

中華佛學學報第3期 (pp. 47-67) : (民國79年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 3, (1990)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

試論《俱舍論》在佛教思想史中之價值

李志夫
文化大學哲學系教授

提要

《俱舍論》在中、印佛教思想史上，被譽為「聰明論」，或「以理為宗」的。本論也一直受到後代特別之尊重。然而，我們從《俱舍論》之組織結構及其內容論點上一一分析考察，發現後人實在高估了它的價值。

從組織結構說，只是修正了《發智論》與《雜心論》，簡化了推論過程而已，在內容論點上也嫌附會、矜持、並不極成。

但在世親個人思想之發展過程中是最重要的。由於世親以後轉奉大乘，為印度瑜伽唯識學派真正之集大成者，對印度佛教也是重要的。甚致，以後印度吠檀多學派之商卡拉之唯心論點亦採證了瑜伽唯識之學說，所以對於印度思想史之發展也是重要的。

本文主要指出《俱舍論》之所以受到後代重視，實受世親盛名所影響。但就世親個人思想之發展、佛教思想史、乃至印度思想之發展《俱舍論》亦具有重要的價值。

壹、前言

部派以來，佛教的文獻有三種：即經（*Śūtra*）、律（*Vinaya*）、論（*Abhidharma*）合稱為「三藏」（*Tripitaka*）。這裡所講之「論」，音譯為「阿毘達磨」。阿毘（*abhi*）意為問與答之相對辯論；達磨（*Dharma*）意為法，當然是指佛法。因此，「阿毘達磨就是佛陀當時大弟子正式討論佛陀教義之記錄。既然是討論佛陀的教義，所以也可以說是佛說的，至少是佛認可的，這是一切有部傳統的主張，但世親（*Vasubandhu*）卻認為那只是一種傳說。[1]可見世親雖然那時仍以「有部」為宗，但卻是主張理性的思辨。「以理為宗，非存朋執。」[2]

自《發智論》（*adhidharma-yñāna-prasthāna*）建立毘曇八犍度（*khandha*）

p. 48 ↗

以來，大多發揚《智論》之釋論家，都以《智論》為身，而以其他毘曇論為足。例如：「六足論」（*Abhidharma-Śat-padā-satrā*），「法蘊足論」（*Abhidharma-Dharma-skandha-padā*）、「識身足論」（*Abhidharma-Vignana-Kaga-Pada*）「界身足論」（*Abhidharma-Dhftu-Kagf-Pada*）等；或稱之為心論（*Abhidharma-Hrdaya-Śastrā*）。

而世親卻很自負地將他的釋論命名為阿毘達磨藏（*abhidharmakosa*），音譯為俱舍論（*Kośāśāstra*）。*Kosa*原為印度泛稱之容器，世親取其「能藏」之義，有消化異說，容為一藏之氣概。因而釋光讚之曰：...文同鉤鑠，結引萬端；義等連環始終無絕，採六足之綱要，備盡無遺，顯八蘊之妙門，如觀掌內。雖述一切有義，時以經部正之。遂使九十六外道，同翫斯文。十八異部，俱欣秘典。自解開異見，部製群分，各謂連城，齊稱照乘，唯此一論。」[3]

世親本人對於造《俱舍論》也的確戮力以赴，首先作成了《俱舍論本頌》，根據本頌作論，在中國有異譯本稱作《釋論》。這也足可看出他的自信與懷抱。[4]

印順老法師讚頌道：「世親的《俱舍論》是《心論》、《雜心論》為基礎，更為嚴密、充實、與整齊之組織，受經部思想之影響，所以出於批判的精神，而論究法義的。究竟這是相當正確的見解。」又說：「《心論》二百五十頌，雜心論擴編為五百九十六頌，有改作的，有增補的。世親進一步的嚴密論究；對於內容，阿毘達磨的重要論義，以能盡量含攝為原則。...所以五百九十六頌的《雜心論》，在《俱舍論》中被保存而簡鍊為三百餘頌；另又增補二百餘頌，總為六百頌...而內容的充實，不是雜心論所能比了！《俱舍論》不再是《心論》那樣為阿毘達磨之概要，而是阿毘達磨的寶藏。」[5]

僧伽提婆（*Samghadeva*）於建元（343）來長安，譯《阿毘曇八犍度論》與《發智論》同本），繼譯《阿毘曇心》及《毘婆沙》。[6]

自法業、曇斌……至靖嵩、辯義、慧愷、道岳大宏《毘曇》，而慧愷、道岳則大宏《俱舍》，由《毘曇宗》而轉成俱舍宗。[7]

日本於公元 660 至 900 年間俱舍宗亦很盛，到現在仍有《俱舍》專門學者。西藏傳入《俱舍論》是在公元 816--833 年。[8]

由以上可說明《俱舍論》是一部很重要的著作；然而，世親本人自轉入大乘後，雖然眾賢一再批判他[9]，他均不與理會，而世親自己在以後之論作中，

p. 49

亦少論及《俱舍論》之主要思想。這就可以說明，他自己也不太重視《俱舍論》之思想了。

此外，「我國佛教徒，從宋、元、明、清以來約幾百年間，卻很少有人去研究，降至民國初年得有太虛大師的提倡，始於佛學院中，排有《俱舍論》的課程」[10]

現在，我們要問：為什麼世親要放棄他艱苦締造的《俱舍》思想？實在是因為《俱舍》只是他個人思想發展之過程，而不是他的究竟思想。為什麼中國在宋至清以來，沒有《俱舍宗》之發展？這與中國此一時期之法相宗之衰微有極密切之關係。

因此，《俱舍論》之重要乃是由形成世親個人思想，以及在印度佛教思想史上是重要的，而不全是《俱舍論》思想本身有什麼大發明，大創新而重要。因而，在中印，《俱舍》思想也隨世親，唯識思想之興衰而興衰。

為了證明此一觀點，本文將從其《俱舍論》之形式、主要思想、與其改奉大乘後主要思想之比較分別加以陳述。最後在結論中即可顯示《俱舍論》在佛教思想史上之價值。

貳、形式

我們所指《俱舍論》之形式，實際即是指其結構，本論之結構是依《阿毘曇心論》，而《心論》又是整編《甘露味論》的第十六品為九品，又付一《論品》為第十。[11]《心論》與《甘露味論》的內容是一樣的，只是改編而已。[12]法勝（Dharmasthi）的編集《心論》，偈頌是出於創作的，長行（散文）大都為《甘露味論》原文，略有潤飾、修正與補充。[13]

在《甘露味論》以前《毘曇》之形成結構大都沿襲《發智論》之八捷度。捷度（Khandha）是音譯，又稱之為蘊，有同中國文字學之《指事》。以上《毘曇》之形成結構不同，也就是它們論證的方法不同。

一、先以《發智論》為例：本論大致是依照佛陀《四諦法》之方式。其八蘊為雜、結、智、業、大種、根、定、見等。[14]

(一) 雜蘊：為本文之引言，首先肯定現象世界之存在。有如佛陀所宣示之苦諦。苦不僅是主觀心、心所法之苦；也有客觀事理上之苦，如有生必有死。雜蘊就是說明心理與宇宙現象存在的關係。

(二) 結蘊：是指精神與物質之世界，由於一切「見」所引起之煩惱。

p. 50

有同於佛陀四諦法之集諦。亦即名、色世界是由顛倒煩惱所形成。

(三) 智蘊：是論如何消除煩惱，各種智可以消除各種不同的煩惱，有如佛陀之滅諦。

(四) 業蘊：是說明結、智兩蘊如何地形成。

(五) 大種蘊：是指雜蘊中精神與物質世界相互解說成就之關係。

(六) 根蘊：是將雜蘊中人的心理、生理分為二十二種根性。各根性相互解說成就之關係。

(七) 定蘊：在說明無願、空相、般若智與禪定，有似佛陀之道諦，來指示智蘊消除結蘊。

(八) 見蘊：算是本論之總結，所謂「見」即是以佛陀之四諦正見，以破外道之邪見。

根據以上之論證，可將《發智論》之系統簡表如下：

二、《阿毘曇心論》是綜合《發智論》與《甘露味論》、以因明學之論證方式構成的。將《發智論》之「雜蘊」第一改為「雜品」第九，此外，多加一「契經品」第八。其他在內容方式上可以說完全一致。至於本論之組織不以「蘊或犍度」為名，而以「品」為名，則沿襲《甘露味論》，將十六品縮小為九品，另增一《問論品》。[\[15\]](#)

本論之體系如下：

宗： (Pratigna)	I 宗 { 1 界品 } 有漏果	II 宗 - 5 賢聖品 - 無漏果
因： (hetu)	I 因 { 近因 - 4 使品 } 有漏因	II 因 { 近因 - 7 定品 } 無漏因
喻： (updhorana)	8 契經品。以契經舉證。	
合： (upanaya)	9 雜品。綜論有漏、無漏因果。	
結： (nigonana)	10 論品。總釋有漏修證之障礙；及無漏解說之境界。	

三、《俱舍論》又是綜合《心論》及《發智論》之組織結構，但其方法更為簡單，

只用因果論。前面，說明宇宙之存在；次論迷、悟之因果；最後論其抉擇。其體系如下：[16]



破我品，在《俱舍論本頌》是沒有的。其實，破我品之內容，與《發智論》之見蘊相似。可能世親以後在造論、釋時亦體認到這點。所以後來才補上「破我品」。[17]

由以上三論組織結構可以看出，《俱舍論》之結構最為簡明、有系統、也是由先前兩論加以修正而成的。不過，其因果形式仍有似因明，先提出果，後再追其因；先陳述近因，後才陳述遠因。在方法上當然亦容有檢討之餘地。

參、主要思想

世親原出自一切有部；但其思想卻是傾向經部的；且亦有其獨立於兩部的自主思想；最後在《俱舍論》中尚有些是世親沒有表示其立場、究竟支持有部或經部，我們亦列舉出來加以分析、再歸類其思想。除了「破我品」、及「修道論」外，我們將《俱舍論》的主要思想列出十四個子題如下：

- | | | |
|------------|---------------|---------------|
| (一) 四諦中之苦諦 | (二) 處與界 | (三) 法體與三世 |
| (四) 中有 | (五) 無為法 | (六) 無表色 |
| (七) 不相應行法 | (八) 名、文、句 | (九) 十二支相續之動力 |
| (十) 業體論 | (十一) 根、境論 | (十二) 無色界心之存在處 |
| (十三) 四相 | (十四) 無色界色之存在處 | |

一、世親獨立思想之舉隅：

- (一) 四諦中之苦諦：有部主苦中樂少；經部主苦中無樂；世親主苦樂相契。

- 1 有部：「有一類釋，由樂少故，如置綠豆、烏豆聚中、以少從多名烏豆聚...能為苦因故，能集眾苦故，有苦希彼故說樂亦名苦。」[18]如一竹籃中裝的綠豆多，黑豆少於是我們習慣地說一籃綠豆。有部認為佛陀所說之苦諦，並非只說「有受皆苦」是絕對的受苦、人生還有樂，只是樂少而已。
- 2 經部：「有餘師如見執，定無樂受，是云苦，云何知然？.....如世尊言：諸所有受，無非是苦，一諸所有衣服、飲食、冷暖等事、諸有情許為樂因，此苦非時、過量、受用便能生苦，復成苦因，不應而樂。」[19]因有饑、寒之苦、才有飽、暖飲食、衣服之樂；而且要適時才算樂，如飽時加餐、暖時加衣同於饑、寒之苦。既然苦受是因，亦可說苦中無樂，甚至樂受亦是苦。
- 3 世親：「又契經言；汝應以苦觀樂受者，應知此經意顯樂受有二種性；一樂性，謂此樂受自相門是可受故；二有苦性，謂依異門亦是無常變壞法數。然觀樂時能為繫縛，諸有貪者噉此味數；若觀苦時，能全解脫，如是觀者得離貪故。」[20]苦樂是相對地存在，觀苦，可以超拔、解脫因而樂；觀樂，也可能墮落而受苦。

（二）處與界：有部以為十二處、十八界的一一法性自相不失，故為實有；經部主處是假，界是實；世親之處與界都是實有的。

- 1 有部：「能生長心、心所法，故名處，是能生長作用義；法種族是界義，如一山中有多銅、鐵、金、鋁、等族說名多界。如是一身、或一相續有十八類諸法種是生本義...自性無別。」[21]眼、耳、鼻、舌、身、意；色、聲、香、味、觸、法十二處能產生意識及認知作用。十二處加上眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，合稱之為十八界。界（Dhatu）有「持」義，十八界被產生後一一能保持其自性。
- 2 經部：「有說，界表種類義，謂十二法種類自性各別不同名十八界；若言聚義是蘊者，蘊應假有，多實積集共所成故。」[22]又云：「唯法因果，實無作用。」[23]印順老法師分析說：「唯法因果是真實有的，處是生長門義，是為依，為緣的六根，六塵。經部以為：剎那生滅之諸法，成為現實活動的一種綜合活動。這種動態的作用，是觀「待他」而成立的，是從種種關係而成綜合的作用，是假的。」
- 3 世親：「如聚蘊定是假有，若爾，應諸有色，處亦是假有。眼等極微，要多積聚成生門故，此難非理。多積聚中一一極微，有因用故，

p.

53

若不能者根境相助共生識等，應非別處，是則應無十二處。」[24]顯然是在批評經部之處是假有不實在之說。若處不實在，則就沒有十二處，乃至十二處一一處也就沒有分別了。所以世親認為處與界都是實有。

（三）法體與三世：有部主三世實有，法體恒有；經部主現在有，過去，未來無；世親之主三世有，法體恒有。

- 1 有部「毘婆沙師定立去、來二世實有，若自謂是說一切有宗，決定應許，實有去、來世，以說三世，皆定實有故。[25]承認三世實有，才能稱為有部。但

三世有、「有」的論點在有部中很不一致。[\[26\]](#)

- (1) 法救 (Dharmatrata)：認法體如乳、如金；酪乳與金器如三世。「類不同，三世有異，如破金器作餘物，形雖有殊，而體無異。……」
- (2) 妙音 (Ghora)：認為三世之任一世雖與其他二世相不是相同，但也不離（斷絕）其他二相。例如今天雖不是昨天、明天、但也不能斷然阻絕與昨天、明天之關係。「由相不同，三世有異，彼謂諸法行於世時，過去正與過去相合，而不名為離現、未相...如人正染一妻室時，於餘姬媵不名離染。」雖現在染的是妻，自不能說與其妻未曾有染。
- (3) 世友 (Varumita)：認係位不同，三世有異，如一棋子在不同之著點（位），具有不同之作用。「由位有別，非體有異，如運一籌，置一名一，置千名千。」
- (4) 覺天 (Buddhadeva)：三世是相對的，「由待有別，三世有異...如一女人名母、名女。」

- 2 經部：「若依作用轉變說者（經部），應言諸行亦有轉變：謂法未來，未有作用；若至現在便有作用；若入過去，則作用息。」現在有是作用有，過去，未來無，是作用無。[\[27\]](#)
- 3 世親：關於三世說，世親同情世友的看法，「此四中第三最善」。然而並不完全同意其說，而修正地指出：「許法體恒有，而法性非常。性體復無別，此其自在說。」又云：「去、來二世體實有者，我等亦說有去、來世，謂過去世曾有名有，未來當有，有果因故。依如是義，說有去來，非謂去、來如現實有。」[\[28\]](#)世親之三世有，是從因果上說，現在是過去之果，又是未來之因。因此，現在又是因，又是果。

二、世親同意有部之思想：除了修道方面完全採用有部思想，有的在理論上是讚成有部的。

（一）中有：[\[29\]](#)

p. 54

1. 何謂中有：「於死有後，在生有前，即彼中間有自體起。為至生處故起此身。二趣（生、死）中間故曰中有。」
2. 中有與「生」之區別：「生謂當來所應至處，依所至處義建立生名，此「中有身」其體雖起而未至彼故不名生。」
3. 何以知有中有：

- (1) 理證「且依正理『中有』非無，現有世間相續轉法，要處無間剎那續生，且如世間穀類相續；有情相續理亦應然，剎那續生必無中間，豈不現見有法續生，而於其中處亦有間？…唯有死有無別勝依；…亦不可說（在死有）以外非情、精、血等緣為勝依性，由化生者空中炊生，於中計何為勝依性？…是故中有決定非無。」
- (2) 教證：「次依聖教，證有『中有』，謂契經有言，有七種，即五趣有業有中有，…《健達縛經》…《掌馬族經》…此《健達縛》正現前者…此所言來同為中有，若不誦如是契經，五不還經…一者『中般』，二者『生般』…中有若無，何名中般？」

(二) 無為法：[30]

1. 有部無為思想之淵源；早期有部沒有無為思想，只有《發智論》有「佛依四念住恒住自性恒住涅槃」之法；化地部九種無為中，其中有擇滅，非擇滅，虛空三無為；分別說部始有「得離繫名擇滅；不得離繫得名非擇滅；顯二滅是無為，無常滅是有為」。[31]引《俱舍論》中之三無為即是此一思想綜合而成的。
2. 有部無為法：「無漏云何？謂道聖諦及三無為，何等為三？虛空，二滅。二滅者何？擇、非擇滅。…虛空以無礙自性，無礙故於色中行。擇滅即以離繫為性，諸有漏法遠離繫縛證得解脫。擇謂簡擇，即慧差別，各別簡擇四聖諦故，擇力所得滅（苦），名為擇滅。…永礙當生，得非擇滅…非擇滅得不因擇（四諦）；得由緣缺，如眼與意專一色時，餘色、聲、香、味、觸等謝。」站在有部立場，擇滅有簡擇四諦而滅苦之能力，非擇滅有斷絕惡緣之能力能使惡業不生；虛空有容納一切色之能力，所以說是實在。但就相對世法（所因事）來說；無為法既無因，也不是果，也沒有作用。
3. 世親處理有部與經部無為法是否「實有」問題之態度：最後還是將有部「五事」有為有因果固然為實有；無為因果擇滅別有實體之理由亦充分表現出來。這當然是世親同意有部所說，才安排在最後作有力有利之反證。在《俱舍論》中，世親所安排之答辯，凡是他所不同意的一方總是不給予他最後發言的機會，

p. 55

或者最後為之語塞，無言以對。反之，凡是他所支持的一方，總是給他最後發言的機會，或使其質問對方張目結舌。在無為法是否實在之論辨中，根據原文，雖然看不出世親個人之態度，也未明文支持、或反對任何一方；但其此一辯證形式是可證明世親是支持有部的。[32]

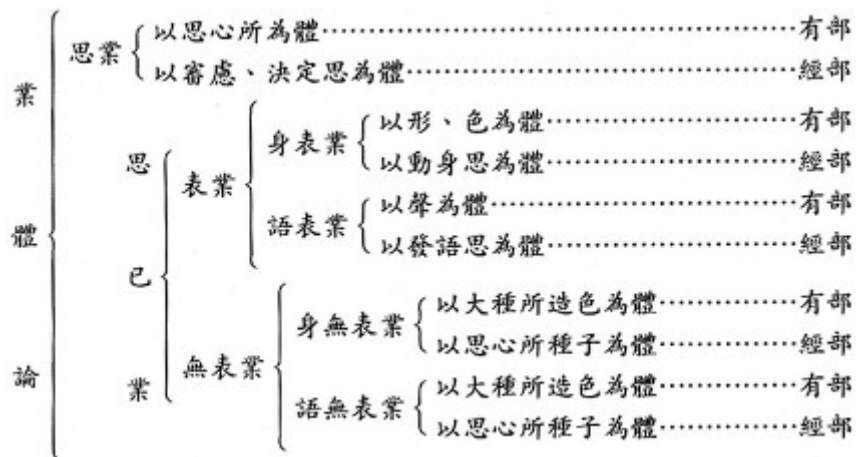
三、世親同意經部之思想；在《俱舍論》中，世親同意經部思想的，有無表色、不相應行法、四相論、名文句、十二支相續之動力、及業體論等六子題。業體論包括思業、有表業、無表業三業論。

- (一) 無表色：有部認為「色聚極細立微聚名，為顯更無細於此者。...八事俱生隨一不滅，云何八事謂四大種及四所造色。」[33]極微為物質之最小單位，雖看不見，但仍是四大地、水、火、風及所造色地、水、火、風四大物質所組成，有部認為仍然是存在、實在的。但經部認為「變礙故名為色，若爾極微不名為色，無礙故。」而世親也強調「變礙名，理得成就。」[34]意即是非變礙的極微，是不可見之色，為不實在，非實有。
- (二) 不相應行法：是獨立於心、物之自然法則（law of nature），佛家術語稱之為不相應行法，即不與心、物論相干的法則。共有十四種：即得與非得（世法或修道之成就與否）、同分（即西方哲學中之共相 universal）無想（四禪中之無想天）、無想定（在禪定中心即思維停止）、滅盡定（無想定之更進一步之究竟解脫）、命根（生命之實體）、四相（生、住、異、滅）、名（名詞）、句（句子）、及文（字母）等。這十四種不相應行法，有部認為都是實在；經部及世親則說是假有。其中四相、與名文句我們在下面再分別述說。
- (三) 四相：有部從體上說四相為實在：「相續剎那生，滅謂終盡位，中隨轉名住，住異前後別。」經部從相上論，謂四相非實在是假有：「本無合有生，相續隨轉住，前後別住異，相續斷名滅。」[35]那麼經部既不主有四相之實有四相如何形成而又相繼呢？其答覆是受因緣法支配的：「非離所餘因緣和合、唯生相力能生所生，故諸未來非皆頓起，若爾我等唯見因緣有生功能，無別生相有因緣合，諸法即生，無即不生，何勞生相，故知唯有因緣力起。」[36]生既是靠因緣力、而住、異、滅亦同該虛妄。因之，諸法之住四相實在有；但實在只是寄予同情而已。「毘婆沙師說：『生等相，別有實物，其理應成；所以者何？豈有多有設難者，

p.56

便棄所宗...故於過難，應勤通釋，於本宗義應順修行。」[37]意即是，你說的也有點道理，不能因受批判太多便洩氣，應多努力，以求融會貫通。其內心抉擇是傾向有部的。

- (四) 名、文、句：經部認為三者為假有，與西方理性主義（rationalism）之唯名論（nominalism）相同；有部主張三者與實在論者（realist）之實在論（realism）相同。[38]我們不多贅論。所以世親說「是名安布差別，執有實物不應正理。」[39]
- (五) 十二支因緣相續之動力：無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死因緣，有部認為每一支皆具有五蘊、此五蘊即是無明苦，而帶動十二支輪迴：「傳許世尊唯約分位說諸緣起有十二支，若支支皆具五蘊。」經部以為十二支中，以無明最易感果，應以無明為十二支之動力。「何緣但立無明等名，以諸位中，無明等勝故，就勝立無明等名。」[40]世親因之說：「軌範諸師釋此二句，為顯因果不斷及生，謂依無明不斷，諸行不斷。即由無明生，故諸行得生。」[41]
- (六) 業體論：誌表如下：[42]



從上表可以看出，有部的思業、表業、無表雖各有體，有表與無表業之體都可併入是大種所造色、形、聲只是更為具體所造色而已。思業以心所為體，有四十六個心所。[\[43\]](#)各業法體都是實在的。

經部視表業，無表業以思心所種子為體，思心所種子究竟是什麼呢？就是有似後期瑜伽唯識護法之「自證分」，也就是自我之了別識。支配語言、身體發生業的也就了別識。那麼了別識又是依靠甚麼為體呢？是依靠審慮思，又稱之為決定思為體。甚麼是決定思呢？就是瑜伽唯識護法之「證自證分」。

p. 57

最後，世親結論說：「毘婆沙師說，形是實故，身表業形色為體，語表業體謂即言聲，無表業相已如前說；經部師說，此非實有，由先誓限（先天、本然）唯不作故。彼亦依過去大種之施設，然過去大種體非有故。又諸大種無色故，毘婆沙師說，此亦有。」[\[44\]](#)世親與經部都認為大種實有，特別指出無表業是不作為的業，過去雖曾依存大種，然過去已過去並不存在，所以無表業也非實有。而且，經部主張現在有，過去，未來是非實有的。世親雖說有過去、未來，但是從因果上說的。

四、在《俱舍論》中，對經部與有部之爭。並未有明文表示世親個人意見者，有下列三點：

（一）根境論：根有二十二：五根、女、男、命、樂、苦、喜、憂、捨、意、信、進、念、定、慧、未知欲知、知、已知等。[\[45\]](#)五根所對之五境：形色中，形有八種，色有二十種；聲有八種；香有四種；味有六種；觸有十一種。[\[46\]](#)我們可以從「業體論」一表中可以看出，就某些方面看也是蘊、處、界；世屬於三業範疇。有部則說根、境都是實在；而說有部與世親則只承認四大種性為實有。其餘非實有。

（二）無色界之心的存在處：[\[47\]](#)有部認為無色界之心依眾同分及命根存在，因為無色界之心有無比之定力。那麼，吾人修證的心尚不能具有無比之定力（勝定）時又是存在何處呢？有部在這裡並未作答，不過從前面「業體論」中可以推知是存在在大種所造色之身體之中的。

經部說，無色界的心是獨立存在的；有心界之心則與有部相同，在於色身中。

世親在此一論辯中對有部詰問不捨，使得有部為之語塞，然後，以經部的理論代答。當然是支持經部的。

（三）無色界之色的存在處：[48]有部認為無色界無色：大眾部認為無色只是色少，並非絕沒有色。如然，無色界如何能生起欲，色二界呢？世親根據經部代有部答覆：欲、色二界是從心生起，非從色生。因色種子在心中熏習，由異熟而再生起色。由之可知，有部之無色界為實在，是獨自存在的；經部不承認無為法，無色界之存在，只承認心法為實在，所以世親特別插一句欲、色二界是從心生。

以上十四個子題，世親獨立思考者三個；同意有部者兩個；同意經部有九個。自然算是以「理」為宗了。我們在前面指出有部為實在論者，經部為唯名論者，在西方兩者是尖銳對立的。那麼世親是否有「理」

p. 58

加以調和？其「理」又何在？這就是下例所需探討的；並比較世親轉入大乘以後之思想。

肆、世親轉入大乘前後思想之比較：

一、對《俱舍論》中世親思想之檢討：現在我們所需檢討的是，《俱舍論》中世親思想是否是以理為宗，這包括思想的合理；自然同時也包括合乎邏輯的規律。就思想上說，世親只是傾向經部，但不是完全同意經部的思想。經部是一個成熟的學派。只承認心所為實有，其他均為假有，由假有之現象推知心法為實在，由心法之實有而產生欲、色種子，從欲，色種子之熏習又產生客觀之世界萬象、萬法。這樣，豈不是成「循環論證」麼？依照經部，心法中，原來就存在有欲、色種子。換句話說、欲、色種子是與心同時存在著。這同時存在在心法中的欲、色種子可追溯到佛陀的十二因緣之「無明（Vidya）」，它究竟是何時存在？佛陀說是從無始以來存在著的。因此，我們可以說，經部之欲、色種子存在在心法中之說，就是佛陀「無明」思想之翻板。經部思想在其思想體系是沒有矛盾的，其能形成一思想體系，也是有根據的，以經為量，所以稱為經量部。[49]

而有部與經部相反，有部重毘曇，重自由思考，世親在採取正、反雙方若干思想時，如何調和其矛盾？能夠調和就算合理，若不能調和則不能算合理，不合理，則不足以成為有系統之思想。現在，我們將世親在《俱舍論》之獨立思想與同意有部思想再加以分析、比較，如與經部思想不矛盾，我們就得承認世親在《俱舍論》中之思想是以理為宗。

1.四諦中之苦諦：世親主張是苦樂相契；有部主張苦多樂少。因此，我們可以斷然解釋，世親之苦樂相契之「契」不是苦少樂多，或苦、樂參半。而是指苦樂是相對存在，根據經部苦因集而來，可集即可滅，因之苦亦是假有。而有部不

然，苦、樂兩根卻是二十二根之一，但卻是實在的。因此，關於苦中樂少，苦樂相契，乃至苦中無樂之說並不影響有部、世親、經部之理論。在表面上，苦諦之思想世親同情或接近有部，但苦、樂根仍是假法，根本說來，世親仍是站在經部一邊的。

2.處與界之爭：有部認為一一界、處自相不失都為實有；經部認為界有持義是實，而處是集聚的蘊應是假；世親認為十八界之界已包含了十二處之處，界為真實，處未嘗不可以說是實在？

有部承認一切有、界、處都是實，在其系統內沒有矛盾；但在經部與世親方面就有矛盾了：

p. 59

經部既承欲、色都是心法所生，則界、處應亦心法所生。如然，界、處依存於心法，界、處亦應是假法。今經部與世親尚有處、界假、實之爭豈非構成其自己思想體系之矛盾？根據經部，無為法尚且非實有，界自亦應非為實有，處更應非為實有。因此，我們認為經部與世親關於「處是否實有」之爭，至少是忽略了經部理論之一致性與統一性，以訛傳訛因襲而來。當然更證明世親本人思想之不合理。

3.中有：有部認為生死之間有中有，就有部說、生、住、異、滅四相均是實有，生、死之間有中有是可以理解的。經部不主張中有，甚致連假法都不是，亦是理解的。但世親主張中有就難以理解了。他說：「從死至生處，容間絕，是故中有決定非無。」[\[50\]](#)

經部主無中有是可理解的，他可藉四相假有來說明無中有，因為四相生、住、異、滅只是要受緣法之支配而已。所以中有亦只能算另一種方式之「住」，當然亦受因果法則所支配。

推知世親之「從死至生處，容間絕」說，他的中有是同於有部的，不是經部之因緣說。除非他將中有解釋為經部之「無色界心」那是獨立存在的。但世親並未這麼說。

4.法體與三世：經部只承認現在有；有部主張三世有；世親雖主三世有，但是從現在有而推知過去有，從現在有推知未來有的。經部從作用說，作用都在現在，所以主張現在有。有部是實在論者，所以三世有。世親從因果論說三世有。有部主法體、法性均實在。經部主諸法有轉變，現在生作用而無法體。世親主法體恒有，而法性是變化的，但體性不二。

由此可見，世親有實在論之思想，尚未與傾向唯心的經部相結合。

5.無為法：無為無因果，根據世親，並非不存在，而是別有實體。雖然，他沒有提出有力的理論，但就無為法來說，與有部應是相同的，即無為法在修道上有作用的，所以無為法為存在，為實在。

從上面五點，可知世親關於處界同為真實說，中有說，法體恒有說，與無為法都未必與有部論點相同，但具有實在論傾向是不容懷疑的。既傾向實在論，又

傾向經部之之副觀念論，便有了理論上之矛盾。由此，可知，世親在《俱舍論》中的思想不是很成熟。這些矛盾要待他轉入大乘瑜伽唯識，成為一宗之大成者以後才獲得澄清與解決。

二、世親轉入大乘後之思想：世親轉入大乘的道路是曲折的，

p. 60

源於有部，傾向經部。印度學者稱有部為直接實在論（*Bahyapratyaksavadi*），稱經部為批判的實在論（*Bahyanumege-Vadi*）。[51]經部雖然特著重識與心法，但仍未完全脫離實在論之色彩。即使是強調假法，它是透過假法來認知心法。換句話說，客體的存在，不是由於我們知覺到它的存在，而是由於心靈的意識直接知覺到客體副現象或表象，從客體此一副本或表象能推證到客體之存在。[52]

這就是指經部所說界、無為是實；蘊、處……是假而言。因而，世親也受到一定的影響。

世親的兄長無著（*Asanga*）是瑜伽唯識學派之大論師，他影響了世親，使得世親成為印度瑜伽唯識學派的大成者。

（一）世親所受無著以前唯識思想之影響：

1 即有為與無為之中道思想：

（1）有為：有為非有為非無為。「有為者乃是本師假設施句，即是遍計所執言辭所說，...不成實故，非是有為。」[53]

（2）無為：非無為非有為。「言無為者墮言辭施設，離有為無為...言無為者，亦是本師假設施句，即是遍計所執言辭所說...不成實故，非無為。」[54]

2 三有相與三無自性性中道：

（1）「遍計所執相，由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。」[55]

（2）「依他起相，此由依緣力故有...是故說名生無自性性。」[56]

（3）「一切法平等真如，...法無我，真如清淨所緣，是圓面實，亦名勝義無自性性。」[57]

3 無著更將染、淨、常、無常與《瑜伽師地論》五種有性、五種無性，[58]及《解深密經》之三有相及三無自性性相滲和而形成世親自己之（極成真實圓成實）中道。[59]

4 種子識：經部認為欲、色二界從心生起，因此兩種子在心中熏習，由異熟而再生起。《瑜伽師地論》以阿賴耶識（*Alaya-Vignana*）為種子，為耶識所依止處。「由阿賴耶識執變色根，五種識身依之而轉。」[60]無著本著《瑜伽師地論》，更進一步指出：阿賴耶識能生一切法種子之自相，因相、與果相。[61]世

親將阿賴耶識與唯心合一，「三界唯心，但是為一心體.....如人夢中實無女人，而見女人與身交會...」[62]此一妄心，即是阿賴耶，又稱為果報識。為一切種子之所栖處。[63]

p. 61

(二) 世親的新見解：可總括下列三點：

1 成唯識：亦即唯識義：因為境滅識亦滅。世親首說境不存，「若實彼一微塵者則不可見，是故無一實塵可見：若實有多微塵可差別者，應一一微塵歷然可見，而不可見，是故多亦不見；若多微塵和合可見者此亦不然，何以故？此一微塵實無有物。」[64]微塵既微小不可見，自亦無差別性，無差別性之微塵和合亦是不可見，世親稱之為境無或境滅。

次說識滅：「離無想定及無想天，熟眠不夢...離此六處...所分別既無，能分別亦無，無境可取，識不得生，以是義故，唯識義得成。」[65]世親之唯識是「心、境俱滅」的。

2 試圖與中觀中道融合：龍樹中觀之中道，是二諦中道，非有非無，非真非俗。世親試圖以中道彌補大乘兩宗之歧義。所以他提出自性中道。離二邊之中道，最後又以二諦中道來統一前兩種之中道。[66]

3 方法論與知識論合一：在方法論上，世親特別強調三支作法之「比量」，而否定知覺唯識「現量」之可靠性，其主要目的就是在指出現象世界為微塵之聚合，已在「境無」中陳述過了，於是，藉三支作法加以理證，便得到他知識論之歸結。

宗，唯識無境；

因，以無塵色見故；

譬，如人目有翳，見毛月等事。

三、世親在《俱舍論》中之主要思想與其奉行大乘後思想之比較：有部是直接實在論者；經部是批判實在論者，相對地也是副觀念論者；世親在法體、性有及中有思想上是直接實在論者。但在三世說，與處界問題上又是傾向批判實在論的。在其他方面大多是採取批判實論之立場。也更有些爭端，只陳述有部與經部之理論，自己並未表明立場。從這些看來，世親在《俱舍論》中之思想，尚無體系可言。所謂「以理為宗」之令譽實有過譽之嫌。

世親改奉大乘瑜伽學派以後，不但使他在《俱舍論》中理論上之情結一一放開了；且發展唯識理論，與般若、中觀合流，氣象萬千。甚至，印度教之學者、宗教師，學習了他的思想，復興了印度之宗教。[67]世親在《俱舍論》中仍有自性有之思想；但瑜伽有唯識思想，仍然是「有」。所以在世親之前，瑜伽與中觀思想對立性相當強烈。

以此，世親採用了唯識先進們之自性有說，但是依他、遍計、圓成、

確無實法可得，便消除了他以前在《俱舍論》中之實有蔭影。

他自己發明了「境無或境滅，識亦泯」之理論，便消除了唯識有，也排除了瑜伽學派與中觀學派之基本障礙。

而且，世親統一了瑜伽各層次之中道為「極成真實圓成實」之中道。此一中道與其有為，無為中道；境滅，識亦滅之理論是同一的，表裡是一致的，這樣便與中觀思想相契合了。

此一契合，特別有利於印度教，如商卡拉之大梵（**Brakma**）除了名詞不同外，如果將世親之思想與中觀論證方法全部移植到梵天之形容，可說全部有效。事實上，商卡拉已經這麼做了，但他的「梵」是神格的。

伍、結論：

現在，我們可以依上所述，將《俱舍論》在佛教思想史中之價值總結如下：

- 一、打破了「阿毘達磨是佛說的權威」，世親有西方系《阿毘達磨》的傳統，對於《阿毘達磨》的論義，是非常崇敬的。所不同意的、只是迦濕彌羅論師所說—《阿毘達磨》是佛所說的權威性的。因為這是足以腐蝕阿毘達磨—重理性、重思考的精神，因此首先喝破「傳佛說對法」，撇除了思想上之束縛，然後讓不同的思想表露出來。[68]
- 二、發揮了自由思考的治學精神：《俱舍論》一書是不是「以理為宗」，是另一回事，但世親本人確實是本著獨立判斷之精神從事此一著述的。所以他能以開闊的胸襟去接受大乘瑜伽唯識思想。如果沒有自由思考的治學精神，中年以後要服膺新思想是不可能的。
- 三、世親轉奉大乘唯識後造成自佛陀、龍樹（**Nagajuna**）以來，佛教在印度的第三個盛世；也使得世親個人聲望日隆。因此，他的《俱舍論》甚致在他身後迄今仍受極大的尊重。但在中國自宋、元、明、清以來，由於法相宗衰微，而《俱舍論》也未受到重視即是一例。民初法相唯識先有楊仁山之提倡，繼有太虛大師之鼓吹，《俱舍論》又受到重視又是一例。
- 四、四、由於世親個人之隆望，使他先前所造之《俱舍論》對有部之批評，使有部一蹶不振。縱有眾賢那樣大的論師反覆與之擊，終於回生乏術。世親之《俱舍論》對歷史優久，上座主流學派之有部的震撼是殘酷的。但真正最後接收戰果的卻是印度教。這也是世親當時所未料及的。

p. 63

- 五、《俱舍論》對於世親本人在治學之過程是極為重要的，對印度佛思想史來說也是重要的。但《俱舍論》本身之價值，無論其全書組織形式，或思想內容都被後代的學者所誇大了。它的「票面」價值大於它的「實質」價值；甚至也為他自己所遺棄。在其以後的思想中，不復提及，不肖一顧可知。甚至，對於眾賢一再之挑戰，亦掛免戰牌，不稍答辯是可瞭解《俱舍論》僅只是他的心路歷程而已，而不能代表他的思想。最後，我們仍得重申，《俱舍論》對世親個人治學之歷程，以及對印度佛教思想史，乃至印度教思想來說是極為重要的。

A Survey On The Value Of The Abhidharmakosa In The Field Of Buddhist Thought

Li Chih-fu

Summary

The Abhidharmakośa is being praised as the 'Treatise of Wisdom' or the like, in both Chinese and Indian Buddhist circles. After having examined the subject matter, from the doctrinal structure and the contents of this work, it has been discovered that the value of this śāstra should not be as high as it is estimated by people.

From the doctrinal structure of this śāstra, it has been found that this work has only amended some errors committed in the Abhidharma-yāna-prasthāna and the Samyuktābhidharma-hṛdaya-śāstra. While from its contents, it has been found that its points of view are rather reserved and there are force interpretations.

As Vasubandhu, its author, was originally a Hinayana Buddhist who later converted to Mahayana Buddhism and became one of the founders of the Idealistic School, his Kośa is still an important work for the study of Indian Buddhism. This is because the later is a pioneer contributor for the establishment of the above-mentioned School. Besides, Sankara, a scholar of the non-Buddhist Vedānta School, also adopted the doctrines of the Idealistic School to establish his own point of view on Idealism.

As Abhidharmakośa is a forerunner to the doctrines of the Idealistic School, it won an important position. This is because it shows the development of Vasubandhu's own thought, and the history of Indian Buddhist philosophy. It even shows the development of the Indian thought. Regardless of this, the work respected by the people due to the reputation of its author, Vasubandhu.

[1] 世親在《俱舍論》，分別界品第一頌：「由惑世界漂有海，因此傳佛說對法。」又論曰：「...因此傳佛說彼對法，欲令世間得擇法故。」大正，29，p1、中。

眾賢（Samghabhadra）在其《顯宗論》（Abhidharma-Kosa-Samay-Prdi）《序品第一》頌：「由惑世界漂有海，為寂大師說對法。」又曰：「為令世間修習擇法，...是故大師（佛陀）先自演說《阿毘達磨》佛若不說，舍利子諸大聲聞亦無有能於諸法相如理思擇。...如說諸有集結義言，於律及經彼為殊勝，隨佛聖教，結集實法，是佛所許，得佛說名。」大正、29、P779、中、下。

[2] 沙門釋光述、《俱舍論記》，卷一〈分別界品〉。大正、41、p1 上。

[3] 同（註2）。

[4] 三文獻記載於大正、29 冊。

[5] 印順老法師著《一切有部的論書與論師之研究》，pp.656~658，民國五十七年出版。

[6] 見《出三藏記集》第九、十、十三、〈高僧傳第一〉。

[7] 見高僧傳七至十三、續高僧傳五至十三。

[8] Dr. Sukormal Chaudhuri's "Analytical study of the Abhidharma kosa" pp、18~20。

[9] 眾賢先著《順正理論》（Abhidharma Nyayanusara）、自覺龐雜不夠簡易達到批判之目的，乃繼作《顯宗論》（Abidharma kosa-samaya-pradi）。

[10] 李世傑居士撰《俱舍學綱要》第二頁。慧嶽序。中華佛教文獻編撰社印行。

[11] 同（註5）、p.494。

[12] 同（註5）、p.501。

[13] 同（註5）、P.403。

[14] 見拙著《中印佛學之比較研究》pp163~190 中華文化復興運動委員會主編，中央文物供應社發行。及同（註5）pp.2~3。

[15] 黃懺華著《佛教各宗大意》，第一輯，第一種，《俱舍大意》六頁，及同註10、七頁，黃、李兩氏所列《俱舍論》之組織系統雖稍有不同，而將「界品」認為是「法體」；將「根品」認為是「法用」則是一致的。其實二者是不能儼然分為體、用的。兩氏又將〈定品與隨眠〉列為「緣」，按理是先有業，才有隨眠，有隨眠才有有漏果。因此，業是有漏果的遠因，而不是「緣」；同

樣道理，定才是無漏果的近因，智才是無漏果的遠因，所以「智」也不是緣。

[16] 缺

[17] 印順老法師說：「第九〈破我品〉實為世親之另一論」。書見同（註5）、p.655。

[18] 大正 29、p.114 下。

[19] 大正 29、pp.114~115 上。

[20] 大正 29、p.115 中。

[21] 大正 29、p.5 上。

[22] 同（21）註。

[23] 大正，29、p.11 中。又參考同（註5）、pp.673~674。

[24] 同（21）註。

[25] 大正，29、p.104，中。

[26] 同（25）註，下。

[27] 《大毘婆沙論》、大正 27、p.200，中。

[28] 大正，29，pp.104、下~105、中。

[29] 大正，29，pp.44 下~45，上。

[30] 大正，29，pp.1~2，上。

[31] 參閱拙著《中印佛學之比較研究》p.219，中央文物供應社發行。

[32] 有部與經部關於無為是否實有之辯，見大正，29pp.34 中~35，上。關於此一辯證，印順老法師則認為世親是反對有部無為法實有，讚成無為法非實之經部的：「如是二法皆是善法，所以者何？不違理故，我所宗故」。經部把毘婆沙師破了，而論主卻說這二部都是善法，好像同樣尊重，無所偏袒。但仔細想一想，真是幽默得很；經部說的對；因為是合理的，毘婆沙師說的不錯，因為是我所宗的。」參見同（註5），p.667。

其實，在有部看，無為法，雖是無因無果，但對出世法來說仍是存在或實在；在經部看，無為法以世法來看，則是不實在，以此而論，世親說：「...皆是善法...不違理故我所宗故」應無袒護經部之嫌。老法師又引經部說：「『若有可護天神自知，自當擁護。然許實有，朋黨妄計，是名為失！』」這一段是世親故

意插入的，真是妙極了，...勸毘婆沙師不必著急，如毘婆沙宗而值得擁護。天神會來擁護你的。這未免太挖苦了！」見同（註 5）p.666。從整個《俱舍論》中，世親安排有部與經部之對辯，經部氣勢都較盛。這可能有兩個原因：一則經部是重經量的，有經為依，所以氣盛；一則因世親在絕大部份思想上讚成經部，所以表達經部思想之氣勢較盛。至於「這一段話」是否世親「故意插入」，來「挖苦」；毘婆沙師，應是不至於的。

[33] 大正，29p.18 中。

[34] 請參閱大正，29pp.22 上~29 下。必一一引證。

[35] 大正，29p.27、下。

[36] 大正，29p.28 下。

[37] 大正，29p.29 上。

[38] 大正，29p.29。同請參見唐君毅著《哲學概論》卷上，pp.335~341。第六章，普遍者與知識，一至三節。

[39] 大正，29、P.29 中。

[40] 大正，29、p.48 下。

[41] 大正，29、p.51 上。

[42] 參見同（註 10）p.105 詳見大正，29，pp.67 中~68 下。

[43] 四十六個心所分為六類：大地法、大善地法各有十個；大煩惱所有六個；大不善地法有兩個；小煩惱地法有十個；不定法有八個。見大正，29，pp.18 下~21 下。

[44] 大正，29p.68 下。

[45] 大正，29pp.13~18。

[46] 大正，29，p. 2 中~下。

[47] 大正，29，p.41 中。

[48] 大正，29，pp.145 下~146。

[49] 拙譯，《印度哲學導論》pp.154~156，幼獅印行

[50] 大正，29，p.44 下。

[51] 拙譯《印度哲學導論》p.146。幼獅印行。

[52] 同（註 51），pp.155~156。

[53] 《解深密經》第一，大正，16，，p.688 下。

[54] 同（註 53），p.689 止。

[55] 同（註 53），p.694 上。

[56] 同（註 55）。

[57] 同（註 53），p.694，上、中。p.696 中。

[58] 《瑜伽師地論》卷十六，大正，30，pp.362 下~363，上。並參閱（註 31），pp.300~301。

[59] 《辯中邊論》卷下中，大正，31，pp.468 下~469 下。並參閱（註 31）pp.318~320。

[60] 同（註 58），p.580，中。

[61] 同（註 58），p.115，上。

[62] 《唯識論》，大正，31，p.65，中。

[63] 《唯識三十論頌》。大正，31、p.60，上。

[64] 同（註 62），pp.67，中~68，上。

[65] 同（註 14），p.315。《唯識論》，大正，31，p.62 中。

[66] 同（註 14）pp.317~320，並請參閱 320 頁之體系表。

[67] S. Radhakrishnan's "Indian philosophy" Vol. I.,P.464, Gaudapada's work "Bear traces of Buddhist influence especially of the Vijnan-avada..." p.453 "Gaudapada lived at a time Buddhism was widely prevalent. Naturelly he was familiar with Buddhistic doctrines, which he accepted when they were not in conflict with his own Advaita" Gaudapade 是商卡拉（Samkara）的師父，商氏是印度吠檀多（Vedanta）學派中興功臣，他們吸收了中觀之方法論，唯識之思想，匯歸印度傳統宗教之洪流，所受佛教啟發很大。雖然，商卡拉對唯識學派也有詰難，但主要是針對陳那等而發。甚至攻擊陳那（Dinnaga）主張意識剎那生滅法，使得佛教在印度衰敗，他應負責。見 Chandradhar Sharma's "Indian Philosophy" p.473、Printed by pama Kishna Das at the Banaras Hindu University Press, Banares India.

[68] 同（註 5），p.659。