

本母：記憶，正念，數目表列*

作者：Rupert Gethin

翻譯者：1. 李玉涵，青島大學歷史學院，研究生(Li, Yuhan, graduate student, School of History, Qingdao University)

2. 林倩，青島大學歷史學院，副教授(Lin, Qian, associate professor, School of History, Qingdao University)

巴利經藏中的表列和記憶方法

多數生活於佛教傳統文化之外的人剛接觸到佛教文獻和思想時，可能會驚訝地發現它好像充滿了各種各樣的數目表列(lists)。事實上，幾乎所有介紹佛教的入門書一開始就會直接向讀者呈現兩個基本的佛教表列：八支聖道(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)和四聖諦(*ariya-sacca*)。這僅僅是個開始——佛教的表列遠不止這些。很快，人們就會發現，佛教似乎對所有的事物都有一個方

* 2023/3/30 收稿，2023/7/17 通過審稿。

譯者案：Translated and reprinted by permission from *In the Mirror of Memory* ed. Janet Gyatso, the State University of New York Press ©1992, State University of New York. All rights reserved.

本文原文"The Mātikās: Memorization, Mindfulness, and the List," in Janet Gyatso ed. *In the Mirror of Memory*, State University of New York Press, 1992: 149-172.。感謝紐約州立大學出版社授權譯者將此文譯為中文並發表於《正觀》雜誌。譯者感謝作者 Rupert Gethin 教授的許可，以及《正觀》雜誌編輯的耐心協助。特別還要感謝兩位匿名評審對譯稿多處的細心指正。

便的表列——三寶、五蘊、五戒、八種聖者、十種結、十不善業道等等。

顯然，在四部主要的尼柯耶（Nikāya）中保存下來的許多經文材料都可以看作是基於對各種各樣的表列的闡釋。很多經文可以被分解為構成它們的表列，而這些表列可以用來總結經文的內容。八正道和四聖諦之所以經常出現在佛教的入門介紹中，是因為根據傳統，這兩個表列構成了佛陀在貝納勒斯（Benares，印度東北部城市瓦臘納西 Varanasi 的舊稱——譯者）城外初次說法的基礎。但是，為什麼在佛教思想和文獻中還有這麼多其他的表列呢？因為以記憶技術而言，這些數字表列相當實用，這也是許多學者所關注的地方¹。很明顯，早期佛教文獻中大量表列的存在與它是一種「口傳文獻」有關——它先是一種口頭創作的「文獻」，後來才以書寫的形式固定下來。當然，在印度文化的背景下，佛教文獻並不是唯一或特別的口傳文獻，可以說整個印度文化都起源於「口傳」²。實際上，就傳統印度學習而言，以明確的分類式

¹ S. Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press. 1982). p. 109; L. S. Cousins, “Pali Oral Literature” in *Buddhist Studies: Ancient and Modern*. ed. P. Denwood and A. Piatigorsky (London: Curzon Press. 1983), pp. 1-11 (pp. 3-4).

² 例如，可參見 E. Frauwallner, *History of Indian Philosophy* trans. V. M. Bedekar, 2 vols. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1973), vol. 1. pp. 20-23。

表列來分析事物，是項重要的特徵。即使在有了文字書寫相當一段時間之後，這種代代口傳的方式仍舊保有其[背誦]結構。

我們不難想像在沒有紙筆或電腦和文字處理工具的情況下，撰寫一篇講稿或論述有多麼困難，由此可以理解，使用表列是一個多麼方便的解決方案。一個表列可以立刻賦予一篇講稿一個清晰的結構，使演講者能更好地記住所要講的內容。同時，一個基於表列的演講對於聽眾來說也更容易理解和記憶。有了表列，人們可以在一定程度上避免在談話中離題或遺忘部分內容。因此，假設我去聽佛陀關於八正道的演講，之後卻發現只記住了其中五個，那麼，只要我記得佛陀的演講是圍繞「八」正道展開的，我至少會知道一定忘記了什麼，演講中有些內容自己是沒有記住的。

表列的使用可能是古代印度文獻中普遍存在的現象，但也許還可以說，沒有人像佛教徒這樣把表列的作用發揮到極致。在這一點上，我想試著探索某些佛教文獻在表列的基礎上形成的方式，繼而思考這些表列是如何擴增並相互聯繫的。我們可以用最為常見的四聖諦表列作為出發點。四聖諦的基本陳述如下：

云何四法是應勝知？〔謂：〕四聖諦。即：苦聖諦、苦集

聖諦、苦滅聖諦、趨苦滅道聖諦。此等四法是應勝知。³

尼柯耶中多處給出了對這一四聖諦的簡單陳述的解釋：

諸比丘！苦聖諦者，也就是：生苦、老苦、病苦、死苦、
愁悲憂惱苦、遇怨憎者苦、與所愛者別離苦、所求不得
苦，略說為五取蘊苦。

諸比丘！苦集諦者，也就是：後有起、喜貪俱行、隨處
歡喜之渴愛，謂：欲愛、有愛、無有愛。

諸比丘！苦滅聖諦者，也就是：於此渴愛無餘、離滅、
棄捨、定棄、解脫而無執著。

諸比丘！趨苦滅道聖諦者，即是此，所謂八支聖道是。
謂：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、
正定。⁴

很明顯，這裡對四聖諦的解釋引入了尼柯耶中的一些其他表
列——苦諦以五取蘊 (*upādāna-kkhanda*) 的表列總結；集諦被解
釋為各種「渴愛」 (*taṇhā*)，而到了尼柯耶完成的階段，這些「渴

³ D III 277 (漢譯參見《長部》CBETA N08, no. 4, p. 288a12-13——譯者)。
關於尼柯耶中引用四聖諦的各種方式以及它們帶來的翻譯問題，見 K. R.
Norman, “The Four Noble Truths: A Problem of Pali Syntax” in *Indological
and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his
Sixtieth Birthday*, ed. L. A. Hercus et al. (Canberra: Australian National
University Press, 1982), pp. 377-91.

⁴ S V 421-22. (漢譯見《相應部》CBETA N18, no. 6, p. 312a4-9。個別字句
略有修改——譯者)

愛」形成了自己的表列——三種愛⁵；滅諦即是三種愛的止息；最後，道諦在經典中一致地被總結為八正道。由此，通過第一階段的分析，四聖諦可以聯繫到另外三個表列。

在得知「苦」即是五種取蘊之後，我們還需要搞清楚它們到底是什麼。尼柯耶的很多經文中都列出了這五種取蘊：色(*rūpa*)、受(*vedanā*)、想(*saññā*)、行(*saṅkhāra*)、識(*viññāna*)⁶。尼柯耶中對於這五個範疇给出了一些不同的定義，這些定義又涉及到了更多的表列。例如，「色」是四「大種」，即地、水、火、風⁷。「受」包含三種感受：樂、苦、不苦不樂⁸。「想」可分為六種，即對色、聲、香、味、觸、法的認知⁹。「行」有三種，即身行、語行、意行¹⁰。「識」依眼、耳、鼻、舌、身、意可以分成六種¹¹。此外，「受」和「行」都還可以分為六種——「受」分為通過眼觸而生的感受以及耳、鼻、舌、身、意觸而生的感受；

⁵ D III 216: *tisso taṇhā. kāma-taṇhā bhava-taṇhā vibhava-taṇhā*. (三種愛：欲愛、有愛、無有愛——譯者)

⁶ 有關五蘊的參考文獻以及更全面的討論，參見 R. Gethin, “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma,” *Journal of Indian Philosophy* 14 (1986): 35-53.

⁷ M I 185.

⁸ M I 302.

⁹ S III 60.

¹⁰ M I 301.

¹¹ S III 61.

「行」則可分為與色、聲、香、味、觸、法相關的業行 (volition)¹²。基於六種感官的分類又與尼柯耶中另一個常見表列——六「處」(āyatana)¹³相聯繫。與此相應地，苦諦偶爾也會被總結為六處，而不是五蘊¹⁴。

與苦諦類似，經文中對四諦中的第四諦道諦也有相當詳盡的闡述。道聖諦是通向苦滅的道路，是由八「支」組成。這八支聖道在尼柯耶的其他地方有更詳細的解釋，這些解釋則引用了更多的尼柯耶表列¹⁵。比如正見 (*sammā-diṭṭhi*) 是對於苦、苦生、苦滅、通往苦滅之道的認識——換句話說，就是對四諦的認識。正思惟 (*sammā-saṅkappa*) 被解釋為三種善思惟，即離欲、無恚和不害思惟；在《眾集經》(*Saṅgītisutta*) 中，稱為「三善思惟」¹⁶。正語 (*sammā-vācā*) 四種：不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語。正業 (*sammā-kammanta*) 三種：不殺生、不取未給予之物、不邪淫。正命被簡單解釋為「順正法而活命、離邪命法」。正精進 (*sammā-vāyāma*) 是通過尼柯耶中的一套定型句解釋的，它詳細

¹² S III 59-60.

¹³ 詳見《相應部·六處相應》(*saḷāyatana-samyutta*) S IV 1-204。

¹⁴ S V 426.

¹⁵ D II 311; M III 251; S V 8-10.

¹⁶ D III 215: *tayo kusalā saṅkappā, nekkhamma-saṅkappo vyāpāda-saṅkappo avihimsā-saṅkappo*. (三種善思惟：離欲思惟、無恚思惟、不害思惟——譯者)。

說明了這四種精進，在其他地方被稱作「四正勤」（*cattāro samma-ppadhānā*）¹⁷。正念（*sammā-sati*）是由尼柯耶中的另一套定型句來解釋的，其中詳述了四種「隨觀」（*anupassanā*），通常被稱為「四念處」（*cattāro satipaṭṭhānā*）¹⁸。最後，正定（*sammā-samādhi*）則以通過漸次達到的四種「禪」（*jhāna*）的一套定型句來解釋。

當我們在經文中搜尋對四念處的解釋和闡述時，可以發現它們與更多的其他尼柯耶的表列相聯繫。《（大）念處經》（*Mahā Satipaṭṭhānasutta*）中對四念處的詳細論述在這方面尤為突出。四念處中第一是「於身觀身」（*kāye kāyānupassanā*），它包括了多種練習。有四種觀呼吸的練習（這一主題在其他尼柯耶經文中有更詳細的說明）¹⁹，也有讓自己清楚瞭解自己行、住、坐、臥的練習，這四種姿勢在其他地方被稱為「四威儀」²⁰。還有一種練習

¹⁷ 詳見《相應部·正勤相應》（*Sammappadhāsaṃyutta*）S V 244-48。

¹⁸ 經典出處見《大念處經》（*Mahāsatipaṭṭhānasutta*）（D II 290-315）和《念處經》（*Satipaṭṭhānasutta*）（M I 55-63）。

¹⁹ 四種練習包括：(1)長入息、長出息；(2)短入息、短出息；(3)入息、出息，感受全身；(4)入息、出息，身行寧靜。按尼柯耶中教法的角度來看（M III 83-85；S V 329-31, 336-37），這只是《中部注釋》中稱為四重四修法（*catukka*）的第一重四修法；這種方法將四個一組、每組四種方法與四念處聯繫起來。

²⁰ S V 78: *cattāro iriyā-pathā*.

則通過一套固定的表列列出 31 個身體部位來觀察身體的不淨²¹。也有觀察「四界」的練習。其中之一是將一個人的身體與九種不同腐爛狀態的屍體進行比較，這九種狀態，被改編為十種「不淨」（*asubha*）的表列，成為了阿毗達磨經典和注釋中的標準說法²²。

四念處中的第二「於受觀受」（*vedanāsu vedanānupassanā*）的修習則圍繞著對前面提到的三種感受的觀察而展開。第三「於心觀心」（*citte cittānupassanā*），儘管它沒有使用一個標準的尼柯耶表列，但它的確遵循了一個嚴格的數字結構，該結構基於十六種心分成八對。最後，四念處其四，「於法觀法」（*dhammesu dhammānupassanā*）是對五蓋（*nīvaraṇa*）、五蘊、六處、七覺支（*bojjhaṅga*）和四聖諦這些經文中常見的表列的觀察。

繼續探索尼柯耶中的表列，讓我們再回到八正道中「正定」這個主題。經文中正定是用一套關於四種禪那（*jhāna*）的定型句來描述的，而這似乎是一個更完整描述的精簡版本，而其完整版本可以看作尼柯耶經典對佛教修行道的標準描述的核心部分。²³

²¹ 這個表列後來加上了大腦，擴展成了三十二個部分；見 Vibh-a 223-48。

²² 例如，見 Dhs 55. Vism VI。

²³ 這一整套對修行道的固定描述在《長部》（*Dīghanikāya*）的第一品中出現了十次（雖然有些在經文的縮寫中被忽略了），（D I 62-84, 100, 124, 147, 157-58, 159-60, 171-74, 206-9, 214-15, 232-33）；在描述第四禪之後，《布吒婆樓經》（*Paṭṭhapāda*）和《三明經》（*Tevijja*）中的描述出現不

在這一脈絡下，要達到四種禪，就必須首先斷除五蓋；在《長部》的《大念處經》中，緊隨其後的是之後被稱為「六神通」(*abhiññā*)的成就，在《中部》的版本中，則是後來被稱為「三明」(*vijjā*)的三種智。²⁴在這兩個表列中，最後一項均為了知苦、苦生、苦滅、滅苦之道之智——由此我們也就又回到了四聖諦。此外，修行成就還要心從最根本的形式的煩惱中解脫出來，即三種「漏」(*āsava*)²⁵。因此，雖然與禪修相關的描述並沒有明顯地包含尼柯耶表列，但它的確通過相互緊密關聯的方式將我們引入到了一些其他的表列裡。

下邊我將引用《增支部》的一段話來結束對從四聖諦中引申出來的尼柯耶表列的探索。四諦中的道諦通常是以八正道來解釋的。按佛陀初轉法輪時所說，八正道應被理解為介於感官享樂和自我折磨這兩種極端方式之間的「中道」。但是，按《增支部》中的說法，這個「中道」也可以被視為四念處、四正勤、四如意

一致之處。《中部》(*Majjhima*)中有一個對這個修行道每一步驟加以描述的更簡單的版本(M I 178-84, 267-71, 344-48, III 33-36, 134-37)。

²⁴ 見 D III 279, 275《十上經》稱六通三明為「當證」(*sacchikātabba*)；另見 PED, s. vv. *abhiññā*, *vijjā*。

²⁵ 見 D III 216, 其中給出了三種漏的表列；也有關於四種漏和五種漏的表列，參見 PED, s.v. *āsava*。

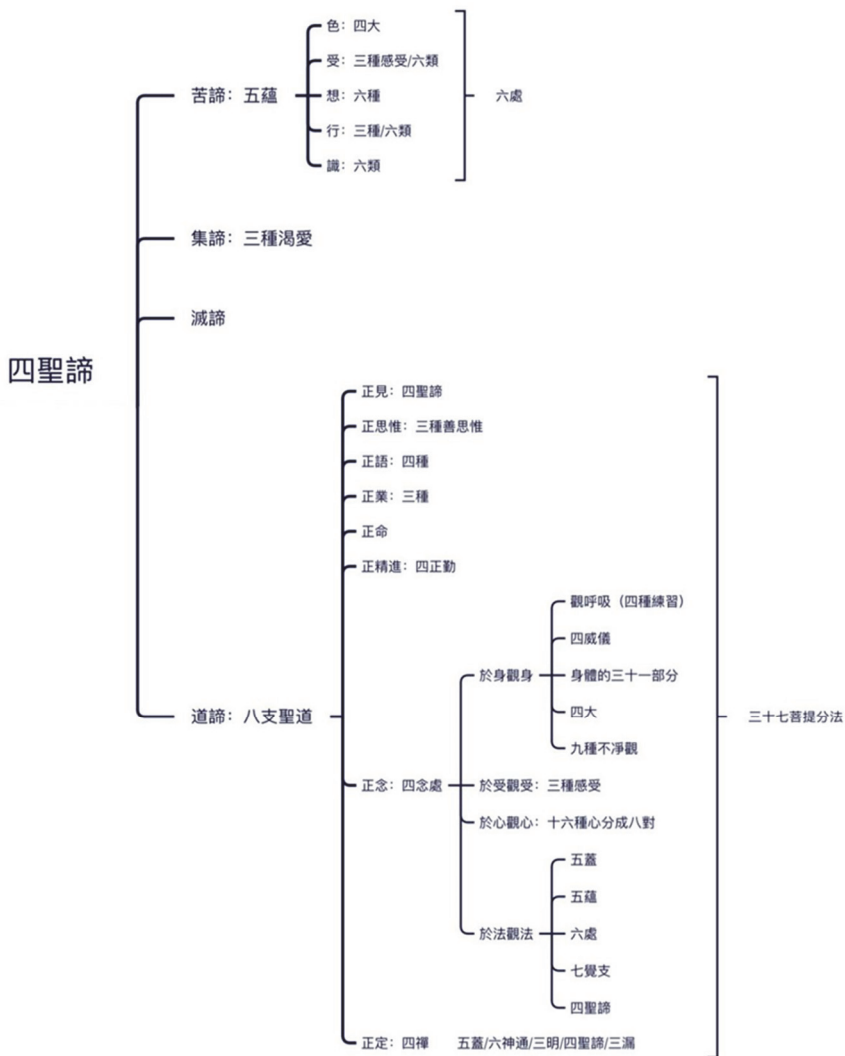
足、五根、五力、七菩提分²⁶；再加上八正道，共有七個表列，在後世的文獻中被稱為「三十七菩提分法」（*satta-timsa bodhipakkhiyā dhammā*）²⁷。

從傳統的四聖諦的說明中引申出的表列可以被方便地總結成一個樹狀圖（見圖一）。需要指出的是，這個圖中各個分支的終點並不見得是表列引申過程的終點。原則上來說，表列的過程可以無限地繼續下去；某些分支還進一步引申出更多的表列，但在有幾個地方，我們又回到了起點，即四聖諦，而以四聖諦為起點我們又可以重新開始這個過程。這說明了尼柯耶中的一個表列如何成為名副其實的「本母」（*matrix*），從中可以引申出一系列的其他的表列。我們可以從一個簡單的表列出發，但早期佛教思想和文獻的結構決定了我們最終得到的是一個表列嵌套著表列的複雜模式，有時部分內容會反過來重複之前的內容——在部分中蘊含著整體。

²⁶ A I 295-97. 這裡的「中道」是處於「放縱」（*āgāḥa*）和「燃盡」（*nijjhāma*）的中間，因此該術語與《轉法輪經》（*Dhammacakkappavattanasutta*）中的不同，後者的兩個極端是「欲樂」（*kāma-sukhallikānuyogo*）和「苦行」（*atta-kilamathānuyogo*），但從解釋中可以看出，兩個極端在這兩種情況下是一一對應的。

²⁷ 例如，可參見 Vism XXII 33-43，以及 R. M. L. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhipakkhiyā Dhamma* (Leiden: E. J. Brill, 1992)。

也許應該強調的是，我們在這裡沒有直接考慮尼柯耶中的表列是怎樣隨時間演變的；我們所關注的是，在尼柯耶成形的最終階段，這些文獻在當時的佛教出家人看來可能是什麼樣子的。因此，我們的視角是共時性的，即假定尼柯耶文獻是作為一個整體的存在。然而，在我看來，表列的演變和擴增是通過兩種基本方式進行的。顯而易見，某些表列——如四聖諦、八正道、五取蘊、六處等比其他表列更為基本。也就是說，它們有自己特殊的地位，在大多數情況下相互獨立發展。直到後來，它們才按照我上面描述的方式組合在一起（例如，苦諦被理解成五蘊或六處，道諦被理解為八正道）。其他表列似乎是在現有表列中某一項目或類別的基礎上發展起來的，並通過一種精心組織的「分析」(*vibhāṅga*，傳統上一般譯為「分別」——譯者)對其進行解釋，然後又可以方便地以數字形式總結成一個表列。因此，八正道的「分析」中並沒有明確指出正思惟由「三善思惟」構成，相反，它只是把正思惟分析為三重內容。然而，正如我們所見，「三善思惟」的表列的確出現在《眾集經》中。其他以數字形式進行的分析，如對「四念處」中的心念處的分析，則從來沒有演化到形成一個明確的表列的地位。



圖一尼柯耶中表列樹狀圖

由此，我們可以做出兩個總體性的觀察。首先，只要牢記四聖諦的表列，就能進入到尼柯耶中關於各種主題的大量的教法內容；換句話說，我們可以看到，表列是如何作為一個基本的記憶工具，來幫助人記住大量材料的。表列主要通過三種方式來輔助記憶：（1）一個表列包含著另一個表列（例如，在四聖諦裡，苦諦的表列包含了五蘊的表列）；（2）在特定的語境下，一個表列可以被另一個表列所取代（例如，在苦諦裡，六處可以取代五蘊）；（3）在重要的尼柯耶語境中，一個表列可以和另一個表列相聯繫（例如，四種禪暗示著五蓋）。由此引出第二點，也許是更重要的一點，使用表列不是僅僅為了說明死記硬背地學習佛法（儘管在某種意義上，表列確實有這一作用）；相反，表列說明人們可以從佛法的內在結構和動態機制的角度去學習。因為表列的本質不是一個接一個項目表列的簡單羅列，而是多個表列相互組合在一起形成一個模式。因此，學習和瞭解這些表列就是學習瞭解它們是如何組合在一起的，如何相互連接以形成「初善、中善、後亦善」的佛陀教法的結構和模式。

這無疑有助於我們理解早期佛教文獻和思想的演變。實際上，這些表列從內容上提供了、並且某種程度上決定了文獻的文本結構。以上面的例子來說，如果有人決定發表一篇關於四聖諦的演說，那可以有很多的選擇。她可以設立一個進行全面詳細闡述的目標，遵循並擴展我前面列出的所有分類以及二級和三級的表列。

或者，她可能會簡單扼要地敘述四聖諦。之後，她也可能只專注於完整地闡述一個分支，最後則詳細地討論一個題目，比如四念處中的身念處²⁸，或者斷五蓋入初禪。在這些情況下，四聖諦的基本結構不需要非常明確地加以敘述，但它仍然可以作為說法者證明其所說內容正確性的一個試金石。由此，在我看來，這些表列不僅有助於機械記憶（即死記硬背的學習），還能作為構思說法內容的一種流程圖。它們表明了經文的編者認為適合遵循和擴展的各種路徑和主題。相互聯繫的表列作為本母提供了一種演講者可以即興發揮的形式和結構，只要她熟知這一佛教知識本母的結構，並具備一定的技巧，她就可以確保自己不會在思路中迷失。

巴利語三藏(Pali canon)作為一種固定的文獻流傳了下來，但是顯然並非一直如此。鑒於文本是基於互相連接的表列模式而構造出來的，我們可以很容易看出，也許某個版本的經文只是單純以表列形式列出四念處，另一個版本則對四念處進行了簡要說明，還有一個版本給出了非常全面的闡述。這樣的情況凸顯了如何判定一部佛經的「原始」版本的困難。例如，對巴利語本的尼柯耶和漢譯阿含經進行的比較研究中這一問題就尤其突出。

²⁸ 見《身至念經》(Kāyagatāsatisutta) (M III 88-99)。

在這方面，《相應部》(*Samyutta*)和《增支部》(*Aṅguttara*)中省略或重複(*peyyāla*)的部分則特別值得注意。現存的經文中，標明 *peyyāla* 的經文代表了一個初始的文字模式或一段固定的文字要重複應用在接下來一系列不同的項目上，這些重複內容被省略後的結果是得到了一個大大濃縮了的文本。事實上，在現有的寫本和校勘版本中，我們並不總是很清楚在多大程度上擴展這些省略的材料才能獲得「完整」的經文。也許這裡有意地容許有一定的自由度——《相應部》和《增支部》省略和重複的部分更像是用於念誦和創作的提示，而不是固定下來的文本。

本母和阿毗達磨的發展

總之，早期的佛教文獻中包含了大量的表列，並且顯然有些表列比其他表列更為重要：有些表列可能只出現在一種文脈中，而有些表列則一次又一次反復出現。在這種情況下，我們發現在相對較早的時候佛教傳統本身就專注於某些特定的表列群以及把表列組合成複合表列，即「表列的表列」，也就不足為奇了。可能最早的複合表列之一就是已經提到的包含七個表列的「三十七菩提分法」。類似地五蘊、十二處和十八界組成複合表列「蘊、處、界」(*khandhāyatana-dhātu*)²⁹。

²⁹ 見 Th 1255; Thī 43, 69, 103; Ap 563; Nidd I 45.

其他早期的複合表列包括《問沙彌文》（*Kumārapañha*）、《大問經》（*Mahāpañha*）³⁰，以及內容更為豐富的《眾集經》（*Saṅgīti*）和《十上經》（*Dasuttara*）等。這些複合表列的編製似乎採用了兩種方法：(1) 首先，可以將表列適當組合（例如七個表列組成三十七菩提分），對佛法的某一方面進行方便記憶的總結；(2) 其次，可以通過採用數字關聯（即把包含相同數量項目的不同表列放在一起）和/或按數字遞增（例如，首先是包含一個項目的表列，然後是包含兩個項目的表列，以此類推，直到十個或十一個項目）的原則，從而把更廣泛的內容納入這樣一個總結系統中。使用後一種方法的例子包括《眾集經》、《十上經》、《問沙彌文》和《大問經》。實際上，這也是編集《相應部》和《增支部》這些大型文集所採用的兩種方法。

毫無疑問，這些複合表列被用來當作概括佛法的簡明綱要，但同時，它們似乎也被視為代表着經過提煉的佛法精華。我認為，將佛經簡化為表列在當時是被視為將佛法以最精簡的方式展示出來，並揭示其內在機制。因此，不同的複合表列可以被看作是理解佛法的核心結構的不同方式。早期的佛教傳統編纂這些複合表列時，似乎覺得僅僅把這些表列一個接一個地列出來是不夠的，因為正如我們前面提到的，要理解這些表列就必須知道它們在整

³⁰ Khp 2; A V 48-54, 54-59.

個佛法體系中所處的位置。當然，《眾集經》的排列方法似乎只是把包含相同數量項目的表列放在一起，以「一」開始，以「十」結束，無疑這只是一個方便記憶大量表列的組織方法。然而，在我看來，像《眾集經》這種組織形式應該一直是被看作是初步的資料整理：它準備好一些材料，然後再進一步以各種方式對這些材料加以選取和應用。重要的是，緊隨《眾集經》其後的《十上經》，也使用了數字關聯和遞進的原則，將其調整為一個系統，將整個系統的表列（確切地說是一百個）置於一個結構中，精確地表明每個表列在整個佛法體系中的地位。有趣的是，如果我們將《十上經》的巴利語本與現存的梵語和漢譯本中的相應版本進行比較，我們會發現，在很多地方都插入了不同的表列³¹。在我看來，這很好地說明了為什麼我們不應該從這種文本的「原始」或「正確」版本的角度來思考。相反地，這是一種圍繞數字關聯和遞進方式而建立的記憶方法和組織系統：這種方法和系統不僅僅是輔助單純的死記硬背，而是建立了一種結構，在這一結構中只要你知道自己在做什麼，你就完全可以在認為合適的時候即興發揮。

³¹ 見 J. W. de Jong “The Daśottarasūtra,” *Kanakura Hakushi Koki Kinen: Indogaku Bukkyōgaku Ronshū* (Kyoto, 1966), pp. 3-25; reprinted in J. W. de Jong, *Buddhist Studies*, ed. G. Schopen (Berkeley, Calif.: Asian Humanities Press, 1979).

在尼柯耶的形成接近尾聲的時期，我們發現文獻中出現了一個相當有趣的術語：「本母」（*mātikā*）。在四部主要尼柯耶和律中，這個詞通常是作為複合詞「持母者」³²（*mātikā-dhara*）的前半部分出現的，而這個詞又總是作為「持法者」（*dhamma-dhara*）、「持律者」（*vinaya-dhara*）、「持母者」（*mātikā-dhara*）這一序列中的第三個詞出現。這一序列是對有成就的比丘的一段固定描述的一部分：他是「多聞、傳阿含、持法、持律、持母者。」³³我們也發現在佛教的梵文資料中使用了類似的術語 *mātrkā*³⁴，但是究竟什麼是「本母」，覺音（Buddhaghosa，西元五世紀）認為「本母」在「持母者」的語境中指的是兩個「別解脫律儀戒」（*pātimokkha*）或從《律藏·經分別》（*Suttavibhaṅga*）中提取的受具足戒的比丘和比丘尼的戒條表列³⁵。「本母」這個詞在注釋傳統中無疑是這個意思，而且顯然是從一個相對較早的時期就開

³² 該詞的其他用法見本文注 53。

³³ D II 125; M I 221-23; A I 117, II 147, 169, 170, III 179-80, 361-62, V 15-16, 349, 352: *bahu-ssuto āgatāgamo dhamma-dharo vinaya-dharo mātikā-dharo*。這段固定文句在《律》中的版本(Vin I 119, 127, 337, 339, II 8, 98, 229)還加上了「賢智、明瞭、心伶俐、謙遜、謹慎、志於學」(*pañḍito vyatto medhavi lajjī kukkuccako sikkhā-kāmo*)。

³⁴ 見 BHSD, s.v. *mātrkā*。

³⁵ Mp II 189, III 382.

始如此使用的³⁶。但是，這種認為它指稱某些特定的表列的解釋似乎過於狹隘，甚至與文本的時代不符，經文中也沒有其他證據支持這一說法。這些經文段落中，法、律、本母的順序或許應該與經、律、阿毗達磨的順序相對應，這一點得到了漢文和藏文傳統中關於第一次佛教結集的某些記錄的支持——這些記錄說阿難（Ānanda）誦完「經」（*Sūtrānta*）後，優婆離（Upāli）誦出「律」（*Vinaya*），摩訶迦葉（Mahākāśyapa）誦出「本母」³⁷。因此，有人認為「本母」一定是阿毗達磨的早期名稱³⁸。在下面的論述，我雖不否認「本母」和阿毗達磨的發展之間存在的關係，但在我看來，任何把這兩個術語簡單地視為等同的觀點都是一種有誤導性的簡化。

³⁶ 見 K. R. Norman, *Pāli Literature, A History of Indian Literature*, ed. J. Gonda, vol. 7, Fasc. 2 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), pp. 96, 126; 《附隨》(*parivāra*) 似乎也在這種意義上使用此術語(Vin V 86)。

³⁷ 這裡參考的是《根本說一切有部律》(*Mūlasarvāstivādin Vinaya*) (藏文和漢文) 和《阿育王譬喻》(*Aśokāvadāna*) 部分版本中發現的記載。見 W. W. Rockhill, *The Life of the Buddha and the Early History of His Order Derived from Tibetan Works in the Bkaghgyur and Bstan-hgyur* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1907). p. 60; J. Przyulski, *Le concile de Rājagrha* (Paris: Paul Geuthner, 1926), p. 45; 參見 J. Bronkhorst, “*Dharma and Abhidharma*,” BSOAS 48 (1985): 305-20 (p. 320)。

³⁸ 見 PED, s.v. *mātikā*, BHSD, s.v. *māṭṛkā*; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien* (Louvain: Université de Louvain, 1958), p. 164; Norman, *Pāli Literature*, p. 96。

據說摩訶迦葉誦出的「本母」包括七部分，首先是四念處，然後是其他幾個表列。這或許是 A. K. Warder 認為這份表列應該是阿毗達磨的「原始」或根本本母的基礎內容的原因之一³⁹。然而，在著手探求原始的阿毗達磨本母之前，首先要仔細考慮該術語在巴利語資料中的實際用法。除了在複合詞「持母者」中的使用（我們無法確定這裡的「本母」到底指的是什麼），在三藏（canonical）經文中對「本母」一詞的最廣泛使用是在阿毗達磨藏（*Abhidhamma Piṭaka*）中。這個詞在其中的所指是相當具體的，因而或許可以視為該詞作為術語應用的最早的證據。

首先，阿毗達磨藏中的「本母」指的是《法集論》（*Dhammasaṅgani*）開頭列出的二十二組「三法」（*tika*）和一百組「二法」（*duka*）的表列⁴⁰。每一組「三法」包括三個用來把法進行分類的類別，每一組「二法」則包括兩個這樣的類別。從本質上講，《法集論》就是對這一「本母」中所列內容的逐一詳細闡述，我將在後面對此做進一步解釋。另有三部阿毗達磨論藏中的論書也採用了這個三法和二法的本母，即《分別論》（*Vibhaṅga*）、《界論》（*Dhātukathā*）和《發趣論》（*Paṭṭhāna*）。

³⁹ 見《斷癡論》（*Mohavicchedanī*）中“The Mātikā,” ed. A. P. Buddhadatta (London: PTS, 1961), pp. ix-xxvii (p. xx).

⁴⁰ Dhs 1-7. 此為「阿毗達磨本母」（*abhidhamma-mātikā*）；此外還有附加的「經本母」（*suttanta-mātikā*）由另外四十二組二法組成（Dhs 7-8）。

此外，《法集論》中分析「色法」(*rūpa*)的部分以其自身的「本母」開始⁴¹，它認為色法包括一種色、二種色、三種色等等，直至十一種色，隨後的論述詳細說明了如何對色做這樣的種種分類。

構成《分別論》的包含十八個「分別(分析)」表列的複合表列與 A. K. Warder 所提出的「原始」阿毗達磨本母最為相似，但令人驚訝的是，《分別論》中沒有把這個表列稱作「本母」；然而，後來的傳統則似乎將這個包含十八個表列的複合表列也視為一個「本母」⁴²。此外，《分別論》的確還包含四個明確地稱作「本母」的表列——《緣行相分別》品中的《阿毗達磨分別》一節即以「本母」開篇，列出了一百四十四種緣起公式的變化形式，這些變化基於十六種基本變化(以四種為一組)系統地建立起來，每一種基本變化都有另外九種變化⁴³；其後的論述開始依次把每一種變化應用到《法集論》中所列出的不同種類的心(*citta*)上。由於篇幅限制，該經文並沒有完成對表列中所有項目的闡述。

⁴¹ Dhs 124-33. 這一本母也出現於《分別論》中(pp. 12-14)，然而在其中並不被稱作本母；也許是因為它被認為是自成一體的部分，沒有構成後邊論述的基礎。

⁴² 正如 K. R. Norman 所指出(*Pali Literature*, p. 100)，《斷癡論》(*Mohavicchedanī*) (pp.116-2, 30)認為《分別論》的各部分的標題共同組成一個本母。

⁴³ Vibh 138-43.

這裡有一個非常重要的問題，即究竟什麼才是全面完整的闡述？對此每個人的理解可能不同，因為並不完全清楚《分別論》中有多少變數應該被考慮在內。阿毗達磨以其特有的方式展示了一種詳細敘述這些表列的模式，但如何才算把表列完整地展開卻懸而未決；與經藏中的《相應部》和《增支部》類似，阿毗達磨的經文中處處可見代表重複的縮寫「同上」（*peyyāla*）。《分別論·禪那分別》中「經分別」部分以一個本母開篇⁴⁴。這是一個相當不典型的本母，由尼柯耶中描述四種禪和四種無色定的定型句組成。接下來的論述則是對經文的逐字注釋。另外兩個本母分別出現在《智分別》和《小事分別》二品的開頭⁴⁵。這兩個本母都按照從一到十的數字遞進原則編制（類似《眾集經》《十上經》《增支部》等的編排方式）。所有相關的「一」法都被列出，然後所有相關的「二」法也被列出，直到最後「十」法，隨後對所有項目逐一加以詳細解釋。

《界論》（*Dhātukathā*）以一個更為複雜的「本母」開始，它有四個部分：（1）十四對分析範疇；（2）二十二組待分析的項目；（3）指示分析所遵循的路徑；（4）《法集論》中的包含二十二組三法和一百組二法的本母也在分析之列。《界論》的其餘部分以相對簡潔和有限的形式依照這個「本母」展開。《人施設

⁴⁴ Vibh 244-45.

⁴⁵ Vibh 306-18, 345-49.

論》（*Puggalapaññatti*）也是直接以一個本母開篇，按照從一到十的數字遞增系統安排經文中要討論的題目。《論事》（*Kathāvatthu*）和《雙論》（*Yamaka*）沒有明確地標出其本母，儘管後來的傳統還是認為可以將按《論事》中的論題的總結出的表列和構成《雙論》十章基礎的十個表列的總和看作二者的「本母」⁴⁶。

由此，在阿毗達磨論藏中，共有八個明確的「本母」：《法集論》有二，《分別論》中有四，《界論》和《人施設論》的開頭各有一⁴⁷。「本母」一詞在阿毗達磨藏之外的《無礙解道》（*Paṭisambhidāmagga*）中也被使用，這是《小部》中（*Kuddakanikāya*）的一部作品，由三十個關於各種主題的「論」（*kathā*）組成；其主題的選擇和經文的安排很有特色。開篇的「智論」以「本母」（或譯作「論母」——譯者）開始⁴⁸，其中列出了七十三種智，然後在接下來的「論」中加以解釋。正如 A. K. Warder 所指出的⁴⁹，在三十論中，第一論是最長的（約占全文的

⁴⁶ 見 As 4; Kv-a 7; Moh 3, 257, 278; 參見 Norman, *Pāli Literature*, pp. 96, 105.

⁴⁷ Norman (*Pāli Literature*, p. 106) 引用的《發趣論》開篇本母似乎是錯誤的。

⁴⁸ Paṭis I 1-3.

⁴⁹ *The Path of Discrimination*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli (London: PTS, 1982), pp. xviii-ix.

三分之一），而在這個論中，只有七十三種智中的第一種得到了完整的說明。《無礙解道》以本母開篇，以「本母論」結尾⁵⁰。其中涉及到的本母包含了一系列雜項的術語，從隨後的闡述來看，這些術語可以分成十五個部分，並且其中的文本被大大地縮略：後邊把前面出現過的大段定型句和長的表列都省略了，只有把這些重新補充上我們才能得到論述的全貌。

這樣看來，「本母」可以是任何項目（**item**）或表列（**list**）的明細清單（**schedule**）或列表（**table**），特別是根據數字遞增系統建立的表列，可以用來作為進一步闡述的基礎。注釋傳統中把這個詞解釋為別解脫律條的表列完全符合這個理解⁵¹。

在這一點上，可以考察一下「本母」的梵文對應詞是如何在佛教文獻的範圍之外使用的。從普通的「母親」一詞（*mātr*）衍生出來的次派生詞「本母」（*mātrkā*）（與英語 **matrix** 同源），主要用來表示「母親」和「祖母」。它也被用來比喻一般的「來源」或「起源」。在某些中世紀宗教文獻中，如《塔帕尼亞奧義書》（*Tāpaniya Upaniṣads*）和五夜派（*Pāñcarātra*）的文獻中，該術語被用來表示「用字母寫成的圖樣」（這些圖樣被認為有神奇的

⁵⁰ Paṭiṣ II 243-46.

⁵¹ 參見 Norman, *Pāli Literature*, p. 96.

魔力)，也表示以這種神秘方式使用的字母。在古典醫學文獻中，*māṭṛkā* 是對脖子兩側的八條血管的稱呼⁵²。

這些含義似乎都不完全適合巴利語和佛教梵語中「本母」的用法⁵³。佛教文本的譯者常常把這個詞理解為「摘要」或「內容綱要」之類的意思。雖然不能說不正確，但嚴格來說，這是把事情顛倒過來了，這可以從這個詞原本的「母親」的含義來理解——「本母」不應被看作是濃縮的摘要，而應是事物由之開始生長的種子。「本母」是某種創造性的東西，更多的事物由此演化出來。因此可以說，它孕含着並且能夠衍生出全部佛教的教法。迦葉波（Kassapa of Coḷa，約十三世紀）在他的對阿毗達磨本母的注釋書《斷癡論》（*Mohavicchedanī*）中對這個詞作了如下解釋：

⁵² M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1899), s.v. *māṭṛkā*.

⁵³ 然而，這個詞在律藏的兩種語境中被用來比喻一般意義上的「來源」或「起源」（PED 中沒有提到這個詞的這一意義，s.v. *māṭikā*）：如「依據八種情況有迦締那衣利益」（*attha māṭikā kaṭṭhinassa ubbhārāya*）以及「製作衣服的八種來源」（*attha māṭikā civarassa uppādāya*）；見 Vin I 255, 309, III 196, 199, V 136, 172-74。另參見 *Mūlasarvāstivāda-vinayavastu*, Gilgit Manuscripts, ed. N. Dutt. vol. 3, Part 2 (Srinagar, 1942), p. 161: *aṣṭau māṭṛkā-padāni kaṭṭhinoddhārāya saṃvartante*（Edgerton 誤譯為「總結為八點」，見 BHSD. s.v. *māṭṛkā*）。這個詞也表示（似乎在尼柯耶中只出現過一次？）「水道」或「管道」。（例如 A IV 237, As 269）。

在什麼意義上它是「本母」？在像母親的意義上。因為本母就像母親一樣，正如臉龐像蓮花一樣。因為就像母親生下各種不同的兒子，然後照顧他們，把他們養大，所以本母生出各種不同的教法和法義，然後照顧他們，把他們養大，使他們不致滅亡。因此，我們使用「本母」這個詞。因為依靠本母，並通過以《法集論》為首的七部論書，可以發現無盡的法和法義，因為它們被本母所展開、生出、照顧和養育。⁵⁴

迦葉波繼續解釋說，如果將七部阿毗達磨論全部完整地擴展開，每一部的念誦都會無窮無盡（*anantāparimāṇa-bhāṇa-vāra*）。然後，他總結說：

因此，稱之為「本母」是由於它像母親一樣無止境、無限制地生出、照顧和撫養法與法義。在此，通過

⁵⁴ Moh 2: *kenatthena mātikā. mātu-samatthena. mātā viyā ti hi mātikā yathā padumikaṃ mudhan ti. yathā hi mātā nānā-vidhe putte pasavati te pāleti poseti ca evaṃ ayaṃ pi nānā-vidhe dhamme atthe ca pasavati te ca avinassamāne pāleti poseti ca. tasmā mātikā ti vuccati. mātikaṃ hi nissāya dhammasaṅgaṇi-ādisatta-ppakaraṇa-vasena vitthāriyamānā anantāparimāṇā dhammā athā ca tāya pasūtā viya pālītā viya positā viya ca labbhanti.*

遵循本母，就像照顧和培養子嗣，我們可以辨別出並彙集和保存聖典中被忽視和隱藏的法義。⁵⁵

總之，「本母」包含著可以用來構建論述或經文的基礎構件。它們具有神奇的功能：當以不同的方式組合和使用時，它們可以構造出一個比各部分之和大得多的宮殿。

如果「本母」指的是前面討論的表列和項目清單，那麼「持母者」或「精通本母」的人，應該是瞭解這些和其它類似表列的人。但僅僅是瞭解還不夠，還應該知道如何使用它們；換句話說，還應該知道如何擴展它們並從中引申出詳細的論述。一個「持母者」不僅能簡單地背誦出無窮無盡的、靠死記硬背學來的佛法表列，而且還可以以這些表列為媒介即興發揮創造出更多的內容。

所有這些都無疑表明，「本母」與阿毗達磨的發展之間或許存在某種關係，但我認為，我們必須謹慎，不能草率地把最早的「本母」理解為等同于律藏和經藏之外、和它們並存的一個獨立的文獻集合。更有可能的是，阿毗達磨似乎是從一種之前已經發

⁵⁵ Moh 3: *evam anantāparimāṇāṇaṃ dhammānaṃ atthānaṃ ca pasavanato pālanato posanato ca mātā viyā ti mātikā ti vuccati. pālana-posanaṃ cettha pamuṭṭhānaṃ viraddhānaṃ ca pāli-atthānaṃ mātikānusārena sallakkhetvā samānayanato rakkhanato ca veditabbaṃ.*

展起來的文本實踐中演變出來的，即採用一個表列或複合表列，然後擴展它以產生一篇論述。這種做法原則上可以追溯到佛教文獻的開端。隨著材料的不斷增加，以及其中一些表列被認為具有特殊的重要意義，這種形式就逐漸被固定下來。在尼柯耶形成的末期，表列的使用方式越來越接近於後來更為正式的阿毗達磨對本母的使用。由此我們可以理解為什麼佛教傳統認為《眾集經》和《十上經》經文的內容不是出自佛陀之口，而是出自舍利弗（Sāriputta）之口，而在傳統上一直認為舍利弗與阿毗達磨的關係非常密切⁵⁶；說一切有部（*Sarvāstivādin*）把以自己部派的《眾集經》為基礎的《集異門足論》（*Saṅgītiparyāya*）列為他們的阿毗達磨藏七論之一。

因此，在某種程度上，阿毗達磨藏的論書的形成一部分可以視為這樣一個過程的結果：首先提取出本母，然後以在早期經文中已露端倪的方式被大規模地運用以形成論書的文本。那些最早熟習「本母」的人，如果他們編纂出像《眾集經》和《十上經》這樣的經文，以及在《問沙彌文》和《大問經》中所使用的方法，那麼，正如我前面已經涉及到的，我們也可以辨別出《相應部》和《增支部》這兩大部佛經的編纂也應該採用了類似的方式。《增支部》採用了與《眾集經》和《十上經》相同的數字排列系統，

⁵⁶ 例如，見 As I, 16-17。

而《相應部》重點關注的主題表列可以看作一些阿毗達磨論書中所強調的論題的先驅。將巴利語的《相應部》與我們所知的其他《相應/雜阿含》(*samyutta/samyukta*)版本進行比較，可以看出，從本質上講，《相應部》是把經文依據以下表列組織編纂出來的：(1)五蘊、(2)六處、(3)十二因緣、(4)四念處、(5)四正勤、(6)四如意足、(7)五根、(8)五力、(9)七覺支、(10)八正道⁵⁷。事實上，這十個表列構成了《相應部/雜阿含》的一貫核心內容，這些內容在巴利語版本中尤其受到重視，在現存的漢譯本中似乎同樣如此。此外，這十個表列以外還有其他一些表列也很重要，尤其是四聖諦和四禪。

這個核心表列的組合在之後的佛教思想和文獻史上仍有重要意義⁵⁸。經過擴展後，這個表列成為了《分別論》《界論》和《法蘊足論》(*Dharmaskandha*)等阿毗達磨藏論書的基礎⁵⁹，也是《決定義經》(*Arthaviniscayasūtra*)等後期作品的基礎。然而，

⁵⁷ 參見 M. Anesaki, “The Four Buddhist Āgamas in Chinese: A Concordance of their Parts and the Corresponding Counterparts in the Pali Nikāyas,” *Transactions of the Asiatic Society of Japan* 35 (1908): 1-149 (pp. 68-126); Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma,” pp. 316-17。

⁵⁸ 參見 Warder, “The Mātikā,” p. xx。

⁵⁹ 關於《法蘊足論》(*Dharmaskandha*)，見 J. Takakusu, *Journal of the Pali Text Society* (1905): 111-15。

對這個核心本母的發展過程的研究仍有未解決的難題⁶⁰。例如，在三藏中，「四聖諦」和「四禪」在核心教法中佔有穩固的重要地位，而所有版本的核心本母中最一致的附加內容卻是「五戒」和「四無量心」，但這兩者在巴利語本和漢譯的《相應部/雜阿含》中都沒有出現。

當然，如果以這種方式看待這個核心本母，那就很容易傾向於認為最早的南北傳阿毗達磨都僅僅包括這個「本母」，就巴利語阿毗達磨而言，也就只有《分別論》才代表最早、最基本的阿毗達磨文本。A. K. Warder 即持此觀點。他認為，《法集論》及其複雜而又精密的三法和二法的本母代表了較晚出現、經過提煉的教法。然而，P.S. Jaini 在自己校勘的《阿毗達磨燈論》（*Abhidharmadīpa*）的導言裡，有一段與此相關的很重要但卻被忽視的論述⁶¹。他列舉了相當多的材料，這些材料表明，那種認為「核心本母」就是最早的阿毗達磨的觀點不足以解釋早期阿毗達磨的產生和發展。他本人在對 A. K. Warder 文章的評論中表達了一定程度的懷疑，但並沒有繼續探討這個問題⁶²。

⁶⁰ 例如，Warder, “The Mātikā;” Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma”。

⁶¹ *Abhidharmadīpa with Vibhāsaprabhāvṛtti*, ed. P.S.Jaini, Tibetan Sanskrit Works Series, vol. 4 (Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1959), pp.22-49 (pp. 40 -45).

⁶² BSOAS 26 (1963): 438-39.

然而，還值得進一步思考的是三法-二法「本母」的地位。Jaini 指出，三法-二法的分析體系並不是巴利語阿毗達磨分析方法所特有的，相反，它也是世親（Vasubandhu）的《俱舍論》（*Abhidharmakośa*）、無著（Asaṅga）的《阿毗達磨集論》（*Abhidharmasamuccaya*）以及後來的《阿毗達磨燈論》等作品中分析諸法的基本方法之一，但這些論書中的三法和二法的數量比《法集論》要少⁶³。

但事實上，值得注意的是，作為對 Jaini 發現的補充，《法集論》和北方阿毗達磨藏中所區分的三法與二法數量之間的差距，可能只是看上去比較大，而實際上並不大⁶⁴。此外，有一些三法

⁶³ 《俱舍論》和《燈論》都使用了五組三法和十五組二法，《阿毗達磨集論》使用了六組三法和二十二組二法；這些三法和二法中的大多數在《法集論》的本母中都可找到，但有些則沒有被收入其中。

⁶⁴ 《法集論》本母中有四組三法只是簡單地採用四組已有的三法再引入一個次要原則——即意識的「所緣」（*ārammaṇa*）概念；因此第 9、13、19、21 這四組三法分別只是第 8、12、18、20 組的變體。在二法中，通過把大致相同的六個原則應用到十種不善法的表列上，從而得到 100 組二法。當然，由於表列是不同的，當所產生的二法用於實際分析時，例如在《分別論》的「問分」中，這會導致回答的顯著差異。但是無疑這裡有相當多的重疊，如在「繫縛」（*gantha*）、「瀑流」（*ogha*）和「軛」（*yoga*）的部分都只是簡單的重複（見 Dhs. 24），不由得令人懷疑其部分目的只是為了湊足 100 這個數目。最後，我們或許還應謹記，相關的北傳資料都是出現於較晚的阿毗達磨總結手冊性的論書中，它們可能將三法和二法的

在巴利語三藏的早期經文中就已經出現⁶⁵。這樣看來，三法-二法本母的核心部分可能非常古老。因此，如果認為以五蘊為首的「核心本母」與「三法-二法本母」這二者中一個比另一個更根本，那就是誤解了阿毗達磨從「本母」中發展出來的方式的基本原則。

《法集論》和《分別論》就其現存的形式來看，它們顯然是相互依存的。雖然以五蘊為首的「核心本母」是《分別論》的起點，但其「對法分別」部分所包含的許多材料無疑是以某種方式預設並使用了《法集論》中的分析方式。此外，其中的「問分」如果沒有三法-二法本母就不可能存在。另一方面，一個經常被忽視的問題是，儘管《法集論》是以三法-二法本母為基礎編纂出來的，但核心本母對《法集論》中的分析方法也很重要。這一點在其中的「分」段 (*koṭṭhāsa-vāra*) 和「空」段 (*suññata-vāra*) 的

數量削減到了最基本的程度；類似地，在大約同一歷史階段的巴利語總結性著作《清淨道論》中，三法和二法也都沒有像早期論書那樣得到充分的展開討論。

⁶⁵ 在巴利《眾集經》(*saṅgīti*) 和《十上經》(*Dasuttara*) 中有七組三法：第 2 組 (D III 216 19-20, 275 1-3)；第 6 組 (D III 217 1-2, 274 25-28)；第 11 組 (D III 218 1-2, 219 3-4)；第 14 組 (D III 215 23-24)；第 15 組 (D III 217 1-2)；第 18 組 (D III 216 16-17)；第 22 組 (D III 217 22-34)。「內/外/內外」三法在《(大)念住經》中佔有重要地位；在《增支部》中，有一組「小/大/無量」的三法 (A V 63)。因此，在尼柯耶中明確出現過的三法共有九組。奇怪的是，「善/不善/無記」在南方和北方阿毗達磨體系中都是最基本的三法，卻沒有出現在尼柯耶中，而存在於律中（雖然不是在最古老的部分裡）(Vin II 91-92)。

分析尤其明顯。這些部分把在心識的每一時刻所存在的諸法分成不同的組，而這些分組大部分都來自核心本母⁶⁶。

在我看來，在討論《法集論》和《分別論》時，如果將「三法-二法本母」和「核心本母」看作是阿毗達磨分析方法的兩個座標軸，會有助於我們理解這兩部論書的內容。《法集論》運用三法-二法本母探討核心本母，而《分別論》則運用核心本母探討三法-二法本母。無論如何，重要的是，這兩個本母是這兩部論書的基礎。事實上，我們或許可以說，所謂阿毗達磨分析方法就是把這兩個本母互相應用于對方，阿毗達磨的體系是由二者的結合而產生的。很明顯，阿毗達磨中使用本母的一個特徵就是用一個表列中列出的範疇來處理另一個表列中列出的範疇，因此，這兩個表列就像一個圖表的兩個座標軸，這也正是阿毗達磨的材料可以很容易地用圖表來呈現的原因⁶⁷。

本母、正念、禪修

本文首先討論了佛教文獻中大量表列的使用，以及這些表列所具有的某種助記意義。接著，我又提出不能只把表列看作是單

⁶⁶ 欲界第一種善心的「分」段(*koṭṭhāsa-vāra*)指出，此種心識出現時，「有四蘊、二處、二界、三食、八根、具足五禪支之禪、五道支、七力、三因」(Dhs 17)。在討論出世間心時，這些屬於三十七菩提分的內容也都被提出來用於分析(Dhs 60-75, 99-117)。

⁶⁷ 參見 Norman, *Pāli Literature*, p. 107。

純的記憶工具，它們也是佛教文獻和思想的一種創造性媒介，並代表了口述文獻編纂的一種技術。然而，可能有人會問，這一切的意義何在？當我們看到運用這些表列可以無休無止地擴展下去的阿毗達磨論書時，這一切是不是已經失去了控制？

佛教的表列是從「分別」(*vibhaṅga*)，即「分析」(*analysis*)，或者更確切的說，「分解」中產生的，也就把整體分解為其組成部分，這是佛教的一種核心的思想方法。尼柯耶和阿毗達磨都認為，我們的弊病在於我們從情感和理智上執著於並固化了經驗的世界。我們試圖從本質上是流動和不斷變化的東西中造出不變、靜止和堅實的東西。在終極的意義上，我們唯一的希望是通過削弱和分解這個表面上堅實的世界來看穿這種狀態。佛教經文中有時建議用五蘊、十二處或十八界來分析和看待世界，有時則用善、不善和無記來分析，或者用七覺支——念覺支、擇法覺支、精進覺支、喜覺支、輕安覺支、定覺支、捨覺支，或者用八正道等等範疇來分析。在提供這些不同的分析方法時，經文看上去是想提醒人們：當世界被分解成其組成部分時，這些部分不能被誤認為是一團一團不變的東西；它們都是構成這個世界的不斷變化的組成成分，更重要的是，它們的不斷變化的形狀和色彩是由它們被觀察的視角所決定的。

當然，危險在於，當我們試圖把世界去實在化時，我們把它分解成其組成部分，然後我們就有可能又把這些組成部分當作真實的，從而以一種不同的方式又把世界實在化了，這正是《般若經》的作者在一些阿毗達磨著作中察覺到的危險傾向，後來由龍樹明白地表達出來。在我看來，早期的阿毗達磨作者試圖對各種本母的詳細解說正是為了要避免這種的危險。比如，如果有人試圖執著、抓取（grasp）《法集論》所描述的世界，或《發趣論》的世界，就會發現它反而從指縫間溜走了。簡而言之，這些文獻中對本母的無限擴展不斷提醒那些使用它們的人，分解和分析世界的方式多種多樣，但沒有哪一種是終極的，事物的本性就是如此。

但是，這些層出不窮的表列難道不是仍然基於並充斥了學究式的、人為的、最終毫無意義的概念區別嗎？可能確實如此。然而，或許這正是其用意所在。阿毗達磨表列討論的主要的內容是實踐中的心理問題，也就是說，它們的編纂者主要關注的是如何在實際觀察的基礎上區分各種心理狀態和心理過程，而不是構建一個抽象的理論體系。在某種意義上，如果要理解為什麼編纂者要做出這些概念的區分，唯一的辦法就是以他們自己的方式來理解他們。因此，當《法集論》提出，一個世間善心存在的剎那至少包含五十六個法⁶⁸時，這首先是提醒我們經驗是內容豐富而又

⁶⁸ Dhs 9.

微妙的，同時也鞭策我們要自己去感知和考察這種經驗的豐富性和微妙性。換句話說，要認真對待《法集論》中的教法，就是要允許它開始在自己心中激發起經文中所說的「正念」(mindfulness) 狀態。我認為，正是在這一點上，正如佛教的「念」(sati/smṛti) 這一概念中體現出來的，「本母」為「記憶」和「正念」之間的關係提供了線索（「念」[sati/smṛti]這個詞既有「記憶」[memory]的意思，也有「留意、警覺」[mindfulness]的意思——譯者）。

在「本母」被應用於佛教禪修這一目的時，還有另外一個維度。像阿毗達磨藏的其他作品一樣，《法集論》並不是一本可以按順序從頭到尾閱讀的書。正如我前面提到的，它更像是一本簡略的念誦指導手冊。正如其中的文本所展示的，它由一些「誦段」(bhāṇa-vāra) 組成。換句話說，它不是一本用來閱讀的書，而是要以之對聽眾說法 (perform)。這部論的主要部分是對不同類型的心 (citta) 的闡述，而它只針對其中的第一種心給出了完整的念誦樣式，而總共有多少種心並不完全清楚，但無疑種類數以千計⁶⁹。因此，《法集論》裡心的種類比後來的阿毗達磨論書所總結的簡單八十九種心要多得多。

⁶⁹ 這表明，完整的經文在沒有任何縮略 (peyyāla) 的情況下不能被全文背誦，可能只有部分章節會偶爾被挑選完整誦出。

假設一個人學會了按照其中第一種心的完整樣式來念誦，然後可以開始念誦第二、第三、第四種心，以此類推，因為很多內容都是重複的，但也有變化——從念誦的角度看，變化並不大，而從整個阿毗達磨體系的角度來看，這些看起來微小的變化卻有非常重要的意義。因此讀誦者必須保持清醒。如果在讀誦中睡著了，馬上就會忘記自己處於經文的什麼地方：這是第二種心還是第二十二種？由此，記憶就成為了正念。這種正念聽起來好像是枯燥乏味的——就像一個既不會引發感受也不會喚起情感的記憶。然而，我們需要瞭解，對於任何熟悉尼柯耶的人，或其精神生活受到尼柯耶薰陶的人來說，《法集論》的內容所引發的聯想的確可以令人感動，產生情感上的共鳴⁷⁰。例如，「定根」

（*samādhindriya*）聽起來可能相當無趣和枯燥，但對於古代的出家人以及現代繼承其傳統的人來說，定根意味著四種禪，而四種禪在一些尼柯耶的段落中意味著四種生動、美麗的比喻⁷¹。而根據《法集論》的說法，這些平靜和舒適的禪那狀態的種子存在于世間善心的每一時刻。因此，在這個層面上，對《法集論》這樣的經文進行用心的念誦，是對佛經中的佛陀的教誨及其實際應用的一系列「提醒」，因此念誦可以是看作是傳統的禪修方法「法

⁷⁰ 參見 Cousins, “Pali Oral Literature,” pp. 8-9。

⁷¹ 例如，D I 74 -76 中，用濕潤的肥皂粉球、泉水流入的水池、蓮花池和裹在乾淨白袍裡的人作比喻來說明四種禪（*jhāna*）的境界。

隨念」(*dhammānusati*) 的一種⁷²。冗長的重複本身為說法增添了莊嚴性⁷³——當文本被完整地誦出時，其浩瀚的尺度令人敬畏。聽聞這樣的教法，人們就會更能體會到「甚深、難見、難覺、寂靜、勝妙、超越推論、微妙、被賢智者所體驗」的佛法。

結論

最早的佛教文獻是口頭創作的，並以表列為基礎建立起來。佛教傳統從不斷積累的文獻中提煉出表列，並編制複合表列，這一過程中產生了「本母」。「本母」被視為濃縮了佛法的精華，因此，它們也被視為進一步闡釋佛法所依據的根本。基於「本母」的闡發可以充分揭示佛法，因此，在某種程度上，阿毗達磨——更進一步、更高一層的佛法，就此誕生了。阿毗達磨本身尤其顯著的特點是使用了二種本母的結合——一是「三法-二法本母」，二是作為早期《相應部》編纂基礎的「核心本母」。

表列和隨後產生的「本母」可以輔助記憶佛的教法，不僅因為它們使人們能夠把浩瀚的佛法內容方便地加以總結，而且還能

⁷² 見 *Vism* 68 -88。

⁷³ 參見 R. J. Corless, “The Garland of Love: A History of Religions Hermeneutic of Nembutsu Theory and Practice” in *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, ed. A. K. Narain (Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1979), pp. 53-73 (pp. 63-64)。

幫助人們找到所要探討的議題在教法體系中的定位——它們提供了佛法的導航地圖。表列也構成了佛法實踐的一部分。念誦和重複阿毗達磨的經文本本身就構成了一種禪修練習，可以培養洞察力、智慧和正念，並激發對佛陀教法的信心。總之，「本母」似乎以一種獨特的佛教方式結合了記憶、正念和禪修的元素。從「本母」這一母體中，這些不同的元素以一個統一體的形式被孕育出來。



引用文獻略符表

BHSD = F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953).

BSOAS = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London.

PED = T. W. Rhys Davids and W. Stede, *Pali-English Dictionary* (London: PTS, 1921-1925).

PTS = *Pali Text Society*, London.

巴利語文獻名稱縮寫依照 A Critical Pali Dictionary by D. Andersen, H. Smith, V. Trenckner, *et al.*, *Epilegomena to vol. 1* (Copenhagen: Royal Danish Academy, 1948); 引用《清淨道論》(Visuddhimagga) 的章節編號依據的是 H. C. Warren and D. Kosambi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1950)。所有其他巴利語本的引用均出自 PTS 版本。

