目的而修了行，一切都把阿羅漢當做了理想。這樣來不能允許一切的成佛，因是隱沒了衆生成佛而且應該成佛的佛教的大意旨，即如把佛陀看作特殊的人，這在一方面構成了很重要的佛陀論的發達，另一方面却又助長了反動的思想。所以上座長老間的這樣的變遷，斷不是一切佛陀所承認的，強要統制時，反而受到不承認的反抗，因爲當時尚有許多人奉持了根本佛教的真意旨。即在阿含經裡的同一事上，時常發現根本佛教的解釋與上座長老的解釋，兩相並存。這是因爲當時的上座長老持有教界的上層勢力而站在表面，所以奉持真意旨的反而存在裏面，表面與裏面

有了相當的對立，這個對立應該有了對抗，或者分派的情勢，這個就由反抗，戒律萬能的形式主義做個機會而開始了，佛滅後一百一十年（紀元前二七六年）時，在毘舍離市有了跋闍子比丘的一團，把戒律極其瑣細的十事，當作例外而允許了，事為上座長老系統探知了，釀而成了整個佛教的問題，為着粉碎矯正而開了大會，結果議決為十非事，一般叫做第二結集，其實這個議決的開會不是第二結集，此後上座長老選上七百人結集了法與律，這才是第二結集。這裡上座長老系統的法與律再而確定了，可是跋闍子比丘的一派，不願服從，又有許多會中不承認的，再而獨立的開會而結集，這裡又成立了另外一種的法與律，究竟有了多麼的差異？不得明白。可是後者的結集參加的人數比較第二結集多得很，叫做大結集，參加的叫做大僧伽（摩訶僧祇）。這裡公然的對立而分派了。此中上座長老系統叫做上座部，大結集系統叫做大眾部。大結集大僧伽確實有了大多數的參加，即在十非事議決與第二結集的機緣中，公然的對抗了上座長老。多數之中也有了許多複雜的分子，可是也有了許多理解了根本佛教的真意旨，以成佛為目的，不作阿羅漢至上主義的分子，根本二部分裂的當時，學說的差異，尚無充分的明白。漸由時間的經過，而出來了學說的不同，大概當初學說的不同，寧可說是態度的相異，一方站在被給的立場，把佛教當作「所與」而承接，又作「所與」的辦理，他方站在給與者的立場，當作「給與者」而辦理，這就是他們的根本的差異點。

## 五、初期的佛陀論

原始佛教時代的沒有面接過佛陀，沒有直接受到教導，可是信佛而受到人格的感化，佛陀本身的自覺中，也存了一種自信，以為法由我而圓成，我是體現了法的一切勝者一切知者，弟子們也以爲佛是法本，法的支持者，以法爲身，法是佛。法是指緣起的法，即在能統一上觀察了佛陀。可是這樣的思想在佛滅後變遷了，却具體遺下的教法上觀見了佛陀，佛陀已經傳說化了。如果一切的教法是從佛出現的，那教法的全體盡是佛陀，其實教法的實修以後，才有教法的意旨精神或者真實的效果出現，這裡才有佛陀的顯現，原始佛教時代的人們奉持的教法，雖不容易理解，不容易實修證得，可是認識了佛陀偉大的人格，以為佛陀無師獨悟而創始了大法門，加之受到深信佛陀的信仰的資助，遂把佛陀看作特別的人物了。特別的人就是超人、大偉人，可是當時的人，以為佛陀的所以然者，就是根據於業的因果律而完成的，就是說與因果律無關的超人是不能有的，這個因就是前生的業，這裡構想了佛陀的前生，就以爲前生做了無數的德行，具備了超人的因，即爲解釋無數的德行而成立了本生譚，原來本生譚是古來中印流行的教訓的寓言故事，佛教的說法講演也時常利用了，這個結合在解釋佛陀前生的德行時，以為佛陀在前生，或爲善王或作良臣等做了無數的善事德行，這個積功累德的果報生爲佛陀，所以前生的數、善行的量愈多，果



報身的佛陀愈偉大愈是超人，而且偉人超人的信仰愈深，隨而前生的善行愈多愈為優勝，這個超人性的顯示，在身體上構想了具有一般人要望的理想的偉大應具的三十二相，心上具有十力四無畏所三念住大悲的十八不共佛法。又為一切知者，無事不知，雖是教外的優勝學說，也是無所不知，而且雖佛未說也可當作佛說，因是採取了許多非佛說，愈把佛陀改作超人了。這樣的佛陀，完全是信仰上的顯現斷不是指人間，所以佛陀不單住於現世，已存於過去，亦將出現未來，諸佛行動之典型都是一樣的，這樣便傳說化了，進而信仰化，遂而一般化，而變為理想。既是理想，即在不能盡現的一面，現出超人的佛陀，這就變成了上座部的思想。及所謂理想，應該實現，這一方面，佛陀就是目的，變為大眾部的見解，這也不是完全超越了傳記歷史，所以傳說中含有的確實史實，應該有了解釋，關於這點，以為一般化了的佛陀，為着教化人類，故意投生印度的就是歷史上的佛陀，以上的思想到了原始佛教最後期一般化了。所以整個佛教史上，沒有考察過純粹的歷史上的佛陀。普通稱為佛傳的也不過是一種傳說神話而已。

## 六、阿含經

佛陀的說法，在記憶傳誦之間，成了型，附添了說明解釋，整理了以後，在這時代的末期成立了阿含經的原形，佛陀的教，古來自然的分為法與律，法後來叫做經，稱為經律，又叫做藏，