

福嚴推廣教育班第 40 期

《印度佛教思想史》

〈第六章 大乘時代之聲聞學派〉

(pp. 179-240)

釋長慈 (2020/11/30)

第一節 說一切有部 (pp.179-202)

壹、前言 (pp.179-180)

(壹) 部派佛教於大乘時代時仍尚存發展中 (p.197)

西元前後，佛教進入「大乘佛法」時代，然依「佛法」而演化分裂的部派佛教，雖有興盛或衰落的不同，但還是存在的，還在弘揚發展中，這可從（西元五世紀初）⁽¹⁾法顯，（七世紀前半）⁽²⁾玄奘，（七世紀後半）⁽³⁾義淨等的見聞而知道的。

(貳) 部派佛教的寺院成大乘出家的先修階段 (p.197)

部派佛教以寺院（附有塔、像）為中心，僧眾過著團體的生活。經長期的教化，適應不同地區的部派，擁有寺產，或有眾多的淨人，形成了相當穩定的教區。「大乘佛法」興起，無論是悲智的「難行道」，信願的「易行道」，都不可能完全取而代之。

由於大乘重於「法」的闡揚，所以大乘的出家者，不能不先在部派的寺院中出家（受戒）。部派佛教的存在，不一定障礙大乘，從現實的大乘佛教來說，等於是大乘出家的先修階段。

(參) 大、小乘相互論諍 (pp.179-180)

傳承「佛法」的部派佛教，經中多稱之為聲聞乘 (śrāvakayāna)；聲聞，是從「多聞聖弟子」，聞佛聲教而來的名詞。

由於部分傳統的部派，否定大乘是佛說，大乘者也就反斥「佛法」為小乘 (hīnayāna)，含有輕蔑、貶抑的意義。

「後期大乘」論師，弘揚不共聲聞，「佛法」本來 (p.180) 所沒有（或恰好相反）的佛法，在互相論諍中，更多用「小乘」一詞。

這是情緒化的對抗名詞，不如稱為聲聞乘的來得好些！

貳、部派分化概說 (p.180)

(壹) 部派三大系因法難而發展出十八部 (p.180)

阿育王 (Aśoka) 時，「佛法」已有三大系¹；因為向四方傳布，而佛法有更多的部派分化。

中印度的弗沙蜜多羅 (Puṣyamitra) 王，破壞佛教；中印度的佛教，多少受到挫折而

¹ 編按：說一切有部系、分別說部系、大眾部系等三系。參見印順導師，《印度佛教思想史》，pp.44-46。

衰落些。

邊地的佛教，相反的越來越盛，也就分化為十八部，或者還多一些。

(貳) 四大部派教化區 (p.180)

各部派的興盛地區，以四大部來說：

1. 大眾部 (Mahāsāmghika) 系在南印度。
2. 說一切有部 (Sarvāstivāda) 系在北印度，更遠達印度的西北。
3. 獢子部 (Vātsīputrīya) 系在西、西南印度。
4. 分別說部 (Vibhajyavādin) 中的赤銅鑠部 (Tāmraśātīya)，流行在錫蘭——今名室利楞伽 (Śrīlankā)；化地部 (Mahīśāsaka) 等本來在西南印度，後來分散了，沒有廣大的教區，所以赤銅鑠部就自稱分別說部，進而以根本上座部 (Sthavira) 自居。

以上是大概的情形，各部派是到處遊化的。

(參) 北方之聲聞佛法及大乘佛法互相容忍共存 (p.180)

特別是北方，長期來受到外族的不斷侵入，民族複雜，所以民眾都採取容忍共存的心態。這一帶的佛法，也是這樣，「聲聞佛法」與「大乘佛法」共住，如烏仗那 (Udyāna) 為大乘主要教區，而⁽¹⁾大眾部、⁽²⁾化地部、⁽³⁾飲光部 (Kāsyapīya)、⁽⁴⁾法藏部 (Dharmaguptaka)、⁽⁵⁾說一切有部——五部律²一致流行³。「聲聞佛法」與「大乘佛法」在北方，各各傳宏自宗，大體能互相容忍共存；當然，少數的偏激者，也不能說沒有的。

參、說一切有部前期的思想 (pp.181-185)

(壹) 序說：西藏所傳的聲聞部派思想以有部、經部為代表 (p.181)

(p.181) 西藏所傳，小乘思想分有部與經部 (sutrāntika)，以二部思想為小乘的代表。

² 印順導師，《原始佛教聖典之集成》，第二章，第二節，第二項〈戒經〉，pp.78-81：
「比丘戒本」：作為戒經的比對研究，雖有《十誦律》、《優波離問佛經》、《鼻奈耶》、《薩婆多毘尼毘婆沙》等；但現存「戒經」，作為半月半月誦戒用的，共六類一三部。

A. 銅鑠部 (Tāmraśātīyah) Bhikkhū-pātimokkha——《比丘波羅提木叉》：……。日譯本的《比丘波羅提木叉》，見《南傳大藏經》卷五。

B. 大眾部 (Mahāsāmghika)《摩訶僧祇大比丘戒本》：「東晉天竺三藏佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 譯」，凡二一八戒。

C. 化地部 (Mahīśāsaka)《彌沙塞五分戒本》：佛陀什 (Buddhajīva) 等譯，凡二五一戒。

D. 法藏部 (Dharmaguptaka)《四分戒本》：漢譯的現有二本……。

E. 說一切有部 (Sarvāstivādin) 戒本：上面曾說到，說一切有部的廣律，有《十誦律》及《根本說一切有部毘奈耶》二部。……。

F. 飲光部 (Kāsyapīya)《解脫戒經》：元魏瞿曇般若流支 (Prajñāruci) 所譯，凡二四六戒。《解脫戒經》，並非飲光部律的別名，實就是別解脫（波羅提木叉的義譯）戒經的簡稱。

³ (原書 p.199, n.1)《大唐西域記》卷 3 (大正 51, 882b)。

這是從《俱舍論》、《順正理論》而來的，雖不符合聲聞法的實際情形，但在西元四、五世紀後，這二部確是具有代表性的。

現在論述「大乘佛法」時代的聲聞部派思想，當然不能如此。

(貳) 有部思想以《發智論》為主流 (p.181)

且先從說一切有部（簡稱「有部」）說起。自迦旃延尼子（kātyāyanīputra）造《發智論》——《八犍度論》⁴，成為有部思想的主流，且因此而有部的阿毘達磨（abhidharma）論師，取得說一切有部正統的地位。

(參) 有部中有兩大系 (pp.181-185)

研究《阿毘達磨大毘婆沙論》，知道在說「三世實有」的有部中，本有兩大系：一、持經者（sūtrānta-dhara）、譬喻師（dārśṭāntika）⁵；二、阿毘達磨論師。

⁴ (1) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第一節，第二項〈發智論與六分阿毘達磨〉，pp.181-183：

說到《發智論》的組織形式——八蘊，在玄奘所譯的五論中，也是看不出淵源的。然從上座系阿毘達磨論去考察，顯然的並非創作。如《舍利弗阿毘曇論》〈問分〉，有〈根品〉與〈大品〉；〈非問分〉及〈緒分〉中，有〈智品〉、〈定品〉、〈煩惱品〉等。這都是隨類纂集，名為施設——「假」。又六論中的《施設論》，起初以〈世間施設〉為主，又集成〈結施設〉、〈業施設〉等。從《舍利弗阿毘曇論》與《施設論》的品目，發見了《發智論》八蘊名目的來源。

《發智論》	《施設論》	《舍利弗阿毘曇論》
雜蘊第一		
結蘊第二	結使記	煩惱品（非問分第十一）
智蘊第三	慧記	智品（非問分第四）
業蘊第四	業記	業品（非問分第二）
根蘊第五		根品（問分第五）
大種蘊第六		大品（問分第九）
定蘊第七	定記	定品（緒分第十）
見蘊第八		

「見」為類集的品目，可能出於《施設論》的八品之中。七蘊以外，別立〈雜蘊〉（「雜犍度」），可說受了毘奈耶——律藏的影響。這與律藏的組為種種犍度（又稱為「法」或「事」），又別立「雜犍度」一樣。

(2) 犍度：梵語 skandha，巴利語 khandhaka 之音譯。又作犍度、建陀、建圖、乾度、塞建陀、娑犍圖。意指蘊、聚、眾、分段。即分類編集，而將同類之法聚集一處之謂。相當於品或節。係有關受戒、布薩、安居等僧團內之儀式作法，與日常生活之規定條文，經由分類整理而成者。（《佛光大辭典》(六)，p.5520.5）

⁵ 印順導師，《以佛法研究佛法》，七，二〈罽賓中心的佛教區〉，pp.227-228：

經部師或譬喻師，本為說一切有部的別系，如持經者大德法救、覺天；經部異師世友（《尊婆

1.持經譬喻師，如法救（Dharmatrāta），覺天（Buddhadeva）；

2.阿毘達磨論師，如世友（Vasumitra），妙音（Ghoṣa）。

這是具有代表性的四位大德。

一、持經譬喻師之法救與覺天 (pp.181-185)

(一) 背景說明 (p.181)

1、法救 (p.181)

(1) 崇高德望 (p.181)

法救，在有部中是有崇高德望的，所以《大毘婆沙論》中，每稱之為大德（bhadanta）。多氏《印度佛教史》說：法救與弟子，經常受到迦溼彌羅（Kaśmīra）須陀羅（Suḍra）婆羅門的供養。

(2) 對《發智論》解說及破斥 (p.181)

法救對於《發智論》，有解說，也有所破斥⁶；離迦旃延尼子的時代不會太遠，約出於西元前一世紀。⁷

須密集論》的作者）；僧伽羅叉、脇、馬鳴等都是。他們是禪師，又是努力弘化的布教師，引用種種譬喻——本生、故事、比況來說明經義。依《西域記》，釋迦的本生談，都指定在犍陀羅、呾叉始羅、那揭羅曷、烏仗那、僧訶補羅，這就是貴霜王朝的政教中心，犍陀羅藝術的發皇地，譬喻大師的教化區。譬喻大師的作品，富有文藝性。凡是譬喻大師，中國佛教一律稱之為菩薩。他們與大乘取協調的態度，兼容大乘而決不拒斥的。鳩摩羅陀以後，經部師向南方弘化。世親同時的室利邏多，在中印度阿瑜陀作經部毘婆沙。經部理論的嚴密化，不再像譬喻大師弘法的活力了！

⁶ (原書 p.199, n.2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28 (大正 27, 146a-b)。卷 52 (大正 27, 269b)。

⁷ (1) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第一節，第三項〈大得法救的思想〉，p.260：

大德法救的教說，與《發智論》系——阿毘達磨論宗不同。法救是三世實有論者（《大毘婆沙論》所說的譬喻師，也是這樣），不失為說一切有部的大師。他已論到極微等，有北方佛教的特色，但思想直承阿毘達磨論開展以前的佛法。對阿毘達磨論的論門，如「相應」，給予不同的解說。「因緣」，「成就不成就」，也是看作非實有性的。法救的教說，代表了說一切有部的初期思想，可為原始佛教的良好參考。佛陀對現實世間的開示，是以有情為中心，而有情是以情識為本的。

(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第一節，第五項〈法救的事跡與時代〉，p.268：

大德法救，曾對《發智論》有所解說，也曾直斥對法宗為惡說，法救一定是出生於《發智論》以後的。《發智論》初流行於健陀邏一帶，阿毘達磨逐漸隆盛，取得說一切有部的主流地位。那時，法救宏化於迦溼彌羅，維持古義，而取反阿毘達磨論的立場。法救雖反對阿毘達磨論宗，而已富有北方佛教的特色：如極微說的論究，對菩薩道有深切的體認，時代也不會過早的。《俱舍論（光）記》說：「法救，梵名達磨多羅，佛涅槃後三百年出世」。

(3) 婆須蜜繼承法救思想 (p.181)

傳說法救是《尊婆須蜜菩薩所集論》作者——婆須蜜（Vasumitra，與四大德中的世友同名）的舅父⁸。《尊婆須蜜菩薩所集論》，苻秦（西元三八四年）僧伽跋澄（Samghabhūti）譯出，就是繼承法救思想的重要論典，造於《大毘婆沙論》集成以前。

2、覺天 (p.181)

覺天的事跡⁹，無可考。

(二) 思想 (pp.181-185)**1、法救 (pp.181-182)****(1) 心心所法為思的差別並次第而生 (pp.181-182)**

關於思想，大德法救說「諸心心所，是思差別」；「諸心所法次第而生，非一時生」¹⁰ (p.182)。

1、心 (citta) 與心所 (caitasika) 法，阿毘達磨論師，以為是各有自體的，同時相應的。

2、法救以為：經中所說的心與種種心所有法，都只是思 (cetanā) 的差別。¹¹有情 (sattva) 是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。心心所法，是前後次第生起的；前後沒有什麼間隔，如人的前後相伴

傳說出世的時代，與迦旃延尼子 (kātyāyanīputra) 相當。這是說一切有部古代著名的持經譬喻者，離迦旃延尼子的時代，不會太遠。大概與（阿毘達磨論師）世友同時，或者多少早一點，出於西元前二世紀末。

⁸ (原書 p.199, n.3)《出曜經序》(大正 4, 609b)。

⁹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第二節〈覺天〉，p. 271：是持經者，對《發智論》有所研究。他在根本思想上，更極端而疏遠阿毘達磨。在無為與不相應行方面，不免受了發智學系的更多影響。理解了覺天思想的這一特色，可說他是繼承法救的學說，而在阿毘達磨日見隆盛的氣運中，有了進一步的發展。覺天的時代，大概為西元前後。

¹⁰ (原書 p.199, n.4)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2 (大正 27, 8c)。卷 95 (大正 27, 493c)。

¹¹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第一節，第三項〈大得法救的思想〉，p.256：

意，是意行的意，是一切心所法的別名。稱一切心所法為意，《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 3 (大正 28, 742c)，有明白的說明：「以何等故諸相應法，想痛是意行耶，非餘相應法？或作是說：此一切由意行興，是世尊勸教語。說此（想痛）為首，則說一切意」。依此，一切意就是一切心所。從識而引起的意（心所法），有三法：「得苦樂」的是受（痛）「造諸想」，是構畫名相；「追本所作」，是憶想過去的境界，這都是想。「心所行法」，是內心的造作力，是心；心是思的別譯。受、想、思的次第生起，實只是意的差別。這些次第生起的心所，「識別與識共俱」，就是能識別別相，又能識別總相。對於心心所法，大德是主張識、受、想、思——次第生起的，與譬喻師相同。《大毘婆沙論》的法救說「諸心心所是思差別」，與上說極為吻合。

而行，也可說是「相應」的。

(2) 色法 (p.182)

對於色 (rūpa) 法，「法救說離大種別有造色。……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」¹²。

A、能造之四大與所造之五根、五塵別有自體 (p.182)

法救依《阿含經》說，能造的地等四大種 (catvāri-mahā-bhūtāni)，所造的眼等五根 (pañcendriyāṇi)、色等五塵 (pañcarajāmṣi)，是別有自體的。

但認為身所觸的就是四大，沒有四大以外的所造觸。

B、法處所攝色、心不相應行、無為等非實有 (p.182)

《發智論》所說的法處所攝色——無表色 (avijñapti-rūpa)，是沒有實體的；這就是說，業力不是色——物質，而是以思為體的。

法救進一步說：「若計度外事於內取相，及於事取補特伽羅，并法處所攝色，心不相應行，無為相：如此類受，皆名心受，以於非實有境分別轉故」¹³。

如見外色，而後內心取青相，這是淨、不淨觀心所現的境相；

於五蘊事而取補特伽羅 (pudgala) ——我；法處所攝色；心不相應行 (cittaviprayukta-saṃskāra)，如生、住、滅等；無為 (asaṃskṛta) 是不生不滅的：

這些，都是心所取相，是非實有的，只是內心分別所起的。

(3) 小結 (p.182)

法救代表說一切有部早期持經者的見解，為後來經部思想的淵源。

2、覺天 (pp.182-183)

(1) 有為法歸納為物質與心的二元論者 (pp.182-183)

至於覺天的見解，是：「諸有為法，有二自性：一、大種，二、心。離大種無所造色，離心無心所；諸色皆是大種差別，無色皆是心差別」¹⁴。覺 (p.183) 天將生滅的有為 (saṃskṛta) 法，歸納為色——物質與心的二類，為一明確的二元論者。

(2) 立三無為法並承認心不相應相對實在性 (p.183)

覺天也解釋《發智論》，還同意立三無為法，也承認心不相應的相對實在性。

(3) 受《發智論》的影響深 (p.183)

覺天的時代遲一些，受《發智論》的影響也深一些，大概是西元前後人。

西元一八六九年，摩偷羅 (Mathurā) 發見出土的獅子柱頭銘文，有「軌範師¹⁵佛

¹² (原書 p.200, n.5)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 127 (大正 27, 662b)。

¹³ (原書 p.200, n.6)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 190 (大正 27, 949b)。

¹⁴ (原書 p.200, n.7)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 142 (大正 27, 730b)。

¹⁵ (1)《菩薩本生鬘論》卷 16 (大正 3, 381b17-23)：

陀提婆覺天」，「說一切有部比丘」字樣¹⁶，可能就是這位有部四大師之一的覺天！

3、小結 (p.183)

持經譬喻師，當然不只這二位，這是有獨到思想的，受人尊重的大德。

二、阿毘達磨論師之世友與妙音 (pp.183-185)

(一) 背景說明 (p.183)

有部的阿毘達磨論師中，因迦溼彌羅論師，集成《大毘婆沙論》，因而對健陀羅（Gandhāra），覩貨羅——吐火羅（Tukhāra）地區的阿毘達磨論師，稱之為「健陀羅師」，「西方師」，「外國諸師」，而形成（迦溼彌羅）東、西二系。¹⁷

1、世友 (p.183)

四位大德中的世友，是摩羅（Maru）人；摩羅就是《漢書·西域傳》中的木鹿，現屬蘇聯的謀夫（Merv）。

2、妙音 (p.183)

妙音是吐火羅人¹⁸。吐火羅的縛喝（Balkh），就是現在阿富汗（Afghanistan）的 Balkh，古稱小王舍城，是聲聞佛法極興盛的地方。

(二) 思想 (pp.183-185)

1、世友 (pp.183-184)

(1)《發智論》的研究者 (p.183)

圓滿聞持具足力用，道行福緣最上勝行，寂靜了知圓滿施法，有情卒暴纏縛境界。四種梵行希求發起，生類因緣無有繫縛，隨順造作煩惱因行，軌範師等指陳喧寂，得戒、秉法、教授、證戒，四種師範自在有力不可破壞，人中命盡七支戒捨。

(2) 軌範師：梵語 ācārya，巴利語 ācariya，西藏語 slob-dpon。又作阿舍梨、阿闍梨、阿祇利、阿遮利耶。略稱闍梨。意譯為軌範師、正行、悅眾、應可行、應供養、教授、智賢、傳授。意即教授弟子，使之行為端正合宜，而自身又堪為弟子楷模之師，故又稱導師。（《佛光大辭典》（四），p.3688.3）

¹⁶ (1) (原書 p.200, n.8) Konow No.15.

(2) 編案：應該是指：Konow, Sten [1929] Kharoshthi Inscriptions, with exception of those of Awoka, Inscriptionum Indicarum, Volume II part 1, Calcutta: Archaeological Survey of India, 1929。這是 Konow 把當時所見阿育王銘文以外的佉盧文（Kharoshthi，驢唇書）銘文加以整理編目。

¹⁷ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十章，第二節，第二項〈西方系的阿毘達磨概論〉，pp.479-480：

由於迦溼彌羅論師的過分推重《發智論》，以《發智論》及迦溼彌羅論師的見解為定量，以阿毘達磨的正統自居，這才對繼承品類論的學者，如立義與毘婆沙師不合，就被稱為西方師、外國師，而自然的分化為兩大系。

¹⁸ (原書 p.200, n.9) 多氏《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本)，p105。

世友在健陀羅的布色羯邏伐底（Puskarāvatī），造《眾事分》——《品類足阿毘達磨論》¹⁹，受到阿毘達磨論師的推重。世友是《發智論》的研究者，思想是非常卓越的！

(2) 依「作用」立三世實有說 (p.183)

如依「作用」安立三世，成為有部三世實有說的正宗；

(3) 他空說 (p.183)

論到空與無我，以為「我不定說諸法皆空，定說一切法皆無我」，也成為有部等「他空說」的定論。²⁰

(4) 論議「風格」：重組織、重扼要、重簡明、重定義 (pp.183-184)

世友論義的風格，多少與《發智論》及迦溼彌羅系不同，他是⁽¹⁾重組織而條理分明的（如〈辯五事品〉）；⁽²⁾重扼要的（如〈辯諸處品〉、〈辯諸智品〉、(p.184)〈辯隨眠品〉）；⁽³⁾重簡明的；⁽⁴⁾重定義的。世友的學風，對後來的阿毘達磨者，給予深遠的影響。

(5) 傳說是其著作的《界身論》與《異部宗輪論》 (p.184)

「六足」論中的《界身論》，與《品類論》的〈辯七事品²¹〉²²有關，玄奘傳說也是世友造的。但西藏所傳，稱友（Yośomittra）的《俱舍論疏》，說《界身論》是

¹⁹ (原書 p.200, n.10)《大唐西域記》卷 2 (大正 51, 881a)。《大智度論》卷 2 (大正 25, 70a)。

²⁰ (原書 p.200, n.11)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77 (大正 27, 396a-b)。卷 9 (大正 27, 45b)。

²¹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第四章，第五節，第一項〈傳譯與作者〉，pp.151-152：

《界論》與〈七事品〉，前列蘊、界、處，後列觸、受、想、思、識，可說是完全一致的。中間部分，《界論》還是古型的——《分別論》、《法蘊論》等品目；而〈七事品〉已進入新階段，心所法已作成不同的分類。對於上列的法門，《界論》以三法——蘊、界、處，作攝與不攝的分別；以四法——受、想、行、識，作相應不相應的分別。而〈七事品〉，以界、處、蘊，分別攝不攝，也以這三法分別相應不相應，這不是大致相同嗎？《品類論》的〈七事品〉，從來不知道是那七事；作為〈七事品〉(部分)廣說的《界身論》，也不知道為什麼名為「界」。但現在可以斷論：這都是依古傳而來的。《界身論》的界，是從《界論》的界來的。而所以稱為「七事」，應該是淵源於古論的三法——蘊、界、處；四法——受、想、行、識而得名的。

²² 《界論》(南傳 47, 213)；《阿毘達磨品類足論》卷 3 〈4 辨七事品〉(大正 26, 700a7-702a6)

界論

五蘊・十二處・十八界
四諦・二十二根・緣起・四念處・四正勝
・四正勤・四靜慮・四無量・五根・五
力・七覺支・八聖道支
觸・受・想・思・心・勝解・作意

品類論辨七事品

十八界・十二處・五蘊・五取蘊・六界
十大地法・十大善地法・十大煩惱地去・十
小煩惱地法・五煩惱・五觸・五見・五根
・五法
六識身・六觸身・六受身・六想身・六思身
・六愛身

富樓那（Pūrṇa）造的。

還有玄奘譯的《異部宗輪論》，共有三種譯本，也是世友造的。敘述二部及十八部派的分裂，各部派的教義，為了解部派佛教的重要參考書。

世友是西北方的論師，對南方大眾部系的佛教情形，多少隔膜些；而說一切有部的思想，就是阿毘達磨論義，阿毘達磨代表了有部。

多氏《印度佛教史》，以為這是注釋《俱舍論》的世友，遠在世親（Vasubandhu）以後的世友所造²³，是不可能的。

(6) 小結 (p.184)

世友出世的年代，大約與法救相近。

2、妙音 (p.184)

(1) 受《發智論》影響而造《生智論》 (p.184)

妙音也是西方的大論師，著有《生智論》，論名顯然受到《發智論》的影響。在《大毘婆沙論》中，妙音說到了世友的《品類論》，提婆設摩（Devaśarman）的《識身論》，所以要比世友遲一些。²⁴

(2) 完成「四順決擇分善根」 (p.184)

《發智論》說到世第一法（laukikāgra-dharma），頂（mūrdhāna），煖（uṣmagata），沒有說到忍（kṣānti）。「妙音《生智論》說：云何煖？云何頂？云何忍？云何世第一法？」²⁵

有部的「四順決擇分善根」，可能到妙音才完成。

如《大毘婆沙論》說：「西方尊者以十七門分別此四（順決擇分善根），如彼頌曰：意趣、依、因、所緣、果，等流、異熟及勝利，行相、二緣、慧、界、定，尋等、根、心、退為後」²⁶。

所說的「西方尊者」，應該就是妙音或妙音的學系。

(3) 為《發智論》之權威學者而與毘婆沙師意見不同 (pp.184-185)

妙音是《發智論》的權威學者，對阿毘達磨有重大的貢獻，(p.185)但與迦溼彌羅的毘婆沙師，意見大有出入。在阿毘達磨東西二系的日漸分歧過程中，妙音的論義，起初為「毘婆沙師」所容忍的，也越來越被排斥了。²⁷

²³ (原書 p.200, n.12) 多氏《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本), pp246-247。

²⁴ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第四章，第七節〈阿毘達磨識身足論〉，pp.288-289：

《識身論》是深受《發智論》影響的，思想極為圓熟精密，傳說佛滅一百年中，提婆設摩造《識身論》，是絕無可能的。約為西元一世紀初的作品。

²⁵ (原書 p.200, n.13)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2 (大正 27, 5c)。

²⁶ (原書 p.200, n.14)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7 (大正 27, 30c)。

²⁷ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第四節，第二項〈妙音的論義〉，

(4) 為疾苦民眾而呼聲 (p.185)

妙音有一項獨到的見解，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 117 (大正 27, 607b) 說：「尊者妙音作如是說：若受上命訊問獄囚，肆情暴虐，加諸苦楚；或非理斷事；或毒心賦稅，如是一切皆名住不律儀者」。

住不律儀的人，舊說有十六種²⁸，是以殺（如屠者、獵者），盜，淫為職業的，過著罪惡生活，而與律儀——道德生活無緣的。

妙音引申佛法的意趣，以為從事政治的人，如對犯法者施以殘酷的刑罰；或徵收苛重的捐稅（或部分侵吞）；或作不公平的——枉法的判斷。從事政治而非法虐害民眾的，都是住不律儀的罪惡之徒。也許妙音面對當時的北方政局，外族不斷入侵，不肖官僚所造成的民眾疾苦，而作出這樣的呼聲。

這是一位不忘人間，深得釋尊教意的大論師！

肆、《發智論》之後的論書纂集 (pp.185-202)

(壹) 概述《發智論》之地位 (p.185)

迦旃延尼子的《發智論》，古人每稱之為「阿毘曇」，承認為阿毘達磨的根本論。這部論，促成有部的發展，也引起了內部的紛歧，無疑是一部不朽的著作！無論是贊同的，或取反對的立場，都要來研究他、了解他。

代表有部經師舊義的持經營喻師，法救、覺天他們，是不能同意的。

阿毘達磨者，都是推重的，進行研究與解說，但由於地區不同，修學的態度不同，依《發智論》而引出無邊論義，也不能一致。

(貳)《大毘婆沙論》(p.185)

一、關於《大毘婆沙論》之集成 (pp.185-187)

(一) 纂集的原因與體例 (pp.185-186)

1、纂集的原因 (p.186)

pp.288-289：

妙音是《發智論》的權威學者，對阿毘達磨論是有重大貢獻的。他與迦溼彌羅的毘婆沙師，意見大有出入（世友與迦溼彌羅系相近）。他是西方系的大師，在阿毘達磨論師的東西日漸對立過程中，妙音的論義，起初為毘婆沙師所容忍的，也漸被拒斥。後來《雜心論》主，仍對東方毘婆沙師說，西方妙音說，雙存二說的不少，這可見妙音的論義，一直受到阿毘達磨論者的重視。

²⁸ 《大般涅槃經》卷 29 〈11 師子吼菩薩品〉(大正 12, 538b8-17)：

云何復名修習於戒？若能破壞一切眾生十六惡律儀。何等十六？一者為利，餽養羔羊，肥已轉賣。二者為利，買已屠殺。三者為利，餽養豬豚，肥已轉賣。四者為利，買已屠殺。五者為利，餽養牛犢，肥已轉賣。六者為利，買已屠殺。七者為利，養鷄令肥，肥已轉賣。八者為利，買已屠殺。九者釣魚。十者獵師。十一者劫奪。十二者魁膾。十三者網捕飛鳥。十四者兩舌。十五者獄卒。十六者呪龍。能為眾生永斷如是十六惡業，是名修戒。

(1) 從異說繁多中作出定論 (p.186)

大家解說《發智》，而所說卻異義繁多，這是纂集《大毘婆沙》(p.186)論》，列舉各大家以及種種異說，而作出定論的主要原因。

(2) 使人易解而廣說廣解 (p.186)

《大智度論》說：「姓迦旃延婆羅門道人比丘，智慧利根，盡讀三藏內外經書，欲解佛語故，作發智經八犍度，初品是世間第一法。後諸弟子等，為後人不能盡解八犍度故，作《鞞婆娑》」²⁹。鞞婆娑(Vibhāṣā)是種種廣說的意思。

《大毘婆沙論》是迦旃延尼子的弟子（後學）們造的。的確，《發智論》是不容易了解的，《發智論》學者造一部廣解，使人容易了解，也是造論的原因。

(3) 結說：主要原因是針對紛紜異說而給予定論 (p.186)

但主要的，應該如（涼譯）《阿毘曇毘婆沙論》卷1〈序〉(大正28, 1a)說：

「時北天竺有五百應真阿羅漢，以為……雖前勝迦栴延撰阿毘曇以拯頹運，而後進之賢，尋其宗致³⁰，儒墨競構³¹，是非紛如³²。故乃澄³³神玄³⁴觀，搜³⁵簡³⁶法相，造毘婆沙，抑止眾說：或即³⁷其殊³⁸辯，或標之銓³⁹評」。《發智論》造論以來，經論師們長期（約三百年）的論究，意見紛歧，形成「儒墨競構，是非紛然」的狀態，這不是好現象。「北天竺」，應該是迦溼彌羅的論師們，造毘婆沙以達成有部思想的「定於一」。

2、編集體例 (p.186)**(1) 列舉不俱名之說法——「有說」而不評論** (p.186)

對於有部自宗，態度要寬容些，廣引持經譬喻師，阿毘達磨論師——健陀羅等西方系，迦溼彌羅系諸論師說，或沒有標名的「有說」，不加評論，那就是「即其殊辯」了。

(2) 列舉異說而加以評破 (p.186)

²⁹ (原書 p.200, n.15)《大智度論》卷2 (大正25, 70a)。

³⁰ 宗致：宗旨。學說的要旨大義。(《漢語大詞典》(三), p.1354)

³¹ 構：6.擬定，創作。7.指文學藝術作品。(《漢語大詞典》(四), p.1203)

³² 如：23.形容詞後綴。猶然。《易·屯》：“屯如廻如，乘馬班如。”孔穎達疏：“如，是語辭也。”王引之《經傳釋詞》卷七：“如，猶然也。”《新唐書·崔玄暉傳》：“玄暉三世不異居，家人怡怡如也。”魯迅《墳·文化偏至論》：“顧於個人殊特之性，視之蔑如，既不加之別分，且欲致之滅絕。”(《漢語大詞典》(四), p.269)

³³ 澄：3.澄清，使清明。(《漢語大詞典》(六), p.150)

³⁴ 玄：6.指深奧的道理。(《漢語大詞典》(二), p.302)

³⁵ 1.搜索；搜查。(《漢語大詞典》(六), p.765)

³⁶ 簡：4.簡省；簡易；簡單。(《漢語大詞典》(八), p.1246)

³⁷ 即：8.按照；依據。(《漢語大詞典》(二), p.529)

³⁸ 殊：4.差異；不同。(《漢語大詞典》(五), p.158)

³⁹ 銓：2.衡量；鑒別。(《漢語大詞典》(十一), p.1267)

或加以評破：「如是義者」，「應作是說」，「評曰」，那就是「標之銓評」，決定有部迦溼彌羅系的正義了。

法救、覺天、妙音，或不以為正義，或加以評破；就是世友，也不是全部採納的（p.187）。所以古人傳說的「四大評家」⁴⁰，是毫無事實成分的。

3、小結（pp.186-187）

總之，《大毘婆沙論》義，是迦溼彌羅論師所編集的，但內容包含了《發智論》研究的全體成果，所以大體上為有部阿毘達磨論者所接受。關於《大毘婆沙論》的集成，《智論》與〈阿毘曇毘婆沙論序〉所說，是相當正確的。

（二）纂集的時代（p.187）

1、造論在迦王之後（p.187）

其他，如唐玄奘傳說，與迦膩色迦王（Kaniṣka）有關：「迦膩色迦王與脇尊者，招集五百賢聖，於迦濕彌羅國作毘婆沙論」⁴¹。

多氏《印度佛教史》⁴²，有迦王結集三藏的傳說；對於《大毘婆沙論》的造作，卻另有不同的傳說。迦膩色迦王信仰佛法，由於政治中心在健陀羅，也就信奉當時盛行北方的有部。迦王信奉有部，是有事實根據的，有部也可能受到了鼓舞，但將《大毘婆沙論》的集成，作為迦王的意思，是不對的。《大毘婆沙論》說到：「昔⁴³健馱羅國迦膩色迦王」⁴⁴，可見造論在迦王之後。

2、造論在龍樹之前（p.187）

造論在迦王（約在位於西元一二八年——一五〇年）以後，而西元二、三世紀間的龍樹（Nāgārjuna）論，已引用這部論，所以《大毘婆沙論》的集成，離西元一五〇年不遠。

（三）編集造論的上座（pp.187-188）

1、真諦的傳說：「迦旃延尼子主持」（p.187）

真諦（Paramārtha）《婆蘚槃豆法師傳》說：《大毘婆沙論》的集成，「五百阿羅漢

⁴⁰ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，第三節，第二項〈世友菩薩為婆沙上座的傳說〉，pp.278-279：

在《大毘婆沙論》引述的諸家中，世友說是多受尊重，少受評責的第一人。世友依作用而立三世，為毘婆沙師——說一切有部正統所稟承。因此，世友被誤傳為「四大評家」之一，誤傳為《毘婆沙論》結集法會的上座。……佛教的故事，是有模倣性的。王舍城第一結集時，阿難還沒有證阿羅漢果，五百比丘少一人。等阿難證得羅漢，才來參加法會，集出經藏。……《品類論》作者世友，被傳說為婆沙法會的上座，那只是王舍城結集時阿難故事的翻版，與世友是毫無關係的。

⁴¹ (原書 p.200, n.16)《大唐西域記》卷 2 大正 51, 882a)。參閱卷 3 (大正 51, 886b-887a)。

⁴² (原書 p.200, n.17) 多氏《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本), p.99、p.95。

⁴³ 昔：1.從前；過去。(《漢語大詞典》(五), p.585)

⁴⁴ (原書 p.200, n.18)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114 (大正 27, 593a)。

與五百菩薩」集會，由迦旃延尼子主持，馬鳴（Aśvaghosa）潤文⁴⁵。由《發智論》主——迦旃延尼子主持，是決不可能的。

2、道安的「三羅漢」傳說（pp.187-188）

（1）總說（pp.187-188）

值得注意的，還是晉道安的〈鞞婆沙序〉所說：「有三羅漢：一名尸陀槃尼，二名達悉，三名鞞羅尼⁴⁶。撰鞞婆沙，廣引聖證，言輒據古，釋阿毘曇焉。……達悉迷而近煩，鞞羅要而近略，尸陀最折中焉」。

依〈序〉說，解釋阿毘曇——《發智論》的，有三人，也就（p.188）有三種本子。⁴⁷

（2）別釋（p.188）

A、尸陀槃尼所作之《鞞婆沙》（p.188）

（A）《鞞婆沙》之內容：四十（二）章「章義」（p.188）

「尸陀最折中焉」⁴⁸的，就是苻秦十九年（西元三八三年），僧伽跋澄（Samghabhūti）所譯的《阿毘曇鞞婆沙》。《鞞婆沙》的內容，是《大毘婆沙論·結蘊》中，〈不善納息〉、〈十門納息〉的四十（二）章「章義」⁴⁹。

⁴⁵（原書 p.200，n.19）《婆薮盤豆法師傳》（大正 50，198a）。

⁴⁶ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第二節，第四項〈編集者與編集概況〉，p.223：

鞞羅（尼）Vīla，可能就是《薩婆多部記》中，「舊記」所傳的韋羅。韋羅記錄在脇、富樓那、馬鳴之間，與《大毘婆沙論》編集的時代相近。《付法藏因緣傳》作比羅，傳說為馬鳴後人，時代也相合。傳說比羅「造無我論，足一百偈」；其他的事跡不詳。

⁴⁷ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第二節，第四項〈編集者與編集概況〉，p.223：

然道安所傳的三阿羅漢，並非三人合編，而顯然是略本與廣本——初編本與增訂本。所以對《大毘婆沙論》編集者的論定，應注意到編集的情形。

⁴⁸（原書 p.200，n.20）《出三藏記集》卷 10（大正 55，73b）。

⁴⁹（1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第一節，第四項〈四十二章〉，pp.193-201。

（2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第一節，第四項〈四十二章〉，pp.193-195：

《發智論》「安立章門」：章是標章，標舉所論的法；門是釋義，以種種論門來分別法義。先立章，次作門，這是《發智論》的體裁，也是阿毘達磨的一般論式。……《發智論》的四十（二）章，依《大毘婆沙論》，分別為三大類——境界類，功德類，過失類。這一分類，與《法蘊論》的二十一品，可分為三類——道品類，煩惱類，蘊界等類相合。本論先舉境界類，功德類，與《分別論》，《舍利弗阿毘曇論》「問分」、「非問分」的次第相順。這一分類，也與犢子系的《三法度論》，將一切法統列為「德」、「惡」、「依」——三法，有著同樣的意義。

(B) 四十二章義可能是尸陀槃尼所作 (p.188)

《發智論》的體裁，是先立「章」，再作幾「門」的分別。如〈世第一法〉、〈有〉是章，如不理解章的意義，就不能了解論門的分別。所以在《大毘婆沙論》集成以前，先有章義的存在。

《大毘婆沙論》中，每品開端，總是說：「如是等章，及解章義，先領會已，次應廣釋。」所以解說《發智論》，先有章義；《鞞婆沙論》的四十二章義，可能是尸陀槃尼所作，單獨流行的。

在釋「三結」章時，以譬喻廣說先立章，後立門的必要，這可說是早期所作的。

B、《大毘婆沙論》的編集者也許就是達悉 (p.188)

《大毘婆沙論》的編集者，也許就是達悉。以這些章義（不止這四十二章，也不只是一人所作）為基礎，然後加以廣釋——分別、抉擇、貫通、論定，成為一部偉大的《毘婆沙論》（當然還有不止一次的修正與補充）！

道安的三羅漢說，可能從僧伽跋澄、僧伽提婆（Samghadeva）等迦溼彌羅學者得來的消息，比後代的傳說，可信度高多了。⁵⁰

3、其他不可靠之傳說 (p.188)

還有，世友依「作用」安立三世，成為《大毘婆沙論》的正義，是卓越的大論師，因此有世友為結集上座的傳說。

又與《尊婆須蜜_{世友}菩薩所集論》的世友，混而為一，於是（四大論師之一的）世友又被說成大菩薩了。

其實，世友是《發智論》的闡揚者，《品類論》的作者，西方系的大論師，與編集《大毘婆沙論》是毫無關係的。

二、對《發智論》解說、抉擇與發揮 (pp.189-193)

(一) 三種漢譯本概說 (p.189)

(p.189) 《大毘婆沙論》的漢譯本，《鞞婆沙》以外，有北涼浮陀跋摩（Buddhavarman）共道泰譯出的《阿毘曇毘婆沙論》，一百卷；因政治動亂而佚失了四十卷，現存六十卷，解釋前三犍度。

唐玄奘譯出本，名《阿毘達磨大毘婆沙論》，二百卷，最為完善。《大毘婆沙論》的集成，使《發智論》有了充分的解說、抉擇與發揮。試略說三點：

(二) 對《發智論》解說、抉擇與發揮的舉例說明 (pp.189-193)

1、三世實有說 (pp.189-190)

⁵⁰ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第五章，第二節，第四項〈編集者與編集概況〉，pp.222-223：

西元四世紀中，道安從罽賓阿毘達磨論師得來的消息。那時，離《大毘婆沙論》的編集，還不過二百年，比起晚期的傳說，可信的成分，當然高得多。

(1)「三世實有」為有部特見 (p.189)

一、確立三世實有說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77 (大正 27, 396a-b) 說：「說一切有部有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者⁽¹⁾法救說類有異，尊者⁽²⁾妙音說相有異，尊者⁽³⁾世友說位有異，尊者⁽⁴⁾覺天說待有異」。「故唯第三（世友）立世為善，諸行容有作用時故」。

論究一一法的自相 (svalakṣaṇa)，到達一一法的自性 (svabhāva) 不失，⁵¹雖有三世的遷流，而（有為）法的體性是沒有變異的。這是著名的「三世實有，法性恒住」，為有部的特見，而所以被稱為說一切有的。

(2) 論師提出不同解說 (p.189)

還有，三世是時間，而時間並沒有實體，只是依法生滅而安立的，所以說：「謂世即行（有為），行即是世」⁵²。沒有變異的一一法體，那又怎能說有三世差別呢？四大論師對此提出了不同的解說。

A、法救「類異」說 (pp.189-190)

法救是「類異」說：

類是類性，有未來類，現在類，過去類——三世的不同類性。如捨未來類而得現在類，那就是從未來到現在世了；如捨現在類而得過去類，那就從現在到過去世了。法救所說的類性，有捨也有得，所以是三世類性的差別，而法體有已生 (p.190)、未生，已滅、未滅的不同。

B、妙音「相異」說 (p.190)

妙音是「相異」說：

相是世相，未來、現在、過去的時間形態。一一法有三世相，如與未來相合，就是未來法；……與過去相合，就是過去法。

「類異」與「相異」，思想是大同小異的，不過「類異」約通性說，「相異」約通相說。

C、世友「位異」說 (p.190)

世友是「位異」說：

如有為法而未有作用，名未來世；正有作用，名現在世；作用已滅，名過去世。依作用的起與未起、滅與未滅，分別為三世法，而法體是沒有差別的。世友依法體（起用或不起用等）立三世，與前二家依通遍的類性與相說不同。

D、覺天「待異」說 (p.190)

覺天是「待異」說：

⁵¹ 印順導師，《印度佛教思想史》，第五章，第二節〈部派分化與論書〉，p.53：

「自相」(svalakṣaṇa) 是：對佛所說的，如眼、耳等，定、慧等一切法，確定不同於其他的特性；也就確定他的體性，名為自性 (svabhāva)。

⁵² (原書 p.201, n.21)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 393a)。

法體沒有差別，依相待就有三世不同：「待前名過去，待後名未來，俱待（前後）名現在」。

「位異」與「待異」，約法自體說，意義也相差不多。不過覺天重於（作用起滅的）相待，世友重於（前後不同的）作用。

E、小結 (p.190)

《大毘婆沙論》評定世友所說——依作用立三世，是最為合理的。

(3) 謐喻者分別論師的「世體是常，行體無常」 (p.190)

法救的類性，約三世說而沒有實體，如作為普遍的、有實體的去解說，那就轉化為「謐喻者分別論師」，如說：「世體是常，行體無常」⁵³。時間——未來世，現在世，過去世，是常住不變的實體。一切有為法行的起滅，只是活動於不同的時間區中，如從這房屋出來，進入那一房屋。這樣說，是謐喻師而傾向於時間實體⁵⁴，不再是部了⁵⁵。

2、十二緣起說 (pp.191-193)

二、十二緣起說：

(1) 緣起法則可通於非情 (pp.190-191)

緣起 (pratītya-samutpāda) 是「佛法」的中道說，經說的支數不一，以十二支緣起為準。十二支緣起，說明眾生生死流轉的因果系列，是生命的緣起，而緣起法則是可 (p.191) 通於非情的。⁵⁶

⁵³ (原書 p.201, n.22) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 393a)。

⁵⁴ 印順導師，《性空學探源》，第三章，第二節，第三項，第一項〈過現未來〉，pp.183-184：
從後代一切大小學派看來，時間是依法之流動建立的，離法之外，並沒有時間的別體單獨存在。但是古代的分別論者及謐喻論師曾有過時間別有實體的主張。如《婆沙》卷七六及一三五說：謐喻者分別論師彼作是說：世體是常，行體無常。行行世時，如器中果從此器出轉入彼器。……為止彼意，顯世與行，體無差別。他們主張時間（世體）是常住的，固定的。諸法（行）是無常的，流動的。諸法的流動，是在固定的時間中流動著，如像果子的從這盤子（未來）到那盤子（現在）的情形一樣。西洋哲學中也有著相同的思想，他們說，時間是個架子，宇宙萬有的活動就是在時間架子中活動。這種思想，後代的佛法中是沒有了，大家都把時間放在分位假立的不相應行裡，不會認為有實在體。

⁵⁵ (原書 p.201, n.23) 三世說，參閱拙作，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第六章，pp.293-304。

⁵⁶ 印順導師，《中觀今論》，第五章，第一節〈緣起〉，pp.59-60：

《阿含經》說緣起，雖多從有情的流轉還滅說，實則器世間也還是緣起的。阿毘達磨論中說四種緣起，即通於有情及器世間。《十二門論》也說內緣起與外緣起：內緣起，即無明緣行等十二支；外緣起，即如以泥土、輪繩、陶工等而成瓶。可知緣起法，是通於有情無情的。依《智論》說：不但內外的有為法是緣起的，因待有為而施設無為，無為也是緣起的。這樣，凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻緣起，一切無從安立。

(2) 四種緣起 (p.191)

有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」⁵⁷。⁵⁸

A、剎那緣起 (p.191)

一、剎那 (kṣaṇa) 緣起：

與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多 (Śarmadatta) 所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。⁵⁹一剎那中，與一念中相近。《華嚴經·十地品》說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心」；「知十二因緣，在於一心中」⁶⁰。一心緣起，可說受到剎那緣起的影響。

B、連縛緣起 (p.191)

二、連縛⁶¹ (sambandhika) 緣起：

世友《品類足論》說「云何緣起？謂一切有為法」。⁶²一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。

C、分位緣起 (p.191)

三、分位 (avasthita) 緣起：

⁵⁷ (原書 p.201, n.24)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 117c)。

⁵⁸ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第七章，第三節，第一項〈寂授〉，p.344：毘婆沙正宗，是「分位緣起」。尊者（寂授 Śarmadatta）的「剎那緣起」，與世友 Vasumitra《品類論》的「剎那」或「連縛緣起」，提婆設摩 Devaśarman《識身論》的「遠續緣起」，《發智論》的「分位緣起」，總稱四種緣起」。

⁵⁹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第七章，第三節，第一項〈寂授〉，pp.343-344：

《大毘婆沙論》引寂授（設摩達多）說十則，最值得重視的，是「剎那緣起」，如《大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 118c) 說：「尊者設摩達多說曰：一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識……」。這一解說，毘婆沙師認為是可以這樣說的，名為「剎那緣起」。

⁶⁰ (原書 p.201, n.25)《大方廣佛華嚴經》卷 25 (大正 9, 558c-560a)。

⁶¹ 《俱舍論記》卷 9 〈3 分別世品〉(大正 41, 166b13-15)：

無間名連，相接為縛；或隣次名連，相屬名縛，故正理云：「連縛緣起，謂同異類因果無間相屬而起。」

⁶² 印順導師，《中觀論頌講記》，pp.55-56：

從學派上看，一切有系是以緣起為有為法，是因；大眾分別說系，以緣起為無為法，是因果的理則。緣起無為者，也可說緣起法是不生不滅的，但不是中觀的正見。緣起有為者，可以在因果體用上，說不生不滅等，但也不是中觀的正見。中觀者的八不緣起，是依化迦旃延等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂。從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。

(A) 十二支通三世兩重因果 (p.191)

《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。

十二支通於三世，有兩重因果⁶³，所以名為分位，是階段的意思。

(B) 舉例說明 (p.191)

以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成（人）形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。每一階段，在欲、色界的，都具足五蘊，以五蘊為體。名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。

D、遠續緣起 (p.191)

四、遠續 (prākarṣika) 緣起：

是《識身足論》說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。

E、小結 (pp.191-192)

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是 (p.192) 世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到《大毘婆沙論》編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。

然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主⁶⁴。

3、二諦說 (pp.192-193)

三、二諦說：

(1) 已是當代佛教界的通論 (p.192)

二諦是世俗諦 (saṃvṛti-satya) 與勝義諦 (paramārtha-satya)。《大毘婆沙論》說：「餘契經中說有二諦」⁶⁵，不知是那一部經。在《大毘婆沙論》編集時，二諦說已是佛教界的通論了。

(2) 二諦說之四種見解 (p.192)

《大毘婆沙論》說二諦有四家說，不一定是有部論師的。

A、苦集俗諦是而滅道是勝義諦：與說出世部相通 (p.192)

⁶³ 編案：課文為「句號」，但改為「逗號」，可前後連貫。

⁶⁴ (原書 p.201, n.26) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 117a-119b)。

⁶⁵ (1) 《國譯一切經》56 冊，〈毘曇部十〉，p.328, n.1。

(2) 《增一阿含經》卷 3 〈8 阿須倫品〉(大正 2, 561a)。

一、苦、集二諦是世俗現見的有漏事，是世俗諦；滅、道二諦是出世的修證，是勝義諦。⁶⁶

這可能與說出世部（Lokottaravādin）的「俗妄真實」說相通。

B、道諦是勝義：與說假部的思想相通 (p.192)

二、苦、集二諦是世俗事，滅諦是以譬喻等來施設的，所以前三諦都是世俗諦；

「唯一道諦是勝義諦」，這是聖者自知，不可以世俗來表示的。

這可能與說假部（Prajñaptivādin）所說：「道不可修，道不可壞」——聖道常住的思想相通。

C、一切法空非我理是勝義：與一說部相近 (p.192)

三、苦、集、滅、道——四諦，都是世俗諦；「唯一切法空非我理，是勝義諦」。傳說一說部（Ekavyāvahārika），「說世出世皆無實體，但有假名」，第三家可能與一說部相近。

D、毘婆沙師自宗：十六行相是勝義 (p.192)

四、毘婆沙師自宗：四諦事是世俗諦；四諦的十六行相——無常、苦、空、非我，因、集、緣、生，滅、盡、妙、離，道、如、行、出。十六行相是四諦的共相——通遍的理性，是聖智所證知的，所以是勝義諦。毘婆沙師的本義，是事理二諦，與後代所說的不同⁶⁷。

(三) 結說 (pp. 192-193)

——以上，說明《發智論》成立以來，三百年中 (p.193) 有部論師的大系，編集《大毘婆沙論》的實際情形。

(參)《大毘婆沙論》後之阿毘達磨論書進入一新的階段 (pp.193-199)

一、總述 (p.193)

《發智論》，經迦溼彌羅師的廣釋——毘婆沙，使說一切有部的論義，光芒萬丈！但過分繁廣，不容易把握精要；過分雜亂，沒有次第，對一般初學來說，實在難學！

⁶⁶ 印順導師，《性空學探源》，第三章，第一節，第三項〈二諦之建立〉，pp.121-122：

於四諦中，前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸出世間真實功德，皆入滅道二諦中故。

⁶⁷ (1)(原書 p.201, n.27)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77 (大正 27, 399c-400a)。參閱印順導師，《性空學探源》，pp.119-131。

(2) 印順導師，《性空學探源》，第三章，第一節，第三項〈二諦之建立〉，p.121：
二諦，在學派的許多不同解說中，先拿有部所傳說的談談。他們總括一切法為「有為法」與「無為法」，而依之建立二諦。《婆沙》卷七七說有四家的建立二諦，第四家是自宗主張的理事二諦，這與後來《俱舍》、《順正理》所說的不同。

而《大毘婆沙論》的評黜百家，也不可能盡合人意。這就是阿毘達磨論書，進入一个新的阶段，擇取要義而組織化的原因。這一發展趨勢，一直到《俱舍論》，《顯宗論》，但《俱舍論》已不能說是有部的論書了。在漢譯中，這一新風格的論書，試次第的略加敘述。

二、別釋 (pp.192-199)

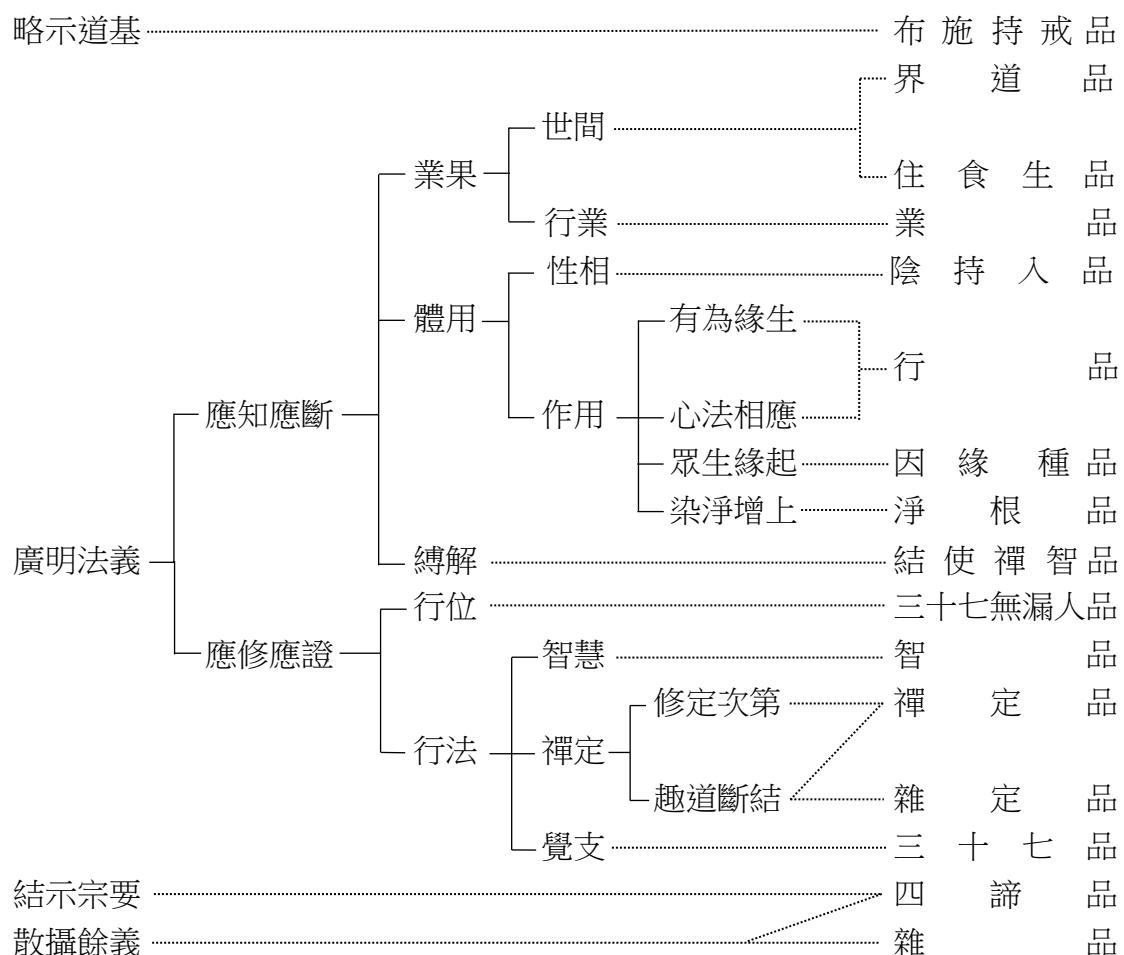
(一)《阿毘曇甘露味論》(pp.193-195)

一、《阿毘曇甘露味論》：

失譯，二卷，十六品；作者瞿沙 (Ghoṣa)，與四大論師的妙音同名，但論義多不合，應該是另一位瞿沙。

1、十六品的組織 (p.193)

十六品的組織，列表如下：



《甘露味論》，引用了《發智論》，《品類論》，《大毘婆沙論》，對《品類論》的關係極深。如〈行品〉的相應行與不相應行，四無記根⁶⁸，同於《品類論》的〈辯五

⁶⁸ 《阿毘達磨品類足論》卷1〈1辯五事品〉(大正26, 693a25-26):

事品〉。〈智品〉的十智，出於《品類論》的〈辯諸智品〉。又如〈業品〉的身、口、意行，……樂、苦、不樂不苦報三行，次第與文句，都與《品類論》的〈辯攝等品〉相合。

2、作者是西方系的論師而又綜合東西方系之見解與發展 (pp.194-195)

作者重《品類論》，論義每不合毘婆沙師的正義；或引用「西方師說」，「外國師說」，「妙音說」，「有說」，作者是一位西方 (p.195) 系的論師。是西方系，卻又有綜合東西與發展性。

(1) 不相應行 (p.195)

如不相應行，是依《品類論》的，卻又取《大毘婆沙論》的異生性。⁶⁹

(2) 十隨眠 (p.195)

如經說七隨眠；《發智論》立九十八隨眠⁷⁰；《品類論》又別立十二隨眠⁷¹；《甘露

無記根云何？謂四無記根，即無記愛、無記見、無記慢、無記無明。

⁶⁹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十章，第二節，第二項〈西方系的阿毘達磨概論〉，p.482：

《甘露味論》引用《發智論》、《品類論》、《大毘婆沙論》時，應重視本論的綜合性與發展性。如：1.不相應行，《品類論》雖概括的說：「復有所餘如是類法，與心不相應」；但沒有說異生性。〈辯攝等品〉有異生法，意義也不同。對於這，本論不取異生法，卻綜合了《品類論》的不相應行，及《大毘婆沙論》所說的異生性。2.《發智論》成立的九十八隨眠，本於經說的七隨眠。《品類論》〈辯隨眠品〉，明九十八隨眠，又立十二隨眠。本論以為：如不分界與部，隨眠應只有十種，所以說：「實十使」。這是約隨眠自性，開見隨眠為五見，合欲貪及有貪隨眠為一。

⁷⁰ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第四章，第五節，第一項〈傳譯者與作者〉，p.155：

約五部（七隨眠約三界、五部分別，成九十八）明隨眠。

⁷¹ (1)《阿毘達磨集異門足論》卷 17 〈8 七法品〉(大正 26, 439a18-20)：

七隨眠者，云何為七？答：一、欲貪隨眠；二、瞋恚隨眠；三、有貪隨眠；四、慢隨眠；五、無明隨眠；六、見隨眠；七、疑隨眠。

(2)《阿毘達磨品類足論》卷 3 〈5 辨隨眠品〉(大正 26, 702a27-b2)：

如是隨增，於自界非他界有十二隨眠，謂⁽¹⁾欲貪隨眠、⁽²⁾瞋恚隨眠、⁽³⁾色貪隨眠、⁽⁴⁾無色貪隨眠、⁽⁵⁾慢隨眠、⁽⁶⁾無明隨眠、⁽⁷⁾有身見隨眠、⁽⁸⁾邊執見隨眠、⁽⁹⁾邪見隨眠、⁽¹⁰⁾見取隨眠、⁽¹¹⁾戒禁取隨眠、⁽¹²⁾疑隨眠。

(3)《阿毘達磨品類足論》卷 4 〈5 辨隨眠品〉(大正 26, 707a8-10)：

見苦所斷十隨眠云何？謂⁽¹⁾有身見、⁽²⁾邊執見。見苦所斷⁽³⁾邪見、⁽⁴⁾見取、⁽⁵⁾戒禁取、⁽⁶⁾疑、⁽⁷⁾貪、⁽⁸⁾瞋、⁽⁹⁾慢、⁽¹⁰⁾無明。

味論》以為：如不分界與部，隨眠應該只有十種，所以說：「實十使」⁷²。這一隨眠的分類，成為以後阿毘達磨論師的正義。

3、小結 (p.195)

擇取要義，作有組織的著作，為一部阿毘達磨良好的入門書！

(二)《阿毘曇心論》(pp.195-197)

二、《阿毘曇心論》：

吐火羅法勝 (Dharmaśreṣṭhin) 所造。曾經二度譯出，符秦鳩摩羅佛提 (Kumārabuddhi) 初譯，譯文拙劣，已經佚失了。晉太元一六（西元三九一）年，僧伽提婆再譯，即現存的四卷本。

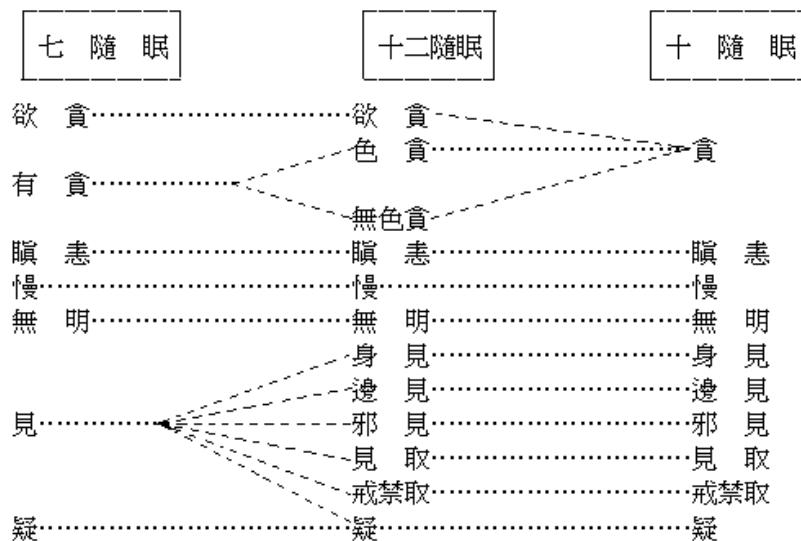
1、關於成書時間的兩點澄清 (p.195)

關於《阿毘曇心論》，先要澄清兩點：

(1)《心論》是造於《大毘婆沙論》以後的 (p.195)

一、道挺的〈毘婆沙（經）序〉說：「法勝迦旃延撰阿毘曇以拯頽運」⁷³。呂澂〈阿毘達磨汎論〉等，因此說：法勝與迦旃延尼子，所作《阿毘曇心論》與《發智論》，為東西二系的對立，以後才有《大毘婆沙論》的結集⁷⁴。其實，序文的「法勝」，是「前勝⁷⁵」的訛寫；《心論》是造於《大毘婆沙論》以後的。

(2)《心論》是造於《甘露味論》同時或稍遲一些 (pp.195-196)



⁷² (原書 p.201, n.29)《阿毘曇甘露味論》卷上 (大正 28, 972a)。

⁷³ (原書 p.201, n.30)《出三藏記集》卷 10 (大正 55, 74a)。

⁷⁴ (原書 p.201, n.31)《阿毘達磨汎論》(《內學》第二輯), pp.169-170。

⁷⁵ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第十章，第一節〈總說〉，pp.473-474：「前勝」是什麼意義呢？就是「先賢」、「前賢」的意思。勝是勝者，古人都用來讚美名德沙門；最勝，就是佛陀。如《雜阿毘曇心論》卷 1 (大正 28·870c) 說：「哀愍外道邪論諸師，遠慕前勝正論法主，及諸聖眾，普於是中生大敬信」。文中「前勝」二字，也是從前聖者的意思。

A、《心論》之體裁 (pp.195-196)

二、《心論》先偈頌，後長行。讀起來，偈頌的音調動聽，也容易記憶，所以這一體裁，為後起的《雜心論》、《俱舍論》等所採用。慧遠的〈阿毘曇心序〉說：「其為經，標偈以立本，述本以廣義」⁷⁶。先造偈，再以長行解義，一般都這樣說。

B、《心論》改編自《甘露味論》(p.196)

實際上，《心論》是依《甘露味論》而改編的。

◎《心論》(大數) 250 倶，分為 10 品。如〈行品〉、〈業品〉、〈智品〉、〈定品〉(〈禪定(p.196)品〉、〈雜定品〉)、〈雜品〉，名稱與內容，可說與《甘露味論》相合。

◎改〈結使禪智品〉為〈使品〉，〈37 無漏人品〉為〈賢聖品〉，〈陰持界入品〉為〈界品〉；其他各品，除〈布施持戒品〉，大都編入〈契經品〉；僅〈論品〉是《心論》獨有的。⁷⁷

◎《甘露味論》是長行，法勝依據這部長行，改編為前九品。依自己的立場，修正補充長行文句，再造偈頌。

◎《心論·雜品》長行中，說到：斷法，知法，遠法，近法，見處，二道得果，何心般涅槃：沒有偈頌，與偈頌也沒有意義上的關聯，這是從那裡來的？

《甘露味論·雜品》中，恰好說到了這些問題⁷⁸。問題瑣碎，《心論》雖沒有立偈，也還是編了進去。這是改編《甘露味論》為《心論》的最可信的證據！

C、小結 (p.196)

《甘露味論》與《心論》的造作時代，假定為西元二〇〇年，或稍遲一些。

2、《心論》之法義與組織 (p.196)

從阿毘達磨法義的精要與組織來說，《心論》是比《甘露味論》更成功的！

全論十品中，一、〈界品〉，明法的「自相」與「共相」。品末說：「故說一切法，自性之所攝」⁷⁹，就是「攝」。二、〈行品〉，明「相應」(不相應)與「因緣」。這二品，是阿毘達磨的根本論題。

三、〈業品〉，四、〈使品〉，明生死雜染的因。

五、〈賢聖品〉，明修行的歷程與果德。

六、〈智品〉，七、〈定品〉，明清淨解脫的因行。

這七品論究法義，可說次第有序。

⁷⁶ (原書 p.201, n.32)《出三藏記集》卷 10 (大正 55, 72c)。

⁷⁷ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.494-495。

⁷⁸ (原書 p.201, n.33)《阿毘曇心論》卷 4 (大正 28, 832b-c)。《阿毘曇甘露味論》卷下 (大正 28, 980a-b)。

⁷⁹ (原書 p.201, n.34)《阿毘曇心論》卷 1 (大正 28, 810b)。

八、〈契經品〉，九、〈雜品〉，一〇、〈論品〉，雖還沒有次第條理，但依前七品說，次第條理，已是很難得了！

3、論義所依 (pp.196-197)

(1) 依《品類論》、《大毘婆沙論》與《甘露味論》整理出心所法 (pp.196-197)

心所法，《發智論》舉十（大地）法；《品類論》與《大毘婆沙論》，也組成一類一類的心所 (p.197) 法，有些是重複的。《心論》依《甘露味論》，先結二頌，然後說不善心品二十一，善心品二十，無記心品十二，悔與眠。

這一心所法的整理，雖還有可討論的，但比以前的是進了一步。

(2) 《心論》依《甘露味論》造而論義二者不合 (p.197)

《心論》的〈契經品〉，以「識、智及諸使，分別此三門」⁸⁰作結。識所識，智所知，使隨眠所使，是世友《品類論》義。《心論》作者法勝，是說一切有部中，西方系的論師。他改組《甘露味論》而造《心論》，論義每與《甘露味論》不合，與毘婆沙師正義，相異的更多。

(3) 《心論》採取了分別說系的某些論義 (p.197)

《心論》採取了分別說 (Vibhajyavādin) 系的某些論義，如稱中間禪為無覺少觀，與赤銅蝶部 (Tāmraśāṭīya) 說相同⁸¹；意業無教——無表 (avijñapti)，與可能為化地部 (Mahīśāsaka) 論書的《舍利弗阿毘曇論》相合⁸²；正法滅時失律儀⁸³，是法藏部 (Dharmaguptaka) 義。

(4) 脫離有部而以經部師名義興盛起來 (p.197)

特別重要的，說無教色——無表色 (avijñapti-rūpa) 是假色⁸⁴。這雖是有部中譬喻師的舊義，但在造《心論》時，譬喻師已脫離有部，以經部 (sutrāntika) 師的名義而興盛起來。

4、小結 (p.197)

總之，法勝是有部的西方系論師，但過分的自由取捨，與東方的毘婆沙師正義，距離越來越遠了！

⁸⁰ (原書 p.202, n.35)《阿毘曇心論》卷 4 (大正 28, 830b)。

⁸¹ (原書 p.202, n.36)《阿毘曇心論》卷 3 (大正 28, 824a)。《解脫道論》卷 2 (大正 32, 407b)。

⁸² (1) (原書 p.202, n.37)《阿毘曇心論》卷 1 (大正 28, 812b)。《舍利弗阿毘曇論》卷 7 (大正 28, 581a)。

(2)《舍利弗阿毘曇論》卷 7 〈非問分〉(大正 28, 581a17-18)：

云何教業？身業、口業，是名教業。云何無教業？意業是名無教業。

⁸³ (1) (原書 p.202, n.38)《阿毘曇心論》卷 1 (大正 28, 814a)。《俱舍論 (光) 記》卷 15 (大正 41, 235c)。

(2)《阿毘曇心論》卷 1 〈3 業品〉(大正 28, 814, a10-11)：

威儀戒五時捨：罷道、犯戒、死時、邪見增、法沒盡。

⁸⁴ (原書 p.202, n.39)《阿毘曇心論》卷 1 (大正 28, 809c)。

(三)《阿毘曇心論經》(pp.197-198)

三、《阿毘曇心論經》⁸⁵：

《心論》的優波扇多(Upaśanta)「釋」，高齊那連提梨耶舍(Narendrayasās)譯，六卷。

1、因《心論》過於簡略而加以修正或補充(pp.197-198)

先偈頌而後長行的《心論》，精簡而有組織，風行當時，是可以想見的。傳說有好幾種注釋⁸⁶，但不是一般的注釋。因為《心論》過於簡略，傾向於非正統的異義，所以在《心論》的組織狀況下，加以修正或補充。

優波扇多釋本，品目與《心論》相同。偈頌(p.198)增加了二偈，共249偈；如解義不同，就修改偈頌。

2、恢復了《甘露味論》的本義並引《大毘婆沙論》義來補充(p.198)

大體說，這部釋論恢復了《甘露味論》的本義；又引《大毘婆沙論》義來補充，如有漏離常樂我淨，野干看緊叔迦花⁸⁷等⁸⁸。

3、小結(p.198)

這樣，雖還是西方系的，與毘婆沙師正義要接近些。

(四)《雜阿毘曇心論》(pp.198-199)

四、《雜阿毘曇心論》(簡稱《雜心論》)：

健陀羅法救論師造。晉法顯譯，宋伊葉波羅(Iśvara)等譯，都已佚失；現存宋

⁸⁵ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.515-516。

⁸⁶ (原書 p.202, n.40)《雜阿毘曇心論》卷1(「序品」附注)(大正28, 869c)。

⁸⁷ (1)《阿毘曇心論經》卷1〈1界品〉(大正28, 834a13-b9)：

一切有漏行離我樂常淨者，諸有漏行，離我、離樂、離常、離淨。彼中世間不能觀察，無明覆障闇智，於此四門顛倒而見，故名顛倒。……諸有漏行不如實見，世間不能觀察作我等解。

猶如怨家，匿藏惡欲，詐出美言遊行家內，實非親友，作親友解。我、我所覆故，不見無我，是故現見行等作業以迷惑，故無我事中，而見於我。

對治覆苦事，故於行住等想，謂為樂，故於苦受陰中，而作樂解。

相似相續覆無常事，彼現見色，相似相續，記憶宿事誦持經論，故於無常行中，而作常解。

皮色覆於不淨事，故彼於髮毛爪齒處等少時見淨，於不淨中，而作淨解。雖見屎尿，雖復不淨猶生迷惑，此雖不淨餘者應淨。猶如野干看緊叔迦華。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷8(大正27, 40b13-17)：

如堅叔迦樹花紅赤似肉，野干蹲下望之作如是念：我於今者定當食肉。須臾彼花有墮地者，便走嗅之乃知非肉。復作是念：已墮地者雖非是肉，餘未墮者必應是肉。

⁸⁸ (原書 p.202, n.41)《阿毘曇心論經》卷1(大正28, 834a-b)。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷8(大正27, 40b)。

(西元四三四) 僧伽跋摩 (Samghavarman) 譯本，一一卷。

1、與《心論》品名相同而增補一〈擇品〉(p.198)

品名都相同，只有在〈雜品〉後，增補一〈擇品〉，共 11 品。法救以為：《心論》太簡略了，所以「增益論本」，以「廣說毘婆沙義（來）莊嚴」這部論。或修改舊頌，或增補新頌，總為 596 頌。前七品更為充實，但後四品未免更雜亂了。

2、繼承《心論》但回歸《甘露味論》而接近《大毘婆沙論》(p.198)

《雜心論》是繼承優波扇多的學風，回歸於《甘露味論》，更接近《大毘婆沙論》的立場。取毘婆沙師的正義，又每每保存西方系異義，取懷柔保留的態度。

在〈擇品〉中，對⁽¹⁾次第見諦，有⁽²⁾中有，⁽³⁾一切法有，⁽⁴⁾三世有，⁽⁵⁾佛不在僧數，這類部派的重要論諍，一一抉擇而確定有部的正義⁸⁹。

3、值得注意的論義 (p.198)

然有值得注意的：

(1) 假法中也有勝義 (pp.198-199)

一、在四家二諦說中，毘婆沙師以「事理二諦」為正義。《大毘婆沙論》又論到：

「世俗中世俗性，為勝義故有？為勝義故無？」

對於言說的世俗，純屬虛無，還是也有真實性？毘婆沙師說：「應作是說：世俗中世俗性，勝義故有」⁹⁰。世俗名為諦，當然是有諦實性的。

依此，《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，958b）說：(p.199)「若事分別時，捨名則說等^{世俗}；分別無所捨，是則第一義」。⁹¹

如房屋，一加分析，就沒有屋的實性，那就是世俗。如推求色法，到四大等一極微，不可再分析的自性，就是勝義。從此，阿毘達磨論師，以「假實二諦」為主了。假法中也有勝義性，如大乘有宗，依他起事可說為勝義有，也契合這一原則。

(2) 無表色不是色 (p.199)

二、《雜心論》說：

⁸⁹ (原書 p.202, n.42)《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，962a-963c）。

⁹⁰ (原書 p.202, n.43)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 77（大正 27，400a）。

⁹¹ 《雜阿毘曇心論》卷 10 〈10 擇品〉(大正 28, 958b10-19)：

若事分別時，捨名者，此則等事（等事梵音云三比。栗提譯言等集，亦言等積聚，凡會有三無者，名等集）非第一義，決定事不可得故。如瓶，分別色、香、味、觸時，捨瓶名，亦非捨色、香、味、觸，別有瓶名，是故名等事。如是一切分別無所捨，是則第一義者。

若事分別時不捨名者，是第一義。如五盛陰名苦諦，若分別五時，亦不捨苦名，以色是苦故，乃至識亦如是。彼色復十一種，一一入皆苦，乃至剎那及極微分別時，亦不捨苦名，彼得相故。

身作表、語作，意業沒有無作。什麼是無作（表）？在身、語「動（作）滅已，與餘識俱，彼（無表）性隨生」。所以「無作亦非色，以作是色故，彼亦名色」⁹²。無表色是感報的業，是毘婆沙師——有部的重要教義。

現在說：無表不是色，是在身語動作滅時，立即引起的，與識俱生的無表業。為身、語表色所引起，也就假名為色，其實不是色法。這一無表假色的見地，是譬喻師的；在經部興盛中，這將成為有部的新說了。

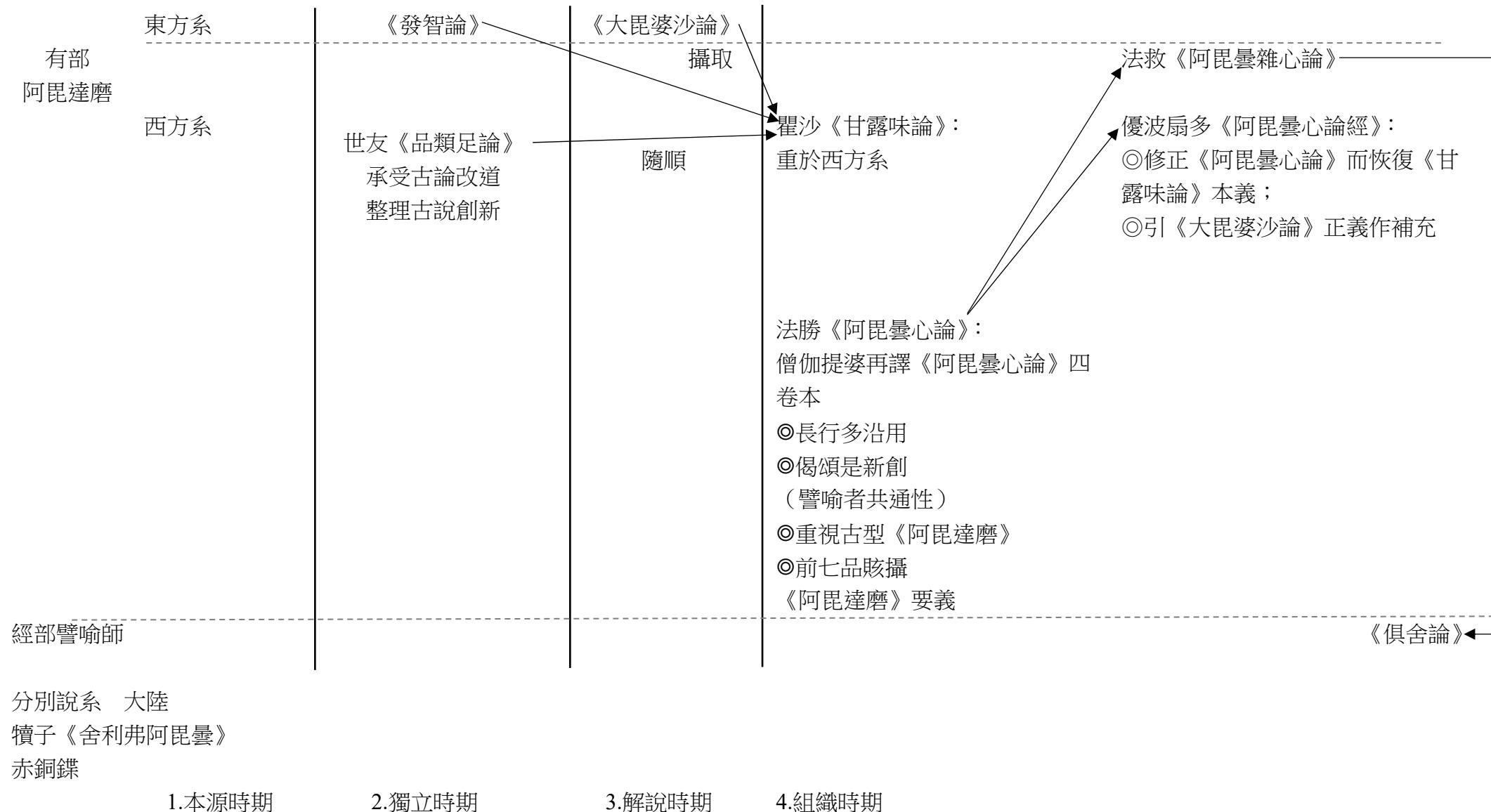
(五)《俱舍論》(p.199)

從《阿毘曇甘露味論》以來，精簡而有組織的作品，都是有部的西方系。⁹³《俱舍論》是在《雜心論》的基礎上，更進一步，但已不能說是有部的了。

⁹² (原書 p.202, n.44)《雜阿毘曇心論》卷 3 (大正 28, 888b-c)。

⁹³(原書 p.202, n.45)以上參閱印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十章, pp.469-527。

附錄：《發智論》之後的論書演變示意圖



第二節 詞喻、分別說、正量、大眾部¹ (pp.202-219)

壹、持經者、譬喻師 (pp.202-208)

(壹) 部派佛教中特重阿毘達磨的派別 (pp.202-203)

「大乘佛法」時代（西元前一世紀中起）的「部派佛教」，特重阿毘達磨（abhidharma）論的，南方是赤銅鎔部（Tāmraśāṭīya）的大寺派（Mahāvihāra），北方是說一切有部（p.203）（Sarvāstivāda）的阿毘達磨論師，都取得該部的正統地位。

(貳) 部派佛教中重觀與對外宣化的持誦經者、譬喻師 (pp.203-208)

一、「持經譬喻者」法義風格與「阿毘達磨者」之差異 (p.203)

以有部來說，持誦經者、譬喻師（sūtrantika, dārṣṭāntika），不但法義與阿毘達磨者不合，風格也大有差別。²

(一) 阿毘達磨者 (p.203)

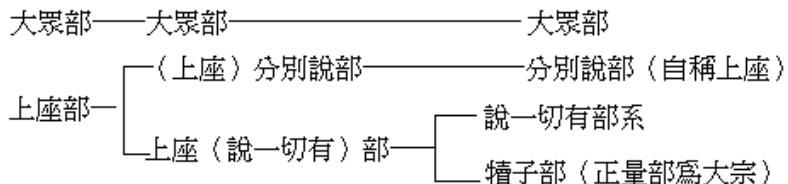
依經法而為深義的探究³，是事實所需要的，但論阿毘達磨，進行於僧伽內部，受到僧伽的尊重，卻是不能通俗⁴的。

(二) 持經譬喻者 (p.203)

內重禪觀，深入淺出而能向外（民間）宣化的⁵，就是持經譬喻師了。⁷

¹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.44：

「佛法」的分化，自二部、三部而四大部，如下：



² 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.362-363：

由於經典的結集受持，因而又分出「誦經者」（sutrāntika），與「論法者」對立。「論法者」著重於深義的論究，流出「阿毘達磨者」（abhidhārmika）。

「誦經者」宣揚經義，為眾說法，又流出「譬喻者」。發展分化的過程，大致如此：



依經法而為深義的論究，是進行於僧伽內部的，成為阿毘達磨者。但這是不能通俗的，深入淺出（起初，阿毘達磨與譬喻論者，並不是對立的）而向外宣化，就成為誦持契經的譬喻者了。

³ 探究：探索研究。（《漢語大詞典》（六），p.718）

⁴ 通俗：淺近易懂。（《漢語大詞典》（十），p.931）

⁵ 宣化：傳布君命，教化百姓。（《漢語大詞典》（三），p.1405）

⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.366：

譬喻者的特色——勸善懲惡，修習止觀，巧說譬喻，歌頌佛德。

⁷ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.219：

有部中的誦持經者、譬喻師（sūtrantika, dārṣṭāntika），在《大毘婆沙論》中，表面上受到尊重，實際卻被全面否定了；這才脫離有部——「三世實有」、「法性恒住」的立場，獨立發

「佛

法」自部派分流⁸，是各有所重的，然都有自行（禪觀）與一般教化。所以上座部（Sthavira）分出的，犢子部（Vātsīputrīya）系與分別說部（Vibhajyavāda）系，凡是不重阿毘達磨的，在風格上，就有與有部的持經譬喻師相近的，如犢子系的僧伽斯那（Samghasena）⁹。與持經譬喻師風格相近的，在當時，與大乘是比較能和平共存的。

二、譬喻的語意（p.203）

譯為譬喻的，原語不止一種。¹⁰

（一）Avadāna——偉大的光輝事蹟（p.203）

十二分教中的「譬喻」¹¹，音譯為阿波陀那（Avadāna），義譯為「出曜」或「日出」；「譬喻」是偉大的光輝事蹟。無論是佛的，佛弟子的，一般出家在家的，凡有崇高的德行，都閃耀著生命的光輝，為佛弟子所景仰¹²。

（二）aupamya（通俗的比喻）及 drṣṭānta（因明中譬喻支的喻）（p.203）

此外，如《蛇喻經》¹³，《象跡喻經》¹⁴的喻，原文為 aupamya。

展，攀附十八部中的（說轉部，或稱）說經部（Sautrāntika），自稱經部或譬喻師，進行對有部阿毘達磨的批評。

⁸ 分流：2.比喻分為不同流派。（《漢語大詞典》（二），p.578）

⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.460-461：

《三法度論》的注釋者，是僧伽斯那（Samghasena），譯義為眾軍，就是慧遠〈序〉所說的僧伽先。

〈三法度經記〉說：「比丘釋僧伽先，志願大乘」；慧遠〈三法度序〉卻說：「有大乘居士，字僧伽先」。這位與大乘有關的僧伽斯那，傳說有比丘與居士的異說。然從名字來推斷，應是比丘。《出三藏記集·求那毘地傳》，也說「大乘法師僧伽斯」。

所以，居士或是「開士」的筆訛。在中國佛教中，僧伽斯那不是太生疏的人。

一、他是禪師，與世友（Vasumitra）、脇（Pārśva）、馬鳴（Aśvaghoṣa）等並列，如《出三藏記集》卷九〈關中出禪經序〉（大正 55，65b）說：「其中五門，是婆須蜜、僧伽羅叉、滬波崛、僧伽斯那、勒比丘、馬鳴、羅陀禪要之中，鈔集之所出也」。

二、他是論師，為婆素跋陀的《三法度論》造釋論，是隨順犢子部義的。

三、他是譬喻師——因此而被稱大乘法師。

¹⁰ 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第八章，第五節，第二項，pp.599-616

¹¹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.47-48：

二、「譬喻」：譬喻的意義，是光輝的事蹟，所以古譯為「出曜」或「日出」。南傳《小部》的《譬喻》，分為四部：「佛譬喻」，讚美諸佛國土的莊嚴；說十波羅蜜多，就是菩薩的大行。「辟支佛譬喻」。「長老譬喻」也是五四七人，「長老尼譬喻」四〇人：這是聲聞弟子，自說在過去生中，怎樣的見佛，布施，修行，多生中受人天福報，現在生才得究竟解脫。說一切有部的譬喻，是編在《根本說一切有部毘奈耶藥事》中的。

初說如來往昔生中的廣大因行，先長行而後說偈頌；偈頌部分，與南傳的「佛譬喻」相當。（中間隔著別的事情），次說如來與五百弟子，到無熱池（Anavatapta）邊。

大迦葉（Mahākāśyapa）等大弟子，自說過去的本行，共三五人，這可說是南傳《小部》「長老譬喻」的原始本。

¹² 景仰：仰慕；佩服尊敬。（《漢語大詞典》（五），p.770）

¹³ 《中部經典》卷 3〈22 蛇喻經〉（N09，184a2-201a7）。

¹⁴ 《中阿含經》卷 7〈3 舍梨子相應品〉（大正 01，464b17-467a27）。

還有比量中的喻，原文為 drṣṭānta。¹⁵

(三) 小結

後二者，都是對於某一義理，為了容易理解，舉事來比況¹⁶說明，與阿波陀那，本來是完全不同的。

三、譬喻之不同原語的統一 (p.203)

但在佛法的傳布中，^[1]阿波陀那——譬喻；^[2]佛傳的事跡——「因緣」（也稱為阿波陀那）；^[3]「授記」¹⁷；^[4]佛弟子及世人的傳記，或是傳說；^[5]通俗的比喻：都在宣說佛法時，用作譬況¹⁸或舉事例來說明而統一起來，泛稱譬喻或因緣。

以比喻、舉事例來次第解說，是古代通俗教化的實際情形。

四、譬喻類的教典與內容 (pp.203-204)

這類教典，譯為漢 (p.204) 文，《大正藏》編為「本緣」部的，內容可說太多了！¹⁹有部的誦經者，以譬喻為教化方法，在義理的論究時，多附以通俗的譬喻。

在《大毘婆沙論》中，就有射箭喻²⁰，陶家輪喻²¹；失財喻，露形喻，破衣喻²²；拳指

¹⁵ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.350：
喻 (drṣṭānta)，是舉例。

¹⁶ 比況：1.與類似事例進行比照。（《漢語大詞典》(五)，p.265）

¹⁷ (1) 授記：佛教語。梵語的意譯。謂佛對菩薩或發心修行的人給予將來證果、成佛的預記。（《漢語大詞典》(六)，p.694）
(2) 印順導師著，《勝鬘經講記》，p.74：
凡預記未來事，都可以稱為授記的。

¹⁸ 譬況：2.用近似的事物來比照說明。（《漢語大詞典》(十一)，p.457）

¹⁹ 印順導師著，《永光集》，p.84：

本生 (jātaka)、譬喻 (avadāna)、因緣 (nidāna)，在《大正藏》是集為「本緣部」的。這些都是傳說中的故事，如用為教化的例證，意義是大致相通的。

²⁰ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.276：

青目釋舉射箭喻說：放箭射人，射出去是一惡業，箭射死了那個人，又是一惡業；如沒有射死，那只有射罪，無殺罪。前者是約能作者方面說的，後者是約所受者方面說的。

²¹ (1) (原書 p.215, n.1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 105a)。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21 (大正 27, 105a27-29)：

譬喻尊者作如是說：生待因緣，滅則不爾。

如人射時，發箭須力，墮則不然。

如陶家輪，轉時須力，止則不爾。

²² (1) (原書 p.215, n.2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60 (大正 27, 313a)。

(2)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60 (大正 27, 313a09-24)：

問：退以何法為自性耶？

有作是說：「若起如是煩惱，諸纏現前故退，即以此法為退自性。」

若作是說，退以不善、有覆無記為其自性。

有餘師說：「若退墮時，隨順退者是退自性。」

若作是說，以一切法為退自性，由退墮時，諸法皆有隨順退義。

譬喻尊者作如是言：「退無自性，唯假施設。所以者何？身中先有諸善功德，今遇退緣，退失此法，有何自性？

如人有財，為賊所奪。」

喻²³；天衣喻²⁴；女人喻²⁵；行路喻²⁶，也就被稱為譬喻師了。譬喻師對佛化民間的影

有人問曰：「汝今失財以何為體？」

財主答曰：「我本有財，今為賊奪，但無財物，知有何體？」

如人有衣為他奪去露形而住。

有人問曰：「汝今無衣以何為體？」

衣主答曰：「我先有衣，今被奪去，知有何體？」

如人衣破。

有人問曰：「汝今衣破用何為性？」

衣破者曰：「我衣先完，今衣破已，知有何性？」

²³ (1) (原書 p.215, n.3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93 (大正 27, 479a)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 93 (大正 27, 479a20-24)：

無實成就、不成就性，如譬喻者。

彼說：有情不離諸法說名成就，離諸法時名不成就，俱假施設。

如五指合假說為拳，離即非拳此亦如是。

²⁴ (1) (原書 p.215, n.4) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122 (大正 27, 634b-c)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 122 (大正 27, 634b23-c6)：

譬喻者說：表、無表業無實體性。所以者何？若表業是實可得，依之令無表有。

然表業無實，云何能發無表令有？且表業尚無，無表云何有？而言有者，是對法諸師矯妄言耳！

如人遇見美女，為染近故語言：「汝可解去人服，吾衣汝天衣。」

女聞歡喜，如言為解，彼人即前種種摩觸。恣心意已，語言：「天衣已為汝著。」

女言：「我今體露如是，寧死不露，天衣何在？」

彼答之言：「天服微妙，唯我見之，非汝能見。」

如是愚人，本無天衣，況為他著！

諸對法者所說亦爾。本無表業，況有依表所起無表！

²⁵ (1) (原書 p.216, n.5) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56 (大正 27, 288b)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 56 (大正 27, 288b18-27)：

彼說：「有染與無染，境不決定，故知境非實，

謂如有一端正女人種種莊嚴來入眾會，有見起敬、有見起貪、有見起瞋、有見起嫉、有見起厭、有見起悲、有見生捨。

應知此中子見起敬；

諸耽欲者，見而起貪；

諸怨憎者，見而起瞋；

諸同夫者，見而起嫉；

諸有修習不淨觀者，見而起厭；

諸離欲仙，見起悲愍，作如是念：此妙色相不久當為無常所滅；

諸阿羅漢，見而生捨。

由此故知境無實體。」

²⁶ (1) (原書 p.216, n.6) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 145 (大正 27, 745a)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 95 (大正 27, 493c25-494a1)：

謂或有說：「諸心所法次第而生，非一時生。」如譬喻者。

大德亦說：「諸心所法次第而生，非一時生。」如多商侶過一狹路，要一一過，非二非多。諸心所法亦復如是，一一各別，生相所生，必無一時和合生義。

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 145 (大正 27, 745a7-9)：

如譬喻者說：「心、心所 次第而生。」

彼大德言：「心心所法一一而起，如經狹路，尚無二並，何況有多！」

響力，在一般人心目中，也許比阿毘達磨論者更親切的！

五、譬喻師之簡介 (pp.204-205)

(一) 馬鳴菩薩 (pp.204-205)

先說馬鳴 (Aśvaghoṣa) 菩薩：又名法善現 (Dharmaśubhūti)，勇 (Vīra)。唐義淨所譯《一百五十讚佛頌》，摩哩制吒 (Mātriceṭa)²⁷造，西藏傳說就是馬鳴，然依《南海寄歸內法傳》，摩哩制吒與馬鳴不同，只是學風有些相似。²⁸

1、善於論辯 (p.204)

馬鳴是東天竺的桑岐多 (Sāketa) 人，本是外道，(在華氏城)以辯論勝過當地的佛弟子，使僧眾們不得鳴犍椎²⁹。脇 (Pārśva) 尊者從北天竺來，折伏了馬鳴，[馬鳴於是]在佛法中出家，人稱他為「辯才比丘」³⁰。月氏國王——迦膩色迦王 (Kaniṣka) 兵臨中印度，佛鉢與馬鳴，這才到了月氏 (健陀羅為首都)³¹。

2、長於禪觀 (p.204)

說到馬鳴的學風³²，他是禪師，著有「禪集」，鳩摩羅什所譯的《坐禪三昧經》，就

²⁷ 摩哩制吒：梵名 Mātrceta。為二世紀後半至三世紀時，中印度之佛教學者。據多羅那他佛教史及南海寄歸內法傳卷四讚詠之禮條等載，師原信奉婆羅門教之大自在天（梵 Maheśvara），橋慢好諍論，逮聖多羅母（藏 Sgrol-ma）於夢中為其授記後，始悔前非，歸依佛教而出家。著有讚仰佛陀無盡智德之梵語詩。

初作四百讚（梵 Catuhśataka），次作一百五十讚（梵 Śatapañcāśataka），總陳六度之行，彰顯佛世尊之勝德，文情婉麗。無著、世親菩薩誦之，亦讚歎仰止。（《佛光大辭典》（四），p.6072）

²⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.330：

《一百五十讚佛頌》，藏譯作馬鳴造；而西藏的傳說：摩哩制吒 (Mātriceṭa)，也就是馬鳴的別名。然依《南海寄歸內法傳》，摩哩制吒與馬鳴，是各有著作的別人，只是學風有些類似而已。

²⁹ 犍椎：亦作“犍槌”。梵語的音譯。意為“聲鳴”。指寺院中的木魚、鐘、磬之類。（《漢語大詞典》（六），p.282）

³⁰ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.333：

依鳩摩羅什所譯的《馬鳴菩薩傳》說：馬鳴為東天竺的桑岐多國 (Sāketa) 人（《法苑珠林》所引如此，今本缺），本為外道，壓倒當時的佛弟子，使中天竺的僧眾，不敢公然的鳴犍椎。脇尊者從北天竺來，折伏了他，在佛法中出家，稱辯才比丘。

³¹ (1) (原書 p.216, n.7)《馬鳴菩薩傳》(大正 50, 183a-c)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.334：

《馬鳴菩薩傳》說：小月氏國王，侵伐中國，要求三億金的貢獻；如沒有，可以佛鉢及辯才比丘——馬鳴相抵。馬鳴這才到了月氏（捷陀羅為中心）。《付法藏因緣傳》，所說大致相同。這位月氏國王，作旃檀罽尼吒 (Caṇḍa Kaniṣka)，就是迦膩色迦王。

《大莊嚴經論》，也說到：「真檀迦膩吒，討東天竺」。

《雜寶藏經》也說：「月氏國有王，名旃檀罽尼吒，與三智人以為親友，第一名馬鳴菩薩」。馬鳴到了北印度，並為迦膩色迦王所尊敬。

從《大毘婆沙論》引述法善現頌而說，馬鳴於「北天竺廣宣佛法」，應該是確實可信的。

³² 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.335-339：

三、馬鳴的學風與大乘：……

A. 馬鳴為佛化的文藝大師：……

有馬鳴的禪偈在內³³。

3、精於文藝弘法 (pp.204-205)

他是以文藝弘法的大師：

如曇無讖 (Dharmarakṣa) 所譯《佛所行讚 (經)》³⁴，以偈讚述³⁵如來的一代化跡，是非常著名的作品。

又《三啟經》³⁶：凡是誦經，都前有歸敬三寶偈，後有迴向發願偈。馬鳴所作的歸敬三寶與迴向發願偈，為印度佛教界所普遍採用。

馬鳴依頗吒哩羅 (Rāṣtrapāla) 比丘出家故事，作「頗吒哩羅伎」——歌劇本，「其音清雅，哀婉調暢」，激發多少人發心出家³⁷。

又劉宋僧伽跋澄 (p.205) (Saṃghabhūti) 所譯《分別業報略經》偈，大勇菩薩造，勇就是馬鳴的別名³⁸。異譯本如《佛說分別善惡所起經》，文前多五戒、十善一段；趙宋日稱譯的《六趣輪迴經》³⁹，就說是馬鳴造。

B. 馬鳴是通俗教化而富感化力的大師：……馬鳴教化力的偉大，可舉二事來證明。

1. 〈頗吒哩羅伎〉的奏出，使華氏城的王子們出家，使華氏城王，不得不下令禁止。

2. 《佛所行讚經》〈大般涅槃品〉，佛的最後教誡，其後演為長行，就是鳩摩羅什譯的《佛說遺教經》。

又如《分別業報略經》與《十不善業道經》，流通極廣，其後敷衍為廣大的《正法念處經》。馬鳴作品的教化力，影響是這樣的深切！

C. 馬鳴為禪者：……他的內修禪觀，外重教化，顯為譬喻師的一流。

D. 馬鳴是推邪顯正的雄辯家：……

E. 馬鳴是說一切有部的菩薩：佛法傳入中國以來，馬鳴是一向被推重為菩薩的。

³³ (1) (原書 p.216, n.8)《出三藏記集》卷 9 (大正 55, 65a-b)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.329：

E. 《禪集》：鳩摩羅什所傳的禪法，本不限於馬鳴。但當時的人，竟稱為馬鳴禪。如慧遠的〈修行方便禪經統序〉說：「頃鳩摩羅耆婆，宣馬鳴所述，乃有斯（禪）業」。依僧叡所受於鳩摩羅什的具體解說，如《出三藏記集·關中出禪經序》(大正 55, 65a-b) 說：「後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。其中五門，是……馬鳴（等）……禪要之中，鈔集之所出也。六覺中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也」。馬鳴的禪集，雖沒有全部譯出，但已部分譯出，而傳入中國了。

³⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.366：

馬鳴 (Aśvaghoṣa)，為禪者，所作的《佛所行讚經》，是歌頌佛德的。

³⁵ 讚述：贊美稱述。(《漢語大詞典》(十一), p.475)

³⁶ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.519：

「誦三啟經」(三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向咒願)，能獲得戰事的勝利。

³⁷ (1) (原書 p.216, n.9)《付法藏因緣傳》卷 5 (大正 50, 315a)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.337：

〈頗吒哩羅伎〉，更應用音樂的哀婉，以激發人生的厭離情緒。……〈頗吒哩羅伎〉的奏出，使華氏城的王子們出家，使華氏城王，不得不下令禁止。

³⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.326：

據ターラナーハ《印度佛教史》說：馬鳴又名毘羅——勇，應就是所說的「大勇菩薩」了。法善現，勇，就是馬鳴。

³⁹ (1)《六趣輪迴經》卷 1 (大正 17, 455a16)。

又有日稱等譯的《十不善業道經》，說善惡業報、五戒、十善，正是通俗教化的主要內容。七十卷的《正法念處經》，以「說一切業果報法」為宗，可能是受馬鳴作品的影響而發展集成的。⁴⁰

馬鳴的作品，以偈頌為主，所以《大毘婆沙論》稱之為「造文頌」者⁴¹。

馬鳴在高度的文學修養中，充滿了歸敬的虔誠。融合佛法的嚴肅與文藝的興味⁴²，激發一般人向上向解脫的心。⁴³

4、一向被稱為菩薩 (p.205)

馬鳴是屬於有部（兼通各部）的，一向被稱為菩薩，與《大乘起信論》無關。⁴⁴

(二) 究摩羅羅陀 (p.205)

早期中國佛教界，稱某些人為菩薩，大抵是與馬鳴風格相近的。〈關中出禪經序〉——《出三藏記集》卷9（大正55, 65a-b）說：

「初四十三偈，是究摩羅羅陀法師所造。後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也。」

(2) 《高麗藏》作「廻」。（第41冊，607a1）

(3) 廻：亦作“廻”、“廻”。（《漢語大詞典》（十），p.769）

⁴⁰ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.213：

《正法念處經》，70卷，以善惡業報為宗旨，與馬鳴的《善惡業報略》，意趣相通。傳說是「正量部誦」，然有部論師也有引用此經的（文句可能多少差別）。

⁴¹ (1) (原書 p.216, n.10) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷172（大正27, 866b）。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.335-336：

文頌，就是詩偈等文學作品。……馬鳴本為著名的婆羅門學者，精於當時日見盛行的梵語（*samskrta*）文學。

梵語與音韻有密切關係，所以梵語學者，大都是會作詩偈的，而詩偈是可作音樂歌唱的。……馬鳴精於梵語文學，富有文藝天才，所以他的作品，以偈頌為主。……馬鳴以偈頌宏法，為印度文學史上有數的詩家。他並通音樂，曾作〈嚙吒和羅伎〉，不但按譜填詞的作曲者，還能親自去演奏的。

(3) 印順導師著，《雜阿含經論會編》（上），p.27：

《大毘婆沙論》評法善現（即馬鳴）的作品說：「夫造文頌，或增或減，不必如義」；說「達羅達多是文頌者，言多過實」，都是秉承了偈頌是不了義的原則。

⁴² 興味：趣味；興趣。（《漢語大詞典》（二），p.166）

⁴³ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.337：

B. 馬鳴是通俗教化而富感化力的大師：阿毘達磨，只能適合少數富有思考力的學者，而一般信眾所需要的法味，卻是馬鳴那樣的作品。如《佛所行讚經》，讚頌如來的一代化跡，引發信眾對於如來的仰慕——歸依的虔誠。

如《分別業報略經》、《十不善業道經》，重於業果的分別，誠惡勸善，也是一般的教化作品。如〈嚙吒和羅伎〉，更應用音樂的哀婉，以激發人生的厭離情緒。這都是通俗教化的成功作品。

在高度的文學修養中，充滿了歸依的虔誠，為法的熱忱。融合了宗教的嚴肅與文藝的興味，鼓舞千千萬萬民眾的內心，向上向解脫，而成為佛化的新人。

⁴⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.338：

E. 馬鳴是說一切有部的菩薩：佛法傳入中國以來，馬鳴是一向被推重為菩薩的。

如秦鳩摩羅什所譯的《馬鳴菩薩傳》，僧叡的〈禪經序〉，涼曇無讖的《佛所行讚經》，梁僧祐的《出三藏記集》，陳真諦的《婆蘋槃豆法師傳》。

馬鳴被稱為菩薩，是東晉末年以來的定說，與（陳隋間出）《大乘起信論》的譯出無關。

其中五門⁴⁵，是婆須蜜，僧伽羅叉，漚波崛，僧伽斯那，勒比丘，馬鳴，羅陀禪要之中抄集之所出也。六覺⁴⁶中偈，是馬鳴菩薩修習之以釋六覺也。初觀姪恚癡相及其三門，皆僧伽羅叉之所撰也」。

鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯《坐禪三昧經》，是集各家「禪集」而成的。說到的禪師，如究摩羅羅陀（Kumāralāta），是經部（sutrāntika）的創始者（下文⁴⁷再說）。馬鳴，如上說。（p.206）

（三）婆須蜜（p.206）

婆須蜜⁴⁸（Vasumitra）是《尊婆須蜜菩薩所集論》，被稱為「偈論」，「問論」或「偈

⁴⁵ (1) 印順導師著，《華雨集》第二冊，pp.248-249：

《坐禪三昧經》，如僧叡《關中出禪經序》說：

「初四十三偈，是鳩摩羅羅陀童受法師所造；

後二十偈，是馬鳴菩薩之所造也；

其中五門，是婆須蜜世友、僧伽羅叉眾護、漚波崛近護、僧伽斯那眾軍、勒脇比丘、馬鳴、(鳩摩羅)羅陀禪要之中，抄集之所出也。

……菩薩習禪法中，後更依持世經，益十二因緣一卷。要解二卷，別時撰出」。

僧叡序的內容，正是《坐禪三昧經》，這是集各家的禪要，而附入「菩薩習禪法」。

(2) 印順導師著，《華雨集》第二冊，pp.243-244：

鳩摩羅什（Kumārajīva）於西元五世紀初來華，傳出的《坐禪三昧經》卷上（大正15，271c）說：「若多姪欲人，不淨法門治。

若多瞋恚人，慈心法門治。

若多愚癡人，思惟觀因緣法門治。

若多思覺尋思人，念息法門治。

若多等分人，念佛法門治」。

宋曇摩蜜多（Dharmamitra），元嘉年（四二四，四四二卒）來華，傳出的《五門禪經要用法》，也列舉《坐禪三昧經》的五門，但說「若心沒者，教以念佛」。

五門禪與《修行道地經》的差別，是以念佛代界分別，這已進入「大乘佛法」，而還沒有忘失「佛法」固有的方便。

⁴⁶ 《坐禪三昧經》卷1（大正15，273a22-b4）：

問曰：「何以故數？」

答曰：「無常觀易得故、亦斷諸思覺故、得一心故。身心生滅無常，相似相續難見；入息出息生滅無常，易知易見故。

復次，心繫在數，斷諸思諸覺。

思覺者：欲思覺、恚思覺、惱思覺、親里思覺、國土思覺、不死思覺。

欲求淨心入正道者，先當除却三種麁思覺，次除三種細思覺，除六覺已，當得一切清淨法。譬如採金人，先除麁石砂，然後除細石砂，次第得細金砂。」

問曰：「云何為麁病？云何為細病？」

答曰：「欲、瞋、惱覺是三名麁病；

親里、國土及不死覺是三名細病，除此覺已，得一切清淨法。」

⁴⁷ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.220：

有部的譬喻者，開始脫離有部而獨立發展的，可能是玄奘門下所傳，「經部祖師」或「經部本師」的鳩摩羅羅陀（Kumāralāta），義譯為「童受」。

童受是健陀羅的呾叉始羅（Takṣaśīlā）人，曾在呾叉始羅造論。後為竭盤陀（Khabandha）王所請，晚年住在竭盤陀，就是新疆西陲，塔什庫爾干（Tush-kurghan）的塞勒庫爾（Sarikol）。

⁴⁸ 印順導師著，《佛教史地考論》，p.297：婆須蜜即世友。

問論」的作者，為持經譬喻師法救（Dharmatrāta）的後學。⁴⁹

依《論》序說：「尊婆須蜜菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也」⁵⁰。《惟曰雜難經》說，婆須蜜——世友是菩薩，是不久要成佛的⁵¹。

(四) 僧伽羅剎 (p.206)

僧伽羅剎⁵² (Samgharakṣa) 是大禪師，傳說為迦膩色迦王師。他的《修行道地經》⁵³ (本名《瑜伽行地集》)，從漢安世高到西晉竺法護 (Dharmarakṣa)，一直譯傳來我國。《修行道地經》是偈頌集，長行是有人講說而附入的。

僧伽羅剎也有讚說菩薩行與如來功德的作品，如僧伽跋澄所譯的《僧伽羅剎所集經》。依道安所作〈序〉說：僧伽羅剎「將補佛處，賢劫第八」；名「柔仁佛」⁵⁴，這是傳

⁴⁹ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.181：

傳說法救是《尊婆須蜜菩薩所集論》作者——婆須蜜 (Vasumitra，與四大德中的世友同名) 的舅父。

⁵⁰ (原書 p.216, n.11)《尊婆須蜜菩薩所集論，序》(大正 28, 721a)。

⁵¹ (1) (原書 p.216, n.12)《惟曰雜難經》(大正 17, 609a)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.397：

據古代道安的傳說，是這樣：

彌姪路	(賢劫) 第五彌勒佛
婆須蜜	第六師子(月)佛
彌姪路尸利	第七光炎佛
僧伽羅叉	第八柔仁佛

⁵² 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.396：

他是禪者，富於宗教情緒的教化者，與馬鳴 (Aśvaghoṣa)、鳩摩羅陀 (Kumāralāta) 們的作風相近；當然，僧伽羅叉是更重於禪的。傳說的：「立斯樹下，手援其葉而棄此身」，活像中國禪者「坐亡立脫」的模樣。

⁵³ (1) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.206-207：

這一系的禪者，第一要推僧伽羅叉 (眾護)。傳說是迦旃延尼子弟，與世友同時 (持經譬喻師，本是有部系的，不反對阿毘達磨，不過能保持以經簡論的態度，不同情過分的名相推求)。他的名著《修行道地經》，梵語「榆迦遮復彌」，即是瑜伽行地。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.241：

瑜伽行地 (Yogācārabhūmi)，本為一般禪觀集的通稱。如僧伽羅剎 (Samgharakṣa) 的《修行道地經》，佛陀跋陀羅 (Buddhabhadra) 所譯的《修行方便禪經》，原文都是瑜伽行地。這部論也是瑜伽行地 (西藏譯如此)，瑜伽行的所依地，也就是瑜伽行者的所依地，語音小有變化，成為瑜伽師地 (yoga-cārya-bhūmi)。

⁵⁴ (1) (原書 p.216, n.13)《出三藏記集》卷 10 (大正 55, 71b)。《尊婆須蜜菩薩所集論，序》(大正 28, 721a)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.375：

傳說僧伽羅叉是賢劫第八佛——柔仁佛。

(3) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.397：

據古代道安的傳說，是這樣：

彌姪路	(賢劫) 第五彌勒佛
婆須蜜	第六師子(月)佛
彌姪路尸利	第七光炎佛
僧伽羅叉	第八柔仁佛

說為菩薩的禪師。

(五) 淫波崛——優波崛多 (p.206)

淫波崛就是優波崛多 (Upagupta)，是阿育王 (Aśoka) 時人。「教授坐禪，最為第一」；「教化弟子，優波笈多最為第一」⁵⁵，被稱為「無相佛」。⁵⁶

(六) 僧伽斯那 (犢子部) (p.206)

僧伽斯那，或作僧伽先 (Samghasena)，為《三法度論》作注釋，應屬於犢子部 (Vātsīputrīya) 系。〈三法度經記〉說：「比丘釋僧伽先，志願大乘」⁵⁷，著有求那毘地 (Guṇavṛddhi) 所譯的《百喻經》，原名《癡華鬘》，以輕鬆諧笑⁵⁸的筆調⁵⁹，寫出佛法，這是容易深入人心的。另有《百句譬喻經》，《菩薩本緣集經》⁶⁰。有禪集，有讚佛行果的，有通俗的譬喻文學，與馬鳴等風格相同。

(七) 勒——脇尊者 (pp.206-207)

勒，就是脇尊者⁶¹。精進修行，也有「四阿含經」⁶²釋。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126 (大正 27, 660a) 說：(p.207) 「脇尊者言：此中般若說名方廣，事用大故」⁶³。十二分教的方廣 (vaipulya)，脇尊者以為⁶⁴就是《般若》，那時《般若經》已流行北

⁵⁵ (原書 p.216, n.14) 《阿育王傳》卷 5 (大正 50, 120b)。《阿育王經》卷 6 (大正 50, 149b-c)。

⁵⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.367：

鳩摩羅什 (Kumārajīva) 所出的禪觀，就是內重修持，外重教化的譬喻師系的禪觀。其中的淫波崛，就是優婆堯多 (Upagupta)，人稱無相佛，度人無量，為教化力最偉大的古德。

⁵⁷ (1) (原書 p.216, n.15) 《出三藏記集》卷 10 (大正 55, 73b)。

(2) 《三藏記集》卷 10 (大正 55, 73b02-03)：

比丘釋僧伽，先志願大乘，學三藏摩訶鞞耶伽蘭，兼通一切書。

⁵⁸ 諧笑：戲笑；嘻笑。(《漢語大詞典》(十一), p.337)

⁵⁹ 筆調：文章的格調。(《漢語大詞典》(八), p.1167)

⁶⁰ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.464：

《癡華鬘》(《百喻經》)，《百句譬喻經》(《撰集百緣經》)，《菩薩本緣經》，都是僧伽斯那的撰集。他有禪集，有讚美佛陀行果，通俗的譬喻文學，實與僧伽羅叉 (Samgharakṣa)、馬鳴、鳩摩羅多等一樣。不過在論義方面，他在說一切有系中，是傾向於犢子部的。

⁶¹ (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.314-315：

脇 (Pārvī), 梵語波栗溼縛，舊音譯為波奢，婆奢。鳩摩羅什 (Kumārajīva) 所譯的《大智度論》，僧叡的〈禪經序〉，作「勒比丘」，「勒」應為「肋」的假借。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.317：

《大智度論》、《大唐西域記》、《付法藏因緣傳》，都說到尊者的脇不著席，精勤修行。脇不著席，中國俗稱「不倒單」，長坐不臥，在近代的中國佛教中，也還是常見的。尊者的被稱為「脇」，也許由此而來。

⁶² (1) 《大智度論》卷 99 〈曇無竭品 89〉(大正 25, 748c23-28)：

如勤比丘，年六十始出家，而自結誓：「我脇不著席，要盡得聲聞所應得事，乃至得六神通阿羅漢。」作四阿含優婆提舍，於今大行於世。此人於惡世尚爾，何況薩陀波崙生於好世！

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.317。

⁶³ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.318-319。

⁶⁴ 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.576。

印度了。脇尊者不作不必要的分別，以簡略的方法來解說經文；雖也論究阿毘達磨，但與持經者的學風相近。⁶⁵

(八) 彌陀路尸利、法救 (pp.207-208)

此外，還有二位：

1、彌陀路尸利 (p.207)

一、彌陀路尸利 (Maitreyaśrī)：依〈婆須蜜集序〉，婆須蜜與僧伽羅剎中間，有彌陀路刀利⁶⁶，是賢劫（第七）光炎佛。雖不知史實，然《智度論》說：「罽賓國有彌帝羅力利菩薩⁶⁷，手網縵」⁶⁸。手網縵，為佛相之一，這是北印度著名的菩薩。

2、法救 (pp.207-208)

二、持經譬喻師法救，如僧叡〈出曜經序〉說：「出曜經者，婆須蜜舅法救菩薩之所撰也」⁶⁹。法救所撰的，是《法句經》。《法句經》是各部都有的，而有部的《法句經》，從〈無常品〉到〈梵志品〉——三三品⁷⁰，是法救所纂集的⁷¹。譯成漢文的，如竺佛念所譯的《出曜經》，長行是譬喻^{出曜}解說；趙宋天息災譯的《法集要頌》。

《法句》是偈頌，為印度初出家者的入門書。法救以為：「二聲（語與名）無有差

⁶⁵ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.207-208：

譬喻的瑜伽者，著重於普及教化，定慧修證。在傳說中，這一系的大師，如婆須密（世友）、眾護、馬鳴、僧伽斯那，都被稱為菩薩。馬鳴的師長——脇比丘，曾確指十二分教中的方廣，即是《般若經》（《婆沙論》卷 126）。

這是一切有系中，與大乘精神相呼應的一流。大乘，本興起於印度東南。大乘經中所說的般若、三昧，實與瑜伽的內容相近。

北方大乘初興，即與罽賓區（通過葱嶺而到達于闐，斫句迦）的禪者相關。「內祕菩薩行，外現是聲聞」，可說是絕好的說明。二三世紀的龍樹，來雪山修學，而弘化於南嶠薩羅。

《中觀論》等名著，也是從（勝義）禪出教的。提婆的作品，即稱為《瑜伽行地四百論》。龍樹與一切有系有關，與罽賓區的瑜伽者，流行於北方的般若中觀者，有著深切的關係。

⁶⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.639-640：

彌陀路，就是一般共信的兜率天的彌勒。彌陀路刀利，無疑的就是《大智度論》的彌帝羅力利菩薩。

⁶⁷ (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.246：

「罽賓國彌帝羅力利菩薩，手網縵」。彌帝羅力利 (Maitreyaśrī)，應譯為慈吉祥。在《出三藏記集》的〈薩婆多部記〉，也有這位菩薩（名字傳寫多訛誤）。道安從西域譯師得來的消息，這是大菩薩，是賢劫第七「光炎佛」，在同是菩薩的《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者婆須蜜 (Vasumitra)，大瑜伽師僧伽羅剎的中間成佛。

(2) 案：「彌帝羅力利」，或作「彌帝隸尸利」。參見印順法師，《大智度論》（標點本），p.3320 校勘：原「力」乃「尸」字之誤。

(3) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.375：

六、在婆須蜜與僧伽羅叉間，有彌多羅尸利（或誤作「刀利」、「力利」），譯義為慈吉祥，是賢劫第七佛——光燄佛。

⁶⁸ (原書 p.216, n.16)《大智度論》卷 88 (大正 25, 684a)。

⁶⁹ (原書 p.216, n.17)《出曜經》卷 1 (大正 4, 609b)。

⁷⁰ 附錄一。

⁷¹ (原書 p.216, n.18)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1 (大正 27, 1b)。

別，二事相行別」，「入三昧乃知」⁷²。以禪定的修驗來解說佛法，無疑的是位禪師。法救被稱為菩薩，對菩薩確有獨到的見地⁷³：

「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般若故，於滅盡定心不樂入；勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入。涅槃」。⁷⁴

「菩薩發意以來，求坐道場，從此以來不入泥犁地獄，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣⁷⁵ (p.208) 中。何以故？修行智慧不可沮壞⁷⁶」。⁷⁷

⁷² (原書 p.216, n.19)《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 1 (大正 28, 723c)。

⁷³ (原書 pp.216-217, n.20)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 153 (大正 27, 780a)。《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8 (大正 28, 779c)。

⁷⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.263-264：

《大毘婆沙論》論到菩薩入滅盡定，阿毘達磨論者，以為菩薩是異生，沒有無漏慧，所以不能入；有以為菩薩遍學一切法，所以能入。

大德卻這樣說：「菩薩不能入滅盡定。以諸菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入——此說菩薩未入聖位。」

大德的意思是：對於止息自利的滅盡定，菩薩不是不能入，而是為了廣修般若而不願入。

這是為了佛道而廣修般若，不求自利的止息；重視般若的修學，深合於菩薩道的精神。

⁷⁵ 裸跣：露體赤腳。(《漢語大詞典》(九)，p.106)

⁷⁶ 沮壞：毀壞；敗壞；破壞。(《漢語大詞典》(五)，p.1072)

⁷⁷ (1) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.150-151：

法救是持經譬喻者，為說一切有部四大師之一，對菩薩的觀念，卻與大眾部系的見解相近，如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8 (大正 28, 779c) 說：

「尊曇摩多羅（法救）作是說：（菩薩墮惡道者），此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法。」

法救的意見，菩薩從發心以來，就不會墮入三惡趣，所以如說菩薩墮三惡趣，那是對於菩薩的誹謗。為什麼能不墮惡趣？這是由於菩薩的「智慧（般若）不可沮壞」。

正如《雜阿含經》所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」

「本生」中，或說菩薩是鬼神，或說是鳥獸，這不是墮入，而是「菩薩方便」，菩薩入聖位以後的方便示現。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.377-378：

關於菩薩入滅盡定，阿毘達磨論者以為：菩薩是異生，沒有無漏慧，所以不能入；有以為菩薩遍學一切法，所以能入。法救的見地，如《大毘婆沙論》卷 153 (大正 27, 780a) 說：「菩薩不能入滅盡定：以諸菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙，故雖有能而不現入。此說菩薩未入聖位。」

法救以為：對於止息自利的滅盡定，菩薩不是不能入，而是為了廣修般若而不願意入。這是為了佛道而廣修般若，不求自利的止息（滅盡定）；重視般若的修學，深合於大乘菩薩道的精神。

又關於菩薩的不入惡趣，阿毘達磨論者以為：三阿僧祇劫修行中，有墮入惡趣的可能，要到修相好業，才決定不墮。

大眾部等以為：菩薩乘願往生惡趣。

大德法救的意見，如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8 (大正 28, 779c) 說：「尊曇摩多羅作是說：（菩薩入惡道），此誹謗語，菩薩方便不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道

菩薩為了修學般若（Prajñā），不願入滅盡定；發心以來，不會墮落三惡道，貧窮與未開化地區，也是般若的力用⁷⁸。這位有部譬喻師，這樣的推重菩薩的般若！

(九) 小結 (p.208)

法救，婆須蜜，彌帝羅尸利，僧伽羅刹，馬鳴，都被稱為菩薩；還有肯認《般若經》的脇尊者，正是「初期大乘」時代的有部大師。⁷⁹

北方的持經者、譬喻師，以聲聞佛法立場而含容兼攝菩薩精神，在北方「大乘佛法」興盛中，不應該忽略這一學系的影響⁸⁰！

貳、分別論者 (pp.208-235)

(壹) 分別說部分化為四部 (p.208)

《大毘婆沙論》中，說到分別論者——毘婆闍婆提（Vibhajyavādin）的，共有五六十則。有部的毘婆沙師，極力予以評破，所以被解說為不正分別者的泛稱。⁸¹

其實，分別論者或分別說者，是上座部（Sthavira）分出的兩大部之一——分別說部；分別說部再分化為四部：化地部（Mahīśasaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（Kāsyapīya），赤銅碟部（Tāmraśāṭīya）：這四部，都可稱為分別說者。赤銅碟部遠在海南的錫蘭；流行印度的三部，就是《大毘婆沙論》所說的。⁸²

(貳) 大陸分別說部與海南分別說部 (pp.208-212)

一、大陸分別說部 (pp.208-211)

場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，不生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法——勇猛，好施，智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法」。

依法救（曇摩多羅是法救的音譯）說：菩薩從初發心以來，就不墮三惡趣，不墮貧窮與裸跣處（落後的野人）。這由於得三種不退，主要是智慧的不可沮壞。

⁷⁸ 力用：1.能力和作用。（《漢語大詞典》（二），p.762）

⁷⁹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.374：

在中國古代的傳說中，聲聞而又被稱為菩薩的，如法救（Dharmatrāta）、婆須蜜（Vasumitra）、馬鳴（Aśvaghoṣa）、僧伽羅叉（Saṃgharakṣa）等，審細的研考起來，都是說一切有部中，持經譬喻師一流。持經譬喻者，是勤修禪觀的，重於通俗教化的——廣引譬喻，多用偈頌來宏法。

⁸⁰ （原書 p.217, n.21）以上參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第八章，pp.355-406；第六章，pp.245-268。

⁸¹ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.344-345：

《大毘婆沙論》有「分別論者」——毘婆闍婆提，就是「分別說者」。在說一切有部，分別論者被引申為一切不正分別的意義。然《大毘婆沙論》的分別論者，主要為化地部、飲光部等。

⁸² (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.45：

分別說系除了印度本土的三部之外，於海外錫蘭島的一部就是赤銅碟部。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，p.34：

西方的上座部，初分為二：「分別說」與「說一切有」。分別說部向西南發展，後來又分為四部；流行在印度本土的三部——化地部，法藏部，飲光部，與大眾部系的關係很深。

化地等三部，譯傳來中國的，有律——《五分律》，《四分律》，《解脫戒經》⁸³；經典，僅有「法藏部」的《長阿含經》；論有《舍利弗阿毘曇論》，近於化地部。沒有充分的論書，所以難有精確的理解。

依《異部宗輪論》，知道與大眾部（Mahāsāṃghika）系相近。

(一) 《大毘婆沙論》的分別論者（化地部為主）(pp.208-210)

經考論，《大毘婆沙論》的分別論者，以化地部為主。⁸⁴

1、學風與譬喻師同一傾向 (pp.208-209)

(1) 重視簡要與通俗教化 (pp.208-209)

分別論者的學風，與譬喻師有同一傾向。如以偈 (p.209) 頌稱讚佛德：

「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者：讚說世尊心常在定；……又讚說
佛恒不睡眠」⁸⁵。

這與評破馬鳴——法善現，及達羅達多（Dharadatta）為「文頌者」是相同的。⁸⁶

又依經說為主：「分別論者作如是說：無九十八所立隨眠，經說隨眠唯有七故」

⁸⁷。這是否定《發智論》的九十八隨眠說，毘婆沙師嫌責⁸⁸他「執著文字」⁸⁹。

⁸³ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.59：

上座部中的分別說系，對律制特別尊重。

如漢譯的《四分律》屬法藏部，

《五分律》屬化地部，

《解脫戒經》屬飲光部，

《善見律毘婆沙》屬赤銅鑠部。

每派都有自宗的律典，可以想見對於戒律的尊重。

⁸⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.412：

《大毘婆沙論》所引的分別論者——分別說部，就是正量與大眾部所傳的分別說部系，但與赤銅鑠部無關。西元前後，錫蘭的佛教很複雜，與現在的情形不同。那時的赤銅鑠部，對印度本土，尤其是西北印度的佛教，關係與影響，可說等於零。

所以《異部宗輪論》，沒有赤銅鑠部的地位。《大毘婆沙論》的編集者——毘婆沙師，也沒有理會到他。《大毘婆沙論》的分別論者，是泛稱分別說部的大陸學派，在罽賓（Kaśmīra）區流行的化地、法藏、飲光部，尤以化地部為主流。

⁸⁵ (原書 p.217, n.22)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79 (大正 27, 410b)。

⁸⁶ (1)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69 (大正 27, 358b28-29)：

達羅達多是文頌者，言多過實，故不須通。

(2) 印順導師著，《雜阿含經論會編》(上)，p.27：

《大毘婆沙論》評法善現（即馬鳴）的作品說：「夫造文頌，或增或減，不必如義」；

說「達羅達多是文頌者，言多過實」，都是秉承了偈頌是不了義的原則。

⁸⁷ (原書 p.217, n.23)《阿毘達磨順正理論》卷 46 (大正 29, 602c)。

⁸⁸ 嫌責：謂因不滿而加責備。（《漢語大詞典》(四)，p.397）

⁸⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.421：

分別論者雖沒有被稱為持經者，但從《大毘婆沙論》引述來說，大抵是直依經文而立義的。依經立義，所以契經所沒有說的，也就不會建立了。如《順正理論》卷 46 (大正 29, 602c) 說：「分別論師作如是說：無九十八所立隨眠，經說隨眠唯有七故」。

這一主張，在《大毘婆沙論》卷 50 (大正 27, 259b) 這樣說：「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言。彼作是說：誰有智慧過於佛者，佛唯說有七種隨眠，如何強增為九十

又多說譬喻，如破瓶喻⁹⁰，折路迦緣草木喻⁹¹，果從器出轉入彼器喻⁹²；被毘婆沙師責斥為「依世俗言論」。⁹³

以上所說，可見分別論者也是重視簡要⁹⁴，通俗教化的。

(2) 無色界有細色與無心定是有細心不滅 (p.209)

還有，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」⁹⁵。經上說有「無色界」，「無心定」，然分別論者與譬喻者的見解相同：有情是心色互不相離的，無色界有細色，無心定是有細心不滅的。⁹⁶

2、教理主張與譬喻師不同而同於大眾系 (p.209)

(1) 主張心性本淨 (p.209)

八」？

這樣看來，被稱為「著文沙門」的分別論者，是上座系統中重經說的學派。

⁹⁰ (1) (原書 p.217, n.24) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60 (大正 27, 312b)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 60 (大正 27, 312b9-14)：

如分別論者，彼引世間現喻為證，謂作是說：如瓶破已唯有餘瓦，不復作瓶，諸阿羅漢亦應如是，金剛喻定破煩惱已不應復起諸煩惱退。如燒木已唯有餘灰，不還為木，諸阿羅漢亦應如是，無漏智火燒煩惱已，不應復起諸煩惱退。

⁹¹ (1) (原書 p.217, n.25) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 67 (大正 27, 358a)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69 (大正 27, 358a9-13)：

問：分別論者，云何釋通應理論者所設過難，而執中有，決定為無？

答：諸從死有，至生有時，要得生有，方捨死有。如折路迦 (*舊譯「闍樓佉虫」) 緣草木等，先安前足，方移後足。是故死生，中無斷過。

⁹² (1) (原書 p.217, n.26) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76 (大正 27, 393a)。

(2) 印順導師，《性空學探源》，pp.183-184：

從後代一切大小學派看來，時間是依法之流動建立的，離法之外，並沒有時間的別體單獨存在。但是古代的分別論者及譬喻論師曾有過時間別有實體的主張。

如《婆沙》卷 76 及 135 說：譬喻者分別論師彼作是說：世體是常，行體無常。行行世時，如器中果從此器出轉入彼器。……為止彼意，顯世與行，體無差別。

他們主張時間（世體）是常住的，固定的。諸法（行）是無常的，流動的。諸法的流動，是在固定的時間中流動著，如像果子的從這盤子（未來）到那盤子（現在）的情形一樣。

西洋哲學中也有著相同的思想，他們說，時間是個架子，宇宙萬有的活動就是在時間架子中活動。這種思想，後代的佛法中是沒有了，大家都把時間放在分位假立的不相應行裡，不會認為有實在體。

⁹³ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.421-422：

分別論者……以世俗現喻來說明，與譬喻師相同。《大毘婆沙論》所引的分別論者，舉銅器（頗胝迦）等喻；破瓶喻；折路迦緣草木喻；果從器出，轉入彼器喻。更明顯的，被指為：「彼依假名契經，及依世俗言論。」

⁹⁴ 簡要：1.簡單扼要。(《漢語大詞典》(八), p.1251)

⁹⁵ (原書 p.217, n.27) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 152 (大正 27, 774a)。

⁹⁶ 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.228：

本來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。佛經雖有無色界及無心定——無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心——六處受熏了。

然分別論者到底與譬喻者不同：說心性本淨。⁹⁷

(2) 主張緣起、道、果與滅都是無為 (p.209)

對緣起、道、果與滅，都說是無為，也就是重於因果的必然理性，及修證所得的恒常不變性。⁹⁸

這二點，同於大眾系⁹⁹，與譬喻者不同¹⁰⁰。

3、化地部立隨眠與纏異 (p.209)

化地部說：

「隨眠非心亦非心所，亦無所緣。眠與纏異，隨眠自性心不相應，纏自性心相應」¹⁰¹。

纏 (paryavasthāna) 是煩惱現起而與心相應的，
隨眠 (anuśaya) 是潛在的煩惱，所以與心不相應。

凡是「過未無而現在有」的，大都這樣說。在沒有斷惑以前，雖沒有生起煩惱，而煩惱還是現在的，不過潛伏¹⁰²而已。

4、化地部立二種慧 (pp.209-210)

化地部又說：

⁹⁷ 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.362-363：

心性本淨，《大毘婆沙論》說是「分別論者」。《異部宗輪論》說：大眾等四部，同說「心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說為不淨」。在銅鑠部的《增支部》一集中，說到心極光淨性。……在部派中，大眾部，上座部中的分別說部各派，是說心性本淨的。上座部中的說一切有部（犢子部應與說一切有相同），反對心性本淨說。

⁹⁸ (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.425-426：

《大毘婆沙論》的分別論者，所說的無為，有：1、緣起是無為，2、三種（擇滅、非擇滅、無常滅）滅是無為，3、諸有為相是無為，4、沙門果是無為，5、世體是常，6、道是無為。

其中，擇滅與非擇滅無為，為一般學派多數贊同的。有為相中，法藏部說滅相是無為，與無常滅是無為相合。緣起無為，沙門果無為，是分別論者所共的。道是無為，與大眾系的說假部同。世體是常，與譬喻師同。分別論者的無為說，重於緣起、道、果與滅。對於因果的必然理性，及修證所得的恒常不變性，稱為無為，可說是對佛說的生死流轉（緣起），及修證解脫，從形而上學的觀點，予以絕對的保證。

(2) 印順導師，《印度佛教思想史》，p.65。

⁹⁹ (1) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.424：

《大毘婆沙論》的「一心相續論者」，也與分別論者的思想相近。細心說與心性本淨說，分別說者與大眾部，取著共同的立場。對大乘佛法來說，有無比的重要性。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.416：

化地、法藏、飲光——分別論者，與大眾部的思想非常接近，這是值得重視的問題。分別說部——分別論者，是上座部所分出的大系（依《異部宗輪論》，從說一切有部分出），屬於上座系統的學派。

¹⁰⁰ (原書 p.217, n.28) 以上參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第九章，pp.408-428。

¹⁰¹ (原書 p.217, n.29) 《異部宗輪論》(大正 49, 16c-17a)。

¹⁰² 潛伏：隱藏；埋伏。(《漢語大詞典》(六)，p.131)

「慧有二種，俱時而生，一、相應，二、不相應；

相應慧知不相應者，不相應慧知相應者」¹⁰³。

二種慧同時，互相了知，只是為了成立當前的一(p.210)念中，有「自知」的作用。心能自知，是大眾、分別說系的共同傾向。

5、化地部立三蘊 (p.210)

(1) 總說 (p.210)

從顯現而論到潛在的，化地部又立三種蘊¹⁰⁴：

「一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。

二者、一期生蘊，謂乃至死恒隨轉法。

三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恒隨轉法」¹⁰⁵。

三種蘊¹⁰⁶，是層次不同的三類五蘊。

(2) 別說 (p.210)

A、一念頃蘊 (p.210)

「一念頃蘊」，是剎那生滅的五蘊。

B、一期生蘊 (p.210)

「一期生蘊」，是業力所感的異熟五蘊，從生到死，都恒時隨轉的。

《異部宗輪論》已經說到：一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可

¹⁰³ (原書 p.217, n.30) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9 (大正 27, 42c)。

¹⁰⁴ 印順導師著，《攝大乘論講記》，p.65：

三、化地部的異門說：無性釋論裡說這一派的教義中，立有三蘊：

一切現行的五蘊，剎那生滅，叫「一念頃蘊」；

在這剎那生滅的五蘊中，還有微細相續隨轉與一期生命共存亡的，叫「一期生蘊」；

這一期生蘊，雖然因著一生的結束而消滅，但還有至生死最後邊際的蘊在繼續著，也就因此才生死不斷，待生死解決了才得斷滅，這叫做「窮生死蘊」。

¹⁰⁵ (原書 p.217, n.31) 《攝大乘論釋》卷 2 (大正 31, 386a)。

¹⁰⁶ (1) 印順導師著，《印度之佛教》，p.158：

化地部則「諸蘊、處、界現在」，即於生滅現行之「一念頃蘊」中，別立業力之「一期生蘊」，色心功能之「窮生死蘊」。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，p.165：

無性釋說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恒隨轉法的定義。

化地部的三蘊說，或許是這樣的：

一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。

一念頃蘊，指一切法的剎那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。

依現象界的念念生滅，也說它念念恒存，恒住現在。它剎那轉變，與「一切行皆剎那滅」，並無矛盾。

它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。

窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喻定，才滅盡無餘。

倘若真如此，那它與唯識學上的種子說，等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了。

能。「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。業力所得的報體，不斷轉變相續，到業盡而死，才滅而不起。所以，這還是「定無少法，能從前世轉至後世的」¹⁰⁷。

C、窮生死蘊 (p.210)

「窮生死蘊」¹⁰⁸，應該是遲一些成立的。剎那滅了，一生滅了，而還是生死不斷，由於微細五蘊不斷的延續。直到金剛喻定，斷盡一切煩惱，有漏五蘊才徹底的滅了。

瑜伽行派 (Yogācāra) 以窮生死蘊為阿賴耶 (ālaya) 識，應該是種子阿賴耶識。聲聞法中，微細的深潛的存在，都是阿賴耶種子識思想的啟發者。¹⁰⁹

(二) 法藏部 (pp.210-211)

此外，法藏部是舍利塔 (śarīra-stūpa) 的崇拜者，所以說：「於窣堵波^塔興供養業，得廣大果」¹¹⁰。

法藏部的《四分律》，在中國成為著名的律宗。《四分律》的誦出者佛陀耶舍

¹⁰⁷ (原書 p.217, n.32) 《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

¹⁰⁸ 印順導師著，《唯識學探源》，p.162：

據《攝大乘論》的解說，窮生死蘊，就是阿賴耶識中的種子，只是名字不同罷了。但在唯識思想史的發展上看，只能說這與後世一切種子的阿賴耶識有關，不能說就是瑜伽派的種子。

¹⁰⁹ (1) 印順導師著，《攝大乘論講記》，p.66：

「窮生死蘊為性等」的等字，是等於正量部的「果報識」，上座部分別論者的「有分識」。「由此」阿賴耶識到窮生死蘊等種種「異門」，證明一切所知法種子依的存在。阿賴耶緣起的理論，也就「成大王路」了！大王路，就是世間大王所走的道路，寬廣、平坦、堅固、四通八達，沒有什麼障礙。

現在說的所知依阿賴耶識，也像王路一樣，理由很充足、平正、堅固、顛撲不破，沒有懷疑的餘地。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，p.163：

在時間的長短上，建立這三蘊：一種是一剎那；一種是從生到老死；後一種是從無始以來，直到生死的最後邊。

這有一個疑問，第一種是剎那生滅法，第二與第三，是否也是剎那生滅的呢？假使是剎那生滅的，那就只有一蘊。假使不是剎那生滅，難道是一期常住的嗎？

古人曾有兩種不同的答復：

一說，化地部或許與犢子系的正量部相同，主張有長期的四相。就是說，有一類法，生起以後，到最後的滅盡，中間是沒有生滅的。

一說，雖一切法都是剎那滅的，但依相似相續建立後二種蘊。

這裡面的一期生蘊，向來都解釋為像命根等的一期不斷，由業力所感的總異熟果。窮生死蘊，《成唯識論義蘊》說是「謂第六識別有功能，窮生死際恒不斷也」。

《成唯識論學記》說是「至金剛轉微細意識」。依《攝大乘論》的意思，是依種子說的。

¹¹⁰ (1) (原書 p.217, n.33) 《異部宗輪論》(大正 49, 17a)。

(2) 印順導師著，《華雨集》第二冊，p.84：

法藏部是主張：「於窣堵波塔興供養業，獲廣大果（大果是究竟解脫，成就佛道）」，為極力讚揚舍利塔的部派。

(Buddhayaśas)，「誦大小乘經二百萬言」，也學習有部的《十誦律》。法藏部與有部，流行在北印度，關係相當好。《四分律》末後¹¹¹的「調部」與「毘尼增一」，與有部律相通。¹¹²

供養塔能得大果，起初只是能得解脫。《四分律》說：「學菩薩道，能供養（佛）爪髮者，必成無上道」¹¹³ (p.211)。與《法華經》的供養舍利塔，「皆已成佛道」的思想相通。

「說戒」，是佛制比丘半月半月舉行的，《四分比丘戒本》卻說：「我今說戒經，所說諸功德，施一切眾生，皆共成佛道」¹¹⁴，那是已成為菩薩行了。

這決不是法藏部的本義，而是在「大乘佛法」開展中，與大乘相溝通。「五義分同大乘」¹¹⁵，這才為大乘的中國佛教所賞識¹¹⁶。

二、海南分別說部——赤銅鑠部 (pp.211-212)

分別說部傳入錫蘭的一支，是赤銅鑠部。

(一) 大寺派與無畏山寺之概說 (p.211)

西元前四三——一七年間，因戰亂而發起書寫三藏，一向為佛教中心的大寺 (Mahāvihāra)，就嚴守這一次所集成記錄的。

戰亂平復，毘多迦摩尼王 (Vattagāmaṇi)，建無畏山寺 (Abhayagirivihāra)，盛大供養，引起大寺與無畏山寺的不和。不久，跋耆子派 (Vajjiputta) —— 獢子部比丘法喜 (Dhammaruci)，與弟子們來錫蘭，受到無畏山寺僧的禮遇共住，無畏山寺也就稱為法喜派。「大乘佛法」傳入錫蘭，也受到無畏山寺派的接受。無畏山寺派是「大小並弘」的，玄奘稱之為「大乘上座部」。

大寺派嚴守¹¹⁷舊傳，與無畏山寺派處於嚴重的不和狀態。

(二) 赤銅鑠部已於西元前容認「十方佛」思想 (p.211)

赤銅鑠部的《小部》中，《譬喻》的〈佛譬喻〉(南傳 26, 9、11) 說：

¹¹¹ 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.70：

《四分律》的內容，略分「比丘律」、「比丘尼律」、「二十犍度」、「集法毘尼」、「調部」、「毘尼增一」

¹¹² 附錄二。

¹¹³ (原書 p.217, n.34)《四分律》卷 31 (大正 22, 785c)。

¹¹⁴ (原書 p.218, n.35)《四分比丘戒本》(大正 22, 1023a)。

¹¹⁵ (1) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，pp.239-240：

佛陀耶舍譯的《四分律》，屬法藏部，起初也不大流行。到北魏，尤其是慧光的門下濟濟，才大大的弘盛起來。到唐代，中國的律學已為《四分律》所統一。

道宣說：《四分律》有五義通於大乘，所以特別受到大乘為主的中國佛教界所信從。

道宣所說，如從部派的見地看來，也很有意義。因為大眾及分別說系的化地、飲光、法藏，都有大乘的傾向，一向與大乘攜手並進的。

(2)《四分律行事鈔資持記》卷 1 (大正 40, 220b15-17)：

相召為佛子。施生成佛道。沓婆厭無學。捨財用非重。塵境非根了。

¹¹⁶ 賞識：認識到人的才能或作品的價值而予以重視或贊揚。(《漢語大詞典》(十), p.258)

¹¹⁷ 嚴守：2. 嚴格遵守，嚴格保持。(《漢語大詞典》(三), p.544)

「此世有十方界，方方無有邊際，任何方面佛土，不可得以數知」。

「多數佛與羅漢，遍集而來（此處），我敬禮與歸命，彼佛及以羅漢」。¹¹⁸

現在有十方佛，十方佛土，赤銅鑠部已於西元前容認了，也就開啟了大乘的通道。

不過為了（p.212）與無畏山寺派對抗，拘守¹¹⁹舊傳，不再容受一切。

（三）五世紀至八世紀之錫蘭佛教概況（pp.211-212）

西元五世紀初，法顯去錫蘭，在那裡得到了《五分律》與《雜阿含經》；《五分律》是化地部的，《雜阿含經》屬於有部。可見當時以無畏山寺為中心的錫蘭佛教，應有各部派的比丘前來弘法。

玄奘知道錫蘭有瑜伽大乘；

唐不空（Amogha-vajra）在這裡受學十八會金剛界瑜伽，那是西元八世紀的事了。

（四）大寺派一統錫蘭佛教（p.212）

錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音（Buddhaghoṣa）是一位重要人物。覺音是中印度人，在佛陀伽耶（Buddhagayā），錫蘭僧眾所住的大菩提寺（Mahābodhivihāra），依離婆多（Revata）出家，修學巴利文三藏。

覺音到錫蘭，住在大寺。西元四一二年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。

覺音為四部（與四阿含相當）及律藏作注釋，並以戒定慧為次第，寫成最著名的《清淨道論》。這部論，是依據優波底沙（Upatissa）的《解脫道論》（梁僧伽婆羅譯為漢文），修正，補充，說明聲聞解脫完備的修道歷程。但當時，二派仍在對立中。錫蘭因戰亂頻仍¹²⁰，佛教也受到傷害，衰落¹²¹得幾乎消滅。以巴利三藏、大寺派舊制而復興，是曾由錫蘭比丘去泰國弘法，再由泰國比丘來錫蘭，再度成立僧伽，那已是西元一八世紀了¹²²。

參、正量部（pp.212-214）

（壹）犢子部系分出四部而以正量部為大宗（p.212）

再說犢子部系：犢子部分出四部：法上部（Dharmottarīya），賢胄部（Bhadrayānīya），正量部（Saṃmatīya），密林山部（Saññagarika）；正量部非常發達，成為這一系的大宗。

（貳）犢子部與有部法義差異不大（p.212）

犢子部（p.213）與有部，是兄弟學派，法義的差別不大，如《大毘婆沙論》說：「若六若七與此不同，餘多相似」¹²³。

¹¹⁸ 印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.156-158。

¹¹⁹ 拘守：2.引申為拘泥。（《漢語大詞典》（六），p.481）

¹²⁰ 頻仍：連續不斷。（《漢語大詞典》（十二），p.312）

¹²¹ 衰落：衰敗零落。謂事物由盛而衰。（《漢語大詞典》（九），p.33）

¹²² （原書 p.218，n.36）參考淨海，《南傳佛教史》，pp.22-77。

¹²³ (1) (原書 p.218，n.37)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 2 (大正 27, 8b)。

(2) 印順導師著，《永光集》，pp.52-53：

(參) 獢子系的教典 (pp.213-214)**一、秦鳩摩羅佛提譯的《四阿含暮抄解》** (p.213)

犢子系的教典，早期傳來中國的，是苻秦鳩摩羅佛提（Kumārabuddhi）譯的《四阿含暮抄解》；

二、婆素跋陀撰之《三法度論》——一切法以三分法來說明 (p.213)

僧伽提婆再譯，名《三法度論》。《論》是婆素跋陀（Vasubhadra）所撰，僧伽先（Samghasena）所注釋的。《論》分三品：〈德品〉、〈惡品〉、〈依品〉，每品分三度。真諦（Paramārtha）譯的《部執異論》，在犢子等部下，增列：「如來說經有三義：一、顯生死過失，二、顯解脫功德，三、無所顯」¹²⁴，與三品的意義相當。

其實，這也是有部所說的，如《大毘婆沙論》，分四二章為三類：「境界類」，「過失類」，「功德類」¹²⁵。

《三法度論》一切以三分法來說明，應該會容易記憶些。

三、真諦譯出三部典籍 (p.213)

犢子系的教典，陳真諦譯出三部：

(一) 《佛阿毘曇經》 (p.213)

一、《佛阿毘曇經》¹²⁶，九卷，現在僅存二卷。前與《稻芊經》的內容相合，是「分

其實犢子部與說一切有部，「雖多分同而有少異」，「若六若七與此不同，餘多相似。」其中主要的是犢子部立「不可說我——不可說補特伽羅」，而有部是有「法」而無「我」的。

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》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

- (1) 世第一法唯以信等五根為性，
- (2) 諸異生性一向染污，謂欲界繫，見苦所斷，十種隨眠為自性故。
- (3) 隨眠體是不相應行。
- (4) 涅槃有三種：謂學、無學、非學（非）無學。
- (5) 立阿素洛為第六趣。
- (6) 補特伽羅體是實有。

彼如是等若六若七與此不同，餘多相似勿有疑，彼與此皆同故。

¹²⁴ (原書 p.218, n.38)《部執異論》(大正49, 22a)。

¹²⁵ (1) (原書 p.218, n.39)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷90 (大正27, 466b)。

(2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷90 (大正27, 466b1-5)：

謂：前所說四十二章，總有三類。謂：

二十二根，乃至見（所斷）、修所斷、無斷法，名**境界類**。

四聖諦乃至三重三摩地，名**功德類**。

三結乃至九十八隨眠，名**過失類**。

(3) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.195-196。

¹²⁶ 印順導師著，《華雨集》第三冊，pp.247-248：

一四八二 佛阿毘曇經，陳真諦譯

本經二卷，附題「出家相品」，被編入「律部」。其實，這是真諦所傳的，「佛說九分阿毘曇」的殘本。本有九卷（九分），今只存二卷。

二卷的內容是：

別說因緣」。後是「分別說戒」：佛抵王舍城（Rājagrha），舍利弗（Śāriputra）等出家；犢子（Vātsīputra）外道來出家，廣明受戒事。

(二) 《律二十二明了論》(p.213)

二、《律二十二明了論》，一卷，是正量部的律論。此論與《苾芻五法經》合併考定：犢子部的「比丘戒本」，是二百戒¹²⁷。

(三) 《立世阿毘曇論》(p.213)

三、《立世阿毘曇論》，一〇卷，與《起世因本經》性質相近，色界立十八天，是犢子系的。

四、瞿曇般若流支譯出三部典籍(pp.213-214)

元魏瞿曇般若流支（Prajñāruci）譯出三部：

(一) 《正法念處經》(p.213)

一、《正法念處經》¹²⁸，七十卷，以善惡業報為宗旨，與馬鳴的《善惡業報略》，意趣相通。傳說是「正量部誦」，然有部論師也有引用此經的（文句可能多少差別）。

(二) 《犢子道人問經》(p.213)

二、《犢子道人問經》，一卷，已經佚失¹²⁹ (p.214)。

(三) 《三彌底部論》(p.214)

三、《三彌底部論》¹³⁰。依《論》末，應名「依說論」——《取施設論》，立三種人：

前明因緣，與《稻芊經》等相同，佛說（《稻芊經》等作彌勒說），這是「九分毘曇」中的「分別說因緣」——因緣施設。

次明律相，出家受具足的次第成立，是「九分毘曇」中的「分別說戒」——戒施設。這是真諦（依正量部）所傳的「九分阿毘曇」殘本，應編入「毘曇部」。

¹²⁷ (1) (原書 p.218, n.40) 拙作《原始佛教聖典之集成》第三章, pp.174-179。

(2) 附錄三。

¹²⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.327：

C.《十不善業道經》：一卷，馬鳴菩薩集，趙宋日稱等譯。以《分別業報略》及《十不善業道經》而論，馬鳴的撰述，與《正法念處經》有關。

《正法念處經》，以「說一切業果報法」為宗，元魏的瞿曇般若流支（Gautama-prajñāruci）譯，凡七十卷，西藏也有譯本。

全經分七品：

一、〈十善業道品〉，二卷，明十善業道與十不善業道。

二、〈生死品〉，三卷，觀生死的可厭，修出家行，漸登比丘的十地。

三、〈地獄品〉，十卷。

四、〈餓鬼品〉，二卷。

五、〈畜生品〉，四卷。阿修羅的業果，含攝在這一品中。

六、〈觀天品〉，共四十二卷，只說到夜摩天；夜摩天有三十二處，僅說到第十五處而止。

這可見〈觀天品〉是沒有譯全的。上來這四品，說三惡道與天道的業果。

七、〈身念處品〉，七卷，依四洲的人趣而說。

¹²⁹ 佚失：散失；失落。（《漢語大詞典》(一), p.1243）

¹³⁰ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.465：

《三彌底部論》，三卷，題為「失譯人名，今附秦錄」。三彌底部（Sammatiya），就是正量部，為從犢子部分出的大派。

「依說人」，「度說人」，「滅說人」¹³¹。

五、結說

在這些譯本中，可見犢子系是重在通俗教化，與有部的譬喻師學風相近。重於通俗教化，所以玄奘所見的正量部，教區非常廣大。

(肆) 犢子部系的學風 (p.214)

一、犢子部學風概說：義理論究傾向世俗教化 (p.214)

犢子部也有阿毘曇，但義理論究，也傾向於世俗所能信受的。

◎如立「不可說我」外，說「諸行有暫住，亦有剎那滅」¹³²。

有為法中，心心所法、聲音、燈焰¹³³是剎那滅的，一般色法——身體及山河大地，都是一定時期暫住的。

這樣，正量部就說：「身表（以）行動為性。……云何名行動？謂轉至餘方，……色處所攝」¹³⁴。身表業，如從此到彼；身體的行為，在動作過程中，動

¹³¹ (1) (原書 p.218, n.41) 以上，參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第九章，pp.449-468。

(2) 《三彌底部論》卷 2 (大正 32, 466b1-2)：

問曰：云何三種人。

答：依說人、度說人、滅說人(說者亦名安，亦名制，亦名假名)。

(3) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.465-466：

本論對各派，一一解說，批評，成立自宗的「有人」(補特伽羅)，如《論》卷中 (大正 32, 466b-c) 說：「佛說有三種人」。「問曰：云何三種人？答：依說人，度說人，滅說人」。這三類，與《三法度論》及《部執異論》所說，三種施設我 (如本節上項所說)，大體相同。但正量部的思想，比起犢子部所說，顯然的更為嚴密完善。

「依說人」，是依五陰和合而安立的我，與五陰不可說一，不可說異。這與《三法度論》的受施設相同。

「度說人」的度，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。而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。

「依說人」重於和合，

「度說人」重在相續。

「滅說人」與《三法度論》的滅施設相同，約「無復有五陰處」說。有我無我論究了以後，辨有中陰與無中陰。末後，總論凡聖為十三人。

(4) 印順導師，《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」。而不可說我，又約三義而立安：受施設，是依陰界入而施設的不可說我，或者依此而執身一命一、身異命異等。過去施設，依過去的陰界入而施設的，如佛說：過去我是瞿曇陀等。滅施設，約陰界入滅息涅槃而施設的。依論說：這樣的施設我，是不可說是有、是無；不可說是常、是斷的，所以立不可說我，能對治眾生的妄執：

依受陰界入施設我……………治無見

依過去陰界入施設我……………治斷見

依不受陰界入（涅槃）施設我……………治常見……………治有見

¹³² (原書 p.218, n.42) 《異部宗輪論》(大正 49, 16c)。

¹³³ 燈焰：亦作“燈燄”。燈燭的火焰。(《漢語大詞典》(七), p.280)

¹³⁴ (原書 p.218, n.43) 《大乘成業論》(大正 31, 781c)。

是暫住的，所以能從此到彼。

◎又立不失法¹³⁵ (avipraṇāśa)，如《中論》說：「不失法如券，業如負財物，此性則無記，分別有四種。……以是不失法，諸業有果報」¹³⁶。在身語表業生起時，蘊

¹³⁵ (1) [陳] 真諦譯，《顯識論》(大正 31, 880c15-18)：

小乘義正量部名為無失，譬如券約。故佛說偈：「諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報。」

(2) [唐] 窺基撰，《成唯識論述記》卷 4 (大正 43, 289b8-9)：

《成業論》正量部舊云：「不失法如券是也。」

(3) 參見德慧造，[陳] 真諦譯，《隨相論》(大正 32, 161c11-29)。

(4) 參見印順法師，《唯識學探源》，第 3 章，第 3 節，第 2 項〈各派對業力存在的異說〉，pp.153-154。

(5) 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.273：

正量部的學者，根據如字在紙的券約，說業的不失法。

(6) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.288-289：

「不失法如券，業如負財物」

正量部的業果聯繫者，就是不失法。

經中佛也曾說過：業未感果之前，縱經百千億劫，也是不失的。

他根據佛說的「業力不失」，建立不相應行的不失法。他的不失法，也是從世間事上推論出來。

如世人借錢，恐口說無憑，立一還債的借券；到了約定的時期，還本加息，取還借券。在沒有還債以前，那借券始終是有用的，他本身不是錢，卻可以憑券取錢。

正量者以為造業也是這樣，由內心發動，通過身口，造作業力；業力雖剎那滅去，但即有一不失法生起。

這不失法的功用，在沒有感果以前，常在有情的身中。到了因緣會合的時期，依不失法而招感果報。感果以後，不失法才消滅。

造業招果，不是業力直接生果；可說不失法是業的保證者，是保證照著過去所作的業力而感果的。

所以，正量部的意見，「不失法如」債「券，業」力「如」所「負」欠別人的「財物」。憑券還債，等於照著不失法的性質而感果。

不失法，與有部說的得是相似的；不過得通於一切法，而不失法唯是業力才有。

這因為正量部是犢子系的支派，犢子系與說一切有系同是從上座系所出的，所以他們的思想，有著共同點。

¹³⁶ (1) (原書 p.218, n.44)《中論》卷 3 (大正 30, 22b)。

(2) 印順導師著，《中觀論頌講記》，pp.289-290：

先說不失法：以善、惡、無記的三性分別，不失法雖是善不善業所引起的，而不失法本身卻是非善非惡「性」的「無記」。因為無記性的法，才能常常的隨心而轉，不問善心、惡心的時候，都可存在。假使是善的，惡心起時就不能存在；是惡的，善心起時就不能存在了，所以唯是無記性的。

同時，是善是惡，就可以感果報；不失法是感受果報的保證者，他本身不能再感果報。否則，他能感果，他也更要另一不失法去保證他，推衍下去，有無窮的過失了。所以是無記性的。

以三界繫及無漏不繫去「分別」，不失法是「有四種」的。

欲界繫業，有欲界繫的不失法；

色界繫業，有色界繫的不失法；

無色界繫業，有無色界繫的不失法；

相續中有不失法生起；業滅去了，不失法還在。如借人的財物，立下借據¹³⁷一樣。不失法是暫住的，要等到感報才滅去。如還了債，債據才毀去一樣。不失法是有實體的，是不相應行所攝，是無覆無記性。成立三世業果，立不失法而以借據為喻，不是通俗而容易信受嗎¹³⁸！

二、特別關於正量部之主張與學風 (p.214)

(一) 立「直緣外境」 (p.214)

又如正量部立「直緣外境」¹³⁹，[意即]根識能直接的認知¹⁴⁰外境，不如有部那樣，識上要起境的「行相」¹⁴¹，這也是簡單直捷¹⁴²的。

(二) 學風與有部的持經譬喻師相近 (p.214)

正量部等的學風，與有部的持經譬喻師相近，在佛教普及化中，是不應該忽視的。

肆、大眾部系 (pp.214-215)

(壹) 未有經論傳譯至漢地而思想不易明瞭 (p.214)

「大乘佛法」時代，大眾部系的思想，由於沒有經論傳譯過來，所以不能明瞭。¹⁴³

(貳) 泛覽大小乘各部而不反對大乘 (pp.214-215)

《大集經》(p.215) 說：大眾部「廣博遍覽五部經書」¹⁴⁴；〈訶梨跋摩傳〉說：「有僧

無漏白淨業，有無漏的不失法，他是不為三界所繫的。

這樣，總合即有四種。……

見道後的初果，還有七番生死，而招感這生死的，是不失法。這可見見道以後的修道位中，還有不失法存在。甚至阿羅漢聖者，有的還招被人打死的惡果呢！所以，不失法決不是見道所能斷的。由於有這「不失法」的存在，所以見道後的聖者，還隨「諸業」所應感的「有」種種「果報」。

¹³⁷ 借據：向人借取錢物時寫的書面憑證，由出借人保存。(《漢語大詞典》(一), p.1453)

¹³⁸ (原書 p.218, n.45) 不失法，可參閱《隨相論》(大正 32, 161c-162a);《大乘成業論》(大正 31, 783b)。

¹³⁹ (原書 p.218, n.46)《俱舍論(光)記》卷 1 末(大正 41, 27a)。

¹⁴⁰ 認知：認識和感知。(《漢語大詞典》(十一), p.252)

¹⁴¹ (1) 印順導師著，《攝大乘論講記》，p.152：

緣境的時候，心上現起一種了境的相貌，名為行相。

(2) 陳一標 (2003),〈唯識學「行相」(ākāra) 之研究〉，《第一屆印度學學術研討會》。

參見：www3.nccu.edu.tw/~96154505/4-1.pdf

¹⁴² 直捷：徑直；乾脆。(《漢語大詞典》(一), p.861)

¹⁴³ 印順導師著，《唯識學探源》，p.117：

在大眾部所傳的《增一阿含經》裡，已有菩薩藏結集的記載；它最先承認了大乘的正確性。在小乘方面，它也有經、律、論(毘勒)三藏；但像義淨所見的論典，似乎是後出的。在中國，除《分別功德論》以外，沒有其它論典的傳譯。

因此，考察大眾系的思想，有一極大的困難，就是它的思想，只能從《大毘婆沙論》等敵對者的口中，間接介紹出來，沒法從它自宗的論典裡去發見它思想的全貌。大眾系論典傳譯得很少，這決不是譯者的有意歧視。

大眾系的學者，具有超越的想像力，不重在名相繁瑣的知識；它不需要阿毘達磨式的論典，它不想造成表現自己的學派，願意把自己化在一切中，共一切存在而存在。所以它的思想表現，不在論典，而在另一姿態之下（這實在不過是印度婆羅門文化的特色）。

¹⁴⁴ 印順導師著，《印度之佛教》，p.120：

祇部僧，住巴連弗邑¹⁴⁵，並遵奉大乘。……研心方等，銳意九部」¹⁴⁶。

大眾部是泛覽各部，而並不反對大乘的。¹⁴⁷

(參) 大眾部義概說 (p.215)

大乘論中，偶而說到大眾部義。

一、根本識 (p.215)

一、根本識：

如《攝大乘論》說：大眾部說「根本識，如樹依根」¹⁴⁸。意識與前五識，都是依意而起的。

《解深密經》的「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」¹⁴⁹；

《大集經》以曇摩毘多，薩婆帝婆，迦葉毘，彌沙塞，婆蹉富囉為五部，次曰：「廣博遍覽五部經書，名為摩訶僧祇」。則是以五部為一枝，以摩訶僧祇為綜貫遍達者，其為大眾部之傳說無疑。

¹⁴⁵ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.575：

巴連弗邑 (Pātaliputra)，就是華氏城。這是笈多 (Gupta) 王朝的首都；那時也就是笈多王朝創立的前後。

¹⁴⁶ (1) (原書 p.218, n.47)《大方等大集經》(10)〈虛空目分〉(大正 13, 159c)。《出三藏記集》卷 11 (大正 55, 79a)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.34。

¹⁴⁷ 印順導師著，《空之探究》，p.132：

僧祇部，是大眾部。大眾部的僧眾，是不拒斥大乘的。訥梨跋摩與大眾部的僧眾共住，也就接觸了大乘方等經，因而思想上有了突破，超過了有部、經部 (Sautrāntika)，一切上座學系的傳承。

¹⁴⁸ (1) (原書 p.218, n.48)《攝大乘論》卷上 (大正 31, 134a)。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，pp.120-121：

大眾部的根本識，是六識生起的所依；無著論師在《攝大乘論》裡，早就把它看成阿賴耶識的異名。論上說：「於大眾部阿笈摩中，亦以異門密意說此名根本識，如樹依根」。世親《攝大乘論釋》(卷三)，作了簡單的解說：「謂根本識，為一切識根本因故；譬如樹根，莖等總因，若離其根，莖等無有」。「如樹依根」的依，世親解釋做諸識的根本因。護法《成唯識論》(卷三)，說「是眼等識所依止故」。有人望文生義，說世親是約種子作親因說的，護法是約賴耶現行作六識俱有依說的。其實，大眾部並不如此，世親也是從現行的細心而說。像世親《三十唯識論》說的「依止根本識，五識隨緣現」，幾曾有種識的意味？這生起六識的細心，像樹莖、樹枝所依的樹根一樣。

¹⁴⁹ (1)《解深密經》卷 1 〈心意識相品 3〉(大正 16, 692b19)。

(2) 印順導師著，《印度之佛教》，p.299：

末那（意）者，識所依止（或生起依，或雜染依）義。「阿陀那識為依止，為建立，六識身轉（起）」，則阿陀那即末那也。

(3) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.365：

《解深密經·心意識相品》，以一切種子心識為本識，阿陀那、阿賴耶、心，為其異名。以「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。

(4) 印順導師著，《攝大乘論講記》，p.60：

末那是意，意是六識的所依。「阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」，這不是六識的所依嗎？」

《唯識三十論》就說：「依止根本識，五識隨緣現。……意識常現起」了¹⁵⁰。根本識，無非《阿含經》中「依意生識」¹⁵¹的一種說明¹⁵²。

二、攝識 (p.215)

二、攝識：真諦所譯《顯識論》說：熏習力，大眾部中「名為攝識」。如誦經一樣，一遍一遍的讀下去，第十遍就會背誦，那是後一遍能攝得前一遍的關係。¹⁵³

攝識，名為識而實是不相應行¹⁵⁴，應該是攝藏在識中的一種力量。《阿毘達磨大乘經》說：「由攝藏諸法，一切種子識」¹⁵⁵，不也是有類似的意義嗎？

三、結說 (p.215)

大眾部的心識論（及分別說者的「窮生死蘊」、「有分識」¹⁵⁶），不一定為了說明唯

¹⁵⁰ (原書 p.219, n.49)《解深密經》卷 1 (大正 16, 692b);《唯識三十論》(大正 31, 60c)。

¹⁵¹ (1) 印順導師著，《大乘廣五蘊論講記》，p.295：

經裡面講依意生識，識要依意而生起，特別像意識，要依意而生的。

(2) 印順導師著，《佛法概論》，p.110：

佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。

¹⁵² 印順導師著，《佛法概論》，p.110。

¹⁵³ 印順導師著，《唯識學探源》，p.166：

大眾部建立根本識，這攝識的變異之用，是否屬於本識，雖還不得而知，但這與大乘的攝藏種子識，不論在名稱上，含義上，都是非常接近的。

有人說：大眾有種子而沒有熏習，也可以此攝識去證明它的誤解。它用誦經作比喻，說明這攝識的功用。

我們誦經之所以能達到通利，不單是屬於第一遍，或者第十遍的功能，一一的分析起來，那一遍也不能使我們通利，但也沒有離卻那一遍。一遍二遍不是獨立的，不是誦了一遍這一遍就跟著消失。誦第二遍時，它含攝著第一遍的力用；這樣，到第十遍就攝得前九遍的力用，這才能達到通利。這後後的含攝前前，就含有過去的力用轉化來現在，使現在的力用更為強有力的意義，這就是熏習說的一種。

¹⁵⁴ (1) (原書 p.219, n.50)《顯識論》(大正 31, 880c)。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，pp.166-167：

攝識，是不相應行所攝的「變異之用」。它是識上的變異之用，還是後念的變用，能含攝前念變用的變異之用。它是變異之用，是能含攝的，是識上的，所以叫攝識；但它並不就是識。三界一切都在變化，這必有變化的力用（種子）。這攝用，不但可以暫時潛在而不致立刻生起變化，在前後的演變中，還能攝取前前的變用。這識上不相應行的能攝前前的變用，豈不等於隨逐心識的種子嗎？它比正量部的不失法，更要接近唯識學的種子說。從攝識的「識」字去看，它比一分經部的種依六處說，還要接近唯識得多。

¹⁵⁵ (1) (原書 p.219, n.51)《攝大乘論》卷上 (大正 31, 133b)。

(2)《攝大乘論本》卷 1 (大正 31, 133b18-19)：

由攝藏諸法，一切種子識，故名阿賴耶，勝者我開示。

¹⁵⁶ (1) 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.170：

阿賴耶識又名有分識。

(2) 印順導師著，《唯識學探源》，p.109：

有，是欲有、色有、無色有——三有；分，是成分，也就是構成的條件與原因。在以分別說部自居的赤銅蝶部，把細心看成三有輪迴的主因，所以叫有分識。

(3) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.75：

赤銅蝶部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：

識（vijñapti-mātratā），但大乘唯識者的第一識，正是由此引發而成立的。

一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」

(4) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.264-265：

種子說，是部派佛教中，經部（sutrāntika）的重要教義；西元二、三世紀間起，成立發展，無著、世親的時代，極為隆盛。種子或熏習，是生起一切法——各各差別的潛能（如草木種子的能生果性那樣）。一切法依種子而顯現出來；生起的一切法，又反熏而成為種子（近於能轉化為質，質又轉化為能）。佛法是眾生中心的，眾生的身體要毀滅，一般的六識會中斷，佛法說無我，那種子潛藏在身心的那裡？另一方面，經上說六識，這是我們所能覺察到的。但在「佛法」流行中，**大眾部**（Mahāsāṃghika）別立**根本識**（mūla-vijñāna），**赤銅鑠部**（Tāmraśāṭīya）別立**有分識**（bhavaṅga-viññāṇa），都是從一般六識，而深究到微細潛在的識。在經部中，有的就將種子（潛能）的存在，與微細識統一起來，種子在細心識中；瑜伽學者也就依此而成立攝藏一切種子的阿賴耶識（ālayavijñāna）。

第三節 經部興起以後的綜合學派¹ (pp.219-240)

壹、概述說一切有部三大系 (pp.219-220)

(壹) 迦溼彌羅系 (p.219)

說一切有部 (Sarvāstivādin) 中，迦溼彌羅 (Kaśmīra) 的阿毘達磨 (abhidharma) 論師，在貴霜 (Kuśāṇa) 王朝盛世，發起《大毘婆沙論》的編集，羅列²百家，評論得失，確定了有部——毘婆沙師的正義。這是大事，對毘婆沙師來說，真可說千秋盛業³；對其他的聲聞學界，也引起不同程度的震動。

(貳) 西方系 (p.219)

健陀羅 (Gandhāra)、吐火羅 (Tukhāra) 等西方系的阿毘達磨論師，從精要的、組織的、偈頌的方向發展，如《甘露味論》、《心論》、《雜心論》等，尊重《發智論》，而作限度內的自由取捨，上面已經說過了。

(參) 持經者、譬喻師 (pp.219-220)

有部中的誦持經者、譬喻師 (sūtrantika, dārṣṭāntika)，在《大毘婆沙論》中，表面上受到尊重，實際卻被全面否定了；這才脫離有部——「三世實有」、「法性恆住」的立場，獨立發展，攀附⁴十八部中的（說轉部，或稱）說經部 (Sautrāntika)，自稱經部或譬喻師，進行對有部阿毘達磨的批評。

這一趨勢，引發聲聞佛教界一場反有部毘婆沙師的運動。

在反有部「三世實有」、「法性恆住」的原則下，由於反對者的自由取 (p.220) 捨，形成不同的綜合學派。如《經部毘婆沙》⁵、《成實論》⁶、《俱舍論》等，都自成一家，就是在這一形勢下產生的。⁷

¹ 參見附錄四。

² 羅列：2.列舉。(《漢語大詞典》(八), p.1048)

³ 盛業：盛大的功業。(《漢語大詞典》(七), p.1429)

⁴ 攀附：2.亦作“攀傳”。依附。(《漢語大詞典》(六), p.950)

⁵ 印順導師著，《唯識學探源》，p.71：

《成唯識論述記》(卷4)，曾兩次談到經部的派別，一說：「經部此有三種：

(一)、根本，即鳩摩羅多。

(二)、室利羅多，造經部毘婆沙，正理所言上座是。

(三)、但名經部。以根本師造結鬘論，廣說譬喻，名譬喻師，從所說為名也。

其實，總是一種經部」。這雖把經部分為三類，但除了解釋譬喻、上座、經部三個名稱的關係外，並不能幫助我們理解經部思想的流派。

⁶ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.238：

《成實論》，是鳩摩羅什的譯品。論主名訶黎跋摩，為中天竺人。傳說是薩婆多部鳩摩羅陀的弟子，其實就是經部的鳩摩羅陀。他不滿有部，到中印度的華氏城，與容認大乘的大眾部學者共住。

所以《成實論》的內容，不但以經部義來評破有部，又轉而歸向於大眾部所信解的空義。法空是三乘所共的，不限於大乘的。

《成實論》的空義，與大乘的究竟空義，還有小小的距離。《成實論》在齊、梁時，真是盛極一時，有稱之為成實宗的。後經三論與天台學者，論證為小乘以後，就漸漸衰落了。

⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.608：

貳、反有部毘婆沙師者的綜合學派 (pp.220-236)

(壹) 鳩摩羅羅陀(造《喻鬘論》) (pp.220-221)

一、傳說為經部本師 (p.220)

有部的譬喻者，開始脫離有部而獨立發展的，可能是玄奘門下所傳，「經部祖師」或「經部本師」的鳩摩羅羅陀 (Kumāralāta)⁸，義譯為「童受」。童受是健陀羅的咀叉始羅 (Takṣaśīlā) 人，曾在咀叉始羅造論。後為竭盤陀 (Khabandha) 王所請，晚年住在竭盤陀，就是新疆西陲，塔什庫爾干 (Tush-kurghan) 的塞勒庫爾 (Sarikol)⁹。

二、所造諸論之略說與抉擇 (p.220)

傳說童受「造《喻鬘論》，《癡鬘論》，《顯了論》」¹⁰，所以被稱為日出譬喻論者。

(一) 《癡鬘論》非鳩摩羅羅陀造 (p.220)

《癡鬘論》就是《百喻經》，其實是僧伽斯那 (Samghasena) 造的。¹¹

(二) 《譬喻鬘》為鳩摩羅羅陀造 (p.220)

近代在新疆庫車廢墟中，發現與漢譯馬鳴 (Aśvaghoṣa) 《大莊嚴(經)論》¹²大同的斷簡，書名 Kalpanālamkṛtika——《譬喻莊嚴》又名 Dr̥ṣṭāntapañktiyām——《譬喻鬘》，也就是《喻鬘論》，題為鳩摩羅羅陀造。在《大莊嚴(經)論》中，說到「我昔曾聞，

經部的自成一部，與說一切有部有部分離，實際也就是與其他部派相結合。然部派不一，在自由思想中，所綜合的部派，並不相同，而經部學也就不一致。

⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.535：

鳩摩羅陀，或作鳩摩羅羅陀等，梵語為 Kumāralāta。譯義為童受，或作童首，豪童。鳩摩羅陀，傳為經部的本師，如說：

「鳩摩邏多……是經部祖師」。

「尊者童受論師……經部本師也」。

「鳩摩邏多……名譬喻師，經部之種族，經部以此所說為宗。」

⁹ (原書 p.237，註 1)《大唐西域記》卷 3 (大正 51，884c-885a)；又卷 12 (大正 51，942a)。

¹⁰ (原書 p.237，註 2)《俱舍論(光)記》卷 2 (大正 41，35c)。

¹¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.462：

《癡鬘論》的作風，與譬喻師鳩摩邏多 (Kumāralāta) 相近，所以後代傳為鳩摩邏多所造。然依《百喻經》末署，顯然為僧伽斯那的作品。

《百喻經》是僧伽斯那所造的，也恰好為一百事，但四卷 (或二卷) 而不是十卷；是純文學作品，雜採世俗的故事與寓言。

¹² 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.328-329：

《大莊嚴經論》：15 卷，凡九十事，姚秦鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯。本論為馬鳴所造，從來沒有異說。然近代在新疆的庫車縣，(Kizil) 廢墟，發見本書的梵文殘本，題為《譬喻莊嚴》或《譬喻鬘》，作者為 Kumāralāta，就是經部本師鳩摩羅多。因此，對本書的作者，引起學界的異說。

《大莊嚴經論》，曾一再提到旃檀罽尼吒王 (第十四事、三十一事)，而說「我昔曾聞」。《大莊嚴經論》的作者，顯然為出於迦膩色迦王以後。

又《大莊嚴經論》，曾說到：「釋迦羅王，名盧頭陀摩」。這就是賒迦族 (Saka) 卡須多那 (Cashtana) 王朝的盧陀羅達摩王 (Rudradāman)。盧王約於西元一二〇——一五〇年在位。據此二事，《大莊嚴經論》的作者，不能與迦膩色迦王同時。所以，如以《大莊嚴經論》為鳩摩羅陀所作，似更為合理。

拘沙種中，有王名真檀迦膩吒」；又說到「國名釋伽羅，其王盧頭陀摩」¹³。盧王約在位於西元一二〇~一五五年，可見不可能是與迦王同時的馬鳴造的。鳩摩羅羅陀在西元二・三世紀間造這部論，更為合理。

三、風格思想 (pp.220-221)

(一) 風格 (p.220)

羅陀所造《大莊嚴（經）論》——《喻鬘論》，是譬喻文學，一般教化的書。傳下來的羅陀說，幾乎都是偈頌；他又是禪者，與譬喻者的風格相同。

(二) 思想 (pp.220-221)

1 關於有為法與身表之主張 (pp.220-221)

《大乘成業論》說：

「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。然別有法，心差別為因，依手足等起，(p.221)此法能作手足等物異方生因，是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝」¹⁴。

日出論者¹⁵肯定有為法是剎那滅的，身表是色處所攝，與有部說相同。

但身表就是「行動」，在剎那的前滅後生中，以心為因，依手足而起別法——行動，使手足等有此處滅彼處生的現象，就與有部不同了。¹⁶

2、關於佛體之主張 (p.221)

童受以為：「佛有漏無漏，皆是佛體」¹⁷，不同於有部，也不同大眾部(Mahāsāṃghika)

¹³ (原書 p.237, 註 3)《大莊嚴（經）論》卷 6 (大正 4, 287a); 卷 15 (大正 4, 343b)。

¹⁴ (1) (原書 p.237, 註 4)《大乘成業論》(大正 31, 782b)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.579：

身表是色，是「行動」，這不是手足等行動，而是能使手足等於別異處生，而現有行動相的。

¹⁵ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.538：

鳩摩羅陀被稱為「日出論者」(Sūrya-udayika)。

¹⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.543：

世親 (Vasubandhu) 的《大乘成業論》，引有「日出論者」一則，如《論》(大正 31, 782b) 說：「日出論者作如是言：諸行實無至餘方義，有為法性念念滅故。然別有法，心差別為因，依手足等起，此法能作手足等物異方生因。是名行動，亦名身表。此攝在何處？謂色處所攝」

說一切有部以為：有為法是剎那滅的，沒有真實的動，身表是以形色為體的。

正量部以為：色身並不是剎那滅的；非剎那滅，所以有從此到彼的動。身體所有的動，就是身表。

日出論者以為：色法的確是剎那滅的，從此到彼的動，不能成立。但身表就是「行動」，就是在前剎那滅，後剎那生中，以心差別為因，引起行動。行動不是從此到彼的動，是使手足等異方生起的原因。

日出論者的見地，與說一切有部譬喻師，三業唯是一思、表業無實體說不同。

別立身表色，是折衷於說一切有部及正量部的。

《成實論》以身口的造作性為身口業，與日出論者所說相近。

¹⁷ (1) (原書 p.237, 註 5)《阿毘達磨順正理論》卷 38 (大正 29, 557a)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.541-542：

說。

3、關於真我與俗我之主張 (p.221)

又說：沒有真我而有俗我¹⁸，肯定俗我的存在，容易說明業報等事。平實而不落玄想¹⁹，對一般教化來說，應該是適當的！

(貳) 訶黎跋摩《成實論》 (pp.221-224)

有部中的譬喻師，大德法救 (Dharmatrāta) 與覺天 (Buddhadeva) 外，還有泛稱為譬喻師的。等到離有部而獨立發展，也就自由取捨，難以一致。

一、《成實論》義接近大乘空義 (p.221)

姚秦鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯出的，訶黎跋摩 (Harivarman) 造的《成實論》，也是一大家！論義接近大乘空義，在中國齊、梁的南朝，非常興盛，有「成論大乘」²⁰的稱譽。

二、訶黎跋摩生平略說 (p.221)

依玄暢的《訶黎跋摩傳》說：訶黎跋摩從有部的究摩羅陀出家，教他先學迦旃延 (kātyāyanīputra) 的「大阿毘曇」（《發智論》）。訶黎跋摩不滿阿毘曇，終於脫離了有部。不滿《發智論》，是事實；鳩摩羅（羅）陀被稱為「經部本師」，正是不滿《發智論》的，怎會教他讀，並稱讚為「三藏之要目」²¹」²²呢！

訶梨跋摩到了華氏城 (Pātaliputra)，與大眾部 (Mahāsāṃghika) 僧共住，「研心方等」。

4.「佛有漏無漏法，皆是佛體。……又饒益他方得名佛，饒益他者多是俗智。又諸佛用大悲為體，此是有漏法，有情相轉故」。……

第四、關於佛體，不像說一切有部，但取佛的無漏功德；也不同大眾部，以為佛的色身功德，一切是無漏的佛體。鳩摩羅陀立佛的有漏無漏法，都是佛體；這一見解，是非常實際的。

¹⁸ (1) (原書 p.237, 註 6)《阿毘達磨俱舍論》卷 30 (大正 29, 156a)。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 30 (破執我品 9) (大正 29, 156a13-16)：

觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎啞子。執真我為有，則為見牙傷；撥俗我為無，便壞善業子。

¹⁹ 玄想：1.謂超脫世俗的思想。(《漢語大詞典》(二), p.320)

²⁰ 印順導師著，《中觀論頌講記》，p.37：

什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：第一系是成實大乘師，他們以為三論（中論、百論、十二門論）偏空，關於事相太缺乏了；而什譯的《成實論》，不特明人法二空，與性空相同，還大談事相。他們把《成實論》看為三乘共同而且是與大乘空理平等的，所以用《成實論》空有的見解，去講《法華》、《涅槃》等大乘經，成為綜合的學派——成論大乘。當南朝齊、梁時代，成實大乘，盛到了頂點。

²¹ 要目：3.重要的篇目。(《漢語大詞典》(八), p.755)

²²《出三藏記集》〈訶梨跋摩傳序第八〉卷 11 (大正 55, 78c3-14)：

訶梨跋摩者，宋稱師子鎧。佛泥洹後九百年出，在中天竺婆羅門子也。若人之生也，固亦命世而誕。幼則神期秀拔，長則思周變通。至若世尊圓陀，並是陰陽奇術，提舍高論，又亦外詰情辯，皆經耳而究其幽。遇心而盡其妙，直以世間承習弗為心要也。遇見梵志導以真軌，遂抽簪革服為薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子。其師既器而非凡，即訓以名典。迦旃延所造大阿毘曇，乃有數千偈，而授之曰，此論蓋是眾經之統例，三藏之要目也。若能專精尋究則悟道不遠，於是跋摩敬承鑽習。

《成實論》是在華氏城造的；在摩竭陀（Magadha）難破外道，似乎沒有回到北方。說他「研心方等」，是可以信賴的。

三、《成實論》之思想概述 (pp.221-222)

(一) 兼通大乘並引用了大乘經論 (pp.221-222)

《論 (p.222)》中明白說到了提婆（Āryadeva）的《四百觀論》；說到

「若智能達法相，謂畢竟空」；「世尊有如是不可思議智，雖知諸法畢竟空，而能行大悲」；「以見法本來不生，無所有故」²³。

《成實論》引用了大乘經論，是沒有問題的。如說：

「佛一切智人無惡業報。……但以無量神通方便，現為（如受謗等）佛事，不可思議」²⁴。

對「佛傳」中，受謗、傷足等不如意事，與大乘一樣，解說為是方便示現的。

(二) 以聲聞佛法成立四諦的實義為宗 (p.222)

《成實論》主兼通大乘，而以聲聞佛法，成立四諦的實義為宗。

全論分為五聚²⁵，第一「發聚」，讚歎三寶功德，闡明造論的意趣，辯決²⁶當時的重要異論²⁷；然後以苦、集，滅，道為次第來說明。²⁸

²³ (原書 p.237, 註 8)《成實論》卷 8 (大正 32, 298b); 卷 7 (大正 32, 291c); 卷 12 (大正 32, 337c); 卷 12 (大正 32, 333c)。

²⁴ (原書 p.237, 註 9)《成實論》卷 7 (大正 32, 291a)。

²⁵ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.582：

《成實論》全論二百二品的組織，略表如下：

發 聚	讚禮三寶功德	——	一 (品).....一二
	闡明造論意趣	——	一三.....一八
	辯決當時異論	——	一九.....三五
苦諦聚	色 陰	——	三六.....五九
	識 陰	——	六〇.....七六
	想 陰	——	七七
	受 陰	——	七八.....八三
	行 陰	——	八四.....九四
集諦聚	業 論	——	九五.....一二〇
	煩惱論	——	一二一.....一四〇
滅諦聚		——	一四一.....一五四
道諦聚	定 論	——	一五五.....一八八
	智 論	——	一八九.....二〇二

²⁶ 辯決：辨明裁決。辯，通“辨”。(《漢語大詞典》(十一)，p.511)

²⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.583-584。

²⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.575：

訶黎跋摩的著作，就是《成實論》。論分五聚——捷度：〈發（引論）聚〉，〈苦諦聚〉，〈集諦聚〉，〈滅諦聚〉，〈道諦聚〉。

(三) 繼承了鳩摩羅羅陀而不同於《俱舍論》 (p.222)

《成實論》不用種子說，與《俱舍論》所說的經部，並不相同²⁹；與鳩摩羅羅陀，倒是有思想上的共同。

如《論》說：

「身（於）餘處生時，有所造作（造作就是行），名為身作[表]」；
「隨心力故，身餘處生時，能集業，是故集名善不善，非直是身」³⁰。

《成實論》的「身作」，與日出論者的「行動亦名身表」，意義是相同的。

《俱舍論》引鳩摩羅羅陀的「如牝虎啣子」偈，《成實論》也說：

「如虎啣³¹子，若急則傷，若緩則失。如是若定說有我，則墮常見；定說無我，則墮邪見」；「若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見」³²。

世俗有我，勝義無我，繼承了鳩摩羅羅陀的思想。³³

傳說訶黎跋摩出於提婆與婆薮盤頭 (Vasubandhu) 之間，約為西元三・四世紀間的大師，可說是鳩摩羅羅陀的私淑³⁴弟子。但羅陀是標準的譬喻者，而訶黎跋摩已大小兼學，著重於義理的立破，思想自由，表現出獨到的立場。 (p.223)

四、特出的思想 (pp.223-224)

(一) 色法——採取了「數論」所說而多少修正 (p.223)

《成實論》有許多特出的思想：對於色法，以為：

「色陰者，謂四大，及四大所因成法，亦因四大所成法。……因色、香、味、觸成四大，因此四大成眼等五根，此等相觸故有聲」³⁵。

能造四大，所造色是五根、五塵，這可說是佛教界的定論（依經說而來）。

《成實論》卻說依四塵成四大；

依四大成五根；

²⁹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.578-579：

依《俱舍論》、《順正理論》所見的經部譬喻師宗，主要為成立業種因果說。

《成實論》是現在有派，並沒有種子或功能的「相續轉變差別」生果說，依然應用「過去曾有，未來當有」——現在有派的一般論義。

³⁰ (原書 p.238，註 10)《成實論》卷 7 (大正 32，289c、290a)。

³¹ 啗 (ㄒㄧㄤ／)：2.口含。(《漢語大詞典》(三)，p.428)

³² (原書 p.238，註 11)《成實論》卷 10 (大正 32，316c)。

³³ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.579-580：

《成實論》顯然引用頌文，而對有我與無我的見解，可說完全是繼承鳩摩羅陀所說的。如《論》卷 10 (大正 32，316c) 說：

「有二諦：若說第一義諦，有我，是為身見；若說世諦無我，是為邪見。若說世諦故有我，第一義諦故無我，是為正見。又第一義諦故說無，世諦故說有，不墮見中，如是有無二言皆通。如虎啣子，若急則傷，若緩則失。如是若定說有我，則墮身見。定說無我，則墮邪論。」訶黎跋摩與經部本師的鳩摩羅陀，是大體相同的。

³⁴ 私淑：私自敬仰而未得到直接的傳授。(《漢語大詞典》(八)，p.20)

³⁵ (原書 p.238，註 12)《成實論》卷 3 (大正 32，261a)。

這些色相觸故有聲。

數論 (Sāṃkhya) 師說：五唯（色、聲、香、味、觸）生五大（四大及虛空大），五大生五根。《成實論》所說，顯然是採取了「數論」所說，而多少修正。

（二）心與心所法——與譬喻師說有同有不同 (p.223)

在心與心所法中，離心沒有別的心所，是譬喻師義，但又以為：

「識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思。思及憂喜等(受)，從此生貪、恚、癡」³⁶。

五蘊中的受、想、行_{思等}、識，《成實論》以為識、想、受、思，先後次第的生起，也與譬喻師說不同。

（三）心不相應行——但立無作業 (p.223)

心不相應行³⁷：阿毘達磨所成立的，一概是假的，但立無作[表]業是心不相應行³⁸。直名為無作業，與正量部 (Sammatīya) 的「不失法」，大眾部的「攝識」，同樣的是不相應行³⁹。

（四）無為法但滅諦及修學次第 (pp.223-224)

無為法：但滅諦是無為；見滅名為得道，是一時見諦說⁴⁰，修證是有次第的。

1、滅三心名滅諦 (p.223)

如《論》說：「假名心，法心，空心，滅此三心，故名滅諦」⁴¹。

心，是能緣的心，緣假名法的心，名「假名心」；

³⁶ (原書 p.238，註 13)《成實論》卷 5 (大正 32，277c)。

³⁷ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.586：

不相應行法，如阿毘達磨論師所成立的，本論與譬喻師一樣，看作假有的，甚至是不必要的（如凡夫法）。但在不相應行法，本論立一實有法，就是無作——無表業。

在無心位，無色界，無作業都是有的，所以是非色非心的不相應行。

無表，本是阿毘達磨論者所重，屬於法處所攝色。但無表而稱為色法，實是很難理解的。

所以《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》，也就說是「假色」了。法救與覺天，都是否認無表色的。正量部立為不相應行的「不失法」。

本論取經部譬喻師的古義，不立熏習說，綜合了說一切有部論師的無表色，正量部的不失法，立為非色非心的不相應行，成為具有特色的論義。

³⁸ (原書 p.238，註 14)《成實論》卷 7 (大正 32，290a-b)。

³⁹ 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.586：

不相應行法，如阿毘達磨論師所成立的，本論與譬喻師一樣，看作假有的，甚至是不必要的（如凡夫法）。但在不相應行法，本論立一實有法，就是無作——無表業。

在無心位，無色界，無作業都是有的，所以是非色非心的不相應行。

無表，本是阿毘達磨論者所重，屬於法處所攝色。但無表而稱為色法，實是很難理解的。

所以《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》，也就說是「假色」了。法救與覺天，都是否認無表色的。正量部立為不相應行的「不失法」。

本論取經部譬喻師的古義，不立熏習說，綜合了說一切有部論師的無表色，正量部的不失法，立為非色非心的不相應行，成為具有特色的論義。

⁴⁰ 印順導師，《印度佛思想史》，p.72。

⁴¹ (原書 p.238，註 15)《成實論》卷 2 (大正 32，251b)。

緣色等實法的心，名「法心」；
「若緣泥洹⁴²，是名空心」⁴³。

2、滅三心是修證次第 (pp.223-224)

修證次第是：

先緣法有滅假名心，是聞、思慧。《論》上說：

「真諦，謂色等法及泥洹；俗諦，謂但假名，無有實體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人」⁴⁴。

這是假實二諦；如能見實法，就能破假名心。

進一步，以空心滅法心，在修慧 (p.224 四加行) 中。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅是第一義有，非諸陰也」⁴⁵。這是事理二諦；如緣涅槃空，就能滅法心。

再進一層：有緣空的心，還是不究竟的；在滅盡定時，入涅槃時，空心也滅了，才是證入滅諦。「陰滅無餘，故稱泥洹。……非無泥洹，但無實法」⁴⁶。

這一次第，是假名空，法空，空空——空也不可得。在聲聞四諦法門中，這是非常特出的！

3、與大乘的比較 (p.224)

(1) 雖溝通大乘空義而與一切法空還隔著一層 (p.224)

《成實論》引經來說明法空，大抵是《智論》所說，三門中的「空門」，所以雖溝通大乘空義，而與龍樹 (Nāgārjuna) 的一切法空說，還隔著一層。

《成實論》對一切法空[無]，是不以為然的，所以廣破「無論」（「破無品」……「世諦品」，共七品）。⁴⁷

⁴² 泥洹：即涅槃。（《漢語大詞典》（五），p.1106）

⁴³ (原書 p.238，註 16)《成實論》卷 12 (大正 32, 333c)。

⁴⁴ (原書 p.238，註 17)《成實論》卷 11 (大正 32, 327a)。

⁴⁵ (原書 p.238，註 18)《成實論》卷 12 (大正 32, 333a-b)。

⁴⁶ (原書 p.238，註 19)《成實論》卷 16 (大正 32, 368c-369a)。

⁴⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.586-588：

無為法，但立一滅諦，所以說：「見滅諦故，名為得道」，與大眾及分別說者相同。但證入滅諦的修證次第，卻是漸入的，如《論》卷 2 (大正 32, 251b) 說：

「假名心，法心，空心；滅此三心，故名滅諦」。

一、先（以法有）滅假名心，在聞思慧中。初是初重二諦觀，如說：「真諦，謂色等法及泥洹。俗諦，謂但假名，無有實體，如色等因緣成瓶，五陰因緣成人」。世諦是假名有的（不是沒有），真諦是真實有的。如能見實有法，就能破假名心。

二、在修慧（四加行位）中，觀泥洹空寂，見色等法滅；（以空心）滅法心，就是第二重二諦觀。如說：「五陰實無，以世諦故有。……（擇）滅，是第一義諦有，非諸陰也」。這可見色等還是俗有而真空的，泥洹（滅）才是第一義有。

三、「若緣泥洹，是名空心」，有空心還不是究竟的。所以，於滅盡定時，入無餘涅槃時，滅空心，才是究竟的證入滅諦。但「陰滅無餘，故稱泥洹，是中何所有耶？……非無泥洹，但無實法」，與經部譬喻師的見地一致。

這一現觀次第，從一時見諦來說，同於大眾、分別說者。但修行過程，實融攝了說一切有

(2) 次第契入與瑜伽行派有共同的意趣 (p.224)

這與後來的瑜伽行派 (Yogācāra)，先依他起 (心) 有，達遍計所執 (境) 空；而後依他起也空 (有的只說是「不起」)；空相也不可得，才是證入圓成實性。次第契入，倒有共同的意趣。

五、小結 (p.224)

《成實論》，在反對阿毘達磨陣營中，是綜合而有獨到的學派。

(參) 室利邏多《經部毘婆沙》 (pp.224-230)

世親 (Vasubandhu) 在世的年代，假定為西元三六〇——四四〇（理由下文再說）⁴⁸，那末西元四·五世紀，與有部對抗的經部，是相當發展的。從眾賢 (Samghabhadra) 反駁世親《俱舍論》而造的《順正理論》中，多少了解些經部的事實。

一、大成經部的思想 (pp.224-225)

在經部師中，被尊稱為上座 (Sthavira) 的室利邏多 (Śrīrāta)，義譯為「勝受」或「執勝」，比世親的年齡要長一些。到阿瑜陀 (Ayodhyā) 來弘法，造了一部《經部毘婆沙》⁴⁹，大成經部的思想。

眾賢造論的時候，世親已轉入大 (p.225) 乘；那時的上座，「居衰耄⁵⁰時」，門人眾多，受到佛教界的尊重。所以造《經部毘婆沙》的年代，大約是西元三五〇年頃。

在思想上，室利邏多應該是有所承受的，雖然史實不明，而淵源於有部的持經譬喻師，逐漸發展完成，是可以決定的。為了反抗有部阿毘達磨的權威性，特地標榜「以經為量」，這才被稱為經部。

室利邏多弘法的地方，是阿瑜陀；無著 (Asaṅga)、世親也從北方到這裏來弘法。這裏是笈多 (Gupta) 王朝的新都，經濟繁榮，文化發達的地方。

在佛教中，有一大致如此的情形：思想的啟發者，從山林修持中來；義理發達而形成學派的，在都市。

室利邏多，還有訶黎跋摩等，遊化文化發達地區，義理上都大有成就。但已不是從前的譬喻師風範，成為解釋契經的論議者了！

部的漸入。說一切有部論宗，本立假名有與實法有。但以為見道，是漸見四諦的理性。在那時，已形成假實二諦，事理二諦的二重二諦。所以本論的二重二諦，與說一切有部有密切關係，只是以滅諦代四諦理而已。就是在見諦以前，也立暖、頂、忍、世第一法，與說一切有部論宗相同。

本論的滅三心說，與大乘空義相近。但說色等為無為法，雖在第二重二諦中空，而在第一重二諦中，不能不說是實有的。這與大乘空義——一切假名有，一切畢竟空的見地，還是有距離的。所以本論從〈破無品〉到〈世諦品〉——七品，要廣破「無論」。所破的「無論」，論辨的方法，如：分與有分，因中先有果先無果，因果一因果異，自作他作共作無因作：都出於《中論》與《百論》。本論誤解一切空為一切無，所以對「無論」的「種種因緣說諸法空」，不能容忍，而信「佛說有五陰，故知色等一切法有，如瓶等以世諦故有」。

⁴⁸ 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.242-243。

⁴⁹ (原書 p.238，註 20)《大唐西域記》卷 5 (大正 51，896b)。

⁵⁰ 衰耄：衰老。(《漢語大詞典》(九)，p.31)

二、關於經部的主要思想 (pp.225-230)

(一) 關於種子說 (pp.225-229)

1、以種子為喻成立過去業能感果報 (pp.225-226)

經部（譬喻師）採取了過去、未來是無，現在是有的立場，與大眾、分別說（Vibhajyavādin）系一致。⁵¹在法義上有重要貢獻的，是種子（bijā）或熏習（vāsanā, abhyāsa）說，為大乘瑜伽行派所採用。有以為，依「無始時來界」的大乘經說，引起經部種子思想的發展，那是先後顛倒了！

對「種子」說得具體些的，如《中論》卷3（大正30, 22a）說：

「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常」。(p.226)

為了過去造業（karman），後來感報——異熟果（vipāka-phala）的問題，有人提出了種子生果的譬喻。從種子生果，不是直接的，是從種生芽、莖、葉、花等「相續」，然後結果。種子滅壞了，然種中生果的作用，依芽、莖等相續，不斷的生滅，到最後才結果的。

這樣，從初剎那心造業，業是剎那滅的，而業力依心法而一直相續，到因緣成熟，才感得果。

以種子為譬喻，成立過去的業能感果報，⁵²《中論》所引的，當然不及後來的經部說得完美，但確與經部師說有同樣的意義。在《中論》中，業種說是被批評的，依

⁵¹ 印順導師著，《性空學探源》，pp.118-119：

阿毘達磨多是繁瑣的名相理論；就是經部師，傳說也有龐大的經部毘婆沙的編集。不過這一切有系的理論，是以辨析的態度出發的，嚴辨一一法的界說，作一種繁衍的名相分別。從此中分化出的經部師，思想傾向到大眾、分別說，接受了過未是假說，創樹了無為無體說，也在一天天的向假有發展。假有的擴大，廣泛的應用，結果也走上了空，可說是一種世俗的空。

綜合看，東南學派偏重空，西北學派偏重有。空，東南學派近於勝義空，西北學派近於世俗空。假有的發展擴大，終於到達一切法空；空得徹底究竟，又是法法如幻假有（故主空的案達羅學派，又可以承認一切法有）。東南與西北二學系，向著空有兩極端發展，兜了一個大圈子，最後卻又兩相會面，終則綜合會歸到大乘經的法法假有、法法性空的究竟空義。

⁵² 印順導師著，《唯識學探源》，pp.168-169：

《中論·觀業品》說：「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果，先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果，先業後有果，不斷亦不常。」

業是過去了，但還能感果；為解決這因果不相及而能成為因果的現象，才採用了種子生果的比喻。在比喻與合法裡，都有三事：

種子——業
根芽等相續——心心相續
果——愛非愛果

業雖然過去，但因造業的心（思），接著有其它的心心所法相續生起，到後來引起了異熟果，這叫從業感果。

《般若燈論》說：「阿毘曇人言」⁵³，這是出於《阿毘曇》的。⁵⁴

2、《阿毘曇》中亦有種子說的形跡 (pp.226-227)

(1) 業的種子說 (p.226)

在漢譯的眾多阿毘曇中，有種子說形跡的，是法勝 (Dharmaśreṣṭhin) 的《阿毘曇心論》，《論》卷 1 (大正 28, 812c) 說：

「無教表者，若作業牢固，轉異心中，此種子生。如善受戒人，不善、無記心中彼猶相隨；惡業人，惡戒相隨」⁵⁵。

「無記心羸劣，彼不能生強力業，謂轉異心中，彼相似相隨。是故身無教表，口無教表，(但善、惡而)無無記」⁵⁶。

《阿毘曇心論》，上面曾說到，是依《甘露味論》造的。《心論》所說：「轉異心中，此種子生」⁵⁷；「轉異心中，彼相似相隨」⁵⁸，雖種子的譬喻，不太明白，但確是為了說明業力的存在。

(2) 熏習說 (pp.226-227)

《阿毘曇心論經》也說：

「善不善，……若與餘識俱，與彼事相續。如執須摩那花，雖復捨之，(p.227)猶見香隨。何以故？香勢續生故」⁵⁹。

《雜心論》也說：

「強力心能起身口業，餘心俱行相續生。如手執香華，雖復捨之，餘氣續生」⁶⁰。

與餘識俱起而相續生，以持香華為譬喻，可說是熏習說。

(3) 相續不斷說 (p.227)

《大毘婆沙論》說：

⁵³ (原書 p.238, 註 21)《般若燈論》卷 10 (大正 30, 100a)。

⁵⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.549-550：

種子熏習，是非常卓越的見地；這一思想，是從造業惑果說來的。依現有的論書，最早見於《中論》卷 3 (大正 30, 22a) 說：「如芽等相續，皆從種子生，從是而生果，離種無相續。從種有相續，從相續有果；先種後有果，不斷亦不常。如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續。從心有相續，從相續有果；先業後有果，不斷亦不常」。

《中論》所說，顯然是經部譬喻師的業種說。雖然《中論》頌沒有說明是什麼部派，而漢譯《般若燈論釋》，還說是「阿毘曇說」(不知《般若燈論》西藏本怎樣說)，但決非說一切有部論義。據《俱舍論》、《順正理論》所說，可斷定為經部師說。以種子為比喻，《阿含經》也有說到。但如《中論》的業種相續生果說，《大毘婆沙論》也還沒有說到。所以這一思想，推定為成立於《大毘婆沙論》集成以後，龍樹 (Nāgārjuna) ——《中論》的作者以前。西元二、三世紀間，恰好是鳩摩羅陀 (Kumāralāta) 在世的時代」

⁵⁵ 《阿毘曇心論》卷 1 〈業品 3〉(大正 28, 812c3-5)。

⁵⁶ 《阿毘曇心論》卷 1 〈業品 3〉(大正 28, 812c22-24)。

⁵⁷ 《阿毘曇心論》卷 1 〈業品 3〉(大正 28, 812c3-4)。

⁵⁸ 《阿毘曇心論》卷 1 〈業品 3〉(大正 28, 812c23-24)。

⁵⁹ (原書 p.238, 註 22)《阿毘曇心論經》卷 2 (大正 28, 840a)。

⁶⁰ (原書 p.238, 註 23)《阿毘曇雜心論》卷 3 (大正 28, 888c)。

「別解脫律儀，從初表業發得已後，於一切時……現在相續隨轉不斷」⁶¹。

表業 (vijñapti-karman) 是依身、語的善惡行為。身業與語業，能引發（如受戒而起）無表業 (avijñapti-karman)，「於異心中相似相隨」。

有部是三世實有的：例如受戒發生無表業，在現在相續蘊中，是相續不斷的，但如捨戒或死了，戒無表就中止了，而依業感果報的，是無表業剎那滅而成過去，業在過去中，因緣成熟而感報。

(4) 結說 (p.227)

所以阿毘曇的業相續說，與經部不完全相同。不過業的種子說，熏習說，一生中相續不斷，阿毘達磨確已說到了，經部師只是依現在有去說明吧了。《大乘成業論》引偈說：「心與無邊種，俱相續恆流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果，如染杓橡花，果時瓢色赤」⁶²。傳說偈頌是馬鳴 (Aśvaghoṣa) 所說的⁶³，不知是否正確！但經部的種子、熏習說，出於譬喻師（阿毘曇說的現在化），應該是合理的！

3、關於世親對業種子的主張 (pp.227-228)

世親所傳的經部種子說，說得比《中論》偈更精密些，如《順正理論》(引《俱舍論》) 說：

「然業為先所引相續轉變差別⁶⁴，能生當果。業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起。即此相續，後後剎那異異而生，名為轉變。即此轉變，於最後時，有勝功能無間生果，異餘轉變，故名差別」⁶⁵。

從種子生果的譬喻，理解出相續「傳生」的道理，拿來解說從業生果。

⁶¹ (原書 p.238，註 24)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 123 (大正 27, 643c)。

⁶² (原書 p.238，註 25)《大乘成業論》(大正 31, 784c)。

⁶³ (原書 p.239，註 26) 山口益，《世親之成業論》，pp.199-201。

⁶⁴ 印順導師著，《唯識學探源》，pp.176-177：

不論是「後色心起」，或是「因果性三世諸行」，都是說那顯而易見的所依相續，像根、芽、莖的相續一樣。這相續的色心，從前前引生，所以是果；它能引生後後，所以是因；前後遷流，所以叫諸行；這遷流是剎那剎那中間沒有間距的，所以叫相續。

這相續的諸行，後後的不同前前，像莖不同芽，花又不同莖。《順正理論》(卷 34) 的「由此於後自相續中有分位別異相法起」，說得再明白不過。我們要注意！所依的相續，不是一味的，有種種的差別，這叫相續的轉變。

轉變到最後，有無間生果的功能現起，像臨命終時現起明了的，或重、或近起、或數習的熏習。這無間生果的功能，非常強盛，比以前潛伏不同，所以叫差別。

差別，依真諦譯，有殊勝的意義，就是論上說的功力勝前的勝功能。功能，從前心引起以來，在相續展轉的所依中潛流，到最後才顯現出來，這已到感果的前一念了。「鄰近功能」的鄰近，是快要鄰近生果的階段。相續、轉變、差別與鄰近，應該這樣解說。

⁶⁵ (原書 p.239，註 27)《阿毘達磨順正理論》卷 51 (大正 29, 629b)。

一、相續⁶⁶：無表（p.228）業生起，一直生滅相續下去；如從種生芽、生莖等，相續不斷。

二、轉變⁶⁷：業在心相續中，是不斷轉變的，或業力減弱，或者增強；如從芽到莖，到枝條等，不斷的轉變。

三、差別⁶⁸：某種業力，勝過其他的而感得某種果報；如開花而結果。「差別」是與前不同，也就是功能的殊勝。

從芽、莖等相續，而理解到業種生果的功能，依心心相續、轉變而能感果。到這時，種子、熏習等，已從世俗的譬喻，轉為義理上的術語了。

4、關於種子、熏習之相續所依（pp.228-229）

種子、熏習，到底依什麼而相續轉變生果呢？共有四說。

（1）心心相續（p.228）

一、「心心相續」說⁶⁹：《中論》所引是這樣說的，到世親的時代，這也還是經部師的一般意見；所以《順正理論》評破經部，總是說到心法上去。⁷⁰

心心相續，一般是六識說，因而有六識前後相熏，或熏「識類」的見解。

（2）六處受熏（p.228）

二、「六處受熏」說⁷¹：六處——眼等五處是色，意處是心。上座室利邏多說：「是業煩惱所熏六處，感餘生果」⁷²；上座立六處受熏，也就是六處相續為所依的。本

⁶⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（大正 29，398b13-14）：「何名相續？謂因果性三世諸行。」

⁶⁷ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（大正 29，398b12-13）：「何名轉變？謂相續中前後異性。」

⁶⁸ 《阿毘達磨順正理論》卷 12（大正 29，398b14-15）：「何名差別？謂有無間生果功能。」

⁶⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.554-555：

一、心心相續說：這是經部譬喻的本義。《大毘婆沙論》的譬喻師，主張「離思無異熟因，離受無異熟果」；業與果，都以心為本。本著這一立場，從如種生果的譬喻，而悟得業功能的相續生果時，將心心所法的相續不斷，作為業功能所依，是最可能與當然的結論。所以如《中論》卷 3（大正 30，22a）說：「如是從初心，心法相續生，從是而有果，離心無相續」。

心心相續的思想，《順正理論》的時代，還是經部譬喻師的重要學派，所以《順正理論》主，在評破世親（Vasubandhu）及上座（Sthavira）時，總是說到心法上去，如說：「業相續者，謂業為先，後後剎那心相續起」。「思業為先，後後心生，說名相續」。「前心俱生思差別故，後心功能差別而起」。

⁷⁰ 印順導師著，《唯識學探源》，pp.183-185。

⁷¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.555-556：

二、六處受熏說：在《大毘婆沙論》中，與分別論者相近的譬喻師，「彼說無有有情而無色者，亦無有定而無心者」。這是以為：三界有情，心與色都是不斷的。如依此而說種子所依，那當然是六處（有情自體）受熏了。

如上座說：「是業煩惱所熏六處：感餘生果」。

上座也說：「滅定中有心現行」。

上座弟子大德也說：「滅盡定中意處不壞，由斯亦許有意識生」。

這是無心定有心的學派；無色界是否有色？不詳。上座是六處受熏派，也就是色心受熏，後後色心相續而起」。

⁷² (原書 p.239，註 28)《阿毘達磨順正理論》卷 18（大正 29，440b-c）。

來，譬喻師與分別論者一樣，「無有有情而無色者，亦無有定而無心者」⁷³。

佛經雖有無色界及無心定——無想定、滅盡定的名稱，其實無色界是有色的，無心定是有心的。有情，是根身（色）與心的綜合，所以論到種子的所依與受熏，當然不只是色，不只是心，而是色根與心——六處受熏了。

（3）色心互熏（pp.228-229）

三、「色（根）心互熏」說⁷⁴：世親在《俱舍論》中說：「先代諸軌範師咸言：二法互為種子。二法者，謂心有根身」⁷⁵，世親採用此說。這與六處受熏，似乎相差不多，但《俱舍論》是有部阿毘達磨化的。

依有部的阿（p.229）毘達磨說：無色界是無色的，無心定是沒有心的。依據這一見解，所以說：色根能為色法、心法種子的所依，心也能為心法及色法種子的所依。這樣，無心定以後，可以從依色根的心種子而起心法；無色界以後，也可以從依心的色種子而生色。

（4）細心相續（p.229）

四、「細心相續」說⁷⁶：《大乘成業論》說：「一類經為量者，所許細心彼（無心定）位猶有」⁷⁷。一切種子依細心相續，所以無心位中，細心能為種子的相續所依。

「一類經為量者」，如世友（Vasumitra）所造《問論》——《尊婆須蜜菩薩所集論》說：「滅定猶有細心」⁷⁸。

⁷³ (原書 p.239, 註 29)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 152 (大正 27, 774a)。

⁷⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.556：

三、色（根）心互熏說：這是《俱舍論》主世親，依先代諸軌範師的學派。如說：

「先代諸軌範師咸言：二法互為種子；二法者，謂心（及）有根身」。

「有作是說：依附色根種子力故，（無心定）後心還起。以能生心心所種子，依二相續，謂心相續，色根相續」。

「云何因緣？謂諸色根根依及識，此二略說能持一切諸法種子。隨逐色根，有諸色根種子，及餘色法種子，一切心心所等種子。若隨逐識，有一切識種子，及餘無色法種子，諸色根種子，所餘色法種子」。

《俱舍論》的先軌範師說，可依後二論——《大乘成業論》，《瑜伽師地論》，而得較明確的了解。據《瑜伽師地論略纂》，也說是「隨順理門」。這一系的經部師，可說是阿毘達磨化的經部。說一切有部阿毘達磨論宗，說無色界無色，無心定無心。現在接受這一見解，那麼無心定沒有心，無色界沒有色，都有中斷的時候，色與心的種子，依什麼而能相續呢？這所以成立色與心互相持種。也就是：色種依色根而也依心識；心心所種子，依識而也依色根。這就沒有相續中斷、種子無依的問題了。」

⁷⁵ (原書 p.239, 註 30)《阿毘達磨俱舍論》卷 5 (大正 29, 25c)。

⁷⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.556-557：

四、細心相續說：如《大乘成業論》(大正 31, 784b-c) 說：「一類經為量者，所許細心彼（無心）位猶有。謂異熟果識，具一切種子，從初結生乃至終沒，展轉相續，曾無間斷」。這是主張一般六識以外，別有細心，能為種子所依相續的；這就是阿賴耶識。這一類的經量者，是依經量而直通瑜伽大乘的學者，也就是世親自己的立場。

《大乘成業論》曾引頌（大正 31, 784c）說：「心與無邊種，俱相續恒流，遇各別熏緣，心種便增盛。種力漸次熟，緣合時與果。如染拘櫟花，果時瓢色赤。」

⁷⁷ (原書 p.239, 註 31)《大乘成業論》(大正 31, 784b)。

⁷⁸ (原書 p.239, 註 32)《大乘成業論》(大正 31, 784a)。

原則的說：「無有定而無心者」的譬喻師，都以為無心定中有細心的，不過是微細的意識；論所依相續，也不會專依細心說的。如專依細心為種子的相續所依，那就轉進到瑜伽行派的唯識論了。

(5) 結說 (p.229)

經部的相續所依，應以前二說為主⁷⁹。

(二) 所造觸、無表色等無實體 (p.229)

《大毘婆沙論》中，如所造（色的）觸，無表色，不相應行等，譬喻者都說是沒有實體的。獨立而成為經部譬喻師，過去、未來也是無了。

(三) 十二處非真實 (pp.229-230)

五蘊——蘊是聚義，容易解說為是假有的。

十二處——六根、六境，說假部（Prajñaptivādin）說：「十二處非真實」⁸⁰。室利邏多也說：「故處是假，唯界是實」⁸¹。依經部——上座等說：勝義有的，是剎那的因果諸行；從一一界（能生因）性生起一一法，可說是真實有的。從一一法成為所依（根）、所緣（境）生識來說，都是沒有真實作用的。

所以說：

「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依、所緣事故。眾緣和合方成所依、所緣事故」⁸²。

五根與五（塵）境，都是色法，色的實法是極微。（p.230）但每一根極微，都沒有為識所依的作用；每一境極微，都不能為識的所緣。

要依眾多的極微和合，才能說是識的所依、所緣。

這樣，和合而說根說境，都是假有而不是真實的。在認識中，「識是了者，此非勝義」⁸³。識的了別作用，沒有自性的了別，要在依根、緣境的和合中顯現出來，所以也不是真實的。⁸⁴

⁷⁹ (原書 p.239，註 33) 參閱印順導師著，《唯識學探源》(《妙雲集》中編三《唯識學探源》，pp.168-193)。

⁸⁰ (原書 p.239，註 34) 《異部宗輪論》(大正 49，16a)。

⁸¹ (原書 p.239，註 35) 《阿毘達磨順正理論》卷 4 (大正 29，350c)。

⁸² (原書 p.239，註 36) 《阿毘達磨順正理論》卷 4 (大正 29，350c)。

⁸³ (原書 p.239，註 37) 《阿毘達磨順正理論》卷 25 (大正 29，484b)。

⁸⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.565-566：

根與境都是非實有的。如《順正理論》卷 4 (大正 29，350c) 說：「故處是假，唯界是實」。

「唯法因果，實無作用」，是經部譬喻師的名言。勝義有的，就是剎那的因果諸行。從一一能生界性，起一一界法，可說是勝義有的。

然從一一法成為所依根、所緣境而生識來說，都沒有實作用的。

所以說：「五識（所）依（根、所）緣（境），俱非實有。極微一一不成所依所緣事故；眾微和合方成所依所緣事故」。這是說，不論那一極微，都沒有為所依根，及所緣的作用。為識所依所緣的事用，都是眾多極微和合而成的；和合而成的，就是假施設。不但根與境如此，識也是如此，如上座說：「識是了者，此非勝義」。

識的了別，也是從依根緣境的和合中顯出，並非識有了別的自性用。

這樣，上座等經部師，達到了認識論中，根、境，識都是假施設有的結論。

(肆) 婆薮跋摩《四諦論》(p.230)

陳真諦(Paramārtha)所譯的《四諦論》⁸⁵，婆薮跋摩(Vasuvarman)——世胄所造，是一部釋經論，與《成實論》一樣，依四諦次第來說明。

一、《四諦論》是不略不廣的論釋(p.230)

《論》上說：

「大聖旃延論，言略義深廣；

大德佛陀蜜，廣說^{昆婆沙}言及義」⁸⁶。

略的太略，廣的太廣，所以造這部不略不廣的論釋。⁸⁷

迦旃延(Mahākātyāyana)應該是說假部(真諦譯為分別說部)的創立者，《崛勒》——《藏論》的作者。佛陀蜜(Buddhamitra)是世親同時的前輩。《四諦論》廣引《俱舍論》，是贊同經部義的。主要是重於《藏論》及說假部。

二、思想(p.230)

(一) 四諦是一時成觀⁸⁸(p.230)

《四諦論》是一時見諦⁸⁹說：

經部譬喻師，肯定諸行的因果實性——界；而在依根緣境，成為認識的活動中，是沒有自性的——處門。界門的因果諸行，等於《瑜伽論》師，實有依他離言自性。而所緣境的非實有性，更直接的，為唯識無境說的先聲，與唯識學合流。」

⁸⁵ (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.71-72：

說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦(從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦)：這都是次第見諦，而且是(先)見苦得道的。大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。梁真諦譯的《四諦論》，屬於大眾系的說假部(真諦譯作分別部)。

(2) 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.239：

婆薮跋摩造的《四諦論》，也是陳真諦譯的。論中引用《俱舍論》及破《俱舍》的《順正理論》，所以應為五世紀末的作品。《四諦論》也是出入於有部、經部，更引用大眾部學與正量部。

⁸⁶ (1)(原書p.239，註38)《四諦論》卷1(大正32，375a)。

(2)《四諦論》卷1〈思擇品1〉(大正32，375a10-14)：

大聖旃延論，言略義深廣。大德佛陀蜜，廣說言及義，有次第莊嚴。廣略義相稱，名理互相攝。我見兩論已，今則捨廣略，故造中量論。

⁸⁷ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.594-595：

大德佛陀蜜，造有文義很廣的論。「次第莊嚴」，這是有組織的作品。本論曾明引佛陀蜜說一則，這也是本論稟承的一部分。在論主看來，這兩部論，是「廣略義相稱，名理互相攝」，也就是可以融攝貫通的。只是略的太略，廣的太廣了，所以造這部中量的《四諦論》。

⁸⁸ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.600：

四諦一時成觀，一般稱為一心見道。

⁸⁹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.599-600：

是一時成觀的，如《論》卷1(大正32，378a)說：

「若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦。由除此故無為法寂靜，是

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」⁹⁰。

又泛說見道時，「或一心，或十二心，或十五心」⁹¹。十二心是犢子部⁹²(Vātsīputrīya)，十五心是有部說⁹³。

（二）十二處是假 (p.230)

經部說十二處是假，與說假部相同⁹⁴。

名集諦。無為法即是滅諦。能觀此寂靜及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別，得一時觀」。

四諦一時成觀，一般稱為一心見道，為本論所宗。

如《論》卷1(大正32, 379a)說：

「我說一時見四諦，一時離，一時除，一時得，一時修；故說餘諦，非為無用。……復次，四中隨知一已，即通餘諦；如知一粒，則通餘粒」。

本《論》卷1(大正32, 377c)說：

「四相不同，云何而得並觀者？答：由想故。……由思擇故。……由觀（彼過）失故。……復次一時見諦，譬如火。……譬如日。……譬如燈。……譬如船。……分別部說……」。
依本論的意見，不但是一心見道，修行時也如此。所以說「由想」、「由思擇」等。這不是把四諦作為四類事理，一一去分別了解，而是從實踐中，離苦、斷集、證滅，而統一於修道。舉火燒一切，太陽照一切為喻，並引分別部說證成。這是本論四諦的主要思想。

⁹⁰ (1)(原書 p.239, 註 39)《四諦論》卷1(大正32, 379a)。

(2) 印順導師著，《印度佛教思想史》，p.72。

(3) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.364：

《四諦論》所說，是引「分別部說」。分別部，依真諦譯《部執異論》，與玄奘所譯說假部(Prajñaptivādin)相當。說假部說一時見四諦，其實是見滅諦無為寂靜離生滅。見滅就是離苦、斷集、修道，所以說一時見四諦。

⁹¹ (1)(原書 p.239, 註 40)《四諦論》卷4(大正32, 399b)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.598：

如《論》說見道時：「或一心，或十二心，或十五心」。十二心見道，也是犢子部的論義。

⁹² 案：犢子部認為每一諦皆具有法智、法忍、類智三心，故主張十二心見道之說，至於第十三心，則指最後之道類智於前剎那再續起者，或於一剎那之際，再觀所有四諦之心，故第十三心以後為修道。

⁹³ (1) 印順導師著，《印度佛教思想史》，pp.71-72：

在分化的部派中，說一切有部立十五心見道；犢子系立十二心見諦（從說一切有部脫出的，後起的經部，立八心見諦）：這都是次第見諦，而且是（先）見苦得道的。大眾及分別說系，立「一念見諦」、「見滅得道」說。

(2) 案：在一切有部，現觀見道苦、集、滅、道四諦之無漏智有二種，即能斷見惑之無間道智與證斷四諦真理之解脫道智。以其所觀察之對象，復可分為八忍八智之十六心，即觀欲界苦諦所得之苦法智忍（無間道之智）、苦法智（解脫道之智），觀色界、無色界苦諦所得之苦類智忍、苦類智；觀欲界集諦所得之集法智忍、集法智，觀上二界集諦所得之集類智忍、集類智；觀欲界滅諦所得之滅法智忍、滅法智，觀上二界滅諦所得之滅類智忍、滅類智；觀欲界道諦所得之道法智忍、道法智，觀上二界道諦所得之道類智忍、道類智。以此十六心（剎那）現觀諦理，稱為聖諦現觀。其中以前十五心屬於見道，特稱見道十五心；道類智已一度觀遍四諦法，故屬於修道之範圍。

⁹⁴ 印順導師著，《性空學探源》，pp.198-199：

本來，十二處是假的主張，並不是經部首倡的。大眾系中的說假部，早就作如是說了；如

(三) 道是有為 (p.230)

本論說道是有為的⁹⁵，與說假部的「道不可修，道不可壞」⁹⁶不同。⁹⁷

三、《四諦論》作者被稱為「經部異師」 (p.230)

這部論比《俱舍論》遲一些，也有自由取捨，綜合折衷的精神，⁹⁸被稱為「經部異師」⁹⁹。

(伍) 世親《俱舍論》 (pp.230-236)

一、世親生平 (pp.230-231)

在經部思想大發展中，世親所造的《俱舍論》，受到眾賢（Samghabhadra）《順正理論》的 (p.231) 評破，為當時聲聞佛教界的大事，也是印度聲聞佛日的餘輝。世親是健陀羅（Gandhāra）的富樓沙富羅（Puruṣapura）人。

這裏，是大月氏王朝的首都，西方系阿毘達磨論學的重鎮。世親從說一切有部出家，曾到迦溼彌羅去，深究《發智》與《大毘婆沙論》，應該是可能而合理的事。世親造

《異部宗輪論》說說假部主張「十二處非真實」。同時又說它主張苦蘊不實，如云：謂苦非蘊。……諸行相待展轉和合假名為苦，無士夫用。

苦蘊是展轉和合的諸行聚，故是假有。這也有著蘊是假有（積聚假）的思想。所以經部蘊與處的非實，都可以在大眾說假部中找到根據。它從薩婆多部分出後，是很強化的採用了大眾系的思想。

⁹⁵ (原書 p.239，註 41)《四諦論》卷 4 (大正 32, 393c)。

⁹⁶ (1)《異部宗輪論》(大正 49, 16a16-20)：

說假部本宗同義，謂苦非蘊。十二處非真實。諸行相待展轉和合，假名為苦，無士夫用，無非時死。先業所得業增長為因，有異熟果轉。由福故得聖道，道不可修，道不可壞。餘義多同大眾部執。

(2) 印順導師，《性空學探源》，第三章〈阿毘曇之空〉, pp.123-124：

大眾系在「緣起無為」外又建立道支無為，因為它是與有漏雜染對立的另一系統的因果必然理則。《雜阿含》(638 經)說，舍利弗般涅槃了，其弟子均頭沙彌取舍利回祇園，阿難看見了非常的悲傷，釋尊安慰他，謂：「彼舍利弗，持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也。」舍利弗涅槃了，只是有漏因果的身心息滅，不是戒、定、慧、解脫、解脫知見的五分法身也滅無；這啟示了「道是勝義」的思想，也就是後來無漏功德常住的思想本源。

有漏因果可以否定，而戒定慧等無漏因果，究竟清淨，本來常住，不可取消。這思想，學派中的大眾系，很有所發揮。如傳說是迦旃延創始的說假部，謂「道不可修，道不可壞」。《宗輪論述記》解釋道：「一得以去，性相當住，無剎那滅，故不可壞。」道是本有的，常在的，只要經一種因緣方便，就可以顯發出來，而且顯發後不是剎那歸於滅無的。

⁹⁷ 印順導師著，《印度之佛教》，p.159：

說一切有系重禪定，分別說系重戒律，大眾系重慧，乃有「慧為加行」之說。聖道是有為法，因修觀慧而生，諸宗之共義也。說假部獨說「由福故得聖道，道不可修，道不可壞」，則是了因所了，以無為視之也。

⁹⁸ 印順導師著，《以佛法研究佛法》，p.239：

《成實》、《俱舍》、《四諦》——三部論，都是經部盛行以後，不滿一切有部的作品。但都不是純粹的經部，而是出入各部，自成體系的論典。

⁹⁹ (原書 p.240，註 42) 參閱印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》第 11 章，pp.533-610。

《俱舍論》的因緣，有多少不盡不實的傳說，且不去說他。

二、《俱舍論》之組織與思想立場概說 (pp.231-234)

(一) 明有二漢譯本 (p.231)

《俱舍論》曾二次譯為漢文：陳真諦的《阿毘達磨俱舍釋論》；唐玄奘的《阿毘達磨俱舍論》。¹⁰⁰

(二) 全論組織 (p.231)

全論分九品¹⁰¹；第九「破我執品」，體例與前八品不同，實為另一部論書而附在《俱舍論》後的。¹⁰²前八品的組織次第，是繼承《阿毘曇心論》，《阿毘曇雜心論》而來的。

《雜心論》的末後四品，不免雜亂而沒有組織，《俱舍論》作了重要的修正。在分品上，改「行品」為「根品」；在「業品」以前，增立「世間品」，為煩惱與業的果報——器世間及有情世間的五趣、四生、四有等。《雜心論》的後四品——「契經品」等，一律刪除，重要的教義，分編在有關的八品中。

這樣，「界品」、「根品」，明法的體用（也就是「自相」、「共相」、「攝」、「相應」、「因緣果報」、「成就不成就」等¹⁰³）。

¹⁰⁰ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.654-655：

俱舍論曾經二譯：

一、陳天嘉四年（西元五六三），真諦（Paramârtha）在番禺與南海郡，繼續譯出：《俱舍論偈》一卷，《阿毘達磨俱舍釋論》22卷。

二、唐永徽二年至五年（西元六五一——六五四），玄奘在長安大慈恩寺譯出，名《阿毘達磨俱舍論》，凡30卷。又別出《阿毘達磨俱舍論本頌》一卷。

¹⁰¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.655：

陳唐二譯，都分為九品：

唐 譯	陳 譯
1. 分別界品	1. 分別界品
2. 分別根品	2. 分別根品
3. 分別世品	3. 分別世間品
4. 分別業品	4. 分別業品
5. 分別隨眠品	5. 分別惑品
6. 分別賢聖品	6. 分別聖道果人品
7. 分別智品	7. 分別慧品
8. 分別定呆	8. 分別三摩跋提品
9. 破執我品	9. 破說我品

¹⁰² 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.655-656：

第九〈破執我品〉，實為世親的另一論書。前八品都稱「分別」，第九品稱「破」，是立名不同。前八品舉頌釋義，第九品是長行，是文體不一致。《順正理論》對破《俱舍論》，而沒有〈破執我品〉。這都可以證明為另一論書，而附《俱舍論》以流通的。《俱舍論法義》，舉六證以明其為別論，早已成為學界定論了。《俱舍論》（八品）的造作實情，《俱舍論廣法義》，首先指出：「世親論主，依法勝論（《心論》）立品次第，少有改替，對閱可知」。《阿毘達磨論之研究》，廣為論列，以說明世親的《俱舍論》，是依《心論》、《雜心論》為基礎，更為嚴密，充實，與整齊的組織。受經部思想的影響，所以出於批判的精神，而論究法義的。究竟這是相當正確的見解。

¹⁰³ 印順導師，《印度佛教思想史》，p.53。

「世間品」、「業品」、「隨眠品」——三品，明世間的雜染因果。

「賢聖品」、「智品」、「定品」——三品，明出世間的清淨因果。

組織完善，在一切阿毘達磨論中，可稱第一！偈頌方面，《雜心論》的五九六偈，被簡練為三百餘偈，又增補共為六〇〇偈。《阿毘達磨大毘婆沙》的論義，可說概括無餘。

(三) 《俱舍論》依說一切有部的阿毘達磨而造 (pp.231-232)

《俱舍論》是依說一切有部的阿毘達磨而造的；世親雖不滿毘婆沙師義，(p.232)卻是廣泛而深入研究過的，大概受到當時經部思想的影響，所以在論偈中，加上「傳說」、「自許¹⁰⁴」等字樣，表示傳說是這樣說的；毘婆沙師自以為是這樣的。不同意有部的思想，在長行解說中，才充分表達出來。

《俱舍論》偈，組織精嚴，確是有部的阿毘達磨論書，所以嚴厲評斥《俱舍論》的眾賢，在表示有部毘婆沙師正義的《顯宗論》，除了刪去「傳」、「許」等字樣，修正幾個偈頌，一切都依世親的《俱舍論》偈而作解說。可見《俱舍論》偈的組織完善，攝義精審¹⁰⁵，對有部的阿毘達磨法義，容易充分明了；世親雖已不是有部論師，對有部還是有貢獻的！

(四) 立場：出入於阿毘達磨與經部之間而成為一折中的學派 (pp.232-234)

《俱舍論》的立場：

1、非說一切有部毘婆沙宗 (pp.232-233)

一、「非說一切有部，非毘婆沙宗」¹⁰⁶：

有部的根本大義，是「三世實有」、「法性恒住」。《俱舍論》在說三世實有時，以經部過未無實的思想，加以評破，那是不屬說一切有部了。

評「依用立(三)世」說：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在(天)作」¹⁰⁷，那簡直把三世實有說，看作外道的神學了！

有部的無表色，不相應行法，三無為法，都依經部而一一評破。

論中每說：「毘婆沙師是我所宗」，這是故弄玄虛，以「假擁護、真反對」的姿態，盡量暴露毘婆沙師的弱點。「毘婆沙師是我所宗」，不過文字技巧而已。

如說：「如是二途，皆為善說。所以者何？不違理故，我所宗故」¹⁰⁸。這是說：經部與有部，都說得好。

經部說得好，因為是合理的。有部說得好，因為是我所宗的。

這似乎在調和二派，其實表示了：唯有站在宗派的立場，才說有部毘婆沙師是對的。

又如在經部與有部的論辯中，只見經部的批(p.233)評毘婆沙師，從沒有以毘婆沙師義來駁難經部。

¹⁰⁴ 自許：自誇；自我評價。(《漢語大詞典》(八)，p.1326)

¹⁰⁵ 精審：精密確實。(《漢語大詞典》(九)，p.228)

¹⁰⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.661-665。

¹⁰⁷ (原書 p.240，註 43)《阿毘達磨俱舍論》卷 20 (大正 29，105b)。

¹⁰⁸ (原書 p.240，註 44)《阿毘達磨俱舍論》卷 4 (大正 29，22c)。

這一點，《俱舍論》是不公平的！偏袒經部，是毫無疑問的。所以《俱舍論》不屬有部，也決非以毘婆沙師義為所宗的。

2、隨順經部而不屬經部 (pp.233-234)

二、「隨順經部，不屬經部」：

(1) 思想理論 (p.233)

在論究過去、未來非實有，及種子、熏習的因果說，《俱舍論》是隨順經部的，但並非一切都是隨順經部的。

如經部上座說：「故處是假，唯界是實」。

《俱舍論》卻以為十二處是實有的：如說一一極微，那的確是不能為（所）依、為（所）緣而生識的。但眾微積聚，所以能成為所依、所緣，正因為「多（微）積聚中，一一極微有（為依、為緣的）因用故」¹⁰⁹。這一解說，符合阿毘達磨者的見解。古代的（有部）譬喻者，有「心所非心」、「心所即心」二流，但都是心心所前後次第而起，沒有同時相應的。對於心所法，在經部與有部的論詮中，《俱舍論》採取了審慎的態度，如說：「雖有一類作如是說，然非古昔諸軌範師共施設故，應審思擇」¹¹⁰！

後來世親著作的大乘論書，都是心與心所同時相應而起的。¹¹¹

可見這一問題，世親雖沒有公然支持毘婆沙師，而內心中還是尊重阿毘達磨論義的。

(2) 修證次第 (p.233)

說到修證問題，《俱舍論》的「分別聖賢品」，幾乎全部採用阿毘達磨論者的定論。修證的方便次第，都是有傳授的，經多少年、多少大德的修驗，才成立說明一條修行的坦道。

雖然方便多門，但決不能從少數論師推論得來，所以室利邏多創立八心見道，《成實論》主立「次第滅三心」，都只是有此一說而已。《俱舍論》遵從有部阿毘達摩的修證次第，應該是正確的！

3、小結 (pp.233-234)

這樣，《俱舍論》出入於阿毘達磨與經部之間，成為一折中的 (p.234) 學派。

三、關於《俱舍論》與《順正理論》之異議 (pp.234-236)

(一) 概述《俱舍論》與《順正理論》二者立場相違 (p.234)

《俱舍論》在處理經部與有部的異議時，有經部的批評，卻沒有毘婆沙師的反駁；還故意說：「毘婆沙師是我所宗」。對當時阿毘達磨毘婆沙師，實在是一項無比的刺激。這就引起了眾賢造《順正理論》來反駁；且擴大論議，對當時的經部師——上座室利邏多等，作廣泛而徹底的評破。依《俱舍論》，能理解有部的全部要義；雖然《經部毘婆沙》沒有傳譯，依《順正理論》，也能充分了解經部思想。

¹⁰⁹ (原書 p.240，註 45)《阿毘達磨俱舍論》卷 1 (大正 29, 5a)。

¹¹⁰ (原書 p.240，註 46)《阿毘達磨俱舍論》卷 28 (大正 29, 147b)。

¹¹¹ 案：古代譬喻者，心心所次第生，沒有同時相應；大乘論書，心心所同時相應而生。

後來西藏方面，以「有部見」、「經部見」，代表一切聲聞法門，就是由此而來的。眾賢是（造《入阿毘達磨論》的）悟入（Skandhila）的弟子，是一位精通阿毘達摩毘婆沙義的論師，是毫無疑問的，他在迦溼彌羅造《順正理論》，有與世親來一次面決是非的傳說。

據說：世親當時在奢羯羅（Śākala），聽說眾賢要來，就避往中印度；有的說：避往尼泊爾（Nepāla）¹¹²。大概世親晚年，專弘大乘，是非自有公論，不願為此而多費唇舌吧！

（二）關於二論對毘婆沙義的取捨不同（p.234）

玄奘門下，弘傳世親學，所以世親總是對的，反而說眾賢不合毘婆沙義，而稱之為「新薩婆多」（新說一切有）。

其實，眾賢所說毘婆沙義，與世親不同的，或是毘婆沙義的（彼此）取捨不同。如「緣闕」與「能礙」，「和合」與「和集」，「作用」與「功能」¹¹³，「自性受」與「境界受」¹¹⁴等，只是依毘婆沙義而說得明確些。

¹¹² (原書 p.240，註 47)《大唐西域記》卷 4 (大正 51，891c-892a)。多氏《印度佛教史》(寺本婉雅日譯本 190)。

¹¹³ 印順導師著，《性空學探源》，p.188：

在《婆沙》裡並未分辨功能與作用的不同。不過，為了要說明過去未來法非毫無作用，但又與現在法的作用不同，故別為二：

一、在種種因緣和合下發現的引生自果的力量叫作用，唯屬現在的。

二、其他種種引生他法的力量叫功能，通於過未。

如是，依此作用的未生名未來，正生名現在，已滅名過去，建立起三世的差別；而真實的法體，則仍舊是恆住自性三世一如的。

¹¹⁴ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.705-706：

眾賢立二種受，如《順正理論》卷 2 (大正 29，338c) 說：

「一、執取受，二、自性受。執取受者，謂能領納自所緣境。自性受者，謂能領納自所隨觸」。依眾賢的意思：執取受，是受的領納境界，也就是境界受。

自性受，依「領納隨觸」而立，正表顯苦受、樂受等特性。

眾賢的分別，與世親相合。《俱舍論》說「受領納隨觸」；

又於卷 1 (大正 29，52c) 說：「一、順樂受觸，二、順苦受觸，三、順不苦不樂受觸。此三，能引樂等受故；或是樂等受所領故；或能為受行相依故——名為順受。如何觸為受所領行相依？行相極似觸，依觸而生故」。觸與受等俱生，而觸為受的近依。觸是順於受的，這是什麼意義呢？

《俱舍論》約三義釋：

一、「能引樂等受」：是觸為緣生受的意思。

二、「是樂等受所領」：這明白說：受以觸為所領的。

三、「能為受行相依」：觸的行相，是順、違、俱非；這能為受的樂、苦、捨行相所依。

《俱舍論》又說明：觸能為受所領及行相所依。因為行相非常近似；順、違、俱非觸，是樂、苦、捨受所依。

如將三義倒過來說：觸行相與受行相相似，所以觸能為受行相依。觸能為受行相依，所以（順等）觸是（樂等）受所領。觸是受所領，所以能引受生。所以名觸為順受。

經論說「受以領納為性」，不僅是領納境界（受也總取所緣境相）；領納境界，不容易說明受的特性。「領納隨觸」，領納觸的順違等相而生受，才能明確的表示受的特性。《俱舍論》、《入阿毘達磨論》，都說「領納隨觸」；眾賢分受為二。

(三) 二論之核心問題是「有」與「無」的見解不同 (pp.234-236)

《俱舍論》與《順正理論》，有關經部與有部的互相辯難¹¹⁵，核心問題，是「有」與「無」的見解不同，是非是難有定論的。

1、有部對「有」、「無」之見解 (pp.234-235)

《俱舍論》中，有部引了二教、二理，(p.235) 說明三世實有。其中一教是「經說：識二緣生」；一理是「以識起時必有境故」¹¹⁶。

(1) 依經說 (pp.234-235)

依「經」說：（六）識的生起，一定有二種緣：所依根與所緣境，如缺了，識就不能生起。

(2) 依理說 (p.235)

依「理」說：心識，一定有所緣——境。

(3) 結說 (p.235)

合起來說：識起必有所緣境，境是識生起的所緣緣，所以說：「為境生覺，是真有相」¹¹⁷。

2、經部對「有」、「無」之見解 (p.235)**(1) 有緣無智** (p.235)

譬喻師早期屬於有部階段，就說：

「有緣無智。……若緣幻事、健達縛城，及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境」
118。

到了經部，決定說：「有及非有，二種皆能為境生覺」¹¹⁹。

經部以幻事、旋火輪等現象，論證這些非實有的——無體的，也是可以生識的。這是以當前所知的境相，虛幻不實，就斷言「無」體也可以生識，近於常識的見解。¹²⁰

可見阿毘達磨毘婆沙師，正沿這一分別而開展。或者拘泥古論，說「領納」而沒有說「領納隨觸」，所以說這是隨觸的境界受，也就是許境界受而不許自性受。

其實，眾賢的分別，只是順應阿毘達磨論風，分別得更明晰而已。

¹¹⁵ 辯難：辯駁問難。(《漢語大詞典》(十一)，p.514)

¹¹⁶ (1) (原書 p.240，註 48)《阿毘達磨俱舍論》卷 20 (大正 29，104b)。

(2) 附錄五。

¹¹⁷ (原書 p.240，註 49)《阿毘達磨順正理論》卷 50 (大正 29，621c)。

¹¹⁸ (原書 p.240，註 50)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 44 (大正 27，228b)。

¹¹⁹ (1) (原書 p.240，註 51)《阿毘達磨順正理論》卷 50 (大正 29，622a)。

(2) 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.707：

經部譬喻師以為：「有及非有，二種皆能為境生覺」。這是說：所認識的境，不一定是有體性的；「非有」也是可以成為認識的。

¹²⁰ 印順導師著，《性空學探源》，p.143：

《大毘婆沙論》卷四四敘他的計執云：「譬喻者彼作是說：若緣幻事，健達縛城、及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境。」

知識可以緣到幻事、乾城等，可見所識的可以通於無；對象雖無，還是可以成為認識。所

(2) 唯十八界性是真實 (p.235)

但在經部中，如徹底的說起來，十二處及識，都是假有而不實的；真實的是十八「界」性的因果相生。

(3) 能所系是假有——唯心無境的準備 (p.235)

以「界」的因果系為勝義實有的，能（緣）所（緣）系是世俗假有的，等於為「唯心無境」說作了準備工作。

3、有部評經部違經說及對「有」的主張 (pp.235-236)

(1) 評經部 (p.235)

A、違反二緣生識的經說 (p.235)

然在有部毘婆沙師看來，能生覺的「無」，如等於沒有，就違反二緣生識的「經說」。

B、有境相就是「有」 (p.235)

如「無」只是沒有實體，而有境相現前，那還是「有」的。

(2) 有部對「有」的主張 (pp.235-236)

A、《大毘婆沙論》五種有 (p.235)

對於「有」，有部真的下了一番研究，《大毘婆沙論》列舉了二種有，三種有，五種有說¹²¹，五種有是：

以他主張的「無」，與有部的定義不同，「無」，不是什麼也沒有。所認識可通於無，其理由，概括論之，可有兩點。

一、無而見有——本來沒有的，我們可以似乎見有；如旋火輪，本來沒有輪，只是一枝香，可是在迅速的旋轉下，可成為一種輪的形狀，可見所認識的不盡是有。「舟行岸移，雲駛月運」等，也是此類。

二、知其為無——如問：此處有物嗎？答：無。能夠知道此處無物而答之，必是認識上已認識到「沒有」。譬喻師就用這兩種理由成立其「識可緣無」的理論。不過，不是說一切所認識的都無；是說，所認識到的，固然有「有的」，而也有「無的」，不必固執謂一切所知皆是有。

¹²¹ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9 (大正 27, 42a24-b4)。

(2) 印順導師著，《性空學探源》，pp.152-153：

《婆沙》第九卷敘述「有」的三種主張：

第一種說：

「然諸有者，有說二種：一實物有，謂蘊界等。二施設有，謂男女等。」

實物有就是蘊等一一諸法的真實自性。施設有就是諸法自性和合施設的和合假有。這可說是有部對「有」的根本思想。

第二種主張，分為相待有、和合有、時分有三種；這三種有，是攝一切有不盡的，因為可疑，暫且置之不談。

第三種主張，分為五種有，論云：「有說五種：一名有，謂龜毛兔角空花鬘等。二實有，謂一切法各住自性。三假有，謂瓶衣車乘軍林舍等。四和合有，謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五相待有，謂此彼岸長短事等。」

此中第二實有，就是諸法自性的「實物有」；而將「施設有」約有情與無情分別為和合有與假有兩種。

所以，有部最初主張的「有」，還是實有與假有的兩種；不過在假有上約各種不同的

「一、名有，謂龜毛、兔角、空華鬢等。
 二、實有，謂一切法各住自性。
 三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。
 四、和合有，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。
 五、相待有，謂此彼岸、長短事等」¹²²。

B、《順正理論》四種有 (p.235)

《順正理論》總為實有、假有；分別為：「一、實物有，二、緣合有，三、成就有，四、因性有」¹²³。

C、小結 (pp.235-236)

有部對當前所知的境相 (p.236)，無論是正確的，錯誤的，疑惑不定的，深一層的推求，從世俗假有到勝義實有，假有是不離實有，也就依實有而可以成為認識的。

(四) 結說 (p.236)

這些根本問題，由來已久，《成實論》已有廣泛的論辯¹²⁴了¹²⁵。

意見不同，顯然由於思想方式的差別；人類的思想方式，是不可能一致的。

依佛法來說，凡是不違反佛說，對策發修行更有力些，這就是好的¹²⁶！

參、結論 (pp.236-237)

(壹) 經部興起以後的綜合學派 (p.236)

譬喻師的脫離有部，反對毘婆沙師，引起聲聞佛教界的廣大回響。如上面所說，鳩摩羅陀，訶梨跋摩的《成實論》，室利邏多的《經部毘婆沙》，世親的《俱舍論》，婆藪

意義，安立各種不同的名字而已。《大智度論》所引說的有，大體還是這樣。現在單提出第四五蘊和合為我之「和合有」與第三多樹立為假林之「假有」的兩種說一說。

(3) 參見附錄六。

¹²² (原書 p.240，註 52)《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9 (大正 27，42a-b)。

¹²³ (原書 p.240，註 53)《阿毘達磨順正理論》卷 50 (大正 29，621c-622a)。

¹²⁴ 論辯：議論辯駁。(《漢語大詞典》(十一)，p.296)

¹²⁵ (1) (原書 p.240，註 54)《成實論》卷 2 (大正 32，253c-255a)。

(2)《成實論》卷 2 〈十論初有相品第十九〉(大正 32，253c-255a)：

問曰：汝經初言，廣習諸異論，欲論佛法義。何等是諸異論？

答曰：於三藏中，多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：

二世有、二世無。
 一切有、一切無。
 中陰有、中陰無。
 四諦次第得、一時得。
 有退、無退。
 使與心相應、心不相應。
 心性本淨、性本不淨。
 已受報業，或有、或無。
 佛在僧數、不在僧數。
 有人、無人。

¹²⁶ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》第 13 章，pp.646-712。

跋摩的《四諦論》，這些都是聲聞佛法中的綜合學派。

(貳) 經部興起以後綜合學派的思想 (pp.236-237)

在這些綜合學派中，

一、與大乘相通 (p.236)

一、如《成實論》引用提婆的《四百觀論》；

滅三心而見滅諦，通於大乘空義。¹²⁷

世親同意經部所說的：「世尊舉意¹²⁸遍知諸法」；十方「同時定有多佛」¹²⁹，也與大乘聲氣¹³⁰相通。¹³¹

二、與大眾及分別說系有差別 (p.236)

二、與大眾部及印度的分別說系，有重要的差別：如但立涅槃，而大眾及分別說系所立的種種無為，一概不立。

大眾及分別說系，說「心性本淨」，而這些綜合學派，都不說「心性本淨」¹³²。

¹²⁷ 印順導師著，《性空學探源》，pp.261-262：

其次，對於《成實論》所主張的「見滅得道」、「一時見諦」，這裡也略加介紹。《成實論》是依四諦組織的；在卷一一說明滅諦的時候，討論到這問題。如云：

滅三種心，名為滅諦。謂假名心、法心、空心。

滅三心，就是指出認識上如何的認識應該遣除，而予消滅。單離一種心，不能見道；要三心都滅了，才能夠見滅得道。怎樣滅呢？論說：

假名心，或以多聞因緣智滅，或以思惟因緣智滅。法心，在煩等法中以空智滅。

空心，入滅盡定滅，若入無餘泥洹斷相續時滅。

這裡的滅三心，就是大乘所說的「我空」「法空」「空空」。

有人說：《成實論》既明空空，可見是大乘的論典。有的說：他雖不是大乘論典，他說的空空卻是從大乘中採取去的。其實，阿含經中已經有了重空三昧；儘管有部學者說重空三昧是有漏心；「空空」這名字是聲聞教中本有的，卻不成問題。

《成實論》的三種空是依次悟入的，如楔出楔，是漸入法門；所以他說空的道理，與大乘的氣象迥然有別，如他說的自性空，只是推理說明的，不是在緣起法當下體認出來，所以他的空是隔別的。

《成實論》是聲聞佛法中空義講得最進步的，如此而已；說他就是大乘論典，當然是錯誤的。

¹²⁸ 舉意：涉想；動念。(《漢語大詞典》(八)，p.1297)

¹²⁹ (原書 p.240，註 55)《阿毘達磨俱舍論》卷 7 (大正 29, 37a)；卷 12 (大正 29, 65a)。

¹³⁰ 聲氣：5.指文章的聲韻和氣勢。8.猶議論。(《漢語大詞典》(八)，p.689)

¹³¹ 印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.545-546：

說一切有部的學者，如脇 (Pārśva)、馬鳴 (Aśvaghoṣa)、鳩摩羅陀 (Kumāralāta) 等譬喻師，都直接間接與大乘有關。承受說一切有部的教義，從過未無體論的立場，攝取大乘空義的，是經部譬喻師與瑜伽師。

瑜伽師重視自身的證驗，所以能擺脫三藏舊傳，開拓成立了大乘有宗。

譬喻師「以經為量」，不能不受經律舊傳的局限，停止於聲聞學派的地位。

經部譬喻師，比瑜伽師的大成，要早一些。雖沒有回小入大，但不同說一切有部，而說：「世尊舉意遍知諸法」；十方「同時定有多佛」。實與大眾、分別說者一樣，與大乘聲氣相通。

¹³² 印順導師著，《大乘起信論講記》，p.48：

一切有系是不許心性本淨的。

所以這是上座系的，與說一切有不合，而在某些見解上，仍有共同性。

因此，後來西藏以「有部見」、「經部見」，代表聲聞佛法，而不知大眾及分別說系，是有部與經部所不能代表的。

同樣的情形，西藏以「中觀見」、「唯識見」代表大乘佛法，而不知如來藏思想別有體系，不是「中觀」、「唯識」所能代表得了的。

三、經部譬喻師等固有的長處淡化，而論義又不能堅定自宗，從佛教界迅速消失(pp.236-237)

三、經部譬喻師的思想，影響深遠，但在阿瑜陀一帶，盛極一時的經部，玄奘於西元七世紀去印度，竟沒有見到一(p.237)所屬於經部的寺院，經部在實際存在的部派中，已經消失了！經部的思想過分自由，上座與弟子邏摩(rāma)間，思想就有些不一致，推定的修證次第，缺乏傳承，也不能引生堅定的信仰。

瑜伽行派正在那時代興起，融攝了經部思想，也就轉化為瑜伽大乘了。

持經譬喻者，都被稱為菩薩；對北方佛教的廣大影響，是得力於讚頌佛德，廣說譬喻，內勤禪觀，充滿宗教活力的通俗教化。等到脫離有部，為了反對毘婆沙義，轉化為專精義理的思辯者。固有的長處淡化了，而論義又不能堅定自宗，從佛教界迅速消失，也是當然的事！

附錄一：

	巴利語本	漢譯本					犍陀羅語本
		1	2	3	4	5	
	銅鍍部所傳 《南傳大藏經》 卷 23(17-83)	《法句經》 (T4,559a3-575b9)	《法句譬喻經》 (T4,575b15-609b20)	《出曜經》 (T4,609b25-776a13)	《法集要頌經》 (T4,777a2-799c4)	前田惠學教授 《原始佛教聖典的成立史研究》 pg.706	
	26 品本 (500 個本)	39 品本 (700 個本)		33 品本 (900 個本)		原本 540 個， 現存 350 個	
		752 個	197 個(不全)	930 個(4 品)	930.5 個(33 品)		
1	-	(1)無常品		(1)無常品	(1)有為品		50
2	-	(2)教學品		(2)教學品	(8)學品	(7)善行品	40
3	-	-		(2)護戒品	(3)愛品		(3)愛欲品 (91-96a)
4	-	(3)多聞品		(3)多聞品	(23)聞品	(22)多聞品	(15)多聞品 (243-258)
5	-	(4)篤信品	前 8	(4)篤信品	(11)信品	(10)正信品	
6	-	(5)戒慎品		(5)戒慎品	(7)戒品	(6)持戒品	(20)戒品 (322-331)
7	-	(6)惟念品		(6)惟念品	(16)惟念品	(15)憶念品	30
8	-	(7)慈仁品		(7)慈仁品	(9)誹謗品	(8)語言品	25
9	-	(8)言語品		(8)言語品	(9)行品	(9)業品	
10	(1)雙品	(9)雙要品		(9)雙要品	(30)雙要品	(29)相應品	(13)雙品 (201-223)
11	(2)不放逸品	(10)放逸品		(10)放逸品	(4)無放逸品 (5)放逸品	(4)放逸品	(7)不犯逸品 (110-134)
12	(3)心品	(11)心意品		(11)心意品	(32)心意品	(31)護心品	(8)心品 (135-138e)
13	(4)華品	(12)華香品		(12)華香品	(19)華品	(18)華喻品	(18)華品 (290-304)
14	(5)愚品	(13)愚闇品		(13)愚闇品	-	-	-
15	(6)賢品	(14)明哲品		(14)明哲品	(28)觀品		(14)賢品 (224-242)
16	(7)阿羅漢品	(15)羅漢品		(15)羅漢品	-	(28)罪障品	(5)阿羅漢品
17	(8)千品	(16)述千品		(16)述千品	(18)水品	(17)水喻品	(19)千品 (305-321)
18	(9)惡品	(17)惡行品		(17)惡行品	(29)惡行品	-	(4)惡品
19	(10)刀杖品	(18)刀杖品		(18)刀杖品	(17)雜品	(16)清淨品	(16)雜集品 (259-273)
20	(11)老品	(19)老耗品		(19)老耄品	(21)恚品	(20)瞋恚品	(10)老品 (139a-161)
21	(12)自己品	(20)愛身品		(20)愛身品	(24)我品	(23)己身品	-
22	(13)世品	(21)世俗品		(21)世俗品	(12)沙門品	(32)苾芻品	-
23	(14)佛陀品	(22)述佛品		(22)述佛品	(22)如來品	(21)如來品	-
24	(15)安樂品	(23)安寧品		(23)安寧品	(31)樂品	(30)樂品	(11)樂品 (162-181)
25	(16)愛好品	(24)好喜品		(24)好喜品	(26)親品	(25)善友品	-
26	(17)忿怒品	(25)忿怒品		(25)忿怒品	(15)忿怒品	(14)怨家品	(17)忿怒品 (274-289)
27	(18)垢穢品	(26)塵垢品		(26)塵垢品	-	-	(21)當為品 (332-340)
28	(19)法住品	(27)奉持品		(27)奉持品	-	(5)愛樂品	-
29	(20)道品	(28)道行品		(28)道行品	(13)道品	(12)正道品	(6)道品 (97-109)
30	(21)雜品	(29)廣衍品		(29)廣衍品	(25)廣演品	(24)廣說品	(23)缺
31	(22)地獄品	(30)地獄品		(30)地獄品	(6)念品	(3)貪品	(24)缺
32	(23)象品	(31)象喻品		(31)象喻品	(20)馬喻品	(19)馬喻品	(22)龍品或馬品 (341/2)
33	(24)愛欲品	(32)愛欲品		(32)愛欲品	(2)欲品	(2)愛欲品	-
34	-	(33)利養品	中 1	(33)利養品	(14)利養品	(13)利養品	(9)愚品
35	(25)比丘品	(34)沙門品		(34)沙門品	(33)沙門品	(11)沙門品	(2)比丘品 (51-90)
36	(26)婆羅門品	(35)梵志品		(35)梵志品	(34)梵志品	(33)梵志品	(1)婆羅門品 (1-50)
37		(36)泥洹品		(36)泥洹品	(27)泥洹品	(26)圓寂品	-
38		(37)生死品		(37)生死品		(27)觀察品	(12)長老品 (182-200)
39		(38)道利品	後 4	(38)道利品			(25)缺
40		(39)吉祥品		(39)吉祥品			(26)缺

附錄二

印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，pp.454-455：

	〔五分律〕	〔銅鑠律〕	〔四分律〕	〔十誦律〕	〔根有律〕
〔經分別〕	1 比丘 2 比丘尼	1 比丘 2 比丘尼	1 比丘 2 比丘尼	1 比丘 5 比丘尼	1 比丘 2 比丘尼
〔犍度〕	3 二十一法	3 二十二犍度	3 二十犍度 4 二結集	2 七法 3 八法 4 雜誦	3 律事（17） 4 律雜事
〔附隨〕		4 十九章	5 增一 6 調部	6 增一等多種	5 增一等多種

一、附隨

「附隨」部分：

(一) 分別說系

1、《銅鑠律》

《銅鑠律》的「附隨」，是自成一系的。

2、《四分律》

(1) 在「附隨」的部分與《十誦律》相近

《四分律》屬於分別說系，在「經分別」與「犍度」部分，與《銅鑠律》相近；

¹³³而在「附隨」部分，卻與《十誦律》相近。

(2) 《十誦律》後三誦比《四分律》多「優波離問」

《四分律》有「毘尼增一」與「調（毘尼）部」。

《十誦律》的後三誦，雖附有其他的（p.455）部類，而主要的部類，是「增一法」、「優波離問」、「毘尼」。與《四分律》相比，只多一「優波離問」而已。

¹³³ 印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，第5章，第2節，p.307：

《四分律》的犍度（khandha）部分，與《銅鑠律》非常接近，也分為22事。前20事，名為犍度；而後二事，稱為「集法毘尼五百人」，「七百集法毘尼」，沒有稱為犍度。雖有這些差別，大概說來，與《銅鑠律》是相近的。

附錄三

印順導師，《原始佛教聖典之集成》第三章，pp.174-179：

一、僧伽和合一味時代 (p.174-175)

1、佛滅後的第一次結集（五部的組織，共 193 戒）

佛滅後，舉行第一次結集。「波羅提木叉經」的結集論定，當然是首要部分。在組織方面，仍以五部（波逸提內分捨墮與單墮二類，實為六部）來統攝。二不定法與七滅諍法，從部派時代，大都認為「戒經」的組成部分來說，應已附錄於「戒經」。

2、佛滅後的第二次結集（八部的組織，共 202 戒）

最遲，到七百結集時代，「戒經」八篇的組織，已為多數所承認了。這就是未來一切部派「戒經」的原本，全經約 200 戒左右。……

(1) 《佛說苾芻五法經》：六部，共 193 戒（沒有不定法與滅諍法）

A、《佛說苾芻五法經》引文

如《佛說苾芻五法經》(大正 24, 955c) 說：(p.175)

「四波羅夷法……十三僧伽婆尸沙法……三十捨墮波逸提法……九十二波逸提法……各四說……五十戒法」。

B、《佛說苾芻五法經》簡介

《佛說苾芻五法經》，是趙宋法賢 (Dharmabhadra) 所譯。……九二波逸提說；沒有不定法與滅諍法……

C、引《佛說苾芻五法經》一文之說明

所說的「各四說」，應該是「四各說」，就是「四波羅提提舍尼」。

「五十戒法」，是五十學法的異譯。這是眾多學法中，分類最少的了。

六部合計，共 193 戒。如將終於成為「戒經」組成部分的二不定法、七滅諍法，加入計算，那就共有 202 戒。這一古說，又可從《律二十二明了論》得到證明。

(2) 《律二十二明了論》：七部，共 202 戒

A、《律二十二明了論》的派別：屬正量部

《律二十二明了論》，是正量部 (Sammatiyāḥ) 的律論。¹³⁴ 正量部從犢子部 (Vātsīputrīya) 分出，為犢子部的大系……

C、《律二十二明了論》的律條：共為「200 戒」

(A) 《論》中所列出的三類律的意義

《論》(大正 24, 666a) 又說到：

「如來所立戒，有四百二十。於婆藪斗律，有二百戒。於優波提舍律，有一百二十一戒。於比丘尼律，有九十九戒」。《論》分如來制戒為三類，共「四百二十戒」。論文簡略，意義不明。經審細研究，才知道這三大類，為律藏的早期組織分類……

¹³⁴ 《律二十二明了論》正量部弗陀多羅多法師造、陳天竺真諦譯 (大正 24, 665b17-673a28)。

a、比丘尼律——比丘尼的不共戒

1.「比丘尼律」(bhikṣunī-vinaya)，是比丘尼的不共戒。除與比丘戒共同的而外、比丘尼有 99 不共戒；比現存各部的「比丘尼戒經」，戒條要少得多。現存的「比丘尼戒經」，最少為《僧祇律》，比丘尼不共戒，也有 107 條。《五分比丘尼戒本》，不共戒多達 195 戒。正量部所傳的 99 戒，顯然是最簡的，更古的傳承了。

b、婆藪斗律——犍度

2. 婆藪斗律 (Vastu-vinaya)：婆藪斗，是 vastu 的音譯，譯義為「事」。《銅鐸律》的「犍度」(khandha) 部分，在根本說一切有部 (Mūlasarvāstivādāḥ) 中，是稱為「事」的，共有 17 事。正量部的婆藪斗律，雖不知分為多少事，但與犍度部分相當，是決定無疑的。

c、優波提舍律——「戒經」

3. (p.177) 優波提舍律 (upadeśa-vinaya)：

(a) 優波提舍的本義

優波提舍 (Upadeśa)，譯為「廣說」、「廣演之教」，這是「十二部經」中的「論議」。然優波提舍的本義，是共同論議。

(b) 各部派的經與律，都有說到四優波提舍

各部派的經與律¹³⁵，都說到四優波提舍。這是對於自稱從佛所傳，從某寺院所傳，多數大德所傳，某一知名大德所傳的法與毘尼，不能輕率的信受或拒斥，而應集多數人來共同論究，決定他是否佛法。

(c) 說一切有部所分出的二類優波提舍

說一切有部分為二類，就是「摩訶優波提舍」(Mahāupadeśa)、「迦盧優波提舍」(Kālaupadeśa)；或譯為「大白說」、「黑說」。

(d) 優波提舍律，是結集所出的律

優波提舍，實為古代對於所傳的法與毘尼，所有共同審定的結集論義（論定是否佛說，為結集的主要工作之一）。所以優波提舍律，是結集所出的律，就是「波羅提木叉經」——「戒經」；「戒經」是被稱為「佛說」的。¹³⁶

(B)「優波提舍律」與「婆藪斗律」條數的問題**a、佛所制立的戒法，略有二類**

佛所制立的戒法，略有二類：

(a) 成文法

¹³⁵ [原書 p.183,n.11]《增支部》「四集」(南傳 18, 293-297)。《長部》〈大般涅槃經〉(南傳 7, 99-102)。《長阿含經》卷 3 〈遊行經〉(大正 1, 17b-18a)。《十誦律》卷 56 (大正 23, 414a-b)。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 37 (大正 24, 389b-390b)。《毘尼母經》卷 4 (大正 24, 819c-820a)。

¹³⁶ [原書 p.183,n.12]「佛說廣釋並諸事，尼陀那及目得迦」等頌，出《根本薩婆多部律攝》(大正 24, 525a)。「佛說」，指「波羅提木叉經」。「廣釋」是「波羅提木叉分別」——「廣毘奈耶」。「諸事」是 17 事。

一、成文法，就是學處（集成「波羅提木叉經」，以比丘為主，別出比丘尼的不共戒）。……

(b) 不成文法

二、不成文法，如出家、受具足（pravrauyā-upasampadā）、布薩（poṣadha）、安居（varṣā）等種種規定，都習慣的實行於僧伽內部，後來才漸次編集，集為犍度等。

b、《律二十二明了論》的三大律不出這二類

所以《律二十二明了論》的三類律，就是《波羅提木叉經》（及「經分別」）、事律、比丘尼律。

c、導師對「優波提舍律」與「婆藪斗律」條數的不同意見

(a) 條數改定的想法

對於這三大律，《論》說：「於婆藪斗律，有二百戒；於優波提舍律，有一百二十一戒」。

我認為：譯文（或所傳）有錯失，應改正為：

「於優波提舍律，有二百戒。於婆藪斗律，有一百二十一戒」。（p.178）

(b) 改定的理由

這是依義改定，並無古本及其他傳說為據。

I、「優波提舍律」條數不可能為「一百二十一戒」

這樣改正的理由是：婆藪斗律有多少戒，並沒有知道，也無可考證，當然不能說不是「二百戒」。然經優波提舍——共同論決而來的戒——《波羅提木叉經》，是不可能為「一百二十一戒」的。

II、「優波提舍律」條數「二百戒」，恰好相合《佛說苾芻五法經》的古說

同時，如以優波提舍律為「二百戒」，比對《佛說苾芻五法經》的古說，恰好相合。

(I)「優波提舍律」條數「二百戒」

「二百戒」為：

四波羅夷

十三僧伽胝施沙

二不定

三十尼薩耆波羅逸尼柯

九十波羅逸尼柯

四波胝提舍尼

五十學對（比定）

七依寂靜毘尼

(II)《佛說苾芻五法經》條數共「二〇二戒」

《佛說苾芻五法經》，為 193 戒。如加上二不定與七滅諍，共 202 戒。

(c) 小結

正量部用 90 波逸提說，除去二戒，就恰好為「二百戒」。

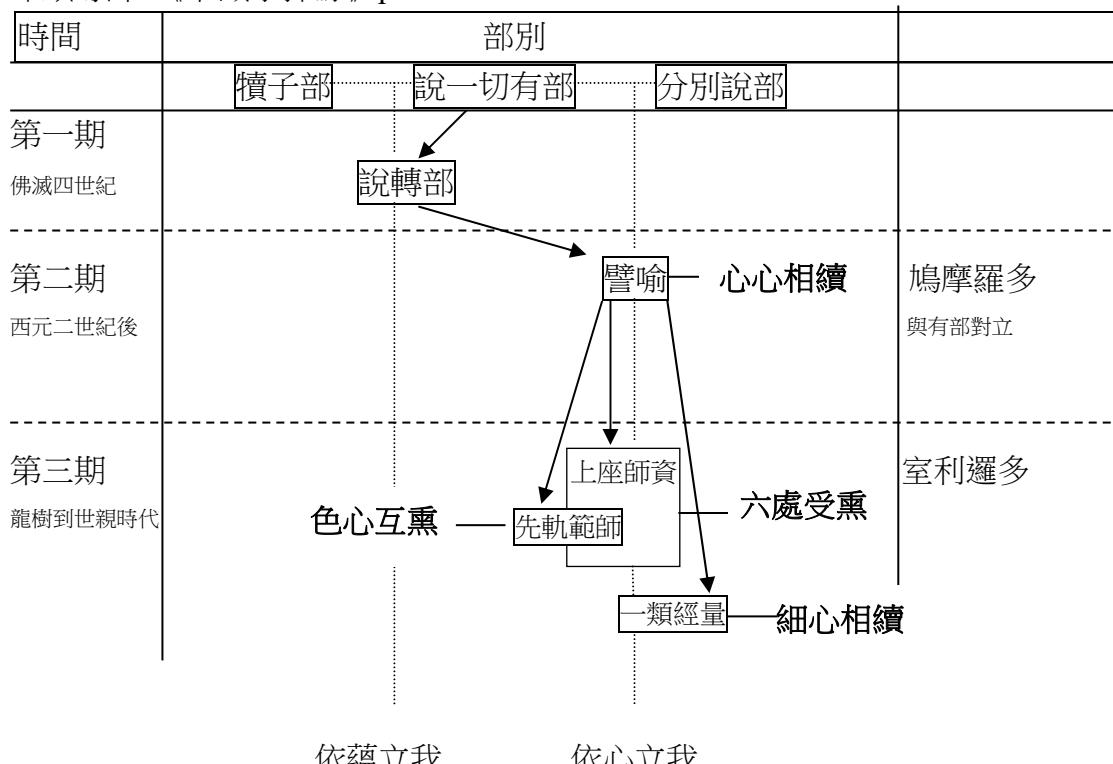
以比丘尼 99 不共戒而說，正量部傳承的律學，是古形的。

推定「學對」為 50，與《佛說苾芻五法經》相同，共為 200 戒。

我相信，「二百戒」(p.179) 應為優波提舍律，而非婆藪斗律；這應是「二百戒」的最好說明了。

附錄四：經部譬喻師的發展脈絡

印順導師，《唯識學探源》p.72：



附錄五

《阿毘達磨俱舍論》卷 20〈分別隨眠品 5〉(大正 29, 104a28-b27)：

(b)述有部宗

毘婆沙師定立實有。

然彼諸行不名為「常」，由與“有為諸相”合故。

為此所立決定增明，應略標宗，顯其理趣。

頌曰：三世有：由說、二、有“境、果”故；說三世有故，許“說一切有”。^[25]
論曰：

¹ 有部立宗

三世實有。

² 釋所由

徵 所以者何？

(1) 依教、理答

A、依教證

(A) 引初經證：釋「由說故」

由契經中世尊說故。謂：世尊說：「苾芻！當知：若過去色非有，不應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨；以過去色是有故，應多聞聖弟子眾於過去色勤脩厭捨。若未來色非有，不應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求；以未來色是有故，應多聞聖弟子眾於未來色勤斷欣求。」¹³⁷

(B) 引第二經證：釋「由二故」

又具二緣識方生故。謂：契經說：「識，二緣生。」¹³⁸

問 其「二」者，何？

答 謂：眼及色；廣說乃至意及諸法。

明義 若“去、來”世非實有者，能緣彼識應闕二緣。

B、依理證

已依聖教證“去、來”有，當依正理證有“去、來”。

(A) 初理：釋「由有境故」

以識起時必有境故。

謂：必有境，識乃得生；無則不生——其理決定。

若去、來世境體實無，是則應有無所緣識；所緣無故，識亦應無。

(B) 第二理：釋「由有果故」

又已謝業有當果故。謂：若實無過去體者，“善、惡”二業當果應無；非果生時有現因在。

C、結成

由此教、理，毘婆沙師定立去來二世實有。

(2) 對簡部別

¹³⁷ 《雜阿含經》(79 經)卷 3(大正 2, 20a10-23)。

¹³⁸ 《雜阿含經》(213-214 經)卷 8(大正 2, 54a1-b1)。

- ◎若自謂是說一切有宗，決定應許實有“去、來”世；以說「三世皆定實有」故，許是說一切有宗。謂：若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。
- ◎若人唯說「有現在世及過去世未與果業」，說「無未來及過去世已與果業」，彼可許為分別說部，非此部攝。¹³⁹

附錄六

《空之探究》，p.236：

(一)《大毘婆沙論》之二有、五有

要理解《般若經》的三假，可與阿毘達磨者的「有」，作對比的觀察，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九說：

然諸有者，有說二種：一、實物有，謂蘊、界等。二、施設有，謂男、女等。

¹⁴⁰

有說五種：一、名有，謂龜毛、兔角、空花鬘等。二、實有，謂一切法各住自性。三、假有，謂瓶、衣、車乘、軍、林、舍等。四、和合有，謂於諸蘊和合，施設補特伽羅。五、相待有，謂此彼岸、長短事等。¹⁴¹

1、阿毘達磨論師，立實物（法）有與施設有，這是根本的分類，與《大般若經》「第三分」(F本)，但立名假與法假相合。

依經說，我；頭、頸等；草木等；過去未來諸佛；夢境、谷響等，都說「如是名假，不生不滅，唯有等想施設言說」¹⁴²。所以二假中的名假，與阿毘達磨者二種有中的施設有相當。

2、《般若經》立三假：法假當然與實物有——實有相當。

五種有中的假有、和合有，是施設有的再分類，與《般若經》的「受假」相當。名有，是龜毛、兔角等，在世俗中也只有假說的一類，可以含攝在名假中；但三假中的名假，重在稱呼那法與受的名字。

¹³⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷51（大正27, 263c25-29）。

¹⁴⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9（大正27, 42a24-26）。

¹⁴¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9（大正27, 42a29-b4）。

¹⁴² 《大般若波羅蜜多經》卷482（第三分）(大正7, 447c6-10)：「復次善現，譬如內身，所有頭、頸、肩、膊、手、臂、腹、背、胸、脇、腰、脊、髀、膝、[月十耑]、脛、足等；皮、肉、骨、髓，唯有假名。如是名假，不生不滅，唯有等想施設言說。此諸假名，不在內、不在外、不在兩間，不可得故。」

《般若經》的「三假、二假」與 阿毘達磨論師「二有、五有」之對照

三假 A 本 《大品般若》	名假施設 重於稱呼 「法」與 「受」的名字	受假施設	法假施設	
二假 F 本 《大般若經》 (第三分)	名假	(不立受假，包含在名假中)	法假	
二有 《大毘婆沙 論》	(二) 施設有 男、女等		(一) 實物有 蘊、界等	
五有 《大毘婆沙 論》	(一) 名有 龜毛、兔角、空 花鬘等	(三) 假有 瓶、衣、車乘、軍、林、舍等 (四) 和合有 於諸蘊和合，施設補特伽羅	(二) 實有 一切法各住自性	(五) 相待有 謂此彼岸、 長短事等。