

福嚴推廣教育班第 34 期

《如來藏之研究》

〈第二章 如來藏思想探源〉
(pp. 19–65)

釋長慈 (2017/11/21)

第三節、如來與我 (pp. 41–59)

一、討論有神我色彩的「如來藏說」應注意佛教界對於「我」的意見

如來 (tathāgata) 的世俗解說，釋尊時代已經是神我 (ātman) 別名，所以在佛法流行中，如來而被作為神我型去解說，是非常可能的。

如來界 (tathāgata-dhātu)、如來藏 (tathāgata-garbha) 與如來有關，而如來與神我有關，所以討論有神我色彩的如來藏說，應注意佛教界對於「我」的意見！

二、釋尊為對治《吠陀》以來的「梵我說」而安立無我教法

(一) 針對當時印度宗教的「我」而樹立「無我說」

釋尊的一代教法，以緣起 (pratītya-samutpāda)、無我 (nirātman) 為宗要，雖然在某些大乘經中，「無我」已被巧妙的譬喻，而判為方便說了！¹

如尊重史實，那末釋尊的無我說，正是針對當時印度宗教的「我」，否定神我而樹立²源本於正覺的正法 (saddharma)。

(二) 印度宗教主流的演變

1、奧義書時期，「梵」成了萬有的本體

印度古代的宗教文化，經吠陀 (Veda)、梵書 (Brāhmaṇa) 而大成。到了奧義書 (Upaniṣad) 時期，梵 (brahman) 為最高原理，為萬有的本體，一切由梵而化出。³梵的神格化，

¹ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 2 〈一切佛語心品〉 (大正 16, 489b3–20)：

佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。如來、應供、等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，或說如來藏，或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我。是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，悌望疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來、應供、等正覺作如是說如來之藏。若不如此，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

² 樹立：1. 建立；建樹。(《漢語大詞典》(四)，p. 1300)

³ 印順導師著，《佛法是救世之光》，p. 145：

印度從吠陀時代到奧義書時代，婆羅門教的勢力已根深蒂固。婆羅門教的思想，把宇宙看為神祕的實在，是一種形而上的本體論者。這擬人的神而即是一切的本體，或叫生主，或叫祈禱主，或叫梵，或叫我，名稱雖隨時代而變化，而內在的含義，是一脈相承的。他們說：宇宙萬有是依梵為本體而發現的，人類也不能例外；人類內在有與大梵同性質的——常住、自在、喜樂的我，就是人類生命的本質。

就是梵天；梵天自稱是常住不變，創(p. 42)造世界以及人類。⁴

2、「我」的問題受到重視，最終成立「梵我一如」說

在當時，人在世間的意義，生與死，生死流轉與解脫，受到神學的重視，「我」也就成為重要的問題。我，只是常識中的自己，但在神學的要求中，尋求真正的自我，終於成立「梵我一如」⁵說。

⁴ 《長阿含經》卷 14〈21 梵動經第二〉(大正 1, 90b16-c15):

復有餘甚深微妙大法光明，使賢聖弟子真實平等讚嘆如來，何等是？諸沙門、婆羅門於本劫本見起論，言：「我及世間，半常半無常。」彼沙門、婆羅門因此於本劫本見，計我及世間半常半無常，於此四見中，齊是不過或過。或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中，其先生眾生便作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者；我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所化成。」其後眾生復作是念：「彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一，為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生，彼所化成。」彼梵眾生命、行盡已，來生世間，年漸長大，剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，入定意三昧，隨三昧心自識本生，便作是言：「彼大梵者能自造作，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，常住不變，而彼梵化造我等，我等無常變易，不得久住，是故當知：我及世間半常半無常，此實餘虛。」是謂初見。沙門、婆羅門因此於本劫本見起論，半常半無常，於四見中，齊是不過。

⁵ (1) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp. 46-47：

奧義書的重要建樹，有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴論。如從思想的淵源上說，這不外吠陀以來思想的發揮。然而他的結論，可能達到傳統宗教的否定。創造讚歌以來，一元傾向的創造神話，經理性化而成為宇宙的本原，為一神秘的大實在。在奧義書中，稱之為梵。如顯現為人格的神，即梵天。有情的生命本質，即人們的真體，稱之為我(ātman)。在生死的歷程中，人類雖似乎是迷妄的、虛幻的；然探索到自我的當體，到底與真常本淨的梵是同一的。所以直探宇宙的本體於自我中，見我即見梵，高揭「我即梵也」(布利哈德奧義書 1·4·10)的梵我一體論。直探自我的本真，在以直覺的理智，照破虛妄，冥悟人生的奧秘；所以探索自我的結果，超過物理的、生理的、心理的現象，到達真淨常樂的唯心論。即自我的本體，為超經驗的純粹主觀，所以是「不可認識的認識者」。此認識者，一旦脫離世間的一切束縛，即完全的實現自我。

(2) <http://baike.baidu.com/view/1556439.htm>

印度教基本教義。謂作為世界主宰的「梵」和個體靈魂的「我」在本質上是統一的，親自證入「梵我一如」便是解脫。一如，謂等同、無差別。也被稱為不二一元論。

1. 在本來的印度思想中，梵代表天、自然、和普遍的原理，真理。我則為人、人類、存在於身體之中，與其他人有所區別的不變的實體(類似靈魂)，真我。……

2. 根據吠陀所說，梵我一如為究極的解脫，通過悟道個人的「我」和遍佈在宇宙中的「梵」為同一這件事，人可以獲得自由，逃離各種痛苦。

(3) 《中華百科全書》(線上搜尋版)

(http://ap6.pccu.edu.tw/Encyclopedia_media/main-philosophy.asp?id=8637)

【印度哲學】傳統上，吠陀經、梵書及奧義書都視為天啟；實則，都是祭師們先後集結而成。吠陀經大多是對自然界諸神讚頌而集成之韻文詩，其中心思想在追察宇宙之大原真象，解釋當時之社會生活。梵書大多在說明「祭祀萬能，婆羅門至上」，確立了大梵為婆羅門教之中心神格，是為一神學書。奧義書則是以祭師為主之思想家們，對梵書之教條，訴諸理性之批判而產生之哲學思想。在諸奧義書中，大都承認梵為宇宙

梵是萬有的實體，我是個人生命的主體；我就是梵，在梵而成為眾生（sattva）時，我就是眾生的生命當體。論性質，我與梵是同一的。這樣的我，是神學的產物。

當時的宗教界，以為「自我」的證知，為解脫生死的關要⁶；解脫就是自我的脫離流轉，復歸於梵，與梵合一。

我與梵同體，據一般的意見，我（與梵）是常住不變的，喜樂的，知的。

（三）小結

釋尊面對這印度宗教的主流（及其他形形色色的「我」），依正覺的證知，展開以「無我」為關鍵的佛法。

三、早期佛教之無我說

（一）釋尊為破除「我」之迷執而宣說「無我」

有身心活動的眾生，是世間的事實；自稱為我，釋尊也沒有例外。在世俗語言法中，「我」是常識的真實，沒有什麼不對的。

但眾生直覺得自己的真實存在，而不知認識中含有根本的謬誤⁷，我見是生死流轉的根本，人間苦亂的根源。⁸

宗教學者，依直覺到的自己，進而探求「我」究竟是什麼，引出神秘的真我說，雖所說不完全一致，而都出於思辨⁹與想像（分別我執）。¹⁰

釋尊為了破除神學及一般人的迷執，所以宣說「無我」。

（二）「命異身異」與「命即是身」的二根本我見

依釋尊的正觀，種種的「我」說，不外乎「命異身異」，「命即是身」的二根本見¹¹。身

之大原，梵與宇宙之關係不一不異；因而人與梵也是不一不異而形成梵我同一思想。人具有粗身我與細身我兩大層次，心身所構成者為粗身我，非身心之我即細身我。如「我感到頭痛」一命題，意謂：「我感到我的頭痛。」「我」即是「梵我」，「我的頭痛」即是身心我的頭疼；但細身我之梵我並不痛。由此，可知梵我既內在於粗身之我；又超越於身心之我。雖然梵我同一，但由於眾生之業力不同，故眾生各有不同之資才與遭遇，因而才有眾生相。

（4）另參見【附錄一】。

⁶ 關要：2.指關鍵和要點。（《漢語大詞典》（十二），p. 161）

⁷ 謬誤：錯誤；差錯。（《漢語大詞典》（十一），p. 409）

⁸ 印順導師著，《般若經講記》，p. 135：

眾生，是由過去的業因而和合現起的幻相，本沒有實性真我；而眾生妄執，於無我中執著有我，所以佛說眾生有我見等為生死根本。

⁹ 思辨：1.亦作“思辯”。思考辨析。2.哲學名詞。即純粹思考。對經驗的思考而言。（《漢語大詞典》（七），p. 445）

¹⁰ 印順導師著，《成佛之道（增註本）》，p. 356：

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

¹¹ （1）[原書 p. 58 註 1]《雜阿含經》卷 12（大正 2，84c）。

（2）《雜阿含經》卷 12（297 經）（大正 2，84c16-23）：

緣生老死者，若有問言：「彼誰老死？老死屬誰？」彼則答言：「我即老死，今老死屬我，

(kāya) 是身心和合的自身，**命** (jīva) 是我的別名。

「**命異身異**」，以為我與身心不同，我是身心以外的另一實體。身體死了，身外的我還存在的，流轉於生死中，這是**常見** (śāśvata-drṣṭi)。

「**命即是身**」，以為我不離身心，身死而我也沒有了，(p. 43) 這是近於唯物論¹²的，是**斷見** (uccheda-drṣṭi)。¹³

(三) 以「不是我、不異我、不相在」之三種觀察對治我見¹⁴

1、總說

遺除我執，如《雜阿含經》卷 1 (大正 2, 6b) 說：

「彼一切色 (受、想、行) ……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知」。

釋尊以為：現實存在的眾生，如加以分別，只是五蘊，或六處，六界的總和。所以經中依色等五蘊，而一一的加以觀察。¹⁵

(1) 不是我

一、無論是色……是識，都不能說是我，這就否定了「命即是身」的「即蘊計我」。

(2) 不異我

老死是我。」所言：「**命即是身**。」或言：「**命異身異**。」此則一義，而說有種種。若見言：「**命即是身**。」彼梵行者所無有。若復見言：「**命異身異**。」梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道。

¹² <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%94%AF%E7%89%A9%E4%B8%BB%E4%B9%89>
(維基百科，登錄時間：2014.10.08, 15:00)

唯物論 (英語: materialism)，哲學理論，肯定世界的基本組成為**物質**，物質形式與過程是我們認識世界的主要途徑，持著“只有事實上的物質才是真實存在的實體”的這一種觀點，並且被認為是物理主義的一種形式。該理論的基礎是，所有的實體 (和概念) 都是物質的一種構成或者表達，並且，所有的現象 (包括意識) 都是物質相互作用的結果，在意識與物質之間，物質決定了意識，而意識則是客觀世界在人腦中的生理反應，也就是有機物出於對物質的反應。因此，物質是唯一事實上存在的實體。作為一個理論體系，唯物主義屬於一元本體論。但其本身又不同於以二元論或多元論為基礎的本體論。作為對現實世界的一種解釋，它是唯心主義和心靈主義的一個對立面。

¹³ 印順導師著，《空之探究》，p. 84：

我即老死 (生、有等)，那是以身為自我——「**命即是身**」了。假如說：老死屬於我，那是以身為不是我——「**命異身異**」了。

¹⁴ (1) 印順導師著，《性空學探源》，p. 39：

無我，或分為「無我」、「無我所」二句。《雜阿含》中也常把它分為三句，如說色：「色是我，異我，相在」。反面否定辭則說：「色不是我，不異我，不相在」。這**初句是說無即蘊我，第二句說無離蘊我，第三句也是無離蘊我**，不過妄計者以為雖非蘊而又不離於蘊的。如說色蘊，若執我的量大，那就色在我中；如執我的量小，那我就我在色中 (若我與蘊同量，沒有大小，則必是即蘊我了)。對這不即蘊而不離蘊的執見，佛陀破之，**蘊不在我中，我也不在蘊中，所以說「不相在」**。

(2) 另參見【附錄二】。

¹⁵ 印順導師著，《華雨集第二冊》，p. 28：

釋尊常說五蘊 (pañca-skandha)，六處 (ṣaḍ-āyatana)，六界 (ṣaḍ-dhātu)，都是依眾生身心，或重於心理，或重於生理，或重於物理的不同觀察。

二、也不是離五蘊而可說有我——「不異我」，這就否定了「命異身異」的「離蘊計我」。¹⁶

(3) 不相在

三、也不可能「相在」，相在是（以為身與我不同，而又）執色等蘊（藏）在我中，或我（藏）在色等蘊中。

色等不在我中，我不在色等中，所以說「相在」也是不能成立的。

2、別說

(1) 非即蘊我

A、舉經

色等蘊為什麼不是我呢？其理由如《雜阿含經》卷 1（大正 2，2a）說：

「比丘！色無常，無常即苦、苦即非我，非我者即非我所。如是觀者，名真實正觀」（受、想、行、識，也是這樣）。

B、釋經：無常故苦，苦故非我

色、受、想、行、識——我們的身心，所以什麼都不是我，原因為「無常故苦，苦故非我」。一切是生滅變易法，不是常恆的。沒有常恆的，一切終歸於變壞，不安定，不徹底，所以是苦的。是無常，是苦，就不能說是我。¹⁷

因為神學所說的我，是常住的，喜樂的；常樂的所以我，我是自由（主宰）的意思。釋尊依現實身心去觀察，以「無常故苦，苦故非我」，否定了色等是我。¹⁸

C、小結

印度的神教，以為唯有證知自我，才能解脫。

依佛法說，「我」，無論是眾生的自我直覺，（p. 44）或宗教家的神秘真我，都出於同一的迷謬¹⁹根源，正是生死根本。唯有徹底的無我觀，體見正理，才能得到解脫。所以「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」，成為佛法的「三法印」。是佛法與非佛法，了義或不了義，都依此為準繩²⁰而得到決定。²¹

¹⁶ 印順導師著，《性空學探源》，p. 62：

有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法是自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。

¹⁷ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp. 111-112：

五蘊觀生滅，大都作為苦果去觀察，所以說觀他是生滅無常的，無常故苦，苦故無我我所。所以平常破我，也都是約五蘊說。生滅無常就是苦，無常苦就是不自在，不自在豈不是無我？

¹⁸ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 5 章，第 1 節，p. 240：

當時的印度宗教界，大都以為現實身心中，有「自我」存在。我是主宰；是常住的，喜樂的，自在的。釋尊指出：是無常，是苦，那當然不會是我；沒有我，也就沒有我所了。

¹⁹ 迷謬：亦作“迷繆”。1. 迷惑謬誤。（《漢語大詞典》（十），p. 824）

²⁰ 準繩：2. 喻言行所依據的原則或標準。（《漢語大詞典》（六），p. 21）

²¹ （1）《大智度論》卷 22〈1 序品〉（大正 25，222a28-b1）：

問曰：何等是佛法印？

(2) 非離蘊我

A、舉經

色等法無常故苦，苦故非我，所以色等都不能是我，那為什麼不能離色等而別立真我的存在呢？《雜阿含經》卷 2（大正 2，11b）說：

「諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我」。

B、釋經：皆依蘊而起我

印度的婆羅門，是傳統的宗教。如奧義書等所代表的。

沙門（śramaṇa）是東方新起的宗教，如耆那教（Nigaṇṭha）等。²²

傳統的、新起的宗教，都是主張有神我的。他們所計著的我，雖多少不同，而都是依於現實身心——五受陰（新譯作「五取蘊」）而起執著的。如離去五取蘊，那怎麼會知道有我呢！

如《奧義書》所說，我是常的，樂的，知的。²³喜樂是受蘊，知是識蘊，依於現實的受與識，而推論想像為微妙的，神秘的「樂」與「知」。如離開現實的五蘊，那

答曰：佛法印有三種：一者、一切有為法，念念生滅皆無常；二者、一切法無我；三者、寂滅涅槃。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，p. 157：

三法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。

²² (1) 《中華佛教百科全書》：A. K. Warder 著·依觀譯《印度佛教》（Indian Buddhism）第二章第三節〈沙門〉（摘譯）：

新運動的領導者，都不是婆羅門，而是來自社會的各個階層。他們不加入婆羅門的宗派，而是創立自己的學派。有些婆羅門也加入這些學派，他們放棄婆羅門傳統，而且被吸收同化於新運動。此一運動基本上是沒有階級性的。新學派的哲學家被稱為「沙門」（śramaṇas）。他們退出一般社會，成為遊行僧。以在森林曠野採拾食物，或乞食為生。……西元前六世紀的沙門運動中，發展出許多各不相同的哲學派別。從許多較科學化、較有思辨性的系統中產生的，至少有五家宗派最為成功。它們屹立不搖，而且在其後的二千年的印度哲學史扮演主要的角色（有時候還影響到印度境外）。不久之後，他們分裂出支派，而且隨著時間的推移，他們修改了學說。雖然後來出現一些全新的學派，但是印度哲學的大方向，以及理論的架構，仍是佛陀時期的沙門所建立的。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 4：

沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：^[1]富蘭迦葉（Pūraṇa-kāśyapa），^[2]末伽黎拘舍羅子（Maskarī-gośālīputra），^[3]阿夷多翅舍欽婆羅（Ajita-keśakambala），^[4]鳩（羅）鳩陀迦旃延（Kakuda-kātyāyana），^[5]散惹耶毘羅梨子（Saṅjāi-vairatīputra），^[6]尼乾陀若提子（Nirgrantha-jñātiputra），六師都是東方的一代師宗，有多少學眾隨從他（尼乾子即耆那教，現在還有不少信徒）。

²³ Charles N. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度思想與宗教》，p. 258：

痛苦和恐怖只有在人把自己的我和真我分開的時候才存在，這個觀念在《恒帝利耶·奧義書》中題名為「至樂章」的那一段文字中，有動人的發揮。這一章中說：「凡知梵者——此梵存在，具有知覺，無有止境，藏於心之深處，亦在最遠處虛空之中——即可享受一切幸福，與無所不知之梵結合成為一體……凡知梵之至樂（阿難達姆）者——一切言語思想，皆與此梵相違，不能到達其處——即永無恐怖。」

裏會有樂與知的概念？

C、小結

所以，不可以為五蘊不是我，而想像為並非沒有我，可能還有「我」的存在！

3、結說

觀五蘊非我，也不能離五蘊立我，「不是、不異、不相在」，說明了一切我不可得的「無我」。還有，無我的實踐意義，由於我不可得而遣除我見——一切煩惱的根源。²⁴

印度宗教界，如耆那教、數論（Sāṃkhya）等，也說到了無我無私，以為應遣除私我的妄執，自我才能得解脫，這仍舊是有我（p. 45）的。²⁵

在佛法中，不但五蘊無我，即使證入正法，也還是無我——「不復見我，唯見正法」²⁶。

體悟的「正法」，是自然法而非人格化的，這是佛法與神教的最大區別。如形容「正法」而人格化的，那佛法也就有傾向有我論的可能。

四、部派佛教傾向有我論的解說

（一）有我論部派的出現

1、早期佛教，保持了諸法無我的正統見地

²⁴ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p. 315：

我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。

²⁵ （1）〈原始佛教和耆那教之異同略析〉（<http://bbs.tianya.cn/post-42-43435-1.shtml>）

A、哲學本體論上：……佛教的二元論中所闡述的物質和精神這兩者都是在無常變化，而耆那教的二元論中只承認物質是無常變化的，作為精神的靈魂是不變化的。也就是說佛教主張身心都是無常和無我的，而耆那教則以為身是無常無我的，但心則就是「我」。

B、在倫理學上：原始佛教和耆那教都是相當清教徒式的簡樸生活。但佛教不支持苦行主義，而耆那教支持苦行主義。……

C、在結果上：原始佛教和耆那教都強調禪修主義的解脫涅槃。但原始佛教的所闡述的涅槃是身心五蘊不再生起，寂靜滅盡等；耆那教的涅槃則是說經過徹底淨化靈魂的永恆獨存。

（2）〈耆那教主張「自我」即涅槃〉（<http://www.gaya.org.tw/publisher/fain/bda/bda6-1.htm>）

耆那教的教理……簡而言之，就是以「自我」為追求的目標，舉例來說，以下就是他的一首詩：「凡是修內觀的人，就會從中發現『自我』；並在有漏完全消除後，到達『自我』的目標。」耆那教也使用「涅槃」這個字眼，但他們是用梵文的涅槃（nirvana），有關資料清楚地顯示，他們認為涅槃和「自我」是完全相同的東西，……而涅槃也就是解脫痛苦和所有邪惡事物的境界，這是「自我」的自然特性，好比溼潤是水的自然特性一樣。簡單地說，他們認為達到涅槃就是完成「自我」，完成「自我」也就是證得涅槃，而且這是真正的「自我」。……根據耆那教的說法，涅槃是「自我」解脫了業力的影響，解脫了造業的知覺時，所達到的境界或特質，這個境界從各種的形體中解脫出來，不論是粗身或細身，它是所有世俗痛苦的息滅處，它充滿了幸福、和平與光明，它是永恆的，不會再毀壞。

（3）周紹賢著，《佛學概論》，p. 10：

阿羅邏蓋數論派之婆羅門，乃為說修行大要：「須出家離世，修學禪定，壓止慾望，將心安住於無我之境，離卻慾、惡、不善之行，進入第一覺悟之階段，即初禪天。……」

²⁶ [原書 p. 58 註 2]《雜阿含經》卷 10（大正 2，67a）。

人類感覺到自己的存在，覺得自己就是自己，一直是這樣。性格的定型，身心現象的微妙，外道就以「揚眉瞬目」，「呼吸」，「睡、醒覺」等現象，為自我存在的證明。²⁷釋尊的開示，論證五蘊「不是、不異、不相在」，「我」是一切處求都不可得的，達到了「諸法無我」的定論。

早期的佛教，保持了佛教的這一正統的見地。

2、西元 2、3 世紀受到世俗神我熏染，佛教內部分化出有我論的部派

約在西元前二、三世間，佛教內分化出有我論的部派，就是被稱為「附佛法外道」的犢子部（Vātsīputrīya），及再分出的部派。這是上座部（Sthavira）系的通俗派，信眾極多。以後，還有別的有我論，及類似有我論的部派出現。²⁸

佛教的這一演變，可能受到世俗神我說熏染，而主要是，佛法的某些問題，不能使一般信眾了解與信受，終於採取了修正過的神我說。

（二）部派之二系說法

1、依蘊立我²⁹

（1）一般人難以理解佛法的「無我說」³⁰

²⁷（1）Charles N. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度思想與宗教》，pp. 249–250：

在五部古代《奧義書》中，都記載有一個寓言，證明呼吸是人的根本不可少的維持生命的要素。……「我」或精神，就人來說有時候被認為就是呼吸；就自然現象說就是空氣、蒼天或虛空。

（2）Charles N. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度思想與宗教》，p. 257：

信仰就是靈魂經過精神上的修練，無須死亡以後，即可與梵結合為一。……《奧義書》的教義和後期學說比較，則是複雜的，沒有系統的。較古的章節中說，靈魂有三種狀態，和覺醒、有夢睡眠、無夢沉睡這三種身體狀況。

²⁸ 印順導師著，《如來藏之研究》，p. 47：

部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部（Saṃkrāntivādin），而這都是從說一切有部（Sarvāstivādin）分化出來的。

²⁹ 悟殷法師著，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p. 10：

探討三世實有論者「依蘊立我」——在五蘊和合的身心相續中，建立「世俗補特伽羅」的理論基礎，還是立本於「自性實有」的信念：「一切法各住自性」，是實物有，即實法我；因緣和合，由諸法現起的作用，是施設有，亦即假名我。諸法恆住自性，不增不減，故沒有轉變差別；諸法之作用剎那生滅，亦「定無少法能從前世轉至後世」。因此，在（不離法體的）諸法現起的作用和合相續上，假名安立為補特伽羅，作為有情生命的輪迴體。

³⁰（1）印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 688–389：

犢子部與說一切有部，原有親密的關係。但為了無力成立無常無我的業果相續，而取通俗的有我說，成立與蘊不一不異的不可說我。世親對於犢子部的有我說，是非常慨歎的，所以在論序中說：「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅，不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教」！犢子部的不可說我，是依蘊施設，而不可說與蘊是一是異的；是六識所能了知的。論主約依五蘊而安立，為六識所了知——兩大妄執，層層難破，並引經以說明補特伽羅我體的非有。犢子部提出的經證，也給予一一解說。但問題還在：「為說阿誰流轉生死」？這是流轉中的主體問題。「若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所有久相似境，何能憶知」？這是經驗的記憶問題。剎那生滅，怎麼後心能知前心所知的。如解說為「憶念力」，那又誰在憶念？誰能憶念？這些才是說我、執我，非有我不可的問題所在。

（2）《俱舍論》卷 29〈8 分別定品〉（大正 29，152b17–19）：

佛說無常、無我、涅槃，是佛法的最甚深處，對一般人來說，是非常難以理解（難以信受）的。

A、關於「記憶」的問題

如人類有「記憶」現象，但無常而論到徹底的剎那生滅，也就是最短的時間，還是生而即滅的。如剎那生滅——無常，那前一念所知所見的，剎那間就滅去，後念生起時，早已沒有前念了。

前念與後念，異生異滅，怎麼會有記憶的可能？記憶，總要有一貫通前後的，才能保持過去的（p. 46）經驗到現在，而有再憶念的可能——這是「記憶」問題。

B、關於「業報」的問題

當時的印度宗教界，承認前死後生，一生一生的死生相續。問題與記憶一樣，前生所造的業，早已剎那滅去，至少也隨這一身心的死亡而過去。前生的業已滅，怎麼能感後生的果報？死了而又再生，前死與後生間，有什麼聯繫——這是「業報」問題。

C、關於「縛脫」的問題

如生死繫縛的凡夫，經修證而成為聖人。凡夫的身心、煩惱雜染都過去了，聖者的無漏道果現前，滅去的雜染，與現起的清淨，有什麼關聯？

如凡夫過去了，聖人現前，凡聖間沒有一貫的體性，那凡夫並沒有成為聖人，何必求解脫呢——這是「縛脫」問題。

D、小結

這些問題，一般神教就說有我：我能保持記憶；我作業，我受果；我從生死得解脫。有了常住不變的自我，這一切問題都不成問題。

然在佛法中，「諸行無常」，剎那剎那的生滅；生滅中沒有從前到後的永恆者，無常所以無我。這樣，這些問題都不容易說明，至少不能使一般人滿意而信受。

(2) 有我論出現於佛教界的實際意義

A、一般人對於無常無我的佛法難以信受

佛法越普及，一般信仰的人越多；在一般人中，無常無我的佛法，越來越覺得難以理解信受了，這就是有我論出現於佛教界的實際意義。³¹如³²說：

大師世眼久已閉，堪為證者多散滅，不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教。

(3)《俱舍論》卷30〈9 破執我品〉(大正29, 156c2-28)：

若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中，說諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死，故應定有補特伽羅。……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所有久相似境，何能憶知？剎那滅心於曾所受，久相似境何能憶知？如是憶知從相續內念，境想類心差別生。

³¹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 400：

部派佛教中立「我」的，只是為了解說記憶、業報等問題，而不是以「我」為體證的諦理。

³² [原書 p. 58 註 3] 1.《阿毘達磨俱舍論》卷30(大正29, 156c、158b-c)。2.《成唯識論》卷1(大正31, 2a-c)。

(A)《阿毘達磨俱舍論》

1.「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？……若一切類我體都無，剎那滅心，於曾所受久相似境，何能憶知」？

「若我實無，誰能作業？誰能受果？……若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果」？

(B)《成唯識論》

2.「實我若無，云何得有憶識、誦習、恩怨等事？……若無實我，誰能造業，誰受果耶？(p. 47)……我若實無，誰於生死輪迴諸趣，誰復厭苦求趣涅槃」？

B、部派佛教內的有我論說得善巧，不敢公然違反傳統提出「常我」

補特伽羅 (pudgala)，義譯為「數取趣」，意義為不斷的受生死者，是「我」的別名。

33

佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。不過佛法是「諸行無常」論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。「常我」，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。

(3) 部派內的「有我說」

部派佛教而立「我」的，有犢子部及其流派，說轉部 (Saṃkrāntivādin)，而這都是從說一切有部 (Sarvāstivādin) 分化出來的。我在《唯識學探源》，《性空學探源》，已一再的加以論述³⁴，這裏再作簡要的說明。

A、有部

(A) 立「假名我」，但無實我可得

《異部宗輪論》(大正 49, 16c) 說：

「說一切有部：……有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。

說一切有部立「假名我」——世俗補特伽羅 (saṃvṛti-pudgala)。有部以為：在世俗法中，一一有情 (sattva) 營為不同的事業，作不同的業，受不同的果報，這是世間的事實。由於有情執取當前的身心為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅、卻沒有實體的我可得。³⁵

³³ 印順導師著，《佛法概論》，p. 65：

有情，即「我」的異名之一；此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等。《般若經》總列為十六名。有情，即有情識者。我，即主宰——自在宰制者。數取趣，即不斷的受生死者。

³⁴ [原書 p. 58 註 4]印順導師著，《唯識學探源》(編入妙雲集中編 3, pp. 52-68)。《性空學探源》(編入妙雲集中編 4, pp. 170-182)。——參見【附錄三】。

³⁵ 印順導師著，《唯識學探源》，p. 62：

假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法(有情的身心)生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。

(B) 主張：法性恆住，作用隨緣

原來，說一切有部以為：一一法（色蘊等）「恆住自性」，法性是如如恆住的。依於因緣，安住未來的法，剎那起用，入現在位；作用又剎那滅，入過去位。³⁶有三世不同，而一一法性卻始終恆住自性，沒有變異。³⁷這可說「法性恆住，作用隨緣」。

依法的體性與作用來說，都沒有什麼是從前世到後世的，也就沒有移轉可說。但剎那起用時，不但有同時的「俱有」、「相應」、³⁸又能引發後後的「相續」；依五蘊的和合、相續，假名為補特伽羅，也就依假名補特伽羅，可說有生死相續，從前生到後世了。

(C) 小結

說一切有部的解說，是站在體（法性）用（作用）差別的見地；不過體與用的關係，雖不一而還是不異（沒有別法）的。

B、說轉部

(A) 辨部名

了解說一切有部所說，說轉部的見解，就容易明白了。如《異部宗輪論》（大正 49，17b）說：

³⁶ 悟殷法師著，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p. 8，註 7：

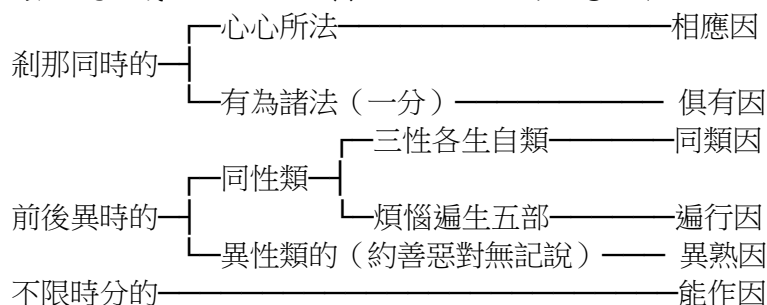
有部認為：一切法恆住自性，三世一如；因緣和合，由恆住自性的法體上現起的作用生滅，安立三世：未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。

³⁷ 印順導師著，《空之探究》，pp. 87-88：

說一切有部說三世實有，說過去與未來是現在的「類」，是同於現在的。但在未來與過去中，色法沒有極微的和集相，心法也沒有心聚的了別用。卻說過去與未來的法性，與現在的沒有任何差異，所以說「三世實有，法性恆住」。說一切有部的法性實有，從現在有而推論到過去與未來；過去與未來的實有，有形而上「有」的傾向。

³⁸ (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 189-190：

「因緣」：契經但說四緣，論主創立為六因——相應因，俱有因，同類因，遍行因，異熟因，能作因。佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。論主根源於古師的傳說，精密論究而成立六因。茲列表以略明六因的大意如下：



(2) 楊白衣《俱舍要義》（靈泉禪寺印，p. 232）：

a、俱有因：俱有因是因果同時互相為因為果的力量。

b、相應因：心王和心所相應於所依、所緣、行相、時、事的五義，緣一境的時候，這種心王和心所的互相相應，即名為相應因。

※此二項同樣為同時的因。

「其經量部本宗同義；謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。……有根邊蘊、有一味蘊。……執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部」。

銅鑠部（Tāmraśāṭīya）所傳，從說一切有部分出說轉部，又從說轉部分出說經部（Sūtravādin），也就是經量部。³⁹

《異部宗輪論》是說一切有部所傳的，以為說轉與經量，是一部的別名。⁴⁰

（B）辨特義

a、略辨特色

然從特有的教義來說，這是說轉部，與後起的經量部不合。

³⁹（1）參見【附錄四】。

（2）「經部」與「經量部」之分別，參見【附錄五】。

⁴⁰（1）印順導師著，《唯識學探源》，p. 59：

《異部宗輪論》說：經量部主張有蘊能從前世移轉到後世，所以又稱為說轉部。

錫蘭的傳說：經量部從說轉部流出，並不是一派。後期的經量與說轉部，思想上確有很大的距離。

我國古德雖說它是一部，也分別經部的本計與末計。經量本計——說轉部，初從有部流出，是有部與犢子系的折中者，也建立勝義補特伽羅。末計——依譬喻論師所流出的經部，時間稍晚，大約成立在西元二世紀末。它已放棄補特伽羅，有轉向分別說系的趨勢。

（2）印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 528-529：

在部派佛教中，說轉部（Samkrāntivādin），說經部（Sūtravādin）——二部的同異，有四類不同的傳說。

藏傳 Bhavya 的《異部精釋》，三說不同：

一、說一切有部的傳說，說轉部又名無上部（Uttariya）。在漢譯的《異部宗輪論》，經量部又名說轉部；說轉與說經，是看作同一部的異名。西藏所傳，稱為無上部，漢譯《十八部論》（《異部宗輪論》的舊譯），曾這樣說：「因大師鬱多羅，名僧伽蘭多（說轉），亦名修多羅論（經部）」。這可見鬱多羅（無上義）是這一部派的開創者；無上部從部主立名。

二、大眾部的傳說，但有說經部。三、正量部的傳說，但有說轉部。這三說，都出於《異部精釋》。

四、銅鑠部的傳說，從說一切有部分出說轉部，後又分出說經部。漢譯的《舍利弗問經》，也是說為不同的二部。

傳說是這樣的紛亂。從思想來研究，這都是說一切有部的分支，但二部是並不一致的。《異部宗輪論》所說的宗義，是說轉部。世友造《異部宗輪論》時，還沒有說到經部。因部主得名，名鬱多羅部；從所立宗義得名，名說轉部。等到經部成立而大大發展起來，要在部派中得到一席之地，於是乎從說一切有部分出的鬱多羅部，被傳說為修多羅部；於是乎漢譯有說轉部就是說經部的傳說。《異部宗輪論》所說的宗義，並非說經而是說轉部。由部主鬱多羅創立，時間為佛滅「四百年初」。依阿育王於佛滅百十六年登位來推算，說轉部的成立，約為西元前一世紀。

（3）印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 605-606：

一、經部本來不在十八部以內。世友所造的《異部宗輪論》，本為大師鬱多羅所創，稱為鬱多羅部，又名說轉部。……這一派的主要宗義，是立勝義補特伽羅，立一味蘊與根邊蘊。這是說轉部義，與經部無關。等到經部興起，這才比附於說轉部；鬱多羅演化為修多羅，於是成為修多羅部又名說轉部了。玄奘新譯，更增入後起的傳說，「自稱我以慶喜（阿難）為師」，以符合「依經為量」的經部特色。經部是從說一切有部的譬喻師而轉化出來的。在部派中，興起極遲，沒有能成為強有力的宗派。

（4）另參見【附錄六】。

說轉部以為：五蘊有二類，有可以移轉到後世的；有勝義——真實的補特伽羅。從說一切有部分出，而與說一切有部略有不同。⁴¹

b、二蘊說之內容

所說的「有根邊蘊，有一味蘊」，唯識學者解說為種子與現行，是不正確的！⁴²

(a) 引論

如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）說：

「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作（p. 49）用二蘊雖別，而共和合成一有情」。

(b) 釋義

二蘊說，沒有說明是什麼部派，但比對《異部宗輪論》，可斷定為說轉部的教義。

⁴¹ 印順導師著，印順導師著，《性空學探源》，pp. 176–177：

常住的根本蘊就是《宗輪論》的一味蘊；**無常**的作用蘊就是根邊蘊。實際上也就是有部所說的法體與作用。法體恆住自性，所以是常（雖然有部不許法體叫做「常」）；作用生起，剎那即滅，所以是無常。「根本作用二蘊而共和合成一有情」，就是說：在這常住與無常二蘊的總體上，建立起我（有情）來；這我，就叫「勝義補特伽羅」，它就是真實我。依這我，可以從前世移轉到後世。他從體用綜合（作用的互相關涉，不離法體的互相關涉）的見地建立起我。由此，可見得他與有部的不同。有部歷然的分別了實法我與假名我；只能在作用假名上安立補特伽羅我，絕不許它有體。有部的假名不離實體，本來也已經有了充分的實在性了；可是一談到補特伽羅我的時候，則必強調否定之曰「無我」，把體與用嚴格的分開，把用的關涉如一，從法體各別的見地上分析；所以，法的體與用，有部以為絕不容許看作綜合的。經部本計的說轉部卻不同，它從有部分流出來，觀察有情流轉的前生後世間，應該有個常住相續的連貫者；於是他接受了有部的體用說，卻又把體用綜合起來，建立成為勝義補特伽羅。其真實性，是比有部更強化了。

⁴² （1）印順導師著，《唯識學探源》，pp. 157–162：

微細的煩惱，潛在的業力，雖都是有漏的，但還有不限於業煩惱，而通於一切雜染的有漏種子說，像說轉部的一味蘊等。它為什麼稱為說轉？窺基的《宗輪論述記》，曾有兩種解釋：（一）、它有種子從現在相續轉變到後世的思想；（二）、它有實法我，能從前世移轉到後世的思想。但這都不是說轉部立名的本義，應該依《異部宗輪論》說：「謂說諸蘊，有從前世轉至後世，立說轉名」。論文說得明白，是從諸蘊的移轉得名的。那能移轉的諸蘊，是怎樣的呢？《異部宗輪論》說：「有根邊蘊，有一味蘊」。二蘊的含義，《宗輪論》與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的《述記》……他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的「諸蘊從前世轉到後世」，不無矛盾。我們應當另求解釋，《大毘婆沙論》卷 11，曾敘述到不明部派的二蘊說。把它對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以《婆沙》的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了！……這二蘊，拿種子思想來說，就是種子與現行。種子說，雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。……說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。異部宗輪論，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說它，比種子說要正確得多。

（2）唐·窺基撰，《異部宗輪論疏述記》卷 1（巳續 53，589c20–590a1）：

「有根邊蘊有一味蘊一味」者，即無始來展轉和合一味而轉，即細意識曾不間斷，此具四蘊。有根邊蘊者，根謂向前細意識住生死根本，故說為根。由此根故，有五蘊起，即同諸宗所說五蘊。然一味蘊是根本故，不說言邊。其餘間斷五蘊之法，是末起故，名根邊蘊。

I、釋「根本蘊、作用蘊」

根本蘊就是一味蘊，作用蘊就是根邊蘊。實際上，二蘊就是說一切有部的法體與作用的不同解說。

法體「恆住自性」，有部只許說「恆住」，不能說是「常住」，然在其他部派看來，恆與常是一樣的。所以《俱舍論》曾評斥說：「許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」⁴³！

有部的法體恆住，說轉部立為常住的根本蘊（即一味蘊）；作用起滅，立為無常的作用蘊（即根邊蘊）。

II、釋「二蘊和合成一有情」

二蘊「和合成一有情」，就是在常與無常的二蘊統一中，建立勝義補特伽羅（paramârtha-pudgala）。從體用統一的見地，所以成立的補特伽羅，不是假名的，而是有真實性的我。依勝義補特伽羅，五蘊就有移轉——從前到後的可能。記憶與業報問題，也就可以解說了。

(C) 小結

《大毘婆沙論》的二蘊合為有情說，正是為了說明記憶問題。⁴⁴

C、犢子部及其支派

(A) 總說

犢子部及其支派——正量部（Saṃmatīya），法上部（Dharmottarīya），賢胄部（Bhadrāyānīya），密林山部（Channagirika），都成立不可說我（anabhilāpya-pudgala）。

⁴⁵

(B) 犢子部依假施設立不可說我

a、雖別立不可說我，但原則上與有部的假名我沒有太大不同

犢子部從說一切有部分出，與說一切有部的論義相近，僅「若六若七與此不同」⁴⁶。主要的不同，就是不可說我。犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說

⁴³ [原書 p. 58 註 5] 《阿毘達磨俱舍論》卷 20 〈5 隨眠品〉（大正 29，105b）。

⁴⁴ 《大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55a16–c19）。

⁴⁵ 參見【附錄七】。

⁴⁶ (1) [原書 p. 58 註 6] 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2（大正 27，8b）。

(2) 《大毘婆沙論》卷 2（大正 27，8b17–26）：

問：今此論宗與犢子部何相關預而敘彼說？

答：為令疑者得決定故。謂彼與此所立義宗，雖多分同而有少異。

謂彼部執：a、世第一法唯以信等五根為性。

b、諸異生性一向染污，謂欲界繫見苦所斷十種隨眠為自性故。

c、隨眠體是不相應行。

d、涅槃有三種，謂學、無學、非學⁴⁶無學。

e、立阿素洛為第六趣。

f、補特伽羅體是實有。

彼如是等若六、若七與此不同，餘多相似。

藏，就是不可說我。⁴⁷如《異部宗輪論》（大正 49，16c）說：（p. 50）

「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。

犢子部與說轉部，都是依補特伽羅，說明前生後世移轉的可能。犢子部的補特伽羅——不可說我，是「依蘊、處、界假施設名」，在原則上，與說一切有部的假名我，是沒有太大不同的。⁴⁸

b、犢子部一系所立的三類補特伽羅⁴⁹

(a) 例舉

犢子部所立的補特伽羅，分為三類，如《部執異論》（大正 49，21c）說：

「犢子部——可住子部……攝陰、界、入故，立人等假名。有三種假：一、攝一切假；二、攝一分假；三、攝減度假」。

屬於犢子部系的《三法度論》，說到「受施設，過去施設，減施設」——三種施設⁵⁰。

《三彌底部（正量部）》⁵¹立三種人：「依說人、度說人，減說人」；「說者，亦名

⁴⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 459：

犢子部立五法藏，就是這三世有為、無為、不可說——三類。不可說，就是「不可說我」。

⁴⁸ 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 66–67：

依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷 1），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

⁴⁹ 參考印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 458–460；pp. 465–467，整理如下表：

《部執異論》	《三法度論》	《三彌底部論》
攝一切假	受施設： 依陰界入而施設的不可說我。 → 治無見	依說人（重和合）： 依五陰和合而安立的我，與五陰不可說一，不可說異。
攝一分假	過去施設： 依過去的陰界入而施設的，如佛說：過去我是瞿旬陀等。 → 治斷見	度說人（重相續）： 度，是移轉的意思。 犢子部本義，約過去一分（陰界入）施設，重在過去。 正量部重在依諸行的移轉，從前生到今生，今生到來生。依諸行移轉，而說有三世的我。
攝減度假	減施設： 約陰界入滅息涅槃而施設的。 → 治常見、有見	減說人： 約「無復有五陰處」說

⁵⁰ [原書 p. 59 註 7] 《三法度論》卷中（大正 25，24b）。

⁵¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 466–467：

安，亦名制，立名假名」⁵²。

(b) 三類補特伽羅皆是假施設

假名，施設，說，都是 prajñapti 的義譯。⁵³施設，說，與《部執異論》的「假」相合。⁵⁴

犢子部系的不可說我，依蘊、界、處而施設的；約現在的，過去的，涅槃的，立為三種補特伽羅，都是施設假。⁵⁵

c、質疑犢子部不可說我的假實

(a) 問：假名有即無自性，何以又立「不可說我」

依說一切有部，立「實法有」與「假名有」的差別，假名有是沒有自性的。「我」既依蘊、界、處施設，是假有，就沒有自性，怎麼又立有「不可說我」呢？這在說一切有部（及經部）的立場，是難以通解的，所以《俱舍論》問他：到底是實有，是假有？⁵⁶

論名《三彌底部論》，以部派名為論名，這是不曾見過的。其實，這是譯者所立，並非論的本名。在《論》的末後（大正 32，473a）說：「依說論竟」。梵文原本，經論的名字，都是安在末後的。……所以，這部論原名《依說論》。

「依說」是什麼意思呢？在成立「三種人」時，附注（大正 32，466b）說：「說者，亦名安，亦名制，亦名假名」。三種人——依說，度說，滅說的說，可譯為安立，假名，可見就是施設（prajñapti）了。

「依」，應為 upādāna，正譯為取。古人每譯為受，如稱五取蘊為五受陰。《三法度論》的「受施設」，就是「依說」。依，梵語為 upādhi（億波提）；音與義，都與取相近。所以，「依說」就是「受施設」，為梵語 upādāna-prajñapti 的義譯。這部論重在成立不可說的補特伽羅；雖分三類，而主要為依「執受諸蘊立補特伽羅」；也就因此，論名《取施設論》（依說論）了。

依說論	依	upādāna	取、受	取施設論
	說	prajñapti	安立、假名、施設	

⁵² [原書 p. 59 註 8] 《三彌底部論》卷中（大正 32，466b）。

⁵³ (1) 水野弘元著，惠敏法師譯，《佛教教理研究》，p. 537：

在註釋時代以後的巴利佛教，此施設一詞被用來作為表示「名稱」或「概念」之意的特別術語。因為施設一詞本來含有「設定」、「制定」之意，所以它被解釋成「被設定為名稱或概念」。

※更多內容請參考《佛教教理研究》pp. 537–558。——參見【附錄八】。

(2) 「prajñapti」之分析請參見【附錄九】。

⁵⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p. 137：

波羅聶提（prajñapti），可以譯為「假」，也可譯「施設」。

⁵⁵ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p. 73：

犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。

⁵⁶ (1) 《俱舍論》卷 29〈9 破執我品〉（大正 29，152c9–29）：

(一) 破犢子部

1、敘宗

然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊「不一、不異」。

2、正破

A、約假實破

此應思擇：為實？為假？

犢子部問 實有、假有，相別云何？

論主答 別有事物，是實有相；如：色、聲等。但有聚集，是假有相；如：乳、酪等。

犢子部問 許實、許假，各有何失？

論主答 ◎體若是實，應與蘊異，有別性故，如別別蘊。

又有實體——必應有因；或應是無為，便同外道見，又應無用，徒執實有。

◎體若是假，便同我說。

B、約「依蘊立我」徵破

犢子部轉計 非我所立補特伽羅，如仁所徵「實有、假有」，但可依內、現在世攝、有執受諸蘊，立補特伽羅。……

犢子部答 此如世間「依薪立火」。

論主復問 如何立火可說「依薪」？

犢子部答 謂非離薪可立有火，而薪與火「非異、非一」。

反難 ◎若「火異薪」，薪應不熱。

◎若「火與薪一」，所燒即能燒。

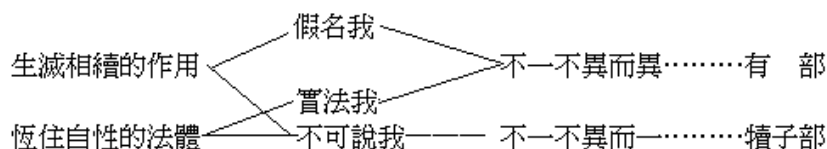
犢子部主張 如是不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非「異、一」。

◎若「與蘊異」，體應是常。

◎若「與蘊一」，體應成斷。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 65-68：

犢子部所立的不可說的補特伽羅，原有三種安立，這裡約最重要的，依現在有情身內的五蘊而建立來說，所說非常明白。依現在世所攝的執受諸蘊，建立補特伽羅，豈不就是《異部宗輪論》所說的「依蘊處界假施設名」嗎？假施設名的我，就是不可說我，這在熏染有部思想的學者，確是相當難解的。有部的見解：……離了所依的實法，就沒有自體，這是假有。所以有自體就不是假，假就沒有自體。他們雖也在說實有與假有，不可說是一是異，其實對假有與有體，是從差別的觀點來處理的。世親論師也曾本著這樣的思想，在《俱舍論》的〈破我品〉裡，責問過犢子部：所說的不可說我，是實有呢？還是假有？但犢子部的答覆，並沒有說是假、是實，卻說：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝者執受諸蘊，立補特伽羅」。意思說：我所說的補特伽羅，並不像你所問的那樣假呀、實呀，只可以說依身內五蘊而建立。假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷1），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上。……有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。……犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。



(b) 答：我「不離蘊」亦「不即蘊」，故別立「不可說我」

犢子部的意見，如《阿毘達磨俱舍論》卷 29（大正 29，152c）說：（p. 51）

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅。……此如世間依薪立火。……謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一」。

說一切有部的責問，到底是實是假，被犢子拒絕了。犢子部以為，依蘊立我，是假施設，但我與蘊是不一不異的。如依薪立火那樣，火不能離薪，但火也並不是薪。這樣，我是不離蘊的，但依蘊立我，我並不等於蘊，所以別立不可說我。

d、犢子部依施設說有體，故不可說我是「不可說的有」

《智度論》說：犢子部「四大和合有眼法，如是五眾和合有人法」⁵⁷。如依四大成柱，柱是依四大施設的，但柱有柱的體相、作用，與四大是不同的。

所以，說一切有部是「假無體」說，犢子部是「假有體」說。施設而可說有體，所以不可說我，不能以實有或假有去分判的，只能這樣說：不可說我不是有為（無常），不是無為（常），而是不可說的有。⁵⁸

(C) 犢子部與有部、說轉部所說的「我」

a、三部所說的我一脈相通，僅解說有別

犢子部的不可說我，似乎非常特出，其實依蘊施設，與說一切有部的假名我，說轉部的勝義我，一脈相通，只是解說上有些差別而已。⁵⁹

b、犢子部的「不可說我」有「執取根身的作用」

(a) 舉證：由「本住」的執取眼等諸根得以增長

犢子部立不可說我，當然用來說明記憶、業報的現象，還有執取根身的作用，

⁵⁷ [原書 p. 59 註 9]《大智度論》卷 1（大正 25，61a）。

⁵⁸ 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 66–67：

假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷一），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

⁵⁹ (1) 印順導師著，《性空學探源》，p. 171：

學派分流中，「我」的安立有假名我（薩婆多部等）與勝義我（犢子部等）的兩大派。其實，這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。

(2)

有部	說轉部	犢子部
有情依現有執受相續立	二蘊和合成一有情	依蘊、處、界施設名
無有少法可移轉後世	依補特伽羅可移轉後世	
假名我	勝義我	不可說我
假無體（體用個別）	有真實性的我（體用統一）	假有體

如《中論》卷2（大正30，13b）說：

「有論師言：先未有眼等法，應有本住，因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼、耳諸根，為因何生而得增長」。⁶⁰

本住（vyavasthita），指不可說我而說。⁶¹

（b）反駁：非由「本住」，而是依「識」的執取而漸長

依《般若燈論釋》說：「唯有婆私弗多羅[犢子]立如是義」⁶²。人在結生相續的胎中，身根等漸漸增長起來。

《阿含經》說：「緣識有名色」，依識的執取（p. 52）而漸長。⁶³

（c）結：犢子部認為「不可說我」有生命主體的意義，這與神教的神我說相近

然犢子部以為：這是不可說我的力量，如不是先有「本住」——我，識是不能

⁶⁰ 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp. 193–194：

[頌]若眼耳等根，苦樂等諸法，無有本住者，眼等亦應無。

前離法無人破的顯正中，是依法有我無的思想而顯示的。這即法無人破的顯正中，是依我空即法空的思想而顯示的。我法是因因相待的假名有，並沒他的實自性。外人雖也採取因人知法，因法知人的相待安立，但他執有實自性，所以上面也破斥了他的相待。這裡是說：假使「眼耳等」的諸「根」，「苦樂等」的「諸法」中，沒「有」實在的「本住」；本住沒有，那裡還有眼等、苦樂等的諸法呢？所以說：「眼等亦應無」。前者是破人我，顯示了我空；後者是破法我，顯示了法空。在清辨論中，沒有這顯正的一頌，破後接著就是結呵，似乎要文氣相接些。現在依青目釋本頌，所以別判為顯正。

⁶¹ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p. 184：

本住是神我的異名。住有安定而不動的意義；本是本來有的意思。本有常住不變的，就是我。本論譯為〈觀本住品〉，餘譯作觀受受者。佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。這存在者，能感受苦樂的果報。外道所說的神我，也是建立於自作自受的前後一貫性；沒有這貫通前後的神我，自作自受的業感關係，就無法建立。

⁶² [原書 p. 59 註 10] 《般若燈論釋》卷6（大正30，82b）。

⁶³ 《長阿含經》卷10（大正1，61b8–22）：

「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？」

答曰：「無也。」

「若識入胎不出者，有名色不？」

答曰：「無也。」

「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？」

答曰：「無也。」

「阿難！若無識者，有名色不？」

答曰：「無也。」

「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色，我所說者，義在於此。阿難！緣名色有識，此為何義？若識不住名色，則識無住處；若無住處，寧有生、老、病、死、憂、悲、苦惱不？」

答曰：「無也。」

「阿難！若無名色，寧有識不？」

答曰：「無也。」

「阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識，我所說者，義在於此。阿難！是故名色緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、苦、惱，大苦陰集。

執取而使諸根增長的。在生死相續，根身漸長中，不可說我有生命主體的意義，與神教的神我說相近。

(D)「不可說我」對於後期大乘的如來大我說，有著不容忽視的影響

又《阿毘達磨順正理論》卷 38（大正 29，556c）說：

「婆雌子部作如是言：補特伽羅是所歸佛」。

什麼是所歸依的佛？婆雌子——犢子部以為：歸依不可說我，歸依於成正覺的所依蘊而立的不可說我。佛就是「我」，是不可說與蘊是一是異的「我」。

犢子部一系，在中印度、西印度一帶，非常興盛。以不可說我為佛（如來），對後期大乘的如來大我說，應有不容忽視的影響！

2、依心立我⁶⁴

(1) 例舉依心立我的學派

佛說：一切沙門、婆羅門、都是依五蘊而執我的。依五蘊（界，處）立我，說一切有部，犢子部，說轉部，都謹守這一原則。

A、《成實論》：眾生的死生、縛脫等事皆為一心之作用

然在佛教中，還有依心立我的學派，如《成實論》卷 5（大正 32，278c）說：

「又無我故，應心起業。以心是一，能起諸業，還自受報。心死，心生，心縛，心解（脫）；本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力。⁶⁵又佛法無我，以心一故，名眾生相」。

佛法是沒有實我的，但世俗法中，一一眾生的死生、縛脫，作業受報，記憶等是有的。依「一心論者」的見解，這是一心的作用，依一心而有眾生相——死生、縛解、業報等。⁶⁶

B、《大毘婆沙論》：前後心雖不同，但因同一覺性，故可依心而立為眾生相

《阿毘達磨（p. 53）大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）說：

⁶⁴ 悟殷法師著，《部派佛教上編—實相篇、業果篇》，p. 10：

現在實有論者「依心立我」——在有情一心相續上，安立假名補特伽羅。其學理依據則是：在剎那生滅的心心所法上，別有一心相續不斷；亦即在六識外，別有細心相續不斷，是六識生起的所依，亦是有情生命緣起的中樞。

⁶⁵ 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 92–93：

《成實論》（卷五）主的批評說：「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不變，故名為我」。反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。

若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力」。本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。

⁶⁶ 印順導師著，《唯識學探源》，p. 92：

一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。

「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作，後位能憶」。

「覺性是一」，所以能憶念，正是一心論者的見解。一心論者的「一心」，《成實論》也明說「覺性」。⁶⁷

「一心」，不是常住心，是念念滅而又心相續的。前心與後心雖不同，而同一覺性，所以可依心而立為眾生相。

(2) 依心立我的理由

A、佛法否定神我作受說，而以心識為主來說明有情的染淨業報

依五蘊中的心來安立有情，在佛法是有理由的。

依神教，「我」是造業、受報，繫縛與解脫的主體，所以「我」又名為「作者」（也有說是「受者」的）。

佛法否定了神我的作受說，對於有情的染淨業報，都以心識為主來說明，如說⁶⁸：

1. 「長夜心（為）貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱（雜染）故眾生惱，心淨故眾生淨。……譬如畫師，畫師弟子，善治素地，具眾彩色，隨意圖畫種種像類」。
2. 「心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轆⁶⁹于轍⁷⁰」（為善，例）。⁷¹

⁶⁷ (1) 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 90-91：

這一心相續論者，論文雖沒有明白的說是分別論者，但它的心性無別，與分別論者，確是完全一致的。相續中的染心與不染心，有部等說體性各別，分別論者卻說心性是同一的。同一的本淨心性，依《成實論》（卷三）的解說，只是覺性。眼識也好，意識也好，有煩惱也好，無煩惱也好，這能知能覺的覺性，並沒有分別。《婆沙論》卷 11，還有覺性是一論者，其實也就是分別論者一心論的異名。

(2) 有關「一心相續論者」詳細說明，請參見印順導師著，《唯識學探源》，pp. 90-93。

⁶⁸ [原書 p. 59 註 11] 1. 《雜阿含經》卷 10（大正 2，69c）。2. 《法句經》（大正 4，562a）。

⁶⁹ 轆〔lì 力一、〕1. 車輪輾軋。（《漢語大詞典》（九），p. 1338）

⁷⁰ 轍〔zhé 出亡、〕“軼”的被通假字。1. 車輪碾過的痕跡。（《漢語大詞典》（九），p. 1333）

⁷¹ (1) 《法句經·雙品》卷 1，（《漢譯南傳》26，13a7-8）：

諸法意為導，意主意造作。人若染穢意，或語或〔身〕行，苦事則隨彼，如輪隨獸足。

(2) 《出曜經》卷 28（32 心意品）（大正 4，760a11-b7）：

心為法本，心尊心使，中心念惡，即言即行，罪苦自追，車轆于轍。

爾時世尊告諸比丘：「自今以後先說勸食偈，然後乃食。」舍衛城里有二乞兒，至眾僧中乞食，正值聖眾未說勸食之偈，其中有一乞兒，嫉妬心盛便發惡心：「設我後得自在為國王者，當以車輪轆斷爾許道人頭。」說偈之後，乞兒乞食得貲無央數，出在路側飽滿睡眠，數百群車路由其中，轆斷其頭，死入地獄受苦無量。

心為法本，心尊心使，中心念善，即言即行，福慶自隨，如影隨形。

彼第二乞兒內心自念：「設我後得富貴為王者，盡當供養爾許聖眾使不渴乏。」時彼乞兒乞充本意，尋出臥在樹下睡眠，神識澹靜無有亂想。爾時彼國喪失國主，更無復嗣繼王者種，群臣百僚雲集共論：「今國無主復無繼嗣，將恐人民散在不久，亡國破家，由是而興君等，各各欲何方謀，令國全在民無異趣？」中有智臣明達第一，告諸人民：「我等失主且無繼嗣，宜可遣使巡行國界，若有威相福祿足者，使紹王位。」即遣按行，見一樹下有

B、心、意、識為一切法的主導者，取代了神我的地位

心、意、識是無常的，無我的，為一切法的主導者，取代了神我的地位。《雜阿含經》的緣起說，有「齊識而還」的十（或九）支說⁷²，也是這一意義。

依五蘊而立有情，如集土地、人民、治權⁷³而成為國家。

依心識而立有情，如以中央政府的元首，代表國家。

「識緣名色，名色緣識」，心識與根身等有相依的關係，心識是不能獨存的；如國家元首有權力，治理民眾的政治，而 (p. 54) 又依賴於民眾的支持一樣。

C、小結

心識，取代神我而成為有情的主導者，所以有情（我）與心識，有聯合的可能性。如來藏說有「我」的特性，其後與心識相聯合，也是有其可能性的。

五、大乘佛教傾向有我論的思想

（一）般若經典

1、大乘佛教興起後，修正的神我說出現⁷⁴

大乘佛教興起以前，「勝義我」，「不可說我」，已在「部派佛教」中流傳。大乘興起以後，到了西元 2 世紀中，修正了的神我說，也在大乘佛教界出現，

（1）舉英譯《大般若經》之「初、二、三分」為例

如《大般若波羅蜜多經》（「初分」）卷 4（大正 5，17b-c）說：

「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀！實有菩薩；不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行；……」。

人眠睡，日光以轉樹影不移，蔭覆人身如蓋在上，使者見之即往觀視：「人中奇異何復是過。此人正應紹繼王位。」即喚使覺扶輿輦載，前後圍繞將詣王宮，人稱萬歲國界清泰。

⁷²（1）[原書 p. 59 註 12]《雜阿含經》卷 12（大正 2，80b-c）。

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第五章〈法之施設與發展趨勢〉，pp. 238-239：

對自我與環境，為什麼會味著、顧縛而起愛呢？緣起說有進一步的說明，可稱為十支緣起說，內容為：

識→ 名色→ 六處→ 觸→ 受→ 愛→ 取→ 有→ 生→ 老病死等

這一序列，經中有二類說明。

一、推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。

二、推求愛的因緣，到達一期生命最先的結生識，是生理學的闡明。識是結生的識，名色是胎中有精神活動的肉體。這二者，也同樣的是：「名色緣識，識緣名色」。

十支緣起說，為了說明愛的因緣，推求到識；這或是認識的開始，或是一期生命自體的開始，都已充分說明了。

※或合六處與觸，曰「六觸處」，為九支說。

⁷³ 治權：1.指政府治理國家的權力。2.泛指統治權。（《漢語大詞典》（五），p. 1129）

⁷⁴ 參考印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，第 5 節，pp. 692-698。

玄奘所譯《大般若經》的「第二分」、「第三分」，經文相同⁷⁵。

從「原始般若」以來，菩薩但有名字，「大品般若」更廣說一切我、法皆空，而與《十萬頌般若經》相當的「初分」，卻說「實有菩薩」，不能不感到意外！

（2）考與第二、第三分相當的譯本，皆無「實有菩薩」一句

考晉竺叔蘭於元康元年（西元 291）所譯《放光般若經》，竺法護於太康 7 年（西元 286）譯出的《光讚般若經》，姚秦鳩摩羅什於弘始 5 年（西元 403）所譯的《摩訶般若經》，與玄奘所譯的「第二分」、「第三分」相當，都沒有「實有菩薩」一句。⁷⁶

（3）5 世紀前「實有菩薩」唯在「初分」，7 世紀後補入「第二、第三分」

在西元 3 到 5 世紀初，中國的古譯都沒有，而 7 世紀的玄奘譯卻有了。

安慧（Sthiramati）《雜集論》這樣說：「如是十種分別，依般若波羅蜜多初分宣說」⁷⁷。

「實有菩薩」等經文，唯識學派（Vijñānavādin）以為是對治十種散亂分別⁷⁸的。特別點明是「初分宣說」，可見安慧的時代（西元 5（p. 55）世紀），「實有菩薩」還只是「初分」所特有的，以後的「第二分」、「第三分」，也補入這一句，奘譯才與古譯不合了。

2、「實有菩薩」與「如來大我」之關係

（1）唯識家以真如空為菩薩的實體

菩薩是菩提薩埵（bodhisattva）——覺有情，「實有菩薩」不等於實有「我」嗎？玄奘所譯的世親（Vasubandhu）《攝大乘論釋》卷 4（大正 31，342c）說：

「此中無相散動（亂）者，謂此散動，即以其無為所緣相。為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：實有菩薩。言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體，故名空體」。

依玄奘所譯來說：沒有遍計所執性（parikalpita-svabhāva）、依他起性

（paratantrasvabhāva）為體的菩薩，但不是什麼都沒有，菩薩空性（śūnyatā）是實有的，這不過圓成實性（pariṇiṣpanna-svabhāva）空是實有而已。

然真諦所譯本說：「由說實有，顯有菩薩以真如空為體」⁷⁹。

⁷⁵ [原書 p. 59 註 13] 《大般若波羅蜜多經》（第二分）卷 402（大正 7，11b-c）。又（第三分）卷 480（大正 7，433b）。

⁷⁶ 請參照【附錄十】。

⁷⁷ （1）[原書 p. 59 註 14] 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14（大正 31，764b）。

（2）印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 696）：

安慧（Sthiramati）是西元五世紀人。在他糅釋造成《雜集論》的時候，「十種分別」還只是依《般若經》「初分」宣說，所以特地提到依據「初分」。

⁷⁸ 《攝大乘論本》卷 2（大正 31，140a1-5）：

散動分別，謂諸菩薩十種分別：一、無相散動，二、有相散動，三、增益散動，四、損減散動，五、一性散動，六、異性散動，七、自性散動，八、差別散動，九、如名取義散動，十、如義取名散動。

⁷⁹ [原書 p. 59 註 15] 《攝大乘論釋》卷 5（大正 31，189c）。

無性 (Asvabhāva) 的《釋論》也說：「謂實有空為菩薩體」⁸⁰。

這都是說：菩薩是實有的，真如 (tathatā) 空是菩薩的實體。⁸¹

(2) 由於佛的真如清淨，故佛名為「大我」

沒有世俗的菩薩實體，卻有勝義的實有菩薩，這可與如來大我比較研究。如傳為無著 (Asaṅga) 所造的《大乘莊嚴經論》卷 3 (大正 31, 603c) 說：

「清淨空無我，佛說第一我，諸佛我淨故，故佛名大我。…… (釋)：第一無我，謂清淨如，彼清淨如即是諸佛我自性。……由佛此我最得清淨，是故號佛以為大我」。

說菩薩，菩薩以真如空為體。說如來，如來清淨真如也是佛的我自性。由於佛的真如——我 (p. 56) 最清淨，所以佛名為大我。

(3) 小結：「實有菩薩」是「真我」的別名

所以，《般若經》的「實有菩薩」，依唯識論師的解說，菩薩真如空性，就是菩薩的「我」自性。「實有菩薩」，只是「真我」的別名。⁸²

3、實有菩薩與五法藏的不可說我關係之推想⁸³

(1) 《大般若經》中的「五種所知海岸」說

A、初、二、三分皆有提到

《大般若波羅蜜多經》(「初分」) 卷 54 (大正 5, 306b) 又說：

「住此六波羅蜜多，佛及二乘能度五種所知海岸。何等為五？一者過去，二者未來，三者現在，四者無為，五者不可說」。

《般若經》在說明第六地菩薩時，說到了「佛及二乘能度五種所知海岸」。《般若》「第二分」、「第三分」，也是這樣說⁸⁴。

⁸⁰ [原書 p. 59 註 16] 《攝大乘論釋》卷 4 (大正 31, 405b)。

⁸¹ 印順導師著，《攝大乘論講記》，p. 252：

唯識學者把這段經文，配為對治十種散動，這也就是唯識家對《般若經》的一種見解。(一)、「無相散動」：聽說到無，譬如說無我，以為什麼都沒有自體，這無相，就是分別 (遍計所執性)。要對治這無體的妄執，所以經說「實有菩薩」。意思說：諸法真性，為菩薩的自體，即是大我，不可說無。

【附論】「實有菩薩」一句，唯識系所傳的《般若經》中有，我國其餘的譯本都是沒有的。從空宗的見解看來，「實有菩薩」一句，可說非常奇特，根本不通。唯識家說我空，無我，不在無其所無，在因無而顯的諸法真實性，在有情中，就是如來藏。一切有情，平等具有這真實，所以一切有情有佛性，這就是大我。唯識學究竟是真常不空論者。

⁸² (1) 印順導師著，《印度之佛教》，p. 272：

無著等以破十種分別釋《般若經》，有「實有菩薩，不見有菩薩」文。實有菩薩，以圓成實為菩薩體解之，此即大我之說。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，第 5 節，p. 694：

學者，是以「空」為「空所顯性」，圓成實 (空) 性是真實有的。實有空 (性) 為菩薩體，為「如來藏」、「大我」說的一種解說。

⁸³ 參考印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 10 章，第 5 節，pp. 698–699。

⁸⁴ [原書 p. 59 註 17] 《大般若波羅蜜多經》(第二分) 卷 416 (大正 7, 86a)。又 (第三分) 卷

B、引用於犢子部的「五法藏」

「五種所知海岸」，顯然是引用了犢子部的「五法藏」。

《俱舍論》也稱「五法藏」為「五種爾燄」⁸⁵，爾燄（jñeya）是「所知」的音譯。

(2) 從中國古譯本可推知，「五種所知」應是後來才補入「第二、三分」的

然中國的古譯本——《光讚般若》《放光般若》，《摩訶般若》，《大智度論》所解釋的《二萬二千頌般若經》，都沒有說到「五種所知」，依「實有菩薩」為例來推論，這也是「初分」——《十萬頌般若經》所有，後來才補入「第二分」、「第三分」的。⁸⁶

(3)「實有菩薩」引起「不可說我」的意解

《大般若經》「初分」，引用犢子部的「五法藏」。其中「不可說」，雖可解說為如、法界的別名、然在佛教界，對《大般若經》的「不可說」，不可能不聯想到犢子的「不可說」，而引起「如」就是「不可說我」的意解。

從引用「不可說」（我）而論，「實有菩薩」也只是這一意義。如犢子部以為，歸依的佛，以補特伽羅為體，那菩薩也當然是補特伽羅為體，補特伽羅就是「不可說我」。

4、小結

西元 150 年後，《大般若經》引用了「不可說我（p. 57）」，「我」在大乘中漸漸的被接受融會⁸⁷了！

(二) 文殊經典

鳩摩羅什所譯的《清淨毘尼方廣經》，宋法海所譯的《寂調音所問經》、與晉竺法護所譯的《文殊師利淨律經》，是同本異譯。

1、羅什與法海譯本所多出的一段

羅什與法海的譯本，比竺法護的譯本，末後多了一段，⁸⁸如《清淨毘尼方廣經》（大正 24，1080c）說：

「如金器、銀器、……瓦器、木器，其中空界，器雖種種，其空無異。如是一法性[界]、一如、一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種形色別異，謂地獄色，……佛色，以平等故色等（如），如等故色等，空等故色等。善男子！文殊師利以是事故，說一切世界等，乃至一切眾生等」。

2、多出的一段在說明法性、如、實際平等不二，而現有種種相皆是由「自體」所變作⁸⁹

這一段經文，主要在說明眾生與佛等平等。舉虛空界（ākāśa-dhātu）為譬喻說：如空界遍在一切處，隨器具而不同，金器空，瓦器空，隨器雖有種種，而虛空是平等不二

490（大正 7，494a）。

⁸⁵ [原書 p. 59 註 18]《阿毘達磨俱舍論》卷 29〈8 分別定品〉（大正 29，153b）。

⁸⁶ 請參照【附錄十一】之對照表。

⁸⁷ 融會：1.融合會通。（《漢語大詞典》（八），p. 944）

⁸⁸ 請參照【附錄十二】之對照表。

⁸⁹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 12 章，第 1 節，p. 880：

物有種種，而虛空界平等，所以文殊說「我今不去」。這部經，從東西二土的法門不同，表示出文殊師利法門的特性。

的。

這比喻法性（dharma-dhātu），如（tathatā），實際（bhūtakoti）是平等不二的、而眾生現起種種，地獄色相，……佛色相，這都是「自體」所變作的。

3、比對不同譯本的特出經句

特出的經句是：「自體變百千億種形色別異」⁹⁰。《寂調音所問經》，譯為「我分化成若干千色」⁹¹，可見自體是我（ātman）的異譯。

約如、法界、實際說，一切色相差別而如、法界不異，與一般大乘經說相符。

然從「自體變」作來說，「我」變化一切凡、聖，似乎有差別而我體不二。我與真如、法界，看作同一內容，就是如來藏說了。

4、比對前後不同的譯本可知，「界」與「我」在西元3世紀興起而融入大乘

「自體變」作一（p. 58）段，是竺法護初譯所沒有，可能為後來增補的。不過與文殊師利（Mañjuśrī）有關的聖典，眾生界（sattva-dhātu）、我界（ātma-dhātu），已受到了重視。《文殊師利現寶藏經》也說：「此人種[眾生界]、法界、虛空界，而無有二」⁹²。

「界」與「我」，已在西元3世紀，這樣的興起而融入大乘了！

⁹⁰ 《清淨毘尼方廣經》卷1(大正24，1080c25-26)。

⁹¹ [原書p. 59註19]《寂調音所問經》(大正24，1086b-c)。

⁹² [原書p. 59註20]《文殊師利現寶藏經》卷下(大正14，460c)。

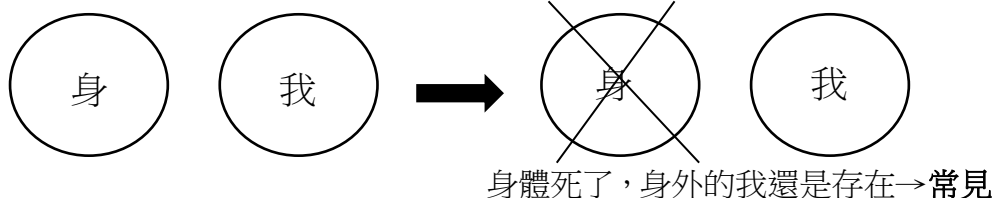
【附錄一】

達照法師，〈「梵我一如」的演繹及其意義〉

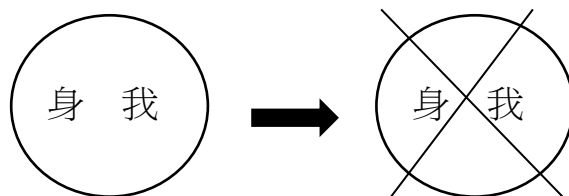
(http://wap.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=5230)

文獻名	(#122) 西元前	梵的意義	我的意義
吠陀本集時期	15 至 10 世紀	「梵」字尚未出現，有生主、原人、祈禱主、造一切者之產生，生主是一切萬物之主，主宰著宇宙間的一切生物和諸神；原人是生主的用（生主是體），又是宇宙統一的大原理。	「我」是一種人稱代詞，在吠陀時期，人們還未考慮有關人的一些問題，因此還停滯在一種樸素的人稱代詞中。
梵書時期	10 至 7、8 世紀	梵天代替了生主，又抽象化，概括為形而上的最高本體或神秘的大實在「梵」。有隱沒不可見和可以展現的名稱、形態二種。既是宇宙統一的根源，又是現存世界的主宰。	此時的「我」是指人體的主要器官，如皮、血、骨、肉、心或與器官有關的氣息等。
森林書時期	8 至 7 世紀	除了具有梵書中的「世界之主宰」之外，又有三種形相：粗大、精細、自在，實際上就是宇宙萬有和人生自我都是「梵」所具有的。萬物從梵而生，依梵而住，毀滅時又歸於梵。	有兩層意思：一是人的各種器官或氣息；二是滲入於萬物之中，是萬物創造的原理。梵包攝了我的特性；我也包攝了梵的功能。
奧義書時期	8 世紀至 5、6 世紀	「梵」既是理性的哲學意義上的宇宙之本源、人生之根本；又是感性的宗教意義上的最高之實在、最終之歸宿。是宇宙人生的本體，所有事物存在的原因，沒有形態的，但一切形態都離不開「梵」。梵所創造的大宇宙與我這個小宇宙是共通的，我與梵在本質上是等同的，從這點上講，是「梵我一如」的。	「我」既是肉體的生命個體，又是統一宇宙的根本原理，並且是無形無相、不能形容的一種存在，是有情生命的根本，也是相通於一切事物之本質的。進而與梵同一起來，行成了「梵我一如」的哲學思想。

【附錄二】

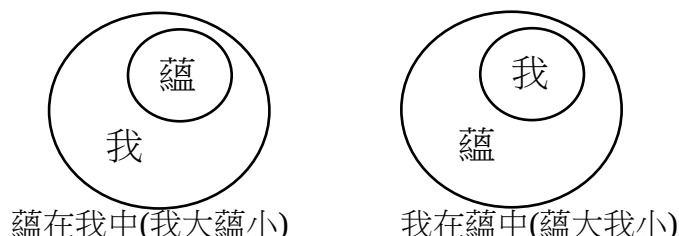
一、命異身異
(離蘊計我)

二、命即是身
(即蘊計我)



我不離身心，身死而我也沒有了→斷見

三、蘊我相在
(離蘊計我)



【附錄三】

(1) 印順導師著，《唯識學探源》，pp. 52-68：(節錄)

第二節 犢子系與本識思想

諸法無我，是佛教的常談。小乘學派，雖或者有我論的傾向，但敢明白提出有我論的，佔有部派佛教重要一席的，那要推上座部的犢子系。犢子和它的支派——正量、法上、賢胄、密林山，都建立不可說的補特伽羅。……他建立補特伽羅的動機，在解說輪迴與解脫的主體，業力與經驗的保持，這都是出發於業果緣起的解說。釋尊也曾談到過：我從前如何如何，因此犢子系就依這一類的教典，建立它的有我論。從建立的動機，也可以多少知道補特伽羅的任務……

第一、補特伽羅是從前世到後世的輪迴主體：……犢子部的見解：心心所是剎那生滅的。色法的根身，在相當時間，雖不滅而暫時的安住，但終於隨一期生命的結束而宣告滅壞。就是山河大地，充其量也不過暫住一劫。這樣，有情的身心，沒有一法可以從前生移轉到後世。在這樣的思想下，三世輪迴，造業受果等現象，當然不能依止那一法來建立。這一派的意見，認為有一補特伽羅，才能貫通三世。譬如我造了業，這業便與我發生連繫；因我的流轉到後世，也就可以說業到後世去感果。

第二、補特伽羅是能憶者：犢子派的見地，曾見曾聞的一切，雖然是過去了，但還能在我們的心上記憶起，並覺得就是我自己所曾經見聞的。誰能記憶呢？能知的心識，剎那剎那的生滅，後心既非前心，如何可以解釋「是我曾見，是我曾聞」的記憶現象？……這樣，他就將記憶的職務，請補特伽羅出來擔任。……

第三、補特伽羅是六識生起的所依：六識是認識對象的知識，是無常而有間斷的。六識雖然不起，但是根身不壞，依舊屬於有情所攝，誰在作生命的本質呢？……六識間斷時，有補特伽羅存在，補特伽羅就是六識生起的所依。明白點說：六識的或起、或滅、或斷、或續，都是依止生命的當體——補特伽羅，才有活動。……

第四、**補特伽羅能使眼等諸根增長**：《中論·觀本住品》(卷2)青目釋說：「有論師言：先未有眼等法，應有本住。因是本住，眼等諸根得增長。若無本住，身及眼等諸根，為因何生而得增長」？

本住，也是我的異名。因有本住的活動，眼等根才能生長。這個主張，清辨論師的《般若燈論》(卷6)，說是「唯有婆私弗多羅(即犢子的梵語)立如是義」，可知這也是犢子部不可說我作用的一種。

從補特伽羅的作用上去考察，就是不談如來藏的唯識學，專從瑜伽派的思想來說，也就充分的見其一致。瑜伽派的本識，也在說明它是隨業感果的輪迴主體(「去後來先作主公」)；因本識的執持熏習，才能保存過去的經驗，明記不忘；本識是六識生起的所依；因本識的入胎，名色、六處等才能增長廣大。**建立本識的動機，和建立不可說我，豈不有同樣的意趣嗎？難怪有人說阿賴耶是神我的變相。**

犢子部所說的我，究竟指的什麼？如作皮相的觀察，它是避免外道神我論的困難，而採取了雙非的論法。它常說：非假、非實、非有為、非無為、非常、非無常、非即蘊、非離蘊；只可以說是不可說我。……犢子部，分一切為五法藏，這我，在第五不可說藏之中，像《成唯識論述記》(卷1)說：「彼立五法藏：三世、無為、及不可說。彼計此我，非常無常，不可說是有為、無為也」。它把一切法分成過去法藏、未來法藏、現在法藏、無為法藏、不可說藏——五法藏。三世有為和無為，與一切有部的思想，大體是相同的；只是多一個不可說藏，不可說藏就是不可說我。有為是無常的，無為是常住的，而我卻不可說是有為、無為，是常、是無常。理由是，**假使我是無常**，那從前世到後世的輪迴，仍舊建立不起來。外道的即蘊計我，有斷滅的過失，也就在此。**假使是常住**，那我應該離卻無常的五蘊而存在，同時也就不應該有受苦受樂的差別。外道的離蘊計我，就有這樣的過失。犢子部見到這一點，才說非有為、非無為。**雖不就是有為的五蘊，卻也不可與五蘊分離而獨存**。它舉火與薪的比喻，不可說薪是火，也不可說離薪有火。他的雙非論，使人很自然的想到有一不離五蘊的形而上的實體。……

五法藏說，《大般若經》也曾談到，龍樹菩薩也常用「一者有為法，二者無為法，三者不可說法」來總攝一切。**真空大乘的經論，與犢子部的思想，是不無關係的**。在般若性空的體系中，不可說法，是諸法的真勝義諦，畢竟空性。有人說：犢子系的不可說我，是依《大般若經》的五法藏而建立的，但它誤解勝義空性為我了。也有人說：《般若經》的五法藏，是淵源於犢子部，但在說明上，比較更深刻、更正確。不問誰影響誰，總之**不可說我與般若的勝義空性有關**。不但與般若有關，《大涅槃經》說如來藏名為佛性，佛性就是真我。真我，不像外道所計的神我(所以說無我)，是「不即六法(假我與五蘊)，不離六法」的大我。這佛性真我，與犢子部的不即五蘊不離五蘊的不可說我，彼此間關係的密切，誰能加以否認呢！再把《大般若經》和《大涅槃經》綜合起來看：《般若經》雖以不可說藏為勝義空性，但勝義空性，真常論者不就解說為如來藏實性嗎？**如從法空所顯的實性去理解，中道第一義空與佛性，畢竟是一而二二而一的**。再進一步說：不可說我不但與大乘的諸法實性有關，我們尚肯聯想到「我說如來藏，以為阿賴耶」(見《密嚴經》卷下)的經文，那不可說我與阿賴耶的關係，也自然會注意而不忽略的吧！

第三節 說一切有系與本識思想

第一項 說轉部的勝義補特伽羅

……經量本計的說轉部，立勝義補特伽羅，像《異部宗輪論》說：「其經量部本宗同義……執有勝義補特伽羅」。勝義補特伽羅，僅有這簡略的記載；它的真相，當然不容易明白。《宗輪論》所說，它還有「一味蘊」的教義，這應當把它綜合的研究，留在下面再說。窺基《異部宗輪論述記》，有關於勝義補特伽羅的解說：「有實法我，能從前世轉至後世。……但是微細難可施設，即實我也。不同正量等非即蘊離蘊，蘊外調然有別體也」。照這樣說，勝義補特伽羅，就是諸法真實自體的實法我。既不是蘊外別有，該是即蘊的吧！諸法自體，固可以稱為實法我，但它是各各差別的，是否可以建立為統一性的勝義我呢？窺基的解說，還有商榷的餘地。

第二項 有部的假名我與犢子系不可說我的關係

一切有部，也曾談到有我，像《大毘婆沙論》（卷9）說：「我有二種：一者法我，二者補特伽羅我。善說法者，唯說實有法我，法性實有如實見故，不名惡見」。

一切有部，是依三世實有而得名的。據它的解說，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在。這三世，是依法體的現起引生自果作用，和作用的息滅而分別的。生滅，只是作用的起滅。談到法體，它是未來存在，並不因作用的生起而生起，所以說未來法是實有。過去，同樣的依然存在，也不因作用的息滅而消滅，所以說過去法是實有。……這好像甲屋住滿了很多的人，這些人，一個跟一個的經過一條短短的走廊，到乙屋去。正在經過走廊的時候，好比是現在。甲屋沒有經過走廊的人，好比是未來。已經通過走廊，進入乙屋去的，當然是過去了。總之，一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。

……「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。從諸法的現起作用上看：每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恆常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法我，是真實有。在諸法（有情的身心）生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。

（2）印順導師著，《性空學探源》，pp. 170—182：（節錄）

第二目 假施設之我

佛法主張無我，契經中處處有文證，這是不成問題的。但有情是現實的存在；執著實有自我為出發，去爭取造業，這個「我」應該否定——「無」；至於有情因緣相續之

我，還是需要安立。主張無我，又要安立我，是極大的困難；所以**佛教中大小乘一切學派的分化，與我的安立有密切之關係**。我的安立不善巧，則難以體會空義，不能成為究竟了義的佛法。所以，**我的安立，是佛教中的重要論題**。

學派分流中，「我」的安立有假名我（薩婆多部等）與勝義我（犢子部等）的兩大派。其實，這是理論所逼出的差別，最初都是依蘊處界而安立的，是同源異流，不是截然不同的兩條路。因為，假安立我的「假」，古人有「假有體」與「假無體」的諍辯，所以影響到「我」的說明不同。此外，另有依心識安立我的學派，主張一心論的經部師等就是。……

依蘊處界安立我的，以薩婆多部為根本，知道了它的主張，對其他學派的安立我，就更容易瞭解。有部對於法，分析了體與用。這體與用的關係，順正理論主說是不一不異的。約法自體說，法法恆住自性，恆恆時常常時如是如是安住。約從體起用說，依他法為因緣，使安住未來位的法，生起作用，攔入現在位；但作用剎那就謝滅了，而法體還是恆住，不過轉入過去位中。就從這「用」的本無今有、有已還無，分別未來現在過去的三世；同時亦即依此作用說明法法的因果關係。用從體起，用不離體，所以作用也可說是實在的；諸法的作用，也還是各別的。但從用與用間的相涉關係上說，僅是作用的關涉，並未成一體；所以和合或相續的一，是假名的，是世俗的。他們從體用差別的見地出發，說到補特伽羅我，認為是在有情活動的世俗假名上安立的；是種種法起用和合的假相續，必須這樣才能夠說明從前世到後世的移轉。雖然假名（和合相續用）不離實體，但終究是世俗假立的。諸法體用，各各差別，如執為一個實在的「我」是絕對錯誤的——不管執的是五蘊全體之我或一一蘊之我都好。有部他們，除了假名我，還建立一個「實法我」，指一一法各各不同的別體，如住自性，獨立常在，互不關聯和合；雖可約三世等分為一聚聚，但是絕無關涉的。……依法自體，說有「法我」，是不錯的；執有補特伽羅我，才是愚癡錯誤，是薩迦耶見。有部所說的這種「法我」，不是平常說的「我」，而是諸法的體性。

有部從體用差別論，分別假實的二種我；但體用是難以劃分的；從它分出的支流，或有安立不同的補特伽羅我。……第一派說作者我（補特伽羅我）是在諸法的真實體性上安立的；第二派說法性是剎那的，互不關涉，不能安立我；要在作用的前後相續上才可建立。這兩種思想，各有所見。

第一派認為：外道在離現實心識之外去妄計作者我，是錯誤邪執；所以在不離五蘊的法性上安立我是正確的。……所以說：外道離五蘊心識執我，應該破斥，即在蘊上安立我是正確的。

第二派說：法自體性是念念恆住自性的，在智慧分析觀察之下，是互不關連的各各獨立體，即在它起用時，也只是一剎那，不能從前到後，這無論如何不能建立我；我必須是前後相續的。……

此兩派，於五蘊上假安立我，思想的分歧，在對法體與作用看法不同。**第一派說法體為我**，有部正宗當然不能同情；**第二派說依用立我**，但完全約前後相續的時間上說，有部正宗認為還是錯誤。**我，應在同時的全體活動上建立**。法法恆住自性才是法體；同

時間內，只要起用，作用雖各別，但發生彼此的關係，就可以安立假名我，不必是前後異時相續的。

其次，《異部宗輪論》裡敘述建立我的學派，有經量、犢子二部。第一，敘經部本計說轉部的主張云：……勝義，是世俗假名的對稱，就是真實。「勝義補特伽羅」，當然就是真實我。這我，能「從前世轉至後世」，是在前後相續上建立的。說轉部又另說有「根邊」與「一味」的兩種蘊；他們分析法為二類：一是微細說不出差別而平等一味的，叫做「一味蘊」，就是有部所說的法體。一是從這一味法體（根）生起的作用（邊），叫做「根邊蘊」。不過單引零碎的《宗輪論》文，意義是很曖昧的。

《大毘婆沙論》卷 11 也說到二蘊的主張，很可借它把《宗輪論》文連貫起來。《婆沙》云：……常住的根本蘊就是《宗輪論》的一味蘊；無常的作用蘊就是根邊蘊。實際上也就是有部所說的法體與作用。法體恆住自性，所以是常（雖然有部不許法體叫做「常」）；作用生起，剎那即滅，所以是無常。「根本作用二蘊而共和合成一有情」，就是說：在這常住與無常二蘊的總體上，建立起我（有情）來；這我，就叫「勝義補特伽羅」，它就是真實我。依這我，可以從前世移轉到後世。他從體用綜合（作用的互相關涉，不離法體的互相關涉）的見地建立起我。由此，可見得他與有部的不同。有部歷然的分別了實法我與假名我；只能在作用假名上安立補特伽羅我，絕不許它有體。有部的假名不離實體，本來也已經有了充分的實在性了；可是一談到補特伽羅我的時候，則必強調否定之曰「無我」，把體與用嚴格的分開，把用的關涉如一，從法體各別的見地上分析；所以，法的體與用，有部以為絕不容許看作綜合的。經部本計的說轉部卻不同，它從有部分流出來，觀察有情流轉的前生後世間，應該有個常住相續的連貫者；於是他接受了有部的體用說，卻又把體用綜合起來，建立成為勝義補特伽羅。其真實性，是比有部更強化了。

第二，犢子本末五部都計有「不可說我」，……他們在「與蘊不一不異」的不可說上建立起真實我。一切有系的薩婆多部經量部們，將假與實嚴密的劃分開，假的本身絕沒有實在，而又是依實體安立。設若是實體的，則不能說依他法安立；依他法安立的，必定是和合假有的，不能說是實在。這是有部的基本思想。根據這思想，有部對犢子的不可說我無法贊同，而力予破斥。……有部所謂的「假」與「實」，在犢子根本予以否認；所以，「我」只是依現前有情身心五蘊安立的，假實的問題，儘可置之不答。……

犢子主張用不離體、攝用歸體，在作用上就可以去窺見法體。所以「我」也即在體用不相離上建立。對不可說我的認識，不必另外有能見的，就在尋常眼見色耳聞聲六識的統一上便能見我（不過見我與見色聞聲的見也有所不同，所以是不一不異）。因此，也就在現前五蘊身心活動的內在統一上建立為我，不是離開現前五蘊別有所立（雖也不是現前各獨的一一蘊為我）。正因為他這樣主張即用見體、攝用歸體，是綜合起來的，所以不必去分別什麼假與實。犢子與說轉，都主張有我，而且都是有實在性的我；這思想在聲聞學派中佔有重要的一席地位。後起的經部師雖別作種子與現行的說法，其實這還是在二世無體的理論逼迫下，將說轉一味、根邊二蘊轉化過來的。犢子因為許三世實有，攝用於體，所以始終堅持其即五蘊和合上立不可說我的主張。有部的假名我，偏在

作用上假名安立；說轉與犢子的真實我，在體用的不離上安立。同是假施設，有部在假實分別下成為假無體的結論；犢子在假實綜合下，成為形而上的不可說我，是結論到假有體上。

其次，說到經部譬喻師的主張。譬喻師義近大眾分別說系，側重在心識上建立我；不過，也可說是依蘊處界安立。他與有部主要的不同在於：有部以為執著我我所的薩迦耶見是有所緣的；他則主張是無所緣的。……薩迦耶見執我我所，他的所緣究竟是什麼呢？這在學派中被諍論著。有部認為即是所緣色等五取蘊。不過凡夫見五蘊時，行相錯亂，所以執著有我。雖執著有我是錯誤，但這只是認識行相（心理認識的表象）的錯誤，對象上的五蘊，不但依然實有，而且說不上錯誤。拿執繩為蛇作執蘊為我的譬喻；有部的解說側重在繩上；雖然非蛇見蛇是錯誤，但只是認識的錯誤，對象的繩是實有而且不錯的。所以，「破我」所破的只是心識上的錯誤行相，並不是所緣的實在五蘊。於是他成立了薩迦耶見有所緣的主張。這主張，經部不許，他說：薩迦耶見應該是無所緣的，因為對象上根本沒有我之為物，無我而執我，所執所緣豈不是無嗎？對於執繩為蛇喻，他側重在蛇上解釋；對象上實在沒有蛇，所以薩迦耶見是無所緣的。一主有所緣，有五蘊為所緣故；一主無所緣，五蘊非我故。譬喻師的思想是屬於假有的；他的假有義，在學派中是很強化的。

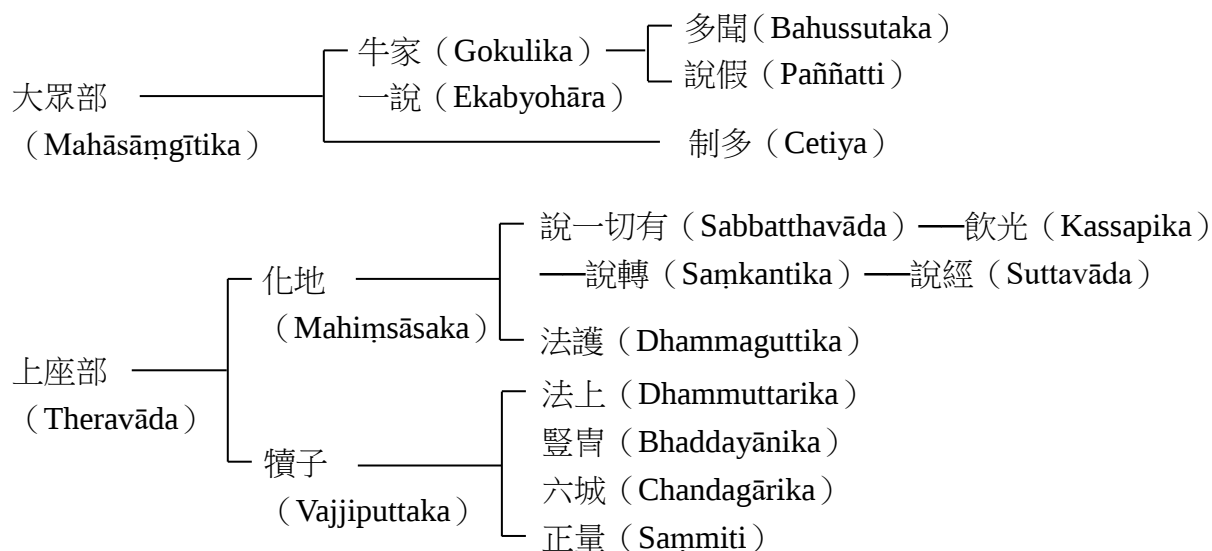
成實論師也說有假名我；假名我與實法的關係也是不一不異，所以也名為「不可說」。不過，這不可說與犢子的不可說不同。犢子以為在「不可說」上有一種實在性，成論師謂「不可說」是假名，因為假名法一無所有，無所有的法，不可說如此，不可說如彼，所以叫不可說；故他否認了真實我的存在。同時，他主張薩迦耶見是無所緣，與經部師相同。

真正的說：我是因緣和合的；同時也好，異時也好，在五蘊和合活動相續下，總有其作用。……諸法也如是，在顯現其法的特性上說，必是從種種關係下顯現出來的；法法都從因緣生，即其作用形態，就可與他法發生關係。自從有部把體用截然割裂為二以後，緣生的意義隱昧，於是一切難題都來了。要到大乘佛法綜貫起體用以後，才算得到解決。不過，大乘的體用綜貫與犢子的看法大不相同。犢子把體用綜合了，說是不一不異不可說，而認為是有實在性。大乘則從空義上出發以綜貫之，法法皆假名，沒有實在性；但法現起的時候，其作用與此彼關係，都可安立，在時間上的相續也可安立。安立下的相續固然是假，一一法本身也是假；雖假，卻並不是無，還是有其作用；蘊法固然有蘊法的作用，補特伽羅我還是有補特伽羅我的作用；所以龍樹說：「我法皆從因緣起」。大乘空的思想，表面上看雖與犢子大不相同，但其補特伽羅我還是在叫做「不可說」，不過是假名無體而已。分別體用，把體用打成兩截，再攝用歸體，以體為中心，成犢子的不可說我，連假用也是實有。否認了實體的存在，擴充了假名，於是大用流行，成為法法皆假名、法法無自性的大乘空義。

【附錄四】

印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 330：

一、銅鑠部所傳：如《島史》(Dīpavaṃsa)、《大史》(Mahāvamsa)等所說，即塚書的A.說。分派的系統，為：



【附錄五】「經部」與「經量部」之分別：

《中觀論頌講記》，p. 184：

佛法中，犢子系的不即五蘊不離五蘊的不可說我，經量部的勝義補特伽羅我，都是在一切演變的流動中，顯示有不變不流動者。

《唯識學探源》，p. 51：

說一切有系的經量部，本著有部假名相續的觀點，採用了一心論。大眾、分別說系，卻傾向「一心是常」與「眼界是常」論，與經部的一心論對立。

《唯識學探源》，p. 59：

錫蘭的傳說：經量部從說轉部流出，並不是一派。後期的經量與說轉部，思想上確有很大的距離。我國古德雖說它是一部，也分別經部的本計與末計。經量本計——說轉部，初從有部流出，是有部與犢子系的折中者，也建立勝義補特伽羅。末計——依譬喻論師所流出的經部，時間稍晚，大約成立在西元二世紀末。它已放棄補特伽羅，有轉向分別說系的趨勢。

《唯識學探源》，pp. 68–73：

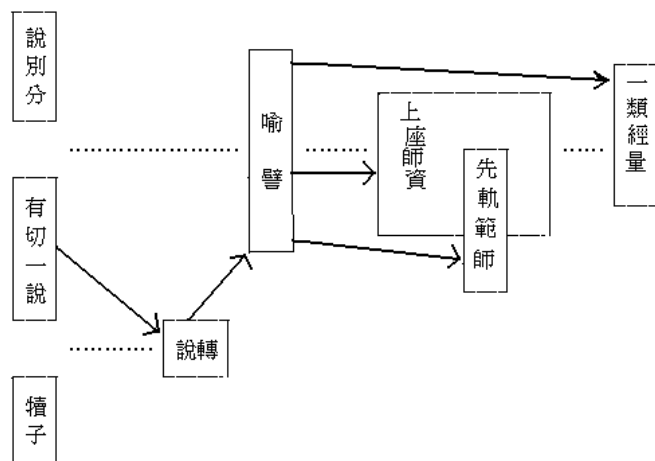
經部譬喻師的開創者，傳說為鳩摩邏多，普光《俱舍論記》(卷二)說：

「鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師。於經部中造喻鬘論、癡鬘論、顯了論等。經部本從說一切有部中出，以經為量，名經部。」

……鳩摩邏多是經部譬喻師的本師，他的大量著作，寫在咀叉始羅國。鳩摩邏多的時代，約在西元二、三世紀間。從薩婆多部流出的經部，成為薩婆多的勁敵。……鳩摩邏多出世造論，經部譬喻師與有部，才明顯的分化。迦旃延尼子並沒有統一薩婆多的思想，連

號稱婆沙四大評家的思想，還有很多的意見，是反婆沙而同於經部的。……《發智論》經迦旃延弟子們的演繹發揚，在專斷的態度下，罷斥百家，建立了嚴密的極端實有論。受婆沙抨擊的「譬喻尊者」派，受了環境的影響，融攝了有部異師，才積極展開反婆沙的立場，成為後來的經部譬喻師。

經部，經歷了長期的發展，因思想的紛歧，自然的產生了不同的流派。……依據漢譯的論典，檢討經部思想的演變，我認為是這樣的：



《異部宗輪論》所說的經部（說轉），建立勝義補特伽羅，和一味相續的細蘊，大體還繼承有部舊義。從他的有我論說，可說是有部和犢子部的折衷者。從有部的法體恆住自性，轉化到一味蘊，確是在向種子思想前進。這是經部初期的學說（佛滅四世紀中）。西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恆有，無為實有，倡導無為無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。離思無異熟因，離受無異熟果，把業力與業果歸結到內心，接受了滅定有心說。譬喻論者，確是有部系中接近分別說系與大眾系的學者。這是經部第二期的學說。

《俱舍》、《順正理論》與無著論師師資的著述中，關於經部後期的學說，有相當的介紹。這時，種子思想已大體完成（龍樹菩薩時代，已相當成熟）。

《唯識學探源》，pp. 167–170：

各派都有種子思想，但特別發揮而貢獻更大的，自然要算經部。

經部從說一切有部流出，最初建立一味蘊，作為生起五蘊的所依，可說是種子說的胚胎。譬喻尊者，開始使它超出三世實有論，接受過未無體說。

後來受著各派思想的激發，才建立起種子說。……經部師也是從業力潛在的思想，慢慢的走上種子論。《婆沙論》中的譬喻師，還沒有明確的種子說。《婆沙》集成以後出世的龍樹菩薩，在《中觀論》裡，才開始敘到業種相續說。種子說的成立，大概在《婆沙》與《中論》的著作之間。

《印度之佛教》，p. 195：

說一切有系中，如譬喻尊者，於二、三世紀頃，創經量部於健陀羅，其後移居於竭槃陀，地當帕米爾高原之東境。

《永光集》，pp. 40–41：

說一切有部有二系：持經譬喻師，阿毘達磨師。前者後來轉化為「經量部」(Sautrāntika)。

《華雨集第五冊》，p. 33：

由於持經譬喻者，在《大毘婆沙論》中受到評斥，所以放棄「一切（三世）有」而改取「現在有」說，成為一時勃興的經部譬喻師。

《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp. 249–250：

大德法救 (Dharmatrāta)，是說一切有部的四大論師之一。他在說一切有部，演化為持經的譬喻師，宗論的阿毘達磨論師的過程中，是持經譬喻師的權威者。以法救為「持修多羅者」，涼譯是有明文可據的。

《空之探究》，p. 81：

說一切有部內，有二大系：重經的是持經、譬喻者 (sūtradhara dārṣṭāntika)，重論的是阿毘達磨 (abhidharma) 論師。後來，阿毘達磨論師系，成為說一切有部的正宗，於是乎持經譬喻者演化為說經部 (Sūtravādin)。

根據以上略可總結為以下幾點：

- 1、經量部立補特伽羅我（初期）
- 2、經量部採用一心論
- 3、經量部從說一切有系分出
- 4、依譬論師所流出的經部，時間大約在西元二世紀末，已放棄補特伽羅說，接受過未無體說，近於分別說系（中期）→ 因在《婆沙》中持經譬喻師受到全盤的否定
- 5、經部譬喻師傳為鳩摩羅多所創，以經為量
- 6、經部的種子思想大體完成（後期）→ 大概在《婆沙》與《中論》的著作之間
- 7、說一切有部的持經譬喻師後來轉化為經量部

※說一切有部中有持經譬喻者與阿毘達磨論者兩種，前者後來演化為經部，但有前後期之不同。

最初，大體還是同於有部的學說，只是立一味蘊作為五蘊的所依，而建立勝義補特伽羅。

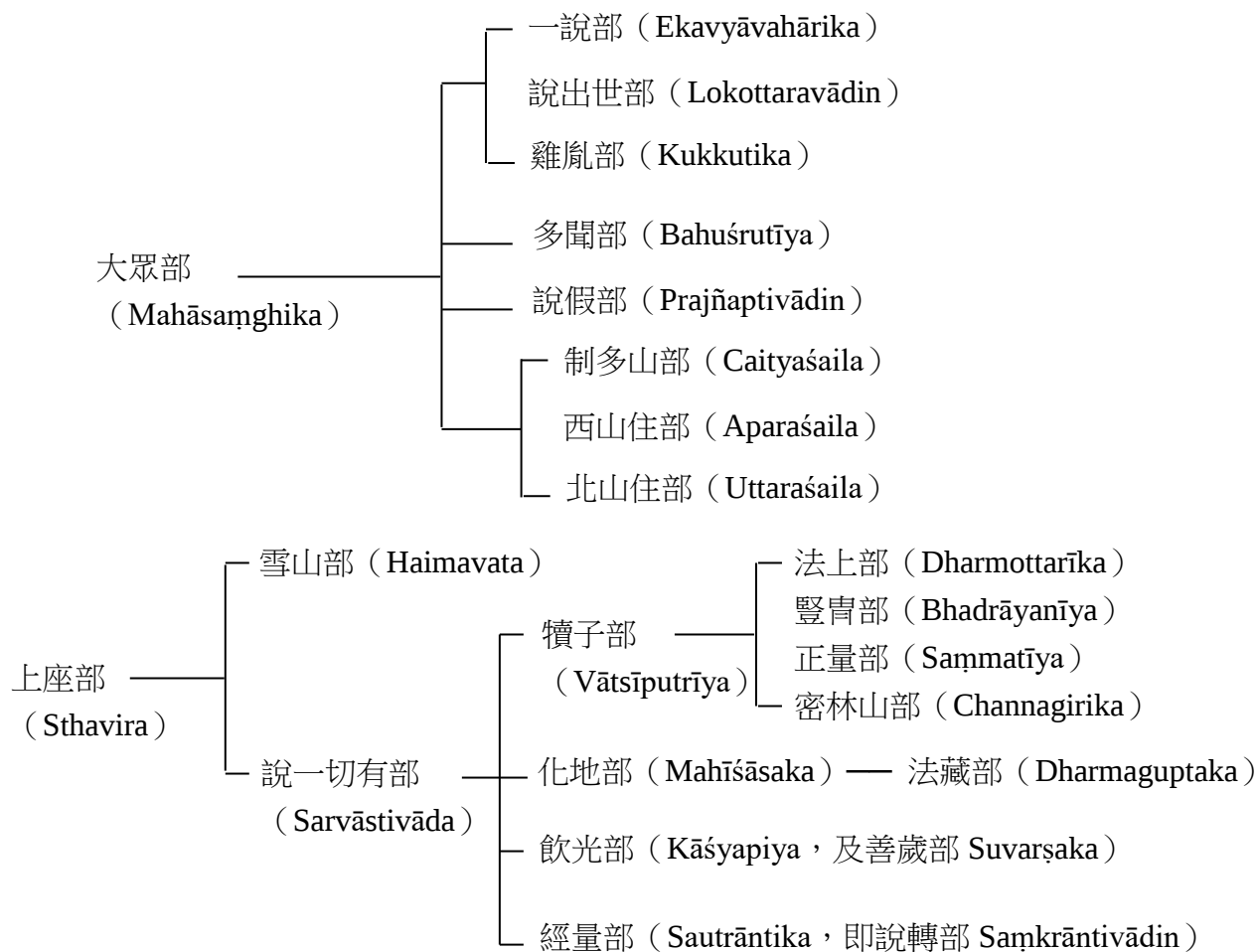
到西元二世紀後鳩摩羅多，奠定了經部譬喻師的基礎，放棄初期的補特伽羅說，而接受過未無體，諸法漸生的相續轉變說。

後來，受到各派思想的激發，才建立了種子說。

※根據導師的措詞，經部與經量部在某種程度上可以說是一樣的，但若以前後期的演變來說：前期以經為量，學說大體同於有部時，應可名為「經量部」；後來因受到《婆沙》的評擊，而轉向現在實有說，且放棄初期的看法，乃至於最後建立了種子說，這應可名為「經部」。

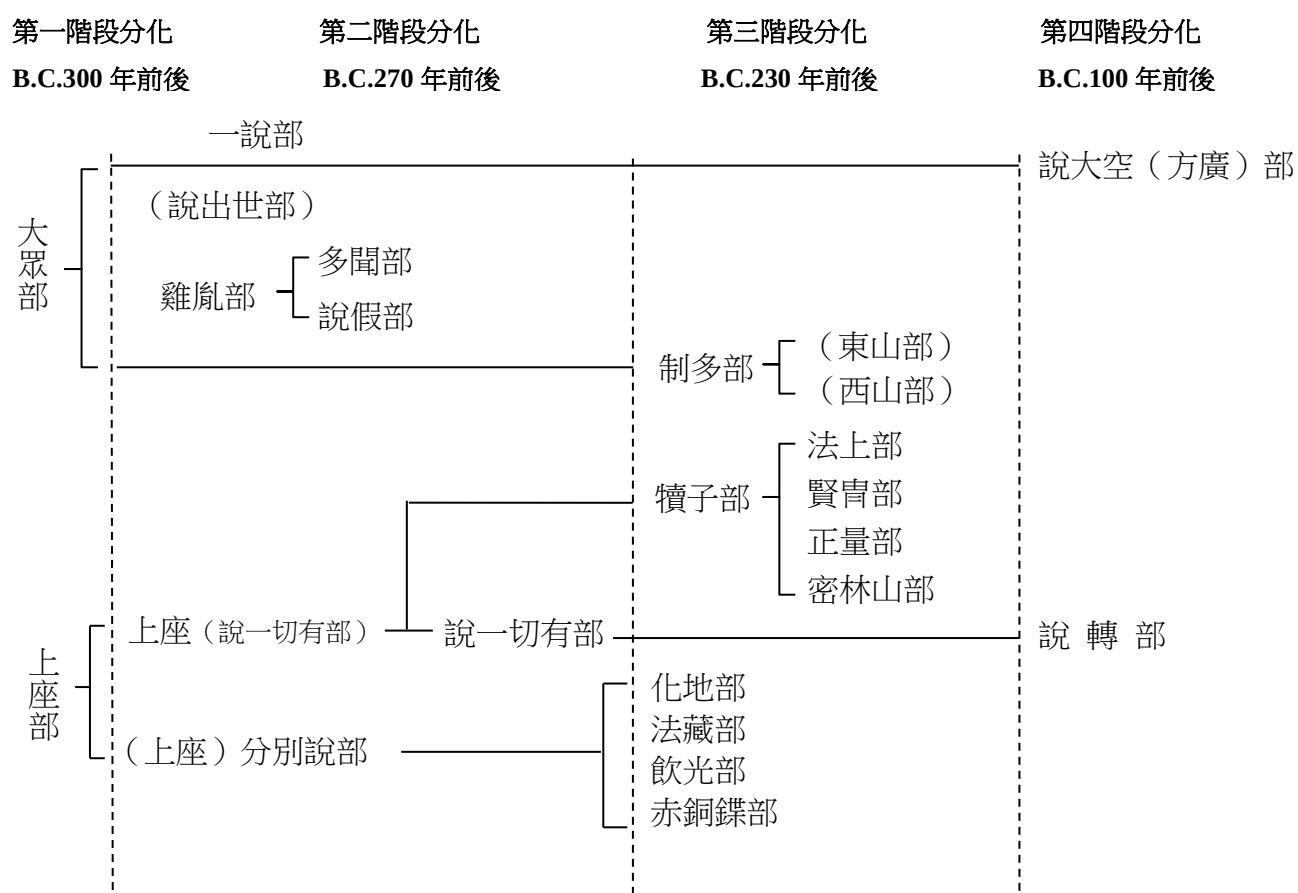
【附錄六】

二、《異部宗輪論》所說，是說一切有部的傳說。這部書，在我國有鳩摩羅什譯的《十八部論》，真諦譯的《部執異論》，玄奘譯的《異部宗輪論》，及西藏的譯本——四本，即塚書的 E.F.G.H.——四說。雖有小異，但大致相合，其分化譜系，依《異部宗輪論》說，是：



【附錄七】

印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 347：



【附錄八】「P. paññatti, S. prajñapti」一詞之用法

（摘錄自 水野弘元著，惠敏法師譯，《佛教教理研究》，pp. 537-541）

（一）名稱、稱呼

- 1、註釋時代以後的巴利佛教：名稱、概念。
 - 2、《中部經》：與 samañña（名稱、稱呼）併用。
 - 3、《相應部經》與 saṅkhā（稱、名稱）、samañña 一起使用。並以 paññatti-patha（施設路）而與 nirutti-patha（詞路）、adhivacana-patha（增語路）同時使用。
 - 4、《長部經》：與 samañña, nirutti, vohāra（通稱）共用。
- ※paññatti 與這些場合中的 samañña、saṅkhā、nirutti、adhivacana、vohāra 有密切的關係。

在《義釋》中列舉了一連串的词語：

saṅkhā samañña paññatti vohāra nāma nāmakamma nāmadheyya nirutti
vyañjana abhilāpa（稱、名稱、施設、通稱、名、名業、命名、詞、文、稱呼）

而在《法集論》，經之論母四十二門中，其中 adhvacaṇā dhammā, adhvacaṇapathā dhammā（增語法、增語路法）、nirutti dhammā, niruttipathā dhammā（詞法、詞路法）、paññatti dhammā, paññattipathā dhammā（施設法、施設路法）等三門，其中對於增語、詞、施設之語的定義說明，皆列舉前引義釋文中的「稱、名稱、施設、通稱、名、名業、命名、詞、文、稱呼」之語。由此可知，不但增語、詞、施設是同樣的意義，而且稱、名稱、施設、通稱、名、名業、命名、詞、文、稱呼等語也是類似語。

※尼柯耶以來，施設一語被判定為「名稱」、「稱呼」之意。

（二）設定教示

在《長部經》中有使用 āyatana-paññatti（處施設）、puggala-paññatti（人施設）之語，但是，此場合的施設並非「名稱」之意，而是「設定教示」之意。巴利七論中的 puggala-paññatti（《人施設論》）或許可解釋為「有關人的設定論說者」之意。關於這點，也可以從《人施設論註》中，施設之定義得知，即：

paññāpanā dassanā pakāsanā ṭhapanā nikkhepanā（施設、顯示、說明、確立、概說）

（三）假法

在《相應部經》有 māra-paññatti（魔施設）、satta-paññatti（有情施設）、dukkha-paññatti（苦施設）、loka-paññatti（世間施設）等語，意義與前列大致相同。不過在前面的場合，蘊、處、界、諦、根、人等施設，是佛陀所設定教示的；後者的場合，魔、有情、苦、世間等施設，或許可以解釋成是由世人所設定的世俗概念。

將施設解釋為世俗的設定、假法之意，不只是在巴利佛教，在佛教一般也是如此解釋。例如大眾部中的一派 Prajñapti-vāda，漢譯為「說假部」，此部派由於說世間、出世間中，有 prajñapti（假法）的存在，故被稱為說假部。經部或瑜伽行派，例如在主張心不相應法為假法時的「假法」，也是 prajñapti。但是，其他部派並不像巴利佛，將施設一語作

為一種獨特的術語。

（四）設定、制定

在各部派的律藏，施設一語亦常被使用，它只是設定、制定，是佛的戒條或犍度規定的制定之意，這可說是施設一語最原始的意義。

【附錄九】「prajñapti」之分析

一、《梵和》p. 823 中列出諸多意思：

假、假立、假安立、假施設、虛假、假名、假名字、施設、施設假名、施設制、制、建立施設；立名；定；整理；按上；言說；正表。

二、水野弘元著，惠敏法師譯，《佛教教理研究》，pp. 537–541：

prajñapti：名稱、稱呼；設定教示；假法；設定、制定。

※二者所列出的意思，大致上是差不多的，而要用那個意思，就要依文脈來判斷了。

而在導師《如來藏之研究》p. 50 中的「prajñapti」，應就是「施設假名」或是「假法」之意。

【附錄十】

《大般若波羅蜜多經》 「初分」	《大般若波羅蜜多經》 「第二分」	《大般若波羅蜜多經》 「第三分」	《放光般若經》	《光讚般若經》	《摩訶般若經》
卷 4〈2 學觀品〉 (大正 5, 17b-c)	卷 402〈3 觀照品〉 (大正 7, 11b25-c1)	卷 480〈2 舍利子品〉 (大正 7, 433b8-13)	卷 1〈2 無見品〉 (大正 8, 4c17-21)	卷 1〈2 順空品〉 (大正 8, 152a15-19)	卷 1〈2 奉鉢品〉 (大正 8, 221b24-28)
爾時，舍利子白佛言：「世尊！云何菩薩摩訶薩應行般若波羅蜜多？」	爾時，舍利子白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多？」	爾時，舍利子白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩云何應行甚深般若波羅蜜多？」	舍利弗白佛言：「菩薩當云何行般若波羅蜜？」	舍利弗白佛：「唯，天中天！云何菩薩摩訶薩行般若波羅蜜？」	舍利弗白佛言：「菩薩摩訶薩云何應行般若波羅蜜？」
佛告具壽舍利子言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名，不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名，不見行，不見不行。』」	佛言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：『實有菩薩不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。』」	佛言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩，不見菩薩名；不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名；不見行，不見不行。」	佛告舍利弗：「菩薩行般若波羅蜜者，不見有菩薩，亦不見字，亦不見般若波羅蜜。悉無所見，亦不見不行者。」	佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不見菩薩亦不見菩薩字，亦不見般若波羅蜜，亦不見行般若波羅蜜字，亦不見非行。」	佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不見菩薩、不見菩薩字，不見般若波羅蜜，亦不見我行般若波羅蜜，亦不見我不行般若波羅蜜。」

【附錄十一】

《大般若波羅蜜多經》 「初分」	《大般若波羅蜜多經》 「第二分」	《大般若波羅蜜多經》 「第三分」	《放光般若經》	《光讚般若經》	《摩訶般若經》
卷 54〈15 辨大乘品〉 (大正 5, 306b16-21)	卷 416〈18 修治地品〉 (大正 7, 85c28-86a4)	卷 490〈3 善現品〉 (大正 7, 493c29-494a5)	卷 4〈21 治地品〉 (大正 8, 28c12-15)	卷 7〈18 蜜十住品〉 (大正 8, 197c28-198a1)	卷 6〈20 發趣品〉 (大正 8, 258c12-14)
世尊！云何菩薩摩訶薩應圓滿六波羅蜜多？	云何菩薩摩訶薩應圓滿六波羅蜜多？	世尊！云何菩薩摩訶薩應圓滿六波羅蜜多？	云何菩薩在於六住，具足六波羅蜜？	第六住者當具六法。何謂為六？謂六波羅蜜當具足之。云何具足六波羅蜜？	云何菩薩住六地中具足六法？
善現！若菩薩摩訶薩圓滿六種波羅蜜多，超諸聲聞及獨覺地。又住此六波羅蜜多，佛及二乘能度 五種所知海岸 。何等為五？一者、過去。二者、未來。三者、現在。四者、無為。五者、不可說。	善現！若菩薩摩訶薩圓滿六種波羅蜜多，超諸聲聞及獨覺地，又住此六波羅蜜多，佛及二乘能度 五種所知海岸 。云何為五？一者、過去。二者、未來。三者、現在。四者、不可說。五者、無為。	善現！若菩薩摩訶薩圓滿六種波羅蜜多，超諸聲聞、獨覺等地。又住此六波羅蜜多三乘聖眾能度 五種所知彼岸 。何等為五？一者、過去。二者、未來。三者、現在。四者、無為。五者、不可說。	佛言：「住於六波羅蜜、諸佛世尊及聲聞、辟支佛所可度彼岸，是為菩薩具足六波羅蜜。」	住六波羅蜜則能超越聲聞、辟支佛故。	所謂六波羅蜜。諸佛及聲聞、辟支佛住六波羅蜜中能度彼岸，是名具足六法。

【附錄十二】

《清淨毘尼方廣經》、《寂調音所問經》、《文殊師利淨律經》三本對照表。(印順導師著,《初期大乘佛教之起源與開展》,p. 879):

《文殊師利淨律經》,1卷,晉竺法護譯。異譯有《清淨毘尼方廣經》,1卷,姚秦鳩摩羅什譯。《寂調音所問經》,1卷,宋法海譯。晉譯本的末後一段,與異譯本不合,但晉譯本的後分不完全,一定是有佚失的。

經段大意說明 《初期大乘》 pp. 879-880	《清淨毘尼方廣經》 (大正 24, 1079a16-1081a1)	《寂調音所問經》 (大正 24, 1084c10-1086c6)	《文殊師利淨律經》 (大正 14, 452a10-29)
(四)……一切法是無所住的,文殊住五無間,成無上道。……	天子言:「文殊師利!若一切法無住,汝住何處成無上道?」 文殊師利言:「天子!我住無間成無上道。」 天子言:「無間為住何處?」 答言:「無間住無根本。」 天子言:「文殊師利!住無間者必墮地獄。」 答言:「天子!如是如是。如來說造五無間必墮地獄。天子!我今亦住於五無間。天子!菩薩住五無間成無上道。何等為五?菩薩摩訶薩從初發心求無上道,中間不墮聲聞、緣覺地,是初無間。我應救濟一切眾生,中間無懈,是二無間。捨一切物,中間無慳,是三無間。知諸法無生,中間不與諸見共住,是四無間。若知、若見、若斷平等正覺,以一念相應慧而覺知之,中間不起,必成正覺。是五無間。若菩薩住是五無間,成阿耨多羅三藐三菩提。」……	天子言:「文殊師利!若一切處無所住者,仁住何處當得阿耨多羅三藐三菩提?」 文殊師利言:「我住無間當得阿耨多羅三藐三菩提。」 天子言:「彼無間復何所住?」 文殊師利言:「天子!無間者,無根本、無所住。」 天子言:「文殊師利!成就無間業者,如來不說趣無間獄耶?」 文殊師利言:「天子!有無間業者,如來說趣無間獄。如是天子!菩薩住五無間,速得阿耨多羅三藐三菩提。何等為五?若菩薩專念發阿耨多羅三藐三菩提心時,於其中間不墮聲聞辟支佛地。復次若廢捨一切所有心時,於其中間不與慳垢心俱。復次我應當救一切眾生,於其中間不生下劣心。復次知一切法無生已,我生法中得忍,於其中間不與	「設使,文殊!於一切法無所住立,而有所說,仁何所住,成於無上正真之道,為最正覺乎?」 答曰:「吾住五逆,乃成無上正真之道。」 又問文殊:「其五逆者,為住何所?」 答曰:「其五逆者,無有根本亦無所住。」 又問:「如來說言,其作逆者,無間可避不離地獄?」 答曰:「如是,天子!如佛所說,其作逆者當墮地獄。若菩薩住於此五逆,疾逮無上正真之道。何謂為五:假使菩薩慳慳至心發大道意,去小乘心而不墮落聲聞緣覺之地,是第一逆;發心廣施一切所有,無所愛惜,不與慳貪而共合會,是第二逆;而發慈心,一切眾生吾當度之,不中懈廢,是第三逆;見一切法無所從生,尋便逮得無所從生法忍,不復中與六十二疑邪見俱合,是第四逆;所

佛對寶主世界的菩薩說：「一法性、一如、一實際，然諸眾生種種形相，各取生處，彼自體變百千億種形色別異」。如器物有種種，而虛空界平等，所以文殊說「我今不去」。	爾時佛告寶主世界諸來菩薩：「善男子等！如金器銀器、頗梨器、琉璃器、水精器、鐵器、金剛器、栴檀器、寶器、瓦器、木器其中空界，器雖種種其空無異。如是一法性、一如、一實際，然諸眾生種種形相各取生處，彼自體變百千億種形色別異，調地獄色、畜生色、餓鬼色、天色、人色、聲聞色、緣覺色、菩薩色、佛色。以平等故色等，如如等故色等，如空等故色等。善男子！文殊師利以是事故說一切世界等乃至一切眾生等。	諸見俱。復次所應知應見應證處應正覺了，如是一切悉以一心一剎那勤方便慧正覺了至得一切智，於其中間終不懈廢。天子！是名五無間。菩薩住是無間，速得阿耨多羅三藐三菩提。」…… 佛告諸菩薩言：「善男子等！喻如金銀、頗梨、金剛、栴檀等寶器及瓦器等，是諸器等皆受空界。空界遍在諸器，以空界平等故。如是善男子等！若法、如、際及空，此等諸法即一無差，入第一義空故。而彼眾生以作種種行故，受種種生、示現千種我，分化成若干千色，所受地獄、畜生、餓鬼、人、天色，聲聞、辟支佛、菩薩、佛色。此等諸色雖皆可見，平等、色如、色空，等一無差、無有別異。善男子等！以是義故當如是知。」 文殊師利法王子言：「一切剎土等無別異故，一切佛等，一切法等、一切眾生等，無差別故。」	當知見，所當斷除，所當頌宣，所當成覺，發意之頃悉知見覺，靡所不達而無所住，成一切智不著三界，是為五逆。」 文殊師利謂其天子：「菩薩已住於是五逆，爾乃疾成無上正真之道，為最正覺。」
--	--	--	---