臺大佛學研究．第四十二期
民 110 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 39-66
DOI: 10.6727/TJBS.202112_(42).0002

論巴利語論書對「法處」的不同認識*

劉勁松**

摘　要

筆者在研讀巴利語論書《法集論》與《藏釋》時發現，此二部論書對法處的認識不同於《分別論》等其他論書。其不同為：前者認為法處不包含無為，而後者認為法處包含無為。這兩種觀點造成了比較嚴重的理論與實踐衝突，事關佛教的根本問題。

根據前述研究，本文的結論為：（1）此兩部論書對「法處」的定義不同於其他的巴利語論書，也不同於漢譯的阿毘達磨論書。（2）對法處的不同認識不僅造成了理論衝突，還造成了實踐衝突。

在結論的基礎上，推測了三種可能情況：（1）《藏釋》、《法集論》（至少部分內容）不屬於南傳上座部傳統。（2）佛教內部的理論衝突產生較早。（3）部分巴利語論書與早期漢譯論書的觀點一致，說明它們可能具有共同的源頭。

此外，本文特別提出兩點思考：（1）兩種不同認識是否反映了不同的部派傳統。（2）在阿毘曇系統中是否存在不同的理論體系。

本文的學術貢獻為：發現《法集論》與《藏釋》對法處的認識不同於其他巴利語論書，總結了因此造成的理論與實踐衝突，並提出了幾種可能的推論與思考。

關鍵詞：法處、巴利佛教、部派佛教、阿毘達磨論書

2020.10.12 收稿，2021.12.10 通過刊登。
* 貴刊編輯及兩位外審教授所提專業、細緻的指導意見使本文增色良多，特表感謝！文中之不足與問題，責任由作者自負。
** 作者係佛光大學佛教學系博士。

臺灣大學學術期刊資料庫

一直以來，筆者對佛教名相有著濃厚的興趣，認為名相不僅是了解佛教義理的基礎，也是研究佛教思想史的重要路徑。在探討初期佛教基本名相「法處」過程中發現，初期佛教文獻與部派論書中關於「法處」的定義不同。為深入研究此名相的發展，進一步學習了巴利語論書與早期漢譯阿毘達摩論書。在查閱了相關論書後發現，*Dhammasaṅgaṇī*（《法集論》）與 *Peṭakopadesa*（《藏釋》）的定義與其他論書不同，而與初期佛教文獻一致。本文為此特別提出了文獻依據、因此而產生的理論與實踐衝突以及可能的情況與思考。由於這一問題涉及佛教文獻、語言與義理的諸多方面，受限於本人學術專長，所做分析不夠系統全面，因此，這裡特別提出，期待學界了解到這一現象並進行更加廣泛深入的研究。

壹、研究背景

根據初期佛教文獻，「法處」不包含無為法，對此，筆者曾提出：「十二處是因緣法，無為法不是因緣法，所以十二處不包括無為法。」[1] 既然十二處不包含無為法，那麼，作為十二處之一的法處也不包含無為法。學界認為，佛教發展到部派佛教時期，各部派均將無為納入法處的範疇。此如水野弘元所說：「與阿含時代不同的是，無為被當成一種存在之法而考察，這是各部派的共通之處。」[2] 誠然，根據漢譯阿毘達磨的論書，例如《舍利弗阿

1 劉勁松，〈「處」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《法鼓佛學學報》第 25 期（2019 年 12 月），頁 29-54。

2 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究》（臺北：法鼓文化出版社，2000 年），頁 251。

臺灣大學學術期刊資料庫

毘曇論》[3]、《阿毘達磨法蘊足論》[4]、《雜阿毘曇心論》[5]等，均將無為納入法處。在巴利語論書中，《分別論》[6]、《界論》[7]也將無為納入法處。目前學界也認為，巴利佛教屬於上座部分支（大寺派和銅碟派），為相同的部派傳統，各大論書的觀點基本一致，也就是說，巴利佛教論書應該均認為法處包含無為。然而，筆者在研讀巴利語論書的過程中發現：《法集論》認為，法處不包含無為法。無獨有偶，作為巴利語論書的藏外文獻 *Peṭakopadesa*（《藏釋》）[8]也認為法處不包含無為法。這一發現，突破了以往對巴利語論書的認識，以此為基礎，本文討論了這兩種觀點的理論與實踐衝突以及所反映的可能情況。

本文所依據的兩部原始文獻為：*Dhammasaṅgaṇī*（《法集論》）與 *Peṭakopadesa*（《藏釋》）。《法集論》為巴利語大藏經論藏的第一部論書，根據 Oskar von Hinüber（1996）的研究，此論由舍利弗（Sāriputta）所造，並由馬辛達（Mahinda）帶到

---

3 姚秦．罽賓三藏曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》卷 1，《大正藏》冊 28，第 1548 號，頁 526 下 2-4。

4 尊者大目乾連造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 10，《大正藏》冊 26，第 1537 號，頁 500 下 12-25。

5 尊者法救造，宋．僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》卷 1，《大正藏》冊 28，第 1552 號，頁 872 上 2-3。

6 《分別論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 49（高雄：元亨寺妙林出版社，1995 年），頁 68-69。

7 《界論》卷 1，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 50，頁 192。

8 *Peṭakopadesa* 未收入南傳大寺派——即斯里蘭卡佛教的藏經中，而收入於緬甸的藏經中。
Peṭakopadesa（《藏釋》）與 *Netti-pakarana*（《導論》）同為大迦旃延（Maha-kaccāyana）之作，在巴利佛教置於三藏聖典之外。當然在緬甸則采此二書與《彌蘭陀王問經》同樣收入小部經。——水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》（臺北：法鼓文化出版社，2000 年），頁 137。

臺灣大學學術期刊資訊

斯里蘭卡。[9]*Peṭakopadesa*（《藏釋》）為摩訶迦旃延所造，根據 Barua 博士（1982）[10] 與比丘 Ñāṇamoli（1979）[11] 的研究，此論於公元前 2 到 1 世紀就已經產生，水野弘元（2000）說明了此論書的內容特點及其與幾部漢譯經論的關係。[12] 左冠明（2002）特別研究了此論與《大智度論》中的「蜫勒」的關係，並且認為此論可能代表與傳統論書不同的釋經方式。[13] 對此，筆者總結了學界研究成果並推測了一些可能的情況與思考。[14]

---

9 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pali Literature* (Berlin; New York: de Gruyter, 1996), 66.

10 Arabinda Barua, Ph. D., ed., *The Peṭakopadesa* (London: Pali Text Society,1982), iii.

11 Kaccana Thera, *The Pitaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, trans. Bhikkhu Ñāṇamoli (London: Pali Text Society, 1979), xii.

12 水野弘元，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，頁 146。

13 Stefano Zacchetti, "Some Remarks on the *Peṭaka* Passages in the *Da zhidu lun* and their Relation to the Pali *Peṭakopadesa*," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2001* 5 (2002): 67-85.

14 劉勁松，《對 *Peṭakopadesa* 的綜合考察》，審閱中。為更好地了解本文的討論，特將此文與本文內容相關的結論轉錄於下：
本文（指《對 *Peṭakopadesa* 的綜合考察》）總結了相關研究，從文獻學及其理論兩方面進行了討論。從文獻學的角度講，蜫勒即 *Peṭaka*，為大迦旃延所造論書，為佛陀所認可，產生於佛在世時代，其體裁為論議（upadesa），是屬於早期結集的論書，被稱為「大法」。早期此論書曾流傳於北方，直到公元三世紀前後逐漸式微，而於南印度流行。在此流行之際，南方論師對其進行縮略、修訂，形成現今的 *Peṭakopadesa*。從理論的角度講，從釋經方法到義理內涵兩方面都具有不同於現存阿毘達摩論書的特質，在釋經方法上，它以初期佛教基本概念為核心，施設了一些對治的概念進行理論展開，完全不同於阿毘達摩佛教以「法」為核心的釋經方式。在義理內涵方面，它沒有施設無表色，在法處中也沒有施設無為法，其理論範疇與實踐方法異於阿毘達摩論書。通過前述討論，本文認為，*Peṭakopadesa* 不屬於上座部的傳統，也不屬於說一切有部的傳統。印順法師與呂澂均主張此論屬於大眾部，雖然根據目前所掌握的資料，此論屬於大眾部的可能性比較大，但尚缺乏足夠證據。

臺灣大學學術期刊

貳、《法集論》與《藏釋》的經證

巴利語論書《法集論》與《藏釋》均認為法處不包含無為法，本節將分別列舉二論的相關論述。

一、《法集論》的經證

（一）根據 *Dhammasaṅgaṇī*（《法集論》），法處不包含無為

有關法處的定義，《法集論》（*Dhammasaṅgaṇī*）中有兩處，分別如下：

經證 1 見 Dhs.1.Cittuppàdakaõóaü：“*Katamaṃ tasmiṃ samaye dhammāyatanaṃ hoti? Vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho - idaṃ tasmiṃ samaye dhammāyatanaṃ hoti.*”[15] 其漢譯為：「云何其時有法處？即受蘊、想蘊、行蘊——是為其時有法處。」[16]

經證 2 見 Dhs.1.Cittuppàdakaõóaü：“*Katamaṃ tasmiṃ samaye ekaṃ manāyatanaṃ hoti? Yaṃ tasmiṃ samaye cittaṃ mano mānasaṃ hadayaṃ paṇḍaraṃ mano manāyatanaṃ manindriyaṃ viññāṇaṃ viññāṇakkhandho tajjāmanoviññāṇa dhātu - idaṃ tasmiṃ samaye ekaṃ manāyatanaṃ hoti.*”[17] 其漢譯為：「云何其時有一法

---

[15] Dhs.1.66（Dhs. 為《法集論》巴利文 *Dhammasaṅgaṇī* 縮寫，1 表示第一品「心生起品」，66 為段號，下同）。南傳巴利大藏經第 6 次結集本（緬甸），檢索日期：2021 年 10 月 12 日，https://tipitaka.sutta.org/，下同。

[16] 《法集論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 27。

[17] Dhs.1.116.

臺灣大學學術期刊資料庫

處？即受蘊、想蘊、行蘊——是為『其時有一法處。』」[18]

前述兩處經證為《法集論》對法處之定義，其明確說明了法處僅僅指五蘊中的受蘊、想蘊與行蘊，不包含無為法。此外，此論對法界的定義也證實了這一點。

經證 3 見 Dhs.1.Cittuppàdakaõóaü：“*Katamā tasmiṃ samaye dhammadhātu hoti? Vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho - ayaṃ tasmiṃ samaye dhammadhātu hoti.*”[19] 其漢譯為：「云何其時有法界？即受蘊、想蘊、行蘊——是為其時有法界。」[20]

經證 4 見 Dhs.1.Cittuppàdakaõóaü：“*Katamā tasmiṃ samaye ekā dhammadhātu hoti? Vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho - ayaṃ tasmiṃ samaye ekā dhammadhātu hoti.*”[21] 其漢譯為：「云何其時有一法界？即受蘊、想蘊、行蘊——是為『其時有一法界。』」[22]

根據前述兩個經證，法界即受蘊、想蘊與行蘊，據此可知，根據《法集論》，法界也不包含無為法。阿毘達磨佛教中，「法界」與「法處」是對同一對象的不同稱謂，其範疇相同，由此可佐證法處不包含無為法。

---

[18] 《法集論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 35。

[19] Dhs.1.69.

[20] 《法集論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 27。

[21] Dhs.1.69.

[22] 《法集論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 35。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）容易引起誤會的兩處譯文

在漢譯的《法集論》中，有兩處內容顯示法處包含涅槃，即包含無為法，分別如下：

經證 5 見《法集論》：「云何為無見法耶？即眼處……乃至……觸處，於四地之善不善，於四地之異熟，於三地之所應作無記，色之無見無對及法處所攝之涅槃——是等為無見法。」[23]

經證 6 見《法集論》：「云何為無對法耶？即於四地之善不善，於四地之異熟，於三地之所應作無記，色之無見無對與法處所攝之涅槃——是等為無對法。」[24]

根據此二經證會認為，《法集論》也可能主張法處包含無為法（涅槃），但根據巴利經典原文，此處「色之無見無對與法處所攝之涅槃」為誤譯。其原文分別如下：

經證 5 對應的原文見 Dhs.4.Aññhakathàkaõóaü：“*Katame dhammā anidassanā: Cakkhāyatanaṃ - pe - phoṭṭhabbāyatanaṃ, catusu bhūmīsu kusalaṃ, akusalaṃ, catusu bhūmisu vipāko, tīsu bhūmisu kiriyāvyākataṃ, yaṃ ca rūpaṃ anidassanaṃ appaṭighaṃ dhammāyatanapariyāpannaṃ, nibbānaṃ ca, ime dhammā anidassanā.*”[25]

經證 6 對應的原文見 Dhs.4.Aññhakathàkaõóaü：“*Katame dhammā appaṭighā:*

---

[23] 《法集論》卷 5，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 338。

[24] 《法集論》卷 5，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 338。

[25] Dhs.4.1457（4 表示第四品「義釋品」，1457 表示段號，下同）。

臺灣大學學術期刊資料庫

Catusu bhūmisu kusalaṃ, akusalaṃ, catusu bhūmisu vipāko, tīsu bhūmisu kiriyāvyākataṃ, yaṃ ca rūpaṃ anidassanaṃ appaṭighaṃ dhammāyatanapariyāpannaṃ, nibbānaṃ ca, ime dhammā appaṭighā."[26] 根據巴利論書原文，"*yaṃ ca rūpaṃ anidassanaṃ appaṭighaṃ dhammāyatanapariyāpannaṃ, nibbānaṃ ca*" 應譯為「凡法處所攝無見無對色及涅槃」。而不應譯為「色之無見無對與法處所攝之涅槃」。此句中所謂的「法處所攝色」即有部論書中所說的「無表色」。正如此漢譯本中其他三處的翻譯，見《法集論》卷 4：「云何為無見無對法耶？即受蘊、想蘊、行蘊、識蘊及所有色之無見無對法處所攝者與無為界——是等為無見無對法。」[27] 其對應的巴利論文為 Dhs.3.Aññhakathàkaõóaü："*Katame dhammā anidassanaappaṭighā? Vedanākkhandho saññākkhandho saṅkhārakkhandho viññāṇakkhandho, yaṃ rūpaṃ anidassanaṃ appaṭighaṃ dhammāyatanapariyāpannaṃ, asaṅkhataṃ ca dhātu, ime dhammā anidassanaappaṭighā.*" [28] 此處即將對應的巴利論文翻譯為「所有色之無見無對法處所攝者與無為界」，其他兩處經文也如此翻譯，是正確譯法，詳見《法集論》卷 4[29] 與《法集論》卷 5[30]，此處不贅。

根據以上經證可知：《法集論》認為，法處不包含無為法。

---

[26] Dhs.4.1459.

[27] 《法集論》卷 4，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 258。

[28] Dhs.3.1057（3 表示第三品「概說品」）。

[29] 《法集論》卷 4，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 264。

[30] 《法集論》卷 5，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，頁 334。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、《藏釋》（*Peṭakopadesa*）的觀點

Peṭakopadesa 認為十二處與十八界均為非常、苦、非我，據此可知，十二處與十八界均為因緣法，因此，它們所包含的法處與法界也屬於因緣法，既然屬於因緣法，就不包含無為，經證如下：

經證 1 的巴利論書原文為：“*Tāsaṃ pariññā aniccaṃ dukkhaṃ (saññā) anattā ti esā etesaṃ pariññā.*”[31] 其譯文為：「十八界（的屬性）是遍知的（正確的認識），即非常、苦（想）、非我，這些（屬性）是遍知的。」其對應的漢譯經文《陰持入經》譯為：「已知是，從何知？為非常、苦、空、非身，是為知。」[32]

經證 2 的巴利論書原文為：“*Etesaṃ kā pariññā? Aniccaṃ dukkhaṃ(saññā) anattā ti (iti) esā etesaṃ pariññā.*”[33] 其譯文為：「它們（十二處）的什麼（屬性）是遍知的。「（十二處）是非常、苦（想）、非我。」這些是遍知的。」其對應的漢譯經文《陰持入經》譯為：「一切從何知？為非常、苦、空、非身。」[34]

根據此二經證可知：*Peṭakopadesa* 認為法處不包含無為法。

---

31 Arabinda Barua, Ph. D.,ed., *The Peṭakopadesa*, 113.

32 後漢．安世高譯，《陰持入經》卷 1，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 173 下 2-3。

33 Arabinda Barua, Ph. D., ed., *The Peṭakopadesa*, 113.

34 後漢．安世高譯，《陰持入經》卷 1，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 173 下 13-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

三、小結

根據本節所列舉的經證可知，《法集論》與《藏釋》的觀點一致，它們的觀點不同於其他南北傳阿毘達磨論書，此兩部論書認為：法處不包含無為法。

參、理論與實踐衝突

關於法處中不包含無為法的意義，筆者已另文說明，[35] 但對重要概念「法處」，在同一傳承體系的巴利佛教論書中卻出現了完全不同的論述，由此會造成哪些理論與實踐衝突？本節將從契經的角度對此分別討論。

一、理論衝突

因前述兩種對法處概念的不同認識而產生的理論衝突主要包括下述兩方面。

（一）導致對蘊處界之間含攝關係的不同認識

按照學界的一般認識，根據傳統的阿毘達磨學說，法處包含無為法，據此，蘊處界的含攝關係如下表：

[35] 劉勁松，〈「處」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，頁 29-54。

臺灣大學學術期刊資料庫

表一：蘊、處、界含攝關係表（法處包含無為）

五蘊	色蘊	眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸（處、界）、無表色	十二處	十八界
	識蘊	意處（眼識界乃至意識界、意界）		
	受蘊	法處（法界） 注：含法處所攝（無表）色		
	想蘊			
	行蘊			
無為	虛空			
	擇滅			
	非擇滅			

這一含攝關係表達意義如下：

（1）十二處與十八界的範疇一致，包含五蘊與無為法。五蘊的範疇小於十二處與十八界。

（2）五蘊與無為屬於兩類不同現象界的存在，五蘊屬於因緣現象，而無為屬於非因緣現象。

如果根據《法集論》與《藏釋》，則法處不包含無為，那麼，蘊處界的含攝關係可表示為下表：

表二：蘊、處、界含攝關係表（法處不包含無為）

五蘊	色蘊	眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸（處、界）、無表色[36]	十二處	十八界
	識蘊	意處（眼識界乃至意識界、意界）		
	受蘊	法處（法界） 注：含無表色		
	想蘊			
	行蘊			

[36] 《藏釋》主張色蘊不含無表色。

臺灣大學學術期刊資料庫

這一表格所表述的含攝關係如下：

（1）十八界、十二處、五蘊的範疇一致，是同一對象的不同表述。

（2）蘊、處、界不包含無為，均屬因緣法。

通過前述對比可知，法處是否包含無為法所導致的直接理論衝突就是蘊處界含攝關係的認識：如果認為法處包含無為法，那麼十八界與十二處的範疇大於五蘊，包含無為；如果認為法處不包含無為法，那麼十八界、十二處與五蘊的範疇一致，均屬於因緣法，不包含無為。

（二）反映了對佛教對象與範疇的不同認識

對法處是否包含無為法的不同觀點，也反映了論書中對佛教對象與範疇認識的衝突，分別說明如下：

（1）關於佛教對象的認識（衝突）。

五蘊是有情生命現象的施設，初期佛教用它來表達人（有情）的物質與精神構成，為人（有情）的施設。如 Williams 認為，「它指的是任何有情的心理與生理構成。」[37] Harvey 認為，「它們也被解釋為構成和解釋一個有知覺的人和人格的五個因素。」[38] Bronkhorst[39]、Emmanuel[40] 等學者也認為「陰為對人和人

[37] Paul Williams and Anthony Tribe, *Buddhist Thought* (New York: Routledge, 2000), 58-60.

[38] Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, 2nd ed. (London: Cambridge University Press, 2013), 55.

[39] Johannes Bronkhorst, *Buddhist Teaching in India* (Somerville: Wisdom Publications, 2009), 28.

[40] Steven M. Emmanuel, *A Companion to Buddhist Philosophy* (New York: John

臺灣大學學術期刊資料庫

格構成的解釋」，這已經成為學界的基本共識。初期佛教所討論的核心議題即有情的解脫，其思考的對象也在於此，即有情的生命現象——五蘊，這從「手中之葉」[41]、「十四無記」[42] 故事中也可看出。

認為法處包含無為的觀點認為，十八界與十二處的對象不僅包含生命現象本身，而且包含無為。

認為法處不包含無為的觀點認為，十八界與十二處與五蘊一樣，就是指生命現象本身，也就是說，蘊、界、處三者是同一對象的不同描述。從一定意義上說，「蘊」是對生命現象靜態的描述（本體）；「處」是對生命現象認識的描述（認識論）；「界」是對生命現象發展過程的描述（實踐論）。此如日本學者木村泰賢所述：「佛陀更以此名色析為種種，以示有情成立之要素，如所謂六界、五蘊、四食、十二處、十八界等是。」[43]

根據前述可知，因為對法處定義的不同，兩種理論對初期佛教對象的認識有所不同。

（2）關於（初期）佛教範疇的認識

從初期佛教「四諦」與「緣起」的理論看，其學說既包含有情煩惱的「生起」——即「苦集（世間緣起）」的內容，也包含有情煩惱「滅盡」——即「滅道（出世間滅）」的過程，此兩項

Wiley & Sons, 2015), 587-588.

41 宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 15，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 108 上 24- 中 12。

42 宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 32，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 226 上 13-29。

43 木村泰賢，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（貴陽：貴州大學出版社，2013 年），頁 77。

臺灣大學學術期刊資料庫

內容構成了初期佛教的範疇。也就是說，初期佛教既包括五蘊這一生命現象本身，還包括無為的實現，既包括因緣法，也包括無為法。有關法處的不同認識也體現了對佛教範疇的不同認識。

認為法處包含無為法，也就是說十二處與十八界包含無為法，那麼，界、處不僅包含五蘊，而且包含無為，此義為：十八界、十二處即初期佛教的範疇。

認為法處不包含無為法，十二處、十八界與五蘊同樣指生命現象，僅指初期佛教範疇的一部分，不是全部。

這兩種觀點反映了對「生命現象（因緣、有為）」與「無為」重視程度的不同，認為法處不包含無為的，更加重視對生命現象本身的認識。而主張法處包含無為的，則是在對生命現象認識的基礎上，對無為法進行更多的理論探討，同時將其納入止觀實踐，下面在實踐衝突部分將對此做詳細討論。

二、實踐衝突

對法處的不同認識，不僅造成了理論衝突，也造成了實踐衝突，下面將從實踐對象與結果兩方面展開討論。

（一）關於實踐對象

實踐是初期佛教的核心，其所創造的概念與理論是服務於實踐的，即其概念或施設與實踐緊密相關，當其理論改變，概念發生變化時，也直接影響到與此對應的解脫實踐，對法處的認識也是如此，當法處的內容發生變化時，因此而產生了對初期佛教實踐對象的不同認識。

（1）對四念處對象的不同認識。四念處是三十七道品的重

臺灣大學學術期刊資料庫

要組成部分，是解脫實踐的法門之一。其實踐構成包括四部分：即對身、受、心、法的觀想實踐，此中，對法的觀包括對法處（除受蘊）的觀，如果認為法處包含無為法，那麼四念處的對象就包含無為法，即四念處的觀想超出了生命現象（五蘊）本身。如果認為法處不包含無為法，那麼，法念處的對象就僅僅是五蘊中的想、行二蘊（受念處的對象為受蘊），四念處的全體對象僅指生命現象。

（2）止觀是初期佛教的重要實踐活動，如對諸處的「無常觀」等，如《雜阿含經》卷 8 所述：「爾時，世尊告彼比丘：『當正觀無常。何等法無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，當觀無常。耳、鼻、舌、身、意當觀無常。若法、意識、意觸、意觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常。比丘！如是知、如是見，次第盡有漏。』」[44] 如果認為法處不包含無為，就可以做「無常觀」，而如果認為法處包含「無為」，因為無為是常法，就不能將其全部（十二處與十八界）做無常觀。所以，不同的理論觀點，其止觀對象也有所不同。

不僅如此，全面地考察起來，對法處的不同認識，也直接影響到其他解脫實踐的對象，如四正勤、八正道等等。

（二）關於實踐方法與結果

四聖諦與緣起是佛陀對現象世界的正確認識，也是指導我們眾生實踐的最終目標與結果，修行實踐的最終目的是正確認識生命現象，並據此（正見）而獲得解脫。當理論施設不同時，其實

[44] 宋．求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 8，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 51 下 14-19。

臺灣大學學術期刊資料庫

踐方法與結果也會有所不同。

（1）對法處的觀察方法（方式）。

如果將無為法——虛空、擇滅、非擇滅納入法處，那麼，觀想法處的實踐不僅要內觀——即對生命現象五蘊的觀察，還要包括外觀——即對三項無為法的觀察。如果認為法處不包括無為法，觀想法處時只要內觀——即只觀察受、想、行三蘊即可。

（2）對法處的觀察結果。

如果認為法處包括無為，因為此時觀察對象既有有為法（因緣法），又有無為法，那麼對法處的觀察結果就分別為二，即觀察有為法為非常，苦、空、非我，觀察無為法為非我。即如《俱舍論》所述：「如觀諸行皆是無常，觀一切法皆是非我涅槃寂靜，聖道無間引彼現前。」[45] 此句中的「諸行」指有為法的部分，對其觀察結果是無常，而一切法（在法處包含無為的體系下）既包括有為法又包括無為法（常法，故不可觀無常），所以其觀察結果為一切法為非我、涅槃、寂靜。如果認為法處不包括無為，那麼此時觀察對象就只有有為（因緣）法，觀察的結果就只有一種，即觀察法處為非常、苦、非我。

據前文可知，對法處內容的認識不同，必然導致對法處觀察實踐的方式與結果的不同。

三、小結：衝突的性質

對法處的不同認識代表了對初期佛教不同的詮釋，表達了一

[45] 尊者世親造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 7，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 40 上 28-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

種根本性的衝突，其理由如下：

（1）事關初期佛教的對象與範疇。一個理論體系的對象與範疇問題是其根本的核心問題，而對法處認識不同，在理論上造成了對這一核心問題的不同認識。

（2）直接影響了解脫實踐的各個方面。初期佛教的理論不同於其他的哲學理論，其與實踐結合緊密。對法處的不同認識直接造成了對解脫實踐對象、觀想實踐方式以及觀想結果的不同。

本節重點討論了對法處的不同認識造成的理論與實踐衝突，其理論衝突在於：對蘊處界的含攝關係認識不同；反映了對佛教對象與範疇的不同認識。其實踐衝突表現為：作為主體的實踐對象、實踐方法與結果均有不同。

肆、可能與思考

前文說明了《法集論》與《藏釋》對法處的認識及由此而引發的理論與實踐衝突。通過一個名相定義的不同難以做比較確定的結論，對此，本節將針對這一現象所反映的可能情況提出一些推測與思考。

一、可能

（一）《藏釋》、《法集論》（至少部分內容）不屬於南傳上座部傳統

根據 Bechert（1955/57），《藏釋》是從上座部傳統外部引入巴利論書。[46] 對此，水野弘元也曾斷言：「《導論》與《藏

[46] Heinz Bechert, “Zur Geschichte der buddhistischen Sekten in Indien und Ceylon,” *La Nouvelle Clio* 7-8-9 (1955-56-57) (Mélanges Christian Courtois et

臺灣大學學術期刊資料庫

釋》二書含有異於巴利佛教（南傳上座部的主流斯里蘭卡大寺派）之學說及教理，……」[47] 宇井伯壽認為此論書不屬於有部。[48] Zacchetti（2002）認為：「有一些證據證明《藏釋》／《陰持入經》不屬於說一切有部」[49] 筆者也在前此研究基礎上結合有關經論從文獻與義理兩方面進一步探討了此論形成的過程與可能所屬部派。[50]

Hinüber 認為，《法集論》與《分別論》語言的用法存在很大區別，並進一步認為：「這兩類文本語言學的聯繫以及與古老的經藏中口傳的定型句之間的關係將是一項有趣的研究，它會顯示更多的有關文獻產生的年代信息。」[51] Frauwallner 認為，《法集論》與說一切有部論書《集異門足論》（Saṅgītiparyāya）的內容相近，是論藏編輯者後期插入的。[52] 這至少說明，《法集論》並非完全屬於南傳上座部傳統。本文的研究也進一步加強了這一結論。

綜上，將持不同觀點的論書《法集論》與《分別論》收錄於

William Marçais), 311-360, quoted in Hinüber, *A Handbook of Pali Literature*, 81.

47 水野弘元，釋達和譯，〈關於 *Peṭakopadesa*〉，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，頁 168。

48 宇井伯壽，《譯經史研究》（東京：岩波書店，1983 年），頁 200。

49 Stefano Zacchetti, "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*: An Shigao's *Yin Chi Ru Jing* (T 603) and Its Indian Original: A Preliminary Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, no. 1 (February 2002): 74-98.

50 劉勁松，《《陰持入經》的名相——以「陰」為中心的一項綜合研究》，（宜蘭：佛光大學博士論文，2020 年），頁 11-13、35-40。

51 Hinüber, *A Handbook of Pali Literature*, 68.

52 Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*, trans. Sophie Francis Kidd (New York: State University of New York Press, 1995), 83.

臺灣大學學術期刊資料庫

巴利語論藏，這說明巴利語藏經（至少論藏）在結集時部派的取向並不顯著（或者說沒有部派標準），其原因可能在於：

（1）在文獻傳承的過程中，並未有意做部派的取捨。

巴利佛教於阿育王時期傳到斯里蘭卡，緬甸等南亞地區，在其初傳時，教團的根本動機並非著意於是否屬於本部派的思想，而是旨在保留釋迦牟尼佛及其弟子的思想，也就是說，只是如實地保留佛教文獻，而不是以本部派的思想進行篩選取捨。

（2）巴利佛教初傳時期，其部派特徵不很明顯。

佛教根本分裂後，上座部的一支流傳到南亞，從而形成了巴利佛教。如果其產生初期，具有鮮明的部派特徵，可能會對論書的思想有嚴格的取捨，將不同思想的論書排除在本部派的傳承之外，但正如我們所看到的，不同的思想保存在巴利藏經的論書中，這說明初期巴利佛教（文獻）的部派特徵並不明顯。

（3）巴利佛教的部派特徵是在覺音後加強的。

據前所述，南傳佛教開始時部派特徵不強，作為傳承的主體，當時的上座部僧伽並不認為自己僅僅是上座部的傳承，而是以續佛慧命的指導思想傳承佛教。其上座部的特徵是在覺音後逐漸加強的，此如印順法師所述：「赤銅鍱部，在阿育王時代，移植到錫蘭，又發展到緬甸、暹羅一帶，一般人稱他為南傳佛教。現在的南傳佛教，以覺音三藏的注釋作中心。覺音是後起的，是西元四世紀的人物，思想上有相當的演變，所以有人叫它做新上座部。」[53]

[53] 釋印順，《唯識學探源》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 109-110。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）佛教內部的理論衝突產生較早

《藏釋》與《舍利弗阿毘曇論》均屬於早期論書，《藏釋》為大迦旃延所造，據記載，大迦旃延所造諸論，佛在時就曾得到認可，後來成為大眾部的本論，如印順法師所說：

> 大眾部較早的傳說，如《撰集三藏及雜藏傳》（大正四九．三下）說：
> 「大法（為第）三藏。……大法諸分，作所生名，分別第一，然後各異。……迦旃造竟，持用呈佛」。這位造論呈佛的迦旃，無疑是佛世的摩訶迦旃延（Mahākātyāyana）。大迦旃延所造的阿毘達磨（義譯為「大法」、「上法」），是大眾部的本論。[54]

同樣，《舍利弗阿毘曇論》相傳為舍利弗所造，也形成於佛教早期，如《大智度論》所云：「有人言：佛在時，舍利弗解佛語故作阿毘曇；後犢子道人等讀誦，乃至今名為《舍利弗阿毘曇》。」[55]

《法集論》與《分別論》同為巴利論書，雖成立年代有先後，但均屬早期論書。這些早期論書對法處的定義不同，從而產生了理論衝突。這說明部派佛教，至少在其產生前，理論衝突即已發生。如果進一步地說，這些論書為佛在世時弟子所做，那說明此衝突於佛世時就已經存在。這一點從現存的阿含經與尼柯耶中即可證明，因為根據早期佛經，法處的定義不含無為法。《藏

---

54 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1992 年），頁 15-16。

55 龍樹菩薩造，後秦．鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 2，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 70 上 18-20。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋》與《法集論》與此一致，《分別論》與《舍利弗阿毘曇論》則與此不同。而早期的佛教論書為佛陀的直系弟子或再傳弟子完成，這反映了佛陀弟子們對佛陀教法的不同認識產生較早。

（三）部分巴利語論書與早期漢譯論書觀點一致，說明它們可能具有共同的源頭

巴利語論書與漢譯論書屬於不同傳承，但巴利語論書《分別論》、《界論》主張法處包含無為法，漢譯的早期論書如《舍利佛阿毘曇論》、《法蘊足論》中也持同一觀點。如《舍利弗阿毘曇論》所述：「云何法入？法界是名法入。云何法入？受想行陰、若色不可見無對、……正語正業正命正身進正身除、智緣盡、非智緣盡、決定法住緣、空處智、識處智、不用處智、非想非非想處智，是名法入。」[56] 此段論中的「智緣盡」、「非智緣盡」即指無為法所含攝的「擇滅」與「非擇滅」。又如《法蘊足論》所述：「云何法處？謂法為意已正當知，是名法處。……名身、句身、文身、虛空、擇滅、非擇滅，及餘所有意根所知、意識所了，……如是法處，是外處攝。」[57] 其中虛空、擇滅、非擇滅即屬無為法。又《品類足論》等有部論書也認為法處包含無為。[58] 至於後期的有部論書則無一例外，持有同一觀點。因此，就法處的範疇來說，《分別論》等巴利語論書與漢譯早期阿毘達磨論書的觀點是一致的。[59] 就此理論而言，《分別論》等與北傳

[56] 姚秦．罽賓三藏曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》卷 1，《大正藏》冊 28，第 1548 號，頁 526 下 2-11。

[57] 尊者大目乾連造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷 10，《大正藏》冊 26，第 1537 號，頁 500 下 12-25。

[58] 尊者世友造，唐．玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》卷 2，《大正藏》冊 26，第 1542 號，頁 696 中 24-27。

[59] 《分別論》卷 2，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 49，頁 68-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

阿毘達磨論書或有共同的源頭。

二、思考

對於法處的不同認識，本節特別提出如下思考。

（一）兩種不同認識是否反映了不同的部派（或詮釋）傳統

根據《大智度論》所述：「諸佛法無量，……如是等種種異說，無智聞之，謂為乖錯；智者入三種法門，觀一切佛語皆是實法，不相違背。何等是三門？一者、蜫勒門，二者、阿毘曇門，三者、空門。」[60] 當時，佛教有三種不同法門：蜫勒、阿毘曇門、空門。就《藏釋》而言，它是否就是《大智度論》中所說的三法門之一的「蜫勒」，僅僅通過本文尚無法得到這樣的結論。對此，印順法師認為：「傳說摩訶迦旃延到摩訶剌陀——阿槃地以南，開創多聞分別部。摩訶迦旃延的《蜫勒論》，即大眾系所用的，龍樹還說他盛行南天竺」[61] 呂澂也認為：「（大眾部）所用的典籍是蜫勒《蜫勒》（傳說亦是迦旃延所作）。這樣，由於它們的學說深廣，所以又得到「多聞部」的稱號，舊譯為「得多聞」。大眾系在北方最後就是發展到多聞部」[62] 又說：「大眾系到多聞部階段，特別提倡「毘勒」，影響很大。」[63] 對此問題的深入探討會促進學界對部派佛教的形成等方面的認識。

（二）在阿毘曇系統中是否存在不同的理論體系

---

60 龍樹菩薩造，後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18，《大正藏》冊 25，第 1509 號，頁 192 上 23- 中 1。

61 釋印順，《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1990 年），頁 40。

62 呂澂，《印度佛學源流略講》（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 66。

63 呂澂，《印度佛學源流略講》，頁 70。

臺灣大學學術期刊資料庫

前文說明了蜆勒與阿毘曇之間屬於不同的法門，既然法門不同，存在不同的注釋也不足為怪，但同屬於阿毘曇論書體系的《法集論》對法處的認識卻不同於其他的論書，這是否說明在阿毘達摩中可能也存在不同的理論體系。這是本文發現留下的另一思考，期待未來的發現與研究能對此作出更好的回答。

伍、結語

通過對南傳佛教論書《法集論》以及《藏釋》的考察，本文得出直接的結論有兩點：（1）此兩部論書對「法處」的定義不同於其他巴利語論書，也不同於漢譯阿毘達磨論書。此兩部論書認為法處只包含五蘊中的受、想、行三蘊，不包含無為法，而後者認為法處不僅包含受、想、行三蘊，而且包含無為法。（2）這兩種不同認識不僅造成了理論衝突，還造成了實踐衝突。其理論衝突為：對蘊、處、界之間含攝關係認識不同；對佛教對象與範疇的認識不同。其實踐衝突為：導致了實踐對象、實踐方法、實踐結果的不同。這種衝突不是對一般問題的認識不同，而是構成了根本的衝突。據此，本文推測了三種可能情況：（1）《藏釋》、《法集論》（至少部分內容）不屬於南傳上座部傳統。（2）佛教內部的理論衝突產生較早。（3）部分巴利語論書與早期漢譯論書的觀點一致，說明它們可能具有共同的源頭。此外，提出兩點思考：（1）兩種不同認識是否反映了不同的部派傳統。（2）在阿毘曇系統中是否存在不同的理論體系。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、原典

宋・求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

後漢・安世高譯，《陰持入經》，《大正藏》冊 15，第 603 號。

龍樹菩薩造，後秦・鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。

尊者大目乾連造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》，《大正藏》冊 26，第 1537 號。

尊者世友造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》，《大正藏》冊 26，第 1542 號。

姚秦・罽賓三藏曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，《大正藏》冊 28，第 1548 號。

尊者法救造，宋・僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》，《大正藏》冊 28，第 1552 號。

尊者世親造，唐・玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號。

《法集論》，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 48，高雄：元亨寺妙林出版社，1995 年。

《分別論》，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 49，高雄：元亨寺妙林出版社，1995 年。

《界論》，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，《漢譯南傳大藏經》冊 50，高雄：元亨寺妙林出版社，1995 年。

南傳巴利大藏經第 6 次結集本（緬甸）。檢索日期：2021 年 10 月 12 日。https://tipitaka.sutta.org/。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、專書

水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，臺北：法鼓文化出版社，2000 年。

——，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，臺北：法鼓文化出版社，2000 年。

木村泰賢，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年。

宇井伯壽，《譯經史研究》，東京：岩波書店，1983 年。

呂澂，《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2005 年。

釋印順，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1990 年。

——，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1990 年。

——，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社，1992 年。

Arabinda Barua, Ph. D., ed. *The Peṭakopadesa*. London: Pali Text Society, 1982.

Bronkhorst, Johannes. *Buddhist Teaching in India*. Somerville: Wisdom Publications, 2009.

Emmanuel, Steven M. *A Companion to Buddhist Philosophy*. New York: John Wiley & Sons, 2015.

Frauwallner, Erich. *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical Systems*. Translated by Sophie Francis Kidd. New York: State University of New York Press, 1995.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. 2nd ed. London: Cambridge University Press, 2013.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hinüber, Oskar von. *A Handbook of Pali Literature*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

Kaccana Thera. *The Pitaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*. Translated by Bhikkhu Ñāṇamoli. London: Pali Text Society, 1979.

Williams, Paul, and Anthony Tribe. *Buddhist Thought*. New York: Routledge, 2000.

三、論文

劉勁松，〈「處」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《法鼓佛學學報》第 25 期，2019 年 12 月，頁 29-54。

——，《《陰持入經》的名相——以「陰」為中心的一項綜合研究》，宜蘭：佛光大學博士論文，2020 年。

——，《對 *Peṭakopadesa* 的綜合考察》，審閱中（待刊稿）。

Bechert, Heinz. “Zur Geschichte der buddhistischen Sekten in Indien und Ceylon.” *La Nouvelle Clio* 7-8-9 (1955-56-57) (Mélanges Christian Courtois et William Marçais), 311-360. Quoted in Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pali Literature*. Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

Zacchetti, Stefano. “Some Remarks on the *Peṭaka* Passages in the *Da zhidu lun* and their Relation to the Pali *Peṭakopadesa*.” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2001* 5 (2002): 67-85.

——. “An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*: An Shigao’s *Yin Chi Ru Jing* (T 603) and Its Indian Original: A Preliminary Survey.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65, no. 1 (February 2002): 74-98.

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Different Understanding of "*Dhammāyatana*" in Pāli Abhidhamma Commentaries

Liu, Jinsong *

Abstract

As reading southern *Abhidhamma*s, I found that the two southern *Abhidhammas, Dhammasaṅgaṇī* and *Peṭakopadesa*, had different understanding of the dhammāyatana from other *Abhidhammas* such as *Vibhaṅgapāḷi*. The difference is: the former thinks that dhammāyatana does not contain asaṅkhata, while the latter thinks that dhammāyatana contains asaṅkhata. These two views have caused serious conflicts in theory and practice, which are related to the fundamental problems of Buddhism.

According to the above research, the conclusions of this paper are as follows: (1) the definitions of dhammāyatana in these two commentaries are different from those in other Southern commentaries, and also different from those in the commentaries of northern *Abhidhamma*s. (2) These two different understandings not only cause the conflict of theory, but also cause the conflict of practice.

On the basis of the conclusion, three possible situations are inferred: (1) At the time of the collection of the southern *Abhidhamma*s, the tendency of Buddhism sect was not obvious. (2) the

* Ph.D., Department of Buddhist Studies, Fo Guang University.

臺灣大學學術期刊資料庫

southern *Abhidhammapitaka* do not belong to the same school, It came into being earlier. (3) the views of *Abhidhamma*s such as *Vibhaṅga* are close to those of the northern *Abhidhamma*s, they may have a common origin.

In addition, this paper puts forward two considerations: (1) whether the two different understandings reflect different sectarian traditions. (2) Whether there are different theoretical systems in *Abhidhamma* system.

Academic contribution: This paper finds that the understanding of dhammāyatana in the *Dhammasaṅgaṇī* and *Peṭakopadesa* is different from other southern *Abhidhamma*s. This paper summarizes the conflict from theory to practice, and puts forward several possible inferences and thinking.

Keywords: *dhammāyatana*, Southern Buddhism, Sectarian Buddhism, Abhidhamma

臺灣大學學術期刊資料庫