

《阿毗達磨七論》

莊國彬

稍微了解佛教文獻的人都知道，在近兩千年的文獻傳承中，佛教文獻有著相當複雜，且不易解決的問題，其中包括有解讀上的問題，不同傳本、不同譯本的問題等。若是只從單一的傳本或譯本就想要圓滿說明某一部經或論的傳承問題，幾乎是不可能的事。但是在這數量眾多的漢譯佛經中，難道沒有某一類，或某一部經可以是個例外，可以讓我們能比較輕鬆地面對嗎？

乍看之下，漢譯的有部阿毗達磨七論似乎蠻符合我們的要求。首先，這七部論都是屬於同一部派，說一切有部，這就避免了有不同傳承的問題。其次，這七部論有六部玄奘法師都翻譯過，且存留了下來，所以我們又免除了有不同譯語的困擾。再者，除了少數斷簡殘篇的梵文，這有部的七部論目前都沒有完整的梵文本，雖然《施設足論》有西藏語譯本，但也是不全的。所以要研究說一切有部的這些早期的論書，漢譯是最好，且是唯一的選擇，同時文獻上的問題也相對比較少。

然而事實上真的是如此嗎？這有部的阿毗達磨七論的文獻問題真的會比其他佛教文獻單純嗎？在進一步分析這問題前，讓我們先對有部的歷史和文獻作一簡單的描述。

說一切有部簡史

相傳在佛涅槃一百年後，佛教僧團分裂為上座部和大眾部，之後上座部和大眾部又各自有幾次的分裂。至於細部的分裂和部派的歸屬問題，傳統的文獻和學者們有著不同的看法，在此不詳述。ⁱ不過對於說一切有部（以下簡稱有部）認為出自上座部中，則是沒有異議的。碑文的資料告訴我們有部這名稱出現在西元前一世紀，所以我們大約可預估有部約在西元前一、二世紀左右，成為一獨立的部派。ⁱⁱ 根據A.K. Warder, 有部最初的起源地是在摩偷羅(MathUra)，然後擴展到迦濕彌羅(Kashmīra)、健馱羅(Gandhāra)、和大夏(Bactria)一帶。ⁱⁱⁱ 約在西元一、三世紀左右，說一切有部在西北印相當興盛。

由於有部的興盛，不同地方的有部論師在教義上便慢慢有了分歧。而在迦濕彌羅的論師們編纂了出名的《阿毗達磨大毗婆沙論》。他們以《發智論》和《大毗婆沙論》為正統，評擊其他異見，所以被稱為「毗婆沙宗」(Vaibhāsika)。除了毗婆沙宗之外，另有「外國師」或「西方師」出現在《大毗婆沙論》中。「外國師」當然是說迦濕彌羅以外的地方，而這「西方師」有可能指的是在健馱羅的譬喻師(DArSTAntika)，也就是經部師(SautrAntika)。

首先是關於「譬喻師(DArSTAntika)」和「經部師(SautrAntika)」這兩個語詞的看法。根據加藤純章，這兩個語詞並不是像傳統所理解的，代表前後期的關係。他比對這兩個詞出現在《大毗婆沙論》、《俱舍論》、和《順正理論》，發現這兩個詞的運用是決定在對該派的態度上。如《大毗婆沙論》中，「譬喻師」這個詞出現的頻率遠超過「經部師」，因為明顯地毗婆沙師們對「譬喻師」是負面的評價。但在《俱舍論》這情況恰好相反，「經部師」用的比「譬喻師」多，表示世親是肯定「經部師」的立場。而在眾賢的《順正理論》，又是跟《大毗婆沙論》一致，喜歡用「譬喻師」這詞來貶低他們。另外，以加藤的看法，經部師在當時

有可能並不是一個有明顯傳承的部派，稱他們為一獨立的部派並不是很恰當。因為他們之間沒有一致的教義，這些論師唯一的共同點只是在批判毗婆沙宗的觀點，但是所持的理由，在彼此間是有差異的。^{iv}

如此，在有部的旗幟下，我們知道起碼有兩個不同的分野，一是在迦濕彌羅的毗婆沙宗，他們以《發智論》、《大毗婆沙論》為依歸。另一是散在迦濕彌羅以外，如在健馱羅的那些非主流的論師。

有部論書的分期

這有部七論，在傳統上是稱為「一身六足」。一身指的是《阿毗達磨發智論》，六足指的是《阿毗達磨集異門論》、《阿毗達磨法蘊足論》、《施設論》、《阿毗達磨識身足論》、《阿毗達磨品類足論》。其中，除了《施設論》為宋法護與惟淨等譯之外，其餘六部都是玄奘法師所翻譯的。

對於有部論書的分期，福原亮嚴在他的《有部阿毗達磨論書的發達》中，分初、中、後三期。^v另木村泰賢把有部的論書分為四期：一、契經型態，二、以解釋契經的論書，三、獨立時期，四、諸論的綱要書。^{vi}印順法師的《說一切有部為主的論書與論師之研究》中的分類，似乎是參考木村泰賢，但有點不同，也是分為四期：一、本源時期，二、獨立時期，三、解說時期，四、組織時期^{vii}。美國學者C. Cox也是分為四期。以下的說明，主要是以Cox女士的分類為主，而佐以福原亮嚴、木村泰賢和印順法師的說明。

第一期：在有部七論中，《阿毗達磨法蘊足論》、《阿毗達磨集異門論》算是較早的作品，因為這都還是以釋經為主，尚未成為獨立的論書。另外非有部系的《舍利弗阿毗曇論》也應屬於這時期。印順法師認為這部論為分別說系及犢子系所宗的，而E. Frauwallner則認為這部論跟法藏部有較大的牽涉。^{viii}

第二期：有部的七論中的《施設足論》、《阿毗達磨品類足論》、《阿毗達磨界身足論》、《阿毗達磨識身足論》屬於這一期。這時已擺脫單純解釋經義的形式，開始毗曇教義的探討。除七論外，有部尚有《阿毗達磨發智論》一書。現存漢譯有兩個，一為僧伽提婆的《阿毗曇八犍度論》，另一是玄奘譯的《阿毗達磨發智論》。

ix

第三期：由於阿毗達磨的發達，有許多不同的詮釋方式出現。於是在迦濕彌羅的毗曇論師們便編輯了以《發智論》為主軸的《大毗婆沙論》。這部論可說是有部論書的百科全書，收集了當時對阿毗達磨議題不同的意見。目前現存有十四卷僧伽跋澄譯的《鞞婆沙論》，六十卷浮陀跋摩譯的《阿毗曇毗婆沙論》，和兩百卷玄奘譯的《阿毗達磨大毗婆沙論》。傳統看法是這些都是同本異譯，但根據日本學者河村孝照的研究，他比對浮陀跋摩譯（他稱為舊譯）和玄奘譯（他稱為新譯）的毗婆沙論，懷疑這新舊兩譯的論書應是來自不同的傳承，玄奘譯的《大毗婆沙論》和《發智論》是為同一系統，而浮陀跋摩譯的《阿毗曇毗婆沙論》則是既不同於《發智論》，也不同於僧伽提婆的《阿毗曇八犍度論》。^x除了婆沙系的論書外，非主流的西方師也發展了他們的論書，這包括了僧伽提婆譯的《阿毗曇心論》、那連提耶舍譯的《阿毗曇心論經》，以及這部論的注解《雜阿毗曇心論》。^{xi}這幾部論，包括源頭《阿毗曇甘露味論》，在毗曇義理的詮釋上是跟迦濕彌羅的發智系明顯有所不同，印順法師稱為這幾部為阿毗達磨的新猷，表示這是不同於大毗婆沙論系統的另一傳承。

第四期：這一期為組織時期，以精簡扼要的論義，而為綱舉目張的組織。代表這一時期有世親的《俱舍論》，這是從《阿毗曇心論》的系統。至於繼承迦濕彌羅傳統的，有眾賢的《順正理論》。

以上為漢譯文獻的部份，梵文方面，有世親的《俱舍論》和稱友的注解《俱舍論釋》。除此之外，還有《法蘊足論》部份梵文殘卷和一部不完整的 AbhidharmadIpa。

有部文獻的問題

今天我們對「文字創作」這一概念並不會陌生。這是由於我們心中有些想法、看法，然後把這些想法訴諸於文字，這些文字印在紙張，裝訂起來，或以書，或以雜誌的形式發行。但是回想在兩千多年前的北印度，那些佛教的出家眾，是否跟今天的我們一樣，也有類似「創作」的觀念呢？還是說他們認為他們只是單純地接受他們的師父所教給他們的佛法，而他們也「原原本本」地傳給下一代。而這其間或許在教義的分類和次第上有些稍許的更動，但他們不會認為這是一種「創作」，而認為這只是爲了讓大家更容易背誦、學習佛陀的教法。如此，經過了幾代的「稍微」更動，一種新的釋經方式產生了。或許，這就是阿毗達磨的起源因素之一。也或許這樣，才會有些論師認為阿毗達磨也是佛說的。

再者，這七部論的作者，玄奘所傳和西藏所傳的就不盡相同。像《集異門論》和《法蘊足論》，玄奘說是舍利弗和目乾連所作，而西藏則傳爲拘絺羅和舍利弗。當然實際的情況如何已不可考，不過若是不把它當作是單一作者，而是代表某一傳承，可能較近於歷史事實。

另外一點要說明的是，若是以爲這些論都只是單線發展，而沒有相互影響的話，那這樣的想法也是需要斟酌的。如以《集異門論》和《法蘊足論》這兩部爲例，《集異門論》是以釋經爲主，從一法到十法爲其體例。而《法蘊足論》則是以主題爲主，如學處品、預流支品等。從體例上看，似乎《集異門論》應比《法蘊足論》爲早。但在《集異門論》中，我們發現有引自《法蘊足論》的句子，這又似乎說明《法蘊足論》應早於《集異門論》。若從編輯的角度講，那可以解釋說《集異門論》有受到《法蘊足論》的影響，而後來加上去的。但是問題是我們可以明顯地知道引用的句子，對於不明顯的影響呢？這就是個棘手的問題。

口傳與書面

我們知道佛經最初的流傳形式是口傳，然後才有書面。而阿毗達磨時期，剛好經歷了從口傳、半口傳半書面，到書面。口傳的最大特色是它的不定性。例如由師父傳給十位弟子，而這十位弟子再傳給十位再傳弟子。幾代之後，我們會發現原先的內容會有多種不同的版本出現。這種情形在阿毗達磨論書中是很常見的。

所以，若是以爲今天我們所見的漢譯本就是這七部論後來發展的唯一固定形式，那是有問題的。如在稱友的《俱舍論疏》中，有引到《識身足論》的句子，但不見於漢譯本。又《法蘊足論》梵本殘卷的目次，也跟漢譯本有所不同。這些都說明漢譯本並不是唯一的傳本。

「一身六足」的說法

值得注意的是較早的阿毗達磨論書中都沒有出這「一身六足」的說法。最早出現「一身六足」的說法是在《阿毗曇八犍度論》第二十四卷後：

近有罽賓沙門曇摩卑，諳之來，經密川僧伽諦婆譯出此品。八犍度文具也。而卑云八犍度是體耳。別有六足可百萬言。(T 26, 887a19)

有趣的是現存漢譯的《大毗婆沙論》並沒有提到這七部論是說一切有部的正統。甚至其中對《界身足論》則完全沒有引用。根據 C. Cox 的說法，這「一身六足」的說法，極有可能是晚於《大毗婆沙論》的成立後。這七部論真的是屬於說一切有部的嗎？

當我們說某部論是屬於某部派時，是說先有了該部派後，才有某部論。若是該論的產生，早於該部派的成

立，甚至是早於部派分裂前，那麼我們還能說這樣的論是屬於某部派的嗎？以目前的文獻來看，這七部論，特別是最早期的《集異門論》和《法蘊足論》，其發展應早於部派分裂之前。而傳統上說這阿毗達磨七論是屬於說一切有部，可不可能是在有部壯大之後，把原先派別旗幟沒有那麼明顯的論書，一網打盡，說成是屬於他們的論書？

另外，當我們說某部論是屬於某部派，是因為該論表現出該部派的特色，所以它是某部派的產品。所以若是從教義上來講，能夠明確地判定是屬於有部的，只有《發智論》而已，其他的恐怕都要打上問號。

話又說回來，雖然質疑這阿毗達磨七論是否屬於有部，但不表示全面否定這七部論跟有部一點關係也沒有。比較可能的猜測是這些論的最初產生時，並沒有明顯的部派色彩。不過在傳承的過程中，由於有部的強盛，把這些論歸回已有，一方面有部讓這些論書披上了有部的外衣，一方面有部的教義多多少少也受到這些論書的影響。所以若說這七論完全跟有部無關，倒也是過於極端的想法。

結語

從以上的討論，我們發現即使是屬於同一部派的論書，就文獻來看還是有蠻多的疑問。而在本文中，問題多過於答案，縱使提供了答案，也不見得百分百肯定。換句話說，這裏只是嘗試提出問題，並不在解決所有問題。

ⁱ 關於這方面的研究，可參看E. Lamotte的*History of Indian Buddhism*, 1988:517-548。

ⁱⁱ Cox, Collett, *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories on Existence - An Annotated Translation of the Section on Factors Dissociated From Thought from SaGghabhadra's NyAyAnusAra*, 1995:23-29, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

ⁱⁱⁱ Warder, A.K, *Indian Buddhism*, 1970:341, Delhi: Motilal Banarsidass.

^{iv} 加藤純章, 經量部の研究, 1989:93-119。東京・春秋社。

^v 福原亮嚴, 有部阿毘達磨論書の發達, 1965:102。京都・永田文昌堂。

^{vi} 木村泰賢, 阿毘達磨論書の研究, 1968:44。木村泰賢全集第四卷。東京・大法輪閣。

^{vii} 印順法師, 說一切有部爲主的論書與論師之研究, 1968: 116-120。台北・正聞。

^{viii} Frauwallner, Erich, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. (translated from the German by Sophie Francis Kidd), 1995:98. New York: SUNY series, State University of New York Press.

^{ix} T 26, No. 1543, 1544。

^x 河村孝照, 阿毘達磨論書の資料的研究, 1974:203-6。東京・日本學術振興會。

^{xi} T 28, No. 1552。