新教全集論第五

異部宗輪論疏釋

陳世輝 演培法師



01455673

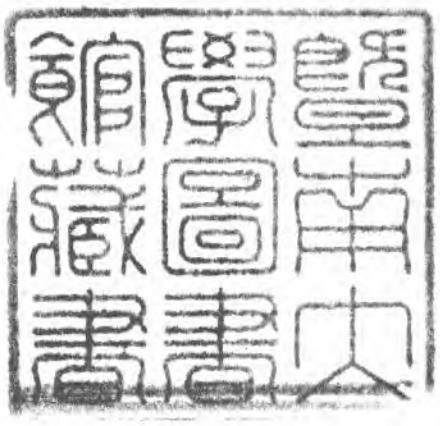
港台书

B944.4
20091

【諦觀全集論釋五】

異部宗輪論語體釋

釋註者 演培法師



異部宗輪論語體釋

諦觀全集
E0022
論釋5

釋註者：演培法師

定　價：新台幣180元（精裝）

郵撥帳號：0111208-1號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段168號1－2樓
電　話：(02)8736629（八線）
傳　真：886-2-8736709
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局版臺業字第1679號
中華民國78年9月初版・85年元月3刷

HEAVENLY LOTUS PUBLISHING CO., LTD.
1, 2F., 168 Chungcheng Rd., Sec. 2 Shihlin, Taipei Taiwan R.O.C.
TEL: 886-2-8736629 FAX: 886-2-8736709
ISBN 957-9397-02-3 NT$180(精)

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換

調價不另通知，郵購未滿五〇〇元者請加掛號費二十元

為尊重出版者，請勿翻印

異部宗輪論語體釋

國立中央圖書館出版品預行編目資料

異部宗輪論語體釋 ／ 演培法師釋註. -- 初版.
-- 臺北市 : 天華, 民78
面 ; 公分. -- (諦觀全集 ; E0022. 論釋 ; 5)
ISBN 957-9397-02-3(精裝). -- ISBN 957-9397-03-1(平裝)

1. 論藏

222.6 82001695

ISBN 957-9397-02-3

00180

9 789579 397025

目次

異部宗輪論語體釋……一—二〇三
序……一—六
開題……七—一七
一　不同譯本的比較……七
二　本論論題的略釋……九
三　本論論文的組織……一〇
四　關於作者與譯者……一一
五　學派分化的動因……一四
論釋……一八—二〇三
第一章　頌明造論之因緣……一八—二六

目次

第一節　明部執生起之過患……一八
第二節　明論主殊勝思擇說……二一
第三節　明觀佛教去僞留眞……二五
第二章　文敍分部及宗義……二七—二〇三
第一節　略述諸部分裂概況……二七
第一目　根本二部分裂……二七
第二目　支派諸部分裂……三八
第二節　廣陳諸部宗義異同……五六
第一目　大衆系本末宗同異義……五六
第二目　有部系本末宗同異義……一一二

序一

印順

民國二十八年之秋，演培法師遊四川，因得與相值，共爲教義之研求，法樂無間，凡四年餘。縉雲山上，龍掛峯頭，往事猶歷歷在目。

居嘗共論佛法復興之道：中國佛教之積弱，勢不可以急圖。健全組織，自宜隨喜讚善；然一反積弱之病源以爲治，則要有三焉：病在執理廢事，應治以正行。病在迷妄怪誕，應治以正信。病在愚昧；教外之說興而義解疏，專宗之習盛而經論晦。佛爲一切智人，佛法爲一切智者之學，而今之崇信佛法者固何如？此應治以正聞：深入經藏，非求爲學問藝人，陳諸肆而待沽。誠以不精研廣學，無以辨同異，識源流；無以抉其精微，簡其紕謬，得其要約，以爲自正人之圭臬，適今振古之法本也。此三者，不必盡其要；然使有少數大心者出，能堅其信，廣其聞，充其行，則於悲智兼大，淨化人生之佛法，必能有所益。

今者，演培法師印行所著「異部宗輪論語體釋」；讀其原稿，則亦正聞之事也。文體通俗，釋義亦能有所發。凡預法味之流，允宜手此編以研尋。慨中國佛教，積謬

成迷，大小空有，鮮得其實。如佛壽無量，佛身無邊，一音說一切法，一念了一切事，此固聲聞佛教——大衆系——之老生常談，而或者則譽爲圓頓大乘之極說。又如道不可壞，道不可修，起信論本覺之說，亦學派之舊義；而或者囿於唯識之見，撥而外之。凡此非尋流探源，何足以正之？雖學派異義，不盡爲通經法師所知；若無預乎佛法之宏揚。然苟得此意而求之，則知所關於佛法者至鉅。識法源底，依正聞，生正信，以正信正聞而策正行，則固「隨法行人」應有之事也！

爲佛法想，爲衆生想，寶藏不應終棄，明珠寧可永裹！佛法無涯底，惟勤勇以赴之！將見剖微塵出大千經，爲衆生之望也！

民國三十九年九月五日序於香港大埔墟梅修貞舍

序　二

昔日我國之佛教，學教則天台賢首，修行多參禪念佛，圓融、方便，漸變而爲迷信亂行，故雖高唱宏揚正教，然終不足以取信於世人也！自歐風東漸，我國故有文化幾無不爲之動搖者，惟佛教基深質厚，理充事備，因此頗有轉興之機。我佛教先進，曾爲此殫精竭思冀有以除弊布新，然猶未能完成此大業者：一、扼於我國社會治亂靡常，爲政者時因個人好惡而妄興拒納；二、法久弊生，僧綱失序，渙散而未易團結。茲值世代遷變，百事更新之際，我佛教志士宜鑑往以知來，揮智慧劍，剗盡妖邪，以正佛教之視聽，其庶乎可矣。

夫欲布聖教於通衢，行正法於宇內，必先正其信，潔其行；信正行潔，則大法之流如順水行舟，輕而易舉；否則言行相背，理事互乖，欲益反損，其猶南轅而北轍也。然信何以得其正，行何以得其潔乎？曰：當精研聖典，深究正理。良以教因機設，理待事明，故根有利鈍，法有權實，小乘以盛行大乘佛法見稱，然以好高騖遠，而不切實際，昧本失源，爲世詬病。不知法本

一味，因機而異，寧可情滯優劣，入主出奴也哉！據時哲所攷，大乘教義與法相，小乘部派思想中實已開其端，雖思想交互錯綜，猶非零簡斷片能詳；然各派之主脈旁流，已大體可以歷數。惜佛教素乏歷史觀念，而可供究研此等之教典不多，未能爲一般所知耳！異部宗輪論者，一切有系世友菩薩之所著也，敍述部派分裂後之思想，雖簡略而殊扼要，洵爲研究佛教思想體系之唯一寶典也。本書有窺基大師述記二卷，文簡義奧，蒙學甚難索解。玆者演培法師參研古籍，深入淺出，以時行之語文解之，且於原義多所增發，啓迪蒙學，助贊正教，於開正信之源，潔行之本，其功有在矣。是爲序。

佛曆二五一五年歲次庚寅僧自咨日序於梅修貞舍

自序

佛法之有大小乘，爲學佛者所共知。何爲小乘？何爲大乘？此可從其行願以別之：願求個己解脫而力行者曰小乘；願求同證正覺而力行者曰大乘。大小乘之分野在此，非諸法實相有別也。惟佛法在長期發展中，大小乘乃漸有脫節現象，甚至習小乘者否認大乘爲佛說，弘大乘者離開小乘而獨行：此豈佛法之本眞耶？原小乘爲佛法之根本，大乘爲佛法之發皇；不究小乘，則不審佛法之宏偉廣大；必大小兼習，二利並行，方得窺見佛法之全豹也！

民三十七年春，余講學於滬濱玉佛寺，爲該院諸學友，授異部宗輪論，至諸部宗義時，屢見有其宗義，爲後代大乘思想之先河，乃深感於欲知大乘各系思想之淵源，須於小乘各部宗義中以求之！宗輪論所敍各部之宗義，雖未能概括各派思想之全，但其大要已俱在矣。惟本論文簡義豐，而基師述記亦僅概述其要，致初學者輒有不得其門而入之嘆！故余講斯論時，乃以研究所得，略爲纂敍解釋，期有益於初學。隨講隨寫，至有部系之宗義而止。殘稿存篋年餘，來港始爲續成。所釋雖不敢云有何創見，

第以深入淺出語文述之，信初心讀此，不無裨益耳！

書成，適海刊索稿，乃將開題、頌文及諸部分裂部份，分三期載於潮音。嗣得友人鼓勵，始萌印行之念。惟求愼重起見，特將全稿呈吾親教印順導師印證，蒙不吝慈悲，多所指正，甚以爲感！第以大病初癒，且因匆促付印，雖所應改正者，經已依教改正，而敍說不明者，仍恐在所不免，如荷大德法師有以教之，則不勝馨香禱祝之至矣！

本書，初得印公指示，續兄批閱；復蒙惠賜序言，藉增光寵：此種師慈友愛之情，實令作者感念不已。惟老友妙欽法師之序，未克及時寄至，不無爲憾耳！是書印行，多承慈航、廣義、仁俊、松泉、覺定諸法師之大力資助；幷荷速醒、知定二法師代向名書家岑呂老居士之求題書簽：凡斯銘感之餘，附此一併誌謝！

民國三十九年九月九日校畢序於香港佛教聯合會

異部宗輪論語體釋

開題

一　不同譯本的比較

本論是佛教分裂後的產物，內容說明部派分裂及思想分化的經過，在研究小乘部派方面，是部很重要的論典。但因譯者的立場不同、思想不同、時代不同，譯來我國有三種不同的譯本：一、姚秦鳩摩羅什譯的十八部論；二、陳時眞諦譯的部執異論；三、唐代玄奘譯的異部宗輪論。前二譯本在頻伽藏中，都署眞諦譯，但該藏的總目錄中，又說十八部論是羅什譯。雖有這樣的記載不同，然詳考論中的文意，十八部論爲什公所譯，是沒有問題的。至於論前附有梁僧伽婆羅譯的文殊師利問經分部品，那是後人加上的，不可因秦時未有此經，就懷疑該論非什公所譯。相傳眞諦譯出部執異

論後，曾有解釋此論的論疏數卷問世，可惜現在佚而不存了。本論三譯，在文字和內容方面，間或稍有出入，但不能決定誰的譯錯。基師說陳譯『詞或爽於梵文，理有乖於本義』，未免有所貶抑。據今人研究眞諦的譯品，認爲他的翻譯，欠忠實是有的，說錯誤是不會的。異部宗輪論，是有部學者世友論師，對於學派分裂的一種敍述。此外，還有分別說系的傳說，正量系的傳說，大衆系的傳說等。他們各站在自己的立場上，對他派的分化，說得較爲翔實，對自宗的分化，說得較爲失眞。所以研究學派思想的分化，不能爲一系一派所蒙蔽，要從不同的角度，求得客觀的評價，始合學者態度。唯識學探源部派佛教概說章中說：『比較的研究起來，分別說系的銅鍱部與犢子系的正量部關於大衆系的分派傳說，要比較正確、適當。他們敍述另一系的分派，因爲超身事外，所以還能作客觀的敍述』。這是最活潑最合理的一種看法。本論既爲有部系的學者所作，那他對於本系分化的解說，自不能全靠得住，所以得從其他部派的傳說中，去求得正確的認識。不然，就會先入爲主：以爲唯有這是正論，餘皆不足信的妄說了。

二　本論論題的略釋

無論那一部經或論，文前都有一個代表該經論意義的總名，藉以標明內容的所在。本題有通有別：論是通題，凡後代佛子所作的，不問是宗經論，或釋經論，都名爲論。論，是通於一切阿毘達磨藏的。異部宗輪是別題，此唯本論得此旌稱，餘論不得標此名的。異是不同，部是類別。不同的類別，是由學者對於論理的觀感不同、解釋不同，所以名爲異部。宗是宗尙或主義的意思；輪是譬喩，有能動能轉的意思。合言之，學者對於所宗尙的教義，時作不同的取捨，就如轉動的輪盤，時此時彼，沒有一定，所以名爲宗輪。基師說：『人有殊途，厥稱異部，法乖一致，爰號宗輪』。又輪爲輪形的武器，有摧輾怨敵的功能；宗是所尊奉的理論，用以指導群迷者。作者的意思：教內教外，有各種不同的理論，致使學者莫知適從。今爲成立佛法的正論，摧折內外的邪論，所以名爲宗輪。論有分別抉擇、教授教誡的意思：教授是約指導後學說，教誡是約策勵後學說。策勵後學，勤求大法，故名爲論。

三　本論論文的組織

印度論師造論，作風各有不同，從多分說，大都在造論前，先申敬禮，次明動機。敬禮的對象，是佛法僧寶，但因作者的意趣不同：有的敬禮佛寶，有的敬禮法寶，有的敬禮僧寶，有的雙禮二寶，有的具禮三寶。敬禮的用意，是求三寶加被及令人生信。本論風格迥異諸家，所以論前無禮敬文。其次，佛教學者對於經論的解釋，爲求段落分明，條目清楚，每作合理的科判，其爲諸家共遵的軌範，則不外序說、正宗、流通的三分。序說，是敍明一經一論的宗要；流通，是囑令此經此論的展轉弘傳。本論全文，分爲偈頌與長行的兩大段：偈頌說明作者造論的意趣，當於通常說的序分；長行說明全論的旨意，當於通常說的正宗分。結釋的流通分，文中未出，所以又與諸家不同。不過，奘師譯完此論後，也曾做了一頌，勸諸學者勤學，此可作本論的流通分看。再者，頌文的敍說，有三派的看法不同：有說這是作者自己做的，雖第三頌中，以『具大智覺慧，釋種眞苾芻』的話，稱讚己德，但不能否認這是作者所爲，因爲舉德自彰，是表所說可信的。有說頌是後人做的，長

行纔是作者作的，因爲無論何人，都沒有自己稱讚自己的道理。有說不但論前的五頌，就是後面敍述的諸部本宗末宗同義異義，也是後人作的，論主只述說了中間的一小段，因爲後面的述義，不盡是作者所宗的。比較諸說，我認爲還是第一說可靠，因爲本論沒有歸敬文，作者爲了使人信受自己的所說，不得不彰德自讚。尤其是後面的本末宗義，更是論主所述的，作者決不會因不盡是自己所宗就不談，假使如此的話，那又何必造論呢？所以我認定本論是論主一手所成的。

四　關於作者與譯者

本論是世友論師所造。他是北印度人，生於佛滅後四百年代。出家於小乘說一切有部，爲婆沙的四大評家之一。傳說迦膩色迦王，發心在迦濕彌羅國結集薩婆多部三藏時，世友尊者適在該地戶外補綴舊衣，諸阿羅漢見了就對他說：「你是煩惱未斷的人，對於我們所要作的清淨議論，必多乖謬，請你遠去他方，不要再在這兒，有礙我們的工作」！世友回答說：「這不對！你們是正法的弘揚者，是於法有正確的認識者，而今爲欲統一正法製作正論，正宜邀我參加，怎可迫我離此他去？當知我雖是個魯

鈍不敏的人，但於三藏玄文，五明至理，曾有過相當的研究，且得其旨趣的啊」！「不可這樣說！假使你定要參與此會，你得先在偏僻的沒人見到的地方，趕快的去求證聖果，待聖果證到了以後，再來參加，也不算遲」！諸羅漢又這樣的對他說。「我的志趣是在求證最高的佛果，對於小乘無學，眞是看得猶如涕唾一樣，實在不願去證他，假使要證的話，不是說大話，我手裏的線團拋到空中去，不等他墜落到地上，就可證得無學聖果了」。諸阿羅漢聽了他這樣自大的話，一方面催促他速證無學。於是世友就擲手中的線團，以證自己所說非虛，那知線團剛擲到空中，就爲諸天接住而請求說：『方證佛果，次補慈氏，三界特尊，四生攸賴，如何於此欲證小果』？諸阿羅漢聽了空中諸天這樣的話，方知世友非同凡響，於是就向他懺謝，並推爲婆沙會上的上座，凡有疑議，唯他是決。這傳說，與王舍城五百結集時，迦葉逼令阿難斷除殘習以入會的情形相似，實在是不可靠的。依西域記說，僅世友一人爲志求大道的菩薩，其他四百九十九人，均爲聲聞聖者；但據世親傳說，婆沙結集有一千人，菩薩羅漢各爲五百；而西藏所傳，又增世學五百人，共爲一千五百人，且說世友爲五百大乘僧的首長，由此可見當時大乘佛法流行的一斑了。他既出家於說

一切有部，且爲婆沙的四大評家之一，主張『滅定猶有細心』的見解看，又與經部的思想相同了。所以有人說這不是婆沙會上的世友，世友在印度，是有好幾個的。奘師門下就說主張滅定有細心的世友，是經部異師。但另一部分的學者，認爲這正是有部的世友，並不是經部的異師。誰是誰非，很難判定。不過有一點可以說的，就是婆沙會上的四大評家，有許多思想，是與經部接近而與婆沙相左的，所以造本論的世友，其思想不一定局限於有部。這點，學者不可不知。

本論的譯本，上面說有三種，現在講的是唐譯本。關於譯者的小史，略爲談一談。考譯者玄奘法師，爲我國佛學譯述界中最偉大的人物之一。所譯經論，有七十三部，一千三百三十卷。本論只是譯品中的一種。據窺基法師說，此論是在大唐高宗龍朔二年七月十四日，在西安玉華宮慶福殿譯的，當時基師並參與譯場，且因隨翻隨領受論中旨趣，編有述記，流傳後世，以益諸學者。

奘公是一少懷大志的非常兒童，這從他出家時所說的『遠紹如來，近光遺法』的話，可以想見。他有弟兄四人，父親名陳惠，是河南洛州地方的人氏。在他未出家前

，已有一個哥哥落髮爲僧了。所以他出家後，曾在和尚哥哥那兒，住過一個時候，並同逃難至長安，展轉入於四川成都，受具於大慈寺。先後學教究律多年，且曾講過攝論、毘曇。但他是個探求眞理的學者，對所學所講的，都感到不滿，認爲佛陀大法有所未盡，於是發心去佛教策源地的印度，學習佛教正法。所以慈恩傳說：『師旣徧謁衆師，備餐其味，詳考其義，各擅宗途，驗諸聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑』。自貞觀三年，由長安首途出發，到貞觀十九年經于闐國返抵長安，前後達十七年。來回途中，備嘗辛苦。此種爲法不惜身，辛勤求大道的精神，太偉大太值得吾人學習了！

五　學派分化的動因

現在所研究所了解的佛法，是教祖釋迦牟尼佛所遺留下來的。從時空的整個佛法看：一時代有一時代的佛法，一方所有一方所的佛法，一派系有一派系的佛法，離合錯綜，眞是複雜到極點了。所以有許多發心學法者，一入佛法之門，輒有望洋興歎之感。但佛法的本眞，不是這樣的，當佛陀開始創佛教弘正法於恆河兩岸時，佛法是非

常單純而一味的。婆沙論說：『一切佛教從一智海之所生故，隨一覺池之所出故，等力無畏所攝受故，同一大悲所等起故』，可見佛世時的佛教，是和合一味的，這和合一味的佛教，一直保持到佛滅後百有餘年，纔開始表現明顯的變化。這是初期小乘佛教的演變。以小乘佛法言：未分化前，是原始的佛教；分化以後，名部派的佛教。可是我們要問：佛法原是一味的，僧伽本是和合的，和合而一味的佛教，後來怎麼會產生這許多的派別呢？說來問題當然很多，但主要的動因，是由於佛教本身具有分化的可能性，而以種種關係開展出來的，並不是無因而偶然的。就主要的動因說：佛陀適應衆生機宜而作方便說法的時候，有時作這樣說，有時又作那樣說，後人據此不同的言說，作不同的解釋，於是思想就一天天的分化了！比如有我無我的問題，不消說，佛教是徹底主張無我的，但犢子系的學者，卻大膽的提出有我論的主張，建立非卽蘊非離蘊的不可說我；在他認爲這是正法，在別派卻說他是附佛法的外道。在此思想各走極端的情況下，叫他不分化怎麼能成？又如佛所說的三增上學，本爲如鼎之三足而不可偏廢者，但後之學者，像本上座部就特重戒學，有部系特重定學，大衆分別說系特重慧學。重於戒者，認爲戒是無上菩提本，戒爲一切善法之始基，非戒無以了生死

、得解脫，於是就強調戒學而忽視定、慧。重於定者，認爲定能克服妄念，定能開發智慧，非定不足以破惑、得智慧，於是就強調定學而忽視戒、慧。重於慧者，認爲慧能透視宇宙人生的眞理，慧能照破大愚癡網，非慧不足以度生死河而登彼岸，非慧不足以圓悟性空而成正覺，於是就強調慧學而忽視定、戒。彼此思想既有這樣的不同，欲求和合怎麼可能？所以只好各各成立自己的思想小集團，以發揮自己的思想理論，因而學派就日趨繁多了。佛教中的這種情形，在社會的學界中也是有的，舉明顯的例子說：中山先生提倡的三民主義，本是並行而不悖的，可是後來的信徒們，有的特別強調民族主義的重要，認爲民族不能獲得自由解放與生存獨立，根本談不上如何運用民權及解決民生問題。有的特別強調民權主義的重要，認爲人民不能掌握政治的實權，根本談不上如何爭取民族解放及民生充裕。有的特別強調民生主義的重要，認爲民生問題不解決，一切都談不上，因爲人民的生活過不下去，鼓不起他們爲民權而奮鬪的興趣，激不動他們爲民族而犧牲的精神。說來各各都是持之有故、言之成理，但各各都忘記了三者的統一性與聯繫性，所以就有派系產生了。還有，佛說三界中的無色界，從字面上看，似乎是說三界中的衆生，有一類的生命，是但有精神而無物質的

。可是從另一方面的聖教看，以及從有情生命內在去探索，所謂無色有情，是不能成立的。聖教中說：「緣起偏三界」，有情依「名色」、「五蘊」、「六處」、「六界」建立。名，是生命的精神界，色，是生命的物質界；五蘊中的後四蘊是名，前一蘊是色；六處中的前五處是色，後一處是名；六界也是兼名色而說的。所以就有情的業報說，生命的自體，是心色的和合，是在二者相卽不相離、相依而相持的狀態下，相續存在的。凡是存在的有情，沒有一個是有心而無色、或有色而無心的。但是有部學者，據無色界的聖教，堅認無色有情無色，於是大衆部的學者，據「緣起偏三界，心色不相離」的聖教，堅認無色有情有色，於是二派成諍，不能和合。和合既不可能，只有走上分化的一途！除這主要的動因外，其他還有很多的原因：如有的主張保守，有的主張創新，有的傾向外化，有的唯求內證；還有因言語、師承的不同等等。所以佛教的分化，其原因是多方面的，其形式也是不一的。研究本論，雖不能得學派的分化之眞，但大概的情形及重要思想的差別所在，是可以知道的了。

論釋

第一章　頌明造論之因緣

第一節　明部執生起之過患

佛般涅槃後　適滿百餘年　聖教異部興
展轉執異故　隨有諸部起　依自阿笈摩　說彼執令厭

此二頌，一方說明部執興起的年代及由此而引生的衰損；一方說明部執生起的過患以使執著者生厭。

佛，印度話，譯爲覺者，就是覺悟宇宙人生眞理的聖哲。他既不是什麼萬事萬物的創造主，也決不是什麼渺不可稽的古怪神，而實是個完成人格的人間大聖。涅槃，譯爲圓寂或寂滅。寂滅，從否定的消散的一面來說，就是煩惱生死的永寂；圓寂，從自在的完成的一面來說，就是智慧功德的圓成。所以佛教說的涅槃，不是指普通所說的死，更不是要到死後才能證得，是指超脫了一切束縛，遠離了一切紛擾

，到達了絕對的安寧，獲得了眞正的解放。這一安寧解放的境界，「是佛教正覺的完成，充滿了豐富的內容，卽解脫了愚癡爲本的生死，而得到智慧爲本的解脫」。依小乘佛教說，有二種不同：一、有餘依涅槃，謂招感果報的惑業，已經徹底解決，但現實的生命體，還存而未捨，所以叫有餘依。婆沙三十二說：『云何有餘依涅槃界？答：若阿羅漢諸漏永盡，壽命猶存，大種造色相續未斷，依五根身心相續轉。有餘依故，諸結永盡得獲觸證，名有餘依涅槃界』。二、無餘依涅槃，謂不特解脫了煩惱與業力，就是爲衆苦所逼的生命體，也已獲得全部解放，所以叫無餘依。婆沙三十二說：『云何無餘依涅槃界？答：卽阿羅漢諸漏永盡，壽命已滅，大種造色相續已斷，依五根身心不復轉。無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界』。般是入的意思，佛般涅槃，就是佛入涅槃之義。佛在菩提樹下成等正覺，是入的有餘依涅槃；佛在娑羅樹下示現寂滅，是入的無餘依涅槃。這兒說佛滅後部執興起，是指入無餘涅槃說的。約在佛滅後的百餘年間，佛教界的學者，對如來聖教的解釋或弘揚，就有了不同的意見。聖教揀別不是外教，外教不合正理，是普通的言教，佛陀言教，契合正理。聖是正確義，教是訓導義，以正確的教理，訓導迷夢的有情，使

其趣向正覺，所以是殊勝的聖教。異是差別，部是派系，意謂由諸弟子的思想和意見不同，產生各種的派別部系。派別未產生前，聖教一味和合，人事一無諍論，既有利於佛法的弘揚，亦有益於衆生的修學，一切都非常理想；但自聖教分裂、人事不和後，異說紛紜，學無準繩，那就不特無益於衆生，且有礙於正法的弘通，所以說：「便引不饒益」。

展轉是不定的意思，就是所依的教典同，所處理的問題同，但因觀點不同，論法不同，而所得的結論也就不同。比如同一東西，可以攝爲幾個不同的影片，作不同的研究。不管怎樣說法，只要說得合法正當，不同的解說，不妨都是對的，大可不必執此非彼。但學者間的情見過深，總以爲自己所見是對的，他人的看法是不對的。於是你是我非，我是你非的互相破斥，各不相讓。由這情見不同，取捨各異，跟著就有種種的派別生起來了。如何統一教界，如何捨諸異執，這是弘法者的一個重任。世友論師，有感智海風鼓，慧日霧翳，非常悲痛，所以就毅然決然的負起此一重任，以期僧團重行統一，正法得以和合。可是怎樣纔能達到這目的呢？是不是以自己的意見來說服一切呢？不！是依根本阿笈摩教及依自宗說一切有教，以正衆

說，使知法本無差，厭離所執的異見。頌中的阿笈摩，是梵文的譯音，義爲傳的意思。瑜伽八十五說：『如是四種，師弟展轉傳來於今，由此道理，是故說名阿笈摩』。阿笈摩，有譯爲阿含的。考佛在世說法時，只是口頭的言教，並無文字的經典；到佛滅後結集爲經文時，弟子們仍是以口展轉傳誦的，所以阿笈摩，是佛陀言教展轉傳來的根本教義，也是最純潔最正確的教義，且更是每一教徒所共依的教義，毫不夾雜學派的情見。以此而破衆說，自然沒有什麼異議了。佛法的弘揚者，了解了部執的過患，就當先從自己放棄情見起，進而對於情見不捨者，予以正確的指導，使之也能拋卻情見，厭離妄執，而爲正法的住持者。

第二節　明論主殊勝思擇說

世友大菩薩　具大智覺慧　釋種眞芯芻
等觀諸世間　種種見漂轉　分破牟尼語

此二頌，是說明造論者的殊勝及所需要說的教義。世友，是指出造論者的德號。梵語筏蘇蜜多羅，中國譯爲世友。他的略史，已在前面說過，這兒不再重述。菩

薩，是印度語音的略譯，具譯應云菩提薩埵。這四字的意思是：菩提爲覺，薩埵爲有情，合說就是覺有情。有情，據古德的解說，含有情愛情識的意思；有情，就是具有情愛情識且有精神活動的生命。所以凡是生命，必然都具有奔放的熱情，無限的光明，並強有力的在那兒不斷的衝動著。不過凡具有愛欲特性的世間有情，是在向生死流方面動的；突破愛欲鉤鎖的大心有情，是在向佛果方面動的。向佛果方面動的覺悟的有情，一方面自己窺見了這生命界自然界的奧秘，一方面把這奧秘啓悟其他的有情，使自他共同的向無上大覺邁進，是爲覺悟的有情。其所以能如此者，是因其具備悲智兩大動力的：一由內在的大悲衝動，不忍坐視有情爲衆苦所逼，就發起濟拔之心，一由深邃的智慧指引，仰攀如來的勝德，就發動上求之念。所以菩薩是發菩提心上求下化的大心衆生。本論作者，不是普通的作家，而是偉大的菩薩，這大菩薩，具有大智、大覺、大慧的三大功德，所以說世友大菩薩，具大智覺慧。對事理有決斷力者，叫智，有覺察覺悟作用者，叫覺，分別事相通達理性者，叫慧。智與慧，通常都是合說的，實際二者稍有差別。對於有爲諸法的事相能夠通達的，是智的功用；對於無爲法性的空理能夠通達的，是慧的功能。覺是特重於防備

惑障方面說的：有情內在的煩惱侵擾身心，猶如偷竊物質的盜賊一樣，稍不留心，就有被賊殘害的危險。世人只知防備外賊而不能覺察內賊，所以所具有的一些功德法財，被煩惱賊漸次的盜竊完了。但是具大智慧的聖者，由於經常的運用覺察的工夫，所以不爲所害。衆生心中，不特有煩惱賊，還有智慧障——無明。我人在生死長夜中爲無明所蒙蔽，就如昏夢一般，迷迷糊糊的一點不覺悟，等到聖慧一起，了知原來這是一場大夢，猶如睡後初醒，方知夢中全非，所以名爲覺悟。此三功德，如果配合自利利他的二德，大智是利他的二德，婆沙說的大悲是智，即是此意；大覺、大慧是自利德。即自利而利他，即利他而自利，自他二利是統一的，所以三德也是三即一、一即三的，不是隔別不相融的。

釋種眞芯芻者：釋種是種族名，屬掌握政治特權的貴族階級，就是釋迦族，譯爲能，意謂具諸功德能導世間者。佛是釋迦族中的聖者，其後隨佛出家者，不論是貴族或賤族階級的出身，在佛教的僧團中，一律平等，不分族別，齊名釋氏。苾芻是印度話，譯義有三：一、乞士，約外乞食而內乞法的意義說。二、破惡，約解決煩惱而遠離衆惡說。三、怖魔，約修行出世而震動魔宮使魔恐怖說。眞苾芻揀別不

是相似或賊住苾芻。佛教在印度的長期發展中，引得許多的信佛人士，熱忱的供佛及僧，使諸外道們覺得相形見絀，且因無人供養，衣食困難，於是紛紛濫迹佛門，成爲佛教中的相似比丘。世友菩薩，是爲追求眞理而出家者，從行爲的實踐中，不特已悟達了眞理，且已破除了煩惱，入於聖者之流了，所以是眞苾芻。觀彼時思擇者：觀是觀察，時指部執興起之時。作者世友，是佛後四百年代的人物，部執生起，是佛後百餘年的事情。在時間方面，相去了這麼久，在部執方面，分裂了那麼多，而各派的宗義，又是那樣的紛紜。所以作者觀那時的部派分裂，申諸宗義，不能不以深邃的眼光，加以審愼的分別抉擇，所以說：「觀彼時思擇」。

本來沒有而現在有、現在雖有而還歸於無；這種在時劫不斷遷流演化過程中的變壞者，叫做世。以無情的器世界說，雖十方是無窮際的，但總在成住壞演化中。以有情的生命界說，雖六趣是無數量的，但總在生老死輾轉中；這生命界與器世界，起滅在三世的時間長流中，我人不知他的始終，所以叫做世間。世間唯這有情與器界二者，而有情又爲世間的根本。本頌說的世間，就是指根本的有情說的。等，是普徧的意思，觀，是觀察的意思。以普徧的眼光，觀察所有的有情，深深的感到

他們爲種種的見解所漂轉。佛教經論中說的見，就是思想或主張。當時印度的思想界，不特其他的學團，有各種不同思想的鬪爭，就是佛教學者間，也有種種的思想分化與論戰，所以說種種見。漂，是漂浮或漂溺的意思，流，是流轉或生起的意思。此說學派間所產生的思想，是不正確的，違反佛意的，他們不但不知，反爲固執的成見所漂轉，以所執的妄見，去分破釋迦牟尼佛的十二分教的言說，各自成立自己的宗派，於是有二十部派之多。這彼彼不同的二十學派的宗義，我世友現在要爲之一一略加敍說，所以說：「彼彼宗當說」。

第三節　明觀佛教去僞留真

應審觀佛教　聖諦說爲依　如採沙中金　擇取其眞實

就小乘佛教說，佛陀說法雖然很多，但不外四聖諦，此四聖諦，爲修學佛法者眞正的依處。因爲，苦集二諦，是說的世間生死因果；滅道二諦，是說的出世涅槃因果。這世出世間的因果諦理，是眞實不虛的，爲各宗派所共信的，不容諍論，無可他解。至學派中所說的義理，諸部互乖，是非不定，誰取誰捨，不可隨自己的情

見衡量，以決眞僞，自以爲眞者就捨，這是不可靠的。我們對於各派的思想，要以審愼的態度，客觀的立場，加以取捨，不可一概抹煞與己不合的理論。這種爲學的精神，假使舉個淺顯的譬喻說：如採沙中的黃金，是眞正的黃金，當然需要採取，不是黃金的沙石，當然就要棄捨。於諸部教，也是這樣。看看他們誰是合乎牟尼所說四聖諦的聖教量的，合乎聖教量的，不因派系不同而不取，不合聖教量的，不因同一派系而取之。這是仔細的審愼觀察整個佛法所應有的態度。作者世友，就是以這樣的一個態度來敍述諸部宗義的。

第二章　文敍分部及宗義

第一節　略述諸部分裂概況

第一目　根本二部分裂

如是傳聞：佛薄伽梵般涅槃後百有餘年，去聖時淹，如日久沒。摩竭陀國，俱蘇摩城，王號無憂，統攝贍部，感一白蓋，化洽人神。是時佛法大衆初破：謂因四衆共議大天五事不同，分爲兩部：一、大衆部；二、上座部。四衆者何？一、龍象衆；二、邊鄙衆；三、多聞衆；四、大德衆。其五事者，如彼頌言：『餘所誘；無知；猶豫；他令入；道因聲故起：是名眞佛教。』

這是說明根本二部分裂的時間、因緣，以及形成二部的經過。傳聞是對我聞說的：由己直接所聽來的，名我聞；從他間接展轉聽來的，名傳聞。如是二字，以通俗的話說，就是這個樣子，乃指下面所要說的學派分裂及思想分化的概要。綜合如是傳聞四字，意謂下文所說的一切，不是我世友直接聽來的，而是從學者展轉傳聞

來的。因爲，學派分裂，是佛後百餘年代的事，作者是佛滅後四百年代的人，所以是傳聞來的。薄伽梵，是教主釋迦牟尼，譯有四義：一、能破，就是擾亂身心的煩惱與習氣，佛有一種力量，能夠徹底的把他破除，不使稍有殘存。二、巧分別，就是對於一切法的總相別相，佛以他的無分別智，能夠善巧的分別清楚，不會稍有訛錯。三、有德，離惑的斷德，以及其他種種不共三乘的功德，在佛一身俱有，不缺絲毫。四、有名聲，佛因俱有如上的諸德，所以大名普聞十方世界。「天上天下無如佛」，「一切無有如佛者」，這就是佛陀聲名遠播的明證。因此，唯佛與佛乃能稱爲薄伽梵。約在佛薄伽梵般涅槃後一百年之間，由於去聖的時間稍遠，佛法就沉淹得猶如白日西落，素月東潛一般，而世間的闇夜，也就無慧日爲之朗照了。正在這時，摩竭陀國的首都俱蘇摩城地方，爲大王無憂坐鎮而統攝著贍部。當此國運隆盛之際，佛教在他的首都，開始了分裂運動，所以說是時佛法大衆初破。

百有餘年，什本譯爲「百一十六年」；諦本譯爲「過百年後更十六年」；增一阿含說是「佛滅度後，一百一十年中」；善見毘婆沙說是「十八年中」；求那跋摩

也說是「一百一十年中」：雖諸說不同，實大同小異。南方銅鍱部的學者說『阿育王自拜爲王時，佛涅槃已二百十八年』；他若衆聖點記等，亦說爲佛滅二百十八年。兩說相差百年，誰是誰非，直到最近還有人在諍論著。主百廿八年者，非百十六年之說；主百十六年者，非百廿八年之說；亦有雙非二說而主百餘年至二百年之間者。由於此一歷史事實，尚無定論，所以只好暫仍以本論所說百十六年爲迦王立位之年。

迦王對於佛教的貢獻，是深而且厚的，大體說：在迦王沒有信佛以前，佛教在印度弘傳，僅局促於恆河流域一帶，充其量也不過發展到印度河地方；可是自迦王信佛後，由於他的熱忱護教，誠信爲法，遣傳教師，弘揚佛法，於是佛教不特隨無比隆盛的國運，登於國教的地位，且一躍而爲世界的偉大宗教。所以我們對這位佛教的護法者，不可沒有一個認識。

阿輸迦王，是摩竭陀國孔雀王朝的第三代的國王，他的父親叫賓頭娑羅王，他的祖父就是統一中西北三印創建王朝的旃陀羅掘多。他生長於國都波吒釐子城，但因容貌醜陋，不爲父王所喜，及其長大，適值呾叉斯羅守軍叛變，王乃利用這機會

，派他去平治變亂，那知他到了那個地方，立刻將叛變鎮壓下去，恢復該地的和平秩序。於是博得當地人民的愛戴，都城大臣的好評。不久，賓王病篤，傾向阿輸迦的大臣，就設計把他召回，而以王的長子去代替他的職位，賓王到了生命快要結束時，很想把王位交給長子的，但因群臣拒絕修私摩回都，並一致擁立迦王，使得賓王憤憾而死。迦王登位後，承祖、父的餘緒，雄才大略，討伐不臣，開印度的統一大局，這是印度歷史上最光輝燦爛的一頁。

當迦王最初登位的時候，一班大臣以爲擁戴有功，很不把王放在眼中，於是王就不客氣的結束他們一個個的生命，並把異母所生的兄弟也同樣的予以解決，就是出家爲道的胞弟毘地輸迦，據歷史上傳說，也沒有得到好死，同時爲了示威朝臣，曾親斬五百人頭以示儆。後因大王殺人過多，阿瓮樓陀大臣，乃勸設立殺人的役吏，不要親自殺人，於是任命當時國中最爲暴惡的凶人山，負此專職，並爲建一極端嚴密的屋舍，以作行刑處所。山受命後，發明種種刑具，執行他的職權，殘害無數生命。所以，阿輸迦王的前半，是一極暴虐的君主，暴力可畏，人皆稱爲旃陀阿輸迦。到他灌頂後的第九年，因有一海比丘，遊行諸國，次第乞食，經過王

所置的監獄，誤入其中，遙見獄內有種種捉住說：「入此中者，無有得出」，當卽且現種種神變，感化獄卒，獄卒見了很覺爲佛教的優婆塞弟子（此說出於阿育王傳，說是修私摩稚兒泥畾陀出家爲沙彌，王一變厲政而爲德化，成一慈悲最深的君主阿輸迦，是統一閻浮的迦王一人，不知者年許的人，以達摩阿輸迦，爲佛滅後二百

迦王歸信佛教後，受優婆毱多的感化三年到二十八年之間，頒發許多次有關宗的勅令，並且刻勒碑石，建於印度的各地王又發心巡禮如來的生處，六年苦行處，入涅槃處，以及巡禮迦葉、阿難、舍利弗禮菩提樹時，王曾廣施供養；並建八萬四

拜供養。王是一個極端虔誠的佛教信徒，當他尚握政治大權，一切均甚自由之際，對三寶的供養，可說無微不至，據歷史傳說，王曾三以閻浮施。可是到了晚年，病痛沉重，爲王子及大臣所抑。一切不得自由時，想到沒有什麼可以供施僧衆，乃將身邊僅存的半個庵摩羅果奉鷄園寺僧而卒。這種悲慘的結局，想來也實在太使人感到淒楚了。

除王本人這樣極端的崇信佛教外，他的乃弟毘地輸迦受他感化，隨曇無德尊者發心出家。不久，王子摩哂陀，經目犍連子帝須的勸導，就奉帝須爲和尚而削髮爲僧。王女僧伽密，見叔父、胞兄以及夫婿均爲佛子，於是也就放下世間一切欲樂，出家爲尼了。所以，可說他是佛化家庭的表率者。王爲了欲使法輪東西轉動，佛化普及全球，曾派遣許多傳教師化導一方，其子摩哂陀，其女僧伽密，就是奉父命而傳教於錫蘭島的，今錫蘭等地所以有佛法的流行，未嘗不是迦王子女傳教之功，所以迦王對佛教的貢獻，實在是偉大極了！

佛滅後的佛教，到迦王時代，呈現一度極大的變動：迦王之前的佛教，雖因學者的重戒重慧不同，隱然有二派區分的暗流，但大體上還是和合一味的，並沒有形

成尖銳的分立。推其原因，據南山戒疏說：一由教主是一，大家沒有什麼可以諍論，二由百年來的學者，一脈傳承，沒有什麼思想衝突，三由這時期內所攝受的都是利機，各能體會權實所在，縱然有時聽到不同的異說，誰也不相互是非，所以能夠保持佛世的一味之教。可是迦王以後的佛教，始則由於七百結集時，波利系與跋耆系的相左，繼則由於學者間的意見分歧，終則由於各個分化一方，適應不同的民族文化，學派乃漸漸的產生，而聖教也就不復和合如初了。

迦王時代的佛教諍論，據有部系所傳，是因四衆共議大天所創說的五事不同，分爲根本的兩部：一叫大衆部；一叫上座部。大天五事的唱說，是對保守派的一種革新運動，反對嚴肅的教條主義，主張思想的自由解放。保守派的有部系與犢子系，因受大衆系與分別說系的聯合攻擊，並爲迦王所抑，鬱鬱不得志，乃遷怒於創說五事的大天，說他是一曾犯三逆大罪的惡人，毀訾咒詛不遺餘力。其實，大天爲人，並不如他們所說的那樣壞，他却是當時佛教傑出的高僧，是革新派的領袖人物。分別功德論說：『唯大天一人是大士，其餘皆小節』。中國學者中，如慈恩、嘉祥，都曾爲他辯護，說他不是尋常人物。可見反對派所加於他的過

貶之詞是不足信的了。

諍論五事的四衆：一、龍象衆，有兩種的說法：就藉王臣的勢力，欺壓德重的聖衆，違背佛法，不受制裁，其性猶如龍象懶惙般的難以調伏，這是指的大天衆。假使持戒清淨，善解律儀，在大衆中，如龍象般的沒有怖畏，那是指尊者優波離持律的一流，名龍象衆了。二、邊鄙衆，是就身在僧團而心在理外，內無眞實的德行可表，外無威赫的勢力可藉，只是隨從爲首者，做鬪爭的工具，這是指大天的門徒，說名邊鄙衆。三、多聞衆，就是多聞第一的阿難之流的一系學者，因爲他們愛好佛法，廣學多聞，善解經義，所以得名爲多聞衆。四、大德衆，這是指阿毘達磨諸大論師辯論第一的富樓那之流的一系學者，因爲他們戒行清淨，學識廣博，道德高超，智慧無上，所以得名爲大德衆。所謂由四衆諍論五事而分爲根本二部，因爲諍論雖有四衆，但贊成與否，不出兩大流。贊成的一流，是大衆系及分別說系，反對的一流，是有部系與犢子系。直分根本二部，這是有部學者的一種傳說，實際因這次的諍論，已破爲四衆了。如陳譯的部執異論說：『如是時中，大衆破散，破散大衆，凡有四種』。再就西藏傳說看，謂伏天、蓮花等，均說佛滅後百十六年，佛弟

子以四種不同的語言誦戒，佛教乃分裂爲大衆、上座、說一切有及犢子的四大派。以雅語誦戒的說一切有部，是傳承羅睺羅的學統；以俗語誦戒的大衆部，是傳承大迦葉的學統；以雜語誦戒的犢子系中的正量部，是傳承優波離的學統；以鬼語誦戒的上座部，是傳承大迦旃延的學統。藏中所傳以師承言語不同，爲四部分裂的動因，很合乎佛教徒內以師承之異，外緣不同民族的語言文化，而使聖教破離的史實。就是基師以師承分配四衆的解釋，也是與這吻合的。如據陳譯的大國衆與邊鄙衆對看，還可看出學派的形成，含有區域不同的成分在內哩！

四衆所諍的五事，卽大天在雞園布薩後所說頌中所具的五事：一、餘所誘：有情的生命體上，具有煩惱與不淨的兩種漏；離欲得解脫的阿羅漢，雖將招感生死的煩惱漏解決了，但因生命的果報體還在，仍不免於不淨的漏失，如遇天魔的嬈亂和誘惑，聖者也有夢失不淨的現象的。南方銅鍱部學者，說天魔可以化作不淨，汚聖者衣，以啓羅漢之疑，所以說是『餘所附』。眞諦譯爲『餘人染汚衣』，亦此意。大天因夢失不淨，而爲弟子說有如上兩漏。反對者不承認羅漢有不淨的漏失，所以就藉此予以猛烈的攻擊，說他是惡見熏心。二、無知：知是一種認識，無知不是什

麼都不認識，不過所知是錯誤的罷了。

與不染汚的二種。染汚無知，就是煩惱，超凡入聖，了生脫死的聖者，不解決他，就不能得無學果位，所以聲聞緣覺必定是斷盡了他而不再現行的；但不是生死根本的不染汚無知，它的存在，只有礙於事物眞相的認知，並無礙於聖果的證得，所以阿羅漢猶有不染汚無知。大天有次爲他的徒衆，各別記劬四沙門果，說這得到什麼果位，說那得到什麼果位。後來弟子問他：證果的聖者，有自證覺知，你說我們得到什麼果位，爲什麼我們不自證知呢？大天就以二種無知，解說其何以不自證知。

反對派不以爲然，說他是爲討得弟子的歡心而妄爲記劬。三、猶豫：猶豫是不決定的意思，就是疑。有隨眠性與處非處的兩種。處非處，就是理非理之義，與理相稱的名處，不稱於理的名非處，對諸稱理的事情，猶豫不決，名處非處疑。這是知識上判斷力的問題。隨眠性疑，就是煩惱。證得四果的聖者，煩惱性的隨眠疑，雖已斷除淨盡，但於諸法的道理，尚不無疑惑，所以還有處非處疑的存在。經他記劬的，不論是得須陀洹、斯陀含乃至阿羅漢，照一般的說法，對於四諦及三寶，應有肯定的領悟，而沒有任何的疑惑，可是他們還有疑惑存在，不知已證未證四聖

諦理。大天爲了解答他們這個問題，所以說有兩種疑的不同。四、他令入：澈悟四諦理的阿羅漢，對所證得的解脫，依聖言量說，是有聖慧眼自證自知的，可是大天的門徒，不能自覺自己所證得的解脫爲何如。所以請問說：「假定我們是阿羅漢，應自證知，爲什麼要由你老師開示方得悟入呢」？答說：「有的阿羅漢固然可以自覺證知，有的需要他度方能自了，不可一概而論。佛弟子中，舍利弗、目犍連，總算是上根利智的大阿羅漢了，但他們還要經過佛的記莂，方纔了知自己是怎樣的人，何況其他羅漢」？五、道因聲故起：是說聖道的現起，要行者對於流轉的生死，生起切膚的痛感，誠懇的唱道苦哉，纔得現前，不是隨便的可以發生聖道的。如上所說的五事，在大天這派看來，是眞正的佛教，所以說是名眞佛教。

以上所說的五事，反對派都舉出大天弟子的請問，以顯他所說非理，實際這是反對派的一種攻擊方式，並不可靠的。他們所以這樣攻擊他，因爲他們主張阿羅漢是能自覺自證而毋須他人令悟的，就是不染汚無知及處非處疑等，雖阿羅漢有時猶可現起，但實際早已斷除了。大天這一派的說法，剛剛與他們相反，所以就諍論起來了。現在假使以後起的大乘思想，來衡量大天的所說，不特不能說他錯誤，且正

是大乘佛法的萌芽：如隨眠與處非處的區別，就是後代大乘所說的有漏智及平等絕對的無漏無分別智；染污無知的兩類，就是後代大乘所說的涅槃理性及菩提正智。可見大天的思想，既是大乘興起的根本。彼此間的思想，既有這樣大的出入，當不能和諧合作，共弘佛法，所以就分爲兩個集團：一是嚴格的保守的上座集團，稱爲上座部；一是自由的前進的大衆集團，稱爲大衆部。這二部的得名所以：大衆部是梵音摩訶僧祇的義譯。在學派未分王舍城第一次結集時，就有波師波所領導所教授的界外大衆的存在；到七百結集波利系與跋耆系相左時，跋耆系的比丘又多至萬人；待形成極端的兩大陣營，還是這一派的黨徒，爲了保存他固有的本名，所以稱爲大衆部。上座部是梵音梯毘梨的義譯。此是初次結集時，由迦葉所領導所教授的界內的上座阿羅漢，相傳承習到思想分化，還是這些老上座們，所以稱爲上座部。

第二目　支派諸部分裂

一　大衆系末派之分裂

後即於此第二百年，大衆部中流出三部：一、一說部；二、說出世部；三、鷄胤部。次後於此第二百年，大衆部中復出一部，名多聞部。次後於此第二百年，大衆部中更出一部，名說假部。第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，於大衆部中出家、受具、多聞、精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍分爲三部：一、制多山部；二、西山住部。如是大衆部四破或五破，本末別說合成九部：一、大衆部；二、一說部；三、說出世部；四、鷄胤部；五、多聞部；六、說假部；七、制多山部；八、西山住部；九、北山住部。

自根本二部分流爲十八部，傳說多不同，今且依說一切有者的傳說，一談大衆部末派分裂的因緣時節。

相傳大衆部的學者，住於王舍城北的央掘多羅地方，共同弘揚佛化，本很意氣相投見解相同者，後因彼此的所見不同，就產生了紛歧思想，由思想的不能融洽，而分裂爲三部。據眞諦部執異論疏說，此部分裂的主因，是由信不信大乘經而起：信解大乘經者，名一說部；不信大乘經者，名灰山住部——卽雞胤部。信受大乘經者，擧三個理由，說明信的所以：一

、曾親聞佛陀說過大乘法的；二、大乘法的義理是可思擇的；三、信師所傳承的大乘法是不虛的。不信大乘經者，謂根本教法，五阿含中也沒有集出大乘經典，所以人造的。他們認爲：佛既沒有說過大乘經，好作概略之唯有三藏，是佛親口所說的基本佛法。此三部的得名：一說部的學者，好作概略之說，主張世出世法都是假名，沒有一法有實體性的；或者主以一音說一切法，以一切法皆是了義的，名爲一說部。文殊問經稱此爲執一語言部，所以有人解說爲但有能詮的言說，沒有所詮的法體，名一說部，義亦相同。從他部名的安立看，與後代的大乘法空思想頗爲相近，因此也可看出他是信受大乘的了。說出世部的學者，認爲世間法是從顚倒生的，因顚倒而生煩惱，由煩惱而造諸業，由諸業感招苦報，世間似乎是有惑業苦的流轉不息，其實，顚倒所生的世間諸法，都是虛妄不實的，只可說有他的假名，並沒有他的實體；但出世間的諸法不然，他不但不是從顚倒所生，而且有道有道果，這道及道果都是眞的，因爲，道是指的二空智，道果是指的二空理，二空理的道果是眞實，二空智照眞實境，所以出世間法都是眞實的。有說：能造所造的諸法，屬於有漏的，都

是假名無實，屬於無漏的，都是實有自體，所以名爲說出世部。有說：一切佛語皆是出世，故別立爲說出世部。文殊問經稱此爲出世間語言，是從執一語言部分出的。雞胤部的學者，認爲佛後結集的三藏，其中經律是佛的方便教，毘曇纔是佛的眞實教。爲了闡揚佛的眞實教，所以唯弘毘曇，不弘經律。佛制律儀的目的，在調伏吾人身心上的煩惱，至衣、食、住的小事，求其適宜，無須過分拘謹。如著衣，有佛制的三衣覆身，如通常的比丘一樣，固然很好，就是沒有三衣覆身，如面王比丘僅一胎衣，佛亦許可。住處，在伽藍處住，佛固許可，不在伽藍處住，佛也許可。食時，正當中午的時候受食，佛固嘉許，就是非時而食，佛也開許。所以他舉頌說：『隨宜覆身，隨宜住處，隨宜飲食，疾斷煩惱』。佛說達磨的目的，在卽解成行以求證，學者是爲己而非爲人的。所以舉頌說：『出家爲說法，聰敏必憍慢，須捨多聞精進勝餘部，每當他們坐禪時，必立弘大的志願，誓以此身破壞如塵若沙，如果不能證得聖道，決不起坐。這種精神是很難得的，不過一切隨宜，似有點不理想。文殊問經稱此爲高拘黎柯，是律主的姓，從出世間語言分出的；十八部論稱此爲灰山住部：是以住處窟居部；部執異論稱此爲灰山住部：是以住處

爲部名的。基師述記裏，說眞諦的譯名錯了，因從梵音及其意義考察，都沒有這種說法的。

在上三部分裂後，至二百年中的當兒，從大衆部中又分出一部，名爲多聞部。此部部主，是祀皮衣阿羅漢，相傳他未出家時，爲一外道仙人，後以善根因緣，值佛出家，隨佛聞法，皆能誦持。但他在佛未入滅前，就去雪山坐禪，所以佛入滅時，他在滅盡定中，一點都不知道。到佛後二百年中，始從雪山來到央掘多羅國。見大衆部所弘的三藏，唯是一些淺義，沒有談到深義，覺得很是驚奇，認爲他們對於佛所誦的深義，不能通達，所以自己就具足的誦出淺深之義，以補大衆部所弘之不足，於其誦出的深義中，含有大乘的教理。時諸學者，有信他所誦出的，有不信他所誦出的，信他所誦出的，就弘傳其義，而別成一部。由所傳誦者，多於大衆的傳聞，所以名爲多聞部。有說：律主是一廣學三藏，深悟佛言，具多聞德的學者，從他所具的聞德，立名爲多聞部。文殊問經名亦同此，惟其說此是從高拘黎柯分出，非由根本大衆部所出，與本論所譯略爲不同。

多聞部分出不久，有以論議見稱的大迦旃延尊者，原住於阿耨達池旁入禪的，

到佛元二百年時，就來摩訶羅陀國。他見大衆部的多聞學者，雖能誦出及弘傳如來的深義，但未能予以詳細分別，現在即就多聞者所傳的聖教，加以分別的說：這是佛陀的假名說，那是佛陀的眞實說，這是說的俗諦，那是說的眞諦，這是因，那是果：因此，稱爲多聞分別部。多聞部以無常苦等五音爲出世，今多聞分別者，認爲這也是假施設，所以又名說假部。十八部論譯爲施設論，也就在此。部執異論譯爲分別說部，分別是辨了的意思，就是辨了如來聖教的假實等義，而名爲分別說部的，義亦同此。文殊問經，缺無此部，不知何故？

多聞、說假二部的爲學精神，是對過去的舊說加以料簡，對於現行的新知加以融合，且均以釋尊及門弟子從雪山來爲分部的因緣，這未免太使人可畏了。釋尊遺教的散失，事所必有，但博採舊聞，什麼應該吸取，什麼應該棄捨，其態度理當絕對的嚴格，不可隨便的一齊拿來。新的知識掘發，舊的傳說料簡，推陳出新以覺世，這也是理所當然，但不應把他看成佛說，用爲教證。因爲這樣一來，佛法的淳源就喪失了！比方，過去說爲釋尊及門弟子的，後來就說爲長壽天、龍、夜叉了；過去說從雪山出的，後來就說由天宮、龍宮、夜叉宮、古塔、鐵圍山出諸佛法了；甚

而至於認爲夢中所見的，定中所覺的，都是佛所說的。如此，學者間怎能不諍論？有說祀皮衣仙人與唱優婆尼煞曇哲學者同名，由是，外學卽濫入佛法而使學者莫辨眞僞了。佛法失其本質，由來已久，無怪今日佛學者中，又有一捨邪歸正的出家外道說的學者，不能見到佛法的本眞。

其後，佛滅二百年滿時，傳承大天，在大衆部中發心出家、受具。他是一個非常好學的人，所以出家、受具後，就廣參博學，多聞精進。他經常的住在制多山上，這山是佛教的名山，大衆部的學者，也很多是住在這裏的，他們不時之間，舉行集會，討論佛法。一天，以大天爲首席，與諸僧衆重行研討迦王時代那個大天所創說的五事，結果，有的認爲是對的，有的認爲是不對的，於是雙方乖諍，分爲三部：住在制多山上的名制多山部；住在制多山西的名西山住部；住在制多山北的名北山住部。此三均以住處立名。可是依照南方銅鍱部的學者，說此三部分裂的因緣，是由於賊住比丘之爭。相傳迦王時代，不特迦王尊信佛教到了無以復加，就是國內的臣民也大都熱烈的信奉三寶，致使當時印度其他沙門團的學者，深深感到生活窮困，爲了解決衣食問題，不得不混入佛門中來。他們進入佛門，是爲的衣食，不是爲的正法，所以仍把原來學

習的外道義，滲入於佛法中。對佛法有正確認識的佛徒，見此非法情形，就起而與之諍論，據說摩竭陀國大寺雞園內的僧衆，不能和合說戒者，前後計達七年。迦王得到這個佛教內爭的消息，特派使臣前往勸和，由於彼此的思想出入太大，感情破裂太深，誰也不願接受調停，使臣見此，怒不可遏，乃大殺僧衆。殺僧消息傳到大王面前，王爲之一驚，立赴雞園寺內向僧衆說：「今此大臣，怒殺比丘，其罪在他？還是在我」？有的說：「王雖派他來，是叫他來調解糾紛的，不是要他來殺僧衆的，此罪不在王身，而在使者身上」。更有的說：「人殺死了，罪是有的，但不能說那個獨負此罪，而是王與來使共得此罪的」。迦王聽了這幾種說法後，生起極大的困惑曰：「如是諸說不同，究以誰說爲對，請問諸大德中，有能斷我疑否」？當時許多比丘，一致推舉目犍連子帝須有此能力，於是王卽派遣使者去阿然山迎接目犍連子帝須來摩竭陀首都，從其諮受佛法，並依他所說的辦法，沙汰僧侶，凡爲利養而混入佛門的賊住比丘，一律驅出國境，逐歸本宗。但除被淘汰者外，還有聰敏博達者數百人，問其來由，都能通達佛法，不甘受屈，王恐完全逐出，爲害

佛法，乃另建一寺令他們安住，不使與諸清淨僧衆混雜一起。銅鍱者的這一傳說，雖未指出諍首是大天，但以此爲迦王時代及波吒釐子城內所發生的事，是不足信的。因爲此三部的分裂，是佛元二百年的事，迦王是佛元百十六年的人，時隔百年，怎可混爲一談？至有部所傳，也不可靠。因爲東山、西山等諸部，都以五事爲善說的，假使由於共諍五事而分三部，則不當如此。本譯說有三部，諦譯只有支提、北山二部，缺無西山。文殊問經雖加一東山，而仍缺西山，且東山是從只底舸（卽制多山）分出，北山從東山所出，非由根本大衆部直接分出來的。至於西藏所傳的上座部說，有東山、西山，又沒有北山。分別說者的傳說，佛滅二百年後，分出雪山、東山、西山、王山、義成山、西王山等六部。大衆部自己所傳，謂本宗前後共分八部，就是王大衆、牛住、說制多、雪山、東山、王山、義成山。六山中少一西王山；初期流出的學派中，缺無一說、說假、多聞、說出世的四部，與上座三家所傳的出入很大。不知說出世等的四部，是不久衰微了呢？還是轉化爲大乘？這在印度佛教歷史的文獻中，是無線索可尋的了。

如是像上面所說大衆部的分裂，以末派說，是四次的分破，連根本說，是五次

的分破：不管是四破或五破，本末合說起來，總成九部，名如論列。

二　上座系末派之分裂

其上座部經爾所時一味和合，三百年初，有少乖諍，分爲兩部：一、說一切有部，亦名說因部。二、根本上座部，轉名雪山部。後即於此第三百年中，從說一切有部流出一部名犢子部。次後於此第三百年，從犢子部流出四部：一、法上部；二、賢冑部；三、正量部；四、密林山部。次後於此第三百年，從說一切有部復出一部名化地部。次後於此第三百年，從化地部流出一部名法藏部，自稱我襲採菽氏師。至三百年末，從說一切有部復出一部名飲光部，亦名善歲部。至第四百年初，從說一切有部復出一部名經量部，亦名說轉部，自稱我以慶喜爲師。如是上座部七破或八破，本末別說成十一部：一、說一切有部；二、雪山部；三、犢子部；四、法上部；五、賢冑部；六、正量部；七、密林山部；八、化地部；九、法藏部；十、飲光部；十一、經量部。

大衆系分裂，是佛後二百年中事，已如上述；上座系分裂，是不是也在這段時間之內呢？依南方銅鍱部的學者所說十八部的形成，是在佛滅二百年頃，可說上座系的末派分裂與大衆系的末派分裂是同時的。有部學者爲了自讚自己的所宗，說經

大衆分裂那樣久的時間，上座系還是和合一味的，到了三百年初，才因思想的分化，而起些微的乖諍。有人不知這是有部的自讚，還以爲上座系中多耆年大德，思想保守，不易分裂，其實這是錯誤的。上座學者，思想保守，多尊舊聞，這是對的，然卽對此舊聞而加以分別推衍，較諸大衆學者，沒有什麼遜色。關於上座系的末派分裂，向有大衆、正量、分別說、說一切有諸部的傳說，現在且以本論有宗學者所傳來談談。

傳說上座部的學者，對於後代結集的三藏，特重佛陀親口宣說的修多羅，對毘奈耶及阿毘達磨，是不甚重視的，所以弘揚佛法，也就以經爲主。因爲，律是因人而開遮的因緣不定，不可依靠；論是解釋經的，雖有許多意義與經旨吻合，但往往過勝其詞的越出根本的義理。經是佛所說的根本，既沒有開遮的不同，也沒有增減的過失。以本末說：經是根本佛法，律、論是枝末佛法，末不能及本，本能夠攝末，所以一切皆依經爲規矩，唯弘於經，不弘於論、律。相傳此部自迦葉頭陀一直到優婆笈多弘經藏來，從未有過什麼異議。及後時代稍遠，學者間漸有輕經重論的傾向，甚至拋棄根本的經藏不弘，而唯弘枝末的毘曇了。這可以大與論藏的迦旃延爲

代表。正統的上座大德，見此越軌情形，欲加以糾正，使仍捨末歸本，逐末者流，不聽重本的話，於是就分成兩部。一、說一切有部。眞諦三藏說：此部明一切所認識的對象，不出六種，就是三世的三無爲法與離世的三無爲法，這一切法，各有他的實體，與大衆及上座分別說系的學者所說過、未無體，現在無爲有體的思想，完全不同，所以名爲說一切有。又名說因部者，因爲有部論性說相，都一一的舉出他的所以，以覈示他的意義，如說聲是無常的，爲什麼是無常，推究他的原因，知道因是所作性故，所以得名說因部。二、雪山部，就是本上座部的轉得此名。據說此部學者，見到有部紛爭不已，爲了不欲再與他們同處，就移住雪山，避不與他們接觸，從其所住，名雪山部。依基師述記說：上座本是根本部，理應說在有部之前，但因聖少義弱，所以列之於後。如依大衆及分別說者所傳，雪山部是大衆系的末派，不是本上座部的轉名。這沒有有部學者所傳來的確當，吾人不可憑信。

自上二部分裂後，到三百年中，從說一切有部裏面，又分出一部，名爲犢子部；諦譯名爲可住子弟子部；什譯名爲犢子；文殊問經部名亦同，惟說此從雪山部出，迥異三譯。以犢子部的法系說：羅睺羅是舍利弗的弟子，蟠雌子（犢子）是羅睺

羅的弟子，此部衆又是皤雌子的弟子：所以名爲可住子弟子部。此部以舍利弗所造的阿毘曇爲根本的所依，而大弘阿毘曇論。有部學者向以上座的根本者自居，所以他以平行的犢子，視爲自宗的子派。但依大衆、正量及分別說者所傳，謂其是從根本上座部分出，與有部爲弟兄行。古今論學派者無不以犢子屬於上座的一系；但從他的發揚之地，多爲初期大乘遊化的區域看；從他的梵語婆蹉弗羅與跋耆子的梵語及七百結集九代表中婆颯婆名字相同看；從他所主張的不可說我與大衆系所說的一心相同看：我們可說犢子弟子部，是波利系的東下學者，多少已折中了大衆系的學說了。

犢子學者習舍利弗阿毘曇，特重於論議的說明。後來有些學者感於論議的不足，又各各造論而取經義補足之，所見不同，立義既異，於是就分成四部：一、法上部，基師述記說：法上是律主的名，有法可上或有法出世衆人之上，名爲法上。文殊問經名法勝部，十八部論名達摩鬱多梨部，出三藏記名法盛部，三論玄又名法尚部。尚與上通，字異義同。二、賢冑部，此部是賢阿羅漢的後裔，從所襲的部主爲名。文殊問經唯名賢部，部執異論及三論玄則名賢乘。譯家譯名，多有不同。三、

正量部，量是知識，正確的知識，名爲正量，從所立法以彰部名。文殊問經名爲一切所貴部，是從賢部流出的。部執異論及三論玄名正量弟子部。四、密林山部，這是就住處得名的。文殊問經名爲苏山部，是從一切所貴部流出的。此四部從犢子流出，除文殊問經所說部、正量部、大衆部、有部諸家所傳，是一致的。惟四部中，以正量部的信者最多，他儼然以犢子的正統自居，所以後來講到這四派，差不多都以正量代表犢子的。

到佛滅後三百年中，有婆羅門國王，名爲化地，因他當國王時，化露地上而普潤羣民的。他未學佛前，對印度古文化的四吠陀及外道諸論議，都已相當的精通。後來感於世間無常，厭離出家，精進爲道，得阿羅漢果。讀佛經時，見有不圓滿的地方，就取吠陀及聲明記論的意義，莊嚴佛經，如佛所說。諸弟子中，有信他這論說的，就別立一部，從本爲名，故名化地。部執異論譯爲正地，諦師釋爲：部主在俗爲國師時，匡正國境；出家爲比丘時，匡正佛法：若道若俗，都有正地的意義，所以名爲正地。文殊問經名爲大不可棄，傳說律主初生，母不愛他而棄之於井，父親知道了深爲不忍，又把他從井中追尋回來，然雖墮井很久而生命不絕，所以得名

大不可棄。

次後於三百年中，又從化地部中流出一部，名爲法藏部；部執異論名法護部；文殊問經同此；十八部論名曇無德部；有的又名法密部，密與藏的意義是差不多的。此部是從部主立名。傳說他是神通第一的目犍連的弟子，常隨尊者目連，來往天上人間，每當目連到達六欲天上，必爲六欲天子大談佛法，或說我曾說咒供養如來，或說如來曾說菩薩修行法門，追隨目連的法藏，聽了老師所說的佛法，都能誦持不忘，所以到了目連入滅後，他就把整個佛法，分爲五藏：經藏、律藏、論藏、咒藏、菩薩藏。有信其所立的五藏，所以別爲成立一部。惟其恐有不信他的所說，乃特捧出釋尊及門弟子目連爲師，以昭信實。

到佛後三百年末，從說一切有部中，又流出一部名飲光部，或名善歲部；部執異論同此；十八部論名優梨沙部，或名迦葉維部；文殊問經名迦葉比：這些都是部主姓名的異譯。就其年少性賢有德，或少歸佛法出家受道，名爲善歲；就其族姓飲光，或身有金光能飲餘光，名爲飲光。傳說他七歲時，就得阿羅漢果，對於佛法誦持不忘，所以他把佛語撰集起來，分爲二類：一類是破外道的，一類是治煩惱的。

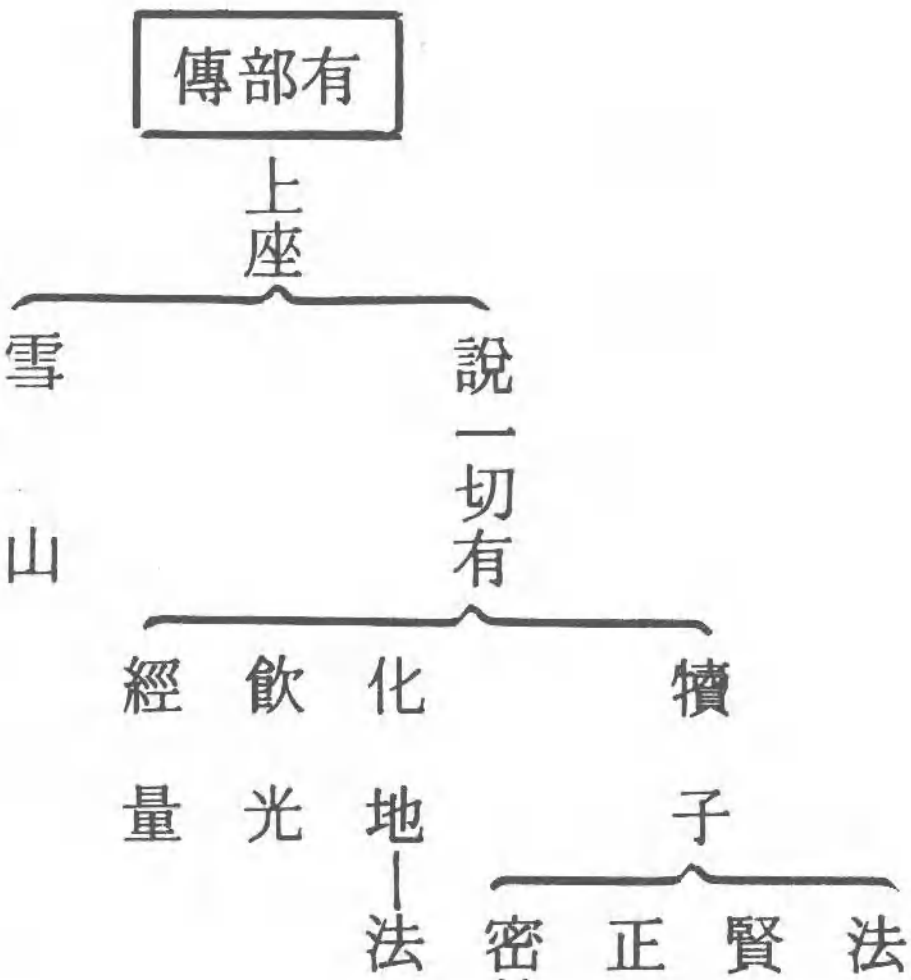
時諸佛子有信其所說的，就別成一部。

化地、法藏、飲光三部，行化大陸，對於如來的聖典，多有改作，所以他們有把吠陀融入於佛法中而尊爲佛說；有推目連爲師以證明咒藏的可信；有破外對內而別爲撰集：於是佛法大濫。這種作風，很與大衆系的多聞、說假二部相同，實不足取。

到佛後四百年初——有說三百年中，錫蘭傳說是在二百年中，又出一部名經量部。經量部的本師是鳩摩邏多，他與阿育王同時，他的成立經部，在佛滅二世紀的後半，是比較可信的。有部與犢子學者，自從根本上座分出後，對於阿毘達磨漸作偏頗的發展；但到犢子諸部分離後，說一切有中的一分學者，就又漸漸不滿論典的偏重，於是宣稱以阿難（慶喜）爲師，以經爲量，成經量部。經爲佛法的根本，律、論是解釋經者，並不出經藏的範圍。一切佛法唯一經藏，所以部執異論名爲說經部，文殊問經名爲修妒路部，十八部論名爲修多羅論部。又名說轉部者，這部學者，主張有一勝義補特伽羅能從前世轉至後世，與犢子所建立的不可說我大同。諦譯名爲說度部，謂此部明五陰從此世能度至後世，在未得聖道以前，五陰是不滅的，

所以名說度部。

如是像上面所說上座部的分裂，以末派說，是七次的分破，連根本說，有八次的分破：不管是七破或八破，本末合說起來，總有十一部，此諸部名，今列一表如下：



小乘學派分裂的結果，向說有二十部的不同，但從未有過一致的傳說：四論玄說上座部連本及末，合有十二部，大衆部連本及末，合有八部；教迹義說從大衆分

爲九部，上座系因諍論事分爲十一部；上座生十一部。東諸異說，有此兩大類別：文殊問經、部執異論及三論玄，說大衆有八，上座有十二，合爲二十；十八部論、宗輪論、四論玄、大乘玄，說大衆有九，上座有十一，合爲二十。所以有這樣差別，由於譯者不同，見聞各異。有說：檢十八部論列上座部名有十二，現爲什麼說依什公所說上座只有十一部呢？這因先上座部，也名爲雪山部的，既不是分裂爲二，所以合爲一部，列爲十二部的原因，是就論的前後列名不同罷了。又有的說：上座系假使有十二部名，末宗就有十一部；大衆系假使有九部名，末宗就有八部：如果上座末派定是十一部的話，應當名十九部論，爲什麼名十八部論？既名十八部論，可知什公意取本末十一而立的。還有人說：上座十一或十二固如上說，大衆部的或八或九的不同，又是什麼緣故？這因十八部論及宗輪論，說有制多、西山、北山三部，所以說九；眞諦部執異論，僅說制多、北山，缺無西山，所以說八。

小乘二十部派的漸次分裂，由開始到終了，爲時約二百年，在此二百年間，不特可以概見小乘宗派錯綜複雜的大觀，也可概見小乘佛法的盛極一時。如依有部的

傳說：二百年至三百年這段時間，是大衆部最發達的時代，因爲大衆部的各派，是在這時期內分出的；三百年至四百年的這段時期，是有部（上座部代表）最發達的時代，因爲上座部的各派，是在這時期內分出的。雖各有他的發達時期，但發達的程度是不同的：有的縱然發達到最高峯，而始終沒有越出小乘的範圍，離開小乘的崗位，這就是保守的上座派這一系統；有的發達到了某種程度，就開始顯出極度的變化，或轉爲大乘思想的開發者，這就是進取的大衆派這一系統。關於這些，研究小乘學派者，理當有個認識，所以特爲簡略的揭示如上。

第二節　廣陳諸部宗義異同

第一目　大衆系本末宗同異義

一　大衆等四部之本宗同義

如是諸部，本宗末宗，同義異義，我今當說。此中大衆部、一說部、說出世部、鷄胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法。諸如來語皆轉法輪，佛以一音說一切法，世尊所說無不如義。如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，如來壽量亦無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。如來答問不待思惟。佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等歡喜踴躍。一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智、無生智恒常隨轉乃至般涅槃。

諸部宗義的異同，就是各派教義的差別：二十部派的教義究竟如何，在現存的大藏中，除於小乘的論典內，見到一點零星的敍述外，很少有較詳盡的說明，所以對於每一部派所說的教義，很難作深刻而有系統的論說。今依本論略微扼要的談談。

本宗同義與末宗異義，基師述記裏有兩種解釋：一、假如化地部從說因部中流出的，當他們最初起諍時，二者所諍的是同一意義，名爲本宗同義；分裂後各成獨立的派系，化地所增而與本宗說因部不同的意義，名爲末宗異義。二、假如化地部內的學者，本所共同弘揚的教義，名爲本宗同義，後來彼此間又有不同的意見而叠

生諍論，此所諍論的，名爲末宗異義。

初二句是總標；此中大衆部等，是大衆系的世尊觀。

就釋尊證覺緣起寂滅性，卽人身而成佛說，不論是從他的至極的大智看，極深的大悲看，都是超過凡夫二乘的；雖說如此，然當佛未於雙林入滅，業感生命尙在人間時，他的穿衣、吃飯、少壯、衰老、眼見、耳聞，沒有一樣不與人同的。所以佛在世時，佛子面對佛陀，雖認識有淺深，或偏以見佛相好爲見佛，但從無異說。佛入滅後，一般佛子，想念佛陀，孺慕情殷，於是對佛就生起不同的觀感。現在不妨分別的敍述如下。

諸佛世尊皆是出世者，出世是對世間說的。世是遷流可破壞的意思，含有過現未來的時間性；間是其中的意思。凡爲世間的，必受時間的限制與束縛。如吾人的生命，受時間的變動，就在不息的演變。諸佛世尊不然，他截斷了時間長流，不再是可毀壞的世間有漏法，而是不可毀壞的出世無漏法了，所以說皆是出世。出世就是無漏的，世間就是有漏的，諸佛世尊的所以皆是出世的：一因佛身是由無漏功德

智慧所成就的，不特超過六凡的有漏身，就是二乘聖者的解脫身也不及；二因佛體唯是無漏的，所以佛身大種所造的根境等，皆爲無漏。婆沙百七十三說：『謂分別論者及大衆部師執佛生身是無漏法……，佛一切煩惱並習氣皆永斷故，云何生身當是有漏』？

一切如來無有漏法者，是接上句說的。佛身既是無漏的，當就無一不是清淨，無一不是無漏，無一可爲世法所染汚的了。煩惱有種力量，能留住有情在生死中，所以說名爲漏。與漏共在，與漏相流轉，所以說無有漏法。漏是漏失，指煩惱而言。煩惱是染汚的，就是組合自體的一切也是染汚的。佛陀，徹見宇宙人生的實相，根絕煩惱與習氣，一切漏失均已滌盡，所以如來所有的一切法，如十八界等，在佛身中，也都是無漏的。此說不但異於諸部所說佛身間或還有有漏現前，就與經部譬喻師說的非情五境無學身中的十五界也是無漏的思想亦不同，因爲此四部師，只承認唯佛的十八界是無漏的，二乘的十五界還是有漏的。

諸如來語皆轉法輪者，是對後說一切有部說的。輪有摧輾折伏的功能，如世間的車輪，能輾碎道路上的瓦礫，摧毀前進中的障礙。佛教取來喻佛說法，有擊破衆

生心中無知煩惱的力用，所以名之爲輪。佛陀在一代時教中，所說的教法很多，是否都可名爲法輪呢？大衆等四部學者說：諸如來語都可名爲法輪的。因佛不虛妄說，所說必有益於衆生的身心，必可摧毀衆生的惑障。以此名爲法輪，那就以佛陀所有名句聲等教法爲法輪了。婆沙百八十二說：『摩訶僧祇部說，法輪語爲自性。彼作是說：一切佛語皆是法輪，若謂聖道是法輪者，則菩提樹下已轉法輪，何故至婆羅痆斯方名轉法輪耶』？既以到鹿野苑五比丘說法方名轉法輪，可見是以諸如來語名爲法輪的。

佛以一音說一切法者，是對有部非佛一音能說一切法說的。音是音聲，卽佛說的言教。佛對衆生說法，不是無意義的妄談，而是有意義的善說，於此善說法中，不是有許多的言音，時作這樣說，時作那樣說，對此如此說，對彼如彼說，而是以唯一音聲，說諦緣度等的種種法門，令諸聞法者不論程度淺深，皆能了解如對己說。說明白點：是聲聞根性的聽了，認爲是對自己說四諦法，是緣覺根性的聽了，認爲是對自己說緣起法，是菩薩根性的聽了，認爲是對自己說六度法。所以說：『佛以一音演說法，衆生隨類各得解』；羅什法師說：『佛一圓音，平等無二，無思普

應，機聞自殊』。這是佛陀三輪不思議化的口輪不思議化。後代大乘者，多作如此說。惟大小乘對此解說不同。

世尊所說無不如義者，是對後有部亦有不如義言說的。佛陀度生，不是以無言的身教，就是以有言的語教，如以口頭作言教時，不論怎樣的說法，無不如法如義眞實不虛的。成實論說：『如來從得道夜至涅槃夜，於其中間所說皆實不可破壞，故名如說』。佛陀說法，不如其他的人，有眞實說，有不眞實說，而皆說如實義的。一切語法，歸納起來，不外世俗與勝義的二種，如來依此二諦說諸法要：世俗諦說他是世俗諦，決不把第一義諦；第一義諦說他是第一義諦，決不把第一義諦說爲世諦。一切所說，無不合乎義理，任何責難，動搖不了他的立論，所以名爲如義。或說義是義利，對衆生言，就是佛所說法，沒有不對衆生有大饒益的。如緊叔伽經中說：「又所應說法而爲說之，所謂若略若廣，陰入門等，是故所說無非眞實」。可見佛說沒有不如義的。

如來色身實無邊際至諸佛壽量亦無邊際者，是大衆系的學者對佛所感到的一種偉大的崇高觀。釋尊成佛，不是由於種族高貴、相好莊嚴、出家學道、有血有肉的

生身，而是由於正覺諸法的法性，徹見諸法的緣起，得名爲佛的。後之佛子，若能依佛所說的實踐，悟佛所悟，證佛所證，就眞正的見到佛之所以爲佛，而如來法身也就常住世間了。佛入滅後，世間所存的僅是如來的遺教，而此遺教是賴文字流傳的，於是文字就得法身之名。但去佛久遠，追懷佛陀偉大人格的學者，由於長久不見如來的金色之身，乃不期然的對大聖釋迦，生起更崇高的孺慕渴仰之情，而於其超人的偉大性格，加以種種的想像：認爲如來的色身，決不是通常人間的數尺小身，也決不是什麼粗末血肉的聚體，而是威儀堂堂、容顏巍巍、光明赫奕、無邊無際、無有限量、不可思議、不可想像的。具有這樣偉大色身的如來，其所具有的威力，自也是無邊無際、不可想像的。威力就是威德神通之力，如來以其不可思議的威德神通之力，於一刹那中，不加思索的，就能徧於十方世界。這與其他學派所說是很不同的，如有部說：佛的威德神力，在不作意的時候，只能及於三千大千世界，若要徧於十方一切世界，那就非要作意不可了。有部又曾以五通的作用廣狹，顯示諸聖的不同，如婆沙百五十說：『問：聲聞、獨覺及佛天眼能見幾世界色？答：聲聞天眼不作加行見小千界，獨覺天眼不作加行見中千界，若作加行見中千界，若

作加行見大千界，世尊天眼不作加行見無量無邊世界』。天眼通是這樣，天耳通、他心通等亦然。今大衆部說，不需要作意，天眼通就可見無量無邊世界的色，乃至他心通了知無量無邊世界有情的心心所念，所以說如來威力亦無邊際。如來的威力如此，當知諸佛的壽量，也是無邊無際、不可限量的。若佛壽命是無邊際的，爲何人間佛陀年僅八十就歸寂滅？當知這是如來的化身，化身如來，緣熟就出現人間，緣盡就離去人間的幻形，而歷劫修得的眞身，是常住不滅，壽命無際的。同時，佛的成佛，不但是爲自利，且也爲的利他，所謂爲利衆生而成佛的。有情是無盡的，爲度無盡的有情，佛之壽命也就不能不是無盡，因爲利益有情，是沒有休息之日的。如上所說，可知兩事：一爲佛非常人，其人格是超於常人之上的；一從諸佛、一切如來等語看，可以想見大衆學者，已唱多佛之說。現在人間的釋迦牟尼，不是肉體的凡夫，而是與過去諸佛平等平等無有差別的。

佛化有情令生淨信無厭足心者，是對有部所計印度生身佛爲實身而永灰滅說的。以人間的釋尊爲現迹，而成佛，卽實現爲常在、遍在、全知、全能的永存者。所

以證成阿耨多羅三藐三菩提後，但爲教化有情，使對三寶四諦，生起純潔的淨信，背棄生死面對涅槃以求解脫，這才一次的示現成佛及入滅。若依後來的大乘思想說：佛來此娑婆世界已八千返了，除在娑婆世界這樣數數現生，數數說法，數數教化，數數入滅，亦在其他阿僧祇國，不斷的訓導衆生、利益衆生，所以佛化有情的一顆熱心，從來是沒有絲毫厭足的。餘部學者的看法不然：出現在這人間的佛陀，一旦化緣完畢，就示寂永滅不再來人間說法度生了，所以佛陀度生的弘願，化情的悲心，是有厭足之時的。

佛無睡夢者，無睡是對有部佛有睡眠說的，無夢是對餘部佛也有夢說的。睡是睡眠，人當睡眠時，心極昧略無堪能性。促成睡眠的因緣有多種：有由身體的羸弱，有由精神的疲倦，有因思惟闇相捨諸所作，有因曾數此時串習睡眠，有由外力的咒術神力所引，有因客觀的動扇涼風所吹：致使散位有情昏昏的入於睡眠狀態。佛是長期安住在定境中的，沒有如上所說的種種現象，所以說佛無睡眠。俱舍十三說：『有餘部說（光記釋爲大衆部等）：世尊常在定故，心唯是善，無無記心故。如契經說：那伽行在定，那伽住在定』。從佛心唯是善而常在定，證佛必無睡眠。但

有部學者不然，他們認爲夢是由顚倒妄想所起的，可說佛無迷夢，然睡眠不一定全由染汚所促成的，所以佛有睡眠耶？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，爲解食悶，亦暫睡眠」。……然諸睡眠略有二種：一、染汚，二、不染汚。諸染汚者佛及獨覺、阿羅漢等，已斷遍知；不染汚者，爲調身故，乃至諸佛亦現在前』。由此有部說佛亦有睡眠。夢是睡眠中的心心所法，不忘情於日常所見的現象，仍在這所緣的現象上轉來轉去，並於醒後能記憶得清清楚楚，爲他人說出我所夢見的事情，是如何如何的事情，是爲夢的現象。至於夢的自性，部派學者，各有說法不同：毘婆沙師說以夢時心心所法而爲自性；有說意爲自性，因由意的勢力，諸心所法才得轉起取諸夢境；有說念爲自性，因由念的勢力，覺後才能記爲他說；有說五取蘊爲自性，因夢中的諸蘊展轉相資，才構成夢事的；更有餘說以一切法爲自性的，因一切法皆爲夢所緣的境界故。各派對於夢的自性，雖有不同的看法，而夢是由妄想欲念等所成，彼此所見卻是一致的。諸佛離諸欲念妄想，所以佛沒有夢。這不特大衆學者這樣說，有部學者也如此主張的。婆沙

三十七說：『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』。有餘部說：佛不但有睡眠，且也有夢事。大衆等四部，爲了揀別這兩種說法，所以特別主張佛無睡夢。

如來答問不待思惟者，是對餘部要說自己所要說的，較爲容易，因要說什麼就說什麼，無須加以怎樣考慮的；但在說法的過程中，如有聽衆聽了發生疑問而須予以解釋時，在普通的一般人，對所問的論題，須要加以審愼的思惟，對所答的詞句，須要加以仔細的斟酌，然後方能給予滿意的解答；但在大智具足的佛陀，卻任運自然的就可答問，無須思索斟酌的。其他學派的學者，認爲佛雖不須加行作意就能答問，然須緣於所說的名句字等，使之知所答的。

佛一切時至歡喜踴躍者，說法，是安布連合，又須思惟所詮法的常無常義，方能答覆問者的所問，不然的話，仍是莫東西，就有一種名稱，名是隨於事物而安立者。有一字、二字、多字安立名的差別

：單名叫名，二名聚集名名身，多名聚集名多名身。句是詞句的完足。如說諸行無常，是爲一句。二句聚集名句身，多句聚集名多句身。如說諸惡莫作，諸善奉行，自淨其心，是諸佛教。由此諸句，使未滿足的意義令得滿足，於中連合，是爲多句身。文是一個個的字母，他能巧便顯了，所以說名爲文。二字聚集名爲文身，多字聚集名多文身。一般的說：不論是口頭的說法，文字的寫作，都離不了名句文的三者。但據大衆部的學者說：諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方爲他說，而是自然而然任運爲諸衆生宣說法要的，因爲佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切時不說名等，然諸衆生聽了，認爲佛是經過思惟名等，方爲他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。其他各派學者，以爲佛雖不須加行思慮，然並非不思惟所說的名句文等，大衆部等的所說，是異於諸部所說的。

一剎那心了一切法者，一切法各有他的自性相及差別相。如說色以變壞爲相，受以領納爲相，想以取像爲相，行以造作爲相，識以了別爲相：是爲五蘊的自性相。色有可見不可見、可對不可對，顯色、形色等相，受有逼迫、喜悅情緒等相……

，是爲五蘊的差別相。諸法的自性相及差別相，在惡慧種類無所知曉的異生心中，固不能完全了知，就是二乘、菩薩，雖以空無我觀緣諸法的共相時，一刹那心，能了心之自性、相應心所、俱有法——四相等，但不能證了諸法一一自體上所具的差別相。諸佛世尊不然，他由於在無數大劫中不斷的陶鍊了自己的一念心，使心獲得無上的自在，所以他能在一刹那頃，總緣一切法的空無我，別緣自體所具的差別及自性：這是大衆部的特談，其他學派沒有這樣說的。如有部就不承認能緣自性、相應、俱有法。怎知自性不緣自性呢？婆沙師說：『世間現見，指端不自觸，刀刃不自割，瞎子不自見，壯士不自負，是故自性不知自性』。怎知不緣相應法呢？因是同一所緣的緣故，如果緣相應法，那就不特心王能緣心所，理應心所亦緣心王，事實不是這樣，可見是不緣相應法的。怎知不緣俱有法呢？因是極相鄰近的緣故，如眼根不能見自眼中所點的眼藥，所以不緣。由這比較說來，知大衆部所說與他派迥異其趣的。

一刹那心相應般若知一切法者，般若是知諸法實相的智慧，唯佛與佛方得這究竟的實相般若慧。未得此慧的有情，不論是凡夫、二乘及諸菩薩，以他們各各所有

的智慧，是不能於一剎那中，了知一切諸法的自性的。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。前說一剎那心了一切法，是約「識所識」說的；此說相應般若知一切法，是約「智所知」說的。二者有著不同，沒有重複的過失！

諸佛世尊盡智無生智恆常隨轉乃至般涅槃者，是對有部二智不恆隨轉說的。盡智、無生智，佛與二乘都具有的，祇是程度的淺深不同。佛所得的這二種智，依瑜伽論說，從此金剛喻三摩地無間，永害一切煩惱品的粗重種子，其心於彼究竟解脫，證得畢竟種性清淨，而在這一切煩惱的究竟盡中，生起一種智慧，名爲盡智。盡智的功能，是徹底地解決感苦的因性，因性的徹底解決，當來的苦果，也就畢竟不生，於此苦果不生中，生起一種智慧，名爲無生智。羅漢所得的這二種智，依俱舍論說，修學的行者，到達究竟的無學果位，正式的知道自己已認識了苦，已斷除了集，已證到了滅，已修學了道。由此所有見智明覺解慧光觀，名爲盡智。正式的知苦已後，無須再去認識他，斷集已後，無須再去求證他，證滅已後，無須再去解決他，

，修道已後，無須再去修學他。由此認識而生起的見智明覺解慧光觀，名無生智。證覺的佛陀，得到這二智，祇是獲證有餘依涅槃，尚未證得無餘依涅槃，雖未得此涅槃，但在有餘涅槃的身心中，此二智已能恆常的隨著這身心相續無間的而轉，乃至到沒有般無餘涅槃以前，一時一刹那間都不相離的。有部不承認這種說法，因爲，一方面二智是別體的，一方面佛有時還有無記心現前，所以不可說二智同時的恆常現起。大衆學者還有一種說法，就是佛有無漏智恆時現前：這無漏智，如在佛的漏盡身中常常現前的，就名盡智；如在佛的無生身中常常現前的，就名無生智。但此所說的無生，不是指般涅槃後的無生；而是約盡一切生無有後有說名無生的。因大衆部說佛身十八界皆是無漏的，其有漏生在金剛喻定的時候就滅盡了。有部學者不以此爲然，他說漏盡身中有智現前固沒問題，般涅槃後的無生境界中，已是灰身泯智，那裏還有智用現前？他把無生看作般涅槃後，所以與大衆所說就完全不同了。

一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍、頻部曇、閉尸、鍵南爲自體。一切菩薩入母胎

時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣，隨願能往。

一切菩薩入母胎中至鍵南爲自體者，有情是蘊處界和合的生命長流，不是這個生命結束了，沒有第二個生命再來，而是還有無數生命在時間的長流中延續下去的。但當一個新的生命再來時，要先在母胎中經過幾個階段。第一、羯剌藍位，就是生命種子與父精母血接觸後，得以漸次的結凝，雖已結凝，但仍很稀薄的。第二、頗部曇位，就是生命的肉體，雖已到了表裏如一的程度，但還沒有完成肉體的形態。第三、閉尸位，就是新來的生命，在母胎中，已成肉體的模形，但此肉體，還極端的柔軟嫩弱。第四、鍵南位，就是生命的肉體，不但粗具形式，而且已很堅厚，堪可摩觸了。有情入胎，必藉父母的不淨，漸次成身，所以必須一階段一階段的長成。菩薩入胎就不同了：如最後身的菩薩，雖還沒有完成最高的佛果，但因已到達聖者地位的緣故，他入胎後的前十五界，不要資藉父母的不淨以爲自體，也不須經過四個階段，而頓成五根四大的。所以大衆學者說：一切菩薩入母胎中，皆不執受羯剌藍等爲生命的自體。

一切菩薩入母胎時作白象形者，有由中有帶業投胎，不主中有者，由業與衆緣和合，以入母胎受生。最後身的菩薩入胎不同，他由殊勝的無漏業力，現六牙白象形而入母胎。因果經說：『菩薩初下生時，乘白象從右脅入』。普曜經說：『菩薩從兜率天下，化作白象，口有六牙』。都是指此說的。象是旁生的一類，照理菩薩不應再有旁生形的，這裏菩薩以白象入胎，理由有二：一、百獸中唯象的性情最爲調順柔和，雖牠也有無比的威力，但不橫暴踐踏有情；這是顯示菩薩的性善慈悲，和藹可親，雖具威力，而以利生爲主，從不傷害有情。二、世間的獸類雖多，但以渡河的力能說，有兔、馬、象的三獸不同：兔的渡河，只能浮在水面，唯求個己得渡，不顧其餘的，此如聲聞者只求自了生死，不度其他衆生。馬的渡河，雖帶一二衆生同渡，但畢竟不多，此如緣覺者，求得個己的生死解脫外，最多只能再度一些有關的親朋，決不能廣度一切。象的渡河，不特能夠探測水的淺深，窮盡水的源底，且能大量的荷負其他有情同登彼岸，此如行菩薩道者，窮達三界十二緣起的眞理，不唯求得個人的解脫，且欲救護一切有情。具上兩個意義，所以菩薩下生

，現白象形而入胎，並不是說菩薩還會成旁生形的。

一切菩薩出母胎時皆從右脅生者，胎生的有情，由業力因緣，都是從產門生的；但福業殊勝的，也有不從此生而從餘處生的。如佛所行讚說：優留王是從股生的，卑偷王是從手生的，曼陀王是從腋生的：世間王業尚不從產門出，何況菩薩？所以最後身的菩薩，唯從右脅而生，右脅而生，是表清淨吉祥。若依基師述記所說，從右脅生，有其四義：一、爲表中道，二、令母無憂，三、無剖腹痛，四、超越恆品：因此，菩薩從右脅生。

一切菩薩不起欲想、恚想、害想者，是對有部最後身菩薩亦起三惡尋說的。向佛果進趣的菩薩，入正位而見道的，從此只感有情痛苦可憫，唯知如何利濟有情，再不會生起貪欲、瞋恚、損害的觀念來。入正位的菩薩尚且如此，最後身的菩薩當更不會生起這與悲智相違的三種想念了。有部不然，他以爲最後身的菩薩是有漏的，是沒有見眞的，所以免不了要起三惡尋，如契經說：『我未證得三菩提時，雖起欲尋、恚尋、害尋而不放逸』。有部據此，所以說最後身菩薩猶起三惡尋。

菩薩爲欲饒益有情，願生惡趣隨意能往者，是對諸部所說的。如有部說：『忍

不墮惡趣』。這加行忍，有部是指屬有漏的順諦忍說的，若十六心的八忍，卽爲無漏。而菩薩可於一座中得。但大衆學者說，入正位得無生忍菩薩，雖不由業力而生惡趣，然以願力可往惡趣的。願力往生，目的在救惡趣中的有情。見諦的菩薩，其心平等，觀衆生如一子，如不生惡趣，不是放棄惡趣有情而不濟拔了嗎？這不是菩薩的本願，所以爲欲饒益有情，以其神通願力，隨意都能往生惡趣的。再說，菩薩所行的六度，其中有一忍度，欲求忍辱修習圓滿，必須要有忍辱的對象，忍辱對象不外恭敬供養瞋罵打害的生忍，風霜雨雪環境惡劣的法忍。三惡趣正是菩薩修習法忍的最好處所，因爲沒有痛苦交逼的環境予以忍受，是無法完成忍辱波羅密的。菩薩，一方爲欲完成度生的任務，一方爲欲完成修忍的功德，所以就以他的大悲神通自在之力，隨願往生惡趣，欲往卽往，無所留難。

3 智識觀

以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別。五種色根肉團爲體，眼不見色，耳不聞聲，鼻不齅香，舌不嘗味，身不覺觸。在等引位，有發語言，亦有調伏心，亦有諍作意。

以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別者，是對有部及犢子部四諦漸現觀說的。漸現觀，就是十五心或十六心證入見道，見四諦理，是次第而入的：先見逼迫的苦性，次見招感的集性，如是漸見可修的道諦。經說若人見世間集，卽滅無見，見世間滅，卽滅有見；佛說漸次見諦，如人登梯。所以他們主張現觀是次第見，非一時見。大衆部等，相反的主張四諦頓現觀，就是於一剎那中，頓入四諦共相的空無我性，所謂觀一切法無常故苦，苦故無我，證空寂無生的一滅，名爲見道。婆沙百〇三說：『謂或有說於四聖諦一時現觀，如分別論者。……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』。分別論者所說，當知亦卽大衆等之意。四諦頓入，就是見滅得道，雖初歷觀四諦，但並未由此契入空寂性，而發無漏現觀。從現觀後一剎那中，生起現觀邊智，就能遍知四諦的諸相差別，所以見諦頓觀與證前別觀是不同的。現觀這個名字，在道理上講，是通於見修二道的，現在所以以見道名現觀，因爲見道智猛利的緣故。邊謂後邊，就是見道現前觀察的後邊所起的類智。婆沙三十六說：『問：何故此智名現觀邊？答：現觀苦邊、集邊、滅邊，得此智故名現觀邊』。道類智屬

於修道所修，所以此中不說道邊。差別相是對自性相說的：逼迫性是苦相，招感性是集相，證得性是滅相，修習性是道相。苦有三苦、八苦、無量諸苦，集有三毒、六惑、無量煩惱，是爲四諦的差別相。自性相是正見道時所見的，差別相，是見道後一剎那中所見的：所以說以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別。

眼等五識身有染有離染者，是對有部有染無離染、犢子無染無離染說的。染，指五識與染俱；離染，指五識有離染的功能。有部只承認意識有離染的功能，而不承認五識有此力用，所以五識身無離染。但大衆四部的學者，則認眼等五識身，通於有漏無漏的兩方面，屬於無漏的五識，是有離染的功能的。如見世間的色相，聽世間的音聲，……覺世間的觸相，就屬有漏的雜染五識。如以眼識見佛的相好身，耳識聽佛的清淨音，……身識觸佛的蠶羅棉相，卽爲離染無漏的五識。或說：見道前的五識身，與煩惱相應，名爲有染；見道後的五識身，由於聖道的生起，解決了煩惱，不再與染相應，名爲離染。若依此說，有部應亦名爲離染，因爲五識身雖是有漏的，但並不一定是與煩惱相應的。所以說眼等五識身，有

染有離染。

色無色界具六識身者，這是大衆等四部最特別的意義，與其他各派都不同的。如有部說：無色界的有情，唯有精神活動，沒有物質的色身；無心定中的有情，唯有枯坐的色身，沒有活動的精神。不特無心定中全無精神活動，卽二禪以上的有情，也只有意識的活動，無前五識的功能了。就是初禪天本身，也不過唯有眼耳身的三識，鼻舌二識，由於客觀對象的無有，其認識活動也早停止了！大衆等四部說：三界中的有情，不特欲色界具有色法的身體，卽無色界也同樣具有物質的肉體的，不過其所有色，是微細的，非粗顯的，約其微細說，名爲無色界。色無色界旣皆具有生命的肉體，當然就有諸根，有根必然有境，根境和合，必然生識，所以說色無色界具六識身。

五種色根肉團爲體至身不覺觸者，是對有部五根以淨色爲體，有發識取境的功用說的。他們說：五色根是微細不可見的色法，由清淨四大所構造成的，如珠寶一般光淨。光淨般的色根，有攝取境相的功用，所以也就有引生眼等五識的功能，而識是以了別爲性的，與根的取境不同。大衆等四部說：眼等五色根，是以血肉的結

合爲體的，並沒有什麼另外的淨色。肉。色根的自體，既然就是肉團，當就沒有取境功能，所以眼根不能見色，耳根不能聞聲，鼻根不能嗅香，舌根不能嘗味，身根不能覺觸。人之所以有見色聞聲的作用，決不單是根的功用，而是根境和合所產生的認識力量。根爲什麼沒有認知作用呢？因他是無知的物質，無知的物質，如有知境的功用，就應在同一時內，遍知一切的塵境，如俱舍擧識見家難說：『若眼見者，何不同時得一切境』？事實上既不同時得一切境，怎可說他有見？若說根雖有知，但只有少分見的功用，這少分見用，是同分的根相。所謂同分，是識與之共同發生作用的那少分，非指一切根說。根既不能獨知而須與識和合方能發生作用，就更證明他是沒有認知，而唯是識有認識的作用了。

在等引位至亦有靜作意者，等引位。照一般說，定中有情，不特身不動作，語言也不起發，因語言是由尋伺所發動的，二禪以上的有情，沒有尋伺，語言當就不起。但大衆等說：身爲定依，身動搖了，定就不成，所以身不動作是對的，然語言無礙於定，不妨定中有發語言，語言不是散心位上所獨有的。因定中的定

心，不是唯緣定境，也能緣散境的，當其緣散境時，可能緣到語聲，亦發語聲，雖發語聲緣語聲，然仍在定，不出定心。定中有情，不單能調伏其身，亦能調伏其心，卽緣定境的心，爲三昧力所調伏，使之柔和調順，不再如散心位的躁動。亦有靜作意者，就是在緣定境的定心中，忽有散境現前爲之所緣，這緣散境的心，名爲靜作意，如此，靜指境界而言。有說：靜是指的煩惱，卽在緣剛強的散境時，不免在起煩惱的過失，所以名爲靜作意。

所作已辦，無容受法。諸預流者心心所法能了自性。有阿羅漢爲餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入，道因聲起。苦能引道，苦言能助。慧爲加行，能滅衆苦，亦能引樂。苦亦是食。第八地中亦得久住。乃至性地法皆可說有退。預流者有退義，阿羅漢無退義。無世間正見，無世間信根。無無記法。入正性離生時，可說斷一切結。諸預流者，造一切惡，唯除無間。

所作已辦，無容受法者，是對有部無學猶取境界差別相說的。佛教學者所應作的，就個人說，不出二事：一爲雜染的斷除，一爲清淨的求得。未得羅漢極果的，

不論得到什麼聖位，他所應作的二事，均沒有圓滿辦妥；得了羅漢果位後，所應斷除的已經斷除，所應求得的已經證得，所以說所作已辦。一切所作既已完辦，當然就無所容納無所領受的了。因爲四果聖者，以空無我的聖慧，通達緣起空寂性，不再執取諸法的差別相，所以說無容受法。其他的學派，認爲有愛染的凡夫和有學，固執取諸法的差別相，就是所作已辦的阿羅漢，由有煩惱習氣及不染汚無知存在的緣故，也還執取境界差別相的。眞諦說無容受法的法字是處的意思，其處有二：一、所執著處，就是色心；二、所受生處，就是三界。凡是執著色心爲實有的，必在三界中受生，是爲有容受法。羅漢因爲了因緣所生、緣生卽空的眞理，不再執著色心爲實有，不再在三界受生死身，所以名爲無容受法。這種說法很特別，向來少有這樣說的。

諸預流者心心所法能了自性者，預流，就是初果。他以空無我智，斷除迷理的見惑，徹見四諦的眞理，預入聖者的流類，所以名爲預流。一切證入預流的聖者，其心心所在一刹那間能了自性。能了自性有兩種說法：一、初得預流果的聖者，以其心心所法，在一刹那間，了知自己所證得的初果——自性，既無須他人告知，亦

不須假藉教言，名爲能了自性。二、約心心所法本身說，謂心心所法，在一剎那頃，能了能緣的心心所法的自性，所以名爲能了自性。婆沙九說：『謂或有執心心所法能了自性，如大衆部。彼作是說：智等能了爲自性故，能了自他；如燈能照爲自性故，能照自他』。與此所說的第二義同。有阿羅漢爲餘所誘的五事，義如前說，不再重釋。

苦能引道，苦言能助者，是從五事中道因聲故起這句話所引生出來的。謂爲痛苦逼迫的有情，感到世間的無所貪戀，爲道之心就很懇切，爲道心切，所修道行就很精進，由精進行，便可引生無漏聖道，所以說苦能引道。聖道引生後，如能再不斷的唱道苦哉，深厭世間，就可助聖道斷除所當斷的煩惱了，所以說苦言能助。南傳『道由苦言引得』的思想，是大衆部東山住部所執。

慧爲加行，能滅衆苦，亦能引樂者，三學是學佛者的基本條件，但離苦得樂，不是戒或定的功能，而是妙慧的作用。因爲，戒定不能生起加行，以解決世間的衆苦，生起出世的妙樂；要想解決生死的痛苦，求得涅槃的妙樂，非無漏慧不爲功，即由聞思等的加行慧，引生根本無分別慧，就可離苦得樂了，所以說慧爲加行，能

滅衆苦，亦能引樂。

苦亦是食者，阿含經中說有段、觸、思、識的四食。食的唯一作用，是維持生命的生存，經說一切有情皆依食住的。佛在阿含既唯說四食，爲何今說苦亦是食？這是約唯受衆苦的地獄有情說的。地獄有情以苦爲食，就是苦受。他們時在諸苦逼迫下，沒有頃刻受食的機會，有的唯是苦器的加害，因此他們就以苦器，作爲生存的資料，所以說苦亦是食。若依有部說，地獄有情受用的是段食，如飲的鎔銅汁，吞的熱鐵丸，雖是猛火熾然的，但入地獄有情的身中，亦有暫時除饑解渴的功用。鎔銅汁、熱鐵丸，雖屬於苦器，但有次第段落，所以說爲段食，與大衆們卽以苦爲食不同。

第八地中亦得久住者，小乘聖者的果位，有四向四果的八個階段：順數，以初果向爲第一，以四果爲第八；逆數，以初果爲第一，以初果向爲第八。此處說的第八地，是指逆數的初果向。從初果向進入初果位，有部說預流向十五心次第而起，無間入於第十六心，證預流果。大衆部們，說有一類機，於初果向中可以久住，因爲他們這時，還可受人施供飲食的。婆沙一百三十一引契經說：『鄔揭羅長者白佛言

：世尊！我於一時自手執杓施僧飲食時，有天神空中語我：長者當知！此阿羅漢果……，此預流向，此持此犯。我於爾時雖聞彼語，自省無有不平等心，於僧衆中等心而施』。從預流向受人施食一事看，可知在見道中間，亦有出觀暫住而不立卽證果的。

乃至性地法皆可說有退者，是對有部世第一法無有退說的。世第一法，大衆部等稱爲種性地。小乘開始修行，到世第一法，都屬世間的修行；在這世間行中，以性地法爲最第一最殊勝，所以名爲世第一法。就世間勝行中的四善根說，有部說：煖位縱或有退斷善根，造無間業，墮惡趣的可能，但決不會在生死中長時流轉，而很迅速的得至涅槃的；到達頂位，卽或有退，亦不斷善根；至於忍位，決不再墮惡趣；世第一位，就無退轉的可能性了。俱舍頌說：『煖必至涅槃，頂終不斷善，忍不墮惡趣，第一入離生』。大衆們說：不特煖、頂有退，就是世第一法，也可說有退的。婆沙第三說：『此說從發心乃至第一法，皆說有退，以世第一法多念相續，故便有退』。

預流者有退義，阿羅漢無退義者，是對有部預流者無退義，阿羅漢有退義說的

。照一般的說：得預流果的聖者，極七番生死，就證羅漢果，不會再退墮的了。現大衆們說預流者有退義，這是什麼道理呢？當知初果雖已見無漏道，斷迷理惑，但還有事惑存在，所修聖法既沒有圓滿，所得聖道也不怎麼堅牢，一旦遇到強有力的逆緣，就要退墮了，所以預流有退。初果有退，當知二、三果，也可有退的，論中不過沒有把他說出罷了。其能究竟不退者，在大衆們看來，唯第四阿羅漢果。因爲極果聖者，一切所作皆已完辦，任何逆緣不能搖動他的了。如堅固的石山，無論遭遇什麼狂風暴雨的襲擊，都不會損失的。同時，比丘退失，由於邪念的生起，羅漢沒有邪念，那裏還會生起諸漏？諸漏不生，自然就不退失了。婆沙六十說：『謂或有執定無退起諸煩惱義，如分別論者。彼引世間現喻爲證，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，不還爲木，諸阿羅漢亦應如是，無漏智火，燒煩惱已，不應復起，諸煩惱退』。分別論者所說，與大衆者同，所以引證於此。南傳「大衆部執阿羅漢有退義，此與犢子、正量、一切有同執」，與本論所說不合。

無世間正見、無世間信根者，是對有部有世間正見，有世間信根說的。見是慧

的別名，正見是正確無謬的智慧，說得徹底一點，能夠斷惑證眞的無漏慧，方名正見。世間雖也有慧，但爲錯誤認識所惑，不得名爲正見，所以說無世間正見。信是信仰，就是對某一事理的堅信不疑。世間固有各種信仰，但任何一種信仰，都不怎樣堅強，隨時都有改變可能，這種可改變的信仰，如無根的浮萍一樣，是不踏實的，所以說無世間信根。世間的正見、信根沒有，反顯有出世的正見、信根。如以無漏慧，斷惑證滅，成就四不壞信，於佛法僧戒，深信不疑，是爲信根；斷惑證滅的無漏慧，名爲正見。婆沙二說：『分別論者，執信等五根唯是無漏，一切異生悉不成就。……謂契經說：若有五根增上猛利，平等圓滿多修習故，成阿羅漢諸漏永盡，從此滅下成不還者，次復滅下成一來者，次復滅下成預流者：若全無此信等五根，我說彼住外異生品』。由此證知唯有出世正見、信根，無有世間信根、正見。什公所譯同於本論，諦師譯謂有世俗信根，與有部所執同，想是錯誤的。

無無記法者，是對有部有無記法說的。佛教從有情的行動分別，向來說有善、惡、無記的三性：善性是善的行爲活動，由此可感得快樂的果報，惡性是惡的行爲活動，由此可感得苦痛的果報，無記性是非善非惡的行爲活動，如不自覺的擺一擺

手，搖一搖頭，這種行爲活動，既不能說出他是善是惡，所以就名無記性。照有部說，吾人的心念，通於善、惡、無記的三性，不過就業感說，可以分別爲『因通善惡，果唯無記』。大衆學者們，認爲一切法不是善就是惡，因爲從業感的立場上去定其性質，不出善惡的二性：如人天法是以善業所感的，就名善性，若三塗法是以惡業所感的，就名惡性。除此，根本沒有無記法可得，所以說無無記法。至有部說爲有覆無記的天眼天耳通變化心等，在大衆學者們看來，前者是屬於不善性的，後者是屬於善性的，決沒有什麼與善惡鼎立而三的非善非惡的中容性。

入正性離生時可說斷一切結者，正性有二說：一說是無漏聖道，一說是寂靜涅槃。離生的生，是指見道。正性有二說：一說是無使之墮三惡趣，受諸劇苦，如人食了生冷的飲食，長時的停滯在胸腹中，卽作種種的極苦惱事，所以見惑說名爲生。到了見道，以無漏慧，解決煩惱，說名離生。有說身等諸見，如獸儱倀似的剛強難伏，說名爲生；到見道時，以無漏慧摧毀身等諸見，說名離生。還有的說未成熟的善根叫生，善根之所以不得成熟，是由煩惱的作

梗，見道生起的無漏道，能使煩惱不復增上生過，說名離生。不論學者作怎樣不同的說法，而以見道悟入諸法的諦理，是證初果，但能不能斷除一切結呢？要說明這問題，先把結義解釋清楚。結是煩惱的別名，約他能繫縛有情在生死牢獄中說名爲結。有部立有九結，通見思二惑；大衆部說結唯是見惑，所以入正性離生時，可說斷一切結，因爲從此以去，不再長期的繫縛在生死中了。雖然如此，但並不是說其他煩惱也完全沒得，而八十一品思惑，實際還存在的，因爲他們專以見惑說名爲結的啊！

諸預流者造一切惡，唯除無間者，是對有部不造十惡業說的。有部意謂證初果的，已得四證淨，四證淨中，有一離破戒垢的戒證淨，假使說證淨的聖者還作十惡業道，那豈不仍然破戒？破戒者怎得證淨？所以他認爲已斷不善煩惱的，畢竟不再造作十惡業道。大衆們說：證預流果的聖者，除了極重的五無間業不再造外，十不善業有時還是造的。雖初果者，在入無漏觀時，有道共戒隨心轉，得戒證淨，但當他出觀時，道共戒不隨轉，是仍不免要造十惡業的，所以說造一切惡，唯除無間。

佛所說經皆是了義。無爲法有九種：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。心性本淨，客塵煩惱之所雜染，說爲不淨。隨眠非心非心所法，亦無所緣。隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠與心不相應，過去、未來非實有體。一切法處非所知、非所識，是所通達。都無中有。諸預流者亦得靜慮。

佛所說經皆是了義者，是對有部佛所說經非皆了義說的。了義對不了義言：說理究竟，名爲了義，說不究竟，名不了義。不論是一般的小乘學者或後代的大乘學者，都把佛的所說法，分爲了不了義的兩類。獨大衆們特唱異說，謂佛所說的一切經教，都是了義而無不了義的，因佛的一言一語，皆爲利益衆生，無不契合正理的。雖佛曾經說過依了義不依不了義的這話，但不了義言，是指的外道教法，意謂發心學佛者，應當依於佛說的了義教行，不當依於外道的不了義教，所以說佛所說經皆是了義。此與前文世尊所說無不如義有何不同？前是約能詮的言教說的，此是約所詮的義理說的：二者沒有什麼重複。

無爲法有九種等者，無爲對有爲說。有部說有三種無爲，後代大乘有說六種無

爲，化地部雖也說有九種無爲，但與此處所說不同。有爲，是指有因、有緣、有所造作法；無爲，是指無因、無緣、本然不生滅法。由此二法，總攝一切法，所以說一切法略有二種，謂有爲無爲。今大衆所說的九無爲，是很特別的，略釋如下：

一、擇滅，謂墮雜染的有漏諸法，若要徹底的消滅他，需要智慧的揀擇力，由此擇力，去除煩惱的繫縛，得到離染的寂滅，滅雖就所滅的惑染講，但實際是指的不生滅的實體。二、非擇滅，就有爲諸法說，每一法都有生起的可能，但往往因了緣缺，致使某一法永不得生，由不生故，得一非擇滅無爲。這所得的無爲，不是由慧力所揀得的，所以名爲非擇滅。如此時本有眼根見色引發眼識的可能，然因專注於聲的關係，使這時的眼識無法得生。一切法是在不斷的生滅中的，這時眼識不生，那就永遠沒有生起的希望，因爲以後雖還有眼識作用的生起，但已不是這時所生的眼識了。三、虛空，這是以無礙爲他的自性的。無礙爲性的虛空，不是與色相對的虛空，而是不藉因緣本自存在的虛空無爲。由於他的本身無礙，所以也就不妨有礙的色法於中生滅了。四、空無邊處，此空就是虛空。由行者厭離色界質礙的粗障，欣求無礙虛空的靜妙，修得無邊的空觀，斷生色界的煩惱，離去色界的質礙，所

顯示出的無爲，名空無邊處。此爲有情的所依處，是極微細的五蘊，所以說無色界有色。五、識無邊處，行者得前無邊空觀後，進一步的厭前所觀的外空，捨外空相，內觀心識，與無邊心識相應，此無邊心識，爲有情的依處，是爲識無邊處無爲。六、無所有處，行者得前無邊識觀後，又覺心識仍爲一大累贅，於是進而厭其心識，觀諸心識都無有所，心與無所有相應，此無所有，爲有情的依處，是爲無所有處無爲。七、非想非非想處，識無邊處是有想，無所有處爲非想，行者經過無所有處的階段，再進一步觀察，捨前有想，名爲非想，復捨無想，名非非想。行者得此境界，無所愛樂，泯然絕寂，清淨無爲，是爲非想非非想處無爲。此四所以都名無爲，因是生無色者的所依，雖能依的微細五蘊，是有爲無常的，而所依的四無色處，却是無爲常住的，因不論什麼有情上生無色，他恆恆時常常時都爲其所依的，這所依性，成爲必然的理則，所以說名無爲。八、緣起支性，緣起對緣生說的，雖二者同指十二支的因果性，但大衆們，依『若佛出世、若不出世、法性、法住、法界常住』的聖教，說緣起爲無爲法，緣生爲有爲法。因從因果的必然性，推論到必然性的所以，認爲必有一常住不變的理則在；因果生滅的必然，無非是循這理則的

必然而發現的：所以緣起是無爲。九、聖道支性，就是八正道。正見、正思惟等，是解脫生死，斷除雜染的唯一要道，所以經中稱爲古仙人道，他既是一切聖者所共行的古道，自也有其必然的理性，常住不變的法則在，這不變的理性，就是八正道。『八正道，不但合乎道德的常道，而且就是「古仙人道」，有永久性、普徧性，是向上、向解脫的德行的常道』（佛法概論語）。所以聖道支性是無爲。

心性本淨至說爲不淨者，有情的心性，究是本淨的還是雜染的，這在佛教中，不特小乘學者，就是後代大乘者，對之都有相當的論戰。現先給予性字，作多種的看法：從一事一物的各別自體看，經論中說水濕性，火熱性，風動性，地堅性；從本來如是，習慣自然，生成如此的意味看，經論中就說爲本性住性，或性種性；從後代大乘教中所見到的法性、實性看，那又指普徧恆常的法則，或雜染諸法的當體了。龍樹菩薩又說常住的、獨立的、不變的、自存的、不待他緣的自體，名爲自性。若予一切法以道德的評價，心性無記者，把性德的性，分爲善、惡、無記的三性。這兒說的心性，就是性德的性，也就是性質。佛教說的三性，與中國、西洋說的性善、性惡義，是相近的。若要了解心性本淨的眞義，須先了解有漏無漏的定義

。簡單說：內心有煩惱與煩惱相應的，名爲有漏；斷盡煩惱不與煩惱相應的，名爲無漏。心是能覺了性，念念生滅的有漏心，雖或是善、是惡、是無記的，但演變中的覺性，永遠是了了明知的。這明了的覺性，就是淨心，與三性是不相妨礙的。不過，煩惱未斷時，覺知上俱有錯誤的認識，由錯誤的認識，使心淨的眞相不能顯現，如錯誤減少一分，就逼近眞相一分，如錯誤徹底解決，眞相就全體顯露。心性既是本淨，衆生分上爲何不淨？由客塵煩惱所染汚的緣故。反對論者說：性相是一貫的，本性既是清淨的，怎會與煩惱相應轉現爲不淨的染相？相既是不淨的，怎可說本性是清淨的？大衆們爲了解答這個難問，特舉種種譬喻說：如日月輪是明淨的，由於烟雲的覆障，就只見到他的不清淨相。這不淨，是日輪與烟雲發生關係後所現出的假相，而日輪的本體，實在還是清淨的。所以相的雜染，是依和合的假相而有，不是本淨的心性有什麼轉變。假使心性有所轉變，就不得名爲本淨了。雖客塵的雜染相不全是假的，但覺了的心用上所有的染相，卻是現起的假相。再歸納來說：本性與客塵，是內在與外鑠的關係：在煩惱現起時，雖覺整個心是染汚的，而內在的心性，卻未變失他的自性。

隨眠非心非心所法，亦無所緣者，隨眠就是潛在的煩惱，他在學派中，是有諍論的，其諍論的焦點，在是否與心心所法相應。唯識學探源裏對此列有一表，現在把他繪在這裏作參究：



主張心不相應行的大衆部等，認爲隨眠根本不是心法及心所法，由於不是心心所法，所以也就無有所緣，因爲有所緣的，必是屬於心心所的。唯識學探源說：『要理解大衆分別說系的隨眠，應記得他是心性本淨論者，他怎樣重視性淨塵染的思想。眞諦譯的隨相論，有關於隨眠的解釋：「如僧祇（卽大衆）等部說，……衆生

無始已來有客塵，卽是煩惱，煩惱卽是隨眠等煩惱，隨眠煩惱卽是三不善根。由三不善根起貪瞋等不善，不善生時，與三不善根相扶，故言相應」。覆障淨心的客塵，就是隨眠。他說隨眠是三不善根，但奘門的傳說（見唯識義蘊第二卷），隨眠與纏一樣，也有十種。……總之，在凡夫位上，隨眠從來是不相離的。因隨眠生起貪等不善心所，才是相應。他把相應解釋做「與不善根相扶」；依一般共同的見解，應該是說心所與心相應。衆生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫不是聖人，歸根是隨眠在作障。……他雖不與心相應，却也展開他的黑影，影響那清淨的心性，使他成爲有漏』。基師述記裏，雖也以隨眠的有無，作爲凡聖的差別，但他以無心定說，未免就大錯了，因爲大衆部們，根本不承認有無心的有情的，無心的有情尙沒有，怎可以此成立隨眠的不相應？所以基師的解說是錯誤的。

隨眠異纏至纏與心相應者，隨眠是不與心相應的，然這與纏，是一體的異名？還是別體的兩法？大衆們說，是別體的兩法，所以說隨眠異纏，纏異隨眠。二者既有各別的自體，那末，隨眠與心是不相應，纏與心是相應還是不相應呢？是相應的，因他屬心所法的關係。然而，隨眠與纏同爲煩惱，其不同點又在什麼地方？這

是種子與現行的差別：隨眠是潛在的種子，纏是依彼而起的現行。婆沙六十說：『纏從隨眠生』。順正理論四十五說：『且分別論執隨眠體是不相應，可少有用，彼宗非撥過去未來，勿煩惱生無有因故』。由此證知纏是隨眠所生起的現行煩惱。唯識學探源說：『隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以爲他是種子，就輕視他的力量。他雖沒有積極的活動到精神界去，他在不現行的時候，還是染污淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始來就有，隨眠也該是本有的。……隨眠有沒有熏習？……但考尋論典，他們確是有熏習的，像成實論卷三說：「汝法中，雖說心不相應使（使，是隨眠的異譯），與心相應結纏作因。……汝法中，雖說久習結纏，則名爲使」。「久習結纏則名爲使」，可說是熏習最明顯的證據。……大衆系他們，發現了煩惱的潛在力，這或是本具，或是新熏的，最初展開了種子生現行，現行熏種子的思想』。從這段文中的分析，隨眠與纏的關係及各自的體用，可以明顯的了知了。

過去未來非實有體者，是大衆系的時間觀。連續不斷的時間性，從他前後的劃分上，可分爲過去現在未來的三世。三世的時間，有部說都是有實體的（其故到下

敍有部宗義時再說）；大衆們說，現在是實有的，過未體用不可得，皆非實有。因爲，過去是就其曾有說的，不是離了現在而有過去的別體；未來是就其當有說的，也不是離了現在而有未來的別體：所以說過去未來非實有體。

一切法處非所知非所識是所通達者。是對有部一切法處皆是所知亦是所識及所通達說的。法處，是意識所觀的對象。既不是普通的世俗智所能了知，也不是有漏的情識所能認識現量所觀的對象，而必須是要於六通已能分得及已能見眞理者方能通達。什麼道理？因法處中包含著無爲、心所、無表等的諸法。無表色的體性微細，要得見道悟眞理方能了知，九無爲的非實有體，要於見道後得無漏智方能了知，他身的心所法，要得他心智才能認識：所以說非所知非所識是所通達。

都無中有者，是對有部定有中有說的。現實生命結束，另換一新的生命時，是由什麼去投胎的呢？有部說是由中有去投胎的，大衆等說，前一生命結束，一遇因緣，後一生命卽生，無須假藉什麼中有的問題，就在學派中，展開了熱烈的論戰。主有中有者說：佛在阿輸羅耶那經中，曾這樣說過：父母會合時，受生的有情，從什麼地方來，以假父精母血的緣而托胎、住胎？此所來者，就

是中有，如果不是中有，試問是指什麼？又佛在經中曾說過四有、七有——五道有、業有、中有——的話，四有、中有中有一名，可見中有是有。又佛說閻王呵責中陰罪人，這不又是中有的明證嗎？其他的論證還多，現在不繁舉了。主無中有者說：你所舉的例證，都不足以證明中有的實有。如阿輸羅耶那經所說，假使眞有中有，聖人應知是誰從何而來，怎可證爲中有？四有、七有經，根本不順法相，不順法相的教說，我不承認他是佛經，舉以教證，有何用處？至閻王所呵責的，是生有不是中有，更不可以此證明中有的實有。而且從佛所說的報業看，只有現報、生報及後報業，並未說有中有報業。還有，中有是有觸的是無觸的？有觸卽是生有，怎可說爲中有？無觸亦卽無受，無觸無受，還有什麼可有？且生命的受生，由於業力因緣，要中有做什麼？若說中有也是從業所成，凡業成的就是生有，如說業因緣生，怎可說爲由業因緣，在這裏滅，就在那裏生，無須中種種因緣，可知生命受生，緣於業力，間性的中有身。經說：『若有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄中』。既是無間的必生地獄，益加證明中有的非有，所以不應分別說有中有。

諸預流者亦得靜慮者，預流是初果聖者，得此果位的聖者，爲了向前邁進，繼修無漏聖道，無漏道起，斷六品思惑，就進住二果。但在無漏道未生起前，爲要先使煩惱降伏，特修三摩地而得靜慮。在這過程中，既不斷結，也不得果，唯住定中享受靜慮之樂，所以說諸預流者亦得靜慮。婆沙百三十四說：『分別論者，說預流、一來，亦得根本靜慮。彼何故作是說？依契經故。如說：慧闕無靜慮，靜慮闕無慧，是二具足者，去涅槃不遠。預流、一來無不有慧，故彼亦有根本靜慮』。若在有部說來，認爲六地可得見道，甚至說慧解脫者，亦有依未到定發無漏慧者，不一定要依根本靜慮。大衆等所以主張諸預流者亦得根本靜慮，因是無定不慧的緣故。

6 結說

如是等是本宗同義。

如是像上所說的種種，是大衆、一說、說出世、雞胤四部的本宗同義。如是本宗同義，無論世尊觀、菩薩觀、智識觀、聖果觀、教法觀，與下說一切有部的宗義對勘比較，其出入是很大的，尤其是聖果觀，差不多爲大衆部與上座部分派的諍論根本所在，所以相對研究起來，是頗饒興味的。

此四部末宗異義者：如如聖諦，諸相差別，如是如是，有別現觀。有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從衆緣生。有於一時二心俱起。道與煩惱各俱現前。業與異熟有時俱轉。種即爲芽。色根大種有轉變義，心心所法無轉變義。心遍於身，心隨依境卷舒可得。諸如是等末宗所執，展轉差別有無量義。

上來所說，是大衆等四部所共有的思想；此段所說，是大衆等四部所不共的思想。

如如聖諦至有別現觀者，如如指所觀境，就是四聖諦。四聖諦的相貌，是各各差別的：如苦諦的逼迫相，不是集諦的招感相，……滅諦的可證相，不是道諦的修習相，所以說如如聖諦諸相差別。如是如是指能觀智，就是眞現觀。謂所觀的境有四聖諦的不同，能觀的智也就如是如是的別觀察他的差別相，所以說如是如是有別現觀。此與本宗的不同：本宗是在現觀邊智位上，以四心觀四諦的別相，末宗是在眞現觀位上，以四心觀四諦的別相；本末均約四心觀雖同，而本宗是用的邊智，末宗是用的現觀智，所以就成不同，因本宗的現觀智，唯約總觀說，是不別觀的。

四心頓觀四諦的別相：『謂刹那刹那通頓觀四諦，所以然者，法忍（無間道）位亦頓觀欲四諦；類忍及類智，亦頓觀上四諦，合之成四心：是故以四心觀名刹那頓觀，亦無妨』。

有少法是自所作至有少法從衆緣生者，存在的一切法，各有他的作用，所以大衆等的末宗，說諸法有他的實在作用可以創作。不過創作的力用，略有多寡不同而已。唯此四句的解釋如何，很難確指。奘譯雖只說有少法等，而諦譯却有一苦字，說『有苦是自所作，有苦是他所作，有苦兩所作，有苦依因緣生』。苦，是生命的苦報，有苦，必有造成苦果的，這就是作。阿含經中佛嘗問弟子說：苦是自作呢？是他作呢？是共作呢？是無因作呢？依佛法的緣起正義說：苦，不但不可說是無因作，就是自作、他作、共作也不可說，他是從衆緣生的。衆緣生苦，是佛教的共義，今大衆等四部的末宗，從『有漏皆苦』的意義推廣開來，認爲在諸苦中：有少分苦是自所作的，如自作自受的業報，就可說是自作苦；有少分苦是他所作的，如坐家中，忽被屋上落下的瓦片，打破了頭，苦痛不已，這苦，不定是過去的業感，而是現在從外來的，所以可說是他作苦；有少分苦是共所作的，如無意中玩弄刀槍，

忽爲刀槍所傷，這刀槍所傷的痛苦，不能說他全是自作的，也不能說純由他作的，所以可說是自他共作之苦。從衆緣生苦，如常所說。這個解說，是我人的一種看法，是否合於大衆等的末宗所說，由於現存材料的缺乏，就很難講了。

有於一時二心俱起者，是對有部不許二心同時俱起說的。心識的認識作用生起，有部及大衆等本宗，認爲在一念中，唯一心識生起。如這一剎那是眼識生起的，耳識就不得生，若要耳識生起聽聞聲音，必待見色的眼識滅後方可。今末派學者說：這是不合理的，因爲一念中，諸識生起的條件都具備了，二心乃至五識都可同所行轉的。如眼根、色境、作意力的條件具備，眼識固可生起，耳根、聲境、作意力……身根、觸境、作意力條件具備，眼識固可生起，耳根、聲境、作意力……身根、觸境、作意力條件具備，眼識固可生起，耳根、聲境、作意力的，所以說有於一時二心俱起。

道與煩惱各俱現前者，道是聖道，屬於光明的一面，煩惱是惑，屬於黑暗的一面。光明與黑暗，聖道與煩惱，可不可以同時並存呢？依本宗說：二者不能並存，因爲對治道無漏智現起時，已將煩惱的種子——隨眠斷去了，煩惱種子既去，可見不與聖道俱時現前的，如光明來而黑暗去一樣。依末宗說：二者可並存的，因爲隨

眠煩惱，恆時俱有，在他恆時有的過程中，有時聖道現起，聖道雖起，但尚沒有力量解決障道的隨眠，於是二者就各俱煩惱得與之同時現前的道理是一樣的現前了。這如有部說的無間道無漏智位，猶有。

業與異熟有時俱轉者，就三世的時間說，本宗是主過未無體的，過去既無實體，由過去業，感現在果，業與異熟是不是同時俱轉呢？據其他的各派學者說：業在過去，果在現在，因果是異時的，不可說爲同世。今末宗學者說：現果雖由過去業力所感，但在感果的業力未窮盡前，其業恆與現果而俱轉的；若感果的業力受果已盡，業謝過去，就不得名爲俱轉了。如人過去造了身體强健的業力，今生感得强健的身體，這體健的業力與强健的身體，是俱時轉的；若體健的業力盡了，强健的身體，轉變爲衰弱的身體，這弱體就與那業力不俱轉了：所以說業與異熟有時俱轉。

種卽爲芽者，是從上文同時因果的思想來的。學派思想中，有個有力的論題，就是種子問題。種子思想的發現，是在一個要求下產生的，這一要求，就是某一法沒有現起作用時，他實際早已存在了，不過沒有遇到緣，一旦因緣會合，就從那潛在的能力轉化爲現實。這潛在的能力，後人說爲種子。現以外在的世間種子說：如

由一粒黃豆的種子，抽出一枝黃豆的嫩芽，是卽種子的自體轉變爲芽呢？還是種子滅後方可生起豆芽？其他學派說：要種滅後方有芽生；今此末宗說：不是種滅方有芽生，而是種子自體轉變爲芽。所以然者，他們說色法是一期相續的，不是刹那生滅的，由於色法的長期相續，所以是卽種子轉變爲芽。外種如是，內種亦然。

色根大種有轉變義，心心所法無轉變義者，一切法不出色心兩類，但這兩大類法，在此末宗看來，色法從生起到消滅，是要經過長時間的，在這長時間的過程中，他可由此形態而轉變爲另一形態，如內色的肉體，由少變爲壯，由壯變爲老，前後是不同的；外色的乳變爲酪，種變爲芽，柴變爲炭，前後也是各別的：所以說色根大種有轉變義。心法不然，他的生起與消滅，在時間上，只是極短的一刹那，在刹那生滅中，不可能由前一心相轉變爲後一心相：所以說心心所法無轉變義。

心遍於身者，心指細意識說。上面說的一時二心俱生，是指的六識並起，但精神界的活動，是不是唯限於六識？或在六識外還有細心？照此末宗所說心遍於身的話看來，是主有細意識的。所謂心遍於身，是就生命體上的執受功能推論得來的。

執受，有能所的兩種：所執受的是根身，能執受者是心。有情的生命，所以成爲生動的有機體，而生起種種的感覺，這完全是執受的功用。比方有在我人的生命體上，觸手削足以及不論刺激那一部分，都可生起感覺，因此證知有一細心在執受著；如果執受的細心，一旦放棄執受的工作，根身就再也不會有所感覺了！這偏於身的執受心，是常在而有演變的，在不息的變化中，適應衆生身量的大小而大小，所以外在的刺激，入於身體的多方面或全身，就能引起全身的感受，以是可知心識是在普徧的執受著的，所以說心遍於身。

心隨依境卷舒可得者，認識的心識，是依於根及所緣境而有的，但根境有大有小，依根緣境的心識，是否隨之而有大小？其他學派說：識的大小，從無始來，就決定了他隨根境的大小而大小了。換句話說：依小根緣小境的識是小的，就不會變爲大的，依大根緣大境的識是大的，就不會變爲小的。今此末宗說：不可說心識已先決於根境的大小而大小，而是現在時中，依大根緣大境，其心識就隨之舒展爲廣大的，依小根緣小境，其心識就又隨之卷縮爲細小的。心識的大小，完全是看現實的根境大小爲定的，決不是無始來就決定了他的大小的。

諸如是等至有無量門者，謂上所說的各個意義，都是大衆的末宗所執的，除了這些不同的思想外，展轉差別的還有無量的所執不同，現在不過是略舉少分而已。

三　大衆部所出餘部之宗義

1　多聞部本宗同義

其多聞部本宗同義：謂佛五音是出世教：一、無常，二、苦，三、空，四、無我，五、涅槃寂靜，此五能引出離道故。如來餘音是世間教。有阿羅漢爲餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入，道因聲起。餘所執多同說一切有部。

多聞部的部主，是祀皮衣阿羅漢。他的從大衆中分出，是因誦出淺深之義，然而他究有一些什麼特殊思想，可於此中所說的略窺一滴，現在就略爲解釋如下。

謂佛五音至此五能引出離道故者，佛的言音，如上大衆部說，全是無漏的，如下薩婆多說，全是有漏的，今多聞部說，通於有漏無漏。所謂佛教，佛指佛陀，教指言教，佛陀的言教，名爲佛教。教以什麼爲體呢？小乘學派中，除正理論師，大都是以聲爲教體。以聲爲教體的言音，在一代時教中，雖所發出的很多，但可稱爲出世的，只有五種：就是無常、苦、空、無我、涅槃寂靜。此之五音所以是出世的

言教，因他是能引生出離道的緣故。多聞者認爲：離此五音，就是八正道、七覺支的言教，成爲出世的；要使八正道、七覺支的言教，都不可說是出世的，必須要以這五音去說明他的行相方可。所以說謂佛五音是出世教。不能引發出離道，不與五音相應的餘音，那就只可說爲世間教。此中說的出世教是世間教，所以說如來餘音是世間教。此中說的出世教，約當後來大乘說的眞諦，說的世間教，約當後來大乘說的俗諦。在俗諦門中轉，就沒辦法出離，在眞諦門中轉，就可得著解脫。通常說的世間，在任何情況下，都是有漏的，苦痛的，生滅變異的，無常演化的，非實自性的，不能這樣正確的認識他，就墮在世間，能這樣正確的認識他，不爲常、樂、我、淨、眞實所困，就得出世。依此而論，多聞學者的所說，是不無相當理由的。餘所誘等五事，是促成根本二部分裂的主因，現在多聞者，認爲這五事，是很合理的，所以特又述說於此。除這特殊的思想外，餘義又多同於有部所執。

2 說假部本宗同義

其說假部本宗同義：謂苦非蘊。十二處非眞實。諸行相待，展轉和合，假名爲苦。無士夫用，無非時死，先業所得。業增長爲因，有異熟果轉。由福故得聖道，道不可修，

道不可壞。餘義多同大衆部執。

說假部的部主，是大迦旃延尊者，他雖是大衆系的學者，但他的思想，是很有些異於本宗的，現在約略的來談一談。

五蘊和合的生命體，有種種痛苦的逼迫，謂苦非蘊者，是明什麼爲苦的自體性與之相合而產生的呢？依照向來所說但這逼迫的痛苦，是蘊體上的？還是另行，乃至招集純大苦蘊，似乎蘊體純是苦的，蘊體就是苦，如十二緣起說的無明緣看來，苦痛並不就是蘊體，蘊體是非逼迫性，沒有一點快樂可言。可是照大迦旃延的，這和合生的苦，也還是假立的，並產生的，蘊之所以爲苦，是因與外蘊和合所沒有他的實在性，所以謂苦非蘊。

十二處非眞實者，是論三科的假實。佛陀說法，曾以五蘊、十二處、十八界總攝一切法，但並未分別何者是假，何者是實；後之學者，討論到假實問題，對此三科就有不同的說法了：說一切有及犢子系，主張蘊、處、界三，都是實有；上座系的說經部，主蘊、處爲假有，十八界爲眞實；俱舍師說處、界眞實，唯蘊是假；今說假部的學者，則主十二處爲非實，而蘊、界是實有。就論講論，且談十二處的非

實：色等的六外處，眼等的六內處，是約能爲六識所依所緣而建立的；他之所以成爲所依所緣，是由衆微和合所發生的作用，如果在一個個的極微自性上，就不成爲所依所緣，沒有爲所依爲所緣的作用了。和合的東西，就沒有實體，所以內根外境，都非實有。經說：『佛告多聞諸聖弟子，汝等今者應如是學：諸有過去、未來、現在眼所識色，此中都無常性、恆性，……皆是虛僞妄失之法』。以此證明五識所緣非實，假使所緣是實有的，聖智緣時，不應都成虛僞妄失之法，既成虛僞妄失之法，反顯所緣非眞實境。如不見色的盲人，一個一個的各在一處，固沒有見色的功用，卽把許多盲人集合在一起，同樣不會發生見的作用。如是極微一一各住，沒有所依所緣的作用，衆多極微和合起來沒有作用，其道理是一樣的，所以說十二處非眞實。

諸行相待至無士夫用者，上說蘊體非苦，但生命體上確有苦在，這是怎樣有的呢？是由諸行互相對待展轉和合有的。和合相待的苦，假名爲苦，非眞實苦。且苦由相待而有，亦卽說明不由現在的士夫作用，方有痛苦。所謂相待，以三界觀：欲界不及色界，色界是樂，欲界是苦，但欲界的天上望於人間，人間爲苦，天上爲樂

，人望於天雖苦，然望三塗是又爲樂。……又如無色界的無所有處不及非想非非想處，非想非非想處是樂，無所有處是苦；非想非非想處不及無漏境界，無漏是樂，有頂又成爲苦了。所以諸苦是由相待而有，既不是由士夫有，也沒有眞實的苦性。

無非時死先業所得者，是對有部有非時死說的。生命生存在這世間，最後終必歸於崩潰，所謂有生必有死的；但死是怎樣死呢？向說死的可能性有三：一、壽盡而死，二、福盡而死，三、橫緣而死。如乘飛機，由空中墜死，搭海輪，落海水淹死，就其壽命說，還未到死的時候，但因橫緣當前，畢竟是死了，所以一般人認爲他的死，是死非其時。說假部的學者，不承認這種說法，他以爲一切的非時死，都不是無因而偶然的。說甲之死於飛機失事而不死於輪船沈沒，這是他過去的業力所決定的，設非宿業決定，他爲什麼不落海死而墜機死呢？以有過去的業力，加上現實的逆緣，所以就使他死於非命之下了！什公譯爲『無橫死，由本業所得』，其義更顯。

業增長爲因，有異熟果轉者，是論業果的關係。有情身心的活動，遺留下來的餘勢，叫做業力，由此業力，感未來的報果，但眞正的異熟報果的轉起，要以業力

不斷的增長爲因方可，假使業力不增長的話，異熟報果是不會轉的：所以說業增長爲因，有異熟果轉。

由福故得聖道，道不可修，道不可壞者，是論聖道的可不可修，壞不可壞。聖道生起，照一般說，是由行者的不斷實踐，如從聞而思，從思而修，在此加行位中，以有漏的聞思修慧，引生無漏的聖道現前。今說假部的學者說：由加行修而得聖道，是決不可能的，因爲現見許多實行的人，在加行位中，生起有漏慧而不引生無漏道的，可見聖道是不可修。聖道不由修成，究有沒有聖道現起呢？有！他是由修加行的智慧所得的，不是由修加行的智慧所得的：所以說由福故得聖道，道不可修。聖道沒有現起，要求聖道現起，現起的聖道，不論是如其他學派所說由修所得，或如此派所說由福故得，一旦得後，性相常住，無剎那滅，是再也不會被毀壞的了，所以說道不可壞。

餘義多同大衆部執者，是指其他教派。謂除上面所說的異於大衆本部的思想外，其他還有種種的思想，是同於大衆部的。

其制多山部、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。有阿羅漢爲餘所誘，此等五事及餘義門，所執多同大衆部說。

謂諸菩薩不脫惡趣者，是論菩薩要到什麼地位方能完全脫離惡趣。三山部的學者，認爲菩薩行者，在未得忍位以前，名目上雖是菩薩，實質上還是異生，由於是異生的關係，所以仍不免要墮入惡趣，於惡趣中受生。原來，菩薩有離染有未離染的兩類：離染者的入惡趣，是由願力饒益有情而往的，如大衆部的所說；未離染者的入惡趣，是由業力以受果報而往的，如今三山部說。若如下面的有部所說，菩薩在三大阿僧祇劫中，都可墮惡趣的，要到百劫時的忍位，方不墮惡趣，所以他們說：忍不墮惡趣，與今所說略爲不同。

於窣堵波興供養業不得大果者，此說同於化地部的末宗，異於法藏部的本宗。窣堵波，譯爲高勝處，是安奉佛及聲聞的舍利的高勝地方，名窣堵波。內中雖供聖者的舍利，但畢竟已成無情的物質，所以雖發心供養它或布施它，它固不能受施及得施的利益，供施者也不可能得廣大的報果；不過，由施者對所施的對象，生起極大的歡喜崇敬心的關係，也可稍得福果，並不是完全徒勞無功的。有阿羅漢等，如

文可知，不煩釋。

第二目　有部系本末宗同異義

一　說一切有部本末宗同異義

1　總法觀

其說一切有部本宗同義者：謂一切有部諸法有者，皆二所攝：一、名，二、色。過去、未來體亦實有。一切法處皆是所知，亦是所識及所通達。生、老、住、無常相，心不相應行蘊所攝。有爲法有三種，無爲法亦有三種。三有爲相別有實體。三諦是有爲，一諦是無爲。

大衆系的本末宗同異義，已如上述；有部系的本末宗同異義，今當略說。先論有部本宗同義。

從有部所立的宗名看，可知他是主張一切法實有的，這實有的一切法：一爲諸法的一切有，卽色法、心法、心所法、不相應行法、無爲法是；一爲三世的一切有，卽過去世、現在世、未來世是。說前者的實有，是簡別說假部及末經量部的學者

的，因他們主張現在的有爲法中，各隨所應而假實不定的，如說五蘊是實，處、界是假。說後者的實有，是簡別大衆部及經量部等的學者的，因他們主張現在的有爲法及無爲法是有，而那無實體用的過去未來諸法是無的。

就實有的諸法說，可以歸納爲兩大類：形相粗顯其體易知的物質界，總名爲色的一類；體性隱微其相難知的精神界及無爲界，總名爲名的一類。如是名色的一切法，不論是顯現的或潛在的，粗顯的或微細的，差別的或統一的，常住的或無常的，無不是實有自性的存在。如以名色的五蘊組合的五蘊實法不能說沒有，假使五蘊的實法都沒有的話，那兒還會有假相的我法出現？婆沙九說：『有性實有，如實見故』。所以假有的必依於眞實的，依於眞實，才能構成前後的相續相，同時的和合相。和合相及相續相，雖假有無實自性，但在和合與相續的現象中，探求到內在不可分析的點，卽成爲實有自性了。如分析和集的色法，到最微細不可再分割的極微物質點，卽爲實有的自性，是組成粗顯色相的實質。又如分析心心所法的精神，到最後不可再分劃的單元，卽爲實有的自性，是構成前後相續的精神實體。所以他們認爲要有實在的根本的自性物，然後才有世

間的一切假有的現象。他們運用析假見實的方法，分析到不可再分的質素——心、物、非心非物——，卽是事物的實體，也就是自性，這自性爲萬有的本元。順正理論十三說：『未知何法爲假所依，非離假依可有假法』。所以諸法實有，爲薩婆多部最根本的見解。

就實有的三世說，有部學者認爲：已生已滅的名過去，未生未滅的名未來，已生未滅的名現在。世間所以有這前後延續的三世時間相，是依法體現起引生自果的作用及作用的息滅而分別的。婆沙七十六說：『謂有爲法未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去』。法的作用有生有滅，法的自體恆常如此。未來之所以未來，是由法的作用未起，從未來來現在，雖作用已經現起，但法體仍然如是，並不因作用的生起而生起，所以未來法是實有的。過去之所以過去，是由法的作用息滅，從現在到過去，雖作用已經息滅，但法體仍然存在，並不因作用的息滅而息滅，所以過去法是實有的。從這思想出發，所以他主張未來無量諸法，早就具足存在，這存在的所以沒有生起，是因缺乏現法的引生，若有現法的引生，就可使未來的某一類法，刹那生起引生自果的作用了，自果的作用引生後，只一刹那的時間

，作用就又消滅了，作用雖然消滅，但還有過去的法體存在。所以有部的三世觀，是在作用的起滅上建立的。如諸法正生時，是現實的自體存在，從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，就建立過去未來的實有。所以有部學者常說：過去未來法，是現在的同類，不但現在有色聲香等的一切法，過去未來同樣有色聲香等的一切法的。

有部所以竭力主張三世實有自性，實有他強有力的理論根據的：一、現世所造作的善惡業因，雖已謝入過去，但仍感當來的苦樂自果；從已謝的業因潛在看，可以證知有實有的過去，從當感的自果顯現看，可以證知有實有的未來。假使眞的過去未自體是沒有的話，怎會有已謝的業因感得當來的自果？俱舍二十卷說：『又已謝業有當果故，謂若實無過未體者，善惡二業當果應無，非果必有他的所緣，沒有所緣，識必不生，這道理誰都知道的。第六意識是能緣過去未來的，假使眞的沒有實自體的過去未來，第六意識豈不是成了無所緣的識了嗎？事實不然，因爲所緣的境無，能緣的識也就沒有。俱舍二十說：『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，假使眞的沒有實有的過未自體，現在不是體。還有，現在是觀過去未來而施設的呀！有爲無爲既都不可得，那還談什麼出離生死解脫涅槃呢？既無生死可了，涅槃可證，又何貴乎修學佛法？學佛者如果眞的如此，那就成爲極大的邪見了！所以有部學者，在婆沙論中，確切的建立三世有，竭力的評破二世無。

一切法處，照大衆的學者所說，唯識亦應無』。由此道理，所以不能說過未無就也沒有了嗎？因爲離了過未，現在是不可得的。三世都無，有爲亦無，有爲若無，無爲又那裏會有？因無爲是觀有爲而施設的呀！有爲無爲既都不可得，那還談什

的世俗智，一般的散意識，是不能了知與認識的。今有部系的學者與他們的看法不同：法處所包含的法很多，體相相似的心心所法，都在法處之中。所以不但分得通及見眞理者，可以通達這一切法處，就是泛爾的世俗智，有漏的散意識，也可知識這一切法處的。

生、老、住、無常，是有爲的四相的形態，如粗顯的說：生命的出生名生，生命的演變名老，生命的暫住名住，生命的結束名

無常。如深細的說：存在的諸有爲法，都具有生、老、住、無常的四相。關於四相的是有爲還是無爲，是相應行還是不相應行，在學派間，有著很大的諍論。經部譬喻師說：諸有爲相，雖是不相應行，屬於行蘊所攝，但不相應的諸法，都是依他建立而假有還是實有，是相應行還是不相應行，在自體可得。分別論者說：諸有爲相，雖是不相應行，屬於行蘊所爲而是無爲的，因爲凡能使某一法生……，某一法無常的，其本身必是强有力的，不然的話，必不成其爲生法、老法、住法、無常法。有爲無爲中，唯無爲法的體性强盛，可知有爲的四相是無爲的。法密部說：有爲四相，雖也有的可以說是無爲，但不全是無爲，屬於無爲的，只是四相中的滅相，因爲唯有無爲的滅相，才有力量可以滅他，羸劣的有爲，是沒有滅他的功能性的。還有一分學者說：色心所有的有爲四相，以色心等爲體，而不是不相應行。這些，在有部學者看來，都是一種妄執：爲了遣除經部譬喻師的妄執，所以有部說諸有爲相非是假立而實有體。爲了遣除分別論者及法密部師的妄執，所以有部說諸有爲相亦是有爲而非無爲。爲了遣除餘師的妄執，所以有部說諸有爲相非即色等而是不相應行。如是實有的、有爲的、不

相應行的四有爲相，在五蘊中行蘊所攝。

有爲事有三種者，謂過去、現在、未來的三世；無爲事亦有三種者，謂虛空、擇滅、非擇滅的三種無爲。三世前雖說過，但此是舉有爲與無爲的兩類對說的，與上所說並沒有什麼重複。三無爲的意義，在前大衆部中說九無爲的地方已解釋過，這裏不再重述。他的假實，學者也有諍論，現在略爲分別：上座及大衆之初，都是主張無爲有實自體的，但後經量部及犢子系中正量部的興起，就說無爲無實而假有了。有部爲遣無爲假有的妄計，在婆沙論中舉出種種理由，成立無爲的自體實有。有部與本大衆部雖同主無爲是實，然而，一爲樸素的實在，一爲形上的實在，是又有點不同的。

三有爲相，別有實體者，三相與三世，是有差別的。三世，是在時間性上說的；三相，是在功能性上說的。就三相的時間上發生力能講，有部說：在近於現在的未來法上發生功能，是生相；就在現在法上發生功能，是餘相。大衆部說：滅相是過去而不是現在，生相不是近於現在的未來，而是與住異同在現在的。又，大衆部說：三有爲相，是不卽色心不離色心的一種功能，並無實在的自體可

得；有部同他的看法不同，所以說三有相別有實體。

三諦是有爲，一諦是無爲者，是約四諦分別有爲無爲。一諦是無爲，指滅諦，因他是無因無緣無所造作的；三諦是有爲，指苦集道諦，因他是有因有緣有所造作的。婆沙七十七說：『五取蘊是苦諦，有漏因是集諦，彼擇滅是滅諦，學無學法是道諦』。據此，可知苦集道三是有爲，滅諦是無爲了。然而，分別論者說：不特滅諦是無爲，道諦也是無爲的，因無上正等菩提的妙道，是常住不滅的，不論過去現在未來的諸佛出現世間，他都隨之出現於世的，能證的聖者雖有不同，而所證的聖道並無別，所以佛在阿含經中說：『我得古仙人道』，『我得古仙人迹』，或說『我證舊道』：因此證知聖道是無爲。有部學者不以此說爲然，因凡墮在三世之中的諸法，無一不是有爲的，聖道既亦墮在三世之中，怎可說是無爲？所以有部說：三諦是有爲，一諦是無爲。

2 雜法觀

四聖諦漸現觀。依空、無願二三摩地，俱已得入正性離生，十五心頃說名行向，第十六心說名住果。世第一法一心三品，世第

一法定不可退。預流者無退義，阿羅漢有退義。非諸阿羅漢皆得無生智。異生能斷欲貪瞋恚。有諸外道能得五通。亦有天中住梵行者。七等至中覺支可得，非餘等至。一切靜慮皆念住攝。不依靜慮得入正性離生，亦得阿羅漢果。若依色界無色界身，雖能證得阿羅漢果，而不能入正性離生。依欲界身非但能入正性離生，亦能證得阿羅漢果。北俱盧洲無離染者，聖不生彼及無想天。四沙門果非定漸得。若先已入正性離生，依世俗道有證一來及不還果可說。四念住能攝一切法。一切隨眠皆是心所，與心相應，有所緣境。一切隨眠皆纏所攝，非一切纏皆隨眠攝。緣起支性定是有爲，亦有緣起支隨阿羅漢轉。有阿羅漢增長福業。唯欲色界定有中有。眼等五識身有染無離染，但取自相唯無分別。心心所法體各實有，心及心所定有所緣。自性不與自性相應，心不與心相應。有世間正見，有世間信根。有無記法。諸阿羅漢亦有非學非無學法。諸阿羅漢皆得靜慮，非皆能起靜慮現前。有阿羅漢猶受故業。有諸異生住善心死。在等引位必不命終。佛與二乘解脫，三乘聖道各有差別。佛慈平等不緣有情，執有有情不得解脫。應言菩薩猶是異生，諸結未斷。若未已入正性離生，於異生地未名超越。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

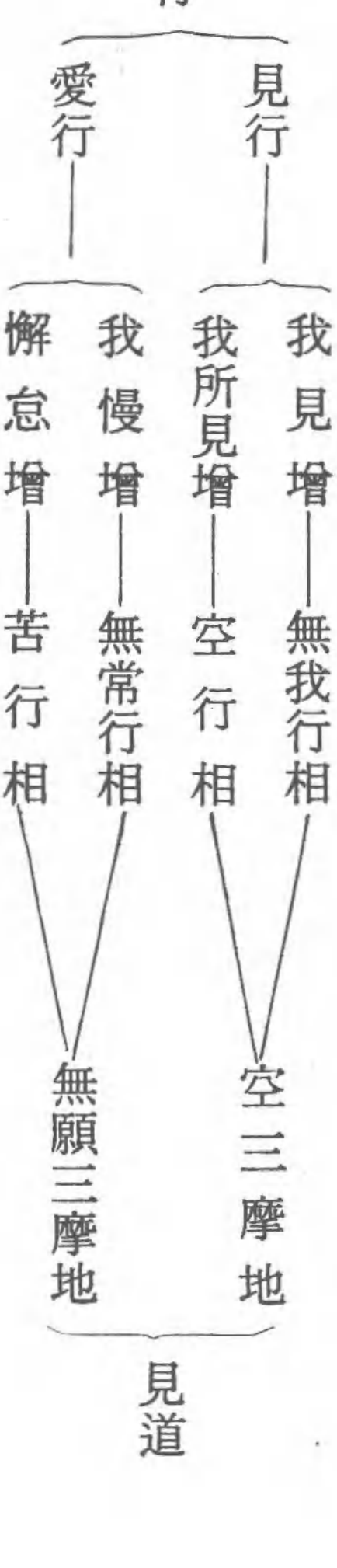
特伽羅說有移轉。活時行攝即無餘滅，無轉變諸蘊。有出世靜慮。尋亦有無漏。有善是有因。等引位中無發語者。

四聖諦漸現觀者，謂八忍八智的十六心，次第現前如實觀察上界中的四聖諦境，名漸現觀。如善授經佛對長者說：行者於現觀位觀四聖諦，必是漸現觀而非頓現觀。因爲無處可以容說對集聖諦沒有現觀成功之前，就能現觀滅諦的，滅諦沒有現觀成功，自也同樣的不能就去現觀道諦了。又佛在經中曾這樣的說過：非四諦中總相頓觀，得能成爲眞正的現觀的。所以現觀是漸非頓現觀固有理由，但當行者入於現觀時，爲什麼一定是先現觀苦乃至最後現觀道呢？這是就四諦的粗細而如此次第的：四諦中的苦諦最粗，所以先觀，漸次乃至道諦最細，所以後觀。如學射箭，最初必然的先習射粗大的東西，學習純熟了，然後就可射細小如毛端了。所以如是次第現觀。四諦既是這樣的次第漸觀，大衆部爲什麼要說頓現觀呢？有部學者說：現觀有事、見、緣的三種，大衆部說頓現觀，是約事現觀說，非餘二種。事現觀所以是頓者，因初觀見苦聖諦時，卽能斷除苦下的集諦煩惱，證得苦下的滅諦擇滅，斷集證滅

，是由修習對治的道諦功能。如是在現觀見苦的階段，於集滅道三，也有斷、證、修習的力用，所以事現觀是頓的。大衆部據此說四聖諦頓現觀，並沒有什麼過失。至於見、緣二現觀，只可說他是漸非頓：以見現觀觀於四聖諦的一一自相，是各各現見的，如契經說：諸聖弟子，於苦的行相思惟於苦，於集的行相思惟於集，於滅的行相思惟於滅，於道。此四聖諦的別別自相，行者現觀時，必不能頓時俱見，所以見現觀是漸非頓。緣現觀是緣迷境的，迷於苦諦有我執生，若於現觀中緣此我執，悟達他的我相不可得，就可對治實有的我執了。但這不是頓觀諸法無我，如果是頓觀諸法無我，就不能於諦別別了知了。所以唯緣苦諦非我時，得名爲現觀，非指泛緣一切無我。因此，緣現觀是漸非頓。有部學者，亦卽依據這見、緣的二種現觀，說爲漸現觀的；若以事現觀說，有部也承認他是頓觀的。

依空、無願二三摩地俱容得入正性離生者，謂四諦中的苦諦，有苦、空、無常、無我的四行相，今以之配合三解脫門中的空、無願二三摩地：無我及空的二行相，爲空三摩地所觀，無常及苦的二行相，爲無願三摩地所觀。所以行者修空三摩地時，同樣的可得悟入正性離生。原來，衆生

的大病，不外見行與愛行：見行者，指根利的人，他的意樂堅固，對於任何事理，均由自己的智力抉擇，自己認爲是這樣的，就這樣的去做，不受外來的任何思想所轉。愛行者，指根鈍的人，他的智力薄弱，對於任何事理，都不敢輕下判斷，唯一的愛信他人言說，他人認爲這樣對的，依照這樣去行有益，他就這樣的去行，自己毫無中心思想與主見。見行者，有我見與我所見的增上，欲求拔除增上的我見，須依無我行的空三摩地而實踐實行，欲求拔除增上的我所見，須依空行的空三摩地而實踐實行。愛行者，有懈怠與我慢的增上，欲求拔除增上的我慢，須依苦的行相觀察生死衆苦，不貪著懈怠放逸的世間快樂，欲求掃除增上的懈怠，須依無常行相的無願三摩地而實踐實行。所以依空、無願二三摩地，俱容得入正性離生。今依此意，列表如下：



思惟欲得入正性離生至第十六心說名住果者，謂欲得入正性離生，必須先觀欲界的苦諦，離去欲界的惑染，然後方可見道，有主在十六心，有主在十五心見道。聖者見道，是說修八忍八智十六現觀時，修到第十五心的道類忍的現觀位，對於從所未見的四聖諦理，就已能夠圓滿的見到了，雖說十六心中修道類智，還有一諦是先所未知的，但並無一諦是先所未見的，所以十五心名爲見道。此時雖已見道，但還沒有住於初果，只是不斷的行向初果罷了。婆沙六十四說：『已離欲染入正性離生者，見道十五心頃，彼結盡非果攝』。本文說：『若已得入正性離生，十五心頃說名行向，第十六心說名住果』。

世第一法一心三品者，對大衆部的多念三品說的。惟此一心三品，不是在一個身心上說的，而是約三乘聖者說的，由於聖者有三類不同，所以世第一法也就有三品差別。婆沙五說：『一相續中則無（三品），多相續中則有（三品）。謂佛種性是上品，獨覺種性是中品，聲聞種性是下品』。其實，不特世第一法由三乘而有三品，就是煖、頂、忍，也由三乘而有三品的，如順正理論說：『此四善根各有三品，由聲聞等種性別故』。

世第一法定不可退者，對大衆部的性地法可退說的。怎知世第一法定不可退呢？因他是隨順於諦，趣向於諦，當行者直向諸諦趣入時，於其中間，無容得起不相似心，使他不能入於聖諦的，當行者直向諸諦趣入時，於其中間，未達到所趣向的目的地前，中間決不回轉而止息的。世第一法也是這樣，當他向苦法智忍進趣時，沒有到達苦法智忍前，中間決不容許生起不相似心，使不得入聖諦現觀的。因爲，世第一法，無間刹那，苦法智忍必現在前的，所以此法決定不退。同時，世第一法中所修的加行，如莊嚴心施、別解脫戒，以及聞思修的三慧，都是廣大堅牢的，因這不是在求人天的福報，而是完全迴向於涅槃解脫，心無所著的，所以世第一法決定不退。

預流者無退義者，是對大衆部初果預入聖者之流的聖者，從此以後循序漸進，再經七番生死，就得阿羅漢的無學果位。在此時中，雖說還有七番生死，但再沒有退墮的可能了。這可從幾方面說：一、不再生長退墮的業力，二、與彼生長的業力及果相違；三、強盛的善根在聖者的身中，起著統制的作用；四、所修的加行意樂都是清淨的。進一步說，所有決定能墮惡趣的業力

，在忍位中已不起了，何況是證初果的聖者？所以俱舍與順正理論俱引頌說：『愚作罪小亦墮惡，智爲罪大亦脫苦，如團鐵小亦沉水，爲鉢鐵大亦能浮』，卽顯示此義。婆沙六十一及百八十六說：初果聖者所斷的見所斷惑，是由我見的勢力而現行的，等到悟了執取的我我所事畢竟不可得時，斷惑證眞，絕對不會再退墮的了，所以說：『見無我已必無有退，故無退失預流果者』。假使執著說證果的預流聖者還可退墮的話，那所修的梵行不是不可保信了嗎？因修梵行而證的聖果仍然退爲異生呀！如果不承認退聖成凡，就得承認預流者決定不退。

阿羅漢有退義者，對大衆部的阿羅漢無退說的。阿羅漢譯爲殺賊、應供、無生，此如常釋。有部學者說：阿羅漢有兩類：一是時解脫的阿羅漢，一是不時解脫的阿羅漢。所謂阿羅漢有退，是指的時解脫，不是非時解脫。待時、待處、待諸有情及諸資具等合時，方得解脫者，名時解脫阿羅漢；不待時、待處等而得解脫者，名不時解脫阿羅漢。或說：暫時得解脫的，名時解脫，因爲後來還容退失的；畢竟得解脫的，名不時解脫，因爲究竟不再退失的。由此分別，可知阿羅漢有退，是指的時解脫。他的所以有退，約有五種因緣：一、喜作世間的業務；二、好樂經論的誦

讀；三、喜歡斷事；四、愛樂遠行；五、長時的生病。如詳細的說：退法羅漢是怎樣退的，思法、護法、安住、堪達諸阿羅漢是怎樣退的，各有他的因緣，如順正理論六十七卷末說。至諸羅漢所退的是什麽法，俱舍論中說得很明白：自思法至堪達的後四種，可以退果，也可退性；而最初的退法，唯從果退，無退性理，因爲他的種性居在最下，再無處可容再退了。

非諸阿羅漢皆得無生智者，謂諸羅漢斷煩惱得盡智後，不一定都能得無生智的。因爲，有人聽說時解脫阿羅漢，唯修盡智及無學正見，以爲不時解脫阿羅漢，也唯有這二種；有人聽說不時解脫阿羅漢，具修盡智無生智及無學正見，以爲時解脫阿羅漢，也有這三種。其實，唯不時阿羅漢，在盡智生起後，無間得有無生智生；餘阿羅漢盡智無間，雖容引生無學正見，但無無生智生，因爲還容有退的。所以時解脫性的阿羅漢，雖在因中曾求盡智無生智，但到果位仍可有退的關係，因而於金剛喻定正當滅時，唯有盡智現起，無無生智現前。

異生能斷欲貪瞋恚者，對下化地部及經量部的不斷說的。異生，就是衆生，約有兩個意思：一、各各有情受生有異，名爲異生。二、一個生命在漫長的生死流中

，受種種不同的生，名爲異生。據向所說：欲貪瞋恚的斷除，須到聖者的地位，得無漏聖道方可的；爲何現說異生位中就能解決此二煩惱？當知貪愛的唯一對治是不淨觀，行者在凡夫位上，若能修成不淨觀，就能遮止貪欲，如再進修無常觀，以此無常觀慧，就可斷除貪愛了，所以經中說：『善修無常想故，則能破壞一切欲貪、色貪、無色貪』。瞋恚的唯一對治是慈悲觀，行者在凡夫位上，常常的修習慈悲觀，觀察衆生可憐可愍，如是可憐愍的衆生，我欲拔除他的痛苦，給他快樂，尙來不及，怎麼還能生起瞋恚予以毀罵杖打呢？這樣一想，瞋恚自然就可不生了。所以異生能斷瞋恚。若依婆沙所說：異生不但能斷欲貪瞋恚，就是三界八地的五部諸惑，也可以世俗道將之斷除的，所以婆沙五十一說：『謂有身見從欲界乃至非想非非想處可得，世俗道起能斷欲界乃至無所有處有身見，於非想非非想處有身見，此世俗道無能斷力，便住不進，後若見道現在前時方能斷彼』。因此證知異生位中是能斷惑的。

有諸外道能得五通者，對下雪山、法藏的無諸外道能得五通說的。神通化地，一般人以爲是了不得的，聽說學佛可以得通，就以求神通的姿態而來學佛了，其

實這是錯誤的！要知通常所說的六通，除漏盡通唯佛教學者所獨得外，其餘的五通，外道也具有的。通的獲得，是由修定的，修定就印度的各沙門團，沒有不修定的，修定就可得通，所以這不是佛子的專有品，也不是佛教的特色，而共諸外道的。增含二十二說：『外道修跋梵士得五通諸禪』。又三十三卷說：『四梵士得五通』。都是說明外道可得五通的。

亦有天中住梵行者，對下雪山及化地部的無天中住梵行說的。梵行，就是清淨行，離過清淨，說名梵行。或梵是清淨的意思，凡爲遠離淫欲的法，說名梵行。能修此梵行，就能生梵天。因此，梵行的修習者，大都是在欲界的人中，因人中才具有男女性欲的。一個淫欲心重而愛好接近女性的，決不能夠修習梵行，所以梵行的實踐者，絕對是個厭離淫欲而不與女人往來者。人中由於環境的苦樂參半，修習梵行比較容易，天上是一純粹快樂的環境，是否也可修習梵行呢？據有部說，亦有天中住梵行者。基疏舉中含二十七卷中的梵行品，敍述梵行比丘生天而仍樂修梵行以證此事說：過去有個比丘，戒律精嚴，梵行清淨，一天臨睡前，取水就盆洗足，竟被繞在足盆上的毒蛇一口咬死，而生忉利天了。到了天上，就有許多天女擁來抱他

，但因他在人中是修梵行的，所以一見頭上戴有一頂美麗的天冠，身上掛著一串無價的瓔珞，一點不像比丘之相，於是對於天女越加深深的厭離。事聞於天帝釋，知他是人中的梵行比丘生來此間，對之生起無限的敬意，而別安處於天仙園中，使他繼續的修習梵行。由是可知確有天中住梵行者。

七等至中覺支可得非餘等至者，對的別名，梵語名爲三摩鉢底。行者修定部的欲界及有頂亦有覺支說的。等至，定等，然能到此平等地位的，由於定的功入於三摩地時，安和調暢，身心平等，叫做八等至。在這八等至中，是不是都有念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨的七覺支呢？有的學派說：不特八等至中均有覺支，就是未至及中間定，也有覺支。有的學者又說：欲界及有頂，是有無漏的，所以也具有覺支。還有些學者說：念等七覺支，不特是無漏，亦通於有漏，所以欲界及有頂，縱無無漏，也可容有覺支。總之，他們的目的，在成立八等至中，都有覺支。然有部學者說：未至、中間定中固有覺支，而八等至中全有覺支，那是不合理的，因無色界的非想非非想處等至中，是沒

有覺支的。七等至及未至中間定中具有覺支者，如舍利子經說：『善知入出覺支定心，於覺支定，隨心所欲能自在住』。這在學者雖有多種解釋不同，但主要的是依住九地覺支而說的。婆沙九十六說：『謂於日初分欲住未至定等三地覺支，卽便能住；於日中分欲住後三靜慮地覺支，卽卽便能住；於日後分欲住前三無色地覺支，卽便能住』。本論所以唯說七等至中覺支可得者，是略去未至中間定說的。若合此二，卽爲九地具有覺支了。

一切靜慮皆念住攝者，念住，就是身、受、心、法。修此行者，以明記不忘的念心所，安住在境界上思惟觀察，而以智慧爲主。順正理論說：『何緣於慧立念住名？慧由念力持令住故』。此四念住，爲七覺支的初基，亦諸靜慮的根本，所以一切靜慮，皆爲念住所攝。有情的內心躍動不已，由於內在的顚倒妄念，顚倒妄念雖多，不出常樂我淨；行者修四念住，就在對治此四顚倒，可說念住是離顚倒的唯一妙術。顚倒離了，內心就寂靜了，所以四念住是能攝盡一切靜慮的。同時，念住不但爲自性念住，還有相雜念住、所緣念住，以此三種念住而言，確能攝盡一切靜慮功德的。

不依靜慮得入正性離生亦得阿羅漢果者，約見道、得果依不依靜慮說。照有部說：入正性離生或證阿羅漢果的聖者，不特依於四根本靜慮能夠辦到，就是不依根本靜慮而依未至、靜慮中間以及三無色定，也能得入正性離生及證阿羅漢果的。要明白此意，得先知苦遲、苦速，樂遲、樂速的四種通行。所謂通行：通是通達，行是行迹，合言之，能正通達趣向涅槃者，謂之通行。此中遲速，是約根性的利鈍分的：卽鈍根者所起的聖道，不能速疾趣向究竟涅槃，名之爲遲；若利根者所起的聖道，能夠迅速的趣向究竟涅槃，就名爲速。至於苦樂，是約得定的難易分的：卽近分、無色定的難以成辦，其所起的聖道說名爲苦；若根本靜慮的易於成辦，則所起的聖道就名爲樂了。觀其所用的通行是什麼，就知他依什麼定而入正性離生及證阿羅漢果了。婆沙九三說：鈍根行者唯用苦遲通行作所作事，利根行者唯用苦速通行作所作事，就可依未至定、靜慮中間、三無色定，隨其所應的得入正性離生，證得聖果，離諸繫染，修諸功德，而般涅槃了。反之，鈍根行者，如唯運用樂遲通行作所作事而離去欲染，利根行者唯用樂速通行作所作事而離去欲染，就可依四根本靜慮，隨其所應的得入正性離生，證得聖果，離諸繫染，修諸功德，而般涅槃了。

據婆沙說：舍利弗、目犍連二尊者，就他們所不同的一點：舍利弗是依第四靜慮果的。原因，舍利弗是修的毘鉢舍那行，目犍連是修的奢摩他行，所以二大聖者的所依是不同的。

若依色界無色界身至亦能證得阿羅漢果者，是以三界的有情分別入正性離生，得阿羅漢果的。色無色界的有情身，雖可證得阿羅漢果，但不能入正性離生。色界有情不能入正性離生者，因爲，一、凡有情能生起八忍八智，他就可以入正性離生。色無色界的有情身中，雖可生起諸智，但不能生起諸忍，所以不能入正性離生。欲界的有情身中，非特可以生起諸忍，也能生起諸智，但不能生起上界的類智，可說這界的有情能入正性離生。色無色界的有情身中，雖能生起上界的類智，但不能生起欲界的法智，所以不能入正性離生。欲界的有情身中，不特可以生起欲界的法智，也能生起上界的類智，所以能入正性離生。三、若這界中的有情，一方有殊勝的所依身，另方又有種種的苦惱受，那就可入正性離生，這如欲界的有情身。色無色界的有情，雖有殊勝的所依身

，但沒有種種的苦惱受，所以不能入正性離生。再以證阿羅漢果說，三界的有情身都可證得阿羅漢果的，因爲三界九地具有八十一品的思惑，在欲界中以欲界身斷除他，就在欲界中證阿羅漢果；在色界中以色界身斷盡他，就在色無色界中證阿羅漢果。如中般、生般、有行般、無行般四聖者，都是在色界中般涅槃的。若上流般，於欲界歿生色界中，不能證寂，那就要轉生上界方證阿羅漢果而般涅槃了。所謂轉生上界，卽在色界命終後，於三無色界次第受生乃至生有頂天，在有頂天中而般涅槃。所以三界的有情身，都可證阿羅漢果。

北俱盧洲無離染者，北洲，是四大洲的一洲，也是最理想最快樂的一洲，因餘三洲，都有無限的缺陷，種種的不圓滿，惟有北洲不然。據鬱單越國經說：北俱盧洲中的有情，沒有老病的演變苦，沒有自然缺陷的求不得苦，沒有人事糾紛的怨憎會苦，沒有至親愛人的分別離苦，總之，沒有我們現實所感受的苦痛。他所有的是：到處充滿了美妙的衣裳，隨地皆是自然的粳米，眞所謂思衣得衣，思食得食，要想什麼快樂，就有什麼快樂。正因環境太理想、太圓滿了，所以住在此中的有情，就只知一味的貪著自然的娛樂，而不知人間還有什麼苦痛所在了。不知苦怎會厭苦

?不厭苦怎能離染?所以北俱盧洲中的有情，沒有一個是離染的。

聖不生彼及無想天者，彼指北俱盧洲。由於北洲無有離染的有情，教化有情的聖者，也就不生於彼。發心利生的聖者，生到某一地方，目的是爲度生，設無衆生可度，他還生到那兒去做什麼呢？北俱盧洲如此，當知無想天也是如此，因這二者都是八難所攝的。俱舍論說：聖者見到無想天，猶如見到深深的陷坑一樣，是不樂於行入其中的。所以說聖不生彼及無想天。

四沙門果非定漸得者，是明四果的斷證，不一定是漸得的。四沙門果，就是四果。依通常說：斷除八十八使的見惑，證得初果，依此進修入於修道位中，斷除六品思惑，證得二果，到此再進一步的修習，斷除欲界後三品的思惑，就證第三不還果，由此更精勤的修習，斷除上二界的所有思惑，就可證極位的阿羅漢果。如是一步步的上進，四果顯然是漸得的，所以契經中說：『四沙門果，漸次而得』。雖說如此，但並不是所有四沙門果，都是漸次證得的，也有利根的種姓，在他修學的過程中，以無漏聖道，把見思二惑於一時中完全斷盡，頓證四沙門果的。如在凡夫地的時候，即以世俗道斷除三界五部的煩惱，而僅剩非想非非想地的一分。像這樣的

人，如果一旦發眞見諦，自然就可得二果，或三果，乃至得阿羅漢果的了。所以處胎經說：『從凡夫地，取羅漢果』。

若已先入正性離生依世俗道有證一來及不還果者，是對經部等所說的世俗道沒有斷惑的功能說的。一般的說：斷惑、離繫、證果，是無漏聖道的功用；但有部學者說：已得入正性離生的聖者，也可依世俗道斷惑而證一來及不還果的。不過此果不是唯以世俗道所得的擇滅爲斷果性，而兼以見道所得的擇滅爲斷果性，的，同一果道得所得的。契經說：什麼是一來果？斷除三結薄貪瞋痴者是。什麼是不還果？斷除五下分結者是。所以世俗道所得擇滅是與無漏聖道所得相雜的。同時，世俗道所得擇滅，是以無漏斷得所任持的。上座師說：照道理講，是沒有已見諦的聖者，用世俗道斷煩惱的，但因入正性離生者，能見一切的有境，皆如炎炎的猛熱鐵丸，所以容許世俗道觀上地的法，生起靜妙的想頭，欣喜行覺，斷惑證果。

可說四念住能攝一切法者，前雖曾說過四念住，但沒有說明他能否攝一切法，所以現在特再略爲討論一下。先依婆沙說明三種念住：一、自性念住，指能觀慧，如緣身慧以至緣法慧是。二、相雜念住，指與慧相應的心所四相等，如身增上道所

生的有漏無漏善以至法增上道所生的
十色處及法處所攝色蘊的身念住，六
念住，爲餘所攝的想行二蘊的法念住
契經說：『具足攝受一切法者，唯四
念住說，因爲所緣是指一切法而言，

一切隨眠至有所緣境者，是對大
前明大衆部的本宗同義中，說到隨眠
的思想，列有一表，在那表中，明白
因他認爲一切隨眠都是屬於心所的，
，當然也就與心相應了。與心相應的
有其所緣之境了，所以說一切隨眠皆

一切隨眠皆纏所攝，非一切纏皆
眠說的。照有部的見解，隨眠與纏是
與心相應的心所。俱舍十九說：『欲

眠』。婆沙四十六說：『隨眠者謂煩惱』。由此證知二者是沒有差別的。從他的體性說，雖沒有差別，從他的功用說，有寬狹不同。據有部說：隨眠唯局限於欲貪、瞋恚、有貪、慢、無明、見、疑的七根本煩惱，不通於其他的隨惑，他的範圍較小；纏不但是指惛沈、掉擧、睡眠、惡作、嫉、慳、無慚、無愧、忿、覆的十纏隨惑，同時也通於根本煩惱的——如無慚、慳、掉擧，就是從貪而起的；無愧、睡眠、惛沈，就是從瞋所起的；悔，是從疑而起的等。俱舍論說：『根本煩惱亦名爲纏，經說欲貪纏爲緣故』。可見他的範圍寬於隨眠。寬纏不是狹的隨眠所能盡攝，狹的隨眠而是寬纏所能盡攝的。

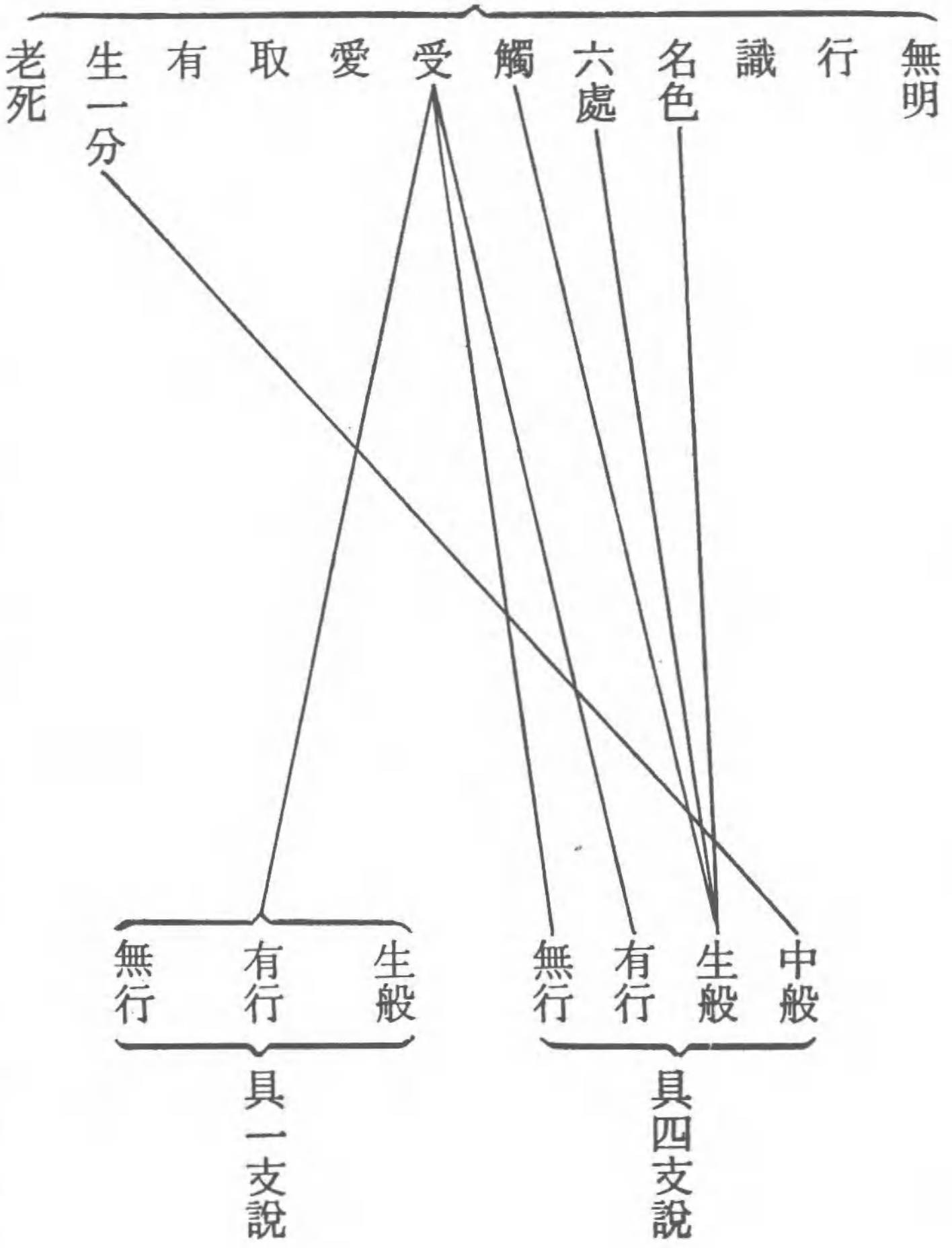
緣起支性定是有爲者，是對大衆部及化地部以緣起爲無爲說的。緣起支性，就是十二緣起。十二緣起，有部說是有爲，因他是墮在三世之中，而無無爲是墮於三世的。經說法性法住，是約因果的決定義說，非約無爲的常住義說。如無明決定是諸行的因，就不會變爲他法的因，諸行決定是無明的果，就不會變爲他法的果；如是乃至生決定是老死的因，就不會變爲其他的因，老死決定是生的果，就不會變爲其他的果。所以經說：『如來出世若不出世，法住法性』。至於緣起緣生，前者是

約因說，後者是約果說，是爲二者的差別。果的緣生法既是有爲，因的緣起法定也有爲，決不會果是有爲而因爲無爲的，所以說緣起支性定是有爲。

亦有緣起支隨阿羅漢轉者，經中說緣起是徧三界的；婆沙說三界皆具十二有支的：所以三界中的每一有情的生命自體，都具有緣起的十二支。流轉的異生，具足十二有支，證果的聖者，是不是也具十二支呢？這不能相提並論，當知羅漢之所以名爲羅漢，是由斷除染汚的自體而證得的；如此，緣起支中的無明、愛、取的煩惱，既是染汚不淨的，當就不會隨阿羅漢的自體而轉了。所以可作肯定的說：無明、愛、取的緣起三支，在阿羅漢身中，是決不隨轉的。最後的生、老死二支，約他子縛已斷，果縛猶存的現在說，可以說他是有，即於中有身位得阿羅漢果時，某中有身是他生的方便，所以有生；生後，雖已是斷惑證眞的聖者，但猶存的果縛，仍是不斷的在演變以至最後崩潰的，所以有老死。約他二縛永亡灰身泯智的未來說，由於我生已盡不受後有，所以生及老死的二支，就不隨阿羅漢轉了。受生主體的識支，在它受生時，只是一剎那，很快的就過去了，所以一念的意識，沒有得羅漢果的功能，因而聖者身中，也就沒有此支。屬於業道的行、有二支，羅漢身中不俱隨轉

。因爲凡所造業，不出已與果及未與果的兩種：已感羅漢身的與果業，爲行支的支分，攝在過去的行支中，所以不在現身中轉；未感後果的未與果業，爲有支的支分，攝在感當果的有支中。婆沙二五舉問答說：『問：阿羅漢所造業，爲名無明緣行，爲名取緣有耶？答：不名無明緣行，亦不名取緣有，彼無無明亦無取故。然彼業已與果者，當知攝在行支分中；未與果者，當知攝在有支分中：是彼類故』。受是對客觀存在者的感受，以分位緣起說，約從三四歲到十三四歲的十年間，其感受力最力，所以於其期中，容得阿羅漢果，定隨阿羅漢轉。名色、六處、觸的三支，羅漢身中隨不隨轉？基師述記中有二解釋：一說觸等三支羅漢身中皆得隨轉，因爲行者在過去生中，已修集了清淨梵行，到感得現實生命體時，有的在名色位中，生起聖道而般涅槃，有的在六處位中，生起聖道而般涅槃，有的在六觸位中，生起聖道而般涅槃；這在諸種般中名爲生般。一說觸等三支，羅漢身中皆不隨轉，因約分位緣起說，胎內的名色與六處位，其根固尚闇昧，就是出胎後二三歲內的覺觸，也還昧略得很，所以在這三位中，決不會生起強有力的聖道，以證阿羅漢果。前說有名色、六處、觸、受的四支緣起，隨阿羅漢轉；後說僅有受的一支緣起，隨阿羅漢轉

；至生支緣起的隨轉，只是一分而已。茲表列如下：



有阿羅漢增長福業者，是對後化地部無阿羅漢增長福業說的。證得極果的聖者

，雖不再造新的引業，但仍創造新的滿生，不斷的增修廣大的福業，以延長自己的生命。這在經中叫做留壽行。婆沙百二十六說：『謂阿羅漢成就神通得心自在，若於僧衆，若別人所，以衣、以鉢，或以隨一沙門命緣衆具布施，施已發願，卽諸我能感富異熟業，願此轉招壽異熟果。所以阿羅漢從行施、入定、發願的實踐中，是能增長自己的福業的。

唯欲色界定有中有者，是對前大衆者說的。照大衆者說：不特無色界沒有中有，就是欲色界也沒有中有；但有部都無中有說的。照大衆部者說：無色界固然沒有中有，而欲色界卻不能說沒有。所謂中有，是四有中的一有，卽死有與生有之間的一個聯繫者。如從人間死歿，上往天上受生，在人間的生命自體已經結束而天上的生命自體尚未完成前，如無中有爲之連續，這不就中斷了嗎？中斷了，生死流轉如何建立？所以爲佛子者，不信生死流轉說，就不得不承認有中有（有部的主有中有說，在婆沙論中有詳細的教說、理證，可以參閱）。爲何說唯欲色界定有中有而無色界沒有呢？婆沙六九說有兩個理由：一、中有要在前趣的死有已去後趣的

生有未來時，方現起來而爲死生間擔任工作，無色界沒有方所的差別，生時新的生命立卽出現，中間無須什麼做他的橋樑，所以無色界定無中有。二、中有的現起，要有色界做他的田器，無色界沒有中有。

眼等五識身有染無離染者，是對前大衆部及後化地部眼等五識身有染有離染說的。染指貪瞋等的煩惱惑染：有染，是說貪等諸煩惱與五識身的相應；離染，是說運用對治道以離去一切的煩惱；無離染，卽表示五識身不能生起對治道以解決一切惑染：所以說眼等五識身有染無離染。但取自相唯無分別者，是明五識身不離雜染的理由。自相對共相說：五塵各自所具的特性，名爲自相；五塵上所共有的無常無我等性，名爲共相。五識只有緣取五塵共相的功能；但不然，就不能斷惑離染。五識既沒有緣共相斷惑離染，要有緣共相的作意力才行，這裏說五識身唯無分別，是無隨念、計度的作意力，當然就不能離染了。分別，是識的自性，所謂識以了別爲性，卽是指此。通說分別有自性、隨念、計度三者。二種分別，並不是自性分別也沒有。但斷惑離染，非有隨念、計度的二分別力不可，五識既沒有此二分別，可見他只是有離染的相應，沒有離染的道力。所以說：眼等

五識身有染無離染；但取自相，唯無分別。

心心所法體各實有者，是對經部譬喻師等心所無別體說的。心心所法是一體還是別體，在學派中是有諍論的。心心所體各實有，這是王所別體論者，不但正統的有部學者這樣主張，就是與有部思想大同小異的犢子、敵體相反的大衆、分別說系，也是這樣主張的。心所卽心無別實體，這是王所一體論者，不但經部譬喻師這樣主張，就是被稱爲婆沙四大評家之一的覺天、法救二尊者，也是這樣主張的。有部之所以主張王所別體，從他的根本思想說，他是個多元的實在論者，所以他分析心理的動態，認爲能了知的是識的自性，有情緒反應的是受的自性，發生認識作用的是想的自性，作爲意志活動的是思的自性……，因而必然的建立心心所法各有自體。雖各有自體，但同時而起。婆沙十六說：『同依一根，同緣一境而得生故，可說一切和合無異，是故一切心心所法，隨其所應俱時而起』。然由他的行相微細，在一念中同時起時，不易爲我人覺了，所以就以爲他是前後而起，其實是同時的。王所一體異時而起者說：心與心所的關係，不是彼此隔別的，而是彼此統一的，因爲受想思等的每一心所作用，都是心識的隨位而流，並沒有他的獨立自體。同時，

從心心所的作用說，也分不出他的絕對界限，如識是能了知的，而諸心所無一不得能了知的作用；如心是能緣慮的，而諸心所也沒有一個不得緣慮功能，所以二者實是一體的異名。順正理論十一卷說：『諸有譬喻者，說唯有心無別心所，心、想俱時行相差別不可得故。何者行相唯在想有譬喻者，在識中無？深遠推求，唯聞此二名言差別，曾無體義差別可知。』又說：『又於心所有多諍論，故知離心無別有體……。故唯有識隨位而流，說有衆多心所差別：……。我等現見唯有一識，次第而轉，故知離心無別心所』。心心所的一體，從這兩段文中，可得一明確的認識了。至心心所的異時而起，如婆沙十六說：『有執心心所法前後而生，非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生，譬如商侶涉險隘路，一一而度，無二並行；心心所法亦復如是，衆緣和合一一而生，所待衆緣各各異故』。心心所的所以異時而起，由於各各所待的衆緣不同：如眼識緣，鼻舌身識又要境與識合方得生起，須待光明虛空等緣，而耳識生就無須明，決不是一時生起，而確是異時現前的。如上所論，可以看出心心所的一體、異體，俱起、別起，在學派中，是有著如何的不同意見了。

心及心所定有所緣者，所緣對能緣，心心所法爲能緣，凡能緣者必有所緣，所以心及心所定各有他的所緣境。婆沙十二說：『以心心所於所緣定安住所緣不可移轉；……此中眼識及相應法於色所緣定，乃至意識及相應法於一切法所緣定……。以一切心心所法各能領受自所緣故』。雖說二者趣境、受境、捨境都是同時的，但心是緣境的總相，心所是緣境的別相，所以是各自領受自所緣境。

自性不與自性相應，心不與心相應者，相應是對不相應說的。所謂相應，必要兩個不同的東西互相和合得來而且是不相捨離的，方可說爲相應，如水乳的交融，就是一個最好的例子。假使是獨立的個體，談不上和合，或敵體的兩個，不能夠和合，就不得說爲相應。以心識的自性說，他是獨立的個體，有部認爲自性與自性，是決不能相應的，因爲同一自體，根本沒有相應的可能性，如刀的不自割己，指的不自指己。可是有些學者却提出相反的意見，說諸法各各僅與自性相應而不與他性相應，因諸法中，沒有一法的彼此愛重，猶如自性那樣來得親切的。有部爲了遮除這些妄執，特別指出諸法只與他性相應而不與自性相應。再以心識的生起說，有部

的意思是：如在一相續中，同時有二心伽羅非前非後的二心俱生，可說心與心相應，但事實上，無一補特在只有一和合，使未來心聚的現前，必由現在的和合方可，但現一個個的過去，不能兩個同時並行。既但有些學者說心與心（由彼心力此心得所與心所（由心所力心所得生），可以由心所的力量而生的。有部認爲這說法是不對的，所以在婆沙五十二中特別指出說：『心與心所相應，心所亦與心所相應，心所又得與心相應，唯心與心無相應義，一身二心不俱起故』。所以本論也說：心不與心相應。

有世間正見，有世間信根者，是對世間信根說的。見是推度的意思。大衆部說五根中的慧根名爲正見，這是出世的無漏的，非世間的有漏的。有部根據經說：『若成就增上世俗正見者，設經百千生終不墮惡趣』的明文，主有有漏慧爲世間的正見。這世間正見，有是加行得的，如聞思修的三慧；有是離染得的，如靜慮、無量、無色、解脫、勝處、徧處等的俱生慧

；有是生得的，如生彼地所得的善慧。大衆部說要斷惑證滅得四不壞信時，方能成就信根，所以信根唯是出世無漏的。有部舊義說：世第一法是以五根（信進念定慧）爲自性的，但世第一法是在異生身中所具有的，異生身中所具有的世第一法，既是以五根爲自性的，可見五根亦通有漏異生，決非唯是有爲無漏的，所以說有世間正見。根是增上的意思。大衆

有無記法者，是對前大衆部無無記法說的。可以記別爲善記別爲惡的是有記法，不可記別爲善記別爲惡的是無記法。唯識學探源說：『這無記，不是善惡法，有部是心性無記論者，所以說有無記法。大衆部是心性本淨論者，所以不承認有無記的化合，是非善非惡的，與善惡鼎立而三的中容性。就因爲他是無記，所以也可和善惡合作』。又說：『有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成爲獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說他是善或是惡。不過，心是不能離却心所而生起的。倘使他與信、慚、愧這些善心所合作起來，他就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知

，但也沒有善心所或惡心所羼雜進去；那時的心，只要受、想等心所同起，這就是無記性。所以善心，惡心，不是心的自性是善，是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善，是惡，也不再說他是無記的；但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性』。從這說明中，可知有部爲什麼主有無記法了。

諸阿羅漢亦有非學非無學法者，是對後法藏部阿羅漢身皆是無漏及對俱舍所敍經部譬喻師以無學身及非情色皆爲無漏說的。非學非無學法對學無學法說：學法是有學聖者所得的無漏有爲法，無學法是無學聖者所得的無漏有爲法，非學非無學法則指學無學法以外的有漏及無爲法。有部學者說：有情生命體上具有十八界法，其中意、法、意識的後三界，通於有漏無漏，而前五根、五境、五識的十五界，唯是有漏。因此，不但凡夫生命體上的十五界是有漏，就是羅漢及佛生命體上的十五界也是有漏，因爲人們緣佛及羅漢身，有起貪瞋等的煩惱的，所以說諸阿羅漢亦有非學非無學法。

諸阿羅漢皆得靜慮非皆能起靜慮現前者，是說得根本靜慮的阿羅漢有兩類不同：有阿羅漢雖得根本靜慮，但不能起靜慮現前，這是約未來說的，未來的靜慮雖說已得到了，因爲不是現在，所以不現前。如我人得到了某類東西，暫時把他儲存起來不去受用他，雖說已經得到了，但也可說沒有現前。諸阿羅漢所以皆得靜慮，是因在未至定的時候，已將欲界的九品惑染斷盡了的關係，所以凡沒有離去欲染的，就不能得根本靜慮，婆沙說：『無有未離欲染而能得靜慮者』。預流一來的有學聖者，既沒有離去欲界的九品惑染，當然就不能得根本靜慮。所以有部的意見：預流一來的聖者是不得靜慮的，諸阿羅漢的聖者皆得靜慮的，不過有現起不現起的差別罷了！

有阿羅漢猶受故業者，是對前大衆部所作已辦無容受法說的。故業，就是過去生中所作的行業。過去生中所作的罪業，在現在已證阿羅漢果的生命體上，是不是還要受報，這在學派中是有諍論的。據有部說，有的阿羅漢猶受故業的。婆沙舉例說：昔有一阿羅漢在迦濕彌羅國都娖邏吒不遠的僧伽藍住，由於過去的業力因緣，使自染晒在外的袈裟，變似一條牛皮，被失牛者見了，以爲他的牛是被這羅漢偷來

殺掉了，不問情由的就給他一頓毒打，並捉送到官府裏把他禁閉在牢獄中。還有，迦留陀夷阿羅漢，被粗獷的執杖梵志打死。從這些事例看，證知有阿羅漢猶受故業的。

有諸異生住善心死者，衆生生存時的起心動念，有善、惡、無記的三性差別，而臨命終時的心念，是善，是惡，是無記呢？依有部說是這樣的：如在欲界命終而還生到欲界來，有的是住善心死的，有的是住惡心死的，有的是住無記心死的；若在欲界命終而上生到上二界去，有的是住善心死的，有的是住無記心死的：所以本論說有諸異生住善心死者，因他在命終的時候，爲了希當來的新生命不要墮在不可愛樂的惡趣之中，就以積極的加行作意力，使自己的善心生起，因此證知衆生界中，是有住善心而死的。若諸聖者如羅漢及如來，就唯住無覆無記而般涅槃了。因極果的聖者，已斷除了一切惡法，成就了一切善法，成就善法的聖者，所以不住善心而住無覆無記心般涅槃者，婆沙百九十一說：『謂善心強盛堅住難壞，能令餘心長時續起，於心斷不順；無記心羸劣如朽敗種不堅住易壞，不能令餘心長時續起故，於心斷最爲隨順』。又尊者妙音說：『一切善心皆是作功

用起，將命終時不能復作功用，是故唯無記心而般涅槃』。

在等引位必不命終者，是對主張佛命終時亦住定中的經部說的。經部學者根據『世尊依不動寂靜定而般涅槃世間眼滅』的聖教，說佛是在定中般槃涅的。有部雖承認佛在入滅前曾入不動寂靜定，但不承認就在這定中而般涅槃，因爲要從定中出來以後，方得入於涅槃的。如尊者妙音說：『佛將入涅槃時，第四靜慮無間欲界善心現在前，則往此心而般涅槃』。佛尚不住定心位中般涅槃，異生當更是在散心位中而死了，所以有部堅主死有生有位唯散非定。俱舍論說：『非在定心有死生義』，卽是此意。

佛與二乘解脫無異者，解脫是學佛者所希求的。衆生在生死中流轉不得自由，是由不知無我而執實有我我所的關係，如能通達眞諦而離我我所的妄執卽得解脫。所以從三乘同破人我執，同證我空理，同斷煩惱障，同出離生死的這一意義說，聲聞獨覺所證得的解脫與諸佛如來所證得的解脫是平等一味無異無別的。如經中說：『如來解脫與餘阿羅漢等解脫無異』。雖所證得的解脫沒有差別，但能證得的聖道是有差異的，這聖道就是智慧。經中舉三獸渡河的譬喻說：兎的渡河，但於水上浮

渡，不能窮盡其底，馬的渡河，雖或履地而過，但不長時盡底，象的渡河，恆恆時長長時，都是蹈底而渡：所以雖同樣的渡河，但因三獸的大小不同，而有盡不盡底的差別。當知三乘聖者渡甚深的緣起河亦復如是：聲聞乘的智慧較小，就只能淺渡緣起河，緣覺乘的智慧稍大，即能夠深渡緣起河，如來乘的智慧甚深，就能究竟徹渡甚深最甚深的緣起河了：所以從三乘聖的智慧有大小，渡河有淺深看，雖所證得的解脫，是一味無差別的，但能證得的聖道，是彼此有差別的，因此，本論說三乘聖道各有差別。

佛慈悲等不緣有情者，是對犢子部等立勝義補特伽羅說的。慈悲等，就是慈悲喜捨的四無量心。通常說：四無量心的所緣，是無量的有情。如要爲了令諸有情得諸快樂，於是修習慈無量心三昧……，爲要了解一切有情平等平等，沒有什麼怨親差別，於是修習捨無量心的三昧。四無量心既以無量有情爲所緣的對象，爲什麼有部在此又說佛慈悲等不緣有情呢？佛的四無量心，雖以一切有情爲所緣，但不是緣實有的有情，而只是緣相續的執受五蘊，所以說佛慈悲等不緣有情。如果執有實有的有情爲所緣，不特不能解決衆生的痛苦，給予衆生的安樂，實際自己都不能得解

脫。衆生所以被生死所縛，就因執有實有自我，否則，決不會在生死中流轉，所以說執有有情不得解脫。

應言菩薩猶是異生者，是對前大衆部的入第二阿僧祇的菩薩卽名聖者說的。依有部說：不特入第二阿僧祇的菩薩，不論是在三阿僧祇劫中，修六度的利他行也好，還是異生。因爲，發心成佛的菩薩，不論是得名爲聖者，就是到最後身的菩薩，也還是百劫中，修相好的自利行也好，乃至降王宮，踰城出家，修六年苦行也好，由於見修諸惑的未斷，不得名爲聖者。古德有說：『初僧祇爲外凡，第二僧祇爲煖法，百劫爲下忍，一生補處爲中忍，八相中前五相爲上忍、世第一法也』。所以必要到菩提樹下，坐金剛座，以三十四心，頓斷見修諸惑，證得無上菩提，方可名爲聖者。如果見惑及有頂修惑——諸結，沒有斷除，未能從世第一後心，悟入正性離生，那他雖是一個發了大心的菩薩，然於異生地，未得名爲超越。

有情但依現有執受相續假立者，是對犢子部執有實法我說的。有部的意見：有情之所以名爲有情，並不是有個實在的自我，名爲有情的，而是依現在的執受相續，假名爲有情的。相續，是有情的異名，亦卽色心和合的生命體，如婆沙說：『身

名相續，壽隨色心相續轉』。又成業論說的『心相續，色相續』，也是指此。有情的生命，所以能一期的相續而住，是由現在的執受因緣。執是執持，就是前五識的心心所法，各自執持自己的色根使不失壞，色根這才盡形壽的隨轉生起覺受，如五識的心心所法，不各自的執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩潰，成爲無生機的死屍。受是攝受，謂心心所法，不但執持色根令不失壞，且在一期生命中，時刻的攝受名色爲自己的自體所依。由這攝爲自體與執取不失的兩個作用，所以假立名爲有情，這假立的有情，是依實有的五蘊和合而假說的，並沒有他的實體存在。如果把假名的，誤認爲實有的，那便是佛法所要破的我執了。所以有部唯建立假名我，不承認有實體我。

說一切行皆刹那滅者，是對非刹那的相續論者說的。有以爲存在者，是不生不滅的，是永遠連續的，其實一切有爲諸行，都是刹那生滅的，沒有些微存在者，是常住不變的。所以有人說：從最小的分子到最大的體積，從微細的沙粒到廣大的太陽，從單純的細胞到複雜的人體，都永遠的處在產生與消滅中，處在不斷的流動中，處在不停的運動與變化中，一切都不是經常的，一切都不停止在同一物上面。如

是刹那生滅的諸行，如一不斷流動的河，任何人不能再走入同一的水流中，因爲新的水不斷的流來，後足所入的水已決不是前足所入的水了，所以有部說一切諸行皆刹那滅。

定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉者，是對犢子部的不可說我及經部師的勝義補特伽羅說的。衆生的生命現象，是一色心的和合體，而這和合的色心，恆時都在不息演變中，試問前後生命的連續，是以什麼爲他的主體呢？『照有部說，一切法可從體用兩方面去看：從諸法的本體方面去看，一一法不但是各各差別的，而且一一法都是恆住自性的，就法法各住自性說，其間沒有什麼變化，所以諸法的自體，不能擔任從前世到後世的這一聯繫工作。從諸法的作用方面去看，一一法的業用，無不是刹那生滅無常演化的，就這無常演化的業用說，因爲前後的不能連接，也沒有少法能夠負起從前世到後世的這一重要任務。那末，業果輪迴不是不可能建立了嗎？不！諸法的業用，雖是刹那生滅的，身心的相續，雖是沒有自我的，但和合相續無常演變的生滅用上，有假名的補特伽羅在，依這假名的補特伽羅，可說有從前世到後世去的生命聯繫

者』，所以本論說：定無少法能從前世轉有移轉。和合爲假有補特伽羅的五蘊法，爲諸行所攝的。爲行所攝的五蘊法，在極速的一剎那間，卽無有餘的息滅過去，沒有些許的有爲行，而不歸於滅的。滅的卽成過去，再來的已不是原來的那個，可見沒有實在的五蘊法，能從前世轉變至後世，所以本論說：活時行攝卽無餘滅，無轉變諸蘊。前者約無實我移轉說，後者約無實法轉變說：由此可知這是破所執的實我實法的。

有出世靜慮者，是對後化地部無出世說的。靜慮，就是色界的四根本定。四靜慮，究唯是有漏世間的，抑或有無漏出世的，學派間有著諍論。有部說：有世間的靜慮，也有出世的靜慮。如俱舍說靜慮有三種：有與愛相應爲愛所染著的味靜慮，有與無貪等諸白淨法相應起的世間有漏淨靜慮，有與聖道相應非愛所緣所味著的出世間無漏靜慮。怎麼知道有這出世靜慮的呢？因爲上生梵世的聖者，捨棄了越界地的白淨法，斷除了味相應的愛染法，而唯成就無漏靜慮，所以證知有出世靜慮，俱舍論說：『無漏定者，謂出世定，愛不緣故，非所味著』。

尋亦有無漏者，是對後化地部無無漏尋說的。尋是尋求，爲心理活動的一種現象。據有部說：不特有有漏尋的活動作用，實也有無漏尋的活動作用。如初禪無漏定，有尋與之相應，定是無漏的，與之相應的尋，自也是無漏的。又婆沙說八支聖道中的正思惟，是以尋爲自體的，聖道是無漏的，爲正思惟自體的尋，當也是無漏的。俱舍論說：『尋伺通漏無漏』。所以有部說：尋亦有無漏。

有善是有因者，是對化地部善非有因說的。有情三業行爲活動的結果，從倫理的立場去分判，有福業、非福業、不動業的三種。善就是福業，有就是三有。善的福業，能不能爲三有的引業而感人天果報，這在有部與化地部有不同的看法：化地部說：『善非有因』，善是不能爲三有的；有部說：善中的有漏善，有善報，惡有惡報，非福業能感世間的異熟果，福業、不動業也能感人天的異熟果。如婆沙說：『一切不善善有漏法，皆有異熟故』。所以本論說：有善是有因。

等引位中無發語言者，是對前大衆部在等引位有發語言說的。等引位就是定位。定中能不能發語言，有部與大衆部的意見是有出入的：前大衆部說有定中發語言者，即雖發語言，而猶能住定。今有部說定中無有能發語言者，因入定者，前五識

已全不起，那裡還會發語言，既然不發語言，當也不聞音聲。雖目連曾對諸苾芻說過：我自憶住無所有處定，曾聞獼猴池邊有衆多龍象的哮吼聲音，但實際不是在定中聽到的，而是出定後聞得的。所以說等引位中無發語者。

八支聖道是正法輪，非如來語皆爲轉法輪。非佛一音能說一切法。世尊亦有不如義言。佛所說經皆非了義，佛自說有不了義經。

八支聖道是正法輪，非如來語皆爲轉法輪者，是對前大衆部諸如來語皆轉法輪說的。婆沙論說：『云何法輪？答：八支聖道』。又四大評家之一的妙音尊者說：『八支聖道是正法輪』。世間的輪相，有輻、轂、輞的三大要素，如缺一種，就不成爲輪相，當知八支聖道卽具此三：正見、正思惟、正勤、正念，似世間的輪輻，正語、正業、正命，似世間的輪轂；正定，似世間的輪輞：所以八支聖道名爲法輪。有說見道名爲法輪，因見道的速行與世間輪相似的。如輪王的輪寶，旋環不息，迅速的向前推進，有捨有取，能伏未伏，鎭壓已伏，上下迴轉的。見道也是這樣，所以說名法輪。配合來說：見道的沒有間歇，如輪寶的旋環不息。十六心後的刹那

見道，如輪寶的行用速疾。見道的捨苦等境取集等境，如輪寶的捨前取後。見道的見所未見的眞理，斷所未斷的惑障，已斷的不再退，已見的不再迷，如輪寶的降伏未伏，鎭壓已伏。見道的觀下苦後，觀上苦等，如輪寶的上下迴轉。由具這些特殊的意義，所以唯有見道獨名法輪。若依婆沙師的本意，見、修、無學的三道，總名法輪，因鹿苑的三轉，屬於三道所攝的。有部難大衆部的學者說：假使如你們所說的諸如來語皆轉法輪的話，那末，佛在菩提樹下，爲商人們說法，就應名爲已轉法輪了，爲什麼一般都說於鹿苑中初轉法輪呢？既鹿苑說法名爲初轉法輪，可知是令他身中現起聖道名轉法輪的。轉法輪，有部說有二種：一於自身中轉，如佛在菩提樹下，以三十四心成無上道，卽爲自轉法輪；二令他身轉聖道，如佛在鹿野苑中，爲五比丘說法，使他見道，卽是令他轉法輪。佛以利他爲正事，所以以轉他的法輪，而爲佛的初轉法輪。因此，有部說八支聖道是正法輪，非如來語皆爲轉法輪。此義詳如婆沙百八十二所說，這兒不再多述。

非佛一音說一切法者，是對前大衆部佛以一音說一切法說的。一音，爲一音說法之義，並不是一音中能說出一切法義，一切法是很多的，單以一音，決不能說盡

一切法。如說諸行不淨爲一音聲，諸法無我亦爲一音聲，名爲一音，並不是佛以一音說盡一切法，名爲一音。如說諸法無我，只能說所說的諸法是無我，決不能說己能說的自體亦是無我，必要到第二刹那一切法。有責難說：如果眞的佛不能以一音說盡一切法，那『佛以一音演說法，衆生隨類各得解』的兩句話，又怎麼會通呢？方普觀盡諸法』。所以非佛一音能說方可。俱舍論說：『作無我觀時，必須二念佛雖常常的以一梵音爲衆生說法，但能應一切能聞者的諸方音義，使他們以爲如對自己所說。婆沙論說：『一音者，謂梵音。若至那人來在會坐，謂佛爲說至那音義。如是礫迦、葉筏那、……等人來在會坐，各各謂佛獨爲我說自國音義，聞已隨類各得領解』，是爲一音說法。

世尊亦有不如義言者，是對前大衆部世尊所說無不如義說的。佛陀所說，是不是每一語言皆如於義，有部與大衆部是有諍論的。要明瞭他們的諍論所在，可從義的兩個意義方面去說：一、義是義利。就義利說，大衆部認爲佛所說的話，無有一語不令衆生獲得義利的虛言，所以所說皆如於義；但在有部看來，佛陀所說，雖以

令衆生得益的如實說爲前提，然有時也說不如義言的。如佛問阿難說：現在是不是天在下雨？像這樣的問語，對衆生有何義利？所以所說非皆如義。二、義是道理。就道理說，大衆部認爲佛陀所說，沒有不稱於理的，所以皆如於義；可是有部學者說，如來稱法體性而說的言說，固皆如於義理，然而有時方便密說那不稱體性的言說，是也有不如於義的。如發智論引的密語頌說：『逆害於父母，王及二多聞，誅國及隨行，無礙過梵志』。這就是不稱法體性的言教。所以世尊所說亦有不如義言。

佛所說經非皆了義者，了義對不了義，可從兩方面分辨：一約教說明不明白辨，教說明白的是了義，不明白的是不了義；二約理顯究不究竟辨，顯理究竟的是了義，不究竟的是不了義。在教說方面，佛既有不如義言，在顯理方面，而佛又有不稱法體之談，可見佛所說經，並不都是了義的，也有不了義經的，這不特後來的學者，有作這樣的分別，就是佛陀自己，也曾說過有不了義經的。如經說四依時，佛就教人依了義不依不了義，所以說佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經。

此等皆爲本宗同義；末宗異義其類無邊。

如是像上所說的總法觀、雜法觀、教法觀，都是說一切有部的本宗同義，如果要談他的末宗異義，其類無量無邊，說不能盡，所以這兒也就略而不談了。

二　雪山部本宗同義

其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生，菩薩入胎不起貪愛。無諸外道能得五通。亦無天中住梵行者。有阿羅漢爲餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入，道因聲起。餘所執多同說一切有部。

雪山部，就是本上座部。上座最初分裂時，卽雪山與說一切有，所以他們的思想，大體是相近的，所不同的，現說如下。

謂諸菩薩猶是異生者，此與有部同說三祇百劫中的乃至最後身的菩薩，猶是異生所攝，因爲見修二惑尚未斷的關係。以聖者所入的滅盡定說，不特異生不能入，就是菩薩也不能入。怎知菩薩不入滅盡定呢？毘婆沙師說：『一切菩薩先證無上菩提，後起滅盡定』。又婆沙論說：『菩薩爲入滅盡定否？尊者世友說不能入，契經說爲聖者定故。若菩薩能入者，亦應名異生定』。因此，知道菩薩是不入滅盡定的

。從菩薩不入滅盡定的這一方面看，也可證知菩薩猶是異生。

菩薩入胎不起貪愛者，此與有部所說大同而小異。入胎，是約一新生命開始說的，每一新生命的開始，必然的要先入母胎，但入胎受生者，有種種的不同，主要有正知而入母胎者，有不正知而入母胎者。不正知入母胎者，就是一般的有情。一般有情在入胎時，生起顛倒的父非父想，母非母想：所以，如果是一男性前來投胎，對父就生瞋恚，對母就生愛欲，起顛倒想，謂與母會；如果是一女性前來投胎，對母就生瞋恚，對父而生愛欲，起顛倒想，謂與父會：是爲不正知入胎。正知入母胎者，是指的菩薩。菩薩在入胎時，正念現前，於父生起父想，於母生起母想，既不生瞋恚，也不起貪愛。貪愛有二種：一是淫欲的貪愛，一是親愛的貪愛。有部與雪山部，雖同樣的說菩薩入胎不起貪愛，但有部只說不起淫欲的貪愛，父母的親愛還生起的，由這親愛的愛力而入母胎。婆沙百七十一說：『菩薩不爾，將入母胎，於父父想，於母母想，我依彼故增長後蘊，當於贍部洲中受尊勝報，依此證得阿耨多羅三藐三菩提，與諸有情作饒益事。作是念已，便於父母等生親愛，由此結生』。然雪山部說，不特淫欲的貪愛不起，就是父母的親愛，生命的自體愛，也都

不起的，所以與有部所說稍爲不同。

無諸外道能得五通者，是對前有諸外道能得五通說的。五通，是天眼、天耳、他心、神境、宿命的五種。神通雖不是佛教的特色，但照雪山部說來，却也不是外道所能得的，因外道修道的方法，怎麼能引發神通？所以雖有外道能在空中自在飛行，亦有外道憶知宿住事有二、四、六、八萬劫的不同，但這不是由依邪道修得的神通力，而是咒術、藥力及鬼神等力所加被的。佛教行者之所以有神通，因佛法的道行是正確的，凡依佛法的正確道行而行的，不特聖者可得種種神通，就是凡夫也能得五通的。這種說法，未免過分强調神通的神秘性了，其實神通是極平常的，印度許多外道都得五通的，所以此說不如有部所說善。

亦無天中住梵行者，是對前有天中住梵行者說的。梵行，是清淨行。修梵行者，要絕對的遠離女人，不與女人相接近。這在人間雖屬可能，但在欲天却極不易，因欲界的天女，形色殊勝，容顏美妙，光明煥發，芬香馥郁，一擧一動，一顰一笑，在在引發人的邪思欲念，所以從苦迫的人間，上生快樂天堂的人們，沒有

不被天女所引誘，沒有不顛倒在天女的美色之下的。如是尋求天上的樂趣，日與天女的遊戲，那裏還能修清淨的梵行？由於天上無住梵行者，所以離欲的聖者不生欲天，生欲天的初二果聖者，是也由於未全離欲的關係。這樣說來，可見天上是沒有住梵行者。

有阿羅漢爲餘所誘等的五事，本爲佛滅後百餘年時，大衆上座、根本二部最初分裂的諍論點，上座學者由於不承認這五事的合法性，才成立了一個上座集團。那知到了三百年初，上座本身開始分化時，原屬本上座的雪山部，反而又接受了大天的五事說，這在思想的演化方面看，可說是個很奇突的轉變，這一轉變，不知是由於上座學者的失本所宗，還是由於五事說的漸爲佛教學者所採用，逼得他們也不得不接受此說，這在現存的文獻中，很難找出他的所以然了。

餘所執多同說一切有部者，是說除上述的幾點與有部思想略有出入外，其他的問題大多與有部所執相同的。雖說如此，但圓測法師却認爲也有不盡同的地方：如三世的時間觀，有部絕對的說三世實有，此部却說過未是無體的；又如現世法的生滅觀，有部說一法是刹那生滅的，此部却說一法是二時生滅的；又如因果的同時異

時觀，有部的因果觀是異時的，此部的因果觀是同時的：有這樣多的說法不同，怎可說餘所執多同說一切有部？部派佛教的研究者，對此應隨時的加以留意！

三　犢子部等五部之宗義

1　犢子部本宗同義

其犢子部本宗同義：謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名。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。亦有外道能得五通。五識無染亦非離染。若斷欲界修所斷結，名爲離欲，非見所斷。即忍、名、相、世第一法，名能趣入正性離生。若已得入正性離生，十二心頃說名行向，第十三心說名住果。有如是等多差別義。

犢子與有部是同行的二部，所以他們的思想，大體上是相近的。現在就把犢子部的本宗同義，略述如下。

謂補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊界處假施設名者，是明犢子學者所建立的不可說我。諸法無我，是佛經中所常說的，亦是佛弟子所信受的，佛法與外道的不同點，亦即在此緣起無我義。然犢子及其支派正量等的諸部，却一反佛法的向來所說，建

立一個實有不可說的補特伽羅起來，這是很特別的。所謂非卽蘊離蘊，是說補特伽羅我，不可說是卽五蘊的我，也不可說是離五蘊而有的我。若說卽蘊爲我，蘊是生滅無常的，我應隨無常的五蘊而斷滅，就有前世到後世的輪迴建立不起的過失；若說離蘊有我，那我就應離無常的五蘊而常在，我常在了，就有無受苦受樂差別的過失。佛之所以一再破斥外道的卽蘊我、離蘊我，其故在此。犢子學者爲了避免這些過失，所以說非卽蘊離蘊。世親俱舍論破我品中擧法喩說：『犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。……此如世間依薪立火，謂非離薪可立有火，而薪與火非一非異。……如是，不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異非一』。非一非異、非卽非離的補特伽羅，不可說他是常、是無常、是有爲、是實，是有爲、是無爲，是常、是無常，只可以說是不可說我。這不可說我是怎樣建立的呢？唯識學探源說：『依蘊界處假施設名，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，却也不就是五蘊，自有他的體性。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。「依蘊界處假施設名」，正是說的不可說我。

何以見得？像俱舍論破我品說：「但可依內現在世攝有執受諸蘊，立補特伽羅」。不可說的補特伽羅，是依現在有情身內的五蘊而建立的，說得非常明白。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「依蘊界處假施設名」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。……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』。

諸行有暫住，亦有刹那滅者，是約一切有爲諸行，都是刹那生滅的，沒有一法可以少時暫住；現在犢子部說，一切有爲諸行，不特是刹那滅的，也有暫時住的。以心色二系分別說：屬於精神系的諸行，是刹那滅的，如基師述記說：『心心所法燈焰，鈴聲念念滅』。屬於物質系的諸法中，如大地經劫（經一劫住以後，方壞滅行，是可暫住的，如基師述記說：『色根，就是有情的生命，他隨各個有情的壽命長短，存在三五十年及八九十年不等，而後才灰滅的）』。可見諸行有刹那滅，也有暫時住的。

諸法若離補特伽羅等者，是明犢子部建立不可說我的所以。補特伽羅，意譯爲數取趣，卽生死輪迴的主體，亦卽我的異名。『他之所以建立這不可說我，目的就在說明輪迴與解脫的主體，在他看來，組合現實生命的色心要素，都在不息的演化中，無一可以擔當從前世移轉後世的這一重要任務，能夠負起這一任務的，唯有那刹那生滅的五蘊內在的統一性，就是他所說的不可說我。生命內在假使沒有這個不可說我，生死流轉固無法建立，涅槃還滅也成爲不可能了。俱舍論破我品中講到犢子學者建立不可說我說：「若定無有補特伽羅，爲說阿誰流轉生死」？……所以依照犢子學者說：唯有不可說我補特伽羅，有情生命方能從前一生到達後一生，……由此，可知犢子系建立不可說我的用意所在了』。唯識學探源說：『犢子部的見解：心心所是刹那生滅的。色法的根身，在相當時間，雖不滅而暫時的安住；但終於隨一期生命的結束而宣告滅壞。就是山河大地，充其量也不過暫住一劫。這樣，有情的身心，沒有一法可以從前生移轉到後世。在這樣的思想下，三世輪迴，造業受界等現象，當然不能依止那一法來建立。這一派的意見，認爲有一補特伽羅，才能貫通三世。譬如我造了業，這業便與我發生連繫；因我的流轉到

後世，也就可以說業到後世去感果』。所以本論說：『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』。

亦有外道能得五通者，此說同於一切有部，異於雪山及法藏部。犢子學者所以承認有諸外道能得五通，因爲現見有修得的，不能因外道的道法邪謬，就抹煞他們修得五通的現實性。通是從定得的，凡能眞實修定者，不論聖、凡、外道，都可得通，所以說亦有外道能得五通。

五識無染亦非離染者，是對有部的有染無離染及大衆、化地二部的有染有離染說的。五識爲什麼是無染的呢？犢子學者說：五識，在自性、隨念、計度的三種分別中，只有自性分別，沒有隨念、計度的分別；在善、不善、無記的三性中，只有無覆無記，沒有善性、不善性：由於沒有後二分別，所以沒有善不善性，由於沒有善不善性，所以無染汚法與之相應。五識爲什麼又是非離染的呢？犢子學者說：能造染的才能生起對治染的道力，五識既不能造染，怎能生起對治道以離染？所以五識亦非離染。茲將諸家有染有離染等的不同說法，列表如下：



若斷欲界修所斷結，名爲離欲，非見所斷者，是約斷何惑染，方名離欲說的。惑有見惑修惑兩種：修惑是迷事而起的，又名事惑，他只於眼前的衣食等事有所迷惑，並不障礙空無我理。依有漏的六行觀而修，目的既不在證空無我理，當然就只能伏除修惑而不能解決見惑了。婆沙五十一說：『或復有執異生不能斷見所斷隨眠，有餘復執異生不能斷諸隨眠唯能制伏』，卽指此說。見惑是迷理而起的，又名理惑，雖不關事相上的了不了解，但對眞理的迷惑認識不清，必須要修無漏的十六行觀，到十五心後一刹那見道悟諦理時方能永斷。婆沙論說：『聖者見道現在前時斷見所斷，後若修道現在前時斷修所斷』，卽指此說。所以不論凡聖，如以有漏的六行觀而修，縱然但斷欲界的修所斷惑，而不能斷欲界的見所斷惑，亦得名爲離欲：所以說若斷欲界修所斷結，名爲離欲，非見所斷。但就婆沙的本義說，與此略爲不

同，因婆沙是主異生離欲染時，也可離
由修事觀伏欲修惑說，如離色界的初禪
伏修惑不斷見惑。

即忍名相世第一法等者，是明由四
煖、頂、忍、世第一法的四加行，是小
名、相、世第一法名四加行。據他們的
及所詮理，不作教理差別的觀察，並且
；進而從教理的總觀中，先放下所詮理
名集、名滅、名道，是爲名位；能詮教
迫性，集的招感性，滅的證得性，道的
此四加行，即能趣入正性離生——見四

若已得入正性離生等者，是明行向
六心，以此分別行相住果，有部說十五
部說四諦各有三心，總合爲十二心。入

乘有部所說的。此犢子部異彼所說，以忍、
解釋：行者修觀時，先總觀四諦法的能詮教
對此所觀的若教若理，忍可於心，是爲忍位
的不緣，單觀四諦的能詮教法，觀此名苦、
觀成後，再觀所詮的四諦理體，謂觀苦的逼
修習性，是爲相位；世第一法如常說。由修
諦理，超凡入聖了。

與住果的。上下四諦各有忍、智，總合爲十
心頃名爲行向，第十六心說名住果。今犢子
正性離生的行者，在十二心頃說名行向位，

然後再總觀十二心爲第十三心說名住果。今將他的四諦三心略說如下：一、苦法智，觀欲界的苦諦，斷苦下的諸惑，是爲第一心；二、苦法忍，這在智後再觀欲界苦諦之下的已斷諸惑，爲什麼呢？因欲界的苦下諸惑雖然已斷，但還有上界的苦下諸惑須斷，所以必須得再審諦的觀察欲界苦下的諸惑已斷未斷，以忍可他的已斷諸惑，是爲第二心；三、苦類智，觀上二界的苦諦，斷上二界的苦下諸惑，行者到此，已將三界苦諦下所有的惑障，皆已斷盡，無須重行諦觀惑斷未斷，所以不必再立苦類忍，是爲第三心。苦諦有此三心，餘三諦也有此三心，合爲十二心。第十三心，有說就是重觀第十二心道類智的第二刹那相續心；有說是總觀欲界四諦及上二界四諦的一念心。依此十三心而觀，有次第證果的，有超越證果的：次第證者，以十二心爲初果向。以第十三心爲住初果；超越證者，如曾以有漏道已斷欲界修惑的前六品，以十二心爲二果向，以第十三心爲住二果，如曾以有漏道已斷欲界九品修惑盡，則以十二心爲三果向，以第十三心爲住三果。所以說若已得入正性離生，十二心頃說名行向，第十三心說名住果。

有如是等多差別義者，是結成。謂像上所說的犢子部的宗義，與其他各派所說

的比較起來，是有很多很大的差別的。

2 餘四部差別異義

因釋一頌執義不同，從此部中流出四部：謂法上部、賢胄部、正量部、密林山部。所釋頌言：已解脫更墮，墮由貪復還，獲安喜所樂，隨樂行至樂。

此中所說的一頌，本爲犢子系的學者所共誦的，最初大家誦此頌時，並沒有什麼不同意見，後來爲了解釋頌中的含義，這才彼此提出不同的說法而分爲四部。今就四部不同的解釋，分說如下：

一、法上部釋：有諸經中及阿毘達磨，說阿羅漢有六種，卽退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法是。把這六種再分類起來，有退、住、進的三類。在這三類中，法上學者認爲：退阿羅漢的一類，雖已解脫了一切煩惱，但仍更退墮下來，他之所以會退墮，由於有時的起貪，雖內起貪而更退墮，但退後不久，立又還復。住阿羅漢的一類，由於遠離了殊勝他的果位，所以說：已解脫更墮，墮由貪復還。進阿羅漢的一類，雖然由遠離了殊勝加行的因緣，所以也不再的退緣，所以不會再退，雖說不再退墮，而樂住之，所以說：獲安喜所樂。進阿羅增進。他們不退不進，唯以所獲得的安喜

漢的一類，隨己所得的解脫樂，更求生起現法樂住，所以說：隨樂行至樂。

二、賢胄部釋：頌中的初二句，是約聲聞羅漢說的。羅漢有六種，已解脫，指護法、安住、堪達、不動的四種種姓；更墮、墮由貪、復還，指退法、思法的二種種姓。頌中的第三句，是約獨覺聖者說的。他們獲得了安喜之樂以後，就安然的享受其果樂了。頌中的末後一句，是約最高佛果說的。到達佛果的高位，就可隨樂行至樂了。

三、正量部釋：此部學者以四沙門果分六種人說明此頌。已解脫，指初果，因爲初果聖者，最初斷除了迷理的見惑，得到擇滅的解脫。更墮，指家家，是證初果後向二果進趣的一來向的聖者。他在預流的進修位中，或在異生位中的時候，斷除了欲界的三四品的思惑，更受欲有的三（斷三品）二（斷四品）生，所以說更墮爲家家。但這所謂墮，不是指退墮其果說的。復還，指一來果，因他還一往天上一來人間而後方得涅槃的。墮由貪，指一間人，是證二果後向三果進趣的不還向的聖者。他在一來的進修位中，斷除欲界的七品或八品的思惑，更受欲有天或人中所餘的一生，名爲一間。由於爲一品貪惑所間隔而不得涅槃的

緣故，所以說墮由貪。獲安喜所樂，指不還果聖者。證得此果的聖者，不再還生到欲界，就以所獲得的安喜爲所樂了。隨行至樂，指阿羅漢聖者。證得此果的聖者，能隨他的意樂而入涅槃界中享受其涅槃至樂的。

四、密林山部釋：此部學者以六種阿羅漢說明此頌。已解脫，指思法。思法羅漢，得解脫後，時刻的懼怕退失自己先前所得的功德，所以極力的守護，甚而至於常常的以刀扣在自己的頭上，思自毀漢的心情警誡著自己，方纔保持所得的解脫不退。更墮，指退法。退法羅漢，得解脫後，遇到了少緣，就將自己所得的又退失了。墮由貪，指護法。護法羅漢，得解脫後，恐於所得有所退失，喜自防護，在防護得嚴密的時候，不自有退，在防護稍爲疏忽的時候，或由貪退，所以說墮由貪。復還，指安住。安住羅漢，得解脫後，雖不後退，亦不增進，然還得果，安住於果。獲安喜所樂，指堪達。堪達羅漢，得解脫後，由於他的性有堪能，好修練根，速達不動，所以能獲安喜所樂。隨樂行至樂，指不動。不動羅漢，得解脫後，能隨他的意樂而至涅槃界中享受他的涅槃至樂。

如上四部，對於頌文的解釋，有著這樣的不同，怎不四分五裂呢？所以論文說

：因釋一頌執義不同，從此部中流出四部。

四　化地部本末宗同異義

1　化地部本宗同義

其化地部本宗同義：謂過去未來是無，現在無爲是有。於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見。隨眠非心亦非心所，亦無所緣，與纏異。隨眠自性心不相應，纏自性心相應。異生不斷欲貪瞋恚。無諸外道能得五通。亦無天中住梵行者。定無中有。無阿羅漢增長福業。五識有染亦有離染。六識皆與尋伺相應。亦有齊首補特伽羅。有世間正見，無世間信根。無出世靜慮，亦無無漏尋。善非有因。預流有退，諸阿羅漢定無退者。道支皆是念住所攝。無爲法有九種：一、擇滅，二、非擇滅，三、虛空，四、不動，五、善法眞如，六、不善法眞如，七、無記法眞如，八、道支眞如，九、緣起眞如。入胎爲初，命終爲後。色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變。僧中有佛，故施僧者便獲大果，非別施佛。佛與二乘皆同一道，同一解脫。說一切行皆剎那滅。定無少法能從前世轉至後世。此等是彼本宗同義。

此部是在佛滅後三百年中，從說一切有部所分出的，他的思想怎樣，在此略爲

一談，先說他的本宗同義。

謂過去、未來是無，現在、無爲是有者，一切法不出有爲、無爲，有爲不出過、現、未來的三世；此三世有爲及諸無爲，在化地部的學者看來，過去與未來，是沒有體的，現在與無爲，是有自體的：此說同於大衆部，異於有部，參看前面大衆部的解釋可知。

於四聖諦一時現觀者，此說同前大衆部，異前說一切有部。化地學者說的頓觀四諦，不是在加行位而是在見道位。行者到了見道位時，或由空行相的共相觀，或由無我行相的共相觀，一念頓觀四聖諦，遍了四諦理，不是別別的先觀苦諦，次觀集諦，再觀滅諦，後觀道諦。

見苦諦時能見諸諦等者，是約修道位中觀四諦說的。見道位中的頓觀，是總觀四諦相，此修道位中的頓觀，是觀四諦的差別相。謂行者在觀四諦時，於一剎那中了達苦諦自相時，同時亦能了達集、滅、道的三諦自相。雖說如此，但不是任何行者都能這樣，必須是要先於見道已能總觀見諦理者，進入修道以後，由於觀智的純熟，方能對四諦的差別相如是觀見。

隨眠非心至應纏自性心相應者，隨眠是貪瞋等的煩惱種子，屬於不相應行，不是心心所法，所以沒有所緣。纏是煩惱的現行，屬於相應的心所法而與心王相應的。此說完全同於大衆系，檢前所說可知，不重釋。

異生不斷欲貪瞋恚者，是對前有部說的。異生能斷欲貪瞋恚說的。斷惑離繫，是無漏聖道的功用，異生位中，沒有無漏的聖道現前，怎能斷除欲貪瞋恚？雖不能斷，但能暫伏。如婆沙舉經部譬喻師說：『異生不能斷諸煩惱。大德說曰：異生無有斷隨眠義，但能伏纏』。又百四十說：『如譬喻者說：無有世俗道能斷煩惱。彼大德說：異生無有斷隨眠者，但能伏纏，亦非世俗道有永斷義，由契經言，聖慧見已方能斷故』。當知彼譬喻者所說，卽同此化地學者的意思，所以說異生不斷貪恚。

無諸外道能得五通者，此說同前雪山及後法藏部，異前說一切有及犢子部。通是什麼意思？沒有擁塞者謂之通。婆沙百四十一舉問答說：『問：何故名通？答：於自所緣無倒了達，妙用無礙故名爲通』。所謂無倒了達，所謂無所擁塞，談何容易？沒有眞智實慧，怎能辦到？外道諸仙所缺乏的，就是眞實智慧，所以不能獲得五通。

亦無天中住梵行者，此說同前雪山部，異前一切有部。所以然者，六欲天中，淫樂的境界多，隨時隨處，都有欲樂在引誘著你，使你自然而然的顚倒在欲樂中，無暇去修清淨的梵行。

定無中有者，此說同前大衆部，異前一切有部。如有部舉以證爲中有的乾闥婆，在此部看來，乾闥婆只是帝釋天的作樂神，並不是什麼生死二有之間的中有。婆沙五十三說：『健達縛者，是天樂神，晝夜常爲諸天作樂』。當知健達縛，就是乾闥婆，翻譯不同而已；所以沒有中有。

無阿羅漢增長福業者，是對前有部有阿羅漢增長福業說的。福業的增長，是由煩惱的力量，所作已辦的阿羅漢，已沒有煩惱的存在，那裏還能令有漏的福業增長？至說羅漢的留壽捨壽，是由過去的故業。卽轉故業爲壽業，或轉壽業爲富業，並不是由現在的布施、修定、發願的思業力量，這新創的施等，不是增長業，所以也就不感果。

五識有染亦有離染者，此說同於大衆部，異於犢子的五識無染亦非離染說，亦異於有部的有染無離染說。此部學者認爲五識是有計度分別的，由計度分別力，能

創造有漏的雜染，也能生起無漏的聖道以離染。基師疏說：『五識有離染，以（眼識）見佛等（耳聞正法）爲近無間，引生聖道』。由五識能引生初無漏聖道，所以證知五識亦有離染。

六識皆與尋伺相應者，在學派中，關於尋伺，有很多不同的說法。有部說：六識皆與尋伺相應；就是尋伺二法，也是同時並起相應的。婆沙四十二說：『此中顯示卽一心中，粗性名尋，細性名伺。……尋令心粗，伺令心細。問：云何一心粗細二法互不相違？答：所作異故。尋性猛利，伺性遲鈍，共助一心，故雖粗細而不相違』。經部說：能與尋伺相應的，在六識中，唯有意識；意識雖與尋伺二法相應，但尋伺二者却不能同時俱起。俱舍論說：『由是應知尋伺二法，定不可執一心相應』。這是俱舍論中有部與經部諍論尋伺俱不俱起後，論主所下的結論。化地部的本計，雖承認尋伺與六識都相應，但不承認尋與伺可以同時俱起。婆沙四十二說：『有餘師（卽化地本計學者）說：此顯心粗時有尋性，心細時有伺性。若作是說，應顯尋伺非一心俱，心粗細時剎那別故』。其實，在有部的舊論中，亦有主張尋伺爲前後之說的。但化地的末計，又說尋伺二法，一心同時相應了。所以本論下文說：

『尋伺相應』。

亦有齊首補特伽羅看，是對有部說的。齊與際相通，就是到達三界生死邊際的意思。齊首補特伽羅，指不還果的聖者，斷盡欲界的九品思惑，生到三界最高的有頂天——非想非非想處，在此天中，既沒有無漏現起，也不生起下地無所有處的無漏聖道，以斷餘惑取無學果，但到臨命終時，他所餘的惑染，自然而然的消滅，得羅漢果，入般涅槃。此說與分別論者所說相似。如婆沙百八十五說：『分別論者說有齊頂阿羅漢故。彼說世尊弟子生非想非非想處，於命終時煩惱業命三事俱盡，不由聖道得阿羅漢果』。可是有部的說法不同，他認爲有頂天中，雖沒有聖道現前，但生有頂的不還聖者，要想解決所餘的惑染，必起無所有處的聖道，方能辦到，不可不由聖道而能盡漏。所以必起無所有處聖道者，因爲此與有頂最爲鄰近的緣故。

化地學者不同彼說，所以說有齊首特補伽羅。

有世間正見者，此說同於大衆部。有說信、進、念、定、慧五根中的慧根，名爲正見；此說以五根外的有漏善慧，名爲正見。五根中的慧根，屬於無漏的，不得說爲世間正見，因世間正見，是屬有漏的。婆沙九十九說：『顯意識俱

一切善慧皆見性攝』，卽是指此世間正見。

無世間信根者，此說同於大衆部。根是增上義，世間的有漏信，無增上用，所以不得立名爲根。根又有堅固不拔不易改轉義，世間的有漏信，隨時會被其他思想所動搖所改變，所以不得立名爲根。

無出世靜慮者，是對前有部有出世靜慮說的。此部學者認爲：靜慮，不特佛法者可以修得，就是一般的外道及普通的凡夫，也能修得，所以未至、中間及四根本定，唯屬有漏的世間靜慮。不特色界的前三定六地是有漏世間的，就是無色界定的前三定，也是有漏世間的。雖說如此，然有入見道的聖者，依於未至、中間、四根本定而起無漏入見道時，可以說爲無漏，但這已名爲定而不名爲靜慮了。所以凡是說爲靜慮的，決定是世間的，不是出世的。

亦無無漏尋者，是對前有部有無漏尋說的。尋是內心中的一種粗顯的活動，只有在有漏的心識中，發展他的特性，一到無漏界中，就失却他的活動力了，所以唯是屬於有漏。何的性細，所以不特有漏界有他的活動力，就是無漏界也有他的活動力，因而通於無漏。至於有部舉道支中的正思惟以尋爲體而證明尋通無漏，是也不

然，因爲其體實是有漏的，不過約他能助無漏：而說名爲道支的。所以無無漏尋。

善非有因者，是對前有部有善是有因說的。吾人的行爲活動，有善有惡，惡行是不是三有因，有部與化地就有不同的看法了。有部說有善是有因，化地說善不是三有因。他爲認爲：有漏的善行，那怕是一毫之微，都是解脫的因性，決不感受三界生死果報的。如本業瓔珞經佛母品中說：『一切善受佛果』，就是此意。善行雖不直接爲三有因，但能間接的助不善的引業，感總報中的別果，如說他爲感三有的正因，那是不可能的，所以說善非有因。

預流有退者，此說同於大衆部，異於說一切有部。初證預流果的聖者，雖已創得無漏聖道，但其基礎非常薄弱，因爲他才斷除見所斷惑，尚未斷除修所斷惑，修惑擾動的時候，可能使所得的預流果有退的，所以說預流有退。

諸阿羅漢定無退者，此說同於大衆部，異於說一切有部。證羅漢果者，障盡明圓，生死已了，梵行已立，決不會再退墮的。至於經說有退法阿羅漢，是約退現法樂住說，不是約退果法說。現法樂住，是在四根本靜慮現前時所得的。如說：『根本靜慮現前時，必受現樂，故偏說之。後樂不定，或退生下地時不受樂，或進生上

地亦不受，或般涅槃時亦不受，故唯以根本靜慮現前爲現法樂住』。餘如前大衆部中所說。

道支皆是念住所攝者，念住就是四念住，道支就是八聖道。照前有部說，四念住能攝一切法；依此化地說，八聖道皆是念住攝，因他是以慧相應心所名爲念住的。婆沙百四十一說：『然此念住總說唯一，謂心所中一慧自性，根中慧根，力中慧力，覺支中擇法覺支，道支中正見』，既以慧相應法爲念住，所以念住能攝道支。

無爲法有九種等者，有部只說擇滅、非擇滅、虛空三種無爲，大衆部雖說九種無爲，而與此說不同。九種中的前三無爲，各有一體，義如常說。不動無爲者，動是散動，卽苦樂的情緒，有此苦樂情緒的存在，依大乘說，就障第四靜慮的顯現，如果離去散動的苦樂情緒，得第四定，卽名不動無爲。今化地學者說，散動的苦樂情緒，能障諸定，不是唯限於第四靜慮的。行者如果離去苦樂受的散動，就得不動無爲。善、惡、無記的三性眞如，是約他必然的理性，不變的法則說的。如善法是感可愛果的，那就不論是在什麼時候，或在什麼方所，只要他是善的法，必然的就感可愛的果，決不會變爲感那不可愛的果；惡法是感不可愛果的，那就不論是在什

麼時候，或在什麼方所，只要他是惡的法，必然的就感不可愛的果，決不會變爲感那可愛的果；無記法不感果，其理亦然。雖有三性無爲的差別，但約無爲的理性說，同是一善性，這不可不知。道支及緣起二眞如，如上大衆部論無爲時所釋，今不重述。

入胎爲初命終爲後等者，是說一期生命的始終中間，色心二法都是有轉變的。且以色根大種說，不論是在胎內或胎外，都是不斷的在轉變的：如胎內的羯剌藍轉變爲頞部曇，由頞部曇轉變爲閉尸，由閉尸轉變爲鍵南等；胎外的由嬰孩轉變爲少年，由少年轉變爲青年，由青年轉變爲壯年，由壯年轉變爲老年等，所以說色根大種皆有轉變。心心所法的轉變更易明白，如時而變爲此一心念，時而又變爲彼一心念等，所以說心心所法亦有轉變。

僧中有佛至非別施佛者，是對後法藏部然別施佛果大非僧說的。佛是佛法的創覺者，僧是佛法的奉行者，也可說佛是先覺者，僧是後覺者，雖有先覺後覺的不同，但先覺者的慧命却是寄託在後覺者的僧團中的，所以有說『佛在僧數』。僧中既有佛在，發心供施三寶者，只要能夠施僧，自然就能獲得廣大的福報，不一定要特

別的另外施佛，方能得大果報。中含鬘彌經也說：『施比丘僧已，便供養佛，亦供養衆』。由此證知施僧的功德最大。婆沙百三十說：『若以飲食奉施如來，有造僧伽藍施四方僧衆，此獲施福果大於彼，以僧伽藍無障礙故。……若唯施佛但佛應受，僧衆不受故福爲劣；若施僧衆，僧衆與佛俱應納受，故福爲勝，無障礙故，獲福無限故』。所以約佛在四方僧中說，供僧勝於供佛。

佛與二乘皆同一道同一解脫者，是對前有部三乘聖道各有差別及對後法藏部解脫雖一而聖道異說的。三乘同得一解脫，在前有部講佛與二乘解脫無異的地方已經講過，現在只談一談三乘皆同一道的意思。道指一切智及一切種智，智有其體亦有其用。就其作用說，佛與二乘的道，有勝劣的差別，就其自體說，佛與二乘的道，沒有什麼不同。如聲聞所得的無漏道，到後成佛時，還是這個無漏道，不過轉下品的成爲中品，轉中品的成爲上品而已。

說一切行皆刹那滅者，有說準上色根大種皆有轉變看，諸行中只有少分是刹那滅的，還有多分是暫時住的。有說色根及心心所法，皆是刹那滅的，沒有一法可以暫時的安住。審此二說，以一切行皆刹那滅爲正確，因此是對下末計大地劫住非刹

那滅說的。所以此說同於有部，異於犢子及本宗的末計。

定無少法能從前世轉至後世者，是對前犢子執有不可說我及對後經部執有勝義補特伽羅說的。此部學者說：一切法都是剎那剎那生滅的，沒有一個實有的法，可以從前世轉至後世。一般人不理解這前前非後後的剎那生滅，在身心相續中執有一個恆常存在的自我，這是多麼的錯誤！化地學者了解在剎那生滅的身心相續中，沒有眞實的自我，所以說定無少法能從前世轉至後世。

此等是彼本宗同義者，結上所說，如文可知。

2 化地部末宗異義

其末宗異義者：謂說實有過去、未來。亦有中有。一切法處皆是所知，亦是所識。業實是思，無身語業。尋伺相應。大地劫住。於窣堵波興供養業所獲果少。隨眠自性恒居現在。諸蘊處界亦恒現在。此部末宗，因釋一頌執義有異，如彼頌言：五法定能縛，諸苦從此生，謂無明貪愛，五見及諸業。

本宗同義，已如上說；末宗異義，略述如下。

謂說實有過去、未來者，就時間方面講的。他們認爲不特現在世是實有的，卽

過去世與未來世也是實有的。此說同於有部，異於本宗及大衆部。亦有中有，此說也與有部相同，而與本宗及大衆部異。

、不相應、無爲、無表色等一切法，皆是世俗智之所了知的。一切法處亦是所識，是說法處中所攝的心所、不相應、無爲有漏散識之所認識的。此說同於有部，異於大衆部。業實是思無身語業者，此說同於經部譬喻師，異於說一切有部。業在佛法中是個重要的論題。從行爲活動所依據的來分判，向來說有身、口、意的三業。討論到這三業，有部說：意業是以思心所爲體的，因思心所所發動引生的身、語的表、無表業，是以色法爲體的。譬喻者說：『身、語、意業，皆是一思』，是說三業都是以思爲體的。本論說業實是思，無身語業，是說唯以思心所爲三業之體，大同譬喻者所說。爲什麼這樣說呢？唯識學探源說：『因「思維思」而引起的「作事思」，能發動身體的運動，言語的詮辨；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』。由此知道，業實是思，沒有身語的二業。尋伺相應，是說尋與伺，雖有粗細的不同，但在一心中可以同時相應。此說同於有

部，異於經部及本計。大地劫住，是說諸法中，外界的色法如大地，是能在從成劫起到壞劫終的長時間內暫住而不滅的。此說同於正量部，異於本計及有部。於窣堵波等者，窣堵波就是塔。在印度，有藏舍利的塔，有藏法寶的塔。後之佛子，爲了敬重舍利，尊重法寶，常常的以香華去供養塔。但供養塔的福果是大是小，學者間就又展開論戰了：化地末計及制多山部，說於窣堵波興供養業，雖不是完全沒有福果，但所獲得的福果很少，因爲沒有攝受施物的歡喜利益的。不特施窣堵波是如此，就是於佛像及十二分經興供養業也是如此。可是法藏部的說法不同，這到下文可知。隨眠自性恆居現在，是說隨眠爲種子而不相應，雖屬不相應行而念念恆居現在，因爲現在是不斷的，前念滅了，後念生起，又爲現在。不特隨眠自性是恆居現在，就是蘊、處、界的三科諸法，也是如此。可是法藏部的說法不同，這到下文可知。隨眠自性恆居現在，是說隨眠爲種子而不相應，雖屬不相應行而念念恆居現在，因爲現在是不斷的，前念滅了，後念生起，又爲現在。不特隨眠自性是恆居現在，就是蘊、處、界的三科諸法，也是如此。可是法藏部的說法不同，這到下文可知。隨眠自性恆居現在，是說隨眠爲種子而不相應，雖屬不相應行而念念恆居現在，因爲現在是不斷的，前念滅了，後念生起，又爲現在。不特隨眠自性是恆居現在，就是蘊、處、界的三科諸法，也是如此。可是法藏部的說法不同，這到下文可知。

化地末宗除了上述不同的異義外，彼此又有差別的見解

發生。所釋的頌子是這樣的：衆生被繫縛在生死的牢獄中，受種種的痛苦逼迫包圍，不能跳出生死的牢獄，解脫衆苦的逼迫，原因是有五法繫縛著他，從這能繫縛的五法中，產生種種的痛苦，所以說：五法定能縛，諸苦從此生。能縛的五法是那五法呢？一、無明，二、欲貪，三、色無色愛，四、身、邊、邪、見、戒的五見，五、身、語、意三業所造的諸業。所以說：謂無明、貪、愛、五見及諸業。五法的意義，在基師述記中，有兩種解釋可參閱，玆不述。

五　法藏飲光經量三部之宗義

1　法藏部之宗義

其法藏部本宗同義：謂佛雖在僧中所攝，然別施佛果大非僧。於窣堵波興供養業獲廣大果。佛與二乘解脫雖一而聖道異。無諸外道能得五通。阿羅漢身皆是無漏。餘義多同大衆部執。

法藏部是從化地部流出的，他的思想，大多同於大衆部，而多異於所從出的化地部。現在就將此部的宗義，略說如下。

謂佛雖在僧中所攝等者，是對前化地部施僧便獲大果非別施佛說的。佛在僧數

的這話，此部認爲是不錯的。不過發心供養者，如特別的供養於佛，那所獲得的福果是廣大的，如普徧的供養於僧，那所獲得的福果就較少了。什麼道理呢？因發心者別施於佛時，是一心的專注在所恭敬的佛境上的，不生絲毫的佛勝僧劣的觀念，因此得果特別廣大；如以爲佛在僧中，與僧同樣的施供，那能施的心就寬漫而不專一，同時可能生起佛是無上僧是有上的觀念，所以這樣施供，所得的果報，自然就很少了。於窣堵波等者，是對化地本計說的。塔有舍利塔、緣起塔二種。舍利塔是藏的佛的生身遺骨，緣起塔是藏的佛的法身經典。所以人們見了舍利塔，就如見到佛的生身，見了緣起塔，就如見了佛的法身。如是生身、法身，如能發心供養，當然就能獲得廣大的報果了。於窣堵波興供養業，所以得廣大福果者，因爲佛能攝受施者所施的緣故。婆沙百十三說：『若我住世有於我所恭敬供養，及涅槃後乃至千歲，於我馱都（舍利）如芥子許恭敬供養，我說若住平等之心，感異熟果平等平等。由此言故，世尊滅度雖經千歲，一切世間恭敬供養，佛皆攝受』。佛與二乘解脫雖一而聖道異者，三乘聖者所斷的煩惱，所得的解脫是一樣的，所不同者，只是能證的聖智有三品的差別罷了。此說同於說一切有部，異於化地本計。無諸外道能得

五通，此說同於雪山及化地部，異於有部及犢子部。阿羅漢身皆是無漏者，漏是煩惱的別名。爲漏所緣能令他煩惱增長的是有漏的；爲漏所依能起於漏的是有漏身，諸羅漢身非漏所依不起於漏，所以是無漏的。譬喻師說無學身是無漏的，雖與此部相同，但他說外色也是無漏，所以是無漏的；有部不但無學身是有漏的，就是佛身也是有漏的，所以均與此部的看法不同。法藏的宗義，則非此部所許。大衆學者，雖說佛身是無漏的，但說無學身是有漏的；有部不但不同他部的，略如上述；其他還有很多的意義，大同於大衆部所說，所以此處不再多說了。

2 飲光部之宗義

其飲光部本宗同義：謂若法已斷已遍知則無，未斷未遍知則有。若業果已熟則無，果未熟則有。有諸行以過去爲因，無諸行以未來爲因。一切行皆剎那滅。諸有學法有異熟果。餘義多同法藏部執。

飲光部又名善歲部，是從說一切有部流出的。他的思想，大多同於法藏部，所不同的，現在略述如下。

若法已斷等者，是對有部說的。此中說的法，是指的煩惱。現所討論的，是關於煩惱有無的問題。依有部說：行者以無間道斷除煩惱，約過去的說，只斷煩惱的得，不斷煩惱的體，其體猶存在於未來的。今飲光部說：擾亂身心的煩惱，在未以聖道把他斷除前，存在於有情的身中，這是沒有問題的；但如果已以無間道斷除了煩惱，證得了擇滅無爲，那就不但沒有了過去的煩惱得，連過去的煩惱體實也沒有了。所以說：若法已斷（無間道）已遍知（解脫道）則無，未斷未遍知則有。若業果已熟則無等者，是論已感報果的業體爲有爲無。是佛教徒所公認的，但若業已感果，其體是有是無，學者間就有諍論了。有部說：果未熟時，業入過去，固有其體，就是果已熟時，過去業體仍是存在的。如婆沙五十一說的『顯異熟因，果已熟位，其體猶有』，就是有部所主張的。今飲光部說：未感報果的業力，雖滅入過去猶有其體的存在，但已感報果的業力，滅入過去就無其體存在了。如婆沙五十一說：『或復有執：諸異熟因，果若熟已，因體便無，如飲光部。彼作是說：諸異熟因，果未熟位，其體猶有，果若熟已，其體便無。如

外種子，芽未生位，其體猶有，芽若生已，其體便無』。有諸行以過去爲因等者，是論現實存在的有爲諸行，是以過去法爲他生起的因，還是以未來法爲他生起的因的。照有部說：現在生起的有爲諸行，就是滅入過去的有爲諸行，也是以未來法爲他的能作因，固是以未來法爲他的能作因的。婆沙二十一說：『未來法與過去現在法爲能作因』，卽是此意。但飲光部所說完全不同。一切行皆刹那滅，此說同於有部，異於犢子的大地、命根暫住及化地末宗的大地劫住。諸有學法有異熟果者，是指由善惡業所招感的；現說諸有學法所有的異熟果，是指的無漏果非爲有漏。無漏因無漏法，只有使有漏的三有消滅，決不會還令感有漏的異熟果的。無漏法之所以名爲異熟果者，是約他前念的無漏能引生後念的無漏，而後念的無漏果，由前念的無漏因轉變成熟的，所以假名爲異熟果，實際，是無漏引生無漏的等流果，與通常所說的由善惡業變異而熟的異熟果，是絕對不同的。有說無漏法也可感三有生死的異熟果的：如初二果的聖者，雖已得其所得的無漏法，但因還有欲界的煩惱未盡斷除，縱無漏法不墮界，亦感欲界的異熟果。

又如三果不還聖者，雖將欲界受生的煩惱斷了，不再還生欲界，但因上界受生的煩惱未盡斷除，縱然是得到了無漏法，也還得感上界的異熟果。從上兩種說法來看，所以證知諸有學法有異熟果。飲光學者的宗義，略如上說，至於其他有關佛法的思想，大都同於法藏部所說，所以這兒也就不多說了。

3 經量部之宗義

其經量部本宗同義：謂說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。非離聖道有蘊永滅。有根邊蘊，有一味蘊。衆生位中亦有聖法。執有勝義補特伽羅。餘所執多同說一切有部。

經量部是從說一切有部流出的，因他衡量佛法，皆以佛經爲準，所以名爲經部。從有部流出的經部，在思想方面，雖還大多同於有部，但究有很多理論異於有部，所以後來成爲有部的勁敵。現將他的宗義，略述一些如下。

謂說諸蘊等者，是明得名說轉部的所以。經部亦名說轉部，他之所以得名說轉部，是因他主有諸蘊能從前世轉至後世的緣故。能夠移轉的諸蘊，究竟是指的什麼？向來學者還未曾明確的指出，雖基師述記中，說此爲實法我，但實法我又是什麼

？這就很難說了：有說指種子，未知孰是。現在印順法師研究所得，認爲移轉的諸蘊，與下文的根邊蘊及一味蘊有關係的，這到下面再說。非離聖道有蘊永滅，此說同於有部所說。三界生死所有的五取蘊，要想把他永遠的斷滅，不是世間的有漏六行所能辦到的，必須是出世的無漏聖道才能解決的，所以說非離聖道有蘊永滅。婆沙五十一也說：『謂譬喻者作如是說，異生不能斷諸煩惱。大德說曰：異生無有斷隨眠義，但能伏纏。……謂契經說：若以聖慧見法斷者，是名眞斷，非諸異生已有聖慧，故未能斷』。有根邊蘊，有一味蘊者，唯識學探源說：「一味蘊的含義，宗輪論與各種論典，都沒有詳細的說到；只有窺基的述記曾這樣說：『一味者，卽無始來展轉和合一味而轉，卽細意識曾不間斷。此具四蘊。……根謂向前細意識住，生死根本，故說爲根。因此根故，有五蘊起。……然一味蘊是根本故，不說言邊。其餘間斷五蘊之法，是末起故，名根邊蘊』。他把一味蘊，看做微細的心心所法，是沒有色法的四蘊。一味相續的細心，是生死的根本，是間斷五蘊所依而起的根本。這一味而轉的細心，與論文的『諸蘊從前世轉至後世』，不無矛盾。我們應當另求解釋。大毘婆沙論十一卷中，曾敍述到不明

部派的二蘊說。把他對照的研究起來，覺得這與經量本計（說轉）的二蘊說，完全一致。以婆沙的二蘊說，解釋說轉部的諸蘊移轉，是再好也沒有了！婆沙論說：『有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊。前蘊是常，後蘊非常。彼作是說：根本、作用二蘊雖別，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』。婆沙的二蘊說，雖在說明記憶的現象，但記憶與業果相續。上面曾一再說過，在過去所作的經驗，怎樣能保存不失的意義上，是有共同意趣的。這二蘊說，依生滅作用的五蘊現象，與恆住自性的五蘊本體，從體用差別的觀點，分爲作用、根本二蘊。這本來與有部的法體與業果相續與記憶作用，純粹建立在生滅作用的相似相續上，二蘊說者，却把他建立在諸法的本體上。……說轉部，主張有常住的一味的根本微細五蘊，所以有移轉。依法體恆存的見地，從前所作的，現在還可以記憶；是諸法的自體，是三世一如，是常住自性，這在有部也可以許可的，只是不許在法體上建立記憶等罷了！這一味的根本蘊，確乎是種子思想的前身。在間斷的五蘊作用背後，還潛伏著一味恆存的五蘊；一味的五蘊，是生起間斷五蘊的根本。這二蘊

，拿種子思想來說，就是種子與現行。雖是依一味蘊等演化而成，但在時間上，比較要遲一點。像窺基的一下就用種子、細意去解說他，不免有據今解古的毛病。說轉部的二蘊說，是從有部分出的初期思想。異部宗輪論，除了幾點特殊的教義而外，也說說轉部與有部大體相同。所以用有部法體與作用的思想去解說他，比種子說要正確得多」。從印順法師的這個詳細分別的解說中，移轉的諸蘊是什麼，一味蘊與根邊蘊是怎樣，可以明確的了知了。異生位中亦有聖法者，是對有部異生身中沒有聖法說的。有部認爲因緣生法，並不是眞的有某一法體新生出來，只是從緣使某一法體生起作用而已。所以從未有過無漏現行的行者身中初念無漏現前時，是沒有他的同類因的。說轉部不然，他認爲異生位中就有聖法了的。唯識學探源說：『這聖法，窺基解說做「卽無漏種爾成就」。在凡夫身中的聖法，當然不會生起現行，必然是潛在的，被隱覆的。不論他的名稱如何，意義如何，他有無漏種子的性能，這是不會錯的』。執有勝義者，是對有部的世俗補特伽羅說的。勝義，是眞實的意思。勝義補特伽羅者，依基師的解說，就是諸法眞實自體的實法我，這實法我的行相，微細難知，難可施設。『既不是蘊外別有，該是卽蘊的吧？

諸法自體，固可以稱爲實法我，但他是各各差別的，是否可以建立爲統一性的勝義我呢？窺基的解說，還有商榷的餘地。要明瞭說轉部所立的勝義補特伽羅的眞相，必須與他所說的一味蘊及根邊蘊聯繫起來看。印度之佛教說：『經量部之本計，立法體常住之一味蘊，作用生滅之根邊蘊，卽此二者之和合，說有勝義補特伽羅。依此可說有移轉，與犢子部同』。所以『說轉部的二蘊說，雖採用了體用差別的見解，但在建立補特伽羅的時候，却不像有部那樣單建立在生滅作用的相續上。依婆沙論說，他是總依根本與作用二蘊，在體用不離的渾然統一上建立的』（引唯識學探源）。從這種種方面聯繫起來考察，可知他的目的，也是要在刹那生滅的諸行中，解決那從前生轉到後世的一個重大問題。這問題解決了，無我無常的世間問題，也就迎刃而解了！

餘所執多同說一切有部者，是指此宗所餘的宗義，同說一切有部所執是一樣的。多同的話，是可商榷的：當知經部從有部流出以後，在長期的發展中，由於思想的演變，又產生了不同的派別，不是凝固的未變。說經部宗義多同有部，約初流出說則可，約後流派說則不可。現在不妨舉出異於有部的幾點如下：一、有部說三科

皆實，經部說蘊處是假，唯界是實。二、有部說三世實有，經部說過未無體。三、有部說無爲實有，譬喻師說無爲無實。四、有部說三有爲相有實體，爲不相應行蘊所攝，經部不立不相應行，約一期相續有四相，而此四相是無實體的。五、有部說四果中的初果無退，第四果有退，經部說初後二果皆無有退，其有退者唯中間的二三果。六、有部說所緣的境界都是眞實的，經部却提出了境無實體的主張。七、有部說夢、影、像、化等都是實有的，經部說這些都是無實的。八、有部說心心所法各別有體，同時相應，譬喻師說心所即心別無有體，次第現前。九、有部說諸阿羅漢亦有非學的有漏法，譬喻者說，不特阿羅漢身純是無漏的，就是非情的外色，亦有無漏法。十、有部說，不論異生聖者，在他命終時，其心必然是散非定的，經部說，異生命終雖是散心，佛入滅時却在定中的。十一、有部說菩薩受生，雖沒有染汚的淫愛心，但仍有染汚的親愛心，經部說菩薩受生，是以不染汚的異熟心受生的。十二、有部說擇滅有體，經部說擇滅無體。十三、有部說有無色的有情，有無心的滅定，譬喻者說沒有無色的有情，有無心的滅定。十四、譬喻者說的離思無異熟因，離受無異熟果的思想，也與有部完全相反的。像這種種的說法，彼此完全

站在敵對的立場，怎可說他餘義多同有部與經部的教義，有比較研究的必要！

上來已將二十部派的教理思想，根據本論的組織次第，略爲分別說明；但各派的思想，實不止此，如要了解部派佛教的思想全貌，須從整個小乘的阿毘達摩藏中去探索方可！頗有志者深入小乘論藏的法海中去採取吧！

異部宗輪論語體釋

財團法人佛陀教育基金會印贈