

阿毘達磨的特色 與起源

香光莊嚴【第五十九期】民國八十八年九月 ▼ 〇八〇

（編者按）「阿毘達磨」（Abhidhamma）指的是什麼呢？覺音（Buddhaghosa）論師解釋「阿毘達磨」的意思為「那超越、並與經教不同的」、abhi有「優越」和「差別」的意思，dhamma在此表示經藏的教義。

一般將佛教初期的聖典分為三藏——經藏、律藏、論藏（阿毘達磨藏）。律藏是佛陀為了建立僧伽生活的軌範，而制定了與法相應的學處（戒）與制度。經藏是佛陀在不同的情況，針對不同根機的聽眾所做的解說，它們是以能最有效地引導聽眾修持，並通達佛陀教法的方式來闡發。所以，佛陀運用了比喻與隱喻等隨機教化的方式，以便讓聽眾更容易了解教義。因此，經的教導方式被形容為「方便說法」。

阿毘達磨藏則企圖儘可能完全、直接地揭示構成經典解說基礎所倚賴的整個系統，它不考慮聽眾個人的傾向與認知能力，而以抽象、呆板的，完全沒有文學修飾與隨機教學的方式，揭示實際性的「知識體系論」。因此，阿毘達磨的方法被形容為「無方便說法」。

阿毘達磨

〔阿毘達磨藏的結集〕

「阿毘達磨藏」是阿毘達磨哲學的重心，即是被上座部佛教視為佛陀教法的權威版本——巴利經典的一部分。

這部藏經是在佛陀滅度後初期的幾個世紀中，在印度舉行的三次佛教大結集中結集而成。第一次結集是在佛陀般涅槃後的三個月，由迦葉尊者領導五百位長

離召開；第三次則於二百年後在

的法。

華氏城召開。從這幾次結集中所產生的經典，以現稱「巴利語」(Abhidhamma Pitaka)，是

的中印度語保存著，被稱之為「籃」佛陀「較高」或「特殊」

的教義。

的教義。

「三藏」(Tipi-taka)——即三「籃」(Basket)或三「類」(collection)的教法。這巴利藏的第三大部分明顯具有異於另外兩部的特質：經與律擁有很清楚的實用意圖，也就是清楚地宣告解脫的信息，並擬定個人修行的方法，阿毘達磨藏則呈現了教義抽象且高度專門系統化的外貌。

第一類「律藏」(Vinaya Pitaka)是有關戒律的典籍，包含了與比丘、比丘尼有關的行為規定及管理僧伽的規約(即寺院規矩)。

第二類是「經藏」(Sutta Pitaka)，集合了佛陀積極教化的

四十五年間，在各種場合中所說《法聚論》、《分別論》、《界說論》、《人施設論》、《論事》、

老比丘於王舍城召開；第二次是於佛陀滅後一百年在毘舍

教理



《雙論》與《發趣論》。與經藏不同的，它們並不是現實生活環境中的開示或討論的記錄，而是透過系統化的方式整理並詳細地定義教義原理，且謹慎地將之製表與歸類後的成熟論述。

這些著作雖然最初是以口述的方式結集並流傳，而於稍後的西元第一世紀時，才與其他的經典一起用文字記錄下來，但無疑地，它們卻比文獻資料展現出更典型的結構性思想，與嚴格的一貫性特質。

在上座部的傳統中，阿毘達磨藏受到高度的崇敬，而被尊為

「佛經中的御寶」。它受到如此高度的崇敬的例子有：錫蘭迦葉王第

的學術演練，它們不但沈悶且不斷地重覆、冗長。

五世（King Kassapa V，西元十世紀）把整部阿毘達磨藏刻在金屬板上，且將珠寶鑲嵌在第一本書上；而另一位國王勝利腕（Vijayabāhu，十一世紀）習慣每天早上在負起國王的任務之前，先研讀《法聚論》，並且將它譯成錫蘭語。

只有透過徹底的研讀與深度的反思，並深信這些古籍有重要的意義要傳達之後，才會清楚阿毘達磨藏之所以能深受尊敬的原因。當人能以這樣的精神研討阿毘達磨的論述，並看透其所具有的廣泛涵意與組織的統一性時，就會發現它們只不過是要清楚說明「所經驗到的實在界（reality）

然而，在如前述這般粗略地瀏覽後，對於阿毘達磨為何能受到如此尊敬，似乎仍令人難以理解。因為這些論典呈顯出來的，只不過是在處理一套套法義名相

「整體」的全面光景——一個有著廣泛的範圍、完整的系統化與精確的分析等特徵的光景。



〔阿毘達磨揭露存在的真實本質〕

從正統上座部的立場來看，阿毘達磨所解釋的教義系統並不是憑空推測出來的思想，也不是形而上的假設所拼湊出來的東西，而是揭露存在的真正本質，就如同一顆不論在深度或細微度上，都已洞察一切諸法的心所理解的一般。因為阿毘達磨具有這些特質，上座部傳統於是認為阿毘達磨可能是佛陀無礙的一切知

智 (sabbhaññuta-

ñāṇa) 最完美的呈

現，這是佛陀依其教法中的二個主幹——「苦」與「苦滅」的順序，來敘述在完全覺悟者的心中，事物所呈現的方式。

阿毘達磨藏所清楚說明的系統，同時也是哲學、心理學與倫理學，這些全部統合在一個為了解脫而計劃的架構中。

阿毘達磨或許可被形容為哲學，因為它提出了存有論^[2]——一個有關「實在界」本質的觀點，這個觀點被稱為「法的理論」(dhamma-vāda)。簡單地說，「法的理論」主張「勝義」是由多樣的且稱之為「法」(dhamma)

的基本成分所組成。這「法」並不是隱藏在現象背後的本體，也不是與「僅是外表」相反的「物自身」^[3]，而是「實際性」(actuality)的基本構成要素。

「法」被分為兩大類：一是「無為法」——涅槃；二是「有為法」——所有組成經驗過程的剎那心法與色法。依據「法的理論」，我們熟悉的世界——實際存在的物體與持續存在的個人，都是心從「法」提供的原始材料中，所塑造出來的概念結構。那些我們用來判斷日常行為所依據的實體，僅是「法」的基礎層次

所衍生出來的一種在大眾一致同意下的實在界。只有「法」具有「勝義」，它是種「從它們自身處」(Sariṅgato)的實際存在，有別於心以概念化來處理原始材料的情況。

然它是隱含於其中，這理論仍稱職地扮演著它的角色，也就是作為阿毘達磨極為顯著的任務（即系統化的計劃）背後的軌則。

這計劃開始的前提是，要達到對事物「如其實是」(as they really are)的智慧，就必須明顯

這種對於實在本質的概念，似乎已經隱含在經藏中，尤其是在佛陀對蘊、處、界、緣起等的論述裡，它靜靜地隱藏在其中，以作為因實用而陳述的「經」教義的支持基礎。即使在阿毘達磨藏本身，「法的理論」仍未以一種哲學教義的方式呈現，而只出現在後期的註釋書中。然而，雖

地區分那種擁有存有論上究竟的實體——「法」，與那種只是以概念的構造而存在，卻被誤解為究竟實在的實體。

們與阿毘達磨系統所認定的存有論上的究竟是相同的方式，來定義經中所使用的名相。以這些定義為基礎，徹底地將「法」歸類於一事先預定的類別與關連方式的網絡之中，以這些歸類強調它們在這系統架構中的位置。而這系統既然真正地反映了實際性，也就意謂著此分類法精確指出了每一個「法」在整個實際性結構中的位置。

從這區別開始，阿毘達磨安置了固定數量的「法」，以作為實際性的建構材料，而當中大多數是取自於經。然後才以顯示它

阿毘達磨嘗試理解實在界本質所用的方式正好與西方的古典科學相反，並非從一位中立的觀察者向外看世界的立場出發。它



主要關切的是如何了解經驗的本質，因此它所關注的「實在」是認識的「實在性」，即呈現於經驗中的世界，這包含了最廣義的「認識」(knowledge)與「所知」(the known)。

〔阿毘達磨詳細分析心，而建構出經驗的持續歷程〕

因此，阿毘達磨的哲學企劃逐漸變成現象學的心理學。為了有助於了解所經驗到的實在界，阿毘達磨對心進行詳細的分析，

就如同於內觀禪修時，心呈現出它自

己一般。阿毘達磨將心分成不同的種類，詳述每一種心所與作用，將它們與其所緣及生理上的所依連結起來，並顯示不同種類的心如何彼此連結且與色法相連，而建構出經驗的持續歷程。

對心進行這樣的分析，不是因為對理論的好奇，而是為了佛陀教法中最實際的目的——達到「苦」的解脫。因為佛陀將「苦」追溯到我們有漏（染污）的態度——一種根源於貪、瞋、痴的心理取向。因此，阿毘達磨的現象心理學便採用了心理學上的倫理特性。要了解「倫理」一詞並非

狹義地指道德規則，而是指朝向梵行與心靈淨化的完整引導。

〔阿毘達磨以倫理標準區分心法〕

於是，我們發現阿毘達磨原則上是以倫理標準來區分心法：即善與不善、淨心所與煩惱。阿毘達磨中有關「心」的組織，是相應於佛弟子由修習佛道而至清淨的一個階次性計劃。

這計劃藉由禪修安止的過程，也就是從色界、無色界禪，然後通過內觀的階段及出世間的淨智與果智，而追溯到心的淨