



# 《成實論》概說

## 一、前言

中國佛教思想史上，《成實論》以其思想性強，邏輯嚴謹、層次清晰而成爲南北朝時期最流行的經論之一。對當時的佛教義學產生了廣泛而深遠的影響。至齊梁而達到了鼎盛。著名的梁代三大家都以弘揚此論著稱於世，並由此形成了「成實師」。《成實論》對名相的剖析，四諦的闡發十分精微細密，強調五陰受苦，主張我法二空，使得本論帶有大乘色彩。三心的破除，泥洹證得的論述更有其獨特之處。正因爲如此才備受當時佛教大師的歡迎與青睞，羅什的門人率先講習本論，認爲是通向大乘般若的階梯和橋樑，並同般若學，涅槃學，毗曇學等相互交涉，構成了南北朝時義學爭鳴的歷史畫面。到了唐代八宗的相繼成立，體系各成而做爲一個學派的成實師，也似乎退出了學術舞台，遭受冷落。此後講述本論的人所見甚少大量的注疏均已失傳，近代也有人曾撰寫過文章想引起讀者們對此論的重視，然而這方面的成果則很少見，作者不揣淺陋試對本論進行概括性的介紹，當然限於學識，

徒迦：涅槃聖畫前，共養菩薩  
迦摩：涅槃聖畫前，摩訶般若  
面裏：涅槃聖畫前，銀天  
徒迦：涅槃聖畫前，大聖菩薩前

畫頁

聖賢傳(卷一)

佛傳文苑

卷十三卦之圖說

林語

湛如

管窺所見不足之處，敬請指正。

## 二、作者的行履及本論的撰述

詞梨跋摩是《成實論》的作者，於佛滅度後900年出生於中天竺婆羅門家庭，據《三藏記集》卷十一上說：

「幼則神期秀拔，長則思周變通，至若世典《吠陀》陰陽奇術，皆經耳究其函，遇心而盡其妙」。

這不僅說明詞梨跋摩幼年時期的天資聰穎，同時也可以看出其人的敏而好學，博覽羣書之一斑。後來出家成爲著名論師鳩摩羅什的弟子，鳩摩羅什對他十分欣賞，以迦旃延造《大阿毗曇》而授之曰：「此論是衆經之統，三藏之要目也，如能專精尋究，則悟道不遠」。(同上書)。這樣詞梨跋摩曾一度研習有部經論，但結果令他很失望，由於《大阿毗曇》拘泥名相，繁鎖支離，最後他自窮三藏，尋找佛法的本源，還經常與同部論師辨論，遭到了長者們對他的排斥，保守派對他的壓制，相反華氏城的僧祇部衆對

他的這種處境非常同情。(《出三藏記集》卷十一)上說：

「時有僧祇部僧，住巴連弗邑，並遵奉大乘久聞跋摩才超羣彥，為衆師所忌，相與慨然，要以同止，遂得研心方等銳意九部」。

巴連弗邑就是笈多五朝的首都華氏城，訶梨跋摩不滿說一切有部的法相，來到這裏與大眾部的僧衆共住，並進一步研究方等，泛覽九經，評量五部，旁研異說，考核諸論，斥偏取長，棄末求本，因此有《成實論》的問世。至於本論的撰寫目的，《出三藏記集》也有明確的說明：「志在會宗光隆遺軌、庶廢飛竟，共遵同濟」。《成實論》撰成之後，在當時產生了強烈的反響，旬日之間，傾動摩揭陀。而其人又在朝廷上論屈了勝論學者，被遵為國師。由此我們可以看出訶梨跋摩的修學歷程，原出於一切有部，又不被有部及經部學說所拘泥，進而探究方等，貫通大乘，因此《成實論》的撰寫在一定程度上是大乘思想影響下的產物。

### 三、《成實論》的判攝

關於《成實論》的判攝問題，在學術界頗有爭議，有人認為通於大乘，有人認為屬於小乘，其次還有人主張其經部所攝，這種異說紛紜的現象是我們理解本論的重要問題。對於這一點，嘉祥吉藏《三藏玄義》中批駁《成實論》的同時曾幾次說到：

①成實論之宗，正依何義？答：「有人言：擇善而從，有能必錄，棄衆師之短，取諸部之長，有人言：雖復斥排異，正用曇無德部。有人言：偏斥毗曇，專用譬喻，真諦三藏云：用經部義也，檢俱舍論，經部之義，多同成實」。

這是說：成實論是屬於哪個部派的問題，其中主張說：只要是好的，本論都要順從，只要有用的，一定要預以筆錄，拋棄各位論師的短處，採取各個部派的長處。有人說，成實論雖然排斥各種不同的見解。正依是法藏部，有人說，成實論貶斥毗曇與比

## 內明

## 目錄

### 特稿

《成實論》概說……………湛如：3

論弘一大師在

文學藝術上的卓越成就……………高振農：14

漢語系佛教中的傳記……………陳士強：20

讀梁起超學術思想史全集

「中國佛教史」研究介紹

摘要(上)……………張培之：25

### 法海拾貝

畧論中期大乘佛學……………蔡惠明：33

### 四衆堂

「當一天和尚撞一天鐘」淺議……………印能：38

### 特稿

釋十三住之體性……………單培根：39

### 佛教文藝

虛雲和尚(續)……………馮馮：42

### 畫頁

封面：北齊時期·大理石佛像頭

面裏：敦煌壁畫隋·飛天

底裏：敦煌壁畫隋·觀音濟難

封底：敦煌壁畫隋·供養菩薩

喻師相同；而眞諦認爲說：成實論用經部的意義，據比較，俱舍論中所含的經量部意義，很多與成實論相同，此中成實論不屬於任何部派，出入部派是極有見地的。但不免泛於空談。說《成實論》：正因曇無德部，是由於見滅得道，然而這並不是曇無德的獨特之處，況且曇無德部的其它論義，也沒有爲《成實論》所採用，因此這一說令人難以信服。而吉藏贊同眞諦所說的「用經部義」這一點確有其精辟之處。

②成實論是小乘之論？爲是大乘？爲含大小？

答：「有人言是大乘也。有人言是小乘，有人言探大乘意以釋小乘具含大小」。第二則所付論的是《成實論》屬於大乘還是小乘？認爲是大乘的有名的梁代三大家。說它是小乘的如天台智者，淨影慧遠，嘉祥吉藏。

《成實論》是否與小乘有關，這應從《成實論》的內容去觀察，吉藏在《三論立義》中評爲「二百二品。探四阿含，十六卷丈，竟無方等」。這是過於強調此論屬小乘所攝，忽視了《成實論》所引用的大乘經論。有內容可以證實：

①、馬鳴菩薩語偈：（見《成實論》卷十六，大正藏32卷P312上）

②、提婆菩薩四百觀論（《成實論》卷八大正藏32卷P298）

③、菩薩藏等五藏，（見《成實論》卷十四，《大正藏》32卷

P352）

④、菩薩藏中說超越相，（見《成實論》卷十二，吠正藏32卷

P388）

論中所說，與大乘義相應的、如：

如知諸法無自體性，則能入空，《成實論》卷十，大正藏32卷

P316）

「以見法本來不生，無所有故——如見無性，當知一切諸法皆空」。《成實論》卷十二大正藏32 P333下。

「諸佛世若有如是不可思議智，雖知諸法畢竟空，而能行大悲，深入凡夫，但不得定衆生相」。《同上書》P369下。

「檀等六波羅密具足，能得阿耨多羅三藐三菩提」。《同上書》

由此可見《成實論》是廣引大乘經論，怎麼能說「全無方等呢」？從這一點上來說，此論是通於大乘的。

再者，《成實論》在小乘部派中，屬於何派所攝呢？《成實論》在很多地方採用經部教義，但不能說就是經部，因爲經部主畏成立業種感果說，而此論是現在有派，並沒有種子或功能的「相續轉變差別」生果說，依然應用「過去曾有，未來當有的」現在有派的一般論議。《成實論》有許多獨特的主張，如論修證次第，而類同我空、法空、空空。這種大乘空觀的主張遠遠超過了經部教義。所以《成實論》近於經部，而不能說是經部，因此判攝《成實論》的部派問題應從《訶梨跋摩傳》看本論的所屬。

「第三藏之旨，考九流之源，方知五部創流邊之基，迦旃啓偏競之始。一一採訪微言，搜簡幽旨，於是博引百家衆流之談，以檢經奧通塞之辯，澄汰五部；商略異端，考覈迦旃延，斥其編謬，除繁去末，慕存歸本，造述明論，厥號成實」。

訶梨跋摩從阿毗達摩而入經部，更窮究五部，不僅取諸師之長，而直探「三藏中實義」。所以我們只能說本論通於大乘，近似經部，在整個思想體系自成一派。

#### 四、《成實論》的翻譯及內容結構

此論是羅什因受姚顯之請而翻譯的，在《出三藏證集》卷十一《成實論證》中有如下的證載：

大秦弘始13年，歲次豕末（辛亥），9月8日，尚書令姚顯請出此論，至末年九月十五日訖。外國法師，摩羅鳩耆婆手執胡本，口自傳譯，曇曇筆受。

《成實論》是羅什晚年翻譯的作品，羅什平生致力於般若的傳譯和弘揚，只所以譯出本論，近代學者湯用彤先生說：「一則此論名相分析，條理井然，可為初研佛學者之一助。二則什公向斥《毗曇》，此論常破毗曇，其特義復受《般若》的影響，可與研《般若》者作一對比，以此二因，故為譯出。實則什公未嘗持重此書也」。見《漢魏西晉南北朝佛教史P216》。

在表達的方法上，《成實論》與《毗曇》相同，都是通過給概念

下定義的形式，去闡明自己的主張，因此就方式而言，它所使用的術語說理清楚，語言洗煉，便於人們的掌握。

《成實論》的實，即指四諦的「諦」。因此在思想組織上以四諦為大綱，保有佛陀初轉法輪，演說四諦的傳統。在學說特點上，主要這對有部，長達二百零二品的《成實論》以五聚概括其全部思想，其組織結構，略表如次：

成實論結構	
發聚	禮贊三寶功德——一(品)……………十二
	闡明造論意趣——十三……………十八
	辯決當時異論——十九……………三十五
苦諦聚	色陰——三十六……………五十九
	識陰——六十……………七十六
	想陰——七十八……………八十三
	受陰——七十八……………九十四
	行陰——八十四……………九十四
集諦聚	業論——九十五……………一百二十
	煩惱論——一百二十一……………一百四十
滅諦聚	——一百四十一……………一百五十四
	——一百四十一……………一百五十四
道諦聚	定論——一百五十五……………一百八十八
	智論——一百八十九……………二百零二

### 五、五聚內容提要

《成實論》共二百零二品，在漢譯過程中由曇影擔任正寫，而論中對一些問題的解釋往往重復再三，因此曇影在得到譯主羅什的允許下，對全論的內容進行了分類概括，區分為現行本的五聚，這種體裁結構在整體上脈絡疏通，一目了然，其五聚的內容現略述於下：

《發聚》第一，是全論的序說，共三十五品，在這裏詳細論述佛、法、僧三寶，論門種類，四諦的大義以及對教內十種異說的批判，當論僧寶時；立十八學人，九無學人，二十七賢聖，（見《成實論》卷一，大正藏三十二卷P246下），對當時佛教界各種異論，提出十項論題，如《論》卷二說：

「於三藏中；多諸異論，但人多喜起爭論者，所謂二世有，

二世無，一切有，一切無，中陰有，中陰無，四諦次第得，一時得；羅漢有退無退；使與心相應，心不相應；心性本淨，性本不淨；已受報止或有，或無；佛在僧數，不在僧數；有人，無人。」

這是部派的佛教時期所爭論的主要內容，對此記載較詳細就是《成實論》與《俱舍論》在這些爭論中《成實論》的立場是：

- (1) 二世無——過去未來是非有的
- (2) 一切有與一切無，是方便說，第一義諦是非有非無的。
- (3) 沒有中陰。
- (4) 一時見諦，(頓見)
- (5) 阿羅漢不退。
- (6) 心性不是本來清淨的。
- (7) 使不隨眠，與心相應。
- (8) 過去是無，所以不用討論已受報業的是有是無。
- (9) 佛不在僧中。
- (10) 無我。從本論對這些論題立場來看，雖然似乎「偏破毗曇」而實仍深受說一切有部或經部的影響，不屬於大眾及分別論者，這也是本論的思想特點所在。

### 《苦聚》第二：

從第三十六品到第九十四品，其中包括《名論》二十四品，《識論》十七品，《想論》一品，《受論》六品，《行論》十一品，共五十九品，以五陰次第為中心。首先說色陰，在《成實論》第三十六品上說：

「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法，……因色、香、味、觸成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲」。

這種主張非常特殊，一般佛法認為四大為能造，五根，五塵

等為所造，而《成實論》的主張則與數論派的觀點相似，數論說：從五塵生五大，從五大生五根等，此論僅似四塵生四大代之而已。四塵成四大，四大是和合假名，有，五根與聲從四大生，當然也是假有的，如此一來，約初門二諦而作假實的分別；那麼色、香、味、觸是實有、四大、五根、聲十法是假有、假有與實有之論，共有十色法。

次說識陰，強調心法與心所法原是一樣，「而受、想、行等皆是心差別名」。故知但「心無別心數」(見《成實論》第六十)這也是覺天「心所即心」的教說。

本論在識陰中，曾對五大論題進行論辯(一)有心數還是無心數，(二)有相應還是無相應，(三)一心還是多心，(四)心識是暫住，還是剎那不住，(五)心識可以俱生，還是不能俱生。在這些論辯中，《成實論》的觀點是：離心沒有別的心所，心不會與心所同時相應的。多心，心識是剎那不住的，心識是不會同時俱生的。

關於想陰《成實論》則認為，一切有為諸法皆依識所緣，林林總總，千差萬別，都是虛幻不實，唯識所變，沒有實在永恆的法體，但是這種變幻的現象是客觀存在的，統以各種假名安立，取假法相，故稱為想。

再者說受陰，正因為取各種假相，做種種思維，領納違、順、非違非順、即苦樂、不苦不樂三種感受，而毗曇認為只有樂受是實有，而本論則說三受皆苦，只不過在苦受上隨時間而有差別，根本無樂受可言，更談不上不苦不樂，無記受之存在。

最後是行陰，由於所領納的各種假法，而生起貪、瞋、癡等煩惱，在這裏毗曇說，心法有四十六種，除受、想二法以外，其餘都是屬於行陰所攝，而《成實論》則主張心行有無量差別，除了受、想、其餘一切均屬行陰所攝。

《集聚諦》第三，從第九十五品到第一百四十品，包括《業論》二十六品，《煩惱論》二十品，共四十六品，在此《成實論》重點強

調了有情輪迴六道，流轉生死的根本所在是業與煩惱，由於芸芸

衆生愚昧無知，執著有我，因而產生了貪、瞋、痴等意業，貪欲驅使人們到處尋找欲樂，權力和一切享受，因此導致了一系列顛倒的思想和行爲（業），由不同性質的業招致不同的果報，所以有情不斷的在茫茫苦海中沉淪。而業是正集，煩惱生業是緣集。業又對於衆生在流轉時有損益作用，這裏它分爲思及思已兩種，思業就是意業，思已業是從意所生業，有身與口業的區別，又以此開爲意及身語三種業，但是有俱有善，不善，無記之分，意業被認爲是受身的親因緣，身、口之所以在造業皆以此爲主導，故此在三業當中，意業是關鍵，而煩惱則指的是貪、瞋、痴等十使，爲心所的各種差別，由積聚這些垢心，乃至當垢心生起的時候，皆名爲使，在衆生的生死過程中恒常隨逐，系緣相續，睡眠、掉、悔等二十一法以煩惱生起稱爲隨煩惱，不信，懈怠，忘憶，散心等十法爲煩惱大地法，然而這些煩惱產生的原因是什麼呢？對這一問題《成實論》認爲，一切煩惱的根本是無明，正因爲有無明，衆生妄計執著，生貪等煩惱，從煩惱生業，隨業有身，身便成爲衆苦之本，所以在十二因緣當中以無明爲始，有情的轉染成淨的過程，就是破除無明的過程，順觀十二因緣無明是生死根本，逆觀十二因緣，又以斷除無明而告終，最後《成實論》對此的結論是「無明有無量過，若無無明，則諸業不集不成。」這是《成實論》在《集聚》裏對流轉生死的原因所進行的論述是《集聚》的核心部份。其次還談到了斷除煩惱的方法，本論認爲，既然由於衆生被無明的驅使，造種種業，那麼只有徹底的認識無明，破除煩惱的困惑才能解脫。這便需要「真智」。只有真智才能體認四諦，而獲得真智則要經歷一個階段，這便是斷惑的過程，對此《成實論》提出了很多獨特的觀點，對毗曇的主張統予以批駁，如其一，毗曇說，意但有作業，無元作業，而本論則主張意具有作，無作業，毗曇說作業以心數中思想爲體，本論則不認心外有

思體，（見《業相品》第九十五）

其二，毗曇認爲衆生的內根是以業而有，是業所系，而山河大地的器世界則不從業生，非業所系，《成實論》主張一切內外根皆是業果，並是所系，器世界雖然不在衆生數，但是它確是衆生業所感的果體，也是從業而起，見《系業品》第一百零三）

其三，毗曇強調說五戒之法具受乃得，相反本論則說「隨受多少皆得律儀，（見《五戒品》第一百零九）

其四，毗曇主張七不善律儀唯於現在衆生邊得，本論則說通於三世諸佛邊得，三世皆得起惡心（見《七不善律儀品》第一百一十一）

其五，毗曇說不善律儀雖發滌善心，作永斷意，如不受戒，仍不得舍，本論則說發滌善心安期不作，得舍不善律（見《七律善義品》第一百二十二）。

其六，毗曇說脩成，於第四分中脩習觀受四諦十六聖行，有十六心斷除見惑，十八心斷除脩惑，合具三十四心，對此則認爲，第四分中所脩聖道總觀諦空，通斷三界見脩二惑，不主別觀，又主多心斷潔，不屬於三十四心，見《雜問品》第一百三十八）。

上述這些不同於毗曇的一些主張，都可以說是本論立說的特點。

《滅諦聚》第四，第一百四十一品到一百五十四品，有《立假名》，《假名相》，《破一》，《破異》以至《滅法心》《滅盡心》等共十四品，重點在於論述以人空觀，法空觀以及滅盡定，類滅假名心，法心，空心，滅此心即是滅諦。對此《成實論》（一）直先以法有滅假名心，在聞思慧中，開始是初重二諦觀，如《論》卷十一上說），「真諦，謂色等法及泥洹，俗諦，謂但假名，無有實體，如色籌因緣成瓶，五陰因緣成人」。世諦是假名而有的（不是沒有），真諦是直實有的，如果能夠見實有法，即能破滅假名心。

(見《世諦品》第一百五十二)(二)、在脩慧(四加行中)以空智觀察泥洹空寂，色空無所有，乃至識空無所有，以空心滅法心，就是第二重二諦觀。如《從論》卷十二上說，「五陰實有，以世諦實有……擇滅，是第一義諦有，非諸陰也」。這就是說，色等是假有真空的，而只有泥洹才是第一義的有。(三)、「若緣泥洹，是名空心」有空心還是不究竟的。所以，在滅盡定時，入無餘涅槃時，滅去空心，才是究竟的證入滅諦。如《論》卷十三上說：

「陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有也？……非無泥洹，但無實法」。

這樣假名心，法心，空心，三心俱滅，即具足無我，進入離言絕相的真空，所有的業及煩惱都無依處，永不復起，即得涅槃，其次本論還將證得涅槃境界的階位，劃分為隨信，隨法乃至阿羅漢等二十七賢聖位次，並且在《辯二寶品》中說，具足四行，四得，戒定慧等功德清淨為增，而佛不在增數，而是乘如實道來成正覺，具足五品，十力，四無量，十號等，所有言說如法如義，為眾生的最上福田，最後又與毗曇的主張進行比較，提出了自己的主張，這是《滅諦聚》的主要內容。

《道諦聚》第五，從第一百五十到最末第二百零二品，包括《定論》二十六品，《定足論》八品，《智論》十四品，共四十八品。八正道則為《道諦聚》的中心內容，對此論中認為，以其能通至滅諦故稱為道，遠離邪外故稱為正。其次便對八正道一一進行了解釋。正見是從聽聞正法引生智慧，信解五陰無常，無我等，正思惟即是正確的思想，正精進，由於依正思惟斷除垢法，脩習淨法，勇猛精進。從此依法受戒，獲得正語，正業，正命之聖道分。由這三種聖道分，成就念處及禪定，從正憶念生智慧，觀察身，受，心，法等稱為正念，心住處稱為正定，這是獲得如實智慧的正因。對此本論則列舉證得正定的條件，如持戒，得善知識，乃至無障，不著等十一門，由於正念，正定獲得如實智，即

空智，如是一心勤習諸定，滅三心，入無餘涅槃，故說八正道中，正智為上，正智的結果就是涅槃。以下關於定智方面與毗曇進行了比較，如：

①毗曇認為，八禪定是以數為體，其它的心，心法與定相應，是定眷屬，通名為定，而本論則說唯心為體，不說心外別有定數。

②毗曇說四無量以無貪，無嗔，無痴等為體，而本論則推本用慧為體(見《論》第25品)

③毗曇說滅盡定以非色心法為體，本論則以心識盡處數滅無為為體(見《論》第21品)

④毗曇說脩定有斷及生二種得，而本論則但有斷得，別無生得。

⑤毗曇以苦忍等滅去十五心，名為見道，本論主張總相觀諦，但說無相位中名見道。(見《見諦品》第一百九十一)

## 六、《成實論》的核心思想

### 一、論滅三心。

根據《成實論》的觀點，「滅苦」的根本措施在於「滅業」因此第一百二十品上說：「欲滅此身，當斷其業，以因滅故果亦滅」。「業從煩惱生」，在眾多的煩惱中又以「無明」為根本，所以「滅業」在於滅除「無明」以「明」滅除「無明」。如第一百二十品上說：「地千種焦則一切芽不生，如是識處地無受水潤，業種為眞智所焦，後身芽則不生」。

這裏眞智的功能，是使業種子焦枯，令業力失去作用，所以眞智是中止生死流轉，超脫業報輪回的決定性因素。如果從眞智的角度觀察無明，無明的特性則是「隨逐假名」第一百二十七品上說：「隨逐假名，名為無明」假名亦稱「假名心」第一百四十品上說：「隨假名心，名為無明，假名心者，能集諸業，故知煩惱因

緣有業」。

如此推論下去，世間一切現象都是假名，而產生這些現象的根源則是「假名心」。

世間心緣假名，出世間心緣空無我，所以者何？世間即是假名，出於假名名出世間，（第一百八十九品）「假名」和「假名心」是《成實論》解釋世間現象和闡發「空觀」理論的基礎概念。何謂假名？第一百四十一品上說：「諸陰有所分別，如因五陰說有人，因名色味觸說有瓶等，問曰：何故以此為假名耶？答曰：經中佛說。如輪軸和合故名為車。言苦陰和色故名為人，又如佛語諸比丘，諸法無常苦空無我，從眾緣生無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故，因此五陰生種種名謂眾生人天等。此經中遮實有法故，言但有名」。

很顯然，《成實論》在說明一切現象都是眾多因素構成的集合體，即「因緣故有」而沒有永恒不變的自性，這種即是假有，而人們根據主觀的分別作用，給以各種假名，如「五陰」和合為人。泥土、人工等緣而為瓶，「而人」瓶這些都是假名而已。而相對假言說，「五陰」「名」「色」「味」「觸」等則稱為實法，或簡稱為法。第一百四十一品上說「佛陀二諦真諦，俗諦。真諦為名等法及泥洹，俗諦謂但假名無有自體，如名等因緣成瓶，五陰因緣成人」這就把「名」等四法和「名」等五陰與泥洹等同也列入真諦範圍，相對於「俗諦」唯是「無有自體」的「假名言」是真實有法」。

關於有無，假實這類佛教對現象的基本判斷，《成實論》在第一百四十二品廣論假名與實法的差別時說：「假名有相待故成」。如師徒文字等，都是相對而言，「實法無所待成」如「名」即是名，是絕對的，不能因為條件變化而稱「聲」，據此「假名，「因異法」而成立「實法不因異成」「假名多有所能」「實法」則非，如此等等，從空觀上講，「假名有」為「不假空破」如「依樹破林」，依根基破樹，依色等破根基。「林」，樹，根，基都是假名，反之，實法必

須同「空」破除，因為它們是單一性，無法再作破斷。這從表面上看，似乎《成實論》也沿襲有部《毗曇》關於法性恒有的觀點，但實際上並不相同。第一百四十二品說：「實法中心定不動」。即感覺不移的對象，才是實法，如說「我見名」不得言「我見聲」，相反，「假名中心動不定」即對象可以從多方面被感知，如人見馬，或說見馬身，或說見馬皮，馬毛等。這樣「實法」就不再是客體化的物種或概念，而是感知的單一性了。「假名」也不再是物種或概念在特定條件下的再生，而成了感覺的復合體。第一百四十二品又說：「假名中無智生，先於色等中生智。然後以邪心分別，言我見瓶等」。

所謂，先於「名等中生智」，指眼見色等純感覺或直覺，說有「我」「瓶」等邪分別，指經理性生認識的分析綜合作用，以及由此達到的概念。

比較來說，《成實論》有別於《毗曇》的地方，主要還在於它具有更徹底的空觀。上述以名等為「實法」或稱「真諦」在《毗曇》中認為是絕對的，而《成實論》則給以相對的地位，即在破除世人以「假名」為實有的範圍內可以成立。以絕對意義上說「實法」瓶不真實，名等諸法也屬於世諦。第一百五十三品說：「第一義者，所謂名空無所有，乃至識空無所有」。

「五陰實無，以世諦故有，所以者何？佛說諸行盡皆如幻如化」。

然後，「名」等如何是「空」？《成實論》引證頗多，論證甚少，大致可以分為二點：

第一，從理論上說：「諸有為法皆變異故，悉名為誑，誑故虛妄，虛妄故非真實有」第一百五十三品

第二，從認識上看，行者應滅一切相，證於無相，若實有相，何為不念？（第一百五十三品，《成實論》對「色空」的論證方法，校《般若經》論證「色即是空」，比較起來，其側重點是有所不



同的。

上述以「假名」為真實的觀點，就是「假名心」其實所指的是世人以人和萬物，名客觀實在的觀念，所謂有「我」有「作者」有「瓶」等。《成實論》要求用「法心」滅除「假名心」。這一點則是重述《毗曇》的理論觀點，即「五陰」實有，而「人我」是空。所以《成實論》進一步提出用「空心」滅「法心」與大乘的「法空」思想十分接近，這裏以顯示出業由小乘向大乘過渡的跡象，關於這種「空心」的特徵，（第一百五十四）品上說：「若緣泥洹是名空心，問曰：「泥洹無法，心何所緣？答曰：是心緣無所有。」

所以「空心」就是以「無所有」為對象的觀念，《成實論》還認為，「緣無所有」之心，也還是心，所以行者的最高目的，就是對空心也不執著，「空心」也要滅除，即所謂：「滅空心」同上品則說：「此空心於何處滅？答曰：二處滅，一、入無心中滅，二、入無餘泥洹斷相續時滅。所以者何？因緣滅故此心則滅，無心中以緣滅故滅。斷相續以業盡故滅。論者言：行者若能滅此三心，則諸業煩惱永不復起，問曰：何故不起，答曰：是人具足無我故業煩惱滅」。這裏所講的「無心定」是一種禪定境界，指無任何對象和任何意識活動的精神存在，但可以恢復有意識的活動，「斷相續」則是無餘涅槃，指斷滅一切身心活動，即大乘作者所抨擊的「灰身滅智」。因此「滅空心」在表面上跟般若所講的「空亦復空」實質上完全不同。「空也復空」的意思是說「空」與「有」一樣，也不能認為是實在的，因而反對刻意追求實有的「空」即「無餘涅槃」。

綜上所述，《成實論》設立了「假名」「法」，「空」三心，又設置了「滅假名」「滅法」，「滅空」等「滅三心」並把「滅三心」作為「一切苦永得解脫」的標誌，使它的理論在總體上表現出一種「一切皆空」，「假名示空」的觀點。所以《成實論》也就成了小乘空宗的代表著作。

## （二）論苦諦。

傳統佛教各派都把四諦作為組織學說上的核心，但像《成實論》，這樣在四諦中由苦的判斷而探究造苦的因，以滅苦為先導的而脩習滅苦的方法，如此突出「苦」字而加以系統論述的著作，則表露了小乘佛教後期向大乘佛教空宗過渡的契機。它講苦的特點，不是單純地羅列社會人生諸苦的種種現象，而是將諸苦最後歸結為「五受陰」。如第三十六品上說：「五受陰是苦，諸業及煩惱是苦因，苦盡是苦滅，八聖道是苦滅道」，「五受陰」就是通常講的名受，想，行，識等「五陰」，由於強調「一切諸陰」皆以主觀的感受而生，所以名之「五受陰」它包括有漏凡夫和無漏聖人，從廣義上講，「五陰」中的「色陰」指「四大及四大所因成法」。包括屬於「身」的「五根」和「身」外的「五塵」。

「非名四陰」是同一「心」的不同功能了，代表全部的精神活動，據此，「苦」的範圍就更加廣泛了，一切心理活動是苦，一切生命現象也是苦，卑賤如糞坑中的蛆蟲，尊貴的如天王聖人，直至於草木瓦石，山川大地，無不是「苦」的體現。

在《成實論》中還特別反映在它對「受陰」的解釋上。「受」指主觀對客觀的感受，按通常的理解。「苦」只是人的感受之一，即使在佛教關於感覺的分類中「受」包括「苦」，「樂」和「不苦不樂」，所謂「三受」。但據《成實論》看，這三種感受只不過是構成「苦受」的不同層次，「樂受」實質上是不存在的，凡一般不所謂樂，就真義說，都是於苦取「樂」，如第七十九品上說「當知凡夫於苦取樂，是故佛教說隨凡夫人生樂想處之業而觀苦。貪求享受，是「受諸苦惱」的最直接的原因，所以說：「樂為苦行」「樂受是眾苦本」，（第八十品），認為解脫之道，首先要厭「樂」而不可求「樂」，透徹體認「苦」為人生的唯一真諦。

從《成實論》在分析諸苦形成的因素極多「一切萬物皆是苦

因，猶如怨賊」。(第七十九品)就生命本體言，「身，口，意造作眾事」(第七十九品)等於造作眾苦，而特別強調的則有四項：一食、二女色、三心、四身。

第一百七十六品上說：「一切苦生，皆由貪食，亦於食故，助發淫欲，於欲界中所有諸苦，皆因飲食，淫欲故生」。

第八十一品上說：「一切心行皆名為受……諸受皆苦，故此心行在於身中皆名為苦」。

眾生身諸苦隨逐，謂生苦、老苦、病苦、死苦，怨憎會苦、愛別離苦、故違愿等苦、常與相隨，故知身為眾苦之聚(第七十九品)

既然一切皆苦，又對苦進行了種種分析，滅苦的現實措施就是，一、對食生厭離想，因食體不淨、(見第一百七十六品)，二脩「不淨想」制伏貪欲，(第一百一十八品)，三脩「死想」由厭死故求解脫，(第一百七十九品)，這些方法都是告誡世人，「一切世間不可樂想」。其目的在於徹底厭離和消滅感官對物欲的需求，生無常想，不淨想，厭離想，最後達到心行俱滅狀態，因此第一百八十三品把「少欲者」「知足者」列八大人覺之首。《成實論》這種苦諦的思想，並且進行了層層的分析，論述突出了小乘佛教以苦諦為核心的重要性，在本論的思想體系佔有相當的地位。

### 三、二諦論。

《成實論》的二諦論：脈絡十分清楚，在《成實論》卷二《論門品》第十四見說：

「論有二門，一世界門，二第一義門，以世界門說有我，如經中說我常自妨護。為善自得善，為惡自得惡。又經中說心識是常。又言長夜脩心，死得上生，又說作者起業者自受，又說某眾生生某處等，如是皆從世界門說。第一義門者，皆說空無」。

又有二種論門，一世俗門，二賢聖門。世俗門者，以世俗故

說——如貧賤人學為「富貴」。佛亦隨人名為「富貴」——諸如是等，隨世語言，名世俗門，賢聖門者——如經中說但陰界入，眾緣和合，無有作者，亦無受者，又說一切苦。「不難看出」，二諦原本於佛在說法上的差別，但實際所反映的凡夫與聖人的兩種不同認識體系。由於這不同的認識體系在各自適應的範圍內，又都可以說是真實的，所以均就之「諦」，「諦名如實」(第一百九十二品)。又如第四品說：「復次有二種語法。一依業諦，二依第一義諦。如來依此二諦說故所言皆實。又佛不說世諦是第一義諦。不說第一義諦是世諦。是故兩言皆不相違」。

《成實論》所講的二諦，在某種程度來說與「三論」等相似，也帶有多重真理的性質，但卻反對模稜兩可，它不是全部來用否定的論辯方式，而以肯定的陳述方式來表達自己的主張，所以將二諦的界限規定得十分明確，第一百四十一品說：「若以世諦故，說有無則無咎，以第一義故，說「無我」亦實——若人未得真空智慧，說無眾生，是名邪見——若得空智，說無眾生，是則無咎」。

所以最終《成實論》還是要求以二諦的角度全面把握有無的關係，「若第一義諦故說無，世諦故說有，名餘二邊行於中道」。(第一百三十一品)。

然而，由於《成實論》對於世間和出世間的解釋是有層次的，區分「三心」「滅三心」以對「二諦」的講法也含有兩層意思，第一相當於有部《毗曇》的二諦說，即世諦稱「假名」「為我」真諦視「假名」為「無我」而以五陰為實，第二，屬《成實論》獨特之說，五陰亦屬世間有，第一義諦五陰亦空(第一百五十二品)「我空」與「法空」合起來，統可稱「無我」。不論就哪個層次上講，「二諦」所表現都是認識上和說法上的高下差別。也是佛陀說法權宜施教而已。決無褒貶的意思。

第一百四十品說：世諦者是諸佛教化根本謂布施，持戒投生

善處，若以此法調系其心，堪受道教，然後爲說第一義諦。

這就是說：世諦是佛陀教化衆生的權巧之機；只有了解世諦，才能深入第一義諦，正因爲如此《成實論》有時也接近大乘的入世思想第一百五十九品講到修習「四無量足」的目的就突出「爲一切衆生，常求安樂」。

### 七、《成實論》的流傳與影響

鳩摩羅什是本論的翻譯者，他的門人也率先講解此論，因此長安是《成實論》的譯地，同時也是研討此論的發源地，其中曇影按「五聚」分類整理成今本，僧叡最早獨立講授《成實論》，羅什以後，講習此論的義學沙門分散到各地，而以僧導、僧嵩影響卓著，前者居壽春，史稱壽春系，而僧嵩定居彭城，被稱爲彭城系，由此形成了《成實論》的兩大重鎮，南北朝時期《成實論》的學者，在學術淵源基本上出於這兩個地方。

南北朝是歷史上研習佛典最多，最盛的時期，據《高僧傳》記載，講解此論的論師多達70人以上，此中被稱爲「梁代三大家」的僧旻法雲，智藏則是突出的代表。又因此時幾乎無一學僧是專宋一經一論的，甚至也不限於講習一派的經論，有的將《成實論》與《涅槃經》類台講，有的是同一一切有影響的經論合講。「梁代三大家」也概莫能外，始《高僧傳》記載，僧旻，即講《勝曼經》又講《十地經》，而法雲「年登三十，便開講《法華》，《淨名》二經，並且留下《法華經義記》；智藏講《大涅槃》，梁武「親臨幄坐受命咨質。朝賢時彥，道俗盈堂，法筵之盛，未之前潤」。由此可以看出南北朝時期的成實論師同樣以兼講其它正經論來弘揚《成實論》，根據湯用彤先生統計，至隋爲止，注疏《成實論》的著作有二十四種，篇幅小者二卷，多者四十二卷。可惜的是這些注疏已全部佚失，造成後來研究此論的一大憾事。但值得一提的是現存本的《略成室論》，這是齊武帝永明七年（489），竟陵文宣王蕭子良集

齊京碩字名僧，特別邀請僧導、慧次兩法師於普弘寺輪流數講《成實論》，因抄此論文，刪繁存要，便於流通而輯撰的，由學士周顒作序，曾風行一時，周顒曾對《成實論》有如下的概述，並且給予相當高的評價，如《出三藏記集》卷十一上說：

「至如《成實論》者，總三乘之權數，穿心名之微闡，標因果位，解惑相馳，凡聖心樞，周不畢見乎其中矣。又其設書之本，位論爲家，抑揚含吐，咸有憲則，優柔視探，動關將利，自《發聚》之初首，至《道聚》之末章，其中二百二品，鱗毛相綜，莫不出言於奧典，義瀉於邪門，故必曠引條繩，碎陳規墨，料同洗異，峻植門途，禪濟之功，實此爲普者也」。

這種評論決非言過其實，而是十分公允，此後一直到唐初二百多年當中《成實論》普遍流行於中國佛教界，齊梁之際是《成實論》的黃金時代，深受義學沙門的歡迎，當然這與本論的一些主張是分不開的。如強調我法二空的觀點，滅三心的論述，對二諦的闡明，四諦的分析都有其顯著特色，而梁代三大家都將此論視爲大乘論來講授，並且與《中》、《百》、《十二門》三論等量齊觀，相提並論，一些專治本論的學者當時也曾有「大乘成實師」之稱，這可能與論中曾多次利用「心垢故衆生垢心淨故衆生淨」此與般若經典有關。而羅什之所以在晚年翻譯此論，主要因爲本論思想與般若空義很相近，有導向大乘般若的作用。所以《成實論》在三論宗，天台宗以及涅槃，攝論等各系統學者之間產生了相當廣泛的影響；然而隨着的隋唐的統一，佛教的義學也出現調合融攝的情況，八宗的成立，做爲一個學派的「成實師」也漸趨衰微，江河日下，終於被其它宗派所包吞，這並不是意味此論的自身價值被否認，相反却表明了它在佛教思想界的地位得到了肯定。

當然上述這些，只是個人對《成實論》的初步探索，如果能對讀者有什麼幫助的話，將不勝榮幸！

（完）