**《印度之佛教》第八章、學派思想泛論**

**補充資料**

第1項（註腳15）

《印度之佛教》（p.143）：「多聞者與多聞者俱，持律、神通、論議者與論議者俱」：

（1）《雜阿含經》卷16（447經）（大正2，115a25-b22）：

世尊告諸比丘：「眾生常與界俱，與界和合。云何與界俱？謂眾生不善心時與不善界俱，善心時與善界俱，鄙心時與鄙界俱，勝心時與勝界俱。

時，尊者憍陳如與眾多比丘於近處經行，一切皆是上座多聞大德，出家已久，具修梵行。復有尊者大迦葉與眾多比丘於近處經行，一切皆是少欲知足，頭陀苦行，不畜遺餘。尊者舍利弗與眾多比丘於近處經行，一切皆是大智辯才。時，尊者大目揵連與眾多比丘於近處經行，一切皆是神通大力。時，阿那律陀與眾多比丘於近處經行，一切皆是天眼明徹。時，尊者二十億耳與眾多比丘於近處經行，一切皆是勇猛精進，專勤修行者。時，尊者陀驃與眾多比丘於近處經行，一切皆是能為大眾修供具者。時，尊者優波離與眾多比丘於近處經行，一切皆是通達律行。時，尊者富樓那與眾多比丘於近處經行，皆是辯才善說法者。時，尊者迦旃延與眾多比丘於近處經行，一切皆能分別諸經，善說法相。時，尊者阿難與眾多比丘於近處經行，一切皆是多聞總持。時，尊者羅睺羅與眾多比丘於近處經行，一切皆是善持律行。時，提婆達多與眾多比丘於近處經行，一切皆是習眾惡行，是名比丘常與界俱，與界和合，是故，諸比丘！當善分別種種諸界。

（2）《雜阿含經》卷1（20經）（大正2，497c13-28）：

聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。

佛告諸比丘：「比丘！諸不聞者，不聞俱相類相聚相應相可，多聞者，多聞俱相類相聚相應相可；慳者，慳俱相類相聚相應相可，布施者，布施俱相類相聚相應相可；黠者，黠俱相類相聚相應相可，癡者，癡俱相類相聚相應相可；多欲者，多欲俱相類相聚相應相可，少欲者，少欲俱相類相聚相應相可；難持者，難持俱相類相聚相應相可，易持者，易持俱相類相聚相應相可；難給者，難給俱相類相聚相應相可，易給者，易給俱相類相聚相應相可；不足者，不足俱相類相聚相應相可，足者，足俱相類相聚相應相可；不守者，不守俱相類相聚相應相可，守者，守俱相類相聚相應相可。」佛說：「比丘！如是，黠人當分別是因緣，可行者當為行，不可行者當為莫行。」

（3）《佛說相應相可經》（大正2，504c1-21）。

（4）《彌沙塞部和醯五分律》卷3（大正22，15a27-b3）。

（5）《四分律》卷3（大正22，587b14-22）。

（6）印順導師，《教制教典與教學》，〈十一、論佛法的修學〉，（p.157）：

釋尊晚年，弟子間由於根性不同，已經是「十大弟子各有一能」；不但是各有一能，而且是志同道合，各成一團，如說：「多聞者與多聞者俱，持律者與持律者俱」等。

第2項（註腳44）

《印度之佛教》（p.144）：「供養塔婆之是否能得大福，遂成諍論」：

（1）《異部宗輪論》（大正49，16a20-23）：

制多山部、西山住部、北山住部，如是三部本宗同義：謂諸菩薩不脫惡趣，於窣堵波興供養業，不得大果。

（2）《異部宗輪論》（大正49，16c26-17a18）：

化地部本宗同義……定無少法能從前世轉至後世。此等是彼本宗同義。其末宗異義者，謂說實有過去未來……於窣堵波興供養業，所獲果少。

（3）《異部宗輪論》（大正49，17a23-25）：

法藏部本宗同義……於窣堵波興供養業，獲廣大果。

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷82（大正27，425c13-21）：

佛說有四補特伽羅能生梵福。云何為四？

**謂有一類補特伽羅，於未曾立窣堵波處，為佛舍利起窣堵波，是名第一補特伽羅能生梵福**。復有一類補特伽羅，於未曾立僧伽藍處，為佛弟子起僧伽藍，是名第二補特伽羅能生梵福。復有一類補特伽羅，佛弟子眾既破壞已還令和合，是名第三補特伽羅能生梵福。復有一類補特伽羅，修四梵住，是名第四補特伽羅能生梵福。

（5）《四分律》卷31（大正22，785c22-24）：

學菩薩道能供養爪髮者，必成無上道，以佛眼觀天下，無不入無餘涅槃界而般涅槃。

（6）《佛本行集經》卷32〈35 二商奉食品〉（大正3，803a26-b1）：

我出家後，一切諸天，取於我髮，一髮即有十億諸天，作分將行，而共供養。從彼已來，我今得成阿耨多羅三藐三菩提，以佛眼觀彼等眾生，無一眾生各在佛邊而不皆得證涅槃者。

（7）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第二章 第一節 第六項〈舍利塔引起的問題〉，（pp.76-77）：

供養舍利塔功德的大小：《長部》（一六）《大般涅槃經》說：供養佛舍利塔，「生善趣天界」。《遊行經》說：「生獲福利，死得上天」。部派佛教，大抵依據經說，確認造塔、供養塔是有功德的。有功德，所以出家、在家弟子，都熱心於造塔供養。然對於得果的大小，部派間卻有不同的意見，如《異部宗輪論》（大正49，16a-17a）說：「制多山部、西山住部、北山住部，如是三部本宗同義……於窣堵波興供養業，不得大果」。「其化地部……末宗異義……於窣堵波興供養業，所獲果少」。「其法藏部……於窣堵波興供養業，獲廣大果」。

「不得大果」，就是「所獲果少」。但大與小的差別，是什麼呢？說一切有部（Sarvāstivādin）以為：「為佛舍利起窣堵波，……能生梵福」；梵福是非常廣大的福業，一劫生於天上。然生在（人間）天上，對解脫生死來說，就不免小小了。法藏部（Dharmaguptaka）的《四分律》卷31（大正22，785c）說：「學菩薩道，能供養爪髮者，必成無上道。以佛眼觀天下，無不入無餘涅槃界而般涅槃」。

供養佛的遺體，「必成無上道」，那真是「廣大果」了！然在法藏部的《佛本行集經》，只說「以佛眼觀彼等眾生，無一眾生各在佛邊而不皆得證涅槃者」。法藏部的本義，應該是造塔供養，（未來）能得涅槃果，這比起生天說，當然是廣大了。在大乘佛法興起中，才演化為「必成無上道」。對於造塔、供養塔，法藏部是極力推動的一派。然一般部派（除大空派），大都熱心於造塔供養，不外乎為了生天。出家眾應勤求解脫，但現生不一定能解脫；在沒有解脫以前，往來人間天上，不正是出家者的希望嗎？

第3項（註腳67）

《印度之佛教》（p.145）：「請先言佛陀」：

（1）印順導師，《印度佛教思想史》，第二章 第三節〈部派思想泛論〉，（pp.61-64）：

部派分化而引起信解的歧異，先從佛（buddha）、菩薩（bodhisattva）說起：

佛與弟子們同稱阿羅漢（arhat），而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則上般佛教界所公認的。傳說大眾部的大天（Mahādeva）五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」，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《摩訶僧祗律》說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。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（Mahāsuññatāvadin）以為：佛示現身相，其實佛在兜率天（Tuṣita）上，所以也不說法，說法是佛的化現。《異部宗輪論》也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」，這也是佛不說法了。案達羅派與北道部（Uttrāpathaka）說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。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，一切如來無有漏法」。「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。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」，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（Lokottaravādin）的Mahāvastu（《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。

**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！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」（Jātaka），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」，「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（Kāśyapa）時入決定。入「決定」（niyāma），鳩摩羅什（Kumārajīva）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」，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」。這樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉──阿毘跋致（avaivartika）菩薩相當。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。**

（2）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第九章 第二節 第四項〈三品經──重仰信〉，（p.570）：

依「佛涅槃後對佛的永恆懷念」為原動力，引發佛與菩薩聖德的崇敬。

（3）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章 第二節 第五項〈平實的與理想的菩薩〉，（pp.148-152）；第六章 第二節 第二項〈部派發展中的大乘傾向〉，（pp.360-361）。

第4項（註腳73（2））

《印度之佛教》（p.146）：「法身常在世間」：

印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章 第三節 第二項〈現實佛與理想佛〉，（pp.160-164）：

「法身不滅」與「法身常在」，有三類不同的意義，而都可說是符合佛法的。

一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利（śarīra），造塔（stūpa），這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉（Mahākāśyapa）倡議，在王舍城（Rājagṛha）舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。**結集的經法與戒律，就稱之為法身**，如《增一阿含經》卷1（大正2，549c）說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」。

「法本」，就是修多羅──經（或是「法波利耶夜」）。**經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在**。……《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉（Prātimokṣa）──戒經，是汝大師，與《雜事》相合。這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。

二、佛的大弟子舍利弗（Śāriputra），在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀（Cunda）沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣缽，來王舍城見佛。阿難（Ānanda）聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！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！世尊」！……眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。**聖者所有的無漏五蘊**──**戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」**。古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。……佛的無漏功德法身，永遠的成為人類的歸依處。五蘊法身並不因涅槃而消失，這是「法身不滅」、「法身常在」的又一說。

三、傳說：佛上忉利天（Trāyastriṃśa），為生母說法，在天上住了三個月。等到決定日期，從天上下來，各地的佛弟子，都來見佛禮佛，這是一次盛大的集會。那時，須菩提（Subhūti）（譯為善業、善現）想：我要去見佛嗎？觀一切法無常、無我、空，是佛所希望弟子修證的，我為什麼不依佛所教而修證呢！於是須菩提深觀法相，證得了道果。另一位名叫蓮華色（Utpalavarṇā）的比丘尼，搶著擠到前面去見佛。佛以為須菩提先見佛禮佛，如《大智度論》卷11（大正25，137a）說：「（須菩提）念言：佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。……作是觀時，即得道證」。「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」。……證見法性空寂，稱為見佛、禮佛，意義是深刻的！佛之所以為佛，是由於證得了法性空寂，也就是佛的法身。這樣，如佛弟子經修行而達到同樣的境地，就是體見了佛所見的，佛之所以成佛的。這不但可以說見佛法身，也可說「得法身」。見佛法身，是經修行而達成的，所以《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正12，1112b）說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」。

**法身是自覺的境地。「法身常在而不滅」，是由於弟子們的修行。有修行的，就會有證得的；有證得的，法身就呈現弟子的自覺中，也就是出現於人間。有多數人修證，那法身就常在人間而不滅了。這樣的見佛法身，雖限於少數的聖者，卻有策勵修行的作用。**

第5項（註腳76（6））

《印度之佛教》（p.146）：「見緣起即見法，見法即見佛」：

印順導師，《性空學探源》，第三章〈阿毘曇之空〉，（pp.233-236）：

**根本佛法中，就說佛有生身與法身的分別，最初的法身根本義，是在見緣起寂滅性，依所證悟的法，稱之為身**。不過，引申之下，有時也旁及功德身與教法身。對於根本教中理性法身之義，到了《增一阿含》，有重大的開展。這些開展的思想，在《雜阿含》裡是找不到的，《中阿含》裡曾有一頌似說此義，而意思不顯著，在《增一阿含》就常常看見。依成立的時代說，四阿含中《增一阿含》是最後起的。在學派中說，漢譯《增一阿含》是大眾部所誦的。所以《增一阿含》的法身思想，可說是經過一番發展後的大眾部的法身思想。理解明白了這一點，才能將根本佛教的法身義與大乘的法身空義連接起來。

《增一阿含‧聽法品》（卷28）敘述佛從三十三天為母說法後，回閻浮提來，四眾弟子都去見佛，須菩提也想去見佛，忽然想到：什麼是佛，我若見了佛之為佛的所在，不就等於親見了佛嗎？於是觀佛所說的一個偈頌說：「若欲禮佛者，及諸最勝者，陰持入諸種，皆悉觀無常，……當觀於空法，……當計於無我。」

這說：**在蘊處界諸法，觀察它的無常性、空性、無我性，才是真正的見到佛**。這種看透了佛的內在本質理性，叫做見佛的思想，佛在世的時候，應該已經存在了。蓮華色比丘尼先見到佛的生身，卻被佛呵斥，而說偈曰：「善業（須菩提）以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。」

**佛之所以成為佛，就是因為觀察到空、無相、無願（解脫門）諸空理，體證到這諸法的究竟義；那麼，這諸法空性，就是佛的身命所寄，就叫做法身**。……後來大乘的法身也有兩種，一是從道諦開展出來的，接連著《宗輪論》所說的功德法身。一是從滅諦開展出來的，接連著《增一阿含》的理性法身。南傳《論事》謂大眾系大空部執：「佛不住此世間」，「佛不說法」；就是約空性法身佛說的。不然，依功德身說，「佛身遍住一切處」，為什麼不住此世間？「如來一音遍說一切法」，為什麼不說法呢？從佛陀的理性法身上說，它是超越性的，所以不住此世間；它是離言性的，所以不說法。這理性法身義的開展，是空義開展中最重要的一門。

第6項（註腳81）

《印度之佛教》（p.146）：「以「緣起偈」內塔中供養，名之為法身塔」：

印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第二章 第一節 第六項〈舍利塔引起的問題〉，（pp.79-80）：

法舍利窣堵波：造舍利塔，廣修供養的風氣，對大乘佛法來說，接近了一步；如約佛法說，也許是質的開始衰落。然舍利造塔，也還有引向高一層的作用。舍利是佛的遺體，是佛生身的遺餘。佛依生身而得大覺，並由此而廣化眾生。懷念佛的恩德，所以為生身舍利造塔，並修種種的供養。然佛的所以被稱為佛，不是色身，而是法身。由於佛的正覺，體悟正法，所以稱之為佛，這才是真正的佛陀。佛的生身，火化而留下的身分，稱為舍利。**佛的法身，證入無餘般涅槃界，而遺留在世間的佛法，不正是法身的舍利嗎？一般人為「生身舍利」造塔，而為「法身舍利」造塔的，大概是在學問僧中發展出來的。**這二類舍利，如《浴佛功德經》所說：「身骨舍利」，「法頌舍利」。法──經典的書寫，是西元前一世紀，但短篇或一四句偈的書寫，當然要早些。「諸法從緣起，如來說此因，彼法（因緣）盡，是大沙門說」：這是著名的緣起（pratītyasamutpāda）法頌。從前馬勝（Aśvajit）比丘，為舍利弗（Śāriputra）說這首偈，舍利弗聽了就證悟；這首「緣起法頌」，代表了佛法的根本內容。**為法（身）舍利造塔的，是將經藏在塔內；而多數是寫一首「緣起法頌」，藏在塔內，所以稱為「法頌舍利」。**從佛的靈骨崇拜，而到尊敬佛的教法，不能不說是高出一層。但受到造塔功德的鼓勵，及造塔不問大小，功德都是一樣，當然越多越好。法身舍利塔的供養，後來也成為純信仰的，如《大唐西域記》卷9（大正51，920a）說：「印度之法，香末為泥，作小窣堵波，高五六寸，書寫經文以置其中，謂之法舍利也。……（勝軍）三十年間，凡作七拘胝[唐言億]法舍利窣堵波；每滿一拘胝，建大窣堵波而總置中，盛修供養」。

法舍利窣堵波的造作，越多功德越大。玄奘所親近的，唯識學權威勝軍（Jayasena）論師，就是廣造法舍利窣堵波的大師。這與經典崇敬有關，由於經典書寫而發達起來。

第7項（註腳90）

《印度之佛教》（p.148）：「佛無睡夢」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷37（大正27，194a9-26）：

問：何等補特伽羅有夢？

答：異生、聖者皆得有夢**。聖者中從預流果乃至阿羅漢獨覺亦皆有夢，唯除世尊**。所以者何？夢似顛倒，佛於一切顛倒習氣皆已斷盡，故無有夢。如於覺時，心心所法無顛倒轉，睡時亦爾。

問：佛亦有睡眠耶？

答：**有**。云何知然？**契經說故**。如契經說：「諸離繫子來至佛所作是問言：『喬答摩尊有睡眠不？』世尊告曰：『祠火！當知：我極熱時，為解食悶，亦暫睡眠。』彼復白佛：『世有一類沙門梵志作如是言：有睡眠者即是愚癡。喬答摩尊將無是事？』世尊告曰：『若有諸漏雜染、後有、生老病死苦果未斷、未遍知而睡眠者，可名愚癡。佛於諸漏雜染、後有、生老病死苦果已斷、已遍知故，雖有睡眠，不名愚癡。』

然諸睡眠略有二種：一、染污。二、不染污。諸染污者，佛及獨覺、阿羅漢等已斷遍知；**不染污者，為調身故，乃至諸佛亦現在前，況餘不起？故知諸佛亦有睡眠。**

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷79（大正27，410b26-28）：

如分別論者，讚說「世尊心常在定」，善安住念及正知故，又讚說「佛恒不睡眠」，離諸蓋故。

（3）《大智度論》卷90〈80 實際品〉（大正25，699a1-25）：

問曰：菩提有三種：阿羅漢菩提、辟支佛菩提、佛菩提。阿羅漢菩提不在有漏心中、無記心中行，但在無漏心中行；佛何以故問「阿羅漢夢中菩提何處行」？

答曰：阿羅漢是一切漏盡聖人則無夢，佛以必無處故問，欲明必無行法。

問曰：乃至佛猶尚有眠，何以知之？

佛常命阿難：「汝四襞優多羅僧敷，我欲小眠，汝為諸比丘說法。」

又薩遮尼乾問佛：「佛自念晝日有眠不？」佛言：「春末夏初，以時熱故小眠息，除食患故。」薩遮尼乾白佛：「餘人有言：晝日眠是癡相。」佛言：「汝置！汝不別癡相。諸漏能生後身相續不斷者，是名癡相，雖常不眠亦是癡；若是諸漏永滅無餘，雖眠，不名癡。」

如是等，經中處處說。

須菩提何以言「阿羅漢尚不眠」？

答曰：眠有二種：一者、眠而夢；二者、眠而不夢。

阿羅漢非為安隱著樂故眠，但受四大身法，應有食、息、眠、覺，是故少許時息名為「眠」；不為夢眠。故須菩提言：「阿羅漢尚不眠。」

有人言：「離欲者得禪定，色界繫四大入身中，身心歡樂則無有眠；慧解脫阿羅漢，色界四大不入身中，故有眠。」是故須菩提言：「阿羅漢尚不眠。」是故阿羅漢有眠、有不眠。

**佛以方便力，為度眾生，受人法故現眠。**

第8項（註腳103）

《印度之佛教》（p.148）：「入第二僧祇即名聖者」：

（1）《大智度論》卷4〈1 序品〉（大正25，87a13-17）：

從剌那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇。是中，菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥。是時燃燈佛便授其記：汝當來世作佛，名釋迦牟尼。

（2）《大智度論》卷16〈1 序品〉（大正25，180a23-b5）：

佛言：「我於無量劫中，頭、目、髓、腦，以施眾生，令其願滿。持戒、忍辱、禪定時，在山林中，身體乾枯，或持齋節食，或絕諸色味；或忍罵辱、刀杖之患，是故身體焦枯；又常坐禪，曝露懃苦，以求智慧；誦讀、思惟，問難、講說一切諸法，以智分別好惡、麁細、虛實、多少；供養無量諸佛，慇懃精進，求此功德，欲具足五波羅蜜。我是時無所得，不得檀、尸、羼、精進、禪、智慧波羅蜜。**見然燈佛，以五華散佛，布髮泥中，得無生法忍，即時六波羅蜜滿**；於空中立偈，讚然燈佛；見十方無量諸佛。是時得實精進。」

（3）《十住毘婆沙論》卷1〈2 入初地品〉（大正26，24c8-10）：

釋迦牟尼佛初發心時，不入必定；後修集功德，**值燃燈佛，得入必定**。

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷178（大正27，892c4-12）：

問：修此四波羅蜜多時，於一一劫阿僧企耶逢事幾佛？

答：初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。

第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。

第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。

於修相異熟業九十一劫中逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。

當知此依釋迦菩薩說；若餘菩薩，不定。

（5）《四分律》卷31（大正22，782a10-785c24）。

（6）《釋淨土群疑論》卷4（大正47，55c3-5）：

初地菩薩入第二阿僧祇，以預聖流斷於見道分別二障，證遍滿真如，得百法明門，住歡喜地。

第9項（註腳104）

《印度之佛教》（p.148）：「值迦葉時得決定道」：

（1）《中阿含經》卷8〈4 未曾有法品〉（《32經》）（大正1，469c21-470a13）。

（2）《佛說興起行經》卷2（大正4，172c6-174a16）。

（3）《大智度論》卷1〈1 序品〉（大正25，59a4-27）。

（4）《大智度論》卷4〈1 序品〉（大正25，87c23-27）：

從鞞婆尸佛至迦葉佛，於其中間九十一大劫，種三十二相業因緣集竟，六波羅蜜滿。何等六？檀波羅蜜，尸羅波羅蜜，羼提波羅蜜，毘梨耶波羅蜜，禪波羅蜜，般若波羅蜜。

（5）《大智度論》卷38〈4 往生品〉（大正25，340c22-341a26）。

（6）《論事》卷4（南傳61，308a11-313a7）。

（7）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章〈本身•譬喻•因緣之流傳〉，（pp.149-150）：

大眾部（Mahāsāṃghika）方面，如《論事》所傳安達羅派（Andhraka）的見解說：「菩薩於迦葉佛之教語入決定」。「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。安達羅派，是王山（Rājagiriya）、義成（Siddhattha）、東山住（Pūrvaśaila）、西山住（Aparaśaila）──四部的總稱，是大眾部在南印度分出的部派。這四派，都以為：釋尊過去聽迦葉佛（Kāśyapa）的教說而入「決定」（nyāma）。《論事》評破菩薩聽迦葉佛說法而證入的見解；入決定就是證入「離生」，如那時入決定，釋尊那時就應該是聖者了！案達羅派以為菩薩是有聖者的，所以說：「菩薩因自在欲行……難行苦行」。行墮處，是在惡趣的鬼神、旁生中。從異師修難行苦行，就是釋迦菩薩所行的。菩薩的入惡趣，入母胎，從外道修行，不是煩惱或惡業所使，而是聖者的「自在欲行」──隨自己的願欲而行的。這與《異部宗輪論》的大眾部等說相合，如《論》（大正49，15c）說：「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍、頞部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脇生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，……隨意能往」。

第10項（註腳107）

《印度之佛教》（p.148）：「菩薩之因地，既歷長期之聖位，十地等階位，亦即依此建立也」：

印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章 第二節 第二項〈菩薩修行的階位〉（pp.133-138）：

成佛以前，為了求得無上菩提，久修大行的，名為菩薩。菩薩過去生中的久遠修行，功德展轉增上，這是當然的事。對無量本生所傳說的釋尊過去生中的修行，古人漸漸的分別前後，而菩薩的修行階位，也就逐漸的顯示出來，這是大乘菩薩行位說的淵源。

**屬於法藏部**（Dharmaguptaka）**的《佛本行集經》，說菩薩有「四種微妙性行」。**

**屬於說出世部**（Lokottaravādin）**的《大事》，也說到「四行」。**

法藏部出於分別說部（Vibhajyavādin），說出世部出於大眾部（Mahāsāṃghika），部派的系統不同，而所說卻相近。可能是：說出世部的教區，在梵衍那（Bāmiyān），即今（Ghorband）河與（Indu）河上流，梵衍那谿谷山地；法藏部盛行於罽賓，化區相近，所以有共同的傳說。「四行」是：

|  |  |
| --- | --- |
| 《佛本行集經》 | 《大事》 |
| 自性行 | 自性行prakṛti-caryā |
| 願性行 | 願行praṇidhāna-caryā |
| 順性行 | 順行anuloma-caryā |
| 轉性行 | 不退行anivartana-c. |

依《佛本行集經》，

一、「自性行」：在沒有發願成佛以前，「本性已來，賢良質直，順父母教，信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疏，知已恭敬承事無失。具足十善，復更廣行其餘善業」，這是菩薩種姓。雖沒有發心，也不一定見佛，卻已成就了重道德，重宗教，又能多作慈善事業的性格。這是生成了的菩薩種姓，也可能是從積集善根，成就這樣的菩薩法器。

二、「願性行」：是發願希求無上菩提。

三、「順性行」：是隨順本願，修六波羅蜜多成就的階段。

四、「轉性行」：依《大事》是「不退轉行」，就是供養然燈佛（Dīpaṃkara），蒙佛授記階段。《佛本行集經》說：「如我供養然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知」。這是說，供養然燈佛，蒙佛授記的事，讀誦然燈佛授記「因緣」，就可以明白。然燈佛授記，正是不退轉位。所以《佛本行集經》與《大事》，所說的意義相同；《佛本行集經》的「轉性行」，應該是「不退轉性」的訛脫。四性行，明確的分別出菩薩的行位──種性位，發心位，隨順修行位，不退轉位。後三位，與《小品般若經》說相合。

釋尊過去生中的修行，或依修行的時劫，逢見的如來，分別菩薩道的進修階位。不過各部派的意見，是異說紛紜的。

一、**法藏部**的《佛本行集經》，從「身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來」起，到「善思如來」止，應該是「自性行」位。從「示誨幢如來，……初發道心」，是「願性行」位。「我念往昔無量無邊阿僧祇劫」，有帝釋幢如來；這樣的佛佛相承，到勝上如來，「我身悉皆供養承事」，是「順性行」位。見然燈佛授記；再「過於阿僧祇劫，當得作佛」，是「不退轉性」位。然燈佛以來，從一切勝佛到迦葉佛，共十四佛。

二、**說一切有部**（Sarvāstivādin）說，發心以來，是經三大阿僧祇劫，又百大劫成佛的，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷177-178（大正27，891b-892c）說：

「過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世。……時有陶師，名曰廣熾，……願我未來當得作佛。……發是願後，乃至逢事寶髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。復從此後，乃至逢事勝觀（即毘婆尸）如來，是名第三劫阿僧企耶滿。此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿」。「初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說」。

《根本說一切有部毘奈耶藥事》，傳說的三阿僧企耶中劫逢事諸佛，與論師說有些不同。《藥事》的長行與偈頌，也小有出入，如長行的寶髻佛（與論師同），偈頌作帝釋幢佛。這可見對於菩薩行的傳說，意見是多麼紛紜！說一切有部所傳，然燈佛以後，又過一阿僧祇劫，與《佛本行集經》說相合。

三、**銅鍱部**（Tāmraśāṭīya）所傳，如《佛種姓經》說：從然燈佛授記，到迦葉佛，經歷了「四阿僧祇又十萬劫」。授記以前，沒有留下傳說。從然燈佛起，逢事二十四佛，才圓滿成佛。

四、**說出世部**的《大事》說：自性行時期，釋尊過去逢（Aparājitadhvaja）佛。願行時期，逢過去的釋迦牟尼（Śākyamuni）佛而發心，與說一切有部說相合。順行時期，逢（Samitāvin）佛。不退行時期，見然燈佛而得授記。

依上來四說，可見部派間對釋尊過去生中，所經時劫，所逢見的佛，傳說是不完全一致的。修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說（可能與大眾部相同），為後代北方的論師所通用，其實並不一定。所以《大智度論》這樣說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」。無量阿僧祇劫，《佛本行集經》也有此說，不一定是大乘者的創說。又梁譯《攝大乘論釋》說：「有五種人，於三阿僧衹劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫」。後二說，是梁譯所獨有的。《論》說七阿僧衹劫，是「餘部別執」，「別部執」，也應該是部派的異說。

菩薩修行的階位，大乘立有種種行位。部派佛教中，也有「十地」說。如《修行本起經》說：「積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處」。《太子瑞應本起經》（可能屬化地部）說：「修道德，學佛意，通十地行，在一生補處」。《過去現在因果經》說：「功行滿足，位登十地，在一生補處」。這些不明部派的佛傳，都說到了十地。《佛本行集經》，在所說「一百八法明門」中，也說：「從一地至一地智」。十地說似乎為各部派所採用，雖然內容不一定相同。現存說出世部的《大事》，有明確的十地說，十地是：

|  |  |
| --- | --- |
| 初、「難登地」durārohā | 二、「結合地」baddhamānā |
| 三、「華莊嚴地」puṣpamaṇḍita | 四、「明輝地」rucirā |
| 五、「應心地」cittaviatarā | 六、「妙相具足地」rūpavatī |
| 七、「難勝地」durjayā | 八、「生誕因緣地」janmanideśa |
| 九、「王子位地」yauvarājytā | 十、「灌頂地」abhiṣeka |

《大事》的十地說：初地是凡夫而自覺發心的階位。第七地是不退轉地。第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王。十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的地方，特別是十住說。第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住──這四住，與《大事》的（七──十）後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。初發心住，也與初難登地相當。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。歡喜等十地，雖名稱不同，然第五難勝地（sudurjayā），與《大事》的第七難勝地（durjayā）相近；第十法雲地，經說十方諸佛放光，為菩薩灌頂，也保存最後灌頂的古義。

部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的關係。

第11項（註腳111）

《印度之佛教》（p.148）：「最後身且爾，況以前乎！」

印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第三章〈本生•譬喻•因緣之流傳〉，（pp.166-168）：

說一切有部以為：佛的生身，是父母所生的。在沒有成佛以前，是這個身體，成佛以後，也還是這個：這是有漏所感生的有漏身。佛的色身，與一般人一樣，要飲食，也有大小便，也要睡眠。佛曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。佛的身體，也曾受傷出血。年老了，皮也皺了，最後也要為無常所壞。所以，佛之所以為佛，是無漏五蘊的法身。色身，不過依之而得無上菩提吧了。生前雖有神通，但神通力也不及無常力大。《增壹阿含經》說：「我今亦是人數」。

佛是人，是出現於歷史的，現實人間的佛。這一人間的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，有的就所見不同。這裡面，有的是感到理論不合，有的是不能滿足信仰的需要。理論不合是：因緣業報，是佛法的重要原理。佛在過去生中，無量無數生中修集功德，那應該有圓滿的報身才是。可是人間的佛，還有很多的不圓滿事。如佛久劫不殺生，應該壽命極長，怎麼只有八十歲？這點，似乎早就受到注意，所以有「捨命」說。不用拳足刀杖去傷害人，應得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？布施可以得財富，佛在無量生中，布施一切，怎麼會沒有人布施，弄得「空缽而回」？又如佛過去生中，與人無諍，一直是慈悲關護，與眾生結成無量善緣，怎麼成了佛，還有怨敵的毀謗破壞？過去無量生中修菩薩大行，是不應受報如此的！不圓滿的事，經與律所說極多，古人曾結合重要的為「九種報」。

說一切有部解說為過去的業力所感，但一般信者是不能贊同的。這就不能不懷疑，如《大智度論》卷9（大正25，121c）說：「佛世世修諸苦行，無量無數，頭目髓腦常施眾生，豈唯國財妻子而已，一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨、不可壞、不可盡智慧，世世修行已具足滿，此果力故，得不可稱量殊特威神。以是故言：因緣大故，果報亦大。問曰：若佛神力無量，威德巍巍不可稱說，何以故受九罪報？一者，梵志女孫陀利謗（佛），五百阿羅漢亦被謗……九者，入婆羅門聚落，乞食不得，空缽而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。……何以故受諸罪報」？

《大智度論》是大乘論。《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》提出了二身說──法性生身與父母生身。法性生身是真實，父母生身是方便，這樣的會通了這一矛盾。如佛的空缽而回，及有病服藥，解說為「是為方便，非實受罪」。「方便」的意思是：為了未來的比丘著想，所以這樣的方便示現。《摩訶僧祇律》卷3一（大正22，481a）說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：世尊！聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥。使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福」。

大眾部是佛身出世無漏的。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，與《大智度論》所說相合。所以**《大智度論》對於受罪疑問的解說，實際是淵源於大眾部的見解。方便，即暗示了真實的佛是並不如此的。**

第12項（註腳120）

《印度之佛教》（p.149）：「聲聞不斷之餘習，演化為無明習地與所知障，而佛菩薩所斷之不共障，因之成立」

（1）《大智度論》卷27〈1 序品〉（大正25，260c1-27）：

煩惱名，略說則三毒，廣說則三界九十八使，是名「煩惱」。**「煩惱習」名煩惱殘氣，若身業、口業不隨智慧，似從煩惱起；不知他心者，見其所起，生不淨心，是非實煩惱，久習煩惱故，起如是業。**譬如久鎖腳人，卒得解脫，行時雖無有鎖，猶有習在……如是諸餘賢聖雖能斷煩惱，不能斷習。如難陀婬欲習故，雖得阿羅漢道，於男女大眾中坐，眼先視女眾，而與言語說法……如憍梵鉢提，牛業習故，常吐食而呞。如是等諸聖人，雖漏盡而有煩惱習；如火焚薪已，灰炭猶在，火力薄故，不能令盡。

若劫盡時火，燒三千大千世界無復遺餘，火力大故；佛一切智火亦如是，燒諸煩惱，無復殘習。

（2）《大智度論》卷27〈1 序品〉（大正25，262a14-15）：

得無生法忍時斷煩惱，得佛時斷煩惱習。

（3）《大智度論》卷28〈1 序品〉（大正25，264a29-b10）：

問曰：若菩薩漏盡，云何復生？云何受生？一切受生皆由愛相續故有。譬如米雖得良田，時澤終不能生。諸聖人愛糠已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生。

答曰：先已說菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。

問曰：阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？

答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故。

（4）《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正12，219c20-220a25）：

有二種死。何等為二？謂：分段死、不思議變易死。**分段死**者，謂虛偽眾生。**不思議變易死**者，謂阿羅漢、辟支佛、大力菩薩意生身，乃至究竟無上菩提。二種死中，以分段死故，說「阿羅漢、辟支佛智，我生已盡」；得有餘果證故，說「梵行已立」；凡夫、人天所不能辦，七種學人先所未作，虛偽煩惱斷故，說「所作已辦」；阿羅漢、辟支佛所斷煩惱，更不能受後有故，說「不受後有」。非盡一切煩惱、亦非盡一切受生故說「不受後有」。何以故？有煩惱是阿羅漢、辟支佛所不能斷。

煩惱有二種。何等為二？謂：住地煩惱及起煩惱。住地有四種。何等為四？謂：見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地。此四種住地，生一切起煩惱。起者剎那心剎那相應。世尊！心不相應無始無明住地。世尊！此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。

世尊！如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大。……其力最勝，恒沙等數上煩惱依，亦令四種煩惱久住。阿羅漢、辟支佛智所不能斷，唯如來菩提智之所能斷。……何以故？**阿羅漢、辟支佛，斷四種住地，無漏不盡，不得自在力，亦不作證。無漏不盡者，即是無明住地。**

（5）印順導師，《勝鬘經講記》，（pp.151-161）：

煩惱，是煩動擾亂，使現在未來的身心，不得安隱。統而言之，「煩惱」可分為「二種」，二種是：「住地煩惱，及起煩惱」。**住地，唐譯為習地，習即熏習**。**地有所依住與能出生的意義**。如草木，從地而生，依地而住。**起是現起，即顯現於現在的現行**。如瘧疾，潛伏期，如住地；冷熱發作的時候，即現起。煩惱也如此，貪心或瞋心現起時，是起煩惱；有時雖不現起貪瞋，如常人的歡喜布施時，如嬰孩及熟睡無夢時，不能說他沒有煩惱，煩惱還是潛在的，這就叫住地。**住地即熏習，種子；起即現行。**

「住地煩惱」又可分為「四種」，即是：「見一處住地，欲愛住地，色愛住地，有愛住地」。這可約二方面說：

一、約修行斷煩惱說：可分為二種，即見道所斷的，與修道所斷的。見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。然見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的──修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。……

二、約煩惱說，也可分二種，即屬於見的，與屬於愛的。見惑是思想的錯誤，如執我執常等。愛是事行的染著，如貪瞋等。

今綜此二意，解釋四種住地：

**[1]見一處住地**，是各式各樣的見，集在見所攝的一處，而是見道時一處頓斷的。見有執著性，堅定的認為如此。……屬於愛的，又分為三種，這因為修道所斷惑，是三界分斷的：欲界的修所斷惑，色界的修所斷惑，無色界的修所斷惑。**[2]欲愛住地**，即欲界的一切修所斷煩惱；**[3]色愛住地**，是色界的一切修所斷煩惱；**[4]有愛住地**，是無色界的一切修所斷煩惱。這都是愛所攝的，所以都名為愛。……

「此四種住地，生」起「一切」現「起」的「煩惱」。從見一處住地，生一切見的起煩惱；從欲愛住地，生一切欲愛所攝的起煩惱；從色愛住地，生色愛所攝的一切起煩惱；從有愛住地，生有愛所攝的一切起煩惱。所以起煩惱，從住地煩惱說，也應有四種。

起是什麼意思？「起者，剎那心剎那相應」。剎那是生而即滅的一念的別名；心是剎那剎那的，名為剎那心。煩惱剎那生起，與剎那心相應，名剎那心剎那相應。煩惱是心所，心是心王，王所是相應的。如眼識了別色境，與之相應的煩惱，也在色境上轉。心與煩惱，所緣同，行相同，同時的相應而合作，名為相應。但**住地，是不與心相應的**，如心起善時，並無起煩惱相應，而住地煩惱還是潛在的；它不與剎那心同緣同事。這「心不相應」的，為「無始無明住地」。

依上文說，煩惱有二種：(一)、住地，(二)、起。**住地有四，從四住地生起的是起。起煩惱是心相應，心不相應的，名為無始無明住地**。此無始無明住地，與四住地是同還是異？四住地，是心相應還是不相應？四住地，是住地，當然也是心不相應的。依本經所說，四住地而外，別有無始無明住地。所以一般所說的五住煩惱，實以本經所說為本。……依本經辨析，**起煩惱有二：(一)是四住地所起的──恆沙上煩惱；(二)是無始無明住地所起的──過恆沙上煩惱。住地煩惱也有二：(一)是四住地，(二)是無始無明住地。**

佛法本源於《阿含》毘尼，今略為敘述。總攝一切煩惱，為見一處及三界愛──四種，為佛法共義，大乘不共說有五種。然《阿含》及毘尼說：**阿羅漢斷煩惱，但有不斷的，名為習氣。此習氣，即本經的住地**。羅漢不斷習氣，辟支佛稍侵習氣，唯有佛，煩惱習氣一切斷盡。二乘不斷的習氣，在聲聞學派中，稱為不染污無知。無知即無明的別名；習氣，是極微細的無明，這與大乘的無明住地一致。龍樹說：『聲聞辟支佛習氣，於菩薩為煩惱』。聲聞學者，以為習氣是不染污的，無礙於生死的；而在大乘學者看來，習氣是微細的染污，還是要招感變易生死的。二乘不斷，而唯佛斷盡的無明，大乘學者說，菩薩在修行中，已分分漸除；佛究竟斷盡無明。所以，或分無明為十一重，二十二愚等。大乘所說的無明住地，實為根本教典所固有的，不過與聲聞學者解說不同。

又《阿含經》中說煩惱有纏與隨眠的二類；聲聞學者，大抵以為纏是心相應的，隨眠是心不相應的。心不相應的隨眠，是潛在而沒有現起的，經部師等即解說為種子或熏習。所以見一處與三界愛煩惱，約種習與現起說，即四住煩惱（隨眠），及起煩惱（纏）。這都是**二乘所能斷的──四住及起；而不能斷的，是無始無明住地**。本經即綜合這些教義而建立。四住的起煩惱，最明顯無諍；而習地的稱為無明，也是一般所公認的，所以本經在說到起煩惱的心相應時，即說心不相應的無明住地。……應大分為二，別分為四：一、四住地，二、無明住地。此二類各有它的起煩惱。《瓔珞經》說見（七）愛（六）的四住地，以見煩惱為生得一住地，愛煩惱為作得三住地。由於無明不了一法界相，無始來即存在，名無始無明住地。……

無明住地，比於四住煩惱，力量要大得多。先法說。「此四住地」的功「力」，為「一切上煩惱依種」。上煩惱，或譯為隨煩惱。名義有通有別：

約通義說：一切煩惱，都是隨逐心識而煩動惱亂的，或依隨種習而生起煩惱的，所以一切煩惱，都可名隨煩惱。

約別義說：煩惱中有根本煩惱，如見愛等，即依於分別四住的（如有部九十八隨眠等）。此外，如無慚、無愧、忿、恨、掉舉、惛沉等，是依貪等煩惱而生起的，是煩惱的分位等流，所以名隨煩惱。這裡，應約通說，依心依種習而生起的名隨煩惱，也就是前面所說的起煩惱。這一切起煩惱，以四住地煩惱為種，以四住煩惱為所依。一切起煩惱依四住地而生起，四住地的力量是很大了，但是「比無明住地」的力量，「算數譬喻所不能及」。……這裡的無明力大義，不是約感招生死說，是從它的深細，不容易斷除，為一切煩惱所依說。……**本經的無明住地，即所知障；四住地及上煩惱，為煩惱障。煩惱障是以我我所執為本的，由我我所執而起貪等煩惱，由此而招三界分段生死苦。所知障，是迷於一切法空性，而不能徹了一切所知的實事實理；為一切法空智的障礙。煩惱障是人執，所知障是法執。我執必依於法執，煩惱障是依所知障的；所知障或法執，是煩惱障或我我所執的所依，即此處無明住地為上煩惱及四種煩惱所依的意義。**

第13項（註腳121）

《印度之佛教》（p.149）：「上座說一切有系等不然，阿羅漢之餘習，斷而猶現行」：

（1）《雜阿含經》卷5（103經）（大正2，30b20-c4）：

非色即我，我不離色；非受、想、行識即我，我不離識。然**我於五受陰見非我、非我所，而於我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐**。諸上座聽我說譬，凡智者，因譬類得解。**譬如乳母衣，付浣衣者，以種種灰湯，浣濯塵垢，猶有餘氣，要以種種雜香，薰令消滅**。如是，多聞聖弟子離於五受陰，正觀非我、非我所，能於五受陰我慢、我欲、我使，未斷、未知、未離、未吐，然後於五受陰增進思惟，觀察生滅，此色、此色集、此色滅，此受、想、行、識，此識集、此識滅。於五受陰如是觀生滅已，我慢、我欲、我使，一切悉除，是名真實正觀。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷9（大正27，42b26-c2）：

邪智有二種：一、染污，二、不染污。染污者，無明相應；**不染污者，無明不相應**，如於杌起人想等。染污者，聲聞、獨覺俱能斷盡，亦不現行。**不染污者，聲聞、獨覺雖能斷盡，而猶現行；**唯有如來畢竟不起，煩惱習氣俱永斷故，由此獨稱正等覺者。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷16（大正27，77c4-8）：

問：何緣獨覺及諸聲聞雖斷煩惱而有餘習，佛不爾耶？

答：聲聞、獨覺慧不猛利，雖斷煩惱，而有餘習；如世常火雖有所燒，而餘灰燼。佛慧猛利，斷諸煩惱，令無餘習；如劫盡火，隨所燒物，無餘灰燼。

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷16（大正27，78b7-8）：

有餘師說：阿羅漢等亦現行癡，不染無知猶未斷故。

第14項（註腳124）

《印度之佛教》（p.149）：「大眾系之於聖格，理想則崇高……固不待大乘與密教之起也」：

印順導師，《印度佛教思想史》，第二章〈聖典結集與部派分化〉，（pp.75-76）：

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」，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（Kukkuṭika），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（sīmā）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（Vetulyāvada）說：為了悲憫，供養佛，如男女同意，可以行淫，這是破壞了佛制出家的特性。北道部說：有在家的阿羅漢。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！

第15項（註腳126）

《印度之佛教》（p.150）：「大眾及分別說系，以緣起為無為法，緣生為有為法。」

（1）《異部宗輪論》（大正49，15b25-c27）：

大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……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。

（2）《異部宗輪論》（大正49，16c26-17a10）：

化地部本宗同義……無為法有九種：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。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正27，116c4-21）：

有執「緣起是無為」，如分別論者。

問：彼因何故作如是執？

答：彼因經故。謂契經說：「如來出世，若不出世，法住、法性，佛自等覺，為他開示」，乃至廣說。故知緣起是無為法。

為止彼宗，顯示緣起是有為法，墮三世故，無無為法墮在三世。

問：若緣起法非無為者，如何會釋彼所引經？

答：**經說因果決定義故**。謂佛出世，若不出世，無明決定是諸行因，諸行決定是無明果；如是乃至生決定是老死因，老死決定是生果。**「法住」、「法性」是決定義，非無為義**，經意如是。若不爾者，契經亦說：「如來出世，若不出世，法住、法性，色常色相，乃至識常識相，地常堅相，乃至風常動相，喝梨德鷄常是苦味，羯竹迦盧呬尼常是辛味。」豈五蘊等亦是無為？彼既有為，緣起亦爾。謂五蘊等自相決定說如是言，緣起亦依因果決定作如是說。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3 分別世品〉（大正29，50b1-14）：

有說「緣起是無為法」，以契經言：「如來出世，若不出世，如是緣起，法性常住。」由如是意，理則可然。若由別意，理則不然。云何如是意、云何為別意而說可然及不可然？謂若意說「如來出世，若不出世，行等常緣無明等起，非緣餘法，或復無緣，故言常住」，如是意說，理則可然。

若謂意說「有別法體，名為緣起，湛然常住」，此別意說，理則不然。所以者何？生起俱是有為相故，非別常法為無常相可應正理。又起必應依起者立，此常住法，彼無明等，何相關預而說此法依彼而立、為彼緣起？又名緣起，而謂目常，如是句義，無相應理。

（5）《阿毘曇毘婆沙論》卷13〈3 人品〉（大正28，92b11-c3）。

（6）印順導師，《性空學探源》，第三章〈阿毘曇之空〉，（pp.216-217）：

**有說緣起是無為法，以契經言：如來出世若不出世，如是緣起法性常住。這是阿含經上的聖教根據。他們的見解；緣起與緣生是理與事的關係**（不同有部說的因與果的關係）。緣起是理則，理則是常住不生滅的，可說是哲學的。緣生是事相，事相是生滅無常的，可說是常識或科學的。因與果都是在緣生事相上說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。

**一切有者重在具體事實，大眾分別說者重在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。**若如大眾等所說的離因果事實外別有一種理性，這當然不當，難怪俱舍論主的抨擊。但若單只看到各各差別事實的一面，也是不大夠的；若無統一的必然理性，現在的此因生此果，何以見得將來的此因也必生此果呢？所以，**佛說的理則性是不離具體因果事實，而又是貫通於一切具體因果事實上的普遍必然性**，所以古人曾說它是非有為非無為。

第16項（註腳127）

《印度之佛教》（p.150）：「說一切有及犢子系，則緣起亦是有為，約因果決定義，說法性、法住，非無為常住義也。」

（1）《異部宗輪論》（大正49，16a24-b1）：

說一切有部本宗同義者，……有為事有三種，無為事亦有三種。三有為相，別有實體。三諦是有為，一諦是無為。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正27，116c4-10）：

有執「緣起是無為」，如分別論者。

問：彼因何故作如是執？

答：彼因經故。謂契經說：「如來出世，若不出世，法住、法性，佛自等覺，為他開示」，乃至廣說。故知緣起是無為法。

為止彼宗，顯示緣起是有為法，墮三世故，無無為法墮在三世。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正27，118a25-c5）：

問：緣起法與緣已生法差別云何？

◎有作是言：無有差別。所以者何？《品類足論》作如是言：「云何緣起法？謂一切有為法。云何緣已生法？謂一切有為法。」故知此二無有差別。

◎有餘師說：亦有差別。謂名即差別，此名緣起法、彼名緣已生法故。

◎復次，**因名緣起法，果名緣已生法**。……

◎尊者世友作如是說：「若法是因，名緣起法；若法有因，名緣已生法。」……

◎大德說曰：「轉名緣起法；隨轉名緣已生法。」

◎尊者覺天作如是說：「諸法生時名緣起法，諸法生已名緣已生法。」

契經所說緣起法、緣已生法，如是差別。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷9〈3 分別世品〉（大正29，49c27-50a1）：

諸支因分說名緣起，由此為緣能起果故。諸支果分說緣已生，由此皆從緣所生故。如是一切二義俱成，諸支皆有因果性故。

第17項（註腳135）

《印度之佛教》（p.150）：「大眾分別說系立九無為，而三說互異」：

（1）三種九無為之對照表

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **大眾部** | 1擇滅 | 2非擇滅 | 3虛空 | 4緣起 | 5聖道 | 6空無邊 | 7識無邊 | 8無所有 | 9有頂天 | ─ | ─ | ─ | ─ | ─ |
| **化地部** | 1擇滅 | 2非擇滅 | 3虛空 | 4緣起 | 5聖道 | 6**不動** | | | | 7**善** | 8**不善** | 9**無記** | ─ | ─ |
| **《舍利弗毘曇》** | 1擇滅 | 2非擇滅 | ─ | 3緣起 | ─ | 4空無邊 | 5識無邊 | 6無所有 | 7有頂天 | ─ | ─ | ─ | 8**決定** | 9**法住** |

（2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師研究》，第九章〈上座別系分別論者〉，（pp.425-426）：

大眾部立九無為，化地部也立九無為；分別說系的《舍利弗阿毘曇論》，也立九無為。雖九無為的內容，彼此也多少出入，但對真常無為思想的重視，可說完全一致。《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）

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，及修證所得的恆常不變性，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。

（3）印順導師，《印度佛教思想史》，第二章〈聖典結集與部派分化〉，（pp.64-66）：

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：「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［1-3］前三無為，與說一切有部相同。［4-7］空無邊處（ākāśânañcāyatana）等四無為，是四無色定所契的定體。［8］緣起支性（pratītya-samupādâṅgikatva），經說十二緣起是：「若佛出世，若不出世，如是緣起法住、法界」，所以是本來如此，生死流轉的必然軌律。［9］聖道支性（āryamārgaṅgikatva），經上稱「八正道」為「古仙人道，古仙人徑」，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」。

［1-3］前三無為相同。［4］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（tathatā）是如此如此而沒有變異的；［5］善（kuśala）、［5］不善（akuśala）、［6］無記（avyakṛta）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：［1］擇（智緣盡）、［2］非擇（非智緣盡）、［3］緣（緣起）、［4-7］空無邊處等四處外，別立［8］決定與［9］法住。［8］決定（即「正性離生」）是無為，與大眾部系中的案達羅（四）派相同。［9］法住，可能是法住智所悟入的諦理。傳說犢子部誦習《舍利弗阿毘曇論》，但現存漢譯本，沒有不可說我（anabhilāpya-pudgala），也不立阿修羅（asura）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，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。北道部說：色等自性名真如，是無為。案達羅四部中的東山住部（Pūrvaśaila），立四諦是無為；沙門果及得是無為。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。這一傾向，論到理想的佛陀觀，就是絕對不二的佛陀。

第18項（註腳137）

《印度之佛教》（p.151）：「八正道之能離染而脫生死，稱古仙人之道，亦應有其必然之理性，常住不變者在」：

（1）《雜阿含經》卷12（278經）（大正2，80b24-81a8）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷93（大正27，479c11-480a10）：

有餘復執「道是無為」，如分別論者。彼作是說：唯一無上正等菩提，常住不滅，隨彼彼佛出現世間，能證者雖異而所證無別，如一龍象妙飾莊嚴，雖有多人次第乘御，而彼龍象前後是一。

問：彼何故作此執？

答：彼依契經。如契經說：「佛告苾芻：我證舊道。」故知聖道定是無為。

為遮彼執，欲顯聖道墮三世故定是有為，非無為法，墮三世故。又執「聖道體是無為」，便違契經。如契經說：「有一近事，名毘舍佉，來詣法授苾芻尼所，問言：『聖道為是有為？為是無為？』苾芻尼言：『聖道有為，墮三世故。』」

問：若聖道是有為，分別論者所引契經，當云何通？

答：由五事相似故，說名「舊道」：一、地相似：諸佛皆依第四靜慮得菩提故；二、加行相似：諸佛皆經三無數劫修習六種波羅蜜多得圓滿故；三、所緣相似：諸佛皆緣四聖諦理證菩提故；四、行相相似：諸佛皆以苦、非常等十六行相修聖道故；五、所作相似：諸佛皆以無漏道力斷自身中一切煩惱，亦令無量無邊有情得涅槃樂故。若不依此釋「舊道」名，而執「無為是舊義」者，即彼經說：「舊城、舊都」，豈舊城都是無為法？又若經說「證舊聖道」即執「聖道是無為法」，契經亦說「蛇退舊皮」，豈蛇舊皮是無為法？如伽他說：「若斷愛無餘，如蓮花處水，苾芻捨此彼，如蛇脫舊皮。」如舊城等皆是有為，「舊聖道」言，理亦應爾。

（3）印順導師，《佛法概論》，第十章〈我論因說因〉，（pp.144-146）：

說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。**聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。**經中曾以「古仙人道」（雜含卷12‧287經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的兩大理則。佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則，都有必然性與普遍性。**大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處**！這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（**釋尊所說的緣起，是不通於清淨的**）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣──聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者**能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了**。

　　　　　　　　　　　　　　┌─苦（果）─┐

　　　　　　　　　　┌─生─┤　　　　　　├─世間因果

　　　┌─緣起支性─┤　　　└─集（因）─┘

因緣─┤　　　　　　└─滅───滅（果）─┐

　　　└─聖道支性─┐…┘　　　　　　　　├─出世因果

　　　　　　　　　　└─道───道（因）─┘

（4）印順導師，《性空學探源》，第三章〈阿毘曇之空〉，（p.217）：

聖道支性無為──除有部外，這也是大眾分別說系的共義（大眾等四部及化地的九種無為中都有）。他是佛法兩大理性之一，佛在經中稱它為古仙人道，與緣起法一樣的是具體因果的必然理性，不過它是指向於出世還滅的因果理性，也即是向上向解脫的行踐理性。

第19項（註腳138）

《印度之佛教》（p.151）：「化地部」：

（1）《異部宗輪論》（大正49，16c26-17a10）：

**化地部**本宗同義……無為法有九種：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。

（2）《雜阿含經》卷13（305經）（大正2，87b14-c3）：

諸比丘！若於眼如實知見，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，如實知見；見已於眼不染著，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，不染著。如是耳、鼻、舌、身、意法如實知見，若法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，如實知見；如實知見故，於意不染著。若法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，不染；不染著故，不相雜、不愚闇、不顧念、不繫縛，損減五受陰，當來有愛，貪、喜，彼彼染著悉皆消滅，身不疲苦，心不疲苦，身不燒，心不燒，身不熾然，心不熾然，身覺樂，心覺樂；身心覺樂故，於未來世生、老、病、死、憂、悲、惱、苦悉皆消滅，如是純大苦聚陰滅。

作如是知、如是見者，名為**正見**修習滿足，**正志、正方便、正念、正定**，前說正語、正業、正命清淨修習滿足，是名修習八聖道清淨滿足。

（3）《論事》卷20（N62，353a6-355a9）：

此處言「彼先之身業、口業、活命是清淨」，依止此經及正語、正業、正命是心不相應，於無限制言「有五支之道」者，乃**化地部**之邪執。……須跋陀！於聖八支道所得之法律者，須跋陀！此處亦〔有〕沙門，此處亦〔有〕第二之沙門，此處亦〔有〕第三之沙門，此處亦有第四之沙門。依他沙門，他說為虛。」有如是之經耶？（他）然。（自）是故，有八支道。

（4）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷77（大正27，397b2-4）：

譬喻者說：「諸名色是苦諦，業煩惱是集諦，業煩惱盡是滅諦，奢摩他、毘鉢舍那是道諦。」

（5）印順導師，《以佛法研究佛法》，三〈四 傳承中的無比法與妙法〉，（p.118）：

法以聖道為本，在佛教的部派發展中，可說都在探求最根本的，最主要的聖道。赤銅鍱部的《分別論》（11‧2），並列八支聖道與五支聖道。化地部就說：「正道唯五」（論事20‧5）。這與譬喻師所說：「奢摩他、毘缽舍那是道諦」（《大毘婆沙論》卷77），意見相合。這是說：在聖道的體證中，是沒有正語、正業、正命的。這是以戒為助道的資具，定慧才是道的主體。

第20項（註腳161）

《印度之佛教》（p.152）：「雖經部等猶計十八界之自體為真實，然即此而引申之，開境無、識有之先河」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷44（大正27，228b21-23）：

有執「有緣無智」，如譬喻者。彼作是說：若緣幻事、健達縛城及旋火輪、鹿愛等智，皆緣無境。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷56（大正27，288b14-27）：

阿毘達磨諸論師言：所繫事是實，能繫結亦實，補特伽羅是假。

犢子部說：所繫事是實，能繫結亦實，補特伽羅亦是實。

**譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。**

問：彼何故說所繫事是假耶？

答：**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，諸離欲仙見起悲慜，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」。

（3）印順導師，《性空學探源》，第三章 第二節 第二項 第一目〈辨假有〉，（pp.160-162）：

境為什麼非實有呢？婆沙時代的譬喻者只說：因為由各人的觀感不同，境界也就跟著不同，可見不是實有的。除此，沒有什麼其他的說明。如該《論》卷56引述譬喻者的一個比喻說：

「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，諸離欲仙見起悲憫，……諸阿羅漢見而生捨。由此故知，境無實體。」

這從各人對境界印象觀感不同，引發心理情緒也不同，而用以說明境界的沒有實體。一切有部以為，認識時生起好感，是對象中有著實在的清淨分；生起惡感，是對象中有著實在的不淨分。**經部則謂對象是沒有固定實在性的，好感惡感等，全為主觀心理的關係。這一思想，只由主觀心理去說明，由於內心對煩惱的離染不離染，及離染的程度不同，境界就不決定，是出發於實踐體驗而說明的；還沒有達到直從境相本身以說明它的假有不實**。**這境相不實的思想，到《順正理》時代，便有詳細的發揮**，如該《論》卷53說：譬喻部師作如是說：

「由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。……又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異；既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境。」

此中第一點是繼承《婆沙》所說的情緒不定論。第二點，淨穢二境不實，是新發揮的。異趣有情，因為各各業力不同，在同一境界上，各各所見或淨或穢大不相同；如一河水，「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」。後代唯識家常常引用一境四心來證明唯心無境，也不出此理。經部雖沒有像唯識學那樣強調唯心，而引為境界不實的理由是同的。依此理，如火由色觸二種極微合成，水由色香味觸四種極微合成，水與火，在構成的本質上看，是截然不同的；但在同一境界上，人見為水，鬼見則為火，對象到底是二微合成之火，抑是四微合成之水呢？由此淨穢不定而引發的境相不實論，是由一般共許的事實而推論到的，給予後代境空心有論的影響，確實是很大。

（4）印順導師，《唯識學探源》下編，第四章〈無境論探源〉，（pp.201-205）：

經部師就提出了「境不成實」的思想，如《大毘婆沙論》（卷56）說：「譬喻者說：能繫結是實，所繫事是假，補特伽羅亦假。……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，……諸阿羅漢見而生捨。由此故知境無實體」。

**犢子部**主張境、結、補特伽羅都是真實的。**有部**雖說補特伽羅是假，境也還是真實的。它認為「由境界力令彼別故，……一聚中容有二境故」。它以為所見的境界，雖是不淨的，但它本身也含有少分淨相。依止這少分淨相，想為非常的清淨，因此起貪。倒想為非常清淨，確乎靠不住；但這所依的少分淨相，不能說不是真實。**譬喻者**的見解卻不然，境界的可意、不可意，因可意而生貪，不可意而生瞋，這要在某一有情的認識上才能成立，並不是離卻能知心，而有可意、不可意的決定境界。所以《順正理論》（卷53）中說：「譬喻部師作如是說：由分別力苦樂生故，知諸境界體不成實。以佛於彼摩建地迦契經中說：諸癩病者觸苦火時以為樂故。又說一色於一有情名可意境，非於餘故」。

單是這樣，只能成立我們情緒上的苦、樂、愛、惡，是由心的分別力而生，不屬於外境的本身，與唯識無境的思想，相差還很遠。但它還有其它的見解，像《順正理論》（卷53）說：

「又如淨穢不成實故，謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異。既淨穢相非定可得，故無成實淨穢二境」。

有情因業力的關係，在某一趣內受生，或人、或天、或畜生、或餓鬼，因生趣的不同，所見的淨穢也有差別。像人見海水充滿、清淨；餓鬼卻見乾涸得一無所有，或者是膿血、火燄。這隨類所見的不同，不但是感情觀念的不同了。境不成實，更可以得一證明。後代的唯識家，常用「天見寶莊嚴，人見為清水，魚見為窟宅，鬼見為膿血」的一境四心，證明外境的無實，也只是「謂別生趣同分有情，於一事中取淨穢異」的見地。

**經部的上座，主張十二處是假有（大眾系的說假部，也有此主張），這更接近唯識了**。《順正理論》（卷4）說：

「此中上座作如是言：五識依緣俱非實有，極微一一不成所依所緣事故，眾微和合方成所依所緣事故。……故處是假」。

它從五識的不能緣極微相，斷定一一極微的自體，沒有作五識的所緣用。不但一一沒有所緣用，就是眾微和合，眾微還是沒有作所緣的作用。與「如盲一一各住無見色用，眾盲和集見用亦無」一樣。這樣，五識所緣的境界，只是和合的假相，不是真實。五根極微，不論一一或是和集，也同樣的不能為五識的所依，五識是依根微和合的假用。十色處既然是假，法、意二處也不是成實，這是可以比類而知的。十二處是假，雖是說所依、所緣的無實，但所緣不但是五色處，與無為、受、想、行的別法處，它是可以總攝一切的，像《順正理論》（卷3）說：「又上座說：諸法無非意所行故，皆法處攝」。

**所緣的六處無實，實際上達到了凡是我們所認識的一切，都不是真實的結論**。**真實的是什麼？是十八界**。它在認識論上，可說是二元的。凡是有漏心所認識的一切，都是假的，不是法的實相；在我們所認識的假相背後，隱著真實的因果法相──十八界。這個見解，初期的瑜伽派，像〈本地分〉也還取同樣的見地。它建立了離言自性，假說自性。在世間所認為真實的假說自性背後，還有它所依的真實的離言自性。它要建立有宗，它認為沒有這離言的實性，無法建立因果緣起，它要反對徹底無自性的大乘。經部的所緣無實，與遍計所執的假說自性有關。經部師，怎樣從認識論的見地去解說所緣無實呢？拿眼識緣色來說：假使說眼識所顯現的青色，就是眼識直接的親緣到的外境，這除卻正量部的直取外境以外，小乘都是不承認的。見色的時候，心上覺得它是什麼形相，是什麼名稱，這名、相，只是總名、總相，也可說是概念。總名、總相，不是青色的自體，它是無實的。這樣的見解，不但經部，有部也會承認。但依有部的見解：這總名與總相，是意識的境界，確不是色法的真相。眼識雖不能見一一極微的自相，但眼識上所顯現的色相，不論是極微的和合或和集，它總是從那一一極微來的。換句話說，意識上抽象的概念不是真實的色法，但依識上所顯現的青色，不能說不依客觀的青色而成立。眼識所見的青相，與色法的青相，是一致的。它的見解，青色是它自體是這樣的，不是因能緣的心識而是青是色的，所以它主張眼識能緣實境。但在經部看來，眼識並不能見到一一極微的自相，只見到和合的假相。這和合相，極微上是沒有的。所以眼識上所顯現的青相，不與外界存在的青色一致。因此，眼識不能緣實境。眼識雖緣不到色法的自相，但並不能說沒有青色。假使沒有超認識的青色，也不能依它而在眼識上顯現和合的青相。有部與經部的認識論，有著很大的差別。

第21項（註腳166）

《印度之佛教》（p.154）：「經部師則說唯大無造」：

（1）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師研究》，第六章〈說一切有部的四大論師〉，（p.259）：

法救對於色法的意見，如《大毘婆沙論》卷127（大正27，662b）說：「尊者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」。

**法救的大種外別有造色，與阿毘達磨論者相同；但不立法處色及所造觸。不立法處所攝色，就是以無表色（業）為假色，而實為思業的造作增長，與譬喻師同。**不立所造觸，據《順正理論》，也與譬喻師相同。法救以為：「諸所有色，皆五識身所依所緣」。五識的所依，是眼等五根，所緣是色等五境。法救的色法觀，惟有十色處，與一般的物質（物理、生理）概念相合。把這作為佛法的初期解說，應該是大致無誤的。

（2）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師研究》，第六章〈說一切有部的四大論師〉，（pp.269-271）：

覺天的獨到思想，如《大毘婆沙論》卷142（大正27，730b）說：「諸有為法有二自性；一、大種；二、心。離大種無造色，離心無心所。諸色皆是大種差別，無色皆是心之差別」。

同樣的思想，又如《大毘婆沙論》卷127（大正27，661c）說：「覺天所說，色唯大種，心所即心。彼作是說：造色即是大種差別，心所即是心之差別」。

覺天以為：有為法雖多，而歸納起來，不外乎大種與心──物理與心理的兩大元素。這樣，與阿毘達磨論宗的世友（Vasumitra）、妙音（Ghoṣa）說，持經的大德法救說，形成說一切有部中的三大系：

**世友等──心心所別體同時生‧大造別體有所造觸‧**

**法救───心心所別體前後生‧大造別體無所造觸‧**

**覺天───心心所一體前後生‧造色即是大種差別‧**

覺天與法救，同為持經者，而非重論的阿毘達磨論師。但比起法救來，覺天與阿毘達磨論宗，更疏遠，也更接近了。這怎麼說呢？法救雖說心心所法前後相生，沒有所造觸、無表色，但還符合阿毘達磨論者的根本義──心與心所別體，大種與造色別體。覺天以為：心所即心，造色就是大種，對有為法的根本性質，採取了二元而不是多元的立場。這與阿毘達磨論者的思想，不是更疏遠了嗎？法救說無為無實性，而覺天與阿毘達磨論者相同，立三無為法。法救說不相應行沒有實性，而覺天曾說：「諸能得（的）得，恆現在前」。無想異熟的「命根、眾同分，是第四淨慮有心業果」。得與命根、眾同分──不相應行法，雖不是別有非色非心的中立實體，但卻給予（或色或心的）相對的實在性。無為也好，不相應行也好，覺天採取了比較積極的建設性，這不是與阿毘達磨論者更接近了嗎？

（3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師研究》，第十一章〈經部譬喻師的流行〉，（p.554）：

從色法來說，也還是有這二大家。覺天以為：「造色即是大種差別」。法救以為：「說離大種別有造色。……然說色中二非實有，謂所造觸及法處色」。

晚期的經部譬喻師中，如「譬喻論師作如是說：諸所造色，非異大種」；這就是覺天一流。而上座說：「非觸處中有所造色……即諸大種形差別故」。又說：「大種造色多不相離，亦有少分得相離者」。上座的論義，正是繼承法救的學派。經部譬喻師，無論說心說色，都有這二大流派，是極為明顯的。

第22項（註腳168）

《印度之佛教》（p.154）：「非色心法，即不相應行，如生、滅三相等……無別實體」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷38（大正27，198a15-b13）：

［1］有執「諸有為相非實有體」，如譬喻者。彼作是說：諸有為相是不相應行蘊所攝，不相應行蘊無有實體，故諸有為相非實有體。為遮彼執，顯「有為相實有自體」。

［2］~［3］

◎或復有執「諸有為相皆是無為」，如分別論者。彼作是說：若有為相體是有為，性羸劣故，則應不能生法、住法、異法、滅法；以有為相體是無為性強盛故，便能生法乃至滅法。

◎或復有執「三相是有為，滅相是無為」，如法密部。彼作是說：若無常相體是有為，性羸劣故，不能滅法；以是無為，性強盛故，便能滅法。

為遮彼執，顯「有為相皆是有為」。

［4］或復有執「相與所相一切相似」，如相似相續沙門。彼作是說：色法「生、住、老、無常」體還是色，乃至識法「生、老、住、無常」體還是識。為遮彼執，顯「有為相唯不相應行蘊所攝」。

［5］或復有執「色等五蘊，出胎時名生，相續時名住，衰變時名異，命終時名滅」，如經部師。為遮彼執，顯「彼唯是眾同分相，非有為相。有為相者，諸有為法一一剎那皆具四相」。

［6］復次，為令疑者得決定故。如〈定蘊〉說：過去法得，或過去、或未來、或現在；未來、現在法得亦爾。或有生疑：「如得與法，有同世者有異世者，相與所相亦應如是。」

為令彼疑得決定故，顯「相與法無異世者」。所以者何？得與所得不同一果、不定俱行、非俱有因，故或異世；相與所相是同一果、決定俱行、為俱有因，故必同世。

為遮前說種種異宗，及為除疑，故作斯論。

（2）印順導師，《性空學探源》，第三章 第三節 第三項 第一目〈丙 世相之無為〉，（pp.213-214）：

時間的過去現在未來，必然的要在法的變易上說；這法的變易，經中說有生、住、滅的三相（或加異相成四相），這三相，**經部與成實論主說是不相應行的假法，有部也說是不相應行，不過認為有實在體**。但如**大眾分別說系他們**，卻別有一說，**認為是無為法**。如《中論疏》引《婆沙》所說云（婆沙原文待檢）：「毘婆闍婆提云：有為之法，體不自固，何能相他？遂能相他，當知三相是無為法。」

毘婆闍婆提就是梵語分別論者。他們說生、住、滅三相是具有必然性普遍性的；一切法的從生而住，從住而滅，是普遍而必然的過程；**三相是恆常固定的無為法，所以才有力量能夠使法法都依著生住滅的軌則走**。假使說三相是有為的，則缺乏必然性普遍性的力量，應該此法生而住而滅，彼法生而不必有住或有滅。這思想很有意義，它與有部學者有為就是有為、無為就是無為的二者歷然各別的看法很不同。《中論疏》接著又說：「次曇無崛云：生住二相是有為法，滅相是無為法。」

曇無崛就是**法密部**，也是屬於分別說系的。**他主張的生住是有為，滅相是無為**，就是《婆沙》說的無常滅是無為的思想。或者說：一切法必歸於滅，滅相有其普遍性必然性的力量使一切法滅，所以說是無為。

第23項（註腳170）

《印度之佛教》（p.154）：「緣起法生滅無常，……發現其前後一貫性，誠為必要」：

（1）印順導師，《印度佛教思想史》，第二章〈聖典結集與部派分化〉，（pp.73-75）：

補特伽羅，譯義為「數取趣」，是一生又一生的眾生──有情（sattva）。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──身心的綜合活動來解說的；主張「現在有」的，是依「一心」來解說的。**

依蘊、界、處而立補特伽羅的，

一、**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」。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」。

二、**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」。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」。

三、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」。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。

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」。從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗或說「心心所法無轉變」）。

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」。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」。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」。

**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」，正是「一心相續論」的見解。但說識而有特色的，有「意界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而意界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，意界能憶故」。**意界（mano-dhātu）是六識界生起的所依，所以「意界是常」，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！

二、**赤銅鍱部**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：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」。

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」，「意界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。**

（2）印順導師，《中觀論頌講記》〈縛解品〉，（pp.260-261）：

往來天上人間，三界五趣，是生死流轉的現象。說到流轉，不外諸行的流轉，有情的流轉。無我有法，法從前世移轉到後世，如化地部的窮生死蘊，銅鍱者的有分識，這是諸行的流轉。或說五蘊法中有不可說我，一心相續中有真我，從前生移轉到後生，這是有情的流轉。學派中，大眾及分別說系，多說諸行流轉；說有情流轉的，如說一切有系的假名我，犢子系的不可說我，都是說明從前世到後世的。薩婆多部說：諸行無常，念念生滅，三世恆住自性，所以不許流轉。大眾、分別說系，說的諸行無常，不但念念生滅，而且是念念轉變；這就是承認諸行的流轉了。

先考察諸行的流轉：是常恆不變的流轉呢？是無常演變的流轉呢？假定是常恆不變的流轉，這不但不成其為諸行（行是遷流變化的），也不成其為流轉。常恆是前後一致沒有變化的；人間常在人間，天上常住天上，這還說什麼流轉呢？所以在「諸行往來」生死中，如執著「常」住，就「不應」說他有「往來」。假定是無常演變的流轉，無常是終歸於滅，而且是剎那剎那的即生即滅。滅了，還有什麼從前世移轉到後世去呢？有從前世到後世的法，必有前後的延續性；纔生即滅的無常，如執有自性，怎麼可以說他有流轉？所以諸行是「無常」的，也「不應」說他有往來。諸行的常無常，不可說他有往來生死的流轉；依蘊、界、處而安立的眾生，說他是常或無常，也同樣的不能成立生死流轉的往來。所以說：「眾生亦復然」。

第24項（註腳172）

《印度之佛教》（pp.154-155）：「說一切有及犢子系，……以之建立業果前後之移轉」：

印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第三節 第二項〈有部的假名我與犢子系不可說我的關係〉，（pp.60-68）：

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

一切有部，是依三世實有而得名的。據它的解說，已生已滅是過去，未生未滅是未來，已生未滅是現在。這三世，是依法體的現起引生自果作用，和作用的息滅而分別的。生滅，只是作用的起滅。談到法體，它是未來存在，並不因作用的生起而生起，所以說未來法是實有。過去，同樣的依然存在，也不因作用的息滅而消滅，所以說過去法是實有。依三世實有的見地，未來，早具足了無量無邊的一切法。因現在法引生自果的作用，使未來世中的某一類法，剎那生起引生自果的作用，這叫做從未來來現在。現在只有一剎那，剎那間作用就要息滅；作用息滅以後的法體，名為過去法，這叫做從現在到過去。這好像甲屋住滿了很多的人，這些人，一個跟一個的經過一條短短的走廊，到乙屋去。正在經過走廊的時候，好比是現在。甲屋沒有經過走廊的人，好比是未來。已經通過走廊，進入乙屋去的，當然是過去了。總之，一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。當諸法正生未滅，是現在的存在。從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，建立過去未來的實有。所以它常說，過去、未來法是現在的同類，過去未來一樣的也有色聲香等一切法。從諸法的自體上看：法法都是各各差別，常住自性，沒有什麼變化可說，彼此間也說不上什麼連繫。「法法各住自性」，是真實有，一切有部依此建立實法我。從諸法的現起作用上看：每一法的生起，必定依前時與同時諸法的力用為緣，才能生起。生起後，又能引生未來法。在這前前引生後後，成為相似相續的一大串中，在這生滅相續而屬於有情的生命之流，才有變化，彼此間才有連繫。一般人不能理解這前前非後後的剎那生滅，執著在身心相續中有一個恆常存在的自我，這是顛倒的認識，生死的根本，這便是補特伽羅我。補特伽羅我，是根本沒有的，只是我見的錯覺罷了。在身心的相續中，雖沒有真實的補特伽羅，但從和合相續的關係上，也可假名為補特伽羅。依這假名的補特伽羅，才說有從前生流轉到後世。假名補特伽羅，依實有的五蘊和合而假說，並非實有的存在。把有部的思想總結起來，就是：諸法實有的當體，是實法

我，是真實有。在諸法（有情的身心）生起作用，和合相續上說，是可以假名為補特伽羅的。假使執為實有，那便是「諸法無我」所要無的我。……進一部的研究它法體與作用的異同，有部學者，就會答覆你不一不異。有時，法只有體而沒有用（過末），所以不能說一；可是引生自果的作用，是依法體而現起的，所以也不能說異。有部學者，也不得不走上這雙非的論法。《順正理論》（卷52），對體用的一異，有詳細的敘述：「我許作用是法差別，而不可言與法體異。……法體雖住，而遇別緣或法爾力，於法體上差別用起；本無今有，有已還無，法體如前自相恆住。……體相無異，諸法性類非無差別。體相、性類，非異非一，故有為法自相恆存，而勝功能有起有息。……現在差別作用，非異於法，無別體故。亦非即法，有有體時作用無故」。

「作用與體，雖無別體而有差別；謂眾緣合，能令法體有異分位差別而生。此差別生非異法體，故彼法體假說生義。依如是義，故有頌言：從眾緣方有，此有是世俗；雖生體無別，此有是勝義」。

論文明顯的說，法體與作用非一非異。但它雖說非一非異，實際上是偏重於不一的。它在談到法有三世的時候，總覺得三世要在法的作用上說；依作用的起滅，雖說法有三世差別，但法體終歸是恆住自性。

理解了有部的主張，再來看犢子系的學說，比較上容易得多。犢子部的三世有為與無為，與有部大致相同。不同的，只是不可說我。他怎樣建立不可說我呢？《異部宗輪論》說：

「其犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名」。

「依蘊處界假施設名」，窺基的解說是：世間，或者說眼是我，說身是我，這只是依蘊等法而假立的。實際說來，雖不是離蘊有我，卻也不就是五蘊，自有它的體性。他的見解，是把「假施設名」，看成了假名的補特伽羅。離假名我以外，別有一個不可說我。其實，犢子部沒有這樣隔別的見解。「依蘊處界假施設名」，正是說的不可說我。何以見得？像《俱舍論‧破我品》（卷29）說：「但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅」。

犢子部所立的不可說的補特伽羅，原有三種安立，這裡約最重要的，依現在有情身內的五蘊而建立來說，所說非常明白。依現在世所攝的執受諸蘊，建立補特伽羅，豈不就是《異部宗輪論》所說的「依蘊處界假施設名」嗎？假施設名的我，就是不可說我，這在熏染有部思想的學者，確是相當難解的。有部的見解：色法分析到極微，心法分析到剎那，仍有自體存在的，這是實有。依實有法所和合的總相、一合相，一加分析，離了所依的實法，就沒有自體，這是假有。所以有自體就不是假，假就沒有自體。他們雖也在說實有與假有，不可說是一是異，其實對假有與有體，是從差別的觀點來處理的。世親論師也曾本著這樣的思想，在《俱舍論》的〈破我品〉裡，責問過犢子部：所說的不可說我，是實有呢？還是假有？但犢子部的答覆，並沒有說是假、是實，卻說：「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內現在世攝者執受諸蘊，立補特伽羅」。意思說：我所說的補特伽羅，並不像你所問的那樣假呀、實呀，只可以說依身內五蘊而建立。假、實的思想，有部與犢子誰是正確的，這裡無須討論；要說的，是它們對於假實，有著不同的思想。**依蘊界處安立，在有部看來，就是假有，沒有自體。假使有體，就不能說依蘊安立。犢子部的意見：「四微和合有柱法，五陰和合有人法」（見《大智度論》卷1），儘管依它和合而存在，卻不妨有它的自體**。如火與薪的比喻，就在說明這能依所依的不一不異。依我國古德的判別：**有部是假無體家，犢子部是假有體家**。**有部只許假名補特伽羅，犢子部卻建立不可說我，思想的分歧，在此**。**犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。彼此的所以對立，就在體用的一異上**。他們都談不一不異，但有部終歸是偏重在不一。有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恆住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恆存，仍舊可以說有移轉。**有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體**。就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。攝用歸體，所以不是無常。即體起用，也就不是常住。二家思想的異同，可以這樣去理解他。

假名我

生滅相續的作用 不一不異而異………有部

實法我

恆住自性的法體 不一不異而一………犢子部

不可說我

第25項（註腳176）

《印度之佛教》（p.155）：「犢子系立不可說我，「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名」」：

（1）《異部宗輪論》（大正49，16c14-18）：

犢子部本宗同義，謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。諸行有暫住，亦有剎那滅。諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷11（大正27，55b22-27）：

有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：「根本作、用二蘊雖別，而共和合成一有情，如是可能憶本所作，以作用蘊所作事，根本蘊能憶故。若不爾者，何緣能憶本所作事？」

（3）印順導師，《如來藏之研究》，第二章〈如來藏思想探源〉，（p.50）：

犢子部立「五法藏」：過去法藏，現在法藏，未來法藏，無為法藏，不可說法藏。三世法是有為法，有為與無為法以外的不可說藏，就是不可說我。如《異部宗輪論》（大正49，16c）說：「犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界假施設名。……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉」。

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

（4）印順導師，《唯識學探源》下編，第一章〈部派佛教概說〉，（pp.56-57）：

犢子部，分一切為五法藏，這我，在第五不可說藏之中，像《成唯識論述記》（卷一）說：（以下引文，多是隨便舉一種）「彼立五法藏：三世、無為、及不可說。彼計此我，非常無常，不可說是有為、無為也」。

它把一切法分成過去法藏、未來法藏、現在法藏、無為法藏、不可說藏──五法藏。三世有為和無為，與一切有部的思想，大體是相同的；只是多一個不可說藏，不可說藏就是不可說我。**有為是無常的，無為是常住的，而我卻不可說是有為、無為，是常、是無常。理由是，假使我是無常，那從前世到後世的輪迴，仍舊建立不起來。外道的即蘊計我，有斷滅的過失，也就在此。假使是常住，那我應該離卻無常的五蘊而存在，同時也就不應該有受苦受樂的差別。外道的離蘊計我，就有這樣的過失。犢子部見到這一點，才說非有為、非無為。**雖不就是有為的五蘊，卻也不可與五蘊分離而獨存。它舉火與薪的比喻，不可說薪是火，也不可說離薪有火。他的雙非論，使人很自然的想到有一不離五蘊的形而上的實體。

（5）印順導師，《中觀論頌講記》，（pp.394-395）：

如來，外道也有這個名字，但是作為梵我的異名看的。如如不變，來往三界，這就是神我了。如來可約兩方面的意義說：一方面，是約佛陀的假我說，如印度的釋迦如來。一方面，是約如來之所以為如來說，即通於一切佛。在來去、出入、言談、語默的人間的如來，他的性質，本與一切有情同樣的；不過有染無染而已。此在有部，認為五陰和合中只有假我，沒有真實的如來。**犢子系說：不可說有如來，是對外道說的；然佛也說我，不可說沒有。所以他所主張的如來，是非離蘊非即蘊的不可說我。**如有部等的假我，不免減損了緣起我；犢子部等的真我，又不免增益了。**不可說的真我，與外道所說的如來是神我的異名，是身心活動中的統一體，實在所差不多，容易與外道說合流。**

第26項（註腳182）

《印度之佛教》（pp.155-156）：「大眾及分別說系異於是，依心心所而立有情，唱「一心相續」之說，此復與心性本淨有關」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷27（大正27，140b25-c9）：

有執「心性本淨」，如分別論者。彼說：「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。」為止彼執，顯示「心性非本清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨」。

若「心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨」者，何不客塵煩惱本性染污，與本性清淨心相應故，其相清淨？若「客塵煩惱本性染污，雖與本性清淨心相應，而相不清淨」，亦應「心本性清淨，不由客塵煩惱相不清淨」，義相似故。

又此本性淨心為在客塵煩惱先生，為俱時生？若在先生，應心生已住待煩惱，若爾，應經二剎那住，有違宗失。若俱時生，云何可說心性本淨？汝宗不說有未來心可言本淨。為止如是他宗異執，及顯自宗無顛倒理，故作斯論。

（2）《成實論》卷3〈30 心性品〉（大正32，258b3-20）：

論者言：有人說：「心性本淨，以客塵故不淨。」又說：「不然。」

問曰：何因緣故說本淨？何因緣故說不然？

答曰：不然者，心非性本淨，客塵故不淨。所以者何？煩惱與心常相應生，非是客相。

又三種心：善、不善、無記。善、無記心是則非垢。若不善心，本自不淨，不以客故。

復次，是心念念生滅，不待煩惱，若煩惱共生，不名為客。

問曰：心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。

答曰：不然。是心心時即滅，未有垢相，心時滅已，垢何所染？

問曰：我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染。

答曰：是相續心，世諦故有，非真實義，此不應說。又於世諦，是亦多過──心生已滅，未生未起，云何相續？是故心性非是本淨，客塵故不淨。但佛為眾生謂心常在，故說「客塵所染，則心不淨」。又佛為懈怠眾生，若聞「心本不淨」，便謂「性不可改」，則不發淨心，故說「本淨」。

（3）印順導師，《大乘起信論講記》，第三章〈成立大乘法義〉，（pp.47-49）：

說明這生佛的共通性，

一、**大眾、分別說系**，依心以說明凡聖不二，如心性本淨者，一心相續論者。

**一心相續論者說：眾生位中是有漏心，（聖者等）佛果位中是無漏心；有漏心與無漏心，只是相續的一心。約雜染未離說，名有漏心；約離染說，名無漏心**──**心體並無差別。**心性本淨論者說：一切眾生心中，雖有雜染，然心（覺性）還是本來清淨的，與三乘聖者一樣。

從貫通染淨、聖凡的意義說，心性本淨論者與一心相續論者，大體一致。心，指能了能知能覺的覺性。有漏的、無漏的、凡夫的、聖者的，覺了性是一樣的。這覺了的心性，就是生佛染淨所共通的。

二、**空相應的大乘經論**，與**虛妄唯識論者**（受有一切有系的深刻影響；一切有系是不許心性本淨的），約法性清淨說：一切法空性，平等不二。佛法性與眾生法性，如圓器空與方器空一樣，沒有任何差別可說。心的法性是本淨的，所以說心性本淨。約法性淨，說生佛平等。不是說：眾生有真常的淨心，與佛一樣。

三、**真常大乘經論**，不但約心性說，而約法性（法界）說；但這是不離心性的。如《無上依經》說：「眾生界、菩薩界、如來界，平等平等」。界，即是藏。如如來藏、法界藏，《勝鬘經》即稱之為自性清淨心。這是生佛平等的。在眾生名眾生界，與本論所說的眾生心一致。這不但約能了的覺性說，也不專約法性的如如說；是直指眾生位（如來位）中，心與法性的不離的統一說。心性淨即法性淨，法性淨即心性淨，達到心自體與法性的不二。所以，眾生心，不能看作純是雜染的；眾生心與佛心，有他的平等處。但這是眾生心，自有眾生與眾生共通的雜染性。

（4）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章〈本識論探源〉，（pp.91-94）：

一心論者為什麼要建立一心？它從差別到統一，從生滅到轉變，從現象到本體，還是為了解決嚴重而迫切的問題──生命緣起。《成實論》卷5，曾說到一心論者建立一心的用意：「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。又佛法無我，以心一故，名眾生相」。一心論的目的，在說明自作自受律，記憶的可能，被縛者與解脫者的關係，並且依一心建立眾生。**一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論**。心理的活動與演變，不能機械式的把它割裂成前後獨立的法體。從現象上看，雖然不絕的起滅變化，而無限變化中的覺性，還是統一的。這一體的覺性，豈不是常住嗎？這在反對者的學派看來，一心只是變相的神我。像《成實論》（卷5）主的批評說：「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不變，故名為我」。反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力」。本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。但機械的統一論者，決不能同意，像《順正理論》（卷7）說：「或謂諸行若剎那滅，一切世間應俱壞斷。由此妄想，計度諸行或暫時住，或畢竟常」。

第三項 心性本淨

略說問題的重要性：心性染淨的論辨，在佛教尤其唯識學上，佔有非常重要的地位。從過去大乘唯識學的諍論上看，它幾乎成了一切糾紛的癥結。我們假使不能理解部派佛教發展中的心性染淨論，那麼在研究大乘唯識學時，就容易偏執一邊。大乘論師的多種解釋，大都有它思想上淵源的。事實上，心性本淨的思想，滲透到一切大乘經裡。凡是讀過大乘經的，誰也會有此感覺。這是每一佛教徒，尤其大乘唯識學者必須探討的主題。從部派佛教去看，關於心性染淨的思想，有三大系；但心通三性論者，是後起的。大乘佛教，似乎沒有這個思想。

經部

一切有系 心通三性家

有部

犢子部 心性無記家

分別說系

大眾系 心性本淨家

第27項（註腳185）

《印度之佛教》（p.156）：「經部譬喻師……曰「離思無異熟因，離受無異熟果」」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷19（大正27，96a25-26）：

有執「離思無異熟因，離受無異熟果」，如譬喻者。

（2）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第三節 第三項〈經部譬喻師的細心說〉，（pp.68-75）：

一、經部的淵源及其流派

**經部譬喻師的開創者，傳說為鳩摩邏多**，普光《俱舍論記》（卷2）說：「鳩摩邏多，此云豪童，是經部祖師。於經部中造喻鬘論、癡鬘論、顯了論等。經部本從說一切有部中出，以經為量，名經部」。……經部的成立，《異部宗輪論》說在佛滅四百年中；錫蘭傳說是二百年中，都是約說轉部說的。然說轉部與經量部不同。鳩摩邏多是經部譬喻師的本師，他的大量著作，寫在呾叉始羅國。**鳩摩邏多的時代，約在西元二、三世紀間**。從薩婆多部流出的經部，成為薩婆多的勁敵。原因不單是外來的，多半是內在矛盾的展開。……實際上，說一切有，不一定是《發智》、《婆沙》學。像經部譬喻論師，西方尊者，都可以說是說一切有者。大體說，迦旃延尼子是重論派，鳩摩邏多是宗經派，如《俱舍論記》（卷2）所說：「經部本從說一切有部中出，以經為量名經部；執理為量名說一切有部」。

鳩摩邏多出世造論，經部譬喻師與有部，才明顯的分化。……《發智論》經迦旃延弟子們的演繹發揚，在專斷的態度下，罷斥百家，建立了嚴密的極端實有論。受婆沙抨擊的「譬喻尊者」派，受了環境的影響，融攝了有部異師，才積極展開反婆沙的立場，成為後來的經部譬喻師。

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

一類經量

上座師資

譬 喻

分別說

先軌範師

說一切有

說轉

犢子

**《異部宗輪論》所說的經部（說轉），建立勝義補特伽羅，和一味相續的細蘊，大體還繼承有部舊義。從他的有我論說，可說是有部和犢子部的折衷者**。從有部的法體恆住自性，轉化到一味蘊，確是在向種子思想前進。這是**經部初期的學說**（佛滅四世紀中）。

西元二世紀後的鳩摩邏多，才奠定了經部譬喻師的基礎。他針對有部的三世恆有，無為實有，倡導無為無體，過未無體，不相應行無體，夢、影、像、化都非實有說。放棄經部初期的細蘊說、真我說，建立了三相前後，諸法漸生的相續轉變說。離思無異熟因，離受無異熟果，把業力與業果歸結到內心，接受了滅定有心說。**譬喻論者，確是有部系中接近分別說系與大眾系的學者。這是經部第二期的學說**。《俱舍》、《順正理論》與無著論師師資的著述中，關於經部後期的學說，有相當的介紹。這時，種子思想已大體完成（龍樹菩薩時代，已相當成熟）。但關於滅盡定的有無細心，意見上不無出入，可以歸納為三系：(一)、《順正理論》所抨擊的上座室利邏多，和他的弟子大德邏摩，主張滅盡定有細心而沒有心所。上座師資，繼承發揚譬喻論師的學說，雖有多少演變，還可說是正統的譬喻宗。(二)、《俱舍論》所說的先代軌範師，先舊諸師，即《俱舍》論主所欽服的經部師，他們是不許滅定有心的。但要建立種子的相續，所以倡導心與根身互為種子說。他多少修改了譬喻師的宗義，接近有部，似乎是《婆沙》所擯棄的有部異師，與譬喻學者的合流。它與大乘阿毘達磨，有深切的關係。(三)、《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。不論是研究經部的細心說，或者種子說，對這經部流派的概況，是必須加以正確的認識。

二、譬喻者的細心說

初期譬喻論者的細心說，像《大毘婆沙論》（卷152）說：「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名為死，非謂在定」。卷151，又說到無想定有心，理由是同樣的。譬喻者說沒有無色的有情，沒有無心的定，可知譬喻者的本義，與分別論者和大眾部是一致的。它所說的滅定有心，究竟是怎樣的心呢？有心所？還是沒有？他說「離受無異熟果」，無想滅定既然是有情，總不該說沒有受異熟果的受吧！假使有受，那又怎麼說滅受想呢？根據現存片段而不完備的文獻，對它的本意如何，是無法確實理解的。或者，譬喻論師初期的學說，還沒有考慮到這些。

第28項（註腳187）

《印度之佛教》（p.156）：「分別說系之銅鍱，即六識之流而探其意識之根，呼為「有分」」：

（1）無性菩薩造，《攝大乘論釋》卷2（大正31，386b7-17）：

上座部中以「有分」聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生，或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識。故作是說：五識於法無所了知，唯所引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯照囑。等貫徹者，得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部亦說此識名「有分識」。

（2）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第四節 第五項〈有分識〉，（pp.109-115）：

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鍱部，把細心看成三有輪迴的主因，所以叫有分識**。……有分識，在漢譯的論典裡，一致的說是上座分別說部，即赤銅鍱部的主張。關於有分識，無性《攝大乘論釋》卷2，有簡單的敘述，也就是奘門所傳九心輪的根據。「無性釋」說：「上座部中，以有分聲亦說此識，阿賴耶識是有因故。如說：六識不死不生，或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生。如是等能引發者，唯是意識。故作是說：五識於法無所了知，唯所引發；意界亦爾。唯等尋求。見唯照囑。等貫徹者，得決定智。安立是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；勢用，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺。由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部，亦說此識名有分識」。無性《攝論釋》關於有分識的說明，奘門師弟，給以九心輪的解說。依窺基說：實際上只有八心，因為從有分出發，末了又歸結到有分；把有分數了兩次，成一個輪形，所以名為九心輪。……九心的次第演進（除有分唯有七心），是依五識最完滿的知意活動而說。五識的中、下，意識的上、下，雖不出此九心的範圍，但都是不完具的。《解脫道論》是上座銅鍱者的論典，依銅鍱者的看法：**意識是一切心理作用的根本，一切心識作用，不外意識的不同作用，所以他是一意識師，一心論者。照他說：「有分心」，是「有根心如牽縷」，是三有的根本心，即是生命內在的心體，從過去一直到未來。**在從五識而作業受果的過程中，從有分生起七種心：

[1]第一「轉心」，是根境相接時，有分心為了要見外境而引起內在的覺用。奘譯作「能引發」（即藏譯之動），近於警心令起的作意。

[2]因轉心的活動，現起眼等（根）識，直見外境，是第二「見心」。

[3]五識雖剎那間直取對象，但還不能有所了知。接著生起第三「受心」，承受見心所攝取的資料，加以體察。一譯作「尋求心」，是屬於攝取對象與了解對象間的心用。

[4]等到明確的了解，知道是什麼，即是第四「分別心」。奘譯稱之為能起語言分別的「安立」。……

[5]奘譯在安立以下，起勢用心；而《解脫道論》卻多一第五「令起心」。這是說，從見到分別，是對外境的認識過程；因認識而引起推動內心作業的意志作用。

[6]因此，接著就是動作行為的第六「速行心」。令起是引起作業的，速行是作業的。

[7]作業而得果，也即是作業終了時心識的休息，是第七「彼事心」。奘譯作「反緣」。但這還是從行動而返歸內心的過程；到了內心澄靜的本來，那就是復歸於有分心了。

從上面所說，可知**有分是心識的內在者，深潛而貫通者**。見、受、分別，是向外的認識作用；速行是向外的意志作用；轉、令起、彼事，是介於中間的。轉是內心要求認識的發動，已不是內在的深細心，也還不是認識。令起心是認識的牽動內心，引起內心意行的反應；但還不是行為者。彼事是行業的反歸內心過程。**認識與行為的作用一止，那又是有分了**。

見 受 分別 速行 （外）

意轉 令起 彼事

有分 有分 （內）

從唯識學上本識的見地去看，應注意它的初生心、命終心。無性《攝論釋》所說的「六識不死不生」；「或由有分，或由反緣而死，由異熟意識界而生」：《解脫道論》也有類似的文證。此不死不生的六識，不是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，是眼等五種根識與意界。**銅鍱者是一意識師，以意識為精神的根本；五識僅是認識外境的見用，意界是「五識若前後次第生識」。所以，五識與意界──六識，是不配作初生命終心的。三有根本的有分心，是意識中內在的貫通者，《解脫道論》用國王來比喻它。它在業感成熟（彼事心）以後，最初托生，即是異熟主體的意識；有分也可說是三有之因。**但死時，自有在一般意識活動完全休止，歸到有分心而死的；也有在反緣而流返有分的過程中──彼事心，就死了的。以彼事心而死，或是卒然而死的。在人類卒死時，常有一生的經歷，突然浮現在心上而後死的。銅鍱者的以意識為本，與意界是常論者的以意界為本，雖有多少不同；但它在一般知意的內在，指出一「如牽縷」的貫通三世心，那就可見它與唯識的本識是如何的接近了。

第29項（註腳188）

《印度之佛教》（p.156）：「經量末計，於六識種種心外，別立「集起心」」：

（1）世親菩薩造，《大乘成業論》（大正31，784b29-c29）：

一類經為量者……心有二種：**一、集起心，無量種子集起處故；二、種種心，所緣行相差別轉故。**……異熟果識剎那剎那轉變差別。……有說頌言：「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。如染拘櫞花，果時瓤色赤。」世尊依此，於《解深密》大乘經中，說如是頌：「阿陀那識甚深細，一切種子如暴流，我於凡愚不開演，恐彼分別執為我。」能續後有、能執持身故，說此名「阿陀那識」；攝藏一切諸法種子故，復說名「阿賴耶識」；前生所引業異熟故，即此亦名「異熟果識」。

（2）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第三節 第三項〈甲 細心相續〉，（pp.73-74）：

《大乘成業論》中的一類經為量者，在六識外，別立持種受熏的集起心。它已經超出六識論，進入了七識論的領域。依思想發展的程序，該是比較後起的學派，或許是受了大眾和分別說系的影響。

（3）印順導師，《唯識學探源》下編，第二章 第三節 第三項〈甲 細心相續〉，（pp.80-83）：

六識論者的滅定有心說，確有他的缺點。有心所呢，那就與一般的意識沒有分別，也不能說是滅受想定。沒有心所呢，就是有心無所是可能的，也只可以說無心所定，不能說是無心定。**經部中的一分學者，不滿意六識論者的細心說，覺得它不能圓滿解釋釋尊的本意。它受分別說、大眾系思想的激發，在長期的體認與探索下，走上了七心論**。像《大乘成業論》說：「一類經為量者，所許細心彼（滅定）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。彼彼生處，由異熟因品類差別，相續流轉，乃至涅槃方畢竟滅。即由此識無間斷故，於無心位亦說有心。餘六識身，於此諸位皆不轉故，說為無心。……心有二種：一集起心，無量種子集起處故。二種種心，所緣行相差別轉故」。一類經為量者，把心分成集起、種種二類。種種心，就是六識。所緣的境界，取境的行相，都有種種的差別，所以叫種種。**這種種心──六識，是一般人所能經驗與自覺的。離種種心以外，還有一味相續的集起心**。依《成業論》的解說，集起心，是一切有情的異熟果識。異熟果，是從善惡業因所感得的果報，也就是有情生命的當體（總異熟果）。它是一味相續不斷的，直到生死的最後邊，才究竟滅盡。它為什麼稱為集起呢？它含攝蘊藏著一切法的種子（能攝藏），是一切種子積集的所在（所藏處），所以叫集。因善或不善諸法的熏習，使種子生果的功能，漸漸地發展、擴大、成熟；一遇外緣的和合，就從集起心所攝藏的種子，生起可愛或不可愛的果報：這就是起。從集起的意義上說，它不但是生命的當體，還是萬有的動力，也可以說是宇宙萬有的本源。它開展一切，總攝一切，是一切的中心。唯識學上的本識思想，已到含苞待放的階段了。

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。……《婆沙論》等，都說到集起（或作採集）義為心；心有集起的作用，並不是經量學者的創見，有它思想上的淵源與教證的。集起或採集，是什麼意義？有部的意見：「然經說心為種子者，起染淨法勢用強故」（見《成唯識論》卷3）。它根本不承認有種子，更談不上種子的積集處，和心中所藏種子的現起。它認為心有分別，有引起雜染清淨諸法的強有力的作用，所以稱之為心，為種。《唯識了義燈》卷4，敘著各派關於「說心為種子」的意見，可以參考。經部學者，像上座師資們的細意識，「是所熏習，能持種子」。細意識上相續轉變差別的生果功能，是生起一切諸法的因緣。它們雖沒有離六識以外，建立集起心，但對心有「種子積集處」，和「心上功能生起諸法」的集起義，也早就成立。**一類經為量者，只是在六識以外，建立一個一味相續的細心而已！主張滅定有心，本來在執持根身和任持業力。現在既建立了第七細心，那集種起現的作用，自然也移歸第七**。無心定和滅受想，是依六識說的。定中的識不離身，是依集起心說的。以集起心釋滅盡定的識不離身，可說恰到好處。這**集起心，與唯識學上的本識，幾乎無從分別**。**但切勿以為這就是第八識；第八識，要別立第七末那後，才開始成立。這經為量者的細心說，只可說是瑜伽派賴耶思想的前驅**（與《解深密經》說相近）。細心說的發展，是從六識到七識，從七識到八識。這中間的發展，是多邊的，分離而綜合，綜合而又分離的。所以部派佛教的細心說，有種種不同的面目。大乘佛教的七心論與八識論，也自然有著很大的出入。本識思想的發展，既不是一線的；融合而成的本識，自然也不能完全同一。這點，要時刻去把握它。

第30項（註腳197）

《印度之佛教》（p.157）：「業謝過去，體是無而有曾有義，是故得果」：

（1）［隋］吉藏撰，《中觀論疏》卷8〈17 業品〉（大正42，118a20-21）：

僧祇、曇無德、譬喻，明現在業謝過去，體是無而有曾有義，是故得果。

（2）印順導師，《中觀論頌講記》，（pp.288-289）：

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。……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。

（3）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.153-154）：

正量部，在「得」以外，又建立了一個不失法。它用債券作比喻，像《顯識論》說：「正量部名為無失，譬如券約。故佛說頌：諸業不失，無數劫中，至聚集時，與眾生報」。

正量部的不失法與得，在《顯識論》裡，是被看作種子的。正量部的《二十二明了論》，也認為得與不失有同樣的意義。**凡是攝屬有情的一切法，都有得，但不失法卻只限在業力方面。善惡業生起的時候，就有得與不失法跟著同起。得的作用，在係屬有情；不失卻是業力變形的存在。**這樣，不失法與有部的無表色，經部的思種子，意義上非常的接近。**正量部主張表色是戒，沒有建立無表業。在它的意見，表色引生善惡業，業剎那過去，而還有感得未來果報的力量，這就是不失法**。不失法與善惡業同時生起，但不像業體的剎那滅，要到感果以後才消失，如《隨相論》說：「業體生即謝滅，無失（不失）法不滅，攝業果令不失。無失法非念念滅法，是待時滅法，其有暫住義，待果生時，其體方謝」。

第31項（註腳198）

《印度之佛教》（p.157）：「經部譬喻師，以身、語非業，業唯是思，思心所起之潛能，待緣成熟而感果也」：

（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷113（大正27，587a7-9）：

譬喻者說：「身、語、意業皆是一思」。為遮彼意，顯「除思體，別有身語二業自性」。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷122（大正27，634b23-c10）：

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？故對法者妄興此論。

又表、無表若是色者，青、黃、赤、白為是何耶？復云何成善、不善性？若因搖動成善惡性，花劍等動何故不爾？

為止如是譬喻者意，顯自所宗──「表、無表業皆是實有」，故作斯論。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷13〈4 分別業品〉（大正29，68c8-29）。

（4）《阿毘達磨順正理論》卷34（大正29，537a25-538a20）。

（5）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.146-148）：

從有部流出的經部譬喻師，對業力的見解，和有部不同。《大毘婆沙論》（卷122）說：「譬喻者說：表無表業，無實體性」。身表、語表與無表色，它都認為不是真實的。形色是依顯色的積聚而假立的；能詮的語聲，一剎那不能詮表，多剎那相續也就不是實有。無表色，是「依過去大種施設，然過去大種體非有故」，也不是實有。它雖承認表無表色的名稱，卻不許它是業的實體。那麼業是什麼呢？《大毘婆沙論》（卷113）說：「譬喻者說：身、語、意業，皆是一思」。《婆沙》卷19的「離思無異熟因」，也是這個意義。《俱舍論》卷13，《順正理論》卷34，都有譬喻者的業力說。大意說：考慮、決定時的「思維思」，是意業。因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮表。這動身發語的「作事思」，是身業與語業。**身體的運動與言語的詮表，只是思業作事所依的工具**。這還在三業方面說，談到無表業，譬喻論者只說成就。後代經部，說是因思心所的熏習，而微細相續漸漸轉變。簡單的說，**無表業是微細潛在相續的思種子**。它與有部對立起來，有部說是無表色，它卻說是種子思。

第32項（註腳199）

《印度之佛教》（pp.157-158）：「經量本計，即據此而立一味之常蘊，為作用蘊生滅所依」：

印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.167-170）：

**經部從說一切有部流出，最初建立一味蘊，作為生起五蘊的所依，可說是種子說的胚胎。譬喻尊者，開始使它超出三世實有論，接受過未無體說。**後來受著各派思想的激發，才建立起種子說。**最引發種子思想的，要算潛在的煩惱與潛存的業力**。心不相應行的隨眠、不失法、攝識、無作業，還有無表色，也都是向種子思想前進的。經部師也是從業力潛在的思想，慢慢的走上種子論。《婆沙論》中的譬喻師，還沒有明確的種子說。《婆沙》集成以後出世的龍樹菩薩，在《中觀論》裡，才開始敘到業種相續說。種子說的成立，大概在《婆沙》與《中論》的著作之間。《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。《順正理論》（卷34）所說的，更要明白：「譬喻宗說：如外種果感赴理成，如是應知業果感赴。謂如外種由遇別緣，為親傳因，感果已滅，由此後位，遂起根、芽、莖、枝、葉等諸異相法，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。如是諸業於相續中，為親傳因，感果已滅，由此於後自相續中，有分位別異相法起，體雖不住而相續轉。於最後位，復遇別緣，方能為因生於自果。……如是諸業，亦非親為因，令自果生，然由展轉力」。

**它見到從種生果的現象，悟出了相續傳生的道理。身、口、意三業，都是剎那過去，過去雖是滅無，但還有感果的功能。這能力，是必有，卻難於捉摸的。業在滅時，親生後念的相續心，而給以感果的可能性。這樣展轉傳生下去，遇了外緣，才生起愛非愛的異熟果。約展轉傳生的意義，說業能感果。**像有一杯毒乳，從乳演變到醍醐，雖毒乳的形色、味，都已不在，但還有毒性存在。醍醐殺人，也可以說乳毒殺人。心心不斷的相續，成了前業後果的橋樑。這展轉傳生感果的能力，是潛在的，它是從業引起的，通過相續，達到感果的階段。

這業力相續的思想，還不全同後代的種子說。它不但不能同時有果，也不是無間生果，它要經過相續傳生才能生果。世親和上座它們的種子與隨界，已不是如種生果的種子，是說那相續中潛在的能力。後代唯識學上的種子說，顯然是根據這如種相續生果的理論而演化成的。

第33項（註腳201）

《印度之佛教》（p.158）：「化地部……色心功能之「窮生死蘊」」：

（1）無性菩薩造，玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，386a22-25）：

化地部等者，於彼部中，有三種蘊：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。

（2）玄奘譯，《攝大乘論本》（大正31，134a24-25）：

化地部中亦以異門密意說此名窮生死蘊。

（3）《成唯識論》卷3（大正31，15a23-27）：

化地部說此名窮生死蘊；離第八識，無別蘊法窮生死際、無間斷時，謂無色界諸色間斷，無想天等餘心等滅，不相應行離色心等無別自體，已極成故，唯此識名窮生死蘊。

（4）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.162-165）：

化地部的窮生死蘊，向來就被唯識學者認為與本識所藏的種子有關，像無著論師的《攝大乘論》（卷上）說：「化地部中，亦以異門密意說此名窮生死蘊」。據《攝論》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。

古人對於窮生死蘊的見解，都是依無性《攝論釋》，而加以推論。「無性釋」（卷2）說：「於彼部中，有三種蘊：一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂乃至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法」。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，《唯識義蘊》說是「謂第六識別有功能，窮生死際恆不斷也」。《唯識學記》說是「至金剛恆轉微細意識」。依《攝大乘論》的意思，是依種子說的。窮生死蘊，在漢譯的小乘論典，就是《異部宗輪論》，也都沒有說到。直到無著論師的《攝大乘論》，才開始有窮生死蘊的記載。這雖不能說在《攝論》時代，才有窮生死蘊的思想，但說它是化地部的後期思想，還不致於有什麼過失。

看看化地部的後期思想吧！《異部宗輪論》說到化地部的末宗異義，有這樣的話：「隨眠自性，恆居現在。諸蘊、處、界，亦恆現在」。這已經在起滅間斷一切法現象背後，指出蘊等一切法的念念恆在。這恆居現在，依窺基的解說，就是種子。梁譯的世親《攝論釋》（卷2），也有近於種子的解說，它說：「窮生死陰，恆在不盡故，後時色心，因此還生。於無餘涅槃前，此陰不盡，故名窮生死陰」。「後時色心，因此還生」，確是很明顯的種子論。……「無性釋」說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恆隨轉法的定義。**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，也說它念念恆存，恆住現在。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**。倘果真如此，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！

（5）印順導師，《攝大乘論講記》，第二章〈所知依〉，（pp.65-66）：

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」。一期生蘊，是能感異熟果報的有支熏習。那能感一期果報的業力，是隨逐這報體而存在與消失的。不斷的「窮生死蘊」是什麼？一切法不出色心，然於無色界「處見色斷」，無想定等「時」見到「心斷」。但所斷的祇是色心的現行，並非種子；那色心的名言種子，在沒有轉依前是沒有間斷的，所以心色斷了還能生起。「非阿賴耶識中彼種有斷」；故知彼部所說的窮生死蘊，只是一切種子阿賴耶識的異門說而已。

第34項（註腳207）

《印度之佛教》（pp.158-159）：「末計則說「有漏心心所法為無漏種，而體非無漏」」：

（1）《阿毘達磨順正理論》卷68（大正29，713a11-b4）：

然彼論說：此心心所，雖為無漏種，而體非無漏，猶如木等非火等性。謂如世間木為火種、地為金種，而不可說木是火性、地是金性；如是異生心及心所，雖是無漏種，而體非無漏。彼說非理，以木等中先有火等，自類種故。云何知然？由教及理。謂契經說：「此木聚中有種種界」，乃至廣說。又見從木可有火生，諸求火者便攝取木，以木聚中必有火界，是故說木名為火種，以於木中火界增故，非先無火得火種名。地中出金，理亦應爾，謂地差別於中出金；若地無金可成金種，則求金者應隨取地，不應求取地之差別，故知地中別有金種，非無金地得金種名。是故彼言：「猶如木等非火等性，如是異生心及心所，雖為無漏種，而體非無漏」，理定不然。

又彼部論言：鑽前無熱，故謂所鑽木未被鑽時，熱猶未有，故知木內未被鑽位無火極微；於地等中金等亦爾。如是推度，教理相違，聖說「大種不相離」故，理亦應爾。諸色聚中見諸大種所作業故，思大種處已廣成立。然未鑽時不覺熱者，彼聚非熱大種增故。又彼所言：許無漏法用有漏法為能生因，於教及理俱無違害。此亦不然，違教理故。

（2）印順導師，《唯識學探源》下編，第三章〈種習論探源〉，（pp.194-196）：

初從有部流出的經部，就是說轉部，它是有本有無漏種子思想的。《異部宗輪論》說：「異生位中亦有聖法」。承認淨界本是無漏的。《順正理論》（卷68）說：「然彼論說：此心心所雖為無漏種，而體非無漏，猶如木等非火等性。謂如世間木為火種，地為金種，而不可說木是火性，地是金性。如是異生心及心所，雖是無漏種，而體非無漏。……又彼部論言：鑽前無熱，故謂所鑽木未被鑽時，熱猶未有，故知木內未被鑽位無火極微。……許無漏法用有漏法為能生因，於教及理俱無違害」。

我們要知道：佛法內有兩個思想：

（一）、一法的生起，雖需要種種的條件，但它不是假合的，有它的自性；在它未生以前，已經具體而微的存在。假使沒有這自性親因，雖有其它的助緣，也不能生起。

（二）、認為某一法的生起，需要種種的因緣，離因緣即失其存在。因緣有親有疏，但親疏只是必要與不必要的問題，就是主要條件，也不必是一個。這兩個思想對立著，經部雖不是徹底的，但它的本有無漏種子，是屬於後一系的。

有漏、無漏，在有部看來，是劃然兩截的。說有漏心心所法，可以作為無漏的能生因，當然不能同意。經部師覺得因中不必有果，有漏位上不必有無漏的無漏種子，像木中不必有火極微一樣。因緣和合時，就可以從有漏的心心所生起無漏。但經部的思想，不能說沒有困難：它是新熏論者，承認有漏種子，是有漏善惡所引起的能為因性；無漏種子，卻不是無漏所引起的功能。在它的種子定義上，有著絕大的破綻。

第35項（註腳211）

《印度之佛教》（p.159）：「了因」：

印順導師，《如來藏之研究》，第八章 第二節〈涅槃經續譯部分的佛性說〉，（pp.264-266）：

天臺學者，依《涅槃經》立三因佛性：正因佛性，了因佛性，緣因佛性，也許比《涅槃經》說得更好！如依《涅槃經》本文，所說略有些不同。〈師子吼菩薩品〉中，一再的說到不同的二因：或是生因與了因，或是正因與緣因，或是正因與了因。如綜合起來，有生因，了因，正因，緣因──四名不同。《經》上說：

1.佛性……是常，可見，了因非作（與生「生」義同）因」。

2.「正道能為一切眾生佛性而作了因，不作生因，猶如明燈照了於物」。

3.「緣因者，即是了因」。

正因佛性，是十住菩薩與佛所能證見的，但要從緣顯了。正因佛性是常住的，所以不是生因所生，而是了因所了的。從緣顯了，所以「緣因者即是了因」。正道是八（支）正道（āryâṣṭâṅga-mārga），部派中有「道支無為」說。本經也說無漏聖道是「平等無二，無有方處此彼之異」。〈梵行品〉也說：道與菩提，及以涅槃，悉名為常」。聖道是常，所以是佛性的了因。約佛的因性說，佛性有正因與了因（了因就是緣因）。如約佛的體性說，所說就不同了。《經》上曾有一問答：「若佛與佛性無差別者，一切眾生何用修道？佛言：善男子！如汝所問，是義不然。佛與佛性雖無差別，然諸眾生悉未具足」。這是說：約第一義空──中道說，佛與佛性是無二無別的；然佛性是眾生成佛的正因，比起圓滿究竟的佛──（得）阿耨多羅三藐三菩提，到底不可同日而語，要有了因與生因，如《大般涅槃經》卷28（大正12，530a）說：

「復有生因，謂六波羅蜜阿耨多羅三藐三菩提」。「復有了因，謂佛性阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有了因，謂六波羅蜜佛性」。「復有生因，謂首楞嚴三昧阿耨多羅三藐三菩提」。

「復有了因，謂八正道阿耨多羅三藐三菩提」。「復有生因，所謂信心六波羅蜜」。

阿耨多羅三藐三菩提，是佛果，是中道第一義空而為無量無邊功德所成就的。所以修六波羅蜜，首楞嚴三昧，對於阿耨多羅三藐三菩提，是生因。佛性與八正道，是常住的，所以對阿耨多羅三藐三菩提，是了因而不是生因。正因佛性是常住的，不是生因所生的，所以修六波羅蜜（觀智在內），顯了佛性，只能說是了因。信心對於六波羅蜜，當然是生因了。依此可見，〈師子吼菩薩品〉的智果，阿耨多羅三藐三菩提，不但是了因所了，也是生因所生。經文所說的，沒有天臺學者所說的那麼圓妙！

第36項（註腳215）

《印度之佛教》（p.159）：「大眾及分別說系，則於四諦一時現觀……乃名見道」：

（1）《異部宗輪論》（大正49，15b25-c12）：

大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……以一剎那現觀邊智遍知四諦諸相差別。

（2）《異部宗輪論》（大正49，16c26-28）：

化地部本宗同義……於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷103（大正27，533a22-b19）：

有說「於四聖諦一時現觀」，如分別論者。

問：彼何故作是說？

答：彼依契經。如世尊說：「若於苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑。」既於四諦頓無疑惑，故知現觀定頓非漸。

為遮彼意，顯「現觀時，於四聖諦，定漸非頓。」若不爾者，便違契經。如契經說：「……佛告居士：『諸瑜伽師於四聖諦，定漸現觀，如漸登上四桄梯法。』」

問：若於四諦漸現觀者，云何釋通分別論者所引契經？

答：彼所引經應作是說：「若於道諦無有疑惑，於苦、集、滅諦亦無有疑惑。」而不作是說者，應知有別意趣，謂彼經說已得果者，若於苦諦無有疑惑，於餘三諦亦無疑惑，迷四諦疑皆已斷故。

尊者世友作如是說：彼經意說疑不現行，謂瑜伽師若於苦諦已入現觀無有疑惑，於餘三諦所有疑惑得雖未斷而永不行，於彼已得非擇滅故。

大德說曰：若初得入正性離生，於諸諦寶皆名現信。

問：彼大德亦說「於四聖諦得現觀時，漸而非頓。」今何故作是說？

答：彼說「若住苦法忍時，若於四諦不皆得信，必無住義。」如持泥器至重閣上投之於地，未至地頃，器雖未破，必當破故，亦得破名，此亦如是。

是故為止他宗所說及顯正理，故作斯論。

（4）婆藪跋摩造，《四諦論》卷1〈1 思擇品〉（大正32，378a7-11）：

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。

第37項（註腳216）

《印度之佛教》（p.159）：「大眾者之「苦能引道，苦言能助」」：

（1）《異部宗輪論》（大正49，15c18-19）。

（2）《異部宗輪論》（大正49，15b25-c12）：

大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說……眼等五識身有染有離染。

（3）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第六章 第二節 第二項〈部派發展中的大乘傾向〉，（pp.365-367）：

與「五識無離染」相對的「五識有離染」說：這一問題，有關修行的方法，意義非常重要！依《異部宗輪論》，有三說不同，如：

「眼等五識身，有染有離染」──大眾部等四部，又化地部說。

「眼等五識身，有染無離染」──說一切有部說。

「五識無染，亦非離染」──犢子部說。

染是染汙，這裡指煩惱說。有染，是與染汙（可能）相應的。離染，不是沒有染汙，而是有對治煩惱的能力，能使煩惱遠離（伏或斷）的。佛法以離惡行善為本，但要遠離煩惱，非修道──定慧不可。在六識中，意識是有染汙的，也是能離染汙的；意識修習定慧（道），是古代佛教所公認，所以沒有說到。但論到眼、耳、鼻、舌、身等五識，就有三派不同。

**犢子部**以為：五識能直接了知色等五塵，沒有瞋、愛等煩惱。引起煩惱，是第六意識的事。修道離染，當然也是意識。依犢子部「五識無染無離染」說，人的起煩惱造業而受生死，離煩惱而得解脫，與五識無關。

**說一切有部**以為：五識是能與染汙相應的，但五識沒有離染的作用。並舉出「但取自相，唯無分別」的理由，以說明不能離染。離煩惱要修共相作意，如無常、無我等，五識卻只能取自相。離煩惱要由分別抉擇，而五識僅有自性分別，沒有隨念與計度分別。所以離染只是第六意識中事，修道要從意識中用功。

**大眾部**與**化地部**以為：五識有染，也有離染的能力。《論事》第十品三、四──二章，說大眾部「修道者有五識」，「五識有善惡」（即染與離染），就是這一問題。

如說一切有部，修道──定慧始終是意識的功用。所以定中意識，沒有見色、聞聲等作用。精勤修道，純屬靜的修行。定力、慧力深了，在行、住、坐、臥中，受定力的餘勢影響，寧靜自在，但還是散心。所以五識不能離染，決定了靜的修道生活。可是大眾部、化地部等不同了，**五識有離染作用，在見色、聞聲時，眼識等能不取著相，不起煩惱，進而遠離煩惱**。這樣，**修道不但在五識的見聞時進行，「在等引位有發語言」，定中也能說話，這不是語默、動靜都可以修道嗎？**《異部宗輪論》（大正49，15c）說：「四部同說……道因聲起；苦能引道，苦言能助」。

這是傳說大天（Mahādeva）「五事」中的「道因聲故起」。傳說：大天夜晚一再說「苦哉！苦哉」！弟子問起，大天說：「謂諸聖道，若不至誠稱苦召命，終不現起，故我昨夜數唱苦哉」。內心精誠的口唱「苦哉」，因耳聽「苦哉」的聲音，能夠引起聖道。**這是音聲佛事，與口到、耳到、心到的念佛一樣**。大天的「道因聲故起」，只是應用這一原則。**五識有離染，也就可在見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸時修道。所以五識有離染，是修行方法上的理論原則。「苦言引道」，是五識修道的實施方法**。這一方法，在大乘佛法中，多方面予以應用。連中國禪宗的修行特色，也可從這一原則而理會出來。