

《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·····	13
第四項 俱舍論義的系屬·····	22
第五項 破我論與（大乘）成業論·····	30
第二節 順正理論與顯宗論·····	36
第一項 論破俱舍的眾賢·····	36
第二項 眾賢傳宏的毘婆沙義·····	38
第十四章 其餘論書略述·····	47
第一節 阿毘達磨俱舍論的宏傳·····	47

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》 ¹	《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。²

¹ 按：此為限於聲聞論義。

² [原書註 1]《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，188a-b）。

傳說中的世親師承，有三說：

- I 佛陀蜜多為世親師；世親與摩菟羅他（心願）同時。³
- II 末那曷刺他（如意）為世親的親教師。⁴
- 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）。⁵

（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，⁶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⁷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）⁸。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。⁹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。

³ [原書註 2] 《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，189c-190a）。

⁴ (1) [原書註 3] 《大唐西域記》卷 2（大正 51，880c）。

(2) 《大唐西域記》卷 2（大正 51，880c5-6）：

世親室南五十餘步^[23]，第二重閣，末笈曷刺^[24]他（唐言如意）論師於此製《毘婆沙論》。

[23]步 = 里【甲】。[24]刺 = 利【宋】【元】【明】，= 刺【麗-CB】【CB】。

編按：笈（ㄅㄨˋ ㄨㄛˋ）。曷（ㄍㄨㄛˋ）。刺（ㄘㄨˋ ㄩˋ）。

⁵ [原書註 4] 《付法藏因緣傳》卷 6（大正 50，321b）。

⁶ 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）。

⁷ 子注：古書正文下作者所加的夾行小注。〔唐〕劉知幾《史通·補注》：「亦有躬為史臣，手自刊補。雖志存該博，而才闕倫敘。除煩則意有所吝，畢載則言有所妨；遂乃定彼榛楛，列為子注。」浦起龍通釋：「注列行中，如子從母。」（《漢語辭典》網路版）

⁸ [原書註 5] 木村泰賢《阿毘達磨論之研究》所引（297 注 3）。

⁹ [原書註 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 ◎古世親——和須槃陀對《心論》有六千頌的廣釋。 ◎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 ◎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。¹⁰

《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。」¹¹ 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。」¹²

¹⁰ 按：前 p.647：《俱舍論稱友疏》說世親乃如意之師。

¹¹ [原書註 7]《成唯識論述記》卷4（大正43，379b）。

¹² （1）[原書註 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。

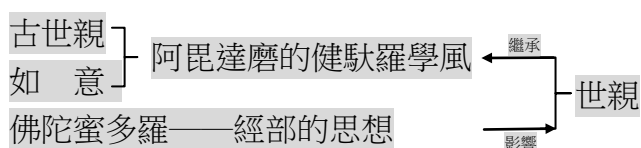
（2）關於婆藪跋摩（世胄）造、〔陳〕真諦譯的《四諦論》，詳見：《說一切有部為主的論書與論

本書曾有論及：佛陀蜜多是一位經部師。¹³「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」¹⁴，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》pp.593-604。

¹³ [原書註 9] 本書第十一章第六節第一項。

按：參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.593-596。

¹⁴ 按：「五門」為不淨、慈心、因緣、念息、念佛。詳見《說一切有部為主的論書與論師之研究》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¹⁵之綱要，備盡無遺；顯八蘊¹⁶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¹⁷當理¹⁸。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，¹⁹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。」

¹⁵ 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。

¹⁶ 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》。

¹⁷ 將為：以為、認為。(《國語辭典修訂本》網路版)

¹⁸ 當理：合理。(《漢語詞典》網路版)

¹⁹ 在唐譯《俱舍論》本頌中出現「傳」、「傳說」，諸如：

(1)《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉(大正 29, 1b19-20)：

若離擇法定無餘能滅諸惑勝方便，由惑世間漂有海，因此傳佛說對法。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉(大正 29, 6c7-8)：

空界謂竅隙，傳說是明闇。識界有漏識，有情生所依。

(3)《阿毘達磨俱舍論》卷 2〈分別界品 1〉(大正 29, 10c6-7)：

眼見色同分，非彼能依識，傳說不能觀被障諸色故。

(4)《阿毘達磨俱舍論》卷 3〈分別根品 2〉(大正 29, 13b14-15)：

傳說五於四，四根於二種，五八染淨中各別為增上。

(5)《阿毘達磨俱舍論》卷 9〈分別世品 3〉(大正 29, 48c20)：「傳許約位說，從勝立支名。」

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。²⁰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 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 (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²¹百家，而不能深徹的理解毘婆沙義，也就無可如何了！

²⁰ [原書註 1]《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 887a)。

²¹ 黜 (彳、ㄨ、丿)：(1) 擯除、排斥。(2) 廢免、廢除。

從《阿毘曇心論》以來，說「無作假色」，²²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。迦濕彌羅的權威性，開始衰退。「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。²³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》。²⁴

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。」²⁵當時迦濕彌羅論師的激動，是可以想見的；這就是眾賢（Samghabhadra）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。

²² 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：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.525-526、p.658、p.666 等。

²³ 詳見：《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，190b5-11）。

²⁴ 詳見：《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，190b11-18）。

²⁵ [原書註 2]《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，190b）。

譯著	譯者	時間
《俱舍論偈》〔1卷〕 《俱舍釋論》〔22卷〕	真諦	陳天嘉四年（西元 563）
《俱舍論》〔30卷〕 《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
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，²⁶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》，²⁷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²⁸這是相當正確的見解。

²⁶ [原書註 3]《阿毘達磨俱舍論法義》卷 1（大正 64，11b）。

²⁷ [原書註 4]木村泰賢《阿毘達磨論之研究》（第五篇：259-324）。

²⁸ 究竟：(1)結果，原委。(2)到底。

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。
- ◎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！²⁹

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 ◎〈業品〉、〈使品〉、〈賢聖品〉、〈智品〉、 〈定品〉：明雜染法與清淨法	後三品〔〈契經品〉、〈雜品〉、 〈論問品〉 ³⁰ 〕仍雜亂無緒
法救	《雜阿毘曇心論》	11	596	〈擇品〉：明當時多評論的論義	組織更為雜亂
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。 ◎〈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 ◎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。³¹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。

²⁹ 詳見《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.469-527、pp.656-657。

³⁰ 按：大正藏作〈論品〉。

³¹ [原書註 5]如本書第十章第三節說。〔按：參見該書 pp.502-506〕

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，只是迦濕彌羅論師所說——「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」，³²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：「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法，少有貶量為我失，判法正量在牟尼。」

³² [原書註 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。」³³

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。」

34

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。」³⁵

(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！」³⁶

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	○	○	x	x
經部	x	x	○	x
有部	x	x	x	○

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」。

³³ [原書註 1] 《俱舍論 (光) 記》卷 1 (大正 41, 1a)。

³⁴ [原書註 2] 《俱舍論 (寶) 疏》卷 1 (大正 41, 458b)。

³⁵ [原書註 3] 《俱舍論 (圓暉) 頌疏》卷 1 (大正 41, 815b)。

³⁶ [原書註 4] 《阿毘達磨俱舍論法義》卷 1 (大正 64, 7b-c)。

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 (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 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 (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〕 (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。³⁷

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。

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：³⁸

³⁷ [原書註 5] 《順正理論》卷 51（大正 29，630c）。

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。³⁹

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」。⁴⁰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

³⁸ [原書註 6]《俱舍論》卷 20（大正 29，104b-106a）。

³⁹ 詳見：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76-77（大正 27，393a9-396b23），《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.293-304。

⁴⁰ 《大正藏》明本校勘：「說一切有部＝阿毘達磨」（大正 29，6d，n.7）。

宗嗎？決不是的，這是故意這麼說的（如下面所說）。⁴¹

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。

〔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（Dharmasreṣṭhin）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」⁴²。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

⁴¹ 參見《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.666-669、pp.676-684。

⁴² 《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」⁴³，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」⁴⁴，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！」

⁴³ [原書註7]《俱舍論》卷5（大正29，24a-b）。

⁴⁴ [原書註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。⁴⁵

2、無表色

這一手法，又見於無表色的論辯。⁴⁶

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。⁴⁷

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

⁴⁵ [原書註9]《俱舍論》卷6（大正29，33c-35a）。

⁴⁶ [原書註10]《俱舍論》卷13（大正29，69a-70a）。

⁴⁷ [原書註11]《俱舍論》卷2（大正29，10c-11a）。

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。

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

三、「隨順經部，不限經部」。

一、隨順經部

（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。」⁴⁸

「思所熏習微細相續，漸漸轉變，差別而生。」⁴⁹

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」⁵⁰；而《俱舍論》說：處與界都是實有的。⁵¹

⁴⁸ [原書註12]《俱舍論》卷20（大正29，106a）。

⁴⁹ [原書註13]《俱舍論》卷13（大正29，69c）。

⁵⁰ [原書註14]《順正理論》卷4（大正29，350c）。

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？

◎「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」⁵²；「即勝義中依少別理，立為世俗，非由體異」⁵³。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。

⁵¹ [原書註 15]《俱舍論》卷 1（大正 29，5a）。

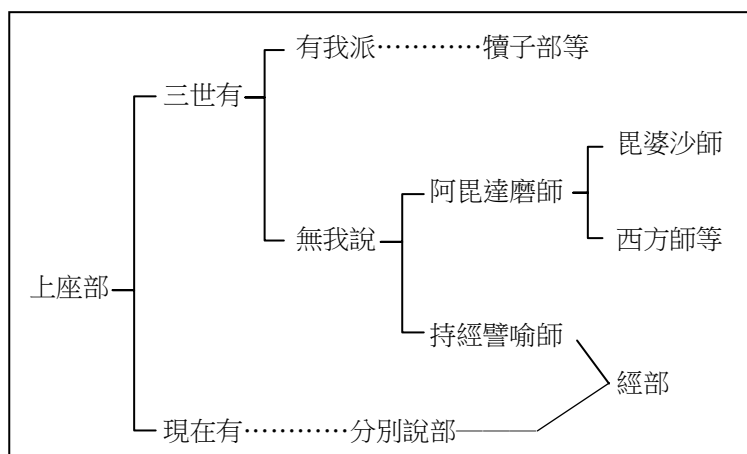
⁵² [原書註 16]《大毘婆沙論》卷 77（大正 27，400a）。

⁵³ [原書註 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？」⁵⁴「寧違論文，勿違經說。」⁵⁵

《俱舍論》主，對契經與本論的態度，在譬喻師與西方師之間。

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

⁵⁴ [原書註 1] 《俱舍論》卷 10 (大正 29, 53b)。

⁵⁵ [原書註 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」。⁵⁶
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。」⁵⁷
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」，⁵⁸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，⁵⁹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」。⁶⁰可見這也是說一切有部中，譬喻師的古說。

⁵⁶ [原書註 3]《俱舍論》卷 13（大正 29，68c-70a）。

⁵⁷ [原書註 4]《俱舍論》卷 2（大正 29，8c）。

⁵⁸ [原書註 5]《俱舍論》卷 1（大正 29，2c-3a）。

⁵⁹ [原書註 6]《俱舍論》卷 13（大正 29，68b-c）。

⁶⁰ 《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，青黃赤白為是何耶？復云何成善不善性？若因搖動成善惡性，花劍等動，何故不爾？

- ◎毘婆沙師：「無表色」實有
- ◎譬喻大師覺天的「十種色處，唯大種性」 ← 難破
- ◎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 ← 遠承
- } 世親

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」⁶¹；「諸（心）心所是思差別」⁶²。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。」⁶³
- 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」⁶⁴，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，或說有十四，⁶⁵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。⁶⁶
- 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。」

為止如是譬喻者意，顯自所宗「表無表業皆是實有」，故作斯論。

⁶¹ [原書註8]《大毘婆沙論》卷127（大正27，662b）。

⁶² [原書註9]《大毘婆沙論》卷2（大正27，8c）。

⁶³ [原書註10]《大毘婆沙論》卷127（大正27，661c）。

⁶⁴ [原書註11]《大毘婆沙論》卷145（大正27，745a）。

⁶⁵ [原書註12]《順正理論》卷11（大正29，395a）。

⁶⁶ [原書註13]《俱舍論》卷4（大正29，21c）。

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）。⁶⁷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。」⁶⁸

5.尋伺俱起問題：結論為：「尋伺二法，定不可說一心相應。」⁶⁹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，⁷⁰法救的後學——世友（Vasumitra）《問論》⁷¹，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。⁷²

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，⁷³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。

⁶⁷ [原書註 14]《大毘婆沙論》卷 142（大正 27，730b）。

⁶⁸ 另見《大毘婆沙論》卷 149（大正 27，760a27-b16）。

⁶⁹ [原書註 15]《俱舍論》卷 4（大正 29，21b-c）。

⁷⁰ [原書註 16]《大毘婆沙論》卷 152（大正 27，774a）。

⁷¹ [原書註 17]《俱舍論》卷 5（大正 29，25c）。

⁷² [原書註 18]同上。

⁷³ [原書註 19]《大乘成業論》（大正 31，784b）。

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，滅，名身，句身，文身。

《俱舍論》一一的評破，成立非實有性。⁷⁴這也是法救以來，譬喻師的共義。⁷⁵

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。⁷⁶

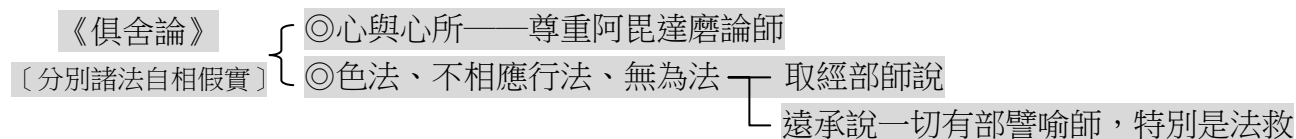
法救說：虛空是假立的。⁷⁷

譬喻師說：擇滅、非擇滅、無常滅，都沒有實體。⁷⁸

◎《俱舍論》中，以經部師的立場，說三無為是非實有的。⁷⁹

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。



（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。」⁸⁰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，略出從凡入聖的部分如下：

⁷⁴ [原書註 20]《俱舍論》卷 4、5（大正 29，22a-29b）。

⁷⁵ [原書註 21]《大毘婆沙論》卷 142（大正 27，730b）。

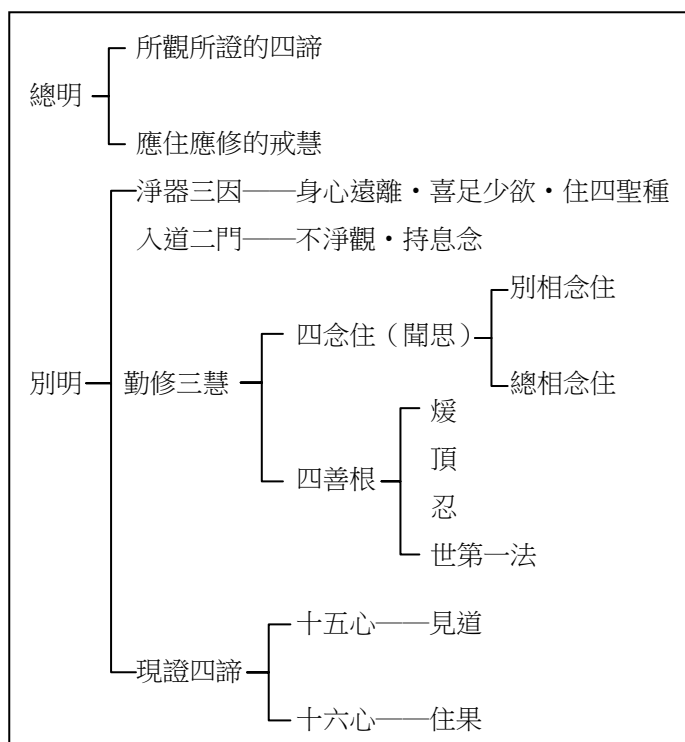
⁷⁶ [原書註 22]《大毘婆沙論》卷 127（大正 27，662a）。

⁷⁷ [原書註 23]《大毘婆沙論》卷 75（大正 27，388c）。

⁷⁸ [原書註 24]《大毘婆沙論》卷 31（大正 27，161a）。

⁷⁹ [原書註 25]《俱舍論》卷 6（大正 29，34a-35a）。

⁸⁰ [原書註 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⁸¹，五停心）。

[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。

⁸¹ 《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	取經部譬喻師的見解〔定退，非果退〕
	(2) 法智、類智 的 觀 境	現在有者：法智觀現在法，類智比觀過去未來法
		三世有者：法智觀欲界法，類智比觀色無色界法
	《俱舍論》：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。⁸²

◎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。⁸³

⁸² 《成實論》卷2（大正32，251b）說：「假名心，法心，空心；滅此三心，故名滅諦。」詳見：《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.586-588。

⁸³ 《四諦論》卷4（大正32，398b）。另見：《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.598。

◎室利邏多（Śrīrāta）立八心現觀次第。⁸⁴

◎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

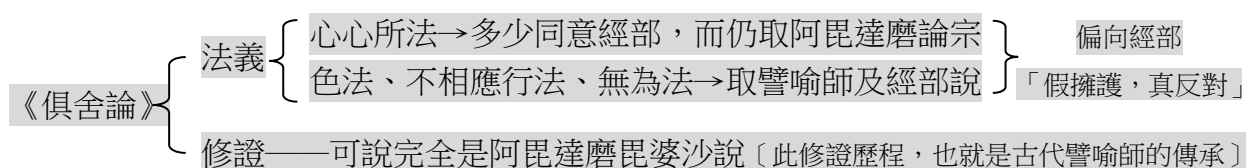
從上來分別論證，可見世親是重視契經的。

◎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〕結說

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。」

⁸⁴ 如《順正理論》卷62（大正29，684a-685c）所載。

詳見：《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.567-569。

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」⁸⁵；「破我品中當廣顯示」⁸⁶。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。」⁸⁷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。

⁸⁵ [原書註 1]《俱舍論》卷 16（大正 29，86c）。

⁸⁶ [原書註 2]《俱舍論》卷 20（大正 29，106a）。

⁸⁷ 《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。」⁸⁸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！」⁸⁹

◎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。

⁸⁸ [原書註 3] 《俱舍論》卷 29 (大正 29, 152b)。

⁸⁹ [原書註 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」⁹⁰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。

⁹⁰《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

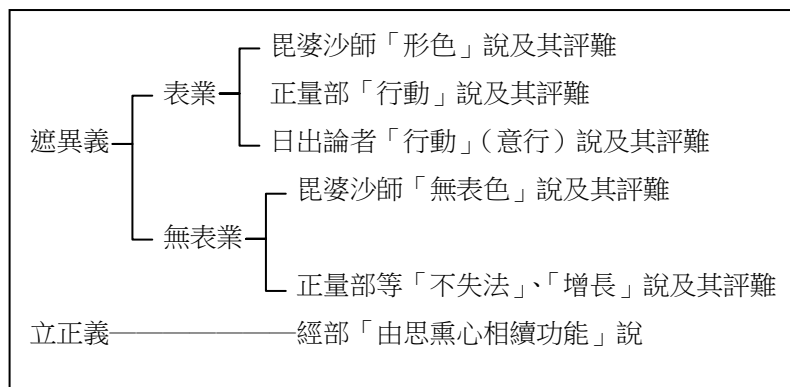
自佛法進入部派時代，分別自相，一一尋求自性。身表、語表、無表，到底是什麼？這麼一來，部派間不免意見紛歧了。

(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，⁹¹而結歸經部的思想。



◎在這一階段中，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。」⁹²

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

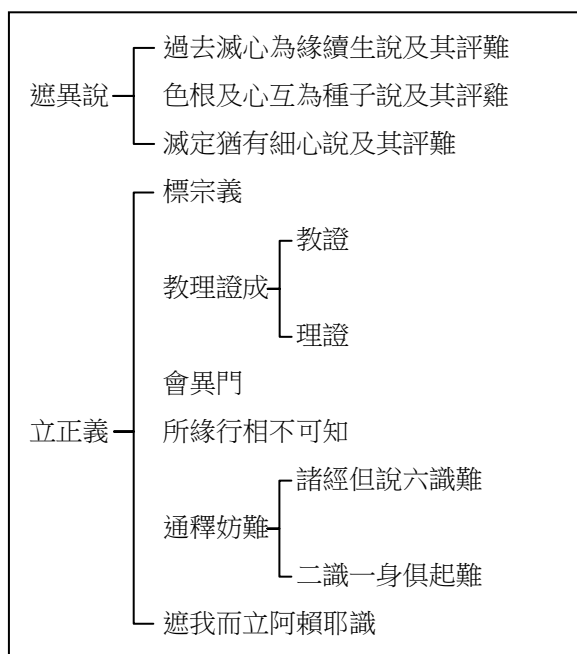
(A) 結前啟後：論及二無心定及無想天之先業感報

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。

⁹¹ 編按：關於「不失法」、「增長」的說明，詳見：《唯識學探源》pp.170-173，《說一切有部為主的論書與論師之研究》pp.557-558。

⁹² [原書註 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；⁹³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。」⁹⁴這與《攝論》所說三相，⁹⁵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」；⁹⁶說「所緣、行相不可知」⁹⁷，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

⁹³ [原書註 6]《俱舍論》卷 5（大正 29，25c）。

⁹⁴ [原書註 7]《大乘成業論》（大正 31，784c）。

⁹⁵ 《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。」

⁹⁶ 《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。」

⁹⁷ 《攝大乘論本》卷上（大正 31，137a7）：「…所緣、行相不可得故。」

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。」⁹⁸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。」⁹⁹

⁹⁸ [原書註 8] 《大乘成業論》（大正 31，785b）。

⁹⁹ [原書註 9] 《大乘成業論》（大正 31，785c）。

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 (Kāśmīra) 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」，¹⁰⁰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 (Samghabhadra) 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。」¹⁰¹

「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¹⁰²。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¹⁰³覽，遂有心¹⁰⁴焉。於是沈研鑽極，十有二歲，作《俱舍論》二萬五千頌。……於是學徒四三俊彥¹⁰⁵，持所作論，推訪世親。世親是時在磔迦國奢羯羅城。遠傳聲聞，眾賢當至。世親聞已，即治行裝……尋¹⁰⁶即命侶¹⁰⁷，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》。」¹⁰⁸

眾賢是迦溼彌羅悟入 (Skandhila) 的弟子，¹⁰⁹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)。¹¹⁰

◎《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。¹¹¹

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。

¹⁰⁰ [原書註 1] 《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，190b）。

¹⁰¹ [原書註 2] 《大唐西域記》卷 3（大正 51，887c）。

¹⁰² 言外：言語本身以外的意思。（《國語辭典修訂本》網路版）

¹⁰³ 循：[動詞](4)按照，依序。（《漢典》網路版）

[副詞]逐漸、漸漸。（《國語辭典修訂本》網路版）

¹⁰⁴ 有心：(1)懷有某種意念或想法。（《國語辭典修訂本》網路版）

¹⁰⁵ 俊彥：才智出眾的人。（《漢語辭典》網路版）

¹⁰⁶ 尋：[副詞](2)不久、隨即。

¹⁰⁷ 命侶：呼喚友伴。（《漢語辭典》網路版）

¹⁰⁸ [原書註 3] 《大唐西域記》卷 4（大正 51，891c-892a）。

¹⁰⁹ [原書註 4] 《俱舍論（光）記》卷 1（大正 41，11a）。

¹¹⁰ [原書註 5] Tāranātha 《印度佛教史》（寺本婉雅譯本 190）。

¹¹¹ [原書註 6] 《婆藪槃豆法師傳》（大正 50，190c）。

※《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！

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，¹¹²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 〔二萬五千頌〕	依《俱舍論頌》而次第廣釋， 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〉 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¹¹³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。」¹¹⁴「況隨聖教順正理人可能忍受！」¹¹⁵「況此順理正顯聖言！」¹¹⁶

「順正理」，那有世親改題的話呢！

¹¹² [原書註 7]《婆藪盤豆法師傳》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）。

¹¹³ 撮（チメト）：[動詞](2)摘取，摘錄。（《漢語辭典》網路版）

¹¹⁴ [原書註 8]《順正理論》卷 8（大正 29，372c）。

¹¹⁵ [原書註 9]《順正理論》卷 25（大正 29，482c）。

¹¹⁶ [原書註 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 (Kāśmīra) 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¹¹⁷，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。

¹¹⁷ 纂 (ㄇㄨㄢˇ) 輯：編輯。(《漢語辭典》網路版)

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。」¹¹⁸又說：「流注相續成善及不善戒。」¹¹⁹

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。」¹²⁰

《阿毘曇心論》說：「謂轉異心中，彼相似相隨。」¹²¹

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。」¹²²

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。

¹¹⁸ [原書註 1]《雜阿毘曇心論》卷 3（大正 28，888c）。

¹¹⁹ [原書註 2]《雜阿毘曇心論》卷 3（大正 28，890b）。

¹²⁰ [原書註 3]《阿毘曇心論經》卷 2（大正 28，840a）。

¹²¹ [原書註 4]《阿毘曇心論》卷 1（大正 28，812c）。

¹²² [原書註 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。」¹²³六因的取果作用，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」。¹²⁴《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¹²⁵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

¹²³ [原書註 6]《大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 393c-394a)。

¹²⁴ [原書註 7]《俱舍論》卷 6 (大正 29, 35a)。

¹²⁵ 冥符：(1)默契，暗合。(《漢語辭典》網路版)

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」，¹²⁶這是「用增」說（陳譯《俱舍釋論》，似乎雙舉二說）¹²⁷；《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」¹²⁸——體增與用增二家。卷 16，也說到「體無偏增」，「體有偏增」二家。¹²⁹卷 127，出「體增」說。¹³⁰

《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。¹³¹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」，¹³²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」¹³³：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。」¹³⁴

¹²⁶ [原書註 8]《俱舍論》卷 4（大正 29，18c）。

¹²⁷ [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。

¹²⁸ [原書註 9]《大毘婆沙論》卷 131（大正 27，682c-683a）。

¹²⁹ [原書註 10]《大毘婆沙論》卷 16（大正 27，82a）。

¹³⁰ [原書註 11]《大毘婆沙論》卷 127（大正 27，663b）。

¹³¹ [原書註 12]《大毘婆沙論》卷 179（大正 27，897b）。

¹³² [原書註 13]《俱舍論》卷 27（大正 29，142a）。

¹³³ [原書註 14]《順正理論》卷 76（大正 29，750c）。

¹³⁴ [原書註 15]《俱舍論》卷 22（大正 29，116c）。

※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。¹³⁵

《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¹³⁶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。」¹³⁷

◎然《大毘婆沙論》實有「慧由念力得住」及「慧力令念住境」二說。¹³⁸

※《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」，¹³⁹與《雜心論》說一致。¹⁴⁰

◎《大毘婆沙論》本有二說：「隨所樂處無礙入胎」；「入胎必從生門」，¹⁴¹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」¹⁴²；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。」¹⁴³

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，¹⁴⁴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：

¹³⁵ [原書註 16] 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217b-c)。

¹³⁶ [原書註 17] 《雜阿毘曇心論》卷 5 (大正 28, 909a)。

¹³⁷ [原書註 18] 《俱舍論》卷 25 (大正 29, 132b-c)。

¹³⁸ [原書註 19] 《大毘婆沙論》卷 141 (大正 27, 724a)。

¹³⁹ [原書註 20] 《俱舍論》卷 9 (大正 29, 46a)。

¹⁴⁰ [原書註 21] 《雜心阿毘曇論》卷 10 (大正 28, 959a)。

¹⁴¹ [原書註 22] 《大毘婆沙論》卷 70 (大正 27, 363c)。

¹⁴² [原書註 23] 《順正理論》卷 24 (大正 29, 476c)。

¹⁴³ [原書註 24] 《大毘婆沙論》卷 32 (大正 27, 164b)。

¹⁴⁴ [原書註 25] 《俱舍論法義》卷 1 (大正 64, 28c-29c)。

「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。」¹⁴⁵

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」。¹⁴⁶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。

¹⁴⁵ (1) [原書註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。

¹⁴⁶ [原書註27]《大毘婆沙論》卷13（大正27，63c）。

(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」¹⁴⁷；又於卷 10（大正 29，52c）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。」

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

¹⁴⁷ [原書註 28] 《俱舍論》卷 1（大正 29，3c）。

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。」¹⁴⁸這是說：所認識的境，不一定是實體性的；「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」

¹⁴⁸ [原書註 29]《順正理論》卷 50（大正 29，622a）。

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？」¹⁴⁹

（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¹⁵⁰，及三世有¹⁵¹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？

¹⁴⁹ [原書註 30]《順正理論》卷 51（大正 29，626c）。

¹⁵⁰ [原書註 31]《順正理論》卷 13-14（大正 29，405c-412c）。

¹⁵¹ [原書註 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，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。¹⁵²

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。¹⁵³

但據《成唯識論述記》，德慧是「安慧之師」。¹⁵⁴

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（Mahāśākyabala）的尊敬；與陳那（Dinnāga）的弟子法稱（Dharmakīrti）同時。¹⁵⁵

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》。¹⁵⁶
2. 稱友（Yaśomitra）有《阿毘達磨俱舍論釋》，稱友與戒賢（Śīlabhadra）同時；¹⁵⁷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》。¹⁵⁸

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。

¹⁵² [原書註1]《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本195-198）。

¹⁵³ [原書註2]《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本229-230）。

¹⁵⁴ [原書註3]《成唯識論述記》卷1（大正43，231c）。

¹⁵⁵ [原書註4]《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本242）。

¹⁵⁶ [原書註5]《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本199）。

¹⁵⁷ [原書註6]《ターラナータ印度佛教史》（寺本婉雅譯本278）。

¹⁵⁸ [原書註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」¹⁵⁹；道琳的「注情俱舍」¹⁶⁰；智弘的「既解俱舍」¹⁶¹；無行的「研味俱舍」¹⁶²；法朗的「聽俱舍之幽宗」¹⁶³。
- ◎這一學風，傳入西藏，《俱舍論》為五大部¹⁶⁴之一，為學法者必修的要典。

¹⁵⁹ [原書註 8]《大唐西域求法高僧傳》卷上（大正 51，1c）。

¹⁶⁰ [原書註 9]《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，6c）。

¹⁶¹ [原書註 10]《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，9a）。

¹⁶² [原書註 11]《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，9b）。

¹⁶³ [原書註 12]《大唐西域求法高僧傳》卷下（大正 51，12a）。

¹⁶⁴ 《教制教典與教學》p.148：《毘尼》、《因明》、《俱舍》、《中觀》、《現觀莊嚴論》。