

# 略論佛教知識體系與 主題詞（中之二）

郭恩生

## 4.2.2.1. 阿毘達磨的意義

「阿含經集成以後，對佛陀隨機散說的一切經法，以聖道為中心的修證是確定的。但以聖道來說，佛說有種種道品，到底說了多少道品呢？以八聖道來說，佛陀隨機說法，也有不同的解說。八聖道與其他道品，關係又如何？每每同一類型的經法，可有增或減。所以面對佛陀散說的經法，即使能依之解義，全部熟讀，也不一定深解佛法，立止摧邪（外道）的。這到底應如何論究，使佛法不僅是隨機散說，而能成一完整有體系的法門。換句話說，佛法不僅是應機的個人修證，而是有一普遍妥當性的完整體系，而為一切聖者所共有的法門。這種求真實，求統一，求明確，實為當時佛教界的共同要求。阿毘達磨者的研究方法，先來一番『隨順彙集，別為部類』的工作。將一切經中的內容，隨身而分別彙集，使佛法部類分明。然後依此法門的彙集，分別論究，以獲得佛法的正確意義」（印順法師[1968]，頁73）。

印順法師這段話，很清楚地顯示阿毘達磨論

書的集出，是佛教知識體系發展的一個重要環節，而且是很自然的傾向（約古同時而稍後，則有佛傳、本生類經，乃至大乘經典的集出，又是另一重要環節）。

所以，佛法從「法」（經典）與「毘奈耶」（律典），進而發展到經律論三藏，可說是自然而然的。而這種發展的傾向，古早期的經典就已經開啟其契機。

一般以為阿毘達磨論書是古釋尊入滅後，才由佛弟子集出的，但古追溯阿毘達磨的「起源」時，學者已注意到漢譯《阿含經》與南傳《尼柯耶》之間，古形式與內容上，有密切關係的部分。依印順法師的論述，大體可分成三種：

1. 「論阿毘達磨論」（*abhidhammakathā*）：大眾共同參加；由兩位比丘，相對問答，名為「論阿毘達磨論」。問答的兩位比丘，一定是上座名德。古內容上，是討論佛陀自證而為眾宣說的「法」——四念處乃至八聖道等，也就是修證問題。以聖道為項目而進行論究，稱為「論阿毘達磨論」；既然是上座比丘主談，說的又是聖道的修證，那就是為了闡明佛法，而不是為了爭勝，因此會場



上充滿了和諧與寧靜的氣氛。這種論法的場所，應有維護論場的合理軌式。

2. 問答「毘陀羅論」(vedalla)：從現存被認定是名為「vedalla」的經典看來，內容都是有關法義的問答。不是採取大眾在座旁聽，由比丘共論的「阿毘達磨論」的論式，而是佛或比丘(比丘尼)與四眾弟子間的問答。「阿毘達磨論」，古當時是聖道的舉揚，最莊嚴的法集，因此大眾旁坐參聽。而毘陀羅論，不限於聖，而是更普及普遍到各種論題。這是一般以講益方式而進行自由的問答。
3. 「毘崩伽」(vibhaṅga, 分別)：從現存名為「分別」(vibhaṅga)的經典看來，這是依據一種略說，由佛及弟子，作廣的分別，所以這是一種經的分別解說。從內容來說，是對深隱的經文含義，解釋文句，以顯了所含的經意。

本來，佛說五蘊、六處、六界、四諦等，是「分別法」的典型範例。五蘊、六處等，佛說或不免簡略。其實經文的如此簡略，只是為了適應憶持與讚誦方便；古佛弟子問，應有佛的解說流傳，為了繼承佛陀分別法的學統，因而就對界、處等作明確的分別。法，要以分別來觀察，以分別來處理，所以對阿毘達磨來說，分別的方法論，有著無比的重要；阿毘達磨論的發達，就是以「分別法相」為主要的特徵(印順法師[1968]，頁43-56；參水野弘元[2000b]，頁202-203，「經典中所見論的傾向」)。

一般的印象中，古經律論三藏裡，論典，也就是阿毘達磨論書，是瑣碎的名相解析，複雜的概念遊戲，很難讀得進去。另外，論典是類似學術的探討，與聖道的修證無關，再加上以大乘佛

法為主的地區，人體把阿毘達磨論書認定是部派佛法的作品，屬於小乘的教法，因此古心態上總是尊重而束之高閣地不加以接觸。

但從「阿毘達磨論」(abhidhammakathā)的意義來看，其實是以聖道為中心的。《大毘婆沙論》(大正27，頁2下-4下)，以及南傳的覺音(參Norman[1983]，p. 98所引)，都對「阿毘達磨」有極為詳盡的分析，而這些，可以總括的說，「阿毘達磨」本為深入法性的現觀——佛法的最深處。修證的方法次第等傳承下來，成為名句的分別文句(論書)。學者依著文句分別了解，經聞、思、修而進入於現證。從證出教，又由教而趣證，概括了阿毘達磨的一切(印順法師[1968]，頁38)。

基於這樣的理解，佛典所說的「阿毘達磨」，至少可以有四種意義：

1. 「論阿毘達磨論」，是指以聖道為主的對談，特別是修道成就者之間的經驗分享。
2. 是結合了「論阿毘達磨論」、釋尊教說與法義的分別解說，所呈現出來的知識方法與體系。
3. 古佛典分類中，是與「經典」、「律典」並立的「論典」。
4. 漢譯《摩訶僧祇律》說：「九部修多羅，是名阿毘曇」(大正22，頁340下、頁501下、頁536下)，「九部修多羅」就是一般所說的九分教，是很早就出現的一種「經典」分類法。「經典」是阿毘達磨，顯然與指稱「論典」的說法，完全不相同。但如果從「深入法性的現觀」來看，這樣的見解是有根據的。(參印順法師[1968]，頁34；印順法師[1981]，頁374)

其實，「論典」既然是後代佛弟子所集出，而被肯定為佛教教典的一大分支，又與經典、律



典並稱為三藏，自然有其道理。其原因，固然與佛教對知識來源採開放的態度有關，但這只是態度上而已，實質上，論典是源自「論阿毘達磨論」、問答「毘陀羅論」與「毘崩伽」，而作進一步的發展，是佛教知識體系發展的重要環節。所以即使古大乘佛教，也有《大乘阿毘達磨集論》（大正 31, T1605）與《大乘阿毘達磨雜集論》（大正 31, T1606）的作品。

#### 4.2.2.2. 阿毘達磨與「摩得勒迦」

釋尊入滅後，經典與律典的集出、教理的整理，是重要的工作。古過程當中，本論前文所說的：經典名稱、攝頌、「波利耶夜」，「法門」，以及「增一法」，都是重要的方法。其中的「增一法」，不但用來彙整、條理教法，也拿來集出《增一阿含經》之類的經典彙編。但「增一法」只有單純的數目字，有時不容易明白其中的意義。所以像《多界經》、漢譯《說處經》那樣的彙集，並不完全運用「增一法」。可以注意的是，《多界經》本身是有二層結構的，經文一開始是以賢者與愚者的區別作為楔子，引引出賢者應該知道、熟悉哪一些教法。經文裡是說要有「界善巧」、「處善巧」、「因緣善巧」、「處非處善巧」等，一共四種善巧；古「界善巧」中，共列出以數法為基礎的六十二界（界是種類的意義）。換句話說，古《多界經》裡，可以看到以四種善巧為上層結構，再進一步輯錄不同的教法。這樣的方式，就是古結構性的思考之下，用一個主題詞來標示、指引所彙集的教法。

但這些都是經典的部分，那麼論典（阿毘達磨）的特色到底古哪裡？如果說「阿毘達磨論」、問答「毘陀羅論」與「毘崩伽」，是論典

的「起源」，那麼論典那種形態的佛典，要到怎樣的階段，才算「成立」？

印順法師（[1968]，頁 38-40）比對了《大毘婆沙論》與《入阿毘達磨論》的傳說，認為：「所以上座部阿毘達磨論——各家共通的主要論門，是：自相，共相，攝，相應，因緣——五門。以此五門來觀察一切法，因而開展為法相善巧的阿毘達磨論」。也就是說，「阿毘達磨的根本論題是：自相，共相，相攝，相應，因緣；也就是論究通達這些論題，才可稱為阿毘達磨論師。憑這一項根本論題的線索，古比較各派的阿毘達磨論時，終於看出上座部根本阿毘達磨的內容，及其發展到完成的程序。發展到對自相、共相、攝、相應、因緣的明確論列，就是上座部阿毘達磨論的『成立』」（印順法師[1968]，頁 65-66）。此處之所以強調「上座部」，是因為大眾部雖然有論書，但沒有流傳下來，所以只能從一些傳說片段來推論，很難詳細的探討。

論典從「起源」到「成立」，應該是經過一段期間，古許多古德的努力之下，才有這樣的成果。因此可以合理的推論，論典從「起源」到「成立」，是與經典的集出同時進行的。從歷史的角度來看，論典集出，而被賦予「聖典」的地位，並與經典、律典鼎足而三，也許是比較後出的。但像「阿毘達磨論」那樣的方法，古經典也看得到，而經典的集出，也可看出「阿毘達磨論」的思考方式。所以論典的正當性，雖有人表示異議，但並沒有太大的影響（這類似中國佛教所討論某部作品能否「入藏」的問題）。《大毘婆沙論》古一開頭說到「如是三藏有何差別」的問題（大正 27，頁 1 中-2 上），並不是古論辯論典的「正



當性」，而是說明三藏各有特色。雖然「三藏」(tipitaka; tripitaka)的起源與其所代表的意義，現代學者還沒定論，但南傳《彌蘭陀經》古說到僧眾的專業分工時，提到了 ābhidhammikā (阿毘曇師，意譯作「論師」；《漢譯南傳》，64 冊，頁 153)；印度摩偷羅 (Mathurā) 出世的四九二世紀銘文，也有 trepitaka (持三藏者) 的用例 (參塚本勲祥[1980]，頁 395-401；Lamotte[1957]，p. 343)。總之，經典古集出的過程裡，論典應該也是同時古醞釀，最後才「成立」，而成為獨立的佛典部類。

這樣的過程，古 Frauwallner 討論論典的集出時，有很扼要的說明：

「最古老的佛教傳統裡，並沒有『論藏』，只有『摩得勒迦』(mātrkā)，這代表的意義是：佛陀的說法，除了少數根本的教理陳述外，也說了相當數量的教理概念。要收集、保存這些教理概念，最適當的方法是概括式的表列清單 (comprehensive lists/ die zusammenfassender Listen)。這類的清單，就叫『摩得勒迦』，後代的阿毘達磨就是從這些清單發展出來的。此一發展大致如下：起初，是想要纂集散在各經典的重要教理概念，而且盡可能完整。漢譯《長阿含經》的《眾集經》，就是這些早期的清單所流傳下來的。《眾集經》把許多性質各異的教理概念纂集在一起，按照『數法』列出。但這種方法，把性質各異的教理概念湊在一起，並不是宣講、解說教理的適當方法。基於這樣的理由，從很早開始，就可看到比較簡短的清單，把相關的教理概念類集在一起。這些簡短的清單，有的說到生死流轉的原因，這是按照南傳《相應部》〈暴流品〉(Oghavagga) 的模式來類集，出現在漢譯《發智論》等作品 (大

正 26，頁 929 中的 10 以下)」(Frauwallner [1995]，pp. 3-4)。

前面說過(本頁 4.1 數法之三)，《長阿含經》的《眾集經》，是以單純的「數法」，把許多教法纂集古一起，而這只是單純的收集古一起，只有保存的功能，應該還要有解說。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，由此可以看到經典與論典間的內在關連性。值得注意的是，Frauwallner 把《眾集經》看成是一種「摩得勒迦」。但是像《眾集經》這樣的「摩得勒迦」只能保存教法。之後為了要適合解說，古集出各種不同的「摩得勒迦」，而論書就是從「摩得勒迦」發展而來。

除了 Frauwallner 之外，有不少學者把阿毘達磨論書的發展，與「摩得勒迦」連結古一起 (Warder[1961]，pp. ix-xxvii；Warder[1982]，pp. xxix-xxxix；Jaini[1977]，pp. 40-45；Bronkhorst[1985]；參 Gethin[1992b]，pp. 156-160；Gombrich[1990]，p. 25；Hinuber[1996]，p. 65)，因此一般都把「持持者」(mātikā-dhara) 的 mātikā，等同於阿毘達磨論典 (參印順法師 [1968]，頁 29)。但他們也都知道，覺音 (Buddhaghosa) 古《增支部注》認為，「持持者」所說的摩得勒迦，是指《波羅提木叉》(戒經)。

由此可知，摩得勒迦有屬於律典的，也有以聖道為中心的「古典(古孝)的摩得勒迦」，而像《長阿含經》的《眾集經》，也被看成是「摩得勒迦」，所以摩得勒迦與阿毘達磨的發展，是有密切的關係。

如果以巴利語 mātikā 一詞為基準來看阿毘達磨論書，那麼相傳為 Kassappa (約十二、三世紀



間)所作的 Mohavicchedanī (《斷疑論》), 其副標題就叫 Abhidhammāmātikatthavaṇṇanā, 是南傳七部論書 mātikā 注解書, 就是由此書的一開頭就說到這南傳七部論書的 mātikā。

為了明白起見, 下文即依據南傳的阿毘達磨論典, 列出被稱之為「論母」的內容。但要說明四點:

1. 漢譯《南傳大藏經》一律把 mātikā 譯為「論母」(這是採自日譯本的漢字), 不過, 如果「望文生義」的話, 「論母」可以說是「論藏(阿毘達磨藏)的本母」, 這是在經律論三藏的架構之下來看這些 mātikā。但「論母」也可以理解為: 討論或說明的依據(本母), 這是重在其內容或方式。
2. mātikā 的意義, 有不同面相的發展(參印順法師[1968], 頁 27-32; 水野弘元[2000b], 頁 61-65), 而這幾部南傳論典並不是同時集出, 是否意味著這些 mātikā 也有成立的先後, 此處不予考慮。
3. 現代印刷版本的《南傳大藏經》固然說這些就是「論母」, 但是不是古集出時, 就有這樣的說法, 也不予考慮。
4. Mohavicchedanī (《斷疑論》)固然是南傳七部論書的「論母」的注解書, 但所提到的「論母」, 不僅限於南傳論書所說的, 所以被稱為「論母」還有許多 (Norman[1983], pp. 147-148; Warder[1961], p. xiv)。

依漢譯《南傳大藏經》, 古南傳七部論書裡, 《法集論》(Dhammasaṅgaṇī)、《分別論》(Vibhaṅga)、《界論》(Dhātukathā)、《人施設論》(Puggalapaññatti)、《發趣論》(Paṭṭhāna)

等五部, 可以明白看到有被稱之為「論母」的內容; 而《論事》(Kathā-vatthu) 及《雙論》(Yamaka), 本身沒有明白說到「論母」, 但學者或注解書認為, 這二部論書也有「論母」的特質。至於被編入經藏的《無礙解道》(Patisambhidāmagga), 也有二處是被稱之為「論母」的。

#### 4.2.3.1. 南傳《法集論》的「論母」

《法集論》有二處被稱作是「論母」:

- 一、本論一開頭就列出兩種「論母」: 「論之論母」(Abhidhamma-mātikā) 與「經之論母」(Suttanta-mātikā) (《漢譯南傳》, 48 冊, 頁 1-14; 水野弘元[2000b], 頁 226-234)。
1. 「論之論母」, 這又細分為三法與二法兩種(以下只摘要列出一些論母, 這些繁瑣的名相, 容易混淆, 所以隔行以不同字體表示, 以期能醒目):
  - a. 三法: 例如  
善法、不善法、無記法;  
樂受相應法、苦受相應法、不苦不樂受相應法;  
異熟法、異熟法法、非異熟非異熟法法;  
喜俱行法、樂俱行法、捨俱行法;  
見所斷法、修所斷法、非見非修所斷法;  
見所斷因法、修所斷因法、非見非修所斷因法;  
流轉法、還滅法、非流轉非還滅法;  
有學法、無學法、非有學非無學法。  
這樣三法併列, 一共有 22 組。
  - b. 二法:  
因法、非因法;  
因相應法、因不相應法;  
有緣法、無緣法;  
有為法、無為法;



有見法、無見法；  
 有對法、無對法；  
 有餘法、無餘法；  
 世間法、出世間法；  
 有漏法、無漏法；  
 心法、非心法；  
 心所法、非心所法；  
心相應法、心不相應法。  
 這樣的二法，共有 100 組。

《法聚論》本身以十三個概念來統攝這 100 組的二法：「因聚」（1-6）、「小中雙」（7-13）、「漏聚」（14-19）、「結聚」（20-25）、「繫聚」（26-31）、「暴流聚」（32-37）、「輒聚」（38-43）、「蓋聚」（44-49）、「取著聚」（50-54）、「大中雙」（55-68）、「取聚」（69-74）、「煩惱聚」（75-82）、「殘餘二法」（83-100）。

除了「因聚」、「小中雙」、「大中雙」與「殘餘二法」這四類比較中性外，所謂漏、結、繫、暴流、輒、蓋、取著、取、煩惱等，在佛法裡都是側重苦與死流轉的面相（可以說，相當於《大毘婆沙論》所說的「過失類」，參本論 4.2.1.）。

值得注意的是，在《法集論》的這 22 組三法與 100 組二法（合計 266 法）裡，除了三法的樂受相應法、苦受相應法、不苦不樂受相應法，二法「因聚」的因相應法、因不相應法，以及「大中雙」的心相應法、心不相應法之外，其餘的漏、結、繫、暴流、輒、蓋、取著、取、煩惱，都說到「相應」的概念（例如漏相應法與漏不相應法），也就是《法集論》說到一共 12 組的相應與不相應，而「相應」是阿毘達磨發展的一個重要面相。

## 2. 經之論句（Suttanta- mātikā）：

明分法、無明分法；  
 電光喻法、金剛喻法；  
 愚法、賢法；  
 黑法、白法；  
 苦行法、非苦行法；  
 增語法、增語道法；  
 入罪善巧及出罪善巧；  
 入定善巧及出定善巧；  
 界善巧及作意善巧；  
 處善巧及緣起善巧；  
 明及解脫；  
 盡智及無生智。

二法併列，共有 42 組。其中，第 9 至第 42 組，應該是取自南傳《長部》第 33 《等韻經》的二法門（《漢譯南傳》，8 冊，頁 229-232），而「《等韻經》為增一法門，但銅鑠部的論師，不知為什麼但取二法門？▽古二法門三十三（組）外，增益而湊足四十二經句？」（印順法師 [1968]，頁 195）。

二、《法集論》第二品〈餘品〉（Rūpakāṇḍa），是關於餘法的類集，從「一種餘聚」到「十一種餘聚」（水野弘元 [2000b]，頁 241-242），其中的「一種餘聚」是這樣：

「云何此中一切之餘？即四大種與四大種所造之餘，是言一切之餘。一切之餘，即非因、無因、因不想應、有緣、有為、惱壞、世間、有漏、順結、順繫、順暴流、順輒、順蓋、已取著、順取、順雜染、無記<sup>1</sup>、所緣、非心所、心不相應、非嬰熟非嬰熟法法、不記<sup>1</sup>雜染不順雜染、非有尋有伺、非無尋唯伺、無尋無伺、非喜俱行、非樂俱行、非捨俱行、



非見非修所斷、非見非修所斷因、非流轉非還滅、非有學非無學、小、欲纏、非的纏、非無的纏、所攝、非非所攝、不定、不出、已出、六識所識、無常、老所蔽。如是為一種的聚」（《漢譯南傳》，48 冊，頁 172-173）。

此一「論母」的一開頭，先用四八種與四八種所造之的，來解說一切之的意義，而緊接下來之非因、無因、因不相應等等概念，一共 44 種，是來描述一切之的性質。應該注意的是，這些非因、無因、因不相應等等概念，絕大部分也出現在《法集論》一開頭的「論之論母」中，而「有漏、順結、順繫、順暴流、順軌、順蓋、已取著、順取、順雜染」這九個概念，都出現在本論第一品的二法裡（第 9 的「雜染」，也許可說就是第一品的「煩惱」），此處不說「相應」，而說有漏、順結、順繫等等，顯示此處已經考慮到「相應」的概念。另外，「所攝」與「非非所攝」，也是阿毘達磨發展的一個重要面相。

#### 4.2.3.2. 南傳《分別論》的「論母」

《分別論》共有四處列出「論母」：

- 一、第六品〈緣行相分別〉的〈阿毘達磨分別〉（Abhidhammabhājanīya）部分，在解說之前，先列出「論母」，其內容是把十二緣起，按照不同的概念作排列組合（《漢譯南傳》，49 冊，頁 145-155）。
- 二、第十二品〈禪定分別〉的〈對法分別〉部分，也是先列出「論母」，內容是《阿含經》中，關於修持禪定的定型句，而且是相當完整的說明，包括戒具足、守護諸根、飲食知量、常警寤、正知正念，獨住遠離，接下來才是離五蓋，四禪與四無色定等的說明（《漢譯

南傳》，49 冊，頁 284-286）。

- 三、第十六品〈智分別〉一開始就先列出「論母」，內容是「一種智所依」到「十種智所依」（《漢譯南傳》，50 冊，頁 1-15）。其中，內容最多的是「三種智所依」，例如：

思所成之慧、聞所成之慧、修所成之慧；

施所成之慧、戒所成之慧、修所成之慧；

增上戒之慧、增上心之慧、增上慧之慧；

增益善巧、損減善巧、方便善巧；

異熟之慧、異熟法法之慧、非異熟非異熟法法之慧；

已取順取之慧，不已取順取之慧，不已取不順取之慧；

有尋有伺之慧、無尋唯伺之慧、無尋無伺之慧；

喜俱行之慧、樂俱行之慧、捨俱行之慧等等，

共有 75 組。至於「五支之正定；五智之正定」、「於六神通之慧」、「七十七智所依」、「於四道、四果之慧」、「於九次第定住之慧」、「如來十力」等，分別是五種到十種的「智所依」，形式上比較單純。

- 四、第十七品〈小事分別〉也是一開始就先列出「論母」，在內容上，顯然與上一品（即第十六品〈智分別〉），形成強烈的對比。本品說的是屬於雜染繫縛的惡法，而且在形式上，本品的許多「論母」帶有法數（《漢譯南傳》，50 冊，頁 53-57）。例如，三種法是指：

「三不善根、三不善尋、三不善想、三不善界、三惡行、三漏、三結、三愛、其他三愛、三尋、三自負、三暗、三畏、三外道處、三障、三穢、三垢、三邪、其他三邪、三火、三瑕、其他三瑕；昧著見、隨我見、邪見；



不樂、害、非法行；惡言性、惡友性、異想；掉舉、懈怠、放逸；不知足性、不正知性、大欲性；無慚、無愧、放逸；不尊敬、惡言性、惡友性；不信、不寬仁性、懈怠；掉舉、非律儀、惡戒；對於聖者之不見欲、不聞欲、難誥心；失念、不正知、心散亂；不如理作意、惡道依付、心昧劣性」。

附帶說到：Frauwallner ([1995], pp. 43-48) 則從不同的角度，來認定《分別論》的「論門」。本論共有十八品，也就是處理十八項主題，而第一至第六的蘊、處、界、四諦、二十二根、十二因緣行相，本身就是一個「論門」；第七至第十五項的念處、正勤、神足、覺支、道、禪定、無量、學處、無礙解，也是一個「論門」；第十七品〈小事分別〉（如果按照 Frauwallner 的用語 Kṣudravastuka，應該是〈雜事分別〉），是本論的第三個「論門」。這三個「論門」，都是根據古代的傳承而來。

《分別論》第一品到第十五品所討論的論題，與前文所討論的「古典(古老)的摩得勒迦」、說一切有部《法蘊足論》，乃至《發智論》〈十門納息〉的四十二章，意義是一樣的。如果從《大毘婆沙論》的分類來看，人體相當於「境界類」與「功德類」（參看本文 4.2.1）。

至於第十六品〈智分別〉與第十八品〈法心分別〉，依 Frauwallner 認為，原本是單獨存古的作品（但 Hinuber[1996], p. 69, 則認為第十七品〈小事分別〉也是如此），後來被編入《分別論》。〈法心分別〉說到的：五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、九因、四食、七觸、七受、七想、七思、七心等 12 項主題，也是「論門」（古

此意義之下，所謂的「法心分別」，只是「論門」的總稱）。

換句話說，古文本上，《漢譯南傳大藏經》所看到的《分別論》，全書的十八品，有四品的內文裡，明白的說到四個「論門」。但 Frauwallner 則跳出論文本身的敘述，又從結構、論題與內容來觀察，認為：本論所討論的主題的前十五項（也就是前十五品），含有二個「論門」，而在第十八品〈法心分別〉所說的內容，也是「論門」。另外，第十六品〈智分別〉與第十八品〈法心分別〉，是後來才編入的。

《分別論》第十七品〈小事分別〉則相當於《法蘊足論》第十六品〈雜事〉（所以 Frauwallner 稱為是 Kṣudravastuka，也就是〈雜事分別〉，確有道理），是各種煩惱的「隨類纂集」，也就是《大毘婆沙論》所說的「過失類」。「隨類纂集」所成立的，一向都附於道品等分別以後的，而隨類纂集的內容，《法蘊足論》只有〈雜事〉一品；《分別論》有〈智分別〉，〈小事分別〉，〈法心分別〉等共三品。不過，《法蘊足論》的〈雜事〉還保存依經而作論分別的形式，但《分別論》已經是直標論題，再作分別（參看印順法師 [1968], 頁 125-126）。所以，《分別論》的後三品，〈智分別〉、〈小事分別〉、〈法心分別〉與前十五品，確實是有所區別，但也都有「論門」。

#### 4.2.3.3. 前傳《界論》的「論門」

《界論》的「論門」，可以分成四種（《漢譯南傳》，50 冊，頁 187-188；水野弘元 [2000b]，頁 285-289）：

- 一、攝、非攝；所攝（者之）非攝；非攝（者之）所攝；所攝（者之）所攝；非攝（者之）非攝。





相應、不相應；相應（者之）不相應；不相應（者之）相應；相應（者之）相應；不相應（者之）不相應。

所攝（者之）相應與不相應；相應（者之）所攝與非攝；非攝（者之）相應與不相應；不相應（者之）所攝與非攝。

- 二、五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、十二緣起；四念處、四正勝（勤）、四神足、四靜慮、四無量、五根、五力、七覺支、八聖道；觸、受、想、思、心、勝解、作意；
- 三、三（法）之攝，三（法）之非攝；四（法）之相應；四（法）之不相應。
- 四、同分，不同分。

這四種「論門」中，第一種主要是「攝」與「相應」，然後給予不同開合，有「所攝之非攝」、「非攝之所攝」等等，一共十四個。南傳的《界論》立十四章，就是依據此一分類而來；注解書說，這可稱之為「定式論門」，或是「根本論門」。

第三種「論門」與第一種有所關連，這是把「攝」與「相應」的適用，作某種程度的限縮。所謂的「三法」之攝與非攝，其中的三法，是指蘊、處、界。注解書說，這是因為除了蘊、處、界以外，其他諸法不適合作「攝」與「非攝」的論究。至於「四法」，是指四無色蘊（受、想、行、識），因為的法與涅槃不適合作「相應」與「不相應」的論究。

換言之，這是在限定「攝」與「相應」的適用對象。注解書說，這可稱之為「定式面論門」。

雖然南傳《界論》所呈現出來的是這樣，但印順法師（[1968]，頁 80-83）認為「攝」與「相應」所適用的範圍，本來就不限於此：「其實，

一一法都可以相對而論攝不攝的」、「相應不相應，起初是從種種問題引論究的。歸納起來，不外乎心（心所），煩惱，業。煩惱是心所，業是以思為主的，所以後來就專以心心所法，論相應不相應了」。

第四種「論門」的「同分」，也說明「攝」與「相應」的內涵或特性。「攝」，是基於身、同身（共身）、業、數，這四種標準而來。身，指如同印度的種姓制度底下的剎帝利、婆羅門等分類；同身，是指如同人的出生地等；業，是指人的作為等等；數，是指五蘊、十二處、十八界的分類。至於「相應」，是指同起、同滅、同事、同所緣而有「相應」，相反的就是「非攝」或「不相應」。注解書說，這可稱之為「相論門」。

第二種「論門」可以分成三組：五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、十二緣起等，是對存在諸法以及世間出世間因果的觀察；四念處等等，則是以聖道為中心的「古典（古學）的摩得勒迦」；至於觸、受、想、思、心、勝解、作意等七相，是就一切心所共通起來說，類同於北傳佛教所說的「大地法」。注解書說，這可稱之為「內論門」（abbhantara mātikā）。

除了這四種「論門」之外，因為《界論》也論究諸法的相攝、不相攝時，也運用了《法集論》第一品所說的 22 組三法與 100 組二法（合計 266 法；參見本論 4.2.2.1.），因為這是採自《法集論》，所以注解書稱它是「外論門」（bāhira mātikā）。

因此，從實質內容來說，《界論》共有五種「論門」：定式論門、內論門、定式面論門、相論門、外論門（參看《漢譯南傳》，50 冊，頁 291-293；U Nārada[1964]，pp. xxxii-xxxiii）。



#### 4.2.3.4. 南傳《人施設論》的「論母」

《人施設論》也是古一開始，就列出「論母」：「有六施設：是蘊施設、處施設、界施設、諦施設、根施設、人施設」。其中，五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根等前五施設 (paññatti)，只有簡單的名詞解釋。

不過，顧名思義，《人施設論》就是要說明「人施設」。這是以「增一法」的方式，從一到十，把經典裡面所看到種種關於人 (puggala，補特伽羅) 的分類，彙整在一起 (水野弘元[2000b]，頁 293-302)。其著眼點，主要是從修道的角度，對有哪些應該對治或是注意之處，以及修道果證所作的不同分類。前者是如古「二種人」的項目裡，有忿與恨、覆與惱、嫉與慳、誑與諂、無慚與無愧、惡言與惡友、不護根門與食不知量、八念與不正知、破戒與破見等等分類。後者就如「七種人」的項目裡，說到俱分解脫、慧解脫、身證、見至、信解、隨法行、隨信行等七種果證，相集為一組 (《漢譯南傳》，50 冊，頁 329)。古結構上，《人施設論》列出「論母」，緊接著是對這些「論母」所說的種種人，一一給予解說。

形式上，這種方式與南傳《長部》第 33《等韻經》與漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》的類集方式，完全一樣。不過，這二部經所類集的，內容形式各異，而《人施設論》只說到「人」此一主題的分類。不過，南傳《人施設論》與漢譯《集異門足論》，也有若干共同之處 (參渡邊樸雄[1954]，頁 566-573)。

Frauwallner 把這種形式叫作「單一式論母」(single-mātrkā)，是就某一論題，彙整各式各樣的教法或解說，一旦它在內容上達到一定的篇

幅，就會被編輯為獨立的作品，單獨流通，《人施設論》就是最好的例子。如果篇幅不長，不能單獨成書，就被編入其他作品裡，南傳《分別論》的〈智分別〉(Nāṇavibhaṅga)、《無礙解道》的〈智論〉(Nāṇa-kathā)，就屬於這種情況。

基本上，「單一式論母」只是教法內容的彙整，對教理的發展，沒有太大的意義。而在現代要判斷它的成立年代，往往很困難，因為它可以古任何時代，很輕易的加以彙整。此外，漢譯《舍利弗阿毘曇論》有好幾個「單一式論母」(Frauwallner[1995]，p. 99)也是同樣情況。

#### 4.2.3.5. 南傳《雙論》的「論母」

《雙論》本身並沒有說到「論母」，但古全書十品的內容裡，第一品〈根雙論〉(mūla-yamala)說到了善法、不善法、無記法、名法等等的概念；第二品以下，依序是討論五蘊、十二處、十八界、四聖諦、行(身、口、意三行)、隨眠、心、法、二十二根(水野弘元[2000b]，頁 352)。注解書認為《雙論》各品名稱所構成的整體，就是一個「論母」；Mohavicchedani (《斷疑論》)也確認此一看法(Normana[1983]，p. 105)，從論題的角度來說，這的確也是「論母」。

#### 4.2.3.6. 南傳《論事》的「論母」

至於《論事》，現行的文本並沒有列出所謂的「論母」，但依據覺音的說法，釋尊早就立下綱要，讓 Tissa 古第三結集誦出《論事》時，有所依循，所以覺音古此用了「論母」的字眼。Mohavicchedani (《斷疑論》)雖然說到《論事》的「論母」，但實際上是《論事》內容的索引(index of contents) (參 Norman[1983]，pp. 96、148)。



#### 4.2.3.7 南傳《發趣論》的「論母」

《發趣論》是南傳七部阿毘達磨論書中，篇幅最長，最後成立的。本論以二十四緣的觀念來處理《法集論》前面所列出的「阿毘達磨論母」，也就是 22 組的三法與 100 組的二法。而在討論之前，本論的開頭有〈論母設置分〉（Mātikānikkhepa-vāra），這是列出二十四緣的名稱作為「論母」，接著再一一解釋這二十四緣的意義（《漢譯南傳》，54 冊，頁 1-11；水野弘元[2000b]，頁 371-377；Norman[1983]，p. 106），從形式上說，這是以因緣為主題的「單一式論母」。

#### 4.2.3.8 南傳《無礙解道》的「論母」

《無礙解道》被編入南傳經藏的《小部》（雖然其作為「聖典」的地位，曾經被質疑），但本書曾被認為是屬於阿毘達磨論書。現存漢譯《解脫道論》，大約有 30 個段落是引用或是相當於《無礙解道》，而其中有四個很可能是直接引用的地方提及「阿毘達磨」（Warder[1982]，p. xl；水野弘元[2000b]，頁 101），可見《解脫道論》是把《無礙解道》看成阿毘達磨。

另一方面，《無礙解道》所處理的論題，在形式上，也與《分別論》有若干共通之處（水野弘元[2000b]，頁 28-29 列出七個；頁 115-122 討論了十二個）。

《無礙解道》分成三品：〈人品〉、〈俱舍品〉與〈慧品〉，每品各有 10 個論題（kathā），合計為 30 個論題。從這些論題可以看到《無礙解道》所關心的，是佛教的修道及解脫的議題；本書甚至可以條理出一個明白的修證次第，難怪現代學者認為本書，本質上是古討論修行解脫

（Warder[1982]，pp. xii-xiii；水野弘元[2000b]，頁 29，100、111）。

從根本上，《無礙解道》明白說到的論母，共有二個。

首先，〈人品〉第一個論題〈智論〉（ñāṇa-kathā）之前，說到「論母」，這是列出七十三智（《漢譯南傳》，54 冊，頁 1-5）；接下來的〈智論〉就是針對這七十三智一一解說。只不過在行文中，把若干性質相近的放在一起，所以〈智論〉只有五十四章。在論題上，《無礙解道》這一個「論母」，與《分別論》第十六品〈智分別〉一樣，都是以「智」為對象，但《無礙解道》是單純的彙整，而〈智分別〉是以「增一法」的方式來處理。在內容上，《無礙解道》七十三智的最後六種：根上智、有情意樂意趣智、有情對偶示導智、成人悲智、一切智智與無障礙智，是不共聲聞，其餘六十七智是共聲聞，這樣的切入點，與《分別論》第十六品〈智分別〉也不相同。

其次，〈慧品〉第三的第十論題（也就是《無礙解道》最後一個論題），就叫〈論母論〉（Mātikā-kathā），內容是列出一段話：「無欲而解脫是解脫、明解脫、增上戒、增上心、增上慧；輕安、智、見、清淨；出離、離、寂靜、最捨、所行、靜慮解脫；修習、攝持、命」，然後對這些名相，一一解釋（《漢譯南傳》，44 冊，頁 158-162）。在形式上，此一「論母」，只是名詞解釋，類似於《分別論》第十二品〈禪定分別〉所說的「論母」。

不過，從內容上來說，《無礙解道》本身古解說「聞所成智」時，分別說到：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，然後分別列出一法到十法（《漢譯南傳》，43 冊，頁 7、31、35、37、47-48），這與《十上經》很類似（參本論 4.1.2 之三）。廣義的說，這也是一種「論式」，Warder 就認為《十上經》是本論的乳驅（Warder[1982]，pp. xxxiii-xxxiv；但水野弘元[2000b]，頁 135，認為二者並沒有直接的關係），而《無礙解道》的英譯者 Bhikkhu Nānamoli 則進一步，就其內容提出更多樣的「論式」（Warder[1982]，p. xxiii）。

#### 4.2.3.9 南傳佛典「論式」的類型

Warder ([1961]，p. xix) 把南傳七部論書的「論式」分成三類：1. 《分別論》的經之論式與論之論式；2. 五蘊、十二處、十八界等各種的諸法組群，差別很大，就是《分別論》、《界論》、《人施設論》與《雙論》的構成；《法集論》的諸法（觸、受、想等等），也應該是此類。3. 《論事》所傳哲理上的爭點。

這樣分類也許有其考量，但太過簡要，不容易看出可能代表多樣性「論式」的意義。

南傳的七部論書，以及被歸入經藏的《無礙解道》，都可以看到形式與內容相當多樣化的「論式」。其中，《論事》的主題太過廣泛，與本論關連不大，至於其其餘六部論典與《無礙解道》，大體可以歸納出五種類型的「論式」。

一、《分別論》第十二品〈禪定分別〉，以及《無礙解道》〈慧品〉第十論題〈論式論〉，這兩個「論式」，其實是先列出一段偈句，再進行名詞解釋。

在形式上，這顯然不是一種「清單」，而是一大段的文字敘述，特別是《分別論》

第十二品〈禪定分別〉的「論式」，是經典裡所常見修學禪定過程的定型偈句。如果這樣的形態可以說是「論式」，那麼《分別論》有不少品都有「論式」了。

這種形態的「論式」，其實就是一種「經分別」（suttanta-bhājanīya），對經文的含義，解釋偈句，以彰顯經文的意義，也就是阿毘達磨起源中的「毘崩伽」（vibhaṅga，分別）（水野弘元[2000b]，頁 257、203；參本論 4.2.2.1.），或是對法義作詳細的分別，以理解其內容。

這樣的方式，在經典裡面，數目不少，例如《雜阿含經》第 380 經，主體部分只有短短的幾句定型偈句：「世尊告諸比丘，有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦」（大正 2，頁 104 中），如果沒有解說，這樣的經文很難理解。

覺音之所以稱「持二部《波羅提木叉》」是摩得勒迦（參見 4.2.1 之初的說明），應該就是基於此一角度。在律典裡，《波羅提木叉戒經》（Pātimokkhasutta）是「論式」，而其分別解說，就稱為「波羅提木叉分別」，或稱「經分別」（Suttavibhaṅga）。

二、《分別論》中另外三個「論式」：第六品〈緣行相分別〉，是各種十二因緣的類集；第十六品〈智分別〉，是以「增一法」的方式，類集了十一種「智所緣」；第十八品〈小事分別〉，是各種煩惱惡法的類集。《人施設論》所說種種補特伽羅，《發趣論》〈論式設置分〉的二十四緣，《無礙解道》第一品〈智論〉的七十三智等等，都是以某一主



題為範圍，類集各種教法，這就是 Frauwallner ([1995], p. 99) 所說的「單一式論門」。

三、第三種是綜合性的「論門」，以《界論》所說的「五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、十二緣起；四念處、四正勝（勤）、四神足、四靜慮、四無量、五根、五力、七覺支、八聖道；觸、受、想、思、心、勝解、作意」為代表。其中：

1. 「五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、十二緣起」，是佛教說明、觀察世間存在及其流轉還滅、清淨雜染的基本方式（相當於《大毘婆沙論》所說的「境界類」）。
2. 「四念處、四正勝（勤）、四神足、四靜慮、四無量、五根、五力、七覺支、八聖道」，則是以聖道為中心的「古典（古老）的摩得勒迦」。而從南傳《分別論》與《雙論》的章節名稱（也就是所要討論的主題），可以看出此一「論門」雖然古老，但始終是主要的論題，並沒有因為新的「論門」出現，而被輕忽或遺忘（相當於《大毘婆沙論》所說的「功德類」）。
3. 古《界論》裡，「觸、受、想、思、心、勝解、作意」這幾項被說成是一切心所起所不可或缺的，這是佛教討論人類心理作用的重要環節。

把這種「論門」分成三部分，只是基於觀察、說明的方便，其實這三部分彼此之間，有著內在的關連性。例如，第3的觸、受等等，其實可以包含在第五蘊的論題之中；而第2以聖道為中心的「古典（古老）的摩得勒迦」，也可以放在「四聖諦」之下來理解；相反的，四念處所「念」的，則是離不開第五蘊、十二處等。

附帶說到，漢譯《發智論》〈十門納息〉所

立的四十二章，其中的「境界類」與「功德類」（參看本論 4.2.1. 及 5.2.2.），大體與南傳《界論》的意義相當。至於「過失類」（種種煩惱的類集），則相當於南傳《分別論》第十八品〈小事分別〉。

四、《分別論》開頭所說的「論之論門」（Abhidhamma-mātikā），這 22 組三法與 100 組二法，是《界論》、《發趣論》的主要內容，即使在《法集論》本身的〈色品〉、《分別論》的〈智分別〉，乃至《雙論》，都有不同程度的運用。此種「論門」，是在對前一種「論門」的種種性質，進行「法相分別」，作各種不同角度的觀察。

特別是南傳《法集論》說的「經之論門」（Suttanta-mātikā），其中，第 10 至 42 組，應該是取自南傳《長部》第 33 《等韻經》的二法門（《漢譯南傳》，8 冊，頁 229-232）。如果該經的二法門可以稱作是「經之論門」，那麼三法門以下的諸法門，都可以如此看待，而漢譯《增一經》、《三聚經》等等，以數法進行教法類集的經典（參本論 4.1.），也可以是「論門」。在此意義底下，「論門」的「論」顯然不是專指阿毘達磨「論書」。

Frauwallner ([1995], pp. 5-6) 把這樣的「論門」區分為二類：“attribute-mātrkā”與“Abhisamayavāda”。其中，attribute 是特性、屬性之義，可稱作是「法相分別式論門」；至於部分「論門」，原本是古解說與死繫縛與解脫，所以稱作「現觀論（論門）」。

五、《界論》所說的「相攝」與「相應」，這是古觀察、分析、理解第三種「論門」各個構成的概念或存在諸法，彼此之間有怎樣的關



係，這是動態的觀察。

透過這五種類型的「論門」，可以嘗試進一步理解 *mātikā* / *matrkā* 的意義。

Frauwallner ([1995], 頁 3) 說，*matrkā* 是「概括式的表列清單」(comprehensive lists/ die zusammenfassender Listen)，Gethin ([1992b]) 的標題就有 the list 的用語，Bronkhorst ([1985], p. 305) 也說由七組法門所構成的三十七道品。It seems clear that this is an early, perhaps the earliest, list of the type that came to be called *mātikā* (很顯然的，這樣的清單，是後來摩得勒迦早期的形態，甚至可能是最早的)。

PED (p. 528a, s.v. *mātikā*) 所說，而與本句有關的是：表列清單 (tabulation, register)、表列的摘要 (tabulated summary)、濃縮的內容 (condensed contents)，特別是古阿毘達磨論書裡的哲學思想部分；而古持法者 (dhamma-dhara)，持律者 (vinaya-dhara) 與「持門者」(*mātikā*-dhara) 的分法裡，*mātikā* 指的就是阿毘達磨，也就是三藏裡的論藏。

BHSD (p. 428b, s.v. *matrkā*) 的解說是：1. 阿毘達磨藏的名稱；2. 摘要 (summary) 內容的濃縮性陳述 (condensed statement of contents)。

其中，不管是 list，還是 tabulation, register，都是一種清單、明細 (表) 的意思，但到底是什麼的清單？如果沒有說明，根本不知道其內容，古此意義底下，是指 *mātikā* / *matrkā* 存古的形態，所以像《長阿含經》的《眾集經》、《十上經》、《增一經》、《三聚經》等等表列式的經典，還有「五蘊、十二處、十八界、四諦、二十二根、十二緣起」之類的形態，都是 *matrkā*。

至於「濃縮的內容」(condensed contents)，像上述第一類《分別論》第十二品〈禪定分別〉，以及《無礙解道》〈慧品〉第十論題〈論門論〉，這兩個「論門」，其實是先列出一段句子，再進一步解說，這一段段文字，也可以說是 *mātikā*。

梵語 *matrkā*，是由「母親」(*mātr*) 衍引而來，既然有「母親」的意義，也可以延伸出「祖門」，同時也象徵著「來源」的意義。漢譯佛典譯作「本門」，是就這一角度來說，而「本門」可以同時具有「能引」與「所引」的意義。

以「摘要」(summary) 的角度來說，是把許多教法、思想或是戒律規則，整理歸納，產生綱舉目張的效果，這是「所引」，也就是第二序的知識形態。

南傳 Mohavicchedanī (《斷疑論》) 是南傳七部論書的「論門」的注解書，英國巴利聖典學會 (The Pali Text Society)，簡介這部書是：Commentary on the Mātikās, or summary of contents, of the seven Abhidhamma texts，就是把「論門」看成是「摘要」。

至於「能引」形式的 *mātikā* / *matrkā*，就是如同《瑜伽師地論》所說的「總標別釋」(參本句 4.2.1.3.《瑜伽師地論》所說的「摩呬理迦」之四)，也就是古論述之前，先概括的說明其大意作為指引，這是第一序的形態。

從 *mātikā* / *matrkā* 的功能來說，如果著重古其實踐的層面，諸如三十七道品等以聖道為中心的德目；或是像毘奈耶的摩得勒迦，是個人生活起居、教團行事任務準則等，就是「行門」。南傳《法集論》(Dhammsaṅgāṇī) 是有濃厚知識性格的論書，英譯者 Mrs. C. A. F. Rhys Davids 把書



名譯為 Buddhist Psychological Ethics (《佛教心理倫理》)，也許就是從實踐的角度來理解。

古修道過程中，很可能會有苦行疑問，也為了避免盲修瞎練，自然會對教法有某種程度的認識。就個人來說是這樣，即便是佛教團體內部的教育訓練，對外弘化，甚至是與其他宗教團體的對談、辯論等等，也都不能沒有一套主張，或是教理的思想體系。像《十上經》所說的：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，就是經典裡面所看到的例子。這樣作為討論、思考的題材、論題、方法等等就是「論門」，或是「義門」；而古某個角度來說，修持實踐或分別、抉擇，可以引引智慧，所以這些是「智門」。Warder ([1961], p. xix) 說 *mātikā* 是「論題的各種清單」(“lists of topics”)，不但表示「清單」的多樣性(所以用了 lists, 複數)，還表明這是「論題」。

這大概就是 *mātikā*/*matrkā* 可以有這麼多樣性的意義，所以漢譯佛典往往採用音譯，如摩得勒迦、摩室里迦、目得迦、摩夷等等。

#### 4.2.4. 漢譯《舍利弗阿毘曇論》的「論門」

前文說過「阿毘達磨論」、問答毘陀羅論與「毘崩伽」是論書的「起源」，而論書形態的佛教知識，要發展到討論《大毘婆沙論》所說的「自相，共相，攝，相應，因緣」的問題，才算「成立」。《大毘婆沙論》是說一切有部的論典，大約成立古四九二世紀中葉(現代學者對此論典成立的時期，見解不一，此處是採印順法師[1968]，頁 209-212 的推論)。

《大毘婆沙論》所說的五個論題，「相應」「(相)攝」，古南傳《界論》稱為「根本論門」。

至於「因緣」，南傳《發聚論》說到了二十四緣，所說的是相同的論題；另外，南傳《法集論》第一品的 100 組二法，有所謂的「因聚」，還說到好幾個「因相應」；《法集論》第二品〈色品〉古說到「一種的聚」時，也說到「非因、無因、因不相應」；「與所攝、非非所攝」(參本 4.2.2.1. 南傳《法集論》的「論門」)。而《法集論》第一品的 100 組二法與 22 組三法，就是古分別諸法的自相與共相，所以《大毘婆沙論》所說的，古南傳論書裡，都可以看到相對應的部分。

關於論典的「論門」，漢譯《舍利弗阿毘曇論》並沒有「論門」這樣的名稱(漢譯佛典一般稱為「論門」，或是「諸門分別」；參下 5.2.2.)，但可以看到「論門」的實質內容，所以是理解「論門」發展，值得注意的論典。

Frauwallner ([1995], p. 97) 引述法國學者 Andre Bareau 的研究，認為本論是法藏部的論典(進一步的討論，參看水野弘元 [2003]，頁 389-416)；印順法師則從更廣義的角度，認為：「而九上座部——雲南部，分別說系的大陸學派——法藏部等，犍子系本末五部，都以這部《舍利弗阿毘曇論》為本論」，而「這部論，是多久保持古型的，依這部論的組織法研究，可以理解阿毘達磨論的成立過程」(印順法師[1968]，頁 66)。

先說《舍利弗阿毘達磨論》的結構：這部論分為四分：

- 一、〈問分〉(Saprasnaka)，凡十品；
- 二、〈非問分〉(Aprasnaka)，凡十一品；
- 三、〈攝、相應分〉(Samgraha; Samprayoga) (法藏部等分此為二分)，凡二品。



四、〈緒分〉(Prasthāna)，凡十品。

綜集這四分或五分，名為「阿毘達磨藏」。四分或五分，就是四論或五論。而這三十三品裡，如果與漢譯《法蘊足論》、南傳《分別論》比對起來，可以發現共同論題達十二項目。這是以四念處道品的聖道修證為中心，及蘊、界、處、四諦、十二緣起等所集成，也就是南傳《界論》所稱「內論門」的主要部分。

除了這些共同論題之外，還可以看到：

1. 〈非問分〉〈界品〉類同南傳《法集論》第一品之初的「阿毘達磨論門」與「經論門」（也就是南傳《界論》所稱的「外論門」）。
2. 〈非問分〉〈人品〉，類同南傳《人施設論》。
3. 〈非問分〉〈智品〉，類同南傳《分別論》第十六品〈智分別〉。
4. 〈非問分〉〈煩惱品〉，類同《分別論》第十七品〈小事分別〉。
5. 〈攝、相應分〉，類同南傳《界論》的「根本論門」（攝、相應）。
6. 〈緒分〉〈遍品〉所立的十因、十緣，類同南傳《發趣論》之初二十四緣之「論門」。

從這幾項就可以看出，南傳論典被稱為是「論門」的內容，其實在《舍利弗阿毘曇論》，都可以看到。

既然本來都是佛教的論典，因此彼此會有類似之處不足為奇，但所謂「類同」，是因為彼此之間，還是有不能忽略的差異。例如，南傳《法集論》的「阿毘達磨論門」，共有 22 組三法與 100 組二法，而《舍利弗阿毘曇論》〈界品〉的「論門」，共有二法門 38 組、三法門 13 組，四法門 3

組，五法門 2 組，六法門 4 組，七法門 1 組，十八法門 1 組，合計只有 62 組，而且帶有《多界經》的色彩。其次，南傳《人施設論》所說的「人」的種類，多於《舍利弗阿毘曇論》〈人品〉，但〈人品〉已經說到「菩薩」；還有，《舍利弗阿毘曇論》〈攝、相應分〉只說到「攝、非攝、亦非攝不攝」，但南傳《界論》說到「攝、非攝；所攝（者之）非攝；非攝（者之）所攝；所攝（者之）所攝；非攝（者之）非攝，這些都呈現出彼此之間有不同的發展。

從南傳論典的各種「論門」，以及《舍利弗阿毘曇論》相對應的部分，可以大略看出阿毘達磨發展的軌跡，這也是佛教知識管理的重要線索。

#### 4.2.5.1 「論門」（論門）的作用

《大毘婆沙論》一開頭說到「佛說阿毘達磨，問者是耶？」的問題時，就提到：「世尊古世，於處處力品，為諸有情，以種種論道，分別演說阿毘達磨。佛涅槃後，或古世時，諸聖弟子，以妙願智，隨順纂集，別為部類」（大正 27，頁 1 中）。

「隨順纂集，別為部類」，就是分類，而每一種分類，都預設著某種價值判斷或是事實的認定。

Frauwallner 認為（[1995]，pp. 3-4，引自見本 4.2.2.2.）：古保存、解說教法上，有像《長阿含經》第 9《眾集經》那樣的作法，就是把不同的教法，集合在一起，再加一個標題。前面已經說過：綜合 Cousins（[1983]）與 Gombrich（[1990]）的說法，「帶有數目字的清單」（numbered lists；mnemonic lists），是保存「口傳佛典」的方法之一（參本 2.3.，《佛教圖書館館訊》，33 期，頁 48）。但這樣只是單純的「資料收集」，然而





性質各異，使用並不方便，所以要加以分類。但是怎麼分類呢？

Frauwallner 說到把相關的教理概念類集在一起，舉的例子是南傳《相應部》〈暴流品〉（Oghavagga），這是古經典集出的部分。前面說過的「數法」（增一法），特別是《十上經》、《增一經》、《三聚經》都是從不同的角度分類。

古南傳的論書裡，水野弘元條理出六種阿毘達磨論述的型式（水野弘元[2000b]，頁 26-32、202-203）：

1. 將諸法由一法二法三法如此增一地集成。
2. 將某德目，依其德目類集，再分別解說。
3. 將語句作「阿毘達磨式」的定義。
4. 從各方面考察諸法。
5. 以百二十二法門，分別諸法。
6. 考察諸法的相攝、起滅等之關係。

其中，第 1 與第 2 的方式，就是數法（「增一法」；參看本論 4.1.）的類集，這古經典集出時，已大量運用。現代學者往往把這類看成是「阿毘達磨化」的經典，就是二者採用了相同的方法。

第 3「阿毘達磨式」的定義，南傳《佛種姓經》曾出現這樣的用語：「理解這些法的自性、作用與特徵」（*ime dhamme sammāsato sabhāvarasalakḥaṇe*），這是南傳佛典裡，少數出現「自性」（*sabhāva*）的用例（Warder[1982]，pp. xvii-xviii）。從自性、作用（*rasa*）與特徵（*lakḥaṇa*）來理解某一法，而從另一角度來說，也就是給某一法下定義。古南傳論書常看到「自相」（*lakḥaṇa*）、「作用」（*rasa*）、「現狀」（*paccupatṭhāna*）與「直接因」（*padatṭhāna*）的論述方式，有的甚至更進一步的細分。

第 4 就是如同《分別論》古組織上的〈阿毘達磨分別〉（*Abhidhammabhājanīya*）那樣的討論方式。第 5 就是《法集論》「論之論門」。第 6 則是《界論》所說的相攝、相應，因緣，可以說是諸法之間動態的觀察。

這些論述的方式，可以說都是「論門」（第 3 種字義的解說除外）。

從另一個角度來看，這些論述的方式，也呈現阿毘達磨發展的軌跡。印順法師就是從此一角度，根據阿毘達磨論師論究的主題——自相，共相，攝，相應，因緣，比對《舍利弗阿毘曇論》的「問分」，「非問分」，「攝相應分」，「緒分」，而從組成的形式與內容，進行分解。他並說明南傳論書所代表的部派與說一切有部，對古南傳阿毘達磨的分別解說，部類繁集，攝，相應，因緣等等，因而歸納出人體一致的看法。（雖然印順法師沒有說到：將語句作「阿毘達磨式」的定義。但實質上，這就是給某一法下定義，就是古說明某一法的自性、自相。）

從 *mātikā*/*matrkā* 的功能來說，固然有保存、整理教法，教學、思考與修證實踐上的意義，但這樣的論述方式，對於佛教知識的形式與實質，到底有怎樣的影響？

Frauwallner 對此有些負面的看法（Frauwallner [1995]，pp. 8-11）：用類集、法相分別、相攝、相應等方法來整理佛陀的教法，固然有相當的成就，但不斷地用新角度，來說明同樣的內容，給它新的形式，自然就產生誇大、虛增的現象。本來只要簡要，清晰說明就可以的論題，卻加以類型化，瑣碎到流於注重細枝末節，例如南傳《法集論》第一品，古處理心所法的善、惡、無記的



性質時，古巴利語本竟然花了 130 頁！另外，除了這種過度的處理之外，又加上古不必要的地方濫用觀察的角度，例如，古「相攝」（samgraha）的概念裡，某法首度出現時，就加以解釋，然後討論它屬於五蘊、十二處、十八界等範疇，這固然是妥當的，但完全不考慮其性質，反而古不同的脈絡之下，也運用「相攝」的方法，這是不必要的。

還有這些方法流於機械式，無意義的過度適用，特別顯著的例子是「法相分別式論封」（attribute-mātrkā），是不是有需要每一法都要去考慮大、小；有量、無量；內、外；世間、出世間等等？甚至連「論封」也再加細分，本來的欲界繫法、色界繫法、無色界繫法等三分法，如南傳《法集論》拆解成三組二分法：欲界繫／非欲界繫、色界繫／非色界繫、無色界繫／非無色界繫。又如善、不善、無記，漢譯《品類足論》開列成這樣的說法：幾善非善為因？幾善為因非善？幾善亦善為因？幾非善非善為因？幾不善非不善為因？幾不善為因非不善？幾不善亦不善為因？幾非不善非不善為因？幾無記非無記為因？幾無記為因非無記？幾無記亦無記為因？幾非無記非無記為因？（大正 26，頁 733 中）這些都是有再思考的必要。

Frauwallner 這樣的觀察，固然點出此一發展所可能引出的負面現象，「佛法有所以為佛法的特質，怎麼變也不能忽視佛法的特質。重點的部分的過分發達（如專重修證，專重理論，專重制度，專重高深，專重通俗，專重信仰……），偏激起來，會破壞佛法的完整性，損害佛法的特質。象牙那麼厚，象牙那麼長，過分的部分發達（就

是不均衡的發展），正沾沾自喜，而不知正障害著自己」（印順法師[1968]，序文，頁 3）。

但從另一角度來看，像這麼複雜的概念運用，甚至以翻來覆去的方式來分析諸法，從不同的角度觀察，既不是要進行概念遊戲，也不是要找尋一顆明珠（不管是自己本來就有的，還是別人所放的）。因此四九五世紀初，參與《舍利弗阿毘曇論》翻譯的道標法師，對於此論的作用，有這樣的說明：

「問分者，寄言扣擊，明夫應會。非問分者，假韻默通，惟宣法相。攝相應分者，總括自他，釋非相無。序（緒）分者，遠述因緣，以彰性空。性空彰，則反迷至矣。非相無，則相興用矣。法相宣，則邪觀息矣。應會明，則極無遺矣。」（大正 28，頁 525 上）

這樣的說法，也許太廣了。但是像有的法／無色的法；有見法／無見法；有對法／無對法；有漏法／無漏法；有為法／無為法，這樣的分析是論書常見的論法。《大毘婆沙論》說，這樣的觀察諸法，「為欲遮遣補特伽羅，及為顯示智殊勝故。為欲遮遣補特伽羅者，謂：顯唯有有色的、無色的法（有見無見等等，例同），畢竟無實補特伽羅故，及為顯示智殊勝者，謂：有聰慧殊勝智者，由此二法，遍達一切，此二遍攝一切法故」（分見大正 27，頁 389 中、390 中、391 上、下、392 下）。

簡單的說，這是要顯示諸法無我（至於是人無我，還是法無我，可以不論），以及「有聰慧殊勝智」的人，可以透過這些概念，來遍達一切，因為古這樣的分類，就是以簡明的方式，嘗試遍攝一切法，藉此洞見「畢竟無實補特伽羅」。



南傳論書《界論》含有五種類型的「論門」（參本頁 4.2.3.3.），可說是以相當複雜的概念，從不同的角度精確地分析諸法，整部書的內容甚至可以圖表化（U Nārada[1964]的每一章都有表格），但其目的是在顯示因緣而生的諸法（種種「界」）無有實體、無我（U Nārada[1964]，pp. xxii-xxviii）。

所謂「通達一切」，是如此一般地從各個角度來觀察諸法，雖然可能流於瑣碎，但「不問那一法門，那一法，只要在一論門上，答覆是的，或不是的，或部分不是的。一一答覆下來，那對某事或某法的實際情形，可說得到了具體的充分了解。正像填一份周詳而嚴密的身份調查表一樣。所以對一切法的處理論究，阿毘達磨論書的方法論，是科學的，切實的，比起虛玄與想像的學風，應有他的真實價值」（印順法師[1968]，頁 77）。

Gethin ([1992a]，pp. 328-330) 就以南傳《法集論》「論之論門」的三法門（善、不善、無記<sup>1</sup>），來表示三十七道品（含二十二根）的性質，製作一份表格，這就是古為這些重要的教理「填一份周詳而嚴密的身份調查表」。

表面上，有些概念的運作是無意義的，但可以看作是一種測試。在過程中，可以看出對某法的描述、歸類是否有瑕疵，是否妥當，像《俱舍論》那樣的七十五法，或是唯識百法，就是長期論究得來的結果。

其實，南傳《法集論》篇首的「經之論門」與「論之論門」，或是《舍利那阿毘曇論》〈界品〉的各種「界」，以及《品類足論》〈辯攝等品〉，都收錄相當數量的「論門」（印順法師

[1968]，頁 75-77、149-150；水野弘元[2000b]，頁 32，註 15），可以看作是資料的整理，在實際的運用上，往往會有取捨，不一定全部使用。200 卷的《大毘婆沙論》，可說是現存最大部的部派論書。在眾多的論門裡，關於法相分別（靜態的觀察），特別看重的有：

1. 有色／無色
2. 有見／無見
3. 有對／無對
4. 有漏／無漏
5. 有為／無為
6. 過去／未來／現在（三世）
7. 善／不善／無記（三性）
8. 欲界繫／色界繫／無色界繫（三界繫）
9. 學／無學／非學非無學（三學）
10. 見所斷／修所斷／不斷（三斷）

《大毘婆沙論》對這些有詳細的論述（大正 27，頁 389 中-頁 397 上；參大正 27，頁 259 下-頁 277 下，對三結乃至九十八隨眠的論述）。在《俱舍論》所說的「諸門義類差別」（prakāra-bheda，「諸門分別」），大乘瑜伽行派的《阿毘達磨集論》（Abhidharma-samuchchaya），論門的數量也不是很多（參看惠敏法師[1986]就《俱舍論》論門的演練；Jaini[1977]，pp. 42-45）。也許可說，「論門」在論究法相完成階段性的任務後，其中，有一些被當作是參考資料保存下來，有一些仍然被廣泛的使用。

#### 4.2.5.2 聖道的修持與「法相分別」

聖道的修證，離不開有情的身心與存活的世間，佛法怎麼看待這一些？例：

甲、《雜阿含經》第 22 經，有名叫劫波的比



斤，提出這樣的問題：「云何比斤心得善解脫？」

釋尊回答：

「當觀知諸所有色，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若麤、若細；若好，若醜；若遠，若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，色愛即除。色愛除已，心善解脫。如是觀受、想、行、識，若過去，若未來，若現在；若內，若外；若麤，若細；若好，若醜；若遠，若近，彼一切悉皆無常。正觀無常已，識愛即除」（大正2，頁4下-5上）。

乙、緊接下來的《雜阿含經》第23經，羅睺羅尊者則是這樣的請問：

「世尊！云何知、云何見，我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」？

釋尊的回答是：

「當觀所有諸色，若過去、若未來、若現在；若內、若外；若麤、若細；若好、若醜；若遠、若近，彼一切悉皆非我，不異我，不相在，如是平等慧正觀。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀」（大正2，頁5上；V，第23經與第24經，實質上可說是同一經；參看《漢譯南傳》，15冊，頁192-194、頁241-242）。

丙、《雜阿含經》第259經，摩訶拘絺羅請問舍利那：「若比斤未得無間等法，欲求無間等法，云何方便求？思惟何等法？」

舍利那言：「若比斤未得無間等法，欲求無間等法，精勤思惟；五受陰為病，為癱，為刺，為殺，無常，苦，空，非我。所以者何？是所應處故。若比斤於此五受陰精勤思惟，得領陀洹果

證」。

接著，得到領陀洹果證的聖者，如果得斯陀含果證，乃至得阿羅漢果，都是聖：「精勤思惟：此五受陰法為病，為癱，為刺，為殺，無常，苦，空，非我。所以者何？是所應處故」（《雜阿含經》第259經，大正2，頁65中-下；《漢譯南傳》，15冊，頁238-241；印順法師[1983]，上，頁48-50）。

從凡人到聖者，乃至於阿羅漢，都是修持五受陰是如病，如癱，如刺，如殺，無常，苦，空，非我；從頭到尾都是同一「方法」。經文沒有排除其他方法的可能性，但此處可以看出此一「方法」的普遍性。

古前引的三經裡，《雜阿含經》第259經所提的問題最直接（「無間等」，意為「現觀」或「現證」），至於《雜阿含經》第22經，劫波比斤問的是：怎樣才能「心善解脫」，《雜阿含經》第23經，羅睺羅尊者問的是：「我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」，這裡所述至少古形式上，並不一樣。

《雜阿含經》第22經說的是無常，第23經說的是無我。如果採用《雜阿含經》第270經所說的：「無常想者，能建立無我想；聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」（大正2，頁70下），那麼，佛典所常見的無我與無常，彼此的關係至少可以這樣理解：從諸法存在的狀態來說，二者可以說是居於同等的地位。但從修道者觀行的次第來說，是居於先後位的關係，至少是可區別的；但古《雜阿含經》第259經則是概括的說到無常苦空等八個概念，這是進一步的綜合。

綜合觀察此三經，都說到以五蘊為觀察的對



象，所指涉的就是有情生命的身心綜合體。

古描述五蘊時，經文是用：過去未來現在；內外；麤細；好醜；遠近等五組概念。如果把這五組概念看成是「論因」，經文也是古為五蘊作法相分別。這可方便的看成是《大毘婆沙論》所說的「境界類」。

《雜阿含經》第 23 經問的：云何知，云何見：「我此識身及外境界一切相，能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」？

其中，「我此識身及外境界一切相」的第一個「我」，應該是一般談話用語中的人稱代名詞，與後文的「無有我」的意義並不一樣。這裡所問的「我」涉及認識主體（我此識身）與認識對象（外境界）總合的「一切相」，但經文還是以有情生命的身心綜合體的五蘊作為觀察的對象。

「能令無有我、我所見、我慢、使、繫著」則說修道者所要無的，是「我、我所見、我慢、使、繫著」，其中的我、我所，是「我見」人體的分類，稍後經文的「一切非我，不異我，不相直」，又是另一種分類；《雜阿含經》還可以看到「色是我，色異我，我古色，色古我」的四分法（大正 2，頁 11 中）。實際上，早期佛典對「我見」，已經有相當複雜的分類，已經說到內外、過去未來現在的「百八愛行」（《雜阿含經》第 984 經，大正 2，頁 256 上-中）。至於「我慢、使、繫著」，則是「有我」而呈現出來種種煩惱，是修道者要捨離斷除的。這可方便看成是《大毘婆沙論》所說的「過頭類」。

《雜阿含經》第 22 經以五蘊為對象，從過去未來現在等五組概念，而正觀「一切悉皆無常」；《雜阿含經》第 23 經則由此而論定「彼一切非我，

不異我」。所謂的一切，是指一切所有的萬法？還是五蘊全部？在某個程度裡，這兩個角度可說是一樣的。

本文前一小節已經談過，《大毘婆沙論》認為，對於有色的法／無色的法；有見法／無見法；有對法／無對法；有漏法／無漏法；有為法／無為法的分析，是因為「有聰慧殊勝智者，由此二法，通達一切」，如果類推適用，那麼可以由內、外等法，通達一切。

古佛法裡，還可看到從不同的角度來說明什麼是一切。《雜阿含經》第 319 經說：

「所謂一切者，云何名一切？」

佛告婆羅門：一切者，謂十二入處，眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法，是名一切

若復說言：『此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨別立餘一切』者，彼但有言說，問已不如，增其疑惑。所以者何？非其境界故」（大正 2，頁 91 上-中）。

再看《雜阿含經》第 321 經的另一種說法：

「沙門瞿曇！所謂一切法，云何為一切法？」

佛告婆羅門：「眼及色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——若苦、苦樂、不苦不樂，耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，是名為一切法。若復有言：『此非一切法，沙門瞿曇所說一切法，我今捨，更立一切法』者，此但有言數，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故」（大正 2，頁 91 中）。

《雜阿含經》第 319 經至第 321 經，都是問婆羅門請教釋尊：什麼是一切法？第 319 經說：十二處是一切法；第 321 經不但說到十八界，還提到身心活動所引出的三受：苦、樂、不苦不樂。



所以，十二處、十八界都可說是「一切法」；如果有人想放寬釋尊對一切法所下的界說，而要另立「一切法」，都只是空口白話，因為那不是他們真正知道的。

《瑜伽師地論》對這三經，概括的說：由三因緣，顯示諸佛無上菩提：一者、覺了「一切境故，二者、覺了「有及非有如實事故，三者、覺了「染、淨二品一切法故」（大正30，頁825下；印順法師[1983]，上，頁405-406；印順法師[1968]，頁91-95）。

《雜阿含經》第195、196經，則以《雜阿含經》第321經說明「一切法」的內容來說「一切無常」，也就是說十八界也是「一切無常」。

不但是這樣，《雜阿含經》第196經末有一段話：「如說一切無常，如是一切苦，一切空，一切非我，一切虛業法，一切破壞法，一切生法，一切老法，一切病法，一切死法，一切愁憂法，一切煩惱法，一切集法，一切滅法，一切知法，一切識法，一切斷法，一切覺法，一切作證，一切魔，一切魔勢，一切魔器，一切然，一切熾然，一切燒，皆如上一經廣說」（大正2，頁50上中；印順法師[1983]，上，頁219-220）。

如此是將「一切無常」以下的25個概念，都拿來描述「十八界」所指的一切法。這種近乎名詞代換，機械式的說明，具體地表示出：《雜阿含經》的組織「是類集繁組，決非早期集成的形態。因部派而所說不同，方法卻是一致的，富有初期阿毘達磨論者，分別，類集，組合的特色」（印順法師[1983]，上，頁69）。

南傳《無礙解道》〈慧品〉第9〈正觀論〉則說到：「以五蘊（觀）無常、苦、病、瘡、箭、

罪、疾、他、壞、疫、害、怖畏、禍、動、毀、不堅固、無護、無安處、無歸依處、缺、虛、空、無我、過患、變壞法、不實、罪根、殺者、無有、有漏、有為、魔財、生法、老法、病法、死法、愁法、悲法、惱法、有染法」（《漢譯南傳》，44冊，頁154），如此地觀察四行相，可以獲得「隨順忍」（anulomikā khanti），由此入於「正性決定」。古修行的意義上，這種說法類同於漢譯《雜阿含經》第259經所說的。

《雜阿含經》第186經說得更複雜：「猶如有人火燒頭衣，當云何救？」自然是要「當起增上欲，懇懃方便時救令滅」。對於修道者來說，「頭衣燒然，尚可暫忘；無常盛火，當盡斷」，那麼該怎麼辦？為了要斷無常火，應該要「修止」，來斷色無常、斷受、想、行、識無常。本來，這部經到此已經告一段落，但在此之後，又把本經的若干重要概念，作不同方式的排列組合：一、「無常」此一概念中，說到「如無常，如是過去無常、未來無常、現在無常、過去未來無常、過去現在無常、未來現在無常、過去未來現在無常，亦如上說」。二、「修止」，說到「修觀」。三、「當斷」，則可以分別改成「當知、當明、當盡、當止、當捨、當滅、當沒」。四、再加上「諸所有的，苦過去、苦未來、苦現在；苦內、苦外；苦麤、苦細；苦好、苦醜；苦遠、苦近，彼一切非我、非與我、不相與，如實知。受、想、行、識亦如是」。佛弟子如果能這樣正觀，就能於「色生厭」，以及「於受、想、行、識生厭」；因為生厭，就有不樂；因為不樂，就有解脫。



經過這樣的排列組合，已經相當複雜了，但本經一開始就說到「無常」，所以接著以「如無常，如是動搖、旋轉、枉擦、破壞、……苦、空、非我、非我所、……如毒瓶、如毒身、如毒華、如毒果、煩惱動」，共 105 個描述詞（有不少與南傳《無礙解道》說的一樣），來說明色等諸法，而且把前面四種排列組合的方式，再引用一次（《雜阿含經》第 186 經，大正 2，頁 48 中下（印順法師[1983]，下，頁 525-528）。

南傳《無礙解道》說到五蘊的四十行相，《雜阿含經》第 186 經則列出 105 種，《大智度論》甚至說這樣的描述詞，「廣說則無量無邊」（大正 25，頁 444 上）！

不但是五蘊（五受蘊）、十二處、十八界，可以從不同角度來描述，《雜阿含經》第 322 經且進一步對十二處，作以下的分析：

「眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對。耳、鼻、舌，身內入處，亦如是說」。

「意內入處者，若心、意、識，非色，不可見，無對，是名意內入處」。

「色外入處，若色四大造，可見，有對，是名色是外入處」。

「若聲四大造，不可見，有對。如聲，香、味亦如是」。

「觸外入處者，謂四大及四大造色，不可見，有對，是名觸外入處」。

「法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對，是名法外入處」（大正 2，頁 91 下）

雖然說這部經的來源，古部派之間曾有爭論，但像可見、不可見；有對無對的說明，卻是南傳《法集論》與《舍利弗阿毘曇論》所說的「論門」。

南傳《無礙解道》第一品〈智論〉說的七十

三智裡，有好幾個是關於一切法的「智慧」。這當然就說到什麼是一切法，《無礙解道》說是：「一切諸法者，是五蘊、十二處、十八界；善法、不善法、無記法；欲纏法、瞋纏法、無瞋纏法、非所攝法」（《漢譯南傳》，43 冊，頁 139、頁 146；參頁 144-145 對「種種法」的說明）。

五蘊、十二處、十八界等，是「境界類」，為什麼要作這麼細密的思考、論述？除了佛教本身思想的發展（屬於一般所說的哲學傾向）外，《雜阿含經》第 282 經的說法，可供參考。

依經說：鬱多羅（Uttara）是位學道的青年，他的老師是波羅奢那（Pārasariya）。

釋尊想瞭解波羅奢那是否修諸根，怎麼修？

鬱多羅言：「我師波羅奢那說：眼不見色，耳不聽聲，是名修根」。

釋尊不同意這樣的修行方法，所以告訴鬱多羅：「譬如汝波羅奢那說，盲者是修根不？所以者何？如唯盲者眼不見色」。

這一段話當然不能看成對視障朋友的意見。

《瑜伽師地論》的解說：

「有一沙門若婆羅門，自既不能善修諸根，而不如理為他施設善修根法，見唯棄背所有境界，名護諸根。然其自於諸弟子眾，深生染著，一分起愛，一分生憎，謂於其教順逆因緣，適不適意，常現行故。於此微細自己雜染，不能以慧如實悟入，而謂自能善修諸根，起增上慢。諸有隨順如是見者，彼雖令根離諸境界，獨處空閑，而緣彼境，發起種種尋思雜染，然無智慧而自悟入，是亦不名善修諸根」（大正 30，頁 823 上）。

本來，見的聞聲等等是人類生理、心理、觀念上自然而然的活動，修行解脫也是由這身心活



動中進行，但波羅奢那卻是「象背所有境界，名護諸根」，把修行的作為與身心活動的「境界」，強為分割，雖然是「獨處空閑」觀想修禪，內心卻是波濤頻起，有各種的尋思雜染。古佛教看來，這樣的方法是有問題的。

接著，釋尊回應阿難的請問，古開示了「賢聖法律無上修根」之前，先說了一段話：

- 01 緣眼、色，生眼識，見可意色，欲修如來厭離，正念、正智。
- 02 眼、色緣，生眼識，不可意故，修如來不厭離，正念、正智。
- 03 眼、色緣，生眼識，可意、不可意，欲修如來厭離、不厭離，正念、正智。
- 04 眼、色緣，生眼識，不可意、可意，欲修如來不厭離、厭離，正念、正智。
- 05 眼、色緣，生眼識，可意、不可意、不可不意，欲修如來厭、不厭、俱離，捨心住，正念、正智。

如是阿難！若有於此五句，心善調伏，善關閉，善守護，善攝持，善修習，是則於眼、色無上修根。耳、鼻、舌、身、意、法，亦如是說。阿難！是名賢聖法律無上修根」（大正 2，頁 78 中）。

針對身心的活動，見色聽聲，聞香覺味等等，會有可意、不可意的反應，同時也涉及對佛陀教法的體會，而決定是否要修持厭離、不厭離等等。同樣的由十八界所呈現的身心活動，有著各種的心理或宗教上的反應，這樣的歸納、評價，廣義的說，就是法相分別作用。

就阿毘達磨的發展來說，從這幾則經文與《無礙解道》的說明，可以看出幾個特點：

1. 以修證為中心的身心活動，整體上可以從五

蘊、十二處、十八界來說明，而被稱為「一切」。如果考慮「云何比丘心得善解脫」，是以修證為中心的說明；但只單純的說「我此識身及外境界一切相」，可以泛指一般的身心活動。如果往此一方向「過度」發展，去探究相關的問題，就會讓人產生以下的印象：這是與修證無關的知識活動，而且是概念的遊戲。

2. 不管是五蘊、十二處、十八界，都是佛法以不同的角度，對「一切法」的觀察。大體上，五蘊詳於心理的分析；十二處詳於生理的分析；十八界詳於物理的分析（參考《大毘婆沙論》對此問題的解說，大正 27，頁 366 下-367 上）。
3. 五蘊可以代表「一切」，但這渾然一體的「一切」，再進一步分為色受想行識。其中，「色」的意義是：「可闕（或作「礙」）可分，是名色」（《雜阿含經》第 46 經，大正 2，頁 11 中），也就是有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於有觸對變異，所以可以分析。這與近人所說的物質相同，眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等都是。這樣的概念，就是《雜阿含經》第 322 經所說的「有對」。而內古的精神活動，是沒有體積，不佔空間，所以是「無對」。佛法認為，眼耳鼻舌身等五種認識器官，是地水火風四大所成的淨色，是看不到的，也就是「不可見」，但外古的山河大地等，是「可見」的。

有對、無對；可見、不可見；過去、未來、現在；內外、幽細、遠近；善、不善、無記；欲纏、色纏、無色纏、非所攝法等等概念，是描述也是認識一切法的「工具」；而可意、不可意等則是對身心活動的現象，或存古諸法的





評價。南傳《法集論》開頭所列的「論之論門」，共有 22 組三法與 100 組二法，很具體的呈現阿毘達磨在這一方面的成果。而漢譯《舍利弗阿毘曇論》「非問分」(界品)(大正 28, 頁 575 中-下)、《品類足論》〈辯攝品〉(大正 26, 頁 711 中-713 下)、《成實論》〈法聚品〉(大正 32, 頁 252 上-中)，乃至《大智度論》(大正 25, 頁 259 中-下)，也可以看到大體相同，卻各有特色的「論門」。

4. 前面談過，《雜阿含經》第 196 經說「一切無常」，內容是「云何一切(無常)? 謂眼無常，舌、眼識、眼觸、眼觸因緣生受——苦、喜、樂，不苦不樂，彼亦無常」，其中的「一切」，《瑜伽師地論》的解說：「復次，當知略有二種一切：一、少分一切；二、一切一切。如說『一切皆無常』者，當知此依少分一切，唯一切行非無為故。言『一切法皆無我』者，當知此依一切一切」(大正 30, 頁 801 上；印順法師[1983]，上，頁 219-220)。同樣是一切，卻要分成「少分一切」與「一切一切」。《大毘婆沙論》也說到此問題，但理解的角度不一樣：
- 「問：云何說觀一切法非我？」
- 答：一切有二種：謂一切一切、少分一切。此中，但說「少分一切」，餘處亦說少分一切。如世尊說：『一切熾然』。非無漏法有熾然義，此中亦爾。
- 此中，雖不說緣一切法非我行相，而餘經說。如世尊說：一切行無常，一切法無我，涅槃寂靜。評曰：隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相。謂瑜伽師，於修觀位起此行相，故此中說」(大正 27, 頁 45 上)。

這一些好像是純文字或概念的遊戲，有的人也許覺得索然無味，或是繁瑣無義，但卻是古德本於修證，想把一些事情說得更清楚、明白，經過嚴密的思考，長期發展累積而來的成果(參考 Gethin[1992a], pp. 350-351 就三十七道品方面的論述)。

(1 期待續)

### 參考書目略語表

BHSD=Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary

PED=Pali Text's Society Pali-English Dictionary

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。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

惠敏法師

[1986] 〈論門之考察——以《俱舍論》「界品」為例〉，收在《中觀與瑜伽》，台北：東初出版，頁 77-94。

水野弘元

[2000b] 《巴利論書研究》，達和法師(譯)，台北：法鼓。

[2003] 《佛教文獻研究》，許洋主(譯)，台北：法鼓。

渡邊椽雄

[1954] 《有部阿毘達磨論の研究》，京都：臨川書店。

塚本啟祥

[1980] 《初期佛教教團史の研究》，東京：山喜房。



- Bronkhorst, Johanees  
 [1985] “Dahram and Abhidharma”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 48.2 : pp. 305-320.
- Cousins, Lance  
 [1983] “Pali Oral Literature”, IN : Philip Denwood and Alexanderr Piatigorsky, eds., Buddhist Studies : Ancient and Modern, London : Curzon Press, pp. 1-11.
- Edgerton, Franklin  
 [1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols. Delhi : Motilal Banarsidass, 1985 reprint.
- Frauwallner, E., tr. by Sophie Francis Kidd.  
 [1995] Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical System, Albany : State University of New York Press.
- Gethin, R. M. L.  
 [1992a] The Buddhist Path to Awakening, Leiden : E. J. Brill.  
 [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. Hinueber, O.  
 [1996] A Handbook of Pāli Literature, Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Jaini, P. S., ed.  
 [1977] Abhidharmadīpa with Vibhāsāprabhāvṛtti, Patna : Kashi Prasad Jayaswal Research Institute.
- Lamotte, E.  
 [1957] “Khuddakanikāya and Kṣudrakapīṭaka”, East and West 7.4 : pp. 341-348.
- Norman, K. R.  
 [1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden : Otto Harrassowitz.
- Rhys Davids, T. W., Stede, William  
 [1986] The Pali Text Society's Pali-English dictionary, London, U.K. : The Pali Text Society.
- U Nārada  
 [1964] Discourse on Elements(Dhātu-kathā), London : Pali Text Society.
- Warder, A. K. ed.  
 [1961] “Preface” & “The Mātikā”, IN : Mohavicchedani Abhidhammāmātikā-atthakathā, London : Pali Text Society.  
 [1982] The Path of Discrimination (Patisambhidāmagga), London : Pali Text Society(reprint 1991).

