說一切有部為主的論書與論師之研究

印順法師

卷001

序

民國三十一年，我在戰亂聲中，寫了一部《印度之佛教》。那時，我住在深山古寺——四川合江縣的法王寺。僅憑寺裡的一部龍藏，沒有什麼現代的參考書，寫出這麼一部——使人歡喜，使人苦惱的書。現在回憶起來，真有說不出的慚愧，說不盡的安慰！這部書，是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的。而且，空疏與錯誤的也不少。所以，有人一再希望我重印，有人願意出錢，我都辭謝了說：我要用語體的，引證的，重寫一部。

現在來看這部《印度之佛教》——二十五年前的舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：

Ⅰ佛法是宗教。

佛法是不共於神教的宗教。如作為一般文化，或一般神教去研究，是不會正確理解的。俗化與神化，不會導致佛法的昌明。

中國佛教，一般專重死與鬼，太虛大師特提示「人生佛教」以為對治。然佛法以人為本，也不應天化、神化。不是鬼教，不是神教，非鬼化非（天）神化的人間佛教，才能闡明佛法的真意義。

Ⅱ佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。

佛法是一切人依怙的宗教，並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以佛法極其高深，而必基於平常。本於人人能知能行的常道（理解與實行），依此向上而通於聖境。

Ⅲ佛陀的說法立制，並不等於佛的正覺，而有因時、因地、因人的適應性。在適應中，自有向於正覺，隨順正覺，趨入正覺的可能性——這所以名為「方便」。所以，佛的說法立制，如以為「地無分中外，時無分古今」而可行，那是拘泥錮蔽。如不顧一切，師心不師古，以為能直通佛陀的正覺，那是會漂流於教外的。不及與太過，都有礙於佛法的正常開展，甚至背反於佛法。

Ⅳ佛陀應機而說法立制，就是世諦流布。緣起的世諦流布，不能不因時、因地、因人而有所演變，有所發展。儘管「法界常住」，而人間的佛教——思想、制度、風尚，都在息息流變的過程中。

「由微而著」，「由渾而劃」，是思想演進的必然程序。因時地的適應，因根性的契合，而有重點的，或部分的特別發達，也是必然的現象。對外界來說，或因適應外學而有所適應，或因減少外力壓迫而有所修正，在佛法的流行中，也是無可避免的事。從佛法在人間來說，變是當然的，應該的。

佛法有所以為佛法的特質。怎麼變，也不能忽視佛法的特質。重點的，部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象皮那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己！對於外學，如適應融攝，不重視佛法的特質，久久會佛魔不分。這些，都是存在於佛教的事實。演變，發展，並不等於進化，並不等於正確！

Ⅴ印度佛教的興起，發展又衰落，正如人的一生，自童真，少壯而衰老。童真，充滿活力，是可稱讚的！但童真而進入壯年，不是更有意義嗎？壯年

而不知珍攝，轉眼衰老了。老年經驗多，知識豐富，表示成熟嗎？也可能表示接近衰亡！所以，我不說「愈古愈真」，更不同情於「愈後愈圓滿，愈究竟」的見解。

Ⅵ佛法不只是「理論」，也不是「修證」就好了！理論與修證，都應以實際事行（對人對事）的表現來衡量。「說大乘教，修小乘行」；「索隱行怪」：正表示了理論與修證上的偏差。

Ⅶ我是中國佛教徒。中國佛法源於印度，適應中國文化而自成體系。佛法，應求佛法的真實以為遵循。所以尊重中國佛教，而更重於印度佛教（太虛大師於民國十八年冬，講〈研究佛學之目的及方法〉，也有此意見）。我不屬於宗派徒裔，也不為民族情感所拘蔽。

Ⅷ治佛教史，應理解過去的真實情況，記取過去的興衰教訓。佛法的信仰者，不應該珍惜過去的光榮，而對導致衰落的內在因素，懲前毖後嗎？焉能作為無關於自己的研究，而徒供庋藏參考呢！

．．．．

一個戰亂流動的時代，一個不重研究的（中國）佛教，一個多病的身體：研究是時斷時續，而近於停頓。宏法，出國，建寺，應酬，儘做些自己不會做、不願做的事！民國五十三年初夏，決心丟下一切，重溫昔願。「舉偈遙寄，以告謝海內外緇素同道」：

「離塵卅五載，來臺滿一紀。風雨悵淒其，歲月驚消逝！時難懷親依，折翮歎羅什：古今事本同，安用心於悒」！

「願此危脆身，仰憑三寶力；教證得增上，自他咸喜悅！不計年復年，且度日又日，聖道耀東南，靜對萬籟寂」。

《印度之佛教》的重寫，決定分寫為多少部。記憶力衰退了，接觸的問題卻多了。想一部一部的寫作，無論是體力、學力，都是不可能完成的！然而世間，有限的一生，本就是不了了之的。本著精衛啣石的精神，做到那裡，那裡就是完成，又何必瞻前顧後呢？佛法，佛法的研究，復興，原不是一人的事，一天的事。

．　．　．　．

印度一千多年的佛教史，從內容，從時代佛教的主流，都可分為三類：「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三個時代。在經論中，沒有大、小對立的；沒有顯、密對立的；通稱為「正法」，或「法毘奈耶」的，可稱為「佛法時代」。這裡面，有一味和合時代，部派分立時代。對於這一部分，這一時代的印度佛教，想從五個問題去研究敘述：

佛陀及其弟子

聖典之結集

佛法之次第開展

說一切有部為主的論書與論師

部派佛教

我在香港時，就開始撰寫《西北印度的論典與論師》。民國四十一年秋，從日本回臺灣時，帶回了一部日譯的《南傳大藏經》。我想參閱一下南傳的論書，而推求上座阿毘達磨的初型。但在多病多動的情形下，一直擱置下來。民國五十三、四年，才將《南傳大藏經》翻閱一遍。阿毘達磨的根本論題與最初論書，與昔年所推斷的，幾乎完全相合。去年，移住報恩小築，這才重行著手寫作；除改寫過去的部分外，共為十四章，改名為《說一切有部為主的論書與論師之研究》。

現在雖不同於從前的深山古寺，但研究對象，仍為藏經：《大正藏》（引文簡稱「大正」）；《南傳大藏經》（引文簡稱「南傳」）。近代的作品，我所見到的，有呂澂〈阿毘達磨汎論〉；木村泰賢《阿毘達磨論之研究》；福原亮嚴《有部論書發達之研究》。知道椎尾辯匡有《六足論的發達》，宮本正尊有《譬喻者大德法救童受喻鬘論之研究》等，都無從看到。孤陋寡聞，說來真是見笑於方家的！但一切，都經過自己的思考與體會，覺得都是自己的一樣，也就不免「敝帚自珍」了！

本書的刊行，常覺法師負責代為校勘，宏德居士予以經濟上的支持，是我所深為感謝的！

惟願三寶的恩威護持，能有進一步寫作的機緣！民國五十六年十月十日。

印順序於臺北之報恩小築。

第一章 序論

第一節 論書在全體佛教中的意義

第一項 論書在聖典中的特殊性

一切佛法，略可分為「佛法」，「大乘佛法」，「秘密大乘佛法」——三類。其中「佛法」的初期聖典，通例分為三藏：經藏（素怛纜），律藏（毘奈耶），阿毘達磨藏。阿毘達磨藏，也稱為論藏。經藏是：釋尊本其菩提樹下，現覺到的甚深法性，適應有情而方便開示。佛的開示，教授，是以聖道為中心，而引人趣向解脫的。佛的教說，經展轉傳誦、結集而成的，稱為（契）經。律藏是：佛為出家弟子，組成僧伽。為了保持內部的健全，能適應社會，受到社會的尊重，所以制立與法相應的學處（戒）、制度，將僧眾的一切生活，納入集體的軌範。這些僧伽的法制規章，次第纂集完成的，就是律藏。經與律，大概的說，是根源於佛的教說，佛的創制，而由佛弟子漸次集成。現存的經、律，已經過改編、增補，文義上大有出入，帶有濃厚的部派色彩。但形式與內容，到底是大部分相同。這是一切部派所公認的，所以可論斷為部派分立以前所集成的；完成的時間，應為西元前三〇〇年。

阿毘達磨藏的情形，與經、律不同。這是以集成的契經為對象，而有所分別、整理。經是應機說法的，論是就事分別的。經是一一經別別宣說的，論是一一法詳為論究的。經是重於隨機的適應性，論是重於普遍的真實性。經是表現為佛（及大弟子等）的開示、問答，所以大體能為僧伽所尊重；論是作為佛弟子的撰述，由於部派的傳承不同，不免互相評論。所以經藏與律藏，代表了佛法的一味和合時代；論藏代表了佛法的部派分立時代。當然，這只是大概的分別而已。

阿毘達磨論書的性質，顯然是不同於經（律）藏的。論書的研究，當然也有不同於經、律的特殊意義。首先，在初期聖典中，應重視阿毘達磨論書所有的特殊性。阿毘達磨所以能獨立發展，終於成為大流，與經、律鼎立而

三，而有後來居上的優勢，這是研究阿毘達磨論所應特別重視的。有些學者，重視佛陀以來，論議分別的學風，以此為阿毘達磨的根源，從分別解說去理解阿毘達磨。分別論議的學風，當然是阿毘達磨成立的有力因素。但僅是分別解說，是不會形成阿毘達磨式的論書的。在本書的研究中，認為論書是以經藏的集成為前提的。經藏的眾多教說，或大同小異而過於繁複、雜亂；或因過於簡要而意義不明顯；或因對機不同，傳說不同，似乎矛盾。對於這樣的契經，需要簡單化，明確化，體系化，於是展開一項整理，分別，抉擇，組織，闡發的工作。先是集取中心論題，類集一切法義；以法為主，而進行分類的，綜合的，貫通的，深入的論究。化繁為簡，由淺而深，貫攝一切佛法，抉擇佛法的真實義。使佛法事理分明，顯而易見。論書是出發於分別經法，整理經法，抉擇經法；所以在論書的進展中，終於提出了基於哲理基礎的，佛法的完整體系。由於師承不同，論師的根性不同，論理方法不一致，所以論書與部派的分化相應，而大大的發達起來。惟有重視論書體裁、方法等特殊性，才能理解論書，是符合佛教界自身的要求而發達起來的。

第二項 論書與部派教義的發達

說到部派思想，一般依據漢譯的《異部宗輪論》，或南傳的《論事》，總是以為：大眾部（Mahāsā□ghika）這樣說，說一切有部（Sarvāstivāda）那樣說；對於某一部派的教義，誤解為一開始就是這樣。當然，如大眾部、分別說部（Vibhajyavādin）、說一切有部、犢子部（Vātsīputrīya）等根本部派，在發展完成時，思想定型，確如《異部宗輪論》等所說，不可能再有太大的變化。然這些根本部派，在起初分立成部時，決不能以發展完成的思想去理解的。這在說一切有部的論書研究中，可以充分的明白出來。例如「說一切有部有四大論師」，而四大論師中的法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva），屬於說一切有部，而思想顯然近於經部（Sūtravādin）。經部正是從說一切有部中分離出來：這可知說一切有部中，早就存有不同的思想系統。《異部宗輪論》所說的說一切有部宗義，只是說一切有部中，居於主流地位的阿毘達磨論師，也就是毘婆沙師（Vibhā□ika）。依這一意義去理解：大眾部與上座部（Sthāvira）的分立；上座部中分別說部的脫出，

說一切有部與犢子部的分立，起初都只是由於某些問題，某些根本理論的不能和合，而形成分立。一般法義，彼此間的差異，是並不太大的。如犢子部與說一切有部，《大毘婆沙論》就說：「若六若七與此（有部）不同，餘多相似」。起初，彼此的差異並不太大；分立以後，自部（尤其是大部派）內卻存有不同的意見。這樣，在部派的發展中，「由渾而劃」，「由微而著」，對立的部派，固然發展到種種異義的對立；自部也不斷分化，成為不同的部派。依《異部宗輪論》等，發見某些問題，上座部的支派，同於大眾部，而大眾部的支派，反而與上座部派相同。這似乎希奇，其實正說明了：大眾部與上座部初分時，某些問題，可能還沒有存在，還沒有被重視，或者這些並非分部的主要問題。所以，從論書去理解部派佛教，就會知道每一部派教義的次第發展性。部派佛教的研究，應重視分立的主要問題。把握部派的主要異義，順著思想開展的自然傾向，也就容易理解其他的論義了。而且，還能進一步的，發現一味和合的時代，佛教界早有不同的見解存在了。

第三項 論書與論書的作者——論師

佛陀時代的佛教，佛與弟子們，有人物，有時間，有地點，有事實。雖然現存的記錄（經與律），也不免有些傳聞失實，但佛陀時代的佛法，充分說明了人間佛教的歷史性，具有人間的真實感。一向不重視歷史的印度，在佛法初期的宏傳中，無論是佛法上的師承，政治上的傳承，都有近於事實的記錄。到阿育王（Aśoka）時代，才奠定了印度編年史的基石。

印度文化的固有傳統——婆羅門教，是一種國民的宗教，是從古傳來（當然也是發展所成）的神教。這種神教，缺少個人的特性與活動，以神話及傳說來代替歷史。神教的教儀與教理，可說是一般人宗教意識的共同表現。加上印度人的特性，漠視歷史的重要性，所以印度的歷史，每陷於無從說起的狀態。佛法雖並不如此，但在印度固有文化的熏習中，漸為傳統的習性所融化，失去了佛陀時代，一味和合時代，人間現實的歷史性。史的觀念，由模糊而逐漸忘卻。大乘佛法的出現，傳誦者與集出者，都是無可稽考的。有些大部的經典，卻不見有現實人間——時、地、人、事的痕跡。這也是當時佛教界（部分的）共同佛法意識的表現，確信為佛法的真實是這樣的。在佛

教史中，從大眾部學系到大乘佛法，不能不說是最模糊的一頁！好在阿毘達磨論師們，尤其是南傳錫蘭島國的銅鍱部（Tāmraśāḍīya），北傳罽賓山區的說一切有部，有論師著作的論書（大乘佛法，也還是虧了大乘論師的造論，而明了大乘佛教史的部分），使印度——「佛教祖國」的無歷史狀態，得到部分的改善。又由於經、律、論的傳譯者，由印度及西域到我國來；我國的求法高僧，也巡歷印度，而報告當時的佛教情況。這樣，我們對於印度的佛教史，才能得到部分的知識。所以論書的研究，對印度佛教與中國佛教有深切關係的——說一切有部的論書，不能忽略了論書的作者——論師。本書以「論書及論師」並論，就是重視了這一意義。

第四項 論書在「佛法」與「大乘佛法」間的意義

佛法，根源於佛陀的自證，由自證而發為化世的三業大用，具體表現於僧團中，影響於社會，而成為覺化人間的佛教。在佛陀化世四十五年（或說四十九年）中，所開展的佛教具體活動，就是以後一切佛法的根源。佛法，是從此而適應，開展，擴大，延續下來的。佛法在人間，是一種延續、擴展中的真實存在。要從延續、擴展中去理解佛法，而不能孤立的，片面的，根據一點一分，而以為佛法的真實如此。

在佛法的延續擴展中，部派佛教是有重要意義的。部派的顯著分化，約在西元前三〇〇年。前為佛法的一味和合時代，後為佛法的部派時代。部派佛教，一直延續下來；在錫、緬、泰等國家，一直延續流行到現在。但在印度佛教史上，到西元五〇年頃，大乘佛法流行；佛教思想的主流，移入大乘佛法時代。所以佛法的部派時代（約西元前三〇〇——西元五〇），是上承一味和合的佛法，下啟大乘佛法。論書是部派時代的產物，對此承先啟後的發展過程，應有其重要的貢獻與價值。

在過去，一分大乘學者，輕視部派佛教，以初期的聖典——經、律、論為小乘。不但自稱為大乘，還以為大乘別有法源（別有大乘法體）。一分部派佛教者，不能認清自身的部派性，以原始佛教自居，或誹撥大乘為非佛說（非佛法）。這種片面的武斷論調，現在已逐漸的消失了。歐西及日本學者

，對初期經典的研究，在資料的類集整理方面，運用近代治學的方法方面，都有良好的成就。論究根源的佛法，一分學者所用的方法，大致是：阿毘達磨論，不消說是部派時代的作品。《阿含經》，也因為部派間的多少不同，而不被信任。以為九分教是早於《阿含經》而成立的，但其中也有新的、古的。這樣一分一分的擺脫，最後總算還找到了一些偈頌，或簡要的經句。但這僅有的有限經偈，有以為還不能依文解義，要經過自己的論理去成立。有的以自己熟悉的西洋哲學，進行解說一番。他們以為這就是研究到根本的佛法了。然而，佛陀四十五年間開展的佛法，真的就是這一些些嗎？這樣的研究，似乎是用客觀的治學方法；而得到的結果，幾乎是充滿了主觀的成見。割棄無邊佛法，而想從一些些經偈中，讓自己自由發揮其高論，這與大乘別有法源論者，相去能有多少呢！

佛陀開示、制立的佛法，早是一種人間的，具體的佛教活動。必須從佛教的完整發展過程中，去理解一切。以前觀後，察其發展的所以別異性；以後觀前，推究其發展分化的可能性。以部派佛教來說，理解他多邊的發展傾向，了解其抉擇，發揮，適應，才能認識大乘佛法開展的真意義，或進而認取一味的佛法根源的實情。阿毘達磨論（本典的完成），雖是介於一味和合，及大乘佛法的中間，但是偏於法的，而且是重於上座部方面。單是論書，尤其是以說一切有部為主的論書，還不能完整代表部派佛教，也就不能充分的向前體認佛法根源，向後究明大乘佛法開展的實況。不過，這也是部派佛教的一部分。在佛法的延續開展中，承先啟後，阿毘達磨論所有的意義，不失為重要的一大環節。

第二節 部派佛教與論書

第一項 論書為部派佛教的作品

阿毘達磨論，為部派時代的作品。但在古代，推重阿毘達磨的部派，以為阿毘達磨論是佛所說的。銅鍱部以為：佛在忉利天，為摩耶（Mahāmāyā）夫人說法；經、律以外，還說了七部阿毘達磨。說一切有部說：「誰造此（發智）論？答：是佛世尊」。犢子部傳說：「舍利弗（Śāriputra）釋佛九分

毘曇，名法相毘曇」。古來雖有阿毘達磨是佛說的傳說，然檢討有關結集的記載，對於佛說阿毘達磨論的傳說，到底不能認為可信。

Ⅰ大眾部《摩訶僧祇律》，但說結集法與律二藏。大眾部所誦的《增一阿含經．序品》，說阿難（Ānanda）集《阿毘曇經》。釋經的《分別功德論》，也說阿難誦出阿毘曇，內容為：「迦旃延子，撰集眾經，抄撮要慧，呈佛印可」。《撰集三藏及雜藏傳》，與《分別功德論》所說的相同。

Ⅱ銅鍱部廣律，但說結集律與法二藏。西元五世紀，覺音（Buddhaghoa）所作的《善見律毘婆沙》，在第一結集後，說到：「何謂阿毘曇藏？答曰：法僧伽，毘崩伽，陀兜迦他，耶摩迦，鉢叉，逼伽羅坋那，迦他跋偷，此是阿毘曇藏」。

Ⅲ化地部（Mahīśāsaka）廣律——《五分律》，沒有說到結集論藏。

Ⅳ法藏部（Dharmaguptaka）廣律——《四分律》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「有難，無難，繫，相應，作處」；與《舍利弗阿毘曇論》的內容相合。

Ⅴ《毘尼母經》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所」，也與《舍利弗阿毘曇論》相合。據近人考證，《毘尼母論》屬於雪山部（Haimavata）。

Ⅵ說一切有部廣律——《十誦律》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「五怖，五罪，五怨，五滅」，意指《法蘊論》第一品。龍樹（Nāgārjuna）《大智度論》，說阿難結集阿毘曇藏，內容與《十誦律》相同。

Ⅶ《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：大迦葉波（Mahākāśyapa）誦出阿毘達磨，內容為：「四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，四無畏，四無礙解，四沙門果，四法句，無諍，願智，及邊際定，空，無相，無願，雜修諸定，正入現觀，及世俗智，苫摩他，毘鉢舍那：法集，法蘊，如是總名摩窒里迦」。《阿育王傳》、《阿育王經》所說，與《雜事》大同。

Ⅷ《部執論疏》說：「迦葉令阿難誦五阿含，集為經藏。令富樓那（Pūr□amaitrāya□ī）誦阿毘曇，名對法藏」。真諦的傳說，不知屬於什麼部派？但從經為「五阿含」來說，可推定為分別說部派的傳說。

從上引的文證來看，大眾部與分別說部的——化地部、銅鍱部律，都沒有結集論藏的明文。後起的傳說，才說到論藏。法藏部等，雖傳說結集論藏，而關於結集者，或說阿難，或說大迦葉，或說富樓那。論到論藏的內容，都指為自部所宗的本論。各部的傳說不同，說明了不但沒有佛說的阿毘達磨論；在部派分立以前的一味和合時代，論藏也並不存在。沒有公認的論藏，所以異說紛紜，莫衷一是了。阿毘達磨論，決定為部派時代的作品。

第二項 部派的統系

部派的分立，雖有不同的因緣，但多少與教義的見解有關。所以部派的分立，與論書的成立及不同發展，是有密切關係的。說到部派的分立，古代傳來的分派系譜，異說極多。我國一向是依《異部宗輪論》所說的。但這是說一切有部的傳說，雜有宗派的成見，不能視為定論。我以前有過一項論斷；近見塚本啓祥氏所作的詳細比較，最後推定，也大致相合。關於部派分立的詳情，想另為論究，這裡只直述我的推定。

佛法初分為大眾部與上座部，為一切部派的本部，這是一切傳說所共同的。上座部又分為（上座）分別說部，及（分別說部脫出以後的）上座部。這樣，大眾部，上座部，分別說部，成為三大部，這是大眾部的傳說。三大部中的上座部，就是（分別說部脫出以後的）先上座部（Pūrvasthavira），又分出二部，說一切有部與犢子部。這樣，大眾部，（上座）分別說部，說一切有部，犢子部——四部，就與印度晚期所傳，聲聞學派四大綱的傳說相合。說一切有部與犢子部分化以後，「先上座部」移住雪山，轉名雪山部，成為微弱的小部派。這二部、三部、四部的分化過程，相信是最近於史實的。

┌犢子部──（Vātsīputrīya）

┌上座部─┤（雪山部）

┌上座部─┤ └說一切有部（Sarvāstivāda）

佛法─┤ └（上座）分別說部──（Vibhajyavādin）

└大眾部──────────（Mahāsā□ghika）

聲聞部派，一向傳為十八部，或本末二十部。這是部派分化到某一階段，而為佛教界公認的部派。其實，以後還有分立；已經成立的部派，或轉而微弱，甚至在佛教中消失了。所以，部派實在是不能拘定於十八或二十的。現在依四大部為綱，略攝部派的統系如下：

說一切有部──說轉部（Sa□krāntivādin）──說經部（Sūtravādin）

┌正量部（Sa□matīya）

犢子部──┤法上部（Dharmottarīya）

│賢冑部（Bhadrayānīya）

└密林山部（□a□□agarika）

┌化地部（Mahīśāsaka）

分別說部──┤法藏部（Dharmaguptaka）

│迦葉部（Kāśyapīya）

└（赤）銅鍱部（Tāmraśā□īya）

┌（一說部 Ekavyāvahārika）

│（說出世部 Lokottaravādin）

大眾部──┤（雞胤部 Kukku□ika）─┬─多聞部（Bahuśrutīya）

│ └─說假部（Prajñaptivādin）

└（制多部 Caitya）──┬─東山部（Pūrvaśaila）

└─西山部（Aparaśaila）

第三項 大眾部系的根本論書

從過去所傳譯，現在所存的論書來說，阿毘達磨論的發達，屬於上座系；尤其是南傳錫蘭的銅鍱部，北傳罽賓的說一切有部。其他的部派，雖有而

不多，這應該是學風的不同吧！每一部派，不一定有大量的論書，但都有奠定自部宗義的根本論書。主要的根本論書，值得特別注意；因為研究各派早期的根本論書，可以發見各派論書間的關聯，以及論書的發展過程。

大眾部系的論書，過去沒有譯為漢文（僅有釋經的《分別功德論》），現在也還沒有發現。對於大眾部的論書，可說是一片空白。然大眾部的確是有論書的，如1.西元四〇三～四〇五年，法顯在印度的巴連弗邑（Pāaliputra）大乘寺，得到了《摩訶僧祇阿毘曇》。2.西元六二七～六四五年間，玄奘遊歷迦溼彌羅（Kaśmīra）時，曾親自訪問了，「昔佛地羅（唐言覺取）論師，於此作大眾部集真論」的古跡。3.玄奘在南印度馱那羯磔迦國（Dhānyakaaka），「逢二僧：一名蘇部底，二名蘇利耶，善解大眾部三藏。（玄奘）法師因就停數月，從學大眾部根本阿毘達磨」。4.玄奘回國時，帶回了大眾部的論書。5.西元六九二年，義淨作《南海寄歸內法傳》，說到大眾等四根本部，「三藏各十萬頌」。依此可見，在西元五～七世紀時，大眾部確有大部的阿毘達磨論。

大眾部較早的傳說，如《撰集三藏及雜藏傳》(大正四九．三下)說：

「大法（為第）三藏。……大法諸分，作所生名，分別第一，然後各異。……迦旃造竟，持用呈佛」。

這位造論呈佛的迦旃，無疑是佛世的摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）。大迦旃延所造的阿毘達磨（義譯為「大法」、「上法」），是大眾部的本論。這部論也是分為「諸分」的，「第一」分，名「作所生分別」。「作所生」，與《四分律》所傳的論書——「作處」或「作處生」相當，就是因緣的意思。大眾部的本論，第一分名「因緣分別」，與大眾部的精神，完全吻合。據大眾部傳說：阿難（Ānanda）結集法藏時，也是以「知法從緣起」揭開端的。

摩訶迦旃延所造的論書，西元二、三世紀間的龍樹（Nāgārjuna），曾有重要的傳述，如《大智度論》卷二(大正二五．七〇上——中)說：

「摩訶迦旃延，佛在時，解佛語故，作蜫勒（蜫勒，秦言篋藏），乃至今行於南天竺。……蜫勒，略說三十二萬言。蜫勒廣比諸事，以類相從，非阿毘曇」。

又《大智度論》卷一八(大正二五．一九二中——下)說：

「一者蜫勒門，二者阿毘曇門，三者空門。……蜫勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦旃延之所造。……諸得道人（刪略）撰為三十八萬四千言。若人入蜫勒門，論議則無窮。其中有隨相門、對治門等種種諸門」。

龍樹的時代，南天竺是大眾系的化區。盛行南天竺的《蜫勒》，是大迦旃延所造，與阿毘曇不同。參照《撰集三藏及雜藏傳》所說，可推定《蜫勒》為大眾系本論。但大迦旃延造的傳說，即使有學說上的傳承，也只是仰推古德而已，其實是後世「諸得道人」所撰述。《蜫勒》，或寫作□勒。自荻原雲來發表〈何謂蜫勒〉以來，一般都信以為：《蜫勒》是□勒的誤寫；而□勒是比吒迦（pe□ak）的音譯，是篋藏的意思。同時，緬甸傳有Pe□akopadeśa，為大迦旃延所造，因此或以為《蜫勒》就是Pe□akopadeśa。總之，龍樹所傳的《蜫勒》，被設想為分別說部系的論書。

然從龍樹所傳的情形，不能同意荻氏的見解，試略為論列。一、蜫勒與□勒的正確與誤寫：以蜫勒為□勒（pe□ak）的誤寫，雖□勒合於篋藏的意義，但對音卻並不恰合。□、鞞、毘，在鳩摩羅什（Kumārajīva）的音譯中，必為Ｖ音，而不會是Ｐ音的。所以以蜫勒為□勒的誤寫，不應輕率的信受。考梵語 kara□□a，不但與蜫勒的音相合，意義也恰好就是篋藏。如「寶篋印陀羅尼」的篋，就是 kara□□a。所以「秦言篋藏」的《蜫勒》，完全正確，不必要別解為 pe□ak 的。二、《蜫勒》的內容：《大智度論》說：《蜫勒》有隨相門、對治門等種種論門，論義是重於適應、貫通，正如古人所說：「牽衣一角而衣來」。所以「若人入蜫勒門，論議則無窮」。《蜫勒》的「廣比諸事，以類相從」，是廣舉世事作比喻，而經義隨類相從，這與毘曇門的分別法相，辨析精嚴，體例是大為不同的。阿毘達磨論者，無論是三世有宗，現在有宗，都重視法的「自相安立」，而形成「實有自性」的觀念。所

以「若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門，則墮有中」。「入蜫勒門則墮有無中」，也與阿毘曇門不同。三、《蜫勒》與阿毘曇的同異：據《撰集三藏及雜藏傳》，大迦旃延論是稱為阿毘曇（大法）的。《大智度論》也說，阿毘曇有三種：一、身義，二、六分，三、蜫勒；《蜫勒》是可以說為阿毘曇的。但《大智度論》又說：一、毘曇門，二、蜫勒門，三、空門；那《蜫勒》又與阿毘曇門不同了。大抵論書以阿毘達磨論為最多；在佛教界，阿毘達磨已成為論書的通稱。所以，《蜫勒》也是三類毘曇之一。但嚴格的說，《蜫勒》的論法，與阿毘曇不同，所以又說《蜫勒》與毘曇，同為三門的一門。

依上面的論列，大迦旃延所造的《蜫勒》，可以推定為大眾部系的根本論。

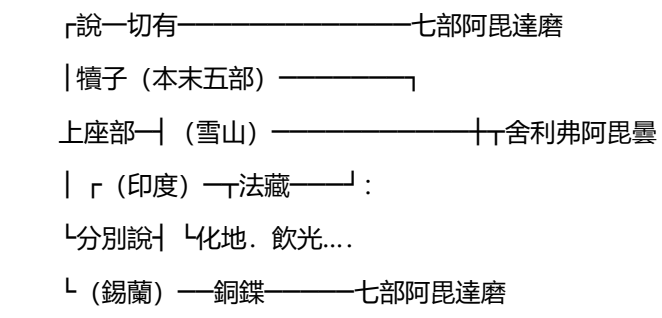
第四項 上座部系的根本論書

上座部系統的論書，由於部派不同，推重的本論也不同，但都是稱為阿毘達磨的。一、傳於錫蘭的銅鍱部，有七部阿毘達磨：一、《法僧伽》——《法集論》（Dhammasa□ga□i）；二、《毘崩伽》——《分別論》（vibha□ga）；三、《陀兜迦他》——《界論》（Dhātudathā）；四、《逼伽羅坋那》——《人施設論》（Puggulapaññatti）；五、《耶摩迦》——《雙論》（Yamaka）；六、《鉢叉》——《發趣論》（Pa□□hāna）；七、《迦他跋偷》——《論事》（Kathāvatthu）。這七部論，分為兩類：《法聚》等六論，傳說為佛說的。《論事》，傳為阿育王（Aśoka）時代，目犍連子帝須（Moggaliputta tissa）依佛說而作，是遮破他宗以顯自的要典。

二、傳於罽賓的說一切有部，也有七論，稱為一身六足。六足論為：《法蘊足論》，《集異門足論》，《施設足論》，《品類足論》，《界身足論》，《識身足論》。一身論為《發智論》。六足論傳為佛弟子——舍利弗（Śāriputra）等所造。《發智論》是佛滅三百年初，迦旃延尼子（kātyāyanīputra）纂集佛說，立自宗而遮他的要典。這是說一切有部的根本論。銅鍱部與說一切有部，一南一北，彼此的關係並不密切。如說一切有部的《異部宗輪論》，敘述部派，竟沒有提到銅鍱部。銅鍱部的《論事》，廣

破他宗，凡二十三品，二百十六章，而對說一切有部，也只論到五章。這樣的天南地北，同樣有七部阿毘達磨，而且又都是六論與一論，以完成一宗的教義（二部又同有五師相承的傳說），這決不是偶然的。在早期的論書上，應有一種密切的關聯。

犢子部的根本論，據《大智度論》說：「佛在時，舍利弗解佛語故，作阿毘曇。後犢子道人等讀誦，乃至今名為舍利弗阿毘曇」。從犢子部分出正量等四部，據《三論玄義》（依《部執論疏》）說：「以嫌舍利弗毘曇不足，更各各造論，取經中義足之。所執異故，故成四部」。這可見正量等四部，也是以《舍利弗阿毘曇論》為根本論的。漢譯的《舍利弗阿毘曇論》，分為：〈問分〉、〈非問分〉、〈攝相應分〉、〈緒分〉——四分。法藏部的《四分律》說：「有難，無難，繫，相應，作處：集為阿毘曇藏」。雪山部的《毘尼母經》也說：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所：此五種名為阿毘曇藏」。法藏部為分別說系的一部，雪山部是先上座部的別名。這二部的阿毘達磨，都與《舍利弗阿毘曇論》相合。因此可以說，在上座部系中，除銅鍱部及說一切有部，有特別發展成的七論外，其他都是以《舍利弗阿毘曇論》為本論的。列表如下：



在論書的傳承中，不但犢子系五部，法藏部，雪山部，宗奉傳為舍利弗所造的《舍利弗阿毘曇論》，就是說一切有部，也是以舍利弗為佛世唯一大論師。如《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一中)說：

「如來應正等覺弟子眾中，法爾皆有二大論師，任持正法。若（佛）在世時，如尊者舍利子」。

說一切有部所傳的六足論，屬於早期的《法蘊論》，《集異門論》，也或說是舍利弗造的。這可見說一切有部，是怎樣的推重舍利弗了。至於銅鍱部的七部阿毘達磨，沒有說是舍利弗造。但大寺派（Mahāvihāra-vāsinā□）所傳的《小部》（Kuddaka-nikāya），其中有《義釋》（Niddesa），《無礙解道》（Pa□isambhidā），顯然為論書，都傳說為舍利弗造的。這二部書，在無畏山寺派（Abhayagirivāsin），就稱之為阿毘達磨。這樣看來，阿毘達磨為上座部系的論書，都仰推舍利弗，應有共同的根本阿毘達磨。這正與《蜫勒》為大眾部系的論書，都仰推大迦旃延（Mahākātyāyana）一樣。在佛陀時代，一味和合時代，舍利弗與大迦旃延的論風，儘管有些出入，都是互相尊重的，和合無間的。但在部派分立的過程中，傳承不同，二位大師的論風，漸漸的被對立起來。

第三節 優波提舍、摩呾理迦、阿毘達磨

第一項 優波提舍

論書的性質與意趣，是複雜而又多變的，這可以從論書的通名去理解出來。一般論書，古來有優波提舍、摩呾理迦、阿毘達磨——三名。這不同名稱的論書，到底是怎樣的呢？先說優波提舍：

優波提舍（Upadeśa），或音譯為優婆提舍，鄔波第鑠；義譯為說義，廣演，章句等，以「論議」為一般所通用。優波提舍為十二分教（十二部經）的一分；他的性質，《大毘婆沙論》重在論議；《大智度論》重在解義；《瑜伽師地論》作為一切論書的通稱。

一、《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇中)說：

「論議云何？謂諸經中，決判默說、大說等教」。

「又如佛一時略說經已，便入靜室，宴默多時。諸大聲聞共集一處，各以種種異文句義，解說佛語」。

《大毘婆沙論》有二解：第一解為「決判默說、大說等教」，意義極不明顯。考《增一阿含經》，「有四大廣演之義」。與此相當的《增支部》，名為 Mahāpadesana（摩訶波提舍）。這是決判經典真偽的方法：如有人

傳來契經，不論是一寺的傳說，多人或某一大德的傳說，都不可輕率的否認或信受。應該集合大眾來「案法共論」，判決他是佛說或非佛說，法說或非法說，以維護佛法的純正。《毘尼母經》作「大廣說」，並說：「此法，增一經中廣明」。漢、巴共傳的《增一經》，及《毘尼母經》所說的「大廣說」，就是摩訶優波提舍。說一切有部的傳說，略有不同，如《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷六(大正二三．五九八上)說：

「何以故名摩訶漚波提舍？答：大清白說。聖人所說依法故，不違法相故，弟子無畏故，斷伏非法故，攝受正法故：名摩訶漚波提舍。與此相違，名迦盧（黑）漚波提舍」。

說一切有部，分為白廣說，黑廣說，也見於《毘尼母經》：「薩婆多說曰：有四白廣說，有四黑廣說。以何義故名為廣說（優波提舍）？以此經故，知此是佛語，此非佛語」。《顯宗論》也說：「內謂應如黑說、大說契經，所顯觀察防護」。這可見，優波提舍是決判大（白）說及黑說的。所以《大毘婆沙論》的「決判默說、大說等教」，「默說」顯然是「黑說」的訛寫。這是大眾的集體的詳細論議，所以稱為「廣說」——優波提舍。

第二解的意義，極為明顯。佛的大弟子們，「共集一處」，對於佛的略說，各各表示其意見。在《阿含經》中，這種形式的論義，也是常見的。前一解是共同論議，決判是非；這是共同論議，發表各人的意見。雖然性質不同，而採取集體論議的方法，是一樣的。這種集體論議的方式，可以上溯到佛的時代；而為初期佛教集成經律的實際情形。共同論定的，多方解說而公認為合於佛意的；這種集體論議的契經，名為優波提舍。

二、《大智度論》對於優波提舍的解說，有次第的三說，如《論》卷三三(大正二五．三〇八上)說：

「論議經者，答諸問者，釋其所以」。

「又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？……如是等問答廣解其義，是名優波提舍」。

「復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅，乃至像法凡夫如法說者，亦名優波提舍」。

第一說，優波提舍是問答解義。這不是一般的問答，而是「釋其所以」然。如佛說「法無有吾我」偈，某比丘起而請問，佛就為他釋義。第二說，是「廣解其義」。第三說，不但佛說的論議經——上說的二類，就是摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）所造的解經論，以及末世凡夫所有的如法論說，都是優波提舍。摩訶迦旃延的解經，是一向被佛教界推重的。《成實論》也說：「摩訶迦旃延等諸大智人，廣解佛語。有人不信，謂非佛說。佛為是故說論（議）經，經有論故，義則易解」。「廣解佛語」，應就是《蜫勒》之類。這第三說，是總攝佛所說的論議，佛弟子說的，末世論師說的，一切都屬於優波提舍了。

三、《瑜伽師地論》對優波提舍的解說，近於《大智度論》的第三說，而範圍更廣。如《論》卷二五(大正三〇．四一九上)說：

「云何論議？一切摩呾理迦，阿毘達磨，研究甚深素怛纜藏，宣暢一切契經宗要，名為論議」。

《瑜伽師地論》，分論書為摩呾理迦、阿毘達磨；而這二類，又總稱為鄔波第鑠。這樣，鄔波第鑠是一切論書的通稱了。

優波提舍的本義，是共同論議，共同釋義。共同論議，經與律都稱之為「摩訶漚波提舍」——大論議。共同釋義，漸被解說為個人的解釋佛說。或是文句的解釋，或是經義的闡釋。《大智度論》與《成實論》，特別提到「論議第一」的大迦旃延，也就是重於解說契經。如《大智度論》說：「脇比丘……作四阿含優波提舍，於今大行於世」。《大唐西域記》說：「五百賢聖，先造十萬頌鄔波第鑠論，釋素怛纜藏。次造十萬頌毘奈耶毘婆沙論，釋毘奈耶藏。後造十萬頌阿毘達磨毘婆沙論，釋阿毘達磨藏」。毘奈耶與阿毘達磨的解釋，稱為毘婆沙；而經的解釋，卻稱為鄔波提鑠（優波提舍）。優波提舍是契經的釋論，成為西元二、三世紀的一般意見。

說一切有部，是重阿毘達磨的；經部是重摩呾理迦的。大乘瑜伽者，從說一切有部、經部的思想中脫穎而出，取著總貫和會的態度。這應該是《瑜伽師地論》，以鄔波第鑠統攝阿毘達磨、摩呾理迦的原因吧！

第二項 摩呾理迦

摩呾理迦（mātṛkāmātikā），或音譯為摩窒里迦，摩呾履迦，摩得勒迦，目得迦，摩夷等；義譯為母，本母，智母，行母等。此名，從 māt（母）而來，有「根本而從此引生」的意思。《中阿含經》說：「有比丘知經，持律，持母者」。持母者，就是持摩呾理迦者。與此相當的《中部》，雖缺少同樣的文句，但在《增支部》中，確曾一再說到：在持法者、持律者以外，別有持母者（mātikādhara）。既有持摩呾理迦者，當然有（經、律以外的）摩呾理迦的存在。所以，摩呾理迦有成文（起初都是語言傳誦）的部類，與經、律並稱，是在《增支部》集成以前的。

古典的摩呾理迦，有兩大類：屬於毘奈耶的，屬於達磨的。屬於毘奈耶的，如《毘尼母經》，《十誦律》的「毘尼誦」等。這都是本於同一的摩呾理迦，各部又多少增減不同。毘奈耶的摩呾理迦，是僧伽規制的綱目。凡受戒，布薩，安居，以及一切日常生活，都隨類編次。每事標舉簡要的名目（總合起來，成為總頌）。僧伽的規制，極為繁廣，如標舉項目，隨標作釋，就能憶持內容，不容易忘失。這些毘奈耶的摩呾理迦，不在本書論列之內。

屬於達磨的摩呾理迦，出於說一切有部（譬喻師）的傳述，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四〇(大正二四．四〇八中)說：

「摩窒里迦……所謂四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，四無畏，四無礙解，四沙門果，四法句，無諍，願智，及邊際定，空，無相，無願，雜修諸定，正入現觀，及世俗智，苫摩他，毘鉢舍那，法集，法蘊，如是總名摩窒里迦」。

《雜事》所說，與《阿育王傳》、《阿育王經》相合。四念處等，都是定慧修持，有關於聖道的項目。佛的正法，本是以聖道為中心，悟入緣起、寂滅（或說為四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道

的實踐。以四念處為例來說：四念處經的解說，四念處的定義，四念處的觀境，四念處的修持方法及次第，四念處與其他道品的關聯等，都在四念處的標目作釋下，得到明確的決了。以聖道為中心的理解，貫通一切契經。達磨——法的摩呾理迦，總持聖道的修持項目，對阿毘達磨論來說，關係最為深切。

摩呾理迦的實質，已如上說明。摩呾理迦的意義，也就可以明了。如《毘尼母經》卷一(大正二四．八〇一上)說：

「母經義者，能決了定義，不違諸經所說，名為母經」。

摩呾理迦的體裁，是標目作釋。標目如母；從標起釋，如母所生。依標作釋，能使意義決定明了。以法——契經來說：契經是非常眾多的，經義每是應機而出沒不定的。集取佛說的聖道項目，稱為摩呾理迦。給予明確肯定的解說，成為佛法的準繩，修持的定律。有「決了定義」的摩呾理迦，就可依此而決了一切經義。在古代經律集成（決了真偽）的過程中，摩呾理迦是重要的南針。法的摩呾理迦，在契經集成後，阿毘達磨發展流行，摩呾理迦的意義與作用，也就失去了重要性。於是，「阿毘達磨者」（Abhidhammika）就代「持母者」而起了。摩呾理迦的本義，也就逐漸嬗變，出現了三類新型的摩呾理迦。

一、銅鍱部的阿毘達磨論，如《法集論》，首先標示摩呾理迦，又分為二：論母是三性、三受等一百二十二門；經母是明分法無明分法等四十二門。這些，在北傳的阿毘達磨中，是論門，是諸門差別。《法集論》稱之為本母，雖在〈概說品〉中，也牒標而作解說；銅鍱部的摩呾理迦，也有構成論體的根本法的意義。但與聖道為本的古典摩呾理迦，是有距離的。

二、從說一切有部而分出的經部，不信阿毘達磨為佛說，而別說摩呾理迦。《瑜伽師地論．攝事分》，是屬於聲聞經部的摩呾理迦。其中契經的摩呾理迦，如《瑜伽師地論》卷八五(大正三〇．七七三上)說：

「當說契經摩呾理迦。為欲抉擇如來所說，如來所稱、所讚、所美，先聖契經。譬如無本母，字義不明了。如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明

了。與此相違，義即明了，是故說名摩呾理迦」。

一切契經是佛所說的，為了要抉擇明了佛法的宗要，所以特說契經的摩呾理迦。《瑜伽師地論》卷八五——九八，共十四卷，就是契經的摩呾理迦。內容為《雜阿含經》（除佛所說佛弟子所說誦，〈八眾誦〉）的經說；有關於空及業的部分，兼及《中阿含經》少分。原來《瑜伽師地論》所傳的古說（說一切有部及經部公認），四《阿含經》是以《雜阿含經》為母體的。有了古典的《雜阿含經》的經說——摩呾理迦，就能決了一切經義。這確乎合於「決了定義」的摩呾理迦古義。但《瑜伽師地論．攝事分》所說的，不是依一一道品而決了定義，是依一一經文而決了宗要。所以與摩呾理迦的本義，還是有出入的。

三、摩呾理迦是標舉而又解釋的。大乘瑜伽學者，應用這一原則，作為造論說法的軌範。如《瑜伽師地論》卷一〇〇(大正三〇．八七八中)說：

「我今復說分別法相摩呾理迦。……若有諸法應為他說，要以餘門先總標舉，復以餘門後別解釋。若如是者，名順正理」。

總標別釋的摩呾理迦，如世親（Vasubandhu）所造的《發菩提心經論》說：「有大方等最上妙法，摩得勒迦藏，菩薩摩訶薩之所修行」。《論》先標舉「勸樂修集無上菩提……稱讚功德使佛種不斷」——十二義，接著就依次解釋，成十二品。這種總標別釋的摩呾理迦，約造論來說，瑜伽學者以為就是優波提舍——論議。如《瑜伽師地論》卷八一(大正三〇．七五三中)說：

「論議者，謂諸經典循環研覈摩呾理迦。……依此摩呾理迦，所餘（聖弟子）解釋諸經義者，亦名論議」。

解釋經義的優波提舍，既然就是摩呾理迦（總標別釋），所以大乘瑜伽者的釋經論，有一定的體裁。如世親所造的，《無量壽經優波提舍》，標舉五門而依次解釋；《轉法輪經優波提舍》，分十四難（問）；《妙法蓮華經優波提舍》，初品以七句分別等。依此去觀察，如無著（Asa□ga）所造的《金剛般若經論》，標七種句義；世親所造的《大寶積經論》，標十六種行

相；《文殊師利菩薩問菩提經論》，作九分。對於每一部契經，都這樣的總標別釋去解說，稱為摩呾理迦，也就是優波提舍。這種總標別釋的論式，也適用於契經文句的解釋。如《攝大乘論》說：「說語言者，謂先說初句，後以餘句分別顯示」。如世親的《十地經論》，對《十地經》文句的十數，都以第一句為總，餘九句為別去解說。這是大乘瑜伽者所說的摩呾理迦，但不免偏重形式了！

第三項 阿毘達磨

阿毘達磨（abhidharma, P. abhidhamma），舊譯為阿毘曇，或簡稱毘曇。譯義為大法，無比法，對法等。在佛法的開展中，阿毘達磨成為論藏的通稱。在論書中，這是數量最多，最值得重視的。

阿毘達磨論，除經部以外，上座部系都認為是佛說的；至少佛曾說過「阿毘達磨」這個名詞。說一切有部的《大毘婆沙論》，為了證明阿毘達磨是佛所說，曾列舉八種經文。所引的經文，都見於漢譯的《雜阿含經》及《中阿含經》，但與之相當的巴利經文，卻沒有阿毘達磨一詞。不過，南傳《中部》的《牛角娑羅林大經》，《如何經》，都已明白說到了阿毘達磨。《中阿含經》的《支離彌梨經》，說到大眾集坐講堂，「論此法律」；與此相當的《增支部經》，卻說是「論阿毘達磨」。所以，在《中阿含經》、《增一阿含經》集成以前，阿毘達磨已是佛教界熟悉的術語，而且已成為大眾集體論究的內容了。

論到「阿毘達磨」的原始意義，應注意《增支部》中，有「阿毘達磨，阿毘毘奈耶」（Abhidhamma Abhivinaya）的結合語。漢譯每簡譯為「阿毘曇律」，律藏中也有這一用法。阿毘（abhi）有稱讚的意義，如《善見律毘婆沙》所說。我以為，經律所說的「阿毘達磨，阿毘毘奈耶」，起初只是稱歎法與律而已。這應該是阿毘達磨的原始意義吧！大眾部的《摩訶僧祇律》，曾一再說到：

「九部修多羅，是名阿毘曇」。

「阿毘曇者，九部經」。

「阿毘曇者，九部修多羅」。

九部經，是修多羅……未曾有法。以九部經為阿毘曇，在上座部系，習慣於以阿毘達磨為論書的，可能會感到希奇，但如以阿毘達磨，為對於法的稱歎，那也就可以理解了。佛的經法，可分類為九部；那麼讚歎法而稱之為阿毘曇，阿毘曇當然就是九部經了。

阿毘達磨，起初只是通泛的稱讚佛的經法。在大眾部方面：「諸如來語皆轉法輪……佛所說經皆是了義」。一切經法，是適應有情，平等利益的。所以泛稱九部經為阿毘達磨，而不再深求分別。但上座部方面，如說一切有部：「八支正道是正法輪……佛所說經非皆了義」。契經有了義與不了義的分別，所以可稱可讚的深法——阿毘達磨，當然要從一切經中，分別抉出一類究竟的深法，而稱之為阿毘達磨。如《大毘婆沙論》所引的八經，雖或者有過文字上的潤飾，但至少足以說明：在佛法開展中，上座部系認為：有一部分契經，是可尊可讚的最究竟法——阿毘達磨。據《大毘婆沙論》的解說：經中所說阿毘達磨的內容，是「無漏慧」，「空無我及如實覺」，「滅盡（定）退及如實覺」，「緣起及如實覺」，「寂滅及如實覺」，「諸見趣及如實覺」，「一切法性及如實覺」。據《中部．如何經》說：佛弟子共同論究的阿毘達磨，是如來自證而為眾宣說的聖道：「四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分」——三十七道品。所以，阿毘達磨以聖道的實踐為主（說一切有部，以聖道為正法輪，是確有深見的），而「無漏慧」、「如實覺」，在道的實踐中，是貫徹始終的。如《雜阿含經》說：「一切皆為慧根所攝受。……慧為其首，以攝持故」。八正道以正見為初，也是同一意義。在道的實踐——以慧為主的修證中，就是「如實覺」緣性、寂滅、空無我、一切法性等。所以《大毘婆沙論》卷一(大正二七．三中)總結的說：

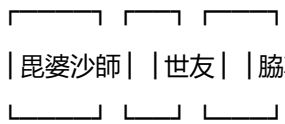
「阿毘達磨勝義自性，唯無漏慧」。

「無漏慧」，般若的現證、體悟，確是佛法的心髓，最極深奧！同時，在字義上，以阿毘達磨為無漏慧「證法」，也是非常恰當的。如經文常見的

阿毘三昧耶（abhisamaya），阿毘三摩提（abhisameti），譯為「現觀」或「現證」（舊譯「無間等」）。阿毘三菩提（Abhisambuddha），譯為「現等覺」。阿毘闍（abhiñña），譯為「現知」或「現證」。以「阿毘」（abhi）為先的術語，常是現證的、體悟的般若。所以阿毘達磨——「現法」，以無漏慧為自性，最能表達佛法的深義。

阿毘達磨，是無漏慧的現證。但修學聖道，是要有方便的。般若現證，是由有漏修所成慧（與定相應的慧）等引發的，所以《大毘婆沙論》說：「即由此故，發起世間修所成慧；……思所成慧……聞所成慧……又由此故，發起殊勝生處得慧。……亦得名為阿毘達磨」。「於三藏十二分教，能受能持，思量觀察不謬」的，是殊勝的生處得慧（由此而成的，才是聞所成慧），所以論書也是阿毘達磨的資具，如說：「此論亦爾，阿毘達磨具故，亦名阿毘達磨」。這樣，由論書（教）而起有漏慧——生、聞、思、修所成慧；由修所成慧而引發無漏慧。現證無漏慧，是勝義阿毘達磨；有漏慧與論書，是世俗阿毘達磨。論書，有漏慧，無漏慧——三類阿毘達磨，與大乘的三種般若——文字般若，觀照般若，實相般若，意義完全相合，只是名稱的不同而已。阿毘達磨的真意，是般若現證，決非以分別法相為目的。然而，阿毘達磨論書，是無漏慧、有漏慧所依的資具。從著手修學來說，阿毘達磨論書的重要性，充分的顯示出來。這應是阿毘達磨論書發達的主要理由。

阿毘達磨不斷的發達，阿毘達磨的內容，逐漸豐富起來；阿毘達磨的含義，也複雜起來。於是論師們約「阿毘」的意義，而作種種的解釋。銅鍱部覺音（Buddhaghoa）的《善見律毘婆沙》，約五義釋「阿毘」：一、意，是增上義（阿毘達磨就是增上法，下例）。二、識，是特性（自相）義。三、讚歎，是尊敬義。四、斷截，是區別義。五、長，是超勝義。如《分別功德論》的「大法」、「上法」，同於覺音的第五義。《大毘婆沙論》中，廣引各部各論師說。其中左受（Vāmalabdha）說：是恭敬義，同於覺音的第三義。法密部（法藏部）及覺天（Buddhadeva）說，是增上義，同於覺音的第一義。《大毘婆沙論》列舉各家的解釋，其中毘婆沙師八義，世友（Vasumitra）說六義，脇尊者（Pārśva）說四義，最為圓備。今對列如下：



1.抉擇法（相）.....1.抉擇（經）法.....2.決斷慧

2.覺察法（性）.....2.覺了（緣起）法

3.現觀法.....3.現觀（四諦）法

└...5.證（涅槃）法

4.盡法（性）.....1.究竟慧

5.淨法（眼）

6.顯發法（性）

7.無違法（性）.....4.不謬慧

8.伏（外道）法

4.修習（聖道）法

6.數數（分別）法

3.勝義慧

從論師所作的種種解釋，而歸納他的主要意義，不外乎兩點：一、明了分別義：如聲論者說「毘謂抉擇」，抉擇有明辨分別的意義。如毘婆沙師與世友說的抉擇、覺了，脇尊者說的決斷，化地部說的照法，妙音（Gho□a）約觀行的分別說，大德（Bhadanta）約文句的分別說，及毘婆沙師的數數分別，都是。二、覿面相呈義：毘婆沙師說的現觀，世友說的現觀與現證，都是。這就是玄奘所譯的「對法」。毘婆沙師說的顯發，佛護（Buddharak□a）說的現前，也與此相近。「阿毘」是現，是直接的（古譯為無間），當前的，顯現的。綜合這二項意義，阿毘達磨是直觀的，現證的，是徹證甚深法（緣起、法性、寂滅等）的無漏慧。這是最可稱歎的，超勝的，甚深廣大的，無比的，究竟徹證的。阿毘達磨，就是這樣的（勝義）阿

毘達磨。但在阿毘達磨的修證中，依於分別觀察，所以抉擇，覺了，分別，通於有漏的觀察慧。依此而分別解說，就引申為：毘婆沙師說的所說不違法性，伏法；世友說的抉擇經法，數數分別法；大德的名句分別法了。

阿毘達磨，本為深入法性的現觀——佛法的最深處。修證的方法次第等傳承下來，成為名句的分別安立（論書）。學者依著去分別了解，經聞、思、修而進入於現證。從證出教，又由教而趣證，該括了阿毘達磨的一切。

在佛法的流傳中，阿毘達磨的修證法門，由於整理聖典，及初學入門的必要，漸重於有漏慧的分別觀察，發展為阿毘達磨論。到底分別觀察些什麼，而形成具有特色的阿毘達磨論，而且能取得無比優越的地位呢？觀察的主要論題，《大毘婆沙論》，《入阿毘達磨論》，都有說到：

「阿毘達磨藏義，應以十四事覺知。謂六因，四緣，攝，相應，成就，不成就」。

「有餘師說：應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧，緣善巧，自相善巧，共相善巧，攝不攝善巧，相應不相應善巧，成就不成就善巧。若以如是七事，覺知阿毘達磨藏義無錯謬者，名阿毘達磨論師，非但誦持文者」。

「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義」。

茲將三說對列如下：

大毘婆沙論初說	大毘婆沙論次說	入阿毘達磨論
六因	因	諸因
四緣	緣	緣
果		
自相	自相	
共相	共相	

攝……攝（不攝）……攝

相應……相應（不相應）……相應

成就……成就（不成就）……成就

不成就……」

《入阿毘達磨論》的八法觀察，是說一切有部的晚期學說。在《大毘婆沙論》時代，「果」還沒有成為主要的論門。從上座部系阿毘達磨論的共義來說，因與緣合而為一，初期是沒有嚴格區別的。而成就與不成就，在「現在有」派的阿毘達磨中，也是不加重視的。所以上座部阿毘達磨論——各家共通的主要論門，是：自相，共相，攝，相應，因緣——五門。以此五門來觀察一切法，因而開展為法相善巧的阿毘達磨論。

卷002

第二章 阿毘達磨的起源與成立

第一節 阿毘達磨論的起源

第一項 「論阿毘達磨論」

阿毘達磨論的起源與成立，經過是極為複雜的。現在，先從被稱為阿毘達磨真的起源——佛教界流行的「論阿毘達磨論」說起。

Ⅰ《中部》的《牛角林大經》說：大比丘們，在月光下，同遊景色優美的牛角娑羅林（Gosīṅgasālavanadāya）。大家發表意見，有怎樣的比丘，能使林園增光、生色？大目揵連（Mahāmaudgalyāyāna）說：「如二比丘，為論阿毘達磨論，相互發問；相互發問，應答無滯，以彼等之法論而有益。舍利弗！如是比丘，牛角娑羅林增輝」。《中阿含經》（卷四八）《牛角娑羅林經》，與此經相同，但作大迦旃延（Mahākātyāyana）說。

Ⅱ《中部》的《如何經》說：佛告比丘：「我自證悟而為說法，即四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，應和合無諍而學。汝等和合無諍而學時，如二比丘，於阿毘達磨而有異說」，就應該勸導他們

，捨棄誤解而歸於如法的見解。這部經，漢譯缺。

Ⅲ《增支部》說：眾多長老比丘，飯後，大家圍繞著坐，共同論說阿毘達磨論。那時，質多羅象首舍利弗（Citta Hatthisāriputta），在長老比丘論議中間，不斷的插入自己的問難。大拘絺羅（Mahākau□□hila）對他說：「長老比丘眾論阿毘達磨時，莫於中間（自）陳說，應待論訖」。《中阿含經》（卷二〇）《支離彌梨經》，與此經相同，但作「論此法律」。

依上所引的經文來看，那時「論阿毘達磨論」的論風，是這樣的：大眾共同參加；由兩位比丘，相互問答，名為「論阿毘達磨論」（P. Abhidhammakatha□ Kathenta）。問答的兩位比丘，一定是上座名德。《增支部》曾說：「比丘五法具足：戒、定、慧、解脫、解脫知見具足，才能與同梵行者共住，與同梵行者共論：戒論，定論，慧論，解脫論，解脫知見論」。又說：「彼等不修身，不修戒，不修心，不修慧故，論阿毘達磨論，毘陀羅論，陷於黑法」。這可見，如自身沒有修證，是不適宜參與論議的。這種論法的集會，不是由於自身的無知與疑惑，而是以對論的方式，使法義得到充分的闡明。大眾在座旁聽，這正是一種教育僧眾的好方法。這種論法的集會，經中一再說到，這可能經常舉行的，尤其是布薩的月夜。

「論阿毘達磨論」的內容，是佛陀自證而為眾宣說的「法」——四念處……八聖道支，也就是修證問題。以聖道為項目而進行論究，稱為「論阿毘達磨論」。初期的阿毘達磨論，與說一切有部所傳的摩呾理迦，是一樣的。當時的「論法」，應有簡明的綱要。一問一答的，以對論方式，而將其闡明。標目釋義的綱要，名為摩呾理迦（本母）；這樣的問答深法，就名為「論阿毘達磨論」。原始的阿毘達磨與摩呾理迦，實質上毫無差別。以聖道為中心的阿毘達磨，一直流傳下來。現存的早期論書，如《舍利弗阿毘曇論．問分》，銅鍱部的《分別論》，說一切有部的《法蘊論》，內容也還是以聖道為主的。

兩位比丘的相互問答，是尊嚴的。為了闡明佛法，而不是為了諍勝，會場上充滿了和諧與寧靜的氣氛。這種論法的場所，應有維護論場的合理軌式。

一、兩位比丘的問答，旁人不可以從中參與，一定要等雙方的問答告一段落。上面（Ⅲ）所說的象首舍利弗，好辯而急於從旁參入，違反了論法的軌範，所以受到大拘絺羅的責備。二、由於慧解的差別，傳聞的不同，可能引起見解上的不合。如上（Ⅱ）所說，應由在座的上座大德出來，以和諧懇切的態度，使雙方的意見，能在和諧中歸於一致。三、舍利弗（Śāriputra）為眾說法，說到入滅盡定而不得究竟智的，死後生意生天。舍利弗的意見，受到優陀夷（Udāyin）的問難。優陀夷的問難，一而再，再而三，一直的堅持反對下去。世尊知道了，訶責優陀夷說：「汝愚癡人，盲無慧目，以何等故論甚深阿毘曇」？並且責備在座的阿難（Ānanda），不應該置而不問。優陀夷難問舍利弗的事，也見於《增支部》。優陀夷的堅持己見，一直反對下去，上座早應出來呵止優陀夷的發言。當時阿難在座，而不出來維持論場的寧靜，難怪要受世尊的責備了。四、某次，舍利弗與大目揵連互相問答，大眾在座旁聽。由於不願與某老比丘問答，中途離去，以致大眾散席。這由於問答告一段落，對（也許見解不合的）老比丘的請求共論，許也不是，不許也不是（不合常規）。如與他共論，徒然引起無謂的諍論，倒不如借故退席的好。

這種相互論法的論風，也曾傳來我國。就是在四眾共集的講經法會上，先由主講法師與都講相互問答。有名的支許對論，就是這種論式。

第二項 問答「毘陀羅論」

vedalla，音譯為毘陀羅，與梵語的 vaipulya（毘佛略，譯義為方廣）相當。毘陀羅論（Vedallakathā）與阿毘達磨論，同為古代的法論之一，如《增支部．五集》(南傳一九．一四七)說：

「彼等不修身，不修戒，不修心，不修慧，論阿毘達磨論、毘陀羅論，陷於黑法」。

毘陀羅的性質與內容，經近代學者的研究，已非常明白。今依其研究成果，整理而作進一步的說明。《中部》有 Mahāvedalla（《毘陀羅大經》），Cū□avedalla（《毘陀羅小經》）。與阿毘達磨並稱的毘陀羅論，顯然的

存在於《中阿含經》。Vedalla 為九分教（部經）之一；覺音（Buddhagho□a）對毘陀羅的解說，首先提到上面的二部——《毘陀羅大經》，《毘陀羅小經》。其次說到：Sammādi□□hi，Sakkapañha，Sa□khārabhājaniya，Mahāpu□□ama sutta。這六部經，經考定為：

Ⅰ Mahāvedalla：推定為《中部》（四三經）的 Mahāvedalla-sutta。大拘絺羅（Mahākau□□hila）問，舍利弗（Śāriputra）答。與《中阿含經》（卷五八）《大拘絺羅經》相當，但作舍利弗問，大拘絺羅答。今依漢譯，列舉大段的內容（名詞，改為通常所用的，以下例此）如下：

1.善與不善（巴缺） 2.（智）慧與識 3.正見 4.當來有 5.受想思（識） 6.滅無對（巴缺） 7.五根與意根 8.壽暖識 9.死與滅盡定 10.滅盡定與無想定（巴缺） 11.滅盡定——三行起滅．得三觸．空無相無願（巴缺） 12.不動定無所有定無想定（巴：末增四心解脫）

Ⅱ Cū□avedalla：推定為《中部》（四四經）的 Cū□avedalla-sutta。毘舍佉（Viśākhā）問，法與（樂）比丘尼（Dharmadinnā）答。與《中阿含經》的（卷五八）《法樂比丘尼經》相同。內容大段為：

1.自身見 2.陰與取陰 3.八聖道與三聚 4.滅無對（巴缺） 5.禪定 6.壽暖識 7.死與滅定（巴缺） 8.滅盡定與無想定（巴缺）（巴增三行） 9.滅盡定入起 10.三受與隨眠 11.受．無明．明．涅槃

Ⅲ Sammādi□□hi：考定為《中部》（九經）的 Sammādi□□hi sutta，譯義為《正見經》。眾比丘問，舍利弗答。與《中阿含經》（卷七）《大拘絺羅經》相當。又與《雜阿含經》（卷一四）的三四四經（大正藏編號）相合，但問者是大拘絺羅。問題為：「成就正見，於法得不壞淨，入正法」，而提出內容：

1.善與不善 2.四食 3.三漏 4.四諦 5.老死……行 6.無明盡明生

Ⅳ Sakkapañha：考定為《長部》（二一經）的 Sakkapañhasutta，譯義為《釋問經》。帝釋問，如來答。前後有序分與餘分。與《中阿含經》（卷三三）的《釋問經》，及《長阿含經》（卷一〇）的《釋提桓因問經》

相同。法義的問答部分，大段為：

1.嫉結慳結 2.憎愛 3.欲 4.念（尋） 5.思（種種妄想） 6.滅戲論道（長、巴缺）7.念言求 8.根律儀 9.喜憂捨 10.沙門婆羅門欲求志趣不同 11.沙門婆羅門不能盡得究竟梵行

V Sa□khārabhājaniya：在名稱方面，似乎與《中部》的（一二〇經）Sa□khāruppatti sutta 相當，但內容的性質不同。經考定為《相應部》（四一、〈質多相應〉）的 Kāmabhū（2），也與《雜阿含經》（卷二一）的五六八經（大正藏編號）相同。質多羅（Citra）長者問，迦摩浮（Kāmabhū）比丘答。內容為：

1.三行 2.壽暖識 3.入滅盡定——不作意．滅三行 4.死與滅定 5.起滅盡定——不作意．起三行．得三觸 6.起滅定心向出離 7.止觀

VI Mahāpu□□ama：考定為《中部》（一〇九）經的 Mahāpu□□amasutta，譯義為《滿月大經》。眾比丘問，如來答。該經又見於《相應部》（二二、〈蘊相應〉）的 Pu□□amā；也與《雜阿含經》（卷二）的五八經（大正藏編號）相同。內容為十事：

1.五取陰 2.欲 3.陰與取 4.陰陰相關 5.名義 6.因緣 7.味患離 8.身見 9.無身見 10.得涅槃

從這六部經的形式與內容，可以理解到：一、這些都是有關法義的問答。沒有採取大眾在座旁聽，由二比丘共論的阿毘達磨論的論式，而是佛或比丘（比丘尼），與四眾弟子間的問答。阿毘達磨論，在當時是聖道的舉揚，最莊嚴的法集，大眾旁坐參聽。而毘陀羅論，不限於聖道，更廣的普遍到各種論題。這是一般的，以請益方式而進行自由的問答。如上文所引，在《增支部》中，阿毘達磨論與毘陀羅論，已經相提並論，也就是有了結合的傾向。在說一切有部中，這些毘陀羅——法義問答，是被看作阿毘達磨的。如毘陀羅的重要論題——滅盡定，舍利弗的意見，受到優陀夷（Udāyin）的一再反對，佛就呵責說：「以何等故論甚深阿毘曇」？又如世尊答帝釋所問，而說：「我寧可說甚深阿毘曇」。所以，法義問答的毘陀羅論，與阿毘達磨論

，早就結合為一流，成為阿毘達磨論發展的泉源。

二、阿毘達磨，毘陀羅，在《相應部》中，雖還沒有發見（漢譯《雜阿含經》，及說一切有部的傳說，已有阿毘達磨的名詞），但在《中部》與《中阿含經》，已明確的有這二個名詞。契經的大部集成，《雜阿含經》是根本的，在先的，這是說一切有部經師的古傳，而為我們所確信的。所以可推定：阿毘達磨與毘陀羅，同時出現於《雜阿含經》集成，《中阿含經》還沒有集成以前，阿毘達磨與毘陀羅，是出現於那個時代的。稱為毘陀羅論的法義問答集，起初雖沒有這個名稱，而事實早已存在於《雜阿含經》了。如上所舉的六經，其中Ⅲ、Ⅴ、Ⅵ——三經，都是《雜阿含經》所固有的。就是以 vedalla 為名的，屬於《中部》的大、小二經，也是根源於《雜阿含經》而有所充實。試列表對照於下（表中數目字，就是上文列舉大段的數目）：

Mahāvedalla

1

2

3

4

5

6

7

8

9

1 0

1 1

1 2

正見經（南傳）

1

迦摩（二）（漢譯）

2

4

1

3

5

Cū□avedalla

1

2

3

4

5

6

7

8

9

1 0

1 1

滿月大經（南傳）

8

9

3

4

迦摩（二）（漢譯）

2

4

1

3

5

如表所列，可見大經與小經，都是淵源於《雜阿含經》的。其中《毘陀羅大經》，對於慧與識，受想與思（識），五根與意根，壽暖與識的同異，在教義上有了顯著的開展。滅盡定是最深的定，在部派佛教中，是有異義的。這在古代，已是問答的主要論題了。淵源於《雜阿含經》的法義問答集，問答更普遍，法義也跟著發展，毘陀羅論就這樣的成立了。

帝釋來隔界山問佛，在《雜阿含經》中，早是熟悉的故事。早期的傳說，是帝釋問佛——無上愛盡解脫，也就是現存《中》、《長》二阿含中，《帝釋問經》的末後一段。無上愛盡解脫，是甚深義，所以說一切有部稱之為阿毘達磨，解說為無漏慧。帝釋是印度民間的普遍信仰對象，一向重視和平無爭，所以成為佛法的外護，化導人間的（入世的）代表。《帝釋問經》的問答，論究世間的爭執根源，重視合理的行為，歸結到佛法勝於其他宗教。可能由於愛盡解脫的問答深義，所以採取當時問答毘陀羅的論式，編成化導世間的問答集。

三、稱為毘陀羅的契經，大抵在一問一答間，問者表示領解對方的意見，歡喜讚歎，然後再提出問題，所以形成一種特殊的體裁。vedalla 與梵語 vaipulya（方廣）相當，所以毘陀羅的字義，在解說上，不應該與「方廣」脫節。方廣的主要意義是「廣說」。毘陀羅的法義問答，普遍的論到各問題，比之阿毘達磨論的專以聖道為論題，確是廣說了。而且，毘陀羅的一問一答，窮源竟委，大有追問到底的傾向，這還不是廣說了嗎？如《雜阿含經》說：「摩訶拘絺羅！汝何為逐？汝終不能究竟諸論，得其邊際。若聖弟子斷除無明而生於明，何須更求」？《法樂比丘尼經》也說：「君欲問無窮事；

然君問事，不能得窮我邊也。涅槃者，無對也」。這說明了法相的層層問答，是不可能窮其邊際的。如斷除無明而生明，那還求什麼呢？究竟，是問答廣說所不能盡的。這就引向超越無對的，深廣無涯際的境地。這應該就是從方廣，而傾向於重證悟的方廣的契機吧！

第三項 「毘崩伽」——經的分別

阿毘達磨論，毘陀羅論，是那時的佛法問答。同時興起的，有毘崩伽（vibha□ga）——分別解說的學風，《中阿含經》中，有稱為「分別」的部類。《中部》有〈分別品〉（Vibha□gavagga），凡十二經，就是一三一——一四二經。《中阿含經》有（〈分別誦〉，凡三十五經，就是一五二——一八六經。其中有）〈根本分別品〉，凡十經，就是一六二——一七一經。《中部》的〈分別品〉，與《中阿含經》的〈根本分別品〉，對列如下：

中部分別品	中含根本分別品	中含其餘品
一三一 Bhaddekaratta-s		
一三二 Ānandābhaddekaratta-s	一六七 阿難說經	
一三三 Mahākaccāna-b	一六五 溫泉林天經	
一三四 Lomasaka□giya-b	一六六 釋中禪室尊經	
一三五 Cū□akammavibha□ga-s	一七〇 鸚鵡經	
一三六 Mahākamma-v	一七一 分別大業經	
一三七 Sa□āyatana-v	一六三 分別六處經	
一三八 Uddesa-v	一六四 分別觀法經	
一三九 Ara□a-v	一六九 拘樓瘦無諍經	
一四〇 Dhātu-v	一六二 分別六界經	

一四一 Sacca-v..... 三一 分別聖諦經

一四二 Dakkhi□ā-v .....一八〇 瞿曇彌經

分別經的形式，是依據一種略說，由佛及弟子，作廣的分別，所以這是一種經的分別解說。從內容來說，或是對於深隱的含義，解釋文句，以顯了所含的經意，如《阿難說經》等——「一夜賢者偈」的分別。或是對法義作詳細的分別，以理解其內容，如舍利弗（Śāriputra）說的《分別聖諦經》。在當時，vibha□ga 似乎專指略說（經）的分別。如律藏中，波羅提木叉（戒經）的分別解說，就稱為「波羅提木叉分別」，或稱為「經分別」。

本來，佛說五蘊、六處、六界、四諦等，是「分別法」的典型範例。五蘊、六處等，佛說或不免簡要。其實經句的如此簡略，只是為了適應憶持與讀誦方便。在佛弟子間，應有佛的解說流傳。繼承佛陀分別法的學統，對界、處等作明確的分別，就是《中阿含經．根本分別品》等集出的由來。佛初轉法輪——對人類開始說法，稱為「開示，宣說，施設，建立，解明，分別，顯發」。為眾說法的方法之一——「分別」（vibhajana），與〈根本分別品〉的分別（vibha□ga），「廣分別」的分別（vibhajati），音義都相近。「分別」，是不限於分別略說（經）的。佛的分別說法，就是最好的例子。佛曾說：「獸歸林藪，鳥歸虛空，聖歸涅槃，法歸分別」。法，要以分別來觀察，以分別來處理。對阿毘達磨來說，分別的方法論，有著無比的重要；阿毘達磨論的發達，以分別法相為主要的特徵。《中阿含經．根本分別品》的集成，表示分別的學風，已充分應用，相當的發達了。

我們在《中阿含經》中（事實存在於經典集成以前），看到了「分別」的思想方法；阿毘達磨論與毘陀羅論——法義問答的流行。這三者分別的發展起來，又匯集而成佛教界的一大趨勢，漸進於阿毘達磨成立的時代。

第四項 阿毘達磨論師

在初期集成的《雜阿含經》，佛教界已傳有同類相聚的學團形態。對佛教的開展，部派的分化，阿毘達磨論的興起，都應有思想與風格上的淵源。阿毘達磨是屬於「法」的部門；與「法」有關的佛世大比丘，領導僧倫，化

洽一方的，有舍利弗（Śāriputra），大目犍連（Mahāmaudgalyāyāna），大拘絺羅（Mahākau□□hila），大迦旃延（Mahākātyāyana），富樓那（Pūr□amaitrāya□īputra），阿難（Ānanda）。試分別諸大阿羅漢的特性，以推論阿毘達磨學系的傳承。不過，佛陀時代，一味和合時代，這幾位聖者，都是佛教界所尊敬的，彼此間也是相互學習的。即使學風有些特色，也決沒有後代那樣的宗派意味，這是我們應該記住的。

一、舍利弗，大目犍連，大拘絺羅，可以看作同一學系。舍利弗與目犍連，起初都是刪闍耶（Sañjaya）的弟子，同時於佛法中出家，同負助佛揚化的重任，又幾乎同時入滅。法誼與友誼的深切，再沒有人能及的了。舍利弗為「大智慧者」，大目犍連為「大神通者」，為佛的「雙賢弟子」。大智慧與大神通——大智與大行，表徵了佛教的兩大聖德（圓滿了的就是佛，稱為「明行圓滿」）。大目犍連被譽為神通第一，對法義的貢獻，傳述自不免缺略了（舍利弗少有神通的傳說，其理由也是一樣）。在《中阿含經》中，舍利弗被稱譽為猶如生母，目犍連如養母：「舍利子比丘，能以正見為導御也。目犍連比丘，能令立於最上真際，謂究竟漏盡」。陶練化導僧眾的能力，目犍連是不會比舍利弗遜色的。《中部．牛角林大經》，大目犍連以為：「是二比丘，為論阿毘達磨，相互發問；相互發問，應答無滯」，足以使林園生色。阿毘達磨論師的風尚，明白的表示了出來。說一切有部傳說：大目犍連造《阿毘達磨施設論》，也表示了大目犍連與阿毘達磨間的關係。

大拘絺羅與舍利弗的關係，異常密切。說一切有部傳說：大拘絺羅是舍利弗的母舅。銅鍱部的傳說：大拘絺羅從舍利弗出家受戒。無論為甥舅，或師弟間的關係，從《阿含經》看來，舍利弗與大拘絺羅的問答最多，而且著重於法義的問答。如《中阿含經》（卷五八）的《大拘絺羅經》，《中阿含經》（卷七）的《大拘絺羅經》，都是法義問答集，而被稱為毘陀羅的。以《雜阿含經》來說，二五六——二五八（大正藏編目），共三經，問答的主題，是明與無明，這正是《毘陀羅大經》問答的開端。此外，如問緣起非四作，如來死後不可記，欲貪是繫，現證、應觀無常苦空無我。大拘絺羅的問答，幾乎都與舍利弗有關。而且，南傳與漢譯，問者與答者，往往相反。這

可說是二大師的相互問答，思想已融和為一。又如大拘絺羅得無礙解第一，考《小部》的《無礙解道》，可說是以無礙解得名的。無礙解的本義，與聖道中心的阿毘達磨有關。四無礙的解說是：法無礙的法，是五根、五力、七覺支、八聖道支；義無礙，詞無礙，辯說無礙，就是這些法（聖道）的義，法的詞，法的辯說。切實的說，由於阿毘達磨論（聖道）的論說，注意到法的義，法的詞，法的辯說，而形成四無礙解一詞。大拘絺羅稱無礙解第一，可以想見他與阿毘達磨論的關係。

舍利弗大智慧第一，是「逐佛轉法輪將」，稱「第二師」，可說釋尊以下，一人而已。在經、律中，舍利弗有多方面的才能，如破斥外道，分別經義，代佛說法，編集經法，主持僧事，維護僧伽的健全與統一，與其他大弟子問答等。著眼於阿毘達磨的淵源，那麼，一、與大拘絺羅的法義問答，被稱為毘陀羅。二、《中阿含經》（卷七）的《分別聖諦經》，《中阿含經》（卷七）的《象跡喻經》，都是舍利弗對四諦的廣分別。條理嚴密，近於阿毘達磨的風格。舍利弗的特重分別，在初期聖典中，已充分表現出來。三、大拘絺羅稱無礙解第一，而這也是舍利弗所有的勝德。如說：「初受戒時，以經半月，得四辯才而作證」。「舍利弗成就七法，四無礙解自證知」。四、舍利弗的深廣分別，在教團內，引起了部分人的反感。除提婆達多（Devadatta）系而外，黑齒（Ka□ārakhattiya）比丘一再在佛前指訴：舍利弗自說生死已盡，自稱能以異文異句，於七日七夜中，奉答佛說。舍利弗說滅盡定（阿毘達磨義），受到優陀夷（Udāyin）的一再反對。舍利弗領導大眾，遊行教化，某比丘向佛指訴：舍利弗輕慢了他。雖然舍利弗始終受到佛的讚歎，佛的支持，但可見舍利弗在當時，領導僧眾的地位，問答分別的學風，曾引起教內部分人士的不滿。

綜合聖典的傳述來說，舍利弗，大目犍連，大拘絺羅，從事僧團的領導，法義的論究工作，成一有力的系統。這一學系，對於阿毘達磨，有最深切的關係。《雜阿含經》中，舍利弗與大拘絺羅的法義問答，已表現了分別的學風。到《中阿含經》，阿毘達磨論，毘陀羅論，毘崩伽的發達，莫不傳說為與舍利弗及大拘絺羅有關。雖不能就此論定，這是舍利弗、大目犍連、大

拘絺羅自身言行的直錄。然如解說為：這是舍利弗（大拘絺羅）及承受其思想的學者，在佛法的開展中，闡明舍利弗等傳來的學說的集錄，應該與事實的距離不遠。在這一系中，舍利弗居於主導的地位。

二、大迦旃延與富樓那，也可說是一系的。大迦旃延遊化的主要地區，是阿槃提國（Avanti），又將佛法引向南地（dakkhi□āpatha）。富樓那以無畏的精神，遊化「西方輸盧那」地方（Sro□āparānta）。這是從事西（南）印度宏化的大師。對當時以舍利弗為重心的「中國」，那是邊地佛教的一流。

大迦旃延，被稱為：「於略說廣分別義」（Sa□khittena bhāsitassa Vithārena attha□ Vibhajantā）第一，也就是「論議」第一。在《雜阿含經》中，大迦旃延對於佛的略說，而作廣分別說的，有為信眾分別「僧耆多童女所問偈」義，分別「義品答摩犍所提問偈」義；分別佛為帝釋所說，「於此法律究竟邊際」義。這都是對於簡要的經文或偈頌，廣分別以顯了文句所含的深義。《中阿含經》也是一樣：《溫泉林天經》，為眾分別「跋地羅帝偈」義；《分別觀法經》，分別「心散不住內，心不散住內」義；《蜜丸喻經》，分別「不愛不樂不著不住，是說苦邊」義。這些分別解說，佛總是稱讚大迦旃延：「師為弟子略說此義，不廣分別，彼弟子以此句，以此文而廣說之。如迦旃延所說，汝等應當如是受持」！「以此句，以此文而廣說之」，近於舍利弗的：「我悉能乃至七夜，以異句異味（文）而解說之」。這是釋尊門下，能廣分別解說的二位大弟子。但分別的方針，顯然不同。大迦旃延的「廣分別義」，如上所引的經文，都是顯示文內所含的意義，不出文句於外；而舍利弗的廣分別，是不為（經說的）文句所限的。大迦旃延的廣分別，是解經的，達意的；舍利弗的分別，是阿毘達磨式的法相分別。漢譯《中阿含經》（卷四八）的《牛角娑羅林經》，以「二法師共論阿毘曇」，為大迦旃延所說，而《中部》與《增一阿含經》，都所說不同。大迦旃延的德望，受到阿毘達磨論師的推重，但大迦旃延的學風，決非以問答分別法相為重的。

富樓那，被稱為「說法者」（dharmakathika）第一。銅鍱部傳說：富樓那善於說法，「論事清淨，阿毘達磨之先導」，那是以富樓那為阿毘達磨論師了。陳真諦（Paramârtha）從海道來中國，所以也有富樓那結集論藏的傳說。但富樓那被稱為說法第一，源於《雜阿含經》的故事：富樓那「至西方輸盧那人間遊行。到已，夏安居，為五百優婆塞說法，建立五百僧伽藍，繩床臥褥，供養眾具，悉皆備足。三月過已，具足三明」。《分別功德論》卷四(大正二五．四六中)說：

「滿願子說法時，先以辯才唱發妙音……次以苦楚之言切責其心……終以明慧空無之教。……度人最多，故稱說法第一」。

富樓那是一位富有感化力的宣教師，說法感化的力量，何等偉大！這與分別法義的論師型，風格是決不相同的。dharmakathika，本意為說法者，法的解說者，可通於說法及論（法）義。也許這樣，在阿毘達磨論的發達中，被傳說為阿毘達磨論師一流。

大迦旃延與富樓那，在《阿含經》中，沒有顯著的阿毘達磨論師的氣質。二人同遊化於西方（及南方），同有富豐的神奇故事，同有億耳（Śro□a-ko□ikar□a）為弟子的傳說，所以不妨看作遊化邊區，善於教化的一流。

三、阿難為「多聞者」，從來沒有被推為阿毘達磨論師的師承。阿難侍佛二十五年，記憶力特別強，聽聞佛法，比誰都要廣博。所以，法——經的結集，傳由阿難主持。他是持經的經師，說法的法師。

從上面的論究，發見以舍利弗為主的，與大拘絺羅，大目犍連，為著重法義分別的學系。《中阿含經》集成以前，以阿毘達磨論、毘陀羅論的問答，公開活躍於佛教界（這應該是佛教界的一般傾向，只是舍利弗學系，特別重視而已）。這一分別法義的學風，將因四《阿含經》的集成，進一步的發展為阿毘達磨論，而為部派分化中，上座部所有的主要特色。

第二節 阿毘達磨論的成立

第一項 「成立」的意義

佛陀入滅，佛教界的中心任務，是佛說（經）的結集，教義的整理，僧制的纂訂。等到四《阿含經》結集完成，佛教界的中心任務，就從結集而轉移到進一步的董理與發揚。對於散說而集成的一切經，作縝密的整理，論究，抉擇，闡發，完成以修證為中心的，佛法的思想體系；也就是佛法的系統化，理論化。這就是阿毘達磨論成立的時代任務。

論，在古代印度，不是記錄在貝葉上，而是憶持在心裡，傳授論說於語言——名句文身上的。這不是隨意討論，是經過了條理，編次；有一定的論題，一定的文句，集成先後次第，在誦習論究中傳授下來的。如《中阿含經》所說「論阿毘達磨論」，以五根、五力等聖道為論究項目；標論題，附有簡要解說，作為論義的張本，被稱為摩呾理迦（本母）。這雖可說阿毘達磨論已經成立，但這還只是阿毘達磨的起源。因為，要論究的阿毘達磨論，是上座部的論書；而古代的阿毘達磨也好，摩呾理迦也好，還沒有部派意味，而為一切部派所公認。所以，論阿毘達磨論，只能說是阿毘達磨論的遠源。

仰推舍利弗（Śāriputra）的阿毘達磨論，為上座部特有的論書；上座部各派，都有這樣的阿毘達磨論（除晚期成立的經部）。所以，根本上座部時代，在上座部派再分化以前，上座部必定已有阿毘達磨論的存在。這部論，成為以後各派阿毘達磨論的母體。根本上座部時代的論書，並沒有保留到現在，那要怎樣的研究，以確定根本上座部時代，阿毘達磨論的形式與內容呢？首先，應取上座部系的各派本論而加以比較，發現各論的共同性。上面曾說到：阿毘達磨的根本論題，是：自相，共相，相攝，相應，因緣；也就是論究通達這些論題，才可稱為阿毘達磨論師。憑這一項根本論題的線索，在比較各派的阿毘達磨論時，終於看出了：上座部根本阿毘達磨的內容，及其發展到完成的程序。發展到對自相、共相、攝、相應、因緣的明確論列，就是上座部阿毘達磨論的成立。上座部沒有再分化以前的，阿毘達磨論的成立，就是這裡要說明的意義。

第二項 舍利弗阿毘曇論的剖視

現在，從漢譯《舍利弗阿毘曇論》的解說下手。從這部比較古型的論書，看出阿毘達磨論的成立過程。這是為了說明的方便，並非說《舍利弗阿毘曇論》，就是上座部根本的阿毘達磨；這部論義也是多經改變的。上面說到，舍利弗（Śāriputra）阿毘達磨系，是上座部。上座部中，南傳錫蘭的銅鍱部，北傳罽賓的說一切有部，論書很發達，都是以七部論為本論。而先上座部——雪山部，分別說系的大陸學派——法藏部等，犢子系本末五部，都以這部《舍利弗阿毘曇論》為本論。這部論，是多少保持古型的，依這部論的組織去研究，可以理解阿毘達磨論的成立過程。

這部論分為四分：一、〈問分〉，凡十品。二、〈非問分〉，凡十一品。三、〈攝相應分〉（法藏部等分此為二分），凡二品。四、〈緒分〉，凡十品。一共三十三品；綜集這四分或五分，「名為阿毘達磨藏」。四分或五分，就是四論或五論。如六足毘曇，《大智度論》稱之為「六分阿毘曇」；《品類足論》也稱為《眾事分》。從各品的體裁去分析，可以分為三類：一、法相分別；二、隨類纂集；三、相攝相應相生，論法與法間的關係。全論剖列如下：

法相分別

隨類纂集

相攝相應相生

(問分一)入品

(問分二)界品

(問分三)陰品

(問分四)四聖諦品

(問分五)根品

(問分六)七覺品

(問分七)不善根品

(問分八)善根品

(問分九)大品

(問分十)優婆塞品

(非問分一)界品

(非問分二)業品

(非問分三)人品

(非問分四)智品

(非問分五)緣品

(非問分六)念處品

(非問分七)正勤品

(非問分八)神足品

(非問分九)禪品

(非問分十)道品

(非問分十一)煩惱品

(攝相應分一)攝品

(攝相應分二)相應品

(緒分一)遍品

(緒分二)因品

(緒分三)名色品

(緒分四)假結品

(緒分五)行品

(緒分六)觸品

(緒分七)假心品

(緒分八)十不善業道品

(緒分九)十善業道品

(緒分十)定品

如上表所列，屬於隨類纂集性質的，共有九品，毫無次第的，雜列於〈非問分〉及〈緒分〉中。所以對本論的解說，別立這隨類纂集一門。

第三項 阿毘達磨論初型

先說〈問分〉與〈非問分〉：除隨類纂集的六品外，共有十五品，大抵為依經而立論。雖有問與非問的差別，實同為「分別解說」而先後集成。這十五品，與銅鍱部所傳的《分別論》，說一切有部所傳的《法蘊論》，論題非常相近，實為同一古型阿毘達磨，而部派的所傳不同。《分別論》共十八品。十六〈智分別〉，十七〈小事分別〉，性質為隨類纂集，與〈非問分〉的〈智品〉、〈煩惱品〉相當。十八〈法心分別〉，以蘊處界等十二門，作論門（論母）分別；其中附論到出生、壽量等，體例與前十五品完全不同。除了〈智分別〉、〈小事分別〉、〈法心分別〉——三品，共十五品；與《法蘊論》二十一品，本論十五品，對列如下：

舍利弗阿毘曇論

分別論

法蘊足論

1.入品

2.處分別

18.處品

2.界品

3.界分別

20.多界品

3.陰品

1.蘊分別

19.蘊品

4.四聖諦品

4.諦分別

10.聖諦品

5.根品

5.根分別

17.根品

6.七覺分品

10.覺支分別

15.覺支品

7.不善根品

8.善根品

9.大品

10.優婆塞品

14.學處分別

1.學處品

(以上是問分)

5.緣品

6.緣行相分別

21緣起品

6.念處品

7.念處分別

9.念住品

7.正勤品

8.正勤分別

7.正勝品

8.神足品

9.神足分別

8.神足品

9.禪品

12.禪定分別

11.靜慮品

(以上是非問分)

11.道分別

13.無量分別

12.無量品

13.無色品

15.無礙解分別

2.預流支品

3.證淨品

4.沙門果品

5.通行品

6.聖種品

14.修定品

16.雜事品

從三本的比對中，可見共同論題，達十二項目。這就是以三十七菩提分——聖道為中心，及蘊、界、處、四諦、十二緣起等所集成。被稱為摩咀理迦的阿毘達磨，早在《中阿含經》成立以前，就以「論阿毘達磨論」的姿態而展開。至於三本都沒有五根與五力，那是因為五根（五力的法數相同）在二十二根中已說過了。本論與《法蘊論》，沒有八聖道，因為在四聖諦的道

諦中，已說到了八聖道。

再說到問與非問：問，就是論門分別，如說「幾有見，幾無見」等。沒有論門分別的，就名為非問。這些論門分別，銅鍱部的論書，稱之為「論母」——論的摩呾理迦。依本論四分的次第，先〈問分〉而後〈非問分〉；然在阿毘達磨的發達過程上，卻不是這樣的。《分別論》表示了這樣的次第：前十五分別（除緣行相分別），是先舉「經分別」，次明「論分別」，然後舉「問分」。在阿毘達磨論的發展過程中，「經分別」是對這些論究的項目，依契經所說而廣為分別，這應是最先的。其次「論分別」，是對每一論題，依論門而作不同的分類或解說，使其明確精審。以論門分別一切法，是「問分」——論門分別。論分別，論門分別，都是以論門（論母）的集成為前提的。從《舍利弗阿毘曇論》來說，這是經隨類纂集的〈界品〉而成立的。論門的集成較遲，到這才進入真正阿毘達磨論的時代。所以，阿毘達磨論，先有「經分別」，等到論門的纂集完成，再以論門來分別一向論究的部分項目，這才形成「問分」與「非問分」二類。從《分別論》有「經分別」、「論分別」、「問分」——三類；《舍利弗阿毘曇論》有〈問分〉與〈非問分〉；而《法蘊論》卻沒有論門分別——〈問分〉。可以論定：先有經分別，次有論門分別；這是古型阿毘達磨的先後開展次第。

第四項 阿毘達磨論的新開展

阿毘達磨者所作的「經分別」，都不過是分別解說而已。能使阿毘達磨面目一新的，是隨類纂集。《大毘婆沙論》，曾道破了這一著，如《論》卷一(大正二七．一中)說：

「世尊在世，於處處方邑，為諸有情，以種種論道，分別演說。……佛涅槃後，或在世時，諸聖弟子，以妙願智，隨順纂集，別為部類」。

《阿含經》集成以後，對佛陀隨機散說的一切經法，以聖道為中心的修證是確定的。但以聖道來說，佛說有種種道品，到底說了多少道品呢？以八聖道來說，佛陀隨機說法，也有不同的解說。八聖道與其他道品，關係又如何？每每同一類型的經文，文句又或增或減。所以面對佛陀散說的經法，即

使能依文解義，全部熟讀，也不一定能深解佛法，立正摧邪（外道）的。這到底應如何論究，使佛法不僅是隨機散說，而能成一完整有體系的法門。換句話說，佛法不僅是應機的個人修證，而是有一普遍妥當性的完整體系，而為一切聖者所共由的法門。這種求真實，求統一，求明確，實為當時佛教界的共同要求。阿毘達磨者的研究方法，先來一番「隨順纂集，別為部類」的工作。將一切經中的內容，隨事而分別纂集，使佛法部類分明。然後依此法門的纂集，分別論究，以獲得佛法的正確意義。

說到纂集，在經典集成時代，已應用這一方法了。略可分為三類：一、如《中阿含經》（卷四七）的《多界經》，集經中所說的種種界為一類，共六十二界。《中部》（一一五經）的《多界經》，與本經同本，但僅有四十一界。宋法賢（Dharmabhadra）異譯的《佛說四品法門經》，凡五十六界。雖以部派差別，多少不同，而同為種種界的類集。又如二十二根，也是類集所成的。但據《法蘊論》，這是佛為生聞（Jātiśro□a）梵志說的。這種「類」的纂集，經中已有，但規模還不大。

二、另一類的纂集，是類集而又依數目編次的，從一到十——增一法。如1.《長阿含經》（卷九）的《十上經》，是舍利弗（Śāriputra）為眾比丘說，內容為：多成法、修法、覺法、滅法、退法、增法、難解法、生法、知法、證法。每一法都從一到十而編集，共為五百五十法。與《十上經》同本的，有《長部》（三四經）的《十上經》；漢安世高異譯的《十報法經》。2.《長阿含經》（卷九）的《增一經》，佛為比丘眾說，與《十上經》同一類型，但僅說五事：多成法、修法、覺法、滅法、證法。3.《長阿含經》（卷一〇）的《三聚經》，分趣惡趣，趣善趣，趣涅槃——三聚，每聚都以增一法說。這三部經，都是法的類集，但又應用增一的編次。

三、純為增一法編次的，是《長阿含經》（卷八）的《眾集經》。舍利弗奉佛命，為眾比丘說。與《眾集經》同本的，有《長部》（三三經）的《等誦經》；宋施護（Dānapāla）異譯的《佛說大集法門經》。說一切有部的《阿毘達磨集異門足論》，就是這部經的分別解說；對阿毘達磨的重要性，可以想見。這種純為法數的增一編次，擴大纂集而成的，就是《增一阿含

經》了。說一切有部所傳的古說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：「若經說一句事，二句事，乃至十句事者，此即名為增一阿笈摩」。《增一阿含經》，本來也是從一到十而止。但大眾部（傳說增一為百法）及分別說系各部，都是從一到十一事。法數的增一編集，辭典一樣的便於記憶查考；對阿毘達磨論的成立，給予重大的便利！經典中的類集編次，如《十上經》，《眾集經》，也都說是舍利弗集說的。這與舍利弗學系有關，也可說是「阿毘達磨的起源」之一。但這是阿毘達磨者的工作過程，而不是阿毘達磨者的論究重心，所以附帶的論列於此。

阿毘達磨的發展而面目一新，隨類纂集是最重要的一程。在《舍利弗阿毘曇論》中，明白的發見出來。當時的隨類纂集，有二類（另一類非《舍利弗阿毘曇論》所有，姑且不說）：一、以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鍱部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。《舍利弗阿毘曇論．非問分．界品》，就是屬於這一性質的類集。「界」，是種類的意思。〈界品〉所纂集的：二法門（分為二類的，其他可以例知）凡三十八門：從色與無色，到有餘涅槃與無餘涅槃止。三法門凡十三門：從善、不善、無記起，到三出界止。四法門凡三門：從過去、未來、現在、非過去未來現在起，到欲界繫、色界繫、無色界繫、不繫止。五法門，二門。六法門，四門。七法門，一門。十八法門，一門。總共六十二門。〈界品〉的類集，可說是以《中阿含經》的《多界經》為基礎，組集不同類的論門，依增一法編次所成的。

所以內容包含《多界經》的六十二界，而大數也與六十二恰合。《舍利弗阿毘曇論．問分》的論門分別，就是〈界品〉的二法門，三法門，四法門。不過在適用的原則下，略去十一門，實為四十三門分別。依此去考察說一切有部的論書，與〈界品〉有同樣意義的，是《品類足論》（卷五——一〇）的〈辯攝等品〉。〈辯攝等品〉：一法門，五門。二法門，一百零三門。三法門，三十一門（末有六門，專說三業，與體例不合。除此，實為二十五門）。四法門，二十一門（前列四念住等十七門，也不是論門）。五法門，五門。

六法門，二門。七法門，三門。八法門，三門。九法門，二門。十法門，二門。十一法門，一門。十二法門，一門。十八法門，一門。二十二法門，一門。九十八法門，一門。共有一百八十二門。這是據《舍利弗阿毘曇論．界品》，而更為擴大組集的。集錄經論的法數不少，所以有些與分別論門的體例不合。依此而作論門分別的，是《品類足論》（卷一〇——一七）的〈辯千問品〉。

傳說凡五十論門，下面再為說到。依此去觀察銅鍱部的論書，如《法聚論》的論母，三法門凡二十二門，次二法門凡一百門。《法集論》第三〈概說品〉，第四〈義釋品〉，都是這些論母的分別解釋。《分別論》的〈問分〉，就是依這些論母而分別的。論母的先三後二，沒有四法門，雖與《舍利弗阿毘曇論》、《品類足論》不合，但二法為一百，三法為二十二，與《品類足論》的〈辯攝等品〉，數目與內容，都非常接近。《大智度論》說：「一切法，所謂色、無色，可見、不可見，有對、無對，……如是無量二法門，如阿毘曇攝法品中說」。這可以理解：銅鍱部的《法集論》，《品類足論》的〈辯攝等品〉，龍樹（Nāgārjuna）所傳的〈攝法品〉，都是一樣的；法集與攝法，只是譯名不同而已。所以，從《舍利弗阿毘曇論》的〈界品〉，讀《品類足論》的〈辯攝等品〉；以〈辯攝等品〉的二法門（百零三，龍樹傳百零二），三法門，讀《法集論》的論母，可見上座部各派阿毘達磨的一脈相通。

在阿毘達磨的發達過程中，不同類（界）的論門的集成，是非常重要的。以銅鍱部的論書來說，《法集論》第一〈心生起品〉，成立八十九心說；第二〈色品〉，作從一到十的種種分類，都要先有論門，才有組成及分類的可能。《分別論》的〈問分〉，依論門而分別，那更不必說了。界——不同類門的綜集，是阿毘達磨論者，用來觀察一一法的嚴密方法。不問那一法門，那一法，只要在一一論門上，答覆是的，或不是的，或部分是部分不是的。一一答覆下來，那對某事或某法的實際情形，可說得到了具體的充分了解。正像填一分周詳而嚴密的身分調查表一樣。所以對一切法的處理論究，阿毘達磨論者的方法論，是科學的，切實的，比起虛玄與想像的學風，應有他的

真實價值!

二、以一法門為主，廣為纂集，應用增一的編次法，共有八品：〈業品〉，〈人品〉，〈智品〉，〈道品〉，〈煩惱品〉，〈觸品〉，〈假心品〉，〈定品〉。如〈業品〉以業為論題，類集了二業到四十業。這一類的纂集，是以經中所說的而為纂集。以現代的意義來說，這是資料的搜集。要論究某一論題，先將有關該論題的種種經說，集錄在一起。以增一法編次，又一一加以解說，使意義確定。全部資料的集成，可作進一步論究的依據（所以在論究的發展完成後，這類古型的類集，就不再被重視了）。阿毘達磨論者，本以道品的舉揚為主。後與毘陀羅論的法義問答結合，論題漸擴大到蘊、處、界、諦等。到了這一階段，論題更普遍到佛法全體：向生死邊，是煩惱與業；向解脫邊，是定與慧（智）；而統貫兩方面的，如凡夫與聖人——人；心。這些隨類纂集的論題，正是說一切有部論書——《發智論》、《俱舍論》等品目的來源。從此，阿毘達磨漸向煩惱、業、定、慧等論題而深入。

《舍利弗阿毘曇論》的隨類纂集，與銅鍱部的論書，有非常類似的部分。如《舍利弗阿毘曇論．非問分．人品》，與《人施設論》；〈非問分．煩惱品〉，與《分別論》的〈小事分別〉；〈非問分．智品〉，與《分別論》的〈智分別〉，都非常近似，這是可以對比而知的。《阿毘達磨之研究》，對此已有部分的對比。銅鍱部舊傳六施設：蘊施設，處施設，界施設，諦施設，根施設，人施設。除人施設論以外，其餘的施設論，已不能確指了。

第五項 攝與相應

阿毘達磨論者，對經法，既總集資料而成部類；不同類的分類法，又集成種種論門。依此，又進入相攝與相應的論究。論到相攝，有自性攝與他性攝二派，如《大毘婆沙論》卷五九(大正二七．三〇六中——下)說：

「有說：諸法攝他性，非自性攝，如分別論者。……為止彼意，顯一切法皆攝自性，是勝義攝」。

阿毘達磨論者，是主張自性相攝的。舉例說：總統統攝國家，總司令統攝三軍，這叫他性攝。因為總統與國家，總司令與三軍，體性是不同的。應

用這種論法——世俗的他性攝，僅能說明主屬的關係，而不能分別明了彼此的實際內容。例如某人，有種種名字——化名，筆名，乳名等；又參加集會名理事，在某廠名廠長，在某公司名董事長。儘管名字不同，部門不同，經一一自性相攝，某人就是某人，這名為自性攝。

攝的論究，《舍利弗阿毘曇論》中，是〈攝相應分〉的〈攝品〉。〈攝品〉依古型阿毘達磨——〈問分〉十大論題，對諦、根、入、界等法門，色非色等論門，而以「陰、界、入」論相攝——「攝、非攝、亦非攝非不攝」。銅鍱部而論相攝的，是《界論》。《界論》也是依古型阿毘達磨——《分別論》的論題（但增多了觸、受、想、思、心、勝解、作意），及《法集論》的論母，而以蘊、界、處論攝不攝。這兩部論關於「攝」的論究，性質與意趣，可說完全一致。不過《界論》的論門較廣，不但論攝與非攝，更論所攝非攝，非攝所攝，所攝所攝，非攝非攝。說一切有部，論攝與不攝的，是《品類足論》的〈七事品〉。對界、處、蘊……六思身、六受身，而以蘊、界、處論攝不攝。阿毘達磨論師，以五蘊、十二處、十八界為自相，所以都以蘊、界、處論攝不攝。其實，一一法都可以相對而論攝不攝的。

自性攝自性，不攝他性；這一相攝論門，對阿毘達磨來說，實際的意義，非常重大。一、經攝或不攝的論究，對佛陀隨機散說——異名而同實的法，就化繁為簡而歸於一。如《舍利弗阿毘曇論》說：

「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達（自相他相共相），思，持，辯，進辯，慧，智見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄，是名慧根」。

「念，憶念，微念，順念，住，不忘，相續念，不失，不奪，不鈍，不鈍根，念，念根，念力，正念，是名念覺」。

二、自性攝自性的論究，也就是一切法自性的論究。如定與慧，自性不同，不相攝，就立為二法。不同自性的，就成為不同的法。阿毘達磨論師，對佛陀所說的法，經長期的論究，終於整理出一張萬有（有情世間，無情器世間，聖者修證）質素表。一般說的「小乘七十五法，大乘百法」，都是經

自性攝自性的論究而漸次成立的。晚期的阿毘達磨，僅保留蘊、處、界攝法，或更簡的以界攝法，而不知在古代，攝不攝的論究，占有重要的地位；對阿毘達磨論，有過重大的貢獻！

與相攝論門同時開展的，是相應論門。攝是自性相攝，經攝不攝的論究，一切法就簡明而不亂。但一般的身心活動，或是修證，法與法都不是孤立的，所以就論究到相應或不相應。《舍利弗阿毘曇論》，綜合相攝與相應為〈攝相應分〉（法藏部等分立為二分）。銅鍱部的《界論》，先明相攝，次明相應，末後合明相攝與相應。這都可以看出：攝與相應，是同時展開論究的。

關於相應不相應，銅鍱部《法集論》的論母中，除了三受相應而外，凡十一門。《品類足論》（卷五）〈辯攝等品〉，有五門。《舍利弗阿毘曇論》〈問分〉與〈非問分〉的〈界品〉，只有二門。對立如下：

法集論

舍利弗阿毘曇論

品類足論

因相應因不相應

因相應因不相應

漏相應漏不相應

結相應結不相應

繫相應繫不相應

暴流相應暴流不相應

軛相應軛不相應

蓋相應蓋不相應

取著相應取著不相應

心相應心不相應

心相應心不相應

心相應心不相應

取相應取不相應

煩惱相應煩惱不相應

業相應業不相應

業相應業不相應

有相應有不相應

相應不相應

據上表所列，可見相應不相應，起初是從種種問題去論究的。歸納起來，不外乎心（心所），煩惱，業。煩惱是心所，業是以思為主的，所以後來就專以心心所法，論相應不相應了。初期的阿毘達磨論，纂集的風氣盛，以詳備為主，不免繁雜些。從詳審的論究，漸化繁為簡，這是阿毘達磨論的一般傾向。

《舍利弗阿毘曇論》的〈攝相應分〉，專以心心所法論相應不相應，是〈相應品〉。《界論》明相應不相應，與攝門一樣，還是約蘊、界、處說。說一切有部，專明相應不相應的，是《界身論》。《界身論》的界，與《界論》的界，顯然是淵源於同一古典而來。

第六項 因緣的論究

阿毘達磨論師，分別法的自性，立攝門。分別心、心所的同起同緣，立相應門。分別一切法間，先後同時的關係，是因緣門。因緣門，在多方面觀察而集成的論門中，早已注意到此。今以《法集論》「論母」，《舍利弗阿毘曇．非問分．界品》，對列如下：

法集論論母

舍利弗阿毘曇論

因．非因

因．非因

有因．無因

有因．無因

因相應．因不相應

因有因．有因非因

因因相應．因相應非因

非因有因與無因

有緣．無緣

有緣．無緣

有緒．無緒

說一切有部的《品類足論》（卷五）〈辯攝等品〉，與因緣有關的論門，凡二十門。說一切有部又稱說因部，可見他對因的重視了。

(一～四) 心為因（等無間、所緣、增上，例），非心為因等

(五～八) 業為因．非業為因等

(九～一二)有為因．非有為因等

(一三) 緣起．非緣起

(一四) 緣已生．非緣已生

(一五) 因．非因

(一六) 有因．非有因

(一七) 因已生．非因已生

(一八) 因相應．非因相應

(一九) 因緣．非因緣

(二〇) 有因緣．無因緣

依有關因緣的論門，作深入研究，終於成立有關因緣的論書。如《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉（緒是由緒，與因、緣的意義一樣）：第一品名〈遍品〉，立十因、十緣。第二名〈因品〉，舉三十三因。以下有〈名色品〉、〈結品〉、〈行品〉、〈觸品〉、〈心品〉——五品，都從經說的因緣而來。在銅鍱部論中，專明因緣的，是《發趣論》。立二十四緣，作極繁廣的分別。在說一切有部中，《識身足論》明四緣：第三〈因緣蘊〉，明因緣。第四〈所緣緣蘊〉，明所緣緣。第五〈雜蘊〉——頌說「無間緣增」部分，明等無間緣及增上緣。廣與略，部派間的距離，是那麼大！但二十四緣的前五緣，是：因緣，所緣緣，增上緣，無間緣，等無間緣。十緣的前四緣，是：因緣，無間緣，境界緣，依（增上的異譯）緣。這可見，二十四緣與十緣，都是以四緣為根本的。這是本於同一的因緣論，從要略到詳備，又化繁重為簡要。部派間的意見不能盡同，所以發展為各有特色的因緣論。

第七項 結說阿毘達磨成立的歷程

上面根據阿毘達磨論師論究的主題——自相，共相，攝，相應，因緣，比對《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉，〈非問分〉，〈攝相應分〉，〈緒分〉；從組成的形式與內容，進行分解。並分別指出：銅鍱部與說一切有部，對古傳阿毘達磨的分別解說，部類纂集，攝，相應，因緣，所有的各種論書。然後，對於上座部共通的，根本的阿毘達磨論，從發展到成立的過程，形式與內容，可以得一明晰的認識。

一、阿毘達磨論，淵源於舍利弗（Śāriputra）學系。在《中阿含經》集成以前，就以「論阿毘達磨論」為中心，展開毘陀羅論的法義問答，分別解說與纂集的工作。三十七道品——聖道為中心的阿毘達磨論，逐漸開展，論題擴充到蘊、界、處、諦、根等。四《阿含經》集成時，依經（題）作釋的「經分別」（最初的，就是摩呾理迦），應該已經有了。

二、四《阿含經》集成，為了明確理解佛說，阿毘達磨學風，大為開展。一方面，以一法門為主題，如「智」、「業」、「煩惱」等，依經說而廣為搜集與整編。一方面，繼承分別的學風，從不同觀察而來的「類」分別，綜

集為「界」，也就是稱為論母或論門的。類分別的集成，應有從簡略到詳備，又化繁廣為精要的過程。

三、論門（論母）的集成，對傳來的阿毘達磨論——「經的分別」，有了進一步的發展。以法門（如蘊、處等）為主，而作（二、三法門）種種的分類，稱為「論分別」；以論門去分別一切法門，名為「問分」，這是《分別論》的情形。《舍利弗阿毘曇論》，這才有了「問分」與「非問分」的分立。到了這，自相分別與共相分別——一一法體性的分別，種種類法門的分別，明顯的成立；這是阿毘達磨論者的最先觀察。但由於思想的不斷開展，本義反而模糊了。《舍利弗阿毘曇論》說：「了達自相、他相、共相」。自相與他相，就是自性與他性（性約體性說，相約可識說。佛法「以相知性」，所以相與性是可以通用的，如《大智度論》說）。這是與攝自性不攝他性的「攝」法有關。然在「他相」自身，也還是「自相」，所以後來但說自相、共相，不說他相了。自相就是自性，與共相的差別，如《大毘婆沙論》卷三八(大正二七．一九六下)說：

「諸法自性，即是諸法自相。同類性是共相」。

自相與共相的分別，又如《大毘婆沙論》卷四二(大正二七．二一七上)說：

「分別一物相者，是分別自相。分別多物相者，是分別共相」。

「復次，分別一一蘊等者，是分別自相。分別二蘊、三蘊等者，是分別共相」。

「復次，十六行相所不攝慧，多分別自相。十六行相所攝慧，唯分別共相」。

第一說，是最根本的。屬於一法的相，是自相；通於多法的相，是共相。依此定義，一一法體性的分別，不消說是分別自相；通於多法的種種論門，不能不是共相了。論門是通於多法的，如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九一上)說：

「聰慧殊勝智者，由此二法（門、三法門），通達一切，此二遍攝一切法故」。

起初，自相分別是就佛所說的一一法門——蘊、處、界、諦、根等，分別內容而了解其體性。其次，更以種種論門作共相分別。但說一切有部阿毘達磨論者，經「攝」的分別，而向兩方向發展。1.假與實的分別：自相約一物說，共相約多物說。那麼，如蘊法門，但約色蘊說，是自相分別；通約二蘊或五蘊說，是共相分別。這如上所引《大毘婆沙論》的第二說。依此而論，多處是共相分別，一處是自相分別。如色處，有青、黃、赤、白等色，那青等一一色，才是自相；色處又是共相了。這如《大毘婆沙論》卷一三(大正二七．六五上)說：

「自相有二種：一、事自相；二、處自相。若依事（青等）自相說者，五識身亦緣共相。若依處自相說，則五識唯緣自相」。

青色等一一極微，才是自相，這就達到一一法的自性；自相分別與自性分別一致，如《大毘婆沙論》卷一(大正二七．四上)說：

「如說自性，我、物、自體、（自）相、分、本性，當知亦爾」。

2.事與理的分別：這是與上一分別有關聯性的。具體的存在，究極是一一法的自性，是自相；而遍通的理性（說一切有部，不許有一抽象的遍通理性），如無常、苦、空、無我等，四諦的十六行相（或稱諦理），才是共相。這如上所引《大毘婆沙論》說的第三說：「十六行相所攝慧，唯分別共相」。《大毘婆沙論》，立事理二諦，於是晚出的阿毘達磨論，幾乎專以十六行相為共相了。這是經思想發展而成立的。然依古型阿毘達磨來說，自相不約一一法自性說，而約佛說一一法門當體說。一一法門的內容分別，是自相分別。而論門分別，是通於一切法門的共相分別了。

四、與類集工作同時進行，以類集工作的完成，而更迅速發展起來的，是「攝」、「相應」、「因緣」的分別。對佛說種種法門，以自性相攝，作攝不攝的分別。以蘊、界、處論攝不攝，分別出自性不同的一切法。又以佛法中最重要的心心所法，以他性相應或不相應，作相應的分別。然後心心所

法的關係，明確的了解出來。阿毘達磨論者，早就重視「因緣」，與攝、相應同時進行分別。但集成因緣的名數，大大發展，作詳廣分別，成為阿毘達磨論的一獨立部分，時間要遲一些。阿毘達磨論者，不斷的分別論究，對自相，共相，攝，相應，因緣——五大論門，分別成立一定形式的論法，那就是阿毘達磨根本論的成立。依此上座部共通的，根本的阿毘達磨，由於部派的再分化，再研究，而成立各部派的本論。大概的說，《舍利弗阿毘曇論》，多少保持了根本阿毘達磨的形態。

卷003

第三章 說一切有部及其論書

第一節 一切有與說一切有部

第一項 一切有的定義

說一切有部，是從上座部中流出的大部派，對印度佛教及中國佛教，關係最為重大。說一切有部的論書與論師，為本書研究的主題。說一切有部，是從說「一切有」（sarvāsti）得名的。「說一切有」，特別以所說的一切有為部名，到底「一切有」是什麼意義？依世親（Vasubandhu）的解說，應依佛說而立論，如《俱舍論》卷二〇(大正二九．一〇六上)說：

「梵志當知：一切有者，唯十二處」。

所引的契經，是出於《雜阿含經》的。《雜阿含經》卷八，廣說一切——「一切無常」，例說「一切苦」……「一切熾然」等。經中所說的一切，就是眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣所生受，（耳、鼻、舌、身）……意、法、意識、意觸、意觸因緣所生受。這是以有情自體——六根為六內處，所取的色等六境為六外處（綜合就是十二處）。由此根境相關而起六識，六觸，六受。由此執著而流轉生死，或於此不取著而得解脫。這是一切，現實的一切。佛法的知，斷，修，證，都不外乎此。又《雜阿含經》中，佛為生聞（Jātiśro□a）婆羅門，說「一切」、「一切有」、「一切法」——三經，

與《俱舍論》所引相近，如《雜阿含經》卷一三(大正二．九一上——中)說：

「佛告婆羅門：一切者，謂十二入處。眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法，是名一切。若復說言：此非一切。沙門瞿曇所說一切，我今捨（之），別立餘一切者，彼但有言說，問己不知，增其疑惑，所以者何？非其境界故」。

「一切有」、「一切法」的經說，文句全同。所以，佛說「一切」、「一切有」、「一切法」，只是現實的一切。十二處是一切，一切有的；離了十二處，就沒有什麼可知可說，可修可證的。那些離十二處而有所施設的——超經驗的，形而上的，在佛看來，那是戲論，是無關於實存的幻想，佛總是以「無記」去否定他。

然而，這樣的「一切」，「一切有」，是佛法的根本立場，也是一切部派所共同的。並不能依此經文，顯出「一切有」的特色。真能表示「一切有」說的，如《順正理論》卷五一(大正二九．六二五下)引經說：

「過去未來色尚無常，何況現在？若能如是觀色無常，則諸多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨，於未來色勤斷欣求，現在色中勤厭離滅」。

「若過去色非有，不應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾，於過去色勤修厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾，於未來色勤斷欣求」。

《順正理論》所引的經文，出於《雜阿含經》。《相應部．蘊相應》，也有同樣的經文，但沒有第二段——反證非有不可的文句。這就涉及了部派所傳文句不同的問題；漢譯《雜阿含經》，是與說一切有部所傳相合的。從契經來說，這是由於聖弟子的精勤修習——厭捨過去色，不求未來色，而確信過去未來是有的，為佛說的真義。

在《雜阿含經》裡，佛說的契經，確乎流露「三世有」的意趣，如《經》卷二(大正二．一三中)說：

「若所有諸色：若過去，若未來，若現在；若內，若外；若麤，若細；若好，若醜（異譯作勝與劣）；若遠，若近：彼一切總說色陰」。

經中對於色、受、想、行、識，都以過去、未來、現在等，總攝為蘊。過去、未來、現在為一類，與內、外，麤、細，好、醜，遠、近，共為五大類。在這一敘列中，過去、未來與現在，平列而沒有任何區別的意味。這也是啟發「三世有」說的有力教證。這五類，實在是最古典的論門（論母），從不同分類去理解一切。《法集論》的論母，有內外，劣（中）勝，過去未來現在——三門。《舍利弗阿毘曇論．非問分．界品》，有內外，劣（中）勝，麤細（微），過去未來現在——四門。《品類足論．辯攝等品》，也有遠近，劣（中）妙，過去未來現在——三門。阿毘達磨的主要論法，都可以上溯到佛陀的時代，這是一明顯的例子。

我以為，重於「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。又如說：對於不善的，未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。從經文而來的一切有，三世有；三世是同樣的有（到底是怎樣的有，要等論師們來解說），與過去業不失的經說相合，加深了三世有的信仰。在佛教中，出現了「過未無而現在有」的思想，這才自稱「說一切有」，以表示自部的正義。以「三世有」為說一切有，這應該是初期的思想。在說一切有部初成立時，未必就論到無為法的有無。所以，有關部派間的論辯，阿毘達磨論師的解說，多是著重於三世有，作為說一切有部的特色。世親（Vasubandhu）的《俱舍論》卷二〇(大正二九．一〇四中)說：

「以說三世皆定實有，故許是說一切有宗」。

但在說一切有部的發達中，成立三無為法是實有。針對無為非實有的經部譬喻師說，那就應如《順正理論》卷五一(大正二九．六三〇下)說：

「信有如前所辯三世，及有真實三種無為，方可自稱說一切有」。

第二項 說一切有部的成立

說一切有部的成立，我國一向依世友（Vasumitra）的《異部宗輪論》(大正四九．一五中)說：

「其上座部經爾所時，一味和合。三百年初，有少乖諍，分為兩部：一、說一切有部，亦名說因部。二、即本上座部，轉名雪山部」。

這是說一切有部的傳說。到底當時有什麼小「乖諍」呢？舊傳真諦（Paramârtha）《部執論疏》，如《三論玄義檢幽集》卷六(大正七〇．四六三上——中)所引：

「上座弟子部，唯弘經藏，不弘律論二藏」。

「從迦葉已來，至優波笈多，專弘經藏，相傳未異。以後稍棄根本，漸弘毘曇。至迦旃延子等，棄本取末，所說與經不相符。欲刊定之，使改末歸本，固執不從。再三是正，皆執不迴，因此分成異部」。

嘉祥的《三論玄義》，也是依真諦的傳說，但多少修正。如說：「上座弟子但弘經，以經為正。……故不正弘之，亦不棄捨二藏也」。這一傳說，以為上座部唯弘經藏，以迦旃延尼子（kātyāyanīputra）等造論為棄本取末，為分立說一切有部的原因。這大概是晚期經部師，不滿阿毘達磨論者的傳說。這一傳說，即使是事出有因，也與實際有相當距離的。從部派的分化過程來說，根本二部中，大眾部是重法——經的，上座部是重律的（上座部經律並重，但對大眾部說，是更重於律的）。「論阿毘達磨論」的學風，在上座部中日漸開展，終於有了古型的阿毘達磨論。所以，說上座部不弘律、論，是決定不對的！上座部的再分化為二部：一、分別說部，也是自稱為上座部的。這一部系，每分出一部——化地，法藏，飲光，銅鍱，就有一部不同的律，這可以說明上座部中的分別說系，是繼承特重律部——上座部的一派。一直到現在，屬於銅鍱部的——泰、錫等國的佛教，主要還是依嚴整的律制

而延續。論書方面，古型阿毘達磨，組織近於《舍利弗阿毘曇論》的四分。分別說部而流傳於海南錫蘭的，成銅鍱部。對於阿毘達磨，繼承類集的、分別的古代論風，而作更繁廣的論究，演化為《法集》等六論。在大陸方面弘揚的，如法藏部等，對阿毘達磨的論究，適可而止，不再深求，所以就奉《舍利弗阿毘曇論》為論藏。二、分別說部脫出以後的上座部——先上座部，可能如真諦所傳說，由於不滿迦旃延尼子過分重視論部，引起分化。保持舊統的先上座部，轉名雪山部，也是奉《舍利弗阿毘曇論》為論藏的。那時，重視論書的，稱為說一切有部的，更向北方罽賓山區發展。而舊住摩偷羅（Mathurā）一帶的，過於「一切有」了，不但法是有的，補特伽羅也是有的。這是有名的犢子部，也是宗奉《舍利弗阿毘曇論》的。發展於罽賓山區的說一切有部，有經，有律，有論。一分特重阿毘達磨的，成立六論及《發智論》，成為說一切有部的主流。所以，充其量，只能說說一切有部偏重論書，因而引起分化，卻不能說上座部不重律與論。

分別說系——化地、法藏、飲光（部分取一切有說）、銅鍱，對三世取分別的看法，主張現在實有，過去未來是無的，這應該是以「分別說」為部名的本意吧！分別說部脫出以後的上座部——先上座部，及從此而分出的說一切有部，犢子部，都是於三世有作平等觀的，三世都是有，這是說一切有系。所以從部派的大系來看，「分別說」，「說一切有」，是根本上座部中，兩大思想對立的標幟。起初，雖自以為是「分別說」的，「說一切有」的，都還是自稱為上座部的。這一對立的意識，一直流傳下來。在說一切有部中，自稱為「應理論者」，稱對方為「分別論者」，而存有厭惡的情緒。分別說系一再分化為四部，而南傳的銅鍱部，不忘「分別說」的傳統，仍自稱為分別說部。同樣的，雪山部、犢子部等，都是三世有的，而北傳罽賓的一系，繼承了「說一切有」的光榮，以「說一切有」為部名。說一切有部中，對阿毘達磨論尊重的程度，也是並不一致的；所以在說一切有部的流傳中，還有內部的一再分化。關於說一切有系的分化，本書下面會分別的敘述。

在上座部的二流分化中，阿育王（Aśoka）時，分別說系的目犍連子帝須（Moggaliputtatissa），以為佛法是「分別說者」，表示自系獨得佛說

的真意。有分別說者——過未無體，現在實有者（大眾部也這樣說），就有與之相對立的，三世實有的說一切有者。如《俱舍論》卷二〇(大正二九．一〇四中)說：

「謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部。」

這是飲光部。雖認可「過去世未與果業」是有，還是分別說部；全無過去、未來的，那更是分別說了。「說一切有」與「分別說」對舉時，阿毘達磨論者，都是依三世的有無而說。所以，「說一切有」，被作為法門的標幟來宣揚，應在上座部分化，與分別說對立的時代。在阿育王時，明顯的見到分別說者的存在；說一切有者，也就已經存在了。但當時，二派還都以上座部自居。等到迦旃延尼子造論，廣開三世論門，分別成就不成就等。三世有的立場更明朗化，才以說一切有部為名而發揚起來。

第二節 說一切有部的師承

第一項 五師相承

說一切有部，阿毘達磨論宗的淵源，應該是繼承舍利弗（Śāriputra），大目犍連（Mahāmaudgalyāyāna），大拘絺羅（Mahākau□□hila）的學統。但說一切有部，並不限於阿毘達磨論者，所以別有師承的傳說。在上座部的傳說中，有兩大師承——五師相承說。一、銅鍱部所傳：從佛滅到阿育王（Aśoka）時，有五師傳承：優波離（Upāli），馱寫拘（Dāsaka），蘇那拘（Sonaka），悉伽婆（Siggava），目犍連子帝須（Moggaliputta tissa）。這是傳於錫蘭的，重律的分別說系的傳承。二、傳於罽賓的說一切有部的傳說，從佛滅到阿育王時，也有五師。五師的古說，如西晉安法欽所譯的《阿育王傳》卷七(大正五〇．一二六中)說：

「（優波）毱多……語提多迦曰：子！佛以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，阿難以法付我和上商那和修，商那和修以法付我，我今以法付囑於汝」！

這是說一切有系，重法者的傳說。

在傳說中，師承是代代相傳的。不但從師長親受付囑，還是從師出家受戒，成為直系相承的法統。實際上，無論南傳、北傳，怕都不適宜作這樣拘泥的解說。在佛教的宏傳中，什麼時代，有那位大德，領導僧倫；這樣的先後繼起，也許與事實更相近些。在說一切有部的傳承中，大迦葉（Mahākāśyapa）是五百結集的主持者，阿難（Ānanda）是契經的結集者。說一切有系，是上座部中重法的一流，所以仰推這二位為法統的根源。

商那和修（Sā□avāsi），玄奘傳為商諾迦縛娑（Śā□aka-vāsa），是阿難的弟子。主持七百結集，為當時西方系（後演化為上座部）的著名大德，這是各部廣律所公認的。商那和修以摩偷羅為化區——當時西方的佛教中心。《阿育王傳》說：「商那和修付囑法已，至彼罽賓，入於禪定」。《大唐西域記》也說：「商諾迦縛娑大阿羅漢，所持鐵鉢，量可八九升。……又有商諾迦縛娑九條僧伽胝，衣絳赤色」，都在梵衍那國（Bāmiyān）。西藏也有商那和修化導罽賓的傳說。那時的北方，佛法已經罽賓，而到達現在的 Afghanistan 的 Hindu Kush 山地。商那和修時代，有一重要的傳說，如《大毘婆沙論》卷一六(大正二七．七九中)說：

「商諾迦衣大阿羅漢……彼阿羅漢般涅槃時，即於是日，有七萬七千本生經，一萬阿毘達磨論，隱沒不現」。

阿毘達磨論與本生談，傳說為從此損失不少。如從歷史的見地，應解說為本生談與阿毘達磨，在商那和修涅槃前後，開始引起人的注意，漸漸流行起來。這一傳說，應有確切的事實背景；傳說，每每是史實的變形。

阿育王時代，優波毱多（Upagupta）是上座部重心，摩偷羅佛教的領導者。而上座部向西南阿槃提（Avanti）一帶發展的，屬於分別說系，目犍連子帝須為領導者。當時，東方首都華氏城（Pā□aliputra）一帶，大眾部的力量極大；大天（Mahādeva）是知名的大師。傳說目犍連子帝須，優波毱多，都曾受到阿育王的尊敬。依《善見律毘婆沙》所說，當時的分別說系，在東方與大眾部合作（都主張過未無體，現在實有說），成為一代盛行的大派。大眾部與分別說系的協和，對上座部中的說一切有系來說，多少有受

制、受拒的感覺。說一切有部，對於大天的厭惡，賢聖北遊罽賓的傳說，都不會是無因的。

當時，說一切有系的大師——優波毱多，住於摩偷羅國，優留漫荼山的那羅跋利寺（Natabhatikavihāra），為最卓越的大德。優波毱多是論師，是禪師，是優越的教化師。說一切有部的未來派別——阿毘達磨論師，譬喻師，瑜伽師，可說都是尊者的學眾，各得一分而為偏重的發展。首先，優波毱多是論師：現有史料可考的，除傳說佛的及門弟子，如舍利弗等而外，以優波毱多的《理目足論》為最古。《理目足論》，並沒有傳譯，《俱舍論》曾引一則：「當言如來先起滅定，後起盡智」。這一見解，與阿毘達磨西方師相合。約與《俱舍論》主同時而稍遲一些的，婆藪跋摩（Vasuvarman）所造的《四諦論》，引有《理（目）足論》四則。其中一則，如《四諦論》卷四(大正三二．三九四下)說：

「理足論說：由境正故智正，不由智正故境正。有為有流相相應故，一切唯苦。決定知此，是名正見」。

這是以為認識的是否正確，並非由於主觀，而在乎能符合客觀的真相。這對於境界，賦以客觀的實在性；如苦，不是主觀的想像為苦，正由於有為有漏相是苦的，這確乎近於初期佛教的思想。

優波毱多又是大禪師。《阿育王傳》說：「尊者如是名稱滿閻浮提，皆言：摩突羅國有優波毱多，佛記教授坐禪，最為第一」。優波毱多的《禪集》，鳩摩羅什（Kumārajīva）曾介紹一部分來中國，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上——中)說：

「其中五門，是……優波崛……禪要之中鈔集之所出也」。

優波毱多的禪風，從《阿育王傳》（卷五、六），及異譯的《阿育王經》（卷九、一〇）所說，是活潑潑而有機用的。有人因說法、作事厭了，想修習禪法，尊者卻教他去說法、做事；在這說法與做事中，證得阿羅漢。有人太瘦弱了，尊者就以優美的衣食供給他。有人貪著五百金錢，尊者卻許他一千，教他先施捨那五百，這是以貪去貪的大方便。有人自以為證得究竟，

尊者卻設法引起他的欲念、慢心，使他自覺沒有究竟，而進修證入。更有教人升到樹上，下設火炕，要他放手，放腳；巧用這怖畏心的意志集中，使他得道。優波毬多的禪風，也許在傳說中有些渲染，但他決不是拘謹的，偏於靜止的。活潑潑的應機妙用，惟有在中國古代的禪宗裡，見到這種風格。

優波毬多是優越的教化師。優波毬多的宏化事業，成就極大，如《阿育王經》卷六(大正五〇．一四九中——下)說：

「優波笈多，無相佛，當作佛事，教化多人證阿羅漢果。……當知我（佛）後，教化弟子，優波笈多最為第一」。

傳說優波毬多，在優留蔓荼山的石窟，作一房，廣二丈四尺，長三丈二尺。如從尊者受學，而得阿羅漢果的，就以四指長的籌，擲在石窟中。後來，籌都塞滿了。教化得益的廣大，傳下「無相佛」的稱譽。尊者的稱譽，是歷久不衰的！《大悲經》卷二(大正一二．九五四上——中)也說：

「優樓蔓荼山旁，當有比丘，名優波毬多……於彼當有千阿羅漢，集八萬八千諸比丘眾，共一布薩。……令我正法，廣行流布」。

優波毬多的造作論書，發揚活潑的禪風，對未來的說一切有部，給予極深遠的影響。還有一位被人遺忘了的大師，是優波毬多的同門，順便的記在這裡。如《大毘婆沙論》卷一六(大正二七．七九中)說：

「商諾迦衣大阿羅漢……是大德時縛迦親教授師」。

時縛迦，涼譯作耆婆迦（Jīvaka），是商那和修的弟子。《大毘婆沙論》偶爾的提到他，實是一位知名的大德，受到大乘學者的尊敬。如《大悲經》卷二(大正一二．九五五中——下)說：

「於未來世，北天竺國，當有比丘，名祁婆迦，出興於世。……深信具足，安住大乘。……是比丘見我舍利，形像，塔廟，有破壞者，莊校修治，以金莊嚴竪立幢幡。……令多眾種善根故，作般遮跋瑟迦會。……祁婆迦比丘，令諸比丘著袈裟者，其心柔軟，諸根無缺，具足深信。……彼祁婆迦比丘，修習無量種種最勝菩提善根已而取命終，生於西方，過億百千諸佛世界無量壽國」。

這是大乘佛教者的傳說。時縛迦是商那和修弟子，在北天竺宏化；說一切有部中，迦濕彌羅（Kaśmīra）的毘婆沙論師，知道這一位大德，是極為合理的。據《大悲經》所說，時縛迦有興福德、重事行的傾向。據摩偷羅地方，Huvi□ka 上寺的石幢刻文，幢為烏仗那（Udyāna）比丘 Jīvaka 所造的；可能就是這位大德。在說一切有部中，重於一般教化的，都被稱為菩薩。時縛迦在北方，重於福德的事行，是有大乘傾向的，所以大乘經傳說他為「安住大乘」。早在阿育王以前五十多年，亞歷山大王（Alexander）於西元前三二七年，侵入印度西北。希臘藝術因此而輸入，深深的影響了北方的佛教。本生談，佛教界更廣泛的流行起來。舍利、塔廟、形像（《法華經》稱之為異方便）的供養，也一天天興盛起來。時縛迦與優波毬多，都是對於北方佛教的開展，給予有力影響的大德。北方的論師，大乘學者，都一致傳說時縛迦，這是一位了不起的大師。

繼承優波毬多的，是提多迦（Dhītika）。在摩偷羅弘法的情形，也見於《大悲經》卷二(大正一二．九五四上)說：

「於憂樓蔓荼山，那馳迦伽藍，當有比丘名提知迦……能令我法廣大流布，增益人天」。

西藏傳說：提知迦曾去吐貨羅（Tukhāra）宏法，受到國王 Minara 的供養。Minara 就是 Milinda，為西元前二世紀中人。

這一法統的傳承中，大迦葉與阿難，是全佛教的領導者。商那和修是七百結集中的西方上座。優波毬多已是上座部中說一切有系的大師。提知迦為阿育王以後的大德。傳述這一法統的，是《阿育王傳》，是說一切有部中譬喻師的撰述。

第二項 摩田提與罽賓

摩田提（Madhyāntika Majjhantika 末闡提），《阿育王傳》說：是阿難（Ānanda）弟子，到罽賓（Kaśmīra）降伏龍王，「於罽賓國竪立佛法」。摩田提的開化罽賓，對於北方佛教，是一件大事。摩田提的時代，開化的區域，都是值得重視的。

說一切有部的傳說——《阿育王傳》，摩田提是阿難弟子；這在北方，已成為公認的事實。然錫蘭所傳：末闡提為阿育王（Aśoka）時代的大德，為阿育王子摩哂陀（Mahinda）授戒阿闍黎。錫蘭所傳的，可能更近於事實。《分別功德論》卷二(大正二五．三七中)說：

「阿難已將五百弟子，至中路恒水岸上，上船欲度，適至水半。……以神力制船，令住中流。時度弟子：一名摩禪提，二名摩呻提。告摩禪提：汝至羯賓興顯佛法，彼土未有佛法，好令流布。告摩呻提曰：汝至師子渚國，興隆佛法」。

在這傳說中，將北傳罽賓的摩禪提，南傳錫蘭的摩呻提（摩哂陀），都作為阿難的弟子。稱為阿難弟子，無非表示直承阿難的法（經法）統而已。而說這兩位大德，同一時代，恰與錫蘭的傳說一致。

摩田提開化的區域，據錫蘭所傳的《島史》（Dīpava□sa）(南傳六〇．五八)說：

「摩禪提赴犍陀羅地方，降伏暴龍」。

在南傳佛教中，這是現存最早的史傳，著作於西元四、五世紀間。據此古典的傳說，摩禪提開化的區域，是健馱羅（Gandhāra）。西元五世紀著作的《一切善見律註》、《大史》，於健馱羅外，又加上罽賓。降伏的暴龍，名阿羅婆（Aravāla），還有半支迦（Pa□□aka）夜叉。這位阿羅婆龍王，《大智度論》說是「月氏國」，《阿育王傳》作「烏萇」，《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：

「烏仗那國……瞢揭釐城東北行二百五六十里，入大山，至阿波邏羅龍泉，即蘇婆伐窣堵河之源也」。

《大唐西域記》所說，與《阿育王傳》相合，阿羅婆樓龍池，在烏仗那（Udyāna）。今 Swāt 河的河源。在古代，烏仗那的中心，遠在陀歷地方（Dardistan）。這一帶屬於健馱羅，而健馱羅曾為大月氏王國的中心。所以說月氏，健馱羅，烏仗那，所指的區域——健馱羅迤北一帶，都是一樣的。《大史》等說，當時還有半支迦夜叉歸信；據《根本說一切有部毘奈耶雜事

》，半支迦是健馱羅夜叉半遮羅的兒子。所以從摩禪提降伏的龍王、夜叉而論，傳說中的摩禪提的教化區，明確無疑的是健馱羅。

南傳的《大史》等，於健馱羅外，加上罽賓為化區；健馱羅與罽賓，是一還是二呢？這在漢譯的《善見律毘婆沙》中，露出了文義上的矛盾。如《善見律毘婆沙》卷二(大正二四．六八四下——六八五中)說：

「末闡提！汝至罽賓、揵陀羅咤國中。」

「爾時罽賓國中有龍王，名阿羅婆樓。……末闡提比丘。……至雪山邊，阿羅婆樓池」。

「是時罽賓，犍陀勒叉國人民，常以節日，集往祠會龍王。到已，見大德末闡提……從昔至今，罽賓國皆著袈裟，光飾其境」。

《善見律毘婆沙》，是《一切善見律註》的漢譯本。《一切善見律註》，《大史》，只是泛說罽賓與健馱羅；對降伏龍王的地點，含混不明。《善見律毘婆沙》，修正而確定為：末闡提降伏龍王，是罽賓。又說：罽賓與健馱羅人，去龍池會見末闡提。但末闡提降伏的龍王——阿羅婆樓，是健馱羅迤北山區的烏仗那；降伏的夜叉，是健馱羅，並非罽賓——迦溼彌羅。迦溼彌羅的龍王，是虎嚕荼或息弄。而且，罽賓與健馱羅為不同的區域，健馱羅人遠去罽賓見末闡提，是不可能的。《一切善見律註》，《大史》，為什麼加上罽賓？《善見律毘婆沙》，為什麼指定為罽賓？唯一的合理解說，是調和北方佛教的傳說。

北方的傳說，摩田提開化的是罽賓。依文記而論，北傳為罽賓——迦溼彌羅；南傳本為健馱羅。傳說不同，是難以和會或取捨的。如就事而推論：健馱羅為北方政治重心，所屬的呾叉始羅（Tak□aśīlā），為北方著名的學藝中心（《阿育王傳》，有阿育王子平定呾叉始羅亂事的記載）。摩田提北來，首先到健馱羅，然後北向烏仗那山區，最為可能。傳烏仗那的古都陀歷——達麗羅川，有摩田提（末田底迦）所造的木刻彌勒像。這不必是事實，但在傳說中，有力的暗示了這一帶佛化的開展，是與摩田提有關的。

然從另一傳說來說：罽賓的原語，無論為 Kaśpira，或 Kaśmīra，在中國的史書中，往來僧侶的傳說中，從漢到晉，地情顯然與《大毘婆沙論》的集成處——迦溼彌羅不合。白鳥庫吉〈罽賓國考〉，認為中國史書所見的罽賓，從漢到晉，罽賓是以健馱羅為中心，Kabul 河的下流。包括烏仗那，Swāt 河流域。這論斷大致可信。一直到北魏時，惠生的使西域行記，還說「乾陀羅國……本名業波羅」。業波羅（Gopāla）與罽賓，音也相近。所以，如白鳥庫吉所論證的可信，那麼，摩田提的開化北方，南傳說是健馱羅，北傳說是罽賓，原來是異名同實的。古代的地名通泛，罽賓是以健陀羅為中心，向北入烏仗那，而更向東、向西延伸的。等到迦溼彌羅（《大毘婆沙論》集成處）的阿毘達磨漸盛，這才以摩田提的開化北方，為局指東部山高地。附會迦溼彌羅地本大湖，由迦葉（Kāśyapa）招天神，使大地隆起——固有的傳說，而成摩田提向龍索地，建設迦溼彌羅的神話。覺音（Buddhaghoa）從印度去錫蘭，應熟悉北方的傳說，因而有「罽賓、健馱羅」傳法的調和說吧！

摩田提被派往，傳說為初傳佛法，事實是不會如此的。被派遣的大德，往邊方去弘法的，如末示摩（Majjhima）到雪山邊國（Himavantapadeśa），曇無德（Yonaka Dhammarakkhita）往阿波蘭多迦（Aparāntaka），這都是佛世就有佛法的地方。罽賓、健馱羅方面，也是一樣。商那和修（Sāavāsi）到罽賓坐禪，梵衍那（Bāmiyān）留有遺物；優波毬多（Upagupta）的同門時縛迦（Jīvaka），在北天竺大興福事；優波毬多時代，善見（Sudarśana）是罽賓的大德。這些傳說，都可見那時罽賓、健馱羅的佛法，已相當發達。摩田提受王命而北來，受到推重，尊為創開罽賓佛法的第一人，也不過如漢明帝時代，佛法早在中國流行，而攝摩騰來洛陽，受王家的尊重，因而造成佛法初來的傳說一樣。

第三項 阿毘達磨論宗迦旃延尼子

說一切有部，並不限於阿毘達磨論師，然阿毘達磨論師，確為說一切有部的主流。所以造《阿毘達磨發智論》，奠定說一切有部的論義的迦旃延尼子（kātyāyanīputra），就被推為說一切有部的創立者。迦旃延尼子，奘譯

作迦多衍那子。他的學統傳承，《三論玄義》(大正四五．九中)說：

「優婆崛多付富樓那，富樓那付寐者柯，寐者柯付迦旃延尼子。……三百年初，迦旃延尼子去（出字的訛寫）世，便分成兩部：一、上座弟子部；二、薩婆多部」。

《三論玄義》的傳說，不知有什麼根據？然富樓那（Pūr□a）與寐者柯（Mecaka），就是《大莊嚴經論》的富那與彌織，《薩婆多部記》的富樓那與彌遮迦或蜜遮迦。都是西元一世紀間的大師，傳為迦旃延尼子的師承，顯然是不足採信的。《出三藏記集》卷一二，〈薩婆多部記〉（中有舊記所傳，及齊公寺所傳二說，多有同異），也有一(大正五五．八九上——下)傳說：

舊記所傳

齊公寺所傳

優婆掘

優婆掘

慈世子（菩薩）

迦旃延

迦旃延

依「舊記」所傳，優婆掘（Upagupta）與迦旃延（尼子）間，有慈世子菩薩，事跡不可知。考《大毘婆沙論》，有名「尊者慈授子」（Maitreya-datta-putra）的，涼譯《毘婆沙論》作「彌多達子」。慈授子初生時，就會說「結有二部」；墮在地獄中，還能說法度眾生。傳說中的慈授子，是一位不可思議的大德。我以為：迦旃延尼子所承的慈世子菩薩，就是這位慈授子；世是受字草寫的訛脫。

迦旃延尼子所造的《發智論》，在說一切有部論宗中，或以為是佛說的，或以為本是佛說，而由迦旃延尼子纂集傳布的。所以，《發智論》被尊為《發智經》；作者迦旃延尼子，當然有著最崇高的地位。迦旃延尼子的事跡

，除傳說專宏阿毘達磨外，極少流傳。造論的地點，如《大大唐西域記》卷四(大正五一．八八九中——下)說：

「至那僕底國……答秣蘇伐那僧伽藍……如來涅槃之後，第三百年中，有迦多衍那論師者，於此製發智論焉」。

至那僕底（Cīnabhukti），在今 Bias 河與 Sutlej 河合流處的南邊。這裡也有闇林（Tamasâvana）僧伽藍（印度寺院以此為名的，不止一處），為說一切有部的大寺之一。迦旃延尼子在這裡造論的傳說，似與《大毘婆沙論》的傳說不合。《大毘婆沙論》卷五(大正二七．二一下——二二上)說：

「尊者造此發智論時，住在東方，故引東方共所現見五河為喻」。

《發智論》引恆河（Ga□gā）系的五河為比喻。《大毘婆沙論》的集成者，以為論主不引閻浮提（Jambudvīpa）的四大河，而說恆河系的五河，是因為在東方造論的緣故。東方，那就不能是至那僕底了。還有可以證明為東方的，如《大毘婆沙論》卷一四(大正二七．六八上)說：

「謂依世俗，小街，小舍，小器，小眼，言是滅街乃至滅眼。謂東方人見小街等，說言此滅」。

這是有關語言學的論證。《發智論》所說的滅（nirodha），是滅盡的滅，有世俗所說的滅。小街稱為滅街，小舍稱為滅舍，是東方所用的俗語。《發智論》主引用東方的俗語，那說《發智論》在東方造，是有很大的可能性了。說到東方，並非東印度。恆曲以東的，如華氏城（Pā□aliputra）、阿瑜陀（Ayodhyā）一帶，都是。如《順正理論》說：「東方貴此，實為奇哉」！在北方看來，恆河流域，都可說是東方的。如亞歷山大（Alexander）侵入北印度時，聽說 Prassi——東方，也就是恆河流域。這樣，《大毘婆沙論》所說，與《大唐西域記》的傳說，似乎不合。對於這，《婆藪槃豆法師傳》，可以給我們提出一項解決的途徑。如《傳》(大正五〇．一八九上)說：

「有阿羅漢，名迦旃延子，母姓迦旃延，從母為名。先於薩婆多部出家，本是天竺人，後往罽賓國……與五百阿羅漢，及五百菩薩，共撰集薩婆多

部阿毘達磨，製為八伽蘭他，即此間云八乾度」。

傳說迦旃延（尼）子，在罽賓共集八伽蘭他，顯然與罽賓編集《大毘婆沙論》的傳說相淆混；但說迦旃延（尼）子「本是天竺人」，是非常重要的。天竺與罽賓，在中國史書是有差別的。天竺指恆河流域，及南方。如迦旃延（尼）子是天竺人——東方人，當然熟悉恆河系的五河，與東方人的俗稱。迦旃延尼子引用恆河系的五河，東方的俗語，不一定能證明他在東方造論，卻可以信任他是從東方來的。如解說為：迦旃延尼子是東方——天竺人，到北方至那僕底造論，那就可以解說《大毘婆沙論》、《大唐西域記》所傳的矛盾了。

迦旃延尼子的時代，也就是《發智論》撰集的時代，說一切有部論宗確立的時代。依《異部宗輪論》，應為佛滅「三百年初」。《大唐西域記》作「三百年中」，普光等傳說「三百年末」。《發智論》為確立說一切有部論宗宗義的根本論，時代不能過遲。玄奘傳說為「三百年中」，較為近理，約為佛滅二五〇年前後。這是說一切有部的傳說，應依說一切有部的傳說來推定。阿育王立於佛滅百十六年，為西元前二七三年頃。這樣，佛滅二五〇前後，就是西元前一五〇年前後。以西元前一五〇年頃，作為迦旃延尼子造論的時代，當不會有太大的距離。至於《婆藪槃豆法師傳》的佛滅五百年說，那是誤以為《大毘婆沙論》編集的時代了。

第三節 說一切有部阿毘達磨論

說一切有部，是特重阿毘達磨的部派，傳譯來我國的論書，數量都很大。統論一切阿毘達磨論書，可分為四期：一、本源時期；二、獨立時期；三、解說時期；四、組織時期。

一、本源時期：就是第二章所說的，阿毘達磨從起源到成立，為上座部的根本論書。其時代，從契經集成到上座部未分化時期。內容為自相，共相，攝，相應，因緣——五大論門的分別。現存《舍利弗阿毘曇論》，雖為分別說（大陸）系及犢子系所宗，有過不少變化。但在組織形式，論究主題方面，還是大致相近的。

二、獨立時期：是上座部各派分立了，論書也分別獨立了。銅鍱部與說一切有部，阿毘達磨特別發達。在南北不同的發展中，以五大論門為主，而形成各各獨立（大致是四分、五分的分分獨立）的論書，這就是六論又一論，為自宗的根本阿毘達磨。論門雖仍以五大論門為主，而在說一切有部的論書，成就不成就論門，已極為重要。固有的分別論法，更為細密，不厭其繁。如《發趣論》的分別，《發智論》的小七、大七分別等。對於色法、心所法的分類，條理，已略具規模。大概的說：銅鍱部七論，與說一切有部七論，為同一時代的論書。但銅鍱部的論法，較為古樸，無論分別到怎樣深細，也只是古樸的論義與論法。說一切有部的七論，如心不相應行的成立，四大種的論列，心所法的簡別，因與緣的分別，在教義上，代表了深究細辨的學風。這一時期的說一切有部論書，傳譯來我國而現存的，有：

1.《阿毘達磨法蘊足論》

一二卷

大目犍連造

唐玄奘譯

2.《阿毘達磨集異門足論》

二〇卷

舍利子說

唐玄奘譯

3.《施設（足）論》

七卷

（作者缺名）

宋法護等譯

4.《阿毘達磨品類足論》

一八卷

世友造

唐玄奘譯

A.《眾事分阿毘曇論》

一二卷

世友造

宋求那跋陀羅等譯

B.《阿毘曇五法行經》

一卷

（作者缺名）

漢安世高譯

C.《薩婆多宗五事論》

一卷

（作者缺名）

唐法成譯

5.《阿毘達磨界身足論》

三卷

世友造

唐玄奘譯

6.《阿毘達磨識身足論》

一六卷

提婆設摩造

唐玄奘譯

7.《阿毘達磨發智論》

二〇卷

迦多衍尼子造

唐玄奘譯

D.《阿毘曇八揵度論》

三〇卷

迦旃延子造

苻秦僧伽提婆等譯

三、解說時期：由於七論淵源於古代論法，並不容易理解。七論的漸次成立，以《發智論》為中心的研究，也發達起來。在論究中，各種不同的意見，自由發表出來。那時期，重於確定定義，分別體性，提示綱要（略毘婆沙），更重於七論間差別的會通與取捨。論究的內容，更擴大到佛與菩薩的種種問題，及契經所說而論書還沒說到的。約在西元一五〇年頃，將各家的解說，綜合，評定，集成了《大毘婆沙論》。說一切有部宗義，達到精密與完成的階段。將一宗本論，作如此深廣及長期的論究、解說，似乎銅鍱部論書，還沒有。解說時期的論書，現存的有：

8.《阿毘達磨大毘婆沙論》

二〇〇卷

五百大阿羅漢造

唐玄奘譯

E.《阿毘曇毘婆沙論》

六〇卷

五百羅漢釋

北涼浮陀跋摩等譯

F.《鞞婆沙論》

一四卷

尸陀槃尼造

苻秦僧伽跋澄譯

四、組織時期：七論主要為「性相以求」，不重次第。經過深廣的解說，更有「文廣義散」的感覺。於是阿毘達磨論者，傾向於論義的組織。到這時，不但古代的「隨類纂集」，已成過去，就是不厭其繁的細密分別，也逐漸減退，而代以精簡扼要的論義，而為綱舉目張的組織。節省大部分的心力——繁密論法，而重於精深的思考，部派間異義的抉擇。《俱舍論》代表了這一時期論書最高的成就。這一時期的論書，傳譯而現存的，有：

9.《阿毘曇甘露味論》

二卷

瞿沙造

曹魏失譯

10《阿毘曇心論》

四卷

法勝造

苻秦僧伽提婆等譯

11《阿毘曇心論經》

六卷

優波扇多釋

高齊那連提耶舍譯

12《雜阿毘曇心論》

一一卷

法救造

宋僧伽跋摩等譯

13《五事毘婆沙論》

二卷

法救造

唐玄奘譯

14《入阿毘達磨論》

二卷

塞建陀羅造

唐玄奘譯

15《阿毘達磨俱舍論本頌》

一卷

世親造

唐玄奘譯

16《阿毘達磨俱舍論》

三〇卷

世親造

唐玄奘譯

G.《阿毘達磨俱舍釋論》

二〇卷

婆藪盤豆造

陳真諦譯

17《俱舍論實義疏》

五卷

安惠造

失譯

18《隨相論》

一卷

德慧造

陳真諦譯

19《阿毘達磨順正理論》

八〇卷

眾賢造

唐玄奘譯

20《阿毘達磨顯宗論》

四〇卷

眾賢造

唐玄奘譯

卷004

第四章 六分阿毘達磨論

第一節 總說

說一切有部的主流，阿毘達磨論師，以七部論——六足論及《發智論》為本論。六足論是：《阿毘達磨法蘊足論》，《阿毘達磨集異門足論》，《阿毘達磨施設足論》，《阿毘達磨品類足論》，《阿毘達磨界身足論》，《阿毘達磨識身足論》。

六論的集為一組，最先見於龍樹（Nāgārjuna）的《大智度論》，稱為「六分阿毘曇」。龍樹說到六分阿毘曇時，同時說到「身義毘曇」。身是《發智論》，義是《大毘婆沙論》，這可見龍樹的時代，已經稱《發智論》為身，六論為支分了。《八犍度論．根犍度》末附記說：「八犍度是體耳，別有六足」。《俱舍論（光）記》說：「前之六論，義門稍少；發智一論，法門最廣。故後代論師，說六為足，發智為身」。然身與足的對稱，實是偏重《發智論》的毘婆沙師的私說。上座部系的阿毘達磨，如《舍利弗阿毘曇論

》，分為四分，而《毘尼母經》等，別為五種。南北所傳的六論，大體為取四分或五種，而別為獨立的組織，所以龍樹仍稱為六分。六分是阿毘達磨的六部分，本沒有附屬於《發智論》的意義。由於《發智論》系的高度發達，六論就不免遜色。毘婆沙師特重《發智論》，以《發智論》說為主，而解說會通六論。六分於是形成《發智論》的附屬，也就稱《發智論》為身，六分為六足了。

關於六論的作者，玄奘門下所傳，如《俱舍論（光）記》卷一(大正四一．八中——下)說：

「舍利子造集異門論，一萬二千頌，略者八千頌。大目乾連造法蘊足論，六千頌。大迦多衍那造施設足論，一萬八千頌。已上三論，佛在世時造。佛涅槃後一百年中，提婆設摩造識身論，七千頌。至三百年初，筏蘇密多羅造品類足論，六千頌。又造界身足論，廣本六千頌，略本七百頌」。

現存西藏的稱友（Yaśomitra）《俱舍論疏》，也傳一說：

「品類足（作者）上座世友，識身（作者）上座天寂，法蘊（作者）聖舍利弗，施設論（作者）聖目犍連耶那，界身（作者）富樓那，集異門（作者）摩訶拘絺羅」。

龍樹的《大智度論》卷二(大正二五．七〇上)也說：

「六分阿毘曇中，第三分八品之，名《分別世處分》，是目犍連作。六分中初分八品，四品是婆須蜜菩薩作，四品是罽賓阿羅漢作。餘五（四？）分，諸論議師作。」

這三項傳說，對六論的作者，都沒有一致。但這六部論，可以分為兩類：一、佛的及門弟子作——《法蘊論》，《集異門論》，《施設論》。二、後世的論師造——《品類論》，《界身論》，《識身論》。這表示了，前三部是源於古代傳來而成立的，後三論是論師的撰作。代表古傳的三部，如上面（第二章第一節第四項）說到：作為阿毘達磨的根源，佛世的大弟子，是舍利弗（Śāriputra），大目犍連（Mahāmaudgalyāyana），大拘絺羅（Mahākau□□hila）。所以稱友疏中，有大拘絺羅而沒有大迦多衍那（

Mahākātyāyana），更為合理。而且，就以傳說來說，玄奘所傳，大迦多衍那造施設論，也與其他的一切傳說不合。如1.晉譯的《鞞婆沙論》說：「如彼目連施設所說」。2.涼譯《毘婆沙論》說：「彼尊者目犍連作如是說，顯有橫死」——指《施設論》。3.《大智度論》也說是目犍連造。4.稱友傳為目犍連造。所以《施設論》的作者，除奘門的傳說外，是一致傳為目犍連造的。《施設論》的初品，名「分別世處」——「世間施設」，傳為依《長阿含經》的《世記經》——《樓炭經》造的。「世間施設」，說到世界的成壞，四洲，輪王，須彌山，諸天，三惡道，阿修羅，以及劫初的傳說。這些超越一般常識的事情，以神通第一的大目犍連來說明，真是恰合身分。當然，這也只是仰推大目犍連而已。

六論的次第，除上所引——奘門的傳說，稱友疏的傳說外，近人呂澂又自推定一說：《法蘊論》，《施設論》，《集異門論》，《品類論》，《界身論》。福原亮嚴《有部阿毘達磨之發達》，依《大正藏》而列為次第。今以奘門的傳說為準，而先舉《法蘊論》，次第來說明。

第二節 阿毘達磨法蘊足論

《阿毘達磨法蘊足論》，唐玄奘於顯慶四年（西元六五九）譯，共十二卷，分二十一品。題大目乾連（Mahāmaudgalyāyana）造；然稱友（Yaśomitra）傳說為舍利弗（Śāriputra）造。在說一切有部中，這代表了最古典的阿毘達磨。如《十誦律》（說一切有部的律藏）說到論藏的結集，就舉五戒為例，意指本論的第一品。《根本說一切有部毘奈耶雜事》，說到結集論藏——摩窒理迦，項目也與本論相近。唐靖邁〈法蘊足論後序〉，也推重這部論，如《法蘊論》末(大正二六．五一三下)說：

「法蘊足論，蓋阿毘達磨之權輿，一切有部之洪源也！……至如八種犍度，騭徽於發智之場，五百應真，馳譽於廣說之苑。斯皆挹此清波，分斯片玉」。

在「阿毘達磨論初型」（本書第二章第二節第三項）中，說到銅鍱部的《分別論》，《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉、〈非問分〉，說一切有部的

《法蘊論》，共同的論題，達十二項目，推為阿毘達磨的初型。然這是各派論書取捨的共同，不可誤解為：初為十二論題，後由各部的增益而不同。本論的二十一品，分為三類如下：

Ⅰ1.學處．2.預流支．3.證淨．4.沙門果．5.通行．6.聖種．7.正勝．8.念住．9.神足．10.聖諦．11.靜慮．12.無色．13.無量．14.修定．15.覺支（五根．五力．八聖道支）

Ⅱ16.雜事

Ⅲ17.根．18.處．19.蘊．20.多界．21.緣起

Ⅰ《中部》（一〇三經）《如何經》說：四念住……八聖道支——三十七道品，為「論阿毘達磨論」的內容。這是舉其宗要，以道品的修證為中心論題；道的項目，是不限於這七類的。本論的第一類，從〈學處品〉到〈覺支品〉，共十五品，都是道（及道果）的項目，就是古阿毘達磨論——摩窒里迦部分。

Ⅲ古代的「論毘陀羅論」，早已涉及蘊、處的問答。蘊、處、界，是一切法，《阿含經》已綜合為一類。二十二根，為流轉還滅中的增上依。四諦明世出世間因果，緣起明因果流轉。這六類，在阿毘達磨中，也自成一類（說一切有部，對於四諦，重在慧觀的諦理，所以攝在道品類中。《發智論》也是這樣）。本論先道品類而後蘊處等類；《舍利弗阿毘曇論》與《分別論》，都是先蘊處等而後道品類。次第雖恰好相反，而分為二類，是極為明顯的。這二類的綜合，也可說阿毘達磨論與毘陀羅論的結合，形成古阿毘達磨「經分別」——分別自相的主要項目。

Ⅱ在前後二大類間，本論有〈雜事品〉，與《分別論》的〈小事分別〉，《舍利弗阿毘曇論．非問分》的〈煩惱品〉相當，是種種煩惱的隨類纂集。隨類纂集所成立的，一向都附於道品等分別以後的。隨類纂集的，本論僅〈雜事〉一品；《分別論》有〈智分別〉，〈小事分別〉，（〈法心分別〉）——三品；《舍利弗阿毘曇論．非問分》，有〈界品〉等六品。此外，本論保存依經而作論分別的形式，《分別論》與《舍利弗阿毘曇論》，已直標論

題而作分別。二論都有〈問分〉，本論還沒有。從品目與形式方面來說，本論是更近於古型的。

本論源於古傳的阿毘達磨，在法義中，一定有較古的部分。既發展獨立而成說一切有部論書，也就有說一切有部的特殊論義。對於這，先舉一例——《舍利弗阿毘曇論．問分．入品》，及《法蘊論．根品》的一節，試為說明阿毘達磨論義的發展與分化情形。

法蘊論

舍利弗阿毘曇論

(一)云何眼入？眼根是名眼入。

(二)云何眼入？眼界是名眼入。

(一)云何眼根？謂眼於色，已正當見，及彼同分，是名眼根。

(五)云何眼入？我分攝，已見色，今見色，當見色，不定（是名眼入）。

(二)又眼增上發眼識，於色已正當了，及彼同分，是名眼根。

(三)又眼於色，已正當礙，及彼同分，是名眼根。

(七)若眼我分攝，色已對眼，今對，當對，不定，若眼無礙（是名眼入）。

(四)又眼於色，已正當行，及彼同分，是名眼根。

(六)若眼我分攝，色光已來，今來，當來，不定，是名眼入。

(五)如是過去未來現在諸所有眼根，名為眼根。……此復云何？謂四大種所造淨色。

(三)云何眼入？若眼我分攝，去來現在，四大所造淨色，是名眼入。

(四)云何眼入？若眼我分攝，過去未來現在淨色，是名眼入。

或地獄，或傍生，或鬼界，或天，或人，或中有，或修所成……。

(六)謂名眼，名眼處，名眼界，名眼根，名見，名道路，名引導，名白，名淨，名藏，名門，名田，名事，名流，名池，名海，名瘡，名瘡門，名

此岸，如是眼根，名內處攝。

(八)是眼入，是眼根，是眼界，是田，是物，是門，是藏，是世，是淨，是泉，是海，是沃燋，是洄澓，是瘡，是繫，是目，是入我分，是此岸，是內入。

《分別論》與此相當的，如〈處分別〉（譯意）(南傳四六．八四)說：

「云何眼處？若眼我分攝，四大所造淨色，不可見有對」。

「不可見有對眼，於可見有對色，已見，今見，當見，不定，是名眼處」。

「是眼處，是眼界，是眼根，是世間，是門，是海，是淨，是田，是事，是導者，是目，是此岸，是空村，是名眼處」。

《分別論》的分別，與《舍利弗阿毘曇論》的次第（三、五、八）相順。首明眼以有情自體所攝的，四大所造淨色為性。次約三世，明眼的作用，也就是眼之所以為眼的。末舉經說的異名與比喻。在這些上，三部論都是一樣的。本論與《舍利弗阿毘曇論》，從已今當見，更說已正當行，已正當礙，本論更說已正當了。解說雖大大的增廣，但沒有成為重要的異義。特別是「不定」，《分別論》作 passe，是可能（見）而沒有能（見）的。這在說一切有部中，稱為「彼同分」。名稱不同，而意義還是一樣。這都可見上座部阿毘達磨的共義。但本論總結上說的已正當見，已正當行，已正當礙，已正當了，而說「如是過去未來現在諸所有眼根」，與《舍利弗阿毘曇論》（三）說，可說相同，而「三世有」的思想，在本論中充分表顯出來。上座部依經而作阿毘達磨論義，對蘊、處、界，以及知、斷、證、修，都是作「已今當」——三世的分別解說，這實在是「三世有」說最有力的啟發。等到三世有說明確提出，一分學者不同意，而形成「說一切有」、「分別說」的對立。還有，本論對眼根的分別，五趣眼而外，特立「中有」眼，也是三世有者的不共論義。從上面的對比，阿毘達磨論的古義，以及三世有說的發現，說一切有部論義的增入，可以看出阿毘達磨論發展的部分情形。

根源於古阿毘達磨，而編成說一切有部的本論，時代是不會太遲的，還是說一切有部舊阿毘達磨師的時代。試舉三例來說：1.本論〈處品〉，對色、聲等的分別，與《舍利弗阿毘曇論．入品》，銅鍱部《法集論．色品》，都還是雜亂的資料堆集——從契經及世俗而來的，沒有精簡整理。本論稍微精簡，但在說一切有部論書中，還沒有成熟，不能表彰自宗的特色。以色處為例如下：

《法集論》：「云何色處？……若色四大種所造，如色可見有對：青．黃．赤．白．黑．紫．哈利．哈利色．嫩芽色．長．短．小．大．方．圓．四方．六方．八方．十六方．低．高．影．光．明．暗．雲．霧．煙．塵．月輪色．日輪色．星色．鏡輪色．寶珠（色）．寶螺（色）．真珠（色）．琉璃色．金（色）．銀色……是名色處」。

《法蘊論》：「云何色處？……謂四大種所造：青．黃．赤．白．雲．煙．塵．霧．長．短．方．圓．高．下．正．不正．影．光．明．暗．空一顯色．相雜．紅．紫．碧．綠．皂．褐，及餘所有，眼根所見……名色處」。

《舍利弗阿毘曇論》：一、自身色。二、外色：「若外色，眼識所知：青．黃．赤．白．黑．紫．麁．細．長．短．方．圓．水．陸．光．影．煙．雲．塵．霧．氣．明．闇等，及餘外色，眼識所知，是名色入」。

2.對於色法，本論僅說「四大及四大所造」——眼等五根，及色等五塵，始終沒有說到「無表色」——無見無對色，這是最值得注意的。說一切有部論宗，立無表色（業）；《舍利弗阿毘曇論》，也立無表色。但在說一切有部——四大論師中，重經的法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva），不立無表色。本論還存有分別契經（釋經論）的形式；對於這，似乎代表了「無表色」還沒有被熱心討論的時代。

3.古代阿毘達磨論者，特重五根、五力、七覺支、八聖道支。如銅鍱部的《無礙解道》，處處詳說五根、五力、七覺支、八聖道支於前，然後略說四念住，四正勤，四神足。《舍利弗阿毘曇論》，四念處，四正勤，四神足——三品，都屬於〈非問分〉，也表示了這一意義。其中，五根（五力）一

直成為論究重心。因為，大眾部（及大陸分別說系，《舍利弗阿毘曇論》也如此）以為五根唯是無漏的；而上座部中，銅鍱部，說一切有部，犢子部系，都說五根通於有漏及無漏。所以修證次第——從有漏到無漏，都約五根來說明；以五根為世第一法，成為上座部系異於大眾部的特點。這可從《大毘婆沙論》而明白的理解出來。本論解說「法隨法行」（沒有說到四加行），也以有漏的五根為性，與舊阿毘達磨師相同。如《論》卷二(大正二六．四五九下)說：

「如理作意審正觀察深妙義已，便生出離遠離所生五勝善法，謂信，精進，及念，定，慧。……修習堅住，無間修習增上加行，如是名為法隨法行。精勤修習法隨法行，便得趣入正性離生」。

本論成為說一切有部的論書，如上引述，時間是不會遲於《發智論》的。但自《發智論》撰集流行以來，說一切有部進入了新的階段。在阿毘達磨論義的弘傳中，《法蘊論》是隨時而有所修訂、增補的。如《發智論》特創的九十八隨眠說，已編入〈沙門果品〉。《品類論》所綜集的心所法（相應行），心不相應行，無為法，已編入〈處品〉。《施設論》新增的文義，也已編入〈沙門果品〉了。《大毘婆沙論》卷六五(大正二七．三三七下)說：

「施設論中亦作是說：預流果有二種，謂有為及無為。云何有為預流果？謂此果得及此得得。（插入解說）……若諸學根、學力、學戒、學善根、八學法，及此種類諸學法，是名有為預流果。云何無為預流果？謂三結永斷，及此種類諸結法永斷；八十八隨眠永斷，及此種類隨眠法永斷，是名無為預流果」。

《施設論》對四果的說明，與奘譯《法蘊足論．沙門果品》相同。「得得」，是比《發智論》（但說「得」）更進一層的論義。在《大毘婆沙論》集成時，這樣的解說四果，還是《施設論》的特義。可見《法蘊論》的這一說明，是引取《施設論》說而為增補的。所以現存的《法蘊論》，是古型的，但受有新阿毘達磨——《發智論》、《品類論》等影響。如一概以《法蘊論》為古型的，那將引起嚴重的誤會。

第三節 阿毘達磨集異門足論

《阿毘達磨集異門足論》，玄奘於顯慶五年，到龍朔三年（西元六六〇——六六三）譯出，凡十二品，二十卷。本論是《長阿含經》的《集異門經》的解說。舊譯名《眾集經》，《長部》（三三經）名《等誦經》，宋施護（Dānapāla）譯，作《佛說大集法門經》，涼譯《毘婆沙論》引文，作《攝法經》或《集法經》。經是舍利弗（Śāriputra）集出的，所以玄奘傳說本論為舍利弗造。稱友（Yaśomitra）的《俱舍論疏》，說是大拘絺羅（Mahākau□□hila）造。其實，在阿毘達磨學系中，舍利弗與大拘絺羅，早就難於分別的了。

集經的緣起是：當時離繫親子（Nirgrantha-jñātiputra）死了，徒眾自相鬥爭而分散。舍利弗警覺到當來的釋子比丘，也可能分散，所以當佛在世時，就結集法數，預為防護。經文的結集法數，以增一編次，從一到十為十品。前有緣起，後有讚勸，所以論文為十二品。本論是經的解說，論體是標目與釋義，被稱為摩呾理迦。《根本說一切有部毘奈耶雜事》，結集摩呾理迦，說到「法集」，就指本論而說。釋義古樸而簡要，為毘婆沙師所重視。後來大乘的《瑜伽師地論．聞所成地》的內明部分，也就是此經的另一解說。

銅鍱部的《法集論》，首列論母及經母。經母部分，二法門凡四十二，並在〈概說品〉附有解說。《法集論》的經母，就是《集異門論》所依的，《眾集經》的二法門（略有增益）。《法集論》與本論，是淵源於同一的古傳而自為撰述的。不知銅鍱部的論師們，以什麼理由，專取二法門為摩呾理迦，而棄其他的部分，又加〈心生起品〉、〈色品〉，及論母、經母的解說，而成《法集論》？這才面目全非，幾乎不知《法集》的古義了！

在《集異門論》中，略指「如法蘊論說」的，著實不少。如「惡言」、「惡友」、「善友」；「欲界恚界害界」、「出離界無恚界無害界」、「欲界色界無色界」、「色界無色界滅界」等。還有不曾明說，而內容與《法蘊論》一致的，如「三善尋」的六釋。本論依《長阿含》的《眾集經》，而與《法蘊論》一樣，同用《多界經》的六十二界說。本論有「有說」、「或作

是說」，可見阿毘達磨論義，漸入部派異說階段。所以《集異門論》的集釋，必在《法蘊論》成立以後。

本論為經的解說，對說一切有部阿毘達磨新義，還很少引用。唐譯《大毘婆沙論》，曾引《集異門論》，說到三界見修所斷，遍行不遍行隨眠，而實為《品類論．辯攝等品》的誤譯。《集異門論》雖成立於《法蘊論》以後，但直釋經文，為體例所限，沒有過多的修訂、增補，所以論義反比現存的《法蘊論》為古樸。

第四節 阿毘達磨施設足論

第一項 品目與撰述的推論

說一切有部的阿毘達磨論——「六足」、「身義」，玄奘幾乎都翻譯了，惟有《施設論》沒有譯出，這是很可惜的。《俱舍論（光）記》說：「施設論壹萬八千頌」。《大智度論》說：「第三分八品之名《分別世處分》，是目犍連造。」本論是長達一萬八千頌（可譯五六十卷），分為八品的大論。趙宋時，法護（Dharmapāla）等譯出《施設論》，共七卷。論內別題為：「對法大論中世間施設門第一」，缺。「對法大論中因施設門第二」，到「對法大論中因施設門第十四」。西藏也有《施設論》，分〈世間施設〉，〈因施設〉，〈業施設〉。藏譯的〈因施設〉部分，與法護譯的《施設論》相當。但從舊傳的一萬八千頌，八品，以及《大毘婆沙論》的引文來說，不但漢譯的殘闕不全，西藏的譯本，也只是部分而已。

施設（prajñapti, P. paññatti），在上座部系阿毘達磨論書中，意義重要，而應用極為普遍。銅鍱部有《人施設論》（與《舍利弗阿毘曇論．非問分．人品》相當）。在《人施設論》初，首舉「六施設：蘊施設，處施設，界施設，諦施設，根施設，人施設」。又《雙論》等，都有〈施設分〉——立門，釋義。以施設為論名，以施設為「分」名，都是類集、安立、分別的意思。《舍利弗阿毘曇論》，有這樣的話：

「今當集假結正門」。

「今當集假觸正門」。

「今當集假心正門」。

假結，假觸，假心——假是什麼意義？假，應為施設的異譯。如《異部宗輪論》的「說假部」，《十八部論》就譯為「施設論部」。又如《摩訶般若波羅蜜經．三假品》：法假施設，受假施設，名假施設；依《大智度論》，原文是法波羅聶提，受波羅聶提，名波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），可以譯為「假」，也可譯「施設」。鳩摩羅什（Kumārajīva）譯作「假施設」，那是重疊語，用來表達本義，以免誤解了。這樣，《舍利弗阿毘曇論》的假結，假觸，假心，就是結施設，觸施設，心施設了。《舍利弗阿毘曇論》中，同樣的性質，標揭同樣的文句而沒有「假」字的，還有「今當集諸道門」，「今當集諸不善法門」，「集諸因正門」，「今當集名色正門」。這種類集而立門釋義的，都是假——施設。或以一法門為主而纂集經說；或以一切法為對象，而類集種種義門——論門、論母；或依一法門，而安立章門，分別解說。在阿毘達磨論中，施設一詞的應用極廣。

傳為大目犍連（Mahāmaudgalyāyana）所造的《施設論》，《大智度論》作《分別世處分》，分別也就是施設的異譯。如真諦（Paramârtha）的《部執異論》，譯說假部（《施設論》）為分別說部。依《大智度論》說，論有八品，從第一品的「世間施設」得名。《大智度論》夾注，依《樓炭經》造。《樓炭經》是《長阿含經》的《世記經》。異譯有《大樓炭經》，《起世經》，《起世因本經》。《世記經》，就是世分別；記有分別的意義。起世的起，也是施設安立的別譯。所以，施設——波羅聶提，古來或譯為「假」，或譯為「分別」，或譯為「記」。再來注意說一切有部古傳的阿毘達磨——摩呾理迦，如：

《阿育王傳》：「摩得勒伽藏者，所謂四念處……願智三昧，增一定法，百八煩惱，世論記，結使記，業記，定慧等記。」

《阿育王經》：「云何說智母？謂四念處……願智，悉皆結集：法身，制說，寂靜見等，是說智母」。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》：「所謂四念處……法集，法蘊，如是總名摩呾理迦」。

《順正理論》：「四念住……及《集異門》、《法蘊》、《施設》，如是等類，一切總謂摩呾理迦」。

這是源於同一文句的不同傳譯。最初結集的阿毘達磨——摩呾理迦，首列四念處等，大致與《法蘊論》的品目相近。文末，《順正理論》明說《集異門》、《法蘊》、《施設》——三部論的論名，這與《阿育王經》的結集、法身、制說（施設的別譯）相合。最可注意的，是晉代初譯的《阿育王傳》，末作「世論記，結使記，業記，定、慧等記」。準上所說，《世記經》的記，就是施設的古譯；那麼這就是「世論施設」、「結使施設」、「業施設」、「定施設」、「慧施設」了。藏譯的《施設論》，分〈世間施設〉、〈因施設〉、〈業施設〉；而上文也有「世論記」與「業記」。所以，傳說的《分別世處分》，總有八品，現在雖不能完全明白，但憑上來的文證，可以推定：世間施設、因施設、業施設、結使施設、定施設、慧施設——是《施設論》的部分品目。

《施設論》，《大智度論》作《分別世處分》；涼譯《毘婆沙論》，或稱之為《施設世界經》。《施設論》起初似乎是以初品——〈世間施設〉得名的。說到〈世間施設〉，傳說是依《樓炭經》造的。《樓炭經》——《世記經》的內容，是從器世間的成壞，器世間的安立，說明有情世間——人、天、地獄、畜生、餓鬼等情形。《長阿含經》的《世記經》，凡五卷，分為〈閻浮提洲品〉，〈鬱單曰品〉，〈轉輪聖王品〉，〈地獄品〉，〈龍鳥品〉，〈阿須倫品〉，〈四天王品〉，〈忉利天品〉，〈三災品〉，〈戰鬪品〉，〈三中劫品〉，〈世本緣品〉——十二品。婆羅門教有《往世書》（Purā□a），敘述五事——宇宙的創造，宇宙的破壞與再建，神統與王統的世系，古代諸王治世的情形，月族的歷史。《世記經》，可說是佛教立場的《往世書》。與《世記經》類似的，有陳真諦譯的《立世阿毘曇論》，凡十卷，二十五品。《世記經》的緣起，如《經》卷一(大正一．一一四中)說：

「眾比丘於食後，集講堂上，議言：諸賢！未曾有也！今此天地，何由而敗？何由而成？眾生所居國土云何？爾時，世尊於閑靜處，天耳徹聽，聞諸比丘，於食後集講堂上，議如此言。……佛告諸比丘：……汝等欲聞如來記天地成敗，眾生所居國土不耶？……諦聽諦聽，善思念之，當為汝說」。

依經文，這是比丘們，以世界成壞，眾生所住的器世間為論題，而共同論議。如來知道了，就應機宣說。但內容非常類似的《立世阿毘曇論》，開端就說：「如佛婆伽婆及阿羅漢說」。論文中，或標「如是我聞」，直錄經文（每有新的成分），或直敘而末了說：「是義佛世尊說，如是我聞」。這顯然為經說及傳說的類集。從《世記經》、《立世阿毘曇論》的內容來說，一部分是見於《雜阿含經》等的。或作佛及阿羅漢說，或作初由比丘們論議，後由佛說。這應解說為：這是依據古傳的經說，由眾比丘——阿羅漢們的整理、論議而集成，覺得完全符合如來的意思。

說一切有部的《施設論》——《分別世處分》，我以為並非依《長阿含經》的《世記經》造的。《大智度論》夾注所說，只是譯者或錄寫者所附加，並非論文。因為，編為經的體裁，作為佛為眾比丘說，如《世記經》那樣，只是某一部派的傳說，而不是各派公認的。如銅鍱部的《長部》，就沒有與《世記經》相當的契經。銅鍱部並非沒有說到這些問題，而是沒有集成這樣的部類，作為是佛說的。說一切有部的《大毘婆沙論》，論到有關的問題，沒有引用《起世經》，卻有《（世間）施設論》。還有不明部派（可能是犢子部系）的《立世阿毘曇論》，也是佛弟子援引佛說而撰述的。世間施設，是當時佛教界的共同論題，共同要求。各部派都有類似的部類，但或稱為經，或稱為論，並不一致。說一切有部的《施設論》，依經（或引經）而作問答，明白表示了佛弟子的撰述——論書的立場。

第二項 施設論與說一切有部

《施設論》，起初極可能為〈世間施設〉部分，後又增編成八品。以漢譯的《施設論》——〈因施設〉來說，輪王七寶、輪王與佛、生死與動物眼、山林花果、大海、雲雨雷電，與「世間施設」有關的問題，仍占十分之五。

其餘的，也是因輪王而說到佛與菩薩，神通變化等事情。從《大毘婆沙論》引文來看，世間安立，死生，神通變化，定慧，是《施設論》所重的，而對業與業報，說得特別多。

《施設論》，是有古代的論說為基礎的。其淵源，與《長阿含經》的集成，可能有關。《施設論》的成立，與《世記經》、《立世阿毘曇論》等同時，適應當時佛教界的一般需要而造作，離阿育王（Aśoka）的時代不遠。《施設論》，是不限於說一切有部的，如《大毘婆沙論》說：

「有說：四沙門果唯是無為，如分別論者。……彼作是說：無為果中亦可說住，故施設論作如是說：彼住於斷，不求勝進」。

「犢子部分別論者，欲立音聲是異熟果。問：彼由何量作如是說？答：由聖言故。如施設論說：何緣菩薩感得梵音大士夫相？菩薩昔餘生中，離麁惡語；此業究竟，得梵音聲。由此說故，彼便計聲是異熟果」。

依上二文，可見《施設論》是被看作「聖言」的；不但為說一切有部所推重，也是犢子部、分別論者——大陸分別說系（通大眾部）所信用。各部都推重這部論，這部論的成立，是不會太遲的。說一切有部論師，重視《施設論》，與《集異門論》，《法蘊論》，同樣的推為古傳的摩窒里迦；以《施設論》為自部的六論之一。然《施設論》的論義，每與說一切有部主流——《發智論》系不合，如《大毘婆沙論》說：

1.「云何無明？謂過去一切煩惱」。

2.「二唯有漏，謂慚、愧」。

3.「男子造業勝非女人，男子練根勝非女人，男子意樂勝非女人」。

4.「何緣故癡增？謂於害界、害想、害尋，若習若修若多所作，彼相應尋，名為害尋」。

5.「贍部洲人形交成婬……他化自在天相顧眄成婬」。

毘婆沙師非常重視《施設論》，引用的多達七十餘則。這是由於「世間施設」，「業施設」，當時重視的問題，要借重《施設論》的緣故。但《施

設論》義，每與毘婆沙師不合，有的勉強的給予會通，有的就簡單的說：「彼不應作是說」。這也可以說明，《施設論》並不是專屬於說一切有部的。但由於說一切有部的重視，《施設論》畢竟成為說一切有部的論書了。說一切有部的新義，據《大毘婆沙論》所引，已增入不少。如得與得得，九十八隨眠，成就不成就。九十八隨眠，成就不成就，都是《發智論》時代的論義；而得得，還在《發智論》以後。《發智論》學系，將說一切有部的論義，增補在《施設論》中；《大毘婆沙論》以後，才被公認為說一切有部的六論之一。《施設論》的說一切有部化，是不會太早的。

在說一切有部的論書中，《施設論》當然是很重要的。但對阿毘達磨論義，也許反而遜色。因為《施設論》的根本，是「世間施設」，對有關超越一般常識的事象，綜集一切古傳與新說的大成。「因施設」等，也還是繼承這一特色。以超越一般常識的事相為對象，或是關於天象，地理——山、海、陸、島、物理、生理、動物、植物等物質科學處理的問題。或是天宮，龍宮，地獄，餓鬼，神通，變化等信仰傳說的問題。對這些問題，憑傳說與推理而作成的答案，這是不可避免的，容易陷於謬誤的推理，增加了佛法中的神奇成分。然而，這是當時佛教界的一般要求，共同論議；不只是《施設論》如此，更不是說一切有部一部的事。

順應佛教的時代需要，以「世間施設」為主而集成《施設論》。那時的佛教界，業與空——兩大論題，已非常的重視。《發智論》本沒有重三三摩地——空空三摩地，無相無相三摩地，無願無願三摩地，是《施設論》所說的。關於空，綜集為十種空，如《大毘婆沙論》卷一〇四(大正二七．五四〇上)說：

「施設論說：空有多種，謂內空，外空，內外空，有為空，無為空，無邊際空，本性空，無所行空，勝義空，空空（如是十種空，如餘處分別）」。

《施設論》對於空義的解說，雖不應加以推測；但《施設論》對於空的重視，是不容懷疑的事。對於重三三摩地，有類似單修、重修、圓修的說明，如《大毘婆沙論》卷一〇四(大正二七．五三八下)說：

「施設論中初作是說：空三摩地，是空非無願無相；無願三摩地，是無願非空無相；無相三摩地，是無相非空無願」。

「即彼論中次作是說：空三摩地，是空亦無願，非無相；無願三摩地，是無願亦空，非無相；無相三摩地，唯是無相，非空無願」。

「即彼論中後作是說：空三摩地，是空亦無願無相；無願三摩地，是無願亦空無相；無相三摩地，是無相亦空無願」。

《施設論》的本義，是如說一切有部所說的嗎？在佛教界，對於三解脫門，一向有三門別入、三門展轉助成、三門實義無別的異說。《施設論》對於三三摩地的見解，是值得重視的了。

《施設論》——富於傳說的、神秘的推理中，唯心論的氣息增強了，如《大毘婆沙論》卷二六(大正二七．一三二上)說：

「佛告長者：此入出息，是身法，身為本，繫屬身，依身而轉」。

「施設論說：何緣死者入出息不轉耶？謂入出息由心力轉；死者無心，但有身故」。

出入息，佛是作為生理現象的，所以又名「身行」。《施設論》以為由心力而起，雖可能是由禪定的部分經驗而引出的結論，但不免偏於心了。

第五節 阿毘達磨品類足論

第一項 傳譯與作者

六分阿毘達磨中，《阿毘達磨品類論》，表達了阿毘達磨思想的圓熟階段。《品類論》雖是屬於《發智論》系的，但地位幾乎與《發智論》相等。大乘的龍樹（Nāgārjuna），於法相分別，大抵取《品類論》說，而不取《發智論》與《大毘婆沙論》。在說一切有部的阿毘達磨論書中，《發智論》而外，這是最值得重視的名著了。

《阿毘達磨品類論》，玄奘於顯慶五年（西元六六〇年）譯出，十八卷，分八品。異譯有宋求那跋陀羅（Gu□abhadra）譯的，名《眾事分阿毘曇論》，十二卷，也分八品。這二部，都是全譯。此外，《品類論》第一〈辯

五事品〉，後漢建和二年（西元一四八）來中國的安世高，曾譯為《阿毘曇五法行經》，一卷。唐大番國沙門法成，譯為《薩婆多宗五事論》，一卷。從漢到唐，《品類論》的〈辯五事品〉，單行流通，是非常盛行的。安譯的《阿毘曇五法行經》，在分別五法以前，有八智，十六行相，四諦——一段。這應該是譯者取別處文句，附於論前的；其他的譯本都沒有這一段，不應該為此而作不必要的推論。

《品類論》是世友（Vasumitra）造的，這是一致的傳說。這位世友，是否《大毘婆沙論》所說的，四大論師之一呢？四大論師之一的世友，是《發智論》的權威學者。九十八隨眠說，傳為《發智論》主的創說；《品類論》已充分引用，可見《品類論》也是成於《發智論》以後的。我以為：《品類論》作者世友，就是《大毘婆沙論》所說的，四大論師之一的世友。約為西元前一〇〇年頃人。至於傳說他為婆沙評家，主持第三結集，到下面再為論說。

《品類論》八品，傳說為世友所造，但其中還有分別，如《大智度論》卷二(大正二五．七〇上)說：

「六分中，初分八品，四品是婆須蜜菩薩作，四品是罽賓阿羅漢作」。

這是龍樹所知所傳的古說。世友所作的，僅有四品，是那四品呢？呂澂曾推論為：〈諸處品〉，〈七事品〉，〈隨眠品〉，〈攝等品〉——四品，是世友所作。這是不能輕率論定的，試先審查全論八品的內容：

一、〈辯五事品〉：以色、心、心所、心不相應行、無為——五事，統攝一切法（阿毘達磨舊義，以蘊、界、處攝一切法）。這是繼承《發智論》的分別，而整理成章的；明諸法的自相分別。二、〈辯諸智品〉：依上品所說的十智，作所緣，（智與智）相攝，有漏、無漏，有漏緣、無漏緣，有為、無為，有為緣、無為緣——六門分別。三、〈辯諸處品〉：舉十二處，以有色、無色，……見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷、修所斷（五斷門）——三十三門作分別。然後以蘊、處、界、根、隨眠——五門，論攝或不攝。本品明諸法的共相分別。四、〈辯七事品〉：首列十八界……六愛身

，次一一解說（《眾事分阿毘曇論》，缺解說）。然後以界、蘊、處，作攝不攝、相應不相應的分別。五、〈辯隨眠品〉：這是本論最精密的一品；先以九十八隨眠為本，作欲界繫、色界繫、無色界繫，見斷、修斷，見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷、修所斷（這裡，插入隨眠定義，九十八隨眠與七隨眠，十二隨眠的相攝），遍行、非遍行，有漏緣、無漏緣，有為緣、無為緣，所緣隨增、相應隨增——七門分別。其次，又就九十八隨眠，類分為二十法，唯二十法，二十心，四十八心，三十六隨眠，四十八無明；一一作所緣隨增、相應隨增的分別。六、〈辯攝等品〉：列舉一法門五，二法門一百零三，三法門三十一，四法門二十一，五法門五，六法門二，七法門三，八法門三，九法門二，十法門二，十一法門一，十二法門一，十八法門一，二十二法門一，九十八法門一，共一百八十二法門。其次，一一的解說。然後以蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——作四門分別。七、〈辯千問品〉：依《法蘊論》的十八法門，一一以五十問（五十門分別）來分別。八、〈辯決擇品〉：是依〈諸處品〉造的。先列舉有色、無色等三十三法門，就是〈諸處品〉用來分別的法門。次列舉蘊、界、處、根、隨眠——五門，就是〈諸處品〉用來論相攝的。綜合了上說的三十八法門，然後以蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——四門作分別，與〈辯攝等品〉的意趣相同。

經上面的內容分析，發見了《品類論》的八品，的確是分為兩大類的：Ⅰ承受古論而改造的；Ⅱ整理古說而創新的。各有四品如下：

Ⅰ〈辯七事品〉．〈辯攝等品〉．〈辯千問品〉．〈辯決擇品〉

Ⅱ〈辯五事品〉．〈辯諸智品〉．〈辯諸處品〉．〈辯隨眠品〉

先論承受古論而改造為說一切有部論書的。一、〈辯七事品〉：與銅鍱部的《界論》（《舍利弗阿毘曇論》的〈攝相應分〉），是源於同一古典，而部派不同。《界論》與〈七事品〉所舉的法門，對列如下：

界論

品類論辯七事品

五蘊．十二處．十八界

十八界．十二處．五蘊．五取蘊．六界

四諦．二十二根．緣起．四念處．四正勝．四正勤．四靜慮．四無量．五根．五力．七覺支．八聖道支

十大地法．十大善地法．十大煩惱地法．十小煩惱地法．五煩惱．五觸．五見．五根．五法

觸．受．想．思．心．勝解．作意

六識身．六觸身．六受身．六想身．六思身．六愛身

《界論》與〈七事品〉，前列蘊、界、處，後列觸、受、想、思、識，可說是完全一致的。中間部分，《界論》還是古型的——《分別論》、《法蘊論》等品目；而〈七事品〉已進入新階段，心所法已作成不同的分類。對於上列的法門，《界論》以三法——蘊、界、處，作攝與不攝的分別；以四法——受、想、行、識，作相應不相應的分別。而〈七事品〉，以界、處、蘊，分別攝不攝，也以這三法分別相應不相應，這不是大致相同嗎？《品類論》的〈七事品〉，從來不知道是那七事；作為〈七事品〉（部分）廣說的《界身論》，也不知道為什麼名為「界」。但現在可以斷論：這都是依古傳而來的。《界身論》的界，是從《界論》的界來的。而所以稱為「七事」，應該是淵源於古論的三法——蘊、界、處；四法——受、想、行、識而得名的。

二、〈辯攝等品〉：上面曾說到：《舍利弗阿毘曇論．非問分．界品》，銅鍱部《法集論》的〈概說品〉，與《品類論》的〈辯攝等品〉，是一脈相通的。〈辯攝等品〉，《眾事分阿毘曇論》作〈分別攝品〉，《大智度論》引文作〈攝法品〉。攝法（Dharmasa□graha）與法集（Dhammasa□ga□i），是完全同一的。《品類論》的〈辯攝等品〉，承受古型的「界」——論母、論門，而附以蘊處界攝，智知，識識，隨眠隨增——阿毘達磨的新分別。

三、〈辯千問品〉：依古阿毘達磨，《法蘊論》的論題，而作諸門分別，這是不消多說的。然對「千問」的意義，還值得考慮。奘譯《品類論》（

〈辯千問品〉）卷一〇(大正二六．七三三上)說：

「學處淨果行聖種，正斷神足念住諦，靜慮無量無色定，覺分根處蘊界經。……經謂頌中前九後九，及各總為一，合有二十經。依一一經，為前五十問」。

《眾事分阿毘曇論》，雖分列前九後九——十八經，但沒有總經；就是《品類論》，也是沒有的。所以，奘譯本想依二十經，各五十問，合成千問，以解說「千問品」的名義，與實際是不相符合的。考《大智度論》卷一八(大正二五．一九五上)說：

「一切法攝入二法中，所謂名、色，色、無色，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有為、無為等，二百二法門，如千難品說」。

又《論》卷二七(大正二五．二五九中——下)說：

「一切法，所謂色、無色法，可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏……如是等無量二法門攝一切法，如阿毘曇攝法品中說」。

「千難品」，是「千問品」的異譯。所說的「二百二法門」，應讀為「二，百二法門」；就是二數的法門，有百零二門。這與〈辯攝等品〉（就是〈攝法品〉）的百零三門，《法集論》的百門，雖次第與內容有出入，但數目是非常接近的。據龍樹所見的，〈千問品〉與〈攝法品〉，是一樣的。這在銅鍱部：《法集論》是二數的百法門；《分別論》的〈問分〉（論門分別），也還是二數的百法門。《舍利弗阿毘曇論．非問分．界品》，凡六十二門；〈問分〉的分別，雖減省為三十四門，大致也還是相同的。但與此相當的〈辯攝等品〉，〈辯千問品〉，論門的距離很大。依龍樹所見，〈千問品〉的論門分別，是與〈辯攝等品〉一致的。千問，只是形容論門問答的眾多而已。或者對論門重新整理，大概是五十問吧（確數是很難計算的）！這才以二十經，總成千問，這不是說一切有部〈千問品〉的原型。總之，《法集論》的論母與〈概說品〉，《舍利弗阿毘曇論．非問分．界品》，與〈辯攝等品〉相當。《分別論》的〈問分〉，《舍利弗阿毘曇論．問分》，與〈辯千問品〉相當。這都是承受古型的阿毘達磨，而成為某一部派的新論書。

四、〈辯決擇品〉：如上所說，是成立於〈諸處品〉以後。四門分別，與〈辯攝等品〉相同；雖不是承受古論而成，但屬於〈辯攝等品〉一流。

再說整理古說而創新的。〈辯五事品〉等四品，是有一貫性的：1.〈辯五事品〉統攝一切法。對於心所法，十大地法而外，分為二類，善的與不善的。不善的，以「一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏」為總結。善的，以「諸所有智，諸所有見，諸所有現觀」為總結。不善心所中，詳說七隨眠，分成九十八隨眠；善心所中，詳說十智。〈辯諸智品〉，〈辯隨眠品〉，就依此而為獨立的一品。2.古型阿毘達磨，依道品及蘊處界等，作問答分別，如《分別論．問分》，《舍利弗阿毘曇論．問分》，《品類論．千問品》。在自相分別中，蘊、處、界，漸為一切法的分類與統攝。所以阿毘達磨常例，是以蘊、界、處攝法的。在阿毘達磨開展過程中，起初重蘊。後以處攝一切法，三科以處為先，如《法蘊論》，《舍利弗阿毘曇論．問分》。末後，說一切有部，以十八界攝一切法為主。《品類論》以「處」為主，作諸門（共相）分別，立〈辯諸處品〉。同時，以《發智論》以來的論究成果，分色、心、心所、心不相應行、無為——五事，立〈辯五事品〉。作自相分別，攝一切法（代替固有的蘊、界、處）；阿毘達磨的面目一新，成為北方佛教最受推重的分類法。3.這四品的成立，阿毘達磨的論門分別，也進入一新的階段。如《阿毘曇心論》卷四(大正二八．八三〇中)說：

「此佛說契經，顯示於三門，識智及諸使（隨眠的舊譯），分別此三門」。

這重要的三門分別，實從《品類論》的四品而來。〈辯諸智品〉，明智所知。〈辯諸處品〉，明識所識。〈辯隨眠品〉，明隨眠所隨增。《大毘婆沙論》卷一〇八(大正二七．五五八上)說：

「若問攝，應依十八界審思而答。若問識，應依十二處審思而答。若問隨眠，應依五部審思而答。若問智，應依四聖諦審思而答。如是諸義，易可顯示」。

《大毘婆沙論》，以《發智論》為宗，所以約界（蘊、界、處）攝法（仍用阿毘達磨舊義），約處明識所識，約四諦（十智依四諦等分別而成）明智所知，約五部（七隨眠約三界、五部分別，成九十八）明隨眠所隨增。如依上說的四品，那麼，如要攝法，應依五事（這到大乘中才廣泛應用）。這四品的統系，試列表如下：

辯五事品————五事（自相）分別————攝所攝

辯諸處品—┬———諸門（共相）分別

└————————————識所識

辯諸智品————————————智所知

辯隨眠品————————————隨眠所隨增

《品類論》八品，龍樹說：四品是婆須蜜——世友作。我以為就是：〈辯五事品〉，〈辯諸處品〉，〈辯諸智品〉，〈辯隨眠品〉。世友為健馱羅（Gandhāra）的大論師，繼承《發智論》而有卓越的建樹。這四品，意義一貫，代表了世友的思想。其他四品，主要為淵源古論而改造為說一切有部的。〈辯攝等品〉、〈辯決擇品〉，都以蘊處界攝、識識、智知、隨眠隨增——四門分別，與迦溼彌羅（Kaśmīra）毘婆沙師說相合；與龍樹的傳說——「四品是罽賓阿羅漢作」，也完全符合。

第二項 世友品類論的特色

依經分別，古以五蘊或十二處攝一切法。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸——十色處是色蘊；意處是識蘊；法處是受蘊、想蘊、行蘊，及五蘊所不攝的無為法。這是古典的、經師的分類法。上座系阿毘達磨論師的論義，如《分別論》十二處分別說：「云何法處？受蘊，想蘊，行蘊，所有色無見無對法處所攝，及無為」。成立法處所攝色（五蘊中屬於色蘊），阿毘達磨論師的分類表，有了新的進步。但銅鍱部不再深究，止於這一階段，所以在有為法中，形成色心二元論，說命根有色與心的二類等。大陸的分別說系，說一切有系，有了進一步的建立，就是「心不相應法」，如《舍利弗阿毘曇論》卷一(大正二八．五二八下)說：

「法入，是名一二分，或心相應，或非心相應。云何法入心相應？若法入心數，受、想乃至煩惱使。云何法入非心相應？若法入非心數，生乃至非想非非想智」。

「心相應」，「非心相應」，本是阿毘達磨的論門（論母）。《舍利弗阿毘曇論》，也是成立這二類的。所說的非心相應，在法入中，無為法也攝在非心相應以內。在行陰中，非心相應是：「行陰若非心數，生乃至滅盡定」。這一分別，已接近「心相應行」、「心不相應行」了。但《舍利弗阿毘曇論》，只是否定的，稱之為非心相應，而不是肯定的，稱之為心不相應。從非心相應到心不相應，似乎是理念上的死結，再也意會不過來。所以《舍利弗阿毘曇論》，也就停止在那一階段。在說一切有部中，到《發智論》，才明確的見到成立了「心不相應行」，如論異熟因時說：「色、心、心所法、心不相應行」。又如說：「依命根、眾同分，及餘如是類心不相應行」。世友（Vasumitra）承受論師們的論究成果，不再為蘊、界、處攝法的舊形式所拘束，而提出了以五事——色、心、心所、心不相應行、無為來攝一切法。這不能不說是卓越的成就！這難怪〈五事品〉的單行流通，從後漢到晚唐，一再譯傳到中國來，受到大乘瑜伽者的厚愛了。現在根據〈辯五事品〉，列五事攝法表如下：

┌能造色——地．水．火．風

色──┤ ┌眼．耳．鼻．舌．身

└所造色┤色．聲．香．味．觸一分

└無表色

心──────六識身

┌受．想．思．觸．作意．欲．勝解．念．定．慧

┤信．勤

┤尋．伺

心所法──────┤放逸．不放逸

┃善根．不善根．無記根

┃一切結．縛．隨眠．隨煩惱．纏

┗諸所有智．諸所有見．諸所有現觀

┌得

┃無想定．滅定．無想事

心不相應行──┫命根．眾同分

┃依得．事得．處得

┃生．老．住．無常性

┗名身．句身．文身等

無為法────虛空．非擇滅．擇滅

從五事攝法表來看，心不相應行，已大體完成。得，本從眾生初生的「得依、得事、得處」，及修證的得定、得果而來，所以都列舉出來。心所法還在初階段，受、想……定、慧，是十大地法，出於《發智論．智納息》。念、定、慧連下文讀，與信、勤合為五根；尋與伺，是禪支：這都是古代修證論的重要心所。此下，善不善相對。應斷的煩惱，以經說的結、縛等為代表；應修的智慧，以智、見、現觀為代表。這一心所的分類，還是古典的；可見《品類論》主世友的時代，是並不太遲的。世友為《發智論》的大家，但不立異生性，與《發智論》的見解，多少有些不同。這所以《大毘婆沙論》集成以後，部分不滿專宗《發智》——毘婆沙師的論師，造作論書，都繼承世友的傳統。

《法蘊論》的〈蘊品〉與〈處品〉，所說心所法與心不相應行，都與〈辯五事品〉一樣。福原亮嚴解說為：世友繼承《法蘊論》的成果。《法蘊論》，當然是有古傳淵源的，早於《品類論》的，但內容卻在不斷的增改中。沙門果有有為與無為，出於《施設論》；九十八隨眠，出於《發智論》。所以心相應、心不相應行的分類，不是《法蘊論》創說，為《品類論》所稟承，反而是依《品類論》的新說，充實了古傳的《法蘊論》。這在上面已經說

到；如泛說《法蘊論》為古型的，將陷於嚴重的誤解！至於〈辯七事品〉的心所法分類，當在下一節說明。

《品類論》的另一特色，是不泛論一切，而集中於有代表性的法門。如通一切法的蘊、處、界，取處；種種智慧中，取十智；種種煩惱中，取九十八隨眠（七隨眠）。這比之《發智論》的廣泛，更為精簡，成為後代阿毘達磨論典型。其中，隨眠——〈辯隨眠品〉的精密論究，更為世友的特長。不但〈辯隨眠品〉，〈辯五事品〉也廣明隨眠。〈辯諸處品〉的三十三門分別中，除常例的見修非所斷——三斷門外，並出六斷門。以五法門攝法中，最後也就是九十八隨眠。世友是重視隨眠論的；《大毘婆沙論》所引的世友說，也可見對於隨眠論的重視：

1.「由四事故，說諸隨眠有隨增義」。

2.「由五事故，諸隨眠斷」。

3.「相應隨眠染汙心故，所緣隨眠不如是故」。

世友造《品類論》——四品，引起了說一切有部阿毘達磨論者的推重。於是罽賓論師，在世友學的基礎上，取古傳的論義，而改作為〈辯七事品〉，〈辯攝等品〉，〈辯千問品〉，〈辯決擇品〉。而〈辯攝等品〉與〈辯決擇品〉，也就立蘊處界攝、智知、識識、隨眠隨增——四門分別。總編為八品的《品類論》，而傳說為一切是世友所造的。

第六節 阿毘達磨界身足論

《阿毘達磨界身足論》，玄奘於龍朔三年（西元六六三）譯出，凡三卷。全論分為二品：一、〈本事品〉，與《品類論》的〈辯七事品〉相同，只是減略些。二、〈分別品〉。這是六論中最後出的；因為與《品類論》的〈辯七事品〉有關，所以先為論究。

沙門釋基的〈界身足論後序〉(大正二六．六二五下)說：

「原其大本，頌有六千。後以文繁，或致刪略為九百頌，或五百頌者。今此所翻，有八百三十頌」。

序文說到廣本與略本，而《界身論》又與《品類論》的〈七事品〉有關，所以福原亮嚴，同意《品類論》為《界身論》的延長與擴大的說法。這就是以略本為《界身論》，廣本為《品類論》。呂澂也同意這種意見。其實，這是不正確的。《品類論》本為四品；〈辯七事品〉是增補四品的一品。《界身論》與〈辯七事品〉有關，不應推論為與《品類論》全論有關。略本與廣本的傳說，應從《界身論》自身，去尋求正確的意義。《界身論》的〈分別品〉，這樣說：

「（第四門）如以受對六觸身，對六想身，六思身，廣說亦爾」。

「（第十五門）由斯理趣，其懈怠等諸門差別，應依前說一行方便，如理應思」。

「（第十六門）如是略說有十六門，若廣說有八十八門」。

《界身論》的刪略，就在這裡。〈分別品〉共分十六門。初三門是：受根相應不相應門，識相應不相應門，無慚無愧相應不相應門。第四門起，是相攝門。依「一行」論法，從（十大地法的初二法）受相應、想不相應，何所攝起，到意觸所生思相應、意觸所生受不相應，何所攝止，一共有八十五門。如一一的廣說，那實在太繁了。奘譯的《界身論》，是刪略了的。第四門到十四門（共十一門），雖也有所刪略，如上所引的第五門等文，還保存每一門的規模。十五、十六兩門，更為簡略，總攝了七十四門——十二到八十五門的內容。這樣的簡略，凡八百三十頌；如八十五門都分別廣說，就有六千頌了。廣本與略本，是《界身論》自身的事，與《品類論》無關。

《界身論》的〈本事品〉，是依《品類論》的〈辯七事品〉，而多少減略些。如下：

品類論七事品

界身論本事品

十八界．十二處

五蘊．五取蘊．六界

十大地法

十大地法

十大善地法（眾事分缺）

十大煩惱地法

十大煩惱地法

十小煩惱地法

十小煩惱地法

五煩惱．五觸

五煩惱．五觸

五見．五根．五法

五見．五根．五法

六識身．六觸身

六識身．六觸身

六受身．六想身

六受身．六想身

六思身．六愛身

六思身．六愛身

比對二論，有二點不同：一、〈辯七事品〉有十大善地法，《界身論》沒有，《眾事分阿毘曇論》也沒有；這是後起的，依《大毘婆沙論》而補入的。二、十八界到六界——五類，《界身論》也沒有。

〈辯七事品〉所列的，可分三類。一、十八界到六界——五類，是綜集經說的。《界身論》缺。二、十大地法到五法——八類五十五法，為心所法的分類。三、六識身到六愛身——六類，是經說的六六法門。其中最重要的，是心所法的分類，八類五十五法。（一）、十大地法，是《發智論．智納息》，《品類論．辯五事品》所已經成立了的。（二）、十大煩惱地法：不

信，懈怠，失念，心亂，無明，不正知，非理作意，邪勝解，掉舉，放逸。（三）、十小煩惱地法：忿，恨，覆，惱，嫉，慳，誑，諂，憍，害。上說的三類十法，與《大毘婆沙論》所列，完全一致。但此下，《界身論》所列為：（四）、五煩惱：欲貪，色貪，無色貪，瞋，疑。（五）、五觸：有對觸，增語觸，明觸，無明觸，非明非無明觸。（六）、五見：身見，邊見，邪見，見取，戒禁取。（七）、五根：樂，苦，喜，憂，捨。（八）、五法：尋，伺，識，無慚，無愧。而《大毘婆沙論》，在三類十法後，又列：（四）、十大善地法；（五）、五大不善地法；（六）、三大有覆無記地法；（七）、十大無覆無記地法。《大毘婆沙論》對於心所法的敘列，上三類十法而外，有了大善地法；而七類五十八法，都是經過論師的整理而成立的。可是《界身論》與〈辯七事品〉，雖前三類相同，而後五類中，如五根，五見，都只是遵循舊說，而又沒有善法。所以《界身論》心所法的整理，比《發智論》、《品類論》，雖又進了一步，但還不及《大毘婆沙論》。《大毘婆沙論》雖沒有引用《界身論》，而《界身論》的成立，是應該早於《大毘婆沙論》的。

再來看〈分別品〉：相應門有四事：一、五受根的受；二、六識身的識；三、無慚；四、無愧。相攝門有三事：蘊，處，界。這樣，現存《品類論》的〈辯七事品〉，雖不知七事是什麼，但依《界身論》，卻極為明白。《品類論》的〈辯七事品〉，是後人補作的，如上節所說。《品類論》的〈辯七事品〉，與《界身論》，可能同為一本。或將論的相攝門，依「一行」論法，推衍為繁長的六千頌，名《界身論》（再依之而有略本）。或將論的相應門，也以界處蘊作分別，成為現存於《品類論》的〈辯七事品〉。《界身論》的界，〈辯七事品〉的七事，上節曾說過，與銅鍱部的《界論》有關。《界論》以三法——蘊、處、界，分別攝與不攝。以四法——受、想、行、識，分別相應不相應。這與《界身論》大致相同，只是以受、識、無慚、無愧，代替受、想、行、識而已。因此，〈辯七事品〉以蘊、界、處，分別相應不相應，既不及《界論》與《界身論》的適合，又失去了「七事」（只有六事）的意義。不過參照《界論》、《界身論》列舉的法門（本事），應該

如〈辯七事品〉所說，前列界、處、蘊才是。

《界身論》，玄奘傳為世友（Vasumitra）所造，這是以為與《品類論》的作者為一人。但世友只造四品；〈辯七事品〉已是別人所作，《界身論》更不是世友所造了。稱友（Yaśomitra）《俱舍論疏》，傳說《界身論》為富樓那（Pūr□a）造。也許《界身論》與〈辯七事品〉，就是這位論師的傑作。

第七節 阿毘達磨識身足論

《阿毘達磨識身足論》，傳為提婆設摩（Devaśarman）所造。玄奘於貞觀二十三年（西元六四九）譯出，共十六卷，分為六蘊。在六分阿毘達磨中，極為重要，受到毘婆沙師的推重。《識身論》的內容，是以六識為中心的。先彈破二家，其次分別二事。所破的兩家：一，「沙門目連」的「過去未來無，現在無為有」。就是〈目乾連蘊〉第一。二、「補特伽羅論者」的「諦義勝義，補特伽羅可得可證，現有等有，是故定有補特伽羅」，就是〈補特伽羅蘊〉第二。但〈補特伽羅蘊〉的第三嗢陀南，說到唯有六識身聚，十二緣起，心性無常，苦集苦滅的正觀；六識有四緣。對上文說，這是說明沒有補特伽羅，僅有以六識身為中心的緣起，苦集苦滅的正觀。如對下文說，六識身有四緣，引起下文的四緣論。

《識身論》彈破的第一家，是「目連沙門」，就是從根本上座部分化而出的分別說系，阿育王（Aśoka）時代，目犍連子帝須（Moggaliputta tissa）領導的部派。這一系，無論是傳化到錫蘭的銅鍱部，或流行印度本土的化地部，法藏部，飲光部（略折中說一切有說），都是主張過未無體、現在是有的分別說者。這與三世實有的說一切有者，尖銳的對立。《識身論》以三世一切有的立場，反復的難破他，主要是以「彼此共許的」佛說來證明。《識身論》有四項基本原則：一、二心不能並生：如觀貪不善根等，不可能觀現在貪，非過去（或未來）的不可。如觀現在貪，那能觀與所觀，就同時有二心了。也就因此，意根不可能是現在的。無間滅入過去的意，為緣而能生意識，怎麼可說沒有過去？二、業與異熟果不能同時：業已滅而能感異熟

果，所以非過去有不可。三、佛說我們的了別——識，一定有境為所緣：過去未來的，可以觀察，可以了別，所以過去未來是有的。四、成就的可以不現前：如有學現起纏心，而還是成就五根的。現入滅盡定的，還是成就少欲，羞慚，觸，意思，識食。不現前而是成就的，那一定是過去未來有了。「目連沙門」僅提出了「有無所緣心」，以為過去未來雖沒有實體，但可以成為認識的境界。

彈破的第二家，「補特伽羅論者」，就是從上座部說一切有中，分化而出的犢子部及正量等四部。犢子部以為：「有為可得，無為可得，補特伽羅亦有可得」。有補特伽羅，才能造業受苦樂；為慈悲的所緣。《識身論》自稱性空論者，即無我論者，反復的責難他。一、從前後的關係說：如有真實的補特伽羅，那從這趣而另生他趣，或從初果到二果等。如前後是一，「彼即是彼」，就犯是常是一的過失。如「彼異於彼」，就犯是斷是異的過失。假如說：「不可說彼或（是）彼或異（彼）」，那也就不該說這「不可說彼或彼或異」的話了。二、如有補特伽羅，怎麼知道呢？佛說六識所知的，是色、聲、香、味、觸、法，並沒有補特伽羅；不能說六識以外，別有了別補特伽羅的第七識。依性空論者的見地，「諸法性有等有，由想等想，假說有情。於此（慈緣有情）義中，慈緣執受諸蘊相續」。上二蘊，成立三世有的自宗，遮破補特伽羅實有、過去未來無體——二大系。從教理上，簡要的表示了說一切有部的主要思想。

次明二事——「因緣」，「成就不成就」。一、以六識為主而廣論四緣：〈因緣蘊〉第三，明因緣。〈所緣緣蘊〉第四，明所緣緣。〈雜蘊〉第五，明等無間緣與增上緣。論「因緣」，含有《發智論》的五因。從六識的三世、三性、四性、三界繫（三界四性成十心）、五部斷（三界成十五心），而論為因、為緣、隨眠隨增、斷等。論「所緣緣」，也約三世等六識（加學無學，成十二心），論所緣，隨眠隨增，斷等。論義非常繁密，比起《品類論》的〈辯隨眠品〉，是有過之而無不及的。二、〈成就蘊〉第六，明成就不成就，也是約十二心、十心等作論。

上座部阿毘達磨的根本論題，是自相、共相、攝、相應、因緣。《品類論》的〈辯七事品〉，與《界身論》，明攝不攝，相應不相應。〈辯攝等品〉與〈辯千問品〉，是共相分別——〈問分〉的說一切有部論。《識身論》，就是明「因緣」，與銅鍱部《發趣論》、《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉的意趣相合。說一切有部，明六因、四緣，《識身論》就是據此而造論的。說一切有部是三世有的，因此發展出一宗特殊的論門——成就不成就。

提婆設摩造論的傳說，如《大唐西域記》卷五(大正五一．八九八下)說：

「鞞索迦國……城南道左，有大伽藍，昔提婆設摩阿羅漢，於此造識身論，說無我人。瞿波阿羅漢造聖教要實論，說有我人。因此法執，遂深諍論」。

鞞索迦（Viśākhā）為正量部的化區。說一切有部與正量部，以這兩部論為代表，而引起二部的諍論，當然是事實。然《識身論》是深受《發智論》影響的，思想極為圓熟精密，傳說佛滅一百年中，提婆設摩造《識身論》，是絕無可能的。約為西元一世紀初的作品。

《識身論》深受《發智論》的影響，但對世友（Vasumitra）的《品類論》，風格更為接近。論煩惱時，以「一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏」作分別。論五無間罪時，說「眾同分，處得，事得，生長處得」。所舉的法數，與〈辯五事品〉相合。《識身論》雖隱用六因說，而以四緣說為主，這與《品類論》的〈辯攝等品〉、〈辯千問品〉相同。

《識身論》深受《發智論》的影響，但立義每與《發智論》不同。如《大毘婆沙論》引《識身論》說：「身語惡行……是隨煩惱」，使毘婆沙師苦心的為他解說。但現存奘譯的《識身論》，已依毘婆沙師義，改為「非隨煩惱」了。《識身論》所說的十二緣起，與《發智論》不同，《大毘婆沙論》稱之為「遠續緣起」；雖沒有取為正義，但也沒有加以責難。總之，《識身論》主是《發智論》的學者，在六論中有崇高的地位。但與偏宗《發智論》者不同；與世友的《品類論》一樣，有自己的立場與獨到的見解。

卷005

第五章 發智論與大毘婆沙論

第一節 阿毘達磨發智論

第一項 翻譯與組織

說一切有部阿毘達磨論宗，以迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）所造的《發智論》為根本論。在說一切有部中，這是被推尊為佛說的。論題眾多，幾乎網羅了當時阿毘達磨的一切論題。內容的重要，如道安〈阿毘曇八犍度論序〉(大正二六．七七一上——中)說：

「其說智也周，其說根也密，其說禪也悉，其說道也具。……其身毒來諸沙門，莫不祖述此經，憲章鞞婆沙，詠歌有餘味者也。……周覽斯經，有碩人所尚者三焉：以高座者尚其博，以盡漏者尚其要，以研幾者尚其密。……諸學者遊槃於其中，何求而不得乎」？

本論有兩種譯本：一、苻秦建元十九年（西元三八三），罽賓沙門僧伽提婆（Sa□ghadeva），在長安誦出，由竺佛念譯為華文，名《阿毘曇八犍度論》，凡三十卷。八犍度，依論的組織立名。依〈根品〉後記：初譯缺〈因緣品〉。後由曇摩卑（Dharmapriya）誦出，由僧伽提婆補譯完成。二、唐顯慶二年到五年（西元六五七——六六〇），玄奘再譯，凡二十卷，名《阿毘達磨發智論》。發智的意義，如《大毘婆沙論》卷一(大正二七．四下)所說，主要的意義是：

「諸勝義智，皆從此發，此為初基，故名發智」。

全論分為八蘊：〈雜蘊〉、〈結蘊〉、〈智蘊〉、〈業蘊〉、〈大種蘊〉、〈根蘊〉、〈定蘊〉、〈見蘊〉。舊譯作八犍度。蘊是 skandha，犍度是 khandha，梵語小不同，但都是類聚的意思。八蘊共有四十四納息。納息的梵語不明，意義也不明白。舊譯作跋渠（vagga），就是品。關於全論的組織體裁，《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一中)，曾這樣說：

「迦多衍尼子……隨順纂集，造發智論。謂於佛說諸論道中，安立章門，標舉略頌，造別納息，制總蘊名」。

又在同《論》卷四六(大正二七．二三七中)說：

「其所造論，亦不錯亂，能善立蘊納息章門」。

據《大毘婆沙論》的分析，全論分四層，或五層的組織。一、「章」，就是論題。二、「門」，對於某一論題，分作幾門去論說。如〈世第一法〉章，以七門來論說；「頂」章，作二門論說。先立章，次開門；先章後門的次第與意義，如《大毘婆沙論》廣說。三、將多少章組合為一，名「納息」，就是品。每一納息的內容、性質不一，所以每一納息的名稱，多半以第一章名為名，如〈世第一法納息〉等。這與《論語》的篇名〈學而〉、〈先進〉等一樣。四、組合多少納息為「蘊」——犍度。每蘊的名稱，是依該蘊的主要內容立名。這四層組織，就是《大毘婆沙論》所說的，「能善立蘊納息章門」了。

或可分五層組織，這是在「安立章門」，與「造別納息」間，加入「標舉略頌」。依唐譯，在每一納息前，將各「章門」，結為「略頌」，如《論》初(大正二六．九一八上)說：

「世第一法七，頂二、煖、身見，十一見攝斷，此章願具說」。

舊譯《八犍度論》，論初(大正二六．七七一中——下)是標舉一連串的問題，如說：

「云何世間第一法？何以故言世間第一法？世間第一法何等繫——當言欲界繫耶？色界繫耶？無色界繫耶？世間第一法，當言有覺有觀耶？無覺有觀耶？無覺無觀耶？……此章義，願具演說」。

這一連串的問題中，「世間第一法」是章；「云何」、「何以故言」等是門。在一品以前，先將問題列舉，然後依著去分別，這種體裁，在阿毘達磨論中，是經常見到的。如《界論》，《分別論》的〈法心分別〉，《舍利弗阿毘曇論》的〈攝相應分〉、〈緒分〉，《品類論》的〈七事品〉，《界身論》等。唐譯僅有「略頌」，舊譯的〈雜犍度〉各品，只有一連串的標舉

問題；但自〈結使犍度〉起，都是先有「略頌」，次有「標舉」。所以《發智論》原本，可以推定為本有「標舉」與「略頌」的。如將「標舉略頌」加上，在文字的組織上，就有五層組織了。

八蘊四十四納息，構成了全部的《發智論》，今依唐譯，列舉名目如下：

〈雜蘊〉第一

世第一法納息第一

智納息第二

補特伽羅納息第三

愛納息第四

無慚納息第五

相納息第六

無義納息第七

思納息第八

〈結蘊〉第二

不善納息第一

一行納息第二

有情納息第三

十門納息第四

〈智蘊〉第三

覺支納息第一

五種納息第二

他心智納息第三

修智納息第四

七聖納息第五

〈業蘊〉第四

惡行納息第一

邪語納息第二

害生納息第三

表無表納息第四

自業納息第五

〈大種蘊〉第五

大種納息第一

緣納息第二

具見納息第三

執受納息第四

〈根蘊〉第六

根納息第一

有納息第二

觸納息第三

等心納息第四

一心納息第五

魚納息第六

因緣納息第七

〈定蘊〉第七

得納息第一

緣納息第二

攝納息第三

不還納息第四

一行納息第五

〈見蘊〉第八

念住納息第一

三有納息第二

想納息第三

智納息第四

見納息第五

伽陀納息第六

八蘊四十四納息的《阿毘達磨發智論》，在體裁上，繼承古傳阿毘達磨論的特色：「阿毘達磨性相所顯」，與「素怛纜次第所顯」不同，所以不重次第。《發智論》是不重次第組織的；但說他毫無組織，也是不盡然的。大概的說：顧名思義，〈雜蘊〉最為雜亂；〈雜蘊〉的次第，僅可用聯想律去解說。如說「世第一法」，就想到「頂」與「暖」；想到初發無漏智時，所斷的二十我我所見（「身見」）；又聯想到「常見」等。這樣，「智」，「識」，「二心不（能同時）俱」起，那如何會有「憶念」？憶念祖宗的「祭祀」，是否有用？這樣的聯想下去，毫無次第前後的組合為〈雜蘊〉。然其他的七蘊，尤其是〈結蘊〉，列章與分門解說，可說極有條理。從《發智論》的組織形式來說，論主對於阿毘達磨論義，必先區別為幾大類，如結、智、定、業等。每一大類，確立幾大論題，然後列章分門的敘述出來。聯想到的，也多少附編在裡面。還有七蘊所沒有論到的，有關法相的要義，確定體用，糾正異說等，再別立為〈雜蘊〉。〈雜蘊〉所論列的法義，不限於一端，在說一切有部的教義中，極為重要。

第二項 發智論與六分阿毘達磨

在說一切有部中，以六分阿毘達磨為足，《發智論》為身。足是身的所依，《發智論》真是依止六論而進一步完成的嗎？六論的性質不一，如《品

類》，《界身》，《識身》——三論，明顯的深受《發智論》的影響，比《發智論》還要遲些，當然不能說《發智論》是依此三論而造的。《法蘊》，《集異門》，《施設》——三論，雖被稱為摩呾理迦，有古老的淵源，編集於《發智論》以前。然自《發智論》風行以後，又受他的影響，在不斷的修編中，才完成《法蘊論》等奘譯本的形態。所以現存的《法蘊》等三論，也不能看作純粹的初期論書了。

迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）承受上座系的思想，分別抉擇，完成精深嚴密的《發智論》。這決非論主直接依據契經而創作，在論書的形式上，思想的內容上，一定有論說或師說的傳承與啟發的。可是，古傳優婆毱多（Upagupta）的《理目足論》，已失傳了，無可稽考。如據說一切有部的《法蘊》、《集異門》、《施設》——成立較早的三論，認為直接引發這樣精嚴廣博的論典，也是無法想像的。那麼，《發智論》的淵源，是值得深思的了！

古老的阿毘達磨，稱為摩呾理迦，以修道的項目為主，如《分別論》，《法蘊論》，《舍利弗阿毘曇論．問分》。從阿毘達磨的發展來說，由於四《阿含經》的集成，引起阿毘達磨的大論究。一方面，以一法門為主而類集佛說，如〈業品〉，〈智品〉，《人施設論》等。一方面，於一切法作不同的分類觀察，綜集不同的類分別，就是「有色無色」等種種論門。由於這樣的類集研究，「自相」、「共相」而外，又論到「相攝」、「相應」、「因緣」，成為上座系阿毘達磨的根本論門。這些，在本書第二、第三、第四章中，已一再的陳述了。這樣的深入觀察，廣大論究，是上座系阿毘達磨所共通的。等到以說一切有為宗，更論究到「成就不成就」，才逐漸的演化，形成說一切有的論書。這樣，從表面來說，現存的六分阿毘曇，不能充分說明《發智論》的思想承受。而從論究的內容來說，六論所論究的，正是從古傳來而說一切有部化的；《發智論》也就是依據這種論義，而到達更高完成的。如《法蘊論》與《集異門論》，對於道品及種種法數，都有了明確的定義——出體與釋名。《施設論》提貢了世界與業力等重要理論。《品類論》的〈七事品〉與《界身論》，從說一切有的立場，說明了「相攝」與「相應」。

《識身論》說明了「因緣」、「成就」。《品類論》的〈辯攝等品〉，組成了說一切有部化的，統攝一切法的種種論門。〈辯千問品〉，對《法蘊論》的法門，作諸門分別。這些，都是古傳而說一切有部化的。迦旃延尼子深入於這樣的阿毘達磨論義，承受從古傳來的種種論門，種種論究的成果，而作成更深入、更廣博的《發智論》。依佛及佛弟子的所說而作論，《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一中)，也曾表示了這樣的見地：

「若佛說，若弟子說，不違法性，世尊皆許苾芻受持。故彼尊者（迦多衍尼子）展轉傳聞，或願智力，觀察纂集。為令正法久住世故，制造此論」。

說到《發智論》的組織形式——八蘊，在玄奘所譯的五論中，也是看不出淵源的。然從上座系阿毘達磨論去考察，顯然的並非創作。如《舍利弗阿毘曇論．問分》，有〈根品〉與〈大品〉；〈非問分〉及〈緒分〉中，有〈智品〉、〈定品〉、〈煩惱品〉等。這都是隨類纂集，名為施設——「假」。又六論中的《施設論》，起初以「世間施設」為主，又集成「結施設」、「業施設」等。從《舍利弗阿毘曇論》與《施設論》的品目，發見了《發智論》八蘊名目的來源。

發智論

施設論

舍利弗阿毘曇論

雜蘊第一

結蘊第二

結使記

煩惱品(非問分第十一)

智蘊第三

慧記

智品(非問分第四)

業蘊第四

業記

業品(非問分第二)

根蘊第五

根品(問分第五)

大種蘊第六

大品(問分第九)

定蘊第七

定記

定品(緒分第十)

見蘊第八

「見」為類集的品目，可能出於《施設論》的八品之中。七蘊以外，別立〈雜蘊〉（〈雜犍度〉），可說受了毘奈耶——律藏的影響。這與律藏的組為種種犍度（又稱為「法」或「事」），又別立〈雜犍度〉一樣。

第三項 法相的如實分別

佛法，是不滿於生死流轉的現實，而傾向於涅槃還滅的修證。阿毘達磨論者，繼承了這一立場，從事「有為無為」、「有漏無漏」——一切（生死、涅槃）法的分別，以求徹了佛法的「實相」，所以《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一下)說：

「分別諸法自相、共相，是阿毘達磨」。

《發智論》是怎樣的分別一切呢？

一、「經義的分別」：阿毘達磨，對於契經——《阿含》，並不只是依文解說的。因為佛陀的說法——經說，大都是隨機說法：或略說，或偏約一義說，或隨世俗假名說，或隨順世間說；所以契經所說，存有不同的，甚至有近乎矛盾的說法。阿毘達磨論者，是要徹了事理的究竟實相，求得流轉還滅的普遍必然的定律。所以論師每自稱為「實相說」，「了義說」，「盡理

說」等。《發智論》卷一(大正二六．九二二下)，曾引經而表示這種分別契經的態度，如說：

「故於契經，應分別義。如世尊說：獸歸林藪，鳥歸虛空，聖歸涅槃，法歸分別」。

《大毘婆沙論》卷二八(大正二七．一四五下)，對這「分別經義」的態度，明確的解說為：

「於諸契經，應善分別了不了義。……智者應於契經善分別義，不應如說而便作解。若如說而解者，則令聖教前後相違，亦令自心起顛倒執」。

「分別經義」，本是阿毘達磨論者所共同的。說一切有部論師，更徹底的採取這一態度。淵源於古師傳承，到《發智論》而更明確的表現出來。所以，這是「隨順正理」的，以理為宗的學派。

二、「諸法性相（靜態）的分別」：《發智論》所表示的思想，法是無限差別的；無限差別而有種類不同的共通性，所以可分為一類一類的法門。這樣，應從二方面去說明。

1.佛是分別說法的，如五蘊、十二處、十八界、四諦等。但這是為了聖道的實踐，可說是為了實用而作的分別。《發智論》雖同樣的以聖道實踐為主，但傾向於究理的，說明的分別，所以論中多處提到了「色、心、心所、心不相應行」——客觀的分類法。「色」是物質的，「心」、「心所」是精神的，「心不相應行」是非色非心的中立體。上來三法，有生滅現象，稱為「有為法」。此外，「無為」是不生不滅的實法。這一分類法，為說一切有部（論師），大乘唯識學者所尊重。物質——「色」，有色、聲、香、味、觸（境，物理的）；眼、耳、鼻、舌、身（根，生理的）；法處所攝的色——無表業。「業」屬於色法，與《舍利弗阿毘曇論》相同。上來的十一法，名為所造色，依於通遍的物質——地、水、火、風——四大種，名為能造色。《發智論》特立〈大種蘊〉，廣泛的論到大種與造色，為本論的特色之一。精神中，複雜的心理作用，稱為「心所」（有法）。論主僅綜合了受、想等十法為一類。其他複雜而性質不一的心所，還沒有嚴密的整理。但對意

義類似的心所，論主非常的重視，在〈雜蘊〉中作種種的分別，以免淆訛。如愛與敬，無慚無愧，慚與愧，掉舉與惡作，惛沈與睡眠，思與慮，尋與伺，掉舉與心亂，無明與不正知，憍與慢。一切心所，更依於通遍的精神——了別的六識，被稱為「心」王。色與心，各分為兩類的不同實體，永遠是說一切有部阿毘達磨論師的見解。「心不相應行」，也是有實體的，論主曾費力的成立他。如「得」，任何一法，與（假名）有情成為有關的，就不能沒有彼此間的關係體，這就是「得」。如「生住老無常」（生住異滅），為有為法的一般現象。一切有為是恆住自性的，所以有生有滅，是由於與法俱的生與滅。從有為法的生滅相，知有使一切法成為生滅相的「生」與「滅」。「得」與「生住異滅」，論雖沒有明說，而顯然是「不相應行」。如有情的人與人，天與天，凡夫與凡夫，也有成為人相，成為天相的通性，名為「眾同分」；成為凡夫的通性，是「異生性」。又如從壽命的一期不斷，而知有「命根」。「色」、「心」以外，有此非色非心的「心不相應行」，所以不但是心與色的多元論，而更是名理、關係的多元論。「無為法」中，有「擇滅」與「非擇滅」，還沒有說到「虛空無為」。總之，一切法的分類，雖還沒有詳盡，但略分為「色」、「心」、「心所」、「心不相應行」（「無為」）——五大類，大綱已經確立了。

2.一一法或一類一類的法，經體用的分別而確定，如一切法分五類，心法分為六識等。這是辨異的「自相」觀察。一一法與一一類法，有種種不同的通遍的「共相」。這在論中，雖也說到「因相應因不相應」、「有所緣無所緣」、「有執受無執受」等二門，而最重視的，是五種二門、五種三門的分別：

有色無色

有見無見

有對無對

有漏無漏

有為無為

過去未來現在（三世）

善不善無記（三性）

欲界繫色界繫無色界繫（三界繫）

學無學非學非無學（三學）

見所斷修所斷不斷（三斷）

不同類的二門、三門，不是分別一切法自相，而是通於一切法的。如過去、未來、現在，不定屬於一法，而遍通一切有為法。所以《大毘婆沙論》卷七五(大正二七．三八九中)說：

「聰慧殊勝智者，由此二法通達一切，此二遍攝一切法故」。

從二門、三門去觀察，能覺了一切法的通遍相，從通遍的二門、三門，去觀察一一法時，能更精密的了解一切法。如意識，在五種二門中，是無色的，無見的，無對的，有為的，通於有漏無漏的。在五種三門中，是遍通於三種三類的。所以雖同樣的是意識，而可分為眾多的部類。如約三性說，可分為善意識，不善意識，無記意識。無記又可分有覆無記，無覆無記，就成為四類不同的意識。後人從三性、三界、三學，去分別意識，成為十二類心。每一法，從時間、空間、性質等不同去分別，重重分別，成為無限多的一切法自性。一切法不出於這些部類；要理解一切法的活動與彼此關係，不能不從這些部類去理解。具體的一切法，隨時隨處而有複雜的不同情況。阿毘達磨論者，是現實的具體觀察者。

三、「諸法關係（動態）的分別」：從一一法的特性，一一法的通相去分別，成立無限多的一切法性。但一切法雖是無限多的，而現在一剎那中，過去與未來的關聯中，法與法間，有著錯綜複雜的關係。《發智論》的主要思想特色之一，是對於剎那間的活動，看作複雜的，融和的集體活動。沒有一法能起個別的作用，惟有在彼此的關係下，才有可能。而且，剎那間的多法共起，並非全是不同作用的結合，而是有融和統一作用的。這對於差別法性的現起作用，沒有落入機械論的說明，是非常有意義的。對於複雜而融和的集體活動，及其現象，世俗每但見其顯著的，據以立名；就是佛的應機說

法，無論是煩惱、道品，以及身心活動，也每隨俗，或就其主要的，舉以為代表。然從究盡的實相來說，決不如此。表示這一意義的，如舊阿毘達磨者說：「世第一法五根為性」。論主以為剎那間的一切心心所法，同有剎那引發無漏的力用，所以修正為世第一法心心所法為性。如佛說十二緣起，在前後不同的階位，或說無明，或說取；或說行，或說有：這只是舉以為代表而已。對於這一解說，《大毘婆沙論》稱之為「分位緣起」，解說為一一位中，都是具足五蘊（或四蘊）的。又如一般說業感異熟果，論主以為：並非只是思業或身語業感果，在作業時俱起的一切法，如為同一目的而起綜合作用的，實在都是能感果的。如《論》卷一(大正二六．九二〇下)說：

「云何異熟因？答：諸心、心所法，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心、心所法，與彼異熟為異熟因。復次，諸身語業，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此身語業，與彼異熟為異熟因。復次，諸心不相應行，受異熟色、心、心所法、心不相應行，此心不相應行，與彼異熟為異熟因」。

能感異熟果的，是通於色（身語業）、心、心所法、心不相應行的。法法差別，易陷於機械的說明；而《發智論》所代表的，說一切有部阿毘達磨，法與法間，有融和的統一作用，是他的特色。在同時共聚的動作中，有必然營為共同作用的，如心與心所法。而色與心不相應行，或是同的，或是異的，阿毘達磨論師，依不同的性質而作有精細的辨別。

在念念生滅過程中，法與法間，有種種的關係，所以立種種論門。最一般的論門，就是「因緣」、「相攝不相攝」、「相應不相應」、「成就不成就等」。每一特殊事項，有特殊問題，就有特殊的論門。如隨眠，有「隨眠隨增」、「令有相續」、「結繫」。智，有「智所知」。定，有「出入」、「依定滅」。善法，有「修習」。大種，有「造」。業，有「業感異熟」。見，有「自性」、「對治」。有關修持的，有「斷與遍知」、「斷與作證」、「遍知與作證」。從諸法和合假名有情說，聖者有「斷結」、「攝果」、「成就法」、「果攝」等，異生有「死生」等。這些論門，散在全論；從這些論門的名稱，也可略見本論所說的內容了。

對於重要的論門，這裡略為介述。「因緣」：契經但說四緣，論主創立為六因——相應因，俱有因，同類因，遍行因，異熟因，能作因。佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。論主根源於古師的傳說，精密論究而成立六因。茲列表以略明六因的大意如下：

剎那同時的——┬心心所法.....相應因

└有為諸法（一分）.....俱有因

┌同性類的——┬三性各生自類.....同類因

前後異時的——┤ └煩惱遍生五部.....遍行因

└異性類的（約善惡對無記說）.....異熟因

不限時分的.....能作因

「相攝」：凡體性相同的，彼此相攝，否則不相攝。這一論門，或以一法對一法，或以一法對多法，或以一類對一類，或以一類對多類，互論攝或不攝。經此相攝不相攝的論究，彼此間的同異，就非常明確了。然阿毘達磨論所常用的，有「蘊界處攝」或「處攝」，這是沿用佛說的分類法，而明一切法的性質與所攝屬的。

「相應」：凡屬心心所法，彼此間或是一定相應的，或可以相應而不一定相應的，或性質不同而不能相應的，所以要作相應不相應的分別。然本論以修道斷惑的實踐為主，多沿用契經舊說，對心與心所，還沒有專重的辨析，所以不同後代的泛約心與心所而明相應。本論對於「相應」，多用於功德法的分別，如約覺支與道品論相應等。其中，「智相應」，「根相應」，尤為本論常用的論門。

「成就」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」。「得」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「捨」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「退」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。

成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

第四項 四十二章

《發智論》「安立章門」：章是標章，標舉所論的法；門是釋義，以種種論門來分別法義。先立章，次作門，這是《發智論》的體裁，也是阿毘達磨的一般論式。

《發智論．結蘊》的「十門納息」，首列四十二章，然後以十門分別。晉譯《八犍度論》，僅有四十章，缺少「三重三摩地」與「五順上分結」。《發智論》的釋論——涼譯的《毘婆沙論》卷三七，缺「三重三摩地」，共四十一章。晉譯的《鞞婆沙論》，共四十二章。但缺「四軛」及「三重三摩地」，另增列「中陰」及「四生」兩章。所以雖有四十二章，實只四十章而已。比對研究起來，《發智論》原本，應該是四十章。因為，《發智論．大種蘊．執受納息》，列舉「四靜慮」……「三三摩地」——八章，與「十門納息」相合，也沒有「三重三摩地」。可見奘譯本的「三重三摩地」，是依《大毘婆沙論》而增列的。「五順上分結」，不但《八犍度論》及《鞞婆沙論》沒有列舉，涼譯《毘婆沙論》卷二五(大正二八．一八二上)，更明確的說：

「尊者瞿沙作如是說：……此二論（「五結」及「九十八隨眠」）非經所說，是故應除五結，說五上分結。何以故？五上分結是佛經故」。

晉譯《鞞婆沙論》卷一(大正二八．四一八中)也說：

「除五結已，當立五上結。何以故？答曰：彼是佛契經（所說）」。

依據釋論，都說應除去「五結」而補「五上分結」，可見《發智論》原本，是沒有「五上分結」的。我想，《發智論》原本，上下列舉「五結」及「五下分結」，「五結」應為「五順上分結」的錯脫。這才列舉契經所沒有的「五結」，而經中常見的「五順上分結」，反而沒有了。除去「五結」而改為「五順上分結」，為最正確的看法。但一般論師，不敢輕易改動，這才

另加「五順上分結」，又補上「三重三摩地」，成為四十二章。

這是極有興味的問題！本來是四十章，即使加上「五順上分結」，也只是四十一，何以唐譯本又補列「三重三摩地」，而成四十二呢？如《鞞婆沙論》，實際上也是四十章，何以又另加「中陰」及「四生」，湊成四十二呢？「四十二」，到底有什麼意義，而非湊足此數不可呢？這可能由於佛教界的一項共信而來。如菩薩的行住，本有不同（系統）的次第階位，如「十住」、「十地」等，而終於被統一組成「十住」、「十行」、「十迴向」、「十地」、「等覺」、「妙覺」——四十二位。如西元一世紀，初傳中國的佛書，從五部（五阿含）經中集錄所成的，也恰好是四十二章。《法集論》中的「經母」，本出於《長部》（三三經）的《等誦經》。《等誦經》為增一法門，但銅鍱部的論師，不知為什麼但取二法門？又在二法門三十三外，增益而湊足四十二經母？初期的大乘經中（分別說系的法藏部，也用）有四十二字母，為一切語文的根本。這是「字母」，是「初章」；這是富有啟發性的。四十二為根本數，應為佛教界所熟悉的。這才敘菩薩行位，集錄經的摩呾理迦（母），集錄佛書，都取四十二為數。《發智論》總列法義為四十章，以十門來分別。雖不是四十二，但因為是章，所以在傳誦中，也就演化為四十二了。

《發智論》的四十（二）章，依《大毘婆沙論》，分別為三大類——境界類，功德類，過失類。這一分類，與《法蘊論》的二十一品，可分為三類——道品類，煩惱類，蘊界等類相合。本論先舉境界類，功德類，與《分別論》，《舍利弗阿毘曇論》〈問分〉、〈非問分〉的次第相順。這一分類，也與犢子系的《三法度論》，將一切法統列為「德」、「惡」、「依」——三法，有著同樣的意義。犢子系與說一切有部，本來有密切關係的。對於四十（二）章的三大類，為了說明章與門的意義，特分列為四類如下：

Ⅰ二十二根．十八界．十二處．五蘊．五取蘊．六界．

Ⅱ有色無色．有見無見．有對無對．有漏無漏．有為無為．過去未來現在．善不善無記．欲界繫色界繫無色界繫．學無學非學非無學．見所斷修所

斷無斷．

Ⅲ四諦．四靜慮．四無量．四無色．八解脫．八勝處．十遍處．八智．三三摩地．（三重三摩地）．

Ⅳ三結．三不善根．三漏．四瀑流．四軛．四取．四身繫．五蓋．五結．五順下分結．（五順上分結）．五見．六愛身．七隨眠．九結．九十八隨眠．

論主標列四十（二）章，如不分門的分別觀察，是不能闡明法義的。所以立章，必又作門，為阿毘達磨論的共通論式。《有部阿毘達磨論書之發達》，稱此四十二章為「論母」。然在說一切有部中，一般是稱之為「章」的。為了說明章與門，試為搜檢論書，略加論述。

Ａ《分別論》：

章：蘊．處．界．諦．根．緣起．念處．正勤．神足．覺支．道支．禪．無量．學處．無礙解．（下有智、小事，是類集。法心，另列）．

門：善不善無記等（三法門二十二）．因非因等（二法門一百）．

Ｂ《分別論．法心分別》：

章：蘊．處．界．諦．根．因（善不善無記因）．食．觸．受．想．思．心．

門：欲界色界無色界不繫．欲界繫色界繫無色界繫．繫不繫（插入三界初生，人天壽量等一段）．所知通所遍知．所斷所修所證非所斷非所修非所證．有所緣無所緣．有所緣所緣無所緣所緣．見聞覺識．善不善無記等（三法門五）．色無色．世間出世間．

Ｃ《舍利弗阿毘曇論．問分》：

章：入．界．陰．諦．根．七覺．不善根．善根．大．優婆塞（五戒）．

門：色非色等（二法門三十六）．善不善無記等（三法門五）．欲界繫色界繫無色界繫不繫等（四法門二）．

D《品類論．諸處品》：

章：十二處．

門：色無色等（二法門二十六）．善不善無記等（三法門三）．欲界繫色界繫無色界繫不繫等（四法門二）．苦集滅道非諦（五法門）．見苦所斷見集所斷見滅所斷見道所斷修所斷非所斷（六法門）．攝不攝．

E《品類論．辯千問品》：

章：學處．證淨．沙門果．通行．聖種．正勝．神足．念住．聖諦．靜慮．無量．無色．修定．覺支．根．處．蘊．界．

門：色非色等（二．三．四法門五十）．

F《界論》：

章：蘊．處．界．諦．根．緣起．念處．正勤．神足．靜慮．無量．根．力．覺支．道．觸．受．想．思．心．勝解．作意．

善不善無記等（三法門二十二）．因非因等（二法門一百）．

門：攝非攝等．相應不相應等．

G《舍利弗阿毘曇論．攝相應分．攝品》：

章：諦非諦繫．聖諦非聖諦繫．根非根．諦非諦繫根．聖諦非聖諦繫根．諦非諦繫非根．聖諦非聖諦繫非根．

入（法入下，廣列心所法，心不相應法，無為法）．界．陰．諦．根．覺支．不善根．善根．大．五戒．

色非色等（二法門三十六）．善不善無記等（三法門五）．欲界繫色界繫無色界繫不繫等（四法門二）．

門：攝不攝．

H《舍利弗阿毘曇論．緒分．結品》：

章：十結．十二入．十八界．五陰．四諦．二十二根．五道（三界）．法（二法門．三法門．四法門）人．

門：見斷修斷．欲界繫色界繫無色界繫（約十結分別）．眠沒．生死眠沒．

Ⅰ《品類論．辯攝等品》：

章：所知法等（一法門五）．有色無色等（二法門百零三）．善不善無記等（三法門三十一）．四念住等（四法門二十一）．五蘊等（五法門五）．六界等（六法門二）．七隨眠等（七法門三）．八解脫等（八法門三）．九結等（九法門二）．十遍處等（十法門二）．十一法．十二入．十八界．二十二根．九十八隨眠．

門：界處蘊攝．智知．識識．隨眠隨增．

Ｊ《品類論．辯決擇品》：

章：色無色等（同〈諸處品〉三十八門）．

門：界處蘊攝．智知．識識．隨眠隨增．

比較上來列舉的論書，可以理解的是：一、上面所引述的，對章與門的分別，Ａ、Ｂ、Ｃ、Ｄ、Ｅ是第一類：蘊、界、處、覺支等是章——所標的法體；二法門、三法門等是門，以這些通遍的論門來分別。這些古型的阿毘達磨，章與門的差別，最為分明。Ｆ、Ｇ、Ｈ、Ⅰ是第二類：二法門、三法門等，與蘊、處、界等，同樣的作為標章，而另以攝不攝，相應不相應等論門來分別。這因為二法門等，雖是論門，但作為論題來觀察，也就成為章了。Ｊ是第三類：專以二法門等為章，以攝不攝等四門來分別。前二類，通於現存南北各派的論書，第三類但是說一切有部的。本論列舉四十（二）章，含有五種二法門，五種三法門，與第二類相合。

二、Ａ、Ｂ、Ｃ、Ｅ、Ｆ、Ｇ、Ｈ，都是蘊、處、界、諦、根為次第。處與界、蘊，佛以此攝法。據此一切法，而明流轉還滅的，世出世間因果的，是四諦。流轉還滅中，有增上力的諸法，是二十二根。這就是《施設論》所說的，「六施設」的前五施設。與蘊、處、界、諦、根並列為章的，Ａ、Ｃ、Ｅ、Ｆ、Ｇ，是覺支等（三十七道品全部或部分），Ｈ是十結。這是以所修的道品，所斷的煩惱，與蘊、處、界等為論題的。綜合這三類的，如《

分別論》附說〈智分別〉，〈小事分別〉；《法蘊論》有〈雜事品〉。從這一意義來看，論主列舉四十（二）章，內有境界法十八類，功德法九（或十）類，過失法十四（或十五）類，實繼承古代阿毘達磨的論題。但這是說一切有部的，「四諦」約觀慧的諦理說，屬於功德法，與《法蘊論》相同。

三、善惡無記等三法門、二法門，《法集論》稱之為「論母」（Mā□i-Kathā）。據說一切有部的解說，「母」——摩呾理迦的古義，是標舉法體，為諸門分別所依處，這就是道品及蘊、處、界、諦、根等。等到阿毘達磨論盛行，這些論題是被稱為章的。與章相對的，依章而作問答分別的——二法門、三法門等，是門。門，也是可以作為章來觀察的，但在阿毘達磨論中，如標與釋那樣，章與門是相依而存立的，不會有章而沒有門，也不能有門而沒有章的。《法集論．概說品》，標三法門等為論母，而一一解釋。標法釋義，是可以稱為母——章的。但在《分別論．問分》，二法門等，只能說是門了。覺音（Buddhagho□a）辨五種論門，這是不分章與門，而將構成論體的成分，都稱為論母了。然依說一切有部，論主所立四十（二）章，稱為與門相對的章，意義要明確得多了。

第五項 分別思擇的論法

《發智論》對「相應」、「成就」等論門，多用句法。《大毘婆沙論》說到造論因緣時，就提到阿毘達磨的句法，如《論》卷一(大正二七．二下)說：

「何者順前句？何者順後句？何者四句？何者如是句？何者不如是句？於如是等所知境中，令諸有情開發覺意，無有能如阿毘達磨」！

句法有好幾類：一、如分別相應不相應時，甲與乙的含義完全相同的，就用「如是句」，如說：「甲相應時亦乙耶？答：如是。乙相應時亦甲耶？答：如是」。二、如甲與乙的含義完全不同，那就用「不如是句」，如說：「甲相應時亦乙耶？答：不爾」。三、或甲的含義廣而乙狹，或乙的含義廣而甲狹，那就同中有異，應作「順前句」或「順後句」，如說：「甲相應時亦乙相應；有乙相應時而甲不相應，如某法」（應舉出具體的事例）。或甲

與乙的含義，互有廣狹，各有所同，各有所異，那就應作四句，如說：「有甲相應非乙相應，有乙相應非甲相應，有甲相應亦乙相應，有俱不相應」（這都應舉出實例）。這樣的句法，稱為「是句」。也可從反面立論，作「非句」，如說：「非甲相應時亦乙耶」等。這些，都因法與法間的或同或異，而作不同句法的分別。

在句法的分別中，本論有一極嚴密的論法，也可說繁瑣之極的。這就是「一行」、「歷六」、「小七」、「大七」；這四門，合成一完整的分別觀察。如〈結蘊〉的〈一行納息〉，〈定蘊〉的〈一行納息〉，都具足這一論法；也有但依「一行」作論的。這四門，試為舉例來說。如甲、乙、丙、丁、戊——五法，作這樣的分別觀察時，先觀察甲與乙，甲與丙，甲與丁，甲與戊；乙與丙，乙與丁，乙與戊；丙與丁，丙與戊；丁與戊：這樣的十番觀察，分別彼此間的關係，名為「一行」。進一步，從時間（三世）的關係中，對每一法作六番的觀察。如過去甲與未來甲（未來甲與過去甲同），過去甲與現在甲，現在甲與未來甲，未來、現在甲與過去甲，過去、現在甲與未來甲，過去、未來甲與現在甲。每一法作六番的分別，名為「歷六」。再進一步，從時間的關係中，而觀此法與彼法的關係。如過去甲與過去乙（過去乙與過去甲，同），過去甲與未來乙，過去甲與現在乙；過去甲與過去、現在乙，過去甲與未來、現在乙，過去甲與過去、未來乙；過去甲與過去、現在、未來乙：共七句。以過去甲為首，有此七句；以未來甲，現在甲，過去、現在甲，未來、現在甲，過去、未來甲；過去、未來、現在甲為首，與乙對論，就有七種七句。甲與乙如此，從甲與丙……丁與戊，就有十番的七種七句。這還是「小七」呢！「大七」是：多法與一法，從時間關係中去分別觀察。如甲、乙與丙，與丁，與戊；甲、乙、丙與丁，與戊；甲、乙、丙、丁與戊，一一有七種七句。這樣的分別觀察，能精密的了解一一法間的或同或異。具體的法界，當然是不能抽象的泛論了事。

《發智論》專從具體的事例中去分別思擇一切，初學者確有茫無頭緒的慨歎。《發智論》的研究者，從這繁複的關係網絡中，求出彼此間的關係法則。把握了諸法的定義與關係法則，就能解說本論的一切。論師們依據傳承

師說，經長期的多數人的反復論究，到《大毘婆沙論》的集成，才讀破這部精深的阿毘達磨，而給予更精密的發展。

第二節 阿毘達磨大毘婆沙論

第一項 毘婆沙論的傳譯

《大毘婆沙論》，是《發智論》的釋論，與《發智》合稱「阿毘曇身及義」。這是遵循《發智論》的思想路數，分別解說《發智論》；會通，抉擇，深究，而達到完備與嚴密的。「毘婆沙師」，「毘婆沙義」，被看作說一切有部的主流。如《異部宗輪論》所說的說一切有部宗義，都與《大毘婆沙論》相近。在這部論中，阿毘達磨論師，說一切有部旁系譬喻師，上座別系，大眾部說，以及外論，都有詳盡或部分的說到。在部派佛教的研究中，這部論可說是非常豐富的寶藏。

本論譯為華文，全部或部分的，共經三譯，文義以《阿毘達磨大毘婆沙論》為詳備。這是唐玄奘於顯慶元年到四年（西元六五六——六五九），在長安譯出，共二百卷。鞞婆沙或毘婆沙（Vibhā□ā），是廣說，種種說的意思，為注釋的通稱。本論本名「阿毘達磨毘婆沙論」，唐譯稱為「大毘婆沙論」，是比對其他的毘婆沙論，而加一「大」字的。

本論的異譯有二：一、《鞞婆沙論》：或作《阿毘曇毘婆沙》，《鞞婆沙阿毘曇》，共十四卷。《大正藏》（二八冊）作「尸陀槃尼撰，苻秦僧伽跋澄譯」。這部論的譯者，一向是有異說的。現存最古的經錄——僧祐《出三藏記集》卷一三，〈僧伽跋澄傳〉(大正五五．九九上)說：

「外國宗習阿毘曇鞞婆沙，而跋澄諷誦，乃四事禮供，請譯梵文。……以偽建元十九年譯出，自孟夏至仲秋方出」。

這與釋道安所作，載在《出三藏記集》卷一〇的〈鞞婆沙序〉一致，如〈序〉(大正五五．七三中——下)說：

「鞞婆沙廣引聖證，言輒據古，釋阿毘曇（八犍度論）焉。……會建元十九年，罽賓沙門僧伽跋澄，諷誦此經四十二處。……來至長安，趙郎饑虛在往，求令出焉。……自四月出，至八月二十九日乃訖」。

《鞞婆沙》（論），為建元十九年（西元三八三），僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）所譯。但曾經僧伽提婆（Sa□ghadeva）的改譯，如《出三藏記集》卷一三〈僧伽提婆傳〉(大正五五．九九下)說：

「安公（主持下）先所出阿毘曇（八犍度論）、廣說（鞞婆沙）、三法度等諸經，凡百餘萬言。譯人造次，未善詳審；義旨趣味，往往愆謬。……提婆乃與冀州沙門法和，俱適洛陽。……方知先所出經，多所乖失。法和歎恨未定，重請譯改，乃更出阿毘曇及廣說。先說眾經，漸改定焉」。

《鞞婆沙》是僧伽跋澄在長安所譯，經僧伽提婆在洛陽譯改，成為定本，約為西元三八九或三九〇年。譯出而又經譯改，成為定本，依〈傳〉及〈序〉，是非常明白的。但僧祐在經錄中，敘述得非常混亂，如《出三藏記集》卷二，〈新集經論錄〉，僧伽跋澄所譯，有(大正五五．一〇中)：

「雜阿毘曇毘婆沙十四卷（偽秦十九年四月出，至八月二十九日出訖，或云雜阿毘曇心）」。

僧伽提婆所譯的，有(大正五五．一〇下)：

「鞞婆沙阿毘曇十四卷（一名廣說，同在洛陽譯出）」。

這一記錄，與上引的〈傳〉、〈序〉都不合。僧祐在《出三藏記集》卷二〈新集異出經錄〉，竟將不同部類的阿毘曇，集為一類，而說「阿毘曇」「凡九人出」。其中說到(大正五五．一五上)：

「僧伽提婆出阿毘曇鞞婆沙十四卷，阿毘曇心十六卷。僧伽跋摩出阿毘曇毘婆沙十四卷，阿毘曇心四卷。……僧伽跋摩出雜阿毘曇心十四卷」。

從這一敘述中，可以看出，僧祐將僧伽跋澄與僧伽跋摩（Sa□ghavarman）混亂了。僧伽跋摩曾譯《雜阿毘曇心》十四卷，所以說僧伽跋澄所譯的，是「雜阿毘曇十四卷」，而且說「或云雜阿毘曇心」了。這樣，「鞞婆沙阿毘曇」，就只記錄於僧伽提婆的名下。

僧祐經錄的混亂，隋法經的《眾經目錄》是承襲其誤的。《大唐內典錄》，並錄僧伽跋澄的「阿毘曇鞞婆沙十四卷」，僧伽提婆的「毘婆沙阿毘曇一十四卷」。但在〈歷代翻本單重人代存亡錄〉中，僅錄僧伽提婆譯本，那

是以現存論本，為提婆所譯了。智昇的《開元釋教錄》中，僧伽提婆所譯，沒有「鞞婆沙阿毘曇論」，而僧伽跋澄所譯，卻是有的。這與《大唐內典錄》不同，而以現存論本，為僧伽跋澄所譯。又在僧伽跋摩所譯的「雜阿毘曇心論十一卷」下，注有「亦云雜阿毘曇毘婆沙，尊者法救造，或十四卷」，還是受到僧祐經錄混亂的影響。

總之，歷來的記錄，都不盡然，道宣《大唐內典錄》所說比較好。應該是：

「鞞婆沙論十四卷，僧伽跋澄初譯，僧伽提婆重譯改定」。

《鞞婆沙論》，本不只此十四卷的，據道安〈序〉(大正五五．七三下)說：

「經本甚多，其人忘失，唯四十事。……其後二處，是忘失之遺者，令第而次之」。

所以，對於十四卷的《鞞婆沙論》，一向看作單譯，其實是《大毘婆沙論》的部分譯出，只是簡略些，今對比如下：

鞞婆沙論

大毘婆沙論

序阿毘曇（卷一）

卷一

小品章義（卷一——三）

卷四六——五〇

大品章義（卷四——一三）

卷七一——八六．一〇四——一〇六

中陰章義（卷一四）

卷六九——七〇

四生章義（卷一四）

二、《阿毘曇毘婆沙論》，從晉安帝乙丑到丁卯年（西元四二五——四二七），道泰與浮陀跋摩（Buddhavarman）在涼州譯出，共一百卷。那時，涼國新敗，涼土動亂，論文散失了四十卷。現存六十卷，僅為八犍度中前三犍度的廣說。這如參預當時法會的，道樫所作的〈毘婆沙序〉所說。

第二項 編集的時代與地點

《大毘婆沙論》的集成，為北方佛教的大事，傳說為第三結集。據唐玄奘的傳說，《大毘婆沙論》的編集，與迦膩色迦王（Kani□ka）有關，如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八六中——八八七上)說：

「健馱邏國迦膩色迦王，以如來涅槃之後，第四百年，應期撫運。……王乃宣令遠近，召集聖哲。……結集三藏，欲作毘婆沙論。……迦膩色迦王，遂以赤銅為鍱，鏤寫論文」。

同《記》卷二(大正五一．八八二上)也說：

「迦膩色迦王與脇尊者，招集五百賢聖，於迦溼彌羅國作毘婆沙」。

玄奘雖說「結集三藏」，然依《西域記》，只是解釋三藏，著重於《毘婆沙論》的撰作。西藏也有迦膩色迦王結集三藏的傳說，但認為這是結集三藏，並非造釋論。西藏沒有《大毘婆沙論》的傳譯，對《大毘婆沙論》的編集，傳有晚期的種種傳說，流於想像，沒有可信的價值。在我國，一向依據玄奘的傳說，但經近學者的研究，已不能予以信任。今再為申論：

護持佛法的迦膩色迦大王，古來傳述他的事跡，都沒有說到集眾結集三藏，或作《毘婆沙》。如鳩摩羅什（Kumārajīva）（西元四一〇頃譯）《大莊嚴經論》的「真檀迦膩吒」，或「栴檀罽尼吒」；道安（西元三八四作）〈僧伽羅刹經序〉的「甄陀罽貳王」；《高僧法顯傳》（西元四一六作）的「罽膩伽王」；吉迦夜（Ki□kārya）（西元四六〇頃譯）《雜寶藏經》與《付法藏因緣傳》的「旃檀罽膩吒王」；《洛陽伽藍記》（西元六世紀作）的「迦尼色迦王」。而古來說到《毘婆沙論》的，卻都沒有提到「迦尼色迦王」。如鳩摩羅什譯的《大智度論》；道安（西元三八三作）的〈鞞婆沙序〉；

道樋（西元四三〇頃作）的〈毘婆沙經序〉。到真諦（Paramârtha）（西元五四六——五六九）的《婆藪槃豆法師傳》，才說到與馬鳴（Aśvagho□a）同時的國王，但還沒有說到國王的名字。這些古代的傳記，雖說古記簡略，但古代傳記一律如此，那對於玄奘的晚期（西元七世紀）傳說，就不能不特別注意了。而且，《大毘婆沙論》卷一一四(大正二七．五九三上)，說到：

「昔健陀羅國迦膩色迦王」。

《毘婆沙論》編集的時代，據此論文的自身證明，迦膩色迦已是過去的國王了。以我的研究，各式各樣的第三結集，都是沒有事實的；都是部派的私集，不過攀附名王，自高地位而已。迦膩色迦王的深信佛法，是無可懷疑的；他確是信奉說一切有部的。由於迦膩色迦王的信奉，說一切有部得到有利的條件，促成阿毘達磨的高度隆盛，引起《毘婆沙論》的編集，這是可以想像得到的。迦膩色迦王以後，編集《大毘婆沙論》，而傳說為與迦膩色迦王有關，甚至說迦膩色迦王發起結集三藏，也不外乎攀附名王，以抬高自己的地位而已。

《大毘婆沙論》的編集，到底在什麼時代呢？古代的傳說有四：一、道樋〈毘婆沙經序〉作佛滅「六百餘載」。二、真諦《婆藪槃豆法師傳》作「佛滅度後五百年中」。三、嘉祥《三論玄義》作「六百年間」。四、《大唐西域記》作四百年，如上引述。《大毘婆沙論》末，玄奘所作「迴向頌」（大正二七．一〇〇四上）也說：

「佛涅槃後四百年，迦膩色迦王贍部，召集五百應真士，迦溼彌羅釋三藏。其中對法毘婆沙，具獲本文今譯訖」。

雖有這些傳說，由於佛滅紀年的傳說不一，所以也難以論定。考迦膩色迦王的年代，學者間異說極多。然依中國史書，這必是丘就卻（Kujūla Kadphises Ⅰ）、閻膏珍（Wīma Kadphises Ⅱ）以後的大王。丘就卻與閻膏珍，一般論為自西元三四十年到百年頃。迦膩色迦王約於西元二世紀初在位；《大毘婆沙論》的編集，必在迦膩色迦王以後。龍樹（Nāgārjuna）的

《大智度論》，多處說到《毘婆沙論》；龍樹為西元二、三世紀人。《大毘婆沙論》的編集，在迦膩色迦王以後，龍樹以前，所以或推定為西元二世紀中——一五〇年前後，大體可信。這樣，依阿育王（Aśoka）出佛滅百餘年說來推算，《大毘婆沙論》的集成，應為佛滅六百年中，與《三論玄義》的傳說相近。

《毘婆沙論》編集的地點，舊傳為「罽賓」、「北天竺」，《大唐西域記》卷三(大正五一．八八六下)也說是迦溼彌羅（Kaśmīra）：

「眾會之心，屬意此（迦溼彌羅）國。此國四周山圍，藥叉守衛。……建立伽藍，結集三藏」。

玄奘於七世紀初，親身巡訪，確認迦溼彌羅為編集處。然相隔僅四百餘年，到底在那一寺編集，竟無法確指。如確為傳說那樣的名王護法，千眾共集，就不免可疑了！然依論文來看，編集於迦溼彌羅，是確乎可信的。理由為：一、論中引述迦溼彌羅國的傳說特別多，這已為近代學者所列舉。二、唐譯《大毘婆沙論》，每說「此迦溼彌羅國」。雖涼譯殘缺，不能一一勘對，然如唐譯所說：「昔有牝象，名曰摩荼，從外載佛馱都，來入迦溼彌羅國」。涼譯也說：「來入罽賓國」。從外方「來入」，這是合於迦溼彌羅編集者的觀點。三、論中如以迦溼彌羅論師，與健馱羅（Gandhāra）師、西方師等對論，總是以迦溼彌羅師義為正義的。四、採用迦溼彌羅的誦本，如《大毘婆沙論》卷一八(大正二七．九一中——下)說：

「品類足說：九十八隨眠中，三十三是遍行，六十五非遍行。……西方尊者所誦本言：九十八隨眠中，二十七是遍行，六十五非遍行，六應分別。……何故迦溼彌羅國諸師不作此誦？……又此國誦：三十三是遍行，六十五非遍行」。

涼譯《毘婆沙論》卷一一(大正二八．七五下)所說也相同：

「波伽羅那作如是說：……三十三一切遍，六十五非一切遍。……西方沙門，此文作如是說：……罽賓沙門何以不作此說」？

涼譯雖不稱罽賓為此國，但《毘婆沙論》所引的《品類論》，確是迦溼彌羅的誦本。此外，如古代共傳為「北天竺」，「罽賓」，「迦溼彌羅」；而世親（Vasubandhu）《俱舍論》卷二九(大正二九．一五二中)，說得更為明確：

「迦溼彌羅議理成，我今依彼釋對法」。

《大毘婆沙論》的正義，屬於迦溼彌羅論師；論書編集於迦溼彌羅，當然可信。至於玄奘不能指實在那一寺院，那是由於《大毘婆沙論》的編集，出於少數學者，並不如傳說那樣的結集盛會。

第三項 編集的因緣

《發智論》的釋論——《毘婆沙論》的大部編集，不是容易成辦的。到底為了什麼，有大部編集的必要？對於這，木村泰賢氏曾就論文自身，而作有良好的解說，可以參考。

《大毘婆沙論》的編集因緣，可說是：說一切有部在北方不斷發揚；經迦膩色迦王（Kani□ka）的護持，促成北方佛教大開展所引起。北方佛教的大開展，說一切有部隆盛了，思想的自由發展也加速了。在這種情勢下，無論對內對外，都有設法維持其優越地位的必要。這一任務，由重傳承，深究實相而帶保守性的阿毘達磨論師出來承擔。這就是以《發智論》為本，評論百家，歸宗於一的《大毘婆沙論》。

試分別來說：在編集的因緣中，主要的，自為對於論文的分別解說。毘婆沙，就是「廣解」的意思。《發智論》，為說一切有部的多數學者——論師們，看作「佛說」，尊為解說佛法的準量。但論文重於種種論門的分別，讀者如不明「章義」，不明定義，及法與法間的關係定律，實在是難以讀通的。所以《發智論》問世以來，早就有了注釋書。阿毘達磨論義的不斷發揚，到那時候，有更綜合更詳備解說的必要。論文深密，是需要分別解說的。以此為造論因緣，如《大智度論》卷二(大正二五．七〇上)說：

「發智經八犍度，初品是世間第一法。後諸弟子等，為後人不能盡解八犍度故，作鞞婆沙」。

其次，《大毘婆沙論》編集前夕，阿毘達磨論師間，已經是異義紛紜。一、在傳誦中，《發智論》的誦本，多有不同。如「繫念眉間」，有六本不同；「相續智見」，有五本不同。誦本不同，解說也就別異了。又如「正性離生」，或作「正性決定」；妙音（Gho□a）與世友（Vasumitra），就所取不同。這種誦本不同，是需要論定或貫通的。二、《發智論》問世以來，阿毘達磨論風，急劇的興盛起來，異義也就多起來。舊有的《施設論》等，固然有所增補；而世友、妙音、法救（Dharmatrāta），及一切阿毘達磨論者，都時有不同的見解。這與他們對《發智論》的態度，及個性與思想方法不同有關。在不同的論義中，或是與《發智論》不同的，如《發智論》說有情「分位緣起」，《品類論》說「一切有為緣起」，《識身論》說「相續緣起」，寂授（Śarmadatta）說「一心緣起」。或是《發智論》本沒有說明，由後人推論而起的異解，如說一切有，而四大論師對一切有的解說不同。此外如釋義不同，出體不同，「因論生論」而論斷不同；從《大毘婆沙論》看來，真可說異義無邊。在異義異說中，健陀羅（Gandhāra）為主的，西方阿毘達磨論師，也就是北方佛教重鎮，古稱「罽賓」的論師們，每與迦溼彌羅（Kaśmīra）論師不合。尤其是說一切有部中的持經師，本著「以經簡論」的態度，逐漸形成譬喻師一大流，與阿毘達磨宗義，越離越遠。這些，如為學者所重的論典與論師，應該抉擇、會通。一般論師的異義，應明確的給予評破。在說一切有部阿毘達磨論師看來，這對於保持說一切有部（其實是論師）宗義，是有迫切需要的。道樾的〈毘婆沙經序〉(大正五五．七四上)，就說到了這一點：

「前勝迦旃延，撰阿毘曇以拯頹運。而後進之賢，尋其宗致，儒墨競構，是非紛然。故乃澄神玄觀，搜簡法相，造毘婆沙，抑正眾說」。

還有，與上座部對立的，是大眾部。同屬上座系，而立義與說一切有對立的，是分別說部；法藏、飲光、化地（銅鍱部在南方，所以《毘婆沙論》中沒有說到），都屬於這一系，本論每稱為之「分別論者」。「分別論者」的立義，每與說一切有部阿毘達磨論義不合。針對這些異部，破他顯自，未必是編集《大毘婆沙論》的主因，但也是因緣之一。《大唐西域記》卷三(大

正五一．八八六中)，就有這樣的傳說：

「如來去世，歲月逾邈。弟子部執，師資異論，各據聞見，共為矛盾」。

那時，大乘佛教在北方，佛滅「後五百歲」（五百年後），到了非常隆盛的時代。說一切有部中，如脇（Pārśva）、馬鳴（Aśvagho□a）等，都是大乘的同情者。大乘有大乘經，同情大乘者，也就摘取大乘經義，讚頌如來的功德。毘婆沙論師，對這些讚頌，採取了批評而會通的態度，不認為是了義的，如《大毘婆沙論》卷七九(大正二七．四一〇中)說：

「不必須通，非三藏故。諸讚佛頌，言多過實」。

菩薩本生談，可說是大乘法的濫觴，《大毘婆沙論》也採取了批評而會通的態度，如《論》卷一八三(大正二七．九一六中)說：

「然燈佛本事，當云何通？答：此不必須通。所以者何？非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說，諸傳所說，或然不然」。

當時的大乘佛法，非常流行。在這種環境中，對佛與菩薩的功德，論師們自應通過自宗的理論，而加以說明。所以，《發智論》本沒有重視這些論題，僅在〈見蘊〉中，說到「齊何名菩薩」；「世尊依不動寂靜定而般涅槃」。但在《大毘婆沙論》中，就說到了：

佛之心力（力無畏等功德）————————卷三〇——三一

菩薩六根猛利————————————卷一三

菩薩眼見————————————卷一五〇

菩薩修行階位————————————卷一七六——一七七

《大毘婆沙論》的編集者，顯然存有抗拒大乘佛陀觀的意念，而堅主人間的佛陀，人間（天上）的菩薩觀。然由於對佛及菩薩功德的推重，仍不免有攝取大乘法以莊嚴自宗的嫌疑。《大智度論》卷二六(大正二五．二五五下——二五六上)，曾指摘此事：

「汝所信八十種好，而三藏中無」。

「如是十八不共法，非三藏中說，亦諸餘經所不說。……皆於摩訶衍十八不共法中取已作論議」。

總之，由於北方佛教的大隆盛，引起了摩訶衍與聲聞，分別說與說一切有，持經譬喻師與阿毘達磨論師，西方論師與迦溼彌羅論師間發展諍競。說一切有部中，重傳承而富有保守的，迦溼彌羅論師們，起來為《發智論》造《毘婆沙》，對於傾向譬喻師的西方論師，傾向分別說系的譬喻師，傾向大乘的分別說者，嚴厲的評破這違反自宗的一切。不顧大乘佛教時代的到來，而在山國中，為專宗聲聞藏的阿毘達磨而努力！

第四項 編集者與編集概況

說到《大毘婆沙論》的編集，應先論到第三結集。第三結集，向來是無此傳說的。一直到玄奘歸國，出《大唐西域記》（西元六四六成書），才傳說迦膩色迦王（Kani□ka）集眾結集三藏。但敘述的，只是三藏的解釋，主要為《大毘婆沙論》的撰集。《タ－ラナ－タ印度佛教史》，以為第三結集是一回事，編集毘婆沙又是一回事。第三結集的實際意義，姑且不論，現在就《大毘婆沙論》的編集，進行論究。

《大毘婆沙論》的編集者，所有不同的傳說，列舉如下：

A《大智度論》卷二：（迦旃延後）「諸弟子」。

B道安〈鞞婆沙序〉：「三羅漢」。

C道樫〈毘婆沙經序〉：「五百應真」。

D真諦《婆藪槃豆法師傳》：「五百阿羅漢及五百菩薩」，迦旃延子主持，馬鳴潤文。

E嘉祥《三論玄義》：「五百羅漢」。

F《大唐西域記》卷二、三：「五百賢聖」；脇尊者發起，世友為上座。

在這些傳說中，「五百阿羅漢」或「五百賢聖」，是較一般的傳說。然「五百阿羅漢」，是罽賓（Kaśmīra）傳說的成語，如《阿育王傳》卷五(大正五〇．一一六下)〈摩田提因緣〉說：

「摩田提即時現身滿罽賓國。……有五百羅漢。……必常有五百不滅」。

又如《大毘婆沙論》卷四四(大正二七．二三〇上)說：

「昔此迦溼彌羅國中，……寺有五百大阿羅漢」。

「罽賓五百羅漢」，是傳說中的成語，形容人數不少。《大唐西域記》等看作實數，模擬王舍城（Rājagaha）的「五百結集」，那就不免誤會了！

《大唐西域記》說：世友（Vasumitra）菩薩為上座。《婆藪槃豆法師傳》說：五百菩薩參預編集。如約《大毘婆沙論》所引的論師來說，確有被稱為菩薩的。如說「五百羅漢」以外，別有菩薩眾，而且參與編集審查的工作，那是不可能的。因為《大毘婆沙論》，充分表現了堅執的，屬於聲聞的，對當時的大乘佛法，存有抗拒意圖的。

《婆藪槃豆法師傳》說：《發智論》與《大毘婆沙論》，都由迦旃延子（kātyāyanīputra）主持而撰集，這無疑為錯誤的。至於說《大毘婆沙論》，由馬鳴（Aśvagho□a）潤文，也不足採信，馬鳴是出生於《大毘婆沙論》編集以前的。《大唐西域記》說世友為上座，而《大毘婆沙論》，說到世友等四大論師，因而有「四大評家」的傳說。其實，四大論師，脇（Pārśva），馬鳴，都不可能參與《大毘婆沙論》的編集，下文當一一的分別論究。

那麼，誰是《大毘婆沙論》的編集者呢？《大智度論》說：「後諸弟子」，雖說得簡略，卻最為切合實際。這是迦旃延尼子的後學者——發智學者，而且是迦溼彌羅的發智學者。

道安曾提到《毘婆沙論》的撰述者，如〈鞞婆沙序〉(大正五五．七三中)說：

「有三阿羅漢：一名尸陀槃尼，二名達悉，三名鞞羅尼。撰毘婆沙，廣引聖證，言輒據古，釋阿毘曇焉。其所引據，皆是大士真人，佛印印者也。達悉迷而近煩，鞞羅要而近略，尸陀最折中焉。其在身毒，登無畏座，僧中唱言，何莫由斯道也」！

這是西元四世紀中，道安從罽賓阿毘達磨論師得來的消息。那時，離《大毘婆沙論》的編集，還不過二百年，比起晚期的傳說，可信的成分，當然高得多。三阿羅漢的名字與事跡，都是不熟悉的。惟有鞞羅（尼）（Vīla），可能就是《薩婆多部記》中，「舊記」所傳的韋羅。韋羅記錄在脇、富樓那（Pūr□a）、馬鳴之間，與《大毘婆沙論》編集的時代相近。《付法藏因緣傳》作比羅，傳說為馬鳴後人，時代也相合。傳說比羅「造無我論，足一百偈」；其他的事跡不詳。然道安所傳的三阿羅漢，並非三人合編，而顯然是略本與廣本——初編本與增訂本。所以對《大毘婆沙論》編集者的論定，應注意到編集的情形。

《大毘婆沙論》編集以前，《發智論》早有了不同的解釋。如世友、妙音（Gho□a），對《發智論》有所解釋，在《大毘婆沙論》中，是有明文可證的。在《發智論》的解釋中，應有專釋「章義」的作品。《發智論》的體裁，先標章，次開門分別。所標的章，大都是沒有解說的。如不先理解章義，就無法了解諸門分別。所以在《發智論》的研究中，必先有章義。如晉譯《鞞婆沙》，就是《發智論》的章義。雖然這是從《大毘婆沙論》集出來的，但章義的單行，應由於先有章義，後有廣釋的緣故。對勘涼譯與唐譯，章義的先後每不合。這因為章義可以單行，移前移後，並無多大問題。涼唐二譯的先後不同，擇要錄出如下：

唐譯本		涼譯本
「五趣」——〈定蘊〉（卷一七二）……〈雜揵度〉（卷七）		
「四律儀」——〈業蘊〉（卷一一九）……〈雜揵度〉（卷一〇）		
「得」——〈定蘊〉（卷一五八）……〈雜揵度〉（卷一七）		
「轉法輪」——〈定蘊〉（卷一八二～一八三）……〈雜揵度〉（卷二一）		

「四聖種」———〈定蘊〉（卷一四二～一四三）……〈雜揵度〉（卷二二）

「滅定」————〈根蘊〉（卷一五二～一五三）……〈使揵度〉（卷四四～四五）

「八智」————〈智蘊〉（卷一〇五～一〇六）……〈使揵度〉（卷四五）

「三三摩地」——〈智蘊〉（卷一〇四～一〇五）……〈使揵度〉（卷四五～四六）

「三重三摩地」—〈智蘊〉（卷一〇五）……〈使揵度〉（卷四六）

在《尊婆須蜜菩薩所集論》中，也可以證明有章義的存在，如：

1.「世間八法，攝幾陰幾持幾入？如章所說」。

2.「復次，章義，作實諦相……」。

3.「或作是說：……彼非智章（所說）。……如彼智章」。

這三則，1.、見於《大毘婆沙論》「世間八法章」的第一說。2.、見於《大毘婆沙論》「四諦章」的大德法救（Dharmatrāta）說。3.、《大毘婆沙論》沒有。所說的「智章」，應就是《發智論》的章義。關於章義，更可從《大毘婆沙論》，得明確的線索，如說：

「如是等章，及解章義，先領會已，次應廣釋」。

每品開端，都有這同樣的文句。這是說，先要對每一章的章義，有所領會，才能進一步的廣釋論文。這是理解《發智論》的應有次第，也是古代解說《發智論》的先後歷程。

《發智論》先有了各家的章義與文句；逐漸嚴密，異說也逐漸增多。到了有統一與論定的必要時，綜合不同的章義與文句，加以組織、抉擇、貫通，給以嚴密的論定，成為《大毘婆沙論》。古代的傳說，曾暗示了這種情形，如道安的〈鞞婆沙序〉(大正五五．七三中)說：

「撰鞞婆沙，廣引聖證，言必據古，釋阿毘曇焉。其所引據，皆是大士真人，佛印印者也」！

又道樾的〈毘婆沙論序〉(大正五五．七四上)說：

「後進之賢，尋其（指發智論）宗致，儒墨競搆，是非紛然。故乃澄神玄觀，搜簡法相，造毘婆沙，抑正眾說。或即其殊辯，或標之銓評」。

所以，《大毘婆沙論》所引的論師說，是編集者所要抉擇、評破、取捨的，而不是《大毘婆沙論》的編集者。編集者，道安從僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）、僧伽提婆（Sa□ghadeva）等罽賓學者得來的消息，當時的《毘婆沙論》，共有三本。但不是完全不同的別本，而是略本與廣本，也可說是初編本與修訂本。不妨說，鞞羅尼初編，尸陀槃尼（Śītapā□ī）增訂，達悉再增補，成為略中廣的三本。所以，《大毘婆沙論》，不是創作，而是集成。綜集而整編者，增訂者，對一切論義，參加自己的見解，而作成定論，這就是「作義者說」或「評曰」。「於此義中復有分別」——這樣的文句，唐譯本是很多的；涼譯作「作義者說」。「作義者」，就是編集《大毘婆沙論》者。對於列舉的古傳今說，或者不加評論，或加評破，或者說：「如是義者」；「應作是說」，「評曰」，那就是編集者的抉擇與論定了。《大毘婆沙論》的編集，依道安所得的當時傳說，是鞞羅等論師。所引證的古說，都是「大士真人」，所以《大毘婆沙論》是先後諸賢聖的集錄，泛稱為「五百羅漢造」，也沒有什麼不可，不過不是同時罷了。

《大毘婆沙論》集成以後，又不止一次的經過改編，增補，修正。比對現存的譯本，到處可見。如〈雜蘊．世第一法納息〉，《發智論》初(大正二六．九一八上)這樣說：

「云何世第一法？答：若心心所為等無間入正性離生，是謂世第一法」。

「有作是說：若五根為等無間入正性離生，是謂世第一法」。

本論分為二節，釋論的涼譯，也分為兩段：一、先引文，次解說。二、先引文，次解「有作是說」為：1.舊阿毘曇人，2.犢子部，3.持誦修多羅（經）者，列舉曇無多羅（法救），佛陀提婆（覺天 Buddhadeva）。這可見

法救與覺天，都是持經師。唐譯是：先總列二文，次解「有作是說」為：1.舊阿毘達磨論師，2.經部說，3.犢子部說，4.法救與覺天說。唐譯本有了重大的改編，將法救與覺天，與持經師分開。但考究起來，法救與覺天，確是說一切有部中的經師，所以涼譯是對的。唐譯的所以改編，大抵由於晚期的說一切有部與經部分化；而《大毘婆沙論》曾說法救與覺天，是說一切有部的四大論師之一。不知在《大毘婆沙論》編集時，持經師還是說一切有部的一派呢！這是改編的實例。

妙音說：色界六地，對於欲界煩惱，能作二種對治。唐譯卷三加以評破，涼譯卻沒有評文。考唐譯卷八〇，又引到此義，也沒有評破。這可見起初是沒有評破的；唐譯卷三的評正，是後人所增補。又如《發智論》但說「世第一法」、「頂」、「暖」；論義發展到「煖」、「頂」、「忍」、「世第一法」——「四種順決擇分」，對此就應加解說。涼、唐二譯，都以「經中不顯了說」為理由，而明《發智論》的沒有明顯說到忍。但唐譯卷六說：「尊者七門分別世第一法，頂唯二門，忍之與暖，但說自性」。這段文是涼譯所沒有的，與前文乖反；尊者何曾說過「忍」的自性呢？這都是增補的例子。

修改的例子更多，如說眼界彼同分，涼譯《毘婆沙論》卷三八(大正二八．二八〇上)這樣說：

「外國法師作如是說：彼分眼有四種。……罽賓沙門說：彼分眼有五種」。

唐譯《大毘婆沙論》卷七一(大正二七．三六八上——中)卻這樣說：

「彼同分者，此諸師說有四種。……外國諸師說有五種。……舊外國師同此國說，舊此國師同外國說」。

據此可見，涼譯是舊義，而唐譯是依後代論師的演變，而加以修正。《大毘婆沙論》編集以後，又多經改組、增補、修訂。所以道安傳說，有三羅漢的略中廣三本。大抵晉譯為中本（從中本集出），涼譯為廣本；唐譯是增廣更多了！鞞羅編集的略本，也許就是初編本吧！

第五項 論義略說

《大毘婆沙論》的廣大文義，這裡不能廣說，但想說到的是：

一、在《大毘婆沙論》中，每一法門，大抵可略出而自成章義。凡解說《發智論》的法門分別，先有「略毘婆沙」，是揭示法門分別的要則。對法門分別來說，是極重要的，便於記憶的。但《大毘婆沙論》，不只是《發智》的釋論，是擴大了阿毘達磨的內容。如推論到與論題有關的，或並無多大關係的新問題，照樣的廣引各家，給予評正，這名為「因論生論」。如解說「世第一法」、「暖」、「頂」，就附論「順決擇分」、「順解脫分」。解說佛的「身力」，就論到「心力」——「十力」、「四無所畏」、「五聖智三昧」等。解說「聲非異熟」，就論到「大士梵音」。解說「諸見」，就引經而明「六十二見」。又有推演的，如《發智論》以十門分別四十二章，毘婆沙師就以種種門通前四十二章。這些因便附論的部分，在《大毘婆沙論》中，在二十卷以上。所以《大毘婆沙論》的編集，可說是阿毘達磨論義的大集成。

二、《大毘婆沙論》義，被稱為迦溼彌羅（Kaśmīra）毘婆沙師義。其實，這是從《發智》到《毘婆沙》——三百年間，經諸大論師的長期論究的成果。這是根據《發智論》的，《發智論》的思想，到這才充分確切的闡明出來；內容已不限於《發智論》所說，而有了新的充實。迦溼彌羅論師為論定者，但所有論義，為說一切有部諸大論師累積的業績，並非全為迦溼彌羅論師的創見。這點，是應該首先認定的。論中引證的有名的論師，下面當分別敘說。《大毘婆沙論》——說一切有部論義，這裡作幾點說明。

1.「自性」：自性，是一極重要的術語。對於法的解說，《大毘婆沙論》有「自性門」，說明某法的體性是什麼，這就是「出體」。自性以外，還有「本性」等，如《論》卷一(大正二七．四上)說：

「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。

說一切有部論師，對世間、身心一切現象，了解為複雜的綜合體；分析複合體而發見內在單一性的本質，就是自性。這就是實有與假有，如《論》卷九(大正二七．四二上)說：

「然諸有者，有說二種：一實物有，謂蘊界等。二施設有，謂男女等」。

實物有，是「一切法各住自性」的，也就是上面說的：「自性……本性」。施設有，是複合的假有。對存在的一切而析為二類，為說一切有部的根本見地。這也就是世俗與勝義的差別，例如《論》卷一三三(大正二七．六八九上)說：

「地云何？答：顯形色，此是世俗想施設地。……地界云何？答：堅性觸，此是勝義能造地體」。

常識中的地，是和合有，是世俗假想施設而非真實的。佛說的地界——地大，那是勝義有，也就是有實自性的。從複合的總聚，而探得一一法的自性，如上所引，也稱為「分」。「分」是不可再分析的；如可以分析為多分，那就是「有分」而不是「分」了。單一性的實法，也稱為「我」，如《論》卷九(大正二七．四一上)說：

「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故」。

「我」是「自在」義；一切法自性，是「自有」、「自成」的，永恆存在的，所以《論》卷二一(大正二七．一〇五下)說：

「諸法實體，恒無轉變，非因果故」。

總之，自性是一切法不可再分析的實體，可說是「其小無內」的，無限差別而難以數量的，法性恆住如如不變的。

2.「極微」：法自性，可分為「色」、「心」、「心所」、「心不相應行」、「無為」——五類。說到色法，分為能造的四大，所造的眼等五根，色等五境，及無表色——十一種，這是《發智論》以來的定說。這些色法（除無表色），常識所得的，都是眾多積集的和合色；分析推究到不可再分析時，名為「極微」，如《論》卷一三六(大正二七．七〇二上)說：

「極微是最細色，不可斷截破壞貫穿，不可取捨乘履搏掣；非長非短，非方非圓，非正不正，非高非下；無有細分，不可分析；不可覩見，不可聽聞，不可嗅嘗，不可摩觸：故說極微是最細色。此七極微，成一微塵，是眼、

眼識所取色中最微細者」。

最細的極微色，是不可析、不可入的色自性，近於古代的原子說。極微是一般眼所不能見，……身所不能觸的，也就是感官所不能經驗到的。不可再分析，不能說方說圓，因為不這樣，可以再分析，就不是極微了。但不可說有質礙，而在實際上，極微是不能單獨而住，不離質礙的。不可說有方圓，而實不離方分，所以極微的積集，是中間一微，六方六微。這樣的七微和合，成為肉眼所見的最細色。色的極微，分能造的四大極微，所造的眼等極微。所造色極微有十，能造四大也有十。四大極微是互不相離的；四大極微與造色極微，和合而住，成為內而根身，外而器界的一切色。

3.「心與心所」：眾生的內心活動，是複合而融和的活動，所以稱為「心聚」。簡要的說，心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的。關於「心」，或稱為「意」，或稱為「識」；論師們雖有不同的解說，大致以「體性無別，約義有異」為正義，不外乎六識。「心所」方面，經論師的多方論究，到《大毘婆沙論》，組為七類，如《論》卷四二(大正二七．二二〇上——下)說：

A「大地法」（十）：受．想．思．觸．欲．作意．勝解．念．三摩地（定）．慧．

B「大煩惱地法」（十）：不信．懈怠．放逸．掉舉．無明．忘念．不正知．心亂．非理作意．邪勝解．

C「小煩惱地法」（十）：忿．恨．覆．惱．諂．誑．憍．慳．嫉．害．

D「大善地法」（十）：信．精進．慚．愧．無貪．無瞋．輕安．捨．不放逸．不害．

E「大不善地法」（五）：無明．惛沈．掉舉．無慚．無愧．

F「大有覆無記地法」（三）：無明．惛沉．掉舉．

G「大無覆無記地法」（十）：受．想．思．觸．欲．作意．勝解．念．三摩地．慧．

七類分別，有些是重複的，有些心所又沒有列入，如貪、瞋、慢、疑、見、惡作、睡眠等。這一分類，或者覺得未臻完善。但在古代論師，也許並未意識到一切心所法的完備分類，而另有重點。這可以是分類發展的三過程。一、「十大地法」，是《發智論》所說的。這是遍一切心——一切地，一切識，一切性的；只要是心法生起，十法是一定相應的。這是首先被論師注意到的。二、關於煩惱法：「大煩惱地法」，是「一切染汙心俱起」的；「小煩惱地法」，是經論早已集為一類，「若一起時必無第二」的。分煩惱為定遍與定不遍的二類。三、再從四性而分別定遍的：「大善地法」，是「唯在一切善心中可得」的。「大不善地法」，是「一切不善心中可得」的。「大有覆無記地法」，是「一切有覆無記心中可得」的。「大無覆無記地法」，是「一切無覆無記心中可得」的。心所法的相應與不相應，是極複雜的；上面七類心所法的分別，除小煩惱地而外，著重於定遍的，所以名為「大」。

4.「剎那與虛空」：說一切有部，並不以時間為另一實法，而認為就是有為法的活動。有為法是有生滅的：生滅的一剎那，是現在；未生是未來；已滅名過去。離開有為法的生滅，是無所謂時間的。所以《論》卷七六(大正二七．三九三下)說：

「三世以何為自性？答：以一切有為為自性。……世是何義？答：行義是世義」。

「世」就是時間。從多法的前後相續說：從過去到現在，從現在到未來。依「行」（有為法的別名）而施設為時、日、月、年、小劫、中劫、大劫。若從一一法的生滅說，三世是從未來到現在、現在到過去的。一一法的即生即滅，只是一「剎那」，剎那是最短的時間。如《論》卷一三六(大正二七．七〇一上)說：

「時之極少，謂一剎那」。

又如《論》卷三九(大正二七．二〇一下)說：

「諸剎那量，最極微細，唯佛能知」。

「剎那」是時間點，就是有為法，剎那以外是沒有時間可說的。「極微」是物質點，佔有空間而不是空間。有空間意義的，在說一切有部中，有「空界」與「虛空」。如《論》卷七五(大正二七．三八八中)說：

「云何空界？謂隣礙色。礙謂積聚，即牆壁等。有色近此，名隣礙色。如牆壁間空，……往來處空，指間等空」。

「空界」，是物質與物質間的間隙形態。有些學派，以為這是眼所見的、身體所觸覺的。說一切有部論師，以為「空界」色是「眼雖見而不明了」，普遍存在於一切（色）處。這是說，那裡有物質，那裡就有「空界」。至於「虛空」，如《論》卷七五(大正二七．三八八中——下)說：

「虛空非色……無見……無對……無漏……無為。……若無虛空，一切有物應無容處。……若無虛空，應一切處皆有障礙」。

「色」是質礙的，有往來聚散的。色的「極微」，雖說是無質礙的，但還是積集而成為六方（立體）的。色的「空界」，是鄰近質礙而顯現的色。比起極微來，質礙——色的特性，更為微乎其微。「虛空」無為，只是無障礙相，是不生不滅的無為法，是不受色的集散起滅而有任何影響的。這是從「空界」色，進一步論究無障礙的絕對空間與近代的「以太」說相近。在物質的波動、放射、運行中，不能測知因以太而有的任何影響，所以有的否認以太的存在。但依說一切有部說，「虛空」是不與物質為礙的絕對空間，不屬於物質，而為物質存在活動的依處。由「虛空」而「空界」，而「大種極微」，而「所造色」，而「心心所」的展轉因果，《大毘婆沙論》卷七五(大正二七．三八九上)，曾有次第的敘述：

「虛空無為無有作用，然此能與種種空界作近增上緣。彼種種空界，能與種種大種作近增上緣。彼種種大種，能與有對造色作近增上緣。彼有對造色，能與心心所法作近增上緣」。

5.「三世因果」：三世有，是說一切有部的標幟。未生以前，已經有了；滅入過去，還是有的。過去與未來的有，雖有種種的教證與理證，而實成立於一項信念：有的不能成為沒有的；沒有的也不可能成為有。所以法性是

不增不減的，如《論》卷七六(大正二七．三九五下——三九六上)說：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恒有，無增無減；但依作用，說有說無」。

這是說：約法體恒有說，未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依作用說，可以說有說無。可以說有說無，也就可以說轉變，但這是不能依自體說的。如《論》卷三九(大正二七．二〇〇上——中)說：

「諸行自性，無有轉變」。

「有因緣故無轉變者，謂一切法各住自體……無有轉變。有因緣故有轉變者，謂有為法得勢（得力等）時生，失勢時滅……故有轉變」。

這可見有為法的生滅有無，約作用、功能而說；自體是恒住自性，如如不變的。說一切有部，稱此為「恒有」，與不生不滅的「常」住不同。常是超越三世的；恒是與「生」、「滅」俱，在因緣和合下，能剎那生滅，而流轉於三世的歷程。

現有的剎那存在，根有取境的作用，識有了別的作用，色有質礙的作用；而且都有引生同類法的作用。這些作用，在過去與未來，是沒有的。如未來的識，沒有了別的作用；色法也沒有質礙用。但說一切有部，每說「是彼類故」。或說：「彼亦是色，得色相故」。

因果，無論是同時的，異時的，都是成立於自他的作用，而不是自性，可說自性恒有而非因果的。如《論》卷二一(大正二七．一〇五下)說：

「我說諸因，以作用為果，非以實體為果。又說諸果以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恒無轉變，非因果故」。

因果，僅為自他間作用的別名。但審細的論究起來，因果要從二方面說。一、「不自待他」義，如《論》卷五五(大正二七．二八三中)說：

「諸有為法，自性羸劣，不得自在，依怙於他，無自作用，不隨己欲」。

一切有為法，是不能自主而起作用的，一定要依待於因緣。所以說「不得自在」、「不隨己欲」；「諸法作用，必假因緣」。乍看起來，一切唯是因緣所生起，近於法自性作用的否定論。但另有「自體作用差別」義，如《論》卷七三(大正二七．三七九上)說：

「云何建立十二處耶？答：以彼自性作用別故。謂十二處雖在一身，而十二種自性作用有差別故，非互相雜」。

有為法自性恒住，各各差別，作用也本就不同。如眼能見色，誠然要由於因緣和合，才能起見色的作用。但因緣只是助成，見色還是眼根自體所有的作用。這兩方面結合起來，就是：一切法待因緣而起作用，作用實為一一法體所有。說一切有部的論義，到達了作用從屬於自體，都是三世有的結論。所以因果相生，無論約自性說，約作用說，都不是從因緣而有新體用的產生。自體根本不屬於因果，作用也只是本有的發現。

6.「展轉論法」：因果是自他間的作用關係。作用是對他而非對自的，這是《發智論》以來的定義，如智「不知自性」，識「不了自性」。任何作用，都是能所關係，自體是不能說有能所的，如《論》卷九(大正二七．四三上)說：

「何緣自性不知自性？答：勿有因果，能作所作，能成所成，能引所引，能生所生，能屬所屬，能轉所轉，能相所相，能覺所覺，無差別過」。

「自性於自性，無益無損……諸法自性不觀自性，但於他性能作諸緣，是故自性不知自性」。

「世間現見，指端不自觸，刀刃不自割，瞳子不自見，壯士不自負，是故自性不知自性」。

《大毘婆沙論》，在說明能作因「除其自性」時，有與上文同樣的敘說。

這一說明，可能是對的；但說一切有部，以不相應行為實法，似乎不免感到了困擾。依論說，一切法的所以生起——從未來來現在；又剎那滅去——從現在入過去，當然是由於因緣。而不相應行的「生」與「滅」，與法俱起，對恆住自性的諸行，現起生與滅的形態，更有重要的作用。所以有為

法是生所生、滅所滅的。不相應行的「生」與「滅」，也是實法，恆住自性，與法俱起時，又是誰所生，誰所滅呢？說一切有部論義，是「生不自生」，「滅不自滅」的，所以推論為「生復有生」，有稱為「生生」的能生於「生」，「滅滅」能滅於「滅」。這樣，問題又來了，「生生」與「滅滅」，又是誰所生所滅呢？論師採用了更互為因的論法：如「法」是「生」所生的，「生」是「生生」所生的，「生生」又為「生」所生，這才解免了無窮的過失，如《論》卷三九(大正二七．二〇〇下)說：

「諸行生時，九法俱起：一者法，二者生，三者生生，四者住，五者住住，六者異，七者異異，八者滅，九者滅滅。……由此道理，無無窮失」。

同樣的情形，也見於「得」的說明。凡法而攝屬有情的，由於「得」。得也是需要屬於有情而不失的，那就是「得得」。這如《論》卷一五八(大正二七．八〇一中)說：

「一剎那中但有三法：一彼法，二得，三得得。由得故成就彼法及得得，由得得故成就得。由更互相得，故非無窮」。

這是由於說一切有部，「自不觀自」，而引起的論法；這樣，法相是更繁複了！

7.「自相與共相」：自相與共相，為阿毘達磨論的基本論題。主要的定義，如《論》卷四二(大正二七．二一七上)說：

「分別一物相者，是分別自相。分別多物相者，是分別共相」。

「如種種物，近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾。如種種物，遠帝青寶，青黃等色，各別顯現，分別自相慧應知亦爾」。

自相與共相，本相對而安立，所以可因觀待而不同，如《論》卷七八(大正二七．四〇五中)說：

「然自共相，差別無邊。且地大種，亦名自相，亦名共相。名自相者，對三大種；名共相者，一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘四蘊；名共相者，謂色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘三諦。

名共相者，諸蘊皆有逼迫相故。思惟如是有逼迫相，即是思惟苦及非常空非我相」。

照這一意義來說，自相是不限於一物，而可通於一類的特性。阿毘達磨的自相與共相，本為對佛所說的法門，作一一體性的觀察，與不同的類觀察。然經長期的論究，說一切有部論師，以蘊處界，尤其是界為自相，所以說「此十八界，依相而立」；而以四諦的義相——無常、苦、空、無我；因、集、緣、生；滅、盡、妙、離；道、如、行、出：十六行相為共相。在習用中，幾乎就以十六行相為共相了。蘊處界，為佛說的分類法，依此而立自相，深入恆住自性的法體。四諦為佛說迷悟、染淨、世出世間的分類，依此四諦理而立共相；作四諦十六相觀，才能悟入而得解脫。說一切有部的自相與共相，還不失實用的立場。

三、《大毘婆沙論》的無邊論義，是值得研究的；研究也不限於一隅的。我想舉研究一例，來結束本章。

〈世第一法〉，是本論的初章。舊阿毘達磨師，持經師，與說一切有部的近支——犢子部，都是說「五根為性」。這顯明的分別了與大眾、分別說系的不同。大眾、分別說系，以為五根唯是無漏的、出世的；有部與犢子部，說世第一法五根為性，這當然通於有漏了。到了《發智論》，卻說「心心所法為性」，這為什麼呢？犢子部以為「唯是五根為性」，而《發智論》主，從融和綜合的觀點，知道心與心所是相應的，是營為同一事業的，所以不應如犢子部那樣說。到了《大毘婆沙論》，從三世有的，融和綜合的見地，推論得更深細。過去、未來的心心所法，是否世第一法？結論是：過去的是；未來法不成等無間緣，所以不是的。世第一法（心心所）的隨轉色，心不相應行（四相），是否世第一法？世第一法的「得」，是否世第一法？結論是：除「得」以外，其他的都是。這樣，世第一法到達了「五蘊為性」的毘婆沙師義。《大毘婆沙論》的五蘊為性，實本於《發智論》的思想原則發展而來。

《發智論》但說「世第一法」、「頂」、「煖」，並沒有說到忍。所以，《大毘婆沙論》卷五(大正二七．二三下——二四上)，「有餘師說」：

「若契經中顯了說者，尊者於此彰顯而說。忍於經中不顯了說，是故於此覆相說之」。

以「忍」為修行的位次，是契經所沒有明說的。事實上，《發智論》主也但說三法，並沒有加以綜合的條理。暖、頂、忍、世第一法的組成四加行，是經文所沒有，是論師所組成的。經中說暖，說頂，是否合於這樣的次第，也還有問題。這樣，犢子部立忍、名、相、世第一法為四加行，就不覺得稀奇了。進一步說，大眾部稱世第一法為性地，不是一剎那；不立四加行，還是古代素樸的教說呢！例如頂，有部列為四加行的第二位。有的解說為登峰造極，所以到達頂，就是入正位——入正性離生了。這些問題，從《發智論》、《毘婆沙》去研究，對部派思想的分流與發展，是很有意義的。

卷006

第六章 說一切有部的四大論師

第一節 大德法救

第一項 大德與大德法救

尊者法救（Dharmatrāta），為說一切有部的四大論師之一。在初期的說一切有部中，有極崇高的地位，其獨到的思想，對後起的經部譬喻師，給予最深遠的影響。

尊者的名字，在唐譯《大毘婆沙論》中，極不一致，如：

尊者法救

尊者達磨邏怛多

法救

大德法救

大德

唐譯的達磨邏怛多，就是法救的音譯（晉譯《鞞婆沙論》，譯為曇摩多羅。涼譯《毘婆沙論》，譯為達磨多羅）。唐譯所引，有「大德法救」說，有更多的「大德」說。大德就是大德法救的略稱，還是另有其人呢？在論究大德（尊者）法救的思想時，這是應先加以論定的。據涼譯《毘婆沙論》，凡唐譯所引的大德說，都譯為「尊者婆檀陀」，「尊者浮陀提婆」，或「尊者佛陀提婆」。「婆檀陀」，梵語 Bhadanta，義譯為大德，本為佛的尊稱。佛滅後，被移用為上座的尊稱，也可以譯為「尊者」。所以涼譯的婆檀陀，為大德的音譯；而尊者婆檀陀，是由於婆檀陀私名化（專指一人），而又加上通名的尊者了。但「尊者婆檀陀」，等於說「尊者大德」，「大德大德」，「尊者尊者」，似乎不大妥當。此外，涼譯大都譯為「浮陀提婆」或「佛陀提婆」。唐譯的「大德」，涼譯的譯主，是看作佛陀提婆（Buddhadeva）——覺天的略稱，可說毫無疑問。但從唐譯等看來，以大德為覺天，到底是難以贊同的。有許多地方，討論同一問題，唐譯是大德說與覺天說並列，決不能看作一人。而在涼譯，每大刀闊斧的將覺天說刪去，或改為「有說」，而將唐譯的大德說，譯為「尊者佛陀提婆」。我以為，《大毘婆沙論》的大德說，原文只是婆檀陀。而涼譯或作「尊者婆檀陀」，或作「尊者佛陀提婆」，都出於譯者——根據某種傳說而增譯的。

僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）的晉譯《鞞婆沙論》，與唐譯的大德說相當的，除了簡略而外，都譯為「尊者曇摩多羅」；僧伽跋澄確信大德為法救，與唐譯相同。晉譯有一特殊譯語，如《鞞婆沙論》卷一(大正二八．四一八上)說：

「尊者曇摩多羅說曰：諸尊，染污清淨、縛解、輪轉出要，謂之法也」。

在「尊者曇摩多羅說曰」下，晉譯每插入「諸尊」或「尊人」二字，這是對勘涼、唐二譯所沒有的。其實，「諸尊」或「尊人」，就是婆檀陀的對譯。晉譯依一般傳說，確信婆檀陀為曇摩多羅，所以譯為「尊者曇摩多羅」；而原文的婆檀陀，照舊保存下來，譯為「諸尊」或「尊人」，成為特殊的

譯語。依據這一特殊的譯語，使我們相信：「尊者曇摩多羅」，是譯者增譯的，原文只是婆檀陀而已。僧伽跋澄的另一譯典——《尊婆須蜜菩薩所集論》，有「尊曇摩多羅說」，及更多的「尊作是說」。尊作是說，等於大德作是說。論中最初引述「尊作是說」時，附注說(大正二八．七二三下)：

「尊曇摩多羅入三昧乃知」。

從此可知，僧伽跋澄是確信大德為尊者法救的。《雜阿毘曇心論》的譯者求那跋摩（Gu□avarman），對此也持有同樣的見解，如《論》卷九的「尊者說曰」下，附注說(大正二八．九四六中)：

「此（雜心論主）達摩多羅，以古昔達摩多羅為尊者」。

總之，婆檀陀——大德說，從晉譯，歷宋而至唐譯，都確信為尊者法救。比起涼譯的覺天說，更為可信。

「大德」是婆檀陀的義譯，也可以譯為「尊者」。《大毘婆沙論》中，別有「尊者」說四則。有的就是大德說，如《論》卷一三一(大正二七．六八〇下)說：

「尊者亦說：緣是諸師假立名號，體非實有」。

同樣的問題，《論》卷五五(大正二七．二八三上)，就作大德說：

「大德說曰：諸師隨想施設緣名，非實有性」。

但也有尊者說與大德說並列，似乎可以看作二人的，如《論》卷一九一(大正二七．九五四上)說：

「尊者說曰：阿羅漢最後心，……緣自身」。

「大德說曰：阿羅漢最後心，緣見聞覺知境」。

二說不同。然依論說，尊者是依「相續命終心說，非剎那最後心」。所以對這不同的異說，不妨看作同一人的不同解說，而實質上並無矛盾。

第二項 持經譬喻大師

大德法救（Dharmatrāta），是說一切有部的四大論師之一。他在說一切有部，演化為持經的譬喻師，宗論的阿毘達磨論師的過程中，是持經譬喻

師的權威者。以法救為「持修多羅者」，涼譯是有明文可據的。以大德或法救為譬喻師，唐譯也有明白的敘述，如《大毘婆沙論》說：

「如譬喻者……大德說曰」。

「謂譬喻者撥無法處所攝諸色；故此尊者法救亦言」。

「如譬喻者……大德亦說」。

「如譬喻者……彼大德說」。

大德（法救）為譬喻大師；將大德與譬喻者聯結在一起，而思想一致的，據《大毘婆沙論》，有：

1.「異生無有斷隨眠義」。

2.「心麁細性（尋伺）三界皆有」。

3.「諸心心所，次第而生」。

4.「施設緣名，非實有性」。

5.「撥無法處所攝諸色」。

6.「化非實有」。

7.「下智名忍，上智名智」。

大德或大德（尊者）法救所說，雖未明說，而確與譬喻師相契合的，有：

1.「諸心心所是思差別」。

2.「信等五根能入見道」。

3.「心但為同類等無間緣」。

4.「非實有，謂所造觸」。

5.「不相應行蘊無實體」。

6.「有身見……是不善」。

7.「上界煩惱……皆是不善」。

8.「此虛空名，但是世間分別假立」。

9.「勝義中無成就性」。

據此大德法救的教說，去觀察譬喻師說，那麼譬喻師所說的：「智與識不俱」，「思慮是心差別」，「尋伺即心」，都是「諸心心所是思差別」的說明。「名句文身非實有法」，「諸有為相非實有體」，「異生性無實體」，「無實成就不成就性」，就是「不相應行非實有體」的解說。而「斷善根無實自性」，「退無自性」，「頂墮無別自性」，又只是不成就性非實的分別說明了。

據《大毘婆沙論》，大德對《發智論》（〈雜蘊．補特伽羅納息〉）有所解說。但這位說一切有部的古德，即使與《發智論》有過關係，也不能算作《發智》系——新阿毘達磨論師。在大德法救的時代，阿毘達磨論宗，已日漸隆盛；而法救繼承說一切有部的古義（重經的），對阿毘達磨論宗，取著反對的立場。如《大毘婆沙論》卷五二(大正二七．二六九中)說：

「大德說曰：對法——阿毘達磨——諸師所說非理。……故對法者所說非理，亦名惡說惡受持者」。

大德法救為一反阿毘達磨論宗的持經譬喻大師，依上來文義的證明，可說毫無疑問。古來或稱他為「婆沙評家」、「毘婆沙師」，未免誤會太大了。

第三項 大德法救的思想

大德法救（Dharmatrāta）的思想，代表說一切有部中重經的古義。從《發智論》類分的五法來說，意見非常不同。其中心及心所，大德雖主張「心所法非即是心」，而又不同於阿毘達磨論師。但在《大毘婆沙論》中，對心所的敘說，存有自相矛盾的歧義。如說：

A「尊者法救作如是言：諸心心所是思差別。……信等思（心）前後各異，無一並用信等五根為等無間入見道者。……有用信思（信心）為等無間入於見道，乃至或用慧思（慧心）為等無間入於見道」。

「大德亦說：諸心所法次第而生，非一時生」。

「彼大德言：心心所法一一而起，如經狹路，尚無二並，何況有多」！

B「尊者法救，說離大種別有造色，說心所法非即是心」。

「大德說曰：心與受等一和合生，如心是一，受等亦一，故無有（二心俱生）過」。

「大德說曰：同伴侶義是相應義，識與心所互相容受，俱時而生，同取一境」。

依A說，心心所法是次第生而非一時的。同是「思」的差別，如同時相應而生，就等於自性與自性相應了。依B說，心所是離心有體的，這還可以與A說相貫通；但說心所是與心相應而同時生的，就與A說矛盾。這一截然相反的歧說，不但是大德說，也是法救說。《大毘婆沙論》的編集者，對此相反的歧說，不加理會，這表示了他們對於大德的思想，由於時間上的距離，已多少有點隔膜了。

對於上述的歧義，應怎樣的去抉擇呢？先引《尊婆須蜜菩薩所集論》卷一(大正二八．七二四上)，再為解說：

「痛及想及心及識，有何差別」？

「尊作是說：眼緣色，生眼識，自相受識。識流馳此諸法，還更以此差降，意有三法，識別與識共俱：彼所得苦樂；造諸想，追本所作亦是想；心所行法是心」。

這是大德——尊對於心心所法的解說。譯文雖非常拙劣，但還可以了解。識以外的痛、想、心，就是受、想、思的異譯。依大德的解說：例如依眼緣色而生眼識，眼識是但受（取）自相的識。因識於諸法上馳流，就差降——次第遞演而生意。意，是意行的意，是一切心所法的別名。稱一切心所法為意，《尊婆須蜜菩薩所集論》卷三(大正二八．七四二下)，有明白的說明：

「以何等故諸相應法，想痛是意行耶，非餘相應法？或作是說：此一切由意行興，是世尊勸教語。說此（想痛）為首，則說一切意」。

依此，一切意就是一切心所。從識而引起的意（心所法），有三法：「得苦樂」的是受（痛）「造諸想」，是構畫名相；「追本所作」，是憶想過去的境界，這都是想。「心所行法」，是內心的造作力，是心；心是思的別譯。受、想、思的次第生起，實只是意的差別。這些次第生起的心所，「識別與識共俱」，就是能識別別相，又能識別總相。對於心心所法，大德是主張識、受、想、思——次第生起的，與譬喻師相同。《大毘婆沙論》的法救說「諸心心所是思差別」，與上說極為吻合。而說法救「說心所法非即是心」，也是對的。因為受、想、思是從識的差降——次第而生起，與識是前後不同的。

大德法救的教說，確是「心心所法是思差別」，「心心所法次第而生」的。那麼，對 B 說中大德所說的「和合相應」義，應以懷疑的目光去重新論定了！如上所引，大德以為：「心與受等一和合生」，這是心心所法的同時相應。考涼論，這不是大德——婆檀陀或佛陀提婆說。這是《大毘婆沙論》初編所沒有的，不知唐譯為什麼增入而誤作大德說？也就難怪大德的「心心所法次第而生」，自相矛盾了。還有上面所引的「同伴侶義是相應義」，也是同時相應說。深細的研究起來，原來《大毘婆沙論》卷一六(大正二七．八一上)，世友、大德對「相應」的解說，是參照《尊婆須蜜菩薩所集論》卷三〈心揵度〉的(大正二八．七三八下)。次第完全相合，但（第十義）大德的解說卻不同。茲對列如下：

大毘婆沙論

尊婆須蜜菩薩所集論

相引生義

乘載義

不相離義

不移動義

有所緣義

有因緣義

同所緣義

一因緣義

常和合義

有悕望義

恒俱生義

俱生義

俱生住滅義

一起一住一盡義

同一所依所緣行相義

一悕望一因緣一時造義

同作一事義

一事所須義

同伴侶義

千義

在《尊婆須蜜菩薩所集論》中，對於前九義，一一的加以評破（但在《大毘婆沙論》中，又一一的加以答救）；對末後的「千義」，沒有評難，顯然的作為正義。這與前九義，應有根本的不同處。這一末後正義——「千義」，與《大毘婆沙論》相當的，是大德的「同伴侶義」，但與《大毘婆沙論》說不同：

「或作是說：千義，是相應義。識所適處，各相開避，心所念法，則有算數」。

「千義」，不易理解，或是「伴義」的脫略。「識所適處，各相開避」，是說：識於所緣法轉時，開避而起種種「心所念法」。這與《大毘婆沙論》的「識與心所，互相容受，俱時而生」，完全不同。譬喻者本有前後相伴的相應義：如人一前一後，中間沒有什麼間隔，也可說彼此為伴而相應的。

《尊婆須蜜菩薩所集論》的「千義」，與譬喻師前後相伴的相應義相合，也就是《大毘婆沙論》的，大德說同伴侶義的本意。考涼譯《毘婆沙論》，也與《尊婆須蜜菩薩所集論》相合，如《論》卷一〇(大正二八．六六中)說：

「佛陀提婆（大德的別譯）說：同伴義是相應義。如識隨所緣事，為諸數名，離於俱生，是相應義」。

《大毘婆沙論》，是故意修改為適合於阿毘達磨論宗的。上來的研究，可見大德法救的心心所說，是：心與心所別體，心所是意差別，次第生起，前後相應。

法救對於色法的意見，如《大毘婆沙論》卷一二七(大正二七．六六二中)說：

「尊者法救說離大種別有造色……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」。

法救的大種外別有造色，與阿毘達磨論者相同；但不立法處色及所造觸。不立法處所攝色，就是以無表色（業）為假色，而實為思業的造作增長，與譬喻師同。不立所造觸，據《順正理論》，也與譬喻師相同。法救以為：「諸所有色，皆五識身所依所緣」。五識的所依，是眼等五根，所緣是色等五境。法救的色法觀，惟有十色處，與一般的物質（物理、生理）概念相合。把這作為佛法的初期解說，應該是大致無誤的。

「心不相應行」——這一術語，在學派中是有異說的。這是學者論究所成立的；法救以為這是假說而無實性的，也與譬喻師相同。

至於無為法，如《大毘婆沙論》卷一九〇(大正二七．九四九下)說：

「大德說曰：……若計度外事於內取相，及於事取補特伽羅，並法處所攝色，心不相應，無為相：如此類境皆名心受，以於非實有境分別轉故」。

大德以無為為非實有境，與譬喻者的「擇滅非擇滅……非實有體」相合。

大德法救的教說，與《發智論》系——阿毘達磨論宗不同。法救是三世實有論者（《大毘婆沙論》所說的譬喻師，也是這樣），不失為說一切有部

的大師。他已論到極微等，有北方佛教的特色，但思想直承阿毘達磨論開展以前的佛法。對阿毘達磨論的論門，如「相應」，給予不同的解說。「因緣」，「成就不成就」，也是看作非實有性的。法救的教說，代表了說一切有部的初期思想，可為原始佛教的良好參考。佛陀對現實世間的開示，是以有情為中心，而有情是以情識為本的。經中說心、說意、說識，決非以知為主，而是重於情意的。法救對於心及心所，解說為：「心心所法是思差別」，正道破了情意為本的心識觀。作為生死根本的無明，法救也不以為是知的謬誤，而解說為：「此無明是諸有情恃我類性，異於我慢」。無明與我慢相近，但慢是對他的輕凌，而無明是自我的矜恃，這也是從情意根本去解說無明的。大德法救的思想，上承北方上座部的初期教學，為晚期經師所承受。

法救是說一切有部中的持修多羅者，譬喻者，是一位眾所周知，不需要稱呼名字的大德。《大毘婆沙論》的編集者，對大德法救的態度，有點故弄玄虛。儘管逐條的駁斥他，同時又推重他，確認他是說一切有部論師，大同阿毘達磨論宗。如說：

「謂此部內有二論師，一者覺天，二者法救。……尊者法救……立蘊處界，如對法宗」。

「說一切有部有四大論師，各別建立三世有異。謂尊者法救說類有異」。

法救所說，觸處無所造色，法處無法處色，心心所是思差別，心不相應行非實，無為非實：與對法宗，實在距離太遠了！在北方佛教界，法救有最崇高的地位，是被尊為大德而不直呼名字的。這樣的大師，如學者承受他的反阿毘達磨立場，對發智系是大為不利的。而且，迫使這樣的大師成為敵對者，也不是明智的辦法。《大毘婆沙論》的編集者，於是乎故弄玄虛，尊重他，融會他，修改他（如上說的相應義），使一般人不以為他是反阿毘達磨論的。如說：

「法處所攝色，依四大種而得生，故從所依說在身識所緣中；故彼尊者說亦無失」。

「法救論說：尸羅從所能處得。……當知彼尊者以密意說，……故彼所說，理亦無違」。

「大德說曰：若初得入正性離生，於諸諦實皆名現信。問：彼大德亦說：於四聖諦得現觀時，漸而非頓，今何故作此說？答：彼說若住苦法忍時，若於四諦不皆得信，必無住義」。

《大毘婆沙論》的會通，密意說等，不外乎曲解原意，以削弱大德教學的反對力量。如對於法處所攝色，雖說「故彼尊者說亦無失」，而在《大毘婆沙論》卷一二七(大正二七．六二二中)，給予徹底的評破了：

「彼亦不然。……若無法處所攝色者，無表戒等不應有故」。

反對《發智論》——阿毘達磨論宗，而發智學者不能不推重他，這可以想見大德在北方佛教界所有的崇高威望了！

第四項 大德法救的菩薩觀

再來論究法救（Dharmatrāta）的菩薩思想。法救對菩薩的認識，是非常深刻的。《大毘婆沙論》論到菩薩入滅盡定，阿毘達磨論者，以為菩薩是異生，沒有無漏慧，所以不能入；有以為菩薩遍學一切法，所以能入。大德卻這樣說：

「菩薩不能入滅盡定。以諸菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入——此說菩薩未入聖位」。

大德的意思是：對於止息自利的滅盡定，菩薩不是不能入，而是為了廣修般若而不願入。這是為了佛道而廣修般若，不求自利的止息；重視般若的修學，深合於菩薩道的精神。

如論到菩薩的不入惡趣，阿毘達磨者以為：三阿僧祇劫修行中，有墮入惡趣的可能。要到修相好業，才決定不墮。有的以為：菩薩乘願往生惡趣。大德的見解，非常卓越。如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷八(大正二八．七七九下)說：

「尊曇摩多羅作是說：（菩薩墮惡道）此是誹謗語；菩薩方便不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退法：勇猛，好施，智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法」。

菩薩是發心以來，就不墮惡趣的。這由於得三種不退，主要是智慧的不可沮壞。大德對菩薩道的般若，那樣的尊重，修學，是應有一番深切理會的。他在泛論不墮惡趣時，如《大毘婆沙論》卷三二(大正二七．一六五上)說：

「大德說曰：要無漏慧覺知緣起，方於惡道得非擇滅，離聖道不能越諸惡趣故」。

毘婆沙師責難說：「菩薩九十一劫不墮惡趣，豈由以無漏慧覺知緣起」？但這並不能難倒大德。因為大德的見地，不是九十一劫以來不入惡趣，而是菩薩發心以來，就不入惡趣。對於滅盡定，菩薩能入而不願入（依《般若經》說，入滅盡定是易墮二乘的）。對於惡趣，菩薩沒有得非擇滅，可能入而卻不會入。這都是與聲聞道不同的。菩薩的特勝，因為他還是凡夫。凡夫而有超越聲聞聖者的力量——不入滅定，不墮惡道，這是值得欽仰的！同樣的，菩薩不是不起惡尋思，一直到菩提樹下，還起三種惡尋。但這如滴水的落於熱鐵上一樣，立刻就被伏除；菩薩真是不放逸者！大德法救這樣的闡明了菩薩的真面目，無怪乎僧叡的《出曜經．序》，要稱法救為菩薩了。

第五項 法救的事跡與時代

大德法救（Dharmatrāta）的事跡，傳說下來的並不多。四大論師的結集《大毘婆沙論》，是傳說而不足採信的，可以不論。我國古代有一項傳說，法救是婆須蜜（Vasumitra）的舅父，如《出曜經．序》(大正四．六〇九中)說：

「出曜經者，婆須蜜舅法救菩薩之所撰也」。

這一傳說，當然從《出曜經》的譯者——僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）得來的。僧伽跋澄是《尊婆須蜜菩薩所集論》的譯者，所以所說的婆須蜜——世友，指《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，而非四大論師之一的世友。據玄

奘所傳：健馱邏（Gandhāra）是法救的本生地；布色羯邏伐底（Puskarāvatī）城北伽藍，是法救造論處。但這都指《阿毘達磨雜心論》主法救，而非《大毘婆沙論》所說的法救。西藏《ターラナータ印度佛教史》說：迦溼彌羅（Kaśmīra）的婆羅門須陀羅（Su□ra），資產非常豐富，經常供養大德法救與他的弟子們。這是很可能的。法救受到迦溼彌羅論師們的尊敬，甚至直稱之為大德，在《發智論》沒有在迦溼彌羅大流行以前，法救是迦溼彌羅敬仰的權威。

大德法救的著作，有著名的《法句經》，如《大毘婆沙論》卷一(大正二七．一中)說：

「猶如一切鄔陁南頌，皆是佛說。……佛去世後，大德法救展轉傳聞，隨順纂集，制立品名。謂集無常頌，立為無常品，乃至集梵志頌，立為梵志品」。

《法句經》為法救所集，是說一切有部學者所公認的。其實，《法句》是聲聞各部派所共有的，決非法救初編。如《出三藏記集》卷七〈法句經序〉(大正五五．四九下)說：

「阿難所傳，卷無大小。……是後，五部沙門，各自鈔采經中四句、六句之偈，比次其義，條別為品，……曰法句」。

從「五部沙門各自鈔采眾經」來說，大抵說一切有部所傳的《法句》，從〈無常品〉到〈梵志品〉（與《出曜經》的品目相合），曾經過法救的整編。《法句》的譬喻部分，或也經過法救的選定。法救與《法句譬喻》有關，是值得留意的事；法救成為眾所共知的大德，可能就從這通俗教化的《法句譬喻》而來。《大毘婆沙論》卷一(大正二七．四中)，有這樣的話：

「大德說曰：於雜染清淨，繫縛解脫，流轉還滅法，以名身句身文句，次第結集，安布分別，故名阿毘達磨」。

大德對阿毘達磨的解說，與「隨順纂集，制立品名」——整編《法句》的方法，恰好一致。法救以佛典的整理、纂集、分別，為阿毘達磨，與阿毘達磨論宗的見解，是不同的。此外，法救還有著述，有稱為論的，有稱為經

的，如《大毘婆沙論》卷一二〇(大正二七．六二三下)說：

「法救論所說，當云何通？如彼說：尸羅從所能處得，慈從所能非所能處得」。

又《大毘婆沙論》卷四七(大正二七．二四三上)說：

「大德法救於彼經中，攝諸煩惱皆入三品，謂貪瞋癡三品差別，說一則說彼品一切」。

法救的著作不傳，不能明確的明瞭其內容。但法救論議的風格，攝煩惱入三品，與《蝦勒論》的學風相同。這種統貫而簡要的學風，在北方佛教中，與持經譬喻師相合。

大德法救，曾對《發智論》有所解說，也曾直斥對法宗為惡說，法救一定是出生於《發智論》以後的。《發智論》初流行於健陀邏一帶，阿毘達磨逐漸隆盛，取得說一切有部的主流地位。那時，法救宏化於迦溼彌羅，維持古義，而取反阿毘達磨論的立場。法救雖反對阿毘達磨論宗，而已富有北方佛教的特色：如極微說的論究，對菩薩道有深切的體認，時代也不會過早的。《俱舍論（光）記》說：「法救，梵名達磨多羅，佛涅槃後三百年出世」。傳說出世的時代，與迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）相當。這是說一切有部古代著名的持經譬喻者，離迦旃延尼子的時代，不會太遠。大概與（阿毘達磨論師）世友同時，或者多少早一點，出於西元前二世紀末。

第二節 覺天

四大論師中的覺天，梵音為佛陀提婆，或作浮陀提婆（Buddhadeva）。除了不足採信的傳說——參加《大毘婆沙論》的結集法會而外，事跡都無從稽考。

覺天與法救（Dharmatrāta），同為說一切有部中的誦持修多羅者（經師），涼譯《毘婆沙論》卷一(大正二八．六上——中)所說極為明顯：

「誦持修多羅者說言：五根是世第一法。尊者達磨多羅說曰：世第一法體性，是思名差別耳。尊者佛陀提婆說曰：世第一法體性，是心名差別耳」。

說一切有部中的經師，是以五根為世第一法體性的。這其中又有二流：法救是思差別論者，覺天是心差別論者，都不許五根同時俱起的。在本章第一節第一項，「大德與大德法救」的考論中，說到涼譯的《毘婆沙論》，每以唐譯的大德說為覺天說；唐譯中大德與覺天並列的，又總是略去覺天說（或作「有說」），而以大德說為覺天說的。涼譯的傳說，雖不可信，但可以想像而知的：法救與覺天，同為持經的譬喻者，有著近似的思想，類似的崇高聲譽。所以在《大毘婆沙論》的流傳中，對直稱大德而不舉別名的法救說，或誤傳為覺天了！

覺天的獨到思想，如《大毘婆沙論》卷一四二(大正二七．七三〇中)說：

「諸有為法有二自性；一、大種；二、心。離大種無造色，離心無心所。諸色皆是大種差別，無色皆是心之差別」。

同樣的思想，又如《大毘婆沙論》卷一二七(大正二七．六六一下)說：

「覺天所說，色唯大種，心所即心。彼作是說：造色即是大種差別，心所即是心之差別」。

覺天以為：有為法雖多，而歸納起來，不外乎大種與心——物理與心理的兩大元素。這樣，與阿毘達磨論宗的世友（Vasumitra）、妙音（Gho□a）說，持經的大德法救說，形成說一切有部中的三大系：

世友等──心心所別體同時生．大造別體有所造觸．

法救——心心所別體前後生．大造別體無所造觸．

覺天——心心所一體前後生．造色即是大種差別．

覺天與法救，同為持經者，而非重論的阿毘達磨論師。但比起法救來，覺天與阿毘達磨論宗，更疏遠，也更接近了。這怎麼說呢？法救雖說心心所法前後相生，沒有所造觸、無表色，但還符合阿毘達磨論者的根本義——心與心所別體，大種與造色別體。覺天以為：心所即心，造色就是大種，對有為法的根本性質，採取了二元而不是多元的立場。這與阿毘達磨論者的思想，不是更疏遠了嗎？法救說無為無實性，而覺天與阿毘達磨論者相同，立三

無為法。法救說不相應行沒有實性，而覺天曾說：「諸能得（的）得，恒現在前」。無想異熟的「命根、眾同分，是第四靜慮有心業果」。得與命根、眾同分——不相應行法，雖不是別有非色非心的中立實體，但卻給予（或色或心的）相對的實在性。無為也好，不相應行也好，覺天採取了比較積極的建設性，這不是與阿毘達磨論者更接近了嗎？

覺天也是出生於《發智論》以後的。他曾解說《發智論》主的「五結」說；對《發智論》說的「欲色界成就聲」，解說為：「此本論文，從多分說」。覺天是持經者，對《發智論》有所研究。他在根本思想上，更極端而疏遠阿毘達磨。在無為與不相應行方面，不免受了發智學系的更多影響。理解了覺天思想的這一特色，可說他是繼承法救的學說，而在阿毘達磨日見隆盛的氣運中，有了進一步的發展。覺天的時代，大概為西元前後。西元一八六九年，摩偷羅（Mathurā）發見出土的獅子柱頭銘文，記有「軌範師佛陀提婆，並說一切有部比丘」字樣。學者推定為西元前一〇年到西元一〇年間。也許這就是四大論師之一的覺天吧！

第三節 世友

第一項 事跡與著作

世友（Vasumitra），梵語伐蘇蜜呾羅。舊音譯為和須蜜，婆須蜜，和須蜜多。印度而稱為世友的，不止一人；現在所說的，是說一切有部四大論師之一。

玄奘的《大唐西域記》，曾兩處說到世友：

「布色羯邏伐底城……城東有窣堵波，無憂王之所建也。……伐蘇密呾羅（唐言世友，舊曰和須蜜多，訛也）論師，於此製眾事分阿毘達磨論」。

「迦溼彌羅國……建立伽藍，結集三藏，欲作毘婆沙論。是時，尊者世友戶外納衣……請為上座。凡有疑義，咸取決焉」。

世友的參與《大毘婆沙論》的結集，為一不足信的傳說，下文當再為說到。世友在布色羯邏伐底（Puskarāvatī）造《眾事分》——就是《品類足論》。西藏《タ ーラナ ータ印度佛教史》說到：

「迦膩色迦王崩後，……覩貨羅附近，闍提長者，富有資財，於北方供養一切法塔。招致摩盧國毘婆沙師大德世友，覩貨羅國大德妙音來此國，十二年間，供養三十萬比丘」。

摩盧（Maru），就是《漢書．西域傳》的木鹿，現在屬於蘇聯的謀夫（Merv）。世友生於摩盧，曾在覩貨羅（Tukhāra）受闍提（Jāti）長者的供養。從他出生、宏法、造論的地點來說，是一位印度西北的大論師。

據我國古代的傳說，在說一切有部的師資傳承中，世友是迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）以下的大德。如《出三藏記集》卷一二〈薩婆多部記〉（大正五五．八九上——下)說：

舊記所傳

齊公寺所傳

七、迦旃延羅漢

五、迦旃延菩薩

八、婆須蜜菩薩

六、婆須蜜菩薩

迦旃延尼子創說的九十八隨眠，世友《品類論》已充分引用。從《大毘婆沙論》引述的世友說來看，世友為《發智論》作解說的就不少。世友已見到《發智論》的不同誦本，一作「入正性離生」，一作「入正性決定」。世友無疑為《發智論》的權威學者。《大毘婆沙論》的編集者，對於迦旃延尼子與世友的誰先誰後，已有不同的傳說，如《大毘婆沙論》卷四五(大正二七．二三一下)說：

「此（《發智》）論已說異生性，故品類足論不重說之。……此顯彼（《品類》）論在此後造。有作是說：彼論已說異生法故，此不重說……此顯彼論在此先造」。

《大毘婆沙論》的編集者，對迦旃延尼子與世友，時間的距離久了些；而世友又離迦旃延尼子的時代不遠，所以有誰先誰後的異說。實際是，世友

為迦旃延尼子的後學，相距不會太遠的。大概宏法於西元前一〇〇年頃。

說到世友的著作，唐玄奘所譯的，就有三部：

一、阿毘達磨品類足論 十八卷

二、阿毘達磨界身足論 三卷

三、異部宗輪論 一卷

《品類論》的作者世友，是否《大毘婆沙論》所稱引的世友呢？我以為是的。如《大毘婆沙論》引世友說：

「云何無想定？謂已離遍淨染，未離上染，出離想作意為先，心心所法滅，是名無想定」。

「云何滅盡定？謂已離無所有染，止息想作意為先，心心所法滅，是名滅盡定」。

《大毘婆沙論》所引的世友說，與《品類論》的〈辯五事品〉，句義完全相合。所以推定《大毘婆沙論》所引的世友，與《品類論》的作者世友為同一人，是沒有什麼困難的。關於《界身論》，在本書第四章第六節中，已有所解說。

《異部宗輪論》，鳩摩羅什（Kumārajīva）初譯，名《十八部論》。真諦（Paramârtha）第二譯，名《部執異論》。真諦與玄奘的譯本，論初都有「世友大菩薩」句，《十八部論》缺。這決非世友的自稱，而是後人所增益的。論中所說的部派分裂，為說一切有部的傳說。所敘的部派異義，為漢譯中唯一的宗派異義集。所說的說一切有部宗義，與《發智》、《品類》論等相合。所說的說經部義，還是初期的說轉部義，與晚期的經量部不同。這可見《異部宗輪論》所顯示的宗派實況，不會遲於《大毘婆沙論》的。中國所傳的世友菩薩，就是《大毘婆沙論》所說的世友。《タ ーラナ ータ印度佛教史》，以為造《品類論》的世友，不能與造《異部宗輪論》的世友混為一人。《異部宗輪論》的作者，是為世親（Vasubandhu）《俱舍論》作注釋的世友。與世親同時的鳩摩羅什，已將《異部宗輪論》譯為漢文了，怎麼作者會是世親的後學呢？

玄奘傳譯的《品類論》等而外，世友的著作還有：一、偈論：世友應有以偈頌論義的偈論，如《大毘婆沙論》說：

「由五因緣，見所夢事，如彼頌言：由疑慮串習，分別曾更念，亦非人所引，五緣夢應知」。

「諸行無來，亦無有去，剎那性故，住義亦無」。

「如有頌言：若執無過去，應無過去佛；若無過去佛，無出家受具」。

這些偈，在晉譯《鞞婆沙論》中，作「尊婆須蜜所說偈」。二、從《大毘婆沙論》及《尊婆須蜜菩薩所集論》引文，可見世友有關於《發智論》的著作。但這二類著作，都已失傳，由《大毘婆沙論》等引文，而多少保存下來。

第二項 世友菩薩為婆沙上座的傳說

世友（Vasumitra）為阿毘達磨大論師；在中國，一向傳說為菩薩，這是值得注意的事。在印度，西元二、三世紀間，龍樹（Nāgārjuna）作《大智度論》，就說到「婆須蜜菩薩」。在中國，漢支讖（Lokarak□a）所出的《惟曰雜難經》，就有世友菩薩的傳記(大正一七．六〇九上)，如說：

「耶須蜜菩薩，事師三諷經四阿含。……耶須蜜復自思惟：我欲合會是四含中要語，作一卷經，可於四輩弟子說之。諸道人聞經，皆歡喜，大來聽問，不而得坐禪。諸道人言：我所聽經者，但用坐行故。今我悉以行道，不應復問經，但當舍去。耶須蜜知其心所念，因以手著火中，不燒。言：是不精進耶？便於大石上座。有行道當於軟坐！耶須蜜言：我取石跳，一石未墮地，便得阿羅漢。已跳石便不肯起，天因於其上，牽其石不得令墮。言：卿求菩薩道，我曹悉當從卿得脫。却後二十劫，卿當得佛道，莫壞善意」！

在這古老的傳記中，世友作一卷經，就是造一部論。這部論，使當時的學者都來學習，因而引起專心坐禪的不滿。從禪師中心，移轉到論師中心，引起部分禪者的不滿，原是事實所不免的。世友自信為大乘者，不是不能證阿羅漢，而是嫌他平凡。所以有「我取石跳，一石跳未墮落，便證阿羅漢」的宣說。由於諸天的勸請，沒有退證小果。在《大唐西域記》卷三(大正五一

．八八六上)，也有大同小異的傳說：

「世友曰：我顧無學，其猶涕唾；志求佛果，不趨小徑。擲此縷丸，未墜於地，必當證得無為聖果。……世友即擲縷丸，空中諸天接縷丸而請曰：方證聖果，次補慈氏，三界特尊，四生攸賴，如何於此欲證小果？時諸阿羅漢，見是事已，謝咎推德，請為上座。凡有疑義，咸取決焉」。

故事是多少演變了。《雜難經》是世友造論時，而《大唐西域記》是在結集《大毘婆沙論》時。《雜難經》說，很多人對他不滿；而《大唐西域記》說，大眾信服而推他為上座。《惟曰雜難經》的早期傳說，實在近情得多。不過，這位未證果的學者——世友，就是造《品類論》的，四大論師之一的世友嗎？這是值得研究的，且留在《尊婆須蜜菩薩所集論》的研究中去說明。

世友的思想，與專宗《發智論》的毘婆沙師，最為契合。在《大毘婆沙論》引述的諸家中，世友說是多受尊重，少受評責的第一人。世友依作用而立三世，為毘婆沙師——說一切有部正統所稟承。因此，世友被誤傳為「四大評家」之一，誤傳為《毘婆沙論》結集法會的上座。佛教的故事，是有模倣性的。王舍城（Rājag□ha）第一結集時，阿難（Ānanda）還沒有證阿羅漢果，五百比丘少一人。等阿難證得羅漢，才來參加法會，集出經藏。毘舍離（Vaiśālī）第二結集時，也就有一位級闍蘇彌羅（Khubjasobhita），見七百人少一人，以神通來參加，被推為代表之一。《大毘婆沙論》的編集，被渲染而傳說為第三結集，那也就應該有這麼一位。《大毘婆沙論》所重的大論師，是世友；恰好有一位未證羅漢，要證並不難的菩薩，也叫世友。於是乎被牽合於《大毘婆沙論》的結集，推為上座了。總之，世友的被稱為菩薩，為一項古老的傳說，其實是別有其人的。至於《品類論》作者世友，被傳說為婆沙法會的上座，那只是王舍城結集時阿難故事的翻版，與世友是毫無關係的。

第三項 世友論義的特色

世友（Vasumitra）為西方的發智學者。他的論義，大都為迦溼彌羅（Kaśmīra）東方學者所採用。舉最重要的論義來說，如依作用而安立三世，

成為說一切有部的正宗。又如說：「我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我」，為西北印學者「他空說」的定論。世友思想的卓越，是非常難得的。

然而，世友的論義風格，多少與迦溼彌羅系不同。舉例來說：一、傾向於組織化：如《發智論》，雖含有五法的分類，但沒有綜合的統攝一切法。《大毘婆沙論》，體裁為注釋的，雖極其嚴密深細，終不免有雜亂的感覺。世友《品類論．辯五事品》，就以五法為分類，統攝一切法，條理分明。色、心、心不相應行、無為，都達到完成的階段。二、代表性的重點研究：阿毘達磨曾經過「隨類纂集」工作，所以在說明上，不免重複。《品類論》開始了一種新的方向——選擇具有代表性的法門，作重點論究。如〈處品〉，以十二處為代表，攝一切法，作法門分別；不再列舉蘊、處、界了。〈智品〉，以十智為代表，不如《發智論》那樣，廣辯見、智、慧、明，三三摩地，三無漏根，七覺支，八正道支。〈隨眠品〉，以九十八隨眠為代表，不像《發智論》那樣的廣列十五章。這樣的論究，阿毘達磨論才會遠離古典的重複，進入更精嚴的領域。三、著重於名義的確定：每一法的名義，是需要明確論定的。《大毘婆沙論》所引的世友說，對名義非常的重視。如阿毘達磨，以六復次來解說；自性不知自性，以十復次來解說；等無間緣，以七復次解釋等。每一定義，世友總是從多方面去說。一一的分別起來，每一解說都不夠圓滿；如總和起來，卻與實際相近。這也可說是《發智論》精神——從彼此關係中去了解的表現。四、好簡要：對佛說的法數，或三或四而不增不減，世友總是以隨機所宜——有餘說、略說等去解說。如三不善根，四果，四食，九有情居，七識住等。世友是阿毘達磨論者，然不作不必要的推論。這種好簡要的學風，到脇尊者（Pārśva）而到達極點。

世友論師的論義特色——重組織，重扼要，重簡明，重定義，對後來的阿毘達磨，給予深遠的影響，引起阿毘達磨西方系的新發展。這裡有不容忽略的，世友《品類論》的立義，每被毘婆沙師稱為西方師、外國師說。如《大毘婆沙論》卷一五六(大正二七．七九五中)說：

「西方諸師說：無記根有四，謂無記愛、見、慢、無明」。

四無記根說，出於《品類論》的〈辯五事品〉。這也就是大乘唯識學者，末那四惑相應說的淵源。又如《大毘婆沙論》卷五〇(大正二七．二五七中)說：

「外國諸師作如是說：由四種義，故名隨眠。謂微細義，隨逐義，隨增義，隨縛義，是隨眠義」。

隨眠四義說，是出於《品類論．辯隨眠品》的。世友為摩盧（Maru）的大論師，是西方學者。他的思想，並非與迦溼彌羅——毘婆沙師相對立；他的論義，大都為毘婆沙師所採用。由於世友的生長西方，論義的風格，為阿毘達磨西方學者所推重。這才與迦溼彌羅系形成對立的情態，世友說才被傳說為西方別系了。

第四節 妙音

第一項 傳說的事跡

四大論師之一的妙音，梵語瞿沙（Gho□a）。《ターラナータ印度佛教史》，說到妙音是覩貨羅（Tukhāra）大德，曾應闍提（Jāti）長者的禮請，與世友（Vasumitra）同受長期的供養。妙音為覩貨羅人，為西方系的阿毘達磨大論師。他的事跡，除傳說參加《毘婆沙論》的結集法會外，有治王子目疾一事，如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八五上——中)說：

「菩提樹伽藍，有瞿沙大阿羅漢者，四辯無礙，三明具足。（無憂）王將盲子（拘那羅），陳告其事，惟願慈悲，令得復明。時彼羅漢受王請已，即於是日宣令國人：吾於後日，欲說妙理，人持一器，來此聽法，以承泣淚也。……說法既已，總收眾淚，置之金盤而自誓曰：……願以眾淚洗彼盲眼，眼復得明，明視如昔。發是語訖，持淚洗眼，眼遂復明」。

這就是阿育（Aśoka）王子拘那羅（Ku□āla）失眼的故事。西晉譯的《阿育王傳》，梁譯的《阿育王經》，魏譯的《付法藏因緣傳》，都只說王子失眼，而沒有說治眼。苻秦譯的《阿育王息壞目因緣經》，有治眼的傳說，但王子的師長，別有其人。治眼的方法，但依誓言，也沒有說法收淚等事。然妙音治眼的傳說，鳩摩羅什（Kumārajīva）譯的《大莊嚴經論》卷八(大

正四．二九七下)，也有這樣的傳說：

「漢地王子，眼中生膜。……時竺叉尸羅國……有一比丘，名曰瞿沙，唯彼能治」。

說法收淚來治眼的傳說雖同，但漢地——應是西域一帶王子，而不是阿育王；是竺叉始羅（Tak□aśīlā）而不是摩竭陀（Magadha）；是眼中生膜，而不是失眼。《大莊嚴經論》的傳說，雖似乎離奇，但怛叉尸羅的醫學，確是聞名於印度的。所以，這是怛叉尸羅的治眼傳說，妙音也可能為兼通醫學及方術的大德。但這一治眼傳說，與阿育王子的失眼故事（也在怛叉尸羅）合化。因而治眼的故事，被移到摩竭陀去。妙音不可能為阿育王時代的大師；西方的大論師，說他在菩提樹伽藍，也不可信。

《印度佛教史》，說妙音與世友同時。然從《大毘婆沙論》看來，妙音曾說到世友的《品類論》，提婆設摩（Devaśarman）的《識身論》，所以妙音的時代，應比世友遲得多。《出三藏記集》卷一二〈薩婆多部記〉(大正五五．八九上——下)這樣說：

舊記所傳

齊公寺傳

八、婆須蜜（世友）

六、婆須蜜

九、吉栗瑟那

七、吉栗瑟那

十、脇

八、勒

十一、馬鳴

九、馬鳴

十二、鳩摩羅馱

十三、韋羅

十四、瞿沙

十、瞿沙

十五、富樓那

十一、富樓那

十六、後馬鳴

據此古代的傳說，瞿沙——妙音比世友遲得多，而是與脇（Pārśva）及馬鳴（Aśvaghoa）的時代相近。妙音的時代，應在西元一、二世紀間。

第二項 妙音的論義

從《大毘婆沙論》所見的妙音（Ghoa）說，可斷言妙音為西方系的阿毘達磨大論師。妙音有《生智論》的著作；從論名來說，顯然受有《發智論》的影響。妙音為有數的《發智論》的權威學者，如有關《發智論》與《品類論》的異義——八十八隨眠，到底是唯見所斷，還是見修所斷？妙音以為：《發智論》是盡理的決定說。妙音也如《發智論》那樣，以「自性」、「對治」——二事，尋求見趣。說緣性是實有的。約相待的意義，明「三世實有」。這都可以看出，妙音與《發智論》的契合。但妙音的論義，在唐譯《大毘婆沙論》中，大半受到毘婆沙師的評破；這為什麼呢？這可以約三點來說：

一、妙音不違反《發智論》，而是不合毘婆沙師的論義，這可以舉三義來證明：1.妙音說暖、頂是欲界繫，為毘婆沙師所破。暖、頂、忍、世第一法——四順決擇分善根，本非《發智論》所說，《發智論》但說世第一法、頂、暖——三事。四順決擇分的綜合，可能就是妙音的功績（世友與覺天說，涼譯都作「有說」），如《大毘婆沙論》卷二(大正二七．五下)說：

「妙音生智論說：云何暖？云何頂？云何忍？云何世第一法」？

對於四順決擇分善根，《大毘婆沙論》引妙音說：「順決擇分總有二種：一、欲界繫，二、色界繫。欲界繫中，下者名暖，上者名頂。色界繫中，

下者名忍，上者名世第一法」。毘婆沙師以為：暖、頂是定相應的修慧，所以與忍、世第一法一樣，都是色界繫的。而妙音以為：暖、頂是不定地的聞思慧，所以是欲界繫。這樣，忍是初得色界繫的善根，所以初忍也惟有同類修，增長忍才能同類又不同類修，與煖善根一樣。毘婆沙師當然不以為然，然這是論師間的立義不同，與《發智論》並無不合。2.妙音說：「眼識相應慧見色」，似乎與《發智論》的「二眼見色」不合。其實，妙音的意思是說：「色處」是肉眼、天眼的二眼境界，是眼識的所緣。「一切法皆是有見，慧眼境故」。「極微當言可見，慧眼境故」。凡稱為色的，必是可見的，所以極微是色，應是可見的。慧眼能見極微，慧眼能見一切法，達到一切法皆有見的結論。這樣，色處不但是二眼的境界——是眼所見，也是眼識相應慧所見的。妙音決非主張「眼識相應慧見色」，而不許眼根見色的。3.妙音以為：「行聲唯說諸業」，「能引後有諸業名有」；與毘婆沙師的分位緣起，確是不合的。然《發智論》卷一(大正二六．九二一中)說：

「無明緣行者，此顯示業先餘生中造作增長，得今有異熟及已有異熟。取緣有者，此顯示業現在生中造作增長，得當有異熟」。

妙音所說，又怎能說與《發智論》不合呢?

二、妙音說初為《毘婆沙論》所許，其後才受到評破的，如《大毘婆沙論》卷三(大正二七．一五上)說：

「妙音作如是說：色界六地，於欲界惑，皆得具有二種對治。上五地道，非不能斷，由未至地先已斷故，雖有斷力而無可斷」。

毘婆沙師以「上五地於欲界，無斷對治」，而予以評破。然妙音說與毘婆沙師所說，在《大毘婆沙論》卷八〇，是雙存二說而不加可否的。考涼譯，也是雙存二說的。又如《大毘婆沙論》卷七二(大正二七．三七三中)說：

「尊者妙音作如是說：欲界善心無間，有未至定，或初靜慮，或靜慮中間，或第二靜慮現在前。彼四無間，欲界善心現在前，如超定時」。

這一問題，有四說不同；唐譯與涼譯，都有所評論。在《大毘婆沙論》卷一九二，同樣的敘列四說，卻不加可否。又如得的感異熟果，《大毘婆沙

論》中，前後二次引妙音說：

「得不能引眾同分等；諸業引得眾同分等時，於眼等根處，但能感得色香味觸」。

「得不能感眾同分果；餘業感得眾同分時，於其眼處乃至意處，得亦能感相狀異熟」。

初說，《大毘婆沙論》有評破，涼譯沒有評。後說，唐譯也沒有評破。依上三則，可見妙音說的被評破，有些還在《毘婆沙論》編集以後。

三、妙音說與毘婆沙師正義不合，然與《發智論》無關：例如八補特伽羅實體有八；四十四智事是所緣事；異生性就是眾同分；無想定初後唯一剎那心；無想定退，成就而不現前的，可能證入正性離生；從無想天歿，必墮地獄；有依一四大而造二處色的；生地獄時，生地獄已，都可能續善根；五聖智三摩地，六智攝；宿住智，通四念住，六智攝；死生智，四智攝；妙願智，八智攝。像這些論義，與毘婆沙師不合，但都與《發智論》無關。總上三點，可得一結論：妙音是《發智論》的權威學者，對阿毘達磨論是有重大貢獻的。他與迦溼彌羅（Kaśmīra）的毘婆沙師，意見大有出入（世友與迦溼彌羅系相近）。他是西方系的大師，在阿毘達磨論師的東西日漸對立過程中，妙音的論義，起初為毘婆沙師所容忍的，也漸被拒斥。後來《雜心論》主，仍對東方毘婆沙師說，西方妙音說，雙存二說的不少，這可見妙音的論義，一直受到阿毘達磨論者的重視。

此外，妙音與僧伽筏蘇（Sa□ghavasu）——眾世論師的見解，有類似的地方，這是屬於西方系的。如《大毘婆沙論》卷一二四(大正二七．六四七中)說：

「妙音、眾世說曰：應言近住或全無支，或一二三乃至或七，非要具八方名近住」。

受八關齋戒的，名近住戒。妙音與眾世，態度較為寬容，以為不一定要具足八支。迦溼彌羅毘婆沙師的態度，要嚴格些，認為近住是非具足八支不可的。這如近事戒，健陀羅（Gandhāra）師以為：「唯受三歸，及律儀缺

滅，悉成近事」。迦溼彌羅師以為：「無有唯受三歸，及缺減律儀，名為近事」，近事是要具足五戒的。僧伽筏蘇探取了折中的立場說：「無有唯受三歸便成近事，然有缺減五種律儀，亦成近事」。論雖沒有引述妙音說，可能與眾世（或健陀羅師）相同。關於律儀，妙音有一富有意義的解說，如《大毘婆沙論》卷一一七(大正二七．六〇七中)說：

「尊者妙音作如是說：若受上命，訊問獄囚，肆情暴虐，加諸苦楚；或非理斷事；或毒心賦稅，如是一切名住不律儀者」。

住不律儀者，舊說有十六種，就是以殺（屠者、獵者等）、盜、淫等為職業的。妙音引申了佛的意趣，擴充到嚴刑、重稅、不公平的宣判——以從政為職業，而非法虐害人民的，都是住不律儀者（要墮落惡趣的）。妙音與眾世所說而大體一致的，還有關於二十二根的解說。妙音以為：勝義根唯八——眼、耳、鼻、舌、身、男、女、命根。眾世以為勝義根有六——眼、耳、鼻、舌、身、命根（男、女根是身根的一分）。這都是著重有情——異熟報體，都是唯屬無記性的。妙音以有情自體為重，又見於四諦的說明，如《大毘婆沙論》卷七七(大正二七．三九七中)說：

「若墮自相續五蘊，若墮他相續五蘊，若有情數及無情數諸蘊，如是一切，皆是苦是苦諦。修觀行者起現觀時，唯觀墮自相續五蘊為苦，不觀待他相續五蘊，及無情數諸蘊為苦。所以者何？逼切行相是苦；現觀墮他相續及無情數蘊，於自相續非逼切故」（餘三諦均例此）。

泛說四諦，是通於有情的——自身及他身，無情的；而修起現觀來，就限於有情自身。這比起毘婆沙師的泛觀有情無情，自身他身，要鞭辟近裡得多了。

漢譯有《甘露味阿毘曇論》，末署「得道聖人瞿沙造」。但考察起來，與《大毘婆沙論》的妙音說不一致，這是《大毘婆沙論》編集以後的作品，應斷為另一妙音所作。

第五節 四大論師的三世觀

第一項 總說

從上面分別的論究，可以知道：大德法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva），是持經的譬喻師，世友（Vasumitra）與妙音（Gho□a），為持論的阿毘達磨論師。法救代表了初期的經師傳承，到覺天的時代，面對阿毘達磨的隆盛，而取更極端的，反阿毘達磨的立場，卻不免多受阿毘達磨的影響。世友為《發智》學者，以健陀羅（Gandhāra）為中心，而闡揚阿毘達磨。對迦溼彌羅（Kaśmīra）來說，是西方大師，但論義都為後起的迦溼彌羅毘婆沙師所信用。妙音的論義，發揚了西方的特色，與東方迦溼彌羅論師的距離漸遠。時代先後不同的四位大師，所以被集合在一組，甚而誤傳為婆沙法會的「四大評家」，實由於《大毘婆沙論》的：「說一切有部，有四大論師，各別建立三世有異」一文而來。同時，這四位論師的論義，確為說一切有部中最有力的論師。

說到「一切有」，本義是以「三世實有」得名的。在上座部中，針對現在有而過未無的「分別說」系，自稱「說一切有」而成為別部。說到三世有，先應了解：如約相續流轉的假有說，是從過去到現在，又從現在到未來的：這是一般的三世說。現在所要說的，約一一法自性——實有說。例如一念貪，剎那生起，現有作用，這是現在。這一念貪，在未生起以前呢？剎那滅了以後呢？說一切有部的見地，在未生起以前，已經存在，名為未來有。剎那滅去，還是存在的，名為過去有。有為法在時間形式的活動中，是從未來來現在，又從現在入過去的。雖有未來、現在、過去——三世的別異，而法體是恆有的，而且是體性一如的。這就是三世有——一切有說。然而，如法體沒有別異，那又怎麼會分別為未來法，現在法，過去法呢？對於這一問題，說一切有部中，有四大論師，各提出安立三世差別的理論。《大毘婆沙論》總集四家的理論，加以抉擇，以世友說為正義。現在依《大毘婆沙論》卷七七(大正二七．三九六上——中)，敘四家的意見如下：

「說一切有部，有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異」。

「說類異者，彼謂諸法於世轉時，由類有異，非體有異。如破金器等作餘物時，形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時，捨味勢等，非捨顯色。

如是諸法，從未來世至現在世時，雖捨未來類，得現在類，而彼法體無得無捨。復從現在世至過去世時，雖捨現在類，得過去類，而彼法體亦無得無捨」。

「說相異者，彼謂諸法於世轉時，由相有異，非體有異。一一世法有三世相，一相正合，二相非離。如人正染一女色時，於餘女色不名離染。如是諸法，住過去世時，正與過去相合，於餘二世相不名為離。住未來世時，正與未來相合，於餘二世相不名為離。住現在世時，正與現在相合，於餘二世相不名為離」。

「說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。如是諸法經三世位，雖得三名而體無別。此師所立，體無雜亂，以依作用立三世別。謂有為法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世」。

「說待異者，彼謂諸法於世轉時，前後相待，立名有異。如一女人，待母名女，待女名母；體雖無別，由待有異，得女、母名。如是諸法，待後名過去，待前名未來，俱待名現在」。

第二項 四家異義的研究

從《發智》到《大毘婆沙論》，對於時間，都以為是依法而立，並無時間的實體，如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九三上)說：

「顯世與行，體無差別，謂世即行，行即是世。故（《發智論》）大種蘊作如是說：世名何法？謂此增語所顯諸行」。

「世（時間）即是行」（有為法），為說一切有部宗義；四大論師的三世有說，都契合於這一定理。大德法救（Dharmatrāta）為初期的譬喻師，所立的「類異」說，據上所引《大毘婆沙論》文，有「未來類」，「現在類」，「過去類」；三世的「類」，是有得有捨的。法體是沒有三世差別的；三世差別，是由於類的得捨。法救於法體外，別立時間的類性，與毘婆沙師不合，所以《大毘婆沙論》的編集者，評責法救說：「說類異者，離法自性，說何為類？故亦非理」。法救的類是什麼呢？法救的「類」，真諦（

Paramârtha）的《俱舍釋論》譯作「有」。《順正理論》也常說「有性類別」。這是有為法存在的不同類性，是使有為法成為未來、現在、過去的通性（但是各別的小同性，不是大同性）。從他所舉的譬喻來說，同一金體而有多種物的形態，同一顯色而有乳、酪的變化。可知法救的類異說，是從同一法體而相用有異的見地，推論出差別的所以然——由於類。得現在類而捨未來類，就起現在的相用。如捨現在類而得過去類，就與過去相相應。毘婆沙師的見解，離開法的自體，沒有類的實體；如依法體而有類性，是假有而沒有實用的。所以法救的類異說，為毘婆沙師所不取。然法救對一切不相應行，以為都是假有的，那假有的類，也不妨使法體成為三世差別吧！

法救的「類異」說，《俱舍論》主評為：「執法有轉變故，應置數論外道朋中」。這說得太嚴重了！這是依於乳變為酪的譬喻，而引起的誤會。《順正理論》批評《俱舍論》說：「但說諸法行於世時，體相雖同而性類異，此與尊者世友分同，何容判同數論外道」？《順正理論》主眾賢（Sa□ghabhadra），重視「性類差別」，以為「體相無異，諸法性類非無差別」。他在世友（Vasumitra）「依用立世」的見地上，融會了法救的「類異」說。眾賢以為：如同為四大，有內四大與外四大的類別；同為受心所，有樂受與苦受的類別。所以體相相同，是不妨有類性差別的。他從同時多法的體同類別，推論到異時一法的體同類別。類別，就是依作用的差別而有三世，所以說與「世友分同」。然而眾賢的解說，到底是附會的。法救的類，有得也有捨。所以法救的依類立異，不是依作用差別而有三世的類別；反之，卻是依三世類性的差別，而法體有作用已生、未生、已滅、未滅的不同。法救類異說的思想理路，與阿毘達磨論師所說，有為法有生、住、異、滅——有為相一樣。

妙音（Gho□a）的「相異」說，毘婆沙師評為：「所立三世，亦有雜亂，一一世法，彼皆許有三世相故」。其實，妙音的「相異」說，是合於阿毘達磨者的論理方式的，三世也是不會雜亂的。妙音說的「相」，是世相，就是未來、現在、過去的時間形態。所以妙音的「相」，法救的「類」，性質是大同小異的。「類」約通性說，「相」約通相說，都是與法體相合，而不

就是法體的存在。我以為：妙音的「相異」說，受有法救說的影響，而多少修正。法救的「類」，有得也有捨；法體與時類的關係，極為鬆懈。妙音以為：每一有為法——活動於時間形態中的法體，與三世相是不相離的。不過與其中的一相相應（如法救的得類），就成為三世中的某世。約與「相」相應不離說，一一法有三世相，就沒有或得或捨的情形。法體與世相間，關係非常緊密。約與「相」不離說，有為法有三世的特性；約與「相」相合說，就有時間前後的差別，所以三世也並不雜亂。這樣看來，法救的「類」，是前後別起的；妙音的「相」，是體同時而用前後的。如參照有為法有三相的解說，就會更明白些。一切有為法，有三有為相，如一切有為法，有三世相。譬喻者以為：三有為相不是一剎那的，是前後次第而起的；法救的「類異」說，也就是這樣。毘婆沙師說：有為法與三相是不相離的。那麼，為什麼不同時即生即老即滅？為什麼不三相雜亂呢？這因為，「謂法生時，生有作用，滅時老滅方有作用，體雖同時，用有先後……故無有失」。這如妙音的「相」，不離三世相，而沒有雜亂的過失。說一切有部宗義，受《發智論》說的限定，不能發展「世」為不相應行。所以妙音說的世「相」，為毘婆沙師所破斥，且誣以三世雜亂的過失。否則，妙音說是合於阿毘達磨的推理方式，將成為權威的定論。

毘婆沙師所推重的正義，是世友的「位異」說。世友的依作用立三世，是專從法體去解決這三世差別的難題，不像法救與妙音那樣的，在時間的通性與形式上著想。世友所說的作用，《順正理論》更為明確的解說，專指「引果功能」，「唯引自果名作用故」。約這種作用的未有、正有、已滅，分別三世的差別。法體是無差別的，依作用可說有三世類別。世友的依作用立三世，與法救、妙音不同，所以沒有「類異」、「相異」說的困難，但另有困難，那就是法體與作用的同異問題（如《俱舍論》廣破）。《順正理論》解說為不一不異：作用不離於自體，不可以說是異的；而法體或起作用，或不起作用，所以也不可說一。然而，法體無別而作用有別，體用之間，豈非顯然有差別存在？或是有作用的，或是沒有作用的，這種不離作用的法體，能說沒有任何差別嗎？如堅執的採取體無別異而用有別異的立場，那就體用

隔別；也許所說的作用，會與法救及妙音說合流。

依作用差別，安立三世，而法體無別，所以世友說「位異」。如運籌的，著於一位就是一，著於十位就是十，著於百位就是百。有一、十、百的差別，而籌體是無別的。這一譬喻，並不能恰當的表顯「由位有異，非體有異」的見地。因為籌體的經歷一、十、百位，是與籌體無關的位置變化，所以籌體不變。而法體的經歷三世，是由於不離法體的作用，有起有滅。這與籌體的不變，顯然的有所不同。據世友的意見來說：法體未起作用，就說法體在未來位；法體正起作用，就說法體在現在位；法體作用已滅，就說法體在過去位。三世的位異，實由於法體所有的作用——未起或已起、未滅或已滅。這與人為的假定的一、十、百位，也不能相合。假使說，由於法體上作用的起滅，而經歷於時間位置中；這樣的「位異」，又近於法救的類異、妙音的相異了。說一切有部的論師們，堅持法體的三世不變，所以建立三世，都有值得研討的地方。以世友說為正義，不過是毘婆沙師的論定而已。

覺天（Buddhadeva）立「待異」說。「待異」，真諦譯為「異異」，就是觀待前後的別異，而安立三世的差別。從《大毘婆沙論》以來，一般都評破覺天的「待異」，說他犯有三世雜亂的過失，實在是不對的。覺天的「諸法於世轉時，前後相待」，是觀待法體所有作用的有無，也就是從未來到現在，從現在到過去——「行」義，說此無別異的法體，為過去的，現在的，未來的。這是從一法的活動中，觀待他的前後別異而安立的。然而毘婆沙師，竟誤會而評破起來，說他：「前後相待，一一世中有三世故」。毘婆沙師不是以無別的法體，所有的相用為觀待對象，而是總觀三世一切法的。退一步說，即使以一切法為觀待境，也不會有三世的雜亂。依阿毘達磨者的見地，一切法在未來世中，是雜亂住的，沒有前後相的。未來法，只能說是未來，不能觀待什麼前後，而稱為過去或現在的。如以一法為觀待境，那更不能說未來法中有三世了。其實，毘婆沙師也是不妨觀待而立三世的，如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九四中)說：

「復次，諸有為法，觀過去現在故施設未來，不觀未來故施設未來，無第四世故。觀未來現在故施設過去，不觀過去施設過去，無第四世故。觀過

去未來故施設現在，不觀現在故施設現在，無第四世故。如是名為三世差別。依此建立諸行行義，由此行義，世義得成」。

毘婆沙師自己，不妨觀前後而安立三世，並沒有雜亂的過失。而對於覺天的「待異」，卻那樣的責難；這除了師承的偏見而外，還能說什麼呢？

上面所說，法救與妙音，著重於法體外的類或相。法救的類，是前後得捨的；妙音的相，是體同時而用前後的。現在要說，世友與覺天，著重於法體自身所起的作用或別異。世友的作用，約「引生自果」說。覺天的「異」，約前後別異說。依作用而有前後的別異；也從前後的別異，而分別作用的起滅。這樣的法體行世而別為三世；三世是時間相，時間是不離觀待而成立的。世友的「位」，如不假觀待，怎能分別是十是百呢？覺天所舉的女人的譬喻，同一女人，如法體沒有差別。起初從母生，後來能生女，如法體行世而有的作用差別。稱為女兒，後又稱為母親，如法體的名為未來，名為現在，又名為過去一樣。世友的「位異」，覺天的「待異」，是相差不多的。不過覺天重於待異，世友重於起用。觀待安立，或以為是假立的；也許為了避免假立的誤會，世友所以專重依用立世吧！世友的「位異」說，仍存有觀待的遺痕。

第三項 譬喻者的三世觀

直到《大毘婆沙論》時代，譬喻師多數還是說一切有部的一系，也還是說三世有的。法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva）而外，屬於譬喻師的時間觀，也附論在這裡。如《大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九三上)說：

「如譬喻者分別論師，彼作是說：世體是常，行體無常。行行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世入現在世，從現在世入過去世」。

這一見解，是把時間看作獨立存在的常住實體。時間有過去、未來、現在——三區，法體是活動於這樣的時間格子裡。這一思想，顯然受有法救「類異」說的影響。法救的捨此類，得彼類，與譬喻者的出此器，入彼器，是

怎樣的類似！但法救的類，是小類，一法有一法的類；而譬喻者的時體，常住實有，是時類的普遍化、實在化，可說是從法救的「類異」說演化而來。將世體看作常住實有的，已脫出說一切有部的範圍，成為譬喻者分別論師了。

《尊婆須蜜菩薩所集論》，如下面所要說到的，這是繼承大德法救的學統——初期譬喻師的要典。在該論〈聚揵度〉，也論到三世的安立，與《大毘婆沙論》大致相近。可惜譯文過於晦澀，不能作明確的論定。論說：一、「相有若干」，主張「本有此相」，與妙音（Gho□a）的「相異」說相合。二、「事有若干」，極簡略，這是法救的「類異」說（涼譯也是譯為「事」的）。三、「緣生或不生」。四、「三世處或生或不生」。這是成立時體，所以論問：「世與行有異耶」，與《大毘婆沙論》的譬喻者相同。五、「一一事不同或生或不生」，是從一一法的或起或不起而立三世。依論文所破，是觀待立三世，是覺天的待異說。六、成立「自相相應」，如說：「我（主張）相未生，未來世；生不壞，現在世。不以生無生為異，是故世有常處也」。這是世友（Vasumitra）的位異說。大抵與《大毘婆沙論》相同，但次第不同，究竟評取那一家，不能明確的指出。

《尊婆須蜜菩薩所集論》，別有〈一切有揵度〉，專論「一切有」。論的宗致，是不以一切有說為然的，加以種種責難，引「尊作是說」來作證。可惜文義也晦澀難解，但不許無保留的說一切有，論文是很明顯的。論中，約陰、入、持（界）而論三世的有不有，有二復次。初復次，作二句說。第二復次，作四句分別。對於三世的有與非有，取分別的態度。如過去的，或是有的，如結使的過去而沒有斷滅。或是非有的，是過去而已經斷滅了。未來的，或是有的，如未生法行而一定當生的。或是非有的，如未生法行而不會生起的。現在的，或是有的，如諸色的生而便滅。或是非有的，如餘處可能有而此間是沒有的。三世的一切法，都可說是有的，也可說是非有的。飲光部說：過去業而未感果的，是有的；已感果的是非有，與《尊婆須蜜所集論》的有非有說，相近。這是大德法救以後，一分譬喻師，繼承法救的學統，而傾向於分別說的一流，正如《大毘婆沙論》所說的，「譬喻者分別論師」。

卷007

第七章 大毘婆沙論的諸大論師

第一節 西方系的阿毘達磨論師

第一項 健馱羅師、西方師、外國師

《大毘婆沙論》引述的論師，不是屬於阿毘達磨系，就是屬於持經譬喻系。如上章所說，四大論師中，法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva），是持經的譬喻師。世友（Vasumitra）與妙音（Gho□a），是重論的阿毘達磨師。四大論師以外的論師，見於《大毘婆沙論》的，本章再來略為介述。

《大毘婆沙論》，是迦溼彌羅（Kaśmīra）論師所集成的。迦溼彌羅以外的阿毘達磨者，在《大毘婆沙論》中，有「西方尊者」、「西方諸師」、「西方沙門」、「西方師」；「外國諸師」、「迦溼彌羅國外諸師」；「健馱羅國諸論師」。這三類，依名字來說，健陀羅師，當然指健馱羅（Gandhāra）的論師。西方師，指迦溼彌羅以西，健陀羅、覩貨羅（Tukhāra）、摩盧（Maru）等地的論師。外國師，似乎意義更廣，不單是西方，也可通於迦溼彌羅的南方與東方。但這三類的同異，是不能望文生義而下定論的。這應從兩方面去考察：

先從論義的同異來說：A、西方師與外國師一致的，有：1.「色法無同類因」，「外國諸師有作是說」；又作「西方諸師」。2.「菩薩學位先起滅定，後得菩提」，是「西方師說」；又作「外國諸師」。3.「非無間道不斷煩惱，非解脫道不證彼滅」，是「西方沙門」說；又作「外國諸論師」。4.「說修有六」，是「西方諸師」；涼譯就作「外國法師」。B、西方師與健馱羅師一致的，有：1.飢渴「非異熟生」，是「健馱羅國西方師言」。2.如來「出定」而般涅槃，是「西方健馱羅國諸師作如是說」。3.成就男女根及憂根時，論到過未成就幾根，三世成就幾根，或是「西方師言」，或是「健

馱羅國說」，都與《發智論》的見解不同，而差別都在乎「受名不定」，這實為同一思想的兩處解說。C、外國師與健馱羅師一致的，有：1.「眠相應心說名為略」，是「健馱羅國諸論師言」；又作「迦溼彌羅外諸師言」。2.「唯受三歸及律儀缺減，悉成近事」，是「健馱羅國諸論師言」；在《俱舍論》中，就說是「外國諸師」。從上面所引的文證來看，這三者是並無嚴格界別的；是以健馱羅為中心，迦溼彌羅以外的西方師。當然，西方或外國師等，並非一人，而是眾多論師，所以應有不同的解說，而未必完全一致的。如關於「色法無同類因」，《論》作「外國諸師有作是說」，就可見外國師中，也有不作這樣說的。在《大毘婆沙論》中，西方師與外國師立說不同的，僅是關於色界有幾天的解說。毘婆沙師說：色界十六天。「西方諸師」說「色界十七」，就是別立大梵天處。「外國師說：第四靜慮處別有九」，那就是別立無想天處，是色界十八天說。雖有這少少差別，然大概的說，這三者是沒有嚴格界別的。

再從對《發智論》的態度來說：健馱羅師，西方師，外國師，對於《發智論》，同樣的研究他，也同樣的修正他。為《發智論》作解說，《大毘婆沙論》是有明文可證的。外國師誦習《發智論》，確有不同意《發智論》說而主張修改的，如說：「我於他論，何事須通！若必須通，應作是說」。但健馱羅師與西方師，也還是這樣，如《大毘婆沙論》說：

「健馱羅國諸論師言……彼說不應通，以違他說而作論故。若欲通者，當改彼文」。

「西方諸師說：無記根有四。……依彼以釋（《發智》）四句義者，此文應（改）作是說」。

西方師，健馱羅師，外國師，對於《發智論》的態度，研究而又修正他，也是沒有什麼差別的。《發智論》是阿毘達磨的傑作，為後學所宗仰。但在西方師等，並不把他看作佛說，尊敬而不迷信；決不明知其不可通，而轉彎抹角的去會通他。西方學系——健陀羅、西方、外國師的治學精神，比迦溼彌羅毘婆沙師，要合理得多。

第二項 迦濕彌羅師與西方學系

健馱羅（Gandhāra）等西方師，也是阿毘達磨論師，與迦溼彌羅（Kaśmīra）的毘婆沙師，距離並不太遠，沒有嚴格對立的部派意義。從二系不同的特徵來說，主要有三點：

一、論究與論定：迦溼彌羅與西方論師們，對於阿毘達磨，都有了進一步的闡發——論究與解說。迦溼彌羅論師的編集《大毘婆沙論》，是博採眾說的。所有西方學系的精研成果，早為毘婆沙師所引用，如世友（Vasumitra）的論義。所以《大毘婆沙論》的廣大論義，並非迦溼彌羅一系的業績，而是說一切有部，阿毘達磨論師的全體成果。迦溼彌羅論師，不過從自系的立場，加以抉擇論定而已。也就因此，《大毘婆沙論》義，仍大體為西方論師所推重。西方學系，是不能看作與《大毘婆沙論》對立的。最好的例子，如《發智論》僅說「世第一法」、「頂」、「煖」，而四順決擇分善根的綜合論說，見於妙音（Gho□a）的《生智論》，妙音是西方的大論師。「西方尊者」對於四順決擇分，有詳細的論列，如《大毘婆沙論》卷七(大正二七．三〇下)說：

「西方尊者，以十七門，分別此四（順決擇分善根），如彼頌言：意趣依因所緣果，等流異熟及勝利，行相二緣慧界定，尋等根心退為後」。

西方尊者這樣的綜合而精嚴的分別，《大毘婆沙論》是全盤的承受了。這說明了西方學系的論義，大部分為《大毘婆沙論》正義，融合於《大毘婆沙論》中。至於《大毘婆沙論》指出的西方師，外國師，健馱羅師說，僅是少數異義而已。

二、舊說與新義：西方諸師的異義，多數是阿毘達磨的舊義，初起而還沒有精審的論義。如西方、外國師所立的法數，總是比迦溼彌羅師說為多。這表示了西方師義的初起性，多少還雜而未精，毘婆沙師是抉擇而抉擇而陶練了的新義。這如：

西方系

迦溼彌羅系

色界十七處（或十八處）

十六處

九果

五果

眼界五彼同分

四彼同分

隨眠四義

隨眠三義

六波羅蜜多

四波羅蜜多

六種修

四種修

又如西方學系的解說《發智論》，大抵直依論文，而毘婆沙師，是從全體的論究中，作成精審的新義。如1.西方（此下並泛說西方，論文或是健馱羅師、外國師）立「色法無同類因」，與《發智論．雜蘊．智納息》，並無不合，《論》說同類因，也是但約心心所法說的。毘婆沙師據〈大種蘊〉，而說色法也有同類因。2.西方師說：「道現觀時……有四證淨」，與《發智論．智蘊．他心智納息》所說，也並無矛盾。但迦溼彌羅論師，從別體四證淨的見地，予以修正。3.西方師說：「唯無間道斷隨眠得，唯解脫道能證彼滅」，本依《發智論》先後二段——「遍知」、「證滅」而說。但迦溼彌羅論師，以為斷惑時就能證滅，所以修正為：「無間道能斷煩惱……亦能證滅」。4.西方師說：「與慧俱生諸蘊相續自身攝者，名俱有法」。《發智論》說「智不知俱有法」，沒有明說俱有法是什麼，所以作這樣解說。迦溼彌羅論師，詳加研究，論斷為：俱有法是「此隨轉色，及此隨轉不相應行」。

從上所引來看，迦溼彌羅師說，代表了精審的新義。除了彼此異說，可以兩存而外，西方系的某些論義，是難於與毘婆沙師抗衡的。

三、謹嚴與寬容：從西方學系的異義來說，還可見出寬容與自由的精神。健馱羅中心的西方，為譬喻師與大乘教學的活躍區；這一地帶的阿毘達磨論師，當然也有某種程度的共同傾向。這在攝受在家弟子的律儀方面，充分的表現出來。如《大毘婆沙論》卷一二四(大正二七．六四五下)說：

「健馱羅國諸論師言：唯受三歸及律儀缺減，悉成近事」。

優婆塞（夷）——近事弟子，但受三歸而不受五戒，或受而不具足。這就是沒有行為改善的心行，但憑對於三寶的信願，已可成為在家的佛弟子。對在家而受八支齋戒的近住弟子，妙音也有同樣的意見，如《大毘婆沙論》卷一二四(大正二七．六四七中)說：

「妙音、眾世說曰：應言近住或全無支，或一二三乃至或七，非要具八方名近住」。

這是認為：近住弟子，不一定要受八支，就是一支都沒有受，能近僧而住，也可稱為近住弟子了。對於在家佛弟子的寬容，就是重視普遍攝受的大乘作風。近事不持五戒，近住不受八支，西方健馱羅的論師們，以為這是可以的。然依迦溼彌羅論師，這是不可以的；非受五戒或八支，是不配稱為近事或近住弟子的。如受而不能全持，那是不妨的，這是不圓滿的少分持，不是沒有戒行，只是有缺陷而已。

寬容而不嚴格，在論議的風格中，就是自由取捨的精神。《發智論》是偉大的，但不必是盡善盡美的。傳說妙音（或作法救）曾據經文而修正《發智論》，如《大毘婆沙論》卷四六(大正二七．二三六中)說：

「妙音作如是說：一切阿毘達磨，皆為釋經，因如是如是經，作如是如是論。非經說者（指五結及九十八隨眠），皆應除之」。

如西方師說的「眠名略心」，也是依經改論的一例。西方學者，如認為應加修正，就不顧《發智論》的尊嚴。這不是極端，而是以經簡論，以理為定的——西方的自由取捨精神。這不但是對於《發智論》，就是西方系的世友《品類論》，也被依理而成修正本。如關於「遍行非遍行」，「結法非結法」。這種態度，與迦溼彌羅論師的偏宗《發智論》，看作佛說，一毫都不

容修正，是完全不同的（其實，不是沒有修正，而是陽奉陰違，在巧妙的說明中，給予改正）。阿毘達磨論——《發智》學的研究，到《大毘婆沙論》而大成。從此，被迦溼彌羅學者，拘謹的保守起來，成為極端的毘婆沙師。然而，阿毘達磨論義，還是虧了西方論師的努力，引導推進到一新的途徑。

第二節 脇、富那（望滿）、馬鳴

第一項 脇尊者

脇（Pārśva），梵語波栗溼縛，舊音譯為波奢，婆奢。鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《大智度論》，僧叡的〈禪經序〉，作「勒比丘」，「勒」應為「肋」的假借。

脇尊者為健馱羅（Gandhāra）人，弘法於健馱羅，玄奘曾巡禮其故居，如《大唐西域記》卷二(大正五一．八七九下——八八〇中)說：

「健馱邏國……脇尊者等本生處也」。

「大窣堵波西有故伽藍……第三重閣，有波栗溼縛尊者室，久已傾頓，尚立旌表」。

關於尊者的傳說，有年老出家，受少年輕侮，臥不著席，發起第三結集——四事。今總列於下：

「如勒比丘，年六十始出家，而自結誓：我脅不著席，要盡得聲聞所應得事，乃至得六神通阿羅漢」。

「時長老脇，始從北天竺，欲至中國，城名釋迦，路逢諸沙彌，皆共戲之。……長老脇顏無異容，恬然不計」。

「脇比丘由昔業故，在母胎中六十餘年。既生之後，鬢髮皓白。……往就尊者佛陀蜜多，稽首禮足，求在道次，即度出家。……勤修苦行，精進勇猛，未曾以脇至地而臥，時人即號為脇比丘」。

「初尊者之為梵志師也，年垂八十，捨家染衣，城中少年便誚之。……時脇尊者聞諸譏議，因謝時人而自誓曰：我若不通三藏……具八解說，終不以脇而至於席。……時人敬仰，因號脇尊者」。

「脇尊者曰：如來去世，歲月逾邈，弟子部執，師資異論，各據聞見，共為矛盾。時（迦膩色迦）王聞已，甚用感傷，悲歎良久，謂尊者曰：……敢忘庸鄙，紹隆法教；隨其部執，具釋三藏」。

在這些傳說中，《大智度論》的記錄最早，事實也近情可信。六十歲出家，《西域記》作八十歲，而《付法藏因緣傳》，竟以為「在母胎中六十餘年」。這一離奇的傳說，是有來源的，如《大毘婆沙論》卷二九(大正二七．一四八下——一四九上)說：

「謂彼上座，在母胎中經六十年。既出胎已，形容衰老，無有威德，故初生已，立上座名。後雖出家而被嗤笑：少年強盛，晝夜精勤，尚難得果，況此衰老，氣力羸劣能得果耶」？

這是佛世有名為「上座比丘」的傳說。《撰集百緣經》「長老比丘在母胎中六十年緣」，也是演繹這一傳說的，與脇尊者無關。《付法藏因緣傳》的編者，以此為脇尊者事，可說是舊調新翻了。其實，中國的傳說——老子在母胎中八十年，生而髮白，也從此而來。上座比丘的故事，也說到初出家時，被人嗤笑，與《大唐西域記》的脇尊者相合。依《馬鳴菩薩傳》，是尊者去中天竺，路經釋迦——奢羯羅城（Śākala）的事。總之，老年出家，誰也會被人嗤笑的。《大智度論》、《大唐西域記》、《付法藏因緣傳》，都說到尊者的脇不著席，精勤修行。脇不著席，中國俗稱「不倒單」，長坐不臥，在近代的中國佛教中，也還是常見的。尊者的被稱為「脇」，也許由此而來。脇尊者傳與迦膩色迦王（Kani□ka）同時；迦王確是信奉說一切有部的。但脇尊者與迦王，都出於《大毘婆沙論》編集以前，所以發起結集三藏——結集《大毘婆沙論》的傳說，為事實所不可能。

《付法藏因緣傳》說：脇尊者從佛陀蜜多（Buddhamitra）出家，也不足信。

脇尊者是有著作傳世的，可考見的有二種：一、「禪集」：如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上——中)說：

「其中五門，是……勒比丘……禪要之中，抄集之所出也」。

二、「四阿含優婆提舍」：如《大智度論》卷九九(大正二五．七四八下)說：

「脇比丘……作四阿含優婆提舍，於今大行於世」。

龍樹（Nāgārjuna）與脇尊者，相去不過百餘年。龍樹目睹脇尊者的四阿含經論，大行於世，是一可信的重要史實。脇尊者是西方的健馱羅人，從他所作的禪要與阿含經論來說，是持經譬喻師一流（與西方論師較近）。四阿含的優婆提舍，數量是不會少的。傳說尊者為第三結集的發起人，而《大唐西域記》說到：「先造十萬頌鄔波第鑠論，釋素怛纜藏」。綜合《大智度論》與《大唐西域記》的傳說來看，十萬頌的鄔波第鑠論，似乎就是脇尊者的四阿含優婆提舍。也許脇尊者所發起的，是契經的解說，而與《大毘婆沙論》無關。

說到脇尊者的思想，首先值得重視的，是在他的言論中，明白的提到了大乘佛教。《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「脇尊者言：此中般若，說名方廣，事用大故」。

脇尊者與迦膩色迦王同時，那時候，《般若經》已廣大的流行於北方，這是明見於論書的重要史實。以《般若經》為十二分教的方廣部，與後來的《瑜伽師地論》的見解相合。「大乘是佛說」，顯然為脇尊者所確信的事實。「外現聲聞身，內秘菩薩行」，不恰好為尊者寫照嗎？這與偏狹的，毀拒大乘的毘婆沙師，心境是大大不同的。

《大毘婆沙論》引述的脇尊者說，共百餘則，而十分之四，都表達同一見解，就是不需要分別，用不著推求。例如說：

「不應如是推求見趣，如不應責無明者愚，盲者墮坑」。

「佛知諸法性相勢用，餘不能知。若法應立不善根者，則便立之，故不應責」。

「此不應問，所以者何？若多若少，俱亦生疑，不以疑故便為乖理。然於法相如實義中，唯應有五，不增不減」。

說一切有部，又名說因部，什麼都得加以思考，推求個為什麼。眼睛與耳朵，為什麼生兩隻，也要議論一番。為什麼佛說四諦，五蓋，不多說又不少說？總之，什麼都要推求他的所以然（說因）；無論推理的成果如何，這總是說一切有部中，阿毘達磨論師的特色。脇尊者卻不以為然，以為不必推求。佛是法王，佛說是不會錯的。只要不違法相——與事理實際不矛盾，就不必多費思考，何必多作無意義的推論？如瞎子一樣，瞎子走路是會跌跤的，落在坑中的，這有什麼可推求的呢？在上一章第三節——世友的論究中，曾說到世友也偶有這種見解，脇尊者就充分的使用了這一論法，達到極點。這是健馱羅自由學風的一流，與大乘的作風相近。脇尊者的愛好簡略，也表現於解說經文，如說：

「脇尊者言：先作白已，然後行籌，受籌名答」。

「以十義分別親近善士，乃至以十義分別法隨法行」。

《阿含經》中，為了表示佛弟子間的見和同解，每說同一問題，問五百比丘，五百比丘都同樣的回答。尊者解說為：這是舉行集會，受籌表決，一致同意，名為五百比丘答。這比之一位一位的問，一位一位的答，何等簡明！又如舍利弗（Śāriputra）為給孤獨長者（Anāthapi□□ada）說法，以十義分別四預流支。論師們以十義配四支，各說各的。脇尊者以為，每一支都以十義分別，這可說一舉而廓清了。脇尊者的學風，與偏重繁密分別的毘婆沙師，決不相合。《大毘婆沙論》引述脇尊者說，也是少有贊同的。然除了一二則外，也沒有明決的評責他。從精勤苦行，脇不著席的傳說，可論斷為尊者是重於實踐的，是重契經，重禪思，年高德劭，為迦膩色迦王尊敬的大師。對於這位說一切有部的近代大師，《大毘婆沙論》的編集者，當然也要表示敬意。好在義理的辯論，不是脇尊者所重的，自也不必多所諍辯了。

然而，脇尊者仍不失為阿毘達磨論師。他引用《識身論》。又《大毘婆沙論》卷七九(大正二七．四〇六下)說：

「脇尊者言：世尊唯說應遍知苦，或謂唯苦是應遍知；故對法中，說一切法是所遍知。……此則顯示經義不了，阿毘達磨是了義說」。

契經是有不了義的，所以要有阿毘達磨來抉擇。這是阿毘達磨論師的立場，而為脇尊者所同意的。所以，他的不必分別，是不作不必要的推論；而合理的分別，並不反對。如對於心意識的分別，脇尊者就有重要的分別，如《大毘婆沙論》說：

「脇尊者言：行緣識，說中有識。名色緣識，說生有識。二緣生識，說本有識」。

「脇尊者言：滋長分割是心業，思量思惟是意業，分別解了是識業。應知此中滋長者是有漏心，分割者是無漏心。思量者是有漏意，思惟者是無漏意。分別者是有漏識，解了者是無漏識」。

其他如以四證淨為四不壞淨，以解脫為有所背捨，都為後代學者所重。

第二項 望滿

《大毘婆沙論》，有「尊者望滿」，是值得重視的論師。對勘涼譯，作「富那奢」，或作「富那耶奢」，「富樓那耶奢」。《雜心論》引文，作「富那耶舍」。可見唐譯的「望滿」，實為 Pūr□ayaśas 的義譯。如依一般的義譯，「富樓那耶舍」，應作「滿稱」。稱，是名稱，稱譽，所以奘譯「望滿」的望，是名望的意思。

據《付法藏因緣傳》：脇尊者（Pārśva）付法與富那夜奢，再傳為馬鳴（Aśvagho□a）。《馬鳴菩薩傳》說：馬鳴從脇尊者出家。脇與富那夜奢為次第，也如《大莊嚴經論》卷一(大正四．二五七上)說：

「富那脇比丘，彌織諸論師，薩婆室婆眾，牛王正道者：是等諸論師，我等皆隨順」。

隨順，是隨順而行，依奉他的教授，而自行化他的意思。隨順薩婆室婆——說一切有部論師，而特別列舉富那、脇、彌織——三位論師，說一切有部的名上座。所說的富那，顯然是「富那耶舍」的略稱。先富那而後脇，先脇而後富那，雖傳說不定，但時代總是相近的，約在西元二世起初。

富那耶舍——望滿論師，在《大毘婆沙論》中，雖引述不多，卻是一位深受重視的論師。如《大毘婆沙論》卷二四(大正二七．一二五上)說：

「由諸有支皆有三世，尊者望滿所說義成。如說：無明行位現在前時，二支現在，乃至廣說」。

望滿所說緣起法與緣已生法的四句分別，也為《雜阿毘曇心論》所引。望滿對緣起法，可說是特有研究的。

望滿——富那（耶舍）論師，也是有著作的，如《大唐西域記》卷三(大正五一．八八八上)說：

「（迦溼彌羅）王城西北行二百餘里，至商林伽藍。布剌那（唐言圓滿）論師，於此作釋毘婆沙論」。

六足論中的《界身論》，玄奘傳為世友所造。稱友（Yaśomitra）的《俱舍論釋》，傳說為富樓那作。《界身論》是依《品類論》的〈辯七事品〉而廣為解釋，也許就是這部《釋毘婆沙論》。這是卓越的大論師，是屬於世友的學統，而接近迦溼彌羅學系的。

第三項 馬鳴

《大毘婆沙論》中，並無名為馬鳴（Aśvagho□a）的論師。但經考證，馬鳴的作品，確已為《大毘婆沙論》所引用。馬鳴，《出曜經》譯為馬聲（西元三七五頃譯），為佛教界有數的名德，受到中國學者的非常尊重。這位出現於《大毘婆沙論》的大德，關係於北方佛教極深，試為分別論列：

一、馬鳴的名字與作品：馬鳴的名字不少，著作也多。可以考見的，漢譯有：

A.《佛所行讚經》：五卷，涼曇無讖（Dharmarak□a）譯，分二十八品，題「馬鳴菩薩造」。考《大毘婆沙論》，有「大德法善現」，或「達磨蘇婆底」（Dharmasubhūti）。晉譯《鞞婆沙論》作「法實」，涼譯《毘婆沙論》作「法須菩提」。《俱舍釋論》作「達磨須部底」、「達磨須婆吼底」；而奘譯《俱舍論》作「法救善現」。《ターラナータ印度佛教史》，以為馬鳴有毘羅（Vīra）、達磨彌迦須菩提（Dharmamikasubhūti）等別名。這一傳說，比對《佛所行讚》與《大毘婆沙論》，得到了證實，如：

《大毘婆沙論》：「達磨蘇部底所說……應念過去佛，於此迦尸宮，仙論施鹿林，亦初轉妙法」。

《佛所行讚》：「一切諸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸國，而轉正法輪」。

《大毘婆沙論》中，更有法善現的「白象相端嚴」頌，頌說佛陀的降神入胎，應出於《佛所行讚》，但曇無讖的譯本中缺。涼譯的五卷本，約二千四百頌，據義淨的《南海寄歸內法傳》說：馬鳴的佛本行詩，別有十餘卷的大本。「白象相端嚴」頌，可能在廣本中。本讚也有藏文譯本，並存有梵本。

另外，有宋寶雲譯的《佛本行（讚）經》，凡七卷、三十一品，《出三藏記集》也說是馬鳴造的。頌文雖提到六牙白象，文句與《大毘婆沙論》並不一致。印度的《佛本行讚》，不限於馬鳴所作。如堅意（Sthitamati）的入大乘論，就一再說到婆羅樓志（Vararuci）的《佛本行偈》。佛本行的偈讚，依《本行經》（佛傳）而作，次第當然差不多，但不能因此而看作一人所造。寶雲的譯本，託為金剛神所說，多一層神秘的渲染。與涼譯馬鳴讚對勘，不能說是一人的手筆。

B.《分別業報略》：一卷，大勇菩薩造，劉宋僧伽跋摩（Sa□ghavarman）譯。本論頌，有與《大毘婆沙論》法善現頌相合的，如：

《大毘婆沙論》：「大德法善現頌……心常懷忿毒，好集諸惡業，見他苦生悅，死作琰魔卒」。

《分別業報略經》：「恚憎不善行，心常樂惡法，見他苦隨喜，死作閻羅卒」。

據《タ－ラナ－タ印度佛教史》說：馬鳴又名毘羅——勇，應就是所說的「大勇菩薩」了。法善現，勇，就是馬鳴，又可依本經的三種異譯而確定：

1.《佛說分別善惡所起經》 漢安世高譯

2.《六趣輪迴經》 馬鳴造 趙宋日稱等譯

3.《六道伽陀經》 趙宋施護譯

《佛說分別善惡所起經》，前有佛在祇園，為比丘說五戒、十善一段。以下的偈頌，與《分別業報略經》相同。《分別善惡所起經》，《出三藏記集》作「失譯」。後人推為安世高所譯，雖未必可信，但譯出是確乎較早些。日稱的譯本，明確的指為馬鳴所造。法善現，勇，就是馬鳴的別名，更得到了證實。趙宋的二種譯本，作「六趣」與「六道」。然頌說阿修羅，僅一頌，而且還附於四王天及忉利天之間。《分別業報略經》說：「五趣所緣起」，與說一切有部義，更為契合。《分別業報略經》(大正一七．四四六下)這樣說：

「普為諸世間，開示契經義；隨智力所及，分別業果報。……種種相煩惱，無量諸業行，次第略分別，隨順大仙說」。

依文而論，這是馬鳴的依經撰述，而不是集。依佛的教說，略為分別，從地獄到非想非非想天的種種業果。

C.《十不善業道經》：一卷，馬鳴菩薩集，趙宋日稱等譯。以《分別業報略》及《十不善業道經》而論，馬鳴的撰述，與《正法念處經》有關。《正法念處經》，以「說一切業果報法」為宗，元魏的瞿曇般若流支（Gautama-prajñāruci）譯，凡七十卷，西藏也有譯本。全經分七品：一、〈十善業道品〉，二卷，明十善業道與十不善業道。二、〈生死品〉，三卷，觀生死的可厭，修出家行，漸登比丘的十地。三、〈地獄品〉，十卷。四、〈餓鬼品〉，二卷。五、〈畜生品〉，四卷。阿修羅的業果，含攝在這一品中。六、〈觀天品〉，共四十二卷，只說到夜摩天；夜摩天有三十二處，僅說到第十五處而止。這可見〈觀天品〉是沒有譯全的。上來這四品，說三惡道與天道的業果。七、〈身念處品〉，七卷，依四洲的人趣而說。古代的唯識學者說：「正法念處經蛇眼聞聲，正量部誦」。然從經文去考察，這是西北印度編集的，與說一切有部更相近。如阿修羅業果，附於〈畜生品〉中，沒有自成一品。又如經說十大地法，三無為法，十一種色法；十大地法，十煩惱大地法，十染汙地法，十善大地法；四諦十六行相，四加行道，都與說

一切有部相近。但經中說四禪，除五淨居天而外，每禪有四天，與說一切有部不合。天上有菩薩說法，雖與大乘的意趣，未能盡合，但已表示出聲聞法所受大乘教學的影響。《大毘婆沙論》，沒有提到《正法念處經》，《俱舍論》就有所引述。《正法念處經》的集成，就在這一時代——西元三四世紀吧！這部經，似乎後來的影響更大，趙宋時就譯出了兩種略集本：

1.《妙法聖念處經》 八卷 宋法天譯

2.《諸法集要經》 觀無畏集 十卷 宋日稱等譯

《妙法聖念處經》末說：「集伽他頌訖」。《諸法集要經》發端說：「依正法念處，廣大契經海，集成此伽陀，為作世間眼」。這兩部，都是集《正法念處經》而成的。《妙法聖念處經》說到：二空真理，一百二十八使，二障，參入了瑜伽大乘的教理。《諸法集要經》，雖還說九十八煩惱，十六現觀，但也說：「及彼十六空，了我法二相……出二種生死」。晚期的《正法念處經》，已深受大乘教學的潤飾了。盛行於西北印度的《正法念處經》，與馬鳴的撰述，富有一致的傾向。如《分別善惡所起經》，在五趣的善惡業果頌以前，先說五戒、十善，次第也與《正法念處經》相合。但馬鳴是造論，決非從《正法念處經》集出。反之，可能由於馬鳴論的通俗教化，廣大流通，引起西北印度學者的重視，依之而敷衍成那樣龐大的部帙。

D.《大莊嚴經論》：十五卷，凡九十事，姚秦鳩摩羅什（Kumārajīva）譯。本論為馬鳴所造，從來沒有異說。然近代在新疆的庫車縣，Kizil 廢墟，發見本書的梵文殘本，題為《譬喻莊嚴》或《譬喻鬘》，作者為Kumāralāta，就是經部本師鳩摩羅羅多。因此，對本書的作者，引起學界的異說。《大莊嚴經論》，曾一再提到旃檀窶尼吒王（第十四事、三十一事），而說「我昔曾聞」。《大莊嚴經論》的作者，顯然為出於迦膩色迦王以後。又《大莊嚴經論》，曾說到：「釋伽羅王，名盧頭陀摩」。這就是賒迦族（Saka）卡須多那（Cashtana）王朝的盧陀羅達摩王（Rudradāman）。盧王約於西元一二〇——一五〇年在位。據此二事，《大莊嚴經論》的作者，不能與迦膩色迦王同時。所以，如以《大莊嚴經論》為鳩摩羅陀所作，似更

為合理。

E.《禪集》：鳩摩羅什所傳的禪法，本不限於馬鳴。但當時的人，竟稱為馬鳴禪。如慧遠的〈修行方便禪經統序〉說：「頃鳩摩羅耆婆，宣馬鳴所述，乃有斯（禪）業」。依僧叡所受於鳩摩羅什的具體解說，如《出三藏記集．關中出禪經序》(大正五五．六五上——中)說：

「後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門，是……馬鳴（等）……禪要之中，鈔集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也」。

馬鳴的禪集，雖沒有全部譯出，但已部分譯出，而傳入中國了。

F.《三啟》：馬鳴集出三啟，如《南海寄歸內法傳》卷四(大正五四．二二七上)說：

「所誦之經，多誦三啟，乃是尊者馬鳴之所集置。初可十頌許，取經意而讚歎三寶。次述正經，是佛親說。讀誦既了，更陳十餘頌，論迴向發願，節段三開，故云三啟」。

三啟，不是經論的名稱，是印度讀誦佛經的體例。前有讚三寶頌，後有迴向發願頌，中間是佛經。三啟，是三折或三段的意思。這並非馬鳴的創作，如《阿育王傳》說，當時比丘的經唄者，就作三啟。中間所誦的佛經，也沒有限定。義淨所譯的《佛說無常經》，是病死時所誦的，就附有三啟的體裁。一、歸敬三寶，七頌；二、無常頌，十頌。其次，是《三不可愛經》。末了，有五言十二頌，七言四頌，迴向發願。馬鳴的三啟，就是歸依三寶及迴向發願頌。由於音韻文義的巧妙，為佛教界普遍所採用。

此外，不是馬鳴撰作，而傳說為馬鳴作的，有：

1.《一百五十讚佛頌》 摩咥里制吒作 唐義淨譯

2.《金剛針論》 法稱作 宋法天譯

3.《事師法五十頌》 馬鳴作 宋日稱譯

4.《尼乾子問無我義經》 馬鳴菩薩集 宋日稱等譯

《一百五十讚佛頌》，藏譯作馬鳴造；而西藏的傳說：摩咥里制吒（Mā□rice□a），也就是馬鳴的別名。然依《南海寄歸內法傳》，摩咥里制吒與馬鳴，是各有著作的別人，只是學風有些類似而已。《金剛針論》，現存梵本作馬鳴造。然法天譯時，作法稱（Dharmakīrti）造，今依古傳為定。《事師法五十頌》，為晚期密宗時代的作品，如頌說：「恒以諸難施，妻子自命根，事自三昧師，況諸動資財」。這是真言密教的事師法；說一切有部論師的馬鳴，對奉獻妻女的事師法，是不會讚揚的。晚期的密教，每託為龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva）、馬鳴的著作，這是很好的例子。與《尼乾子問無我義經》的類似譯本，有趙宋法天譯的《外道問聖大乘無我義經》。但經中作佛說，又改部分偈頌為長行。這是漢譯所有的。在為外道說明世諦有我，勝義諦無我以後，又告以本淨的菩提心，屬於大乘經。既有馬鳴集與佛說的傳說不同，顯為晚期集成的典籍，應非龍樹以前的馬鳴所造。此外，還有中國佛教界所推重的，如：

5.大乘起信論

6.大宗地玄文本論

這不會是龍樹以前的馬鳴的作品（可能為龍樹以後的論師造），為近代學者所公認，而不需解說的了。

二、馬鳴的事跡與時代：說到馬鳴的事跡，首先要注意到，印度佛教史上的馬鳴，到底有幾人？印度人同名的極多，所以說馬鳴不止一人，這是可能的。然見於印度佛教史，為佛教著名大德的馬鳴，還只是龍樹以前的，那位佛化的文藝大師（《釋摩訶衍論》，是韓人偽作；論中的六馬鳴說，沒有研考的價值）。《出三藏記集．薩婆多部記》所傳：「舊記」有二馬鳴：一、第十一師；二、第十六師。佛馱跋陀羅（Buddhabhadra）所傳，只有一位馬鳴。舊記的二馬鳴，都出於脇及蜜遮迦（Mecaka）之間。先後數十年間，真的有二位馬鳴嗎？即使有二馬鳴，佛教名德的佛化藝人，也必然為其中的一人而已。

中國佛教所傳，馬鳴為龍樹以前的大德。1.晉僧叡的〈大智釋論序〉(大正五五．七四下)說：

「馬鳴起於正法之餘，龍樹生於像法之末」。

2.蕭齊曇景譯的《摩訶摩耶經》卷下(大正一二．一〇一三下)說：

「六百歲已，九十六種諸外道等，邪見競興，破滅佛法。有一比丘，名曰馬鳴，善說法要，降伏一切諸外道輩。七百歲已，有一比丘，名曰龍樹」。

3.梁僧祐《出三藏記集．薩婆多部記》，傳馬鳴為十一師，又十六師，龍樹為第三十四師。4.元魏吉迦夜（Ki□kārya）譯《付法藏因緣傳》說：馬鳴為第十一師，龍樹為第十三師。從此，馬鳴為龍樹以前的大師，為中國佛教界的定論。

西藏的晚期傳說，馬鳴從阿梨耶提婆出家，為龍樹的再傳弟子。這本是不值得採信的，遠在龍樹以前的《大毘婆沙論》，已引有馬鳴——法善現的《佛所行讚經》，《分別業報略經》，如上文所證實，馬鳴怎能是提婆的弟子呢？近人受西藏傳說的誘惑，所以推想為龍樹以後，有馬鳴論師；並引《南海寄歸內法傳》，以為義淨可能也暗示此意。其實，《南海寄歸內法傳》是這樣說的：「遠則龍樹、提婆、馬鳴之類，中則世親、無著、僧賢、清辨之徒」。文中先提婆而後馬鳴，如據此而以馬鳴為提婆弟子，那麼先世親（Vasubandhu）而後無著（Asa□ga），無著也該出於世親以後了！義淨的筆下，何曾暗示著先後的意義？西藏傳說的淆訛——以馬鳴為提婆的弟子，可能因摩咥里制吒而來；西藏是以摩咥里制吒為馬鳴別名的。依義淨《南海寄歸內法傳》，摩咥里制吒的讚頌，受到無著、世親、陳那（Di□nāga）的推崇。這位摩咥里制吒，本是外道，確為提婆之後、無著以前的佛化文藝家。摩咥里制吒的風格，類似古代的馬鳴，因而在傳說中，混淆而誤認為一人。馬鳴與摩咥里制吒，決不能混作一人的。

馬鳴為龍樹以前的大德，既如上論定，就可綜合各種的傳記，來論馬鳴的事跡。依鳩摩羅什所譯的《馬鳴菩薩傳》說：馬鳴為東天竺的桑岐多國（Sāketa）人（《法苑珠林》所引如此，今本缺），本為外道，壓倒當時的佛

弟子，使中天竺的僧眾，不敢公然的鳴犍椎。脇尊者從北天竺來，折伏了他，在佛法中出家，稱辯才比丘。《薩婆多部記》，第十師為長老脇，十一師為馬鳴。僧叡的〈禪經序〉，也以「勒比丘、馬鳴」為次第。馬鳴為脇尊者的後輩學者，是毫無疑問的。

《馬鳴菩薩傳》說：為桑岐多國人。《婆藪槃豆法師傳》，也說：「馬鳴菩薩是舍衛國，婆（娑之誤）枳多土人」。《ターラナータ印度佛教史》，以馬鳴為柯剌多（Khorta）人，可能是摩咥哩制吒的故鄉。馬鳴為娑枳多人，而早年遊化於華氏城（Pā□aliputra）。考《大唐西域記》，波吒釐子城雞園寺西北的故伽藍，有「擊犍椎聲」窣堵波，這是提婆難破外道，重行擊犍椎的紀念物。擊犍椎聲窣堵波北面，有馬鳴難破詭辯婆羅門的故基。《馬鳴菩薩傳》與《大唐西域記》，可見有著同一的傳說：難破外道而重舉犍椎；馬鳴宏化於華氏城。難破外道與再舉犍椎，據（西元五世紀初出）《馬鳴菩薩傳》，本為脇尊者（馬鳴的師長）的功績。到西元七世紀，玄奘得來的傳說，歸功於專破外道而負盛名的提婆。這本為馬鳴師長的功績，既誤傳為提婆，所以西藏的晚期傳說，更演變為：馬鳴本為外道，為提婆所破而出家了。馬鳴的故鄉為娑枳多，早年宏化於華氏城，都在東方。《大唐西域記》說：「東有馬鳴」，與此恰好相合。

《馬鳴菩薩傳》說：小月氏國王，侵伐中國，要求三億金的貢獻；如沒有，可以佛鉢及辯才比丘——馬鳴相抵。馬鳴這才到了月氏（揵陀羅為中心）。《付法藏因緣傳》，所說大致相同。這位月氏國王，作旃檀罽昵吒（Ca□□a Kani□ka），就是迦膩色迦王。《大莊嚴經論》，也說到：「真檀迦膩吒，討東天竺」。《雜寶藏經》也說：「月氏國有王，名旃檀罽尼吒，與三智人以為親友，第一名馬鳴菩薩」。馬鳴到了北印度，並為迦膩色迦王所尊敬。從《大毘婆沙論》引述法善現頌而說，馬鳴於「北天竺廣宣佛法」，應該是確實可信的。

馬鳴與迦膩色迦王同時，傳與《大毘婆沙論》的編集有關。《婆藪槃豆法師傳》說：馬鳴受請，十二年中為《大毘婆沙論》潤文。《ターラナータ印度佛教史》說：馬鳴不願北上，命弟子代行，因而傳有致迦尼迦王書。然

《大毘婆沙論》，引有法善現頌，及迦膩色迦王的事。《大毘婆沙論》編集在後，馬鳴是不可能為之潤文的。至於西藏所傳，馬鳴致迦尼迦王書，性質與龍樹的《親友書》相近，或可以證實馬鳴與迦膩色迦王的關係。

關於馬鳴出世的年代，如上所引，僧叡說「正法之餘」，就是佛滅五百年末，與《婆藪槃豆法師傳》相合。《薩婆多部記》作三百餘年，可能為五百餘年的筆誤。《摩訶摩耶經》作六百年。依說一切有部的佛滅傳說（阿育王出佛滅一百餘年），出五百年末，弘法於六百年中，馬鳴應為西元二世紀初人，與迦膩色迦王的時代相當。

三、馬鳴的學風與大乘：中國佛學界，因《大乘起信論》而尊馬鳴為唯心大乘的大師。近人如梁啓超，摭拾日人的論說，論斷「馬鳴為小乘魁傑，而與大乘絕無關係」。這都不能正確了解馬鳴在佛教中的實際情形。從上來著作與事跡的論述，可以確定：

A.馬鳴為佛化的文藝大師：《大毘婆沙論》卷一七二(大正二七．八六六中)評法善現說：

「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是制造文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義」。

文頌，就是詩偈等文學作品。馬鳴的長於文學，也如《婆藪槃豆法師傳》(大正五〇．一八九上)所說：

「馬鳴菩薩……通八分毘伽羅論，及四皮陀，六論，解十八部三藏。文宗學府，先儀所歸」。

馬鳴本為著名的婆羅門學者，精於當時日見盛行的梵語（sa□sk□ta）文學。梵語與音韻有密切關係，所以梵語學者，大都是會作詩偈的，而詩偈是可作音樂歌唱的。如《高僧傳》卷二(大正五〇．三三二中)，鳩摩羅什說：

「天竺國俗，甚重文製。其宮商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也」。

馬鳴精於梵語文學，富有文藝天才，所以他的作品，以偈頌為主。如《佛所行讚經》，《分別業報略經》，三啟中的歸依頌，發願迴向頌，禪集（

一般都是偈頌），《出曜經》所引的「馬聲」說，也是頌。馬鳴以偈頌宏法，為印度文學史上有數的詩家。他並通音樂，曾作〈□吒咖羅伎〉，不但是按譜填詞的作曲者，還能親自去演奏的，如《付法藏因緣傳》卷五(大正五〇．三一五上)說：

「馬鳴……作妙伎樂，名□吒咖羅。其音清雅哀婉調暢，宣說苦空無我之法。……令作樂者演暢斯音。時諸伎人，不能解了曲調音節，皆悉乖錯。爾時，馬鳴著白氈衣，入眾伎中，自擊鐘鼓，調和琴瑟，音節哀雅，曲調成就」。

B.馬鳴是通俗教化而富感化力的大師：阿毘達磨，只能適合少數富有思考力的學者，而一般信眾所需要的法味，卻是馬鳴那樣的作品。如《佛所行讚經》，讚頌如來的一代化跡，引發信眾對於如來的仰慕——歸依的虔誠。如《分別業報略經》，《十不善業道經》，重於業果的分別，誡惡勸善，也是一般的教化作品。如〈□吒咖羅伎〉，更應用音樂的哀婉，以激發人生的厭離情緒。這都是通俗教化的成功作品。在高度的文學修養中，充滿了歸依的虔誠，為法的熱忱。融合了宗教的嚴肅與文藝的興味，鼓舞千千萬萬民眾的內心，向上向解脫，而成為佛化的新人。馬鳴教化力的偉大，可舉二事來證明。1.〈□吒咖羅伎〉的奏出，使華氏城的王子們出家，使華氏城王，不得不下令禁止。2.《佛所行讚經．大般涅槃品》，佛的最後教誡，其後演為長行，就是鳩摩羅什譯的《佛說遺教經》。又如《分別業報略經》與《十不善業道經》，流通極廣，其後敷衍為廣大的《正法念處經》。馬鳴作品的教化力，影響是這樣的深切！

C.馬鳴為禪者：馬鳴的禪法，曾部分的傳入中國。他雖是一代藝人，而決非浪漫而染有名士積習的。他的內修禪觀，外重教化，顯為譬喻師的一流。

D.馬鳴是推邪顯正的雄辯家：《馬鳴菩薩傳》，稱馬鳴為「辯才比丘」；說他「善通言論」，就是通達當時的辯論術。《佛所行讚經》，有折破外道的名論。當時，數論（Sāmkhya）與勝論（Vaiśe□ika）的教理，已大體完成。五分作法的正理學（後佛法中稱為因明，就是論理學），也已在學界

流行。如《大莊嚴經論》卷一(大正四．二五九下)說到：

「如僧佉經說有五分，論義得盡：第一言誓，第二因，第三喻，第四等同，第五決定」。

「僧佉經中說：鉢羅陀那不生，如常」。

在婆羅門教——六派哲學興起，及耆那教盛行的氣運中，佛教開始受到威脅。那時候，馬鳴菩薩出來，折破外道而護持正法。這不但由於他文學優美，也由於他通達當代的學術，以及論理學。所以：

「天竺傳云：像正之末，微馬鳴、龍樹，道學之門，其淪胥溺喪矣！其故何耶？實由二乘（原作未）契微，邪法用盛。虛言與實教並興，險徑與夷路爭轍。始進者化之而流離，向道者惑之而播越，非二匠其孰與正之」！

Ｅ.馬鳴是說一切有部的菩薩：佛法傳入中國以來，馬鳴是一向被推重為菩薩的。如秦鳩摩羅什所譯的《馬鳴菩薩傳》，僧叡的〈禪經序〉，涼曇無讖的《佛所行讚經》，梁僧祐的《出三藏記集》，陳真諦的《婆藪槃豆法師傳》。馬鳴被稱為菩薩，是東晉末年以來的定說，與（陳隋間出）《大乘起信論》的譯出無關。我們知道，說一切有部（犢子部等）中，凡是譬喻師與禪師，如法救（Dharmatrāta），世友（Vasumitra），僧伽羅剎（Sa□gharak□a），僧伽斯那（Sa□ghasena）等，在中國都是稱為菩薩的。說一切有部與菩薩，並非絕對不可融合的名詞。馬鳴的被稱為菩薩，也因為他是譬喻師、禪師。馬鳴從中印度來，弘化於北方——犍陀羅（Gandhāra）中心的大月氏，承受說一切有部的宗風。但心量廣大，更融通諸部，傳說馬鳴「解十八部三藏」。如「白象相端嚴」頌，為說一切有部阿毘達磨者所不能認可的。據《異部宗輪論》說：「一切菩薩入母胎時，作白象形」，是大眾部的教說。「死作琰魔卒」頌，是經部譬喻師、正量部的主張。馬鳴這種不拘一宗的風格，正是說一切有部中，西方譬喻師的新傾向。馬鳴的師長脇尊者，為確信大乘是佛說的，見過《般若經》的長老。馬鳴屬於這一系統，當然與當時流行於北方的大乘精神相吻合。依傳記所載，也可見出馬鳴是大乘比丘的風範，如說：

「（馬鳴）比丘為王說法，其辭曰：夫含情受化者，天下莫二也。佛道淵宏，義存兼救。大人之德，亦以濟物為上。世教多難，故王化一國而已。今弘宣佛道，自可為四海法王也！比丘度人，義不容異。功德在心，理無遠近。宜存遠大，何必在目前而已」！

「馬鳴著白氎衣，入眾伎中，自擊鐘鼓，調和琴瑟」。

如上所說，純為大乘學者的精神。尤其是著白氎衣，奏樂作曲，在嚴格的聲聞律中，是不容許的。這與龍樹的躬持赤幡，奔走於王前七年；提婆的受募，為王作宿衛，方便救世的大乘風格，完全一致。馬鳴的被稱為菩薩，並不是偶然的。

第三節 其他知名的論師

第一項 寂授

《大毘婆沙論》卷八三(大正二七．四三〇下)說：

「復有說者：尊者寂授能解此義。此本論師當造論時，逢彼在定，不獲請問」。

《大毘婆沙論》的偶然提及，使我們對於這位不大熟悉的大論師，引起深刻的注意。據古師傳說，這是與迦旃延尼子（Kātyāyanīputra）——《發智論》主同時，早期的權威論師，連阿毘達磨論者宗仰的迦旃延尼子，也有向他請益的可能，這是一位不平凡的大德。在涼譯《毘婆沙論》，音譯為奢摩達多，或作奢摩達，可見這就是奘譯的設摩達多。寂授為梵語 Śarmadatta 的義譯；玄奘是音譯與義譯並用的。

《大毘婆沙論》引寂授（設摩達多）說十則，最值得重視的，是「剎那緣起」，如《大毘婆沙論》卷二三(大正二七．一一八下)說：

「尊者設摩達多說曰：一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識……」。

這一解說，毘婆沙師認為是可以這樣說的，名為「剎那緣起」。但毘婆沙正宗，是「分位緣起」。尊者的「剎那緣起」，與世友（Vasumitra）《

品類論》的「剎那」或「連縛緣起」，提婆設摩（Devaśarman）《識身論》的「遠續緣起」，《發智論》的「分位緣起」，總稱四種緣起。寂授的論義，能獲得四種緣起說的一席，可見論師地位的重要了！《華嚴經．十地品》第六地中，就有這剎那緣起說，被稱為「一心緣起」，為後代的唯心論者所推重。雖然意義已多少演變了，但尊者一念緣起的教說，關係是異樣的深遠。

關於中有，《大毘婆沙論》還沒有定論。大德（Bhadanta）說：如受生的因緣不具足，中有可以無限期的延續。世友說：到第七天，必定要死；但如因緣不具足，是會再生再死的。寂授卻說：「中有極多住七七日，四十九日定結生故」。此後一般的解說：中有到七天必死；再生再死到七七為止，一定會受生。這是世友說與寂授說的綜合。此外，寂授對隨眠的隨增，隨眠的斷，隨眠的為因，都有深細的分別。雖沒有全為毘婆沙師所贊同，但無疑為阿毘達磨的大論師。

第二項 眾世

僧伽筏蘇（Sa□ghavasu），涼譯作僧伽婆修，晉譯作僧迦婆修，玄奘或義譯為眾世。《大毘婆沙論》引用眾世的論義，有三十多則；除四大論師、脇以外，這是一位極重要的論師。眾世所作的解說，多數為毘婆沙師所破斥。眾世與妙音（Gho□a）的思想相近，所受的破斥也相同。惟關於緣起法，受到了毘婆沙師的尊重。如《大毘婆沙論》卷五五(大正二七．二八三下)說：

「有執：惟有無明緣行，乃至生緣老死，是緣起法。為令彼迷得開解故，顯有為法皆是緣起，眾世所言，此中應說」。

「眾世所言」，涼譯作「僧伽婆修所說喻」。《大毘婆沙論》雖沒有明確的引述，但以一切有為法的緣起，與阿毘達磨論師的見解一致。眾世的見解，雖多數被駁斥，然也有極有意義的，如：

一、退起煩惱，引發身語業，毘婆沙師確定為意識的作用；五識是沒有分別力，沒有主動的引發作用。眾世卻重視五識（近於大眾系），以為：

「住五識退，於理何違？五識取境時，亦有煩惱故」。

「五識亦能發身語業，作因等起及剎那等起」。

二、關於律儀，眾世不像迦溼彌羅（Kaśmīra）師那樣的嚴格，近於西方系，採取了折衷的立場，如說：

「妙音、眾世說曰：應言近住或全無支，或一二三乃至或七，非要具八方名近住」。

「僧伽筏蘇分同前二（迦溼彌羅師及西方師）師說，彼說：無有唯受三歸便成近事，然有缺減五種律儀亦成近事」。

三、「得」，《發智論》本沒有詳細論列，所以與得有關的問題，論師們解說不同。眾世以為：「遍行得亦是遍行因」。「得亦能受眼等五根，及命根眾同分異熟果」。這樣的解說，都是毘婆沙師所不能同意的。

四、尋繹眾世的思想，以為住果與住向，是可以同時的，所以住預流果，就名為二果向；住二果，就名為三果向。又以為：根性是可以不捨鈍而得利，不捨退法而得思法等。他是以為：在進修的過程中，可如此而又如彼的。所以解說為：未捨二遲通行，而得二速通行；已離色染而得正性離生的，及菩薩在道類智時，得色盡愛遍知；先來所斷的欲界五品修惑，在道類智時，得無漏離繫得。種種的異說，都由這一見解的不同而來。

眾世所論的問題，都是深入其微的。這是妙音一系的，與瞿沙伐摩（Gho□avarman）為同一傾向者。在西方系的學者中，這是一大家。

第三項 侍毘羅與瞿沙伐摩

侍毘羅，或作時毘羅，涼譯作耆婆羅（Jīvera）。瞿沙伐摩，又作窶沙伐摩（Gho□avarman）。二位論師的事跡，都不可考。《大毘婆沙論》曾一再的合論二位論師；而二位的見解，恰好是相反的。如《大毘婆沙論》卷一四三(大正二七．七三四下)說：

「尊者時毘羅，偏稱讚慧；尊者窶沙伐摩，偏稱讚滅定」。

毘婆沙師評論說：「此二所說，俱唐捐其功；於文無益，於義無益」。的確，定與慧，佛法中都是重要的。可以說，偏讚那一邊，都是不正確的。

然而，對聖者功德的慧勝或滅定勝，也必然是修持者，重定還是重慧，甚至是應先修定或先修慧，這實在是佛教中古老而常新的問題。時毘羅是重慧的，婁沙伐摩是重定的，各代表著一面的立場。又《大毘婆沙論》卷六〇(大正二七．三一下——三一一上)說：

「尊者侍毘羅作如是說：……如是永斷，是聖者，非異生；是聖道能，非世俗道」。

「尊者瞿沙伐摩作如是說：……如是永斷，是聖者，亦異生；是聖道能，亦世俗道」。

二師的異點是：侍毘羅以為：惟依根本定，才能斷煩惱，這必然是無漏的，聖者的。而瞿沙伐摩卻以為：聖者或異生，有漏道或無漏道，都是可以斷惑的。侍毘羅重慧，所以推重無漏道；瞿沙伐摩重定，所以也不妨異生以有漏道斷。這一思想，本是與上一諍論相關的。好在《發智論》但說「依定」，沒有說無漏或有漏，所以毘婆沙師和會說：「如是二說，俱得善通；此本論文，容二義故」。

瞿沙伐摩的論義，《大毘婆沙論》還引有好幾則，但不外乎二事：一、四洲中南洲勝，人中男人勝。瞿沙伐摩對於斷善根，轉根，重三三摩地，願智，總是說：唯有南洲，唯有男人，才有可能。這受有《施設論》的影響，都被毘婆沙師評破了。二、抉擇二十二根，以為「唯意一種是勝義根」。這位重定的，重男人的，重心的阿毘達磨論者，實接近禪者的意境。

瞿沙伐摩與僧伽筏蘇（Sa□ghavasu），思想上非常接近。如關於超定，無諍行，無礙解，僧伽筏蘇也說：「唯贍部洲，唯男子能」。而且，瞿沙伐摩說勝義根唯意根，僧伽筏蘇立「唯命（及眼耳鼻舌身）等六是勝義根」。二人的思想相近，論究的問題也大同。

第四項 達磨難提與達羅達多

達磨難提（Dharmanandi），涼譯作曇摩難提。達羅達多，又作陀羅達多（Dharadatta）。這二位論師，在《大毘婆沙論》中，或引為教證，或加以會通，可見地位的重要。

《發智論》先說智，次說識，毘婆沙師解說為「經論舊法」，引世友（Vasumitra）的《品類論》，及達磨難提說為證。在毘婆沙師的心目中，這是古代的，值得尊重的大德。

達羅達多說：「中有趣向彼趣，即彼趣攝」；「下方世界無邊，上方世界無邊」，毘婆沙師都給予會通。如說三十七品時，就引達羅達多說，證明有這部契經。以「名」與「義」來分別二諦，與世友說相近。但在說中有時，《大毘婆沙論》卷六九(大正二七．三五八中)說：

「達羅達多是文頌者，言多過失，故不須通」。

達羅達多也是文學家。但從他所說：世界，中有，都是與《施設論》的問題相同，而意趣不相合的。

論二諦，晉譯《鞞婆沙論》作陀羅難提。論中有，晉譯作曇摩難陀，又作曇摩難提。晉譯的譯者，是將達羅達多與達磨難提，混作一人。依唐譯及涼譯，應為各別的論師。

第五項 佛護

佛護，涼譯作佛陀羅測（Buddharak□a）。涼譯所引的佛陀羅測說，有些是唐譯的妙音（Gho□a）說。唐、涼二譯一致的，唯有信勝解轉根作見至一事。毘婆沙師評為：在欲界不在色無色界，依靜慮不依無色定，用無漏道不用世俗道，是合理的。說用法智非類智，是已退非未退，住果非住果勝進，是不對的。

第六項 左受

左受，奘譯又作左取。涼譯作婆摩勒，晉譯作婆跋羅；可知奘譯的婆末羅（Vāmalabdha），也就是左受的對音。

左受，是一位重視訓釋的論師。如阿毘達磨，三界，瀑流，有執受與無執受，有對與無對，等無間緣，不共（無明），都給以解釋。此外，以二義立五順下分結，以四事立十八界，以十義分別四預流支，對治四愚立八智。立義都還平允。雖在思想上，左受是平凡的，但也盡著應有的努力。

有對與無對的訓釋，涼譯有婆摩勒說，與此相當的，唐譯作世友（Vasumitra）。然前文已引有世友說，唐譯必為誤譯無疑。

第七項 霧尊者

霧尊者，涼譯作婆已，又作婆多，原語不詳。

霧尊者的論義，唐譯有四則，是涼譯所沒有的，而涼譯也別有三四則。涼、唐二譯共同的，僅二則：一、「四事等（時分等，所依等，所緣等，現行——行相等）故，說名相應」。二、善與不善，都有四類：自性、相應、等起、勝義。雖只寥寥二則，但在阿毘達磨論中，都為後學所採用。特別是善不善的四事分別，分別論者也樂於引用。

第八項 達臘婆與筏素羅

這是傳說中的，迦溼彌羅（Kaśmīra）論師。

達臘婆（Dravya），唐譯作實法師。他以具縛的凡夫身，由於以自性、等起、對治——三事的尋求見趣，能在生死流轉中，不再現起見趣。這是傳說中，重視分別抉擇的人物。

筏素羅（Vasura），涼譯作婆秀羅。傳說外道扇帙略（□a□□hara），主張「一切立論皆可答報」的，尊者以默然不答而破斥他。《尊婆須蜜菩薩所集論》，有「尊者拔蘇盧」，可能就是筏素羅。

卷008

第八章 說一切有部的譬喻師

第一節 譬喻者的學風與學說

第一項 譬喻與譬喻師

《大毘婆沙論》，有「譬喻尊者」，「譬喻師」，這是當時的一大系。如看作經量部，與說一切有部分立的經部譬喻師，那是不大妥當的。《大毘婆沙論》時代（及以前）的譬喻師，雖與說一切有部的阿毘達磨論師相對立

，但是屬於說一切有部的。在說一切有部中，阿毘達磨論師是重論的，譬喻師是持經者。在北方佛教的開展中，說一切有部的譬喻師，有著無比的功績，值得特別的重視。

先說「譬喻」：譬喻是什麼意義？在漢文中，譯為譬喻的，原語不止一種。如十二部經中的譬喻，梵語為 Avadāna（P. Apadāna）。音譯為阿波陀那，或阿婆檀那，是一部的專名。如《阿含》中的《蛇喻經》、《象跡喻經》；《妙法蓮華經》的〈譬喻品〉。這裡的喻或譬喻，梵語為 aupamyaupamā。如《妙法蓮華經．方便品》中的「種種譬喻」，因明三支中的「喻」支，所說的喻或譬喻，梵語為 d□□□ānta。譬喻者或譬喻師，梵語為 dār□□āntika，從 d□□□ānta 一詞而來。aupamya d□□□ānta，是一般的比況的意思。在說法時，對某一義理，為了容易了解，取事比況來說明。所以說：「智者因喻得解」。十二部經的阿波陀那，或譯譬喻，或譯本起、本末，與 aupamya d□□□ânta，原義是否相近，是另一問題。而在北方佛教，也就是譬喻師非常活躍的區域中，阿波陀那與譬況說法的譬喻，傾向於一致。

說一切有部阿毘達磨論師，對阿波陀那——譬喻的解說，如（西元二世紀）《大毘婆沙論》卷一二六(大正二七．六六〇上)說：

「譬喻云何？謂諸經中所說種種眾多譬喻，如長譬喻、大譬喻等；如大涅槃，持律者說」。

長譬喻，是《中阿含》長壽王故事；大譬喻，是《長阿含》（《大本緣經》）七佛的故事。「如大涅槃，持律者說」，是《說一切有部毘奈耶雜事》卷三五——三九，佛入大般涅槃的故事，與《長阿含》的《遊行經》大同。據此而說，譬喻是佛菩薩的偉大事行。西元三世紀，龍樹（Nāgārjuna）作《大智度論》，繼承《大毘婆沙論》的解說，而更傾向於文學的觀點，如《論》卷三三(大正二五．三〇七中)說：

「阿波陀那者，與世間相似柔軟淺語。如中阿含中長阿波陀那經，長阿含中大阿波陀那。毘尼中，億耳阿波陀那，二十億阿波陀那。解二百五十戒

經中，欲阿波陀那一部，菩薩阿波陀那出一部。如是等無量阿波陀那」。

從龍樹所舉的內容來說，阿波陀那仍為賢聖的事行。長阿波陀那，大阿波陀那，已如上說。屬於毘尼——律藏的，億耳（Śro□a-ko□ikar□a）阿波陀那，二十億（Sro□ako□ivi□śa）阿波陀那，出於犍度的皮革事。欲阿波陀那，是佛度難陀（Nanda）的故事。菩薩阿波陀那，是釋尊未成佛時，誕生、出家到成佛的故事（集出別行，就是《普曜經》等佛傳）。依《大智度論》所引述的阿波陀那，還有：

1 彌勒受記————————《中阿含本末經》

2 釋迦讚弗沙佛————————《阿波陀那經》

3 舍利弗不知小鳥事————————《阿婆檀那經》

4 韋羅摩大施————————《阿婆陀那經》

5 長爪梵志故事————————《舍利弗本末經》

6 佛化除糞人尼陀————————「尼陀阿波陀那」

7 然燈佛授釋迦記————————「毘尼阿波陀那」

這些阿波陀那——譬喻或本末，都是聖賢的事跡。但內容更廣，本生，授記，也含攝在內了。然從阿波陀那的形式來說，《大智度論》表示了兩項意義：一、文學的意味，如說：「與世間相似柔軟淺語」。這是世間文藝化的，是通俗的，輕鬆的，富有文學趣味的作品；與嚴肅的說教，完全不同。二、是以彼喻此的，就是本末。這如（西元四世紀作）《成實論》卷一(大正三二．二四五上)說：

「阿波陀那者，本末次第說是也。如經中說：智者言說，則有次第；有義有解，不令散亂：是名阿波陀那」。

鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《大智度論》，也有「本末」字樣，如「中阿含本末」，「舍利弗本末」。本末，或作本起，就是阿波陀那的義譯。《成實論》的「本末次第說」，是說：標一事義，次舉一事例來說明，使事義易於解了。以事例來次第解說，是古代通俗教化的實際情形。「智者言說

，則有次第，有義有解」，也就是「智者因喻得解」了。所以稱為「本末」，是窮源竟委，舉一事例，說得源源本本的，因果分明。依《大智度論》說：「譬喻有二種：一者假以為喻，二者實事為喻」。阿波陀那——古今聖賢事行，如作為說法時舉事例來解明，使人容易了解，那就與比況的譬喻一樣。因此，同時撰集的大乘瑜伽者的論書，阿波陀那與一般譬說，就等量齊觀了。如說：

「譬喻者，謂有譬喻經，由譬喻故，隱義明了」。

「何等譬喻？謂諸經中有比況說」。

「云何譬喻？謂於是中有譬喻說。由譬喻故，本義明淨，是名譬喻」。

在北方佛教的宏傳中，阿波陀那的內容，除了佛菩薩，佛弟子的事行外，還含攝了本生、授記。連民間的故事，也含攝進去。在說法時，比丘們引用這些事證而譬喻化；譬喻已成為通俗教化的主要工具。不但如此，譬喻也含攝了因緣。因緣的原義，這裡可不用解說。總之，譬喻與因緣，已沒有嚴格的界別，這是一切傳記，一切故事的總匯。如《出三藏記集》卷九〈賢愚（因緣）經記〉(大正五五．六七下)說：

「曠劫因緣，既事照於本生；智者得解，亦理資於譬喻。賢愚經者，可謂兼此二義矣。……三藏諸學，各弘法寶；說經講律，依業而教。學等八僧，隨緣分聽。於是競習胡音，析以漢語。精思通譯，各書所聞。……此經所記，源在譬喻；譬喻所明，兼載善惡。善惡相翻，則賢愚之分也」。

《賢愚（因緣）經》，是八位去西域參學的比丘，在般遮于瑟大會上，聽講經律而譯錄編成的。這可見當時宏法，引用賢聖故事作譬喻的實際情形。由於引用這些，廣明善惡因緣，所以也稱為《賢愚因緣經》。譬喻、本生、因緣的混融情形，可見一斑了。

如北方所傳的早期佛教傳記，自佛滅到阿育王（Aśoka）時代，集為「阿育王緣」，「優婆毱多（Upagupta）因緣」等；綜合的編集，就是漢譯的《阿育王傳》、《阿育王經》。阿育王故事，漢譯作「緣」、「因緣」、「本緣」的，據西藏所傳，都是譬喻，共有七種：阿育王譬喻，阿育王教化

譬喻，阿育王龍調伏譬喻，法塔譬喻，法會譬喻，黃金獻供譬喻，鳩那羅（Ku□āla）王子譬喻。這可見阿育王傳的故事，都是譬喻（梵文現存的《譬喻集》，有耶舍賣人頭，及半庵摩勒布施二事）。譬喻而被稱為因緣，如鳩摩羅什譯的《燈指因緣經》，就是典型的譬喻。理解了這種情形，再去考察漢譯的教典，那就可見譬喻的眾多了。以譬喻為名的，有：

1《雜譬喻經》 一卷 漢失譯

2《雜譬喻經》 二卷 後漢失譯

3《舊雜譬喻經》 二卷 吳康僧會譯

4《雜譬喻經》 一卷 道略集

5《法句譬喻經》 四卷 西晉法炬共法立譯

6《出曜（譬喻的義譯）經》 一九卷 姚秦僧伽跋澄譯

7《無明羅剎喻集》 二卷 秦失譯

8《百喻經》 二卷 宋求那毘地譯

9《阿育王譬喻經》 一卷 東晉失譯

有些集本，沒有稱為譬喻，而性質相同的，稱為因緣或本緣。有些集本的子目，作緣或因緣的，有：

1《大莊嚴經論》 一五卷 姚秦鳩摩羅什譯

2《雜寶藏經》 八卷 元魏吉迦夜等譯

3《賢愚因緣經》 一三卷 元魏慧覺等譯

4《撰集百緣經》 一〇卷 宋求那毘地譯

5《菩薩本緣經》 四卷 宋求那毘地譯

6《辟支佛因緣論》 一卷 秦失譯

專明菩薩阿波陀那而集為專書的，如《瑞應經》、《過去現在因果經》（化地部作《毘尼藏因緣》）等。專明一事的，如《阿育王息壞目因緣經》等，還有不少。這些，都是廣義的譬喻集，含有本生、授記、因緣；佛弟子

的事跡，民間的故事。如漢失譯的《雜譬喻經》，吳康僧會譯《舊雜譬喻經》，還含有大乘的傳記。康僧會的《六度集經》，以本生為生，也含有譬喻，及大乘常悲（常啼）菩薩的故事。總之，北方佛教的譬喻，是廣義的；譬喻與因緣，性質相近。這都是被用來輔助教化，作為法義的例證而被廣大宣揚的。

再說「譬喻師」（dār□□āntika）：譬喻師（譬喻者）的見於文記，是《大毘婆沙論》，但早就存在了的。如法救（Dharmatrāta）為譬喻師，如本書第六章第一節說。覺天（Buddhadeva）也是譬喻師，覺天說「諸色皆是大種差別」；《順正理論》就作「譬喻論師」說。法救與覺天，為說一切有部中早期著名的譬喻者。《大毘婆沙論》編集以後，譬喻師從說一切有部中脫出，自成經部，也稱為譬喻師。在古代，譬喻師是被稱為誦經者的，如《毘婆沙論》卷一(大正二八．六上——中)說：

「誦持修多羅者說言：五根是世第一法。尊者達磨多羅（法救）說曰……尊者佛陀提婆（覺天）說曰……」。

譬喻師與誦持契經有關，這是先後一致的。為了說明這點，應略述佛教學者的側重不同。佛法在宏傳中，起初有「論法者」（dharmakathika），持律者（vinayadhara），也就是法與律的著重不同。「論法者」或稱「持法者」（dharmadhara），本為受持經法，宣揚經法的通稱。由於經典的結集受持，因而又分出「誦經者」（sutrāntika），與「論法者」對立。「論法者」著重於深義的論究，流出「阿毘達磨者」（abhidhārmika）。「誦經者」宣揚經義，為眾說法，又流出「譬喻者」。發展分化的過程，大致如此：

持律者（律師）

論法者┬——論法者（法師）——阿毘達磨者（論師）

└——誦經者（經師）——譬喻者（譬喻師）

依經法而為深義的論究，是進行於僧伽內部的，成為阿毘達磨者。但這是不能通俗的，深入淺出（起初，阿毘達磨與譬喻論者，並不是對立的）而

向外宣化，就成為誦持契經的譬喻者了。古代的向外教化，都是依契經而加以闡揚的，如阿育王派遣宣教師，分化各方，情形就是這樣。如：

傳教師

教化區

說經

１末闡提

罽賓揵陀羅

蛇譬喻

２摩訶提婆

摩醯娑慢陀羅

天使經

３勒棄多

婆那婆私

無始經

４曇無德

阿波蘭多

火聚喻經

５摩訶曇無德

摩訶勒咤

摩訶那羅陀迦葉本生經

６摩訶勒棄多

臾那

迦羅羅摩經

７末示摩

雪山邊

初轉法輪經

８須那迦

金地

梵網經

９摩哂陀

獅子洲

咒羅訶象譬經

這裡面，有三種譬喻，一種本生，其他的也都有事緣，可見古代向外說法的實際情形。說經而參入本生、譬喻、民間故事，成為普及民間的大教化，本是一切學派所共同的。但說一切有部中，重於通俗教化而特有成就的，成為譬喻師。他們開展於阿毘達磨究理的氣氛中，也有究理的傾向。但在義理的論究時，多附以有趣味的譬喻，如《大毘婆沙論》中，譬喻師就有射箭喻，陶家輪喻；失財喻，露形喻，破衣喻；拳指喻；天衣喻；女人喻；行路喻。充分表現了譬喻師的風格。持經的譬喻者，近於中國從前的講經法師。

第二項 學風及其影響

如上文所說，譬喻師是從「誦經者」演化而來的。重視通俗教化，在一切學派中，都可以有這類人物。但北方以說一切有部為主流，所以譬喻師也是說一切有部的。起初，譬喻者與阿毘達磨，是有相當關係的。但由於傾向不同，日漸分化，顯出了不同於論師的風格。譬喻師的特色，是通俗教化師，是禪師，多數被稱為菩薩。

如大德法救（Dharmatrāta），為說一切有部的著名譬喻大德。法救是北方《法句經》的整編者。《法句》頌的解說，必附以譬喻、因緣（如漢譯《法句譬喻經》、《出曜經》），為通俗教化的要典。在說一切有部中，法救受到崇高的推重。如僧伽羅剎（Sa□gharak□a），約與法救同時。他是著名的禪師，著有《修行道地經》。這部禪集，成為一般教化的講本，每段

附以歌頌佛德。在策勵修行的講說中，附以擎油鉢、索琴聲、犯法陷獄、賈客遠來等動人的譬喻。他所集的《佛行經》，是歌頌如來功德的。所傳的《法滅盡經》，充滿了警策的，勸誡的熱情。譬喻者的特色——勸善誡惡，修習止觀，巧說譬喻，歌頌佛德。這在僧伽羅剎的著作中，完備具足。如僧伽斯那（Sa□ghasena），也有禪集。他的《百喻經》，不但是故事，還有笑話，已進而為文藝作品。他作的《撰集百緣經》，《菩薩本緣經》，都是含有本生、授記的譬喻集。又如馬鳴（Aśvagho□a），為禪者，所作的《佛所行讚經》，是歌頌佛德的。《大莊嚴經論》，是文藝化的勸善的譬喻集。《分別業報略經》，是誡惡勸善的作品。用優美的文學，哀婉的音樂，作為化導眾生的利器。這幾位，都是西元前後——二三百年間的大德。不但注重通俗宣化，而且都是禪師，這是值得注意的。如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上——中)說：

「尋蒙（什公）抄撰眾家禪要，得此三卷。初四十三偈，是究摩摩羅陀法師所造。後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀——禪要之中，抄集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀婬恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也。息門六事，諸論師說也」。

鳩摩羅什（Kumārajīva）所出的禪觀，就是內重修持，外重教化的譬喻師系的禪觀。其中的漚波崛，就是優婆毬多（Upagupta），人稱無相佛，度人無量，為教化力最偉大的古德。婆須蜜（Vasumitra）是法救的後學，《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者。鳩摩羅什所傳的禪觀，與大乘相結合，其特色就在於此。然當時的中國學者，卻欽仰專修禪觀的覺賢（Buddhabhadra）。讀覺賢所譯的禪經，枯澀專門，與僧伽羅剎的《修行道地經》，精神是根本不同的。

這幾位古代的譬喻大師，如法救、僧伽羅剎、僧伽斯那、馬鳴，還有世友，中國都是尊稱為菩薩的。譬喻者與大乘，實有精神上，風格上的共通。

被稱為菩薩，內重禪觀的譬喻師，最大的特色，當然是譬喻的化導了。譬喻——佛菩薩、聲聞弟子的傳記，民間的故事，應用這些事例來說法的意義，《大智度論》卷三五(大正二五．三二〇上)，說得極為明白：

「譬喻，為莊嚴論議，令人信著故。……譬如登樓，得梯則易上。復次，一切眾生著世間樂，聞道德、涅槃，則不信不樂，以是故以眼見事喻所不見。譬如苦藥，服之甚難；假之以蜜，服之則易」。

以事例為比況，引導人信道德，信涅槃，正是通俗教化者的特色。譬喻，本來是「本末次第說」，說來娓娓動聽，是「與世間相似柔軟淺語」。後又運用優美的文學，巧妙的音樂，來助成這一運動，譬喻者的成就，當然更大了。教化的中心區，是健馱羅（Gandhāra）——月氏王朝的中心；與當時的健馱羅美術相結合，開展出理智與情感融和了的北方佛教。譬喻者的教化，引起了重大的發展與演變。如：

一、釋尊的本生談，本附於毘奈耶中。過去生中的地方，本來是無可稽考的。但為了滿足聽眾的需要，不能不說個著落，所以泛說迦尸國（Kāśi），波羅奈（Vārā□asī）等古宗教中心區，梵授王（Brahmadatta）等古代名王，這是不得已的辦法。如《說一切有部毘奈耶雜事》卷二五(大正二四．三二八下)說：

「當來之世，人多健忘，念力寡少，不知……方域城邑聚落……若說昔日因緣之事，當說何處？答：應云波羅疤斯，王名梵授……」。

由於北方譬喻師的弘揚，為了取信於當前的信眾，而如來的本生事跡，被大量的移來北方。這座山，那塊石，說得鑿鑿有據。如《大唐西域記》（卷二、三）所說的：那揭羅曷國（Nagarahāra），健馱羅國，烏仗那國（Udyāna），呾叉始羅國（Tak□aśīlā）——這一帶地方的本生遺跡，就不下二十處。西元五世紀初，晉法顯所見的，已大致相同了。然《大唐西域記》所說的「商莫迦本生」，在健馱羅國；而《雜寶藏經》作迦尸國。「尸毘王本生」，在烏仗那國；而《大莊嚴經論》作迦尸；《賢愚因緣經》與《撰集百緣經》，作波羅奈——迦尸的首都。「忍辱仙人本生」，在烏仗那；而《

賢愚因緣經》作波羅奈。「月光王本生」，在呾叉始羅；《六度集經》作乾夷國（迦尸的別譯）。又如《洛陽伽藍記》所說辛頭河「大魚本生」；《撰集百喻經》也說在波羅奈。本生遺跡的北移，指地為證，雖可能盛於迦膩色迦王（Kani□ka）時代，但與譬喻者的宣揚譬喻，是有深切關係的。

二、釋尊的化跡，本來不出恒河流域。在北方佛教的擴展中，釋尊的化跡，也更遠更多起來。依《大唐西域記》卷二、卷三，北方就有：

1 如來降跡處 那揭羅曷都城西南十餘里

2 如來龍窟留影處 那揭羅曷都城西南廿餘里

3 釋迦坐處 健馱羅王城東南八九里

4 化阿波邏龍處 烏仗那蘇婆伐窣堵河源

5 如來留跡處 烏仗那龍泉西南三十餘里

6 如來濯衣石 烏仗那留跡處西南三十餘里

7 如來說本生處 烏仗那摩愉伽藍

8 為上軍王母說法處 烏仗那瞢揭釐城

其中一部分，早見於《阿育王傳》（譬喻）卷一(大正五〇．一〇二中)說：

「昔者，佛在烏萇國降阿波波龍，於罽賓國降化梵志師，於乾陀衛國化真陀羅，於乾陀羅國降伏牛龍」。

這一傳說，也為《大智度論》、《說一切有部毘奈耶藥事》所編錄。北方的本生處，釋迦的經歷處，到處充滿。而《大毘婆沙論》的編集處，論師中心的迦溼彌羅（Kaśmīra），卻幾乎沒有。這也可以想見健陀羅中心，譬喻師的影響了。

三、譬喻者的教化，從傳記，故事而文藝化、音樂化。如「三啟」，先頌讚三寶，表示歸敬的虔誠。然後誦經，或依經說法。末了，迴向發願，又是歌頌。如《修行道地經》的講說，先頌讚佛德，說本生；其次正講修行方便；末了又結讚。這種歌頌音樂與講說相配合，對於通俗的宣化，力量確是

很大的。中國一般的講經儀式，就從譬喻者的教化儀式演變而來。只是講前（梁時起）加誦經文，末後又加念佛而已。中國講經的法師，將因緣果報，公案，靈驗記，配合於經文而講出。通俗宣化的力量，總是比高談玄理，辨析法相的要大得多。所以，從譬喻師的發展去看，在北方佛教通俗化、普及化的過程中；從聲聞而直通大乘去看，譬喻師的意義，異常重大！對譬喻師的認識，是不能專在義理上著眼的。

第三項 譬喻者的思想

《大毘婆沙論》中的譬喻師，或稱「譬喻者」，「譬喻尊者」，「譬喻部師」。這是譬喻師群，而不是專指一人。早期的譬喻師，大抵是仰承大德法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva）的學系。法救與譬喻師論義的一致，已在第六章第一節說過，這裡不必再說了。現在從譬喻師與阿毘達磨論者的差別，及其發展的傾向，略為論說。

譬喻師從「誦持修多羅者」而來。譬喻師所宗依的修多羅——契經，雖是說一切有部所傳誦的，但與阿毘達磨論者所傳承的，也多少不同。所以對阿毘達磨論者所宗依的契經，取簡別的批判態度，如說：

「譬喻者說：如是契經，非皆佛說……故知彼經，非皆佛說」。

「譬喻者說……然此經文，誦者增減」。

譬喻者所傳誦的契經，似乎是代表較早期的契經。如「譬喻者撥無法處所攝諸色」；不立有覆無記，都可以表示這個意義。譬喻者所誦的《阿含經》，要簡樸一些；而在論義方面，也與阿毘達磨論者不同。

一、譬喻者重於簡明：如阿毘達磨論者，在同一剎那中，彼此間相應，俱有，有非常複雜的內容；這是從相關的綜合活動中去理解一切的。這種觀察法，發現複雜的相關活動中，含有矛盾的共存（「異類俱生」）。如一剎那中，有生也有滅；一念心中，有定也有散亂。這在譬喻師，是不以為然的。譬喻師在前後相續——迅速的過程中，解說這似乎矛盾，化複雜而為簡明。這也許與通俗化有關；也可能繼承初期的經說，沒有論師那樣的詳密論列。關於這，如說：「三有為相非一剎那」；「諸法生時漸次非頓」；「心心所

法，依諸因緣，前後而生」。並率直地批評阿毘達磨論者那種矛盾的共存，如《大毘婆沙論》卷一〇六(大正二七．五四七中)說：

「譬喻者說：若心有智，則無無知；若心有疑，則無決定；若心有麁，則無有細。然對法（阿毘達磨）者所說法相，如鬧叢林。謂一心中，有智，有無知，有非智非無知；有疑，有決定，有非疑非決定。有麁，有細，有非麁非細」。

又如「一切有」，是佛說的。阿毘達磨論者，發揮為三世恒有說。不但心、色是有的，影像，谷響，夢境，化事，也以為是實有的。尤其是：有為法的活動形態——生、住、滅；彼此間的關係體——成就；眾生的類性——眾同分、異生性：這些都看作非色非心的實體。由於成立不相應行，隨之而來的種種議論，引入繁瑣的義窟。其實，不相應行一詞，是《阿含經》所沒有的。譬喻師說：「不相應行蘊，無有實體」，堅持本來的簡明學說。

二、譬喻者重於同一：如來說法，本就人類立論。由此而開展的三界、五趣，真是形形色色。但就人而論，有些是人類所無法徵實的；種種差別，徒增理論的繁重。譬喻者傾向於同一（也還是簡略），如佛說有無色界，又有無想天，無心定。譬喻者說：「無有有情而無色者，亦無有定而無有心」。這是以為：三界一切眾生，都是有色有心，心色不離的存在。又如經說尋伺，分有尋有伺，無尋有伺，無尋無伺——三界，但「從欲界乃至有頂，皆有尋伺，如譬喻者」。又如阿毘達磨者說：不善限於欲界；上界又立有覆無記，種種分別。譬喻者卻說：「始從欲界乃至有頂，皆有善染無記三法」。心與色，尋與伺，善染與無記，為三界一切有情所同有的，就省略了不必過分推求的議論。

三、譬喻者傾向於唯心：「無有有情而無色者，亦無有定而無有心」——譬喻師的本義，是心色不離的。然由於四項理論，傾向於唯心論。1.阿毘達磨者立表無表色，以為業力有物質的屬性。譬喻者以為：「離思無異熟因，離受無異熟果」；「身語意業，皆是一思」。以業為思——意志力的活動；佛教的業果論，被安放於唯心論的基石上。2.業感果報，本為自己決定

自己的自力論。如自己所作的，造成強大的潛力（業），到了一定階段，就必然而無可避免。譬喻師傾向於唯心，重視現起的心力，所以否定了定業，說「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」。這與大乘經中，阿闍世王（Ajātaśatru）解脫業障的傳說相同。3.由於「有」與「無」的論辯，譬喻者提出了「有緣無智」；「所繫事是假」的理論，與分別說者相同。這是說，沒有的，也可以成為所緣的境界。這種思想，引發了：認識界的一切，都是虛假的；一切為內心所幻現的唯識論。4.譬喻者也是禪者，重於止觀的實踐。佛說「八正道」，譬喻者輕視身語行為的戒學，而說「奢摩他毘鉢舍那（止觀）是道諦」。這與化地部的正道唯五說相合，偏重於唯心的實踐。譬喻者都被推為菩薩，這不但由於讚頌佛德，莊嚴教化，而思想也確乎與大乘唯心有相通處。將來北方（小乘）佛教的迴心向大，成為瑜伽唯識一流，就是從這內重禪觀，外重教化的譬喻師、禪師中出來。

四、譬喻者傾向於抽象：大德法救的三世說，重視類性。類是一一法的小類，是具體的，差別的，還是阿毘達磨式的。譬喻師與分別論者一樣，取一切法的大類，而看作無為常位的實體。如《大毘婆沙論》卷一三五(大正二七．七〇〇上)說：

「謂譬喻者分別論師，執世與行，其體各別。行體無常，世體是常。諸無常行，行常世時，如諸器中果等轉易，又如人等歷入諸舍」。

譬喻者以時間（世）為常恒的實體，為一切有為（行）事變的活動場所。有為法的三世差別，只是通過了時間的三世格式，如果物的從此器而入彼器一樣。這一時間觀，顯然為法救「類異」說的發展。

重論的阿毘達磨者，重經的譬喻者，在說一切有部中，可說是各有千秋；在佛教發展的影響上，譬喻者是不會比阿毘達磨者遜色的。

第二節 婆須蜜菩薩及其論著

第一項 尊婆須蜜菩薩所集論與問論

《尊婆須蜜菩薩所集論》，苻秦建元二十年（西元三八四），僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）在長安譯，凡十卷，十四揵度。當時，道安非常重視這部

論，如《出三藏記集》卷一〇(大正五五．七一下)說：

「該羅深廣，與阿毘曇並興外國。傍通大乘，特明盡漏，博涉十法，百行之能事畢矣！……外國升高座者，未墜於地也」！

《阿毘曇》，是《發智論》的別名。這部論與《發智論》並重，可見他的價值。由於譯文的拙劣，一般都認為是世友（Vasumitra）——《品類論》作者所造，看作阿毘達磨論的一種，而不知道這是譬喻者的論書。在說一切有部中，譬喻師與阿毘達磨論師，起初是相互的尊重，後來才各自分流。這部論，正代表了譬喻師的立場。

論題為《尊婆須蜜菩薩所集論》，或簡稱《婆須蜜經》，《婆須蜜論》，《婆須蜜集》，這題目是值得注意的。任何論書，沒有以作者的名字為題的。更沒有自題尊者某某，某某菩薩論的（除習慣上的通俗稱呼）。譯者僧伽跋澄的另一譯品——《僧伽羅剎集經》，也以作者名為題，是同一譯筆。我想，在一部論終了，梵本都是標題某某論，某某造的，僧伽跋澄一定是綜合此二為論題了。這部論分十四揵度，每一揵度，不是先標舉略頌，次釋章門，如《發智論》那樣。而是先舉論義，然後附以攝義的偈頌。第一〈聚揵度〉，分七品，每品的末了，有「初偈竟」，「第二偈竟」，「第三偈竟」等字樣。因此，標題也有作「尊婆須蜜菩薩所集偈品」的。末後〈偈揵度〉，分四品，也有標題為「尊婆須蜜菩薩所集偈品」的。所以，《尊婆須蜜菩薩所集論》，應為譯者所標；而論的本名，由於以偈頌攝義的特色，應稱為（尊婆須蜜所集）《偈品論》，或《偈論》吧！

這一推論，請舉三點來證明：一、考《大毘婆沙論》引文，曾這樣說：

「問論，梵網經中，復以一事尋求見趣。謂如是見由何而起」？

「梵網經中，亦以二事推求見趣。……梵問經中，但以一事推求見趣，謂以等起」。

依《毘婆沙論》，譯為：「如偈問論，如梵網經說」。可見這部《問論》，是可以譯為《偈問論》的。玄奘所譯的「梵問」，顯然是「偈問」的誤筆。《問論》或《偈問論》，「以一事推求見趣」，就是論究從何而有這樣

的惡見；但求「等起」，而沒有尋求見趣的「自性」與「對治」。本論的〈見揵度〉，說「云何生此見」，確是但以「等起」推求見趣的。內容既然相合，那麼《毘婆沙論》的《問論》或《偈問論》，應就是題作《偈品論》的本論了。二、論的性質，除〈偈揵度〉解說佛偈外，都是問難與論議。或引經，或引阿毘曇，提出問題。然後舉各家的不同解說；在各家的解說中，每插入有力的難問。末了，結歸正義。這不是重於分別法相，也不是組織教義，而是以問答的論式，顯示佛法的正義。這部論，實是佛教思想，主要是阿毘達磨論義的批判集。稱之為《問論》，是最適當的了。三、世親（Vasubandhu）所造的《大乘成業論》，說到「尊者世友所造問論」的滅盡定有心說。「尊者世友所造」的《問論》（或《偈問論》），不就是「尊婆須蜜（菩薩）所集」的《偈品論》嗎？本論〈心揵度〉，雖文句不完全相同，但確有滅盡定有心的論義。如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷三(大正二八．七四一上)說：

「諸有此處不可思議：滅盡三昧，若本心本意有斷滅緣，則是有也。心非為無，因是故緣起」。

《問論》的作者世友，古人稱之為「經部異師」。其實，這是《大毘婆沙論》以前的，譬喻尊者法救（Dharmatrāta）的後學，近於後起的經量部而已。

第二項 集論的時代與所宗

《尊婆須蜜菩薩所集論》，對阿毘達磨論義，引述的內容極廣。從他所引述的或取或破，可依之以論究造論的時代。可以這樣說：一、這部論集成於《發智》與《品類論》以後：如《論》分十四揵度，隨類而編集法義，不注重組織次第，與《發智論》的作風，如出一轍。《發智》八犍度的品目，本論是完全保存了的。特別是《發智論》的〈見犍度〉末，全論的最後，有〈偈納息〉。這部論就在最後，立一〈偈揵度〉，可以看出組織上的因襲。

尊婆須蜜菩薩所集論

發智論

一、聚揵度

雜蘊

二、心揵度

三、三昧揵度

定蘊

四、天揵度

五、四大揵度

大種蘊

六、契經揵度

七、更樂揵度

八、結使揵度

結蘊

九、行揵度

業蘊

一〇、智揵度

智蘊

一一、見揵度

見蘊

一二、根揵度

根蘊

一三、一切有揵度

一四、偈揵度

（見蘊）偈納息

在文義方面，如〈智揵度〉說的：空無相無願三昧，別修共修，有三種四句，是引用《發智論．定蘊．一行納息》的。又如〈根揵度〉(大正二八．七九四上)說：

「未知根其義云何？或作是說：未越次之人，不修行，諸學智慧、智慧根、諸所有根；（堅信）堅法未修行四諦而修行之，是謂未知根也」。

這是引用《品類論．辯攝等品》的。還有已知根，具知根，都引述而加以解說。還結論說：「是故當觀阿毘曇相」。《婆須蜜菩薩所集論》的思想，是不同於阿毘達磨的。但《發智論》與《品類論》，到底是說一切有部的，繼承說一切有部舊傳的許多教義。譬喻者也是說一切有部，自有共同的地方。所以引用可取的論義，說「當觀阿毘曇相」。譬喻師的教學，不一定排斥阿毘達磨，可以攝取他，這確是法救（Dharmatrāta）以來的一貫立場。

二、本論成立於《大毘婆沙論》以前：《大毘婆沙論》曾引用《問論》或《偈問論》。在文句次第中，也可以證明《大毘婆沙論》，曾參考《尊婆須蜜菩薩所集論》。1.從略說與廣說來說：如「色相」問題，《大毘婆沙論》卷七五，從「有漸次積集相」，到「有大種為因相」，共十四義，是世友系的。接著，《大毘婆沙論》(大正二七．三九〇上)這樣說：

「復作是說：無一切色同一色相，所以者何？眼處色相異，乃至法處所攝色相異」。

「大德說曰：若有能壞有對色相，是有色相。與前所說色相相違，名無色相」。

在本論〈聚揵度〉中，從「漸漸興」，到「因四大」，共十義，與《大毘婆沙論》大致相合。次如卷一(大正二八．七二一下)說：

「或作是說：汝問何色相？設青，青為色相；設黃，即彼色相也」。

「問：我問一切色（的通）相。設彼是色相，相無勝（勝就是特異）」。

「答曰：色不同一相，此中有何咎」？

「設相相不同，此義不然」。

「猶若地為堅相，如今地異堅異」。

「問：一切色同一相，猶如無常。問（此字衍文）自相無相，地為自相，是故不應作是說」。

「問：我無自相，我問一切諸（通）相」。

「或作是說：有對色相是色，為色相。……尊曇摩多羅說：諸物無對，彼非色，是謂非色相」。

《尊婆須蜜菩薩所集論》，段落與《大毘婆沙論》相合。所敘世友系的十義，一一插入難問。次辨一切色有沒有共通的色相，一問一答的展轉難問。末了，結歸尊曇摩多羅的正義——有對是色相，無對是非色相。但在《大毘婆沙論》，詳列契合自宗的世友義；對關於色相的責難，又加以辯護。而不屬於自宗的二義，簡略的附錄於下，讀者不容易發覺他的反毘婆沙師說。這是《毘婆沙論》的編集者，參考本論而善巧編集的好證。

2.從維護與評破來說：如關於「因」與「緣」的定義，如《論》卷一(大正二八．七二四下——七二五上)，敘世友說等，一一難破，結成大德說：

「尊作是說：迴轉（「是說迴轉」四字，衍文）是因，不迴轉是緣」。

這在《大毘婆沙論》中，敘述世友、大德說以後，又破大德說而成立自宗，如《大毘婆沙論》卷二一(大正二七．一〇九下)說：

「大德說曰：轉是因，隨轉是緣。……問：若爾，同類隨轉，應是緣非因；無明緣行等，應是因非緣。故因緣體，雖無差別，而義有異，謂因義親，緣義是疏」。

又如關於身見及邊見，是無記還是不善的議論。本論卷七(大正二八．七七三上)，先敘無記說，次加以難破，成立自宗的不善說：

「復次，彼作是顛倒見，無有安處，云何無有不善？彼便當有彼見無有報，是故不善，云何有垢受不善報？是故無記。是事不然！世尊亦說：如是比丘，愚癡者即不善根。若當言無記者，是事不然」！

《大毘婆沙論》與此相當的，敘大德的不善說，而又加以破斥。如《大毘婆沙論》卷五〇(大正二七．二六〇上——中)說：

「大德說曰：此有身見，是顛倒執，是不安隱，是愚癡類，故是不善。若有身見非不善者，更有何法可名不善？如世尊說：乃至愚癡皆是不善」。

「彼說不應理，非異熟因故。……然世尊說，乃至愚癡皆不善者，非巧便故說為不善，不言能感不愛果故」。

據上列二則，文句次第都相合，但《大毘婆沙論》，對自宗有所辯護，對大德說有所破斥。從自救與破他的增多而說，可斷定《大毘婆沙論》的編集，必在本論的成立以後。

這樣，《尊婆須蜜菩薩所集論》的成立，在《發智》與《品類論》以後，《大毘婆沙論》編集以前——西元一世紀中。

再說本論的宗依：本論與《大毘婆沙論》一樣，廣引各家的異說，而結歸於自宗的正義。編集者是有闊大心胸，崇高理想的。從《尊婆須蜜菩薩所集論》所引述的來說，有「契經」，是佛說的經本；這多半是依經而引起議論，表現出「持誦修多羅者」的特色。有「阿毘曇」，是《品類論》與《發智論》。有「章義」，可能是法救的章義。所引的各家異說，除法救說，及不標名字的「有作是說」等而外，有明文可見的，不同部派有：「摩訶僧耆」；「曇無崛」；「彌沙塞」；「拔持次子」（犢子）；「心性」本淨論者，「意界」是常論者，「一心」相續論者。論師有：「婆須蜜」；「拔蘇盧」；「因陀摩羅」，「毘舒佉」；「摩醯羅」；「僧伽多羅」；「僧迦蜜」。所引的異部，都為《大毘婆沙論》所引。諸論師中，除婆須蜜外，都是不熟悉的。主要為解說經偈，所以可能為經師。婆須蜜——依作用而立三世的世友說，比對《大毘婆沙論》相同的文句，知道大半都被引用了，不過沒有標名而已。如色相十義，相應九義等都是。世友說雖引用極多，但不是所宗依的；相反的，大半是作為破斥的對象。所以，本論作者婆須蜜——世友，與依用立世的世友，決非一人。

《尊婆須蜜菩薩所集論》所宗依的，無疑的是譬喻大德法救。凡法救說而被引用的，十九在問題論究的終了，可說是結論。本論有「尊曇摩多羅說」，「尊作是說」；這就是「大德法救說」與「大德說」。論中明白說到的，略檢得五十二則：

〈聚揵度〉 初品 二則

二品 九則

三品 二則

四品 七則

五品 四則

六品 四則

七品 三則

〈三昧揵度〉 一則

〈更樂揵度〉 四則

〈行揵度〉 一則

〈根揵度〉 八則

〈一切有揵度〉 六則

〈偈揵度〉 一則

然本論所引的大德說，實不止於此。以〈聚揵度〉第七偈品來說，除明白說到的三則外，比對《大毘婆沙論》文，知道大德所說而沒有標明的，還不少。如「說生能生」；「四諦相」；「虛空不可知」；「阿毘曇義」；「成就義」；「不正思惟漏便增廣」；「我不與世間諍」；「二諦相」；「近眼不見近耳能聞」。本論所引的大德法救說，確實是多極了！可以這樣說：本論每一論題的結歸正義，不是大德法救所說，就是法救的學者說。這是法救譬喻系的要論！

第三項 論主婆須蜜考

經上面考論，知道本論就是《問論》，作者當然就是「尊者世友（Vasumitra）」。介紹這位婆須蜜菩薩的，有道安的傳說，這當然從僧伽跋澄（西元三八四年頃）得來的，如《尊婆須蜜菩薩所集論．序》(大正二八．七二一上)說：

「尊婆須蜜菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也。從釋迦文降生鞞提國，為大婆羅門梵摩渝子。厥名鬱多羅。父名觀佛，尋侍四月，具覩相表，威變容止。還白所見，父得不還。已出家學（道），改字婆須蜜。佛般涅槃後，遊教周妬國，槃奈園。高才蓋世，奔逸絕塵！……集斯經已，入三昧定，如彈指頃，神昇兜術。彌妬路，彌妬路刀（尸）利，及僧伽羅剎，適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也」。

當時傳於中國的婆須蜜菩薩，已充滿傳說的成分。但在這裡面，也可發見部分的事實。一、婆須蜜就是佛時的鬱多羅（Uttara），雖是不能為人所信任的，但與有關學派的一項傳說，有極大關係。據《異部宗輪論》，從說一切有部分出的，有經量部，也名說轉部。關於部派問題，容別為論究。現在要說的，古譯《十八部論》說：「因大師鬱多羅，名僧伽蘭多，亦名修多羅論」。這是以為：名為說轉部（經量部的前身）的，是由鬱多羅而成立的。依《ターラナータ印度佛教史》，鬱多羅是摩醯陀羅王（Mahendra）時代的東方聖者。這位說轉部（後又稱經量部）部主鬱多羅，豈非與古傳婆須蜜本名鬱多羅，有非常的關係嗎？婆須蜜不恰好是持經譬喻師嗎？道安弟子僧叡，在《出曜經．序》(大正四．六〇九中)說：

「出曜經者，婆須蜜舅，法救菩薩之所撰也」。

僧叡所傳說的婆須蜜，當然就是《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者。傳說與法救有甥舅的關係，與本論繼承法救的學說，完全相合。法救為覩貨羅（Tukhāra）人，那婆須蜜當然也是這一帶的西方大師了。傳說他遊行教化到槃奈國，周妬國，雖不能確指，但「才華蓋世，奔逸絕塵」，卓越的譬喻大師，充分的表現出來！

二、婆須蜜菩薩的傳說，如《惟曰雜難經》(大正一七．六〇八下——六〇九上)說：

「有菩薩，字耶須蜜。難一阿羅漢經，阿羅漢不為解，便一心生意上問彌勒。已問，便報耶須蜜言：卿所問事，次第為解之。耶須蜜覺知，便詰阿羅漢：卿適一心上問彌勒耶？阿羅漢（言）：實然」。

「耶須蜜菩薩事師，三諷經四阿含。當持花散師上，語師言：我已諷四阿含竟。師忘不能復識。耶須蜜復自思惟：我欲合會是四阿含中要語，作一卷經，可於四輩弟子說之。諸道人聞經，皆歡喜，大來聽問，不而（再）得坐禪。諸道人言：我所聽經者，但用坐行故。今我悉以行道，不應復問經，但當舍去。耶須蜜知其心所念，因以手著火中，不燒。言：是不精進耶？便於大石上坐。有行道，當於軟坐。耶須蜜言：我取石跳，一石未墮地，便得阿羅漢。已跳石便不肯起。天因於上，牽其石，不得令墮。言：卿求菩薩道，我曹悉當從卿解脫。却後二十劫，卿當得佛道，莫壞善意！中有未得道沙門言：是惡人，不當令在國中；轉書相告。耶須蜜遣人求書，書反言：此好人，而教化開人意。不欲自貢高，但畏惡人墮罪」。

婆須蜜菩薩的傳說，極為古老。《惟曰雜難經》，傳為吳支謙（西元二四〇年頃）譯。這一傳說，變化極大，而支謙的古老傳說，最合於譬喻大師婆須蜜的身分。道安傳說：《尊婆須蜜菩薩所集論》，「傍通大乘」，顯然與小乘思想有些出入。傳說婆須蜜難阿羅漢經，可解說為：譬喻師難詰阿毘達磨論者。但這一故事，後代是變化了。耶須蜜合會經說，作一卷經，就是造一部論。這部論使當時的學者，都來學習，而引起專心坐禪者的不滿。甚至展轉相告，要把他擯出去。等到世友追究謗書，才和解了事。合會經說而造論，與《尊婆須蜜菩薩所集論》，非常適合。因為這部論，確乎多數是依經起論，廣釋佛偈的。婆須蜜自信是菩薩，諸天也說他卻後二十劫成佛。這與道安傳說：婆須蜜於彌勒後成佛，名師子佛相合。師子佛的傳說，又見於《法苑珠林》卷二六(大正五三．四七七中——四七八中)說：

「有一菩薩比丘，名婆須蜜多。遊行竹園間，緣樹上下，聲如獼猴。或旋三鈴，作那羅戲。……於最後身，次彌勒後，當成阿耨菩提，佛號師子月如來」。

這與《尊婆須蜜所集論．序》，可說異曲同工。〈序〉說是佛世的鬱多羅，《法苑珠林》說是佛世的婆須蜜多；將來次彌勒成佛，名師子（月）佛，其實都指這一位。上面說到，鳩摩羅什（Kumārajīva）所傳的禪，是譬喻者的禪觀。從這一意義去看，那麼僧叡所序述的禪內容，有婆須蜜的禪。《薩婆多部記》中，在迦旃延（尼子 Kātyāyaniputra）羅漢以下，吉栗瑟那（Kr□□a）羅漢以上，有婆須蜜菩薩。《達摩多羅禪經》所傳的禪，優波崛（Upagupta）與僧伽羅叉（Sa□gharak□a）間，也有婆須蜜。這位婆須蜜，據道安、僧叡等傳說，當然是《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者。

婆須蜜菩薩的傳說，古傳都合於譬喻大師的；但傳說中，與阿毘達磨大論師混合了。鳩摩羅什譯《大智度論》，就說「六分中初分（品類論）八品，四品是婆須蜜菩薩作」。「菩薩」二字，是龍樹（Nāgārjuna）原作，還是鳩摩羅什加入的呢？為鳩摩羅什所加，這是極有可能的。因為從西元五世紀起，譬喻大師婆須蜜菩薩，已逐漸為人所淡忘；而傳說的婆須蜜菩薩，被誤作《品類論》的作者，婆沙四大師的世友了。元魏毘目智仙（Vimok□aprajñā□□i）譯的《業成就論》（西元五四一年譯），對於《尊者世友所造問論》（奘譯），自以為然的，增譯為「毘婆沙五百羅漢和合眾中，婆修蜜多大德說」；這是誤作四大論師之一的世友了。真諦譯《部執異論》，玄奘譯《異部宗輪論》，都增譯「世友大菩薩」一句，但這是古譯《十八部論》所沒有的。婆須蜜菩薩，被傳說為阿毘達磨大論師世友，於是世友自信為菩薩，與「取石跳」，諸天勸勿退證小果的傳說，在《大唐西域記》卷三，就傳說為結集三藏——《大毘婆沙論》結集上座世友了。

婆須蜜菩薩的事跡，我們雖知道得太少，但恢復古代的傳說，確指為大德法救的後學者；《尊婆須蜜菩薩所集論》——《問論》的作者；有菩薩的傳說，為一位卓越的譬喻大師。他的論典，曾與《發智論》並興於印度。在說一切有部發展與分化的過程中，這位婆須蜜菩薩，應占有重要的一席。

第三節 大瑜伽師僧伽羅叉

第一項 初期的大瑜伽師

瑜伽（yoga），是相應或契合的意思。寬泛的說，凡修止觀相應的，身心、心境或理智相契合的，都可說是瑜伽。從身心的修持中，實現相應或契合的特殊經驗者，名為瑜伽師。佛陀的時代，重於禪。「專精禪思」，是佛弟子的日常行持。但到《大毘婆沙論》時代，或更早些，瑜伽與瑜伽師，已為佛教界通用的名詞了。

瑜伽與瑜伽師，傳來中國，一向泛稱之為禪與禪師。上面曾說到，初期傳入中國的禪學，屬於說一切有部中，譬喻系的禪——瑜伽。其中最傑出的，是大瑜伽師僧伽羅叉（Sa□gharak□a）的禪觀。僧伽羅叉，或作僧伽羅剎，譯義為眾護。這位大瑜伽師的著作，主要為《修行道地經》，西晉竺法護（Dharmarak□a）（西元二八四）全譯為八卷。早在漢末（西元一六〇頃），安世高略譯為一卷，名（大）《道地經》。又有《道地經中要語章》，又名《小道地經》，或以為是漢支曜譯的。西元四〇三年頃，鳩摩羅什（Kumārajīva）集出《坐禪三昧經》三卷，磧沙藏本誤作僧伽羅叉造。但也確乎含有僧伽羅叉禪經的成分。如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上)說：

「蒙鈔撰眾禪要，得此三卷。……其中五門，是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，馬鳴，羅陀禪要之中，鈔集之所出也。……初觀婬恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也」。

僧伽羅叉的禪集，從西元二世紀起，到五世紀初，不斷的傳譯來中國，可見僧伽羅叉的禪風，在西方是非常盛行的了。安世高從安息（Arsaces）來；鳩摩羅什曾到罽賓去修學；傳譯《僧伽羅剎所集（佛行）經》的僧伽跋澄（Sa□ghabhūti），也是罽賓比丘。僧伽羅叉的禪集與著作，在罽賓、安息一帶，流行得非常悠久。雖然阿毘達磨論師——毘婆沙師沒有說到他，但僧伽羅叉，確是說一切有部中，初期的大瑜伽師。

道安從罽賓學者得來的消息（西元四世紀末），僧伽羅叉是一位不可思議的菩薩，如〈僧伽羅剎（所集）經序〉(大正五五．七一中)說：

「僧伽羅剎者，須賴國人也。佛去世後七百年，生此國，出家學道，遊教諸邦。至揵陀越土，甄陀罽貳王師焉。高明絕世，多所述作。……傳其將終：我若立根得力大士誠不虛者，立斯樹下，手援其葉而棄此身。使那羅延力大象之勢，無能移余如毛髮也。正使就耶維者，當不燋此葉。……尋升兜術，與彌勒大士，高談彼宮。將補佛處，賢劫第八」。

道安所作《尊婆須蜜菩薩所集論．序》(大正二八．七二一上)也說：

「如彈指頃，（婆須蜜）神昇兜術；彌妬路，彌妬路刀（尸）利，及僧伽羅剎，適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也。……僧伽羅剎者，柔仁佛也」。

僧伽羅叉是須賴國人。須賴，就是《大唐西域記》的蘇剌侘國（Saurā□□ra）。西臨大海，一向是出海貿易的海港。他遊化到揵陀越（Gandhāvatī），就是揵陀羅（Gandhāra）。從他的禪學與著作，為北方佛教所奉行來說，遊化揵陀越，這應該是可信的。他是禪者，富於宗教情緒的教化者，與馬鳴（Aśvagho□a）、鳩摩羅陀（Kumāralāta）們的作風相近；當然，僧伽羅叉是更重於禪的。傳說的：「立斯樹下，手援其葉而棄此身」，活像中國禪者「坐亡立脫」的模樣。

說到僧伽羅叉的時代，比婆須蜜（Vasumitra）菩薩，多少遲一些。如覺賢（Buddhabhadra）所譯的《達摩多羅禪經》，敘述禪者的傳承時，列僧伽羅叉於婆須蜜以後，如《經》卷上(大正一五．三〇一下)說：

「佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優波崛，尊者婆須蜜，尊者僧伽羅叉，……諸持法者，以此慧燈，次第傳授」。

僧叡的〈禪經序〉，也以婆須蜜，僧伽羅叉為次第。《薩婆多部記》：婆須蜜菩薩與僧伽羅叉的位次，是這樣的：

舊記

齊公寺所傳

七、迦旃延羅漢

五、迦旃延菩薩

八、婆須蜜菩薩

六、婆須蜜菩薩

二三、彌帝麗尸利羅漢

一九、沙帝貝尸利

二九、僧伽羅叉菩薩

二六、眾護

據此，婆須蜜菩薩的時代比較早，而彌帝麗尸利（Mitraśrī）與僧伽羅刹，出於馬鳴與龍樹（Nāgārjuna）之間（依鳩摩羅什禪師的傳承，僧伽羅叉是早於馬鳴的）。據古代道安的傳說，是這樣：

彌妬路……（賢劫）第五彌勒佛

婆須蜜……第六師子（月）佛

彌妬路尸利……第七光炎佛

僧伽羅叉……第八柔仁佛

僧伽羅叉，應比婆須蜜菩薩遲些。但所著的《修行道地經》，西元一六〇頃，已傳來中國，而且已經過改編。所以，不能遲於西元一世紀。傳說與甄陀罽貳王——迦膩色迦王（Kani□ka）同時，為王所尊信，也只是傳說而已。

第二項 修行道地經

《修行道地經》初(大正一五．一八一下)，這樣說：

「楡迦遮復彌經，晉云修行道地」。

這一梵語，與覺賢（Buddhabhadra）所譯的《達摩多羅禪經》（或作《修行不淨觀經》），是一樣的。如《經》卷上(大正一五．三〇一中)說：

「庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地」。

「榆迦遮復彌」，或「庾伽遮羅浮迷」，都是梵語 Yogācārabhūmi 的對音。義譯為「瑜伽行地」；如約行者說，或譯「瑜伽師地」。這一名稱，為禪觀集的通名。如大乘學者提婆（Āryadeva）的《四百論》，月稱（Candrakīrti）稱之為《菩薩瑜伽行四百論》；彌勒（Maitreya）所傳的，名《瑜伽師地論》。以「瑜伽行地」為禪集的通名，確是很古老的了。

現存的《修行道地經》，共（七卷）三十品，列品目如下：

一、集散品

（安譯）散種章第一

二、五陰本品

知五陰慧章第二

三、五陰相品

隨應相具章第三

四、分別五陰品

五陰分別觀止章第四

五、五陰成敗品

五陰成敗章第五

六、慈品

七、除恐怖品

八、分別相品

九、勸意品

一〇、離顛倒品

一一、曉了食品

一二、伏勝諸根品

一三、忍辱品

一四、棄加惡品

一五、天眼見終始品

一六、天耳品

一七、念往世品

一八、知人心念品

一九、地獄品

二〇、勸悅品

二一、行空品

二二、神足品

神足行章第六（一分）

二三、數息品

二四、觀品

五十五觀章第七（一分）

二五、學地品

二六、無學地品

二七、無學品

二八、弟子三品修行品

二九、緣覺品

三〇、菩薩品

現在的《修行道地經》，與僧伽羅叉原本，是大有出入的。一、〈修行道地經（後）記〉說：「上下二十七品，分為六卷，向六萬言」。道安的（大）〈道地經序〉也說：「一部二十七章」。這都與現存經本不合。考經第二十七品末(大正一五．二二三下)說：

「其求無為欲滅度，永離濁亂逮甘露，當講說斯修行經，從佛之教冥獲炬。其有說此經，假令有聽者，佛當示其路，常安無窮盡」。

《修行道地經》，到此已經結束了。下面三品，明三品人（聲聞弟子、緣覺、菩薩）的修行；會三乘，歸一乘，極有條理。無論在形式上，內容上，都與前二十七品不合。這是融攝《法華》、《般若經》的意趣，為引小向大的傑作。這是古代的「法華經論」，那裡是僧伽羅叉的作品呢？考《出三藏記集》卷二(大正五五．九上)，竺法護（Dharmarak□a）的譯籍中說到：

「三品修行經一卷，安公云近人合大修行經」。

《三品修行經》，應該就是〈弟子三品修行品〉，〈緣覺品〉，〈菩薩品〉——《三品修行經》是總名；〈弟子品〉，〈緣覺品〉，〈菩薩品〉是品名。這也是竺法護譯的。安公所說的「近人合大修行經」，就是編合於《修行道地經》的意思。這本不是《修行道地經》，由於合編於後，這才成為七卷、三十品了。研究僧伽羅叉的《修行道地經》，先應將後三品除去。

二、安世高所譯（大）《道地經》，僅為晉譯的一部分。對校二譯，知道晉譯的長行與重頌相雜，與安譯本是一樣的。安譯雖一律譯為長行，然如「從後縛束說」，「從後現說」；「從後現譬說」，「從後說」等文句，都就是「復說頌曰」的異譯。長行與頌間雜的文體，是為了適應不同興趣的；大乘經也多數採取這種文體。長行與頌間雜的文體，雖安譯與晉譯相同，但審細的研考起來，僧伽羅刹原作，僅有偈頌，長行為後人的解說。但紊亂了本與釋的形式，改編為長行與重頌的文體。每品先有讚頌，後有結偈，也應該是改編者所增入的。這可以從事理來證明：

1.初品，晉譯名〈集散品〉；世高譯為〈觀種章〉，文末也作「散種章品」，這是什麼意義呢？這一品名，實就是優陀那（鄔柁南 Udāna）的義譯；優陀那有「集散」的意思。《大智度論》卷三三(大正二五．三〇七中)說：

「又如佛涅槃後，諸弟子抄集要偈：諸無常偈等作無常品，乃至婆羅門偈作婆羅門品，亦名優陀那。諸有眾集妙事，皆名優陀那」。

優陀那，初為有所感而發的偈頌，解為「無問自說」。在北方的佛教，凡偈頌說法的集本，統稱為優陀那。龍樹（Nāgārjuna）舉法救（

Dharmatrāta）所集的《法句》頌，從〈無常品〉到〈婆羅門品〉為例。《修行道地經》初品名〈集散品〉，什麼意義都沒有，這一定是：本書原名「庾伽遮羅浮迷優陀那」，就是「修行道地（頌）集」，這是一部的總名。但改編者以「修行道地」為總名，以優陀那——「集散」為初品名（二十七品的分別，都是後人所作的）；這才品名成為毫無意義的了。

2.長行與偈頌的內容，不完全相合。如初品頌，本是泛論修行，而長行析為四段：「何謂無行？何謂行？云何修行？云何修行道」？等於「修行道地」經題的解說。如〈五陰成敗品〉，長行於死生間，插入「中止陰」一段，是頌文所沒有的。如〈曉了食品〉的後半，〈伏勝諸根品〉、〈忍辱品〉、〈棄加惡品〉，都是頌文所沒有的。如〈五陰本品〉，頌說「凡有十色入」，長行卻加說「法處色」。又如〈數息品〉頌，初總說四事、二瑕、十六特勝；次別說。解說十六特勝，僅二頌，如《經》卷五(大正一五．二一六下——二一九上)說：

「數息長則知，息還亦如是；省察設若此，是謂息長短」。

「覺了睡眠重懈怠，分別身中息出時，修行入息念還淨，是謂身息成其行」。

初頌，明知息長、知息短二事。後頌的「覺了」，是第三「能了喘息」。「睡眠重懈怠」，是第四「身和釋」。二頌僅略說前四特勝，而長行在初頌後，除說十六特勝外，又說一般人依數息得禪定，發神通；佛弟子依數息修四善根，發十六無漏心，斷八十八結，證道跡（初果）。這些，都是頌文所沒有的；而在末了，又附以第二頌，頌與長行間，顯然是格格不入。

3.從法義的內容來說，頌義是古樸的。如論修證次第，「斷三結」，「薄淫怒癡」，「斷五（下分）結」，「斷五（上）品結」：從初果到四果，都是《阿含經》義。而論前死後生，不立「中止陰」（中有）；分別色法，不立「法處（所攝）色」。又如明數息觀，更可見數息的古義，如《經》卷五(大正一五．二一六上)說：

「當以數息及相隨，則觀世間諸萬物，還淨之行制其心，以四事宜而定意」。

關於數息觀，《大安般守意經》立四種——數、相隨、止、觀；六事——數息、相隨、止、觀、還、淨。《解脫道論》也傳「先師說四種修念安般」——算（數）、隨逐、安置、隨觀。一般所說的四種與六事（六妙門），多少不合，六事多「還」與「淨」。然依本頌的（有四頌）解說，四事是：數息，相隨（不亂）則止，能相隨當觀（住觀），觀乃還淨。四事是含得六事的；一般的四事與六妙，從此分化出來。可說四事（含六事的）是概略的古說，六門是精析的新義。

頌義古樸，近於經師（譬喻者）舊說，而長行卻增入阿毘達磨的新義。如中陰，法處色，四善根，十六無漏心，八十八結，都是說一切有部中阿毘達磨論義。長行說四善根分九品：下下、下中、（下上）為「溫和」（暖）；中下、中中、中上為頂；下上、中上、上上（此上上是衍文），為諦柔順法忍；上中之上，為「俗間之尊法」（世間第一法）。這一四善根與九品的配合，依《大毘婆沙論》卷六(大正二七．三〇上)，是覺天（Buddhadeva）的見解（舊譯作「有說」）：

「覺天說曰：暖有三品，謂下下，下中，下上。頂有三品，謂中下，中中，中上。忍有二品，謂上下，上中。世第一法唯一品，謂上上」。

三、僧伽羅剎的《修行道地頌》，以五陰苦為教，激發修行，修行不外乎止與觀。修止，還是不淨、數息——二甘露門（如第二二、二三品）。修觀，如第二四品說。初觀五陰，略為名與色。名與色的展轉相依，而「專自思念」：

「思惟諸法非獨成，其有色法無色然，在於世間轉相依，譬如盲跛相倚行」。

「五陰常屬空，依倚行羸弱，因緣而合成，展轉相恃怙。起滅無有常，興衰如浮雲，身心想念法，如是悉敗壞」。

「觀萬物動退，念之悉當過，愛欲之所縛，一切皆無常。欲得度世者，悉捨諸欲著，是名曰道跡，流下無為極」。

本頌剴切宣說五陰的老病死苦，死生流轉，老病可厭，三惡道可怖。有種種譬喻，在通俗教化上，是有絕大影響的。本是譬喻化的禪集，成為一般的教化講本。改編者把他分為多少品，附以長行解說。每品前有序讚佛德頌，引有各種本生談；末了又結頌佛說（合於三啟的形式）。這種改編，起因為：講說這本《修行道地頌》時，一段一段的講，都插入序讚佛德等讚頌、本生談，以引導一般人來聽。這種「講說修行經」的實際情形，存在於讚佛與結頌，及長行中。如說：

「專聽修行經，除有令至無。於是當講修行道經」。

「無極之德分別說，如其所講經中義，貪欲者迷不受教，吾今順法承其講」。

「口之所宣說，聽者則欣達」。

「講說若干之要義，如乳石蜜和食之」。

「其有說此經，假令有聽者，佛當示其路，常安無窮盡」。

從上來的論究，可斷言原作僅有頌文。因講說的方便，先讚佛德，說本生，末又結頌；自然的形成段落。為了講說便利，改編為一般的講說集，成為二十七章。至於阿毘達磨論義的增入，還是以後的事。大段論義的插入，是不便於一般講說的。所以，如將僧伽羅叉本頌集出，是會更清晰的明了這位大瑜伽師的禪集。

僧伽羅叉的另一著作，是僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）所譯的《僧伽羅刹所集（佛行）經》，共三卷。這是讚頌菩薩修行與如來功德的。本頌與長行，也不一定妥帖。末有釋尊四十九年的安居處所。

僧伽羅叉以禪集著名，而實是典型的譬喻者；不但道安說他是「不思議大士」，竺法護譯《修行道地經》，經序就說：「權現真人（羅漢），其實菩薩也」。總之，說一切有系的譬喻大師，在中國一向是稱之為菩薩的。

卷009

第九章 上座別系分別論者

第一節 大毘婆沙論的分別論者

第一項 分別論者與分別說部

《大毘婆沙論》，引有「分別論者」，「分別論師」，共有五六十則：這是當時的一大學系，為毘婆沙師所致力評破的對象。在說一切有部的宗派異義集——《異部宗輪論》裡，雖廣說根本二部及十八部執，卻沒有說到分別論者。所以依《異部宗輪論》為依據的中國學者，對分別論者的部派問題，不免引起了困擾——這到底是什麼部派呢？

《大毘婆沙論》說：「分別說部建立貪欲、瞋恚、邪見，是業自性」。分別說部就是分別論者，如《順正理論》所說：「分別論者，唯許有現，有過去世未與果業」；在《俱舍論》中，就稱之為「分別說部」。在真諦（Paramârtha）的《部執異論》，有分別說部，為《異部宗輪論》說假部的異譯。因此，有以為分別說部或分別論者，就是說假部，但這是錯誤的。我們知道，奘譯的說假部，真諦確是譯為分別說部的，梵語為 Prajñaptivādin。鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為施設部。施設，就是假，也可譯為分別；如《施設論》的〈世間施設門〉，鳩摩羅什也曾譯為〈分別世處分〉。這雖可以譯為分別說部，但《大毘婆沙論》的分別說部，分別論者，梵語為 Vibhajyavādin（毘婆闍婆提）。這二者，漢譯雖偶然相同，而梵語全異，所以不應以說假部為分別論者。

分別論者，玄奘門下，把他作為不正分別的通稱，如《俱舍論（普光）記》卷二〇(大正四一．三一〇中)說：

「說非盡理，半是半非，更須分別，故名分別說部」。

《成唯識論述記》卷二(大正四三．三〇七上)說：

「諸邪分別，皆名毘婆闍婆提」。

這種廣義的解說，《大毘婆沙論》也是有的，如《論》卷九(大正二七．四三上)說：

「問：此中誰問誰答，誰難誰通？答：分別論者問，應理論者答；分別論者難，應理論者通」。

說一切有部毘婆沙師，自稱應理論者（育多婆提）；凡與應理論者問答的，一概指為分別論者。但這到底是引申的，廣義的用法，不是分別論者——毘婆闍婆提的本義。因為《大毘婆沙論》所引的分別論者，是別有所指的。《大毘婆沙論》列舉異說時，並不泛稱分別論者；分別論者與別部、異師並列，有時還與其他部派合說。合說的有三，如：

Ⅰ「犢子部分別論者，欲令音聲是異熟果」。

Ⅱ「譬喻者分別論師，執無想定細心不滅」。

「譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅」。

「有執世與行異，如譬喻者分別論師」。

Ⅲ「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法」。

從這三例來看，「分別論者及大眾部」，顯然為各別的學派。犢子、譬喻師與分別論者合說，也只是某一論義的相合而已。分別論者與譬喻師不同，《順正理論》也每為分別的敘說。而犢子與分別論者不同，《順正理論》卷四五(大正二九．五九九中)，有明確的說明：

「且分別論，執隨眠體是不相應，可少有用，彼宗非撥過去未來，勿煩惱生無有因故。然犢子部信有去來，執有隨眠非相應法，如是所執極為無用」。

分別論者——毘婆闍婆提的本義，別有所指，到底是什麼學派？先從漢譯論典所傳，明確可見的來說，有兩部。1.分別論者是銅鍱部，如說：

「赤銅鍱部經中，建立有分識名」。

「上座部立名有分識」。

「上座部中，以『有分』聲，亦說此識。……如是等分別說部，亦說此識名有分識」。

「上座部經分別論者，俱密說此名有分識」。

赤銅鍱為錫蘭（Si□hala）的某一地名，也就以此泛稱錫蘭全島。赤銅鍱部，就是現在流行於錫蘭，又分流東南亞各國的佛教——南傳佛教。「有分識」的特殊教義，是銅鍱部，也是上座部，分別說部。這三個名字，含義並不相同。但錫蘭——銅鍱部者，確是自稱為上座、分別說的。《成唯識論》的揉合者，似乎誤以此為兩派的共同教義，所以說「俱密說此名有分識」。

2.分別論者是飲光部，如說：

「有執諸異熟因，果若未熟，其體恒有；彼果熟已，其體便壞，如飲光部」。

「分別論者，唯說有現，及過去世未與果業」。

唯有現在（現在世法是有的，未來法是沒有的，過去法一分是有），及過去世未與果業，這是飲光部特有的教義，為各部論典所一致傳說的；也就是分別論者。

再從西藏所傳的來說：清辯（Bhavya）所著的《異部精釋》（Nikāyabhedavibha□ga）關於異部分裂的敘述中，大眾部及正量部的傳說，都說到分別說部。正量部的傳說是：從說一切有部，分出分別說部；分別說又分出四部。大眾部傳說：分別說部為（加上座及大眾）三大部之一；分別說又分為四部。傳說雖有多少出入，但一致說到分別說部，為四部的本部。四部是：化地部，迦葉部，法藏部，銅鍱部。

依據這一傳說，回顧漢譯舊傳，稱赤銅鍱部與飲光部（迦葉的義譯）為分別論者——分別說部，是完全正確的。古有此一大部，自從四部分化以後，已不再存在；這四部都可以自稱或被稱為分別說部的。在這裡，我想先作論斷，再為證明。《大毘婆沙論》所引的分別論者——分別說部，就是正量與大眾部所傳的分別說部系，但與赤銅鍱部無關。西元前後，錫蘭的佛教很複雜，與現在的情形不同。那時的赤銅鍱部，對印度本土，尤其是西北印度

的佛教，關係與影響，可說等於零。所以《異部宗輪論》，沒有赤銅鍱部的地位。《大毘婆沙論》的編集者——毘婆沙師，也沒有理會到他。《大毘婆沙論》的分別論者，是泛稱分別說部的大陸學派，在罽賓（Kaśmīra）區流行的化地、法藏、飲光部，尤以化地部為主流。

第二項 分別論者的部派問題

《大毘婆沙論》的分別論者，是印度本土，尤其是流行於北方罽賓（Kaśmīra）區的化地、法藏、飲光——三部。對勘《異部宗輪論》，與化地部思想一致的，就有：

1 信等五根唯是無漏

2 緣起是無為

3 阿羅漢無退

4 有齊頂阿羅漢

5 隨眠心不相應

6 無中有

7 四諦一時現觀

8 過去未來是無

《大毘婆沙論》說：「分別論者執世第一法相續現前」；涼譯《毘婆沙論》，就作「彌沙塞部」。《大毘婆沙論》說：「化地部說：慧能照法，故名阿毘達磨」；而晉譯《鞞婆沙論》，就作「毘婆闍婆提」。化地部與分別論者，在古代譯師的心目中，大概是看作同一的。又如《大毘婆沙論》卷一八(大正二七．九〇下)說：

「或復有執：五法是遍行，謂無明、愛、見、慢及心，如分別論者。故彼頌言：有五遍行法，能廣生眾苦，謂無明愛見，慢心是為五」。

《異部宗輪論》(大正四九．一七上)說：

「此（化地）部末宗，因釋一頌，執義有異。如彼頌言：五法定能縛，諸苦從之生，謂無明貪愛，五見及諸業」。

比對二頌，雖文句略有出入，但不能說不是同一的。這一頌，在真諦（Paramârtha）的《部執異論》，譯為：「無明心貪愛，五見及諸業」，更為接近。

分別說系的法藏部（法密部）與飲光部，由於《異部宗輪論》所說太簡，無法與《大毘婆沙論》的分別論者相比對。據《雜心阿毘曇論》說：「曇無得等說一無間等」；這是一時見諦的頓現觀說，與分別論者、化地部相同。依《大毘婆沙論》，法密部與分別論者說，有二則不同：一、分別論者立四相是無為；法密部說，三相有為，滅相無為。二、分別論者以心的有力或無力，為身力、身劣；而法密以精進、懈怠，為身力與身劣。這二義雖所說不同，而思想還是非常接近的。《大毘婆沙論》的飲光部義，僅「異熟未生，彼因有體」，也見於《異部宗輪論》。《順正理論》稱之為分別論者，已如上所說。

《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」，也就是多同大眾部說。其實，化地部也還是多同大眾部執，如上所舉八則，除第四則不明外，都是與大眾部相同的。而《異部宗輪論》所說的化地部義，如：預流有退，道支無為，五識有染有離染，這也是與大眾部說相同的。《大毘婆沙論》所引的分別論者，所說也多分與大眾部義相合，如：

1 心性本淨

2 世尊心常在定

3 無色界有色

4 道是無為

5 預流得根本靜慮

6 佛生身是無漏

這麼說來，化地、法藏、飲光——分別論者，與大眾部的思想非常接近，這是值得重視的問題。分別說部——分別論者，是上座部所分出的大系（依《異部宗輪論》，從說一切有部分出），屬於上座系統的學派，怎麼立義

反而與大眾部接近呢？這好像是很離奇的。於是素來系統不明的分別論者，或以為上座學派而受有大眾部的影響，或以為是大眾與上座末派的合流。這種解說，是根源於一項成見；從成見而來的推論，自然是不會正確的。在一般的習見中，大眾部是這樣的，上座部是那樣的，壁壘分別。而分別說系，從上座部分出，而立義多與大眾部相同，那當然要解說為：受了大眾部的影響，或二部末派的合流了。我們相信：思想的開展，是「由渾而劃」的：「作始也簡，終畢也鉅」的。那麼，大眾與上座部的分立，到底為了什麼？當時的大眾部教義，就如《異部宗輪論》所說的嗎？從上座部而分為分別說與說一切有，又為了什麼？當時的說一切有部，教義就與《發智》、《大毘婆沙論》相同嗎？當時的分別說部，就如銅鍱部七論所說的嗎？當然都不是的。大眾與上座，說一切有與分別說的分立，起初為了某些根本論題，與學風的傾向不同（後來的支派，不一定為了這些）。基於這些根本的主要的不同，逐漸發展而完成非常不同的學派。在同一學系中，起初是含渾的，逐漸發展，而現出內部的對立思想。這些不同，可能反與另一學系一致。這不一定是背叛自宗，而是這些不同，有些是一向存在的老問題。如上一章所說，說一切有部，不限於阿毘達磨論師，譬喻師也還是說一切有部的。譬喻師的某些思想，不也是同於分別論者嗎？所以，分別論者的論義，近於大眾部，說明了在佛教學派思想的開展過程中，印度本土的學派，在同一區域，同一思想氣氛中，自然會有共同的傾向，同樣的理論。如以為《大毘婆沙論》的分別論者，為大眾與上座末派的合流；那麼化地、法藏等學派，都是二部末派的合流嗎？學派間的相互影響，或多或少，都是不免的。能說分別論者——分別說部受大眾部的影響，而不是大眾受分別說部的影響嗎？《大毘婆沙論》的分別論者，實為分別說部中，大陸學派的一般思想。

第三項 分別論者的思想

分別論者的思想，與說一切有部阿毘達磨論義，距離極大。在說一切有部（與後起的瑜伽大乘）心目中，這是邪惡的分別，存有厭惡與鄙薄的心情。然在印度全體佛教的開展中，自有他的特殊貢獻。

一、分別說部，是重僧伽的，重毘奈耶的；開展於印度本土的分別論者，始終保持了這一傳統。依《異部宗輪論》說，大眾系各部的教學，重心在發揚佛陀聖德的圓滿。有名的大天（Mahādeva）五事，就是低抑阿羅漢，以阿羅漢為不究竟的宣言。對於這，分別論者也一樣的頌揚佛德（譬喻師也有同一傾向），如說：

「佛生身是無漏」。

「讚說世尊心常在定。……又讚說佛恒不睡眠」。

分別論者雖頌揚佛的聖德，但並不低抑阿羅漢與僧伽。所以，佛的生身無漏，法藏部說：「阿羅漢身皆是無漏」，與佛並沒有差別。化地部說得最為徹底，如《異部宗輪論》(大正四九．一七上)說：

「僧中有佛。……佛與二乘，皆同一道，同一解脫」。

法藏部雖推重佛的功德，但也還是「佛在僧中」。「佛在僧中」，「僧中有佛」，都是以現實人間的佛陀為宗依的。重（聲聞）僧伽，重阿羅漢，也當然會重毘奈耶（對大眾部說，上座部是重律的）。如《大毘婆沙論》卷九六(大正二七．四九九上)說：

「分別論者，立四十一菩提分法」。

分別論者在一般的三十七菩提分法以外，重視有關衣食住的四聖種，立四十一菩提分法。可見在修持上，不但重於律行，更傾向於精嚴苦行的頭陀行了。

二、分別論者與說一切有部的譬喻師，在某些問題上，有共同的傾向。1.讚頌佛德，如《大毘婆沙論》卷七九(大正二七．四一〇中)說：

「諸讚佛頌，言多過實。如分別論者，讚說世尊心常在定……又讚說佛恒不睡眠……如彼讚佛，實不及言」。

分別論師的讚頌佛德，與譬喻者一樣，在阿毘達磨者看來，不免言過其實。對分別論者的批評，也與對法善現（馬鳴）（Dharmasubhūti）、達羅達多（Dharadatta）等「文頌者」，採取同樣的態度。

2.分別論者雖沒有被稱為持經者，但從《大毘婆沙論》引述來說，大抵是直依經文而立義的。依經立義，所以契經所沒有說的，也就不會建立了。如《順正理論》卷四六(大正二九．六〇二下)說：

「分別論師作如是說：無九十八所立隨眠，經說隨眠唯有七故」。

這一主張，在《大毘婆沙論》卷五〇(大正二七．二五九中)這樣說：

「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言。彼作是說：誰有智慧過於佛者，佛唯說有七種隨眠，如何強增為九十八」？

這樣看來，被稱為「著文沙門」的分別論者，是上座系統中重經說的學派。《三論玄義》(大正四五．九中)有這樣的傳說：

「上座弟子但弘經，以經為正。律開遮不定；毘曇但釋經，或過本，或減本，故不正弘之，亦不棄捨二藏也。而薩婆多部，謂毘曇最勝，故偏弘之。……上座弟子見其棄本弘末，四過宣令，遣其改宗，遂守宗不改，而上座弟子移往雪山避之」。

這項傳說，順於北方所傳的部派分流說。但至少可以說明：上座部系，是有經律論——三藏的。說一切有部偏宏阿毘達磨，而上座弟子是重經的。說一切有與上座分別說的分立，決非因於重經或重論。但在這二系的發展中，（傳於海南的銅鍱部外），分別論者的阿毘達磨，停滯而不再開展，重於經說；而說一切有的主流，大大的發展了阿毘達磨，這也是事實。在這個意義上，覺得說一切有部的譬喻者，雖稱為「持誦修多羅者」，不免深受阿毘達磨論宗的影響。《大毘婆沙論》所引的譬喻師義，很少是引經立義的。

3.以世俗現喻來說明，與譬喻師相同。《大毘婆沙論》所引的分別論者，舉銅器（頗胝迦）等喻；破瓶喻；折路迦緣草木喻；果從器出，轉入彼器喻。更明顯的，被指為：「彼依假名契經，及依世俗言論」，如《大毘婆沙論》卷六〇(大正二七．三一二中)說：

「彼非素怛纜，非毘榛耶，非阿毘達磨，但是世間麁淺現喻。世間法異，賢聖法異，不應引世間法難賢聖法」！

說一切有部阿毘達磨者與分別論者，論理方法是不盡相同的。阿毘達磨論者，分別諸法，而達一一法自性。這一一法自性，是體用一如的。在前後同時的關係下，現起剎那（即生即滅的）作用。這是分析的，究理所成立的，或稱之為「道理極成真實」。而分別論者，依假名契經（佛的隨俗說法），世俗言論，世間比喻，以說明一切。所以，一法而可以體用不同：「心性本清淨，客塵煩惱所染」；「染汙不染汙心，其體無異」。一法而可以在此在彼：「要得生有，方捨死有」；「行行世時，如器中果」。近於常識的，通俗的論義，是分別論者的特色。這點，譬喻師一分相近，與大眾系更為切近。

三、分別論者教義的特色，是心色相依的而傾向於唯心論，這如《大毘婆沙論》說：

「無色界有色，如分別論者」。

「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無有心」。

有情為心色的綜合體：沒有物質的有情，沒有精神的有情，都是不會有的，也是難以想像的。這一根本的立場，或許就是佛教的早期思想。大眾部及說一切有部的一分譬喻師，曾取同一的見解。經說色受想行識不離，壽暖識不離，都證明了這一論題。在過未無體（大眾系、分別說系）的思想中，這是更重要的。如生於無色界，而現在沒有色法；得二無心定，生無想天，而現在沒有心：那怎麼能引生未來的色與心呢？豈不成為無因而生嗎？心色相依不離的有情觀，不僅是現實而易於理解的，也是過未無體論者所應有的見地。

但在心色相依的原則下，心識（如六識）顯有間斷的情形，那當然要成立深潛的細心了。傳說上座部本計，「別有細意識」，銅鍱部立「有分識」，分別論者說「滅盡定細心不滅」。這是在一般的，間斷的，粗顯的現象下，發見深隱的，相續的，微細的心識。從心色不離的見地，化地部立三蘊：剎那滅蘊，一期生蘊，窮生死蘊。又立二慧：相應慧，不相應慧；大眾部及

分別論者，說纏與心相應，隨眠與心不相應，都是同一思想的不同應用。從後代大乘佛學來看，這是本識論、種子論的先聲，為過未無體論者最合理的歸趣。

分別說者的細心相續說，傾向於一心論，一意識論。這一思想，與心性本淨說，有著內在的關聯性。說一切有部，及其有關的學派，對心性本淨說，是不能同意的，認為無經可證。但分別說部（及大眾部），是有經證的。現存銅鍱部所傳的《增支部》增一法中，就有心性本淨的經說。《大毘婆沙論》的分別論者，這樣說：

「彼說：心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨。……彼說：染汙不染汙心，其體無異。謂若相應煩惱未斷，名染汙心；若時相應煩惱已斷，名不染汙心」。

《大毘婆沙論》的「一心相續論者」，也與分別論者的思想相近。細心說與心性本淨說，分別說者與大眾部，取著共同的立場。對大乘佛法來說，有無比的重要性！

分別論者的傾向，與譬喻者一樣，由色心相依而重於心。例如說：壽暖識三相依，而壽命是依識而住，隨心而轉的。身力與身劣，認為並無實體，由於內心的力與無力。法藏部就解說為精進與懈怠。身力的強弱，解說為內心所決定，這是傾向於唯心論的明證。

四、分別論者的另一重要思想，是真常無為說的發達，這是與大眾部的思想，大體一致的。無為，佛約離煩惱而解脫的當體說，以不生不滅來表示他，因而引發了無為思想的開展。論究佛法的某些問題，如有永恆常爾的，寂然不動的，就稱之為無為，看作無關於變化的實體。說一切有部，成立三無為——擇滅、非擇滅、虛空，而大眾及分別論者，提出更多的無為說。如大眾部立九無為，化地部也立九無為；分別說系的《舍利弗阿毘曇論》，也立九無為。雖九無為的內容，彼此也多少出入，但對真常無為思想的重視，可說完全一致。《大毘婆沙論》的分別論者，所說的無為，有：

1 緣起是無為

2 三種（擇滅、非擇滅、無常滅）滅是無為

3 諸有為相是無為

4 沙門果是無為

5 世體是常

6 道是無為

其中，擇滅與非擇滅無為，為一般學派多數贊同的。有為相中，法藏部說滅相是無為，與無常滅是無為相合。緣起無為，沙門果無為，是分別論者所共的。道是無為，與大眾系的說假部同。世體是常，與譬喻師同。分別論者的無為說，重於緣起、道、果與滅。對於因果的必然理性，及修證所得的恆常不變性，稱為無為，可說是對佛說的生死流轉（緣起），及修證解脫，從形而上學的觀點，予以絕對的保證。

分別說者——分別論者，屬於上座部的學統，而在教義上，近於大眾部，與說一切有部阿毘達磨論義，距離較遠。大眾部與上座部的分立，在解經及思想方法上，起初應有師承與學風的不同，但決非壁壘森嚴的對立。在印度佛教的開展中，除分流於錫蘭的銅鍱部，罽賓山區的說一切有部，繼承上座部古說，而為阿毘達磨的更高開展外：以恆河流域為中心而分化四方的——大眾系、分別說系、犢子系，都有一種不期然而然的共同傾向。與說一切有部有極深關係的犢子系，說一切有部中的譬喻師，還不免有共同的趣向，何況分別說者呢！所以，說分別論者為大眾部所同化，不如說：這是分別說系，在印度本土開展的自然演化。

第二節 舍利弗阿毘曇論

第一項 概說

《舍利弗阿毘曇論》，姚秦弘始十六年（西元四一四），由曇摩耶舍（Dharmayaśas）、曇摩掘多（Dharmagupta），在長安譯出。共二十二（或作三十）卷，分為四分，三十三品，傳說為佛世的舍利弗（Śāriputra）所造。中國佛教界，初有毘曇師，後有俱舍學者，但對這部阿毘達磨論，都沒有給予應有的注意。傳譯的時候，道標曾作〈序〉(大正二八．五二五上

——中)說：

「此經（指本論）於先出阿毘曇，雖文言融通，而旨格異制。又載自空以明宗極，故能取貴於當時，而垂軌於千載」。

「原其大體，有無兼用。微文淵富，義旨顯灼。斯誠有部之永塗，大乘之靡趣，先達之所宗，後進之可仰」。

依道標的看法，這部論與其他的阿毘曇論，是多少不同的。這不是小乘說有，大乘明空，而是有無兼備的。所以，這部論可為有部——小乘永恒的坦途，而大乘也沒有異趣，就是可通於大道的。這是道標的一種看法，一種希望。而這部論是分別說者的論書，在思想與精神上，確有站在聲聞立場，而有隱通大乘的傾向。

關於這部論，本書已有所論列：一、在聲聞四大派中，犢子系的本末各部，上座分別說系的法藏部等，都是以《舍利弗阿毘曇》為根本論的。也就是說：上座部阿毘達磨論系，除南傳錫蘭（Si□hala）島國的銅鍱部，北傳罽賓（Kaśmīra）山區的說一切有部而外，在印度本土，上座部分出的學派，所有的阿毘達磨本論，都近於這部論。這如第一章第二節第四項所說。二、本論的組織——四分，及其內容，分別為「法相分別」、「隨類纂集」、「相攝相應」、「因緣相生」。依著這一內容次第，以說明阿毘達磨的共通內容，阿毘達磨的發展過程。更說明南傳六論，北傳六論，大體是依本論的四分，而組成各別的，獨立的論書。這如第二章第二節所說。第四章中，也有所說到。

這裡可以補充的說：《舍利弗阿毘曇論》，分為四分（或演進成五分），總為一部，也可以分為四部或五部。南北六論的分立，實就是六分的改編。《大智度論》就稱六足阿毘達磨為「六分毘曇」。

本論的四分組織，合於阿毘達磨論的發展歷程，已如前說。單就本論來說，也足以說明次第形成的意義。如〈問分〉與〈非問分〉，起初應該是沒有分別的。如〈非問分〉的〈緣品〉、〈念處品〉、〈正勤品〉、〈神足品〉、〈禪定品〉——五品，與〈問分〉的十品總合起來，近於《法蘊論》的

論題。其中，〈緣品〉、〈念處品〉、〈禪定品〉——三品，都是牒經文而作釋；〈問分〉的〈優婆塞品〉，也有此形跡。〈問分〉都是以問起說的，而〈非問分〉的〈正勤品〉、〈神足品〉，也是這樣的。這些，就是初期的摩呾理迦。〈問分〉的諸門分別，在說一切有部的論書中，到《品類論》的〈辯諸處品〉才完成。這些古典，以十二處為首，而作諸門分別的說明（本論也是這樣）。從處的諸門分別，更應用到陰、界、諦、根等，這才形成了有問與無問二類。至於〈非問分〉中，〈界品〉等隨類纂集部分，比初期的摩呾理迦遲一些。因為，從本論的法數來說，就是〈處品〉等所說到的；還沒有含攝隨類纂集的種種。隨類纂集的〈人品〉、〈道品〉、〈煩惱品〉，是經說的纂集；而〈界品〉、〈業品〉、〈智品〉，將〈問分〉的諸門分別，也編集進去了，而且更為擴大。這些，都足以說明編集次第的遺痕。

〈攝相應分〉與〈緒分〉，集成的時代較遲。理由是：一、〈攝相應分〉，是以〈問分〉的論題，及諸門分別為依據，而後作攝與相應的分別。二、〈問分〉但明見與慧，這都通於三性，通於三界繫及不繫的。〈非問分〉的〈緣品〉，開始為「聖忍非智」、「聖智非忍」的分別。〈智品〉對正見與正智的分別，有三說：1.善見與善智；2.善忍與善智；3.盡無生智為正智，其餘的善見為正見。這暗示了見、忍、智——三者的差別。〈攝相應分〉的〈相應品〉，在說到心所法時，就別立忍、見、智為三。〈緒分〉的〈觸品〉、〈心品〉、〈定品〉，也為忍與智的分類。這三者的差別是：見是通一般的；智唯是無漏（除忍）的；忍是須陀洹向的道，與三結不相應，而可與不善的七使，無記的怖心所相應。這與〈問分〉的但分見與慧，顯然是不同的。忍、見、智的分別，雖定義不一定相同，而與《發智論》、《品類論》，確乎非常類似。三、〈問分〉說：「定」是不通於欲界的，不通於不善無記的。〈緒分〉的〈定品〉，仿〈智品〉與〈道品〉而作，卻以為：定通於欲界。這一變化，也可看出與《發智論》的近似。就這三點來說，〈攝相應分〉與〈緒分〉，雖比說一切有部論為古樸，但形成現有的論本，約與《發智論》及《品類論》的時代相當。

第二項 法數的比較研究

本論是阿毘達磨論，是傾向於分別說系，而為上座部中古型的論書。從本論的法數去考察，充分看出本論的立場，與在阿毘達磨論書中的地位。本論敘列的法數，首依十二處說。十二處中，法處的內容，各部的意見最為紛歧，所以別列本論法處（分為三類）的內容如下：

一、受想行陰┬（相應行）┬受．想．思．觸．思惟（作意）

│ ├覺．觀

│ ├解脫

│ ├見．慧（後分見．忍．智）

│ ├無貪．無恚．無癡

│ ├順信

│ ├悔．不悔

│ ├悅．喜

│ ├心精進．心除（輕安）

│ ├信．欲．不放逸

│ ├念．定．心捨

│ ├怖．疑

│ └使（十種）

└（非相應行）┬生．老．死

├命

├結（十種）

└無想定．得果．滅盡定

二、法入色┬身口非戒無教．有漏身口戒無教．有漏身精進．有漏身除

├正語．正業．正命

└正身精進．正身除

三、無為法————————┬智緣盡．非智緣盡

├決定

├法位．緣起

└空處．識處．不用處．非想非非想處

一、本論分別的心所法（受、想、相應行），還是古型的，沒有嚴密的分類。這可與說一切有部的《品類論》（心所法列表，如本書第四章第五節第二項），銅鍱部的《攝義論》說相對比。《攝義論》說如下：

觸．受．想．思．心一境性（定）．命根．作意

尋．伺．欲．勝解．精進．喜

無慚．無愧．貪．瞋．癡．見．慢．慳．嫉．掉舉．惛沈．睡眠．惡作．疑

信．念．慚．愧．不貪．不瞋．捨．身寂靜．心寂靜．身輕安．心輕安．身柔軟．心柔軟．身堪任．心堪任．身熟練．心熟練．身正直．心正直

正語．正行．正命

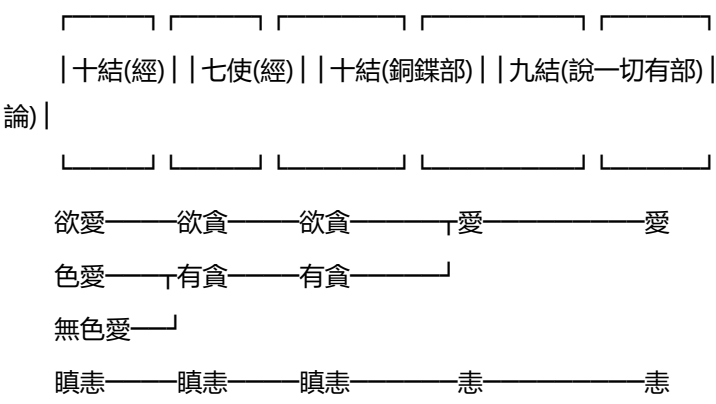
悲．喜．慧

概略的說，本論與說一切有部的《品類論》，非常接近。如本論立見、智、忍；《品類論》說：「諸所有智，諸所有見，諸所有現觀」。本論沒有說到慚與愧，無慚與無愧，《品類論》也沒有說。《品類論》立三善根與三不善根，這是本論〈問分〉的重要論門。除別立無貪、無瞋、無癡外，三不善根攝於十使中。《品類論》說「一切結、縛、隨眠、隨煩惱、纏」，本論說十結（又十使）。二論關係的密切，是顯然可見的。

在這些心所法中，受、想、思、觸、作意——五法，遍與一切心心所相應，為上座阿毘達磨論者所公認，本論就如此說。說一切有部，加上欲、勝解、念、定、慧，名十大地法；銅鍱部加心一境性（定）、命根，七法為遍行心所：彼此不再相同了！信、精進、念、定、慧，經中本合成一組。說一切有部以為：信與精進，惟是善性；念、定、慧——通於三性，加入大地法

中。銅鍱部以為：定與精進，是通於三性的；信、念、慧，是善心所。本論以為：念、慧、心精進，是通三性的；信，立唯善的順信，又別立通三性的信；只有定心所，才是唯善的。這都是對於佛說的解說不同，自成系統。欲與勝解，說一切有部說，遍一切心心所。然依本論，與疑不相應。銅鍱部說：欲、勝解與疑不相應；欲也與無因異熟的無記心不相應。唯善心所，本論立：無貪、無瞋、無癡、順信、心除（輕安）、不放逸、定、心捨——八法；《品類論》僅說到：信、精進、不放逸及三善根。銅鍱部立遍善的善心所十九，將身心的輕安等，都解說為心所法。本論是：身精進、身輕安、正語、正業、正命，屬於法處所攝色。

不善心所，本論但立十使（隨眠），以為：結是不相應的，使是心相應的。大眾、分別說系、犢子系，都說隨眠是不相應的，纏是心相應的。本論所說不同（說隨眠與心相應，與說一切有部相合，極可注意），也許是傳譯的訛誤（其實是不會的），然說煩惱有相應的、不相應的——二類，實與說一切有部以外的學派相同。聖者所斷的煩惱，經說為五下分結，五上分結；這就是本論的十結。煩惱有相應的使，不相應的結，因此，十結說與七隨眠（使）相結合。依不相應的十結。起相應的十使，論理，法數應該是同一的。但本論合三界貪為一，加入嫉妒與慳惜，稱為「十使」（隨眠）。這是本論特有的安立，顯然是在說一切有部所傳的九結中，加上掉舉。銅鍱部所傳的十結，合三界貪為欲愛、有愛，也有慳、嫉而不立掉舉。今對列如下：



見——┬……——見————見————————見

├─見

戒取——┴……——戒取————取————————戒取

疑————疑————疑————疑————————疑

掉舉————————————————————————掉舉

慢————慢————慢————慢————————慢

無明————無明————無明————無明————————無明

嫉————————嫉————————嫉

慳————————慳————————慳

根、女根等十四種。

四、無為法，共有九法，與大眾部、化地部的九無為，雖內容並不全同，但本論近於分別說者，是毫無疑問的。銅鍱部但立一種無為，為《阿含經》的舊說。其他部派，或多或少的成立無為法；大眾與（印度本土的）分別說系，最為重視。本論所說的「緣」，是緣起無為。「法住」，是緣起以外的，一切法的如如不變異性。「決定」，是入正性決定（正性離生）的無為性，所以是「聖法」。「四空處」，指四空處離惑而得的滅。「智緣盡」、「非智緣盡」，就是擇滅與非擇滅。本論雖是分別說系的，但不立「道支無為」，不立「有為相無為」，與說一切有部相同。而不立虛空無為，與銅鍱部同。其實，《發智論》也還沒有虛空無為的論義。

從這一法數看來，可斷言：這是上座部而傾向分別說的古典，多少與說一切有部及犢子部的古義相近。化地部等——分別論者，應該是依此本典而發展完成的。

第三項 十緣說

本論的〈攝相應分〉，攝是自性相攝，相應是心心所相應，與銅鍱部的《界論》，說一切有部的《品類論．七事品》，《界身論》相近。〈緒分〉，《四分律》作「作處」；《毘尼母論》作「處所」；也與大眾部阿毘曇的「作所生」相合。這是為依處而有所起作的意思。銅鍱部論書與此相當的，是《發趣論》。

四緣，為《阿含經》所說，重於心法的生起，是一切學派所公認的。佛說一切從因緣生，所以專說四緣，雖說可以統攝眾緣，到底不免疏略。這樣，古代的阿毘達磨論者，取契經的所說，而集成種種的緣。如本論〈遍品〉立十緣，銅鍱部《發趣論》立二十四緣，都是以四緣為初的；大眾部也於四緣外，別立先生緣、無有緣等。說一切有部的《發智論》主，四緣以外，別立六因說，有人懷疑他有無根據。審細的研究起來，六因與四緣的總和，實與本論的十緣相近。本論說十緣，也可稱為十因，這才說一切有部與上座分別說系的因緣說，開始分流了。本論〈緒分〉的初品——〈遍品〉，立十緣

說；——緣相望而論同異；從他的或是或非中，知道十緣的相攝，是這樣的：

【圖：Y36p0441_01.svg】依、因、業、無間、報、境界、起、異、增上、相續

例：順前句——

四句.....

依緣，等於說一切有部廣義的能作因與增上緣，可總攝一切緣。所以，依緣與其他的九緣相望，一定是這樣的（順前句）：「凡因（等九）緣必依緣，有依緣非因緣」。依緣下攝四大緣，與一般的四緣說相近。四緣的含義不一，所以，因緣望無間等三緣，都有四句（是此非彼，是彼非此，亦此亦彼，非此非彼）。境界（所緣）望無間緣，增上緣，也都有四句。而前為後緣的無間緣，與同時為緣的增上緣，是互不相攝的俱非句。因緣，可攝業等五緣，因緣廣而五緣狹，所以也一定是：「凡業（等五）緣必因緣，有因緣非業（等）緣」。五緣與無間、境界、增上——三緣，或相攝，或不相攝。如無間緣是前為後緣的，所以與前為後緣的報緣，通於前為後緣的業緣，也因廣狹不一而有四句。如望同時為緣的起緣與異緣，就不相攝了。無間緣是前後同類的，相續緣是前劣後勝的，所以雖都是前為後緣而互不相攝。境界緣廣，所以對五緣都有四句。增上緣是同時的，與前為後緣的報緣及相續緣，互不相攝。與同時為緣的異緣、起緣，通於同時為緣的業緣，都有四句。五緣彼此間相望，也或攝或不攝。如起與業，異與起，異與業，可有四句。業緣又通於前為後緣，所以又可與報緣及相續緣，互論四句。報緣，但與前為後緣的業緣論四句；與同時為緣的起緣，異緣，前劣為後勝緣的相續緣，都不相攝。相續緣，也但與業緣論四句，與其他三緣，都不相攝。依這樣的分別，可見相續緣是同類因，報緣是異熟因，異緣是俱有（相應）因。起緣與俱有因相近，但是主因。如依四大起造色，依善不善根而起同時的善不善心所。起緣的從十結與三不善根而起不善心所，實為遍行因的另一解說。本論有（起）業（的）緣，而不特明起煩惱的遍行因，這是與六因說大不同的

地方。這樣，十緣不就是分別為四緣與六因嗎?

銅鍱部所立的二十四緣，與本論的〈緒分〉，也是極有關係的。二十四緣，是:

因緣．所緣緣．增上緣．無間緣．等無間緣．俱生緣．相互緣．所依緣．依止緣．前生緣．後生緣．修習緣．業緣．異熟緣．食緣．根緣．靜慮緣．道緣．相應緣．不相應緣．有緣．無有緣．去緣．不去緣

有情中心的因緣論，與十二緣起是不能分離的（《發趣論》的靜慮緣、道緣等，更注意到修證因緣）。銅鍱部的《發趣論》如此，說一切有部的《識身論》，也是從無我與三世有的立場，從有情的心識相續，而論說四緣的。本論的〈緣（起）品〉，說到「行緣識」作八緣：無間緣、因緣、境界緣、依緣、報緣、起緣、異緣、增上緣。從二十四緣來看十緣：依、因、無間、境界（所緣）、增上、業、報（異熟）——七緣的名稱，都明白可見。約義說：起緣是俱生緣，異緣是相互緣，相續緣是修習緣。本論的〈遍品〉明十緣，次〈因品〉明三十三因。初列十因，就是〈遍品〉的十緣。次列名因、色因。再次為無明因、行因……眾苦（純大苦聚）因，共十八因。末列：食因、漏因、復生因。品末的四句分別，論到：因與有因，因與和合因，前因與共因，前因與後因，後因與共因（梵本有三十二四句，今本譯略）。這可以說：因是因緣，有因是有緣，和合是相互緣，前因是前生緣，後因是後生緣，共因是俱生緣。食因是食緣，復有因應是再生緣。這眾多的名目，豈不都與二十四緣的名目相合。所以，從本論而觀察銅鍱部與說一切有部的因緣說，可見因緣說的發展程序，是由簡而繁，又由繁雜到精簡。其歷程如下:

A「四緣」：各部派公認，見於經說；說一切有部的持經者，仍但明因緣。

B十緣（十因）：依四緣為本，更為增集而成。

C二十四緣：本論的〈因品〉，在十緣之外，又集成種種緣。總取而更為增集，成二十四緣。

D六因四緣：以種種因緣為繁雜，精簡而立四緣與六因（其後大乘，更立四緣與十因）。六因與四緣，雖說近於十緣，但有十緣所沒有的內容。「相應因」的名目，見於二十四緣。

對於因緣，各派不同，或取四緣說，或取十緣說，或取（種種緣）二十四緣說，或取六因四緣說。各以自宗所取的為定論，然後廣張義網，為不同的詳密分別。到這時，幾乎難於了解佛法的共同了。

第四項 古型的阿毘達磨論

本論為古型的阿毘達磨，然已發展為（印度本土的）分別說者。如立九無為，最足以表示其立場。以十使為相應的，與說一切有部相同，而立結與使，為不相應與相應二類，為「隨眠異纏」說所本。「心性本淨」，已偶見於〈緒分〉的〈心品〉；這是分別論者所特別重視的。本論的論義，代表了分別說與說一切有（犢子系在內）——二大系，日漸分化的時代。舉例來說：三世，經中是直敘而不加簡別的；依此論究，才分化為三世有與現在有——二大系。本論〈智品〉，說到「無境界智」，有二說：一、「無無境界智」，同於說一切有部。二、「思惟過去未來法智生，是名無境界智」，同於過未無體的分別說部。又如「法住智」，〈智品〉也有二說：一、「若智聖，有為境界，是名法住智」，同於說一切有部。二、「除緣如爾（緣起無為），若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法，實法，法住，法定，非緣（起），是名法住智」，就合於本論的「法住無為」說。本論是過未無體說的，以法住為無為的，但保存了過未有體，法住智緣有為的異義。這可以解說為：當時的佛教界，已有這不同的解說，而沒有發展到尖銳對立的情形，所以看作不重要的異義，無簡別的保存下來。又《大毘婆沙論》的分別論者，與本論的論義相對比，是並不全同於分別論者的。同時分別論者的，有：

1.信等五根唯是無漏

2.緣起無為

3.心性本淨

4.四沙門果是無為

5.有齊首（首等）人

6.煩惱有相應不相應二類

7.不立中有

8.聲通異熟

9.八苦為苦愛為集擇滅為滅八正道為道

本論所說，與分別論者相反，而同於說一切有部的，有：

1.三相是有為

2.立三漏

3.諸法攝自性

4.道是有為

5.貪瞋邪見非業自性

再進一步說，與（大眾、）分別說系——化地、法藏等不同，與說一切有部（及犢子系）反而相同的，有：

1.十五界唯有漏

2.自性不與自性相應

3.八正道是道諦

4.尋伺相應

5.尋伺通無漏

6.命根是不相應

從上所列的宗義，或同或異，可以論斷為：本論是分別說與說一切有分離不久階段的論書。屬於分別說，而與說一切有，還相近而能相容（如上所舉的雙存二說）。依據本論，更為獨到的發展，達到與說一切有部（說一切有部，也是更為獨到的發展）的非常對立，是化地、法藏、飲光部，這才形成《大毘婆沙論》所說的分別論者。在說一切有部的毘婆沙師看來，這是從

上座部分出，而立義與自宗嚴重的差異，不免存有厭惡鄙薄的心情。對於分別論者，沒有如「西方尊者」、「譬喻尊者」那樣的存有敬意了。

第三節 被稱為分別論者的犢子部

第一項 犢子系與說一切有部

犢子部立三種涅槃：有學，無學，非學非無學。毘婆沙師評破他，稱之為「分別論者」。「分別」，本為阿毘達磨的標幟，上座系的獨到學風。由於現在有派，自稱「分別說者」，因而三世有派，漸形成「說一切有」，以為對立。分別說者雖是上座部中的現在有派，但是說一切有部的對立者，所以毘婆沙師，也泛指說一切有部以外的上座別系為分別論者。這樣，犢子部也被稱為分別論者了。或可以這樣說：犢子部所宗奉的根本阿毘達磨，雖誦本不同，而與分別論者（印度本土的，如法藏部等）一樣，都是《舍利弗阿毘達磨》。

犢子部與說一切有部，都是從上座部中，三世有派再分化而獨立的。犢子部與說一切有部，有非常密切的關係。據《部執異論》，說一切有與犢子部，先後分出，在佛滅三百年中。據《善逝教明法生寶藏史》：佛滅一百三十七年，佛教界有五事諍論，一直延續了六十三年。直到上座犢子（Vātsīputra）比丘出來方息諍。這意味著犢子部的成立，也是佛滅三百年初。當阿育王（Aśoka）時代，分別說系已獨立。那時，西方摩偷羅（Mathurā）中心的佛教，主要為分別說系脫出後的上座部——三世有派，為說一切有與犢子的母部。其後，或西北移往罽賓（Kaśmīra），或發展於恒河（Ga□gā）上流，這才逐漸的，分化為說一切有與犢子——二部。犢子部與說一切有部，思想是非常接近的。出於同一母部（「先上座部」），而又孕育於同一學風中，所以相同的極多。犢子部的獨立，比之《發智論》的集成（阿毘達磨論系的說一切有，傳說因此而成立），多少遲一些。

《大毘婆沙論》卷二(大正二七．八中)這樣說：

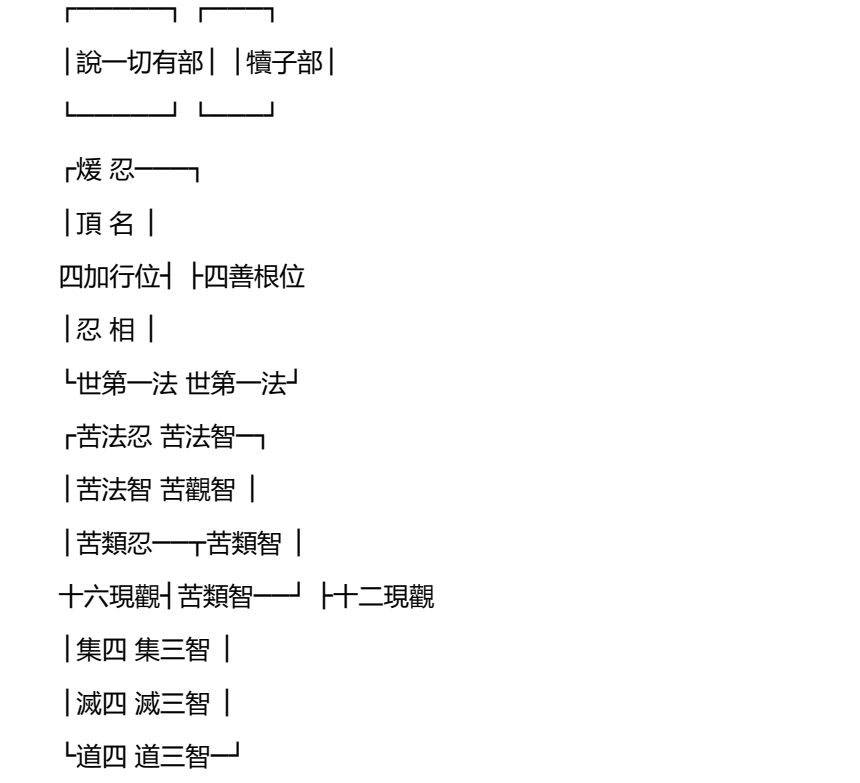
「謂彼（犢子部）與此（說一切有部），所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：世第一法，唯以信等五根為性。諸異生性，一向染汙，謂欲界繫

見苦所斷十種隨眠為自性故；隨眠體是不相應行。涅槃有三種，謂學、無學、非學非無學。立阿素洛為第六趣。補特伽羅體是實有。彼如是等，若六若七，與此不同，餘多相似」。

《大毘婆沙論》集成的時代，犢子部與說一切有部的宗義，差別還是不太多的，這可以想見其關係的親密。傳為迦旃延尼子（kātyāyanīputra）創說的「九十八隨眠」，犢子部是採用了。《發智論》立「異生性」，或者評論為雜有外道的思想，犢子部也立異生性。犢子部與說一切有部的《發智論》有關，更可從二部初期的異義來說明。

一、由於《發智論》的新義，引起二部的對立。如世第一法以五根為性，犢子部本同於舊阿毘達磨論師。《發智論》修正為「心心所法為性」，這才彼此差別了。又犢子部立：「若斷欲界修所斷結，名為離欲，非見所斷」。這本是阿毘達磨的舊說，《品類論》也還是這樣說。《發智論》的〈結蘊．不善納息〉，立二門：1.見修五斷分別，2.見修二斷分別。在五斷分別門，就是一般說的，八十八隨眠見所斷，十隨眠修所斷。二斷分別門，以為：除非想非非想處以外的八十八隨眠，也是異生修所斷的。這是說：如異生離欲染（及色、三無色）時，不但斷修惑，也斷欲界的見惑。《大毘婆沙論》評為：「此文（二斷分別門）是了義，彼（《品類論》）文是不了義」。顯然的，《發智論》創立新義，而舊義——八十八見所斷，也還被保存。犢子部不同於說一切有部，實只是不同於新義而已。二、《發智論》的新義，犢子部相近而多少不同。如《發智論》立異生性，是「三界不染汙心不相應行」；而犢子部說：「異生性是欲界繫，是染汙性，是見所斷，是（不）相應行蘊攝」。《發智論》立五部隨眠，說業也通五部；犢子部更說：「所得異熟亦通五部」。這就與《發智論》差別了。三、《發智論》撰集時，西方上座系，本有不同的異說，所以《發智論》主，特別以問答來論定。這其中，就有犢子部所取的。如世第一法通色無色界繫，一眼見色，涅槃通於學無學非學非無學，音聲是異熟果。《發智論》主一一確定了正義，那異義也自然形成異部了。

犢子部與說一切有部的根本異義，是實有不可說的補特伽羅。在《發智論》主的心目中，補特伽羅無實，在佛法內部，是毫無問題的，並沒有如五事惡見那樣的痛加破斥（到《識身論》，才論破補特伽羅）。大概犢子部那時還沒有別立宗風，所以《發智論》沒有論到。另一主要的差別，是有關修行的次第。今依《異部宗輪論》，對立二部的異義如下：



十六現觀，《發智論》已經成立，這是依經說漸見四諦而安立的。犢子部立十二現觀（其後經部立上下八現觀），只是開合不同，而根本的原則是一樣的。關於四加行位（四順決擇分善根），《發智論》僅論到世第一法、頂、煖——三事，還沒有明確的組立。煖、頂、忍、世第一法的完整建立，應出於妙音（Gho□a）等。犢子部立忍、名、相、世第一法，雖不全同於說

一切有部，但也立四位。這可以論斷為：犢子部與說一切有部，孕育於同一學風，而能獨抒機運的一派。等到確立不可說我，成立自宗的修行次第，這才明顯的與《發智論》系分化，完成獨立的宗派形態。

第二項 三法度論與僧伽斯那

《三法度論》，分三卷，僧伽提婆（Sa□ghadeva）於東晉太元十六年（西元三九一）譯出。譯出而又重為改定，所以有再譯的傳說。這部論，就是苻秦鳩摩羅佛提（Kumārabuddhi）等，於西元三八二年譯出的《四阿鋡暮抄解》的異譯。《四阿鋡暮抄解》，分二卷，題「阿羅漢婆素跋陀撰」。文內或作「婆蘇跋陀」、「婆素跋度」，以為這是婆素跋陀作的。如〈四阿鋡暮抄序〉（道安所作）(大正二五．一上)說：

「有阿羅漢，名婆素跋陀，鈔其膏腴以為一部」。

但慧遠的〈三法度序〉(大正五五．七三上)，卻這樣說：

「應真大人，厥號山賢。……撰此三法，因而名云。……後有大乘居士，字僧伽先……仍前人章句，為之訓傳」。

婆素跋陀，就是慧遠〈序〉的山賢。據慧遠序，這部論有本有釋。本論是婆素跋陀所作，而釋論是僧伽先造的。婆素跋陀，慧遠譯為山賢，但《四阿鋡暮抄解》附注說：「秦言今賢，人名也，得無著道」。近見《精刻大藏經目錄》，作「世賢造」。雖不知有沒有依據，然從梵語 Vasubhadra 來說，確是世賢的意思。那麼，「山」與「今」，都是「世」字的訛寫了。

本論分為三品：〈德品〉，〈惡品〉，〈依品〉。每品又分三度：〈德品〉是三福業、三善根、三離惡；〈惡品〉是惡行（業）、愛、無明；〈依品〉是陰、界、入。共為三法九真度，所以名為《三法度論》。每一度又以三分來說，體裁非常特殊。一切都用三分法來說明，自不免有削足適履的地方。因為法義的內容，不一定能合於三數，所以德品的三真度，也不能盡依這個次第。然一貫的三分法，確乎便於記誦。在全論中，〈德品〉的「無惡」——離惡度，內容極長，佔了全論的三分之一，今列舉科目如下：

忍辱

多聞 ┌真知識 ┌善損（頭陀行）

聖分┤真御意 ┌正具┤伏根

└真由（得）┤ └近行禪.....（初度）

｜ ┌戒陰 ┌進（信勤不捨）

｜｜止陰┤念（四念處、內外俱）

｜方便┤ └定（空無願無相）

｜｜ ┌見地（法智觀智比智）

｜ └智陰┤修地（相行種）

｜ ┌佛 └無學地（達通辯）.....（二度）

└果──┤辟支佛

｜ ┌離欲（信解脫見到身證）

└聲聞┤未離欲（第八須陀洹薄地）

└阿羅漢（鈍利中）.....（三度）

僧伽提婆，是說一切有部「阿毘曇」——《八犍度論》的譯者。對於《三法度論》，是時常讚揚的，所以一般都以為是說一切有部的論書。然從論義去研究，發見一些不合於說一切有部，反而合於犢子部的，如《論》卷上(大正二五．一八中、一九中)說：

「近行禪者，忍、名、想。.....行者在生死曠野，婬怒癡煩勞，得真知識故正思惟。觀陰界入無常苦空無我時，若欲樂，是謂忍。正思惟，意不動，是謂名。如夢中見親，如鏡中像，如是苦觀（名）想。是世間第一法，由世尊想」。

「法智、觀智、未知（比）智，此是見地智。於中法智者，是現智義。.....正思惟觀欲界苦時，斷見苦所斷煩惱，然後生第二（觀）智。如欲界苦無常，色無色界亦如是，從此『比智』斷色無色界煩惱。是謂見苦三智。.....此十二智，見地廣當知」！

《三法度論》的近分（順決擇），是忍、名、想、世第一法；見（道）地，是觀三界，共十二智。這與說一切有部不合；據《異部宗輪論》(大正四九．一六下)，犢子部這樣說：

「犢子部……即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生。若已得入正性離生，十二心頃，說名行向；第十三心，說名住果」。

本論所說的加行位與現觀次第，合於犢子部義，這當然是犢子部的論書了。犢子系特立的「不可說我」，也存在於《三法度論》卷中(大正二五．二四上——中)，如說：

「有為、無為、不可說：不知，是謂三種無智」。

「受施設，過去施設，滅施設：若不知者，是謂不可說不知。受施設者，眾生已受陰界入，計（眾生與陰界入是）一及餘（異）。過去施設者，因過去陰界入說，如所說：我於過去名瞿旬陀。滅施設者，若滅是因受說，如所說：世尊般涅槃」。

犢子部立五法藏，就是這三世有為、無為、不可說——三類。不可說，就是「不可說我」。而不可說我，又約三義而立安：受施設，是依陰界入而施設的不可說我，或者依此而執身一命一、身異命異等。過去施設，依過去的陰界入而施設的，如佛說：過去我是瞿旬陀等。滅施設，約陰界入滅息涅槃而施設的。依論說：這樣的施設我，是不可說是有、是無；不可說是常、是斷的，所以立不可說我，能對治眾生的妄執：

依受陰界入施設我……治無見

依過去陰界入施設我……治斷見

依不受陰界入（涅槃）施設我……治常見……治有見

犢子部不可說我的本義，明白可見。我曾辯《異部宗輪論述記》的誤解：「補特伽羅非即蘊離蘊」，是不可說我；「依蘊處界假施設名」，是假我；而主張「假設施名」，就是不可說我，也可從本論而得到證明。真諦（Paramârtha）的《部執異論》，對於犢子部宗義，略有補充，但對不可說我的意義，與《三法度論》，完全一致。如《部執異論》(大正四九．二一下)

說：

「非即五陰是人，非異五陰是人，攝陰界入故立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝滅度假」。

假與假名，就是施設，為梵語波羅聶提（prajñapti）的義譯。所說的三種假：攝一切假，就是受施設。攝一分假，就是過去（三世中的一世）施設。攝滅度假，就是滅施設。這樣，從修行位次說，不可說我說，這是犢子部的本論，可說毫無疑問的了。

此外，《論》說十八天，與外國師相合。建立陰界入，也與說一切有部不同。如色法沒有說到「法處所攝色」；觸有八種，都與舊阿毘達磨論（《法蘊論》）同。說十寒地獄，與《立世阿毘曇論》相同。但本論說三界、五趣，沒有說六趣。其實，與犢子部有關係的《正法念處經》，《立世阿毘曇論》，對阿修羅趣的別立，也是不大分明的。犢子部的本義，與說一切有部阿毘達磨論的差別，本來是少少的，難怪這部論為說一切有的學者所重視了。這部論代表犢子部的根本論義，所以我有一假設：作者婆素跋陀（度），為犢子（阿羅漢）（Vātsīputra）的對音，展轉傳流西域，音變而被解說為「世賢」。

《三法度論》的注釋者，是僧伽斯那（Sa□ghasena），譯義為眾軍，就是慧遠〈序〉所說的僧伽先。〈三法度經記〉說：「比丘釋僧伽先，志願大乘」；慧遠〈三法度序〉卻說：「有大乘居士，字僧伽先」。這位與大乘有關的僧伽斯那，傳說有比丘與居士的異說。然從名字來推斷，應是比丘。《出三藏記集．求那毘地傳》，也說「大乘法師僧伽斯」。所以，居士或是「開士」的筆訛。

在中國佛教中，僧伽斯那不是太生疏的人。一、他是禪師，與世友（Vasumitra）、脇（Pārśva）、馬鳴（Aśvagho□a）等並列，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五中)說：

「其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、漚波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀禪要之中，鈔集之所出也」。

二、他是論師，為婆素跋陀的《三法度論》造釋論，是隨順犢子部義的。三、他是譬喻師——因此而被稱大乘法師。梁僧祐《出三藏記集》卷一四〈求那毘地傳〉(大正五五．一〇六下)說：

「大乘法師僧伽斯……於天竺國，抄集修多羅藏十二部經要切譬喻，撰為一部，凡有百事，以教授新學。（求那）毘地悉皆通誦，兼明義旨。以永明十年（西元四九二）秋，譯出為齊文，凡十卷，即百句譬喻經也」。

早在東晉太元十六年（西元三九一），譯出僧伽斯那的《三法度論》，當時所作〈三法度經記〉(大正五五．七三中)就說：

「比丘釋僧伽先，志願大乘，學三藏摩訶鞞耶伽蘭，兼通一切書記」。

摩訶鞞耶伽蘭（Mahāvyākara□a），就是大授記，或大記別，為十二部經的一部。〈求那毘地（Gu□av□ddhi）傳〉所說，「十二部經要切譬喻」，也就是這個。在北傳佛教中，授記、譬喻、因緣等，都是可通用的。說他「兼通一切書記」，分明是一位大文學家。但求那毘地所譯的，十卷本的《百句譬喻經》，有否保存到現在呢？現存於大藏經的，題為求那毘地所譯，僧伽斯那所造的，有《百喻經》四卷，或作二卷。《百喻經》的內容，確為百事，但與十卷本不合。《百喻經》末署(大正四．五五七下)：

「尊者僧伽斯那，造作癡華鬘竟」。

「癡華鬘」是這部書的原名。「鬘」，為佛典的文學作品。這部《百喻經》，確為通俗教化的成功作品，如《論》末(大正四．五五七下)說：

「此論我所造，和合喜笑語，多損正實說，觀義應不應。如似苦毒藥，和合於石蜜。藥為破壞病，此論亦如是。正法中喜笑，譬如彼狂藥」。

僧伽斯那以輕鬆諧笑的筆調，寫出佛法，而不取嚴肅的說教，以使正法的易於深入人心。「癡鬘」，正能表示這個意義。然《俱舍論（光）記》卷二(大正四一．三五下)說：

「鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師。於經部中，造喻鬘論，癡鬘論，顯了論等」。

《癡鬘論》的作風，與譬喻師鳩摩邏多（Kumāralāta）相近，所以後代傳為鳩摩邏多所造。然依《百喻經》末署，顯然為僧伽斯那的作品。《百喻經》是僧伽斯那所造的，也恰好為一百事，但四卷（或二卷）而不是十卷；是純文學作品，雜採世俗的故事與寓言，而不是「大授記」，不是「抄修多羅切要譬喻」。所以，如以《百喻經》為《出三藏記集》所說的《百句譬喻經》（慧皎《高僧傳》，作《百句喻經》），大有問題！考查經錄，隋費長房的《歷代三寶紀》，也說求那毘地譯《百句譬喻經》十卷。此外，別出《百喻經》一卷，為支謙所譯。此後，隋《眾經總錄》、《眾經目錄》等，都以《撰集百緣經》十卷為支謙譯；而求那毘地所譯的，只是《百喻經》（四卷或二卷）了。從此，以誤傳誤的錯到現在。我相信，求那毘地所譯《百句譬喻經》或《百句喻經》，正是誤傳為支謙譯的《撰集百緣經》（或作《百緣經》）。該經第一品（十事），名〈菩薩授記品〉；第三品（十事）名〈授記辟支佛品〉。與僧伽斯那的「學三藏摩訶鞞耶伽蘭」（大授記）相合；而分為十卷，共一百事，也與《百句譬喻經》相合。論文筆，也決非支謙所譯。至於現存的《百喻經》（四卷或二卷），可能就是《歷代三寶紀》所說的，支謙譯一卷本的《百喻經》。《歷代三寶紀》，對於不明譯者的經書，每任意的配屬知名的古人；論文筆，這也不會是支謙譯的。這應該是失譯。以末題「僧伽斯那」，不作「僧伽先」，「僧伽斯」來說，與僧叡的〈禪經序〉相合。

此外，還有僧伽斯那撰的《菩薩本緣（集）經》，三卷或作四卷，從《歷代三寶紀》以來，一致說是支謙譯的。經說菩薩布施五緣，持戒四緣，似乎是全書的一部分。從譯筆而論，也與支謙不同。每緣以「我昔曾聞」發端，與鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《大莊嚴經論》一樣。文字清順流利，與《百喻經》相近。這二部，或是鳩摩羅什時代的譯品。

《癡華鬘》（《百喻經》），《百句譬喻經》（《撰集百緣經》），《菩薩本緣經》，都是僧伽斯那的撰集。他有禪集，有讚美佛陀行果，通俗的譬喻文學，實與僧伽羅叉（Sa□gharak□a）、馬鳴、鳩摩邏多等一樣。不過在論義方面，他在說一切有系中，是傾向於犢子部的。他的禪集與撰述，

從苻秦建元十八年（西元三八二）初譯，一直到齊永明十年（西元四九二），不斷傳入中國。在禪師的次第上，僧叡把他序列於脇比丘以上。《三法度論》，為犢子部的初期論典；僧伽斯那的時代，約與馬鳴等相近，是不會太遲的。梁《高僧傳》說：求那毘地「師事天竺法師僧伽斯」，是不可能的事。僧祐的〈求那毘地傳〉，只說「悉皆通誦，兼明義旨」，並無直接師承的意味。

第三項 三彌底（部）論

《三彌底部論》，三卷，題為「失譯人名，今附秦錄」。三彌底部（Sa□matīya），就是正量部，為從犢子部分出的大派。從《大唐西域記》看來，這是非常隆盛的學派。這部論既名《正量部論》，那當然是正量部的論書了。從論義去了解，的確是正量部的。論的主要意義，是隨業力而流轉生死，與修行而得解脫。先論究有我與無我：1.舉實無我派，2.不可說有我無我派，3.實有我派。實有我的，又有是五陰，異五陰，是常，是無常各派。這都是成立自宗，各引經文來證成。本論對各派，一一解說，批評，成立自宗的「有人」（補特伽羅），如《論》卷中(大正三二．四六六中——下)說：

「佛說有三種人」。

「問曰：云何三種人？答：依說人，度說人，滅說人」。

這三類，與《三法度論》及《部執異論》所說，三種施設我（如本節上項所說），大體相同。但正量部的思想，比起犢子部所說，顯然的更為嚴密完善。「依說人」，是依五陰和合而安立的我，與五陰不可說一，不可說異。這與《三法度論》的受施設相同。「度說人」的度，是移轉的意思。犢子部本義，約過去一分（陰界入）施設，重在過去。而正量部重在依諸行的移轉，從前生到今生，今生到來生。依諸行移轉，而說有三世的我。「依說人」重於和合，「度說人」重在相續。「滅說人」與《三法度論》的滅施設相同，約「無復有五陰處」說。有我無我論究了以後，辨有中陰與無中陰。末後，總論凡聖為十三人。

論名《三彌底部論》，以部派名為論名，這是不曾見過的。其實，這是譯者所立，並非論的本名。在《論》的末後(大正三二．四七三上)說：

「依說論竟」。

梵文原本，經論的名字，都是安在末後的。如《百喻經》末後，題為《癡華鬘論》。所以，這部論原名《依說論》。「依說」是什麼意思呢？在成立「三種人」時，附注(大正三二．四六六中)說：

「說者，亦名安，亦名制，亦名假名」。

三種人——依說，度說，滅說的說，可譯為安立，假名，可見就是施設（prajñapti）了。「依」，應為 upādāna，正譯為取。古人每譯為受，如稱五取蘊為五受陰。《三法度論》的「受施設」，就是「依說」。依，梵語為 upādhi（億波提）；音與義，都與取相近。所以，「依說」就是「受施設」，為梵語 upādāna-prajñapti 的義譯。這部論重在成立不可說的補特伽羅；雖分三類，而主要為依「執受諸蘊立補特伽羅」；也就因此，論名《取施設論》（《依說論》）了。

《三彌底部論》的譯文，近於直譯，文字還算通利。失譯人名而附於秦錄，是《開元釋教錄》推定的。在我看來，這很可能是魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）的譯品。理由為：一、《三彌底部論》初說：「歸命一切智」，這是歸敬辭。在經論前，先舉歸敬，本為印度常見的體例。但傳譯來中國，並不多見。略尋經論，惟瞿曇般若流支的譯品，有此體例。如《正法念處經》初說：「歸命一切諸佛菩薩」；《順中論》初說：「歸命一切智」；《聖善住意天子所問經》初說：「歸命一切諸佛菩薩，歸命世尊大智慧海」；與瞿曇般若流支同時，譯品混雜不清的菩提流支（Bodhiruci），傳譯有《勝思惟梵天所問經》初說：「歸命釋迦牟尼佛」。二、譯者與所譯的論書，沒有一定的關係，但譯者總歡喜譯出自宗，或自己所讚賞的。瞿曇般若流支所譯的《正法念處經》，一向有「正量部誦」的傳說。別有《犢子道人問論》一卷，但已闕本。瞿曇般若流支，與犢子、正量部，顯然有密切關係。依此二點，推論《三彌底論》為瞿曇般若流支所譯，大概是不會錯吧？

卷010

第十章 阿毘達磨論的新猷

第一節 總說

《大毘婆沙論》的編集，是說一切有部，阿毘達磨論系的大成。依有為法的一定規律，既發生而成長，自然要演變而或者衰落。從《大毘婆沙論》集成，到《俱舍論》的造作，就是從演變到衰落階段。當然，在說一切有系中，全體佛教的開展中，還是有新的發展，新的綜合與更高的完成。說一切有部，本有論師，經師又成為譬喻師，專於修持的瑜伽師。到《大毘婆沙論》集成，論師系可說完成了。所以，《大毘婆沙論》以後，論師的趨勢，是採擇論義的精要部分，而為嚴密的組織。譬喻師與瑜伽師，從說一切有部中，逐漸發展到超越說一切有的新立場。如世親（Vasubandhu）的《阿毘達磨俱舍論》，也就是面對這一局勢，同情阿毘達磨者的無邊業績，而又不能不重新論究，使阿毘達磨論獲得新的內容，適應時代而有新的進展。然而，阿毘達磨論，再也不能局限於《發智》、《大毘婆沙》的舊型了！

《大毘婆沙論》的偉大成就，不免帶來了困擾。一方面，法相的錯綜繁廣，不容易修學。古代的阿毘達磨，「性相以求」，「不重次第」。即使如《舍利弗阿毘曇論》，全論有組織的意義，而各品的前後次第，每品的文段內容，仍不外是法義的堆集。特別是《發智論》的八蘊、四十四納息，盡是局部的，片段的，「纂集種種不相似義，分別解釋」。甚至有的以為：「阿毘達磨，以廣論道，抉擇諸法真實性相；此既繁雜，不應於中求其次第」。這種阿毘達磨傳統，沒有次第，缺乏完整的統貫的敘述，再加以廣引各家，層層破立，如《大毘婆沙論》，不免陷佛法於繁瑣支離。理解已萬分困難，學者更難依之而起修了。如〈訶梨跋摩傳序〉(大正五五．七八下)說：

「今之所稟（《大阿毘曇》），唯見浮繁妨情，支離害志，紛紜名相，竟無妙異」。

這種批評，未必就是事實。但對修學者的繁難，不能說不是事實，也許因此而促成反毘婆沙師者的興起。另一方面，由於迦溼彌羅（Kaśmīra）系

的評破諸家，以自系的論定為正義。被毘婆沙師評破的說一切有部論師，說一切有部的持經譬喻師，以及上座別系分別論師，怎麼能同意呢？毘婆沙師的專斷，引起了嚴重的影響。在阿毘達磨論師中，西方、外國諸師，採取了新的對策。對於錯綜繁廣的法相，擇取精要而加以組織，便於修學；對於評家及異義，也還保有自由研考，自由取捨的立場。這就是從《阿毘曇心論》、《心論》的解釋；《阿毘達磨雜心論》；《阿毘達磨俱舍論》的一系列論書。《俱舍論》在組織上，偈頌上，繼承《雜阿毘曇心論》，更遠承《阿毘曇心論》。這早經前賢指出，不需重說的了。

這裡有應加研究的，是法勝（Dharmaśre□□hin）所作的《阿毘曇心論》，到底造於《大毘婆沙論》以前，還是以後呢？木村泰賢氏的《阿毘達磨之研究》，舉例來說明，《阿毘曇心論》為《大毘婆沙論》的綱要書。至於《心論》所說的：「若生諸煩惱，是聖說有漏」，不及《大毘婆沙論》的嚴密，但不能以此少少的相違，就推論為作於《大毘婆沙論》以前。近見《有部阿毘達磨論書的發達》，引道樑〈毘婆沙序〉，而贊同山田龍城《大乘佛教成立論序說》的論斷：《阿毘曇心論》，為《大毘婆沙論》以前的著作。對於這一問題，應從兩點去研究。

《阿毘曇心論》說：「若生諸煩惱，是聖說有漏」；《雜阿毘曇心論》，改為「若增諸煩惱」。這只能說：對於「有漏」的定義，《阿毘曇心論》，不及《雜阿毘曇心論》的嚴密，卻不能說與《大毘婆沙論》相違。關於「有漏」的定義，《大毘婆沙論》卷七六(大正二七．三九二中——下)這樣說：

1.若法能長養諸有。

2.若法能令諸有相續。

3.若法是趣苦集行。

4.若法是有身見事苦集諦攝。

5.若法能令諸漏增長。

6.從漏生相，能生漏相。

7.若離此事，諸漏不有。

8.若法是漏生長依處。

後三義，《論》作世友（Vasumitra）說，大德（Bhadanta）說，妙音（Gho□a）說（涼譯都作婆須蜜——世友說）。《大毘婆沙論》的有漏定義，與「若生諸煩惱」，並無顯著的矛盾；這正是世友、妙音的論義呢！至於《大毘婆沙論》卷二二(大正二七．一一〇中)所說：

「由二事故，名有隨眠心。一、由隨眠於此心有隨增性；二、由隨眠於此心有同伴性」。

這裡的「隨增性」，並非有漏的定義。「隨增」是隨眠的定義之一。心與隨眠相應而起時，隨眠不但為心的同伴，而又與心「互相隨順而增長」。這是解說「有隨眠心」，正是為了對破心相有雜染，而心性清淨的異說。所以，這不是「增諸煩惱」，反而是煩惱使心增長其雜染。《大毘婆沙論》說隨眠有二義：一、相應隨眠，二、所緣隨眠。相應隨眠是隨增性，所緣隨眠是隨縛性。這是《大毘婆沙論》的本義，怎麼可說與《阿毘曇心論》所說相違呢？

另一問題，是道樋的〈毘婆沙（論）序〉。如《毘婆沙論》論前〈序〉(大正二八．一上——中)說：

（上述《毘婆沙論》的傳譯）「樋以微緣，豫參聽末。欣遇之誠，竊不自默。粗列時事，始貽來哲」。

「如來滅後，法勝比丘造阿毘曇心四卷。又迦旃延子造阿毘曇，有八犍度，凡四十四品。後五百應真，造毘婆沙，重釋八犍度」。

或者根據序文，以為《阿毘曇心論》，造於《大毘婆沙論》以前。其實，懂得中國文學的，都會知道：「粗列時事，以貽來哲」，道樋的序文，已經完了。另起「如來滅後」，顯然是後人附加的。據《大正藏》的校對，知道日本宮內省所藏的宋藏本，沒有「如來滅後」一段。又梁僧祐《出三藏記集》卷一〇，所收道樋的〈毘婆沙（經）序〉，也沒有這一段。可見這不是道樋〈序〉原文，不足為證。又《出三藏記集》卷一〇〈毘婆沙（經）序〉(

大正五五．七四上)說：

「雖法勝迦旃延，撰阿毘曇以拯頹運，而後進之賢，尋其宗致，儒墨競搆，是非紛然。故（五百應真）乃澄神玄觀，搜簡法相，造毘婆沙，抑正眾說」。

據此，法勝造《阿毘曇心論》，是在《毘婆沙論》以前了。然依《大正藏》校勘：元藏及明藏本，「法勝」作「前勝」。再檢《毘婆沙論》的論前道樞序，一切經本，都作「前勝迦旃延」。這又不足為法勝造論在前的證據了。「前勝」是什麼意義呢？就是「先賢」、「前賢」的意思。勝是勝者，古人都用來讚美名德沙門；最勝，就是佛陀。如《雜阿毘曇心論》卷一(大正二八．八七〇下)說：

「哀愍外道邪論諸師，遠慕前勝正論法主，及諸聖眾，普於是中生大敬信」。

文中「前勝」二字，也是從前聖者的意思。〈長阿含經序〉說：「名勝沙門」。〈修行地不淨觀經序〉說：「諮得高勝，宣行法本」。前勝，名勝，高勝——勝都指名德沙門說的。

從《阿毘曇心論》，《阿毘曇雜心論》，到《阿毘達磨俱舍論》，是《大毘婆沙論》集成後，邁向組織化的一系列論書。《俱舍論》當另章研究外，其餘的論書與論師，分別論述如下。

第二節 阿毘曇甘露味論

第一項 全論的組織內容

《阿毘曇心論》，一般以為是這一系列論書的開始。我在《印度之佛教》，早就指出：《阿毘曇甘露味論》，實為《阿毘曇心論》的藍本。現在這先從《甘露味論》說起。

《甘露味論》（或沒有論字，或稱為經），二卷，十六品，末署：「得道聖人瞿沙造」。譯文簡潔明白，為舊譯中難得的譯品。僧祐的《出三藏記集》，知道這部論的名字，卻沒有見到論本。《歷代三寶紀》，姑且附於「魏吳錄」。所以現本題「曹魏代失譯人名」，其實是沒有文記可證明的。如

從使用的譯語來說，可能為苻秦時代的譯品。

《發智》與《大毘婆沙論》的精思密察，使說一切有部的阿毘達磨，成為說一切有部的正宗；在部派的論義中，放射了萬丈光芒！可是，也就為說一切有部帶來了困擾。過分繁瑣而不易把握精要；過分雜亂而沒有統貫與次第；偏於分別，失去了佛法的引導實踐精神。所以，精嚴的論義，雖然造成了少數大論師的崇高威望，而對一般初學者來說，真是可望而不可及，實在難學！《甘露味論》的撰述，可說就是從精要、組織、實踐的方針，而予以補救，成為阿毘達磨的入門書。

《甘露味論》十六品，品名與次第，雖還有不少可商榷的，還不能完全彌補阿毘達磨的缺點，但大體來說，極為成功，不但開展了組織的，精要的新趨向，而且出發於實踐的立場，為一說理與勸行的綜合作品。可惜後來者，不能繼承這一精神，使他得到更高的發展。全論的組織次第，應這樣去理解。

如來說法，總是先說「端正法」——布施、持戒、離欲生天法，這是修學佛法，而共一般的基本善行。「得財富，得生天，得解脫」，為學佛的目標。因此，首立〈布施持戒品〉。離惡趣而生人天，離三界而得解脫；三界眾生的情況是怎麼的？三界有五趣的分布；五趣有壽命的延促：立〈界道品〉。眾生的樂著生死而不離（四識住），延續而得住（四食），生育情形（四生），死生過程（四有）：立〈住食生（有）品〉。這兩品，是對於眾生世間的說明，認識自己現在所處的地位。在《俱舍論》中，這就是〈世間品〉的內容。這樣的眾生世間，由何而來？「雜心中，緣雜垢，起雜行，雜行中受雜報」。雜報的世間，由於眾生的行業，立〈業品〉。上來為世間業果的分別，富有道德的，宗教的意味。進一步，從眾生世間而深入到五陰（法）世間，從假名的世間業果，探求到實相的諸法體用。先從雜染的有漏法，說到一切法的自相共相，立〈陰持入品〉。次說一切法的力用：1.有為的依待用，如四相相為，二行（相應行、不相應行）俱起，因緣相生。2.心法的相應用。與上總立〈行品〉。3.眾生的緣起用：有支的相續緣，六種的和合緣，立〈因緣種品〉。4.染淨的增上用：略說為三毒與三淨，廣說就是二十二

根，立〈淨根品〉。這四類，都在說明諸法相關的力用。依上說，生死所由的雜染根本，是結使，立〈結使禪智品〉。品名不大恰當。這一品的內容是：一、明結使，二、明結使應斷。應斷中，明二道斷結，九種斷智，二事斷結，三時善修。這是扼要的說明結使的應斷，與如何修行，為引起下文張本。從〈界道品〉到此，說明了佛法中應知應斷的內容。這應該從事修行斷惑的實踐了。一、所經歷的位次，從凡入聖而到無學的進修歷程，立〈三十七無漏人品〉。二、所修的道：1.智，立〈智品〉。2.定，先明泛通一般的修定次第，次說專屬佛法的趣道斷結。大概的說，這就是〈定品〉與〈雜定品〉。但〈定品〉的末了，修三觀（不淨、數息、種），依九地，念十想，已是趣道斷結的引論了。3.覺支，總論戒定慧的修道項目，立〈三十七品〉。從〈三十七無漏人品〉到此，是佛法所應修證的。綜合前文，表示了阿毘達磨的完整體系。下面，還有〈四諦品〉與〈雜品〉。〈四諦品〉已非常雜碎，但可以說：在「雜攝餘義」以前，有總攝佛法的四諦法門。所以，觀四諦，得四信，修四事，依四行，可作為阿毘達磨的結論。四通行以下，可歸入散攝論義的〈雜品〉。本論的組織內容，大科如下：

略示道基……布施持戒品

┌業果┬世間……界道品住食生品

│ └行業……業品

│ ┌自性……陰持入品

┌應知應斷┤體用┤ ┌有為依待……行品

│ │ └作用┤心法相應……┘

│ │ │眾生緣起……因緣種品

│ │ └染淨增上……淨根品

分別法義─┤ └縛解……結使禪智品

│ ┌行位……三十七無漏人品

└應修應證┤ ┌智慧……智品

└行法┤禪定┬修定次第……定品

│ │ ┌……┘

│ └趣道斷結……雜定品

└覺支……三十七品

結示宗要……四諦品

┌……┘

散攝餘義……雜品

第二項 西方系的阿毘達磨概論

《發智論》是說一切有部的本論，受到論師們的崇敬。此外，要算西方大師世友（Vasumitra）的《品類論》。世友本為《發智論》系的名學者，但他多少重視阿毘達磨古典。所以在方法上，不受《發智論》的拘束，而著重定義與教義的組織。如《品類論》的〈辯五事品〉，就是典型的傑作。在義理上，也不重視成就不成就論門。經世友等多數論師的論究，迦溼彌羅（Kaśmīra）論師，出來集成了《發智論》的釋論——《大毘婆沙論》，《大毘婆沙論》為阿毘達磨論師的共同業績。然由於迦溼彌羅論師的過分推重《發智論》，以《發智論》及迦溼彌羅論師的見解為定量，以阿毘達磨的正統自居，這才對繼承《品類論》的學者，如立義與毘婆沙師不合，就被稱為西方師、外國師，而自然的分化為兩大系。這些，已如本書第七章第一節所說。從這一觀點來研究，就清楚地看出：作為《發智》與《大毘婆沙論》入門書的《甘露味論》，是屬於西方系的。

一、《發智論》，當然是本論依據的主要內容。如《發智論》的「六因」說，「九十八隨眠」說，都為本論所採用。也有直引《發智論》文的，如說：

「一心時心心數法，是謂世間第一善根。有言：信等五根是世間第一法。如實義，一心時心心數法，是世間第一善根」。

「緣諸法中結使應離，是為斷。有斷未離。云何斷未離？得苦智未得習智，習諦所斷，苦諦所斷」。

本論採集《發智論》義，次第也有一致的。如先說「羅漢後心」，次說「四有」，就是《發智論．見蘊．念住納息》的次第。

二、《大毘婆沙論》，是編纂集成的。所以本論與《大毘婆沙論》引文的一致，不能成為參考《大毘婆沙論》的證明，因為可能參考各家的論書，與《大毘婆沙論》一樣。然細加研究，覺得本論是參考了《大毘婆沙論》的。如1.《發智論》說「頂」善根，依〈波羅延拏頌〉：「於佛法僧生小量信」。而佛為阿難（Ānanda）說的：「於五取蘊起作有為緣生法中，思量觀察，此是無常苦空無我……是名為頂」。《大毘婆沙論》曾加以會通；《甘露味論》就進一步的綜合起來，如《論》卷上(大正二八．九七三上)說：

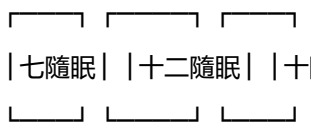
「信三寶；若信五受陰無常，若苦空非我。如是緣四諦十六行，勝煖法故說頂」。

2.《發智論》僅說世第一法、頂與暖。妙音（Gho□a）《生智論》等，說四善根。《大毘婆沙論》在〈世第一法納息〉的廣說中，參差的說到了四善根，並引西方尊者的十七門分別。本論簡明而順序的，敘說四善根，完全合於毘婆沙師的正義。這顯然是綜理《大毘婆沙論》二至六卷，而擷取他的精要。3.如〈三十七無漏人品〉，所說的隨信行到俱解脫一段，勘對《大毘婆沙論》，不能不認為這是擷取了《大毘婆沙論》卷五三、五四的內容。4.關於心所法，本論列述十大地法，十大煩惱地法，十小煩惱地法，十善大地法。這一心數法的組成與次第，出於《大毘婆沙論》四十二卷；《品類論》的〈七事品〉，原本還沒有十善大地法。本論曾參考《大毘婆沙論》，是無可懷疑的。

三、《甘露味論》與《品類論》，關係非常密切，如〈行品〉的相應行與不相應行；四無記根，出於《品類論》的〈辯五事品〉。〈智品〉的十智，出於《品類論》的〈辯五事品〉，〈辯諸智品〉。〈業品〉的身口意三行，善不善無記三行，見思不斷三行，現生後報三行，樂苦不樂苦報三行，次

第與文句，都與《品類論》的〈辯攝等品〉相合。

四、《甘露味論》引用《發智論》、《品類論》、《大毘婆沙論》時，應重視本論的綜合性與發展性。如：1.不相應行，《品類論》雖概括的說：「復有所餘如是類法，與心不相應」；但沒有說異生性。〈辯攝等品〉有異生法，意義也不同。對於這，本論不取異生法，卻綜合了《品類論》的不相應行，及《大毘婆沙論》所說的異生性。2.《發智論》成立的九十八隨眠，本於經說的七隨眠。《品類論．辯隨眠品》，明九十八隨眠，又立十二隨眠。本論以為：如不分界與部，隨眠應只有十種，所以說：「實十使」。這是約隨眠自性，開見隨眠為五見，合欲貪及有貪隨眠為一。這一隨眠自性的分別，成為後來阿毘達磨論師的正義。



欲貪……欲貪……┐

有貪……色貪……貪

└…無色貪……┘

瞋恚……瞋恚……瞋恚

慢……慢……慢

無明……無明……無明

．…身見……身見

：…邊見……邊見

見……邪見……邪見

：…見取……見取

．…戒禁取……戒禁取

疑……疑……疑

3.《甘露味論》所舉的心所法，也是綜合《品類論》，《大毘婆沙論》，而加以精練的。如：

品類論	(七事品)	大毘婆沙論	(卷四二)	甘露味論	(行品)

十大地——————十大地.....十大地

十大煩惱地————十大煩惱地————十大煩惱地

十小煩惱地————十小煩惱地.....十小煩惱地

十善大地————————十善大地

五煩惱.....三毒

五觸 五大不善地

五見 三大有覆無記地

五根

《品類論》的五煩惱，是欲貪、色貪、無色貪、瞋恚、癡，本論總攝為三毒。此外的五觸、五見、五根，不過是觸、見、受心所的分別而已。至於《大毘婆沙論》的五大不善地，三大有覆無記地，十無覆無記大地，除了無慚與無愧，其他都是重出的。以後的阿毘達磨論師，都沒有重視這三種分類。本論綜合了《大毘婆沙論》與《品類論》，刪略了那些重出的法數，而得到這樣的結論。如再將「實十使」加上（除去三毒），那麼心所法的分類表，在阿毘達磨論的發展中，可說快到達完成的階段了。

五、《甘露味論》博採《發智論》、《大毘婆沙論》、《品類論》，及各家的論義，但是重視《品類論》的，傾向於健馱羅（Gandhāra）西方系的。如〈智品〉以《品類論》的十智為章，在論門分別中，攝取了《發智論．智蘊．修智納息》等論義。如〈業品〉，先明《品類論》的三業、四業，然後以身口意——三業，廣論表無表業，就是《發智論．業蘊》的〈害生納息〉、〈表無表納息〉的要義。隨順《品類論》說為章，可見本論的立場所

在了。

在本論中，每引用不合毘婆沙師正義的論義，如：

1.四無記根

2.六種修

3.色界十七天

4.無礙道斷結、解脫道作證

5.犯戒捨戒律儀

6.憂通三性

7.願智七智攝

8.不更作及一心息求、即捨不律儀

9.願智第四禪復欲界

10.得唯有漏唯三界繫

11.初二解脫、前四除入、喜無量、初二禪攝

上列的十一則，都是違反毘婆沙師正義的。據《大毘婆沙論》，一到四，是西方師說（一與四，都見於《品類論》）。五與六，是外國師說。七，依《鞞婆沙論》，是妙音說。八以下，是不知名的「有說」。這可見本論實為西方——外國師的造作；以《品類論》為主，採取《發智》與《大毘婆沙論》的成就，精要簡練，建樹起阿毘達磨的新風格！

六、《甘露味論》的作者，當然是阿毘達磨西方系的大論師了。論末(大正二八．九八〇中)說：

「得道聖人名瞿沙造」。

瞿沙（Gho□a），是妙音的梵語。《大毘婆沙論》所稱引的妙音，為四大論師之一。從思想來說，與本論並不一致。從時代來說，妙音生於《大毘婆沙論》以前。所以造作《甘露味論》的瞿沙，與《大毘婆沙論》的妙音，決非同一人。《薩婆多部記》所列，舊記：瞿沙菩薩第十四，富樓那羅漢第

十五，瞿沙羅漢第二十。齊公寺所傳：瞿沙菩薩第十，富樓那羅漢第十一，巨沙第十五。可見富樓那以前，有瞿沙菩薩，而其後又有瞿沙或巨沙羅漢。本論為瞿沙所造，那必是瞿沙（或作巨沙）羅漢無疑了。造論的時代，離《大毘婆沙論》的編集完成，應距離不遠。

第三節 阿毘曇心論

第一項 阿毘達磨偈頌的創作

《阿毘曇心論》的作者，是法勝，梵語達磨尸梨帝（Dharmaśre□□hin），為吐火羅（Tukhāra）的縛蠋國人。縛蠋，應該是縛蝎（或喝）的訛寫，就是現在的 Balkh。這是古代吐火羅的政治中心——月氏的重鎮；被稱為小王舍城的佛化中心。據西藏史家的傳說，有名為法勝的阿羅漢，厭惡四眾的紛爭到北部地方去。到北方，與縛蠋國的傳說相合（但以法勝為五事相爭時代的論師，顯然是不對的）。

法勝出世造論的年代，焦鏡的〈後出雜心序〉說：「於秦漢之間，有尊者法勝」，不過想像他的久遠而已。嘉祥的傳說，較為具體，如說：

「六百年間，有五百羅漢，是旃延弟子，於北天竺共造毘婆沙。……七百餘年，有法勝羅漢，嫌婆沙太博，略撰要義，作二百五十偈，名阿毘曇心」。

「次八百年時，有法勝等弘小，提婆申大」。

嘉祥的傳說，確信《大毘婆沙論》，是佛滅六百年間編集的。《心論》為七百餘年造，也就是八百年造。這就是說：《心論》的造作，與《大毘婆沙論》的編集，時間上有一百餘年的距離。《俱舍論記》說，是「佛涅槃後五百餘年」，這是玄奘門下的傳說。玄奘的傳說，《大毘婆沙論》是佛滅四百年集成的；五百餘年而法勝造《心論》，是從此推算得來的。這樣，嘉祥與玄奘門下的傳說，看來不同，其實都是以為：《心論》的造作，在《大毘婆沙論》編集以後，一百餘年。《大毘婆沙論》的集成，約為西元二世紀中——一五〇頃，那麼《心論》的撰述，可假定為西元三世紀中——二五〇年後。此外，《出三藏記集．薩婆多部記》所敘的師宗次第，是達磨尸梨帝（

法勝）、龍樹（Nāgārjuna）、提婆（Āryadeva），法勝似乎早於龍樹。但龍樹的《大智度論》，敘阿毘達磨論，而沒有說到《心論》。所以，應依嘉祥的傳說，法勝遲於龍樹，與提婆的時代相當，較為合理。至於《高僧傳》所說：魏嘉平中（西元二四九——二五三）來中國的曇柯迦羅（Dharmakāla），當二十五歲時，已見到「法勝毘曇」，似乎早了點。依事而論，這一傳說是不足採信的。或者以為《心論》與《發智論》相抗，造於《大毘婆沙論》以前，在本章第一節中，已論斷為不可能了。

《心論》的傳入中國，曾經兩譯：一、苻秦建元十八年（西元三八二），鳩摩羅佛提（Kumārabudhi）初譯。由於譯文拙劣，早已佚失。二、晉太元十六年（西元三九一），慧遠請僧伽提婆（Sa□ghadeva），在潯陽南山精舍再譯，就是現存的四卷本。

法勝的《阿毘曇心論》，在阿毘達磨的發展中，主要的貢獻，是創作偈頌。「以少文攝多義」的偈頌，是為了記誦的便利。經律舊有這結頌的方法，但以偈頌來說明阿毘達磨論義，不能不說是法勝的創作。原來法勝是與譬喻師有關的。有關於義理的，到下面再說。在文體方面，《出曜經》引有馬聲——馬鳴（Aśvagho□a）頌；又有曇摩世利二頌。曇摩世利，就是法勝梵語的音譯。法勝與譬喻師一樣，多用偈頌說法。理解法勝與譬喻者的共通性，那就對於阿毘達磨論義的偈頌化，會有更好的理解。譬喻師以偈頌說法，在北方是非常盛行的。法救（Dharmatrāta），僧伽羅叉（Sa□gharak□a），馬鳴，童受（Kumāralāta），所有的偈頌集，都是風行一時。法勝在說一切有部中，是傾向譬喻師的阿毘達磨論者（那時的經部譬喻師，已大大的興盛了）。改編《阿毘曇甘露味論》，舉目為頌；附有韻調的作品，更容易傳布。《阿毘曇心論》的著名與成功，與此是大有關係的。慧遠的〈阿毘曇心論序〉，對此就給予非常的讚歎，如〈序〉(大正五五．七二下)說：

「阿毘曇心者，三藏之要頌，詠歌之微言。……其頌聲也，擬象天樂，若靈籥自發，儀形群品，觸物有寄。若乃一吟一詠，狀鳥步獸行也；一弄一引，類乎物情也！情與類遷，則聲隨九變而成歌；氣與數合，則音協律呂而

俱作。拊之金石，則百獸率舞；奏之管弦，則人神同感。斯乃窮音聲之妙會，極自然之眾趣，不可勝言者矣！又其為經，標偈以立本，述本以廣義。先弘內以明外，譬由根而尋條。可謂美發於中，暢於四肢者也」！

鳩摩羅什（Kumārajīva）也曾對僧叡說：「天竺國俗，甚重文製。其宮商體韻，以入弦為善。……經中偈頌，皆其式也」。法勝創作阿毘達磨的偈頌，使入門的綱要書，更易於學習與傳布，對阿毘達磨來說，功績是不可磨滅的。

呂澂的〈阿毘達磨汎論〉，附注以為「心論原本，似但有頌文」；並列舉五證，然所說都不能成立。如一、「慧遠序讚其格調」：但慧遠的序文，是這樣說的：「又其為經，標偈以立本，述本以廣義」。立本是標偈，廣義不就是長行解說嗎？二、「後出各注，但解本頌」：不知一般的贊同《心論》，主要為結頌攝義。而對《心論》的內容，不是嫌他過於簡略，就是認為立義還需要修正。頌文還需要修正補充，當然不會為長行作章句了。而且，在印度的論書中，為解說（長行）作再解說，是並不多見的。三、「長行……不合頌意」：這完全出於誤解，論中附注的「其人云」，應是譯者——僧伽提婆的意見，並非譯者覺得長行不合頌意。如「法辯辭辯一，應義辯俱十，願智是七智」頌，長行與頌文完全相同，「其人」卻不贊同。他主張「願智一等智」，是依毘婆沙師的正義來修正。關於四辯的異義，還不知他根據的是什麼呢！又如三禪五支中有「護」，這是頌說，也是「大毘婆沙論說」。「其人」卻以為：「護雖有義，不應立支」。這怎能說不合頌意？怎能作為長行非法勝造的理由？四、「願智是七智……係迦溼彌羅論師說，尤可為長行非法勝所作之據」：這一理由，完全忘記了此義本出於頌文。即使這一論義，是迦溼彌羅（Kaśmīra）論師說，也只能說法勝引用迦溼彌羅論義，不能成為長行非法勝作的理由。考《鞞婆沙論》，妙（願）智七智攝，是尊者瞿沙（Gho□a）所說。五、《雜心論》卷一附注……上下文意矛盾：附注說：「諸師解心論者不同……法勝所說最略」。但這是《雜阿毘曇心論》附注者的文意矛盾，與法勝的本論，有什麼關係呢？總之，五種理由，不足以證明長行為不是法勝所作的。《順正理論》說：「法勝論師說：十三根皆通

二種」，這顯然也是以長行為法勝說的。總之，法勝論本來就是有頌有長行的；實際是以《甘露味論》為依，加以一番整編，作成「標偈以立本，述本以廣義」的《心論》。

第二項 甘露味論與心論

法勝（Dharmaśre□□hin）的編集《阿毘曇心論》，實為改編《甘露味論》而成；偈頌是出於創作的，長行大多數為《甘露味論》原文，略有潤飾，修正與補充。試比對一節來證明：

甘露味論行品

心論行品

「一切有為法，生住變異壞」。

「是諸法有四相：起、住、老、無常」。

「一切有為法，各各有四相：生、住、異、壞。世中起故生，已生自事立故住，已住勢衰故異，已異滅故壞。此相說心不相應行」。

「問：若有四相，是應更復有相？答：更有四相，彼相中餘四相俱生：生為生，住為住，老為老，無常為無常」。

「問：若一切有為法各有四相者，是有為法復有相？答：是亦有四相。彼相中餘四相俱生：生為生，住為住，異為異，壞為壞」。

「問：若爾者不可盡」！

「問：若爾者便無窮」！

「答：展轉自相為」。

「答：展轉更相為」。

「此相各各相為，如生生各各相生，如是住住各各相住，異異各各相異，壞壞各各相壞：是以非無窮」。

再從《心論》的組織次第來說：《心論》整編《甘露味論》的第十六品為九品，又附以〈論品〉為第十。大概的說，改編的情形是這樣的：



1 界品.....5 陰持入品

2 行品.....6 行品

3 業品.....4 業品

4 使品.....9 結使禪智品

5 賢聖品.....10 三十七無漏人品

6 智品.....11 智品

7 定品.....12 禪定品．13 雜定品

8 契經品.....餘八品

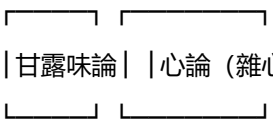
9 雜品.....16 雜品

10 （問）論品

《心論》這一次第的改組，在《甘露味論》的意趣來說，是並不理想的。《心論》回歸於事理的分別，而忽略了世間的德行，充滿感性的眾生世間。所以，《甘露味論》的〈布施持戒品〉，〈界道品〉中的眾生壽命，全被刪去。〈界道品〉的剩餘部分，及〈住食生品〉，被編入〈契經品〉，失去了舊有的重要性。本來，《法蘊論》以〈學處品〉為首，《舍利弗阿毘曇論．問分》，以〈優婆塞品〉為末，同樣尊重這世間的善行。法勝與一般論師一樣，不能重視而刪去了。〈因緣種品〉與〈淨根品〉，法勝也沒有理會《甘露味論》的意思，把他編入〈契經品〉。法勝重視阿毘達磨的自相共相分別，所以以〈界品〉為首。這一直為《雜心論》及《俱舍論》所宗。《甘露味論》，本以〈行品〉、〈因緣種品〉、〈淨根品〉，說明諸法的相關作用。《心論》僅保留〈行品〉；《俱舍論》增入二十二根，改稱〈根品〉；《順正理論》改稱〈差別品〉，都不能說恰當。如恢復《甘露味論》的舊制，將〈因緣種〉編入，稱為〈因緣品〉，那才與《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉

相合呢!

《心論》的前七品，是《甘露味論》十六品中八品的改編。其餘的七品，及〈雜品〉的部分，編為〈契經品〉；一部分仍稱為〈雜品〉。今詳為對勘如下:



〈契經品〉

1 序起

〈布施持戒品〉 （缺。《雜心論》編於此）

〈界道品〉

1 三界五道居處.....2

2 五道壽命 （缺。《雜心論》編入〈行品〉）

〈住食生品〉

1 四識住.....5

2 四食.....14

3 四生 （缺。《雜心論》編入此品）

4 四有 （重出）

〈因緣種品〉

1 十二支.....6

2 六種.....7

〈淨根品〉

1 三淨 （缺）

2 二十二根.....18

〈三十七品〉.....13
〈四諦品〉
1 四諦.....8
2 四辯 （缺）
3 四不壞信.....11
4 四事修定.....12
5 四道（通行）.....10
6 七識住.....3
7 九眾生居.....4
8 四聖種.....19
9 百八受 （缺）
10 憶不忘 （缺）
11 夢 （缺）
12 癡 （缺）
13 三支 （缺）
14 二律儀 （缺）
15 三障 .....（攝在〈業品〉）
16 三善不善覺觀 （缺）
17 三病三藥 （缺）
18 修身戒心慧 （缺）
19 行報善惡 （缺）
〈雜品〉
1 四沙門果.....9
（在〈雜定品〉）.....15 三三摩地

2 四倒.....16
3 五見.....17
4 六修.....（編入〈雜品〉，二修）
5 五受根滅 （缺）
6 三界.....（編入〈雜品〉）
7 二解脫
8 愛繫
20 六識識
9 諸智知.....21
10 諸使使 22
23 結說三門
〈雜品〉
11 心相應法 1
12 心不相應法 2
13 三無為 3
14 因法 4
15 果法 5
16 行緣處 6
17 解脫 7
18 三愛 8有愛無有愛
（見前）.....9（三界）
10 十心
19 道品根性 11
20 他性相應 12

21 緣中解脫 13
22 見諦得不壞淨 14
（見前）.....15 二修
23 心共行法 16
24 斷．知 17
25 遠．近 18
19 定法
26 見處 20
27 成就根 21
28 五更樂 22
29 二道得果 23
30 何心涅槃 24
31 四有 25
32 厭離欲 26
33 三漏 （缺）

依上來的比對，可見《阿毘曇心論》的內容，與《甘露味論》是一樣的，只是改編而已。如上表所列：《心論．雜品》的 5.果法，6.行緣處所，17.斷知，18.遠近，20.見處，23.二道得果，都是沒有偈頌的。這些，是《甘露味論》所有的，《心論》完全列入，次第也沒有亂。由於論義過分碎細，所以就沒有結頌。可見《心論》的偈頌，是整編時增入的。先長行而後有結頌，並非先有偈頌，再以長行來解說的。

《甘露味論》有〈雜品〉，《心論》又立〈契經品〉。〈雜品〉，可說是仿《發智論．雜蘊》；論義也有部分從〈雜蘊〉中來。《心論》的〈契經品〉，發端(大正二八．八二六中)說：

「一切智所說，契經微妙義，此吾今當說」！

「雖有一切阿毘曇契經義，然諸契經應具分別」。

《心論》的〈契經品〉，除了序說及結說，可分二十一門。前十八門，都以「世尊說」起問；後三門，依《品類論》，立識所識、智所知、使所使，為最主要的分別。所以，這是指佛經而作的分別。然依《甘露味論》，這都是論義。

第三項 論義與組織的特色

《心論》是依《甘露味論》而改編的。但《心論》論主——法勝（Dharmaśre□□hin），對《甘露味論》，是不完全同意的，採取了修正的自由的立場。如上節所說，《甘露味論》是綜合《發智》、《品類》、《大毘婆沙論》，取其精要而成；是重於《品類論》的，西方系的。但所說的西方系，是阿毘達磨論的西方系，還是立場嚴明的阿毘達磨論宗；但《心論》就有點不同了！

一、從論義說：《心論》不同於《甘露味論》而順毘婆沙師的，不是沒有的，如不立九無學而立六種，不立六修而說二修。然從全論的意趣來說，每與《甘露味論》不合，異於毘婆沙師正義，更傾向於說一切有部的異師。Ａ採取妙音（Gho□a）說的，如暖頂通於欲界，宿命通六智攝。Ｂ採取外國師說的，如立八纏，色界十七天（不立大梵而立無想處）。Ｃ採取《毘婆沙論》中異師的，如菩提分實事唯十；十六行相外，別有無漏行相；無諍智通四禪及欲界；命根通非異熟。Ｄ又如行相通於一切心心所；三空處三十一道品，有頂二十一道品；三地有願智，法辯辭辯一等智，應辯義辯通十智。這都是與毘婆沙師不合的異義，與《甘露味論》不同。

《心論》不但同情西方、外國師說，說一切有部的異義，就是上座別系分別說者的論義，也有所採用。如稱中間禪為無覺少觀，與銅鍱部同。意業無教，同於《舍利弗阿毘曇論》。無教假色，是順於經部譬喻師的。正法滅時失律儀，《大毘婆沙論》稱為「持律者說」，實與法藏部相同。法藏部，本是重律的學派。在這些論義中，最重要的是「無教假色」，這是背離阿毘達磨者的立場，而隨順當時大為流行的經部。從阿毘達磨論的發展來看，存

有背棄說一切有部意圖的，《心論》可說是世親（Vasubandhu）《俱舍論》的先聲了。

《心論》雖隱存背棄說一切有部的意圖，但還是屬於說一切有部阿毘達磨論宗的，不過多取說一切有部中，西方與外國師的異說而已。〈阿毘達磨汎論〉，誤認《心論》為造於《大毘婆沙論》以前，「發智以外別樹一幟」，所以每不免望文生義，引起似是而非的推論。如以為：「十六淨心見法，即啟外國師說十六心見道所本」。這是出於完全的誤解！在阿毘達磨論師間，十五心名見道，十六心名見道，的確是有不同見解的。但《心論》所說的「十六心名見法」，卻是阿毘達磨論師所從來沒有異議的。如說：

「諸所有現觀者，若智若見，俱名現觀」

「是正觀諸法，說十六淨心者，是見法。見法者，謂之正觀，是見異名」。

「此十六心頃，成就無間等；無間等（現觀的別譯），是見義」。

「此十六心頃，為法無間等；無間等，是見義」。

「如是次第有十六心，總說名為聖諦現觀。……惟無漏慧，於諸諦境如實覺了，名見現觀。是即由見分明現前，如實而觀四諦境義」。

十六淨心見法，就是十六淨心現觀。見法與見道不同；對於這，《心論》的立義明確，不會因而引起異說的。

二、從組織來說：法勝的《阿毘曇心論》，對古型的阿毘達磨，是十分重視的。每品的名稱，如〈界品〉，〈業品〉，〈智品〉，〈定品〉，都見於《舍利弗阿毘曇論》。《舍利弗阿毘曇論》，有〈煩惱品〉與〈結品〉；《發智論》也稱為〈結蘊〉；《心論》依《甘露味論》——取《品類論》說，立為〈使——隨眠品〉。《舍利弗阿毘曇論》有〈人品〉，《甘露味論》立〈三十七無漏人品〉，《心論》改名〈聖賢品〉。〈行品〉，是依《甘露味論》的。《心論》前七品的組織次第，比起《甘露味論》，更為簡明，秩然有序。說到品目的前後，《品類論》的〈辯五事品〉與〈辯諸處品〉，統攝法數而作諸門分別。〈辯七事品〉明相攝相應。這種次第，本淵源於《舍

利弗阿毘曇論》。《舍利弗阿毘曇論》的〈問分〉、〈非問分〉，除去纂集部分，也就是統列法數，諸門分別。其次是相攝相應，因緣相生。《甘露味論》初立〈陰持入品〉（《心論》改名〈界品〉），統列法數，諸門分別，以此攝一切法。次立〈行品〉，明四相相為，心心所相應（附論不相應），四緣六因相生。《心論》的組織次第，前二品大體與《甘露味論》一致。如改〈陰持入品〉為〈界品〉（界，就是持的異譯），內容相同，〈界品〉末了，增一「諸法攝自性」頌。這說明上來是從攝自性的論究中完成的；如以上說為自相、共相，那「諸法攝自性」頌，就是攝相。此下〈行品〉，就是相應相、因緣相了。這兩品，總攝了阿毘達磨（古典）的重要論門——自相、共相、相攝、相應、因緣。阿毘達磨論者，又從古典的隨類纂集（施設），開展了一一論題——業、結（使）、定、智、根、大、見、人等的一一論究。《品類論》的〈智品〉、〈隨眠品〉；《發智論》的八蘊，除〈雜蘊〉外，都是從這類別的研究而來。現在，《阿毘曇心論》以前二品，概括了阿毘達磨的總相分別——通論一切法的體用。再以「業」、「使」、「聖賢」、「智」、「定」——五品，為阿毘達磨的分別論究——別說有漏無漏。這一組合，結合了，統攝了阿毘達磨的一切論義。在組織上，《阿毘曇心論》雖與《甘露味論》的意趣不合，但確有獨到之處，這所以成為後代論師，《雜阿毘曇心論》、《俱舍論》的軌範了。或以為：《心論》與《發智論》的組合，大體一致，並列表對照；那是不明阿毘達磨的實際情形，有所誤會了！

第四項 心所法的整理過程

說一切有部的阿毘達磨，對於心所有法的分別，精研條理，雖不必成為定論，但確乎有可讚歎的功績。《阿含經》中，除煩惱——七隨眠等；道品——五根等而外，並沒有依性質，相應或不相應，而作不同的組合。從實踐的立場，這也許就夠了。阿毘達磨論中，首先集成一類的，是受、想、思、觸、作意。除持經譬喻師而外，對此五法的遍一切心相應，是沒有異議的。《發智論》舉受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧——十法為相應，確立了說一切有部的十大地法。《品類論．辯五事品》，還不願明白的說。其他的心所法分類，從《品類論》以來，有一項重要的演變。

《心論》所依據的《甘露味論》，結合了《品類論》與《大毘婆沙論》。先依《品類論．辯五事品》，舉心相應的種種心所。次依（《品類論．七事品》）《大毘婆沙論》，列舉十大地，十大煩惱地，十小煩惱地，十大善地——四十法。《甘露味論》所列的心相應法，與《品類論》完全相同。但在解說四十法以前，先舉：更樂、痛、想、思、憶、欲、解脫、信、精進、念、定、慧、護（捨），以說明心法的相應而生。從更樂到慧，是《品類論》的次第；這裡特別的提到護，不知道用意何在？

《阿毘曇心論》，略去了《大毘婆沙論》的四類十法，對於心相應行，先總結為二頌，如《論》卷一(大正二八．八一〇下)說：

「想欲更樂慧，念思及解脫，作意於境界，三摩提與痛」。

「諸根及覺觀，信猗不放逸，進護眾煩惱，或時不相應」。

這二頌，大體是《甘露味論》（《品類論》）心相應法的舊形。先立十大地頌，次頌諸根等。「諸根」，在《品類論》與《甘露味論》，是善、不善、無記——三類根，而《心論》僅解說為三善根。在《甘露味論》本有的信、精進、不放逸（及護）外，增入猗（輕安），這都是善心所。眾煩惱，為不善法的總稱。《心論》保留了覺與觀的原有地位，介於善法之間，似乎雜亂而不易理解。《心論》除十大地外，不說其餘的三類十法，卻另結頌：不善心品二十一，善心二十（又不共無明二十），無記十二，悔與眠。這大體為《雜心阿毘曇論》所依。但關於善心，頌說「善（不共）二十」，長行(大正二八．八一一上)說：

「善……此心共俱，當知有二十。十大地，覺，觀，信，進，猗，不放逸，善根，護，慚，愧」。

在這一系列的心所中，如立三善根，就應有二十二。頌文與長行，都說「二十」；不可能以「善根」為一法，這是極可疑的。對於這，優波扇多（Upaśānta）《阿毘曇心論經》(大正二八．八三七上)改頌為：

「諸根有慚愧，信猗不放逸，不害精進捨，惑熱及覺觀」。

優波扇多補入了慚、愧及不害，又將覺與觀，移在頌末。從諸根（二善根）到捨，合於《大毘婆沙論》的十善大地。惑熱，就是一切煩惱，覺與觀，可通於善惡。這一次第更順，但與《品類論》的組合形態，相離漸遠了。「諸根」，本通於善、惡、無記——三類根，《心論》解說為三善根，優波扇多又解說為無貪、無瞋二善根。依這一解說，「善心品」有二十二，就是十大地、十善大地與覺觀。所以優波扇多的「善心二十二」，與《心論》不同。對於善心聚，《雜心阿毘曇論》，大體與優波扇多的見解相同。但（十大地、十善大地外）別立十大煩惱地、二大不善地、十小煩惱地，回復到《大毘婆沙論》與《甘露味論》；而《品類論》心相應的舊有組合，到此才完全消失。

《心論》頌及長行，都說善心相應二十法，而長行的解說中，實際卻有二十二，這是值得注意的。《心論》的善心相應二十法，可能就是頌文所列的：（三）善根、覺、觀、信、猗、不放逸、進、護（捨）。十善大地的組合極遲，《品類論》還沒有說。《大毘婆沙論》創說十善大地，也沒有廣泛使用。《甘露味論》是採用了；《心論》論主的見地，可能不承認十善大地說。無癡善根，離慧別有自體，是瑜伽論師所說的。不害，在佛經中，是不太被重視的；在三學進修的道品中，也沒有不害。不害、慚、愧，《品類論》的心相應行中，都沒有說到。所以，《心論》的欲界善品二十相應，一定就是頌文列舉的：三善根、覺、觀、信、進、不放逸、輕安與捨。長行也明說二十法，而末了又加上慚與愧，這才成為不可理解的癥結。善法末了的慚與愧，也許是譯者根據一般的解說——《雜阿毘曇心論》等說而增入的。否則，頌文與長行，明明說「二十」，像法勝（Dharmaśre□□hin）那樣的大論師，怎會自相矛盾到如此！

第四節 阿毘曇心論的再解說

第一項 心論的注釋

《阿毘曇心論》的問世，在說一切有部阿毘達磨論師中，引發了鉅大而深遠的影響；這就是以《心論》為本論，而給予解說，修正，補充——注釋

書的紛紛出現。阿毘達磨的學習，都從《心論》入門，由此綱要而再求深入。《心論》的結頌，對學習者是非常便利的。精簡而有組織，就是《甘露味論》，也望塵莫及了！《心論》的風行，阿毘達磨引入了新的時代。但嚴格的說，《心論》並沒有真正的注釋。因為《心論》過於簡要，而立義又傾向於非正統的異義。這在正統的阿毘達磨論師，認為《心論》的體裁、組織太好，而內容應加以修正或補充。所以，各家雖表現為《心論》的注釋者，而實際是修正與補充者。如修正與補充，仍不妨稱為《阿毘曇心論》的注釋，如《雜阿毘曇心論》。那麼《俱舍論》等，不也可以看作《心論》的注書嗎？關於《心論》的注釋，試引《雜阿毘曇心論》卷一(大正二八．八六九下)所說：

「阿毘曇心論，多聞者已說」。

「或有極總略，或復廣無量，如是種種說，不順修多羅。光顯善隨順，唯此論為最」。

「無依虛空論，智者尚不了。極略難解知，極廣令智退。我今處中說，廣說義莊嚴」。

注「廣說，梵云毘婆沙。以毘婆沙中義，莊嚴處中之說。諸師釋法勝阿毘曇心義，廣略不同，法勝所釋，最為略也。優婆扇多有八千偈釋，又有一師萬二千偈釋，此二論名為廣也。和修槃頭以六千偈釋法，宏遠玄曠，無所執著於三藏者，為無依虛空論也」。

「敬禮尊法勝，所說我頂受；我達摩多羅，說彼未曾說」。

夾注的解說，含有附會的誤解，但至少可以知道，《阿毘曇心論》的解說不少。一、法勝（Dharmaśre□□hin）釋，就是《阿毘曇心論》四卷本。二、優波扇多（Upaśānta）釋。三、某師釋。這二部是廣本。四、和修槃頭（Vasubandhu）釋。五、達磨多羅——法救（Dharmtrātā）釋，就是《雜阿毘曇心論》。注，應該是譯者的附注。先解說「我今處中說，廣說義莊嚴」，就是《雜心論》。次解說「或有極總略，或復廣無量」。末舉和修槃頭的六千偈釋，解說「無依虛空論，智者尚不了」。和修槃頭釋所以稱為

「無依虛空論」，由於「宏遠玄曠，無所執著於三藏」。注者對於和修槃頭釋，是非常讚仰的！「宏遠玄曠」，約內容說，是廣大，深遠，玄妙，所以智者也不大容易了解。「無所執著於三藏」，約著作的態度，是出入於經師、論師的義理，而自由取捨。和修槃頭釋，不顯然的就是世親的《俱舍論》嗎？《雜心論》比《俱舍論》早，當然在《雜心論》的序頌中，是不會說到世親《俱舍論》的。但傳譯《雜心論》的僧伽跋摩（Sa□ghavarman），是宋元嘉十年（西元四三三）來中國的。那時，世親《俱舍論》已經存在，所以說到世親論，是沒有什麼不合的。但這是譯注者的解說，而《雜心論》序頌的本意，並不如此。如《雜心論》卷一一(大正二八．九六三下)說：

「經本至略，義說深廣，難可受持；如虛空論，難可了知，（如）前已說。是故增益論本，隨順修多羅義」。

這是法救說明所以「增益論本」，作《雜心論》的因緣。這段文，與論前序頌，是相關的。據此，「極略」的是經本——《阿毘曇心論》（法勝釋本）。「極廣」的是不知名的義說，可能就是一萬二千頌釋本。這一定是在《心論》頌下，因論生論，廣列阿毘達磨義。至略，深廣，都是難可受持的。如序頌說：「極略難解知，極廣令智退」。這不免茫無邊際，難以了解，如虛空論一樣。「無依虛空論，智者尚不了」，就是這個意思。法救所以「增益論本」，就是增加偈頌；然後依頌作解，意義容易明了。這就是「增益論本，隨順修多羅（指本頌）義，令易了知」。序論頌的「無依虛空論」的本意，是這樣的；但譯者在印度，知道有和修槃頭釋，廣大深遠，取捨於經師、論師之間，也就附會於「無依虛空論」，而傳說為世親論。這可見世親的《俱舍論》，古代也有看作《阿毘曇心論》注釋的。至於《俱舍論》為八千頌，傳說為六千偈，只是傳聞的小小出入而已。《俱舍論（光）記》卷九(大正四一．一六七下)說：

「此下，敘異說古世親解，是後世親祖師，即是雜心初卷子注中言和須槃豆，是說一切有部中異師」。

在說一切有部中，有古世親，是確實的；但說古世親就是《雜心論》子注中的和修槃頭，卻未必可信。《雜心論》的「無依虛空論」，並不是讚美，而是譏嫌，「子注」是誤解了！學者們承襲這一錯誤，又結合《俱舍論記》的古世親說，於是大談其古世親的無依虛空論，就不免依誤傳誤了！

第二項 優波扇多釋本

《阿毘曇心論》的優波扇多（Upaśānta）釋，高齊那連提梨耶舍（Narendrayaśas），於齊天保年中（西元五五五——五六一）譯出。題作《法勝阿毘曇心論》或作《阿毘曇心論經》。論末說：「大德優波扇多，為利益弟子故，造此阿毘曇心論」。論初說：「古昔論師，雖釋阿毘曇心。……何故釋阿毘曇心利益弟子耶」？這是優波扇多釋本。大概古代學者對於《阿毘曇心論》解說、修正或補充，仍以《阿毘曇心論》為名的。這部論僅有六卷（或七卷），與《雜心論》注所說的，被稱為廣本的優波扇多「八千偈」釋不合。八千偈，約可譯二十餘卷，與現存的譯本（六卷），相差太大；也許在流傳中，或傳譯中，有過重大的刪略。

優波扇多的事跡，完全不明。僅在《出三藏記集．薩婆多部記》中，有優波羶馱或優波羶大羅漢，與優波扇多的語音相合。但〈薩婆多部記〉，優波羶馱在法勝（Dharmaśre□□hin）以前，所以也不能確定。優波扇多釋論，譯出雖遲，但在《雜心論》的傳譯時（西元四三四），已由序注的介紹而傳聞於中國了。

優波扇多釋本，品與頌，與《心論》相同；僅增入二頌，共二百四十九頌。但在思想方面，與《心論》大有出入。上面曾說到：《心論》的注釋者，雖贊同《心論》的結頌，組織，但或者嫌他過於簡略，或不滿《心論》的傾向於外國異師。所以，要以阿毘達磨的正義（毘婆沙師說為主，兼存西方師）來修正與補充。優波扇多釋是這樣，《雜心論》也還是這樣。

在論義的補充方面，如有漏離常樂我淨，及野干看緊叔迦花；以五義說「等」；惡作四類；界義與界事等，都是引《大毘婆沙論》而為之補充的。至於立義不同，主要為復歸於《甘露味論》。如1.說無教色，不說是假色；

2.暖頂依六地；3.採用十善大地說，所以「善心二十二」，無癡是慧的異名；4.見也以慧為體，所以「三見中減二，欲二見少三」；5.「三空三十二，有頂二十二」；6.「修有六種」；7.四時失不律儀；8.色界六心不成就禪戒。這些，都與《甘露味論》相合，可見《甘露味論》也還在流行。不但優波扇多釋，贊同《甘露味論》，法救的《雜心論》，以施戒修為〈契經品〉的開始，也吻合《甘露味論》。總之，從上面看來，《阿毘曇心論》所不同於《甘露味論》的，優波扇多又一一的把他恢復過來，也就是回復於《大毘婆沙論》的正義。

如立義與《心論》不同的，優波扇多就修正頌文。也有不改頌而附以別解的，如「二地法辭辯」，解說為：「此五地，根本四禪及欲界」。又如「無著報心中，得無為涅槃」，解說為：「亦住威儀心入涅槃」。既不合《心論》，又不同於《甘露味論》，也不是《大毘婆沙論》說，想一定是別有所本的。

第三項 廣說莊嚴的雜阿毘曇心論

在《阿毘曇心論》的釋論中，法救（Dharmatrāta）的《雜阿毘曇心論》，提貢了重要的貢獻。作者的事跡，如《大唐西域記》卷二(大正五一．八七九下、八八一上)說：

「健馱羅國……法救、如意、脇尊者本生處也」。

「布色羯邏伐底城……城北四五里，有故伽藍……達磨呾邏多(唐言法救)論師，於此製雜（心）阿毘達磨論」。

據此，法救為健馱羅（Gandhāra）的大論師，並在布色羯邏伐底城（Puskarāvatī）附近，造這部《雜心論》。

法救的出世年代，《出三藏記集．後出雜心序》(大正五五．七四中)說：

「至晉中興之世，復有尊者達磨多羅，更增三百五十偈，以為十一品，號曰雜心」。

東晉中興，為西元三二〇年頃。這一年代，應該是焦鏡——作序者，從譯師的傳說而推論得來。《三論玄義》傳說為「千年之間」，就是佛滅九百餘年。依嘉祥《三論玄義》的傳說，法勝（Dharmaśre□□hin）與法救，有二百年的距離。《俱舍論（光）記》，以為法救「出六百年」，與《心論》的五百年造，相距約一百年。本論為《俱舍論》所參考，所以造論的時代，約為：《大毘婆沙論》編集於西元二世紀中，《心論》造於二世紀——二五〇後，《雜心論》的造作，應在西元三五〇年頃。

法救所造的論書，還有《五事毘婆沙論》，這是解說世友（Vasumitra）《品類論》的〈辯五事品〉。玄奘譯，上下二卷。在五事中，僅解說色、心、心所有法。心所有法中，僅解說一小部分，這還是未完成的譯本呢？梵本早有殘缺呢？

《雜阿毘曇心論》的傳譯，有曾經四譯的傳說。一、《出三藏記集》卷二，僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）所譯，有《雜阿毘曇毘婆沙》十四卷（或云《雜阿毘曇心》）。僧伽提婆（Sa□ghadeva）所譯，有《阿毘曇心論》十六卷。經《開元釋教錄》卷三的論定：僧伽跋澄的《雜阿毘曇毘婆沙》，其實是《鞞婆沙阿毘曇論》。這樣，僧伽跋澄與《雜心論》無關，而僧伽提婆的《阿毘曇心論》十六卷，似乎是僧祐所曾見的，或據此推為《雜心論》的第一譯。但僧伽提婆到了江南，才譯出《阿毘曇心論》四卷；在此以前，已譯有《雜心論》，未免可疑。二、法顯從印度回來，義熙七年（西元四一一年）到建康，曾譯《雜阿毘曇心》（論）十三卷（或十二卷）。三、宋元嘉三年（西元四二六），伊葉波羅（□śvara）在彭城譯；只譯到〈擇品〉，就停譯了。到八年（西元四三一），由求那跋摩（Gu□avarman）補譯完成，名《雜阿毘曇心（論）》，十三卷。法顯與伊葉波羅等的譯本，早已佚失。四、宋元嘉十一年（西元四三四），僧伽跋摩（Sa□ghavarman）在建康譯出，名《雜阿毘曇心（論）》，凡十四卷（現為十一卷），十一品，也就是現存的唯一譯本。從翻譯史看來，從西元三八〇頃到四三四——五十餘年間，中國佛教界對於聲聞阿毘達磨的傳譯，可說是盛極一時了！

《雜阿毘曇心》的梵語，一般以為是 Sa□yuktâbhidharmah□daya，這是不對的。《雜心論》的原語，應為 Abhidharma-h□daya-vyākhyā。如《阿毘達磨集論》，補充解說，稱為《阿毘達磨雜集論》；雜就是 vyākhyā。sa□yukta，譯為雜，是「相應」的意思，這與《雜心論》是不合的。vyākhyā 是間雜的，錯綜的意思，如《雜集論》序頌說：「由悟契經及解釋，爰發正勤乃參綜」。「參綜」，就是雜。《雜心論》正是對於《心論》，「增益論本」，間雜參綜，所以名為《雜心論》。

對於《雜心論》，可從補充與修正去說明。一、《雜心論》是《心論》的補充，如《論》說：

「無依虛空論，智者尚不了。極略難解知，極廣令智退。我今處中說，廣說義莊嚴」。

「經本至略，義說深廣，難可受持；如虛空論，難可了知，（如）前已說。是故增益論本，隨順修多羅義，令易了知」。

「經本」——《心論》是太簡略了。「義說」——《心論》的解說者，又太深廣了。流行的《心論》釋，有八千頌的，也有一萬二千頌的（可譯四十卷）。部帙這樣大，而僅是解說《心論》的二百五十偈。偈文以下，一定是廣引眾義；因論生論，異常繁廣，所以被譏為「無依虛空論」。《心論》的特長，是偈頌，隨頌釋義，易了易誦。如每一頌下，包含種種論義，就難以受持了。所以，論主「增益論本」，將重要論義而應補充的（主要為各家注釋所引用的），增造偈頌，總合為五百九十六偈，比《心論》增加了一倍。這樣，隨頌釋義，回復了《心論》的長處。所以說：「隨順修多羅（本頌）義，令易了知」。《雜心論》主這一增益論本的辦法，是繼承法勝論師的。對極略的《心論》來說，過分簡略了，也不能充分了解佛法性相。由於「極略難解知」，所以引《大毘婆沙論》義來充實，莊嚴——「廣說（毘婆沙）義莊嚴」。《雜心論》的撰作，是針對極略極廣的。這樣，增益論偈，增多論義，將相關的論義（頌，釋），間雜參糅於固有的論文間。一部分需要抉擇論究的，別立一〈擇品〉於〈契經品〉以下。如說一切有的四大家，見諦

的頓見與漸見，中陰的有或沒有，一切有與一切無，三世有與現在有，僧中有佛或無佛——這些佛教各派的諍論重心，都一一的加以論決。《心論》經法救的改編充實，不但是精要的入門書，也是深廣的論書了。不過，《心論》的前七品：界、行、業、使、賢聖、智、定，綱舉目張而賅攝了阿毘達磨的要義。〈契經品〉，〈雜品〉，〈論品〉，雖有偈頌（也有缺頌的），還不免是法數與論義的堆集，沒有組織條理。現在，不但「增益論本」，又別立〈擇品〉，占全書三分之一的後四品，顯然是增加了雜亂無章的感覺。法救論師的重大貢獻，還要等世親（Vasubandhu）的《俱舍論》，作一番徹底的改編整理，才能完成。

二、《雜心論》是《心論》的修正：《心論》是重於西方、外國師說，甚至引用分別說者的教義。《心論》的注釋，都有修正《心論》的意圖。在這一意義上，法救只是繼承優波扇多（Upaśānta）的學風，也就是復歸於《甘露味論》、《大毘婆沙論》的立場。優波扇多所釋，不同於《心論》的，如上項所舉的八則，《雜心論》是一律採用了。特別是優波扇多的不改頌文，而加以別解的——法辯通五地，羅漢也住威儀心入滅：法救也承用而修改了頌文。這可見《雜心論》主，為優波扇多的繼承者。

在《雜心論》中，取《大毘婆沙論》義，而修改《心論》的，還不在少數，例如：

1.十纏

2.意業是思非無表

3.別解脫戒四時捨

4.有行唯是慧

5.離十六行相無無漏慧

6.三無色三十二、有頂二十二

7.義辯十智或六智、應辯九智

8.無諍智唯在第四禪

這八則中，1、2、6——三則，也是《甘露味論》所說的。《雜心論》的引用《大毘婆沙論》義，也有多少出入的。有《大毘婆沙論》雙存二說，而《雜心論》但取一義的，如命根唯是報，堅性非能斷。有不取毘婆沙師正義，而反取異說的，如無諍智通四念處，四無礙方便。然從大體來說，《雜心論》是繼承優波扇多的學風，修正《心論》，而回復於毘婆沙師的正義。

從《雜心論》的研究中，有幾點是值得提到的。一、阿毘達磨論義，到《大毘婆沙論》而大成。《大毘婆沙論》的評家正義，屬於迦溼彌羅（Kaśmīra）論師。但《大毘婆沙論》的體裁，是集百家而大成；每每是眾說紛紜，不加論定。在阿毘達磨論義的闡揚中，有求精確，求決定的需要。例如《心論》說：「若生諸煩惱，是聖說有漏」；法救修正為「若增諸煩惱」。在〈擇品〉中，並明白評論法勝所說。在本章第一節說過：能生煩惱為有漏，是世友（Vasumitra）所說；《大毘婆沙論》中，異說並存，並沒有論定。所以，《雜心論》「隨增說有漏」，只能說是論義的進步，更精確，不能說法勝違反了毘婆沙師的正義。

又如二諦的定義，《大毘婆沙論》引述極廣。初約四諦來分別二諦，有四家；評家又舉一說，就是事理（十六行相）二諦。次明「世俗中世俗性，為勝義有，為勝義無」？以為：「實事唯有一諦，約差別緣建立二諦」。末後，約二諦差別義，舉世友等三說。說一切有部的二諦說，中國毘曇家，明事理二諦，確為評家的正義。勝義，是聖智所現觀的理性。但在論義的發展中，漸重於假有、實有的分別；以一一實法有為勝義，依實而和合相續假法為世俗。這與《大毘婆沙論》所說：「實事唯有一諦，約差別緣建立二諦」說有關。《雜心論》卷一一(大正二八．九五八中)說：

「若事分別時，捨名則說等（世俗）；分別無所捨，是則第一義」。

這是對世俗與勝義的定義，作精確的論究，而歸結於此。這樣，假有是世俗；實有——實事實理是勝義。假實二諦論，取代了婆沙評家的事理二諦說。論義的確定，不同的異說被忽略了，毘婆沙師的評家正義，也在不自覺的修改中。

二、《雜心論》以毘婆沙師的正義為宗，但又每每保存異說，如：

1.可見法一界或一切界

2.煖頂六地或七地

3.宿命通俗智或六智

4.色界十六處或十七

5.五果或九果

6.三無量五地或六地

7.未來禪三（味淨無漏）或二

8.四修或六修

這幾則中，前三是兼存妙音（Gho□a）說；四、五及八，是兼存西方師說。為什麼這樣呢？《雜心論》主的時代，北方佛教的思想非常發達。毘婆沙師正義，固守壁壘，陷於艱苦作戰的階段。《雜心論》是維護毘婆沙師正義的，但鑒於異部（經部等）的隆盛，所以對阿毘達磨西方系的異義，取懷柔的保留的態度，也就是不採用也不評破。這該是減少內部諍執，集結阿毘達磨論宗的力量，以謀一致對外吧！

三、《雜心論》說「無作假色」，意義是異常重大的。關於無表色，各論的意見，出入很大，如：

《大毘婆沙論》————無表是色．意業是思

《心論》————————無表假色．意業無表

《優波扇多釋論》————無表是色．意業無表

《雜心論》————————無表假色．意業是思

無表色實有；意業是思，無所謂表與無表，這是說一切有部阿毘達磨論宗的正義。無表色是假，本為說一切有部中譬喻師的異說。《大毘婆沙論》集成以後，到《雜心論》的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毘達磨論宗。努力復歸

於毘婆沙正義的《雜心論》主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毘達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。

卷011

第十一章 經部譬喻師的流行

第一節 說轉部、說經部、譬喻師

第一項 說轉部與說經部

西元二、三世紀間，從說一切有部中分出的經部，光芒萬丈，可說是後起之秀。經部的思想，不僅有關於聲聞乘，更有關於大乘佛教。在漢譯大藏中，雖沒有純粹的經部論書，但從《成實論》，《俱舍論》，《四諦論》，《順正理論》等論書中，有足夠的資料，可供經部教學的研究。為了了解經部的地位，及其思想源流，先將說轉部，說經（經量）部，譬喻師的關係，略為解說。

在部派佛教中，說轉部（Sa□krāntivādin），說經部（Sūtravādin）——二部的同異，有四類不同的傳說。藏傳 Bhavya 的《異部精釋》，三說不同：一、說一切有部的傳說，說轉部又名無上部（Uttarīya）。在漢譯的《異部宗輪論》，經量部又名說轉部；說轉與說經，是看作同一部的異名。西藏所傳，稱為無上部，漢譯《十八部論》（《異部宗輪論》的舊譯），曾這樣說：「因大師鬱多羅，名僧伽蘭多（說轉），亦名修多羅論（經部）」。這可見鬱多羅（無上義）是這一部派的開創者；無上部從部主立名。二、大眾部的傳說，但有說經部。三、正量部的傳說，但有說轉部。這三說，都出於《異部精釋》。四、銅鍱部的傳說，從說一切有部分出說轉部，後又分出說經部。漢譯的《舍利弗問經》，也是說為不同的二部。傳說是這樣的紛亂。從思想來研究，這都是說一切有部的分支，但二部是並不一致的。《異部宗輪論》所說的宗義，是說轉部。世友（Vasumitra）造《異部宗輪論》時，還沒有說到經部。因部主得名，名鬱多羅部；從所立宗義得名，名說轉部。

等到經部成立而大大發展起來，要在部派中得到一席地，於是乎從說一切有部分出的鬱多羅部，被傳說為修多羅部；於是乎漢譯有說轉部就是說經部的傳說。

《異部宗輪論》所說的宗義，並非說經而是說轉部。由部主鬱多羅創立，時間為佛滅「四百年初」。依阿育王（Aśoka）於佛滅百十六年登位來推算，說轉部的成立，約為西元前一世紀。說轉部的宗義，如《異部宗輪論》(大正四九．一七中)說：

「謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道，有蘊永滅。有根邊蘊，有一味蘊。異生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅」。

窺基的《異部宗輪論述記》，以經部的種子說去解說，是不適當的。從《大毘婆沙論》引述的異說中，也許會更正確的了解說轉部的宗義。如《論》卷一一(大正二七．五五中)說：

「有執蘊有二種：一根本蘊，二作用蘊。前蘊是常，後蘊無常。彼作是說：根本、作用，二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作事，根本蘊能憶故」。

這分明是說轉部的見解。二蘊說，勝義補特伽羅說，都可從這段文字而得適當的了解。這本與說一切有部相近，而發展到另一方向的。說一切有部，主張法體自相恒住，作用有起滅的，如《順正理論》卷五二(大正二九．六三二下)說：

「法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起，本無今有，有已還無，法體如前，自相恒住。……故有為法自相恒存，而勝功能有起有息」。

有為法，可以起用而現為「本無今有，有已還無」的三世差別，而法體是「恒住自相」的，如如不異的。但說一切有部，只可說「恒住」，不許說「常住」。因為「恒住」是不離生滅，可以現為起滅，而有三世性類差別的；是有為，是無常。而「常住」是不生滅的，是無為法。說一切有部的法體恆住，用有起滅，在不同的學派看來，非常離奇。世親（Vasubandhu）曾說頌調弄說：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」！說

一切有部的「法體恒住」，「用有起滅」，這一派就明朗的說為：根本蘊，是法體，是常住；作用蘊，是作用，是無常。作用蘊是從根本蘊生起的，所以名為根邊蘊。根本蘊是常住一如（一一法恆住自相，沒有任何差別可說），所以又名一味蘊。

依說一切有部，一一法恆住自相，可以稱為「法我」，但不能稱為補特伽羅我。依法體而起作用，各各差別，又是剎那生滅，所以也不能成立補特伽羅。只能在作用現起的五蘊和合相續中，安立假名補特伽羅，說眾生從前生到後世。所以《異部宗輪論》(大正四九．一六下)說：

「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅，說有移轉」。

說轉部卻不同：「說諸蘊有從前世轉至後世」的，「有勝義（真實）補特伽羅」，而不是世俗假有的。差別就在：根本蘊是常住的，一味的。所以用從體起，用不離體，在體用統一的見地下，有真實的補特伽羅。《大毘婆沙論》，引有《六法論》（似為五蘊與我名六法），說「彼論中更說多種不順理因」，這是近於說一切有部而不完全相同的。《六法論》所說的我，似乎可與說轉部的勝義補特伽羅參閱，如《大毘婆沙論》卷八(大正二七．三七下)說：

「如彼論說：我體唯一，無有五種。……然蘊自相，五種各別；彼所執我，相無差別。以所執我，無有細分，無差別相，常住不變，生老病死不能壞故」。

對說轉部而作進一步的思考，說轉部說「異生位中有聖法」，可論斷為現在有而過未無的學派。如是三世有的，那麼凡夫位中是沒有聖法——無漏法的；聖法還在未來法中。如說現在有，取本有說（說一切有部也是本有的，不過法在未來而已），那才異生位有聖法了；這聖法當然是沒有起用的。《大毘婆沙論》卷一三(大正二七．六五中)，有異宗說：

「謂或有說：過去未來無實體性，現在雖有而是無為」。

這一見解，在一般學派中，似乎沒有這麼說的。然從說轉部的思想去了解，那麼，一切是現在有，而一切法體是常住的，這不是「現在雖有而是無為」嗎？照這一見解來說，一切是永恆的現在。在即體起用，現為生滅作用的有為法中，當下就是常住不變。有為、無為的統一中，有常住不變的真我。這與從說一切有部而分出的犢子部，立不可說我，不是非常近似的嗎？但說轉部與說一切有部的思想遠一些；這一學派，在說一切有部阿毘達磨論宗，日漸發揚廣大時，在聲聞學派中，衰落或者就消失了。不過，這一思想，在佛教的另一園地，是會發揚廣大起來的。

說轉部是從說一切有部中分流而出的。但與經部的思想，距離非常大，怎能說說轉部就是說經部呢？

第二項 經部與譬喻師

在《大毘婆沙論》中，譬喻師說極多，而經部說似乎是沒有的。唐譯有經部說二則：一、「五根為等無間入正性離生，是謂世第一法」。「或說此是經部師說」。但在涼譯《毘婆沙論》，作「誦持修多羅者」，並舉曇摩多羅（法救 Dharmatrāta），佛陀提婆（覺天 Buddhadeva）為說明。法救與覺天，為譬喻師，但是說一切有部的譬喻師，所以「誦持修多羅者」，是說一切有部的持經師，並非經部。二、「有執色等五蘊，出胎時名生，相續時名住，衰變時名異，命終時名滅，如經部說」。但在涼譯《毘婆沙論》，對於三有為相，雖列舉種種異說，卻獨沒有這經部說。依此而論，經部的成立，實為《大毘婆沙論》集成以後的事。

經部與譬喻師，古代的唯識學者，認為是有某種差別的，如《成唯識論述記》卷四(大正四三．三五八上)說：

「譬喻師是經部異師，即日出論者，是名經部。此有三種：一、根本，即鳩摩羅多。二、室利邏多，造經部毘婆沙，正理所言上座是。三、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。其實總是一種經部」。

窺基的意思是：室利邏多（Śrīrāta）是經部師。鳩摩羅多（Kumāralāta）是經部根本，也名譬喻師。稱為「經部異師」，似乎是對上座的《經部毘婆沙》而說。然依上面的論究，譬喻師本為說一切有部的經師系；在教理上，法救與覺天為兩大流。譬喻師的特色是：內修禪觀，外勤教化，頌讚佛德，廣說譬喻。如婆須蜜（Vasumitra），僧伽羅叉（Sa□gharak□a），馬鳴（Aśvagho□a），在中國都是被稱為菩薩的。在本書第八章，已有所說明。後期論書所傳的經部與譬喻師，大抵是看作同一的。如《俱舍論》卷二，「經部諸師有作是說」；而在《順正理論》，就稱之為「譬喻部師」。又如《順正理論》所說的上座，造《經部毘婆沙》，可說是經部的主流，而《順正理論》，每稱之為「譬喻者」。晚期論書的經部與譬喻師，是沒有什麼嚴格界別的。晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師，是過未無而現在有的，是經部譬喻師。譬喻師從說一切有部中分化出來，改取現在實有說，這才以種子熏習說為中心，而發展為經部譬喻師。傳說為經部本師的鳩摩羅多，也許就是這一發展過程中的重要大師。

第二節 經部本師鳩摩羅多

第一項 出世的年代與事跡

鳩摩羅陀，或作鳩摩羅羅陀等，梵語為 Kumāralāta。譯義為童受，或作童首，豪童。鳩摩羅陀，傳為經部的本師，如說：

「鳩摩邏多……是經部祖師」。

「尊者童受論師……經部本師也」。

「鳩摩邏多……名譬喻師，經部之種族，經部以此所說為宗」。

介紹鳩摩羅陀來中國的，以鳩摩羅什（Kumārajīva）為第一人。然僧伽跋澄（Sa□ghabhūti）所譯——西元三八三年傳來，三九八年譯出的《出曜經》，引有童子辯的偈頌：「意念施設事，心悔則不辦。識猛專一意，何願而不得」。童子辯，應為鳩摩羅陀的義譯。《出曜經》（譬喻）所引的偈頌

，除馬聲（馬鳴 Aśvagho□a），達磨尸利（法勝 Dharmaśre□□hin）外，就是童子辯。從鳩摩羅陀與譬喻的關係，也可推定童子辯為鳩摩羅陀的異譯了。

《大毘婆沙論》，引有法善現——馬鳴頌，而沒有鳩摩羅陀的頌說。《出三藏記集．關中出禪經序》，列究摩羅羅陀於馬鳴之下。《出三藏記集．薩婆多部記》：「舊記」所傳，前馬鳴而後鳩摩羅馱，與〈禪經序〉相合。但齊公寺所傳，鳩摩羅大菩薩，為二十五師，離馬鳴（第九）極遠。二記雖極不一致，但都列於優波羶大（Upaśānta）及法勝之前，依此而論，鳩摩羅陀，應為馬鳴以後，法勝以前的大師。如這樣，《大唐西域記》所說，「四日照世」——馬鳴、提婆（Āryadeva）、龍樹（Nāgārjuna）、童受，同時而先後出世的傳說，就有可能性了。馬鳴與迦膩色迦王（Kani□ka）同時，提婆為西元三世紀人。先後一百多年——西元一二〇頃，到二五〇頃，佛教界有這四位大師；那麼「四日照世」的傳說，也不太離奇了。鳩摩羅陀，約為西元二、三世紀間的大師。

關於鳩摩羅陀的事跡，如《大唐西域記》說：

「呾叉始羅國……捨頭窣堵波側，有僧伽藍。……昔經部拘摩羅邏多(唐言童受)論師，於此製述諸論」。

「揭盤陀國。……無憂王命世，即其宮中建窣堵波。其王於後，遷居宮東北隅，以其故宮，為尊者童受論師建僧伽藍。……尊者呾叉始羅國人也。幼而穎悟，早離俗塵；遊心典籍，棲神玄旨。日誦三萬二千言，兼書三萬二千字。故能學冠時彥，名高當世。立正法，摧邪見。高論清舉，無難不酬。五印度國，咸見推高。其所製論，凡數十部。並盛宣行，莫不翫習，即經部本師也。當此之時，東有馬鳴，南有提婆，西有龍猛，北有童受：號為四日照世，故此國王，聞尊者盛德，興兵動眾，伐呾叉始羅國，脇而得之。建此伽藍，式昭瞻仰」！

呾叉始羅（Tak□aśīlā），為現在 Taxila。在古代，為文學、醫學等著名的文化城，屬於健馱羅（Gandhāra）。這裡，本是譬喻師的活躍區，鳩

摩羅陀生在這裡，對他的學風，是很有影響的。他因為揭盤陀（Khabandha）王的要請，到了揭盤陀。揭盤陀在現在新疆省西陲，塔什庫爾干（Tush-kurghan）的塞勒庫爾（Sarikol）。這是鳩摩羅陀晚年的事了。《成唯識論述記》，以鳩摩邏多，佛滅後一百年出世，實由於誤讀《大唐西域記》而來。《大唐西域記》是說：揭盤陀王宮中的窣堵波，是無憂王（Aśoka）造的。「其王以後」，並非阿育王，也不是阿育王同時的揭盤陀王，而是後來要請鳩摩羅陀的國王。鳩摩羅陀到了揭盤陀，國王捨宮為寺，自己移住故宮的東北。《大唐西域記》的文段，不大分明，窺基才誤會了，以鳩摩羅陀為阿育王同時人。如這樣，怎麼又說四日照世呢？由於這一誤會，所以說鳩摩羅陀是經部本師，又說「當時未有經部，經部四百年中方出世」，自相矛盾。西元三世紀初，大月氏的統治力，已大大的衰退。揭盤陀王的侵入呾叉始羅，一定是那個時候。

鳩摩羅陀在呾叉始羅，「製論凡數十部」；窺基誇張的說：「造九百論」。所造的論典，傳說為：

「此師造喻鬘論，集諸奇事，名譬喻師」。

「造喻鬘論，癡鬘論，顯了論等」。

「鳩摩羅陀，造日出論」。

鬘是華鬘，比喻文學的作品；鳩摩羅陀的論書，是富於文學興味的譬喻文學。在傳說的論書中，《癡鬘論》已經譯成漢文，就是《百喻經》，但這是譬喻者僧伽斯那（Sa□ghasena）的作品。《喻鬘論》（或作《結鬘論》），沒有譯為漢文。近代，在新疆庫車的 Kizil 廢墟，發見有大同馬鳴《大莊嚴論》的梵文斷簡，題為鳩摩羅羅陀作。書名為 Kalpanāma□□itika（譬喻莊嚴），又 D□□□āntapa□ktiyā□（譬喻鬘）。由此，佛學界或推論為：馬鳴所造的《大莊嚴經論》，就是鳩摩羅陀所造的《喻鬘論》，這與我國的古傳是不合的。譬喻大師的風格相近，彼此間的作品，在傳說中，容易淆訛。如僧伽斯那的《癡鬘論》，被傳為鳩摩羅陀所造。摩咥哩制吒（Mā□rice□a）的《百五十讚》，被傳為馬鳴所造。梵本與漢譯，都可能以誤傳誤的。但馬

鳴與迦膩色迦王同時，鳩摩羅陀要遲一些。《大莊嚴經論》說：「我昔曾聞拘沙種中有王名真檀迦膩吒」。所以，如以《大莊嚴經論》——《譬喻鬘》為鳩摩羅陀所造，倒是更合適些。

鳩摩羅陀被稱為「日出論者」（Sūrya-udayika），或說他造《日出論》，或以為從「四日照世」得名，這都是未必可信的。僧叡的《出曜經．序》(大正四．六〇九中——下)說：

「出曜之言，舊名譬喻，即十二部經第六部也」。

出曜，不是梵語，而是 Udāna 的義譯。Udāna 在北方佛教中，為偈頌的類集；與 Apadāna（譬喻）相結合，為譬喻文學的一般形式。Udāna 有發光的意思；Avadāna 也有赫赫光輝的意思。所以，出曜與日出，實為同一內容的不同名稱。就是傳說的《顯了論》，也是同一意趣。《喻鬘》，《日出》，《顯了》，都是譬喻文學。

此外，鳩摩羅陀的禪觀集，鳩摩羅什已有部分的譯出，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉(大正五五．六五上)說：

「初四十三偈，是究摩羅羅陀法師所造。……其中五門，是……馬鳴、羅陀禪要之中，抄集之所出也」。

初四十三偈，是勸人發心修持的偈頌。《出曜經》所引的童子辯頌，也就是「制心一處，無事不辦」的意思。鳩摩羅陀是譬喻者，又是禪者，與馬鳴的風格相近。

第二項 鳩摩羅多的論義

後代的學者，一致推鳩摩羅多（Kumāralāta）為經部的本師。但鳩摩羅多的作品，竟沒有傳譯過來（或可有《大莊嚴經論》一部）。所以鳩摩羅多的思想，及怎樣使說一切有部的譬喻師，成為不屬說一切有部的經部譬喻師，難以明了。只能從後代的經部師宗，想像一二而已。除鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的禪偈外，有關法義的，檢得四則：

1.「若心欲起時，為他所障礙，當知是有對，相違是無對」。

2.「若爪指舌端，無別增上用，動觸嘗肴膳，作用不應差」。

3.「諸趣悉變化，唯除淨居天，隨業種種轉，無處不受生」。

4.「佛有漏無漏法，皆是佛體。……又饒益他方得名佛，饒益他者多是俗智。又諸佛用大悲為體，此是有漏法，有情相轉故」。

這四則，都明說為鳩摩羅多所說。第一、有對與無對的分別，不像說一切有部的有對礙（十色處），有拘礙（心心所及根，對於自所取所緣的境界），而解說為有障礙。如心為他所礙而不得生起，就名有對；相反的就是無對。第二、經師引此以成立「內處」，「我於彼有增上用故」。頌文成立身根所攝的爪、指、舌，有不同的增上用，所以是內處所攝。第三，除了淨居天而外，菩薩是能隨業（願）往生，隨意化身而往各趣。這與大眾部，案達羅學派等相同，與大乘的意趣相近。第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大眾部，以為佛的色身功德，一切是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。

依《俱舍論（光）記》，還有幾頌，傳說也是鳩摩羅多說的，如說：

1.「愚夫如手掌，不覺行苦睫；智者如眼睛，緣極生厭怖」。

2.「能為苦因故，能集眾苦故，有苦希彼故，說樂亦名苦」。

3.「觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎銜子。執真我為有，則為見牙傷；撥俗我為無，便壞善業子」。

前二則，是承認有樂受的。《俱舍釋論》作「餘部師說」。《俱舍論法義》，也以為這是相對名樂，實無樂受的「有部異師」，因而懷疑普光的傳說。後二頌，抉擇有我與無我。肯定的說：一切法無真我，而承認世俗假我的價值。不立真我，與犢子部、說轉部不同。而對世俗假我的肯定，比說一切有部的假我說，更有積極的意義。從這一點來說，與龍樹（Nāgārjuna）的見地相近。

此外，世親（Vasubandhu）的《大乘成業論》，引有「日出論者」一則，如《論》(大正三一．七八二中)說：

「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。然別有法，心差別為因，依手足等起，此法能作手足等物異方生因。是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝」。

說一切有部以為：有為法是剎那滅的，沒有真實的動，身表是以形色為體的。正量部以為：色身並不是剎那滅的；非剎那滅，所以有從此到彼的動。身體所有的動，就是身表。日出論者以為：色法的確是剎那滅的，從此到彼的動，不能成立。但身表就是「行動」，就是在前剎那滅，後剎那生中，以心差別為因，引起行動。行動不是從此到彼的動，是使手足等異方生起的原因。日出論者的見地，與說一切有部譬喻師，三業唯是一思、表業無實體說不同。別立身表色，是折衷於說一切有部及正量部的。《成實論》以身口的造作性為身口業，與日出論者所說相近。

從僅有的資料來說，鳩摩羅多有大乘的傾向，與馬鳴（Aśvaghoa）相同（中國也稱鳩摩羅馱為菩薩）。我們知道，《大毘婆沙論》所引的譬喻師，不止一系，思想也大有出入。晚期的經部師，也有不同的系統。經部譬喻師，並非一切以鳩摩羅陀所說為準繩，應從說一切有部譬喻師，而轉化為經部譬喻師的根本特質上去著想。說一切有部譬喻師，開始與說一切有部分離，承認過未無而現在有，而取獨立的，反說一切有部的姿態。在這演變過程中，以譬喻文學著名的鳩摩羅多，就是這一時代的大師。受到一般譬喻師的讚仰，經部從此而獨立發展起來。

第三節 經部譬喻師的成立及其派別

第一項 興起的時節因緣

說一切有部的譬喻師，演化為經部譬喻師，當時學派的關係，是很重要的。一、《俱舍論》所說——普光等所傳經部的見解，每與阿毘達磨西方師，說一切有部的異師相合。與西方師相合的，如「但受三歸，即成近事」；「隨所期限，支具不具及全分一分，皆得不律儀，律儀亦然」；聚心散心等心品的定義。同於《大毘婆沙論》異說的，如十六行相，實事唯七。與瑜伽師所說相同的，如稱定境界色為無見無對色。說一切有部，本有眾多的異說。

自《大毘婆沙論》集成，迦溼彌羅（Kaśmīra）學系，罷斥百家，儼然以正統自居，這樣，流行於罽賓、健馱羅（Gandhāra）的，內精禪思而外重教化的譬喻師，顯然有融攝西方外國師，瑜伽師等異義，起來對抗毘婆沙師的意圖。如法勝（Dharmaśre□□hin）的《阿毘曇心論》，與經部的成立，時代相近。也是以西方外國師為主，甚至攝取分別說者的論義，而對迦溼彌羅毘婆沙師表示反抗。但《心論》是論宗，經部師是經師。二、過未無體而現在實有說，是分別說及大眾部派所主張的。罽賓、烏仗那（Udyāna）一帶，分別說系的學派——化地部，法藏部，飲光部，都有流行。譬喻師反對毘婆沙師，改取現在實有說，這是成為經部譬喻師的重要關鍵。深受說一切有部思想的譬喻師，在「現在有」的思想下，引發種子熏習說，而成為經部譬喻師的特色。三、近於大眾、分別說系的大乘學，超越了現在實有論，到達三世一切法空的極峰。《般若》、《華嚴》等經，西元一、二世紀，已廣泛的流行西北印度。說一切有部的學者，如脇（Pārśva）、馬鳴（Aśvagho□a）、鳩摩羅陀（Kumāralāta）等譬喻師，都直接間接與大乘有關。承受說一切有部的教義，從過未無體論的立場，攝取大乘空義的，是經部譬喻師與瑜伽師。瑜伽師重視自身的證驗，所以能擺脫三藏舊傳，開拓成立了大乘有宗。譬喻師「以經為量」，不能不受經律舊傳的局限，停止於聲聞學派的地位。經部譬喻師，比瑜伽師的大成，要早一些。雖沒有回小入大，但不同說一切有部，而說：「世尊舉意遍知諸法」；十方「同時定有多佛」。實與大眾、分別說者一樣，與大乘聲氣相通。經部的接近大乘，《順正理論》主是看得很清楚的，所以說：

「何期汝等嘗厭空華（《順正理論》所說的空華論宗，指一切法空的大乘），而今乃成空華差別」？

「嘗聞有人總撥無諸法，今觀具壽似與彼情通」。

說一切有部的譬喻師，本著持經師的傳統，揭櫫「以經為量」的立場（反對以論為量），出入於說一切有，分別說系，而終於超越了說一切有。對於種子熏習說，心境不實說，心法相續說，給予非常的發展，而促成大乘有宗——瑜伽論者的更高完成。在北方佛教的發展中，經部留下了永不消失的

光輝!

再從時地的關係來說：稱為經部本師的鳩摩羅陀，是呾叉始羅（Tak□aśīlā）人，晚年宏法於揭盤陀（Khabandha）。《ターラナータ印度佛教史》，也說龍樹（Nāgārjuna）的時代，經部的大德鳩摩羅陀，出於西方（西北印度）。經部譬喻師，從說一切有部的譬喻師演化而成，興起於西北印度，時間約在西元二、三世紀間。但大成經部的室利邏多（Śrīrāta），是生於迦溼彌羅，而弘法於東方的大師。如《大唐西域記》卷五(大正五一.八九六中)說：

「阿踰陀國……髮爪窣堵波北，伽藍餘跡，昔經部室利邏多論師，於此製造經部毘婆沙論」。

阿踰陀（Ayodhyā）在恆曲以東，其首府與現在的 Oudh 相當。無著（Asa□ga）、世親（Vasubandhu）的弘揚大乘，製造論書，也在這裡。眾賢（Sa□ghabhadra）是室利邏多同時的後輩，造《順正理論》，責難室利邏多時，就一再的說到東方。如說：

「東方貴此，實為奇哉」！

「悲哉東土，聖教無依」！

「惑亂東方愚信族類」。

「詳彼但應欺東方者」！

經部是興於西北，而大盛於東方的。西元三世紀中，月氏漸衰落了；南方的案達羅（Andhra）王朝也衰亡了，印度成為分散據立的局面。到西元三二〇年，笈多（Gupta）王朝創立，以摩竭陀（Magadha）為中心，開始印度的統一，一直到五世紀中。在這一時代，印度的文化中興，有高度的發展。北方佛教的大師們，都來東方的阿瑜陀宏法；經部是因此而大成。印度西北，一向是說一切有部的化區，無論是譬喻師，瑜伽師，怎樣的發揚光大，而說一切有部的論師，始終能維持其強固的領導地位。但經部譬喻師，一到東方，就大為發展，更表現其獨到的思想，成為聲聞教海的大流，而為說一切有部面對最強的論敵了。

第二項 經部譬喻師的根本教義

經部譬喻師的根本思想，是種子熏習說。怎樣從說一切有而演化為種習思想呢？說一切有部立義，以為一切法體，是恆住自性的，約作用的起滅，說有為法有三世的類別。三世，依作用而成立。依據這一見地，解說造業受果，繫縛解脫。從說一切有部而分出的說轉部，顯然是現在實有論者，一切是現前的實在。三世遷流，只是現前的法體，或起用，或用息，或未起用而已。所以，《大毘婆沙論》說：有執——「一根本蘊，二作用蘊，前蘊是常，後蘊無常」；這不外乎說一切有部，法體與作用說的變形。但這麼一來，根本蘊常住現在而是無為，與說一切有部的——一切有為法剎那生滅說相違。這是形而上的實在論，近於從本體起現象的見解，可能為一分玄學家所欣賞的。但在緣起為本的佛法，特別是聲聞法中，是不易為人贊同的。持經的譬喻師，承受了過未無體說。三世有者所說的過去有與未來有，轉化為存在於現在的內在。現在是不斷相續的剎那現實；在這剎那現實的底裡，存有前因所起，能生自果的功能。經部譬喻師的功能性，等於說轉部的根本（一味）蘊，但是無常的。說轉部以法體常住為本，現起的為相用；體與用的關係，是本體與現象。經部譬喻師，以剎那的當前現實為本，以功能性為用，與說轉部恰好相反。現行與功能的關係，如質與能。所以，現行與功能相轉化，成為徹底的無常論。經部譬喻師的思想，與大乘瑜伽論者，見解是非常類似的。

種子熏習，是非常卓越的見地；這一思想，是從造業感果說來的。依現有的論書，最早見於《中論》卷三(大正三〇．二二上)說：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果；先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果；先業後有果，不斷亦不常」。

《中論》所說，顯然是經部譬喻師的業種說。雖然《中論》頌沒有說明是什麼部派，而漢譯《般若燈論釋》，還說是「阿毘曇說」（不知《般若燈論》西藏本怎樣說），但決非說一切有部論義。據《俱舍論》、《順正理論

》所說，可斷定為經部師說。以種子為比喻，《阿含經》也有說到。但如《中論》的業種相續生果說，《大毘婆沙論》也還沒有說到。所以這一思想，推定為成立於《大毘婆沙論》集成以後，龍樹（Nāgārjuna）——《中論》的作者以前。西元二、三世紀間，恰好是鳩摩羅陀（Kumāralāta）在世的時代。

從業生果，時間上是有距離的。一切法是剎那滅的，滅入過去，過去既是非實有的，那怎麼會感生未來的果報？經部譬喻師，從如種生果的譬喻中，悟出了相續展轉傳生的道理。如種生果的譬喻，是這樣：

種子——————————業

根芽等相續——————————心心相續

果——————————愛非愛果

業，雖然剎那的過去了，過去非實，但確有感果的功能。這種感果的功能，雖微細難見，而一定是有的。經部譬喻師以為：業在起而即滅的剎那間，熏成感果的功能，在後念不斷的相續中，含有生果的功能性。這如果種壞了，而在芽莖等相續中，內含有生果的功能一樣。生果的功能，在不斷相續中傳生（與遺傳的意義相近）下去；等到因緣成熟了，就從功能而生起愛非愛的異熟果。業雖過去了，而曾受生果功能的相續，雖不息的生滅，卻從來沒有中斷，所以能成為造業與感報間的連繫。功能微細難見，而所依相續，是剎那生滅而不斷的，可以現見的。這一思想，《順正理論》所引的經部說，論理更為嚴密，如《順正理論》說：

「故彼宗說：如外種果，感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種，由遇別緣，為親傳因，感果已滅。由此後位，遂起根芽莖枝葉等諸相異法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業，於相續中，為親傳因，感果已滅。由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力」。

「非經部師作如是說，即過去業能生當果，然業為先，所引相續轉變差別，令當果生，譬如世間種生當果。謂如從種有當果生，非當果生從已壞種，非種無間有當果生。然種為先，所引相續轉變差別，能生當果。謂初從種，次有芽生，葉乃至花，後後續起，從花次第方有果生。而言果生從於種者，由種所引，展轉傳來，花中功能生於果故。若花無種所引功能，應不能生如是類果。如是從業有當果生，非當果生從已壞業，非業無間有當果生。然業為先，所引相續轉變差別，能生當果。業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。即此相續，後後剎那異異而生，名為轉變。即此轉變，於最後時，有勝功能無間生果；異餘轉變，故名差別」。

譬喻師的業功能說，重要在「相續」。剎那現在的相續不斷，為業功能所依。相續的生滅滅生，不斷相續；功能也就不斷的傳生。這樣的相續轉變，到引發殊勝的功能，那時就感得果報了。以剎那的相續為現實，不斷的新熏，不斷的感果。這是徹底的新熏說，業感說，達到一切從業感生的結論，否認有異熟生以外的等流長養性，如《順正理論》卷五(大正二九．三五九上)說：

「上座此中，依十二處，立一切種皆異熟生」。

經部譬喻師的徹底業感說，一切立足於相續轉變差別的熏習種子說。依此，解說無表業，隨眠，成就不成就等。流轉與還滅的說明，都依此為基石，這就達到了與說一切有部，截然對立的地位。

第三項 經部譬喻師的派別

經部譬喻師，以現在有的種子熏習說為本，成立一宗獨到的理論；但經部譬喻師中，也有派別的存在。經部師的派別性的發生，一、早在說一切有部譬喻師，已有不同的流派。從說一切有部而演化為經部譬喻師，當然也就有派別。二、經部譬喻師是反阿毘達磨的；但阿毘達磨論宗，有完整的理論，精密的分別，自有他的特色。經部師中，有的採取了融攝阿毘達磨的方針，也就自然形成別派了。三、經部的自由創新精神，反對阿毘達磨傳承，但不免缺乏強固的保守性。這就會思想過於流動，而形成各人解說不同的現象。

從經部譬喻師的理論自身，分別其流派不同，與窺基傳說的經部有三類不同。

從心心所法來說：說一切有部的持經譬喻師，以法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva）為二大家。法救是：「說心所法非即是心」，「諸心心所是思差別」的思差別論者。覺天是：「心所即心」的心差別論者。在晚期的經部譬喻師中，還是有這二大流派。如：「有譬喻者，說唯有心，無別心所」，是同於覺天的學派。如上座以為：「大地（心所）唯三（受想思）」；「行蘊唯思……作意等行，一切皆用思為自體」。這是繼承法救的學統，而略加修正的。一切心所法，法救以為都是思心所的差別。上座修改為：心所法中，受、想、思，為識以外的別法。受、想以外的一切心所法，都是思心所的差別。這二大流，都是說心心所法次第而起的。唐代的法相學者，不明經部思想的別異，竟說舊譯經部的心所即心為錯誤。而西藏又傳說，覺天立心所有四，這都是不明實際的誤傳。

從色法來說，也還是有這二大家。覺天以為：「造色即是大種差別」。法救以為：「說離大種別有造色。……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」。晚期的經部譬喻師中，如「譬喻論師作如是說：諸所造色，非異大種」；這就是覺天一流。而上座說：「非觸處中有所造色……即諸大種形差別故」。又說：「大種造色多不相離，亦有少分得相離者」。上座的論義，正是繼承法救的學派。經部譬喻師，無論說心說色，都有這二大流派，是極為明顯的。

種子熏習，經部譬喻師雖所說相近，而論到所依的相續，就出現不同的流派，略有四派。一、心心相續說：這是經部譬喻的本義。《大毘婆沙論》的譬喻師，主張「離思無異熟因，離受無異熟果」；業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。所以如《中論》卷三(大正三〇．二二上)說：

「如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續」。

心心相續的思想，《順正理論》的時代，還是經部譬喻師的重要學派，所以《順正理論》主，在評破世親（Vasubandhu）及上座（Sthavira）時，總是說到心法上去，如說：

「業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」。

「思業為先，後後心生，說名相續」。

「前心俱生思差別故，後心功能差別而起」。

二、六處受熏說：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，「彼說無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。如上座說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。上座也說：「滅定中有心現行」。上座弟子大德也說：「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生」。這是無心定有心的學派；無色界是否有色？不詳。上座是六處受熏派，也就是色心受熏，後後色心相續而起。

三、色（根）心互熏說：這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。如說：

「先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者，謂心（及）有根身」。

「有作是說：依附色根種子力故，（無心定）後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。

「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。

《俱舍論》的先軌範師說，可依後二論——《大乘成業論》，《瑜伽師地論》，而得較明確的了解。據《瑜伽師地論略纂》，也說是「隨順理門」。這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那麼無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也

依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。

四、細心相續說：如《大乘成業論》(大正三一．七八四中——下)說：

「一類經為量者，所許細心彼（無心）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷」。

這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。《大乘成業論》曾引頌(大正三一．七八四下)說：

「心與無邊種，俱相續恒流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果。如染枸櫞花，果時瓤色赤」。

據說是馬鳴（Aśvagho□a）頌。頌文的本義，可能也是「心心相續」說。雖有四派，但第四已轉入瑜伽大乘；站在聲聞部派的經部師，只是前三系而已。對於經部的受熏持種，從來的唯識學者，望文生義，如拙作《唯識學探源》辨正，這裡不再為解說。

再從種習來說：經部譬喻師，對熏習相續，儘管內容相同，而所用的名稱，彼此間是多少不同的。如說：

「諸譬喻者，多分申自所執種子」。

「復有諸師，於此種子，處處隨義建立別名：或名隨界，或名熏習，或名功能，或名不失，或名增長」。

「思是實業，此即意行，增長，功能，隨界，習氣，種子論等」。

「所執隨界，種子，功能，熏習，增長，不失法等」。

在經部譬喻師中，大抵以「種子」為主，與大乘瑜伽者一樣。隨界，是上座所立的。熏習，就是習氣。熏習與功能，也是一般通用的。不失法，從「諸業不失」得名。增長，大概從「福業增長」得名。據《大乘成業論》，增長與不失法，是不相應行的別法。不失法為正量部說；增長為大眾部說。這二類，並非經部師說，只是意義相類，《順正理論》一併引述而加以破斥。據《業成就論》，稱日出論者的行動為「意行」，是由意所引發，促成身手

等行動的身表色。表業是色而稱為意行，那與無表相當的種子，更是名符其實的意行了。所以，《順正理論》傳說的「意行」，可能是日出論主系所稱的。

第四節 上座師資的經部學

第一項 一代大師室利邏多

室利邏多（Śrīrāta），《順正理論》稱之為「上座」（Sthavira）；譯義為「勝受」，或「執勝」，這是經部的一代大師。室利邏多從北方到東方來，在阿瑜陀國（Ayodhyā）造《經部毘婆沙》，為大成經部的名學者。室利邏多與世親（Vasubandhu）、眾賢（Sa□ghabhadra）同時，而是他們的前輩。眾賢作《順正理論》時，室利邏多是耆年的老上座，如《順正理論》說：

「但是上座，其年衰朽」。

「彼恒尋思麁淺異論，尚年已過，居衰耄時」。

《順正理論》，是眾賢不滿世親的《俱舍論》，經十二年的功夫造成的。當世親造《俱舍論》時，上座的《經部毘婆沙》，已經流行，《俱舍論》已引述上座的教說。在眾賢看來，世親是明宗阿毘達磨，而實有隨順上座經部宗的傾向。所以說：「經主於中，朋附上座所立宗趣」。依此推斷，上座應為西元四世紀的大師。造《經部毘婆沙》，約為西元三五〇年頃。室利邏多的其他事跡，都沒有傳述；《經部毘婆沙》，也沒有傳譯過來。但《順正理論》所引的上座說，在一百則以上，所以上座的教說，還能大概的明了。

上座為卓越的經部大師，在當時的佛教界，有崇高的聲望，徒眾與同學極多。《順正理論》每說：「又彼師徒」；「上座親教門人」；「上座徒黨」；可想見當時經部學團的隆盛。在上座的門人中，有「大德邏摩」（rāma），《顯宗論》義譯為「大德善慧」。《俱舍論記》說：「邏摩，此云戲樂」。rāma 確有戲樂的意思。此外，《順正理論》說有「上座徒黨」，解說緣起法的「此有故彼有，此生故彼生」二句，為破無因與常因。《俱舍論記》解說為「經部異師尊者世曹」。「世曹」一名，極為可疑。依奘門的譯例來說

，世曹可能為世胄的誤寫。如真是這樣，那就是《四諦論》主婆藪跋摩（Vasuvarman）了。

在《大毘婆沙論》中，對說一切有部譬喻師法救（Dharmatrāta），直稱之為大德（Bhadanta）。經部譬喻師室利邏多，在《順正理論》中，被稱為上座。受到不同學派的尊稱，可說是無獨有偶了！由於室利邏多徒眾多，年齡高，一般人尊稱他為上座。眾賢雖評責他，諷刺他，也還是隨俗而稱之為上座；就憑這一稱呼，可想見室利邏多在當時的德望。

第二項 上座——室利邏多的論義

上座遠承法救（Dharmatrāta）的學統，在現在有的基石上，成為經部譬喻師的大宗。《順正理論》引述的上座說，不一定是上座的創見，但是他繼承古說，而給予系統的完成。為了評破《俱舍論》而造《順正理論》，但對上座說，作了最嚴密與無情的抨擊。上座的經部學，在說一切有部論師，是感到威脅而憤怒了！

一、阿毘達磨論者，一向以為：論（多分）是了義說，而經多分是隨機的方便說，有餘說；所以「正理為量」，稱應理論者。經部譬喻師，是「以經為量」的。尊重經說，以為佛說是了義的，盡量保持經說，而不加修正與補充。上座也曾這樣說：「世尊無緣說於密語」；「諸薄伽梵終無謬言」；「佛所說經，皆是了義」。然譬喻師，久受阿毘達磨精密思考的學風所熏陶；經部譬喻師，也有嚴密論究的風尚。在理論的思考辨詰下，雖不承認阿毘達磨是佛說，而不能不部分同意阿毘達磨論者的看法——佛說是有不了義的。如《順正理論》卷二七(大正二九．四九五中)說：

「彼上座言：諸有聖教，佛自標釋，名了義經。所餘契經，名不了義」。

標釋名了義經，就是瑜伽師所傳的摩呾理迦。在《阿含經》中，並無了義與不了義的分辨；所以了義與不了義的分別，每等於自宗所信所重的，就是了義。上座等經部師，對不順自宗論義的，就說：「此經所說是不了義」。甚至說：「此經非了義，或誦者失」；「我等不誦此經」。從佛說皆是了義，到有了義有不了義；或依義而推論為誦者的錯失。自相矛盾，也難怪《順

正理論》的指責了。經部師到了上座的時代，雖標榜以經為量，實際已等於論義。例如上座雖以「佛有說處，我則信受」的態度，而否認阿毘達磨論的特義：「生等五因，非聖教說」；「無處佛說隨眠有九十八」；「無無記根，無聖教故」。然而自己所立的舊隨界，八心現觀，也還是無經可據。總之，晚期的經部譬喻師，以經為量，不過對抗阿毘達磨是佛說的權威而已。上座等經部師的教義，雖較為古樸，但發展為大流，如上座所造的《經部毘婆沙》，實也等於論義而已。

二、上座時代的經部師，對於古傳的譬喻師說，有多少不同。從三世有而改說現在有，那是最主要的一著。又譬喻師本與西方師一樣，認為色法是沒有同類因的。而上座卻同於迦溼彌羅（Kaśmīra）論師，如《順正理論》卷一九(大正二九．四四五上)說：

「如色非色，雖有差別，而等不遮同類因等。如是彼法，亦應等作等無間緣」。

譬喻者——思心差別論者，本與相似沙門一樣，心心所都是自類為等無間緣的。所以如色法有同類因，也就可立等無間緣了。

三、上座所宗的經部，肯定剎那相續的前後因果性，而否認同時的因果性。所以說：「諸行決定無俱生因」。這樣論到根境為緣生識，上座也以為不是同時的，而是「根境無間，識方得起」。經部師又著重於切要的因果性，所以說：「非一切法皆能作因及增上緣」。阿毘達磨論者，能作因及增上緣，是極寬泛的。除了自體，可為其餘一切法緣。所以，一切法為一法的緣，而一法為一切法的緣。上座不贊同這種寬泛的說法，因為這種因與緣，是不能說明從如此因，有如此果的。在佛的實踐的宗教理論中，這有什麼用呢？上座的「因緣」說，大體與瑜伽論師相同，如說：「因緣性者，謂舊隨界，即諸有情相續展轉能為因性」，「一心具有種種界熏習」。如約煩惱說，「煩惱隨界，說名隨眠」。

四、譬喻師宗，非實有法是可以為所緣境而生識的。這在《大毘婆沙論》中，譬喻師早就這樣說：「有緣無智」。上座繼承這一思想，也說：「智

緣非有，亦二決定」。上座說：過去未來無；法處色及觸處的所造色，不相應行，無為，夢影等都是非實有的。繼承古代譬喻師的「境無實體」說，更發展為：根與境都是非實有的。如《順正理論》卷四(大正二九．三五〇下)說：

「故處是假，唯界是實」。

「唯法因果，實無作用」，是經部譬喻師的名言。勝義有的，就是剎那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，都沒有實作用的。所以說：「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依所緣事故；眾微和合方成所依所緣事故」。這是說，不論那一極微，都沒有為所依根，及所緣的作用。為識所依所緣的事用，都是眾多極微和合而成的；和合而成的，就是假施設。不但根與境如此，識也是如此，如上座說：「識是了者，此非勝義」。識的了別，也是從依根緣境的和合中顯出，並非識有了別的自性用。經部譬喻師，肯定諸行的因果實性——界；而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。界門的因果諸行，等於《瑜伽論》師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。

五、從《順正理論》來看，上座是特別重視緣起的。上座說：「緣起有（內、外）二」，與龍樹（Nāgārjuna）的《十二門論》一致。以為「所說緣起，皆據生因」。由於肯定前後的因果性，著重切要的因果性，所以彈斥說一切有部的剎那緣起說，分位緣起說。以《緣起經》為了義的，而加以詳細的論說，如《順正理論》卷二五——二八所說。緣起的「此有故彼有，此生故彼生」二句，阿毘達磨論師，約俱生因、前生因說。上座不承認俱生因，所以別為解說，如《順正理論》卷二五(大正二九．四八二下)說：

「依此有彼有者，依果有因有滅。此生故彼生者，恐疑果無因生，是故復言：由因生故，果方得起，非謂無因」。

又《順正理論》卷一五，別敘上座二釋。在正辯二句時，說「上座徒黨」有此二釋。《俱舍論記》解說為：「經部異師尊者世曹」，及「上座同學」所釋，與「上座徒黨」相合。上座自己的見解，應該是「有滅」與「有因」。

六、關於色法，上座與說一切有部阿毘達磨論者不同。上座不許身表與語表是實色（所以說大種與造色，都是無記性）；不許法處所攝色；不許觸處有所造色。所以，色法只是五根、色聲香味及觸——四大。上座成立色法是「同處不相離」的，因為：「二類極微，俱無分故，住處無別」。一般的說：「極少許五極微（四大及所造色的一類）同住一處，不相妨礙」；然「亦有少分得相離者，謂諸日月燈寶光明，及離諸花孤遊香等」。說一切有部阿毘達磨論師，以為極微與極微是相礙的，彼此不相觸的，而上座以為是不相礙的，因此也認為：「此若觸彼，彼定觸此。……若異此者，極微展轉無相攝持，應不和合」。

七、最有意義的，是上座「別立現觀次第」。上座與《成實論》主一樣，對於證真斷惑的修證次第，都有獨到的安立。這一時代的經部學者，思想自由到令人驚訝。上座的現觀次第，如《順正理論》卷六二(大正二九．六八四上——中)說：

「謂瑜伽師，於四諦境，先以世智如理觀察。次引生忍、欲、慧、觀、見。此忍增進，作無間緣，親能引生正性決定，引起聖道光明相故。此忍現前，如後聖道，於四諦境，忍可、欲樂、簡擇、觀察、推度分明，如隔輕□，光中觀像：此位名入正性決定。後於四諦，以妙決擇無動智見，名為預流。佛說涅槃名為正性，此能定趣，得決定名，故前名入正性決定。即能入位，名諦順忍。此忍非在世第一前……。此復何殊世第一法？由聖定忍，與前有異。謂出世故，此名為聖；無動搖故，此名為定；由聖定故，名為見諦。然此猶名未得聖道；若得聖道，轉名預流。……若爾，何緣名為聖者？由此已得聖定忍故。住此忍位，為經久如？引聖道力強故非久；然闕緣故，有時暫出作餘事業，非不得果，可於中間有命終理。……次起苦法智，名預流初心。爾時便能頓斷三結，能永斷彼舊隨界故。從此引生苦類智等，是故現觀定有八心」。

上座所立的現觀次第，再條列如下：

┌世智（如理觀察）

凡位─┤忍（觀四諦理如隔輕紗）

└正性決定（世第一法）

┌諦順忍──聖定忍──見諦

│ ┌─苦法智.....頓斷三結

聖位─┤ ├二苦類智

│ ├三集法智

└聖道（現觀）─┤四集類智

├五滅法智

├六滅類智

├七道法智

└八道類智

諦順忍，就是聖定忍，雖出世而還沒有得聖道，斷煩惱。說一切有部阿毘達磨論者，八忍與八智，是間雜而起的。忍是無間道，智是解脫道。上座所立的諦順忍，等於八忍，可說見諦，而還沒有智證解脫。等到苦法智生起，就是預流初心，頓斷三界的三結。類智，是比知過去未來的不現見法。上座所立的世智、忍、世第一法（正性決定），與說一切有部、犢子部的四加行位，都不同。這是可與大眾、分別說者比觀的。上座的預流八心，不離說一切有部（犢子部）漸見四諦的大原則。漸見四諦，而又說見苦諦時頓斷三結，是多少調和了頓證頓斷的思想。上座的「要總相觀三界苦法能入現觀」，與大眾及分別說者，從空無我，或從無相寂滅入見道不同，也還是近於說一切有部的。這一現觀次第，最能看出上座的出入於說一切有部，及大眾、分別說部，而進行協調的精神。室利邏多的現觀次第，的確可以自成一部了。

第三項 大德邏摩的論義

邏摩（rāma），為上座的親教門人，《順正理論》稱他為「大德」，可見他是上座門下的有數人物，受到當世的尊重。邏摩當然是繼承上座的思想，但也有多少修正。如上座以邪見為無明的一類，而大德卻以為是依癡（不善）根的增長而來，所以說：「非邪見體即是無明」。上座解說「此有故彼有，此生故彼生」二句，是約「顯有滅」、「遮無因」而說。而大德別說為：「顯示親傳二因」。

在大德邏摩的見解中，有與瑜伽唯識學類似的地方。如《順正理論》卷二八(大正二九．五〇二中)說：

「大德邏摩作如是說：有不染法，名為習氣，如不善因所招異熟。世尊昔在菩薩位中，三無數劫修諸加行，雖有煩惱而能漸除。煩惱所引不染習氣，白法習氣漸令增長。後於永斷諸漏得時，前諸習氣有滅不滅。以於長時修加行故，證得無上諸漏永盡，然佛猶有白法習氣」。

白法習氣，是無漏種子，不染習氣，是有漏聞熏習。如這樣比擬的解說，那與《攝大乘論》的新熏說，是非常近似的了。大德又細密地，論證鏡像的非實有性，結論為：「緣於眼及鏡等，對鏡等質，眼識得生。實見本質，謂見別像」。這是以為：如從鏡見面像，只是見到了自己的面目。這與《解深密經》所說：「如依善瑩清淨鏡面，以質為緣，還見本質，而謂我今見於影像，及謂離質別有所行影像顯現」，豈非完全一致！大德邏摩的時代，瑜伽大乘已非常興盛，經部譬喻師也該受有影響吧！

第五節 訶黎跋摩的成實論

第一項 論主訶黎跋摩

說一切有部中，深受阿毘達磨論風影響的譬喻師，改宗現在有，開展為經部譬喻師。論理精密，取反阿毘達磨的立場。對於當時的佛教界，發生了巨大的影響。新興的經部譬喻師說，如上已有所申述。此外，訶黎跋摩（Harivarman）的《成實論》，婆藪跋摩（Vasuvarman）的《四諦論》，都是通過經部而不限於經部的，對經部譬喻師的旁枝與末流，再為分別的論述。

《成實論》主訶黎跋摩，譯義為「師子鎧」，或「師子胄」。玄暢的〈訶黎跋摩傳〉說：「佛泥洹後九百年出」。僧叡的〈成實論序〉說：佛「滅度後八百九十年」；嘉祥與均正，都是承用此說的（嘉祥《大乘玄論》作七百年，應是訛寫）。依古代的傳說，訶黎跋摩比「八百年出世」的提婆（Āryadeva）遲一些。《薩婆多部記》，訶黎跋摩列於婆藪盤頭（Vasubandhu）以前。所以，訶黎跋摩為提婆與（古）世親間的大師。依北方第二期所傳的佛滅年代（佛滅為西元前五四〇頃）來推算，訶黎跋摩為西元三、四世紀間的大師。

訶黎跋摩是中天竺人，為鳩摩羅陀（Kumāralāta）弟子，如說：

「罽賓小乘學者之匠鳩摩羅陀上足弟子」。

「為薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子」。

這位鳩摩羅陀，傳說為薩婆多部，所以有人以為，不是經部本師鳩摩羅陀，而另有其人。然在實際上，《成實論》是經部異師；而鳩摩羅陀，也見於《薩婆多部記》。所以，雖說薩婆多部鳩摩羅陀，仍不妨是經部本師。譬喻師本為說一切有部的一系；鳩摩羅陀是譬喻師獨立而成經部的創始者，被推為經部本師，而自己從薩婆多部中來。那麼，說他是薩婆多部，有什麼不對呢？從傳說的時代來說，訶黎跋摩還不能是鳩摩羅陀及門弟子，如說是經部譬喻系的學者，就差不多了。從西方傳來中國的傳說，每以思想的承受為及門弟子；古代的傳說，是不能過於拘泥的。窺基說：「成實論師名師子胄，本於數論法中出家」。這並無古代的傳說為據，也與〈序〉說的「跋摩抽簪之始，即受道吾黨（說一切有部）」不合。這不過因論義的部分相合，而作出這樣的推論。玄奘門下，慣常作此等說，如說清辯（Bhavya）「外示僧佉之服」。

〈訶梨跋摩傳序〉，有幾句重要的話，如〈序〉(大正五五．七八下)說：

「時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘，云是五部之本。……要以同止。遂得研心方等，銳意九部」。

巴連弗邑（Pāaliputra），就是華氏城。這是笈多（Gupta）王朝的首都；那時也就是笈多王朝創立的前後。訶黎跋摩不滿說一切有部的法相，離開北方而回到華氏城，與僧祇部——大眾部的僧眾共住，進一步而研究方等——大乘。大眾部多數是兼學大乘的。訶黎跋摩學出於北方，而能不為說一切有系——論宗與經部所拘，貫通大眾、分別說系，直接大乘；從這修學的歷程中，可以得到適當的解說。據〈序〉說，訶黎跋摩曾難破勝論外道，而受到當時國王的尊敬。

訶黎跋摩的著作，就是《成實論》。論分五聚——揵度：〈發（引論）聚〉，〈苦諦聚〉，〈集諦聚〉，〈滅諦聚〉，〈道諦聚〉。凡二百二品，分十六卷。鳩摩羅什（Kumārajīva）在秦弘始十三、十四年（西元四一一——四一二）譯出，曇影筆受（曇影，或誤寫為曇晷，因而或誤傳曇影與曇晷為二人）。《成實論》對於中國南朝的佛教，曾發出異樣的光輝。齊、梁二代，就是《成實論》師的黃金時代。

第二項 乘與部的判攝

《成實論》，是大乘，還是小乘？屬經部，還是其他部派呢？這是理解《成實論》的重要問題，應先為論決。對於這一問題，嘉祥的《三論玄義》，曾三度說到：

1.「有人言：擇善而從，有能必錄。棄眾師之短，取諸部之長。有人言：雖復斥排群異，正用曇無德部。有人言：偏斥毘曇，專同譬喻。真諦三藏云：用經部義也。檢俱舍論經部之義，多同成實」。

2.「有人言：是大乘也。有人言：是小乘。有人言：探大乘意以釋小乘，具含大小」。

3.「多聞部……具足誦淺深義，深義中有大乘義。成實論即從此部出」。

第一則，是專關於聲聞部派的。《成實論》不屬於任何部派，出入各派，是極有見地的，但不免空泛。說《成實論》「正用曇無德部」，是由於見滅得道。但這不是曇無德部的特義；曇無德部的其他論義，也沒有為《成實論》所採用，所以這一說是不可信的。嘉祥贊同真諦（Paramârtha）所說

「用經部義」，這確是多少相同的。第二則，討論《成實論》的是大還是小？說他是大乘的，是古代的《成實論》師，如梁代的三大法師。說他是小乘的，如天臺智顗，淨影慧遠，嘉祥吉藏。說通於大小的，與第三則相近。這一說，出於真諦《部執論疏》，但也沒有其他論義可以證實。

首先，考察《成實論》是否與大乘有關。嘉祥評為：「二百二品，並探四阿含；十六卷文，竟無方等」！這是判《成實論》為純小乘的。這多少流於強調，《成實論》明顯的引證了大乘經論，有明文可證：

「馬鳴菩薩說偈」

提婆菩薩「四百觀」論

「菩薩藏」等五藏

「菩薩藏中說超越相」

所說與大乘義相應的，如：

「若知諸法無自體性，則能入空」。

「以見法本來不生，無所有故。……若見無性……當知一切諸法皆空」。

「諸佛世尊有如是不可思議智：雖知諸法畢竟空，而能行大悲。深於凡夫，但不得定眾生相」。

「是中，我名諸法體性；若不見諸法體性，名見無我」。

「佛一切智人無惡業報……但以無量神通方便，現為佛事（如受謗等），不可思議」。

「檀等六波羅蜜具足，能得阿耨多羅三藐三菩提」。

《成實論》這樣的引到大乘經論，怎麼能說「全無方等」呢？參考過大乘經論，是無可懷疑的。然而，《成實論》的主意，是：「諸比丘異論，種種佛皆聽；故我欲正論，三藏中實義」。嚴格地說，還不能說是大乘論，但不妨說探大釋小。由於論主曾「研心方等」，所以發見《阿含經》本有的性空深義，舖平了從小通大的橋梁。古代的大乘學者，看作與大乘一無關係的小乘，不免過分了。

再說，在聲聞部派中，《成實論》屬於那一派呢？《成實論》是多用經部義的，但不能說就是經部。依《俱舍論》、《順正理論》所見的經部譬喻師宗，主要為成立業種感果說。《成實論》是現在有派，並沒有種子或功能的「相續轉變差別」生果說，依然應用「過去曾有，未來當有」——現在有派的一般論義。《成實論》與西元四世紀大成的，室利邏多（Śrīrāta）的經部學，並不相同。《成實論》與西元二、三世紀間的，日出論者——鳩摩羅陀（Kumāralāta）的思想，就現存僅有的資料，可看出密切的關係。《大乘成業論》(大正三一．七八二中)說：

「日出論者作如是言……然有別法，心差別為因，依手足等起此法，能作手足等物異方生因，是名行動，亦名身表」。

身表是色，是「行動」，這不是手足等行動，而是能使手足等於別異處生，而現有行動相的。《成實論》卷七(大正三二．二八九下)也這樣說：

「身（於）餘處生時，有所造作（造作就是行），名為身作」。

又《俱舍論》卷三〇(大正二九．一五六上)引偈說：

「觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎銜子。執真我為有，則為見牙傷；撥俗我無為，便壞善業子」。

這是傳為鳩摩羅陀的偈頌。《成實論》顯然引用頌文，而對有我與無我的見解，可說完全是繼承鳩摩羅陀所說的。如《論》卷一〇(大正三二．三一六下)說：

「有二諦：若說第一義諦，有我，是為身見；若說世諦無我，是為邪見。若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中，如是有無二言皆通。如虎啣子，若急則傷，若緩則失。如是若定說有我，則墮身見。定說無我，則墮邪論」。

訶黎跋摩與經部本師的鳩摩羅陀，是大體相同的。到西元四世紀，種習說大成，經部又面目一新了。

《成實論》有許多特殊的論義，如論修證次第，而類同我空、法空、空空——大乘的三空觀，這不是經部所能範圍了的。所以，判別《成實論》的

部派問題，還是〈訶梨跋摩傳序〉(大正五五．七九上)說得好：

「窮三藏之旨，考九流之源。方知五部創流盪之基，迦旃啟偏競之始。……採訪微言，搜簡幽旨。於是博引百家眾流之談，以檢經奧通塞之辯。澄汰五部，商略異端。考覈迦旃延，斥其偏謬。除繁去末，慕存歸本。造述明論，厥號成實」。

訶黎跋摩，從阿毘達磨而入經部，更深入五部。終於考覈異同，尚論是非，不僅是取眾師之長，而是直探「三藏中實義」。《成實論》所說的正義，是否就是三藏中的真實義，那是另一問題。而訶黎跋摩那一番直探三藏本源，而不依傍宗派門戶，精神是值得崇仰的。《成實論》近於經部義，而不能說是經部。如果說宗派，《成實論》是可以自成一宗的。

第三項 成實論論義略述

《成實論》分五聚——犍度。〈發聚〉是引論，其次以苦集滅道四諦為次第。《經部毘婆沙》的組織不明；而與經部有關的，如《成實論》，《四諦論》，都是以四諦為大綱，保有佛陀初轉法輪，說四諦法門的傳統，與阿毘達磨論不同。《成實論》全論二百二品的組織，略表如下：

┌讚禮三寶功德——一（品）……一二

發 聚─┤闡明造論意趣——三……一八

└辯決當時異論——九……三五

┌色陰————三六……五九

｜識陰————六〇……七六

苦諦聚─┤想陰————七七

｜受陰————七八……八三

└行陰————八四……九四

集諦聚─┬業論————九五……一二〇

└煩惱論————二一……一四〇

滅諦聚————————————四一……一五四

道諦聚┬定論————————五五……一八八

└智論————————一八九……二〇二

〈發聚〉前有序頌，〈發聚〉的三十五品，都依序頌而來。讚禮三寶功德，論僧寶時，立十八學人，九無學人——二十七賢聖。辯決當時異論，列舉十論——十項論題，為當時佛教界的論諍重心。如《論》卷二(大正三二．二五三下)說：

「於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：二世有，二世無；一切有，一切無；中陰有，中陰無；四諦次第得，一時得；（羅漢）有退，無退；使與心相應，心不相應；心性本淨，性本不淨；已受報業或有，或無；佛在僧數，不在僧數；有人，無人」。

在《雜阿毘曇心論》新增的〈擇品〉中，也列舉見諦的次第或一時，有中陰與無中陰，一切有與一切無，一切有——二世有與二世無，僧中有佛與無佛。那時代的部派佛教，論諍忽然激烈起來，主要還是由於毘婆沙師的獨尊迦旃延尼子（kātyāyanīputra），評黜百家的態度所引起。論諍不已，遺留下論辯精密的記錄，就是《成實論》，《俱舍論》，《順正理論》。在這些諍論中，本論的立場是：

一、二世無——過去未來是非有的。

二、一切有與一切無，是方便說，第一義諦是非有非無的。

三、沒有中陰。

四、一時見諦（頓見）。

五、阿羅漢不退。

六、心性不是本來清淨的。

七、使（隨眠）與心相應。

八、過去是無，所以不用討論已受報業的是有是無。

九、佛不在僧中。

一〇、無我。

從本論對這些論題的立場看來，本論雖似乎「偏破毘曇」，而實仍深受說一切有部論宗或經師的影響，不屬於大眾及分別論者。如說：心性非本淨，使心相應，都合於說一切有部。本論不立種種無為；立假名有與實法有，煖、頂、忍、世第一法等，都可以說明這一意義。

本論以四諦為大綱來說明，四諦是：「五受陰是苦，諸業煩惱是苦因，苦盡是苦滅，八聖道是苦滅道」。這是出入於說一切有部論師及譬喻師說的。現在姑以五法來次第敘述：

色法中，佛法的一般論義，是四大為能造，五根、五塵為所造。本論(大正三二．二六一上)說：

「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。.....因色、香、味、觸成四大；因此四大成眼等五根；此等相觸故有聲」。

這確是非常特殊的論義。數論說：從五塵生五大，從五大生五根等。本論確有隨順數論的傾向，但代以四塵生四大而已。四塵成四大，四大是和合假名有的；五根與聲從四大生，當然也是假有了。這樣，約初門二諦而作假實的分別，那麼色、香、味、觸是實有，四大、五根、聲——十法是假有。假有與實有合論，共有十四色法。說一切有部譬喻師的古義，法救（Dharmatrāta）於四大種外，別立所造色；覺天（Buddhadeva）是「四大種外無別造色」。所以，本論可說是覺天說的修正，以四塵——色、香、味、觸，代四大而為一切色法的本質。

心法與心所法（本論譯為「心數」），本論以為：「受、想、行等皆心差別名」；「故知但心無別心數」。這也是覺天「心所即心」的教說，為譬喻師的大流。約假實來分別，三論師傳說：成論師唯一實法——識。然在論文明二諦中，受、想等也是法有的。依心起心所差別，與四塵生四大不同。心與心所，只是一心的隨位而流，所以不能說識是實有，受、想等為假有的。這都近於譬喻師說；然本論於心法，也有一非常的異義，如《論》(大正三二．二七七下)說：

「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜（受）等，從此生貪恚癡」。

識、想、受、思——這一次第，與譬喻師不合。但是不妨這樣說的；如在唯識論中，受、想行、識，就曾被配合於八識。本論這一次第相生，受有一心論者的影響，也與瑜伽大乘的五心輪說相近。如識是率爾心，想為尋求心，受為決定心，思為染淨心，此下就是等流心了。

本論在識蘊中，曾作五大論題的論辯。一、有心數還是無心數。二、有相應還是無相應。三、一心還是多心。四、心識是暫住，還是剎那不住。五、心識可以俱生，還是不能俱生。在這些論辯中，本論的主張是：離心沒有別體的心所。心不會與心所同時相應的。多心。心識是剎那不住的。心識是不會同時俱生的。

不相應行法，如阿毘達磨論師所成立的，本論與譬喻師一樣，看作假有的，甚至是不必要的（如凡夫法）。但在不相應行法，本論立一實有法，就是無作——無表業。在無心位，無色界，無作業都是有的，所以是非色非心的不相應行。無表，本是阿毘達磨論者所重，屬於法處所攝色。但無表而稱為色法，實是很難理解的。所以《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》，也就說是「假色」了。法救與覺天，都是否認無表色的。正量部立為不相應行的「不失法」。本論取經部譬喻師的古義，不立熏習說，綜合了說一切有部論師的無表色，正量部的不失法，立為非色非心的不相應行，成為具有特色的論義。

無為法，但立一滅諦，所以說：「見滅諦故，名為得道」，與大眾及分別說者相同。但證入滅諦的修證次第，卻是漸入的，如《論》卷二(大正三二．二五一中)說：

「假名心，法心，空心；滅此三心，故名滅諦」。

一、先（以法有）滅假名心，在聞思慧中。初是初重二諦觀，如說：「真諦，謂色等法及泥洹。俗諦，謂但假名，無有實體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人」。世諦是假名有的（不是沒有），真諦是真實有的。如能見實

有法，就能破假名心。二、在修慧（四加行位）中，觀泥洹空寂，見色等法滅；（以空心）滅法心，就是第二重二諦觀。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅，是第一義諦有，非諸陰也」。這可見色等還是俗有而真空的，泥洹（滅）才是第一義有。三、「若緣泥洹，是名空心」，有空心還不是究竟的。所以，於滅盡定時，入無餘涅槃時，滅空心，才是究竟的證入滅諦。但「陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有耶？……非無泥洹，但無實法」，與經部譬喻師的見地一致。

這一現觀次第，從一時見諦來說，同於大眾、分別說者。但修行過程，實融攝了說一切有部的漸入。說一切有部論宗，本立假名有與實法有。但以為見道，是漸見四諦的理性。在那時，已形成假實二諦，事理二諦的二重二諦。所以本論的二重二諦，與說一切有部有密切關係，只是以滅諦代四諦理而已。就是在見諦以前，也立暖、頂、忍、世第一法，與說一切有部論宗相同。

本論的滅三心說，與大乘空義相近。但說色等為無為法，雖在第二重二諦中空，而在第一重二諦中，不能不說是實有的。這與大乘空義——一切假名有，一切畢竟空的見地，還是有距離的。所以本論從〈破無品〉到〈世諦品〉——七品，要廣破「無論」。所破的「無論」，論辨的方法，如：分與有分，因中先有果先無果，因果一因果異，自作他作共作無因作：都出於《中論》與《百論》。本論誤解一切空為一切無，所以對「無論」的「種種因緣說諸法空」，不能容忍，而信「佛說有五陰，故知色等一切法有，如瓶等以世諦故有」。

第四項 成實論的法數

《成實論》的體裁，不是屬於阿毘達磨的。阿毘達磨論者，尋求諸法自性，「自性攝自性」，漸整理出「一切法」的法數表。如《俱舍論》立七十五法，《百法明門論》立百法。所以，就《成實論》來說，對一切法究有多少的分類表，原是不必要的。自傳來中國，成論師也有所論列。臺家所傳，《成實論》立八十四法，是極不正確的。慧遠的《大乘義章》——「三有為

義」、「三無為義」、「五陰」等門，立五十五法（或加眾生成五十六）。現在也略為論列：

色法中，實法四——色、香、味、觸；假法十——四大、五根、聲，假與實共為十四法。

心法，立一。

心數（心所）法，實是一心法的隨位而流；「有無量心數差別」。在初重二諦中，受、想等都是真實有的。本論敘心數法，凡有三處：一、〈苦諦聚〉中的想、受、行陰。二、〈集諦聚〉中的煩惱論。三、〈道諦聚〉中的定慧論。

┌1 想（陰）

│2 受（陰）

│3 思．4 觸．5 念（作意）．6 欲．7 喜

│8 信．9 勤．10 憶（念）

受想行陰─┤11 定．12 慧

│13 覺．14 觀

│15 放逸．16 不放逸

│17 不貪．18 不瞋．19 不癡

│20 貪．21 瞋．22 癡

└23 猗．24 捨

┌1 貪．2 瞋．3 癡．4 慢．5 疑

│6 身見．7 邊見．8 邪見．9 見取．10 戒取

煩惱論──┤11 睡．12 眠（惛沈）．13 掉．14 悔．15 諂．16 誑．17 無慚．18 無愧．19 放

│逸．20 詐．21 羅波那．22 現相．23 憿切．24 以利求利．25 單致利．26 不善

├．27 嗔申．28 食不調．29 退沒．30 不敬肅．31 樂惡友

└32 慳．33 嫉

定慧論——1 定．2 慧

三處合計，共有五十九心所。除重出的定、慧、放逸、貪、瞋、癡——六法，有五十三。其中，論文明說：不放逸，不貪，不瞋，不癡，沒有別法，只剩有四十九心法。八十四法的傳說者，立四十九心所。可是對定與慧，竟忽略而遺忘了。九結中的慳與嫉，也沒有集出。慧遠說有三十六心數：無記性的，受與想。通三性的——思、觸、念、欲、喜、信、勤、覺、觀、憶，共十法。善性的，定、慧、不貪、不瞋、不癡、慚、愧、猗、捨、不放逸——十法。不善性的十四：貪、瞋、癡、慢、疑、見（五見）、無慚、無愧、悔、掉、覆、諂、誑、不放逸。慧遠是依據成實論師所說，加一番整理的。

其實，本論的心數法，都是取材於阿毘達磨論，而加意評論取捨的。受想行陰所說，依《品類論．辯五事品》，及《阿毘曇心論》的，對列如下：

品類論

成實論

受．想．思．觸．作意

想．受．思．觸．念

欲．勝解

欲．喜

信．勤．念．定．慧

信．勤．憶．定．慧

尋．伺

覺．觀

放逸．不放逸

放逸．不放逸

三善根．三不善根

三善根．三不善根

四無記根

（不立）

（《心論》加猗．捨）

猗．捨

煩惱論中，《品類論》明九十八隨眠，《甘露味論》「實十使」，為阿毘達磨論者所通用。《成實論》也就說：「一切煩惱，多十使所攝，是故多因十使而造論」。上表所列，從睡眠到樂惡友——〈隨煩惱品〉所說，出於《法蘊論》的〈雜事品〉。此下，論文從〈三不善根品〉，到〈雜問品〉，與《發智論．結蘊．不善納息》所列各章，次第幾乎全合。我覺得，《成實論》的「業論」、「煩惱論」、「定論」、「慧論」，正是阿毘達磨論的品目。《成實論》主是取材於阿毘達磨論，而從一新的立場，予以取捨論列的。取材是說一切有部的阿毘達磨，而論列是譬喻師、分別說者。本論不立勝解，而代之以喜；《舍利弗阿毘曇論》及銅鍱部論，都有這通三性的喜。信與精進通三性，定是善性，也是《舍利弗阿毘曇論》所說的。慧是善性，是銅鍱部說。本論不立無記根，也與分別論者相同。本論說：「一切煩惱皆是三種煩惱分」，也是《甘露味論》，引用大德法救（Dharmatrāta）的舊說。

不相應行法，本論列舉「得……凡夫法」——十六法而加以詳破。不但認為「無別有不相應行名為得」等；如凡夫法，還覺得類同外道，根本不應該說的。但別立「無作」為不相應行。所以八十四法說者，以本論為立十七不相應行，是不恰當的。慧遠立一「無作」法。又或加立「假名人」，可能是中國成實論師的見解。不論列舉的不相應法，有非得及凡夫法，是取材於《大毘婆沙論》的。

說到無為法，傳立三無為，但本論沒有明確的說明。應立一「泥洹」滅。在初重二諦、二重二諦中，涅槃都是第一義有。

第六節 婆藪跋摩的四諦論

第一項 旃延論與佛陀蜜論

《四諦論》四卷，六品，是陳真諦（Paramârtha）所翻譯。據《大唐內典錄》，真諦還有《四諦論疏》三卷，可惜早已佚失。論主名婆藪跋摩（Vasuvarman），譯義為「世胄」，事跡無可考。

《四諦論》，不屬於阿毘達磨，也與《成實論》那樣的，以四諦為綱來廣論佛法不同。嚴格的說，這應屬於釋經論，是依《雜阿含經》的《轉法輪經》，予以論列，貫通有關的一切法義。婆藪跋摩的造論，是有所稟承的，如《論》初(大正三二．三七五上)說：

「大聖旃延論，言略義深廣。大德佛陀蜜，廣說言及義，有次第莊嚴。廣略義相稱，名理互相攝。我見兩論已，今則捨廣略，故造中量論」。

婆藪跋摩，不是說一切有部的學者。在所造的《四諦論》中，根本沒有理會《發智論》。所以「言略義深廣」的「大聖旃延論」，不可能看作迦旃延尼子（kātyāyanīputra）的《發智論》。這應是佛弟子摩訶迦旃延（Mahākātyāyana），所以稱為「大聖」。本論所引證的，有《藏論》，起初以為是《俱舍論》的義譯。但比對文義，都是《俱舍論》所沒有的，所以想起了大迦旃延所造的《蜫勒》，蜫勒正是篋藏的意思。序標「大聖旃延論」，內引《藏論》共九則；言略而義深的《藏論》，是本論稟承的一部分。

大德佛陀蜜（Buddhamitra），造有文義很廣的論。「次第莊嚴」，這是有組織的作品。本論曾明引佛陀蜜說一則，這也是本論稟承的一部分。在論主看來，這兩部論，是「廣略義相稱，名理互相攝」，也就是可以融攝貫通的。只是略的太略，廣的太廣了，所以造這部中量的《四諦論》。《四諦論》譯為四卷，約一千餘頌。那廣的當然不止這一數目；迦旃延的略論——《藏論》，應簡略得多。這與龍樹（Nāgārjuna）所傳的《蜫勒》，「略說三十二萬言」，不是不合嗎？大迦旃延的《藏論》，內容應是遍涉一切佛法的；「言略義深廣」，是《藏論》有關四諦的一章而已，這是我的解說。

《四諦論》是真諦所譯的，說到大德佛陀蜜。在真諦所傳的《婆藪槃豆法師傳》，也說到佛陀蜜，這是值得注意的。《傳》(大正五〇．一八九下

——一九〇上)說：

「外道曰：……我今欲與釋迦弟子決判勝負。……時摩鴦羅他法師，婆藪槃豆法師，悉往餘國不在。……惟有婆藪槃豆師，佛陀蜜多羅法師在。佛陀蜜多羅，譯為覺親。此法師本雖大解，年已老邁。……法師即立無常義云：一切有為法，剎那剎那滅。何以故？後不見故。……法師即墮負。……婆藪槃豆法師後還，聞如此事，歎恨憤結，不得值之。遣人往頻闍訶山，覓此外道，欲折伏其佷慢，以雪師之恥辱」。

據傳說，佛陀蜜多羅是婆藪槃豆（Vasubandhu 世親）的師長，是大法師。晚年，曾因與數論師辯論而受到恥辱。《成唯識論述記》，以為「此非世親之師，世親認以為師」。總之，這是世親的前輩，對世親的思想，可能曾有所啟發。從本論的思想而推論，本論所稟承的佛陀蜜的廣論，也是經部師義。

佛陀蜜多羅，是世親同時的前輩。婆藪跋摩的《四諦論》，就引有《俱舍論》的長行；而眾賢（Sa□ghabhadra）所造的《順正理論》，說到「此有故彼有，此生故彼生」的異釋，《俱舍論記》說是「經部異師世曹」。如世曹而確為世胄的誤寫，那麼婆藪跋摩，是世親、眾賢同時的經部大德了。

第二項 廣引論部以明本論的宗要

本論為《轉法輪經》四諦部分的解說。分為六品：第一〈思擇品〉，總明四諦說的因緣，數目，諦義，聖義，與其餘經說（如或說一諦）的貫通。第二〈略說品〉，明四諦的次第，四諦的體性，第三〈苦諦品〉，明生苦等八苦。第四〈集諦品〉，明渴愛——能感後有（後有愛），決定喜欲相隨（喜貪俱行愛），處處愛著（彼彼喜樂愛）。第五〈滅諦品〉，明渴愛滅——無餘、滅、離、滅、捨、斷、棄。第六〈道諦品〉，明至苦盡正行——八正道。每品都先列舉種種問題，然後一一解答，並廣為引證，而成詳說四諦的《四諦論》。

本論論主，是經部異師。在說一切有部論宗與經部師的辯論中，本論是贊同經部師說的。本論曾引《俱舍論》三段，如：

「經部問曰：何法名思擇滅……佛心解脫，亦復如是」。

「答曰：由多因緣，此業可知。……則不應有失念犯戒。不須廣辯」。

「聖道或說三十七助覺……開戒為二，所謂身口」。

論中雖沒有明說，但確是《俱舍論》文。前二段，篇幅很長，占全書十分之二。說他是引述，還不如說是鈔錄。第一段，論辯擇滅的有體無體，出《俱舍論．分別根品》。第二段論辯無表色，出《俱舍論．業品》。第三段小有節略，明三十七道品，實體唯十，出《俱舍論．分別賢聖品》。

本論是廣引各部異說的。對說一切有部的《大毘婆沙論》，僅有片段引述，不關重要。而引用其他部派的比較多：一、犢子部，二、上座部，三、假名部，四、分別部。犢子部所說，略舉四義：1.立「有為諸法實有暫住」，如《論》卷一(大正三二．三八二下)說：

「又跋私弗部說：有為諸法，實有暫住。……若有為法實念念滅，少壯不成，亦無命根」。

2.說「六道」。3.明修證行位，如《論》卷四(大正三二．三九九中)說：

「四念處觀，是初發行位，即（順）解脫分。四正勤名忍位，四如意足是名位，五根名相位，五力名第一法位：此四，通名決了（順決擇）位。八聖道名見位。七覺分名修位。盡智無生智名究竟位，是果非因，故不立為道」。

忍、名、相、世第一法，是（順）決了位，如《異部宗輪論》等說，是犢子部特有的教義。4.如《論》說見道時：「或一心，或十二心，或十五心」。十二心見道，也是犢子部的論義。

論引上座部說：「唯說不作邪語（邪業邪命）等事，以為（正語等）道支」，係引《俱舍論》文。返尋《俱舍論》，玄奘、真諦二譯，都作「餘師」。這是引《俱舍》而來，不是論主要引述的。

本論引假名部一則，分別部七則，又分別論一則。假名部與分別部，是什麼部派呢？所引分別部說，與《大毘婆沙論》分別論者，並不相同，不能

說是分別論者；那分別部是什麼部派呢？真諦所譯的《部執異論》，有分別說部（《三論玄義》引作多聞分別部），就是《異部宗輪論》的說假部，《十八部論》的施設部。以真諦譯來解說真諦譯，分別部及分別論（部），說是大眾系的說假部，應該是最適宜的。《三論玄義》(大正四五．九上)說：

「佛在世時，大迦旃延造論解佛阿含經。至第二百年，大迦旃延從阿耨達池出，更分別前多聞部中義，時人有信其所說者，故云多聞分別部」。

依《三論玄義檢幽集》，知道嘉祥是依據真諦《部執異論疏》的。並說「分別說部，即大迦旃延弟子」。分別部——多聞分別部，傳為大迦旃延（Mahākātyāyana）所創，是大迦旃延弟子。這一部派是仰推大迦旃延為宗的；這與本論多引分別部說，而《論》序頌說：「大聖旃延論」，是完全契合的。但本論又有假名部，假名也就是說假或施設的意思。如上面所說，分別部是說假部，那假名部又是什麼部呢？也許是同一部派而譯語不統一吧！

分別部與分別論所說，是本論所宗的。1.四諦的意義：舉苦諦來說，一切有為法，無常皆苦，這不是佛所假說（施設）的苦諦。「為離此故，於世尊所修梵行」，這才是苦聖諦。這是說：四聖諦，不是作為客觀性的事理，而是從實踐的主觀的要求——離苦、斷集、證滅、修道，佛才施設為四聖諦的。2.四諦是一時成觀的，如《論》卷一(大正三二．三七八上)說：

「若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦。由除此故無為法寂靜，是名集諦。無為法即是滅諦。能觀此寂靜及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別，得一時觀」。

四諦一時成觀，一般稱為一心見道，為本論所宗。如《論》卷一(大正三二．三七九上)說：

「我說一時見四諦，一時離，一時除，一時得，一時修；故說餘諦，非為無用。……復次，四中隨知一已，即通餘諦；如知一粒，則通餘粒」。

本《論》卷一(大正三二．三七七下)說：

「四相不同，云何而得並觀者？答：由想故。……由思擇故。……由觀（彼過）失故。……復次一時見諦，譬如火。……譬如日。……譬如燈。……譬

如船。……分別部說……」。

依本論的意見，不但是一心見道，修行時也如此。所以說「由想」、「由思擇」等。這不是把四諦作為四類事理，一一去分別了解，而是從實踐中，離苦、斷集、證滅，而統一於修道。舉火燒一切，太陽照一切為喻，並引分別部說證成。這是本論四諦的主要思想。

3.分別部說：「四種相隨」：經說「喜欲相隨」（喜貪俱行愛），是四種相隨中的「間雜相隨」；喜與欲，二法不同而俱行。據此，分別部是多種心所相應俱有的。4.說三種滅：「一念念滅，二相違滅，三無餘滅」，本論是以無餘滅為滅諦的。5.道諦是怎樣斷惑的呢？不說道與惑相及，也不說道與惑不相及，而說「非至非不至，此時除惑，以不生為滅故」。6.一心能修四正勤，約「精進唯一，事用不同」說。從這些看來，分別部是說一法多用的。

再從本論所引的論書來說，先應略為分別的，如：

「依阿毘達磨及《藏論》，故得成立。」

「如經、阿毘達磨、《藏論》、十二《緣生》等心思擇論。」

「如經及《藏論》、十二《緣生論》中廣說。」

這裡的經，不消說是《阿含經》了。阿毘達磨——引文又作阿毘達磨藏，與藏論，是顯然不同的。

一、阿毘達磨藏，本論別引三則：1.「能攝法不散，名三摩提」。2.明八正道的次第。3.以八正道攝三十七道品；以奢摩他、毘婆舍那——止觀攝八正道。這倒有點近於譬喻師所說：「奢摩他、毘鉢舍那是道諦」。所引三文，在《大毘婆沙論》、《俱舍論》等，都沒有檢到。所以，本論所引的阿毘達磨藏，不是說一切有部的阿毘達磨，也不是《俱舍論》；一定是上座系中，犢子系或分別說系的阿毘達磨了。

二、《藏論》，上面已說到，這不是《俱舍論》，而可能為大迦旃延的《蜫勒論》。1.本論對苦、集、滅、道及道中的支分，每舉「何義」及「何相、何用、何緣、何義」為問題。在本論說明以後，又舉《藏論》所說的，

如正見，正精進，正念，正定。2.成立八聖道的理由，是「能成八功德心，故說八分」。3.「道有三分」：以戒定慧三聚，攝八正道，拔三毒根本。4.明苦略有二，集、滅、道各有三。在本論的思想中，《藏論》所說的，沒有杆格不入的地方。

三、《理足論》，優波笈多（Upagupta）所造，這是說一切有部，其實是說一切有部初期的古典。本論引有四則，如本書第三章已說過了。四、《正道論》，以病為業果。真諦曾譯有《正說道理論》，也許就是《正道論》。五、《智習論》。六、《五陰論》，又有《五陰論．思擇品》，所以上面提到的〈心思擇品〉，可能就是《五陰論》的一品。七、十二《緣生論》。八、《法藏論》，可能是法藏部的論書。九、〈大有品〉，以十一門廣明渴愛。十、〈地獄品〉。後二部，不知出於什麼論。

此外，還引有宿生及現生的種種傳記，如《瞿曇傳》，《阿難宿傳》，《目連宿傳》，《鬱多羅比丘等宿傳》，《瞿師羅傳》，《阿育王傳》。在這種種的引證中，沒有大乘經論。

總之，本論是稟承旃延論及佛陀蜜（Buddhamitra）論的，也就是在分別部論，《藏論》，及經部師說的基礎上，擇取精要，融攝貫通的。本論的道是有為，與分別部（說假部）不同。而一心見道，也與室利邏多（Śrīrāta）大成的經部學不同，所以被稱為經部異師了。

第七節 經部的發展趨勢

西元三、四世紀，經部呈現了絢爛繁榮的景象，成為部派佛教的顯學。在中國，南北朝時代，《成實論》（多用經部義）與阿毘曇對舉，代表小乘的二大流。在西藏，說到佛教的見地，大乘不出於中觀見，唯識見；小乘不出於說一切有部見，經部見。經部與說一切有部對舉，代表部派佛教，中國內地與西藏，可說是大致相近的。在部派佛教中，經部以後起之秀，成為顯學，與說一切有部（阿毘達磨）分庭抗禮，經部學者也足以自豪了！

經部勃焉而興，以後又如何呢？玄奘西遊（西元六二七——六四五），所見所聞，傳於中國，而可見印度當時佛教實況的，有《大唐西域記》，《

大唐大慈恩寺三藏法師傳》。敘述當時的佛教，大眾部，上座部，正量部，說一切有部等，流通的區域，及其他寺院、僧侶，卻沒有說到經部。僅說到窣祿勤那（Śrughna），玄奘從闍耶毱多（Jayagupta）「聽經部毘婆沙」。玄奘從印度帶回的梵本，有各部各派的經律論，卻沒有經部的聖典。約遲半世紀，唐義淨西遊（西元六七一——六九五），著述中可以看到印度佛教當時實況的，有《大唐西域求法高僧傳》，《南海寄歸內法傳》，但都不見有經部的形跡。如此輝光法界的大學派，怎麼寂寞無聞到這樣呢？從經部的開展，及學派的特性去考察，對經部晚期的寂寞，應該是可以了解的。

一、經部本來不在十八部以內。世友（Vasumitra）所造的《異部宗輪論》，本為大師鬱多羅（Uttara）所創，稱為鬱多羅部，又名說轉部。這是西藏譯本所傳，而依漢譯的《十八部論》，也可以理會出來的。這一派的主要宗義，是立勝義補特伽羅，立一味蘊與根邊蘊。這是說轉部義，與經部無關。等到經部興起，這才比附於說轉部；鬱多羅演化為修多羅，於是成為修多羅部又名說轉部了。玄奘新譯，更增入後起的傳說，「自稱我以慶喜（阿難）為師」，以符合「依經為量」的經部特色。經部是從說一切有部的譬喻師而轉化出來的。在部派中，興起極遲，沒有能成為強有力的宗派。這因為部派不只是一項思想，一部論著，部派是有組合的教團。凡是成為一大部派，一定有教團，有一定或獨到的僧制，有出家受戒的師承傳統。對社會的教化，有從教化而形成的教區，或有化導信眾的特殊方便。經部的出現太遲了！以經律為依而興起的部派，經五百年的發展，仍能卓然而存在的，早有了特定的教區，自成系統的僧制。這是不能以經部思想的卓越，而迅即改宗的。經部又不重律制，當然不能形成堅強的僧團；而固有的各派教區，也不容自由地開展。所以經部只能是教理上的波浪，不能成為教團的大流了。

二、經部的勃然而興，從教理去考察，略有自由、綜合、轉化的三大傾向。1.思想的自由：譬喻師從說一切有部脫出而成經部，主要為改取過未無體說，以反說一切有部的姿態而出現。一旦獨行其是，思想失去了堅定的傳統，所以都自以經部譬喻師自居，而內部思想過分自由，陷於極端的紛歧，缺乏統一性與固定性。長處在這裡，短處也就在這裡了。如關於心心所的見

解，繼承法救（Dharmatrāta）、覺天（Buddhadeva）說而異義繁多，如《順正理論》卷一一(大正二九．三九五上)說：

「又於心所多興諍論，故知離心無別有體。謂執別有心所論者，於心所中興多諍論：或說唯有三大地法，或說有四，或說有十，或說十四；故唯有識隨位而流」。

這是遠承覺天，「心所即心」者所說的。立三大地，就是上座室利邏多（Śrīrāta）；這些都是經部譬喻師內部的異說。以種子熏習說而論，也是異名不一，如《順正理論》卷一二(大正二九．三九八中)說：

「復有諸師，於此種子，處處隨義建立別名。或名隨界，或名熏習，或名功能，或名不失，或名增長」。

說到受熏者，也有眾多的異說，如《攝大乘論（無性）釋》卷二(大正三一．三八九下)說：

「且有爾所熏習異計：或說六識展轉相熏，或說前念熏於後念，或說熏識剎那種類」。

思想過分自由了，就是師長與弟子之間，也各說其是。如解說「此有故彼有，此生故彼生」，大德邏摩（rāma）就與室利邏多不同，這就難怪眾賢（Sa□ghabhadra）的譏刺了。如《順正理論》卷二五(大正二九．四八二下)說：

「如是上座（室利邏多）凡有所言，親教門人（指邏摩）及同見者（指世親），尚不承信，況隨聖教順正理人，可能忍受？東方貴此，實為奇哉」！

本來，部派內部都不免有異義，但經長期發展而成的部派思想，不失一貫的堅定性，這才能形成堅強持久的教團。經部是異軍突起，而思想過分紛歧，難於形成統一的力量。

2.學派的綜合性：部派佛教，雖部派林立，而歸納起來，對每一問題，大概有二說或三說的不同。離五百年的不同傳統，另立新義，原是並不容易的。說一切有部的譬喻師，主要部分，如三世有，有中有，四諦漸現觀，都

是同於阿毘達磨的。其他部分，每通於其他學派。現在從說一切有部中分出，取過未二世無，無中有等，這是大眾、分別說系的固有論義。所以，經部的自成一部，與說一切有部分離，實際也就是與其他部派相結合。然部派不一，在自由思想中，所綜合的部派，並不相同，而經部學也就不能一致。舉修行的現觀次第來說，那是要從親身體驗，師資傳承，逐漸形成的，不可能以推理的方式來編造。但經部本身，否定了（說一切有部的四諦十六心見法）傳統，那只能自由取捨他部，或自立門庭了。世親（Vasubandhu）《俱舍論》，仍宗說一切有部的十六心見法說；《四諦論》取（說一切有部的）觀四諦十六行相，而（說假部等）一心見道說；上座的《經部毘婆沙》，簡化阿毘達磨舊義，而立八心現觀說；《成實論》次第滅三心，頓見滅諦而入道說。經部師的修行次第，每人各立一說。雖可說：「擇善而從，有能必錄，棄眾師之短，取諸部之長」，但不能形成統一而有力的部派，是毫無疑問的。

3.轉化於大乘：經部興起的時代，大乘空義已如日中天，瑜伽唯識學也接近成熟階段。在大乘佛學普遍發揚的時代，經部學不免轉化於大乘。如《成實論》的滅三心而見滅諦，形式上是「三藏實義」，而內在是接通了大乘空義。這所以《成實論》在中國，並非小乘，而有盛行南朝的「成論大乘師」（等到被判為小乘，也就沒有人宏揚了）。世親在《俱舍論》，嚴守聲聞學派的立場。而經部的「唯法因果，實無作用」，論義是密通瑜伽的。所以終以種子熏習，接受阿賴耶識（《成業論》），而世親轉以大乘唯識學為中心；《俱舍論》反成為瑜伽學者附習的法門。自由，綜合，而又有轉化大乘的傾向，一時隆盛的經部學，未來的趨勢如何，原是可以想像的了。

三、在說一切有部中，譬喻師與阿毘達磨論師，可說是相得益彰的。阿毘達磨論師，長於精密分別，論義深徹，形成佛教界的思想權威。而譬喻師是讚頌佛德，廣說譬喻，內勤禪觀，外宏教化，充滿宗教活力而攝化信眾。在一般人心中，譬喻大師是佔有崇高地位的（傳來中國，都推重為菩薩）。偏宗《發智》而論義多少專斷的毘婆沙師，對譬喻師大德法救，始終予以相當的敬意，或尊稱為「譬喻尊者」。但自譬喻師獨樹一幟，自稱「以經為量」，以反說一切有部的姿態而出現，要與阿毘達磨論師，一爭論義的雄長。展

轉立破，使論義更見精確，當然是功不可沒的。但經部譬喻師，專心於義理的闡發，如《成實論》、《順正理論》所引的上座說，《俱舍論》的經部說，已成為十足的思辯的義學。而充滿宗教活力的譬喻師精神，已淡褪到幾乎消失了。說一切有部，誠然受到嚴重的損害（但基礎鞏固，雖傷元氣，而無大妨害）；而譬喻師雖存在於少數學者的心中，而反從廣大民眾的信心中失去。從部派的立場說，譬喻師的發展方向，是值得反省的。

卷012

第十二章 罽賓瑜伽師的發展

第一節 瑜伽師與罽賓

第一項 罽賓是瑜伽勝地

瑜伽（yoga）是相應——契合的意思。寬泛的說，凡是止觀相應的，身心、心境或理智相應的，都可說是瑜伽。瑜伽——身心相應的修持法，名為瑜伽行。從修持以求實現特殊的宗教經驗者，名瑜伽師。所以瑜伽師，為定慧修持者的通稱。佛陀的時代，重於禪（dhyāna）；「專精禪思」，是古代佛弟子的日常行持。但到《大毘婆沙論》時代，更早一些，瑜伽與瑜伽師，已成為佛教界習用的名詞。這可能由於西元前三、四世紀間，印度的「瑜伽派」漸次形成，而佛教也受到他的影響。然在實際上，佛教的瑜伽，仍舊是佛教的。如從定境及修定的方法說，這本來部分與世間禪定相通。在印度，佛教界已習用「瑜伽」一辭。而傳來中國，仍依古說而稱為禪。所以印度的瑜伽師，在中國是一向稱為禪師的。

在部派佛教中，瑜伽是通於各派的。但現在要說的，是罽賓的瑜伽師，也就是與說一切有部有關的瑜伽師。說一切有部，是從摩偷羅（Mathurā）而向北宏化，以罽賓為中心而大成的。在師承中，推重摩訶迦葉（Mahākāśyapa），阿難（Ānanda），商那和修（Sā□avāsi），優波毱多（Upagupta）。阿難多聞第一，重於經的，對禪也有重要的關係。如為闍

知羅尼（Ja□ilā）等，說「無相心三昧」；為八城（A□□hakanāgara）居士，說十二甘露門。《分別功德論》說：阿難的弟子，都重於修禪。《阿育王傳》說：商那和修與優波毬多，都是大禪師；特別是優波毬多，「教授坐禪，最為第一」。這一重法與重禪的系統，發展到北方，以罽賓為中心而光大起來，就是說一切有部。

罽賓，無論其原語是什麼，然在西元二世紀前後，依中國史，及佛教古典所傳，決不限於迦溼彌羅（Kaśmīra），而是以健馱羅（Gandhāra）為中心，迤北及向東北、西北延展的山地。這裡有著名的伽藍，如大林、闇林、離越寺等，都是罽賓的僧眾住處，賢聖所居的道場。罽賓區適宜於修習禪觀，如《阿育王傳》卷五(大正五〇．一二〇中)說：

「罽賓國坐禪無諸妨難，床敷臥具最為第一，涼冷少病」。

這是適宜修行的區域，為北方佛教力量的來源。龍樹（Nāgārjuna）曾有所解說，如《大智度論》卷六七(大正二五．五三一中)說：

「北方地有雪山。雪山冷故，藥草能殺諸毒，所食米穀，三毒不能大發。三毒不能大發故，眾生柔軟，信等五根皆得勢力。如是等因緣，北方多行般若」。

其實，北方不但多行般若，般若從南方來，一到北方健馱羅一帶，而非常的隆盛起來。這實是由於罽賓的清涼，安靜，生活不太艱難，適宜於禪思——瑜伽的緣故。所以北方佛教，於修證是特別著力的。

第二項 罽賓瑜伽師的次第興起

個人修學佛法也好，教團住持佛法也好，都要受持經法，戒律；通達法義；修禪觀，隨緣宏化。這些法門事業，可能一身兼通，或特長於一門。在說一切有部中，漸有分類偏重的傾向，所以說一切有部內，有持經譬喻者，阿毘達磨者，持律者，瑜伽者。但這是偏重，而決非守一而廢餘的。

太虛大師曾說：天台與賢首，從禪出教，是重經的。三論與唯識，是重論的，重傳承的。然從學派的發展去看，一切大小宗派，都是根源於禪觀的修證。等到從禪出教，形成大流，學者大都就重於傳承及論書了。依說一切

有部來說，最足以說明這一點。首先，從摩偷羅（Mathurā）而向罽賓發展的，依師承修習，從禪出教，成為阿毘達磨一大流，就是對法宗——論師系。阿毘達磨本以修行為宗要；阿毘達磨應譯為現（對）法，就是無漏慧對於法（四諦或滅諦）的直觀。當《阿含經》集成，佛教界從事如來遺教的整理，論究，貫通，阿毘達磨日見發達，實為佛法的時代要求。諸大德內修禪觀，外究法義，禪教相互參證，而漸成定論。如修習重二甘露門（後又演為三度門、五方便）。經煖、頂、忍、世第一法；觀四諦十六行相而漸見四諦。《發智論》主迦旃延尼子（kātyāyanīputra），《品類論》主世友（Vasumitra），《生智論》主妙音（Gho□a），是這一系最卓越的大師。由於最早完成思想體系，所以取得說一切有部正宗的地位。這如本書第四章到第七章所說。

其次，說一切有部中，與阿毘達磨論師同時發展的，有推重契經，內修禪觀，外勤教化的持經者譬喻師。在論義方面，法救（Dharmatrāta）與覺天（Buddhadeva），最為傑出。在說一切有部中，譬喻師與阿毘達磨論師，本是相互助成的。如法救，（《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者）世友，僧伽羅叉（Sa□gharak□a），馬鳴（Aśvagho□a），都是禪師，尤以僧伽羅叉為著名。對說一切有部的隆盛，譬喻師有巨大的貢獻（這如本書第八章所說）。但自《大毘婆沙論》集成，譬喻師宗受到徹底的評破。於是譬喻師反說一切有部，折衷異部，從禪出教，自成經部譬喻師。《日出論》主鳩摩羅陀（Kumāralāta），《成實論》主訶黎跋摩（Harivarman），《經部毘婆沙》作者室利邏多（Śrīrāta），都是一代的名德。但從禪出教，也就成為思辨的論義了。這如本書上一章所說。

在論師、經師從禪出教而廣大流行時，專重禪觀的瑜伽師，仍在罽賓區持行不絕。《大毘婆沙論》編集時，已有不同於阿毘達磨論義的瑜伽師。這或是依經簡論——與譬喻師相同的，或是信任自己經驗的。如五識無間必意識生，是瑜伽師傳說，龍樹（Nāgārjuna）曾傳說為入定方知。如法救說：「二聲（語、名）無有差別，二事相行別」，是「入三昧方知」。決然無疑的信任修持的經驗，如《大毘婆沙論》卷九(大正二七．四五上)說：

「隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相。謂瑜伽師，於修觀地，起此行相」。

阿毘達磨是以正理（論理）為證的，經部譬喻師是以經為量的，瑜伽師是以身心修持的經驗為權證。瑜伽師的身心證驗，部分已融入阿毘達磨及譬喻師說。西元三、四世紀，罽賓瑜伽者，漸以獨立的姿態而發展起來。這又有聲聞乘瑜伽行，大乘瑜伽行，秘密瑜伽行的流派不同，以下當分別的略為說到。

第二節 聲聞瑜伽師

第一項 佛大先禪系考

說一切有部的瑜伽師，在西元五世紀，有一禪系曾傳入中國，這就是佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）傳來的禪法。佛陀跋陀羅，譯義為覺賢，於義熙四年（西元四〇八）頃，到達長安，傳入說一切有部佛大先（Buddhasena）的禪法，受到當時部分學者的推重。這是屬於聲聞乘中，專修瑜伽的瑜伽師，是西元四、五世紀，盛行於罽賓的禪法。這一禪系，有頓禪與漸禪，由達磨多羅（Dharmatrāta）與佛大先，綜合宏傳。

佛大先，或作佛陀先，佛馱先，佛陀斯那，譯義為覺軍。智嚴從佛大先學禪，如《高僧傳》卷三(大正五〇．三三九中)說：

「智嚴……進到罽賓，入摩天陀羅精舍，從佛陀先比丘諮受禪法。漸染三年，功逾十載。……時有佛陀跋陀羅比丘，亦是彼國禪匠，嚴乃要請東歸」。

依《法顯傳》所說：弘始二年（西元四〇〇年），智嚴與法顯，同在烏夷國。智嚴再到罽賓，從佛大先學禪三年，這才請佛陀跋陀羅來中國。所以，佛大先在罽賓，與智嚴相見的時間，是可以推定的：西元四〇一——四〇三年。智嚴而外，沮渠安陽侯也曾從佛大先學禪，如《出三藏記集》卷一四(大正五五．一〇六中——下)說：

「沮渠安陽侯……少時，常度流沙，到于闐國，於衢摩帝大寺，遇天竺法師佛馱斯那，諮問道義。斯那本學大乘，天才秀出，誦半億偈，明了禪法。

故西方諸國，號為人中師子」。

安陽侯年少時到于闐學禪。後還河西，譯出禪要。幾年後，北涼就滅亡了（西元四三九年）。所以，沮渠安陽侯從佛大先學禪，約在西元四一〇年前，當時，佛大先也在于闐。又慧觀〈修行地不淨觀經序〉說：「有於彼來者，親從其（佛大先）受法教誨，見其涅槃」。「於彼來者」，不能是智嚴或佛陀跋陀羅。如果是，那不但與沮渠安陽侯在于闐受法說不合，也與高僧傳，佛大先推薦佛陀跋陀羅東來說不合。慧觀序所說，應是別人。在慧觀作序時，佛大先已涅槃了。

這一禪法的傳承，如佛陀跋陀羅所譯《達摩多羅禪經》卷上(大正一五．三〇一下)說：

「尊者優波崛，尊者婆須蜜，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈，次第傳授」。

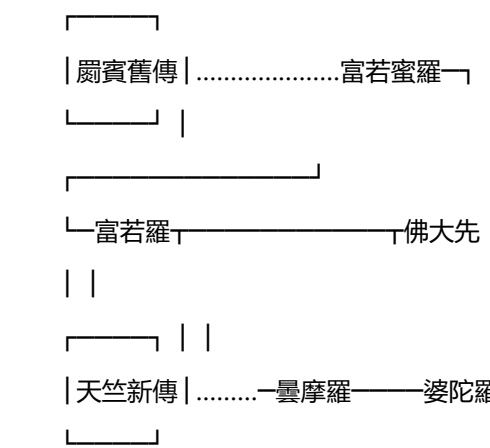
又，《出三藏記集》卷九，〈盧山出修行方便禪經統序〉(大正五五．六六上)說：

「今之所譯，出自達摩多羅與佛大先。其人……弘教不同，故有詳略之異」。

又，《出三藏記集》卷九，〈修行地不淨觀經序〉(大正五五．六六下——六七上)說：

「此一部典，名為具足清淨法場。傳此法至於罽賓，轉至富若蜜羅。富若蜜羅，亦盡諸漏，具足六通。後至弟子富若羅，亦得應真。此二人，於罽賓中為第一教首。富若蜜羅去世已來，五十餘年；弟子去世二十餘年。曇摩多羅菩薩與佛陀斯那，俱共諮得高勝，宣行法本。佛陀斯那化行罽賓，為第三訓首。有於彼來者，親從其受法教誨，見其涅槃。……富若羅所訓為教師者，十五六人，如今於西域中熾盛教化，受學者眾。曇摩羅從天竺來，以是法要傳於婆陀羅，婆陀羅與佛陀斯那。佛陀斯那愍此旃丹無真習可師，故傳此法本，流至東州」。

依經序，傳承是很明白的。禪法本有二系：罽賓舊傳的漸系，富若蜜羅，就是《禪經》的不若蜜多羅（Pu□yamitra）。弟子名富若羅（Pu□yara）；佛大先就是從富若羅學習的。另一系，從天竺新傳來罽賓的，是曇摩羅，就是〈統序〉說的達摩多羅。達摩多羅傳與婆陀羅（Bhadra），婆陀羅傳給佛大先。在這新來的傳承中，佛大先是達摩多羅的再傳。然在罽賓舊傳的禪系中，達摩多羅與佛大先，「俱共諮得高勝」，是同從富若羅修學，又有同學的關係。禪學的師承，時間的出入極大：或四五十年一傳，也可能四五年一傳，或展轉的互相受學。這一傳承的次第，當然是直從佛陀跋陀羅或智嚴得來的消息。



《禪經》所說，在不若蜜多羅以前，有曇摩多羅，序次於僧伽羅叉（Sa□gharak□a）以後，這必為另一古德而同名的，決非從天竺傳禪來罽賓的那一位。僧祐的《出三藏記集．薩婆多部記》，有「舊記所傳」，與號稱〈長安城內齊公寺薩婆多部佛大跋陀羅師宗相承略傳〉，所說與上引經序，略有出入：

舊記

齊公寺傳

四九、弗若蜜多

五〇、婆羅多羅

五一、不若多

四四、不若多

四五、佛大尸致利

四六、佛馱悉達

四七、無名

四八、婆羅多羅

五二、佛馱先

四九、佛大先

五三、達摩多羅

五〇、曇摩多羅

罽賓與天竺二傳，佛大先時，相互傳學；所以前後次第，不一定是師弟的關係。古代禪者，就有正支與旁出的解說了。考「舊記」所列：弗若蜜多，不若多，佛馱先的師承次第，還沒有亂。不若多以前的婆羅多羅，大致就是慧觀序所說的婆陀羅，似為不若多的同學。齊公寺所傳，列婆羅多羅於不若多以後，也許就由於此。達磨多羅與佛馱先，同從不若多修學。這一禪法的傳承，是專以罽賓舊傳（薩婆多部的禪）為主的。如依天竺新傳而說，那次第就要大為顛倒，應該是：達磨多羅，婆陀羅，佛馱先。舊記所說，與慧觀序所傳，可說相同。但齊公寺所傳，誤以富若蜜羅及富若羅為一人；於富若羅及佛大先間，又雜列一些不知名的禪師，實不如「舊記」多多！

依慧觀經序所說，佛大先已去世了；這大約在西元四一〇年頃。不若羅去世二十餘年，約死於西元三八五年頃。富若蜜羅去世五十餘年，約死於西元三五五年頃。佛陀跋陀羅死於西元四二九年。這一系統的禪師，較有確實的年代可考。二記都列達摩多羅於佛大先以後，似乎是表示佛大先死後，達摩多羅還住世多年。達摩多羅的禪系，缺乏詳明的傳承事記，惟《高僧傳》說到：慧覽去罽賓，禮佛鉢，從達磨達受禪法。這位達磨禪師，也許就是達

磨多羅。慧覽受禪法，約為西元四三〇年左右。

第二項 禪經及其內容

佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）傳來新禪法，曾應廬山慧遠的請求，譯出禪經，共二卷，分十七分。禪經梵語為「庾伽遮羅浮迷，譯言修行道地」，就是瑜伽行地的舊譯。禪經的名稱，極不統一：《高僧傳》作「修行方便論」；慧遠〈統序〉作「廬山出修行方便禪經」；慧觀序作「修行地不淨觀經」。修行方便與修行地，都是庾伽遮羅浮迷的義譯。而現存宋藏等本（始於隋《歷代三寶紀》），稱為《達摩多羅禪經》，可說是最不妥當的了。佛大先（Buddhasena）確是雙承罽賓舊傳，及達摩多羅（Dharmatrāta）的天竺新傳。但佛陀跋陀羅從佛大先修學而傳譯來中國的，是不應該稱為《達摩多羅禪經》的。二大禪系的內容不同，如《出三藏記集》卷九〈廬山出修行方便禪經統序〉(大正五五．六六上)所說：

「達磨多羅，闔眾篇於同道，開一色為恒沙。其為觀也，明起不以生，滅不以盡，雖往復無際，而未始出於如。故曰：色不離如，如不離色；色則是如，如則是色」。

「佛大先以為：澄源引流，固宜有漸。是以始自二道，開甘露門。釋四義以反迷，啟歸塗以領會。分別陰界，導以正觀。暢散緣起，使優劣自辨。然後令原始反終，妙尋其極」。

依據這一頓漸的分別，來觀察佛陀跋陀羅所譯的禪經，可見前十二分，正明二道——方便道、勝道；二甘露門——數息、不淨觀；四義——順退分、順住分、順昇進分、順決定分。十四分，觀四無量（序中沒有說到）。十三、十五、十六分，觀界、陰、入，就是「分別陰界」。十七分觀十二因緣，就是「暢散緣起」。現存的《禪經》十七分，純粹是佛大先所傳的罽賓次第禪，怎麼可稱為《達摩多羅禪經》呢？雖佛大先也曾傳習達磨多羅的頓禪，但佛陀跋陀羅所傳所譯的，必須認定為罽賓舊有的漸禪。《經》初(大正一五．三〇一下)說：

「尊者優波崛……乃至尊者不若蜜多羅：諸持法者，以此慧燈，次第傳授。我今如其所聞而說是義」。

論敘古來的禪法師承，顯然為罽賓禪的傳承。師承敘到不若蜜多羅（Pu□yamitra）為止；又說「我今如其所聞而說是義」，這部禪集，可論定為富若蜜多羅弟子富若羅（Pu□yara），稟承師說而傳錄出來的。但這部禪集，前十三分為偈頌，後四品為長行，這是值得注意的。富若羅傳出的禪集，大概就是前十三分；後四分是佛大先，或佛陀跋陀羅所增補的。從文體說，如為同一人的撰錄，前後文體是不會這樣突變的。從內容說，十三分的前八分，說安那般那（息），二道各有四分；九分到十二分，說不淨觀的方便道四分（勝道略而不出）。十三分為〈界分〉。原來初習禪定的，就以這三法門為本，如《經》卷下〈界分〉(大正一五．三一八下)說：

「不淨方便觀，先於造色起。安般方便念，要從四大始。若彼修行者，增廣（上）二方便，四大及造色，和合等觀察，始入根本處（指界法門）。……此三與十想，修行增厭離」。

這三門，是修禪的主要方便。依一般初心的對治說：不淨治淫欲，息念治思覺（尋思），界治我慢。然從一貫的修禪方便說：又先修不淨或安般，所以稱前二為「二甘露門」，為界觀的前方便。如《經》卷下(大正一五．三一七下)說：

「有因先修習，安般不淨念，然後觀諸界，安樂速究竟」。

從修禪的方便去理解，就知道唯有這三法門——前十三分為本，如僧伽羅叉（Sa□gharak□a）的《修行道地經》，也就是這樣。「此三與十想，修行增厭離」，如《甘露味阿毘曇論》卷下(大正二八．九七五中)說：

「趣涅槃道二種：一、觀身不淨；二、念數息。……是二相，自相。六種（六界異譯）分別，觀身無常苦空非我。如是一切諸法觀，恐畏世界，漸滅垢，行善法，趣到涅槃。……是十想，常憶念，得盡苦際」。

這是說一切有部——罽賓舊傳的禪。初下手時，或修不淨，或修安般。雖能具足四念處，但主要為引發定心的方便，為自相（造色、四大）觀。而

界觀主要為共相觀，觀無常苦空無我。《大毘婆沙論》說三慧，最初也從界門入手（進觀入陰四諦十六行相）。安般、不淨、界，為修禪的根本方便；而禪偈也就齊此——十三分而止，這可論斷為舊作無疑。

補出長行四品，應與當時的罽賓禪風有關。修習瑜伽的初方便，是二甘露門。依此得定，展轉深入，修發四禪、四空定——八等至。而四無量，八解脫，八勝處，十一切處等，都是依此修成的定門。至於觀界、觀陰、觀入，經稱「七處善三義觀」，是以此為境而作四諦觀，引發無漏真見的觀門。這是要先有禪定修習，才能修習陰處等觀，否則僅是散心分別而已。《禪經》卷下(大正一五．三二〇中)也這樣說：

「若修行者，久積功德，曾習禪定，少聞開示，發其本緣，即能思惟觀察五陰」。

二甘露門是自相觀，分別六界（以此初修而統攝陰入界）是共相觀，或稱三度門，是說一切有部舊傳的禪法。然在實際的修行中，或從不淨入，或從數息入，或從界入（先觀事相），而一一都可以修成禪定，依此而起深觀，證入。如數息的數隨止是止，而觀還淨是依止而起觀趣證了。本經以二道、四分，說安那般那念，最為詳盡。勝道的決定分，觀四諦十六行相；經暖、頂、忍、世第一法而入見道。在修證的歷程中，已圓滿而不用他求（觀不淨但明方便道四分，觀界但總明方便道，詳說可例前而知）。

在修習瑜伽前，由於眾生的煩惱根性不同，應先給予契機的調治。譬喻的大瑜伽師僧伽羅叉，造《修行道地經》，〈分別行相品〉中，在「人情十九輩」段，說：慈心治瞋，因緣治癡，數息治多思覺，不淨（死尸至白骨）治我慢。長行在慈心前，又插入不淨治淫欲。這就與一般所說的五停心相近了。西元四世紀，大乘的《瑜伽（行）師地論》已集成。稱不淨、慈、緣性緣起、界差別、安那般那念，為「淨行所緣」，能淨治貪行、瞋行、癡行、慢行、尋思行。《瑜伽師地論》的五淨行（五停心），與《修行道地經》的意趣相合。與佛陀跋陀羅同時前後的罽賓禪法，傳來中國的，也都明五門。鳩摩羅什（Kumārajīva）所傳的《坐禪三昧經》，《思惟要略法》，都說五

法門：不淨治多婬欲，慈心（四無量）治多瞋恚，因緣觀治多愚癡，念息治多思覺，念佛治多等分。以念佛代界差別，是受大乘法的影響。劉宋時，曇摩蜜多（Dharmamitra）譯出佛陀蜜多（Buddhamitra）的《五門禪經要用法》，也是罽賓的禪師。五門，與鳩摩羅什所說的相合。鳩摩羅什的《思惟要略法》，除「觀無量壽佛法」以下，明顯為大乘的部分外，其餘都編在《五門禪經要用法》以內；重心已是念佛觀及慈悲觀了。五停心，為以對治來略淨其心。所以《瑜伽師地論》淨行所緣外，別說蘊、處、界、緣起、處非處——五種善巧所緣，仍保有罽賓舊傳——自相、共相觀的意義。在當時，禪學已從二甘露門，三度門，進展為五門。所以佛大先所傳——的罽賓說一切有部禪，在數息、不淨、界——十三分偈頌下，增入「修行無量三昧第十四」，觀陰、觀入（界陰入，分隔不聯接），末了又「修行觀十二因緣」，如《經》卷下(大正一五．三二二下)說：

「已說諸對治及所治，愚癡對治，是應分別」。

這樣，數息治思覺，不淨治婬欲，界治我慢，四無量治瞋恚，因緣治愚癡，不就與五門相合嗎？受到當時罽賓禪風的影響，才在舊傳的三大門外，補上長行四品，但體例不免因此而紛亂了。

佛陀跋陀羅所傳的禪，是說一切有部中，近於論師的瑜伽師。如二門，四分，四有，四種緣起，煖、頂、忍、世第一法等，都與說一切有部論宗相合。〈方便道安般念升進分〉所說的「觀」，顯然是根據《大毘婆沙論》的。然與阿毘達磨義不同的，也不少。如〈決定分〉說：出息為長，入息為短；初靜慮息長，二靜慮息短，與《大毘婆沙論》說：先短息，後長息；初靜慮息短，二靜慮息長，恰好相反。《施設論》「如人擔重」的比喻，也給了新的解說。〈不淨觀升進分〉說：「依住三界身，境界於欲色」，與《大毘婆沙論》的「唯依欲界身」，「唯緣欲界色處為境」不同。《大毘婆沙論》正義，不淨觀以無貪善根為自性，又說：「修定者說：以慧為自性。所以者何？經為量故」。「修定者說」，與《禪經》「不淨觀一智」說相合。同屬於說一切有部，專修瑜伽的瑜伽者，與阿毘達磨論者，不免小有出入。因為瑜伽師是依經的，依據自身經驗的；而論師是著重傳來的論義，重於法相抉擇

的。

第三項 聲聞瑜伽與淨土及秘密瑜伽

佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）所傳的禪，是說一切有部的聲聞瑜伽。在長安時，表現禪師的風格（在罽賓，已是專修的一派），不務外事，引起了長安僧眾的反感，受到擯斥。到江南後，適應當時的佛教需要，也出來主持譯務，以傳譯六十卷的《華嚴經》，最為著名。修小乘禪觀，傳譯大乘經，在忠於所學者看來，是不免感到希奇的！其實，禪定本是共外道的。引發禪定的方法，不但是不淨觀，就是數息觀（《大毘婆沙論》說是不共的），也還是共世間的，通於大乘、小乘的。由於攝持身心，藉觀想以入定的特性相同（除勝義觀），彼此間多有類似的。所以罽賓的說一切有部者，在大乘盛行，秘密大乘也逐漸興起的時代，除阿毘達磨論師，嚴守傳統，其餘的與大乘都有相當的默契（如以念佛代替界分別）。何況大乘與秘密大乘，本是在固有的佛教中開展起來的！

《出三藏記集》卷九〈修行地不淨觀經序〉(大正五五．六六下)說：

「此一部典，名為具足清淨法場」。

「庾伽遮羅浮迷」——瑜伽行地，為這類禪觀集的通稱；「具足清淨法場」，才是這部禪經的別名。具足清淨法場，如屬唐代新譯，就是「圓滿清淨法曼荼羅」。這一名稱，與秘密瑜伽的禪觀集（四曼陀羅之一），完全相同。修行的方法，如二甘露門，四分，都是說一切有部，其實是聲聞佛教所共傳的。而於四分，各分「方便道」、「勝道」——二道，這是從來所不曾有的。什麼是勝道？如說：

「方便勝究竟」。

「勝念已成就」。

「勝道修止觀，相行念已成」。

「功德住升進，彼依勝道起，種種想行義，今當說善聽」。

方便道與勝道的差別，是：方便道是加行，重於事相的修習。勝道是正行，重於觀行成就的修習。依數息來說，學習修六法，十六特勝，都是方便道。由修六法，十六特勝，引發見相，觸相，勝妙相，以及作聖行觀以趣證，都是勝道。秘密瑜伽者，每一修法，分為「生起次第」，「圓滿次第」，實與二道說一致。將修持次第，分為二道來說明、修習，這是西元三、四世紀，罽賓瑜伽師所完成的。還有，這部禪集，不但名為「圓滿清淨法曼荼羅」，經文也常有「曼荼羅」一詞，如《達摩多羅禪經》卷上(大正一五．三〇八中——下)說：

「一切升進相，殊妙種種印（注意），蓮華眾寶樹，靡麗諸器服，光焰極顯照，無量莊嚴具，慧說為勝道。功德住升進，所起諸妙相，我今當具說，修行者諦聽」。

「於上曼荼羅，純一起眾相，流光參然下，清淨如頗黎。其光交四體，令身極柔軟。又復從身出，漸漸稍流下。隨其善根力，遠近無定相。彼成曼荼羅，勢極還本處」。

「根本種性中，其相三階起：功德住五相，功德進五相，不壞功德二，半壞功德二，盡壞功德一，還復繫心處」。

「住本種性已，流散遍十方，功德十相上，各復一相現。又於流散邊，生諸深妙相；於彼深妙際，復生深妙相。上下輪諸相，亦復如是現。於彼三階處，種種雜相生。自相各已滅，唯彼總相住。諸雜既已無，寂靜行迴轉。此三曼荼羅，境分猶不移，順本功德住，自體如前說」。

又如《經》卷下(大正一五．三一八上)說：

「修行見無垢，清淨妙相生，譬如水上泡，清淨無障翳。是處觀諸界，各各見自相。……於此眾雜色，修行具足觀，虛空堅固相，彌廣周遍住。難沮踰金剛，金剛慧能壞。於上曼陀羅，則有熱相現，譬如火熾然，能破彼堅固」。

這裡所說的修相，與一些特殊術語，已不是中國的禪師所知。但在秘密瑜伽行者，這些是容易了解的。瑜伽修法與某些術語的共同性，可說明聲聞

瑜伽，與秘密瑜伽行者的同源異流，及相互的影響。

再如念佛三昧，觀佛的依正莊嚴，為大乘，特別是淨土與秘密行者所重。這部《禪經》，嚴守聲聞瑜伽傳統，不立念佛觀。但觀心成就，進入（四善根的）「頂」位時，就能見諸佛現前。如《經》卷上(大正一五．三一三下)說：

「成就煖法已，增進真實觀。見佛身相好，無量諸功德。第一寂滅法，清淨離煩惱，聖眾功德海，甚深無涯底。種種微妙相，現身及境界，見已心歡喜，頂法具足相」。

頂善根成就時，雖不修念佛三昧，佛法僧相的依正莊嚴，會自然現前。這在聲聞經論中，還是新發見，大概也是西元三、四世紀，瑜伽師修驗而傳出來的。《攝大乘論本》卷中(大正三一．一四四上)說：

「前此及法流，皆得見諸佛。了知菩提近，以無難得故」。

這是菩薩見道——清淨增上意樂的瑞相。見道以前，在定心中能見諸佛，這在修行者，信得自身決定成佛。聲聞瑜伽師，於見道前也一樣見佛，是頂——不再退而決定能解脫了。瑜伽師的同樣經驗，聲聞乘與菩薩乘，各為不同的解說而已。那個時代，念佛見佛，見佛成佛，已成為瑜伽師的修持重要內容了。

修不淨觀的，轉入淨觀，觀白骨流光，與大乘禪觀也有近似處，如《經》卷下(大正一五．三一六下．三一七中)說：

「謂於不淨緣，白骨流光出。從是次第起，青色妙寶樹，黃赤若鮮白，枝葉花亦然。上服諸瓔珞，種種微妙色，是則名修行，淨解方便相。於彼不淨身，處處莊嚴現，階級次第上，三昧然慧燈，從彼一身出，高廣普周遍。一切餘身起，莊嚴亦如是」。

「無量深妙種，一切普周遍，彼決定真實，生如金翅鳥，次起清淨地，平坦極莊嚴」。

在淨解脫中現起的，是怎樣的微妙莊嚴！依正莊嚴的淨土觀，佛身觀，都不過更理想些。主要不同是：聲聞瑜伽者，修得這種經驗，作為入道的助

緣。而大乘秘密瑜伽者，是修「天身色」（佛身觀），「淨土」莊嚴，而為自身成佛、登淨土的實證而已。

第三節 大乘瑜伽師

第一項 瑜伽綱目與頡隸伐多

西元四世紀，罽賓的瑜伽師，緊隨經部譬喻師而獨立發展。這是本著瑜伽師的修證，綜合說一切有系——阿毘達磨論師，經部譬喻師的理論，應時機而直通大乘的。這一學系的開展，繼承經部的過未無體說，細心持種說，境界不實說，而導入「三界唯心」，「萬法唯識」；對於佛教思想，有卓越的貢獻。這是大乘瑜伽，不在本文——以部派佛教論部為研究的範圍內。但從罽賓瑜伽師的次第開展，附帶的說到傳說中的師承。

大乘瑜伽學，為瑜伽師以瑜伽行為中心，攝持境相與果德而綜合成就的。根本論典，名《瑜伽師地論》（〈本地分〉）。分十七地，所以或稱《十七地論》。這當然是大乘論，但除「菩薩地」——十七地的一地外，都是共聲聞的；主要為北方說一切有系，論師、經師、瑜伽師的勝義結晶。《瑜伽師地論》的核心——瑜伽行，是依頡隸伐多（Revata）所傳的瑜伽行為本，而整理為大乘瑜伽的。如《瑜伽師地論》卷二六(大正三〇．四二七下——四二八中)說：

「曾聞長老頡隸伐多問世尊言：大德！諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師，能於所緣安住其心。為何於緣安住其心？云何於緣安住其心？齊何名為心善安住？佛告長老頡隸伐多……諸有苾芻勤修觀行，是瑜伽師，能於所緣安住其心。或樂淨行，或樂善巧，或樂令心解脫諸漏：於相稱緣安住其心，於相似緣安住其心，於緣無倒安住其心，能於其中不捨靜慮」（下更分別解說）。

傳說佛為頡隸伐多所說的瑜伽，從所修的法門來說，不外三類：一、「淨行所緣」，是隨煩惱特重而施以淨治的，就是「五停心」。貪行的，以「不淨」淨治其心；瞋行的，以「慈愍」治；是癡行的，以「緣性緣起」治；慢行的，以「界差別」治；尋思行的，以「安那般那念」淨治其心。二、「善巧所緣」，是治於法愚蒙而迷謬的，就是五善巧。如愚法自相而執我的，

修蘊善巧；愚於因的，修界善巧；愚於緣的，修處善巧；愚於無常苦空無我的，修緣起善巧，處非處善巧。三、「淨惑所緣」，有二：以世間道而淨惑的，修六行觀——苦粗障靜妙離；以出世道而究竟淨惑的，修四諦觀。這是修法的大綱，要適合——稱機而修的，所以名為「於相稱緣安住其心」。在修行中，於上所說的所緣，能勝解現前，止觀明寂，名為「於相似緣安住其心」。進修到於所緣，能如實的無倒了知，名「於緣無倒安住其心」。進而修到有所證得（世間靜慮，出世解脫），名「能於其中不捨靜慮」。從稱緣修學，到勝解相似，如實了知、證得，而修法不外乎前三類。這純粹是聲聞瑜伽行的綱要。

怎麼會成為大乘瑜伽行呢？以頡隸伐多所傳的為基礎，進而安立為四種所緣境事，如《瑜伽師地論》卷二六(大正三〇．四二七上)說：

「謂有四種所緣境事。何等為四？一者，遍滿所緣境事；二者，淨行所緣境事；三者，善巧所緣境事；四者，淨惑所緣境事」。

四種所緣境事的後三種，就是頡隸伐多所傳的三類。大乘瑜伽者，在這上面，總立遍滿所緣境事。遍滿所緣境事的內容，分四：一、有分別影像，是觀修。二、無分別影像，是止修。三、事邊際性，是盡所有性（事），如所有性。如所有性，含攝四諦如，法無我如，唯識性如。四、所作成辦，是修止觀，通達事理而成就的，可攝得世間道果，出世間——聲聞、辟支、佛菩薩道果。這樣，在同於聲聞瑜伽的規模下，成為大乘瑜伽的綱目。

頡隸伐多傳說的瑜伽綱目，《瑜伽師地論》說「曾聞」，可見這是傳說如此，而並沒有契經可證的。頡隸伐多，或譯離婆多，離越，離曰等。依漢譯經律，頡隸伐多有二位，如《增一阿含經》卷三(大正二．五五七中——下)說：

「坐禪入定，心不錯亂，所謂離曰比丘是」。

「樹下坐禪，意不移轉，所謂狐疑離曰比丘是」。

禪頡隸伐多，見於《中阿含經．牛角娑羅林經》，佛讚他「常樂坐禪」。又見於《增一阿含經．六重品》。疑頡隸伐多，見於毘奈耶，是於衣食等非

常拘謹而多疑的大德。南傳小有不同，這裡不必多說。總之，有一位以坐禪著名的頡隸伐多。

在傳說中，頡隸伐多與罽賓有關。一、罽賓有頡隸伐多山：如《大智度論》卷九(大正二五．一二六下)說：

「佛有時暫飛至罽賓隸跋陀仙人山上，住虛空中，降此仙人」。

山名隸跋陀，從隸跋陀仙人得名。降伏隸跋陀仙人，《阿育王傳》作「於罽賓國化梵志師」。這位仙人或梵志師，梁譯《阿育王經》作「陶師」。《說一切有部毘奈耶藥事》卷九(大正二四．四〇下)說：

「世尊到乃理逸多城，於此城中，有一陶師……世尊降化陶師」。

乃理逸多的乃，是「及」字的訛脫。所以雖有降伏仙人或陶師的異說，而隸跋多山或及理逸多城，都是同一的罽賓地名。二、隸跋陀山有隸跋陀寺：如《大智度論》卷九(大正二五．一二六下)說：

「此（隸跋陀）山下有離越寺。離越，應云隸跋陀也」。

這所隸跋陀寺，是罽賓有名的寺院，如《阿育王傳》卷一(大正五〇．一〇五上)說：

「居住罽賓：晝夜無畏，摩訶婆那，離越諸聖」。

晝夜無畏，是闇林。摩訶婆那，是大林。離越，是離越寺。這都是罽賓的大寺，賢聖所住的大寺。離越寺，據梵本鳩那羅譬喻，在大林附近。大林在印度河右岸，今阿多克（Attock）城以北。《大莊嚴經論》，也有罽賓夫婦，「於離越寺供養僧眾」的記錄。三、罽賓有隸跋陀阿羅漢：如《雜寶藏經》，說「昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪」，曾受誹謗而被禁獄中。《舊雜譬喻經》，也有人「為離越作小居處」。在這些傳說中，知道罽賓有頡隸伐多寺；傳說佛曾在這頡隸伐多山化仙人。這是罽賓的有名大寺，因而有離跋陀阿羅漢的傳說。與佛弟子坐禪第一的頡隸伐多，傳說上可能結合。所以，罽賓瑜伽師所傳，頡隸伐多所傳的瑜伽行，不妨解說為隸跋多寺所傳的禪觀。

第二項 彌勒與大乘瑜伽

大乘瑜伽——《瑜伽師地論》等，傳說為無著（Asa□ga）菩薩，修彌勒（Maitreya）菩薩法門，在阿瑜陀國（Ayodhyā）時，見彌勒菩薩，而後由無著宏布出來的。無著是健馱羅（Gandhāra）的富婁沙富羅（Puru□apura）人，是廣義的罽賓人。從兜率天彌勒菩薩聽法，而宏傳的大乘瑜伽，到底是事實，還是無稽的傳說呢？這可從三方面說：

一、釋迦為彌勒授記，為繼釋迦而來的未來佛，這是佛教界公認的。彌勒菩薩，現生於兜率天。在北方，彌勒菩薩的信仰，極為普遍。如《大毘婆沙論》卷一五一(大正二七．七七二上)，就有這樣的傳說：

「故佛一時，與彌勒菩薩論世俗諦，舍利子等諸大聲聞，莫能解了」。

佛為彌勒說聲聞所不知的法門，說一切有部阿毘達磨論師，也是信任的。大乘經的數量極多，佛專為彌勒，及彌勒為眾說的，並不多。檢得：明十二緣起的《佛說稻芊經》；誡比丘勿著於空的，有《如來智印經》（本經說七法發菩提心，與《瑜伽師地論》說相近），《佛說濟諸方等學經》。特別是明大乘瑜伽——以遍滿所緣，淨行所緣，善巧所緣，淨惑所緣為綱的大乘瑜伽行，在《解深密經．分別瑜伽品》中，也是佛為彌勒說的。與《瑜伽師地論》思想相近的契經，都是佛為彌勒說，或彌勒為人說。這充分表明了：佛教界對於這一思想系，確信為與佛時的彌勒，也就是現在兜率天上的彌勒菩薩有關。

二、從瑜伽行的傳授說，罽賓的確有一位彌勒菩薩，彌勒是姓，姓彌勒的學佛者，如有大乘風格的，都可以簡稱為彌勒菩薩。《大智度論》卷八八(大正二五．六八四上)說：

「罽賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵。其父惡以為怪，以刀割之言：我子何緣如鳥」？

在《大智度論》沒有傳譯以前，道安已從罽賓的學者，得來了這位菩薩的傳說。如《出三藏記集》卷一〇〈婆須蜜集序〉(大正五五．七一下)說：

「婆須蜜菩薩……集斯經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜術。彌妬路，彌妬路刀利，及僧伽羅剎，適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也。彌妬路刀利者，光炎如來也」。

彌妬路，就是一般共信的兜率天的彌勒。彌妬路刀利，無疑的就是《大智度論》的彌帝隸力利菩薩。考《出三藏記集》卷一二〈薩婆多部記〉：「舊記」所傳，二十三師為彌帝麗尸利羅漢。〈齊公寺傳〉，地位相當的，有十九師沙帝貝尸利。沙為彌字草書的誤寫，貝為麗字的殘脫而誤。這位彌帝麗尸利，就是〈婆須蜜集序〉的彌妬路刀利，《大智度論》的彌帝隸力利。力與刀，都是尸字的誤寫。所以這位罽賓菩薩——彌帝隸尸利，應為Maitreyaśrī，義譯為慈吉祥。鳩摩羅什（Kumārajīva）在長安時，有婆羅門說：鳩摩羅陀（Kumāralāta）自以為：「彌帝戾以後，罕有其比」。彌帝戾也就是這位彌帝隸尸利。彌帝隸尸利菩薩的事跡，不詳。但可以知道的，他是罽賓的譬喻大師，與僧伽羅叉（Sa□gharak□a）、婆須蜜（Vasumitra）的風格相同；出於婆須蜜以後，僧伽羅叉以前。這位可以簡稱為彌勒菩薩的，說一切有部的譬喻大師，傳說如此的普遍，地位如此的崇高，可能就是大乘瑜伽的本源。

三、上升兜率問彌勒，西元四、五世紀，在罽賓是非常流行的。如說：

「佛馱跋陀羅……答曰……暫至兜率，致敬彌勒」。

「羅漢……乃為（智）嚴入定，往兜率宮諮彌勒」。

「罽賓……達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒」。

更早一些，世友難羅漢經，羅漢上升兜率問彌勒。陀歷（Darada）造木刻彌勒像，羅漢以神力，偕工匠上兜率天觀彌勒相。所以無著的上兜率天見彌勒，實為當時一般的事實。至於說無著請彌勒下降，說《十七地論》，在佛教中，這是禪定修驗的事實。漢支婁迦讖（Lokarak□a）譯的《般舟三昧經》（西元一七九年譯）(大正一三．八九九上)說：

「菩薩於此間國土，念阿彌陀佛，專念（得三昧）故得見之。即問：持何法得生此國？阿彌陀佛報言：欲來生者，當念我名，莫有休息，則得來生」

。

這是得念佛三昧，於定中見阿彌陀佛，與佛互相問答的經說。如在秘密瑜伽中，悉地成就，本尊現前，也能問答說法。這些，在瑜伽師的禪定中，是修驗的事實。無著修彌勒禪觀，見彌勒，彌勒為他說法。在瑜伽持行的佛教中，是沒有什麼可疑的。彌勒傳出《十七地論》等，無著與他的學者，是深信不疑的。

這三者，可能是並不矛盾的。兜率天有彌勒菩薩的敬仰，罽賓有彌勒菩薩——彌帝隸尸利的教授，在傳說中合化，加深了罽賓佛教界，對彌勒法門的信仰。生長罽賓的無著，專修彌勒瑜伽，得到面見彌勒，諮決深義的經驗。《瑜伽師地論》的傳宏，就在這一情況中出現。

總之，無著所傳的大乘瑜伽，有二大傳統。罽賓說一切有部瑜伽，傳為頡隸伐多（Revata）所傳。在這一基礎上，綜合為四種所緣境事。這或是淵源於罽賓的彌勒菩薩，由無著的修持而大大的宏傳起來。

第四節 秘密瑜伽行

西元五世紀起，秘密瑜伽者，也逐漸發達——從秘密而公開起來。其淵源及發展，是異常複雜的；而給予最有力影響的，是罽賓區的瑜伽行者。在本章第二節中，說到了四、五世紀間的聲聞瑜伽，在修法、術語方面，已有類似秘密瑜伽的情形。現在再從罽賓區與秘密瑜伽的有關事項，略舉一斑。

一、罽賓，是健馱羅（Gandhāra）迤北，烏仗那（Udyāna），由此而延展到東、北、西山區。烏仗那對於秘密瑜伽，最為重要，被稱為金剛乘的四大聖地之一。《大唐西域記》卷三(大正五一．八八二中)說：

「烏仗那國……人性怯懦，俗情譎詭。好學而不功，禁咒為藝業。……僧徒……寂定為業；善誦其文，未究深義；戒行清潔，特閑禁咒」。

玄奘（西元六三〇年頃）所見的，這裡的民眾、僧眾，對義學是不深切的；重於念誦，禪定，尤其是咒術。這一重定、重咒不重學的環境，對秘密瑜伽來說，是最適宜不過的了。據《ターラナータ印度佛教史》說：僧護（Sa□gharak□ita）以前，秘密法也多少流行，如烏仗那國民，就有修得持明

位的。但不大為人所知，師資間的傳習也很少。到僧護（與世親同時）的時候，事部與行部咀特羅，才公開的流行起來。

二、《大日經》的供養次第法，是出生烏仗那王族的善無畏（Śubhakara-si□ha）三藏，從健陀羅迦膩色迦王（Kani□ka）大塔邊得來的，如《大毘盧遮那經供養次第法疏》(大正三九．七九〇中)說：

「（善無畏和上）乃至北天竺，乃有一國，名乾陀羅。……和上受請，於金粟王所造塔邊，求聖加被。此供養法忽現空中，金色炳然。……遂便寫取」。

三、無上瑜伽的歡喜法，早在闍賓流行。如隋闍那崛多（Jñānagupta）（西元五九五——五九六年）譯《大威德陀羅尼經》卷一七(大正二一．八二七中)說：

「彼等比丘所至家處，攝前言語，後以方便，令作己事。於彼舍中共語言已，即便停住，示現身瘡。於俗人中種種誑惑，種種教示：彼應與我，如來付囑汝，病者所須。彼即報言：汝明日來，如己家無異。……我住於此十年勤求，猶尚不能得是諸法。如汝今者於一夜中而得是法」。

一夜就學得的佛法，雖引起北方佛教的大破壞（如經所說。破壞佛法，約西元六世紀初），但確是歡喜法的隱密地流行於佛教中了。

四、時輪（kāla-cakra）的公開傳布，是摩醯波羅王（西元八四八——八九九年）時。但時輪所傳的苫婆羅國（Sambhala），正是北方的古國而理想化的。《大唐西域記》有商彌國，與烏仗那同屬「釋種」。慧超《往五天竺國傳》(大正五一．九七七下)說：

「從烏長國東北入山，十五日程，至拘衛國，彼自呼云：奢摩褐羅闍國。……衣著言音，與烏長相似」。

奢摩褐羅闍國，就是舍摩王國。在中國史書中，作「賒彌」，「舍摩」，「舍彌」等。語音輕重，似有 Śama，Śamī，Sambi 等差異，而所指是同的，約在現在 Kunar 河上流，Mastoj 地方。據佛教傳說：毘琉璃王（Virū□haka）滅「釋種」，「釋種」逃向西北的，成立四王國，就是烏仗那

，梵衍那（Bāmiyān），商彌，呬摩呾羅（Hematāla）。據《雜事》說：領導者名閃婆，後來成立閃婆國，這當然指商彌而說。《增一阿含經》作「舍摩童子」。舍摩，閃婆，都就是奢摩王國，也就是苫婆羅國。烏仗那等是否與釋迦同族，是可討論的；但烏仗那等，是《漢書》所說的「塞族」，波斯史書中的 Saka，那是沒有問題的。Saka 族中，有 Śam 王家，為最勇武的，曾助波斯的居魯士王（Cyrus），立有戰功，而 Śam 王成為 Saka 族的英雄。西藏的 Tāranātha 所著《八十四成就者傳》，說到烏仗那分為二國，其中一國，就名 Sambhala。由於奢摩王家，是勇武的王家，是佛教盛行，又傳為釋迦同族的國家，所以早已為賢聖所居的地方，如唐譯《大方廣佛華嚴經》卷四五(大正一〇．二四一下)說：

「乾陀羅國有一住處，名苫婆羅窟。從昔以來，諸菩薩眾於中止住」。

秘密瑜伽者，面對政治的混亂，佛教的衰落，終於預言：將依此勇武的苫婆羅國王，而實現真理的勝利與和平！

卷013

第十三章 阿毘達磨論義的大論辯

第一節 世親及其論書

第一項 世親及其師承

西元四、五世紀間，說一切有系，激起了法海的壯闊波瀾，那是以世親（Vasubandhu）的《阿毘達磨俱舍論》為中心的。世親造《俱舍論》，又造《無我論》、《成業論》等；經精密的思辨，而綜合上座部發展以來的精義。反之，眾賢（Sa□ghabhadra）以《俱舍論》為對象，維護說一切有部阿毘達磨論宗，徹底評破源出一切有部，而分別說部化的經部，造《阿毘達磨順正理論》。又略出該論的精要，改寫為《阿毘達磨顯宗論》。法義的大論辯，也就是法義的大完成。師承上座傳統，折衷上座諸派而歸於正理的，是《俱舍論》。專宗說一切有部阿毘達磨論宗的，是《順正理論》。

在印度佛教史中，世親雖不是具有創發性的智者，如龍樹（Nāgārjuna）、無著（Asa□ga）那樣；而多方面的，精審而又富於綜合性的智者，世親是一位僅有的大師，少有人能與他並美的！世親中年以後，致力於大乘的弘揚，這裡不能加以論列。關於聲聞部派的論義，略為研討如下。

世親是健馱羅（Gandhāra）富婁沙富羅（Puru□apura）城人，這是大月氏的王都，北方的佛教中心，世親從說一切有部出家，通十八部義。傳說中的世親師承，有三說：

Ⅰ佛陀蜜多為世親師；世親與摩鴦羅他（心願）同時。

Ⅱ末那曷剌他（如意）為世親的親教師。

Ⅲ闍夜多付法與婆修槃陀（世親），婆修槃陀付法與摩奴羅（如意）。

在這不同的異說中，首先引起了古世親與後世親的問題。有以為：《付法藏因緣傳》（Ⅰ說）所說的婆修槃陀，是摩奴羅（Manoratha）——如意以前的古世親。《大唐西域記》（Ⅱ說）所說，世親為如意的門人，這是造《俱舍論》的後世親。單依三項不同的傳說，原是不能論定古世親與後世親的。然《俱舍論》明十二緣起，對「有餘釋言」一段，《俱舍論（普光）記》卷九(大正四一．一六七下)這樣說：

「此下敘異說。古世親解，是後世親祖師。即是雜心初卷子注中言和須槃豆，是說一切有部中異師」。

西藏所傳《俱舍論稱友疏》，也在明十二緣起時，說「如意阿闍黎之和尚，世親阿闍黎說」。這樣，世親為如意的和尚，與《付法藏因緣傳》所說相合。而如意為《俱舍論》主世親的和尚；古世親確為「祖師」。古世親與後世親，有師承的關係，應該是可以信任的。

從阿毘達磨的發展來說，世親的《俱舍論》，是屬於《阿毘曇心論》的系統。《阿毘曇心論》出世，注釋的很多，古世親——和須槃陀，有六千頌的廣釋。古世親為「說一切有部異師」，有《阿毘曇心論》廣釋，沒有傳譯，不知思想的確實情況。但對世親的《俱舍論》來說，依《心論》為本，更為深廣嚴密的論究，不拘於毘婆沙正義，顯然有著共同的傾向，不能說沒有

傳承的關係。

介於古世親、後世親之間的，是如意。玄奘門下，傳說為世親的親教師，與稱友（Yaśomitra）的《俱舍論釋》相合。《大唐西域記》卷二(大正五一．八八〇下)說：

「健馱羅國……世親室南五十餘步，第二重閣，末笈曷剌他(唐言如意)論師，於此製毘婆沙論。論師於佛涅槃之後，一千年中利見也。少好學，有才辯，聲聞遐被，法俗歸心」。

如意與世親一樣，也是在健馱羅王城宏化的。曾造《毘婆沙論》，沒有傳譯。毘婆沙是廣解，不一定與《大毘婆沙論》有關。如室利邏多（Śrīrāta）造經部《毘婆沙論》；塞建陀羅（Skandhila）造《眾事分毘婆沙論》等。既造毘婆沙，可見對於法義，曾有深廣的論著。大抵古世親、如意，都是說一切有部阿毘達磨論師；但是西方健馱羅系的，有自由思想，不滿毘婆沙師專斷的傳統。

佛陀蜜多羅（Buddhamitra），是值得注意的論師。真諦（Paramârtha）《婆藪槃豆法師傳》（Ⅰ說），說佛陀蜜多羅是世親的師長，與外道論議而失敗。窺基也傳說與外道論議失敗事，雖沒有指名，但說：「此非世親之師，世親認以為師」。佛陀蜜多羅為世親的前輩，是真諦與玄奘所共傳的。佛陀蜜多羅，當時在阿瑜闍國（Ayodhyā），這是經部盛行；《瑜伽師地論》從這裡傳出；無著、世親來這裡弘化的地方。《四諦論》說：「大德佛陀蜜，廣說言及義」。本書曾有論及：佛陀蜜多是一位經部師。「廣說言及義」，佛陀蜜的廣論，對世親的思想，應有重要的影響，這才「世親認以為師」。譯傳中國的，有曇摩蜜多（Dharmamitra）（西元四三〇年前後）譯《五門禪經要用法》，題為「大禪師佛陀蜜多撰」。這是禪觀集，部分為鳩摩羅什（Kumārajīva）《思惟要略法》的編入。所說「五門」，也與譬喻系的瑜伽相合。說一切有部譬喻師，瑜伽師，經部，本來是非常接近的。這可能就是「世親認以為師」的佛陀蜜多羅。

依僅有的傳說，可以這樣說：世親繼承了古世親與如意，阿毘達磨的健馱羅學風，而佛陀蜜多羅，在經部的思想上，給予世親以重要的影響。

第二項 造俱舍論的傳說與實況

世親（Vasubandhu）《俱舍論》的內容與性質，略如《俱舍論（光）記》卷一(大正四一．一上)所稱歎：

「斯論……採六足之綱要，備盡無遺；顯八蘊之妙門，如觀掌內。雖述一切有義，時以經部正之。論師據理為宗，非存朋執。遂使九十六道，同翫斯文；十八異部，俱欣秘典。……故印度學徒，號為聰明論也」。

這是一部空前的論書，即使世親不轉而弘揚唯識，世親在佛教思想界的光榮，也會永遠存在的。《俱舍論》的造作，是震動當時的大事。所以傳有戲劇化的造論因緣；說得最為詳備的，如《俱舍論頌（圓暉）疏》卷一(大正四一．八一四上——中)說：

「五百羅漢既結集（《大毘婆沙論》等）已，刻石立誓：唯聽自國，不許外方。勅藥叉神守護城門，不令散出」。

「然世親尊者，舊習有宗，後學經部，將為當理。於有宗義，懷取捨心，欲定是非。恐畏彼師，情懷忌憚，潛名重往，時經四歲。屢以自宗，頻破他部。時有羅漢，被詰莫通，即眾賢師悟入是也。悟入怪異，遂入定觀，知是世親，私告之曰：此部眾中未離欲者，知長老破，必相致害。長老可速歸還本國」。

「于時世親至本國已，講毘婆沙。若一日講，便造一偈，攝一日中所講之義。刻赤銅葉，書寫此偈。如是次第成六百頌，攝大毘婆沙，其義周盡。標頌香象，擊鼓宣令曰：誰能破者，吾當謝之。竟無一人能破斯偈」。

「將此偈頌，使人齎往迦溼彌羅。時彼國王及諸僧眾，聞皆歡喜，嚴幢幡蓋，出境來迎標頌香象。至國尋讀，謂弘己宗。悟入知非，告眾人曰：此頌非是專弘吾宗，頌置傳說之言，似相調耳。如其不信，請釋即知。於是國王及諸僧眾，發使往請，奉百斤金以申敬請。論主受請為釋，本文凡八千頌。寄往，果如悟入所言」。

這段文，可分四節：一、《大毘婆沙論》不許流傳外方；二、世親隱名前往學習；三、還國造論頌；四、造釋論。迦溼彌羅（Kaśmīra）不許《大毘婆沙論》流傳外方，《大唐西域記》也有此說。世親去迦溼彌羅，學習《大毘婆沙論》，論理是極有可能的。但這一傳說，實為另一不同傳說的改寫，如《婆藪槃豆法師傳》(大正五〇．一八九上——中)說：

「刻石立制云：今去，學此法人，不得出罽賓國。八結文句，及毘婆沙文句，亦悉不得出國」。

「阿踰闍國，有一法師，名婆娑須跋陀羅。聰明大智，聞即能持；欲學八結毘婆沙義，於餘國弘通之。法師託迹為狂癡人，往罽賓國，恒在大集中聽法。而威儀乖失，言笑舛異。……於十二年中，聽毘婆沙得數遍，文義已熟，悉誦持在心。欲還本土，去至門側，諸夜叉神高聲唱令：大阿毘達摩師，今欲出國。即執將還，於大集中，眾共檢問。言語紕繆，不相領解。眾咸謂為狂人，即便放遣。……法師既達本土，即宣示近遠，咸使知聞。云：我已學得罽賓國毘婆沙，文義具足；有能學者，可急來取之。……罽賓諸師，後聞此法已傳流餘土，人各嗟歎」！

潛往迦溼彌羅學《大毘婆沙論》的，是須跋陀羅（Subhadra），不是世親。將《大毘婆沙論》文義，傳入外方，而得婆沙須跋陀羅的稱號，這是應有部分真實性的。迦溼彌羅，不許《大毘婆沙論》文義的流入外方，而允許外人來迦溼彌羅修學，這是什麼意思呢？不久前，西藏佛教，以拉薩為中心。第一流的佛教學者，不得達賴的特許，是不能擅自到別處去的，所以佛教的名學者，集中在拉薩，拉薩確保西藏佛教的最高權威。四方學者，以拉薩為景仰的目標，不斷來留學。比對這種情況，迦溼彌羅不願《大毘婆沙論》外傳——精熟毘婆沙文義者到外方，相信極可能是基於這樣的同一理由。而且，《發智論》的研究發達，使阿毘達磨論成為說一切有部正宗。而《大毘婆沙論》的集成，使迦溼彌羅毘婆沙師，成為說一切有部，阿毘達磨的正宗。要確保這一教義的權威，不許精熟毘婆沙文義者外流，是一項有效的方法。《大毘婆沙論》集成，阿毘達磨系的西方師、外國師等，說一切有部的譬喻師，上座別系分別論者的一切異義，都被評破，表示佛法的正義，屬於

迦溼彌羅。阿毘達磨西方系，譬喻師，分別論者，當然都不能毫無反感的。但《大毘婆沙論》，不但文廣——十萬頌，義理也非常精深。三世恒有的一切法性，決不如一般所想像的實有而已。尤其是廣引眾說，沒有評定的不少；毘婆沙師的真意，是不能輕易決了的（從眾賢與世親諍毘婆沙義，可以發見這種情形）。不滿毘婆沙師的評黜百家，而不能深徹的理解毘婆沙義，也就無可如何了！從《阿毘曇心論》以來，說「無作假色」，但沒有予無表實色以深徹的評破，而提貢業力的更好說明。初期的經部師——鳩摩邏多（Kumāralāta），訶黎跋摩（Harivarman），也還是這樣。這與不許毘婆沙文義的外流，應有多少關係的。自精熟毘婆沙文義者外流，毘婆沙師的真意義，也就日漸明顯。迦溼彌羅的權威性，開始衰退。「偏斥毘曇」的經部，也就發展為一時的思想主流。世親精熟於毘婆沙文義，將迦溼彌羅的毘婆沙義，流行東方的經部義，展轉立破，而明確的對舉出來。總結說一切有部與經部的精義，而期待正確與合理的開展。

世親講《大毘婆沙論》，每天攝成一頌，圓暉是引述《婆藪槃豆法師傳》的。姑不論其他，但從《大毘婆沙論》的組織次第來說，也與《俱舍論》的次第不合。每日造一頌的傳說，是決無其事的。受迦溼彌羅的禮請，世親才造論釋，也出於《婆藪槃豆法師傳》。世親為了精究《大毘婆沙論》義，曾到迦濕彌羅修學，大致與事實相近（《タ一ラナ一タ印度佛教史》，說世親依眾賢修學《毘婆沙》，不足信）。造論的實際情形，不會如傳說那樣的。但依《俱舍論頌》，與毘婆沙義不合處，並不太明顯，要等釋論才明白表達出來。《婆藪槃豆法師傳》說：「論成後，寄與罽賓諸師。彼見其所執義壞，各生憂苦」。當時迦濕彌羅論師的激動，是可以想見的；這就是眾賢（Sa□ghabhadra）造《順正理論》的緣起了。

為了說明《俱舍論》造作的實際情形，先略述《俱舍論》的傳譯與品目。《俱舍論》曾經二譯：一、陳天嘉四年（西元五六三），真諦（Paramârtha）在番禺與南海郡，繼續譯出：《俱舍論偈》一卷，《阿毘達磨俱舍釋論》二十二卷。二、唐永徽二年至五年（西元六五一——六五四），玄奘在長安大慈恩寺譯出，名《阿毘達磨俱舍論》，凡三十卷。又別出《

阿毘達磨俱舍論本頌》一卷。陳唐二譯，都分為九品：

唐譯

陳譯

1.分別界品

1.分別界品

2.分別根品

2.分別根品

3.分別世品

3.分別世間品

4.分別業品

4.分別業品

5.分別隨眠品

5.分別惑品

6.分別賢聖品

6.分別聖道果人品

7.分別智品

7.分別慧品

8.分別定品

8.分別三摩跋提品

9.破執我品

9.破說我品

第九〈破執我品〉，實為世親的另一論書。前八品都稱「分別」，第九品稱「破」，是立名不同。前八品舉頌釋義，第九品是長行，是文體不一致。《順正理論》對破《俱舍論》，而沒有〈破我執品〉。這都可以證明為另一

論書，而附《俱舍論》以流通的。《俱舍論法義》，舉六證以明其為別論，早已成為學界定論了。《俱舍論》（八品）的造作實情，《俱舍論廣法義》，首先指出：「世親論主，依法勝論（《心論》）立品次第，少有改替，對閱可知」。《阿毘達磨論之研究》，廣為論列，以說明世親的《俱舍論》，是依《心論》、《雜心論》為基礎，更為嚴密，充實，與整齊的組織。受經部思想的影響，所以出於批判的精神，而論究法義的。究竟這是相當正確的見解。

《阿毘達磨俱舍論》，義譯為《對法藏論》。如《論》卷一(大正二九．一中)說：

「由彼對法論中勝義，入此攝故，此得藏名。或此依彼，從彼引生，是彼所藏，故亦名藏。是故此論名對法藏」。

本論——《發智論》，釋論——《大毘婆沙論》，足論——六足論，是阿毘達磨論——對法論。《俱舍論》能攝對法論的一切勝義，所以名《對法藏論》。在名稱上，顯然是阿毘達磨論的一部。所說的「依彼，從彼引生」，決非每天講《大毘婆沙論》的攝頌，而是在攝《發智》，《毘婆沙》論義的。在《阿毘曇心論》，《雜阿毘曇心論》的基礎上，廣攝六足、《發智》、《婆沙》的勝義而成。本書第十章，已說過：《大毘婆沙論》集成後，妙音（Gho□a）首先類集阿毘達磨要義，成《甘露味論》十六品。西方論師法勝（Dharmaśre□□hin）將《甘露味論》改組為十品，並製造偈頌，名《阿毘曇心論》。阿毘達磨的精要，易誦易持，因而為阿毘達磨論，奠定了製作的新規模。由於《心論》的過於簡略，所以大家為《心論》作釋，廣引《大毘婆沙論》義。這裡面，就有古世親的六千頌本。但這麼一來，頌文與釋義，不一定相稱，失去了容易受持的優點，被譏為「智者尚不了」的「無依虛空論」。《雜心論》主法救（Dharmatrāta）出來，將其他的阿毘達磨要義，也製為偈頌，間雜的編入《心論》各品。對於當時多諍論的論義，別立一〈擇品〉，成為《雜心論》。世親的《俱舍論》，就是在這一系列的論書上，重為造作的。

《心論》的〈界品〉、〈行品〉，明一切法的體用。〈業品〉、〈使品〉、〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉，別明雜染法與清淨法。這是一項良好的組織次第。但法勝受《甘露味論》的組織影響，又立〈契經品〉、〈雜品〉，加一〈論問品〉——後三品仍不免雜亂無緒。《雜心論》間雜了更多的論義，又別立〈擇品〉，在組織上，更為雜亂。世親的《俱舍論》，對品目作了重要的改革。別立〈分別世間品〉於〈業品〉之前，容攝《施設論》、《大毘婆沙論》，有關器世間與有情世間的眾多法義，及一向被編入〈契經品〉的十二緣起、七識住等論義。〈分別世間品〉，與〈業品〉，〈隨眠品〉，別明有漏法的生、業、煩惱——三雜染。《雜心論》的後四品，徹底廢除；將各品所有的論義，隨義而——編入前八品中。《俱舍論》八品的組織，條理與次第，在所有阿毘達磨論書中，可稱第一。

《心論》二百五十頌，《雜心論》擴編為五百九十六頌，有改作的，有增補的。世親進一步的嚴密論究：對於內容，阿毘達磨的重要論義，以能盡量含攝為原則。對於頌文，無論是修正，增補，都以文字簡略而能含攝法義為原則。所以五百九十六頌的《雜心論》，在《俱舍論》中，被保存而簡鍊為三百餘頌；另又增補二百餘頌，總為六百頌。論頌數，與《雜心論》相近；而內容的充實，不是《雜心論》所能比了！《俱舍論》不愧為阿毘達磨論的傑作，《俱舍論》不再是《心論》那樣的阿毘達磨概要，而是阿毘達磨的寶藏。後來眾賢略改幾頌，成《阿毘達磨顯宗論》本頌。所以世親的《俱舍論》頌，對說一切有部的阿毘達磨論宗，是有重要貢獻的！

然而，《俱舍論》並不等於《發智論》、《大毘婆沙論》的勝義集成。早在法勝造《心論》，已表示出一項傾向——對迦溼彌羅的毘婆沙師，存有不滿的情緒。這在《心論》的論義中，可以清楚地看出來的。《雜心論》雖接近毘婆沙師正義，而也說「無作假色」。這是西方、健馱羅一帶的阿毘達磨論師，不滿毘婆沙師的一貫表示。本來，上座系的阿毘達磨，是重思考，重理性的，所以自稱為「正理論者」，「如理論者」，「應理論者」。以理為準則，解說一切契經；契經的是否了義，盡理不盡理，以正理為最高的判斷，而不是依賴傳統的信仰。《發智論》，是上座，說一切有系，古聖先賢

，所有教證的累積成果；由迦旃延尼子（kātyāyanīputra）綜合整理編成，這確實是偉大的。《發智論》的研究發展，造成說一切有部阿毘達磨的隆盛。迦溼彌羅論師，推重《發智論》為佛說，看作阿毘達磨的最高準則。集成大毘婆沙論，評破百家，以迦溼彌羅師說為正義，不容少有異議。毘婆沙師的精神，雖重於理論的評判；而在精神的深處，為《發智論》的權證所脅制，所以態度是專斷的。阿毘達磨的西方系，不滿毘婆沙師，雖說「無作假色」，偶有枝末異義，而在傳統的阿毘達磨思想中，不能提出根本而有力的不同意見。說一切有部譬喻師，斷然的放棄三世一切有的根本理念，思想的拘束一去，立刻開拓出新的境界，這就是種子熏習說。這對於三世有的阿毘達磨，是有嚴重威脅性的。世親有西方系阿毘達磨的傳統，對於阿毘達磨論義，是非常崇敬的。所不能同意的，只是迦溼彌羅論師所說——「阿毘達磨是佛說」的權威性。因為這是足以腐蝕阿毘達磨——重理性，重思考的精神，而流為宗派成見的點綴物。所以首先喝破：「因此傳佛說對法」。撤除了思想上的束縛，然後讓不同的思想表露出來。從相互的立破中，了解彼此間的真意義，彼此的差別所在。充分發揮自由思考——阿毘達磨的真精神，也就是世親的治學精神。生當經部流行的時代，與說一切有部，形成尖銳的對立；世親所以多舉經部義，與說一切有部相對論。在某些問題上，世親是贊同經部的；但說他「密意所許，經部為宗」，是不對的。贊同說一切有部的，多著呢！以阿毘達磨的正理為準則，所以《論》末(大正二九．一五二中)說：

「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正理在牟尼」。

第三項 俱舍論宗義辨

世親（Vasubandhu）的《俱舍論》，論義是遍及（聲聞）佛法全部的；法義非常深密，立破極其精嚴，所以受到佛教界一致的推重。一般的論書，總有他的宗旨所在；《俱舍論》的宗是什麼呢？是說一切有部，還是其他呢？在說一切有部中，是迦溼彌羅（Kaśmīra）毘婆沙宗，還是其他呢？古來的見解，很不一致，如說：

Ⅰ「雖明一切有義，時以經部正之。論師據理為宗，非存朋執」。

Ⅱ「此論多據婆沙以制頌，長行中唯以理勝為宗，非偏一部，然於中間多以經量為正義也」。

Ⅲ「今詳世親著論宗旨，有其兩種：一者顯宗，即一切有。……二者密宗，所謂經部。……故知世親密意所許，經部為宗」。

Ⅳ「說一切有為論主宗。論中往往有部宗義，我所宗故；品品後題下言說一切有部，如發智、婆沙論等，豈非簡別宗部？然置傳說，依經部義正有部宗，蓋欲令自宗清白，全非改宗」。

「有部為宗，而於其中莊嚴宗義，故稍別餘。如婆沙四大論師，同有部宗，而其所立各有少別，誰言是非有部宗」！

Ⅰ是普光《記》說；Ⅱ是法寶《疏》說。這二家的意趣相近：《俱舍論》是理勝為宗，沒有宗派成見的。雖依說一切有部造論，而多以經部為正義。Ⅲ是圓暉《頌疏》說，意趣也相近，但分為二宗：表面所宗的，是說一切有部；而密意——內心所宗的，是經部。這多少表示了，以經部為宗的真意，與上二家不同。Ⅳ是日本快道林常《俱舍法義》所說。對《俱舍論》的研究，林常氏的功力極深，不是普光等所及的。依他說：《俱舍論》是說一切有部為宗。經最嚴密的研究，而得這樣的結論，是不免令人驚奇的！這是對於「宗」的意義，沒有注意的關係。對於《俱舍論》的所宗，我想分別的來說明：

一、「非說一切有部，非毘婆沙宗」。論到宗派，首先要承認：同一部內，不可能沒有異說的；但儘管異說紛紜，不妨是一部。又，這一部與那一部，彼此是有共同的；但儘管多有同義，還是別部。這是宗派的實際情形，那應依什麼而決定所屬的宗呢？論到宗或部，內容都是很廣的，略可有三類：一、根本的；二、重要的；三、枝末的。一宗有一宗的根本，或是理論的，或是實行的，或是信仰的，一宗一定有一宗的特質。如失去了這根本特色，就不能說是這一宗了。依義理得名的，如中觀（空）宗，唯識（有）宗，內部都有不同的派別。但只要是：依緣起法以明自性空；以佛說一切法空為

究竟了義的，就是中觀（空）宗。依虛妄分別識以立一切法；以一切法空為不了義，而是無其所無，有其所有的，就是唯識（有）宗。這是根本義。重要的，是對全部理論，或修持方法，有重大影響的。這種重要義的不同，是同一部內，存有不同派系的原因。如在說一切有部內，有重論的阿毘達磨者，持經的譬喻者。枝末義，或是經文的解說（不重要的），或是定義的修正，這都是無關宏旨的。所以要論定《俱舍論》是否說一切有部，是否毘婆沙宗，要從根本的、重要的去辨別。

是否說一切有部？最好，依世親自己的解說，如《俱舍論》卷二〇(大正二九．一〇四中)說：

「若自謂是說一切有宗，決定應許實有去來世。以說三世皆定實有，故許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世，及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部，非此部攝」。

《順正理論》，也有這同樣的定義。所以以「說一切有」為特質的說一切有部，是肯定三世實有，法性恆有的。這樣，與過去未來無的，或現在及過去未與果業是有的分別說部，才能明顯的分別出來。對於這三世實有，或過去未來非實有的對立意見，《俱舍論》是怎樣主張的呢？論中曾有大辯論：一、毘婆沙師立三世實有，並舉教證、理證。然後明四大論師，成立三世不同，而以世友（Vasumitra）「以約作用，位有差別；由位不同，立世有異」為正義。二、世親約二世無實（經部師等）說，加以批評。先針對世友的「依用立世」，明用應如體，三世不成，而以譏笑的口吻說：

「許法體恒有，而說性非常；性體復無別，此真自在作」！

對於法體恆有、依用而立三世有為無常，譏刺為同於外道。然後別解經文，以否定他的教證；雖然去來非實，還是二緣生識，有所緣而識生，有業果，否定他的理證。末了，以這樣的話，結束論難：

「是故此說一切有部，若說實有過去未來，於聖教中非為善說。若欲善說一切有者，應如契經所說而說……一切有者，唯十二處。或唯三世，如其

所有而說其有」。

世親的結論：過去未來實有的說一切有部，是說不通的。但「一切有」的確是佛說，一切有就是十二處有。如要說三世有，那就要「如其所有而說其有」——現在是現有，過去是曾有，未來是當有：這是徹底破斥三世實有的說一切有宗。末了，毘婆沙師這樣說：

「毘婆沙師作如是說：如現實有過去未來，所有於中不能通釋，諸自愛者，應如是知：法性甚深，非尋思境，豈不能釋，便撥為無」！

真正的毘婆沙師，是不會這麼說的（對閱《順正理論》可知）。這是假作毘婆沙師的話，以表示：道理是講不通了！雖然不能通釋，也不能就說過去未來是沒有。愛護自宗的，應該還是要堅持三世實有。這不等於說：毘婆沙師的三世實有宗，是不合正理，僅為信仰的宗派成見嗎？

對三世實有的說一切有部，世親論是這樣堅定的破除，還能說「有部為宗」嗎？至於《法義》所依據的理由：「我所宗故」，到下面再說。後題「說一切有部俱舍論」，陳譯但作「阿毘達磨俱舍釋論」。唐譯的後題，是譯者或錄者所附上去的，不能成為說一切有部的證明。以四大論師為比喻，但四大論師雖所說不同，都是無保留的確信三世實有，這當然是說一切有部了，《俱舍論》怎麼可以相比呢？

「毘婆沙師是我所宗」，這確是《俱舍論》所說的，相同的語句還不少。這真是以毘婆沙為所宗嗎？決不是的，這是故意這麼說的（如下面所說）。現在先舉一義來說：凡是所宗，就是所信，所尊敬的。所以宗派意識強化起來，是的當然是是的，不是的也非說成是的不可，這當然是不足取的。但富於理性的信仰者，如真有所信所宗，對之一定有一種關切的同情。要討論，要評破，要修正，一定是和雅的，善意的，而不會疾言厲色的惡口相加。這在信仰的領域中，是一定的。但世親對於毘婆沙師，曾嚴厲的呵責，如《俱舍論》卷一五(大正二九．七九中——下)說：

「迦溼彌羅國毘婆沙師言：犯根本罪時，不捨出家戒。所以然者，非犯一邊，一切律儀應遍捨故。……若於所犯發露悔除，名具尸羅，不名犯戒。

……何緣薄伽梵說：犯四重者，不名苾芻，不名沙門？……依勝義苾芻，密意作是說」。

「此言凶勃！凶勃者何？謂於世尊了義所說，以別義釋令成不了！與多煩惱者，為犯重罪緣。……然彼所說，非犯一邊，一切律儀應遍捨者，彼言便是徵詰大師。大師此中立如是喻：如多羅樹，若被斷頭，必不復能生長廣大，諸苾芻等犯重亦然」。

「於此無義，苦救何為？若如是人猶有苾芻性，應自歸依如是類苾芻」！

毘婆沙師的見解，是否違反經說，是否會由此而引起人的犯重戒，是另一問題。而在批評時，直斥為「凶勃」，是過分嚴厲！說他與佛為難；末了說：你覺得犯重戒的還有苾芻性，還是真苾芻的話，那你去歸依禮敬他好了！我覺得，世親如真的以毘婆沙師為宗，是不應這樣深惡痛絕的。

二、「全盤論究，重點評破」。世親為什麼造《俱舍論》，是否為了弘揚毘婆沙宗？答案是否定的。世親造論的意趣，是對於毘婆沙義，來一番「全盤論究」，「重點評破」。從《大毘婆沙論》集成以來，說一切有部內的譬喻師，西方（健馱羅等）的阿毘達磨論師，都激起程度不等的反毘婆沙的情緒。譬喻師改宗現在有說（分別說者），成立經部譬喻師，「偏斥毘曇」。西方阿毘達磨論師，以法勝（Dharmaśre□□hin）的《阿毘曇心論》開始，進行阿毘達磨的組織化。「無作假色」，也流露出反毘婆沙的聲息。但是，反對不只是情感的事，要「善自他宗」。非徹底了解毘婆沙義，就不能破斥毘婆沙義。即使破斥他，也不能擊中要害，徒然是諍論不了！到世親的時代，毘婆沙師的權威——迦溼彌羅宏傳，不許流出，已經過去了！世親再去迦溼彌羅修學，作一番全盤的論究。在《雜心論》的基礎上，徹底改組，將阿毘達磨的堅實要義，統攝無遺，成為《阿毘達磨俱舍論》頌。世親並沒有維護《阿毘達磨毘婆沙》義的信心，所以插入「傳說」，「傳許」等字樣。世親總結了當時反《毘婆沙》的理論，在長行的釋論中，更嚴密、更精確、更技巧的發揮出來。不但說一切有部的根本義（三世實有），被徹底否定了，

就是重要的論義，也被駁斥得一無是處。世親不僅是理論家，辯論的技巧，也是爐火純青。對於阿毘達磨毘婆沙義，口口聲聲說是我所宗。痛打一頓，又安撫一下；忽而冷嘲熱諷，忽而又抱怨訴苦。總之，「假擁護，真反對」，盡量讓毘婆沙的弱點暴露出來。當然，毘婆沙義並不會從此不能成立，但對說一切有部，確是經歷一次從來未有的打擊。為了說明「假擁護與真反對」，舉四例為證：

A毘婆沙師立「有別實物，名為同分」。論主予以難破，而立「即如是類諸行生時，於中假立人同分等，如諸穀麥豆等同分」。接著說：「此非善說，違我宗故」，結歸毘婆沙義。毘婆沙的同分實有，被難破了，而經部的同分假有，卻沒有破斥。不曾破斥對方，卻來一句「此非善說，違我宗故」。這等於說，善說與不善說，與理論無關。只有在宗派信仰的立場，才說同分是對的。這種論法，誰能說是維護毘婆沙宗呢？二無心定的立破，末了也說：「此非善說，違我宗故」，完全是同一手法。

B毘婆沙師成立得（成就）是實有的。論主依經部的意思，給以徹底的難破，然後成立經部的成就（得）是假有的。末了，如《論》卷四(大正二九．二二下)說：

「如是成就，遍一切種是假非實。唯遮於此，名不成就，亦假非實。毘婆沙師說此二種，皆有別物，實而非假」。

「如是二途皆為善說。所以者何？不違理故，我所宗故」。

經部把毘婆沙師難破了，而論主卻說這二部都是「善說」，好像同樣尊重，心無偏袒。但仔細一想，真是幽默得很！經部說的對，因為是合理的。毘婆沙師說的不錯，因為是我所宗的。這與上一例相同，只有站在宗派的立場，才說得與非得的實有自體是對的。

C在「無為無因果」的解說中，毘婆沙師成立擇滅別有實體。經部師說：「一切無為皆非實有」，著重在擇滅無為的非實。於是毘婆沙師與經部，展轉難破，似乎毘婆沙師著急了，於是妙論登場：

毘：「若許無為別有實體，當有何失」？

經：（說實有）「復有何德」？

毘：「許便擁護毘婆沙宗，是名為德」。

經：「若有可護，天神自知，自當擁護。然許實有，朋虛妄計，是名為失」！

這一段對話，是世親故意插入的，真是妙極了！形容毘婆沙師的堅主擇滅實有說，沒有任何好處（德），只是為了擁護毘婆沙宗。勸毘婆沙師不必著急，如毘婆沙宗而值得擁護，天神會來擁護你的。這未免太挖苦了！接著，經部徹底評破毘婆沙師的擇滅實有。末了，解說阿毘達磨的「無事法云何？謂諸無為法」，各作不同的解說，而歸結到「無為無因果」的頌文，也就沖淡了二宗立破的氣氛。

這一手法，又見於無表色的論辯。毘婆沙師引經，立無表色實有。經部師說：「此證雖多，種種希奇，然不應理」。在對破毘婆沙師的過程中，插入一段對話：

「何於無表偏懷憎嫉，定撥為無，而許所熏微細相續轉變差別」？

「然此與彼，俱難了知，今於此中無所憎嫉。然許業道是心種類，由身加行，事究竟時，離於心身，於能教者身中，別有無表法生：如是所宗不令生喜。若由此引，彼加行生，事究竟時，即此由彼相續轉變差別而生，如是所宗可令生喜」。

毘婆沙師抱怨論主偏心。論主說：本來這二說都是難了解的，我也沒有偏心。不過無表色的解說，難以使人滿意；而經部說的，能使人同意而已。接著，將說一切有部的經證，全部否定了；毘婆沙師卻從來沒有反駁。論主卻結束說：「且止此等眾多諍論！毘婆沙師說有實物名無表色，是我所宗」。這等於甲乙對打，甲先讓乙痛打幾下，打得鼻青臉腫。沒有等甲還手，裁判員宣告中止說：不要打了，勝利是屬於甲的。

類似的論法，又見於「眼見」的論辯。毘婆沙師說眼根能見，（法救）論主依「眼識依眼見色」說，評破毘婆沙師。經部師忽以第三者的身分出場，如《論》卷二(大正二九．一一中)說：

「經部諸師有作是說：如何共聚楂掣虛空？眼色等緣生於眼識，此等於見孰為能所？唯法因果，實無作用。為順世情，假興言說：眼名能見，識名能了。智者於中不應封著」！

毘婆沙師被難破了，經部師卻以第三者身分，對雙方開示一番。然後又歸結到「然迦溼彌羅國毘婆沙宗，說眼能見」。這種論辯的敘述法，毘婆沙師站在被攻難的地位，幾乎沒有辯護自己，反擊對方的權利。論主自己呢？或是說：大家都是對的；大家都不要再諍論了；或者以第三者來開示一頓。我相信，在世親的內心中，沒有一些些，以毘婆沙義為自己所宗的。否則，論辯的進行，是不會這樣的。

D毘婆沙師立名句文身是實有的，受到經部師的徹底批評，但末了還是結歸毘婆沙說，如《論》卷五(大正二九．二九下)說：

「有別（實）物為名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假。所以者何？非一切法皆是尋思所能了故」。

毘婆沙師的成立實有，沒有提出理論，而說「非一切法皆是尋思所能了故」。這不是論理，反而以不是尋思所能了來維護自宗。其實，不是尋思所能了，毘婆沙師怎麼知道是實有的？這不是贊同毘婆沙師，而是形容毘婆沙師的無理可說。這一論法，又見於四相的辯論，如《論》卷五(大正二九．二八下)說：

「豈諸有法皆汝所知！法性幽微甚難知故，雖現有體而不可知」。

以「法性幽微甚難知」為理由，說明對方所以不知，而其實是有，這只是表示無理可說而已。辯論四相的末了，有一段最精采的話，如《論》卷五(大正二九．二九上)說：

「毘婆沙師說生等相別有實物，其理應成。所以者何？豈容多有設難者故，便棄所宗！非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難，應勤通釋；於本宗義，應順修行」。

這段話，從慰勉毘婆沙宗來說，是有意義的。七百年來發展成的大宗，不會毫無理論基礎與長處的。應該忠於所學，不能因別宗的攻難，而放棄自

己的所宗。別宗所出的過難，應下一番功力，依正理而給予通釋（世親自己就從沒有這樣作）。可是，在兩宗論辯時，說這些話，無異確定了毘婆沙宗的「墮負」。因為，不是為了別宗的攻難，而是沒有能力解答。憑宗派的信仰，而說「其理應成」，不是暗示毘婆沙宗的確定失敗了嗎？

三、「隨順經部，不限經部」。世親的《俱舍論》，可說是隨順經部的。評破毘婆沙師的論義，大抵為當時的經部學。經部是現在有的；但現在現有，過去曾有，未來當有，是分別說系、大眾系的舊說，不能說是經部的特義。經部是新興的學派，思想自由，內部很不統一；但在發展中，種子說成為經部學的特色。從這點來說，《俱舍論》可說是屬於經部的。破斥了說一切有，以曾有當有說過去未來，這都依種子說而成立。如《論》卷一(大正二九．五上)說：

「法種族義，是界義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續中，有十八類諸法種族，名十八界。此中種族，是生本義。如是眼等（界）誰之生本？謂自種類同類因故」。

界——生本，就是能生一切法的種子性，如眼界（種子）為同類因生眼。十八界（一切種子）在一相續身中，這與毘婆沙的界義——種類義不同。一切法的種子，在一相續身中，還是在色根中，還是在心中？世親基於「無色界無色，無心定無心」的原則，取經部的先軌範師說，如《論》卷五(大正二九．二五下)說：

「先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心有根身」。

種子是依心及有根身的。這二者互為種子，就是無色界中，心與色種子，依心而轉；無心定中，心與色種子，依色而轉；在有色有心時，心與色種子，都依心及有根身而轉。對種子的生果，說得更明確的，如《論》卷四(大正二九．二二下)說：

「此中何法名為種子？謂名與色，於生自果所有展轉隣近功能。此由相續，轉變，差別。何名轉變？謂相續中前後異性。何名相續？謂因果性三世諸行。何名差別？謂有無間生果功能」。

名與色，也就是心及有根身。種子與名色，是不能孤立起來說的，種子就是名色所有的生果功能。說明這種子性，依三義：一、轉變是在相續身心中，前後的別異性。當前現有的色心，念念生滅不同；而內在的生果功能，也在轉變中。二、相續是身心的相似相續，中間沒有間斷的；生果的功能性，也就相續不斷如流。三、差別是在相續中，種子要立刻引起自果；這種功能，強而有力，所以名為差別。種子不是靜止的，是心色中的生果功能，在從微而著的發展過程中，從相續的轉變差別中顯現出來，所以名為「展轉隣近功能」（種子約生果說）。如說業力感果，那就如《論》所說：

「然業為先，所引相續、轉變、差別，令當果生」。

「思所熏習微細相續，漸漸轉變，差別而生」。

如說煩惱的斷與不斷，道的修成與未修得，那就如《論》卷四(大正二九．二二中——下)說：

「謂諸聖者見修道力，令所依身轉變異本。於彼二道所斷惑中，無復功力令其現起……聖者所依身中，無生惑能，名煩惱斷。或世間道損所依中煩惱種子，亦名為斷。與上相違，名為未斷」。

「善法有二：一者不由功力修得，二者要由功力修得，即名生得及加行得。不由功力而修得者，若所依中種未被損，名為成就。若所依中種已被損，名不成就。謂斷善者，由邪見力，損所依中善根種子，應知名斷；非所依中善根種子，畢竟被害，說名為斷。要由功力而修得者，若所依中彼法已起，生彼功力自在無損，說名成就。與此相違，名不成就」。

起惑造業的生死流轉，轉迷啟悟的出世解脫，都依於這一根本思想去解說。這是經部的不共義，也是大乘唯識的共義。在這根本思想上，《俱舍論》是宗於經部的。

但是，從《俱舍論》的全體去看，重要的論義而與經部不合的，也是不少的。這裡姑舉一義：經部說：「故處是假，唯界是實」；而《俱舍論》說：處與界都是實有的。這裡面，含有重大的歧義，如《俱舍論》卷二(大正二九．一一中)舉經部說：

「唯法因果，實無作用」。

這是什麼意義呢？「界」是持義，是自相不失。種族、種類，都從諸法自相，各各差別而來。說一切有部阿毘達磨論師，尋求自相，分別到一一法的單一性，自相不失，為「實有自性」的根本義。界是觀自相而成立，也就是深觀自體（靜態的分別）而成立的。這樣的法性實有，說一切有部，從現在而論到過去未來也好，經部從現有而論到種子（曾有、當有）也好，原則上是沒有差別的。所以，「唯法因果」（依唯識的術語，是從種生現，從現熏種的因果），是真實有的。「處」是生長門義，是為依為緣的六根、六塵。經部以為：剎那生滅的諸法，成為現實活動的，是一種綜合活動。這種動態的作用，是觀待他而成立的；是從種種關係而成綜合的作用，是假的。在這一見地上，舉依根、緣境、發識的作用來說：眼根——一一極微，是沒有為依生識作用的；色境——一一極微，是沒有為緣生識作用的。眼識自體，也沒有依根極微、緣色極微的作用。在極微和合中，在能依所依，能緣所緣，能見所見，能了所了的綜合相關中，作用都是假有的。所以「實無作用」，「十二處是假」。《俱舍論》的見地不同，如《論》卷一(大正二九．五上)說：

「多積聚中，一一極微有因用故」。

一極微，當然不可能為依為緣而生識。但眾微積聚，所以能為依為緣，正由於為緣的作用，一一極微也是有的。這樣，一一法性，不但自相實有，待他的作用，也是實有的；這正是阿毘達磨者的見解。阿毘達磨論師，立勝義實有，世俗假有。究其實，「世俗中世俗性勝義故有」；「即勝義中依少別理，立為世俗，非由體異」。這就是世俗不離勝義，依勝義而成世俗的意思。所以，世俗的總實相用，是不能說有的；可不能說「別實用」也是沒有的。

《俱舍論》不同經部說的不少，所以是「不限經部」的。

第四項 俱舍論義的系屬

再來具體的說明《俱舍論》思想系屬。先將上座部派的譜系，分列如下：

┌有我派……犢子部等

┌三世有─┤ ┌毘婆沙師

│ │ ┌阿毘達磨師─┤

上座部─┤ └無我說─┤ └西方師等

│ └持經譬喻師┐

└現在有……分別說部──┴經部

先說法義的理論問題：《俱舍論》頌，以阿毘達磨的姿態出現，而實不信阿毘達磨是佛說，稱之為「傳說」，「傳許」；到釋論，充分表現了反毘婆沙師的立場。阿毘達磨論師，是以論為實相說的；以論通經的；特別是毘婆沙師，強調阿毘達磨的權威性。西方師等，重論而態度自由得多。持經譬喻師，與後起的經部譬喻師，是以經為量的，以經簡論的。他們對於阿毘達磨的「本論」——《發智》、六足，沒有尊重的表示，例如說：「我等但以契經為量；本論非量，壞之何咎」？「寧違論文，勿違經說」。《俱舍論》主，對契經與本論的態度，在譬喻師與西方師之間。

從這一立場，而作法義的理論思考，主要是依經部譬喻師（取分別說的現在有），徹底否定了三世實有說。論到色法：1.難破「無表色」。2.難破譬喻大師覺天（Buddhadeva）的「十種色處，唯大種性」；而說：「由此如前所說諸界大種、造色，差別義成」。3.依阿毘達磨毘婆沙師說：「觸有十一，謂四大種，滑性、澁性、重性、輕性，及冷、飢、渴」。末了說：「傳說如此」，這表示不信，是主張滑、澁等七法，只是四大種的和集安布差別。《大毘婆沙論》卷一二七(大正二七．六六一下——六六二中)說：

「覺天所說：色唯大種……造色即是大種差別」。

「法救說離大種別有造色……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」。

《俱舍論》是：能生四大，所造十色處是實有的；觸處中的所造觸，法處所攝的無表色，是非實有的。這一見解，無疑為遠承大德法救（Dharmatrāta）的學統；法救是著名的譬喻大師。一般《俱舍論》的學者，對於反毘婆沙的論義，幾乎都稱之為經部說。其實，經部譬喻師，是從說一切有部演化而來。經部內部的論義，並不統一，所以這些經部義，探求根源，正不妨說是說一切有部中，持經譬喻師的古義。

還有，阿毘達磨論宗，身表業以形色為體，語表業以語聲為體，是形色與語聲而有善惡性的；都是實有自體的。《俱舍論》予以破斥，這當然是依經部師說。在說一切有部中，法救與覺天，對這一問題，沒有明文。而泛稱為譬喻師的，就說：「表無表業，無實體性」。可見這也是說一切有部中，譬喻師的古說。

論到心與心所，阿毘達磨論宗，是心與心所別體，同時相應的。法救「說心所法非即是心」；「諸（心）心所是思差別」。這是心與心所別體，而心所為思心所的差別。覺天說：「心所即心……心所即是心之差別」。法救與覺天，雖有心與心所，一體與別體的異說，而與一般譬喻師相同，都主張「心心所次第而生」，前後而非同時相應的。世親時代的經部師，或說離心無別心所（同覺天說），或說有三心所，或說有四，或說有十，或說有十四，真是異說紛紜，莫衷一是。在這一問題上，世親採取了猶豫審慎的態度。在明心心所相應時，直依阿毘達磨論義，不加討論。在明十大地法時，又提出了阿毘達磨論師的意見，如《論》卷四(大正二九．一九上)說：

「諸心心所，異相微細，一一相續分別尚難，況一剎那俱時而有？有色諸藥，色根所取，尚難了知，況無色法，唯覺慧取」。

這一問題，在有關的論義中，不斷的提出來。1.作意與捨同時相應的疑問，如《論》卷四(大正二九．一九中)說：

「如何可說於一心中，有警覺性，無警覺性——作意與捨二相應起」？

「豈不前說諸心心所，其相微細，難可了知」！

「有雖難了，由審推度而復可知。此最難知，謂相違背而不乖反」？

「此有警覺，於餘則無，二既懸殊，有何乖反」？

「若爾，不應同緣一境，或應一切皆互相應」！

「如是種類所餘諸法，此中應求！如彼理趣，今於此中應知亦爾」。

這是經部師表示了異議：在一心中，對立的心所法，怎麼可能俱起呢？作意與捨，是性質不同而容易理會的。其實，每一心所，有他的不同作用，覺得同時相應是很難理解的。然在阿毘達磨論師，以為異類是可以同起的。對於這一問題，互相問答，而論主不加判斷，只是希望注意這一問題，研究這一問題。

2.提出了三摩地以心為體的異說（也是古代法救的見解）。互相提出意見後，沒有定論。

3.從初二禪的喜樂受，說到尋伺俱起不俱起的問題。末了，如《論》卷二八(大正二九．一四七中)說：

「雖有一類作如是說，然非古昔諸軌範師共施設故，應審思擇」！

4.由於觸而引發了辯論：還是三和合觸？還是三和生觸？經展轉立破，結論如《論》卷一〇(大正二九．五三中)說：

「故應定許一切識俱，悉皆有觸；諸所有觸，無不皆與受等俱生」。

5.尋伺俱起問題：結論為：「尋伺二法，定不可說一心相應」。這是與毘婆沙師分明不合的。但即使尋伺不相應，對阿毘達磨論，心與心所別體，同時相應的根本定義，也並無嚴重損害。總之，在心與心所——一體或別體；心與心所，心所與心所，是否同時和合而生的問題上，世親是那樣的審慎！與真反對、假擁護的「是我所宗」，態度截然不同。雖然世親對經部、譬喻師的意見，也有部分同情，認為值得考慮。但在《俱舍論》的立場，是同意阿毘達磨論師的見地。這可以舉一問題來從旁證明：說一切有部的譬喻師，法救的後學——世友（Vasumitra）《問論》，都認為滅定有心。有心而沒有心所，譬喻師是認為合理的。這樣，論到無色界後，無心定後，一切色、心從何而生起？當然是心能持一切種，色、心都從心（種）而生。經部說受熏，也以心受熏說為正義。但世親不同，說無心定沒有細心，主張有根身與

心互持種子。為什麼特地採取「先軌範師」的這種見解，因為有心而沒有心所，或有觸而沒有受、想，是違反阿毘達磨的傳承的。世親無疑是由此而不許滅定有細心不滅，不許心持一切種子。等到大乘宣說：阿賴耶識是有心所相應的，世親也就改宗阿賴耶識持種說，滅盡定有阿賴耶識不滅了。所以，在心與心所的問題上，《俱舍論》主世親，是非常的審慎持重；說世親贊同經部，不如說世親尊重阿毘達磨的傳統。

不相應行法，凡十四法：得，非得，同分，無想異熟，無想定，滅盡定，命根，生，住，異，滅，名身，句身，文身。《俱舍論》一一的評破，成立非實有性。這也是法救以來，譬喻師的共義。假有，是沒有實性，不是沒有這種意義。怎樣解說這些假有呢？《俱舍論》是以經部譬喻師的論義去說明的。

無為法——虛空，擇滅，非擇滅。據《大毘婆沙論》，覺天也是成立三無為的。法救說：虛空是假立的。譬喻師說：擇滅、非擇滅、無常滅，都沒有實體。《俱舍論》中，以經部師的立場，說三無為是非實有的。

從上看來，在分別諸法自相，或實或假的論證中，心與心所，《俱舍論》是尊重阿毘達磨論師的。色法，不相應行法，無為法，都取經部師說；也是遠承說一切有部譬喻師，特別是大德法救的思想。

再說修證實踐問題：世親在《俱舍論》中，對修證是看得極為重要的。阿毘達磨，並不只是法義的理解，而是諦理的現觀。所以末了說：「佛正法有二，謂教證為體。有持說行者，此便住世間」。教法是三藏，而主要為法義的理解；證法是道的修證。修證的歷程，《俱舍論．分別賢聖品》，有嚴密的論列。修行入證的程序，略出從凡入聖的部分如下：

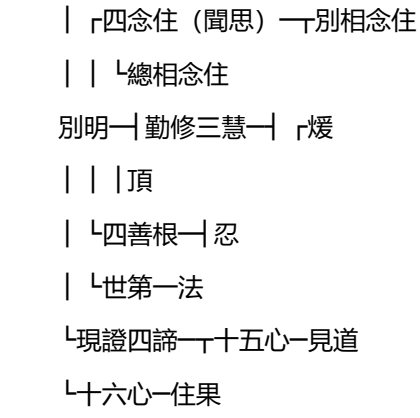
┌所觀所證的四諦

總明─┤

└應住應修的戒慧

┌淨器三因──身心遠離．喜足少欲．住四聖種

│入道二門──不淨觀．持息念



發趣修證的歷程，部派間也不是完全相同的。《俱舍論》所說的，雖也引用經部的說明（定義等）；而進修的方法次第，與說一切有部阿毘達磨論師，可說是相同的。身心遠離，喜足少欲，住四聖種，是養成一種隨順解脫行的生活，使自己成為能修能證的根器。真正的修行，開始總不外乎二甘露門：或不淨觀，或持息念，令心得定。這是阿毘達磨的古說（後演進為三度門，五停心）。依止起觀，就是四念住。先修別相念住，純熟了，再修總相念住：總觀身、受、心、法為非常、苦、空、非我。總相念住極純熟了，引起順決擇分善根，就是煖、頂、忍、世第一法。從煖位以來，觀四諦十六行相：轉進轉勝，漸減漸略，到世第一法，但緣欲界苦諦，修一行相，唯一剎那，由此必定引生聖道。聖道共十六心，八忍，八智，現觀四諦。在十五心中，名為見道，是預流初果向。十六心——道類智，就是證果。這或是初預流果，或是第二一來果，或是第三不還果；依修行者，是否離欲界欲的部分，或全部而定。所以歷位是一定的；而修證者的證入，有漸登初果，或直入二果、三果的不同。有關四向、四果的安立，三十七道品的次第進修，都與毘婆沙師的定論相合。主要不同的，是說阿羅漢不退，取經部譬喻師的見解。還有，現在有者，對法智與類智的解說，是法智觀現在法，類智比觀過去未來法。三世有者，說法智觀欲界法，類智比觀色無色界法。《俱舍論》取現在有說，而對法智與類智的解說——與觀行的實踐有關的，也還是與阿毘達磨者的意見一樣。

在義理方面，世親是偏向經部的。以「假擁護」的姿態，而說「阿毘達磨是我所宗」。修證方面，世親是遵循阿毘達磨論者的定說。為什麼不取經部說呢？這正是經部的弱點所在。修證與現觀次第，必須有所稟承，經多數古德的長期修驗，才能成立一條修證的大路。經部是新起的學派，理論雖有卓越的成就，而論到修證，如離開過去的傳統（說一切有部譬喻師的傳承，分別說者的傳承），便是一片空白，顯得無所稟承了！這是不能憑理論去開創的。然而經部大師們，都想發揮其理論的天才，開闢一條修證的新軌道。《成實論》主訶黎跋摩（Harivarman），立滅三心見道說。婆藪跋摩（Vasuvarman）立一心見諦（大眾、分別說義），又雜出十二心見道（犢子部），十五心見道（說一切有部）說。室利邏多（Śrīrāta）立八心現觀次第。在這種情形下，世親不願追隨經部大師們的方向，寧願遵從說一切有部阿毘達磨論師的修證歷程。經部本出於說一切有部譬喻師；這一修證歷程，也就是古代譬喻師的傳承。

從上來分別論證，可見世親是重視契經的。在法義上，心心所法，多少同意經部，而仍取阿毘達磨論宗。色法，不相應行法，無為法，取譬喻師及經部說。在修證上，可說完全是阿毘達磨毘婆沙說。那麼，《俱舍論》到底是什麼宗呢？還是中國古德說得好：「理勝為宗」。法義以外，還有修證，所以「說多取經部義」，「密宗經部」，也是不能成立的。

西方阿毘達磨者，譬喻者，因《大毘婆沙論》的集成，罷斥百家，引起或多或少的反毘婆沙師的情緒，世親在經部思想勃興的氣運中，完成了對毘婆沙師的大批評。然而，對毘婆沙師來說，世親有幾句話，仍然有其價值。如《論》卷五(大正二九．二九上)說：

「豈容多有設難者故，便棄所宗？非恐有鹿而不種麥，懼多蠅附不食美團。故於過難，應勤通釋；於本宗義，應順修行」。

第五項 破我論與（大乘）成業論

以《俱舍論》為中心的世親（Vasubandhu）學，《破執我論》與《大乘成業論》，是相關而有助於世親思想的闡明，所以附在這裡，略為論及。

《破我論》，就是《俱舍論》末後的〈破執我品〉。這本是別論，不屬於《俱舍》六百頌的。但在造《俱舍論釋》時，早就有了《破我論》的構想，所以說：「破我論中當廣思擇」；「破我品中當廣顯示」。所以論的體裁，雖不是阿毘達磨，而一向附於《俱舍論》流通，也就被看作《俱舍論》的一分了。《大乘成業論》，玄奘於唐永徽二年（西元六五一）譯出。早在東魏興和三年（西元五四一），毘目智仙（Vimok□a-Prajñār□i）譯出，名《業成就論》。西藏也有譯本，也名《業成就論》，沒有大乘二字。

《勝義空經》說：「有業有異熟，作者不可得」。這兩句話，扼要的說出了佛法的根本論題。業果是相續的；作業與受報者——我，是不可得的。這與外道的我論不同，顯出佛法的特色。執我就執我所；執我我所，就有我愛。這是煩惱的根源，從此起惑，造業，受報；無邊生死的苦迫，只是由於執我。所以無我而有業果，不但說明了生死相續，也啟示了解脫的可能。我是沒有實體的，只是虛妄迷亂的執著；無我，就開啟了解脫的大門。然而，以種種的觀察，求實我不可得，在理論上也許是並不太難的。所難的，是剩下來的一大堆問題。有情無始以來——有生以來，我是感覺中最實在的。一有知識，什麼都將自己，從一切中對立起來，以主體的姿態去應付一切。同時的身心活動，直覺為統一的。從小到老，從前生到後世，想到從生死到解脫，都直覺有一種統一性。這種同時、前後中的統一性，主體性，是怎樣的根深蒂固！如有興趣的話，直覺中得來的統一性，主體性，發展為形而上的神秘的真我論，不妨說得妙而又妙。其實，歸根結柢，只是人同此心，心同此感（執），極平常的自我直覺。所以理論的破斥，容易折伏對方的口舌，而不易使對方由衷的信受。必須在無常、無我中，成立業果相續，才能使人趣入佛法。那麼，《破我論》與《成業論》，正代表了這兩方面的問題。

《破我論》——〈破執我品〉，首先說：「諸所執我，非即於蘊相續假立，執有真實離蘊我故。由我執力，諸煩惱生，三有輪迴無容解脫」。並以現比二量所不能得，否定離蘊實有的我體。以下破我分三段：1.破犢子部的不可說我。犢子部與說一切有系，原有親密的關係。但為了無力成立無常無我的業果相續，而取通俗的有我說，成立與蘊不一不異的不可說我。世親對

於犢子部的有我說，是非常慨歎的，所以在論序中說：「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅，不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教」！犢子部的不可說我，是依蘊施設，而不可說與蘊是一是異的；是六識所能了知的。論主約依五蘊而安立，為六識所了知——兩大妄執，層層難破，並引經以說明補特伽羅我體的非有。犢子部提出的經證，也給予一一解說。但問題還在：「為說阿誰流轉生死」？這是流轉中的主體問題。「若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所有久相似境，何能憶知」？這是經驗的記憶問題。剎那生滅，怎麼後心能知前心所知的。如解說為「憶念力」，那又誰在憶念？誰能憶念？這些才是說我、執我，非有我不可的問題所在。

2.破數論的我說。數論以為：有事用，必有事用者；行有行者，識有識者。論主加以破斥。又正面說明：識心的相續生起，不相似，次第不一定的理由，而結論(大正二九．一五七下)說：

「諸心品類次第相生因緣方隅，我已略說。委悉了達，唯在世尊」！

3.破勝論的我說。勝論以為：識必依我，德必依實。論主說無我而有業果，因而引起了：沒有我而業已滅壞，怎能生果的問題。論主依經部義，說「從業相續轉變差別，如種生果」，開示業果相續的道理。結論(大正二九．一五九中)說：

「前來且隨自覺慧境，於諸業果略顯麁相。其間異類差別功能，諸業所熏相續轉變，至彼彼位彼彼果生，唯佛證知，非餘境界」。

無常無我，由心導引的業果相續，實為佛法的深處。世親一再說：「委悉了達，唯在世尊」；「唯佛證知，非餘境界」。這所以佛要為阿難說，「緣起甚深」了。末世的佛學者，專在理性的，抽象的概念上，大談玄妙，而不能歸結到這一問題；對於業感緣起，看作淺易的，不足深論的，這是最可慨歎的事！

《成業論》，顧名思義，是成立業與業果相續的論書。佛陀說法，平常而又切實。佛說三業——身業、語業、意業。業是動作，也就是行為，存於內心，而能使心實現為行為的，是意業。也稱思業，思就有「役心」的作用。

由思的推動而表現於外的（思已業），是身業、語業，就是身體與語言的活動，而有善惡性的行為。身業、語業，表現於外的，名為表業，在行動的當下，引發一種業力——能感果報的力量；除了感報，是永不失壞的。這是不可見的；求之於內心，也是不能發現的。所以這種存在，名為無表業。不精確的通俗的解說，與說一切有部說相近。這是近情的，容易為人信受的。自佛法進入部派時代，分別自相，——尋求自性。身表、語表、無表，到底是什麼？這麼一來，部派間不免意見紛歧了。本論對於業的論究，可分三段：一、檢討各派對表無表業的意見，加以評論，而結歸經部的思想。

┌毘婆沙師「形色」說及其評難

┌表 業┤正量部「行動」說及其評難

│ └日出論者「行動」（意行）說及其評難

遮異義┤ ┌毘婆沙師「無表色」說及其評難

└無表業┤

└正量部等「不失法」「增長」說及其評難

立正義————經部「由思熏心相續功能」說

在這一段中，經部本師日出論者，也受到評破。可見日出論者，經部初創，還不曾完成一宗獨到的理論。經部的正義，是「由思差別作用熏心相續，令起功能；由此功能轉變差別，當來世果差別而生」。概略的說，這是經部師的共義。但論到二無心定及無想天，心相續斷，怎麼能由先業感報，意見又開始紛歧了。這樣就進入第二段的立破。

┌過去滅心為緣續生說及其評難

遮異說┤色根及心互為種子說及其評難

└滅定猶有細心說及其評難

┌標宗義

│ ┌教證

│教理證成┤

｜└理證

｜會異門

立正義┤

｜所緣行相不可知

｜ ┌諸經但說六識難

｜通釋妨難┤

｜ └二識一身俱起難

└遮我而立阿賴耶識

上一段文，遮破異說而歸於經部義，還與《俱舍論》的思想相同。這一段文，遮經部異說而歸正義，就進入了《俱舍論》以外的思想領域。《俱舍論》贊同先軌範師——身根及心互為種子說；在這《成業論》中，受到遮破。世親採取了阿賴耶識受熏說。在造《成業論》時，一定讀過無著（Asa□ga）的《攝大乘論》。因為這一段的正義，可說是《攝大乘論．所知依分》的略論。「能續後有，能執持身，故說此名阿陀那識。攝藏一切諸法種子，故復說名阿賴耶識。前生所引業異熟故，即此亦名異熟果識」。這與《攝論》所說三相，大致相合。教理證成，只是簡略了些。會異門中，說有分識、根本識、窮生死蘊；說所緣行相不可知，都是與《攝論》相合的。這一段的末了，說明為什麼不許我體實有，而立阿賴耶識，說到了問題的核心。在生死流轉到解脫中，佛法說無常無我，但不能沒有似常似我的統一性與主體性。阿賴耶受熏說，可說答覆了這一問題，如《論》(大正三一．七八四中——下)說：

「謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷。彼彼生處，由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅」。

但世親《成業論》的造作，決不是為了弘揚大乘，正是為聲聞弟子說法。稱為經部，「經為量者」，而建立經中沒有說過的阿賴耶識，論理是有點矛盾的。所以世親說：「又於今時，一一部內，無量契經皆已隱沒，如釋軌論

廣辯應知。故不應計阿賴耶識定非佛說」。不從大乘經求證，而說應有說阿賴耶識的契經，只是失傳罷了！

第三段，以阿賴耶識受熏說，說明三業以思為體性；由思熏阿賴耶識，而成業果相續。如論說：「由此證成，但思差別，熏習同時阿賴耶識，令其相續轉變差別，能引當來愛非愛果，非如彼說身語業相」。

第二節 順正理論與顯宗論

第一項 論破俱舍的眾賢

世親（Vasubandhu）的《俱舍論》，對迦溼彌羅（Kaśmīra）毘婆沙師，當然引起了極度的震動。「罽賓諸師，彼見其所執義壞，各生憂苦」，也是意料中事。教界權威的毘婆沙義，是從來沒有受過這樣有體系的強力攻難的。於是眾賢——僧伽跋陀羅（Sa□ghabhadra）出來，造《順正理論》，「救毘婆沙，破俱舍論」。世親鋒利的評難，也真是遇上了對手了！如《大唐西域記》說：

「迦濕彌羅……新城東南……有故伽藍，形製宏壯，蕪漫良甚……昔僧伽跋陀羅論師，於此製順正理論」。

「秣底補羅……德光伽藍北三四里，有大伽藍。……是眾賢論師壽終之處。論師迦濕彌羅國人也。聰敏博達，幼傳雅譽，特深研究說一切有部毘婆沙論。時有世親菩薩，一心玄道，求解言外。破毘婆沙師所執，作《阿毘達磨俱舍論》。辭義善巧，理致清高，眾賢循覽，遂有心焉。於是沈研鑽極，十有二歲，作《俱舍雹論》二萬五千頌。……於是學徒四三俊彥，持所作論，推訪世親。世親是時在磔迦國奢羯羅城。遠傳聲問，眾賢當至。世親聞已，即治行裝……尋即命侶，負笈遠遊。眾賢論師當後一日至此伽藍，忽覺氣衰。……門人奉書至世親所。……（世親曰）此論發明我宗，遂為改題為《順正理論》」。

眾賢是迦溼彌羅悟入 Skandhila 的弟子，精通毘婆沙義的大學者，是毫無可疑的。以十二年的時間，造《順正理論》，有追尋世親，想與世親來一次面決是非的傳說。《大唐西域記》說：世親本在奢羯羅（Śākala），聽說

眾賢要來，就避往中印度。西藏傳說：世親避往尼泊爾（Nepāla）。《婆藪槃豆法師傳》，也有眾賢要求論辯，而世親拒絕會見的傳說。總之，眾賢造論的本意，有破斥《俱舍論》，重申毘婆沙義的自信與決心，而被傳說為《俱舍雹論》的。時在世親晚年（應為西元五世紀初），也就沒有面決的機會。《大唐西域記》的傳說，插入眾賢病重將死，作函向世親懺謝，世親為他改名《順正理論》；這都是不足信的妄說！

眾賢所造的論，有二部：一、《阿毘達磨順正理論》，玄奘於永徽四、五年（西元六五三——四年）譯出。這是二萬五千頌的大論，譯為八十卷。依《俱舍論頌》而次第廣釋，凡不合毘婆沙正義的，一一加以評正。《俱舍論》依經部義而破毘婆沙的，一一為之辯護。針對《俱舍論》而造，被稱為《俱舍雹論》的，就是這一部論。二、《阿毘達磨俱舍顯宗論》，玄奘於永徽二、三年（西元六五一——二年）譯出，共四十卷。《順正理論》，是依《俱舍論頌》的，僅改第二〈分別根品〉名為〈辯差別品〉。《顯宗論》雖也是解釋《俱舍論》，凡不合毘婆沙義的頌文，就刪了改了（並不多）。內容大體為節出《順正理論》顯正義的部分。

傳說《順正理論》是世親改題的，全不足信！如《顯宗論》序頌(大正二九．七七七上)說：

「我以順理廣博言，對破餘宗顯本義。……已說論名順正理，樂思擇者所應學。文句派演隔難尋，非少劬勞所能解。為撮廣文令易了，故造略論名顯宗。飾存彼頌以為歸，刪順理中廣決擇，對彼謬言申正釋，顯此所宗真妙義」。

《順正理》，顯然是眾賢自己立名的。有人信傳說而懷疑序頌，今再引《順正理論》文：「是故應隨此順正理，說能所觸」。「況隨聖教順正理人可能忍受」！「況此順理正顯聖言」！「順正理」，那有世親改題的話呢！

第二項 眾賢傳宏的毘婆沙義

《順正理論》的研究與理解，首先應有公平的立場。《順正理論》的重心，可歸納為兩點：1.世親（Vasubandhu）以阿毘達磨論者的身分，作《

俱舍論》。世親說：「迦溼彌羅（Kaśmīra）議理成，我多依彼釋對法」。是「多依」，而不是「唯依」。或取西方師說，或取餘師說，或自立正義。眾賢（Sa□ghabhadra）認為不合阿毘達磨毘婆沙正義，一一的遮破而顯正義。2.世親隨順經部，所以眾賢遮破世親所說，更進一步，以《經部毘婆沙論》作者——室利邏多（Śrīrāta）為主要對象，對經部作多方面的破斥。

在《俱舍論》中，阿毘達磨毘婆沙義，處於被鑑定，被批判的地位。不但沒有反駁的機會，連為自己辯護的時間也不充分。所以，據《俱舍論》而論說一切有部與經部的短長，是難以公允的。眾賢的《順正理論》，至少對他而一一反擊，對自而一一辯護，有了說一切有部的自己立場。世親與眾賢的論書，對說一切有部與經部，使我們得到較多的了解。不過，過去的《俱舍論》學者，受到世親菩薩威望的影響，幾乎是一邊倒的，世親總是對的；反而眾賢是不合毘婆沙義，而被稱為新薩婆多。在我看來，這是不公平的。對阿毘達磨毘婆沙義，應確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性。從《發智論》到《大毘婆沙論》，論義是在進展過程中的。《大毘婆沙論》集成，樹立評家正義，被稱毘婆沙師。但《大毘婆沙論》成立，二百多年來，毘婆沙師當然也在發展中的。對於評家正義，或依固有文句，作精密的新解說。或《大毘婆沙論》所沒有說到的，更有新的論義提出。《大毘婆沙論》與毘婆沙師，涵義是並不相同的。西方系的阿毘達磨論師，自《阿毘曇心論》，到《雜阿毘曇心論》，不僅是舊說的取捨不同，也一直是在進展中的。就是世親與眾賢，對於阿毘達磨論義，都不是古典、舊義的纂輯，而是對發展中的阿毘達磨論義，通過自己的智慧抉擇，而進行論究。確認阿毘達磨毘婆沙義的發展性，對《俱舍論》與《順正理論》，相信會有更公平，更合理的理解。

世親與眾賢，對阿毘達磨毘婆沙義的論諍，試分幾點來說：

1.阿毘達磨的發展性：如《俱舍論》卷九(大正二九．四六下)說：

「於此義中復應思擇：為由業力，精血大種即成根依？為業別生根依大種，依精血住？有言：精血即成根依，謂前無根中有俱滅，後有根者無間續生，如種與芽滅生道理。……有餘師說：別生大種，如依葉糞，別有蟲生」。

這一問題，不同的意見，是《大毘婆沙論》所沒有提到的。這一新問題、新意見，《俱舍論》與《順正理論》，同樣的提起，可以想見阿毘達磨發展中的情形。又如無表色相，《俱舍論》卷一(大正二九．三上)說：

「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。……相似相續，說名隨流」。

世親這一解說，受到眾賢的評破，如《順正理論》卷二(大正二九．三三五中)說：

「非初剎那，可名相續。勿有太過之失！是故決定初念無表，不入所說相中。又相續者，是假非實；無表非實，失對法宗」！

眾賢的評論，不能說是不對的。但世親的無表色相，是承《雜心阿毘曇論》的。《雜心論》說無表為：「強力心能起身口業，餘心俱行相續生。如手執香華，雖復捨去，餘氣復生」。又說：「流注相續成善及不善戒」。在《阿毘曇心論經》中，早已說到：「無教者，身動滅已，與餘識相應，彼相續轉。……若與餘識俱，與彼事相續，如執須摩那華，雖復捨之，猶見香隨」。《阿毘曇心論》說：「謂轉異心中，彼相似相隨」。傳為眾賢師長——悟入（Skandhila）所作的《入阿毘達磨論》也說：「有善不善色相續轉」。這可見從《阿毘曇心論》以來，無表是假色，不是色，早已用「熏習」的意義，在相續流轉中，說明無表色了。這是西方系阿毘達磨（甚至毘婆沙師）的新傾向。但依阿毘達磨毘婆沙師來說，任何性體的確定，應求於自相，也就是要從剎那的靜態去說明是什麼，而不能從「相續流注」去說明。從相續流注去說，就類似經部的傾向了。這樣，世親所說的是新發展，而眾賢是嚴守阿毘達磨的正統。

說一切有部立法性恆有，三世是沒有差別的。同樣的法性實有，怎麼有三世的差別？四大家所說不同，而毘婆沙師取世友（Vasumitra）的約作用立世說。如《大毘婆沙論》卷七七(大正二七．三九六中)說：

「雖得三名而體無別。……謂有為法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世」。

在《大毘婆沙論》，又以種種義說明三世差別，第一說是：「諸有為法在現在時，皆能為因取等流果。此取果用，遍現在法，無雜亂故，依之建立過去未來現在差別」。六因的取果作用，也是唯現在的（《雜心論》說：「所作因不說，以亂故」，近於《大毘婆沙論》的有餘師說，為《順正理論》所破）。說明三世差別的作用，決不是一切作用，而是這樣的取果用，也就是引生自果的作用。但《大毘婆沙論》所說，「作用」一名，是通於一切作用；這是名詞含義的不精確。為了避免由於名義多含而來的攻難，所以《順正理論》卷五二(大正二九．六三一下)說：

「諸法勢用，總有二種：一名作用，二謂功能。引果功能名為作用，非唯作用總攝功能，亦有功能異於作用……唯引自果名作用故」。

世親解說「士用」為「即目諸法所有作用」。《順正理論》卷一八(大正二九．四三六上)修正為：

「此士用名為目何法？即目諸法所有功能。如是冥符後頌文說：若因彼力生，是果名士用。……此中士用、士力、士能、士之勢分，義皆無別」。

這一辯正，也是基於「作用」，「功能」的分別原則。《大毘婆沙論》泛稱作用，作用是有種種差別的。《順正理論》卷五一(大正二九．六二七中)說：

「依如是義，故有頌言：諸法體相一，功能有性多。若不如實知，名居佛教外」。

這種功能性多，也可說作用性多，應為毘婆沙師所公認的。眾賢的分別作用與功能為二，只是在發展中的由渾而劃，以不同的術語，表達不同的意義而已。對阿毘達磨的論義來說，是毫無新穎可說的。

2.毘婆沙義的取捨不同：《大毘婆沙論》，對於任何問題，幾乎都有不同的意見。有加以評定的，也有引敘眾說而不加可否的。這在阿毘達磨毘婆沙的宏傳中，就不免取捨不同；甚至評家正義，也有重為論定的。眾賢對世親的論諍，部分就是如此。如《俱舍論》論四大不離說：「於彼聚中勢用增者，明了可得，餘體非無」，這是「用增」說（陳譯《俱舍釋論》，似乎雙

舉二說）；《順正理論》卷五(大正二九．三五五中)彈斥說：

「經主自論有處說言：此是彼宗所有過失。彼宗謂彼毘婆沙師，言諸聚中一切大種體雖等有，而或有聚作用偏增。……未審此中經主意趣，定謂誰是毘婆沙師！若諸善釋阿毘達磨諸大論師，彼無此說；彼說大種由體故增」。

世親立用增說，眾賢取體增說，而成為誰是毘婆沙師，也就是誰懂得毘婆沙義的論諍。然在《大毘婆沙論》卷一三一，有「應言大種體有增減」，及「有說大種體無增減……大種體勢力有增微故」——體增與用增二家。卷一六，也說到「體無偏增」，「體有偏增」二家。卷一二七，出「體增」說。《大毘婆沙論》的正義，可能為體增說，但論文並沒有明確的論定。傳承中的毘婆沙師，就可能有體增，用增的派別不同了。

如願智，《大毘婆沙論》有比量知，現量知二說。但於現量知，作「應作是說」，這應為評家義。《俱舍論》說：「毘婆沙者作如是說：願智不能證知」，是專以毘婆沙師為比智知了。而《順正理論》說：「有比智生，引真證智」——證智知；「或比智知亦無有失」：這是雙取二說了。《俱舍論》與《順正理論》所說的毘婆沙師，都與《大毘婆沙論》不合。這些都是小節，但可見毘婆沙師的傳受，彼此間是不完全相同的。

《俱舍論》辨三慧差別：「毘婆沙師謂三慧相，緣名俱義，如次有別」；加以難破，而主「依聞正教所生，思正理所生，修等持所生」。其實《大毘婆沙論》，說三慧有二段：一、明三慧相，有多復次，其中就有依聞生，依思生，依修生說。二、明三慧差別，才約緣名俱義，並舉浮水為喻。《俱舍論》所說的毘婆沙師，專約所緣——「緣名俱義」說，是沿《雜心論》說而來的。而約所依——依聞教、思理、修定來分別，世親說也還是出於《大毘婆沙論》的。《俱舍論》對四念住定義的解說，也有類似的情形。《論》說：「毘婆沙師說：此品念增故，是念力持慧得轉義……理實應言：慧令念住，是故於慧立念住名」。然《大毘婆沙論》實有「慧由念力得住」及「慧力令念住境」二說。《俱舍論》偏以初義為毘婆沙師，也只是盛行的一說而已。

眾賢所說，也有與評家正義相反的。如《俱舍論》說中有入胎：「又諸中有從生門入」，與《雜心論》說一致。《大毘婆沙論》本有二說：「隨所樂處無礙入胎」；「入胎必從生門」，評家取後說。《順正理論》卻說：「有說：中有皆生門入。……理實中有隨欲入胎，非要生門，無障礙故」；與評家正義，恰好相反。這些，不應拘文而論是非，應解為毘婆沙的傳承不一，取捨不同。毘婆沙師與《大毘婆沙論》，涵義是不完全相同的；如《瑜伽論》與瑜伽宗、瑜伽師，不是完全相同的一樣。

3.新義與古義：眾賢的論義，每被指為不合毘婆沙師的新義。如非擇滅，眾賢在《順正理論》卷一七(大正二九．四三四中)說：

「非唯闕緣，名非擇滅。然別有法，得由闕緣，此有勝能障可生法，令永不起，名非擇滅」。

《大毘婆沙論》說：「此滅由何而得？答：由緣闕故」。有人據此以為，古義唯「緣闕」一義，而眾賢說「緣闕」、「能礙」二義，所以是新義。《俱舍論法義》有詳細的論辯，只是不許毘婆沙師，非擇滅有能礙的意義。然《大毘婆沙論》卷三二(大正二七．一六四中——下)說：

「此滅由何而得？答：由緣闕故。……由緣闕故，畢竟不生；由此不生，得非擇滅」。

「此非擇滅，唯於未來不生法得。所以者何？此滅本欲遮有為法令永不生；若法不生，此得便起，如與欲法」。

依第一則，由緣闕而法畢竟不生，不生所以得非擇滅。非擇滅對於法的不生，並沒有說到能礙。依第二則，非擇滅就是要遮礙有為法令永不生的。所以法不生時，就得非擇滅，而墮於畢竟不生法中。將這兩則綜合起來，不正是眾賢所說的嗎？眾賢不過將有法能礙，說得意義明確些，有什麼新可說呢？所以，當時悟入的《入阿毘達磨論》，也說：「有別法畢竟障礙未來法生」。

其次，是和合與和集的問題，如《俱舍論法義》卷二(大正六四．五五中)說：

「正理四：破上座五識緣和合假物，不緣實有極微，而自立極微和集實物緣義。……新薩婆多之稱，起於此」。

這一論斷，也是不盡然的。經部以和合色為所緣，說一切有部以極微為所緣。但說一切有部的極微，不是一一極微別住的，而是和合的。如《大毘婆沙論》說：「眼等五識，依積聚、緣積聚；依有對、緣有對；依和合、緣和合」。所以一切有部，五識是以和合極微為所緣的。和合極微（積聚極微）與和集極微，到底有什麼不同呢？《順正理論》卷四(大正二九．三五〇下)，敘上座宗說：

「極微一一不成所依所緣事故，眾微和合方成所依所緣事故。……極微一一各住無依緣用，眾多和集此用亦無」。

據玄奘的譯文，和合與和集，顯然為同一意義。然和合極微的和合，容易與和合假色的「和合」淆混，眾賢這才多用「和集極微」一詞。依此而分別新古，不免吹毛求疵了！

還有，眾賢立二種受，如《順正理論》卷二(大正二九．三三八下)說：

「一、執取受，二、自性受。執取受者，謂能領納自所緣境。自性受者，謂能領納自所隨觸」。

依眾賢的意思：執取受，是受的領納境界，也就是境界受。自性受，依「領納隨觸」而立，正表顯苦受、樂受等特性。眾賢的分別，與世親相合。《俱舍論》說「受領納隨觸」；又於卷一〇(大正二九．五二下)說：

「一、順樂受觸，二、順苦受觸，三、順不苦不樂受觸。此三，能引樂等受故；或是樂等受所領故；或能為受行相依故——名為順受。如何觸為受所領行相依？行相極似觸，依觸而生故」。

觸與受等俱生，而觸為受的近依。觸是順於受的，這是什麼意義呢？《俱舍論》約三義釋：一、「能引樂等受」：是觸為緣生受的意思。二、「是樂等受所領」：這明白說：受以觸為所領的。三、「能為受行相依」：觸的行相，是順、違、俱非；這能為受的樂、苦、捨行相所依。《俱舍論》又說明：觸能為受所領及行相所依。因為行相非常近似：順、違、俱非觸，是樂、

苦、捨受所依。如將三義倒過來說：觸行相與受行相相似，所以觸能為受行相依。觸能為受行相依，所以（順等）觸是（樂等）受所領。觸是受所領，所以能引受生。所以名觸為順受。經論說「受以領納為性」，不僅是領納境界（受也總取所緣境相）；領納境界，不容易說明受的特性。「領納隨觸」，領納觸的順違等相而生受，才能明確的表示受的特性。《俱舍論》、《入阿毘達磨論》，都說「領納隨觸」；眾賢分受為二。可見阿毘達磨毘婆沙師，正沿這一分別而開展。或者拘泥古論，說「領納」而沒有說「領納隨觸」，所以說這是隨觸的境界受，也就是許境界受而不許自性受。其實，眾賢的分別，只是順應阿毘達磨論風，分別得更明晰而已。

末了，說一切有部與經部的論諍：《順正理論》對經部的難破，為全論最重要的部分。這由於世親隨順經部而破說一切有部，及東方當時的經部盛行。眾賢可說是衛護說一切有部最忠誠的大師了！辯論是全面展開，可說接觸到聲聞佛教的全體。現在舉兩點來說：

1.認識問題：說一切有部阿毘達磨論師，依佛所說的「二緣（根與境）生識」，認為：有心一定有境；境——所緣不但為識所了別的對象，而且有能生識的力用，名為所緣緣。所以，所緣一定是有的；「非有」是不能生識的。經部譬喻師以為：「有及非有，二種皆能為境生覺」。這是說：所認識的境，不一定是有體性的；「非有」也是可以成為認識的。這樣，二部就對立起來。

據說一切有部說：境界，有實有的、假有的（假必依實）；對於境的認識，有正確的、有錯誤的，也有猶豫而不能決定的。認識可以錯誤或猶豫，而不能說所緣是沒有實性的。如旋火成輪，看作火輪是錯誤的。這一錯誤認識，是依火燼而起；如沒有火燼為所緣，怎麼也不會看作火輪的。假有境，依於實有，也是這樣。所以，我們的認識畢竟都以客觀存在的為所緣；客觀存在的所緣，有力能引發我們的心識。譬喻師以為：實有的可以成為所緣，假有的也可以成為所緣，假有的就是無實（實無）。這裡面包含一項意義：我們的認識對象，或是假有的，或是實有的。假有的不是實有，是虛妄。這是將認識的對象，隱然的分為不同的二類。

2.時間問題：現在有而過未無，過去未來現在都是有；二派的論諍，解說經文，成立理論，雙方都非常繁密。互相破斥，也可說都有道理。經部也好，說一切有部也好，時間是依法的生滅而立的。剎那生滅為現在，也可說是共同的。現在有與三世有的論諍，不是討論時間自身，而是論究：剎那生滅的法為現在；法在未生（未來）以前，滅了以後（過去），是有還是沒有？說一切有部說：有為法是有生滅的（可能生滅，正在生滅，曾經生滅），有生滅就有時間——未來，現在，過去。現在的剎那生滅，正顯現為「行世」的，遷流的有為法；現在是有限的時間——一剎那。從未生而生，生已而滅，知道有未來與過去。法在未來與過去，可說是無限的時間，實際是不能以剎那，或剎那的累積來表現時間相的。因為這只是「有為相和合」，可能生滅，曾經生滅，而沒有現起生滅的作用。所以剎那現在法，眼能見（可以不見），耳能聞，時間可說長短，物質（極微和合）佔有空間，心識能夠緣慮。而未來法與過去法，雖法體一如，與現在一樣，名「現在類」。可是，眼不能見，耳不能聞，時間沒有長短，物質不佔空間，心識不能緣慮。說一切有部的過去未來有，是近於形而上的存在。三世法體一如，不能說是「常」，「常」是「不經世」——超時間的。但可以稱為「恆」，「恆」是經於三世（可能有生有滅）而自體不失的。如《順正理論》卷五二(大正二九．六三三下)說：

「謂有為法，行於世時（成為現在法），不捨自體，隨緣起用。從此無間，所起用息。由此故說：法體恒有而非是常，性（類）變異故」。

「不捨自體，隨緣起用」，就是「不變隨緣，隨緣不變」的古老形式。說一切有部，從現實的分別著手，論究到深隱處，有形而上的色彩，仍充滿現實的特性。所以，所說永恆的有為法性，是無限的眾多。假如作為常識的實在論去理解，距離就遠了。

經部的三世觀——過去未來無而現在有，與說一切有部非常不同。依經部說：有為法是剎那生滅的。剎那是諸行相續的剎那：從前後相續中去說剎那，從動態去說剎那，而不是理解為靜的時間點。經上說：「本無今有，有已還去」，可見法是諸行相續中的剎那存在（現在），剎那剎那的諸行相續。

如說剎那生滅的法，未生前已有，過去了還是有，那是不能成立的。然過去未來，與前後相續，因果相生的意義有關。如過去是無，怎麼過去的對現在、未來還有影響？如過去了的業，能夠感果。未來是無，怎麼有生起的可能性與必然性呢？經部以「熏習」、「功能」、「相續展轉差別」來說明。當法剎那生滅時，熏習相續而引起功能。相續中的熏習功能，是前前剎那所熏成，展轉流來，所以說過去曾有。功能熏習能引發後果，所以說未來當有。如《順正理論》卷五一(大正二九．六二六中)說：

「謂過去世曾有名有，未來當有，有（對前為）果，（對後為）因故。依如是義，說有去來，非謂去來如現實有」。

經部的意見，有為法只是現在——相續的剎那。過去與未來，是非實有的，只是依存相續中的功能（可說是潛在的能力）。經部的現在與過去未來，如質與能的關係，不斷的轉化。但在說一切有部看來，那是：「雖言過去曾有名有，未來當有，有果因故。而實方便，矯以異門說現在有，何關過未」？

認識問題與時間問題的論辯，可從《順正理論》明有為相，及三世有的論辯中，略窺一斑。

眾賢論師是偉大的，值得尊重的！但說一切有部阿毘達磨的時代，已一去而不復返了。那時，正是經部盛行，融歸大乘瑜伽的時代。不久，將進入空、有共論的階段。卓越的見解與嚴密的論辯，又焉能重振說一切有部奄奄欲息的頹勢呢？

卷014

第一節 阿毘達磨俱舍論的宏傳

世親（Vasubandhu）的《俱舍論》，雖受到眾賢（Sa□ghabhadra）《順正理論》的彈斥，但阿毘達磨，或可說聲聞論義，以後全由《俱舍論》而延續宏傳。《俱舍論》對佛教界的影響，是值得特別重視的！《俱舍論》

總攝了說一切有部阿毘達磨的勝義；經部譬喻師的要義，也在與說一切有部的論辯中充分表達出來。《俱舍論》可說綜貫了說一切有部與經部。聲聞乘法，雖各部都有特色，而惟有這兩部，不但有深厚的哲理基礎，並有精密的論理。所以在一般人看來，《俱舍論》代表了這——三世有與現在有的兩派。這部論該括了兩派，所以說一切有部與經部的論書，反而不為人所重視（後來也沒有傳入西藏）；而《俱舍論》卻成為大小、內外學眾的研究對象。《俱舍論》的價值，從後代研究的隆盛情形，也可以推想出來。

世親從小入大，對佛法的各方面，幾乎都有精深獨到的著述。門下有重阿毘達磨（《俱舍論》）的，或重因明的，或重律儀的，或重般若的，或重唯識的：真是龍象輩出，學有專長！《阿毘達磨俱舍論》，由世親門下的研習而宏傳下來，注疏不少。由於以《俱舍論》為重，所以對《順正理論》，都採取反駁的立場。《俱舍論》大行，《順正理論》也就相形見絀了！世親以後的《俱舍論釋》，依中國古代所傳而知的，有三部：

1.安惠《俱舍論實義疏》：這是燉煌發現本，編入《大正藏》一五六一號。共五卷，僅四千餘字。論初注說：「總有二萬八千偈」，可見是一部廣論；五卷本，不過摘述點滴而已。這部論，古代就有傳說，如《俱舍論（光）記》卷一(大正四一．二二上)說：

「安慧菩薩俱舍釋中救云：眾賢論師不得世親阿闍黎意，輒彈等字。亂心、不亂心，此是散位一對；無心、有心，此是定位一對。亂心等，等取不亂心，散自相似。無心等，等取有心，定自相似。故此等字，通於兩處，顯頌善巧」。

據西藏所傳：安慧（Sthiramati）年七歲，就來世親座下作弟子。在世親門下，為精通大（《集論》）小（《俱舍論》）阿毘達磨，特重阿毘達磨的大師。所作的《俱舍論釋》，西藏現存，名《俱舍論真實義釋》。梵本也已經發現。

2.德慧《隨相論》：陳真諦（Paramârtha）譯，《隨相論》一卷，德慧（Gu□amati）造。是《俱舍論．智品》十六行相的義釋。《論》末說：「

十六諦義，出隨相論釋」，可見《隨相論》是《俱舍論釋》的全稱，而真諦所譯的，僅為論中解十六行相的一部分。據西藏所傳：德慧是德光（Gu□aprabha）的弟子，造有《俱舍論》的註釋，與護法（Dharmapāla）的時代相當。但據《成唯識論述記》，德慧是「安慧之師」。

3.世友《俱舍釋》：如《俱舍論（光）記》卷二(大正四一．三七中)說：

「和須蜜俱舍釋中云：是室利邏多解。彼師意說：入定方有輕安，或是輕安風。正理（論）不破者，言中不違，故不破也」。

據西藏所傳：世友（Vasumitra）為《俱舍論》的大學者，造有《俱舍論釋》。受到北方摩訶釋迦婆羅王（Mahāśākyabala）的尊敬；與陳那（Di□nāga）的弟子法稱（Dharmakīrti）同時。世友的《俱舍論釋》，漢藏都沒有傳譯。

除上三部外，西藏所譯而現存的，還有好幾部：1.世親弟子，被稱為因明泰斗的陳那，造有《阿毘達磨俱舍論心髓燈疏》。2.稱友（Yaśomitra）有《阿毘達磨俱舍論釋》，稱友與戒賢（Śīlabhadra）同時；還有梵本存在。3.滿增（Pūr□avardhana）造《阿毘達磨俱舍廣釋隨相論》。4.寂天（Śāntideva）造《阿毘達磨俱舍釋廣釋要用論》。據西藏所傳：稱友屬於世友系；滿增屬於安慧系。值得注意的：漢譯的德慧釋，名《隨相論釋》；而滿增所造的，也名《廣釋隨相論》；而一向有德慧為「安慧之師」的傳說。所以，德慧應該是世親的弟子；安慧的年齡較輕，也許曾從德慧修學。滿增是繼承安慧阿毘達磨的學者，也就與德慧論有關。這些《俱舍論》釋，都是西元五、六世紀的作品。印度有這麼多的《俱舍論》釋，可想見《俱舍論》盛行的一斑。

《俱舍論》在印度的傳宏，始終不衰。《俱舍論》已成為佛學的重要部門，代表了初期佛法的精髓。修學佛法的，幾乎沒有不學習《俱舍論》的。唐義淨於咸亨三年（西元六七二年）西遊，在印度所見所聞的，也還是這樣。如玄照的「沈情俱舍」；道琳的「注情俱舍」；智弘的「既解俱舍」；無行

的「研味俱舍」；法朗的「聽俱舍之幽宗」。這一學風，傳入西藏，《俱舍論》為五大部之一，為學法者必修的要典。

第二節 說一切有部的論書

說一切有部的化區，非常廣大，大論師也歷代多有；論書的部類，當然也就很多的了。除上面所說到的，或曾譯傳來中國的而外，多數是泯沒無聞了。玄奘去印度遊學，知道的，或曾經修學的，略錄如下：

1.佛使（Buddhadāsa）：佛使造有說一切有部的《大毘婆沙論》，如《大唐西域記》卷五(大正五一．八九七上)說：

「阿耶穆佉國……臨殑伽河岸……其側伽藍……臺閣宏麗，奇製鬱起。是昔佛陀馱娑（唐言覺使）論師，於此製說一切有部《大毘婆沙論》」。

從《大唐西域記》看來，造論而名毘婆沙的，不在少數。毘婆沙只是廣說、廣釋，並不限於傳說五百阿羅漢所結集的。佛使所造的，屬於說一切有部。西藏傳說：佛使是無著（Asa□ga）的弟子，晚年宏法於西方（西印度）。玄奘在羯若鞠闍國（Kanyakubja）時，曾從毘黎耶犀那（Vīryasena），「讀佛使毘婆沙」。佛使的論書，似乎多流行於恆河上流。

2.德光（Gu□aprabha）：德光作《辯真論》，如《大慈恩寺三藏法師傳》卷二(大正五〇．二三二下)說：

「秣底補羅國，其王戍陀羅種也。伽藍十餘所，僧八百餘人，皆學小乘一切有部。大城南四五里，有小伽藍，僧徒五十餘人。昔瞿拏鉢剌婆（唐言德光）論師，於此作辯真等論，凡百餘部。論師是鉢伐多國人；本習大乘，後退學小乘」。

德光所作的《辯真論》，玄奘曾受學，如《大慈恩寺三藏法師傳》卷二(大正五〇．二三三上)說：

「秣底補羅國……其國有大德，名蜜多斯那，年九十，即德光論師弟子。……就學薩婆多部坦埵三弟鑠論（唐言辯真論，二萬五千頌，德光所造也），隨發智論等」。

德光的《辯真論》，是二萬五千頌的大論。玄奘所學的，還有《隨發智論》，雖不明作者是誰，但就文意來說，也極可能是德光所作的。秣底補羅（Matipura）為說一切有部的化區，眾賢（Sa□ghabhadra）、無垢友（Vimalamitra），都在此國去世，德光也在此造論。玄奘傳說：德光本是學大乘的，後「因覽毘婆沙論，退業而學小乘，作數十部論；破大乘綱紀，成小乘執著」。有德光上升兜率，見彌勒（Maitreya）而不拜的傳說。玄奘以德光為反大乘者，因而有不利德光的傳說。但據西藏所傳：德光為世親（Vasubandhu）弟子，精通聲聞三藏及大乘經，持阿毘達磨。傳說他暗誦（自宗及異部）十萬部律，特重律儀。領導的清淨僧團，如早期諸阿羅漢護持的一樣。德光實為世親門下的重律學派；西藏的律學，就以德光為宗。當時的經部學，對大乘瑜伽來說，等於為回小入大作準備，聲氣互相呼應。而德光重說一切有部律，說一切有部阿毘達磨，無論是義理與事行，都不免與大乘瑜伽學小有隔礙。這就是玄奘所傳，德光退大學小，破大執小的原因了。

3.索建地羅（Skandhila）：或作塞建地羅，義譯為悟入，就是眾賢的師長。傳說世親去迦溼彌羅（Kaśmīra），學習毘婆沙時，曾親近悟入；悟入是當時的毘婆沙師。《大唐西域記》卷三(大正五一．八八七下)說：

「迦溼彌羅國……佛牙伽藍東十餘里，北山崖間，有小伽藍，是昔索建地羅大論師，於此作《眾事分毘婆沙論》」。

悟入為迦溼彌羅論師。《眾事分》，就是世友（Vasumitra）《品類論》；這是被尊為六足之一，受到阿毘達磨西方系所推重的論書。悟入為《眾事分》作《毘婆沙論》，可說是面對說一切有部阿毘達磨論宗的不利環境（經部與瑜伽大乘呼應，評破說一切有部），而謀東西二系的協調，以一致抗外，維護自宗的作品。《眾事分毘婆沙論》雖沒有傳譯，而悟入為法的苦心，在另一作品——《入阿毘達磨論》中表現出來。《入阿毘達磨論》，玄奘於顯慶三年（西元六五八年）譯出，分二卷。《入論》的思想，當然是毘婆沙師的。但組織內容，特別是心相應行，煩惱與智，存有《品類論．辯五事品》的特色。《論》說無表色為：「無表色相續轉。亦有無表唯一剎那，依總種類，故說相續」；這是會通《雜心論》的。關於非擇滅：「謂有別法，

畢竟障礙未來法生」，與眾賢所說相同，應為當時毘婆沙師的正義。對不相應行法，力主非實有不可。對經部義也多予拒斥，如說：「有劣慧者，未親承事無倒解釋佛語諸師，故於心所迷謬誹撥：或說唯三，或全非有」。《入論》的分類法，比較特殊，如《論》卷上(大正二八．九八〇下)說：

「善逝宗有八句義：一色，二受，三想，四行，五識，六虛空，七擇滅，八非擇滅；此總攝一切義」。

五蘊及三無為，分立八句義，可說是新的建立。這也許對當時外道盛行的六句義、十句義等而方便安立的吧！

4.伊溼伐邏（□śvara）：《大唐西域記》卷二(大正五一．八八一中)說：

「健馱羅國……跋虜沙城北……其側伽藍，五十餘僧，並小乘學也。昔伊溼伐邏（唐言自在）論師，於此製《阿毘達磨明燈論》」。

論師的事跡，論書的內容，都無可稽考。從地區與論名來說，大概是阿毘達磨健陀羅系的作品。「明證」，或作「明燈」。晚期的論書，每有稱為「燈」的，是顯了的意思。

5.日胄（Sūryavarman）：玄奘在羯若鞠闍國，曾從毘黎耶犀那（精進軍），學「日胄毘婆沙記」。其他的事跡，也不詳。

第三節 餘部的論書

聲聞部派的論書，傳譯於我國的，以說一切有部的為最多。這不但地勢鄰近；在部派佛教中，也唯有說一切有部，特別重視論部。說一切有部以外的，如分別說者、犢子、正量部等論書，本書已略有論及。傳譯及傳說的，還有幾部，也附記於此。

1.大眾部論書：《大唐西域記》卷三(大正五一．八八八上)說：

「迦溼彌羅國……大河北接山南，至大眾部伽藍，僧徒百餘人。昔佛地羅(唐言覺取)論師，於此作大眾部《集真論》」。

迦溼彌羅（Kaśmīra）有大眾部，並且一直維持其學統，這是很難得的記錄。佛地羅（Buddhira）所作的《集真論》，也沒有傳譯過來。在聲聞四大派中，惟有大眾部的論書，一部也沒有傳譯，是最遺憾的事！

2.正量部論書：《大唐西域記》卷五(大正五一．八九八下)說：

「鞞索迦國……城南道左，有大伽藍。昔提婆設摩阿羅漢，於此作《識身足論》，說無我人。瞿波阿羅漢，作《聖教要實論》，說有我人。因此法執，遂深諍論」。

鞞索迦（Viśākhā）是正量部的化區，提婆設摩（Devaśarman）與瞿波（Gopo），都在此造論。瞿波的《聖教要實論》，與提婆設摩的《識身論》並舉，為有我與無我的論諍。似乎這是說一切有部，與犢子部分裂不久的時代。《聖教要實論》，或簡稱《教實論》。玄奘在鉢伐多國（Parvata），曾「停二年，就學正量部根本阿毘達磨，及《攝正法論》、《教實論》等」。《聖教要實論》，沒有傳譯過來。還有《攝正法論》，也是正量部的論書，內容不明。

此外，「南印度（似乎就是烏荼國）王灌頂師老婆羅門，名般若毱多（Prajñāgupta），明正量部義，造《破大乘論》七百頌，諸小乘師咸皆嘆重」。玄奘曾造《破惡見論》一千六百頌來破斥他。

3.銅鍱部論書：《解脫道論》，十二卷，分十二品，題為「阿羅漢優波底沙（Upatissa），梁言大光造」。這是扶南國僧伽婆羅（Sa□ghavarman 梁言眾鎧），於梁天監十四年（西元五一五年）譯出的。據長井真琴氏論證，錫蘭覺音（Buddhagho□a）所造的《清淨道論》，是依這部論而改作的。這部論，是解脫的道，依戒、定、慧——三學的次第修證而得解脫。從修持的立場而作的論書，體例分明，為銅鍱部學者修學的南針。說一切有部的論書雖多，而始終偏重於分別法相。有《甘露味阿毘曇論》，創闢甘露（就是解脫）的道路，但不為論師們所重。在這點上，說一切有部的論書，輸銅鍱部一著。在我國所譯的各派論書中，銅鍱部的論書，也算具備一格了。