



經量部是向大乘的過渡

蔡惠明

一、經量部是大、小乘之間論戰的產物

經量部又稱說轉部、說經部，簡稱經部，是印度部派佛教中最晚出的一個派別。後世區分佛學為婆娑、經部、瑜伽和中觀四宗，將它放在十八部（都歸於婆娑一宗）以外。但它和大乘佛學的關係却異常密切。就像依據經部的前驅持經、譬喻師說而結構的「成實論」，在我國梁陳時代常被認為「中觀」階梯，甚至說是大乘一類。還有採用經部本宗學說批評有部而成的「俱舍論」，隋唐時代的研究者也自然成家，作為「瑜伽」的羽翼。最後，發展的經部被吸收在陳那、法稱的著作中，以致出現隨順經部的瑜伽系及隨順量論的經部系。這些都說明經部學說和大乘學說聲息相通。

唐窺基在「異部宗輪論述記」卷中認為，經部主張在佛教三

藏中唯依經為正量，不依律和論，所以稱經量部，但此說還不夠全面。經部又稱說經部，梵文音譯為「修多羅婆提那」，婆提那就是「說」的意思。這和部派中的「說一切有部」、「說假部」等同例，是以一部的中心主張來作標誌的。實際上和部派無不以佛說為宗，沒有不談經的，為什麼這一部派却以「說經」突出標榜呢？因為它所說的並非一般的經，而是另有所指。如陳真諦譯的「隨相論」中就稱它為「經優婆提捨部」，就是說經部所重視的優婆提捨，屬於十二分教中的論議。「成實論」的譯本裏即稱之為論經。經部原來以論經為宗，隨後廣泛運用一切經，所以僅解釋它是以經為量，還說明不了它的真相。經部的特點是：將外界一切事物的存在（蘊）和認識的對象（處）都認為是人們認識過程中的感覺材料，都是假名，只有人們的認識才是事物固有的體性（界）。

經部的淵源於說一切有部的持經譬喻師。最初的創導者爲鳩摩羅多（童受）。他是北印度呾叉尸羅人，後被西域鳩盤陀阿育王用武力強行請去，給他造廟說法，唐玄奘在西行求法途中就曾看到大廟遺跡。他寫了不少著作，其中有「喻鬘論」（現名「譬喻莊嚴經」）。「鬘」是裝飾用的花環，「喻鬘」就是以譬喻作莊嚴的意思。我國文學家魯迅早年曾捐銀洋六十圓，委托南京金陵刻經處印行「百喻經」一百部。這「百喻經」又名「癡華鬘」。「癡鬘」也是比喻的意思。兩經都是以故事方式來闡釋佛教教義，「以事喻經」。「喻鬘論」在半個世紀以前曾於新疆、龜茲一帶發現梵文殘本，在尾頁上，寫着此論爲鳩摩羅多所著，內容與姚秦鳩摩羅什譯的「大莊嚴經論」相同。因此經的鈔、刻本誤題爲「大莊嚴經論」，因此後世就把它與無著的「莊嚴經論」並列，其實兩經內容相差很遠。羅什說「大莊嚴論經」是馬鳴所作，文章詞藻既美，故事也很曲折生動，從文筆與題材來看，確像是馬鳴所撰。但梵文殘本却記爲童受作，究竟誰是作者，迄今未有定論。這是由於古代史料不全，或者說印度人對編史從不重視，以致有各種「後遺症」。根據「依法不法人」的原則，只要內容與見解符合正法，就不必去在作者問題上糾纏不清。不論馬鳴或童受，都是持經譬喻師，這一點是一致公認的。除他們兩人外，在有部四大家中的法救、覺天，也可算是譬喻師的中心人物。譬喻師學說資料作爲反對和批評有部學說而被保存於「大毗婆娑論」中，前後引用，有八十餘處。

譬喻師的學說是以四諦爲中心組織的，但對四諦的解釋却與別家不同。如苦諦，婆娑師認爲是五蘊，分別論者以爲是有漏八苦，譬喻師却認定是名色。集諦，婆娑師認爲是有漏因，分別論

者以爲是招後有愛，譬喻師則認定是業惑。滅諦，婆娑師認爲是擇滅，分別論者以爲是愛盡，譬喻師則認定是業惑盡。道諦，婆娑師認爲是學無學法，分別論者以爲是八正道，譬喻師則認定止觀。說明譬喻師講四諦是有重點的。它的依據是「法句經」。「法句經」講四諦以心法來貫串，譬喻師也如此。他們認爲：「心依名色乃成苦體，又由惑業繫縛而心垢，止觀調心而垢淨，所以安四諦，繫之一心。」他們認識到心是無間斷的。一般說來，心有多方面功能，眼看、耳聽等都是心的功能，就其每一欸而言，總是有間斷的，但如混爲一體觀之，所生到死，心始終沒有間斷。就佛教的實踐講，止觀到滅盡定時，意識似乎斷了，有部認爲滅盡定是無心無識的。譬喻師却認爲，滅盡定仍有心活動，不過不是粗心而是細心。這就是細心說。

然而由譬喻師轉爲經量部，並建立經部學說的是室利羅多（勝受）。他於阿逾陀（無敵城）造「經部毗婆娑論」，但此書早佚失，它的主要內容保存在玄奘譯的「阿毘達磨順正論」中。他受「大乘阿毘達磨經」影響，吸收譬喻師的說法，建立他的「隨界論」。「隨界」一詞，並非勝受所創，在其他佛經中早就提出過，解釋却不盡同。經中說的「隨界」來自「隨眠」，而隨眠是指煩惱潛伏狀態。對人來說，這種狀態在生命中時間相當長，程度相同深，可以構成爲界，因此稱作「隨界」，表示它跟隨人轉，如影不離形，並非表面上的，而是很潛隱的。勝受把這詞的使

用範圍擴大了，將一切潛伏的功能都歸於「隨界」。「隨界」即隨心。勝受吸收譬喻師的「細心說」，認爲有一種微細的心，使人的心理活動相續不斷，即使入滅盡定，細心仍然存在。也就是說，「隨界」（一切法的潛伏功能）無始以來就存在。他還綜合

譬喻師的細心說與「大乘阿毘達磨經」的藏識脫，把「隨界」解釋為二元論性質。二元論認為，人是五蘊和合而成，其本質則為名（心）色（物）。在講細心時，以為心與色相依，從而也就同色聯係了，所以「隨界」之所隨也包含有色的方面。至於界的構成，是色心互為因果：色可以構成界以存於心，心也可以構成界以存於色。構成界是通過熏習，如香熏物，色熏心構成色的種子，心熏習色構成心的種子，也叫心色互熏。這些學說與有部距離越來越遠，有些說法對後世大乘很有影響，可說是一種過渡。

世親曾依經部學說寫成「俱舍論」，是研究經部學說的主要著作。此論本頌結構同「雜阿毗曇心論」一樣，貫穿有部學說「以四諦為綱」的傳統精神。但對「雜阿毗曇心論」已經加以改造。「心論」有六百多頌，「俱舍論」本頌也六百頌，但不互相吻合，而是有所增刪、合併，並重新組織。不僅是頌文，連篇章、段落也都重新整理。所以「俱舍論」講四諦，別具特點。和「心論」十一品的結構不同，本頌分為八品，世親作注釋又增加「破我執」一品，與本頌無關。「俱舍論」全論九品結構，體現了佛說「諸法無我」的根本主張。論又總結性地把構成宇宙萬物的基本要素歸納為五位七十五法，即色法十一、心法一、心所法四十六、不相應法十四、無為法三。這個結論，對以後講說有部學說的人很有影響。在世親改宗大乘後，他又擴充為「五位百法」，並著「大乘百法明門論」。後來「俱舍論」雖引起有部學人迦濕彌羅等的反對，著「順正理論」為婆裝師辯護，破經部學說。但却引起世親門人的高度重視，認為破斥婆裝師的偏執，說有善巧，可作為通向大乘階梯之用，因而競作注疏，與大乘論書兼弘。

但注疏的梵本大都散失，僅稱友的「明了義疏」尚存，日本荻厚雲來會校訂印行。

由此可見，經部學說雖淵源於說一切有部，但與有部學說有許多不同之處。經部認為：現在實有，過去、未來無體。這一基本觀點是在接受大眾部的影響，並批評有部論點過程中逐漸形成的。還有，經部與有部雖然都主張外界存在說，但兩者的認識却是大有差別的。如有部主張對象、感官、知識三者同時存在，並根據三者的相互關係而形成認識。而經部則從建立在剎那滅論的基礎上色、心二元論出發，不承認三者間相互關係與作用，主張認識即因果關係。對象為因，知識為果。法稱對此曾有論證，認為原因必在結果之前，對象必在知識的一剎那之前，而對象又是把自身形象投入知識的原因。經部認為，人們認識只不過是對象在剎那間投入自己意識中的形象而已。這種對對象的認識，也就是對自己意識的認識。法稱以為，僅從感官、光、精神集中等原因中，並不能獲得感性認識。同時，根據瑜伽行派所主張的等無間緣也無法說明這點，所以還必須利用推理來尋求，形成這些原因的原因。這個原因就是外界。它是可以根據遮詮的方法加以證明的。綜上所述，可以說經部是部派佛教時期各派之間的辯難和大小乘之間論戰的產物。

二、經部學說的要點

經部學說的中心思想表現在有微細的、一類相續的諸蘊，因此說諸蘊法能從此世轉移到後世，而得「說轉部」之稱。這種思想顯然來自譬喻師的細心說。它有些像犢子部的有我主張，但不承認勝義諦中的實在補特伽羅。經部堅持原始佛教的無我論。世

親根據經部學說，在「俱舍論·破我品」中曾駁斥犢子部的有我論。該品首先從「由我執力諸煩惱生，三有輪迴無容解脫」開始，展開對有我論的批評。犢子部以補特伽羅（我）為諦義、勝義，並謂補特伽羅非即蘊、離蘊，亦即補特伽羅與五蘊的關係是非一非異，猶如火與薪的關係。對此經部指出，火與薪非一則異，非異則一，因此非一非異之說根本不能成立。關於如何認識補特伽羅問題，犢子部主張無論據六識中的任何一識皆可知有補特伽羅。世親則指出，六識皆以不同之法為其對境，怎能知有補特伽羅呢？所以「大毘婆娑論」卷五十六引用譬喻師說：「能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假」。世親痛破犢子部勝義補特伽羅的論點，就是根據經部學說。

其次，原子論是印度哲學中的一個重要組成部份，在佛教各派中也頗流行，其中以說一切有部和經量部最為突出。法稱在「量評釋論·現量品」中對經部的原子論有較詳細的論述。他認為孤立、分散的原子不能成為認識的對象，只有原子在無間隙的結合、積聚時，才能成為認識的對象。「量評釋論注釋」對此還提到過一種反對的意見說：個體原子是超感覺的，因此把超感覺的原子積聚起來自然也不能產生知覺，從而積聚的原子也不能成為認識的對象。經部針對這一反駁，指出：個體原子是超感覺的，諸如對象、感官、光、精神集中等分開來說雖皆不能產生認識，但當它們無間隙結合、積聚在一起活動時就會產生認識。個體原子固然不能使人產生知覺，可是當原子積聚在一起時，就會產生一種個體原子所沒有的新增添的優點。具有這種優點的原子積聚就會產生兩種作用：一是在認識中投入自身的形象；二是成為產生認識的原因。具有這兩種作用，就能成為認識對象。顯

然，經部的這一主張必然導致承認正確的認識，即意味着感覺與事實的一致，也就是承認物質世界的獨立存在。雖然原子論並非經部學說體系的基礎，但它畢竟是構成其理論基礎的一個組成部份。

再次，依據「順理正論」引用的資料，可明了經部學說要點之一是隨界論。勝受認為一切法生起之後會有熏習，留下了功能，這就是界。界有種子、種姓、種族等含義。他在解釋如何分別能熏所熏的問題時說：色法和心法可以互依互熏而各留習氣以成界，衆生相續存在之時，界必隨逐，所以稱為隨界。它和色法、心法的當體，不能決定是一是異（因此也說六處為界。後來大乘瑜伽行派亦有類似的說法，以種姓為六處殊勝、六處所生等）。但隨界在相續存在的中間，逐漸變化，輾轉殊勝，成為後來再生法體那樣的因性。這一因果理論大大改變了舊說的面目。它的特點是：

- 一、因法刹那滅，法滅不必待因；
- 二、過去法作因，以前後法為因果；
- 三、因法自性各別，法各有界，數量無邊；
- 四、因法無體，過去法滅故。

這與有部主張六因以同時因果的俱有因作基礎的觀點根本相違，而在四緣中關於所緣緣的解釋也有很大的出入。勝受將所緣緣攝在因法中，因法又只限於過去，於是前五識和第六識，心和心所，都看成同樣的覺了現量，所緣緣的意義便歸於一律。也就是說，各種心法的緣境，在第一刹那根境為先，到第二刹那識了方起。當根境先行時，假說為見，實際第二刹那才是了別。

所以不問是前五識或第六識，也不問是心或心所，所緣境都在過去，後念覺了方成現量。有部在前階段的特點是善於說因（如「發智論」料簡因性建立六因四緣的理論），後階段的特點是善於釋境（如「順理正論」將成立一切法有的根據放在六識現量所緣是實之上），都被經部推翻了，難怪有部對經部深惡痛絕，破斥不遺餘力。但經部學說影响極大，如瑜伽行派的建立諸法以種子為因，固然和經部的隨界論一脈相通，而到了唯識理論發展以後，難陀主張以五識的種子作五根，陳那又稱五根就是上色法的功能，這些都由經部所緣緣以根境為先的理論推闡而出，最後法稱重顯因明，將同時意識說成第二剎那，以前念根識的對象相續為所緣，依然與經部的所緣緣理論相符合。同時，經部把自己意識的變相看作認識對象的觀點，也被陳那等所接受，並導入瑜伽行派的體系。因此，可以說經部是瑜伽行派的先驅，或唯識學說的理論來源。

三、經部是向大乘的過渡

經部立說，本來從反對有部出發，到了後期，這種情勢更為顯明。有部曾得到貴霜王朝的全力扶持，盛極一時。它建立學派的中心地帶在迦濕彌羅，保守色彩頗為濃厚。經部學說則形成於東印度阿逾陀等思想自由的地區，所以能發揚世親以理長為宗的求實精神，而終於站到有部的對立面。部派佛教後來向大乘佛教發展，由大眾部向中觀派（空宗）發展，從上座部向經量部發展，進而向瑜伽行派（有宗）發展，所以說經部是向大乘的過渡。

印順老法師在「佛法概論·序」中寫道：

「初期佛法的時代適應性，是不能充份表達釋尊的真諦的，

大乘佛法應運而興，確有它獨到的長處。……宏通佛法不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法在新的適應中開展。着重於舊有的抉發，希望能刺透二邊（不偏於大小，而能通於大小）。讓佛法在這人生的正道中，逐漸能取得新的方便而發揚起來！」歷史的經驗值得注意，我們要善於總結。提倡原始佛教和「阿含經」的研究，目的在會通「阿含」，弘揚大乘，實踐印老所說：「着重於舊有的抉發，希望能刺透二邊。」多學習點印度佛教和中國佛教史，與利除弊，建立適應時代的新方便，確為當務之急。經部的歷程，就是一個很好的借鑑。願讀者舉一反三，作更深入廣泛的探索！

稿 約

- ☪ 本刊園地公開，歡迎四眾投稿。
- ☪ 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自五十元至八十港元。
- ☪ 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- ☪ 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- ☪ 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- ☪ 來稿長短不論，視內容需要為準。若能在四五千字之間，更佳。
- ☪ 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- ☪ 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便匯寄稿費。
- ☪ 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿數投等情，皆作却酬論。
- ☪ 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- ☪ 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。