

# 《俱舍論》前導

節錄自《說一切有部為主的論書與論師之研究》

## 目錄

|                      |    |
|----------------------|----|
| 第十三章 阿毘達磨論義的大論辯····· | 2  |
| 第一節 世親及其論書·····      | 2  |
| 第一項 世親及其師承·····      | 2  |
| 第二項 造俱舍論的傳說與實況·····  | 6  |
| 第三項 俱舍論宗義辨·····      | 12 |
| 第四項 俱舍論義的系屬·····     | 21 |
| 第五項 破我論與（大乘）成業論····· | 29 |
| 第二節 順正理論與顯宗論·····    | 35 |
| 第一項 論破俱舍的眾賢·····     | 35 |
| 第二項 眾賢傳宏的毘婆沙義·····   | 37 |
| 第十四章 其餘論書略述·····     | 46 |
| 第一節 阿毘達磨俱舍論的宏傳·····  | 46 |

# 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

(pp.646-650)

#### 章之序曲

◎西元四、五世紀間，說一切有系激起法海的壯闊波瀾，那是以世親的《俱舍論》為中心。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 (Saṃghabhadra) 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》。

|    |                                |   |
|----|--------------------------------|---|
| 作者 | 世親                             | 眾賢  |
| 著作 | 《俱舍論》、《無我論》、《成業論》 <sup>1</sup> | 《順正理論》、《顯宗論》                                  |
| 旨趣 | 經精密的思辨，綜合上座部發展以來的精義            | 以《俱舍論》為評破對象，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 |
| 宗義 | 《俱舍論》：師承上座傳統，折衷上座諸派而歸於正理       | 《順正理論》：專宗說一切有部阿毘達磨論宗                          |

#### 壹、世親的歷史價值

◎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 (Asaṅga) 那 (p.647) 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，這裏不能加以論列。關於聲聞部派的論義，略為研討如下。

#### 貳、世親的師承

##### (壹) 古世親與如意

##### 一、古世親

##### (一) 世親師承的三種傳說

世親是健馱羅 (Gandhāra) 富婁沙富羅 (Puruṣapura) 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。<sup>2</sup>

傳說中的世親師承，有三說：

<sup>1</sup> 按：此為限於聲聞論義。

<sup>2</sup> [原書注 n.1] 《婆藪槃豆法師傳》(大正 50, 188a-b)。

I 佛陀蜜多為世親師；世親與摩訶羅他（心願）同時。<sup>3</sup>

II 末那曷刺他（如意）為世親的親教師。<sup>4</sup>

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）。<sup>5</sup>

## （二）抉擇異說並判定

### 1、引論

在這不同的異說中，首先引起了古世親與後世親的問題。

### 2、別辨

#### （1）某人之釋

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。

#### （2）導師之見

◎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，《俱舍論記》卷 9（大正 41，167c）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」（p.648）<sup>6</sup>。

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。<sup>7</sup>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。

<sup>3</sup> [原書注 n.2] 《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，189c-190a）。

<sup>4</sup> [原書注 n.3] 《大唐西域記》卷 2（大正 51，880c）。

<sup>5</sup> （1）[原書注 n.4] 《付法藏因緣傳》卷 6（大正 50，321b）。

（2）原書 p.647：《付法藏因緣傳》（I 說）所說的婆修槃陀，……。按：應改作（III 說）。

<sup>6</sup> [原書注 n.5] 木村泰賢《阿毘達磨論之研究》所引（297 注 3）。

<sup>7</sup> [原書注 n.6] 《雜阿毘曇心論》卷 1（大正 28，869c）。

|     |   |                                       |
|-----|---|---------------------------------------|
| I   | 《婆藪槃豆法師傳》   | 佛陀蜜多為世親師；世親與摩[少/免]羅他（心願）同時。           |
| II  | 《大唐西域記》   | 末那曷刺他（如意）為世親的親教師。                     |
| III | 《付法藏因緣傳》  | 闍夜多付法與婆修槃陀（世親），婆修槃陀付法與摩奴羅（如意）。        |
|     | 普光《俱舍論記》  | 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。 |
|     | 《俱舍論稱友疏》  | 如意阿闍黎之和尚，世親阿闍黎說。〔與《付法藏因緣傳》所說相合〕       |
| 結   | 世親為如意的和尚，而如意為《俱舍論》主世親的和尚；古世親確為「祖師」，與後世親，有師承的關係<br>◎古世親——和須槃陀對《心論》有六千頌的廣釋。<br>◎世親的《俱舍論》：◎從阿毘達磨的發展來說，是屬於《阿毘曇心論》的系統<br>◎依《心論》為本，更為深廣嚴密的論究，不拘於毘婆沙正義 |                                       |

## 二、如意論師

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。<sup>8</sup>《大唐西域記》卷2（大正51，880c）說：

「健馱羅國……世親室南五十餘步，第二重閣，末笈曷刺他唐言如意論師，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。

## 三、小結

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（p.649）專斷的傳統。

### （貳）佛陀蜜多羅

佛陀蜜多羅（Buddhamitra），是值得注意的論師。

◎真諦（Paramārtha）《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。」<sup>9</sup> 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。」<sup>10</sup>

<sup>8</sup> 按：前 p.647：《俱舍論稱友疏》說世親乃如意之師。

<sup>9</sup> [原書注 n.7]《成唯識論述記》卷4（大正43，379b）。

<sup>10</sup> （1）[原書注 n.8]《四諦論》卷1（大正32，375a）。

按：《四諦論》卷1〈思擇品 1〉（大正32，375a8-15）：

般若遍諸法，大悲攝眾生，無相說正道，頂禮人天尊。

大聖栴延論，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，利益說受者，正法得久住。

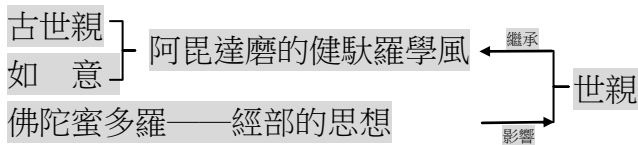
（2）關於婆藪跋摩（世胄）造、〔陳〕真諦譯的《四諦論》，詳見：《說一切有部為主的論書與論

本書曾有論及：佛陀蜜多是一位經部師。<sup>11</sup>「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「世親認為師」。

譯傳中國的，有曇摩蜜多（Dharmamitra）（西元 430 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」<sup>12</sup>，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「世親認為師」的佛陀蜜多羅。

（參）結

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。



---

師之研究》，第 11 章第 6 節，pp.593-604。

<sup>11</sup> [原書注 n.9] 本書第十一章第六節第一項。〔按：參見本書 pp.593-596〕

<sup>12</sup> 按：「五門」為不淨、慈心、因緣、念息、念佛。詳見本書 p.626。

## 第二項 造俱舍論的傳說與實況 (pp.650-660)

### 壹、《俱舍論》的內容與性質

世親 (Vasubandhu)《俱舍論》的內容與性質，略如《俱舍論記》卷 1 (大正 41, 1a) 所稱歎：「斯論……採六足<sup>13</sup>之綱要，備盡無遺；顯八蘊<sup>14</sup>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。……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。

### 貳、造論因緣與論義

#### (壹) 戲劇化的造論因緣與實情

##### 一、敘述傳說

《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 (p.651)《俱舍論頌疏》卷 1 (大正 41, 814a-b) 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。」

##### 二、論究實情

##### (一) 分節

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 (p.652) 造論頌；四、造釋論。

##### (二) 別辨

##### 1、辨前二節之說

◎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。<sup>15</sup>世親去迦溼彌羅，學習《大毘婆沙論》，論理是極有可能的。

<sup>13</sup> 按：「六足」即《法蘊足》、《集異門足》、《施設足》、《品類足》、《界身足》、《識身足》六部論。

<sup>14</sup> 按：「八蘊」即雜蘊、結蘊、智蘊、業蘊、大種蘊、根蘊、定蘊、見蘊；實乃以此指《發智論》。

<sup>15</sup> [原書注 n.1]《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 887a)。

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 50，189a-b）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，名娑婆須跋陀羅。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（p.653），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<sup>16</sup>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」，<sup>17</sup>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

<sup>16</sup> 黜（彳又）：（1）擯除、排斥。（2）廢免、廢除。

<sup>17</sup> 關於「無表（無作）是色與否」，部派間異論：

《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

詳見：印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.525-526、p.658、p.666 等。



衰退。「偏斥毘曇」(p.654)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，將迦濕彌羅的毘婆沙義，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。

## 2、辨後二節之說

◎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。

◎受迦濕彌羅的禮請，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(《ターラナータ印度佛教史》，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。」<sup>18</sup>當時迦濕彌羅論師的激動，是可以想見的；這就是眾賢(Saṃghabhadra)造《順正理論》的緣起了。

## (貳)《俱舍論》造作的實情及其論義

### 一、略述《俱舍論》的傳譯與品目

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。

#### (一) 總說論之品目

《俱舍論》曾經二譯：

- 一、陳天嘉4年(西元563)，真諦(Paramārtha)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2年至5年(西元651-654)，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》(p.655)一卷。

| 譯著                        | 譯者 | 時間                  |
|---------------------------|----|---------------------|
| 《俱舍論偈》[1卷]<br>《俱舍釋論》[22卷] | 真諦 | 陳天嘉四年(西元563)        |
| 《俱舍論》[30卷]<br>《俱舍論本頌》[1卷] | 玄奘 | 唐永徽二年至五年(西元651-654) |

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 |

<sup>18</sup> [原書注 n.2] 《婆藪槃豆法師傳》(大正50, 190b)。



- 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

(二) 別辨〈破執我品〉

◎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，<sup>19</sup>早已成為學界定論了。

二、著述實情與論義

(一) 造論的實況

1、略明餘人之說

◎《俱舍論》(八品)的造作實情，《俱舍論廣法義》，(p.656)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》，<sup>20</sup>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<sup>21</sup>這是相當正確的見解。

2、詳究

(1) 約「論名」釋

◎《阿毘達磨俱舍論》，義譯為《對法藏論》。如《論》卷1(大正29, 1b)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。

(2) 約「淵流」釋

A、總述

本書第十章，已說過：

《大毘婆沙論》集成後，

◎妙音(Ghoṣa)首先類集阿毘達磨要義，成《甘露味論》十六品。

◎西方論師法勝(Dharmaśreṣṭhin)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。

<sup>19</sup> [原書注 n.3]《阿毘達磨俱舍論法義》卷1(大正64, 11b)。

<sup>20</sup> [原書注 n.4]木村泰賢《阿毘達磨論之研究》(第五篇：259-324)。

<sup>21</sup> 究竟：(1)結果，原委。(2)到底。

◎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 (p.657) 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。

### B、別明

◎《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，隨義而一一編入前八品中。《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、(p.658) 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！

### (3) 結歎

《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！<sup>22</sup>

| 作者 | 著述       | 品數 | 頌數  | 品之簡介  | 評價  |
|----|----------|----|-----|---|---|
| 妙音 | 《甘露味論》   | 16 |     | 《大毘婆沙》集成後，首集毘曇要義  |   |
| 法勝 | 《阿毘曇心論》  | 10 | 250 | ◎〈界品〉、〈行品〉：明一切法的體用<br>◎〈業品〉、〈使品〉、〈賢聖品〉、〈智品〉、<br>〈定品〉：明雜染法與清淨法 | 後三品〔〈契經品〉、〈雜品〉、<br>〈論問品〉 <sup>23</sup> 〕仍雜亂無緒 |
| 法救 | 《雜阿毘曇心論》 | 11 | 596 | 〈擇品〉：明當時多諍論的論義  | 組織更為雜亂  |

<sup>22</sup> 詳見原書 pp.469-527、pp.656-657。

<sup>23</sup> 按：大正藏作〈論品〉。

|    |       |   |     |   |   |
|----|-------|---|-----|---|---|
| 世親 | 《俱舍論》 | 8 | 600 | ◎〈分別世間品〉：容攝《施設論》、《大毘婆沙論》有關器界與有情界之法義，及十二緣起、七識住等論義。<br>◎〈分別世間品〉與〈業品〉、〈隨眠品〉：明有漏法的生、業、煩惱——三雜染 | ◎組織、條理與次第，在所有毘曇論書中，可稱第一<br>◎對說一切有部的阿毘達磨論宗，有重要貢獻 |
|----|-------|---|-----|---|---|

## (二)《俱舍》的論義

### 1、迦溼彌羅論師的專斷

- ◎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。<sup>24</sup>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《(p.659)發智論》的權證所脅制，所以態度是專斷的。

### 2、諸師的抗衡

- ◎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。

### 3、導師對《俱舍》論義的判攝

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」，<sup>25</sup>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 29，152b）說：「迦溼彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正量在牟尼。」

<sup>24</sup> [原書注 n.5]如本書第十章第三節說。〔按：參見該書 pp.502-506〕

<sup>25</sup> [原書注 n.6]《俱舍論頌疏》卷 1（大正 41，815b）。

第三項 俱舍論宗義辨  
(pp.660-676)

壹、古說

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。」<sup>26</sup>

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。」

27

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。」<sup>28</sup>

(p.661) 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！」<sup>29</sup>

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。

| 宗書 | 普光《記》 | 法寶《疏》 | 圓暉《頌疏》 | 快道林常《俱舍法義》 |
|----|-------|-------|--------|------------|
| 理勝 | ○     | ○     | ×      | ×          |
| 經部 | ×     | ×     | ○      | ×          |
| 有部 | ×     | ×     | ×      | ○          |

<sup>26</sup> [原書注 n.1] 《俱舍論 (光) 記》卷 1 (大正 41, 1a)。

<sup>27</sup> [原書注 n.2] 《俱舍論 (寶) 疏》卷 1 (大正 41, 458b)。

<sup>28</sup> [原書注 n.3] 《俱舍論 (圓暉) 頌疏》卷 1 (大正 41, 815b)。

<sup>29</sup> [原書注 n.4] 《阿毘達磨俱舍論法義》卷 1 (大正 64, 7b-c)。

## 貳、導師對《俱舍》宗義的論判

對於《俱舍論》的所宗，我想分別的來說明：

### (壹) 非說一切有部，非毘婆沙宗

一、「非說一切有部，非毘婆沙宗」。

#### 一、立成

##### (一) 判宗圭臬

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，(p.662) 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。

| 判準 | 定義   | 舉例  |
|----|--|---|
| 根本 | (1) 宗之根本：或理論，或實行，或信仰<br>(2) 失此則非同宗         | 中觀宗：依緣起法以明自性空，一切法空為了義<br>唯識宗：依虛妄分別識以立諸法，無其所無、有其所有 |
| 重要 | (1) 對全部理論或修持方法有重大影響<br>(2) 此之歧別乃同部內存有異派系之因 | 說一切有部內，有：重論的阿毘達磨者，持經的譬喻者                          |
| 枝末 | (1) 經文的解說〔不重要的〕<br>(2) 定義的修正               | } 無關宏旨  |

##### (二) 依論抉擇

#### 1、說一切有部的宗義

是否說一切有部？

最好，依世親自己的解說，如《俱舍論》卷 20（大正 29，104b）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。<sup>30</sup>

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 (p.663) 顯的分別出來。

<sup>30</sup> [原書注 n.5] 《順正理論》卷 51（大正 29，630c）。



## 2、《俱舍論》的評判

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：<sup>31</sup>

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：

「許法體恆有，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（p.664）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。

|       |                                    |
|-------|------------------------------------|
| 說一切有部 | 三世實有，法性恆有                          |
| 分別說部  | 過去、未來為無，或現在及過去未與果業是有。              |
| 世親    | 破斥三世實有的說一切有宗；以為「現在是現有，過去是曾有，未來是當有」 |

## 二、評斥

### （一）辨「論之後題」

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。

### （二）略舉文證明「是我所宗」非真意

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

<sup>31</sup> [原書注 n.6] 《俱舍論》卷 20（大正 29，104b-106a）。

宗嗎？決不是的，這是故意這麼說的（如下面所說）。<sup>32</sup>

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 15（大正 29，79b-c）說：

（p.665）「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。大師此中立如是指：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。

## （貳）全盤論究，重點評破

### 一、總明

#### （一）論點

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」。

#### （二）述事

◎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（p.666）阿毘達磨論師，以法勝（Dharmaśreṣṭhin）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」<sup>33</sup>。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

<sup>32</sup> 參見原書 pp.666-669、pp.676-684。

<sup>33</sup> 《瑜伽師地論》卷 15（大正 30，359a22-29）：

「論莊嚴」者，略有五種：一、善自他宗，二、言具圓滿，三、無畏，四、敦肅，五、應供。

「善自他宗」者，謂如有一若於此法、毘奈耶中深生愛樂，即於此論宗旨讀誦、受持、聽聞、思惟純熟、修行。已善、已說、已明；若於彼法、毘奈耶中不愛不樂，然於彼論宗旨讀誦、受持、聞、思純熟而不修行，然已善、已說、已明。是名「善自他宗」。



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。

## 二、別辨

為了說明「假擁護與真反對」，舉四例為證：

### （一）關於「同分」與「二無心定」的論破

#### 1、同分

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」<sup>34</sup>，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（p.667）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？

#### 2、二無心定

二無心定的立破，末了也說：「此非善說，違我宗故」<sup>35</sup>，完全是同一手法。

### （二）關於「得」的論破

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4（大正29，22c）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。

### （三）關於「無為法」、「無表色」、「眼見」的論破

#### 1、無為法

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？」

（p.668）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！」

<sup>34</sup> [原書注 n.7] 《俱舍論》卷5（大正29，24a-b）。

<sup>35</sup> [原書注 n.8] 《俱舍論》卷5（大正29，26a）。

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。<sup>36</sup>

## 2、無表色

這一手法，又見於無表色的論辯。<sup>37</sup>

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（p.669）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。

## 3、眼見

類似的論法，又見於「眼見」的論辯。<sup>38</sup>

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2（大正29，11b）說：

「經部諸師有作是說：如何共聚植掣虛空？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。

## （四）關於「名句文身」、「四相」的論破

### 1、名句文身

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5（大正29，29c）說：

（p.670）「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。」

<sup>36</sup> [原書注 n.9] 《俱舍論》卷6（大正29，33c-35a）。

<sup>37</sup> [原書注 n.10] 《俱舍論》卷13（大正29，69a-70a）。

<sup>38</sup> [原書注 n.11] 《俱舍論》卷2（大正29，10c-11a）。

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。

## 2、四相

這一論法，又見於四相的辯論，如《論》卷 5（大正 29，28c）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 5（大正 29，29a）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（p.671）說「其理應成」，不是暗示毘婆沙宗的確定失敗了嗎？

（參）隨順經部，不限經部

### 一、隨順經部

三、「隨順經部，不限經部」。

#### （一）總說

◎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。

#### （二）舉證

##### 1、「界」的定義

如《論》卷 1（大正 29，5a）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。

##### 2、種子的依止處

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 5（大正 29，25c）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（p.672）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。

##### 3、種子的生果

對種子的生果，說得更明確的，如《論》卷 4（大正 29，22c）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）。

#### 4、業力感果

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。」<sup>39</sup>

「思所熏習微細相續，漸漸轉變，差別而生。」<sup>40</sup>

#### 5、斷惑、修道

如說煩惱的斷與不斷，道的修成與未修得，那就如《論》卷4（大正29，22b-c）說：

（p.673）「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。

#### （三）結成

在這根本思想上，《俱舍論》是宗於經部的。

#### 二、不限經部

#### （一）略舉文證

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：

#### 1、經部：處假，界實

經部說：「故處是假，唯界是實」<sup>41</sup>；而《俱舍論》說：處與界都是實有的。<sup>42</sup>

這裡面，含有重大的歧義，

如《俱舍論》卷2（大正29，11b）舉經部說：「唯法因果，實無作用。」這是什麼意義呢？

<sup>39</sup> [原書注 n.12] 《俱舍論》卷20（大正29，106a）。

<sup>40</sup> [原書注 n.13] 《俱舍論》卷13（大正29，69c）。

<sup>41</sup> [原書注 n.14] 《順正理論》卷4（大正29，350c）。

<sup>42</sup> [原書注 n.15] 《俱舍論》卷1（大正29，5a）。



◎「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 (p.674) 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」。

#### 2、《俱舍》：處、界皆實

《俱舍論》的見地不同，如《論》卷 1（大正 29，5a）說：「多積聚中，一一極微有因用故。」一一極微，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」<sup>43</sup>；「即勝義中依少別理，立為世俗，非由體異」<sup>44</sup>。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。

#### (二) 結

(p.675) 《俱舍論》不同經部說的不少，所以是「不限經部」的。

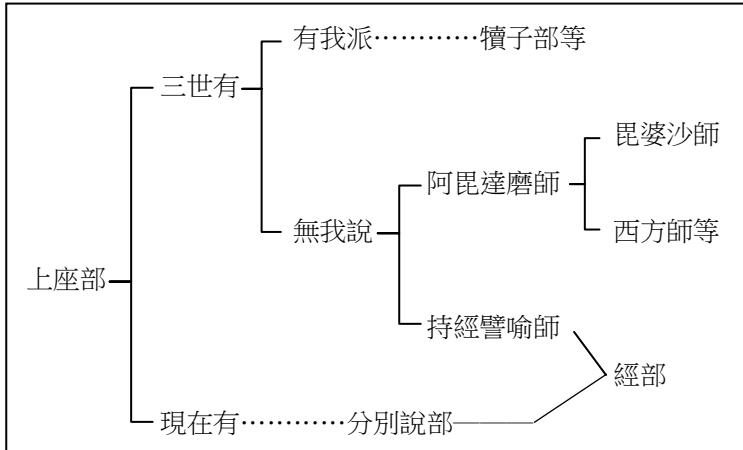
<sup>43</sup> [原書注 n.16] 《大毘婆沙論》卷 77（大正 27，400a）。

<sup>44</sup> [原書注 n.17] 《順正理論》卷 58（大正 29，667a）。

第四項 俱舍論義的系屬  
(pp.676-686)

壹、略明上座部派系

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：



貳、《俱舍》的抉擇

(壹) 法義的理論問題

一、總明

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「(p.677) 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？」<sup>45</sup>「寧違論文，勿違經說。」<sup>46</sup>

《俱舍論》主，對契經與本論的態度，在譬喻師與西方師之間。主要是依經部譬喻師〔取分別說的現在有〕，徹底否定三世實有說。

| 諸師對經、論的態度 |                                  |
|-----------|----------------------------------|
| 阿毘達磨論師    | 以論為實相說；以論通經〔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     | 以經為量，以經簡論；                       |
| 經部譬喻師     | 對於阿毘達磨的「本論」——《發智》、六足不尊重          |
| 《俱舍論》主    | 對契經與本論的態度，在譬喻師與西方師之間，依經部譬喻師破三世實有 |

<sup>45</sup> [原書注 n.1] 《俱舍論》卷 10 (大正 29, 53b)。

<sup>46</sup> [原書注 n.2] 《俱舍論》卷 26 (大正 29, 136a)。

## 二、別辨

### (一) 述要

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。

### (二) 詳論

#### 1、色法

論到色法：

#### (1) 舉「難破無表色」等三例

1. 難破「無表色」。<sup>47</sup>
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。」<sup>48</sup>
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」，<sup>49</sup>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 127（大正 27，661c-662b）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（p.678）說一切有部中，持經譬喻師的古義。

#### (2) 舉「難破身語表色」

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，<sup>50</sup>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」。<sup>51</sup>可見這也是說一切有部中，譬喻師的古說。

<sup>47</sup> [原書注 n.3] 《俱舍論》卷 13（大正 29，68c-70a）。

<sup>48</sup> [原書注 n.4] 《俱舍論》卷 2（大正 29，8c）。

<sup>49</sup> [原書注 n.5] 《俱舍論》卷 1（大正 29，2c-3a）。

<sup>50</sup> [原書注 n.6] 《俱舍論》卷 13（大正 29，68b-c）。

<sup>51</sup> 《大毘婆沙論》卷 122（大正 27，634b22-c10）：

問：何故作此論？

答：為止他宗、顯己義故。謂譬喻者說「表無表業無實體性」。所以者何？若表業是實可得，依之令無表有，然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無，無表云何有？而言有者，是對法諸師矯妄言耳。如人遇見美女，為染近故，語言：「汝可解去人服，吾衣汝天衣。」女聞歡喜，如言為解，彼人即前種種摩觸，恣心意已，語言：「天衣已為汝著。」女言：「我今體露如是，寧死不露，天衣何在？」彼答之言：「天服微妙，唯我見之，非汝能見。」如是愚人本無天衣，況為他著？諸對法者所說亦爾，本無表業，況有依表所起無表？故對法者妄興此論。又表無表若是色者，青黃赤白為何耶？復云何成善不善性？若因搖動成善惡性，花劍等動，何故不爾？為止如是譬喻者意，顯自所宗「表無表業皆是實有」，故作斯論。



- ◎毘婆沙師：「無表色」實有
  - ◎譬喻大師覺天的「十種色處，唯大種性」
  - ◎毘婆沙師：觸有十一…乃實有
  - ◎阿毘達磨論宗：身表業〔形色〕、語表業〔語聲〕實有
  - ◎法救：離大種別有造色，所造觸、法處色非實
- ←難破
- } 世親
- ←遠承

## 2、心與心所

論到心與心所，

### (1) 心心所之間的關係

#### A、心與心所之體一異

- ◎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」<sup>52</sup>；「諸（心）心所是思差別」<sup>53</sup>。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。」<sup>54</sup>  
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」<sup>55</sup>，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，<sup>56</sup>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。<sup>57</sup>  
在明十大地法時，又提出了阿毘達磨論師的意見，如《論》卷4（大正29，19a）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。」

#### B、心心所間之和合而生與否

(p.679) 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4（大正29，19b）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。

<sup>52</sup> [原書注 n.8] 《大毘婆沙論》卷127（大正27，662b）。

<sup>53</sup> [原書注 n.9] 《大毘婆沙論》卷2（大正27，8c）。

<sup>54</sup> [原書注 n.10] 《大毘婆沙論》卷127（大正27，661c）。

<sup>55</sup> [原書注 n.11] 《大毘婆沙論》卷145（大正27，745a）。

<sup>56</sup> [原書注 n.12] 《順正理論》卷11（大正29，395a）。

<sup>57</sup> [原書注 n.13] 《俱舍論》卷4（大正29，21c）。

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）。<sup>58</sup>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 28（大正 29，147b）說：

（p.680）「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 10（大正 29，53b）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。」<sup>59</sup>

5.尋伺俱起問題：結論為：「尋伺二法，定不可說一心相應。」<sup>60</sup>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。

### C、結義

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。

### (2) 無心定之有無細心

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，<sup>61</sup>法救的後學——世友（Vasumitra）《問論》<sup>62</sup>，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。<sup>63</sup>

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（p.681）識是有心所相應的，世親也就改宗阿賴耶識持種說，<sup>64</sup>滅盡定有阿賴耶識不滅了。

### (3) 結成

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。

### 3、不相應行法

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，

<sup>58</sup> [原書注 n.14]《大毘婆沙論》卷 142（大正 27，730b）。

<sup>59</sup> 另見《大毘婆沙論》卷 149（大正 27，760a27-b16）。

<sup>60</sup> [原書注 n.15]《俱舍論》卷 4（大正 29，21b-c）。

<sup>61</sup> [原書注 n.16]《大毘婆沙論》卷 152（大正 27，774a）。

<sup>62</sup> [原書注 n.17]《俱舍論》卷 5（大正 29，25c）。

<sup>63</sup> [原書注 n.18]同上。

<sup>64</sup> [原書注 n.19]《大乘成業論》（大正 31，784b）。

滅，名身，句身，文身。

《俱舍論》一一的評破，成立非實有性。<sup>65</sup>這也是法救以來，譬喻師的共義。<sup>66</sup>

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。

#### 4、無為法——虛空，擇滅，非擇滅

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。<sup>67</sup>

法救說：虛空是假立的。<sup>68</sup>

譬喻師說：擇滅、非擇滅、無常滅，都沒有實體。<sup>69</sup>

◎《俱舍論》中，以經部師的立場，說三無為是非實有的。<sup>70</sup>

#### 三、結

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。

《俱舍論》

◎心與心所——尊重阿毘達磨論師

[分別諸法自相假實]

◎色法、不相應行法、無為法

取經部師說

遠承說一切有部譬喻師，特別是法救

#### (貳) 修證實踐

再說修證實踐問題：

#### 一、導言

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 (p.682) 世間。」<sup>71</sup>教法是三藏，而主要為法義的理解；證法是道的修證。

#### 二、論究

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，略出從凡人聖的部分如下：

<sup>65</sup> [原書注 n.20] 《俱舍論》卷 4、5 (大正 29, 22a-29b)。

<sup>66</sup> [原書注 n.21] 《大毘婆沙論》卷 142 (大正 27, 730b)。

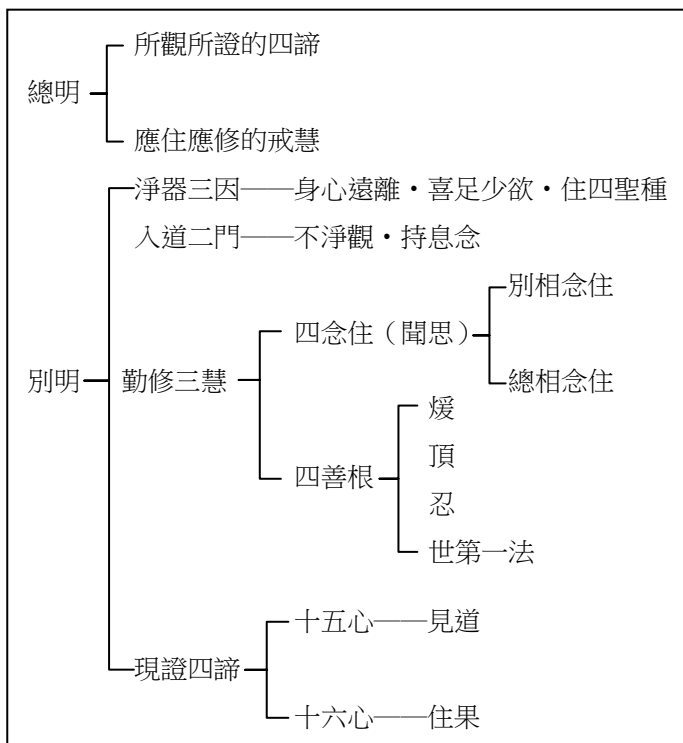
<sup>67</sup> [原書注 n.22] 《大毘婆沙論》卷 127 (大正 27, 662a)。

<sup>68</sup> [原書注 n.23] 《大毘婆沙論》卷 75 (大正 27, 388c)。

<sup>69</sup> [原書注 n.24] 《大毘婆沙論》卷 31 (大正 27, 161a)。

<sup>70</sup> [原書注 n.25] 《俱舍論》卷 6 (大正 29, 34a-35a)。

<sup>71</sup> [原書注 n.26] 《俱舍論》卷 29 (大正 29, 152b)。



(p.683) 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。

[1] 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。

[2] 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<sup>72</sup>，五停心）。

[3] 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。

[4] 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。

<sup>72</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.624-625：

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 15，320b）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；經煖、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）。

[5] 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。

| 修證方面，《俱舍論》與有部毘婆沙師之同異 |  |
|----------------------|--|
| 同                    | (1) 四向、四果的安立，三十七道品的次第進修  |
|                      | (2) 進修的方法次第〔定義等——也引經部之說〕   |
| 異                    | (1) 阿羅漢不退<br>取經部譬喻師的見解〔定退，非果退〕   |
|                      | (2) 法智、類智<br>的<br>觀 境  |
|                      | 現在有者：法智觀現在法，類智比觀過去未來法<br>三世有者：法智觀欲界法，類智比觀色無色界法<br>《俱舍論》：取現在有說〔然而對法智、類智與觀行的實踐有關者，仍同阿毘達磨者〕 |

(參) 歸納前義

一、義理方面

(p.684) 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」。

二、修證方面

(一) 標明

修證方面，世親是遵循阿毘達磨論者的定說。

(二) 釋由

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（Vasuvvarman）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。

(肆) 判攝論宗

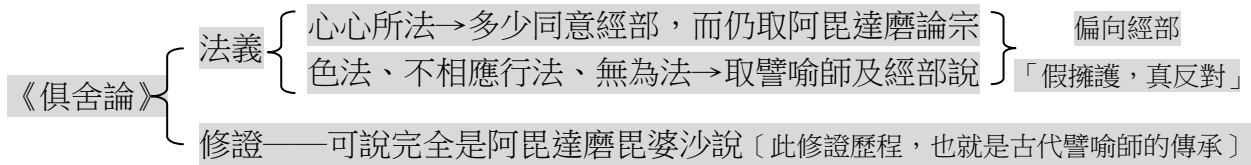
從上來分別論證，可見世親是重視契經的。

◎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。

(伍) 判攝論宗

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 (p.685) 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 5 (大正 29, 29a) 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  
（pp.686-693）

壹、導述

（p.687）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。

貳、正論

（壹）概述

一、釋名

◎《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」<sup>73</sup>；「破我品中當廣顯示」<sup>74</sup>。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 651）譯出。

早在東魏興和三年（西元 541），毘目智仙（Vimokṣa-Prajñārṣi）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。

二、顯義

《勝義空經》說：「有業有異熟，作者不可得。」<sup>75</sup>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（p.688）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。

<sup>73</sup> [原書注 n.1] 《俱舍論》卷 16（大正 29，86c）。

<sup>74</sup> [原書注 n.2] 《俱舍論》卷 20（大正 29，106a）。

<sup>75</sup> 《雜阿含經》（335 經）卷 13（大正 2，92c18-19）：「有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續，除俗數法。」



◎佛法之勝：業果是相續的；作業與受報者——我，是不可得的。

◎執我→執我所→我愛→起惑→造業→受報→無邊生死的苦迫

無我而有業果——生死之相續  
└── 解脫的可能

◎在無常、無我中成立業果相續，才能使人趣入佛法→《破我論》與《成業論》。

## (貳) 詳辨

### 一、破我論

#### (一) 明義

《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。」<sup>76</sup>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！」<sup>77</sup>

◎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 (p.689) 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 29, 157c) 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。

<sup>76</sup> [原書注 n.3]《俱舍論》卷 29 (大正 29, 152b)。

<sup>77</sup> [原書注 n.4]同上。

結論（大正 29，159b）說：

「前來且隨自覺慧境，於諸業果略顯麤相。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。」

◎執離蘊之實我→諸惑生→三有輪迴

◎以現比二量所不能得，否定離蘊實我

◎破我分三：

1、破犢子部的不可說我。

◎犢子部的不可說我：依蘊施設而不可說與蘊是一是異；乃六識所能了知。

◎論主約理、教二證——破二執：依五蘊而安立、為六識所了知；引經明我體非有。

◎問題：流轉中的主體；經驗的記憶。

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。

◎論主破執、顯正——識心續生之非似非等之理。

結說：「…我已略說。委悉了達，唯在世尊！」（大正 29，157c）

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；依經部義，說「業果相續」：「從業相續轉變差別，如種生果。」

結說：「…略顯麤相。其間異類差別功能…唯佛證知，非餘境界。」（大正 29，159b）

## （二）結成

◎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」<sup>78</sup>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！

## 二、成業論

### （一）彰論名

《成業論》，顧名思義，是成立業與業果相續的論書。

### （二）辨論義

#### 1、佛世的業說

◎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。（p.690）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。

<sup>78</sup>《雜阿含經》（293 經）卷 12（大正 2，83c13-15）：「此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡，無欲，寂滅，涅槃。」

## 2、部派時代的業感

### (1) 略顯

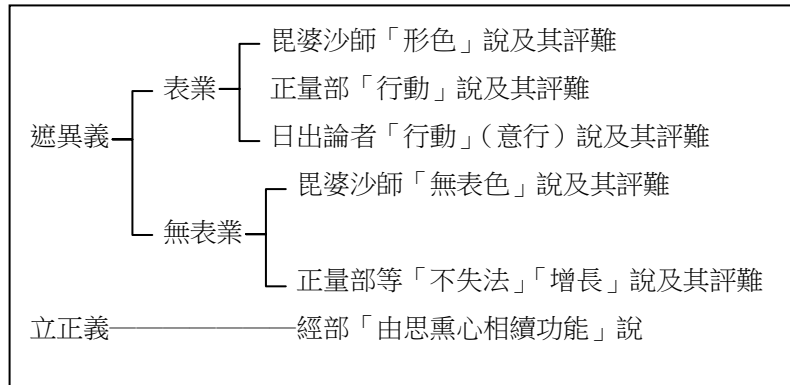
自佛法進入部派時代，分別自相，一一尋求自性。身表、語表、無表，到底是什麼？這麼一來，部派間不免意見紛歧了。

### (2) 《成業論》的論究

本論對於業的論究，可分三段：

#### A、初段立義：由思熏心相續功能〔歸於經部義〕

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。



◎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 (p.691) 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，當來世界差別而生。」<sup>79</sup>

概略的說，這是經部師的共義。

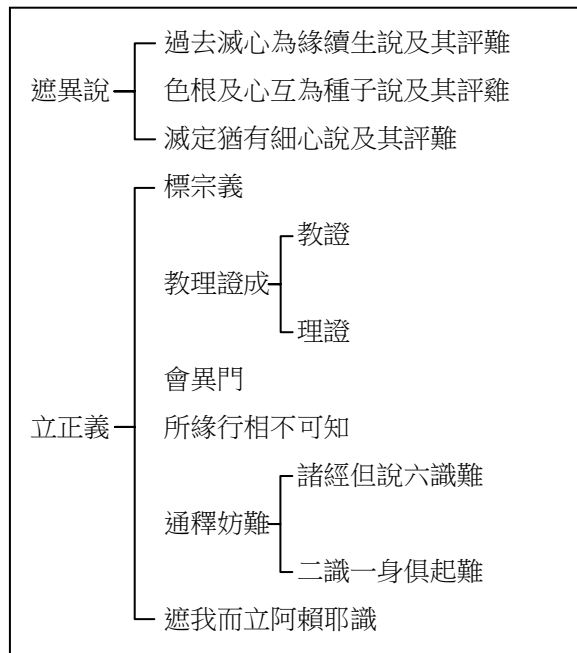
#### B、第二段立義：阿賴耶識受熏說

##### (A) 結前啟後：論及二無心定及無想天之先業感報

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。

<sup>79</sup> [原書注 n.5] 《大乘成業論》(大正 31, 783c)。

(B) 取阿賴耶識受熏說



◎ (p.692) 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；<sup>80</sup>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 (Asaṅga) 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。」<sup>81</sup>這與《攝論》所說三相，<sup>82</sup>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」；<sup>83</sup>說「所緣、行相不可知」<sup>84</sup>，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 31, 784b-c) 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。」

<sup>80</sup> [原書注 n.6] 《俱舍論》卷 5 (大正 29, 25c)。

<sup>81</sup> [原書注 n.7] 《大乘成業論》(大正 31, 784c)。

<sup>82</sup> 《攝大乘論本》卷上 (大正 31, 134b21-c1)：「如是已說阿賴耶識安立異門。安立此相云何可見？安立此相略有三種：一者、安立自相；二者、安立因相；三者、安立果相。此中安立阿賴耶識自相者，謂依一切雜染品法，所有薰習為彼生因，由能攝持種子相應。此中安立阿賴耶識因相者，謂即如是一切種子阿賴耶識，於一切時，與彼雜染品類諸法現前為因。此中安立阿賴耶識果相者，謂即依彼雜染品法無始時來所有薰習，阿賴耶識相續而生。」

<sup>83</sup> 《攝大乘論本》卷上 (大正 31, 134a22-25)：「《四德經》中由此異門密意已顯阿賴耶識。於大眾部阿笈摩中亦以異門密意說此名根本識，如樹依根；化地部中亦以異門密意說此名窮生死蘊。」

<sup>84</sup> 《攝大乘論本》卷上 (大正 31, 137a7)：「…所緣行相不可得故。」

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。」<sup>85</sup>不從大乘經求（p.693）證，而說應有說阿賴耶識的契經，只是失傳罷了！

**C、第三段立義：業以思為體，思熏識成果**

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。」<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> [原書注 n.8] 《大乘成業論》（大正 29，785b）。

<sup>86</sup> [原書注 n.9] 《大乘成業論》（大正 29，785c）。

## 第二節 順正理論與顯宗論

(p.694) 第一項 論破俱舍的眾賢

(pp.693-697)

### 壹、概說

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」，<sup>87</sup>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 (Saṃghabhadra) 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：

「迦溼彌羅……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。」<sup>88</sup>

「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。論師迦溼彌羅國人也。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《俱舍電論》二萬五千頌。……於是學徒四三俊彥，持所作論，推訪世親。世親是時在磤迦國奢羯羅城。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》。」<sup>89</sup>

眾賢是迦溼彌羅悟入 (Skandhila) 的弟子，<sup>90</sup>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)。<sup>91</sup>

◎《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。<sup>92</sup>

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《俱舍電論》的。時在世親晚年（應為西元 5 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！

<sup>87</sup> [原書注 n.1] 《婆藪槃豆法師傳》(大正 50, 190b)。

<sup>88</sup> [原書注 n.2] 《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 887c)。

<sup>89</sup> [原書注 n.3] 《大唐西域記》卷 4 (大正 51, 891c-892a)。

<sup>90</sup> [原書注 n.4] 《俱舍論(光)記》卷 1 (大正 41, 11a)。

<sup>91</sup> [原書注 n.5] Tāranātha 《印度佛教史》(寺本婉雅譯本 190)。

<sup>92</sup> [原書注 n.6] 《婆藪槃豆法師傳》(大正 50, 190c)。



## 貳、眾賢的論書

眾賢所造的論，有二部：

一、《阿毘達磨順正理論》，

玄奘於永徽 4、5 年（西元 653~4 年）譯出。

這是二萬五千頌的大論，<sup>93</sup>譯為 80 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 2、3 年（西元 651~2 年）譯出，共 40 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。

| 論名    | 卷數              | 內容                                  | 備註                             |
|-------|-----------------|-------------------------------------|--------------------------------|
| 《順正理》 | 80 卷<br>〔二萬五千頌〕 | 依《俱舍論頌》而次第廣釋，<br>評正不合毘婆沙正義；辯護被世親所破者 | 改第二〈分別根品〉名為〈辯差別品〉<br>被稱為《俱舍雹論》 |
| 《顯宗》  | 40 卷            | 概節出《順正理論》顯正義處                       | 凡不合毘婆沙義的頌文則刪改〔並不多〕             |

## 參、辨正——順正理論名之由來

傳說《順正理論》是世親改題的，全不足信！

如《顯宗論》序頌（大正 29，777a）說：

（p.696）「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。」<sup>94</sup>「況隨聖教順正理人可能忍受！」<sup>95</sup>「況此順理正顯聖言！」<sup>96</sup>

「順正理」，那有世親改題的話呢！

<sup>93</sup> [原書注 n.7] 《婆藪槃豆法師傳》作：「隨實論，有十二萬偈，救毘婆沙義，破俱舍論。」頌數不免誇張（大正 50，190c）。

<sup>94</sup> [原書注 n.8] 《順正理論》卷 8（大正 29，372c）。

<sup>95</sup> [原書注 n.9] 《順正理論》卷 25（大正 29，482c）。

<sup>96</sup> [原書注 n.10] 《順正理論》卷 5（大正 29，359c）。



第二項 眾賢傳宏的毘婆沙義  
(pp.697-712)

壹、概說：《順正理論》之要

《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 (Saṃghabhadra) 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。

貳、正明

(壹) 顯毘婆沙之正義

一、理解阿毘達磨毘婆沙義的發展性

(一) 先決的認知

- ◎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。

(二) 理解的準則

- ◎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 (p.698) 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。

## 二、世親與眾賢對毘婆沙義的論評

世親與眾賢，對阿毘達磨毘婆沙義的論評，試分幾點來說：

### (一) 阿毘達磨的發展性

1. 阿毘達磨的發展性：

#### 1、大種與根依的關係

如《俱舍論》卷9（大正29，46c）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。

#### 2、無表色相

又如無表色相，

◎《俱舍論》(p.699) 卷1（大正29，3a）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2（大正29，335b）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。」<sup>97</sup>又說：「流注相續成善及不善戒。」<sup>98</sup>

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。」<sup>99</sup>

《阿毘曇心論》說：「謂轉異心中，彼相似相隨。」<sup>100</sup>

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。」<sup>101</sup>

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。

<sup>97</sup> [原書注 n.1] 《雜阿毘曇心論》卷3（大正28，888c）。

<sup>98</sup> [原書注 n.2] 《雜阿毘曇心論》卷3（大正28，890b）。

<sup>99</sup> [原書注 n.3] 《阿毘曇心論經》卷2（大正28，840a）。

<sup>100</sup> [原書注 n.4] 《阿毘曇心論》卷1（大正28，812c）。

<sup>101</sup> [原書注 n.5] 《入阿毘達磨論》卷上（大正28，981a）。

### 3、「作用」、「功能」之辨

#### (1)《大毘婆沙論》的「作用」義

(p.700) 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 77 (大正 27, 396b) 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。」<sup>102</sup>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。

#### (2)《順正理論》的「作用」義

為了避免由於名義多含而來的攻難，所以《順正理論》卷 52 (大正 29, 631c) 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」。<sup>103</sup>《順正理論》卷 18 (大正 29, 436a) 修正為：

(p.701)「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 51 (大正 29, 627b) 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。

### (二) 毘婆沙義的取捨不同

2. 毘婆沙義的取捨不同：

#### 1、概述

《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。

#### 2、舉明

##### (1) 四大不離

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」，<sup>104</sup>這是「用增」

<sup>102</sup> [原書注 n.6]《大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 393c-394a)。

<sup>103</sup> [原書注 n.7]《俱舍論》卷 6 (大正 29, 35a)。

<sup>104</sup> [原書注 n.8]《俱舍論》卷 4 (大正 29, 18c)。

說（陳譯《俱舍釋論》，似乎雙舉二說）<sup>105</sup>；《順正理論》卷 5（大正 29，355b）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（p.702）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爭。然在《大毘婆沙論》卷 131，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」<sup>106</sup>——體增與用增二家。卷 16，也說到「體無偏增」，「體有偏增」二家。<sup>107</sup>卷 127，出「體增」說。<sup>108</sup>

《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。

### (2) 願智

如願智，

◎《大毘婆沙論》有比量知，現量知二說。<sup>109</sup>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」，<sup>110</sup>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」<sup>111</sup>：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。

### (3) 三慧

◎《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。」<sup>112</sup>

※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。<sup>113</sup>

<sup>105</sup> [陳] 真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》卷 3〈分別根品〉（大正 29，177c27-178a3）：

若四大不相離，云何有聚或見唯堅實、或見唯流濕、或見唯暖熱、或見唯輕動——此聚中隨一偏多？

或功力最勝故見一明了，譬如針鋒及綿觸，又如麩鹽末味。

若爾，云何於彼應知所餘亦有？

由事故可知，事謂持、攝、熟、引。

[唐] 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品〉（大正 29，18c2-6）：

若四大種不相離生，於諸聚中堅濕煖動云何隨一可得非餘？

於彼聚中勢用增者明了可得，餘體非無；如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與麩合味。

云何於彼知亦有餘？

由有攝熟長持業故。

<sup>106</sup> [原書注 n.9] 《大毘婆沙論》卷 131（大正 27，682c-683a）。

<sup>107</sup> [原書注 n.10] 《大毘婆沙論》卷 16（大正 27，82a）。

<sup>108</sup> [原書注 n.11] 《大毘婆沙論》卷 127（大正 27，663b）。

<sup>109</sup> [原書注 n.12] 《大毘婆沙論》卷 179（大正 27，897b）。

<sup>110</sup> [原書注 n.13] 《俱舍論》卷 27（大正 29，142a）。

<sup>111</sup> [原書注 n.14] 《順正理論》卷 76（大正 29，750c）。

<sup>112</sup> [原書注 n.15] 《俱舍論》卷 22（大正 29，116c）。

<sup>113</sup> [原書注 n.16] 《大毘婆沙論》卷 42（大正 27，217b-c）。



《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<sup>114</sup>而 (p.703) 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。

#### (4) 四念住

《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。」<sup>115</sup>

◎然《大毘婆沙論》實有「慧由念力得住」及「慧力令念住境」二說。<sup>116</sup>

※《俱舍論》偏以初義為毘婆沙師，也只是盛行的一說而已。

#### (5) 中有入胎

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」，<sup>117</sup>與《雜心論》說一致。<sup>118</sup>

◎《大毘婆沙論》本有二說：「隨所樂處無礙入胎」；「入胎必從生門」，<sup>119</sup>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」<sup>120</sup>；與評家正義，恰好相反。

#### 2、結示

◎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。

#### (三) 新義與古義

3.新義與古義：

#### 1、非擇滅

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 17 (大正 29, 434b) 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。」<sup>121</sup>

有人據此以為，古義唯「緣闕」(p.704) 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，<sup>122</sup>只是不許毘婆沙師，非擇滅有能礙的意義。

然《大毘婆沙論》卷 32 (大正 27, 164b-c) 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

<sup>114</sup> [原書注 n.17] 《雜阿毘曇心論》卷 5 (大正 28, 909a)。

<sup>115</sup> [原書注 n.18] 《俱舍論》卷 25 (大正 29, 132b-c)。

<sup>116</sup> [原書注 n.19] 《大毘婆沙論》卷 141 (大正 27, 724a)。

<sup>117</sup> [原書注 n.20] 《俱舍論》卷 9 (大正 29, 46a)。

<sup>118</sup> [原書注 n.21] 《雜心阿毘曇論》卷 10 (大正 28, 959a)。

<sup>119</sup> [原書注 n.22] 《大毘婆沙論》卷 70 (大正 27, 363c)。

<sup>120</sup> [原書注 n.23] 《順正理論》卷 24 (大正 29, 476c)。

<sup>121</sup> [原書注 n.24] 《大毘婆沙論》卷 32 (大正 27, 164b)。

<sup>122</sup> [原書注 n.25] 《俱舍論法義》卷 1 (大正 64, 28c-29c)。



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。」<sup>123</sup>

## 2、和合、和集

### (1) 林常快道之見

其次，是和合與和集的問題，

如《俱舍論法義》卷 2（大正 64，55b）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。」

### (2) 導師評

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」。<sup>124</sup>所以一切有部，五識是以和合極微為所緣的。

◎和合（p.705）極微（積聚極微）與和集極微，到底有什麼不同呢？

《順正理論》卷 4（大正 29，350c），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！

## 3、觸與受

### (1) 眾賢之說

還有，眾賢立二種受，如《順正理論》卷 2（大正 29，338c）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。

### (2) 世親之說

#### A、標舉

眾賢的分別，與世親相合。

《俱舍論》說「受領納隨觸」<sup>125</sup>；又於卷 1（大正 29，52c）說：

<sup>123</sup> (1) [原書注 n.26]《入阿毘達磨論》卷下（大正 29，989a）。

(2) 印順導師著《性空學探源》pp.209-210：

非擇滅無為，是一切學派共許的，《婆沙》說：因緣錯過了，不能再生起，叫做非擇滅無為。法的所以不生，不是像擇滅之由智慧離欲的力量使它不生，只是緣闕所以不生。非擇滅的意義是消極的，不是積極的。但後期薩婆多學者在「一切實有」的前提下，把它強調立為實有了。如《順正理論》卷 17 說：「有法能礙」；說是由於一種真實的非擇滅法，能障礙他法的生起。其實，正理論主的強調實有，是違反《婆沙》的本意了。

<sup>124</sup> [原書注 n.27]《大毘婆沙論》卷 13（大正 27，63c）。

<sup>125</sup> [原書注 n.28]《俱舍論》卷 1（大正 29，3c）。

「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。」

### B、辨義

(p.706) 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。

### (3) 結義

《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。

### (貳) 對經部的難破

#### 一、總標

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。

#### 二、別辨

現在舉兩點來說：

#### (一) 認識問題

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 (p.707) 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。」<sup>126</sup>這是說：所認識的境，不一定是體性的；「非有」也是可以成為認識的。

<sup>126</sup> [原書注 n.29] 《順正理論》卷 50（大正 29，622a）。

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，是依火槽而起；如沒有火槽為所緣，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。

(二) 時間問題

2. 時間問題：

1、引言

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。

2、論明

(1) 設問闡述

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？

(2) 兩部宗義

A、有部之說

說 (p.708) 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 52（大正 29，633c）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。

## B、經部說

(p.709) 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 51（大正 29，626b）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？」<sup>127</sup>

### (三) 略示出處

(p.710) 認識與時間問題的論辯，可從《順正理論》明有為相<sup>128</sup>，及三世有<sup>129</sup>的論辯中，略窺一斑。

## 參、總結

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？

<sup>127</sup> [原書注 n.30] 《順正理論》卷 51（大正 29，626c）。

<sup>128</sup> [原書注 n.31] 《順正理論》卷 13-14（大正 29，405c-412c）。

<sup>129</sup> [原書注 n.32] 《順正理論》卷 50-52（大正 29，621c-636b）。

## 第十四章 其餘論書略述

### 第一節 阿毘達磨俱舍論的宏傳 (pp.713-717)

#### 壹、《俱舍論》之盛行

##### (壹) 阿毘達磨／聲聞論義全由《俱舍論》續傳

世親 (Vasubandhu) 的《俱舍論》，雖受到眾賢 (Samghabhadra) 《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！

##### (貳) 綜貫說有部與經部的要義

《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。

##### (參) 為大小、內外學眾的研究對象

- ◎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。

#### 貳、世親以後於印度的《俱舍論》注疏

##### (壹) 引言

- ◎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 (p.714) 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》也就相形見绌了！

##### (貳) 正說

##### 一、中國古代所傳者

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》1561 號。共 5 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《俱舍論記》卷 1（大正 41，22a）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。<sup>130</sup>

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（Guṇamati）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（p.715）是德光（Guṇaprabha）的弟子，造有《俱舍論》的註釋，與護法（Dharmapāla）的時代相當。<sup>131</sup>

但據《成唯識論述記》，德慧是「安慧之師」。<sup>132</sup>

3. 世友《俱舍釋》：

如《俱舍論記》卷2（大正41，37b）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（Mahāsākyabala）的尊敬；與陳那（Dinnāga）的弟子法稱（Dharmakīrti）同時。<sup>133</sup>

世友的《俱舍論釋》，漢藏都沒有傳譯。

## 二、藏譯現存者

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》。<sup>134</sup>
2. 稱友（Yaśomitra）有《阿毘達磨俱舍論釋》，稱友與戒賢（Śīlabhadra）同時；<sup>135</sup>還有梵本存在。
3. 滿增（Pūrṇavardhana）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》。<sup>136</sup>

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。

## （參）略結

◎這（p.716）些《俱舍論》釋，都是西元5、6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。

<sup>130</sup> [原書注 n.1] 《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本 195-198）。

<sup>131</sup> [原書注 n.2] 《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本 229-230）。

<sup>132</sup> [原書注 n.3] 《成唯識論述記》卷1（大正43，231c）。

<sup>133</sup> [原書注 n.4] 《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本 242）。

<sup>134</sup> [原書注 n.5] 《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本 199）。

<sup>135</sup> [原書注 n.6] 《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本 278）。

<sup>136</sup> [原書注 n.7] 呂澂《西藏佛學原論》（102）。

|      | 作者 | 漢本             | 備註                         |
|------|----|----------------|----------------------------|
| 中土所傳 | 安慧 | 《俱舍論實義疏》       | 漢五卷本乃摘數點滴；西藏名《俱舍論真實義釋》；有梵本 |
|      | 德慧 | 《隨相論》          | 陳譯本僅為論中解十六行相之部分；西藏亦傳       |
|      | 世友 | 《俱舍釋》          | 漢藏皆無傳譯                     |
| 現存藏譯 | 陳那 | 《阿毘達磨俱舍論心髓燈疏》  |                            |
|      | 稱友 | 《阿毘達磨俱舍論釋》     | 有梵本                        |
|      | 滿增 | 《阿毘達磨俱舍廣釋隨相論》  |                            |
|      | 寂天 | 《阿毘達磨俱舍釋廣釋要用論》 |                            |

#### 參、總結

《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 3 年（西元 672 年）西遊，在印度所見所聞的，也還是這樣。如玄照的「沈情俱舍」<sup>137</sup>；道琳的「注情俱舍」<sup>138</sup>；智弘的「既解俱舍」<sup>139</sup>；無行的「研味俱舍」<sup>140</sup>；法朗的「聽俱舍之幽宗」<sup>141</sup>。
- ◎這一學風，傳入西藏，《俱舍論》為五大部<sup>142</sup>之一，為學法者必修的要典。

<sup>137</sup> [原書注 n.8] 《大唐西域求法高僧傳》卷上（大正 51，1c）。

<sup>138</sup> [原書注 n.9] 《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，6c）。

<sup>139</sup> [原書注 n.10] 《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，9a）。

<sup>140</sup> [原書注 n.11] 《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，9b）。

<sup>141</sup> [原書注 n.12] 《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，12a）。

<sup>142</sup> 《教制教典與教學》p.148：《毘尼》、《因明》、《俱舍》、《中觀》、《現觀莊嚴論》。