

一、前言

今日南傳的《小部》，主要有《法句經》、《經集》、《義釋》等經典。《經集》內分五品：蛇品、小品、大品、義品、彼岸道品。《義品》中的第十六經是《舍利弗經》。《小部》中的《義釋》分《大義釋》和《小義釋》。《大義釋》注釋了《義品》所收的十六經，包含《舍利弗經》的義釋。阿育王的小石崖法訓中，鼓勵大眾讀誦的七本經典中，《舍利弗經》也是其一，有其重要性，值得探究。本文先列出《舍利弗經》的經文（摘自《漢譯南傳大藏經·小部》第 21 冊中的《大義釋》，悟羅譯，少數詞句略作調整），而後依據義釋，略述其中的要義。

二、《舍利弗經》

《舍利弗經》的組成可以分成前、中、後三段，前段是舍利弗以八個偈頌向釋尊問法，中段是釋尊以一個偈頌總結舍利弗的問題，後段是釋尊以十二個偈頌作回答。

（一）《舍利弗經》的前段

尊者舍利弗曰：【1】於我未曾見之事，又誰亦未聞之師，眾主已來由兜率，而有如妙語師。【2】含天世界之人人，如能幸見具眼者，除去一切之闇黑，獨一而為證得樂。【3】無依如如之彼佛，為眾主來無詭詐，於此依作為多者，欲將問者已來。【4】比丘厭惡世間苦，於樹下或於塚墓，又在諸山洞窟中，親近無人斯坐。【5】高低臥所住比丘，其處恐怖猛獸吼，彼乃無音臥坐所，比丘不可怖畏此。【6】未到之域比丘行，世間危難有幾何？彼有邊境臥坐所，比丘應去克服彼。【7】於彼有何語路耶？於彼有何行處耶？自行精勤之比丘，應有如何戒與務？【8】有智具念有專一，彼為受持如何學？除銀垢藏如銀工，比丘自垢應除去。

（二）《舍利弗經》的中段

世尊宣示：舍利弗！【9】厭惡世間眾苦者，受用無人坐臥所，比丘如何安樂住，如何隨法有正覺？隨其知解將語汝。【10】具念比丘周遊行，如蛇與蚊爬行類，人及四足之接觸，不可怖此五怖畏。【11】彼等多由他法者，不應戰慄見恐怖，又對其他諸危難，追求善者應克服。【12】宜忍罹疾飢饉，寒冷酷熱亦忍耐，其等種種觸無餘，精進發勤應堅行。【13】不語虛妄不為盜，弱強之情以慈觸，當意混濁應須識，黑濁之強應除去。【14】勿為慢慳所左右，彼等之根應拔掘，又復勝者愛不愛，一向完全應克服。【15】重視慧者善巧喜，彼之危難應鎮伏，邊境臥所克不樂，四悲泣法亦應克。【16】我得何食何處食？今苦實臥何處臥？此等諸導尋悲泣，有學無家應調伏。【17】食食物衣服有時得，少許滿足應知量，自護衣服慎村行，雖受侮辱無瞞語。【18】眼向下視勿彷徨，多有瞽窟應勵禪，勤行平捨自等待，斷絕諸尋意樂悔。【19】具念歡喜受叱責，同梵行者破心裁，善發時語非非時，不思誹謗諸人眾。【20】又因世間有五塵，念者應學調伏彼，此即色聲香味觸，對諸貪欲應克服。【21】比丘具念善解脫，對此諸法調伏欲，彼時時善遍觀法，彼成專一破闇黑。世尊如斯宣說已。

（三）《舍利弗經》的後段

【10】具念比丘周遊行，如蛇與蚊爬行類，人及四足之接觸，不可怖此五怖畏。【11】彼等多由他法者，不應戰慄見恐怖，又對其他諸危難，追求善者應克服。【12】宜忍罹疾飢饉，寒冷酷熱亦忍耐，其等種種觸無餘，精進發勤應堅行。【13】不語虛妄不為盜，弱強之情以慈觸，當意混濁應須識，黑濁之強應除去。【14】勿為慢慳所左右，彼等之根應拔掘，又復勝者愛不愛，一向完全應克服。【15】重視慧者善巧喜，彼之危難應鎮伏，邊境臥所克不樂，四悲泣法亦應克。【16】我得何食何處食？今苦實臥何處臥？此等諸導尋悲泣，有學無家應調伏。【17】食食物衣服有時得，少許滿足應知量，自護衣服慎村行，雖受侮辱無瞞語。【18】眼向下視勿彷徨，多有瞽窟應勵禪，勤行平捨自等待，斷絕諸尋意樂悔。【19】具念歡喜受叱責，同梵行者破心裁，善發時語非非時，不思誹謗諸人眾。【20】又因世間有五塵，念者應學調伏彼，此即色聲香味觸，對諸貪欲應克服。【21】比丘具念善解脫，對此諸法調伏欲，彼時時善遍觀法，彼成專一破闇黑。世尊如斯宣說已。

三、舍利弗經的義釋和說明

《大義釋》（義品）中，對《舍利弗經》所作的「義釋」，是順著經頌的詞句給予解釋，有時碰到重要的「佛法術語」，則以較長的篇幅解說，以下摘引義釋，作重點式的說明。

（一）舍利弗提問的緣起和問題

此經的緣起是開始於第一頌：尊者舍利弗曰：a 於我未曾見之事，b 又誰亦未聞之事。

義釋：「曰」者，是此句之接續，句之相合、句之圓滿、字之合體、文之接著、句之次第。「尊者」，是敬語、

《舍利弗經》的義釋略述

／林崇安

敬重語、尊重語、尊敬語。「舍利弗」者，是彼長老之名稱、名稱、施設、言說、名、名業、命名、詞、文、稱呼。此是「尊者舍利弗曰」之義。說明：此處的義釋是直接注釋「曰」、「舍利弗」二詞。

a 義釋：「於我未曾見之事」者，是我未曾以此眼、以此身體見如此之世尊。即，世尊於三十三天晝度樹下寶石之帝釋座為佛母摩耶夫人及諸天眾將說法而於雨安居後，為降人界受天眾所圍繞，由黃金造、白銀造、寶珠造之三階梯中之中央寶珠造之階梯降於僧伽施市。如斯光景為我未曾見之事。

說明：此處的義釋指出，頌中的「我未曾見之事」是指釋尊於三十三天說法結束後從階梯下降人間的稀奇之事，目的在於讚嘆佛人間的。

b 義釋：「又誰亦未聞之事」之句中：「未」者，是否定。「又」者，是此句之接續句之相合、句之圓滿、字之合體、文之接著、句之次第。「誰亦」者，是任何刹帝利、婆羅門、毘舍、首陀、在家者、出家者、天、人。

說明：此處的義釋是直接注釋「又」、「誰亦」、「未」三詞。

以上解釋了第一頌的緣起二句。以下為第八頌舍利弗向佛陀所問的重要問題和義釋：

a 有智具念有專一，b 彼為受持如何學？a 義釋：「有智具念有專一」之句中：「專一」者，是一境心、不散心、不亂意。此是「專一」、「有智」者，是智者、賢者、具慧者、覺慧者、有智者、辨知者、有慧者。「具念」者，是由四原因而具念，即對身修習身隨觀念處而具念，對受、心、法修習受、心、法隨觀念處而具念。

說明：此處的義釋是注釋「有智」、「具念」、「專一」三詞。

b 義釋：「彼為受持如何學」者，是彼受如何之學，受持、取、執、執取、住著。「專一」者，是問增上心學。「有智」者，是問增上慧學。「具念」者，是問念之遍淨。「彼為受持如何學」是問增上戒學。

說明：此處的義釋中，舍利弗的重要提問是：如何學習三學。

（二）佛陀先總結舍利弗的問題

以下第九頌是佛陀的回應：a 世尊宣示舍利弗！b 厭惡世間眾苦者，c 受用無人坐臥所，d 比丘如何安樂住，e 如何隨法有正覺？f 隨其知解將語汝。

a 義釋：「世尊宣示舍利弗」者，是世尊由名而言彼長老。「世尊」者，是尊重之同義語。又貪之破壞者故是世尊，瞋之破壞者故是世尊，癡之破壞者故是世尊，見之破壞者故是世尊，棘之破壞者故是世尊，煩惱之破壞者故是世尊。頌與、頒布法寶故是世尊。諸有之終熄者故是世尊。修習身，修習戒，修習心，修息慧故是世尊。或世尊於阿練若、森林之邊鄙而為無人聲，無雜音，無諸人之景象，隱人而住，適當之禪思，受用臥坐所故是世尊。又世尊受用衣服、食物、臥坐所、病者之寶具藥品故是世尊。又世尊受用義味、法味、解脫味、增上戒、增上心、增上慧故是世尊。又世尊受用四禪、四無量、四無色定故是世尊。又世尊受用八解脫、八勝處、九次第定故是世尊。又世尊受用十想修習、十遍定、安般念定、不淨定故是世尊。又世尊受用四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七

覺支、八支聖道故是世尊。又世尊受用十如來力、四無畏、四無礙解、六神通、六佛法故是世尊。世尊此名非由母作，非由父作，非由兄弟作，非由姊妹作，非由朋友、同儕作，非由親戚、緣者作，非由沙門、婆羅門作，非由天神作。此世尊是諸佛世尊於菩提樹下解脫之後與一切知智之獲得作證共同施設者。

說明：此處的義釋是詳細注釋「世尊」一詞。

b 義釋：「厭惡世間眾苦者」者，是厭惡生、老、病、死、愁、悲、苦、憂惱……乃至失正見厭惡苦、忌、嫌忌而且有厭者。

說明：此處的義釋是注釋頌意。

c 義釋：「受用無人坐臥所」之句中：「坐所」者，是坐之處所，即是床、椅子、座蒲團、蓆、皮革、草蓆、柴蓆、床蓆。「臥所」者，乃臥坐所，即是精舍、單屋頂家、臺觀、平屋、洞窟，其臥坐所，免見不適當之色、離、遠離，免聞成為不適當之聲……乃至免不適當之五種欲、離、遠離。

說明：此處的義釋是注釋「坐所」、「臥所」以及頌意。

d 義釋：「如何安樂住」者，是所有安樂有安樂住，我將語彼。安樂住者云何？是正行道、隨順之行、無害敵之行、法隨法之行、諸戒之完成、諸根之守護、對食知量、向警寤之努力、念正知、四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八支聖道、涅槃、至涅槃道。

說明：此處的義釋是注釋「安樂住」一詞。

e 義釋：「如何隨法有正覺」之句中：「正覺」者，是四沙門道之智、慧、慧根、慧力……乃至擇法覺支、觀慧、觀（毘鉢舍那）、正見。此是欲覺其覺、欲隨覺，欲別覺，欲正覺，欲證達，欲觸達，欲作證。「如何隨法有正覺」者，是向覺有如何隨法耶？1.向覺之「隨法」，是正行道、隨順之行、無害敵之行、道、隨法之行、諸戒之完成、諸根之守護、對食知量、向警寤之努力、念正知。此等謂向覺之隨法。

說明：此處的義釋是注釋「正覺」以及頌意。

f 義釋：「隨其知解將語汝」之句中：「將語」者，將說、將語、告、示、施設、確立、開顯、分別、顯示、說明。「隨其知解」者，是隨於知解、知解、了知、知識、別知、通達、不實、不依傳說、不依傳承、不依藏經之說，不依思擇不依推論、不依行相之審思，不依見、省、思、忍、自己自知通，自己現見法，以說彼。

說明：此處的義釋是注釋「隨其知解」、「將語」以及頌意。

以上一頌釋尊總結舍利弗的問題，接著是釋尊以多頌回答。

（三）佛陀對舍利弗問題的回答

以下是佛陀回答中最核心的最後一頌：

a 比丘具念善解脫，b 對此諸法調伏欲，c 彼時時善遍觀法，d 彼成專一破闇黑。世尊如斯宣說已。

a 義釋：「比丘具念善解脫」之句中：「比丘」者，是善凡夫比丘，又有學比丘。「念」者，是所有念、隨念、現

念、念、憶念、憶持、沈潛、不忘失、念、念根、念力、正念、念覺支、一行道，此謂為「念」。具此念、正具、達、正達、成、正成具備者，謂之「具念」。「善解脫」者，是於初禪入定者之心由五蓋而脫、解脫、善解脫。於第二禪入定者之心由尋、伺而脫、解脫、善解脫。於第三禪入定者之心由喜而脫、解脫、善解脫。於第四禪入定者之心由樂苦而脫、解脫、善解脫。於空無邊處入定者之心由色想、有對想、種種想而脫、解脫、善解脫。於識無邊處入定者之心由空無邊處想、於無所有處入定者之心由識無邊處想、於非想非非想處入定者之心由無所有處想而脫、解脫、善解脫。1.須陀含之心由有身見、疑、戒業取、見隨眠、疑隨眠及彼之一同諸煩惱而脫、解脫、善解脫。2.斯陀含之心由瞋之欲貪結、瞋恚結、瞋欲貪隨眠、瞋恚隨眠及彼之一同諸煩惱而脫、解脫、善解脫。3.阿那含之心由微俱之欲貪結、瞋恚結、微俱之欲貪隨眠、瞋恚隨眠及與彼一同之諸煩惱而脫、解脫、善解脫。4.阿羅漢之心由色貪、無色貪、慢、掉舉、無明、慢隨眠、有貪隨眠、無明隨眠及彼之一同煩惱及外之一切相而脫、解脫、善解脫。此是「比丘具念善解脫」之義。

說明：此處的義釋是注釋「念」、「具念」、「善解脫」以及頌意。

b 義釋：「對此諸法調伏欲」之句中：「對此諸法」者，是對色、聲、香、味、觸。「欲」者，是對五種欲，所有欲欲、欲貪、欲喜、欲愛、欲愛情、欲熱惱、欲昏迷、欲縛著、欲暴流、欲熱、欲欲……乃至欲貪蓋。對此諸法調伏欲，折伏、捨斷、除去、滅除、令之滅無。

說明：此處的義釋是注釋「對此諸法」以及頌意。

c 義釋：「彼時時善遍觀法」之句中：「時時」者，是心如掉舉應止時，心又更抑制心，是四沙門道之智、慧、慧根、慧力……乃至擇法覺支、觀慧、觀（毘鉢舍那）、正見。此是欲覺其覺、欲隨覺，欲別覺，欲正覺，欲證達，欲觸達，欲作證。「如何隨法有正覺」者，是向覺有如何隨法耶？1.向覺之「隨法」，是正行道、隨順之行、無害敵之行、道、隨法之行、諸戒之完成、諸根之守護、對食知量、向警寤之努力、念正知。此等謂向覺之隨法。

說明：此處的義釋是注釋「正覺」以及頌意。

d 義釋：「隨其知解將語汝」之句中：「將語」者，將說、將語、告、示、施設、確立、開顯、分別、顯示、說明。「隨其知解」者，是隨於知解、知解、了知、知識、別知、通達、不實、不依傳說、不依傳承、不依藏經之說，不依思擇不依推論、不依行相之審思，不依見、省、思、忍、自己自知通，自己現見法，以說彼。

說明：此處的義釋是注釋「隨其知解」、「將語」以及頌意。

以上一頌釋尊總結舍利弗的問題，接著是釋尊以多頌回答。

四、結語

《舍利弗經》的性質是歸屬九分教中的「顯頌」。《舍利弗經》的義釋，是直接解釋頌文的詞義，其中許多解釋值得參考。南傳的《義釋》是舍利弗尊者所作，北傳的《法蘊足論》是目犍連尊者所作，我們可以看出佛陀二弟弟子的釋經風格都很類似。

世出世間

“就人工智能(AI)之佛教哲學的反思”讀後

王堯仁

蔡耀明教授在上文（法光第 351 期）就人工智能對佛教哲學的正負面影響，予以非常周全的描述與評價。本文企圖在科技方面用不同的觀點作些補充。由這個觀點出發，很明顯的，上個世紀的科技分別是由真空管、半導體、電子、電腦、資訊一系列為先導領域發展，今天我們已邁入嶄新的人工智能時期。簡單地說，人工智能(Artificial Intelligence) 先要輸入大量的機器學習大數據(big data)，然後電腦處理、分析、吸收、深入學習(deep learning)，基本上是教電腦像人類一般來處理腦資訊之技巧等等之後發揮其知能，才能獨立處理運作資料。今日人工智能已被廣泛的運用在科技、軍備、醫療、財經、運輸、能源、資訊等各方面有相當的成績。例如，無人駕駛的飛機和汽車，IBM 的 Watson 已擊敗世界的棋聖等。還有，地震、颱風、水災、火災、貧窮、飢荒等終會迎刃而解。

將來，隨著人工智能的進展，我們可以預期到人工智能可以對佛教有所貢獻：例如，設計製造一種類似心電圖(EKG 可測量心跳呼吸)加上磁共振成像(MRI 可掃描出大腦的變化)的新人工智能機器，來協助和診斷正在修安那般那念—出入息念的修習者在禪修中可能遭遇的困擾或缺失。再者，在佛教文獻學的研究與整理的應用：例如 1992 年，Dr. Jan Nattier 發表的，《The Heart Sūtra: A Chinese Aprocryhal Text》一文中，有不確定的關於心經研究的推斷：玄奘版「心經」可能不是譯經，而是玄奘大師由漢文回譯成梵本。我十分敬佩 Dr. Nattier 在心經研究的領域上開拓一條新方向。可惜事隔二十餘年，未見有大量的回應。其實，我們大可借助於人工智能。這種佛學人工智能除了輸入古中國各朝代的漢文、胡文等之外，還得加上藏、蒙、梵、巴、日、英、德等。這龐大語言和相關資訊不是單一的個體終其一生可以承擔的；但是對於一未來快速的佛學人工智能而言，這是舉手之勞。接著簡介一比較微小的應用：例如經由人工智能的幫助，佛堂的執事及香積組人員很容易估計安排適當的坐椅及食材、經書。另一種人工智能很有意義的運用：地球人口膨脹嚴重，資源有限，環境污染及地球熱等等考量遲早將會迫使人類（包括佛教徒及佛法）往外行星移民，這種艱鉅的任務，非得仰賴人工智能協助不可。

電腦的進步，根據摩爾律(Moor's Law)之預測，會使得人工智能的發展有一天會在某些方面超越人類的知能。這將是一種新的挑戰，就如從產業革命以來所有的發明一樣，人工智能的發展將會如同一支可以利益和傷害人的兩面刀。例如，人工智能的發展可以協助人們將強烈颱風在形成之前，將其化解或減低，甚或導向至無人區域；但也可以大搞氣象戰爭，將颱風當成武器將其導向敵對國家。甚或設計人工智能機器武士，或用人工智能來複製人類等等違背佛教倫理的行爲。總之，人工智能時代的來臨，對全人類是不可或缺的，我們要樂觀且理性地來面對。但是，身為自由民主世界的一員，大家應共同防止不肖團體或政權濫用人工智能來傷害全人類的福祉、宗教與文明。

DHARMA LIGHT MONTHLY 法光 第 354 期 2019 年 3 月出刊

2019「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」7月1日至9月30日受理申請

【本刊訊】財團法人法光文教基金會為獎勵國內博碩士研究生撰寫優良佛教文化學術論文，舉辦「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，預計頒發博土學位論文四名，每名三萬元，碩士學位論文九名，每名二萬元，擇優發給。凡具中華民國國籍，在國內大學院校或佛教學院修讀博碩士學位，撰寫有關佛教文化學位論文、考試及格之應屆畢業生（指 2018 年 8 月 1 日至 2019 年 7 月 31 日期間通過學位論文考試者）。請於七月一日起至九月三十日止，檢附下列文件：1.申請書紙本含電子檔一份。（表格請從法光佛教文化研究所網頁下載或寄 E-mail 索取）；2.有考試委員簽名頁之學位論文紙本一份（審後送法光佛教文化研究所圖書館收藏）；3.學校發給載有學位論文成績之畢業成績單一份；4.論文摘述（紙本及電子檔）一份（4000~4500 字，得獎後刊載於《法光》雜誌）。向法光文教基金會申請。不論得獎與否，恕不退件。

主辦單位：財團法人法光文教基金會 地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號 電話：(02)2578-3623 傳真(02)2577-6609 電子郵件：fakuang@ms49.hinet.net 網址：http://fakuang.org.tw/

法光佛學成人教育 2019 年春季班課程

- ◎開課期間：2019/3/1~6/13 (全期 15 週)
◎上課地點：法光佛教文化研究所 (台北市松山區光復北路 60 巷 20 號)
◎報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。報名表請至法光網站招生網頁下載 (網址：http://fakuang.org.tw)
◎報名方式：Tel:(02)2578-3623 Fax:(02)2577-6609 E-mail:fakwang@gmail.com
◎學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證。(缺課時數超過六分之一者不得申請)
◎上課時間、課程名稱及任課教師如下：

Table with 4 columns: 上課時間, 科目名稱, 任課教師. Rows include courses like 瑜伽師地論, 藏語入門, 佛敎文獻學概述, etc.

◎專案免費課程，專供「法光藏文人才培訓獎助計畫」參訓學員翻譯實習，並邀丹增南卓格西巡迴指導。



唐代是中國佛教信仰最為發達的時期，而《大正藏》所收錄的唐代翻譯經典的數量與質量，雖僅能窺見其一斑，卻是最直接能說明具體的成果。1900年敦煌莫高窟藏經洞的發現，為數近六萬卷的寫卷，更提供了豐富的佛教文獻，如果再結合各地唐代佛教遺址的材料，將有助於對唐代極度興盛的佛教盛況，勾勒出較為清晰的輪廓，尤其是地處絲綢之路的敦煌，晚唐五代時期，歸義軍統治下有所謂敦煌石窟中興的稱稱，其佛教信仰特色的探討，尤具意義。

回顧過去敦煌學的研究，一般將文獻與石窟壁畫材料分開來研究。緣由不外乎是文獻與圖像的研究學者，對於各自材料的瞭解有把握解讀，至於解讀他領域的材料，則讓讓不前。一般多將文獻史料與石窟壁畫的材料分開研究。主要是專攻文獻與圖像的研究學者，鮮能兼顧文獻史料的文本素材與敦煌壁畫、石窟空間等視覺性材料，因此對佛教信仰的研究，或限於文獻的記載，或囿於圖像的解讀，多依賴各自專業的邏輯來推測，較難以體現佛教信仰曾經存在的真實風貌。所幸敦煌石窟的存在，既得以彌補文獻載籍所欠缺的視覺性材料，又可以解決光靠平面處理壁畫圖像的不足。本文試圖結合石窟空間、壁畫圖像、佛教儀軌、經典內涵、文獻史料等多重面向，希望能進一步詮釋歸義軍初期張議潮功德窟所反映的佛教信仰的實際面貌。

因此，針對敦煌佛教信仰的研究，本研究以石窟、空間及義理三方面，加上文獻資料的佐證，來共同解析，方能獲得接近事實地與歷史對話。關於敦煌歸義軍的相關研究，學界已有相當成果，從其社會、經濟、歷史、信仰等方面皆有研究者投入。以歸義軍政權為主軸，已有多篇窟窟研究的論文發表，而個窟的縱向聯繫研究仍少見。本研究以歸義軍政權為線，取當政者營建的佛教石窟為緯，計畫將地位同質性的開窟者，所營建石窟呈現的信仰，探尋同類石窟的信仰面貌，是否也具有宗教上的同質性。

敦煌於唐建中二年（781）被吐蕃佔領，唐大中二年（848）由張議潮率眾起義推翻吐蕃，唐大中五年（851）唐朝於沙洲設歸義軍，授張議潮為沙洲節度使，此即揭開了地方政權成為地方王國的序幕。張議潮後有張淮深、張懷鼎、張承奉等張氏家族繼續擔任節度使，史稱張氏歸義軍。後梁乾化四年（914）曹議金代張承奉掌管瓜州政權。曹議金卒後子曹元德繼位，嗣後有曹元深、曹元忠、曹延恭、曹延祿、曹宗壽、曹賢順等曹氏家族續任節度使一職，至西夏佔領沙洲（約1036），史稱曹氏歸義軍。張氏、曹氏歸義軍統領敦煌時期，即稱敦煌歸義軍時期，此期間近兩百年（851-1036）。

本研究時間範圍聚焦在敦煌歸義軍時期，即大中五年（848）到景祐三年（1036）約200年之間，主要以政治首領個人名義為窟主的石窟為標的。近兩百年的歸義軍節度使頻繁地開窟、修窟，總數量勝過前朝所為，在研究選材上，擇定石窟是以具有代表性為主要條件。張氏歸義軍以從吐蕃進入歸義軍時期的窟，第一個節度使所開的窟，即張議潮的功德窟第156窟，此窟最能反映出吐蕃進入敦煌以後所產生的後續影響。又張議潮在吐蕃環境下受教育成長，最能呈現吐蕃文化的影響，故選擇此窟。張議潮以後的節度

2018 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

## 敦煌歸義軍政權與佛教石窟之研究

許綬惠

銘傳大學應用中文系博士

使，有張淮深、索動以及張承奉，索動的墓位與其殺害張淮深一等事蹟，讓索動代表張氏歸義軍，則有名不虛傳不順之憂。接其續的張承奉，不久又創立金山國，也無法成為張氏歸義軍的表徵。所以張氏歸義軍的代表，以張淮深為的功德窟第94窟，為張氏歸義軍的第二個代表窟。

曹氏歸義軍最具影響力的石窟，莫過於曹議金的功德窟第98窟，從窟主是曹氏歸義軍第一位節度使，對佛教信仰的投入到石窟營建，都是最具代表性的。曹議金之後的節度使，有曹元深、曹元忠、曹延恭、曹延祿、曹宗壽、曹賢順等，在這些節度使的功德窟中，以曹元忠功德窟第61窟最具特色。

敦煌從吐蕃時期到張氏歸義軍，佛教擔任串接兩個政治時空的角色。吐蕃在佛教措施及佛教相關的種種作為，令張議潮任歸義軍節度使時，必須面對前朝佛教政策在民生社會產生的影響力。然而，吐蕃所施行的佛教措施，張議潮並非全然否定，有部分承襲也有反制的作為。例如張議潮在吐蕃對僧尼管理的根基上，兩度清查寺產、確立僧尼籍，又善用僧統與僧官系統，作為節度使管理僧團的左右手。另外，吐蕃對僧尼管理的策略，是將僧尼編入部落中，此作法，間接使敦煌僧尼的生活朝向世俗化發展；歸義軍時期沿用吐蕃對僧尼的管理方式，令僧尼生活世俗化延續發展。不過，張議潮奠定了敦煌歸義軍時期佛教發展的基礎，其後的歸義軍節度使仍延續發展，致使敦煌歸義軍佛教有了獨特的面貌。

在吐蕃佛教文化的遺緒下，歸義軍首位節度使張議潮，其功德窟156窟與161窟及窟上土塔的組合，在形式上仿效自吐蕃塔窟結構。而在156窟主室西壁龕頂的密教觀音變，也正是受到吐蕃佛教影響的樣式。不僅是石窟形式與圖像受到吐蕃佛教的感染，還有吐蕃密教所注重的儀軌，也深刻地影響歸義軍的佛教文化。例如塔窟組合以立體的石窟空間作為節度，令修行者以自身的行動力，感受石窟壇場所帶來的能量。參拜者由前室進入壇場，在前室啟請四天王結界護法，窟主張議潮所在的甬道是進入壇場身心調適空間。進入主室後，由西壁龕頂千手觀音曼荼羅連結至上層161窟，再由第161窟延伸至布满觀音圖像的土塔，這樣一來便在二窟一塔的寺院，即是一個壇場。156窟西龕若為小壇，那麼龕頂及其連結的161窟，便是壇內的法要了，而窟頂土塔則是法要的最終境地。換句話說，156窟作為起壇、助行的開端，161窟則為履踐正行，最終在塔內達成正行，也就是完成了觀音密法的修行儀軌。

張淮深其功德窟第94窟，該窟雖經多次重修，現在已無法窺見原貌，但經由（張淮深功德碑），（張淮深碑）與佛教典籍，在賀世哲先生的研究基礎上，推敲出十四鋪經變名稱，並藉同時期的156窟、85窟及12窟窟內經變的位置，以推測94窟內的經變及其位置。〔張淮深碑〕載窟內有「諸經變相一十六

鋪」，由碑文記述而得的十四鋪經變，加上張淮深夫婦出行圖，便是十六鋪變相。也就是94窟的變相內容，有維摩詰經變、華嚴經變、法華經變、金光明經變、楞伽經變、報恩經變、藥師經變、彌勒經變、金剛經變、西方淨土變、賢愚經變、文殊變、普賢變、勞度叉鬥聖變、窟主張淮深夫婦出行圖等十六鋪，而畫在南北壁的經變有兩種組合的可能性：第一種是與156窟、85窟同樣地將金光明經與維摩詰經變畫在東壁的情形，南北壁的經變則是華嚴經變對法華經變、金剛經變對楞伽經變、西方淨土變對藥師經變、報恩經變對彌勒經變。第二種是與第12窟同樣地將報恩經變與維摩詰經畫在東壁，南北壁經變的對應是華嚴經變對法華經變、金剛經變對楞伽經變、西方淨土變對藥師經變、金光明經變對彌勒經變。

曹氏歸義軍第一任節度使曹議金，其功德窟第98窟。敦煌文書P.2058V（15）〈結壇發願文〉中記載曹議金使用《金光明經》作為壇場的誦念經典，作為護國經典的《金光明經》。從空間來論98窟窟頂千佛、窟頂四角天王，加上P.3262開窟發願文、P.2058V（15）〈結壇發願文〉兩件文書的內容，末學推論該窟的設計可能作為護國壇場，用來建壇誦經以求護國息災，並且可能曾在窟內誦念《金光明經》，也是做悔儀式。因此，98窟不只是佛壇壇場，還可能是一個護國壇場。98窟運用了吐蕃密教的「壇」，且將守護壇場的四大天王，從平視的角度移置仰角視點，此石窟設計，是以石窟內空間作為整體考量，而非僅思考經變的存在。

曹元忠任歸義軍使，統理敦煌三十餘年，為敦煌帶來穩定安樂的局勢。其功德窟第61窟，窟內多數經變仿自98窟。第61窟顯教經變多數是承襲、仿效自第98窟，以穩定對置的關係繪於南北壁，這些顯教經變的存在，並非石窟設計中首要的義理主張。而是由壇台、屏風上的密教圖像，因具有其獨特性，且以具義理的圖像相呼應、連結，而產生視覺的流動。總的來說，顯、密經變在61窟的運用，是以顯教經變作為靜態的存在，密教圖像則是動態的流轉，兩者演繹出敦煌石窟的顯密運用。由石窟空間與圖像所建構出的主尊文殊菩薩，在此窟具有兩種性質，一是從西壁五臺山圖反應出，華嚴世界毗盧遮那佛中主智的文殊菩薩，二是引領與最勝音佛一樣千佛的佛格文殊。

通過本研究的各章論述，以時代性、窟主身分的共通性獲得以下點結論：

第一，吐蕃的影響從政治到信仰，密教儀軌融入五代末初的佛教文化；從晚唐156窟以塔窟結構的設計，取自吐蕃佛教的結構。到了五代98窟其開窟功德文，與同時期結壇文內皆見有密教遺跡，甚至到五代的61窟，雖然以文殊菩薩為主尊，也繪有密教觀音的圖像，窟內經變有顯有密，操縱石窟主要義理的卻是密教體系，加上結壇文、啟請文的

密教咒語，特地啟請四天王結界護守壇場，種種密教跡象，都遺存著吐蕃時期佛教文化的影響。從密教塔窟遺跡到壇場的運用，至晚唐五代結壇文的再三出現，可以顯示密教儀軌對於敦煌佛教的影響。

第二，供養人地位的提昇、政治權力凌駕於宗教勢力；156窟甬道的供養人，其身高與常人相仿，畫於甬道南北壁，猶如與參拜者同位於甬道。在98窟共繪有251身供養人，他們的身分有曹議金的家族成員、曹氏政權的官員以及僧官等三類，供養人數之多是敦煌石窟中少見的。第61窟承襲晚唐以來高大型態的供養人，於南北壁畫下眾多供養人。由以供養人的身形、與數量窺見歸義軍時期，人的地位已經平齊於佛，而政治權力凌駕於宗教勢力。

第三，政治與宗教結合的石窟：於156窟主室南北壁的張議潮夫婦出行圖、94窟張淮深夫婦出行圖，皆佔據了大量壁面。出行圖的內容，完全以窟主夫婦的政治生活為主，不涉及宗教。又在98窟的甬道供養人題語：有「大朝大寶于闐國大政大明天子……即是窟主」，于闐王李聖天是曹議金的岳父，基於政治因素將李聖天畫於甬道，並寫下窟主的身分。除此之外，98窟的大量供養人，其中涉及官員與僧官身分的多餘家族成員。故歸義軍時期的石窟，因信仰而建造，卻成為政治的演譯場，石窟可說是宗教與政治的結合體，然而98窟的護國意識本身即是政治。

第四，晚唐經變的組合朝向固定模式的發展：敦煌石窟於吐蕃時期之後，開始出現一壁繪製多鋪經變的作法，而經變對置的組合逐漸出現穩定的配對，有西方阿彌陀經變對應東方藥師經變、法華經變對應華嚴經變、彌勒經變對應天請問經變，此三對皆是在石窟中已穩定的對向關係畫於主室。而左右關係也逐漸見有安定的組合，第156窟主室南壁畫有阿彌陀經變、金剛經變與思益梵天問經變，85窟主室南壁畫有阿彌陀經變、金剛經變與報恩經變。歸納南壁所見阿彌陀經變、金剛經變可為一基本組合。156窟主室北壁畫有報恩經變、藥師經變、天請問經變，85窟主室北壁畫有密嚴經變、藥師經變、思益梵天問經變。12窟主室北壁畫有華嚴經變、藥師經變、天請問經變。歸納北壁所見藥師經變、天請問經變可為一基本組合。晚唐經變的配置，出現穩定的三對，即西方阿彌陀經變對應東方藥師經變、法華經變對應華嚴經變、彌勒經變對應天請問經變。

第五，空間設計體現佛教義理：從156窟、161窟及窟上土塔所建構的塔窟組合，此設計是從一個石窟空間延伸至第二個石窟，再拓展出石窟外。如此的石窟設計，已經不是以單一空間來論，反而像是二窟一塔的寺院空間，此寺院化作修行實踐的壇場，而義理則落實於壇場。換句話說二窟一塔的設計，是根據佛教壇場的設置而作，將理論式的義理透過空間轉為實踐行徑。然而，五代第98窟第61窟的石窟設計，因受限於一個石窟，故以視覺運動來產生空間上下轉移的效果，如此一來石窟空間便不再被限制於某一壁面或壇臺上，而是整個空間的運作。第98窟四天王繪置窟頂四角的做法，與第61窟以西壁五臺山呼應壇台上的文殊菩薩，再以背屏密教菩薩連結至窟頂，都是在石窟空間中視覺運動最好的說明。

## 感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

印順導師語錄  
中是正確真實，離顛倒戲論而不落空有的二邊。觀體是智慧，觀用是觀察、體悟。以智慧去觀察一切諸法的真實，不觀有無顛倒的一知諸法實相慧」，名為中觀。（阿含經）八正道中的正見（正觀），就是這裡的中觀。



### 一、前言

修行是一條漫長的修道過程，包含著許多修行要素與方法，在諸多要素之中，如理作意（梵語 yoniso manasikāra，巴利語 yoniso manasikāra）居於重要的地位，猶如《相應部》經典說的「為諸法之上最」，是令心時時朝向斷惡修善之關鍵。本文即以「如理作意」為研究的主题，聚焦在早期經典與有部論書的範圍，分別探討如理作意的意義、角色與作用等。

### 二、各章研究重點與結果

本文的研究總共分為四章，以下依序說明各章節要點。

#### （一）緒論

本文的研究動機與目的在於「如理作意」是修行重要的元素，但學者對於它的功能範圍界定不同，究竟其僅是思惟與抉擇，或者還兼具禪修的層面。又緣於《俱舍論》中只出現一筆如理作意之現象，是《俱舍論》不再重視「如理作意」？是「譯詞」的問題？還是「如理作意」被什麼取代了？或者是在「早期經典」中，如理作意本身就轉化了概念，而在《俱舍論》中被轉化了？基於此，本文的研究運用了義理分析、版本比對與歸納法之研究方法，範圍包含早期經典與說一切有部論書兩個部分。早期經典指涉的範圍，為漢譯的四部阿含與巴利 Nikāya，其中以《一切漏經》作為人手處，比對其相當經及早期的契經，並引用《一切漏經注》作為進一步了解「如理作意」的依據，藉以探索如理作意在早期經典中所扮演的角色、功能及其所傳達與概念等。在「有部論書」方面，先以宏觀的角度，全面的檢視有部論書中相關作意的用詞及如理作意的意義，再聚焦《俱舍論》說明相關作意的譯詞，藉此解決《俱舍論》中僅有一筆的「如理作意」的現象，並說明如理作意的作用，以及如理作意是如何轉化存在於有部的解脫道的。

#### （二）早期經典中的「如理作意」

##### 1. 《一切漏經》內容闡明

《一切漏經》的內容主要說明從凡夫修習直至善完全止息的一個修道歷程，包含七種斷漏方法與所斷的三種漏——欲漏、有漏、無明漏，而貫穿其中的樞紐即是如理作意。如理作意作為漏盡的根本在於，能知見「如理作意」與「非理作意」。除此，亦需了知「應斷的煩惱」：欲漏，有漏，無明漏；「修證的目標」：明、解脫；與「調伏煩惱的方法」，即七種斷漏方法。「如理作意」是作意於應作意之法；「不作意不應作意之法，而產生「未生諸漏不生，已生諸漏斷除」的利益。相反的，「非如理作意」則是作意於不應作意之法；「不作意於應作意之法，而導致「未生諸漏生起，已生諸漏增長」的過患。因此，心正確的導向，如令如理作意生，以及時時留意令非理作意不生，是漏盡之關鍵。在七種斷漏的方法中，「體見斷」是如理作意於苦，集，滅，道，能達到斷三結，證悟初果。其餘的六種方法，皆以「如理思擇已」的定型句展開，即省思利益與過患後，從事根門的防護等，而達到「無有諸漏憂感熱惱的產生」。這七種斷漏方法是反覆修習的一個歷程，最終將達到：「斷除渴愛，解除結縛，正現觀慢，盡苦邊際。」

此中值得留意的是，在這七種方法中，分別使用了「如理作意」與「如

2018 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

## 如理作意之研究 ——從早期經典到有部論書

釋白註

法鼓文理學院佛教學系碩士

聖諦」；依滅對應「滅聖諦」；迴向至捨對應「道聖諦」。由此說明依循「依離、依離貪、依滅、迴向至捨」定型句之修習，最終將導向八正道的修習，以達到圓滿的證悟。又此定型句類似於與早期契經中「厭（nibbidā）、離欲（virāga）、滅盡（nirodha）」的定型句。「厭、離欲、滅盡」蘊涵著修道的進展與圓滿，即由定而如實知見，如實見諸法的無常、苦、無我而生起厭離的智慧，進而修習離欲，最終達到苦的完全止息，亦即整個過程不達止與觀修習。

藉由《一切漏經》、《一切漏經注》與其他早期契經的說明，歸納出「如理作意」所傳達的概念與作用」為：1. 如理作意啟動止觀的修習，捨斷渴愛與無明之輪迴根本。2. 如理作意有助於智慧的發展，達成「諸漏滅盡」的作用。3. 如理作意之運作有其重要原則。4. 如理作意具有多重面向。

#### 2. 《一切漏經注》的詮釋方法

《一切漏經注》對於《一切漏經》有諸多的闡明，依《一切漏經注》之意，如理作意的定義為：「依方法作意、依正道作意，即依無常等是無常等方式，或以隨順四諦的方式，心的轉動、運行、思惟、注意、作意。」在《一切漏經注》中亦提出：凡以作意為名的，皆為「觀」，由此點出了如理作意於「觀禪的層面」。此定義說明行者修習止觀或隨順四諦的方式時，以如理作意為啟始點，將心與目標正確的連結，並結合正念、正知、正精進等，心的整體運作過程。亦即《一切漏經注》對於如理作意的定義，是立於觀智修習立場來說的，即包含觀禪的修習、正確觀照所緣、心的整體運作過程與狀態。「非理作意」則是「非方法，非正道作意，違逆四諦的方式…視無常為常等的顛倒見。」兩者是心不同的導向與作用，亦造成截然不同的結果。如理作意增長時，導向八正道的正見生起，正見即明，明生則無明滅，因而有十二緣起還滅的果；非理作意增長時，無明與有愛生，而形成十二緣起流轉之果。

《一切漏經注》中對於「斷諸漏」的闡述包含了「能斷」與「所斷」兩個部分，即修習「依離、依離貪、依滅、迴向至捨」的七覺支，以五種斷來斷除四種漏。其中以觀智彼分斷；禪定鎮伏斷；以四道智正斷斷；以四沙門果位的證得而止息斷；由證悟涅槃，離貪瞋而說出離斷。其中「正斷斷」能正斷煩惱，即修習觀禪，當觀智成熟之際，分別以四道道智正斷煩惱，即「初果」全斷見漏、「二果」全斷有漏和無明漏。見漏與邪見有關；欲漏，有漏與貪有關；無明漏則與無明有關，故所斷的煩惱不離無明。此定型句可以對應到四聖諦，即依離對應苦聖諦；依離貪對應「集

理思擇」。從諸經譯詞與經文結構來看，此情況未見於其他相當經中，如：《中阿含·漏盡經》與《一切流攝守因經》的譯詞一致且一貫。作意（manasikāra）與思擇（paṭisankhā）是兩個完全不同的巴利字，若從詞源的角度來看，兩者皆具思考或思惟的意思。再從七種斷漏方法的內容來說，「如理作意」與「如理思擇」的異同，首先，兩者皆依循「方法或理則」進行思惟、判斷、抉擇與實踐，即依七種斷漏方法之運作原則，進行作意或思惟等。二者，兩者同具「令未生諸漏不生，已生諸漏斷除」之特質，但斷煩惱的層次不同，如理作意能正斷煩惱，而如理思擇僅以持戒、禪定之力，暫伏貪等煩惱。因此，如理作意所含攝的層面較廣，其包含思擇的成分，而具備正斷煩惱的能力是因其所導向的為出世間八正道之修習，所觀照的是諸法的「無常、苦、無我」的特質。

總結「早期經典中的如理作意」之研究，yoniso manasikāra 譯為「如理作意」或許比「正思惟」更為貼近其功能與作用。且《一切漏經注》所示之「如理作意」與「如理思擇」，雖有相同的作意或思惟的理則，但如理作意所包含的層面較廣，其含攝如理思擇的面向，且依《一切漏經注》直接點出體見斷所述之如理作意，是導向出世間八正道之修習，屬於高層次的觀禪修習。如理作意為漏盡之根本，處於修行的樞紐位置，為斷惡修善的關鍵與趨動力，其作用包含理智上的分析、思惟與抉擇，亦包含禪修的層面。

《俱舍論》中只出現一筆如理作意與有部論書中如理作意的意義與作用。代表有部思想的主要有七論，隨著對於教義的演繹與發展，綱要書時期以《俱舍論》代表，其為世親菩薩依循《心論》、《雜心論》的組織架構，以四諦總攝一切法，並開顯由觀修四諦十六行相，由迷轉悟的解脫之道。全文共分為九品，其中「界品」、「業品」與「隨眠品」為集二諦的內容，說明有漏生死流轉的因果緣。「賢聖品」、「智品」與「定品」是聖者修證解脫歷程，為道滅二諦，闡明無漏生死還滅的因果緣。

關於有部論書的討論，主要探究《俱舍論》中出現一筆如理作意與有部論書中如理作意的意義與作用。代表有部思想的主要有七論，隨著對於教義的演繹與發展，綱要書時期以《俱舍論》代表，其為世親菩薩依循《心論》、《雜心論》的組織架構，以四諦總攝一切法，並開顯由觀修四諦十六行相，由迷轉悟的解脫之道。全文共分為九品，其中「界品」、「業品」與「隨眠品」為集二諦的內容，說明有漏生死流轉的因果緣。「賢聖品」、「智品」與「定品」是聖者修證解脫歷程，為道滅二諦，闡明無漏生死還滅的因果緣。

關於有部論書中「如理作意」的安立、演變與意義，在有部論書中，除了如理作意與非理作意以外，隨著對教法的闡釋與論書的確立，安立諸多作意，如：有漏、無漏作意；非學、非無學、學、無學作意等。而值得注意的是，於《大毗婆沙論》與《俱舍論》時，又安立了實踐層面的勝解、真實、自相與共相作意，即有部雖然安立種種的作意，最終仍需導向止觀的實踐，因此本文將諸作意的總合稱為「廣義的如理作意」。

關於《俱舍論》的研究，以陳真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》與唐玄奘

譯《阿毘達磨俱舍論》兩漢譯本，並比對《俱舍論》的梵文，說明《俱舍論》中相關作意的漢詞。發現玄奘譯本中相關「作意」的漢譯詞有「作意，思惟或觀」，即凡以「名詞的形式」出現，都譯為「作意」，且通常結合另一個字成為複合詞，如：adhimukti + manasikāra（勝解作意）。若具有相同√kr 字根之「動詞」與「分詞」形式，則譯為「思惟」或「觀」。又，發現《俱舍論》中「思惟四無量心」的「思惟」，對照到早期經典中，漢譯《阿含經》通常用「修習」，而巴利經藏則用「Bhāvanā」。依早期經典的教義，“Bhāvanā”所指的即是 samatha 與 vipassanā，即培育定與慧的禪修方法。因此，雖有「作意、思惟與觀」的譯詞不同，皆指向止禪與觀禪的修習。再依諸譯詞分佈的角度來看，主要分布在「賢聖品」、「智品」與「定品」中，此說明《俱舍論》是立於止觀修習立場，即依如理作意能入於聖道，捨斷煩惱。

從有部論書視角與《俱舍論》譯詞之研究，解嚴《俱舍論》中僅一筆如理作意的現象，同時也說明《俱舍論》重視修證解脫的實踐。因此，從修證解脫的立場，《俱舍論》中如理作意的作用，有四個：1. 如理作意為勝解佛法及起修之要門；持戒亦須如理作意於身心遠離、喜足少欲、如理受用衣服、飲食、臥具及其備樂斷煩惱，樂修習善法之意志。不淨觀、持息念是行者正式趣入實際修證的人道要門，能引生觀別相、總相念住，其所相應的即是奢摩他（śamatha）與毘鉢舍那（vipaśyanā）。由不淨觀之勝解作意能引發觀修四念住之自相與共相作意，亦即以不淨觀調伏心已，引生共相作意。故如理作意是勝解佛法，啟動修行踏上解脫道的關鍵。2. 依如理作意入於聖道；加行道的修習轉以四諦十六行相為所緣，即依定而觀修四諦十六行相。其所依定為：四靜慮、未至定、中間定六種定。於色界四禪定中，即將發得初禪定之前的準備修行之定，稱為未至定。行者於世第一法能趣入正性離生，即見道（初果入）。因此，由勝解作意所起之定，進而觀修四諦十六行相，亦即由勝解作意引共相作意，而入於聖道。3. 依如理作意得無漏智；見道、修道、無學道，為「賢聖品」所示之聖者的修習階位，即聖道的修習能引發無漏智的生起。4. 依定斷煩惱、依慧斷煩惱；七依定；與淨等至之「順抉擇分定」或相對於「無漏等至」者，具備斷惑之能力。「能達聖旨」：即依定能起智，盡漏諸煩惱

《俱舍論》中出現一筆如理作意與有部論書中如理作意的意義與作用。代表有部思想的主要有七論，隨著對於教義的演繹與發展，綱要書時期以《俱舍論》代表，其為世親菩薩依循《心論》、《雜心論》的組織架構，以四諦總攝一切法，並開顯由觀修四諦十六行相，由迷轉悟的解脫之道。全文共分為九品，其中「界品」、「業品」與「隨眠品」為集二諦的內容，說明有漏生死流轉的因果緣。「賢聖品」、「智品」與「定品」是聖者修證解脫歷程，為道滅二諦，闡明無漏生死還滅的因果緣。

關於有部論書的討論，主要探究《俱舍論》中出現一筆如理作意與有部論書中如理作意的意義與作用。代表有部思想的主要有七論，隨著對於教義的演繹與發展，綱要書時期以《俱舍論》代表，其為世親菩薩依循《心論》、《雜心論》的組織架構，以四諦總攝一切法，並開顯由觀修四諦十六行相，由迷轉悟的解脫之道。全文共分為九品，其中「界品」、「業品」與「隨眠品」為集二諦的內容，說明有漏生死流轉的因果緣。「賢聖品」、「智品」與「定品」是聖者修證解脫歷程，為道滅二諦，闡明無漏生死還滅的因果緣。

關於有部論書中「如理作意」的安立、演變與意義，在有部論書中，除了如理作意與非理作意以外，隨著對教法的闡釋與論書的確立，安立諸多作意，如：有漏、無漏作意；非學、非無學、學、無學作意等。而值得注意的是，於《大毗婆沙論》與《俱舍論》時，又安立了實踐層面的勝解、真實、自相與共相作意，即有部雖然安立種種的作意，最終仍需導向止觀的實踐，因此本文將諸作意的總合稱為「廣義的如理作意」。

關於《俱舍論》的研究，以陳真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》與唐玄奘

譯《阿毘達磨俱舍論》與唐玄奘