

部派佛教的佛陀觀

元弼聖*

《摘要》

本文以說一切有部和大眾部為中心，考察部派佛教的佛陀觀。其中，說一切有部較為保守，重視傳統與現實，主張佛不但肉身與一般人無異，要飲食、睡覺、便溺，精神方面也不免有些限制。大眾部有進步的傾向，其心目中的佛陀趨向理想，認為佛是最崇高偉大的，無所不知、無所不能、無所不在。探索部派佛教的佛陀觀，可以一窺人類固有宗教意識的發展情況，對了解大乘佛教理想佛陀觀的形成。

關鍵詞：部派佛教、佛陀觀、說一切有部、大眾部

*元弼聖 韓國威德大學助理教授

The Buddha-view of Abhidharma Buddhism

Won Pil-sung*

ABSTRACT

This paper concentrates on the thoughts of Sarvastivadin and Mahasanghika to examine the Buddha-view of Abhidharma Buddhism. The thoughts of Sarvastivadin are more conservative and emphasize on tradition and reality. Sarvastivadin advocates that Buddha, like humans, has a physical body which needs to take food and sleep, and also has to urinate and excrete. On the other hand, there are some limitations on the spiritual aspect of Buddha. However, the thoughts of Mahasanghika have a progressive tendency in which Buddha is ideal and perfect. Mahasanghika believes that Buddha is lofty and sublime, and besides, Buddha is omniscient, omnipotent and omnipresent. Probing into the Buddha-view of Abhidharma Buddhism, one can know the development of mankind's intrinsic religious consciousness and understand the formation of the ideal Buddha-view in Mahayana Buddhism.

Key words: Abhidharma Buddhism, Buddha-view, Sarvastivadin, Mahasanghika

* Won Pil-sung, Assistant Professor

一、序言

從阿毘達磨（*abhidharma*）的字義可知，部派佛教的根本傾向在「對法」，亦即其對佛陀所說的教法，加以詳說、分別、抉擇，而不在於研究佛傳。¹由此看來部派佛教似乎不重視佛陀觀以及佛身的問題。但換個角度來看，若探求部派產生分裂的原因，佛陀觀以及佛身論的問題也極為重要。有關這點，李志夫在《中印佛學之比較研究》中，從兩種方向找出部派分裂的原因，一是表面、形式上的衝突；二是理論的、內部的衝突。有關前者，歸納諸學者的意見為六種：（1）僧制的民主自由，（2）師承各異，（3）語言隔閡，（4）應呼時勢，（5）信受的旋異，（6）進取與保守。²至於後者，則說：

「其內部實質上的衝突則是由於理論上不同而愈分歧而愈分裂。佛陀憑他的智慧、大悲願、大雄辯、大法力，只剋就宇宙現時人生講緣起，講本生，全恃對佛陀之信仰都無異論引起。但佛陀去世之後，是否還有佛存在？如果不存在，何必學佛？何必修為？是則豈不成了斷滅？豈不有違佛陀之遺教與本生談？如佛存在，是如何地存在？如佛既存在，『我』亦勢必存在。由『我』之存在而引起心、身問題，由心身的引起精神與物質之問題，此即是『名』『色』，人與現象世之問題。而且，從本生故事與業力業報思想相結合便有輪迴，轉世問題。部派都是圍繞這些問題各有異說。」³

李志夫在此接著結論地說：

「由形式上的衝突可以構成實質上之衝突，而實質上之衝突

¹ 有關 *abhidharma* 的字義，詳見於木村泰賢著、演培法師譯《小乘佛教思想史論》（台北：天華出版社，民國 81 年），pp.29-31。

² 參見李志夫《中印佛學之比較研究》（台北：中央文物供應社，民國 75 年），pp.125-127。

³ 參見李志夫《中印佛學之比較研究》，p.125。

亦可以加重形式上的衝突，這兩者都是互有影響的。」⁴

由於以上的論點得知，部派分裂的原因跟佛陀觀有密切關係。其中，就實質內容的衝突而言，有些即是圍繞著佛身論以及佛陀前生的問題。⁵尤其，《異部宗輪論》在說明大眾部與上座部宗義的不同時，首先提到的就是這個問題，⁶ 所以佛陀觀在諸部派間，為重要問題之一。至於表面、形式上的衝突，在李志夫所歸納的六種意見中，跟佛陀觀有關的是第六「進取與保守」。因為部派佛教大體可分為上座部系與大眾部系，前者重視傳統與事實，保守；後者重視理想，較為進步。這兩種不同的思想傾向，在佛陀觀方面亦呈現了不同的思維。上座部系始終將佛陀視為人，除其煩惱滅盡外，其肉身與常人無異；大眾部系則從超人間、超歷史的角度來看佛陀，所以認為佛陀是無所不知、無所不在、無所不能，完全理想化的。

總而言之，部派佛教素以法義的研究為擅場，雖然比較起來較少討論佛陀觀，但在研究修行論、聖位論、聖智論等論題時，自然會牽涉到與佛陀觀相關的諸問題。以下試著來考察「上座部」之「說一切有部」與大眾部，二系的佛陀觀之差異。

二、佛陀之生身

在佛陀觀的諸問題中，部派間對佛的生身看法最為不同。關於這點，「說一切有部」（以下簡稱「有部」）認為佛陀之所以為佛陀，關鍵在「精神」，而不在「肉體」方面，於是他們主張佛的（生）身是有漏，但大眾部卻認為佛的生身無漏，而且遍滿十方。佛陀的肉身到底是有漏，或是無漏呢？為何兩者有此歧異呢？

首先來看《異部宗輪論》所記載的大眾部之說：

⁴ 參見李志夫，《中印佛學之比較研究》，p.127。

⁵ 有些部派的名稱，與其主張的佛身觀有關，如說出世部認為佛身無漏，故有「說出世」之名。如說出世部——據巴補耶所傳——，因其特色在於主張佛身無漏，所以說出世之名。（以上參見木村泰賢著、演培法師譯，《小乘佛教思想史論》，pp.40~41。）

⁶ 《異部宗輪論》卷1（T49·15b）中說：「此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法，……」。

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。」⁷

如前所述，佛陀是無所不知、無所不在、無所不能，這是大眾部一貫的主張。他們強調佛陀的殊勝、尊貴，而說佛陀不但是精神，連肉身也是無漏的；佛陀的內外一切，皆為無漏法。窺基在《異部宗輪論述記》解釋道：

「述曰：約法為論，十八界等，在佛身時，皆名無漏。」⁸

所謂十八界，是六根、六境、六識的總稱。所以依窺基法師的解釋，大眾部認為佛陀身心的全體以及其所認識或身處的客觀世界皆是無漏。⁹

那麼，大眾部主張佛身無漏的根據是甚麼？有關這點，《大毘婆沙論》說：

「佛身無漏，如大眾部。問：彼何故作此執？答：依契經故。如經說：『苾芻當知，如來生在世間，長在世間，出世間住，不為世法之所染污。』彼作是說：『既言如來出世間住，不為世法之所染污。由此故知，佛身無漏。』」¹⁰

「問：何故作此論？答：欲止他宗，顯己義故。謂分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。彼何故作是說？依契經故。如契經說：『如來生世，住世，出現世間，不為世法所染。』彼依此故說：『佛生身是無漏法。』又彼說言：『佛

⁷ 引見《異部宗輪論》(T49.15b)。

⁸ 引見《異部宗輪論述記》，卅續藏第83冊，3，222右。

⁹ 有關大眾部主張佛一切無漏說之來源，李志夫老師在上揭書中說：「本部（筆者按：指大眾部）思想，尤其佛陀觀方面，可說基本上是得自舍利弗毘曇之『大慈成就，於一切法知見無礙。』及『心性本淨』而得。……舍利弗毘曇說佛陀因為有大慈，所以能知一切法。所以大眾部說『如來一剎那相應般若、能解一切法、如來盡智、無生智恆平等隨心而行，乃至無餘涅槃。』」（以上詳見李志夫，《中印佛學之比較研究》，p.675。）

¹⁰ 引見《大毘婆沙論》卷76 (T27·391c-392a)。

一切煩惱并習氣，皆永斷故。』¹¹

由上可知，大眾部主張佛身無漏乃根據契經說「如來生在世間，長在世間，出世間住，不為世法之所染污」。然而有部對大眾部所引用的契經有不同的解釋，有部認為佛陀在精神方面雖是無漏，但肉身仍是有限的有漏身，為了證成佛生身定是有漏，就另外提出聖教來提高自己主張的可信度。即，《大毘婆沙論》中說：

「為止彼意，顯佛生身唯是有漏。若佛生身是無漏者，便違契經。如契經說：『無明所覆，愛結所縛，愚夫智者，感有識身。』世尊亦是智者，所攝身定應是無明愛果，是故佛身定應有漏。」¹²

有部以此聖教來說明他們的主張之根據後，接著提出實例來論證佛生身定是有漏，同論中說：

「若佛身是無漏者，無比女人不應於佛生身起愛，指鬢於佛不應生瞋，諸憍傲者不應生慢，鄔盧頻螺伽葉波等不應生癡。於佛生身既有發起貪瞋癡慢，故知佛身定非無漏。」

13

佛陀雖離煩惱，但有時仍然會讓他人起貪瞋癡慢等煩惱，所以不得不說佛陀的肉體是有漏的。有部據此，針對大眾部所引契經通釋為：

「問：若佛生身是有漏者，云何通彼所引契經？答：彼說法身故不成證。謂彼經說『如來生在世間，長在世間』者，說佛生身；『出世間住，不為世法所染污』者，說佛法身。

¹¹ 引見《大毘婆沙論》卷 173 (T27·871c)。

¹² 引見《大毘婆沙論》卷 76 (T27·392a)。

¹³ 引見《大毘婆沙論》卷 76 (T27·392a)。

復次，依佛不隨世法轉義，說彼契經，故無有失。謂世八法隨世間轉，世間亦隨世八法轉。雖世八法隨世間轉，而佛不隨世八法轉。復次，依佛解脫世八法義，說彼契經，故無有失。」¹⁴

有部就先把佛身分爲「生身」與「法身」二種，¹⁵來會通大眾部所根據的契經之內容，亦即大眾部所引的契經是指佛的法身無漏，而不是指佛的生身無漏。還有，佛陀雖然生在世間，長在世間，但不隨世間的利、衰、譽、毀、譏、讚、樂、苦等八法而轉；從其不爲八法所轉說其出世間住，而非生身無漏。由於這二個理由，他們所主張的佛生身有漏說，亦不違大眾部所引的經說。大眾部與有部對佛陀生身有如上的不同看法。

接著我們來探討各種不同的意見，首先是有關佛壽有限無限的問題。

大眾部主張佛陀的心、身一切都是爲無漏法，當然說到佛陀的壽命，也就認爲是無邊無際的，《異部宗輪論》中說：

「如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際。」¹⁶

大眾部主張佛陀壽命無邊無際的理由是：一、眾生無盡，爲度無量無盡眾生，所以壽命亦應無量；¹⁷二、佛陀是由前生的多劫修行功德所成就。因此佛身絕不會短時間即入滅的。有關這部分，窺基在《異部宗輪論述記》釋爲：

「述曰：此部意說，佛經多劫修得報身，圓極法界無有邊際，所見丈六非實佛身，隨機化故。」¹⁸

佛身是由過去無數的時間，積無量功德所成就的，所以與眾生業感的身體有所不同。因爲業感的身體，一但到了業盡的時候，必然趨向死亡一途，但經多劫

¹⁴ 引見《大毘婆沙論》卷 76 (T27·392a)。

¹⁵ 《大毘婆沙論》卷 66 (T27·342c) 云：「謂諸佛身，略有二種：一者生身；二者法身。」

¹⁶ 引見《異部宗輪論》(T49.15b-c)。

¹⁷ 《異部宗輪論》(T49.15c) 云：「佛化有情令生淨信，無厭足心。」

¹⁸ 引見《異部宗輪論述記》，卍續藏卷 83，222 右上。

修得成就的佛身，綿延不絕，絕不會短時間即入滅的。所以佛弟子所看到的丈六身軀，八十歲入滅，是佛化身入滅。化身出現世間，是為度化眾生，一旦化緣已盡，自然入於涅槃。換言之，佛陀八十歲的入滅是假入滅，而眾生未度盡前，佛絕不會獨自先入涅槃的。大眾部用此多劫修行功德及為度化眾生之說，主張佛陀壽命是無邊無際的。

但是，有部將佛陀的生身看作有漏身，自然不會把佛陀的壽命看為無邊無際的，他們認為佛陀八十歲的入滅，是歷史的事實，佛陀也是與眾生一樣有生死，唯一與眾不同的是捨壽、留壽行。如《遊行經》云：

「諸有修四神足，多修習行，常念不忘，在意所欲，可得不死一劫有餘。阿難！佛四神足已多修行，專念不忘，在意所欲，如來可止一劫有餘，為世除冥，多所饒益，天人獲安。爾時，阿難默然不對，如是再三，又亦默然。」¹⁹

有部認為佛陀唯一與凡夫不同的是：眾生因病至死，便不能再延長其生命；但佛陀善修神足，可延長壽命一劫有餘，縱使魔波旬請佛入滅，亦能有三月留壽，二十年捨壽的自由。²⁰然充其量亦不過能多住一劫而已，絕對不能說是無邊無際、無限量的。

如此，有部認為佛陀的生身是有漏的，壽命是有限的，所以這樣的色身不可以教化一切眾生，故他們談到眾生所歸依處時，亦如下說：

「或有謂，歸依佛者，歸依如來頭、項、腹、背及手足等所合成身。今顯此身，父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身。」²¹

這是有部重視佛陀法身，往下發展必然有的歸結。亦即，父母所生之肉身是有漏的，所以這不能是眾生的歸依處；無學菩提的法身為無漏，這才是真正的歸依處。當有部在探討出佛身血與破和合僧的罪業孰輕孰重時，可以說是他們重

¹⁹ 引見《長阿含經》卷2〈遊行經〉(T1.15b)。

²⁰ 有關世尊留壽、捨壽的意義，以及八十歲入滅的原因，詳見於《大毘婆沙論》卷76(T27·657b-c)。

²¹ 引見《大毘婆沙論》卷34(T27·177a)。

法身輕生身的思想最明顯的呈現。有關這點，同論中說：

「問：何故破僧得劫住罪，非起惡心出佛身血耶？答：若起惡心出佛身血，壞佛生身；若破壞僧，壞佛法身。一切如來應正等覺，敬重法身，不重生身。」²²

有部認為出佛身血只是破壞佛的生身，但破和合僧卻是破壞佛的法身，所以後者的罪業更甚於前者。基於佛陀的生身有漏，壽命有限，這樣的色身無法盡未來際以教化一切眾生，因此，就弘法利生的角度來說，其效用不若僧伽，在此，僧伽的地位被視同法身。由此確實可以看出相對於大眾部主張佛的生身無漏，有部重法身輕生身思想的一貫傾向。

三、佛陀之精神

第一節探討了上座有部與大眾部有關佛的生身看法之差異，以下則對二系有關佛陀精神方面的見解，試作分析說明。文分三小節，第一小節「佛陀與二乘的區別」從「同」的角度，第二、三小節從「異」的角度，來論述二系的看法。

(一)佛陀與二乘的區別

憍陳如等五比丘證得涅槃法時，佛陀說世有六阿羅漢。²³ 由此可知，當時世尊認為自己與已證得涅槃的阿羅漢弟子，愛盡欲滅的解脫心境並無差別。但佛陀入滅後，弟子們因對佛陀深刻的懷念之情，隨著時間的消逝，與日俱增，越覺佛陀的崇高。漸漸也就認為，弟子畢竟是弟子，世尊畢竟是佛，德行再高的弟子總是不如世尊，無法達到佛的境界。這樣的傾向一直影響部派時代，除少數部派外，²⁴大部份的部派皆認為佛與二乘有所不同。²⁵

²² 引見《大毘婆沙論》卷 116 (T27·601c-602a)。

²³ 詳見：《增一阿含經》卷 14 (T2·619b)；《律藏》3〈大品〉1 (《南傳藏》16, p.26) 等

²⁴ 化地部主張：「僧中有佛，故施僧者便獲大果，非別施佛。佛與二乘皆同一道，同一解脫說。」(引見《異部宗輪論》，T49·17a)。

²⁵ 本文中說「二乘」，是指獨覺與聲聞。

首先來探討有部如何看待佛陀與二乘的異同，《異部宗輪論》中說：

「佛與二乘解脫無異，三乘聖道各有差別。」²⁶

有部認為佛陀與二乘皆已斷生死因，不再受後有，所以就解脫這點來說，兩者是相同的。但就解脫的道行以及解脫後的力用而言，佛陀與二乘有差別。有部對這些問題的進一步看法，詳見《大毘婆沙論》：

「有說：若斷二種無知，謂染、不染，說明為佛陀；聲聞、獨覺，唯能斷染，不斷不染，故不名佛。」²⁷

即，佛陀與二乘皆斷「染污無知」，已解脫生死輪迴，在這點上，兩者並無差別。但佛更進一步斷「不染無知」，得一切智與一切種智，所以不但對世間有正確的價值判斷能力，同時對個別事物亦有正確的知識；反之，二乘唯得一切智，無一切種智。

此外，有部亦從覺智來分別佛陀與二乘的差別，同論中說：

「三乘無學皆是具知，何故世尊獨名為佛。答：能初覺故、能遍覺故、能別覺故，說名為佛。聲聞、獨覺不能初覺、不能遍覺、不能別覺，故不名佛。有說：若於爾焰（jJeya，所知），自覺、遍覺、無錯謬覺，說名為佛；獨覺雖能自覺，無餘二種；聲聞俱無，故不名佛。……」²⁸

依上引文可知，有部認為佛不但是能夠自覺、遍覺，還能別覺（令他人覺悟）。但是獨覺、聲聞或唯能俱其中一覺，或全不能俱，所以不能稱之佛。論中接著以類似的方法，提出佛與二乘的二十種差別。

除此之外，《大毘婆沙論》亦從力用方面來說明佛陀與二乘的差異：

²⁶ 引見《異部宗輪論》(T49·16b)。

²⁷ 引見《大毘婆沙論》卷134(T27·736b)。

²⁸ 引見《大毘婆沙論》卷134(T27·735b)。

「有說：若有十八不共佛法十力、四無所畏、大悲、三不共念住，說名佛；三乘不爾。」²⁹

所謂十八不共法是原始佛教以來，區別佛陀與阿羅漢的一個重要標準。即，十力、四無所畏、大悲、三不共念住等十八種殊勝的功德唯佛陀具足，二乘不具。³⁰十八不共法的想法，不是有部獨創，而是部派佛教時代一般的意見。³¹

那麼，大眾部對此問題的看法如何？他們的主張跟有部有何異同？如上所說，大眾部傾向理想的佛陀觀，以超歷史的眼光來看待佛陀，所以他們的佛陀觀一直強調佛陀崇高偉大、無所不知、無所不在、無所不能。而且，他們修行的目標是成就佛果，不像上座部系認為一般弟子修行只能成就阿羅漢果。因此，討論有關佛陀與二乘間的異同問題時，用大天五事來徹底辨明兩者間的區別。關於五事，《異部宗輪論》中說：

「其五事者，如彼頌說：『餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教。』」³²

所謂五事，簡言之是指阿羅漢的五種不圓滿。依據《異部宗輪論》等所傳，五事是上座、大眾分派裂的根本原因之一，也是大眾部特定的主張。³³第一「餘所誘」，阿羅漢無姪欲煩惱，然身體方面還是有些漏失不淨，容易於夢中受誘惑引發；第二「無知」，阿羅漢雖依無漏道修行，斷盡三界之見思煩惱，然阿羅漢僅斷染污無知，尚未斷盡不染污無知；第三「猶豫」，阿羅漢未能完全了解哪些事物可以令人解脫，或哪些事物無法令人解脫；第四「他令入」，羅漢無法自覺自己已覺悟，必須靠他人指點，才能覺知；第五「道因聲故起」，是指深深感覺人

²⁹ 引見《大毘婆沙論》卷 134 (T27·735c)。

³⁰ 有關佛的不共法的項目及內容，在大、小乘論中有不同的之記載。譬如，《瑜伽師地論》卷 49 (T30·566c-570c) 中則有「百四十不共法」；《十住毘婆沙論》卷 10 卷、卷 11 (T26·71c-78b) 裡說「四十不共法」。龍樹在《大智度論》卷 26 (T25·255b-c) 中批判小乘所說的十八不共法，而特別提出以智慧為其特質的大乘十八不共法

³¹ 據《論事》說：按達羅派，主張十力，即在聲聞，也是通的。然在其他部派一般以之為佛特有之力，成為與聲聞區別的一大標準。(以上參見木村泰賢著、演培法師譯，《小乘佛教思想史論》，pp.80)。

³² 引見《異部宗輪論》(T49·15a)。

³³ 有關大天五事的內容，詳見於《大毘婆沙論》卷 99 (T27·512b-c)。此外，有關大天五事與部派分派裂的關係，詳見楊惠南《佛教思想發展史論》(台北：三民書局，民國 82)，pp.87-92。

生之苦難，因而大聲叫苦的聲音，是引發聖道的必要條件，阿羅漢並不常住於定，而爲了入於定心還需要努力。

如此，五事的內容從表面上看來，係辨明阿羅漢的不圓滿，但其實暗中已有提高佛陀的殊勝之意圖。即，佛陀不但肉體上是無漏的，並且心力上亦無所不知、無疑惑，始終自覺自己已經解脫，常住於定心。³⁴

由以上的考察看來，大眾部與上座部雖對佛陀生身方面有不同看法。但這二系討論佛與二乘異同問題時，似乎皆肯定佛不但斷煩惱，並且認爲佛陀的精神力廣大無邊。因此對佛陀的精神之看法，兩者之間沒有太大的差異。但若嚴格分析二系對佛陀精神世界的界定，仍不免有所差別。

(二)剎那遍緣諸法的問題

如上所說，大眾部的佛陀觀其主軸思想是：佛陀崇高偉大、無所不知、無所不在、無所不能。於是當他們討論到有關佛陀對諸法的認識時，自然就說：

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。」³⁵

大眾部認爲佛陀對一切法的認識，不但是無所不知，而且在時間上不需要前後念之過程，只要在同一剎那中，就可遍知一切法。之所以如此主張是，因爲他們認爲「心、心所法能了自性」³⁶，因爲「智等能了爲自性，故能了自他。如燈能照爲自性，故能照自他」。³⁷所謂「心、心所法能了自性」意即表示心、心所在緣取境的同時，亦可了別自己的自性，也就是說在同一剎那可以見境亦可見心、心所自體，如燈能照自己，所以能照自他。由此可知，大眾部以「心、心所法能了自性」爲基礎，³⁸主張佛陀的一剎那心，不僅對無量無邊的外境能夠

³⁴ 楊惠南教授在上揭書中，亦說：「從以上所述，可以肯定大天所提倡的五件事實，除了最後的『道因聲故起』之外，都在貶抑阿羅漢的地位；以爲阿羅漢續仍有漏失，仍有煩惱……；徹底的解脫者只有佛陀。」(p.91)

³⁵ 引見《異部宗輪論》(T49·15c)。

³⁶ 引見《大毘婆沙論》卷9(T27·42c)。

³⁷ 引見《大毘婆沙論》卷9(T27·42c)。

³⁸ 窺基法師在《異部宗輪論述記》中，把上引文(註34)中的「一剎那心了一切法」解釋爲：「除佛，餘心雖緣共相，一剎那心亦緣自性，能了一切法，然不能證了其差別。然佛陀經多劫陶練其心，了一切心無過佛者，故佛一剎那心，能了一切法差別性，而能證知。」(引見《異部宗輪論述記》，卍續藏卷83，444下)。並且將引文中「一剎那心相應般若知一切法」解釋爲：「佛慧

了知，就是心的作用和自體，亦可於同一剎那中認識。爲什麼能夠如此呢？他們認爲：佛在過去無數大劫中，不斷的陶練自己的一念心，其心已經完全自在，要怎樣認識諸法，絕對不再受時間的限制，所以佛於一剎那中，能夠遍知一切諸法。³⁹

但有部討論佛陀認識諸法的方式時，曾針對大眾部以及其他部派說：

「諸心、心所不了自性、相應、俱有。補特伽羅性不可得。」

40

有部認爲不論凡夫或佛陀，一切的心理活動都是一心相續，不能二心俱起，因爲一剎那中，不知「自性、相應、俱有」諸法。因此雖然佛陀的認識作用超過一般的凡夫，能夠遍知所有外境，但佛陀也無法跳脫二心不能並起的限制，所以要了知內在的心、心所及其有法，必須等到第二剎那。⁴¹

由以上的考察得知，大眾部與有部對佛陀認識諸法的方式提出不同的見解，其主要的歧異在於：佛陀能否二心並起。大眾部以「心、心所法能了自性」爲基礎主張佛陀可於同一剎那照見境與心，故可一剎那遍緣一切法；但有部堅持「諸心、心所不了自性、相應、俱有」，而主張佛陀必待第二剎那才能了知自心，因此與大眾部形成對立。這兩種不同的思維也影響到佛陀盡智、無生智是否恆常隨轉，以及佛陀答問需不需要思惟等問題。

首先來看「盡智、無生智是否恆常隨轉」，大眾部的看法出現在《異部宗輪論》中：

一剎那時與心相應，亦能解知諸法皆盡。圓滿慧故，至解脫道、金剛道後，一念之間，即能解知諸法自性，不假相續方知法盡，皆亦解知慧自性故。」（引見《異部宗輪論述記》，卍續藏卷83，445上）。由此可知，窺基的解釋也是，以大眾部「心、心所法能了自性」爲基點，所以認爲佛陀的一剎那心可遍知一切法。

³⁹ 有關佛前生中的修行跟佛智遍知間的因果關係，參見於木村泰賢著、濱培法師譯，《小乘佛教思想史論》，pp.71-72）。亦參見註37，窺基《異部宗輪論述記》之解釋。

⁴⁰ 引見《大毘婆沙論》卷9（T27·42c）。

⁴¹ 《大毘婆沙論》卷9（T27·42c-43a）云：「頗有一智知一切法耶？答：無。若此智生：一切法非我。此智何所不知？答：不知自性，及此相應、俱有諸法。……頗二剎那頃知一切法耶？答：有。謂此智初剎那頃，除其自性、相應俱有，餘悉能知。第二剎那，亦知前自性、相應、俱有法，故答言有。」

「諸佛世尊，盡智、無生智恆常隨轉，乃至般涅槃。」⁴²

所謂「盡智」是，如實了知我已知苦、已斷集、已證滅、已修道；所謂「無生智」是，如實知我已知苦不復知，乃至我已修道不復修。⁴³大眾部認為佛斷了一切煩惱，具足成就一切智，所以盡智、無生智可於一剎那中同時俱起，一直到涅槃。其次，大眾部不承認佛陀有一剎那的無記心狀態。因此在上文之前有說：

「如來答問不待思惟。佛一切時不說名等，常在定故。」⁴⁴

佛教一般說心理的活動，有善、惡、無記的三性。但大眾部認為佛陀斷了一切煩惱，在心中充滿了常住不斷的解脫智，所以已到了如此階位的佛陀，不但沒有惡心的現前，亦無無記心的狀態。因此對任何一個問題，都不需經過思惟，就能自然而然任運地解答問題。

但是，有部站在佛陀不能二心並起的基本立場，不同意大眾部的說法。在《大毘婆沙論》中說：

「無學正見雖皆遍有，而非初起，無生智非遍有。時解脫者不成就故，亦非初起，必盡智後方現前故。」⁴⁵

有部認為，佛陀雖已獲得盡智與無生智，但一剎那頃二心不能俱起，所以盡智、無生智亦不能同時俱起，同時發生作用。再說，佛陀有時也不免還有無記心的現起，因此了知一切法以及回答問題時，必須經過一番審慎的思惟。⁴⁶

(三)一音說法的問題

關於佛陀的精神界，最後尚須論說的是有關佛陀的語言（聖教）的問題。

⁴² 引見《異部宗輪論》(T49·15c)。

⁴³ 《大毘婆沙論》卷29(T27·150a)說：「云何盡智？謂如實知，我已知苦、已斷集、已證滅、已修道。云何無生智？謂如實知，我已知苦不復知，乃至我已修道不復修。」亦或說：「如實了知，我已盡欲漏、有漏、無明漏，是盡智；不復當盡，是無生智。」

⁴⁴ 引見《異部宗輪論》(T49·15c)。

⁴⁵ 引見《大毘婆沙論》卷102(T27·528c-529a)。

⁴⁶ 《俱舍論》卷12(T29·64c)說：「若世尊不起加行，唯能觀此三千大千；若時世尊發起加行，無邊世界皆佛眼境。天耳通等例此應知。」

佛陀出世的一大因緣，是爲了轉法輪開示眾生解脫之道，假定不爲眾生說法，那就不得稱爲佛陀，只是自利的獨覺而已。由此可知，說法轉法輪是佛陀之所以爲佛陀的重要特徵。

佛陀轉法輪的目的，是要弟子依著佛陀的教法，斷除煩惱，從生死的此岸，度到涅槃的彼岸。這是每個佛弟子都承認的。但是，佛陀在日常生活上講的任何語言，是否都是法輪？還是語意中，對眾生有利益，或有特定內涵的才算是法輪？上座有部與大眾部都各自維持其一貫思想，而提出不同的意見。

據《異部宗輪論》記載，大眾部主張：

「一切如來無有漏法，諸如來語皆轉法輪。佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。」⁴⁷

同論中，提到有部的主張如下：

「八支聖道是正法輪，非如來語皆為轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。」⁴⁸

大眾部主張佛陀的一切語言，都是轉法輪，因爲佛陀的一切說法都是如義。那麼，什麼叫做「如義」？據窺基法師的解釋，此「義」有二種解釋：一、是義利（利益），佛所說法皆爲眾生饒益而說；二、是真實不虛，合乎義理，任何責難，都動搖不了佛陀的立論。⁴⁹即，他們認爲佛陀的一切說法，不但對眾生有大利益，並且亦皆真實不虛，合情合理，外界的任何責難，都動搖不了。所以，佛陀問阿難，外面是否下雨等，雖是日常生活上的任何語言，都是爲讓阿難精進用功而說的，因此只要是出自佛陀的金口，皆是真實不虛的轉法輪。他們的這種主張也相當契合大眾部的思想主軸：佛陀的內外一切，皆爲無漏法。

但是，有部認爲佛陀說法非皆如義，有時亦有不如義之說。因爲佛陀的說話，有時是善，有時是無記。例如：阿毘達磨、素怛纜藏，多分是善；毘奈耶藏，多分無記。或世尊在日常生活中說門應關閉，衣鉢應置竹架龍牙上，如此等言語都是無記。又佛陀常常爲了要契應世間，有時是方便說。從令眾生獲大

⁴⁷ 引見《異部宗輪論》(T49·15b)。

⁴⁸ 引見《異部宗輪論》(T49·16c)。

⁴⁹ 《異部宗輪論述記》(卅續藏卷83, 221左下)云：「述曰：佛所說語，令他利益，無有虛言，不利益者，義謂義利，皆僥益故。……又佛所說皆無過失，稱可道理，不可立難，名爲如義」

利益說來看，這是善，但是若其別有意趣，則是無記，而絕不能依表面的文句而說這亦是法輪。例如：佛陀叫阿難往觀天下雨否，園中何故高聲喧鬧，這些都是為解阿難睡夢心等，別有意趣，故其為無記，並不是法輪。⁵⁰

他們之所以有如此不同的主張，對「法輪」的定義不同亦是關鍵之一，有部對法輪的看法如下：

「云何法輪？答：八支聖道，若兼相應隨轉，則五蘊性，此是法輪自性。……問：何故名法輪？答：此輪是法所成，法為自性，故名法輪。如世間輪，金等所成，金等為性，名金等輪，此亦如是。有說：此輪於諸法性，能簡擇極簡擇，能覺悟極覺悟，現觀作證，故名法輪。……法輪體但是聖道，非佛語性。」⁵¹

有部認為佛所說中，如八支聖道等，能夠讓人起聖道、覺悟、開示法眼的勝義真理，才算是法輪，不能說只要出佛之口就是真實如義的法輪。於是他們接著上文，特別強調說，佛陀在鹿野苑對五比丘說法，才算是「初轉法輪」，而成道後，在菩提樹下入深三昧享受解脫法樂時候，對路過的兩個商人兄弟宣說的一般人生道理，並非「初轉法輪」。⁵²

但大眾部把法輪界定如下：

「法輪語為自性，彼作是說，一切佛語皆是法輪。若謂聖道是法輪者，則菩提樹下已轉法輪。何故至婆羅尼斯，方名

⁵⁰ 《大毘婆沙論》卷 126 (T27·659b) 云：「佛教當言善耶？無記耶？答：或善，或無記。云何善？謂佛善心所發語言乃至語表。云何無記？謂佛無記心所發語言乃至語表。問：於佛教中何者善？何者無記？答：阿毘達磨、素怛纜藏，多分是善；毘奈耶藏，多分無記。如世尊說：門應關閉，衣鉢應置竹架龍牙，如是等言，皆無記故。有說：佛教若為所化說，應知是善；若為餘事說，是則無記。如世尊告阿難陀言：汝往觀天，為雨不雨？園中何故高聲大聲？如是等言，皆無記故。」

⁵¹ 引見《大毘婆沙論》卷 182 (T27·911b-912b)。

⁵² 「若是佛語者，則應菩提樹邊為商人說法，已名轉法輪，何故後至婆羅尼斯國，乃言轉法輪耶。故知爾時令他身中有聖道起，方名轉法輪。法輪，聖道為體，故說齊阿若多憍陣那見法，名佛轉法輪。」(以上引見《大毘婆沙論》卷 182, T27·912b)。

轉法輪耶？」⁵³

大眾部認為佛法的自體就是語言，所以佛一旦開口言說，句句都是為利益眾生，契合真理，是轉法輪。因此不必計較說佛陀在鹿野苑對五比丘說法，其內容深奧才為轉法輪。

是否以一音演說一切法的問題。如前所引，《異部宗輪論》中記載大眾部主張「佛以一音說一切法」；有部則主張「非佛一音能說一切法」。

有部主張「非佛一音能說一切法」，乃根據《毘奈耶》中，世尊為四天王說法的事例。即，佛先以聖語說四聖諦，四天王中，二天王得解，二天王不解。佛憐愍饒益，便再以二種不同語言說四聖諦使他們得解。⁵⁴

印度是小邦林立，種族眾多的國度。有部認為佛陀是語言專家，所以說法時，能依著與會大眾的語言不同，而以各種語言說法，大眾因此各得領解。由此看來，有部所說的「一音」是指一國或一地方的語言。

有關大眾部主張「佛以一音說一切法」，在《大毘婆沙論》中說：

「如有頌言：『佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，獨為我說種種義。』一音者，謂梵音。若至那人來在會坐，謂佛為說至那音義；如是磻迦、葉筏那、……博喝羅等人來在會坐，各各謂佛獨為我說自國音義，聞已隨類各得領解。」⁵⁵

雖然論中未明說此頌的解釋者是大眾部，但從我們對大眾部思想的了解來看，也許正是指大眾部。依於上引文義，佛陀所用的國語，唯是一梵音，但是聞法的大眾認為，世尊好像專為他說法似的，這是佛陀的加被力。所以大眾部歸結

⁵³ 引見《大毘婆沙論》卷 182 (T27·912b)。

⁵⁴ 「毘奈耶說：世尊有時，為四天王，先以聖語說四聖諦。四天王中，二能領解，二不領解。世尊憐愍饒益彼，故以南印度邊國俗語，說四聖諦。……二天王中，一能領解，一不領解。世尊憐愍饒益彼，故復以一種箴戾車語，說四聖諦。……時四天王，皆得領解。」(以上引見《大毘婆沙論》卷 79, T27·410a)。

亦《十誦律》卷 26 (T23·193a) 云：「佛以聖語，說四諦法，苦、集、盡、道。二天王解得道，二天王不解。佛更為二天王，以馱婆羅語說法……是二天王一解一不解。佛復作彌梨車語……四天王盡解。」

⁵⁵ 引見《大毘婆沙論》卷 79 (T27·410a)。

到「佛以一音說一切法」，而不承認佛陀用種種語言說法。⁵⁶

⁵⁶ 有關「一音說法」的「一音」所指的內容，印順法師在《大乘起信論講記》中，曾介紹二位古僧的見解。即：

「一、鳩摩羅什說：佛的一音即平等音，並無差別。佛的音聲，雖平等無差別，然因眾生的根行有大小利鈍，煩惱有輕重厚薄的不同，所以於眾生的心解中，現起不一樣的教相；但都能適合其宜而得正解。二、菩提流支說：佛的音聲，具足一切音聲；雖具足一切音聲，但音聲還是一味平等的。因佛的一音是圓滿而包含一切音聲的，所以眾生隨各自所需要的什麼，即聞到什麼，了解什麼。」

印順法師接著說：「本論應用菩提流支的解說。這如花有紅、黃、藍、白色的不同，這些不同的顏色，真正說來，都是因太陽光照而顯出的。太陽，看來是白色的，而實含有一切采色，不過混融而現為一色吧了。花草都有不同的受色素，經太陽的照射，這才成為紅黃等不同的顏色。這如佛的音聲，雖一味平等，然一音實具有一切音聲，如日光的具種種色。眾生隨根機不同，而所了解的也不同；即如花草因受色素的性能不同，而顯出各別的顏色來。」（以上參見印順《大乘起信論講記》，台北：正聞出版社，民國 70，p42）。

由此解釋看，「一音」是指一種音聲，可是本文中引用的文義看來，「有部」與「大眾部」似乎皆指一國或地方的語音。

四、結 論

以上以大眾部與上座有部爲中心，考察部派時代佛陀觀的特色，試以圖表歸納兩系對於佛陀觀諸問題看法的異同如下：

		大眾部	有部
肉身方面		一切如來無有漏法，壽命也無邊無際的。	佛的生身是有漏法，壽命也是有限的。
精神方面	佛與二乘	佛與二乘不但解脫的程度不同，而聖道亦有異差別。	佛與二乘解脫無差別，但聖道有異。
	認識界定	(1) 一剎那心了一切法，盡智、無生智恆常隨轉，因爲二心可並起故。 (2) 答問不待思惟，因爲佛無無記心故。	(1) 一剎那心不了一切法，盡智、無生智非恆常隨轉，因爲二心不能並起故。 (2) 答問待思惟，因爲佛有無記心故。
	佛語	(1) 諸如來語皆轉法輪，因爲世尊無不如義故。 (2) 佛以一音說一切法。	(1) 非如來語皆爲轉法輪，因爲世尊亦有不如義言故。 (2) 非佛以一音說一切法。

有部與大眾部表現出如此不同的思想傾向，其原因正如前所述，有部重視傳統與現實，具保守傾向，所以他們的基本立場是，佛是現實人間的，因此不但肉身方面與一般人相同，要飲食、睡眠、便溺；精神方面也免不了有一些限制。而大眾部重視理想，有較進步的傾向，所以他們的基本立場是，佛是崇高偉大，無所不知，無所不能，無所不在的。就因爲有不同的思想傾向，所以討

論佛陀觀的問題時，自然就有不同的主張。

原始佛教中所見到的佛陀，雖然始終未脫離歷史的世尊一佛，但一個從歷史到超歷史，或是從特殊性到一般化（理想化）的演變開展，已經慢慢呈現出來。因此到了部派佛教時代，大眾部的佛陀觀化走向理想化，可以說不但是佛教思想發展的必然趨勢，並且也是人類固有宗教意識經過佛法的淨化，所呈現的合理發展。⁵⁷

⁵⁷ 有關這一點，印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》一書中說：「神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。所以，大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是『人同此心，心同此理』。……總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；『本生』、『譬喻』、『因緣』中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。」