

「蘊」義辨析： 部派佛教之比較研究*

劉勁松

佛光大學佛教學系博士候選人

摘要

關於「蘊」的語義，各佛教部派認識基本一致，但對其義理認識卻有所不同。對此，學界研究尚不充分。本文以分屬於南傳上座部、說一切有部、兼採有部與經量部的三部具有代表性的論書《清淨道論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》與《阿毘達磨俱舍論》為依據，比較分析它們對「蘊」的認識。

三部論書對蘊的不同認識表現為：（1）對構成每一蘊的具體要素，南傳上座部與北傳阿毘達磨教法不同。（2）關於蘊的性質，《大毘婆沙論》認為「蘊」是「實有」；《俱舍論》認為「蘊」是「假有」；《清淨道論》未立假實。

對於蘊的構成要素認識不同的原因有三：（1）南傳上座部與北傳阿毘達磨教法的理論範疇不同。（2）二者的理論重心不同：前者的理論重心是「蘊」；後者的理論重心是「法」。（3）對有為

法的認識與分類不同。

對於蘊的性質認識不同的原因在於：《大毘婆沙論》強調構成每一蘊的一一有為法的共相；而《俱舍論》則強調蘊是由不同具有自相有為法的積聚。

綜合三部論書的觀點，在兼顧佛教義理體系的前提下，可將蘊定義為：一切具有自相的有為法，依其共相或同分積聚而成的假有（施設）。



關鍵詞：蘊、部派佛教、比較研究、佛教術語

An Analysis of “*Skandha*”: A Comparative Research Among the Buddhist Sects

Jin-song Liu

Ph. D. Candidates, Department of Buddhist Studies,
Fo Guang University

Abstract

As for the meaning of “*skandha*”, different Buddhist sects have basically the same understanding, but they have different understandings to its theoretical annotation. In this regard, academic research is still insufficient. This paper compares and analyses their definitions of “*skandha*” based on three representative commentaries: *Viśuddhimagga*, *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra*, *Abhidharmakośabhāṣya*, which belong to the Southern *Sthaviravāda*, *Sarvāstivāda*, taking both *Sautrāntika* and *Sarvāstivāda* respectively.

The different understandings to “*skandha*” of the three commentaries are as follows: (1) There are different understandings of the specific elements constituting “*skandha*” between the Southern *Sthaviravāda*

and the Northern *Abhidharma* teachings. (2) Regarding the nature of “*skandha*”, *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra* holds that it is “substantial existence”; *Abhidharmakośabhāṣya* holds that it is “nominal existence”; *Visuddhimagga* has no answer.

There are three reasons for different understandings of the constituent elements of “*skandha*”: (1) The theoretical categories of the Southern *Sthaviravāda* are different from those of the Northern *Abhidharma* teachings. (2) The theoretical focus of the two sects is different: the former focuses on “*skandha*” while the latter focuses on “*dharma*”. (3) Their understandings and classifications of “conditioned phenomena” are different.

The reason for different understandings of the nature of “*skandha*” lies in the following: *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra* emphasizes the common features of the “conditioned phenomena”, while *Abhidharmakośabhāṣya* emphasizes that “*skandha*” is an accumulation of different “conditioned phenomena”.

Summarizing the points of the three commentaries, taking into account the Buddhist theoretical system, “*skhandā*” can be defined as nominal existence which is aggregated by all different conditioned phenomena which have intrinsic attributes, according to their common attributes.

Keywords: *skandha*, Buddhist sects, comparative research, Buddhist term

「蘊」作為重要的佛學名相，在佛學工具書中有明確定義。但從學術角度看，目前對這一概念的比較研究略顯薄弱，本文擬根據三部不同部派的代表性論書《阿毘達磨大毘婆沙論》（以下簡稱《大毘婆沙論》）、《阿毘達磨俱舍論》（以下簡稱《俱舍論》）、《清淨道論》，從其構成要素與性質兩方面進行比較分析，同時，簡要說明分歧原因並據佛教基本義理對蘊作出定義。

一、前言

（一）研究現狀

蘊，是初期佛教就開始使用的名相，最早的漢譯詞為「陰」；¹鳩摩羅什譯經時使用「眾」；²玄奘譯經時使用「蘊」。³其梵文對應詞為skandha；巴利文對應詞為khandha。對於蘊的語義研究，早期的佛教注釋書*Peṭakopadesa*（《藏釋》）就已經開始了。⁴與前揭文本對應的漢譯經典為《陰持入經》，而後者文中有云：「陰貌

* 此文為萬金川教授指導論文《〈陰持入經〉名相研究——以「陰（蘊）」為中心》的部分內容。完成後經廖本聖老師審閱並提出了一些修改意見，幫助很大。於審稿期間，數位審稿老師也給予了頗為專業、細緻的指導與建議，使此文得以進一步改進，也令筆者獲益良多，深表感謝！其中如有不當，文責應由筆者自負。

¹ 後漢·安世高譯，《陰持入經》卷一，《大正藏》冊15，頁173中。

² 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷一，《大正藏》冊25，頁59中。

³ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《大乘五蘊論》卷一，《大正藏》冊31，頁848中。

⁴ *Tattha katamo khandhattho? Samūhattho khandhattho, puñjattho khandhattho, rāsatho khandhattho.* 【漢譯】那麼，蘊義是什麼？蘊義是聚義，蘊義是積聚義，蘊義是堆積義。——Barua, Arabinda Ph. D., *The Peṭakopadesa*, London: The Pali Text Society, 1982, p.112。

為何等？積為陰貌，足為陰貌；譬如物種名為物種，木種名為木種，火種名為火種，水種名為水種，一切五陰亦如是。」⁵ 此處說明了「陰」的三種含義：(1) 積聚。(2) 全部(充分、足、一切)義。(3) 種類義。其後的一些論書如《大毘婆沙論》⁶、《俱舍論》⁷、《辯中邊論》⁸、《清淨道論》⁹等論書都對「蘊」做了解釋說明。就語義層面上說，南北傳諸部派佛教對蘊的語義認識基本一致，¹⁰ 可歸納為：(1) 積聚。(2) 全部(總略)。(3) 種類(分段)。於漢傳佛教語境下，「陰」還具有「陰蓋」¹¹ 義。對「蘊」從現代語言學角度進行的研究肇始於1921年，T.W. Rhys Davids從原始意義(*crude meaning*)和應用意義(*applied meaning*)兩方面對蘊做了全面注釋。¹² 將蘊的含義分為兩類四種。¹³ 其後編撰的巴利字典對蘊所作注釋的義項，並未超出前揭

⁵ 後漢·安世高譯，《陰持入經》卷一，《大正藏》冊15，頁173中。

⁶ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一，《大正藏》冊27，頁367上。

⁷ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷一，《大正藏》冊29，頁4下。

⁸ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《辯中邊論》卷二：「非一及總略，分段義名蘊。」（《大正藏》冊31，頁470中）。

⁹ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下）（台南：收藏家藝術有限公司，1991年），頁12-26。

¹⁰ 此處所說的僅限於語義，而不是義理層面的解釋。各家對「蘊」的義理詮釋不同。

¹¹ 智者，《摩訶止觀》卷五：「陰者，陰蓋善法。」《大正藏》冊46，頁51下。

¹² Davids, T. W. Rhys & Stede, William (ed.), *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1921, pp. 232-234. 兩類四種的解釋見註13。

¹³ 兩類四種可概括為：原始含義與應用含義兩類。其中原始含義包含兩種：(1) 體積大、總量大的物質。如大象的身體、人體的肩背、樹幹等。(2) 普遍地表示大量。如水的積聚、功德的積聚等。應用含義包括兩種：(1) 集合、集體、積聚或部分等。(2) 在個體的意義上，構成要素、實體等，特別是在使用複數

書的範圍。

對「蘊」的義理探討，學界也取得了一定成果，印順法師是較早對蘊進行探討的學者，他認為：「從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。」¹⁴ 其後的西方學者R.M. Gethin¹⁵ 根據南傳早期文獻，在總結其前菩提比丘¹⁶ 等學者研究的基礎上，根據南傳佛教文獻對「五蘊」含義做了比較全面的闡釋。他認為：「其範圍（色蘊）肯定是指被賦予意識的身體（saviññāṇaka kāya）。據此，那種把色理解或者翻譯為『物質』的傾向毋寧是一種誤導。」¹⁷ 而且，其餘四蘊是指與感官相應的意識存在。近年來，Mathieu Boisvert（AD.1995）、¹⁸ Peter Harvey（AD.2013）根據南傳巴利文獻進一步認為：「五種要素（五蘊）構成可充分解釋有情心理和生理的存在。」¹⁹

時等等。

此辭典對南傳巴利語佛教文獻未作具體劃分，而是將其整體作為一個語料庫。

¹⁴ 印順，《唯識學探源》（臺北：正聞出版社，1970年），頁50。

¹⁵ Gethin, R. M., "The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma". *Journal of Indian Philosophy*, No.14, 1986, pp. 35-53.

¹⁶ Bodhi Bhikkhu, "Khandha and Upādānakkhandha". *Pali Buddhist Review*, No. 1, 1976, pp.91-102.

¹⁷ ...the terms of reference are decidedly body-endowed-with-consciousness (saviññāṇaka kāya). In view of this, the tendency to understand and translate rūpa as "matter" is rather misleading. —Gethin, R. M. 1986, p.36.

¹⁸ Boisvert, Mathieu, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995.

¹⁹ Five factors constitute and completely explain a sentient being's mental and physical existence. —Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2013, pp. 55-59.

關於「蘊」的研究，目前學界取得了如下成果：²⁰

(1) 從語義層面看，蘊有「積聚」、「種類」、「一切（總括）」三種含義。此外，根據漢傳佛教文獻，它還具有「陰蓋」義。

(2) 義理層面看，五蘊是對有情的施設；蘊是因緣所生法；蘊是無常、苦、非我。

但對蘊義的研究，尚存如下問題：

(1) 從歷史來看，初期佛教、部派佛教、大乘佛教對「蘊」的認識是否一致？

(2) 從橫向來看，不同部派佛教對「蘊」的認識是否一致？如果不同，區別何在？

若全面地考察相關文獻，初期佛教、部派佛教、大乘佛教對「蘊」的義理含義認識有所不同。有關初期佛教及大乘佛教對蘊的認識，筆者將另文探討。本文旨在對問題（2）進行回答，即以不同部派佛教文獻為依據，比較其對蘊義的不同觀點。

（二）問題界定

為釐清研究範圍，現將問題界定如下：

(1) 在文獻使用上，主要依據三部論書：代表南傳上座部佛教的《清淨道論》、代表說一切有部的《大毘婆沙論》、兼採有部與經部觀點的《俱舍論》，同時，參考相關注釋書。

(2) 如前所述，部派佛教對蘊的語義及基本義理認識一致，其爭論焦點表現為二：即蘊的構成要素與性質。具體而言，本文

²⁰ 關於「蘊」的研究成果，於筆者另一作品〈「蘊」義探源〉中，作深入探究。

問題為：三部論書對蘊的構成要素及性質認識的異同及造成不同認識的原因。

二、文獻依據

本文選此三部論書進行比較的原因為：(1) 此三部文獻分屬南傳上座部、有部、兼採有部和經量部的不同部派，是部派佛教的代表性論書。(2) 涵蓋南傳與北傳部派佛教（關於蘊）的主要觀點。(3) 對蘊的論述比較全面。目前學界對此三部論書的文獻研究已比較成熟，現簡要說明如下：

《大毘婆沙論》的創作時間為迦膩色迦王以後，龍樹以前，大約在西元150年前後。²¹ 其編撰目的是為解釋契經，確保有部在其中心地迦濕彌羅國的地位，以貶抑內部的異論者。²² 所屬部派為說一切有部。²³ 本文所採的《大毘婆沙論》為玄奘所譯的二百卷本。

²¹ 福原亮嚴，《有部阿毘達磨論書の發達》（京都市：永田文昌堂，1965年），頁222。又見木村泰賢，《木村泰賢全集——阿毘達磨論の研究》第4卷（東京：大法輪閣，1968年），頁248。

²² 周柔含，〈《大毘婆沙論》三譯本及其成立〉，《臺大佛學研究》第15期（2008年6月），頁1-44。

²³ 印順法師提到，統論一切阿毘達磨論書，可分為四期，而此本《大毘婆沙論》完成在第三期解說時期——「解說時期：由於七論淵源於古代論法，並不容易理解。七論的漸次成立，以《發智論》為中心的研究，也發達起來。在論究中，各種不同的意見，自由發表出來。那時期，重於確定定義，分別體性，提示綱要（略毘婆沙），更重於七論間差別的會通與取捨。論究的內容，更擴大到佛與菩薩的種種問題，及契經所說而論書還沒說到的。約在西元一五〇年頃，將各家的解說，綜合，評定，集成了《大毘婆沙論》。說一切有部宗義，達到精密與完成的階段。」以上見印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1981年），頁118。

《俱舍論》為世親(AD.360-440)²⁴所作，未全盤接受有部觀點，是一部兼採有部及經量部²⁵觀點的論書。²⁶漢譯有真諦和玄奘兩種譯本，²⁷本文以後者為主。同時，為使義理詮釋更加準確，參照了梵文本²⁸與《俱舍論》英譯本²⁹。

《清淨道論》為覺音於摩訶男(Mahānāma)王時代(AD.409-431)在斯里蘭卡首都阿羅陀補羅(Anurādhapura)所作。³⁰是南方上座部理論之集大成者。³¹本文所使用《清淨道論》為葉均所譯。其他文獻包括：(1)真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》(以下簡稱《俱舍釋論》)³²。(2)法寶³³作《俱舍論疏》。(3)藏譯《阿毘達磨俱舍論》(簡稱藏譯《俱舍論》)。《俱舍論》的藏文譯本於九世紀由吉祥積譯出。³⁴本文以廖本聖所譯《藏本俱舍新譯——闡明界

²⁴ 印順，《印度佛教思想史》(臺北：正聞出版社，1993年)，頁224。

²⁵ 如呂澂所說：「此外，《俱舍論》還對三科中別的法，也一種一種地加以研究，結論是，有的假，有的實，總之反對有部的一切實有。」見呂澂，《呂澂佛學論著選集》(四)(濟南：齊魯書社，1991年)，頁2126。

²⁶ 兼採的意思，如印順法師所述：「這樣，《俱舍論》出入於阿毘達磨與經部之間，成為一折中的學派。」見印順1993，頁230-235。

²⁷ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29，頁1-159。婆藪盤豆造，陳·真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊29，頁161-310。

²⁸ Pradhan, Edited by, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: P. K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.

²⁹ Jha, Subhadra Dr., *An English Translation of the Abhidharmakośa of Vasubandhu* Vol. I, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1983.

³⁰ 覺音，葉均譯，《清淨道論》(上)，漢譯前言，頁27。

³¹ 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集(三)》〈南傳上座部(巴利佛教)論書解說〉(臺北：法鼓文化，2000年)，頁210-211。

³² 婆藪盤豆造，陳·真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊29，頁161中。

³³ 唐·法寶，《俱舍論疏》，《大正藏》冊41，頁495上。

³⁴ 西藏傳入《俱舍論》是在公元816-833年。參閱李志夫，〈試論《俱舍論》在佛

品第一》(修訂版)為參考。(4)葉均譯《攝阿毗達磨義論》(法雨道場版)。(5)巴利文注釋書*Peṭakopadesa*(《藏釋》)。根據印順法師³⁵、水野弘元³⁶、古山健一³⁷等學者的研究,以及比丘Ñāṇamoli³⁸和Arabinda Barua³⁹博士的論述,可以認為:*Peṭakopadesa*編輯依據為摩訶迦旃延對佛所說經作的注釋*Peṭaka*,於西元100年之前⁴⁰初次結集。最遲於西元500年前已經成文。性質屬於優波提舍,是十二分教之一,古山健一對此論述較詳。這部經典被緬甸巴利三藏收錄於經藏的小部;而在斯里蘭卡,則視為藏外經典。⁴¹與該經對應的漢譯經典為《陰持入經》(T603)。⁴²本文以Arabinda Barua博士編輯整理的*Peṭakopadesa*一書(第6章)作參考文獻。以Ñāṇamoli所譯的英文版*The Pitaka-Disclosure*為對照。

教思想史中之價值(上)),《中華佛學學報》第3期(1990年4月),頁47-67。

³⁵ 印順1981,頁16-19。

³⁶ 水野弘元著,釋達和譯2000,頁137。

³⁷ 古山健一,〈*Peṭakopadesa*は*Peṭaka*の*upadesa*(註釈)か〉,《仏教研究》卷32(2004年,3.30),頁195-210。

³⁸ Thera, Kaccana, Ñāṇamoli Bhikkhu, trs., *The Pitaka-Disclosure (Peṭako-padesa)*, London: The Pali Text Society, 1979, p.xii.

³⁹ Barua, Arabinda Ph. D., ed., *The Peṭakopadesa*, London: The Pali Text Society, 1982, p. iii.

⁴⁰ Thera, Kaccana, Ñāṇamoli Bhikkhu 1979, p.xii.

⁴¹ *Peṭakopadesa*(《藏釋》)與*Netti-pakarana*(《導論》)同為大迦旃延(Mahākaccāyana)之作,在巴利佛教置於三藏聖典之外。當然在緬甸則採此二書與《彌蘭陀王問經》同樣收入小部經。參見水野弘元著,釋達和譯2000,頁137。

⁴² Zacchetti, Stefano, "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*: An Shigao's "Yin chi ru jing" T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 65, No. 1, 2002, pp. 74-98.

三、「蘊」的構成要素

關於「蘊」的構成要素，三部論的共同認識為：「蘊」的構成要素為有為法。其不同認識為：構成某一具體蘊的有為法數量與名稱，《大毘婆沙論》和《俱舍論》基本一致，而《清淨道論》與前二者不同。

(一) 三論的共同認識

《大毘婆沙論》認為，蘊的構成要素是有為法：

問：「若爾無為亦應立蘊，諸無為名可略聚故。」

答：「諸有為法有作用故有略聚義，雖體有時不可略聚者，而略聚其名立色等蘊。諸無為法無作用故無略聚義，雖可略聚其名，而不可立為蘊。」⁴³

此段的含義為：「略聚」指在構成要素之間有「作用」，有為法之間有作用，無為法之間沒有作用，所以只有有為法可立為蘊。經文中「諸」為「凡是」、「各個」義。⁴⁴此中具兩層含義：所有無為法不可立為蘊；一切有為法均可立為蘊。

又，蘊的含義為「多」，構成蘊的要素具有共相，所以雖然是多種要素的集合，仍然稱為「蘊」，如《大毘婆沙論》所云：

若多增語即蘊增語者，如多財名財蘊；多穀名穀蘊；
多軍名軍蘊。雖多人眾，不相疊肩，而同一事，故名

⁴³ 《大正藏》冊27，頁384上。

⁴⁴ 羅竹風主編，《漢語大詞典》（第11卷），上海：漢語大詞典出版社，1986-1993，頁266。

為軍。如是俱胝那庾多等諸極微色，雖相去遠，以相同故合立色蘊，乃至識蘊。無量剎那，雖相去遠，而相同故合立識蘊。⁴⁵

此段話表達了三層含義：蘊具有「多」的含義；軍隊中的人雖然很多，也不在一起，但都為軍人，所以稱為軍；極微色雖然相距較遠，因為具有共相所以立為色蘊；識蘊也是如此，雖然各剎那（時）相距很遠，但具有共相而立為識蘊。即《大毘婆沙論》觀點為：「多」是指同類事物的增多，而不是不同事物的混雜。這段文字強調「蘊」的構成要素具有共同的「相」——即「共相」，所以，同類的事物增多仍然為同類事物，不會因為增加而改變名稱。

《俱舍論》認為，蘊的構成要素只包含有為法而不含無為法。《俱舍論》說：「此中蘊攝一切有為。」⁴⁶ 其對應梵文為“Tatra skandhaiḥ sarvasaṃskṛtasamgrahaḥ”。⁴⁷ 此句義為：此中，各種蘊包含了一切有為（法）。

又，《俱舍論》說：「蘊不攝無為，義不相應故。」⁴⁸ 此段文字對應梵文為“skandheṣv asaṃskṛtaṃ noktāṃ arthāyogāt”。⁴⁹ 此句

⁴⁵ 《大正藏》冊27，頁384上。

⁴⁶ 《大正藏》冊29，頁4中。

⁴⁷ 【語法分析】skandhaiḥ為陽性，複數，具格；義為諸蘊。sarvasaṃskṛtasamgrahaḥ為複合詞，sarva義為一切，saṃskṛta義為有為，samgrahaḥ為陽性，單數，主格；義為攝取。

⁴⁸ 《大正藏》冊29，頁5中。

⁴⁹ 【語法分析】skandheṣv音便前的詞形為skandheṣu，陽性，複數，位格；義為在各種蘊中。asaṃskṛtaṃ為陽性，單數，主格；義為無為。uktam為中性，單數，主格；義為說。arthāyogāt為複合詞，依主釋，artha義為義，ayogāt為陽性，單數，從格；義為無關。

義為：在各種蘊中不說無為，因為它們沒有相關性。

又，《俱舍論》說：「論曰：『諸有為法和合聚義是蘊義。』」

⁵⁰ 此句在梵文本和真諦譯本中沒有對應內容，但不違義理，也說明了蘊是有為法的積聚。

此外，《俱舍論》卷1又對色等五蘊的共相分別描述如下：

色復云何？欲所惱壞，欲所擾惱變壞生故。有說：「變礙故名為色。」⁵¹

受蘊謂三，領納隨觸，即樂及苦、不苦不樂。⁵²

想蘊謂能取像為體，即能執取青黃長短、男女怨親、苦樂等相。⁵³

所以者何？行名造作，思是業性造作義強，故為最勝。⁵⁴

各各了別彼彼境界，總取境相故名識蘊。⁵⁵

前述論文說明色蘊中所含諸法具有「變礙」的共相；受蘊所含諸法具有「領納」的共相；想蘊所含諸法具有「能取像」的共相；行蘊所含諸法具有「造作」的共相；識蘊所含諸法具有「了別彼彼境界，總取境相」的共相。

《清淨道論》認為，蘊的構成要素為有為法。該論說：「一

⁵⁰ 《大正藏》冊29，頁4下。

⁵¹ 《大正藏》冊29，頁3中-下。

⁵² 《大正藏》冊29，頁4上。

⁵³ 《大正藏》冊29，頁4上。

⁵⁴ 《大正藏》冊29，頁4上。

⁵⁵ 《大正藏》冊29，頁4上。

切有為法依同分而類集為五之故」⁵⁶ 此中「同分」一詞對應於巴利文「sabhāga」，根據巴利聖典協會（PTS）的詞典Pali-English Dictionary (Motilal Banarsidass: 1921)，此詞的含義為：共同的，同一部分的（common, being of the same division）。⁵⁷ 這句話含義為：一切有為法根據它們具有共同的特徵（部分）而分為五蘊。此中說明五蘊含攝一切有為法。

該論又說：「於各種的有為法中，依其同分及總括為一起的方面說：即色依色的同分而集結一起為一蘊，受依受的同分而集結一起為一蘊，如是想等也一樣。所以說『一切有為法依同分而類集為五之故』。」⁵⁸ 這句話含義為：各種有為法按照具有的共同特徵歸為一類總稱為某一蘊，如具有色的共相⁵⁹ 事物聚集為色蘊。其餘四蘊也是如此。此段論文包含兩層含義：一是蘊為多種有為法的積聚。二是只有具有「同分」的有為法才能構成同一蘊。

綜上所述，可將三部論書的觀點歸納為：（1）「蘊」的構成要素為有為法，而不是無為法。（2）每一蘊包含多種具有共相（或者同分）的有為法。（3）五蘊含攝一切有為法。

⁵⁶ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁65。

⁵⁷ 梵文對應詞與此相同，義為「同一處，一類的，相等的，相當的，屬於同一類的，一樣的」，與巴利語詞義相同，見Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary (Vol. II)*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1970, p.560。

⁵⁸ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁65。

⁵⁹ 共相的梵語對應詞為“sāmānya-lakṣaṇa”，其義為“Shared characteristics; a general attribute (Skt. sāmānya-lakṣaṇa) . (共同特徵；一般屬性。)”——Digital Dictionary of Buddhism: <http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=共相>。

(二) 不同認識：構成蘊的有為法種類與名稱

雖然三部論書一致認為，蘊的構成要素為有為法。但某一蘊的具體構成要素，《大毘婆沙論》與《俱舍論》認識基本一致，而《清淨道論》則認識不同，每一蘊的構成都可以表現出與前兩論的不同，比如說《清淨道論》中的行蘊均為與心相應的心所法，不包含心不相應行法；⁶⁰其餘各蘊所含攝的有為法種類與名稱也有所不同。此處僅以色蘊為例簡要說明。

《大毘婆沙論》認為，色蘊由十一種色法構成——「云何色蘊？謂十色處及法處所攝色，是名色蘊。」——⁶¹色蘊是十一種色法的積聚，換言之，色蘊的構成要素為十一種色法。《俱舍論》也認為，色蘊由十一種色法構成——「論曰：言五根者，所謂眼、耳、鼻、舌、身根。言五境者，即是眼等五根境界，所謂色、聲、香、味、所觸。及無表者，謂無表色。唯依此量立色蘊名。」⁶²又進一步詳細論述十一種色法：「色二或二十。聲唯有八種。味六香四種。觸十一為性」⁶³。

《清淨道論》認為，色蘊的構成有兩類二十八種色。該論說：

此中，有任何寒冷等壞相之法，當知一切總括為「色蘊」。雖然此色依壞相說只有一種，但因為（大）種及所造的區別，所以有二種。此中的「大

⁶⁰ 南傳阿毘達磨將一切法分為色、心、心所、涅槃四大類，與有部阿毘達磨比較，不含心不相應行法。有關南傳阿毘達磨對法的論述可參閱葉均譯，《攝阿毗達磨義論》（法雨道場版）。

⁶¹ 《大正藏》冊27，頁383上-中。

⁶² 《大正藏》冊29，頁2中。

⁶³ 《大正藏》冊29，頁2中。

種色」，即地界、水界、火界、風界的四種。……

「所造色」有二十四種：(一)眼、(二)耳、(三)鼻、(四)舌、(五)身、(六)色、……(二十三)色無常性、(二十四)段食。⁶⁴

從這段論述可知，《清淨道論》認為，色蘊的構成要素有兩類：四大與所造色。四大有四種；所造色為二十四種，合計為二十八種色法。

綜上所述，三部論書的共同認識為：蘊的構成要素為有為法。不同認識為：在蘊的具體構成要素上，《清淨道論》與其他兩部論有很大差別。

四、「蘊」的性質

所謂「蘊」的性質，即「蘊」是假有還是實有。若蘊具有（能持）獨立的「自相」，即為實有；若無獨立「自相」，即為假有。對此，各論認識不一。

(一)《大毘婆沙論》觀點：蘊是實有

《大毘婆沙論》認為：「如是，補特伽羅是假，色等五蘊是實。於此假者身相續中，依得、非得說有成就、不成就法，由此因緣，故作斯論。」⁶⁵此句意在說明，補特伽羅是假，而色等五蘊是實。同時，該論以蘊為實的理由如下所述。

⁶⁴ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁12-13。

⁶⁵ 《大正藏》冊27，頁463中。

每一極微都有「蘊」相。《大毘婆沙論》中說：

復有說者：「一一極微有蘊相故，亦可各別立為色蘊。若一極微無色蘊相，眾多聚集亦應非蘊」⁶⁶

此處的觀點認為：單一極微具有「蘊相（特徵）」，眾多的極微才能立為色蘊；如果一個極微沒有色蘊相，眾多的極微也應該沒有色蘊相。意指單一的極微即具有「蘊相（特徵）」，說明色蘊能持有「蘊相」。所以，「蘊」就是「實有」。

色蘊乃至識蘊是由具有共相（蘊相）的有為法構成的「實有」。此一觀點為《大毘婆沙論》的主流觀點，但《大毘婆沙論》也提出了其他論師的不同觀點，即認為「蘊」是假有。這種觀點認為：構成「色蘊」，需要多極微。如《大毘婆沙論》中說：

問：「若多增語是蘊增語者，為有一極微名色蘊不？」有作是說：「非一極微可立色蘊，若立色蘊要多極微。」⁶⁷

這段經文列舉了一種觀點：即單一的極微不可立為色蘊，所以色蘊不是實有而是假有。

作為蘊的構成要素，應該具有共相，而正因為此共相，當它增多時，它的稱謂——即名稱不變。如《大毘婆沙論》所說（見前文），雖然「蘊」由不同有為法構成，但屬於同一類（具有共相），所以在對它們作語言施設時，仍然可以用同一詞語概括。正是因為毘婆沙師強調蘊的構成要素的共相，所以有部的主流觀

⁶⁶ 同前注。

⁶⁷ 同前注。

點認為其性質為「實有」。⁶⁸

(二) 《俱舍論》觀點：蘊是假有

《俱舍論》認為「蘊」的性質為假有，論中說：

經說聚義是蘊義故。如《契經》言：「諸所有色，若過去等，廣說如前。」若謂此經顯過去等一一色等各別名蘊，是故一切過去色等一一實物各各名蘊。此執非理，故彼經言：「如是一切，略為一聚，說名蘊故。」是故如聚，蘊定假有。⁶⁹

此段經文重新提到前面所引契經對蘊的定義，說經中含義不是指：一一的每一種色稱為蘊，所以一切過去色等一一實物稱為「蘊」。經中的含義是指這一切的積聚（總和）稱為蘊，既然是聚，所以蘊一定是假有。此中的關鍵句：「是故如聚，蘊定假有。」此句對應的梵文為：“*tasmād rāśivad eva skandhāḥ prajñaptisantaḥ.*”⁷⁰ 其義為：因而就像聚合的事物，各種蘊是施設的存在。藏譯《俱舍論》的一段文字對此一義理闡釋得更為清楚，現引用如下：

問：如果蘊的意義是「積聚」的話，那麼諸蘊將變成命名而有，因為聚集者並不會落在實質存在的範

⁶⁸ 「然諸有者，有說二種：一實物有，謂蘊、界等。二施設有，謂男、女等。」五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九，《大正藏》冊27，頁42上。

⁶⁹ 《大正藏》冊29，頁5上。

⁷⁰ 【語法分析】*tasmād*為副詞，義為因而。*rāśi*為陽性，單數，主格；義為聚。後加*vat*詞尾，義為「像聚一樣」。*skandhāḥ*陽性，複數，主格；義為諸蘊。*prajñapti-santaḥ*為複合詞，依主釋，*prajñapti*義為施設，*santaḥ*為陽性，複數，主格；義為存在。複合詞*prajñapti-santaḥ*義為因施設而產生的事物。

疇中，就像堆積物與補特伽羅〔是命名而有而非實質存在〕一樣。不是嗎？

〔毘婆沙師〕答：〔諸蘊〕不是〔命名而有〕，因為單獨一個實質存在的極微塵〔，即使在沒有積聚的情況下，〕也是蘊的緣故。

〔世親：〕若是如此，那麼因為在一個〔實質存在的極微塵〕中沒有積聚，因此不應該說：「蘊的意義是積聚。」⁷¹

此段內容為三個人的對話，表達兩種觀點。質疑的觀點認為，如果聚義是蘊義，那麼，蘊就應該是假名有，是多種具有不同自相的法聚集所成。回答此問難的觀點為，一個實在的極微也稱為蘊。論主（世親）認為，回答的觀點不對，如果那樣，就不應該說聚義是蘊義。沒有一種「實有」的法有聚的含義。據此可進一步證明《俱舍論》的觀點為：「蘊」為假有。對此，唐·法寶在《俱舍論疏》卷一中，也有詳細注釋：

論：若言聚義至如聚如我。自下第四問答分別薩婆多部三科總實：經部蘊、處是假，唯界是實。論主蘊假，處、界是實。立量破有部云：「色等五蘊必定是假，多實成故，猶如聚我。」⁷²

此部疏清楚地說明了《俱舍論》論主世親採納了經部的觀點，認為蘊為假有。

⁷¹ 世親阿闍梨著，印度勝友堪布與主校譯師吉祥積，羅桑群佩格西藏語解說，廖本聖中譯，《藏本俱舍新譯——闡明界品第一》（修訂版）（高雄：彌勒講堂，2015年），頁88。

⁷² 唐·法寶撰，《俱舍論疏》卷一，《大正藏》冊41，頁489中。

(三) 《清淨道論》觀點：不立假實

《清淨道論》沒有對蘊的假實問題作特別說明，只是闡釋了蘊的構成要素兩方面：一是蘊的構成要素各自具有獨立特相（自相），一是蘊的構成要素具有同分（共相）。⁷³

例如，論中提到了色蘊的構成要素——各種色法的特相：

「眼」——以應與色接觸的種淨為（特）相，或以欲見因緣的業等起的種淨為（特）相。「鼻」——以應與香接觸的種淨為相，或以欲嗅因緣的業等起的種淨為相。……⁷⁴

此中，「種淨」對應的巴利文詞彙為「bhūtapasāda」，為「bhūta（有、存在）」與「pasāda（義為純淨的）」的複合詞，義為「純淨的有（物質）」，可理解為眼所包含的「清淨色」，此種與色接觸的「清淨色」是眼所具有的特相。此段論文定義了構成色蘊的各種色法的特相，不僅如此，又進一步地提出了構成各蘊的法所共同具有的相——共相，並據此定義各種蘊：

此中，有任何寒冷等壞相之法，當知一切總括為「色蘊」⁷⁵

又：

在其他的四蘊，把一切有覺受相的總括為受蘊，把一切有想念相的總括為想蘊，把一切有行作相的總

⁷³ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁13-56。

⁷⁴ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁13。

⁷⁵ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁12。

括為行蘊，把一切有識知相的總括為識蘊。⁷⁶

從定義中可見，構成色蘊的法都具有「壞相」（即構成色蘊的法都具有「壞」這一共相，其餘四蘊同）；構成受蘊的法都具有「覺受」相；構成想蘊的法都具有「想念」相；構成行蘊的法都具有「行作」相；構成識蘊的法都具有「識知」相。即構成同一蘊的法都具有共相。

《清淨道論》中又說：

於各種的有為法中，依其同分及總括為一起的方面說：即色依色的同分而集結一起為一蘊，受依受的同分而集結一起為一蘊，如是想等也一樣。所以說「一切有為法依同分而類集為五之故」。⁷⁷

此段論書的含義為：一切有為法，根據它們所具有的共相劃分為五類而成為五蘊。這就是說，構成每一蘊的有為法具有共相。雖然《清淨道論》沒有提出蘊的假實問題，但特別強調了蘊的「不淨、苦、無我、無常」。內容如下：

再特別詳細的說：內部的色，雖極優美，亦當視為不淨。視受為苦，因為不離三苦之故。視想與行為無我，因為它們不能受制之故。視識為無常，因為是生滅之法的緣故。⁷⁸

綜上所述，三部論書的觀點可以歸納為：《大毘婆沙論》主流觀點認為，凡構成蘊的要素具有共相（蘊相），所以蘊是實有。《俱舍論》認為，蘊是具有不同自相法的積聚，所以是假有。《清

⁷⁶ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁26。

⁷⁷ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁65。

⁷⁸ 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁67。

淨道論》沒有提出並回答蘊的假實問題，而是說明構成蘊的每一有為法既有獨立的特相，又有共相。

五、詮釋與抉擇

三部論書觀點的衝突，主要體現在兩方面：一是對蘊的構成要素認識不同；一是對蘊的性質認識不同。現扼要分析其爭議原因。

(一) 對「蘊」構成要素認識不同的原因

關於「蘊」的構成要素，《清淨道論》與其他二論的認識不同。這一矛盾體現了北傳阿毘達磨教法與南傳上座部之間的理論衝突。這一衝突的原因如下：

1. 二部派的理論範疇不同

北傳阿毘達磨教法突破了初期佛教的理論範疇。其最明顯的證據為：在行蘊的組成中，提出「心不相應行法」。在初期佛教的文獻中，認為行蘊為六思身。如《雜阿含經》卷二所說：「云何行如實知？謂六思身——眼觸生思，耳、鼻、舌、身、意觸生思，是名為行，如是行如實知。」⁷⁹ 所以說行蘊從本質而言還是屬於「心」的範疇，因為這六思身並沒有脫離意識而存在，都是由感官與其所感對象的觸而產生的心理現象。而「心不相應行法」的提出，超出了初期佛教行蘊的範疇。換言之，北傳阿毘達磨教法將理論範疇擴大到形而上學問題，開始探討有情意識之外

⁷⁹ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷二，《大正藏》冊2，頁9下。

的問題。北傳阿毘達磨教法研究範疇的變化，早有學者指出，如木村泰賢所說：「有部特別與勝論派有顯著的共通點，這到底是不可否定的事實。尤其如多元論，極端的實在論，於物質觀承認極微，就是這個。」⁸⁰ 而初期佛教則迴避形而上學問題，如水野弘元所說：「世尊這個排斥形而上學的立場，恰與康德排斥在他以前的唯心論、唯物論等哲學一樣。因為那些是經驗以外的問題。」⁸¹ 與初期佛教相比，北傳阿毘達磨教法的思想體系有了很大改變。

與北傳阿毘達磨教法不同，南傳上座部的《清淨道論》所提出的行蘊組成，都屬於與心相應的心所法。並將行蘊進一步劃分為善、不善、無記三類，如論中所說：「此中，與善識相應的行為善，與不善識相應的行為不善，與無記識相應的行為無記。」⁸² 就行蘊而言，南傳《清淨道論》仍然是恪守了初期佛教行蘊的範疇。

2. 研究理論重點不同

《清淨道論》是以五蘊為中心談構成各蘊的法。該論雖然使用了有為法的概念，並詳細地說明構成各蘊的法。但此一說明是在五蘊的理論框架下，進行細緻的劃分與解說，是在初期佛教思想體系下，以蘊為中心而進行的。而北傳阿毘達磨教法的理論，同樣是使用有為法的概念，但其概念的核心，從「蘊」轉向了

⁸⁰ 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年），頁114。

⁸¹ 水野弘元，郭忠生譯，《原始佛教》（臺北：靈山出版社，1996年），頁76。

⁸² 覺音，葉均譯，《清淨道論》（下），頁41-42。更詳細的論述可見頁42-56。

「法」。⁸³ 有為法概念的提出不是服務於蘊的理論，而是為了闡釋其獨自的理論體系。如北傳阿毘達磨教法中，特別提出了五品（五法）：「謂一切法略有五品：一、色。二、心。三、心所。四、心不相應行。五、無為。」⁸⁴ 這一法的分類體系建立，不是為了更好地詳細解釋五蘊，而是建立了以法為中心的新理論架構，將原來五蘊中受蘊、想蘊、部分的行蘊，全部歸入心所法，這種轉變，體現了北傳阿毘達磨教法的理論重心是「法」，而不是「蘊」。

3. 對有為法的認識與分類不同

北傳阿毘達磨教法將有為法劃分為四類：色法、心法、心所法、心不相應行法。將虛空劃為無為法。如《俱舍論》中說：「何等為三？虛空二滅。二滅者何？擇、非擇滅。」⁸⁵ 而《清淨道論》則將虛空列為色法，構成色蘊的一部分。如前所述，《清淨道論》將色法分為二類二十八種，而北傳阿毘達磨教法則分為十一種色法，雖然同樣使用有為法的概念，但在具體說明有為法的項目與內容上，北傳阿毘達磨教法與南傳上座部還存在很大的差別。

南傳上座部與北傳阿毘達磨教法理論體系不同，是比較大的論題，涉及範圍較廣，受本文的篇幅與研究範圍所限，僅於此作簡要說明。

⁸³ 雖然《清淨道論》以「蘊」為中心展開論述，但南傳阿毘達磨的理論也是以「法」為中心展開。可參閱葉均譯，《攝阿毗達磨義論》（法雨道場版）。

⁸⁴ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷四，《大正藏》冊29，頁18中。

⁸⁵ 《大正藏》冊29，頁1下。

(二) 對「蘊」的性質認識不同的原因

對蘊的性質認識不同主要存在於《大毘婆沙論》與《俱舍論》之間，《大毘婆沙論》認為蘊是實有，而《俱舍論》則認為是假有。其爭論的主要原因在於二者的關注點不同：《大毘婆沙論》認為，因為積聚的「蘊」具有「蘊相」，所以是能持有「蘊相」的實有。有部的「蘊」的實有觀正是立基於此，所以其主流觀點認為「蘊」的性質為實有。《大毘婆沙論》關注點為：蘊的構成要素（有為法）所具有的是「共相」。而《俱舍論》所關注的是「聚」，而自性相同的法之間，不可稱為「聚」。如

經說聚義是蘊義故。如《契經》言：「諸所有色，若過去等，廣說如前。若謂此經顯過去等一一色等各別名蘊，是故一切過去色等一一實物各各名蘊。」此執非理。故彼經言：「如是一切，略為一聚，說名蘊故。」是故如聚，蘊定假有。

這段經文強調所謂「蘊」，指的是積聚（後）的事物，而不是構成積聚事物的一一實法。《俱舍論》中強調《阿含經》中所說的「如是一切，略為一聚」才稱為「蘊」，因此，「蘊」是不同「自相」的法的聚集，所以其性質一定是「假有」。由於雙方關注點不同，其得出的結論自然不同。誠如印順法師所說：

有部為什麼把積聚性的蘊也說是實在的呢？《俱舍論》卷一（《順正理論》也同有此解）載著他的解說，蘊是『聚義』，是『聚之義』，是以一一實法為體性的積聚，從法體上說，還是實有。他的觀點注重在聚中的一一法，忽視了總聚的本身。有部師的意思，蘊之『聚義』，並不是說聚，而是說一一法；

如說『人類』如何如何，並不是離開一個個的人說明另有類性，即是從人類的共同性，說一個個人如何如何。經部師以為：既是總聚，就該是假；正因為不是離開個別的人有『人類』，可見『人類』一名是假。⁸⁶

由此可見，關於蘊的性質之爭，並非根本的理論之爭，而是二論的關注點不同造成的。亦即《大毘婆沙論》強調構成蘊的各個「法」，因為這些法為實有，所以蘊即為「實有」。而《俱舍論》強調「蘊」為「積聚」，所以就是「假有」。

(三) 觀點的抉擇

綜上所述，對三部論書而言，由於理論原則不同，很難脫離具體部派佛教的理論背景，給「蘊」作出一個普適性的定義。但總結三部論書的觀點，對「蘊」的共同認識如下：

(1) 蘊的構成要素為有為法。

(2) 構成每一蘊的各種有為法分別具有不同自相，但也具有共相。

(3) 根據蘊的定義，每一蘊是由多種不同有為法積聚而成。

據此三點可得出：「蘊」由既有共相又有自相的有為法積聚而成。

又，基於如下理由，本文同意《俱舍論》的觀點，即蘊是「假有」。

⁸⁶ 印順，《性空學探源》（臺北：正聞出版社，1992年），頁195-196。

(1) 從宏觀——即五蘊的性質角度看，蘊是假有。南、北傳佛教基本的觀點為：五蘊為非常、苦、非我。⁸⁷ 五蘊的構成要素——色蘊乃至識蘊也是非常、苦、非我。從佛教義理上看，五蘊是和合，其中的每一蘊也是和合，蘊的核心含義為積聚，所以單一極微不可稱為蘊，這說明色蘊乃至識蘊就不是「法」，因而不具有自相，說明「蘊」即假有。

(2) 從微觀——色蘊乃至識蘊的組成角度看，是假有。蘊是可以細分的，是積聚，是因緣和合的有。⁸⁸ 根據有部本宗的觀點，「蘊」的構成要素——各種具有自相的法才是實有。而由實法聚集而成的「蘊」是假有。

(3) 根據有部本宗的理論，它的一切法中沒有一種「色蘊」乃至「識蘊」的法，所以也就沒有所謂可持的「蘊」的自相。

六、結論

本文在目前學界成果基礎上，以分屬不同部派的三部文獻《大毘婆沙論》、《俱舍論》與《清淨道論》為依據，從「蘊」的構成要素與性質兩方面進行比較，歸納了三部論書的不同認識並分析其原因。

從語義層面來看，學界認識一致，蘊具有三層含義：(1) 積

⁸⁷ 馬場紀壽，《上座部佛教の思想形成：ブツダからブツダゴーサへ》（東京：春秋社，2008年），頁199-200。

⁸⁸ 「佛告比丘：『四大因、四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。觸因、觸緣，生受、想、行，是故名受、想、行陰。所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣故，名色因、名色緣，是故名為識陰。所以者何？若所有識，彼一切名色緣故。』」劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷二，《大正藏》冊2，頁14下。

聚。(2) 全部(充分、足、一切)義。(3) 種類義。此三種語義的邏輯關係為：積聚義是蘊義的核心，它表明了蘊的本質是積聚。一切義與種類義起修飾限定的作用。一切義與種類義的主次不同，一切義受到種類義的限定。從詞的內、外關係上看，一切義與積聚義反映詞的內部關係。種類義既反映內部關係又反映外部關係，在詞的內部關係上，它是指「同一種(共相)」，同時限定了一切義與積聚義。在詞的外部關係上，是指「不同種(自相)」，表達了與它事物的界限與區別。

從義理層面看，三部論書對蘊的不同認識表現為：(1) 關於「蘊」的構成要素，雖然三部論書都認為蘊是由有為法構成，但對於構成每一蘊的具體要素，南傳上座部與北傳阿毘達磨教法認識不同。(2) 關於蘊的性質，《大毘婆沙論》認為「蘊」是「實有」。《俱舍論》認為「蘊」是「假有」。《清淨道論》未立假實。

對於蘊的構成要素認識不同的原因有三：(1) 南傳上座部與北傳阿毘達磨教法的理論範疇不同。(2) 二者的理論重心不同：前者的理論重心是「蘊」；後者的理論重心是「法」。(3) 對有為法的認識與分類不同。

對於蘊的性質認識不同的原因在於：《大毘婆沙論》強調構成蘊的一一有為法的共相；而《俱舍論》則強調蘊是由不同具有自相的有為法積聚。

綜合三部論書的觀點，兼顧佛教的理論體系下，可將蘊定義為：一切具有自相的有為法，依其共相⁸⁹ 或同分積聚而成的假有

⁸⁹ 如從不同蘊看，構成各蘊的法有各自不同的共相。例如構成色蘊的法有「色」的共相，……乃至構成識蘊的法有「識」的共相。但從蘊的整體看，構成蘊的都是有為法，具有有為法的共相。有為法的共相在《俱舍論》中定義如下：「頌曰：『相謂諸有為，生、住、異、滅性。』論曰：由此四種是有為

(施設)。此具五層含義：(1) 其構成要素為有為法。無為法不能構成「蘊」。(2) 構成「蘊」的有為法具有共相或同分。(3) 構成「蘊」的有為法具有自相。(4) 積聚而成，是指整體。(5) 假有，是非實存的法，是語言的施設。

本文從三部代表性的論書出發探討「蘊」的含義，據此可看到對概念的不同認識與理論的衝突，也可加深對「蘊」這一概念的認識。對概念的不同認識與理論衝突是否存在內在的邏輯關係，是本文留給學界的思考。



(收稿日期：民國107年6月18日；結審日期：民國108年3月27日)

相，法若有此應是有為，與此相違是無為法。」(見《阿毘達磨俱舍論》卷五，
《大正藏》冊29，頁27上) 據此段論文可知，有為法的共相為生、住、異、滅。

引用文獻

一、原典文獻

1. 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2。
2. 後漢·安世高譯，《陰持入經》，《大正藏》冊15。
3. 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊25。
4. 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊27。
5. 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊29。
6. 婆藪盤豆造，陳·真谛譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，《大正藏》冊29。
7. 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《大乘五蘊論》，《大正藏》冊31。
8. 世親菩薩，唐·玄奘譯，《辨中邊論》，《大正藏》冊31。
9. 唐·法寶撰，《俱舍論疏》，《大正藏》冊41。
10. 隋·智者，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46。

二、近人論著

(一) 專書及論文集

■ 中文

1. 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》，臺北：天華出版事業股份有限公司，1978年。
2. 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，臺北：法鼓文化，2000年。

3. 水野弘元，郭忠生譯，《原始佛教》，臺北：靈山出版社，1996年。
4. 世親阿闍梨著，印度勝友堪布與主校譯師吉祥積，羅桑群佩格西藏語解說，廖本聖中譯，《藏本俱舍新譯——闡明界品第一》（修訂版），高雄：彌勒講堂，2015年。
5. 印順，《印度佛教思想史》，臺北：正聞出版社，1993年。
6. 印順，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1992年。
7. 印順，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1970年。
8. 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1981年。
9. 呂澂，《呂澂佛學論著選集》（四），濟南：齊魯書社，1991年。
10. 覺音，葉均譯，《清淨道論》，台南：收藏家藝術有限公司，1991年。

■ 日文

1. 木村泰賢，《木村泰賢全集—阿毘達磨論の研究》〈第4卷〉，東京：大法輪閣，1968年。
2. 馬場紀壽著，《上座部佛教の思想形成：ブツダからブツダゴーサへ》，東京：春秋社，2008年。
3. 福原亮巖，《有部阿毘達磨論書の發達》，京都市：永田文昌堂，1965年。

■ 西文

1. Barua, Arabinda Ph. D., edited by, *The Peṭakopadesa*, London: The Pali Text Society, 1982. Distributed by Routledge & Kegan

- Paul Ltd. London, Boston and Henley, 1982, First Edition 1949.
2. Boisvert, Mathieu, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995.
 3. Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2013.
 4. Jha, Subhadra Dr., *An English Translation of the Abhidharmakośa of Vasubandhu*, Vol. I, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1983.
 5. Pradhan, Edited by, *Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna: P. K. P. Jayaswal Research Institute, 1967.
 6. Thera, Kaccana, Ñāṇamoli Bhikkhu, Translated, *The Pitaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, London: The Pali Text Society, 1979.

(二) 期刊論文

■ 中文

1. 李志夫，〈試論《俱舍論》在佛教思想史中之價值（上）〉，《中華佛學學報》第3期，1990年4月。
2. 周柔含，〈《大毘婆沙論》三譯本及其成立〉，《臺大佛學研究》第15期，2008年6月。

■ 日文

1. 古山健一，〈PeṭakopadesaはPeṭakaのupadesa(註釈)か〉，《仏教研究》，第32卷，2004年。

■ 西文

1. Bodhi Bhikkhu, “Khandha and Upādānakkhandha”, *Pali Buddhist Review*, No. 1, 1976, pp. 91-192.
2. Gethin, R. M., “The Five Khandhas: Their Treatment [sic] in the Nikāyas and Early Abhidhamma”, *Journal of Indian Philosophy*, 14, 1986, pp.35-53.
3. Zacchetti, Stefano, “An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the Peṭakopadesa: An Shigao’s ‘Yin chi ru jing’ T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 65, No. 1, 2002, pp. 74-98.

(三) 網路資源及工具書

1. Digital Dictionary of Buddhism <http://www.buddhism-dict.net>.
2. Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1970.
3. Davids, T. W. Rhys & Stede, William (ed.), *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1921.
4. 羅竹風主編，《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，1986-1993。