

# 漢譯安慧

## 《阿毘達磨俱舍論實義疏》(卷三)略考

——以敦煌文獻北京圖書館所藏 L3736 號

與北新 1440 號之〈界品〉第 20 頌為中心

釋大田

### 一 前言

本文曾口頭發表於 2005 年日本印度學佛教學會，當年梵藏語文能力有限，沒有將文稿公開，僅有發表的題目記載於《印度學佛教學研究》54-2，頁 53 (2006) 而已。事隔多年，馬齒徒長，語言能力並未有多少增長，反而發表的內容逐漸淡忘。現在僅將舊稿翻為中文，略為補充學界研究的發展，以供參考。當年發表後，比較主要的研究進展，首先當然是梵文安慧《阿毘達磨俱舍論實義疏》的出現以及相關研究；其次是庄垣內正弘教授改寫了舊著《古代維吾爾文阿毘達磨俱舍論實義疏之研究》三冊中的第一冊 (I)，出版了《維吾爾文阿毘達磨論書之文獻學的考察》(京都：松香堂，2008)，增補了大量的研究概論，足足 163 頁，把漢譯也納入研究參考的範圍。由於梵本甚為難解，藏譯本也不容易懂，維吾爾文譯本殘卷以及漢譯本殘卷，在開頭(〈界品〉)的理解上就變成非常重要的參考。目前日本的梵本研究團隊主要以大谷大學的小谷信千代教授及箕浦曉雄講師等俱舍論的專家為中心，進行日譯研究。目前筆者所見の日譯研究，份量上還很有限，要完全日譯出版恐怕還需要相當久的時間。此外，梵本發現的報告，是由佛教大學的松田和信教授負責(發表於大正大學，12/9/2006)，筆者因為聆聽其他發表，所以沒有在該教室聆聽，僅於會後取得發表原稿一份，如果理解有誤，還請多加包涵。

### 二 敦煌漢譯本安慧《實義疏》概觀

比起一萬八千頌的稱友 (Yaśomitra) 《阿毘達磨俱舍論明義釋》(SA: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā*)，安慧 (Sthiramati, 6c?) 的《阿毘達磨俱舍論實義疏》達二萬八千頌，份量龐大許多。安慧疏曾由玄奘大師門下弟子言及 (江島惠教 2003: 586, 603)，之後推測於晚唐時由無名譯者漢譯，而其節要本五卷經伯希和取回法國，以敦煌文獻之一收藏於巴黎的國家圖書館 (P. no. 3196)。後來經羽田亨確認，而收錄於大正藏第 29 冊。但是其完整譯本 (似未全書譯成) 僅存卷三，以敦煌文獻收藏於北京國家圖書館 (L3736 號與北新 1440 號，晚唐寫本)，其校正本刊於《佛教藏外文獻第一輯》

(1995)。此殘卷即是《俱舍論》〈界品〉第 20 頌至第 36 頌 (T 29, 4c11-9a16) 的注解。

另外，基於漢譯的全譯本而翻譯成的維吾爾文譯本當中，蒙元時期的寫本第一卷全部與第四卷的大部份，現存於大英博物館，編號為 Or. 8212-75A 與 75B。羽田亨 (1925) 作了初步的研究。而庄垣內正弘 (1991, 1993a, 1993b) 已經出版其內容的轉寫與日文研究翻譯，並含原本之照片。其中內容的介紹詳見庄垣內正弘 (1991) 的序論及其福田琢 (1991, 1994) 的書評。當然，前述的庄垣內正弘 (2008) 的概說，已經補充此舊著的不足了。

關於藏譯的安慧《實義疏》，有江島惠教 (1986; 2003) 等先行研究。按照藏譯本的跋文所述，由梵本而藏譯的全譯本 (?) 現存，但是因為梵文原本藏譯時有脫落處，加上藏譯者的梵語能力不足，所以有不少難解之處，而且藏譯時期已經晚到十四世紀到十六世紀才翻譯出來，誤譯或誤解之處在所難免，因此參考之前的俱舍論各種註釋書的藏譯才補足的。此一譯本收於北京版西藏大藏經 (P 5875)，德格版也有收 (D 4421)，書名作《阿毘達磨俱舍論之註釋·真實義》(*Abhidharmakośabhāṣya-ṭīkā tattvārthā-nāma*)，很容易就可找到。

漢譯本安慧《實義疏》，內容包含了玄奘所譯的《俱舍論》全文，所以八千頌的《俱舍論》，加上二萬八千頌的《實義疏》，就成為三萬六千頌的龐大典籍。但是對照藏譯本，可以發現原本並無《俱舍論》的本文，所以可以推測藏譯本所據的梵本，應該未含《俱舍論》原文，這點應該可以從新出土的梵本來確認。但是維吾爾文譯本，甚至包含了「疏主」、「安慧」等漢譯本所無的作者或論義者的名字，將整部書的論義作了詳細的結構化整理。這個整理可能是維吾爾文譯本開頭提到的「無念」這個人所作的。不過這可能只是編輯(「造本」)而已，應該不是大幅度改動內文。

### 三 伯希和節要本安慧《實義疏》的對照

庄垣內正弘 (1991) 的序論裡，將伯希和節要本安慧《實義疏》跟北京圖書館的北新 1440 號全譯的《實義疏》作對照，

確認了其中的異同處。但是關於北新 1440 號，1981 年北京圖書館善本組的《敦煌劫餘錄續編》(頁 214) 提到如下的書誌。

阿毘達磨俱舍論實義疏卷第三 寫本一四四〇

復為 義意

若望 第三 五五紙 一三

三二行 首破爛 第一紙脫落

有木軸

尾題 釋門法律法嚴奉寫記 卷

中有墨筆批字

也就是說，殘卷的開頭已經破損，第一紙已脫落。而庄垣內正弘(1991)無視於此一脫落的問題，而且其中第三、第四紙的一行文字被漏掉(共 21 字，參見其「序論」頁 14)，逕將兩者對照的結果，得出「巴黎本含有北京本所未見的內容」的不當結論。而由以下的對照可知，就第三卷來說，巴黎的節要本全部包含於全譯的北京本之中。

據《佛教藏外文獻第一輯》(1995)的全譯本《實義疏》卷三校訂整理所示，可知當時發現了北新 1440 號(頁 173-250)的脫落部分即是 L3736 號(頁 170-173)。不過，開頭還有《實義疏》其他卷殘紙被當作裱褙的紙貼在背面。

以下將節要本跟全譯本作對照，劃線部分為兩者一致之處(低一格者為全譯本)。

### 1 標題與作者

阿毘達磨俱舍論實義疏卷第三  
尊者安惠造 (T 29, 326b17-18)

阿毘達磨俱舍論實義疏卷第三  
尊者安惠造 (頁 170)

### 2 三科 (I, 20)

三科：一聚，二生門，三種族。聚，蘊義。生門義。(同 326b19)

欲顯示三科別異之義，先以三法□□義，顯三差別。言三法者，一聚，二生門，三種族。此三如此，即蘊、處、界。或復於此三科之中有彼三義，非異名也。謂聚、生門、種族是蘊、處、界之義，依主釋也。(頁 171)

### 3 生長門義

心、心所法生長門義。生於眼識。以眼為門。此經證門義有六。然心所法有十二，故契經說：「眼、色為緣，生於眼識，三和合觸起俱受、想、思。如是乃至，意、法為緣，生於意識，三和合」。 (同 326b20-23)

論：心、心所法生長門義，是處義。訓釋詞者，謂能生長心、心所法，故名為處。是能生長彼作用義。

釋曰：何故言處是生長門義？生誰之門？以訓釋詞故。前生門義，生誰之門？生心、心所法。「生長門義是處義，訓釋詞者」，如論中云：「謂能生長心、心所法，故名為處。是能生長彼作用義」。「作用義」者，如依眼、色生於眼識，乃至意、法，應知亦然。如契經說：「梵志當知，以眼為門，唯

為見色」。此經唯證門義有六。然心所法有十二門，故契經說：「眼、色為緣，生於眼識，三和合觸俱，起受、想、思。如是乃至，意、法為緣，生於意識，三和合觸，起受、想、思」。(頁 176-177)

### 4 種族義

種族義，是界義。如一山中有多銅鐵金銀界族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。(同 326b24-26)

論：法種族義，是界義。如一山中有多銅鐵金銀等族，說名多界。如是一身或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。(頁 177)

### 5 眼根同類因 (取意)

眼根，現在未來過去是。(同 326b26-c1)

論自答云：是「自種類，同類因故」。如前生眼根與現生眼根及未生眼根為同類因，乃至法界，應知亦爾。雖離十八界更無別法，然與自類而為生本。(頁 178)

### 6 無明顛倒頌

無明顛倒頌曰：如魚處泥中，躍水令渾濁；無明中倒想，污患亦復然。(同 326c2-4)

故彼無明不為見因，與此無明相應倒想，能見為因。應知境中，不如理知，顛倒執故，故起諸見。如有頌云：

如魚處泥中，躍水令渾濁；

無明中倒想，污患亦復然。

(頁 186-187)

### 7 八萬法蘊頌 (I, 25)

蘊名想頌曰：牟尼說法蘊，數有八十千。彼體語或名，此必行蘊攝。(同 326c5-7)

論：彼皆此攝，如應當知。且辯攝諸蘊名想。

頌曰：牟尼說法蘊，數有八十千。彼體語或名，此色(底本作：名)行蘊攝。(頁 200-201)

### 8 空界頌 (I, 28)

論：頌曰：空界謂竅隙，傳說是明闇。識界有漏識，有情生所依。(同 326c8-10)

論：頌曰：空界謂竅隙，傳說是明闇。識界有漏識，有情生所依。(頁 210)

### 9 俱舍論卷第二標題 (I, 29)

#### 論卷第二

十八界中，幾有見，幾無見？幾有對，幾無對？幾善，幾不善，幾無記？

頌曰：一有見謂色，十有色有對，此八除色聲，無記得三種。(同 326c11-15)

#### 論卷第二

論：復次，於前所說十八界中，幾有見，幾無見？幾有對，幾無對？幾善，幾不善，幾無記？

釋曰：自下簡釋諸法品類，委細分別有見等性，故有斯問，餘如論文。何以此中唯分別品類差別，不分別蘊、處之品類？約界分別，相貌易知，文句簡略。善(「若」之誤?)約蘊、處分別品類，即文句煩廣，分別有漏等

義理難見。是以唯約界分別，不約蘊、處。

**論：頌曰：一有見謂色，十有色有對，此除色聲八（底本：八除色聲），無記餘（底本：謂）三種。**（頁 213-214）

#### 10 三種分別（I, 33）

**（說）五無分別，由計度隨念，以意地散慧，意諸念為體。**

**論曰：說分別略有三種：一自性分別，二計度分別，三隨念分別。由五識身雖有自性，而無餘二。**

說有八種分別非也。唯有自性分別，而無計度、隨念分別。唯一分別，名無分別。

（同 326c16-21）

**論：頌曰：說五無分別，由計度隨念，以意地散慧，意諸念為體。**

**論曰：傳說分別略有三種：一自性分別，二計度分別，三隨念分別。由五識身雖有自性，而無餘二，說無分別。如一足馬名為無足。**

釋曰：此中何以為「傳說」言？經部宗無自性分別，如《五蘊論》云：「尋云何？謂心有尋求，是思慧之差別」。此中意說，離心之外，無別尋體。三分別中，經部不許自性分別，由斯故置「傳說」之言。或餘處說八種分別，今此說三，論主不許，故云「傳說」。八種分別者，一自性，二差別，三總執，四義，五我所，六愛，七非愛，八彼俱相違。釋此名義，如《對法》第二。三分別中，五識唯有自性分別，而無計度、隨念分別。唯一分別，名無分別。如一匹馬，無其三足，唯一足，無行步用，亦名無足。五識亦爾。（頁 235-236）

如上所示，節要本與全譯本，除了取意跟誤植的微小差異以外，幾乎可以完全對應。特別是文章的順序，乃至玄奘所譯《俱舍論》卷第二「此除色聲八」的偈頌，節要本跟全譯本都作誤載為「此八除色聲」，所以可以確定節要本是全譯本的摘要。

正如第三卷所示，即使節要本非常簡略，但是其全譯本卻是非常完整詳盡。所以可以推測出，節要本五卷當中，前四卷對應了《俱舍論》第一卷到第二卷的全部，也就是〈界品〉的全部。其中漢譯跟維吾爾文譯本加起來，尚缺《實義疏》的第二卷，而第四卷的頭尾，維吾爾文譯本都略有脫落，所以加起來〈界品〉大約現存四分之三的漢譯跟維吾爾文譯本。這些正好可以幫助我們正確理解梵文本或藏譯本，是非常珍貴的。

而節要本的第五卷，對應的是《俱舍論》第二品〈根品〉的前十頌。而且第十頌前還插入《俱舍論》第三品〈世間品〉第七十八頌（卷第十一）的註釋（T 29, 328a13-25）。雖然原因不明，但是可以推測《實義疏》的漢譯，至少已經進行到〈世間品〉，這點正好可以說明為何現存梵文本正好缺這個部分（〈根品〉後半、〈世

間品〉、〈業品〉前半），因為有可能還在翻譯中就中斷，導致翻譯中的梵本卷帙下落不明，僅存前後三分之二而已。

#### 四 《實義疏》〈界品〉第 20 頌的一些特徵

##### a 關於依主釋的翻譯

漢譯《實義疏》卷三的开頭在論述蘊、界、處時，出現了「依主釋」的譯詞。言三法者，一聚，二生門，三種族。此三如此，即蘊、處、界。或復於此三科之中有彼三義，非異門也。謂聚、生門、種族是蘊、處、界之義，依主釋也。（頁 171）

也就是說，「蘊」之中有「聚」之義，乃是「依主釋」（tatpuruṣa, de'i skyes bu）。但是對照藏譯本，並無「依主釋」（de'i skyes bu）之譯語，而作「複合詞之分解」（\*vighraha, tshig mnam par sbyar ba）。對於複合詞的理解，特別是六離合釋等，藏譯本的譯者是否都如實理解而譯出，有必要加以謹慎對照。

##### b 五種滅

《實義疏》在註解《俱舍論》的「無常已滅名過去」一文時，漢譯本比藏譯本詳細，不但引用二師之說，並且加以批判。

釋曰：言「無常已滅名過去」者，「已滅」之等，此是無常滅。言「無常滅」，為簡餘四。若但言過去色者，謂已滅色，即恐濫餘滅，故言「無常」以簡之也。

有說此言唯簡擇、非擇滅，其理可然。若簡定滅之義，不相應故。以此二滅是心、心所，但言色滅已成差別，何用更言「無常已滅」方能簡之？

復有餘說：此可簡擇滅，若簡餘三，其義不然。此非擇滅，□約未來不生法有。定及生滅，亦約未來心、心所有。由此，但說過去色言已別。此擇滅既是三世有漏之法之滅，故應簡之，餘三不可。

前二師說，理不如是。此中四滅皆應簡之。已下論云：「受等亦然」。此中若不簡相、定滅及生滅滅，是即與後心、心所等義相雜亂。今此簡之，復釋四蘊，即無此失。又□…□不許簡非擇滅，但言色滅□…□知何以滅？滅為□…□為無常滅，亦可□…□非擇滅。於□…□滅二言，濫彼義故，若□…□成雜亂。（頁 172）

漢譯本所言「言無常滅，為簡餘四」之處，雖未舉出五種滅之內容，但是藏譯本《實義疏》裡面却舉出五種滅，然後加以論義。這表面上看起來似乎藏譯比漢譯詳細。但是在稱友疏裡面也同樣舉出五種滅而加以論義，所以此處漢譯本應是意譯。五滅依次是：相滅（lakṣaṇa-nirodha, mtshan nid kyi 'gog pa）、定滅（samāpatti-nirodha, snyoms par 'jug pa'i 'gog pa）、生滅（upapatti-nirodha, skye ba'i 'gog pa）、擇滅（pratisam-

khyā-nirodha, so sor brtags pa'i 'gog pa) 、非擇滅 ( apratisamkhyā-nirodha, so sor brtags pa ma yin pa'i 'gog pa ) 。

漢譯本提到「若簡定滅之義，不相應故。以此二滅是心、心所」，舉出「二滅」，却只提到「定滅」。因為沒有舉出五種滅的內容，所以要對照下文才能知道缺的是「生滅」。總之，此處的漢譯是意譯，漢譯者無誤地了解原文。

藏譯本提到「有說」(kha cig) 一說，卻無「二師」的對應詞。而對此說安慧的批判也不易理解。因此漢譯本的闕文(□…□)，在還原上，藏譯本的作用不大。

關於此處，稱友疏所述如下。

*anīyatā-niruddham itī/ anīyatayā sam-skrta-lakṣaṇena niruddham ity arthaḥ/ anīyatā-grahaṇam anya-nirodhanirāsātham/ paṃcavidho hi nirodham/ lakṣaṇa-nirodhaḥ samāpatti-nirodha upapattinirodhaḥ pratisamkhyā-nirodho 'pratisamkhyā-nirodhaś ca/ tad yady atītam rūpaṃ niruddham ity eva brūyāt/ aviśeṣitatvāt samāpatti-nirodha ādinām api prasamgaḥ syāt/ na ca tair atītarthateṣyate/ samāpatti-nirodho hy anāgatānām eva cittacittānām/ upapatti-nirodho 'py eṣam eva/ pratisamkhyā-nirodhaḥ sāsravānām eva/ apartisamkhyā-nirodho 'py anutpatti-dharmānām evānāgatānām/ tasmal lakṣaṇa-nirodha-grahaṇārtham idam anīyatāgrahaṇam/ (SA, p. 42-43)*

所謂「無常性已滅」者，乃是有為相之無常性而滅之義。無常性之語，乃是為了簡別其餘之滅的緣故。而滅有五種：相滅、定滅、生滅、擇滅、及非擇滅。故若唯說過去色已滅，無簡別故，應及於定滅等。然彼等不許過去之義，以定滅唯有未來心、心所之故。生滅也同樣唯有(未來心、心所)。擇滅唯有漏。非擇滅也唯有未來不生諸法。是故取相滅之義，此即是取無常性。(荻原日譯頁 70)

對應於此的藏譯本安慧《實義疏》，內容如下。

mi rtag pa nid kyis 'gag pa'o zhes bya ba ni 'gog pa ni rnam pa rgar 'gyur ba las mi rtag pa nid kyī mtshan nid kyī 'gog pa'i khyad par ro// gzhan dag ni snyoms par 'jug pa'i 'gog pa dang/ skye ba'i 'gog pa dang so sor brtags pa'i 'gog pa dang/ so sor brtags pa ma yin pa'i 'gog pa'o// 'dir mi rtag pa nid kyis 'gags pa ni so sor brtags pa'i 'gags pa rnam par gcad pa'i phyr ro// gzugs kyī skabs las skye ba dang snyoms par 'jug pa'i 'gog pa dag ni sems dang sems las byung ba rnam nid gzugs ma yin no zhes kha cig go// de bzhin du tshor ba la sogs pa la yang rig par bya zhing/ shin tu btsan pas rang gi mtshan nid kyī 'gog pa shes par bya'o// 'gog pa

rnam par gcad pa'i don du mi rtag pa nid smos bar shes par bya'o// snyoms par 'jug pa dang skye ba dang so sor brtags pas 'gog pa rnam ma 'ongs pa nid do// so sor brtags pas 'gog pa dus gsum pa can no// zag pa dang bcas pa rnam kyī rang gi mtshan nid kyī 'gog pa ni da ltar byung ba nid do// (P vol. 146, no. 5875, 83a4-b1)

漢譯本作「此擇滅既是三世有漏之法之滅，故應簡之，餘三不可」一文，指的是擇滅既是三世有漏法之滅，故應加以簡別之意。但是藏譯本却作「so sor brtags pas 'gog pa dus gsum pa can no//」，即「擇滅具有三世之法」之意。而把「有漏」一詞(「zag pa dang bcas pa」)藏譯成別的句子。因此本來是「三世有漏之法之滅」的「擇滅」本義，被藏譯者誤譯成兩個不同的句子，完全無法理解「擇滅」的意義。

由以上的例子，可以看出藏譯本安慧《實義疏》，實在很難說能正確傳達印度安慧的阿毘達磨法義。因此有必要重新參照維吾爾文譯本及漢譯本，重譯新出土的梵本安慧《實義疏》為藏文。

### c 大德法救究竟是誰？

櫻部建(1969: 177, note 3)指出：「安慧疏裡面明言『大德法救是上座法救』(Sthi 227-5-7)」。此處以藏譯本安慧《實義疏》為典據，因此有必要重新來檢討安慧的真意。

福田琢(1998: 70-71)繼承櫻部之說，此文據稱友疏《明義釋》(SA)來論述「大德法救」。稱友疏內容如下。

*Bhadanta itī sthaviṛaḥ/ kaścīti Sautrāntikas tannāmā vā/ Bhagavadviśeṣas tv āha / sthaviṛaDharmatrāto 'sav itī/ atra vayaṃ brūmaḥ/ yadi Dharmatrāto 'tītānāgatās-titvavādī sa itī na Sautrāntiko na Dārṣṭāntiko ity arthaḥ/ tathā hi vakṣayati bhāvānyathiko bhadantaDharmatrātaḥ sa kilāha dharmasyādhuvasu pravartamānasya bhāvānyathātvaṃ bhavati na dravyasyānyathātvaṃ itī/ Sautrāntikadarśanāvalāmbī cāyaṃ bhadanto Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ Bhadanta āhety evam ādi/ bhadantaDharmatrāto 'pi svānāmenaiva Vibhāṣāyāṃ likhitaḥ bhadantaDharmatrāto āhety evam ādi/ tena lakṣyate bhadantaDharma-*

*trātād anyo ayaṃ Sautrāntikaḥ kaścīti sthaviṛo bhikṣur itī/ (SA, p. 44, ll. 12-23)*所謂「大德」，即是上座。或是擁有此名稱的經量部人物。然而，Bhagavadviśeṣa 指的是上座法救。針對於此，我們說：如果他就是過去未來實有論者的法救，他就不應是經量部的人物了。(不是經量部)即是指不是譬喻者的意思。為什麼呢？因為後面(〈隨眠品〉)將提到，「大德法救立類不同

說。彼言：『法通過（未來、現在、過去）世時，類（性質）將會變化，但自體不變』。然而此「大德」，於《（大）毘婆沙論》中記載的「大德云」等等，乃是經量部學說的支持者。而「大德法救」，也（另外）於《（大）毘婆沙論》中記載的「大德法救說」等等，有其人之名。所以這位跟大德法救是不同的人，應是經量部某上座比丘。（福田日譯）

福田琢（2002: 38-40）再次引用此處，關於 Bhagavadviśeṣa 更進一步立了假說：「Bhagavadviśeṣa 並非個人的名字，而是稱友在引安慧的解釋時所用的稱呼。」但是如果對照漢譯本安慧《實義疏》，就會發現此一問題向來的理解並不充分。相關的地方，安慧《實義疏》所述如下。

**論：大德法救復作是言：五根所取名粗色，所餘名細色；非可意者名劣色，所餘名勝色；不可見處名遠色，在可見處名近色；過去等色，如名自顯。受等亦然，隨所依力，應知遠近。粗細同前。**  
釋曰：「大德法救復作是言」者，有二師云：是經部師，名為法救。以不許於婆沙師前所釋義，故作是言。復有說云：若是法救，說有過、未，應知是毘婆沙者，非經部師。以經部師唯稱大德，此師不許毘婆沙所說之義，非是法救。何以不許？以彼經中，世尊自說過、未、現在，何故豈將過、未釋遠，現在釋近？有此相遠（「遠」疑是「違」之誤寫），粗細之義亦不決定，劣勝之義理復不盡，是以此師復釋。（以下省略）（頁 175）

由以上安慧的「有二師云：是經部師，名為法救」之說明，可知櫻部建基於藏譯本而認為「大德即是上座法救」乃是安慧的主張並不合理。因為據漢譯本所述，這樣的主張至少有「二師」，而不是安慧自己的主張。安慧引用二位論師的主張，而對問題進行分析。而如果從稱友所述「所謂「大德」，即是上座。或是擁有此名稱的經量部人物。然而，Bhagavadviśeṣa 指的是上座法救」之說明，稱友所說的 Bhagavadviśeṣa 之主張，有可能是安慧所提到的「二師」中的人物之一的主張。

而且安慧接著還引用其他的論點說「復有說云」等，加上「二師」的主張，至少就有三位論師論及這個問題。而安慧引的「復有說云」之說，等同於稱友「針對於此，我們說」的自家主張。也就是安慧的「有說」變成稱友的主張了。

然而漢譯本安慧《實義疏》的這段內容，反而比較接近稱友疏，而不同於藏譯本安慧《實義疏》或滿增的《隨相疏》。藏譯本安慧《實義疏》跟滿增《隨相疏》的同一處，文字非常簡略，只有一句，而且兩者幾乎一樣。亦即藏譯本安慧《實義疏》作「所謂大德即譬喻部師之上座法救」

（btsun pa zhes bya ba ni dpe ston sde pa'i gnas brtan chos skyob bo），滿增《隨相疏》作「所謂大德即譬喻者之上座法救」（btsun pa zhes bya ba ni dpe ston pa [P dpe ston pa pa] gnas brtan chos skyob bo）（福田琢 1998: 70-71; 2002: 38-40）。這個問題，根據江島惠教（1985; 2003: 603-605, note 4）安慧《實義疏》跋文的日譯，可知藏譯時梵本本來已經有缺，加上誤譯、誤解，乃至參照之前的各種俱舍疏藏譯本，所以此處的藏譯本安慧《實義疏》跟滿增《隨相疏》同文，應該是藏譯者抄滿增疏作安慧疏，而不是直接譯自梵本才說得通。當然，也有可能是某人基於稱友疏，而增廣成現存漢譯本安慧《實義疏》，但是這種可能性微乎其微。反而是，向來對於安慧疏、滿增疏、稱友疏三者成立先後順序的所有論述，都基於藏譯本安慧疏所成，因為此一譯本充滿問題，所以都得打個問號質疑。因此有必要以漢譯跟維吾爾譯本安慧《實義疏》為中心，重新研究安慧疏、滿增疏、稱友疏三者成立的先後順序。加上新出的梵本，更能糾正以往的不當推論。

以上櫻部建（1969: 177, note 3）跟（福田琢 1998: 70-71; 2002: 38-40）的假說，因為漢譯本安慧《實義疏》（卷三）的刊行，不得不重新檢討。漢譯本的刊行，至今已經將近二十年（當年發表此文時為十年），但是很並未充分受到重視使用。希望能有進一步的比較研究，或是翻譯等，而使阿毘達磨的研究能有更多的進展。

## 五 新出的梵本安慧《實義疏》

如前言所述，松田和信教授報告了新出的安慧《實義疏》梵本，當時還兼報告梵本世親《五蘊論》、安慧《五蘊論疏》、作者不明的《俱舍論抄本》等。現在僅依松田教授的發表資料舉出其中梵本安慧《實義疏》的書誌資料於下。

137 palm leaves, incomplete (3 bundles, Bundle A = 58 folios, Bundle B = missing, Bundle C = 79 folios), Gilgit-Bāmiyān Type II script, 8-14 lines, No date (probably 8-9 cent. AD), 布達拉宮 034 號

Colophons:  
Chapter 1 (Dhātunirdeśa), bundle A, 45b6-7

// ācārya-bhadanta-Sthiramaty-uparacitāyāṃ prathamam kośasthānam samāptam\* //

<Colophons of the chapters 2 & 3 missing>

Chapter 4 (Karmanirdeśa), bundle C, 14a9

// ācārya-Sthiramaty-uparacitāyāṃ tatvārthāyāṃ vyākhyānataś caturtham kośasthānam samāptam //

Chapter 5 (Anuśayanirdeśa), bundle C, 35a14

// ācārya-bhadanta-Sthiramaty-uparac-

itāyām tatvārthāyām koṣāṭikāyām{ām}  
 pañcamam kośasthānam samāptam //  
 Chapter 6 (Mārgapudgalanirdeśa),  
 bundle C, 56b4  
 // ācārya-bhadanta-Sthiramaty-uparacitā-  
 yām tatvārthāyām koṣāṭikāyām ṣaṣṭham  
 kośasthānam samāptam //  
 Chapter 7 (Jñānanirdeśa), bundle C,  
 69b2  
 // ācārya-Sthiramaty-uparacitāyām vyākḥ  
 yānataḥ saptamam kośasthānam //  
 Chapter 8 (Samāpattinirdeśa), bundle C,  
 79b12  
 // ācārya-bhadanta-Sthiramaty-kṛtāyām  
 koṣāṭikāyām(sic) vyākhyānato 'ṣṭamam  
 samāptam samāptā catatvārtha nāma  
 koṣāṭikā //

根據松田教授的解說，失傳了第二夾（Bundle B），因此從第二品〈根品〉中間（AKBh, Pradhan first ed., p. 56）到第四品〈業品〉中間（p. 219）的安慧疏梵本已經失傳，而且這點與江島惠教（1985; 2003: 603-605, note 4）所日譯的安慧疏藏譯跋文所述一致。也就是說，藏譯者所用的兩個梵本之中，當有一部是此梵本。

據此，向來日本學界認為藏譯的滿增疏〈世間品〉等與安慧疏的一致，以為滿增是安慧的弟子，其實並不妥當。因為藏譯安慧疏的翻譯時期，梵本已缺第二夾（Bundle B），所以藏譯者極有可能抄滿增疏來補安慧疏的闕文。因此兩譯的此處，即梵本安慧疏第二夾（Bundle B）的範圍全部，應當都只是滿增疏而已，這樣怎能據此論斷安慧是滿增之師呢？所以日本的阿毘達磨研究，由於此一梵本安慧疏的出現，將不得不全面改寫。加上漢譯本安慧疏卷三的刊行，期待將來能有多一點的翻譯或研究成果。

#### 參考文獻：

1. 安慧《阿毘達磨俱舍論實義疏》（卷第三）方廣錫主編《藏外佛教文獻》第一輯，北京：宗教文化，1995，頁169-250。
2. 北京圖書館善本組《敦煌劫餘錄續編》，1981。
3. 羽田亨（1925）〈回鶻譯本安慧之俱

舍論實義疏〉《白鳥博士還曆記念東洋史論叢》，東京：岩波書店，頁745-792。再錄於《羽田博士史學論文集：語言、宗教篇》，1958，頁148-182。

4. 荻原雲來（1933）《和譯稱友俱舍論疏》I，梵文俱舍論疏刊行會。
5. 櫻部建（1969）《俱舍論之研究：界品、根品》，京都：法藏館。
6. 櫻部建（1978）〈阿毘達磨論書雜記一、二〉（一）、（二），《三藏集》第三集，東京：大東出版社，頁89-94，95-101。原載於《三藏》，104號、105號，1975。
7. 江島惠教（1986; 2003）〈安慧之《俱舍論註》及其周邊：環繞於三世實有說〉，《佛教學》（佛教思想學會），15，1986，頁5-32。再錄於《空與中觀》，東京：春秋社，2003，頁585-613。
8. 庄垣內正弘（1991, 1993a, 1993b）《古代維吾爾文阿毘達磨俱舍論實義疏之研究》I-III，京都：松香堂。
9. 庄垣內正弘（2008）《維吾爾文阿毘達磨論書之文獻學的考察》，京都：松香堂。
10. 福田琢（1991）〈庄垣內正弘著《古代維吾爾文阿毘達磨俱舍論實義疏之研究》I〉，《佛教學 Seminar》，54，頁92-106。
11. 福田琢（1994）〈庄垣內正弘著《古代維吾爾文阿毘達磨俱舍論實義疏之研究》I II III〉，《史學雜誌》，第103編第5號，頁92-100。
12. 福田琢（1998）〈上座世親與古師世親〉，《同朋大學論叢》，78，頁55-76。
13. 福田琢（2002）〈Bhagavadviśeṣa〉，《櫻部博士喜壽記念論集：從初期佛教到阿毘達磨》，京都：平樂寺，頁37-56。
14. 松田和信（2006）〈阿毘達磨及唯識關係之新出梵文寫本三種〉，日本印度學佛教學會第57回學術大會發表資料，12/9/2006，於大正大學。
15. 松田和信（2010）〈五蘊論安慧疏中所見阿賴耶識的存在論證〉，《印度論理學研究》I，東京：印度論理學研究會，頁195-211。