

從經到論：管窺印度佛教文獻史上的重大變遷

關 則 富*

摘 要

佛典包含了「三藏」，即經藏、律藏、論藏。佛教各傳統均承認「經」、「律」為佛陀所說。「論」（阿毘達磨）則是後來的佛教徒為了闡明「契經」（簡譯為「經」）中的要義並將它系統化而撰述的著作。

不少契經中已可見到阿毘達磨的雛形。佛教分裂後，一些部派發展出各自的「阿毘達磨藏」（論藏）。本文探討阿毘達磨如何從「契經」的形式發展到「論藏」，以及現存三個部派的論藏如何對契經的內容進行解釋、分類與系統化，由此創發各具特色的阿毘達磨論議方法。

諸多契經的講述方式是為了適應各式各樣聽眾的需要，在各種情境對各類根機的人物講道。典型的阿毘達磨論議方式則對經中的這些敘事內容不予理會，純粹對佛陀的教義（法）盡其所能地分析成許多「究竟真實」的基本要素，用各種的分類法將這些要素作歸類，以組織完整的教義體系為目標。那麼「阿毘達磨藏」（論藏）是要服務什麼樣的人？一些部派撰述「論藏」的動機為何？那些因素促成「論藏」的興起？本文將論述以上這些問題。

關鍵詞：佛教、論藏、阿毘達磨、上座部、南傳上座部、說一切有部、法藏部

* 元智大學通識教學部副教授

本文初稿以「從經到論：印度佛教思想史上的重大變遷」為題，在 2016 年 11 月 5 日發表於「新絲路 新思路：成功大學 2016 年世界史國際學術會議」。本文的撰寫承蒙科技部的研究計畫補助（編號 MOST 104-2410-H-155-051-MY3），本計畫的研究助理趙淑華女士校讀初稿與修訂稿並協助改進，周柔含教授答覆筆者問題與惠賜資料，還有兩位審查委員提供寶貴的修改建議，謹此一併致謝。

From *Sūtra* to *Abhidharma*: An Important Transition in the History of Indian Buddhist Literature

Kuan, Tse-fu*

Abstract

The Buddhist canon is composed of the “three baskets” (*tri-piṭaka*), i.e. the *Sūtra-piṭaka*, the *Vinaya-piṭaka*, and the *Abhidharma-piṭaka*. The various Buddhist traditions recognize that the *sūtras* and the *Vinaya* were delivered by the Buddha but the *Abhidharma* texts were composed by later Buddhists to elucidate and systematize the essential doctrines in the *sūtras*.

The prototype of *abhidharma* had already appeared in a number of *sūtras*. After schisms occurred in Buddhism, some sects or schools developed their own *Abhidharma-piṭaka*. In this essay, I explore how *abhidharma* was developed from the style of *sūtras* into the *Abhidharma-piṭaka* and how the extant *Abhidharma-piṭakas* of three schools interpreted, classified, and systematized the Buddha’s discourses in different ways, thereby creating their own methods of Abhidharmic discussion.

The *sūtras* were tailored to the needs of a wide variety of audiences and were expounded under diverse circumstances to individuals with different capacities for comprehension. By contrast, the typical Abhidharmic way of discussion, while disregarding the narratives contained in the *sūtras*, analyzed the Buddha’s teaching (Dharma) into all possible “ultimately real” elements and classified them according to various schemes of taxonomy in order to construct a complete doctrinal system.

This essay will attempt to answer the following questions: Who were the people that the *Abhidharma-piṭaka* was meant to serve? What motivated some sects to compose the *Abhidharma-piṭaka*? Which factors brought about the rise of the *Abhidharma-piṭaka*?

Keywords: Buddhism, *Abhidharma-piṭaka*, *Abhidharma*, *Abhidhamma*, Theravāda, Sarvāstivāda, Dharmaguptaka

* Associate Professor, College of General studies, Yuan Ze University

壹、緒論

一般認為，佛教典籍包含了經、律、論「三藏」。本文要探討的是印度佛教文獻從「經」發展到「論」的歷史，在時間上這不是單純直線演進的歷程，也有「論」影響「經」的情況，有些後來的論書也影響了較早的論書。

首先要從佛陀（Buddha，簡譯為「佛」）的年代談起。對此問題，學術界看法分歧，但大致可確定佛陀的去世（佛滅）是在公元前第五世紀末或公元前第四世紀初，距今兩千四百多年。¹ 根據許多部派的文獻，佛滅後不久，大迦葉在摩竭陀國的首都王舍城召開一次會議，佛陀的五百位弟子共同結集佛陀的教誡。在會議中，阿難誦出「法」（Dharma）——佛陀教導的義理，優波離誦出「律」（Vinaya）——佛陀為僧眾制定的戒律，「法」與「律」後來分別被整理成「經藏」（Sūtra-piṭaka）與「律藏」（Vinaya-piṭaka）。² 「經藏」包含數千部「契經」（梵語 sūtra，巴利語 sutta/suttanta，簡譯為「經」），記錄了佛陀所說的教理，少數的契經也記載了佛陀的幾位弟子闡述此教理。

佛教各傳統均承認「契經」與「律」為佛陀所說。「論藏」則是後來的佛教徒為了闡明諸多「契經」中的要義並將它系統化而撰述的著作集。「論藏」較精確的翻譯是「阿毘達磨藏」（梵語 Abhidharma-piṭaka，巴利語 Abhidhamma-piṭaka）。有些部派只接受「經」與「律」，但拒斥「論藏」。因此，可以確定「論藏」是另一些部派所創立，而涵蓋經、律、論的「三藏」（梵語 tri-piṭaka，巴利語 ti-piṭaka）一詞

¹ 近來東西方學者們推算佛滅的年代介於公元前 422 與公元前 383 年之間，如 K. R. Norman, "Observations on the Dates of the Jina and the Buddha," in Heinz Bechert, ed., *The Dating of the Historical Buddha*, Part 1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 300-312; 印順,《佛教史地考論》, 新版一刷 (新竹: 正聞出版社, 2000), 頁 196-197; Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2nd edition (London and New York: Routledge, 2006), p. 32; 平川彰,《インド仏教史 (上)》, 新版第一刷 (東京: 春秋社, 2011), 頁 32-34。目前多國通用的佛曆紀元, 是以佛滅於公元前 544 或 543 年, 但印順法師與 Gombrich 都認為, 這種依據南傳上座部信仰的說法 (印順指出南傳此說實源於北傳大乘), 在學術上站不住腳, 見印順,《佛教史地考論》, 頁 198-201 及 Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, p. 32。

² Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śaka Era* (Louvain: Peeters Press, 1988), pp. 124-125. 平川彰,《インド仏教史 (上)》, 頁 94-96。以大迦葉為首的五百位弟子在王舍城結集「法」與「律」的詳細記載, 可參閱南傳上座部的《律藏》(Vin II 285-287)。

也是部派的產物，此二語詞必然是在部派分裂後才出現。柯林斯 (Collins) 認為，「三藏」不單指一套典籍，更可指一種意識型態的觀念，代表了佛語 (buddha-vacana) 的最可靠傳承。³ 於是，在部派相互競爭中，各派的「三藏」被賦予權威和標準以貶抑別派。⁴

幾個部派的文獻都說在佛滅後百餘年，僧團初次分裂成上座部 (Sthavira) 與大眾部 (Mahāsāṃghika)。⁵ 平川彰 (Akira Hirakawa, 1915-2002) 與拉莫特 (Lamotte, 1903-1983) 皆認為部派分裂始於阿育王 (Aśoka, 無憂) 時代，⁶即公元前第三世紀。⁷ 目前已發現「藏」(piṭaka) 與「三藏」(tri-piṭaka) 二詞最早出現在公元前第二世紀的銘文。⁸ 因此筆者推測，佛教分裂後的部派所創的「三藏」與「論藏」二詞出現於公元前第三或第二世紀，部派開始成立「論藏」當然也在公元前第二、三世紀。

諸契經被編入南傳上座部的《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》與北傳漢譯的《長阿含》、《中阿含》、《雜阿含》、《增壹阿含》，這四部或四阿含構成了「經藏」⁹。「經藏」中的諸多契經記錄了佛陀在不同情境對各種根機的聽眾講道。佛陀運用了譬喻、激勵、訓誡或勸諫等方式，以便他的教導能適應不同的人。「阿毘達磨」(最早期的除外) 的典型撰述方式則貶抑這類敘事內容，講求把佛陀教導的法義分析成許多基本要素，用各種的分類法將這些要素作歸類，以組織完整的教義體系為目標。

至於如何從「契經」發展到「論藏」，詳述如後。在編纂「經藏」(未必是 Sūtra-

³ Steven Collins, *Self & Society: Essays on Pali Literature and Social Theory 1988-2010* (Chiang Mai: Silkworm Books, 2013), pp. 17, 30 note 56.

⁴ 感謝審查委員 A 提供 Collins 的意見以及他對此意見的評論。

⁵ 南傳上座部的《島史》(Dīp V 16-47, pp. 35-37)；說一切有部的《異部宗輪論》(T 49, 15a)；大眾部的《舍利弗問經》(T 24, 900b-c)。

⁶ Akira Hirakawa (平川彰), "An Evaluation of the Sources on the Date of the Buddha," in Heinz Bechert, ed., *The Dating of the Historical Buddha, Part 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 278-282. Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, p. 518.

⁷ 阿育王在位時期大約是公元前 270-230 年，見 Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism* (Leiden, New York, Köln: Brill, 1998), p. 38；平川彰，《インド仏教史(上)》，頁 130。

⁸ Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, p. 150.

⁹ 南傳上座部的「經藏」還包括《小部》，但它收錄的典籍相當繁雜而且大多無法算是「經」，見 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, 1st Indian edition (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997), pp. 41-42。

pitaka，而是契經的集成）的過程中，阿毘達磨以契經的形式被編入「經藏」中。這種阿毘達磨文獻逐漸增加，又隨著部派分裂，然後才獨立為「論藏」，成為部派佛教的文獻，如平川彰所說。¹⁰ 卡森斯 (Cousins, 1942-2015) 具體主張《相應部》與《增支部》的傳誦者創作了「阿毘達磨附錄」(abhidhamma appendices) 而加入《相應部》與《增支部》中，後來「阿毘達磨附錄」被抽出並編入初期的「論藏」。

11

木村泰賢 (1881-1930) 將阿毘達磨文獻分為四期：

第一期：形式上為契經 (sūtra/sutta) 的阿毘達磨

第二期：解釋契經的阿毘達磨論書

第三期：獨立於契經之外的阿毘達磨論書

第四期：整理先前諸論書而成的阿毘達磨綱要書¹²

本文要討論的主題大致相當於木村泰賢理論中第一期到第三期阿毘達磨的演變史，但筆者並非全盤接受此分期理論，而提出了一些修訂的意見，建立更精確細密的分期方法。

不少契經中已可見到阿毘達磨的雛形。佛教分裂後，一些部派發展出各自的「阿毘達磨藏」(論藏)。以下將探討阿毘達磨如何從「契經」的形式發展到「論藏」，以及現存三個部派的論藏如何對契經的內容進行解釋、分類與系統化，由此創發各具特色的阿毘達磨論議方法。

在現存的「論藏」中，南傳上座部 (Theravāda) 的論書保存於巴利語 (Pāli)，說一切有部 (Sarvāstivāda) 與法藏部 (Dharmaguptaka) 的論書保存於漢譯，說一切有部「論藏」中的若干論書有少許梵文斷片。承襲說一切有部「論藏」的《阿毘達磨俱舍論》有完整的梵本，被本文的注釋數度引述。南傳上座部與說一切有部的「論藏」各有七部論書，限於篇幅，本文只舉其中幾部論書來討論。¹³

¹⁰ 平川彰，《インド仏教史（上）》，頁 174-175。

¹¹ L. S. Cousins, "Abhidhamma Studies III: Origins of the Canonical Abhidha(r)mma Literature," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 8, 2015, p. 131.

¹² 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》（東京：大法輪閣，1968），頁 44-60。

¹³ 現存的「論藏」幾乎都屬於南傳上座部與說一切有部，原因如後。印度佛教由於內部的衰敗以及印度教和伊斯蘭教的外來打擊，到了公元第十五世紀在印度本土幾乎滅絕。公元前第三世紀巴利語佛典傳到錫

貳、從「契經」到「論藏」

一、形式上為「契經」的阿毘達磨

第一期阿毘達磨是以契經 (sūtra/sutta) 的形式收錄在「經藏」中。這包括前面談到的《相應部》(雜阿含) 與《增支部》(增壹阿含) 中的許多經，¹⁴以及《中部》的一些經，如下面會談到的〈如何經〉(Kinti Sutta) 與〈大問答經〉(Mahāvedalla Sutta)。最受矚目的例子大概是巴利語《長部》(*Dīgha Nikāya*) 的 Saṅgīti Suttanta/Sutta，相當於漢譯《長阿含經》的〈眾集經〉。茲摘錄漢譯〈眾集經〉的部分經文如下：

如是我聞：一時，佛於末羅遊行，與千二百五十比丘俱，漸至波婆城闍頭菴婆園。爾時，世尊以十五日月滿時，於露地坐，諸比丘僧前後圍繞。世尊於夜多說法已，告舍利弗言：「今者四方諸比丘集，皆共精勤，捐除睡眠，吾患背痛，欲暫止息，汝今可為諸比丘說法。」對曰：「唯然！當如聖教。」……舍利弗告諸比丘：「今此波婆城有尼乾子命終未久，其後弟子分為二部，常共諍訟，相求長短，迭相罵詈，各相是非……諸比丘！我等今者，宜集法、律，以防諍訟，使梵行久立……諸比丘！如來說一正法：一切眾生皆仰食存……如來說二正法：一名，二色。復有二法：一癡，二愛……如來說三正法，謂三不善根……復有三法，謂三福業……如來說四正法，謂四惡行……復有四法，謂四念處……如來說五正法……六正法……七正法……八正法……九正法……如來說十正法，所謂十無學法：無學正見、正思、正語、正業、正命、正念、正方便、正定、正智、正解脫。是為如來所說正法，當共撰集，以防諍訟，使梵行久立，多所饒益，天、人獲安。」(T 1, 49b-c)

蘭，南傳上座部在此發展，並從第十一世紀起傳入東南亞，因此南傳上座部的「論藏」得以保存至今。佛教從印度往北傳布，在公元前第二世紀已傳入中亞（西域），到了第一世紀說一切有部尤其興盛於西域，然後傳入中國，說一切有部的許多典籍包括「論藏」被翻譯成漢文，因此得以保存至今。參 Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2nd edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 194-196, 199-200；Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd edition (Leiden: Brill, 2007), pp. 22-23。

¹⁴ 筆者曾探討《增支部》中的許多例子，見 Tse-fu Kuan, "Abhidhamma Interpretations of 'Persons' (puggala): with Particular Reference to the *Aṅguttara Nikāya*," *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 43, No.1, 2015, pp. 31-60。

此經記載了佛陀要求他的大弟子舍利弗為比丘們說法的緣由，然後舍利弗以耆那教領袖尼乾子死後不久耆那教徒眾便分派相爭為借鏡，趁此時與大家共同撰集佛所教的法。有些教義項目被歸類到一法 (eko dhammo)，有些歸類到二法 (dve dhammā)、三法……乃至十法。像這樣以法數作為歸類方式來整理佛教的義理，是一種典型的阿毘達磨系統化論述。

木村泰賢與渡邊文麿 (Watanabe, 1934-1990) 指出，根據幾部契經的記載，在佛陀的時代，佛弟子間已有阿毘達磨的討論 (abhidhamma-kathā)，佛陀對此有鼓勵，但也告誡他們調解歧見。¹⁵ 例如巴利語《中部》的〈如何經〉(Kinti Sutta)說：

如是我聞：一時，世尊住在拘尸那羅城獻供稠林中。在那裡，世尊對比丘們說：
「比丘們！」

那些比丘回答世尊：「師父！」

世尊說：「比丘們！你們如何看待我？沙門瞿曇〔按：佛陀姓瞿曇〕是為了衣服而教導法？沙門瞿曇是為了食物而教導法？……」

「師父！我們不如此看待世尊……」

「比丘們！……那麼你們如何看待我？」

「師父！我們如此看待世尊：世尊……出於悲憫而教導法 (Dhammam, 單數業格)。」

「比丘們！……這些法 (dhammā, 複數主格) 被我了悟、教導，此即：四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八支聖道，你們都應該和睦、歡喜、無諍地在這方面學習。當你們如此學習時，或許會有兩位比丘對於阿毘達磨抱持不同見解……」(MN II 238-239)

上述的「四念處」直到「八支聖道」等七組項目都屬於修道的主題，後來被合稱為「三十七菩提分法」。像這樣以主題來分門別類是一種典型的阿毘達磨系統化論述。阿毘達磨為了闡釋佛所說的法 (Dharma/Dhamma)，運用系統性的方法來分析和組織佛所說法的要素，這些要素就是諸法 (dharmāḥ/dhammā)。本經似乎以單數、複

¹⁵ 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》，頁 30-32。Fumimaro Watanabe (渡邊文麿), *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and Abhidhamma* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), pp. 26-28.

數的「法」影射阿毘達磨的這層意義。

前引兩部經的經文皆屬於木村泰賢所說的第一期阿毘達磨，形式上是「契經」，含有敘事的內容，包括地點、人物、事情的經過等。從純正的阿毘達磨觀點來看，這些敘事的成分反映了一個不圓滿的事實——契經 (sūtra/sutta) 充斥著「世俗」的假名施設，以順應不同的情境與不同的聽眾。「契經」的講述方式是為了適應各類眾生的需要，例如《增壹阿含經》的注疏《分別功德論》說：「契經者，佛所說法，或為諸天、帝王，或為外道異學，隨事分別，各得開解也。」(T 25, 32a)「經藏」中確實有不少契經記錄了佛為天神、帝王、異教徒說法，但大多數的契經是佛為他的出家與在家弟子所說，前引《分別功德論》未提到，大概因為這是眾所周知的事實。

以下討論的是已收錄於「論藏」中的阿毘達磨論書。

二、注釋一部具阿毘達磨性質契經的論書：引述他經以解此經

木村泰賢所說的第二期阿毘達磨是以契經的文句為基礎，加以阿毘達磨式的解說與組織。木村泰賢除了舉出南傳上座部的兩部論著（被該部派收錄於「經藏」中的《小部》），還將說一切有部的《法蘊足論》與《集異門足論》二書視為第二期阿毘達磨文獻。¹⁶ 但筆者認為，《集異門足論》十分特殊，在構思與形式上明顯比《法蘊足論》更為古老。此論的基本架構乃建立在單一的契經，即前述的〈眾集經〉(Saṃgīti Sutta, 梵語 Saṃgīti Sūtra)。《集異門足論》由十二品（章）組成——緣起品、一法品、二法品、三法品、四法品、五法品、六法品、七法品、八法品、九法品、十法品、讚勸品，此組織方式完全可對應於〈眾集經〉的結構。《集異門足論》在內容上是鋪敘、闡發和分析〈眾集經〉的經文，可算是對此經的注釋書，¹⁷此論的梵語名稱 Saṃgīti-paryāya（集·異門）似乎說明了這一點：Saṃgīti 是該契經的名稱，意指會眾集誦佛法，paryāya 意謂對該契經內容進行分門別類的闡釋。青原令知認為，《集異門足論》保存了最原始阿毘達磨論書的形態，從一部已具阿

¹⁶ 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》，頁 52-53。

¹⁷ Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, translated from the German by Sophie Francis Kidd (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 14; Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, p. 180.

毘達磨構思的契經開展成一部論，在南北傳諸論書中，看不到其他類似的例子。¹⁸

如前所述，〈眾集經〉是形式上為「契經」的阿毘達磨，注釋此經的《集異門足論》尤其特殊之處是在論中廣引各部契經來解釋〈眾集經〉的文句。在本論中經常出現「如世尊說」¹⁹、「如薄伽梵於……中」²⁰、「如世尊……經中說」²¹、「如契經說」²²等語句（共 145 處），清楚表示某一段解釋的出處是佛陀（世尊 Bhagavant，音譯「薄伽梵」）的話語，亦即契經，甚至明示經名，如〈辯六界記別經〉、〈辯三蘊記別經〉、〈防諸漏記別經〉、〈頗勒婁那記經〉（見本論〈四法品〉）。另有許多處，論中的解釋雖未標明出自佛說或哪一部經，但實際上是引述某部契經來解釋〈眾集經〉的經文。青原令知舉出一個例子，《集異門足論》在解釋〈眾集經〉中「三學」時說：

三學者：一增上戒學，二增上心學，三增上慧學。增上戒學云何？答：安住具戒，守護別解脫律儀，軌則所行悉皆具足，於微小罪見大怖畏，受學學處，是名增上戒學。增上心學云何？答：離欲惡不善法，有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮具足住，廣說乃至入第四靜慮具足住，是名增上心學。增上慧學云何？答：如實了知此是苦聖諦，此是苦集聖諦，此是苦滅聖諦，此是趣苦滅道聖諦，是名增上慧學。（T 26, 388b-c）

本論對「三學」的三個要項分別解釋的文字，乃是複製相當於《增支部》〈三集〉第 88 經²³（AN I 235）的文字。²⁴ 青原令知表示，這樣的例子散見於整部《集異門足論》，如：本論對〈眾集經〉中「三明」、「四行」、「五蘊」的解釋（T 26, 391a-b, 395b-c, 412a），引自三部契經，分別相當於南傳上座部的《增支部》（AN I 164-165）、《增支部》（AN II 152-153）、《相應部》（SN III 47）。²⁵

¹⁸ 青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，《印度學佛教學研究》，第 56 卷第 1 號（2007），頁 357-356。

¹⁹ 以 CBETA 搜尋，在《集異門足論》中出現 127 次。

²⁰ 以 CBETA 搜尋，在《集異門足論》中出現 13 次。

²¹ 以 CBETA 搜尋，在《集異門足論》中出現 4 次。

²² 以 CBETA 搜尋，在《集異門足論》中出現 1 次。

²³ 新英譯本編為第 89 經（Bhikkhu Bodhi trans., *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Anguttara Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 2012), p. 321)。

²⁴ 青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，頁 356-355。

²⁵ 青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，頁 352 注 8。

縱然如此，「論藏」中《集異門足論》是否最為古老，而且早於《法蘊足論》？這是個不易解答的問題。印順法師²⁶指出，《集異門足論》有不少地方提到「如法蘊論說」²⁷。但另一方面，印順法師認為：「『集異門論』雖成立於『法蘊論』以後，但直釋經文，為體例所限，沒有過多的修訂、增補，所以論義反比現存的『法蘊論』為古樸。」²⁸按弗勞瓦納 (Frauwallner, 1898-1974) 的看法，《集異門足論》的初創可追溯到〈眾集經〉成立之時。他推論，〈眾集經〉所記載的集誦佛法一事，不會只局限於羅列種種教義名目（該經所收錄的種種「法」），而必然伴隨著某種型態的解釋，這原本應是口傳的注釋，隨著時間而變動，最終被說一切有部書寫下來而成《集異門足論》。本論中的解釋大概持續地被更新，尤其在口傳時期。²⁹威勒曼 (Willemen, 1941-) 等人也主張本論經歷了修改與添加的過程，以致現存的本子混合了古老與後出的教義論述。³⁰因此筆者揣測，在《集異門足論》被修改增訂的漫長期間，《法蘊足論》也已經成立，《集異門足論》很自然會引述《法蘊足論》的內容以補充它對〈眾集經〉的解釋。《集異門足論》祖本的出現應該是早於《法蘊足論》。

再者，《法蘊足論》的章節架構（參閱後面的表一）井然有序，第一部分（前十五品）討論關於解脫道的許多觀念，第二部分（第十六品）討論煩惱雜染，第三部分（最後五品）討論一些基礎概念，有關佛教如何分析宇宙人生。如此的章節架構呈現出建立思想體系的最早嘗試，不像《集異門足論》雜亂無章地羅列性質迥異的教義觀念（doctrinal concepts，法）³¹，僅依法數將 205 類組的法劃歸於一法

²⁶ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1968），頁 134-135。

²⁷ 以 CBETA 搜尋，在《集異門足論》中「如法蘊論」出現 14 次。

²⁸ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 135。

²⁹ 以上見 Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, p. 15。佛典起初是依靠集體背誦與口傳的方式來保存。根據《島史》（Dīp XX 19-21, p. 103），南傳上座部的巴利語佛典直到公元前第一世紀 Vattagāmaṇi Abhaya 王在位時才在錫蘭被書寫下來。關於此王在位年代，諾曼 (Norman, 1925-) 認為是公元前 29-17 年，見 K. R. Norman, *Pāli Literature: including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), p. 10；但貝歇特 (Bechert, 1932-2005) 認為是公元前 89-77 年，見 Heinz Bechert, "Methodological Considerations Concerning the Language of the Earliest Buddhist Tradition," *Buddhist Studies Review*, Vol. 8, 1991, p. 9。Norman 推論，早在公元前第二世紀已有其他部派的佛典在北印度被書寫下來，見 K. R. Norman, *A Philological Approach to Buddhism: The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*, 2nd edition (Lancaster: Pali Text Society, 2006), p. 121。

³⁰ Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, p. 181。

³¹ 參 Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, pp. 16-17。

品、二法品乃至十法品。由此看來，《法蘊足論》的構思比《集異門足論》更進步而精微，其成立應當晚於《集異門足論》。

青原令知指出，對於若干類組「法」的要項，《集異門足論》的列舉方式與解釋皆不合常態，例如《集異門足論》列舉「四念住」（大多譯為「四念處」）為：³²

四念住者：一身念住，二受念住，三心念住，四法念住。(T 26, 391b)

然而原本〈眾集經〉的經文並非如此。漢譯《長阿含經》（屬法藏部³³）的〈眾集經〉作：

四念處：於是，比丘內身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂；外身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂；內外身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂。受、意、法觀，亦復如是。(T 1, 50c)

巴利語《長部》的〈眾集經〉(Saṅgīti Sutta)作：

cattāro satipaṭṭhānā: idh' āvuso bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ, vedanāsu ... citte ... dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ.

(DN III 221. 仿效前引經文可譯作：四念處：諸友！於是，比丘身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂；受……意……法法觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂。)

以上兩個部派〈眾集經〉的經文稍有差異，但同樣是以「身身觀，精勤不懈，憶念不忘，捨世貪憂」等詳細的文字來說明「四念住」（四念處）的四個要項，然而《集異門足論》卻將此四個要項簡稱為「身念住」、「受念住」、「心念住」、「法念住」。青原令知推測，現存《集異門足論》把前述〈眾集經〉內詳細的文字說明變更為簡稱，這是因為《法蘊足論》的〈念住品〉已有此詳細的文字說明，而此文字說明其實是引自〈念處經〉的經文³⁴（如下一節所述）。說一切有部極力避免不同的論書

³² 青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，頁 353。

³³ 漢譯《長阿含經》被許多學者判屬法藏部(Dharmaguptaka)，這些學者的意見出處詳列於 Tse-fu Kuan, "Legends and Transcendence: Sectarian Affiliations of the *Ekottarika Āgama* in Chinese Translation," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 4, 2013, p. 628 note 102。

³⁴ 青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，頁 353–352(該文頁碼是由大到小)。

發生內容重複。「四念住」既然是《法蘊足論》的二十一項論述主題之一，《法蘊足論》順理成章地引用經中的詳細說明，而《集異門足論》便不宜重複。因此，《集異門足論》作為〈眾集經〉的注釋書，原本可能沿襲〈眾集經〉而有詳細說明「四念住」的經文，正如本論對其他諸法的解釋（見前引對「三學」的解釋）。但後來由於《法蘊足論》出現，於是將此詳細說明「四念住」的經文讓給《法蘊足論》的一章，即〈念住品〉，以便在這個以「四念住」為論題的一章發揮闡釋，詳見如下。

三、引述契經而作阿毘達磨解釋的論書：保留契經的敘事

這類論書在形式上並非「契經」，但在內容上時常引述各種契經，並保留經文的敘事部分，運用阿毘達磨的論議來解釋經文的義理部分。例如前述的《法蘊足論》包含二十一品（章），每一品都引述一段經文，然後解釋經文中的句子或語詞。以第九品〈念住品〉為例：

一時薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園。爾時世尊告苾芻（即「比丘」）眾：「吾當為汝略說脩習四念住法。謂有苾芻於此內身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。於彼外身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內外身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內外俱受、心、法三，廣說亦爾。是現脩習四念住法。過去、未來苾芻脩習四念住法，應知亦爾。」

云何「於此內身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂」？「內身」者，謂自身，若在現相續中，已得不失……「外身」者，謂自身，若在現相續中未得已失，及他有情所有身相。（T 26, 475c-476a）

以上引文可分兩段。第一段從「一時薄伽梵」開始，直到「應知亦爾」為止，這是引述〈念處經〉（〈念住經〉）的經文，包含了敘事的部分，如時間、人物、地點。第二段從「云何」起頭，是《法蘊足論》的作者對前引經句「於此內身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂」的解釋。一開始便將本句中的「內身」解釋為「自身，若在現相續中，已得不失」，然後解釋「外身」為「自身，若在現相續中未得已失，及他有情所有身相」，其中「相續」與「得」是說一切有部的術語。

平川彰指出，說一切有部主張「三世實有、法體恒有」³⁵，諸法在過去、現在、未來三世都是實有，這就必須說明實存於未來世的諸法如何轉入現在世，然後又落謝到過去世。³⁶ 如瓦瑟 (Walser) 所言，說一切有部使用「相續」(saṃtāna/santāna, saṃtati/santati) 一詞來描述在三世相繼不斷的諸法 (dharmas)，以及相繼的諸法所構成的生命個體 (individual person)，於是三世輪迴的眾生。³⁷ 他認為，一旦如此成立未來與過去的一系列諸法，為了解釋生命個體如何獲取恒續實有的某一法、又如何脫離它，便需提出「得」(prāpti) 與「非得」(aprāpti) 的理論。³⁸ 法光法師 (Dhammajoti, 1949-) 解釋這種理論如後。「得」(prāpti) 是一種力量，使某一法 (dharma) 聯繫到某一特定的「相續」(saṃtati/santāna)，亦即生命個體 (individual)。當此生命個體斷除該法時，並非該法就不存在了——說一切有部主張諸法恒時存有 (sarvadā asti)。根據此部派的學說，斷除該法是因為該法之「得」變成無效，同時「非得」(aprāpti) 起作用，持續阻止該法聯繫到此生命個體。³⁹ 福田琢與寇克斯 (Cox) 都認為，「得」(prāpti) 的概念在《法蘊足論》已經出現，⁴⁰ 然而周柔含認為，本論將「得」歸於十六個「心不相應行」中，但十六個「心不相應行」不是本論原有的創說，而是後人編修的結果，承自更後起的《品類足論》⁴¹ (下面會談到)。

總之，《法蘊足論》是說一切有部的「論藏」中相當早期的論書，這麼早期的論書已經呈現出部派思想的特色，為部派的學說服務。然而其中某些內容有可能

³⁵ 《阿毘達磨俱舍論》說：「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。」(T 29, 104b)並說：「以有為法未已生名未來，若已生、未已滅名現在，若已滅名過去。彼復應說若如現在法體實有，去、來亦然。誰未已生？誰復已滅？謂有為法體實恒有。」(T 29, 105a)

³⁶ 平川彰，《インド仏教史（上）》，頁 253。

³⁷ 此說見於《阿毘達磨俱舍論》：「無我唯諸蘊，煩惱業所為。由中有相續，入胎如燈焰。如引次第增，相續由惑業，更趣於餘世。……」(T 29, 47b-c); AK 129: nātmāsti skandhamātram tu kleśakarmābhisaṃskṛtam / antarābhavaśaṃtatyā kuṣim eti pradīpavat // yathākṣepam kramād vṛddhaḥ śaṃtānaḥ kleśakarmabhiḥ / paralokaṃ punar yāti ... (原書將這兩個偈頌分割成五段各配合散文解釋，筆者將其中前四段連接起來以對應上引漢譯。)

³⁸ Joseph Walser, "Chapter Eight: Abhidharma," in John Powers, ed., *The Buddhist World* (London and New York: Routledge, 2016), p. 168.

³⁹ Bhikkhu KL Dhammajoti (法光), *Sarvāstivāda Abhidharma*, 3rd revised edition (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007), pp. 29-30, 379.

⁴⁰ 福田琢，〈『婆沙論』における得と成就〉，《大谷大學大學院研究紀要》，第 7 號 (1990)，頁 4。Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra* (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995), p. 79.

⁴¹ 周柔含，〈心不相應行「得法」之研究〉，《法鼓佛學學報》，第 10 期 (2012)，頁 11-14。

是受到較晚出的論書所影響，如同前一節談到《集異門足論》的情況。

四、引述契經而作阿毘達磨解釋的論書：省略契經的敘事

雖然木村泰賢將南傳上座部的「論藏」中所有七論全歸屬第三期阿毘達磨——獨立於契經之外的阿毘達磨論書，⁴²但弗勞瓦納指出，此七論中的《分別論》(*Vibhaṅga*)正如說一切有部的《法蘊足論》，配合論題引述經文並加以解釋，而且引述的經文甚至雷同，只是省略了經中的情節背景(*Nidāna*，因緣)⁴³。再者，如三界智大長老(Nyanatiloka, 1878-1957)指出，這兩部論的基本結構也很相似，各章探討的論題大多是共同的⁴⁴(參閱下列的表一)。筆者認為，《分別論》或許可算是處於木村泰賢所說的第二期到第三期阿毘達磨的過渡階段。《分別論》包含的十八章(各章稱為 *vibhaṅga*，即「分別」)中，大多先有「依契經分析」(*suttanta-bhājanīya*)一節，後有「依阿毘達磨分析」(*abhidhamma-bhājanīya*)一節。「依契經分析」一節會引述經文，但省略了敘事部分，例如第七章〈念處分別〉一開頭標出主題「四念處」，接者就是下列經文：

在此，比丘於內觀身如身而住，於外觀身如身而住，於內外觀身如身而住，具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內觀受如受而住，於外觀受如受而住，於內外觀受如受而住，具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內觀心如心而住，於外觀心如心而住，於內外觀心如心而住，具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內觀法如法而住，於外觀法如法而住，於內外觀法如法而住，具正勤、正知、正念，除世貪憂。……〔省略〕……如此，比丘於內外觀法如法而住，具正勤、正知、正念，除世貪憂。(Vibh 193-201。部分翻譯仿效前引《法蘊足論》的譯文)

《分別論》的〈念處分別〉在這 9 頁中引述了許多經文，但省略了敘事背景，沒有提到任何人物、地點、對話的經過等。在經文間，穿插了針對經中一些語詞的解釋，如：

⁴² 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》，頁 57。

⁴³ Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, pp. 17-19.

⁴⁴ Nyanatiloka Mahathera, *Guide through the Abhidhamma-Pitaka: Being a Synopsis of the Philosophical Collection Belonging to the Buddhist Pali Canon* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1957), p. 1.

「觀」：此處「觀」是什麼？智慧、理解...pe...（按：原文的刪節符號）無癡、探究法、正見，這稱為「觀」。……「住」：舉止、存在、保持、維持、實行，依此而稱為「住」。(Vibh 194)

以上的解釋置於「依契經分析」一節。這一節之所以稱作「依契經分析」是因為它採取類似一般契經中的解釋方法，挑出經文中的關鍵語詞，加以定義、解說，而且就像一般契經那樣，使用世俗的語言，以便一般人了解。隨後的「依阿毘達磨分析」一節採取的解釋方法則迥異於契經的解釋方法。阿毘達磨的闡述方式較為抽象與系統化，講求彰顯「勝義」(paramattha, 究竟真實)的實體——諸法(dhammas)，摒棄「世俗」(vohāra, 假名施設)的概念。⁴⁵

在此引述「依阿毘達磨分析」一節中的一小段解釋為例：

如何「比丘於內觀身如身而住」？在此，比丘某時修習出離、趨向還滅的出世間禪，為了斷除成見，為了進入初地，他離欲...pe...達到並住於苦行道遲通達的初禪；那時，有觸...pe...有不散亂。⁴⁶

提迪拉 (Thiṭṭila) 在其英譯本中註明，上面引文末尾「有觸...pe...有不散亂」的刪節符號 (...pe...) 所省略的文字可見於《法集論》第 277 段 (Dhs. para. 277, 在 Dhs p. 60)。⁴⁷ 《法集論》第 277 段幾乎完全同於前引《分別論》的「某時修習出離、趨向還滅的出世間禪，為了斷除成見，為了進入初地，他離欲...pe...達到並住於苦行道遲通達的初禪；那時，有觸...pe...有不散亂」，但《法集論》第 277 段後半大段不是縮略的「有觸...pe...有不散亂」，而是完整的 60 法：「有觸、有受、有想、有思、有心、有尋、有伺、有喜、有樂、有心一境性、有信根、有精進根、有念根、有定根、有慧根……（筆者省略 43 個法）……有策勵、有不散亂」。⁴⁸ 前

⁴⁵ 以上有關契經與阿毘達磨的比較，參 Paṭhamakyaw Ashin Thiṭṭila (tr.), *The Book of Analysis (Vibhaṅga)* (Oxford: Pali Text Society, reprinted 2002), pp. xxiii-xxv; Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, 4th edition (Kandy: Buddhist Publication Society, 1998), p. 3。

⁴⁶ Vibh 204 (斜體字表示同於後引 Dhs § 277 的文字)：Kathaṇ ca bhikkhu kāye kāyānupassī viharati? Idha bhikkhu yasmim samaye lokuttaram jhānam bhāveti niyyānikam apacayagāmiṃ diṭṭhigatānam pahānāya paṭhamāya bhūmiyā pattiya vivicc' eva kāmehi ...pe... paṭhamam jhānam upasampajja viharati dukkhapaṭipadam dandhābhīṇam, tasmim samaye phasso hoti ...pe... avikkhepo hoti.

⁴⁷ Paṭhamakyaw Ashin Thiṭṭila (tr.), *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, p. 265.

⁴⁸ Dhs § 277 (斜體字表示同於前引 Vibh 204 的文字)：Yasmim samaye lokuttaram jhānam bhāveti niyyānikam apacayagāmiṃ diṭṭhigatānam pahānāya paṭhamāya bhūmiyā pattiya vivicc' eva kāmehi ...pe... paṭhamam

面所引「依阿毘達磨分析」一節中的文字，還出現在《分別論》另外 19 處，⁴⁹一共 20 處都作「有觸...pe...有不散亂」，只舉了首尾的兩個法（觸、不散亂）而省略了中間的 58 法。提迪拉的英譯本在這 20 處都有註明：See Dhs. para. 277。⁵⁰ 此英譯本凡遇到《分別論》省略的文字，總會註明：See para. N，表示《分別論》前面第 N 段有完整的文字。上述 20 處卻註明：見《法集論》第 277 段，這表示整部《分別論》沒有像《法集論》第 277 段那樣列出全部 60 法，搜尋 CST 電子檔也證實這一點。

前面第貳章第二節談到，說一切有部極力避免不同的論書發生內容重複，「四念住」既然是《法蘊足論》〈念住品〉的論述主題，《集異門足論》詳細說明「四念住」的經文便讓給《法蘊足論》，以免重複。南傳上座部顯然也有類似的編輯原則。其《法集論》(Dhammasaṅgaṇi/-ī, 又名 Dhammasaṅgaha) 的主旨在於彙集 (saṅgaha) 諸法 (dhammas)⁵¹，當然需要詳列諸法。本節開頭談到，就形式與結構來判斷，《分別論》是南傳上座部「論藏」的七論中較早成立的。許多學者也認為，《分別論》屬於南傳七部論之最初期。⁵² 然而就像說一切有部，南傳上座部陸續撰述七論時，也會經歷一段時期的整合、重編與修改。或許在《法集論》成立後，上述那段包含

jhānaṃ upasampajja viharati dukkhapaṭipadaṃ dandhābhiññaṃ, tasmim samaye phasso hoti, vedanā hoti, saññā hoti, cetanā hoti, cittaṃ hoti, vitakko hoti, vicāro hoti, pīti hoti, sukhaṃ hoti, cittassekaggatā hoti, saddhindriyaṃ hoti, vīriyindriyaṃ hoti, satindriyaṃ hoti, samādhindriyaṃ hoti, paññindriyaṃ hoti, manindriyaṃ hoti, somanassindriyaṃ hoti, jīvitindriyaṃ hoti, anaññātāññassāmītindriyaṃ hoti, sammādiṭṭhi hoti, sammāsaṅkappo hoti, sammāvācā hoti, sammākammanto hoti, sammāājīvo hoti, sammāvāyāmo hoti, sammāsati hoti, sammāsamādhi hoti, saddhābalaṃ hoti, vīriyabalaṃ hoti, satibalaṃ hoti, samādhibalaṃ hoti, paññābalaṃ hoti, hiribalaṃ hoti, ottappabalaṃ hoti, alobho hoti, adoso hoti, amoho hoti, anabhijjhā hoti, abyāpādo hoti, sammādiṭṭhi hoti, hiri hoti, ottappaṃ hoti, kāyapassaddhi hoti, cittapassaddhi hoti, kāyalahutā hoti, cittalahutā hoti, kāyamudutā hoti, cittamudutā hoti, kāyakammaññatā hoti, cittakammaññatā hoti, kāyapāguññatā hoti, cittapāguññatā hoti, kāyujukatā hoti, cittujukatā hoti, sati hoti, sampajaññaṃ hoti, samatho hoti, vipassanā hoti, paggāho hoti, avikkhepo hoti.

⁴⁹ 此統計乃根據搜尋 CST 電子檔並對照 Pali Text Society 的印刷本，詳如下：Vibh 111-112[2 處], 179, 189, 204-205[4 處], 231-232[3 處], 239-240[4 處], 247, 267-268, 296, 300。

⁵⁰ Pathamakyaw Ashin Thittila (tr.), *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, pp. 146, 236, 246-247, 265-267, 302-304, 313-315, 350-351, 391-392, 398.

⁵¹ Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, p. 66，作者列出此論的兩個名稱 Dhammasaṅgaṇī 與 Dhammasaṅgaha，並指出二者的意思都是“Collection of dhammas”。

⁵² Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature* (Varanasi: Indica Books, 2000. First published 1933), p. 48；Johannes Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, Issue 2, 1985, pp. 309-310；Collett Cox, “The Unbroken Treatise: Scripture and Argument in Early Buddhist Scholasticism,” in Michael A. Williams, ed., *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1992), p. 156.

60 法的文字被添加到《分別論》20 處，由於《分別論》的重點不在於詳列諸法，為了避免重複，一概將這 60 法以簡略的方式呈現，只舉首尾 2 法而以刪節符號省略了另 58 法。

四（一）、經與論的交互影響

阿毘達磨運用系統性的方法來分析和組織佛所說「法」(Dharma) 的要素——諸法 (dharmas)。弗勞瓦納指出阿毘達磨採用的方法有時過於造作、浮誇，尤以南傳上座部為甚。他表示，此部派把雙分 (dyad, *duka*) 的兩類相結合而造出第三類，於是形成三分 (triad, *tika*)，例如《法集論》把「內法」(*ajjhata dhammā*)與「外法」(*bahiddhā dhammā*) 擴展成「內法」、「外法」、「內外法」(*ajjhatabhiddhā dhammā*)。

53

以下的討論可以支持弗勞瓦納的見解。南傳上座部的《中部》〈念處經〉說：「於內 (*ajjhataṃ*) 觀身如身而住，於外 (*bahiddhā*) 觀身如身而住，於內外 (*ajjhata-bahiddhā*) 觀身如身而住……」⁵⁴（詳見第貳章第四節《分別論》引述的經文）。此部派的《分別論》引述了這一段經文後，便依經中的三分而各別解釋：「如何『比丘於內觀身如身而住』？……如何『比丘於外觀身如身而住』？……如何『比丘於內外觀身如身而住』？……」⁵⁵然而，漢譯《中阿含經》的〈念處經〉只說：「觀內身如身，觀外身如身」(T 1, 582b)，並未提到「觀內外身如身」。以上僅舉「身」念處為例，同樣的差異情況也出現在「受」、「心」、「法」念處。因此，就四念處的四個觀察對象而言，原本的分類法大概只有「內、外」雙分，而南傳上座部的阿毘達磨把雙分擴展為「內、外、內外」三分，並將此新分類法套用到〈念處經〉而更動了經文。漢譯《中阿含經》普遍被學者們判屬說一切有部，⁵⁶此部派的

⁵³ Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, pp. 8-11.

⁵⁴ MN I 56: *ajjhataṃ vā kāye kāyānupassī viharati, bahiddhā vā kāye kāyānupassī viharati, ajjhatabhiddhā vā kāye kāyānupassī viharati.*

⁵⁵ Vibh 193-194: *Kathaṇ ca bhikkhu ajjhataṃ kāye kāyānupassī viharati? ... Kathaṇ ca bhikkhu bahiddhā kāye kāyānupassī viharati? ... Kathaṇ ca bhikkhu ajjhatabhiddhā kāye kāyānupassī viharati? ...*

⁵⁶ 這些學者的意見出處詳列於 Tse-fu Kuan, "Abhidhamma Interpretations of 'Persons' (*puggala*): with Particular Reference to the *Aṅguttara Nikāya*," p. 43 note 34。最新的論證，見 Anālayo, "The 'School Affiliation' of the *Madhyama-āgama*," in Dhammādinā, ed., *Research on the Madhyama-āgama* (Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2017), pp. 67-71。

〈念處經〉保存了以雙分闡述四念處的經文原貌。

或許有人質疑弗勞瓦納的見解，認為先有三分，然後省略為雙分。以下的論述可化解此質疑。巴利語《長部》(*Dīgha Nikāya*) 的第 18 經〈闍尼沙經〉(*Janavasabha Suttanta*) 有一段經文在闡釋四念處，對於身、受、心、法都只分別談「內」、「外」，而沒有談到「內外」。以「身」念處為例，經文說：「比丘於內觀身如身而住……於外對他人之身生起知見。」⁵⁷ 經文明言「外」指他人，因此暗示「內」指自己，但完全沒有提到「內外」。本經文大概影響到「論藏」，如《分別論》(*Vibh* 193-194) 在解釋「於內觀身如身」時說：「於此身有髮、毛……」(*atthi imasmiṃ kāye kesā lomā ...*)，解釋「於外觀身如身」時說：「於他的身有髮、毛……」(*atthi 'ssa kāye kesā lomā ...*)，然而在解釋「於內外觀身如身」時說：「於身有髮、毛……」(*atthi kāye kesā lomā ...*)，無此無彼，非常抽象。同樣的情況也出現在「受」、「心」、「法」的解釋，將「內」明確解釋為「我感受……」(*... vedayāmi*)、「我的心……」(*... me cittaṃ*)、「我有……」(*atthi me ...*)，將「外」明確解釋為「他感受……」(*... vedayati*，依 CST)、「他的心……」(*... 'ssa cittaṃ*)、「他有……」(*atthi 'ssa ...*)，但解釋「內外」，則無我無他，傾向形而上(*Vibh* 195-201)。迪特里希 (Ditrich) 指出，(巴利)阿毘達磨解釋「內」為自己、「外」為他人，但卻沒有清楚解釋「內外」。⁵⁸ 筆者曾推測，《分別論》對「內外」的解釋，大概是在表達消泯自我區別而純粹客觀地理解觀察對象，也談到巴利注疏將「於內外觀身如身」解釋為「有時候觀自身如身，有時候觀他身如身」，而如此解釋第三分「內外」，不過是複述前二分「內」與「外」的解釋，表示「有時內、有時外」，看不出「內外」有何獨特的含意。⁵⁹ 因此，第三分「內外」顯然是牽強創造的詞彙，意義難以界定，最初的經文應該只有「內」、「外」雙分。

另一方面，說一切有部的《法蘊足論》說：「云何於此內身住循身觀？……云何於彼外身住循身觀？……云何於內外身住循身觀？……」〔同樣公式套用於受、

⁵⁷ DN II 216: bhikkhu ajjhataṃ kāye kāyānupassī viharati ... bahiddhā para-kāye nāṇa-dassanaṃ abhinibbatteti.

⁵⁸ Tamara Ditrich, "Interpretations of the Terms *ajjhataṃ* and *bahiddhā*: From the Pāli *Nikāyas* to the *Abhidhamma*," in Bart Dessein and Weijian Teng, eds., *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions* (Leiden and Boston: Brill, 2016), p. 119.

⁵⁹ Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources* (London and New York: Routledge, 2008), p. 119.

心、法」(T 26, 476a-479b)，這是將四念處的四個觀察對象以「內」、「外」、「內外」三分來進行阿毘達磨的詮釋，而且這三分法是用來詮釋在該論中引述的經文：

爾時世尊告苾芻眾：「吾當為汝略說脩習四念住法。謂有苾芻於此內身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。於彼外身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。於內外身住循身觀，若具正勤、正知、正念，除世貪憂。……」
(詳見第貳章第三節)

由此看來，說一切有部也與南傳上座部一樣，在其阿毘達磨中把雙分擴展為三分，並將此新分類法加諸於〈念處經〉而更動了經文。依《中阿含經》的〈念處經〉來看，原本說一切有部採雙分以解說四念處，但《法蘊足論》引用的經文卻採三分，這大概是因為說一切有部後來也採用類似南傳上座部的阿毘達磨分類法，所以更動了原有的經文。⁶⁰

漢譯《雜阿含經》第 982 經說：「世尊告尊者舍利弗：我能於法略說、廣說，但知者難。」(T 2, 255b) 對應的巴利語《增支部》〈三集〉第 32 經⁶¹則作：「舍利弗！我能略 (saṃkhittena) 說法，也能廣 (vitthārena) 說法，也能略廣 (saṃkhittavithārena) 說法，但知者難得。」(AN I 133) 漢譯《雜阿含經》被學者們判屬說一切有部或根本說一切有部。⁶² 依據弗勞瓦納的見解來推測，原本的經文應是作「略、廣」的雙分而保存在（根本）說一切有部的《雜阿含經》，「略、廣、略廣」的三分則可能是南傳上座部運用其阿毘達磨論式把雙分開展成三分，套用到經文。從以上幾個例子來看，南傳上座部的阿毘達磨似乎如弗勞瓦納所說，比其他部派更傾向於把雙分的描述擴展為三分，進而影響該部派的契經。

除了分類法，新創發的阿毘達磨思想也會滲透到契經。例如韋恩 (Wynne, 1974-) 指出，眾多契經反覆論述唯獨「四禪」是達到解脫所需的禪定要件，確認

⁶⁰ 《中阿含經》的〈郁伽支羅經〉大概也因受到這類影響而採三分以解說四念處：「復觀內身如身，行極精勤，立正念、正智，善自御心，令離慳貪，意無憂感。復觀外身如身，行極精勤，立正念、正智，善自御心，令離慳貪，意無憂感。復觀內外身如身，行極精勤，立正念、正智，善自御心，令離慳貪，意無憂感。」(T 1, 543c)

⁶¹ 新英譯本編為第 33 經 (Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, p. 229)。

⁶² 這些學者的意見出處詳列於 Tse-fu Kuan, "Abhidhamma Interpretations of 'Persons' (puggala): with Particular Reference to the Aṅguttara Nikāya," p. 43 note 37 and note 38。

了四禪是佛教的原初教義。⁶³ 契經中不斷重複出現的四禪公式將初禪描述為「有尋有伺」，第二禪為「無尋無伺」，在此公式中完全沒有提到「無尋唯伺」。然而，斯圖亞特·福克斯 (Stuart-Fox, 1939-) 指出，巴利語的六部契經提到三種定：有尋有伺定、無尋唯伺定、無尋無伺定，⁶⁴但在對應的漢譯契經中，有的未提到這三種定，有的提到「空、無相、無願」三種定而非「有尋有伺」等三種定。⁶⁵ 他討論到《中部》的〈大問答經〉(Mahāvedalla Sutta) (MN I 294)，此經列舉初禪的五支，其中包含了尋、伺兩支，顯然把尋、伺視為不同的東西，但他認為該經如此的解說可能是受到阿毘達磨的分析法所影響。⁶⁶ 在契經中，尋 (vitakka)、伺 (vicāra) 原本是同義詞，經常並列以表達「思考」之意。⁶⁷ 然而，阿毘達磨論書明確地區分「尋」與「伺」，對此二詞分別給予特定的解釋，但是南傳上座部與說一切有部的論書對此二詞的解釋卻各不相同。⁶⁸

南傳上座部的《分別論》(Vibh 264)與《法集論》(Dhs pp. 33-35)有「五禪」的阿毘達磨新論述，有別於契經的「四禪」，是把契經的第二禪改稱第三禪，第三、四禪分別改稱第四、五禪，而在契經的初禪與第二禪之間另創阿毘達磨的第二禪——無尋唯伺定。於是建立阿毘達磨的「五禪」體系，其中前三禪依序是有尋有伺定、無尋唯伺定、無尋無伺定，這三種定被插入巴利語的六部契經中，如上述。在說一切有部方面，《法蘊足論》多處談到「有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺」三種法(如 T 26, 712a, 717c)，《集異門足論》則說：「三定者：一有尋有伺三摩地(samādhi，定)、二無尋唯伺三摩地、三無尋無伺三摩地。」(T 26, 389b)《集異門足論》是 Saṅgīti Sutta〈眾集經〉的注釋，在巴利語的 Saṅgīti Sutta「三定」指「有尋有伺」等三種定 (DN III 219)，正如《集異門足論》所言，但對應的漢譯《長阿含經》〈眾集經〉卻作：「三三昧 (samādhi，定)：空三昧、無願三昧、無相三昧。」(T 1, 50b) 漢譯

⁶³ Alexander Wynne, "An Interpretation of 'Released on Both Sides' (Ubhato-bhāga-vimutti) and the Ramifications for the Study of Early Buddhism," *Buddhist Studies Review*, Vol. 19, No. 1, 2002, p. 39.

⁶⁴ 三種定 savitakko savicāro samādhi, avitakko vicāra-matto samādhi, avitakko avicāro samādhi 見於 DN III 219; DN III 274; MN III 162; SN IV 360, 362-363; AN IV 300-301，屬六部經。斯圖亞特·福克斯算成 five occasions。

⁶⁵ Martin Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1989, p. 92.

⁶⁶ Martin Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism," pp. 89-90.

⁶⁷ PED 620 s.v. vitakka. Martin Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism," p. 86.

⁶⁸ L. S. Cousins, "Vitakka/Vitarka and Vicāra: Stages of Samādhi in Buddhism and Yoga," *Indo-Iranian Journal*, Vol. 35, 1992, pp. 138-147.

〈眾集經〉的「空、無相、無願」三種定應該是較原始的，因為如前面的討論，「有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺」三種定是「論藏」從契經的四禪發展出的新觀念，由此衍生「五禪」的新體系。

總而言之，「論藏」雖然建立在契經的基礎上，但在反方向上，「論藏」中的阿毘達磨新論述與分類法也改變了一些契經的原貌。⁶⁹

五、獨立於契經之外的阿毘達磨論書

這一類論書比前面討論的《集異門足論》、《法蘊足論》、《分別論》較晚成立，是更純正而且成熟的阿毘達磨，在整體結構上呈現出縝密或繁複的風格，建立各具特色的思想體系。以南傳上座部「論藏」中的《法集論》(*Dhammasaṅgaṇi*) 為例，它是由四品構成：1. 心生起品；2. 色品；3. 總括品；4. 解義品。卡森斯指出，根據幾位學者及其本人的判斷，可以肯定〈解義品〉(*Atthuddhāra-kaṇḍa*) 是後來添加的。⁷⁰ 因此，《法集論》的原本架構是三品，前兩品將一切法分為心與色（物質）兩大類而做進一步分析，第三品按照《法集論》最前端的本母 (*mātikā*, pp. 1-8) 來總括一切法。〈心生起品〉(*Cittuppāda-kaṇḍa*) 占了此論書的前半部 (pp. 9-124)，如向智長老 (Nyanaponika, 1901-1994) 所言，本品旨在 1. 將一切心作歸類，2. 詳細分析各類型的心。⁷¹ 以下概要整理本品內容架構：

A. 善心

- (1) 欲界
- (2) 色界（4 世間禪、5 世間禪）
- (3) 無色界（4 無色定）
- (4) 出世間（4 聖道 × 5 出世間禪 = 20 種狀況）

B. 不善心

12 種狀況（依「喜、憂、捨」、「有行、非有行」、「與見相應、與見不相應、與

⁶⁹ 筆者也曾討論「俱解脫」與「慧解脫」的分類法被一些部派插入許多經文或取代經中原有的項目，見 Tse-fu Kuan, "The *Pavāraṇā Sutta* and 'liberation in both ways' as against 'liberation by wisdom'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 76, Issue 1, 2013, pp. 52-69.

⁷⁰ L. S. Cousins, "Abhidhamma Studies III: Origins of the Canonical Abhidha(r)mma Literature," pp. 126-127.

⁷¹ Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, p. 34.

瞋恚相應、與疑相應、與掉舉相應」而區分)

C. 無記心

(1) 異熟心

(2) 唯作心

這兩大類型又各以「欲界、色界、無色界、出世間」、「4 聖道」、「無因、有因」等項目再細分狀況。

依《法集論》的這種辨析，心的生起 (citt'uppāda) 共計有 121 種狀況，各種狀況都是心 (citta) 與諸心所 (cetasikas，種種心理要素) 的搭配組合現象，每種狀況可涵蓋數十法。⁷² 由此，可以看到一個宛如由若干矩陣交織而成的複雜網絡，用以歸類與分析各種可能處境的心以及心理要素。

類似的方法也可見於說一切有部的《品類足論》。如黃俊威指出，該論的〈辯千問品〉(T 26, 733a-765c) 是以《法蘊足論》的本母 (mātrkā，見後面表一中欄) 中的 18 個主題作為討論的對象，以「50 問」來探究 18 個主題而形成「千問」，實際上是 900 問 (50×18=900)⁷³。這「50 問」包括了「幾有色？幾無色？」等雙分的問題，「幾善？幾不善？幾無記？」等三分的問題，乃至「幾瀑流非順瀑流？幾順瀑流非瀑流？幾瀑流亦順瀑流？幾非瀑流非順瀑流？」等四分的問題。〈辯千問品〉的內容可被表達成 50 行 18 列的矩陣，簡示如下：

⁷² 上述概要整理和總結乃參考 Bhikkhu Bodhi, "Editor's Introduction," in Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, 4th edition (Kandy: Buddhist Publication Society, 1998), p. xxi；水野弘元，『パーリ論書研究』（東京：春秋社，1997），頁 203-209；Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, pp. 54-55。

⁷³ 黃俊威，〈《阿毘達磨品類足論》〈辯千問品〉的論述形式——以〈學處品〉為中心的探討〉，《華梵學報》，第 8 卷（2002），頁 20-25。

		1. 幾有色？…… 幾無色？	28. 幾善？…… 幾不善？ 幾無記？	50. 幾瀑流非順瀑流？ 幾順瀑流非瀑流？ 幾瀑流亦順瀑流？ 幾非瀑流非順瀑流？
1. 學處	[辯 1 問	辯 28 問	辯 50 問
.				
.				
8. 念住		辯 351 問	辯 378 問	辯 400 問
.				
.				
18. 界		辯 851 問	辯 878 問	辯 900 問

這個矩陣是由 900 個元素所構成，各元素命名為「辯 x 問」。以「辯 378 問」為例，其內容為：

「幾善？」等者：一切應分別。謂身念住，或善或不善或無記。云何善、不善？謂三處少分。云何無記？謂八處及二處少分。受念住，或善或不善或無記。云何善？謂善作意相應受蘊。云何不善？謂不善作意相應受蘊。云何無記？謂無記作意相應受蘊。心念住亦爾。法念住，或善或不善或無記。云何善？……(T 26, 741b)

類似這樣，《界論》(*Dhātukathā*) 的英譯本⁷⁴依據此論書的內容，洋洋灑灑整理出十幾個龐大的表格。諸如此類運用近乎數學的方法 (almost mathematical approach)⁷⁵ 來探討佛教哲理，是阿毘達磨發展出的有趣現象。

⁷⁴ U. Nārada (tr.), *Discourse on Elements (Dhātu-kathā)*. London: Pali Text Society, 1962.

⁷⁵ Paṭhamakyaw Ashin Thīṭṭila (tr.), *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, p. xxxix.

前面討論了南傳上座部與說一切有部的「阿毘達磨藏」(論藏)中的論書，現存還有一部完整的阿毘達磨論書，但無法確定屬於哪個部派的「論藏」，此即《舍利弗阿毘曇論》。許多學者認為它可能屬法藏部；⁷⁶ 木村泰賢認為可能屬犢子部；⁷⁷ 印順法師則認為，犢子系的本末各派以及上座分別說系的法藏部等，都是以此為根本論；⁷⁸ 但善珠法師 (Thiên Châu) 舉證說明此論不可能是犢子部的。⁷⁹ 綜合目前學界的看法來判斷，《舍利弗阿毘曇論》極可能來自法藏部，筆者在下面第叁章第一節的討論也支持此論點。

《舍利弗阿毘曇論》的基本結構類似前述說一切有部的《法蘊足論》與南傳上座部的《分別論》，都是以本母 (mātrkā/mātikā, 教義綱目) 的觀念來組織各品 (分別)，見 (表一)。

《舍利弗阿毘曇論》	《法蘊足論》	《分別論》
問分		
1. 入品	1. 學處品 [優婆塞品]	1. 蘊分別 (蘊品)
2. 界品	2. 預流支品	2. 處分別 (處品)
3. 陰品	3. 證淨品	3. 界分別 (多界品)
4. 四聖諦品	4. 沙門果品 [人品]	4. 諦分別 (聖諦品)
5. 根品	5. 通行品	5. 根分別 (根品)
6. 七覺品	6. 聖種品	6. 緣相分別 (緣起品)
7. 不善根品	7. 正勝品 [正勤品]	7. 念處分別 (念住品)
8. 善根品	8. 神足品 [神足品]	8. 正勤分別 (正勝品)
9. 大品	9. 念住品 [念處品]	9. 神足分別 (神足品)
10. 優婆塞品	10. 聖諦品 [四聖諦品]	10. 覺支分別 (覺支品)
非問分		
1. 界品		
2. 業品		
3. 人品		

⁷⁶ 如：水野弘元，〈舍利弗阿毘曇論について〉，金倉博士古稀記念論文集刊行會編，《金倉博士古稀記念印度學佛教學論集》，(京都：平樂寺書店，1966)，頁 109-134；Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, p. 97；水野弘元，《佛教文獻研究》(東京：春秋社，1996)，頁 334-338；Charles Willemen, “Kumārajīva’s ‘Explanatory Discourse’ about Abhidharmic Literature,” *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, Vol. 12, 2008, p. 37。

⁷⁷ 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》，頁 57。

⁷⁸ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 429-430。

⁷⁹ Bhikshu Thích Thiên Châu (釋善珠), *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*, 1st Indian edition (Delhi: Motilal Banarsidass, 1999), pp. 26-27.

4. 智品	11. 靜慮品 [禪品]	11. 道分別 [道品]
5. 緣品	12. 無量品	12. 禪分別 (靜慮品)
6. 念處品	13. 無色品	13. 無量分別 (無量品)
7. 正勤品	14. 修定品 [定品]	14. 學處分別 (學處品)
8. 神足品	15. 覺支品 [七覺品]	15. 無礙解分別
9. 禪品	16. 雜事品 [煩惱品]	16. 智分別 [智品]
10. 道品	17. 根品 [根品]	17. 雜分別 (雜事品)
11. 煩惱品	18. 處品 [入品]	18. 法心分別
攝相應分	19. 蘊品 [陰品]	圓括弧內文字表示《法蘊足論》的對應品名
1. 攝品	20. 多界品 [問分及非問分的界品]	
2. 相應品	21. 緣起品 [緣品]	方括弧內文字表示《舍利弗阿毘曇論》的對應品名
緒分		
1. 遍品		
2. 因品		
3. 名色品		
4. 假結品		
5. 行品		
6. 觸品		
7. 假心品		
8. 十不善業道品		
9. 十善業道品		
10. 定品		

【表一】三部阿毘達磨論書品目之比較

資料來源：T 28, 目次 pp. 2-3; T 26, 目次 p. 3; Vibh pp. vii-ix。

此三部論書雖歸屬不同的部派，但上表顯示三個部派在建構其各自的阿毘達磨時依據了共同的基本原理——本母，可推測此基本原理，在佛陀去世後百餘年開始的僧團分裂（公元前第三世紀，見「緒論」）發生前，已經在印度佛教界廣為流傳。「本母」是把佛教的教義項目按照主題或法數加以分門別類而組成的綱要，許多學者認為，「論藏」（阿毘達磨）是由本母發展而成。⁸⁰「經藏」中已可見到本母的雛形，甚至提到「本母」一詞。因此，佛教在分裂前或許已發展出某種型態的阿毘達磨著述，分裂後的各部派又以此為基礎進一步發展各具特色的部派論書。

⁸⁰ 如 Collett Cox, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*, p. 8; Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, p. 3; Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*, p. 12; Charles Hallisey, "Abhidharma," in Damien Keown and Charles S. Prebish (eds.), *Encyclopedia of Buddhism* (London and New York: Routledge, 2007), p. 2; 平川彰, 《インド仏教史 (上)》, 頁 194-196。但 Cousins 質疑這種看法, 見 L. S. Cousins, "Abhidhamma Studies III: Origins of the Canonical Abhidhamma Literature," pp. 109-111。

《法蘊足論》各品與《分別論》各「分別」都有引述經文，解釋經中的句子、語詞，然而《舍利弗阿毘曇論》甚少引述經文，自成體系，類似前述說一切有部的《品類足論》與南傳上座部的《法集論》，因此按照木村泰賢的歷史分期，《舍利弗阿毘曇論》屬於「第三期：獨立於契經之外的阿毘達磨論書」。

《舍利弗阿毘曇論》的組織型態顯示了它是比《法蘊足論》和《分別論》更進一步發展的著作。此三部論都是以本母的論題作為全書的基本架構，但《舍利弗阿毘曇論》又將這些論題劃歸四分——問分、非問分、攝相應分、緒分。印順法師推測，較早期的阿毘達磨沒有「問分」、「非問分」的區別；在說一切有部的阿毘達磨發展過程中，直到《品類足論》才完成「問分」的諸門分別。至於《舍利弗阿毘曇論》的後二分——「攝相應分」與「緒分」，印順法師認為，此二分集成的時代較遲。⁸¹ 卡森斯指出，已有若干學者發現「攝相應分」的論題與南傳上座部的《界論》(*Dhātukathā*) 密切相關，而《界論》是屬於相當晚期的論書。⁸² 卡森斯又說，「緒分」(**Prasthāna*) 在名稱上對應於南傳上座部的《發趣論》(*Paṭṭhāna*)與說一切有部的《發智論》(*Jñāna-prasthāna*)，而此二者都是兩個部派的「論藏」中較後期的論書。⁸³ 綜上所述，《舍利弗阿毘曇論》確實是一部發展成熟而獨立於契經之外的阿毘達磨論書，年代上較晚於依附契經的《法蘊足論》與《分別論》。

《舍利弗阿毘曇論》的「問分」各品，是以許多類型的問法來探究該品的主題。以「問分」的第一品〈入品〉為例，一開始說：

問曰：幾入？答曰：十二。何等十二？內六入、外六入。何等內六入？眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入，是名內六入。何等外六入？色入、聲入、香入、味入、觸入、法入，是名外六入。(T 28, 525c)

接著分別詳細解釋「眼入」乃至「法入」等十二「入」。然後以好幾十種問法對十二「入」分門別類，以闡明十二「入」在阿毘達磨體系中的位置。先採雙分的問法，如「十二入幾可見？幾不可見？」再來是三分的問法，如「十二入幾學？幾無學？幾非學非無學？」然後有四分的問法，如「十二入幾欲界繫？幾色界繫？幾無色界

⁸¹ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 430-431。

⁸² Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature*, p. 51.

⁸³ L. S. Cousins, "Abhidhamma Studies III: Origins of the Canonical Abhidha(r)mma Literature," pp. 123-124.

繫？幾不繫？」（以上見 T 28, 526c-534b）。這種論究方式猶如前述《品類足論》〈辯千問品〉，也是以雙分、三分、四分等問法來探討不同的論題，從而開展出博大周延的思想體系。

參、撰述論藏之緣由

從以上的討論來看，諸如南傳上座部的《法集論》、說一切有部的《品類足論》與法藏部的《舍利弗阿毘曇論》，這些體系周密而論述繁複的阿毘達磨論書是經過相當漫長的歲月發展出來的。從最初期契經形式的阿毘達磨發展到這些成熟而自成體系的論書，推估是在佛陀去世後直到公元前後，⁸⁴期間也遇到了部派的分裂。各部派都宣稱它們的阿毘達磨（論藏）繼承了佛陀的「法」。法藏部的《舍利弗阿毘曇論》，顧名思義，被視為舍利弗「於佛前所聞經法，親承即集」⁸⁵。根據稱友（Yaśomitra）所述，說一切有部將其「論藏」中的《法蘊足論》歸為舍利弗所作（漢譯傳統歸為大目乾連），《集異門足論》歸為佛陀另一位弟子摩訶俱絺羅所作（漢譯傳統歸為舍利弗），《品類足論》與《發智論》則分別是佛陀去世後三、四百年頃的筏蘇密多羅與迦多衍尼子所作。⁸⁶ 說一切有部當中的毘婆沙師甚至傳說，佛陀處處散說阿毘達磨，被後世的弟子們撰集為論書。⁸⁷ 南傳上座部的《法集論注》直言，該部派的阿毘達磨是佛陀所作，他升上忉利天解說給去世的母親和其他天神，在這三個月期間，每天分身傳授阿毘達磨給在人間的大弟子舍利弗，舍利弗又傳給他的五百位弟子（Dhs-a 1, 16）。不論是佛陀的弟子或是佛陀本人創作上述論書的傳聞，都不可能是歷史事實。

⁸⁴ 菩提比丘推估是在佛陀去世後的三百年間，亦即大約公元前第四世紀到公元前第一世紀，見 Bhikkhu Bodhi, "Editor's Introduction," p. ix。平川彰認為「論藏」的製作始於公元前 250 年左右（根本分裂以後），直到公元前後完成，見平川彰，《インド仏教史（上）》，頁 175。

⁸⁵ 引自道標所撰的〈舍利弗阿毘曇論序〉（T 28, 525a）。

⁸⁶ 上述四部論書的作者，見稱友的《阿毘達磨俱舍論明瞭義疏》（AKvy 11）。關於說一切有部阿毘達磨七論的作者，稱友的講法有一部分異於唐代普光的《俱舍論記》（T 41, 8b-c）。筏蘇密多羅與迦多衍尼子的年代見《俱舍論記》（T 41, 8c）。

⁸⁷ 《阿毘達磨俱舍論》說：「傳佛說彼對法（對=abhi 阿毘，法=dharma 達磨），欲令世間得擇法故。離說對法，弟子不能於諸法相如理簡擇。然佛世尊處處散說阿毘達磨，大德迦多衍尼子等諸大聲聞結集安置，猶如大德法救所集〈無常品〉等鄔陀南頌。毘婆沙師傳說如此。」（T 29, 1b）。

南傳上座部的講法尤其有可議之處。《法集論注》⁸⁸聲稱南傳上座部的阿毘達磨七部論都是佛陀的話語，但不諱言有其他部派質疑：「七部論中的《論事》明明是在佛滅度後 218 年由目犍連子帝須 (Moggaliputta-Tissa) 所作。」對此質疑，《法集論注》(Dhs-a 3-6) 花了很大的篇幅解釋，目犍連子帝須並非憑藉自己的知識而造此論，反覆強調此論本是依據佛陀早已制定好的論述內容與方法。再者，南傳上座部的初期與後期典籍都一致記載，佛陀出生後七天母親便死去而往生兜率天，⁸⁹但該部派的《法集論注》卻說佛陀升上忉利天達三個月為母親講解阿毘達磨，然後回到人間。到底當時佛陀的母親是在哪一層天？無著比丘 (Anālayo, 1962-) 指出，這好像意味著佛陀的母親先往生到兜率天，然後在佛陀仍活在人間時，她從兜率天死後往生於忉利天，佛陀才會到忉利天（而非兜率天）為她說阿毘達磨。⁹⁰但這種假設情節違反了佛教的宇宙觀，因為根據各派佛經，人間四百年相當於兜率天一日一夜，而兜率天神的壽命是兜率天上的四千年。⁹¹佛陀在人間活了八十年，在此期間兜率天只過了一晝夜的五分之一，在這麼短暫的天上時間，有四千歲天壽的佛母絕不可能死去而往生忉利天，在忉利天聽佛說阿毘達磨。為什麼《法集論注》有如此矛盾的敘述？無著比丘解釋，因為南傳上座部之外的印度傳統，普遍認為佛陀的母親死後往生忉利天，這個普遍的印度傳統影響了南傳上座部的《法集論注》，於是南傳上座部將佛母死後生忉利天的印度普遍說法，拙劣地攙入了佛為母親說阿毘達磨的故事中，未能察覺此普遍說法牴觸了該部派以佛母死後生兜率天的特殊說法。⁹²

為什麼上述三個部派為它們各自的阿毘達磨（論藏），不約而同地杜撰了違背史實的起源論，甚至牽強辯解、穿鑿附會？原因之一是為了回應下述的挑戰。

一個尷尬的現實是，佛教分裂後並非每個部派都承認阿毘達磨為聖典。在通常

⁸⁸ 《法集論注》在傳統上歸為大注疏家覺音 (Buddhaghosa, 公元第四、五世紀) 所作，但正如其他眾多經論的注釋書，其內容多為流傳好幾百年的注釋文獻，而非覺音一人的創作。見 K. R. Norman, *Pāli Literature: including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*, pp. 121-125；平川彰，《インド仏教史（上）》，頁 182-183。

⁸⁹ 如《中部》第 123 經 (MN III 122)、《即興自說》(Ud 48)、《本生》的序論性注釋〈因緣談〉(Nidānakathā, Ja 52)。

⁹⁰ Anālayo, *The Dawn of Abhidharma* (Hamburg: Hamburg University Press, 2014), p. 163.

⁹¹ 見南傳上座部的 AN I 214。說一切有部的《中阿含經》也說：「若人四百歲是兜率陀天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此四千歲是兜率陀天壽。」(T 1, 772c) 另見於《雜阿含經》(T 2, 219b)、《佛說齋經》(T 1, 911c) 等經典。

⁹² Anālayo, *The Dawn of Abhidharma*, p. 164.

所謂的「三藏」中，佛教各傳統均承認「經」、「律」為佛陀所說，但「阿毘達磨」則有爭議，因此有些部派只接受「經」和「律」而不承認「論藏」，例如經量部 (Sautrāntika)⁹³ 以及初期的大眾部 (Mahāsāṃghika，摩訶僧祇部)⁹⁴。擁有「三藏」的部派，為了把「論藏」抬舉到與「經」、「律」同等的聖典地位，必須設法將「論藏」聯繫到佛陀或他的重要弟子。即使很多部派都可辯稱「論藏」為聖典，但另一個困窘的事實是，不同部派的「論藏」差異頗多，哪個才是正統的阿毘達磨便成為這些部派無可逃避的問題。

一、宣揚部派學說，鞏固部派地位

前面第貳章第五節討論到三個部派的三部阿毘達磨論書在基本結構與論述方式上有相似點，也有差異點。然而，不同部派的阿毘達磨最嚴重的歧異乃在於它們對教義的理解。例如先前談過，《法蘊足論》用「相續」、「得」等語詞來詮釋經文，這些語詞是說一切有部在發展其阿毘達磨的論述時創造出來的術語，其他部派的阿毘達磨不會如此詮釋經文。下面舉一個例子，比較三個部派對同一部契經的不同解釋及其反映出的部派教義立場。南傳上座部的《增支部》〈三集〉第 25 經 (AN I 123-124) 解說三種人：

1. 心如漏瘡的人 (arukūpama-citto puggalo，漏瘡喻心之人)
2. 心如電光的人 (vijjūpama-citto puggalo，電光喻心之人)
3. 心如金剛的人 (vajirūpama-citto puggalo，金剛喻心之人)

從法藏部與說一切有部的阿毘達磨可推斷，除了南傳上座部，其他部派顯然也有相同或類似的經，只是已失傳。說一切有部的《集異門足論》引述了上述經中相當多的經文，但解釋的對象卻是「三心」而非三種「人」(pudgala，補特伽羅)，茲節錄如下：

三心者：一、漏瘡喻心，二、電光喻心，三、金剛喻心。

(1) 漏瘡喻心云何？答：如世尊說：「苾芻當知，世有一類補特伽羅 (pudgala，人)……少有觸惱便多憤恚……如惡漏瘡纔被物觸，便多流出膿血不止……」問：

⁹³ 見 AKvy 11。

⁹⁴ 成書於公元第四世紀的南傳上座部《島史》說大眾部拒斥阿毘達磨 (Dīp V 37, p. 36)。印順法師根據 403-405 年法顯在印度取得《摩訶僧祇阿毘曇》以及玄奘學習大眾部根本阿毘達磨等史料，推斷公元第五到七世紀時，大眾部確實有大部的阿毘達磨論，見印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 15。

何故彼心名漏瘡喻？答：……

(2) 電光喻心云何？答：如世尊說：「苾芻當知，世有一類補特伽羅……證得如是寂靜心定……如……從大雲臺電光發已，暫現色像速還隱沒……」問：何故彼心名電光喻？答：彼心意識證不還果。

(3) 金剛喻心云何？答：如世尊說：「苾芻當知，世有一類補特伽羅……證得如是寂靜心定，依是定心能盡諸漏，證得無漏心慧解脫……譬如金剛無有少物而不能斷……」問：何故彼心名金剛喻？答：彼心意識證無學果。(T 26, 379b-c)

依此解釋，「電光喻心」是指「不還果」(「不還」音譯為「阿那含」)，亦即賢聖四果中的第三果；「金剛喻心」是指「無學果」，亦即第四果阿羅漢。

南傳上座部的《法集論》對此經中三種人的敘述，只從後兩者「萃取」出兩種「法」而解釋如下：

何謂如電光之法？於下三等聖道的智慧，此即如電光之法。

何謂如金剛之法？於最上等的阿羅漢道的智慧，此即如金剛之法。⁹⁵

此二種「法」是指智慧，其中「如電光之法」屬於「下三等聖道」，亦即趨近初果須陀洹之道、趨近第二果斯陀含之道、趨近第三果阿那含之道。「如金剛之法」屬於「最上等的阿羅漢道」，即指趨近第四果阿羅漢之道。

法藏部的《舍利弗阿毘曇論》有一段落正如《法集論》，只解釋涉及經中後兩種人的兩個項目——如電心、如金剛心，這又類似《集異門足論》將焦點從經中的「人」轉移到「心」作為論題。這一段落以好幾種不同方式解說「如電心」與「如金剛心」，但最後的解釋如下：

若心生已，得須陀洹果乃至阿那含果，得聲聞、辟支佛、阿羅漢果，是名「如電心」。若心生已，若如來所生心，於一切法無礙知見乃至自在成就，是名「如金剛心」。(T 28, 698a)

這種解釋與前兩部論大異其趣，因為它把佛陀（如來）與其他聖眾截然劃分。以上

⁹⁵ Dhs §§ 1298, 1299 (pp. 225-226): Katame dhammā vijjūpamā? Hetthimesu tīsu ariyamaggesu paññā, ime dhammā vijjūpamā. Katame dhammā vajirūpamā? Upariṭṭhime arahattamagge paññā, ime dhammā vajirūpamā.

三部論的解釋簡要呈現於（表二）：

	電光喻心/如電光之法/如電心	金剛喻心/如金剛之法/如金剛心
《集異門足論》	第三果阿那含（不還果）	第四果阿羅漢
《法集論》	趨近初果須陀洹、第二果斯陀含、第三果阿那含之道	趨近第四果阿羅漢之道
《舍利弗阿毘曇論》	初果須陀洹、第二果斯陀含、第三果阿那含、第四果阿羅漢（聲聞）、辟支佛（緣覺）	如來（佛陀）

【表二】三部論書對同一部契經內容的不同解釋

資料來源：T 26, 379b-c; Dhs §§ 1298, 1299 (pp. 225-226); T 28, 698a

佛教的解脫聖者大體可分三類：(1) 佛陀，(2) 辟支佛（獨覺／緣覺），(3) 阿羅漢（聲聞）⁹⁶。到了大乘佛教興起時，後二者又稱為「二乘」，即聲聞乘與緣覺乘。從上列表格可見，在這三部論中，只有《舍利弗阿毘曇論》把「二乘」與佛陀做區隔，分別配合「如電心」與「如金剛心」。這正符合《異部宗輪論》對法藏部教義的描述：「法藏部本宗同義，謂：……佛與二乘解脫雖一，而聖道異。」(T 49, 17a)

總之，不同部派的阿毘達磨論書有時會對契經作不同的詮釋，甚至用阿毘達磨來承載、發揮自己部派的特殊學說，於是導致眾說紛紜、莫衷一是。各部派都強調自己的「論藏」才是真實無誤，發展到後來，甚至透過自宗的論書駁斥其他部派與自宗相違的教義。⁹⁷ 而且為了確立自己部派的正統地位，不惜宣稱自己「論藏」中的全部或部分論書是佛陀本人的教導或是佛陀的大弟子（們）所撰著，於是阿毘達磨演變成許多部派用來捍衛自宗學說的工具與鞏固自宗地位的磐石。另一方面，藉由「論藏」的編撰，這些部派得以正統自居而掌握對契經的詮釋權。⁹⁸

⁹⁶ 初期佛教也稱佛陀為「阿羅漢」，但非「聲聞」。

⁹⁷ 例如南傳上座部「論藏」中的《論事》(*Kathāvatthu*)主旨是在自、他部派間對教義有爭議處反駁他方的論點。說一切有部「論藏」中的《發智論》(*Jñānaprasthāna*)偶爾也駁斥其他部派的異見。

⁹⁸ 感謝審查委員 B 提供此意見。

二、深化教義認知，服務佛教菁英

這些部派或許真的相信自宗的阿毘達磨 (abhi-dharma, 對法) 闡發了佛所教的「法」, 認為自己部派在論藏中發展出的教理確實呈現了佛陀思想的系統化精髓。阿毘達磨乃是對 (abhi 有「對於」的意思) 佛所教的法 (Dharma) 盡其所能地分析與歸類為「諸法」(dharma), 而「諸法」是勝義的實體, 正如平川彰解釋「對法」為「研究教法, 發見實在、真理」⁹⁹。阿毘達磨 (論藏) 要闡明龐雜 (數以千計) 的契經中「究竟真實」的要素, 並將這些要素組織成有條不紊的完整體系, 所以說它「超越經教」, 是 abhi-Dharma「阿毘達磨」, 超越 (abhi 有「超越」的意思) 契經的「法」(Dharma)¹⁰⁰。因此, 阿毘達磨可說是把諸經的內容「去蕪存菁」後的卓越教義集大成者。前面剛談過的就是「存菁」; 至於「去蕪」, 是去掉契經中的什麼「蕪」? 參考菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi, 1944-) 的看法, 可從兩方面來談。¹⁰¹ 一方面, 在契經中, 教義的各種範疇如五蘊 (五陰)、十二處 (十二入)、十八界等, 只被局部分類, 欠缺整體性, 不同的契經互有出入, 紛然雜陳。「論藏」(阿毘達磨) 則以各式各樣的分類機制對教義的種種範疇做了徹底的分析與歸納, 建構出完整的教義體系。另一方面, 「經藏」內的各個契經, 記錄佛陀在各種情境, 對不同根機的人物隨宜說法、應機施教。他自由地運用善巧方便, 像是譬喻、勸諫、指導、激勵, 以便他的聽眾能夠了解與實踐教義。「論藏」(阿毘達磨) 則竭盡所能地發掘在種種契經的教說背後隱含的總體教義系統, 因此阿毘達磨不會考慮或遷就個別的情境、特殊的需要, 而是以抽象的形式揭示真理的思想架構, 沒有文辭的修飾與教導上的權宜之計。換言之, 契經中的「蕪」是指支離破碎的教義分析與歸納, 以及那些為形形色色的聽眾量身訂做的紛雜教說。阿毘達磨剔除這些「蕪」的成分, 剩下來的「菁」是抽

⁹⁹ 平川彰, 《インド仏教史 (上)》, 頁 174。

¹⁰⁰ 菩提比丘參考覺音的說法而評述: “The great Buddhist commentator, Ācariya Buddhaghosa, explains the word ‘Abhidhamma’ as meaning ‘that which exceeds and is distinguished from the Dhamma’ (*dharmāṭireka-dhammavisesa*) ... *dhamma* here signifying the teaching of the Sutta Piṭaka.”, 見 Bhikkhu Bodhi, ed., *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, 2nd edition (Kandy: Buddhist Publication Society, 1999), p. 5。櫻部建指出, 南傳上座部將「阿毘達磨」的前綴詞 abhi 理解為「卓越」, 說一切有部雖也可見到如此解釋, 但大多把 abhi 理解為「對於、關於」, 見櫻部建, 《俱舍論の研究》(京都: 法藏館, 1969), 頁 21-22。

¹⁰¹ Bhikkhu Bodhi, ed., *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, pp. 5-6.

象的、擺脫人情的、井然有序的卓越哲學體系。站在純粹阿毘達磨的觀點，契經中的敘事部分無關宏旨，可以完全略過。

初期的阿毘達磨論書如《法蘊足論》，即便有引述契經的敘事部分，篇幅甚少，也不在論書闡釋的範圍。以後的大多數論書都不提經文的敘事。佛陀如何與僧俗弟子們及異教徒互動，如何用各種方法幫助他們了解真理乃至開悟證果，這類故事情節在「論藏」裡幾乎都見不到。純粹的阿毘達磨專注於闡發抽象的義理以及建立思想體系。柯林斯指出，關於創造文化與宣稱真理的模式，敘事 (narrative) 與系統化思想 (systematic thought) 同等重要。¹⁰² 依此類推，佛教在宣揚其文化與真理時，敘事與系統化思想或許也是缺一不可。「經藏」兼顧此二者，只是在系統化思想方面，零散而缺乏整體性。「論藏」中那些較成熟的阿毘達磨論書貶抑敘事為「世俗」（假名施設）而棄之不顧，傾全力闡明「勝義」（究竟真實）的宇宙實相，發展系統化思想並建立完整的教義體系。然而各部派對「實相」與「完整」的見解並不一致，同一部派在不同時期也有不同的看法，於是這些部派的阿毘達磨往往沿著歷史的軌跡發展出越來越繁複而縝密的哲學體系，前面探討過的《法集論》、《品類足論》與《舍利弗阿毘曇論》正是其中的例子。

這些抽象而系統井然的論書是各部派將「經藏」內的龐雜契經「去蕪存菁」後的卓越成果，這類成果的創作者是誰？服務對象是誰？一般人要信仰、奉行某個宗教，總需要認識這個宗教的聖者們有什麼偉大超凡的事蹟行誼，以便對他們產生仰慕、崇拜之情，進而願意遵循他們的教誡，成為該宗教的信徒。可以想見，這些阿毘達磨論書沒有故事情節，只有抽象、繁複、深奧的系統化思想，恐怕會讓「一般的信徒」感到枯燥繁瑣，難以理解。南傳上座部的長老比丘向智長老不諱言：

阿毘達磨藏……尤其它的兩部最重要論書——《法集論》與《發趣論》——呈現的樣貌是大量的系統化編排的表格，附上表格中所使用術語的定義。可以想見，這種形式的文獻幾乎不可能廣受歡迎。¹⁰³

¹⁰² Steven Collins, *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 60.

¹⁰³ The Abhidhamma Piṭaka ... In particular its two most important books, the *Dhammasaṅgaṇī* and the *Paṭṭhāna*, have the appearance of huge collections of systematically arranged tabulations, accompanied by definitions of the terms used in the tables. This, one would expect, is a type of literature scarcely likely to gain much popular

這類系統化思想的論書大概只能迎合為數不多的「菁英份子」。佛教僧團內的菁英份子，飽覽「經藏」的義理後，仍感覺有所不足，希望對佛教的義理有更整體性與系統性的認識，於是會想創作「超越經教」的「論藏」。如前所述，abhi-Dharma（阿毘達磨）一詞被詮釋為「超越（abhi）契經的『法』（Dharma）」。「超越」而精深的哲學體系是不容易普及一般大眾的，其撰著、傳授與研討大概只局限在少數菁英份子構成的小圈子。¹⁰⁴ 這就好比中古時代歐洲的基督教學者在學校裡發展出完整的哲學體系，因此稱為「士林哲學」（Scholasticism，或譯「經院哲學」）。Scholasticism一詞的意思是學院中的學術，源自 Schola（學校，學院）及 Scholasticus（學院中人）¹⁰⁵。現代已有一些西方學者用「士林哲學」（Scholasticism）來稱呼阿毘達磨。¹⁰⁶ 由此可見，「論藏」（阿毘達磨）是僧團裡的學術菁英所創作的，也是這類菁英份子才有興趣與能力學習。阿毘達磨的撰述與傳承是為了服務這群佛教菁英。

三、僧團經濟豐足，定居研究著述

除了僧團菁英需求的內在因素，也有外在支持的因素，促成了佛滅後幾百年間出現的若干部派紛紛著作大量的阿毘達磨，結集形成「論藏」。在這幾百年間佛教出家人的生活型態經歷了重大的變化。佛陀在世時，他與弟子們雲遊四方，居無定所。雖然佛陀得到一些富商的歸依與資助，僧眾仍過著清苦漂泊的生活。最膾炙人口的資助例子是，給孤獨（Anāthapiṇḍika）長者在舍衛城郊以金錢布地購買祇陀王子的一片樹林，兩人合作在此興建僧園，此即經中屢次提到的「祇樹給孤獨園」。印

appreciation. (Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, p. 1)

¹⁰⁴ 瑪欣德尊者編譯，《阿毗達摩講要 上集》（臺南：臺灣南傳上座部佛教學院，2009），頁 I 的序言說：「許多學佛的朋友一聽到『阿毗達摩』幾個字，很可能的反應是感到深奧難懂、高深莫測，而更多人則對『阿毗達摩』繁瑣複雜的名相望洋興嘆。然而，在緬甸等南傳上座部佛教國家，『阿毗達摩』卻是佛學的入門課程。在寺院，僧人們把它當作佛學常識來教導沙馬內拉〔按：即「沙彌」〕以及村民們，在社會上也有開辦阿毗達摩課程和學習阿毗達摩的風氣。」從瑪欣德尊者的這套《阿毗達摩講要》內容來看，他所謂的「阿毗達摩」並非「論藏」中的論書，而是南傳上座部的一本淺顯簡要的阿毘達磨入門書——公元第十、十一或十二世紀的 Anuruddha 所作的 *Abhidhammattha-saṅgaha*（見 Bhikkhu Bodhi, ed., *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*, p. 1。年代見 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, pp. 161-162；Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 205)，而且這套《阿毗達摩講要》穿插了許多故事，時常引述「經藏」裡的經文。

¹⁰⁵ 王任光，《西洋中古史》（臺北：國立編譯館，1979），頁 610-611；W. Brugger 編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》（臺北：先知出版社，1976），頁 323。

¹⁰⁶ 如 Martin Stuart-Fox, "Jhāna and Buddhist Scholasticism" 以及 Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*，其論文篇名與書名皆以 Buddhist Scholasticism（佛教的士林哲學）稱呼阿毘達磨。

度每年的三個月雨季不適宜旅行，建造此僧園是為了讓佛陀與僧眾能到舍衛城度過雨季（雨安居、夏安居）¹⁰⁷，而非長久定居。根據許多佛典所述，佛陀自從證悟後便周遊列國弘法，直到八十歲命終。漢譯《長阿含》〈遊行經〉(T 1, 11a-26c)，相當於巴利語《長部》〈大般涅槃經〉(Mahā-parinibbāna Suttanta, DN II 72-156)，記載了佛陀去世前最後一年，仍與若干僧眾到處旅行，從摩竭陀國的羅閱城 (Rājagaha，王舍城) 出發，經過十幾個村落、城鎮，最後在末羅國的拘尸那竭城 (Kusinārā) 娑羅園滅度。羅閱城與拘尸那竭城相距一百多哩（兩百多公里）¹⁰⁸，不難想像旅途之艱辛。佛陀與一些弟子曾在蘇羅婆國毘蘭若 (Verañjā) 度雨季時遭逢飢荒，只能吃馬麥維生。¹⁰⁹ 可以想見在佛陀時代，如此雲遊四方的生活型態無法提供安穩的環境，讓僧眾撰述像「論藏」這種複雜縝密的著作。

杜特 (Dutt, 1891-?) 的研究勾勒出佛教僧團在幾百年間從流浪的生活型態演進為定居的寺院生活。佛陀去世後的公元前第四世紀甚至更晚，希臘人記錄到的佛教出家人仍然是居無定所的遊方僧，不隸屬任何寺院。¹¹⁰ 但到了公元前第二世紀，那先 (Nāgaseṇa) 比丘為寺院的生活方式辯解，由此可知，至遲在公元前第二世紀時，定居型態的佛教僧團已經存在了。¹¹¹ 如前述，此時佛教僧團已經分裂，逐漸形成許多部派。《大史》(Mahāvamsa) 第五章列舉佛滅後第二世紀（大約公元前第三世紀）間出現的十八部派。¹¹² 其中有些部派的名稱源自他們的居住地，顯示他們有各自的寺院生活中心，這些中心是常住的據點而非僅作為雨季的底護所。¹¹³ 部派的定居生活更有利於僧眾接受長期穩定的供養。

平川彰指出，許多部派獲得國王、王妃或大商人的歸依與經濟支持，因此僧團經濟豐足，僧侶在生活上沒有後顧之憂，能夠專心於學問和修行，形成隱遁的「僧院佛教」¹¹⁴。迦膩色迦王 (Kaniṣka，公元第一、二世紀) 歸依說一切有部就是個有

¹⁰⁷ 說一切有部的《十誦律》(T 23, 243c-244c)、南傳上座部的《律藏》(Vin II 158-159)。

¹⁰⁸ 楊郁文編註，《長阿含遊行經註解：釋迦牟尼佛最後一年遊行教化記錄》(臺北：甘露道出版社，1999)，頁 ix 地圖。

¹⁰⁹ 法藏部的《四分律》(T 22, 568c-569a)、南傳上座部的《律藏》(Vin III 6)。

¹¹⁰ Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism* (New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996. First published 1924, London: Kegan Paul, Trench Trubner & Co.), p. 97.

¹¹¹ Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*, pp. 98-99。那先比丘的辯解，見 Mil 212。

¹¹² Mhv V 4-13, pp. 28-29.

¹¹³ Sukumar Dutt, *Early Buddhist Monachism*, p. 110.

¹¹⁴ 平川彰，《インド仏教史（上）》，頁 144-146。

名的例子，碑文也可見到更早之前北印度的大藩王（mahākṣatrapa）與藩王（kṣatrapa）布施土地給僧團。農民與婆羅門教緊密結合，而商人階級多支持佛教各部派僧團，其中的富商、領導人稱為「長者」（śreṣṭhin）。由於有國王與長者們的援助，僧團生活無虞，能致力於研究，於是得以完成分析式的精緻教理，此即「阿毘達磨佛教」。以上概要地介紹平川彰的論述，讓我們從當時政經背景的觀點來思考「論藏」如何形成的緣由。

肆、結論

在初期印度佛教的文獻中，契經與阿毘達磨並非判然二分，阿毘達磨存在於不少契經中。隨著阿毘達磨文獻逐漸增加，又遇到僧團分裂為不同部派，大約在公元前第二、三世紀才被抽離契經而獨立為「阿毘達磨藏」（論藏），成為部派佛教的文獻。早期的阿毘達磨論書時常引述或註解契經，又歷經數百年的擴充而成為今日我們所見的龐大「論藏」。本文參考木村泰賢的理論，討論阿毘達磨文獻如何從「契經」發展到「論藏」，提出下列五個演進階段：

- 一、形式上為「契經」的阿毘達磨
- 二、注釋一部具阿毘達磨性質契經的論書：引述他經以解此經
- 三、引述契經而作阿毘達磨解釋的論書：保留契經的敘事
- 四、引述契經而作阿毘達磨解釋的論書：省略契經的敘事
- 五、獨立於契經之外的阿毘達磨論書

第一階段尚屬「經藏」。第二至第五階段屬「論藏」，其中第二至第四階段仍依附契經，但逐步脫離契經的支配，到了第五階段則擺脫契經而自成體系。

大體而言，「經藏」（未必是 Sūtra-piṭaka，而是契經的集成）早於「論藏」，但二者都經歷了長期的編輯、增修過程，二者的編修過程在時間上有部分重疊。一方面，「經藏」為「初期論藏」中的論書提供養分，使它成長茁壯，終至繁衍出若干部獨立於契經之外的論書，形成完整而純熟的「論藏」。另一方面，「論藏」發展出的

阿毘達磨新思想與論述模式也反饋給「經藏」，改變了一些契經的原貌。

說一切有部與南傳上座部在撰述論書的數百年間，都考慮到各自「論藏」整體性的編輯與修訂，盡力避免自己部派「論藏」中的不同論書發生內容重複，包括引述契經的文字也避免重複。某些較早期的論書有可能受到後來的論書所影響而更新或增刪其內容。

佛教分裂後，有些部派只承認「經」與「律」為聖典，有些部派則撰述「論藏」而成立了「三藏」聖典。這些部派用各自的「論藏」來發揚自己部派的特殊學說。各部派都強調自己的「論藏」才是真實無誤，而且為了確立自己部派的正統地位，竟將自宗的「論藏」追溯到佛陀本人或其大弟子們。事實上，在佛陀及其後不久的時代，僧眾過著流浪的艱困生活，並無編撰「論藏」的條件。隨後幾百年間生活方式逐漸從遊方演變為定居，寺院型態的各部派容易獲得當地王室或富商的穩定經濟支持，僧團生活無虞，僧侶能夠專心研究、著述，才得以完成份量可觀、複雜精深的諸論書。「經藏」中的眾多契經記載了佛陀對各種不同根機的人物隨宜所說的「法」(Dharma)，僧團內的菁英份子在博覽群經後，感覺有所不足，因此希望將龐雜契經的內容「去蕪存菁」，以便對佛教的義理有更整體性與系統性的認識，於是在幾百年間逐步撰述「超越經教」(abhi-Dharma，阿毘達磨)的幾部論書，集成「論藏」，服務佛教界的菁英份子，提供他們在窮究「經藏」之後另一個深入探索義理的途徑。



徵引書目

一、縮略語（古籍與辭典）

除非另外說明，巴利語佛典皆指 Pali Text Society 的版本。

AK *Abhidharma-kośabhāṣya*, P. Pradhan ed. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967. 《阿毘達磨俱舍論》

Akvy *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā* by Yaśomitra, Unrai Wogihara, ed. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store, 1971. 《阿毘達磨俱舍論明瞭義疏》

AN *Anguttara Nikāya* 《增支部》

CBETA CBETA 電子佛典集成 Version 2014，臺北：中華電子佛典協會。

CST Chatṭha Saṅgāyana Tipiṭaka Version 4.0 (digital version). Igatpuri: Vipassana Research Institute.

Dhs *Dhammasaṅgaṇi/Dhammasaṅgaṇī* 《法集論》

Dhs-a *Atthasālinī* (Commentary on the *Dhammasaṅgaṇi*) 《法集論注》

Dīp *The Dīpavaṃsa: An Ancient Buddhist Historical Record*, Hermann Oldenberg, ed. and tr. London: Williams and Norgate, 1879. 《島史》

DN *Dīgha Nikāya* 《長部》

Ja *Jātaka* 《本生》

Mhv *Mahāvamsa* 《大史》

Mil *The Milindapañho*, V. Trenckner, ed. London: Williams & Norgate, 1880. 《彌蘭陀王問經》

MN *Majjhima Nikāya* 《中部》

PED *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, T.W. Rhys Davids and William Stede, eds. London: Pali Text Society, reprinted 1986. (First published 1921-1925)

SN *Saṃyutta Nikāya* 《相應部》

T 《大正新脩大藏經》，東京：大正一切經刊行會，1924-1934。(引自 CBETA)

Ud *Udāna* 《即興自說》

Vibh *Vibhaṅga* 《分別論》

Vin *The Vinaya Piṭakam*, 5 volumes, Hermann Oldenberg, ed. Edinburgh: Williams & Norgate, 1879-1883. 《律藏》

二、專書

- 木村泰賢，《木村泰賢全集 第四卷 阿毘達磨論の研究》，東京：大法輪閣，1968。
- 水野弘元，《パーリ論書研究》，東京：春秋社，1997。
- 水野弘元，《仏教文献研究》，東京：春秋社，1996。
- 王任光，《西洋中古史》，臺北：國立編譯館，1979。
- 平川彰，《インド仏教史（上）》，東京：春秋社，2011。（初版，1974）
- 印順，《佛教史地考論》，新竹：正聞出版社，2000。（初版，1973）
- 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1968。
- 楊郁文編註，《長阿含遊行經註解：釋迦牟尼佛最後一年遊行教化記錄》，臺北：甘露道出版社，1999。
- 瑪欣德尊者編譯，《阿毗達磨講要 上集》，臺南：臺灣南傳上座部佛教學院，2009。
- 櫻部建，《俱舍論の研究》，京都：法藏館，1969。
- Brugger, W. 編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，臺北：先知出版社，1976。
- Anālayo. *The Dawn of Abhidharma*. Hamburg: Hamburg University Press, 2014.
- Bodhi, Bhikkhu, ed. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1999. (First published in 1993)
- Bodhi, Bhikkhu, tr. *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2012.
- Collins, Steven. *Nirvana and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Collins, Steven. *Self & Society: Essays on Pali Literature and Social Theory 1988-2010*. Chiang Mai: Silkworm Books, 2013.
- Cox, Collett. *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence: An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated from Thought from Saṅghabhadra's Nyāyānusāra*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Dhammajoti, Bhikkhu KL (法光). *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007. (First edition 2002 Colombo)
- Dutt, Sukumar. *Early Buddhist Monachism*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996. (First published 1924, London: Kegan Paul, Trench Trubner & Co.)
- Frauwallner, Erich. Translated from the German by Sophie Francis Kidd. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, Albany:

- State University of New York Press, 1995.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gombrich, Richard F. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, 2nd edition. London and New York: Routledge, 2006. (First published in 1988, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.)
- Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2nd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (First published 1990)
- von Hinüber, Oskar. *A Handbook of Pāli Literature*, 1st Indian edition. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997. (First published 1996, Berlin: Walter de Gruyter & Co.)
- Kuan, Tse-fu (關則富). *Mindfulness in Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*. London and New York: Routledge, 2008.
- Lamotte, Étienne. Translated from the French by Sara Webb-Boin. *History of Indian Buddhism: From the Origins to the Śāka Era*, Louvain: Peeters Press, 1988.
- Law, Bimala Churn. *A History of Pāli Literature*, this edition. Varanasi: Indica Books, 2000. (First published 1933)
- Nārada, U., tr. *Discourse on Elements (Dhātu-kathā)*. London: Pali Text Society, 1962.
- Norman, K. R. *A Philological Approach to Buddhism: The Bukkyō Dendō Kyōkai Lectures 1994*, 2nd edition. Lancaster: Pali Text Society, 2006. (First published 1997, London: The School of Oriental and African Studies, University of London)
- Norman, K. R. *Pāli Literature: including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.
- Nyanaponika, Thera. *Abhidhamma Studies*, 4th edition. Kandy: Buddhist Publication Society, 1998. (First edition 1949, Colombo: Frewin & Co. Ltd.)
- Nyanatiloka, Mahathera. *Guide through the Abhidhamma-Pitaka: Being a Synopsis of the Philosophical Collection Belonging to the Buddhist Pali Canon*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1957.
- Thiên Châu, Bhikshu Thích (釋善珠). English translation by Sara Boin-Webb, *The Literature of the Personalists of Early Buddhism*, 1st Indian edition. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999. (First edition 1996 Vietnam)
- Thiṭṭila, Paṭhamakyaw Ashin, tr. *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*. Oxford: Pali Text

- Society, reprinted 2002. (First published 1969 London and Beccles)
- Watanabe, Fumimaro (渡邊文麿). *Philosophy and Its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- Willemsen, Charles; Bart Dessein; Collett Cox. *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1998.
- Zürcher, Erik. *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, 3rd edition. Leiden: Brill, 2007.

三、專書論文

- 水野弘元，〈舍利弗阿毘曇論について〉，金倉博士古稀記念論文集刊行会編，〈金倉博士古稀記念印度學仏教學論集〉，京都：平樂寺書店，1966，頁 109-134。
- Anālayo. “The ‘School Affiliation’ of the *Madhyama-āgama*,” in Dhammadinnā ed., *Research on the Madhyama-āgama* (Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2017), pp. 55-76.
- Bodhi, Bhikkhu. “Editor’s Introduction,” in Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studies*, 4th edition (Kandy: Buddhist Publication Society, 1998), pp. vii-xxv.
- Cox, Collett. “The Unbroken Treatise: Scripture and Argument in Early Buddhist Scholasticism,” in Michael A. Williams ed., *Innovation in Religious Traditions: Essays in the Interpretation of Religious Change* (Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1992), pp. 143-189.
- Ditrich, Tamara. “Interpretations of the Terms *ajjhataṃ* and *bahiddhā*: From the Pāli *Nikāyas* to the *Abhidhamma*,” in Bart Dessein and Weijen Teng eds., *Text, History, and Philosophy: Abhidharma across Buddhist Scholastic Traditions* (Leiden and Boston: Brill, 2016), pp. 108-145.
- Hallisey, Charles. “Abhidharma,” in Damien Keown and Charles S. Prebish eds., *Encyclopedia of Buddhism*, (London and New York: Routledge, 2007), pp. 1-3.
- Hirakawa, Akira (平川彰). “An Evaluation of the Sources on the Date of the Buddha,” in Heinz Bechert ed., *The Dating of the Historical Buddha, Part 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 252-299.
- Norman, K. R. “Observations on the Dates of the Jina and the Buddha,” in Heinz Bechert ed., *The Dating of the Historical Buddha, Part 1* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991), pp. 300-312.

Walser, Joseph. "Chapter Eight: Abhidharma," in John Powers ed., *The Buddhist World* (London and New York: Routledge, 2016), pp. 159-170.

四、期刊論文

周柔含，〈心不相應行「得法」之研究〉，《法鼓佛學學報》，第 10 期（2012），頁 1-50。

青原令知，〈『集異門足論』のアビダルマ的特質〉，《印度學佛教學研究》，第 56 卷第 1 號（2007），頁 357-351。

黃俊威，〈《阿毘達磨品類足論》〈辯千問品〉的論述形式——以〈學處品〉為中心的探討〉，《華梵學報》，第 8 卷（2002），頁 19-39。

福田琢，〈『婆沙論』における得と成就〉，《大谷大學大學院研究紀要》，第 7 號（1990），頁 1-21。

Bechert, Heinz. "Methodological Considerations Concerning the Language of the Earliest Buddhist Tradition," *Buddhist Studies Review*, Vol. 8, 1991, pp. 3-19.

Bronkhorst, Johannes. "Dharma and Abhidharma," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, Issue 2, 1985, pp. 305-320.

Cousins, L. S. "Abhidhamma Studies III: Origins of the Canonical Abhidha(r)mma Literature," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies*, Vol. 8, 2015, pp. 96-145.

Cousins, L. S. "Vitakka/Vitarka and Vicāra: Stages of *Samādhi* in Buddhism and Yoga," *Indo-Iranian Journal*, Vol. 35, 1992, pp. 137-157.

Kuan, Tse-fu. "Abhidhamma Interpretations of 'Persons' (*puggala*): with Particular Reference to the *Aṅguttara Nikāya*," *Journal of Indian Philosophy*, Vol. 43, No.1, 2015, pp. 31-60.

Kuan, Tse-fu. "Legends and Transcendence: Sectarian Affiliations of the *Ekottarika Āgama* in Chinese Translation," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 4, 2013, pp. 607-634.

Kuan, Tse-fu. "The *Pavāraṇā Sutta* and 'liberation in both ways' as against 'liberation by wisdom'," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 76, Issue 1, 2013, pp. 49-73.

Stuart-Fox, Martin. "*Jhāna* and Buddhist Scholasticism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 12, No. 2, 1989, pp. 79-110.

- Willemsen, Charles. "Kumārajīva's 'Explanatory Discourse' about Abhidharmic Literature," *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies*, Vol. 12, 2008, pp. 37-83.
- Wynne, Alexander. "An Interpretation of 'Released on Both Sides' (*Ubhato-bhāga-vimutti*) and the Ramifications for the Study of Early Buddhism," *Buddhist Studies Review*, Vol. 19, No. 1, 2002, pp. 31-40.

(責任編輯：釋祖道)

