福嚴會訊

【第 9 期】
2006 年 1 月

●福德與智慧齊修庶乎中道
●嚴明共慈悲相應可謂真乘

淨心第一

利他為上

印順題

福嚴會訊

第 9 期【目次】

02 編語

畢業參訪

03 韓國佛剎之旅 編輯組

阿毘達磨思想

16 部派思想泛論 印順導師

34 佛法中的阿毘達磨 莊國彬

寫下歷史

53 福嚴94學年度上學期大事記

校友會專欄

56 海正法師簡介

58 仁辰法師簡介

法音宣流

60 禪七・監香 釋海全

64 微觀「阿毘達磨」之意義 釋章誠

77 導師給厚觀法師的信

公告

78 福嚴佛學院95學年度招考男眾簡章

80 福嚴佛學院94學年度下學期課程表

81 福嚴推廣教育班

淨心第一，利他為上

又是新的一年了，首先祝賀大家吉祥如意！

歲月如梭，光陰迅逝，世尊曾告訴我們生命就在呼吸間，要懂得念茲在茲，把握當下，隨緣盡分。

導師亦曾說發心修學佛法就是要發自利利他的心，而菩薩道更要以「淨心第一，利他為上」為目標，經典上描述為「為發大心者說」，然而導師還說到「不但是願承當或肯承當，而是能夠承當」才是真正的菩薩魄力。

這期會訊，特別報導此屆的畢業之旅——韓國參訪，由於此時正當秋天楓葉紅的季節，所以悠遊於韓國古剎，彷彿覲見古德聖賢於叢林之間，處處映出無聲說法的畫面，讓人緬懷無盡。

佛法流傳二千多年至今，每個時代的大德均為了讓正法久住及契理契機而用心，從佛教史的演變得知，部派的歧異雖然百家爭鳴，可是亦顯出佛法可以因人因時因地而有不同的詮釋，只要「同一師學，如水乳合」就好了。被形容為百花齊放的部派佛教，透露出大乘思想的起源，更蘊釀成佛教的嚴密思想體系。這一期的會訊主題，以部派佛教或阿毘達磨為軸心，除了摘錄導師《印度佛教思想史》中〈部派思想泛論〉，編輯組更採訪了莊國彬老師，借助其專研阿毘達磨的心得，讓我們對繁雜的部派佛教有一初步的認識。

接著是向大家報導學院94學年度上學期大事記。校友簡介方面，這期男眾邀請了第八屆的海正法師，以及女眾第二屆的仁辰法師撰寫生平與修學經歷。

至於法音宣流，這期刊出香港校友海全法師的〈禪七．監香〉，其將參與禪七當監香之心得作一報告（馬來西亞般若岩繼程法所主辦的禪修），以策勵自己精進再精進。另外，為配合這期的主題，章誠法師撰寫了〈微觀「阿毘達磨」之意義〉，梗概性的介紹阿毘達磨的詞意。再者，為導師給厚觀院長的信，此信是院長留日期間的請問，導師雖然體弱多病亦慈悲覆函，鼓勵院長繼續為法用功。

末了，以最誠敬的心祝福大家。

韓國

佛·剎·之·旅

二〇〇五年十月十三日至十九日為學院第十屆同學的畢業旅行，這次參訪的地點是韓國（Korea），景點以佛剎為主。全院師生共有三十位參與，全程七天六夜。由於首次造訪韓國佛教，對於異國的特色，想簡單的記下一筆，作為自我的策勵之用，並與讀者分享這份法悅。

松廣寺

抵達韓國的第二天，即出發前往有僧寶寺之稱的松廣寺，位於順天市曹溪山的松廣寺又稱爲曹溪叢林，佔地相當大，寺廟建築保留了一千多年以來的古樸風格，氣氛典雅肅穆，氣派非凡。一行人纔下車，律學院的院長及總務法師即親臨歡迎，全體師生搭衣列隊，井然有序地隨著法師進入寺院，一進入寺院大門，便見到佛學院的院長及諸位師長執事向著我們合十問訊，繼而引我們到大雄寶殿禮佛。

禮完佛後，兩位院長便導引大家到方丈室，向方丈和尚禮座。和藹可親的方丈和尚 ── 梵日菩成老和尚，用韓語表示歡迎及鼓勵大家爲佛法而精進，讓正法普潤有情。在彼此交換禮物之後，又陸續參訪了禪堂、國師殿、聖寶（博物）館、齋堂以及律學院等，最後在與佛學院的全體師生合照並互相行問訊禮之後，結束了僧寶寺之行。

◎律院院長帶領參觀

雖然時間短促，但因松廣寺曾出了十六位國師，所以對其貴爲僧寶寺的稱譽尤爲尊崇，內心也默默期待 ── 佛教界能夠龍象輩出。

松廣寺人才濟濟，德披十方，算是韓國修行精神的總本山，現在韓國的佛學院、律學院和禪學院，基本上皆依十六位國師的著作爲教材，比如：佛日普照國師的《誡初心學入文》、《修心訣》、《定慧結社文》、《眞心直說》；眞覺國師的《禪門拈頌集》，堅固了僧伽教育的素質。

◎大雄寶殿

◎寶剎一隅

◎大殿佛像

◎國師殿

◎方丈和尚致歡迎

◎山門

海印寺

聞名海內外的高麗大藏經，原刻版即收藏在有法寶寺美譽的海印寺中，藏經閣即稱爲八萬大藏經，被國家指定爲世界文化遺產之一。此寺位於陝川郡伽耶山，其內收藏了相當多的古蹟，有歷史悠久的佛像及經典，並展示於陳列館中。

首先，該寺由導覽員爲我們介紹法寶高麗大藏經的歷史與由來，並透過錄影帶的說明，讓我們大略瞭解到古德是何其辛苦的用生命來保護此木刻版的大藏經，爲的就是讓正法藏永存世間，利益有情。親睹這一塊一塊歷經漫天風雨的木板經文，內心油然生起肅然起敬的感動，雖然這些木刻版的經文佔據了相當大的空間，但是其所呈現的精神與意義，與現代電腦數位典藏比較起來，卻顯的更有法味，更令人驚嘆；因爲這裡頭的每一字每一句，都刻印下了爲法永續的精神與毅力，象徵著護法力士的守護正法一樣，喚醒迷夢中的芸芸眾生。

由於木材的保存有其一定的年限，所以海印寺現已積極籌備，預備將全部的木刻版鑄造成銅板，俾使法寶高麗大藏經能永存人間，爲正法的留傳，繼續傳遞其堅毅卓絕的精神。

◎八萬大藏經入口處

◎高麗大藏經木刻版

◎山門

石窟庵、佛國寺

石窟庵和佛國寺位於慶州市，相傳都是當時的宰相金大城所作，前者是爲了紀念前世母親而建，後者則是爲現世母親祈福而建造的。石窟庵在吐含山山頂，佛國寺則座落於山邊的一隅。

從山腳下步行約二十分鐘即能抵達石窟庵，此庵是一個花崗岩石窟，內鑿刻有一尊莊嚴的釋迦如來大佛，四週有菩薩、十大弟子及護法金剛的守護，相形之下就自然形成了一幅說法圖，讓人見了心生歡喜，因此，我們全體在佛前誦念般若心經和回向偈，作爲對此大佛的最上禮敬。

石窟庵下來，即到山腳下的佛國寺，佛國寺是韓國被指定爲世界文化遺產之一。從外型及環境來看，雖然歷經時間的洗禮，但依然保留了其壯觀的氣勢，尤其大殿前的多寶佛塔與釋迦佛塔，聳立於人群之中，彷彿提醒大家，佛法之中，四重恩是同等重要的，這怎麼說呢？一者，此寺名佛國寺；二者，爲念母恩而建；三者，正殿前豎立兩座佛塔憶念三寶；四者，維護古蹟以利濟眾生。難道這不就是具體的象徵嗎？

◎吐含山石窟庵山門

◎釋迦佛塔

◎吐含山佛國寺合影

雲門寺

聞名韓國的尼眾道場雲門寺，位於清道郡，計有三百多位修行者共住，環境優雅，佔地遼闊。其佛學院教務長及負責接待的二位尼師，秉持僧團倫理代表全體住眾在大殿向我們接駕頂禮。然後便由負責接待的二位尼師，帶領我們介紹雲門寺的環境。

雲門寺的圖書館擁有豐富的館藏法寶，包括英文、日文等學術資訊，以及印順導師著作也都有收集。然而，更難得的是其仍舊實踐百丈禪師一日不作、一日不食之遺教，每天出坡三次，自給自足。

在雲門寺的教務長、老師等與我們院長、教務長等作教學上的交流後，在彼此互祝成佛聲中，結束了此尼眾佛學院的參訪行程。

◎虎踞山雲門寺山門

◎大雄寶殿

◎排班進寶剎

◎寺內佛像

◎圖書館

◎寶剎一隅

通度寺

據說此寺爲韓國寶剎中佔地最大的一間寺院，是慈藏律師於西元646年啓建，位於梁山市靈鷲山，山明水秀，當然地，旅客也不少。由於山門與大殿的距離很遠，所以沿路先參訪了該寺的博物館，館藏的古物很多，現在展出的是壁畫，那幅置於大門正方的阿彌陀佛畫像（約二樓高），氣勢非凡，很能讓人見像攝心。

◎通度寺第一山門

此寺所以聞名全國，與建立佛陀頂骨舍利的金剛戒壇有關，據了解，原來大部分的戒會皆於此主辦，而引導參訪的法師，也通容開啓不對外開放參觀的金剛戒壇，給福嚴師生參禮，由於時間已近黃昏，所以繞塔一匝後，便作禮而退。

因爲寺院正好要作晚課，所以我們便觀摩其梵鐘樓定時的擊鼓撞鐘。舉國聞名的大鐘，聲聲扣人心弦，清脆宏亮，穿越雲霄，猶如喚醒沈睡中的眾生。爾後，便集體排班進入寂滅寶宮，也就是大雄寶殿，參加常住的晚課。此寺又被尊稱爲佛寶寺，其特色即在於寂滅寶宮，因爲殿中的佛龕上雖然擁有華麗的雕刻，可是大殿中卻沒有佛像，朝禮的佛桌上只有一個好大的蒲團，上面卻空空如也。原來此寺大雄寶殿不安佛像是象徵眾生應禮自性佛，佛

◎金剛戒壇後方的佛陀頂骨舍利

陀的法身盡虛空、遍法界，所以沒有實在的佛陀身相，修行者應該開發自己的光明覺性，體現見法即見佛的聖教。

晚課並沒有使用引磬、鈴鼓等法器，只有木魚聲帶領著大眾誦念著心經，尤其是在唱念佛菩薩名號時，聲樂悠揚，肅穆莊嚴，緩緩一拜一起的虔誠動作，契應了所有修行者的心，更開啓了那扇寧靜的心門。

◎聖寶博物館

◎金剛戒壇

◎常住晚課

◎寶剎一隅

◎靈鳩山通度寺
寂滅寶宮內無佛像的佛龕

吉祥寺

此寺座落於首爾（Seoul，韓國首都）的黃金地段，附近都是高級住宅區，環境靜謐，加上住持德照法師的藝術氣質，將修行道場的脫俗展露無遺。在鬧中取靜的吉祥寺 ── 會主乃是法頂法師，原本是高級的餐館區，所以將原有並適用的建築物保留下來，裝潢爲修行用途。除此之外，運用小山坡的地形，另築起了別具一格的大殿及五觀堂，讓人深刻的感受到傳統與現代結合的特色。

◎吉祥寺極樂殿

◎會客室

◎地藏殿

曹溪寺

同樣位於首爾的道場之一曹溪寺（據說各宗派於首爾均有分院），係爲曹溪宗的行政中樞（曹溪宗是韓國佛教最大的宗派），亦爲首爾市民的信仰中心。我們抵達時恰遇大殿正在裝修中，然而見到坐滿地上的虔敬信徒，個個手持經本以待共修，畫面同樣感動人心。帶領的法師在我們禮佛後，引導我們前往大禮堂，觀賞韓國佛教及佛教節慶的錄影帶，並向我們致歡迎詞。

之後，便陸續參觀其圖書資料室等，從其硬體設計及企管制度（如僧籍資料庫數位化等），即可理解都市道場扮演弘化與接軌現代知識的特長。

七天六夜的畢業之旅，參訪了韓國聞名的寶剎，雖說彼此有語言上的隔閡，但卻因古道熱腸的法情，連繫了國界間的距離，消融了彼此間的陌生。秋高氣爽的異國情懷，有遍野泛紅的楓葉爲伴，有同膚色的有情爲友，要特別適應的只是泡菜、年糕等的甜辣口味，然而也因此而憑添了韓國佛剎之旅的無盡追憶。

◎圖書資料室

◎文化館

部派思想泛論

◎印順導師著

壹、部派佛教分化的二大因由

一、地區文化的影響

1、根本二部的分化

部派思想的分化，主要是一、地區文化的影響：大眾部（Mahāsaṃghika）在東方，以毘舍離（Vaiśālī），央伽（Aṅga）一帶為重鎮；上座部（Sthavira）在西方，以拘睒彌（Kauśāmbī），摩偷羅（Mathurā）為中心，形成東西二派。大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼（Uḍra），迦陵伽（Kaliṅga）而到達案達羅（Andhra），即今Godāvarī河與Krishnā河流域（主要的大乘思想，都由這一帶傳出）。西方上座部中，有自拘睒彌等南下，經優禪尼（Ujjayainī）而到達阿槃提（Avanti），成為（上座）分別說部（Vibhajyavādin）。

2、阿育王時的分化

阿育王（Aśoka）時，分別說部中，有分化到楞伽島（Laṅkādīpa）的，成為赤銅鍱部（Tāmraśāṭīya）。留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部（Mahīśāsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（Kāśyapīya），思想都接近大眾部。如《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」[1]。化地等三部，後來也流化到北方。自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅（Gandhāra），罽賓（Kaśmīra）地區的，是說一切有部（Sarvāstivādin）。由拘睒彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子（Vātsīputrīya）系的正量部（Saṃmatīya）。地區不同，民族也不同。

3、阿育王後的分化

阿育王以後，南方案達羅民族日見強大，西元二八年，竟滅亡了中印度的摩竭陀（Magadha）王朝。在北方，有稱為臾那（Yavana）的希臘人，稱為波羅婆（Pahlava）的波斯人，還有塞迦（Saka）人，一波一波的侵入西北，直逼中印度。外來民族，雖也漸漸的信受佛法，但在兵荒馬亂中，不免有「破壞僧坊塔寺，殺諸道人」[比丘]的事件，所以被稱為「三惡王」②。其中塞迦族，傳說為就是釋迦（śākya）遺族，所以非常信仰佛法。烏仗那（Udyāna）一帶的佛教，對未來有深遠的影響。在佛法的分化中，孔雀（Maurya）王朝於西元前一八四年，為權臣弗沙密多羅（Puṣyamitra）所篡滅，改建熏伽（śuṅga）王朝。那時，旁遮普（Panjāb）一帶，希臘的彌蘭陀（Milinda）王的軍隊，南侵直達中印度，虧得弗沙密多羅逐退希臘部隊，也就因而篡立。弗沙蜜多羅恢復婆羅門教在政治上的地位，舉行馬祭；不滿佛教的和平精神，及寺塔莊嚴，而採取排佛運動。從中印度到北方，毀壞寺塔，迫害僧眾，如《阿育王傳》，《舍利弗問經》等說。經歷這一次「法難」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，轉移到南方與北方。南方與北方的佛法，在動亂中成長；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而興盛起來。由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語[梵文]，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]。③邊遠地區的民族與語文不同，對部派佛教的思想紛歧，是有一定關係的。④

① 《異部宗輪論》（大正49，17b、c）。
② 《阿育王傳》卷6（大正50，126c）。
③ 調伏天《異部次第誦論》。
④ ※詳參《佛法概論》，p.37～38。另見《初期大乘佛教之起源與開展》p.514～p.515：調伏天《異部次第誦論》：（1）雅語（Saṃskṛta）；善構語；梵語（Sanskrit）；闡陀（Chanda）；天語。（2）俗語（Prākṛta）；阿槃提語；阿布蘭迦語。（3）雜語。（4）鬼語；巴利語（Pāli）；達羅毘荼語。
※各部派所使用的語文：《佛法概論》，p.40～41；《印度之佛教》p.103；《印度佛教思想史》p.59：

二、思想偏重的不同

世間是相對的，人類的思想、興趣，是不可能一致的。佛在世時，多聞者，持律者，頭陀行者等，比丘們已有同類相聚的情形，[5]法義與修習，經過展轉傳授，彼此間的差別就顯著起來，這可說是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自稱我（承）襲采菽氏[目犍連]師」；經量部（Sutrāntika）「自稱我以慶喜[阿難]為師」[6]，明顯的表示了這一意義。

1、重法與重律的不同

對「佛法」的態度與思想不同，如大眾部是重法的，上座部是重律的。上座部中的分別說系，對律制特別尊重。如漢譯的《四分律》屬法藏部，《五分律》屬化地部，《解脫戒經》屬飲光部，《善見律毘婆沙》屬赤銅鍱部。每派都有自宗的律典，可以想見對於戒律的尊重。這是重法與重律的不同。

2、重經與重論的不同

對於經法，重於分別的，如赤銅鍱部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）── 七論。南、北兩大學派，特重阿毘達磨（abhidharma），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。大眾部是重貫通的，有《蜫勒論》，「廣比諸事，以類相從」；有「隨相門、對治門等」論門。[7]重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的學風。以上是重於分別，重於貫通的不同。大概的說：上座系是尊古的，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。大眾部系及一分分別說者，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦（Paramārtha）《部執異論疏》說：化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」；大眾部系中，更「有大乘義」[8]，這是尊古與融新的不同。對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義」[9]。但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅鍱部自稱「分別論者」。

佛說是有了義的、不了義的，應論究諸法實義，不可以世俗的隨宜方便說為究竟。佛說有了義、不了義，如結集的「四部阿含」，也有宗趣的不同，覺音（Buddhaghoṣa）所作的四部注釋，名稱為：

《長部》注：Sumaṅgalavilāsinī（吉祥悅意）

《中部》注：Papañca-sūdanī（破斥猶豫）

《相應部》注：Sāratthapakāsinī（顯揚真義）

《增支部》注：Manoratha-pūraṇī（滿足希求）

四部注釋的名稱，表示了古代所傳，四部（阿含）的不同宗趣。龍樹（Nāgārjuna）所說的四種悉檀（siddhānta），就是依此判說，而作為判攝一切佛法的準繩。⑩如「世間悉檀」是「吉祥悅意」；「對治悉檀」是「破斥猶豫」；「各各為人（生善）悉檀」是「滿足希求」；「第一義悉檀」是「顯揚真義」。這一佛法化世的四大宗趣，說一切有部也有相近的傳述。如《薩婆多毘尼毘婆沙》說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習。為利根眾生說諸深義，名中阿含，是學問者所習。說種種隨禪法，名雜阿含，是坐禪人所習。破諸外道，是長阿含」。⑪

一切有部	雅語	承羅侯羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部（犢子系）	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

⑤《雜阿含經》卷16（大正2，115a-b）。《相應部》（一四）「界相應」（日譯南傳一三，228-230）。

⑥《異部宗輪論》（大正49，15b）。

⑦《大智度論》卷2（大正25，70b）；又卷18（大正25，192b）。

⑧《三論玄義》（大正45，9c、8c-9a）。

⑨《異部宗輪論》（大正49，15b）。

⑩《大智度論》卷1（大正25，59b）。

⑪《薩婆多毘尼毘婆沙》卷1（大正23，503c-504a）。

上座系（除一分接近大眾部的）與大眾系的學風，就是「隨教行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

3、對佛、菩薩、阿羅漢的信解不同

部派分化而引起信解的歧異，先從佛（buddha）、菩薩（bodhisattva）說起：佛與弟子們同稱阿羅漢（arhat），而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則上為一般佛教界所公認的。傳說大眾部的大天（Mahādeva）五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」⑫，引起了教界的論諍。「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音聲可作為修道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。⑬這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗（Mahāsuññatāvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天（Tuṣita）上，所以也不說法，說法是佛的化現。⑭《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」⑮，這也是佛不說法了。案達羅派與北道部（Uttrāpathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。⑯從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》（大正49，15b-c）說：

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」⑰，實不外乎大眾系的

佛身觀。同時，大眾部以為：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。現存說出世部（Lokottaravādin）的Mahāvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。⑱佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思慕懷念，日漸理想化，演化為十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱為菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名為「本生」（jātaka），這是各部派所共有的（也有出入）。本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」⑲，「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？上座部以為是可能的；大眾部系以為不可能，那怎樣解說本生呢？大眾部中，案達羅學派及北道部以為：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛（Kāśyapa）時入決定。⑳入「決定」（niyāma），鳩摩羅什（Kumārajīva）譯為入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」㉑，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。㉒這

⑫《異部宗輪論》（大正49，15a）。
⑬《摩訶僧祇律》卷31（大正22，481a）。
⑭《論事》（日譯南傳五八，337-341）。
⑮《異部宗輪論》（大正49，15c）。
⑯《論事》（日譯南傳五八，343-344）。
⑰《大智度論》卷9（大正25，121c-122a）。
⑱ Mahāvastu（Vol.1.p. 121-123）。《入大乘論》卷下（大正32，46a）。
⑲《大智度論》卷12，大正25，146c。
⑳《論事》（日譯南傳五七，366-371）。
㉑《論事》（日譯南傳五八，435-437）。
㉒《異部宗輪論》（大正49，15c）。

樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致（avaivartika）菩薩相當。這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。

4、對法義有重理性與事相的不同

佛與菩薩，是依據釋尊的傳記（「因緣」），及傳說（「本生」）等而發展；佛法的義理，是依據「四部阿含」及「雜部」的。論到法義（教理），大概的說：大眾部系著重理性的思考，上座部系著重事相的論究。

（1）著重理性思考的大眾部系

無為（asaṃskṛta）法，在「阿含經」中，指煩惱、苦息滅的涅槃（nirvāña）；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（pratisaṃkhyā-nirodha）。赤銅鍱部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（apratisaṃkhyā-nirodha），虛空（ākāśa）。[23]如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如《異部宗輪論》（大正49，15c）說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。

九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊（ākāśaānañcāyatana）等四無為，是四無色定所契的定體。緣起支性（pratītya-samupādaāṅgikatva），經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」[24]，所以是本來如此，生死流轉的

必然軌律。聖道支（āryamārgaṅgikatva），經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」㉕，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。分別說系的化地部，也立九無為：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。㉖前三無為相同。不動（acala），一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如（tathatā）是如此如此而沒有變異的；善（kuśala）、不善（akuśala）、無記（avyakṛta）法被稱為真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。㉗決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。㉘法住，可能是法住智所悟入的諦理。傳說犢子部誦習《舍利弗阿毘曇論》，㉙但現存漢譯本，沒有不可說我（anabhilāpya-pudgala），也不立阿修羅（asura）為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部（Haimavata）的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，㉚現存本應該是屬於印度上座分別說系的。此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為。㉛北道部說：色等自性名真如，是無為。㉜案達羅四部中的東山住部（Pūrvaśaila），立

㉓《異部宗輪論》（大正49，16a）。
㉔《阿毘達磨法蘊足論》卷11引經（大正26，505a）。
㉕《雜阿含經》卷12（287經）（大正2，80c）。
㉖《異部宗輪論》（大正49，17a）。
㉗《舍利弗阿毘曇論》卷1（大正28，526c）。
㉘《論事》（日譯南傳五八，1）。
㉙《大智度論》卷2（大正25，70a）。
㉚《四分律》卷54（大正22，968b）。《毘尼母經》卷3（大正24，818a）。
㉛《論事》（日譯南傳五八，14-16）。
㉜《論事》（日譯南傳五八，372-374）。

四諦是無為；沙門果及得是無為。[33] 大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。

這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二的佛陀。佛是超越常情的，東山住部的《隨順頌》，說得非常明白，如《入中論》卷2（漢藏教理院刊本三一）引「頌」說：[34]

「若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。

雖許蘊處界，同屬一體性，然說有三界，是順世間轉。

無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。

由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。

不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。

不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。

雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉。」

在如來如實證 —— 佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有世俗所見那樣的我與法、有與無，連佛、滅、勝義，也都是無可說的。為眾生 —— 有情說這說那，都不過「順世間轉」，隨順世間的方便。從如來自證的離言法性說，法性是超越於名言的。大眾部系發展到此，與「大乘佛法」是沒有太多不同的。

（2）著重事相論究的上座部系

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨（abhidharma）—— 「論」。探求的內容：

a、自相（svalakśaṇa）：佛所說的，我們平常所了解的，都是複合體；就是「一念心」，也有複雜的心理因素。所以，從複合而探求（分析）到「其小無內」的單位，不同於其他而有自體的，「自相不失」，就立為一法。

b、共相（sāmānya-lakṣaṇa）：一切法所有的通遍性，或通於一切法，或通於有為

（saṃskṛta），或通於色法等，通遍性名為共相。赤銅鍱部稱共相為「論母」，說一切有部名為「論門」（分別）。

c、攝（saṃgraha）：佛所說的，有同名而含義不同的，也有不同名字而內容是同一的，所以以「自性攝自性」，凡同一體性的，就是一法，如《舍利弗阿毘曇論》說：「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達（自相他相共相），思，持，辯，進辯，慧，智，見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄，是名慧根」。[35]這樣，異名而同實的，就化繁為簡了。

d、相應（samprayukta）：這是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不一，有可以同時緣境而起的，是相應；不能同時緣境而起的，是不相應。從「自相」分別得來的一一心心所法，經相應不相應的論究，對內心能有明確的理解。

e、因緣（nidāna）：一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鍱部的《發趣論》，立二十四緣；[36]《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣（十種因緣）；[37]說一切有部的《發智論》，立六因、四緣。[38]

佛說（「阿含經」）經自相等論究，這才條理分明，容易了解（不斷論究而成為繁

㉝ 《論事》（日譯南傳五八，8-11、368-372）。

㉞ 此《隨順頌》，可參考宗喀巴著（法尊法師譯）《入中論善顯密意疏》，頁227（法爾出版）〔或《宗喀巴大師集・第三卷》，頁360〕。

㉟ 《舍利弗阿毘曇論》卷5（大正28，560c-561a）。

㊱ 《發趣論》：「1、因緣，2、所緣緣，3、增上緣，4、無間緣，5、等無間緣，6、俱生緣，7、互相緣，8、依止緣，9、親依止緣，10、前生緣，11、後生緣，12、修習緣，13、業緣，14、異熟緣，15、食緣，16、根緣，17、靜慮緣，18、道緣，19、相應緣，20、不相應緣，21、有緣，22、無有緣，23、離去緣，24、不去緣。」；（漢譯南傳五四，1）；（日譯南傳五十，1）。

㊲ 《舍利弗阿毘曇論》卷25〈緒分遍品第一〉（大正28，679 b8-9）：「十緣：謂1、因緣，2、無間緣，3、境界緣，4、依緣，5、業緣，6、報緣，7、起緣，8、異緣，9、相續緣，10、增上緣。」

密的義學，是以後的事）。在論究中，經「自相」、「攝」而成立的一一法（一般所說的七十五法，百法，就是這樣來的），加以分類，如赤銅鍱部的《攝阿毘達磨義論》說：「說此對法[阿毘達磨]義，勝義有四種：心及心所、色，涅槃攝一切」。[39]《攝義論》歸納一切法為四類：涅槃是無為法；有為法是心（citta），心所（caitta），色（rūpa）── 三類。這四類都是勝義（Paramārtha），也就是實有的。說一切有部的《發智論》，覺得有些有為法，不能納入心、心所、色的，所以立心不相應行（cittaviprayukta-saṃskara）。[40]世友（Vasumitra）所造的《阿毘達磨品類（足）論》，立「辦五事品」，以色，心，心所，心不相應行，無為為五類，[41]統攝一切法，可說「綱舉目張」，一直為後代的論師所採用。[42]

貳、部派思想中最重要的三項異義

部派的異義多極了，略述三項最重要的。

一、三世有與現在有

佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間 ── 剎那（kṣaṇa），就分為二大系，三世有與現在有。三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部（本末五部），及從說一切有分出的說轉部（Saṃkrāntika）所主張的。「三世有」是什麼意義？一一法的實體，是沒有增減的（這是「法界不增不減」的古義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷76（大正27，395c-396a）說：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」。

一一有為法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依諸法的作用，才可以說有說無。這是說，一切法不增不減，本來如此：沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」。依因緣而現起，法體還是這樣，名

「現在有」。作用過去了，法體還是這樣的存在，名「過去有」。生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的。生（jāti）與滅 ── 無常（anityatā），是「不相應行法」。依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起（生滅相）用，所以說法生、法滅。其實，法體是沒有生滅的，也就沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：「我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」。[43] 這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。依說一切有部，常與恆是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無為法，是常。這一思想，有法體不變而作用變異的意義，所以從說一切有部分出的說轉部說：「有根邊蘊，有一味蘊」。[44] 這應該就是《大毘婆沙論》所說的：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常」。[45] 一味蘊即根本蘊，是常恆而沒有變異的，根邊蘊即作用蘊，從根本而起的作用，是非常的。這就是說一切有部的法體與作用，差別只是法體的是常、是恆而已；但在一般解說，常與恆是沒有不同的。化地部末計，也說「實有過去、未來」。[46] 案達羅四部說：「一切法自性決定」；「一切法有，三世各住自位」，[47] 也近於三世有說。與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，

㊳ 《阿毘達磨發智論》卷1（大正26，920c5-8）：「有六因，謂相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。」；《阿毘達磨俱舍論》卷7（大正29，36b14-16）：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」

㊴ 《攝阿毘達磨義論》（日譯南傳六五，1）。

㊵ 《阿毘達磨發智論》卷1（大正26，920c、921c）。

㊶ 《阿毘達磨品類足論》卷1（大正26，692b）。

㊷ 以上阿毘達磨的探求，參閱拙作《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章（p.64-89）。

㊸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷21（大正27，105c）。

㊹ 《異部宗輪論》（大正49，17b）。

㊺ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b）。

㊻ 《異部宗輪論》（大正49，17a）。

㊼ 《論事》（日譯南傳五八，413-415；五七，212-217）。

現在、無為是有」。[48] 一切有為法，生滅無常，因果相續，都是現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。[49] 這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！從大眾部分化出的北道派說：色等（有為）法的自性（svabhāva），是真如、無為。[50] 這正是「現在實有而是無為」；無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！

二、一念見諦與次第見諦

一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。佛弟子依法修行，以般若 ── 慧（prajñā）見諦。形容體見諦理的文句，經律也有不同的敘述，如《赤銅鍱律》「大品」（日譯南傳三，21）說：

「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」。[51]

阿若憍陳如（ājñāta-kauṇḍīnya），為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起（pratītya-samutpāda）的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。然在「阿含經」中，如實知苦（或五蘊等分別說），如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如《轉法輪經》，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」：[52] 這是於四諦別別的生智，那就是別別悟入了。在分化的部派中，說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦）：這都是次第見諦，而且是（先）見苦得道的。大眾及分別說

系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。梁真諦（Paramārtha）譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部（真諦譯作分別部），如《論》卷1（大正32，378a、379a）說：

「若見無為法寂離生滅[滅諦]，四（諦）義一時成」

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」。

《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」，[53]也是見滅得道的。化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。[54]這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的阿羅漢（arhat），有慧解脫（prajñā-vimukta）與俱解脫（ubhayatobhāga-vimukta）。慧解脫者是以法住智（dharma-sthititā-jñāna），知緣起的因果生滅而得證的。俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃（dṛṣṭadharma-nirvāṇa），也就是以涅槃智（nirvāṇa-jñāna）得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鍱部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有釋尊時代那種簡要直入的修證了！

㊽ 《異部宗輪論》（大正49，16a、c）。
㊾ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷13（大正27，65b）。
㊿ 《論事》（日譯南傳五八，372）。
(51) 《彌沙塞部和醯五分律》卷15（大正22，104c）。
(52) 《雜阿含經》卷15（大正2，103c）。《相應部》（五六）「諦相應」（日譯南傳一六下，341-342）。
(53) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷185（大正27，927c）。
(54) 《異部宗輪論》（大正49，16c）。

三、補特伽羅（pudgala）與一心

補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生　　有情（sattva）。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫 ── 這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處 ── 身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。依蘊、界、處而立補特伽羅的，

1.說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。[55] 現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉 ── 從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

2.犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界 ── 假施設名」。[56] 犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。

3.從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。[57] 上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。這三家，都是說三世實有，法性恆[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。再說「現在有」的，依心立我，如《成實論》說：「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」。[58] 從燈能自照

照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗或說「心心所法無轉變」）。一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說明記憶、造業受報的事。

這種見解，在說明記憶時，有「前後一覺論者」：「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」。[59]

在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：「有執但有一心。……有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」。[60]這與心性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨」；「染汙不染汙心，其體無異」。[61]心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依《成實論》說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」，[62]正是「一心相續論」的見解。

但說識而有特色的，有(1)「意界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而意界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，意界能憶故」。[63]意界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「意界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！(2)赤銅鍱部立有分識[64]：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的

---

[55] 《異部宗輪論》（大正49，16c）。
[56] 《論事》（日譯南傳五七，1）。《異部宗輪論》（大正49，16c）。
[57] 《異部宗輪論》（大正49，17b）。
[58] 《成實論》卷5（大正32，278c、279a）。
[59] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b）。
[60] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷22（大正27，110a）。
[61] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷27（大正27，140b-c）。
[62] 《成實論》卷3（大正32，258b）。
[63] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b）。
[64] 《清淨道論》（日譯南傳六四，42）。

潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裏。部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「意界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。

參、部派對於律制的歧異

再論僧伽（saṃgha），釋尊「依法攝僧」，將出家弟子，納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中寶」[65]，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼 ── 律，也有多少適應的變化。大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。如灰山住部 ── 雞胤部（Kukkuṭika），是從大眾部分出的，《三論玄義》（大正45，9a）說：

「灰山住部……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。……佛意但令疾斷煩惱，此部甚精進，過餘（派）人也」。

衣服，飲食，住處，雞胤部以為一切都可以隨宜，不必死守律制。以僧伽住處來說，律制是要結界的，界（sīmā）是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。雞胤部以為結界也可以，不結界也可以。如不結界，那僧伽的一切規制，都無法推行，犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。這一派比丘，並不是胡作非為的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啟，還沒有制立種種規制時期的修行生活。因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形；《三論玄義》是依真諦《部執異論疏》所說的。大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部（Vetulyāvada）說：為

了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，[66]這是破壞了佛制出家的特性。北道部說：有在家的阿羅漢。[67]在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產事業，這是律制所沒有前例的。在家阿羅漢與同意可以行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！

※摘自印順導師《印度佛教思想史》，p.57～76。

※所有內文的小標題為編者所加。

※除原書的58個註腳，其餘為編者所加。

---

⑮ 《大智度論》卷1〈初序品中緣起義釋〉，大正25，66a。

⑯ 《論事》（日譯南傳五八，433）。

⑰ 《論事》（日譯南傳五七，342-344）。

佛法中的阿毘達摩

受訪者：莊國彬老師　　採訪者：釋開仁、釋宗證

問：老師接觸毘曇的時間，是在中華佛研所嗎？

答：對，我在進入中華佛研所後，才開始接觸毘曇。

問：老師當時對藏文特別好樂嗎？

答：對，因為當時如石法師在中華佛研所。

問：那大概是民國幾年？

答：我會接觸毘曇，主要是因為七十八年進中華佛研所後，開始慢慢接觸不同的思想。原本心裡有時會有莫名的恐懼感，但又說不出是恐懼些什麼。當接觸到「阿毘達摩」時，覺得毘曇對於煩惱的分類，不管是「結」也好、「纏」也好、「隨眠」也好，對於那些沒有辦法了解的莫名恐懼，毘曇好像給了它們一些名字，開始明白了有些東西（煩惱）的歸屬，我想，這就是我喜歡阿毘曇的起源。而因為透過毘曇的分類，了解到，其實我們可以經由認識它們的定位、分類、種類等，然後慢慢地去處理它們，所以，這就是我喜歡毘曇的其中一個原因。

又因為當時開始接觸了西藏佛教，所以，在那時我花了很多時間在藏文方面。且因為因緣際會之

下，原本打算到英國要研究中觀的，後來因為系上的兩位老師（一位是Paul Williams；一位是Rupert Gethin），我與Paul這位老師談說：「假如要繼續研究中觀的話，勢必要接觸到西方的哲學」，而那些我完全都不懂；再加上那時Paul對我說：「那一年他剛好休假，所以他建議我上Rupert老師的課。」結果他是上毘曇的，且在學過一年之後，發覺也是不錯，所以就沒有再回頭修中觀的課了。

問：英國研究毘曇興盛嗎？

答：不興盛，我覺得我的指導教授是位異類！

問：在學校裡面，除了Rupert，還有其他人研究毘曇嗎？

答：我想是沒有的，但若要追溯就是Rupert和他的老師Lance Cousins。而且在英國時不管是同期的，或是前後期的，沒有半個是研究毘曇的。

問：Rupert教授所研究的，是南傳或是北傳的毘曇呢？

答：應該從他的老師Lance Cousins談起。其實一開始，我也是懷疑他到底懂不懂說一切有部。後來發現在蠻早的時候，有一位翻譯《俱舍論》的Louis de La Vallee Poussin，他把玄奘的譯本翻譯成法文，除此之外，他也寫了一系列相關的文章，也翻譯了一些《大毘婆沙論》的資料，發表在學報裡，所以透過這個，使他們對說一切有部有所接觸。像是在Lance Cousins的文章裡，他對有部的理論是很清楚的，不過其研究的重點還是在南傳。他的文章比較著重在禪定的理論，如他有寫過一篇文章“samatha-yana and vipassana-yana”，另有寫過關於早期部派談大天五事的文章，雖然他不懂中文，但他卻藉由研讀二手資料所得來的資訊，完成了這些作品。

問：老師所謂的二手資料是日文嗎？還是歐美的資料？

答：他不懂日文，所以大部份依據歐美的資料。也就是說，雖然很多漢譯資料未被翻譯成英文，但卻有一些

零星的資料可以獲得的，而其卻很重要，因為那都是一些精華的東西。例如：《俱舍論》已完全被翻譯成法文，所以他們對於有部的了解是還不錯的。特別是最近幾年很多日本學者有到牛津去做客座教授，所以他們對於日文的資料也慢慢地有些了解。再加上美國有一位女性的學者Collett Cox，她的博士論文就是翻譯《順正理論》的「不相應行」一章，且她本身日文很強，故引用了很多日文的資料。藉由這樣，使他們可以了解日本人對於毘曇的研究成果，所以我想這整個世界是慢慢在交流，雖然不懂日文或漢譯，卻可能透過英文或其他語言作媒介而彼此交流。

問：老師既然有注意到日本對於毘曇的研究成果，當初怎麼沒有考慮去日本而去英國呢？

答：其實出國前，不僅我有考慮而且還去日本看了一趟，後來因為去東京時，覺得那裡的生活比起台北的生活，住的地方小而且物價貴，所以我想既然要出國，就不要去都市且希望能夠較接近大自然。所以，就沒去日本而去英國留學。

問：日本那邊的研究還是蠻吸引老師的！

答：當然，而其實除了住以外，學風也是考慮的另外一個因素，因為我個人較喜好歐美的學風，所以就去歐美。

問：可否簡述歐美與日本學風較明顯的差異性？

答：若以我們與歐洲那邊教學方式相較，歐美的方式是要培養你具有獨立研究的能力，所以，假如你在某一方面是個很特殊的人才，那麼，你在英國受教育，可說是走對路了。也就是說，他們很早就會注意你並且進一步的栽培你，甚至於可以跳級，所以這種教育方式，應該是先培養你具備獨立的人格開始，譬如：英國當地的小學生，幾乎沒有什麼作業，上學的觀念就只是帶個便當去學校玩，返家也可能只是畫一張畫，且這幅畫可能在學校時就已完成了，若依我們的觀念，會認為國小什麼都沒學到，上國中怎麼辦？真是糟糕啊！可是他們的方式就是如此。而較用功的時間，可能是相對類似的國中或高中時，特別是上

了大學之後，有蠻多的seminar，當然還要上台報告，一直到研究所。你會發覺，老師上課時並不會教你很多東西，這可能是因為學制的關係。他們的教學重點，在於學生是否可自己找到一個方向去研究。如果你光要靠上課來獲得許多知識，你一定會很失望，這點在我剛去第一年時，真的很不能適應，與台灣上很多課的方式明顯不同，而且又想我們一年繳了三十幾萬那麼多錢，希望老師能教很多東西、上很多課，結果卻沒有，一個禮拜頂多八小時的佛學課，或許再去聽其他系的課，例如：基督教等，但會想說到底來英國要幹嘛！後來，慢慢找到自己的方向，而且要親自去研究完成，老師不太會逼你，老師只是扮演輔助（不懂時討論）的角色給你意見，而非在上面去壓你，這大概就是整個歐美的學風。

問：若依學生的興趣來說，人的根性很多，教授都能應付嗎？還是有極限？

答：當然，還是以教授本身的專長來培養，如果沒有這方面的能力，還是沒有辦法；又因為學風不同，個性變成主要因素，有些適合有些則否，這是實在的現象。猶如台灣的教育一樣，某一類的特定教育是適合某一類人，但是這是整個制度問題，不可能同時實施兩種制度，所以剛開始去的人大都沒辦法適應，好像在那裡讀書可以蠻混的。可是說實在話，他們對於所研究的東西是蠻細的，主張不要選擇範圍太大，認為由多角度來研究小範圍的東西，會較於大範圍而只從一個角度去研究要來得好，所以我這幾年也是受到這樣的引響；也就是說，學術研究的動力主要來自於本身的興趣，因為唯有這樣才能支持你繼續下去，也因興趣而會導引你不斷的開闊自己的眼界，講句開玩笑的話，在國外我們選擇佛學院，根本是選擇錯了，因為它是一門涉及很廣的學問，較其他科系的學生只要研究某一個特定的領域就好（例如：醫學系），可是佛學就無法這樣，當然我們可以就某一類的研究，就好似先前提及的毘曇來說，它還要與部派的歷史有關，這又牽扯到文獻的對錯問題及語言翻譯的

問題，並非僅研究該類就好，所以只要討論一個問題，它就好像又衍生另外的問題出來，沒完沒了，所以讀佛學的東西，真的是蠻辛苦的，因此系上研究生很少，特別是當地的，且每年當地讀博士班的不會超過三位。

問：老師指的是你們的系？還是宗教系？

答：指研究佛學的，若就整個宗教系來說大約不超過十位，而且研究基督教的還是較多一點，因為畢竟對他們來講較有出路，而研究佛學的就較無出路。

問：老師學了阿毘曇後，使從小那種不安的感覺消失，到底這中間有什麼改變呢？

答：其實沒那麼偉大！可能因為研究毘曇後，心會比較踏實、安靜，套句研究毘曇的老話：「分別善法，遠離不善法」。改變，事實上是慢慢來的，雖然複雜，但它確有很強的效果（透過分析及了解名相）。我曾經試著將毘曇應用在生活上：如聲音可以分辨它；香，可分別其為惡香、好香、平等香；而色是形色、顯色，而前者又可續分。其實，回歸來談，應該是一種實在性的關係，因為想到兩千多年前，他們的生活沒有外緣，相當單純，生活型態也較固定，相較於今天，我們生活的變化是蠻多的，因接觸不同的人、環境等，若真要用毘曇的方法，我想應該要回歸到一個寧靜的生活，要不然就要閉關一小段時間，然後再觀察這個方法的可行性。其實最大的改變是利用毘曇的方式去思惟，利用讀誦時慢慢把心沉靜下來。

問：聽說南傳的阿毘達摩，是在修禪定中或是毘婆舍那的一種分析的內容，是可以透過修行來印證的內容。所以對他們而言，我們在動態中去學毘曇，是不可思議的、也不可能去觀察到的！一定要在很沉靜的狀態下才可以體會到其中的深義，依老師所接觸的內容裡面，不曉得可否談談對此的看法？

答：我們就拿經典來看，例如：有部的《入阿毘達磨論》，它就是把所有

的法分類：它有八句義[①]，就是色聲香味觸法，色受想行識等，而色等又可細分，如果依照有部這樣的方法，等於告訴我們在日常生活中就可以運用到，但很明顯的，我個人卻是個失敗的例子。南傳確實是認為毘曇跟禪定是有關，且是配合其理論的。這原因應與每個部派有關，我想當初在每個部派裡一定有其較著重的修行法，假如我們依「止」與「觀」做簡單的區分：上座部較著重在「止」，而說一切有部則是強調「觀」。所以，就前者言一定會與「止」的理論配合，當然這只是其中不同的原因，而教義、戒律不同亦是，因此教義也會使修行體系不同，因此在其認知裡，毘曇是要配合禪定理論的；但後者很明顯的將毘曇的用法著重在「觀」上，換句話說，它可以運用在動態上而非純粹只是靜態上的。這在理解上就是一個蠻大的不同點。

問：會不會因為南傳的環境較單純；而北傳較強調於問答或是建立一些問題的關係？

答：我不反對，有可能。

問：在那爛陀大學又不同了，印度當時很多部派都聚集在距離不遠的地方，但例如赤銅牒部在斯里蘭卡就較單純，所以它的風格是完全不一樣的。

答：我贊成。像喀什彌爾是交通的重鎮，若你要去絲路的話，有一條路由斯里蘭卡再一直往西走，所以，以西北印來說整個交通是蠻發達的。

問：所以它在交流的激盪下會比較多樣化！

答：對，譬如受教育就會有一些不一樣的地方，造成有的部派較著重「止」；有的較強調「觀」。這也是導致部派不一樣的原因，就像Collett Cox講的：很多東西因為文獻不足（雖然有一些考古的文獻可以佐證），對於經歷兩千多年的部

① 《入阿毘達磨論》卷上(大正28，980c)：謂善逝宗有八句義：一、色，二、受，三、想，四、行，五、識，六、虛空，七、擇滅，八、非擇滅。此總攝一切義。

派，還是頗難了解當時到底發生了什麼事。例如：我們以《異部宗輪論》來談，你如何定義一個部派之所以成為一個部，它的標準到底在哪裡？特別是最近看日本學界的一些研究，提出一些不一樣的思考方式。譬如說：我們一直認為部派分裂需要的是因為戒律的關係，可是在他的文章裡面，甚至有提到：可能剛開始分裂的時候，不是因為戒律的關係，是因為教義的關係，不過這還不是很清楚，因為我還在研讀中。所以，關於部派還是有相當多爭議的。

問：因此不管現在怎麼考察過去的事實，都只是推論！

答：對。譬如我們研究有部的歷史來談，我想最出名的應該是加藤純章，他所寫的《經量部的研究》，算是蠻劃時代性的，因為他花了相當多的時間下去研究，如何區分「經部」與「經量部」，其得到的結論為：所謂經部，事實上，它不是有一致傳承的部派。他的研究方法就是把《大毘婆沙論》、《順正理論》、《俱舍論》中有關於經部的教義全部抽出來，一個一個研究，結果他找不出一個一致的教義，只能找出「經部師」的一點主張，就是批評毘婆沙師，就是說這個名字之所以成立是為了罵毘婆沙師；只要是批評毘婆沙師的就稱為經部，它等於是一個非獨立完成的一個反對派，因此，他的研究發現，一定要先有說一切有部，然後才有經部。

問：老師意思是說，經部其實是說一切有部中的反對份子？

答：對，是屬於非主流的反對份子，因為久了以後，就脫離說一切有部，所以一開始可以說是說一切有部的分支。可是，這樣的說法，近來又有人加以批評。

問：所以對於毘曇可以看到的文獻記載，這麼難考證，老師是怎麼看待這種問題？

答：我覺得這就是毘曇的好處，在整個佛學研究當中，只要我們有一點空觀思想，天底下的事情，沒有一定百分之百長的什麼樣子。畢竟我們都懷有無明，所以，我們所研究的東西究竟是對還是錯，是很難有一

個確定。在目前的階段而言，我們只能說「就我們的理解，以及就我們的研究方法，所得出來的結論是這個樣子」，只能約我們的理解、推論能力，及所看到的文獻來談，而得到的結論，我想這也正是整個學術研究的一個精神，好像有人用不同的文獻；或是同一文獻卻有不同的理解，他所達到的結論可能不一樣，不過我覺得整個佛學就像一個文化一樣，一定要繼續再走，真的是要不斷的累積，不管研究出來的是錯還是對，起碼我們是經過一個較理性的推理所得到的結論，後面的人可以站在我們的肩膀上再繼續往前走。

問：教理和教義各有不同的特色，關於歷史文獻的考證問題，其實是蠻主觀的，像毘曇的繁瑣教理，唯有從文獻上去考察並加以說明就好，否則若將毘曇的學理研究成為支離破碎的東西，就無法彰顯毘曇的真正精髓，相對的，其也離開佛法的實踐精神吧！

答：所以這也是我整個博士論文的重心。我也是認為毘曇雖然是這麼複雜，名相如此繁瑣，但是很明顯的是，整個毘曇所要表現的還是跟解脫有關的主題。其實一開始只是要把佛陀的教法系統化，但後來發展的太大了，在慢慢系統化的過程中，由於他們想把所有的學問都包括進來，把一切法都納入它的系統（當然這是蠻錯誤的開始），並加以分類，然而，可能就因為這樣的思考 ── 概括到一切的現象，所以就產生了一些問題，因為這樣的分類下去，將會變成無窮無盡，相對的，也就模糊了焦點。

其實我是想整理出有關「有部的解脫道」架構到底是怎麼樣的，而我寫作的基本方向，仍要從文獻的本身探討起，這也是我整個論文的極限，因為如果我看文獻的方式不對，那麼我的結論也就不對。

我必須講一下，我怎樣去看有部的文獻：若以目前的學術研究來看的話，讓我們對「毘曇七論（一身六足）」有一個新的了解，因為合理的推測它是晚於《大毘婆沙論》的，根據Collett Cox研究《大毘婆沙論》內所引用的經典得知，事

實上該論只引用五部而已（找不到「毘曇七論」的名稱）。

問：「六足阿毘曇」在《大智度論》出現過，但《大智度論》是晚於《大毘婆沙論》的。

答：但「一身六足」這個語詞，《大智度論》應該沒有吧！我想說的是「一身六足」這個概念，就像我們認為有部有阿毘曇七部論，是以《發智論》為主，其他足就是《法蘊論》等。但是把這七部放在一起，說這七部是代表有部的基本論點（我指的是這樣的一個概念），是在《大毘婆沙論》時代尚未有過的說法。這就牽涉到我們對於部派的歷史，要有一種新的眼光，也就是要有不同的看法，簡單講我們對於這幾部早期論書的作者，漢譯所傳和西藏所傳就有不一樣的說法，對於作者的論定是有些出入的；又例如：將時間定在佛陀之後，那些佛陀的大弟子們，要開始傳佛陀所說的法時，每個大弟子可能會根據他對佛法的了解，嘗試著用他所理解的方式，去詮釋或歸納，剛開始這種方式可能不是那麼嚴謹，這種方式可能是佛陀所暗示或是佛陀所指示的，如此慢慢傳法的方式就有了系統化，而後就成為一種獨立而有生命的東西，而這種東西他們可能不會認為是一種創作，因為他們認為那些還是佛陀所講的內涵，所以從這個角度我們就可以理解說，阿毘達磨還是佛說的，只是他們以一種較有系統的方式把它歸納起來。就好像佛陀入滅後一、兩百年間，佛弟子們可能都沒有所謂一個獨立論書的觀念，他們所接受的只是師父傳給他的，依這種方式來整理佛語，但整理久了之後，覺得有其獨特的表達模式，因此而稱謂為阿毘達磨。剛開始時或許沒有很明顯的將經和論作差別，這過程可能也是慢慢分出來的，不過這類表達方式又或者是因為易於背誦的關係而形成，但總而言之，其實在演變過程中形成的，後來者慢慢地也就將這種方式歸類為阿毘曇。

問：所以毘曇的這種歸類以及他們的詮釋，有一點像是把很多不同的思想，彙整起來成為整個佛法的思想！

答：對。

問：不過也有些人認為只要能達到解脫的法就可以了，不盡然都要瞭解整體浩瀚的佛法，針對這部分我們可以在其中選一些適合他們的法義嗎？

答：可以。但是卻不是件容易的事，因為每個時代有每個時代的的思潮。然而，當初部派會形成的毘曇學，也是由於那個時代的思潮就是傾向於對於理性的分析一切法，所以才有這些嚴密的學理。

問：當時的佛學界，可能真的也是滿有水準的。

答：對。這才會有後來的大乘佛教，其實大乘佛教也是在談一切法，只不過它是以一切法空的角度來談，立場不同。研究部派真的是滿複雜的，如我們所知，部派的時期也就是初期大乘的時期，事實上整個時間點是重疊的，像最早的《般若經》是在西元前一世紀或二世紀就有了，而有部的起源也差不多是那個時候（直到西元一百五十年前後為有部興盛期，亦集成了《大毘婆沙論》），所以部派或者是有部的發展，與初期大乘可以說是幾乎重疊的，而這一方面我們完全不清楚，當時部派或毘曇與初期大乘之間的交涉到底是怎麼一回事，當然研究要靠大家，要在《大毘婆沙論》中找，而且很明顯的《大毘婆沙論》有很多大乘的思想（導師亦有提及，像論中某位尊者有提到《般若經》②），有一個美國學者就稱那時的大乘佛教叫“underground Buddhism”，就是說，可能浮出檯面的是毘曇、部派佛教，而事實上有一股較不明顯的潮流在動。雖然其間的關係，很難去釐清，不過應有互相的影響，特別說初期的《般若經》有些名相，也都是接受有部而來的，如「煖、頂、忍、世第一」等，一般的名相都有。而且《大智度論》中提到很多毘曇的資料。

問：那時候「毘曇」應該也算是「顯學」，大家都要知道的。

② 《印度佛教思想史》，p.206-207：《阿毘達磨大毘婆沙論》卷126（大正27，660a）說：「脅尊者言：此中般若說名方廣，事用大故」。十二分教的方廣（vaipulya），脅尊者以為就是《般若》，那時《般若經》已流行北印度了。脅尊者不作不必要的分別，以簡略的方法來解說經文；雖也論究阿毘達磨，但與持經者的學風相近。

答：對。所以研究毘曇真的是可以跨兩邊的東西，一個是接早期佛教，一個是接大乘佛教。若依我個人較偏激的看法，會覺得說：從文獻上來看，部派跟早期佛教根本是分不開的，因為文獻的「分期」都是在部派佛教，雖然所編的典籍都是佛陀的教法，可是很重要的一個觀點是「它是透過部派的角度去看的」，所以能夠表達出多少佛陀的原始面貌，我們真的不敢講，其實像這一類的講法，在西方還是有爭議的，而我本身是較傾向於和我指導教授類似的觀點，那就是「持保留的態度（對於經典能夠呈現出多少佛陀的面貌，會較保留一點）」，也有另一派的人持不同看法，所以這方面，目前仍然沒有標準的答案。

問：可以具體談一下，老師博士論文的內容嗎？

答：架構很簡單：第一章：談文獻問題；第二章：敘述有部的一些重要理論（「三世實有」、「得、非得」、「解脫道」等問題）；而後就依資糧、加行、見道、修道、無學道來談，把目前我們可以看到的，將它歸納並做說明，扼要來說也就是整個解脫道的一個架構，主要文獻以《大毘婆沙論》及《俱舍論》為主。因為這整個架構在《大毘婆沙論》才慢慢的形成，以前還看不太出來。我們去看《阿含經》或《尼柯耶》也好，剛開始也覺得很簡單，但當作研究下去，才發現真的有蘊藏著許多問題，舉例來說：就像「見道」，在《阿含經》中是找不到這個詞的，所以促使你要用不同的角度去理解，如《阿含經》中所談的「得法眼淨」之類的詞，是否就表示「見道」？或者是還有其他的名相？這些觀念到底是怎樣發展出來的？又像有部論中有一個詞叫「正性離生」或「正性決定」，這個詞是不是就像有部所解說的那樣，這些都是可以去探討的。

問：老師認為這樣修行的道次第，是不是可以讓我們有具體實踐的依據？

答：我只是把理論呈現出來，因為有部的解脫道次第就是這樣子。

問：它的可行性高嗎？

答：我承認有些東西並不是講得很清楚，主要是實際修行的部分，還有

很多模糊地帶，所以我無法回答這個問題。

問：我曾經接觸一些南傳的老師，他們依據《清淨道論》所談的七清淨來作為修行的道次第，雖說依論書文獻來作說明，但畢竟還是隔了一層，不過卻是聞思階段的重要內容，然而當實際操作後，會回到理論上去印證，但往往得到一個答案就是，有些經驗的部分真的無法用文字來表達。所以，縱使說南傳專在阿毗達摩的研究，但他們除了文獻之傳承以外，還有珍貴經驗的傳承，這點在有部似乎就有所不足了。

答：對，我也知道文獻只能做為某一個程度的說明而已，而我們的工作只是整理這些文獻，若說要拿來用的時候，可能就要有人發心去做嘗試，也就是實驗階段，若這過程配合經典的印證，就會更完美了。

問：所以說，這只是一個指導手冊，實際要去走的時候才知道是如何？有沒有坑洞？

答：對、沒錯。換言之，解脫的道次第，它就好像是一個地圖，但是地圖是沒有辦法代表實際的道路，只能說方向是該這樣走的，就像你說的，路上有沒有坑洞？會不會塞車？這在地圖上是沒有辦法顯現出來的。

問：老師從這幾樣的心路歷程，是否可說一些學習過程，可以引導後學，譬如說：像毗曇來講，阿毗達摩，表面上看起來很複雜、很難懂，像剛剛討論的南傳或是有些學長、老師，譬如《清淨道論》上講的那些，我們這樣讀的話，實際上只是讀到表面而已，就老師您這樣學習的過程，是不是可以說明一下，讓以後的人，如果踏上這一條路的話，可以知道怎樣下手？

答：我想，有部的毗曇和南傳的毗曇，有比較大的差別，就像我們前面講的，有部是一個蠻注重「觀」的一個部派，在這樣的一個前提下，它論書的發展，不管是煩惱分類也好或是其他方法分類也好，肯定是會比較細，我個人認為它增加了某種程度的困難性（跟南傳的毗曇比較起來），不過比較好的是說，北傳它有一些比較屬歸納式的論書，如果要我建議的話，我會鼓勵大家先

讀《入阿毗達摩論》，塞建陀羅所著，（根據我們的文獻，聽說「塞建陀羅」是世親去「迦濕彌羅」時候，塞建陀羅阿羅漢在定中知道世親的身分。）《入阿毗達摩論》的好處是只有兩卷，讀起來會比較輕鬆，但說輕鬆其實也不輕鬆，因為他把有部重要的一些毗曇概念，完全包含在裡面，包括「無表色」、「九十八隨眠煩惱」的分類，全部都有，是比較好的入手。因為有部的思想本來就是那麼複雜，再怎麼化簡的話，還是很複雜，假設你問我的建議的話，我想你最好不要一開始就學這個。

問：就像《發智論》一樣，他只講答案沒有講過程，也就是一些名相，根本不知道他要表達什麼？就到此為止，所以要學習毗曇的話，還是蠻需要一些基礎的。

答：其實，我們現在上課的方式，若可以的話應該做一些改變，因為以前的教育方式其實也不錯，但是現在是很難實行。我們現在的教育方式是西方的，我們的課就是一個星期有二至三堂課，然後我們就有很多課，是不是可以一個期間我們就上這一部分，譬如說：我們有三個月的時間，第一個月我就上早期佛教的東西，就是上《阿含經》，而一星期安排約十小時的課，就是整個月都在研究這個部份；下個月就研究部派的部份，這樣集中的方式不錯，可是這可能老師沒辦法配合，但我個人是蠻喜歡這個方式，這樣火力會蠻集中的，因為可能整個月在讀同樣的東西（如《阿含經》），比較不會像現在說今天要準備《大智度論》的課明天要準備《瑜伽師地論》的課。但是我想目前還是因為環境的關係，其實我要說的是，我不會建議直接研究阿毘達摩，因為蠻多東西真的需要有些底子，所以一開始的時候還是先讀一些《阿含經》，了解一下早期佛教的經是什麼樣子，我的想法是直接讀經，不是讀一些綱要書的東西，了解整部經的結構如何及佛陀究竟是如何講的，在你讀了幾部後應該會有一個大致上的了解，譬如會了解《長阿含》是如何？《中阿含》是如何？會了解原來目前有的文獻中，經的編排方式是如何，

然後再來接觸毘曇的東西，才會發現說那些論師在面對同樣的經典的時候，是用怎麼樣方式在看、處理或理解的，這樣在理解佛學的方式是可以一層一層的接上去，就像你研究的《七十七智經》一樣，在《阿含經》是怎樣？而在部派中又是怎樣？毘曇又是怎樣？或是其他的論師對這部經是怎樣的理解？所以這樣一個理解的次第，會達到一個比較多層的，或是從《大智度論》的角度再去看這部經，可能這樣的方式會比較理想，不過這只是一個想法而已。

問：我自己的經驗是，毘曇是佛教史中銜接前後的一個很重要承先啟後的時期，所以就引起我們學習的興趣。不過像導師的書也是很深、很精要，像我們讀到研究所也是會想說原來古德有蠻多著作是很偉大的，甚至還有很多是沒有說出來的，所以更讓自己留意一些原典的內容。

答：針對這個問題，上個月在圓光佛學院召開的校務會議中，要安排下學期的課程時，也討論到圓光佛學院好像目前缺乏佛教史專題的東西，這個專題的目的是要點出在每個時期佛教史上有些什麼比較值得注意的，換句話說，是要讓學生比較有一個宏觀性的東西，讓以後再選擇要寫畢業論文的時候，可以從哪個地方去著手，目前我們開課的方式是由幾位老師以接力的方式教佛教史（我負責早期與部派，圓光教務長負責印度與大乘，另一位老師開中國佛教），我認為這是蠻重要的，因為它點出教史上比較需要注意的一些點，這樣學生會比較容易發覺對於哪一個時期的問題比較有興趣，而能再作深入的研究。

問：會不會要像我們從初級班讀上來！

答：我覺得有這樣的需要。

問：之前郭忠生老師為我講評結束時，與我聊了很久，他有說到現在學術界與以前他們那一輩在學習上真的有一些不同的方式了，像他們都會習慣到福嚴的網站下載一些東西（《大毘婆沙論》的講義等等）來讀。因為到了某個程度真的要回到原典去一卷一卷的讀，唯有這樣讀

才會有不同的想法，否則有一些人太依賴現在的研究成果，沒有回到原典去讀的話，很難開闊自己的一些領域，所以他看到我們走這樣的方式，覺得蠻歡喜的。

答：我蠻贊成的，其實要多了解毘曇，基本文獻的東西一定要作，如我是想把《施設論》不足的部份，從藏文先整理出來，再來比對玄奘的，因為裡面有一些很有趣的問題，日本學者也有整理一些，但是某些部份還是要回到文獻去看，目前這些東西連中文的都沒有，所以起碼要先把它弄成中文。

問：份量多嗎？

答：應該不會很多，一年的時間應該可以翻的完，若有學生的幫忙應該會更快。現在在圓光佛學院有在教的是《入阿毘達摩論》，我要求學生做標點、分類，可以和大家分享。因為這部論也有藏文，極少數有藏語本的阿毘達摩，不但完整還有註解本。

問：本來有這本的翻譯嗎？

答：「櫻部建」有。但是他沒有翻註解，還有一個法語本，所以要了解毘曇還是要從文獻上來談，因此整理是最應該去做的。

問：當初要開研究所的課時，院長有與研究生討論，但是要找誰來教？總是要有一個開始嘛！而且知道論在義理上都算是很重要的代表，縱使很多還是不明白的，但我們這樣討論下來，有些部份毘曇還是很簡略的，真的有一些沒有辦法處理的也是保留，但是至少有一個概念。

答：應該編索引。《俱舍論》的辭典可以先編出來（廣淨老師的部分）。可以讓有些名相，馬上能查得到，當然有些會跟《佛光辭典》、《望月辭典》重複，但有些是沒有。

問：像日本人「辛島靜志」他們有一些專精的字典，所以「黃國清」老師也建議我們，有這樣的人留下來，就可以慢慢作。

答：因為這個東西一定要成立一個團隊，一個人絕對不可能，而且一個人一定是有極限的，就是即使你花了二十年的時間做出來，一定要經

過很多的確認。你們畢業後可以留下來作，當然作詞典這個東西在某個層面是蠻枯燥的，因為這是一個詞一個詞去找，就是譬如說我看辛島靜志所作的詞典，他有些解釋其實都還可以再斟酌，但是做這個是一個先鋒，假如後面的人繼續做的話，後面的東西會越來越好。有一個小組彼此腦力激盪出來的東西會更細更好。

問：老師我還有一個問題就是，我們學習什麼久了，一些思維模式都受它影響，譬如說我們學習毘曇，那一種論法，像我們學「韓清淨」的科判，都是「標」、「示」、「解」等都有一定的模式，所以在毘曇也有一些很重要的思維模式，用在我們的寫作，或是在處理一些文獻上的東西，老師可否介紹一下，譬如在處理一個課題的時候，如果用毘曇的思維模式套下去的話，怎麼去次第的分析？

答：我不會這樣去想，因為說實在話，西方在寫博士論文的時候，不能用毘曇的思維模式，因為你如果這樣寫的話鐵定會被退件，你可以去理解毘曇是怎樣一回事，但是在寫的時候完全不能按照這樣的思考模式去寫，因為我剛開始也是這樣子，結果被我指導教授罵，他說他完全看不懂我在寫什麼？我說我寫的很清楚，我是按照這樣子寫，他說抱歉他看不懂，所以換句話說，不能用這樣的方式下去寫作。

問：但是老師這是英國的風氣，我是說如果我們呢？

答：其實我是說一樣，因為古代有古代的思考方式，現在有現在的表達方法，換句話說，這就是所謂的吸收跟消化，假如說我們用毘曇這樣的方式寫出來，很明顯的別人看不懂，因為寫作一定分為兩個方面：一個自利；一個是利他。自利就是我們定一個我們並不了解的題目，透過這樣而了解；利他就是說我們自己本身了解後，要怎樣讓別人也了解，假如我們只是按照毘曇這種方式來寫，那麼你只做到一部份而已，只能說經典上這樣講的我就這樣寫，事實上，應該考慮到第二個利他的部份，就是怎樣把古代的

思考方式或邏輯方式，用現在大家可以聽得懂的方式寫下來，這也是為什麼我在寫論文時我碰到相當大的困難，因為我只要按照《俱舍論》或是《大毘婆沙論》的那種方式，兩個月就可以寫完，但問題是他們古代這樣表達，可是在你論文中要考慮到做一個現代人要怎樣說給一個現代人聽，所以我不會認為說經典用這樣的方式，我們也用這樣的方式，事實上，一些偉大的學者之所以偉大，他的道理也是在這裡，雖然他們了解的可能比較深一點，多少總是可以模仿的，但是我們比不上他們的就是說，他們怎麼可以把這麼複雜的想法，轉換成我們可以理解的方式，這就是他們的過人之處，所以像我要寫一篇文章也是很痛苦的，其實資料是很多，可是寫完之後它只是一個資料性的東西，要怎樣轉換為一個大家可以理解的東西，就像電腦的語言一樣，大部分都是程式語言，就只有內行的人才看得懂，但是你不可以把這個程式語言當作是最後呈現的模式，一定要把它轉換為我們的生活語言，這是另一個學毘曇比較痛苦的一個地方。譬如最近我在改學生的論文，其中一篇說「慢」有七種慢，而他就這樣寫，而我告訴他，你這樣寫誰會看得懂，應該要用自己的話寫出來。所以我覺得研究毘曇，就是要有一個團隊先將名相做整理。像我以前上我指導老師的課時，他上課的方式是用心所一個一個談，如「慢」，是什麼樣的情況會有「慢」心。他會假設一個情況這樣上，雖然很慢但在某些程度上是蠻有趣的，看兩千多年前的語詞，在我們今天的生活經驗能不能用，這樣的文章是一篇很好的文章，因為有文獻又有生活經驗的配合，而且讓人讀起來也就有趣而不是硬梆梆的。其實，當我們已經累積到一些語詞的時候就可以發表出來。

問：可是這轉換的過程好像又是另一個領域的學習？不是一個人就能夠轉化的了？

答：對！所以這必須在課堂上不斷的練習，儘量把整個配合在一起。在圓光佛學院毘曇的期中考，我出題目要他們在《入阿毘達摩論》色、受、想、行、識然後在「色」裡面又分色、聲、香、味、觸、法，用

實際的經驗下去分析，我就拿兩張圖樣，要他們把顯色、形色分清楚，然後就聲音的部份我就出一些聲音讓他們分辨是「有執受」、「無執受」，再分「有情」、「非有情」，再分「可意」、「不可意」會有三種分法，出五道題，譬如：分析沖馬桶的聲音，颱風的風聲，下課的鈴聲，用生活經驗以毘曇的方法分析，這些都是常識，而香分三種：「好香」、「壞香」、「平等香」；觸也是，例如你觸到石頭、菜瓜布是什麼觸。

問：目前台灣對《阿毘達摩》的認識，老師認為如何？

答：這我沒辦法講，簡單的講我從英國回來的，就國外的理解不會把它當作整體的東西，就是我們對於「一身六足」說法不但晚，而且可能在早期、中期有部的論師，他們都不太有這樣的感覺或是這樣說，甚至可以推到說它的起源很早，像《法蘊足論》和《集異門論》是不是真的是有部的，可能都會有問題，因為很早，搞不好是沒有部派色彩的，它是在部派分裂之前，就有雛型在那裡，特別是像《集異門論》它是解釋《集異門論》的一部論，極有可能根本沒有有部的色彩，那它就是一部通各部派的論，只是可能有部壯大後說是他們的，所以很多文獻我們要重新思考它的定論，所以會有一些不同的看法，可能這方面在國內的毘曇研究是較缺乏的，因為大部分有部的論書都是漢譯的，可能要兩方面去思考，了解國外目前對這個文獻有什麼看法，然後看說他們這樣理解對不對或是我們有怎樣不同的思考。不過我同意之前所談的，很多東西都要慢慢將它整理出來，多發表一些軟性的文章在談毘曇的東西，我想這樣對於毘曇研究會是一個很正面的發展，當然這要大家多花點功夫，其實不光是毘曇，很多的佛學研究都是這個樣子，我們希望能夠推展佛法，當然我們所寫出來的東西，要蠻多人看得懂的。其實，我們在談一個很深的概念，但是我們是不是可以用一個很淺的語言將它表達出來，可以利用多層的方式，如圖表等看我們能夠運用什麼方式去表達，就是想辦法用大家能夠聽得懂的語言，這也是弘法的目的。

問：我們也要經過訓練，不能深入就不能淺出？

答：當然。

問：有時自己讀都不太懂，尤其是部派的東西！

答：是，現在的時期已經不是像以前那個時期了，因為現在的時期已經是打團體戰的時期，並無所謂的英雄時期，就是大家要在某一個領域上有所表現的話，最好是幾個人，一群人互相腦力激盪，特別是毘曇的東西，要一個人弄是非常非常困難的，所以我真的建議「福嚴」可以成立一個小組，慢慢地作，累積到某個程度就可以出版，譬如亦可附在《福嚴會訊》的後面。

問：很多學報，亦是一個單元一個單元出來！

答：對，所以我很鼓勵你們可以成立一個研究小組，固定一個禮拜研究一個詞就好，一年就有五十二個詞，三、四年之後就可出一本。

莊國彬 簡介
1987年 國立中山大學中國文學系畢業
1992年 中華佛學研究所畢業
1996年 赴英國布里斯托大學攻讀博士
2003年 獲得博士學位

福嚴94年度上學期大事記

7/11　日本佛教大學校長福原隆善教授與企畫部部長館憲雄先生、國際交流課專員松村公榮等人蒞院參訪，厚觀院長親自接待，簡介學院課程，並致贈《福嚴精舍五十周年紀念特刊》、《福嚴佛學院學生論文集》等書。

7/20　新購三菱休閒旅行車，車號1420-JU。

7/22　厚觀院長與長恆法師至台中華雨精舍載回導師部分遺物，擬陳列於導師紀念室展示。

8/9　厚觀院長應邀參加教育部舉辦的「宗教研修學院設立初步構想座談會」，會議由教育部常務次長呂木琳先生主持，教育部初步研議：宗教研修學院校地至少二公頃，校舍建築：五千平方公尺，基金：五千萬元。師資除依一般大學之規定，須至少有三分之一課程由符合大學教師資格條件者擔任外，其餘可以專業技術人員擔任。與會佛學院及神學院負責人建議，希望教育部能授予「大學部學士」及「研究所碩士學位」。

8/11　因爲導師在遺囑裡提到，要將其生前文物的一部分，放在福嚴精舍—也就是導師在台灣所創建的第一個道場作紀念，因此厚觀院長邀請寬謙法師與設內設計師沈記同先生，共同討論「導師紀念室」之藍圖設計。

8/21　舉辦第二次插班招生，有七位來應試，錄取六位。

8/22　淨耀法師帶領十六位貴賓來學院參訪，其中有十二位中國大陸法師，由厚觀院長接待，簡介學院環境和圖書館，並致贈印順導師著《戒律學論集》等書和《太虛大師全書》光碟。

8/25　韓國把溪寺靈山律學院哲牛院長，帶領六位韓國法師來學院參訪，教務長爲其簡介學院環境、圖書館和課程內容。

9/4　1)暑假假期結束，回學院報到。

2)院長至中國大陸參訪閩南佛學院、福建福學院，9月8日回國。

9/6　晚上由慧天長老主持佛三灑淨儀式。

9/7　念佛三天，由慧天長老主持。

9/10　1)法光佛教文化研究所主辦第十六屆全國佛學論文聯合發表會，兩位研二同學發表論文：

a)宗證法師：〈略論獨覺（pratyeka-buddha）乘證果之界地〉；

b)本圓法師：〈十想之探討——以《大智度論》爲主〉。

2)印順文教基金會於福嚴推廣教育班，舉辦「弘揚印順導師思想聯誼座談會」，決議成立「印順文教基金會推廣教育中心」，舉辦《成佛之道》網路讀書會，「佛學問答及答客問」（以導師著作爲主並加以分類）、「公告全球各地與導師思想相關的課程及讀書會資訊」等。

9/11　舉辦導師圓寂百日法會。「福嚴精舍印順導師紀念室」正式開放參觀，展示內容有導師生前的書籍，及導師的牙舍利、穿過的衣衫、使用過的日常用品，以及學友、信眾送給導師的珍貴文物等。

9/12　九十四學年度上學期始業式。

9/20　9月20、21日於高雄元亨寺召開第二次福嚴校友大會。如正法師連任會長，能超法師連任副會長。

9/24　福嚴推廣教育班第十期課程開始上課。本期課程有：厚觀院長，《空之探究》（第四章）；開仁法師，《成佛之道》（第五章）；開尊法師，《佛遺教經》。

10/10　福慧塔院諸位祖師大德之靈骨，因塔院內部整修，擇於今日上午移靈。

10/13　福慧塔院內部整修動工。

10/13　1)10月13日至10月19日，院長、教務長等師長與第10屆大學部、第3屆研究所同學到韓國畢業旅行。

2)10月13至10月15日，第11屆大學部到合歡山、日月潭等處户外參學。

10/21　厚觀院長與教務長淨照法師至台北縣金山鄉參加法鼓山落成開山大典。

10/25　新加坡「慧嚴佛學院」學生一行27人，蒞臨學院參訪。

10/29　教務長淨照法師及海正法師、傳印法師三位代表學院，參加法鼓山所舉辦的「供佛齋僧暨心靈饗宴大會」。

10/30　10月30日至11月3日，學院「琉璃瓦」做全面性大保養，包括「大殿」、「大殿後寮房」、「東單寮房」、「西單寮房」。

11/6　全人企業公司約100人蒞院參訪。

11/10　厚觀院長到美國加州，祝賀印海長老八十大壽，並於13日參加法印寺大殿啓用、新任住持晉山典禮，於11月15日回福嚴。

11/15　舉行「慈悲三昧水懺」，由教務長淨照法師主持。

11/21　「法源寺」海青法師，與「菩提樹書局讀書會」及「馬來西亞靜願學院」居士20人蒞臨學院參訪。

馬來西亞檳城「三慧講堂」住持繼傳法師，及一位隨從弟子，蒞臨學院參訪二日。

11/24　晚上19：15夜間消防演練。

12/5　車號JT-4677箱型汽車，因老舊淘汰。

新購三菱小轎車，車號：4826-MX。

12/8　12月8日至10日舉行禪三，由如恆法師主持。

厚觀院長應邀至工研院開示「學佛釋疑」。

12/13　厚行法師於下午三時十分圓寂於大陸遼寧，享年90歲。厚行法師曾於民國63年～66年擔任福嚴精舍住持，並於民國70年～75年擔任慧日講堂住持。

12/17　第22次院內論文發表會：

a)圓忠法師：七作意之探究 —— 以《瑜伽師地論》爲主

講評老師：安慧法師

b)圓融法師：試論菩薩遍學三十七道品的理由與方法 —— 以龍樹《大智度論》及慧影《大智度論疏》爲中心

講評老師：開仁法師

12/24　光華國中蔡玉燕老師及李聖一、李聖二居士合捐鄰近福嚴之土地一筆給福嚴精舍。

1/7　臘八上大供

1/15　法鼓山中山精舍讀書會學員約40位蒞院參訪。

1/22　下午慈濟合唱團獻唱佛曲。

晚上7點舉行結業式。

1/23　寒假開始。

◎攝於韓國松廣寺(全體大合照)

海正法師簡介

釋海正，俗名曾永杓，生於民國四十六年，共七位兄弟姊妹，排行中間。父親是公務人員，母親是典型傳統婦女，當時雖然父親一人要撫養七位兒女倍感艱辛，但雙親還是希望兒女多讀點書。

我自知非念書的料子，所以能夠勉強專科畢業，就已滿足了。踏入社會工作之後，在偶然的因緣下接觸佛法，自此生命才有了紮實之感。

接觸佛法，學習佛法，認識佛法，每個人的因緣不盡相同，然而可以肯定的是接觸與相信佛法之後，給予生命帶來了甘露，充滿了生機。對人生而言是一大轉捩點，重新找到定位，生命的意義變得完全不一樣。就個人來說，最大的改變莫過於決定出家，修習梵行。

自己從學習佛法至今，大概經過了兩次重要的轉折。

第一，這必須從初學佛的因緣談起，還是居士身份的時候，我固定在新竹壹同寺參加共修，期間有如琳法師的鼓勵，諸多因緣的推動，經過長期的蘊釀，開始對未來學佛的道路做出思考抉擇，加上幾次的因緣擔任福嚴金剛法會的交通義工，於是決定報考福嚴，做為往後修學佛法的基石。報考的前一年就將工作辭掉，只從事短暫的合作事務，考試前搭上第七屆畢業旅行的便車，共赴中國朝佛教四大名山。考試後不負所望，被通知錄取為第八屆的學生，當將結果稟告雙親時，說明決定放下世俗專心學佛的願望，雖然說雙親難免有不捨之情，可是依然勉強同意我的決定。出乎意料的是，雙親後來竟然在我離開之前鼓勵我說：既然心意已定，出家應趁早，不宜瞻前顧後。此時此刻，梗在心頭的顧慮才頓時消失，對自己而言，此席話實起著莫大的勉勵與安慰。

第二，初級部三年的學習，對於浩瀚如海的佛法，僅能管窺一隅，資質笨拙的我，在畢業後卻接下了兩任庫頭職事，一心只為服務大眾與成就大眾。之後，再接任糾察工作，內心雖然對於管人最為無力，不過，還是靠著一句隨緣盡分的使命感邊做邊學。由於有職責在身，這幾年以來，我只能隨緣選些課來充實自己。這當中，就因為任職事的緣故，很慶幸的讓我遇上了一位善知識，他幫助我並提升我對佛法有更深一層的體會，內心除了對修行建立信心以外，更學會了對治煩惱的方法，也因此，對於我擔任庫頭及糾察期間所經歷的種種來說，助益頗大，這只能說是因緣的不可思議吧。

上述的兩大轉折，對我而言無非就如上了一堂課一樣，在過程中也許有點辛苦，可是回過頭來想想：學佛至今，一路平淡，卻能在平淡中，一步一步的在佛法的不斷熏習中，消融煩惱，克服障礙，這其實已有在逐漸成長了。人生的歷煉往往要在起伏動盪中磨練出來的，對於佛法的信根更是要在煩惱的侵蝕下，不斷透過如理思惟，如說修行中，而獲得對佛法的深固淨信。這完全來自於善知識的增益，其中最關鍵的即是讓自己打開心胸，放下我執我見，接納指正，才能受益。如佛言：「夫善知識之人，即是滿梵行之人。」問我爾後學佛的規劃如何？還是不離善知識為要。

仁辰法師簡介

修學場所……從此，我不再「貧窮孤露，無所依怙」！

俗姓陳，民國四十一年出生於嘉南大平原的純樸小鎮 ── 朴子。世代務農，典型的日出而作、日入而息是我們不變的生活模式；家族中並無特殊信仰，唯一的宗教活動，就是祭祖祀神。學佛、出家，在宗教氣氛不濃的寧靜小村子，簡直是空前創舉！宿因？個性使然？一望無際的綠野平疇，並未使愚騖的自我內心世界跟著平衡。總覺得自己是桀傲不馴，以及畏縮退怯的結合體。日落日出，惆悵莫抒；秋去冬來，落寞滿懷；人世紛煩，不能淡然更無法超然；父母相繼過世，悽苦無助！人生崎嶇路，無父何怙？無母何恃？……桀傲不馴的生命張力終將激盪開來，人生方向盤終將大逆轉，生命列車終於駛往全新的、陌生的學習之旅。

民國六十七年躬逢「福嚴」復學之盛，在老法師「身心交給常住，性命交給龍天」的棒喝下，落寞無助、漂泊無依的心，終於踏實了不少。原來，一向載不動的愁憂悲苦，本是世間真相；更訝異的，竟還有超越妙藥、脫苦良方；而且，人還是最有潛力的動物，人世間還是最理想的

福嚴六年的學習生涯，可說是今生最美好的時段 ── 只要扮好學習者的角色。導師回學院小住，是大家最企盼的勝事；總覺得當下的「福嚴」立刻瀰漫著濃濃的道味。為了恭迎導師，上演著一連串由外而內的打掃工作：從茅坑的清理過程中，領略到無始積累的穢惡煩惱糞，是那樣的深固牢不可破；老舊的刈草機在時作時停，一再地重新發動下完成任務，似乎意味著「耘除愛草」的高度艱難，行人也必須不斷的整裝再出發；庭院T型紅磚步道之洗刷，更是洗心滌慮的最佳教材，在師生們全心全意，一而再、再而三賣力刷洗

下，青苔滿佈的紅磚，終於回復本來面目，在太陽下發出耀眼的亮光。當然，更希望心光也隨著綻放。如今，導師已遠離我們，那高大清癯、充滿智慧的身影，只能在字裡行間追尋！回到課堂上，集一時之選的授課老師們個個妙語如珠，時而鏗鏘有力、時而幽默風趣，充分發揮了傳道、授業、解惑的功能：「千里修書為道牆，讓他三尺又何妨！萬里長城今猶在，不見當年秦始皇！」不就是人我相處的最佳妙方！更難以磨滅的：院內法師們有形、無形的言教、身教，日以繼夜地呵護著我們，陪著跌跌撞撞的我們成長的經驗……韶光易逝，二千多個日子彈指間消失得無影無蹤。

民國七十三年夏天因緣成熟，依止恩師上能下淨法師出家，是年冬受戒於台中慈善寺，正式成為僧團的一員。慶幸的是，一向重視僧教育的師父，延續在福嚴的辦學理念，回常住後，仍不忘為造就僧才，再盡心力，嘉惠學子。慧淺障深的自己在三寶庇護下，也多少種下了些許善根。時光荏苒，「弘法家務，利生事業」── 僧人責無旁貸，自己也隨分隨力地履行著。

如今隨順著師父到「元亨」辦學之緣，帶著憂喜參半的心情，再度回到熟悉的學習環境 ── 佛學院。喜的是，感受當代俊彥、佛門大德治學的深厚功力，聆聽他們的研習成果，真是一種享受。憂的是，忝為人師的惶恐，就怕誤人子弟！然而，面對著一張張求法若渴的臉孔，回首來時路，很幸運的，「仰」止唯佛陀！心無旁騖、堅毅不屈地向萬「德」莊嚴的菩提「大道」邁進，毫無疑問的，是古來代代相傳的恩賜！「承先啟後」，不容退怯！惟願結合僧團力量，傳持純正佛法；惟願僧海清寧，充分發揮三寶化世的功能：滌除世間塵囂擾嚷；有情心平如掌、眾生早臻福嚴慧滿。

禪七・監香

◎釋海全

編者按：來自香港的海全法師，乃第九屆高級部的同學，現為香港大學佛學研究中心之研究生，指導教授為法光法師，研究課題為「有部的緣起觀」。當年他回到香港後還是繼續在法上用功，並與馬來西亞的繼程法師結下深厚的因緣，從去年底至今年初，更前往馬來西亞怡保的般若岩幫忙當監香，繼續實踐自利利人的使命。以下為其兩則心得，願與大家分享。

何時何方？

～第三十九屆靜七監香感言～

靜七快結束了，這一回很特別，因為我不是當學員，而是護持大眾用功的監香。當別人在打坐的時候，監香可能在忙著準備事情；當別人安住在寧靜的一剎那，監香可能正為許多細節而花耗精神；當別人在休息的時段，監香可能仍在開會，縱然休息，也生怕睡不醒；當別人開始進入狀況，身行散發出來的安穩，監香正好是勉強撐著粗粗的身體，頂著眼皮，眼睛矇矇，繼續護持著大家用功。這些……只是監香的點滴……。

因此，每晚開會過後，拖著疲累的色身，每有參加了「超級加行靜七」的感覺。在床上，看看時鐘，知道「時日無多」，但腦海常泛起一些念頭，卻未能入眠：「我為甚麼會老遠跑來當監香？在香港還不夠忙嗎？不禁取笑道：『前世未忙過』？而且再想，為了這個靜七監香，留在大馬的時間超過一個月，機票的價格多了一半，而且靜七之間，要出境一次，可謂舟車勞動。這一切，究竟為了甚麼？」

憶念師父講解監香要領的晚上，提到監香的心理準備，其實，這一回我是出差錯了，之前的活動確實是安排在十一月中結束，但拖拖拉拉，還是拖到上機的當天，還要回學校處理活動的「餘波」。所以，不消說身體的疲累，就連心力也是很難提起。這樣說，理應不該當監香，但依我辦活動的經驗，「找人」是非常困難的一件事，特別是臨時退出，往往會增加主辦單位的麻煩。還

有一個更重要的原因，是這些經驗，會有助日後的教學，何況我也想磨一磨自己的身心，看看自己會怎樣，所以就忍著承擔了監香的重任。

幾天下來，身體的疲倦是不斷增加，但工作排了，就得去進行，踏在禪堂的地板上，單靠告訴自己蹲下去是不夠的，最好還是修習四念處的觀身，觀察只有色身的疲倦，而沒有一個我在其中，心裡真的安穩得多，佛陀太棒了！比較過去精進、加行靜七的情況，自己太擔憂身體撐不住，徒添苦惱，現在使用觀身的方式，對即將來臨的靜七，就不再擔憂色身的問題了。

心理方面又怎樣呢？剛才說到心累壞了，知道單憑自己，是提不起勁的，「恰巧」有監香摔倒、病倒等，反正就是「倒」，看著他們的臉，心力就加強，讓我志要把工作做好。但是心提起了，不代表沒有問題。

巡香之時，假如有學員需要協助，心當然要運作，所注意的心就是比較表面，或是粗糙的層面。相反，當禪堂一切正常，便會靜靜的站在一旁，心也隨之沉澱下來，微細潛藏的映像開始一一浮現。不消說生生世世，剛是過去一年多的人事，已經多到不得了。部份是早早心裡有數，知道他們一定會來，部份更深細的，是過去沒有察覺到，力量就更強，更堅固，到靜七之時，極可能是不好應付的「宿敵」。看到這些，心裡怎不怕，怎不怕重蹈覆轍，過去打七時候，這些就一直擾攘著。而且今年弘法的事情多了，觀日行、生活營、研習班、培訓日等等，到後段之際，人事有如火燒心一樣，燒得熾盛，心開始逃避、抗拒、排斥等。這些遺留下來的傷痕，靜七之時，相信定會再次燃燒。此時此刻，真有即將接受大審判的感覺，怎辦……？

我想健康，不想病痛；我喜歡健康，不喜歡病痛。世間不是相對的嗎，為甚麼我們老是要「好」的，不要「壞」的呢？我想心靜下來，不想妄念紛飛；我喜歡心靜下來，不喜歡妄念紛飛。世間不是相對的嗎，為甚麼我們老是喜歡「好」的，不喜歡「壞」的呢？我們習慣抓一邊，踢掉另一邊。其實，在過去的當下，心的造作是有染有淨，當熏習在心裡的種子，再被引發出來，他是無記的。所以當下只是如是的呈現過去所造的善與惡，可是本身種子（映

像）是沒有善惡。這即是唯識所說：因有善惡，果是無記。想到此處，心慢慢的安下來，不但可以繼續護七，對未來的擔憂，再進一步減弱。

身由累到觀，心由憂到安，監香給我的，應不只是「結緣、功德」等，而是一份意外的收獲。

自修，不知明日何時了；外弘，不知紅日何方出。願君，惜法；願君，同途。

寫於2004年12月7日　怡保　般若岩

我可以不是我嗎？

～第四十屆普通靜七監香報告～

這一趟來擔任監香，是在驚訝又快速之下答應。答應是因為一個單純的念頭：「既然是慧燈小組的決議，我就接受吧！」後來，在一些弘法工作的空隙中，其他相反的想法開始浮現，最後「只好」致電到大馬，看看能否轉彎，結果是太遲了！

就這樣，登機的前幾天，心情是怪怪的，而且一直叫自己不要去想，為甚麼？因為我很清楚：以我所認識的自己，不管用甚麼名言、理由、分析等，例如：結個緣嘛、多修福報、弘法利生、多多學習等，都無法把自己說服，想多只會徒添煩惱。簡單來說，即是「我知道會輸的」，所以，乾脆不去想這件事，只是希望這十天儘快過去。

到了般若岩，心情依然差不多，甚至會想：「我可以抹掉這段人生嗎？」但別誤會，監香的任務，我一點都沒有逃避，每件事都是認真地投入去做，還做得挺開心，只是沒有推深一層地如理思惟，自是沒有較深的體會與進一步的提昇。

有一天，巡香的時候，念頭飄起：「我可以不是我嗎？」奇怪的是，這個念頭過後，內心發動了，「敢」去想，「敢」去分析了！

我曾把四念處以較現代的語言去表達，一是要調和身體（身念），二是處理情緒（受念），三是認識自己（心念），四是開啟智慧（法念）。現時的階段，我最多是運用『認識自己』——從境引發的想法，我都會時時觀察，一方面找出更深細的推動力，另外是把這些看似零零散散的念頭，一一連接起來，不斷的累積，會形成一個有組織、有條理的「自己」，一個維繫了無數悲歡離合的經驗之生命網，這個就是自己的生命，自己的性格、取向。從這份認知，可以較準確選擇自己學習的方向，未來要走的路。

近年的修學，這種『認識自己』的方法，無疑對我幫助很大，內心煩惱減少，心境也自然明朗得多。可是這一次到大馬，之前辛苦地把論文的提綱寫好，交給教授批閱，又把弘法的工作安排好，一切都是為了一心進入禪修時段，誰料卻變成遠遠地到大馬來護七，從這個嚴密複雜的「我」，任我怎麼鑽漏洞，也找不到出路，任我怎樣找位置，也無法安放這次護七的任務。因此，之前才採用「不去想這件事，只是希望這十天儘快過去」的想法，下意識是以「算了」去面對，但是當心開始落入：「我可以抹掉這段人生嗎？」我就覺得太負面了。

『認識自己』，再怎樣細密地分析，怎樣準確地連繫了過去與現在的事情與思緒，還是局限對「有」的認識。到此，已足夠令人越活越快樂，但是要解脫的話，必須要從「有」到空。空掉甚麼？空掉「我」—— 我不能、我不想、我不願，甚至一切的思緒，生命才能不斷更新，不斷躍進。

現在的我，不太像我所認識的我，也許可以說：「我不是我」；但不管怎樣空，現在的我，卻與過去的我息息相關，所以又回到：「我還是我」。

我？我！我可以不是我嗎？！

或許是頗值得參一參的話頭啊！

最後，感恩這次擔任監香的因緣：慧燈小組的安排、能幹又耐勞的總監香、互相支援又幽默的監香等。下一次再到般若岩，是甚麼因緣？看看吧！

寫於2005年3月19日　怡保　般若岩

微觀「阿毘達磨」之意義

◎釋章誠

一、前言

Abhidharma（巴利語為Abhidhamma），音譯為「阿毘達磨」，義譯為「對法」。在佛教的術語上，屬於重要的術語之一，因為其內在蘊含有世俗與勝義的佛法內容，表達了世尊一代的教法。

然而，經論中對於Abhidharma的定義，論師間的意見不盡相同。由於筆者對此內容甚感興趣，所以，茲以幾個方法來作一番探討：

1、先就語義作一剖析。

2、次以《俱舍論》、《俱舍釋論》、《顯宗論》作一對照。

3、再從印順導師的著作與《大毘婆沙論》等，作一抉擇及歸納。

希望透過這樣的研究方法能夠對「阿毘達磨」有更深一層的認知，以便日後能有明確的方向來深究《俱舍論》。

二、「阿毘達磨」的字源

Abhidharma，是陽性詞，是abhi和dharma的複合詞。簡單說，abhi有「向、對、勝」等之義項，而dharma即三寶中的法，漢譯常譯為「對法、勝法、向法」的意思；當然也有將之譯為三藏中之「論（藏）」。①

在慧琳的《一切經音義》中，記載了玄應對Abhidharma一詞所作的解釋，如卷67（大正54，749a）說：

> 阿毘曇（或言阿毗達磨，或云阿鼻達磨，皆梵言轉也。此譯云勝法，或言無比法，以詮慧故也；或云向法，以因向果；或名對法，以智對境也。）

在上述的引文中，玄應取舊譯「阿毘曇」為Abhidharma的翻譯，其中當然也含括直接從梵語轉譯的音譯詞：「阿毗達磨」或「阿鼻達磨」。從內容上來說，玄應歸納三個

意義：第一、以詮慧的角度，有勝法、無比法的意義；第二、以因向果的角度，有向法的意思；第三、以智對境的角度，有對法的涵義。從上面字源的剖析得知，漢譯的「對法、勝法、向法」三個義項，玄應作了合理的詮釋。

三、《俱舍論》《俱舍論釋》《顯宗論》對「阿毘達磨」的詮釋

世親（Vasubandhu）造．玄奘譯的《俱舍論》中，對於Abhidharma又作何解釋呢？為了清楚此論的深義，茲將婆藪盤豆（世親的舊譯[2]）造．真諦譯的《俱舍釋論》，及眾賢造．玄奘譯的《顯宗論》作一對照，筆者分為兩段來作詮釋——前者為勝義阿毘達磨，後者為世俗阿毘達磨及總結：

【第一段】

《俱舍論》	何謂對法？淨、慧、隨行，名對法，及能得此諸慧、論。 論曰：「慧」謂擇法；「淨」謂無漏；淨慧眷屬名曰「隨行」。 如是總說，無漏五蘊名為「對法」，此則勝義阿毘達磨。[3]
《俱舍釋論》	如是總說，無漏五蘊名為「對法」，此則勝義阿毘達磨。 何法名阿毘達磨？偈曰：淨、智、助伴，名對法。 釋曰：「智」謂擇法；「淨」謂無垢，即無流智；「助伴」謂因緣資糧。若爾，則說無流（漏）五陰名阿毘達磨，此即真實阿毘達磨。[4]
《顯宗論》	何謂對法？ 淨、慧、隨行，名對法，及能得此諸慧、論。 論曰：「淨」謂無漏；「慧」謂擇法，此即總攝無漏慧根。 （問）何緣得知唯無漏慧名為對法？ （答）以佛世尊恣天帝等所請問故，如契經說：「我有甚深阿毘達磨及毘柰耶，恣汝請問！」是許天帝請問聖道及此聖道所證果義，恣伐蹉類契經亦爾。 （問）復以何緣唯無漏慧名為對法？ （答）由此現觀諸法相已，不重迷故。 （問）豈不現觀非唯慧能，是則對法應非唯慧？ （答）1、正覺諦理說名現觀，故現觀用，唯慧非餘。 2、又現觀中慧為最勝，具三能故獨稱對法；然此對法非不待餘，故慧隨行亦名對法，即慧眷屬名曰「隨行」。 （問）眷屬者何？ （答）謂慧隨轉色、受、想等，諸心所法，生等及心。如是總說無漏五蘊名為對法，此則勝義阿毘達磨。[5]

世親在《俱舍論》詮釋「對法」時，造頌云「淨、慧、隨行，名對法，及能得此諸慧、論」，以筆者所分的兩段文來看，【第一段】釋前半頌，【第二段】釋後半頌。前半頌分析為：「淨」謂無漏，「慧」謂擇法，「隨行」謂淨慧眷屬。而總說無漏的五蘊即名為「對法」，並言此乃「勝義阿毘達磨」。若以《俱舍釋論》來作比照，相對於《俱舍論》則譯「慧」為「智」，「隨行」為「助伴」，並稱之為「真實阿毘達磨」。從定義上來說，二者同出一作者，其間當然不會有差異的，但因譯者不同，所以，在術語上的選用則有些微的不同。⑥ 也由此得知，除了無漏慧外，伴隨此慧心所而起的所有一切（色受等）法亦名為對法，也就是說「無漏五蘊」為對法，是《俱舍論》等的觀點。

另外，從《顯宗論》對外人的四問四答獲知，說「唯無漏慧名為對法」的理由，主要是因為世尊在契經對天帝解說了聖道與聖道所證果之意義，這就是所謂的甚深阿毘達磨及毘柰耶。這樣的無漏慧就是對現觀諸法的體證，然而這種現觀還是要從慧隨行及因緣資糧而來，所以，此亦同名為對法。而眾賢更補充說明慧的眷屬即是「慧隨轉色、受、想等諸心所法，生等及心」。

---

① 《梵和大辭典》，p.102。

② 《翻譯名義序》：婆藪(蘇后)盤豆，西域記云：伐蘇畔度，唐言世親；舊曰婆藪盤豆。（大正54，1066a）

③ 《俱舍論》卷1〈分別界品第一〉，大正29，1b。

④ 《俱舍釋論》卷1〈釋論中分別界品第一〉，大正29，162a。

⑤ 《顯宗論》卷1〈序品第一〉，大正29，779a-b。

⑥ 依有部言，智的翻譯不如慧。如說：有慧非智，謂無漏忍。但因忠於《俱舍論》的用語，其間之差異暫不處理。

⑦ 《俱舍論》卷1〈分別界品第一〉，大正29，1b。

⑧ 《俱舍釋論》卷1〈釋論中分別界品第一〉，大正29，162a。

⑨ 《顯宗論》卷1〈序品第一〉，大正29，779b。

⑩ 法寶撰《俱舍論疏》卷1，大正41，466b3-6：傳生無漏慧教者，即是「六足」、「發智」等論。因教起聞，因聞有思，因思有修，因修有勝義對法，故云傳生無漏慧教。

⑪ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.33：阿毘達磨，舊譯為阿毘曇，或簡稱毘曇。譯義為大法，無比法，對法等。在佛法的開展中，阿毘達磨成為論藏的通稱。在論書中，這是數量最多，最值得重視的。

【第二段】

《俱舍論》	若說世俗阿毘達磨，即能得此諸慧及論。 「慧」謂得此有漏修慧，思、聞、生得慧及隨行。 「論」謂傳生無漏慧教。此諸慧、論，是彼資糧故，亦得名阿毘達磨。釋此名者，能持自相故名為法。若勝義法唯是涅槃，若法相法通四聖諦，此能對向或能對觀，故稱對法。⑦
《俱舍釋論》	若說假名阿毘達磨。偈曰：能得此法諸智、論。 釋曰：即是有流思慧、聞慧、生得慧，及助伴。 「論」謂能傳生無流智，是無流智資糧故，亦名阿毘達磨。 （問）因何義立此名？ （答）1、能持自體相故稱達磨。 2、或一切法中真實法涅槃為相，故稱達磨。 此智對諸法，於法現前故，稱阿毘達磨。⑧
《顯宗論》	若說世俗阿毘達磨，即能得此諸慧、諸論。此謂，前所得無漏慧根，「諸慧」謂能得世間三慧，即是世間殊勝修慧、思慧、聞慧，及彼隨行，依所得近遠說三慧次第，非離如是慧及隨行，無漏慧根可能證得；是能得此勝方便故，同無漏慧受對法名。如慈方便亦名慈等。 「論」謂能得，此《發智》等諸論是無漏慧勝資糧故，亦名對法。如業，異熟、漏等資糧，亦名業等。前諸慧言亦攝生得，唯生得慧能正誦持對法論故，亦名對法。⑨

對應「勝義阿毘達磨」，也就有「世俗阿毘達磨」，而從文脈上來看，【第二段】屬於後半頌（「及能得此諸慧、論」）的解說。其實，關鍵但在於「慧」與「論」二字，論中說慧是能引生此無漏現觀的有漏修慧、思慧、聞慧、生得慧，以及慧的眷屬。而所謂「論」，即指「傳生無漏慧教⑩（又名論藏⑪）」。這些「慧」與「論」由於是無漏的資糧，因此亦攝名為對法，或阿毘達磨。在此，真諦譯世俗為假名，其他的定義，大同小異。眾賢所說亦同。

末後總結云：能持自相的緣故，所以名之為法。勝義之法，當然也就是最上的涅槃了。假如嚴格來說，「以智對境（四聖諦）」，達到於法現觀，那就是真正的對法，或阿毘達磨了。順道一提，眾賢在解說此段時，特別指出所謂的「論（藏）」即指《發智》等諸論，明顯的表示忠於說一切有部的思想系統。

對於《俱舍論》的第二段說法，比其更早的《大毘婆沙論》已有說到：

雖此等經中隨別意趣作種種異說，然阿毘達磨勝義自性唯無漏慧根。

【1】即由此故發起世間修所成慧，謂煖、頂、忍、世第一法，以能別觀四聖諦故，亦得名為阿毘達磨。

【2】又由此故發起殊勝思所成慧，謂不淨觀、持息念等，以能別、總觀諸蘊故，亦得名為阿毘達磨。

【3】又由此故發起殊勝聞所成慧，分別諸法自相、共相，建立諸法自相、共相，害實物愚及所緣愚，以於諸法不增減故，亦得名為阿毘達磨。

【4】又由此故發起殊勝生處得慧，以於三藏十二分教能受能持，思量觀察不謬轉故，亦得名為阿毘達磨。

復由如是資糧攝持無漏慧根轉得明盛，是故亦名阿毘達磨。⑫

「於三藏十二分教，能受能持，思量觀察不謬」的，是殊勝的生處得慧（由此而成的，才是聞所成慧），所以論書也是阿毘達磨的「資具」，如說：「此論亦爾，阿毘達磨具故，亦名阿毘達磨。」⑬這樣，由論書（教）而起有漏慧──生、聞、思、修所成慧；由修所成慧而引發無漏慧。現證無漏慧及彼隨行，是勝義阿毘達磨；有漏慧與論書，是世俗阿毘達磨。從修學的下手處來說，阿毘達磨論書的重要性，充分的顯示出來。這應是阿毘達磨論書發達的主要理由。⑭

四、印順導師對「阿毘達磨」的抉擇

印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中，對「阿毘達磨」作了相當周詳的詮釋，並舉出諸論的異說來作比較，透徹地開顯了「阿毘達磨」的深義。

導師認為阿毘達磨論，除經部以外，上座部系都認為是佛說的；至少佛曾說過「阿毘達磨」這個名詞。導師還特別舉出說一切有部的《大毘婆沙論》中，為了證明阿毘達磨是佛所說，列舉八種經文。如《大毘婆沙論》卷1云：

【1】如契經說：「此藥叉天於長夜中，其心質直無有諂誑，諸有所問皆為了知不為嬈亂，我以甚深阿毘達磨恣彼意問。」此中何者甚深阿毘達磨？謂無漏慧根。

【2】又契經說：「此筏蹉氏及善賢外道并梵壽婆羅門，皆於長夜其性質直無諂無誑，諸有所問皆為了知不為嬈亂，我以甚深阿毘達磨恣彼意問。」此中何者甚深阿毘達磨？謂無漏慧根。

【3】又如佛告西儞迦言：「我有甚深阿毘達磨，難見難覺，不可尋思，非尋思境，唯有微妙聰叡智者，乃能知之，非汝淺智之所能及。所以者何？汝於長夜異見、異忍、異欲、異樂。」此中何者甚深阿毘達磨？謂空無我及如實覺。所以者何？以彼外道恒妄計我，空無我性非彼所及。

【4】又如佛告鄔陀夷言：「汝是愚夫盲無慧目！云何乃與上座苾芻共論甚深阿毘達磨。」此中何者甚深阿毘達磨？謂滅定退及如實覺。

【5】又如佛告阿難陀言：「我有甚深阿毘達磨，謂諸緣起，難見難覺，不可尋思，非尋思境，唯有微妙聰叡智者，乃能知之。」此中何者甚深阿毘達磨？謂因緣性及如實覺。

【6】又契經說：「我有甚深阿毘達磨，謂緣性、緣起，此處甚深難見難覺，不可尋思，非尋思境，唯有微妙聰叡智者，乃能知之。復有甚深阿毘達磨，謂一切依皆永捨離，愛盡、離染、寂滅涅槃，此最甚深難見難覺，廣說如前。」此中何者甚深阿毘達磨？謂因緣性，及彼寂滅，并如實覺。

【7】又如佛告阿難陀言：「復有甚深阿毘達磨，謂有餘法相似甚深，我於其中自覺正說。」此中何者甚深阿毘達磨？謂諸見趣及如實覺。

---

⑫ 《大毘婆沙論》卷1，大正27，3b。

⑬ 《大毘婆沙論》卷1，大正27，4a。

⑭ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.36更說：論書，有漏慧，無漏慧——三類阿毘達磨，與大乘的三種般若——文字般若，觀照般若，實相般若，意義完全相合，只是名稱的不同而已。

【8】又契經說：「我有甚深阿毘達磨，謂一切法甚深故難見，難見故甚深。」此中何者甚深阿毘達磨？謂一切法性及如實覺。⑮

這八種經文，導師說可於漢譯的《雜阿含經》及《中阿含經》找相合的經文，但與之相當的巴利經文，卻沒有阿毘達磨一詞。另外，亦指出《大毘婆沙論》所引的八經，雖或者有過文字上的潤飾，但至少足以說明：在佛法開展中，上座部系認為：有一部分契經，是可尊可讚的最究竟法 ──阿毘達磨。話雖如此，導師卻沒有羅列出處，經筆者查證，與《國譯一切經》對應的有：

【1】：《中阿含》〈134．釋問經〉，大正1，634c。

【2】：《雜阿含》964經，大正2，246b。（《別譯雜阿含》198經，大正2，446a）；《中阿含》〈161．梵摩經〉，大正1，688c。

【3】：《雜阿含》105經，大正2，32a。

【4】：《中阿含》〈22．成就戒經〉，大正1，450a。（cf.A.5-166,vol：III,p.194）

【5】：《大生義經》，大正1，844b

【6】：M.26.Ariyapariyesana-s.vol:I,p.167；M.V.pp.4-5。

從《國譯一切經》的結果看來，有對應的巴利經文，卻少了能對應的【7】和【8】之經文，這點日後有因緣筆者將作進一步的考察。不過，導師的意思只是闡述與《大毘婆沙論》論文中能對應的經文，絕非指說巴利經文皆無阿毘達磨之用語，因為導師看到了南傳《中部》的《牛角娑羅林大經》與《如何經》都明白說到了阿毘達磨。導師更經考察得知：

《中阿含經》的《支離彌梨經》，說到大眾集坐講堂，「論此法律」；與此相當的《增支部經》，卻說是「論阿毘達磨」。所以，在《中阿含經》、《增一阿含經》集成以前，阿毘達磨已是佛教界熟悉的術語，而且已成為大眾集體論究的內容了。⑰

由此觀之，導師特別注意到「阿毘達磨」的原始意義，其中導師認為應該注意《增支部》中，有「阿毘達磨（Abhidhamma），阿毘毘奈耶（Abhivinaya）」的結合語。然而，針對此漢譯每簡譯為「阿毘曇律」，律藏中也有這一用法。導師認為經律所說的「阿毘達磨，阿毘毘奈耶」，起初只是稱歎法與律而已。

再者，導師也找出了代表部派二大系的說法，如下表所示：

部別	主張（異部宗輪論）	導師的看法
大眾部	諸如來語皆轉法輪…佛所說經皆是了義⑱	一切經法，是適應有情，平等利益的。所以泛稱九部經為阿毘達磨，而不再深求分別。
上座部	八支正道是正法輪…佛所說經非皆了義⑲	契經有了義與不了義的分別，所以可稱可讚的深法——阿毘達磨，當然要從一切經中，分別抉出一類究竟的深法，而稱之為阿毘達磨。

大眾部不分別一切經法，乃基於適應有情的角度，所以泛稱九部經為阿毘達磨。然而，上座部則分別抉擇契經的了義與不了義，更推出一類究竟的深法，而稱之為阿毘達磨。這是兩者的不同處。

據《大毘婆沙論》的解說：經中所說阿毘達磨的內容，異說紛紜，如卷1（大正27，4a12-4c2）所云，茲歸納如下表：

⑮ 《大毘婆沙論》卷1，大正27，3a2-b。

⑯ 《中部》《牛角娑羅林大經》（南傳9‧375）。《中部》《如何經》（南傳11a，311）。

⑰ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.33。

⑱ 《異部宗輪論》，大正49，15b-c。

⑲ 《異部宗輪論》，大正49，16b。

以何義故名阿毘達磨	
1．阿毘達磨諸論師	1．於諸法相，能善決擇，能極決擇故。 2．於諸法性，能善覺察，能善通達故。 3．能於諸法現觀作證故。 4．法性甚深能盡原底故。 5．諸聖慧眼由此清淨故。 6．能善顯發幽隱法性故。 7．所說法性無有乖違故。 8．能伏一切外道他論故。 →名阿毘達磨。
2．世友	1．常能決擇契經等中諸法性相故。 2．於十二支緣起法性善覺了故。 3．以能現觀四聖諦法故。 4．善說修習八聖道法故。 5．能證涅槃故。 6．能於諸法以無量門，數數分別故。→名阿毘達磨。
3．大德	於雜染、清淨，繫縛、解脫，流轉、還滅法，以名身、句身、文身次第結集安布分別故。
4．脅尊者	此是究竟慧，此是決斷慧，此是勝義慧，此是不謬慧故→名阿毘達磨。
5．妙音	求解脫者修正行時，能為分別所未了義。謂此是苦，此是苦因。此是苦滅，此是趣滅道。此是加行道，此是無間道，此是解脫道，此是勝進道。此是向道，此是得果。能正分別如是等義故。
6．法密部	此法增上故。
7．化地部	慧能照法故→名阿毘達磨。
8．譬喻者	於諸法中涅槃最上，此法次彼故→名阿毘達磨。
9．聲論者	阿謂除棄，毘謂決擇，此法能除棄決擇故→名阿毘達磨。
10．佛護	阿毘者是助言，顯現前義。此法能引一切善法，謂諸覺分皆現在前故→名阿毘達磨。
11．覺天	阿毘者是助言，顯增上義，如增上慢者，名阿毘慢。增上覺者，名阿毘覺。增上老者，名阿毘老。此亦如是，此法增上故→名阿毘達磨。
12．老受[20]	阿毘助言，顯恭敬義，如恭敬稽首者名阿毘稽首，恭敬供養者名阿毘供養。此亦如是，此法尊重可恭敬故→名阿毘達磨。

從上述得知，此義共有十二說，而導師認為在各家的解釋中，其中毘婆沙師八義，世友（Vasumitra）說六義，脅尊者（Pārśva）說四義，最為圓備。且對列如下：[21]

毘婆沙師	世　友	脅尊者
1.抉擇法(相)	1.抉擇(經)法	2.決斷慧
2.覺察法(性)	2.覺了(緣起)法	
3.現觀法	3.現觀(四諦)法	
	5.證(涅槃)法	
4.盡法(性)		1.究竟慧
5.淨法(眼)		
6.顯發法(性)		
7.無違法(性)		4.不謬慧
8.伏(外道)法		
	4.修習(聖道)法	
	6.數數(分別)法	
		3.勝義慧

從論師所作的種種解釋，導師精要的歸納其主要的意義有兩點：

一、明了分別義：

如聲論者說：「毘謂抉擇」，抉擇有明辨分別的意義。如毘婆沙師與世友說的抉擇、覺了，脅尊者說的決斷，化地部說的照法，妙音（Ghoṣa）約觀行的分別說，大德（Bhadanta）約文句的分別說，及毘婆沙師的數數分別，都是。

二、覿面相呈義：

毘婆沙師說的現觀，世友說的現觀與現證，都是。這就是玄奘所譯的「對法」。毘婆沙師說的顯發，佛護（Buddharakṣa）說的現前，也與此相近。「阿毘」是現，是直接的（古譯為無間），當前的，顯現的。[22]

綜合這兩項意義，阿毘達磨是直觀的、現證的，是徹證甚深法（緣起、法性、寂滅等）的無漏慧。這是最可稱歎的、超勝的、甚深廣大的、無比的、究竟徹證的。阿毘達磨，就是這樣的（勝義）阿毘達磨。但在阿毘達磨的修證中，依於分別觀察，所以抉

⑳ 【宋】【元】【明】【宮】本作「左受」，參閱大正27，4d，n.2。
㉑ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.37。
㉒ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.38。

擇、覺了、分別，通於有漏的觀察慧。依此而分別解說，就引申為：毘婆沙師說的所說不違法性、伏法；世友說的抉擇經法、數數分別法；大德的名句分別法了。㉓

由於阿毘達磨不斷的發達，所以有關阿毘達磨的內容，逐漸地豐富和複雜起來。於是論師們約「阿毘」的意義，而作種種的解釋。除了上述《大毘婆沙論》的諸說異說之外，導師更注意到銅鍱部覺音（Buddhaghoṣa）的《善見律毘婆沙》，因為其解釋「阿毘」約有五義：㉔

一、意，是增上義（阿毘達磨就是增上法，下例）。

二、識，是特性（自相）義。

三、讚歎，是尊敬義。

四、斷截，是區別義。

五、長，是超勝義。

覺音的五義，比照《大毘婆沙論》中的諸說，導師認為其中：左受（Vāmalabdha）說：是恭敬義，同於覺音的第三義。法密部（法藏部）及覺天（Buddhadeva）說，是增上義，同於覺音的第一義。㉕

此外，導師亦考察到《中部》《如何經》說：佛弟子共同論究的阿毘達磨，是如來自證而為眾宣說的聖道：

> 佛告比丘：「我自證悟而為說法，即四念處，四正勤，四神足，五根，五力，七菩提分，八聖道分，應和合無諍而學。汝等和合無諍而學時，如二比丘，於阿毘達磨而有異說。」㉖

因此，如來由證出教的三十七道品，皆可以說是阿毘達磨的內容了。另外，導師亦有說到：阿毘達磨的修證法門基於整理聖典及引導初學而漸重於有漏慧的分別觀察，發展為阿毘達磨論。其中，論書以自相、共相、攝、相應及因緣五門為觀察的對象，而形成具有特色，無比優越的阿毘達磨論。㉗所以，阿毘達磨是以聖道的實踐為主（說一切

有部，以聖道為正法輪，是確有深見的），而「無漏慧」、「如實覺」，在道的實踐中，是貫徹始終的。如《雜阿含經》說：

> 此五根（信，精進，念，定，慧），一切皆為慧根所攝受。譬如堂閣眾材，棟為其首，皆依於棟，以攝持故。如是五根，慧為其首，以攝持故。㉘

八正道以正見為初，也是同一意義。在道的實踐 ──以慧為主的修證中，就是「如實覺」緣性、寂滅、空無我、一切法性等。

阿毘達磨，本為深入法性的現觀 ──佛法的最深處。修證的方法、次第等，傳承下來，成為名句的分別安立（論書）。學者依著去分別了解，經聞、思、修而進入於現證。從證出教，又由教而趣證，概括了阿毘達磨的一切。

五、結語

「阿毗達磨」，以漢譯的解釋有：「對法、勝法、向法」。然而，玄應以此作了更進一步的詮釋。據玄應的歸納有三義：第一、以詮慧的角度，有其「勝法、無比法」的意義；第二、以因向果的角度，有其「向法」的意思；第三、以智對境的角度，有其「對法」的涵義。

《俱舍論》所詮釋的「對法」含有「勝義」與「世俗」兩類（實是依於《大毘婆沙論》的說法）。前者所指為「淨、慧、隨行，名對法」，「淨」謂無漏，「慧」謂擇法，「隨行」謂淨慧眷屬。也由此得知，除了無漏慧外，伴隨此慧心所而起的所有一切（色受等）法亦名為對法，也就是說「無漏五蘊」為對法，是《俱舍論》等的觀點。眾賢對於慧眷屬闡釋為「慧隨轉色、受、想等諸心所法，生等及心」。後者為「世俗阿毘

㉓ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.38。
㉔ 《善見律毘婆沙》卷1，大正24，676b。
㉕ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.37。
㉖ 《中阿含經》卷2，大正1，557c。
㉗ 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.39-40。
㉘ 《雜阿含經》卷26，大正2，183b。

達磨」，頌云「及能得此諸慧、論」，「慧」就是獲得有漏的修慧、思慧、聞慧、生得慧，以及慧的眷屬。而所謂「論」，即指「傳生無漏慧教」。此處的定義與《大毘婆沙論》所言相當。

印順導師對「阿毘達磨」的詮釋周詳完備，並舉出《大毘婆沙論》中的八項經證。從《國譯一切經》來看確有對應的巴利經文，卻少了能對應的【7】和【8】之經文。另導師認為經律所說的「阿毘達磨，阿毘毘奈耶」，起初只是稱歎法與律而已。《大毘婆沙論》定義「阿毘達磨」共有十二說，而導師認為其中的毘婆沙師八義，世友說六義，脅尊者說四義，最為圓備。並歸納《大毘婆沙論》之阿毘達磨異說為兩點：一、明了分別義；二、覿面相呈義。導師亦留意覺音於《善見律毘婆沙》對「阿毘」所作的五義。而《中部》《如何經》所說的阿毘達磨，是如來自證而為眾宣說的聖道。因此，導師總結說：阿毘達磨是以聖道的實踐為主，而「無漏慧」、「如實覺」，在道的實踐中，是貫徹始終的。從證出教，又由教而趣證，概括了阿毘達磨的一切。

福嚴佛學院95學年度招考男眾簡章

辦學宗旨　本院爲印順導師所創建，辦學目標在於造就僧才、住持佛法、續佛慧命、淨化人心。

特　　色
一、秉持印順法師「淨治身心、弘揚正法、利濟有情」的訓示，致力於佛教人才之培育。
二、除經律論佛典導讀之外，亦開設多門印順導師著作的課程。
三、學風自由，不限行門，並於每學期舉辦戶外參學，以增廣見聞。
四、本院爲純男眾之學團，環境幽靜，適宜修學。

教育方針　一、教導佛法的正知正見。 二、陶冶高尚的宗教情操。
三、指導正確的修學方法。 四、力行和合的僧團生活。

學　　制
大學部：四年(採學分制)。
研究所：三年(採學分制)。

報考資格
大學部：高中以上或具同等學歷，年齡十八歲以上，五十歲以下，身心健全，品行端正之比丘、沙彌或正信三寶弟子（男眾）。
研究所：佛學院高級部畢業以上學歷，或大學以上具佛學研究能力，身心健全，品行端正之比丘。

報名日期
第一次：即日起至民國95年6月4日止。
第二次：民國95年7月30日止。
民國95年4月16日辦招生說明會，歡迎參加。

繳交證件
(1)報名表
(2)學歷證件影本一份
(3)身分證(護照)影本一份
(4)自傳(八百字以上，內容須含學佛經歷、報考佛學院動機等，請用600字稿紙或A4紙電腦打字)。
（本簡章、報名表備索，請寄「福嚴佛學院教務處」並註明姓名、地址、電話。或至福嚴網站　http://www.fuyan.org.tw/ 下載。）

報名方式
一律以掛號郵件寄至「福嚴佛學院教務處招生組」。
300台灣新竹市明湖路365巷3號。
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.

考試日期
第一次：民國95年6月18日。（星期日／台灣舉辦第一、二次。）
第二次：民國95年8月13日。（星期日／馬來西亞只舉辦這一次。）

考試地點　台灣：福嚴佛學院：台灣新竹市明湖路365巷3號。
馬來西亞：(西馬)洪福寺：
12, PERAK ROAD, 10150 PENANG, MALAYSIA (04)2280503
※遠途者若需掛單請事先來電告知，以便安排寮房。

考試科目　筆試：大學部：佛學概論、國文。
研究所：中國佛教、印度佛教(含教理與教史)
口試：口試不合格者，概不錄取。(經審查合格者，考後次日個別通知)

在學待遇　學雜費全免，提供膳宿、衣被、教科書、講義、日常用品，就醫另有醫療補助費。另有隱名氏護持金及各項獎助金供學生申請。研究生每月發給獎助金新台幣伍仟元。

聯絡方法　地址：300 台灣新竹市明湖路365巷3號。
3, LANE 365, MING HU ROAD, HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.
網址：http://www.fuyan.org.tw/
電子郵件信箱：fuyan@mail.fuyan.org.tw
電話：886-3-5201240　　傳真：886-3-5205041

參考書目　大學部：《學佛三要》、《佛法概論》、《成佛之道》(印順導師著，正聞出版社)
研究所：(1)《印度佛教思想史》(印順導師著，正聞出版社)
(2)《印度佛教史》(聖嚴法師著，法鼓文化出版社)
(3)《佛教各宗大意》(黃懺華著，文津出版社)
(4)《中國佛教史概說》(野上俊靜等著，聖嚴法師譯，台灣商務印書館)
※各類參考書籍請自行向各出版社洽詢：
正聞出版社：886-3-5512254　　文津出版社：886-2-23636464
台灣商務印書館：886-2-23116118
法鼓文化事業股份有限公司：886-2-28934646

導師給厚觀法師的信

厚觀仁者：

來函悉。在日精勤學習，為慰。關於所問，[印]泛而不精，僅能略答：

一、欲界沒有「輕安」心所。未到定屬於欲界，故不能說有輕安。然在修習禪定，在接近得根本禪以前，有少分類似輕安而還不能自覺（已得輕安）。譬如水，由暖而熱而還沒有沸，不能說是「沸」一樣。依北方阿毘達磨，喜受與樂受，在定（意識）中是不能俱起的，所以初、二禪的樂，是輕安樂（心所法），行蘊所攝。三禪沒有喜受，所以，樂約（意識身）受說，是受蘊。

二、「於所緣境得自在住」，「發輕安」，是得初禪的條件。奢摩他 —— 三摩地心所，到了無功用而任運安住，所以說「於所緣境得自在住」。與輕安相對的是麤重，得初禪時，捨離欲界粗重，得輕安，（身）心有堪能性，於所緣境能無滯運轉。所以，自在住約定心所說，無滯運轉約輕安心所說。

三、依未到定，可以發慧，一直到四果，是慧解脫阿羅漢。初果與四果，一定要依無漏道得，所以一得永得，決不退失。經說阿羅漢退，約退定說（此生決定得）。得二果與三果的，通於有漏道。依無漏道的不退；依有漏道的（離修所斷惑，與得世間禪定而離修所修斷惑的相同）可退。得果的退不退，與練根的退不退，是另一問題。

四、得未到定的境界，《[釋]禪波羅蜜》所說以外，不知其他。（南傳《清淨道論》稱為「近分」，可以參考。）

你參考的三部（《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《菩提道次第廣論》），相同而不一定全同。近人好作比較研究，如對論義不能明確深入，那比較的也不一定正確，也不能理解為什麼要這樣說。禪定可以獨立研究，但與觀慧及修証過程有關係。要了解，不能完全孤立起來研究。

我身體差些，身體越來越瘦，不過還沒轉病況。

專复，即祝　精進！

印順

（一九八七年）十二月十五日

福嚴佛學院94學年度下學期課程表

	星期一	星期二	星期三	星期四	星期五	星期六
第一節 07:40 | 08:30	小班 大班會					
			攝大乘論 （陳一標老師）			
				雜阿含經研究 （溫宗堃老師）		
第二節 08:40 | 09:30			唯識學概論 （長慈法師）	佛法概論 （如正法師）	異部宗輪論 （廣淨法師）	中國佛教史 （黃運喜老師）
	心理學 （邱英芳老師）	大智度論二 （厚觀法師）	攝大乘論 （陳一標老師）			大智度論二 （厚觀法師）
		大智度論二 （厚觀法師）		雜阿含經研究 （溫宗堃老師）		大智度論二 （厚觀法師）
第三節 09:40 | 10:30			唯識學概論 （長慈法師）	佛法概論 （如正法師）	異部宗輪論 （廣淨法師）	中國佛教史 （黃運喜老師）
	心理學 （邱英芳老師）	大智度論二 （厚觀法師）	攝大乘論 （陳一標老師）			大智度論二 （厚觀法師）
		大智度論二 （厚觀法師）		雜阿含經研究 （溫宗堃老師）		大智度論二 （厚觀法師）
第四節 14:00 | 14:50	日文二 （楊德輝老師）		國文 （許文筆老師）	成佛之道二 （淨照法師）	瑜伽菩薩戒 （開仁法師）	
	大乘起信論 （純因法師）	佛學英文 （純因法師）	巴利語二 （莊國彬老師）			
第五節 15:00 | 15:50	日文二 （楊德輝老師）		國文 （許文筆老師）	成佛之道二 （淨照法師）	瑜伽菩薩戒 （開仁法師）	
	大乘起信論 （純因法師）	佛學英文 （純因法師）	巴利語二 （莊國彬老師）			
16:00 | 16:50	出　坡	出　坡	出　坡	出　坡	出　坡	

※雙數週星期六下午14:00大出坡。

※莊國彬老師藏文（二），每星期二晚上7:00到9:00。

福嚴推廣教育班

- **第11期課程（民國95年 3月1日～6月24日）**
- **課程如有變更，依「福嚴佛學院網站」公告爲準。**
  網址：http://www.fuyan.org.tw

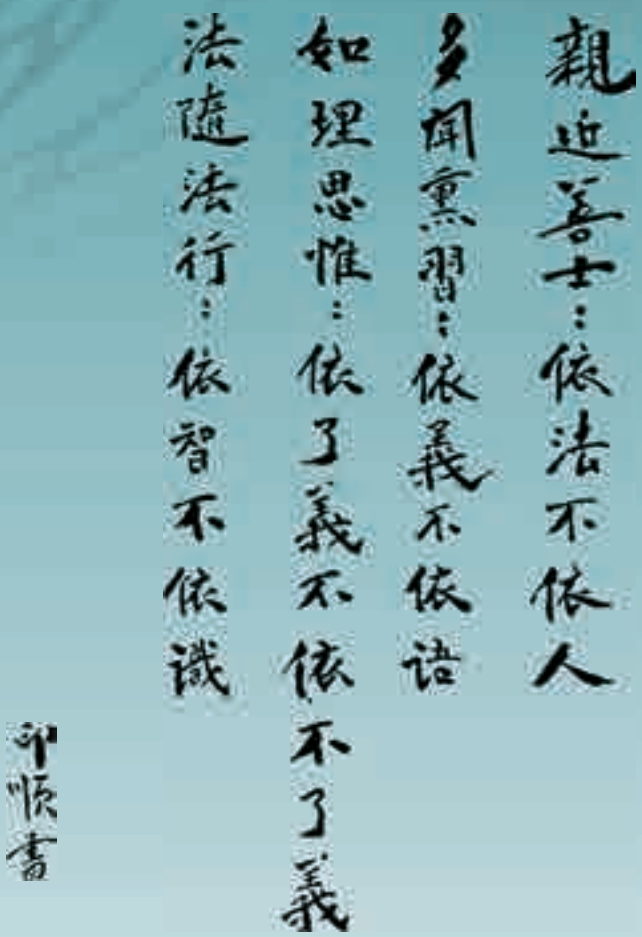
班別	課程名稱	時間	授課老師
高級班	《中觀今論》	週三/晚上19：00~21：00	厚觀法師
中級班	《成佛之道》（四）（大乘不共法）	週四/晚上19：00~21：00	開仁法師
初級班	《四十二章經》	週六/下午14：00~16：00	開尊法師

- **上課地點**
  ⊙福嚴推廣教育班：新竹市明湖路365巷1號（壹同寺旁）
- **報名、聯絡方式**
  ⊙上網報名（http://www.fuyan.org.tw/），或向福嚴佛學院、推廣教育班報名。
  ⊙電話：03-5201240
  ⊙傳眞：03-5205041
  ⊙E-Mail：webmaster@mail.fuyan.org.tw
- **主辦單位**
  ⊙福嚴佛學院/印順文教基金會
- **歡迎隨喜贊助**
  ⊙郵政劃撥：福嚴精舍/10948242
  ⊙印順文教基金會/19147201（請註明“福嚴推廣教育班”）
- **課程（課程如有變更，依「福嚴佛學院網站」公告爲準。**
  網址：http://www.fuyan.org.tw/**）**

停 課 通 知

※（週三）《中觀今論》：4/5、5/17、5/31
※（週四）《成佛之道》：5/25

福嚴會訊



福嚴會訊《第 9 期》

◦ 發　行 ： 福嚴佛學院
◦ 編　輯 ： 福嚴佛學院校友會編輯組
◦ 郵政劃撥 ： 19940737 邱競輝
◦ 地　址 ： 300 臺灣新竹市明湖路365巷3號
No. 3, Lane 365, Ming Hu Rd., HSINCHU, TAIWAN 300, R.O.C.
◦ 電　話 ： 886-3-5201240
◦ 傳　眞 ： 886-3-5205041
◦ 電子郵件 ： fuyan@mail.fuyan.org.tw
◦ 福嚴網址 ： http://www.fuyan.org.tw
◦ 發行日期 ： 2006 年 1 月