

小乘佛教哲学研究

哲学与宗教、理论与实践不可离析，自古以来就是印度思想的一大特色。佛教也不例外。作为一种哲学的宗教，佛教的世界观、人生观和方法论，无不蕴藏着极深的智慧和丰富的辩证法；作为一种生活的宗教，佛教非常关心和重视一切与人生有着密切关系的现实问题。佛教从不关心一切形而上的学问，任何与形而上学相关联的问题都不是佛教所论证的哲学范畴。佛教不等于哲学，哲学也不足以概括佛教。佛教的“四谛”说、“缘起”论、以及“无常、无我”的理论，不仅体现了佛教是一种信仰与理性奇异结合的哲学的宗教，而且还说明了佛教是一种理论与实践并举的生活的宗教。佛教不认为世界上有一个绝对永恒的精神实体—灵魂，也不认为经验世界的一切都是梵天创造的结果。佛教以“缘起性空”的基本原理来阐释宇宙人生，提出了一种极富宗教个性的哲学命题—“诸行无常、诸法无我、一切皆苦”，从而成为佛教区别于其它宗教的重要理论标志，也是佛教几千年来赖以巩固和发展其思想的哲学基础。

一、沙门思潮与佛教的兴起

在佛陀生活的那个年代，即公元前六世纪前后，随着君主制和共和制的兴衰更迭，印度的政治及经济重心开始从西北向东逐渐转移到恒河中下游流域，以城市为中心的新兴国家，史称“十六大”；，相继在这一地区出现。当时的手工业非常发达，与外界的交往也十分频繁。商业上的繁荣，使得那些处于社会中层的商人获益匪浅。商人积累了财富，对政治产生了强烈要求。这些社会力量的形成，促使婆罗门在政治和思想方面的控制势力逐渐削弱。政治气候的变化以及社会因素的变迁，无疑给自由思想和多元文化拓展了生存与发展的空间。过于形式化的传统祭祀礼仪以及烦琐而严格的吠陀生活规范，已经从主观上被社会所抛弃或淡化，人们开始思考和探索与自己生活密切相关的问题了。为了寻求一种心灵上的永恒安宁与幸福，他们中的有些人因厌世而远离了喧闹的都市，漫游在森林旷野之中，思索着宇宙间一切可能以解释人生根本的问题。就是在这样的思想背景下，产生了一个鲜为人知的、代表着不同阶级利益的哲学派别，从而涌现出数以百计的不同见解，佛经称有六十二种，耆那教说有三百余种。总之，当时的思想界空前活泼，自由思想非常发达，出现了和我国春秋战国时期一样的百家争鸣的局面，并形成了以沙门为代表的革新思潮和以婆罗门为代表的守旧思潮两大阵营。他们相互对抗，互发辩难，各自执持着自己的宗教哲学理念。代表守旧的婆罗门，视《吠陀》为天启之书，神圣而不可更改的教条，提出所“吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上”的三大纲领。为了维护婆罗门教所制订的四种姓制度以及婆罗门的阶级利益，他们极力宣扬梵天创世的神话，以说明等级制度存在的社会合理性。婆罗门教大张旗鼓吹宇宙是一个统一体，说什么自我灵魂与宇宙灵魂都统一在这个统一体内，经验世界的一切包括我们人本身都是从梵而生的。代表革新思潮的沙门团以摩揭陀为中心，活跃于新兴国家的广大地区，他们与婆罗门教势不两立，猛烈抨击种姓制度，反对和否定三大纲领，提倡思想自由、阶级平等，奉行非暴力主义，主张以探索宇宙奥秘、体悟人生真谛为旨归的宗教哲学理念。

当时的思想界派别林立，思想异常混乱，哲学主张层出不穷，但概括起来不外乎佛经所说的“断见”和“常见”两种。“断见”(Uccedavqda)即否认生命体死后有任何精神上的存在；“常见”(Sasstavqda)主张世界上有永恒、绝对的精神原理或灵魂存在。产生于这一时代的六派哲学则完全代表了这两种思潮的主流，它集中反映了沙门思潮内部不同派系间的思想斗争和基本哲学主张。在六派哲学中，据说有提倡极端苦行主义的，也有主张纵欲乐天的；有倡导唯物主义的，也有奉行唯心主义的。总之，这些思想主张，影响极为深远，它给此后印度哲学指明了发展的大方向。

根据佛教及耆那教经典的记载，六派哲学中，第一，是一种具有唯物思想的学派，以阿耆多·翅舍钦婆罗(Ajita Kesakambala)为代表，即后来顺世派的先驱。他们认为地、水、火、风四大元素是独立常存的，人或世界都是由四大和合而成，人死后复归四大，否认灵魂的存在。人生的目的，即以求得快乐为满足。这种学说，是对专司祭祀的婆罗门教的强烈反抗，代表了四种姓中的第四阶级—奴隶。第二，是一种直观主义学派，以散惹耶·毗罗梨子(Sa`jaya Belawhiputta)为代表，素有“诡辩论”之称。此派以一切事物及其真理不可遽然断言为由，对一切问题都不作决定说。如对有无来世，有无果报等问题，他们认为说有则有，说无则无。所以人们比之为难以捉摸的泥鳅。此派主张踏实的修定，以求得真正的智慧。佛弟子中目犍连、舍利弗就来自于这一教派。此派学说也含有反对婆罗门的世界由梵我转化而来的主张，对于业报轮回之说，采取既不肯定也不否定的不信任态度。第三，是生活派，属于命定论的一种，以末伽黎·拘舍罗(Makkhali Gosqila)为代表，宣传一种具有宿命论性质的宗教伦理学说，主张没有业报，没有父母生身，世界上的一切事物都是受命运所支配的。在命运的锁链中，任何人的意志都是无能为力的，一切修行都是徒劳无用的，只要经过八百四十万大劫，到时不管是智者还是愚者都得解脱。第四，属无因论者，此派以富兰那·迦叶(Praza Kassapa)为代表，认为世界上一切事物的产生和发展都是偶然的，事物之间不存在内在或外在的相互联系，也没有必然的因果关系。他们出身卑微，来自于第四种姓，反对婆罗门教，以为为善为恶不当具有相应的业报，否认因果报应，主张纵欲，是伦理的怀疑论者。第五，属心物不灭论者，以婆浮陀·迦旃那(Pakudha Kaccyana)为代表，否认人的行为能发生什么影响，不承认善恶业报说，认为人是由地、水、火、风、苦、乐、生命七种元素构成，依其集散离合，而有生死之现象，但七大元素则永远存在。第六，是命运论的一种，以尼乾子·若提子(Nigantha Nqtaputta)为代表，是耆那教的先驱。此派将世界分为有生命的和无生命的两类，认为生命不得解脱则是由于业漏的束缚，只有灭业息漏，生命才能获得解脱。他们认为由于人的业障深重，苦行是加快结束业报的最佳途径。所以此派大张旗鼓宣扬业报轮回，主张非暴力，严格实行苦行，以寻求快速而便捷的解脱。

与六派哲学一样，佛教也是沙门思潮的一种，同样产生于这个动荡不安、思想空前混乱的多事之秋。作为一种对抗婆罗门教极端思潮的重要学说，佛教虽然在一定程度上受到了当时其它沙门思潮的影响，甚至是婆罗门教的影响，但它无论是在教理上还是在哲学上都超越了前者的思想局限。佛教是当时唯一一种勇于超越两个思想极端的创新立说。佛教的哲学思想特别是它的宇宙观和人生哲学，极大地打击了婆罗门教关于梵天创世的荒唐说教，受到了当时的统治阶级以及社会大众尤其是工商界的普遍支持，从而获得了在印度大地上的广泛流传。

从现存的佛典资料来看，佛陀出家的动机乃至后来创教立说，都与当时的社会和时势直接相关。佛陀深切地感受到在奴隶制压迫和大自然威胁下人生的种种苦难，他所关心的是解脱人生苦难、实践宗教道德的人生哲学问题。他对当时思想界共同关心和讨论

的形而上学问题，如世界是常还是无常？世界是有边还是无边？生命与身体是一还是异？生命终结后是有还是无？等等，一概避而不谈。他认为这些问题与解脱人生苦难无关，讨论这些问题等于是枉费心机，是徒劳无益，毫无任何意义的。对此，佛陀还以箭喻来加以说明。他说，讨论形而上的问题，就像一个人中了箭，不是首先拔出箭进行治疗，而是去问箭是什么人射的，是由什么材料做的，弓是什么形状的，是从什么方向射来的，等等，本末倒置，没有任何益处。可见，原始佛教哲学基本上是一种关于现实人生的人生哲学，是当时社会的分裂和人的本质的分裂在意识层面上的投影。

二、原始佛教哲学的基本内容

印度佛教自兴起到衰落，前后经历了约1500年，其间由原始佛教到部派佛教，由小乘佛教发展到大乘佛教，经过了不同的发展阶段。综观整个佛教，以小乘说一切有部和经量部，大乘中观学派（Mādhyamika，又称“空宗”）和瑜伽行派（Yogācāra，又称“有宗”）最为重要，哲学思想最为丰富，可以说，概括了印度佛教的全部。

佛教的教理主要是从戒、定、慧三个方面进行阐述的。戒、定、慧三学是一个循序渐进的修学过程，而佛教的哲学思想则主要集中在慧学上。三学中，戒学和定学属于道德修养范畴，其中戒体部分也含有少量的哲学内容，慧学所涉及的是对宇宙和人生的广泛看法，它既贯穿有道德学说的基本内容，又包含了丰富的哲学思想。佛教的目的在于拨苦得乐，寻求解脱。为了达到这一目标，佛教始终在寻求和探讨宇宙奥秘和人生真谛。为了迎合广大信徒，适应同外学斗争的需要，历代佛教的思想家日益从人生观和世界观的高度阐明佛教教义，从而增添了佛教的哲学色彩，丰富了佛经的思想内容。

原始佛教的理论核心是“四谛”说，佛教的人生观就是基于这个理论而展开讨论的。“四谛”是佛教对现实社会和人生现象的客观反映和经验总结，它逻辑地阐发了佛教的哲学基础——缘起论。“缘起论”是构造佛教全部教义的理论基石，是源流一切佛法的源泉，所有佛教理论都是依据缘起论的根本原理建立起来的。所谓缘起，也就是说“一切事物或一切现象的生起，都是由相待（相对）的互存关系和条件决定的；离开了关系和条件，就不可能生起任何一个事物或现象”。佛教根据缘起的理论来观察和分析人生现象，认为人是物质与精神的组合体。人的肉体是物质的，是由地、水、火、风四大元素构成的，人的精神是由多种心理要素，如受、想、行、识等构成的，一旦四大元素和各种心理要素分离，生命则立即消亡，精神世界也随之消失。所以佛教认为人生具有生、住、异、灭，世界具有成、住、坏、空，世界上没有独立不变的永恒实体。缘生缘灭是事物变化发展的客观规律，是生命新陈代谢的自然过程。佛教还根据缘起的原理将人生命的全过程分为十二个不同的阶段，称“十二因缘”。从十二因缘的序列构成来看，从“无明”到“老死”，人生经历了由无明引发的处于同一生命序列上的互为因果关系的十二种变化现象。佛教从分析人生过程出发，继而又联系发展到整个宇宙，认为世界上的一切事物或现象都处于相互关联、相互依赖的因果关系之中。因此，在缘起论的基础上佛教提出了“诸行无常，诸法无我，一切皆苦”的三大命题，被认为是揭示人生本质的三个基本论点，也是佛教在理论上区别于其它宗教和哲学的根本性标志。同样，由于佛教以缘起的理论对世界现象进行了科学性的分析和理论论证，使佛教富有了宇宙观的学问。所以，我们又可以说，缘起论是佛教建立宇宙认识论的哲学基础。

佛教是一种温和而理性的宗教。它自始至终采取的是分析和分别对待的态度，在两个极端中加以抉择，然后得出不着二边的中道主义看法。这样，它的观点就有些接近辩证法了。佛教以缘起论为依据阐释人生现象，提出了“四谛”说。“四谛”的组织是以苦谛为根本，以道谛作为人生解脱的理想途径，强调离苦得乐的重要性和必要性。佛教认为人生是苦难的，世界充满了种种的苦痛，其原因就在于人对现实世界的无明、执着。“无常”和“无我”乃是一切事物运动、变化和发展的客观规律。不明白无常无我的道理，是生命产生痛苦的根源。人生的理想在于断除现实生活所带来的种种烦恼和痛苦。所以在佛教看来，正视现实人生，行八正道，是获得一切善、根除一切恶的理想法门，是觉悟人生，进入解脱境界的关键。

佛教似乎总是给人以一消极遁世的印象，其原因主要是在于佛教往往把现实世界的一切，包括我们的人生，都视为苦难的。然而，佛教在阐述世界是苦及苦的原因的同时，又给人以积极向上的希望——指出了“八正道”。八正道是佛教培养和树立正确人生观、世界观和道德修养的行动规范。“八正道”在“四谛”中属于道谛的范畴，是佛教的解脱法门，即佛教的方法论。“八正道”所涉及的是人的精神生活和物质生活两个方面。佛教在强调具有健全的物质生活的同时，特别强调建立健全的精神生活。佛教非常重视理智和道德的开发与培养。从八正道的内容看，它完全排斥了纵欲和苦行两种偏见，没有任何对神灵祈祷和对偶像崇拜的内容，也没有宗教仪式主义的任何规定，这在各类宗教中是值得注意和研究的。

人生观和世界观，伦理学和方法论，是佛教所涉及的哲学理论的四个主要方面，它们之间是密切联系着的，是统一不可分割的。佛教的教义基本上都是从宗教伦理、道德实践的要求出发，拨苦与乐，为人生寻求解脱而做因与果的关系论证的。所以说，佛教的宇宙观和人生观归根结底都是为其解脱论提供论据的。佛教非常理性，极具智慧，在严厉批评极端苦行主义的同时，又强烈反对纵欲乐天主教，提出了超越极端的不苦不乐的中道学说，从而避免了佛教堕入宗教极端的危险。佛教的思想理论朴实无华，但却蕴含着丰富的辩证哲理。佛教往往以一种极为平静的心态，理性地去思考问题，辩证地看待问题，逻辑地分析问题，这种洞察事物的特殊方法，在印度宗教哲学史上可以说是前所未有的。佛教哲学蕴藏着极深的智慧，它对宇宙人生的洞察，对人类理性的反省，对概念的分析，有着深刻独到的见解。恩格斯在《自然辩证法》中，还曾因此而高度称誉佛教，说佛教处于人类辩证思维的较高阶段上。佛教的思辨哲学，无疑是人类历史上的奇瑰异宝。从一定意义上讲，佛教的理论价值就在于它对辩证法作出了杰出的贡献。

三、部派佛教的形成及其基本哲学主张

根据佛教史书记载，大约在佛灭一百年后，佛教内部出现明显的思想分化。由于对部分戒条特别是小小戒问题的看法不同，激起了僧团内部在宗教修持方面的严重分歧，从而导致了佛教的根本分裂，形成了上座部和大众部两大对立的佛教派系。一般来说，上座部（Sthaviravāda）思想比较保守，强调严守原始教义和一切佛制的清规戒律，属于佛教的正统派。与上座部相比，大众部（Mahāsāghika）则思想较为开放，在持戒方面也显得比前者要稍微宽松些，对于个别不合时宜、不太现实的微细戒条则主张可持可不持，必要的时候甚至可以放弃；在教义上注重真正的理解与发挥，主张推陈出新、理论开发，是比较强调发展的流派。据《异部宗轮论》记载，当时的佛教分化得相当厉害，不久又有部派相继从上座、大众两个根本部派中分出，并分化出思想风格各异的十八部或二十部之多的哲学派别，称为枝末部派。佛教从此便进入了纷争的部派佛教时期。部派佛教争论的主要问题，据《成实论》记载，无外乎是：一切有无？中阴有无？人我有无？罗汉是否退转？睡眠与心是否相应？等等。对于这些问题各部派都有不同的回答，并进行了极为烦琐的理论论证。

部派佛教的教理思想和哲学主张，基本上反映在各自的论书——阿毗达磨（Abhidharma）中。阿毗达磨的思想萌芽，从根本上讲，是与对原始佛教教理的理解和分析，特别是对心性问题的理解与分析，有着直接的关系。阿毗达磨意译为“对法”、“无比法”、“胜法”、“论”等。所谓“对法”，就是指对一切法的分析和研究，“法”泛指一切事物或现象，包括物质的和精神的，存在的或不存在的，等等。因此，阿毗达磨就是对一切事物或现象于法理上的分析与研究。它是部派佛教哲学思想的核心所在。由于各部派在阐述法理时的立足点和侧重点不同，因此对法的理解和认识也是千差万别的。同样，以不同的观点，从不同的视角对法进行分析与研究，其理论构造肯定是复杂多样的。所以就有了卷帙浩瀚、内容广泛的不同传承的论书。而这些论书中有相当一部分已经佚失，而能够反映和体现部派佛教基本思想的，是现存的汉译说一切有部论书和南传巴利语七部论。而在整个部派佛教中，哲学思想最为丰富，内容最为系统的则是说一切有部和经量部（说经部），它们的一些思想主张基本上对后来大乘有宗产生过重大的理论影响。当然，其它部派特别是后世的大众各系对大乘空宗的影响也是很大的。

原始佛教的重心是对人生现象的分析，即对构成人的五种要素“五蕴”的分析。到了部派佛教，这一重心开始转移，并进一步扩展到对一般宇宙现象的分析。由于各部派的立足点和侧重点不同，所以对宇宙万有的分类也是多种多样的。但总的来说有以下两种情况：一种是从蕴、处、界三方面来分类的，就是以人为中心，着重于对人、人体、人性、人格等物质和精神构成进行分类，把统一的人生现象分为若干分立的要素，并认为人是类似于大宇宙的小宇宙，弄清复杂人生现象也就等于弄清了整个宇宙万有的现象，由此从分析人生现象扩展到分析宇宙现象。另一种是“法”来进行分类的，从整个宇宙着眼，对一切现象进行分析，把宇宙万有分为若干法。如说一切有部就“五位七十五法”来分析和统摄一切现象。

部派佛教首先是从蕴、处、界三个方面对人及其所处的世界，进行观察、分析和分类，阐述主观与客观在认识上的关系，目的在于“破执”，立“无我”之理。在部派佛教之前，佛教一般是将色、受、想、行、识五蕴作为构成人的基本要素。色蕴指的是物质世界，是对一切因缘和合的事物的总概括；后四蕴“受、想、行、识”则是指精神世界的总和。所以，部派佛教的多数派继承了原始佛教的这一传统，认为人是由五蕴和合而成的，我是五蕴的暂时和合，是基于五蕴的假名安立，没有实体，所以说人是我。于是他们从“人无我”的立场出发，进一步论证“法无我”的主张。如《阿毗达磨俱舍论》就认为五蕴是假有的。因为蕴是一种集合体，既然是集合体，就可以分散，分散了则不成为集合体了，所以五蕴是假有的。这是对“法无我”的论证。

十二处是从人的认识活动来区分的。部派佛教认为，眼、耳、鼻、舌、身、意六根（即视觉、听觉等六种感觉器官）在与各自相对应的认识的对象——色、声、香、味、触、法六境相接触时就产生了相应的六识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。上座部把意根当作人的物质的心，而其余各部派则持反对的态度。他们认为心法比色法势用猛利，意根是精神的中枢，属于心理范畴。主张以前念意识为意根，因为前念意识具有引发后念意识生起的功能，有表现记忆和推理的作用。佛教用十二处来分析宇宙现象，看似复杂，但归结起来不外“色”、“心”两类。认识对象和认识器官同被视为是构成宇宙现象的基本要素，这无疑反映了部派佛教二元论的性质和倾向。

十八界是在十二处的基础上将根、境相对所产生的识加在一起而成的，即合六根、六境、六识，共为十八界。部派佛教认为，十八界摄尽宇宙一切现象，是对宇宙万有的总的分类。它是以人的认识为中心，由能发认识的六根，作为认识对象的六境，以及由六根与六境相接触而产生的六识，共同构成与人相统一的宇宙万有的基本要素。

为了进一步分析和阐释宇宙现象，在另一方面，部派佛教还以法来进行分类，并从总体上把法分为有为法和无为法两种。有为法是指一切依缘而起，因缘和合，因果相续，具有生灭变化的一切事物或现象；无为法则与之相对，指非因缘和合，本来就不生不灭的绝对存在。由于部派佛教各派的立足点和侧重点不同，所以它们在对于法的分类上也有所不同，同时在对于法的实有或假有问题上，也存在着一定的争议，产生了许多颇具哲学的见解。这些哲学上的见解与主张，概括起来可分为以下六大类：第一类，是“我法俱有”论。持这一主张的有上座部及其旁系，如犍子部、法上部、贤胃部、正量部、密林山部等。这些部派不仅认为有为法和无为法都是实有的，而且还认为作为常一的我也是实有的；第二类，是“法有我无”论，主张这一学说的有说一切有部、多闻部、雪山部、饮光部等。他们认为有为法和无为法都是实有的。“三世实有，法体恒有”，也就是说，从时间上讲法无论是在过去，还是在现在和未来都是实有的，说它三世实有，乃是从法体的角度来讲的，因为一切法体永恒存在，不受时间的局限。所以，凡是尚未或将要产生的，名为未来；凡是已经产生的，谓之过去；凡是正在发生的，名为现在。由于法体的作用，一切事物或现象因此而有生灭变化。人是由五蕴和合而成的，因缘所生法是谓假有。凡是假有的存在，绝没有常一主宰的我。所以，这些部派都主“法有我无”。第三类，是“法无去来”论。主张这一学说的有大众部、鸡胤部、化地部、制多山部、西山部、北山部、法藏部等。它们都认为只有一切无为法及处于现在这一刹那的有为法才是实有的，一切已经过去和未来尚未生起的有为法都是非实有的。也就是说，一切依缘而起生灭变化的有为法，过去的已经成为过去（已灭），未来的尚未发生（未生），所以没有实体，只有现在这一刹那才是实有的，因为有法体的作用。第四类，是“现通假实”论。主张这一学说的有说假部和经量部的末流。他们主要是从蕴、处、界三方面来加以分析和区分的。经量部等主张蕴、处是假有的，界是真有的。而说假部则主张蕴、界是真实的，处是假有的。第五类，是“俗妄真实”论。主张这一学说的仅上座部出世部一派。此部认为，现实世界的一切存在都是由颠倒而生的，一切事物都是虚妄不实的，仅概念或假名而已。因此，只有与现实世界相对的出世间的一切才是实有的，因为它们不是从颠倒生的。第六类，是“诸法俱名”论。此为大众部一说部的主张。此派宣称，无论有为法还是无为法，无论世间法还是出世间法都是不真实的，都只不过是一种概念，一种名相，一种人为的假名安立而已。

从以上各派的争论中我们不难看出，上座部各派偏重于说有，即认为心法和色法都是实在的，这或多或少还带有一些唯物论的因素。而大众部各派则偏重于说空，对现实世界持否定的态度，则已进一步向唯心主义的方向发展了。此外，佛教在这个时候难免受到其它一些宗教思想的影响，甚至与婆罗门教的有些思想混同融合起来，如出世部的俗妄真实论和吠檀多的摩耶论（幻论），一说部的诸法俱名论和婆罗门教的文法流派的主张大致是相似的。上座部的一些派别从实在论的立场出发，承认现象界的真实性，以及原子的理论，明显的受到了胜论和耆那教的影响，因为这都是与佛教的原始教义，特别是佛陀的缘起说背道而驰的。

四、说一切有部的哲学主张及其对大乘有宗的影响

说一切有部（Sarvastivāda）的思想起源，与阿毗达磨有着密切的关系。所谓说一切有，是因为此派认为一切法皆有自性，是一种实在的有，而非因缘和合意义上的假有。这一主张的理论来源，基本上是从“破我”的立场而来的。其实，说一切有这个命题包含着一切法和三世实有两个方面。对于说一切有部以外的各部派，说三世中现在实有没有什么问题，只是对过去和未来实有不能得到共许。说一切有部对一切法的分析是有发展的，它把散见于各种经典中的零星说法予以综合、梳理、系统化，提出了五类七十五法的理论。根据《阿毗达磨俱舍论》，这五类七十五种法（即“五位七十五法”）为：一、色法，指表现物质现象的，共十一种；二、心法，指表现生理或精神现象的，仅一种，总摄眼、耳、鼻、舌、身、意六识；三、心所法，指各种心理作用，共有四十六种；四、心不相应行法，指心、色之外具有各种生灭现象的，有十四种；五、无为法，指非因缘和合、无生灭变化的各种现象，如涅槃等。说一切有部以色法为开端，把无为法列在最后，这自然是有它的道理的。从现象产生的前后次序来看，说一切有部强调心理活动必依托于外部世界——色境才能够产生，有色法才有心法，所以先色法而后心法。从佛教修持的次第来看，说一切有部认为色法能引起贪欲、爱乐等一切不利于修行的烦恼，是应当对治的首要对象，所以把它置于第一位，而修持的最终目标是证得无为——涅槃，所以把无为法排在最后。说一切有部主张“三世实有，法体恒有”。从法的时间方面来说，此派主张过去、现在、未来三世实有；从法的因果关系上看，此派认为一切法都是相依相待、互为因果、相互关联的，一切都是以缘起的形式而存在的。综合起来说，即一切事物在过去、现在和未来三世中都有着因果关系上的必然联系。现在是过去的继承，同样，未来又是现在的延续，法体是三世俱存的，是不变不改的。说一切有部不仅认为一切法实有，而且因也是实有的，所以，说一切有部又称“说因部”。在当时虽然说因的部派不只一个，但确定因的实在性，并对因作进一步的分析的只有说一切有部一派，这显然是其理论独到的一面。说一切有部通过综合各部的种种说法，对因缘详加分析和总结，因此提出了独特的“六因说”，即：一、能作因，即某物生时，凡一切不对其发生障碍作用的事物皆为某物的能作因。二、俱有因，指一切事物都是互为依存、互为条件、互为因果的。三、同类因，前因与后果在性质上是同一类的事物。四、相应因，即认识发生时，心与心所必须同时相应而起，互相依存、互为因果。五、遍行因，特指能够遍行于一切染污法而生起烦恼的原因。六、异熟因，指能引起不同性质的结果的原因。在六因中，很明显地看出，说一切有部特别注重心法，强调心的作用。“六因说”是说一切有部三世实有论的立论依据，这无疑发展了原始佛教的缘起观。说一切有部的学说基本上都是从阿毗达磨中发展而来的，而阿毗达磨是注重思辨和分析的，所以，

在说一切有部中，自然也带有偏重理解的倾向。在心性是否本净的问题上，说一切有部不同意其它部派如上座部的“心性本净，客尘所染，净心解”的说法，认为心是杂染的而非本净的，不承认染心可得解脱。由于说一切有部认为诸法都有其不变不改的自性或法体，因此只承认“人无我”而不主张“法无我”。说一切有部的这种分析和主张，在哲学上实际是一种心物平行的二元论。说一切有部所谓一切有的理论实际上在后来又有了很大的发展。从说一切有部发展起来的婆沙宗，就把一切法的实在性只看成是一种名相或概念而已，认为一切法只是作为名相或概念而存在的。这样，概念就被视为唯一的真实的存在，而法的真实倒是无足轻重的了，这实际上就等于把法不再视为是一种真实的存在了。这种观点后来更为大乘瑜伽行派所发挥，此派在五位七十五法的理论基础上提出了五位百法说，强调一切法仅仅是作为名相、概念而存在的，并由分析物理现象和心理现象的名相，进一步确立了“唯识无境”的唯心论。从小乘说一切有部的五位七十五法到大乘瑜伽行派的五位百法说，从一个侧面显示了印度佛教从二元论到唯心论的演变过程。

反映说一切有部另一个重要特色的是其关于原子的论述。说一切有部在分析色法时提出了“极微”（原子）的概念。他们认为，极微有变化、生灭、质碍等性质。色有质碍的意思，就是指一切具有形状、质量、占据一定的空间且又互为障碍的事物。众多极微的积聚，形成了有质碍的物体。物质世界的一切都是由极微构成的，极微是最小的单位，是不可分的、实有的微粒。说一切有部中的有些论师认为，极微虽然是物质的最小单位，极为微细，但无长短方圆等形状之别，也无东西南北上下之方分。它不可分、不可见、不可听闻、不可嗅、不可触、没有变坏、没有质碍，但由极微结合起来的集合体，是有形状和方位的。但有一些论师则反对这种说法，认为无形状、无方位的极微不可能积聚成为有形状和有方位之分的集合体，因此，他们认为，作为组成集合体的最基本的单位极微也是有形状和方位之分的。在分析和论证物质世界产生和形成的过程时，说一切有部作了这样的论述，它说最初中心有一极微，六极微集合于四方上下，形成一微聚（即七极微等于一微聚），七微聚又集成一金尘，七金尘再集成一水尘，依此次第进一步结集，形成了世界万物。说一切有部还认为，极微有色、香、味、触四种分别，称为“四尘”，即眼根所见的是色尘，嗅觉所嗅到的是香尘，味觉所尝的是味尘、身体所触及的触尘。这四尘分别具有坚、湿、暖、动四大性质，故又叫做地、水、火、风“四大种”。由于这四大极微各自的性质以及在聚集时的数量的不同，因而出现了具有不同性质和类别的千姿百态的宇宙万物。四大是万物产生的原因，也是万物变化的基础。说一切有部的四大种说与顺世论四大元素说相似，指出四大是由物质最小的微粒或原子所构成的，并描述了原子运动的形式和性质，这就进一步发展了印度原子论的学说。

五、经量部的基本哲学主张及其对大乘有宗的影响

经量部（Sautrāntika）渊源于说一切有部的譬喻师，是印度部派佛学里出现较晚的一个宗派。由于对说一切有部专重阿毗达磨的不满，故以阿含经为准则建立新的学说，于是形成了与前者对峙的哲学学派。

与说一切有部一样，经量部也有自己的所谓原子理论。经量部关于原子的理论是在主客观认识的基础上提出来的，自然与它的认识论有关。根据法称的《量释论·现量品》，此派认为，孤立、分散的原子不能成为认识的对象，而只有原子在无间隙的结合、积聚时，才能成为认识的对象。对此，有些部派则提出了反对意见，认为个体原子是超感觉的，把超感觉的原子积聚起来自然也不能产生知觉，因此积聚的原子也不能成为认识的对象。针对这种反驳，经量部则进一步地指出，个体原子是超感觉的，固然不能直接产生知觉，但当许多原子积聚在一起时，自然就成为认识的对象，从而产生了认识。显然，这是经量部早期的理论学说。

经量部中最具代表性的论点是所谓细心说和随界说。此派认为人体内有一种微细的心，即细意识，正是由于此心的作用，人才有了相续不断的心理活动。此细心极为微妙，非类眼所能察见，所谓“细微难言，难可设施”。据说，人即使进入了灭尽定，细心仍然存在，由于细心的作用，人因此而有了生死流转。所以，细心说又是经量部论证和解释业报轮回的理论基础。与细心说相关联的是所谓随界说。“随界”来自于“随眠”，所谓“随眠”，是指烦恼的潜伏状态。对于人来说，这种烦恼的潜伏期是相当长的，程度也是相当深的，可以构成界，所以叫它“随界”，表示它随人转，形影不离。由于随界说吸收了早期譬喻师的细心说，同时又受到了《大乘阿毗达磨经》藏识说的启发，因此，经量部后来又主张心色互熏，互为因果的说法。认为“色可以构成界以存于心，心亦可以构成界以存于色”。经量部这种色法与心法可以互依互熏的说法，明显地是一种哲学上的二元论。后来又在此基础上发展出许多新的说法，这些学说不仅与有部的距离越来越远，同时也偏离了自己原有的心外实在论的主张。这显然是受到大众部的影响以及与说一切有部抗争中逐渐形成的。因此，可以说经量部是小乘内部各派之间的辩难和大小乘之间论战的产物。经量部虽然渊源于说一切有部，但与说一切有部的观点却是截然的不同。经量部与说一切有部对立的一个说法，是关于根（感官）境（对象）识（知觉）不同时说。说一切有部认为因果同时，根境识同时产生。可经量部则不这么认为，它主张因果是异时的，从时间上看，因在先而果则在后。如根、境、识，根境是一个刹那，识则是另一个刹那，根境相对产生意识，显然在时间上，根境在先，意识在后。这就直接驳斥了说一切有部关于过去法实有的理论。说一切有部是比较侧重说因的，因此有所谓的“六因说”，目的是以因来论证过去法实体有。六因中以“俱有因”为基础，主张因果同时，其理由是：有过去能缘之心，必有过去所缘之境。为了进一步说明法体恒有，后来的《顺正理论》还对六因作了进一步的补充，并以“心不缘无境”为依据侧重说境，以境来论证法体的三世恒有。尽管如此，经量部还是对上述一切说法予以了破斥。经量部从一切法刹那生灭出发，指出，既然一切法刹那生灭，因果即不能同时，必然是前一刹那为因，后一刹那为果。既然作为因的前一刹那灭了，这个因就不可能是实体。这样，既驳斥了说一切有部的因果同时说，同时又破斥了《顺正理论》的心不缘无境的学说，从而，从根本上动摇了说一切有部的三世实有的理论。

在驳斥说一切有部三世实有的主张的同时，经量部进一步指出，心缘境不是直接的，心所缘之境并非境的本身，而是由心变现出来的境的形象。也就是说，人并不能直接认识外界的对象，人所认识的只不过是对象在刹那间投入人意识中的形象而已。人只是间接地通过自己意识对外境的变现，才有了认识。这一观点的形成显然与它的因果异时说有密切的联系。尽管经量部的这种主张在一定程度上激起了小乘内部的纷争异议，然而对后世大乘的影响却是空前的。这种把所谓自我意识的变现看作认识对象的观点更为后来的陈那（Dignāga）所接受，并导入瑜伽学说的体系，极大地丰富了大乘瑜伽行派的哲学思想。

“自证”说是经量部在认识论上的又一个重要的理论学说。经量部认为，了解对象的心同时具有自证的功能。自证有两层意思：一是心自己了解自变之相（对象），二是心在了解对象的同时还对本身有反省的作用。对此经量部还以灯喻作了说明：譬如点灯，灯光四射，既照亮了物体，同时也照亮了灯的本身。心也是如此，如我们在过去所见到过的事物就是通过现在对事物的回忆，把注意力集中在“见”上，才知道的。正因为有过去“见”的领受，所以才会说这东西我曾“见过”。既然现在有“见过”事物的记忆或印象，就证明我们有“见”的经历、本领。这就是经量部对于心法能够“自证”所作的理论说明。这一理论是经量部的特殊发明，他们对此分析得非常细微，对唯心论起到了促进作用，所以后世大乘采用了这个理论，也由陈那导入瑜伽学说的体系。由于后来大乘引用了经量部的学说，从而大大提高了经量部的地位，成为后来印度佛教最具影响的四大重要宗派之一，而在小乘中就与说一切有部分秋色了。因此，从一定意义上说，经量部是大乘有宗的先驱，是唯识说的理论来源。

六、大众部的基本哲学主张及其对大乘空宗的影响

一般认为，大众部 (Mahāsaṅghika) 具有大乘佛教因素，其主张在许多方面与上座部，特别是与属于其系统的说一切有部直接对立。大众部与上座部的对立，首先是表现在对佛说解释的方法上。上座部采用分别说，认为对佛说应该加以分别的解释；大众部采用的是一说法，认为佛说是一往之谈，应该作全盘肯定的解释。就经律论三藏而言，大众部是比较注重论的。他们认为经律反而没有论来得实在可靠，因为经律所说的往往前后不太一致，不如论说的前后一贯。这恐怕就是他们专事宣扬论藏的原因吧，当然也不排除与说一切有部抗衡时受其倡论的影响。大众各派强调或偏重于说“空”，这是众所周知的事。他们一般都认为世界上的一切事物或现象，无论是世间的还是超世间的，都是虚假不实的。这种“万法皆空”的理论可以说是后来大乘空宗的重要思想来源之一。强调一切皆空，目的在于教诫人们既不可一味地去执着“有”，也不可一味地去执着“无”，而应当以超然洒脱的心态去面对一切，让精神更加自由自在地去追求自己理想中的境界——涅槃。在心性及其解脱的问题上，大众部和上座部都讲“心性本净”，但二者在主张上却是完全对立的。上座部认为“心性本净，客尘所染，净心解脱”，说的是心本来就是清净的。然而，对于大众部来说，“心性本净”并非指心性本原就是清净的，而是指其未来的可能性，是说净心在未来是可以也是可能达到的。所以，从大众部的角度来看，他们所强调的是，染心可以得解脱，而前提则是，只要不断地去精进修行。

关于大乘学说的思想来源，学界说法不一，没有明确的定论。但一般认为大乘与大众部的关系更为密切些。我们不妨从思想理论和宗教实践上对大小乘进行一番比较，看一看它们的思想的渊源：一、在对佛的看法上，小乘视佛为老师，是人而不是超人的神；而大乘则相反，认为佛是全智全能的，具有神化佛的倾向。二、在宗教实践上，大乘以成佛为目的，而小乘则以证阿罗汉为究竟。二、在对“空”的解释上，小乘比较拘泥于佛说，认为佛说的都是实在的。主张“人空法有”，不承认万法皆空的说法。当然，这主要是针对说一切有部而言的。但小乘中也有主“法无我”的，比如说上座部就以分析的方法来得出“法无我”的道理，当然不一定彻底。而大乘佛教则不然，认为一切皆空，连法的自性也是空的，所以他们常说：“一切存在如幻如化”。三、小乘认为要实现自己的理想，非出家过禁欲生活不可；而大乘，特别是在其初期，则以居家的信徒为主。并且认为有些事情，如财物布施只有在家人才具备做的条件。所以一开始他们就很重视在家，而不提倡出家。

从以上几点区别来看，与大乘更为接近的是大众部系统。后世的大众系各派多数都出自于印度南方，势力很大，非常兴盛。如南传之方广部，又名大空宗，就是其中之一。从现存资料看，此派与大乘思想的联系比较密切。比如说，一、此派主张佛不住人界而住于天界，人界所见的只不过是佛的化身而已。这一思想就通于大乘后来所提出的“报身”、“化身”说。二、此派又说佛是不说法的，现在所传佛说也是出于变化。还说，对佛布施无多大果报，因为佛不接受布施，只是示现接受的样子。这样，连佛、布施都是空的，与法自性空的理论很接近。有关这方面的例子还有很多，在此就不一一例举了。总之，方广部的主张与大乘初期的思想主张是相当接近的。从这一点上看，大乘佛教尤其是大乘空宗受大众部系统的影响是完全有可能的。

当然，我们也不排除后世大众部各系在交流和发展过程中受大乘佛教某些思想影响的因素。在这里，值得一提的是功德转让说。我们知道，小乘重在强调个人修行，积累功德，以求证果。而大乘佛教认为，佛与菩萨有无量无限的公德果报，可以让归依者共同分享。这种思想在后世的小乘中就有所表现。应该注意的是，在整个印度佛教史上，大乘与小乘的形成，与部派的形成完全是两回事。部派的最初形成，主要是由于僧团内部在戒律上的分歧。而教义上的分歧则是在以后的发展中逐渐形成的。部派佛教，思想复杂，派别林立，而最终形成自己的一套完整的教义的，只有为数极少的几个部派。在比较晚出的佛教经典中提到的四个主要部派就是这样形成起来的。在这四个具有独立教义的部派中，有两个小乘部派和两个大乘部派。而后者又是从前者中逐渐演变发展出来的，但在过渡中受社会政治经济因素的影响而形成的许多学说反过来又影响、渗入到小乘的教义。总之，影响是来自于双方面的，是交叉互动的。而这种互动式的交流，则是佛教小乘向大乘过渡、演变和发展之必然。所以，大乘佛教的形成和发展，从一定意义上讲，是与小乘佛教特别是大众部、说一切有部以及经量部有着密不可分的思想渊源。

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826