臺大佛學研究．第四十七期
民 113 年 6 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 55-116
DOI: 10.6727/TJBS.202406_(47).0002

建構中的經典及其意義
——《成實論》的漢譯、弘傳及其梁代義疏*

李幸玲**

摘　要

本論文從《成實論》在中國的翻譯、弘傳及義解等三個面向，探討漢譯佛典的文獻性與詮釋歷史互相滲透的交織關係。《成實論》在鳩摩羅什手執胡本，口自傳譯 202 品「原譯本」之後，迭經曇影重譯並以「五聚」結構重整為「曇影本」，復有僧嵩細分「念」與「憶」譯語改定的「僧嵩本」。至梁代智藏《成實論大義記》稱曇影舊本及僧嵩新本「兩本俱行」時，此二本已同時流通近百年。梁代成實師更將兩本整合為「整合本」。臺灣國家圖書館藏敦煌寫卷《成實論義記卷中》、乃至《大正藏》所見《成實論》底本皆已是「整合本」。

《成實論》本身先前即有部派與大乘中觀思想混融的疑慮，漢譯羅什原譯本經「曇影本」、「僧嵩本」至「整合本」的整理，至此已難見其原貌。此外，〈發聚〉究為羅什原譯的內容，抑或曇影據四諦聚整理的導讀，雖無法確切判定，但其中所載部派議題的十論，或有為法三相、三假、二諦、念與憶、七實法等

2023.06.25 收稿，2024.06.05 通過刊登。
* 本文為行政院科技部計畫 MOST 110-2410-H-003-107 部分研究成果。初稿〈梁代《成實論》義疏主要議題研究〉，曾宣讀於「佛教論典的形成、注疏與傳播」研討會（臺北：國立政治大學百年樓，2023 年 2 月 18 日）。本文的修訂曾得益於會議中林鎮國教授、耿晴教授極具啟發性的提問，以及匿名審查專家惠賜嚴謹的修改建議，謹此一併致謝。
** 作者係臺灣師範大學國文系教授。

議題，都與梁陳時期成實師關注的議題高度一致。而這些現象也說明佛典的文獻性與詮釋歷史受傳譯者意識形態介入的影響。要求返回原初佛典固然難以達成，亦毋須太早放棄重建經典與追求真實的可能。經典結構的封閉性與詮釋循環的開放性，使它們恆處於建構與解構的一體兩面之中。

關鍵詞：成實論、三假、二諦、念與憶、智藏

臺大學術期刊資料庫

壹、前見與詮釋目的的辯證：建構中的經典與意義

部派論書《成實論》梵本已佚，僅存鳩摩羅什唯一的漢譯本，但據史傳經錄所載，此論有二十卷、十六卷本等多種傳本。雖然卷次開合未必與內容差異有直接關係，但據敦煌寫卷（二十卷、十六卷）及日本古抄經（二十四卷、二十三卷、十六卷、十五卷）對比現存《大正藏》十六卷本、以及《大正藏》所據《開寶藏》（複刻版高麗藏本所依版本）的二十卷本，其品次、內容多處有明顯差異。《成實論》僅有一個漢譯本，即使傳抄有因紙張、字跡疏密造成卷次繁簡不同，不應有品次差別。但在現存的各種《成實論》抄本之中，卻出現品次內容差異的譯本，不禁令人疑問：傳世本是否為羅什原譯樣貌？在傳譯過程有哪些造成譯本異動的變數？為釐清這些問題，深入考察《成實論》漢譯本的傳譯史即為必要的基礎工作。

經過傳譯史及其注疏詮釋的梳理，發現：翻譯者有意識地系統化整理（五聚）、傳播者對個別概念（念、憶）的分析及對譯本的改定、漢地成實論師注疏中所特別關注的議題等傳譯歷史中所發生的事件，這些因素都是造成後世《成實論》漢譯本產生異變的來源。

一、方法論的省思：互文性批判

佛典的詮釋自部派分裂以來，即證明在意義詮釋的歧義性外，複雜文化轉譯、政治權力介入等因素造就文本詮釋的無盡延異。當佛親說的《阿含》被系統化為《毗曇》、《俱舍》等部派論書，再被詮釋成中觀、唯識、如來藏等大乘學說之後，等於在視語言為戲論的世俗諦前提下，默許佛典內在他異性在系統中的自我辯證。因此，當經典不只是縱向的延伸開展，更可以是橫向

臺大圖書館期刊資料庫

地交織互文時，經典文本的詮釋是否還存在本質性的定義？還是任符號與意義延展為分歧的詮釋史支流？正如當《法華經》思想以般若學的延伸之姿出現時，歷代注疏家分別以中觀、唯識、如來藏思想各自對它進行詮釋時，所詮釋的意義還是原來《法華經》的意義嗎？讀者所關心的，是忠於原作之意，還是滿足於自身的詮釋目的？

從開放的角度來說，若將所有的佛典用判教的方式看成一套系統，如此一來便可以收編經典本來的話語權，而以詮釋者自身的前見為判準，套用並詮釋，便能重新達到整全佛典的目的。然而，詮釋者此種無條件接受「前見」，未檢視自身前見合理性的問題，即是造成論爭的因素。唯有保持對「前見」自我批判的決心，方能更趨近於對經典的合理理解。

相反來說，從作者原意與文獻性的角度來看，當成實師對《成實論》的詮釋，若偏離《成實論》根本立場，是否還能說是《成實論》的思想？對於經典文本的詮釋，是要依於文本脈絡合理詮釋，還是要追求詮釋者心目中的理想詮釋？文本的意義是在文本之內，還是文本之外？基於對佛典文本詮釋方法的反思，或許可以從方法論的後設視角，來重審佛典詮釋方法的問題，並提出可能的解決之道。

二、文本形構的多重來源與能指的延異

尼采運用系譜學的方法，指出過去我們對歷史想像的連續、一貫、線性的迷思。傅柯延續尼采通過對道德系譜的考索方法進而提出反對，對當代實踐道德來自預設先驗道德價值背後操作邏輯的質疑，而有反思，傅柯認為，話語形構背後並有先驗的知識體系做為形構的基礎，並不必要忽略話語中的差異性而由此去建

臺大圖書館期刊資料庫

構一套趨同的敘事模式。本論文的目的，並不在翻轉重視溯求趨同性敘事模式的原型的現況而去強調「差異」細節的面向，而是在呈顯話語與權力背後的知識體系及其形成的過程，由此揭示文本背後權力與話語互相形構滲透的關係。本研究方法的目的，與其說是對文本的解構，不如說是在對文本形構史脈絡的重新認識中，再檢視詮釋史各種「前見」的合理性與有效性，並據此調整詮釋目的與向度。

三、系譜展示跨文本自由對話的批判語境

從佛典文本形構與文化轉譯的延異特性出發，通過揭露文本與文本間互文關係所展示的互文性批判，主要有兩大特徵：其一，將關注的重心從作者權威性與作品意義關係的傳統批評法，轉向寬泛語境下的跨文本文化研究。其二，強調文本的多學科話語分析，偏重以符號系統的共時結構取代哲學史的演進思維，把文本從心理學、社會學或歷史決定論的單一詮釋中釋放出來，投入到一種與其他文本自由對話的批評語境。[1]

因此，通過梁代論師的《成實論》義疏在傳世歷代經錄史傳、佛學著述與敦煌文獻中的形貌，這些不同層次文獻的批判展示，可以推溯南北朝成實論師形成其觀點的文本依據、觀察到詮釋者對《成實論》詮釋的逸離，以及與其他《毘曇》、三論、唯識、如來藏學派彼此的理解與轉化，在南北朝佛教義學接受史對比出《成實論》文本內部的他異性，必須在嚴謹的文獻學與語言學的基礎上，才能看出這些文本的共時結構與歷時延異的關係，從而思考方法操作背後的方法論預設，及其所存在的局限性；在

[1] 陳永國，〈互文性〉，《外國文學》，2003 年第 1 期（2003 年 1 月），頁 75-81。

臺大學術期刊資料庫

與當代學者研究成果的對話交流中，批判性地重建梁代論師的《成實論》義疏哲學。

貳、文獻性考察：現存漢譯《成實論》是原譯嗎？

在梵本《成實論》不存，亦無其他語言譯本，現僅存一個漢譯本傳世的情況下，「現存漢譯《成實論》是原譯嗎？」這個問題一方面是從文獻性考證後的提出，一方面也試圖回應：現存《成實論》內部存在各種異說的不一致性的現象，並提出一個可能性的解釋。

當代佛學的研究中，出身於有部的訶梨跋摩（Harivarman，師子鎧，250？-350？）所作的《成實論》，被定位為印度四世紀前後的部派論書，與世親《俱舍論》、眾賢《順正理論》同為了解印度部派哲學的三部重要論書。《成實論》的梵本已不傳，僅有一部漢譯，由姚秦鳩摩羅什（344-413）於公元 412 年譯出。現存的十六卷本，全書共 202 品，共分為五個部分，除了〈發聚〉為序論性質，其餘〈苦諦聚〉、〈集諦聚〉、〈滅諦聚〉及〈道諦聚〉等四個部分，是以四諦為架構闡釋本書的解脫論，對有部與經量部等多個部派觀點的吸收與批判，亦可見對大乘空義的接納。[2] 由於對各種議題的回應立場不同，全書整體思想也存在缺乏內在一致性的情況。佛教部派論書具有兩個特點：立

[2] 有關《成實論》的思想歸屬，福原亮嚴在其專著「第四章所屬の學派」中，整理中文古典文獻及近人研究成果，歸納出：曇無德、譬喻者、經量部、取長棄短說、說一切有部、大眾部、大乘及多聞部等八種說法。參見福原亮嚴，《佛教諸派の學說批判：成實論の研究》，（京都：永田文昌堂，1969 年）。由於本論各品採取問答體，在論主立場的判定也頗有難度，尤其第 147-151 品等五品的內容，究竟是建立本論認同般若學觀點的主張（平井俊榮、福原亮嚴），還是雖引用提婆《四百觀論》兼通大乘，但以聲聞佛法四諦立小乘實義，將中觀納為《成實論》所批判的「無論」的觀點（印順法師，陳一標），學者間存在對立的不同意見。

本門宗義和破外道邪說，尤其是立本門宗義，強調對經教作系統性論述的建構，尤為重要。然而，現存漢譯《成實論》雖可見「破邪顯正」的論述意圖，但在建構自身宗義的系統性卻顯得不足，這是一個很奇特的現象。

佛典在中國初期的傳譯是大小乘並傳的，羅什入關前，大小乘的區分並不明顯，之後南北方偏弘的經論亦有不同，從南北義學風氣偏重的對比來看，北方頗見禪典、《俱舍》、《地論》、《華嚴》、《涅槃》之學，南方則流行《般若》、四論、《成實》、《攝論》與《涅槃》。《成實論》自羅什漢譯至隋唐之間，由於羅什門下弟子僧導、僧嵩的弘傳，講論與注疏曾盛極一時。研《般若》及三論者，常以《成實論》為前行研讀知識，猶如研究法相宗之前，須先鑽研《俱舍》法數一般。直到隋代吉藏斥其學說為小乘之前，《成實論》以四諦結構展開的解脫學，及其以問答體回應部派十大議題的「十論」，在南北朝時期被視為進入大乘經的重要津樑，弘傳者在吉藏著作中被稱為「成論大乘師」者。[3]

南北朝是《成實論》廣受注疏及官方宣令弘傳的時代，成實學在北方的傳播，在僧嵩一系的弘傳後，經北魏孝文帝拓跋宏（元宏）的推尊研讀，延請曇度至平城開啟講席，曇度門下慧記、道登亦受北魏朝延重視，道登侍詢孝文帝，慧記受敕為

3 「成論大乘師」一詞見於吉藏《中觀論疏》：「成論大乘師立五時教佛。」（隋．吉藏，《中觀論疏》卷 9，《大正藏》冊 42，第 1824 號，頁 140 上 15-16）。據隋代吉藏與唐代湛然對南北朝成論師觀點的描述，最常被引用的成實師為梁代三大法師及其弟子龍光，而成實師又依地域有南壽春、北彭城之分。此處吉藏稱「成論大乘師」立有「五時教」之說。吉藏批判成實師的判教和二諦義，反對「五時教」將般若學立為第二時三乘通教的判教觀，也批評成實師三家關注二諦之體是一是異的爭論，只從理境說假名二諦，不見中道。

臺大學術期刊論文

「荊州僧主」，受重當世。南朝梁代三大法師開善智藏（458-522）、莊嚴僧旻（467-527）及光宅法雲（467-529）即是當時弘講《成實論》的名家，曾有注疏傳世：開善寺智藏著有《成實論大義記》十四卷、《成實論義疏》十四卷，莊嚴寺僧旻著有《成實論義疏》十卷，光宅寺法雲著有《成實論義疏》四十二卷。可惜梁代三大法師的《成實論》注疏並未有完本傳世，目前除了開善智藏的《成實論大義記》有日本學者船山徹的輯佚整理，[4] 以及福島光哉[5]、王征[6]、聖凱[7]、中井本勝[8]等學者的文獻與義理研究外，莊嚴僧旻與光宅法雲《成實論義疏》不論在輯佚或思想研究方面，皆未有學者發表專論成果。本文主要研究材料是在前述學者的研究基礎上，再據隋代淨影慧遠、智顗及吉藏著作所引用梁代三大法師之成實學義疏佚文，以及敦煌成實論義疏相關寫卷為材料，藉此檢視當時成實學研究之主要議題。

從史傳經錄與淨影慧遠、吉藏、智顗著作所載可知，《成實論》的弘傳者主要以羅什門下僧導、僧嵩等人為主，至齊梁之際注疏者漸多，發展為南方僧導的壽春與北方為僧嵩的彭城兩系，有名籍注疏可考的成實師，據湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》梳理傳世文獻所載，南北朝至隋唐經錄注疏中所《成實論》注疏

4 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，（京都：法藏館，2019 年），頁 98-119。

5 福島光哉，〈開善寺智蔵の二諦思想〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第 1 號（1963 年 1 月），頁 150-151。

6 正征，〈佚文から見た開善寺智蔵〉，《印度學佛教學研究》第 67 卷第 1 號（2018 年 12 月），頁 317-313。王征，〈『成実論大義記』開善寺智蔵二諦說〉，《印度學佛教學研究》第 68 卷第 1 號（2019 年 12 月），頁 293-298(L)。

7 聖凱，〈智藏《成實論大義記》思想研究〉，《佛學研究》2019 年第 1 期，頁 39-54。

8 中井本勝，〈智蔵と吉蔵との二諦説の差異について〉，《印度學佛教學研究》第 68 卷第 2 號（2020 年 3 月），頁 778-783。

臺大佛學期刊資料庫

計有二十四種，[9] 依時代先後可表列如下：（括號為其文獻出處）

表一　經錄史傳所載南北朝至唐代的《成實論》注疏

《成實論義疏》，劉宋僧導（高僧傳）	《成實綱要》，二卷，北齊靈詢（續高僧傳）
《成實論義疏》八卷，劉宋道亮（高僧傳）	《成實論鈔》，五卷，隋代靈裕（續高僧傳）
《成實論大義疏》八卷，北魏曇度（高僧傳）	《成實論疏》，四十卷，隋代智脫（續高僧傳）
《成實論大義記》，梁代智藏（中論疏記）	《成實義章》，二十卷，隋代惠影（續高僧傳）
《成實論義疏》十四卷，梁代智藏（大乘玄論）	《成實論疏》，十卷，隋代明彥（東域傳燈錄）
《成實論義疏》十卷，梁代僧旻（廣弘明集）	《成實論義林》，著者不知何人（東域傳燈錄）
《成實論義疏》，四十二卷，梁代法雲（高僧傳）	《成實論玄記》，宗法師（東域傳燈錄）
《成實論類鈔》，二十卷，梁代袁曇允（內典錄）[10]	《成實論疏》十六卷，元曉（東域傳燈錄）
《成實論玄義》十七卷，梁代慧琰（中論疏記）	《成實論章》，聰法師（中論疏記）
《成實論玄疏》，二十卷，陳代寶瓊（續高僧傳）	《成實論義章》，宗法師（中論疏記）
《成實論疏》，十六卷，陳代寶瓊（續高僧傳）	《成實論疏》，法法師（中論疏記）
《成實論疏》，數十卷，陳代洪偃（續高僧傳）	《成實論疏》，嵩法師（中論疏記）

9　湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁 728-730。

10　「《成實論類抄》二十卷，右天監年。優婆塞袁曇允撰，與齊文宣《抄》經相似，亦見唱《錄》。」（隋．費長房，《歷代三寶紀》卷 11，《大正藏》冊 49，第 2034 號，頁 100 上 6-8）。

臺大學術期刊資料庫

湯用彤所整理南北朝至唐代的二十四部《成實論》注疏，是以經錄與吉藏著作等傳世文獻為梳理材料，並不包含未入藏的敦煌寫卷與日本古寫經。事實上，在敦煌寫卷與日本古寫經中，也有《成實論》及其注疏的抄本。根據大屋正順對敦煌《成實論》本論及其注疏的研究，計有英國國家圖書館、法國國家圖書館、臺灣國家圖書館、日本杏雨書屋等地收藏的《成實論》計有九件，注疏計有三件，共計十二件。[11] 在池田將則以敦煌《成實論》注疏為對象的研究中，計收集有八件《成實論》注疏，並據題記、注疏內容整理為四個系統，而臺灣國家圖書館藏的《成實論義記》獨立於其他七件注疏，自成一系。[12] 大屋和池田等前賢在敦煌文獻的研究論文，對於本文梳理南北朝至隋唐時期《成實論》注疏等文獻性及義理考察，提供許多具有參考價值的研究成果。

一、羅什原譯的重整：曇影整理《成實論》為「五聚」結構

本文根據中國歷代史傳目錄、日本《卍續藏》所錄梁代《成實》義疏佚文，以及臺灣國家圖書館收藏的敦煌《成實論義疏》殘卷等三類資料，檢視《成實論》的漢譯與弘傳史中，意識形態介入導致漢譯本整編改訂現象。藉著檢討現存宋本《成實論》與羅什原譯之間數個改訂版本的差異，由此重構《成實論》傳譯史，在追溯佛典文獻歷史性的同時，反思佛教哲學的建構歷程及

---

11 大屋正順，〈『成実論』の敦煌寫本について〉，《佛教論叢》通號 61（2017 年 3 月），頁 143-148(R)。

12 池田將則，〈天津市藝術博物館舊藏敦煌文獻『成實論疏』（擬題，津藝 024）古雨書所藏敦煌文獻『誠實論義記』卷第四（羽 182）〉，《杏雨》17 號（2014 年），頁 97-316。荒牧典俊編著，《北朝隋唐中國佛教思想》（京都：法藏館，2000 年），收錄福田琢〈『成實論』の學派系統〉。

臺大佛學研究 版權所有

其前見的合法性。

由於梁代成實學討論的議題，如：「二諦體一體異」、「三相一時異時」、「頓觀漸觀四諦」、「念與憶有無分別」等議題，在考察的過程中，發現這些議題可能涉及詮釋底本各有不同的情況，因此，必須先從文獻性的考察，自《成實論》最初的漢譯本，到梁陳間的流通版本，漸次釐清，才能得知當時議題所據底本因何不同，以及成實學者關注的重點。

首先，談《成實論》最初的漢譯本。據《出三藏記集》僧祐所作的出論後記〈成實論記〉[13]、〈略成實論記〉[14]，以及慧皎《高僧傳》曇影（生卒年不詳）本傳的記載，[15]《成實論》的漢譯是弘始十三年（411）九月八日鳩摩羅什於長安逍遙園譯場「手執胡本，口自傳譯」，歷時一年，於弘始十四年（412）九月十五日譯出「二百零二品」，共「十六卷」。這是漢譯《成實論》最初的本子，僅以問答體形式呈現的二百零二品，這是羅什「原譯初稿」（簡稱「原譯本」）。現存以「五聚」為結構的《成實論》譯本，並非羅什最原初手持胡本，口述傳譯原貌，是羅什的高足曇影所重新「自轉為五幡」，並得到羅什親自認可的譯本（以下

---

[13] 〈成實論記 5〉：「大秦弘始十三年（411）歲次豕韋九月八日，尚書令姚顯請出此論，至來年（412）九月十五日訖，外國法師拘摩羅耆婆，手執胡本口自傳譯，曇晷筆受。」（梁．僧祐，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》冊 55，第 2145 號，頁 78 上 7-10）。

[14] 〈略成實論記 6〉：「《成實論》十六卷，羅什法師於長安出之，曇晷筆受，曇影正寫。影欲使文玄，後自轉為五幡，餘悉依舊本。」（梁．僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，頁 78 上 12-14）。「幡」疑為「繙」，指翻譯。「自轉為五繙」是指曇影依自身對譯本的理解翻譯，將譯本的結構整理為〈發聚〉、〈苦諦聚〉、〈集諦聚〉、〈滅諦聚〉、及〈道諦聚〉等五個部分。

[15] 〈曇影傳〉：「初出《成實論》，凡諍論問答，皆次第往反。影恨其支離，乃結為五番，竟以呈什。什曰：『大善，深得吾意。』」（梁．慧皎撰，《高僧傳》卷 6，《大正藏》冊 50，第 2059 號，頁 364 上 7-10）。

臺大哲學期刊資料庫

簡稱為「曇影本」）。

為便利對照《成實論》在傳譯過程中發生變化的情況，以及簡約行文篇幅，以下謹將羅什「原譯本」、「曇影本」、「僧嵩本」與「整合本」等異同，提前表列如下（表二）。相關各本名稱內容等細節闡述，請詳後文之說明。

表二　《成實論》「原譯本」、「曇影本」、「僧嵩本」與「整合本」

羅什「原譯本」202 品（問答體）（412 年譯出）		
「曇影本」 202 品（「五聚」結構， 譯語「念處」）		「僧嵩本」 202 品（區分譯語「念處」、 「憶處」）
發聚 1-35 品	佛寶論：1-5 品 法寶論：6-8 品 僧寶論：9-11 品 吉祥品：12 品 立論品等六品：13-18 品 十論：19-35 品	〈三不護 5〉念處 〈四諦 17〉念處、〈法聚 18〉念處 〈二世有 21〉念處
苦諦聚 36-94 品	色論：36-59 品 識論：60-76 品 想論：77 品 受論：78-83 品 行論：84-94 品	 〈立無數 60〉念處、〈無相應 65〉念處 〈問受 82〉念處 〈憶品 91〉四憶處
集諦聚 95-140 品	業論：95-120 品 煩惱論：121-140 品	〈十不善道 116〉念處
滅諦聚 141-154 品	141-154 品	
道諦聚 155-202 品	定論：155-188 品	〈善覺 183〉念處、〈後五定具 184〉念處 〈出入息 185〉憶處、〈定難 186〉憶念處

臺大學術期刊資料庫

	智論：189-202 品	〈止觀 187〉憶處、念處； 〈修定 188〉念處 〈智相 189〉念處
梁代智藏（458-522）《成實論大義記》： 曇影本、僧嵩本「兩本俱行」		
「整合本」：202 品（曇影本＋僧嵩本）		

對照現存《成實論》漢譯本，所謂「五幡」當即是「五聚」（包含發聚和四諦聚）的結構。據僧祐及慧皎所載，羅什手持胡本，口自傳譯的原譯單純僅以往復次第的問答體，展示部派諍議。擔任譯場「正筆」（在記錄口述傳譯過程的「筆受」之後，將翻譯從口語改為書面化過程的工作）的曇影，以諍論問答內容過於支離為由，「後自轉為五幡，餘悉依舊本」，將全書整理為五個部分，包括：引介性質的〈發聚〉，和部派論書特有以見修二道為解脫論的「四諦」論，羅什的初譯本遂被進一步整理為「五聚」結構，內容則仍依照「舊本」。這裡所說的「舊本」即是前述羅什口自傳譯，曇晷筆受的羅什「原譯」。據僧祐所言，曇影改動羅什原譯的動機是為了使譯文聚焦議題（欲使文玄），因此，曇影所做的整理，不是在羅什原譯稿簡單加上「五聚」的標題而已。由於羅什口譯《成實論》是有「胡本」為據的，此「胡本」為梵本，或已被轉譯為龜茲等胡語，雖已不可知。但可知曇影對《成實論》的處理有兩個步驟：首先，是對論書有整體結構性的理解「自轉為五幡（繙）」。「自轉」的轉字和「五繙」的繙字皆有翻譯、理解的意思，作為羅什《成實論》原譯正筆的曇影，在參與譯場正筆手書的工作之後，曇影很可能看過「胡本」，也對《成實論》有了整體性的理解。因此，曇影對《成實論》的整理，是內心先有以「五聚」框架全論的結構性理解才進行再次翻譯或整理（自轉為五繙）；其次，「餘悉依舊

臺大學術期刊資料庫

本」是把羅什「舊本」202 品作為「材料」都整理到五聚的結構之中。自現代文獻學研究的角度而言，曇影整理為「五聚」的結構，顯然並非羅什原譯所有。

值得深思的是：曇影在決定以「五聚」框架全論之後，說「餘依悉舊本」，是原封不動依用羅什譯本，只加五聚標題作科判？還是把羅什譯本 202 品當成材料，依五聚主題重組內容？這是個判斷曇影本和羅什本差異程度的關鍵點，曇影對羅什譯本依用的細節到什麼程度，可惜經錄史傳並沒有更多說明。經錄只說曇影依於自身對譯本的理解，將譯本結構整理為「五聚」，並得到羅什的認可。然而，曇影整理的「五聚」結構，畢竟並非什譯《成實論》原貌，並非翻譯等語言問題可以概括，它隱含曇影對整本論書的結構性理解與科判。曇影以論書原始內容各部派間往復議論過於「支離」分散為由，以「聖道」解脫為中心的「四諦」結構，[16] 作為重組《成實論》全書結構的原則，此一結果反映曇影對阿毘達磨論書以「四諦」為「聖道」解脫結構的整體理解，以及曇影本「五聚」的結構性特色，在《成實論》漢譯史上也對羅什原譯造成無可回復的決定性影響。此種因傳譯者詮釋的改動，也反映傳譯者意識形態對譯本的介入因素。

若如僧祐所說，曇影的五聚結構是以羅什「舊本」內容為基礎，如此，〈發聚〉及「四諦聚」理應皆為羅什原譯所有，內容及觀點理應一致。對重視破他宗過失、確立自宗理論的部派論書而言，文本中的自宗見解理應具有內在一致性是論書應有的前

16 「佛的正法，本是以聖道為中心，悟入緣起、寂滅（或說為四諦）而得解脫的。佛法的中心論題，就是四念處等——聖道的實踐。」（釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，（新竹：正聞出版社，1989 年），頁 29。）

臺大學術期刊論文

提。然而，現存《成實論》不僅〈發聚〉部分觀點與其後「四諦聚」有不一致的情況，論書各處雜採諸部派眾說，以致部分觀點相左，難定其思想根本立場的現象，也是歷來研究者聚訟的焦點。考究其因或有二：其一、從論典形成史的角度來看，訶梨跋摩成書時即存在論書內部的矛盾；其二、從傳譯史的角度來看，《成實論》在中國傳譯的過程中，曾經過傳譯者修訂，以致於現存本已非羅什譯本原貌。因此，現存《成實論》漢譯本能否如實反映印度部派時期《成實論》思想原貌，也就成了令人疑質的問題。

羅什的原譯初稿，在當時不只曇影對它有「支離」的意見，羅什門下弘揚成實學的弟子僧嵩，也因不滿此初譯的用語而對譯語進行「改定」。根據僧肇為羅什所寫的誄文，[17] 羅什在譯出《成實論》後的第二年（弘始十五年）圓寂，若從曇影本曾得到羅什的親自認可來推理，曇影本的成立時間應可確知在弘始十四年（412）九月十五日至弘始十五年（413）四月十三日之間。

南齊的周顒（？-493）在永明八年（490）受蕭子良之命，為僧柔、慧次節抄的九卷本《成實論》略抄作〈抄成實論序〉，文中提到節抄的底本，即是從〈發聚〉到〈道聚〉，全書二百零二品的「曇影本」。[18] 由於並無直接或間接證據可得知曇影與僧嵩雙方是否曾批評對方整理的本子，因而推測兩者可能都是以羅

[17] 釋僧肇，〈鳩摩羅什法師誄〉：「癸丑之年，年七十。四月十三日薨于大寺。」（唐．道宣，《廣弘明集》卷 23，《大正藏》冊 52，第 2103 號，頁 264 下 18-19）。

[18] 周顒，〈抄成實論序〉：「自〈發聚〉之初首，至〈道聚〉之末章，其中二百二品，鱗綵相綜，莫不言出於奧典，義溺於邪門。故必曠引條繩，碎陳規墨，料同洗異，峻植明塗，裨濟之功，寔此為著者也。既效宣於正經，無染乎異學。雖則近派小流，實乃有變方教。」（梁．僧祐，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》冊 55，第 2145 號，頁 78 中 6-11）。

什的原譯本作為底本，加以整理的。

從周顒評全書「鱗綵相綜，莫不言出於奧典，義溺於邪門」的評論，再對照現存譯本的內容，即可知書中問答體所反映當時部派佛學爭論議題的尖銳，以及學派意見的精巧差異，閱讀若稍有分神，確實容易陷入難以分辨問答雙方學派立場的情況，也因此可理解曇影認為《成實論》原譯初稿過於「支離」，而必須重整為「五聚」的原因。至今保存在《大正藏》的十六卷本仍保留「五聚」結構。

從曇影對〈發聚〉六論（佛寶論、法寶論、僧寶論、吉祥論、立論、十論）三十五品的結構安排，反映曇影對《成實論》整體思想的掌握，也是讀者獲取有關《成實論》的初步整體認識的重要材料。主要表現為以下三點：（一）皈依三寶的重要。（二）本論以「四諦」為「實」，全書展開以「四諦」為架構的解脫論。（三）佛承許論師造論以解佛意，回應「十論」等議題。

然而，從現存《成實論》「五聚」的內容來看，有三件不太合理的事值得注意：其一、〈發聚〉第一至三十五品歷來被視為全書簡介，然而，這是訶梨跋摩的原著，還是曇影整理「四諦聚」所作的導讀？由來未有學者質疑。不過，由於對書名「成實論」以「四諦」為「實」的釋題，並非放在論書的開頭，而是在〈苦諦聚〉的第一品〈色相品〉（即第三十六品），[19] 離書首開

[19] 〈具足品 1〉：「問曰：我今知汝說成實論。汝先言：前禮所應禮，所謂為佛。何故名佛？成何功德故應禮耶？」（姚秦・鳩摩羅什譯，訶梨跋摩造，《成實論》卷 1，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 239 中 3-5）。〈色相品 36〉：「問曰：汝先言當說《成實論》，今當說何者為實？答曰：實名四諦，謂苦、苦因、苦滅、苦滅道。」（《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 260 下 28- 頁 261 上 1）。本篇論文引用《成實論》頻率偏高，因《成實

題的位置很遠，這是第一點不太合理之處。

其次，在「意識能否自知」這個問題上，可以發現〈發聚〉和「四諦聚」立場並不一致的現象。在〈苦諦聚〉、〈滅諦聚〉以「眼不自見、刀不自割、指不自觸」為喻，否定論敵心能「自體自知」（自證）的主張，重申《成實論》「意識不能自知」的立場。[20] 但在〈發聚〉則承認「心自知」，「自知見，自知證行」。[21] 如果〈發聚〉原書作為簡介性質的導論，理應與作為「四諦聚」的正文內容立場一致。然而，在自證理論方面，〈發聚〉與〈苦諦聚〉、〈滅諦聚〉、〈道諦聚〉立場卻不一致，似乎不太合理。因此，推測：現存的〈發聚〉有可能並不完全是羅什原譯內容，部分可能經過曇影依自己的理解所整理的內容，出現導論與正文前後觀點不一致的現象，似乎也比較能合理地解釋。

第三，在〈發聚〉的「十論」提到部派時期爭議的十大論題中，部分議題的討論，例如：阿羅漢退不退轉、有為法三相與剎那滅的關係、三世實有與過未無體、諸法假實、頓漸觀四諦等議題等，並不僅止於成實學內部的討論，在南北朝至隋唐傳世文獻及敦煌文獻的攝論學派及成實義疏，也可以見到這些爭議

論》僅有一個漢譯本，並無辨別重譯本之必要，以下引用《大正藏》鳩摩羅什譯本，註腳將標記所引用《成實論》卷次、品題及頁數，不再重複標示作者及譯者，以收簡潔之效。

20 〈非一心品 71〉：「無有一智，能知自體。」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 279 中）。〈破意識品 150〉：「法不自知。所以者何？現在不可自知，如刀不能自割。過去未來無法故，亦無餘心，是故意識不能自知。」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 331 中 22-24。

21 〈四無畏品 3〉：「又佛所說道，不但隨語，皆心自知，如經中說佛告比丘：『汝等莫但信我語也，當自知見、自身證行。』」（《成實論》卷 1，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 241 下 1-3）。

臺大哲學系圖書資料庫

的記載。[22] 但這些議題當中，有些內容僅見〈發聚〉，完全未見於「四諦聚」，例如〈無相品〉，簡略提到「有為法三相」（生住滅）僅見於現在，過未無體。[23] 原本在部派爭議的脈絡是：譬喻師和婆沙師間之間對諸法相續時，在一剎那是否具有三相的爭議，譬喻師主張一剎那無有三相，三相前後而生；婆沙師主張一剎那具有三體，三相同一剎那，體雖同時，用有先後。這個議題在記載其爭議始末最詳的《大毘婆沙論》（唐代玄奘）譯出前，可見於北涼浮陀跋摩等譯的《阿毘曇毘婆沙論》。[24] 然而，這個未見於《成實論》〈發聚〉以外「四諦聚」的「三相義」卻成為獨立討論的議題。

在梁代成實師智藏的《成實論大義記》卷十一即錄有「三相義」的討論，[25] 同卷緊接討論的議題，即是與此有為法相續有關，有部「三世實有」及大眾、上座分別及經量等部派「過未無體」爭議有關「三世義」的討論。而這個部分也是〈發聚〉「十論」之一的「二世有無」的爭議。說明《成實論》本身即使是〈發聚〉本身僅提到「有為法三相」的簡略記載，甚至連譬喻師和婆沙師之間的爭議都沒有提到，但「三相義」卻是成為中國梁陳時期成實師討論的焦點，甚至為文疏解，著在義記。「有為

---

22 李幸玲，〈養鸕徹定舊藏寫卷《攝大乘論釋疏》研究〉，《臺大中文學報》第 75 期（2021 年 12 月），頁 55-104。

23 〈無相品 20〉：「又佛說有為法三相可得，生、滅、住異。生者，若法先無，今現有作。滅者，作已還無。住異者，相續故住，變故名異。是三有為相皆在現在，非過去未來。」（《成實論》卷 2，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 255 中 7-10）。

24 〈揵度色品 6〉：「世尊說三有為相。」（北涼・浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》卷 20，《大正藏》冊 28，第 1546 號，頁 149 下 1）。

25 相關佚文見船山徹，佚文第三十、三一、三二條為「三相義序」；佚文第三四至三七條為「三世義」。參見船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 107-110。

臺大學術期刊論文檢索

法三相」的討論在現存的《成實論》先是僅見於簡介性質的〈發聚〉而未見於正文的「四諦聚」，是第一個不合理之處；再者，《成實論》未載「三相義」部派爭議始末，成實師卻獨立為文立「義」，加以義疏，形成議題，這是第二件奇特之處。因此，推測：〈發聚〉各品已經曇影整理時略事調整。甚至，梁陳成實師的議題也參考〈發聚〉所列「十論」而加發揮。如開善智藏《大義記》卷十一論「三相義」時，除了提出自己的觀點外，也提出當時還有兩家觀點：一家的主張類似婆沙師，主張「體實一時，義有前後」。另一家近於譬喻師，主張「體實前後，假說一時。故一念實有六十剎那，初二十剎那為生相，是本無今有。後二十剎那為滅相，是已有還無。中二十剎那為住相。」成實師智藏的觀點「今以前後說三相」[26] 近於譬喻師的觀點。由於安澄的《中論疏記》是對吉藏《中觀論疏》的注解，這些安澄所引用的佚文，在現存吉藏的著作中雖沒有完全相同的引文，但在吉藏對成實師觀點的引用陳述方面，是有許多相似的論述。這部分的義理檢討詳下文有關議題的討論。

其次，《成實論》第 147 品〈立無品〉至第 151 品〈破因果品〉引用中觀學派觀點的現象，學者間已多有著墨討論。[27] 據論書作者訶梨跋摩的傳記可知，[28] 訶梨跋摩十分博學，熟悉有部學說、數論學派等內外學，因批判有部思想而受斥，受大眾部觀

[26] 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 107-108。

[27] 宇井伯壽、宮本正尊、平井俊榮、福原亮嚴、寺田利緒等學者大抵立於《成實論》接受中觀思想的立場；印順法師、陳一標等學者則立於中觀思想是《成實論》所要批判的「無論」立場。寺田利緒，〈中國佛教における成實學派について〉，《印度學佛教學研究》14 卷 1 號（1965 年 12 月），頁 207。福原亮嚴，陳一標、林育民譯，《成實論研究》〈譯者後記〉，（臺北：佛陀教育基金會，2019 年），頁 291-294。

[28] 玄暢，〈訶梨跋摩傳序〉，參見梁．僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，第 2145 號，頁 78 中 28- 頁 79 中 26。

臺大哲學系網路資料庫

點影響，自創學說，撰作《成實論》。對於新興的大乘般若學是否接受，從《成實論》前揭五品立場的解讀學界存在歧見。但訶梨跋摩既已關注到理論內部的不足而欲自創學說的部派論師，理應更關注其理論建構的合理與完備性，但在現存的譯本中，卻仍存在對各部派「截長補短」，以致理論內部的衝突矛盾的現象。本文欲藉由《成實論》譯出和弘傳過程所出現的本子，日本古寫經所保留各本卷數品次與與現存《成實論》十六卷本的對照，重新檢視現存《成實論》與羅什「原譯」之間的關係。

曾被羅什認可「親承吾旨」的曇影，其對中觀學的理解應是無庸置疑的，而曇影注《中論》的殘卷以及他對青目注的批評、破四緣與會通二諦的主張等內容，見引於吉藏《中觀論疏》卷一至卷三多處，[29] 可見吉藏對曇影注的重視。細究其內容，還可以發現曇影對《中論》詮釋及用語，對梁陳之際成實師對空義及二諦義的探討，有一定的啟發。而有這樣深厚中觀學養的曇影，藉由「五聚」架構《成實論》重新整理譯本的過程中，〈立假名品〉中的滅三心（假名心、法心及空心）、兩重二諦論（假實二諦、理事二諦），以及第 147 品至第 151 品內容中帶有大乘空義色彩的「無論」，若非訶梨跋摩接受大眾部思想後的發揮，或有可能為曇影整理譯本所留下大乘思想的痕跡。

以上三點關於《成實論》漢譯本的提問，是基於論書內部整體具備理論的內在一致性的前見而來的考量。雖然如此，此一前見也不是絕對的，亦即本文也不排除訶梨跋摩的《成實論》，原

[29] 《中觀論疏》論前之〈中論序疏〉，引用曇影《中論疏》四處對青目注的批評（隋・吉藏，《中觀論疏》卷 1，《大正藏》冊 42，頁 5 上 6-21）。卷 2，〈因緣品第一〉引用曇影會通二諦的主張（《大正藏》冊 42，頁 20 中 21-27）。卷 3，〈因緣品第一〉引用曇影破四緣的注解（《大正藏》冊 42，頁 47 下 7-9）。

臺大學術期刊資訊庫

來可能確實即存在內在不一致的可能。

二、弘傳者改定本：僧嵩改定的「後本」與「新實學」

（一）「前本」與「後本」：「原譯本」與「僧嵩本」

僧嵩（390？-480？，一作道嵩）也是鳩摩羅什的弟子，活動於彭城（今江蘇省徐州市）白塔寺，為奠基北方成實學的代表人物。與僧嵩同時及稍晚的成實師有僧淵（北魏 414-481），及再傳弟子曇度（？-489）、慧球（431-504）、慧次（434-490）、僧柔（431-494）等眾多弟子。其中，慧次及僧柔是梁代三大法師開善智藏、莊嚴僧旻及光宅法雲的共同老師。僧傳曾提到僧嵩善《成實》、《毘曇》，[30] 是北方成實學的重要弘傳者，但鮮少學者注意到僧嵩曾對《成實論》譯語作過的修訂。

日僧安澄（763-814）《中論疏記》曾引用開善智藏《成實論大義記》（以下簡稱《大義記》）佚文，即提到過僧嵩對《成實論》的「改定」，以及梁世曇影、僧嵩前後「兩本俱行」的現象：

> 《大義記》初卷〈序論緣起〉云：「曇無德部，此土不傳。《成實》一論製作之士，名訶梨跋摩，梁語師子鎧。」又云：「秦主姚興弘始十三年，尚書令姚顯請耆婆法師於長安始譯此《論》，聽眾三百，曇影筆受。其初譯國語，未暇治正，而沙門道嵩，便齎宣流，及**改定**前，傳已廣。是故此《論》遂**兩本俱行**。其**身**、**受**、**心**、**法**名『**念處**』者，**前本**也；名為『**憶處**』者，**後本**也。」今檢

[30] 〈釋僧淵傳〉：「初遊徐邦，止白塔寺，從僧嵩受《成實論》、《毘曇》。」（梁．慧皎撰，《高僧傳》卷 8，《大正新修大藏經》冊 50，第 2059 號，頁 375 上 28-29）。

臺大哲學系版權所有資料庫

《論》本，或有**二十卷**，或有**十六卷**。[31]

在安澄上揭引述中，可得到四點線索：（一）曇影是《成實論》的筆受，不是《高僧傳》說的正筆。（二）「原譯初稿」在北方彭城系成實師僧嵩修治「改定」前，即已廣為流通。（三）道嵩（僧嵩）「改定」《成實論》後，造成「前本」只用譯語「念」和「念處」，與「改定本」（後本，「僧嵩本」）為區分「憶」與「念」不同，使用譯語「憶」和「憶處」。（四）梁代智藏作《成實論大義記》時，《成實論》有「前本」和「後本」兩種本子，同時流通於當世。這些線索說明：《成實論》在梁代已同時存在曇影本及僧嵩本兩種不同本子的事實。流通至唐代時，安澄所見《成實論》，有二十卷本及十六卷本兩種抄本流通。不過，安澄並沒有交代所見的《成實論》底本是哪一個本子，如果參考現存臺灣國家書館圖所藏敦煌寫卷《成實論義記卷中》底本，已是參考曇曠本和僧嵩本兩者的「整合本」。

然而，上述僧嵩據以「改定」的底本（前本），究竟是羅什的「原譯」初稿？還是五聚結構的「曇影本」？從安澄所錄智藏《大義記》佚文與慧皎《高僧傳》所載《成實論》譯出的情況來看，兩個文獻所載略有不同。在智藏《大義記》談到《成實論》的譯出，未提到曇晷之名，還稱曇影為「筆受」。並且這個本子是在「初譯國語，未暇治正」的狀態，就被僧嵩齎請宣流。曇影在此文獻中的身為譯場的筆受，自然比僧嵩更早接觸到這個譯本，但僧嵩拿到的《成實論》譯本既是「未暇治正」的狀態，推

[31] 澄禪（1226 - 1307）《三論玄義檢幽記》卷三引安澄《中論疏記》。詳見日・澄禪撰，《三論玄義檢幽集》，《大正藏》冊 70，第 2300 號，頁 418 上。船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 98。本書有關智藏《成實論大義記》之佚文及其校訂，主要參考船山徹上揭專書。

臺大佛學研究期刊

測是曇影整理為「五聚」結構之前的羅什 202 品「原譯初稿」的可能性比較高。在安澄所引用的智藏《大義記》殘卷佚文各卷議題分布的結構，[32] 也許可提供我們檢視這個方面的線索。

《大正藏》現所收錄十六卷本《成實論》，既有曇影本的「五聚」結構，也同時具有僧嵩本對「念處」和「憶處」兩種譯語的區分與改定。其中，將「身受心法」譯為「念處」出現三十二次，主要集中在〈發聚〉的〈三不護品〉、〈四諦品〉、〈二世有品〉、〈苦諦聚〉識論〈立無數品〉、〈無相應品〉、受論的〈問受品〉、〈集諦聚〉、業論的〈十不善道品〉、〈道諦聚〉、定論的〈覺觀品〉、〈後五定具〉、〈定難品〉、〈止觀品〉和智論的〈修定品〉、〈智相品〉等十四品；「憶處」出現九次，僅見於〈苦諦聚〉行論的〈憶品〉和〈滅諦聚〉定論的〈出入息品〉和〈止觀品〉等三品，各出現三次。

兩種譯語重疊的品目，僅有〈止觀品〉一品；〈定難品〉一品則「憶念」並用作「四憶念處」。[33] 說明《大正藏》本同時接受曇影本「五聚」結構與僧嵩本嚴分「念」、「憶」用語的現象。「念處」譯語集中出現在〈四諦品〉[34] 及〈智相品〉兩品。從「念處」和「憶處」使用比例分布相較，現行大正藏本接受僧嵩本譯語「憶處」的僅有九筆，且多集中在和禪定有關的〈憶品〉、〈出入息品〉和〈止觀品〉等三品。

---

32 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 118-119。

33 〈定難品 186〉：「斷妄憶念、不安慧、亂心，謂修四憶念處。」（《成實論》卷 14，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 357 下 3-4）。此處總論四念處修行的功能，譯作念處、憶處或憶念處並無分別。

34 〈四諦品 17〉：「四念處者，身、受、心、法中正安念，及從念生慧，觀身無常等，安住緣中，名身念處。是念及慧漸次轉增，能分別受，名受念處。又轉清淨，能分別心，名心念處。能以正行分別諸法，名法念處。」（《成實論》卷 2，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 251 中 25-29）。

臺大哲德期刊線上閱讀

其中，〈止觀品〉同時使用「憶處」與「念處」譯語，指的都是「四念處」。[35] 使用「憶處」之處，以身、受、心的修行為「止」，以法的修行為「觀」；在此，身、受、心與法被分別對應為止與觀兩類法門。同品使用「念處」譯語之處，則在說明「慧解脫」或「身證」在解脫途徑的差別，並以須兼修二法方得「俱解脫」為究竟。可見僧嵩當時在重新修訂譯語時，特定關注在和禪定有關的品次，其改定似乎有原則可循：以總論「四念處」功用者，採取羅什原譯「四念處」譯語；涉及心識相續、止觀修行等禪定議題者，則改為「憶處」譯語。僧嵩是建立彭城系《成實》義學的代表者，僧嵩本對《成實論》譯語的「改定」，反映《成實論》傳譯歷史上受到北地重禪數傳統所影響的現象。

此外，據智藏《大義記》所言，《成實論》在梁代曾同時流通「曇影本」（前本）和改定後的「僧嵩本」（後本）。換言之，從羅什最初口述自譯筆受的「原譯初稿」，到經曇影以「五聚」整理的「曇影本」，再到僧嵩改定譯語的「僧嵩本」，姚秦至梁代的《成實論》至少曾經有過這三種本子。

現存於《大正藏》是以「再刻版高麗藏」為底本，以宋版思溪藏為校本的十六卷本《成實論》，即是「五聚」結構的「曇影本」。曇影在「五聚」之下，更立小主題統攝諸品，如：「苦諦聚」下更立：色、識、想、受、行等五論，以統攝第 36 品至第 94 品。在「四諦聚」下立分論的現象，我們可以在臺灣國圖

---

35 〈止觀品 187〉：「四憶處中三憶處名止，第四憶處名觀。」（《成實論》卷 15，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 358 中 2-3）。〈止觀品 187〉：「行者若因禪定生緣滅智，是名以止修心、依觀得解脫。若以散心分別陰界入等，因此得緣滅止，是名以觀修心、依止得解脫。若得念處等達分攝心，則俱修止觀。又一切行者皆依此二法得滅心解脫。」（《成實論》卷 15，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 358 下 22-27）。

臺大佛學研究資訊網

所收藏的敦煌寫卷《成實論義記卷中》（國際敦煌項目 IDP 編號為 08874 號，舊編號【臺北 131】，新編號【臺 129】。寫卷局部圖版，請見圖 1）[36] 即從其科判見到「四諦聚」及其分論結構。[37]「苦諦聚」雖依「色、識、想、受、行」等五論次第注釋其

---

[36] 本件敦煌寫卷《成實論義記》卷中首殘尾全，首闕「五聚」之第一聚〈發聚〉，內容始於「四諦聚」的〈苦諦聚・色論〉之〈55 聞香品〉，訖於〈苦諦聚・行論〉之〈92 覺觀品〉。有「成實論義記卷中 比丘其甲」之尾題。目前已有日本學者池田將則完成錄文、校訂及研究。池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉，《佛教學 Review》（불교학리뷰）第 15 期（2014 年 6 月），頁 314、328。
寫卷圖檔見於兩處網站：
其一、「國立臺灣國家圖書館」官網，「古籍與特藏文獻資源」資料庫：【臺 129】《成實論義記卷中》，書號 08874。檢索日期：2023 年 6 月 25 日。https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=ac3de135ddd54f2c964741db088a0f25fDc0OTE50&page=&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=0&HasImage）。
其二、「國際敦煌項目」IDP（International Dunhuang Project）官網：《成實論義記卷中》，編號 08874。檢索日期：2023 年 6 月 25 日。https://idp.bl.uk/collection/714EE901E3EE47339BA074DD84498CE9/?return=%2Fcollection%2F%3Fterm%3D%25E6%2588%2590%25E5%25AF%25A6%25E8%25AB%2596%25E7%25BE%25A9%25E8%25A8%2598。
惟近年臺灣國家圖書館將館藏敦煌寫卷及日本古寫經重新輯纂出版為《敦煌卷子》六冊紙本圖錄，（臺北：聯經出版事業有限公司，2021 年），將舊編號為【臺北 131】的敦煌寫卷『成實論義記卷中』重新編號為【臺 129】，收錄於第五冊，頁 67-72。以下謹據臺灣國家圖書館 2021 年所出版《敦煌卷子》新圖錄，將『成實論義記卷中』之編號改為【臺 129】。據池田氏的研究，此《成實論義記》寫卷所據底本與現行《大正藏》本的文字不一致頗多。根據筆者比對，寫卷【臺 129】所採用的底本已是兼具梁代同時流通的「曇影本」及「僧嵩本」兩本的「整合本」，並在此底本基礎上對部分偏重的品次有深度的「隨文」義理疏釋和「科判」，對於不偏重的品次則相對簡略，甚至跳過篇幅較小的數品，未加疏解。

[37] 【臺 129】《成實論義記》卷中僅殘存〈苦諦聚〉色、識、想、受、行論等五論：「色論」（第 51 品中後段至第 59 品，缺第 36 品至 51 品前段）、「識論」（第 60 品至 76 品）、「想論」（第 77 品）、「受論」（第 78 品至 83 品）及「行論」（第 84 品至 94 品。缺末尾〈93 餘心數品〉與〈94 不相應行品〉兩品）要點加以疏解。【臺 129】具有曇影本「五聚」（發聚、苦諦聚、集諦聚、滅諦聚及道諦聚）結構，雖未標明各品次第之數，除未加注解之少數品次之外，【臺 129】之品次排序，與《大正藏》所錄宋代開寶藏本《成實論》〈苦諦聚〉之五論及其品次相同。

下的各品，但僅有品名，未標示其品次。且若與有標示品名及品次的《大正藏》本相較，【臺 129】有少數品是未有注解的。此件寫卷尾題雖有「比丘其甲」的名字，考之典籍，未詳其人，難斷其寫作年代，但可以從寫卷的結構科判獲得底本的線索。本寫卷分別於「四諦聚」下展開細項科判時，出現如：「識論中〈立無无數品〉」及「受論中〈受相品〉」等各諦聚下分論的情況，得知此件寫卷不但採用五聚結構的「曇影本」，也從譯語使用採納「僧嵩本」的「四憶處」用語。由此可知，此件寫卷所據之《成實論》底本應同時參考二本，並將其整合在一起的本子（以下簡稱「整合本」，《成實論》第四種本子）。

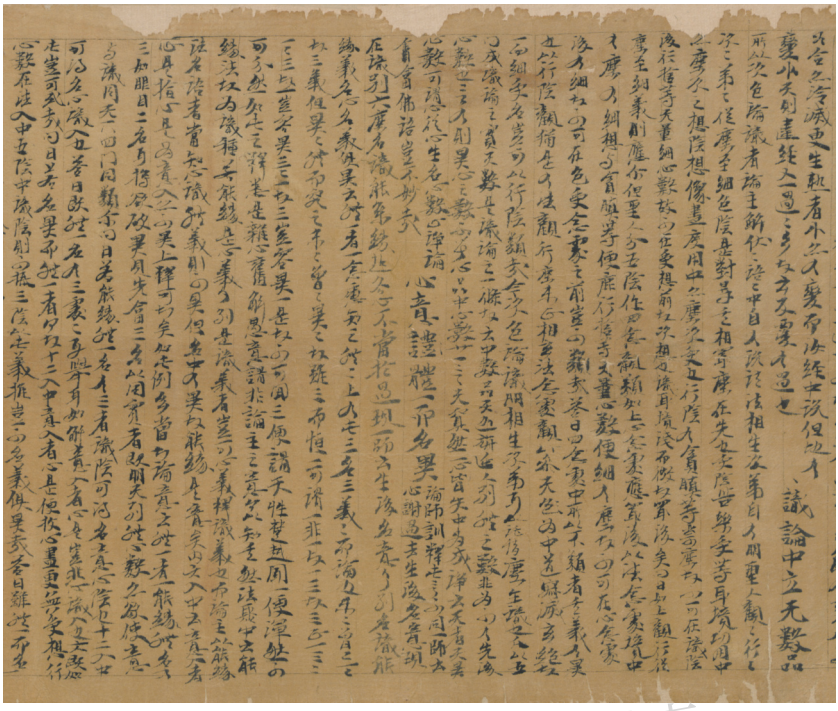


圖 1　【臺 129】《成實論義記卷中》「識論中立无數品」，臺灣國家圖書館藏

臺大學術期刊資料庫

「整合本」成立年代的考察，須參考羅什、曇影、僧嵩等人的資料。由於缺乏史傳對僧嵩生平的記述，目前僅能從他是羅什弟子、《成實論》於弘始十四年（412）譯出等時間點來推測僧嵩活動的年代，與羅什（344-413，後秦弘始十五年寂）同時而稍晚，如果以《成實論》於公元 412 年譯出時，僧嵩即有能力可以齎請並改定流通，以當時二十歲來推算，僧嵩大約生於公元 392 年左右，若以其世壽八十來推測，僧嵩生卒年大約在公元 392 年至 471 年之間。那麼，《成實論》「僧嵩本」成立的時間應不致太晚，推測可能在公元 412 年原譯初稿本譯出後不久，僧嵩即對羅什原譯稿進行譯語之修訂，最晚應不晚於僧嵩圓寂之時，也就是大約在姚秦（東晉末）到劉宋末年之間。

南齊時期周顒（？-493）所見的《成實論》本子，是至少在弘始十五年（413）已被整理為「五聚」結構的「曇影本」，到梁代智藏（458-522）晚年作《大義記》時，同時有兩種《成實論》本子流通。智藏所說的兩種本子，除了《大義記》所提到僧嵩的「改定本」（以下簡稱「僧嵩本」）之外，另一個本子是至南齊時已廣為流通的「曇影本」。「曇影本」雖然曾對《成實論》初稿進行過結構性的整理，但在史傳經錄上都沒有提到曇影對譯語作過調整，因此，不管是羅什「原譯初稿」，還是「曇影本」，對「四念處」的譯語應該都是採用「念處」。此有別於僧嵩改定的「後本」使用「憶處」。

現存敦煌寫卷【臺 129】《成實論義記卷中》殘本所據《成實論》底本已是兼具「五聚」結構與「憶處」譯語的「整合本」，池田將則根據寫卷引用疑為僧亮（400-468？）及寶亮（444-509）的《成實論疏》佚文，推測【臺 129】《成實論義

臺大學術期刊資料庫

記》的年代大約與寶亮同時，成立於於梁代（502-557）初年。[38] 若據此推測「整合本」的成立年代，則作為【臺 129】《成實論義記卷中》底本的「整合本」理應早於【臺 129】，或最晚與【臺 129】同時。

（二）《成實論》卷次品目考辨：日本古寫經與敦煌寫卷與傳世文獻比對

中國學者王征比對各種傳世藏經版本、敦煌殘卷、日本古寫經、僧俗著述等材料中記錄的《成實論》卷目及品次，[39] 發現目前保存的傳世《成實論》有《大正藏》第 32 冊所錄的十六卷本，以及《開元釋教錄・入藏錄》所編《開寶藏》（複刻版高麗藏本所依版本）的二十卷本等兩個本子。但在歷代經錄史傳所載的《成實論》的廣本卷數，自《祐錄》載羅什譯本為十六卷本、《開元釋教錄》二十卷本 [40] 之外，還有十四卷本、二十一卷本、[41] 二十四卷本、[42] 二十七卷本 [43] 等六種記載，但這些本子現存除

---

38 池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉，頁 300。。

39 王征，〈略論《成實論》的卷數問題〉，《中國佛學》總 35 期（2014 年 7 月），頁 111-122。

40 二十卷本的記載，首見於隋代費長房的《歷代三寶紀》卷 8：「《成實論》二十卷（或十六卷。弘始八年出。曇略筆受。見〈二秦錄〉。此論佛滅後八百餘年訶梨跋摩造）」（隋・費長房撰，《歷代三寶紀》卷 8，《大正藏》冊 49，第 2034 號，頁 78 下 22- 頁 79 上 1）。

41 「《成實論》二十一卷，後秦世羅什譯。」（隋・彥琮撰，《眾經目錄》卷 1，《大正藏》冊 55，第 2147 號，頁 156 上 7-8）。

42 「《成實論》二十四卷，（後秦世羅什譯）。」（隋・法經撰，《眾經目錄》卷 5《大正藏》冊 55，第 2146 號，頁 142 中 10-11）。此後，唐靜泰《眾經目錄》、唐明佺《大周刊定眾經目錄》、唐智昇《開元釋教錄》、唐圓照《貞元新定釋教目錄》皆有二十四卷本之記載。由此推知，二十四卷本是從隋代才開始出現的分卷。

43 二十七卷本的記載僅見唐代圓照（生 718?- 卒 799-805）的《貞元新定釋教目錄》卷 30：「《成實論》二十卷（凡二百二品或二十四卷或二十七卷或十四卷或十六卷）二帙，三百九十八紙」（唐・圓照撰，《貞元新定釋教目

臺大圖書館授權使用版權所有

了：《大正藏》所據的高麗再刻本十六卷本，以及高藏藏所依據的開寶藏二十卷本，以及原二十四卷的日本聖語藏七卷殘卷之外，其餘的十四、二十一及二十七卷本皆已佚失不存。

王征有關《成實論》文獻研究的主要貢獻，是整理日本正倉院所藏「聖語藏」的二十三卷本《成實論》（王征推測是二十四卷本的殘本），罕見隋代分卷抄本的發現。他側重藉由 25 號《成實論》敦煌殘卷（含卷八、十二、十四、十七）比對《大正藏》十六卷本及《高麗藏》二十卷本之後，發現《成實論》敦煌殘卷的卷目及品次與傳世文獻完全無法對應的結果。而在日本的八種古寫經版本中，雖同時有十五卷（新宮寺本）、十六卷（興聖寺本、金剛寺本、石山寺本、西方寺本、妙蓮寺本）、二十卷（七寺本）及二十三卷（聖語藏）等四種卷數的本子，其中有別於現存傳世十六卷本及二十卷本以外「聖語藏」的二十四卷本，極具有版本校勘的價值。

此外，在杏雨書屋出版的【羽 464】（池田將則擬題為《成實論疏》）同一個寫卷中，[44] 出現尾題作「成」，品題作「誠」，「成實論」與「誠實論」兩種題名皆有的現象。敦煌《成實論》寫卷分卷與品次的對應，也因為寫卷紙張大小、字體疏密而有不同。例如：S.1300「卷第十二」品題是從〈滅法心品第一百五十三〉中段開始，至〈八解脫品第一百六十三〉，而 S.1547「卷第十四」的品題卻從〈立無品第一百四十七〉開始，至〈滅盡品第一百六十三〉。由於歷代史傳經錄所載《成實論》

錄》，《大正藏》冊 55，第 2157 號，頁 1044 上 11-13）。圓照是盛唐至中唐時期的人，可知二十七卷本也是唐代才出現的分卷，出現的年代不晚於中唐。

44 吉川忠夫編，《敦煌祕笈》冊六，（東京：財團法人武田科學振興財團杏雨書屋，2009 年），頁 125-126。

臺大藝術期刊資料庫

譯本有廣本十四卷、十六卷、二十卷、二十一卷、二十四卷及二十七卷本，略本有九卷本、八卷本之不同，因此，敦煌《成實論》寫卷的卷次與品題的差別對應關係，應是來自不同卷數系統底本之故。

上述前賢研究成果偏重在《成實論》敦煌寫卷及日本古寫經個別傳抄版本的比對，乃至傳抄系統的梳理，研究成果斐然並且珍貴。不過，這些研究的共同特點，是基於將各種抄本內容皆視為「羅什原譯」的「前見」下，所作的各種研究，並未注意到各時代《成實論》譯本及義疏，其所根據的譯本（底本）已有「疊影本」、「僧嵩本」及「整合本」等差異的事實，而這一點是很重要的訊息。

（三）彭城系「新本」與結合三論之新實學

在王征的研究中，並未檢討到僧柔、慧次依「舊本」刪節成的九卷本略本。[45] 而所謂的「舊本」與「新本」的問題，在開善寺智藏的《成實論大義記》提到梁時所見〈發聚〉歸敬偈作「欲造斯實論，唯一切智知」為「舊本」，作「欲造新實論」為「新本」。但尋諸現存各本，皆作「斯實論」。可知傳世文本（十六卷及二十卷）皆為「舊本」系統。而這個「舊本」，有可能即為「五聚」結構的「疊影本」。而所謂「新本」乃以羅什「原譯」為底本，調整「念處」和「憶處」譯語的「僧嵩本」。

---

[45] 南齊文宣王蕭子良曾令僧柔、慧次所整理刪節十六卷本為《抄成實論》九卷本。「《抄成實論》九卷（齊武帝永明七年（489）十二月，竟陵文宣王請定林上寺釋僧柔、小莊嚴寺釋慧次等，於普弘寺共抄出）。」（梁・僧祐撰，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，第 2145 號，頁 38 上 21-24）。《祐錄》收錄有周顒為此略本所作之序文。費長房《歷代三寶紀》將此略本錄作八卷本。

臺大學術期刊資訊庫

有關「新本」與「舊本」的爭議，究竟是單純傳抄譯語的差異，或是成實學有新舊學之爭，呂澂和湯用彤的看法不同。呂澂認為，誠如日僧安澄《中論疏記》所引用梁代智藏《成實論大義記》佚文所言，《成實論》是因為抄本在傳抄的過程中，有關「念處」和「憶處」的譯語傳抄不同，而有「前本」與「後本」不同，僅單純因傳抄用語不同造成的「新本舊本的變遷」而已。[46]

湯用彤則認為，新舊本之爭並非單純只是《成實論》譯語傳抄的不同。湯用彤依智藏《成實論大義記》佚文的線索，發現吉藏著作提到成實師思想時，屢以開善智藏、龍光僧綽不同的主張為對比，由此推測梁代當時的成實學也有舊學與新學的差異。[47]

筆者考察臺灣國圖所藏敦煌寫卷【臺 129】《成實論義記卷中》的內容，將在下文詳述此件寫卷底本不但依「五聚」結構，也同時區分使用「念處」和「憶處」譯語，可見其底本已是整合曇影本和僧嵩本的「整合本」。此「整合本」的出現有其義理解析上須有同時兼用兩本的必要性，這點可以從六朝至隋唐時期的《成實論》義疏內容得知，「新本」的出現並非單純譯語使用的不同。

湯用彤認為《成實論》新本與舊本的區分，導致成實義學也有新宗和舊宗之別。新宗是梁代天監之後，陳代智曬及弟子智脫等，不因襲前人舊義，添入三論立場的新說。不過，根據呂澂的研究，在羅什時期門下弘成實的僧導（壽春系）、僧嵩（彭城系）二系，即兼弘三論及成實論，如果此說確實，則湯氏認為新

46 呂澂，《中國佛學源流略論》，（臺北：大千出版社，2003 年），頁 196。
47 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，頁 727。

臺大哲學期刊資料庫

學是因新本而出現的說法，可能須追溯到《成實論》初譯，僧嵩改定譯語之後。一直到梁陳時期，智曒、智脫弟子仍持續據三論作為成實新學詮釋的立場。梁三大法師皆為慧次、僧柔弟子，慧次為僧嵩系的弟子。然而，這些史傳中有關成實義學的傳承記載，因為缺乏六朝至隋唐一手的成實義疏作為證據，僅能就前人間接論述窺其大要，而無法得知細節。所幸，本文藉由安澄引述開善智藏的《大義記》佚文的內容，以及吉藏著作中引用梁代三大法師的佚文，來與現存大正藏本《成實論》內容進行比對，故得以深入考察湯氏所說新本與舊本的差異，及其與新實學的關係。若新舊實學之別，果如前述呂、湯兩位學者的考察：或因四念處譯語翻譯的不同、或受到三論學說挑戰而自我修正，都說明成實學在齊梁時期與其他經論的對話發展和概念的精細化。

參、顯題化的詮釋史：梁代成實師與成實學議題

細究開善智藏《大義記》佚文十八項「義記」內容，可以發現成實師對《成實論》的義解，並非單純的名相解析，大抵是對應〈發聚〉所整理部派的「十論」議題而發。其中，回應「十論」而作的「義記」有十五項，未對應的僅有三項，其中一項是總序。由於單篇論文篇幅有限，本篇論文暫擇其中的「假實義」、「念與憶」、「二諦義」加以討論。表四是筆者整理大正藏本《成實論》〈發聚〉「十論」和智藏《大義記》議題的對應關係表。請詳參如下：

臺大學術期刊資料庫

表三　《成實論》〈發聚〉「十論」與開善智藏《大義記》諸義之對照

	〈發聚〉「十論」	開善智藏《大義記》諸義
1	二世有無（過未無體）	三世義
2	一切有無（七實法／三假）	假實義、二諦義、十八界義、五陰義、四緣義、十二因緣義、十四種色法
3	中陰有無（無中陰）	
4	現觀頓漸（頓觀四諦）	四諦義、四果義、見思義
5	羅漢退不退 （退禪定不退聖道）	
6	心性垢淨（心性不淨）	
7	使與心相應否（使心相應）	十使義
8	過去未受報業有無（無體）	三業義、轉業義
9	佛在僧列否（佛不在僧列）	
10	有我無我（無我）	二聖行義
其他	有為法三相	序論緣起、三三藏義、三相義

一、「三假七法」：《成實論》承認的實法與成實師的「三假說」

部派論書對「假實法」的不同主張，是其特色所在。「三假」和「七實法」是成實師特有的假實論。比對《成實論》、智藏《大義記》佚文、與敦煌寫卷【臺 129】，發現成實師所說的七種實法（五塵、心、無作）的與現存《成實論》中所說的（色香味觸、心、無作、涅槃）不同，這是因為理解詮釋所造成原文本與詮釋者理解的差異？還是原文本與詮釋者所據的底本不同所致？這些不僅涉及到文本的解讀，也涉及到操作方法的前見設定。

其次，在中國成實師疏解《成實論》「假法相」時，提出其

臺大學術期刊資料庫

特殊的「因成假、相續假、相待假」的「三假」說。我們可以在南齊僧宗和梁開善智藏義疏的佚文中，皆能見到其「三假」說的主張。而「三假」也是當時佛典義疏中，據以判別是否為成實師觀點的辨識特徵之一。

（一）成實師承認的七實法與《成實論》不同

《成實論》被改訂過的痕跡，除了前述「五聚」的結構性整理，現存版本同時保留前本和後本譯語之外，還有和成實師智藏的《大義記》佚文不同的內容。有關實法的記載，並非集中於《成實論》一處，而是散見於〈色相品 36〉（色香味觸）、〈立無數品 60〉（心）、〈立假名品 141〉（色等法及泥洹）、〈無作品 96〉（無作）各品。《成實論》以色、香、味、觸、心、無作及涅槃為七法（實法）。

據日僧安澄《中論疏記》引用智藏《大義記》有關七種實法的佚文，可以發現，開善智藏所稱「七法」是指：色、聲、香、味、觸、心及無作。[48] 其和《成實論》的差別在：成實師所稱七實法，多了五塵的「聲」，少了「涅槃」。【臺 129】《成實論義記卷中》有關「五塵」是實法的記載，也是和智藏一樣。[49] 從

48 「《大義記》第七卷『假名實法義』中云：『五塵及心并無作，此之七法，名為實法。檢世諦有唯此七法也。因成、相續、相待，此云假名。』」（日・安澄撰，《中論疏記》卷五本，《大正藏》第 65 冊，第 2255 號，頁 109 下）。此則佚文，據船山徹考校，有相關異文：「《大義記》「假名實法義」云：『假名實法者，謂三種假名、七實法也。三假名者，因成、相續、相待也。七實法者，五塵及心、無作也。』」（日・澄禪撰，《三論玄義檢幽集》卷七，《大正藏》第 70 冊，第 2300 號，頁 494 下）。

49 池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉，《佛教學 Review》（불교학리뷰）第 15 期（2014 年 6 月），頁 299-356。《成實論義記》卷中〈色入相品〉：「今五塵雖同是實，實體不同，各自有體。各自有體，故（五）品各自別釋者也。」頁 311。本段〈色入相品 55〉引文位於寫卷之第一紙。

臺大佛學研究期刊 編輯中

這兩件成實師對七實法的義解來看，他們對實法有一致的認知。

表四　《成實論》與成實師所主張的「七實法」

《成實論》與成實師	七實法
《成實論》	色香味觸、心、無作、**涅槃**
梁代開善智藏《成實論大義記》	色**聲**香味觸、心、無作
敦煌寫卷【臺 129】《成實論義記卷中》	色**聲**香味觸、心、無作

從差異的「聲」和「涅槃」兩法來檢視，先看「聲」法。依《成實論》〈色相品 36〉說到「色香味觸」和合成「四大」，再由「四大」成眼等「五根」，諸法相觸而後有「聲」。由此可知，現存大正藏（宋本）《成實論》認為：「聲」和「四大」、「五根」一樣，都不是實法，而是緣生的假法。[50] 開善智藏《大義記》雖將「聲」與「色香味觸」並列為實法，但並未說明「聲」是實法的理由。在同樣反映成實師「五塵」皆是實法觀點的敦煌寫卷《成實論義記》卷中【臺 129】，本件寫卷提出「五塵」各有不同實體的解說，但僅限於色、聲和香三者，並未解釋味與觸。[51]【臺 129】為主張根、塵和合而生識的「識見」論者，認為五識所認識到的色與聲、香二法的實體不同。眼識所認知到的青色同時也是色法本身，但耳識所認識到的是聲音，不是發出聲音的人；鼻識所認識到的是香味，不是旃檀木。人和旃檀都是由四大所成的假名法，假名法為意識所了別的對象，無法為

[50] 〈色相品 36〉：「四大者，地、水、火、風，因色、香、味、觸故成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲。」（《成實論》卷 3，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 261 上 9-11）。

[51] 國家圖書館編，【臺 129】《成實論義記卷中》〈色入相品〉，《敦煌卷子》冊五，頁 67。池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉，頁 311。「五塵以生五識制名，制名不同者，口色味觸，此三事同如青黃。即青生識，識所得亦青亦色也。聲香則不然，識但得香，不得栴檀等，栴檀等是假四微通名故也。但得聲，不得人聲者矣。故經云：『青黃等諸色，名色入』者也。」

五識所直接認知。易言之，成實師將「聲」納為實法，將「聲」置於與「色香味觸」同為五識的所緣來考慮的，「色香味觸」為實法，則「聲」亦理應為實法。成實師從直接認知與間接認知的認識論角度，區分「聲音」與「發聲者」，認為「五塵」中的「聲」應是指聲音本身，而不是發聲者；《成實論》則立緣起觀，說「聲」是由假名法「發聲者」所造，兩者對「聲」的定義，明顯立論基礎不同。

再看「涅槃」，依〈立假名品 141〉說「真諦謂色等法及泥洹」，[52] 將「色等法」和「涅槃」都名為真諦。依《成實論》第一重「假實二諦」與第二重「真妄二諦」（理事二諦）的「兩重二諦」立場而言，[53] 此處名為「真諦」的「色等法及泥洹」的「實法有」，與相對於此的瓶等和合的「假名有」，是第一重「假實二諦」。依第二重「真妄二諦」，第一重二諦的勝義（七實法）為第二重二諦義下施設的「真實」，仍是言說方便，唯有證滅諦（涅槃），空無所有是究竟第一義。成實師智藏《大義記》與敦煌寫卷【臺 129】皆不同於《成實論》將「涅槃」視為理境，納為七實法的思惟，而是將涅槃排除在實法的範圍之外。而此種詮釋轉變的具體原因尚不明確，從許多成實師亦兼習般若學的背景而言，不排除與僧嵩系成實新學接受三論的發展有關。

在《成實論》〈滅盡定品〉說滅盡定和「泥洹」一樣不屬

---

52 〈立假名品 141〉：「真諦謂色等法及泥洹，俗諦謂但假名，無有自體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人。」（《成實論》卷 11，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 327 上 21-23）。

53 印順法師《性空學探源》指出《成實論》提出「兩重二諦」論，〈立假名品〉由假依實說實法勝義有，立第一重「假實二諦」，〈滅法心品〉以法心滅假名心，進而以空心滅法心，立第二重「真妄二諦」。參見釋印順，《性空學探源》，（新竹：正聞出版社，2000 年），頁 136-138。

臺大佛學研究資料庫

於心不相應行法。[54] 心不相應行法在後來世親唯識學的立場，是指在心、心所、色法的作用上成立的假法，離開心心所、色法就無法作用，不是所緣，沒有質礙，有生滅。但在《成實論》，「心」是實法（第一重「假實二諦」之勝義，七實法之一。常人見假名不見實法，見實法者，滅假名心），「泥洹」（滅諦，第二重「真妄二諦」之勝義。）、「無作」[55]，也都是實法。

智藏和【臺 129】敦煌本對七實法的說明與現存《成實論》譯本不同，可能存在兩種可能：一是假設安澄記錄無誤，二是安澄記錄有誤。若安澄記錄無誤，則又有兩種可能：（一）智藏對《成實論》七實法的理解有誤。（二）智藏對《成實論》的理解無誤，只是，可能他見到的《成實論》與現存《大正藏》所收錄的底本不同。另外，若安澄的記錄有誤，則智藏所見的《成實論》抄本及其理解，都難以斷其真偽。然而，後者因無實據可確認，有可能流於妄臆，故暫時不列入討論，而以現有相關的資料來檢討《成實論》抄本的文獻性問題。換言之，《成實論》及其義疏本在傳抄的過程中，可能因為對「七實法」的理解不同，而造成抄本的差異。

---

54 〈滅盡定品 171〉：「若泥洹非心不相應行者，此定亦不應名不相應行，但諸行者法應如是，入此定中隨所願故心能不生，是故不應說名不相應行。」（《成實論》卷 13，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 346 上 19-22）。

55 《成實論》的「無作」主要有兩義：第一種是「行陰所攝」的不相應行法，指業力的相續作用；不同於有部將「無作」歸於色法。如〈業相品 95〉：「從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作。」（《成實論》卷 7，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 290 上 16-17）。〈無作品 96〉：「是行陰所攝。所以者何？作起相名行，無作是作起相故。色是惱壞相，非作起相。」（《成實論》卷 7，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 290 中 10-12）。第二種是指無因緣之造作，如〈無作品 96〉：「因心生罪福、睡眠、悶等，是時常生，是名無作。」（《成實論》卷 7，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 290 上 19-20）。

臺大佛學研究中心博士班

（二）成實師的「三假說」：僧宗、智藏、僧旻、法雲

船山徹據梁代寶亮所集《大般涅槃經集解》引用僧亮、僧宗等人的佚文，認為成實師「因成假、相續假、相待假」三個名義大約成立於公元 490 年，由活動於劉宋（420-479）到南齊（479-502）的僧宗（438-496）所提出。[56] 由於在現存的《仁王般若經》也使用「相續假法、相待、緣成假」的名義，但內容明顯參考《成實論》，船山徹將《仁王經》判定為五世紀左右成立的偽經。當時僧宗雖提出「因成假、相續假、相待假」名義，但尚未有意識地使用「三假」一詞概括上述三個名義為一個組詞。[57] 到了梁代智藏作《大義記》第七卷的「假實義」，「因成假、相續假、相待假」不但成為一個組詞，還被獨立疏解。[58] 有為法三種類型「三假」的疏解，分別從無常、緣起、及相待來定義其法假，相對較無爭議。也由於成實學對心的認知功能，以及煩惱生起與滅除的實踐，在名相解析上的興趣與有部毘曇相當，因而在當時被判為「假名宗」。

吉藏對成實師「三假」說當中的「相續假」，曾有引述：

> 成實師釋相續有二家：一接續。二補續。接續有三釋。一開善云：前念應滅不滅，後念起，續於前念作假一義，故名為續。莊嚴云：轉前念為後念，詺作後念，起續前耳。

---

56 〈德王品之第三〉在解讀「善男子一闡提者亦不決定（至）以不決定是故能得」一段經文時引用僧宗：「若是有為，則備三種：以其體無常故，是**相續假**；以其無自性故，有一時**因成假**也；相待得稱故，有**相待假**，答涅槃唯可名中相待耳。以如此義故，亦義稱不定。以其是常，免二假之相，故可為實不定也。」（梁・寶亮，《大般涅槃經集解》卷 47，《大正藏》冊 37，第 1763 號，頁 523 中 6-11）。

57 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 25-26。

58 船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 102-103。

臺大佛學期刊資料庫

> 如想轉作受，故言受與想續，實無別受，以續想也。次琰師云。想起懸與受作一義故云續耳。次補續假，是光宅用。[59]

《成實論》有其特別的心數次第是：想、受、思（行）、觸。開善智藏是從假名的角度，解釋諸法剎那滅，依《成實論》過、未無體現在有的法體觀，剎那生滅諸法間的相續說，只是假名施設，由此說「相續假」。莊嚴僧旻的詮釋是依〈立無數品〉「想、受、行皆一心異名」的基礎，說「心」剎那滅，有前後位之異名，前位名想，後位名受，由分位先後說有「想」與「受」相續。一心之變化，並無實體，故說「相續假」。光宅法雲從法作用的角度詮釋「補續假」。吉藏沒有再引述光宅此說實際內容，暫不得其旨。

吉藏從「假實二諦」的角度，評論成實師的有為法「三假」，智藏由「假名」說名假、僧旻由「分位」說「相續假」、光宅從「作用」說「補續假」，仍落入以世諦為實，吉藏認為諸法生滅相是世諦，諸法不生不滅是真諦，如實觀諸法實相，即無生滅相，亦無「相續假」。

此外，吉藏也評論成實師從體、用關係說二諦，以及「因成假」和「相待假」的名義有重疊：

> 莊嚴義云：「因成為世諦體，相續為世諦用，相待為世諦名。」開善云：「因成當體，續、待為用也。」[60]

---

[59] 隋．吉藏，《中觀論疏》卷 7〈行品 13〉，《大正藏》冊 42，頁 105 中 9-下 3。

[60] 隋．吉藏，《中觀論疏》卷 6〈燃可燃品 10〉，《大正藏》冊 42，頁 98 下 28- 頁 99 上 1。

臺大學術期刊資料庫

吉藏引述僧旻從世諦的分別以體、用、名解釋因成、相續及相待等「三假」的關係。開善智藏則以因成假為體，以相續假及相待假為此體之用。吉藏評論僧旻和智藏以「體、用、名」或「體、用」詮釋有為法，仍失之於執「假法名」為實，而稱其有「體、用、名」。並且，吉藏評論成實師「三假」說中的「相待假」可以被廣義的「因成假」所涵攝，從法的相待緣起而言，「相待」也是「因成」的條件。因此，「三假」實只有「二假」。

二、「二諦義」：體同異、相即、相待、中道

南朝的成實師對二諦的討論，主要表現在：二諦「同體、異體」，二諦「相即」，二諦「相待」，以及二諦與「中道」關係的探討。梁代三大法師對「二諦義」的觀點雖各有不同，大致依《成實論》文本作疏解，而在有歧義處作發揮。

（一）毘曇、成實與三論對世諦的破與立

吉藏曾引用僧肇〈百論序〉論破南北朝時期有關「毘曇立而不破，成實亦破亦立，三論破而不立」的評論。[61] 時人對毘曇、成實及三論的評論，是立於教二諦說立與破，有其合理之處。不過，吉藏從「四重二諦」的第四重談勝義諦的離言詮，言無慮絕，故說三論與佛本懷，皆「不破不立」。呂澂曾評判：「三論宗是要用對緣假說的二諦方便來顯示諸法實相的無礙、性空」，[62] 即是從對緣的「破而不立」的角度來說明三論宗的特徵，以區別於從理境來談勝義諦的成實師。這個說法，看似和吉藏的反對時人評三論宗「破而不立」的立場不同。吉藏的「四重

[61] 「若如他人所釋，毘曇立而不破，三論破而不立，成實亦立亦破。」（隋・吉藏，《大乘玄論》卷 5，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 72 中 24-26）。

[62] 呂澂，《中國佛學源流略論》，頁 472。

臺大學術期刊資料庫

二諦」通過判教，自述破斥部派諸說，以回歸佛陀勝義離言，「不破不立」的宗義；呂澂則將「四重二諦」的判教歷程視為三論宗「破而不立」的對治性格。實則，吉藏與呂澂二者所論，並不衝突。

陳一標認為《成實論》的「兩重二諦」論是綜合三種闡釋二諦的角度：「真妄二諦」（世、出世）／「理事二諦」（方便、勝義）與「假實二諦」（諸法假、實）而成。[63] 這裡所提供三個面向的思維，對於成實師的各種「二諦相即」論的理解，提供了對照性的參考。

（二）成實師的立場：二諦相即

將二諦視為可以統一的「二諦相即」論，大致上是梁陳成實師之共同立場。但是二諦之間是何種「相即」關係，則各家有不同的觀點。吉藏作《二諦義》是從三論宗的立場回應智藏所提出的「十重二諦」論。[64] 不過，由於吉藏是以三論為主體，重構其自身的「十重二諦」論，經核覈安澄所引用智藏佚文，吉藏所稱「十重」已非智藏所說之「十重」。[65] 呂澂根據吉藏的《二諦章》所陳述莊嚴僧旻、開善智藏、龍光道綽的「二諦相即」論，將二諦的關係歸納為：僧旻的二諦「互為」（不異的相即）、智

63 陳一標，〈成實論〉，收入王一奇編，《華文哲學百科》網站（2020），參見 https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name= 成實論（檢索日期：2023 年 6 月 25 日）。

64 《二諦義》卷上：「所以為十重者，正為對開善法師二諦義。彼明二諦義有十重，對彼十重故明十重，一一重以辨正之。」（隋．吉藏，《二諦義》，《大正藏》冊 45，第 1854 號，頁 78 中 1-4）。

65 《三論名教抄》卷一：「《集義》又云：開善《大義》第八卷二諦義云：『釋二諦有十重：一序意，二釋名，三出體性有無，四即離，五攝法，六真理無階級，七會眾離，八夷神絕果，九寂照昨世俗，十遍融通云云。』」（日．珍海記，《三論名教抄》卷一，《大正藏》冊 70，第 2306 號，頁 693 中）。

臺大學術期刊論文

藏的二諦「中道」（同出一源），以及僧綽的「二諦體異」（相待相依）說等三類關係。[66] 吉藏的《二諦義》即是從《中論》真諦遮撥世諦的立場，批判此三家成實師的觀點。[67]

有關吉藏批評成實師觀點時的引述，由於是節錄或取意引用，在取用解讀時須多留意，參考不同版本的佚文，可以提供不同的引述視角。日僧珍海《三論名教抄》所引用智藏《大義記》「二諦義」的佚文，[68] 部分並未與吉藏重疊，有相當的可參考性。

吉藏曾評論智藏是從「體用」論建立其二諦說，在安澄引用的智藏《大義記》有關「二諦義」時，曾引用到：「開善寺智藏師云：無有假體，而有假用，及以假名也。……空假名義，照然有微也。既因成假實，空是無法體，則相續、相待，不待言自無也。」[69] 另外，《淡海記》中也有提到：「光宅寺法雲師云：無假體假用，唯有假名。莊嚴寺慧旻法師云：有假體假用假名。開善寺智藏師云：無有假體，而有假用及以假名也。」[70] 如

---

66 呂澂，《中國佛學源流略論》，頁 202-204。

67 《大乘玄論》卷 1：「開善明：『二諦一體，用即是即』。龍光明：『二諦各體，用不相離即』。眾師雖多，不出此二。」（隋・吉藏，《大乘玄論》卷 1，《大正藏》冊 45，第 1853 號，頁 21 下 11-12）。

68 「《大義記》第八卷二諦義云：『夫法無不總，義無不該者，真俗之理也。故五陰通束諸有界入，則有無悉收，既以陰界等為俗，總何法不盡乎。是以上通涅槃，下遍生死，虛空斷滅，無非名相。故上言：俗有真無者，謂名相為有耳。名相為有故，空等俗諦。』」（日・安澄，《中論疏記》卷五末，《大正藏》冊 65，第 2255 號，頁 153 中）。「《大義記》第八卷「二諦義」云：『俗是假名，無定名而非絕名，真諦是假名而絕名者，俗法依名而緣猶得俗用，真諦若依名而緣乖真彌遠。』」（日・安澄，《中論疏記》卷五末，《大正藏》冊 65，第 2255 號，頁 152 下）。「《大義記》第八卷「二諦義」云：『俗法參差，有等、不等。不等故，精麤萬重；等故，因假齊一。真諦唯遺，故一相無相。一相無相，故理無淺深。』」（日・安澄撰，《中論疏記》卷三末，《大正藏》冊 65，第 2255 號，頁 102 中）。

69 日・安澄撰，《中論疏記》，《大正藏》冊 65，第 2255 號，頁 18 中。

70 日・安澄撰，《中論疏記》，《大正藏》冊 65，第 2255 號，頁 18 中。

臺大學術期刊論文集

果從安澄所引述的《大義記》《淡海記》這兩本書來看，智藏是主張「無假體，有假用及假名」，並沒有主張有「假體」之說。而法雲則是主張「無假體假用，只有假名」，僧旻則是主張「假體假用假名皆有」。從安澄所引用《大義記》「二諦義」完整的引文來看，此處談體用名，是根據《成實論》的色相、色名及滅盡定等各品的內容，從「假實二諦」談和合假法有無「體、用、名」，以及「已滅業是否有用」的問題。在《成實論》諸法因心的取相而有假名，執假名為有即是無明。因此，心緣假法相而有「假名」，梁三大法師在這點是一致的。

智藏主張無假體，但有假名假用，推測是據〈滅盡定品〉已滅業能生果報之說所提出的觀點。[71] 依論主訶梨跋摩之意，已滅之業能生果報，滅心仍能生異心之故。猶如於夢中見美好事而心有所求，夢醒後若執以為實，也會持續生起貪求之欲。雖無其體其名，但有其用。是故，智藏之「無體有用有名」說，亦符於《成實》之旨。而光宅主張「無體用，唯有假名」，則是徹底否定體用論，立於世諦唯有「假名」之旨。僧旻主張有為法「體、用、名皆有」的觀點，應是立於肯定「假實二諦」的立場，肯定建立世諦的方便義。

表五　梁代三大法師從體用名論「二諦義」

梁代三大法師「二諦義」	體、用、名
開善智藏	無體、有用、有名
莊嚴僧旻	有體、有用、有名
光宅法雲	無體、無用、有名

[71] 〈滅盡定品 171〉：「如已滅業能生果報，是事亦爾。又意與意識二事相礙，眼與眼識不如是，是故非因。」（《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 345 下 6-8）。

臺大佛學研究資料庫

吉藏稱智藏以體用詮釋二諦是其改寫，並非智藏原意。智藏是從「假實二諦」世俗諦的脈絡下，定義七法為實法，但真諦則是離言的，其引用《放光般若經》所謂「一相無相」來說明真諦的無相，非通過概念可得，即可得知智藏是從大乘般若學的空義來解讀《成實論》的。[72]

由於《般若經》或龍樹中論的立場，也是指出二諦是在世諦意義下的區分，二者體異。即使在指涉二諦的語言性質上，也是不同的。指涉世諦的語言是實在的，而指涉真諦的語言則旨在破斥語言的實在性。因此，二者即使是在世俗諦的層次，也是體異的。第一義諦的真理本身是離言的。

三、「四念處」：彭城系成實師對「念」與「憶」譯語的區分

根據日本學者船山徹對智藏《成實論大義記》的輯佚及研究，日僧安澄《中論疏記》所引用《成實論大義記》從初卷至十三卷（闕卷二、三、四、六，卷十三以下不明）的相關佚文計有五十一條，包含十八個議題。[73] 書中製表整理智藏《大實論大

---

[72] 王征，〈『成実論大義記』開善寺智蔵二諦說〉，頁 293-298(L)。根據王征的研究，智藏的二諦論近於《般若經》和《中論》。既不同於蕭統的「即有即無」的中道說，也不同於吉藏的「離邊中觀說」。

[73] 開善智藏《大義記》卷初至卷十三（第二、三、四、六卷佚）各卷下包含一至四個議題，共計十八個議題。卷初有「序論緣起」、「三三藏義」、「四諦義」；第五卷有「二聖行義」、「四果義」；第七卷「假實義」；第八卷「二諦義」；第九卷「十八界義」；第十卷「五陰義」；第十一卷有「三相義」、「三世義」、「四緣義」、「十二因緣義」；第十二卷有「三業」、「十四種色義」、「轉業義」；第十三卷有「十使義」、「見思義」等十八個議題。船山徹從智藏佚文的卷次名稱及篇幅，推測安澄所引用《大義記》殘卷原來可能有十四卷，與吉藏《大乘玄論》所載智藏著有《成實論義疏》十四卷本，可能是同一部作品。船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，頁 118-119。

臺大學術期刊論文

義記》的內容，並依其論題的次第，判定智藏此書並非據《成實論》「五聚」結構所作，而後來隋代淨影慧遠《大乘義章》綱要書之形式可能是比較接近智藏《大義記》針對個別「某義」疏解的「義記」形式。

在書寫的體例上，智藏的《大義記》並非採取全書「隨文」注疏的形式，而是以「某義」為主題，梳理《成實論》思想要義。不過，在船山徹所作的五十一條輯佚及相關參考文獻，大部分都有明確指出引自智藏《大義記》卷次及某義，是相對比較可靠的材料；而部分引用來自「有人解云、開善智藏師云」等間接徵引的部分，則可以作為參考材料。

（一）《成實論》的「四念處」

《成實論》僅有羅什一次漢譯，同一詞語的翻譯，理前後一致，不應因「譯語」不同而出現兩種譯本的問題。梁代卻出現兩種譯本同時流通的現象，原因值得深思。據前述智藏《大義記》的說法：兩種《成實論》本子並行流通，是因為這兩個本子對兩種禪那之一的「觀」（毘婆舍那，巴 *vipassanā*；梵 *vipaśyanā*）的譯語的使用不同，在「身、受、心、法」等「四念處」（四念住，四意止，巴 *satipaṭṭhāna*；梵 *smṛtyupasthāna*）譯語的使用有些許差別，「前本」使用「念處」之處、「後本」則將部分「念處」改定為「憶處」。

「四念處」是關於「身、受、心、法」的修行，主要通過「觀身不淨，觀受是苦，觀心無常、觀法無我」，以「正見」如實觀察諸法自性，屬於三無漏學的慧學，對於「行」法三相（無常、苦及非我）的如實觀察，分別諸法自相，依「慧」簡擇決斷。故知四念處以「慧」為體，此慧力能使念「身、受、心、

臺大藝術史研究資料庫

法」所觀之處，以觀苦諦四智，對治四倒。不過，在《成實論》是把以「慧分別」破假名妄執，歸於定學。因此，檢視現存《成實論》與「四念處」（四憶處）的敘述，可以找到主要被安排在兩處：第一處是「苦諦聚」的「行論」，第二處是「道諦聚」的「定論」。（《成實論》曇影本與僧嵩本之品目科判請參見表二）在「苦諦聚」行論的〈念品〉和〈憶品〉的內容，主要說明如何認識行法三相，以正見觀諸法自相。在「道諦聚」「定論」中的〈出入息品〉和〈止觀品〉，將一切禪定等法分為止觀二法。以前「三憶處」為「止」，「第四憶處」為「觀」。[74] 這些對於「觀」法的詳細定義，有助於以下我們對南北朝成實師禪法的理解與判讀。

（二）敦煌本《成實論義記》卷中【臺 129】：區分「念」與「憶」

現存《大正藏》本的《成實論》是已結合曇影本和僧嵩本的「整合本」，同時有〈念品〉和〈憶品〉兩品。為區別二者，可見到此兩品對「念」與「憶」定義有別，〈念品〉偏重把「念」解為「作意」（*manaskāra*），〈憶品〉偏重把「憶」解為「不忘失」、「記憶」（*smṛti*）。從文獻史的角度而言，這兩品的區分，若為羅什原譯，「念」與「憶」理應已明確區分，不待僧嵩改定；若區分始自僧嵩的改定，則僧嵩是本於羅什譯本而改，還是有所增補？以現有資訊，暫難以確知這些問題的解答。

傳世文獻並未記載僧嵩改定《成實論》部分「念處」為「憶處」譯語的理由，推測僧嵩整理譯本的動機，乃考量《成實論》

[74] 〈止觀品 187〉：「四憶處中，三憶處名止，第四憶處名觀。」（《成實論》卷 15，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 358 中）。

臺大藝術期刊資料庫

整本論書所有「念處」譯語之後，才做出改定的異動，應非隨機挑選局部譯語部分修改的結果。現存《大正藏》本有三品出現「憶處」，計有 9 次，其改動當有其必要性及重要性，否則梁代「僧嵩本」與「曇影本」二本俱行，可見二本當各有其勝處。僧嵩在譯語上將「憶處」自「念處」區分出來，當是立基於全盤審視全論所有的「念處」後，才決定其中九處改定為「憶處」的決定。這應是出對譯本思想的整體性及譯語精確性的整體考量所做的異動。而此異動的必要性，與其所佔篇幅多少並沒有直接關係。並且，涉及「憶處」改動〈憶品〉等三品所提出問答內容，涉及《成實論》與當時說一切有部有關認識理論的爭議，對於論主立場的掌握是很關鍵性的材料。「僧嵩本」對「念處」、「憶處」譯語的改定，所反映的即是傳譯者僧嵩對《成實論》此段文本的梳理與詮釋，亦即本文所稱詮釋史中所見意識型態的介入。

從現存《大正藏》本的記載，可以觀察到譯本曾改動過「念」與「憶」譯語的線索。在第九十一品〈憶品〉的開頭有一段解說本品主題「憶」字定義的簡略總論：「知先所更是名為憶。如經中說：久遠所更能憶不忘，是名為憶。」[75] 說明心具有「不忘失」「自身先前變動內容」的功能，故名為「憶」（*smṛti*）。基於意識的記憶能力，不忘失所憶念的對象，可知「憶」能以過去法為所緣且不忘，而此處「憶」的定義明顯有別於〈念品〉「念」（作意，*manaskāra*）的定義。

在〈勤品〉對「勤」的解說提到：「若憶念、若定，於中發動一心常行，是名為勤。」[76] 依上下文意，勤是通於定散二心

[75] 〈憶品 91〉，《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 288 中 7-8。

[76] 〈勤品 90〉，《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 288 中

臺大學術期刊資料庫

的。於記憶或定境發動一心，精進常行即名為勤。據校勘記，《大正藏》本此處「憶念」二字，宋、元、明、宮等諸本等皆作「念」字。此處所稱的「憶念」即是「憶」。整合本在區分〈念品〉的「念」（作意，*manaskāra*）與〈憶品〉的「憶」（*smṛti*）的這個部分，被敦煌寫卷【臺 129】《成實論義記》所接受，並提出進一步的闡釋。

從近世出土的敦煌寫卷，可以發現梁陳至隋唐之間的成實師注解〈憶品〉名義時，根據「念」與「憶」「所緣」不同，有分別的定義。〈憶品〉全品是三段有關記憶及心相續的問答（三科）。[77] 第一個問題：質疑「過未無體」論如何說明法的相續問題。第二個問題：質疑剎那滅理論如何解決心的相續問題。第三個問題：質疑將「憶」區分於心識的想、受、行等精神作用的目的。

敦煌寫卷【臺 129】《成實論義記》卷中 [78] 的成實師回答

27-28。

77 〈憶品 91〉，《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 288 中 8-27。

78 臺灣國家圖書館收藏的【臺 129】敦煌寫卷，抄寫內容始自對「苦諦聚・色論」〈聞香品〉第五十一中間，到「行陰論」〈覺觀品〉第九十二的注釋。起訖共計 41 品半（第 51.5-92 品）。中間跳過 13 品（52，54，58，62，63，64，66，69，70，71，75，76，87）沒有注釋。池田針對本件寫卷已發表過三篇論文，包括一篇錄文及兩篇研究，皆以日文發表於韓國的佛教期刊。池田在〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（二）〉有整理出注釋品次的表格。並且在〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（一）〉及〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（二）〉已根據荒牧典俊所指出《成實論》本身的問答形式，對中國佛教發展出「章」的注疏形式的影響，以本件寫卷為例，進行分析，並提出本件寫卷「隨文注釋」的特徵。參見：池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（一）〉，《淨土學研究》第 21 集（2014 年 6 月），頁 273-315。池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（二）〉，《東亞佛教文化》

〈憶品〉第一個問題，首先從「念」和「憶」的所緣不同，區分其不同意義和功能，據此說明以慧斷結的前後差別：

> 「念」緣三世，「憶」緣過去為異。
> 亦三科。初明體相。「此憶三世緣」者。第二科明**四憶處**實是慧，憶在始得名。「云何異識所更」迄品，制憶名義，第三科也。[79]

從〈憶品〉此處使用「四憶處」譯語，推測此部分譯文據底本為「僧嵩本」。漢譯「念」字（梵 *smṛti*，巴 *sati*）是指對所緣明白記憶且不忘失的精神作用，[80] 如果偏重其「記憶」、「不忘失」的一面，有時也譯為「憶」。因此，譯為「念處」或「憶處」本來並沒有分別。

由於《成實論》對「三世」的主張是立於反對有部「三世實有」說的「過未無體」論，因此，此處成實師說「念」的所緣是「三世」時，有其「無二世」說的前提。《成實論》認為過去是已滅，未來是未生，[81] 過未二世都是無體的假名施設，[82] 也就是

（동아시아불교문화）第 22 集（2015 年），頁 1-45。

[79] 國家圖書館編，【臺 129】《成實論義記卷中》〈憶品〉，《敦煌卷子》冊五，頁 72。池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉錄文，頁 354。

[80] 《阿毘達磨俱舍論》卷 4，〈分別根品 2〉：「『慧』謂於法能有簡擇。『念』（*Smṛti*）謂於緣明記不忘，『作意』（*Manaskāra*）謂能令心警覺。」（唐・玄奘譯，世親造，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 19 上 20-21）。梵文為《大正藏》所標註。

[81] 〈法聚品 18〉：「過去法者，已滅法也；未來法者，當生法也；現在法者，生而未滅也。」（《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 252 下 1-2）。

[82] 〈二世無品 22〉：「過去未來不應是色，無惱壞故，亦不可說無常相也，但佛隨眾生妄想分別故說其名。」（《成實論》卷 2，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 255 下 10-12）。

臺大哲學期刊版權

「假法相」，[83] 意識緣取「假法相」的分別作用，也是煩惱生起的原因。[84]〈憶品〉在全書「苦諦聚」色、識、想、受、行論的第五論，因此，在達到第四憶處的觀行，能以「慧分別」如實知一切法，[85] 即能理解佛雖說「四憶處緣三世」，但能如實觀現在所緣實法「法相」不受到染污，以及觀過、未二世「假法相」之虛妄無實，結斷漏盡。此時的心不名為「憶」，而名為「慧」（*prajñā*）。因此，論主認為經中佛說「四憶處緣三世」也無妨。當心生起掉舉、惛沈兩種煩惱心所時，此時的「憶」心所則以過去法為所緣。

但在敦煌寫卷【臺 129】成實師的注解中，從「所緣」對象範圍有別，區分「念」與「憶」二者不同：「念」的所緣包含「三世」法，「憶」僅以「過去」法為所緣。如此區分，將「憶」的作用對象限定在過去法，在「過未無體」的前提下，「憶」的所緣對象為「假法相」。此將「憶」心所的所緣限定在「過去法」的解釋見於僧嵩本所改定的〈憶品〉。因為意識無法

---

83 〈想陰品 77〉：「問曰：汝言諸想取假法相，以何為相？答曰：有人以假法為相，假法有五：一過去、二未來、三名字、四者相、五者人。是事不然。所以者何？人因五陰成，相無成因故非假名。」（《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 281 中 15-19）。

84 〈憍慢品 128〉：「一切煩惱，皆隨取相。」（《姚秦．鳩摩羅什譯，訶梨跋摩造，《成實論》卷 10，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 315 上 4-5）。

〈雜問品 138〉：「此一切煩惱皆在第六識中，五識中無。所以者何？想行第六識，故一切煩惱皆從想生。若不爾，身見等亦應在五識中。所以者何？以眼見色謂我能見，疑慢等亦如是。」（《成實論》卷 11，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 324 上 21-25）。

85 〈四修定品 158〉：「以慧分別五陰，名慧分別。故經中說，慧分別者，行者若生諸受、諸覺、諸想，皆能別知。別知受者，謂觸因緣受。無有受者、別知覺者，此計我覺。云何令無？謂分別男女等假名想。破此想故則無諸覺，如經說：諸覺何因？所謂為想。故知但破想故則無諸覺。諸覺無故，諸受亦無。故知破假名故，名慧分別；以慧分別故，得漏盡。」（《成實論》卷 12，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 336 上 16-24）。

直接以感官對象為所緣，必須通過「行相」（*ākāra*）進行間接的認識。

〈念品〉對「念」的定義：「心作發名念。此念是作發相，故念念能更生異心。」[86] 此處把心的發動生起[87] 作用名為「念」，類同指心能集中注意力於對象的「作意」（*manaskāra*）的定義。「念」還具有另一個功能「念念能更生異心」：能助成不同心識的生起。成實師採取〈念品〉將「念」定義為「作意」，因能集中專注所緣以生識，也能助緣五識及意識生起，以此說「念」緣三世。成實師在此基礎上，進而補充說明念能助成心的生起，但心亦可依餘緣而生，「餘緣亦能生心，心未必從念生」。[88]

成實師分別從〈憶品〉（使用僧嵩本「四憶處」譯語、「憶」的定義）和〈念品〉（羅什原譯「四念處」）來區分二者的差異，說明他們觀察到《成實論》漢譯本內部「念」和「憶」譯語分別包含兩種用法：譯為漢字的「念」包含「憶」（*smṛti*）和「作意」（*manaskāra*）兩個梵字來源；而「憶」（*smṛti*）依其修行深淺包含「不忘失」及「慧」（*prajñā*）兩義。[89] 因此，從譯本使用的便利性與譯語的精確性而言，使用曇

---

[86] 〈念品 86〉，《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 287 上 27-28。

[87] 「心作發名念」的「發」（梵 *prasthāna*，巴 *paṭṭhāna*），指起點或基礎，即《發智論》之名為「發智」的「發」義。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1〈序〉：「諸勝義智，皆從此發此為初基，故名發智。」（唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 4 下 4-5）。

[88] 國家圖書館編，【臺 129】《成實論義記卷中》〈念品〉，《敦煌卷子》冊五，頁 72。

[89] 〈憶品 91〉：「汝言四憶處三世緣者，是中慧能現在緣，非是憶也。是故如來先說憶名，解則說慧。」（《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第

臺大佛期刊資料庫

影本則不易精確掌握論書中有關「念」字和「憶」字使用上的區分之處，使用僧嵩本在閱讀上則不若曇影本「五聚」結構的條理便利。故而，兼具二本之實用性的「整合本」，推測便是在此考量下因應而生。敦煌本【臺 129】《成實論義記》卷中和《大正藏》本（復刻版高麗藏）《成實論》都是採用「整合本」，即可能出於此種考量。

提問者的第二個問題是：諸識既是念念滅，為何一識滅後，異識生起，仍能緣取前識的內容？這裡涉及到不同的心識既是次第生滅，後識與前識既是不同的識，識的生起有不同的所緣條件，認知到不同的內容，識既是剎那生滅的，則前識認知的內容如何被後起的識得知？

《成實論》的認知論主張「離心別無心所」的觀點，認為心之外，沒有別體的心所。將五陰當中，除了色陰以外的想（*saṃjñā*）、受（*vedanā*）、行（*saṃskāra*）都視為心不同層次功能的異名。[90] 並據此提出心識的生起次第為：識→想→受→行，[91]《成實論》特殊的五陰次第安排，[92] 與其對五識及意識的認知

1646 號，頁 288 中 12-14）。

90 〈立無數品 60〉：「心意識體一而異名，若法能緣，是名為心。」「受、想、行等，皆心差別名。」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號頁 274 下 19-21）。由於心是剎那滅的，且想、受、行是心不同層次的活動，因此無法俱起。

91 〈四諦品 17〉：「五陰者，眼色為色陰，依此生識能取前色，是名識陰。即時心生男女怨親等想，名為想陰。若分別知怨、親、中人，生三種受，是名受陰。是三受中生三種煩惱，是名行陰。以此事起受身因緣，名五受陰。」（《成實論》卷 2，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 251 上 16-20）。
〈非相應品 67〉：「凡夫識造緣時，四法必次第生，識次生想，想次生受，受次生思，思及憂喜等從此生貪恚癡」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 277 下 16-19）。

92 荒井裕日，〈『成實論』における五蘊の順序〉，駒澤短期大學佛教論集

臺大學術期刊資料庫

定義有關。《成實論》主張剎那滅，識不俱起的相續論，[93] 由於意識不能直接認知色法，[94] 五識緣取色法後，必待次第緣、有時還需要念（作意），意識才能生起，對前識認知的內容，進行分別取相。[95] 因為想的取相，而有假法名的分別，[96] 生起苦、樂、捨三受，次生起思及憂喜，從此生貪恚癡等煩惱。

在第二個問題，提問者質疑：論主主張多心說，剎那滅論，沒有恆定持受記憶的主體，次識如何緣取前已滅識的內容？論主從諸心次第生滅而形成「異識還自能緣」的諸心之流，名為「憶」（心所）。「憶」回顧心之流時，現識「心力」雖因剎那滅而變弱，但仍足以「決了」心之流的內容，念念滅無妨其力用。[97] 最後，談到具有宿命通的解脫者，即以其「憶」力故能知過去世種種，回應上述提問。敦煌寫卷【臺 129】中，成實師對第二個提問的義解很簡潔，認為「四憶處」的修行屬於三無漏學的慧學，頗有大乘止觀以觀來統攝引導禪法的意味，或亦由此可

第 4 號，1998 年 10 月，頁 238-239。文中引用水野弘元的觀點，說明《阿含》之前沒有心心所說以前的色受想行識的五蘊說，並沒有主體意味，而是偏向心的認知作用，來說明受（領納感受苦樂）、想（取色等像之表象）、行（造作意思善惡）、識（了別認識聲色）等心的連續認知活動。在《成實論》對五蘊次第的特殊安排，則是在說明心在生起煩惱時的相續繼起活動。

93 〈識不俱生品 76〉：「諸識以待念故，不一時生。」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 280 中 27）。

94 〈一切緣品 191〉：「又第六識於自陰中都無所緣，無現法故。是識不能緣色等法，若能緣者，盲人亦應見色。」（《成實論》卷 15，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 364 上 15-17）。

95 〈無相應品 65〉：「又，汝等說五識次第必生意識，以五識無分別故。若五識中有分別者，何用次第生意識耶？」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 276 下 8-11）。

96 〈想陰品 77〉：「取假法相，故名為想。」（《成實論》卷 6，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 281 上 7）。

97 〈識無住品 74〉：「諸相在心力能決了，不以住故。若不爾者，於聲業中不應決了。」（《成實論》卷 5，《大正藏》冊 32，第 1646 號，頁 280 上 8-10）。

臺大學術期刊資料庫

見羅什門下弟子所傳成實學結合三論思想的特色，其不同於部派論書《成實論》歸之為定學，由定發慧的毘曇學立場。

第三個提問，是有關意識如果能認知到前滅識的變化，而名為「憶」（心所），則想、受、行亦念念滅，何以不名為「憶」？論主認為「憶」從分別取相而生，隨法取相，是則憶生。唯以戲樂蓋等不善法為所緣，則不生定慧。在敦煌寫卷【臺129】中，成實師不同於《成實論》從「憶」和「想」皆由分別取相的認知作用角度，解釋「想」和「憶」的相通之處，而是從「憶」和想、受、行都是心念念滅的這一點，通說識、想、受、行皆可名為憶。但也不妨礙它們可以各依其不同的生起條件而立不同的名稱。[98]

由於敦煌寫卷【臺 129】的發現，我們既可得知成實師對「僧嵩本」對區分「念」、「憶」差異的義解，也解開僧嵩本重視譯語使用，而必須重新「改定」的原因。

肆、結論

本文藉由《成實論》傳譯史的文獻學及義理考察，指出佛典的成立及傳譯雖是已發生的歷史事實，但我們對佛典的成立史及傳譯史的瞭解則是恆於建構中的未竟之事。此方法論的警覺貫通全文結構，而嚴謹的文獻學與佛教義理的考察則為研究的肌理，二者實乃缺一不可，互為表裡之關係。因此，本文不單是一篇檢討《成實論》文獻學及部派哲學的文章，也是旨在通過方法論的批判重省佛學研究過程中可能存在的問題。

---

[98] 國家圖書館編，【臺 129】《成實論義記卷中》，《敦煌卷子》冊五，頁72。池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北131）翻刻〉，頁355。

臺大學術期刊資料庫

《成實論》漢譯本在中國曾經歷至少四次的改動：公元 412 年羅什手持胡本，口自傳譯的「原譯初稿」是《成實論》最原始的譯本；公元 413 年曇影以支離為由，藉「五聚」為架構重譯整理的「曇影本」成立；不久，僧嵩以譯語不精確，改定「念」與「憶」譯語成立「僧嵩本」；至梁代智藏晚年稱兩本俱行於世已近百年；梁代成實師作《成實論義記》【臺 129】，已整合曇影與僧嵩兩本，「整合本」於此時成立；開寶藏版《成實論》承續「整合本」，流傳至今。

由《成實論》漢譯本的演變可以發現：從翻譯、弘傳到義解等各個環節，因傳譯者意識形態對譯本品質的考究、詮釋目的的差異，造成《成實論》文本在結構（五聚）、譯語（念與憶）、乃至義理（七實法）的改動。再經過成實師回應部派「十論」的主題性義解（三相義），乃至創造性的詮釋（三假、二諦義），可見佛典的文獻性與詮釋歷史彼此間複雜的牽引。立於文獻基礎主義要求返回原初佛典固然難以達成，但亦毋須太早放棄重建經典與追求真實的可能。經典結構的封閉性與詮釋循環的開放性，使它們恆處於建構與解構的一體兩面之中。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、原典與古籍

唐．玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新修大藏經》冊 27，第 1545 號。

北涼．浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正新修大藏經》冊 28，第 1546 號。

唐．玄奘譯，世親造，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新修大藏經》冊 29，第 1558 號。

姚秦．鳩摩羅什譯，訶梨跋摩造，《成實論》，《大正新修大藏經》冊 32，第 1646 號。

梁．寶亮集，《大般涅槃經集解》，《大正新修大藏經》冊 37，第 1763 號。

隋．吉藏撰，《中觀論疏》，《大正新修大藏經》冊 42，第 1824 號。

隋．吉藏撰，《大乘玄論》，《大正新修大藏經》冊 45，第 1853 號。

隋．吉藏撰，《二諦義》，《大正新修大藏經》冊 45，第 1854 號。

隋．費長房撰，《歷代三寶紀》，《大正新修大藏經》冊 49，第 2034 號。

梁．慧皎撰，《高僧傳》，《大正新修大藏經》冊 50，第 2059 號。

唐．道宣，《廣弘明集》，《大正新修大藏經》冊 52，第 2103 號

梁．僧祐撰，《出三藏記集》，《大正新修大藏經》冊 55，第

臺大學術期刊資料庫

2145 號。
隋・法經撰，《眾經目錄》，《大正新修大藏經》冊 55，第 2146 號。
隋・彥琮撰，《眾經目錄》，《大正新修大藏經》冊 55，第 2147 號。
唐・圓照撰，《貞元新定釋教目錄》，《大正新修大藏經》冊 55，第 2157 號。
日・安澄撰，《中論疏記》，《大正新修大藏經》冊 65，第 2255 號。
日・澄禪撰，《三論玄義檢幽集》，《大正新修大藏經》冊 70，第 2300 號。
日・珍海記，《三論名教抄》，《大正新修大藏經》冊 70，第 2306 號。

二、專書

吉川忠夫編，《敦煌祕笈》冊六，東京：財團法人武田科學振興財團杏雨書屋，2009 年。
呂澂，《中國佛學源流略論》，臺北：大千出版社，2003 年。
荒牧典俊，《北朝隋唐中國佛教思想》，京都：法藏館，2000 年。
船山徹，《六朝隋唐佛教展開史》，京都：法藏館，2019 年。
國家圖書館編，《敦煌卷子》冊五，新北市：聯經出版事業股份有限公司，2021 年。
湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，臺北：臺灣商務印書館，1991 年。
福原亮嚴，《佛教諸派の學說批判：成實論の研究》，京都：永田文昌堂，1969 年。

臺大學術期刊資料庫

福原亮嚴，陳一標、林育民譯，《成實論研究》，臺北：佛陀教育基金會，2019 年。
釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，新竹：正聞出版社，1989 年。
釋印順，《性空學探源》，新竹：正聞出版社，2000 年。

三、期刊論文

大屋正順，〈『成実論』の敦煌寫本について〉，《佛教論叢》通號第 61 號，2017 年 3 月，頁 143-148(R)。
中井本勝，〈智蔵と吉蔵との二諦説の差異について〉，《印度學佛教學研究》第 68 卷第 2 號，2020 年 3 月，頁 778-783。
王征，〈略論《成實論》的卷數問題〉，《中國佛學》總 35 期（2014 年 7 月），頁 111-122。
正征，〈佚文から見た開善寺智蔵〉，《印度學佛教學研究》第 67 卷第 1 號，2018 年 12 月，頁 317-313。
王征，〈『成実論大義記』開善寺智蔵二諦說〉，《印度學佛教學研究》第 68 卷第 1 號，2019 年 12 月，頁 293-298(L)。
寺田利緒，〈中國佛教における成實學派について〉，《印度學佛教學研究》第 14 卷第 1 號，1965 年 12 月，頁 206-209。
池田將則，〈天津市藝術博物館舊藏敦煌文獻『成實論疏』（擬題，津藝 024）古雨書所藏敦煌文獻『誠實論義記』卷第四（羽 182）〉，《杏雨》17 號，2014 年，頁 97-316。
池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）翻刻〉，《佛教學 Review》（불교학리뷰）第 15 期，2014 年 6 月，頁 299-356。
池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』卷中（臺北 131）について（一）〉，《淨土學研究》第 21

臺大學術期刊資料庫

期，2014 年 6 月，頁 273-315。
池田將則，〈國立臺灣圖書館所藏敦煌文獻『成實論義記』巻中（臺北 131）について（二）〉，《東亞佛教文化》（동아시아불교문화）第 22 期，2015 年 6 月，頁 1-45。
李幸玲，〈養鸕徹定舊藏寫卷《攝大乘論釋疏》研究〉，《臺大中文學報》第 75 期（2021 年 12 月），頁 55-104。
荒井裕日，〈『成實論』における五蘊の順序〉，《駒澤短期大學佛教論集》第 4 號，1998 年 10 月，頁 238-239。
陳永國，〈互文性〉，《外國文學》2003 年第 1 期，2003 年 1 月，頁 75-81。
聖凱，〈智藏《成實論大義記》思想研究〉，《佛學研究》，2019 年第 1 期，頁 39-54。
福島光哉，〈開善寺智藏の二諦思想〉，《印度學佛教學研究》第 11 卷第 1 號，1963 年 1 月，頁 150-151。

四、網路資源

陳一標，〈成實論〉，收入王一奇編，《華文哲學百科》網站。檢索日期：2023 年 6 月 25 日。https://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name= 成實論。
《成實論義記卷中》，【臺 129】，書號 08874。臺灣國家圖書館「古籍與特藏文獻資源」網站。檢索日期：2023 年 6 月 25 日。https://rbook.ncl.edu.tw/NCLSearch/Search/SearchDetail?item=ac3de135ddd54f2c964741db088a0f25fDc0OTE50&page=&whereString=&sourceWhereString=&SourceID=0&HasImage。
《成實論義記卷中》，編號 08874。國際敦煌項目（International Dunhuang Project）網站。檢索日期：2023 年 6 月 25 日。

臺大學術期刊資料庫

https://idp.bl.uk/collection/714EE901E3EE47339BA074DD84498CE9/?return=%2Fcollection%2F%3Fterm%3D%25E6%2588%2590%25E5%25AF%25A6%25E8%25AB%2596%25E7%25BE%25A9%25E8%25A8%2598。

臺大學術期刊資料庫

Constructed Classics and Their Meaning: The Chinese Translation and Transmission of the **Tattvasiddhi* and Its Liang Dynasty Commentaries

Hsing-ling Lee *

Abstract

This article aims to demonstrate the intertwined relationship between the documentary and interpretive histories of Chinese translations of Buddhist texts from three perspectives: translation, transmission, and interpretation of **Tattvasiddhi* in China. After the original translation of 202 chapters, the **Tattvasiddhi* was then collated by Kumārajīva's disciple T'anying 曇影 into the "T'anying text" with the structure of the "five aggregates", and then the translation of "*manaskāra*" and "*smṛti*" was subdivided by Sinsung 僧嵩 , and the text was changed to the "Sinsung text". By the time Zhizang's *Cheng shi lun da yi ji*" of the Liang Dynasty stated that "both texts were in circulation", these two texts had been in circulation for nearly a hundred years. In the Liang Dynasty, Master Chengshi combined the two texts into the "Consolidated Text". The original text of the Chengshi treatise, as found in the Dunhuang manuscripturs of the *Cheng shi lun yi ji* (Taipei 131), was already a "consolidated text" that merged the T'anying text with the "Sinsung text".

臺大學術期刊資料庫

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

*_Tattvasiddhi_ itself had previously been suspected of mixing Abhidharma Buddhism philosophy and Mahayana Mādhyamika philosophy, it is difficult to identify the original Chinese translation of the first Chinese translation of Kumārajīva. Although it is not possible to determine whether the "Introduction" chapter was originally translated by Kumārajīva or whether it was compiled by T'anying which based on the Four Noble Truths, the ten treatises on sectarian issues contained therein, such as the three phases of the Dharma, the three *prajñapti*, the two Noble Truths, *smṛti* and *manaskāra*, and the seven realities, are all highly consistent with the issues of concern to the Interpreters of **Tattvasiddhi* in the Liang-Chen period. These phenomena also show that the documentary and interpretive history of Buddhist texts is influenced by the ideological intervention of the translators.

While it is difficult to return to the original canon, it is not necessary to give up too soon the possibility of reconstructing the canon and pursuing the truth. The closed nature of the canonical structure and the openness of the interpretive cycle keep them in a constant state of construction and deconstruction.

Keywords: **Tattvasiddhi*, the three *prajñapti*, the two truths, *smṛti* and *manaskāra*, Zhizang

臺大學術期刊資料庫