

# 《阿毘達磨大毘婆沙論》相關論著初探

/ 徐一智

## 一、前言

《阿毘達磨大毘婆沙論》為說一切有部的主要論書。論書的成立據印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》主張，以《大毘婆沙論》所言：「昔健陀羅國迦膩色迦王」的記載，來分析《毘婆沙論》的編集時代，依此自身證明，迦膩色迦已是過去的國王。迦膩色迦王以後，編集《大毘婆沙論》，而傳說為迦膩色迦王有關，甚至說迦膩色迦王發起結集三藏，也不外乎攀附名王，以抬高自己的地位，故《大毘婆沙論》的編集，必在迦膩色迦王以後。另外，龍樹的《大智度論》多處說到《毘婆沙論》的編集，龍樹為西元二、三世紀人，故《大毘婆沙論》的編集，必在迦膩色迦王之後，龍樹之前，所以或推定為西元二世紀中——一五〇年前後，此大體可信。《大毘婆沙論》是於迦溼彌羅國編造，為有部解釋《發智論》的作品，歷來研究部派佛教思想發展時，一些學者亦有對它進行討論，故下一節便分析這些資料，希望能從中看出研究的成果、趨勢與侷限。

## 二、相關著作

(一) 河村孝照，〈法救造五事毘婆沙論についての検討—大毘婆沙論研究の一環として〉。前田至成，〈五事毘婆沙論の系譜について〉。

河村之文是嘗試把《大毘婆沙論》和《五事毘婆沙論》做比較的一個研究。首先，作者先舉出幾點學者的看法，如木村泰賢〈阿毘達磨の研究〉認為：《五事毘婆沙論》是《大毘婆沙論》的先驅思想和體裁。而渡邊樸雄則以為：《五事毘婆沙論》是對《大毘婆沙論》零細的說明。但作者採取經文比對的方式，從文中對「大種論」的詮釋、關於闍賓論師態度，發現《毘婆沙論》乃是針對《五事毘婆沙論》而做廣說，為《婆沙論》的毘婆沙師編書時，所參考的資料。其後，又有前田至成的研究指出：《毘婆沙論》乃是針對《五事毘婆沙論》進行廣說和兼取。《五事毘婆沙論》的觀點較類同於《雜阿毘曇心論》，與《大毘婆沙論》的主張有差異。

(二) 田中教照，〈阿毘曇心論系と大毘婆沙論の修行道論のちがいでについて〉。

作者認為法救《雜阿毘曇心論》和優波扇多《阿毘曇心論經》是法勝《阿毘曇心論》的註釋書，三者與《俱舍論》是互

相關連，自成一系。但是隨著時代發展，《心論》和《俱舍論》的修行道論未必相同。《心論》的〈聖賢品〉主張觀察身體之不淨、無常、苦、無我相等，而離開心亂，便是修行端緒。《心經論》則由行「三方便觀」後，再入身念住。《雜心論》和《俱舍論》便以「三方便觀」發展成「三度門」，成為修行的端緒後，再入四念住。另外，《大毘婆沙論》的修行道次第則為不淨觀或持息念、四念住、三義觀、七處善、煖、頂、忍、世第一法、見道、預流、一來、不還、阿羅漢。總之，《毘婆沙論》至《順正理論》中，出現的三義觀和七善處的觀點，是與《心論》等差異較大之處。

(三) 木村泰賢，〈阿毘達磨論著的起源及發達〉、〈各派及其阿毘達磨〉、〈阿毘達磨論の研究〉。

阿毘達磨是以佛陀的說法為材料，第二次詮釋的東西，有不同時期的發展。於是，木村把阿毘達磨論書的發展，分成四個時期來觀察：1、第一期是取契經之形的論典；2、為經之解釋的論；3、第三期為論的獨立，就是離經而論占獨立的地位；4、第四期綱要論時代，諸派略告成立，代表各派的阿毘達磨論書，也已完成，為簡單的學習，所以更作綱要書。《大毘婆沙論》就是有部教理集成的論書，但是因為太過煩瑣，就有解釋它的綱要書出現，例如法勝《阿毘曇心論》和法救《雜阿毘曇心論》等。因此，如依據木村泰賢的分期法，《大毘婆沙論》應屬於第四期的論典。關於作者之《毘婆沙論》成立經過的考證，則可參考其〈阿毘達磨の研究〉第四篇。

(四) 梁啟超，〈說大毘婆沙〉。柴田善夫，〈新舊兩毘婆沙論の一相違點〉。

迦膩色迦王在位時，不惟大乘佛教已興起，「有部」也異議叢起，於是正統派諸長老不得不謀「別黑白而定一尊」，此為編《大毘婆沙論》之動機。在梁氏之文中，最有貢獻的是作者製作一個目錄，把《發智論》和《大毘婆沙論》的涼譯及唐譯本進行比對，以明白它們的從屬關係。比對後，認為《毘婆沙論》對《發智論》的廣說甚多，例如內論六因之一條，本論僅占一頁半，而《大毘婆沙論》卻以四萬字來說明。最後，梁啟超亦談及書中的思想，主張《婆沙論》雖說「法性恆有」，但不反對空義，《起信論》之「如實空，如實不空」的兩義、唯識宗之言「三自

性」，華嚴宗之言「事理無礙」，皆為婆沙之流。關於新舊譯《大毘婆沙論》的不同，另可參考架田善夫〈新舊兩毘婆沙論の一相違點〉。

(五) 水野弘元，〈阿毘達磨文獻導論〉、〈佛教分派及其系統〉。

《大毘婆沙論》是解釋《發智論》的書籍，但其中也提及許多論師的看法。它提到的第一人，當然是《發智論》作者迦多衍尼子，另外，並包括世友、婆跋羅與覺天等人。當中，特別對世友的看法，評價極高，其代表迦溼彌羅的正統看法。從引用的學者論說可推知，說一切有部的發展在時間及地區上，已有很大的擴展。此外，編《大毘婆沙論》所採用的資料如七根本阿毘達磨論書，另尚有直接引用 Acquired-wisdomsastra 和 Innate-wisdomsastra。據說後者是瞿沙造，但現已失傳。最後，作者曾從《大毘婆沙論》來看部派的分派問題，主張此論和《異部宗輪論》一樣，把大天五事的爭論，扯上部派根本分裂問題，這是不正確的看法。

(六) 平川彰，〈《インド仏教史》。平秀道，〈大毘婆沙論の綜合研究〉〉。

平川的書中概論《大毘婆沙論》之成立。主張說一切有部以西北印度的罽賓和犍陀羅地方為中心而興盛，但後來犍陀羅盛行經量部，罽賓卻是說一切有部堅固的中心。在《發智論》、六足論等成立之後，此些論書經歷兩百年的時間，由註釋家集大成，編成《大毘婆沙論》，這是以註釋《發智論》的形式，使說一切有部的教義有了新的教理。關於論書編纂的時間，作者以為整理成書的時間，或許在西元三世紀左右，但主要內容恐怕在龍樹以前，即是西元二世紀已經成立。認為《大毘婆沙論》代表有部新教理，以及把成書時間訂定在三世紀，而主要內容卻成於二世紀，便是平川彰對《毘婆沙論》成立過程的獨特看法。關於《大毘婆沙論》的成書狀況，也可參考平秀道〈大毘婆沙論の綜合研究〉。

(七) A. K. Warder, (渥德爾) *Indian Buddhism* .

書中對《大毘婆沙論》的成立和撰書觀點，提出自己獨特的見解。主張編集《毘婆沙論》的大會，是於迦膩色迦王在位末年所舉行，於西元一百年左右。它的主要成就照傳統說法，是將三藏註疏寫下來。其中，最重要的是脇尊者 and 世友所編，註解《發智論》的《大毘婆沙論》。有趣的是脇尊者不顧經量部的批評，認為在他們阿毘達磨中所缺的契經，部裏以前聖者是真正看過這些契經，只是現在遺失。而《大毘婆沙論》中，則拋棄法救和覺天關於「一切有」的解釋主張，世友所提出的「分位轉變」的學說，也是為了想破斥婆羅門的

哲學理論（數論、勝論）。把成書時間定於西元一百年左右，以及真有脇尊者和世友主持的編撰大會的召開，為本書有異於他人的看法。另外，作者在討論《大毘婆沙論》的成立時，不只把焦點放在教內，認為他們亦接觸外道，也把觀察點置於佛教和婆羅門的關係間來考慮，以為《大毘婆沙論》的撰集，一方面破除教內邪見，另一方面也要打倒教外婆羅門的哲學理論。佛教生存的時代，實外道充斥，作者以這樣的方向，來考慮印度佛教的思想轉變，應是非常合適。

(八) 釋印順，〈《說一切有部為主的論書與論師之研究》〉。李志夫，〈從《從說一切有部為主的論書與論師之研究》探討印老的思想與行誼〉、王邦維，〈說一切有部與中國佛教史的研究〉、釋悟殷，〈從有部譬喻師發展到經部譬喻師之思想流變——記一段印順導師在佛教思想史上的特見〉。

印順導師這本著作是一本較全面考察《大毘婆沙論》的專書。書中，法師分以下幾方面來說明：1、傳譯：十四卷《鞞婆沙論》是僧伽跋澄在長安所譯，經僧伽提婆在洛陽改成定本，時間約為西元三八九或三九〇年。《阿毘曇毘婆沙論》為晉安帝時，道泰和浮陀跋摩在涼州譯，共一百卷，後散失成六十卷。二百卷《大毘婆沙論》為唐玄奘譯；2、時代與地點：《大毘婆沙論》稱迦膩色迦王為：「昔健馱羅國迦膩色迦王」，《大智度論》又多處說到《毘婆沙論》，故編集時間當在迦膩色迦王後，龍樹以前，推定為西元二世紀，一五〇年前後。而據論中每說「此迦溼彌羅國」，又以迦溼彌羅師為正義，編集地點應在迦國；3、因緣：為反對西方論師、傾向分別說系和大眾部的譬喻師，嚴厲評破這違反自宗的一切；4、編集過程：不是創作，是先後諸賢集錄，故泛稱「五百羅漢造」；5、論義略說：一切有部大論師們累積的業績，非迦國論師的創見，論義有、「自性」、「極微」等。除此之外，尚有分析《大毘婆沙論》的譬喻師是如經部之誦經者，而分別說者指的是西北印度化地、法藏、飲光三部。印順法師的這本著作是欲研究《大毘婆沙論》和說一切有部發展者，必須參考的專書。有些學者更以此為基礎，再進一步累積研究成果，關於其影響和重要性，可參考李志夫〈從《從說一切有部為主的論書與論師之研究》探討印老的思想與行誼〉、王邦維〈說一切有部與中國佛教史的研究〉、釋悟殷〈從有部譬喻師發展到經部譬喻師之思想流變——記一段印順導師在佛教思想史上的特見〉之研究論文。

(九) 呂澂，〈《印度佛教思想概論》〉、〈略論有部說〉。青原令知〈《婆沙論》の論述形態〉。梶濱亮俊〈《婆沙論》における夢

の研究)。

說一切有部的學說是逐漸發展、完善的。一開始議論，後世稱為舊阿毘達磨論師，學說例如以「五取蘊」解說四諦的部分，故舊師說，還是粗而不精的論說。呂澂在〈略論有部說〉一文中，更以提婆設摩《識身足論》是反對第三結集以後，才出現目連子帝須的《論事》，說明提婆設摩早生存在佛滅後第四百年中，證明有部在第三結集前後，學說才逐漸定型，及至佛滅第五百年（西元一世紀），迦旃延尼子在「至那什底」著《發智論》，將有部學說作最嚴明組織，這一派的規模才算畢具。但有部之後，因流傳區域擴大，便分成迦溼彌羅師、犍陀羅師等。到了迦膩色迦王時，支持迦溼彌羅師，將解釋《發智論》的不同說法，歸於一尊，於是就結集成《大毘婆沙論》，所以有部論者亦稱毘婆沙師，視此論為本宗之說。從《大毘婆沙論》的論題裏，它最基本的一個論點即是「有因」，以「六因」來解釋三世一切法的因，因此有部也稱為「說因部」。隨著《毘婆沙論》思想的發展，有龍樹反對有部，作者舉對「菩薩」的看法，說明兩者的歧異。總之，呂澂在書中略述《大毘婆沙論》的興起、主要思想和遭反駁處，可使讀者對這論書有一概略的認識。另欲瞭解全論的架構，又可參見青原令知《〈婆沙論〉の論述形態》。梶濱亮俊《〈婆沙論〉における夢の研究》一文中，則介紹論書〈雜蘊〉裏對夢的解說。

(十) 河村孝照，《阿毘達磨大毘婆沙論》綱要。楊惠南，《佛教思想發展史論》。

河村認為《大毘婆沙論》是在迦膩色迦王之後，龍樹之前編集出來，時大約為西元二世紀。此外，他又整理出各版大藏經中，此論所收存的位置。接下來，其便以《國譯一切經》對《大毘婆沙論》的章節區分為依據，說明論中各節的大意，例如對討論世第一法的附屬法一節，提出：世第一法的本性乃是心心所法，於這個心心所法中，有附屬種種法，例如生、住、異、滅四相和無表色法。其相關的論文則連續發表於《東洋大學大學院紀要》和《東洋學研究》等期刊。另尚可參考楊惠南著的《佛教思想發展史論》，作者以「一切有」、「多元實在論」和「六因四緣」來概說說一切有部的基本哲理，從書中可看出《大毘婆沙論》的思想大意。

(十一) 林崇安，《印度因明源流略探—依《大毘婆沙論》》。

本文作者分析《大毘婆沙論》中，所提及的「破他」，來探究印度因明的變遷。得出結論有以下幾點：1、釋尊擅長用辯證的方式，開顯真理。所採用的「破他」方式，被歸納為：勝彼破、等彼破和違宗破；2、及至《大毘婆沙論》等著作出現，

出現了「因明」這一術語，有不屬佛教系統「因明論」產生，將「破他」分成：猶預破、說過破、除遣破；3、「因明」中的「宗義」，這一術語最先出於《大毘婆沙論》中，宗義的「宗」為自己宗派主張，而「義」是依據宗見推演出來的義理；4、西元一五〇起，佛教學者的因明論著依次出現，如《方便心論》等，對印度的因明做出很大的貢獻。

(十二) 徐醒生，《大毘婆沙論》。

關於《大毘婆沙論》的編造過程，作者有大略說明。認為玄奘大師西行印度時，距迦膩色迦王的第四次結集，也不過五百年而已，所以第四次結集情況，只有玄奘最有發言權，後人的推論不足為信，故根據《大唐西域記》的記載，此論是第四結集的產物，由脇尊者發起，迦王支持，世友和五百羅漢通力合作，馬鳴沒去過北印度，與其無涉，編書地點在迦溼彌羅國。當時編出的還有解釋經藏《鄔波第鑠論》和釋律《毘奈耶毘婆沙論》，然而，這兩論已佚失。本書除了局部挑選《大毘婆沙論》的某些章節，翻譯成白話文外，尚把《大毘婆沙論》、十四婆沙及六十婆沙的關係進行比較。認為六十婆沙是屬於犍陀羅系的論書，十四婆沙雖是《發智論》的註釋書，然而卻不是《大毘婆沙論》的綱要書。作者依〈題解〉、〈經典〉、〈源流〉和〈解說〉之節次，鋪陳此著作。

(十三) 黃俊威，《梵漢《中論》〈觀因緣品〉與《大毘婆沙論》〈見蘊·智納息〉之對比研究—以說一切有部之〈六因四緣說〉為中心》。

作者撰寫此文的目的，是要讓未來中觀思想研究能從「老莊格義」和「科學格義」的新舊陰霾中，重新走出來，從而使得國內對中觀思想的研究，能有一個接近佛教思想史真相的突破性發展，也就是通過這一種《中論》與《大毘婆沙論》之間的對比研究，讓龍樹的《中論》思想與說一切有部之間的互動關係，能獲得更進一步的掌握。根據作者的歸納，本文得出以下的結論：「中觀論」的「觀」字具備「觀察」的特質、「觀因緣品」中的「緣」和有部的「六因四緣」的「緣」相同，非佛陀的「緣起論」、其它也討論八不中道乃反對有部之「剎那生滅論」、以及證實《中論》從「緣起無自性」的立場出發，否定《大毘婆沙論》中「六因四緣」的實體性。因此作者更言：「這一種以『最後位』的觀點來解釋所謂『無時非因』的觀點，主要是在解答龍樹所提出的：『若是果未生，何不名非緣』的問題。因此，從龍樹和說一切有部之間的互動，可以看出《中論》與《阿毘達磨大毘婆沙論》由於是同一時期的作品，所以彼此之間的關係是相當密切的」。

(十四) 童瓊慧,〈龍樹對說一切有部業思想的評破—以《中論》第十七「觀業品」為論述重點〉。

本文主張龍樹業思想的產生,實與說一切有部有著深遠的思想淵源。說一切有部業思想是促使龍樹思想及業思想產生的主要原因。因此,作者便探究龍樹對說一切有部業思想的評破。文中,有論及《中論》之〈觀業品〉與《阿毘達磨大毘婆沙論》間的互動,分析後,所得的結論如下:說一切有部承《雜阿含經》的思想,而將身、口業再分為表業與無表業,無表是法處所攝色,永不消失,通於過去、現在和未來,只要因緣具足,就產生異熟果。龍樹則認為說一切有部的這樣思想,實違反佛陀所教說:「此有故彼有,此無故彼無」的緣起法則,同時也違反世間的因果法則,應休止這種「戲論」。此外,作者以為:「透過此項文獻的解讀,我們知道此中所指的『譬喻者』,正是龍樹。而在《大毘婆沙論》中,所指的『譬喻者』的思想,正是龍樹於《中論》「觀業品」中,龍樹對說一切有部表業與無表業思想理論的質疑。」作者明確表示:《大毘婆沙論》中,所指的譬喻者為龍樹。

(十五) 釋悟殷,〈讀《大毘婆沙論》劄記:論師的中有觀〉、〈讀《大毘婆沙論》劄記:論師的聖果觀〉、〈讀《大毘婆沙論》劄記:論師的業力觀〉、〈讀《大毘婆沙論》劄記:論師的佛陀觀〉、《大毘婆沙論》中的分別論師之思想與風格》、《部派佛教》。釋如嵩,〈《大毘婆沙論》佛身觀之探討〉。

悟殷法師長期在《弘誓》月刊,以「聖果觀」、「中有觀」、「業力觀」、「佛陀觀」和「分別論師的思想」等為題,來闡釋《大毘婆沙論》的思想。而得出:「有部論師卻說:『中有於界、於趣、於處、皆不可轉,感中有業極猛利』,故。其義是說:『中有業不可轉,但本有業可轉,乃至臨命終時的心念亦可轉』,「有部是『三世實有論』者,所以認為時解脫阿羅漢若遇退緣,已斷的煩惱,還會現起,而退。」「依論主的看法:斷善根者,若欣逢善知識說法教化,引發善心,現身中能續善根,命終不一定生地獄;或能引起順抉擇分善根,入正性離生,超凡入聖,乃至證得阿羅漢。」等結論。除了上述論文之外,作者也撰有《部派佛教》二書,當中有針對《大毘婆沙論》來研究的部分,是一部以《毘婆沙論》為主要史料,企圖扒梳它展現的思想之專著。最後關於「佛身觀」的問題,釋如嵩主張:「眾生卻在信仰,以及感性的要求下。對於這人間性、現實性的佛陀不再感到滿足,因此有了超越歷史性以及現實性的佛陀觀產生」,故他要探討《大毘婆沙論》中的佛身觀。

(十六) 釋祖蓮,〈略探聞所成慧在修道中的意義—以《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》為主〉。釋道一,〈修所成慧依定而生之探討—以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主〉。釋有信,〈四諦現觀之略探—以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主〉。

佛門想要修道,慧學是非常重要的。若要斷煩惱,證涅槃,無非需要漸次的修習聞所成慧、思所成慧和修所成慧之三慧。慧學乃是斷惑證真的不二關鍵,前兩位作者皆談及《大毘婆沙論》中,慧學的修習。另外,慧學的內容以四諦為主,故後者便討論「四諦現觀」。祖蓮法師以為聞所成慧,必須「依聖言量」,可以從「明師」、「瑜伽師」處聽聞,也可靠自己讀誦。而論中聞所成慧的修習,即是必須先對三藏的內容善記不忘,不忘的內容是以有情為中心的十八界、十二處、五蘊乃至四聖諦。聽聞後,行者又必須將內容加以探索其義,進一步作「名、自相、共相」的觀察,這便是《毘婆沙論》中「聞所成慧」之定義。

道一法師的論文則主張部派佛教中,因為各家對修道階位的主張差異,所以各家論師對「修所成慧」,都有自己的看法,故「修所成慧」為研究部派佛教時,重要的議題。作者主張《大毘婆沙論》中,「修所成慧」的意義是:行者親近善士,將聽聞而獲得的名句、文身,加以精勤審思抉擇後,不再依於名言,卻能體證義理而成就。有鑑於此,對於煖善根的行者,若說行者已經開始進一步邁進修所成慧的階位,則是無可置疑。另有人在修所成慧的修習內容,即是:四諦的十六行相。此外,《大毘婆沙論》的修所成慧和定的關係,則有兩種:約有漏的行者而言,涵蓋四禪八定;若約無漏的行者而言,則只涵蓋四禪八定的前七種定、未至定與中間定,不包括非想非非想處定及初禪以上的進分定。

最後,關於「四諦現觀」的問題,有信法師主張南北傳之阿含經典有提及四諦漸、頓現觀二種思想。《大毘婆沙論》則是主張四諦漸現觀,覺得在見道時,以十五心次第現觀四諦。在世第一法剎那心過後,即生起聖者的第一心(苦、法、智、忍),而進入見道位:預流初果向,參與聖者流類,但此時尚未現觀四諦,自此以十五心斷去八十八使的見惑,次第漸現觀苦、集、滅、道四諦。此外,又因有部主張「先現觀滅,後現觀道」,以及「於四諦不總現觀」等原因,故《大毘婆沙論》主張四諦漸現觀。以上乃是討論《大毘婆沙論》中,修慧及現觀四諦之論文。

(十七) 李秀真(釋會忍),《阿毘達磨大毘婆沙論》業論研究》。

業論是佛教教理或概念中，一個極重要的課題，它關涉吾人的解脫和輪迴，故本文欲釐清部派佛教業論的流變：其一，討論後，認為有部繼承佛陀身、語、意三業，卻又將身、語二業各出表業與無表業。佛陀以意業為最重，有部則認為身、語二業為重。此種「結果論」的業論，不完全繼承原始佛教的業論思想；其二，《毘婆沙論》主張：「異熟因和異熟果俱通五蘊」，把業因建立在色法上，這也是無表業建立的理由。以為就整體而言，此論書不但解釋《發智論》，也修正它的不足，把各派論師的觀點融入書中。最後，本論文較特別之處，便是把《發智論》、《八犍度論》和《大毘婆沙論》做比較，得出三論雖同本異譯，但不同的地方還很多。

(十八) 釋安慧，〈斷煩惱的探討一以《大毘婆沙論》為中心〉。

對於所要斷除的煩惱，作者認為《婆沙論》是以三界九地五部之九十八隨眠為主，也可簡要分成見道所斷和修道所斷。主張凡夫也可以斷煩惱，凡夫斷下八地的見道與修道煩惱，唯有頂地的煩惱不能斷，可入見道位，證得初果向、二果向或三果向，為數數之漸斷，非頓斷。另外，勝者所斷煩惱，於《大毘婆沙論》裏，也有說明。例如初果向以四諦現觀，斷八十八隨眠為主。綜合《毘婆沙論》所言，欲斷煩惱，一定要修止觀，若依禪定，四禪八定裏，能盡諸漏。若依觀慧，觀真實作意，能斷煩惱，觀共相境能斷煩惱，觀十九行相，亦能斷煩惱。總之，《毘婆沙論》所要斷者，為貪、嗔、癡等九十八隨眠。

(十九) 顏建益，〈《阿毘達磨大毘婆沙論》「中有」相關議題之探究一以「中有救度」為核心〉。

作者認為佛教生死學中，對「中有救度」的可行性存在許多爭議，雖《大毘婆沙論》中沒有談及，然而本文想以中有觀與業力觀來交互討論，論《毘婆沙論》裏對中有救度的隱藏態度。其以為支持有中有的說一切有的論師，則是以有為的視角，來肯定一切諸法的客觀存在，而且都是都有客觀存在的自體，故有部認為中有身是意生身，所以生死只是意識上的昏迷與清醒，最多經過七個週期之後，依於業力的關係，中有身必會結生；另一方面因為有部主張有轉業機制，成立原因乃眾生本具解脫的本性，以及經由轉化念頭，所連帶提昇生命品質，故本文作者以此推論出，《大毘婆沙論》支持中有業可轉的論點，確是有中救度存在的證明。

(二十) 郭忠生，〈略論佛教知識體系與主題詞(中之三)〉。柴田善夫，〈發智論、大毘婆沙論における世第一法說の一考察〉。

這兩篇論文都有說明《大毘婆沙論》

的世第一法。認為在說一切有的思想裏，世第一法是凡夫邁入聖者的樞紐，非常重要。為什麼《大毘婆沙論》中，要先說這一論題？論裏先列出三十餘種「有人說」，從各種角度，來說明這一個疑問。意見極不一致，但這些意見並不是彼此相斥，分析《毘婆沙論》最後說到：「此中，逆說異生身中淨染諸法，非說一切初說」，是要從世第一法回過頭來，論述凡夫所具有的雜染與清淨諸法，說明凡夫怎樣由雜染繫縛，走向清淨解脫。

### 三、結論

本篇論文雖然擇要回顧相關的論著，但當中亦能看出《大毘婆沙論》的研究趨勢。由於字數及刊物性質的限制，只能分析以上數篇資料。另外，也不克附上註釋與參考書目（其實所討論的諸文，即是本文的參考資料），提及的人物之年代、梵文名字與地點，則勞請參考討論的原文，期待日後再加以整理，刊登於其它學報裏，以便查閱參考。文中所列的著作，發表的時間跨越了一九六五至二〇〇四年（大致上依照年代先後羅置），早期的研究多屬佛教史中的一個篇章，或是一、二頁的簡短論文。大都概論《毘婆沙論》的性質、成立地點、編者和緣起等問題，近來始有學者以「修慧」、「斷煩惱」、「中有救度」、「因明」、「佛身觀」、「聖果觀」等議題，進行專門研究。針對此種情況，有學者便認為：是沒有代表性的成就可言，成就付之闕如，可不贅述。對於概論的佛教史著作，實以為應加重視，因為明白論書編集的人、時、地之問題，才能正確做出因果推論，瞭解確定的時代背景和地方風土影響，也才可以詮釋出作者真意。例如〈佛教的分派及其系統〉一文中，水野弘元便主張：佛滅後，分散於各地區的佛教教團，便各自設適合其地方的生活規定，在戒律上，各具特色。而且他們所傳持的聖典語言，也改用各地方言。由此可知，佛教實深具時代及區域的特質，故對於背景資料之佛教史作品，實不應贅而不述，略而不談。

關於以上的研究回顧，儘量詳述各學者的研究成果，以突顯他們的貢獻，然對於其學術研究，還是發覺有許多問題，需要再討論。在此分析如下：

(一) 題目的選擇：有些作者使用現今佛教界所關心的問題，如「斷煩惱」、「佛身觀」和「中有救度」等，去當做研究的題目，再利用《大毘婆沙論》為基礎資料，來進行分析。這種作法似乎不符合《毘婆沙論》的思想脈絡，印順法師曾提出論中所揭示的論義有：「自性」、「極微」、「剎那與虛空」等七個主題。因此，應以符合論義的議題，研究《大毘婆沙論》，才比

較合適。否則將會產生得出的結論，僅為推測，而不能有定論的狀況，因為它們不是論中關注與存在的論題。

(二) 研究的方法：部分論者都說明自己是使用文獻學的研究方法，然根據吳汝鈞〈佛學研究與方法論〉中所述，文獻學是包括文字、聲韻和訓詁三種方法，但各文使用文獻學的分析，都僅把資料內容歸納和比對而已。就算此種方式也是文獻學的作法，但要正確詮釋文本，除了文本的內容外，尚必須考慮文本的讀者（預期及實際）、作者（思想與立場）、文本性（流傳地點與時局狀況）之條件，來綜合追究，因為它們會影響文本所欲吐露的意涵。像是印順法師在〈佛滅紀年抉擇談〉裏，所討論《阿育王傳》之「三惡王預言」時，即以編纂者和版本存在犍陀羅、編纂者懷念阿育王時的和平社會、希望佛教徒讀者加深警覺滅法的來臨、以及賒迦、希臘、波羅婆人侵入印度的時代局勢等背景，來說明「三惡王預言」。另外，如果要進行《大毘婆沙論》的相關資料內容比對時，《雜阿含經》的觀點如何？應該加入討論，這樣方能明白何者較接近佛陀的真義，畢竟阿毘達磨論書是以佛陀之言為材料，再做二次解釋的東西。

(三) 因果的推理：有學者提出《大毘婆沙論》中的譬喻者為龍樹，故在此欲討論《大毘婆沙論》裏，譬喻者是否就指撰寫《中論》的龍樹？論書和龍樹是否為同一時期的人與書？根據河村孝照、渥德爾、印順法師和平川彰等人的看法，《毘婆沙論》的成書應在二世紀，印順法師更指出是成書於西元一五〇年左右，而龍樹為西

元一五〇至二五〇年南印度人。如據印順法師的時間斷限，則論書成立時，龍樹才剛出生而已，他如何能成為《毘婆沙論》的譬喻者？若模糊認定同存於二世紀，則兩者關係也還在疑似之間，何況《說一切有部為主的論書與論師之研究》也指出，論中譬喻者非專指一人，大抵是仰承法救與覺天學系者。故不應特定指為某人如龍樹。至於《中論》為何會出現專門評破《毘婆沙論》的情形？這裏有二種可能性，其一，後出的龍樹可能看過《大毘婆沙論》；其二，所討論的論點是部派佛教相爭的歷來傳統，龍樹只是整理評破而已。時間順序乃關乎因果的推論，前時發生者可能為後者之成因，斷不能離此法則而詮釋歷史的發展。

(四) 史料的運用：發生不注意資料性質的狀況。把《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》和《瑜伽師地論》混著詮釋某些觀點，但是這些論書中，不是彼此反對，就是觀點有所不同，實不應忽略此種差異，去解釋論題，而該扣緊它們思想的變化，來證明論點的流變。

最後，欲建議的是：在探究印度佛教（或教理）的變化時，除了要考慮教內的因素外，如印順法師《印度之佛教》所說明的，當時印度有土邦龍族和甘陀羅提婆婆羅門反對佛教等教外情況，也應該配合探討，有可能佛教徒的主張，一方面是要評破教內的邪見，另一方面也想打倒外道的哲理主張。教內外狀況兼具的研究角度，實必須採用，但上述諸文中則較少見到。以上為《大毘婆沙論》相關論著之初探，提出一些拙見，期待方家指正。