

《俱舍論》解脫道的一些省思

／釋大田

世親 (Vasubandhu, c. 400-480) 的《俱舍論》(Abhidharmakowa)，在成書以後，不但給予數百年活躍在西北印度的說一切有部重大的影響，也決定了北傳阿毘達磨的命運。這部論書經由真諦與玄奘的漢譯，在中國形成了俱舍宗；而傳入日本以後，更形成「俱舍八年，唯識三年」之說，俱舍成了唯識學的必備知識基礎。傳入西藏，至今則成格魯派必學的五大部之一。自 1967 年梵本俱舍論刊行以來，三十餘年來的研究與翻譯（尤其是日譯），大幅增進了世人對此一影響深遠的論書的認識。不過，由於二十世紀世人對阿含及南傳佛教理解的進展，對於號稱「聰明論」的《俱舍論》，不無重新檢討其體系架構之必要。於此將以其所論的解脫道為中心而略作考察評述。

《俱舍論》承襲有部西方師為主的論書內容及架構，建立以四聖諦苦集滅道為次第的八品：界品、根品、世間品（以上苦諦）、業品、隨眠品（集諦）、賢聖品（滅諦）、智品、定品（道諦）。在有部《大毘婆沙論》（200 卷，約西元二世紀）集成以後，由於部類浩繁，不便修學，以犍陀羅為中心的西方師便加以整理為綱要式的論書。最主要的代表作，依序是《甘露味論》（2 卷）、《阿毘曇心論》、《阿毘曇心論經》、《雜阿毘曇心論》等，而其成果為《俱舍論》（30 卷）所繼承。從二卷的《甘露味論》發展到三十卷的《俱舍論》，內容不斷增加，體系也不斷精密化，幾乎涵蓋了有部為主的阿毘達磨論義，早已遠遠超出「綱要書」的範圍。而世親造《俱舍論》時，以「理長為宗」的原則來造論，也就是對於迦濕彌羅的有部毘婆沙師所主張的觀點，並不是無條件地接受，而是採取合理批判的立場，對於經量部等其他部派的主張，也酌情採用。世親說：「我多依彼釋對法」，也就是「我大體上依於有部所說來闡釋阿毘達磨（對法，abhidharma）」，理論性不足的法義則加以保留，根據「理長為宗」的思考，選擇了其他部派的主張。例如有部「三世實有」的主張，在〈隨眠品〉裡，世親檢討了二種教證及二種理證，而評破了有部四家的三世實有說。對三世的看法，最後歸結到世親的經量部過未無體說。這種「明宗有部，暗朋經部」的做法，結果引起了有部眾賢論師的反擊，在眾賢的《順正理論》裡，用了將近三卷（50 ~ 52 卷）的篇幅，砲轟了《俱舍論》的經部過未無體說。眾賢的論書似乎不曾影響到晚年的世親。而且在《俱舍論》以後，世親從早期的《釋軌論》（藏譯本現存）起，即逐漸轉向大乘瑜伽行派，而成了大乘論師。所以對眾賢「新有部」的觀點，可能加以評破的，或許是世親系的安慧吧！從現存維吾爾譯本安慧《俱舍論實義疏》殘卷（僅存〈界品〉開頭部份）的詳細程度來看，安慧以大量篇幅來注解《俱舍論》，所以反駁眾賢是很有可能的事。等到七世紀初玄奘到印度時，在西北印度見到眾賢造論舊地，早已是斷垣殘壁，「新有部」沒落的頹勢是可以想見的。

《俱舍論》以四諦來統攝有部（及經部）論義，但是對於《甘露味論》，著重於施、戒、聞等阿含的道次第，由淺入深而入涅槃（甘露味）的精神，並未能合理地統合。所以《俱舍論》雖然成為一部論義精嚴的大著，卻不是一部由淺入深、親切易解、易於修持的論典。當然，世親《俱舍論》相當程度繼承了《雜心論》的組織，受到《雜心論》格局的限制，而無法暢所發揮，也是一個不爭的事實。而以「四諦」攝一切法，是有部重視初轉法輪的四諦教法的一個反映。相形之下，南傳佛教的覺音《清淨道論》，以「戒定慧」三學的次第，由淺入深，由世間到出世間，並且多引修行者修道體驗作證明，循序來引道行人趨入正法，無疑地是較易為世人接受的做法。

近來也有學者提出《瑜伽師地論》的「大乘瑜伽師」和經量部的近緣性，而這種近緣性，透過世親的著作，特別是《俱舍論》及《釋軌論》，可見到一些端倪。不過，經量部在修行體系上的安立似乎較隨意，無法強勢地建立自己的解脫道傳統，所以和瑜伽

師（不論是聲聞瑜伽師或大乘瑜伽師）之間，還是有一段距離的。而這個事實，正反映在一個事實上：《俱舍論》的〈賢聖品〉、〈智品〉、〈定品〉的解脫道，皆依有部所傳；而《瑜伽師地論》的〈聲聞地〉，建立了聲聞修道次第，及〈攝事分〉解釋《雜阿含經》等阿含經及戒律，卻是瑜伽師自己長期傳承的修道體系。兩者都和經量部沒有直接的關聯。這點還顯示出，在西北印度，阿毘達磨論師的傳承（有部毘婆沙師）與聲聞瑜伽師（匯歸到大乘瑜伽行），有長期傳承上的差異，而所顯示出來的修道系統的差異，就呈現在《俱舍論》和《瑜伽師地論》上。

《俱舍論》的解脫道，戒律收在第四品〈業品〉之中，而禪定則收在第八品〈定品〉，慧則收在第六品〈智品〉，解脫及解脫者則收在第六品〈賢聖品〉中。不論就三學（戒、定、慧）或就五分法身（戒、定、慧、解脫、解脫知見）來說，《俱舍論》的次第是炯然不同的。戒定慧三學，在印順法師所編的《雜阿含經論會編》（此書是《雜阿含經》與《瑜伽師地論》〈攝事分〉的會編）裡，編為〈道品誦〉的「學相應」。從所收經文的旨趣來看，增上三學是為了不能廣學佛法的人而設立的。也就是說，沒有辦法廣學二百五十戒的人，只要能把握住戒律的精神來修道，就是增上戒學；定、慧也是如此。所以三學有含攝廣大教法，駁繁就簡的功能。不過，既然是為了不能廣學的人而設，自然有綱舉目彰、由淺入深的特色。在佛法長期的發展中，三學成了一個統攝佛法的方便，而易為世人所接受。而《俱舍論》以「四諦」統攝佛法，從《雜阿含經論會編》將「諦相應」編在〈雜因誦〉的情形來看，可知四諦主要是在講世出世間的因果的。以因果法來統攝教法，而果（苦諦、滅諦）在前，因在後（集諦、道諦）的形式，在簡短的經文中，因果、緣起固然容易理解和體悟，所以五比丘能在初轉法輪聞四諦得證聖果；但是在「俱舍八年」的長期學習中，除非真的很聰明，不然的話要掌握那麼龐大的因果體系似乎還不太容易。

而《瑜伽師地論》〈攝事分〉裡，以古傳承，而對以《雜阿含經》為主的經典所述的解脫道加以體系化，更經今人整理為蘊、處、緣起、食、諦、界、受、念處、神足、正勤、根、力、覺支、聖道分、入出息念、學、不壞淨等相應（法門）。從經文內容來看，可以說每一種法門，都是可以修成無學的修道系統，即每一法門都是「一乘道」。所以後來論師們以三學（戒定慧）、四諦（苦集滅道）來統攝佛陀一代教法的做法，只不過是舉其一隅而已。比如提出法住智與涅槃智之不同的〈須深經〉，或離有無二邊而入道緣起的〈化迦旃延經〉，不論在現代或在古代，都曾經引人注目，但是卻不曾被當作統攝解脫道體系的法門。而且在《俱舍論》通行以後，對於解脫道法門體系的單一化問題，更長期缺乏反省。

世親《俱舍論》的〈賢聖品〉禪，舉出成為賢聖的法門，是初修不淨觀或入出息念（《雜阿含經》說入出息念是「道品」，可以成就聖道）而得止（「入修要二門，不淨觀息念，貪尋增上者，如次第應修」），接著依序修四念處的別觀和總觀（「依已修成止，為觀修念住，以自相共相，觀身受心法」），然後在法念處總觀無常苦、空、無我（「彼居法念住，總觀四所緣，修非常及苦，空非我行相」），而得入煖、頂、忍、世第一法的四善根位。在四善根位中，修四諦十六行觀，滅緣滅行而入聖道（「從此生煖法，具觀四聖諦，修十六行相，次生頂亦然。如是二善根，皆初法後四，次忍唯法忍，下中品同頂。上唯觀欲苦，…行一剎那，世第一亦然，皆慧五除得」）。四念處與四諦十六行觀（十六行相為苦諦：非常、苦、空、非我，集諦：因、集、生、緣，緣諦：滅、靜、妙、離，道諦：道、如、行、出）結合，形成嚴密的修道系統，成為有部的代表性解脫道。而在〈定品〉與〈智品〉裡，則著重定慧法相的分析與說明；在裡面較難見到禪師修道經驗的描述，與《清淨道論》風格不同。所以可以說《俱舍論》的解脫道，基本上是論師式的觀點整理，而不是禪師式的禪觀體驗。乃至《大毘婆沙論》裡面的各種經典解釋或禪觀的討論，到《俱舍論》獲得某一解脫道的知識體系的嚴密定義，卻未必能呈現出阿含到《婆沙》或《瑜伽》的豐富面相。特別是《雜阿含經》裡所呈現的各法門的「一乘道」特性，在《俱舍論》盛行以後，更易為世人所遺忘，而失去了存在的基盤。

如前所述，按照《雜阿含經論會編》「念處相應」的經文所述，四念處是「一乘道」；

而其他的阿含經也說到了阿那律尊者依佛所教，一直修四念處而得天眼第一，可見四念處是可以一直修到定慧俱解脫的一乘道，不需改修他法。如果是這樣，其他的道品（法門）也應該如此，條條大道通羅馬，具有一乘道的功能。因此我們再回頭看《俱舍論》〈賢聖品〉將四念處安立在別相念住、總相念住時，這雖然不是不可以，卻沒有正確反映阿含經中所顯示的修道精神。四念處被工具化，矮化為四諦十六行觀的附庸。如果觀四念處不能像阿那律那樣證得聖果，觀四諦十六行觀就一定能證果嗎？《俱舍論》所說的，可說是一種機械式的嚴密性，而佛陀應機說法的多樣性則被犧牲掉了。

此外，《雜阿含經論會編》裡面所會編的《瑜伽師地論》〈攝事分〉，代表瑜伽師（可能是聲聞師的成果而為大乘瑜伽師所繼承）對《雜含經》等教法的理解與詮釋。在〈道品誦〉逐一解釋各道品之前，《攝事分》引〈聲聞地〉所說的「菩提分修」，總攝各道品而建立一套完整的修道次第，修三十七道品可以次第深入得解脫。但是這和《俱舍論》所述的解脫道次第一樣機械化，不能正確掌握四念處是一乘道的精神，而把只是法數多寡的順序排列的三十七道品（四、五、六、七），解釋成解脫道的必然順序，失去了阿含經中佛陀方便應化的精神旨趣。這可說是論師們詮釋阿含時的一個盲點。

對於阿含聖典的解釋，阿毘達磨論師掌握了發言權，形成了「論書」的詮釋傳統，北傳的總結可說就是《俱舍論》。不過，持經師、瑜伽師（禪師）、譬喻師等，直接從事教化工作的第一線弘傳者，憑著經典所說和師承中的傳承，也留下了不少的禪經，以及被論典吸收掉的法義或修持。傳譯到中國的禪經可能只是其中的一小部份，但卻深深影響到中國禪觀的形成。如果不是這樣，就無法想像天台智者大師的《釋禪波羅蜜次第法門》或《摩訶止觀》是基於什麼材料組織成的。當然玄奘傳譯《瑜伽師地論》（100卷），也更改變漢地對印地禪觀的認識。不過，隨著唐代長安文明的沒落，對《瑜伽師地論》的消化工作，要到二十世紀才有比較明顯的進展。透過《瑜伽師地論》瑜伽師對阿含經的理解，得以重構《雜阿含經》，再透過重構的《雜阿含經》，反觀《俱舍論》與《瑜伽師地論》的解脫道，可以看到《雜阿含經》的精神被扭曲的情形。對這些問題的消化與反省，可以釐清到西元四、五世紀時為止，西北印度的有部論師和瑜伽師（或許還包括經部師等）對阿含佛法的理解與詮釋，乃至其修道系統的內在問題。