

慧日佛學班·第5期課程

印度佛教史

釋開仁編·2008/12/5

第五章、部派佛教（之二）

肆、部派思想泛論¹

(壹)地區文化的影響

一、根本二部的分化

部派思想的分化，主要是一、地區文化的影響：大眾部（MahAsaMghika）在東方，以毘舍離（VaiZaLi），央伽（AGga）一帶為重鎮；上座部（Sthavira）在西方，以拘睒彌（KauZAmBi），摩偷羅（MathurA）為中心，形成東西二派。

大眾部向東傳布而入南方，是經烏荼（UDra），迦陵伽（KaliGga）而到達案達羅（Andhra），即今 GodAvarI 河與 KrishnA 河流域（主要的大乘思想，都由這一帶傳出）。西方上座部中，有自拘睒彌等南下，經優禪尼（UjjayainI）而到達阿槃提（Avanti），成為（上座）分別說部（VibhajyavAdin）。

二、阿育王時的分化

阿育王（AZoka）時，分別說部中，有分化到楞伽島（LaGkAdIpa）的，成為赤銅鑠部（TAmraZATIya）。留在印度的，與南方大眾部系的化區相啣接，所以再分化出的化地部（MahIZAsaka），法藏部（Dharmaguptaka），飲光部（KAZyapIya），思想都接近大眾部。如《異部宗輪論》說：法藏部「餘義多同大眾部執」；飲光部「餘義多同法藏部執」²。化地等三部，後來也流化到北方。

自摩偷羅而向北發展的，到達犍陀羅（GandhAra），罽賓（KaZmIra）地區的，是說一切有部（SarvAstivAdin）。由拘睒彌、摩偷羅而向東西發展的，是犢子（VAtsIputrIya）系的正量部（SaMmatIya）。地區不同，民族也不同。

¹ 部派佛教間之諍論：《成實論》卷2（大正32，253c）：

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：

〔1〕二世有，二世無；〔2〕一切有，一切無；〔3〕中陰有，中陰無；

〔4〕四諦次第得，一時得；〔5〕有退，無退；〔6〕使與心相應，心不相應；

〔7〕心性本淨，性本不淨；〔8〕已受報業或有，或無；〔9〕佛在僧數，不在僧數；

〔10〕有人，無人。

² 《異部宗輪論》（大正49，17b、c）。

三、阿育王後的分化

阿育王以後，南方案達羅民族日見強大，西元二八年，竟滅亡了中印度的摩竭陀（Magadha）王朝。在北方，有稱為與那（Yavana）的希臘人，稱為波羅婆（Pahlava）的波斯人，還有塞迦（Saka）人，一波一波的侵入西北，直逼中印度。外來民族，雖也漸漸的信受佛法，但在兵荒馬亂中，不免有「破壞僧坊塔寺，殺諸道人」[比丘]的事件，所以被稱為「三惡王」³。其中塞迦族，傳說為就是釋迦（Zakya）遺族，所以非常信仰佛法。烏仗那（Udyana）一帶的佛教，對未來有深遠的影響。

在佛法的分化中，孔雀（Maurya）王朝於西元前一八四年，為權臣弗沙密多羅（Pushyamitra）所篡滅，改建熏伽（Zugga）王朝。那時，旁遮普（Panjab）一帶，希臘的彌蘭陀（Milinda）王的軍隊，南侵直達中印度，虧得弗沙密多羅逐退希臘部隊，也就因而篡立。弗沙密多羅恢復婆羅門教在政治上的地位，舉行馬祭；不滿佛教的和平精神，及寺塔莊嚴，而採取排佛運動。從中印度到北方，毀壞寺塔，迫害僧眾，如《阿育王傳》，《舍利弗問經》等說。⁴經歷這一次「法難」，中印度佛法衰落了，佛法的重心，轉移到南方與北方。南方與北方的佛法，在動亂中成長；佛教的「末法」思想，偏重信仰的佛教，由此而興盛起來。

由於分化的地區與民族不同，各部派使用的語言，也就不一致。傳說說一切有部用雅語[梵文]，大眾部用俗語，正量部用雜語，上座（分別說）部用鬼語[巴利文]。⁵邊遠地區的民族與語文不同，對部派佛教的思想紛歧，是有一定關係的。⁶

(貳)思想偏重的不同

世間是相對的，人類的思想、興趣，是不可能一致的。佛在世時，多聞者，持律者，頭陀行者等，比丘們已有同類相聚的情形，⁷法義與修習，經過展轉傳授，彼此間的差

³ 《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

⁴ 《阿育王傳》卷 5（大正 50，149a23-b3）；《舍利弗問經》卷 1（大正 24，900a24-b3）；《大毘婆沙論》卷 125（大正 27，655b20-24）。

⁵ 調伏天《異部次第誦論》。

⁶ ※詳參《佛法概論》，p.37-38。另見《初期大乘佛教之起源與開展》p.514-p.515：調伏天《異部次第誦論》：（1）雅語（SaMskRta）；善構語；梵語（Sanskrit）；闍陀（Chanda）；天語。（2）俗語（PrAkRta）；阿槃提語；阿布蘭迦語。（3）雜語。（4）鬼語；巴利語（PAlI）；達羅毘荼語。

※各部派所使用的語文：《佛法概論》，p.40-41；《印度之佛教》p.103；《印度佛教思想史》p.59：

一切有部	雅語	承羅侯羅之學統
大眾部	俗語	承大迦葉之學統
正量部（犢子系）	雜語	承優波離之學統
上座部	鬼語	承大迦旃延之學統

⁷ 《雜阿含經》卷 16（447 經）（大正 2，115a-b）。《相應部》（一四）「界相應」（日譯南傳一三，

別就顯著起來，這可說是部派分化、思想多歧的主要原因。如「法藏部自稱我（承）襲采菽氏[目犍連]師」；經量部「自稱我以慶喜[阿難]為師」⁸，明顯的表示了這一意義。

一、重法與重律的不同

對「佛法」的態度與思想不同，如大眾部是重法的，上座部是重律的。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。這是重法與重律的不同。

二、「重貫通、重經、融新」與「重分別、重論、尊古」的不同

對於經法，重於分別的，如赤銅鑠部有《法聚》等七論，說一切有部也有六足、一身（《發智論》）——七論。南、北兩大學派，特重阿毘達磨（*abhidharma*），對一切法的自相，共相，攝，相應，因緣（說一切有部更立成就、不成就⁹），不厭其詳的分別抉擇，使我們得到明確精密的了解。

大眾部是重貫通的，有《蜚勒論》，「廣比諸事，以類相從」¹⁰；有「隨相門、對治門等」¹¹論門。重於貫攝，也就簡要得多。傳說大眾部有「論」，但沒有一部傳譯過來，這是重經輕論的學風。¹²

以上是重於分別，重於貫通的不同。大概的說：上座系是尊古的，以早期編集的聖典為準繩，進而分別抉擇。

大眾部系及一分分別說者¹³，是纂集遺聞，融入新知的，如真諦《部執異論疏》說：

228-230)。

⁸ 《異部宗輪論》（大正 49，15b）。

⁹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.191：「成就」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」。「得」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「捨」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「退」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

¹⁰ 《大智度論》卷 2（大正 25，70b）。

¹¹ 《大智度論》卷 18（大正 25，192b-c）說：蜚勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦梅延之所造……。隨相門者，…如佛於四諦中，或說一諦，或二、或三。如馬星比丘為舍利弗說偈：「諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。」此偈但說三諦，當知道諦已在中，不相離故；譬如一人犯事，舉家受罪。如是等，名為隨相門。對治門者，如佛但說四顛倒：常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒，是中雖不說四念處，當知已有四念處義。譬如說藥，已知其病，說病則知其藥。若說四念處，則知已說四倒；四倒則是邪相。若說四倒，則已說諸結。所以者何？說其根本，則知枝條皆得。…如是等種種相，名為對治門。如是等諸法，名為蜚勒門。

¹² 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.15：大眾部系的論書，過去沒有譯為漢文（僅有釋經的《分別功德論》），現在也還沒有發現。對於大眾部的論書，可說是一片空白。

¹³ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.426：分別說者——分別論者，屬於上座部的學統，而在教義上，近於大眾部，與說一切有部阿毘達磨論義，距離較遠。大眾部與上座部的分立，在解經及思想方法上，起初應有師承與學風的不同，但決非壁壘森嚴的對立。

化地部「取四韋陀好語，莊嚴佛經」¹⁴；法藏部於三藏外，有「四、咒藏，五、菩薩藏」¹⁵；大眾部系中，更「有大乘義」¹⁶，這是尊古與融新的不同。

對於經說，大眾部與經部等，一切依經說為準。如來應機說法，都是究竟的，所以大眾部等說：「世尊所說，無不如義」¹⁷。但重義理的，說一切有部自稱「應理論者」；赤銅鑠部自稱「分別論者」。……

上座系(除一分接近大眾部的)與大眾系的學風，就是「隨教(*經)行」與「隨理行」，重經與重論的不同。對佛法的偏重不同，應該是部派異義紛紜的主要原因。

三、對佛、菩薩、阿羅漢的信解不同

部派分化而引起信解的歧異，先從佛、菩薩說起：佛與弟子們同稱阿羅漢，而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則是佛教界所公認的。

傳說大眾部的大天¹⁸(MahAdeva)五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」¹⁹，引起了教界的論諍。「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音聲可作為修

在印度佛教的開展中，除分流於錫蘭的銅鑠部，巔賓山區的說一切有部，繼承上座部古說，而為阿毘達磨的更高開展外：以恆河流域為中心而分化四方的——大眾系，分別說系，犢子系，都有一種不期然而然的共同傾向。與說一切有部有極深關係的犢子系，說一切有部中的譬喻師，還不免有共同的趣向，何況分別說者呢！所以，說分別論者為大眾部所同化，不如說：這是分別說系，在印度本土開展的自然演化。

¹⁴ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9c16-19)。

¹⁵ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9c20-24)。

¹⁶ 《三論玄義》卷 1(大正 45, 9a8-17)：「至二百年中，從大眾部內又出一部，名多聞部。大眾部唯弘淺義棄於深義，佛在世時有仙人，值佛得羅漢，恒隨佛往他方及天上聽法，佛涅槃時其人不見，在雪山坐禪，至佛滅度後二百年中，從雪山出覓諸同行，見大眾部唯弘淺義不知深法，其人具足誦淺深義，深義中有大乘義，成實論即從此部出，時人有信其所說者，故別成一部名多聞部。」

¹⁷ 《異部宗輪論》(大正 49, 15b)。

¹⁸ 有關大天的傳說：塚本啟祥《初期佛教教團史の研究》，p.229-246：

1. 五事的提倡和根本分裂的原因。
2. 大眾部枝末分裂的原因。
3. 曾犯三逆罪的惡人。
4. 被稱為「大士」(高僧)。
5. 摩哞陀的老師。
6. 在 MahisamaNDala 佈教。
7. 同摩哞陀一起到錫蘭佈教。
8. Kakusandha 佛的弟子。
9. 阿育王的大臣。
10. DuTThagAmaNI 時代的比丘。
11. SaMghatissa 時代的比丘。

¹⁹ 大天五事(五惡見)：《異部宗輪論》(大正 49, 15a)。又《大毘婆沙論》卷 99(大正 27, 511a-c)：

1. 餘所誘(Temptation by the other)：

彼(大天)後既出在僧伽藍，不正思惟夢失不淨。然，彼先稱是阿羅漢，而令弟子浣所污衣。弟子白言：『阿羅漢者諸漏已盡，師今何容猶有斯事？』大天告言：『天魔所嬈，汝不應怪。然，所漏失略有二種：一者煩惱，二者不淨。煩惱漏失阿羅漢無，猶未能免不淨漏失。所以者何？諸阿羅漢煩惱雖盡，豈無便利、涕唾等事。然，諸天魔常於佛法而生憎嫉，見修善者便往壞之；縱阿羅漢亦為其嬈，故我漏失。是彼所為，汝今不應有所疑怪。』是名第一惡見等起。

2. 無知(Ignorance)：

又彼大天欲令弟子歡喜親附，矯設方便次第記別四沙門果。時，彼弟子稽首白言：『阿羅漢等應有證智，如何我等都不自知？』彼遂告言：『諸阿羅漢亦有無知，汝今不應於己不信，謂諸無知略有二種：一者染污，阿羅漢已無；二者不染污，阿羅漢猶有。由此汝輩不能自知。』是名第二惡見等起。

道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。

釋尊的傳記，多少滲入些神話，但上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。

大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如《摩訶僧祇律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。²⁰這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗（MahAsuJJatAvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天上，所以也不說法，說法是佛的化現。²¹《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等²²，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」²³，這也是佛不說法了。

案達羅派與北道部（UtrApathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。²⁴

從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如《異部宗輪論》（大正 49，15b-c）說：

「諸佛世尊皆是出世²⁵，一切如來無有漏法²⁶」。

3. 猶豫（Doubt）：

時諸弟子復白彼言：『曾聞聖者已度疑惑，如何我等於諦實中猶懷疑惑？』彼告言：『諸阿羅漢亦有疑惑！疑有二種：一者隨眠性疑，阿羅漢已斷；二者處非處疑，阿羅漢未斷。獨覺於此而猶成就，況汝聲聞於諸諦實能無疑惑而自輕耶？』是名第三惡見等起。

4. 他令入（Entrance through the other）：

後彼弟子披讀諸經，說阿羅漢有聖慧眼，於自解脫能自證知。因白師言：『我等若是阿羅漢者應自證知，如何但由師之令人無現智能自證知？』彼即答言：『有阿羅漢但由他人不能自知，如舍利子智慧第一、大目乾連神通第一。佛若未記彼不自知，況由他人而能自了，故汝於此不應窮詰。』是名第四惡見等起。

5. 道因聲故起（The path arises through utterance）：

然彼大天雖造眾惡，而不斷滅諸善根故，後於中夜自惟罪重，當於何處受諸劇苦，憂惶所逼數唱苦哉。近住弟子聞之驚怪，晨朝參問，起居安不？大天答言：『吾甚安樂。』弟子尋白：『若爾，昨夜何唱苦哉？』彼遂告言：『我呼聖道，汝不應怪，謂諸聖道若不至誠稱苦，召命終不現起；故我昨夜數唱苦哉。』是名第五惡見等起。

²⁰ 《摩訶僧祇律》卷 31（大正 22，481a）。

²¹ 《論事》（日譯南傳五八，337-341）。

²² 《俱舍論》卷 5（大正 29，29a11-15）：「名」（nAman, name）謂作想，如說色、聲、香、味等想。「句」（pada, phrase）者謂章，詮義究竟，如說「諸行無常」等章；或能辯了業用、德、時、相應、差別，此章稱句。「文」（vyaJjana, syllables）者謂字，如說[褒-保+可]、阿、壹、伊等字。

²³ 《異部宗輪論》（大正 49，15c）。演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.67：「諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。」

²⁴ 《論事》（日譯南傳五八，343-344）。

²⁵ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.58-59。（大意）相對於世間受時間流變的約束，佛身唯無漏---包括所造的根境等。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。²⁷

「一剎那心了一切法²⁸，一剎那心相應般若知一切法²⁹」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」³⁰，實不外乎大眾系的佛身觀。同時，大眾部以為：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。現存說出世部的 MahAvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。³¹

佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思慕懷念，日漸理想化，演化為十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！³²

釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱為菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名為「本生」，這是各部派所共有的（也有出入）。

本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」³³，「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？上座部以為是可能的；大眾部系以為不可能，那怎樣解說本生呢？大眾部中，案達羅學派及北道部以為：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛時入決定。³⁴入「決定」（niyama），鳩摩羅什譯為入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」³⁵，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。³⁶這樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定

²⁶ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.59。（大意）相對於世法所染，煩惱催促流轉故名為漏。唯佛十八界是無漏，二乘十五界還是有漏。

²⁷ 詳參演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.61-63。（大意）色身就是肉體。威力是指感德神通，不須作意，即可徧於十方。人間八十歲的佛陀是化身，而真身卻是常住不滅的。有情無盡，佛度生之壽命亦無際。此引申佛超乎常人，以及延伸多佛之說。

²⁸ 演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.68：「諸佛…由於在無數大劫中不斷的陶練了自己的一念心，使心獲得無上的自在，所以他能在剎那頃，總緣一切法的空無我，別緣自體所具的差別及自性。（約「識所識」說的）」

²⁹ 演培法師《異部宗輪論語體釋》，p.69：「證覺無上菩提的佛陀，當其在金剛道後一剎那間，進入解脫道的一剎那心所相應的般若智慧，就可了知諸法的自性相了，無須相續的生起般若妙慧，方有這種認識作用。（約「智所知」說的）」

³⁰ 《大智度論》卷9（大正25，121c-122a）。

³¹ MahAvastu（Vol.1.p. 121-123）。《入大乘論》卷下（大正32，46a）。

³² 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.419-420 所言之分別論者的思想亦同。

³³ 《大智度論》卷12（大正25，146c）。

³⁴ 《論事》（日譯南傳五七，366-371）。

³⁵ 《論事》（日譯南傳五八，435-437）。

³⁶ 《異部宗輪論》（大正49，15c）。

以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致（*avaiivartika*）菩薩相當。³⁷這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。

總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。³⁸

四、對法義有重理性與事相的不同

佛與菩薩，是依據釋尊的傳記（「因緣」），及傳說（「本生」）等而發展；佛法的義理，是依據「四部阿含」及「雜部」的。論到法義（教理），大概的說：大眾部系著重理性的思考，上座部系著重事相的論究。

（一）著重理性思考的大眾部系

無為法，在《阿含經》中，指煩惱、苦息滅的涅槃；涅槃是依智慧的抉擇而達成的，所以名為擇滅（*pratisaMkhyA-nirodha*）。

赤銅鑠部但立擇滅無為，代表了初期的法義。無為是不生不滅的，有永恆不變的意義，依此，說一切有部立三無為：擇滅，非擇滅（*apratisaMkhyA-nirodha*），虛空（*AkAZa*）。³⁹如因緣不具足，再也不可能生起，不是由於智慧的抉擇而得滅（不起），名為非擇滅。虛空無為，是含容一切色法，與色法不相礙的絕對空間。⁴⁰

在大眾部系及接近大眾部（流行印度）的分別說系，無為法可多了！如《異部宗輪論》（大正 49，15c）說：

³⁷ 《大智度論》卷 27（大正 25，263c）：「有二種阿鞞跋致：一者、得無生忍法，二者、雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必得作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相。」

³⁸ （1）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.148-172：第三章、第二節、第五項「平實的與理想的菩薩」；以及第三節、第一項「三世佛與十方佛」和第二項、「現實佛與理想佛」。
（2）印順導師《華雨集》第四冊，p.12：從思想發展來說：無我我所就是空；空、無相、無願——三解脫門，是《阿含經》所說的。部派中說：十方有現在佛；菩薩得決定（無生忍），能隨願往生惡趣；證知滅（不生不滅）諦而一時通達四諦；人間成佛說法是化身：「初期大乘」不是與「佛法」（藏教）無關，而是從「佛法」引發而來的。
（3）印順導師《華雨集》第四冊，p.56-57：「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。

³⁹ 《異部宗輪論》（大正 49，16a）。

⁴⁰ 印順導師《性空學探源》p.206：有部建立擇滅、非擇滅、虛空三種無為。在阿含經中，只說愛盡離欲離繫所得的諸法不生的擇滅無為。其他的無為，在根本聖教中是找不到根據的。不過，阿含說無為的定義是「不生不滅」，那麼，其他含有這種定義的法，就都可說是無為。因此，無為法就多起來了。有部的三種無為，比較是初期的；擇滅與非擇滅，為各學派所共許的（大眾系及分別說系化地部的兩家九種無為中都有這三種。舍利弗毘曇及案達羅學派的九種無為，只有擇非擇滅）。（另參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.425，p.438-439）

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，……四部同說：……無為法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、空無邊處，五、識無邊處，六、無所有處，七、非想非非想處，八、緣起支性，九、聖道支性」。

九無為中的前三無為，與說一切有部相同。空無邊等四無為，是四無色定所契的定體。⁴¹緣起支性，經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」⁴²，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。聖道支性，經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」⁴³，這是佛佛道同，解脫生死所必由的常道。這二者都稱為無為，都是永恆不變的理性。

分別說系的化地部，也立九無為：「一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法真如，六、不善法真如，七、無記法真如，八、道支真如，九、緣起真如」。⁴⁴前三無為相同。不動（*acala*），一般指不為三災所動亂的第四禪；化地部可能是廣義的，通於空無邊處等四無色定，都約定體說。真如（*tathatA*）是如此如此而沒有變異的；善（*kuZala*）、不善（*akuZala*）、無記（*avyakRta*）法被稱為真如，說明了善、不善、無記（中容）性，都有一定的理則，決不變異的，可說是道德與不道德的鐵則。

《舍利弗阿毘曇論》，也立九種無為：擇（智緣盡）、非擇（非智緣盡）、緣（緣起）、空無邊處等四處外，別立決定與法住。⁴⁵決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。⁴⁶法住，可能是法住智所悟入的諦理。⁴⁷傳說犢子部誦習《舍

⁴¹ 印順導師《性空學探源》p.75-p.76：這裡順便談談由修定得觀慧通達正理得解脫。一切有系謂依四禪、三無色定，可以發無漏慧；而於四禪、三無色定的本身，純從世俗立場去看它；這是定與慧的差別論。在經中也可看出，佛說禪定，不是單為禪定而禪定。如四無色定，是依定中觀察如病、如癰、如刺、如殺、無常、無我、可厭患而證得。有部等，說依定中可以發慧通達真理證得解脫，定的本身不是慧，定境也不是解脫。如大眾分別說系，則是多少能把握空慧的次第禪定化，所以他們立滅盡無為，或立四無色無為，或立第四禪的不動無為；這「無為」固然是究竟解脫，然有寂然不動的境界。如滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩亂而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾分別說系等（《成實論》也是兼取大眾分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。

⁴² 《阿毘達磨法蘊足論》卷 11 引經（大正 26，505a）。

⁴³ 《雜阿含經》卷 12（287 經）（大正 2，80c）。

⁴⁴ 《異部宗輪論》（大正 49，17a）。

⁴⁵ 《舍利弗阿毘曇論》卷 1（大正 28，526c）。

⁴⁶ 《論事》（日譯南傳五八，1）。案達羅派共有東山住部、西山住部、王山住部及義成部等四部。

⁴⁷ 印順導師《性空學探源》，p.221：法住，也是修行過程中的一個位次，經說「得法住智」；《成實論》說，以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道。法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者（他們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心）。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不可轉變不再退墮的無為常住性，這就是法住無為與決定無為。

利弗阿毘曇論》，⁴⁸但現存漢譯本，沒有不可說我，也不立阿修羅為第六趣，不可能是犢子系的誦本。《舍利弗阿毘曇論》的組織，與法藏部的《四分律》，雪山部（Haimavata）的《毘尼母論》所說的「論藏」大同，⁴⁹現存本應該是屬於印度上座分別說系的。

此外，案達羅四部與北道部說，滅定是無為。⁵⁰北道部說：色等自性名真如，是無為。⁵¹案達羅四部中的東山住部（PurvaZaila），立四諦是無為；沙門果及得⁵²是無為。⁵³

大眾系及（流行印度的）分別說系，立種種無為，都是在推究永恆不變的理性；傾向於形而上的理性探究，是明確而無疑的。（參照附表一）

這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二的佛陀。佛是超越常情的，東山住部的《隨順頌》，說得非常明白，如《入中論》卷2（漢藏教理院刊本三一）引「頌」說：

若世間導師，不順世間轉，佛及佛法性，誰亦不能知。
雖許蘊處界，同屬一體性⁵⁴，然說有三界，是順世間轉。
無名諸法性，以不思議名，為諸有情說，是順世間轉。
由入佛本性，無事此亦無，然佛說無事，是順世間轉。
不見義無義，然說法中尊，說滅及勝義，是順世間轉。
不滅亦不生，與法界平等，然說有燒劫，是順世間轉。
雖於三世中，不得有情性，然說有情界，是順世間轉。⁵⁵

在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有世俗所見那樣的我與法、有與無，連佛、滅、勝義，也都是無可說的。為眾生——有情說這說那，都不過「順世間轉」，隨順世間的方便。從如來自證的離言法性說，法性是超越於名言的。大眾部系發展到此，與「大乘佛法」是沒有太多不同的。

⁴⁸ 《大智度論》卷2（大正25，70a）。

⁴⁹ （1）《四分律》卷54（大正22，968b）。《毘尼母經》卷3（大正24，818a）。

（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.10：《毘尼母經》說：阿難誦出阿毘曇藏，內容為：「有問分別，無問分別，相攝，相應，處所」，也與《舍利弗阿毘曇論》相合。據近人考證，毘尼母論屬於雪山部（Haimavata）。（金倉圓照《毘尼母經與雪山部》（日本佛教學會年報二五，129-152）

⁵⁰ 《論事》（日譯南傳五八，14-16）。

⁵¹ 《論事》（日譯南傳五八，372-374）。

⁵² （1）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.667：毘婆沙師成立得（成就）是實有的。論主依經部的意思，給以徹底的難破，然後成立經部的成就（得）是假有的。

（2）印順導師《唯識學探源》p.130：有部的心相應行說：薩婆多部的見解，未來還要生起煩惱，這是因為煩惱沒有得到非擇滅。過去的煩惱，因有不相應的「得」的力量，使煩惱屬於有情，沒有和它脫離關係。在這樣的思想下，過去煩惱的勢力，或能生煩惱的功能，老實說用不著。它有了「三世實有」，再加上「得」和「非得」，凡聖縛解的差別就可以建立。

⁵³ 《論事》（日譯南傳五八，8-11、368-372）。

⁵⁴ 詳參（附表二）。

⁵⁵ 此《隨順頌》，可參考宗喀巴著（法尊法師譯）《入中論善顯密意疏》，頁227（法爾出版）〔或《宗喀巴大師集·第三卷》，頁360〕。

（二）著重事相論究的上座部系

重於事相論究的，是上座部系的阿毘達磨——「論」。探求的內容，⁵⁶

1、自相 (svalakZaNā)：佛所說的，我們平常所了解的，都是複合體；就是「一念心」，也有複雜的心理因素。所以，從複合而探求（分析）到「其小無內」的單位，不同於其他而有自體的，「自相不失」，就立為一法。⁵⁷

2、共相 (sAmAnyā-lakSaNā)：一切法所有的通遍性，或通於一切法，或通於有為，或通於色法等，通遍性名為共相。赤銅鑠部稱共相為「論母」，說一切有部名為「論門」（分別）。⁵⁸

3、攝 (saMgRaha)：佛所說的，有同名而含義不同的，也有不同名字而內容是同一的，所以以「自性攝自性」，凡同一體性的，就是一法，如《舍利弗阿毘曇論》說：「擇，重擇，究竟擇，擇法，思惟，覺，了達（自相他相共相），思，持，辯，進辯，慧，智，見，解脫，方便，術，焰，光，明，照，炬，慧根，慧力，擇法，正覺，不薄，是名慧

⁵⁶ (1)《大毘婆沙論》卷 23 (大正 27, 116b)：「阿毘達磨藏義，應以十四事覺知。謂六因，四緣，攝，相應，成就，不成就」；「有餘師說：應以七事覺知阿毘達磨藏義。謂因善巧，緣善巧，自相善巧，共相善巧，攝不攝善巧，相應不相應善巧，成就不成就善巧。若以如是七事，覺知阿毘達磨藏義無錯謬者，名阿毘達磨論師，非但誦持文者」。

(2)《入阿毘達磨論》卷上 (大正 28, 982a)：「慧，謂於法能有抉擇，即是於攝，相應，成就，諸因，緣，果，自相，共相——八種法中，隨其所應，觀察為義」。

(3) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.40：《入阿毘達磨論》的八法觀察，是說一切有部的晚期學說。在《大毘婆沙論》時代，「果」還沒有成為主要的論門。從上座部系阿毘達磨論的共義來說，因與緣合而為一，初期是沒有嚴格區別的。而成就與不成就，在「現在有」派的阿毘達磨中，也是不加重視的。所以上座部阿毘達磨論——各家共通的主要論門，是：自相，共相，攝，相應，因緣——五門。以此五門來觀察一切法，因而開展為法相善巧的阿毘達磨論。

⁵⁷《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217a)：「分別一物相者，是分別自相。分別多物相者，是分別共相」。「如種種物，近帝青寶，自相不現，皆同彼色，分別共相慧應知亦爾。如種種物，遠帝青寶，青黃等色，各別顯現，分別自相慧應知亦爾」。《大毘婆沙論》卷 78 (大正 27, 405c)：「然自共相，差別無邊。且地大種，亦名自相，亦名共相。名自相者，對三大種；名共相者，一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘四蘊；名共相者，調色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦，亦名自相，亦名共相。名自相者，對餘三諦。名共相者，諸蘊皆有逼迫相故。思惟如有逼迫相，即是思惟苦及非常空非我相」。

⁵⁸ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.75：以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鑠部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。(p.200-p.201)：據說一切有部的解說，「母」——摩呬理迦的古義，是標舉法體，為諸門分別所依處，這就是道品及蘊、處、界、諦、根等。等到阿毘達磨論盛行，這些論題是被稱為章的。

根」。⁵⁹這樣，異名而同實的，就化繁為簡了。⁶⁰

4、相應 (samprayukta)：這是複雜的心理而與心同起的。由於心理因素的性質不一，有可以同時緣境而起的，是相應；不能同時緣境而起的，是不相應。從「自相」分別得來的一一心心所法，經相應不相應的論究，對內心能有明確的理解。⁶¹

5、因緣 (nidAna)：一切有為法，都依因緣而生起，這是佛法的定律。⁶²探求佛所說的因緣，意義非常多，所以立種種因緣。如赤銅鑠部的《發趣論》，立二十四緣；⁶³《舍利弗阿毘曇論》，立十因十緣（十種因緣）；⁶⁴說一切有部的《發智論》，立六因、四緣。⁶⁵

佛說（《阿含經》）經自相等論究，這才條理分明，容易了解（不斷論究而成為繁密的義學，是以後的事）。⁶⁶在論究中，經「自相」、「攝」而成立的一一法（一般所說的七

⁵⁹ 《舍利弗阿毘曇論》卷 5（大正 28，560c-561a）。

⁶⁰ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.190：「相攝」：凡體性相同的，彼此相攝，否則不相攝。這一論門，或以一法對一法，或以一法對多法，或以一類對一類，或以一類對多類，互論攝或不攝。經此相攝不相攝的論究，彼此間的同異，就非常明確了。然阿毘達磨論所常用的，有「蘊界處攝」或「處攝」，這是沿用佛說的分類法，而明一切法的性質與所攝屬的。

⁶¹ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.190-p.191：「相應」：凡屬心心所法，彼此間或是一定相應的，或可以相應而不一定相應的，或性質不同而不能相應的，所以要作相應不相應的分別。然本論（發智論）以修道斷惑的實踐為主，多沿用契經舊說，對心與心所，還沒有專重的辨析，所以不同後代的泛約心與心所而明相應。本論對於「相應」，多用於功德法的分別，如約覺支與道品論相應等。其中，「智相應」，「根相應」，尤為本論常用的論門。

⁶² 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.189：佛在經中，通泛的稱為因，稱為緣，而因緣對果的關係，實際上是多種多樣的。所以論師們依佛的教說，而歸納為種種不同類的因或緣。

⁶³ 《發趣論》：「1、因緣，2、所緣緣，3、增上緣，4、無間緣，5、等無間緣，6、俱生緣，7、互相緣，8、依止緣，9、親依止緣，10、前生緣，11、後生緣，12、修習緣，13、業緣，14、異熟緣，15、食緣，16、根緣，17、靜慮緣，18、道緣，19、相應緣，20、不相應緣，21、有緣，22、無有緣，23、離去緣，24、不去緣。」（漢譯南傳五四，1）；（日譯南傳五十，1）。

⁶⁴ 《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分遍品第一〉（大正 28，679b8-9）：「十緣：謂 1、因緣，2、無間緣，3、境界緣，4、依緣，5、業緣，6、報緣，7、起緣，8、異緣，9、相續緣，10、增上緣。」

⁶⁵ 《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c5-8）：「有六因，謂相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。」；《阿毘達磨俱舍論》卷 7（大正 29，36b14-16）：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」

⁶⁶ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.73：阿毘達磨者所作的「經分別」，都不過是分別解說而已。能使阿毘達磨面目一新的，是隨類纂集。《大毘婆沙論》，曾道破了這一著，如《論》卷 1（大正 27，1b）說：「世尊在世，於處處方邑，為諸有情，以種種論道，分別演說。……佛涅槃後，或在世時，諸聖弟子，以妙願智，隨順纂集，別為部類」。阿含經集成以後，對佛陀隨機散說的一切經法，以聖道為中心的修證是確定的。但以聖道來說，佛說有種種道品，到底說了多少道品呢？以八聖道來說，佛陀隨機說法，也有不同的解說。八聖道與其他道品，關係又如何？每每同一類型的經文，文句又或增或減。所以面對佛陀散說的

十五法，百法，就是這樣來的），加以分類，如赤銅鑠部的《攝阿毘達磨義論》說：「說此對法[阿毘達磨]義，勝義有四種：心及心所、色，涅槃攝一切」。⁶⁷《攝義論》歸納一切法為四類：涅槃是無為法；有為法是心、心所、色——三類。這四類都是勝義（ParamArtha），也就是實有的。說一切有部的《發智論》，覺得有些有為法，不能納入心、心所、色的，所以立心不相應行⁶⁸（cittaviprayukta-saMskara）。⁶⁹世友（Vasumitra）所造的《阿毘達磨品類（足）論》，立「辦五事品」，以色，心，心所，心不相應行，無為為五類，⁷⁰統攝一切法，可說「綱舉目張」，一直為後代的論師所採用。⁷¹

〔叁〕部派思想中最重要三項異義

部派的異義多極了，略述三項最重要的。

一、三世有與現在有

佛說「諸行無常」，一切有為法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那（kSaNa），就分為二大系，三世有與現在有。三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部（本末五部⁷²），及從說一切有分出的說轉部（SaMkrAntika）所主張的。「三世有」是什麼意義？一一法的實體，是沒有增減的（這是「法界不增不減」的古義），如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 76（大正 27，395c-396a）說：

「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」。

經法，即使能依文解義，全部熟讀，也不一定能深解佛法，立正摧邪（外道）的。這到底應如何論究，使佛法不僅是隨機散說，而能成一完整有體系的法門。換句話說，佛法不僅是應機的個人修證，而是有一普遍妥當性的完整體系，而為一切聖者所共由的法門。這種求真實，求統一，求明確，實為當時佛教界的共同要求。阿毘達磨者的研究方法，先來一番「隨順纂集，別為部類」的工作。將一切經中的內容，隨事而分別纂集，使佛法部類分明。然後依此法門的纂集，分別論究，以獲得佛法的正確意義。

⁶⁷ 《攝阿毘達磨義論》（日譯南傳六五，1）。

⁶⁸ （1）不相應行法：得，非得，同分，無想異熟，無想定，滅盡定，命根；生，住，異，滅；名身，句身，文身。

（2）楊白衣《俱舍要義》p.223：不相應法一名不相應行法，具稱：非色非心不相應行法。非色是簡別非五蘊中的色蘊；非心是簡別非五蘊中的識蘊；不相應非五蘊中的受、想二蘊及行蘊中的心所；行攝於五蘊中故為簡別無為而言。可見這是指非心、非色的某種潛勢力了。那麼為什麼叫它是「行」呢？這是因為它，仍有生滅變化，不離有為的因果關係的緣故。

⁶⁹ 《阿毘達磨發智論》卷 1（大正 26，920c、921c）。

⁷⁰ 《阿毘達磨品類足論》卷 1（大正 26，692b）。

⁷¹ 以上阿毘達磨的探求，參閱《說一切有部為主的論書與論師之研究》第二章（p.64-89）。

⁷² 犢子、法上、賢胄、正量、密林山等五部。

一一有為法的體性，是實有的：未來有，現在有，過去有，不能說「從無而有，有已還無」的。依諸法的作用，才可以說有說無。這是說，一切法不增不減，本來如此：沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」。依因緣而現起，法體還是這樣，名「現在有」。作用過去了，法體還是這樣的存在，名「過去有」。生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的。生（jAti）與滅——無常（anityatA），是「不相應行法」。依緣而「生」與法俱起，剎那不住，法與「滅」俱去；法與生、滅俱而起（生滅相）用，所以說法生、法滅。其實，法體是沒有生滅的，也就沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：「我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」。⁷³這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。依說一切有部，常與恆是不同的。⁷⁴法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無為法，是常。這一思想，有法體不變而作用變異的意義，所以從說一切有部分出的說轉部說：「有根邊蘊，有一味蘊」。⁷⁵這應該就是《大毘婆沙論》所說的：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常」。⁷⁶一味蘊即根本蘊，是常恆而沒有變異的，根邊蘊即作用蘊，從根本而起的作用，是非常的。這就是說一切有部的法體與作用，差別只是法體的是常、是恆而已；但在一般解說，常與恆是沒有不同的。

化地部末計，也說「實有過去、未來」。⁷⁷案達羅四部說：「一切法自性決定」；「一切法有，三世各住自位」，⁷⁸也近於三世有說。⁷⁹

與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有」。⁸⁰一切有為法，生滅無常，因果相續，都是

⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 21（大正 27，105c）。

⁷⁴ 惠敏法師〈印順導師之部派佛教思想論（I）——三世有與現在有〉p.33：「...借用世親《俱舍論》對有部的批判之段落配合來看：『在同時，如三世恆有，佛教「諸行無常」的基本命題就被否決了；因為，無常必然是生滅變易的。有部的三世法體恆住，從體上說是生滅不變易的。所以《俱舍論》卷 20，有一偈頌譏笑有部主張的矛盾，簡直和自在天能作說一樣的可笑。如云：許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。』根據《俱舍論》，我們可知道「恆有」的梵語是 sarvadā asti，它是用來主張：svabhāva（法體；own-nature 之意；又譯為「自性」）sarvadā（恆；副詞性不變化詞，always 之意，用來修飾動詞 asti）asti（有；exist 之意；存在）；「常」的梵語是 nitya，它是用來說明：不許可 bhāva（性；existing 之意）nitya（常；形容詞，permanent 之意，用來修飾名詞 bhāva）。*為何如此？我們推論：前者與「說一切有部」的梵語 sarvadāsti 有關，所以 svabhāvaḥ sarvadā asti 的主張是被允許的。後者，與「諸行無常，是生滅法」的梵語 anityā vata saṃskārā utpāda-vyaya-dharmināḥ 有關，所以 bhāvaḥ nityaḥ 的說法是不被允許的。〔*T29, no. 1558, p. 105, b2-3; Kośa-(P)p. 298.Svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate na ca svabhāvad bhāvo' nyo vyaktam iśvara-ceṣṭitam. 〕收錄於《中華佛學學報》第 17 期，(p19-44)，臺北：中華佛學研究所，2004 年）

⁷⁵ 《異部宗輪論》（大正 49，17b）。

⁷⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

⁷⁷ 《異部宗輪論》（大正 49，17a）。

⁷⁸ 《論事》（日譯南傳五八，413-415；五七，212-217）。

⁷⁹ 印順導師《空之探究》p.250：一切有者的一一法自性，是自有而無限差別的；無限差別的自性，彼此間不能說有什麼關係；法自性是這樣的，又依法作用說變異，不免矛盾！

⁸⁰ 《異部宗輪論》（大正 49，16a、c）。

現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。曾有而影響現在或未來的，未來而可以生起的功能，其實都是現在有；一切依現在而安立，過去與未來，假名而沒有實法。這是說：人生、宇宙的實相，都在當前的剎那中。《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。⁸¹這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。說現在有而是無為的，似乎非常特殊！從大眾部分化出的北道派說：色等（有為）法的自性（svabhAva），是真如、無為。⁸²這正是「現在實有而是無為」；無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。

三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！⁸³（詳參附錄）

二、一念見諦與次第見諦

一念見諦與次第見諦，是有關修證的重要問題。佛弟子依法修行，以般若——慧見諦。形容體見諦理的文句，經、律也有不同的敘述，如《赤銅鑠律》「小品」（日譯南傳三，21）說：「具壽憍陳如遠塵離垢法眼生：一切集法皆是滅法」。⁸⁴

阿若憍陳如（AjJAta-kauNdInya），為五比丘中最先悟入的。見苦集皆是滅法，顯然是緣起的苦集與苦滅的體見。由於安立四諦：苦應知，集應斷，滅應證，道應修；在正見為先導的修行中，知苦、斷集而證滅，名為「見滅得道」或「一念見諦」。

然在《阿含經》中，如實知苦（或五蘊等分別說），如實知集，如實知滅，如實知道，處處都這樣說。如《轉法輪經》，在知苦、斷集、證滅、修道下，都說：「正思惟時，生眼、智、明、覺」；⁸⁵這是於四諦別別的生智，那就是別別悟入了。在分化的部派中，說一切有部立十五心見道⁸⁶；犢子系立十二心見諦⁸⁷（從說一切有部脫出的，後起的經

⁸¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 13（大正 27，65b）。

⁸² 《論事》（日譯南傳五八，372）。

⁸³ 惠敏法師〈印順導師之部派佛教思想論（I）——三世有與現在有〉p.36：「若根據《華雨集·第四冊》，印老在香港三輪佛學社之「談法相」的演講紀錄，似乎是指「中國大乘佛教學」，其說法如下：『我想介紹不為一般所注意的一派，那一派也說現在有，但說過去未來都是假有，「現在雖有而是無為」，這成了「不生不滅」的「現在」。試想：既是不生不滅的現在，那麼去說明有生有滅的現象界呢？這一派說一切法都是永遠如是，卻又不斷地以種種因緣而現起，而其實卻是永遠如此，沒有變化可說。這一派的學說，在小乘學派中並不發展，可是在中國大乘佛教學中，類似這樣的說法，似乎很不少。』如此，對於大眾部分化出的北道派之「現在實有而是無為」與說轉部的「根本蘊是常」的相關性，印老在《印思史》此段的結語是：「三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對『大乘佛法』來說，也可說殊途同歸了！」。

⁸⁴ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，104c）。

⁸⁵ 《雜阿含經》卷 15（大正 2，103c）。《相應部》（五六）「諦相應」（日譯南傳一六下，341-342）。

⁸⁶ 十五心見道位：苦諦：（欲界）第一心苦法忍、第二心苦法智，（色無色界）第三心苦類忍、第四心苦類智……。道諦：（色無色界）第十五心道類忍。（第十六心道類智為修道位。）

⁸⁷ （1）《異部宗輪論》（大正 49，16c）：「犢子部……即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性

部，立八心見諦⁸⁸）：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），如《論》卷1（大正32，378a、379a）說：

「若見無為法寂離生滅[滅諦]，四（諦）義一時成」

「我說一時見四諦：一時離（苦），一時除（集），一時得（滅），一時修（道）」。

《大毘婆沙論》說：法藏部「以無相三摩地，於涅槃起寂靜作意，入正性離生」，⁸⁹也是見滅得道的。化地部說：「於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦」。⁹⁰這是頓見四諦，而頓見以後，「見苦諦時能見諸諦」。可說是次第見苦得道，與一時見滅得道的折衷派。怎樣的修行，才能見諦理，不是從論理中得來，而是修行者以自身的修驗教人，漸形成不同的修行次第。⁹¹

對於這二派，我以為都是可行的。佛法中的阿羅漢，有慧解脫與俱解脫。慧解脫者是以法住智（*dharmasthititA-jJAna*），知緣起的因果生滅而得證的。⁹²俱解脫者能深入禪定，得見法涅槃（*dRSTadharmā-nirvANa*），也就是以涅槃智（*nirvANa-jJAna*）得證的。阿羅漢如此，初見諦理的，也就有此二類：以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。修學者的根性不同，修證見諦，也因師資授受而形成不同的修學次第。

部派的修慧次第，說一切有部與赤銅鑠部的論書，還明確可見。在基本的修證次第中，都加以組織條理，似乎嚴密周詳，而對真正的修行者，怕反而多所糾纏，不可能有

離生。若已得入正性離生，十二心頃，說名行向；第十三心，說名住果」。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.458：《三法度論》的近分（順抉擇），是忍、名、想、世第一法；見（道）地，是觀三界，共十二智。…，合於犢子部義，這當然是犢子部的論書了。

⁸⁸ 《順正理論》卷62（大正29，684a-b）說：「謂瑜伽師，於四諦境，先以世智如理觀察。次引生忍、欲、慧、觀、見。此忍增進，作無間緣，親能引生正性決定，引起聖道光明相故。此忍現前，如後聖道，於四諦境，忍可、欲樂、簡擇、觀察、推度分明，如隔輕紗，光中觀像：此位名入正性決定。後於四諦，以妙抉擇無動智見，名為預流。佛說涅槃名為正性，此能定趣，得決定名，故前名入正性決定。即能入位，名諦順忍。此忍非在世第一前……。此復何殊世第一法？由聖定忍，與前有異。謂出世故，此名為聖；無動搖故，此名為定；由聖定故，名為見諦。然此猶名未得聖道；若得聖道，轉名預流。…若爾，何緣名為聖者？由此已得聖定忍故。住此忍位，為經久如？引聖道力強故非久；然闕緣故，有時暫出作餘事業，非不得果，可於中間有命終理。……次起苦法智，名預流初心。爾時便能頓斷三結，能永斷彼舊隨界故。從此引生苦類智等，是故現觀定有八心」。（詳參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.567-p.569）

⁸⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷185（大正27，927c）。

⁹⁰ 《異部宗輪論》（大正49，16c）。

⁹¹ 印順導師《性空學探源》p.257-265「見空得道」。

⁹² 印順導師《如來藏之研究》p.33：釋尊的教說，依緣起中道而開顯，在修學上，是有先後性的：先知緣起，次得涅槃，所以說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」。法住智，正知緣起因果的安住不亂。能知緣起，無明、我見為上首的「見煩惱」，被摧破了，貪、瞋等「愛煩惱」，也漸漸除滅；心無所取、無所著、無所住，能契入涅槃，得解脫自在。

釋尊時代那種簡要直入的修證了！

三、補特伽羅 (pudgala) 與一心⁹³

補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生——有情。眾生個體的活動，是現實的存在。佛法說（生滅）無常、無我，那怎樣解說憶念，作業受報，生死流轉，從生死得解脫——這一連串的事實？主張「三世有」的部派，可說是依蘊、界、處——身心的綜和活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。

（一）依蘊、界、處而立補特伽羅

1、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」。⁹⁴現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

2、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」。⁹⁵犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假施設的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。

這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。⁹⁶

3、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」。⁹⁷上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆住」，說轉部說是「常住」。體常而用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。

這三家，都是說三世實有，法性恆[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。

有部	有為法剎那滅而沒有移轉	有情自體的和合相續有移轉——從前生到後世的可能	假名我（無我） 假無體家
犢子部	也是三世有	有情自體的和合不離實法有，立「不可說	不可說我。

⁹³ 印順導師《性空學探源》p.170-182。

⁹⁴ 《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

⁹⁵ 《論事》（日譯南傳五七，1）。《異部宗輪論》（大正 49，16c）。

⁹⁶ 印順導師《唯識學探源》p.67：依我國古德的判別：有部是假無體家，犢子部是假有體家。有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此。

⁹⁷ 《異部宗輪論》（大正 49，17b）。

		我」，可說我知我見，我從前世到後世	假有體家
說轉部	有部說恆住，說轉部說常住	體常而用無常，立為勝義補特伽羅	勝義我。

（二）依一心而立補特伽羅

再說「現在有」的，依心立我，如《成實論》說：「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」。⁹⁸從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗⁹⁹或說「心心所法無轉變」¹⁰⁰）。一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說明記憶、造業受報的事。

這種見解，在說明記憶時，有「前後一覺論者」：「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」。¹⁰¹

在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：「有執但有一心。……有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」。¹⁰²這與心性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汙故，相不清淨」；「染汙、不染汙心，其體無異」。¹⁰³心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依《成實論》說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」，¹⁰⁴正是「一心相續論」的見解。

105

⁹⁸ 《成實論》卷 5（大正 32，278c、279a）。

⁹⁹ 同樣是大眾部、一說部、說出世部、雞胤部——四部，只是末宗異議表示四部不共的思想。

¹⁰⁰ 《異部宗輪論》卷 1（大正 49，16a9）：「色根大種有轉變義，心心所法無轉變」。

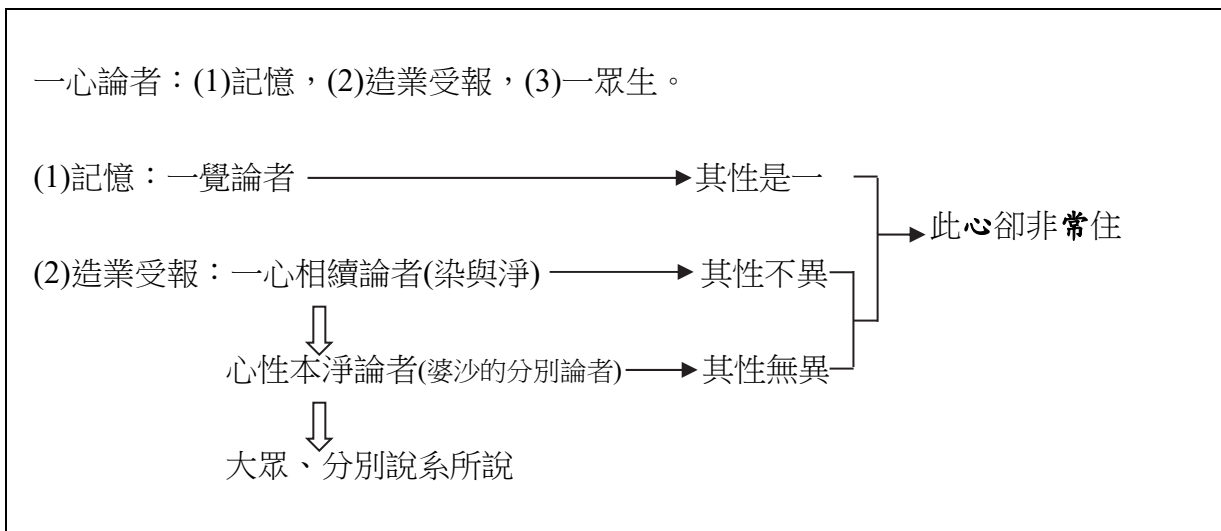
¹⁰¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

¹⁰² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 22（大正 27，110a）。

¹⁰³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，140b-c）。

¹⁰⁴ 《成實論》卷 3（大正 32，258b）。

¹⁰⁵ 印順導師《如來藏之研究》p.71-p.72：《大毘婆沙論》所說的「一心相續論者」，與「分別論者」的見解是一致的，如卷 22（大正 27，110a）說：「有執但有一心，如說一心相續論者，彼作是說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性；為對治煩惱，非對治心。如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等，聖道亦爾。又此身中，若聖道未現在前，煩惱未斷故，心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠、無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異而性無別，心亦如是」。「一心相續論者」所舉的譬喻，是出於《增支部》「三集」的。「但有一心」；「而性是一」；「而性無別，心亦如是」，與「分別論者」的「其體不異」，完全一致。在《成實論》中，有「相續心」的「一心論」。《大毘婆沙論》還有「一覺論者」。這些，可能不屬於同一部，但是大同小異的「心性本淨論者」。「心性本淨」，是大眾部及分別說部系所主張的。近於分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，引用「心性清淨，為客塵染」的教說，也與《增支部》所說相合。但在說一切有部，是沒有「心性本淨」的經說，也否定了「心性本淨」的理論…。（另參印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.424-425。《唯識學探源》，p.89-106）



但說識而有特色的，有：

1、「**眼界是常論**」者：「彼作是說：六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，眼界能憶故」。¹⁰⁶眼界（mano-dhAtu）是六識界生起的所依，所以「眼界是常」，是依常住意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！

2、赤銅鑠部立有分識¹⁰⁷：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：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」。¹⁰⁸

阿含經		作意	識觸	受	想	行		
瑜伽論 (五心輪)			率爾	尋求	決定	染淨	等流	
解脫道論	有分	轉	見	所受	分別	令起 速行	彼事	有分

¹⁰⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

¹⁰⁷ 《清淨道論》（日譯南傳六四，42）。

¹⁰⁸ 窺基《成唯識論掌中樞要》卷下(本上)(大正 43，635b18-29)中對分別說部的九心輪說：「上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡(受)；既察彼已，遂等貫徹識其善惡(想)。而安立心起語分別說其善惡(想)；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。」（另參印順導師：《佛法概論》pp.111-117；《唯識學探源》pp.110-115；《大乘起信論講記》，pp.173-174。）

攝阿毘達磨義 論 (十七心識)	…有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉 向	5 五識之一	6 領受	7 推度	8 確定	9~15 速行	16~17 彼所緣	有分流
-----------------------	-----------------------------------	------------	--------	------	---------	---------	------------	--------------	-----

這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裏。

部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「眼界是常」，與大乘的平常心，是有深切的關係的。

(肆)部派對於律制的歧異

再論僧伽 (saMgha)，釋尊「依法攝僧」，將出家弟子，納入組織；在有紀律的集體生活中，安心修學，攝化信眾。釋尊入滅以後，佛法依僧伽的自行化他而更加發展起來。「毘尼是世界中實」¹⁰⁹，有時與地的適應性，所以佛法分化各地而成立的部派，僧伽所依據的毘尼——律，也有多少適應的變化。大眾部系是重「法」的，對律制不拘小節。如灰山住部——雞胤部 (KukkuTika)，是從大眾部分出的，《三論玄義》(大正 45, 9a) 說：

「灰山住部……引經偈云：隨宜覆身，隨宜飲食，隨宜住處，疾斷煩惱。……佛意但令疾斷煩惱，此部甚精進，過餘(派)人也」。

衣服，飲食，住處，雞胤部以為一切都可以隨宜，不必死守律制。以僧伽住處來說，律制是要結界的，界 (sImA) 是確立一定的區域，界以內的比丘，依律制行事。雞胤部以為結界也可以，不結界也可以。如不結界，那僧伽的一切規制，都無法推行，犯罪而需要懺悔的，也無法如律懺悔出罪了：這等於對僧伽制度的全盤否定。這一派比丘，並不是胡作非為的，反而是精進修行，專求斷煩惱得解脫的。這也許是不滿一般持律者的墨守成規，過分形式化；也許是懷念佛法初啟，還沒有制立種種規制時期的修行生活。因而忽略佛制在人間的特性，陷於個人主義的修持。雞胤部是大眾部早期分出的部派，這可能是勤修定慧，經長期演化的情形；《三論玄義》是依真諦《部執異論疏》所說的。

大眾部的律制隨宜，發展在南方的案達羅學派及方廣部 (VetulyAvada) 說：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，¹¹⁰這是破壞了佛制出家的特性。

北道部說：有在家的阿羅漢。¹¹¹在家人是可以修得阿羅漢果的，但得了阿羅漢果，依然妻兒聚居，勞心於田產事業，這是律制所沒有前例的。

在家阿羅漢與同意可以行淫，對釋尊所制出家軌範，幾乎蕩然無存。大眾系重法而律制隨宜的傾向，將使佛法面目一新了！¹¹²

¹⁰⁹ 《大智度論》卷 1〈初序品中緣起義釋〉(大正 25, 66a)。

¹¹⁰ 《論事》(日譯南傳五八, 433)。

¹¹¹ 《論事》(日譯南傳五七, 342-344)。

¹¹² 印順導師《印度佛教思想史》p.57-76。

※附錄：「三世有、現在有」之重點摘要

【三世有】

1、法體

法的實體，恆住，不變異，沒有增減，故無因果（之現象）可言。

實有的「未來有、現在有、過去有」，不能說從無而有，已有還無。（非無常性）

本來如此的法體：（1）沒有生起以前，法體已有了，故名未來有。

（2）依因緣而現起，法體還是這樣，故名現在有。

（3）作用過去了，法體還是存在，故名過去有。

法性（體）恆有，三世實有。無為法（不生不滅）是常，超越三世故。

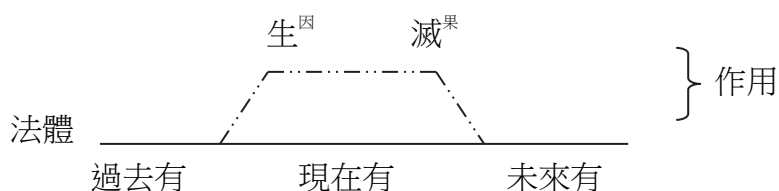
2、作用（功能）：有生滅，有無，有轉變。

3、法與「生」「滅」等俱起生滅的作用，所以說法生、法滅；且流轉於三世。

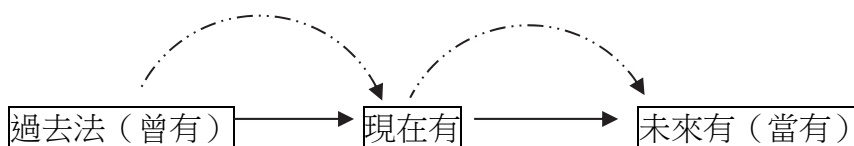
4、結：

有的不能成為沒有，沒有的也不能成為有。

一切法待因緣而起作用，作用實為一一法體所有，屬於自體或本有。



【現在有】



1、標：一切依現在而安立，過去與未來，都是假名而無實法。

2、結：

過去是現在的前一剎那，所以，過去會影響現在。

未來是現在的後一剎那，所以，因為現在，未來才可能生起。

印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.94：

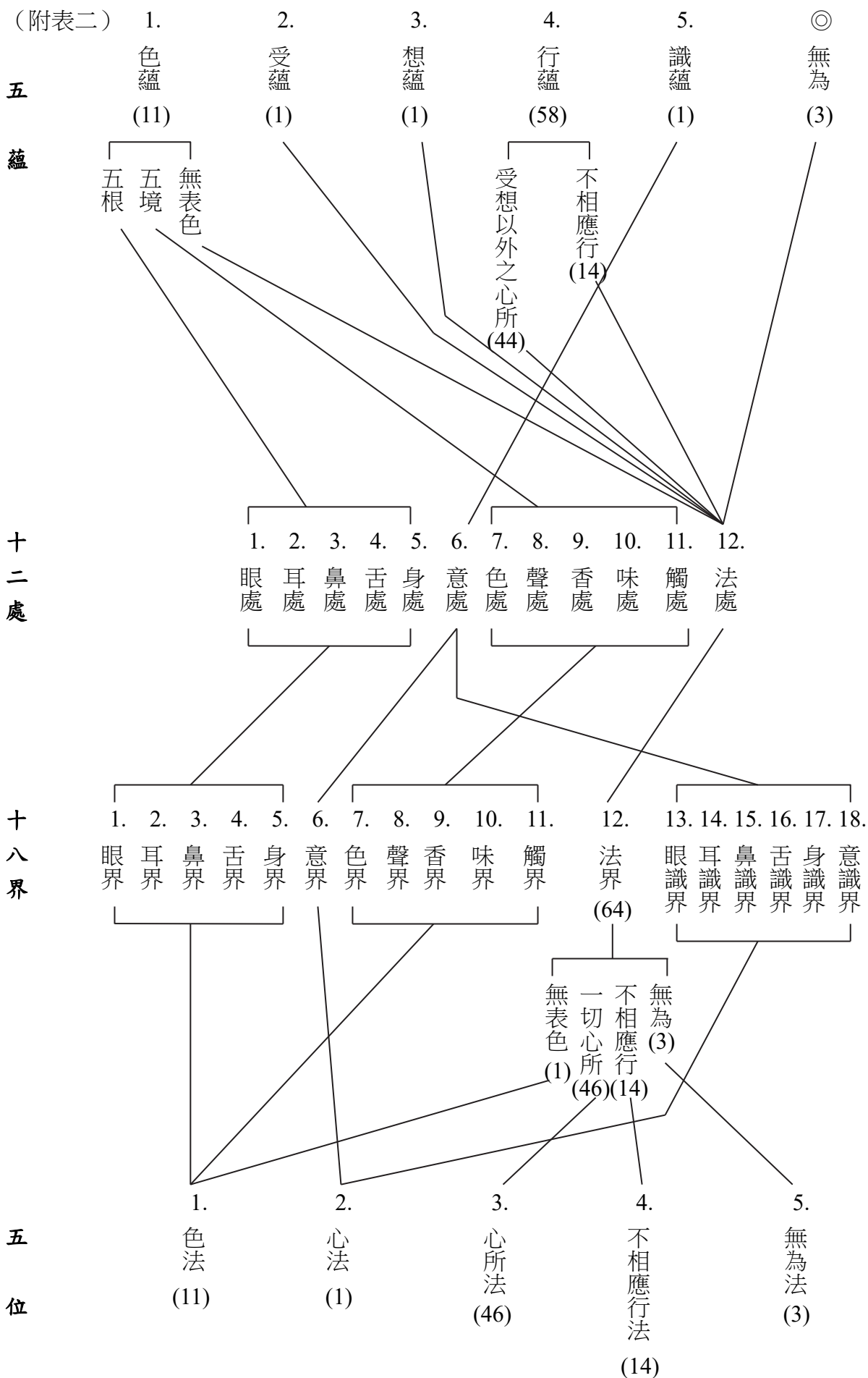
我以為，重於「三世有」的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。又如說：

對於不善的，未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。從經文而來的一切有，三世有；三世是同樣的有（到底是怎樣的有，要等論師們來解說），與過去業不失的經說相合，加深了三世有的信仰。在佛教中，出現了「過未無而現在有」的思想，這才自稱「說一切有」，以表示自部的正義。以「三世有」為說一切有，這應該是初期的思想。在說一切有部初成立時，未必就論到無為法的有無。所以，有關部派間的論辯，阿毘達磨論師的解說，多是著重於三世有，作為說一切有部的特色。

（附表一）

	1	2	3	4	5	6	7	8	9
赤銅鑠部	擇滅								
有部	擇滅	非擇滅	虛空						
大眾四部	擇滅	非擇滅	虛空	空無邊	識無邊	無所有	非想處	緣起	聖道
化地部	擇滅	非擇滅	虛空	不動	善法	不善法	無記法	道支	緣起
舍利弗論	智緣盡	非智緣盡	緣起	空無邊	識無邊	無所有	非想處	決定	法住
案達羅部	滅定	四諦*	沙門果*	得*					
北道部	滅定	色等自性名真如							

*指東山住部。

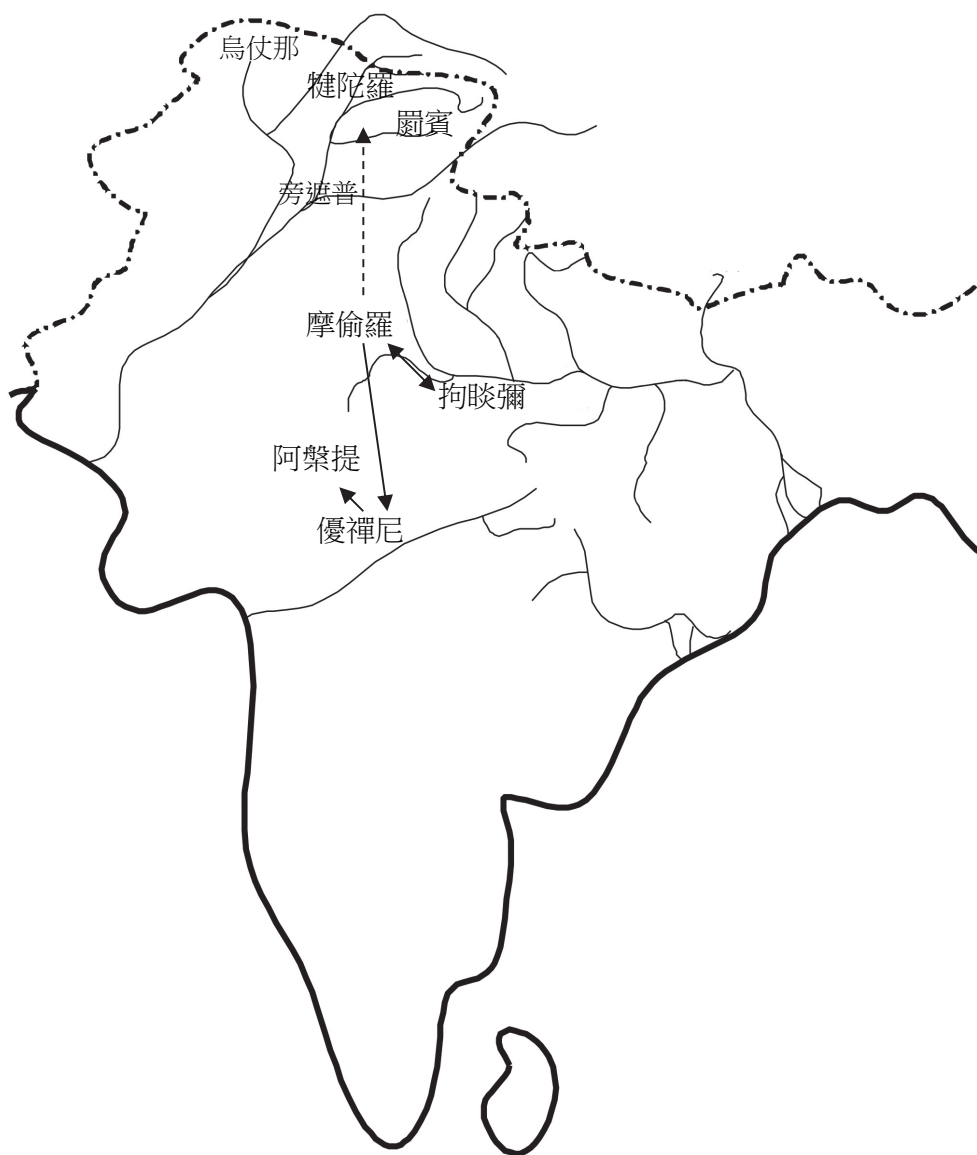


大眾部發展脈絡：大眾部(重鎮：↔)；流派(→)：



上座部發展脈絡：

上座部(重鎮：↔)；分別說部(→)；說一切有部(---->)：



印度王朝的更替

蘇修那迦王朝	約 B.C.600~B.C.400	見於佛經中的十六大國；但其每一王的年代，仍然不易釐清。
難陀王朝	約 B.C.424~B.C.321	由摩訶帕德摩建立。
孔雀王朝	約 B.C.322~B.C.185	此期間佛教大盛。尤其在第三位君主阿育王。
熏迦王朝	約 B.C.185~B.C.73	中印有法難：B.C.185 年左右，弗沙蜜多羅是孔雀王朝多車王時的將領，得婆羅門國師之助而擁兵自立，建立了熏迦王朝，並有排佛的破壞。興起末法的思想。南北印的佛教轉盛。
甘婆王朝	約 B.C.73~B.C.28	婆須提婆於 B.C.70 左右滅熏迦王朝，統治 45 年，後為南方案達羅王朝所滅，兼統中印的摩揭陀國。
娑多婆訶王朝	約 B.C.240~A.D.236	又稱為案達羅王朝；於 B.C.28 年，兼併中印的摩揭陀國。到了 A.D.106 年頃，悉達卡爾尼王又將領土擴張至西印度。
貴霜王朝	約 B.C.數十年~A.D.320	1、此時，南印度為案達羅王朝。這是大月氏的一族。 2、迦膩色迦王（約 A.D.78~123 年在位）的地位，與阿育王同被稱為佛教主。王初時信奉瑣羅亞斯德教，不信罪福，輕侮佛法，據聞，因受馬鳴菩薩之感化始歸依佛教。迦膩色迦王對佛教的最大功德，即是促成第四次的結集，實則僅是說一切有部的結集。迦膩色迦王建國於中國與印度的通路之間，晚年護持佛教，而使佛教得傳於各民族之間。在這階段，佛教由西域經陸路而初次傳到中國。 3、北印法難：迦膩色迦王以後（A.D.123~）。來自北方的侵略者摩醯邏矩羅王，仇視佛教，毀滅佛法。
笈多王朝	前期：A.D.320 年-500 年頃	由旃陀羅笈多一世→沙姆陀羅→旃陀羅二世。
	後期：A.D.535-730 年	1、至西元 500 年頃，白匈奴族的吐拉摩那，即乘笈多朝的內亂而佔據了中印度。當時有摩臘婆國的耶輸陀爾曼王，於西元 528 年征伐摩醯邏矩羅，並使之退到迦濕彌羅。 2、中印地方，即由笈多王統的支裔，一個摩揭陀地方很小的侯國，繼續了後期的笈多王朝。
摩臘婆王朝		與後期笈多王朝相近。
伐彈那王朝	A.D.606~647 年	戒日王：是印度古代史上最後的一位偉大的國王，他將版圖擴大，自雅魯藏布江之河口，一直到伽第瓦爾，包括了旁遮普等地，除了西北邊疆之外，可調整個西北印度都在他的掌握之中了。然而有些地方由於戒日王之道德學問的感召而歸屬戒日王朝的。戒日王本為印度教徒，後受玄奘三藏及小乘教的大德迭婆伽蜜多羅之感化而皈依佛教，佛教屢遭法難，因此亦稍呈復興之機。
波羅毘王朝	A.D.225~900 年	案達羅王朝滅亡之後，波羅毘族成立王朝。

※詳參：平川彰著、莊崑木譯《印度佛教史》，p.190-210；聖嚴法師著《印度佛教史》，p.151-164。