

# 略論佛教知識體系與 主題詞（中之一）

郭恩生

## 4 整合式的主題詞

所謂「整合式」的主題詞，是指把原本可分離，單獨存在的教法（或教典），透過某些原則或基於特定目的而整合起來，但在原則上，並沒有要以一個完整的、具多種層級的架構，來將「全部」的教法或教典收攏一起。

從現存的佛典看來，「整合式」的主題詞，淵源流長，有多樣性的發展，表現的形式也不一致。在功能上，「整合式」主題詞，有的是作為實踐、修持上的協助工具，有的則偏向一般所說的知識管理，這點從以下的討論，應該可以看出來，但這兩種功能並不相對排斥。

「整合式」的主題詞，包括數法（或稱「法數」、「增一法」）與「本村」，以下分數項概述其內容：

### 4.1. 數法（「增一法」）

#### 4.2. 本村（摩得勒迦）

##### 4.2.1. 以實踐為中心的本村

###### 4.2.1.1. 律的「摩得勒迦」

###### 4.2.1.2. 法的「摩得勒迦」

##### 4.2.1.3. 《瑜伽師地論》所說的「摩呬理迦」

###### 4.2.2.1. 阿毘達磨的意義

###### 4.2.2.2. 阿毘達磨與「摩得勒迦」

###### 4.2.3.1. 南傳《法集論》的「論門」

###### 4.2.3.2. 南傳《分別論》的「論門」

###### 4.2.3.3. 南傳《界論》的「論門」

###### 4.2.3.4. 南傳《人施設論》的「論門」

###### 4.2.3.5. 南傳《雙論》的「論門」

###### 4.2.3.6. 南傳《論事》的「論門」

###### 4.2.3.7. 南傳《發趣論》的「論門」

###### 4.2.3.8. 南傳《無礙解道》的「論門」

###### 4.2.3.9. 南傳佛典「論門」的類型

##### 4.2.4. 漢譯《舍利弗阿毘曇論》的「論門」

###### 4.2.5.1. 「論門」（論門）的作用

###### 4.2.5.2. 聖道的修持與「法相分別」

### 4.1. 數法（「增一法」）

依《中阿含經》第144《算數姓|捷連經》（大正1，頁652上）的傳說，有一位名叫算數姓|捷連的人（Gaṇaka-Moggallāna），是一位數學家。他向釋尊說：就如同鹿野村講堂那樣，從一階一階



次第蓋好後，要進入的人，就是一階一階地進入，而他教導學生，就是「始教一數」，然後是二、三、十、百、千、萬，這樣的次第增上，那麼請問釋尊是如何次第教導弟子？

針對他的問題，釋尊提到自己教導弟子的一些次第。在《增一阿含經》裡，雖然看不到佛教數法的觀念（印度的數字觀念，起源很早，可以肯定當時已有專業的數學家），但在討論佛教的內容時，經常出現帶有數字的名相。釋尊初轉法輪時說的教法，就是四聖諦與八正道，後來的教法也都帶有一個數字。現代學者有的認為，這是為了方便記憶（Gethin[1992b], p. 149），這點點出佛教世諦流行的面相，但可以再進一步推論。

依漢譯《雜阿含經》第 388 經所說，如果比丘對四聖諦，能夠「知、解、斷、修、證」，這就叫「捨五成六，守護於一，依倚於四」，是一種「上」比丘（大正 2，頁 105 上）。本來，對四聖諦的知解修證斷，是修證有成就的狀態，這段經文加上這樣的形容詞，到底是指什麼？漢譯《增一阿含經》則傳述：如果某比丘是諸根完具，捨五、成六、護一、降四；那麼而施這樣的比丘，可以得人福。此處就對「捨五成六護一降四」，有大略的解說（大正 2，頁 827 上）。從經文的解說看來，這是指「十賢聖居」前四項的變型（參看《十上經》，大正 1，頁 57 上中；《增一阿含經》，大正 2，頁 775 下-776 上）。

單從內容上來說，「捨五成六護一降四」涉及許多概念，如果能用一個簡單的「口訣」，的確易於記憶。例如說到「捨五」（或「斷五」），也就是五種應該要斷捨的，若只記得四項，也很

容易知道，有一項忘記了。

數法的功能，當然不限於此。在《雜阿含經》第 574 經就傳述，外道尼犍耆提子嘗試說服賢多羅長者改變信仰，但賢多羅長者不為所動；賢多羅長者對尼犍耆提子提出多項質疑，其中包括：你是否有「一問一說一詔論」，乃至「十問十說十詔論」（大正 2，頁 152 下；參《漢譯南傳》，16 冊，頁 377-379）。不過，經文本身對「一問一說一詔論」，並沒有解釋內容是什麼。在漢譯《增一阿含經》，則說到「一論一議一演」，乃至於「十論十議十演」（大正 2，頁 778 中-780 上；參考《漢譯南傳》，24 冊，頁 227-241），同樣也是針對外道而作的論述。

這幾項傳述，都是針對外道而來的說明。而在《長阿含經》第 9《眾集經》開頭，更提到：波婆城（Pāvā）的尼乾子死後，他的弟子分成二部（Jaini[1977], p. 30, note 1；引用 Basham 的意見：這位尼乾子並不是耆那教的「創立者」Mahāvīra），彼此論誦，指責對方說的不對。為了避免佛教也發生相同的情況，所以「我等今者，宜集法律，以防誹訟，使梵行久立」（大正 1，頁 49 下），這才由舍利弗說出《眾集經》。在耆那教（Jainism）的傳統裡，的確有教典佚失的說法（參 Gombrich[1990], p. 24, note 10 所引），《眾集經》的傳說，似乎印證了此一說法。而由這幾部佛典的概述，得知佛教是以這樣方式保存教法，同時確保佛弟子對教法有一致的見解。

另外，南傳的《小誦經》收有〈童子所問〉（Kumārapāṇha），也是這種「一問一說一詔論」的形態（《漢譯南傳》，26 冊，頁 2），這似乎是對教團新進人員的教育內容。



「一問一說一詔論」到「十問十說十詔論」，是一種教法的類集，也就是「增一法」，把帶有數目的教法，從一到十串接起來。這樣是古表達一定的見解，或是呈現修道的的方法。從這幾則現存的經文看來，一到十所形成的架構中，法數的內容是可以代換的，這就顯示「一問一說一詔論」，帶有濃厚的教化性格，它的目的是要教導特定人，就看情況而列出不同的教法，或針對外道的疑問而作答。

除了「一問一說一詔論」的「增一法」類集方式外，還有《雜阿含經》第 486-489 經，也有不同的類集（大正 2，頁 124 中-125 上），漢譯《長阿含經》的《增一經》、《三聚經》等幾部經，也都是這類的方式，從一法、二法，漸次累積，把教法彙整古一起，等同於一張或一本佛法數的清單。

不只是《阿含經》可以看到這樣的作法，《大智度論》也有幾個地方，說到這種方式的法數類集（大正 25，頁 137 下-138 中、169 下、194 中-195 下、257 下-258 中、259 中-260 上），可見這種方式應用很廣泛。

即使在律典裡，《四分律》也有「毘尼增一」（卷 57-60），《毘尼母經》有「增一」、《十誦律》有「增一法」（卷 48-51）、南傳律典也有「增一法」。這是把佛教中，與戒律或是僧團日常生活的種種相關規定，嘗試以數法的觀念，彙整古一起（參考印順法師[1971]，頁 440-441）。

以數法（或「增一法」）來彙集釋尊的教法與戒規，只是佛教知識管理的方法之一。古早期佛典裡，佛弟子或釋尊自己，就經古進行這樣的工作。而其方法，大體有如下幾種（參考印順

法師[1968]，頁 73-74）：

一、單純地把不同的教法彙整古一起（單純的類集），例如《中阿含經》第 86《說處經》（大正 1，頁 562 上-565 下），釋尊以教導新學比丘為引子，而說了 30 種教法（最後再加上第 31，頂法與頂退）。

南傳《增支部》六集第六十三經提到所謂「抉擇法之法門」，內容是說明欲的緣起、差別、異熟、滅、趣欲滅之道等七點，再以同樣的方式，說明了受、想、漏、業、苦等等（《漢譯南傳》，22 冊，頁 143-152）。

還有《中阿含經》第 181《多界經》，則以賢者與愚者的區別，引引出賢者應該知道、熟悉哪些教法，「界善巧」（共有六十二界；古這裡，界是種類的意義）就是其中之一。各種傳本所列的「界善巧」，數目並不一樣，可以看出古不同傳承裡，對教法的類集，還是有所差別的。

二、單純的「增一法」，如前所述《長阿含經》第 9《眾集經》，就是此類。而這種純為數法的類集，也進一步適用古經典的集出，例如漢譯《增一阿含經》，南傳的《增支部》與《如是語經》，還有玄奘譯的《本事經》（大正 17，T765），都是以「增一法」集出的。這都是「一部」佛典，而古「增一法」的架構之下，彙集了許多經典（參印順法師[1971]，頁 552）。

三、類集再加上「增一法」，而類集已經預設著分類的概念。《長阿含經》的《十上經》、《增一經》、《三聚經》等等，都是此類。古這幾部經典裡，可以看到雙重的結構：一



個是數法，一個是描述所收錄教法的性質。

就數法結構來說：

1. 漢譯《長阿含經》第10《十上經》（大正1，頁52下-57中），還有漢譯《十報法經》（大正1，T13，頁233中）、南傳《長部》第34《十上經》（《漢譯南傳》，8冊，頁283-303）；近代在中亞地區，也發現了類似的梵文本。這幾個傳本，在結構上是一致的，但法數的內容並不完全一樣。從這類佛典的性質來看，很難說哪一個傳本是最原始；同樣的，也很難說這是「同本異譯」。在一到十的架構之下，它所包含的教法，可以作必要的代換（參考Gethin[1992b], pp. 157-158）。只不過，像《十上經》那樣，在結構上（以一法為例），用了「一戒法；一修法；一覺法；一滅法；一退法；一增法；一難解法；一具法；一知法；一證法」等概念來說明這10個「一法」的作用；另外，從一到十，各有10個法數，全部共有550法，內容相當複雜，這應該說經不是單純的為了教化，因為能夠理解這麼多教法的人，並不需要用這種方式來說明，所以《十上經》之類的佛典，是數法的另一功能，也就是教法的保存。
2. 《長阿含經》第11《增一經》只有說到五個概念：「戒法、修法、覺法、滅法、證法」，例如，在「一法」部分，經文是說：

「一增法者，謂一戒法、一修法、一覺法、一滅法、一證法。云何一戒法？謂不捨善法。云何一修法？謂常自念身。云何一覺法？謂有漏觸。云何一滅法？謂有我慢。云何一證法？謂無礙心解脫」（大正1，頁57下）。

然後是二法到十法。

3. 《長阿含經》第12《三聚經》只說到「三法聚」：趣惡趣、趣善趣、趣涅槃。例如，在「一法」部分，經文是說：

「云何一法趣于惡趣？謂無仁慈，懷毒害心，是謂一法將向惡趣。云何一法趣于善趣？謂不以惡心加於眾生，是為一法將向善趣。云何一法趣于涅槃？謂能精勤，修身念處，是為一法將向涅槃」（大正1，頁59中）。

然後也是二法到十法。

4. 南傳《無礙解道》則可以看到：應證知此等諸法、應遍知此等諸法、應斷此等諸法、應修習此等諸法、應現證此等諸法等幾個概念，然後分別列出二法到十法（《漢譯南傳》，43冊，頁7、31、35、37、47-48），這是取自《十上經》的概念。

以上所述，是以數法為架構來整理佛教的教法，或是彙整經典與戒規。四九世紀時，西藏佛教所編輯的《翻譯名義大集》（Mahāvīyapatti），就是以類似的方法來彙整佛教的名相。

《長阿含經》第9《眾集經》（以及《大集法門經》、南傳《長部》第33《等誦經》），是以數法為基礎而編出的，被認定是「經典」（sūtra），等同於「佛語」。但這部經典是舍利弗在釋尊的要求之下，對法場的弟子所說的，之後再由釋尊給予印可，也就是驗證、肯定舍利弗說的沒有錯誤。這部經本身已經表明，並不是釋尊親自宣說，卻很一致的被認定是經典。但《眾集經》的內容，是單純的以「增一法」的方式，把釋尊的教法類集在一起，完全沒有解說，或許只能看作是一份



清單，如果更進一步理解這些教法的內容，一定要經過解說。現存說一切有部的《集異門足論》，就是此經的解說，是屬於論典。漢譯的《眾集經》有注解書，那麼南傳《長部》的《等誦經》，是否有類似的注解書呢？從某個角度來說，南傳的《法集論》(Dhammasaṅgani)也是屬於「集異門」(但「門」的意義有不同的發展)。印順法師([1968], 頁 134) 就說，漢譯《集異門足論》與南傳《法集論》，「是淵源於同一的古傳而自為撰述的」。

從此一經典與論書的關係，可以看出佛教教典的發展性，佛教知識體系的開放性格，以及佛教知識管理方法的演變。

#### 4.2. 本母 (摩得勒迦)

本母 (matrkā; mātikā)，或採音譯為摩得勒迦、摩窣里迦、目得迦、摩夷等；譯義為母，或本母、智母、行母等等。佛典說到佛教僧團內部專業分工的類別，有所謂的持法者 (dhamma-dhara)，持律者 (vinaya-dhara) 與「持母者」(mātikā-dhara) 的分法 (印順法師[1971], 頁 28；塚本啟祥[1980], 頁 401-405；Norman[1983], p. 96)。法、律與 mātikā，鼎足而三，那麼，摩得勒迦應該是古經典、律典之外，另外存在的「東西」(matrkā 或 mātikā 有不同的譯法，本母一律作「摩得勒迦」，但古說明南傳佛教論書時，則採《漢譯南傳大藏經》的譯語「論母」)。

只不過，所謂的「持母者」，所持的是什麼？依現有的資料來看，摩得勒迦有二類：屬於毘奈耶(律)的，屬於達磨(法)的，而其方式是標目、作釋，作用是古確定其意義。因為摩得勒迦

具有這種特性，因此古佛教的知識管理上，早就有很重要地位，而且其本身也有不同程度的發展。此處用「以實踐為中心的本母」與「阿毘達磨與摩得勒迦(本母)」，加以說明；但古實質上，這只是佛教知識體系的不同面相，彼此之間還是有其內古的關連。

#### 4.2.1. 以實踐為中心的本母

##### 4.2.1.1. 律的「摩得勒迦」

依南傳佛教的傳說，漢譯《善見律毘婆沙》說：「摩夷者，是二部波羅提木叉」(大正 24, 頁 796 下)，而覺音 (Buddhaghosa) 認為，「持母者」所說的摩得勒迦，是指波羅提木叉 (戒經) (見 Norman[1983], p. 96 所引)，並且古他的 Kaṅkhāvitarāṇī (這是二部波羅提木叉的簡釋) 也說，摩得勒迦是指從「經分別」所摘錄出來的波羅提木叉，事實上，Kaṅkhāvitarāṇī 本身也叫作「摩得勒迦義釋」(mātikā-aṭṭhakathā)。但覺音也古其他地方，說到一些不同的用例，如 Kaṅkhāvitarāṇī 曾把「大分別」稱作是摩得勒迦，但古別的作品則說是「律藏」的一部分。

這說明了，即使古這一個有限的範圍裡，摩得勒迦已經有不同的意義。另一方面，覺音這樣的理解，應該是取自錫蘭古老的傳說，因為古 Kaṅkhāvitarāṇī，覺音引用了《錫蘭摩得勒迦義釋》(Sihala-mātikā-aṭṭhakathā) (以上參看 Norman[1983], pp. 96、126；Hinuber[1996], pp. 9、109-111 的討論)。大體說來，所謂的「錫蘭注解書(義釋)」類的作品，集出的時間，最遲古西元一、二世紀之間，已經完成 (參本母 5.2.3.)，換句話說，把摩得勒迦看成是《戒經》，其實是



承襲自古老的傳說。

印順法師（[1971]，頁 252）「對「摩訶耆，是二部波羅提木訶」的傳說，有所檢討。更重要的是，他認為現存的律典〈犍度篇〉是由摩得勒迦漸次集成的。大體說來，這類型的摩得勒迦是僧伽規制的綱目，凡受戒、布薩、安居，以及一切日常生活的相關規定，都隨類編次。這是因為僧伽的各種生活起居、行事作務的相關規定，相當複雜，如果能給予適當的分類，標舉項目，給它一個專門術語，接著隨標作釋，古適用上相當方便，也容易保存，不會忘失。

古律典集出與發展的過程中，律的摩得勒迦原本只是列舉項目，附古波羅提木訶的後面。但一方面前後體例不合，又因摩得勒迦本身太過簡略，有時會發生適用上的疑問。因此古標舉項目之外，很自然的，再加上敘明解說的部分（應該說是把原有規定或慣例，加以整理，再進而筆諸文字）。

古現存漢譯律典中，可以看出此一發展的過程。關於摩得勒迦的數目，《僧祇律》有 210 項（有一說 209 項），《毘尼母經》238 項，《毘尼摩得勒迦》312 項，《十誦律》318 項，這麼多的項目，逐漸發展而成為現存律典的〈犍度〉。從各律典摩得勒迦與解說的內容，還可以看出諸部〈犍度〉的發展階段（印順法師[1968]，頁 28；[1971]，頁 288、296-298、313-329）。

#### 4.2.1.2. 法由「摩得勒迦」

至於達磨（法）的摩得勒迦，依《根本說一切有部毘奈耶雜事》的傳說：

「摩室里迦……所謂四念處，四正勤，四神足，

五根，五力，七菩提分，八聖道分，四無畏，四無礙解，四沙門果，四法句，無諍，願智，及邊際定，空，無相，無願，雜修諸定，正入現觀，及世俗智，苦摩他，毘鉢舍那，**法集**，**法蘊**，如是總名摩室里迦」（大正 24，卷 40，頁 408 中）。

這段文字，古《阿育王傳》（大正 50，頁 113 下）、《阿育王經》（大正 50，頁 152 上）、《順正理論》（大正 29，頁 330 中），有人體相同的傳述，可能有著共同的來源，應有其意義。

此處所列出的四念處等等，主要是佛教的實踐方法，以及修行的所證境界，這是因為佛法是以聖道為中心。古相當範圍裡，佛法的「法」，是針對這一方面來說的。此傳說，是把四念處等看成是摩得勒迦，也就是標舉實踐佛法的項目，然後再予適當的解說。此一內容的摩得勒迦，印順法師（[1968]，頁 28、180）稱作是「古典（古老）的摩得勒迦」，Warder（[1961]，p. xx）則說是「原始或根本摩得勒迦」（original or primary mātikā）。

Warder（[1961]，pp. xx-xxi）參考不同的資料，將「原始或根本摩得勒迦」，細分為三組：

#### 甲、四念處

四正勤（或四正斷）

五神足（5 iddipādas；疑為四神足之誤植？）

五根

五力

七覺支

八道支

#### 乙、五學處（或四學處）



- 四沙門果
- 四聖種
- 四無礙解
- 四禪
- 四無量
- 六神通
- 丙、五蘊
- 十二處
- 十八界
- 二十二根（或慧 paññās）
- 補特伽羅（puggalas）或增一（ekottaras）
- 四諦
- 十二緣起

可以注意的是，Warder 所說的甲組，與《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《阿育王經》與《阿育王傳》所傳摩得勒迦的內容，前面七項，很一致的，就是一般所說的三十七道品。Warder 認為「這可能是最先構成的整個摩得勒迦」。至於乙組部分，Warder 自稱他所提出的，只是一種推測，實際上，各種資料的傳說並不一致。丙組部分，可能是上座部（Theravāda）與說一切有部（Sarvāstivāda）所加進去的。

有的學者注意到這一現象，嘗試在這一「古典（古老）的摩得勒迦」中，找尋發展的軌跡。這被後代稱為三十七道品的七組法門，Bronkhorst 認為「很顯然的，這樣的清單，是後來摩得勒迦（matrkā；mātikā）早期的形態，甚至可能是最早的（perhaps the earliest），也是後代阿毘達磨作品的基礎」（Bronkhorst[1985]，pp. 305、318）。事實上，Warder（[1961]，p. xxvii）在總結其對摩得勒迦的論述時，就認為：被稱作是「正法」

（Saddhammo）的三十七道品，是上座部摩得勒迦發展的第一階段。只是 Warder 沒有像 Bronkhorst 那樣的論證。這樣的見解，也被 Willemen [et al]（[1998]，pp. 12-13）所引用。

附帶說到：Warder 所說的這三組摩得勒迦，其實可以大體分成二類：一、佛教修道法門及其結果（甲組與乙組）；二、世間染污與清淨的存在狀態，特別是作為修道的所緣（丙組）。

古《阿含經》／《尼柯耶》中，身、受、心、法、處、界的問答。蘊、處、界是一切法，《阿含經》已綜合為一類。二十二根為流轉還滅中的增上依；四諦明世出世間因果，（十二）緣起明因果流轉。這六類，古後代阿毘達磨中，也自成一類。特別是四諦，因為說一切有部重古慧觀的諦理，所以古《法蘊品論》，是放古修道法門中（見本小節稍後，《發智論》也是這樣）。另一方面，古現存的阿毘達磨論書裡，《舍利弗阿毘曇論》、南傳《分別論》與說一切有部的《發智論》，都是先談蘊處界類（也就是 Warder 所說的丙組），然後再說三十七道品等修道法門（參印順法師[1968]，頁 125-126）。事實上，修道的方法，往往離不開蘊處界。例如古四念處，所謂身、受、心、法念處，即使其具體的內容，傳說也不一致（一般說是：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，參 Bronkhorst[1985]，pp. 309-312），但總是指有情身心的活動，那麼是古能否修道與身心活動之間，強分其先後呢？

情理說來，古佛教裡，三十七道品固然有重要地位，但是否具有源頭那樣的獨特地位？從經典集出的傳說看來，依《瑜伽師地論》〈攝事分〉所述，「雜阿含經」的內容大要是：



「『雜阿笈摩』者，謂於是中，世尊觀待彼彼所化宣說如來及諸弟子所說相應：蘊、界、處相應；緣起、食、諦相應；念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支、入出息念、學、證淨等相應；又依八眾，說眾相應。後結集者，為令聖教久住，結『嚧陀南頌』，隨其所應，次第安布」（大正30，頁772下）。

如果在第一結集時，「雜阿含經」集出的狀態就是這樣，那麼念住、正斷、神足、根、力、覺支、道支等等，只是其中的一部分（Bronkhorst [1985], pp. 316-317 也注意到此一問題），而且仍可看到類同《法蘊足論》的形態。可是似乎還需要更進一步的證據，才能論斷三十七道品所組成的摩得勒迦，具有源頭的地位。而從經文的內容來看，內組裡的五蘊、十二界、十八處、四諦、十二緣起所組成的摩得勒迦也同樣的古老。

像 Bronkhorst ([1985]) 之類的思考角度，是想在「古典（古老）的摩得勒迦」中，更往前追溯，找尋摩得勒迦具體的源頭。但就佛學知識體系的發展來說，更該注意的是，「古典（古老）的摩得勒迦」嗣後的擴充。

而《根本說一切有部毘奈耶雜事》這段話的最後二項，也就是「法集」，「法蘊」到底是指什麼？

從字面來說，法集就是法的類集，南傳的《法集論》（Dhammasaṅgāṇī），漢譯《品類足論》有〈辯攝等品〉，《大智度論》說到〈阿毘曇攝法品〉（大正25，頁259中下），這些作品都是法的類集。《根本說一切有部毘奈耶雜事》此處說的，應該不是專指某一部佛典，而是古概念上，傳說有這種形式的佛學知識類集。

廣義的說，法蘊，可以泛指佛陀的全部教法，《大毘婆沙論》引經說，阿難自述「我親從佛邊受八萬法蘊，從諸苾芻所傳受得二千」，這表示阿難所記誦下來的教法，而且阿難是古釋尊成道很久之後，才成為釋尊的侍者，所以有一些教法，是從其他比丘那裡聽來的（大正27，頁385下）。這些八萬法蘊的數量如何，有不同的理解。但古說一切有部的確有一部叫《法蘊足論》的論書。漢譯《法蘊足論》，共有二十一品，所討論的議題，可以分成三類：

I 01 學處；02 預流支；03 證淨；04 沙門果；05 通行；06 聖種；07 正勝；08 神足；09 念住；10（四）聖諦；11 靜慮；12 無量；13 無色；14 修定；15 覺支（五根、五力、八聖道支）。

II 16 雜事。

III 17 根（二十二根）；18 處（十二處）；19 蘊；20 多界；21 緣起。

其中，第II類「雜事」是各種煩惱的類集。第III類的蘊、處、界是一切法，《阿含經》早就綜合為一類。二十二根為流轉還滅中的增上依，四諦明世出世間因果，緣起明因果流轉。這些也是佛法的重要課題。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》的集出時代，學者還沒有定論，但此處所列出的摩得勒迦，古內容上已相當複雜，所以「法集」與「法蘊」，也許是廣泛地指稱如同「法集論」、「辯攝等品」、「阿毘曇攝法品」、「法蘊論」之類的內容。

玄奘所譯說一切有部《發智論》「十門納息」，首先列出「四十二章」，然後以「十門」



來分別（本來應該只有四十二章，參考印順法師[1968]，頁193-194）：

甲、01 二十二根；02 十八界；03 十二處；04 五蘊；05 五取蘊；06 六界；07 有色/無色法；08 有見/無見法；09 有對/無對法；10 有漏/無漏法；11 有為/無為法；12 過去/未來/現在法；13 善/不善/無記法；14 欲界/色界/無色界繫法；15 學/無學/非學非無學法；16 見所斷/修所斷/無斷法。

乙、17 四諦；18 四靜慮；19 四無量；20 四無色；21 八解脫；22 八勝處；23 十遍處；24 八智；25 三三摩地；26 三重三摩地。

丙、27 三結；28 三不善根；29 三漏；30 四瀑流；31 四軛；32 四取；33 四身繫；34 五蓋；35 五結；36 五順下分結；37 五順上分結；38 五見；39 六愛身；40 七隨眠；41 九結；42 九十八隨眠。（大正26，頁943中）

《發智論》的論述方式是「安立章門」。章是標章，標舉所論的法，也就是討論的議題；門是釋義，以種種論門來分別法義，可以說是觀察的角度。例如，古《發智論》「十門納息」，先列出這「四十二章」，但這些清單式的條目，如果沒有解釋，很難讀通，也不容易明白為什麼要列出這些。所以古現行的《大毘婆沙論》，我們可以看到針對這四十二章，所作的解說，包括其意義、性質、作用以及彼此的關係，甚至有延伸出來的「因論正論」（只不過，基於編輯或是論述上的需要，《大毘婆沙論》此處只說明02十八界到23十遍處，其餘的是古別的地方解說）。然

後，再以十門來觀察這四十二章，例如第一門是說：「眼根，乃至無色界修所斷無明隨眠，於九十八隨眠中，一一有幾隨眠隨增耶？」（大正27，頁442中；大正26，頁943中）。其中，眼根就是二十二根的第一項，「無色界修所斷無明隨眠」就是九十八隨眠的最後一項，要討論的就是這一些古老的諸法，各有哪一些煩惱（「隨眠」）會「隨增」（隨順增長）。

《發智論》（與《大毘婆沙論》）這種「章」與「門」的關係，是摩得勒迦的靈活運用，與南傳佛敎論書有所不同（參本頁5.2.2.）。

《大毘婆沙論》把「十門納息」的四十二章，分成三類：二十二根，乃至見、修所斷、無斷法，名「境界類」；四聖諦，乃至三重三摩地，名「功德類」；三結，乃至九十八隨眠，名「過失類」（大正27，頁466中，但其中的二十二根與九十八隨眠，又別立一類，而成為「五位」）。

這樣「功德類」、「境界類」與「過失類」的三分法，與前述《法蘊足論》的分類，意義上是一樣的（好幾部論書也都是這樣分類，參印順法師[1968]，頁195），但古內容與論述的方式，可明顯看出發展的狀態，此處可說明二點：一、古《發智論》裡，「過失類」已有完整的形態，其中的九十八隨眠，是否有經文可證，有不小的爭議，但這是《發智論》重要的論題。二、四十二章裡的07「有色/無色法」到16「見所斷/修所斷/無斷法」，古早期的論書裡，是屬於觀察的角度（也就是「門」），但古這裡是被觀察者（「章」）。

以上可以大略說明摩得勒迦的內容有所發展，但「古典（古老）的摩得勒迦」，仍然被《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《阿育王傳》等後



出的佛典，傳承下來。這應該就是反映出佛教內部，一直存在著此一基本的觀念。下一小節的南傳阿毘達磨論書的「論封」，也可看出此一情況。

值得注意的是，《根本說一切有部毘奈耶雜事》這段話的最後，說到了「法集」與「法蘊」，這可以有不同的理解，也許可以說是表示《集異門足論》與《法蘊足論》。但現存的這二部論典，<sup>11</sup>經有後代的增補部分，也增加一些論述，不過其形式與內容，都還是以這種「古典的摩得勒迦」為主軸。《俱舍論》在談到佛所說的「法蘊」時，也提到有人認為：「法蘊」是指五蘊、十二處，乃至於願智、無礙解等，一一教門（大正 29，頁 6 中）；《集異門足論》則是《長阿含經》第 9《眾集經》的解說，可以看作是<sup>12</sup>以聖道的實踐為中心。

至於《阿育王傳》所傳的「古典的摩得勒迦」，除三十七道品之外，還有「四難行道、四易行道、無諍三昧、願智三昧、增一之法、百八煩惱、世論誦、結使誦、業誦、定慧等誦」（大正 50，頁 113 下），這裡可以看到「功德類」、「境界類」與「過失類」三分法的影子。

再回到摩得勒迦的意義上來說。

摩得勒迦，可以指毘尼方面的事項，也可以是修道項目的類集，而實際上，印度的其他宗教<sup>13</sup>也獻也有 *matrkā* 的用例。但為什麼要古持法者，持律者之外，又說到「持封者」呢？*matrkā* 源自 *matr*（封），有「根本而從此引引」的意思，那麼到底要引引出什麼？

律典的摩得勒迦是把有關受戒、布薩、安居，以及日常一切生活的相關規定，加以歸納，隨類編次，然後標舉綱目。從先後的順序來說，這意味著，那一些相關的規定，早<sup>14</sup>經存在，摩得勒迦

是後起的，第二序列的，是把<sup>15</sup>經存在的規定加以濃縮。

同樣的，屬於達磨的摩得勒迦，諸如四念處、四正勤（四正斷）、四神足、五根、五力等等教法，早<sup>16</sup>經存在，而從《根本說一切有部毘奈耶雜事》所例示的內容看來，這樣的摩得勒迦，只佔全體佛法的一小部分。在《根本說一切有部毘奈耶雜事》集出的時代，佛教經律論應該<sup>17</sup>是相當完備，那麼保留這些濃縮式的綱目，有什麼作用？

持誦這一長串教法或教誡的清單，有時不免索然無味，所以也許可以這樣來思考：「持封者」不但對於這濃縮式的教法（或教制）非常熟悉，而且知道要怎麼運用，如何在特定的情況，針對特定信眾，妥當的「解壓縮」，可說是重新靈活運用，或是如傳統所說的，觀機逗教，隨應說法（參考 Gethin[1992b], pp. 160-162）。《瑜伽師地論》就說到：「以算數行相，善巧方便算計諸法」來作為思惟諸法自相與共相的方法之一，便是說明這類「本封」古修道上的實際應用（大正 30，頁 419 上-中；<sup>18</sup>參考大正 30，頁 431 上-下所說，以算數來修持數息觀）。

隋朝慧遠法師古《大乘義章》（大正 44，T1851），就說到這種以實踐為中心的意義。他古討論「三藏」的內容時，認為「阿毘曇」有四個別名：

1. 優婆提舍；
2. 阿毘曇；
3. 摩得勒迦（亦云摩多羅迦）；
4. 摩夷。

其中，他提及「摩得勒迦，此方正翻，名『行境界』，辨彰行儀，起行所依，名行境界」，而



「摩夷者，此名行持，辨證行法，能生行故，名為行持，與前境界，其義相似」（大正 44，頁 468 上-中）。

先說到譯語的問題。依現代學者的看法，「摩得勒伽」與「摩夷」，都是 *matrkā* (𑀢𑀺𑀓𑀾𑀭𑀺) 的漢譯，隋朝慧遠在這裡的解說，似乎看作是與原語不同，不知是否受到漢譯《善見律毘婆沙》所說「摩夷者，是二部波羅提木叉」的影響。但是，隋朝慧遠是把「摩得勒伽」與「摩夷」，都看成是「阿毘曇」的一種，而「摩夷」是行持。顧名思義，這是以行為、實踐為指涉的對象。不是這樣，他在說到「三藏」彼此之間的關係時，又說到：

「言本末者，經、律是本；論是其末。但就本中，經、律兩分。末中亦二，所謂毘曇、摩德勒伽。汎釋法相，名阿毘曇；辨宣行儀，名摩德勒伽，亦云摩夷，以生行故」（大正 44，頁 469 上）。

古這裡，經典與律典是「本」，而毘曇、摩得勒伽二者併舉，但都是「末」，只不過二者有所不同。緊接著後，他還說到三種解釋：

「釋修多羅，名阿毘曇；解毘尼者，名摩德勒伽，亦名摩夷」；  
 「所有化教，名阿毘曇；釋此二中，所有行教，名摩德勒伽」；  
 「為生物解，名曰毘曇；辨其修相，為起行心，名摩德勒伽」。

所謂「解毘尼者，名摩德勒伽，亦名摩夷」，這一說法剛好與《善見律毘婆沙》所說「摩夷者，是二部波羅提木叉」，正反對。後者把被解釋的「波

羅提木叉」說是摩夷，前者卻是解釋的本身。

從隋朝慧遠的說法，的確可以看到，摩得勒迦有側重在實踐的面相，而實踐的內容來說，除了教團行事務與佛弟子本身的行為規範，可以說是屬於毘尼方面，其他四念處等以聖道為中心的修持德目，反而應該是真正的關心所在，那自然也應包括在內。

#### 4.2.1.3. 《瑜伽師地論》所說的「摩哩理迦」

前面說過，漢譯佛典所說的本刊 (*matrkā*; *mātikā*)，或採音譯為摩得勒迦、摩室里迦、目得迦、摩夷等；意譯為刊，或本刊、智刊、行刊等等。不但譯名不一樣，即使在漢譯《瑜伽師地論》裡，就可以看到好幾個用例，表現出「摩得勒迦」的多樣性意義。

一、本論古〈聞所成地〉說：「三種事，總攝一切諸佛言教：一、素怛纜事；二、毘奈耶事；三、摩怛履迦事。如是三事，〈攝事分〉中當廣分別」（大正 30，卷 13，頁 345 上）。

形式上，似乎可以指經典、律典與論典，也就是一般所說的三藏。而《瑜伽師地論》〈聲聞地〉古解說十二分教時，確實也有這樣的說法。首先，十二分教的「論議」，是「所謂一切摩哩履迦、阿毘達磨，研究甚深素怛纜義，宣暢一切契經宗要，是名論議」，這樣的理解，把摩哩履迦與阿毘達磨併列，是兩種不同的東西，但緊接著用三藏的觀念來判攝十二分教，又說「若說論議，是名阿毘達磨藏。是故如是十二分教，三藏所攝」（大正 30，頁 419 上）。

但《瑜伽師地論》古〈攝事分〉對「論議」（*upadeśa*, 優波提舍）的解說，顯然複雜許多：



「論議者，謂諸經典，循環研窳摩咀理迦。且如一切了義經，皆名摩咀理迦，謂於是處，世尊自廣分別諸法體相。又於是處諸聖弟子，已見諦跡，依自所證，無倒分別諸法體相，此亦名為摩咀理迦。即此摩咀理迦，亦名阿毘達磨，猶如世間一切書算詩論等，皆有摩咀理迦。當知經中循環研窳諸法體相，亦復如是。又如諸字，若無摩咀理迦，即不明了；如是契經等十二分聖教，若不建立諸法體相，即不明了。若建立已，即得明了。又，無雜亂宣說法相，是故即此摩咀理迦，亦名阿毘達磨。又，即依此摩咀理迦，所餘解釋諸經義者，亦名論義」（大正 30，頁 753 中）。

基於這樣的理解，「了義經」可以說就是摩咀理迦，因為釋尊或弟子在經典中，已經把諸法體相，講清楚，說明白。至於十二分教，還需要「摩咀理迦」，才能明了，這意味著，摩咀理迦是十二分教以外的部類。而「無雜亂宣說法相」的摩咀理迦，又是阿毘達磨，甚至依據摩咀理迦來解釋經義的，就是十二分教中的「論議」。

古《瑜伽師地論》裡，可以看到好幾種摩咀理迦的用例，代表此一用語的不同面相。

二、〈聞所成地〉說要古〈攝事分〉分別「素怛纒事」、「毘奈耶事」與「摩怛履迦事」的意義，那麼〈攝事分〉怎麼解說呢？首先：

「當說『契經摩咀理迦』，為欲決擇如來所說，如來所稱、所讚、所美，先聖契經，譬如無本母，字義不明了；如是本母所不攝經，其義隱昧，義不明了；與此相違，義即明了，是故說名摩咀理迦」（大正 30，卷 85，頁

773 上）。

「契經摩咀理迦」顯示除了「摩咀理迦」本身之外，還涉及「契經」，以它作為論述的「底本」，這可說是帶有解說經文意義的論述。依印順法師的解說（[1968]，頁 30），這是部派裡的經部，因為不信阿毘達磨為佛說，而別說為「摩咀理迦」。《瑜伽師地論》〈攝事分〉所說的「契經摩咀理迦」恰好是「雜阿含經」的「本母」，前輩學者呂澂就是根據此一資料，推論「雜阿含經」的原型。基本上，這種摩咀理迦是本著經文來討論、分別「雜阿含經」的經義，可說是「釋經論」，因而與經文有相當程度的牽涉關係，但在論述時，表現貫通，甚至是超出經文的進一步論述。

形式上，〈攝事分〉的「契經摩咀理迦」，大體上是先立「喞陀南」（攝頌），然後依頌所列舉的項目，一一的抉擇。不過，論文的抉擇經義，有些不一定全部在攝頌裡，而有些論述在現存漢譯《雜阿含經》，並沒有經文可以比對，但經仔細地探究，這不是現存的《雜阿含經》有所遺落，而是這些論述，是抉擇其他的阿含經義，其中主要是（說一切有部所傳的）《中阿含經》（參印順法師[1983]，上，頁 11-18、34-36）。

上面說過，《雜阿含經》輯錄經文的「攝頌」（本卷 3.2.），是在集出經文後，作了「攝頌」，至少有幫助記憶的作用，也可以作經文的段落區隔。然而〈攝事分〉也有「喞陀南」，那麼二者的差別何在？

我們現在所看到的《雜阿含經》，其「攝頌」放在經文後面，而〈攝事分〉是放在論文前面，除此之外，還可以舉一例來說明二者的不同：



《雜阿含經》第 15-24 經的「攝頌」（唵陀南）是說：

「15 使，16 增諸數，17 非我，18 非彼，19 結繫，21 動搖；22 劫波所問，23/24 亦羅睺羅所問二經」（大正 2，頁 5 中，行 26-27）。

大體相對應的《瑜伽師地論》〈攝事分〉「唵陀南」是說：

略教、教果、終、墮數，三遍智斷、縛、解脫；見慢雜染，淨說句，遠離四具，三圓滿（大正 30，頁 776 中，行 21-22）。

二者的差別有：

1. 《雜阿含經》此處的「攝頌」，與它所要指涉的經文，有一一的對應關係。亦即智者的《四部阿含力照錄》（頁 27），就是以「攝頌」來命名第 15-24 經的。第 20 經在「攝頌」裡，似乎找不到，但其經文只有「《深經》亦如是說」（「深」，應作「染」）短短幾個字，也許 19 結繫可以兼指第 20 經。▽「劫波所問」與「羅睺羅所問」，都是以當機者的名字來命名。
2. 〈攝事分〉這一 唵陀南所抉擇的經文，相當於《雜阿含經》第 15-29 經（參印順法師[1983]，上，頁 21-37），也就是說，二者雖然把大體相關連的經文彙集在一起，但觀點並不盡相同。而〈攝事分〉唵陀南中的「遠離四具」，是論述第 15-22 經的經義，也就是說，〈攝事分〉的唵陀南，並沒有強調它與經文，具有一一對應關係的用意。

▽，唵陀南的「略教」，其實通於第 15-21 經，這是說，釋經的說法，有時只是「略說法要」，有時是弟子直接作這樣的請求。為什麼不「廣解

其義」呢？「略教」就是只要說明其原因。再者，以「略教、教果、終」，〈攝事分〉這三個概念來論述第 15 經的經義，也顯示唵陀南與經文間的多重對應關係。

〈攝事分〉古解說「墮數」時，說到：「如是諸相，於〈菩薩地〉宿住念中，當知如前，已廣分別」（大正 30，頁 777 上，行 19-20），引用到《瑜伽師地論》其他的篇章。這在〈攝事分〉裏，有不少這樣的引述方式，如果這不是漢譯本翻譯時的權宜作法，似乎意味著〈攝事分〉古被收錄進本論時，可能已經經過改編。

〈攝事分〉的「契經摩呬理迦」，固然與所要論述、抉擇的經文，有相當程度的牽連關係，但其唵陀南與現存漢譯《雜阿含經》輯錄經文的「攝頌」，顯然是出於不同的旨趣。

三、〈攝事分〉緊接下來是〈毘奈耶摩呬理迦〉（大正 30，頁 868 下-878 上），這可說是佛戒律思想總論或通論，與本論前面所說構成律典〈毘度篇〉的摩得勒迦，並不相同（4.2.1.），也不是《戒經》的意義解說或戒相分別。形式上，〈毘奈耶摩呬理迦〉雖然是以《戒經》為基礎，但二者的牽連性不大。四、再接下來就是〈摩呬理迦事〉。論文說：「若〈素怛纜摩呬理迦〉，若〈毘奈耶摩呬理迦〉，總略名一摩呬理迦，雖更無別摩呬理迦。然為略攝流轉還滅、雜染清淨雜說故，我今復說〈分別法相摩呬理迦〉」（大正 30，卷 100，頁 878 上-中）。

換句話說，〈素怛纜摩呬理迦〉與〈毘奈耶摩呬理迦〉，本來已經是摩呬理迦的全部，但是為了要簡介（略攝）流轉還滅、雜染清淨的教法，



才又列出〈分別法相摩怛理迦〉。這一種，其實是造論說法的格式，所以「若有諸法應為他說，要以餘門，先總標舉；復以餘門，後別解釋。若如是者，名順正理」（大正 30，卷 100，頁 878 中），這與所謂論藏的概念並不相同，反而是十二分教的「論議」。

從《瑜伽師地論》的用例裡，就可以看出本母 (matrkā; mātikā) 的意義，相當多樣化 (參印順法師[1968]，頁 30-32；水野弘元[2000b]，頁 61-65)。

(下期待續)

### 參考書目及註釋表

大正 = 大正新修大藏經

漢譯南傳 = 漢譯南傳大藏經

\*本文引用之《大正大藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版。

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會

[1990-1998] 《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

水野弘元

[2000b] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。

塚本啟祥

[1980] 《初期佛教教團史の研究》，東京：山喜房。

Bronkhorst, Johannes

[1985] “Dahram and Abhidharma”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 48.2 : pp. 305-320.

Gethin, R. M. L.

[1992b] “The Matikās: Memorization, Mindfulness and

the List,” in The Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism, New York : State University of New York Press, pp. 149-172.

Gombrich, Richard

[1990] “How the Mahayana began”, IN : Tadeusz Skorupski ed., Buddhist Forum, vol. 1, London : 1990, pp. 21-30.

v. Hinüber, O.

[1996] A Handbook of Pāli Literature, Berlin, New York : Walter de Gruyter.

Jaini, P. S., ed.

[1977] Abhidharmadīpa with Vibhāsāprabhāvrtti, Patna : Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.

Norman, K. R.

[1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

Warder, A. K. ed.

[1961] “Preface” & “The Mātikā”, IN : Mohavicchedanī Abhidhammāmātikā-atthakathā, London : Pali Text Society.

Willemsen, Charlars & Bart Dessein & Collett Cox

[1998] Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism, Leiden : E. J. Brill.

