

藏譯本《阿毘達磨俱舍論》 「破執我品第九」中「別破某學派」 之譯注與考察*

法鼓文理學院佛教學系研究生 吳宛真

摘要

西元前五世紀，當佛教剛開始在印度流傳時，愛好思辨的印度學者就已講授著許多不同觀點的宗教哲學學說。其中，有關「輪迴思想」的學說，一直是熱門的思辨議題，也逐步成為古印度文明所認同的一個主流思想，其影響所及遍布正統派的婆羅門思想與非正統派的沙門思想。然而，屬於非正統派沙門思想的佛陀並不是將此「輪迴思想」照單全收，佛陀透過自己親身的體驗以及

修行，而建構出迥異於他派的「無我見」教義。認為只有「無我見」才能真正斷除無明，達到究竟解脫輪迴與成佛。

屬於部派佛教時期集大成之作的《俱舍論》，大約成書於西元後五世紀，統一了佛教產生以來流行於印度的各種小乘基本學說，而其中的第九品「破執我品」主要闡述立論者（世親論主）如何一一駁斥「有我見」，其內容主要可分為以下四個架構：第一，闡述世親論主總破主張「有離蘊我」者；第二，別破犢子部（Vātsīputriyas；gNas ma bu pa）；第三，別破某學派；第四，別破勝論派（Vaiśeṣika；Bye brag pa）。

本篇譯注以第三架構的內容和注釋為主，由於論主並未明確指出此部分所要破除的是哪一個學派的主張，因此後代注疏者持有不同的看法，本篇論文除了嘗試藉由譯注，將此部分翻譯、整理成現今容易理解的白話文，也嘗試在後述研究內容中考察此問題。

關鍵詞：1.俱舍論 2.破執我品 3.世親 4.無我見 5.文法學派

*2016/4/10 收稿，2016/10/14 通過審稿。

* 撰寫此文的過程中，非常感謝廖本聖老師在百忙之中，不厭其煩逐句指導筆者藏文翻譯與教導佛學義理，可惜文中無法一一註明。另外，也要感謝兩位匿名評稿老師的審閱，並提供許多寶貴的意見。然而，由於筆者自己的藏文解讀和佛法義理尚缺深入，雖然盡力完成此篇論文，但很多細節依舊無法修訂完善。加上印度哲學思想牽涉範圍十分廣泛，也非筆者目前能力所能駕馭，因此，若有任何缺失之處，希望讀者專家們能夠不吝指教。

目次

壹、前言

貳、文獻回顧

參、譯注

II.2 別破某學派

II.2.1 敘宗及正破

II.2.1.1 敘宗

II.2.1.2 正破

II.2.1.3 通難

II.2.1.3.1 對辯「人在走路」的意義

II.2.1.3.2 對辯「識認識對境」的意義

II.2.1.3.3 對辯「自我持續」的意義

肆、研究篇

伍、結語

陸、參考書目

柒、附錄

壹、前言

屬於部派佛教時期集大成之作的《俱舍論》，大約成書於西元後五世紀，統一了佛教產生以來流行於印度的各種小乘基本學說，¹「不僅對小乘佛教先前的代表性理論作了總結和發展，而且在理論上與大乘佛教中的瑜伽行派也有重要關聯」。²

之後，佛教從印度傳播到西藏後，在西藏發展的期間，雖然經歷過朗達瑪滅佛（西元 837 年）的艱困時期，但《俱舍論》的教學傳承並沒有因此中斷，³甚至到了現代，仍是藏傳佛教教學核心—五部大論之一。除此之外，藏文文獻也保留許多有關《俱舍論》的譯著和釋疏。⁴因此，若想深入研究《俱舍論》，除了現有的梵本、漢譯本、日譯本及英譯本等，藏文文獻因保留來自印度的教學傳承，且能補充其他文獻說明不足的部分，不失為是理想的《俱舍論》研究題材。

¹ 參閱呂澂《印度佛學源流略論》，頁 222。「《俱舍論》對於當時那一帶流行的各種小乘學說，如西方有部、毘婆沙、經部等，也作了統一的工作，因此該論後來盛行一時。」

² 姚衛群 著《印度宗教哲學概論》頁 159。

³ 「枳納彌遮（即勝友——筆者注）傳嘎、覺、香三師；次第傳承的有朗讓·達哇多傑、伯季多傑、壩·嘉哇耶喜、覺住·卻根耶喜、生准迅魯、嘎彌·雲登雍珠、庫敦·協饒准珠、惹赤·讓壩、嘉·嘉布楚勒、章底·達瑪領波。傳至此師的弟子本、若二師等人時，講說和聽受《對法》的教義，並沒有中斷。」參閱布頓《佛教史大寶藏論》，民族出版社 1986 年版，頁 189。

⁴ 在下段的「文獻回顧」中會有較仔細的敘述。

本文內容共分七部分：壹、前言；貳、文獻回顧；參、譯注；肆、研究篇；伍、結語；陸、參考書目；柒、附錄。在譯注部分，主要翻譯和注解藏譯本《俱舍論》「破執我品第九」中「別破某學派」的內容。而由於此部分論主並未明確指出所要批判的是哪一個學派的觀點，以致於後代注疏者或譯者對此有不同的意見。本文在研究篇嘗試藉由分析譯注的內容，對此問題進行考察的工作。附錄的部分，則是逐句整理、對比本文譯注內容的梵文原本、藏文譯本和漢文譯本。

貳、文獻回顧

雖然本文只處理《俱舍論》「破執我品第九」當中的一小部分，但文獻回顧方面，仍主要介紹《俱舍論》及「破執我品第九」相關典籍的梵本、藏譯本、漢譯本等，意圖勾勒《俱舍論》在古代傳譯的輪廓。接著，整理、蒐集近代外國、日本及台灣等地學者所作的相關研究與翻譯成果。

一、《俱舍論》古代文獻回顧

(一) 梵本

《俱舍論》的梵本至今仍存。在《俱舍論》的梵本尚未被羅睺羅 (Mahāpaṇḍita Rahula Sankrityayana) 於 1935 年在西藏地區 Ngor 寺院發現前，羅睺羅就已根據梵本《稱友疏》重建、還原《俱

舍論》之梵文偈頌，並增加梵文註釋。⁵在發現梵本《俱舍論》後就照相攜回印度。⁶於 1946 年由 V. V. Gokhale 編輯、出版《本頌》⁷部分 *The Text of the Abhidharma-kośa-kārikā of Vasubandhu*⁸。Pradhan 教授於 1967 年在印度巴特那 (Patna) 出版所校印之梵文本 *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*。根據李鍾徹 (Jong Cheol LEE) 於其所著之 *ABHIDHARMAKOŚA-BHĀṢYA OF VASUBANDHU CHAPTER IX : ĀTMAVĀDAPRAṬIṢEDHA* (梵藏文阿毘達磨俱舍論 IX：破我品，簡稱 *AKBhJ*) 中的敘述，江島惠教 (Yasunori Ejima) 已重新校訂 Pradhan 出版之梵本中的錯誤，並增加許多詳細的註腳。

⁵ 參閱 *AKBhP* 第 ix 頁。*AKBhP* 是 *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu with Introduction and Indices Etc.* by Dr. (Mrs.) Aruna Haldar, edited by Prof. P. Pradhan, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, Revised Second Edition, 1975, (First edition, 1967) 的略語。根據李鍾徹 *AKBhJ* p. vii: *AKBhP* 第二版(1975) 雖重新印刷，但卻充滿許多印刷的錯誤，並沒有比已絕版的第一版(1967) 還要好。

⁶ 參閱 Dr. Sukormal Chaudhuri. 1976. *Analytical study of the Abhidharmakośa*。第 6 頁。

⁷ 《本頌》是三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論本頌》，1 卷，CBETA, T29, no. 1560 的略語。

⁸ 收錄在 *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* 1946° vol. 22, pp. 73-102。

(二) 藏文譯本、藏譯注疏

此部分整理譯自印度學者作品的藏族譯師譯作。《俱舍論》「破執我品第九」的藏文譯本於七世紀⁹由吉祥積¹⁰譯出，今收入在《西藏大藏經》，丹珠爾，阿毘達磨部中；《中華大藏經·丹珠爾》第 79 冊，第 876 至 910 頁。關於《俱舍論》的注釋，目前有藏文譯本留存的，根據文獻記載約有眾賢、稱友、滿增、止天、陳那、安慧等所著作的注疏。但其中，眾賢與安慧的注疏並沒有「破執我品」。

筆者將藏譯本《阿毘達磨俱舍論》的注疏整理如下表：

⁹ 參閱 Vāraṇasi(瓦拉那西)版 p.v “In the seventh century, a great Tibetan translator Kawa Paltsig translated at first the root text and later its auto-commentary into Tibetan, during the reign of Tibet’s religious king Tri Ralpachen.”

一說：「西藏傳入《俱舍論》是在公元 816—833 年。」（參閱李志夫〈試論《俱舍論》在佛教思想史中之價值（上）〉，中華佛學學報第三期，頁 48。）

另有一說：「以《俱舍論》為中心的對法之學，是在藏傳佛教前弘期的墀祖德贊（khri-gtsug-lde-btsan，約 815~838 年在位）統治時期，由勝友從印度傳入我國西藏的。勝友是世親四大弟子之一——安慧的再傳，而安慧在世親座下正是以傳習毗曇（對法）之學而著稱的。」參閱呂澂《西藏佛學原論》，《呂澂佛學論著選集》第一冊，齊魯書社 1991 年版，第 455~456 頁。

¹⁰ 根據倪本《漢藏佛經翻譯比較研究》第 55、83、87 頁：吉祥積（噶瓦拜孜 sKa pa dpal brtsegs）赤祖德贊時期著名譯師之一，西藏大藏經中收有其譯著九十多本，知識淵博使得其譯著內容囊括顯密宗方面及其他綜合方面，譯經風格屬於意譯。其他關於吉祥積的介紹，可參閱釋圓修的論文。（釋圓修：2011，第 39 頁。）

注疏者	注疏書名	備註
眾賢 འདུས་བཟང་།	《阿毘達磨俱舍論廣釋》(ཚོས་མངོན་པ་མངོན་གྱི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ཚིག་ལེ་ལུང་བྱས་པའི་རྣམ་པར་བཤད་བ།, TC ¹¹ , no. 4091) 《中華大藏經·丹珠爾》第 79 冊	無「破執我品」
王子 བྱུལ་བའི་སྲས།	《阿毘達磨俱舍論釋疏》(ཚོས་མངོན་པའི་མངོན་གྱི་འགྲེལ་བཤད།, TC, no. 4092, 簡稱《王子疏》或《稱友疏》)《中華大藏經·丹珠爾》第 80 冊	唯一還有梵文本留存的注疏 ¹²
滿增 གང་སྟེལ།	《阿毘達磨俱舍論釋疏：定義隨行》(ཚོས་མངོན་པ་མངོན་གྱི་འགྲེལ་བཤད་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བ།, TC, no. 4093) 《中華大藏經·丹珠爾》第 82 冊	「破執我品」 pp.82-1367 ~82-1368
滿增 གང་སྟེལ།	《阿毘達磨俱舍論釋疏：定義隨行》(ཚོས་མངོན་པའི་མངོན་གྱི་འགྲེལ་བཤད་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བ།, TC, no. 4096) 《中華大藏經·丹珠爾》第 81 冊	「破執我品」 ¹³ pp.81-1669 ~81-1726

¹¹ TC: Tohoku Catalogue 日本東北大學編輯之德格版西藏大藏經總目錄

¹² 1932-1936 年荻原雲來 (Unrai Wogihara) 編輯、出版《Sphuṭārthā Abhidharma-kośa-vyākhyā》。

¹³ 目錄沒有特別標明「破執我品」，但內容看起來似乎是「破執我品」，需進一步閱讀內容以確定。

止天 ཞི་གནས་ལྷན།	《阿毘達磨俱舍論釋疏：隨身必備》(ཚོས་མངོན་པའི་མངོན་གྱི་འགྲེལ་བཤད་ཉེ་བར་མཁོ་བ།, TC, no. 4094) ¹⁴ 《中華大藏經·丹珠爾》第 82 冊	「破執我品」 pp.82-937 ~82-981
陳那 ཚུགས་སྒྲུང་།	《阿毘達磨俱舍論注疏：要點明燈》(ཚོས་མངོན་པའི་འགྲེལ་བཤད་ཀྱི་སྒྲོན་མ།, TC, no. 4095) 《中華大藏經·丹珠爾》第 82 冊	「破執我品」 pp.82-1287 ~82-1292
	《入阿毘達磨廣疏：心要總集》 (ཚོས་མངོན་པའི་འཇུག་པ་རྒྱ་ཚེར་འགྲེལ་བཤུང་བོ་ཀླན་ལས་བཏུས་པ།, TC, no. 4097)	
安慧 ལྷོ་གོ་ས་བཏུན་པ།	《阿毘達磨俱舍論自釋廣疏：如其本義》(ཚོས་མངོན་པའི་མངོན་གྱི་བཤད་པའི་	無「破執我品」

¹⁴ 梵名為 Abhidharmakośopāyikā-nāmā-ṭīkā (簡稱 Upāyika)。

Pruden 認為：雖名為釋疏 (ṭīkā)，但內容長度僅為《俱舍論》的一半。《止天疏》的價值不太在於幫助理解《俱舍論》，而是在於重建說一切有部的阿含經。(參閱 *EAKBbP* p. xlv) *EAKBbP* 是 *Abhidharmakośabbāṣyam of Vasubandhu*, translated into French by Louis de La Vallée Poussin, English translation by Leo M. Pruden, Fremont: Jain Publishing Company, 2014. 的略語。

「寂住天註有一個特點，他把《俱舍論》中所引的經典出處都指了出來，特別對於引用《中阿含》處，指示尤為詳細。」(呂澂《印度佛學源流略論》頁 83)

亦可參閱 Dhammadinnā 從 2012 年開始在《法鼓佛學學報》第 11 期發表一系列關於《止天疏》、《阿含經》相對應經文的翻譯。

	རྒྱ་ཚེར་འགྲེལ་བཤད་ཀྱི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད།, TC, no. 4421) 《中華大藏經·丹珠爾》第 118-119 冊	
--	---	--

(三) 漢文譯本、漢文注疏

此部分整理中國譯師的譯作及中國祖師的注疏。《俱舍論》的漢譯本由真諦和玄奘法師各於西元約六世紀與七世紀時譯出，今收入《大正藏》，第 29 冊。

譯語	譯者	翻譯年代	書名	頁次	備註
漢文	真諦	563-567 ¹⁵	阿毘達磨俱舍釋論	304-310	CBETA, T29, no. 1559
漢文	玄奘	651-654 ¹⁶	阿毘達磨俱舍論	152-159	CBETA, T29, no. 1558

在中國，真諦法師譯出《阿毘達磨俱舍釋論》後，據傳有智顛《義疏》五十三卷、道岳《義疏》二十二卷、慧淨《疏》三十

¹⁵ 參閱 CBETA, T29, no. 1559, p. 161, a5-b28 所記年代。

以及《開元釋教錄》卷 7：「阿毘達磨俱舍釋論二十二卷（婆藪槃豆造第一譯與唐譯俱舍論同本天嘉四年正月二十五日於制旨寺出至閏十月十日訖至五年十二月二日更勸至光大元年十二月二十五日訖）」(CBETA, T55, no. 2154, p. 545, c16-18)

¹⁶ 《開元釋教錄》卷 8：「阿毘達磨俱舍論三十卷（見內典錄世親造第二出與真諦出者同本永徽二年五月十日於大慈恩寺翻經院譯至五年七月二十七日畢沙門元瑜筆受）」(CBETA, T55, no. 2154, p. 557, a22-23)

餘卷等俱舍論疏，只可惜現今皆未存。而在玄奘法師新譯出《阿毘達磨俱舍論》後，許多注疏也跟著紛紛傳世，其中，懷素《疏》十五卷、窺基《俱舍論鈔》十卷、神清《義鈔》數卷、玄約《金華鈔》二十卷的注疏，並未留存。留存本中的注疏者神泰、普光、法寶被稱為「俱舍三大家」。三部注疏中，《泰疏》之完成早於《光記》，而《寶疏》是三者中成書最晚的。本篇論文主要參考《光記》來輔助解讀，因其具有忠實、不加評判地紀錄玄奘所傳印度小乘諸部主張之特色。

傳世的中國各家注疏列表如下：

(根據 CBETA)

《俱舍論實義疏》殘本五卷	唐 安惠造	CBETA, T29, no. 1561
《俱舍論記》三十卷(《光記》)	唐 普光述	CBETA, T41, no. 1821
《俱舍論疏》三十卷(《寶疏》)	唐 法寶撰	CBETA, T41, no. 1822
《俱舍論頌疏論本》三十卷 ¹⁷	唐 圓暉述	CBETA, T41, no. 1823
《俱舍論疏》二十卷 ¹⁸ (《泰疏》)	唐 神泰述	CBETA, X53, no. 836
《俱舍論法宗原》一卷	唐 普光撰	CBETA, X53, no. 837

¹⁷ 此疏省略爭論的部分，簡明解釋說一切有部之教理，因此易於理解。

¹⁸ 現僅存數卷。

《俱舍論頌疏序記》一卷	唐 法盈修	CBETA, X53, no. 838
《俱舍論頌疏義鈔》六卷	唐 慧暉述	CBETA, X53, no. 839
《俱舍論頌疏記》二十九卷	唐 遁麟述	CBETA, X53, no. 841
《俱舍論頌疏》三十卷	某補作	CBETA, X53, no. 842

二、《俱舍論》「破執我品第九」近代至當代研究成果

(一) 近代至當代譯本

1. 法、英文譯本

西元 1923 至 1931 年間，Louis de La Vallée Poussin 將漢文譯本《玄》¹⁹完整翻譯成法文，²⁰Poussin 翻譯時，經常參考收錄在梵本《稱友疏》中所引的《俱舍論》²¹、《真》²²以及藏文譯本《俱舍論》。²³而《俱舍論》的英文譯本則有 Leo M. Pruden 根據 Poussin 的法文譯本以及 Theodore Stcherbatsky 根據藏文譯本所翻譯成英文的這兩個譯本。然而，Pruden 認為 Theodore Stcherbatsky 之 *The*

¹⁹ 《玄》是三藏法師玄奘奉詔譯，《阿毘達磨俱舍論》，30 卷，CBETA, T29, no. 1558 的略語。

²⁰ 參閱 *EAKBbP* p.lvii。EAKBbP 是 Louis de la Vallée (1990) . english tr. by Leo M. Pruden. *Abhidharmakośabbāṣyam*. Fremont : Jain Publishing Company. 的略語。

²¹ 當時羅睺羅 (Mahāpaṇḍita Rahula Sankrityayana) 尚未發現梵本《俱舍論》。

²² 《真》是陳天竺三藏真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》，22 卷，CBETA, T29, no. 1559 的略語。

²³ 參閱 *EAKBbP* p.lix。

Soul Theory of the Buddhists 此書，事實上是一篇結構十分鬆散的改寫。²⁴

2. 日文譯本

根據釋大田〈「俱舍八年、唯識三年」的現代意義〉一文，日文譯本方面，由於藏譯《俱舍論》及梵本《稱友疏》的出版，使日本學界能以梵、藏文俱舍文獻為基礎擴展俱舍的研究。例如，山口益與舟橋一哉在合力譯注《俱舍論》與《稱友疏》第三品時，《俱舍論》部分是以藏文譯本為底本，注釋部分以梵本《稱友疏》為底本，並在文末註解中，參考真諦、玄奘的漢文譯本，或《光記》、《寶疏》的註解，與藏譯安慧、滿增及稱友的注疏，如此而開創出新一代俱舍研究的模式。一直到1967年，有了梵本《俱舍論》的刊行之後，《俱舍論》部分才以梵本為底本，但研究的模式還是不變。

其中，《俱舍論》和《稱友疏》已全數翻譯成日文，除了《俱舍論》「分別世品第三」，及《稱友疏》「破執我品第九」的日譯以藏文譯本為底本之外，其餘品的《俱舍論》和《稱友疏》皆以梵本為底本。而目前日本學界也在已有日譯《稱友疏》下，以梵本《俱舍論》對讀《滿增疏》，擴展新的研究。俱舍相關的文獻及內容可參考塚本啟祥（Keisho Tsukamoto）、松長有慶（Yukei Matsunaga）、磯田熙文（Hirofumi Isoda）所編著的《梵語佛典の研究 III：論書篇》（平樂寺書店，1990），書中有十分詳盡的敘述。

²⁴ 參閱 *EAKBbP* p.lix。

3. 漢文本

《俱舍論》世親自釋的前八品現代已有許多漢文注疏，例如：演培法師等等。然而，關於《俱舍論》「破執我品第九」的注疏目前卻僅找到妙境法師在1995年宣講於圓光佛學院的語音紀錄。因此，筆者嘗試透過現代學術方法譯注此品，希望能為此品的漢語研究略盡棉薄之力。

（二）近代有關《俱舍論》「破執我品第九」方面的研究論文

1. 英文研究

除了上述兩大重要學者所著之譯本外，近代有關《俱舍論》「破執我品第九」方面的英文研究專書，尚有 James Duerlinger *Indian Buddhist Theories of Persons : Vasubandhu's 'Refutation of the Theory of a Self'*、Marek Mejer *Vasubandhu's Abhidharmakośa and the Commentaries Preserved in the Tanjur* 等。

2. 日文研究

日本至今對於《俱舍論》有十分豐碩的研究成果，但筆者限於日語解讀能力的不足，因此，只能大致整理相關研究成果，至於內容研究方面，需再進一步才能深入，相關資訊整理如下：

2.1 三友健容（Mitomo Kenyo）。1971。〈俱舍論破我品の別撰論問題について〉。《印度學佛教學研究》，v.20 n.1：pp. 156–157。

2.2 飯田宏（Iida Hiroshi）。1980。〈破我品の偈について〉。《印度學佛教學研究》，v.29 n.1：pp. 128–129。

2.3 阿部真也 (Abe Shinya)。1998。〈俱舍論における無我説〉。《印度學佛教學研究》，v.46 n.2：pp. 101-104。

2.4 現銀谷史明 (Gengintani Fumiaki)。2003。〈シャーキャチョクデン著『毘婆沙大海』における『俱舍論』第九章の位置づけ〉。《印度學佛教學研究》，v.52 n.1：pp. 416-418。

現銀谷史明 (Gengintani Fumiaki)。2003。〈チベット仏教における心身観：シャーキャチョクデン著『毘婆沙大海』における「破我品」解釈を通して〉。《東洋學研究》，pp. 199-200。

2.5 武田宏道 (Takeda Kodo) 神子上恵生 (Mikogami Esho)。2004。〈認識主体としてのプトガラ存在に関する批判 -- 俱舍論破我品の所説を中心にして〉。《インド学チベット学研究=Journal of Indian and Tibetan Studies》，n.7/8：pp.48-33。

2.6 石見明子 (Iwami Akiko)。2006。〈雀の比喩と無記説 -- 『俱舍論』破我品の所説に関して〉。《印度學佛教學研究》，v.55 n.1：pp. 399-396。

3. 漢文研究

3.1 李淳玲 著 (1980)。《論「佛說無我」後一切法存在問題》。《國立臺灣大學哲學研究所碩士論文》。臺北市：臺灣大學。

3.2 黃俊威 著 (1987)。《論部派佛教的輪迴主體觀念：從自我，無我到補特伽羅》。《國立臺灣大學哲學研究所碩士論文》。臺北市：臺灣大學。

3.3 釋見平 著 (2003)。《俱舍論本頌梵本漢藏英版本比對及其破我論》。《玄奘大學宗教學研究所碩士論文》。新竹市：玄奘大學。

筆者參考〈「俱舍八年、唯識三年」的現代意義〉以及 *EAKbP* 第 lviii~lix 頁的內容將關於《俱舍論》及《稱友疏》的當今研究成果整理如下：

語文	《俱舍論》	《稱友疏》
藏文	第一、二品由 Stcherbatsky 校訂出版；其餘七品由蒲仙 (Louis de La Vallée Poussin) 校訂。 ²⁵ 1936年，Shunga Teramoto 出版第一品。京都大學出版藏譯本《自釋》和《稱友疏》第一品至第六品。 ²⁶	
梵文	1967年由 Pradhan 刊行 <i>Abhidharmakośabbāṣyam of Vasubandhu</i>	烈維 (Sylvain Lévi) 出版第一品；其餘八品由荻原雲來校訂出版。 ²⁷

²⁵ *EAKbP* p. lviii 所述的是：1918年，1930年，Stcherbatsky 出版第一品至第二品的第46偈。

²⁶ 參閱 *EAKbP* p. lviii。

²⁷ *EAKbP* p. lviii 所述的是：1918年，1931年，烈維、Stcherbatsky 和荻原雲來合力出版第一品至第二品中間。

		1932~1936 年，荻原雲來主持，主要參考加爾各答寫本，亦參考巴黎寫本，並與漢譯、藏譯本作對比，出版羅馬字體《稱友疏》全九品。1971 年，第二版。1949~1955 年，Narendra Nath Law 根據劍橋寫本出版天城字體《稱友疏》第一至第四品。
法文	1923-1931 年由蒲仙出版。 ²⁸	烈維校訂出版第一品；其餘八品由蒲仙出版。 ²⁹
英文	①Leo M. Pruden ②Stcherbatsky 和 O. Rosenberg ³⁰	
維	羅斯 (Denison Ross) 出版。	

²⁸ *EAKBbP* p. lix 所述的是：1921~1931 年，蒲仙翻譯全九品。主要參考《玄》，並參考梵本《稱友疏》中所引的《俱舍論》、參考《真》和參考藏譯本。

²⁹ *EAKBbP* p. lviii 所述的是：1914~1918 年，蒲仙獨立出版第三品及其法文翻譯。

³⁰ *EAKBbP* p. lix 所述的是：1920 年，Stcherbatsky 將「破執我品第九」藏文本譯為英文本 *The Soul Theory of the Buddhists*。

吾爾文		
俄文	Stcherbatsky 和 O. Rosenberg	
日文	①山口益與舟橋一哉合力譯注第三品， 《俱舍論之原典解明：世間品》（法藏館，1955）。 ②櫻部建以梵本《俱舍論》為底本翻譯第一、二品。 《俱舍論之研究》（法藏館，1969）。 ③舟橋一哉以梵本《俱舍論》為底本翻譯第四品。 《俱舍論之原典解明：業品》（法藏館，1987）。 ³¹ ④櫻部建翻譯第八品。 收錄於《佛典講座 18 俱舍論》（大藏出版，1981）。 ⑤寺本婉雅 (Teramoto Enga) 翻譯	荻原雲來翻譯第一、二品。 《和譯稱友俱舍論疏》。 舟橋一哉翻譯第九品。 〈稱友造俱舍論明瞭義釋：破我品〉。收錄於《大谷大學研究年報》15，1963。 ³²

³¹ 第四品才開始詳細而完整的梵本《俱舍論》對照梵本《稱友疏》的嚴密解讀。

³² 當時尚未出版梵本《俱舍論》，因此，此一日譯本還需參考梵本《俱舍論》原文再校訂。

	<p>第九品。</p> <p>〈西藏文俱舍論破我品譯〉。《佛教研究》，v. 2， n. 1：pp. 1-51。1921。</p> <p>寺本婉雅 (Teramoto Enga)。</p> <p>〈西藏文俱舍論破我品譯 (完) [せいぞうぶんくしゃろんはがほんやくかんけつ]〉。《佛教研究》，v. 2， n. 2：pp. 139-172。1921。</p> <p>之後，第九品還有櫻部建以藏譯《俱舍論》為底本的翻譯。</p> <p>〈破我品の研究〉。《大谷大學研究年報》12， pp. 100-112，1959。</p> <p>近來，第九品有村上真完以梵本《俱舍論》為底本的翻譯。</p> <p>〈人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（一）〉，收於前田惠學編《塚本啟祥教授還曆記念論文集 知の邂逅：佛教と科學》。pp. 271-292。（永田文昌堂，1993）。</p> <p>〈人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（二）〉，收於前田惠學編《原始仏教と大乘仏教：渡邊文</p>
--	---

	<p>磨博士追悼紀念論集》（下）。pp. 99-140。（永田文昌堂，1993）。</p> <p>⑥櫻部建、小谷信千代出版第六品。 《俱舍論之原典解明：賢聖品》（法藏館，1999）。</p> <p>⑦櫻部建、小谷信千代、本庄良文出版第七、八品。 《俱舍論之原典解明：智、定品》（大藏出版，2004）。</p> <p>小谷信千代、本庄良文出版第五品。 《俱舍論之原典解明：隨眠品》（大藏出版，2007）。</p>	
漢文	由荻原雲來出版真諦譯《俱舍釋論》及玄奘譯《俱舍論》。	

下表整理《俱舍論》「破執我品」當代學者的譯注：

譯語	譯者	出版年	期刊／書名	頁次	備註
英文	Leo M. Pruden	1990	<i>Abhidharmakośabhāṣyam</i>	1313-1355	叢書第4冊
英文	Theodor e Stcherbatsky	2006 (第四版)	<i>The Soul Theory of the Buddhists</i>	全	單冊
英文	James	2003	<i>Indian Buddhist</i>	全	單冊

文	Duerlinger		<i>Theories of Persons : Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self"</i>		
日文	村上真完	1993	知の邂逅：佛教と科學 /塚本啟祥教授還曆記念論文集刊行會	271-292	人格主體論(靈魂論)－俱舍論破我品譯註(一)
日文	村上真完	1993	原始仏教と大乘仏教 :渡邊文磨博士追悼記念論集	99-140	人格主體論(靈魂論)－俱舍論破我品譯註(二)
日文	李鍾徹 (Jong Cheol LEE)	2005	<i>ABHIDHARMAKOSĀBHIŚĀYA OF VASUBANDHU CHAPTER IX : ĀTMAVĀDAPRATIŚ</i>	全	

			<i>EDHA</i> (梵藏文 阿毘達磨俱舍論 IX: 破我品)		
--	--	--	-----------------------------------	--	--

參、譯注：世親別破某學派內容與注釋

譯注的部分，以收入在《中華大藏經·丹珠爾》第 79 冊，第 900 至 903 頁³³的「破執我品第九」中批判某學派觀點的藏文譯本（《自釋 CTT》³⁴）為主要譯注對象，在此基礎上比對瓦拉納

³³ James Duerlinger 在其英文著作 *Indian Buddhist Theories of Persons : Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self* (以下簡稱 *EAKbD*) 指出關於在《中華大藏經·丹珠爾》第 79 冊第 901 第 21 行之後(即本文科判 II.2.1.3.3 之後)世親所批判的對象，學者們再次持有不同意見。Stcherbatsky 認為是「數論派」，而稱友認為是「勝論派」。參閱 *EAKbD* 頁 118 註 65。筆者在本論文中並未詳細考察此問題。

³⁴ 《自釋 CTT》是 slob dpon dByig gnyen (世親阿闍黎)·Chos mngon pa'i mdzod kyi bshad pa (《阿毘達磨俱舍論釋》)，CTT: vol. 79，北京：中國藏學出版社，2010 的略語。

中國藏學研究中心《大藏經》對勘局對勘、編輯，《中華大藏經·丹珠爾》(對勘本)，北京：中國藏學出版社，2010，簡稱 CTT。《中華大藏經》(對勘本)是第一部現代對勘本，由中國藏學研究中心從 1985 年起採用現代照相、製版、印刷、裝訂等方式進行對勘。《丹珠爾》部分從 1995 年起陸續出版，至 2007 年年初已出版完成，共 124 本，其中最後 4 本是歷代文人學士所撰的所有《丹珠爾》目錄匯集本。此《中華大藏經·丹珠爾》(對勘本)主要以四川德格寺的《德格版》為底本，對勘中國佛教協會所藏的《納塘版》、

西大學出版的藏譯本(《自釋 V》³⁵)及收入在《中華大藏經·丹珠爾》第 80 冊的藏譯注疏《稱友疏》(《稱友疏 CTT》³⁶)中引用《自釋 CTT》的文句,在過程中輔以參考所能取得的梵文本、漢譯本、英譯本和日譯本,藉由不同譯本的互相參照,選擇較適當的藏文語詞,著手進行此部分的譯注。

本譯注中,力求忠於藏文,並進行學術性的現代語譯。文中的術語和經論引用,也在筆者能力所及下,提供相關註腳。譯文方面,考量現代環境與古代漢譯情境迥異,除部分譯詞沿襲傳統漢譯語詞外,大部分譯文皆根據藏文原意,採取較白話、現代的表達方式。科判方面,主要參考自《光記》(CBETA, T41, no. 1821),部分由筆者自行根據內容增補。《俱舍論》「破執我品第九」的科判起始於 I.表示總破;II.表示別破;II.1 表示別破犢子部,因為本

日本大谷大學翻印的《北京版》及甘肅拉卜楞寺所藏的《卓尼版》。參閱侃本《漢藏佛經翻譯比較研究》,第 130 頁。

³⁵ 《自釋 V》slob dpon dByig gnyen (世親阿闍黎), CHos mngon pa mdzod kyi rang 'grel(《阿毘達磨俱舍自釋》), Vāraṇasi: mTHo slob dge ldan spyi las khang, 1997 的略語。Vāraṇasi (瓦拉那西)版是由創立於 1967 年、流亡政府轄下的瓦拉納西流亡西藏大學(Central Institute for Higher Tibetan Studies)所出版。依德格版重新校對、打字整理,因將《俱舍論》中根本偈特別以黑體字呈現,因而有易閱讀的優點。

³⁶ 《稱友疏 CTT》是 slob dpon Grags pa'i bshes gnyen(稱友阿闍黎), CHos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad(《阿毘達磨俱舍論釋疏》), TC, no. 4092), CTT: vol. 80, 北京:中國藏學出版社, 2010 的略語。

文僅摘錄《俱舍論》「破執我品第九」當中的一部分,因此本譯注的科判由 II.2「別破某學派」開始。

一、藏文

【79-900.09】³⁷

II.2 別破某學派³⁸

II.2.1 敘宗及正破

II.2.1.1 敘宗

གང་ཡང་བྱ་བ་ནི་བྱེད་བ་ལོ་ལ་ལྟོས་པའི་³⁹བྱེད་ཏེ།⁴⁰

བྱ་བ་ཐམས་ཅད་ནི་བྱེད་བ་ལོ་ལ་ལྟོས་ཏེ།

འི་ལྟར་ལྟ་སྤྱིན་འགྲོའོ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ལ་འགྲོ་བར་བྱ་བ་ནི་འགྲོ་བ་ལོ་ལྟོས་བྱིན་⁴¹ལ་ལྟོས་པ་དེ་བཞིན་བྱ་
རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི་བྱ་བ་ཡིན་ཏོ།། དེ་ལྟར་བས་ན་གང་ཞེག་གིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ཡང་བརྗོད་
⁴²དགོས་སོ་⁴³ཞེས་ཟེར་བ་

II.2.1.2 正破

³⁷ 【79-900.09】表《中華大藏經·丹珠爾》(對勘本)第 79 冊第 900 頁第 09 行。以此類推。

³⁸ 關於此處「某學派」的考察內容請參考後述「肆、研究篇」。

³⁹ 《自釋 V》: བར།

⁴⁰ 參閱《稱友疏》p.80-1631.13

⁴¹ 《自釋 V》: ལྟ་སྤྱིན།

⁴² PE_{CTT}、N_{CTT}: །་བརྗོད་ཏེ། ; 《自釋 V》: བརྗོད་ཏེ།

⁴³ 參閱《稱友疏》p.80-1631.13

དེ་ལ་ལྷ་ས་བྱིན་⁴⁴ཞེས་བྱ་བ་འདི་ཅེ་ཡིན་ཞེས་བརྗོད་པར་བྱའོ།།

གལ་ཏེ་བདག་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན།

དེ་ཉིད་བསྐྱབ་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།།

འོན་ཏེ་སྤྲེས་བྱར་⁴⁵མ་སྤྱད་གདགས་པ་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན།

དེ་ཡང་གཅིག་ལུ་ནི་འགའ་ཡང་མེད་ཀྱི་འདུ་བྱེད་དེ་དག་ལ་ཡང་⁴⁶མིང་དེ་སྐད་ཅེས་བྱའོ།།

དེ་ལ་རི་ལྷ་ས་བྱིན་⁴⁷འགོ་བ་དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ།།

II.2.1.3 通難

II.2.1.3.1 對辯「人在走路」的意義

ལྷ་སྤྱིན་རི་ལྷ་ས་འགོ་ཞེ་ན།

འདུ་བྱེད་སྐད་ཅིག་པ་རྒྱན་མ་མི་དད་པ་རྣམས་ལ་བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཅིག་པ་ཉིད་དུ་⁴⁸བརྩེད་ནས་ལྷ་ས་བྱིན་⁴⁹ཞེས་སོས་པ་རྣམས་རང་གི་རྒྱན་ལུ་གཞན་དུ་འབྱུང་⁵⁰བ་ལ་རྒྱར་བྱུར་ན་ལྷ་ས་བྱིན་⁵¹འགོ་ཞེས་བྱའོ།།

ཡུལ་གཞན་དུ་འབྱུང་བ་དེ་ནི་འགོ་བ་ཡིན་ཏེ།

མེ་⁵²དང་སྤྱི་རི་རྒྱན་དག་ལ་འགོ་ཞེས་⁵³བརྗོད་པ་ཡིན་ནོ།།

⁴⁴ 《自釋 V》：ལྷ་སྤྱིན།

⁴⁵ PE_{CTT}、N_{CTT}：བྱ།

⁴⁶ PE_{CTT}、N_{CTT}：—ཡང་།

⁴⁷ 《自釋 V》：སྤྱིན།

⁴⁸ PE_{CTT}、N_{CTT}：ལ་ཉིད།

⁴⁹ 《自釋 V》：སྤྱིན།

⁵⁰ 《自釋 V》：བྱུང་།

⁵¹ 《自釋 V》：སྤྱིན།

【79-900.21】⁵⁴

དེ་དག་ཉིད་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱར་བྱུར་ན་ལྷ་ས་བྱིན་ཀྱིས་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་ཀྱང་བྱའོ།།

འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་མ་སྤྱད་གདགས་པའི་དོན་⁵⁵དུ་དེ་དག་ལ་མིང་དུ་དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་སོ།།

II.2.1.3.2 對辯「識認識對境」的意義

འོན་གང་མདོ་ལས་རྣམ་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་གསུངས་པ་དེ་ལ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཅེ་ཞིག་བྱེད།

ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་དེ།

རི་ལྷ་ས་འབྲས་བུ་ནི་ཅུང་ཟད་ཀྱང་⁵⁶མི་བྱེད་མོད་ཀྱི་འདྲ་བར་བདག་ཉིད་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་⁵⁷རྒྱ་དང་མ་སྤྱན་པར་བྱེད་དོ་ཞེས་བྱ་བ་དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡང་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་མོད་ཀྱི་⁵⁸འདྲ་བར་བདག་ཉིད་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་ཡུལ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱའོ།།

འདིའི་འདྲ་བ་ཅེ་ཞེ་ན་⁵⁹།

དེའི་རྣམ་པ་ཉིད་དོ།།⁶⁰

དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་དེ་ནི་དབང་སོ་ལས་ཀྱང་སྤྲེས་མོད་ཀྱི་ཡུལ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱ་བའི་⁶¹དབང་སོ་ནི་⁶²དབང་སོ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱ་བོ་མ་ཡིན་ནོ།།

⁵² PE_{CTT}、N_{CTT}：མེད།

⁵³ PE_{CTT}、N_{CTT}：+འགོ་བའོ་ཞེས།

⁵⁴ 《自釋 V》 p.712.01；《稱友疏 CTT》 p.80-1631.18；EAKbP p.1343

⁵⁵ PE_{CTT}、N_{CTT}：བྱིར།

⁵⁶ 《自釋 V》：—ཀྱང་།

⁵⁷ 參閱《稱友疏 CTT》 p.80-1631.19

⁵⁸ 參閱《稱友疏 CTT》 p.80-1631.21

⁵⁹ PE_{CTT}、N_{CTT}：ཞིག་

⁶⁰ 參閱《稱友疏 CTT》 p.80-1632.01

⁶¹ བ།應該去掉，འི།則為轉折詞。

ཡང་ན་ནི་དེར་ཡང་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱན་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱར་གྱུར་པའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་ཤེས་པས་
 རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་གསུངས་པས་⁶²ཉེས་པ་མེད་དེ།⁶⁴
 རྒྱལ་བྱེད་པ་པོའི་སྐར་བསྟན་པའི་ཕྱིར་བྱིལ་བུ་⁶⁵སྐྱགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞིན་ནོ།།
 གཞན་ཡང་རི་ལྗང་སྐྱོན་མ་འགྲོ་བ་ལྟར་རྣམ་པར་ཤེས་པས་⁶⁶ རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་ཡང་དེ་དང་
 འདྲའོ།།
 སྐྱོན་མ་རི་ལྗང་འགྲོ་⁶⁷ཞེན།
 སྐྱོན་མ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་མེ་ལྷེ་རྣམས་ཀྱི་⁶⁸རྒྱན་ལ་ཉེ་བར་འདོགས་པར་བྱེད་ལ།
 དེ་ལྷུལ་གཞན་དག་ཏུ་བརྒྱུད་བ་ལས་⁶⁹ལྷུལ་དེ་དང་དེར་⁷⁰འགྲོའི་⁷¹ཞེས་བྱའོ།།
 དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་སེམས་རྣམས་ཀྱི་རྒྱན་ལ་ཉེ་བར་འདོགས་པར་བྱེད་ལ་དེ་ལྷུལ་
 གཞན་དག་ལ་སྐྱེ་བ་ལ་ལྷུལ་དེ་དང་དེ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱའོ།།
 ཡང་ན་རི་ལྗང་གཟུགས་འགྱུར་རོ།།
 སྐྱེའོ་⁷²གནས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ལ་འགྱུར་བ་སོ་དང་འགྱུར་བ་དོན་གཞན་མ་ཡིན་པ་ལྟར་རྣམ་པར་ཤེས་
 བ་ལ་⁷³དེ་དང་འདྲ་བར་འགྱུར་རོ།།

62 PE_{CTT}、N_{CTT}：-ནི།
 63 PE_{CTT}、N_{CTT}：ག། ☒
 64 PE_{CTT}、N_{CTT}：དོ།
 65 PE_{CTT}、N_{CTT}、《自釋 V》：གས། ☒
 66 C_{CTT}：བའི།
 67 《自釋 V》：འགྲོའོ།
 68 PE_{CTT}：གྱིས།
 69 PE_{CTT}、N_{CTT}：དུ་འགྱུར་བ་ལ། ☒
 70 PE_{CTT}、N_{CTT}：དེ།
 71 《自釋 V》：འགྲོ།
 72 《自釋 V》：སྐྱེ་འོ།；སྐྱེའི།似乎較合理。

【79-901.21】⁷⁴

II.2.1.3.3 對辯「自我持續」的意義

གལ་ཉེ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྐྱེའི་⁷⁵ བདག་ལས་མ་ཡིན་ན་ཅིའི་ཕྱིར་ཉག་ཏུ་དེ་དག་
⁷⁶འདྲ་བ་ཁོ་ནར་སྐྱེ་བར་མི་འགྱུར་ཞིང་སྐྱུ་གུ་དང་སྣོང་པོ་⁷⁷ དང་འདབ་མ་ལ་སོགས་པ་བཞིན་དུ་རིམ་བ་
 དེས་བར་སྐྱེ་བར་མི་འགྱུར་ཞེན།
 གནས་པ་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་ནི་འདུས་བྱས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཉེ།
 རྒྱན་གདོན་མི་ཟ་བར་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་གང་ཡིན་པ་འདི་ནི་འདུས་བྱས་⁷⁸ཀྱི་རང་བཞིན་⁷⁹ནོ།།
 དེ་ལྷུ་མ་ཡིན་ན་བསམ་གཏམ་གྲན་རྫོགས་པས་⁸⁰ མཉམ་པར་གཞག་པ་རྣམས་ལས་ལྷུས་དང་སེམས་འདྲ་བ་སྐྱེ་
 བ་སྐྱེད་ཅིག་མ་དང་སོ་དང་ལྷན་པར་མེད་པའི་ཕྱིར་ཕྱིས་ཀྱང་བདག་ཉིད་ལྡང་བར་མི་འགྱུར་རོ།།
 གང་ལས་གང་ཞེག་སྐྱེ་བར་འགྱུར་བ་དེ་ཁོ་ན་ལས་དེ་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་⁸¹ རྣམས་ཀྱི་རིམ་བ་ཡང་
 དེས་བ་⁸²ཁོ་ན་སྐྱེ།⁸³
 རིགས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་ལས་སེམས་རྣམ་པ་འདྲ་ཡང་འགའ་ཞིག་སེམས་འགའ་བསྐྱེད་⁸⁴པ་ལ་ལུས་པ་ཡིན་ཉེ།

73 PE_{CTT}、N_{CTT}：+ཡང་།
 74 《自釋 V》 p.712.20；《稱友疏 CTT》 p.80-1632；EAKBhP p.1344
 75 PE_{CTT}、N_{CTT}：སྐྱེའོ།
 76 PE_{CTT}、N_{CTT}、《自釋 V》：དང་།
 77 《自釋 V》：ག།
 78 PE_{CTT}、N_{CTT}：+སོ་ཐམས་ཅད།☒ 《真》《玄》漢譯本及 AKBhJ 皆與此同。
 79 PE_{CTT}、N_{CTT}：+ཡིན།
 80 [漢] 圓滿靜慮者
 81 《自釋 V》：-ཅན།☒
 82 PE_{CTT}、N_{CTT}：བར།
 83 參閱《稱友疏 CTT》 p.80-1633.16
 84 PE_{CTT}、N_{CTT}：སྐྱེད།

དཔེར་ན་བྱད་མེད་ཀྱི་⁸⁵མཚུགས་ཐོགས་སུ་གལ་ཏེ་དེའི་ལུས་སྲུང་འབྲིན་པའི་སེམས་སམ།
 དེའི་སྤོངས་⁸⁶བྱ་ལ་སོགས་པའི་སེམས་སྐྱེ་བར་འགྱུར་⁸⁷ལ།
 ཡང་སྤྱི་སྐྱོད་ཡོངས་སུ་འགྱུར་བས་བྱད་མེད་ཀྱི་སེམས་སྐྱེ་ན་དེ་ནི།
 དེའི་ལུས་སྲུང་འབྲིན་པའི་སེམས་བསྐྱེད་⁸⁸པའམ།⁸⁹
 དེའི་⁹⁰སྤོངས།
 བྱ་ལ་སོགས་པའི་སེམས་བསྐྱེད་⁹¹པར་རུས་པ་ཡིན་ཏེ།⁹²
 དེའི་རིགས་ཅན་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རོ།
 གཞན་དུ་ནི་མི་རུས་སོ།
 ཡང་བྱད་མེད་ཀྱི་སེམས་ལས་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་སེམས་རྣམ་པ་མང་སོ་ཞིག་⁹³སྐྱེས་པར་གྱུར་ན་དེ་ལས་ཆེས་
 མང་བ་དང་།
 ཆེས་གསལ་བ་དང་།
 ཆེས་ཉེ་བར་⁹⁴སྐྱེས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ཁོ་ན་སྐྱེ་བར་འགྱུར་ཏེ།

⁸⁵ PE_{CTT}、N_{CTT} : +སེམས་ཀྱི། ☐ ; 《自釋 V》: ཀྱིས།
⁸⁶ 《自釋 V》: སྤོངས།
⁸⁷ 《自釋 V》: གྱུར།
⁸⁸ PE_{CTT}、N_{CTT} : སྐྱེད།
⁸⁹ 《自釋 V》: པའམ།
⁹⁰ 《自釋 V》: དེ།
⁹¹ PE_{CTT}、N_{CTT} : སྐྱེད།
⁹² 參閱《稱友疏 CTT》p.80-1634.04
⁹³ 集合名詞
⁹⁴ PE_{CTT}、N_{CTT} : བ།

དེའི་བསྐྱོས་⁹⁵པ་སྐྱོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ།
 དེའི་འདུས་⁹⁶པའི་ལུས་དང་ཕྱི་རོལ་གྱི་སྐྱེན་གྱི་ཁྱད་པར་ནི་མ་གཏོགས་སོ།⁹⁷
 བསྐྱོས་⁹⁸པ་དེ་ཉིད་ཆེས་སྐྱོབས་དང་⁹⁹ལྡན་ན་ཅེའི་ཕྱིར་རྟག་ཏུ་འབྲས་བུ་མི་འབྱེན་ཞེ་ན།
 གནས་པ་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་ཉིད་ནི་འདུས་བྱས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལ།
 【79-903.01】¹⁰⁰
 གཞན་དུ་འགྱུར་བ་དེ་ཡང་བསྐྱོས་པ་གཞན་གྱི་¹⁰¹འབྲས་བུ་སྐྱེ་བའི་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི་ཕྱིར་རོ།
 འདི་ནི་སེམས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་སྤོགས་ཅན་དུ་བྱེད་ཀྱི་མཚུགས་¹⁰²ཐོགས་ཀྱི་རྒྱ་ཤེས་པ་¹⁰³ལ་ནི་
 སངས་རྒྱས་རྣམས་¹⁰⁴མངའ་བདག་ཡིན་ཏེ།
 འདི་སྐད་དུ་སྦྱར་བའི་མདོངས་ནི་གཅིག་ལ་ཡང་།
 རྒྱ་ཡི་¹⁰⁵རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ནི།
 གུན་མཁྱེན་མིན་པས་ཤེས་བྱ་མིན།
 དེ་ཤེས་གུན་མཁྱེན་སྐྱོབས་ཡིན་ལོ།

⁹⁵ PE_{CTT}、N_{CTT} : དགོས། ; 《自釋 V》: བསྐྱོས།
⁹⁶ 《自釋 V》: དུས། ☐
⁹⁷ 參閱《稱友疏 CTT》p.80-1635.01
⁹⁸ PE_{CTT}、N_{CTT} : དགོས། ; 《自釋 V》: བསྐྱོས།
⁹⁹ PE_{CTT}、N_{CTT} : ཆོས་སྐྱོབས།
¹⁰⁰ 《自釋 V》p.713.15 ; 《稱友疏 CTT》p.80-1635 ; *EAKbP* p.1345
¹⁰¹ PE_{CTT}、N_{CTT} : དགོས་པ་གཞན་གྱིས། ; 《自釋 V》: བསྐྱོས་པ་གཞན་གྱི།
¹⁰² PE_{CTT}、N_{CTT} : འདུག་☐ མཚུགས་ཐོགས་ཀྱི་འབྲས་བུ། 意思是：緊接在因之後的果
¹⁰³ 《真》: 無間因智
¹⁰⁴ PE_{CTT}、N_{CTT} : འརྣམས།
¹⁰⁵ 《自釋 V》: རྒྱའི།

ཞེས་བཤད་ན།

གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་པ་སེམས་ཀྱི་བྱེ་བྲག་རྣམས་ལྟ་སྟོན་གྱི་དགོས།¹⁰⁶

二、漢文

【79-900.09】

II.2 別破某學派

II.2.1 敘宗及正破

II.2.1.1 敘宗

〔某學派：〕¹⁰⁷因為所作依賴作者而有，也就是，一切的動作均依賴動作者而有，就像「天授走路」中，走路〔的動作〕依賴天授這位走路的人而有一樣，〔那「天授認識〔對境〕」中，〕認識是動作，所以，「也必需說明認識者是誰」，

II.2.1.2 正破

〔世親：〕當中，〔你們〕應說明「所謂的『天授』〔這位動作者〕是什麼？」

如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔實〕我。」那麼這點本身仍尚待成立。

¹⁰⁶ 參閱《稱友疏 CTT》p.80-1636.01

¹⁰⁷ 中文翻譯當中，方括弧〔〕內的文字表示為使譯文前後文義連貫所加的文字。

然而，如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔被世人〕假名為人」，那麼〔天授〕完全不是唯一，而只是在諸行（五蘊）上給予「〔天授〕那樣」的名稱。¹⁰⁸

其中，〔這樣的狀況〕就像〔假名為人的〕天授〔在〕走路一樣般〔假名為人的天授〕認識〔對境〕。

II.2.1.3 通難

II.2.1.3.1 對辯「人在走路」的意義

如果〔某學派〕問：「〔沒有實我的話，〕天授怎麼走路呢？」〔世親：〕凡夫們把同一相續的剎那〔生滅〕諸行（有為法、五蘊）¹⁰⁹執為一體¹¹⁰，而理解他為天授，天授是造成自身的相續出

¹⁰⁸ 如果是唯一的，就不需依賴諸行，就不是假名。

[梵] atha vyavahārapuruṣaḥ / so 'pi na kaś cid ekaḥ(m.N.sg) saṃskārā(m.N.pl) hi ta evaṃ nāmāṇaḥ /

[藏] 'on te skyes bur tha snyad gdags pa yin no zhe na/ de yang gcig pu ni 'ga' yang med kyi 'du byed de dag la yang ming de skad cis bya'o//

藏文中的 kyi 並非屬格，而是表達轉折或逆接的接續助詞，因為梵文中的 eka 是用(m.N.sg)

而非 ekasya(m.G.sg)，ekasya(m.G.sg) 才是屬格。

¹⁰⁹ 中文翻譯當中，圓括弧（）內的文字代表補充說明前術語。

¹¹⁰ [梵] kṣaṇikā hi saṃskārā abhinnaśāntānā devadatta iti / bālair ekasattvapiṇḍa graheṇa /

[藏] 'du byed skad cig pa rgyun tha mi dad pa rnam la byis pa rnam kyis gcig pa nyid du bzung nas lhas byin zhes mos pa rnam/

藏文中沒有相當於梵文 sattva 的 sems can。梵文 piṇḍa 有「一團」之意。

現在別處的因，於是就說「天授〔在〕走路」。〔說〕那個出現在別處〔的情況〕是「走路」，而且〔他們也〕會把火〔出現在別處的相續情況〕和聲音〔出現在別處〕的相續〔情況〕稱為走路。¹¹¹

【79-900.21】¹¹²

〔同樣地，〕如果這些〔在相續的剎那諸行上命名的天授〕造成認識的話，那麼也可以說「天授認識〔對境〕」。¹¹³

¹¹¹ 《光記》：「如執燈焰行，及傳聲喚人，從此至彼，異處相續，世依此說：焰、聲能行。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 448, b15-16)
此段中，世親的主張與有部的主張不同。參閱 *EAKBbP* p.1374 註 117。...It is the opinion of the Sarvāstivādins that *gati* (or *gamana*) is impossible...

有部認為：行動是有為法，因為是剎那滅，所以不會從此處轉至別處。

《玄》：「身表許別形，非行動為體。」

以諸有為法，有剎那盡故。

應無無因故，生因應能滅。

形亦非實有，應二根取故。

無別極微故，語表許言聲。

論曰：由思力故，別起如是如是身形，名『身表業』。

有餘部說：『動』名『身表』，以身動時由業動故。

為破此故，說非行動。以一切有為皆有剎那故，剎那何謂？得體無間滅，有此剎那法，名『有剎那』，如有杖人，名為『有杖』。諸有為法纔得自體，從此無間必滅歸無，若此處生即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 67, c3-15)

¹¹² 《自釋 V》p. 712.01；《稱友疏 CTT》p. 80-1631.18；*EAKBbP* p. 1343

諸聖者也〔會〕為了¹¹⁴假立名言，〔而〕也把那些（相續的剎那行動）說成是〔天授〕那樣的名稱。

II.2.1.3.2 對辯「識認識對境」的意義

〔某學派：〕那麼凡是經〔典都〕說：「識認識〔對境〕。」此中，識做了什麼？

〔世親：識〕什麼也沒有做，就像〔我們說〕雖然果什麼也沒有做，但是由於在〔與因〕類似的情況下得到〔因的〕體性 (bdag nyid)，因此名為「造作與因隨順者」¹¹⁵，

同樣地，〔我們說〕雖然識什麼也沒有做，但是由於在〔與對境〕類似的情況下得到〔對境的〕體性，因此名為「認識〔對〕境」。¹¹⁶

¹¹³ [梵] ta eva ca punar vijñānasya kāraṇam bhavanta ucyante jānāti devadatta iti / [藏] de dag nyid rnam par shes pa'i rgyur gyur na lhas byin gyis rnam par shes so zhes kyang bya'o//

藏文 nyid 相當於梵文 eva，僅表示強調，而無肯定之意。由藏文 gyur na 看出假設語氣。

¹¹⁴ [梵] āryair api teṣāṃ saṃjñayā tathocyante vyavahārātham /

[藏] 'pags pa rnams kyis kyang tha snyad gdags pa'i don du de dag la ming du de skad ces gsungs so//

藏文'i don du 對應梵文的 artham，通常放在一個詞的結尾。「...artham」可譯為「為了...」。

¹¹⁵ 與因隨順者 = 果，rgyu dang mthun par byed

¹¹⁶ yul rnam par shes so zhes bya'o：名為「認識〔對〕境」。

《真》：「悉無所作，但由得相似體，故說如此。」(CBETA, T29, no. 1559, p. 308, c20-21)

如果〔某學派〕問：「這個¹¹⁷的類似〔情況指的〕是什麼？」
〔世親：〕「〔第一，〕只是那個¹¹⁸的行相¹¹⁹！」由於〔識得到〕
那〔與對境類似的〕性質 (nyid)，所以即使它（識）也由根而生，
卻〔說〕「〔識〕認識〔對〕境」而不說「〔識認識〕根」¹²⁰；

《玄》：「雖無所作，而似因起，說名酬因。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 157, b21-22)

[梵] sādr̥ṣyenātmalābhād akurvad api kiṃcit/ *AKBhJ* p.134

梵譯漢：透過類似的方式（具格），得到〔因的〕本質（atma）。

藏譯漢：在類似的狀況下（狀態處格），得到〔因的〕體性（bdag nyid）。

¹¹⁷ [梵] kiṃ punar asya sādr̥ṣyam/ 參閱 *AKBhJ* p.134

藏文'di'i 相當於梵文 asya (idam 的屬格；陽、中性皆可。從文脈來看，此處應是指「識」。)

參閱 *TSG* p.75。TSG 是辻直四郎，《サンスクリット文法》，東京：岩波全書，1974 (1994，第 22 刷) 的略語。

¹¹⁸ [梵] tadākāratā/ 參閱 *AKBhJ* p.134

藏文 de 相當於梵文 tad (tad 的主格或受格 參閱 *TSG* p.74；只能用於中性；但此處是複合詞，

所以用原型。從文脈來看，此處應是指「境」。)

¹¹⁹ [梵] tadākāratā /

[藏] de'i rnam pa nyid do//

藏文 nyid 相當於梵文 tā。

藏文 rnam pa 應翻譯作「形相」？還是「行相」？

透過 CBETA，發現玄奘譯本《阿毘達磨俱舍論》中「形相」一詞出現 8 筆，而「行相」一詞則高達 146 筆。「形相」(CBETA, T29, no. 1558, p. 68, b29-c1) 對應到藏文 dbyibs (《自釋 V》p.311)，意思是「形狀」；「行相」(CBETA, T29, no. 1558, p. 32, b26) 則相當於藏文 rnam pa (《自釋 V》p.142) 以及梵文 ākāra。

〔第二，〕此外，也在那〔識認識對境〕中，因為識的〔前前剎那〕相續是〔產生後後剎那〕認識¹²¹的因，〔且〕是以作者這個語詞來表達〔識這個〕因，所以「識認識〔對境〕。」〔這句經文〕就沒有過失，就像「鈴響」¹²²〔中以鈴來作為響的因〕一樣〔不存在過失〕。

〔第三，〕此外，如同燈在移動〔，其中並沒有一個移動者，而經中所說的〕「識認識〔對境〕」也與它（這個譬喻）相似〔，其中並沒有一個認識對境者〕。

就像如果〔你們〕問：「〔沒有實體的話，〕燈怎麼移動呢？」所謂「燈火」是在許多火舌的相續上所取的名稱，並把它〔下一剎那〕出現在其他地方的這個情況稱為「在如此這般的地方（不特定的地方）移動。」¹²³

[藏] de'i rnam pa nyid do//中，藏文 rnam pa 對應的梵文是 ākāra，所以應譯作「行相」。

¹²⁰ 《玄》：「調帶彼相，是故諸識雖亦託根生，不名『了根』，但名為『了境』。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 157, b24-25)

《光記》：「是故諸識雖亦託根生，識無根相，不似根故。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 448, c1-2) 所緣緣（境）+ 不共增上緣（根）+ 等無間緣（剛滅的六識）= 識

所緣緣即六外處、色等六境；不共增上緣即六內處、眼等六根。

¹²¹ 認識（是動名詞，而非名詞）

¹²² 鈴 = 識 = 因 = 作者 = 識的相續

¹²³ 移動若不等於燃燒，那麼 yul 就要理解為「地方」，而非「對境」，反之，yul 就可以理解為「對境」。識則無此問題，即 yul 可以理解為「對境」。

同樣地，所謂「識」是在許多心的相續上所取的名稱，並把它〔下一剎那〕出現在其他境的這個情況稱為「認識如此這般的境。」再者，如同「色形成、〔色〕生起、〔色〕安住」此〔情況〕中，轉變者和轉變〔這兩者〕不是不同的東西，同樣地，對於識來說將〔也〕是如此。¹²⁴

【79-901.21】¹²⁵

II.2.1.3.3 對辯「自我持續」的意義

如果〔某學派〕問：「如果〔後〕識是由〔前〕識生起，不是由我〔而生〕的話，為什麼〔後識〕不變成經常只類似於它（前識）而生？以及〔為什麼不同的後識〕不變成像〔先〕芽、〔次〕小樹幹、〔次〕樹葉等次第明確而生？」¹²⁶

〔世親：第一個問題的回答是〕因為變異是有為〔法〕的特性¹²⁷，而¹²⁸相續毫無疑問地〔在剎那間〕產生變化，凡此就是有為〔法〕的本質。

¹²⁴ 即識和認識同體。此處「轉變者」和「識」為名詞，即例句中的「色」；「轉變」和「認識」為動詞或作用，即例句中的「形成」、「生起」和「安住」。「色」與「形成」、「生起」和「安住」無別。

¹²⁵ 《自釋 V》p. 712.20；《稱友疏 CTT》p. 80-1632；*EAKBbP* p. 1344

¹²⁶ 此學派認為：如果後識是由前識生起，後識應經常只與前識類似而生，以及後識應次第明確而生，但實際情況是後識沒有經常只與前識類似而生，以及後識沒有次第明確而生。然而，如果由我生識，因為隨我意念，後識才有可能沒有經常只類似於前識，且才有可能沒有一定的次第。

¹²⁷ [梵] *sthityanyathātvasya saṃskṛtalakṣaṇatvāt/ AKBbJ* p. 138

如果不是這樣的話，¹²⁹那麼〔就會〕因為〔後剎那〕和第一剎那沒有差別，到了後來，靜慮結束時，從根本定當中，產生類似〔第一剎那的〕身和心，這位修行者本身〔由於前後剎那都在定中，就〕無法出定〔而到後得位〕。¹³⁰

〔第二個問題的回答是〕因為凡〔乙心〕（後剎那）由某〔甲心〕（前剎那）所生者，它（乙心）就只能由其（甲心）出生，所以諸心的次第也完全是確定的。¹³¹

由種類的差別中，某種相同行相的心也能生起某些心，例如在「〔想著〕女子的心」之後，緊接著生起「〔想著〕傷害¹³²其身的

藏文 *mtshan nyid* 相當於梵文 *lakṣaṇa*，不只是「定義」，還有「特性」之意。
¹²⁸ 安住和相續不一樣。因為「安住」是總說，「相續」是別說，先總說「安住」，再別說「相續」，所以用「而」。

[梵] *eṣa hi sarvasaṃskṛtasya svabhāvo yad avaśyaṃ prabandhasyānyathātvaṃ bhavati / AKBbJ* p. 138

¹²⁹ 相續不變。

¹³⁰ [梵] *anyathā hi nikāmadhyānasamāhitānām sadṛśakāyacittotpattau prathamakṣaṇanirviśeṣatvāt paścād api na syāt svayaṃ vyutthānam/ AKBbJ* p. 138

nikāma MW. p. 544 b. 依照某人的希求 = 如意 = *rdzogs pa*；[藏譯漢] 圓滿靜慮者；[梵譯漢] 依照自己的意願得靜慮者
MW. 是 M. Monier Williams 之 *A Sanskrit-English Dictionary* 的略語。

¹³¹ 五心、《起信論》的三細六粗、《俱舍論》第七卷的「十二心、二十心相生」，都是次第生。參考自妙境法師開示文稿。

¹³² 參閱《稱友疏 CTT》p. 80-1633。[藏] *sun 'byin pa/* = [梵] *vidūṣaṇā* 「破壞」，或譯為「玷汙」。（參閱 *SJ* p.1215）

心」或生起「〔想著〕其夫或其子等的心」，而即使後來由於相續改變，但只要生起「〔想著〕女子的心」，便能生起「〔想著〕傷害其身的心」或生起「〔想著〕其夫或其子等的心」，因為〔此三心〕均是那個種類之故。¹³³

反之，則不能生起這樣的心。

此外，如果從〔想著〕女子的心會產生各式各樣的心來說，那麼將會從它（各式各樣的心）當中，〔最先〕產生那個本身〔被想著〕最多次、最清楚、〔時間上〕最靠近者，因為這〔三種情況〕的串習最具力量的緣故。

除非〔身體狀況〕不是當時的身體〔狀況〕以及有不同的外緣〔，這三種情況才不會最先產生〕。¹³⁴

*SJ*是荻原雲來（Unrai Wogihara）編纂，《梵和大辭典》，臺北：新文豐，2003的略語。

¹³³ 此段的重點在於 rigs kyi bye brag（種類的差別=別）和 de'i rigs can（具有那個種類者=總）的關係，換句話說，前者是「別」（①，②，③）而後者是「總」（①+②+③），因此「女心」（別①）和「嚴污身〔之〕心」（別②），或起「彼夫、彼子心等」（別③）三者均屬於同一個種類（總=①+②+③），而只要是同種類者，就有確定的生起次第，亦即由「女心」出生「嚴污身心」或起「彼夫、彼子心等」的次第是確定的（①→②→③）。此處的 yang 從梵文來看，是當「也」（api）來理解。

¹³⁴ 《寶疏》：「將起位身、外緣差別，即不定，如常起夫心，或時遇子或起子心，身被苦觸，即起異心。」（CBETA, T41, no. 1822, p. 810, a28-b1）
「不是當時狀況的身體」，例如，後來身體受苦了；「有不同的外緣」，例如，常常想起她有丈夫，或常常遇到她的孩子。

〔某學派：〕如果串習本身具有強大力量的話，為什麼無法恆常生〔相同〕果？

〔世親：〕因為有為〔法〕的特性正是變異，且

【79-903.01】¹³⁵

因為前述那種變異，也隨順產生其他串習果之故。¹³⁶

這僅僅只是心之所有行相中的一個面向¹³⁷，而諸佛才是了知斷盡無間之因的權威，如同經典所說：¹³⁸

「在一孔雀翎眼中，

一切因的種類，

非遍智者無法了解，

那〔能了解孔雀翎眼中，一切因的種類之〕智慧完全是遍智的力量。」

〔連色法都必須是遍智才能了知，〕那麼，更何況觀察非色〔法〕之心〔、心所〕的諸差別〔，非得是遍智者才能了知〕。¹³⁹

¹³⁵ 《自釋 V》p. 713.15；《稱友疏 CTT》p. 80-1635；*EAKBbP* p. 1345

¹³⁶ 由於有為法的變異性，原本串習 A 的心會產生果，但因為外緣不同而變成是串習 B 的心產生果。例如，原本肚子餓要去吃東西，但途中被音樂所吸引，所以沒有去餐廳反而去聽音樂。

¹³⁷ 對應到藏文是 phyogs，相當於梵文 diś，根據 *MW*. p.480a，有「方向」，但也有「部分」之意。

¹³⁸ 尊者羅睺所記憶。參閱《稱友疏 CTT》p. 80-1635.14 'di skad du zhes bya ba ni gnas brtan sgra gcan zin gyis so//

肆、研究篇：關於世親所批判對象之考察——「文法學派」或「數論派」？

本文的譯注是以《俱舍論》「破執我品第九」中的第三架構，也就是繼世親論主批判犢子部的思想主張之後，續破另一部派主張的內容和注釋為主。論主在其《俱舍論》著作中並未明確指出此部分所要批判的是哪一個學派的觀點，因此在後代注疏及譯文當中記載著不同的看法。例如：印度論師稱友及滿增認為是「文法學派」¹⁴⁰，中國祖師普光、法寶與圓暉都認為是「數論派」¹⁴¹，

¹³⁹ 《俱舍論》第二品也出現過，《玄》：「諸心心所異相微細，一一相續分別尚難，況一剎那俱時而有；有色諸藥色根所取，其味差別尚難了知，況無色法唯覺慧取。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 19, a22-25)

¹⁴⁰ 參閱《稱友疏 CTT》p. 80-1631.12 gang bya ba ni byed pa po la ltos pa'i phyir te zhes zer ba ni/ **brda sprod pa pa'o**/參閱《滿增疏 CTT》p. 81-1704.07 gang yang bya ba ni byed pa po la ltos pa'i phyir te zhes zer ba **brda sprod pa po'o**/《滿增疏 CTT》是 slob dpon Gang spel (滿增阿闍黎)，CHos mngon pa'i mdzod kyi 'grel bshad (《阿毘達磨俱舍論釋疏》，TC, no. 4093)，CTT: vol. 81，北京：中國藏學出版社，2010 的略語。

¹⁴¹ 參閱《光記》：「大文第二破**數論師**。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 448, a24-25)《寶疏》：「論：『有作是言』至『能了等者』，大文第三亦破**數論**也。」(CBETA, T41, no. 1822, p. 809, c17-18)《俱舍論頌疏論本》：「次破**數論**，雖言：『決定有我，事用必待事用者故』。」(CBETA, T41, no. 1823, p. 980, b9-10)

而近代到當代的英文譯本譯者 Stcherbatsky 認為仍是「犢子部」¹⁴²、Pruden 並未對此下結論¹⁴³、James Duerlinger 則認為是「勝論派」

¹⁴² 參閱 Stcherbatsky 在其英文譯著 (*EAKBbS*) 中，第 55 頁的翻譯：“Vātsīputriya. There are others who argue as follows: (a Soul must exist), because wherever there is an activity it depends on an agent. ...”，譯文中只寫出與論主互相辯論的是「犢子部」，但並未明確指出主張「there is an activity it depends on an agent.」觀點的是屬於哪一個學派。

Stcherbatsky 在其著作 *EAKBbS* p.95 註 49 分析到：“Yaś. supposes that the view of the grammarians is here alluded to: bhāvasya bhavitrapekṣatvād iti vaiyākaraṇāḥ. But Hiuen Tshang (筆者按：此處 Stcherbatsky 認為是玄奘將世親批判對象的所屬學派直接指向數論派，然而筆者認為這應是以玄奘《俱舍論》為注疏底本的中國祖師們的解釋，而非玄奘，因玄奘本人的譯文中並未明確指出是何學派。) thinks that this controversy about an agent is directed against a Sāṃkhya philosopher. The aim of Vasubandhu is to establish that there are cognitions, but no real cogniser. This may be directed against the Sāṃkhya system where ātman is passive, not an agent. We retain the designation of Vātsīputriya as adversary, because, as usual, he may start questions not only in accordance with his own views (svamatena), but also from the standpoint of another system (paramatam āśritya).” Stcherbatsky 認為此處仍是世親與犢子部的互相辯論，理由是：藉由提出自己的觀點，或其他學派的觀點來開始提出問題反駁是犢子部一貫的作風。

¹⁴³ 參閱 Pruden 在其英文譯著 (*EAKBbP*) 中，第 1342 頁的翻譯：“Certain scholars say that the soul (*ātman*) exists, as existence (*bhāva*) depends on an existing being (*bhavitā*), ...”，譯文中並未特別指出「某學者們」(certain scholars) 是屬於哪一個學派。

¹⁴⁴，當代的日文譯本譯者寺本婉雅和山口益¹⁴⁵、飯田宏¹⁴⁶認為是「數論派」、村上真完¹⁴⁷認為是「文法學者」。而就筆者目前所知，由於學界尚未見有單篇論文討論此一問題，因此，本文「研究篇」嘗試針對此處世親所批判的對象是何學派進行考察。

根據上述資料，古代祖師及近代至當代學者們的觀點主要分為兩種，一種認為是「數論派」，另一種則是「文法學派」。本文

Pruden 在其著作 *EAKBbP* p.1374 註 116 分析到：“According to the commentators of Hsüan-tsang, these masters are the Sāmkhyas; according to the *Vyākhyā*, this formula is that of the Grammarians; for Stcherbatski, Vasubandhu here continues his controversy with the Vātsīputriyas: and in fact the *Vyākhyā* says that this argument tends to prove the existence of the *pudgala*. See *Kośa*, iii.28a, for a discussion of *prāṭīyasamutpāda*, and a refutation of the *vaiyākaraṇacodya* (objection of the Grammarians), “There is no action (*kriyā*) without an agent (*akarṭrkā*).” The *bhūti* is not different from the *bhavitar*.”

¹⁴⁴ 參閱 James Duerlinger (*EAKBbD*) p.118 註 62：“The *Vaiyākaraṇas* seem to be identified by Yaśomitra as Vasubandhu’s opponents here. Stcherbatsky assumes the opponents to the *Pudgalavādins*. La Vallée Poussin does not commit himself to a view on the matter. I believe the opponents to be the *Vaiśeṣikas*.”

¹⁴⁵ 參閱寺本婉雅 山口益《佛教研究 第貳卷 第壹號》〈西藏文俱舍論破我品譯〉，頁 314。

¹⁴⁶ 參閱飯田宏《破我品の偈について》《印度學佛教學研究》，v.29 n.1，頁 129。

¹⁴⁷ 參閱村上真完《人格主体論（靈魂論）—俱舍論破我品訳註（二）》，收於前田惠學編《原始仏教と大乘仏教：渡邊文麿博士追悼紀念論集》（下）的譯文，頁 118 及頁 137 註 100 的分析。

「研究篇」會先針對這兩個學派作簡單的介紹，之後再透過三個層面來考察譯注內容當中的某學派觀點。第一個層面，先對比「破執我品第九」和「分別世品第三」當中相關的主張內容；第二個層面，探討「數論派」、「文法學派」和「聲論派」的名稱關聯性；第三個層面，探討「世親所批判的對象是數論派」之可能性。藉此嘗試考察「數論派」和「文法學派」這兩種觀點何者較接近於本文所欲探討的被批判方之學派歸屬。

一、「數論派」和「文法學派」的介紹

（一）「數論派」主張簡介

古印度哲學學派大致可分承認《吠陀》權威的正統派（*āstika*）與反對的非正統派（*nāstika*）兩大類。屬於正統派的主要有數論、瑜伽、正理、勝論、彌曼沙及吠檀多等六派；文法學（*Vaiyākaraṇa*）、醫學等則是正統派中屬於較次要的學派。

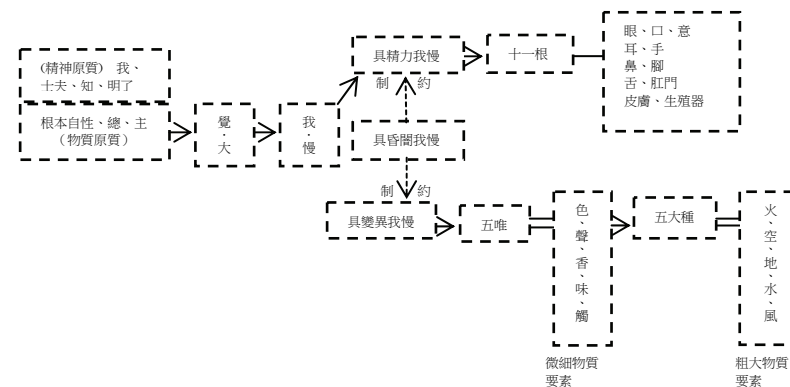
「數論派」（梵：Sāmkhya，藏：Grangs can pa，音譯為僧佉，意譯為數術），是古印度承認吠陀權威的六派哲學中成立最早的派別，¹⁴⁸但與直接傳承吠陀教義的彌曼沙派和吠檀多派不同，數論派與瑜伽派、正理派、勝論派同屬於自創獨立的學派。¹⁴⁹相傳

¹⁴⁸ 參閱楊惠南（1995）。《印度哲學史》頁 195。「數論（僧佉，Sāmkhya），是一個成立於佛教之前的婆羅門教的教派。事實上，成立於西元前 1000-500 之間的古《奧義書》中，數論派的某些思想即已出現。」

¹⁴⁹ 參閱貢却亟美汪波《宗義寶鬘》（1988）頁 41 所引用《印哲導論》一書的「印度哲學派系圖表」。

迦毘羅 (Kāpila, 西元前 350-250 年) 為其創始人, 迦毘羅先將《奧義書》派哲人烏達拿克 (Uddālaka) 的思想加以改革, 成立數論派後, 再依序傳承下去。¹⁵⁰ 其中, 傳至最後的自在黑著有《數論頌》(Sāṃkhya-kārika), 約成書於西元四、五世紀, 是此派現存最古老的經典, 而真諦法師所翻譯的數論學派著作——《金七十論》即是《數論頌》的注釋書之一。此派透過「二十五諦」來說明世間的一切存在, 以此數目為基礎, 立名論說, 所以稱為「數論派」。¹⁵¹ 此派的主要思想主張有: 自性神我二元論、轉變說和因中有果論等。

關於自性神我二元論、轉變說, 此派承認兩種最高的實在, 也就是, 神我 (梵: puruṣa) 和根本自性 (梵: prakṛti, 藏: rtsa-bai-rang-bzhin)。這兩種最高的實在, 加上由此推展出的其餘二十三種實在本質, 形成其所主張的「二十五諦」。「二十五諦」彼此之間的關係, 透過《宗義寶鬘》頁 43 的圖表加以說明:



「精神原質」, 即為「神我」, 屬於純粹意識主體, 不具任何作用, 沒有變化與活動, 不由任何元素所產生, 不受任何身心理的影響, 是永恆, 遍一切處的真實存在, 執取「神我」為「常住獨存, 受用諸法的實我」。《金七十論》:「我見世間一切聚集, 並是為他。譬如: 床席等聚集, 非為自用, 必皆為人設。有他能受用, 為此故聚集。屋等亦如是, 大等亦如是。五大聚, 名身, 是身非自為, 決定知為他, 他者, 即是我, 故知我實有。」¹⁵² 認為所有世間的一切都是為了讓「神我」受用而聚集存在的, 「神我」不僅是實有, 也是作為輪迴生死繫縛的主體。何歡歡在其「《中觀心論》及其古注《思擇焰》研究」書中, 透過整合《中觀心論》和《數論頌》提及數論派對「神我」特性的描述, 數論派認為「神我」具有以下十七種特性: 證義、獨存、中直、見者、非作者、異於三德、享受者、有知、不生、無因、常住、遍在、不沒、無分、不依他、不屬他。¹⁵³

¹⁵⁰ 《金七十論》卷 3:「智者從迦毘羅來至阿修利 (Āsuri), 阿修利傳與般尸訶 (Pañcaśikha), 般尸訶傳與褐伽, 褐伽傳與優樓佉 (Ulūka)。優樓佉與跋婆利, 跋婆利自在黑 (Īsvara-kṛṣṇa), 如是次第, 自在黑得此智。見大論難可受持, 故略抄七十偈。」(CBETA, T54, no. 2137, p. 1262, b12-16)

¹⁵¹ 《成唯識論述記》卷 1:「梵云『僧佉』, 此翻為『數』, 即『智惠數』。數度諸法根本, 立名從數起論, 名為數論。論能生數, 亦名數論。其造《數論》及學《數論》, 名『數論者』。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 252, b3-6) 其中, 《數論》「可能是指《數論經》(Sāṃkhya-sūtra) 和《數論聖教經》(Sāṃkhya-pravacana-sūtra)。」參閱楊惠南 (1995)。《印度哲學史》頁 197。

¹⁵² CBETA, T54, no. 2137, p. 1249, b9-13

¹⁵³ 詳參何歡歡 (2013)。《中觀心論》及其古注《思擇焰》研究 (上卷), 頁 81-87。

「物質原質」，即為「根本自性」，是唯一可供開展的因素，其構成的要素（梵：Gunas）有薩埵（梵：sattva）、羅闍（梵：rajas）與多磨（梵：tamas）三類。「根本自性」會在「神我」生起想受用外境的欲念時，¹⁵⁴變化出其餘二十三種現象來提供「神我」受用。《金七十論》：「若人依此身，身則有作用；若無人依者，身則不能作。如《六十科論》中說。自性者，人所依故，能生變異。是故知有我。」¹⁵⁵認為「神我」如果寄存於物質性的身體之中，身體即有作用；相反地，「神我」若離開了身體，身體則沒有作用。

根據數論派的思想，世界先由「根本自性」產生「大」（Mahat藏：chen-po，又稱「覺」），「大」就像雙面鏡一般地外顯「境」的影像，內顯「神我」的影像。由「大」再生「慢」，「慢」依據薩埵、羅闍與多磨三類要素比例的不同而分為三類：「變異慢」（具變異）、「喜慢」（具精力）及「闇慢」（具昏闇）。由「變異慢」生「五唯」（藏：de-tsam-lnga），是色、聲、香、味、觸等五種微細物質要素。「五唯」生「五大」，是火、空、地、水、風等五種粗大物質要素。由「喜慢」生「十一根」，包括五作業根（口、

¹⁵⁴ 「自性能生（果），見神我起欲時生。」參閱《入中論善顯密意疏》頁322。當自性與神我一接觸（Samyoga），自性的原始平靜（三要素的和諧狀態 Samyāvasthā）就受到干擾，三要素比例改變，世界就開始演變。神我透過接觸，影響自性。

¹⁵⁵ CBETA, T54, no. 2137, p. 1249, b16-19

手、腳、肛門、生殖器）、五知根（眼、耳、鼻、舌、皮膚）及意根。「闇慢」的功能則是制約或影響「變異慢」和「喜慢」。

關於因中有果論，此派認為結果在被產生之前，就已經存在於原因之中。「因中有果論」（Satkārya-vāda）具有兩種不同的形式，一類是數論派特別重視的「帕瑞拉瑪論」（Pariñāma-Vāda），認為當一個結果被產生時，即有一個從因到果的真正轉變，例如，從牛奶這個因真正轉變為乳酪這個果，另一類是「韋瓦塔論」（Vivarta Vāda），主要由一元論的吠檀多派所採用。依據《數論頌》：「根本自性非所變，大等七諦性能變，士夫非自性非變，餘十六諦是所變。」¹⁵⁶可知二十五諦的因果屬性關係如下：

	自性因	變異果
根本自性	是	非
大、慢、五唯等七	是	是
十一根、五大等十六	非	是
神我	非	非

根本自性是因非果、大等七是因也是果、十一根等十六非因是果、神我則非因非果。大、我慢、五唯等七類屬於被生起的「變異」，但由於它們本身也會生起其他事物；例如，大生慢，慢生五唯，五唯生五大等，因此，這七類既是自性因，也是變異果。而因為十一根及五大等十六類都是由其他的事物所生，並不生起其他任何事物，因此，非自性因，是變異果。

¹⁵⁶ 參閱《宗義寶鬘》頁37。

(二)「文法學派」主張簡介

「文法學派」(梵：Vaiyākaraṇas, 藏：brDa sprod pa)亦承認《吠陀》內容的權威性與真實性，屬於婆羅門正統學派。「聲常住論」的想法流行於當時的婆羅門教之間，尤其是文法學家波你尼(Pāṇini)以後的文法學派，更是盛行此論。之後，一直到彌曼沙派(Mīmāṃsā)、吠檀多派(Vedānta)等許多學派興起，才正式提倡「聲常住論」。除此之外，關於文法學家的資料還有廖本聖曾在其發表過的文章中引述南傑根登格西的《袞千·蔣央協悲多傑造〈宗義根本偈：獅子吼〉詞義釋》中關於文法學派的敘述，文章中指出：聲明學派即是文法學派，且主張「聲之梵」(sGra'i tshangs pa)為產生種種情、器世間的基礎。¹⁵⁷

二、分析譯注內容

在大致了解「數論派」和「文法學派」的主張特色之後，接著透過三個層面，考察世親批判對象的所屬學派。

(一)對比「破執我品第九」和「分別世品第三」當中相關的內容

根據筆者對於本文「參、譯注」內容的理解，此學派一開始就明確提到自己的觀點：「因為所作依賴作者而有，也就是，一

¹⁵⁷ 詳參廖本聖，〈蔣央協巴《宗義理論：斷謬獅吼·闡明遍智善道寶燈》藏本譯注：非佛教篇(III)〉，正觀雜誌第五十四期，2010年9月25日，頁60註33及頁62註51。

切的動作均依賴動作者而有，就像『天授走路』中，走路〔的動作〕依賴天授這位走路的人而有一樣，〔那『天授認識〔對境〕』中，〕認識是動作，所以，『也必需說明認識者是誰』¹⁵⁸開宗明義地說出其自家學派的思想走向。如果我們根據這條線索，試著在玄奘譯本《俱舍論》中尋找類似的主張，可以發現在「分別世品第三」¹⁵⁹中有與此類似的觀點，這是一段關於佛教部派與聲論家討論的描述，而普光法師在《光記》中詳細標示出各小段落的發言者是誰，可以讓人很清楚地理解是何方提出什麼觀點，因此下方引文是筆者將玄奘譯本《俱舍論》「分別世品第三」的此段譯文搭配《光記》中的解釋¹⁶⁰整理而來：

〔大眾部、分別論者：〕有說：緣起是無為法。以契經言：『如來出世、若不出世，如是緣起法性常住。』

〔論主總破：〕由如人意，理則可然；若由別意，理則不然。

¹⁵⁸ 《真》「若有人說：我有，由有觀有者故。一切有等事必定觀有者等，譬如天與行。此中，有事名行。必定觀行者、天與。識事亦爾，是物能識，此識必應依彼生。」(CBETA, T29, no. 1559, p. 308, c6-9)

《玄》「有作是言：決定有我，事用必待事用者故。謂諸事用待事用者，如天授行必待天授。行是事用，天授名者。如是識等所有事用，必待所依能了等者。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 157, b7-10)

¹⁵⁹ 本文因主要以「破執我品第九」的第三架構為主要譯注對象，所以此處並未再對「分別世品第三」進行譯注，僅將與本文研究有相關的部分，提供藏文及筆者初步的翻譯。

¹⁶⁰ 筆者整理普光法師《光記》中的相關解釋於引文方括弧〔〕內。

〔大眾部徵問：〕云何如是意？云何為別意？而說可然及不可然？

〔論主答：〕謂若意說：如來出世、若不出世，行等常緣無明等起，非緣餘法，或復無緣，故言常住，如是意說，理則可然；若謂意說：有別法體名為緣起，湛然常住，此別意說，理則不然。所以者何？生、起俱是有為相故，非別常法為無常相可應正理，又起必應依起者立，此常住法，彼無明等，何相關預？而說此法依彼而立，為彼緣起？又名緣起而謂目常，如是句義，無相應理。

〔大眾部問：〕此中『緣起(Pratityasamutpāda)』是何句義？

〔經部答或說一切有部答：〕『鉢刺底(Prati)』是『至』義、『醫底(eti)』界是『行』義，由先助力，界義轉變，故『行』由『至』轉變成『緣』；『參(sam)』是『和合』義、『啞(ut)』是『上升』義、『鉢地(pād)』界是『有』義。『有』藉『合』、『升』轉變成『起』，由此有法至於緣已，和合升起，是緣起義。

〔聲論師總非：〕如是句義，理不應然。所以者何？依一作者有二作用，於前作用應有『已』言¹⁶¹，如有一人，浴已方食，無少行法有在起前，先至於緣，後時方起，非無作者，可有作用

¹⁶¹ 《玄》「依一作者有二作用，於前作用應有『已』言」；《真》「若一作者於二事中，於前事一義成，於後事第二義成」；《自釋V》p.223.11：byed pa po gcig gis bya ba gnyis ni dus sngar te zhes bya ba ni rkyen yin te/（試譯：就一個作者而言，兩個作用〔當中〕「時間在前的」是緣，）

¹⁶²。故說頌曰：『至緣若起先，非有不應理；若俱便壞已，彼應先說故。』

〔經部師釋難或說一切有部釋難：〕無如是過！且應反詰聲論諸師：『法何時起？為在現在？為在未來？』

〔聲論師答：〕設爾何失？

〔經部破或說一切有部破：〕起若現在，起非已生，如何成現？現是已生，復如何起？已生復起，便致無窮；起若未來，爾時未有，何成作者？作者既無，何有作用？故於起位，即亦至緣。

〔聲論問：〕起位者何？〔經部答或說一切有部答：〕謂未來世，諸行正起，即於此位亦說至緣。

〔經部師破或說一切有部破：〕又聲論師¹⁶³妄所安立作者、作用，理實不成¹⁶⁴。有是作者，起是作用，非於此中，見有作者異起作用，真實可得，故此義言，於俗無謬。此緣起義，即是所說：『依此有彼有，此生故彼生。』故應引彼，釋『緣起』義。

¹⁶² 《玄》「非無作者，可有作用。」《真》「無事不依作者成故。」《自釋V》p.223.13：byed pa po med pa'i bya ba yang med do/（試譯：沒有作者的所作也不存在。）

¹⁶³ [藏] sGra pa/（參閱《自釋V》p.223.19）；[梵] śābdika（參閱 MW. p.1323）

¹⁶⁴ 《玄》「又聲論師妄所安立作者、作用，理實不成。」；《真》「聲論師安立作者及事。此立不成就。」；《自釋V》p.224.02：sgra pa'i 'di lta ste/ byed pa po dang bya ba mnam par 'jog pa 'di yang 'grub pa ma yin te/（試譯：聲論師的這個「善加安立作者和所作」也無法成立。）

〔經部說二頌或說一切有部說二頌：〕故說頌言：『如非有而起，至緣應亦然；生已起無窮，或先有非有。俱亦有言已，闇至已燈滅，及開口已眠，若後眠應閉。』¹⁶⁵

由此可發現：此段首先由大眾部或分別說部論師¹⁶⁶舉出經典：「如來出世、若不出世，如是緣起法性常住。」來證明緣起是無為法，接著世親論主猜測對方的意思，並批判說如果是以為有其他的真實法體名為緣起，而視之為常法的話，則對方所舉出的經文文句就與道理不相應。之後，大眾部根據論主的回答提問：「此中『緣起 (Pratityasamutpāda)』是何句義？」經部或說一切有部論師¹⁶⁷以一連串的文法分析來回答、說明緣起的意義，也就是「『鉢刺底 (Prati)』是『至』義、『醫底 (eti)』界是『行』義，由先助力，界義轉變，故『行』由『至』轉變成『緣』；『參 (sam)』是『和合』義、『喞 (ut)』是『上升』義、『鉢地 (pād)』界是『有』義。『有』藉『合』、『升』轉變成『起』，由此有法至於緣已，和合升起，是緣起義。」此段。聲論師隨後對這一連串文法分析的

¹⁶⁵ CBETA, T29, no. 1558, p. 50, b1-c11。以下關於此段引文的解釋參考自《光記》(CBETA, T41, no. 1821, p. 169, b27-p. 171, b29)

¹⁶⁶ 《光記》：「『有說緣起』至『法性常住』者。准《宗輪論》是**大眾部**等計；又《婆沙》二十三呼為**分別論者**，此即敘計，經中既說：『如是緣起法性常住』，故知緣起體是無為。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 169, b27-c1)

¹⁶⁷ 《光記》：「『鉢刺底』至『是緣起義』者。**經部**答，或**說一切有部**答。」(CBETA, T41, no. 1821, p. 169, c18-19)

回答提出反對的意見，兩方開始互相辯駁，根據雙方針對語詞詳細的分析論辯，不難想像他們對於文法分析應該都有一定的熟悉度，而他們似乎也傾向透過文法分析的角度來闡述自家的觀點。透過這些論辯內容可以得知聲論師的三項觀點：「依一作者有二作用，於前作用應有『已』言」、「非無作者，可有作用」和「安立作者、作用」。前兩個是聲論師的自述，後一個是佛教部派的引述，而這些觀點與在本文「參、譯注」一開頭世親批判的對象所提出的「因為所作依賴作者而有」的觀點十分類似。因此，根據上述的分析，可以得知「破執我品第九」中的某學派和「分別世品第三」中的聲論師，在思想觀點上似乎頗為相近。

另外，換個角度來思考，如果「聲論師」和「某學派」的觀點相近，那麼世親論主在「分別世品第三」中對聲論師的批評與在「破執我品第九」中對某學派的批判，在角度與內容上也應該極為相似才是。然而，可惜的是在「分別世品第三」中世親也並未明言批判聲論師的是何人，若根據普光法師的《光記》，只有見到經部或說一切有部對聲論師的批判，而未見論主世親的回應，所以兩品中的批判者可能並不相同。不過，我們仍然可以從批判方的觀點中，來嘗試比較他們所批判的對象是否相近。

其中，經部或說一切有部在面對聲論師闡述觀點時，所採取的是「無作者存在」這樣的反對態度，例如，回應說「作者既無，何有作用？」以及「非於此中，見有作者異起作用，真實可得」。在這兩句引文中，佛教部派提及類似作者、作用、不存在等相關的語詞。由此大概推論出，在「分別世品第三」中，批判者（經部或說一切有部）應是立基於「無作者存在」的觀點上對對方所提出的觀點進行反駁。

至於在「破執我品第九」中，世親所採取的立場可以從本文譯注「〔世親：〕當中，〔你們〕應說明「所謂的『天授』〔這位動作者〕是什麼？」如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔實〕我。」那麼這點本身仍尚待成立。然而，如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔被世人〕假名為人」，那麼〔天授〕完全不是唯一，而只是在諸行（五蘊）上給予「〔天授〕那樣」的名稱。」的這段話來推理，世親提及類似作者、動作、實在的、假名的等相關語詞。因此，在「破執我品第九」中，批判者（世親立場）應是立基於「質疑有一實體的作者存在」這樣的觀點上反駁對方的。

經上述的分析，顯示在「分別世品第三」中批判者（經部或說一切有部）採取「無作者存在」的立場及在「破執我品第九」中批判者（世親）採取的「質疑有一實體的作者存在」立場類似，因為都提及到關於「沒有作者存在」這樣的觀點，所以可以得知，從佛教部派¹⁶⁸的批判者立場來看，聲論師和某學派持有近似的觀點。也就是，在這一層面的考察中，無論是在批判者或被批判者的觀點中，考察的結果都顯示出第三品中的聲論師和第九品中的某學派，在思想上有緊密的關係。

¹⁶⁸ 此處將「分別世品第三」中的批判者（經部或說一切有部）及「破執我品第九」中的批判者（世親論主）皆總結是「佛教部派」，本文不進行細部的部派分析。

（二）探討「數論派」、「文法學派」和「聲論派」的名稱關聯性

如果說「破執我品第九」中的某學派有可能指的是「聲論派」的話，那麼「聲論派」一詞單從名相上來看，是較接近於中國祖師認為的「數論派」，還是印度論師主張的「文法學派」呢？

首先，嘗試從語言文字方面來看，在《俱舍論》「破執我品第九」第二架構「別破犢子部」的內容中，世親曾提到「文法學者」（藏文 *brDa sprod pa*¹⁶⁹）一詞，但接下來的第三架構「別破某學派」的內容中，並未明確提及此處批判的對象是誰，這才衍生出各家的不同觀點。而「文法學者」一詞似乎是屬於近代以來的用語，可以在梵英辭典¹⁷⁰及梵和辭典¹⁷¹裡找到類似的用法。此詞在古代的翻譯中：梵文 *vaiyākaraṇa* 及藏文 *brDa sprod pa* 對應到真諦譯本是「毗伽羅論師」，對應到玄奘譯本是「記論者」。¹⁷²

¹⁶⁹ [藏] *phung po gzhan len pa'i phyir te/ dper na rig pa blangs pa'i phyir mchod sbyin pa skyes so// brda sprod pa pa skyes so zhes bya ba dang/* (《自釋 V》 p.703.20)

¹⁷⁰ 參閱 *MW.* p.1024, *vaiyākaraṇa* 的英文解釋為 *grammarian*; p.1065, *śābdika* 的英文解釋為 *grammarian*; p.1053, *śabda-vidyā* 的英文解釋為 *grammar*。

¹⁷¹ 參閱《梵和大辭典》p.1283, *vaiyākaraṇa* 的日文解釋為文法學者、文法家；p.1323, *śābdika* 的日文解釋為文法學者；p.1310, *śabda-vidyā* 的日文解釋為文法。

¹⁷² 參閱[梵] *skandhāntaropādānāt / yathā yājñiko jāto vaiyākaraṇo jāta ity ucyate vidyopādānāt /* (*AKBbP* p.468.18)

在《俱舍論》「分別世品第三」中，梵文 śābdika 及藏文 sGra pa 對應到真諦法師和玄奘法師的譯本皆是「聲論師」。¹⁷³那麼，「毗伽羅論師」、「記論者」和「聲論師」三者之間的關聯性又是如何呢？我們可以看到普光法師在《光記》中解釋到：「『毘伽羅論』名為『記論』，即是『聲明論』。習學『記論』得成就者，名記論者生。」¹⁷⁴，也就是，普光法師認為「毗伽羅論」、「記論」和「聲

[藏] phung po gzhan len pa'i phyir te/ dper na rig pa blangs pa'i phyir mchod sbyin pa skyes so// **brda sprod pa pa** skyes so zhes bya ba dang/ (《自釋 V》 p.703.20)

《真》「生由取別陰故，譬如延若師生、毗伽羅論師生，由取明處故，說名生。」(CBETA, T29, no. 1559, p. 306, c22-23)

《玄》「依此今時取別蘊義，如世間說能祠者生、記論者生，取明論故。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 155, b21-23)

試譯：〔犢子部答：〕因為〔補特伽羅的出生〕是取得不同的蘊之故，也就是，例如：就像取得明論（吠陀）的緣故，所以成為祠祀者（吠陀派、供施）、成為文法學派。

¹⁷³ 參閱[梵] anīṣpannam cedam yaduta śābdikiyaṃ kartṛkriyāvyaavasthānam bhavātīty/ (AKBbP p.138.14)

[藏] **sgra pa**'i 'di lta ste/ byed pa po dang bya ba nram par 'jog pa 'di yang 'grub pa ma yin te/ (《自釋 V》 p.224.02)

《真》「聲論師安立作者及事，此立不成就。」(CBETA, T29, no. 1559, p. 207, b21-22)

《玄》「又聲論師妄所安立作者、作用，理實不成。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 50, c2-3)

¹⁷⁴ CBETA, T41, no. 1821, p. 444, c14-16

明論」三者是同義詞。可是這與我們想要了解「毗伽羅論」、「記論」二者與「聲論」的關係又不太相同，於是底下再接著嘗試考察「聲明論」與「聲論」的關係。在《俱舍論》「分別智品第七」中，梵文 śabda-vidyā 及藏文 sGra rig pa 對應到真諦譯本是「聲論」，對應到玄奘譯本是「聲明」，¹⁷⁵同樣的梵文和藏文，卻是不同的漢文譯詞。雖然無法確定兩個漢譯本所採用的底本是否相同，但這很有可能是兩位譯者在翻譯同一語詞的不同譯詞，也就是說「聲明」和「聲論」所代表的很可能是同一對象。為了方便理解，筆者將上述的對應名稱，整理成表格如下：

出處	破執我品第九	分別世品第三	分別智品第七
語言			
梵文	vaiyākaraṇa	śābdika	śabda-vidyā
藏文	brDa sprod pa	sGra pa	sGra rig pa

¹⁷⁵ 參閱[梵] āsām ca kila pratisaṃvidāṃ gaṇitaṃ buddhavacanam śabdavidyā hetuvidyā ca pūrvaprayogo yathākramam/ (AKBbP p.419.21)

[藏] so so yang dag par rig pa 'di dag gi sngon gyi sbyor ba ni go rimas bzhin du rtsis dang/ sangs rgyas kyi bka' dang/ **sgra rig pa** dang/ gtan tshigs rig pa dag yin te/ (《自釋 V》 p.640.23)

《真》「此四無礙解，算數、佛世尊言、聲論、因緣，論次第是此四解，先加行法門。」(CBETA, T29, no. 1559, p. 293, b23-24)

《玄》「此四無礙解生，如次串習算計、佛語、聲明、因明為前加行。」(CBETA, T29, no. 1558, p. 142, b16-17)

漢文《真》	毗伽羅論師	聲論師	聲論
漢文《玄》	記論者	聲論師	聲明
英文《梵英辭典》	Grammarians	Grammarians	Grammar
日文《梵和辭典》	文法學者	文法學者	文法

如此一來，根據上述的表格，對應普光法師的《光記》：「『毘伽羅論』名為『記論』，即是『聲明論』，即可解讀為「毘伽羅論」和「記論」即是「聲明論」，加上「聲明」與「聲論」可能只是同字異譯。因此，可以說「文法學派」極有可能就是「聲論派」，或者是源自同一學派的流變，這顯示出「聲論派」與「文法學派」的關係，比「聲論派」與「數論派」的關係來得密切許多。

接著，再從學派背景的角度來看，根據上述本文對「文法學派」所作的簡介中，「文法學派」在文法學家波你尼（Pāṇini）以後盛行著「聲常住論」。南傑根登格西的《袞千·蔣央協悲多傑造〈宗義根本偈：獅子吼〉詞義釋》中也指出：「聲明學派」即是「文法學派」，且主張「聲之梵」（sGra'i tshangs pa）為產生種種情、器世間的基礎。透過這些資訊可知文法學家的主張特色與「聲」十分有關，也再次證明「文法學派」與「聲論派」很有可能同屬一個學派，或是同一學派的不同流變。

（三）探討「世親所批判的對象是數論派」之可能性

經過以上兩個層面的考察，其結果大多傾向「破執我品第九」中的「某學派」與「分別世品第三」的「聲論派」及印度論師們解釋的「文法學派」關係較為密切。但普光法師在其《光記》注疏裡，註解「分別世品第三」時，有提及是聲論派主張「有作者，方有作用」這項觀點的¹⁷⁶，但為何到了「破執我品第九」時，卻將有類似主張的學派註解為「數論派」？又為何中國祖師們採取的都是「此學派屬於數論派」的觀點？為了解決上述的問題，如果嘗試在「肆、研究篇」的「數論派」簡介中尋找線索的話，可以獲得兩項線索：線索一，「數論派」的思想特色是以二十五諦為主，且他們認為「神我」具有「非作者」的特性，不具任何作用，也沒有變化與活動，這與「破執我品第九」中的「因為所作依賴作者而有」主張關聯度並不高；線索二，在注釋《數論頌》的《金七十論》中提到：「若人依此身，身則有作用；若無人依者身，則不能作。」¹⁷⁷其中描述到關於數論派的觀點，而這或許與出現在「破執我品第九」中某學派的主張重點——「作者與作用」等關鍵詞有關。總言之，從線索一來看，「某學派」與「數論派」關聯性並不大，但若從線索二來看，兩者卻又似乎有些相關。礙於筆者目前的能力及閱讀量有限，對於為何普光法師將類似聲論派觀點的「某學派」解讀為是「數論派」？以及為何以漢譯《俱舍論》為注疏底本的中國祖師皆一致解讀成「數論派」？

¹⁷⁶ 《光記》：「解云：『以聲論執定有作者，方有作用。』」（CBETA, T41, no. 1821, p. 170, b18-19）

¹⁷⁷ CBETA, T54, no. 2137, p. 1249, b16-17

這些問題此處尚無法提供一個合理的解釋。中國祖師這不同於印度論師的觀點，只是純粹思想上的解讀差異，還是由於漢文翻譯所引起的不同解讀，在本文的考察中仍舊未知。

伍、結語

本文的主要兩個重點「參、譯注」與「肆、研究篇」中，「參、譯注」主要翻譯和注解《俱舍論》「破執我品第九」中第三架構「別破某學派」的內容。「肆、研究篇」則是由於世親在此處並未明確說明「某學派」所指為何？因而導致不論古代或近代以降的各家說法不一。其中，主張「數論派」或「文法學派」者占大部分，又以中國祖師主要認為是「數論派」，印度論師主要認為是「文法學派」。基於此不一致的解讀，本文「研究篇」嘗試透過三個層面來考察此處世親所批判的「某學派」究竟較接近於「數論派」？抑或是「文法學派」？

首先，第一層面根據被批判方自述的主張和佛教方的批判，考察出「破執我品第九」中的某學派和「分別世品第三」中的聲論派，在思想觀點上的緊密關係。第二層面接著探討「聲論派」較接近於「數論派」？還是「文法學派」？透過語言文字及學派背景的角度，得知：「聲論派」與「文法學派」的關係，比「聲論派」與「數論派」的關係來得密切，也更提高了「某學派」即是「聲論派」的可能性。雖然上述兩個層面的考察，大多傾向世親所批判的「某學派」較接近於「文法學派」這一觀點，但並不能就此排除另外的可能性，所以在第三個層面探討世親所批判的

對象是「數論派」之可能，嘗試考察此一解讀的合理性。而由於筆者尚無法解釋為何普光法師將提出類似「聲論派」觀點的「某學派」解釋為「數論派」？又為何中國祖師們皆一致認同是「數論派」的觀點？這些待解決的問題中可能還有此文忽略的關鍵考量，或未觸及的重要面向。因此，筆者對於世親所批判的「某學派」是否為「數論派」？這一觀點的可能性仍持保留的態度，也不敢貿然否定。總言之，本文僅透過上述的粗淺考察，嘗試對「破執我品第九」中第三架構「別破某學派」譯注中的一個問題——世親所批判的「某學派」所指為何？——提供一些初步的參考意見。

陸、參考書目

專書類

1. 印度佛教

- (1) 三枝充惠著 劉欣如譯(1998)。《印度佛教思想史》。臺北市：大展出版社。
- (2) 中村元原著，釋見愍、陳信憲譯(1995)。《原始佛教：其思想與生活》。嘉義市：香光書鄉。
- (3) 多羅那它著，張建木譯。《印度佛教史》。
- (4) 竹村牧男著 蔡伯郎譯(2003)。《覺與空—印度佛教的展開》。臺北市：東大圖書。
- (5) 吳汝鈞(1995)。《印度佛學研究》。臺北市：臺灣學生書局。

- (6) 林崇安 (1995)。《印度佛教的探討》。臺北市：慧炬出版社。
- (7) 韋伯著 康樂·簡惠美譯 (1996)。《印度的宗教：印度教與佛教 I》。臺北市：遠流。
- (8) 梁漱溟 (1983)。《印度哲學概論》。台北市：老古文化。
- (9) 湯用彤 (1994)。《漢文佛經中的印度哲學史料》。北京：商務印書館出版。
- (10) 楊惠南 (1995)。《印度哲學史》。世界思想文化史叢書。臺北市：東大發行。
- (11) D. M. Datta, S. C. Chattayee 原著，李志夫譯 (1985)。《印度哲學導論》(An Introduction to Indian Philosophy)。台北市：幼獅。
- (12) Surendranath Dasgupta 原著，林煌洲譯，(1996)。《印度哲學史 1》。台北：國立編譯館。
- (13) Surendranath Dasgupta 原著，林煌洲譯，(1996)。《印度哲學史 2》。台北：國立編譯館。

2. 宗派思想

- (14) 印順導師 (1968)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。台北市：正聞出版社，1992.10，第七版。
- (15) 何歡歡 (2013)。《〈中觀心論〉及其古注〈思擇焰〉研究 (上卷)(下卷): 以對數論派、勝論派、吠檀多派的批判為中心》。北京：中國社會科學出版社。

- (16) 法尊法師講述，弘悲法師記錄 (1993)。《土官呼圖克圖的四宗要義》。台北市：福智之聲。
- (17) 宗喀巴大師著，法尊法師譯，陳玉蛟校訂 (1911)。《入中論善顯密意疏》。台北市：法爾出版社。
- (18) 貢却亟美汪波著，陳玉蛟譯，(1988)。《宗義寶鬘》。台北市：法爾出版社。
- (19) 貢却亟美汪波尊者著，釋如石譯，釋法音釋 (2007)。《宗義寶鬘淺釋》。高雄市：妙音佛學會。
- (20) 黃懺華 (1991)。《佛教各宗大綱》。臺北：天華。
- (21) 釋悟殷 (2006)。《部派佛教 (下編) 一諸部論師的思想與風格 (一)》。台北市：法界出版社。

3. 俱舍

- (22) 李世傑 (1977)。《俱舍學綱要》。臺北：中華佛教文獻編撰社。
- (23) 張西鎮編譯，(2010)。《阿毘達磨俱舍論白話譯解 (二)》。高雄市：淨心文教基金會。
- (24) 釋悟慈譯述 (1994)。《俱舍學》。臺南：開元寺佛教流通處。

4. 英文

- (25) James Duerlinger (2003). *Indian Buddhist Theories of Persons: Vasubandhu's "Refutation of the Theory of a Self"*. New York: Routledge Curzon.
- (26) Jeffrey Hopkins (2003), *Maps of the profound: Jam-yang-shay-ba's great*

exposition of Buddhist and non-Buddhist views on the nature of reality. Ithaca, N.Y. : Snow Lion Publications.

(27) P. Pradhan (1975). *Abhidharmakośabbāṣyam of Vasubandhu*. Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII.

(28) Surendranath Dasgupta (1969), *A History of Indian Philosophy*. vol.1. Lodon : Cambridge University Press.

(29) Theodore Stcherbatsky (1988). *The Soul Theory of the Buddhists*. Delhi : Bharatiya Vidya Prakashan. Fourth Revised Edition (2006).

(30) Louis de la Vallée (1990). English tr. by Leo M. Pruden. *Abhidharmakośabbāṣyam*. Fremont : Jain Publishing Company.

期刊論文類（依筆劃順序排列）

(1) 李淳玲 著 (1980)。《論「佛說無我」後一切法存在問題》。《國立臺灣大學哲學研究所碩士論文》。臺北市：臺灣大學。

(2) 村上真完 (1993)。〈人格主體論（靈魂論）－俱舍論破我品譯註（一）〉。《知の邂逅：佛教と科學／塚本啟祥教授還曆記念論文集刊行會》。東京：佼成。第 271-292 頁。

(3) 村上真完 (1993)。〈人格主體論（靈魂論）－俱舍論破我品譯註（二）〉。《原始仏教と大乘仏教：渡邊文麿博士追悼紀念論集》（下）。京都：永田文昌堂。第 99-140 頁。

(4) 珞如 著 (2007)。《《俱舍論》的理論性質、歷史地位與弘傳情況》。《國立南京大學哲學研究所碩士論文》。南京：南京大學。

(5) 黃俊威 著 (1987)。《論部派佛教的輪迴主體觀念：從自我，無我到補特伽羅》。《國立臺灣大學哲學研究所碩士論文》。臺北市：臺灣大學。

(6) 釋大田 (2009)。〈「俱舍八年、唯識三年」的現代意義〉。《法光雜誌》第 232 卷，第 2-3 頁。

(7) 釋見平 著 (2003)。《俱舍論本頌梵本漢藏英版本比對及其破我論》。《玄奘大學宗教學研究所碩士論文》。新竹市：玄奘大學。

(8) 釋圓修 著 (2011)。《梵、藏〈大乘莊嚴經論·發心品〉注疏之研究》。《法鼓佛教學院佛教學系碩士論文》。臺北：法鼓佛教學院。

(9) 櫻部建 (1959)。〈破我品の研究〉。《大谷大學研究年報》，12 : pp. 100-112。

工具書類

(1) M. Monier Williams, (1899). *A Sanskrit-English Dictionary*. New York : Oxford University Press Inc..

(2) 平川彰、平井俊榮他等著 (1978)。《阿毘達磨俱舍論索引》（I.梵、藏、漢對照，II.漢、梵對照，III.藏、梵對照）=Index to the abhidharmakośabhasya。京都：大藏。

- (3)張怡蓀主編,《藏漢大辭典》(*Bod rgya tshig mdzod chen mo*),北京:民族,1993(2003,第6刷)。
- (4)中野義照、坂本幸男譯(1935)。《國譯一切經》。東京:大東出版社。
- (5)佐伯旭雅(1978)。《冠導阿毘達磨俱舍論》。京都:法藏館。
- (6)榊亮三郎(1985)。《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集(上)》。台北市:華宇出版社。
- (7)榊亮三郎(1985)。《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集(下)》。台北市:華宇出版社。
- (8)辻直四郎(1969)。《サンスクリット文法》。東京:岩波書局。
- (9)荻原雲來(1979)。《漢譯對照梵和大辭典》。台北:新文豐。
- (10)本庄良文(1984)。《俱舍論所引阿含經全表》=A table of Agama-citations in the abhiah。北海道:北海道大學文學部印度哲學研究室。
- (11)藤田宏達(1984)。《〈俱舍論〉所引の阿含經一覽》。北海道:北海道大學文學部印度哲學研究室。
- (12)中國藏學研究中心《大藏經》對勘局對勘(1994)。《中華大藏經》丹珠爾(對勘本)。北京:中國藏學出版社。
- (13)西藏大藏經研究會編(1957)。《影印北京版西藏大藏經》。東京:西藏大藏經研究會。

- (14)南天書局編輯部編(1991)。《台北版西藏大藏經》。台北市:南天書局有限公司。
- (15)CBETA 電子佛典集成(2011版)。
- (16) *Kanonische Zitate im Abhidharmakośabbāṣya des Vasubandhu* (《世親〈俱舍論〉所引經典》), by Bhikkhu Pāsādika, Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989。

網站類

- (1) <http://www.lama.com.tw/content/meet/act.aspx?id=5952>
20151011 珞如(2007)。〈《俱舍論》的理論性質、歷史地位與弘傳情況〉。
- (2) 國立台灣大學文學院 佛學數位圖書館暨博物館。
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/author/authorinfo.jsp?ID=57792>
20160401 廖本聖(2010)。〈蔣央協巴《宗義理論:斷謬獅吼·闡明遍智善道寶燈》藏本譯注:非佛教篇(III)〉。

柒、附錄

下方是筆者整理及對比本文譯注各句的表格。其中，*AKBhP* 表示由 Prof. P. Pradhan 所編輯的梵文本、《自釋 CTT》表示藏譯《俱舍論》中華藏版、《真》表示真諦法師所譯的《阿毘達磨俱舍釋論》、《玄》表示玄奘法師所譯的《阿毘達磨俱舍論》以及最後《自釋 CTT 漢》表示由筆者以藏譯《俱舍論》中華藏版為底本所翻的譯文。

II.2 破某學派	
II.2.1 敘宗及正破	
II.2.1.1 敘宗	
<i>AKBhP</i>	yo 'pyāha bhāvasya bhavitrapekṣatvāt /
《自釋 CTT》	གང་ཡང་བྱ་བ་ནི་བྱེད་པ་པོ་ལ་སྟོན་པའི་ཕྱིར་ཏེ།
《真》	若有人說：我有，由有觀有者故。
《玄》	有作是言：決定有我，事用必待事用者故。
《自釋 CTT 漢》	因為所作依賴作者而有，也就是，

<i>AKBhP</i>	sarvo hi bhāvo bhavitāramapekṣate /yathā devadatto gacchatīty /
《自釋 CTT》	བྱ་བ་ཐམས་ཅད་ནི་བྱེད་པ་པོ་ལ་སྟོན་ཏེ། ཇི་སྲིད་སྟོན་འགོའི་ཞེས་བྱ་བ་
《真》	一切有等事必定觀有者等，譬如天與行。

《玄》	調諸事用待事用者，如天授行必待天授。
《自釋 CTT 漢》	一切的動作均依賴動作者而有，就像「天授走路」中，

<i>AKBhP</i>	atra gatir bhāvo gantāraṃ devadattam apekṣate /
《自釋 CTT》	འདི་ལ་འགོ་བར་བྱ་བ་ནི་འགོ་བ་པོ་རྣམས་ལྱིན་ལ་སྟོན་པ་དེ་བཞིན་དུ་
《真》	此中，有事名行。必定觀行者、天與。
《玄》	行是事用，天授名者。
《自釋 CTT 漢》	走路〔的動作〕依賴天授這位走路的人而有一樣，

<i>AKBhP</i>	tathā vijñānaṃ bhāvaḥ / tasmād yo vijānāti tena bhavitavyam iti / sa vaktavyaḥ /
《自釋 CTT》	རྣམ་པར་ཤེས་པ་ནི་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།། དེ་རྣམས་ན་གང་ཞིག་གིས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་ཡང་བརྗོད་དགོས་སོ་ཞེས་ཟེར་བ་
《真》	識事亦爾，是物能識，此識必應依彼生。
《玄》	如是識等所有事用，必待所依能了等者。
《自釋 CTT 漢》	〔那「天授認識〔對境〕」中，〕認識是動作，所以，「也必需說明認識者是誰」，

II.2.1.2 正破	
<i>AKBhP</i>	ko 'yaṃ devadatta iti /

《自釋 CTT》	དེ་ལ་སྐྱེས་བྱིན་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ཅི་ཡིན་ཞེས་བརྗོད་པར་བྱའོ།།
《真》	應問此人：汝所說天與是何物？
《玄》	今應詰彼：天授謂何？
《自釋 CTT 漢》	〔世親：〕當中，〔你們〕應說明「所謂的『天授』〔這位動作者〕是什麼？」

<i>AKBbP</i>	yady ātmā sa eva sādhyah /
《自釋 CTT》	གསལ་ཏེ་བདག་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན། དེ་ཉིད་བསྐྱབ་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།།
《真》	若說：我為天與。此我於前已破，不可成立。
《玄》	若是實我，此如先破。
《自釋 CTT 漢》	如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔實〕我。」那麼這點本身仍尚待成立。

<i>AKBbP</i>	atha vyavahārapuruṣaḥ / so 'pi na kaś cid ekaḥ saṃskārā hi ta evaṃ nāmānaḥ /
《自釋 CTT》	འོན་ཏེ་སྐྱེས་བྱར་མ་སྐྱད་གདགས་བ་ཡིན་ནོ་ཞེ་ན། དེ་ཡང་གཅིག་ལུ་ནི་འགའ་ཡང་མེད་གྱི་འདུ་བྱེད་དེ་དག་ལ་ཡང་མེད་དེ་སྐྱད་ཅེས་བྱའོ།།
《真》	若汝說：世流布所顯，此人不成一物，諸行聚得如此名。
《玄》	若假士夫體非一物，於諸行相續假立此名故。

《自釋 CTT 漢》	然而，如果〔你們〕說：「〔天授〕是〔被世人〕假名為人」，那麼〔天授〕完全不是唯一，而只是在諸行（五蘊）上給予「〔天授〕那樣」的名稱。
------------	--

<i>AKBbP</i>	tatra yathā devadatto gacchati yathā vijānāti /
《自釋 CTT》	དེ་ལ་ཇི་སྲིད་སྐྱེས་བྱིན་འགྲོ་བ་དེ་བཞིན་སུ་རྣམ་པར་ཤེས་ཤོ།།
《真》	此中，如說天與行，說天與識亦爾。
《玄》	如天授能行，識能了亦爾。
《自釋 CTT 漢》	其中，〔這樣的狀況〕就像〔假名為人的〕天授〔在〕走路一樣般〔假名為人的天授〕認識〔對境〕。

II.2.1.3 通難	
II.2.1.3.1 對辯「人在走路」的意義	
<i>AKBbP</i>	katham ca devadatto gacchati /
《自釋 CTT》	ན་སྐྱེན་ཇི་སྲིད་ཞེ་ན།
《真》	云何說天與行？
《玄》	依何理說天授能行？
《自釋 CTT 漢》	如果〔某學派〕問：「〔沒有實我的話，〕天授怎麼走路呢？」

<i>AKBhP</i>	kṣaṇikā hi saṃskārā abhinnaśāntānā devadatta iti / bālair ekasattvapiṇḍagraheṇa /
《自釋 CTT》	འདུ་བྱེད་སྐད་ཅིག་པ་རྒྱན་མ་མེད་པ་རྣམས་ལ་བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱིས་གཅིག་པ་ཉིད་དུ་བབྱུང་ནས་ ལྷན་བྱིན་ཞེས་མོས་པ་རྣམས་
《真》	諸行剎那、剎那生滅，相應無別異，說名天與。 諸凡夫執彼，許為一眾生。
《玄》	謂於剎那生滅，諸行不異相續，立天授名。 愚夫於中執為一體。
《自釋 CTT 漢》	〔世親：〕凡夫們把同一相續的剎那〔生滅〕諸行（有為法、五蘊）執為一體，而理解他為天授，

<i>AKBhP</i>	adhimuktāḥ svasya saṃtānasya deśāntare kāraṇaṃ bhavanta ucyante gacchati devadatta iti / sā ca deśāntaropattir gatir ita /
《自釋 CTT》	རང་གི་རྒྱན་ལུས་གཞན་དུ་འབྱུང་བ་ལ་རྒྱར་གྱུར་ན་ལྷན་བྱིན་ལོ་ཤོད་ཞེས་བྱའོ།། ལུས་གཞན་དུ་འབྱུང་བ་དེ་ནི་འགོ་བ་ཡིན་ཏེ།
《真》	彼於別處作自相續因，世間於彼說天與行；於餘處生，說名行。
《玄》	為自相續異處生因；異處生名行，因即名行者。依此理說天授能行。
《自釋 CTT 漢》	天授是造成自身的相續出現在別處的因，於是就說「天授〔在〕走路」。〔說〕那個出現在別處〔的情況〕是「走路」，

<i>AKBhP</i>	javālāśabdasaṃtānayor gacchati gamanābhidhānavat /
《自釋 CTT》	མེ་དང་སྒྲིའི་རྒྱན་དག་ལ་འགོ་འོ་ཞེས་བརྗོད་པ་ཡིན་ཅོ།།
《真》	譬如光、聲相續於別處生說名行。
《玄》	如焰及聲異處相續，世依此說焰、聲能行。
《自釋 CTT 漢》	而且〔他們也〕會把火〔出現在別處的相續情況〕和聲音〔出現在別處〕的相續〔情況〕稱為走路。

【79-900.21】

<i>AKBhP</i>	ta eva ca punar vijñānasya kāraṇaṃ bhavanta ucyante jānāti devadatta iti /
《自釋 CTT》	དེ་དག་ཉིད་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱར་གྱུར་ན་ལྷན་བྱིན་གྱིས་རྣམ་པར་ཤེས་པོ་ཞེས་བྱང་བའོ།།
《真》	是彼正作識因，說名天與識。
《玄》	如是天授身能為識因故，世間亦謂天授能了。
《自釋 CTT 漢》	〔同樣地，〕如果這些〔在相續的剎那行動上命名的天授〕造成認識的話，那麼也可以說「天授認識〔對境〕」。

<i>AKBhP</i>	āryair api teṣāṃ saṃjñayā tathocyante vyavahārātham /
--------------	---

《自釋 CTT》	འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ཐ་སྐད་གདགས་པའི་དོན་དུ་དེ་དག་ལ་མེད་ཏུ་དེ་སྐད་ཅེས་གསུངས་སོ།།
《真》	聖人由世流布所立，亦說彼事，為與言說相應故。
《玄》	然諸聖者為順世間言說理故，亦作是說。
《自釋 CTT 漢》	諸聖者也〔會〕為了假立名言，〔而〕也把那些（相續的剎那行動）說成是〔天授〕那樣的名稱。

II.2.1.3.2 對辯「識認識對境」的意義

<i>AKBhP</i>	yat tarhi "vijñānam vijānāti"ti sūtra uktam kiṃ tatra vijñānam karoti /
《自釋 CTT》	འོ་ན་གང་མདོ་ལས་རྣམ་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་གསུངས་པ་དེ་ལ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཅེ་ཞེས་ཟེད།
《真》	於經中：說識識境。此中識何所作？
《玄》	經說：諸識能了所緣。識於所緣為何所作？
《自釋 CTT 漢》	〔某學派：〕那麼凡是經〔典都〕說：「識認識〔對境〕。」此中，識做了什麼？

<i>AKBhP</i>	na kiṃ cit karoti /
《自釋 CTT》	ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་དེ།
《真》	悉無所作。
《玄》	都無所作。

《自釋 CTT 漢》	〔世親：識〕什麼也沒有做，
------------	---------------

<i>AKBhP</i>	yathā tu kāryam kāraṇam anuvidhiyata ity ucyate / sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiṃ cit /
《自釋 CTT》	ཇི་སྟེ་ལས་ལུ་ནི་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་མོད་ཀྱི་འདྲ་བར་བདག་ཉིད་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་བྱུང་དང་མཐུན་པར་བྱེད་དོ་ཞེས་བྱ་བ་
《真》	如識果隨似因。悉無所作，但由得相似體，故說如此。
《玄》	但以境生，如果酬因。雖無所作，而似因起，說名酬因。
《自釋 CTT 漢》	就像〔我們說〕雖然果什麼也沒有做，但是由於在〔與因〕類似的情況下得到〔因的〕體性（bdag nyid），因此名為「造作與因隨順者」，

<i>AKBhP</i>	evam vijñānam api vijānātīty ucyate / sādṛśyenātmalābhād akurvad api kiṃ cit /
《自釋 CTT》	དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཡང་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་བྱེད་མོད་ཀྱི་འདྲ་བར་བདག་ཉིད་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་ཡུལ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱའོ།།
《真》	說識，識境亦爾。悉無所作，但由得相似體。
《玄》	如是識生雖無所作，而似境，故說名了境。

《自釋 CTT 漢》	同樣地，〔我們說〕雖然識什麼也沒有做，但是由於在〔與對境〕類似的情況下得到〔對境的〕體性，因此名為「認識〔對〕境」。
------------	--

<i>AKBhP</i>	kiṃ punar asya sādṛśyam /
《自釋 CTT》	འདིའི་ལང་བ་ཅི་ཞེས།
《真》	識相似有何義？
《玄》	如何似境？
《自釋 CTT 漢》	如果〔某學派〕問：「這個的類似〔情況指的〕是什麼？」

<i>AKBhP</i>	tadākāratā /
《自釋 CTT》	དེའི་རྣམ་པ་ཉིད་དོ།
《真》	體生似彼。
《玄》	謂帶彼相。
《自釋 CTT 漢》	〔世親：〕「〔第一，〕只是那個的行相！」

<i>AKBhP</i>	ata eva tadindriyād apy utpannam viṣayaṃ vijānātīty ucyate nendriyam /
--------------	--

《自釋 CTT》	དེ་ཉིད་གྱི་ཕྱིར་དེ་ནི་དབང་པོ་ལས་ཀྱང་སྐྱེས་མོད་གྱི་ཡུལ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱ་བའི་དབང་པོ་ནི་ རྒྱུ་དབང་པོ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱ་བོ་མ་ཡིན་ནོ།
《真》	是故此識，雖從根生，但說識塵，不說識根。
《玄》	是故諸識，雖亦託根生，不名了根，但名為了境。
《自釋 CTT 漢》	由於〔識得到〕那〔與對境類似的〕性質 (nyid)，所以即使它 (識) 也由根而生，卻〔說〕「〔識〕認識〔對〕境」而不說「〔識認識〕根」；

<i>AKBhP</i>	atha vā tathā 'trāpi vijñānasamātānasya vijñāne kāraṇabhāvād vijñānaṃ vijānātīti /
《自釋 CTT》	ཡང་ན་ནི་དེར་ཡང་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱུ་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་རྒྱར་གྱུར་བའི་ཕྱིར་རྣམ་པར་ཤེས་ པས་ རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་གསུངས་པས་
《真》	復次，此中識相續，由於後識是因故，說識識境。
《玄》	或識於境相續生時，前識為因引後識起，說識能了。
《自釋 CTT 漢》	〔第二，〕此外，也在那〔識認識對境〕中，因為識的〔前前剎那〕相續是〔產生後後剎那〕認識的因，〔且〕是以作者這個語詞來表達〔識這個〕因，所以「識認識〔對境〕。」

<i>AKBhP</i>	vacanān nirdoṣaṃ kāraṇe darṣṭābdanirdeśāt / ghaṇṭā rautīti yadvat /
《自釋 CTT》	ཉེས་པ་མེད་དེ། ལྷུ་ལ་ཕྱེད་པ་པོའི་སྐར་བཟུང་བའི་ཕྱིར་དེའལ་བྱ་སྐྱོགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་བཞིན་ནོ།

《真》	此言無失，由於因中立作者名故。譬如說鈴正鳴。
《玄》	亦無有失，世間於因說作者故。如世間說鐘鼓能鳴。
《自釋 CTT 漢》	〔這句經文〕就沒有過失，就像「鈴響」〔中以鈴來作為響的因〕一樣〔不存在過失〕。

<i>AKBbP</i>	api khalu yathā pradīpo gacchati tathā vijñānaṃ vijñānāṭīti /
《自釋 CTT》	གཞན་ཡང་ཇི་ལྟར་སྒྲིན་མ་འགོ་བ་ལྟར་རྣམ་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་ཤེས་པོ་ཞེས་བྱ་བ་ཡང་དེ་དང་འདྲོ།
《真》	復次譬如燈行，識識境亦爾。
《玄》	或如燈能行，識能了亦爾。
《自釋 CTT 漢》	〔第三，〕此外，如同燈在移動〔，其中並沒有一個移動者，而經中所說的〕「識認識〔對境〕」也與它（這個譬喻）相似〔，其中並沒有一個認識對境者〕。

<i>AKBbP</i>	katham ca pradīpo gacchati /
《自釋 CTT》	སྒྲིན་མ་ངེ་ལྟར་འགོ་ཞེ་ན།
《真》	云何燈行？
《玄》	為依何理說燈能行？

《自釋 CTT 漢》	就像如果〔你們〕問：「〔沒有實體的話，〕燈怎麼移動呢？」
------------	------------------------------

<i>AKBbP</i>	pradīpa ity arciṣāṃ saṃtāna upacaryate /
《自釋 CTT》	སྒྲིན་མ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་མེ་ལྷེ་རྣམས་ཀྱི་རྒྱན་ལ་ཉེ་བར་འདོགས་པར་བྱེད་ལ།
《真》	於光相續，假名說燈。
《玄》	焰相續中，假立燈號。
《自釋 CTT 漢》	所謂「燈火」是在許多火舌的相續上所取的名稱，

<i>AKBbP</i>	sa deśāntareṣūtpadyamānas taṃ deśaṃ gacchatity ucyate /
《自釋 CTT》	དེ་ཡུལ་གཞན་དག་ཏུ་འབྱུང་བ་ལས་ཡུལ་དེ་དང་དེར་འགོ་འཛིན་ཞེས་བྱོལ།
《真》	此相續正生於餘處，說燈行餘處。
《玄》	燈於異處相續生時，說為燈行，無別行者。
《自釋 CTT 漢》	並把它〔下一剎那〕出現在其他地方的這個情況稱為「在如此這般的地方(不特定的地方)移動。」

<i>AKBbP</i>	evaṃ vijñānaṃ api cittānaṃ saṃtāna upacaryate /
《自釋 CTT》	དེ་བཞིན་དུ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་སེམས་རྣམས་ཀྱི་རྒྱན་ལ་ཉེ་བར་འདོགས་པར་བྱེད་ལ།
《真》	如此於心相續，假名說識。

《玄》	如是心相續，假立識名。
《自釋 CTT 漢》	同樣地，所謂「識」是在許多心的相續上所取的名稱，

<i>AKBhP</i>	tad viṣayāntareṣūtpadyamānaṃ taṃ viṣayaṃ vijānātīty ucyate /
《自釋 CTT》	དེ་ཡི་ལ་གཞན་དག་ལ་སྐྱེ་བ་ལ་ཡུལ་དེ་དང་དེ་རྣམ་པར་ཤེས་སོ་ཞེས་བྱོལ།
《真》	此心相續於餘塵中，生識，此識彼塵。
《玄》	於異境生時，說名能了。
《自釋 CTT 漢》	並把它〔下一剎那〕出現在其他境的這個情況稱為「認識如此這般的境。」

<i>AKBhP</i>	yathā cābhijāyate tiṣṭhati rūpaṃ ity /
《自釋 CTT》	ཡང་ན་ཇི་ལྟར་གཟུགས་འགྲུབ་ལོ། སྐྱེའོ་གནས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་
《真》	復次譬如世間說：色有、色生、色住。
《玄》	或如色有、色生、色住。
《自釋 CTT 漢》	再者，如同「色形成、〔色〕生起、〔色〕安住」

<i>AKBhP</i>	atra bhavitur bhāvād anarthantarātvam evaṃ vijñānasyāpi syāt /
--------------	--

《自釋 CTT》	འདི་ལ་འགྲུབ་བ་པོ་དང་འགྲུབ་བ་དོན་གཞན་མ་ཡིན་པ་ལྟར་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལ་དེ་དང་འདྲ་བར་འགྲུབ་ལོ།
《真》	此中，能有等、不異有等，亦有二言。於識二言亦爾。
《玄》	此中，無別有生、住者。說識能了，理亦應然。
《自釋 CTT 漢》	此〔情況〕中，轉變者和轉變〔這兩者〕不是不同的東西，同樣地，對於識來說將〔也〕是如此。

【79-901.21】

II.2.1.3.3 對辯「自我持續」的意義	
<i>AKBhP</i>	yadi vijñānād vijñānam utpadyate nātmānaḥ /
《自釋 CTT》	གལ་ཏེ་རྣམ་པར་ཤེས་པ་ལས་རྣམ་པར་ཤེས་པ་སྐྱེའི་བདག་ལས་མ་ཡིན་ན་
《真》	若從識，識生，不從我生。
《玄》	若後識生從識，非我。
《自釋 CTT 漢》	如果〔某學派〕問：「如果〔後〕識是由〔前〕識生起，不是由我〔而生〕的話，

<i>AKBhP</i>	kasmān na nityaṃ tādr̥ṣamevotpadyate na ca kramaniyamenāṅkurakāṅḍapatradivat /
《自釋 CTT》	ཅིའི་ཕྱིར་ཉག་ཏུ་དེ་དག་འདྲ་བ་ཁོ་ནར་སྐྱེ་བར་མི་འགྲུབ་ཞིང་ལྷུ་གུ་དང་སྤོང་པོ་དང་འདབ་མ་ལ་སོགས་པ་བཞིན་དུ་རིམ་པ་ངེས་པར་སྐྱེ་བར་མི་འགྲུབ་ཞེ་ན།

《真》	云何生不恆似本？又不由決定次第生，譬如芽、節、葉等。
《玄》	何緣從識不恆似前？及不定次生，如芽、莖、葉等。
《自釋 CTT 漢》	為什麼〔後識〕不變成經常只類似於它（前識）而生？以及〔為什麼不同的後識〕不變成像〔先〕芽、〔次〕小樹幹、〔次〕樹葉等次第明確而生？」

<i>AKBhP</i>	sthityanyathātvasya saṃskṛtalakṣaṇatvāt /
《自釋 CTT》	གནས་པ་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་ནི་འདུས་བྱས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་བྱིར་ཏེ།
《真》	由住、異諸行相故。
《玄》	有為皆有住、異相故。
《自釋 CTT 漢》	〔世親：第一個問題的回答是〕因為變異是有為〔法〕的特性，

<i>AKBhP</i>	eṣa hi saṃskṛtasya svabhāvo yad avaśyaṃ prabandhasyānyathātvam bhavati /
《自釋 CTT》	རྒྱན་གདོན་མི་ཟ་བར་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་གང་ཡིན་པ་འདི་ནི་འདུས་བྱས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནོ།།
《真》	一切有為法性皆如此，必定相續不同。
《玄》	謂諸有為自性法爾微細，相續後必異前。
《自釋 CTT 漢》	相續毫無疑問地〔在剎那間〕產生變化，凡此就是有為〔法〕的本質。

<i>AKBhP</i>	anyathā hi nikāmadhyānasamāhitānām sadṛśakāyacittotpattau prathamakṣaṇanimṛviśeṣatvāt /
《自釋 CTT》	དེ་ལྟ་མ་ཡིན་ན་བསམ་གཏུན་རྫོགས་པས་མཉམ་པར་གཞག་པ་རྣམས་ལས་ལུས་དང་སེམས་འདྲ་བ་སྐྱེ་ན་རྒྱུ་ཅིག་མ་དང་ལོ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པའི་བྱིར་བྱིས་ཀྱང་བདག་ཉིད་ཐང་བར་མི་འགྱུར་རོ།།
《真》	若不爾，入如意得定觀人，身心相似生故，一切相續與初剎那不異故。
《玄》	若異此者，縱意入定，身心相續相似而生，後念與初無差別故。
《自釋 CTT 漢》	如果不是這樣的話，那麼〔就會〕因為〔後剎那〕和第一剎那沒有差別，到了後來，靜慮結束時，從根本定當中，產生類似〔第一剎那的〕身和心，

<i>AKBhP</i>	paścād api na syāt svayaṃ vyutthānam /
《自釋 CTT》	བྱིས་ཀྱང་བདག་ཉིད་ཐང་བར་མི་འགྱུར་རོ།།
《真》	後時不應自然出定。
《玄》	不應最後念自然從定出。
《自釋 CTT 漢》	這位修行者本身〔由於前後剎那都在定中，就〕無法出定〔而到後得位〕。

<i>AKBhP</i>	kramo 'pi hi cittānām niyata eva / yato nūtpattavyaṃ tata eva tasyotpādāt /
《自釋 CTT》	གང་ལས་གང་ཞིག་སྐྱེ་བར་འགྱུར་བ་དེ་ལོ་ན་ལས་དང་སྐྱེ་བའི་བྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་རིམ་པ་ཡང་དེས་པ་ལོ་ན་སྐྱེ།

《真》	亦有決定次第心生。 若心應從此心生，從此，彼必定生故。
《玄》	諸心相續亦有定次。 若此心次，彼心應生，於此心後，彼必生故。
《自釋 CTT 漢》	〔第二個問題的回答是〕因為凡〔乙心〕（後剎那）由某〔甲心〕（前剎那）所生者，它（乙心）就只能由其（甲心）出生，所以諸心的次第也完全是確定的。

<i>AKBhP</i>	tulyākāram api hi kiñcid utpādane samartham bhavati / gotraviṣeṣāt /
《自釋 CTT》	རིགས་ཀྱི་ཕྱེ་བྱེད་ལས་སེམས་རྣམ་པ་འདྲ་ཡང་འགའ་ཞིག་སེམས་འགའ་བསྐྱེད་པ་ལ་རུས་པ་ཡིན་ཏེ།
《真》	亦有別心，同相有功能，生同相心，由性差別故。
《玄》	亦有少分，行相等心，方能相生，種性別故。
《自釋 CTT 漢》	由種類的差別中，某種相同行相的心也能生起某些心，

<i>AKBhP</i>	yadyathā strīcittānantaram yadi tatkāyavidūṣaṇācittam utpannam bhavati tatpatiputrādicittam vā /
《自釋 CTT》	དཔེ་ན་བྱང་མེད་ཀྱི་མཇུག་ཐོག་སུ་གསལ་ཏེ་དེའི་ལུས་སུན་འབྱེན་པའི་སེམས་སམ། དེའི་ཚྭ་འཇུག་ལ་སོགས་པའི་སེམས་སྐྱེ་བར་འགྱུར་ལ།

《真》	譬如從女人心次第若穢污身心生，或此夫及子等心生。
《玄》	如女心無間起嚴污身心，或起彼夫、彼子心等。
《自釋 CTT 漢》	例如在「〔想著〕女子的心」之後，緊接著生起「〔想著〕傷害其身的心」或生起「〔想著〕其夫或其子等的心」，

<i>AKBhP</i>	punaś ca paścāt saṃtatipariṇatyā strīcittam utpadyate /
《自釋 CTT》	ཡང་ཕྱིས་རྒྱུད་ཡོངས་སུ་འགྱུར་བས་བྱང་མེད་ཀྱི་སེམས་སྐྱེན་དེ་ནི།
《真》	復於後時，由相續變異故，更生女人心。
《玄》	後時，從此諸心相續轉變差別，還生女心。
《自釋 CTT 漢》	而即使後來由於相續改變，但只要生起「〔想著〕女子的心」，

<i>AKBhP</i>	tat samartha bhavati tatkāyavidūṣaṇācittotpādane tatpatiputrādicittotpādane vā / tadgotratvāt /anyathā na samartham /
《自釋 CTT》	དེའི་ལུས་སུན་འབྱེན་པའི་སེམས་བསྐྱེད་པའམ། དེའི་ཚྭ་འཇུག་ ལུ་ལ་སོགས་པའི་སེམས་བསྐྱེད་པར་རུས་པ་ཡིན་ཏེ། དེའི་རིགས་ཅན་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་སོ།། གཞན་དུ་ནི་མི་རུས་སོ།།
《真》	此心於穢污身心生中，或於此夫及子等心生中，有功能，由同性故；若異此，則無功能。

《玄》	如是女心於後所起嚴污心等，有生功能；異此，無功能，由種性別故。
《自釋 CTT 漢》	便能生起「〔想著〕傷害其身的心」或生起「〔想著〕其夫或其子等的心」，因為〔此三心〕均是那個種類之故。反之，則不能生起這樣的心。

<i>AKBbP</i>	atha punaḥ paryāyeṇa strīcittād bahuvidhaṁ cittam utpannaṁ bahutaram āsannataraṁ vā tad evotpadyate /
《自釋 CTT》	ཡང་ལུད་མེད་གྱི་སེམས་ལས་རྣམ་གངས་གྱི་སེམས་རྣམ་པ་མང་པོ་ཞིག་སྐྱེས་པར་གྱུར་ན་དེ་ལས་ཆེས་མང་བ་དང་། ཆེས་གསལ་བ་དང་། ཆེས་ཉེ་བར་སྐྱེས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ལོ་ན་སྐྱེ་བར་འགྱུར་གྱེ།
《真》	復次，從此女人心，由別因緣生無量別心。於此眾心中，若心多生，明了生，最近生。
《玄》	女心無間容起多心。然多心中，若先數起，明了、近起。
《自釋 CTT 漢》	此外，如果從〔想著〕婦女的心會產生各式各樣的心來說，那麼將會從它（各式各樣的心）當中，〔最先〕產生那個本身〔被想著〕最多次、最清楚、〔時間上〕最靠近者，

<i>AKBbP</i>	tadbhāvanāyā valiyastvāt /
《自釋 CTT》	དེའི་བསྐྱོས་པ་སྟོབས་དང་ཐུན་པའི་ཕྱིར་རོ།

《真》	從此心次第先生，是彼修習力最強故。
《玄》	先起非餘，由如是心修力強故。
《自釋 CTT 漢》	因為這〔三種情況〕的串習最具力量的緣故。

<i>AKBbP</i>	anyatra tatkālilkāt kāyavāhyapratyayaviśeṣāt /
《自釋 CTT》	དེའི་འདུས་པའི་ལུས་དང་ཕྱི་རོལ་གྱི་རྒྱུན་གྱི་ཁྱད་པར་ནི་མ་གཏོགས་སོ།།
《真》	除現時，身外因緣差別。
《玄》	唯除將起位，身外緣差別。
《自釋 CTT 漢》	除非〔身體狀況〕不是當時的身體〔狀況〕以及有不同的外緣〔，這三種情況才不會最先產生〕。
<i>AKBbP</i>	saiva baliyasi bhāvanā kasmān nityaṁ na phalati /
《自釋 CTT》	བསྐྱོས་པ་དེ་ཉིད་ཆེས་སྟོབས་དང་ཐུན་ན་ཅིའི་ཕྱིར་རྟུག་ཏུ་འབྲས་བུ་མི་འབྱིན་ཞེས།
《真》	此心修習力強，云何不恆受果？
《玄》	諸有修力最強盛者，寧不恆時生於自果？
《自釋 CTT 漢》	〔某學派：〕如果串習本身具有強大力量的話，為什麼無法恆常生〔相同〕果？

<i>AKBbP</i>	sthityanyathātvasya saṃskṛtalakṣaṇatvāt /
《自釋 CTT》	གནས་པ་གཞན་དུ་འགྱུར་བ་ཉིད་ནི་འདུས་བྱས་གྱི་མཚན་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ལ།
《真》	由此心有住、異相故。

《玄》	由此心有住、異相故。
《自釋 CTT 漢》	〔世親：〕因為有為〔法〕的特性正是變異，且

【79-903.01】

<i>AKBhP</i>	tasya cānyathātvasyānyabhāvanāphalotpattāvānugūṇyāt /
《自釋 CTT》	གཞན་དུ་འགྱུར་བ་དེ་ཡང་བསྐྱོན་པ་གཞན་གྱི་འབྲས་བུ་སྐྱེ་བའི་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི་ཕྱིར་ནོ།
《真》	此住異相於別修習果生中，隨順功德故。
《玄》	此住異相於別修果相續生中，有最隨順故。
《自釋 CTT 漢》	因為前述那種變異，也隨順產生其他串習果之故。

<i>AKBhP</i>	etad dhi sarvacittaparakāreṣu diṅmātram / nirantarakāraṇajñāne tu buddhānām prabhutvam //
《自釋 CTT》	འདི་ནི་སེམས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕྱོགས་ཅམ་དུ་བད་ཀྱི་མཐུག་ཐོགས་ཀྱི་རྒྱ་ཤེས་པ་ལ་ནི་སངས་རྒྱལ་རྣམས་མངའ་བདག་ཡིན་ཏེ།
《真》	此法相於一切心種類中是方，無間因智中，諸佛、世尊有自在。

《玄》	諸心品類次第相生因緣方隅我已略說，委悉了達，唯在世尊，一切法中智自在故。
《自釋 CTT 漢》	這僅僅只是心之所有行相中的一個面向，而諸佛才是了知斷盡無間之因的權威，

<i>AKBhP</i>	evaṃ hy āhuḥ / sarvākāraṇaṅam ekasya mayūracandrakasyāpi / nāsarvajñair jñeyam sarvajñavalam hi tajjñānam"iti //
《自釋 CTT》	འདི་སྐད་དུ་མ་བུའི་མདོངས་ནི་གཅིག་ལ་ཡང་། རྒྱ་ཡི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ནི། ཀུན་མཁྱེན་མེན་པས་ཤེས་བྱ་མེན། དེ་ཤེས་ཀུན་མཁྱེན་རྩོབས་ཡིན་ནོ། ཞེས་བཤད་ན།
《真》	此中說偈：於孔雀一尾 具一切相因 餘人不能知 此智是佛力
《玄》	依如是義故，有頌言：於一孔雀輪 一切種因相 非餘智境界 唯一切智知
《自釋 CTT 漢》	如同經典所說： 「在一孔雀翎眼中， 一切因的種類， 非遍智者無法了解， 那〔能了解孔雀翎眼中，一切因的種類之〕智慧完全是遍智的力量。」

AKBbP	prāg evārupiṇām cittabhedānām /
《自釋 CTT》	གཟུགས་ཅན་མ་ཡིན་པ་སེམས་ཀྱི་བྱེ་བྱག་ནམས་ལྟ་མོས་ཀྱང་ཅི་དགོས།
《真》	何況無色諸心差別，我等能知？
《玄》	色差別因尚為難了，況心、心所諸無色法因緣差別可易了知？
《自釋 CTT 漢》	〔連色法都必須是遍智才能了知，〕那麼，更何況觀察非色〔法〕之心〔、心所〕的諸差別〔，非得是遍智者才能了知〕。

An Annotated Translation and Study of the theory of certain school in the “Chapter IX : Refutation of the pudgala” from the Tibetan *Abhidharmakośabhāṣya*

Dharma Drum Institute of Liberal Arts Wu, Wan-Chen

Abstract

At the start of the Buddhism's growth in India, around the fifth century B.C., there had been diverse thoughts talking by analytic Indian philosophers. Among them, the topic of transmigration (saṃsāra) was always discussed and gradually became a mainstream concept of ancient Indian culture. It had influences on orthodox (āstika) Brahmanism and heterodox (nāstika) Śramaṇic traditions. However, rather than accepted all these concepts of transmigration, Gautama Buddha being considered as the founder of Buddhism, taught people the very concept of non-self (anātman) realizing from his own experience and practice. Buddhists are taught that practicing the concept of non-self is the only way to dispel the ignorance (avidyā) completely, to release from the transmigration and to achieve enlightenment.

Abhidharmakośa, composed by a Buddhist philosopher known as Vasubandhu around the fifth century, has always been regarded as a highly authoritative treatise on summarizing the theories of the Early Buddhism and the Abhidharma Buddhism. In the ninth chapter of

the *Abhidharmakośa*, called ‘The Refutation of the pudgala’, how Vasubandhu criticized the concept of selves is presented. This chapter contains four sections: section one, Vasubandhu’s objections to the theory that a self is a separate substance; section two, Vasubandhu’s objections to the Vātsīputrīyas’ theory of persons; section three, Vasubandhu’s objections to certain school’s theory of persons; section four, Vasubandhu’s objections to the Vaiśeṣikas’ theory of persons.

In this paper I offer an annotated translation of the section three in ‘The Refutation of the pudgala’, along with a study of the uncertain tenet which was not identified by Vasubandhu as his opponents and on which some previous commentators had different perspectives. This annotated translation is translated into a modern Chinese language based on the Tibetan text and an attempt is made to promote a better understanding of the theses and arguments it contains.

keywords: 1.*Abhidharmakośa* 2.Chapter IX : Refutation of the pudgala 3. Vasubandhu 4. The concept of non-self 5.The Grammarians