

# 試論《大智度論》中的 「對談者」

郭忠生 撰

編者按：本文註解因文長，統一置於全文最後。

# 目次

本文自頁 63 至頁 177  
一九九七年九月二十五日  
正觀雜誌第 2 期

## 【壹】前言

## 【貳】Demiéville 論《大論》的作者與翻譯

- 一、《大論》的名稱
- 二、《大論》的注解書
- 三、Lamotte 譯本第二冊的若干特點
- 四、《大論》與西北印度
- 五、《大論》的翻譯
- 六、敦煌寫本與《大論》文本
- 七、敦煌寫本與《大論》的分品

## 【參】《大智度論》中「對談者」的形象

- 一、非常熟悉般若經
- 二、一再引述原始佛典與大乘佛典
- 三、所知道的佛教議題、思想，相當廣泛；而且有敏銳的觀察力
- 四、大乘論議師的傾向
- 五、毘婆沙師的性格
- 六、多樣化的部派風貌
- 七、對印度有一定程度的理解
- 八、會引用論主的看法來反問；討論問題，適可而止
- 九、同一論題，一再重覆，是否論主沒有說服對談者？
- 十、論主會質疑對談者，有時口氣不輕

## 【肆】 餘論

### 【註解】

請勿將英文的譯名來說，而是指法經典的一類「言論」。

### 【參考書目】

請勿將英文的譯名來說，而是指法經典的一類「言論」。

### 【附錄】

請勿將英文的譯名來說，而是指法經典的一類「言論」。

[卷]

[標題]

## 【壹】前言

《大智度論》(以下稱《大論》)是《摩訶般若波羅蜜經》(以下稱《大品》)的注解書，而在《大論》的現代研究中，比利時學者 E. Lamotte (1903-1983)所作的《大論》法文譯注五冊，無疑是最受注意的作品。

雖然 Lamotte 只有譯出《大論》大約三分之一的篇幅(第一至第卅四卷)，但是他的研究成果是前所未見的。在翻譯時，Lamotte 是按照「高麗藏」《大論》的分科，把前卅四卷分成五十二章，而在每一章中，他又按照現代著作的體例，進一步細分作章節款項，相當於漢傳佛教的科判，這對一般人閱讀《大論》，有相當大的幫助；他的翻譯、解讀，對文義的確認，提供了一些不同的角度；透過對文義的理解，又對於現行《大論》文本上所看到的一些異讀，甚至是錯讀，在進行校訂時，可以有堅實的根據；更令人讚嘆的是，Lamotte 的注解中，充分的運用歐美佛教研究的成果，加上他本人優越的佛典語文能力、對佛典的豐富認知，就《大論》所引用的大量文獻，給予窮本溯源，找出《大論》的典據何在；在他的注解中，除了展現驚人的文獻功夫外，對於若干佛教思想上的問題，他的說明可以當作是一篇嚴謹的論文，特別是在第三冊之後(第卅一章至第五十二章)，在每一章之前(甚至在有的分節之前)，有一篇「法文譯者說明」，對於那一章節所要處理的問題，把相關的見解作一整理，提綱挈領，是很好的導讀。

據報導<sup>(1)</sup>：這一部五冊的法文譯本《大論》，有一個翻譯小組，正在進行轉譯為英文的事業(並編著索引及訂正，列為第六冊)，這對

國內較熟悉英文的讀者來說，的確是法緣殊勝。不過，在這一報導中，有另一個消息值得注意：在翻譯Lamotte的作品之外，還要把著名學者戴密微（Paul Demiéville, 1894-1979）對 Lamotte 第二冊譯本，所作的「書評」一起翻成英文<sup>(2)</sup>，在對Lamotte之書所作的眾多書評中，為什麼要選這一篇呢？因為報導中沒有明說，不得其詳。不過在筆者看來，Demiéville這一篇「書評」並不只是書評而已，它對《大論》的現代研究，有著「點燈照路」的作用。譬如說，關於《大論》的作者問題，Lamotte一反傳統的說法，認為並非龍樹（Nāgārjuna）所作，反而出自是西元四世紀前半葉，在西北印度，由出身說一切有部改奉中觀大乘的人，Lamotte並在第三冊的序文中，詳細的提出論證<sup>(3)</sup>。但是從 Demiéville 這一篇「書評」的討論，以及此二人相關作品發表的先後來看，Demiéville的看法，應該對Lamotte有所影響（或是相互影響？）；而 Demiéville 對《大論》翻譯過程的討論，也被Lamotte 所引用。但是 Demiéville 的論述中也出現了一些問題，特別是他認為鳩摩羅什在翻譯過程中，對譯文的解釋，被編入《大論》的本文，「鳩摩羅什的解說通常都是以問答的方式出現，而這些問題顯然是中國讀者在翻譯過程中，請問鳩摩羅什的」<sup>(4)</sup>。這樣的見解明顯的與《大論》「西北印度撰述說」，並不一致。

本文的目的，在於介紹 Demiéville 這一篇「書評」的一些看法，並且嘗試從《大論》所看到的「問曰」的內容，也就是《大論》中，身份不詳的「對談者」所提出的問題，以及論主與對談者間的一些互動，來推論《大論》的「對談者」究竟是怎樣的人物（本文所引用之《大論》原則上是『大正大藏經』第25冊所收，但為節省篇幅，只揭

出頁數・欄位〔或再加行數〕，省去通例「大正25」之語）。

## 【貳】Demiéville論《大論》的作者與翻譯

Demiéville這一篇「書評」刊在 *Journal Asiatique*, CCXXXVIII, 3, 1950, pp. 375-395，後來以原文影印的方式，收在《戴密微佛學論文選集》(Choix d'études bouddhiques, Leiden: E. J. Brill, 1973)，筆者所用的就是後一種版本。從內容看來，Demiéville或許是在作書評之外，還要表達他對《大論》的看法，並對當時《大論》的相關研究成果，作一些探討。因為此文很長，但沒有分節，有一些看法是寫在注解中；而且還與Lamotte同一時期的一些看法，有著微妙的關係。此處嘗試從Demiéville所討論的問題重點，配合Lamotte的一些看法，給予分段說明。

### 一、《大論》的名稱

從敦煌發現的許多《大論》寫本片段中，可以看到好幾個《大論》的不同名稱：大智論、大智釋論、大智度經論、摩訶衍經、摩訶衍釋論、摩訶波羅蜜多經釋論。僧叡為《大論》所作的序文就是採用最後一個名稱（又參《開元錄》，大正55，頁513上），也簡稱作「大智釋論」，《出三藏記集》也提到這種用法（大正55，頁74下）。這一名稱可能是最古老的說法，相當於梵文\*Mahā-prajñāpāramitā-upadeśa-sāstra；而依據禿氏祐祥的說法，西域發現的斷簡中，可以證實《大論》的名稱也有用到 upadeśa「優波提舍」之語<sup>(5)</sup>，Lamotte後來就根據

Demiéville 的解說，認為《大論》的原文是：*Prajñāpāramitopadeśa* 或 *Mahā-prajñāpāramitā -sūtra-upadeśa*<sup>(6)</sup>。

## 二、《大論》的注解書

Lamotte 這樣的注解印度的「釋經論」，的確是非常特殊。根據 Ishida Mosaku，《奈良朝佛教の研究》，頁 104，鳩摩羅什弟子僧肇，就已經有《大智度論抄（疏）》，在西元 751 年時，日本還有它的抄本，而且日本在奈良時代，還能看到一些唐朝寫本的其他《大論》注解書（參看《東域傳燈目錄》，大正 55，頁 1156 上～中；又見《三論宗章疏》，大正 56，頁 1238 上）；不過，目前只看到西元六世紀後半北周慧影的《大智度論疏》，現僅存 7 卷（1, 6, 14, 15, 17, 21, 24），分別收在『大日本續藏經』（凸續藏）第一輯第 74 套第三冊，第一輯第 87 套第三冊。

Lamotte 在翻譯注解《大論》之前，已經有用類似的方法，譯出《解深密經》以及《攝大乘論》<sup>(7)</sup>。但問題是，這二部佛典都有許多相關的注解書存世，可以參考，慧影《大智度論疏》不但已經不全，而且他的解說與 Lamotte 的方式，大異其趣，可以參考的地方不多<sup>(8)</sup>。也就是說，在沒有前例可循之下，這樣的注解方式，正考驗著 Lamotte 的學識。

## 三、Lamotte 譯本第二冊的若干特點

Lamotte 對所謂的「印度學」，有著豐富的學養，而《大論》又可看成是西元初期的印度佛教百科全書，內容豐富博雜，還收錄了許多印度當時的風俗習慣、工藝藝術等等。Lamotte 對《大論》中短短的一

句，從不同角度給予詳細的解說，而有一些則廣泛的論述，引經據典，以及時人的研究成果：

1. 頁 136 中：「我見金地國王死，其大夫人自投火積，求同一處」：  
Lamotte[1949], p. 628, n.1 詳細說明了，印度這種「殉夫自焚」的習俗，同時也證明這種風俗很早就有。
2. 頁 143 上：菩薩是時至婆羅門上座前，以金瓶行水，水閉不下。眾人疑惑！此種種大施，一切具足，布施主人功德亦大，今何以故瓶水不下？：Lamotte[1949], p.685, n.1，說明了，這種用水灑在受施者之手，表示給予者對財物的真正捨離，以及在經典所見的一些情況。
3. 頁 160 上 4 ~ 中 23：這段關於布薩（uposatha）的起源中，Lamotte[1949], p.835, n.1 對於這其中所說到的佛教宇宙論，所謂的《天地本起經》，有詳細的說明。
4. Lamotte[1949], p.623, n.2，用四頁注解，來說明舍利弗與目犍連，改宗奉佛的相關事緣。
5. Lamotte[1949], p. 628, n. 1，用將近三頁，考證所謂的金地（Survarṇabhūmi）與 Chersonere d'Or 。
6. Lamotte[1949], p.740, n.1，有四頁半討論佛教對自殺的一些看法。
7. Lamotte[1949], p.777, n.1，用一頁半，對頁 154 上 7 的「德瓶」，說明此種傳說在印度與佛典的情況。
8. Lamotte[1949], p.782, n.1，有二頁說明，說一切有部系統中的罪與戒律。
9. Lamotte[1949], p.839, n.1，三頁討論優婆塞與佛教的在家信眾。
10. Lamotte[1949], p.939, n.1，以四頁討論關於大乘佛典的集出。

11.Lamotte[1949], p.1001, n.1，以四頁來說明佛陀出家前的配偶耶輸陀羅（Yaśodharā）<sup>(9)</sup>。

12.Lamotte[1949], p.1035, n.1，以二頁說明禪定的世間道與出世間道。

另外，Lamotte[1949]所翻譯注解的部分，是《大論》初品「舍利弗因緣」第16至「般若相義」第30（頁136上～頁197中），關於菩薩修習六度的意義，而其中含有大量的本生、阿波陀那或各種事緣，Lamotte第二冊序文說，至少有六十個（Lamotte[1949], p.XVI），而Lamotte在注解中，從現存各種語文的佛典中，一一引出相關的典據。

#### 四、《大論》與西北印度

Demiéville 從 Lamotte 的注解中，歸納出《大論》是在印度西北地方寫成，並且作者（們）是出身說一切有部，改奉中觀大乘：

「《大論》所說到的地方，幾乎都是向著西北印度，且是「非常熟悉」（Lamotte[1949], p.706注解部分）；而不是與流傳龍樹之傳說有關的南印度，亦即是與 Lamotte 在其譯文序言（Lamotte[1944], pp.XII-XIII）中所提及，在南印度案達羅王朝之考古學及銘文，所看到的，並不一致」（Demiéville[1950], p.381）。

「有一確定的事實是 Lamotte 教授所給我們的啟發：《大論》是在西北印度地方寫成的，而且很可能是一切有部（Sarvāstivādin）或根本說一切有部（Mūlasarvāstivadin）派下弟子一人或數人所著。Lamotte 提出大量事例來說明：《大論》是本著大乘小乘相對立的立場，來談般若及其他波羅蜜（pāramitās）（p.vii）；《大論》較常提及小乘的人物

及經典，而不是大乘者（頁xiii~xv）；在律藏方面，本論乃是遵循根本說一切有部律典的修訂本；本論把大乘經典的初次傳承歸諸彌勒菩薩（Maitreya），在許多方面，彌勒菩薩代表著一種『關鍵』性的人物，亦即是大小乘間過渡傳承的指標，他還使某位一切有部之學者轉而為大乘學者，又是大乘經典的啟發者（p.939, n.1）；其教理分析的論題及名相，都是屬於說一切有部的，譬如說道德戒律（p.782, n.1）、地獄（p.811, n.1）、禪定（p.1035, n.1）等等。這些只是從 Lamotte 所譯注之法文《大智度論》第二冊，隨意選出的少數證據而已：毫無疑問的，Lamotte 在完成全盤研究之後，將另外提出更普遍的評估，這是筆者對 Lamotte 完成此一譯作後，所深切期盼的。但是從他這些已經作好的價值非凡的註解中，他所提出的排比對照，已經在在說明《大論》必然是小乘說一切有部中轉奉大乘中觀學派之專家所作的。」（Demiéville[1950], p.382）。

Demiéville 對 Lamotte 1949 的評論，大致上到此為止，之後只偶而說到 Lamotte 的作品，以及對 Lamotte 的期望。所以下文的說明，可看作是 Demiéville 自己的研究。

## 五、《大論》的翻譯

關於《大論》的翻譯經過、時間、地點，方式，Demiéville 主要是根據幾項資料：

1. 僧叡，「大智釋論序」，見《出三藏記集》，卷10，大正55，頁74下～頁75中（又見大正25，頁57上～下）。
2. 僧叡，「大品經序」，見《出三藏記集》，卷8，大正55，頁52

下～頁 53 中。

3.「大智論記」，見《出三藏記集》，卷 10，大正 55，頁 75 中（又見大正 25，頁 756 下）。

4. 費長房，《歷代三寶記》，大正 49，頁 78 下。

Demiéville 先說到《大論》的翻譯時間：

「鳩摩羅什在西元 402 年 2 月 8 日（弘始三年十二月二十日），到達長安。他最先想到的是翻譯，以便在中國宏法。但是，在翻譯 Upadeśa（《大論》）之前，必須要先譯出它所注解的《大品》，因為鳩摩羅什對過去的譯本，並不滿意。這工作是在西元 402 年 5 月 9 日，一直到西元 404 年 1 月 17 日，之後，又修訂譯稿，到同年 5 月 18 日。至於《大論》的翻譯時間，現存資料有點混亂：有的說，《大論》是在《大品》譯畢之後，才開始翻譯，也就是西元 404 年 5 月；另一份資料（「大智論記」）則說，《大品》與《大論》同時翻譯，也就是從西元 402 年夏天（5 月 18 日到 8 月 14 日間），一直 到 406 年 2 月 1 日。」<sup>(10)</sup>。

Demiéville 對於「先經後論」或「經論同時」？翻譯的時間？等等問題，並沒有嘗試給予論定，而說：

「不管精確的日期是什麼，這翻譯是在相當特別的情況下進行……鳩摩羅什除了懂他的母語，也就是于闐語之外，也通梵語和漢文。他手拿梵本，用口頭解說，進行翻譯；在翻譯《大品》時，皇帝姚興拿著舊譯本，來對照羅什的解說（翻譯）。翻譯本身帶著許多口頭的討論及解釋。據說什公與皇帝姚興「兩釋異音，交辯文旨」。而皇帝「躬攬舊經，驗其得失，諮其通途」。除此之外，中國的僧人 還要「詳其義旨，審其文中」，經過了這一些手續才把譯文筆之於書。我們應該

要知道，參與這種工作的僧人動輒數百位；不過，卻也可想像有些錯誤、混淆及改寫，很可能發生在此種條件下所完成的譯作，因為這些討論是在中國境內，討論的對象主要是佛典的漢譯稿，而不是該佛典梵文原本。譬如說，《大論》的漢譯本有一些錯誤，而這些錯誤只能看作是不妥當的解釋，並不是梵本的訛誤，亦即是譯者因瞭解錯誤而誤譯。同樣的，有許多鳩摩羅什對《大論》的解說，被編入《大論》譯本中，到頭來何者是梵文原本的真意，何者是鳩摩羅什的解釋，竟然無法區別。鳩摩羅什的解釋通常都是以問答的方式出現，這些問題很明顯的是中國讀者，在翻譯的過程中請問鳩摩羅什的。」<sup>(11)</sup>。

## 六、敦煌寫本與《大論》文本

現行《大論》的文本，的確有許多的問題，只要打開『大正大藏經』第25冊的《大論》，可以發現有許多的校讀注記，有一些固然只是異讀，別字，但也有不少錯讀，即連號稱「嚴密博涉校訂」的『大正大藏經』，也不免有不少錯誤。Demiéville注意到這問題，因為Lamotte所使用的《大論》正是『大正大藏經』本，這對Lamotte的譯解可能有一些影響。Demiéville特別說到：

「很可惜的是，『大正大藏經』的日本編輯者，沒有使用敦煌寫本來校定《大論》，在1926年，收錄《大論》的這一冊出版時，敦煌寫本已經眾所周知。這些寫本數量相當龐大，而它所看到的一些與現行本不同之處，往往值得注意，或著是相當重要。」<sup>(12)</sup>。

Demiéville舉一例子來說明此一情況。在大正25，頁80下，記載佛陀與須跋陀梵志的問答。而在佛陀所說的偈文，其中有：「我年一十

九，出家學佛道」之語。

「大正藏」是依據「高麗藏」，把第一句作「我年一十九」；但是宋元明三本以及「石山寺本」是作「我始年十九」；而「聖語藏本」作「我年二十九」。

這可以看出在八世紀時，這一句話就已經有不同的寫法。而實際上，由Lamotte[1944], p. 208, n.1所列的資料，大部分的漢譯佛典都說佛陀是二十九歲出家學道，不過，Lamotte也說到至少有三部漢譯佛典，記載佛陀是在十九歲出家：1.《六度集經》，卷7，大正3，頁41下；2.《修行本起經》，卷下，大正3，頁467下；3.《太子瑞應本起經》，卷下，大正3，頁475中。因為有這三份文證，Lamotte認為並不須要改成「我年二十九」。

Demiéville 從兩方面來討論這一文本上的問題：

1. 這三份說佛陀在十九歲出家的經典，都是早期漢譯本，當時的人往往對佛典，採取自由的解說；而中國人自己寫的作品，也是說佛陀在十九歲出家，如六世紀初，僧祐的《釋迦譜》、法琳的《辯正論》與智昇的《續集古今佛道論衡》。後兩部作品都是關於佛道論評，可能是中國佛教徒在與道教論評時，為了表示佛陀很年輕就入道，才有這樣的說法。

2.Demiéville引用日本人妻木直良的論文，「敦煌石室五種佛典の解說」（東洋學報，第1卷第3號，1911年10月），中國派駐日本公使汪大燮所藏的一份敦煌寫本，確實作「我年二十九」，這與日本所藏八世紀的「聖語藏本」一致。「高麗藏」此處的讀法，可能是由上述中國的傳統，改定為「我年一十九」，但其中的「一」，是韻文中為

韻腳需要而加的贅字，而且在發音上不順，所以宋元明本再改為「我始年十九」。

十九歲或二十九歲的問題，不能忽視，因為這牽涉到整個佛陀的年譜。

## 七、敦煌寫本與《大論》的分品

關於《大論》的分品，Lamotte[1949]在序文說（p. XVI）：「本冊的分品仍按照鳩摩羅什漢譯本的分法，不過他的分法很不合理」。

Demiéville則認為，這樣的「指控」是不合理的；實際上，敦煌寫本可以看到許多的分品，都與現行版本並不一樣，甚至完全沒有分品。譬如說，汪大燮的那份寫本，內容相當於大正 25，頁 75 下～頁 84 下（相當於 Lamotte[1944], pp.162-234），是連續的敘述，但是在現行版本，是分成三章（即「住王舍城」第 5、「共摩訶比丘僧」第 6、「四眾義」第 7）<sup>(13)</sup>。

Demiéville 又說明，許多敦煌寫本的年代很早，有的寫本記明的日期，距《大論》譯出的時間並不是很久。Demiéville 也期盼這一些散在世界各地的敦煌寫本，能一起出版，再加上完整的目錄<sup>(14)</sup>。

以上大略說明 Demiéville 對 Lamotte[1949]所作的評論（也略為提及 Lamotte[1944]），以及 Demiéville 以及對《大論》的一些看法。而這樣的評論，對 Lamotte 日後的看法，似乎有相當程度的對應關係。不過在討論之前，先提及此二位學者的幾件往事，這或許可以給我們一些省思。

Durt 在敘述 Lamotte 生平時，也提到 Demiéville，他說：

「Lamotte 向 Demiéville 學中文。此二人長期的友誼，日後成為學術合作研究的模式。Lamotte 替 Demiéville 的 Concile de Lhasa 作了一篇附錄："Le troisième Bhāvanā-krama de Kamalaśila, traduction de la version tibétaine'，IN: P. Demiéville, Le Concile de Lhasa, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol.VII, Paris, 1952, pp. 336-353。而在 Demiéville 這一方面，則為 Lamotte 的 L'Enseignement de Vimalakirti，寫一篇論文：「維摩詰在中國」，當作附錄。」<sup>(15)</sup>

Lamotte 的 L'Enseignement de Vimalakirti 是在 1962 年出版，而 Demiéville 之書是在 1952 年行世。但是此二人很早就相互砥礪切磋：Lamotte 在法文《大論》譯解第二冊序文，說到「《大論》在大正 25，頁 197 中～頁 198 上，引用了 Rahula bhadra 的『般若讚頌』（有說 Rahula bhadra 是龍樹的老師；但也有說是學生）。承 Demiéville 告知，有好幾個般若經的寫本，開頭都收錄這一讚頌的梵文原本」（Lamotte[1949], p.XV）；另外，Lamotte[1949], p.1073, n.1，在說明大正 25，頁 192 上 3~4：「譬如尺蠖（trṇajalāyukā），屈安後足，然後進前足；所緣盡，無復進處而還。」在注解部分，Lamotte 說：參較《布利哈德奧義書》（Brhadār. Up.）, IV, 3:Tad yathā trṇajalāyukā, trṇasyāntam gatvā, anyam ākramam ākramya, ātmānam upasam̄harati:〔這就好像一隻尺蠖，在到達一株草之後，又捲縮前進……〕（此點係 P. Demiéville 所指出）<sup>(16)</sup>。因為 Lamotte 沒有說出是引自 Demiéville 的那一作品，推想這可能是兩人在討論時，所得出的訊息。從這幾點，可以看出二人的情誼。

Démieville 在「書評」中，對《大論》與西北印度的關係，只是說這

是由Lamotte的解說，注解，得到啟發，並作這樣的結論：《大論》的作者（們）是出身說一切有部，改奉中觀大乘。但是到了1953年出版的 *L'Inde classique II, par Louis Renou et Jean Filliozat* 中，Demiéville 受邀撰寫漢傳佛教的部分。Demiéville 說明漢傳佛典，是按照『大正藏』的順序，逐一說明，在第 §2130 節，他是這樣的介紹《大論》：

「《大智度論》是 25,000 頌 (śloka) 「般若經」的經文解說 (commentaire textuel)，據傳這是龍樹的作品，但是這樣的說法是鳩摩羅什所傳下來的，而他是在西元 402 到 404 年之間譯出《大智度論》；綜合所有的資料，使人相信鳩摩羅什此一說法所根據的，是西元四世紀時流傳在罽賓的傳說，而事實上，這是關於由一位作者，或更可能的是一組不知名的作者群，在罽賓或是西北印度所編集的作品，而且這一群作者還可以證實是在出身於小乘的傳統(說一切有部)。這是一部相當詳盡的注解書（至少前三分之一是這樣），在許多地方是脫離經文來討論（這是根本說一切有部律典常用的方式，而《大智度論》經常引用此一律典），並且收錄了各式各樣的資訊，非常珍貴，不僅僅是關於教理史，還關係到文獻、教團、風俗習慣等等；可說是大乘佛教，甚至是整體佛教的百科全書。」(Demiéville[1953], p.443)

從這一段話，明顯的看出，Demiéville 心中的定見。而這似乎對 Lamotte 有相當程度的影響。事實上，Lamotte 對龍樹撰寫《大論》這樣的說法，只是零散的表示一些懷疑。例如說：

「我們看到『高座』(Kao tso)之論破外道，就《大論》此處而言，

與龍樹以同樣精神及假設所寫的作品極為吻合，這自然會使我們認為龍樹就是『高座』。如果龍樹菩薩真是《大論》的作者，則他是在告訴我們，他自己親身經歷的事情，不過卻不以其自己的名字來敘述，而是以其頭銜：『法師高座』，其梵文為 *uccāsana dharmācārya*。但是此一假設太過大膽，它幾乎很難引起大眾的注意。」(Lamotte[1944], p.491 注解部分)(17)。

「我們或許會覺得奇怪，《大論》的龍樹是主張六趣，而作《中觀論頌》的那一位龍樹卻主張五趣，此二者是否為同一人呢 (cf. Madh. Vṛtti, p.269, 1.9; p.304, 1.4)？相反的，正如 La Vallée Poussin 在其 Kośa, III, p. 11 所說的，《親友書翰》之龍樹是主張六趣。」(Lamotte[1944], p.614 注解部分)。

「必須注意的是：不管《大論》是否為龍樹所作，《大論》在論破『我』時並沒有明顯的表示出與龍樹之《中觀論頌》有特別相似之處。總之，雖然在其他地方，《大論》常引用《中觀論頌》(cf. Lamotte[1944], p.36, 37, 69, 367, 378, 396)，但是卻似乎有意忽略《中觀論頌》。如前所述 (Lamotte[1944], p.614 註解)，《大論》在某些論點上與《中觀論頌》無關。」(Lamotte[1949], p.734, n.1)(18)。

其實，Lamotte 在 1954 年所發表的 *Sur la formation du Mahāyāna* (「論大乘的形成」)，仍然主張《大論》是龍樹的作品 (19)。

以上的說明，可以由 Jacques May 的一篇 1968 年的書評，得到證實。Jacques May 說：

「關於《大論》是否為龍樹所作的問題……事實上，到現在為止，Lamotte 對這個問題還未作有系統的處理。他只是在《大論》法文譯本第一冊的序文，有這樣的暗示：『《大論》傳說是龍樹所作，……但是很奇怪的，《龍樹菩薩傳》沒有提到這部論，而西藏的史學者 Bu ston 與 Tāranātha，也都沒有把《大論》列入龍樹的作品。Lamotte 在第二冊的序文，也只泛稱：『大論的作者』（而不再說「龍樹」）；不過，Lamotte 確是在序文以及注解中，提出許多一致的證據。而後 Demiéville 在他對第二冊書評，把這些論證統合起來。所以，應該是 Demiéville 依據 Lamotte 的這一些證據，開啟了爭端」<sup>(20)</sup>。

順便提到的是，Lamotte 到 1970 年出版的《大論》法文譯本第三冊，在序文中，用很長的篇幅，完整的說出他對《大論》作者的看法（Lamotte[1970], pp.V-LV），之後還有一篇專論（Lamotte[1973]）。

在回到本文之前，先簡單說明《大論》敦煌寫本的問題。由 Demiéville 的「書評」，可以看出，學界很早就注意到敦煌寫本對《大論》研究的重要性，實際上也有一些不錯的成果。但是敦煌寫本散在世界各地，分屬公私收藏，所以很難看出全貌。當時的研究，都只是針對零散、少數的寫本，還不足以給《大論》的文本，作出完整的論斷。當務之急，應該是先就敦煌寫本，與『大正藏』本的校定，重新整理，嘗試讓許多錯讀、異讀，相當混亂的文本，有一個「合理的校訂本」。這一方面，台北新文豐出版社彙編的《敦煌寶藏》140 冊，應該是很好的資料<sup>(21)</sup>。

Démieville 依據 Lamotte 的論述，而提出所謂的《大論》「西北印度撰述說」<sup>(22)</sup>，但是我們也注意到，在他討論《大論》的翻譯時，他也

提到「有許多鳩摩羅什對《大論》的解說，被編入《大論》譯本中，……鳩摩羅什的解釋通常都是以問答的方式出現，這些問題很明顯的是中國讀者，在翻譯的過程中請問鳩摩羅什的。」似乎意指《大論》的「羅什加筆說」（此一傾向，最極端的結論就是「漢土撰述說」）。這兩種說法，嚴格說來，彼此是不一致的<sup>(23)</sup>。事實上，在前引 L'Inde classique II，第 §2130 節，Demiéville 固然很明確的主張「西北印度撰述說」；不過，在同書第 §2077 節，他仍然對鳩摩羅什的翻譯態度有這樣的描述：

「鳩摩羅什通兩種語言，或著更可能是多種語言，這與竺法護一樣；這兩人都通曉漢文。但是，鳩摩羅什是在長安進行翻譯，是當時中國北方的文化中心，在翻譯工作上，他所得到的支援與優勢，是竺法護所沒有的。因此，他的翻譯作品超越了竺法護。不過，羅什譯本主要的缺點在於一起翻譯的人數很多（好幾百人），以及採用團體工作，在進行翻譯時，羅什也同時解說正在翻譯的佛典，而他自己的看法，經常與所譯的佛典混在一起。另一方面，羅什是宏法者，他的目地在使中國的讀者能理解，體會，而不是在翻譯技術上的精準。」（Demiéville[1953], p.415）。

鳩摩羅什的翻譯方法，學者已經有許多討論。不過，《大論》沒有梵本傳世，也沒有其他譯本可以比對。《大論》中，是否有羅什加筆？如果有加筆，又是到什麼程度？對於這樣的問題，恐怕很難作出確定的結論。

## 【參】《大智度論》中「對談者」的形象

從形式上來看，在經論合編的《大論》中，除了《大品》經文本身的問答外，《大論》主要是在一問一答的脈絡底下來解釋《大品》，甚至可以說，《大論》是一部對話錄，如果拿掉問答部分，《大論》所剩無幾。在一連串的對談中，《大論》說出了豐富的內容，也就是上面說到Demiéville把《大論》看作「甚至可說是整體佛教的百科全書」。論主的回答固然是重點，但是「對談者」所提出的問題，應該也是值得注意：對談者想要知道什麼？如何提出問題？對談者與論主有怎麼的互動？對談者究竟是怎樣的人物？這一些問題，似乎很少人說到，本節嘗試從「問曰」的內容，略予推論。

在這麼多「問曰」當中，大致上可以分成兩種：

1. 論主自己的設問；

2. 對談者所問。

但是要如何明確的區別這兩種「問曰」，相當困難，牽涉到的因素不少。為了討論上的方便，可以採取兩個認定的標準：

1. 問題的性質；

2. 問答的雙方有出現「汝」之一字的段落。

在這兩個標準當中，「問題的性質」爭議性比較大，可能有不同的見解，本文只選取「問曰」當中，引用到經論來對談（或質疑論主），或者是可以從思想的層面，大概的判斷。

至於問答雙方有出現「汝」的用語，應該就是論答雙方彼此的稱呼。理由如下：

經論合編的《大論》，出現「汝」的情況有三類：

- a. 《大品》經文中，佛陀與弟子，或諸弟子之間，相互問答；
- b. 論文本身引用的本生、譬喻時，其中主角間的問答；
- c. 論文的法義問答。

前二種情況，很明顯的可以看出，「汝」是用來稱呼對方；由此可以合理的推知，在法義問答中，「汝」也是用來稱呼對方，所以只要問答中有「汝」字，那一段的「問曰」就是對談者所問。為了說明方便，本文把這一些對話，列為附錄。

由這一些對談者的「問曰」內容，大致可以歸納出對談者的形象：

## 一、非常熟悉「般若經」：

1. 頁84中：問曰：諸餘摩訶衍經，佛與大比丘眾俱，或八千人，或六萬、十萬人俱。是摩訶般若波羅蜜經，諸經中第一大。如「囑累品」中說：「餘經悉忘失，其罪少少，失般若波羅蜜一句，其罪大多」。以是故，知般若波羅蜜經第一大。是第一經中當第一大會，何以故聲聞眾數少，止有比丘五千，比丘尼、優婆塞、優婆夷各五百？
2. 頁245中29：問曰：如般若波羅蜜中，品品說五眾，乃至十力、四無所畏、十八不共法皆空，今云何分別說其相？
3. 頁255上23~25：問曰：般若波羅蜜「如相品」中，三世一相，所謂無相，云何言佛智慧知三世通達無礙？
4. 頁259中5~7：問曰：如經中說：行六波羅蜜，三十七品、十力、四無所畏等諸法，得一切智；何以故此中說但用道種智得一切智？
5. 頁264上：問曰：「往生品」中說：菩薩住六神通，至諸佛國，

云何言菩薩皆得五通？

6. 頁297下25~29：問曰：是三法印，般若波羅蜜中，悉皆破壞。如佛告須菩提：若菩薩摩訶薩觀色常，不行般若波羅蜜；觀色無常，不行般若波羅蜜。苦、樂，我、無我，寂滅、非寂滅，亦如是；如是云何名法印？

7. 頁330中27~28：問曰：「摩訶衍品」有三十七品，亦是菩薩道，云何不與薩婆若合？

8. 頁329下25~26：問曰：如「隨喜品」中說：菩薩摩訶薩，念過去、現在諸佛薩婆若智慧等諸功德，迴向阿耨多羅三藐三菩提；云何言過去、現在世，不與薩婆若合？

9. 頁446下26～頁447上：問曰：若菩薩摩訶薩法，從初發心應行六波羅蜜，行六波羅蜜故入法位，入法位故應住阿鞞跋致地，住阿鞞跋致地已，應起五神通供養十方諸佛，如後廣說，今何以故皆言不應住？

10. 頁644上17~18：問曰：「如品」中，須菩提自善說如，今云何有疑？

11. 頁650下：問曰：如先品說，若常、若無常等行，不名行般若波羅蜜，今何以言行無常等義故，應行般若波羅蜜？

12. 頁713中、下：問曰：上「阿鞞跋致品」中說：如是相是阿鞞跋致，如是相非阿鞞跋致。阿鞞跋致即是必定，須菩提今何以更問？

問曰：如上品中說，佛以佛眼見十方菩薩，求佛如恆河沙，得阿鞞跋致者，若一若二，今何以言三種菩薩盡皆必定？

上面第7項，對談者說「摩訶衍品中有三十七道品」，這一點值得

注意，論主也說過：「是般若波羅蜜摩訶衍品中，佛說四念處乃至八聖道分」（頁197中29～下1），可見對談雙方都知道有「摩訶衍品」。但是，《大品》本身對三十七道品的解說，比較詳細是在「四念處品」第19（『高麗藏』作「廣乘品」；大正8，頁253中～頁254下；大正25，頁402下～頁403下及頁406上～中），而《大品》本身對「摩訶衍」的說明，是從「問乘品」第18到「出到品」第22（嚴格說起來，讚歎摩訶衍的「等空品」第23；結合般若波羅蜜與摩訶衍的「會宗品」第24，這二品也算是說明摩訶衍的一部分）。《大品》的90品中，「摩訶衍品」第18並沒有解說三十七道品，為什麼論答雙方都說「摩訶衍品中有三十七道品」？《大品》「四念處品」第19，約相當於《光讚》「觀品」第17，《放光》「陀鄰尼品」第20。在文本上，現存的早期譯本，既然沒有線索可以推知《大品》說明三十七道品的地方，曾被稱作「摩訶衍品」；同樣的情形還有，論主說「字入門陀羅尼，如『摩訶衍品』中說諸字門」（頁268上28～29），但《大品》是在「四念處品」第19，才解說「四十二字門」（大正8，頁256上～中；大正25，頁407下～頁408上）；而從義理上，《大品》敘述「摩訶衍」的地方，被分成好幾品，但是論答雙方似乎都共許有一更上層的結構「摩訶衍品」，因為對談者沒有對這一點有所質疑，論主也沒有解說。

同樣意義的是所謂的「須菩提品」，論答雙方對此也都沒有討論。在《大品》的90品中，並沒有單獨一品叫「須菩提品」<sup>(24)</sup>，只是在「散華品」第29說到：

「爾時，釋提桓因語舍利弗：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於何處求？」舍利弗言：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於『須菩提品』中求。」（大正8，頁278中；大正25，頁453下）。

「當於須菩提品中求」，在《光讚》相當的「雨法寶品」第27，只說到「當從尊者須菩提求」（大正8，頁215上5）；而《放光》「雨法雨品」第30則是說「當於須菩提所轉品中求」（大正8，頁42上7~8）。可見在「中本般若」<sup>(25)</sup>，除了較早期的《光讚》，並不是很明確以外，大致上已經共認有所謂的「須菩提品」。而《大品》這一段經文，在現存的梵本寫本當中，可以看到：

atha khalu Śakro devānām indra āyuṣmantam Śāriputram etad avocat:  
prajñāparamitā bhadanta Śāriputra kuto gavaśitavyā?

Śāriputra āha: prajñāparamitā Kausika Subhūteḥ parivartād gavaśitavyā.

（木村高尉[1986]，p.27）。

可見「須菩提品」（Subhūti-parivarta），是「中本般若」經文本身的一個「自我命名」。

另一方面，「須菩提品」並不是「中本般若」所特有的。依一般的見解，「中本般若」是從「下本般若」發展出來的<sup>(26)</sup>。而同樣是鳩摩羅什所譯的《小品》，在「釋提桓因品」第2說到：

「爾時，釋提桓因語舍利弗：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於何處求？」舍利弗言：「菩薩摩訶薩般若波羅蜜，當於須菩提所轉中求。」（大正8，頁541上）。

同樣的語句，早期的譯本分別是作：「當問尊者須菩提」（《道行》，

大正 8，頁 430 中 16～17）；「於善業明度品中求」（《大明度》，大正 8，頁 483 中 2）；「當問尊者須菩提」（《摩訶般若鈔》，大正 8，頁 513 上 12）；而現存梵本也是作「須菩提品」<sup>(27)</sup>。

在「下本般若」與「中本般若」，經文本身都說到所謂的「須菩提品」，但究竟是指那一部分，從篇幅上來說，二者所指的，恐怕差別很大。玄奘譯《大般若經》第三分第 3 品，就叫作「善現品」，它大概相當於《大品》「三假品」第 7～「無生品」第 26。所以，在般若經的集出者眼中，「須菩提品」可能是一個開放的概念，或許只要是須菩提所說的，都是「須菩提品」；而「中本」與「下本」都一致有這樣的結構性的概念，它顯然有著「非漢土佛教」的因緣。

如果上面所引《大論》的問曰，都是對談者所問，而不是論主自己的設問；對談者既然廣泛的引用「般若經」，而從所謂問答雙方，對「摩訶衍品」與「須菩提品」的態度與說明，可以看出彼此有一定程度的共識，而這樣的共識似乎是超越了「般若經」文本，所以說《大論》中的對談者對「般若經」的理解，應該比《大論》文本 所看到的，還要深刻。

## 二、一再引述原始佛典與大乘佛典

除了「般若經」，在《大論》的「問曰」中，我們還可以看到許多佛典的內容。以下是幾個值得注意。

1. 頁 131 下 14～頁 132 上 2：問曰：「佛無勝者，今何以故向東方諸佛散華供養？如佛初得道時，自念人無所尊，則事業不成，今十方天地誰可尊事者？我欲師而事之！是時，梵天王等諸天白佛：佛為無

上，無過佛者。佛亦自以天眼觀三世十方天地中無勝佛者。心自念言：我行摩訶般若波羅蜜，今自致作佛，是我所尊，即是我師，我當恭敬供養尊事是法。譬如樹名為好堅，是樹在地中百歲，枝葉具足，一日出生高百丈，是樹出已，欲求大樹以蔭其身。是時林中有神，語好堅樹言：世中無大汝者，諸樹皆當在汝蔭中。佛亦如是，無量阿僧祇劫，在菩薩地中生，一日於菩提下金剛座處，實知一切諸法相，得成佛道。是時自念：誰可尊事以為師者我當承事恭敬供養。時梵天王等諸天白佛言：佛為無上，無過佛者。今何以故復供養東方諸佛？」

這一段「問曰」，與原始經典《恭敬經》，有密切的關係，這是在描述佛陀成道後，內心思惟中的一段。Lamotte[1981](p.128)說，《恭敬經》目前有四個版本傳世：

- a. Gāravasutta, Samyuttanikāya, I, p.138-140
- b. Uruvelasutta, Aṅguttara, II, p.20-21
- c. 「雜阿含經」，第1188經，大正2，頁321下～頁322上
- d. 「別譯雜阿含經」，第101經，大正2，頁410上～中

Lamotte[1981]注意到這4個「原始」版本，與《大論》所記載的內容，有明顯的差異，詳細比對其中的不同，並且認為，《大論》的說法，是由「原始型態」（「阿含」版本）進一步發展而來（Lamotte[1981]的題名中有 Mahāyānist Developments 之語，意義在此）。

Lamotte[1981]善巧的解說，是否可以當作定論，姑且不談。此經的「阿含」版本是說，佛陀經過一番思索，確認諸天神世人，沒有能夠超越他的，但是「唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者，我當於彼恭

敬、宗重、奉事、供養，依彼而住」（大正2，頁322上1~3）。經文說要恭敬正法，是在表達「法是三世諸佛師」的概念，但對於「正法」的具體內容，並沒有說明，Lamotte[1981]（p.136）根據 Āyacanasutta (Samyuttanikāya, I, p.136-138)，認為正法是指緣起法；《大論》這裡是說：「我行摩訶般若波羅蜜，今自致作佛」<sup>(28)</sup>。如果把這一「問曰」看作是《恭敬經》的另一種型態<sup>(29)</sup>；再看看另一個問曰：「法是三世諸佛師，何以故念佛在前？是八念云何有次第？」（頁228中7~8）<sup>(29)</sup>另外，《大論》在結尾部分所說：「所謂有般若在世，則為佛在。所以者何？般若波羅蜜是諸佛母，諸佛以法為師，法者即是般若波羅蜜。」（卷100，頁755下）。論答之間，確有一定的共識。

2. 頁253上18~19：問曰：如經中說：佛金剛身，不恃仰食，何以畜  
砵？

這個「問曰」帶有「因論生論」的意味。在「般若經系」的佛陀十八不共法中，強調佛陀的身口意，都是隨順智慧。對談者就引用好幾個事緣，來向論主質疑〔詳見下文第三節之3〕。其中，引用律典「佛結戒，八種砵不應畜，聽比丘用二種砵：若瓦、若鐵，而自用石  
砵」，也就是說，佛陀要求弟子只能用二種砵，其他八種明令禁止，佛陀自己卻用石砵。經過解說（頁252下5～頁253上18）之後，對談者又提出此問，而對談者所謂「如經中說」，可以參看《大寶積經》(T310)卷10，大正11，頁55上29～中6，以及《如來不思議秘密大乘經》(T312)，卷7，大正11，頁719上3~8<sup>(30)</sup>。

3. 頁253下17~19：問曰：若爾者，如「迦葉問」中，佛說我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道。今云何言無我是實，有我為方便

敬、宗重、奉事、供養，依彼而住」（大正2，頁322上1~3）。經文說要恭敬正法，是在表達「法是三世諸佛師」的概念，但對於「正法」的具體內容，並沒有說明，Lamotte[1981]（p.136）根據 Āyacanasutta（Samyuttanikāya, I, p.136-138），認為正法是指緣起法；《大論》這裡是說：「我行摩訶般若波羅蜜，今自致作佛」<sup>(28)</sup>。如果把這一「問曰」看作是《恭敬經》的另一種型態<sup>(29)</sup>；再看看另一個問曰：「法是三世諸佛師，何以故念佛在前？是八念云何有次第？」（頁228中7~8）<sup>(29)</sup>另外，《大論》在結尾部分所說：「所謂有般若在世，則為佛在。所以者何？般若波羅蜜是諸佛母，諸佛以法為師，法者即是般若波羅蜜。」（卷100，頁755下）。論答之間，確有一定的共識。

2. 頁253上18~19：問曰：如經中說：佛金剛身，不恃仰食，何以畜  
體？

這個「問曰」帶有「因論生論」的意味。在「般若經系」的佛陀十八不共法中，強調佛陀的身口意，都是隨順智慧。對談者就引用好幾個事緣，來向論主質疑〔詳見下文第三節之3〕。其中，引用律典「佛結戒，八種體不應畜，聽比丘用二種體：若瓦、若鐵，而自用石  
體」，也就是說，佛陀要求弟子只能用二種體，其他八種明令禁止，佛陀自己卻用石體。經過解說（頁252下5～頁253上18）之後，對談者又提出此問，而對談者所謂「如經中說」，可以參看《大寶積經》（T310）卷10，大正11，頁55上29～中6，以及《如來不思議秘密大乘經》（T312），卷7，大正11，頁719上3~8<sup>(30)</sup>。

3. 頁253下17~19：問曰：若爾者，如「迦葉問」中，佛說我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道。今云何言無我是實，有我為方便

說？

這一問題也是出現在佛陀十八不共法，一系列的討論。

Lamotte[1970]曾認為，這是引述「迦旃延所問」(Kātyayānāvadāna)，也就是相當於「雜阿含經」第301經<sup>(31)</sup>。但是受到 de Jong 的批評，所以 Lamotte[1976] 已改變見解<sup>(32)</sup>，「迦葉問」應該是指 Kāśyapaparivarta，也就是《大寶積經》的「普明菩薩會」<sup>(33)</sup>。

4. 頁619中：問曰：佛亦名為實，亦名為無上福田，若人從佛種善根，必以三乘法入涅槃不虛。如《法華》中說：有人或以一華，或以少香供養於佛，乃至一稱南無佛，如是等人皆當作佛。若爾者，有人作是念：但行五波羅蜜，欲作佛時乃觀空，何用常行般若波羅蜜力難知難得空行？<sup>(34)</sup>。

5. 頁712中6~9：問曰：餘佛種種勤苦說法，眾生尚不得道，何以但聞佛名便得道？答曰：餘處佛種種說法，眾生或得善根，終不空說；若聞是佛名，畢竟阿鞞跋致，不言今得。問曰：一切佛若人好心聞名，皆當至佛，如《法華經》中說：福德若大若小，皆當作佛，何以獨說淨國佛？<sup>(35)</sup>

6. 頁727上19~21：問曰：餘處說二法是凡夫法，不二法是賢聖法；如《毗摩羅詰經》「不二入法門」中說<sup>(36)</sup>。

### 三、所知道的佛教議題、思想，相當廣泛；而且有敏銳的觀察力。

《大論》所觸及的問題，談論的內容，可說是包羅萬象，難怪被稱作是「百科全書」。論主所說的，固然可以看出這一些特色，但對談者

對佛教思想的掌握，或許也是不遑多讓。

1. 頁 121 下 7 ~ 頁 122 中：「九種業報」的問答<sup>(37)</sup>。

佛陀從出家、成道，以至於遊化人間的過程中，也遭到一些困頓、傷害，佛典對這一些事緣，有詳細的描寫。不過，佛陀是福慧圓滿，怎麼可能遭遇到這一些事情？這樣的問題，早在原始佛典就已經有所處理，到了部派更是有不同的見解，並且成為佛身論的一個重要議題。對談者把散在各處的各種事緣，合在一起說，或許是根據某種典籍而說，但是對談者對佛教議題應該有深刻的認知<sup>(38)</sup>。

2. 頁 124 中 ~ 頁 125 上：「十方佛」有無的問難。

這段「問曰」相當長，為節省篇幅，不引出全文。這一段的重點有：

- a. 引用所謂的「日出三昧」，說明釋迦牟尼佛的神力無限，佛只要住世一天，就可以度化滿虛空的弟子，所以不必要有十方佛；
- b. 引用《多界經》，「一世無二佛」<sup>(39)</sup>；
- c. 佛陀很難得出世，引用「七佛」的傳說。

「十方佛」有無的問題，《大論》在此之前，已經處理過（頁 93 上 ~ 下），特別是，《多界經》說「一世無二佛」<sup>(39)</sup>，論主已經回答，對談者為什麼再次發問？或許是不同的對談者。

比較特別的是，對談者引用「日出三昧」<sup>(40)</sup>，來說明釋迦牟尼佛的神力，「如是種種方便，一時頓度十方無量眾生」，已經有大乘佛陀觀的意味，而且就不須有「十方佛」來說，很有說服力的；如果一佛即可度「十方無量眾生」，何須多佛？釋迦牟尼佛入「日出三昧」，以度化眾生，這樣的說明，論主自己在後文也說到二次（頁 220 中、

頁312中）。問答雙方引用同一事緣，而作不同的主張，可見彼此的關係很微妙。

3. 頁251中：問曰：若爾者，佛或時身、口業，亦似不隨智慧行。何以故？(1)入外道眾中說法，都無信受者。(2)又復一時在大眾中說法，現胸臆示尼捷子。(3)又復為人疑不見二相故，在大眾中現舌相、陰藏相。(4)又復罵諸弟子：汝狂愚人！(5)罵提婆達汝是狂人、死人、噉唾人！(6)佛結戒，八種碎不應畜，聽比丘用二種碎：若瓦、若鐵，而自用石碎。(7)有時外道難問，佛默然不答。(8)又佛處處說有我，處處說無我；(9)處處說諸法有，處處說諸法無。如是等身、口業似不隨智慧行；身、口業不離意業，意業亦應有不隨智慧行，云何言常隨智慧行？

這一段很長的問曰，可以看出對談者抓住問題的重點，廣泛的引據經論，來與論主問答<sup>(41)</sup>。

4. 頁643中20～頁644上5：「無相」的意義（又參頁691下）。

這是解說《大品》經文：「若心心數法不行故，為行般若波羅蜜」（頁641下）。不過，對談者馬上質疑，「凡夫人入無想定，若生無想天，聖人住有餘涅槃入滅盡定，一切聖人入無餘涅槃，心心數法皆不行；是則心心數法不行，菩薩行般若時，云何心心數法不行？」，論主的回答是：

「是事阿毗曇中說，非大乘中義。小乘、大乘種種差別，如先說，是故不應以阿毗曇難摩訶衍。」

「復次，無相三昧中，色等諸相滅故名無相，以無相故，不應生心

心數法；此亦非無想定、滅盡定。」

無相，《大毘婆沙論》說有空三昧、見道、不動心解脫、非想非非想處，以及無相三昧，共有這五種意義（卷 104，大正 27，頁 541 中）。對談者只說到「見諦道，信行、法行」、「無色定」與（三昧中的）「無相三昧」。但是論主所說的「色等諸相滅，故名無相」，並不是憑空杜撰。在原始佛典，無相所指的其實相當多，例如「雜阿含經」：

「比丘！貪想、恚想、害想、貪覺、恚覺、害覺，及無量種種不善，云何究竟滅盡？於四念處繫心，住無相三昧，修習多修習，惡不善法從是而滅，無餘永盡。」

「多聞聖弟子作是思惟：世間頗有一法可取而無罪過者？思維已，都不見一法可取而無罪過者。……作是知已，於諸世間無所取；無所取者，自覺涅槃。」（大正 2，頁 72 上～中）。

在這些問答中，對談者引用到部派所整理出來的論義，與論主「針鋒相對」，往來酬答，他應該是有深厚的學養<sup>(42)</sup>。

5. 頁 746 中～下：對於「諸佛無所從來，去亦無所至」的問答。

這裡再一次看到，論主與對談者一來一往的討論。論主是順著經文的意義，「諸法如即是佛」，但是對談者不能接受，認為佛應該是由三十二相、十力等等，「色無色等淨妙五眾和合，是故名為佛」<sup>(43)</sup>。這涉及佛身觀的複雜問題，但是對談者思想敏銳，針對論主的回答，再行發問，重覆自己的主張，有相當的自信。

## 四、大乘論議師的傾向

論議師，Lamotte還原作upadeśācārya（Lamotte[1970], p.1525.1576）<sup>(44)</sup>，這與十二部經中的「論議」（upadeśa）有關。《大論》對十二分教中「論議」的解說，相當廣泛<sup>(45)</sup>：

- A. 「論議經者，答諸問者，釋其所以」。
- B. 「又復廣說諸義，如佛說四諦，何等是四？……如是等問答廣解其義，是名優波提舍」。
- C. 「復次，佛所說論議經，及摩訶迦旃延所解修多羅，乃至像法凡夫人如法說者，亦名優波提舍」。

《瑜伽師地論》所說的，大致與《大論》相同，這應是當時流行的看法。《大論》表示本身就是「論議」：

「如是等種種，多有違錯，欲作般若波羅蜜論議故，不能復廣論餘事」（頁94上）。

「是略說般若波羅蜜義，後當廣說」（頁197中）。

「是般若波羅蜜論議中，但說諸法相空」（頁208中）。

佛教內部，很早就有因為個人的習性，以及教團的須要，有不同的專業，除了僧團的各種執事外，在修學弘化上，有所謂的持經者，持律者，唄曇者，還有論師。而《大論》則多次說到「論議師」，這應該是指專精論議之人，不過，《大論》說到的「論議師」，大致上可分為三類：

1. 泛指其他宗教、思想所主張的論議，是無法得到真正的解脫（頁60下～頁62上；頁78中、頁137～頁137、頁171上、頁242中、頁

244 中)。

2. 佛陀或佛弟子所面對、遇到的異論者(頁 77 下 16、頁 220 下、頁 242 下、頁 251 中~下、頁 368 中)。

3. 部派或其他的大乘論師(頁 61 上、頁 237 上、頁 243 下、頁 245 下、頁 255 下、頁 256 上、頁 269 中、頁 287 中、頁 341 中~下)。

《大論》還特別提到，論議師解說經典的方式：

「問曰：佛多說諸三昧，汝何以但說諸法？」

答曰：佛多說果報，論者合因緣果報說。譬如人觀身不淨，得不淨三昧；身是因緣，三昧是果。又如人觀五眾無常、苦、空等，得七覺意三昧，能生八聖道、四沙門果。

復次，佛應適眾生故，但說一法；論者廣說，分別諸事。譬如一切有漏，皆是苦因，而佛但說愛；一切煩惱滅，名滅諦，佛但說愛盡。

是菩薩於諸觀行中必不疑。於諸三昧未了故，佛但說三昧；論者說諸法，一切三昧皆已在中。」(頁 402 中~下)

實際上，《大論》論主在回答問題時，經常說到「有人言」，這一些「有人言」的內容有的在現行論書可以找到相似的說法，有的應該是反應當時一些流行的見解，雖然不能確知其人，但是大乘發展到《大論》的時代，已有好幾百年，對若干論題，特別是與大乘有關的，有形式各異的見解，應該是事實。《大論》的對談者，也提出若干大乘論議師的問題：

1. 頁 394 下 17 ~ 頁 395 上 5：問曰：如「摩訶衍序」中說，從初發

心乃至佛道，為佛道故集一切善法，皆名摩訶衍；今何以但說六波羅蜜為摩訶衍？

「摩訶衍序」究竟是怎樣的作品？恐怕無從查考，但這樣的內容是大乘「般若法門」的通說，對談者加以引用，以及接下來的問答，有助成論義的意味。

2. 頁 269 上～中：關於三昧門與陀羅尼門的差別（又參頁 95 下～頁 96 中）。

《大論》說陀羅尼（dhāraṇī）是大乘特有的教法，不過，《大論》又引「阿毘曇」，分析陀羅尼是「或心相應，或心不相應；或有漏或無漏；無色、不可見、無對；一持（界）、一入（處）、一陰（蘊）攝：法持、法入、行陰；九智知、一識識」（頁 95 下），現行部派論書似乎沒有論及陀羅尼；這樣的義門分別，應該是「大乘阿毘曇」<sup>(46)</sup>。

陀羅尼的種類，「略說五百陀羅尼門，若廣說則無量」，不過，《大論》所說的，主要有三種：聞持陀羅尼、音聲陀羅尼、字入門陀羅尼（這三種見在《大品》也有說明）。聞持，與聽聞、持誦、記憶等等法的修學有關，原始佛法就說到「聽聞正法」，這是指修學者本身的作用，引生出來的力量；至於音聲陀羅尼，《大論》的解說，範圍已經不限於「音聲」，而是廣泛的指修學者與別人或事物（包括音聲）上的互動，其實《大論》所說的（頁 96 上～中、頁 268 上），幾乎是忍辱波羅蜜，特別是所謂的「（眾）生忍」。這二者都與修學者本身的作用、態度、心理有關，可說是心相應。至於字入門陀羅尼，《大論》的解說是：

「諸陀羅尼法，皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義。菩薩若聞字，因字乃至能了其義」（頁408中）。

這是印度文字、意義、語言的基本原則，從字母的發聲而有語言，字與字的結合，就產生「名」，「名」是有意義的。「名、句、文」，在說一切有部是心不相應行法，如果從這一方面來思考，對文字語言本身的分別，這與修學者本身無關，陀羅尼有不相應行，可以在這一意義底下說的。不過，《大論》說陀羅尼心不相應的道理是（頁269上28～中3）：

「如人得聞持陀羅尼，雖心瞋恚亦不失，常隨人行，如影隨形。」  
「是三昧修行習久，後能成陀羅尼；如眾生久習欲，便成其性。是諸三昧，共諸法實相智慧，能生陀羅尼。」

這樣的說法，的確很特殊。不過，在部派中，「相應」本是阿毘達磨的論門，論書廣泛的從不同角度，論究「相應」「不相應」，歸納起來，不外乎心（心所）、煩惱、業。煩惱是心所，業是以思為主的，所以後來就專以心心所說，論相應不相應<sup>(47)</sup>。在說一切有部論書中，《發智論》已經說到「心不相應行」，到《品類足論》則提出五事——色、心、心所、心不相應行、無為法來攝一切法。這樣的分類，綱舉目張，含攝一切，的確是很方便的分類。那一法屬於那「事」，一「事」有多少法，固然是眾說紛紜，各家說法不一，但「五事」既是分類的標準，某法既屬其中之一，就不能又別屬另一事，也就是說，這五事應是不相容的。不過，這樣的分類應該是只是原則，

不一定非要拿來作為分析諸法到「要素」的工具，《大論》便是活用這樣的概念；而「如眾生久習欲，便成其性」，在解說佛陀十力時，《大論》的解說：「性智力（dhātujñānabala）者，佛知世間種種別異性。性（dhātu）名積習（ācitatvāsanā），相（lakṣaṇa）從性生，欲（adhimukti）隨性（dhātu）作行；或時從欲（adhimukti）為性，習（vāsanā）欲（adhimukti）成性。性名深心（adhyāśaya）為事，欲名隨緣起，是為欲、性分別。」（頁239中；Lamotte[1970], p.1549），可以清楚的看出其意義。如果對某法一再的修習，到達一定的程度，成為人格的一分，可以不假思索，自然流露，便是任持不失了。陀羅尼 dhāraṇī，西藏語作 gzuṇs，有「把握」、「任持」之意，漢譯作「總持」，多少表達了這層意義。

對談者說：「問曰：聲聞法何以無是陀羅尼名，但大乘中有？」，也就是說，陀羅尼是大乘獨特的教法。這樣的見解，證諸現存的文獻，大致不錯。而從這裏整體問答看來，或許對談者是位助成論議的大乘論議師。

3. 頁255下24～頁256上：另類的「佛陀十八不共法」。

佛陀是覺者，一般是說佛陀在菩提樹下，觀四諦、因緣法，得三明，而成正道，這可說是成其為覺者的標記。不過，隨著佛陀觀的發展，佛陀的特勝越來越受重視，經論也有不同的說法。《大品》所說的佛陀特勝，主要是十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等的36法。其中的十八不共法（āvenikadharma），顧名思議，是佛陀不共其他聖者的特勝。但是，各種經論所見的佛陀十八不共法，主要有二系

(48) :

a. 說一切有部特有的說法，他們認為，十力（*bala*）、四無所畏（*vaiśāradya*）、三念住（*smṛtyupastyhāna*）、大悲（*mahākaruṇā*），這十八項加起來，統稱是十八不共法。

b. 以大乘經論、早期佛傳經典為主，所說的十八不共法。其中，雖然有一些微細的差別，但內容上大致相同；以《大品》為例，佛陀十八不共法是：一者、諸佛身無失；二者、口無失；三者、念無失；四者、無異想；五者、無不定心；六者、無不知已捨；七者、欲無減；八者、精進無減；九者、念無減；十者、慧無減；十一者、解脫無減；十二者、解脫知見無減；十三者、一切身業隨智慧行；十四者、一切口業隨知慧行；十五者、一切意業隨智慧行；十六者、智慧知過去世無礙；十七者、智慧知未來世無礙；十八者、智慧知現在世無礙（49）。

可以想見的，為什麼這18項才是佛陀不共法？以及這與說一切有部所說的，有何不同？論主在解說佛陀十八不共法時，都面對著對談者的質疑（頁247中～下、頁255中～下）。比較特別的是，對談者說到另一類的「佛陀十八不共法」：

- 一者、知「諸法實相」故，名一切智；
- 二者、佛諸功德相難解故，功德無量；
- 三者、深心愛念眾生故，名大悲；
- 四者、得無比智故，智慧中自在；
- 五者、善解心相故，定中自在；
- 六者、得度眾生方便故，變化自在；
- 七者、善知諸法因緣故，記別無量；

八者、說『諸法實相』故，記別不虛；  
 九者、分別籌量說故，『言無失』；  
 十者、得十力成就，『智慧無減』；  
 十一者、一切有為法中，但觀法聚無我故，常施放捨行；  
 十二者、善知時不時，安立於三乘，常觀眾生故；  
 十三者、常一心故，『不失念』；  
 十四者、無量阿僧祇劫深善心故，無煩惱習；  
 十五者、得真淨智故，無有能如法出其失；  
 十六者、世世敬重所尊故，無能見頂；  
 十七者、修大慈悲心故，安詳下足，足下柔軟，眾生遇者即時得樂；  
 十八者、得『神通波羅蜜』故，轉眾生心令歡喜得度故；如入城時，現神變力。

這樣的說法，論主並不同意。理由可分成三點（頁256上）：

- (a).「如是十八不共法，非三藏中說，亦諸餘經所不說。以有人求索是法故，諸聲聞論議師輩，處處撰集，讚佛功德。」
- (b).「如：言無失，慧無減，念不失，皆於摩訶衍十八不共法中，而已作論議。」
- (c).「雖有無見頂、足下柔軟，如是甚多，不應在十八不共法中；不共法皆以智慧為義。佛身力如十萬白象力，及神通力等皆不說。以是故，當知十八不共法中，但說智慧功德等；不說自然果報法。」

論主批評說，對談者這一另類的「佛陀十八不共法」，是經論所沒有的。這在現存的佛典中，似乎只有《大論》有這一類的「佛陀十八

不共法」，論主的說法應該無誤；另外，言無失、慧無滅、念不失等三種（第9、10、13），是抄自大乘的說法；而且「佛陀十八不共法」是在突顯佛陀智慧上的特勝，與足下柔軟這類身相上的特徵，以及神通、果報等等，是兩回事。

那麼這一「佛陀十八不共法」究竟是什麼背景的人所說？Lamotte認為這也是說一切有部的說法，但沒有說明理由<sup>(50)</sup>；而論主說「以有人求索是法故，諸聲聞論議師輩，處處撰集，讚佛功德」，雖然是指「聲聞論議師輩」，但這樣的論議師，應該是有大乘論議師的傾向，「外現聲聞身，內秘菩薩行」，會與一般大眾有所接觸，有人向他請問這問題；而所說的，有三種與大乘「佛陀十八不共法」一樣；另外，「諸法實相」這樣的概念，出現二次（第1、8項），而諸法實相是般若經系很重要的概念，《大論》也一再討論；「神通波羅蜜」（*abhijñāpāramitā*）（第18項），《大品》與《大論》也提到好幾次，這是「波羅蜜」思潮中，出現的德行之一<sup>(51)</sup>。所以，由這另類「佛陀十八不共法」的內容看來，對談者應該有大乘論議師的傾向<sup>(52)</sup>。

## 五、毘婆沙師的性格

1. 頁113下8~9：問曰：（佛放光）何以先照東方，南西北後？
2. 頁274中27：何以故說三十二相，不多不少？（又見頁684上：問曰：佛智慧無量，身相亦應無量！又佛身勝諸天王，何以正與轉輪聖王同有三十二相？）
3. 頁285中：問曰：諸法無量，空隨法故，則亦無量，何以但說十八？若略說，應一空，所謂一切法空。若廣說，隨一一法空，所謂眼

空、色空等甚多，何以但說十八空？

4. 頁326上5~6：若有者，何以但說五（眾）？
5. 頁394下17～頁395上5：問曰：如摩訶衍序中說，從初發心乃至佛道，為佛道故集一切善法，皆名摩訶衍；今何以但說六波羅蜜為摩訶衍？答曰：……問曰：何以故正說六波羅蜜，不多不少？
6. 頁409上：問曰：知是陀羅尼門因緣者，應得無量無邊功德，何以但說二十？
7. 頁412下：問曰：初地中為何但說十事？

這一些問題，論主自有一番解說，但是這樣的問題，可以看出對談者有怎樣的性格。印順法師在討論臨尊者的學風時曾說：

「說一切有部，又名說因部，什麼都得加以思考，推求個為什麼。眼睛與耳朵，為什麼生兩隻，也要論議一番。為什麼佛說四諦，五蓋，不多說又不少說？總之，什麼都要推求他的所以然（說因）；無論推理的成果如何，這總是說一切有部中，阿毘達磨論師的特色。……佛陀是法王，佛說的是不會錯的。只要不違法相——與事理實際不矛盾，就不必都費思考，何必多作無意義的推論？……這是健馱羅自由學風的一流，與大乘的作風相近。」（印順法師[1968]，頁319）。

這一類對談者的問題，表現出阿毘達磨論師「凡事論究」的特色，而論主的回答正好是截然相反的。在這一些問答中，《大論》這一部大乘釋經論，也可看到，部派中兩種性格的身影。

## 六、多樣化的部派風貌

1. 頁 325 下～頁 326 上：

問曰：不應有五眾，但應有色眾、識眾。識眾隨時分別，故有異名，名為受、想、行；如不淨識名為煩惱，淨識名為善法？

答曰：不然！所以者何？若名異故實亦異；若無異……。

問曰：汝不聞先說，垢心即是煩惱，淨心即是善法？

答曰：若垢心次第，云何能生淨心？淨心次第，云何當生垢心？……

問曰：若有者，何以但說五（眾）？

這一段的問答，到最後雖然是對談者問：為什麼要說五眾？這種屬於毘婆舍性格的問題，但是對談者說「不應有五眾」以及「垢心即是煩惱，淨心即是善法」，卻提到兩個佛教思想史上，一直有爭論，聚訟紛紜的問題：心與心所是同體還是別體？心性本淨？而在部派中，我們可以看到這樣的說法：

「尊者法救如是言：諸心心所是思差別，故…；尊者覺天作如是說：諸心所體即是心」（《大毘婆沙論》，卷2，大正27，頁8下）

「有執心心所法前後而生，非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生。譬如商旅涉險隘路，一一而度，無二並行。」（《大毘婆沙論》，卷16，大正27，頁79下）。

「覺天所說：色唯大種；心所即心」（《大毘婆沙論》，卷127，大正27，頁661下）。

「有譬喻者，說唯有心，無別心所；心、想俱時，行相差別不可得故。」（《順正理論》，卷11，大正29，頁395上）

「受、想、行等，皆心差別名」；「故知但有心無別心數」（《成實論》，卷5，大正32，頁274下～頁275上）。

「有執但有一心，如說一心相續論者。彼作是說：……聖道未現在前，煩惱未斷，故心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心隨有隨眠無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等，有無垢等，時雖有異，而性無別，心亦如是」（《大毘婆沙論》，卷22，大正27，頁110上）。

「分別論者說：染污不染污心，其體無異。謂：若相應煩惱未斷，名染污心；若時相應煩惱已斷，名不污染心。如銅器等未除垢故，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等。」（《大毘婆沙論》，卷27，大正27，頁140下）

對談者所提的問題，是認為五蘊中的受、想、行等無色蘊，只不過是識蘊在不同場合、因緣下的別名，五蘊應該只有色、識二蘊；而「不淨識名為煩惱，淨識名為善法」，也與「心性本淨」論者所說的，有所關連。對談者是否分別論者還是譬喻者，很難確定，但卻很清楚的表達這一些部派間的異論<sup>(53)</sup>。

2. 頁254下：「問曰：若過去、未來、現在皆有者，何等是無？佛說四諦，苦諦、觀無常等相，無常名生滅、敗壞、不可得；若『過去法』今實有，不名為無常、敗壞、不可得。復次，若過去、未來、現在皆有者，便墮常，何以故？是『法』在未來世中定有，轉來現在，從現在轉入過去；如人從一房入一房，不名失人。」

這一段話出現的地方，原本是要討論大乘「佛十八不共法」的最後三項，也就是佛以智慧知「過去、未來、現在」三世，通達無礙。按照Lamotte ([1970], pp.1691~1696) 的解讀，《大論》這裡的討論，可分成兩部分：

a. 頁254下10～頁255上23：是說一切有部（*Sarvāstivādin*）與經量部（*Sautrāntika*）間，關於「時間」的論證。問曰是經量部論者在發問，答曰是說一切有部論者的回答<sup>(54)</sup>。Lamotte因此說：「《大論》並沒有提到《大毘婆沙論》時常說到的譬喻者——經部（*Dārśtāntika-Sautrāntika*），但是本論對於此部派與說一切有部關於時間的爭論，仍有所認識。而且以筆者目前的看法，論主是贊同說一切有部的見解。」（Lamotte[1970], p.XXII）。印順法師對於 Lamotte 這樣的解讀，表示不能同意，並說：「現在有」說，其實是大眾部（*Mahāsamghika*）、分別說部（*Vibhajyavādin*）的古說，（經部師）童受只是改宗「現在有」而已（印順法師 [1992]，頁54~55）。

b. 頁255上23～中25：是說明大乘的時間觀。

這問題可從另一角度來看：這裡說的佛以智慧，知過去未來現在世，通達無礙，重點應該是過去法已經過去、未來法還沒有來，佛陀如何能知？也就是針對過去的法，未來的法是否可以作為認知的客體，並不是單純的指時間；雖然說，這與時間觀是有關連，但應該只是旁論。例如「雜阿含經」第55經：「云何為陰？若所有諸色：若過去、若未來、若現在；若內、若外；若麤、若細；若好、若醜；若遠、若近。彼一切總說色陰。」（大正2，頁13中）這裡說的，是以過去未來現在的分類，來觀察色蘊（陰），而佛陀也教誡弟子要觀察「過

去未來色尚無常，況復現在色？多聞聖弟子，如是觀察已，不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭離、欲滅、寂靜。受、想、行、識，亦復如是」（大正2，頁20上）。所以用過去、現在、未來的分類，來觀察色心整體的五蘊，有著古老的傳統。而這一些經文中的過去、現在、未來，只是很素樸的概念，還沒把「時間」當作特別的對象來觀察。

時間，在說一切有部，一直是以為旁附諸法而立，並沒有時間的實體，《大毘婆沙論》說：

「顯世與行，體無差別，謂世即行，行即是世。故大種蘊作如是說：世名何法？謂此增語所顯諸行」（卷76，大正27，頁393上）。

時間，如果被認定為實體，在說一切有部的分類中，要列在心不相應行，但說一切有部不立此法，一直認為時間不是實體<sup>(55)</sup>；應該注意的是，直到《大毘婆沙論》時代，譬喻師多數還是說一切有部這一系，也還是三世有的，但譬喻師的時間觀，顯然與說一切有相反：

「如譬喻者分別論師，彼作是說：世（時間）體是常，行體無常。行行世時，如器中果，從此器出，轉入彼器。亦如多人，從此舍出，轉入彼舍。諸行亦爾，從未來世入現在世，從現在世入過去世」（《大毘婆沙論》，卷76，大正27，頁393上）。

這一見解是把時間看作獨立存在的實體，時間有過去、未來、現在等三區，法體是活動於這時間的格子裡<sup>(56)</sup>。

說一切有部之所以得名，《俱舍論》是說「以說三世皆定實有，故許說是說一切有宗」（卷20，大正29，頁104中），但他所「實有」的，

並不是時間的「三世」，而是諸法。而在部派中，與「三世有」相反的是所謂「過未無而現在有」（或「過未無體，現在是有」；即「二世無」），意思是說，現在世法是有的，未來法是沒有的（過去法一分是有）。分別論者是主張過未無而現在有（《順正理論》，卷 51，大正 29，頁 630 下）。在此情況下，說一切有部主張「三世實有」，卻不把時間看作實體；而譬喻者分別論師說過未無現在有，卻又把時間看作實體。這在他們各自的理論體系中，是否合乎內在的一致性，姑且不論，但這牽涉到「法」與「時間」的不同問題，應該是很清楚的。然而，《大論》譯文有時只單稱「過去現在未來」；有時稱「過去諸法」、「過去法」、「是法」，確也容易混同。

《大論》這裡既然是在討論佛陀十八不共法的最後三項，佛以智慧知「過去、未來、現在」三世，通達無礙，如果只是針對「時間」這樣的單一概念，恐怕就難以成其為不共法；佛陀所以能顯示其超勝，應該是在於對複雜無比的「三世諸法」通達無礙。換句話說，如果認為此處所評論的是「時間」，可能是要把問題單純化吧！

過去法已經過去，未來的還沒有，如何存在？如何成為認知的對象，這在部派佛教是有評論的。說一切有部主張「三世有」，引起了一些反省，過未無現在有就是要給「三世有」說，作一些修正；而「三世有」確會引起一些疑慮，《俱舍論》就譏評說是：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」（大正 29，頁 105 中），雖然說的嚴重，但佛教所一再論破的常見與「三世有」，如何區別，確是不容忽視的。

對談者的質疑是：如果過去、現在、未來法是有，就會墮入常見，

並說到「是『法』在未來世中定有，轉來現在，從現在轉入過去；如人從一房入一房，不名失人。」這不是與「譬喻師分別論者」的類譬喻很類似嗎？而對談者是用這一譬喻來說明常見，所以如果非要如 Lamotte 所說，這一段是「譬喻師——經部」與說一切有部的爭論，不但不是站在「譬喻師分別論者」的立場，反而是提出質疑。

從宏觀的角度來看，這個問題更複雜。西晉法炬所譯的《前世三轉經》，說佛有六不共法：a. 知過去無所罣礙慧；b. 有當來無所罣礙慧；c. 今現在亦有無所罣碍慧；d. 身所行智慧；e. 口所說智慧；f. 心念智慧（大正3，頁448中）；而這樣的「佛不共法」，與水野弘元所說的「巴利六佛法」，剛好一樣（水野弘元[1972]，頁300～頁301），縱使只是巧合，但是佛能知三世，的確有久遠的歷史，而且是南北傳佛教所共傳。另外，部派中有許多諍論點，《成實論》歸納為十點，其中的第一點就是「二世有？二世無？」（第二點的「一切有？一切無？」，也與此有關）。諍論雙方的見解，在《成實論》有很好的鋪陳。而成實論主是贊同二世無的，他也說到「是故二世不應有也。復此，若未來法有，是則為常，以從未來至現在故，如從舍至舍，則無無常，是事不可」（大正32，頁255上27~29）。這樣的說法，不是與本段「問曰」後半很類似嗎<sup>(57)</sup>？

總之，對談者在這裡所說的，或許牽涉到時間的討論，但從相關的資料以及文脈看來，這一段是對常見的檢討，與下一點要說的有關。

3. 頁254下25~28：問曰：若無無常，無罪無福，無生無死，無縛無解，罪名殺等十不善道，若無無常無殺等罪。如「分別邪見」中說：刀在身七分中過，無所惱害。

這是緊接在上一段，對談者以類同於「譬喻師分別論者」的時間觀後，論主只是輕描淡寫的反問：「若不失，有何咎？」；所以緊接下來的這「問曰」其實不是在發問，而是回答論主的反問。這也可以看出對談者在此應該不是與論主針鋒相對，反而是助成論議。

「分別邪見」，Lamotte[1970](p.1692)還原作Mithyādrṣṭivibhaṅga，但沒有說是出自那一部作品。說一切有部的創立者，迦旃延尼子(Katyāniputra)所纂集的《發智論》，全論分為八蘊(skandha；或八犍度)——八章：「雜蘊」、「結蘊」、「智蘊」、「業蘊」、「大種蘊」、「根蘊」、「定蘊」、「見蘊」。其中的第八章「見蘊」，為什麼要立「見蘊」？《大毘婆沙論》的解說是：「有得定已，起邪推求，便復引生諸惡見趣，為令識相能速斷除，故最後說第八見蘊。(卷2，大正27，頁7中)，邪推求、諸惡見趣，就是邪見。《發智論》確實說到：

「諸有此見：此七士身，不作作、不化化、不可害、常安住，如伊師迦(iśikā)，安住不動；無有轉變，互不相觸。何等為七？謂：地、水、火、風，及苦、樂、命。此七士身，非作，乃至如伊師迦，安住不動。若罪、若福、若罪福；若苦、苦樂、若苦樂，不能轉變，亦不能令互相觸礙。設有士夫斷士夫頭，亦不名為害世間生。若行、若住，七身中間，刀刃雖轉，而不害命。此中無能害、無所害；無能捶、無所捶。無表、無表處。此邊執見，常見攝。」

(卷20，大正26，頁1027下～頁1028上；參《八犍度論》，卷30，大正26，頁913中～下；《大毘婆沙論》，卷198，大正27，頁

991 上～中）。

對談者所引用的「分別邪見」，可從是《發智論》「見蘊」第八的「見納息」第五，這正好是在批評「常見」。

如果所謂的「分別邪見」不是如筆者所推論的，這裡所說的「邪見」，更是有悠久的歷史。「雜阿含」第161經即說：「令諸眾生作如是見、如是說。謂：七身非作，非作所作，非化，非化所化，不殺，不動，堅實。何等為七？所謂：地身、水身、火身、風身、樂、苦、命。此七種身，非作，非作所作，非化，非化所化，不殺，不動，堅實，不轉，不變，不相逼迫。若福，若惡，若福惡，若苦，若樂，若苦樂；若土聚 士首，亦不逼迫。世間若命，若身，七身間間容刀往返，亦不害命，於彼無殺，無殺者，無繫，無繫者，無念，無念者，無教，無教者」（大正2，頁44中）。這裡雖然沒有明說是誰作這樣的主張（《大毘婆沙論》也沒有說），但這是六師外道中，鳩鳩陀迦旃延（Pakudha-Kaccāyana，Kakuda-Kātyāyana，婆浮陀迦旃延）的見解<sup>(58)</sup>。而在「雜阿含經」的架構中，第161經是被編入「見相應」<sup>(59)</sup>，對談者所說「分別邪見」，也可能與此有關。

「刀在身七分中過，無所惱害」這一句話，「身七分」，如果沒有解說，實在不知指什麼，對談者與論主間，再一次表現出彼此對論題的掌握。而從整體看來，論主與對談者所要闡明的，應該是「畢竟空，而宛然有」：過去法、未來法與現在法，可以是認知的客體（即使主張過未無而現在有的分別論者，也認為過去未來可作為認知的客體，以及三世因緣果報不失），佛陀的特勝就在於能通達無礙；但與「常

見」完全無關<sup>(60)</sup>。[上文，8卷]：中華書局标印本，第181頁。

4. 頁341中26～下1：「問曰：佛二罪，毗尼、雜藏中說，是可信受。三阿僧祇後百劫不墮惡道者，從初阿僧祇亦不應墮惡道；若不墮者，何以但說百劫？佛無是說，但是阿毗曇毘婆沙論議師說？」

在部派中，菩薩是凡夫(*prthagjana*，異生)？還是也有聖者？有兩種截然相反的見解。「正統」的說一切有部毘婆沙師，認為：菩薩三阿僧祇劫修行中，有墮入惡趣的可能，要到修相好業，才決定不墮惡趣(《大毘婆沙論》，卷176，大正27，頁887上)。更極端的是《異部宗輪論》所說的：「說一切有部本宗同義：……應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越」；「其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生」(大正49，頁16上～下)。依據這樣的見解，菩薩(特別是指釋迦牟尼佛)一定是凡夫，是會墮惡趣的，要到菩提樹下，坐道場成正覺，才成為聖者。

但是，依據南傳《論事》，安達羅派(Andhaka)的看法是：「菩薩於迦葉佛之教語入決定」；「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。這是主張，釋尊早在聽迦葉佛的教說，已經入於「決定」，也就是正性離生，這當然就不墮惡趣了。

這兩種見解雖然剛好相反，但是在說一切有部學者中，也有一系並不贊同以《大毘沙論》總其大成的看法，《尊婆須蜜菩薩所集論》說到法救的見解：

「尊曇磨多羅作是說：（菩薩墮惡道）此是誹謗語；菩薩方便不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜

生、餓鬼，不入貧窮處裸跣中」（卷8，大正28，頁779下）。

法救的看法，菩薩從初發心就不墮惡趣，甚至不生在貧窮下賤處；如果說菩薩墮三惡趣，那是在誹謗菩薩<sup>(61)</sup>。

對談者這一個問曰，其實是在質疑同於《大毘婆沙論》說一切有部的見解，所以說：「從初阿僧祇亦不應墮惡道；若不墮者，何以但說百劫？」明白的表示，菩薩從第一阿僧祇劫，也就是在初發心之後，就不墮惡道，這與論主的見解一樣；但是，對這一問題，論主回答說：「阿毗曇是佛說，汝聲聞人隨阿毗曇論議，是名鞞婆沙，不應有錯！……如是事，鞞婆沙不應錯！……。復次，聽汝鞞婆沙不錯……」，連續說了三次「鞞婆沙不應錯」，表面上好像是贊同，但在內容上看來，其實不同意鞞婆沙的看法。既然論主與對談者見解差異不大，為什麼論主會有這樣的反應？大概這位對談者是法救這一系的學者，因為法救被當成是「說一切有部四大論師」之一<sup>(62)</sup>。

5. 頁576下12~13：問曰：如『阿毗曇經說：誰成就五根？不斷善根者』。今何以言無信等五根，即是凡夫（又參頁234下10~11）？

「誰成就五根？不斷善根者」，這一句話，對談者應該是引述《八犍度論》（卷8，大正26，頁807上15~16；參考《發智論》，卷6，大正26，頁947上9）；不過，在大正25，頁234下，這句話是論主回答對談者的問題所說的<sup>(63)</sup>，到這裡反而是對談者所說。

五根是信、進、念、定、慧。在部派中，如果由有情存在的立場來看，是屬於二十二根的問題；如果從修道論的立場，則在三十七道品（菩提分）中討論。在「雜阿含」中，列有「根相應」，可見此一議題，

在很早就受到重視。

對談者這樣的問題，是針對論主所說：「具足菩薩根者，如人無眼等五情根，則無異木石；五情力故，能見、能聞。菩薩心中無信等五根，即是凡夫，不入聖數。」而所謂「具足菩薩根」，是在解說《大品》經文「菩薩摩訶薩，常具足菩薩五根：信根、精進根、念根、定根、慧根，是名阿鞞跋致相。」（「轉不轉品」第56，大正25，頁575中21~23；大正8，頁342中1~3）。經文是說菩薩常具足信進念定慧等五根，就是不退轉。其實並沒有說，不具足五根就是凡夫。但「無信等五根即是凡夫，不入聖數」，這樣的觀念是有根據的，「雜阿含經」第652經就說「若於此五根一切無者，我說彼為外道凡夫之數」（大正2，頁183中1~2）。論主的說法顯然不是虛飾。

但是在部派中，這一經文引起一些爭議。根據《大毘婆沙論》的說法，「分別論者」主張信等五根唯是無漏（其實不只分別論者），這樣的說法，在「雜阿含經」的經文看來，也不是憑空而來，不過所謂的「舊阿毘達磨者」不能同意這樣的說法，為什麼？「舊阿毘達磨者」是引用「雜阿含經」第651經，來思考這問題：「諸比丘！我（於）此信集、信根沒、信根味、信根患、信根離不如實知者，我不得諸天、魔、梵、沙門、婆羅門眾中，為解脫、為出、為離，心離顛倒，成阿耨多羅三藐三菩提」（大正2，頁183上14~17）。對於分別論者根據契經所說的，信等五根唯是無漏，《大毘婆沙論》自有一番解說，在理證方面給予評論。但是，就經證來說，卻也不能否認分別論者有他的道理，不得不給予會通：

「問：若通有漏，彼所引經當云何釋？」

答：信等五根實通有漏，彼經一向說無漏者，所以者何？依無漏根建立聖者有差別故。

有說：彼經唯說聖道，所以者何？聖者差別依聖道說，非世俗故。

問：彼經又說「若全無此信等五根，我說彼住外異生品」，復云何通？

答：斷善根者名「外異生」，謂諸異生總有二種：一、內；二、外。不斷善根，說名為內；斷善根者，說名為外。彼經意說：若全無此信等五根，我說名為斷善根者。故所引經於我無失。」

有說：此是經部所說<sup>(64)</sup>，謂經部師亦為遮遣分別論者。」（大正27，頁8中～下）。

在部派中，大眾部，分別說部，以及《舍利弗阿毘曇論》，都是主張五根唯是無漏（《異部宗輪論》；《舍利弗阿毘曇論》，卷5，大正28，頁561中）<sup>(65)</sup>，論主對經文的解說，有這一系的痕跡，而對談者是站在說一切有部（或犢子部）的立場來說。另外，這兩種見解在部派中，既然有如此的爭執，論主在不同地方，分別主張相反的見解，對談者沒有給予責難，倒是意外，這牽涉到論主與對談者間的另一種互動，下文再說。

## 七、對印度有一定程度的理解

1. 頁65中5~7：問曰：天竺說時名有二種：一名迦羅（kāla）；二名三摩耶（samaya）。佛何以不言迦羅而言三摩耶？

論主的回達是「若言迦羅，俱亦有疑」，在形式上，這樣的回答與

本章第五節所列，對談者問到「凡事論究」之類的問題時，論主的答案，有幾分相似。不過，接下來論主還是闡明了「時間無實」的概念。

這一段涉及時間的性質（大正25，頁65中～頁66上），篇幅不長，但出現了「汝經書法」、「汝受過去土塵時」、「汝不聞我先說」、「汝不應難」等等相互稱呼的語句，可信是論主與對談者間的問答。

《大品》經文開頭的 evam mayā śrutam ekasmin samaye，鳩摩羅什是譯作「如是我聞一時」<sup>(66)</sup>，並沒有音譯作「三摩耶」（samaya），對談者不但知道其梵語，而且還知道有 kāla，可譯作「時」，對談者應該懂梵語。而對談者最後一個問題：「問曰：若非時食（akālabhojana）、時藥（kāla-bhaiṣajya）、時衣（kālacivara），皆是迦羅，何以不說三摩耶？」<sup>(67)</sup>，這一些比較上是屬律典的名相，不知對談者是否也知道律典的原文？

2. 頁76下：問曰：已知者閻崛山義，佛何以故住王舍城？諸佛法普慈一切，如日照萬物，無不蒙明。如漚祇尼大城，富樓那跋檀大城，阿藍車多羅大城，弗迦羅婆多大城，如是等大城，多人豐樂而不住；何故多住王舍城、舍婆提大城？婆羅奈、迦毗羅婆、瞻婆、婆翅多、拘曇鞞、鳩樓城等，雖有住時；多住王舍城、舍婆提。云何知多住二處？見佛諸經多在二城說，少在餘城。

這一段問曰，不但提出問題，而且還給問題作一番解說，展現出對印度地理以及佛典的豐富知識。這問題有三類的城市：

- a. 漚祇尼等四個名城；
- b. 婆羅奈等六個佛世的城市；

c. 佛經大多在王舍城（Rājagrha）、舍婆提（Śrāvasti）二處說。

祇尼等四個名城以及婆羅奈等六個佛世的城市，他們的位置，或是翻譯上的問題，Lamotte ([1944], pp.169-174) 已經引用廣泛的資料，給予考據、說明。對談者心中似乎有一幅印度的地圖；而他所說的婆羅奈等六個城市，婆羅奈是佛初轉法輪的地方，迦毗羅衛（Kapilavastu）是佛陀故里，其他四個，佛陀也多次前去遊化。特別是對談者說，佛陀多住王舍城，舍婆提，是因為「見佛諸經多在二城說，少在餘城」。Lamotte ([1944], p.174, n.4) 引用Woodward, Kindred Sayings, V, p.XVII的統計，在巴利四部尼柯耶（Nikāya）中，共有871 經是在舍衛城說的：「長部」有6經；「中部」有75經；「相應部」有736經；「增支部」有54經。這樣似乎多少印證這一「問曰」的說法<sup>(68)</sup>。佛典一開頭記明在什麼地方說法，或許只是方便說，但是對談者肯定的說出這一情況，不知是「勇氣十足」？還是巧合？或是已經熟讀當時的佛典？還是已經有人整理，而對談者只是加以引用？

## 八、會引用論主的看法來反問；討論問題，適可而止。

《大論》是釋經論，廣解佛語，「說了不妨再說」，在這廣泛的論義中，論主的一些問題的解說，有的簡單，有的煩雜；有嚴密的法相論究、義門分別，也有教化式的演述本生故事。有一些話難免說的不清楚，甚至前後不一致，對談者注意到這一點，有時候會用論主先前說過的話來反問；而從整體文本來看，有理由相信，對談者能掌握問題所在，但卻適可而止，無意偏離原有的主題。以下就從論主與對談者的互動來觀察。

1. 頁 255 下 5~8：問曰：聲聞辟支佛菩薩不能盡知遍知，但有通明，無有力。獨佛能盡知遍知，故言不共，如十力中說。

這是指論主在解說十力時，區別所謂的「通、明、力」，「凡夫人但有通，聲聞亦通亦明，佛亦通亦明亦力」，也就是說，聲聞只能得通與明，而佛陀所得的是通、明、力（頁 240 上～下）。對談者是想要用論主的說法，來（按照說一切有部的立場）證明十力是佛陀的不共法。

2. 頁 255 下 10~11：問曰：汝先自言摩訶衍經中說，佛為菩薩故，自說盡知遍知。

這也是與佛陀不共法有關。論主先前在解說十力、四無所畏時，是先按照聲聞的立場解說，等到說完後，《大論》說到：

「問曰：聲聞法說十力、四無所畏如是，摩訶衍分別十力、四無所畏復云何？答曰：是十力、四無所畏中，盡知遍知，是摩訶衍中說十力、四無所畏。」（頁 245 下）。

也就是說，論主認為大乘的十力四無所畏，比聲聞所說的，多了「盡知遍知」。對談者是想，既然大乘所說的十力四無所畏有盡知遍知，那麼在大乘的脈絡底下，十力四無所畏也不妨看作是佛陀的不共法。

3. 頁 301 中 9~11：對談者說到：如汝說「福田妙，故得福多」，而舍利弗施佛不得大福？

布施，特別是財施，牽涉到布施者的出發心（用怎樣的心來布施），所施之物以及布施的對象（福田），在布施波羅蜜中，雖然是

「三輪體空」，但在福德門中，布施福德的大小多寡，決定的因素是這三個的那一個？「中阿含經」第155經須達哆經（大正1，頁677上～678上），有討論到類似的問題，但只是分開敘述：布施物品的粗妙與布施者的心意如何；布施的對象，也就是福田所生的差別；最後強調受皈依、行慈心，修無常觀，則超越了以上的布施。這部經的後一個重點，與布施沒有直接關係，即使在前二點，並沒有把這「三輪」，一起考量。《大論》討論布施波羅蜜時所考量的，就複雜多了：

「三事因緣生檀：一者、信心清淨，二者、財物，三者、福田。  
 （福田）有三種：若憐愍，若恭敬，若憐愍恭敬。施貧窮下賤及諸畜生，是為憐愍施；施佛及諸法身菩薩等，是為恭敬施；施諸老病貧乏阿羅漢、辟支佛，是為恭敬憐愍施。施物清淨，非劫，以時而施，不求名譽，不求利養。」「或時從心大得福，或從福田大得功德，或從妙物大得功德。」（頁147上）

另外，《大論》也考量其他的客觀條件，如布施的時機，場合，以及受施者的需要，也能「得報（福）增多」（頁141下），所以《大論》的立場其實相當複雜，並沒有確定以那一要素為最高。這樣的考量合情合理，譬如說，以福田而論，佛陀是最高的福田，如果強調福田為得報多寡的決定因素，其他更需要接受布施者，豈不是沒有（或很少）機會得到了？這應該不是佛陀所樂見的<sup>(69)</sup>。但是在個別問題的敘述上，難免會比較得福的多寡，而有不同的表示，例如《大論》也說：

「如施畜生得百倍，施惡人得千倍，施善人得十萬倍，施離欲人得十億萬倍，施須陀洹等諸聖人得無量福。」（頁581下～頁582

上）。

從福田來比較得福多寡，在世俗上確也有其意義。所以「福田妙，故得福多」，並不能說錯。但論主所說：「施物雖同，福德多少，隨心優劣……，良田雖得福多，而不如心，所以者何，心為內主，田是外事故」（頁301中），也有道理，如果過分強調福田是決定的因素，將加深布施者分別心，就與「淨施」的理論不合<sup>(70)</sup>。

#### 4. 善薩特勝。

前面已經說過，佛陀的特勝是佛陀觀的重要一環。《大品》所說的主要有十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法的三十六法，那菩薩有什麼特勝？這應該也是一個問題。《大品》初品說到參預般若法會的菩薩摩訶薩，有「皆得陀羅尼及諸三昧，行空無相無作，已得等忍」等等，共有29種功德，但是除了這一些以外，相對於十力四無所畏四無礙智十八不共法〔初品有說「於大眾中無所畏」、「得無畏力」，見頁99上～中，頁101上的解說〕，菩薩是否也有類似的特勝？《大論》就說到「問曰：佛有十力、四無所畏，菩薩有不？」（頁245下）；「問曰：摩訶衍中，有菩薩四無礙智不？」論主接著就一一介紹菩薩的十力、四無所畏、四無礙智（頁245下～頁246中），那麼是否有菩薩十八不共法？從《大論》所說的：

「菩薩自於菩薩十力、四無所畏、十八不共法中住。住是法中，若聞若憶想佛十力、四無所畏、十八不共法等，甚深微妙，亦是我分」（頁328下2~5）。

顯然論主也提到菩薩十八不共法<sup>(71)</sup>，事實上，經典確也說到，對談

者為什麼沒有請問這一特勝的內容？

#### 5. 釋迦牟尼佛比彌勒先成就的原因。

釋迦牟尼佛從出生、捨俗、苦行，一直到菩提樹下成道，可說是佛教中，成佛的範例。而從三世因果的觀點，釋迦牟尼在過去世有怎樣的修行、德行，在原始佛典，就已經說到一些。在大乘中，人人皆可成佛，但如何成佛？這就會覺得有必要瞭解這個範例。另一方面，菩薩以求佛道為目標，其修行的歷程如何？這一些問題，在大乘初期，就已經受到重視，而對菩薩修行的位階，有種種討論；同時也有各種佛傳的集出，這可說與對這一範例的憧憬，有所關連<sup>(72)</sup>。「增一阿含經」在讚嘆精進時，佛陀說到一則與自己有關的事緣：「彌勒菩薩經三十劫，應當作佛，至真等正覺。我以精進勇猛之心，使彌勒在後。過去恒沙多薩阿竭阿羅訶三耶三佛，皆由勇猛精進而得成佛」（大正2，頁600上）。可知本來是彌勒在三十劫後成佛，釋迦牟尼卻因精進而超前，釋迦牟尼應該是「後發先至」。經文並沒有說釋迦是如何精進，「增一阿含經」的釋經論《分別功德論》，對此有一番解說（大25，頁35上27～中）<sup>(73)</sup>。

《大論》在評論說一切有部的「菩薩觀」時，提到說一切有部傳說（頁87下），釋迦牟尼與彌勒都是弗沙佛的弟子，當時釋迦牟尼「心未純淑，而諸弟子心皆純淑；又，彌勒菩薩心已純淑，而弟子未純淑。是時弗沙佛如是思惟：一人之心易可速化，眾人之心，難可疾治。如是思惟竟，弗沙佛欲使釋迦牟尼菩薩疾得成佛，上雪山上，於寶窟中入火定。」釋迦牟尼則因為以一偈讚佛，而且七日七夜，目未曾瞑，超越九劫，於九十一劫中得阿耨多羅三藐三菩提。

按照說一切有部的理論，當時釋迦牟尼已經修行三大阿僧祇劫，到「百劫修相好」的階段，因為這樣的以一偈讚佛，所以超越九劫，只要「九十一劫修相好」，這與「增一阿含經」的三十劫這一時點，似乎沒有關係。《分別功德論》雖然對超越九劫的原因，解說不同，但嘗試把兩個時點結合起來。《大論》雖也說到「釋迦牟尼佛精進力，故超越九劫」（頁249下、頁283下）<sup>(74)</sup>，但是對說一切有部的解說，卻有這樣的批評：

「何以故言釋迦文尼菩薩心未純淑，弟子心純淑；彌勒菩薩心純淑，弟子心未純淑？是語何處說？三藏中、摩訶衍中無是事，此言自出汝心。汝但見釋迦文尼菩薩於寶窟中見弗沙佛，七日七夜以一偈讚；彌勒菩薩亦種種讚弗沙佛，但阿波陀經中不說，汝所不知。無因緣故，汝便謂彌勒弟子心未純淑，如是皆為違失！」（頁92下）。

這樣的口氣不輕。不過，《大論》提到彌勒菩薩也有讚歎弗沙佛，這似乎與《撰集百緣經》有關（卷10，大正4，頁253下～頁254上）（Lamotte[1944], p.254~n.1）。但是《大論》後來卻引用這一則被論主所批評的事緣，來證明一些論義：

「成就眾生者二種：有先自成功德，然後度眾生者；有先成就眾生，後自成功德者。如寶華佛欲涅槃時，觀二菩薩心，所謂彌勒、釋迦文菩薩。彌勒菩薩自功德成就；弟子未成就；釋迦文菩薩弟子成就，自身未成就；成多人難，自成則易。作是念已，入雪山谷寶窟中，身永光明。是時釋迦文菩薩見佛，其心清淨，一足立七日七

夜，以一偈讚佛，以是因緣故，越九劫。」（頁349下29～頁350上）。

這一種說法，除了佛名有弗沙佛(Pusya)與寶華佛(Ratnapuṣpa?)不同，以及一些譯語上的差異，應該是同一事緣。但一個是被批評，其後卻拿來證成論義。前後不一致，論主沒有注意，對談者也沒有深究<sup>(75)</sup>。

#### 6. 四十二字門。

《大論》本身說，「如是等略說五百陀羅尼門，若廣說則無量」（頁96中27~28）。不過，《大論》比較常說到的是「聞持陀羅尼」與「字入門陀羅尼」，而這二種陀羅尼，也是《大品》所說的。特別是字入門陀羅尼，《大品》「四念處品」第19，把它列入所謂「摩訶衍」的一種法門（大正8，頁256上~中）。四十二字門又稱「阿羅波遮那」(Arapacana)，因為是以 A、Ra、Pa、Ca、Na 等五字作開頭的一種「字母」，這與通常的梵文字母(Sanskrit varṇamālā)，並不相同，它既未依循明顯的語音順序，而且並不完整，母音只有a，缺少好幾個子音，而且它有十餘個複合子音，是通常梵文字母所沒有的<sup>(76)</sup>，所以在正統的梵文看來，四十二字門並不是真正的「字母」(varṇamālā)。

關於四十二字母的起源，自從 S. Lévi 在 1929 年，發表了題為："YSA" 的論文後，引起學者不少討論。他們所關心的主要在於：四十二字門地理上的起源在何處，根據那一種語言成立，為什麼要提出四十二字門，有什麼作用？不過這一些問題，到現在似乎還沒有解決。

(77)。

《大論》對四十二字門的解說（頁408中～頁409下），有三點值得注意：

- a.《大論》採用好幾個所謂「南天竺語」來解說，這似乎是其他作品所沒有的，成為《大論》與南天竺有所關連的有力文證<sup>(78)</sup>。
- b.《大品》與《大論》雖然都是鳩摩羅什所譯，但他們用來解說四十二字母的語詞，並不是完全相同<sup>(79)</sup>。
- c.《大論》又說：

「復次，諸陀羅尼法，皆從分別字語生，四十二字是一切字根本。因字有語，因語有名，因名有義；菩薩若聞字，因字乃至能了其義。是字，初阿、後茶，中有四十。」（頁408中）「茶外更無字，若有者，是四十二字枝派。是字常在世間相似相續故，入一切語故無礙，國國不同，無一定名」（頁409上）

這是把四十二字門看作等同於通常梵文字母的地位，而且在四十二字之外，別無其他，縱使是有，只是由此派生出來的。但是《大論》有另一段解說，值得思考：

「一字門者，一字一語，如地名浮（bhū）。二字門者，二字一語，如水名闍藍（jala）。三字名者，如水名波尼藍（pāniya）。如是等，種種字門。復次，菩薩聞一字，即入一切諸法實相中，如聞阿（a）字，即知諸法從本已來無生。如是等，如聞頭佉（duḥkha），一切法中苦相生，即時生大悲心。如聞阿尼吒（anitya；anityatā；anicca），知一切法無常相，即時入道聖行。餘

如文字陀羅尼中廣說。」(卷43，大25，頁366下～頁367上)(<sup>80</sup>)。

所謂「餘如文字陀羅尼中廣說」，應該是兼指《大品》與《大論》對四十二字門的解說(<sup>81</sup>)。如果筆者的梵語拼寫的還原無誤(<sup>82</sup>)，則《大論》這裡顯然是從通常梵文的角度，來解說「字門」的意義，而且這裡的解說，並不是採用「頭字」，也就是以某語辭的第一字來表詮意思，所以方法上也有差異。事實上，《大論》本身許多梵語詞彙的解說，應該是取自通常梵文。而這一段的bhū、du以及長音，都是四十二字門所沒有的。《大論》既把四十二字門看作是「一切字根本」，是一套字母，那麼他與通常梵文字母關係如何？而且又用四十二字母所沒有的，來解說「字門」；《大品》與《大論》所解說的「四十二字母」又有若干差異。對談者為什麼不對這些重要問題，表示疑問，很難理解。如果當時有進一步的論究，或許四十二字母的起源，還有南天竺語與四十二字門的關係等等問題，就不會困擾現代學者。

#### 7. 六十二見

在原始佛典中，「長阿含」的《梵動經》，記錄了佛世（也可能包含該經集出時）宗教界的各種思想，共有六十二見，以及佛教對持戒、修行的一些基本看法。這部經在南傳『長部』(Dighanikāya)是作《梵網經》(Brahmajālasutta)，而漢譯有一單譯本《梵網六十二見經》(T 21，大正1，頁264上～頁270上)。這六二十見是：

「前際分別見有十八、後際分別見有四十四。」

「前際分別見有十八者：謂四遍常論、四一分常論、二無因生論、四有邊等論、四不死矯亂論。」

「後際分別見有四十四者，謂：十六有想論、八無想論、八非有想非無想論、七斷滅論、五現法涅槃論。」

「此中依過去起分別見名前際分別見；依未來起分別見名後際分別見。若依現在起分別見，此則不定，或名前際分別見或名後際分別見，以現在世是未來前過去後故，或未來因過去果故。」（《大毘婆沙論》，卷 199，大正 27，頁 996 中～下）。

基本上，六十二見是依過去與未來而說，漢譯《梵動經》稱作本劫本見與末劫未見，而《大毘婆沙論》也說到依現在而起的情況，這對經文的理論架構，給予合理的補充。《大毘婆沙論》又說到：「梵網經說六十二諸惡見趣，皆有身見為本。」（大正 27，頁 996 中；參頁 38 上），不過《梵動經》並沒有這樣的明文，現行長阿含是法藏部誦本<sup>(83)</sup>，不知說一切有部的「長阿含」如何說。另一方面，也可能是因為，過去、未來是就時間而論；而所謂常、無因、斷滅、現法涅槃等等，是說明錯誤的型態，但究竟是什麼在常？《梵動經》的經文是說「諸沙門婆羅門於本劫本見起常論，言我及世間常存」（大正 1，頁 90 上 4~5），其餘類此。換句話說，六十二見都涉及「我」（有時與世間併列），而遍常、一分常等等，無非是我見，也就是身見所表現出來的不同型態。《大論》也引到《梵網經》，如說：

「復次，依過去、未來世生六十二邪見網永離，是名甚深法。如佛語比丘：凡夫無聞，若欲讚佛，所讚甚少，所謂若讚戒清淨，若讚離諸欲。若能讚是甚深難解難知法，是為實讚佛。是中，梵網經應廣說。」（頁 99 上）

這是把斷除依過去、未來而說的六十二見，看作是「甚深法」，並且認為讚嘆這樣的甚深法，才是真正的讚佛。漢譯《梵動經》確說到這樣的意趣（大正1，頁89下18~26）。《大毘婆沙論》也是把《梵網經》看作是解說深法的：「方廣云何？謂：諸經中廣說種種甚深法義，如五三經、梵網、幻網、五蘊六處大因緣等。尊者言：此中般若說名方廣。」（卷126，大正27，頁660上）。可見六十二見的地位，而驍尊者把般若當作是方廣，很有意義。《大品》確實說到：「譬如我見悉攝六十二見」（「等學品」第63，大正8，頁357下24~25；大正25，頁605中16）<sup>(84)</sup>。但是《大論》對這句經文的解說，引生一些問題：

「問曰：我見、諸見，各有別相，云何攝入我見中？答曰：雖有別相，我見是本；人以無明因緣故，空五眾中生『我見』。生我見故，言是身死，如去不如去；若如去，則是『常見』；若不如去，則是『斷見』。若謂斷滅，現今受樂，著五欲，以惡法為最，則生『見取』。若謂常，出家學道，持戒、苦行，則生『戒取』。或時見斷、常俱有過故，便言無因緣果報，則生『邪見』。住是五見中，世間常無常、前際後際等，生五十七見。是故說身見攝六十二見，無咎。」（頁607中）

這樣的解說有二個問題：

- (a). 經文的譯語是「我見」，但論文說「身見」（satkāyadr̥ṣṭi），雖意思可通，但採用不同的譯語，未見妥當<sup>(85)</sup>。
- (b). 論文的解說是採用「五見」：身見、邊見（antagrāha-dr̥ṣṭi）、

邪見（mithyā-dr̥ṣṭi）、見取見（dr̥ṣṭiparāmarśa-dr̥ṣṭi）、戒禁取見（śilavrataparāmarśa-dr̥ṣṭi）（常見與斷見就是邊見），這與《梵網經》的解說顯然不同。雖然說，這五見有其內在的關連性，但形式上的差異，不能說沒有意義。更重要的是，論文說因這五見，而生五十七見，總共也是六十二見。但五十七見指的 是什麼？論文沒說，而且如果按著這五見的理路，在《梵網經》中，無法配對出是那五十七見。《大論》這樣的解說，引起注解家的困擾，慧影在《大智度論疏》<sup>(86)</sup>嘗試給予會通，提出不同的計算方法，都不能盡如人意。《大論》本身引用《梵網經》而說六十二見，但卻又提出一種實情不詳的六十二見。而且以五見來解說的方式還不只一處，如說：

「若說有眾見，已說一切見結；如經說：『有眾見，為六十二見根本』故。若人著我，復思惟我為是常？為是無常？若謂無常，墮斷滅中而生邪見，無有罪福；若謂為常，墮常見中而生齋戒取，計望得道，或修後世福德樂；欲得此二事故取戒。求苦樂因緣故，謂天所作，更生見取。」（頁349中～下）。

這裡的「如經說」，應該是指《大品》本身。論主對這問題沒有說清楚，對談者也沒有問，否則就不會引起後代注解家的疑惑。

這一節所說的，應該是論主與對談者間互動情況，最為複雜的部分。《大論》部帙龐大，有些說法，難免前後並不一致，本節說到了：對談者引用論主說過的來反問（如1~3例），也說到一些論主說法，在客觀上不無疑問，但對談者似乎置而不論。事實上，《大論》有一些前後的見解，都還有討論的空間，以下再舉幾個例子：

a. 頁 252 下：「問曰：侍者（upasthāyaka）羅陀（Radha）、彌善迦（Meghika）、須那剎羅多（Sunakṣatra）、那伽婆婆羅（Nagāsamāla）、阿難（Ānanda）等，常侍從世尊，執持應器，何以不憐愍？」，這一段話有意思要列出佛陀的侍者；但在頁 303 中卻說：「如釋迦文佛未出家時，車匿（Chandaka）給使，優陀耶（Kāludāyin）戲笑；瞿毗耶（Gopiyā）、耶輸陀（Yaśodharā）等諸綵女，為內眷屬。出家六年苦行時，五人給侍。得道時，彌喜（Meghiya）、羅陀（Rādha）、須那剎羅多（Sunakṣatra）、阿難、密跡力士等，是名內眷屬。」<sup>(87)</sup>。

b. 頁 134 中：「阿彌陀世界不如華積世界」，並且提到一些理由；但在頁 302 中～下，又以諸佛世界相等的原則，而說阿彌陀世界也有穢土，釋迦佛世界也有淨土。<sup>(88)</sup>。

c. 頁 97 上說：「般若波羅蜜『摩訶衍義品』中，略說則有『一百八三昧』：初名首楞嚴三昧，及至虛空不著不染三昧；廣說則無量三昧。」；但頁 185 中：「諸菩薩三昧首楞嚴等略說則有『百二十』；諸佛三昧不動等略說則有『百八』」；而 頁 373 下 11~12：「若菩薩能行是百八三昧等諸陀羅尼門」（釋《大品》「行相品」第 10）。

d. 頁 263 中：「菩薩初發意時，所可怖畏，無過聲聞、辟支佛地。正使墮地獄，無如是怖畏，不永破大乘道故；阿羅漢、辟支佛於此大乘，以為永滅。」；但是 頁 714，卻又敘及阿羅漢成佛之事。這牽涉到一乘與三乘的問題，《大論》的論旨，留下寬廣的討論空間。

《大論》前後不一致的地方，有一些只是單純的「事實」問題，本質上可以不必深究，或許也因為與義理或修持，沒有重大關係；但在另一方面，有一些地方，雖然重大，但因涉及不同的法門，在理念或信

仰上，會有重大爭論，太過詳細的論究，尤其如果是在面對面論究的場合，可能會因現場的情緒，引起一些困擾。而般若法門，在後代雖有不同的理解，但基本上不是為特定的根器而設，上根（利根）、中根、鈍根、散心都可修持般若〔《大品》「大方便品」第69：大25，頁639下〕；而在一切法空的貫攝下，不同法門的差異就不必看作是對立的。在解說的過程中，論主與對談者在一些地方，應該有相當的默契，一定的共識。特別是，如果這樣的對談是在公開或半公開的處所，聽眾的根器不一，更可能讓人起煩惱，這就與廣解佛語，作般若論議的初衷有違。所以論主與對談者間的互動，論主的態度，也是認識對談者的重要線索。

## 九、同一論題一再重覆，是否論主沒有說服對談者？

《大論》廣解佛語，說了不妨再說，所以《大論》常對一些問題，重複說明，可說是不厭其煩，苦口婆心；但《大論》也有許多地方是「既然已經說過，就不必再說」，論文常見的「如先說」、「如（某處）已說」，或類似的用語，就是表明這種態度，而其出現之處，不下數百個。這一點又可看出《大論》文本上的多樣性風貌。

大致上說來，現行漢譯本《大論》第卅五至一百卷（也就是《大品》第2品以下的解說），主要是解說經文，消解文義，比較少進一步的論究，有時甚至經文比論文還長，在外觀上，就與卷一至卷卅四（也就是《大品》第1品的解說），有很大的不同。《大品》第1品本身，固然就已經具有濃縮般若論義的意味，但是《大論》的解說，很鮮活的表現廣解佛語的意義。或許可以這麼說，《大品》第1品說出骨架，

《大論》的解說賦予血肉與活力。《大論》前三十四卷，可說就是一部修道論的總綱。

同一論題一再出現，有些是配合經文的需要；但若是與經文沒有直接關係，論主一說再說，可能就有所以會重複的理由。論主引用了《中觀論頌》(Madhayamika-kārakā)，以及對阿毘達磨論書，有廣泛的認知。他知道這一些作品，有嚴謹的結構，講求前後一致，論義各安其位。為什麼會對同一論題，多次解說呢？先列出若干例子：

1. 佛陀名號、特勝：頁70中～頁73；頁133上～中；頁219中～下；頁236上～中；頁454中26～下；頁521下；頁552中
2. 十方佛：頁93中～下；頁125上～頁126下
3. 三十二相業因緣：頁91～92；頁141中～下；頁273中～274上；以及「何以說三十二相：頁91上26～中（這是混疊的說法）；頁274中27～下；頁684上
4. 難「一切智」：頁74中～頁75上；頁258下～頁259
5. 聲聞「習氣」：頁70下～71上；頁138下；頁251上～中；頁260下～262上；頁337上；頁649下
6. 「菩薩」意義：頁86上～中；頁380中29～下5
7. 菩薩作願，不必皆實：頁108下；頁210中～下；頁277中24～頁278下；頁284中20～頁285上；頁309中～下
8. 一切法分類：頁62上～下；頁138上～中；頁144下；頁195上～下；頁257下～頁259下；頁293下24～頁294中3
9. 十四難：頁74下；頁109下～110上；頁124上；頁170上；頁243中15；頁253中～下；頁266上；頁288中

10. 聲聞果位：頁300下～頁301上；頁321上；頁383中；頁349中；頁447上；頁662中；頁721上

論題雖然重複出現，但論主的解說，重點還是有不一樣的地方。例如說，三十二相業因緣，論主在解說布施波羅蜜時，說到布施可以成就三十二相（頁141中～下）。但到了解說菩薩欲求具足三十二相，八十種好，又進一步說戒、忍也可使行者成就三十二相（頁273中），這補充了先前的論義。事實上，布施、持戒與忍辱三者，是福德門（頁172中），而三十二相是就福德來說，這也是佛陀接引眾生的方法（頁274上）。但有一些重複的地方，例如菩薩作願，不必皆實；以及聲聞果位，論文的解說論旨並無不同。就這一點來說，《大論》應該是針對不同聽眾，在不同的場合而說，聽眾的性質、根器，又各有不同。就是因為這樣，《大論》有繁瑣的義門分別（如頁200下29～頁201上的三種四念處；頁212上29～頁213中的四無色；頁233的十智義門分別），但也有說故事般的本生事緣（如頁66中～70中的結集三藏事緣；頁136上～頁137下的舍利弗事緣；頁142中～頁143中的韋摩羅事緣；頁151上～頁152下的大醫王本生、能施太子本生；頁182中～頁183下的佛與耶輸陀羅；頁224上～頁255下的小沙彌與富貴長者）。所以論主在配合經文之餘，又針對不同的聽眾，把他覺得重要的概念，廣泛的給予解說。

#### 十、論主會質疑對談者，有時口氣不輕。

論主與對談者的法義問答，大致上進行很順利。不過，論主有時也會對對談者的問題或觀念，有所質疑；有些地方，論主可說是不假辭

色，例如：

1. 頁 97 中 10：以是故，汝難非也！
2. 頁 131 上：答曰：為來故不應行，為恭敬供養故不應臥。此事易明，何足問耶？應問或坐或立！
3. 頁 327 上 1~10：以是故，汝不應作是難！若滅諸戲論，云何不空？
4. 頁 394 下 21：以是故，不應作是問。
5. 頁 639 上 20~24：答曰：我已先答，而汝於如中取相故，復作是難；汝若知如，不應作是難。
6. 頁 73 中～頁 75 中：關於一切智人有無的對談：
  - a. 問曰：汝愛刹利種淨飯王子，字悉達陀，以是故汝而大稱讚言一切智人，一切智人無也！答曰：不爾！汝惡邪故妒瞋佛，作妄語，實有一切智人。何以故？
  - b. 如是一切智人，因緣覆故汝不見，非無一切智人。何等是覆因緣？未得四信，心著惡邪，汝以是因緣覆故，不見一切智人。
  - c. 汝言無一切智人，有是言而無義，是大妄語。實有一切智人，何以故？
7. 頁 192 上：汝等愛著智慧故，不得涅槃。譬如尺蠖，屈安後足，然後進前足；所緣盡，無復進處而還。……汝等外道與佛法懸殊，有若天地！汝等外道法，是生諸煩惱處；佛法則是滅諸煩惱處，是為大異。
8. 頁 338 上～中：關於生、死、後世有無的論題，論主說到：「若肉眼能見者，何用求天眼？若爾者，天眼、肉眼、愚聖無異；汝以

(與？)畜生同見，何能見後世？」「汝以肉眼重罪，比智薄故，又無天眼，既自無智，又不信聖語，云何得知後世？」<sup>(89)</sup>。

這裡所說的八個段落，前五個都是論主在解說問題後，還進一步的說到，「這樣問的不對」；「不應該有這樣的問題」類似的話，《大論》這樣的說法，為數不少！更值得注意的是，在第6~8段，論主的口氣不輕，而相信有前生後世，有一切智人，可說是佛教的基本信仰，對談者竟然產生疑問，難怪論主講了重話；至於第7段，是在說明般若智慧中，提到佛法異於外道的戒律、智慧(頁191中24~頁192上23)，這也是佛教的基本立場。不知是否在聽眾中，有一些並不是佛教信眾？

## 【肆】、餘論

法義問答，本是佛教常見的方式，佛陀的說法，許多都是因弟子或信眾的請問。而佛陀也教誡弟子，「汝等以平等信，出家修道，諸所應行凡有二業：一曰、賢聖講法；二曰、賢聖默然」<sup>(90)</sup>。法義的問答，並不限於以佛陀為論答者，有不少原始佛典，很生動的描寫佛弟子間的問答。賢聖講法，相互問答，是要闡明佛法，引生信心，分別法義，增益修道，不是要諍勝高下，這在古代是很重要的教學方法。佛世的阿毘達磨大致如此，《大論》的形式，大體表現出這一遺風。

《大論》大部分既是由一連串的法義問答所構成，問題的提出，可說多少決定了《大論》的內容。從「問曰」的內容可知：對談者廣泛的引用「般若經」以及大乘、聲聞佛典，可以推知他應該是深入經

藏；而對談者既能熟知各種佛教議題，可看出他有豐富的學養；但是對談者既有大乘論議師的傾向，卻同時也問了不少毘婆沙師的問題！更重要的是，在屬於部派佛教所處理的問題中，對談者又根據不同部派或學系的見解，來與論主問答。對談者也可能對印度的地理有所認知。

再從論主與對談者的互動中，可以看出，對談者既能引用論主說過的話來反問，他應該與論主有長期的情誼，而討論問題適可而止，對於論主在不同地方，不甚一致的說法，無意追問到底，可以推知論主與對談者並不是「一決高下」的辯論，而是重在教化或教學，本文稱之為「對談者」，而不是「異論者」，原因在此。有一些論義，對談者說的比論主還要詳細；說不定《大論》中的一些「答曰」，還可能是對談者所說！《大論》中許多一再出現的議題，更一步的說明，在場的還有大眾在座旁聽，這不能只看作是論主沒有說服對談者，因為對談者的學識來說，不少重複出現的問題，顯然是多餘的；而許多問題是屬於佛教基本信仰的範圍，似乎又說明在場的聽眾，固然有一些老參，但應該也有新學，可能還有帶著外道思想的人。

在這麼多樣化的情況下，或許可以推想：《大論》的對談者不只一人，可能是一群論主的弟子（或亦師亦友），有不同的出身，學出多門，而在問答中，主要是助成論義，不是刻意反對，或是以部派的立場堅持己見；這樣的問答是在不同的地方進行，所以有不同的聽眾群，而且進行了一段相當長的時間。《大論》鮮活生動的問答，豐富的法義，可以從不同的角度來理解。

以上雖然嘗試推論《大論》對談者形象，但只能說是「一邊之見」。

本文第參章開頭說過，《大論》的問曰有的應該是論主自己設問；而第參章後段也大略談到論主與對談者的互動，但主要的只是說明論主的一些態度。要理解論主，還須要就「答曰」作進一步詳細的論究。這樣的問題更複雜，已經超出本文的範圍。這裡只簡單的說到一點。同樣的問題一再出現，加上一連串法義問答，很容易讓人以為《大論》只是隨機的「講經」問答記錄；但是《大論》很多說法是煩瑣的義門分別，有的地方是廣泛的論究，又顯示出「著作」的性質，這可從三方面來說：

1. 《大論》在還沒有開始解釋經文之前，先有歸敬偈（頁57下），表現出論主對般若法門的理解與期許<sup>(91)</sup>。接下來是不算短的造論因緣（頁57下～62下），扼要的說出般若法門的內容與作用。而在解說所謂的佛陀名號時，雖然已經很詳細，卻說到「婆伽婆（Bhagavat）義無量，若廣說，則廢餘事，以是故略說」（頁75下）；又如「如是等種種，多有違錯。欲作般若波羅蜜論義故，不能復廣論餘事」（頁94上）；「是般若波羅蜜經中，摩訶薩埵相，佛自說如是如是相，是摩訶薩埵相。舍利弗、須菩提、富樓那等諸大弟子各各說。彼品，此中應廣說。」（頁95中）。論主似乎有一些定見，他想要表達什麼東西，應該已是成竹在胸。
2. 更重要的是，一再出現的「如先說」、「後當廣說」。「如先說」就是論主覺得有一些概念，先前已經說過，不必再說；而「後當廣說」，更是論主認為有些論題到其他地方來說，比較妥當。這一些透露出《大論》的結構性意義。
- 3.《大論》廣泛的引用聲聞、大乘經典，部派論書，還有律典。但是

在引用時，常把零散的說法，巧妙的結合起來。例如說舍利弗因緣（頁136上～頁137下）、耶輸陀羅（Yaśodharā）因緣（頁182中～頁183下）、「雜阿含」的「無邊相應」（頁266上～中；頁291上～中）。這帶有濃厚的教學意味。所以從現行文本的外觀上，《大論》應該是一部經過相當程度整理、爬疏的對談記錄。但是，有一點不能忘記，《大論》的前三十四卷是全譯本，卷35以下只是節譯，因為鳩摩羅什究竟刪去怎樣的內容，似乎已無線索可尋，這對足本《大論》整體的理解，是一大缺憾；而漢譯本《大論》在傳抄上，也有不少問題，要作出正確的判斷，也多少有所影響<sup>(92)</sup>。那麼《大論》是在那裡完成的？或許要從《大論》的實質內容去理解：對談者問了什麼問題？論主又如何回答？也就是說《大論》在佛教思想史中，代表著那一個階段？以上雖然概略的歸納出一些《大論》中對談者的形象，但對這些問題，還無法作評估，因為論主這一方面，問題更複雜。不過，再回到本文第一節所說的，Demiéville 認為鳩摩羅什在翻譯時，常會作出解釋性的翻譯，而這些解釋被加入譯文中，但是 Demiéville 仍然主張《大論》的「西北印度撰述說」，不知他是不是認定這些對談者，並不是長安僧人？

## 【註解】

- (1) Durt[1985], p.18 ; Durt[1988], p.123 ; Durt[1994], p.768a ; Webb [1989], p.256 .
- (2) Durt[1988], p.134, n.2 .
- (3) Lamotte[1970], pp.V-LV .
- (4) Demiéville[1950], p.386 .
- (5) 禿氏祐祥 [1924]，頁477。

(6)Lamotte[1970], pp.VII-VIII。

(7) 這二部譯作分別是：L'Explication des Mystères (Saṃdhinirmocanasūtra), texte tibétain édité et traduit, Université de Louvain, Recueil des travaux publiés par les membres des Conférences d'Histoire et de Philologie, 2e série, 34e fascicule, Louvain, 1935, 238 p.

La Somme du Grand Véhicule (Mahāyāna-samgraha) d'Asarīga, Tome I: Versions tibétaine et chinoise (Hiuan-tsang), p.VIII + 72, Tome II: Traduction et commentaire, p.345 + 72, Bibliothèque du Muséon, volume 7, Louvain, 1938-39.  
(本書重印列為：Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol.8, Louvain-la-Neuve, 1973，並加入 Lamotte 新寫的序言)

(8) 關於《大論》的注解書，參看《東域傳燈目錄》(T 2183)，大正 55，頁 1156 上～中；又見《三論宗章疏》(T 2179)，大正 56，頁 1238 上；又參《望月大辭典》，頁 3323 中。

事實上，依筆者的瞭解，Lamotte 的五冊譯注中，幾乎沒有提及慧影的《大智度論疏》。但慧影《大智度論疏》不能說對 Lamotte 的譯作沒有幫助。這可舉二例來說明：

1. 大正 25，頁 308 上 4-8，關於十二部經中的「方廣」(Vaipulya) 與未曾有 (Adbhutadharma) 的說明，現行文本有一些錯誤，Lamotte[1980], p.2301, n.1 是根據 Hikata[1958b], p.57, n.6 所說的來訂正：「大正 25，頁 308 上 4 : 「本生經」之後的句子應該更正作「毘佛略〔呂夜反，秦言廣經〕者，名摩訶衍」；又同處第 8 行的「毘佛略，呂夜反，秦言未曾有經」應更正為「未曾有經」。但是，這一本文上的問題，早在慧影的時候，似乎已經存在，慧影就說：「秦言未曾有經已下，此中應言『阿浮陀達摩，秦言未曾有』。但閱此一句，但直出此間語，如似相濫，為此事故束縛注論，乃以未曾有錯在此佛略下，明也！此但令明諸未曾有諸事等悉屬之耳，當廣說。」〔弘續藏，第 87 冊，頁 219 甲面上欄〕。雖然慧影只說到「未曾有」之處應如何訂正，沒有一併處理「毘佛略」，但他所看到的《大論》已經有抄寫上的問題，值得注意。又參印順法師 [1992]，頁 40；禿氏祐祥 [1924]，頁 483。

2. 大正 25，頁 206 中 1~2：「復次，空門，如忍智品中說」。這裡的「忍智品」是指什麼？Lamotte[1970], p.1216，認為這是分別指《大論》初品的「釋闡提波羅蜜」第 25 與「般若波羅蜜」第 30 中的一部分（即頁 170 上～頁 172 上與頁 196 下～頁 196 上；Lamotte[1949], pp.912-926, 1104-1106），但是慧影認為：

「言『空門，如忍智品中說』者，然此經中無別『忍智品』名，指上歎菩薩德得諸三昧、已得等忍，及大忍成就中釋，即名『忍智品』也。如『讚菩薩品』、『須菩提品』，雖不落九十品例，而得名品也。」〔弘續藏，

第 87 冊，頁 197 甲面上欄]。

- (9) Demiéville[1950], p.380, n.1 加了一項 Lamotte 所沒列出，關於佛陀捨俗以前配偶的研究論文：N. Peri, "Les femmes de Śākyamuni", Bulletin de l'école française d'extrême orient, XVIII, 2 (1918)。
- (10) Demiéville[1950], p. 383；而 Demiéville 在本「書評」所翻譯的一些資料，後來為 Lamotte 所引用，見 Lamotte[1970], p. XLV, n. 1 所揭。
- (11) 詳見 Demiéville[1950], pp.385-386，而且 Demiéville[1950], p.385, n.4 對於宮地麻慧[1932]的論點有所批評，他說：僧叡「大品經序」所說的，在翻譯《大品》時，鳩摩羅什「兩釋異音，交辯文旨」，應該是指比較漢文與梵文，或更可能是比較《大品》與先前的譯本（指《光讚經》、《放光經》），而不是如宮地麻慧所說的：羅什同時解說《大品》與《大論》，因為這是在翻譯《大品》。Demiéville 又引「鳩摩羅什傳」所說的：「羅什持梵（或作：胡）本，與執舊經，以相考校（或作：讎校）」（參《出三藏記集》，卷14，大正55，頁101中）。
- (12) Demiéville[1950], p.390；其實這樣的意見，禿氏祐祥[1924]，頁483～頁486 就已經說明這一點，他特別提到當時中國駐日公使汪大燮所藏《大論》卷3的敦煌本，他說：「關於汪氏所藏的那一卷，根據妻木直良的介紹（妻木直良，「敦煌石室五種佛典の解説」，《東洋學報》，第1卷第3號，1911年10月），很明顯的要比現行本要好的多，若盡力搜集像這樣的古寫本，來校對訂正錯誤、脫落的話，《大論》或許就會耳目一新」。
- (13) 關於《大論》的分品，比較值得注意的是初品部分，《大正藏》所依據的底本「高麗藏」，是分成 52 章（Lamotte 就是依據這種分法），但從《大正藏》第 25 冊的目錄看來，其他的對校本（石山寺本、聖語藏本），分法就不一樣，可見分品的問題，也是相當複雜；伊藤美重子[1996]，頁340 也提到，房山石經中的《大論》，分品有其獨特之處，他又提到任傑的「房山石刻『大智度經論』整理記」（《房山石經之研究》，中國佛教協會出版，1987），可惜筆者未見此文。
- (14) Demiéville[1950], p.394；其實 Demiéville 所提及的一些參考文獻，多少與文本或敦煌本的問題有關。Demiéville 所參考的論文有：
  1. 禿氏祐祥，「大智度論の古本に就て」，《龍谷大學論叢》257，大正13年，pp.473-486。
  2. 宮地麻慧，「智度論の本文批判に於ける一視點」，《龍谷大學論叢》304，昭和7年10月，pp.514-542。
  3. 本田義英，「燉煌出土智度論に就て」，《宗教研究》6.2，昭和4年（1929），pp.241-259。
  4. 妻木直良，「敦煌石室五種佛典の解説」，《東洋學報》，第1卷第3號，1911

年10月)。

5. 松本文三郎，「敦煌石室古寫經の研究」，《藝文》第2年第5號(1911年)〔此文又見氏所著，《佛典の研究》，東京，1914年〕。

(15)Durt[1985], p.4; Lamotte此一作品的中譯，見耿昇譯，《吐蕃僧譯記》，台北：商鼎，民國83年臺一版，頁406～頁417；Demiéville所撰之「維摩詰在中國」，中譯文見「世界佛學名著譯叢」(台北：華宇)，第47冊。

(16) 尺蠖之喻，又見《大論》，卷66，大正25，頁523上：「如尺蠖尋條，安前足進後足，盡樹端更無所依止，還歸本處」。又參《大毘婆沙論》，卷153，大正27，頁780上；卷23，大正27，頁124下；而《布利哈德奧義書》這一段話，參見高楠順次郎著，高觀虛譯，《印度哲學宗教史》，頁288～289頁所引：

「……(死時)心藏尖端發光，因其光而我或由眼，或由腦天，或由身中他部分脫去。彼去時生命亦續去，由是一切生活機關亦去。彼為意識的，而其為意識者亦從彼而去。其時我被智與業與前生智(*pūrvaprañā*)所捕。

宛如尺蠖達於一葉之端，更捕他葉之端而涉之。如是我亦擺脫身體，離無智(經驗世界)而捕他端(其他身體與世界)而涉之。

宛如冶金工由一夥物中取材料，而作其他新且美之形。如是者，此我脫身體與無智(世界)而造其他新且美之形。此我或為祖先，或為乾達婆，或為諸神，或為生主，或為其他有情。……如人隨言動而有種種地位，如是依言動而得未來之生，誠為善業之人則善，惡業之人則惡，依淨行而淨，依黑業而黑。故曰人依欲(*kāma*)而成，因欲而有意向(*kratu*)，因意向有業，因業而有果」。

(17)Lamotte[1949], p.490, n.1 這一個註解不算短。他首先說到「高座」的意義，Lamotte為其梵文可能是 *uccāsane niṣaṇṇah*，並且提到巴利律第69學處法(*sekhīya*)，以及說一切有部律的第92學處法(*śaikṣa*)（參《十誦比丘波羅提木叉戒本》，大正23，頁478上4）：「人在高(坐)，比丘在下，不應為說法；除病。應當學」；Lamotte因而說「法師高座是指登坐椅子說法的法師」。

因為《大論》說這法師高座的事緣是在南天竺，這使Lamotte想起《龍樹菩薩傳》(大正50，頁184)所說，龍樹折服外道之事，所以他就推論這是不是龍樹自述其事？不過，因為Lamotte後來明確的採取「西北印度撰述說」，Lamotte[1970], p.XXV, n.1 就完全捨棄此處的推論。

(18)《大論》引用《中觀論頌》之處，學者間有不同看法，參見Hitaka[1958b], p.LXX, Robinson[1967], pp.37-38〔郭忠生譯，頁66～頁67〕；Saigusa [1969], pp.215-223；Lamotte[1970], p.XXXIX；而Lamotte[1970], p.1451, n.1 對於Saigusa 的說法，並不同意。

(19)Lamotte[1954], p.391：「事實上，龍樹距離大乘的形成時期已有一大段時間，

而且他在作品中，特別是《大智度論》與《十住毘婆沙論》引用許多大乘經論」。Lamotte 在當時顯然是把《大論》當成是龍樹的作品。

而因為 Demiéville 從 Lamotte 的一些論證中，歸納出《大論》是在西北印度，並且作者（們）是出身說一切有部，改奉中觀大乘。但 Lamotte 竟然又採傳統的龍樹著作說，所以 Demiéville 在評論 Lamotte[1954] 時，說 Lamotte 這樣的說法是「一百八十度大轉彎」(volte-face) (見 de Jong[1971], p.106 所引)。

相當有趣的，Demiéville[1950], p.382 是說：un fait certain a été mis en lumière par M. Lamotte, c'est que le Ta-tche-tou-louen a été rédigé dans Nord-Ouest, et très probablement par un auteur ou par des auteurs qui étaient nourris da la tradition Sarvāstivādin ou Mūla-Sarvāstivādin；意指《大論》的西北印度撰述說，是由 Lamotte 「投出曙光」(mis en lumière)。

但 Lamotte[1954] 却說：un fait certain, constate M. P. Demiéville, est que le Ta-tche-tou-louen a été rédigé dans Nord-Ouest, et très probablement par un auteur ou par des auteurs qui étaient nourris da la tradition Sarvāstivādin ou Mūla-Sarvāstivādin；意指《大論》的西北印度撰述說，是由 Demiéville 所「看到、確認」(constate)。

(20) May[1968], pp.337-338；Jacques May 接著摘述 Demiéville 在上述「書評」以及 L'Inde classique II 的論點，而且 Jacques May 還引 Lamotte 一封 1967 年 7 月 4 日的信來說明，Lamotte 在信中說：「(關於《大論》的作者，)我還沒有專注的 (ex professo) 處理這問題」(May[1968], p.337, n.1)。

(21) 禪叢法師，《敦煌寶藏遺書索引》(台北：法鼓文化，1996)，頁 65～頁 67 的索引，是很方便的資料；又，敦煌本《大論》經題的整理(尾題，中問題)，見伊藤美重子 [1996]。

敦煌本《大論》固然價值很高，但不必誇大其詞，更不可把它看作是「決定本」。現行文本可能發生訛誤、錯讀、異讀的原因，敦煌本未必能倖免，敦煌本所據以抄寫的底本可能就有問題；抄寫的年代、抄寫者的素質，也都是要考慮的因素。

另一種校訂的依據，是古德所引用的《大論》。這方面的資料雖然問題更大，但可以提供更寬廣的思考空間。在木刻本還沒有流行之前，只能靠手抄，但《大論》經論合編一共有百卷，在南北朝時代是部帙最龐大的佛典，而偏偏又有許多人研讀《大論》，由傳抄而生的文本問題，不能忽視，慧影所看到的《大論》就有一些問題(見註(8))。不過古德的引用，年代比較容易確定。例如僧祐《出三藏記集》，卷 1，說到「集三藏錄記」，小字夾注說「出大智度論」(大正 55，頁 1 中～頁 4 上 3)，這相當於《大論》卷 2，大正 25，頁 66 中～頁 70 上 5，加以比對，已可看出許多不同之處。

筆者所謂「合理的校訂本」是因為，鳩摩羅什譯文的「原始版本」，恐怕已

無法確認。對於文本上的異讀，如果義理上無關緊要，就不必強作是非；但如有相關典據可尋，或是有堅實的義理可憑，應該給予明確的標記。

附帶說到，現行《大論》文本雖有不少問題，但整體說來，對論旨並沒有質質的影響。Lamotte 曾師事 Louis de La Vallée Poussin、Sylvain Lévi、Marcelle Lalou、Jean Przyluski、Alfred Foucher，這一些都是名重一時的學者 (Durt[1985], pp.3~5)，Lamotte 本身所處的學術氛圍，他對於歐洲佛教研究的主流方法「歷史文獻學」(textual-historical criticism)，自是知之甚詳，得心應手。還好Lamotte 沒有「迷信」這種方法，非要校勘出漢譯《大論》「原始文本」不可，否則我們能否看到法文譯注《大論》5冊，恐在未定之天（但 Lamotte 的注解，還是帶有這種方法的意味）。

(22)一般雖然都以 Demiéville，甚至是 Lamotte 是「西北印度撰述說」的濫觴，但從宮地麻慧[1932]，頁54，註(1)所說的，卻可推知日本學界，在本世紀初就已經注意到這問題，而且早已有人主張「西北印度撰述說」。而 Demiéville 與日本學界關係深厚，在日本停留數年，不知是否受到啟發？宮地麻慧是說：「關於『智度論』之疑點：『至元法寶勘同總目錄』八（昭和法寶總目錄二，227 中），提到〔智論之〕蕃本〔有無〕時云：『此論蕃本闕。彼蕃有疑，折辨入藏』。這可能是最早記錄吧！最近，橘惠勝氏在『新佛教』15卷6號（419頁以下）題為『大智度論成立考』的論文中，主張《大智度論》不是龍樹的作品，「是西元三百年頃，大月氏在北印度失勢，遷徙到所謂邊地的地方後，在取代大月氏，占有犍陀羅，烏丈那、坦叉始羅地方，無名的王朝時所撰述的」。個人（宮地麻慧）認為：只要存在著僧肇的序文等作品，要切斷《大智度論》與龍樹的關係，不是那麼容易。但是橘惠勝氏所提出的第三點依據，在本文批判的另一種意義上，也是值得注意的。

宇井伯壽博士在「哲學雜誌」26卷291號，發表一篇「龍樹菩薩之中論哲學」的論文，他說到：「關於『十二門論』與『大智度論』的作者，是否真是龍樹菩薩，古來也有異說，但在目前來說，因為找不出此二論皆非龍樹菩薩所作的確實證據，因此我認為是龍樹菩薩的真作品吧」。

干渴龍祥在「宗教研究」2卷4號，題為「般若經之諸問題」的論文中，說到：「將現存智度論的記載，全部看作是龍樹所作，由羅什譯出，是多少有疑問。」但是我不知道干渴的根據何在。

境野黃洋在「現代佛教」6卷59號，表明自己是「文責記者」，發表了「關於般若經的翻譯」，也說到：羅什之「大智度論」未必拘泥於原文，是相當自由的翻譯」。由此可知，學者對於現行「大智度論」是否可全部看作是龍樹作品的翻譯，是抱著躊躇的態度。」筆者沒有看到橘惠勝的「大智度論成立考」，不知詳細論證為何。

(23)干渴龍祥的方法，可以參考，他認為要區別《大論》本身的文句，那些是龍

樹，那一些不是龍樹。不過干渴龍祥的見解應該是「龍樹撰述說」與「羅什加筆說」的折衷。見 Hikata[1958a]；學者對《大論》作者問題的看法，Robinson[1967], pp.35~37 有很清楚的摘要（中譯本，頁62~頁65）。

(24)慧影只說：「如『讚菩薩品』、『須菩提品』，雖不落九十品例，而得名品也。」〔尼續藏，第87冊，頁197甲面上欄〕；參看註8。

(25)本文所說的「中本般若」、「下本般若」是採用印順法師的說法，見印順法師[1981]，頁599~頁606的論述；又見印順法師[1985]，頁138~頁140。但「中品般若」、「下品般若」，分別改成「中本般若」與「下本般若」。

(26)在諸多般若經的部類中，究竟是從「中本」節錄摘要出「下本」？還是「下本」增廣擴編為「中本」？古代及現代學者，見解不同，但目前的通說是，應該先有「下本」而後擴展為「中本」，參看印順法師[1981]，頁624~頁626。

值得一說的是，印順法師[1981]，頁625轉引樸芳光運《原始般若經之研究》所述，干渴龍祥《般若經之諸問題》，也是主張從「中本」抄出「下本」。但是干渴龍祥後來已經變更見解，他不但檢討自己過去發生「錯誤」的原因，還說到：I have been working on the subjects for a considerably long period. And here I deem it my duty to express my recent opinion in the following paragraphs, hoping that this will also serve as a thorough revision of my former view.....But my studies thereafter based on comparison of various texts both in the Larger and the Smaller group have revealed, to my shame be it spoken, how rash and hasty I had been in arriving at that conclusion(Hikata[1958b], pp.XXVIII~XXIX)。

(27)Hitaka[1958b], p.XXXIX；印順法師[1981]，頁626說到：「椎尾辨區以為『須菩提品最古』」。想必椎尾辨區對「須菩提品」有詳細的論證，可惜筆者未見其書，無法得知其內容。

(28)Lamotte[1944], p.586只譯出大25，頁131下14~頁132上2的論文，沒有注解，而針對大正25，頁228中7~8, Lamotte[1970], p.1425, n.2，也只說到「佛陀成道後不久，想到：天地間是否有人可以讓他尊敬供養，但沒人能夠如此，所以佛陀以法為師。見 Gāravasutta, Saūyuttanikāya, I, p.138-140（「離阿含經」，第1188經，大正2，頁321下~頁322上；「別譯離阿含經」，第101經，大正2，頁410上~中）」。

其實，《出曜經》(T212)，卷20，大正4，頁718中26~下所說的也可算是《恭敬經》的一種，而該處說：「昔我成佛，由四意止、四意斷、四神足、五根、五力、七覺意、八直行。我今承事、供養，如敬尊長。」而過去恒沙諸佛、當來恒沙諸佛、現今如來，有都是因此法——37道品而成道果。

(29)這不同型態的《恭敬經》是否平行發展？還是《大論》採自「阿含」？在經典發展上，其實很難確定！

(30)Lamotte[1970], p.1680, line 13對此沒有注解。對談者提出這問題後，又與論主有一番對談，而其中論主說到「佛事不可思議，不應致問」，由此大致可以推測，這是對談者所問；另外，頁253中3~5，論主說：「如密跡金剛經說：佛以食著口中，有天求佛道者，持至十方施之」，其實也是出自對談者所引之經文。見《大寶積經》，卷10，大正11，頁55上；《如來不思議秘密大乘經》，卷7，大正11，頁718下19～頁719上4。這樣的問答，意味著，問答雙方可能是引用同一部經典，他們對同一概念的認知，並沒有不同，而對談者所以會發問，用意在助成論義。

(31)Lamotte[1970], p.1684, n.1是說：「在 Kāśyapapariprcchā（意為「迦葉所問」），或比較妥當的是 Kāśyapaparivarta, ed. STAËL-HOLSTEIN, §56，所問的是常與非常的問題。但是在判斷與據時，《大論》所說的，應該是有（astit）與無（nāstītā），這正是「迦旃延經」（Sūtra de Kātyāyana）所要處理的，見 Samyutta, II, p. 16-17；Nidānasamyutta, p.167-170，此經又叫「迦旃延所問」（Kātyāyanāvavāda）（Madh. vṛtti, p.43, l.1; p.269, l.5）。而 Lamotte[1970], p.1684, n.5則是引用 Samyutta, II, p.17; III, p.135 的經文。

(32)de Jong[1968], p.112 的評論是：《大論》引用了 Kāśyapapariprcchā：「迦葉問中，佛說：我是一邊，無我是一邊，離此二邊，名為中道」（大正25，頁253下）。在注解中，Lamotte 引到 Kāśyapapariprcchā §56，但是他忽略了 Kāśyapapariprcchā §57: ātmeti kāśyapa ayam eko ntaḥ nairātmyam ity ayam dvitiyo ntaḥ yad ātmānātmyayor madhyam tad .....iyam ucyate kāśyapa madhyamā pratipad dharmāṇām bhūtāpratyavekṣā。Lamotte 認為《大論》是引用 Sūtra de Kātyayana。

Lamotte[1976], 1843, n.1 是一個很長的注解（共有三頁半），詳細說明 Kāśyapaparivarta 這部經的譯本，以及各種論典引用的情形。而 Lamotte 是在 p.1845 的注解說，改定其在 Lamotte[1970], p.1684, n.1 的看法。但很奇怪的，Lamotte 完全沒提到 de Jong 的評論。

(33)《大論》這一段引文，見《大寶積經》「普明菩薩會」（T310），卷112，大正11，頁633下11~12；《摩訶衍寶嚴經》（T351），大正12，頁196上28~29；《大迦葉問大寶積正法經》（T352），大正12，頁207上3~5；Kāśyapaparivarta, ed. STAËL-HOLSTEIN, §57。

又，趙宋施護譯本作《大迦葉問大寶積正法經》；而失譯的《摩訶衍寶嚴經》，依經錄的說法，「摩訶衍寶嚴經一卷，一名大迦葉品，第二出，與《寶積》普明菩薩會等同本」（《開元釋教目錄》，卷1，大正55，頁483中29~下），再加上梵名 Kāśyapaparivarta，可見《大論》譯成「迦葉問」，應有所本。

(34)參看大正9，頁8中、頁9上（《妙法蓮華經》）；頁70下、頁71下（《正法華

經》；塙本啟祥[1972]，頁627。塙本啟祥[1972]對於《大論》所引的《法華經》，有全面的論述與比對，他的結論很值得注意：「《大論》所引用的《法華經》必須被定位是《妙法蓮華經》（鳩摩羅什譯）與《正法華經》（竺法護譯中間傾向的原本」（塙本啟祥[1972]，頁659，又參頁634～頁636）；但是塙本啟祥並沒有討論對談者或論主引用的問題。

(35) 參看大正9，頁8下、頁71上；塙本啟祥[1972]，頁630。

(36) 參看《維摩詰經》(T474)，大正14，頁530下24～頁532上2；《維摩詰所說經》(T475)，大正14，頁550中29～頁551下；《說無垢稱經》(T476)卷4，大正14，頁577上12～頁578下。關於《大論》所引之《維摩詰經》，見Lamotte[1962], p.91。

(37) 嚴格來說，此處說的共有十一種，也就是在《大論》給予編號的「九罪報」之外，還說到「復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。」但「九罪報」似乎已成通名，大正25，頁341上26～27、中1～2即說「第八罪報六年苦行」。Lamotte[1944], pp.507～512的注解，有列出關於這些罪報的資料。

(38) 九種罪報的意義，在佛身觀擴大之後，更為重要，成為「理想佛」與「現實佛」間的重要評點。參印順法師[1981]，頁165～頁168。Lamotte[1962], pp.416～420(Appendice, Note V)，特別引用經論的資料，說明各學派對此問題的看法。

(39) 大正25，頁125上9，對談者是說「世無二佛」，並沒有明言是出自《多界經》，但論主在回答時，兩次說到《多持經》(頁125中16、28)，或許就是引用此經。

《多界經》(巴：Bahudhātuka-sutta)，《大論》此處譯成《多持經》，但在下文頁237上16、28卻譯作《多性經》。

「一世無二佛」，其實不只《多界經》說到，Lamotte[1944], p.302, n.1(注解大正25，頁93中)，就提到許多資料：Digha, II, p.225; III, p.114; Majjhima, III, p. 65; Aṅguttara, I, p.27; Milinda, p.236; Mahāvastu, III, p.199；「長阿含經」，第5卷，大正1，頁31上；第12卷，大正1，頁79上；「中阿含經」，第47卷，大正1，頁724上。一論書亦嘗試加以解說，例如Kośa, III, p.198～201(大正29，頁64下～65上)；《攝大乘論》，卷下，大正31，頁151下18～20；頁132中。

又，所謂的「世」，原文是loka，所以應該是指世間，因此就產生這樣的爭論：所謂的世間是指怎樣的世間？關於三世佛(時間)與十方佛(空間)，參看印順法師[1981]，頁152～頁158的論述。

(40) 「日出三昧」，《大論》一共提到三次，Lamotte似乎沒有找到典據，見Lamotte[1970], p.1352, n.3; Lamotte[1980], p.2340, n.3，而Lamotte[1944], p.

531, n.1 是說：「我不知道《大論》是引述什麼資料，但是這種佛陀變化為多身的神通，《大論》在另二個地方也提到其事（頁220中、頁312中），而其情節與佛陀在舍衛城所示現神通，極為接近。主要的資料有：Sumāngalavilāsini, p.57; Dhammapadattha, III, p.213~216; Jātaka, IV, p.264~265；《根本說一切有部雜事》，卷26，大正24，頁332上～中。

(41)這一段問曰可說是把許多事緣、教理濃縮起來，而論主在回答時，又一一把這些教理、事緣的經過，作詳細的說明。參看Lamotte[1970], pp.1661~1689的注解。

(42)無相三昧的種種意義，見印順法師[1985]，頁34以下的論述。

(43)對談者說「色無色等淨妙五眾和合，是故名為佛」，但從論主的回答看來，論主顯然認為對談者的說法並不完整。這段對談，原來是在解說《大品》「曇無竭品」第89，「諸佛無所從來，去亦無所至」。論主之意，這是就第一義來說；但是就世諦而言，論主自己在其他地方也說過：「微妙清淨五眾和合，假名為佛」（頁708上26~27）。所以《大論》許多論義，能單憑文字上的敘述，可能只是看到一面，必須從整體論旨去探究，才能窺其全貌。

(44)Lamotte[1944], p.61，則把大正25，頁61上12的「論議人」還原為upadśain，而平川彰[1997]，頁1086左則認為upadeśacarya，只是推定。

(45)參考印順法師[1971]，頁616～頁620。

(46)《大論》這裡是以「阿毘曇法」的義門分別來解析陀羅尼，但在後文，對談者說：「問曰：聲聞法何以無是陀羅尼名，但大乘中有？」引起學者不同的看法，印順法師[1981]，頁586；然「智度論」又說：「阿毘曇法，陀羅尼義如是」，可見部派佛教中，也有說陀羅尼的，並且以阿毘曇的法門分別，分別陀羅尼。屬於法藏部的「佛本行集經」確已說到陀羅尼了。

平川彰[1968]，頁241，則說《大論》這兩種說法，相互矛盾。另外，平川彰[1968]，頁233～頁234，則從一些工具書，索引中，去檢索陀羅尼的議題，他認為巴利上座部以及說一切有部的文獻中，大致上沒有討論陀羅尼的問題。雖然他注意到部派中，有「禁咒藏」的傳說，但這似乎牽涉的語言的神秘力量，與陀羅尼法門雖然不是沒有關係，但比較疏遠。參看氏家覺勝[1987]，頁54、頁71之論述。

總之，《大論》之對談者說聲聞法中無陀羅尼名，大致不錯。而山田龍城[1931]，頁255所列的資料，四部佛傳中有「四十二字門」類的內容，Brough[1977]更辨認出《普曜經》四十二字門的情況（大正3，頁498下～頁499上）。從《普曜經》是竺法護所譯看來，佛傳固然很早就收錄四十二字門陀羅尼這樣的法門，但並非所有的佛傳都有這樣的法門。而後漢支婁迦讖所譯的經典中，已經有把「得諸總持」，列為菩薩的成就（如《阿闍世王經》，大正15，頁389上；《般舟三昧經》，大正13，頁903下21），可見在支婁

迦讖所譯經典的那個時代，陀羅尼在佛教中，已有一定的地位。或許可以這麼說：佛傳這一部分的內容是新增的，因為佛傳有不少內容已有大乘的意味；而《大論》的「阿毘曇法，陀羅尼義如是」，應該是指「大乘阿毘曇」，如此就沒有矛盾。

(47) 印順法師 [1968]，頁 81～頁 83、頁 157、頁 185。

(48) 關於佛陀的種種特勝，參看荻原雲來 [1959]，頁 1~18；藤井專藏 [1978]。

Lamotte [1970], pp.1625~1627 的「法文譯者說明」，有說到記載此二系佛陀十八共法的資料；水野弘元 [1972] 則嘗試歸納出第二系的類型，並且論證彼此的若干關係。另有佛典說到四十不共法，如《十住毘婆沙論》，卷 10，大正 26，頁 71 下～頁 72 上；也有說到一百四十不共法，《瑜伽師地論》，卷 38，卷 49～卷 50，大正 30，頁 499 上、頁 566。

從藤井專藏 [1978] 所列的資料，可以看出「不共法」的概念，不斷的擴大，甚至不管什麼法，只要是佛陀所有、所行、所思，就是佛陀不共法（藤井專藏 [1978]，頁 9 說，前揭《十住毘婆沙論》所列的「四十不共法」有缺文，恐怕是誤會。論中所說：第 21、諸賢聖中大將；第 25、四不守護；第 29、四無所畏；第 39、佛十種力（大正 26，頁 71 下 28～頁 72 上 1）。這應該不是缺文，而是指：第 22～25「四不守護」；第 26～第 29「四無所畏」；第 30～第 39「佛十種力」，也就四不守護列為四相，其他類此）。

又，本文所以稱為佛陀十八不共法，是因為《大論》的對談雙方似乎已知道有菩薩十八不共法。如大 25，頁 328 下 2～3 說到「菩薩自於菩薩十力、四無所畏、『十八不共法』中住。住是法中，若聞若憶想分別佛十力、四無所畏、十八不共法等，甚深微妙，亦是我分。」如此可見《大論》已知此一特勝。而現存佛典確有菩薩十八不共法之項目，參 Lamotte [1970], pp.1627~1628; p.1607；荻原雲來 [1959]，頁 26～頁 32 所列菩薩特勝（頁 27～頁 28「菩薩十八不共法」）；藤井專藏 [1978]，頁 65～頁 68。但《大論》只列出菩薩所特有的十力、四無所畏與四無礙智（頁 245 下～頁 246 上；頁 246 中），卻對菩薩十八不共法，沒有進一步說明，很難理解。

(49) 水野弘元 [1972]，頁 296 的圖表，以及頁 299～頁 300 的論述，《解脫道論》

（大正 32，頁 427 下）以及 Sumangalavilāsini 等南傳論典、注解書，也說到第二系的佛陀十八不共法。這很特殊，大概是因為水野弘元的論文資料周全，而又能爬梳這些資料的內在關係，de Jong [1971], p.111 才會說：「《大論》初品第 41 章是在處理佛陀的十八不共法。Lamotte 說到這一些不共法的用語並不一定完全相同，而且順序也因典籍而有差異。Lamotte 列出許多典籍，但是並沒有表明這一些典籍中的十八不共法，究竟有如何的順序。水野弘元在研究十八不共法的分類時，已經對此一問題有相當用心的處理。」de Jong 是用這問題的研究當例子，「建議」應該要多注意日本學者的成果。

(50) Lamotte[1970], p.1626，認為這是說一切有部中第2類的佛陀十八不共法，是說一切有部論師或毘婆沙師所創造出來，而這一型的佛陀十八不共法，在「三藏」與其他經典，都沒有說到。

(51) 參看 Saigusa[1969], p.125~126 所列，《大品》與《大論》中，神通波羅蜜的用例。

(52) 大正 25，頁 256 上 22~中 3，這一段是對佛陀十八不共法，所作的法門分別，此段一開始說「是十八不共法，阿毘曇分別五眾攝」，結了說「如是等種種，阿毘曇如是說」。而此處所分別的，是以身口意無失為首的佛陀十八不共法（即本文所說的第二系），說一切有部既然以十力、四無所畏、三念住、大悲為佛陀十八不共法（即第一系），在常理來說，就不可能再用諸門分別，來討論第二系的佛陀十八不共法。

雖然這裡的法門分別，在方法上類似於部派的論書，但這樣的方法可以說明諸法複雜的關係（雖有時不免煩瑣），大乘論議師自有可能採用；參看註 46 關於陀羅尼法門分別的說明。大乘採用部派所累積、發展出來的論門，來解析、觀察諸法，可參看傳為無著所造的《大乘阿毘達磨集論》，大正 31，頁 663 以下。

再從佛身觀的發展看來，《異部宗輪論》固然已經說到上座部與大眾部對於佛身，有著不同的看法，但那一些都是從性質上來說；真正對佛身作詳細發揮的，應該是大乘佛法。而說一切有部說到佛陀十八不共法的，都是西元紀年以後的論書。部派論書對佛陀功德特勝的進一步論述，應該只是對時代思潮的呼應。只有勇於創新、應化的大乘行者，才會提出各種不同的佛陀（十八）不共法。水野弘元[1972]所說的，絕大部分屬於第二系的佛陀十八不共法，可見這系的十八不共法，相當普遍，但說到四十不共法、一百四十不共法的都是大乘佛典（不過《瑜伽師地論》所說的，把說一切有部的說法也包括在在內）。

Lamotte[1970], p.1626 也說到《文殊師利問經》(T 468)，大正 14，頁 505 上 28~29，則說十力、四無所畏、四無量心，是佛陀十八不共法。

又，論主說「以有人求索是法故，諸聲聞論議師輩，處處撰集，讚佛功德」。這樣的指摘，恐失公允。實際上，大乘行者經常著墨於佛德的讚嘆。這從藤井專藏[1978]此書所列的資料，可以看出端倪。又如《十住毘婆沙論》，在列出四十佛陀不共法，並加解說之後，接著說「是四十不共法，略開佛法門，令眾生解故說。所不說者，無量無邊（然後再列出四十四種）。佛陀不共法有如是等，無量無邊」（大正 26，頁 83 中 3~下）。

但是藤井專藏[1978]，頁 67~頁 68 的圖表，把本文所說的「另一類佛陀十八不共法」，看作是「菩薩十八不共法」，不知根據何在？

(53) 印順法師[1970]，頁 97：「譬喻論者，是王所一體論者，心王心所只是名義上的差別，其實都是心。信、慚、愧等善心所，貪、瞋等惡心所，都是心識不

同的形態。這樣，心自然是通於三性（善、惡、無記）」。但這只是原則，印順法師[1970]，頁101～頁102，又從有漏無漏的定義去論究，而說到「譬喻論師的見解，有漏、無漏，是說有沒有與煩惱共俱。內心有煩惱，像凡夫的色身，就是有漏。斷盡了煩惱，像佛的色身，就是無漏。譬喻者是心所即心論者，與心性本淨論者，當然有不同。但依這樣的思想去理解，也可得心性本淨的結論。」

所以對談者先問到「心所」有無，再說到心性本淨，在理論上是可能的。

(54) 所以 Lamotte[1970], pp.1691~1963 的譯文中，在問曰與答曰處，分別加入 Sautrāntika 與 Sarvāstivādin 之語。

(55) 後代的瑜伽大乘，就把「時」列作心不相應行，參看《瑜伽師地論》，卷52，大正30，頁588中29～下5；又見《大乘阿毘達磨集論》，卷1，大正31，頁665下27~28。

(56) 參看印順法師[1968]，頁293～頁304的論述。

(57) 值得注意的是，《大論》在注解「往生品」第4時，對談者對「後世」，也就是來生，表示懷疑。這是對佛教三世因果的質疑，論主說了一些重話。另一方面，這雖與過未來的三世有關，但「時間」的問題，應該只是旁論。而論主自己也說到：「如見人從一房出，入一房；捨此身至後身，亦如是。」作為證明有後世的理由之一。在文獻上，《大毘婆沙論》把引這一（類似）的譬喻，說到「譬喻者分別論師」的時間論，但這譬喻只能由這一部派來用嗎？

這再一次顯示，對談者與論主複雜的互動，參閱本文第參章第十節所述；又，加藤純章[1996]，頁48～頁50，引用這一段《成實論》的說法，嘗試建立《大論》與《成實論》的關係，並且認為：「與其說《大論》與《成實論》分別引用《大毘婆沙論》，倒不如說《大論》引用《成實論》，來的恰當」。其實這是加藤純章推論《大論》是鳩摩羅什在姑臧時所造（頁44～頁50），因為先已假定《大論》時代在後，才會是《大論》引用《成實論》；如果假定《大論》在前，不就是相反嗎？而且《大論》似乎無意涉入「二世有？二世無？」這種理論架構之中。

(58) 印順法師[1988]，頁5；Malalasekara[1937], Vol.2, pp.89~90, s.v.Pakudha-Kaccāyana；南傳《沙門果經》即載有這種見解。

(59) 印順法師[1983]，下，頁505。

(60) 《大論》解說「一時」時，已經說「世界名字法，有時，非實法」；「三摩耶是詭名；時亦是假名稱」（頁66上）。「時」是假法，相當清楚。但在討論「時」之有無，對談者有這樣的問題：

「問曰：何以故無時？必應有時。現在有現在相，過去有過去相，未來有未來相。」（大正25，頁65下）。

但是論主在回答對談者關於無罪福的疑慮時，又說到（頁255上2~5）：

「答曰：諸法三世各各有相，過去法有過去相，未來法有未來相，現在法有現在相。若過去、未來、有現在相者，應有是難，而今過去、未來、現在各自有相」。

其間的差異如何，值得思考；又，加藤純章[1996]，頁52～頁53，則比對《百論》「破常品」（大正30，頁180上），與《大論》初品對時間有無的解說（大正25，頁65下），兩者文句雷同，而推斷《大論》引用《百論》。但同樣也是因為他假定《大論》在後，參看本文註57第二段的說明。

(61) 參看印順法師[1981]，頁148～頁151的論述。又參Kathavatthu, trs. Shew Zan Aung & Rhys Davids, Points of Controversy, p.167(IV, 8), p.366(XXIII, 3)。

(62) 參看印順法師[1968]，頁263～頁265。

(63)Lamotte[1970], p.1498, n.1對這一問題的注解是：事實上，信等五根雖然總是善的(kuśala)，但是有漏或無漏。信等五根在聖者(ārya)身上，隨著他們漸次證得沙門果，而達到圓滿的程度。但只有在阿羅漢身中，才能說是圓滿，關於此問題，見Samyutta, V, pp.204~205的Ekābhīññasutta，此經在Kośavyākhyā, p.103, line 1~9有引述其梵文本。

Lamotte此處所說的Ekābhīññasutta，應該是指「雜阿含經」第653經，參印順法師[1983]，中，頁298。值得注意的是，印順法師所引述的《瑜伽師地論》，也是用內、外異生的分類來說明（大正30，頁863下4~8）。

而 Lamotte[1970], p.1498, n.2對於論主引「阿毘曇」所說：「誰成就信等五根？不斷善根者」，只簡單說到：「所以，具有若干善根，無貪(alobha)，無瞋(adveṣa)、無癡(amoha)的人，並不因此而入於涅槃道」。

(64)印順法師[1968]，頁533，認為這裡所說的「經部」，是指說一切有部中的持經師，並非一般所說的「經部」。在《大毘婆沙論》編集的時代，一般所說的「經部」，還沒有成立。又，《成實論》也是主張「若無信等五根，是人則住外凡夫」（大正32，頁245下19~20）。

(65)部派中，主張「五根唯是無漏」的，見印順法師[1968]，頁131、188、242。

(66)佛經一開頭所說的evam mayā śrutam ekasmin samaye，這一句話如何斷句，學者間有一些不同法，Kajiyama[1977]提到John Brough的一篇論文，應該作「如是我聞一時，佛在……」，而不是「如是我聞，一時佛在……」。《大論》解說的架構上，先分說「如是我聞一時」這五個梵語的義義，然後結說「如是我聞一時，五語各各義略說竟」（大正25，頁66上17），接著再說「總說如是我聞（一時）」，不知是否已經意識到這問題（《大論》文本有一些問題，姑且不論）；又參Harrison[1990], p.5, n.3; Silk[1989]。

(67)「時」的梵語對等語，見平川彰[1997]，上，頁600右。

(68)鳩摩羅什到長安之前，中國已經譯出《僧伽羅剎所集經》，此書就說到佛陀遊化之年曆（卷下，大正4，頁144中），但主要是說佛陀成道後，有幾年是在

那些地方結夏安居（佛陀成道後，什麼時候開始有安居的制度，姑且不論），但佛陀安居的地方，與那一部佛經在什麼地方說，沒有必然的關係。

(69)大正25，頁282中6~7：「問曰：經言種種福田，今何以獨言殖於佛田？」這一個問曰，多少說明了這一疑慮。又所謂經言「種種福田」，Lamotte[1976], p.1970, n.1是引用Lamotte[1965], pp.231~233的注解部分：而Lamotte對福田的分類，是採《俱舍論》的見解，「施體及果皆有差別，由所施田，差別云何？頌曰：田異由趣、苦、恩、德有別」（大29，頁96中），並列出相關的資料。

1. 趣田：

a).Majjhima, III, p.14 sq.

b).Kośavyakhā , p.320, L. 31 sq.

2. 苦田：

a).《阿毘曇甘露味論》，大正28，頁966上。

b).《大論》，卷12，大正25，頁147上（即「悲憫福田」）

3. 恩田：

a).Aṅguttara, I, p.61-62.

b).「增一阿含經」，卷11，大正2，頁601上。

c).Avadānaśataka, I, p. 205.

d).《根本說一切有部毘奈耶藥事》，卷4，大正24，頁16上19~27。

e).Divyāvadāna, p.51, L.19-p.52, L.3.

4. 德田

a).Aṅguttara, I, p.63.

b).「雜阿含經」，第962經，大正2，頁258下。

c).「中阿含經」，第127經《福田經》，大正1，頁616上。

另一方面，《異部宗輪論》，南傳《論事》(Kathāvatthu, trs. Shew Zan Aung & Rhys Davids, Points of Controversy, XVII, 6~11, pp. 318~322；『日譯南傳』58冊，頁324~頁366)，也對於施佛、施僧果報有所討論，可見此問題相當普遍。

(70)《大論》在後文，針對對談者所問：「是菩薩布施時，先施何等人」，又有一番解說（大正25，頁669中24以下）。以布施對象（福田）來分別功德多寡，又參看「中阿含經」，第180經《瞿曇彌經》，大正，頁722中；《須達經》，大正1，頁879中~下；《長者施報經》，大正1，頁880；「增一阿含·四諦品」第3經，大正2，頁644中。

又參《彌勒菩薩所問經論》，卷6，大正26，頁259下~頁260上。

(71)參看Lamotte[1970], pp.1606~1608; 1627~1628所列的各種菩薩特勝。又如《大品》「勝出品」第22說到佛的「六十種莊嚴音聲」（大正8，頁262中；大

正 25，頁 423 中），而事實上，竺法護所譯的《密跡金剛力士會》，確實說到「如來言辭出六十品」（《大寶積經》，卷 10，大正 11，頁 55 下～頁 56 上），雖然趙宋惟淨等譯的《如來不思議秘密大乘經》，已發展為「如來語言具有六十四種殊妙之相」（卷 7～卷 8，大正 11，頁 719 下～頁 722 上），但是玄奘譯的《大乘莊嚴經論》還是說「如來有六十種不可思議音聲，如佛秘密經中說」（卷 6，大正 31，頁 619 中～頁 620 下）。可見「佛陀六十種莊嚴音聲」，有一定的歷史，也有其重要性，而《大論》又說到「（菩薩）亦能得聞諸佛六十種極遠無量音聲」（頁 284 上 29），但論主沒有解說這一項佛德，對談者似乎也知道其事而不問。

參看 Lamotte[1976], p.1986, n.1 所列資料；又見萩原雲來[1959]，頁 16～頁 18。

(72) 參看印順法師[1981]，頁 133～頁 138；頁 578～頁 586 的討論。

(73) 參看《修行本起經》卷上，大正 3，頁 463 上。

(74) 參看 Lamotte[1944], p.252, n.2 所列的資料：Avadānaśataka, II, p.175～177；《佛本行集經》，卷 4，大正 3，頁 670 上；《撰集百緣經》，大正 4，頁 253 下～頁 254 下；《大毘婆沙論》，卷 177，大正 27，頁 890 中；《順正理論》，卷 44，大正 29，頁 591 下；《佛地經論》，卷 7，大正 26，頁 327 上。

(75) 但《大論》在頁 372 下 19～22 說：「若無量阿僧祇劫應得，或時超一阿僧祇劫、百劫，乃至六十一劫，如弗沙佛讚嘆釋迦文佛，超越九劫」。這似乎指所超越的劫數，各有不同，惟所謂「弗沙佛讚嘆釋迦文佛，超越九劫」，這一句話不知是否為傳抄時的問題。

(76) Solomon[1990], p.256: Arapacana 字母通常的形式共有四十二個字母，其順序如下（括弧內所注記者為異讀）：

|       |             |             |
|-------|-------------|-------------|
| 1.A   | 15.KA       | 29.BHA      |
| 2.RA  | 16.SA       | 30.CHA      |
| 3.PA  | 17.MA       | 31.SMA      |
| 4.CA  | 18.GA       | 32.HVA      |
| 5.NA  | 19.THA      | 33.TSA(STA) |
| 6.LA  | 20.JA       | 34.GHA      |
| 7.DA  | 21.ŚVA(SVA) | 35.THA      |
| 8.BA  | 22.DHA      | 36.NA       |
| 9.ḌA  | 23.ŚA       | 37.PHA      |
| 10.ṢA | 24.KHA      | 38.SKA      |
| 11.VA | 25.KṢA      | 39.YSA      |
| 12.TA | 26.STA      | 40.ŚCA      |
| 13.YA | 27.JÑA      | 41.TA       |

14. STA

28.RTHA(HA,PHA,ITA)

42.DHA(STA)

(77)Lévi[1929]此文雖然不長，但照顧到的層面很廣，他主要是關心 Arapacana 起源在時間、地點及語言上的關係。Lévi 注意到 YSA (第 39) 此一音節被使用在印度歷史上之塞種(Śaka)時期（約當西元前一世紀至西元一世紀間），Brāhma語的錢幣銘文，用以表達 Ysamotika 此一名稱之伊朗語的 z 音，而該錢幣正是 Ysamotika 之子，即 Western Kṣatrapa 之 Caṣṭana 王（西元一世紀後期及二世紀初期）。而 Lévi 提出這樣的問題 (p.362)：「此一佛教之神祕字母是在罽賓(Cachemier)或優禪尼(Ujjayini)產生？還是在更往西邊之邊國？」雖然 Lévi 不願對此問題表示其確實之意見，但他又指出 Arapacana 與文殊師利(Mañjuśri)之間傳統上存有密切之關係，而 Lévi 又認為文殊師利起源於中亞地區。

但 Lévi[1929] 所提出的問題，可說比他所解決的還多，Lévi 固然討論到 Arapacana 的語言、起源、地區，還有被當成神咒功能的字母，等等問題，但他卻是提出另一個問題來當結論：「因為在《四分律》，『字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那』，如有違反，便成立突吉羅（大正 22，頁 639 上）。律典作這樣的規定，那麼在當時『有什麼可能會被違反的？』」。也就是說，《四分律》把「阿羅波遮那」當作行為的規範，到底是發生了那一些問題，須要勞動律典來處理？如果能對此情況有所澄清，對於四十二字母的功能，就可以多一層的理解。

(78) 大正 25，頁 408 中 26 ~ 27：「若聞『茶』字，即知諸法不熱相。南天竺語：茶闍他，秦言『不熱』。對此，Conze[1978], p.3, n.3 有這樣的說明：dajada(=jaḍa?)這一語詞，在南印度的用法中，意指「不燒」(unburning)或「不熱」(not hot)。承蒙 Prof. Burrow 替筆者解讀這一段：通常的 Dravidian 語用法中，意指「冷」(cold)的用語，如 tan<sub>1</sub> 等等，應該不是這裡所要說的。所以龍樹應該不是指 Dravidian 語，而是指南印度梵語(South Indian Sanskrit)的特殊用例。這是把 jaḍa (通常意指英文的 dull 等等，意為單調的、笨的、遲鈍的) 當作「冷」來使用。參較 F. Kittel 的《Kannada Dictionary》(1894)。「這種意義只見諸 Monier-Williams 的《Sanskrit Dictionary》，Monier-Williams 又是根據 Wilson 的傳述而來，而 Wilson 的概念應該是得自他的南印度老師(South Indian pandit)。」

如果 Conze 此一說法可採，至少已經證明《大論》所說「南天竺語」中的一個，確有所本，而且在經過千餘年後，還有人在使用。

(79) Brough[1977], p.86；山田龍城[1931]，頁 206、頁 207 分別列出《大品》與《大論》的解說，可加比對。同一譯者而譯出不同音寫、解說的四十二字母，這種情形也發生在竺法護的身上，因為竺法護所譯的《光讚經》與《普曜經》都有四十二字母，但是在表現的形式與內容上，差別很大，Brough 在比對之

後，說到([1977], p.93-94)：「我們仍然覺得它是一個奇怪的謎語：為什麼(《普曜經》的頭字)是如同密碼般的中國字，而不是印度字母的音譯？我們知道，《普曜經》(西元308年譯出)之譯者竺法護，在他譯出該經的22年前(西元286年)，已經處理過典型的Aprapacana字母系統(即《光讚經》所載之部分)，而在《光讚經》即是採音譯之頭字，二者間顯有歧異，其最可能的答案是：竺法護的《普曜經》原本即已經有完整的語詞作為頭字，而不僅是第一音節作頭字」。換句話說，竺法護已經知道二種差別不小的四十二字母。

(80)《大論》在解說這一段之前，先說到：「有二種菩薩：一者、習禪定；二者、學讀。坐禪者，生神通；學讀者，知分別文字」(頁366下26~27)，頁358中13說到類似的分類：「菩薩有二種，一者、坐禪；二者、誦經」。而「增一阿含經」說：「寶藏佛告曰：設有比丘諸根閼鈍，不堪任行禪法，當修三上人法，所謂坐禪、誦經、佐勸眾事」(卷38，八正品第43，大正2，頁757中)。或許「字入門」被當作是修行，教育新學的方法。而在「誦讀」時，不但要注意音調、讀法，也要注意經文中的含意。參註(77)所說《四分律》的規定。

但是，《大論》討論說一切有部關於菩薩意義時，所提到的尸毘王(Síbi)本生，其中說到「是王得歸命救護陀羅尼」(頁88上1)，對被尸毘王所救的鴿子來說，這種陀羅尼已經有救護、濟度的特殊功能。

(81)大正25，頁268上28~29：「字入門陀羅尼，如『摩訶衍品』中說諸字門」，而此處說「餘如文字陀羅尼中廣說」，可兼指《大品》經文或《大論》的解說，這是《大論》中「如後廣說」的類型，雖然為數不多，但可看出《大論》的結構性意義，不是單純的隨處散說。

(82)這些還原，參看平川彰[1997]，上冊，頁291，「地」；下冊，頁702，「水」；下冊，頁1011，「苦」；下冊，頁773，「無常」。

(83)Mayeda[1985], p. 97；印順法師[1971]，頁95～頁96。

(84)《放光經》相當的部分作：「譬如著吾之人，悉總持六十二見」(大正8，頁101上)。

現行梵本，見木村高尉[1992]，p. 33, line 3-4: tad-yathā 'pi nāma Subhūte satkāya-dṛṣṭiyām dvāṣṭati-dṛṣṭigatāny antargatāni bhavanti, evam eva Subhūte bodhisattvasya mahāsattvasya gambhirāyām prajñāpāramitāyām carataḥ sarvāḥ pāramit antargatā bhavanti.

「中本般若」有這樣的說法，在漢譯「下本般若」，依照譯出的年代，其相當的文句是：

1.《道行》，卷8，「學品」第22，大正8，頁465中：「譬如人言是我所，便外著十二品」

2.《大明度》，卷9，「學品」第22，大正8，頁501上：如人言是我所，便外著十二品」

3.《小品》，卷8，「無慳煩惱品」第22，大正8，頁574中26：「譬如六十二見，皆攝在身見中」。

4.《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，卷21，「學品」第25，大正8，頁659中17～18：「譬如六十二見，身見中攝」。

在相當的段落，都說到與我見（身見）有關之概念，而「中本般若」與「下本般若」又都在形式上，有相同的變化，足見此一說法相當流行。

(85)平川彰[1997]，下冊，頁1138，「身見」；上冊，頁518，「我見」。

(86)卷24，卍續藏87冊，頁258背面下～頁259正面下。Rahder[1932], p. 239在譯注《大毘婆沙論》卷8的「身見」時，對「梵網經說六十二諸惡見趣，皆有身見為本」，這一句話，完全沒有任何說明；而南傳的《梵網經》，也沒有說到六十二見皆以身見為本。

(87)參看Lamotte[1944], p.94, n.1; Lamotte[1970], p.1675, n.1之資料；佛陀之侍者（供給人），又見大25，頁68上。

(88)諸佛平等，這應是通說，不過，在某些方面，諸佛各有特色，也就有一些差別，Lamotte[1980], p.2228, n.1引《俱舍論》的說法：「由資糧法身，利他佛相似；壽、種、姓、量、等，諸佛有差別。論曰：由三事故諸佛皆等：一、由資糧等圓滿故；二、由法身等成辦故；三、由利他等究竟故。由壽、種、姓、身量等殊，諸佛相望容有差別：「壽」異謂佛壽有短長；「種」異謂佛生刹帝利婆羅門種；「姓」異謂佛姓喬答摩、迦葉波等；「量」異謂佛身有小大；「等」言顯諸佛法住久近等。如是有異，由出世時所化有情機宜別故。」(大正29，頁141中；Lamotte引的是梵本Kośabhāṣya,p. 415, line 14~17)。

又參《瑜伽師地論》，卷38，大正30，頁500上：「一切如來一切功德，平等平等無有差別，唯除四法：一者、壽量；二者、名號；三者、族姓；四者、身相。一切如來於此四法有增減相，非餘功德」。似乎都沒有說到「佛土」的差別。

(89)《大論》此處是以「現世可知」、比智、聖人言等三種「量」，來證成有後世。

(90)「長阿含經」，大正1，頁1中27~28；頁114中19~20；《大論》本身也說到「佛教弟子常行二事：一者、賢聖默然；二者、法談」(卷77，大正25，頁601上24~25)；又參「中阿含經」，大正1，頁775下29～頁776上1；「增一阿含經」，大正2，頁735下2~4。

(91)Saigusa[1969], p. 51~54比較了《中觀論頌》、《十住毘婆沙論》、《迴評論》(Vigrahavyavartani)、《六十頌如理論》(Yuktisāstik)與《大論》的歸敬偈，顯示這些論典的用意各有不同。

(92)或許現行《大論》，在譯出而還沒有定稿之際，就已經有一些文本上的問題。

僧叡在「大品經序」，說到《大品》譯出的經過，在還沒有定稿前，曾以《大品》與《大論》對校，不過，「(《大品》)文雖粗定，以《釋論》檢之，猶多

不盡，是以隨出其論，釋論既訖，爾乃文定。『定之未已，已有寫而傳之者』。又有以意增損，私以般若波羅蜜為題者，致使文言舛錯，前後不同，良由後生虛己懷薄，信我情篤也。（《出三藏記集》，卷8，大正55，頁53中）。僧叡這一段話口氣不輕，其心中的感受如何，可以想見。雖然這段話出現在「大品經序」，但既然是經論互校，而且當時參預譯事的人，應該是比較關心《大品》的釋論，也就是《大論》。在殷切的預期心理下，也就迫不及待的傳抄出來。

## 【參考書目】

本文所引用之漢文佛典，原則上採用『大正藏』本，並表明其冊數・頁碼・

欄位（或再加上其行數）；又本文引用的《大智度論》，收在『大正藏』第25冊，但為節省篇幅，只列出其頁碼・欄位（或再加上其行數）。

**山田龍城**

[1931] 「四十二字門に就て」，『日本佛教協會年報』3，頁201～頁267。

**水野弘元**

[1972] 「十八不共法の分類」，收在：宮本正尊編，《大乘佛教の成立史的研究》，東京：三省堂，昭和47年三版，頁292～頁302。

**木村高尉 (Kimura, Takayasu)**

[1986] *Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, II•III, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林), 1986.

[1992] *Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, V, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林), 1992.

氏家覺勝（Ujike, Gakusho）

[1987] 《陀羅尼思想の研究》，大阪：東方出版。

平川彰

[1968] 《初期大乘佛教の研究》，東京：春秋社。

[1997] 《佛教漢梵大辭典》（上、下），東京：靈友會。

本田義英

[1929] 「燉煌出土智度論に就て」，『宗教研究』6.2，昭和4年（1929）pp.241-259。

加藤純章

[1996] 羅什と「大智度論」，『印哲學佛教學』，第11號，平成8年，頁32~58。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：作者自版。

[1970] 《唯識學探源》，台北：作者自版（重版）。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞（1994年重版）。

[1985] 《空之探究》，台北：正聞。

[1988] 《印度佛教思想史》，台北：正聞。

[1992] 《大智度論之作者及其翻譯》，台北：東宗。

伊藤美重子

[1996] 「敦煌本『大智度論』の整理」，收在氣賀澤保規編，

[1996] 「敦煌本『大智度論』の整理」，收在氣賀澤保規編，  
《中國佛教石經的研究》，京都：京都大學學術出版  
會，頁340～頁409。

禿氏祐祥

[1924] 「大智度論の古本に就て」，『龍谷大學論叢』257，  
大正13年，pp.473-486。

宮地廓慧

[1932] 「智度論の本文批判に於ける一視點」，『龍谷大學論  
叢』304，昭和7年10月，pp.514-542。

藤井專藏

[1978] 《十八不共法の研究》，兵庫縣：新日本文化研究所，  
昭和53年。

荻原雲來（編校）

[1959] 《梵漢對譯佛教辭典·翻譯名義大集》，東京：山喜  
房，1959年重刊。（台北：新文豐，民65年影印）。

妻木直良

[1911] 「敦煌石室五種佛典の解説」，『東洋學報』，第1卷第  
3號，1911年10月。

塚本啟祥（Tsukamoto, Keisuke）

[1972] 「大智度論と法華經」，收於坂本幸男（編），《法華  
經の中國的展開》，京都：平樂寺，1972年，頁611～  
頁660。

Brough, John

[1977] "The Arapacana Syllabary in the Old Lalita-Vistara,"

BSOAS, Vol.XL, no.1, 1977, pp.85~95.

Conze, Edward

- [1978] *The Prañāpāramitā Literature*, 's-Gravenhage : Mouton, 1960, Indo-Iranian Monographs no.6[second edition, revised & enlarged, Tokyo: The Reiyukai, 1978]

de Jong, J. W.

- [1971] IN: *Asia Major*, XVII, part 1, New Series, vol.17. 1971, p. 105~112.

Demiéville, Paul

- [1950] IN: *Journal Asiatique*, CCXXXVIII, 1950, p. 375~395.
- [1952] *Le Concile de Lhasa*, Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. VII, Paris, 1952. [中譯本：耿昇譯，《吐蕃僧諍記》，台北：商鼎，民國83年臺一版]
- [1953] *L'Inde classique*, par Louis Renou et Jean Filliozat, II, avec le concours de Paul Demiéville, Olivier Lacombe et Pierre Meile: ch. XI, 4, *Les sources chinoises*, Paris-Hanoi, 1953, pp.398-463.
- [1971] IN: *T'oung Pao*, vol. LVII, no. 1-4, 1971, p. 144~147.
- [1973] *Choix d'études bouddhiques*, Leiden: E. J. Brill, 1973.

Durt, Hubert

- [1983] "Da", IN: *Hōbōgirin*, dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, Paris & Tokyo: L'Académie des inscriptions et belles-lettres, Institut de France, Tome 6, 1983, pp. 565-572.

- [1985] "Etienne Lamotte(1903-1983)," IN: Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême Orient(BEFEQ), 74 (1985), pp. 1-28.
- [1988] "The Difference Between Hinayāna and Mahāyāna in the Last Chapter, Parindnā, of The Ta-Chih-Tu Lun(Mahāprajñāpāramitō-padeśa)", Buddhist Studies Review, Vol. 2 no. 2, 1988, pp.123-138.
- [1994] "Dai-jo" (「大乘」) , IN : Hobogirin, Tome 7,1994, pp.767-801.

Harrison, Paul M.

- [1990] The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha-Saṃmukhāvasthitā-Samādhi-Sūtra, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies.

Hikata, Ryusho (干渴龍祥)

- [1958a] 「大智度論の作者について」,『印度學佛教學研究』7.1, 昭和33年12月, pp.1-12.
- [1958b] Suvikrantavikrami-pariprccha Prajñāpāramitā-sūtra, Fukuoka(福岡): Kyushu University(九州大學), 1958, Introduction .

Kajiyama, Yuichi (梶山雄一)

- [1977] "Thus Spoke the Blessed One……", IN: Lewis Lancaster, ed.,Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor

of Edward Conze, Berkeley, 1977, Berkeley Buddhist Studies Series 1, pp.93-99。

Kathāvatthu, trs. Shew Zan Aung & Rhys Davids, Points of Controversy, London: Pali Text Society, reprint 1979.

Lamotte, E.

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:

- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, p.XXXII + 620. Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol.25, Louvain-la- neuve, 1981.
- [1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1949, p.XVII + 621 à 1118. Réimpression: PIOL, vol.26, Louvain-la-neuve, 1981.
- [1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970, p.LXVIII + 1119 à 1733.
- [1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur la vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976, p.XX + 1735 à 2162.
- [1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980, p.XV + 2163 à 2451.
- [1954] "Sur le formation du Mahāyāna," IN: *Asiatica, Festschrift*

Weller, Leipzig: Otto Harrassowitz, 1954, p.377-396.

- [1962] L'Enseignement de Vimalakirti (Vimalakirtinirdeśa), traduit et annoté, Louvain, Muséon, vol.51, 1962, pp. XV +488.

[英譯本: The Teaching of Vimalakirti (Vimalakirtinirdeśa), trans. by Sara Boin, Sacred Books of the Buddhist No.XXXII, London, Pali text Scoiety, 1976]

- [1965] La Conentration de la Marche Héoïque (Sūramgama-samādhisūtra), texte traduit et annoté (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XIII ), Bruxelles, 1965, pp. XIV+308.

- [1973] "Der Verfasser des Upadeśa und seine Quellen," Nachrichten der Akademie der Wissenschaftern Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 1973, Nr. 2, p.3-22. [本文之日文翻譯及介紹: 玉井威: 大智度論の著者について, 「佛教學セミナー』24, 1976年10月, pp.21-36.]

- [1981] "The Gāravasutta of the Saṃyuttanikāya and Its Mahāyānist Developments," Journal of Pāli Texts Society, IX, 1981, pp. 127~144.

- [1986] "Les sources scriptuaires de l'Upadeśa et leurs valeurs respectives," Cahiers de Extrême-Asie 2, Kotyo 1986, pp.1-15. [エチエンヌ・ラモット著, 加藤純章譯: 大智度論の引用文獻とその價値, 「佛教學』5, 1978年4月, pp.1-25.] [本文原係 Lamotte 在 1977 年 10 月, 前往日本參加會議時所發表, 在 1978 年就有日譯本行世, 但

Lamotte 的法文原文到 1986 年才刊載]

**Lévi, Sylvain**

- [1929] "YSA", IN: Feestbundel uitgegeven door het Koninglijk Bataviaansch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen bij gelegenheid van zijn 150jarig bestaan 1778~1928. Weltevreden 1929, II, P.100 ff. (Reprinted in: Memorial Sylvain L'evi, Paris, 1937, 355~363, 筆者就是使用此一重印本)。

**Malalasekara, G. P.**

- [1937] Dictionary of Pāli Proper Names, 2 vols, London: 1937-1938 (Reprinted: 1983)

**Mayeda, Egaku (前田惠學)**

- [1985] "Japanese Studies on the Schools of the Chinese Āgamas", IN: Heinz Bechert, ed., Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur, Erster Teil, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, pp. 94~103.

**May, Jacques**

- [1968] IN: T'oung Pao, vol. LIV, 1968, p. 334~345. [這是在評論 : K. Venkata Ramanan: Nagarjuna's Philosophy, as presented in the Mahāprājñapāramitāśāstra, Charles E. Tuttle Company of Rutland, Vermont & Tokyo, Japan, 1966.]

**Rahder, J.**

- [1932] "La Satkāyadr̥ṣṭi d'après Vibhāṣā, 8", Melanges Chinois

et Bouddhiques, 1, 1932, pp. 227-239.

Robinson, Richard H.

- [1967] Early Madhyamika in India and China, Milwaukee and London, 1967.〔中譯本：郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，南投：正觀，民國85年〕。

Saigusa, Mitsuyoshi (三枝充惠)

- [1969] Studien zum Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) sāstra, Dissertation des Doktorgrades der Universität München in 1962, Hokuseido Verlag, Tokyo 1969.

Salomon, Richard

- [1990] "New Evidence for A Gāndhārī Origin of the Arapacana Syllabary," Journal of the American Oriental Society, Vol. 110, no. 2, April-June 1990, pp.255~273.

Silk, J.

- [1989] "A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras", Journal of International Association of Buddhist Studies, Vol. 12, No. 1, pp.158-163.

Webb, Russell

- [1989] "Contemporary European Scholarship on Buddhism," IN: Tadeusz Skorupski ed., The Buddhist Heritage, (Buddhica Britannica, series continua 1), Tring: The Institute of Buddhist Studies, 1989, pp.247-276.

## 【附錄】《大智度論》中顯然是論主與對談者問答的段落

1. 頁 65 中 28：汝不聞我先說，未來瓶……
2. 頁 66 上 3 ~ 10：我先已說，世界名字法，有時非實法，汝不應難。  
· ……以是故，是事不應難。
3. 頁 66 中 1：如汝所言……
4. 頁 73 中 ~ 頁 75 中：〔關於有無一切智人的對談〕

a. 問曰：汝愛刹利種淨飯王子，字悉達陀，以是故汝而大稱讚言一切智人，一切智人無也！

答曰：不爾！汝惡邪故妒瞋佛，作妄語，實有一切智人。何以故？……

b. 如是一切智人，因緣覆故汝不見，非無一切智人。何等是覆因緣？未得四信，心著惡邪，汝以是因緣覆故，不見一切智人。

c. 汝言無一切智人，有是言而無義，是大妄語。實有一切智人，何以故？……

5. 頁 86 下 ~ 頁 94 上：〔菩薩論義的對談〕

6. 頁 97 中 10：以是故，汝難非也！

7. 頁 102 下：復次，汝言住處是虛空，如石壁實中無有住處，若無住處則無虛空，以虛空無住處。

8. 頁 102 下 29 ~ 頁 103 上 4：〔破虛空〕

問曰：虛空有相，汝不知故言無，無色處是虛空相。

空……

9. 頁 104 上 2~3：汝先言無緣云何生識？雖無五塵緣，自思惟念力轉故，法緣生。〔這是指對談者所問：「若無此緣，云何生識？」，頁 103 下 18~20〕

10. 頁 104 上 23~中：

問曰：影空無有實，是事不然！何以故？阿毗曇說：云何名色入？青、黃、赤、白、黑，縹、紫、光、明、影等，及身業三種作色，是名可見色入；汝云何言無？復次，實有影，有因緣故：因為樹，緣為明，是二事合有影生，云何言無？若無影，餘法因緣有者，亦皆應無！復次，是影色，可見長短、大小、粗細、曲直，形動影亦動，是事皆可見，以是故應有。

答曰：影實空無，汝言阿毗曇中說者，是釋阿毗曇義人所作；說一種法門，人不體其意，執以為實。如韻婆沙中說：微塵至細，不可破，不可燒，是則常有！復有三世中法，未來中出至現在，從現在入過去，無所失，是則為常！又言諸有為法，新新生滅不住。若爾者，是則為斷滅相！何以故？先有今無故。如是等種種異說，違背佛語，不可以此為證。

11. 頁 109 中 1~3：汝言云何常念佛，不行餘三昧者，今言常念，亦不言不行餘三昧，行念佛三昧多故言常念。

12. 頁 117 下：

問曰：五陰，無常、空、無我，云何生天人中？誰死誰生者？

答曰：是事，讚菩薩品中已廣說，今當略答：汝言五眾無常、空、無我者，是般若波羅蜜中五陰，無有常無常、有空無空、有我無

我。

13. 頁124中14～頁125上17：這一段很長的「問曰」，是對「十方佛」有無的質疑；〔論主的回答，見頁125上17～頁127上〕

14. 頁133中～下：

問曰：如佛法中，實無諸方名。何以故？諸五眾、十二入、十八界中所不攝，四法藏中亦無。說方是實法，因緣求亦不可得，今何以故此中說十方諸佛、十方菩薩來？

答曰：隨世俗法所傳，故說方，求方實不可得。

問曰：何以言無方？汝四法藏中不說，我六法藏中說。汝眾、入、界中不攝，我陀羅縲中攝。是「方」法，常相故，有相故，亦有亦常……

15. 頁147中～頁150：〔關於「三事不可得」的討論，其中有破「神我」〕

16. 頁164上：復次，若如汝言，眾生從本已來常有；若爾者，眾生應生五眾，五眾不應生眾生；今五眾因緣生眾生名字，無智之人，逐名求實。

17. 頁174中24：問曰：汝先讚精進，今說是精進相，是何名何精進？

18. 頁175上5~6：汝云何言實相與精進相異耶？汝即不解諸法相。

19. 頁179上29：菩薩精進，志願宏曠，誓度一切；眾生無盡，是故精進亦不可盡。汝言事辦應止，是事不然！雖得至佛，眾生未盡，不應休息。

20. 頁185中27~29：問曰：汝先言訶五欲，除五蓋，行五法，得初禪。修何事，依何道，能得初禪？

21. 頁 188 下 12~15：問曰：如經中說，先有覺觀思惟，然後說法。入禪定中，無語、覺觀，不應得說法；汝今云何言常在禪定中，不生覺觀而為眾生說法？

22. 頁 192 上：

汝等愛著智慧故，不得涅槃。譬如尺蠖，屈安後足，然後進前足；所緣盡，無復進處而還。……汝等外道與佛法懸殊，有若天地！汝等外道法，是生諸煩惱處；佛法則是滅諸煩惱處，是為大異。

23. 頁 193 下 15：問曰：邪見有二種：有破因破果；有破果不破因。如汝所說，破果不破因。破果破因者：言無因無緣，無罪無福，則是破因；無今世、後世、罪福報，是則破果。觀空人言皆空，則罪福、因果皆無，與此有何等異？

24. 頁 197 下：若如汝所說菩薩久住生死中，應受種種身心苦惱…

25. 頁 198 上：問曰：四念處則能具足得道，何以說三十七？若汝以略說故四念處，廣說故三十七，此則不然！何以故？若廣應無量！

26. 頁 200 中 12~13：

問曰：云何當知一切有為法無常？

答曰：我先已說，今當更答。是有為法，一切……

27. 頁 200 中 29 ~ 下 29：問曰：應有我，何以故，心能使身，亦應有我能使心。譬如國主使將，將使兵；如是應有我使心，有心使身，為受五欲樂故。……

28. 頁 207 中：法空中亦無法空相，汝得法空，心著故，而生是難。是法空，諸佛以憐愍心，為斷愛結，除邪見故說。復次，諸法實相能滅諸苦，諸聖人真實行處。

若是法空有性者，說一切法空時，云何亦自空？若無法空性，汝何所難？

29. 頁210下的討論：諸佛是否度盡一切眾生？

30. 頁251中6~18：問曰：若爾者，佛或時身、口業，亦似不隨智慧行。何以故？入外道眾中說法，都無信受者。又復一時在大眾中說法，現胸臆示尼犍子。又復為人疑不見二相故，在大眾中現舌相、陰藏相。又復罵諸弟子：汝狂愚人！罵提婆達汝是狂人、死人、噉唾人！佛結戒，八種砵不應畜，聽比丘用二種砵：若瓦、若鐵，而自用石砵。有時外道難問，佛默然不答。又佛處處說有我，處處說無我；處處說諸法有，處處說諸法無。如是等身、口業似不隨智慧行；身、口業不離意業，意業亦應有不隨智慧行，云何言常隨智慧行？

31. 頁253中1：佛事不可思議，不應致問。

32. 頁255下：〔大乘與小乘的「十八不共法」〕

33. 頁257下：〔大慈大悲〕

34. 頁259中：問曰：如經中說：行六波羅蜜，三十七品、十力、四無所畏等諸法，得一切智；何以故此中說但用道種智得一切智？

答曰：汝所說六波羅蜜等即是道，知是道，行是道，得一切智，何所疑？

35. 頁261下：〔菩薩斷習氣的時點〕

36. 頁266上：若智慧有邊，眾生無邊者，應有是難！今智慧及眾生俱無邊故，汝難非也。

37. 頁269中：

問曰：聲聞法中，何以無是陀羅尼名，但大乘中有？

答曰：小法中無大，汝不應問，大法中無小者，則可問。

38.頁270下：問曰：知他心智法，有漏知他心智，知他有漏心；無漏知他心智，知他無漏心；菩薩未成佛，云何知聲聞、辟支佛無漏心？

答曰：汝聲聞法中爾；摩訶衍法中，菩薩得無生忍法，斷諸結使，世世常不失六神通，……

39.頁280中：問曰：汝自說修羅與天等力，受樂與天不異，云何今說善下分為阿修羅果報？〔論主的說法，見頁208上5~9〕

40.頁282下24~25：「汝言云何反求佛供養者？……」

41.頁288中：汝不聞我先說，以世俗諦故有，第一義故破。以俗諦有故，不墮斷滅中；第一義破故，不墮常中。是名略說大空義。

42.頁290下2~4：問曰：汝說畢竟空，何以說無常事？畢竟空今即是空，無常今有後空！

43.頁291下4~5：問曰：若無始破有始者，有始亦能破無始，汝何以言但以空破無始？

44.頁294下5~9：汝以未來世中，非智緣滅法，是有為法而無有為相。若汝謂以非智緣盡是滅相，是亦不然！所以者何？無常盡，是名滅相，非以非智緣滅故名為滅相。如是等種種，無有定相，若有定相而不空者，是事不然！

45.頁296下5：汝不知般若波羅蜜相，以是故說般若波羅蜜中，四緣皆不可得。般若波羅蜜，於一切法無所捨，無所破，畢竟……

46.頁301中9~11：問曰：如汝說福田妙故得福多，而舍利弗施佛不得

大福？

答曰：良田雖復得福多，而不如心；所以者何？心為內主，……

47. 頁312中1~4：汝言釋迦文佛，以神通力故，所度眾生與久壽不異者，則不須百歲，一日之中可具足佛事！〔論主引述對談者的說法，見頁312上14~17〕

48. 頁325下～頁326上：

問曰：不應有五眾，但應有色眾、識眾。識眾隨時分別，故有異名，名為受、想、行；如不淨識名為煩惱，淨識名為善法？

答曰：不然！所以者何？若名異故實亦異；若無異法，名不應異。若唯有心而無心法者，心不應有垢、有淨。譬如清淨池水，狂象入中，令其混濁；若清水珠入，水即清淨。不得言水外無象，無珠。心亦如是，煩惱入故，能令心濁；諸慈悲等善法入心，令心清淨。以是故，不得言煩惱、慈悲等法，即是心。

問曰：汝不聞我先說，垢心即是煩惱，淨心即是善法？

答曰：若垢心次第，云何能生淨心？淨心次第，云何當生垢心？以是故，是事不然。汝但知粗現之事，不知心數法，不可以不知故便謂為無，當知必有五眾。

49. 頁327中16~19：

問曰：汝言知一切法空滅諸觀，是名與般若波羅蜜相應。如是觀是名相應，不如是觀則不相應；分別是非故即亦是觀，云何言滅？

50. 頁338上：

問曰：無有死生因緣，何以故？人死歸滅；滅有三種：一者、火燒

為灰；二者、蟲食為糞；三者、終歸於土。今但見其滅，不見更有出者受於後身！以不見故，則知為無？

答曰：若汝謂身滅便無者，云何有眾生先世所習憂喜怖畏等？如小兒生時，或啼或笑，先習憂喜故，今無人教而憂喜續生。又如犢子生知趣乳；豬羊之屬，其生未幾，便知有牝牡之合。子同父母，好醜貧富，聰明閼鈍，各各不同；若無先世因緣者，不應有異！如是等種種因緣，知有後世。

又汝先言不見別有去者，人身中非獨眼根能見，身中六情各有所知：有法可聞、可嗅、可味、可觸、可知者；可聞法尚不可見，何況可知者！有生有死法，亦可見，亦可知；汝肉眼故不見，天眼者了了能見。如見人從一房出，入一房；捨此身至後身，亦如是。

若肉眼能見者，何用求天眼？若爾者，天眼、肉眼、愚聖無異；汝以畜生同見，何能見後世？可知者，如人死生雖無來去者，而煩惱不盡故，於身情意相續，更生身情意；身情意造業，亦不至後世，而從是因緣更生，受後世果報。譬如乳中著毒，乳變為酪，酪變為酥；乳非酪酥，酪酥非乳，乳酪雖變而皆有毒。此身亦如是，今世五眾因緣故，更生後世五眾行業，相續不異故，而受果報。又如冬木，雖未有華葉果實，得時節會，則次第而出。如是因緣，故知有死生。

復次，現世有知宿命者，如人夢行，疲極睡臥，覺已，憶所經由。

又一切聖人內外經書，皆說後世。

復次，現世不善法，動發過重，生瞋恚、嫉妒、疑悔內惱故，身

則枯悴顏色不悅。惡不善法，受害如是，何況起身業、口業！若生善法，淨信業因緣，心清淨，得如實智慧，心則歡悅，身得輕軟，顏色和悅。以有苦樂因緣故，有善不善；今定有善不善故，當知必有後世。但眾生肉眼不見，智慧薄故而生邪疑，雖修福事，所作淺薄。譬如藥師為王療病，王密為起宅，而藥師不知；既歸見之，乃悔不加意盡力治王。

復次，聖人說今現在事實可信故，說後世事亦皆可信；如人夜行險道，導師授手，知可信故，則便隨逐。

比智及聖人語，可知定有後世；汝以肉眼重罪，比智薄故，又無天眼，既自無智，又不信聖語，云何得知後世？

復次，佛法中諸法畢竟空，而亦不斷滅；生死雖相續，亦不是常；無量阿僧祇劫業因緣，雖過去亦能生果報而不滅；是為微妙難知。

#### 51. 頁 338 下：

問曰：若般若波羅蜜一相，所謂無相，云何與般若相應，從一佛國至一佛國，常值諸佛？

答曰：般若波羅蜜攝一切法，譬如大海，以是故不應作難！復次，汝自說般若波羅蜜一相無相，若無相云何有難？汝則無相中取相，是事不然。

#### 52. 頁 341 中 26 ~ 下：

問曰：佛二罪，毗尼、雜藏中說，是可信受。三阿僧祇後百劫不墮惡道者，從初阿僧祇亦不應墮惡道，若不墮者，何以但說百劫？佛無是說，但是阿毗曇鞞婆沙論議師說？

答曰：阿毗曇是佛說，汝聲聞人隨阿毗曇論議，是名鞞婆沙，不應有錯！又如薄盧，以一訶勒果施僧，於九十一劫中不墮惡道，何況菩薩無量世來以身布施，修諸功德，而以小罪因緣墮在地獄！

如是事，鞞婆沙不應錯！以是故，小乘人不知菩薩方便。

復次，聽汝鞞婆沙不錯，佛自說菩薩本起：菩薩初生時，行七步，口自說言：我所以生者，為度眾生故。言已，默然。乳哺三年，不行、不語；漸次長大，行、語如法。一切嬰孩，小時未能行、語，漸次長大，能具人法；今云何菩薩初生，能行、能語、後便不能，當知是方便力故。若受是方便，一切佛語皆得通；若不受者，一實一虛！如是種種因緣，知為度眾生故，現行惡口。

53. 頁 370 中 26~28：問曰：汝先說諸法實相是般若波羅蜜，所謂法位、法住，有佛、無佛常住不異；今何以說諸智慧中般若波羅蜜第一，譬如諸法中涅槃為第一？〔論主的說法，見頁 370 上〕

54. 頁 376 中 27~28：若異者，汝應問；若不異，不應作是問。

55. 頁 394 下 21：以是故，不應作是問。

56. 頁 396 中 27 ~ 下 9：

問曰：佛多說諸三昧，汝何以但說諸法？

答曰：佛多說果報，論者合因緣果報說。譬如人觀身不淨，得不淨三昧；身是因緣，三昧是果。又如人觀五眾無常、苦、空等，得七覺意三昧，能生八聖道、四沙門果。

復次，佛應適眾生故，但說一法；論者廣說，分別諸事。譬如一切有漏，皆是苦因，而佛但說愛；一切煩惱滅，名滅諦，佛但說愛盡。

是菩薩於諸觀行中必不疑。於諸三昧未了故，佛但說三昧；論者說諸法，一切三昧皆已在中。

是諸三昧末後，皆應言用無所得，以同般若故。

57. 頁437上14：問曰：汝先自說無生即是無二，今何以更問？

58. 頁491中8~10：汝不聞我先答，入無常門到法性中；此中不說盡是無常，但說諸法實相是盡。先亦說阿耨多羅三藐三菩提，出三世，過三界，無受相。

59. 頁619下：

問曰：說法令三千大千世界眾生盡得阿羅漢，云何不如以般若一句教菩薩。

答曰：是事先雖答，今當更略說：……

60. 頁625中14~15：問曰：汝先言離有則無無，今云何見如、法性、實際？

61. 頁639上20~24：問曰：實法相者，所謂空、無相、無作，諸智滅；云何信得如實相故，了了知諸法總相別相？

答曰：我已先答，而汝於如中取相故，復作是難；汝若知如，不應作是難。

62. 頁649中14~15：汝不應以名相故問，汝不應以名相為難。

63. 頁708中1~3：問曰：汝先論議中說，言菩提與道不一不異，經中何以說道即是菩提，菩提即是道？佛即是菩提，菩提即是佛？

64. 頁711上24：如汝先說，佛教弟子衲衣乞食……

65. 頁746中25：如汝說：清淨五眾和合故名為佛。〔又：頁746下

3~4：問曰：以是難，故我先說：第一清淨五眾、三十二相等名為佛。】

66.頁756中：小物應在大中，大物不得入小。若欲問，應言小乘何以不在摩訶衍中；摩訶衍能兼小乘法故，是故不應如汝所問。[1929]所提出的問題，可說比他所解決的還多，Lévi 固然討論到 Arapacana 的語言、起源、地區，還有被當成神咒功能的字母，等等問題，但他卻是提出另一個問題來當結論：「因為在《四分律》，『字義者，二人共誦，不前不後，阿羅波遮那』，如有違反，便成立突吉羅（大正22，頁639上）。律典作這樣的規定，那麼在當時『有什麼可能會被違反的？』」。也就是說，《四分律》把「阿羅波遮那」當作行為的規範，到底是發生了那些問題，須要勞動律典來處理？如果能對此情況有所澄清，對於四十二字母的功能，就可以多一層的理解。