

乙丑
重編

飲冰室文集

冊
全

乙丑重編 飲冰室文集 卷六十一

第四集四

新會 梁啟超

讀異部宗輪論述記

世友菩薩造

唐三藏法師玄奘譯
慈恩法師窺基述記

一 本論之價值及傳譯源流

異部宗輪論者，世友菩薩敘述佛滅後五百年間印

度僧團分裂蛻變之狀態

也。述記序論云：『人隨理解，情見不同，別而爲類，名爲異部。所主之法，互有取捨，喻輪不定，故曰宗輪。』命名之意，略具於是。佛教二千年來，循進化之公例，常爲不斷的發展。其最顯著之跡，則由小乘而進爲大乘也。大乘派別，雖肇興於印度，而實光大於中國。故治佛教史者，多能言之。小乘派別，則雖在印度，所謂兩部、四部、五部、十八部、二十部等名稱，雖散見羣籍，然語焉不詳。學者憾焉。既不審小乘蛻變之迹，則大乘發展之途徑，決無由說明。於是生出兩種偏至之論：其一則如中國相傳舊說，謂佛在世時，大乘教已圓滿成立；其二則如歐洲多數學者所倡，「大乘非佛論」。

兩說各馳極端，而皆非其真也。吾以爲欲對於佛教史爲系統的研究，宜破除小乘大乘名目，觀其各派相互之影響，而察其教理蛻進之所由，而惜乎此類資料缺乏已極也。本書雖極簡略，不能使吾輩滿足，且又爲一派私言，持論不無偏至，然既別無他書能視此更完備者，則吉光片羽，其至可寶矣。

造論者世友菩薩，

Vasumitra

或譯爲天友，

如世親亦譯天親，蓋印土世與天同用一字也。

或譯音爲

婆須密，爲伐蘇密多羅。「禪宗」所謂西土第七祖者，卽其人也。婆須密集序文稱

其當繼彌勒作佛名師子如來，則其道行階位之尊崇，可以想見。其所著書譯出今

存藏中者，尙有阿毗達磨品類足論十二卷，阿毗達磨界身足論三卷，

此卽有名的六足論之二

足說詳次篇

尊婆須密菩薩所集論十卷，別有衆事分阿毗論十二卷，則品類足論之異

譯也。品類界身二足，爲說一切有部之寶典，據此可知其爲「有部」大師。但其年

代頗存異說，據西域記

卷三

言迦膩色迦王結集大毗婆沙時，世友實爲首座，茲事在

西第二世紀初期，實佛滅六百年後矣。據達磨多羅禪經

卷上

則婆須密（世友）爲

優婆塞多之弟子，爲僧伽羅義之師，案毘多爲阿育王師，羅義爲迦膩色迦王師，皆

確有考證。兩王相去三百餘年，世友雖壽，斷不容前後相及。彼若誠爲毘多弟子，則當是西歷紀元前百餘年之人；若誠爲羅義師，則當是紀元後六七十年之人。今考大毗婆沙實解釋迦多衍尼子之發智論，而發智論又似解釋六足，然則著品類界身二足之世友，決當爲迦多衍尼之前輩，無緣參預婆沙之結集。故塔拉拿達 *Tara natha* 氏之印度佛教史，疑爲有先後同名之兩世友。塔氏爲十三世紀之蒙古人，以西藏文著成印度佛教史。一書一八六九年譯成德文，在俄京出版，歐人治印度學者甚重之。以吾臆斷，則西域記所言世友加入結集，不過一種神話，殆非事實。說詳讀毗婆沙條下。但本論中述及佛滅四百年後事，則其能否逮事優波毘多，亦成疑問。魏多爲阿育王師，王以佛滅後二百十九年卽位。要之世友必爲西歷紀元前之人，而爲「說一切有部」之耆宿，可斷言也。

此書中國前後有三譯本，今大藏中合爲一卷，其目如下：

第一譯

十八部論

譯者

失名

第二譯

部執異論

譯者

陳真諦三藏

第三譯

異部宗輪論

譯者

唐玄奘三藏

十八部論舊題爲失譯，但其頌文中有「羅什法師集」一語，其正文之「他韓羅」三字下又夾注五字云：「秦言上座部」也。據此則似出鳩摩羅什矣。但其發端冠以文殊師利問經分別部品一篇，殆後人所羈增耶？文殊問經梁僧迦婆羅譯遠在羅什後此所錄者其第十五品也真諦之部執異論與宗輪內容全同。慈恩述記言所以再譯之故謂「昔江表陳代已譯茲本……詳諸貝葉，校彼所翻，詞或爽於梵文，理有乖於本義。彼所悟者必增演之，有所迷者迺剪截之。今我親教三藏法師玄奘以大唐龍朔三年七月十四日，於玉華宮重譯斯本。」蓋謂真諦本有舛誤也。其舛誤處，述記具辨，今不引。

大藏中只有論，而述記不存。唐代經錄亦未著錄。惟日本有單行本。論文簡略，不足饜心。慈恩躬承奘師，博極羣籍，其所疏解，價值可推。翻刻流通，亦弘法者所當有事也。

二 二十部之敘述

論中首敘佛滅後百有餘年無憂王

卽阿育王

時，佛教徒因議大天

（摩訶提婆）

Mahadeva 所倡異論五事詳分爲「上座」「大衆」兩後部卽於此第二百年

中秦譯作百餘年由大衆部分出三部：(一)一說部，(二)說出世部，(三)雞胤部。秦譯作窟居部陳譯

住灰山部尋又分出一部曰多聞部。秦譯作施設部尋又分出一部曰說假部。秦譯缺陳譯及

第二百年滿時，有一出家外道，亦名大天，重辯「五事」，因乖諍復分三部：(一)制

多山部。秦陳譯皆作支提山部(二)西山住部。秦譯作佛婆羅部陳譯闕(三)北山住部。秦譯作鬱多羅斯

部此百餘年間，爲大衆部分裂時期，共分八部，合本部共爲九部。陳譯無西山住部又將一支提一一

北山一合爲一謂大衆部所屬共七部其致誤之由蓋緣舊說皆言有十八部而本論所舉實二十部真諦欲強合一十八一之數故任意合併不知十八部云者不計

兩本部二十部云者則並本部算入也述記已詳駁之矣上座部在佛滅後二百年中，一味和合。三百年初，有少

乖諍，分爲兩部：(一)說一切有部，亦名說因部。秦譯作薩婆多部(二)卽上座本部，轉名雪

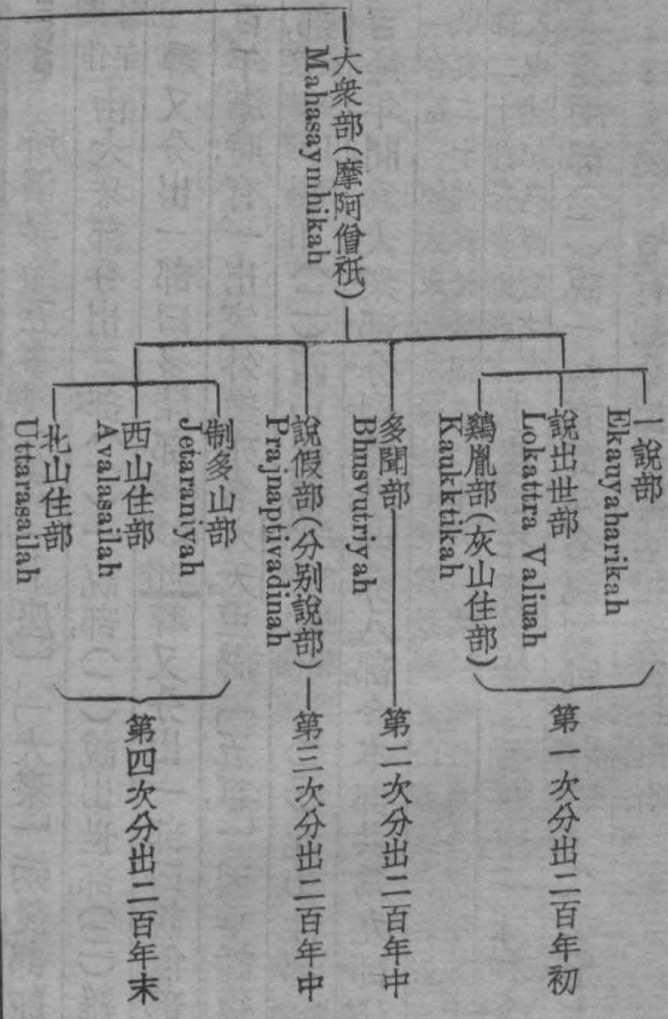
山部。未幾從說一切有部分出一部名犢子部。陳譯作可住子部尋又由犢子部分出四部：

(一)法上部。秦譯作鬱多梨部達摩(二)賢胄部。秦譯作跋羅陀耶尼陳譯作賢乘(三)正量部。秦譯作三彌底(四)

密林山部。秦譯作密林住未幾復從說一切有部分出一部，名化地部。秦譯作彌沙塞陳譯作正

地。又從化地部分出一部，名法藏部。秦譯作曇無德陳譯作法護至三百年末，從說一切有部分

出一部，名飲光部，亦名善歲部。秦譯作迦葉維，亦名優梨沙。至四百年初，從一切有部復分出一部，名經量部，亦名說轉部。秦譯作僧迦蘭多，亦名修多羅，陳譯作說經部，亦名說度部。此百餘年間，爲上座部分裂時期，共分十部，合本部爲十一部。今尋其原名，列表如下：



上座部

Sthavirah

雪山部(上座部本部)

說一切有部(說因部)(薩婆多部)三百年初分出
Sarvastivadah

犢子部(可住子部)

Vatsiputriyah

法上部

Darmottarah

賢胃部

Bhadrayanayah

正量部

Sammatah

密林山部

Samagrikah

第一次分出三百年中

化地部(彌沙塞部)

Mahisaleah

法藏部(曇無德)

Dharmaguptah

第二次分出三百年中

飲光部(迦葉維部)

Kasyapiyah

第三次分出三百年末

經量部(說轉部)(說度部)

Sautrantikah

第四次分出四百年初

三 考證及批評

據以上所敘述，析其條理如左：

(一) 佛教分兩大派，耆宿長老爲一團，曰上座部，此外多數青年信徒爲一團，曰大衆部。而上座部常以正統派自居。

(二) 兩派之分，在佛滅後二百年前後，即阿育王時。其動機在「大天五事」。

(三) 分派後一百年以內，大衆部先分裂，共成九派。

(四) 分派後逾一百年，上座部起革命。新派別爲說一切有部（省稱有部），舊派退居雪山，仍襲上座名。而有部遂成爲正統。

(五) 有部成立後，百餘年間，次第分裂，共爲十派。合雪山之舊上座部，則十一派。右事實是否完全正確，試參考他書一評。臨之。

第一上座。大衆之分，果起於佛滅百年後乎？嘉祥大師三論玄義云：『如來入涅槃，諸聖弟子於祇闍崛山中結集三藏，爾時即有二部名字。一上座部，迦葉所領，但有五百人。二大衆部，即界外大衆，乃爲萬數，婆師婆羅漢爲主。後多人來結集三』

藏迦葉並不許之。嘉祥此說未詳所出，但其決非杜撰無疑。疑律藏中必有之，以浩博未及細查。

摩訶僧祇律卷三十二記迦葉等五百人結集竣事時，窟外千人羣起致詰。迦葉卒乃宣

言曰：『未制者莫制，已制者我等當隨順學。』據此，則上座大眾之分實起於佛滅

後之數月，而動機則在經律之結集。此次結集以迦葉、阿難、優波離等爲上首，其所

出之經則四阿含，律則八十誦律，皆所謂小乘者也。惟大眾部所傳之增一阿含，中

多含大乘義。印土小乘各宗雖俱宗阿含，而所傳之本各不同。我國之增一阿含乃法顯與摩訶僧祇律同時得之摩訶僧祇律，既爲大眾部之律，則增一

應亦大眾部之經也。然則兩部之分蓋由祇闍窟內結集三藏諸長老墨守佛早年所教以之。

泐爲定本，而窟外多數之青年抱進歩思想者深爲不滿。自爾以後，佛教遂隱然分

爲兩派。特至阿育王時，始建堂堂之旗鼓以相抗耳。本編謂純起於佛滅百年後，似

未探其本也。

第二天（摩訶提婆）爲分派最重要之主動人，殆無可疑。但彼果爲何等

人乎？爲何時代之人乎？在佛教史上實成一大問題。本論言大天有二人，前者卽首

倡五事異說之人，在第一百年初，論主對於其人不置可否。後者爲重提五事之

人，在第二百年之末，論主稱其多聞精進，相去百餘年，同一人名，同一事蹟，而強指爲二人，實不合情理。印度人時代觀念最不明確，此必本爲一人一事，而傳說兩歧，論主兼採而誤混耳。以理度之，則其人爲第一百年初之人，爲大衆部之確立者，殆較可信。然則其人之道行果何如？述記敘彼小傳，凡數千言，則彼乃烝母，弑父，戕友，誑徒，誣佛之大惡人也。此說錄自大毗婆沙卷九原文，蓋「有部」所傳。慈恩因所疏者爲「有部」之書，故引其說以爲釋。其別著之瑜伽略纂卷一乃褒譽大天，而分別功德論亦云：「唯大天一人是大士。」則其人格之高可想。三藏玄義云：「摩訶提婆（大天）取諸大乘經納三藏中釋之，諸阿羅漢結集時，已簡除斯義，而大衆部用此義，上座部不用之。因爾起諍，遂成二部。」此說似最得真相。然則大天者，實創立大衆部之人，亦卽大乘教之遠祖。對於當時上座長老實行宗教革命，無怪自命正統之「一切有部」銜之次骨也。而婆沙種種誣譏之辭，抑徒自曝其褊心而已。

第三派別何故盛興於阿育王以後，又極可研究之問題也。佛滅後百五十二年（西紀前三二七），亞歷山大大王大軍侵入印度，印度爲馬基頓領土者垂十

年自此與歐洲交通日繁，大受希臘文化之影響，思想隨而蛻變，此新教義發生之第一原因也。越五十餘年，而阿育王統一全印，前此佛教僅行於中印摩竭陀附近一帶而已；阿育灌頂後，乃派人傳教於四方，彼其政權所及之地，即教權所被之地。夫宗教必須有順應環境性，乃能生存，佛教既普被於種種異言異俗之民族，則其所詮譯所理解，自不能悉仍其舊，當然各帶地方的色彩，觀其諸部之名，如所謂「灰山住」「制多山住」「西山住」「北山住」「密林山住」等，皆以地爲識別，則其含有地方黨派の意味，殆無可疑。然此實自阿育傳教啓之，此新教義發生之第二原因也。

讀修行道地經

天竺 衆護菩薩 造

西晉 竺法護 譯

衆護即僧伽羅刹 Saṅgharakṣa

別有僧伽羅刹所集佛行經，苻秦僧伽跋澄

譯，今並存藏中。彼經有道安序，

原書不著作序者姓名，以高僧傳證序中語知其出安公手也。

言羅刹有修行道地

經，此土已譯，故知兩書同出一人也。

僧伽跋澄即衆現法護，即曇摩羅刹，故知僧伽譯義爲衆羅刹譯義爲護也。

安序稱

『羅刹須賴國 *Surāstra* 人，佛去世後七百年生……遊教諸國，至犍陀越土，甄陀

罽貳王師焉。』甄陀罽貳卽迦膩色迦，實結集大毗婆沙之人。

結集在佛滅後六百年，羅刹生七百年而

爲色迦師兩說必有一誤

須賴國在莫醯

Mahā

河之東，自亞歷山大入寇以來，此地卽爲印歐

交通孔道，受希臘文化影響最深；又爲耆那教最盛行之地，羅刹生長其間，實極可

注意之一事也。本書特色，在言生理與心理相關實前。此佛藏所未曾有。彼言「五

陰成敗之變」全用醫學的見解。

卷一

其言人當受精處胎之始，色受想行識五陰，次

第繼起，五種生理現象與五種心理活動俱行，謂初入胎時，身意二根同時並得，所

論極爲精密。又言胎兒每經若干日，胎體之某部分若何發展，其言雖不逮今世科

學之完整，但確非僅恃冥想虛構者。又言人身中有八十種蟲，一一舉其名，則與今

所發明尤相近矣。其言修行之法，亦多用生理的說明。中有一段，舉髮爲例，云：『髮

從四生，一曰因緣，二曰塵勞，三曰愛欲，四曰飲食。髮衆緣合，我適有一髮墮在地，設

投於火，若捐在廁，以足蹈之，於身無患；在於頭上，亦無所益。』

卷五

全書引喻，大率類

是。故其修行最重數息，言其法甚詳。

卷六

故知羅刹之宗教觀，實建設於生理學上也。

此書出護公之手，譯筆美妙，能助人懸解，實初學一善本也。有前後序各一篇，不著撰人名氏。後序記傳譯因緣，謂罽賓文士竺侯征若賈此本至燉煌，法護口宣，法乘法寶筆受，以太康五年二月訖。凡二十七品，分爲六卷。書來自罽賓，殆「說一切有部」所傳也。

佛教心理學淺測（從學理上解釋「五蘊皆空」義）

六月三日爲心理學會講演

一

諸君。我對於心理學和佛教都沒有深造研究，今日拈出這一個題目在此講演，實在大膽！好在本會是討論學問機關，雖然見解沒有成熟，也不妨提出來作共同討論的資料。我確信：研究佛學，應該從經典中所說心理學入手；我確信：研究心理學，應該以佛教教理爲重要研究品。但我先要聲明：我不過正在開始研究中，我的工作，百分未得一二。我雖自信我的研究途徑不錯，我不敢說我的研究結果是對。今天講演，是想把個人很幼稚的意見來請教諸君和海內佛學大家，所以標題

叫做「淺測」

二

倘若有人問佛教經典全藏八千卷，能用一句話包括他嗎？我便一點不遲疑答道：『無我我所』。再省略也可以僅答兩個字：『無我』。因為「我」既無，「我所」不消說也無了。怎樣纔能理會得這無我境界呢？我們爲措詞便利起見，可以說有兩條路：一是證，二是學。「證」是純用直觀，擺落言詮，炯然見出無我的圓相；若攙入絲毫理智作用，便不對了。「學」是從學理上說明「我」之所以無，用理智去破除不正當的理智。學佛的最後成就，自然在「證」，所以「有學」這個名詞，在佛門中專指未得上乘果的人而言。但佛教並不排斥學；若果排斥學，那麼，何必說法呢？我們從「證」的方面看，佛教自然是超科學的；若從「學」的方面看，用科學方法研究佛理，並無過咎。

佛家所說的叫做「法」。倘若有人問我法是什麼？我便一點不遲疑答道：『就是心理學』。不信，試看小乘俱舍家說的七十五法，大乘瑜伽家說的百法，除却

說明心理現象外，更有何話？試看所謂五蘊，所謂十二因緣，所謂十二處十八界，所謂八識，那一門子不是心理學？又如四聖諦八正道等種種法門，所說修養工夫，也不外根據心理學上正當見解，把意識結習層層剝落，嚴格的說，現代歐美所謂心理學和佛教所講心識之相範圍廣狹既不同，剖析精粗亦迥別，當然不能混爲一談。但就學問大概的分類說，說「心識之相」的學問，認爲心理學，並無過咎。至於最高的「證」，原是超心理學的，那是學問範圍以外的事，又當別論了。

三

佛教爲什麼如此注重心理學呢？因爲把心理狀態研究得真確，便可以證明「無我」的道理。因爲一般人所謂我，不過把「意識相續集起的統一狀態」認爲實體，跟着妄執這實體便是「我」。然而按諸事實，確非如此。狀態是變遷無常的東西，如何能認爲有體？唯識頌說：

『由假說我法，有種種相轉。彼依識所變。』

意思說是：『因爲說話方便起見，假立「我」和「法」的名稱，於是在這假名裏

頭有種種流轉狀態之可言。其實在這假名和他所屬的狀態，不過依憑「識」那樣東西變現出來。』簡單說：除「識」之外，無「我」體，然而「識」也不過一種狀態。幾千卷佛典所發明的，不外此理。

我們爲研究便利起見，先將「五蘊皆空」的道理研究清楚，其餘便可迎刃而解。

五蘊或譯五陰，或譯五聚。「蘊」是什麼意思呢？大乘五蘊論說：

『以積聚義說，名爲蘊。謂世相續，品類趣處差別，色等總略攝故。』

什麼是「世相續」？謂時間的隨生隨滅，繼續不斷。什麼是「品類趣處差別」？謂把意識的表象分類。佛家以爲從心理過程上觀察，有種種觀念在時間上相續繼起，而且內容像很複雜很混亂，但可以用論理的方法分爲五類。每類都是狀態和狀態聯構而成，一聚一聚的，所以叫做聚，又叫做蘊。

五蘊是色、受、想、行、識。佛家以爲心理的表象，這五種包括無遺。這五種的詳細解釋，很要費些話。今爲講演便利起見，姑用現代普通語先略示他的概念。