

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究回顧

一、研究動機

「此有故彼有，此無故彼無」的緣起法，不管佛陀有沒有出世它一直都是如此，聖者從緣起性空體證到的涅槃境界更是離言不可說的。當一味和合的佛法進入到部派佛教時期，部派之間對於佛所說的緣起性空、涅槃體證等法義則有了更進一步的論究、析辨、抉擇，形成了不同的看法¹，分出許多部派。在這些部派當中以大眾部與出於上座部的說一切有部兩個部派為主，大眾部主張「過去、未來法無，現在法有」來表達他們對於緣起、涅槃等修行的看法，說一切有部則主張「三世法有」來表達他們的看法²，由於主張的不同產生了一些修行看法上的爭論，如「佛身有漏、無漏」，「佛有退、無退」，「預流果有退、無退」，「阿羅漢有退、無退」，「四諦漸現觀、頓現觀」，「諸法剎那生滅與轉變差別」，「中有的有無」等爭論。這些爭論大眾部與說一切有部大抵都是堅守自宗的立場，從自宗教理的角度詮釋他宗於契經上佛所說的文句，來給予對方難破。即使從《大毘婆沙論》進入到《成實論》、《順正理論》的時代，這些爭論只有於法義分析上越來越深入、越來越微細，雙方於「過去、未來法無，現在法有」、「三世法有」的基本立場還是沒改變，相互之間的難破仍停留在發揚己宗理論，以己宗為是的狀態。

《俱舍論》是世親菩薩師承上座部傳統，綜合上座部以來發展的精要，抉擇經部師之正理所成。《俱舍論·賢聖品》談論的是行者修行的方法，於修行方

¹ 印順法師，《性空學探源》云：「阿含經中明緣起、緣生的差別，說緣起法是『法性、法住、法界安立』。說一切有部偏重在具體事實因果上立論，所以解釋緣起是因、緣生是果。以契經言：如來出世若不出世，如是緣起法性常住。這是阿含經上的聖教根據。他們（大眾部、分別說論者）的見解；緣起與緣生事理與事的關係（不同有部說的因果關係）緣起是理則，理則是常住不滅，可說是哲學的。緣生是事相，事相是生滅無常，可說是常識或科學的。因與果都是在緣生事相說的；緣起是貫通這因果事相的必然理則。說一切有部重在具體事實，大眾分別說者眾在統一理性，按諸根本教典，二者是各得一體。」（台北：正聞，1992.04），P215-216。

² 悟殷法師，《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》云：「然而探察有部成立『三世實有』學說的主要意趣，實含藏著佛弟子最關心的問題 - 修行、斷煩惱、證解脫、以及業果相續、生命源起等問題。」（台北：法界，2001.03），P48。亦見《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》：「上來二部論著 有關修道解脫的問題。」，P122-123。

法上承接著說一切有部百年歷代大德相傳的修行而來。³雖然如此，世親菩薩對於有部修行方法在法義上亦有所抉擇，如取經部師所主張的「阿羅漢無退」；又於四諦漸現觀、頓現觀上以「見、緣、事」三現觀會通大眾部與說一切有部漸頓觀的爭論。從《俱舍論·賢聖品》繼承有部修行觀的背景，和世親菩薩於法義上所擇取的對象經部師與大眾部都主張「現在法無」、「阿羅漢無退」，和其於「四諦漸頓現觀」、「阿羅漢有退、無退」的抉擇來看，《俱舍論·賢聖品》讓原本堅守自宗立場、發揚己宗理論的大眾部與說一切有部兩條平行線的爭論有了交點，並且讓我們對於原本平行線的修行爭論有了一思索的空間和研究的空間。

相較於其他經部論師著作，《俱舍論·賢聖品》對於整個部派修行方法的研究上是有著比較高的價值性，印順法師云：「就義理方面，世親是偏向經部的。以『假擁護』的姿態，而說『阿毘達磨是我所宗』。修證方面，世親是遵循阿毘達磨論者的定說。為什麼不取經部說呢？這正是經部的弱點所在。修證與現觀次第，必須有所稟承，經多數古德的長期修驗，才能成立一條修證的大路。經部是新起的學派，理論雖有卓越的成就，而論到修證，如離開過去傳統（說一切有部譬喻師的傳承，分別說者的傳承），便是一片空白，顯得無所稟承！這是不能憑理論去開創的。然而經部大師們都想發揮其理論的天才，開闢一條修證的新軌道」⁴、「部派佛教，雖然部派林立，而歸納起來，對每一個問題，大概有二說或三說的不同。離開五百年的不同傳統，另立新義，原是並不容易。舉修行的現觀次第來說，那是要從親身體驗，師資傳承，逐漸形成的，不可能以推理的方式來編造。但經部本身，否定了（說一切有部的四諦十六心見法）傳統，那只能自由取捨他部，或自立門庭了。世親《俱舍論》，仍宗說一切有部的十六心見法說；《四諦論》取（說一切有部的）觀四諦十六行相，而（說假部等）一心見道說；上座

³ 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「修證方面，世親是遵循阿毘達磨的定說。為什麼不取經部說呢？這正是經部的弱點所在。修證與現觀次第，必須有所稟承，經多數古德的長期修驗，才能成立一條修證的大路。」⁴「發趣修證的歷程，部派間也不是完全相同的。《俱舍論》所說的，雖也引用經部師的說明（定義等）；而進修的方法次第，與說一切有部阿毘達磨論師，可說是相同的。」（台北：正聞出版社，1968.06），P684、P683。

⁴ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P684。

的《經部毘婆沙》，簡化阿毘達磨舊義，而立八心現觀說；《成實論》次第滅三心，頓見滅諦而入道說。經部師的修行次第，每人各立一說。雖說：「擇善而從，有聞必錄，棄眾師之短，取諸部之長」，但不能形成統一而有力的部派，是毫無疑問的。⁵經部論師的：「擇善而從，有聞必錄，棄眾師之短，取諸部之長」，就理論開創上來說是可以對論師們於理論開創上的天才作一肯定，但對於長期以來修行看法上的爭論，則無法作為兩方爭論上對話的橋樑，提供作為研究的參考。而《俱舍論·賢聖品》於修行方法上的繼承，和法義上的抉擇則具足這一條件。

二、研究回顧

《俱舍論·賢聖品》研究及相關研究成果如下：

(一)專書

- 印順法師 1950 《性空學探源》，台北：正聞出版社。
印順法師 1968 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社。
印順法師 1981 《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
印順法師 1985 《空之探究》，台北：正聞出版社。
印順法師 1988 《印度之佛教》，台北：正聞。
印順法師 2005 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。
李世傑 1961 《印度部派佛教哲學史》，台北：台灣佛教月刊。
李世傑著，廣淨法師校對 2000 《俱舍學綱要》(修訂版)，新竹：出版不詳。
呂澂 1982 《印度佛學思想概論》，台北：天華出版公司。
悟慈法師譯述 1989 《俱舍學》，台南：開元寺佛經流通處。
悟殷法師 2001 《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，台北：法界出版社。
悟殷法師 2003 《部派佛教系列中編：修證篇》，台北：法界出版社。
悟殷法師 2006 《部派佛教系列下編：諸部論師的思想與風格(一)》，台北：法界出版社。
張曼濤主編 1978 《俱舍論研究》(上)，台北：大乘文化出版社。
張曼濤主編 1979 《俱舍論研究》(下)，台北：大乘文化出版社。
楊白衣著 1998 《俱舍要義》，台北：佛光文化。
演培法師 1971 《俱舍論頌講記》，台北：中華大典編印會。
演培法師 1975 《印度部派佛教思想觀》，台北市：中華大典編印會。
演培法師釋註 1989 《異部宗輪論語體釋》，台北：天華出版公司。

⁵ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P608。

(二)期刊

- 有部生 1970 俱舍的聖位論，《臺灣佛教》，24：2：15-20。
- 有信法師 2002 四諦現觀之略探 - 以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主，《福嚴佛學院第九屆學生論文集》上冊：185-222。
- 安慧法師 斷煩惱的探討 以《大毘婆沙論》為中心，《第十五屆全國佛學論文聯合發表會會後論文集》：A 1-A31。
- 林煜如 1991 從「四善根」論說一切有部加行位思想探微 - 以漢譯「阿毘達磨俱舍論」為中心，《諦觀》65：125-146。
- 林秋萍 1984 試於原始佛教與部派佛教中看四聖諦思想之流變，《哲學年刊》3：34-38。
- 林妙香 1986 析論俱舍論「三世有」之思想，《中國佛教》30：4：18-23。
- 惟康法師 2004 說一切有部「四諦現觀」之初探 - 以《大毘婆沙論》為主，《福嚴會訊》4：53-72。
- 張玉欣 1988 對「俱舍論」的宗義和「三世實有」說的探究，《諦觀》7：157-178。
- 惠敏法師 2004 印順導師之部派佛教思想論(1)--三世有與現在有，《中華佛學學報》17：19-47。
- 開仁法師 1999 四諦頓漸現觀之初探，《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》：593-624。
- 慈斌 1970 俱舍的賢位論，《臺灣佛教》24:2：10-14。
- 謝大寧 1996 阿羅漢的煩惱 -上，《香光莊嚴》47：64-71。
- 謝大寧 1996 阿羅漢的煩惱 -下，《香光莊嚴》48：52-61。

(三)論文

1. 張富萍撰 1993 《????? 佛教????? 修道論：俱舍論賢聖品? 中心?? ?》，日本：駒澤大學大學院人文科學研究科佛教學修士論文。

在《俱舍論·賢聖品》的研究中，印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》一書中指出《俱舍論·賢聖品》的修行方法是承接著說一切有部而來，因為修證的方法、次第必須有所稟承，需要多數古德的長期實際上的修驗，代代相傳才能成立的一條修證的大路，非是個人天才所能開創的理論。這是世親菩薩《俱舍論·賢聖品》稟承有部修行方法的原因。

演培法師《俱舍論頌講記》與慈斌 俱舍的賢位論、有部生 俱舍的聖位論，對於《俱舍論·賢聖品》中賢位、聖位修行方法，和果證有詳細的介紹與說明，並且於看法上互有出入：

- (1) 對於四念住中的雜緣念住中念住之間和合相雜的數目，演培法師與慈斌於看法上有所不同。
- (2) 「中品忍滿位」，演培法師沿用《俱舍論記》、《俱舍論疏》的看法為「觀欲界苦諦下一行相二剎那」；慈斌則指出在慧遠《大乘義章》、圓暉《俱舍論頌疏》還有「一行相一剎那」的不同看法，值得探究。
- (3) 「家家聖者」於欲界人天生死情形，演培法師以《俱舍論記》、《俱舍論疏》「人天往來受生」為說；有部生則以為《大毘婆沙論》、《俱舍論·賢聖品》以來都說「家家」中天家家單獨於「天趣」中往來受生，人家單獨於「人趣」受生，並無人天往來之說，至眾賢《順正理論》才開此說法。後代注疏《俱舍論記》、《俱舍論疏》於「家家」受生的說法皆依從《順正理論》之說。這是一個千古以來的大問題。
- (4) 對於不還果聖者上生色界「有行般、無行般」的次第，有部以為以「有行般、無行般」為次，《俱舍論·賢聖品》以為應以「無行般、有行般」為次，演培法師依於《成實論》所說以為《俱舍論·賢聖品》所主的次第是極契合於理的；有部生於此則以有部「有行般、無行般」為次，對於有部與《俱舍論·賢聖品》此處不同的主張則無有談論。

悟殷法師《部派佛教系列中編：修證篇》從大眾部、說一切有部一直到《俱舍論·賢聖品》對於阿羅漢有退無退、四諦漸頓現觀等爭論做了一個縱觀研究，並且從這些爭論中爬梳出各部派於法義上的差異，對每個問題都做了詳盡的考察、研究、整理，讓我們對於部派佛教的整個修行觀發展有一個全面的了解。對於「阿羅漢有退、無退」的爭論從部派間對於三世法「法有、法無」的根本觀點來考察，讓我們明確掌握了解部派間之間各自立場的不同，導致對於阿羅漢斷煩惱境界判定的差異。對於四諦漸現觀、頓現觀，從縱觀的角度上看到《俱舍論·賢聖品》對此一爭論的融會。

張富萍《????? 佛教???? 修道論：俱舍論賢聖品? 中心??? 》從《大毘婆沙論》、《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》等論典中的修行方法來對於

《俱舍論·賢聖品》整個修行方法的組織架構做研究。

在《俱舍論·賢聖品》相關研究成果中擇要而論之於後。印順法師《性空學探源》指出部派之間對於斷煩惱空看法的差別；《空之探究》從原始佛教、部派佛教到大乘佛教空義發展的探討，顯現出部派佛教對空義解釋上的限制性，對於部派之間阿羅漢斷煩惱有退、無退爭論中的微細差異有著重要的理解。演培法師《印度部派佛教思想觀》對部派佛教中佛陀觀、菩薩觀、聖果觀、輪迴觀等的探討，呈現部派爭論立場的差異。

李世傑《印度部派佛教哲學史》、呂澂《印度佛學思想概論》，演培法師《異部宗輪論語體釋》，悟殷法師《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》、《部派佛教系列下編：諸部論師的思想與風格（一）》等書均對於部派佛教各部派法義的差異進行研究比較，讓我們窺得整個部派法義的全貌，使得在《俱舍論·賢聖品》的研究中能與整體的法義相互連結。

有信法師《四諦現觀之略探 - 以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主》、惟康法師《說一切有部「四諦現觀」之初探 - 以《大毘婆沙論》為主》、開仁法師《四諦頓漸現觀之初探 - 探討四諦漸頓現觀二者的基本立場，釐清二者分別對立的原因》。開仁法師於《四諦頓漸現觀之初探》將《俱舍論·賢聖品》對於四諦漸頓現觀的主張判為漸觀者的立場。

在以上的研究中，我們可以看《俱舍論·賢聖品》的研究分為：《俱舍論·賢聖品》「修行法義」的研究和《俱舍論·賢聖品》對於「阿羅漢有退無退、四諦漸頓現觀」等修行爭論抉擇的研究。本文亦從這兩個部分對於來對《俱舍論·賢聖品》作一探討，在「修行法義」續就演培法師、慈斌、有部生看法上的差異作一探討；在《俱舍論·賢聖品》於修行爭論上的抉擇，悟殷法師《部派佛教系列中編：修證篇》對於整個部派佛教修行觀的研究雖然能讓人一目了然部派之間的差異，但對於《俱舍論·賢聖品》於大眾部、說一切有部於修行看法爭論上所做一些抉擇則未完全凸顯出其看法的重要性，如《俱舍論·賢聖品》說「阿羅漢無退，但退失現法樂住」等。故本文續就《俱舍論·賢聖品》對於先前部派對

修行看法爭論的抉擇再做探討與整理。

第二節 研究主題與研究方法

一、研究主題

本文分做兩個部分，第一個部份介紹《俱舍論·賢聖品》的修行方法、次第、果證，與法義探討。第二個部分探討《俱舍論·賢聖品》於先前部派於修行爭論的抉擇，即「阿羅漢有退、無退」、「四諦漸現觀、頓現觀」兩個主題。在這兩個部份中有幾個大的問題：

1. 「家家聖者」的受生的情形。除了上面演培法師與有部生的說法之外，在一些佛學大辭典上「家家」大多只記載著為「人天往來受生」⁶，而在《俱舍論·賢聖品》的記載上則只有「天趣」或「人趣」單獨受生。究竟「家家」受生的情形為何？本文從後代著疏家對於這一議題作一探究。
2. 「有行般、無行般次第」。說一切有部主張「有行般、無行般」的次第是從速進道、勤修為判，《俱舍論·賢聖品》「無行般、有行般」的次第是由何而判？二者的分判和其本身的修行觀有何關聯？《俱舍論·賢聖品》對這一次第的分判於整體修行上有何意義？
3. 「阿羅漢有退、無退」。阿羅漢有退、無退是部派佛教中重大的議題，大眾部等與說一切有部及之後的部派一直爭論著，《俱舍論·賢聖品》對於阿羅漢有退、無退的抉擇對這一議題有何重要性？阿羅漢究竟有退、無退？是本文探討的重點。
4. 「四諦漸現觀、頓現觀」。四諦漸現觀、頓現觀亦是部派佛教中爭論的重點議題之一，從大眾部與說一切有部及後來的論師的相互難破，都止於發揚自宗

⁶見丁福保，《佛學大辭典》（台北：華嚴蓮社，1956.05），P1727上、慈怡主編，《佛光大辭典》上冊（高雄：佛光出版社，1988.10），P1648、藍吉富主編，《中華佛教百科全書》第二冊（台南：中華佛教百科文獻基金會，1994.01），P319。此外日本所編佛學大辭典於「家家」則大多有「人天往來」、「唯人趣」、「唯天趣」的記載。見望月信亨，《望月佛教大辭典》第一冊（台北：地平線出版社，1977）P858-859、龍谷大學編纂，《佛學大辭典》第二卷（東京：富山房，1974.08），P1002。

理論為主。《俱舍論·賢聖品》以「見、緣、事」三現觀調和雙方正的諍論，其如何將兩種不同立場的主張融合為一？其所持立場為何？本文將試作探討。

二、研究方法

在修行方法方面，由於《俱舍論·賢聖品》是承繼著有部修行方法而來，本文從《大毘婆沙論》、《順正理論》中對的修行方法的解說與後代著疏家的注解來對於《俱舍論·賢聖品》整個修行方法做一介紹。對於「家家」、「中品忍滿位」等修行法義有爭議的地方，則從注疏家注解上的異同來作一探討。

對於「阿羅漢有退、無退」，「四諦漸現觀、頓現觀」的議題，則從縱觀的方式考察整個諍論於部派之間的發展，確立諍論雙方所持立場和爭執之處，再從《俱舍論·賢聖品》對於這一諍論所做出的抉擇探討其於整體修行上的意義性與重要性。在研究材料範圍以大眾部等與說一切有部阿毘達磨論典為主，不涉及南傳佛教論典與藏傳佛教經論。

第二章 《俱舍論·賢聖品》的修行品位

第一節《俱舍論·賢聖品》介紹

一、何謂「賢聖」

《俱舍論》從「界品」明有漏、無漏法之體、「根品」明有漏、無漏法之用、「世間品」明有漏果，即有情世間和器世間、「業品」明有漏因，即招感生死果報的業力、「隨眠品」明有漏緣，即令業因感生後有之助緣，「賢聖品」則明如何修證無漏果斷生死迷惑。對於《俱舍論·賢聖品》唐代釋普光《俱舍論記》(以下簡稱《光記》)云：「分別賢聖品者，賢謂賢和，聖謂聖正」⁷，慧暉《俱舍論頌疏義鈔》云：「賢和者即事和；聖正者，正即涅槃理，聖於正得決定故」⁸。日僧英憲《俱舍論頌疏抄》解云：「聖正者是理和相當歟!古抄云：『事和，和者順義，當體和事，遠順理也。理和者，見道已上證位無別云和也。』定春抄云：『無漏率爾難得故，七方便位心和起無漏故云賢和。』」⁹由上面的注釋可知，「賢和」與「聖正」指的是行者在修行上的差別，聖正者是已入見道，於涅槃理能得決定者；賢和者則在七方便位修加行，尚未入於見道，故遠順理也。

唐代釋法寶《俱舍論疏》(以下簡稱《寶疏》)對於「賢聖」的分別其云：「云賢聖者，《說文》云：『有多才行謂之賢』；《桂苑珠聚》云：『無事不通謂之聖』。依《仁王經》，地前為賢，地上明聖，《經》云：三賢十聖故。依此《論》云：聖謂已得無漏道生，遠諸惡法故名為聖，獲得畢竟離繫得故。准上《經》《論》，七方便位名之為賢，苦忍以上名之為聖」¹⁰，入見道得無漏道之前七方便位修加行道為「賢」，入見道得苦忍、苦智等無漏道以上為「聖」。

對於《光記》、《寶疏》所說，日僧湛慧與快道林常有所評論，湛慧《阿毘達磨俱舍論指要鈔》云：「分別賢聖品，光云：『賢謂賢和；聖謂聖正』，惠暉云：「賢和者即事和；聖正者，正即涅槃，聖於此正得決定故。」今謂，此訓詞釋

⁷ 釋普光，《俱舍論記》卷第二十二（大正四一，P332下）。

⁸ 慧暉，《俱舍論頌疏義鈔》卷第五（？續藏八三，P945上）。

⁹ 英憲，《俱舍論頌疏抄》卷第二十二（大正六四，P695上）。

¹⁰ 釋法寶，《俱舍論疏》卷第二十二（大正四一，P723中）。

未明賢聖位班深淺。寶師依順《仁王》及此論說以析其位，謂七方便位名之為賢，苦忍以上名之為聖」¹¹、日僧快道林常《阿毘達磨俱舍論法義》云：「《光記》賢謂賢和；聖位聖正。此釋約位縱容。《寶疏》順俗伸字義，依《仁王》分為漏、無漏二位。？按，兩師？無妨，光師就略，但云和正而未配位也。寶寄所知具釋。」¹²二者以為《光記》的注解未詳明賢、聖行者修行位階上的不同，而《寶疏》則清楚的說明這一重要的差別。故日僧快道林常《阿毘達磨俱舍論法義》以為：賢、聖是就行者是否已進入見道無漏聖位來判，入見道無漏聖位稱為聖；未入見道在有漏加行位的行者則稱賢。¹³

總上所說，入見道以前的七方便位、加行位為「賢」，入見道無漏聖道位以後至涅槃為「聖」。

二、見、修所斷惑與漸次斷、超越斷修行方式

在修行的過程中，行者必須斷除三界見、修所斷惑方能證涅槃、出脫生死輪迴。三界的見、修惑總共是由十隨眠惑組成，即貪、嗔、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。行者依所斷見、修惑的多少晉升不同階位和獲得不同的果證。

而在見、修惑中又分為「無事惑」、「有事惑」¹⁴，見惑為「無事惑」，即是迷於世理所產生的妄執，一切純空行而行者卻於當中計執有我。因此從四聖諦

¹¹ 湛慧，《阿毘達磨俱舍論指要鈔》卷第二十三（大正六三，P942上中）

¹² 快道林常，《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P306中下。）

¹³ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三卷：「《大乘義章》十七本云：『和善曰賢，會正名聖。正謂理也。理無偏邪故說為正，正理捨凡說為聖矣。此賢聖同異有三，一同體異名，其由眼目以同體故，莫問始終皆名為賢，？得稱聖。二賢聖體別，別有五種，其第五約位分別。見道以前調心離惡，名之為賢；見諦以上會正名聖。故仁王說三賢十聖。三通局分別，賢通局聖，從始至終，皆名為賢，故經云賢者舍利弗等，見諦以上方得名聖。』今約體別題賢聖。」（大正六四，P306下）

¹⁴ 《大毘婆沙論》卷第六十一：「且彼文說見所斷煩惱於無事起，故斷已不退。云何說彼於無事起？謂無處轉故。云何無處轉？謂於我轉故，於勝諦我畢竟無，故彼煩惱斷已不退。修所斷煩惱於有事起，故斷已有退。云何說彼於有事起？謂有轉處故。云何有轉處？謂於少分淨相轉故。云何名為少分淨相？謂於髮、爪、脣、齒、面、目、手、足、指等形顯色中有少分淨相，於中亦有諸不淨相。觀不淨相，由如理作意先離煩惱；觀彼淨相由非理作意起煩惱退。無有少法有我我所，可令觀彼退無我觀。如契經說，一切法無我、無有情、無命者、無養育者、無補特伽羅。於此身內空無士夫、無能作者、無遣作者、無能受者、無遣受者，純空行聚。」（大正二七，P316中下）

苦、集、滅、道的觀察修行、推度審慮便可斷除。修惑為「有事惑」，即於境相上形色少分淨相如理作意生起貪嗔等煩惱惑，行者須觀修自地、下地粗、苦、障行相和觀修自地上地淨、妙、離行相，藉由欣上厭下來斷除這有事惑。¹⁵見、修所斷惑依所修行的斷惑方法可分為：見道所斷四部（即苦、集、滅、道四部），修道所斷一部。

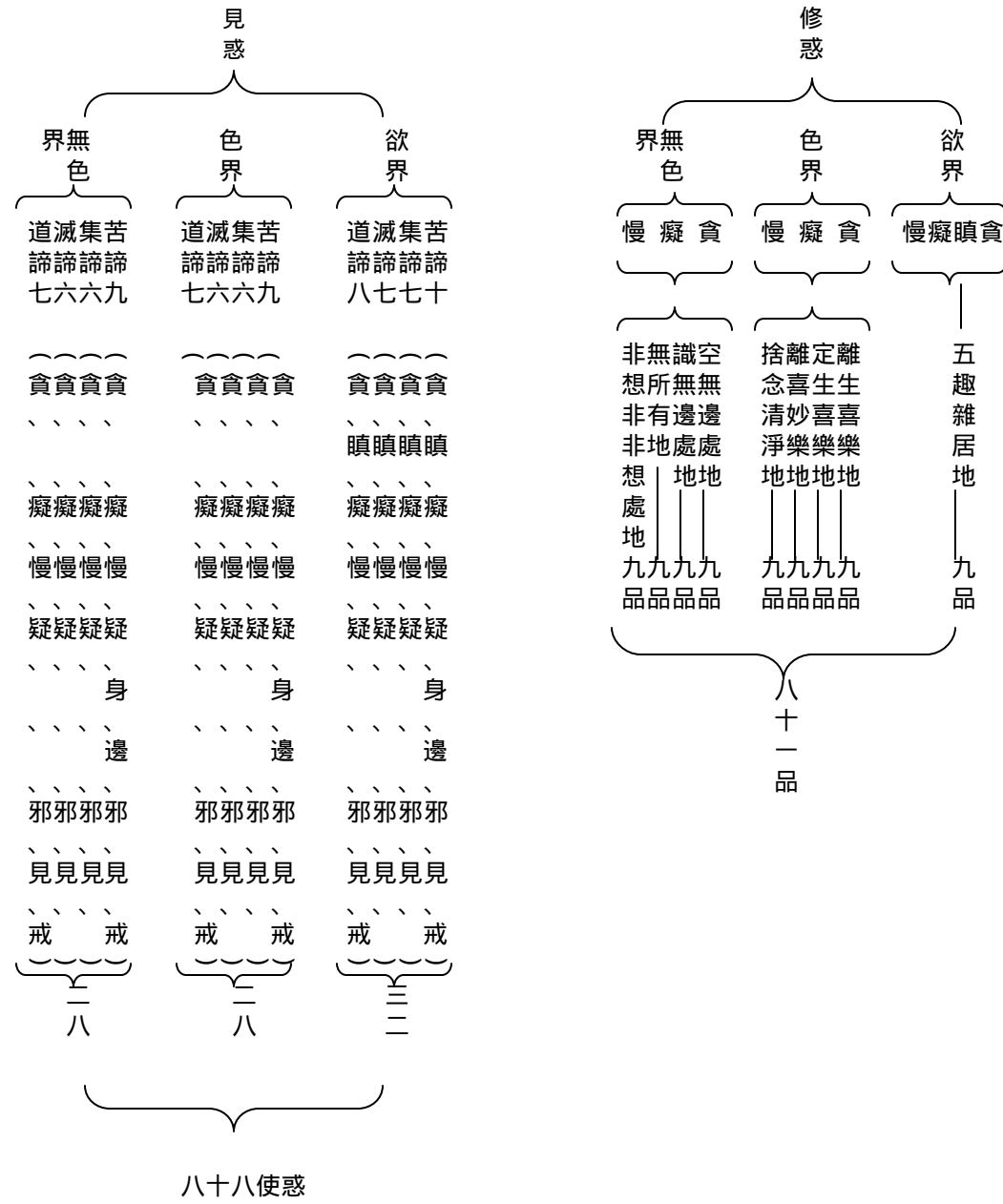
又見、修所斷惑依三界的差異於所斷惑的數目上而有所不同¹⁶，以下將三界見修所斷惑的差別表列於下¹⁷：

¹⁵ 《大毘婆沙論》卷第一百六十三：「順住分者，能觀下地為？苦障而生厭背，能觀自地為靜妙離而樂安住。順勝進分者，能觀自地為？苦障而生厭背，能觀上地為靜妙離而生欣樂。」（大正二七，P823下）。

¹⁶ 《俱舍論》卷第十九：「六種隨眠由行、部、界有差別故成九十八，謂於六中由見、行異分別為十，如前已辯即此所辯十種隨眠。部、界不同成九十八，部謂見四諦、修所斷五部，界謂欲、色、無色三界。且於欲界五部不同乘，十隨眠成三十六，謂見苦諦至修所斷如次有十、七、七、八、四，即上五部。於十隨眠一、二、一、一如其次第具離三見、二見、見、疑，謂見苦諦所斷具十；見集滅諦所斷各七，離有身見、邊見、戒取；見道諦所斷八，離有身見及邊執見；修所斷四，離見及疑，如是合成三十六種。前三十二名見所斷，纔見諦時彼則斷故；最後有四名修所斷，見四諦已後後時中數數習道彼方斷故如是已顯。十隨眠中薩迦耶見唯在一部，謂見苦所斷，邊執見亦爾；戒禁取通在二部，謂見苦、見道所斷；邪見通四部，謂見苦、集、滅、道所斷，見取、疑亦爾。餘貪等四各通五部，謂見四諦及修所斷。此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷？若緣見此所斷為境名見此所斷，餘名修所斷。如是六中見分十二，疑分為四，餘四各五，故欲界中有三十六。色、無色界五部各除瞋，餘與欲同，故各三十一。」（大正二九，P99中下）

¹⁷ 此一圖表轉引自張曼濤主編，《俱舍論研究(上)》（台北：大乘文化，1978.03），P344-345。

(五部：見所斷四部，修所斷一部)



而在修行上所斷惑中有的只能由「見道斷」，或只能由「修道斷」，其的惑則「見道、修道」都可以斷，《大毘婆沙論》曰：

結中有身見結，見為前行有二句，或見所斷，或見修所斷。問：前行是何義？

答：先立義、先答義是前行義。先立義是前行義者，先立見所斷句，後立不定句；先答義是前行義者，先以見所斷句答，後以不定句答。云何見所斷？若有身見非想非非想處繫，隨信、隨法行現觀邊苦忍斷，是見所斷。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。¹⁸

身見結在非想非非想處（有頂地）的煩惱惑只有見道現前才能斷除，因為修道世俗道斷除煩惱須緣上地法以斷下地惑，至非想非非想處已無上地可緣，因此世俗道無法斷除非想非非想處身見結¹⁹，只有見道無漏生起時才能斷除。而在非想非非想處以下八地的身見結，見道、修道都可以斷除，《大毘婆沙論》曰：

餘若異生斷修所斷，世尊弟子斷見所斷。何者是餘？謂從欲界乃至無所有處有身見，彼若異生斷以修道斷，聖者斷以見道斷；異生斷以世俗道斷，聖者斷以無漏道斷；異生斷以智斷，聖者斷以忍斷；異生斷以九品斷九品，聖者斷以一品斷九品；異生斷數起斷，聖者斷不起斷；異生斷不觀諦斷，聖者斷觀諦斷。如有身見結，五順下分結中有身見結，五見中有身見、邊執見亦爾，自性同故。俱通九地，唯一部故。²⁰

從欲界至無所有處的身見結，見道、修道都可以斷除。異生是以修道世俗道斷除，佛弟子是以四諦現觀見道無漏道斷除。戒禁取見結、疑結見道、修道斷的情形同身見結，但身見結於苦法忍生起斷除，於現觀苦諦一部便能斷除，戒禁取見結、疑結要苦、集、滅、道法忍才能斷除，因此要現觀四部才能斷除。²¹

再論只有修道能斷的煩惱惑，《大毘婆沙論》曰：

貪不善根，修為前行有二句，或修所斷，或見修所斷。問：前行是何義？答：先立義、先答義是前行義。先立義是前行義者，先立修所斷句，後立不定句；先答義是前行義者，先以修所斷句答，後以不定句答。云何修所斷？若貪不善根學見？諸智斷，是修所斷。謂貪不善根五部可得，即見苦乃至修所斷。見道起能斷見苦乃至見道所斷貪不善根，於修所斷貪不善根，此見道無能斷力，便

¹⁸ 《大毘婆沙論》卷第五十一（大正二七，P265上）。

¹⁹ 《大毘婆沙論》卷第五十一：「離染時以世俗道攀初靜慮離欲界染，漸次乃至攀非想非非想處，離無所有處染。非想非非想處無上可攀故不能離，猶如蚘蠶緣草木時攀上捨下，若至極處無上可攀即便退下。」（大正二七，P264下）。

²⁰ 《大毘婆沙論》卷第五十一（大正二七，P265上中）。

²¹ 《大毘婆沙論》卷第五十一，「隨信、隨法行現觀邊諸忍斷 俱通九地，唯四部故。」（大正二七，P265中下）。

住不進。後勝修道現在前時方能斷彼。²²

由於貪不善根於苦、集、滅、道和修所斷道五部中皆可得，見道只能斷除見苦至見道的貪不善根，對於修道斷的貪不善根便無能斷力，因此須待修道現前方能斷除。若前四部貪不善根，則見道、修道都能斷除，《大毘婆沙論》曰：

餘若異生斷修所斷，世尊弟子斷見所斷。何者是餘？謂前四部貪不善根即見苦乃至見道所斷，彼若異生斷以修道斷，聖者斷以見道斷；異生斷以世俗道斷，聖者斷以無漏道斷；異生斷以智斷，聖者斷以忍斷；異生斷以九品斷九品，聖者斷以一品斷九品；異生斷數起斷，聖者斷不起斷；異生斷不觀諦斷，聖者斷觀諦斷。²³

總此來說，有頂地「身見等」二十八惑要由見道方能斷除，「貪等」十惑要由修道方能斷除，其他下八地身見等惑見、修道均可斷除，然而《品類足論》卻說九十八隨眠中八十八見所斷，十修所斷，《大毘婆沙論》曰：

九十八隨眠中二十八見所斷，謂有頂前四部；十修所斷，謂三界修所斷部。餘若異生斷修所斷，世尊弟子斷見所斷，謂下八地前四部。

問：若二十八見所斷，十修所斷，餘不定者，《品類足論》何故說九十八隨眠中八十八見所斷，十修所斷耶？答：此文是了義，彼文是不了義；此文無別意趣，彼文有別意趣；此文無別因緣，彼文有別因緣；此文依勝義諦說，彼文依世俗諦說。復次彼論依漸次者、具縛者，非超越者說；此論依非漸次者、不具縛者，超越者說。復次彼論唯依聖者離染非異生，聖道作用非世俗說；此論通依聖者、異生離染，聖道、世俗道作用說。復次此論是決定說，彼論依異門說，謂先離欲乃至無所有處染入正性離生者，彼見道中亦證下八地見所斷法無漏離繫得，故作是說：八十八見所斷十修所斷。尊者妙音亦作是說：此論所說依決定理，《品類足論》說八十八見所斷者，依證無漏解脫得說，或依漸次得果者說。²⁴

《品類足論》所說與《大毘婆沙論》所說並沒有衝突之處，《品類足論》是就先從見道斷惑，再由修道斷惑的佛弟子來說，因此以世俗道斷惑的異生不能斷的有

²² 《大毘婆沙論》卷第五十一（大正二七，P265下）。

²³ 《大毘婆沙論》卷第五十一（大正二七，P265下）。

²⁴ 《大毘婆沙論》卷第五十一（大正二七，P266下-277上）。

頂地二十八惑佛弟子便能斷，故說九十八隨眠惑中八十八遍是見道所斷。此種先斷八十八見所斷惑先得預流果，再斷十修所斷惑，漸次得一來、不還、阿羅漢果，是為「漸次斷者」。

而由於見道四部斷的修道可斷，但修道一部斷的見道不能斷，異生以世俗道斷見道、修道所斷煩惱惑，但世俗道無法斷有頂地見道所斷惑，因此未能證得預流果，然由於其已先斷欲界修所斷惑，當其生起無漏聖道斷有頂惑，其所證的果位依其所斷欲界修惑多少而得一來、不還果，因非次第證得，稱為「超越斷者」。

25

先起見道無漏道斷煩惱，再入修道世俗有漏道斷煩惱者稱為「漸次斷者」；先修世俗有漏道斷煩惱，再起無漏聖道斷煩惱者稱為「超越斷者」。「漸次斷」是佛弟子的修行方法，「超越斷」是異生的修行方法。對於以上的兩種修行方式，《俱舍論·賢聖品》則是以先入見道再入修道「漸次斷」來論述整個修行方法。

²⁵ 《俱舍論》卷第二十四：「如有學及無學者總成八聖補特伽羅，行向住果各有四故。謂為證得預流果向乃至所證阿羅漢果名雖有八，事唯有五，謂住四果及初果向，以後三果向不離前果故，此依漸次得果者說。若倍離欲、全離欲者，住見道中名為一來、不還果向，非前果攝。」（大正二九，P127上）又《俱舍論》卷第二十三：「阿羅漢果必無初得，見道無容斷修惑故，世道無容離有頂故。」（大正二九，P123下。）

第二節 《俱舍論·賢聖品》賢位修行方法

在《俱舍論》的修行位次中，共有順解脫分、順決擇分、見道、修道、無學道五位。順解脫分、順決擇分即為「七方便位」，是入見道之前的加行道，亦是賢位的修行方法。「順解脫分」裡修行的方法有五停心、別相念住、總相念住「三資糧位」；「順決擇分」修行的方法有煖、頂、忍、世第一法四加行位。「見道」，修習欲界、上界苦、集、滅、道四聖諦法，證得法忍、法智、類忍、類智，斷三界見惑得預流果為「通達位」；「修道」，修習有漏法斷三界修惑，得家家、一來果、一間、不還果為「修習位」；斷盡三界修惑，得阿羅漢果為「究竟位」。²⁶今將賢位的修行方法「順解脫分」、「順決擇分」所修習的修行方法，分別介紹於下。

一、順解脫分

「順解脫分」，其法有五停心、別相念住、總相念住。「解脫」就是涅槃，「分」是因的意思，謂五停心等善法，能順解脫而為其因，所以名順解脫分。²⁷在順解脫分這個階段，「止、觀」是修習上的重心。從「五停心」上作意思惟假想，治伏其心，令心得定，再來進入「別相念住」、「總相念住」的觀行。別相念住、總相念住從聞、思、修十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦的觀察，成其所修法、所成慧。順解脫分由止入觀，由念住觀入四諦觀，即是為進入見道四聖諦現觀法作資糧。

(一)五停心

《俱舍論》曰：「正入修門要者有二，一不淨觀，二持息念」²⁸、《大毘婆沙

²⁶ 慧暉，《俱舍論頌疏義鈔》卷第五：「依《仁王經》，地前名賢，地上名聖，即三賢十聖、五位修行。此《論》即七賢、八聖，七方便為七賢；四向四果為八聖，亦有五位修行。前三方便為資糧位，四加行為加行位，見道為通達位，修道為修習位，無學道為究竟位也。」（？續藏八三，P945上下）。

²⁷ 釋演培，《俱舍論頌講記》（台北：中華大典編印會，1971），P876。

²⁸ 《俱舍論》卷第二十二（大正二九，P117中）。

論》：「復次兩種色觀於入佛法為甘露門，謂不淨觀及持息念」。²⁹五停心為行者調伏心性的方法，其中「不淨觀」、「持息念」為修行入門最重要的兩個方法，因此特別說之。以下就不淨觀、持息念修行方法做一介紹。

1.不淨觀

貪欲猛利的行者，於所緣境易生起貪愛的執著過患，無法止息內心的擾動。此類的行者應修習不淨觀來對治貪欲，令心得定。而行者於外在所緣境所生起的貪欲差別主要有四：一、顯色貪，二、形色貪，三、妙觸貪，四、供奉貪。「顯色貪」，即是對於他人身上青、黃、赤、白的美好顏色生起貪愛；「形色貪」，即是對於他人身材窈窕，體態輕盈、纖細，五官秀麗產生貪愛；「妙觸貪」，即與他人擁抱或觸碰他人柔軟、滑膩的肌膚，所產生的貪愛；「供奉貪」，即見他人行、住、坐、臥等威儀，生起對於人身供奉、承事的貪愛。對治這四種色貪的方法有「別治」與「通治」兩種修行方法。「別治法」，則是於「顯色貪」生起時，觀想死屍身體上的青瘀、膨脹、膿爛等不淨相，令其心極生厭患，以治伏顯色貪；於「形色貪」生起時，則觀想死屍為烏鴉、餓狗、豺、狼等所啃食的不淨相，令其心極生厭患，以治伏形色貪；於「妙觸貪」生起時，則觀想死屍為蟲蛆、蠅蚋數日腐蝕的不淨相，令其心極生厭患，以治伏妙觸貪；於「供奉貪」生起時，則觀想死屍僵直不動的不淨相，令其心極生厭患，以治伏供奉貪。「通治法」，則觀骨鎖以通治四種色貪，因為骨鎖是身體皮肉腐爛後剩下的骨架連鎖，已無有美妙色身種種，因此觀想骨鎖則能通伏四種色貪。在骨鎖觀上有三個階段的修行，即「初習業位」、「已熟修位」、「超作意位」。行者修習不淨觀，先將其心專注的繫於身上足趾、或鼻端、額頭等處，然後依勝解力於自身假想思惟，皮肉從某一處腐爛墜墮只剩下骨頭，再擴及全身，具觀全身骨鎖。觀自身骨鎖已，又假想思惟觀第二具骨鎖，骨鎖數量漸次擴及一房、一寺、一園、一村、一國，乃至與大海為界的偏遠之地。為令其勝解力增長，再由滿地的骨鎖漸漸的略減，乃至只觀自身一

²⁹ 《大毘婆沙論》卷第七十四（大正二七，P384中）。

具骨鎖。修習此次漸廣漸略的不淨觀已成，名為「初習業位」。再來，為了使不淨觀的勝解力增盛，於前由廣而略後至唯觀一具骨鎖，於此骨鎖先除去足骨，觀想其它骨鎖，再漸次略去脛骨、膝骨、脾骨、髌骨、臂骨、脊骨、頷骨、齒骨、最後又將頭骨除去一半。於骨鎖漸略的思惟觀想已圓滿，名「已熟修位」。最後，為了使不淨觀的勝解自在，乃將之前所留觀的頭半骨捨去，繫心眉間，湛然而住，此名「超作意位」。從初習業位能觀想骨鎖的廣略，再略觀一具骨鎖，使勝解力增長，最後拋開骨鎖繫心眉間、湛然而住，當於外在所緣境生起貪愛時，即能自在生起，任運而行。然而不淨觀指只能暫時治伏貪等煩惱令心的定止，若要斷除煩惱須由此定止更起慧觀以斷煩惱。³⁰

2.持息念

《俱舍論》曰：「言息念者，即契經中所說阿那阿波那念。言阿那者謂持息入，是引外風入身義。阿波那者，謂持息出，是引內風令出身義。慧由念力觀此為境，故名阿那阿波那念。以慧為性而說念者，念力持故，於境分明所做事成，如念住故。」³¹持息入，即吸氣也；持息出，為吐氣也。由念力攝持出入息，使之不亂，令慧力得觀此念力所攝持的出入息為境，名持息念。

持息念有六種差別行相：(1)數，(2)隨，(3)止，(4)觀，(5)轉，(6)淨。

(1)數：繫心於入出之息，不用強力持之，只需放緩身心。對於吸入之息和吐出息，從一數至十，為五入息、五出息，以入息為開始。³²其數息數從一至十，是為了不引起行者心中的急促，故其數不應減少於十；為了不引起行者心中散亂，故其數亦不應增加於十。在數息的過程中可能會發生三種過失，第一數減失，誤將第二息當作第一息；第二數增失，將第一息當作第二息；第三雜亂失，

³⁰以上所說參見《俱舍論》卷第二十二（大正二九，P117中下）《大毘婆沙論》卷第四十（大正二七，P205中-206下）。

³¹《俱舍論》卷第二十二（大正二九，P118上）。

³²《大毘婆沙論》卷二十六：「先數入息，後數出息，以生時入息，死時習出故。又如是觀身心安隱，非顛倒故。又如是觀顯生死先入後出，非顛倒故。」（大正二七，P135上）。

將吸入的氣息當作呼出的氣息數，將呼出的氣息當作吸入的氣息數。如果無以上此三種過失，則稱為正數。若於數息當中心思放逸散亂者，應再從第一息開始數起，週而復始，乃至入定。

(2) 隨：繫心於入出息，不加用力，心隨著入出息到其所流經之處。先隨息從外入於內，從鼻流至咽喉，咽喉流至心，心流至胸、臆、脾、脛，乃至足趾。出息，心則隨息至外在一磔、一尋，甚至更遠的地方。³³

(3) 止：繫念在鼻端或眉間、足趾等處，使其心得到定止。《俱舍論》論曰：「止，謂繫念唯在鼻端，或在眉間乃至足指。隨所樂處，安止其心。觀息住身，如珠中縷，為冷為暖，為損為益」³⁴，快道林常於《俱舍論》此處所說有所補正，其云：「『止謂繫念至為損為益』，《正理》、《顯宗》其綴文無毫異文。然今按，義指支離，不能讀為一貫。如何支離？謂一、『觀息住身』句，不順上義。既結云安止其心，此句徒然。二、『珠中縷』喻，全不曉雖處安止鼻、眉、足等是不定，中縷是一貫故。三、『為冷』等二句，全非止義，無止相故。依之思之，『觀息住身』等法喻二句，於是止中示異說，故結外更有此標是念息遍身中，如縷遍珠中，如是而文義法譬順曉。於觀息上寫脫『有餘師』一句，是故《婆沙》二十六曰：『止者謂觀息風，初住口鼻，乃至隨息所止，心住觀之。有說止者，住心觀息遍住身中，如珠中縷』。又為冷等二句，是正觀之相，必非止義故此為冷等是觀息風之觀相」。³⁵快道林常指出第一「安止其心」和「觀息住身」前後二句文義不相干。第二「隨所樂處，安止其心」是不定，「觀息住身，如珠中縷」所喻是一貫的意思，是與上文不連貫的的兩句話。第三「為冷為暖，為損為益」二句話並非是止義，又引《大毘婆沙論》中相關的論說證明，其以為「觀息住身，如珠中縷」應該是有別於上句話的異說，應當補上「有餘師」一句將此段文句作為對於「止」的兩種說法來看。

(4) 觀：所觀察的入出息屬於四大種的風大，觀察入出息已，更觀察其他

³³ 一磔，為一張手的長度。一尋，為五尺。

³⁴ 《俱舍論》卷第二十二（大正二九，P118中）。

³⁵ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十二（大正六四，P318中下）。

地、水、火三大種。觀察四大種已，則觀察四大種所造色，及依色而住的心與心心所，乃至觀色、受、想、行、識五蘊為境界。

(5) 轉：移轉緣於息風的觀心，起身念住、受念住、心念住、法念住，乃至起世第一法名為轉。

(6) 淨：淨為昇進的意思，昇進入見道、修道、無學道。³⁶

(二)四念住

行者修習不淨觀及持息念等已圓熟，其心安止不放逸散亂，進而起修身、受、心、法四念住觀。四念住觀的修習有二，一別相念住，二總相念住，先修習別相念住再修習總相念住。別相念住觀的修習過程為觀身等念住自相、共相，觀自相、共相已，進而修「雜緣念住觀」。雜緣念住已修習，起而修習三義觀、七處善。於三義觀、七處善已熟修，起總相念住。於總相念住已熟修，起順決擇分煖、頂、忍、世第一法。

在身、受、心、法的修習中，得聞、思、修所成慧。在身、受、心、法所成慧中，有自性念住 相雜念住、所緣念住三種差別，以下分別述之。

1.別相念住

別相念住先觀身、受、心、法的「自相」，再觀身、受、心、法「共相」，進而修「雜緣念住觀」。觀「身念住自相」，即觀眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸十色處，及法處；「受念住自相」，即觀對於六根、六塵的所有領納；「心念住自相」，即觀眼、耳、鼻、舌、身六識；「法念住自相」，則觀除上三者以外的一切法。故四念住所觀的境界為五蘊、十二處、十八界的一切有為法。³⁷自相念住觀已熟修，再來則是觀「念住共相」，即觀身念住與一切有為法皆非常性，與一切有漏法皆是苦性，與一切法皆是空、非我性。其餘受、心、法亦作如此觀。如此已熟修後，進而雜緣其它念住而觀，《俱舍論》：「四中三種唯不雜緣。」

³⁶ 以上所說參見《俱舍論》卷第二十二（大正二十九，P118上中）《大毘婆沙論》卷第二十六（大正二七，P234下-235中）。

³⁷ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34全）。

第四所緣通雜，不雜。若唯觀法名不雜緣，若於身等二、三或四，總而觀察名為「雜緣」³⁸，雜緣念住則是身、受、心、法念住二二合觀，或三三合觀，或總觀四念住。

2.總相念住

《俱舍論》對於總相念住的解說：「彼觀行者居緣總雜法念住中，總觀所緣身等四境，修四行相，所謂非常、苦、空、非我」。行者從或二二合觀、或三三合觀、或總四合觀的「雜緣法念住」熟修後，生起總觀四念住身等所緣境名「總相念住」，並於總相念住上修習非我、苦、空、無常四行相。那麼總相雜緣法念住和別相雜緣法念住有何差別呢？日僧英憲《俱舍論頌疏抄》：「別想（相）位雜緣，通二、三、四；今雜緣，唯總觀四也，故唯總觀四與通二、三差別也。此則依位深淺，位淺，或時二合觀、或時三合觀，或四總觀也；位深唯總觀四也」³⁹。在「別相雜緣法念住」中，由於其力尚淺，或能二二合觀、或能三三合觀、或能總觀四，未能如「總相雜緣法念住」其力增長，能直接總觀四念住。此則修習別相、總相念住之差異處。

再者，在修行次第上從「別相雜緣法念住」欲起「總相雜緣法念」住還須經過三義觀、七處善，《俱舍論》雖於此不論，但為了說明整個聖道加行生起的過程，於此簡述之，《俱舍論》不論之因於下當辨。《光記》云：

三義觀者，謂次第觀蘊、處、界也。七處善者，謂觀色苦、觀色集、觀色滅、觀色道、觀色愛味、觀色過患、觀色出離。前之四種觀色四諦，色愛味言重觀色集，色過患言重觀色苦，色出離言重觀色滅諦。先觀集者，隨說次第；不言道者，以諸能觀多是道故。受想行識各七，亦應言三十五，不過七故，但言七處善。⁴⁰

三義觀，觀十八界、十二處、五蘊。七處善，觀色苦、觀色集、觀色滅、觀色道、觀色愛味、觀色過患、觀色出離。前四種觀色四諦，後三種色愛味觀色集、色過

³⁸ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119上）。

³⁹ 《俱舍論頌疏抄》卷第二十三（大正六四，P708中下）。

⁴⁰ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P344中）。

患觀色可、觀色滅。

在別相念住、三義觀、七處善，到總相念住起煖、頂、忍、世第一法的過程中，《俱舍論》《大毘婆沙論》《順正理論》的記載則有所不同，《俱舍論》曰：

修習總緣共相念住，漸次成熟乃至上上品。從此念住後有順決擇分初善根生，名為煖法。⁴¹

《俱舍論》說從總相念住起煖、頂、忍、世第一法。《大毘婆沙論》曰

若順次第說諸功德者，應先說不淨觀或持息念等，次說念住，次說三義觀，次說七處善，次說煖，次說頂，次說忍，然後應說世第一法。⁴²

《寶疏》云：「準此《論》，即念住後起三義觀及七處善而入煖也」⁴³，《大毘婆沙論》只說從念住起三義觀、七處善，由七處善起煖、頂、忍、世第一法，不說從總相念住起煖等法。《順正理論》曰：

彼居此中修四行相，總觀一切身受心法，所謂無常、苦、空、無我。然於修習此念住（總相念住）時，有餘善根能為方便，彼應次第修令現前。謂彼已熟修雜緣法念住，將欲修習此念住時，先應總緣修無我行，次觀生滅，次觀緣起。以觀行者先觀諸行從因生滅，便於因果相屬觀門易趣入故，或有欲令先觀緣起。此後引起緣三義觀，此觀無間修七處善。於七處善得善巧故，能於先來諸所見境，立因果諦次第觀察。如是熟修智及定已，便能安立順現觀諦，謂欲上界苦等各別。於如是八隨次第觀，修未曾修十六行相。彼由聞慧於八諦中，初起如斯十六行觀，如隔薄絹？見眾色，齊此名為聞慧圓滿。思所成慧准此應說。次於生死深生厭患，欣樂涅槃寂靜功德。此後多引厭觀現前，方便勤修漸增漸勝，引起如是能順決擇思所成攝最勝善根，即所修總緣共相法念住。⁴⁴

《順正理論》更說明生起總相念住前的三義觀、七處善等八種加行。《光記》云：

「解云：此顯雜緣法念住後，是總緣共相法念住前加行。一、修無我行；二、觀生、滅；三、觀緣起，或有欲令先觀緣起；四、緣三義觀；五、修七處善；六、

⁴¹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119中）。

⁴² 《大毘婆沙論》卷第二（大正二七，P5下）。

⁴³ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P734下）。

⁴⁴ 《順正理論》卷第六十一（大正二九，P677下-678上）。

聞慧學作十六行觀；七、思慧學作十六行觀；八、深厭生死欣樂涅槃。此？（並）是總相加行，從此便能引起如是能順決擇思所成攝最勝善根，即是所修總緣共相法念住也。」⁴⁵ 於雜緣法念住熟修後，修無我行，觀生滅，觀緣起，起三義觀、七處善，於七處善再起觀修欲界、上界四諦十六行相。從聞四諦法開始觀修四諦十六行相，觀修未曾修十六行相已圓滿，名聞所成慧念住；再由聞所成慧起思所成慧，觀欲、上界十六行相。於中起生死深生厭患，欣樂涅槃的寂靜功德，勤修漸增漸勝引起總相念住。《寶疏》云：「準上《論》，即是三義、七處等後起總相念住入煖法也」⁴⁶，《順正理論》說從別相雜緣法念住起三義觀、七處善等八種加行，再起總相念住。

從上面可以看到對於入「煖、頂、忍、世第一法」有從「七處善」，有從「總相念住」入的兩種記載，那麼究竟是從何而入煖頂等法？《寶疏》云：

今詳《婆沙》與《正理論》別者，入行次第五停心後，別緣念住後，起總緣入於煖法，於此中間修三義觀及七處善，兼緣起等，將入煖時從總念入。《婆沙》以念處重，故舉先念處不舉後；此論（《俱舍論》）故不述中間；《正理》少具，兼收三位故。此三論義不相違。⁴⁷

《寶疏》以為：應該是從「總相念住」而入煖等法。從三部論書來看，《大毘婆沙論》舉前念不舉後念；《俱舍論》省略三義觀、七處善，舉前、後念住；《順正理論》說明從「別相念住」起三義觀、七處善等八加行，再由八加行起總相念住。由這樣互見觀之，煖等法生起前的加行應為「總相念住」。⁴⁸

由上我們可以知道「順解脫分」的整個修行次第為：五停心、別相念住、三義觀、七處善、總相念住。

⁴⁵ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P344下）。《光記》中「深厭生死、欣樂涅槃」並非是總相念住的加行，而是行者之意樂。宗性《俱舍論本義抄》卷第三十七：「光法師所引《正理論》『厭患生死、欣樂涅槃』之文者，談觀行者之意樂也，非謂總相念住之中有唯緣滅諦之類歟！」（大正六三，P546下-547上）。

⁴⁶ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P734下）。

⁴⁷ 見《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P734下）。

⁴⁸ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三：「寶合會三論相違，有其理也。」（大正六四，P322上）。

對「順解脫分」的修行次第，我們再從《大毘婆沙論》裡相關的記載作一
辨明，《大毘婆沙論》曰：

問：何謂念住加行？云何自相種性雜緣？及聞思修所成念住生起次第？答：不
淨觀、持息念、界作意是謂念住加行。則此為先，入自相種性身念住；則身念
住為先，入自相種性受念住；則受念住為先，入自相種性心念住；則心念住為
先，入自相種性法念住。從自相種性法念住起雜緣法念住，從雜緣法念住起三
義觀。⁴⁹

生起四念住之前有不淨觀、持息念等加行，從不淨觀、持息念起身念住觀、受念
住觀、心念住觀、法念住觀。於身、受、心、法自相念住觀已熟修，起雜緣法念
住，再由雜緣法念住起三義觀。《大毘婆沙論》續曰：

從三義觀有聞所成身念住，先作無常乃至無我行相緣苦諦起，次作因乃至緣行
相緣集諦起，次作道乃至出行相緣道諦起，從此無間有聞所成受念住、心念住，
各作十二行相緣三諦起亦爾。從此無間有聞所成法念住，先作無常乃至無我行
相緣苦諦起，次作因乃至緣行相緣集諦起，次作滅乃至離行相緣滅諦起，次作
道乃至出行相緣道諦起。⁵⁰

於三義觀中有聞所成身念住觀，先緣苦諦觀苦、空、無常、非我四行相；次緣集
諦觀緣、集、生、滅；次緣道諦觀道、如、行、出四行相，從此無間生起受念住，
心念住，亦各觀苦、集、道三諦十二行相。再由心念住無間起法念住，緣四諦觀
觀十六行相。⁵¹《大毘婆沙論》續曰：

從聞所成法念住無間有思所成身念住作十二行相緣三諦起，從此無間有受念住
作十二行相緣三諦起，從此無間有心念住作十二行相緣三諦起，從此無間有法

⁴⁹ 《大毘婆沙論》卷第一百八十八（大正二七，P941下）。

⁵⁰ 《大毘婆沙論》卷第一百八十八（大正二七，P941下）。

⁵¹ 苦、集、道不緣滅諦，《大毘婆沙論》卷第一百八十八：「問：何故聞、思所成念住皆初起身
念住緣三諦作十二行相，後乃起餘念住。而修所成念住初則起法念住緣四諦作十六行相耶？答：
未曾得種性故，漸次得行相故。先觀？蘊後觀細蘊。於五蘊中色蘊最？先觀彼故初起身念住。
然身、受、心皆三諦攝故，身念住緣三諦作十二行相，如是聞所成身念住引起聞所成受念住，聞
所成受念住引起聞所成心念住，聞所成心念住引起聞所成法念住，此聞所成法念住緣四諦作十六
行相。聞所成四念住漸圓滿已，便能引起思所成四念住。思所成四念住漸圓滿已，復能引起修所
成法念住。此曾得種性故，於一切蘊行相堅住故，初則起法念住先緣苦諦作四行相，乃至後緣道
諦作四行相。」（大正二七，P941下-942上）。

念住作十六行相緣四諦起。從思所成法念住有修所成法念住，先作無常乃至無我行相緣苦諦起，次作因乃至緣行相緣集諦起，次作滅乃至離行相緣滅諦起，次作道乃至出行相緣道諦起。如是緣四諦作十六行相法念住名為初？，是謂念住加行所引自相種性雜緣，及聞思修所成念住生起次第。⁵²

於聞所成法念住已熟修無間起思所成身念住緣三諦作十二行相觀 思所成身念住已熟修起受念住、心念住亦各緣苦、集、道三諦十二行相觀。再由心念住無間起法念住，緣四諦作十六行相觀。此思所成法念住緣四諦作十六行相觀，名為初煖。

總上所說於別相念住身、受、心、法四念住觀已熟修，起雜緣法念住合觀身、受、心、法四念住；於雜緣法念住已熟修，從雜緣法念住起十八界、十二處、五蘊三義觀，從聞、思觀界、處、蘊、身受心法四念住、四諦十六行相得聞、思所成慧，從思所成慧起總相念住而入煖法等。

我們再從《大毘婆沙論》中從「聞、思、修」方面對整個聖道加行論述來看「順解脫分」生起的過程，其曰：

問：修煖加行其相云何？答：以要言之，三慧為相。謂聞所成慧、思所成慧、修所成慧。問：云何修習聞所成慧？答：修觀行者，或遇明師為其略說諸法要者，唯有十八界、十二處、五蘊，或自讀誦素怛纒藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏，令善熟已，作如是念：三藏文義甚為廣博，若恒憶持令心厭倦，三藏所說要者唯有十八界、十二處、五蘊。作是念已，先觀察十八界，彼觀察時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼界，乃至此名意識界。自相者謂此是眼界自相，乃至此是意識界自相。共相者謂十六行相。所觀十八界，十六種共相，彼緣此界修智修止。⁵³

要起煖法須先從聞、思、修所成慧修起，聞所成慧即觀十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦而成。首先行者觀十八界名、自相、共相，緣此十八界修智修止。於十八界修智修止已熟修，復修十二處，《大毘婆沙論》續曰：

於十八界修智止已，復生厭倦作如是念：此十八界即十二處，故應略之入十二處。謂十色界即十色處，七心界即意處，法界即法處。彼觀察此十二處時立為

⁵² 《大毘婆沙論》卷第一百八十八（大正二七，P941下）。

⁵³ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34上中）。

三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼處，乃至此名法處。自相者謂此是眼處自相，乃至此是法處自相。共相者謂十六行相。所觀十二處，十六種共相，彼緣此處修智修止。⁵⁴

於十八界修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此十八界即十二處，觀十二處名、自相、共相，緣此十二處修智修止。於十二處修智修止已熟修，復修五蘊，《大毘婆沙論》續曰：

於十二處修智止已，復生厭倦作如是念：此十二處，除無為即五蘊，故應略之入於五蘊。謂十色處及法處所攝色即色蘊，意處即識蘊，法處中受即受蘊，想即想蘊，餘心所法不相應行即行蘊。彼觀察此五蘊時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名色蘊，乃至此名識蘊。自相者謂此是色蘊自相，乃至此是識蘊自相。共相者謂十二行相，所觀五蘊，十二種共相，彼緣此蘊修智修止。⁵⁵

於十二處修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此十二處即五蘊，觀五蘊名、自相、共相，緣此五蘊修智修止。於五蘊修智修止已熟修，復修四念住，《大毘婆沙論》續曰：

於五蘊修智止已，復生厭倦作如是念：此五蘊并無為，即四念住，故應略之入四念住。謂色蘊即身念住，受蘊即受念住，識蘊即心念住，想行蘊并無為即法念住。彼觀察此四念住時，立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名身念住，乃至此名法念住。自相者謂此是身念住自相，乃至此是法念住自相。共相者謂十六行相。所觀四念住，十六種共相，彼緣此念住修智修止。⁵⁶

於五蘊修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此五蘊即四念住，觀四念住名、自相、共相，緣此四念住修智修止。於四念住修智修止已熟修，復修四聖諦，《大毘婆沙論》續曰：

於四念住修智止已，復生厭倦作如是念：此四念住，除虛空非擇滅即四聖諦，故應略之入四聖諦。謂有漏法果分即苦諦，因分即集諦，擇滅即滅諦，對治即

⁵⁴ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34中）。

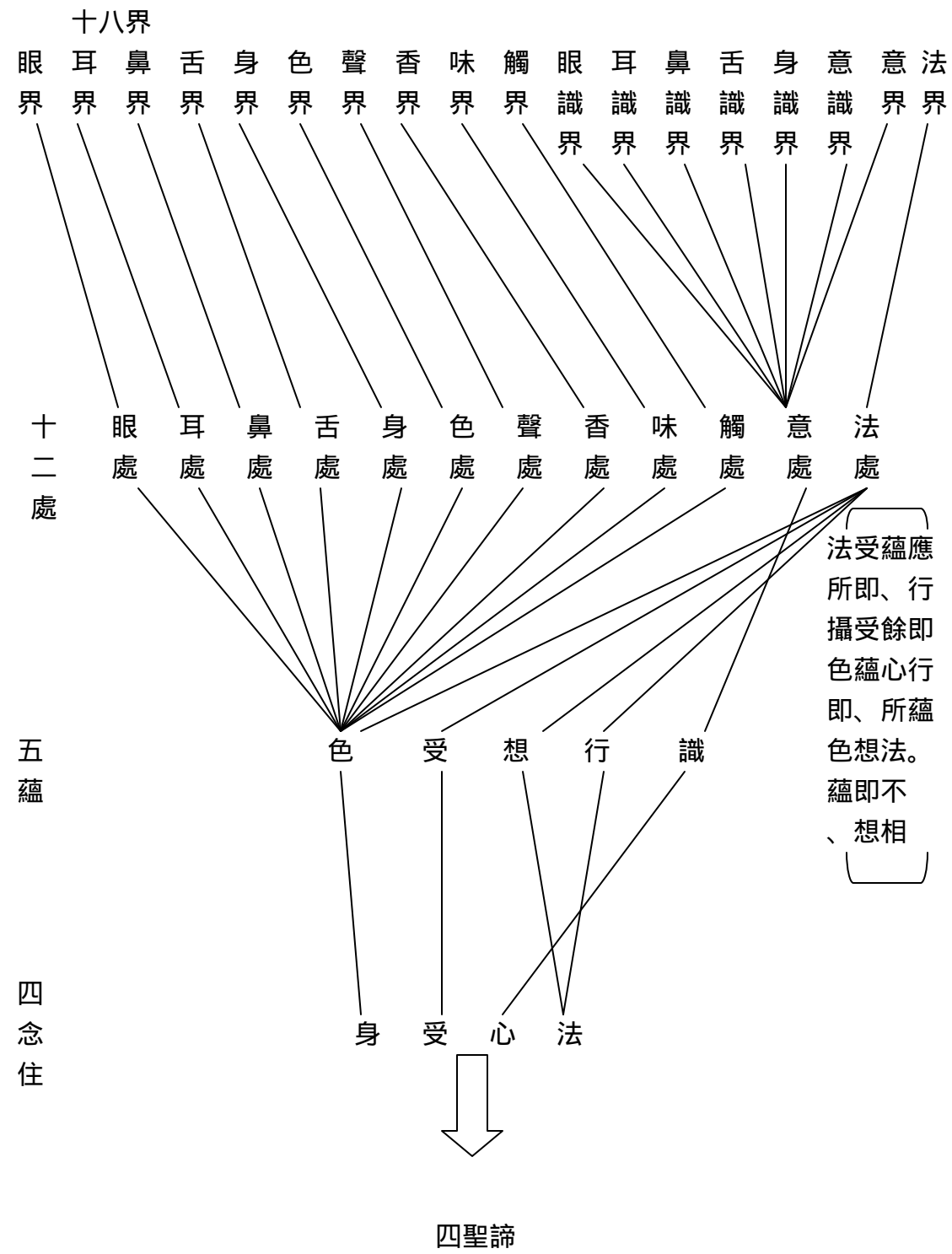
⁵⁵ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34中）。

⁵⁶ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34中下）。

道諦。彼觀察此四聖諦時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名苦諦，乃至此名道諦。自相者謂此是苦諦自相，乃至此是道諦自相。共相者謂四行相，所觀苦諦四種共相，一苦二非常三空四非我；四行相所觀集諦四種共相，一因二集三生四緣；四行相所觀滅諦四種共相，一滅二靜三妙四離；四行相所觀道諦四種共相，一道二如三行四出。彼緣此諦修智修止，於四聖諦修智止時，如見道中漸次觀諦，謂先別觀欲界苦，後合觀色無色界苦。先別觀欲界集，後合觀色無色界集。先別觀欲界滅，後合觀色無色界滅。先別觀欲界道，後合觀色無色界道。如是觀察四聖諦時，猶如隔絹觀諸色像，齊此修習聞所成慧方得圓滿。依此發生思所成慧，修圓滿已。次復發生修所成慧即名為煖，煖次生頂，頂次生忍，忍次生於世第一法，世第一法次生見道，見道次生修道，修道次生無學道，如是次第善根滿足。⁵⁷

於四念住修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此四念住即四聖諦，觀四聖諦名、自相、共相，緣此四念住修智修止。於四念住修智修止已熟修，起而觀察欲、上界四聖諦十六行相。於欲、上界四聖諦十六行相已圓滿，名聞所成慧。由聞所成慧起思所成慧，於十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦、欲、上界四諦十六行相已熟修成思所成慧。再由思所成慧起煖、頂、忍、世第一法修所成慧法。以下將十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦觀對於萬法一層一層的相攝列為圖表：

⁵⁷ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34下）。



順解脫分的修行過程先起五停心、持習念，再起別相念住觀身、受、心、法念住的「自相」、「共相」，再起雜緣法念住。從雜緣法念住起三義觀、七處善修習聞、思所成慧，於聞所成慧中觀察十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦、欲、上界四諦十六行相，再從聞所成慧起思所成慧觀察十八界、十二處、五蘊、

四念住、四聖諦、欲、上界四諦十六行相起總相念住而入煖、頂、忍、世第一法。

3. 自性念住、相雜念住、所緣念住

在身、受、心、法念住修習上各有聞、思、修所成慧，此所成慧體有三種差別，即自性念住、相雜念住、所緣念住。《大毘婆沙論》：「念住有二種，一勝義，二世俗。自性念住是勝義，餘是世俗。勝義念住於一切時不可失壞，故佛於釋句中皆說自性。有說，由自性念住力故，相雜、所緣說名念住。有說，欲顯三種念住俱以慧為自性，故謂一慧性由具有法相雜助伴，能有所作，即名相雜念住。由所緣力能遍隨觀，即名所緣念住」。⁵⁸相雜、所緣是依於自性念住而說名念住，具有法（相應的心心所法）與慧（自性念住）為助伴能斷除煩惱，此能斷煩惱的慧力名「相雜念住」；由於慧力能遍觀諸法，於此能遍緣諸法的慧力名「所緣念住」，故三者皆是以慧為體。又《大毘婆沙論》：「問：此三念住誰斷煩惱？答：唯相雜念住能斷煩惱，非餘。問：何故自性念住不能斷煩惱耶？答：若離助伴唯慧不能斷煩惱故。問：何故所緣念住不能斷煩惱耶？答：彼作意普散故，唯總、略所緣作意能斷煩惱。問：何故相雜念住能斷煩惱耶？答：具二緣故，謂攝受助伴故，及總略所緣作意故」⁵⁹。自性、相雜、所緣念住雖皆以慧為體，但只有「相雜念住」能斷煩惱，由於有具有法為助伴故。⁶⁰

《俱舍論》則曰：「此四念住體各有三，自性、相雜、所緣別故。自性念住以慧為體，此慧有三種謂聞等所成，即此亦名三種念住。相雜念住以慧所餘俱

⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七（大正二七，P937上）。

⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七（大正二七，P937中）。

⁶⁰ 又《大毘婆沙論》卷第一百八十七：「相雜念住復有三種，謂聞、思、修所成差別。問：此三者能斷煩惱？答：修所成能斷煩惱，非餘。問：何故聞所成不能斷煩惱耶？答：此必依名乃於義轉，唯不待名於義轉道能斷煩惱。問：何故思所成不能斷煩惱耶？答：由此作意是不定地所攝故，唯定地所攝道能斷煩惱。問：何故修所成能斷煩惱耶？答：具二緣故，謂不待名於義轉故，及定地所攝故。問：若爾，修餘二種應成無用？答：彼能引發修所成故，謂聞所成能引發思所成，思所成能引發修所成，修所成能斷煩惱故非無用。有說：斷有二種，如前廣說。修所成念住復有四種，謂身、受、心、法。問：此四何者能斷煩惱？答：法念住能斷煩惱，非餘。問：何故前三念住不能斷煩惱耶？答：彼是自相作意所攝故，唯共相作意所攝道能斷煩惱。有說：彼一一蘊各別緣故，要總緣四蘊、五蘊或離蘊道能斷煩惱。問：若爾，修前三種應成無用？答：能引發法念住故，謂身念住能引受念住，受念住能引心念住，心念住能引法念住，法念住能斷煩惱故非無用。有說：要先分別諸蘊，後方能總緣而斷煩惱故非無用。」（大正二七，P937中下）。

有為體，所緣念住以慧所緣諸法為體」⁶¹。聞、思、修所成的慧體名自性念住，以慧所餘俱有法為體名相雜念住，以慧所緣諸法為體名所緣念住，故自性念住以慧為體，相雜念住以慧俱有法為體，所緣念住以所緣諸法為體，相雜、所緣念住不攝慧體。

二、順決擇分

從「思所成」總相念住入「修所成」煖、頂、忍、世第一法四善根，即是從「順解脫分」入「順決擇分」。《光記》云：「決謂決斷，擇謂簡擇。決斷、簡擇謂諸聖道以慧為體性，以諸聖道能斷疑故名決，及能分別四諦相故名擇。分謂分段。此言意顯所順唯是見道一分非修、無學決擇。聖道總有三種，所謂見、修、無學三分。見道唯是決擇之一分故得決擇分名。此四善根能為勝緣，引決擇分順益彼，故得順彼名。順是其因，決擇分是果。從因及果為名，故此名為順決擇分。」

⁶²「順決擇分」是入見道前的加行，從煖、頂觀欲、上界四聖諦法，至忍、世第一法開始漸減四聖諦的觀行，漸次入於見道觀欲、上界四聖諦證法忍、法智、類忍、類智斷煩惱。從總觀四聖諦一分鄰近，至漸略觀四聖諦增益其慧力，順入見道斷煩惱，故名順決擇分。煖、頂、忍、世第一法，以下分別述之。

(一)煖

《俱舍論》論曰：「此法如煖立煖法名。是能燒惑薪聖道火前相，如火前相故名為煖」。⁶³《寶疏》云：「無漏道諦猶如於火燒煩惱薪，至此初位得火前相」。⁶⁴煖法是入見道無漏道前的加行位，無漏道如火能燒惑薪，此為無漏道火生起之前的火相，故名為煖。於煖善根中觀察欲界、上界四諦十六行相，於苦諦觀非常、苦、空、非我四行相，於集諦觀因、集、生、滅四行相，於滅諦觀滅、靜、妙、離四行相，於道諦觀道、如、行、出四行相。

⁶¹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P118下-119上。）

⁶² 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，347中）

⁶³ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119中）

⁶⁴ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P735上）

在煖法的觀修中，《俱舍論》曰：

此中煖法初安足時，緣三諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來四。緣滅諦法念住現在修，未來一；隨一行相現在修，未來四。由此種性先未曾得，要同分者方能修故。⁶⁵

「現在」所修習的有為善法為「習修」，由「現在」引發「未來」的有為善法為「得修」。⁶⁶《寶疏》云：「明煖最初行、得二修行相多少。於最初位進善根故，於三諦唯雜緣法念住，得修通總、別觀故修四念住；修自諦行相故通四行也，不傍修故無十六行也。於滅諦唯不雜緣法念住，無身、受、心故。二修唯法念住，不傍修故不修餘諦四念住也」。⁶⁷在初修煖法時，總緣苦、集、道三諦於現在修雜緣法念住⁶⁸，於未來能總、觀別觀三諦故修四念住⁶⁹；於現在先隨觀一諦下一行相，未來觀四行相。觀滅諦於現在唯修不雜緣法念住，於未來亦修法念住；於現在觀滅諦中隨一行相，未來觀滅諦中四行相。⁷⁰於後增進時由於能傍修餘諦，現在、未來所修有所不同，《俱舍論》續曰：

後增進時，緣三諦隨一念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。緣

⁶⁵ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下）。

⁶⁶ 《大毘婆沙論》卷第一百五：「問：修是何義？答：熏發義是修義，習學義是修義，令明淨義是修義。有為善法現在者習修所顯，未來者得修所顯。現在者習故得名修，未來者唯得故名修；現在者受用故名修，未來者引發故名修；現在者在身故名修，未來者起得故名修；現在者現前故名修，未來者成就故名修；現在者正作所作事故名修，未來者如逢與欲故名修。」（大正二七，P545中）「若現在道與彼為因者，可說彼為得修。現在道與過去無因義故，過去道名得非修。」（大正二七，P546上中）快道林常《阿毘達磨俱舍論法義》云：「問：現修、未來修是何義？今於現在法成就未來四，云未來四而有引發義，故名修。」（大正六四，P325下）。

⁶⁷ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P736下）。

⁶⁸ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七：「法念住復有二種：一雜緣，二不雜緣。若緣想、行蘊及無為名不雜緣；若於五蘊或二二緣、或三三緣、或四四緣、或五總緣及無為名為雜緣。問：此中何等法念住能斷煩惱？答：二俱能斷。謂若緣苦、集、道諦斷煩惱道，是雜緣法念住；若緣滅諦斷煩惱道，是不雜緣法念住。」（大正二七，P937下）。

⁶⁹ 於未來除了能總、別觀三諦，又未來所修善增廣，故修四念住。見《大毘婆沙論》卷第一百四十曰：「念住現在一，未來四者，此則遮二心俱行及無未來修執。若有二心俱時行者，則應現在修四念住，然四念住必不俱行。一心相應無四慧故。不可此四一體建立行相所緣俱有異故。非一相續多心並起，勿由彼成多有情故。若未來世無修義者，則所修善無增廣義，起多加行則為唐捐，設功用多所獲少故。又初成佛時應未具足一切功德，勿有此等過失故，有未來修，未來世寬故具修四。現修勢用能引當來種類法，得令現前故。現在一者，謂雜緣法念住，見道諦故。」（大正二七，P720上）。

⁷⁰ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三：「此中滅諦現與未？唯法念故別說。以滅是無為，法念中亦有無為，是故現、未俱為法念。緣三諦法念廣通有為、無為，故有現、未別。」（大正六四，P325下）。

滅諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。於此種性先已曾得，不同分者亦能修故。⁷¹

《光記》：「明煖增進位行、得修也。三諦皆有色、受、心、法故，非初易位，容現別觀色、受、心等故云隨一念住現在修也。雖能傍修餘諦念處，數不過四故言四也。隨一行現在修，未來十六者，以傍修餘諦也。緣滅諦無餘念住故，法念住現在修，傍修餘諦故未來四也。行、修初後皆同法念」。⁷²等到漸漸的勢力增強，於現在容別觀三諦，故隨一念住現在修，於未來修念住上雖能旁修其他三諦的念住，其數不過四，故未來修四。於現在隨一行修，未來旁修其他三諦修十六行相；緣滅諦於現在唯修不雜緣法念住，於未來修四念住；於現在觀滅諦中隨一行相，未來觀十六行相。又因為順決擇分順於見道，而見道則唯緣法念住（雜緣法念住）故於煖法（和頂法）初安足時唯（雜緣）法念住。⁷³於修所成煖法上、中、下品漸次增長至成滿時生頂法。

(二)頂

《俱舍論》：「動善根中此法最勝，如人頂，故名為頂法。或由此是進退兩際，如山頂，故說名為頂」。⁷⁴在煖、頂、忍、世第一法中，煖、頂猶有退墮⁷⁵，故名動善根。在動善根中，煖法在下，頂法在上。頂法較於煖為勝，猶如人首，故名為頂。又修習此法如人至山頂必不久住，若無諸難便過此山，若有諸難即退下至煖法，故稱此法為頂。⁷⁶

頂法於初修習就能傍修餘諦，總緣四諦雜緣念住⁷⁷，《俱舍論》曰：

頂初安足緣四諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。⁷⁸

⁷¹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下）。

⁷² 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P736下）。

⁷³ 《大毘婆沙論》卷第一百八十八：「順決擇分善根順見道故，初起位中現在皆唯修法念住，於增長住有四念住隨一現前。」（大正二七，P944下）

⁷⁴ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119中）。

⁷⁵ 《大毘婆沙論》卷第六：「住頂位時多諸留難於三時中，諸業煩惱極與行者而作留難若入忍位定不復受諸惡趣生。」（大正二七，P27上）。

⁷⁶ 見《大毘婆沙論》卷第六（大正二七，P25下）。

⁷⁷ 《俱舍論疏》卷第二十三：「許旁修，故四諦同，故合說也」（大正四一，P737上）。

頂法於初安足緣四諦於現在修雜緣法念住，於未來能總、觀別觀四諦故修四念住；於現在先隨觀一諦下一行相，未來觀十六行相。於後增進時，《俱舍論》曰：

後增進時緣三諦隨一念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。緣滅諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。⁷⁹

頂法於後增進時能別觀，於現在緣三諦隨一念住現在修，於未來修四；於現在先隨觀一諦下一行相，未來觀十六行相。緣滅諦於現在唯修不雜緣法念住，於未來修四念住；於現在觀滅諦中隨一行相，未來觀十六行相。於頂法下、中、上品漸次增長，修習成滿生忍法。

(三)忍

和煖、頂法相較來說，忍、世第一法是不動善根，不會退失。⁸⁰何謂忍？《俱舍論》：「於四諦理能忍可中，此最勝故。又此位忍無退墮，故名為忍。」⁸¹《寶疏》云：「前位善根於四諦理亦能忍可，此最勝故偏立忍名。又於前位雖又忍可，有退墮故，此位無退偏得忍名。」⁸²忍法和煖頂二法比較起來，皆具觀四聖諦理，然而對於四聖諦理忍可此法最勝；又煖、頂法皆有退失，忍法不退，故名為忍。那麼世第一法對於聖道必能忍可，亦不退失，何以不以忍為名？《順正理論》云：「世第一法雖於聖諦亦能忍可，無間必能入見道故，必無退墮，而不具觀四聖諦

⁷⁸ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下）。

⁷⁹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下-120上）。

⁸⁰ 《大毘婆沙論》卷第六：「入忍位定不復受諸惡趣生。」（大正二七，P27上）卷第五「忍位必有不出意樂趣入聖道，煖頂不爾故」（大正二七，P24上）《大毘婆沙論》卷第五：「問：何緣世第一法定不退耶？答：加行廣大故，安足堅牢故。加行廣大者。謂彼所習施、戒、聞、思修所成善，悉以迴向解脫涅槃心無所著。施者即是莊嚴心施；戒者即是別解脫戒；聞所成者，謂於聖教決擇文義；思所成者，謂不淨觀持息念，念住、三義觀、七處善；修所成者，謂煖、頂、下中忍。安足堅牢者，謂增上忍。由世第一法加行廣大，安足堅牢，故定不退」（大正二七，P22中）。

⁸¹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下）。

⁸² 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P735中）。

理，此具觀故偏得忍名」。⁸³因為世第一法只觀欲界苦諦下一行相，不觀具觀四諦行相，忍法具觀故得忍名。

1. 中品忍減緣減行

煖、頂法具觀欲、上界四聖諦十六行相的修行至忍法開始有了改變，在忍法上、中、下三品裡所觀察的四諦行相各有不同。「下品忍」，和煖、頂同觀欲、上界四聖十六行相。「中品忍」則於所觀欲、上界四諦十六行相漸略漸減，《俱舍論》曰：

此忍法有下、中、上，下、中二品與頂法同，謂具觀察四聖諦境及能具修十六行相。上品有異，唯觀欲苦，與世第一相？接故 謂瑜伽師於色、無色對治道等一一聖諦行相所緣漸減漸略，乃至但有二念作意思惟欲界苦諦境，齊此以前名「中忍位」。⁸⁴

行者從所緣「上界聖道行相」開始一一略減至二念作意惟「欲界苦諦行相」，為「中品忍」。《大毘婆沙論》曰：

齊此名下忍。從此以後，漸漸略之。謂復以四行相，先觀欲界苦，次觀色無色界苦，乃至最後觀欲界諸行道，漸次略去色無色界諸行道。
復以四行相，先觀欲界苦，次觀色無色界苦，乃至最後觀色無色界諸行滅，漸次略去一切諸行道。
復以四行相，先觀欲界苦，次觀色無色界苦，乃至最後觀欲界諸行滅，漸次略去色無色界諸行滅。
復以四行相，先觀欲界苦，次觀色無色界苦，乃至最後觀色無色界諸行因，漸次略去一切諸行滅。
復以四行相，先觀欲界苦，次觀色無色界苦，後觀欲界諸行因，漸次略去色無色界諸行因。
復以四行相，先觀欲界苦，後觀色無色界苦，漸次略去一切諸行因。
復以四行相，觀欲界苦，漸次略去色無色界苦。
彼於欲界苦，以四行相相續觀察，復漸略之。至一行相二剎那觀察，如苦法智忍及苦法智，齊此名「中忍」。彼復於欲界苦，一剎那觀察如苦法智忍，此名

⁸³ 《順正理論》卷第六十一（大正二九，P678 下）。

⁸⁴ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119 下）。

「上忍」。⁸⁵

「中品忍」是從欲、上界八諦的上界道、欲界道、上界滅、欲界滅、上界集、欲界集、上界苦、欲界苦，由後向前漸減，至苦諦下一行相二剎那觀察。於苦諦下一行相二剎那的觀察，就如見道十六心、十六剎那「苦法智忍、苦法智位」的二剎那一般。之後起一行相一剎那觀察的「上品忍」，就如苦法智忍一剎那一般。《順正理論》曰：

中忍減略行相所緣，謂瑜伽師以四行相觀欲界苦乃至於具足，以四行相觀欲界道，於上界道滅一行相，從此名曰「中品忍初」。如是次第漸減漸略行相所緣，乃至極少唯以二心觀欲界苦，如苦法忍、苦法智位，齊此名為「中品忍滿」。⁸⁶

對於中品忍，《順正理論》更盡一步分出「中品忍初」、「中品忍滿」。從上界道諦下減一行相為「中品忍初」，至欲界以二剎那心觀苦諦下一行相為「中品忍滿」。

對於「上界道諦」到「欲界苦諦」之間漸減的過程，《光記》云：

上下八諦，諦各四行，總三十二。於中唯留欲苦一行，擬入見道。餘三十一，如名次第，從後向前漸漸除之，一周減一，乃至終盡緣。⁸⁷

八諦底下的行相亦是從後向前，如名次第的略減。第一周觀欲界苦諦四行相、上界苦諦四行相、欲界集諦四行相、上界集諦四行相，至上界道諦則只觀三行相，於所略減的一行相名為「減行」，此為「中品忍初」。第二周觀至上界觀道諦二行相，減二行。第三周至上界觀道諦一行相，減三行。第四周觀「欲界」道諦四行相，不觀「上界」道諦。由於道諦為所緣，於此所減去上界道諦名為「減緣」。雖然減掉道諦同時亦減掉道諦下一行相，但道諦下的一行相為道諦所攝，故以減緣為名，不說減行。漸略漸減至欲界苦諦下一行相唯二剎那，為「中品忍滿」。⁸⁸

⁸⁵ 《大毘婆沙論》卷第五（大正二七，P25 上中）。

⁸⁶ 《順正理論》卷第六十一（大正二九，P678 下）《俱舍論記》的注解同於《順正理論》，見《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P345 上中）。

⁸⁷ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P345 下）。

⁸⁸ 《俱舍論疏》卷第二十三：「論：謂瑜伽師至中忍位，釋漸減行及減所緣至唯緣欲苦諦一行二

欲、上界共八諦三十二行相，於一諦下減三行，三乘以八，共二十四周減行。減七諦，共減七緣。於七緣下各攝一行，七加二十四共減三十一行。列圖於下⁸⁹：

「減緣減行」

欲界苦諦	非 常 一	苦 二	空 三	非 我 四	欲界集諦	因 九	集 十	生 十一	緣 十二	欲界減諦	滅 七	盡 八	妙 九	離 十	欲界道諦	道 五	如 六	行 七	出 八
	留 觀	減 行	減 行	減 行		減 緣	減 行	減 行	減 行		減 緣	減 行	減 行	減 行		減 行	減 緣	減 行	減 行
上界苦諦	非 常 五	苦 六	空 七	非 我 八	上界集諦	因 三	集 四	生 五	緣 六	上界減諦	滅 一	盡 二	妙 三	離 四	上界道諦	道 九	如 十	行 一	出 二
	減 緣	減 行	減 行	減 行		減 緣	減 行	減 行	減 行		減 緣	減 行	減 行	減 行		減 行	減 緣	減 行	減 行

2.上品忍

《俱舍論》曰：「齊此以前名「中忍位」。從此位無間起聖善根一行一剎那名上品忍」。⁹⁰欲界苦諦下一行相唯二剎那，為「中品忍滿」，從中品忍滿無間起一行相一剎那為「上品忍」。

忍法初安住足及後增進，皆緣四諦修雜緣念住，《俱舍論》曰：

忍初安足及後增進，緣四諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來十六。然於增進略所緣時，隨略彼所緣不修彼行相。⁹¹

剎那前名中品忍。此《論》云：『謂瑜伽師於色、無色對治道等一一聖諦行相所緣漸減漸略』，故知下忍緣上、下八諦，各具四行相。滅色無色道聖諦下一行已去，名為中忍；滅道行盡名滅所緣，次減欲界道下行已乃至欲界苦下三行各滅行、所緣已，唯一行二念名為中忍。』（大正四一，P735中下）

⁸⁹ 此圖轉引自《俱舍論頌講記》，P873。

⁹⁰ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P119下）。

⁹¹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P120上）。

忍法初安住足及後增進，皆緣四諦現在修雜緣念住，未來修四念住；於現在隨一行相，於未來修十六行相。於後增進時所「減行」的行相，則不修彼行相。煖法與頂法在初安足時「雜緣法念住」，增進時「隨一念住現前」，忍法則「於、前後都雜緣念住」，《大毘婆沙論》曰：「忍近見道，與見道相似。如見道中唯起法念住，忍亦如是」。⁹²

(四)世第一法

從上品忍無間生世第一法，世第一法同上品忍一樣觀修欲界苦諦下一行相唯一剎那。此法為有漏法，故名世間；行者從此法無間能開聖道門入見道，觀欲、上界四諦，證得法忍、法智、類忍、類智斷見惑煩惱，為有漏法中最勝故名「世第一法」。⁹³

《俱舍論》曰：「世第一法緣欲苦諦法念住現在修，未來四；隨一行相現在修，未來四。無異分故，似見道故」。⁹⁴世第一法唯緣苦諦，雜緣法念住現在修，未來修四念住；隨一行相現在修，未來修四行相。《大毘婆沙論》：「世第一法法念住現在修，未來修四念住；一行相現在修，未來修四行相。唯同類修，非不同類。問：世第一法已曾得種性、串習觀諦，何故但修同類，非異類耶？答：世第一法唯有爾所行相可修，無餘行相。如人唯有一衣，奪已更無可奪，此亦如是，故不應問」。⁹⁵

行者從中品忍減緣減行至欲界苦諦下一行相二剎那「中品忍滿」，中品忍滿無間起上品忍苦諦下一行相一剎那，《大毘婆沙論》曰：「增長忍 如如漸次略所緣諦，如是如是略修行相，由此漸能近於見道，如見道故」⁹⁶、「修行者

⁹² 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P31中）。

⁹³ 《大毘婆沙論》卷第三（大正二七，P12上）。

⁹⁴ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P120上）。

⁹⁵ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P31下）。

⁹⁶ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P31下）。

住忍位中，所緣行相，先廣後略，由此得入正性離生」⁹⁷，如是減緣減行至苦諦下一行相就是為了擬與見道相似，順入見道。而上品忍無間所起的世第一法，《大毘婆沙論》曰：「世第一法是極？近見道善根，最與見道相似。如見道中唯同分（同類）修，非不同分，世第一法亦爾」⁹⁸，「復次世第一法，？逼見道，似見道故。復次世第一法開見道門，導生見道，如見道故」⁹⁹，世第一法極鄰近見道，最與見道相似，亦唯觀一諦，不旁修餘諦，以便順入見道。故中品忍滿、上品忍、世第一法皆以欲界苦諦下一行相為觀。

小結

從「順解脫分」行者先身心入定，從聞、思、修觀十八界、十二處、五蘊、四念住、四聖諦，將萬法融攝入苦、集、滅、道四聖諦中。從三義觀、七處善觀欲、上界四諦十六行相，起總相念住而入「順決擇分」煖、頂、忍、世第一法。行者再從煖、頂、下品忍具觀欲、上界四聖諦，再從中品忍漸次減緣減行至苦諦下留觀一行相二剎那。由中品忍滿無間起一行一剎那的上品忍，從上品忍再起世第一法。世第一法和上品忍一樣都觀修欲界苦諦下一行相一剎那心，最後由世第一法無間入見道。《大毘婆沙論》曰：「緣苦諦忍後入正性離生，所以者何？見道是無漏善根，有大勢力，雖所緣行相有倒錯，而於現觀不作留難。忍是有漏善根，無大勢力，若所緣行相有倒錯者，則於入正性離生便作留難。故修行者住忍位中，所緣行相，先廣後略，由此得入正性離生」¹⁰⁰，行者於所緣欲、上界四諦十六行相漸次略觀是為了便於順入見道，無有留難。因此順解脫分、順決擇分在修行的前後上，便形成了一廣一略的修行方式。

第三節 《俱舍論·賢聖品》聖位修行方法

⁹⁷ 《大毘婆沙論》卷第六（大正二七，P25 上）。

⁹⁸ 《大毘婆沙論》卷第一百八十八（大正二七，P944 下）。

⁹⁹ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P31 下）。

¹⁰⁰ 《大毘婆沙論》卷第六（大正二七，P25 上）。

一、見道

(一)見道十五心

行者從世第一法無間入見道，緣欲界苦諦生無漏法「苦法忍」。¹⁰¹苦法忍能引生苦法智生，故又名苦法智忍。行者現觀欲界苦諦生「苦法忍」斷惑使令無能隔礙，稱無間道；再從苦法忍無間生「苦法智」得離繫得，持擇滅法令惑不生起，稱為解脫道¹⁰²，斷欲界苦諦下見所斷十種隨眠惑。斷欲界見惑已，行者繼而觀上界苦諦，從苦法智生「苦類忍」，從苦類忍生「苦類智」，斷上界苦諦下八種隨眠惑。其斷惑類於現觀欲界苦諦，故稱為「類忍」、「類智」。再從苦類智生「集法忍」，集法忍生「集法智」，集法智生「集類忍」，集類忍生「集類智」，之後依次生「滅法忍」、「滅法智」、「滅類忍」、「滅類智」、「道法忍」、「道法智」、「道類忍」至「道類智」，現觀苦、集、滅、道諦共斷三界八十八使見惑。

於欲、上界八諦次第觀察中，由於欲界苦諦行相粗，色、無色界苦諦行相細，故先觀欲界苦諦，後觀色、無色界苦諦。由於色、無色界苦諦皆是定地所攝，故合觀；欲界苦諦非定地攝，故別觀。從苦法忍到道類忍，其中共有十五剎那，謂見道十五心。《大毘婆論》稱見道：「彼見道是速疾道，無留難道」¹⁰³，從見道入修道是非常快，並且無留難的。

見道唯緣法念住，未來修四念住；一行相現在修，未來修四行相，不旁修餘諦。¹⁰⁴

(二)見道第十六心道類智為修道攝，非見道攝

見道觀欲、上界四諦的最後一心「道類智」為「修道所攝」，不為「見道所攝」。其不為見道所攝是因為：見道是「見未曾見諦理」，前十五心於八諦未見今見，故為見道所攝。第十六心雖約一剎那未見，但於諦理未見今見是就見八諦來

¹⁰¹ 《順正理論》卷第六十二：「以欲苦法為其所緣名苦法忍，謂於苦法無始來身見所迷執我我所，今創見彼唯苦法性，忍可現前名苦法忍。」（大正二七，P683上）

¹⁰² 《俱舍論疏》卷第二十三云：「約斷惑得無能隔礙，釋無間道；與離繫得俱時起故，釋解脫道。驅賊喻無間道，斷惑令得出身；閉戶喻解脫道，持擇滅得令惑不入身故。」（大正四一，P741下）

¹⁰³ 《大毘婆沙論》卷第五（大正二七，P23下）。

¹⁰⁴ 《大毘婆沙論》卷第一百八十九：「若入正性離生，苦、集現觀各四心頃，道現觀三心頃，法念住現在修、未來修四；一行相現在修、未來修四，同分修，非不同分。滅現觀四心頃，法念住現在修即此未來修，非初無漏蘊滅觀即能修緣蘊道故，一行相現在修，未來修四，同分修，非不同分，以初得無漏種性力未廣故。」（大正二七，P945上）

說，非就十六剎那來說見、未見，因此第十六心則於八諦諦理皆已見今見，故不為見道所攝。若如前說，八諦中的前七智同第十六心道類智於其前一剎納法忍、類忍皆已見其諦，為何不說修道攝？第七智雖同第十六心道類智於其前一剎納法忍、類忍皆已見其諦，然於其他諸諦尚未盡見，故亦是見道所攝。¹⁰⁵

又《大毘婆沙論》曰：「復次若初得道具五緣者，乃名預流。一、捨已得道，二、得未得道，三、得結斷一味得，四、頓得八智，五、一時修十六行相」¹⁰⁶，行者入見道第十六心得預流果，捨見道入修道、斷見道所斷惑、頓得八智、一時修十六行相，故第十六心道類智為修道所攝。

(三)聖者名

見道位中聖者有二，依鈍、利根分「隨信行」、「隨法行」，此二聖者若於「異生」位中以有漏世俗道斷欲界一至五品修惑，至見道位前五心中，名「預流果向」；斷六、七、八品修惑，名「一來果向」；斷第九品惑，或是斷初定一品至無所有處修惑，名「不還果向」。至見道第十六心，之前的「預流向」住「預流果」，之前的「一來向」住「一來果」，之前的「不還向」住「不還果」，此處所說為先斷修惑再斷見惑「超越斷」行者的情形。若二聖者先斷見惑再斷修惑，則依次得預流果、一來果、不還果、阿羅漢果，此為「漸次斷」行者證果的情形。「隨信行」、「隨法行」至第十六心住果位後，隨信行轉名為「信解」，隨法行轉名為「見至」。

再者，就「超越斷」行者於欲界修惑所斷的品數在「漸次斷」行者來說則名為「一來果向」、「不還果向」、「阿羅漢向」，但於超越斷行者得見道諦十六心道類智證果位時，只說住「預流果」、「一來果」、「不還果」，而不說「一來果向」、「不還果向」、「阿羅漢向」，是由於得果所起對治道非是「一來果向」、「不還果向」、「阿羅漢向」惑品的對治道，故不生起向道。¹⁰⁷

¹⁰⁵ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P122上中）。

¹⁰⁶ 《大毘婆沙論》卷第四十六（大正二七，P139下）。

¹⁰⁷ 《順正理論》卷第六十四：「得果時於勝果道必定未得，以得果心於勝果道所對治惑，非對治故。又非得果時即有勝果道所斷煩惱離繫得生，道類忍不能斷彼繫得故。若道力能斷彼繫

小結

「順解脫分」廣攝萬法於四聖諦中，觀欲、上界四諦十六行相；「順決擇分」減緣減行至欲界苦諦下留觀一行相；「見道」依次斷滅欲、上界「苦、集、滅、道」見惑。從廣納到簡略，從簡略到依次斷滅，我們可以看到順解脫分、順決擇分、見道在修行上的三個轉折。

二、修道

聖者從見道第十六心道類智斷三界見惑得預流果，捨見道入修道。於修道的修行上有三界九地的修惑須斷除，才能得阿羅漢果般涅槃。行者於下地、自地中有漏法起無間道修羸、苦、障行相，於自地、上地有漏法起解脫道修靜、妙、離行相，藉由欣上厭下修上地法斷下地惑。¹⁰⁸

於「欲界九品修惑」的斷除中，聖者於「欲界人天」生死流轉而般涅槃；於「色、無色界修惑」的斷除中，聖者於「色、無色界」生死流轉而般涅槃。於「欲界九品修惑」，聖者依次斷得「家家」、「一來果」、「一間」、「不還果」。得「不還果」聖者便不還於欲界受生，但尚有上界修惑未斷，因此其或者現生便能般涅槃，或者上生到色、無色界般涅槃。若斷除三界修惑，便得「阿羅漢果」般涅槃。以下分別於欲界人天生死流轉的「預流果、家家、一來果、一間」，於色、無色界生死流轉的「不還果」，和出脫三界生死的「阿羅漢果」做一介紹。

(一)斷欲界修惑所證果位

1.預流果

聖者於見道第十六心斷除三界見惑證「預流果」，捨見道入修道。預流者，行者入無漏聖道趨向涅槃名為「預流」。又四果雖皆修習聖道趨向涅槃，然預流果是四果中最初得故名「預流」。得預流果聖者於欲界人天最多七番生死往來，從極人天七「等生」依次而下尚有人天六、五、四、三、二、一等生，此外尚有

得，此道引彼離繫得生，可說此道能證彼滅。以得前果時未得勝果道故，住果者乃至未起勝果道時，雖先已斷修所斷惑欲一品等，但名住果不名後向。」(大正二九，P692下)。

¹⁰⁸ 《大毘婆沙論》卷第一百六十三：「順住分者，能觀下地為？苦障而生厭背，能觀自地為靜妙離而樂安住。順勝進分者，能觀自地為？苦障而生厭背，能觀上地為靜妙離而生欣樂。」(大正二七，P823下)。

欲界天七人六、或人七天六、或天六人五、或人六天五、或天五人四、或人五天四、或天四人三、或人四天三、或天三人二、或人三天二、或天二人一、或人二天一「不等生」。¹⁰⁹預流果聖者於上任何一等生、不等生皆可得阿羅漢果般涅槃般涅槃，最極至七等生般涅槃，故說名為「極七生死」。而具七生者是就鈍根者來說，利根者則非必七生。

2.家家

聖者從預流果進而斷除「欲界三、四品修惑」，於欲界「受三、二生」，成就治「三品、四品惑的無漏根」，具足此三緣才能名為家家。家家有兩種，一為天家家，一為人家家。「天家家者」，於欲界天趣受三生或受二生，或於一天處、二天處、三天處受三、二生。「人家家者」，於欲界人趣受三生或受二生，或於一洲處、二洲處、三洲處受三、二生。¹¹⁰

3.一來果

斷欲界地一品至第五品修惑名為一來向。斷第六品修惑得一來果，於欲界人天一生死往返，便證阿羅漢果般涅槃，過此更無有生。¹¹¹

4.一間

聖者從一來果進斷欲界第七或第八品修惑，只要再往欲界人趣或天趣一受生，便證阿羅漢果般涅槃。一間和家家相同，亦需具斷惑、成就無漏根、受生三緣方能名為一間。

5. 不還果

聖者斷欲界九品修惑得不還果，不還於欲界受生。

(二)欲界九品修惑生死數

行者於欲界九品修惑於每一品中各減損多少生死往返，以下就《光記》所

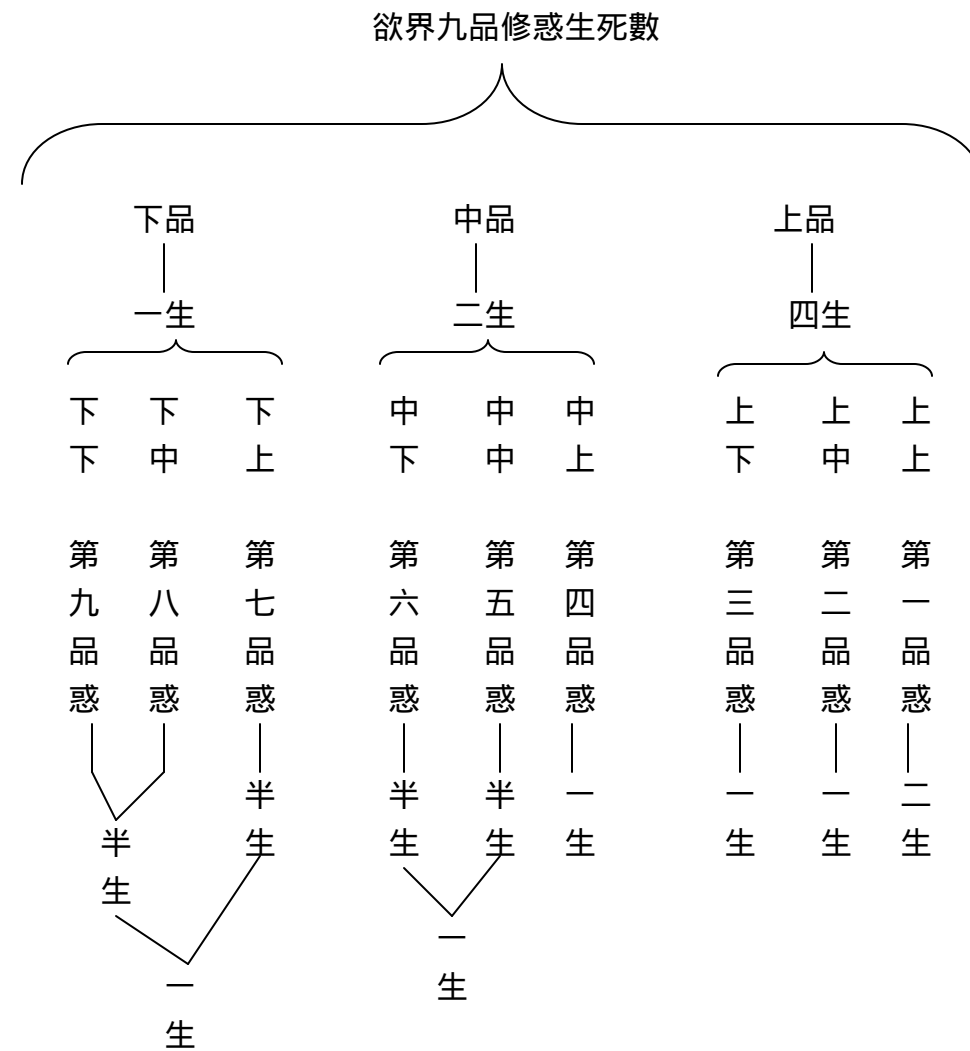
¹⁰⁹ 《大毘婆沙論》卷第四十六：「極七返有者，謂唯受七有。問：應言十四有、或二十八有，若此唯依本有說者應言十四有，天上人中各七有故。若依本有中有說者則二十八有，天人各有十四有故，謂七本有及七中有。何故但說極七有耶？答：如七葉樹不過七，故說極七有。謂天與人本有、中有各有七故。」（大正二七，P240中）「七生天上七生人中者，此依圓滿預流而說，故人天有等受七生。然有預流人天生別，謂或天七人六、或人七天六、或天六人五、或人六天五、或天五人四、或人五天四、或天四人三、或人四天三、或天三人二、或人三天二、或天二人一、或人二天一，此中且說極多生者故說預流人天各七。」（大正二七，P241上）

¹¹⁰ 參見《大毘婆沙論》卷第五十三（大正二七，P276下）。

¹¹¹ 《大毘婆沙論》卷第四十六：「復次諸果各有勝義顯義，謂預流果不墮法勝、不墮法顯故說不墮，不墮惡趣故。一來果一來法勝、一來法顯故說一來，唯一往來故。不還果不還法勝，不還法顯故說不還，不還欲界故。」（大正二七，P240中）

論說明於下。¹¹²

將欲界九品修惑分為上、中、下三品，並就每一果所於生死的至極次數來推算，尚未斷除修惑為七生死，斷除上品修惑至三生家家剩下三生死，則於上品修惑共減損四生死。中品修惑從斷除第三品惑的三生家家到斷除第六品惑的一來果，從三生死變為一生死，中品修惑共減損二生死。下品修惑盡，得不還果，下品修惑共減損一生死。又於上、中、下品修惑又各分為三，上上減損二生、上中一生、上下一生、中上一生、中中半生、中下半生、下上半生、下中，下下共半生，列圖於下¹¹³：



就中品來說，從斷第三品惑三生家家和斷第四品惑二生家家，可知第斷第

¹¹² 《俱舍論記》卷第二十四（大正四一，P358下-359全）

¹¹³ 此圖綜合《俱舍論頌講記》，P899與有部生，俱舍的聖位論，《台灣佛教》24.2（1970），P18中的圖而製成。

四品惑減損一生。斷第四品惑餘有二生死，斷第六品惑餘有一生死，故可知斷第五品、第六品惑共減損一生，亦說各減損半生。就上品來說，第一品惑減損二生，第二、第三品惑各減損一生。若第二品惑減損二生，則第三品便無減損；若第二品惑減損一生半，第三品惑只有減損半生，那麼斷第四品惑的家能減損一生，斷第三品惑的家只能減損半生，便會有第三品惑不如第四品惑之過。因此第三品惑和第三品惑各減損一生。就下品來說，斷第六品惑餘有一生，斷第七品惑餘有半生，故知第七品惑減損半生，第八、第九品惑共減損半生。

從上所說，為何第一品惑減損二生？第二品惑可不可以為二，讓第一品和第三品各一呢？第二品可不可以不減損，讓第一品和第三品惑各減損二生？為何第八、九品惑共減損半生？首先，把上品第一品惑設定減損二生是因為把第二、三品惑所減損加起來，和把中品第五、六品惑，下品中、第八、九品惑相加，其數皆有同於該品的第一品、第四品、第七品惑的數目共同性。若是把第一品惑的數目改為一，則會失去上、中、下三品之間共同性，因此第一品惑設定減損二生。若將第二品設定為減損二生，於上、下、中三品中便會有太多或太少之過。

再者，第二品可以不減損。由於第二品在中間性不定，可以相助第一品和第三品惑而本身不減損，則第一品和第三品惑各減損二生。若將這一計算方式用於中、下品惑，均能令各品前後減損的數目相等，即中品第四品一生、第五品不減損、第六品一生；下品第七品半生、第八品不減損、第九品半生。由此亦令上、中、下三品中各前、後品減損生死數目一致，無有太多、太少之過。

對於第八、第九品惑共減損半生的問題，由於斷第九品惑將出離欲界會有極大的障礙令不能離，故第九品惑亦能獨自減損半生。那麼如何能說第八、第九品惑共減損半生？是由於第七品惑的減損已經確定，只剩下半生可減損，故以第八、第九品惑共減損半生。又半生是「中有」加「生有」，引業相同，不能從中再做分隔，故以第八、第九品惑共減損半生。並且和第七品惑前後對照，其所減損數目相同，亦配合上、中二品中前一品和後兩品相加後數目相同的原則。

(三)色、無色界生死流轉

不還果聖者斷欲界九品修惑得不還果，不還於欲界受生。不還果聖者生死流轉的情形有：聖者若於此生得不還果，並更斷除色、無色界修惑般涅槃稱為「現般涅槃」；若於此生未斷除色、無色界修惑便命終則上生「色界般涅槃」，或者於此生斷除色界修惑未斷除無色界修惑便命終則上生「無色界般涅槃」。¹¹⁴上生色界般涅槃的情形有：「中有般涅槃」、「生有般涅槃」、「無行般涅槃」、「有行般涅槃」、「上流般涅槃」；上生無色界般涅槃的情形則有：「生有般涅槃」、「有行般涅槃」、「無行般涅槃」、「上流般涅槃」，而無「中有般涅槃」。¹¹⁵對於「有行般涅槃、無行般涅槃」的先後次第，說一切有部以「有行般涅槃、無行般涅槃」為次，《俱舍論》以「無行般涅槃、有行般涅槃」為次，以下就《俱舍論》的次第說之。

1.中有般涅槃

聖者於加行圓滿將生起聖道時命終上生色界，於色界「中有」續起聖道斷除餘惑得阿羅漢，般無餘涅槃。

2.生有般涅槃

若聖者於色界出生便生起聖道，斷餘惑得阿羅漢般涅槃。由於有速進道，於色界剛生不久便般涅槃，故稱為生有般涅槃。

3.無行般涅槃

聖者上生色界能越早般涅槃，是由於其所修為上品道，使其隨眠惑已非常劣微，故剛生色界便能速般涅槃，如生般涅槃。若生色界已久，由於有速進道隨眠惑微劣，無需加行便般涅槃，稱為無行般涅槃。

¹¹⁴ 《大毘婆沙論》卷第一百七十四：「問：若欲界歿起色界中有由厭逆故得涅槃者，何不即於欲界本有得涅槃耶？增厭逆故。答：彼住本有得不還果已起阿羅漢果，加行圓滿於未起聖道頃即便命終故。由前勢力能於中有進斷餘結而般涅槃。問：彼加行圓滿何故不起聖道而便命終？答：彼或壽盡故、或業盡故、或福盡故、或他所害故、或為饒益他故、或非意遇惡緣故，不及起聖道而便命終。有說，彼得不還果已修後加行將圓滿時便遭長病、或闕資具、或遇命等諸難因緣未能盡漏從彼展轉遂至命終。既得色界中有新蘊諸根大種增上力故，速能引起聖道現前進斷餘結而般涅槃。」（大正二七，P876下-877上）

¹¹⁵ 《大毘婆沙論》卷第六十九：「問：何故無色界定無中有耶？答：非田器故。謂色法是有田器，無色界生無諸色故定無中有。復次連續處別死有、生有令不斷故而起中有，無色界生無方處別可須連續而起中有故無色界定無中有。」（大正二七，P358下-359上）。

4.有行般涅槃

若聖者生於色界生已久，無速進道故隨眠惑較粗重，需多功用加行方能般涅槃，稱為有行般涅槃。

5.上流般

若聖者得不還果於所上生色界天未般涅槃，則於繼續上升到另一色界天中至般涅槃稱為上流般。於上流般中有兩種情形，若聖者於欲界有「雜修靜慮」者則於色界至極上流到「色究竟天」般涅槃；若無雜修靜慮者，至極從色界「廣果天」沒更上生到「無色界」般涅槃。由於雜修靜慮者「樂慧」，無雜修靜慮者「樂定」因而有此差別。有雜修靜慮者於上生中有全超、半超、遍沒三種差別，若聖者於在欲界已雜修四靜慮，後退失上三靜慮，以初靜慮愛味為緣命終生色界梵眾天處，於梵眾天復又雜修第四靜慮則沒生色究竟天般涅槃，頓超中間十四天是為「全超」；若從梵眾天沒至色究竟天當中只要有一處受生便稱為「半超」，故於十六天中最少三生，最多十五生。若從梵眾天至色究竟天每一天出都受生則為「遍沒」。無雜修靜慮者則遍生色界諸天，至廣果天沒則上生無色界，於三無色天次第而生最後至有頂般地般涅槃。

除了欲界上生無色界無「中般涅槃」外，於色界天上受生另一色界天處亦無有「中般涅槃」，因為於色界無如欲界有災橫極可厭事令生厭逆故¹¹⁶，因此只有欲界上生色界有「中般涅槃」。

再者，異生雖斷欲界修惑生於色界天，但其未斷有頂地見惑未能出離，當其報盡則受下生；聖者雖斷有頂見惑得預流果、家家、一來果，但其皆於欲界人天上下往返。唯不還果聖者的受生只有上生，不會再還於下地受生，此即聖者證不還果的「不還義」也。¹¹⁷

¹¹⁶ 《大毘婆沙論》卷第一百七十四：「問：如欲界歿受色界中有得般涅槃，如是從色界歿受色界中有亦般涅槃不？答：不。所以者何？彼於欲界多苦多障多諸災橫可厭之身極生厭逆，既捨離已起色界中有現在前時，於當所受長時異熟亦生厭患便般涅槃。色界無有如是災橫極可厭事令生厭逆。如於本有緣礙故不般涅槃，今中有亦爾。故從彼歿所起中有不般涅槃。復次若色界歿即彼中有般涅槃者應亦名上流，則五不還便成雜亂，謂彼無有差別因緣。唯欲界歿住中有中般涅槃者名中般涅槃，非色界歿者。」（大正二七，P876下）。

¹¹⁷ 《大毘婆沙論》卷第一百七十四：「問：異生亦有上流上生令上生相續，何故不名上流耶？

(四)斷盡三界見、修惑

1..阿羅漢果

聖者從不還果進斷色、無色界惑至有頂地前八品為阿羅漢向。至有頂地第九品惑起無間道為金剛喻定，為最上上品道能破除一切迷惑，由無間道入解脫道得盡智成無學阿羅漢。《大毘婆沙論》：

問：何故名阿羅漢？答：應受世間勝供養故名阿羅漢。謂世無有清淨命緣非阿羅漢所應受者。復次，阿羅者謂一切煩惱，漢名能害，用力慧刀害煩惱賊，令無餘故名阿羅漢。復次，羅漢名生，阿是無義，以無生故名阿羅漢。彼於諸界諸趣諸生生死法中不復生故。復次，漢名一切惡不善法，言阿羅者是遠離義，遠離諸惡不善法故名阿羅漢。此中惡者謂不善業，不善者謂一切煩惱障善法故說為不善，是違善義。¹¹⁸

阿羅漢是聲聞乘中最高的果位，得金剛喻定、斷盡三界見、修（思）惑，不受後有，出脫三界生死輪迴。稱「阿羅漢」有四種意思：其一為應供，應受供養之義；其二為殺賊，殺煩惱賊之義；其三為無生，不再生死輪迴於三界之中；其四為遠離諸不善法，能破除煩惱不為煩惱所障。

阿羅漢雖然有此殊勝的功德，但契經上又說阿羅漢有六種和九種不同的差異，如《雜阿含經》：「羅漢有六種」¹¹⁹，《中阿含經》：「世中凡有二種福田人，云何為二？一者學人，二者無學人。云何九無學人？思法、昇進法、不動法、退法、不退法、護法，護則不退，不護則退、實住法、慧解脫、俱解脫是為九無學人」。¹²⁰對於契經中六種、九種無學人的差異，《正理》云：「於契經中說阿羅

答：若唯上流不下流者名為上流，異生上流亦下流故不名上流。若上流能越界、得果，永斷順五下分結者，說名上流。異生雖能越界（欲界）而不得果，亦不永斷順五下分結，故不名上流。」（大正二七，P875中）。「問：何故聖者於上二界一一生處但受一生，於欲界中不如是耶？答：欲界是不定界、是雜亂地，諸煩惱、業相陵相雜、無分齊法式，故令聖者從下生上，上復生下，或於一處而受多生。色、無色界是定界、非雜亂地，諸煩惱業不相陵雜、有分齊法式，故令聖者唯上不下一處一生。復次，生欲界聖者不名不還而名極七返有等，故生上、下，亦一處重生；生上界聖者名曰不還，故唯生上亦不重生。由此義故不還義滿，以尚不生本處況有還生下者。」（大正二七，P877上中）

¹¹⁸ 《大毘婆沙論》卷第九十四（大正二七，P487中下）

¹¹⁹ 《雜阿含經》卷第三（大正二，P19上）

¹²⁰ 《中阿含經》卷第三十（大正一，P616上）。日僧法幢《阿毘達磨俱舍論稽古》：「又按《經》護則不退，不護則退二句，恐後人旁註，誤入正文，《尼陀那》所載無之。」（大正六四，P461上）

漢由種性異故有六種，一者退法、二者思法、三者護法、四安住法、五堪達法、六不動法。然餘經說無學有九，謂初退法後俱解脫。彼不退法此不動攝，彼二解脫通此六攝，故阿毘達磨唯說有六種。¹²¹由於不退法是由鈍根聖者經由練根所達成的，和利根聖者直接成就不動法阿羅漢皆達到不退失阿羅漢，故將不退法攝於不動法之下。又此六種種性阿羅漢可成為慧解脫或俱解脫，故將慧解脫、俱解脫通攝於此六種種性之中，因此阿毘達磨說阿羅漢有退法、思法、護法、安住法、堪達法、不動法六種種性阿羅漢。

這六種種性阿羅漢阿毘達磨又據契經將前五種為鈍根性稱為「時解脫阿羅漢」；後一種為利根性稱為「不時解脫阿羅漢」。時解脫者，要待時方起三摩地般涅槃，其所待時略言有六：一好衣、二好食、三好臥具、四好處、五好說法、六好人。不時解脫者，三摩地隨欲現前般涅槃。時解脫者又稱暫時解脫，不時解脫又稱畢竟解脫。以下分別就六種種性阿羅漢作一介紹：

(1)退法種性阿羅漢

此種性為鈍根最下者，由於缺少恆時加行、尊重加行，稍有煩惱惑等退緣便退失所得。譬如於聖教已習誦究竟，但遇散亂、生病、放逸等退緣於所習誦文不能記憶，退先所習誦。

(2)思法種性阿羅漢

此種性者於加行中念力堅固、多住厭觀、欣求涅槃，經常思惟勿遇病等退緣，於心中正念便有所忘失，以至於其加行有所慢緩。由於慢緩而令所得法有所退失，因此便思自害令所得不再退失。

(3)護法種性阿羅漢

此種種性阿羅漢雖未能修習練根達安住法，但能恆作加行、繫念現前、精勤防護、不放逸，護持所得之法不令退失。

¹²¹ 《順正理論》卷第六十七（大正二九，P710上）。

(4)安住法種性阿羅漢

此種種性尊重加行，雖遠離退緣、不加行、不練根、不自防護而能不退。
有餘師說：比所獲德非劣非勝，故名安住。

(5)堪達法種性阿羅漢

此種性者較之安住法者，其性堪能好修，練根速達不動。有餘師說：彼能
得一切功德，故名堪達。

(6)不動法種性阿羅漢

此種性為利根性者，不為一切隨順退法所傾動，具無生智，故不退失阿羅
漢。三摩地為其所欲現在前而便般涅槃。¹²²

於上除不動種性阿羅漢得盡智、無生智，餘阿羅漢得盡智，無學正見。

總結

《俱舍論·賢聖品》是一套修行歷程上的藍圖，其中包含斷三界見、修惑
的修行藍圖和斷三界見、修惑聖者生死流轉藍圖。斷三界見惑的修行藍圖由順解
脫分、順決擇分、見道構成，其將萬法收攝入四聖諦，再漸減漸略觀之，再生起
「苦、集、滅、道」法忍、法智、類忍、類智斷三界見惑煩惱得「預流果」；斷
三界修惑的修行藍圖為斷欲界九品修惑得「家家、一來果、一間、不還果」，斷
色無、色界惑得「阿羅漢果」構成。斷三界見、修惑聖者生死流轉藍圖，則有欲
界人天生死流轉和色、無色界生死流轉所構成。

¹²² 以上六種種性阿羅漢參見《順正理論》卷第六十七（大正二九，P710上中）。

第三章 後代注疏對於《俱舍論·賢聖品》修行法義的探討

第一節 《俱舍論·賢聖品》「順解脫分」法義探討

一、「持息念」持息為境，不持慧

觀察入出息是以慧觀為性，不名持息慧而名持息念者，《光記》解云：

應名息慧而名念住者，慧由念助力觀此息為境名持息念。念能持息名持息念。此持息念以慧為性而說念者，此品念勝故得念名，由念力記持入出息量故，慧於境分明所做事成故。如四念住以慧為體而言念住。¹²³

《光記》以為慧能觀察入出息，是因為念力記持入出息量才令慧得能觀察此入出息境，以念力增勝的緣故不名持息慧而名持息念。快道林常《阿毘達磨俱舍論法義》亦解云：「念力者，念有力能持息，故觀此為念所持息為境云：『觀此為境』。是則念因時增勝法，故名持息念。不稱持息惠（慧），以無念助力則無明記，故不能慧觀」。¹²⁴快道林常申明無念助力則無明記，無明記則慧不能觀，故名持息念。然而《寶疏》所解與《光記》不同，其云：

論：慧由念力至如念住故，第二釋自性也。實是慧性而言念者，念力持慧，故於境分明、所做事成，如念住故。¹²⁵

《寶疏》以為本為慧性而名持息念者，是由念力持慧，使慧能於所緣入出息境得觀行。《寶疏》念力持慧之說和《光記》所說念力持入出息在所持的對象上有所不同。快道林常對於《寶疏》提出辯駁，其云：「此中持者，念能持息，由此慧於境所作成，光師為正故，《顯宗》二十九曰：『此品念勝，故得念名，由念力記持入出息量。故為顯緣息定慧得成，由念功能，故說為念』（《正理》全同）。然《寶疏》念力持慧者，迷謬之甚。一、違《正理》、《顯宗》故；二、背次上持息念名故；三、所例念住有兩說，必無念持慧之說」。¹²⁶快道常林提出了三點反

¹²³ 《俱舍論記》卷第二十二（大正四一，P340下）。

¹²⁴ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十二（大正六四，P317上）。

¹²⁵ 《俱舍論疏》卷第二十二（大正四一，P731下）。

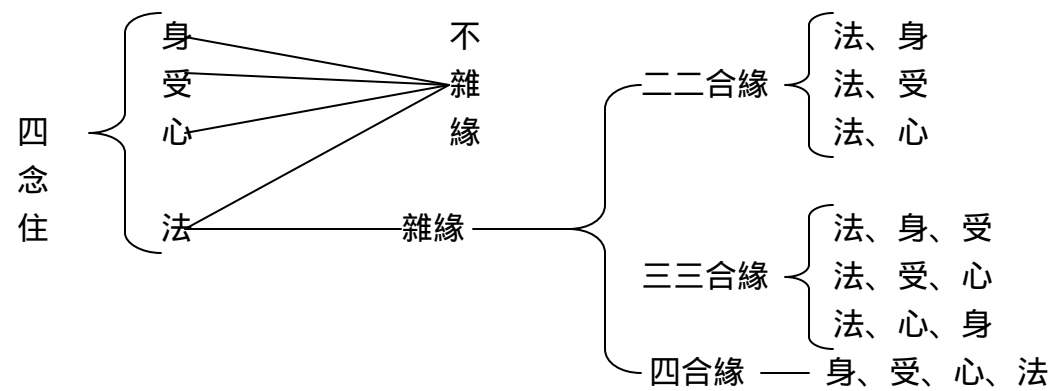
¹²⁶ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十二（大正六四，P317中）。又《阿毘達磨俱舍論指要鈔》亦云：「『念力持故至念住故』，光、寶各解不同。光師以為念乃持息，寶師不爾，念力持慧。今謂

駁，第一，《寶疏》所說，違背了《正理》、《顯宗》因念力的記持入出息而使慧力能觀於入出息境，以念力為勝故名為持息念的解釋。第二，持息念是指對於入出息的記持，念力所記持的是入出息。念力持慧則和持息念的意思相互違背。第三，《俱舍論》曰：「何緣於慧立念住名？毘婆沙師說此品念增故，是念力持，慧得轉義，如斧破木由楔力持。理實應言慧令念住，是故於慧立念住名，隨慧所觀能明記故」¹²⁷，只有「念力持境令慧得能起觀」和「慧令念住名念住」二說，並無念持慧之說。因此持息念以所緣出、入息為境，非持慧也。

二、雜緣念住數目

關於雜緣念住的解釋，後代注疏則有著不同的說法。《俱舍論》：「四中三種唯不雜緣。第四所緣通雜，不雜，若唯觀法名不雜緣；若於身等二、三或四，總而觀察名為雜緣」。¹²⁸演培法師《俱舍論頌講記》云：「最後依論說一雜緣不雜緣的差別：雜緣，謂於法雜有身等；不雜緣，謂即單觀於法。依四念住分別：身、受、心三者，只有不雜緣，沒有雜緣；法念住通於雜緣不雜緣。論說：『若唯觀法名不雜緣，若於身等二、三或四，總而觀察名為雜緣』，今依此意，列表如左：」

¹²⁹，今將其表列於下¹³⁰：



光解為優。」(大正六三, P945 上)。

¹²⁷ 《俱舍論》卷第二十三(大正二九, P119 上)。

¹²⁸ 《俱舍論》卷第二十三(大正二九, P119 上)。

¹²⁹ 《俱舍論頌講記》，P868。

¹³⁰ 此圖轉引自《俱舍論頌講記》，P868。

從演培法師的圖表和解說，「雜緣」的意思是以法念住為主而雜緣其它念住，其他三念住互不相雜緣。其二二合觀的數目有三，三三合觀的數目有三，四合觀的數目有一。正果法師《佛教基本知識》云：「上述兩種別相觀中，又有雜緣，不雜緣的差別。單觀一法是不雜緣；觀察法時並緣身等而修，是為雜緣。四念住中，前三種唯是不雜緣，第四一種中通雜緣不雜緣。如《俱舍論》說：「四中三種唯不雜緣。第四所緣通雜，不雜。若唯觀法名不雜緣，若於身等二、三或四，總而觀察名為雜緣」，依《慧暉鈔》立表。」¹³¹正果法師所列圖表和演培法師相同，其亦以為「雜緣」是以法念住為主而雜緣其它三念住，其他三念住不相互雜緣。

然正果法師所引慧暉《俱舍論頌疏義鈔》云：「四法一一別緣為四句，名不雜緣。二二合緣為三句，三三合緣為二句，四法合緣為一句，雜緣也」¹³²，與正果法師圖表上二二合緣為三，三三合緣為三，四合緣為一顯然在合緣的數目上是不相同的，並且慧暉此處的注解亦是為後人所質疑¹³³。以上是以法念住為中心，雜緣其它三念住，其他三念住不相雜緣來解說雜緣念住。

《光記》所說雜緣念住則不同於上面的解釋，其云：「四中前三，一一別觀，唯不雜緣；第四所緣通雜、不雜。若觀法名不雜緣，於身等四或二合觀、或三合觀、或四總觀。二二合觀有六，三三合觀有四，四合觀有一，總有十一，名雜緣法，通名法故。先不雜緣身、受、心、法，從不雜緣法念住後無間引起雜緣法念住」¹³⁴。《光記》對於「雜緣法念住」的說明有三：其一，雜緣法念住是身等四念住或二、或三、或總觀四，即「身受」、「身受心」、「身受心法」等的合觀。其二，身等四或二、或三、或總觀四的每一種合觀又通稱為「法」，故名為「雜緣法」。其三，雜緣法念住是由不雜緣所引起，即先各別觀身、受、心、法已，再生起身受、身心、身受心等雜緣觀。

¹³¹ 正果法師，《佛教基本知識》（台北：佛陀教育基金會，1995），P428-429。

¹³² 《俱舍論頌疏義鈔》卷第六（卅續藏八三，P949上）。

¹³³ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三：「惠暉云：『四法一一別緣為四句，名不雜緣。二二合緣為三句，三三合緣為二句，四法合緣為一句，雜緣也』。此迷倒之甚。論云：『唯緣法不雜』，何可有四法別緣？若如汝者，於身等四各有雜不雜，違諸論旨，亦雜緣句數大誤也。」（大正六四，P322上）。

¹³⁴ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P344上）。

日僧英憲《俱舍論頌疏抄》於《光記》所說「不雜緣法念住」和「雜緣法念住」的不同有更清楚的說明，其云：「光云：『於身等四，或二合觀、或三合觀、或四總觀。二二合觀有六，三三合觀有四，四合觀有一。總有十一，名雜緣法。通明法故』。私云：於四念住個別觀身、受、心，名身念住、受念住、心念住，唯不雜緣也。若合觀身受，合觀身受心，名法念住，是雜緣法念住也。既合觀身受，非身念住，亦非受念住，是法念住也，法通名。若唯觀法，不雜緣法念住也」¹³⁵。既合觀「身受」等念住，則非身念住、受念住而是「法念住」，此「法念住」是合觀「身受」等念住的通名。因此「不雜緣」和「雜緣」皆有「法念住」一名，但所指的內容則有不相同也。

故雜緣法念住是身等四念住或二二、三三、總四合觀，非是以法念住為主雜緣其它三念住，其他三念住卻不互相雜緣。依照《光記》所說二二合觀有六，即身受、身心、身法、受心、受法、心法；三三合觀有四，即身受心、身受法、受心法、身心法；四合觀有一，即身受心法。列表如下¹³⁶：

二二合觀（六）	三三合觀（四）	四合觀（一）
<div style="display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> { 身 心 受 受 身 身 法 法 法 心 心 受 </div>	<div style="display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> { 身 身 身 受 受 心 受 心 法 法 心 法 </div>	<div style="display: flex; justify-content: center; align-items: center;"> 身 受 心 法 </div>

對於雜緣法念住，《大毘婆沙論》有完整的論述，其曰：「法念住復有二種：一雜緣，二不雜緣。若緣想、行蘊及無為（想、行蘊并無為即法念住），名為不雜緣。若於五蘊或二二緣，或三三緣、或四四緣、或五總緣及無為名為雜緣」¹³⁷、：「或於身循身觀念住者，謂緣色蘊。或於受循受觀念住者，謂緣受蘊。或於心循心觀念住者，謂緣識蘊。或於法循法觀念住者，謂緣想蘊、行蘊及擇滅。此說不雜

¹³⁵ 《俱舍論頌疏抄》卷第二十三（大正六四，P708上中）。

¹³⁶ 此圖轉引自《俱舍論頌疏抄》卷第二十三（大正六四，P708中）。

¹³⁷ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七（大正二七，P937下）。

緣法念住。若雜緣法念住則於五蘊，或二二緣、或三三緣、或四四緣、或五總緣。二二緣者謂色受緣、色想緣、色行緣、色識緣、受想緣、受行緣、受識緣、想行緣、想識緣、行識緣。三三緣者，謂色受想緣、色受行緣、色受識緣、色想識緣、色行識緣、受想行緣、受想識緣、受行識緣、想行識緣。四四緣者，謂色受想行緣、色受想識緣、色受行識緣、色想行識緣、受想行識緣。或五總緣者，謂色受想行識一切總緣」¹³⁸。若將色、受、想、行、識五蘊加上「無為」即為「身、受、心、法」四念住¹³⁹，則《大毘婆沙論》對雜緣法念住合觀便與《光記》所說相同 - 即將身、受、心、法四個念住作二二、三三、總四合觀，並非是以法念住為主而雜緣其它三念住。所以總上所說，對於雜緣法念住兩種的解說和圖表，應以《光記》所說為是。

此外對於二二、三三、總四合觀的數目，在後代的注解上亦有不同看法。

日僧湛慧《阿毘達磨俱舍論指要鈔》云：

雜、不雜緣法者，本出《婆沙》。《暉鈔》所立句數與《光記》不同，兩師所立並違《婆沙》。實師不辨光師是非，檢疏顛末無有別釋。《光記》所立句數雜緣總有十一，更加不雜緣四句，都合有十五句。《暉鈔》意雜、不雜緣合有十句。如上兩師未引校正，恐應是出胸臆。然此《論》就身等四法為說，《正理》、《顯宗》約五蘊法而論，此二論皆云雜緣法念住總有四種，二、三、四、五蘊為別境故。《婆沙》亦同，約就五蘊及無為法為說。¹⁴⁰

湛慧以為「雜緣」、「不雜緣」出於《大毘婆沙論》，《光記》、《暉鈔》雜緣、不雜緣的數目的計算與《大毘婆沙論》有違。況且《光記》、《暉鈔》所本的《俱舍論》是就「四念住」來計算「雜緣」、「不雜緣」，而出「雜緣」、「不雜緣」的《大毘婆沙論》和後來的《順正理論》、《顯宗論》都就「五蘊」來說雜、不雜緣，故應以「五蘊雜緣、不雜」的推算方式來計算「四念住雜緣、不雜緣」的總數，其曰：

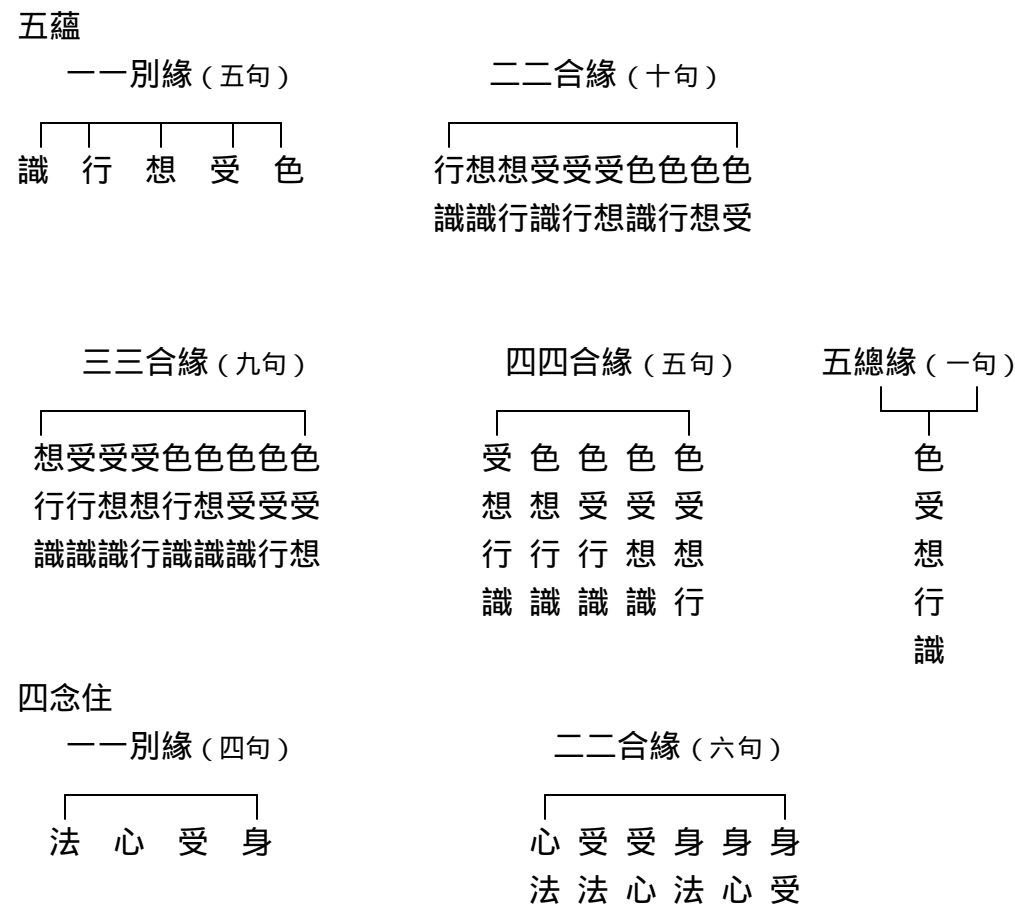
¹³⁸ 《大毘婆沙論》卷第一百八十五（大正二七，P928中）。

¹³⁹ 《大毘婆沙論》卷第七：「此五蘊并無為，即四念住，故應略之入四念住。謂色蘊即身念住，受蘊即受念住，識蘊即心念住，想行蘊并無為即法念住。」（大正二七，P34中下）。

¹⁴⁰ 《阿毘達磨俱舍論指要鈔》卷第二十三（大正六三，P946上）。

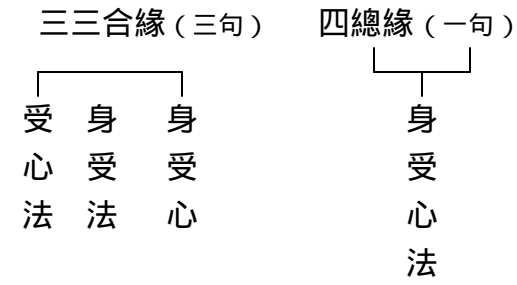
彼《論》百八十七曰：『法念住復有二種。一雜緣，二不雜緣。若緣想、行蘊及無為，名為不雜緣。若於五蘊或二二緣，或三三緣、或四四緣、或五總緣及無為名為雜緣』。此文總名雜不雜緣，不明句數差別，以前具說故。又百八十五曰『二二緣者謂色受緣、色想緣、色行緣、色識緣、受想緣、受行緣、受識緣、想行緣、想識緣、行識緣。三三緣者，謂色受想緣、色受行緣、色受識緣、色想識緣、色行識緣、受想行緣、受想識緣、受行識緣、想行識緣。四四緣者，謂色受想行緣、色受想識緣、色受行識緣、色想行識緣、受想行識緣。或五總緣者，謂色受想行識一切總緣』。此文五蘊合緣句法者，謂二二合緣有十，三三合緣有九，四四合緣有五，五總緣有一，合有二十五句，更加一一別緣五句，都合有三十句。今用《婆沙》五蘊雜、不雜緣法為之？繩，以作此《論》身受等四雜不雜緣句總有十四，謂二二合緣有六，三三合緣有三，四總緣有一，合有十句。更加一一別緣四句，雜不雜緣都合有十四句。¹⁴¹

其「五蘊雜、不雜緣」和「四念住雜、不雜緣」的繪圖如下¹⁴²：



¹⁴¹ 《阿毘達磨俱舍論指要鈔》卷第二十三，P946 上中。

¹⁴² 此圖轉引自《阿毘達磨俱舍論指要鈔》卷第二十三，P946 中下。



於五蘊的雜緣規則上，湛慧曰：「此二合緣法，於五蘊中第一以色為主，更兼餘一，此有四句；第二以受為主，更兼餘一，此有三句，除前色故。第三以想為主，更兼餘一，此有二句，除色受故；第四以行為主，更兼餘一，此有一句，除色受想故。世故二合合總緣有十句。三三、四四合緣皆準此法」¹⁴³。其意以為雜緣時先以色為主，依次雜緣其他四蘊。再來除去色，以受為主雜緣其他三蘊，以此類推。而當其以此方式推算「四念住」時，在三三合緣的數目上便和《光記》所說差異。其以「身念住」為主，雜緣其他三念住，有二句；再除去身念住，以「受念住」為主雜緣其他二念住，有一句。最後除去了「身、受念住」就無法再運算下去故只有三句，與《光記》的四句有別。

對於湛慧所說，快道林常以為：「光云：『二二合觀有六（今云身受緣、身心緣、身法緣、受心緣、受法緣、心法緣是六。），三三合觀有四（今云身受心、身受法、身心法、受心法。），四合觀有一，總有十一，名雜緣法』，此釋盡理。有人（湛公）未曉理，妄見《婆沙》五蘊句數，謬謂《光記》違《婆沙》句數方法，改光三三合者有三者，誤之甚」¹⁴⁴。再者對於《俱舍論》以「四念住」說雜緣、不雜緣，《大毘婆沙論》以「五蘊」說雜緣、不雜緣，快道林常以為並無有何差異，其曰：

《婆沙》約五蘊名『雜』、『不雜』，今（《俱舍論》）何故依身等？所依義旨別，故有此差別。謂彼依六說中第四說『對治五蘊故』，唯說四念住，故文中想、行蘊為不雜緣。今對治四倒，故約身等四並不相違。然《正理》、《顯宗》前唯

¹⁴³ 《阿毘達磨俱舍論指要鈔》卷第二十三（大正六三，P946下）。

¹⁴⁴ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P321下）。

舉四倒、四食所說，而至雜、不相雜方約五蘊，彼此參差。¹⁴⁵

在《大毘婆沙論》中有「對治四顛倒」、「對治四食」、「對治四識住」、「對治五蘊」、「對治四種不修」、「與四修同法」的六種解說，這六種解說解釋為何世尊從一法廣說至「四念住」，從萬法略說亦說「四念住」。¹⁴⁶其中第四說「對治五蘊」：「為對治色蘊，故說『身念住』；對治受蘊，故說『受念住』；對治識蘊，故說『心念住』；對治想蘊、行蘊，故說『法念住』」¹⁴⁷，說明了五蘊與四念住之間是相互融攝與對應，因此《大毘婆沙論》說「五蘊雜緣、不雜緣」與《俱舍論》說「四念住雜緣、不雜緣」是不相違的。再者，從《順正理論》《顯宗論》舉「四倒」、「四食」為「四念住」所對治，至「四念住」雜、不雜緣則約「五蘊」為說的參差來看，亦說明了二者不相違。

從快道林常對於《俱舍論》、《大毘婆沙論》「四念住」、「五蘊」說「雜緣、不雜緣」的解說來看，湛慧對於「雜緣念住」的數目與《光記》不同應是出於計算上的問題，並非是「五蘊」與「四念住」的差異所引起。故對於雜緣法的數目應，當以《光記》所說為是。

三、相雜念住「攝不攝慧體」

《俱舍論》以為自性念住以慧為體，相雜念住以慧俱有法為體，所緣念住以所緣諸法為體，相雜、所緣念住不攝慧體。對於《俱舍論》的看法，《順正理論》則加以辯駁，其云：

三中相雜能斷煩惱，非二能斷，太減增故。與慧雜住得相雜名，理則但應慧俱有法可得名曰相雜念住，非慧與慧可有相雜，無有一身二慧俱故。由此知慧非相雜攝，不應唯說相雜念住能斷煩惱，理應具言自性相雜能斷煩惱，於斷煩惱慧為首故。¹⁴⁸

¹⁴⁵ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P321下-322上）。

¹⁴⁶ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七（大正二七，P938上中）。

¹⁴⁷ 《大毘婆沙論》卷第一百八十七（大正二七，P938上）。

¹⁴⁸ 《順正理論》卷第六十（大正二九，P676中）。

《順正理論》以為：如《俱舍論》所說，「慧」要有「慧俱有法」相雜才能斷煩惱，且「相雜念住」亦不能說由二慧相雜而得名，故「相雜念住」指的應該是「慧俱有法」，「相雜念住」不攝「慧體」。但若是依於《俱舍論》對「自性、相雜念住」做如此理解的話，那麼對於斷煩惱的念住不應名「相雜念住」，應立名為「自性相雜」念住。

但若是如此，為何說「相雜念住」斷煩惱呢？斷煩惱需由「慧力」，相雜念住不攝「慧體」如何斷煩惱呢？《順正理論》續曰：

無如是過，斷煩惱時於慧亦立相雜名故。謂得止、觀平等運道能斷煩惱，其理決定。所餘一切心心所等，有止品攝，有觀品收，此平等時彼亦平等，由是一切相雜理齊，顯斷惑時相雜理等，故亦於慧立相雜名，多於所成有勝能故。自性念住非不亦能斷諸煩惱，體是慧故，然名自性謂無所待，斷煩惱時必待餘法，故「斷煩惱位」慧立相雜名。由此所言相雜念住，能斷煩惱理善成立。¹⁴⁹

《順正理論》以為：慧於斷煩惱時，「止、觀」平等運道，「所餘心心所法」個別收攝於止、觀之中，一切「相雜理齊」，故於慧立「相雜」名，因此「相雜念住」攝慧體。

再者，「自性念住」並非不能斷煩惱，若有「助伴」，自性念住便能斷煩惱。因此「自性念住」是做為單指「無有助伴不斷煩惱」的慧體而說，「相雜念住」則是指「有助伴能斷煩惱」的慧體而說，「相雜念住」是慧體於「斷煩惱位」上所安立一的念住名，故不會有一身二慧的情形。

《順正理論》的節本《顯宗論》所說與此亦同：「三中相雜能斷煩惱，非二能斷，太增減故。然相雜言亦攝慧體，慧與俱有互相雜故。若言自性應無所待，顯有所待說雜言。」¹⁵⁰

《俱舍論》與《順正理論》對於「相雜念住」攝、不攝慧體的爭論，影響了《俱舍論》後代的注疏。《光記》亦以為相雜念住攝慧體，其云：

¹⁴⁹ 《順正理論》卷第六十（大正二九，P676中下）。

¹⁵⁰ 《顯宗論》卷第三十（大正二九，P920上）。

「相雜念住」以「慧及慧所餘具有法」為體，言釋名者。慧由念住或令念住故名念住，念住相應及具有法與念住相雜，名相雜念住。問：如何得知相雜念住亦攝慧耶？答：如《顯宗》三十云：「三中相雜能斷煩惱，非二能斷，太增減故。然相雜言亦攝慧體，慧與俱有互相雜故」。又《正理》六十云：「自性念住非不亦能斷諸煩惱，體是慧故。然名自性謂無所待，斷煩惱時必待餘法，故斷煩惱位慧立相雜名。由此所言相雜念住能斷煩惱理善立」。¹⁵¹

《光記》依《順正理論》的「止觀收攝、相雜理齊」看法，對於《俱舍論》中的「相雜念住以慧所餘俱有法為體」做出「慧及慧所餘俱有法為體」的解釋，並且以問答標明「相雜念住攝慧」。《寶疏》則云：「慧俱有法及與慧體互相雜故，總名相雜念住」¹⁵²。《寶疏》則是僅以「慧俱有法及與慧體互相雜故」解釋相雜念住，未論及相雜攝不攝慧體。

日僧快道林常對於這一爭論以為：相雜念住「不攝慧體」。其先說明「相雜念住」的內涵，其云：

今助一解，必非相雜攝慧。以慧作此觀位，分此三種故。謂唯慧一為自性，此觀主故。「相應助伴」名為相雜，與慧「雜住」故，非慧與觸等互相雜故、亦攝慧總名相雜故。¹⁵³

與慧「相應助伴」，故名為「相雜」。「相雜」，是與慧「為助伴」，而不是《順正理論》所說心心所法為止、觀所收攝的「相雜」，故「相雜」不攝慧體。快道林常續云：

舊《論》十六云：「所餘諸法若與慧共生，說明相應念處，與自性念處相應故，能緣境界念住故」。此文唯名相應，豈可攝所相應！亦復自性唯為所與，其能與獨得相應名。《雜心》五曰：「共念處者，與正慧一果法」，亦是為名能與，若攝慧做一觀中，有混亂失，慧是亦相雜亦自性故，豈可有此理。¹⁵⁴

從真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》對於「相雜念住」的翻譯上云：「所餘諸法若與

¹⁵¹ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P343中）。

¹⁵² 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P734上）。

¹⁵³ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P320中）。

¹⁵⁴ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P320中）。

慧共生，說明相應念處（相雜念住），其用「相應」來表「慧與心心所法的關係」可證相雜念住「不攝所相應的慧體」，慧體與心心所法亦非「相雜理齊」。若心心所法為止、觀所收攝，這樣的慧體「亦相雜亦自性」則無有此理。快道林常續云：

彼大乘《瑜伽》二十八曰：「所餘相應諸心心所，是相雜念住」。《雜集》第十曰：「念住助伴者，彼相應心心所等」。彼既但云「所餘」、云「相應」、云「助伴」，豈可攝慧。今《論》亦頌為云：「餘相雜」。長行云：「惠所餘俱有」。其文義不異說「所緣」，云：「以惠所緣諸法為體」，豈惠及所緣！若言慧及所餘者，不爾！以違頌故。又上《論》曰：「三所餘法餘三因生」，又曰：「四餘名行蘊」，是等豈三及所餘、四及餘？¹⁵⁵

從《瑜伽師地論》、《雜集論》裡頭對於「相雜念住」的解釋，亦可證明「慧所餘俱有法」為相雜念住體。那麼「相雜念住」既然不攝慧體，如何說相雜念住斷煩惱？快道云：

問：若爾，何故唯相雜斷惑？無惠斷惑，豈應道理？答：彼就三中位論之，非離自性所緣獨相雜斷惑。謂於同時等心心所等相雜位，方斷惑功顯，離彼相雜伴助必不能，故云唯相雜念住斷惑。如是約位不依體，亦無有害。雖眾賢決斷予不信，破法建立故，違文處處故，招雜亂失故。¹⁵⁶

快道林常以為：「自性念住」、「相雜念住」體雖不同，「相雜念住」不攝慧體，但「心心所法」則「依位」於同時對慧發生助伴作用，起斷惑功能，因此相雜念住不攝慧體亦能斷煩惱。

《順正理論》、快道林常皆是依「體、位」來分別自性、相雜念住的關係。前者說體同，因位而別，故皆攝慧體；後者說體不同，不攝慧體，但依位而顯功能。《俱舍論》這種「約位不約體」的觀點，亦可見於其以「見現觀、緣現觀、事現觀」說四諦能「漸觀亦能頓觀」之處。（見第五章 四諦漸頓觀）

¹⁵⁵ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P320中）。

¹⁵⁶ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P320中下）。

四、三義觀、七處善 - 《俱舍論》略而不論

從上一章修我們知道整個修行的次第為：不淨觀或持息念、別相念住、三義觀、七處善、總相念住、？、頂、忍、世第一法等，《俱舍論》則不說「三義觀、七處善」。《光記》云

解云：亦應說有而不說者，略而不論。又解：三義、七處聲聞作，佛及獨覺不作。此中通據三乘加行，是故不說彼二觀門。¹⁵⁷

《光記》對《俱舍論》不說「三義觀、七處善」提出兩點解釋：一是略而不論，二是聲聞作三義觀、七處善修行，佛及獨覺不作此修行，而《俱舍論》所說的加行是通於「三乘」，故不說三義觀、七處善。

《寶疏》則以為：

《婆沙》第二云：『若順次第說功德者，此中應先說不淨觀或息念等，次說念住，次三義觀，次七處善，次說煖法，次說頂法』。〔准此論文，即念住後起三義觀及七處善，而入煖也。〕今詳《婆沙》與《正理論》、此《論》別者，行次第五停心，後別緣念住，後起總緣入於煖法。於此中間修三義觀及七處善兼緣起等，將入煖時從總念入。《婆沙》以念處重故，舉先念處不舉後也；此《論》略故不述中間；《正理》少具兼說三位。¹⁵⁸

《寶疏》從《大毘婆沙論》說「念住、三義觀、七處善、煖法」，《俱舍論》說「別相念住、總相念住、煖法」，《順正理論》說別「相念住、三義觀、七處善、總相念住、煖法」，拼湊出完一整的修行次第。故其以為《俱舍論》於三義觀、七處善是略而不說。

快道林常《阿毘達磨俱舍論法義》云：「《婆沙》第二云：『若順次第說功德者，應先說不淨觀或持息念等，次說念住，次說三義觀，次說七處善，次說煖、頂、忍等』，今論何不說？答：今《論》說諸法要，未欲盡《婆沙》秋毫，故略之。光二釋，初釋同寶可也，後釋非也。此《論》何不可明局聲聞。寶和會三論

¹⁵⁷ 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P344中）。

¹⁵⁸ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P734下）。

相違，有其理」。¹⁵⁹快道林常以為《俱舍論》於三義觀、七處善是「略而不論」，但對於《光記》因三乘加行而不說三義觀、七處善，則以《俱舍論》「何不可明局聲聞」詰難之。

第二節《俱舍論·賢聖品》「順解決擇」法義探討

一、「滅緣滅行次第」二說

從上一章中，中品忍滅緣滅行的過程即從八諦、三十二行相由後向前漸減至欲界苦諦下留觀一行相，而對於這略滅的過程《光記》還有其他看法，其曰：

又依西方德光論師解滅行云：上、下八諦，諦各四行，如名次第，擬儀（議）相當，皆相繫屬。如於後時應以欲界苦諦下無常行相入見道者，於自諦下從後向前，先除非我，次空，後苦。若以苦行擬入見道，先除非我，次空，後無常。若以空行擬入見道，先除非我，次苦，後無常。若以非我擬入見道，先除空，次苦，後無常。

除欲苦諦四行既爾，除上道諦四行亦然。如以欲界無常入見道，先除上界道下出，次行，次如，後道，以道屬無常故後除也。若以苦入見道者，先除出，次行，次道，後如，以如屬苦故後除也。若以空行入見道，先除出，次如，次道，後行，以行屬空故後除也。若以非我行入見道，先除行，次如，次道，後出，以出屬非我故後除也，如欲苦下行相從後漸除。上界道下行相應繫屬彼欲界行相，如欲界說先後除之。如除上界道下四行，除餘六諦各四行相隨應皆爾，准此應知。於見道中所起行相繫屬增上忍時行相者，即先起彼行。

德光論師¹⁶⁰以為：苦諦「無常、苦、空、非我」、集諦「因、緣、生、集」、滅諦「滅、靜、妙、離」、道諦「道、如、行、出」，如名次第、擬義相當，皆相繫屬，即「無常、因、滅、道」同一係屬，「苦、緣、靜、如」同一係屬、「空、生、妙、離」通一係屬、「非我、集、離、出」通一係屬。因此當留觀欲界苦諦下「無常」行相時，在苦諦下則依次先非我、次空、次苦由後向前略滅；在上界道諦「道」行相與「無常」行相相繫屬，因此其亦是先出、次行、次如的略滅。若留觀欲界苦諦下「苦」行相，則先非我、次空、次無常略滅；在上界道諦「如」

¹⁵⁹ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P322上）。

¹⁶⁰ 《俱舍論頌疏義鈔》卷第六：「德光論師，梵言瞿擊？刺，是中印度？底補國人。是西方有學聖人，於本國造百餘部論。」（？續藏八三，P949下）。

行相與「苦」行相相繫屬，因此其亦先出、次行、次道略減。其它二諦的略減情形準此可知。

《光記》引德光論師的說法以為：減緣減行由後向前的略減當中，隨者欲界苦諦下所留觀的行相的略減的次第，其他三諦的次第隨之相應。如此便和八諦、三十二行相由後向前隨各諦下行相次第略減的方式有了不同。

除此之外，《大毘婆沙論》說行者著於「我見」則留觀「非我」行相，著於「我所見」則留觀「空」行相，於二種行者為「見行者」；著於「我慢增」則留觀「非常」行相，著於「懈怠增」則留觀「苦」行相，此二種行者為「愛行者」。

¹⁶¹德光論師於此亦有所解，《光記》云：

又德光解云：無常、苦是愛行；空、非我是見行。如於後時減欲苦諦四種行相先後次第，減餘七諦行相前後應知亦爾。減欲苦下四行相者，如以無常擬入見道，先除空，以空除我所故先除。次除非我，以除我故後除。此二是見行故先除也。後除苦行，以此苦行與無常行同愛行故。若以苦行擬入見道除空、非我如前說。後除無常，以無常行與此苦行同愛行故。若以空行擬入見道先除苦，以懈怠增故。次除無常，以我慢增故。帶於我故，見行相涉，在苦後除。此二？是愛行者，起故先除也。後除非我，以非我行與此空行同見行故，所以後除。若以非我行相擬入見道，先除苦、無常如先說。後除空行，以空行相與非我行同見行故所以後除。

如欲苦下四種行相不定，先後隨應而除，除餘七諦四種行相應知亦爾。除上界道四行相者，如以欲界無常入見，先除道下行，以行屬空故。次除出，以出屬非我故。次如除，以如屬苦故。後除道，以道屬無常故。若以苦入見道，先除行，次除出，次除道，後除如。若以空入見道，先除如，次除道，次除出，後除行。若以非我入見道，先除如，次除道，次除行，後除出，皆准前釋。

如除上道四種行相准欲苦下四種行相，除餘六諦各四行相應知亦爾。准此應知於見道中所起行相應合繫屬增上忍者，即先起之。德光所解於理為勝。¹⁶²

苦諦下「非常、苦、空、無我」，留觀「非常、苦」行相是愛行者，留觀「空、

¹⁶¹ 《大毘婆沙論》卷第百九：「問：何等補特伽羅依空入正性離生？何等補特伽羅依無願入正性離生耶？答：若見行者依空入正性離生，若愛行者依無願入正性離生，唯除菩薩雖是愛行而依空入正性離生。又見行者復有二種，著我見者依非我行相入正性離生，著我所見者依空行相入正性離生。諸愛行者亦有二種，我慢增者依非常行相入正性離生，懈怠增者依苦行相入正性離生。」（大正二七，P563下）

¹⁶² 《俱舍論記》卷第二十三（大正四一，P346上中）。

無我」是見行者。當行者留觀「非常」行相，於苦諦則先滅空、次滅無我，先滅我所見再滅我見；由於苦與非常同屬愛行，故最後滅。當行者留觀「苦」行相，則先滅空、次滅無我、次滅非常。當行者留觀「空」行相，則先滅苦，次滅非常，先滅懈怠再滅我慢；由於無我與空同屬見行，故最後滅。當行者留觀「無我」行相，則先滅苦、次滅非常、次滅空。其餘三諦皆準此略減次第而漸次略減。

對於「三十二行相相繫屬」的減緣減行說法，《寶疏》則予以駁次，其云：

德光所解，事太繁雜。既無證文，何理知定相繫屬耶？如我見增者，為治我，故起非我行者，何別理於滅等下偏起離等行，先觀滅等諦耶？今為一釋，從聞思觀四諦時，於一一諦皆具四行，如名次第，於上道諦等後起者先滅，先起者後滅。我見增者，偏起非我，自餘三行隨次而滅。¹⁶³

《寶疏》以為德光論師所說於經論中沒有相關論述，無文可證，如何能知四諦下行相之間一定是相繫屬？如果彼此之間相繫屬，那麼為了對治「我見」而於苦諦下觀非我行相，和在「滅」等諦下一樣對治「我見」而觀「離」等的行相則無有差別，是否可以先觀滅等諦耶？從這《寶疏》這一問難，可以看到德光論師相繫屬的說法會有讓漸略漸減的行相、所緣之間失去順序的可能性。

於行相、所緣的漸略漸減《寶疏》以為，行者於聞、思觀四諦十六行相時，即如名次第漸次而觀，於減緣減行亦應從後觀者先滅、先觀者後滅，至欲界苦諦下隨行者所留觀行相，其於三行相自行隨次而滅，並不用去係屬行相之間的次第。日僧快道林常亦以《寶疏》所釋為是，其云：

西方德光論師有兩解 彼兩釋？違理教。違理者，彼諦諦擬當，其益有何？若言不亂初觀苦位次者是不可，然於苦有留，餘亦豈留？若言行人樂欲苦中可，然誰知餘亦是樂欲而相當？又無文彼說，故知是妄謂分別也！違教者，《正理論》曰：「如是次第漸減漸略所緣、行相」〔《顯宗》三十全同〕。既言行相、所緣次第漸減，兩解不次第當自退沒。《俱舍》亦曰：「一一聖諦行相所緣漸減漸略」，準《正理論》，此漸略亦是次第義。若不爾，所緣第豈可不次第！然《光記》信

¹⁶³ 《俱舍論疏》卷第二十三（大正四一，P735下-736上）。

彼云：「德光所解，於理為勝。若不爾者，諦各有四行，起何行耶！」謬判之最可知矣！《寶疏》曰：「德光所解，事太繁雜 今為一釋，從聞思觀四諦時，於一一諦皆具四行 」。此破立為最善也。¹⁶⁴

快道林常以為：由於苦諦下要留觀一行相，所以其略減次第不能依名次而行，而其它三諦不用留觀行相，其略減次第是否要依照苦諦留觀略減的方式而行？再者，行相相繫屬所說無據。因此應當回到《俱舍論》、《正理》、《寶疏》所說，後起者先滅，先起者後滅，依次第從後向前，漸次略減。至欲界苦諦下留觀某一行相，其餘三者則自行依次而滅。

以上德光論師所論確實太煩雜，應將欲界苦諦下的略減作一單獨的層面來看即可，如此減緣減行的漸減便能與煖、頂、下忍依名次第所觀三十二行相順序有所對應，故應以《寶疏》、快到林常所說為是。

二、「中品忍滿」為「一行相二剎那」或「二行相二剎那」

在上一章中《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》、《光記》、《寶疏》都以為「中品忍滿」為觀苦諦下「一行相二剎那」，中品忍滿位無間起「上品忍」為觀欲界苦諦下「一行相一剎那」，而慧遠於「中品忍滿位」則以為是觀苦諦下「二行相」，圓暉則以為是觀苦諦下「二行二剎那」。這兩種說法引起後代注疏家日僧宗性、快道林常之間的探討，以下做一明。

慧遠《大乘義章》云：

從初乃至唯觀欲界苦下二行名忍方便，唯觀一行名忍成就。¹⁶⁵

忍中三者，初於三十二行之中各一心觀名之為下，故《毘婆沙》云：「觀欲界苦行至上界道行三十二心是名下忍」。於三十二行之中略一已後，乃至於彼欲界苦下，唯觀二行是名中忍。此中忍中極多有其三十一心，極少二心。欲界苦下唯緣一行名上忍，故《毘婆沙》云：「復以一心觀欲界苦名上忍也」。¹⁶⁶

¹⁶⁴ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P323下-324上）。

¹⁶⁵ 《大乘義章》卷第十一（大正四四，P675下）。

¹⁶⁶ 《大乘義章》卷第十一（大正四四，P676中）。

慧遠以為：於三十二行相各一心觀，名為「下忍」；「上品忍」唯緣苦諦下一行相一心觀，而從下品忍「三十二心觀」到上品忍「一心觀」之間則為減緣減行的「中品忍」。因此從三十二心觀到一心觀之間來推算「中品忍」，其數最多為「三十一心觀」，最少則「二心觀」，因此「中品忍滿」是於「欲界苦諦二行相作二心觀」。

圓暉《俱舍論頌疏論》云：

中品忍位，減緣減行，上下八諦名之為緣，所緣境故。上界四諦有十六行，欲界四諦有十六行，總計合成三十二行。總而言之，上下八諦各減三行，謂欲界苦下一行相留故。不減所餘七諦，餘一行相與緣同減故但言三。三八二十四，名二十四周減行。理實言之，三十一周減行，謂餘七行減緣攝故，是故但言二十四也。於減行中初減一行，名中忍初。如是乃至減欲界苦下二行相時，但有二行二剎那心觀欲界苦名「中忍滿」。唯有一行一剎那心觀欲界苦名為「上忍」。

¹⁶⁷

圓暉以為：欲、上界共三十二行相，中品忍共減三十一行相，最初所減的一行相為「中忍初」，減完第三十一行相所餘的「二行相」為「中忍滿」。但若依照圓暉所說「中品忍」減緣減行三十一行相，「中忍滿」應是三十一減三十二所餘的一行相才是。

對於慧遠與圓暉的看法，日僧快道林常與宗性持有不同的看法。對於慧遠的看法，日僧快道林常提出詰難：

《大乘義章》煖等四心義曰：從初乃至唯觀欲界苦下二行，名忍方便。唯觀一行，名忍成就。此師迷舊《婆沙》三十二行各一心即三十二心，名下忍，以謂一行必是一念，而判三忍別：上忍一念故一行，中忍二念故二行，下忍三十二心故是三十二行，以謂善釋。此違理教，謂若留二行應不得入上忍（乃至）入見道。彼唯一行，故本作漸略之觀，是為彼基由。又若在二行，以孰進上位？又留一行，是據四種人別，存二行者有何故？又無文有之，是違理過也，前所列諸文，皆唯說一行。

又如上、下二忍？證《婆沙》，而不證中忍，彼說但作「二心觀於一行」異文故，唯自臆度以可觀已，是為違教。¹⁶⁸

¹⁶⁷ 圓暉，《俱舍論頌疏論》卷第二十三（大正四一，P944 上中）。

¹⁶⁸ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P324 上中）。

快道林常以為：慧遠用「一念心一行相」的方式推算觀察欲、上界三十二行的「中品忍」，因此在下品忍觀三十二行相，上品忍觀一行相，故中品忍極多觀三十一行相、極少觀二行相。然而若做中品忍滿作「二行相觀」，那麼則無法無間生起上品忍、世第一法而順入見道。因為順決擇分是入於見道前的加行道，見道唯觀一行相，從中品忍減緣減行就是為順入見道，擬與見道相似，因此中品忍滿不應作二行相觀。再者，若中品忍滿作二行相觀，入上品忍要於二行相擇何而觀？況且在減緣減行中，於欲界苦諦下觀一行相是為了對治著於「我見」或「我所見」或「我慢」或「懈怠」當中的一種行者而留觀，因此不當作二行相觀。除此之外，又無文可證其說，慧遠之說於理有違。

又從慧遠所論來看，其在「下品忍」、「上品忍」所觀行相都有引用《阿毘曇毘婆沙論》為據，於中品忍則無。那是因為《阿毘曇毘婆沙論》說於中品忍「二心觀於一行」¹⁶⁹與慧遠「二行相」說相異的原因，故慧遠之說於教有違。

對於圓暉「二行二剎那」的注疏，快道林常研判應該是誤寫，其云：

圓暉《頌疏》曰：如是乃至滅欲界苦下二行相時，但有二行二剎那心觀欲界苦名為中忍滿。唯有一行一剎那心觀欲界苦名為上忍。就此文，古今云云。今謂彼前文曰：總之上下八諦各滅三行，謂欲界苦下一行相留，故不滅。所餘七諦餘一行相，與緣同滅，故但言三。三八二十四，名二十四周減行，理實言之三十一周減行，謂餘七行減緣攝故，是故但言二十四也。既云欲苦下行一留，又云三十一周減行，與諸論不為異，然云「滅欲苦下二行時但有二行」，明知誤寫，應言「滅三行時但有一行」。若不爾者，但三十周減行，不得言三十一周。復何不辨諸文一行之說？何不破光解釋？應如對法藏釋名。既無此事，非誤寫何？設又實為二行，釋總、別字參差，背文違理，不足為言而已。¹⁷⁰

¹⁶⁹ 《阿毘曇毘婆沙論》卷第三：「彼行者正觀欲界苦，觀色無色界苦、欲界行集、色無色界行集、欲界行滅、色無色界行滅、斷欲界行道、斷色無色界行道，如是三十二心是名下忍。行者後時漸漸減損行及緣，復更正觀欲界苦、色無色界苦，乃至觀斷欲界行道，除觀斷色無色界行道，從是名中忍。復更正觀欲界苦，觀色無色界苦，乃至觀色無色界行滅，除滅一切道。復更正觀欲界苦、色無色界苦，乃至觀欲界行滅，除色無色界行滅。復更正觀欲界苦，乃至觀色無色界行集，除一切滅。復更正觀欲界苦，乃至觀欲界行集，除色無色界行集。復更正觀欲界苦、色無色界苦，除一切集。復更正觀欲界苦，除色無色界苦。復更正觀欲界苦常相續，不斷不遠離，如是觀時深生厭患，復更減損，但作二心觀於一行，如似苦法忍苦法智，如是正觀是名中忍。彼復以一心觀欲界苦，是名上忍。」（大正二八，P17下-18上）

¹⁷⁰ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P324中）。

快道林常以為從圓暉對二十四周減行，七滅緣，七行相攝於七滅緣下，故總有三十一周減行的推算；與其謂滅緣減行至苦諦下留一行相來看，應是「滅欲界苦下三行相時但有一行」誤寫為「滅界欲苦下二行時但有二行」。

再者，就對法藏的釋名來說，若是圓暉提出了中品忍滿位為二行二剎那的說法，應對原先一行相那做出論辨，或破斥《光記》所說。

日僧宗性則以為「中品忍滿」裡有「一行相二剎那心」與「二行相二那剎心」兩種情形存在，其云：

於苦聖諦有非常、苦、空、無我，四行相之中留初非常行相入見道之者，中忍滿位可二行二剎那也。所謂初觀非常、苦、空，滅無我；次觀非常、苦，滅空；次觀非常，滅苦。此觀非常、苦，滅空之中後苦行相；觀非常滅苦之時非常行相，作此苦、非常二行相二剎那心，名中忍滿位。淨影大師定判，圓暉法師解釋，即就留初非常行相入見道之者，二行相二剎那心名中忍滿云也。
留後三行相入見道之者，中忍位滿可一行相二剎那也。其中暫就留苦行相入見道之者，顯其相者，初觀非常、苦、空，滅無我；次觀非常、苦，滅空；次觀苦，滅非常。此觀非常、苦，滅空之中後苦行相；觀苦，滅非常之時苦行相，作此苦一行相二剎那心，名中忍滿位。留空、無我二行相入見道之者，中忍滿位一行相二剎那事，准此可知。《正理》、《婆沙》兩論之文，法寶、妙樂二師之釋，即就留後三行相入見道之者，一行相二剎那心名中忍滿云也。¹⁷¹

宗性就留觀苦諦下「非常、苦、空、無我」的每一行相作推算，當留觀「非常」行相時，在無我、空、苦依次遞減中會得出「非常、苦、空」、「非常、苦」、「非常」；當留觀「苦」行相時，便得出「非常、苦、空」、「非常、苦」、「苦」；當留觀「空」行相時，便得出「非常、苦、空」、「非常、空」、「空」；當留觀「無我」行相時，便得出「非常、苦、無我」、「非常、無我」、「無我」。在減去一行相的「非常、苦、空」等三種情形之間是沒有差別性的，而在「非常、苦」、「非常」；「非常、苦」、「苦」；「非常、空」、「空」；「非常、無我」、「無我」之間則有推算上的差異。若按照「非常、苦、空、無我」由後往前略減的次第來看，「非常」

¹⁷¹ 宗性，《俱舍論本義抄》卷第三十七（大正六三，P552下-553上）。

是第一行相，從減空時觀苦行相、減苦觀非常行相，故觀「非常」前有苦和非常二行相二剎那的觀察；「苦」是第二行相，在減空時觀苦行相，在減非常時亦觀苦行相，觀「苦」兩次的觀察都會落在自身的行相上，因此只有一行相二剎那的觀察。留觀察「空、無我」的情形類於留觀「苦」行相。

因此，慧遠所判、圓暉所釋「二行相二剎那」是就留觀「非常」行相而說；《大毘婆沙論》《順正理論》《光記》《寶疏》說「一行相二剎那」是就留觀「苦、空、無我」行相而說，故兩方所說並無相違。

對於宗性此一說法，快道林常則予以駁斥為妄說，其云：「東大寺秀慧二十有餘年於此事窮思，而立一義云：留苦四行四人中，唯留非常者，二行二剎那。餘三人並皆一行一剎那。謂留非常人，出觀非常、苦、空，滅非我。次觀二（非常、苦）復滅一（空），次觀一（非常）滅一（苦）。最後苦、非常次第觀，故苦行一剎那，非常行一剎那，故云二行二剎那。如是妄說，滿岐溢苑，不能具出，但曉正義，其邪曲不追而自去焉。」¹⁷²

從慧遠生存的年代和《阿毘曇毘婆沙論》、《大毘婆沙論》譯出的年代來看¹⁷³，慧遠雖然看不到《大毘婆沙論》裡明確的說明中品忍滿為「一行相二剎那」的翻譯，但是在《阿毘曇毘婆沙論》「二心觀於一行」已明白的說明中品忍滿觀苦諦下一行相，故快道林常所說可取。

然而慧遠、圓暉是否如宗性所說因為看到了觀「非常」與其他「苦、空、無我」不同，因此作「二行二剎那」之說？從其對於圓暉「減緣減行」的推算與「中品忍滿」之間數目上的誤差的解說可以做一了解。《俱舍論本義抄》云：

重難云：「圓暉法師釋云：『減欲苦下二行相時，觀非常、苦，滅空之時，二行

¹⁷² 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十三（大正六四，P324下-325上）

¹⁷³ 慧遠（523~529），隋代僧，敦煌（甘肅）人，與東晉廬山慧遠（334~416）有別。《阿毘曇毘婆沙論》從晉安帝乙丑到丁卯年（西元四二五 - 四二七），道泰與浮陀跋摩在涼州譯出；《大毘婆沙論》玄奘於顯慶元年到四年（西元六五六 - 六五九），在長安譯出，共兩百卷。以上見慈怡主編，《佛光大辭典》（下冊）（高雄：佛光出版社，1988.10），P6053-6054、印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P205、P208。

相二剎那心為中忍滿位』。觀非常滅苦之時，即可增上忍位，何為中忍滿位哉？」 答 圓暉法師解釋實難以思，然而暫會之云。作一行相減三行相之實為中忍滿位事，是必然也。作二行相減二行相之中，初念非中忍滿位，後念是中忍滿位，有其相濫故。為顯彼後念是中忍滿位，云滅欲苦下二行相時等也，非謂滅二行相之時二剎那心俱中忍滿位，亦非存一行相減三行相之時，增上忍位也。¹⁷⁴

有人問難宗性，若留觀「非常」行相中忍滿作二行相二剎那，那麼圓暉所說「滅欲界苦下二行相時，時但有二行二剎那心名『中忍滿』」，即是觀非常、苦，滅空有二行二剎那，那麼當觀「非常」滅苦時，則為一行相一剎那，便可作「上忍位」，為何還名中忍位？宗性以為於「苦、空、無我」作一行相減三行相才是真正の中忍滿位，而留觀「非常」行相是因為次第略減的關係故形成了二行相二剎那「中忍滿位」，故初念非中忍滿位，後念才是，故無有「上忍位」的疑慮。

從宗性的解說我們看到留觀「非常」行相「二行二剎那」的說法不能解釋圓暉所說而須另做會通方能詮解，由此來看宗性的推算仍有待商榷之處。那麼是否就如快道林常所說為「誤寫」？總上觀之，快道林常的破、立於理有據，極為有力，其說可取。然而宗性所說雖有不足之處，但其於義理上的發明也為我們提供了探討、思索的空間，亦不可廢。

第三節《俱舍論·賢聖品》「修道」法義探討

一、欲界人天生死流轉藍圖的推度

從預流果開始斷除欲就九品修惑，漸次減損於欲界人天受生的次數，從預流果極七人天生死到一來果一來人天生死，到一間或一天生或一人生，即是一張欲界人天生死流轉的藍圖。由於有鈍根、利根的差別，因此預流果聖者最多極七人天生死便般涅槃，最少至一間生死。在七人天生死和一間之間還有六、五、四、三、二、一人天生死，天七人六、或天六人七、或天六人五等至人二天一的情形。一來果聖者最多一人天生死，最少一間，斷七、八品惑的聖者，就是一間生死便

¹⁷⁴ 《俱舍論本義抄》卷第三十七（大正六三，P553上中）。

般涅槃。前面預流、一來都有極多、極少的生死限度，斷七、八品修惑的聖者是否還有比一間更少的生死便般涅槃？比一間更少般涅槃的就是中有般涅槃，然而除了不還果有上生色界有中般涅槃，於欲界則無中般涅槃。¹⁷⁵故斷七、八品修惑的聖者至少、至多都有一間受生。因此整個「欲界人天生死往返」極多生為七生人天，極少至一間。

然而在這幅藍圖當中的三、二生「家家」只有在「天趣」或「人趣」單獨受生，在整「人天生死往返」秩序的對照下則成為一個孤例。《順正理論》對於這一個情形則提出了「家家」亦是「人天生死往返」的解釋，將「家家」擺入這一張藍圖裡面。而《順正理論》這一注解則引起後代注疏家對「家家」如何擺放的探討。以下對此探討作一說明。

(一)《順正理論》家家「人天往來」說

整個探討肇始於《大毘婆沙論》、《俱舍論》、《順正理論》三部論書對於家家「人天生死的數目」說法前二者相同，後一者不同。《大毘婆沙論》曰：

家家有二，謂天家家及人家家。天家家者，謂於天上或受二生、或受三生。或一天處、或二天處、或三天處受二、三生。或一天家、或二天家、或三天家受二、三生。人家家者，謂於人中或受二生、或受三生。或一洲處、或二洲處、或三洲處受二、三生。或一人家、或二人家、或三人家受二、三生。¹⁷⁶

《俱舍論·賢聖品》曰：

應知總有二種家家。一天家家，謂欲天趣生三、二家而證圓寂。或一天處、或二、或三。二人家家，謂於人趣生三、二家而證圓寂。或一洲處、或二、或三。

¹⁷⁷

¹⁷⁵ 《大毘婆沙論》卷第一百七十四：「問如色界有中般涅槃欲界亦有耶？答：無。問：何故？答：欲界是不定界，非修地，非離染地，多諸過失災橫留難，住本有時尚難得果況住中有微劣身耶！色界不爾故住中有能般涅槃。復次若住欲界中有般涅槃者則依中有能越三界，然無依中有身能越三界者。復次若住欲界中有般涅槃者，則中有中能斷三界煩惱，然無住中有身能斷三界煩惱者。復次若住欲界中有般涅槃者，則中有中能斷不善、無記二種煩惱，然無住中有身能斷不善、無記二種煩惱者。復次若住欲界中有般涅槃者，則中有中能證若二、若三沙門果，然無住中有身能證若二、若三沙門果者。以是義故唯色界有中般涅槃，欲界則無。」（大正二七，P876中）

¹⁷⁶ 《大毘婆沙論》卷第五十三（大正二七，P276下）

¹⁷⁷ 《俱舍論》卷第二十四（大正二九，P124）上。

以上二者對於二、三生「天家家」都於「天趣」受生，二、三生「人家家」都於「人趣」受生，並無「人天往來受生」的情形。

在《大毘婆沙論》、《俱舍論》之後的《順正理論》對於「家家」的解說則有所不同，其曰：

（俱舍云：）「應知總有二種家家。一天家家，謂欲天趣生三、二家而證圓寂，或一天處、或二、或三。二人家家，謂於人趣生三、二家而證圓寂，或一洲處、或二、或三」。若有七生不必滿七，非家家位中間涅槃，何類所攝？攝屬七生，七中極聲顯極多故，由此已顯生未滿前得般涅槃亦是彼攝。根最鈍者具經七生，非諸利根生定滿七。寧無斷五亦名家家，以斷五時必斷第六，非一品惑能障得果，猶如一閻未越界故。即預流者進斷欲界一品修惑乃至五品，應知轉名一來果向。若斷第六成一來果，彼往天上一來人間而般涅槃名一來果，過此以後更無生故。即由此義證家家中，若天家家受三生者，人間受二天上受三，受二生者人一天二，如應例釋人中家家。若謂不然，彼一來果有何異彼二生家家。¹⁷⁸

若有預流果聖者在「人天三生、二生」(包括天三人二等)般涅槃，是預流果攝，還是二、三生的家家所攝？《順正理論》以為是預流果攝，預流果聖者於極七生死前般涅槃皆為預流果所攝，不為「家家」所攝。又斷第五品修惑聖者其人天生死數與家家相近，可否名為「家家」？或為「家家」所攝？《順正理論》以為斷第五品惑必斷第六品惑證一來果¹⁷⁹，因此斷第五品修惑的聖者其生死數應為「人天一往來」的一來果所攝。那麼斷三四品修惑的「家家」所攝為何？《順正理論》以為從預流果到一來果聖者皆是於人天生死往來，「家家」亦應符合這一「人天生死往來」的秩序，而不是單獨於「人趣」或「天趣」受生，因此斷三、四品修惑的家家其所攝生死數目應為：三生天家家「人二天三生」，二生天家家「人一天二生」，三生人家家「人三天二生」，二生人家家「人二天一生」，順此而下則為「一天一人」一來果剛好是一完整欲界人天生死流轉的秩序。那為什麼不說「二生家家」是「人天各一生」呢？因為若說「二生家家」是「人天各一生」那便與

¹⁷⁸ 《順正理論》卷第六十四（大正二九，P694下）。

¹⁷⁹ 《大毘婆沙論》卷第五十三：「問：何故無有斷五品結名家家耶？答：若斷第五必斷第六成一來故，第六品結性羸劣故不能獨障證一來果，如一縷絲不能制象。」（大正二七，P276中）。

一來果無所區別了，斷六品修惑便唐捐其功了。

從這一段引文我們看到了《順正理論》用預流果和一來果受生的情形來論證與推度「家家」為「人天受生」，反駁《俱舍論》「家家」單獨於「人趣」或「天趣」受生的說法，並且將家家擺放進了聖者欲界人天生死流轉的藍圖裡，但《順正理論》這樣的說法亦超出了自宗《大毘婆沙論》的說法。《順正理論》這樣的說法是出於臆度，還是於《大毘婆沙論》有所依據？家家是否有人天受生的情形？後代注疏家雖然看法不一，但在所做的會通當中則都被《順正理論》開啟了整體欲界人天生死流轉的觀念。¹⁸⁰

(二)《光記》、《寶疏》的會通

1. 《光記》「極多生、極少生」的推度

《光記》云：

應知總有二種家家。一天家家，謂欲天趣生三、二家而證圓寂，或於一天處受三、二生，或於二天處受三、二生，或於三天處而受三生。問：三生、二生家家，人天各受三、二生不？解云：若天三生家家，天三人二；若天二生家家，天二人一。若人家翻此應知。故《正理》六十四云：『若天家家受三生者。人間受二天上受三。受二生者人一天二。如應例釋人中家家』。¹⁸¹

《光記》在注解《俱舍論》「家家」時，除了原先天家家單於「天趣」受生，人家單於「人趣」受生，對於家家是否有人天受生的情形，則贊同《順正理論》的說法。既然贊同《順正理論》的說法，那麼《順正理論》在推度「家家」人天往來所用的預流果有「人天各七往來」或「人七天六」，一來果有「人天各一」或「一間」的情形，為何三、二生「家家」只有「人二天三生」、「人一天二生」、「人三天二生」、「人二天一生」，而沒有「天三人三」、「天二人二」的情形？《光記》則云：

¹⁸⁰ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四：「天家家為於天趣往來，人家準之，是大小乘經論一同，然至滅後九百年，《正理》論師創立人天往來義。」（大正六四，P340上）。

¹⁸¹ 《俱舍論記》卷第二十四（大正四一，P358上中）。

問：何故住果人天往返各有具受七，家家不受一小生耶？解云：住果容預各具受七，向中急迫，二、三數滿即般涅槃，故不受後一小生也。又解家家具緣，若天家家天三人二，若人家家人三天二，三生二生緣滿即休，故不受後一小生也。¹⁸²

《光記》以為：由於住預流果位聖者，於聖道未熟尚不能生起斷惑道，故雖極思出離，但受七反生死；「家家」則於一來向道之中起斷惑道，迫於趣向涅槃，故只要一滿「二、三生之數」便般涅槃。¹⁸³再者，從另一方面來說「家家」要具足「欲界三、四品修惑」，「欲界受三、二生」，「成就能治三品、四品惑的無漏根」三緣才能名為「家家」，當三生天家家「天三人二生」、三生人家家「天二人三」生時便具足這三緣，故不受後一小生。二生天家家、人家亦準此可知。

儘管二、三生家家於向道之中迫於趣向涅槃故不受一小生，但《順正理論》對於家家的解釋超過了《大毘婆沙論》、《俱舍論》原本所說，其說是為臆度或者於理有據？《光記》云：

問：《俱舍》、《婆沙》同《正理》不？解云：《俱舍》、《婆沙》既無明文與《正理》同，或《正理》據極少家家說，此《論》、《婆沙》據極多家家說，或論意各別。若作此解，《俱舍》、《婆沙》人天各受二生、三生。¹⁸⁴

《光記》以為：如果再由「人天生死往返」的秩序從《順正理論》「天三人二」等的說法推度回去，那麼《大毘婆沙論》、《俱舍論》則亦有「天三人三」、「天二人二」的「家家」。如此一來既不違預流果「極多」人天各七和「極少」人七天六至一間的兩種受生原則，又能將《順正理論》與《大毘婆沙論》、《俱舍論》原本的差異會通起來。日僧宗性於亦贊同《光記》的看法，其云：「《俱舍》、《婆沙》兩論文雖正不云人天各受三生、二生，凡於欲界經生聖者一生、二生乃至七生者就人天合受生，論中《俱舍》、《婆沙》處處說故。不云人二天三等，只云生三、

¹⁸² 《俱舍論記》卷第二十四（大正四一，P358中）。

¹⁸³ 《俱舍論本義抄》卷第三十九：「住果位容預故，聖道未熟之間不起斷惑道，故雖極生厭離之思，受欲界七生。向道既起斷惑道，欣趣勝果故，忽迫不受後一小生也。」（大正六三，P588下）。

¹⁸⁴ 《俱舍論記》卷第二十四（大正四一，P358中）。

二家等亦述受二、三生，任常途之習，可人天合受三生、二生得意，云此論、《婆沙》據極多家說也。但極少云事，實此二類外，雖無餘家家聖者多無過。人天各受三生、二生，少不超不受後一小生，故置極言也。¹⁸⁵

從上面《光記》對這兩個問難的回答，《光記》將原本單獨「人趣」、「天趣」受生的「家家」加進了人天受生的情形，即「家家」有單獨「人趣」、「天趣」受生和「人天受生」的兩種情形，這和《順正理論》反駁《俱舍論》單獨「人趣」、「天趣」受生，而直接以「人天受生」取代有所不同（底下會將這些差異以圖表來表示）。接著我們看《寶疏》的會通。

2. 《寶疏》「等生、不等生」的推度

除了《光記》「極多生」、「極少生」的會通之外，對於《順正理論》與《大毘婆沙論》、《俱舍論》的差別，《寶疏》則以「等生、不等生」來會通，其云：

《論》中既云家家總二，謂天及人。以此故知二攝一切家家盡也。《正理論》云：「應知總有二種家家，若天家家受三生者，人間受二天上受三；受二生者，人一天二」。今詳文意明家家二生者，即於天上二生等，不是天一人一合為二生，若合為二生即與一來無別。亦證二生家家天二人一不是天人各二【「今詳文意明家家 不是人天各二」，佛教大系完成會藏版的《俱舍論》中《寶疏》作：「今詳《正理》文義明人、天家家似為不等生者」】。¹⁸⁶

《寶疏》以為《俱舍論》說「家家總二，謂人及天」，此一「人及天」便含攝家家單獨於「人趣」或「天趣」和「人天往返」兩種情形。對於《順正理論》二生天家家為「天二人一」而不是「天一人一」的解說《寶疏》做了進一步的說明，其以為：若說以「天一人一」來解釋「二生」家家便與一來果無別，因此二生家家家的「二生」是取「天二人一」的「天上二生」來表示的。既然「二生」指的是「天上二生」，不是「人趣二生」，那麼二生天家家亦非「天二人二生」，二生人家準此應知。那麼對於《順正理論》與《大毘婆沙論》、《俱舍論》的差異

¹⁸⁵ 《俱舍論本義抄》卷第三十九（大正六三，P588下-589上）。

¹⁸⁶ 《俱舍論疏》卷第二十四（大正四一，P745中）。見佛教大系完成會編纂，《俱舍論》第四冊（東京都：中山書房，1978），P153。

該如何會通？《寶疏》云：

又《婆沙》三十六云：「七生天上七生人中者」，此依圓滿預流而說，故人天有等受七生。然有預流人、天生別，謂天七人六、或人七天六、或天六人五、或人六天五、或天五人四、或人五天四、或天四人三、或人四天三、或天三人二、或人三天二、或天二人一、或人二天一，此中且說極多生者故說預流人天各七。准此論文，唯說天二人一等就不同說，亦有天二人二等義亦無違。又准有部，斷惑唯分九品，不言有斷半品惑等。又准家家，若斷三品餘有三生，若斷四品餘有二生，即是斷上三、四品惑，此非唯減一生、半生【「即是斷上三、四品 減一生、半生」，佛教大系完成會藏版的《俱舍論》中《寶疏》作：「即準有斷上三、四品惑，是生等家家也」】。¹⁸⁷

《寶疏》以為：《大毘婆沙論》記載預流果有人天七等生、六等生至一「等生」的情形，亦有天七人六、或人七天六、或天六人五至人二天一「不等生」的情形。如果從這一「等生」、「不等生」人天生死往返的秩序推度來看，《順正理論》與《大毘婆沙論》、《俱舍論》的差異就在於《順正理論》說家家「天三人二」等即是就家家「不等生」來說，而《大毘婆沙論》、《俱舍論》亦有「天三人三」、「天二人二」、「等生」的情形。

再者，從有部九品修惑每一品惑的斷除與人天生死數的對應（參見第二章「欲界九品修惑生死數」圖），斷修惑所對應的生死數都是取完整、最大的數目，因此《大毘婆沙論》斷三四品修惑的「家家」應有「等生」的情形。

以下將《順正理論》、《光記》、《寶疏》的推度作成圖表：

家家的 定義 論典、注疏	單獨於「天趣」或 「人趣」受生	人天生死往返	「單獨受生」與「人 天生死往返」
《大毘婆沙論》、 《俱舍論》			
《順正理論》			
《光記》、《寶疏》			

¹⁸⁷ 《俱舍論疏》卷第二十四（大正四一，P745中），見佛教大系完成會編纂，《俱舍論》第四冊，P154。

從上面的會通我們看到了注疏家在「人天生死往來」秩序上繁、省互見會通了《大毘婆沙論》、《俱舍論》與《順正理論》說法的差異。但從這一張圖表我們可以看到，除了《順正理論》將「家家」擺進去整體秩序之外，《光記》、《寶疏》雖亦將「家家」擺放到整體秩序裡去，但「家家」唯人、唯天的情形對於整體秩序來說還是形成一個孤例。究竟該怎麼處理這一個問題呢？日僧快道林常則有不同的看法與發明。

(三)日僧快道林常的會通

快道林常以為「家家」仍然是如《大毘婆沙論》、《俱舍論》所說單獨生於「天趣」或「人趣」受生，因此對於說家家「人天受生」的《順正理論》、《光記》、《寶疏》做了一番破斥。

1.破斥《順正理論》的推度

(1)人天往來罪

《阿毘達磨俱舍論法義》云：

破《正理》者，大有二罪：一、人天往來罪，二、生數不等失。人天往來罪者，此亦有多失。

一、無文臆度失。謂契經及本論等無說家家聖人人天往來故。

二、違諸先舊師說。(1)謂《婆沙》五十三曰：「天家家位於天上或受二生、或受三生，或二天處、或三天處受二、三生。或一天家、或二天家、或三天家受二、三生。人家家者，謂於人中或受二生、或受三生，或一、二、三洲處，及一人、二人、三人家，受二、三生」。既標於天上，於是依聲依處局天上必矣。釋相中亦唯約天，全無來人之相。人家家文亦爾。

(2)舊《婆沙》四十二名天中家家、人中家家而說相同新論。

(3)《雜心》五曰：「天家家者，謂欲界天或受二生、三生。人家家者，謂人間身或一下等」。此論亦云欲天趣，云於人趣，與《婆沙》同約趣別。

(4)法勝《毘曇》兩譯？合作文，其義縱容也。若於大乘《雜集》十三曰：「家家者即預流或於天上、或於人中，從家至家，得盡苦際」。此兩或言，豈是人天往來。

(5)《瑜伽》二十六曰：「有兩種家家。一天家家者，謂於天上從家至家，若往若來證苦邊際；二家家，謂於人間從家至家，若往若來證苦邊際」。如是大、小乘諸論，天家家唯於天其義一轍焉。

三、背立名旨。謂既唯於一趣從家家至家家，不涉餘趣，故檢別名天家家、名人家家。若人天二趣往來，何特可得此名？

四、違前後例。謂七人天往來名七反有，一往來名一來果，今亦人天往來應名

極三反有、極二反有，不名人家家、天家家。¹⁸⁸

快道林常考查經典上對於「家家」的說解，沒有《順正理論》「人天往來」受生的說法。「家家」是從家至另一家，若當有人天往來受生應云「極三反有」、「極二反有」，不應名為「天」家家、「人」家家。快道林常繼續就「天三人二」等生死數做出評破。

(2) 生數不等失

《阿毘達磨俱舍論法義》云：

已顯人天往來罪，當辨生數不等罪，謂其罪亦有多失。

一、何故不等而不等。若言欲樂故，何故不樂等生？若言七反、一來等生別故，若爾七反中何故有不等生？若言惑品令然者，不然，前惑有等、不等，後惑亦有等、不等大小，中間豈為不等。

二、違前後例。謂七生、一來？等生，今亦唯言三生、二生，何不生是等。

三、闕緣之失。若不等者應非具生緣，於生中有闕減故。若言雖一生、半生異，俱是一生內，故不闕緣，是亦不然。《婆沙》四十六說七反有中七反生者、等受七生者，然預流人天生別謂天七人六等，既以不等不入七生數，今亦何不等可得名三生、二生。

四、違諸聖教。(1)謂尊者瞿沙《甘露味論》上曰：「若先盡三品是名家家，三死三生」。既死生各三，必是等生理法然。(2)譬如《增一》二十說：「預流極遲經七死七生」，必是等生。(3)法勝《毘曇》六卷三云：「人中二、三家，天中二、三家往來」。(4)《成實論》一曰：「是人或二、或三往來名家家」。(5)又《瑜伽》、《雜集》等？云往來。如是大、小乘等一同約等生云二、三生往來，全無不等說。是為生數不等罪。¹⁸⁹

快道林常以為：《順正理論》以預流果人天七往來，一來果人天一往來推度「家家」有「人天往來」受生的情形，既然是如此為何《順正理論》只說「三、二家家」是「天三人二」、「天二人一」不等生，不說「等生」呢？因為若《順正理論》要以預流果、一來果生死的情形來類比「家家」，那麼「家家」應該要同預流果、一來果有「等生」、「不等生」兩種情形。又預流果「極七反」，一來果的「一來」

¹⁸⁸ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P340上中）。

¹⁸⁹ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P340中下）。

都是就「等生」而說，為何「三、二生」的家家不是「等生」？又經典上說人中二、三家往來，天中二三家往來，便是「等生」，何以《順正理論》說家家「不等生」？是故《順正理論》家家人天往來「不等生」的說法，與他用「預流果、一來果推度家家人天受生」的假設有所矛盾。

2. 彈斥依從之輩

破斥完《順正理論》後，快道林常接著彈斥依循著《順正理論》說家家「人天往來受生」的注疏家，其云：

已破正理，當彈依從輩。依從輩者，於西天者未知其愚癡徒從有幾許，且難陀論師是也。《瑜伽論記》六下曰：「泰云：『詳夫人、天家家，西方有兩說。難陀論師云：『人天二趣，若往若來』；戒賢論師云：『二生家家唯於天上二生往來，三生準之』』。本是《略纂》八出矣。難陀應除遣，聖法藏師可謂有眼目，所依經論說明故。如是大乘宗同，小乘諸論豈為不然！然於正法藏師下受法稟承奘三藏，未審為同師宗將異耶！應是背師同難陀謬執，以何知之？三藏門人基、泰、光、寶等？皆迷《正理》臆說而傳襲彌布，悉廢莫依矣。基略章云：「於中有四，一從人至人，二從天至天，三從人至天，四從天至人」。廣章舉二種，謂人天往來。普光記二十四、法寶二十四，唯約人天往來云云，等、不等不一，言吐同趣往來。如是等義解人不得俱言之，何況從之而下。¹⁹⁰

遁倫《瑜伽論記》云：「泰云：『詳夫人家西方有二說，難陀論師云：『人天二趣，若往若來』，戒賢論師：『云二生家家唯於天上二生往來，三生準之』』¹⁹¹、窺基《瑜伽師地論略纂》云：「論曰：家家謂天上從家至家等者。二說，難陀云：『人天二趣若往若來』，正法藏云：『二生家家唯於天上二生往來』』。¹⁹²於《光記》《寶疏》當時對於「家家」受生已存在著兩種說法，這兩種說法各有優缺。說「家家」人天生死往來者，便能符合整個欲界人天生死的秩序，但於經典有違；說「家家」單於「天趣」，或「人趣」受生者，雖不違經典所說，但「家家」便不能將納入人天生死的秩序當中成為孤例。戒賢、玄奘尊經典之說，《光記》《寶疏》取「人

¹⁹⁰ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P340下-341上）。

¹⁹¹ 遁倫，《瑜伽論記》卷第六下（大正四二，P443上）。

¹⁹² 窺基，《瑜伽師地論略纂》卷第八（大正四三，P113上）。

天往來」之說，師徒相違。除此之外，窺基《大乘法苑義林章》卷第五更云：「言家家者，從家至家，於中有四。一者從人至人，二者從天至天，三者從人至天，四者從天至人，其義不定」¹⁹³。

對於上述，快道林常以為應以戒賢論師所說為是，並進一步作會通。

3. 「家家」與欲界人天生死流轉的推度

《阿毘達磨俱舍論法義》云：

問：準預流天七人六等、不等生，豈無斷三、四品不等生？答：誰言無之，彼不具三緣唯是預流果攝。問：斷三、四品為人天往來不？答：雖無文說，理應說有。若爾攝何？答：預流果攝非一來向，以不向彼故。然《光記》未滿二、三生入寂攝向者未詳，實例七生以攝家家甚非也。彼《正理》未滿七生亦攝七生者，應言攝預流。何極七反中可攝未滿者，設攝彼於此莫攝？彼既云極，顯有未滿者。今唯言家家不言極，約三緣，何得攝故！《增一》二十云：「極遲經七生七死，若求方便勇猛意者，家家一種便成道跡」。¹⁹⁴

快道林常以為：斷三、四品修惑的聖者有「唯人、唯天和人天受生」的情形，「家家」是斷三、四品修惑人天生死情形中的一種。這當中的差別是：斷三、四品修惑的聖者要具三緣方能名為「家家」，其他斷三、四品修惑但不具三緣的聖者則為預流果所攝。從這裡我們看到快道林常上面對於《順正理論》的破斥是對於《順正理論》於「家家」的解釋上不應違背舊有經典上的注解，並非否定那一套欲界人天生死流轉的秩序。¹⁹⁵快道林常將斷三、四品修惑聖者的生死情形區分出：有具三緣的「家家」和不具三緣的聖者。「家家」唯人、唯天受生，不具三緣的聖者「人天生死往返」，將原本論典記載斷「三四品修惑」只有「家家」的一種受

¹⁹³ 窺基，《大乘法苑義林章》卷第五（大正四五，P231上下）。

¹⁹⁴ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P341上）。

¹⁹⁵ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四：「問：三生、二生家往人來、天往來，為局人為局天？答：天家家為於天趣往來，人家家準之，是大小乘經論一同。然至滅後九百年，《正理論》師創立人天往來義。先標破彼義，後當辨正義。初標破彼義者，先標彼《正理》六十四說種種差別文同此《論》，而後云：「若斷第六成一來果，故往天上一來人間而般涅槃名一來果，過此以後更無生故。即由此義證家家中若天家家受三生者，人間受二、天上受三；受二生者，人一天二。如應例釋人中家家。若謂不然，彼一來果有何異彼二生家家」。《顯宗》三十一全同彼意。雖契經及本論等中無文說，由一往來名一來果證之家家亦人天往來，然非如極七反人天等七生，其生數不等，從其多立名，以或名天家家，或名人家家。若謂不天三人二等，其數不等，然人天合三生等則三生家家設可爾，於二生家招與一來不別失，同人天一往來故。由有此文，普光、寶法等云云。普光述釋合會違劣於寶法解釋。寶法辨等生、不等生釋立名意為勝矣，而未滿生攝家家非也。」（大正六四，P340上）。

生情形而不能符合整體人天生死秩序的問題，推度出斷三四品修惑還有其他「人天往來受生」的情形將問題給解決。以下以圖表示快道林常所說並與《順正理論》、《光記》、《寶疏》做比較：

斷三四品修惑 受生情形	「家家」唯 人、唯天	「家家」 人天往返	「家家」唯 人、唯天與人 天往返	「家家」唯 人、唯天
論典、注疏	×	×	×	餘斷三四品 修惑不具三 緣的聖者「人 天往返」
《大毘婆沙論》、 《俱舍論》				
《順正理論》				
《光記》、《寶疏》				
快道林常《阿毘 達磨俱舍論法義》				

從這張圖我們看到《順正理論》是直接取代原本的說法將「家家」置入人天往返秩序當中，《光記》、《寶疏》則是將「家家」加入「人天生死」的情形將「家家」擺入人天往返秩序中；快道林常則是維持《大毘婆沙論》、《俱舍論》「家家」的說法，將《光記》、《寶疏》於「家家」加入「人天生死」的情形拿出來，從斷三四品修惑去設立一個「人天死往來的聖者」，維持整體人天往返秩序的一致性，而不將「家家」擺放入這個秩序中。當然快道林常這樣的推度與《光記》、《寶疏》一樣「唯人、唯天的家家」還是在整體人天生死秩序之外。快道林常如何回應這個困境稍後再論，底下續就快道林常為何以《大毘婆沙論》、《俱舍論》所記載「家家」只有唯天、唯天唯尊作一說明。因為如果如他的推度所說「斷三四品修惑」的聖者還有其他人天受生的情形，為何《大毘婆沙論》、《俱舍論》只說唯人、唯天「家家」來引起大家的疑惑？《阿毘達磨俱舍論法義》：

問：斷三、四品中如所言者，大有四類，一、唯天中往來受二生、三生，人中亦爾。二、唯天中不滿二、三生，唯人亦爾。三、人天往來受三、二生。四、未滿。此四中緣何唯約三緣據初門立家家名，廢餘三？答：唯於天、唯於人受三、二生異於例，故特立之。唯天、唯人、未滿準之可知。又人天往來準前後可知，故不立之。¹⁹⁶

快道林常以為：「斷三、四品修惑」準預流果、一來果可知有「人天三、二生死」的情形，唯人、唯天「未滿三、二生」準「唯人、唯天三、二生」可知，但「唯人、唯天三、二生」無法從預流果人天生死準知，故於斷三、四品修惑上特標「家家」。

換句話說斷三、四品修惑，其受生情形有「人天和唯人、唯天」兩種，加上等生和不等生共有四種情形，「家家」是其中一種情形。若斷三、四品惑若不特別標舉「家家」，從其他果位生死上則無法類推到「家家唯人、唯天受生」的方式，因此《大毘婆沙論》、《俱舍論》說「家家」唯天、唯天。

雖然快道林常的推度既能符合整個「人天生死的秩序」，又能平息家家「唯人、唯天」或「人天生死」的爭論，但「唯人、唯天的家家」還是在整個人天生死往返秩序之外。若要將「家家」擺放進去，勢必預流果也要有「唯人、唯天」的情形才能將「家家」擺放進去這整個秩序中，《阿毘達磨俱舍論法義》云：

問：準斷三、四品有唯天、唯人及人天往來，於極七反應為天中七反耶？答：應無，諸經說人天往來故。又解，應有機（幾）類非一故，經約趣別且言人天往來，依此義家家亦有人天往來，互影發故。¹⁹⁷

此段引文的問難除了質疑快道林常於「斷三四修品惑」分出「唯人、唯天」和「人天往來」兩種受生情形，便對於原本「人天往來」的秩序又創造出「唯人、唯天」的秩序，因此如果快道林常斷三四品修惑「唯人、唯天」和「人天往來」的說法要成立的話，那麼預流果也應當有「唯人、唯天」受生的情形。就另一面來看便是說，「家家」要擺放進去勢必要讓預流果也有「唯人、唯天」受生的情形。對

¹⁹⁶ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P341上）。

¹⁹⁷ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P341上中）。

於這個問題快道林常以為從「互相影發」的角度來看，經就「趣別」故說人天往來，故影發「家家」亦有人天往來義；「家家」既然有「唯人、唯天」和「人天往來」，亦可以此影發預流果受生的情形，故聖者欲界人天生死流轉的情形應該不只一種。

為了將「家家」擺入這一張欲界人天生死流轉的藍圖，論師們都費盡心思在推度估量，雖然推度的結果都有未竟之處，但這應該就是阿毘達磨論法、析法、抉擇的風格，只要在合理的範圍內做出合理的解釋，都有助於我們對法義有更深一層的了解。

二、有行般、無行般之次

不還果聖者上生色、無色界的幾種般涅槃的情形當中「有行般、無行般」次第的先後，在《大毘婆沙論》與《俱舍論》有不同的看法。在契經上則是兩種次第都有記載，在「有行、無行」為次第方面，《長阿含經》：「臨命終復不成者當盡五下結中間般涅槃，生彼般涅槃，行般涅槃，無行般涅槃，上流上流阿迦尼吒般涅槃」¹⁹⁸、《雜阿含經》：「取中般涅槃，若不如是或生般涅槃，若不如是或有行般涅槃，若不如是或無行般涅槃，若不如是或上流般涅槃」。¹⁹⁹在「無行、有行」為次第方面，《長阿含經》：「復有五法謂五人，中般涅槃、生般涅槃、無行般涅槃、有行般涅槃、上流阿迦尼吒」²⁰⁰、《雜阿含經》：「五下分結盡得中般，若不爾者得生般涅槃，若不爾者得無行般涅槃，若不爾者得有行般涅槃，若不爾者得上流般涅槃」。²⁰¹、「斷五下分結得中般涅槃，於彼未等覺者得生般涅槃，於彼未等覺者得無行般涅槃，於彼未等覺者得有行般涅槃，於彼未等覺者得上流般涅槃」²⁰²。

¹⁹⁸ 《長阿含經》卷第十二（大正一，75中）。

¹⁹⁹ 《雜阿含經》卷第三十一（大正二，P219下）。

²⁰⁰ 《長阿含經》卷第八（大正一，P51下）。

²⁰¹ 《雜阿含經》卷第二十七（大正二，P197上）。

²⁰² 《雜阿含經》卷第二十九（大正二，P211中）。

就有部來說，若聖者於色界出生便生起聖道並勤修之，斷餘惑得阿羅漢，般無餘依涅槃。由於有速進道並勤修，於色界剛生不久便般涅槃，故稱為「生有般涅槃」。若聖者生於色界生已久，勤修加行生起聖道斷餘惑般涅槃，為「有行般涅槃」。由於其無速進道，只有勤修加行，故次於生有般涅槃之後。若聖者無速進道，亦無勤修加行，稟性慢緩懈怠，但亦能成阿羅漢般涅槃，則稱為「無行般涅槃」。由於無速進道、勤修加行，故次於有行般涅槃之後。有部是從修道上有無「速進道」和「勤修加行」來界定「有行、無行」的次第，《大毘婆沙論》、《甘露味論》、《雜阿毘曇心論》等都以「有行、無行」為次。

《俱舍論》則有不同的看法：以為聖者上生色界能越早般涅槃，是由於其所修為上品道，使其隨眠惑已非常劣微，故剛生色界便能速般涅槃，如生般涅槃。若生色界已久，由於有速進道隨眠惑微劣，無需加行便般涅槃，稱為「無行般涅槃」。若聖者生於色界生已久，無速進道故隨眠惑較粗重，需多功用加行方能般涅槃，稱為「有行般涅槃」。《俱舍論》則是從「隨眠惑」的微劣、粗重來看「無行般、有行般」次第。

《順正理論》對《俱舍論》析究、抉擇則以為在契經有說「有行為先」，有說「無行為先」，隨說無異，故其云：「然有經說無行在先，亦有經中先說有行，時既無異，隨說無違。有行可尊，故我先說。」²⁰³對於「時既無異，隨說無違」，日僧宗性解云：「有行般、無行般得涅槃時，雖實有遲速不同，纔是一生之間暫時遲速不同。非如上流聖者之中全超、半超、遍沒三類得涅槃時大有遲速不同，故云：『時既無異，隨說無違』歟。」²⁰⁴《順正理論》以為「有行、無行」皆是在一生內般涅槃，因此契經裡「有行、無行」，「無行、有行」隨說的情形。由於我宗以「有行」可尊，因此先說「有行」。

《順正理論》雖然會通契經有行、無行兩種次第之異，但隨說的情形還是有須有一組的次第為主，才能對皆在同在一生之內涅槃的另一組產生隨說的理

²⁰³ 《順正理論》卷第六十五（大正二九，P696下）。

²⁰⁴ 《俱舍論本義抄》卷第三十九（大正六三，P594上）。

解。因此「有行、無行」為次或「無行、有行」為次仍須加以抉擇、釐清。

快道林常對於《順正理論》所說以為：「論主改有部次第，故《正理》師會二經異云：『時既無異，隨說無違』，此釋不爾。契經既說五種深淺次第，故論主意不爾，有行為先不當理，彼經誦者誤也。」²⁰⁵快道林常以為契經雖有中兩種說法，但五種般涅槃的差別畢竟還是由「遲、速」來分，契經上產生兩種說法應當是當時誦經誤誦所造成，故應以《俱舍論》所判為是。

總結

從上面後代注疏家對於中品忍滿為「一行相二剎那」或「二行相二剎那」，「家人天往來受生」的抉擇、發明；《俱舍論》對於「自性、相雜、所緣念住攝不攝慧體」，「有行般、無行般」、「無行般、有行般」抉擇與發明，這些論議都讓我們對於整個修行法義有更進一步的了解。《俱舍論》「無行般、有行般」除了法義的抉擇與有部不同之外，是否還有其他的差異性，將於以下章節再行探討。

²⁰⁵ 《阿毘達磨俱舍論法義》卷第二十四（大正六四，P343中）。

第四章 從諸部派到《俱舍論》有關聖果退轉問題的探討

「阿羅漢有退、無退」在部派佛教中是受到爭論的一個問題，阿羅漢有退、無退的內容主張為何？阿羅漢有退、無退的爭論是怎麼形成？阿羅漢到底有退、無退？這些問題的背後所隱藏著部派之間論師們對於阿羅漢涅槃境界的判定。再者，從大眾部、分別論者「阿羅漢無退」、有部「阿羅漢無退」的爭論，到《俱舍論》「阿羅漢無退阿羅漢果，但退失現法樂住」者之間有著什麼樣的改變，這樣的改變又會讓我們對於整個「阿羅漢有退、無退」的爭論產生什麼不同的看法。本文可能無法對於實際修行上的阿羅漢是否會退失果法，或不退失果法來做一個判斷，僅就文獻材料方面來對於發生於部派佛教中這樣的一個爭論提供較多方面的思考。

第一節 大眾部、分別論者與有部「阿羅漢有退、無退」的探討

在進入大眾部、分別論者與有部「阿羅漢有退、無退」的探討之前，先對於大眾部、分別論者之間的關係做一簡略的說明。因為大眾部和分別論者都說「阿羅漢無退」，常被視作是同一個部派不同名稱，而在印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》中指出《大毘婆沙論》裡頭的「分別論者」指的是上座部系統下的「化地部、法藏部、飲光部」，和說一切有部同屬於上座部系統的，但是分別論者的思想反而與大眾部的思想相近。雖然分別論者思想近於大眾部，但並不一定說是分別論者受到大眾部的影響，「思想的開展是由渾而劃、作始也簡，終畢也鉅」，分別論者不同於有部反而與大眾部相同應該是部派內思想自然的發展由渾而劃而成，因此分別論者與大眾部思想相近應該是一種不期然而然的共同傾向。²⁰⁶從阿羅漢無退的論義上來看大眾部、分別論者二者相關性的確很大，但是否為同一部派，本文以為印順法師的說法是較為嚴謹，因此將阿羅無退的論義列為有大眾部和分別論者兩家的看法。

²⁰⁶ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P413-426。

本文先就記載於《異部宗輪論》和《大毘婆沙論》大眾部、分別論者與有部「阿羅漢有退、無退」的論點做一說明，再來做進一步的討論。

一、說一切有部「阿羅漢有退」

(一)三世法實有 - 煩惱存於過去、未來

《大毘婆沙論》：

三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無。²⁰⁷

在聖教當中「此有故彼有，此無故彼無」²⁰⁸的緣起中說明了「因果的生滅」和「涅槃的寂滅」，說一切有部以為在這生死流轉的緣起法中過去、現在、未來諸法法體恆有、實有，無增無減，生滅的變化是依於「作用」而有，三世次第的安立也是依於「作用」而來。《大毘婆沙論》：

尊者世友說言：諸行無來亦無有去，剎那性故住義亦無。諸行既無來去等相，如何立有三世差別？答：以作用故立三世別，即依此理說有行義。謂有為法未有作用名未來，正有作用名現在，作用已滅名過去。

復次色未變礙名未來，正有變礙名現在，變礙已滅名過去；受未領納名未來，正能領納名現在，領納已滅名過去；想未取相名未來，正能取相名現在，取相已滅名過去；行未造作名未來，正有造作名現在，造作已滅名過去；識未了別名未來，正能了別名現在；了別已滅名過去。復次眼未見色名未來，正能見色名現在，見色已滅名過去，廣說乃至意未了法名未來，正能了法名現在，了法已滅名過去。²⁰⁹

諸法無來無去、變化無常，如何說有過去、現在、未來等相呢？有部引用尊者世友的說法來解釋三世法的差別。²¹⁰法雖體實恆有於三世中無增無減，但依「作用」

²⁰⁷ 《大毘婆沙論》卷第七十六（大正二七，P395下-396上）。

²⁰⁸ 《雜阿含經》卷第十三（大正二，P92下）。

²⁰⁹ 《大毘婆沙論》卷第七十六（大正二七，P393下）。

²¹⁰ 《大毘婆沙論》卷第七十七：「說一切有部有四大論師各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異，尊者妙音說相有異，尊者世友說位有異，尊者覺天說待有異。唯第三立世為善，諸行容有作用時故。」（大正二七，P396上中）。

而有差別，如有為法生起「作用」時正在造作名現在，造作已滅名過去，還未造作名未來，其他色、受、想、識、眼、耳、鼻、舌、身、意亦復如是。因此法體實存於三世之中，但依「作用」變化而有種種差別。

以上是有部對於諸法變化發生的看法，那麼煩惱於三世當中的作用為何？

以下進一步對於有部的看法作一說明。

《大毘婆沙論》曰：

諸結過去，彼結已繫耶？乃至廣說。問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有說，過去、未來非實有體。或復有說，煩惱斷已畢竟不退。為遮彼說，顯示過去未來實有，及顯煩惱斷已有退，故作斯論。應知此中先名已繫，後名當繫，現名今繫。又於此中有作是說，結用名繫。有作是說，結得名繫。然結於得有三種類，一如牛王引得前行，二如犢子隨得後行，三如形質與影得俱。如牛王者先結後得，如犢子者先得後結，如形質者結與得俱。²¹¹

這是有部為了說明法體「三世恆存」對於「過去、未來非實有體」主張的評破。我們先來看有部對於煩惱三世恆存的論點：有部以為「結」（煩惱）是存在於過去、現在、未來，若煩惱在過去產生，叫作「已繫」；未來產生叫作「當繫」；現在產生叫作「今繫」。什麼叫作「繫」？「結用」或「結得」都可以叫作繫，即產生煩惱作用、或為煩惱所繫？住了叫作「繫」。從「結」生起「煩惱得」（作用）的情形有三種：一如牛王引得前行，二如犢子隨得後行，三如形質與影得俱。當煩惱繫？於人身上後，從現在來看，過去煩惱的作用雖然謝滅了，但由於煩惱未被斷滅，在之後的每一分每一秒裡煩惱會一直保留下來到現在、未來，就如牛王引著犢牛前行一樣「引著後面的得一直前行，延續不斷」。從未來來看，過去煩惱的作用雖然謝滅了，但未來煩惱的存在是接續著過去的煩惱得而來，就如犢牛跟隨著牛王一樣「隨著前面的得繼續延續下去」。所以說「牛王者先結後得，犢子者先得後結」，牛王就如過去的煩惱引者後面將得的煩惱，犢子跟隨著先前過去的煩惱得產生未來的煩惱得。現在的煩惱就是現在，沒有前引後隨，即「結與得俱」。以上便是煩惱體與其三世作用的關係。

²¹¹ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P311下）。

接著有部說明結體於「過去」、「未來」產生煩惱結? 的一些情形,《大毘婆沙論》曰:

諸結過去,彼結已繫耶?答:諸結過去彼結已繫,謂結在過去彼得亦過去,曾為繫故說已繫。有結已繫,彼結非過去。謂結未來、現在已繫,及諸結在未來、現在,彼得在過去,曾為繫故,此結如犢子隨得後行故。²¹²

過去結體產生繫? 作用的情形有二:第一,於過去結體產生繫? 作用。第二,若結體已產生繫? 作用,不能說是在過去結體上產生,雖然結? 作用是由過去生起,但若一直延續到未來、現在,未來、現在結體都可說是產生繫? 作用的結體。

於未來結? 產生的情形,《大毘婆沙論》曰:

諸結未來,彼結當繫耶?答:應作四句,義不定故。(1)有結未來,彼結非當繫。謂結未來已斷、已遍知、已滅、已吐定不當退。此中已斷者謂已得斷遍知,已遍知者謂已得智遍知,已滅者謂已得擇滅,已吐者謂已斷繫得,已證離繫得。有作是說,已斷、已遍知、已滅、已吐同顯捨義。定不當退者,謂不退法阿羅漢未來三界見、修所斷結定不當退;退法阿羅漢未來三界見所斷結定不當退;不退法不還若已離無所有處染,未來三界見所斷結及下八地修所斷結定不當退,乃至若未離初靜慮染未來三界見所斷結,及欲界修所斷結定不當退。退法不還及預流、一來,未來三界見所斷結定不當退。不退法異生若已離無所有處染,如菩薩等未來下八地見、修所斷結定不當退,乃至若已離欲界染未離初靜慮染,未來一地見、修所斷結定不當退,是謂有結未來彼結非當繫。

(2)有結當繫,彼結非未來。謂結過去已斷、已遍知、已滅、已吐定當退。此中諸句義如前釋。定當退者,謂退法阿羅漢過去三界修所斷結有定當退;退法不還若已離無所有處染,過去下八地修所斷結有定當退,乃至若未離初靜慮染過去一地修所斷結有定當退。退法異生若已離無所有染,過去下八地見修所斷結有定當退,乃至若已離欲界染未離初靜慮染,過去一地見修所斷結有定當退。是謂有結當繫,彼結非未來。

(3)有結未來,彼結亦當繫。謂結未來已斷、已遍知、已滅、已吐定當退。此中已斷等如初句釋。定當退者如第二句釋。然前說過去,今說未來。

(4)有結非未來,彼結亦非當繫。謂結過去已斷、已遍知、已滅、已吐定不當繫及現在結。此中諸句如初句釋。²¹³

²¹² 《大毘婆沙論》卷第六十(大正二七, P311下)。

²¹³ 《大毘婆沙論》卷第六十(大正二七, P312上)。

於未來結體是否產生繫？作用有四種情形：第(1)結體於未來不於產生繫？的作用，若不於未來產生繫？的作用生起煩惱，那便是於過去已經斷了煩惱，證得離繫得，至現在、未來煩惱都不生起。如不退法阿羅漢於未來三界見、修所斷結不起煩惱退。第(2)結體於未來產生繫？作用生起煩惱，但不在未來的結體上產生作用，即在於過去已證離繫得，使令煩惱作用不起的結體上起結？作用。如退法阿羅漢退失三界修所斷結。²¹⁴第(3)結體於未來產生結？作用，亦在未來的結體上產生，即於未來原已證離繫得，斷煩惱的結體上又生起作用。如退法阿羅漢退失三界修所斷結。第(2)、(3)差別在於(2)於過去生起結？作用，(3)於未來生起。第(4)結體不於未來產生結？作用，即結？於過去已斷滅，如同第(1)。

以上是有部對於煩惱體實有與三世作用的看法。就有部來看，煩惱是於煩惱體上所產生的繫？作用，作用可以生起一直延續於三世當中，或者被斷滅不再生起。然而其斷滅煩惱只是於煩惱體上不產生作用，煩惱體並沒有被消滅，因此只要遇到因緣便有再生起煩惱作用的情況。從有部這裡「法體與作用」三世實有的看法，我們繼續來看其於「阿羅漢有退」在法義上的論議。

(二)「三世法實有」與「阿羅漢有退」 - 阿羅漢斷諸煩惱，非令全無

阿羅漢是斷盡三界見、修惑，不受後有，出脫生死輪迴的聖者，為何有部會說這樣的一個聖者還會生起煩惱退，阿羅漢不是已經斷盡煩惱了嗎？又如果法體實有，有部如何說阿羅漢斷盡煩惱？我們來看有部對這一主張的看法，《大毘婆沙論》：

又阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時名為煩惱未斷。若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱名煩惱已斷。應作是說，修習聖道是希有事，今阿羅漢雖斷煩惱而不令無。是故尊者妙音說曰：煩惱不在自身中行說名為斷，非令全無。如說天授舍宅中無，非謂天授餘處亦無，煩惱斷時應知亦爾。過去有故，

²¹⁴ 退法時只退修所斷道法，不退見道法，之後當有說明。

若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義。²¹⁵

從上面對於有部三世法實有的分析，可以知道此處有部以為：阿羅漢斷的是「煩惱的作用」，其煩惱體仍是恆存實有，故有部說「阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故」。但「煩惱體的存在」不是影響阿羅漢退法的主要原因，應該是有部底下接著說斷滅煩惱的「對治道」。

就對治道來說，其曰：「若相續中違煩惱道未現在前，爾時名為煩惱未斷。若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱名煩惱已斷」。對治道「違令煩惱現前」即是讓「相續的煩惱作用不再生起」，證離繫得，便名「斷煩惱」。那麼有部的「對治道」既然已讓「相續的煩惱作用不再生起」，為何阿羅漢還會起煩惱退呢？我們進一步對有部「對治道斷煩惱」的情況作一探討，首先我們就「對治道斷煩惱」的情況來看，《大毘婆沙論》曰：

染污法有九品謂：下下、下中、下上；中下、中中、中上；上下、上中、上上，九品展轉為同類因。問：若爾，云何有九品？答：由對治有九品故，染污法亦有九品，謂修下下道對治上上煩惱，乃至修上上道對治下下煩惱。²¹⁶

染污法有「下下、下中、下上、中下、中中、中上、上下、上中、上上」九品，對治道亦有「下下、下中、下上、中下、中中、中上、上下、上中、上上」九品。染污法「上上品」是最粗重的煩惱，「上中、上下」則漸次微細，至「下下品」煩惱是最微細難斷的煩惱；對治道「下下品」是最初生起的道力，所斷除的是「上上品」粗重的煩惱，「下中、下上品」的力量則越來越強大，至「上上品」對治則能斷除最微細的煩惱。對於「對治道」斷除「染污法」的過程《大毘婆沙論》曰：

如衣有垢不堅著者纔洗便淨；若堅著者以淳灰等，用功浣之然後得淨。亦如瓦器膩不深入水盪便淨；膩深入者或以湯煮，或以火燒然後得淨。²¹⁷

²¹⁵ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P312下）。

²¹⁶ 《大毘婆沙論》卷第十八（大正二七，P88下）。

²¹⁷ 《大毘婆沙論》卷第五十二（大正二七，P268上中）。



對治道生起時先斷除粗重的煩惱，然後隨著對治道力量的增強漸次一品一品的斷除煩惱。對於這斷除過程的狀態，有部形容：

問：何故染污心心所法九品漸斷，色有漏善、無覆無記心心所法要由第九無間道力一時斷耶？答：明與無明互相違故。謂下下明起斷上上無明，乃至上上明起斷下下無明，色有漏善、無覆無記與明無明俱不相違。然與明無明為依安足處。如燈與闇更互相違，器及油炷不違於二然能為依及安足處。²¹⁸

此段引文討論「色有漏善、無覆無記心心所法要由第九無間道力一時斷」，非如九品染污法漸次斷除²¹⁹，若暫略去此「色有漏善、無覆無記心心所法要由第九無間道力一時斷」論題，從九品對治道與九品染法漸次斷除就如同「燈生闇滅相違」的比喻來看，修行者在斷除煩惱的過程當中，先從粗重、較為易於感知的煩惱惑先破除，再繼續漸次破除越來越微細的煩惱惑。而這種破除煩惱的情形就像燈漸次的亮了起來，燈剛亮時先照近處，破除近處的黑暗；燈越來越亮則遠處的地方黑暗也逐漸破除，最後連角落微細之處的黑暗也被破除了。當修行者的心已如同光照大地，遍及每一個角落時，此時黑暗已經消失無存。然而在這樣的狀態中，煩惱是完全斷滅消失，還是因為光的關係黑暗只是隱沒不現？若是說煩惱完全消滅，那麼有部如何說阿羅漢有退？如果說煩惱沒有滅絕，那麼又如何說阿羅漢已經斷盡煩惱？印順法師於《性空學探源》指出：「涅槃，是聖者個別內證 - 內心直覺體驗到的，是離言不可說的 雖不可說，但有部認為他們是實有的；只是這種有，不是平常見聞覺知到而可說的（後代發展為真常妙有），只能方便的用

²¹⁸ 《大毘婆沙論》卷第五十三（大正二七，P274中下）。亦見《大毘婆沙論》卷第三：「或有說者，苦法智忍正能捨異生性，謂正生時捨異生性，於正滅位能斷欲界見苦所斷十種隨眠。如燈生時發明破闇，滅時燒炷熱器盡油。」（大正二七 P12 上中）、卷第三十四：「復次，以諸煩惱正與聖道展轉相違，餘有漏善無覆無記即不如是是故偏說，如燈與闇展轉相違，非器油炷。然燈生時正能破闇，亦令器熱油盡炷燋，如是聖道與諸煩惱互相違，故聖道現前正斷煩惱。亦令所餘有漏法斷。彼與煩惱同對治故能遍知者謂阿羅漢，乃至廣說。」（大正二七，P176 下）、卷第九十四：「諸聖道起正與一切煩惱相違，非有漏善無覆無記。然諸聖道斷煩惱時亦兼斷彼，如明燈起與闇相違，非油炷器，然破闇時亦令油盡炷燋器熱。」（大正二七，P487 下）

²¹⁹ 《大毘婆沙論》卷第三十五：「問：邪見斷善根時為作一品斷，為作九品斷耶？ 謂下下品邪見現前令上上品善根不行，如是乃至若上中品邪見現前令下中品善根不行。若上上品邪見現前，令下下品善根不行，及令九品皆不成就。」（大正二七，P181下-182上）

「常」、「善」、「寂」等來形容它。涅槃的建立，在學派中有著假實的不同，而這離言常寂的意義則無不同。涅槃體性的擇滅無為，有部認為實有，是說涅槃離繫，有漏法不生，不單是消極的不生，是另有擇滅無為的實法，有力能使有漏法滅而不生。這思想，在大乘的某一種立場看，是有意義的。²²⁰因為有部以為「擇滅無為」為實有法²²¹，因此「擇滅」有障滅有漏道的功能，而這種障滅的功能，從粗重到細微，漸次的斷滅，一層一層，如同光亮漸次遍佈到每一個黑暗的角落，直到破滅那最後最微細的煩惱無名惑，已經是一種非常微細的狀態，在最後障滅那一剎那便進入煩惱已無的狀態中、空無的狀態中。在這種煩惱不生、空無的狀態中，阿羅漢心中就如充滿如陽光遍照大地只有正念存在沒有染污心現行，但是在這樣的一個境地當中「障滅的功能仍繼續持續」，煩惱並未消失不見，只是不現行（作用）而已。從另一方面說，阿羅漢強大的正念已經不用再加行便能現行，阿羅漢到達了一種日用而不知的狀態當中，而在這種狀態當中還是有非常非常微細的障滅在進行，這種微細障滅的程度和空的狀態幾乎是等同的，只有在非常深入的禪定之下才能體察出來，一般人最多只能感受到粗重煩惱的障滅。

再者，我們就「對治道與煩惱之間體、用的關係」來看，《大毘婆沙論》曰：

問：如當得阿羅漢果住金剛喻定時猶成就非想非非想處下下品結，若退阿羅漢果還起非想非非想處下下品結時，為亦得成就金剛喻定不？答：不得成就金剛喻定。所以者何？金剛喻定用大功力加行作意修習而得，彼下下品結不由功力加行作意修習而得，是故退時但得彼結不得此定。²²²

在「體、用」上「金剛喻定」（對治道）與「下下品結」（染污法）相較下，阿羅漢住「金剛喻定」摧破「下下品」煩惱，令煩惱不起作用，然而下下品結體仍存，仍有起煩惱作用的功能。但阿羅漢若是退失阿羅漢果，金剛喻定體與作用則

²²⁰ 《性空學探源》，P225-226。

²²¹ 《大毘婆沙論》卷第三十一：「問：何故作此論？答：為止他宗顯正義故。謂或有執擇滅、非擇滅、無常滅非實有體，如譬喻者。為遮彼執，顯三種滅皆有實體。」（大正二七，P161上）。

²²² 《大毘婆沙論》卷第六十二（大正二七，P318中下）。

無法相續存在，因為金剛喻定是行者大功力加行修習而得，而下下品結則是不用功力加行而得。再者，《大毘婆沙論》曰：

復次金剛喻定現在前時，違彼結現行不違彼成就，是故金剛喻定現在前時猶成就彼結，非想非非想處下下品結現在前時，違金剛喻定現行亦違成就，是故退起彼品結時必不成就金剛喻定。²²³

當金剛喻定現前時，雖令煩惱作用不生起，但煩惱體是與之並存；反之，下下品結生起作用產生煩惱，對治道便退失無存，只有煩惱現行。

從上面「對治道斷煩惱的情況」與「對治道與煩惱之間體、用的關係」的探討可以知道有部以為：在三世法實有的情況下結體恆存，「煩惱」是結體上的「作用」；對治道障令煩惱「不生、不起作用」，便是「斷盡煩惱」。然而在這樣的狀態下對治道的作用仍然沒有停止，因此只要對治道退失，煩惱便再從結體上生起作用，故有部說「阿羅漢斷諸煩惱，非令煩惱全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義」，故有部主張「阿羅漢有退」。

雖然有部主張「三世法實有」對「阿羅漢斷盡煩惱」會造成理論上的一些問題，如印順法師云：「解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。『生滅滅已，寂滅為樂』，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用『無相』、『寂滅』等字樣，如稱涅槃為『無相界』等。但『終歸於空』與『終歸於滅』，歸結是相同的；空與無相，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。另一方面說，生死解脫，雖只是蘊法等上無人我，但蘊法若事實有，得無餘涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以見到一切有為法的實有是成問題的。若說這些法都有實在體性，既有自性，無餘涅槃後沒有了因果，就應該還是存在。儘管一切有部的三事實有論者說：涅槃時，

²²³ 《大毘婆沙論》卷第六十二（大正二七，P318下）。

現在法的作用剎那消滅後歸於過去；過去的在過去，未來的住未來，相續蘊聚不生就是了。到底這個過未實有是難得理解的」。²²⁴但只要障令煩惱（作用）不生，有部便說「阿羅漢已斷盡煩惱」。

(三)見、修道斷煩惱惑的差別

雖然因對治道作用的退失令阿羅漢起煩惱退，但在有部修行法義裡頭「對治道」與「染污法」之間消長的情形在「見道」與「修道」中又有不同的差別，《大毘婆沙論》曰：

復次此煩惱？，初無間道苦法、類忍現在前時即便永斷；若煩惱細，後無間道金剛喻定現在前時方能斷盡。如衣有垢不堅著者纔洗便淨；若堅著者以淳灰等，用功浣之然後得淨。亦如瓦器膩不深入水盪便淨；膩深入者或以湯煮，或以火燒然後得淨。尊者妙音亦作是說：此見？故初無間道現在前時即便永斷，衣器二喻亦如前說。

復次非此見根深入境地，不深入故其性羸劣，初無間道苦法、類忍現在前時即便永斷；若煩惱根深入境地，後無間道金剛喻定現在前時方能斷盡。譬如樹根不深入地，小風吹之即便摧倒，根深入者大風吹之乃可摧倒。²²⁵

在修行上有「見道」所斷煩惱與「修道」所斷煩惱，比較粗重的煩惱指的是「見道」所斷煩惱，比較微細的煩惱指的是「修道」所斷的煩惱。由於「見道所斷煩惱」比較粗、不深入境地、其性羸劣，因此當對治道「苦法智忍、苦類智忍」生起時便能令粗顯的煩惱作用不生，並且永遠的斷除不再起作用。「修道所斷煩惱」則比較微細，深入境地，其性堅強，需要由能摧破一切煩惱的上上品對治道「金剛喻定」才能斷除。除此之外，《大毘婆沙論》又曰：

以上何等故上三果有退，非預流果有退耶？且彼文說見所斷煩惱於無事起，故斷已不退。云何說彼於無事起？謂無處轉故。云何無處轉？謂於我轉故，於勝諦我畢竟無，故彼煩惱斷已不退。修所斷煩惱於有事起，故斷已有退。云何說彼於有事起？謂有轉處故。云何有轉處？謂於少分淨相轉故。云何名為少分淨

²²⁴ 《性空學探源》，P111-112。

²²⁵ 《大毘婆沙論》卷第五十二（大正二七，P268 上中）。

相？謂於髮、爪、脣、齒、面、目、手、足、指等形顯色中有少分淨相，於中亦有諸不淨相。觀不淨相，由如理作意先離煩惱；觀彼淨相由非理作意起煩惱退。無有少法有我我所，可令觀彼退無我觀。如契經說，一切法無我、無有情、無命者、無養育者、無補特伽羅。於此身內空無士夫、無能作者、無遣作者、無能受者、無遣受者，純空行聚。是故一切見所斷結聖慧斷已，皆永不退，是故無退預流果。²²⁶

「修道所斷煩惱」的「對治道」會退是因為：「見道所斷煩惱」和「修道所斷煩惱」在本質上有所不同。「見道所斷煩惱」是起於「無事」，無事即本來無有，外在真實的情況一切法無我，沒有一個主宰；於身內真實的情況沒有能作者和能受者，內外皆純空行聚，一切法畢竟空，勝諦我畢竟無，但行者卻於非我上計執有我，生起有我我所的執著。因此聖者審慮推度作苦、集、滅、道四諦十六行相觀便知其無，永斷見惑。²²⁷

「修道所斷煩惱」則是起於「有事」，有事則如外在有形色的髮、爪、脣等。行者於這些形色少分淨相如理作意生起貪嗔等煩惱惑，雖然行者作意思惟其粗、苦、障不淨相，思惟上地法做靜、妙、離淨相觀斷除此修惑，但若行者又於此等形色作意思惟其淨相便起纏惑而退失所得法。

除了煩惱性質上的差異外，「見道」與「修道」本身於「斷煩惱」上亦有所差異，《大毘婆沙論》曰：

(1)復次由見道力得預流果，定無退失見道者故。問因論生論，何故定無退見道者？答：以見道是極速疾道、不起期心道，無容退失如是道故。(2)復次諸瑜伽師入見道已，名墮法河、墮大法流、墮法彼浪、墮法洄澗，尚無暇能起有漏善、無覆無記心，況有能起染污心退。如人墮在山谷瀑流隨浪漂溺，尚不能據此彼岸何況能出。(3)復次見道能治三界所有見所斷結，無退三界見所斷結對治道故。(4)復次見道能治所有非想非非想處見所斷結，無退非想非非想處見所斷結對治道故。(5)復次見道能治忍所對治無事煩惱，無有退彼對治道故。(6)復次見道創見四聖諦理決了明白，無於此理重迷謬者故必不退。²²⁸

²²⁶ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P316中下）。

²²⁷ 在有部裡「預流果無退」是於果位上無退，若預流果聖者由練根所成的種性是會有退的。《大毘婆沙論》卷第六十一：「此說位退不說根性，預流果轉根亦有退者。」（大正二七，P317中）。

²²⁸ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P316下-P317上）。

見道十六剎那心是極速道，一下子就能斷盡三界見惑。入見道就如同行人掉入湍急的巨大瀑流之中，強勁的水流、迴轉的激流使人載浮載沉、隨之漂溺，連岸邊都碰不到更不用說要出離。因此當行者進入極速的見道之中，已無暇起有漏善心、無覆無記心，更何況能生起染污心而退失見道。再者，見道所斷煩惱是無事惑，於四聖諦見道現觀中決了明白、盡斷除之，不會再有迷謬於無事見惑而生起煩惱，故見道必不退失。在《大毘婆沙論》卷第五亦有相同的論議，其中更云：「有作是說，以此善根唯一剎那，無有能退半剎那者，是故不退」。²²⁹從上可知「見道」永斷煩惱除了煩惱的粗重、無事外，還因為見道十六剎那心斷煩惱是極速道，無法久住，因此無容有煩惱生起。

修道所斷煩惱因為是「有事惑」，又修道斷煩惱作意思惟其粗、苦、障不淨相，思惟上地法做靜、妙、離淨相觀斷除，一地一地的斷除，非如見道十六剎那心極速道，因此若遇退緣便退失對治道，生起煩惱。

從上面所說，有部以為：阿羅漢所斷盡的三界見、修惑當中由於「見道」是極速道，煩惱無容間隙生起；又所斷煩惱為無事惑，因此煩惱一斷便永斷，不起見道退。修所斷惑有事惑，實有煩惱體，因此斷了還可能再起²³⁰，故有部主張「阿羅漢有退」。接下來我們來看主張「阿羅漢有退」的大眾部、分別論者的看法。

²²⁹ 《大毘婆沙論》卷第五：「一、何緣見道定不退耶？答：以彼見道是速疾道無留難道，非中起道是故不退。(1)復次以彼行者墮在見道，大法駛流為流[漂*寸]激無容可退，其心慢緩方可退故。如人墮在山谷暴流為流所[漂*寸]無得暫住，行者亦爾是故不退。(2)復次退者多起煩惱現前，住見道時無覆無記，有漏善心尚不得起，何況得起煩惱之心，是故不退。(3)復次以住見道總證三界見所斷斷，非於三界見所斷斷有還退者，是故不退。(4)復次以住見道總證非想非非想地見所斷斷，非於非想非非想地見所斷斷有還退者，是故不退。(5)復次若從見道有還退者，應見諦已還不見諦，應得果已還不得果，應現觀已還不現觀，應入正性離生已還不入正性離生，應成聖者已還作異生，應住定聚已還住不定聚，勿有如是眾多過失，是故見道決定不退。二、有作是說，以此善根唯一剎那無有能退半剎那者，是故不退。三、或有說者。以此善根似無間道，非住無間道可有退者，是故不退。四、復有說者，以此善根是順勝分，非住順勝分可有退者，是故不退。」(大正二七，P22下)

²³⁰ 《大毘婆沙論》卷第七十六：「問：諸有為法未來生時，為已有故而生，為未已有故而生？設爾何失？二俱有過，所以者何？若已有故而生者，自體已有復何用生，若未已有故而生者，應一切法本無今有，說一切有應不得成。答：應作是說已有而生。問：若爾，善通後所設難，前所設難當云何通？答：體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。」(大正二七，P394中下)

二、大眾部、分別論者「阿羅漢無退」

《大毘婆沙論》曰：

應知此中先名已繫 諸用此道斷欲界結，退此道時得彼結繫不？乃至廣說。
問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有執定無退起諸煩惱義，如分別論者。²³¹

此段引文刪節之處於上一節「三世法實有」中已有了說明，即有部依據「三世法實有」的主張以為：結體恆存於三世，當對治道起退時，煩惱會再生起作用。對於有部此說，分別論者則主張「無退起煩惱」，那麼分別論者為何主張「無起煩惱退」？《大毘婆沙論》曰：

諸結過去，彼結已繫耶？乃至廣說。問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有說，過去、未來非實有體。或復有說，煩惱斷已畢竟不退。為遮彼說，顯示過去未來實有，及顯煩惱斷已有退，故作斯論。²³²

此段引文敘述著有部是為了評破「過去、未來非實有體」、「煩惱斷已畢竟不退」的主張而做此論，顯然分別論者「無退起煩惱」的主張與「過去、未來非實有體」之間應有相當的關連，下面就「過去、未來非實有體」與「過去、未來非實有體與無退起煩惱」之間的關係作一探討。

(一)過去、未來體非實有，現在法有無為

《大毘婆沙論》曰：

問：何故作此論？答：為止他宗顯正義故。謂或有執過去、未來體非實有，現在雖有而是無為，為止彼宗顯過去、未來體是實有，現在是有為世所攝故。或復有執緣起是無為，如分別論者。²³³

²³¹ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P311下-P312中）。

²³² 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P311下）。

²³³ 《大毘婆沙論》卷第二十三（大正二七，P116下）。

有別與說一切有部「法體實有」，分別論者站在「過去、未來非實有體，現在雖有而是無為」主張「緣起無為」。

除了分別論者外，譬喻師則主張「過去未來無實成就、不成就性」，《大毘婆沙論》曰：

謂或有執過去未來無實自性，現在雖有而是無為，為遮彼意顯示實有過去、未來可成就故。又為顯示現在世法定是有為，有生滅故。或復有執無實成就、不成就性，如譬喻者。²³⁴

有部以為三世法實有相續不失，故「過去、未來實有，有成就性」。譬喻者則站在「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」主張「過去、未來非有實體，無成就、不成就性」。主張「過去、未來非實有體」的大眾部亦應是以「現在法無為」。²³⁵然由於大眾部的資料較少，因此底下從分別論者、譬喻師的論議來對「現在法無為」的內容作一了解。《大毘婆沙論》曰：

謂或有說，諸有為相無實體性，如譬喻者所說。或復有說，諸有為相是無為法，如分別論者所說。²³⁶

在「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」的主張下，譬喻者是以「有為相無實體性」來說「現在法無為」，分別論者則以說「有為相是無為法」來說「現在法無為」。首先我們先對分別論者「有為相是無為法」的「現在法無為」作一了解，《大毘婆沙論》曰：

契經說：佛告苾芻法有二種，一者有為，二者無為。有為之起亦可了知，盡及住異亦可了知；無為無起而可了知，無盡住異而可了知。諸師於此契經義趣不如實知，起種種執。或復有執諸有為相皆是無為，如分別論者。彼作是說：若有為相體是有為，性羸劣故，則應不能生法、住法、異法、滅法；以有為相

²³⁴ 《大毘婆沙論》卷第九十三（大正二七，P479上）。

²³⁵ 悟殷法師，《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，P40-41。

²³⁶ 《大毘婆沙論》卷第一百九十五（大正二七，P977中）。

體是無為，性強盛故，便能生法乃至滅法。²³⁷

說一切有部以為法體恆存，於法體上產生「生、住、異、滅」作用而有過去、現、在未來三世。分別論者則以為：若說產生作用的有為相體是「有為」，其性羸劣，應不能生法、住法、異法、滅法。應以有為相體是「無為」，其性強盛故，便能生、住、異、滅法。這裡分別論者所說的「有為相體無為」和有部所說的「法體恆存」有著相異和相同的地方。

在相異之處，有部主張法體三世恆存，於體上生起作用而產生生、滅變化的有為法，故其「有為」是就「作用」來說，非是就「法體」而說。²³⁸分別論者「有為相體無為，性強盛故，便能生法乃至滅法」，悟殷法師以為：「這是說生、住、滅等三有為相的體性是無為，無為是一切有為法的普遍理性；由此普遍理性使得一切法有生、住、滅等有為法相 真如、無為，是有為法的自性；依自性而起的作用，有生有滅。亦即有為法在剎那的當下，就是如如不動的法體，沒有過、未差別，過、未是依現在而安立的，離開現在無所謂的過、未：這是現在無為實有說」²³⁹，分別論者的有為法是依照著一普遍的理性（無為法）產生有為生滅作用的法體。從印順法師於有部「三世法有」的研究，可以讓我們對於有部與分別論者主張的差異有進一步的了解，其云：「『三世有』是什麼意義 生滅、有無，約法的作用說，自體是恒住自性，如如不異的 其實，法體是沒有生滅的，也就是沒有因果可說的，如《大毘婆沙論》說：『我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非

²³⁷ 《大毘婆沙論》卷第三十八（大正二七，P198上）。

²³⁸ 《大毘婆沙論》卷第三十九：「問諸行自性有轉變不？設爾何失？若有轉變，云何諸法不捨自相？若無轉變，云何此中說有住異？答：應說諸行自性無有轉變。問：若爾，何故此中說有住異？答：此中住異是老別名，非謂轉變。如生名起，無常名盡，老名住異，應知亦然。復次有因緣故說無轉變，有因緣故說有轉變。有因緣故無轉變者，謂一切法各住自體，自我、自物、自性、自相無有轉變。有因緣故有轉變者，謂有為法得勢時生，失勢時滅，得力時生，失力時滅；得土用時生，失土用時滅；得增上時生，失增上時滅；得功能時生，失功能時滅；熾盛時生，萎歇時滅；增進時生，衰退時滅；興舉時生，墮落時滅；猛利時生，遲鈍時滅；滋茂時生，枯瘁時滅；和合時生，離散時滅，故有轉變。」，「復次轉變有二種：一者自體轉變，二者作用轉變。若依自體轉變說者，應言諸行無有轉變，以彼自體無改易故。若依作用轉變說者，應言諸行亦有轉變，謂法未來未有作用，若至現在便有作用，若入過去作用已息，故有轉變。」（大正二七，P200上中）。

²³⁹ 《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，P132-P133。

因果故』。這是著名的『法性恒住』，『三世實有』說。依說一切有部，常與恒是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恒有；不生不滅的無為法，是常。²⁴⁰有部是從法體上的「作用」上說生、滅有為，分別論者則是直接從「法體」（不生不滅的無為法）上說生、滅有為。

在相同之處，二者在有為法的生、滅上都有安立一恆常法體的傾向。²⁴¹接著來看譬喻師對於「現在法無為」的主張，《大毘婆沙論》曰：

或有執諸有為相非實有體，如譬喻者。彼作是說：諸有為相是不相應行蘊所攝，不相應行蘊無有實體，故諸有為相非實有體。²⁴²

有部以為法體實有，譬喻師則以為法體非實有。譬喻師對於「法體非實有」內容的主張，《大毘婆沙論》曰：

謂或有執過去、未來無實自性，現在雖有而是無為，為遮彼意顯示實有過去、未來可成就故 或復有執無實成就，不成就性，如譬喻者。彼說有情不離諸法說名成就，離諸法時名不成就，俱假施設。如五指合假說為拳，離即非拳，此亦如是。²⁴³

對於「法體非實有、無實自性」譬喻者以為當法成就相續不失，或者法不成就斷滅止息，諸法的生、滅都只是因緣聚合，諸法都是一個假名施設而已，並沒有一個實體可言。因此從法「無實成就，不成就性」，可知法體非實有。除此之外，《大毘婆沙論》曰：「謂或有執擇滅、非擇滅、無常滅非實有體，如譬喻者。為遮彼執，顯三種滅皆有實體」²⁴⁴，譬喻者對於擇滅等無為法亦以為體非實有。

總上所說「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」，分別論者以為現在法無為、不生不滅，是有為法的自性，有為法依此而有生滅。不生不滅的法體，

²⁴⁰ 印順法師，《印度佛教思想史》（台北：正聞，1988.04），P69-70。

²⁴¹ 《印度佛教思想史》，P71。

²⁴² 《大毘婆沙論》卷第三十八（大正二七，P198上）。

²⁴³ 《大毘婆沙論》卷第九十三（大正二七，P479上）。

²⁴⁴ 《大毘婆沙論》卷第三十一（大正二七，P161上）。

沒有過、未差別，過、未是依現在而安立的。譬喻師則以為過去、未來、現在諸法都只是因緣合和、假名施設，沒有一實體存在。那麼「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」與「阿羅漢無退」的關係為何？以下繼續探討。

(二)「過、未法無，現在法有」與「阿羅漢無退」 - 煩惱斷已，畢竟不退

《大毘婆沙論》裡有一段記載著分別論者主張「阿羅漢無退」的論議，其曰：

諸用此道斷欲界結，退此道時得彼結繫不？乃至廣說。問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有執定無退起諸煩惱義，如分別論者。彼引世間現喻為證，謂作是說：如瓶破已唯有餘瓦，不復作瓶，諸阿羅漢亦應如是，金剛喻定破煩惱已不應復起諸煩惱退。如木燒已唯有餘灰，不還為木，諸阿羅漢亦應如是，無漏智火燒煩惱已不應復起諸煩惱退。²⁴⁵

分別論者以為阿羅漢生起金剛喻定摧破煩惱則就如：「瓶破已唯有餘瓦，不復作瓶」，無漏智火燒煩惱則如：「木燒已唯有餘灰，不還為木」。瓶碎為瓦，已不是瓶；燒成灰的木頭，已不是木頭的比喻所要表達的是：阿羅漢與煩惱之間是一種絕對滅絕的關係，斷煩惱後便不再生起煩惱，煩惱永盡，故阿羅漢不退起煩惱。因此在過去、現在、未來當中，阿羅漢只要於現在滅盡煩惱便永盡，煩惱將不會在未來生起；未來不會再生起，那過去亦不會有煩惱的存在，因此阿羅漢不會再起煩惱退。

對於阿羅漢與煩惱之間「絕對滅絕」的關係，我們從分別論者於「現在法無為」的主張來看，其以為有為法的生、滅作用來自於不生不滅、寂滅的無為法，當法謝滅之後便回到寂滅無為的境地。因此當阿羅漢斷進三界見、修惑後，煩惱便不再生起，進入寂滅無為的境地。從譬喻師「現在法無為 - 法無實體」的主張來看，印順法師《性空學探源》云：「其次，經部譬喻師，認為擇滅非實有

²⁴⁵ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P312中）。

煩惱決定不生曰涅槃。所說的煩惱，不像有部的三世實有，是在有情六處中的煩惱功能。現在智慧現前，使煩惱功能不再潛動，決定不再生起煩惱，身心得到清淨，叫做涅槃。所以，譬喻者說的涅槃，專在煩惱的不生上安立，不是另有實體可得。後來，大乘常用破瓶的譬喻說明這思想；如說破瓶，是在完整瓶子的否定上說，不是另有一種叫『破』的實在東西。所以經部說的擇滅非實有，純粹從消極面，在事項的否定上說」²⁴⁶，由於擇滅法非實有體，有為生、滅法非實有體，其皆依於「現在法無為而有」，因此當煩惱滅時便不再有任何作用存在，不像有部有持續障滅功能的作用。因此當阿羅漢斷滅煩惱時，光與黑暗都消失了，只是一寂滅無為的境地。

除此之外，分別論者又：「分別論者又說隨眠是纏種子，隨眠自性心不相應，諸纏自性與心相應。纏從隨眠生，纏現前故退。諸阿羅漢已斷隨眠，纏既不生彼如何退？」²⁴⁷，分別論者又從隨眠、纏與心相應的關係去解說：煩惱種若斷，煩惱不會起退。

從分別論者與譬喻師「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」的主張，可知分別論者對於阿羅漢斷煩惱境界狀態的判定是：當阿羅漢斷盡煩惱時，黑暗盡滅，但黑暗不是為光所障蔽，而是沒有光也沒有黑暗，故阿羅漢無退。

從上面「過去、未來體非實有，現在雖有而是無為」的探討我們看到阿羅漢與煩惱之間是一種「絕對滅絕」的關係，而《異部宗輪論》於大眾部曰：「預流者有退義，阿羅漢無退義」²⁴⁸，窺基《異部宗輪論述記》云：「初果但以一見無漏斷諸煩惱而未兼修。又其身中惑猶未盡，所修聖法尚未圓滿，所得聖道既未堅牢，故可有退。其第四果理即相違，如何有退。問：第二、三果有退、無退？答：但如初果亦有退者，故論不說」。²⁴⁹從窺基的注解中可知由於阿羅漢已斷盡三界見、修惑，故無退失；預流果雖斷盡三界見惑，但其身中仍有修惑尚未斷除，

²⁴⁶ 《性空學探源》，P226-227。

²⁴⁷ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P313上）。

²⁴⁸ 《異部宗輪論》卷第一（大正四九，P15下）。

²⁴⁹ 窺基，《異部宗輪論述記》卷第一（？續藏八三，P449上）。

故預流果有退。一來果、不還果雖由斷除欲界修惑所證得，但其和預流果一樣皆有餘惑未盡，故皆會退失。窺基是從「預流果有退，阿羅漢無退」相對立場來解釋「阿羅漢無退」，有退、無退似乎只在於惑盡與不盡。然若從大眾部所主張的「過去、未來非實有體」²⁵⁰來看，「阿羅漢無退」除了在惑盡與不盡之外，應該還有「絕對滅盡煩惱」這一層的意思。

三、阿羅漢有退、無退的分析

在探討「阿羅漢有退、無退」之前，我們先就契經上佛對於比丘講述煩惱有從「身、口、慧」斷的差異最後所談到斷煩惱之人的狀態作一了解，《中阿含經》青白蓮花喻經：

我聞如是，一時，佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「或有法從身滅，不從口滅；或有法從口滅，不從身滅；或有法不從身口滅，但以慧見滅」。云何法從身滅，不從口滅？比丘者，有不善身行充滿、具足受持著身，諸比丘見已，訶彼比丘：賢者，不善身行充滿、具足受持，何為著身？賢者，可捨不善身行，修行善身行。彼於後時，捨不善身行，修習善身行，是為法從身滅，不從口滅。

云何法從口滅，不從身滅？比丘者，不善口行充滿具足受持著口，諸比丘見已，訶彼比丘：賢者，不善口行充滿、具足受持，何為著口？可捨不善口行，修習善口行。彼於後時，捨不善口行，修習善口行，是謂法從口滅，不從身滅。

云何法不從身口滅，但以慧見滅？增伺不從身口滅，但以慧見滅。如是諍訟、恚恨、瞋纏、不結語、慳、嫉、欺誑、諛諂、無慚、無愧，惡欲、惡見不從身口滅，但以慧見滅，是謂法不從身口滅，但以慧見滅。

如來或有觀，觀他人心，知此人不如是修身、修戒、修心、修慧。如修身、修戒、修心、修慧，得滅增伺，所以者何？以此人心生惡增伺而住，如是諍訟、恚恨、瞋纏、不結語、慳、嫉、欺誑、諛諂、無慚、無愧，(不)得滅惡欲、惡見。所以者何？以此人心生惡欲、惡見而住。知此人如是修身、修戒、修心、修慧，如修身、修戒、修心、修慧，得滅增伺，所以者何？以此人心不生惡增伺而住，如是諍訟、恚恨、瞋纏、不結語、慳、嫉、欺誑、諛諂、無慚、無愧，得滅惡欲、惡見。所以者何？以此人心不生惡欲、惡見而住。猶如青蓮華，紅、赤、白蓮華，水生水長，出水上不著水；如是如來世間生、世間長，出世間行，

²⁵⁰ 《異部宗輪論》卷第一（大正四九，P16上）。

不著世間法。所以者何？如來無所著、等正覺，出一切世間。²⁵¹

佛說如是修身、修戒、修心、修慧斷除煩惱之人的心不生惡欲、惡見而住，其心就如青、紅、白、赤蓮花一般生長於水上而不著於水；如如來一般無所著、等正覺於世間生、世間長而不著於世間法。泰國一位已故南傳佛教重要的修行者阿姜查²⁵²在他實際禪修的體證中亦講出類似於此處 青白蓮花喻經 佛所說的法，其云：

安心之人不會被這些事情所左右，他會隨順因緣，自然放下樂與苦的經驗。當它們被如實覺知時，就無法再興風作浪了。對於覺者而言，它們已經沒有意義，只有純然的覺知，就像對待冷熱等自然現象一樣。他們仍然有感受，並非麻木不仁。

因此經上說，阿羅漢已經遠離內心的煩惱，事實上，他或她並不是到一個很遠的地方。她沒有逃離煩惱，煩惱也沒有逃離她，就像水中的荷葉一樣。荷葉生長於水中，它雖然與水接觸，但是並不會被滲透或淹沒。

煩惱就是水，行者的心則是荷葉，它們互相接觸 荷花不需要迴避水 但是仍然彼此分開。²⁵³

阿姜查在其實際的禪修體會中以為：斷除煩惱的阿羅漢已經遠離內心的煩惱，但阿羅漢並不是到一個很遠的地方去，與世隔絕，不再受到打擾。遠離內心煩惱的阿羅漢他並沒有逃離煩惱，煩惱也沒有逃離他，就像是水與荷葉一般；水是煩惱，荷葉為阿羅漢，水和荷葉相互接觸，荷葉不需要去迴避水，但他們是彼此之間是分開的。

除此之外，阿姜查更對阿羅漢的內心狀態做了描述，其云：

行者的的心就像這樣，它並不逃避，善法來時，它覺知；惡法來時他也覺知。無論苦樂與好惡，心都清楚覺知，它覺知每一件發生的事。但他只是覺知而已，不會被滲透；換言之，心不會貪求與執著於事物。²⁵⁴

²⁵¹ 《中阿含經》卷第二十三，(大正一，P574下-575上)。

²⁵² 阿姜查(1918-1992)，近代泰國最著名的法師之一。

²⁵³ 阿姜查《森林中的法語：一位證悟者的見道歷程》(台北：橡樹林文化出版，2002.11)，P248-249。阿姜查此段引文有翻譯上失真的情況是本文所必須承認的問題，然就文句表面上的意思來看此段引文的翻譯與 青白蓮花喻經 佛所說法的意思沒有太大的違背，故本文引以為例。

²⁵⁴ 《森林中的法語：一位證悟者的見道歷程》，P248-249。

阿羅漢的內心仍然會有各種的感覺，他的內心清楚的覺知每個念頭，但他只是覺知不會被滲透，心不貪求與執著，超越於善、惡之上。

從 青白蓮花喻經 與阿姜查的描述讓我們在部派於「法體」上有、無造成「阿羅漢有退、無退」的爭論之外，對於斷盡煩惱的阿羅漢有更多一個層次的了解。那麼阿羅漢是否會生起煩惱退？以下就部派之間的主張作一探討。

(一)阿羅漢無退

從上的探討我們知道大眾部、分別論者主張「過去、未來體非實有，現在法無為」，煩惱斷盡是一寂靜無為的境地，因此自然會產生「阿羅漢不起煩惱退」的觀點。對於這樣的主張有部以為：

問：若有退義，分別論者所引現喻當云何通？答：不必須通。所以者何？彼非素怛纒，非毘捺耶，非阿毘達磨，但是世間淺現喻。世間法異賢聖法異，不應引世間法難賢聖法。

若必須通當說喻過，喻既有過為證不成。如瓶破已必有餘瓦，得阿羅漢已有餘煩惱不？若有煩惱者應非阿羅漢，若無煩惱者即義與喻別不應為證。如燒木已定有餘灰，得阿羅漢已有餘煩惱不？若有煩惱者應非阿羅漢，若無煩惱者即義與喻別不應為證。然世間木無被燒義，但木極微與火極微為因已滅，此火極微與灰極微為因已滅。應作是說，木是火因，火是灰因，而世間想謂火燒木令木成灰，木既滅已猶有餘灰，非全無物，故喻與法義不相似。²⁵⁵

有部以為：分別論者以「瓶破已唯有餘瓦、木燒已唯有餘灰」說明為阿羅漢斷煩惱永盡、不復退失，彼所喻者並非出於經、律、論三藏之中，只是世間粗淺的比喻。阿羅漢斷煩惱是賢聖親身的修證之法，其中的種種細微、抉擇之處不是世間一般的喻況所能比擬。再者，分別論者對於其所要傳達的和所比喻的亦是有差別的。其所要傳達的是阿羅漢與煩惱為「絕對斷滅」的關係，永遠滅盡的絕對關係，但其所用「瓶與餘瓦」、「木與餘灰」的比喻，都是顯示出在破碎和燒過之後尚有餘物，這便和阿羅漢永遠滅盡煩惱的意義相違背。故有部難分別論者說：「如瓶

²⁵⁵ 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P311下）。

破已必有餘瓦，得阿羅漢已有餘煩惱不？若有煩惱者應非阿羅漢，若無煩惱者即義與喻別不應為證」，若說得阿羅漢已無煩惱，那麼破瓶和已燒的木頭怎麼還會碎瓦和灰燼呢？因此這樣的比喻是不足以說明「阿羅漢無退」。

有部雖然以「不必須通，非賢聖法」、「喻與義別」評破分別論者，但這樣的評破卻未說明分別論者主張「阿羅漢無退」在「斷滅煩惱」的義理上有何缺失。李世傑先生於《印度部派佛教哲學史》中的看法或許能讓我們對大眾部、分別論者「阿羅漢無退」的主張上有進一步的思索，其曰：

據此而觀，得了阿羅漢果，絕不退失，不復生起煩惱，這在斷滅方面說，可說是澈底的看法。不過，在果位的狀態或作用方面來說，似有灰身滅智的傾向，但這是屬於境界的問題，與『不退』是另外一回事，而且在文獻上，亦無此詳盡的記載，故不能下一確定的判斷，同時亦不能與『退』、『不退』的問題混合而論。但在果法上，大眾一派，持有理想的觀察，向上的精神，即對於阿羅漢果報有尊敬的心念，殆無可疑。²⁵⁶

我們將李世傑先生的意見再做一些延伸：大眾部、分別論者「阿羅漢無退」的主張在斷滅方面是一澈底的看法，是出於對於阿羅漢果報尊敬產生的理想性和向上的精神所生。然而從這種「絕對斷滅煩惱」推論出「阿羅漢不起煩惱退」會造成一種「灰身滅智」的情形，但實際上除了入無餘依涅槃的阿羅漢外，有餘依阿羅漢其內心是否都是在灰身滅智的狀態？斷盡煩惱的有餘依阿羅漢是不是有「起退」的「可能」，是可以再做討論的。

再者，從 青白蓮花喻經 佛所說法我們知道聖者行於世間而不著世間法，而在世間行中是否都一直不著世間法？有餘依涅槃阿羅漢於世間行是否亦不著世間法呢？ 青白蓮花喻經 、大眾部、分別論者、阿姜查於此處都無論說，大眾部、分別論者在立場上更不說有「退法」此一事發生，然而有部對於這樣的一問題則有所論究與抉擇。

²⁵⁶ 李世傑，《印度部派佛教哲學史》（台北：台灣佛教月刊，1961），P94。

(二)阿羅漢有退

1.對有部「阿羅漢有退」的質疑

若是阿羅漢已經斷盡煩惱，如何還能說「阿羅漢起煩惱退」？以下我們來看有部對這一問題的論究與抉擇。

有部以為「退法」有「已得退、未得退、受用退」三種差別，「已得退」是退失已修證獲得的聖道法；「未得退」是於應獲得的聖道法未獲得；「受用退」是於所證得的聖道法暫不現前，並非退失。這三種退於佛、獨覺、阿羅漢各有差別，《大毘婆沙論》：

退有三種：一已得退，二未得退，三受用退。已得退者，謂先已得諸勝功德遇緣而退。未得退者 一切有情若勤方便皆應獲得諸聖慧眼，但由耽著名與色故不能精勤修正方便，於四真諦未得現觀，於聖慧眼有未得退 謂彼已起暖善根不久當起頂善根，中間貪著勝名利故於頂善根有未得退。從此展轉斷滅善根，諸如是等名未得退。受用退者，謂於已得諸勝功德不現在前，如佛於已得諸佛功德不現在前；獨覺於已得獨覺功德不現在前；聲聞於已得聲聞功德不現在前，餘亦應爾。問：如是三退，佛、獨覺、聲聞各有幾種？答：佛有一種，謂受用退，已得諸功德有不現前故；無未得退，住諸有情最勝根故；無已得退，諸佛皆是不退法故。獨覺有二種，謂未得退及受用退。未得退者，未得諸佛最勝根故；受用退者有已得功德不現在前故；無已得退獨覺皆是不退法故。聲聞乘中不時解脫有二種，謂未得退及受用退。未得退者，未得諸佛、獨覺根故；受用退者，有已得功德不現在前故；無已得退，不時解脫非退法故。時解脫具三種，已得退者，已得功德有可退故；未得退者，未得三乘不退根故；受用退者，有已得功德不現在前故。²⁵⁷

有部以為：在修行上就「未得退」來說，佛是證得最勝根者，再來是獨覺，再來是阿羅漢。在各所證得的勝根中，佛、獨覺無「已得退」，阿羅漢所得的勝根中則有「生起已得退」的時解脫阿羅漢和「不生起已得退」的不時解脫阿羅漢兩種情形，故阿羅漢是三乘中唯一有「已得退」的。由此可知阿羅漢與佛雖然都斷滅三界見修、惑，出脫生死輪迴、不受後有，但在斷煩惱修證上阿羅漢與佛是有差別的。那麼阿羅漢會生起「已得退」是不是和這一勝根的修行有關係？我們從阿

²⁵⁷ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P315中下）。

羅漢與佛在功德、勝根上的差別來作一了解，《大毘婆沙論》：

佛世尊愛恚永斷，違順平等，拔諍論根，滅憍慢本，視諸珍寶猶如瓦礫，於一切法覺照無遺，無相似愛及恚慢等，諸煩惱、習已永斷故，非如獨覺及諸聲聞雖斷煩惱而有餘習。問：何緣獨覺及諸聲聞雖斷煩惱而有餘習，佛不爾耶？答：聲聞獨覺慧不猛利，雖斷煩惱而有餘習，如世常火雖有所燒而餘灰燼。佛慧猛利斷諸煩惱令無餘習，如劫盡火隨所燒物無餘灰燼。²⁵⁸

曾聞世尊與舍利子一處經行，時有一鳥為鷹所逐。怖急便趣舍利子影，怖猶不止舉身戰慄，復越佛影身心坦然。時舍利子合掌白佛：如何此鳥至我影中猶有恐懼，纔至佛影心無驚怖身不戰慄？世尊告言：汝六十劫修不害意，我於三大無數劫中修不害意。汝有害習，我已永斷故令如是。²⁵⁹

就斷煩惱上來說，阿羅漢與佛皆見三界見苦、集、滅、道十六行相斷見所斷惑，修粗、苦、障、靜、妙、離斷三界修所斷惑，出脫生死、不受後有是相同的，然而阿羅漢還是有「餘習」未盡，即「不染污的邪智」未盡。因為佛歷經累劫的修行才成就佛果，於一切法覺照無疑，無相似愛及恚慢等習氣；而阿羅漢修六十劫便能得證，因此阿羅漢身上還有習氣、不染污邪智存在。那麼「不染污智」的內容為何？《大毘婆沙論》曰：

云何邪智謂染污慧？答：邪智有二種，一染污，二不染污。染污者無明相應，不染污者無明不相應，如於杌起人想等。染污者，聲聞獨覺俱能斷盡亦不現行；不染污者，聲聞獨覺雖能斷盡而猶現行，唯有如來畢竟不起，煩惱、習氣俱永斷故，由此獨稱正等覺者。染污邪智由勝義故名為邪智，不染污者由世俗故得邪智名，非由勝義，煩惱邪法不相應故。²⁶⁰

如堅叔迦樹，花紅赤似肉，野干蹲下望之作如是念：我於今者定當食肉。須臾彼花有墮地者，便走嗅之乃知非肉。復作是念：已墮地者雖非是肉，餘未墮者必應是肉。外道亦爾，無明所迷故作是執。諸有漏法由二義故說名不淨，一由煩惱，二由境界。諸染污法由二義，不染污法但由境界。²⁶¹

²⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷第十六（大正二七，P77 全）。

²⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷第八十三（大正二七，P430 中下）。又見《大毘婆沙論》卷第八十三：「復次大加行得故名大悲，非如聲聞菩提唯六十劫修加行得；獨覺菩提唯經百劫修加行得；如來大悲三無數劫，修習百千難行苦行然後乃得，故名大悲。」（大正二七，P428 中）。

²⁶⁰ 《大毘婆沙論》卷第九（大正二七，P42 中下）。

²⁶¹ 《大毘婆沙論》卷第八（大正二七，P40 中）。

有漏法從「煩惱」和「境界」兩個部分來區分出：「染污法」和「不染污法」。「染污法」是於境上起生起煩惱、染著之心；「不染污心」，只是於境界上顛倒，沒有煩惱相應。如野干將堅叔迦樹的紅花當作肉乾便是於境上生起顛倒，當紅花落下時便知道是花非是肉乾，這於境上的顛倒的「不染污心」。但是當野干了知紅花非肉乾時，還認為其他掛在樹上的紅花是肉乾，此時於境上生起無明的貪染之心便即是「染污心」。而這種「不染污邪智」對阿羅漢有什麼樣的影響呢？《大毘婆沙論》曰：

如雜蘊說。忍作意持見、疑不行，設行不覺，煩惱微細、覺慧劣故。見謂有身見及戒禁取，疑即是疑。復次由此三結難斷難破難可越度，是故偏說。復次如是三結已斷已遍知，乃至阿羅漢猶相似轉。謂有身見結，苦類智忍時已斷已遍知，諸阿羅漢猶相似轉，謂作是說：我？、我衣、我同住、我弟子、我房舍、我資具，於無我中而說有我。戒禁取結，道類智忍時已斷已遍知，諸阿羅漢猶相似轉（法我），如洗手足住阿練若，但畜三衣常行乞食乃至具足受持十二杜多功德謂得清淨，曾聞尊者路摩尚祇迦雖是阿羅漢，每日洗浴謂得清淨，此類極多。疑結，道類智忍時已斷已遍知，諸阿羅漢猶相似轉。謂阿羅漢遠見？物便生猶豫，机耶？人耶？為男？為女？若見二路亦懷疑惑，此是正道？非正道耶？見二衣？亦懷猶豫，是我所有？他所有耶？如是一切。²⁶²

問：如夜見物，机耶？人耶？此疑豈非修所斷耶？答：此於彼事未了故疑，了時便斷，非隨眠性。²⁶³

阿羅漢雖然還會於「身見結」、「戒禁取結」、「疑結」生起相似轉的習氣，如「遠見？物便生猶豫，机耶？人耶？」、「我？、我衣、我同住、我弟子、我房舍、我資具」和將洗手足住阿練若為清淨說成洗浴為清淨等的餘習，但阿羅漢的這種行為就如凡人於認識上、境像上的顛倒一樣，沒有無明惑、煩惱惑相應，因此阿羅漢起煩惱退應非是因為不染污邪智的關係。

那麼阿羅漢是從何起煩惱退？《大毘婆沙論》：

²⁶² 《大毘婆沙論》卷第四十六（大正二七，P283 中下）。

²⁶³ 《大毘婆沙論》卷第一百九十六（大正二七，P978 下）。

為遮彼執顯有退起諸煩惱。若無退者便違契經，如契經說阿羅漢有兩種，一退法，二不退法。又契經說由五因緣令時解脫阿羅漢退隱莫忘失，云何為五？一多營事業，二樂諸戲論，三好合？諍，四？涉長途，五身恆多病。又契經說，有阿羅漢名瞿底迦是時解脫，六反退已，於第七時恐復退失以刀自害而般涅槃，故知定有起煩惱退。²⁶⁴

對於阿羅漢有退，有部依據契經提出了令時解脫阿羅漢退法的「五因緣」和「時解脫瞿底迦六退反」的兩個原因。對於退法「五因緣」，演培法師《印度部派佛教思想觀》云：「然時解脫阿羅漢有退，由於什麼因緣而退？毘婆沙論中說有五種因緣：一、修小乘法的人，對世間的一切，本應少事少業少希望住，事情越簡單越省麻煩最好，但容退的阿羅漢，還是喜歡作世間的業務，致使自己的功行鬆懈下來。二、一個真修解脫的行人，嚴格的說來，不單世間的閑事，不要去多管，就是佛法的經論，也以少讀為妙，因為好樂經論的讀誦，就會妨礙自己的清修。三、喜歡為人排難解紛，斷理種種與解脫不相干的雜務，真修解脫行者，不應這樣做的。四、喜歡往外行腳，荒廢自己修持，這同樣是要不得的。五、由於身體的衰落，長時間在臥病中，不能如法的進修。由於這五種因緣，致令其退失阿羅漢果，雖退其果，但絕不會從聖退凡，這是我們所應知的」。²⁶⁵從演培法師的解釋中我們可以看到，令時解脫阿羅漢起煩惱退的前四項因緣，皆因為忙於世俗他事而荒廢修行退失果法，這應該可以與上面所說的「有事惑」於毛、髮等的淨相如理作意思惟而起煩惱退相應。最後一項則是因為身體上的疾病使阿羅漢退失果法，這種因為身體上的疾病對阿羅漢的影響在已故泰國尊者阿迦曼（被公認為阿羅漢的尊者）的修行傳記中有類似的談論，我們從此來做一了解。《尊者阿迦曼傳》云：

不顧衰弱的病症，他（尊者阿迦曼）一貫地遵守者頭陀行，出外托鉢，吃鉢裡的食物，忠實的遵守日中一食。當他衰弱得不能到村子裡去時，他走到半路又回來了。看著他的困頓，在家善信們請求他不要出來，他們會到他的住處來供養食物，但他拒絕了。他們接著請求寬放，把食物帶到修道區的門口放入他的

²⁶⁴ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P315中）。

²⁶⁵ 演培法師《印度部派佛教思想觀》（台北：中華大典編印會，1975），P111-112。

鉢內。他同意這個提議，說明了只要他能夠起來和走路，他就要這麼做。當後來他的體力更衰弱時，他仍然辛苦地走到集會堂來接受供養的食物，即使當他不能再走路時，他仍然只吃鉢內的食物，而滿足於日中一食。

他的弟子們必須遵從他的意願，而且都詫異於他的意志力，任憑他的體力衰退，意志卻未曾減弱，他真的是一個忍耐能力的典型，不管身體的情況如何，絕不向任何煩惱屈服。如果我們在相同的情況下，我們本身和那些伺候我們的人會有許多的苦惱和慌亂。更重要的是，生病的第一天，我們將不知道煩惱要怎樣地愚弄我們。那些認為自己是尊者阿迦曼的弟子的人，必須經常提醒他們自己記得尊者生命中的這段情景，以免他們完全地任憑自己的煩惱擺佈著。²⁶⁶

第一段引文是描寫尊者阿迦曼生病時體弱不堪的情況，從這樣的敘述讓我們知道阿羅漢在未入無餘依涅槃前，其仍然會遭受身體上的病痛而使其看起來虛弱不堪，並且讓旁人為其虛弱不堪感到痛苦與煩惱。然而這種煩惱是旁人於自身所產生的，並非是尊者阿迦曼的煩惱。第二段引文則敘述尊者面對病痛的折磨，意志都未曾減弱，並從身旁伺候的弟子們的苦惱和慌亂來顯示尊者果證的無比尊貴。

《尊者阿迦曼傳》續云：

在第十天晚上，他拒絕睡覺並緊急地召集他們來見他，告訴他們他不能再活多久了，所以他們必須在當晚帶他去沙口那空（地名）。他吩咐他們扶他坐起來，面對城裡，成坐禪姿勢。在從禪思出來之後，他告訴他們要趕快，因為他不能再活多久了。

「我不要繼續這痛苦的身體了」，他（尊者阿迦曼）說：「延長它的身命是沒有用的，我已經告訴你們一切，為什麼你們仍然想要延長它的痛苦？當這身體停止生命時，他還有什麼用處？如果你們現在不遵從我的話，那我死了之後還有什麼希望？在我之後，你們又能夠追尋到什麼真諦而加以護持呢？」²⁶⁷

那是個安靜的夜晚，異乎尋常的安靜，當尊者阿迦曼向他的弟子們顯示著佛陀格言的真諦 - 「五蘊實在是個重擔」 - 一個智者們都樂於解脫的重擔時。²⁶⁸

這兩段引文述說尊者阿迦曼吩咐弟子將他帶往沙口那空般涅槃，他的身體已經虛

²⁶⁶ 曾銀湖譯《尊者阿迦曼傳》(台中：原始佛教協會，1992.01)，P349-350。此書為翻譯書，在翻譯上對於原意會有失真等等的問題，但由於對於阿羅漢修行上的資料相當難取得，故本文引以為例。

²⁶⁷ 《尊者阿迦曼傳》，P354-355。

²⁶⁸ 《尊者阿迦曼傳》，P356。

弱到不行了。但由於阿迦曼是當地大家公認的阿羅漢，在途中的一地休息處來看尊者阿迦曼的人太多，而他的弟子也讓他在那裡停留許久，因此他緊急召集他的弟子叫他們趕快帶他到沙口那空去。從阿迦曼「入定坐禪」出定後趕快吩咐他的弟子帶他到沙口那空，可以看到阿迦曼運用禪定延長虛弱身體的生命²⁶⁹，並且要做最後的示現給他的弟子們知道「五蘊是個重擔」，它的虛弱敗壞是必然的結果，對於阿羅漢來說這個身體的痛苦並沒有干擾到他，但身體（有餘依）對於最終的涅槃來說還是不究竟，終究還是要捨棄的。

從這個尊者阿迦曼的例子來看，顯然與有部所說因為身恆多病造成阿羅漢退失阿羅漢果的說法相違。然而有部說有六種種性阿羅漢，阿迦曼可能是最利根的阿羅漢故無有退失，並不一定其他的阿羅漢都無退，這一點應當為有部給於保留。那麼阿羅漢是否會起煩惱退？底下會再有探討，此處接續著尊者阿迦曼的例子，我們來看有部所援引契經中時解脫瞿底迦六退返，於第七次舉刀自殺般涅槃一事，《雜阿含經》：「時有尊者瞿低（底）迦，住王舍城仙人山側黑石室中，獨一思惟，不放逸行，修自饒益，時受意解脫身作證，數數退轉，一、二、三、四、五、六反退，還復得時受意解脫身作證，尋復退轉。彼尊者瞿低迦作是念：我獨一靜處思惟，不放逸行，精勤修習，以自饒益，時受意解脫身作證而復數數退轉，乃至六反猶復退轉。我今當以刀自殺，莫令第七退轉」。²⁷⁰「時受意解脫」為一時的心解脫的意思²⁷¹，即有部所說「時解脫阿羅漢」。《雜阿含經》對於此

²⁶⁹ 《長阿含經》卷第二：「爾時，世尊為婆羅門說為妙法、示教利喜已，從座而去。于時彼土穀貴飢饉，乞求難得。佛告阿難：敕此國內現諸比丘盡集講堂。對曰：唯然。即敕教旨，宣令遠近，普集講堂。是時國內大眾皆集，阿難白佛言：大眾已集，為聖知時。爾時世尊即從座起，詣於講堂，就座而坐，告諸比丘：此土飢饉，乞求難得，汝等宜各分部隨所知識，詣毘舍離及越祇國。於彼安居，可以無乏。吾獨與阿難於此安居，所以然者，恐有短乏。是時諸比丘受教即行，佛與阿難獨留。於後夏安居中，佛身疾生，舉（軀）體皆痛。佛自念言：我今疾生，舉身痛甚，而諸弟子悉皆不在，若取涅槃則非我宜，今當精勤以留壽命。爾時世尊於靜室出，坐清涼處，阿難見已疾速往詣而白佛言：今觀尊顏，疾如有損。阿難又言：世尊有疾，我心惶懼，憂結荒迷，不識方面，氣息未絕，猶少醒悟。默思：如來未即滅渡，世眼未滅，大法未損，何故今者不有教令於眾弟子乎？佛告阿難：眾僧於我有所須耶？若有自言：我持僧眾，我攝僧眾，斯人於眾應有教命（令）。如來不言：我持於眾，我攝於眾，豈當於眾有教令乎？阿難！我所說法內外已訖，終不自稱所見通達。吾已老矣，年粗（且）八十，譬如故車方便修治得有所至，吾身亦然，以方便力得少留壽，自力精進，忍此痛苦，不念一切想，入無想定，時我身安隱，無有惱患。是故阿難！當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依。」（大正一，P15上中）

²⁷⁰ 《雜阿含經》卷第三十九（大正二，P286上）

²⁷¹ 佛光大藏經編修委員會主編，《佛光大藏經：阿含藏》第三冊（台北：佛光，1983），P1679。

一事還有後續的記載，即魔波旬知道瞿底迦為了不讓第七次再退轉，寧以刀自殺來得到解脫時，為了不讓瞿底迦得涅槃解脫出離此界，魔波旬詣世尊云：「大智大方便，自在大神力，得熾然弟子，而今欲取死，大牟尼當制，勿令其自殺。何聞佛世尊，正法、律聲聞，學其所不得，而取於命終？」。世尊則回答：「波旬放逸種，以自事故來，堅固具足士，常駐妙禪定，晝夜精勤進，不顧於性命，見三有可畏，斷除彼愛欲，已摧伏魔軍，瞿低般涅槃」。魔波旬為了使世尊去阻止瞿底迦自害，故意以「學不得其所，而取於命終」來譏諷瞿底迦貪著涅槃而欲以自害還來達成。但世尊告訴魔波旬瞿底迦非是貪著，其不顧於性命是見「三有」可畏，欲斷除對於所住身最後的愛欲般涅槃。魔波旬一聽便心生憂戚，隱沒不見。後來世尊與眾比丘至瞿底迦住所見瞿底迦殺身在地，其周圍環繞黑暗²⁷²，世尊便說黑暗是魔波旬的幻化為求瞿底迦神識勿以刀自害，然瞿底迦未受影響以刀自害，於是世尊云：「如是堅固士，一切無所求，拔恩愛根本，瞿低般涅槃」。由上可見瞿底迦以刀自害一事是斷除對於自身最後的愛欲，並摧伏魔軍的留難，非是貪戀涅槃。

從「尊者阿迦曼」與「瞿底迦」的例子可知，「身體」是「有餘依」阿羅漢入「無餘依涅槃」解脫的最後一個障礙，然而「身體」對於尊者阿迦曼與瞿底迦的影響卻呈現「無退與有退」兩種不同的情形。又《大毘婆沙論》曰：「有餘依故者，依有二種：一煩惱依，二生身依，此阿羅漢雖無煩惱依而有生身依。復

²⁷² 《雜阿含經》卷第三十九：「時魔波旬作是念：沙門瞿曇住王舍城毘婆羅山側七葉樹林石窟中，有弟子瞿底迦住王舍城仙人山側黑石室中，獨一靜處，專精思惟，得時受意解脫身作證，六反退轉而復還得。彼作是念：我已六反退而復還得，莫令我第七退轉。我寧以刀自殺莫令第七退轉。若彼比丘以刀自殺者，莫令自殺出我境界去，我今當往告彼大師。爾時波旬執琉璃柄琵琶詣世尊所，鼓絃說偈『大智大方便，自在大神力，得熾然弟子，而今欲取死，大牟尼當制，勿令其自殺。何聞佛世尊，正法、律聲聞，學其所不得，而取於命終』。時魔說此偈已，世尊說偈答言『波旬放逸種，以自事故來，堅固具足士，常住妙禪定，晝夜勤精進，不顧於性命。見三有可畏，斷除彼愛欲，已摧伏魔軍，瞿低般涅槃』。波旬心憂惱，琵琶落於地，內懷憂感已，即沒而不現。爾時世尊告諸比丘：『汝等當來共至仙人山側黑石室所，觀瞿底迦比丘以刀自殺』。爾時世尊與眾多比丘往至仙人山側黑石室中，見瞿底迦比丘殺身在地，告諸比丘：『汝等見此瞿底迦比丘殺身在地不？』諸比丘白佛：『唯然，已見』。世尊佛告比丘：『汝等見瞿底迦比丘周匝遶身黑闇？起，充滿四方不？』比丘白佛：『已見，世尊！』佛告比丘：『此是惡魔波旬於瞿底迦善男子身側，周匝求其識神。然比丘瞿底迦以不住心，執刀自殺』。爾時世尊為瞿底迦比丘受第一記。爾時。波旬而說偈言：『上下及諸方，遍求彼識神，都不見其處，瞿底何所之？』爾時世尊復說偈言：『如是堅固士，一切無所求，拔恩愛根本，瞿低般涅槃』。佛說此經已，諸比丘聞佛所說歡喜奉行。」（大正二，P286上中）

次依有二種：一染污依，二不染污依，此阿羅漢雖無染污依而有不染污依故，所得諸結永盡，名有餘依涅槃界」。²⁷³有餘依的阿羅漢已斷盡煩惱而剩生身依，此生身依為不染污依，故即使身體有疾病、苦痛亦應不會對於阿羅漢造成煩惱退失果法。由此來看有部在「阿羅漢起煩惱退」一事於自宗的法義是有所出入。然而有部自宗的法義是否相互違背？又從瞿底迦六退反自殺般涅槃一事是契經上所記載來看，阿羅漢無退嗎？我們再從有部關於「阿羅漢有退」其他的論議做一探討。

2. 有部於「阿羅漢有退」的論究

(1) 有部於「阿羅漢有退」一詞的意義

《大毘婆沙論》曰：

退法作三事：一退住學根，二練根至思，三即住彼般涅槃。思法作四事：一退住學根，二退住退法根，三練根至護，四即住彼般涅槃。護法作五事：一退住學根，二退住退法根，三退住思法根，四練根至安住，五即住彼般涅槃。安住法作六事：一退住學根，二退住退法根，三退住思法根，四退住護法根，五練根至堪達，六即住彼般涅槃。堪達法作七事：一退住學根，二退住退法根，三退住思法根，四退住護法根，五退住安住法根，六練根至不動法，七即住彼般涅槃。²⁷⁴

有部主張「阿羅漢有退」但並非阿羅漢皆全有退，在六種種性阿羅漢中除了利根不退法阿羅漢不退外，其他種五種種性阿羅漢皆有退法的可能性但又非必定會退。如退法種性阿羅漢可能退失阿羅漢果至有學位，或可能練根至思法，或可能不遇退緣便般涅槃。思法種性阿羅漢可能退至學位，或可能退至退法種性，或可能練根至護法中性，或可能住此位般涅槃。護法、安住法、堪達法種性阿羅漢均以此類推。從這裡我們可以看到在阿羅漢修證的過程中是有非常多種的可能性

²⁷³ 《大毘婆沙論》卷第三十三（大正二七，P168上）。

²⁷⁴ 《大毘婆沙論》卷第六十二（大正二七，P320上中）。

²⁷⁵，有部所說「阿羅漢有退」並不是指所有的阿羅漢都會退失阿羅漢果，而指的是「退法種性」或者「練根至其他種性又退回到退法種性」這一類的阿羅漢會退失阿羅漢果，但退法種性阿羅漢也並不一定會退阿羅漢果，如果練根至其他種性也可以不退阿羅漢果，或者無遇到退緣也可以般涅槃。所以有部「阿羅漢有退」所要談的真正意思為：在各種不同種性的阿羅漢與修行上各種不同的情況中有「阿羅漢斷煩惱後仍起煩惱退的這一情形」。

由上來看，對於「尊者阿迦曼」與「瞿底迦」於「不染污依」的身體上產生「無退與有退」的兩種情形便全被有部包容在各種的修行情況當中，故於有部的法義上無有違背。而「不染污依」的生身是不是會令阿羅漢生起煩惱（如果不會那麼阿羅漢為何說起煩惱退），與斷盡煩惱的阿羅漢是不是會起「煩惱」退，我們從有部對於阿羅漢「起退」和「起退後」的情況來做了解。

(2)阿羅漢起退和起退後的情況

A.退失阿羅漢果者「命終前必復證得阿羅漢果」

阿羅漢雖然會起煩惱退，但卻是「未還得必不命終」的情形，《大毘婆沙論》曰：

根本沙門果若未還得無命終義，若退彼向雖未還得容可命終，所以者何？根本果位易見、易施設，謂此是預流果乃至此是阿羅漢果，是故退已若未還得必不命終。向位難見、難施設，故從彼退已雖未還得有命終義。²⁷⁶

有部以為時解脫阿羅漢起煩惱退，但於命終之前必定還得阿羅漢果，其原因是：行者於「向道」與「根本沙門果」的斷證有所差別。向道是難見、難施設，因為

²⁷⁵ 除了無學上練根的退失之外的情形外，還有從有學為退法種性練根至思法種性，的無學時便住思法種性不再退至退法性等情形。參見《俱舍論》卷第二十五：「頌曰：『四從種性退，五從果非先』。論曰：不動種性必無退理，前之五種皆有退義。於中後四有從性退，退法一種無退性理，由此種性最居下故。五種皆有從果退義，雖俱有退然並非先。謂諸無學先學位中所住種性，彼從此性必無退理，學、無學道所成堅故。若諸有學先凡位中所住種性，彼從此性亦無退理，世出世道所成堅故。若住此位後修練根所得思等四種種性，彼從此性容有退理。二先位中住思等性必亦無退此所得果，唯先退法有退果義。」（大正二九，129下）

²⁷⁶ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P317中）。

要從向道生起加行道無間道摧破難越、難度的煩惱惑才能證的果位，因此若於向道退失，行者無再生起加行道斷煩惱，於命終前便不得此向道的勝法；根本沙門果位是聖者已摧破難越、難度的煩惱惑入根本沙門果位，於根本果位生起易見、易施設的解脫道，因此當聖者退失根本沙門果位，於命終前便能又證得果法。又《大毘婆沙論》曰：

復次根本果位所有結斷是所作及所作究竟，所有聖道是功用及功用究竟，故退果時若未還得無命終理。向中結斷是所作非所作究竟，所有聖道是功用非功用究竟，故退向時雖未還得有命終義。
復次根本果位容諸行者廣修聖道，故退果時若未還得無命終理。向中不容廣修聖道，故退向已雖未還得有命終義。²⁷⁷

根本沙門果是聖者經過廣大加行、證得究竟的聖道和斷除究竟的結？煩惱惑所得，是最安隱處，因此當聖者從已證之者退失所得最安隱處根本沙門果時，故必當在命終之前再度證得。

從命終前必證回果位來看，阿羅漢還是「不受後有」；從證得究竟的聖道和斷除究竟的結？煩惱惑來看，阿羅漢退失果位於命終必證回阿羅漢果，阿羅漢強大的果證其實是沒有受到減少。

B.阿羅漢起退的狀態

我們再來看有部對於聖者退失根本沙門果情況的形容，《大毘婆沙論》：

²⁷⁷ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P317中下）。此外於同一卷中，還有其他論述：「(1)復次根本果位諸瑜伽師於果發起增上慶悅，如務農者於六月中修治稼穡後收子實積置場中生大慶悅，此亦如是，故退果時生大憂惱，若未還得終不捨命。向中不爾故，退彼時雖未還得有命終義。(2)復次根本果位具三因緣：一捨曾得道，二得未曾得道，三證結斷一味得，故退果時若未還得必不命終。向即不爾，故退彼位雖未還得容可命終。(3)復次根本果位具五因緣：一捨曾得道，二得未曾得道，三證結斷一味得，四頓得八智，五一時修十六行相，故退果時若未還得無命終理。向中不爾，故退彼時雖未還得有命終義。(4)復次根本果位是瑜伽師最勝安隱蘇息之處，故退果時若未還得無命終義。向即不爾，故退彼時雖未還得有命終理。(5)復次根本果位諸瑜伽師能善了知功德過失，功德者謂道及道果，過失者謂生死因果，故退果時若未還得無命終理。向中不爾，故退彼時雖未還得有命終義。(6)復次根本果位諸瑜伽師方能善取四聖諦相；向中不爾，事未成故。如人道行於四方相未能善取，若坐一處方能善取。果、向亦然，故退果時若未還得無命終理，若退向時雖未還得有命終義。(7)復次根本果位若退失時有證知者，故未還得必不命終。退失向時無證知者，故未還得有命終義。如村邑中若被劫奪有證知者速可還得，兩村邑間若被劫奪無證知者難可還得。(8)復次根本果位諸瑜伽師先廣加行安足堅固，由此退時若未還得終不捨命。向中不爾，故退彼時若未還得有命終理。」（大正二七，P317中下）。

問：諸已退者住經幾時？答：住經少時乃至未覺彼尋，覺已速修勝進。(1)復次彼起煩惱現前退時，深生慚愧速即令斷。如明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不。如是行者起煩惱時深生慚愧，勿有諸佛或佛弟子或餘善人知我者不，故速令斷還復本位。(2)復次彼起煩惱現前退時燒身心故速令還滅。如軟體者進火觸身不能堪耐速即除滅。復次彼起煩惱現前退時，嫌臭穢故速便除斷，如樂淨人有少糞穢墮彼身上速即除洗。(3)復次彼起煩惱現前退時，身心重故速便棄捨，如羸弱者忽得重擔力所不逮速即棄之。

有作是說：退者不定，不自在故。起諸煩惱或速能斷還復本位，或經久時方得本果。謂以欲界聞、思慧力引起修慧聖道現前，轉信勝解成見至根，然後復趣阿羅漢果，故彼退已遲速不定。

問：若退不還、阿羅漢果已，為復作彼不應作事耶？答：不復能作。所以者何？退上果者所作事業與先未得上果聖人事業異故。²⁷⁸

從「住經少時乃至未覺彼尋，覺已速修勝進」、「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」、「如樂淨人有少糞穢墮彼身上速即除洗」、「身心重故速便棄捨」，可以看到有部所說的阿羅漢起煩惱退是一種非常微細的狀態，一剎那或者更微細的剎那間阿羅漢失去念頭起退，但一覺知變又立刻證得阿羅漢果。並且當阿羅漢退失時，也不會再犯所不應做事，不會造後有業。因此對阿羅漢來說這樣的退失只是顛簸了一下，對於其所斷除的三界見、修惑的修證並非產生動搖。

從以上所說我們可以知道有部所說的「阿羅漢有退」是一種細微、短暫退失，覺之後立證回的情況，對於這樣的一種狀態有部將之判為「阿羅漢退失阿羅漢果」。有部這種「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」等微細、短暫的退失是不是可以說為「阿羅漢退失阿羅漢果」是可以質疑的，但這須有修驗上的體證方能有所判斷，本文於此無力作一判斷。然對於有部所說「不受後有」與「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」等等的微細的情況來看，若說它是阿羅漢的一種退失，但是否能說因為「煩惱」而退則是

²⁷⁸ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P319中下）。

是因「煩惱」而起退。再者，契經上瞿底迦例子並無說明是因為「煩惱」而退，有部引以為據並以己宗的法義對於瞿底迦的狀態作進一步的發明，而引以為證。再者，我們回到上面有部所說的「不染污依生身」來看，若有部阿羅漢有退但不因為「煩惱」而起，便能符合其對「不染污依生身」的定義。若再從「不染污依生身」無煩惱的角度來檢視有部「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」的說法，恐怕有部對於阿羅漢是從「煩惱」起退的說法應該是出於論師們從「三世法實有」的角度來對於這種狀態所做出的判定。因此有部「不受後有」、「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」等論議站在其自宗修證的立場上說「阿羅漢有」退是姑且可以被接受的，但阿羅漢是否因為「煩惱」起退除了從有部自宗「三世法有」的立場能去理解有部為何作此說之外，有部說「阿羅漢起煩惱退」是與「阿羅漢斷盡煩惱」這個大前提想互矛盾的。

然而這裡並非欲否定有部「阿羅漢有退」的主張，而是對於有部可能是受到自宗法義的影響因此對於「阿羅漢起退」在狀態上判定說為「起煩惱退」的可能做一探討。因為從之後的《俱舍論》於「三世法有無」立場的不同，而對阿羅漢這一狀態做出與有部不同的判定來看，「起煩惱退」應是有部出於自宗立場而說。對於這一個問題底下會再有探討。

總上所說，有部或者依於自宗的修證，或者依於契經的記載說「阿羅漢有退」是可以成立的。但其說「阿羅漢有退」是因為「煩惱」的關係，則與「阿羅漢斷盡煩惱」的前提和其自宗「不染污依生身」的說法有所違背。在《大毘婆沙論》之後的《俱舍論》、《順正理論》的論師怎麼看待這一問題？阿羅漢是否有退？阿羅漢是否因為「煩惱」而起退？底下繼續做一探討。

第二節 《俱舍論》與《順正理論》對阿羅漢退轉問題的探討

「阿羅漢有退、無退」的問題從大眾部等與說一切有部爭論後，至世親《俱舍論》則對於這一議題採經部師「阿羅漢無退」-阿羅漢果無退，但退失現法樂住的說法為分判。在思索「阿羅漢果無退，但退失現法樂住」的內容和《俱舍論》主張「阿羅漢無退，預流果無退」的意義為何時，印順法師對於《俱舍論》的研究可以提供我們一些思考的方向，其云：

就義理方面，世親是偏向經部的。以『假擁護』的姿態，而說『阿毘達磨是我所宗』。修證方面，世親是遵循阿毘達磨論者的定說。為什麼不取經部說呢？這正是經部的弱點所在。修證與現觀次第，必須有所稟承，經多數古德的長期修驗，才能成立一條修證的大路。經部是新起的學派，理論雖有卓越的成就，而論到修證，如離開過去傳統（說一切有部譬喻師的傳承，分別說者的傳承），便是一片空白，顯得無所稟承！這是不能憑理論去開創的。然而經部大師們都想發揮其理論的天才，開闢一條修證的新軌道。《成實論》主訶黎跋摩，立滅三心見道說。婆藪跋摩立一心見諦（大眾、分別說義），又雜出十二心見道（犢子部），十五心見道（說一切有部）說。室利邏多立八心現觀次第。在這種情形下，世親不願追隨經部大師的方向，寧願遵從說一切有部阿毘達磨論師的修證歷程。經部本出於說一切有部譬喻師；這一修證歷程，也是古代譬喻師的傳承。²⁷⁹

印順法師以為世親《俱舍論》雖以有部阿毘達磨論為宗，但在義理方面卻是偏向經部，駁斥有部的說法。在修證方面世親則是遵循阿毘達磨的定說，因為修證是要多數古德長期的修驗代代相承，才能成立的一條修證大路，而不是理論所能創發出來的，新起的經部在於這一方面顯得不足。故世親《俱舍論》所談論的修行方法和有部是相同的，是繼承有部阿毘達磨論師的修證歷程而來。那麼在《俱舍論》繼承有部修證歷程之下，對於聖果退轉的主張卻採取經部師「阿羅漢無退」

²⁷⁹ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P684。這裡古代譬喻師指的是從有部分化而出的有部譬喻師，與後來興起的經部譬喻師有別，印順法師以為：「晚期的經部譬喻師，與《大毘婆沙論》的譬喻師，同處是很多的，但有一根本差異，就是：《大毘婆沙論》的譬喻師，是三世實有的，是說一切有部譬喻師；而晚期的譬喻師是過未無而現在有的，是經部譬喻師」因此《俱舍論》於修證上是承襲有部而來。然而在於上一節的討論中已經看《大毘婆沙論》中譬喻師主張「法體非實有」、「無實成就、不就性」的主張，悟殷法師於此則以為：「有部持經譬喻師已隱約約蘊含過未無有的趨勢。即使當時尚是承襲有部的三世實有說，然其主要學說，往往已和有部論師背道而馳了」。見印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P534。悟殷法師《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，P71-73（註35之7）。

- 阿羅漢果無退，但退失現法樂住的說法。《俱舍論》對於這一個議題的抉擇於大眾部等與有部對「阿羅漢有退、無退」的爭論能帶給我們什麼思考值得我們來探討。以下就《俱舍論》「阿羅漢果無退，但退失現法樂住」的主張做一介紹。

一、《俱舍論》主張「阿羅漢無退」

(一)《俱舍論》對於有部「阿羅漢有退」的析論

《俱舍論》：

頌曰：「四從種性退，五從果非先」。

論曰：不動種性必無退理，前之五種皆有退義。於中後四有從性退，退法一種無退性理，由此種性最居下故。五種皆有從果退義，雖俱有退然並非先。謂諸無學先學位中所住種性，彼從此性必無退理，學、無學道所成堅故。若諸有學先凡位中所住種性，彼從此性亦無退理，世出世道所成堅故。若住此位後修練根所得思等四種種性，彼從此性容有退理。二先位中住思等性必亦無退此所得果，唯先退法有退果義。

又亦無退先所得果，後所得果容有退義，是故定無退預流果。由此應果退法有三：一增進根、二退住學、三住自位而般涅槃。思法有四，三如前說，更加一種退住退性。餘三如次有五、六、七，應知後後一一增故。思法等四退住學位時，還住退非餘。若異此者得勝種性故，應是進非退。²⁸⁰

《俱舍論》解釋：契經上說的在六種種性阿羅漢當中，不動法阿羅漢是不退失的，其他五種則有退失的情形。這五種種性退失的情形又分為兩種，一種從練根所得種性退，一種從果退。在種性方面，退法種性阿羅漢由於是最下的種性無容再退，因此無退種性，故只有思法等四種種性有退。在退果方面，退法至堪達法五種種性皆容有退果。但再進一步說，退果是從退法種性退，因此若於學位是退法種性至無學位從退法種性練根成為其他種性者，有退種性和退果兩種情形。但若是於學位為思法種性至無學位從思法種性練根成為其他種性者，則只有退種性的可能；若退至思法種性時則無再退種性和退果，因為此處的思法種性不退是由學、無學道所成的堅固性。護法、安住、堪達種性依此類推。總上所說，若是在學位時為退法種性至無學位有退果的情形，若在學位為思法種性等，至無學位則無退

²⁸⁰ 《俱舍論》卷第二十五（正二九，P129下）。

果的情形。²⁸¹

誠如印順法師所說《俱舍論》在修證上承襲著有部的說法，《俱舍論》對於有部阿羅漢退轉情形有相當的掌握。但對於有部「阿羅漢有退」的看法《俱舍論》則曰：「經部師說：從阿羅漢亦無退義。彼說應理。云何知然？由教、理故」。²⁸²從《俱舍論》依循有部修證的傳統上來看，《俱舍論》為何要提出「阿羅漢無退」的看法？其「阿羅漢無退」的論點為何？以下分別討論之。

(二)《俱舍論》認為阿羅漢果無退，但退失現法樂住

《大毘婆沙論》：「如契經說阿羅漢有二種：一退法，二不退法。又契經說由五因緣令時解脫阿羅漢退隱沒忘失，云何為五？一多營事業，二樂諸戲論，三好和？諍，四？涉長途，五身恒多病。又契經說有阿羅漢名瞿底迦是時解脫，六反退已，於第七時恐復退失以刀自害而般涅槃，故知定有起煩惱退」。²⁸³有部引用契經上有說「時解脫、不時解脫兩種阿羅漢」、「五因緣令時解脫阿羅漢退失」、「瞿底迦六反舉刀自殺般涅槃」來證成其「阿羅漢有退」的主張，並以「時解脫阿羅漢」有退阿羅漢果，「不時解脫阿羅漢」無退失阿羅漢果來建立了契經上六種種性阿羅漢的差別，解釋了契經上對於「時解脫阿羅漢」、「不時解脫阿羅漢」的分別。當《俱舍論》對於有部「阿羅漢有退」提出「阿羅漢無退」的主張時，其如何推翻有部所說，並以「阿羅漢果無退」解釋契經對於「時解脫阿羅漢」、「不

²⁸¹ 《俱舍論疏》卷第二十五：「論曰至皆有退義。明六種姓不動種姓決定不退，前五種姓容有退義。有退義言顯非決定。論：於中後四至最居下故。明五中退法一種無退姓義，以最下故。餘四皆容退性義，以即下姓可容退故。論：五種皆有從果退義。釋前五種姓皆容得有從果退義，非決定也。論：雖俱有退至所成堅故。退姓、退果並非先也。謂先學位是退種姓至無學位練根進成思種姓等，此種性等有退種姓及退果義。若先學位是思種姓至無學位進思護等有退種姓，至思種姓無退果義及退思種姓義，學、無學道所成堅故。護等准此。論：若諸有學至所成堅固。乘便釋世、出世道所持不退。論：若住此位至必亦無退。明無學、有學二先位中是其退法至修道位中，從退至思等，從思至護等，此新進得種性有容退義。無學、有學二先位中住思護。住堪達種性至無學位必無退義，經二道持皆不退故。論：此所得果至有退果義。明若先位退種姓有退果義，若先位是思等姓無退果義。論：又亦無退至退預流果。明雖凡位中是退法，得預流果亦必定無退。」（大正四一，P756上中）

²⁸² 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130上）

²⁸³ 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P312中）

時解脫阿羅漢」的分別？《俱舍論》從「教」與「理」兩方面來論說。

1.由「理」的角度論「阿羅漢無退」

《俱舍論》：

若阿羅漢有令煩惱畢竟不起，治道已生，是則不應退起煩惱。若阿羅漢此道未生，未能永拔煩惱種，故應非漏盡。若非漏盡，寧說為應，是名由理。²⁸⁴

經部主張「過去、未來非實有體，現在實有(蘊、處假，界實有)」，過去、未來變化發生都是於現在有來說。然而現在實有亦只是由一一界性因緣和合而成，每一極微的實法都沒有真實的作用，根、境、識、蘊、處都是因緣和合的假有施設。

²⁸⁵因此萬法雖有實體但其三世生滅變化都是假有而不真實的，亦是一種無為。又悟殷法師云：「然以《雜阿含》經義來說，佛說『涅槃』，是斷一切煩惱，體悟了生滅的空寂。這是依有為生滅法而體悟那不生不滅的無為，是超越名相分別概念的空寂性，並未有真實的無為可言。有部論師 而經部譬喻失卻以否定面來說：『已起隨眠生種位滅，由簡擇力，餘不更生，說名擇滅』，『以修道力，能滅未生未來隨眠及生種子；由種滅故，令未來世惑苦不生』，若『諸災畢竟非有，名為涅槃』。經部意說，涅槃唯以『非有(無)為其自性』，在因果相續的現行中，離去惑業，不再生死流轉，即是滅槃，並沒有涅槃(擇滅)的實體可得」。

²⁸⁶因此《俱舍論》以為：證得阿羅漢果對治道令煩惱畢竟不起，「永拔煩惱種」，不會退起煩惱。若還會退起煩惱，則是能令煩惱畢竟斷的對治道未生，未能「永拔煩惱種」，如此則不應稱為阿羅漢。

²⁸⁴ 《俱舍論》卷第二十五(大正二九, 130下)。

²⁸⁵ 印順法師《印度佛教思想史》云：「依經部 - 上座等說：勝義有的，是剎那的因果諸行；從一一界(能生因)性起一一法，可說是真實有的。從一一法成為所依(根)所緣(境)生識來說，都是沒有真實作用的。所以說：『五識(所)依(根、所)緣境，俱非實有。極微一一不成所依、所緣事故。眾微和合方成所依、所緣事故』。五根與五(塵)境，都是色法，色的實法是極微。但每一根極微，都沒有識所依的作用；每一境極微，都不能為識的所緣。要依眾多的極微和合，才能說是識的所依、所緣。這樣，和合而說根說境，都是假有而不是真實的」，P229-230。

²⁸⁶ 《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，P166。

從上面來看，《俱舍論》與大眾部、分別論者都是從「過去、未來法無，現在法有無為」的角度來看阿羅漢斷煩惱的境界，故「阿羅漢無退」。

2.由「教」的角度論「阿羅漢無退」

《俱舍論》：

經言：苾芻聖慧斷惑名為實斷。又契經言：我說有學應不放逸，非阿羅漢。雖有經言：佛告慶喜我說利養等亦障阿羅漢而不說退阿羅漢果，但說退失現法樂住。²⁸⁷

《中阿含經》云：「云何法不從身口滅，但以慧見滅？增伺不從身口滅，但以慧見滅？如是諍訟、恚恨、瞋纏、不語結、慳、嫉、欺誑、諛諂、無？、無愧、惡欲、惡見，不從身口滅但以慧見滅。是謂法不從身口滅，但以慧見滅。」²⁸⁸《俱舍論》以為：此經佛告比丘心中的惡不善念無法由外在的身、口的修持來斷滅，其需要由聖慧無漏道來令煩惱斷滅方能出離世間，因此聖慧無漏道永拔惑種，不再有煩惱惑生起，故證阿羅漢無退。

《中阿含經》：「我不說一切比丘行無放逸，亦復不說一切比丘不行無放逸。云何比丘我說不行無放逸？若有比丘俱解脫者 所以者何？此賢者本已行無放逸。若此賢者本有放逸者，終無是處。是故我說此比丘不行無放逸。若有比丘非俱解脫。有慧解脫者 此二比丘我說不行無放逸。云何比丘我為說行無放逸？若有比丘非俱解脫，亦非慧解脫而有身證 見到 信解脫 法行 信行 此諸比丘我說行無放逸」²⁸⁹。故《俱舍論》以為：佛不對無學阿羅漢說不放逸，只對有學說不放逸。因為阿羅漢已不會再有退失，有學者會退失，因此佛只對有學者說不放逸，故證阿羅漢無退。

《中阿含經》：「阿難，比丘不可欲嘩說、樂於嘩說、合會嘩說、欲眾、樂眾、合會於眾、不欲離眾、不樂獨住遠離之處。若有比丘欲嘩說、樂於嘩說、合

²⁸⁷ 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130上）

²⁸⁸ 《中阿含經》卷第二十三（大正一，P574下）

²⁸⁹ 《中阿含經》卷第五十一（大正一，P751中下-752上）

會嘩說、欲眾、樂眾合會於眾、不欲離眾、不樂獨住遠離處者，得時愛樂心解脫及不時不移動心解脫者終無是處。阿難，若有比丘不欲嘩說、不樂嘩說、不合會嘩說、不欲於眾、不樂於眾、不合會眾、欲離於眾、常樂獨住遠離處者，得時愛樂心解脫及不時不移動心解脫者必有是處，所以者何？我不見有一色令我欲樂，彼色敗壞變易，異時生愁感啼哭、憂苦、懊惱。以是故我此異住處正覺盡覺，謂度一切色想行於外空。阿難，若彼不移動心解脫作證，我不說彼有障礙也。若彼得四增上心現法樂居，本為精勤，無放逸遊行故，此或可有失，以弟子多集會故。²⁹⁰《俱舍論》以此經所說證明阿羅漢不退失阿羅漢果，但有退失現法樂住。

以上《俱舍論》引契經中「聖慧無漏道斷煩惱」，證阿羅漢永拔惑種；「佛不說無學應不放逸」證阿羅漢無退；引契經說明阿羅漢退失「現法樂住」非退失阿羅漢果來證明其「阿羅漢無退」的主張。若作如是解說，《俱舍論》則將原本有部以「阿羅漢果有退、無退」作為契經上「時解脫、不時解脫」六種種性阿羅漢的區別性取消，那麼《俱舍論》要以什麼來建立「時解脫、不時解脫」的差異性？其曰：

經言：『不動心解脫身作證』，我定說無因緣從此退故。若謂有退，由經說有時愛解脫，我亦許然。但應觀察彼之所退為應果性，為靜慮等。²⁹¹

《俱舍論》以為：不動心、不時解脫阿羅漢一定無退。若說阿羅漢有起退的話，說的應該是時解脫阿羅漢。然而時解脫阿羅漢是退阿羅漢果，或者是退失現法樂住，需進一步審思。《俱舍論》續曰：

然彼根本靜慮等持，要待時現前故名時解脫，彼為獲得現法樂住數希現前故名為愛。有說：此定是所愛味，諸阿羅漢果性解脫恒隨逐故不應名時，更不欣求故不名愛。若應果性容有退者，如何世尊但說所證現法樂住有可退理。²⁹²

《俱舍論》以為：不動心解脫行者不待時三摩地隨欲現前便入解脫道，故知其不

²⁹⁰ 《中阿含經》卷第四十九（大正一，P738中-740中）。

²⁹¹ 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130上）。

²⁹² 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130上中）。

名時，更不欣求故名不愛；相反的時愛心解脫者，其須待時入定般涅槃得解脫，故名時愛。由此應知契經上所說的「阿羅漢有退」指的是「時愛心解脫者」退失現法樂住，非是退失阿羅漢果。

這裡《俱舍論》以為：「時解脫」、「不時解脫」對於證得阿羅漢果的阿羅漢入涅槃的差異而說，並非是就阿羅漢果而說的。從《中阿含經》裡所說阿羅漢退失現法樂住，可知是「時愛心解脫者」，並且亦證明了時解脫、不時解脫是就阿羅漢是否退失現法樂住而設。而對於已斷盡煩惱的不時解脫、時解脫阿羅漢，「阿羅漢果」是不會退失的。既然阿羅漢無退，那麼《俱舍論》又說「時解脫阿羅漢退失現法樂住」的用意為何？其用意是為了滿足契經上所說的「時解脫」、「不時解脫」分別。《俱舍論》續曰：

由此證知諸阿羅漢果性解脫必是不動，然由利等擾亂過失有於所得現法樂住退去自在謂諸鈍根，若諸利根則無退失。故於所得現法樂住有退、無退故名退、不退法。如是思等如理應思。²⁹³

《俱舍論》以為：若阿羅漢鈍根性，於名聞、利養的擾亂退失現法樂住為「時愛心解脫者」；利根性者不受名聞、利養干擾不退失現法樂住為「不動心解脫者」。

《俱舍論》這樣的論點將原本有部以「阿羅漢有退阿羅漢果」，故鈍根時解脫退失阿羅漢果、利根不時解脫無退阿羅漢果說法中的視作是一體的「應果性」和「根性」切割出來²⁹⁴，分為兩個不同的層次。以「應果性不退」將阿羅漢立於不退阿羅漢果的地步，以「根性上退失現法樂住」來滿足契經上「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢的區別，證成其「阿羅漢無退」的主張，取代有部的說法。除了取代有部的說法外，《俱舍論》這樣的論點亦將契經上有說「阿羅漢無退」、有說「阿羅漢有退」的現象做了一個釐清和切割。

我們將《俱舍論》論證「阿羅漢無退」所說的「應果性」、「時解脫、不時

²⁹³ 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130中）。

²⁹⁴ 釋法寶對於《俱舍論》「時解脫」和「不時解脫」阿羅漢的論議總結云：「順成一切應果皆是不動，然利、鈍根於現法樂有退、不退，立退、不退法及思、護等」。見《俱舍論疏》卷第二十五（大正四一，P756下）。

解脫」,「現法樂住退與不退」之間的關係的製成表格如下：

		阿羅漢應果性	現法樂住
阿 羅 漢	不動心解脫阿羅漢(利根)	無退(X)	無退(X)
	時愛心解脫阿羅漢(鈍根)	無退(X)	有退(O)

從這個表格我們可以看到《俱舍論》引用契經論證「阿羅漢無退」時做了兩個層次的論述。首先《俱舍論》以「不動心解脫」、「時愛解脫」皆無退阿羅漢果，故證成「阿羅漢無退」。再者，就這個大前提下再說由於根性的關係「不動心解脫者定無有退失現法樂住，時愛心解脫者有所退失現法樂住」。因此契經上所說「阿羅漢有退」不是說阿羅漢退失「阿羅漢果」而是說退失「現法樂住」，其退失「現法樂住」由於阿羅漢的根性鈍、利的關係。因此「阿羅漢應果性」無退和阿羅漢在「根性」上鈍、利有退與不退「現法樂住」便形成兩個層面的問題 - 即從「應果性」上來說是不退，從「根性」上來說則有退。從另一個方面來看，可以說《俱舍論》「阿羅漢無退」的主張有兩道防線，第一道防線是契經上所說的「阿羅漢果是無退的」。第二道防線是，若有人質疑契經上有「阿羅漢有退」的記載，《俱舍論》會以契經上所說的「阿羅漢有退」是「現法樂住」的退失，非是「退失阿羅漢果」予以回應。

從這上面的論議來看，《俱舍論》對於有部「阿羅漢有退」的主張做了兩點回應：第一，有部說「阿羅漢斷煩惱，非令煩惱全無」，《俱舍論》以為「阿羅漢煩惱已盡、永斷」，故阿羅漢不起煩惱退。第二，有部說「阿羅漢起煩惱退失阿羅漢果」，《俱舍論》以「阿羅漢無退阿羅漢果，而鈍根阿羅漢退失現法樂住」將有部「阿羅漢起煩惱退失阿羅漢果」的看法區分出「阿羅漢有退」和「阿羅漢起煩惱」兩個層次來。由於「阿羅漢有退」於契經上本有記載，故《俱舍論》對有部此說不予以否定。但阿羅漢是否因為煩惱起退？退的是不是阿羅漢果？《俱舍論》則以契經上時解脫阿羅漢由於名聞、利養退失「現法樂住」來回應有部所

說的「阿羅漢退失阿羅漢果」。「阿羅漢有退、無退」的諍論發展至此已經在「阿羅漢有退」這一點上取得共識，但對於「是否起煩惱退」、「是否退失阿羅漢果」則是《俱舍論》論究的重心。接著我們繼續看《俱舍論》對於有部「瞿底迦」六退反般涅槃的例子回應。

3. 《俱舍論》對瞿底迦退轉問題之主張

《俱舍論》建立起來的理論架構雖然和有部一樣滿足了契經上的說法，但對於有部以契經上瞿底迦為時解脫阿羅漢，因六反退失，於第七次恐又退失舉刀自害般涅槃證明「阿羅漢果有退」的例子要如何回應，才能證明「阿羅漢果無退」。

《俱舍論》云：

然喬底迦昔在學位，於時解脫極嗷味故，又鈍根故，數數退失，深自厭責執刀自害。由於身命無所戀惜，臨命終時得阿羅漢便般涅槃，故喬底迦亦非退失阿羅漢果。²⁹⁵

《光記》注曰：「喬底迦但於學位退有漏定，亦非退失阿羅漢果」²⁹⁶、《寶疏》注曰：「有部謂喬底迦退應果重得，經部宗喬底迦學位數退，深自厭等，臨命終時得阿羅漢果」。²⁹⁷《俱舍論》將有部於契經中所舉的六退反舉刀自殺般涅槃的時解脫喬底迦（瞿底迦）定位為「有學位上的時解脫」生起煩惱退失，非是「無學位上的時解脫」退失，因此有部的這個例子便不能證明阿羅漢有退失阿羅漢果。那麼為何《俱舍論》將喬底迦做有學看？又契經上有說「時解脫應果」的記載，即是有部解釋喬底迦退失阿羅漢果的有力證據，《俱舍論》要如何回應？其曰：

又《增十經》作如是說：一法應起，謂時愛心解脫；一法應證，謂不動心解脫。若應果性名為時愛心解脫者，何故於此《增十經》中再說應果。又曾無處說阿羅漢果名為應起，但說名應證。又說鈍根所攝應果名為應起，為顯何義？若為

²⁹⁵ 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130中）。

²⁹⁶ 《俱舍論記》卷第二十五（大正四一，P374中）。

²⁹⁷ 《俱舍論疏》卷第二十五（大正四一，P757上）。

顯彼能起現前則餘利根最應能起，若為顯彼應起現前亦餘利根最所應起，故時解脫非應果性。若爾，何故說時解脫應果？謂有應果根性鈍故要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫。²⁹⁸

這裡《俱舍論》仍是以「時解脫」、「不時解脫」指的不是阿羅漢有退、無退「阿羅漢果」，而是對於阿羅漢有退、無退「現法樂住」而設。《俱舍論》以《增十經》不動心解脫為「應證」，時愛心解脫為「應起」的記載論證阿羅漢皆稱「應果」、「應證」，沒有稱作「應起」的，推論出「時愛心解脫」非是對於「阿羅漢應果性」的指稱。因此若將喬底迦當作時解脫阿羅漢，其退失也不是退失阿羅漢果，應是退失現法樂住。

既然「時愛心解脫」非應果性，那麼對於契經上「時解脫應果」的記載要如何回應？《俱舍論》以為：「謂有應果“根性鈍”故要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫」。《光記》注云：「謂有應果“根性”鈍故，要待時故諸有漏定方現在前名時解脫，非言時解脫是應果性，若與彼相違名為不時解脫應果」。²⁹⁹由於阿羅漢（應果）中有鈍根者需待時現前得解脫，故稱這些阿羅漢為「時解脫」，「時解脫」非是指鈍根阿羅漢的「應果性」。因此若從上述我宗時愛心解脫、不動心解脫阿羅漢「無退阿羅漢果」的看法來判，有部所說六次退反的時解脫喬底迦應為有學非無學者，因為只有一來、不還的有學才會退失果位，故判喬底迦為有學者。³⁰⁰

由上可以看到《俱舍論》在「阿羅漢有退」的論議上一直要把有部所說「阿羅漢有退」當中「起煩惱退」的部份抽掉，因為《俱舍論》的立場上只允許阿羅漢「退失現法樂住」，不退失「阿羅漢果」。因此若有部要以「瞿底加」證明阿

²⁹⁸ 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130中）

²⁹⁹ 《俱舍論記》卷第二十五（大正四一，374下）。《俱舍論疏》卷第二十五注亦云：「論。若爾何故說時解脫應果。有部問也。既時解脫非應果體，何故說有時解脫阿羅漢也。論。謂有應果至名不時解脫，經部答也。據待時，不待得定立名也。」（大正四一，P757上）。

³⁰⁰ 《順正理論》卷第六十九：「又彼所言無學已斷諸顛倒等，證無退因。如前以遮故無證用，由此無學有起惑退其理極成，不可傾動。上座於此復謬釋言：此《炭喻經》說不還位。以有學位惑垢未除容有遇緣失念起惑，非諸無學有起惑理。」（大正二九，P720上）。

羅漢有退，只能說是「退失現法樂住」。若執意要說「瞿底加」退失「阿羅漢果」的話，因為阿羅漢已斷盡煩惱，無有煩惱可令起退阿羅漢果，只有「有學聖者」會退失果法，故「瞿底加」應為「有學聖者」非「無學聖者」。

再者，《俱舍論》除了以為「阿羅漢煩惱已盡」故主張「阿羅漢無退阿羅漢果」之外，從其用「退失現法樂住」取代有部原本「退阿羅漢果」來看，亦應是對於有部說「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」為阿羅漢起煩惱退失阿羅漢果的另一種判定 - 即有部所說阿羅漢的這種「起退狀態」不是退失「阿羅漢果」，而是「退失現法樂住」。

以上是對《俱舍論》「阿羅漢無退，但退失現法樂住」的說明，接著看《順正理論》如何回應。

二、《順正理論》對於《俱舍論》「阿羅漢無退」論點的難破

《俱舍論》為了證明阿羅漢「永拔惑種」運用了契經上「聖慧斷惑名為實斷」¹「我說有學應不放逸，非阿羅漢」²「說利養等亦障阿羅漢而不說退阿羅漢果，但說退失現法樂住」³，又說「喬底迦為有學」等論點來建立「阿羅漢無退」的主張，《順正理論》為了維護有部「阿羅漢有退」的立場亦提出反駁，以下分別說明之。

(一)阿羅漢非「永拔惑種」

1.對於《俱舍論》「聖慧斷惑名為實斷」的難破

《俱舍論》在其由「理」的主張以為：阿羅漢已永拔惑種，故阿羅漢無退失。對於《俱舍論》以「永拔惑種」建立阿羅漢與煩惱「絕對斷滅」的關係斷來證明其「阿羅漢無退」的論點，《順正理論》則以聖者斷滅欲界修惑證得一來、不還果又退失的情形來反駁阿羅漢非「永拔惑種」。其曰：

然經主意作如是言：阿羅漢果亦無有退；一來、不還世俗道得容有退義。引經

證言：聖慧斷惑名為實斷，初、後二果但由聖慧斷惑而證故無退理。又契經言：我說有學應不放逸非阿羅漢。今詳經主非善立宗應審推徵，以世俗道得中二果為實已拔障彼惑種？為不爾耶？若實已拔而許有退，即阿羅漢退義應成，許治道力已拔惑種而更生故。若不許彼煩惱更生如何名退？³⁰¹

《俱舍論》以「聖慧斷惑名為實斷」阿羅漢是無漏道斷惑所證得、永拔惑種，故「阿羅漢無退」證成。對於《俱舍論》這樣的論點，《順正理論》以為：一來、不還二果是拔除惑種所證得，阿羅漢亦是拔除惑種所證得，故一來、不還二果會從已拔除的惑種上生起煩惱而退失，阿羅漢果亦應會從已拔除的惑種上生起煩惱而退失，故阿羅漢非能永拔惑種不再生起煩惱，「阿羅漢無退」的主張其理不成。《順正理論》這樣的說法雖然有理，但《俱舍論》是以一來、不還果由「有漏道」證得、阿羅漢果由「無漏道」證得，兩種不同的對治道所斷惑種產生有「不永拔」與「永拔」，「有退」與「無退」兩種不同的結果亦是很合理的說法？《順正理論》以為：

然引經言：聖慧斷惑名實斷者。彼未達義，今詳經義。由現見有以世俗道斷八地惑後還退失結惡趣生，如嗚達洛迦、曷邏摩子等。唯無漏慧能離有頂染，離已無有復結後有生，依此故言聖慧斷惑名為實斷，非此為遮世俗道力能斷惑義。故諸阿羅漢雖有剎那生，而皆法然起如是智我生已盡不受後有，諸佛出世正所作者，為令有情後生不續。世尊為欲顯自本意，故不稱讚世道斷惑，容於後時結後有故。唯聖慧斷能絕後生，世道無能令後生絕，故佛偏讚聖慧斷惑。若為暫斷惑諸佛出世，則諸佛出世唐捐其功，外道亦能成此事故。雖有聖道唯暫斷惑，亦有世道能永息生。然息一切生、斷一切煩惱唯聖慧力故佛偏讚，雖有聖慧斷煩惱已後還暫起而非諸佛出世唐捐，息多生故。³⁰²

《順正理論》說明聖慧無漏道與世俗道二者之間的差別在於：聖慧無漏道能斷有頂染結，盡離一切結？，不受後有；世俗道雖不能斷有頂染結不受後有，但其拔除惑種的能力是與聖慧沒有差別的。而世尊是因為聖慧斷有頂染「不受後有」，故特別稱讚「聖慧斷惑」，並非說聖慧無漏道斷有頂染所證得的阿羅漢無退。因

³⁰¹ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P711下）。

³⁰² 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P711下-712上）。

此一來、不還果有退，故阿羅漢果亦應有退，《俱舍論》所說「永拔惑種」便破。

2.對於《俱舍論》「有學應不放逸非無學者」的難破

在破斥「聖慧斷惑名為實斷」，《順正理論》繼續對支持《俱舍論》「阿羅漢永拔惑種」主張的「有學應不放逸非無學者」論點予以評破。其曰：

然世尊言：「我說有學應不放逸非無學者」。此有別意。謂見有學退向道時由先已斷煩惱力故結後有生 許有聖者以世俗道離煩惱義必無不退滅盡定者，及不現起色界諸惑。先得滅定生色界理要染污心方結後有，無異界識結異界生。經既說彼後生色界，故知有學有退向道由先已斷煩惱勢力結後有生，其理決定，故薄伽梵勸諸有學令不放逸非無學者。諸無學者設退起惑，無容由彼結後有生，故佛無勞勸不放逸。以諸無學於絕後有所作已辦，故佛說彼已不放逸無勞更勸。或阿羅漢約諸漏盡，亦不應勸彼令修不放逸。³⁰³

於契經上佛說「我說有學應不放逸非無學者」，《順正理論》以為：佛勸令有學者不放逸是因為有學者退起煩惱結而生後有，無學者雖退起煩惱但不受後有，故佛勸「有學者應不放逸非無學者」。因此契經上「有學者應不放逸非無學者」非能證明「阿羅漢無退」的論點。

3.阿羅漢仍有惑種

《順正理論》：

若彼復謂諸無學者已無惑種，不應起惑；學有惑種，起惑可然？不爾！ 由與煩惱相違法生，斷諸繫得離繫得，依此位立煩惱斷名，非為欲令惑種無體。修習治道方名斷惑，如燈生闇滅、燈滅闇還生，斷惑及退應知亦爾。³⁰⁴

《順正理論》以為：斷煩惱是對治道與煩惱相違，使煩惱不生，非令惑種全無。譬如燈生暗滅，燈滅暗生，對治道只是障煩惱不生，若對治道起退煩惱便產生。

《順正理論》接著從「超越斷修行方式」證得不還果的「異生」與「漸次斷修行方式」證得不還果的「聖者」退、不退生色界來論證「惑種」的有、無，並難破

³⁰³ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P712 上）。

³⁰⁴ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P712 中下）。

《俱舍論》阿羅漢無惑種故無退失的說法。其曰：

然彼所言諸從無色生色界者，若無色種彼定不應還生於色，以無色聖者不還生色故，此亦非理，不相似故。謂彼異生於有頂攝見斷惑斷未能作證，非在彼界有於見道所斷惑斷能作證義，必由先證見斷惑斷後方能證修斷惑斷。由此異生無色界，必無能越有頂地者，引彼異熟業力盡時，色種雖無必還生色故。異生類生無色時，於色未能證不生法，以彼於後必生色故。生無色聖必已先斷有頂惑中見斷一分，於離色地修所斷時已離彼地定感色業，即於無色決定能證有頂地中修斷惑斷，聖從此界生彼界時，於色已能證不生法，以色於後必不生故。由此聖者後色不生，非為身中色種非有，故彼所說無色聖者色不生故。色種若無應不生色，定不應理。由此彼言異生與聖斷若無異，所得應同，理亦不然！斷有異故，謂先已說異生未能斷有頂地見所斷惑，故從無色定還生下，聖此相違斷，寧無異？³⁰⁵

《順正理論》以為：彼經部以「不還果聖者無退生色界」來證明阿羅漢無惑種其理不成，這當中須從「異生與聖者證不還果」的差異來辨明。「異生」（超越斷者）斷下八地「修惑」上生無色界，但因「見惑」未斷未能越「有頂地」，故當其生無色界異熟力盡時，必還生色界。「不還果聖者」（漸次斷者）因為先斷三界「見惑」再斷欲界、色界「修惑」上生無色界，其於斷色界「修惑」離色界感色業時，即於無色界決定能證「有頂地修斷惑斷」，於色界便證「不生法」不再受生於色界。故「異生退生色界」，「聖者不退生色界」的原因不是因為聖者「永拔惑種」的關係，而是在於一者未證「不生法」，一者證得「不生法」。因此聖者上生無色界若永拔惑種，當其退失時如何還生色界？故阿羅漢雖斷欲、色、無色界修惑不受後有，但其惑種應仍存。

此外《順正理論》還對彼宗「又汝宗異生相續，雖無無漏種而苦法忍生，如是亦應許阿羅漢雖無惑種而有惑生」等論點予以駁斥，本文不一一列舉。

以上為《順正理論》對於《俱舍論》「聖慧斷惑名為實斷」、「有學應不放逸非無學者」的難破，從「不受後有」駁斥「聖慧斷惑名為實斷」、「有學應

³⁰⁵ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P713下-714上）。

不放逸非無學者」非說阿羅漢無退，從「不生法」論證異生、聖者於退、不退生色界差別非是「無惑種」故阿羅漢有退，將《俱舍論》於有部「阿羅漢有退」所抽掉的「煩惱」的部份再度擺放進來。從「阿羅漢仍有惑種」的主張，我們可以看到《順正理論》對說一切有部「三世法實有」的展現。

由此我們已約略可以感受到雙方各自就契經上「阿羅漢有退」一事做出符合自宗的解釋，有部主張「三世法有」，故說契經上的阿羅漢是「起煩惱退」，故說「阿羅漢斷煩惱，非令煩惱全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義」；《俱舍論》主張「過去、未來非實有體，現在實有(蘊、處假，界實有)」，故說契經上的阿羅漢「非是起煩惱退」，其煩惱已永盡。不起煩惱退便不退失阿羅漢果，故其所退失當是「現法樂住」。

接著我們繼續看《順正理論》對於《俱舍論》「時解脫退失現法樂住」的評破。

(二)「時解脫」非退失現法樂住

在破斥「阿羅漢永拔惑種」之後，《順正理論》將面對到《俱舍論》以「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」兩個層次來詮解契經上有說「阿羅漢有退」、有說「阿羅漢無退」的現象，並將時愛解脫和不動解脫差別建立在退不退失現法樂住上，滿足了契經上的區別，證成其「阿羅漢不退」的主張。《順正理論》如何回應？以下討論之。

1.以「靜慮等持為應果性」破斥「無退阿羅漢果」之論

《俱舍論》將「應果性」與「靜慮等持」二分建立「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」兩個層次，《順正理論》則以「靜慮等持」為無漏定說明「靜慮等持亦為應果性」來破斥《俱舍論》的論點。《順正理論》曰：

經言：「不動心解脫身作證。我決定說無因緣從此退」，義准說餘容有退理。

經主又說：「若謂有退由經說有時愛解脫，我亦許然。但應觀察彼之所退時愛解脫為應果性、為靜慮等。然彼根本靜慮等持要待時現前故名時解脫，彼為獲得現法樂住，數希現前故名為愛。今於彼意未審了知言靜慮等持為有漏、無漏？若是無漏，無學身中無漏有為皆應果性，則為已許時愛解脫是應果性其理極成，便違彼宗應果無退。若是有漏非為極成，若謂過同，此無同理。此與不動相似說故，謂契經言不動解脫，許是無學身中無漏其理極成，契經既說時愛解脫，亦應極成許是無學身中無漏。³⁰⁶

《順正理論》以為：未知《俱舍論》所說的靜慮等持為「有漏法」還是「無漏法」？若「靜慮等持」為無漏法，無學身中「無漏有為法」皆為「應果性」，則退失靜慮等持的「時愛解脫」指的便是應果性。就如契經上「不動解脫」說無學身中已達無漏，同是無學的「時愛解脫」亦應是無漏，故「時愛解脫」便是應果性。《順正理論》繼續用其他例子證明「時愛心解脫」為應果性，其曰

又如不時成無漏故，謂契經說有阿羅漢不時解脫，彼此極成不時解脫是應果性。既有經說有阿羅漢名時解脫，亦應極成此時解脫是應果性。又如不動說作證故，謂如於不動說身作證，言不動解脫是應果性。經亦於時愛說身作證言，應時愛解脫亦是應果性。³⁰⁷

契經上說「阿羅漢不時解脫」是對「應果阿羅漢」的稱名，則契經上亦有說「阿羅漢時愛心解脫」，「時愛解脫」亦應是對「應果阿羅漢」的稱名。又契經上「不動心解脫身作證」指的是「應果阿羅漢」，則契經上亦有說「時愛心解脫身作證」，「時愛心解脫」指的亦應是「應果阿羅漢」。因此「時愛解脫」是應果性，若其「退失現法樂住」便是退失「應果」，便違汝宗「無退阿羅漢果」的主張。

以上是《順正理論》假設《俱舍論》所說的「靜慮等持」為無漏法，對《俱舍論》「退失靜慮等持」不退「阿羅漢果」的難破。那麼如果說《俱舍論》所說的「靜慮等持」不是「無漏定」，是「有漏定」？《順正理論》曰：

如契經說：「若由如是諸行相狀能於時愛心解脫中身已作證，後於如是諸行相狀不能如理數數思惟便退所證，乃至廣說」。若謂由此說彼應是有漏，非由無

³⁰⁶ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 上）。

³⁰⁷ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 上中）。

漏諸行相狀得阿羅漢，此於後時有數思惟、有不思惟、不退及退可應正理。此亦不然！依類說故，謂經不說此即是彼，但約種類言於後時有數思惟、不思惟等。此中意說學、無學位同以非常等行觀色取蘊等境，如言應服先所服湯或過同故，謂以有漏諸行相狀證得時愛心解脫者，亦無於後以前行等數數思惟，非前所修現法樂住加行即是後時現法樂住自體，故此所說非證有漏。由此不應作如是詰：但應觀察彼所退等。³⁰⁸

《順正理論》以為：契經上雖有說：「若由如是諸行相狀能於時愛心解脫中身已作證，後於如是諸行相狀不能如理數數思惟便退所證」，但《俱舍論》非能以此推論「時解脫阿羅漢」所退失的「靜慮等持」是先前的「有漏定」，非是後時所得的「無漏定」，故得出「阿羅漢無退阿羅漢果」的結論。因為若說這當中有學、無學生起的「靜慮等持」有前、後的差別，就「法體」來看，有學行者雖以有漏定證得「無學時解脫」，但在「入無學之後」生起的靜慮等持「無漏法體」則不同於「未入無學之前」的靜慮等持「有漏法體」，故當聖者已證得阿羅漢後其所退失的應是「無漏法體」，而非是「有漏法體」。故阿羅漢所退的靜慮等持非是「有漏定」而是「無漏定」。

總上所說，靜慮等持為「應果性」，又是「無漏定」，故阿羅漢退失「靜慮等持」即退失「阿羅漢果」。因此汝宗「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」的立論是不成立的。又若阿羅漢退失阿羅漢果，那麼就證明了阿羅漢因為「煩惱」而退失阿羅漢果，亦證明了我宗「三世法有」、「結體恆存」、「阿羅漢斷煩惱，非令煩惱全無，過去、未來煩惱性相猶實有故」的主張。

2. 「時解脫」非指現法樂住

在難破《俱舍論》「時解脫」退失靜慮等持，非應果性的立論後，《順正理論》繼續對「時解脫退失現法樂住」的解釋作出評破，其曰：

又彼所言時愛解脫即是根本靜慮等持，其理不成。以契經說：等持、解脫性各

³⁰⁸ 《順正理論》卷六十八（大正二九，P714中）

別故。如契經言：為先等持後解脫，為先解脫後等持，乃至廣說。雖復有說現法樂住即是時愛心解脫體，然不應理，曾無說故。謂曾無經作如是說：時愛心解脫即現法樂住。但是童？居自室言，若謂所言雖無經證然有決定正理可依，謂此如彼說有退故。如說有退現法樂住，亦說有退時愛解脫，故知此彼名異義同，如是所說理趣非善，立所許等多過起故。³⁰⁹

《順正理論》以為：雖然契經上有說「退失現法樂住」，有說「退失時愛心解脫」，但並無說「退失現法樂住者即時愛心解脫」，而且契經上有言「靜慮、解脫」性各別，故應將二者分開視之。然而《俱舍論》卻以《中阿含經》佛告阿難時愛心解脫、不動心解脫者有退失現法樂住，進而推論「不動心解脫」無退失現法樂住，「時愛心解脫」退失現法樂住，將「退失現法樂住」與「時愛心解脫」視為「名異義同」，《順正理論》則以為是童？居自室言，不應理。那麼「時解脫」應作何解釋？《順正理論》曰：

謂我宗許於現法樂，若不動法唯有受用退。若時解脫亦有已得退。非不動法亦退自在，但餘事務無暇現前，雖暫不現前而不失自在。若異此者，現法樂住通以有漏、無漏為體，並由事務不現在前是則皆應退失自在。後於自在既求證得，應有為得未得退義。然佛遮此為得未得，說退不退法二阿羅漢故。又聖教中唯以解脫為珍貴故，此既無退應唯說有一阿羅漢，然經說餘、餘處、餘類退現法樂，及有說餘、餘處、餘類退時解脫，故知時解脫非現法樂住。由斯理趣應斥彼說但是童？居自室言。³¹⁰

《順正理論》以為：聖教中以解脫為最珍貴，若「阿羅漢無退（阿羅漢果）」應只說有一阿羅漢，為何要說有「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢？又不動心解脫有「受用退」，時愛心解脫有「受用退」亦有「已得退」。而異於「無學不動心、時愛心解脫」的行者，於阿羅漢果尚未證得，於後時修行加行方能證者得為「為得未得退」。由於「為得未得退」不屬於「無學」，故於契經上佛遮「為得未得退」不說，而從「受用退」、「已得退」來說「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢，故知「時解脫」、「不時解脫」是對於阿羅漢有退、無退（阿羅漢果）而說的。

³⁰⁹ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 中）。

³¹⁰ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 中下）。

3. 「瞿底迦」非有學時解脫

《俱舍論》以《增十經》說時愛心解脫為「應起」非「應證」，故說「時愛心解脫」非指阿羅漢「應果性」，判六次退反的時解脫瞿底迦為有學聖者。《順正理論》以為：

然彼所責何故於此《增一經》（《增十經》）中再說應果，今詳再說正為顯示有退、不退二種應果。然此中說時愛應起、不動應證別有所因，謂為令知時愛解脫恆時尊重加行所持，方免退失恐退失故，應數現前故說應起。不動解脫必無退理但證得時名辦所作，故但於彼說應證言。³¹¹

《增十經》說時愛心解脫為「應起」是恐退失阿羅漢果，應數數令現法樂住現前，恆時尊重加行守護以免退失故稱為「應起」，由此則知「時愛心解脫」指的亦是應果阿羅漢。《順正理論》續曰：

又彼自問：若時解脫非應果性，何故契經言時解脫應果？彼即自答謂：「有應果根性鈍故，要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫」。彼如是答，其義不成，有學亦應如是說故。謂學亦有根鈍利別、待不待時定現前，故應得時解脫、不時解脫名。然無此名，故是僻執。由此彼釋喬底迦經言：「喬底迦昔在學位，於時解脫極噉味故，又鈍根故數數退失，深自厭責執刀自害。由於身命無所戀惜，臨命終時得阿羅漢便般涅槃，故喬底迦亦非退失阿羅漢果」。此與聖教都不相符，若在學位有時解脫為所味者，理則應成；在有學位名時解脫，然無聖教說如是言。若有學時未解脫，故不可說為時解脫者。既未解脫不應言彼學位已得時解脫性為所噉味，故彼釋此喬底迦經亦依僻執。³¹²

對於《俱舍論》於契經上「時解脫應果」解釋，《順正理論》則以為：就有學者來看，有學者也有根性「利、鈍」，「待、不待時」定現前，應亦名「時解脫」、「不時解脫」名，但經上無有此說是因為有學尚有餘惑未斷盡，未得解脫故不立解脫名。因此《俱舍論》判「無學時解脫瞿底迦」為「有學」於理不成。

那麼「時解脫瞿底迦」既然不是有學聖者，又如何說他是無學聖者？《順正理論》從「瞿底迦殺身」一事來判定，其曰：

³¹¹ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714下-715上）。

³¹² 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P715上）。

謂諸聖者極怖後有，煩惱能為後有近因。聖既見彼猛利過失，於能棄惑違後有道若一暫退不能現行尚應粉身，況頻退者。彼自知應果由此必還證，深見煩惱現行過失，欣先所退阿羅漢果故自殺身取阿羅漢。諸有學者曾未證得應果妙樂，尚許厭怖煩惱現行執刀自殺，況阿羅漢過彼千倍。然唯退失阿羅漢果有怖煩惱而自害義，自知死後惑不生故。本有學者自知命終煩惱，必行更招後有增生死苦，何容自殺？若如彼釋，則喬底迦應甚庸愚無端自殺。³¹³

有學聖者猶有餘惑未盡仍受後有，即使殺身只有增加生死輪迴之苦。無學者已不受後有，深見煩惱再度現行而使其退失，故殺身以令不起煩惱退，故時解脫喬底迦為「無學阿羅漢」。

除了以上對於《俱舍論》的評破之外，《順正理論》卷第六十九「辯賢聖品第六之十三」中亦有對於主張「阿羅漢無退」的經部有餘師、上座和分別論師的論點提出評破，論點多與此同故不再詳述。

以上是《順正理論》從「不受後有」、「不生法」、「時解脫非退失現法樂住者」、「喬底迦殺身不受後有」對於《俱舍論》「聖慧斷惑名為實斷」、「有學應不放逸非無學者」、「時解脫退失現法樂住」、「喬底迦為有學」論點的難破，《順正理論》以「阿羅漢仍有惑種」、「靜慮等持為應果性」將原本《俱舍論》於有部「阿羅漢有退」中抽離掉的「煩惱」的部份再度置放回來。那麼究竟「阿羅漢起退」時是否有「煩惱」的生起？以下繼續做一探討。

三、阿羅漢有、無起「煩惱」退的探討

從「阿羅漢有退、無退」爭論的發展來看，《俱舍論》在「阿羅漢無退」這一系的主張上除了原有大眾部、分別論者主張「阿羅漢煩惱已盡，畢竟不退」的論點外，更發展出「退失現法樂住」讓阿羅漢無退阿羅漢果，讓阿羅漢斷煩惱的境界是「煩惱是已無」的，並滿足契經上「時解脫」、「不時解脫」的分別。《順正理論》除了有部原有「對治道違令煩惱現前」的論點外，更運用「阿羅漢不受

³¹³ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P715中）。

後有」解釋阿羅漢雖起煩惱退，但阿羅漢最終仍不受後有，故起煩惱退對阿羅漢所證得的果証是無有減失的。

雖然雙方在論難上都有所發展，但從《俱舍論》「阿羅漢已無惑種」、《順正理論》「阿羅漢仍有惑種」的爭論可以明顯的看到雙方仍是在自宗「三世法非實有、實有」的基本立場對「阿羅漢有退、無退」作論議，整個爭論的發展最後還是回到大眾部、分別論者與說一切有部「三世法非實有、實有」的觀點上。³¹⁴雖然部派於「三世法有、法無」的理論上各有優缺³¹⁵，但我們是否能從這一優缺去為其所爭論的「阿羅漢有無煩惱退」作一抉擇呢？從其顯揚己宗的論難來看，恐怕從這一點上所做的抉擇會開啟另一段「三世法有、法無」、「阿羅漢有退、無退」的爭論。那麼「阿羅漢有無煩惱退」？此時繼承說一切有部百年修行方法的《俱舍論》「退失現法樂住」的抉擇，正可以讓我們走出那樣的爭論。

從大眾部、分別論者與說一切有部的論議上我們看到的「阿羅漢有退、無退」是在爭論「阿羅漢有、無起『煩惱』退失『阿羅漢果』」。³¹⁶到了《俱舍論》

³¹⁴ 大眾部、分別論者說「煩惱無」，因為一旦有為法謝滅便進入寂靜無為的境地。有部亦說「煩惱已盡」，但遇退緣便會起煩惱退，因為有為法生滅變化是「法體」與「作用」的關係。那麼會起煩惱退的阿羅漢如何稱「阿羅漢」？有部以為阿羅漢雖然會退，但仍是不受後有，因此是阿羅漢。如此爭論下去最後只能回到雙方「三世法實有」與「過去、未來非實有，現在法有」這一觀點上去解釋。

³¹⁵ 印順法師以為：「近人有云：佛法之發揚空義，與解脫生死有必然關係，這話很對。解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。『生滅滅已，寂滅為樂』，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用『無相』、『寂滅』等字樣，如稱涅槃為『無相界』等。但『終歸於空』與『終歸於滅』，歸結是相同的；空與無相，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。另一方面說，生死解脫，雖只是蘊法等上無人我，但蘊法若事實有，得無餘涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以見到一切有為法的實有是成問題的。若說這些法都有實在體性，既有自性，無餘涅槃後沒有了因果，就應該還是存在。儘管一切有部的三事實有論者說：涅槃時，現在法的作用剎那消滅後歸於過去；過去的在過去，未來的住未來，相續蘊聚不生就是了。到底這個過未實有是難得理解的。尤其是過未體無論者，他們將一切業果都建立在現在；無餘涅槃是要消滅現在的惑業果報，泯寂五蘊。在過未無體論者看，現在法無，直等於一切法沒有，所以必然有一切盡歸於空的要求。若如後代真常論者在一切有為因果後面，建立一個常住不變的實在性，尚有可說；否則，無餘涅槃後生死的根本斷截了，蘊等諸法直不知其所往，所以經說：『不見往東西南北四維上下而去』！這不是空是什麼？一切諸法，本是如幻的因果作用，有，只是如幻的有，當體本是不可得的。現在涅槃寂滅，只是截斷其如幻因果，還它個本來如是，不是本有今無，有個什麼實在的東西被毀滅了。必然要如是承認一切空，才能斷除所有的過失與疑惑，在理論上完滿的安立起來。不但已無已滅者是空，還要未滅未無的一切法與空相順不違，所謂諸法當體即空，過未體無者的理論才算達到完滿；不然，承認三世實有，還要好些」。《性空學探源》，P111-113。

³¹⁶ 由大眾部、分別論者於「阿羅漢無退」資料的缺乏，故在其與說一切有部的論議上我們看到的

的時候，則將「阿羅漢有退、無退」區分出「阿羅漢有退」、「阿羅漢無退」兩個問題來討論，「阿羅漢無退」是探討「阿羅漢有、無煩惱」，「阿羅漢有退」是探討「阿羅漢退失的是阿羅漢果或是現法樂住」。《俱舍論》的這一區分對於「阿羅漢有退、無退」的這一議題的有兩層意義：一是「法義理論」上的意義，一是「修證」上的意義。

就「法義理論」來看，《俱舍論》所關心的還是在「阿羅漢有無煩惱」，「退現法樂住」可以說只是是滿足契經上的記載與反駁、取代有部的說法。

但若就「修證」來看，「退失現法樂住」則不只是反駁、取代有部的說法而已，而是對於有部說阿羅漢退失阿羅漢果時如「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」等修證狀態的另一種判定，而從這一判定我們亦看到《俱舍論》對於有部這樣的體證的肯定與確定。所以阿羅漢究竟有無起「煩惱」退，退失的是「阿羅漢果」或「現法樂住」，除了在自宗於「三世法有、法無」的立場不同之外，其所判定的依據應該還出於論師們自身修驗上對這一狀態的體證。

那麼為何大眾部、分別論者獨說「阿羅漢無退」呢？除了資料的缺乏不能窺得其理論的全貌，應如李世傑先生所說那是一種對於阿羅漢果報尊敬的心念與理想的觀察，我們反觀說一切有部便能得知這道理。說一切有部依「三世法有」說阿羅漢有退雖然有理論上的缺失 - 即「阿羅漢斷盡煩惱」如何能起再起「煩惱」，如果會再起煩惱如何可稱做阿羅漢？但是我們從其對於「阿羅漢有退的定義」上來看，有部以為那是各種根性的修行者在各種不同的修行情形之中出現的一種情形，「阿羅漢有退」並非指全部的阿羅漢都會有退。又起退的阿羅漢是指六種性當中的「退法種性阿羅漢」，除了「不動法種性阿羅漢」一定不退之外，其他種性的阿羅漢也都都不一定會退。因此有部對於「阿羅漢的主張」是有「退」與「不退」的兩種情形，並不是所有阿羅漢都一定會退。所以有部對於阿羅漢除了尊敬心外，更對阿羅漢於修行上的種種差異有清楚的了解與掌握，這便與大眾

「阿羅漢有退、無退」是在爭論「阿羅漢有、無起『煩惱』退失『阿羅漢果』」。或許於當時還有其他相關的論議在發展著，是本文所不知道的。

部理想的觀察有所不同。

再者，從上面《俱舍論》與有部諍論契經上「瞿底迦」退失一事來看，論師們各引經典以為教、理來辯駁「阿羅漢有起煩惱或無起煩惱」、「退失阿羅漢果或現法樂住」，而整個諍論之所以有如此可議的空間，除了各宗「三世法有、法無」的立場不同外，亦應是出於論師們體證上的判定。若非從體證上來判定，《俱舍論》就不必多與有部諍論「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」為退失「退失阿羅漢果」或「退失現法樂住」，只要同於大眾部、分別論者說「阿羅漢無起煩惱退」便可。

在繼承有部百年的修行上，《俱舍論》主張「阿羅漢不起煩惱退」抉擇了說一切有部「三世法有」、「阿羅漢起煩惱退」理論上的缺失，然而其對於有部「阿羅漢有退」的情況亦是給予了一個既合理又不違反「阿羅漢已斷煩惱」的解釋，將有部修證上的發現和契經上的記載置放到一個合身的理論裡頭。

然《順正理論》云：「又彼應言退靜慮者為於諸欲有離、無離？若言有離，則於離欲無所退失，而言退失離生喜樂豈不相違」³¹⁷，對於《俱舍論》的分判《順正理論》仍是以為那便是阿羅漢起煩惱退的狀態。儘管這樣的論辯是可以繼續發展下去，但《俱舍論》「阿羅漢退失現法樂住」的看法已經讓我們對大眾部、分別論者與說一切有部「阿羅漢有退、無退」的諍論有更進一層的了解。

第三節 《俱舍論》「阿羅漢無退」思想特色與《順正理論》對於「阿羅漢有退」的再闡發

一、從《俱舍論》「煩惱空」的思想看「有行般、無行般」次第

有部與《俱舍論》對於有行般、無行般次第先後的界定，在上一章修行觀當中已有談到。在這裡我們再從有部與《俱舍論》對於阿羅漢有退、無退，阿羅漢斷煩惱「煩惱恆存」與「永拔惑種」的角度來對「有行般、無行般次第先後」

³¹⁷ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714下）。

做一探討。

有部以為不還果聖者此生未般涅槃而命終上生到色界般涅槃的情形有：中有般涅槃、生有般涅槃、有行般涅槃、無行般涅槃、上流般涅槃。「中有般涅槃」即聖者於加行圓滿將生起聖道時命終而上生色界，於色界中有續起聖道斷除餘惑得阿羅漢，般無餘涅槃。若聖者於色界出生便生起聖道並勤修之，斷餘惑得阿羅漢，般有餘依涅槃。由於聖者有速進道並勤修，於色界剛生不久便般涅槃，故稱為「生有般涅槃」。若聖者生於色界生已久，勤修加行生起聖道斷餘惑般涅槃，為「有行般涅槃」。由於其無速進道，只有勤修加行，故次於生有般涅槃之後。若聖者無速進道，亦無勤修加行，稟性慢緩懈怠，但亦能成阿羅漢般涅槃，則稱為「無行般涅槃」。由於無速進道、勤修加行，故次於有行般涅槃之後。

從這裡可以看到「勤修加行」是有部決定「有行般、無行般」先後次第的重要條件，而從有部主張「阿羅漢有退，煩惱恆存」，六種種性阿羅漢需「恆時尊加行」守護來使阿羅漢不起煩惱退，不還果「有行般」、「無行般」遲速有無「勤修加行」的分判亦應出於「煩惱有」這一思想。

《俱舍論》則以為應以「無行般、有行般」次第為是，《俱舍論》曰：

有行般者，謂住色界生長已長時加行不息，由多功用方般涅槃。此唯有勤修，無速進道故。無行般者，謂住色界生已經久，加行懈怠，不多用功便般涅槃。以缺勤修、速進道故。然契經中先說無行，後說有行般涅槃者，如是次第與理相應。有速進道、無速進道，無行、有行而成辯故；不由功用得，由功用得故。生般涅槃的最速進、最上品道，隨眠最劣，故生不久便般涅槃。³¹⁸

《俱舍論》以為：應以契經上記載的「無行、有行」次第為是。聖者上生色界能越早般涅槃是由於其所修為上品道使其隨眠惑已非常劣微，故剛生色界便能速般涅槃，如「生般涅槃」。若生色界已久，無需加行便般涅槃和需加行才能般涅槃相較，定是前者隨眠惑較為後者微劣，故應以「無行般」為先、「有行般」為後。再者，由於「無行般」隨眠惑微劣，故應說無行般有速進道、不需功用便

³¹⁸ 《俱舍論》卷第二十四（大正二九，P124中下）。

能般涅槃；「有行般」隨眠惑較粗重，故應說「有行般」無速進道、需多功用加行方能般涅槃，因此應以「無行般」為先，「有行般」為後。

《俱舍論》以為「無需加行道的無行般」應先早於「需加行的有行般」般涅槃的這一看法，亦應是出於其主張阿羅漢無退、永拔惑種的關係。由於阿羅漢斷煩惱已無，不起煩惱退，不需再精勤防護，因此若需再勤修加行方能般涅槃者，其在修行上離涅槃還有一段距離，因此「無需加行的無行般」應早於「需加行的有行般」般涅槃。

《順正理論》對於有部與《俱舍論》「有行般、無行般」、「無行般、有行般」的次第亦解云：「然有經說無行在先，亦有經中先說有行，時既無異，隨說無違。有行可尊，故我先說。」³¹⁹對於「時既無異，隨說無違」，日僧宗性解云：「有行般、無行般得涅槃時，雖實有遲速不同，纔是一生之間暫時遲速不同。非如上流聖者之中全超、半超、遍沒三類得涅槃時大有遲速不同，故云：『時既無異，隨說無違』歟。」³²⁰《順正理論》以為有行、無行皆是在一生內般涅槃，因此契經裡「有行、無行」、「無行、有行」隨說的情形。由於我宗以有行可尊，因此先說有行。由此我們更可了解雙方「有行般、無行般」的次第是出於己宗對於「斷煩惱」看法的不同，因而以「有行可尊」或「無行可尊」為其抉擇。

從「阿羅漢有退、無退」來看有部與《俱舍論》對於「有行般、無行般」先後次第的判定，可以看到《俱舍論》雖然在修證、修行方法上是承襲於說一切有部長期古德代代相傳的修驗而來，但是對於統攝這些修驗背後的思想卻不是有部所說的「煩惱仍存」、「恆時尊重加行」的思想，而是「斷煩惱空」的思想。

二、《順正理論》對於「阿羅漢有退」的再闡發

《順正理論》對《俱舍論》「阿羅漢無退」難破上，除了從「不受有」來回

³¹⁹ 《順正理論》卷第六十五（大正二九，P696下）。

³²⁰ 《俱舍論本義抄》卷第三十九（大正六三，P594上）。

應外，其對於「阿羅漢有退」還有幾個重要的論點。

(一)阿羅漢未證「不生法」故有退，非煩惱未斷盡

《順正理論》：

通彼教已彼立理言：若阿羅漢有令煩惱畢竟不起、治道已生，是則不應退起煩惱。若阿羅漢此道未生、未能永拔煩惱種，故應非漏盡。若非漏盡，寧可說彼名阿羅漢？此非過失，是所許故。謂我宗許先退法性智力劣故，雖已斷惑而於諸惑未證不生。若爾何緣說名為斷？此先已釋，謂與煩惱相違法生、斷諸繫得、得離繫得說名為斷，故言斷者由治道生。拔相續中如種惑得，非要令惑畢竟不生，智力劣者復可生故。然無應果非漏盡失，已得諸漏離繫得故。既許諸惑斷猶有體，忘失治道退緣現前，煩惱復生違何正理。故彼經主所立理言於無退中，無能證用。³²¹

這是對於起煩惱的阿羅漢如何能說他們是阿羅漢的回應，《順正理論》以為：對治道是障煩惱令其不生，非令惑種永拔，故阿羅漢斷煩惱仍許諸惑有體。因為有惑種，所以阿羅漢遇退緣便生煩惱退失阿羅漢果，但阿羅漢的退失並非由於有惑種的關係，而是此等種性的阿羅漢未證「不生法」無生智，所以才引起退失。因此「阿羅漢有退」是由於未證不生法而有退，而不是因為煩惱沒有斷盡的問題，因此稱其為阿羅漢於理無失。

(二)盡智、無生智與阿羅漢退轉的關係

《順正理論》：

又說應果有二智故，如說阿羅漢有盡、無生智。若諸斷盡皆永不生，是則唐勞立無生智。若謂為別異生所斷，顯阿羅漢安隱第一故依大益立無生智，此不應理，唯盡智生汝宗許已成第一安隱故。又阿羅漢皆自了知我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，如是安隱豈非第一！以諸異生雖得有頂三摩？底而有退墮乃至當生惡趣中故。唯盡智起已能自知我都無後生，更無少所作顯阿羅漢得第一安隱其義已成，何藉無生智？雖此第一安隱已成，而諸應果更起無生智，世尊具說盡、無生智言，由此定知有阿羅漢煩惱已斷，恐後更生，方便勤求永不生智，故立無生智有大益理成，由此證知應果有退。³²²

³²¹ 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P715下-716上）。

³²² 《順正理論》卷第六十九（大正二九，P720下）。

盡智是阿羅漢斷盡三界見、修惑所得，無生智是不令煩惱生起。若阿羅漢得盡智諸惑永斷不生、不受後有是得第一安隱、永不退墮，那麼為何佛為何還說「無生智」？故佛於盡智後再說無生智應是恐阿羅漢起煩惱退，因此說無生智令阿羅漢更精勤修習求證無生智令惑不生，故應知阿羅漢有退。並且阿羅漢會退失的原因則是在於其未得無生智，非是因為未能永拔煩惱的關係。

(三)阿羅漢仍有失念

《順正理論》：

彼聖弟子若行若住，隨覺通達有時忘失，同諸世間心起貪、憂、惡不善法，豈不已說善通達言，若通達言顯善通達，如何善通達容更起煩惱，此責不然【難】。前已說故，謂失念故起諸煩惱【答】。既爾即應未善通達【難】？不爾！無忘失，唯世尊有故【答】。若爾，何故契經中言：「具壽舍利子成六恒住法」【難】。應知此經說意有二，謂顯一切阿羅漢果非皆具成六恒住法，或顯一切雖皆具成而非皆能現前安住。若異此者，世尊不應以此為門顯彼殊勝，非苾芻眾【答】。知舍利子聲聞眾中，智慧第一是大法將，能轉法輪而不信知是阿羅漢，須薄伽梵以諸應果共有功德讚述勸知。又契經中說：「阿羅漢不時解脫世間希有」，又說：「有補特伽羅成六恒住世甚希有若」。由此證知非阿羅漢於匪宜境見聞等時，一切皆能心安住捨，及能恒住正念正知，故諸應果有忘失念【答】。³²³

契經中說諸聖弟子阿羅漢隨覺通達，有時忘失，同諸世間起貪、憂、惡不善法，若說聖弟子隨覺通達，如何更說起煩惱？《順正理論》以為只有佛才能不忘失念，雖然契經上有說：「具壽舍利子成六恒住法」，但非說是所有阿羅漢聖者都能同舍利子一樣，況且智慧第一的舍利子還要佛來告知才知自己是阿羅漢。再者，契經有上有說「說不時解脫世間稀有」、「能成六恒住世間稀有」，故知並非所有的阿羅漢都能不忘失念起煩惱。

《順正理論》雖然提出了「不生法」、「盡智、無生智」、「阿羅漢仍有失念」強化了「阿羅漢有退」的主張，但還是可以看見這些論點都是建立在「法體實有，煩惱恆存」的立場上。儘管如此，《順正理論》將阿羅漢起煩惱退的原因歸結到這些論點上，便擺脫掉主張「煩惱已無，阿羅漢無退」立場論師們「漏盡起退，

³²³ 《順正理論》卷第六十九（大正二九，P719 中下）。

寧說阿羅漢」的質疑和會通自宗理論上的缺失。

「阿羅漢有退、無退」從大眾部、分別論、有部發展到《俱舍論》、《順正理論》的時代，整個大環境下是經部與有部分庭抗禮的時代。³²⁴儘管《順正理論》對於「阿羅漢有退」論點的再闡發穩，固有部的學說，然而時不我與，印順法師云：「眾賢論師是偉大的，值得尊重！但說一切有部阿毘達磨的時代，已一去而不復返了。那時，正是經部盛行，榮歸大乘瑜伽的時代。不久，將進入空、有共論的階段。卓越的見解與嚴密的論辯，又焉能重振說一切有部奄奄欲息的頹勢呢？」³²⁵

總結

說一切有部「阿羅漢有退」從《大毘婆沙論》「煩惱仍存」，到《順正理論》「不受後有」、「未證不生法」論點的發展，可以看到「法體實有、煩惱恆存」一直是最核心的要點。雖然這一論點於真正的緣起法是有所偏執，但從有部百年來歷代聖者們將修證上觀察所得的結果化為文字並建立理論時，這是必然會面臨到的問題。再者，從《大毘婆沙論》到《順正理論》之間「阿羅漢有退」面臨了他宗的論難、評破，此時吸收別宗學說的優點來修正自宗的說法，進而融成一個更好的學說是有助於己宗的延續，然而從《順正理論》以「不受後有」、「未證不生法」來補足「阿羅漢漏盡有退，寧說阿羅漢」的疑慮，而不在主張上做修改，是可以對有部百年傳承的修證予以肯定。

在「阿羅漢無退」這一方面，從大眾部、分別論者「煩惱永盡」到《俱舍論》「永拔惑種」、「阿羅漢無退阿羅漢果，但退失現法樂住」，我們亦看到了「阿

³²⁴ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》：「西元三、四世紀，經部呈現了絢爛繁榮的景象，成為部派佛教的顯學。在中國，南北朝時代，《成實論》（多用經部義）與阿毘曇對舉，代表小乘的兩大流。在西藏，說到佛教的見地，大乘不出於中觀見，唯識見；小乘不出於說一切有部見，經部見。經部與說一切有部對舉，代表部派佛教，中國內地與西藏，可說是大致相近的。在部派佛教中，經部以後起之秀，成為顯學，與說一切有部（阿毘達磨）分庭抗禮，經部學者也足以自豪了！」，P604-605。

³²⁵ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P710。

羅漢無退」這一主張論點上的發展。《俱舍論》主張「永拔惑種」，故阿羅漢不再起煩惱退，退的必然不是阿羅漢果；而其「退失現法樂住」在某種程度則是對於有部修證上的肯定。《俱舍論》這樣的看法亦提供了我們對於有部所說的「阿羅漢退而復證，不受後有」的情況到底是不是退失阿羅漢果可以再做一番審思。

從修行來看，大眾部等「阿羅漢斷煩惱已無」、「阿羅漢無退」是完全的肯定和尊敬阿羅漢所證得的至高無上的果位，而有部阿羅漢仍應恆時尊重、加行，不令有退與大眾部等相比似乎有部所說的阿羅漢其廣大加行、堅牢的修證仍未到達一個完全絕對的境地，但從《尊者阿迦曼傳》裡頭的一位老嫗與尊者阿迦曼的一段對話可以提供我們對於有部恆時尊重、加行另一種想法，其云：「最有趣的是她的他心通，對於尊者阿迦曼，她指出說：『尊者阿迦曼的心意解脫，我在很久以前就知道了。您的心意在此處或其他地方都是無與倫比的，它是世間至高無上的，但您為什麼仍然每天禪思呢？』尊者笑著給她一個啟示性的回答：『我會保持精進直到死亡，不會從精進中退縮回去，否則就不是如來的弟子。』『但對您而言並沒有來或去』，她堅持道：『已經看過您的心意，它是完全光明而至高無上的，遍覆著所有的世間，沒有什麼能夠隱瞞您的。但是我的心意並未完全地開發，這就為什麼我必須來這裡請求您的開示』」。³²⁶從《尊者阿迦曼》的傳記可以看見修行者對於所證得「法」的珍惜和重視，有部或許亦是珍惜世尊對眾生的教導，因此即使證得了阿羅漢亦應當勉勵奉行佛陀的教導。

³²⁶ 《尊者阿迦曼傳》，P321。

第五章 四諦漸頓觀

說一切有部從「事理二諦」自相、共相的分析，將萬法統攝在四諦十六行相中，其以為「現觀」雖是觀諦理的「共相」，但此共相是「五蘊」的共相，就諦理來說苦諦則與其他三諦有別，因此四諦是漸次現觀。大眾部等則有一「無我行相」遍諸理之中，若行者得寂靜無為法（滅諦）便能頓觀四諦。在《大毘婆沙論》、《雜阿毘曇論》、《成實論》、《順正理論》中「漸觀者」與「頓觀者」之間的難破都還只是在破斥對方顯揚自宗理論，到了《俱舍論》便將漸頓現觀收攝在一慧觀當中，調和漸頓兩家的爭論。³²⁷以下就這一整個發展做一探討。

第一節 四諦頓現觀

主張四諦頓觀的有大眾部、法藏部、化地部等部派，由於大眾部等在這方面的相關資料缺少，對於四諦頓觀的內容我們先從《雜阿毘曇心論》、《四諦論》裡的記載來作一了解。

一、《雜阿毘曇心論》、《四諦論》中頓現觀者的主張

在《雜阿毘曇心論》在論述四諦漸觀中漸觀的理由是「智、諦異相故」，即在「所證智」方面每一諦所證得的法忍、法智皆不同於其他諦；就「聖諦」來看，苦是逼迫相，集是生起相，滅是寂滅相，道是出離相，故在「智、諦異相」的情況下四諦為漸觀非能頓觀。³²⁸而四諦頓現觀者的主張則為：

說一無間等（現觀）者，彼說於諦一無間等，何以故？信聖賢故。如世尊說：比丘於苦無疑，集亦無疑，滅、道亦如是。如燈俱作四事，熱器、燒炷、油盡、破闇。如是一智知苦乃至修道，是故一無間等。³²⁹

四諦頓現觀引用世尊說「苦無礙，集亦無礙，滅、道亦無礙」的教以為：於四諦

³²⁷ 《俱舍論》於四諦漸頓的會通，悟殷法師於《部派佛教系列中編：修證篇》已討論，今就其會通之處再作探討。見悟殷法師，《部派佛教系列中編：修證篇》，P323-324、P353-356。

³²⁸ 《雜阿毘曇心論》卷第十一（大正二八，P962上）。

³²⁹ 《雜阿毘曇心論》卷第十一（大正二八，P962中）。

作現觀就如同燈亮破除黑暗時，亦同時發熱、燒炷、燒油，因此四諦一時便能頓觀。但漸現觀者說四諦行相個別，如何能於行相個別四諦中一時頓觀？四諦頓觀者以為：

彼說智、諦異相者不然，一相故。一切慧一智相於一切法境界作無我行。如世尊說：一切法無我。智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨，諦相亦如是說。瓶衣異相者此亦不然，何以故？自相無間等非分故，共相境界無間等非自相，謂色等五陰壞相(壞相即無常相)，共境界智一無間等，若異者則自生過。³³⁰

在任何分別的法相裡有一「無我」貫通於其中，是故世尊說一切法無我。因此事物自相 共相來看雖有各種差別，但於當中的無我 無常便是一遍通的真實諦理，因此行者由此無我、無常法便能頓觀四諦。

再從《四諦論》來看，其曰：

若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦。由除此故無為法寂靜，是名集諦；無為法即是滅諦；能觀此寂靜及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別得一時觀。³³¹

此是《四諦論》引「分別部」所說³³²，四諦能夠一時頓觀是因為見無為法寂離生滅，異此無為法則為苦諦，使無為法不得寂靜為集諦，無為法即為滅諦，能觀寂靜與見無為即為道諦。故四諦是依「無為法寂靜」而產生差別，因此只要能夠見得滅諦，便能證入寂靜無為之中，四諦的差別一時皆得。

從《雜阿毘曇心論》的記載中，可以看到四諦頓觀者是因為於一切法中有一遍通之理，故四諦能於一時現觀。《四諦論》的記載則看到四諦的差別是由同一寂靜無為法所產生，因此當見滅諦得寂靜無為法時便能現觀其他三諦。綜合以上二者所說，萬法雖有差別但於當中皆有一共同普遍之理，統攝萬法的四聖諦亦是如此。四諦由一寂靜無為法而有四諦差別，因此見滅諦便能見得其它三諦，是

³³⁰ 《雜阿毘曇心論》卷第十一(大正二八, P962中)。

³³¹ 《四諦論》卷第一(大正三二, P378上)。

³³² 見印順法師,《初期大乘佛教之起源與開展》(台北:正聞,1981.05), P364。

故四諦能一時頓觀。

二、大眾部、法藏部、化地部頓現觀的主張

法藏部從無相三摩地入正性離生的主張與《雜阿毘曇心論》、《四諦論》中頓現觀者的主張相同，《大毘婆沙論》曰：

或復有說：唯無相三摩地能入正性離生，如達摩？多部（法藏部）說。彼說以無相三摩地於涅槃起寂靜作意入正性離生，為遮彼執顯唯無相三摩地不能入正性離生故作斯論。³³³

法藏部以為入正性離生起現觀是從無相三摩地入，亦即從四諦中的滅諦入。³³⁴而這種由滅諦或一無我遍通之理入正性離生頓觀四諦者，則稱為「見滅得道」。³³⁵

再者，大眾部主張「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」³³⁶，根據印順法師的研究，大眾部所說的「現觀邊智」是於世第一法上遍觀四諦的世俗智，之後再由見滅諦引入現觀頓觀四諦，亦是屬於見滅得道。³³⁷

除此之外，還有折衷漸頓現觀二說的化地部，《異部宗輪論》曰：

於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見。³³⁸

化地部主張四聖諦能一時現觀，於現觀上見「苦諦」時能見其餘三諦。這是化地部對於「見苦得道」的四諦漸觀和「見滅得道」的四諦頓觀作一折衷。但見苦諦一時現觀四諦則需先觀四諦理後才能如此。³³⁹

以上四諦頓現觀者的主張有二，一、由於萬法有一遍通之理，因此四諦一時頓觀。二、萬法皆依於這一遍通之理而有差別相，故萬法謝滅皆歸於無常、無

³³³ 《大毘婆沙論》卷第一百八十五（大正二七，927下）。

³³⁴ 《大毘婆沙論》卷第四百四：「三三摩地皆依行相差別建立，謂空三摩地有空、非我二行相，無願三摩地有苦、非常及集道各四行相，無相三摩地有滅四行相，故三摩地唯建立三。」（大正二七，P538下）。

³³⁵ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，P364。

³³⁶ 《異部宗輪論》卷第一（大正四九，P15下）。

³³⁷ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，P365、《部派佛教系列中篇：修證篇》P329-331。

³³⁸ 《異部宗輪論》卷第一（大正四九，P16下）。

³³⁹ 《部派佛教系列中篇：修證篇》，P332。

我的寂靜無為，因此行者便從這一寂靜無為的滅諦入道而頓觀四諦，是為「見滅得道」。到了《成實論》對於頓現觀「見滅得道」則有了「滅三心」的發展。

三、《成實論》頓現觀的主張

《成實論·一時品》曰：

復次行者不得諸諦唯有一諦，謂：見苦滅名初得道，以見法等諸因緣故。行者從煖等法漸次見諦滅諦，最後見滅諦，故名為得道。³⁴⁰

對於四諦頓現觀《成實論》以為須先於煖、頂、忍、世第一法觀察四諦，最後再從「滅諦」入見道頓觀四諦。那麼為何要從滅諦入見道？可以從《成實論》的「滅三心」來做一了解。

《成實論》曰：「論者言滅三種心名為滅諦，謂假名心、法心、空心」³⁴¹，見滅諦之前要先滅除「假名心」、「法心」、「空心」三心。我們先就「假名心」來看，其曰：

問曰：何謂假名？答曰：因諸陰（蘊）所有分別。如因五陰說有人，因色香味觸說有瓶等。³⁴²

「假名」，是對於色、受、想、行、識五蘊和合而成事物的稱名。那麼為何稱其為假名？《成實論》曰：

問曰：何故以此為假名耶？答曰：經中佛說：如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。又如佛語諸比丘：諸法無常、苦、空、無我，從眾緣生無決定性，但有名字、但有憶念、但有用故。因此五陰生種種名，謂眾生人天等。此經中遮實有法，故言但有名。³⁴³

事物是由五蘊所聚合，事物背後的聚合是因緣和合而生，並無決定性，是故事物

³⁴⁰ 《成實論》卷第三（大正三二，P257中）。

³⁴¹ 《成實論》卷第十一（大正三二，P327上）。

³⁴² 《成實論》卷第十一（大正三二，P327上）。

³⁴³ 《成實論》卷第十一（大正三二，P327上）。

的稱名亦非真有所指，只是雖暫對事物稱名的「假名」而已。

再者就「法心」來看，《成實論》曰：

問曰：汝先言滅三心名滅諦，已知滅假名心因緣，今何謂法心？云何當滅？答曰：有實五陰心名為法心，善修空智見五陰空，法心則滅。問曰：行者觀五陰空，謂五陰中無常法、定法、不壞法、不變法、我我所法，以無此法故言其空，非不見五陰？答曰：行者亦不見五陰，所以者何？行者斷有為緣心，得無為緣心，是故行者不見五陰但見陰滅。又若見五陰則不名為空，以陰不空故，如是空智則不具足。³⁴⁴

以五蘊實有，為「法心」。但法心在本質上還是空的。五蘊雖能聚合為人，但五蘊當中無「常法、定法、不壞法、不變法、我我所法」，沒有一真實存在，五蘊仍是因緣聚合、是空。但若說五蘊空，聚合為五蘊的法實有則非也，《成實論》曰：

問曰：行者見色以無我故空。如經中說行者見此色空乃至見此識空，當知非無色等諸陰。答曰：有如是言但非清淨。如法印經中說：行者見色等無常、敗壞、虛誑、厭離之相，是亦名空但未是清淨，是人於後見五陰滅是觀乃淨，故知見諸陰滅。³⁴⁵

我們所說的知、見法無常、敗壞、虛誑、厭離之相雖能名之為空，但都還是在「法有」狀態下的一種知、見，都還未清淨。真正的空是不說有一法存在，無有一法存在，聚合為五蘊的法亦空，即為觀五蘊滅、不見有五蘊。

接下來繼續看看「空心」的內容，《成實論》曰：

若緣泥洹是名空心。問曰：泥洹無法，心何所緣？答曰：是心緣無所有，是事先明為知泥洹故。問曰：此空心於何處滅？答曰：二處滅。一入無心中滅，二入無餘泥洹斷相續時滅。所以者何？因緣滅故，此心則滅。無心中以緣滅故滅，斷相續時以業盡故滅。論者言：行者若能滅此三心，則諸業煩惱永不復起。問曰：何故不起？答曰：是人具足無我故業煩惱滅。³⁴⁶

³⁴⁴ 《成實論》卷第十二（大正三二，P332下）。

³⁴⁵ 《成實論》卷第十二（大正三二，P332下）。

³⁴⁶ 《成實論》卷第十二（大正三二，P333下）。

「空心」是緣無所有、緣涅槃，然而行者還需入滅無所緣後才能真正證入萬法空寂的寂靜涅槃中。因此行者滅空心證入萬法空寂之中，才能達到真正的「無我」，斷除生死煩惱，諸業煩惱永不復起。

總上所說假名心緣於萬法，法心緣於五蘊，空心緣於無所有，三心所緣法的背後都無有一法存在，一切法終歸不可得，一切法皆空。因此行者於煖等法上遍觀四諦體證到萬法、五蘊皆空的普遍之理，萬法依此普遍之理而有差別，亦依此而滅，故行者滅此三心入現觀頓觀四諦之理。³⁴⁷

小結

從上面所說，四諦頓觀者以為萬法有一普遍之理，萬法皆依此而有差別相。苦、集、滅、道四諦總攝萬法，因此只要證入寂滅無為的滅道，便能頓觀其他三諦的差別相。

第二節 四諦漸現觀

在《雜阿毘曇心論》中說由於「智、諦異相」，故四諦漸觀不頓觀，為何「智、諦異相」呢？我們從《大毘婆沙論》中對於四諦漸觀的記載來作一說明。

一、「事、理二諦」與「自相、共相」的發展

契經中世尊常用世俗諦、勝義二諦來表達萬法裡的真實諦理，說一切有部如何看待二諦與苦、集、滅、道四聖諦之間的關係呢？《大毘婆沙論》曰：

餘契經中說有二諦：一世俗諦，二勝義諦。問：世俗、勝義二諦云何？有作是說：於四諦中前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事。評曰：應作是說：四諦皆有世俗、勝義。苦、集中有世俗諦者，義如前說。苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理；集諦中有勝義諦者，謂因、集、生、緣

³⁴⁷ 印順法師云：「《成實論》的三種空是依次悟入的，如楔出楔，是漸入法門。」見《性空學探源》，P262。亦見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，P586-587。

理；滅諦中有世俗諦者，佛說滅諦如園、如林、如彼岸等。滅諦中有勝義諦者，謂滅、靜、妙、離理；道諦中有世俗諦者，謂佛說道如船³⁴⁸、如石山、如梯³⁴⁹、如臺觀、如花、如水。道諦中有勝義諦者，謂道、如、行、出理。由說四諦皆有世俗、勝義諦故。世俗、勝義俱攝十八界、十二處、五蘊，虛空、非擇滅亦二諦攝故。³⁴⁸

對於二諦與四聖諦之間的關係有以「苦、集」為世俗諦，「滅、道」為勝義諦；有以「苦、集、滅」為世俗諦，「道」為勝義諦；有以「苦、集、滅、道」皆為世俗諦，「一切法空、非我」為勝義諦。³⁴⁹有部則以為「苦、集、滅、道」四諦皆為「世俗諦」和「勝義諦」，即在苦諦中有男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事，亦有苦、非常、空、無我勝義之理。那麼有部如何從世俗諦中見勝義諦呢？但觀其自相、共相。《大毘婆沙論》曰：

問：分別諸法自相、共相，餘心心所亦有此能，何故說此是慧非餘？答：慧最勝故作如是說，謂慧分別諸法自、相共相最勝，是故偏說。引喻如前，問：何等慧能分別諸法自相，何等慧能分別諸法共相耶？答：(1)分別一物相者，是分別自相；分別多物相者，是分別共相。(2)復次分別一一蘊等者，是分別自相；分別二蘊三蘊等者，是分別共相。(3)復次聞思所成慧多分別自相，修所成慧多分別共相。(4)復次十六行相所不攝慧多分別自相，十六行相所攝慧唯分別共相。(5)復次行諦時慧多分別自相，現觀時慧唯分別共相。(6)復次別觀諸諦慧名分別自相，總觀諸諦慧名分別共相。³⁵⁰

以上是有部行者對於事物的觀察分析的方式，印順法師指出第(1)種是阿毘達磨論究法相最根本的方式，屬於一法的相是自相，通於多法的相是共相。第(2)、(4)則是說一切有部阿毘達磨論者經過「攝」的分別發展出的兩個方向。第(2)是從根本自相、共相分析發展出的「假與實的分別」，如眼、耳、鼻、舌、身、青、黃、赤、白等都是可稱為色蘊，眼、耳、鼻、舌、身等是自相，「色蘊」是眼、耳、鼻、舌、身等的共相。若將色蘊當作自相，則色蘊與受、想等蘊又有一共相可得。透過事物聚合自相、共相的分析，一層又一層的收攝，層層假實的分別來統馭萬

³⁴⁸ 《大毘婆沙論》卷第七十七（大正二七，P399下-400上）。

³⁴⁹ 見《性空學探源》，P121-127。

³⁵⁰ 《大毘婆沙論》卷第四十二（大正二七，P217上）。

法事物的差別相。第(4)則為「事與理的分別」，亦是論究事物的自相、共相，但其所探究的是事物中「遍通的理性」。其將萬法層層收攝，尋求遍通之理(共相)，如苦、空、無常、非我等的四諦十六行相。第(3)、(5)、(6)則是對於聞、思、修所成慧、順抉擇分所觀四諦與見道現觀四諦、別觀諸諦慧與總觀諸諦慧的自相、共相作說明。³⁵¹

在有部見道之前加行道的修習中，可以看到行者於事物當中進行「事、理」二諦的觀察。《大毘婆沙論》曰：

修觀行者，或遇明師為其略說諸法要者，唯有十八界、十二處、五蘊，或自讀誦素怛纘藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏，令善熟已，作如是念：三藏文義甚為廣博，若恒憶持令心厭倦，三藏所說要者唯有十八界、十二處、五蘊。作是念已，先觀察十八界，彼觀察時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼界，乃至此名意識界。自相者謂此是眼界自相，乃至此是意識界自相。共相者謂十六行相。所觀十八界，十六種共相，彼緣此界修智修止。

於十八界修智止已，復生厭倦作如是念：此十八界即十二處，故應略之入十二處。謂十色界即十色處，七心界即意處，法界即法處。彼觀察此十二處時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼處，乃至此名法處。自相者謂此是眼處自相，乃至此是法處自相。共相者謂十六行相。所觀十二處，十六種共相，彼緣此處修智修止。

於十二處修智止已，復生厭倦作如是念：此十二處，除無為即五蘊，故應略之入於五蘊。謂十色處及法處所攝色即色蘊，意處即識蘊，法處中受即受蘊，想即想蘊，餘心所法不相應行即行蘊。彼觀察此五蘊時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名色蘊，乃至此名識蘊。自相者謂此是色蘊自相，乃至此是識蘊自相。共相者謂十二行相，所觀五蘊，十二種共相，彼緣此蘊修智修。

於五蘊修智止已，復生厭倦作如是念：此五蘊并無為，即四念住，故應略之入四念住。謂色蘊即身念住，受蘊即受念住，識蘊即心念住，想行蘊并無為即法念住。彼觀察此四念住時，立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名身念住，乃至此名法念住。自相者謂此是身念住自相，乃至此是法念住自相。共相者謂十六行相。所觀四念住，十六種共相，彼緣此念住修智修止。

於四念住修智止已，復生厭倦作如是念：此四念住，除虛空非擇滅即四聖諦，故應略之入四聖諦。謂有漏法果分即苦諦，因分即集諦，擇滅即滅諦，對治即道諦。彼觀察此四聖諦時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名苦諦，乃至此名道諦自相者謂此是苦諦自相，乃至此是道諦自相。共相者謂四行

³⁵¹ 詳見惟康法師，說一切有部「四諦現觀」之初探 - 以《大毘婆沙論》為主，《福嚴會訊》，卷4(2004.10)，P53-72。

相，所觀苦諦四種共相，一苦二非常三空四非我；四行相所觀集諦四種共相，一因二集三生四緣；四行相所觀滅諦四種共相，一滅二靜三妙四離；四行相所觀道諦四種共相，一道二如三行四出。³⁵²

行者於聞、思、修所成慧上，先於聞所成慧就十八界、十二處、五蘊、四念住做「事、理」的自相、共相觀，最後有部將萬法統攝在四聖諦十六行相之下。於聞、思所成慧觀修習圓滿後，繼而起煖、頂、忍、世第一法。於煖法、頂法、下品忍觀欲界、上界四諦十六行相，中品忍、世第一法中滅緣滅行至苦諦下一行相入見道。³⁵³

然而四諦十六行相雖為普遍理性、統攝萬法卻非是可以一時頓觀的，對於這一問題則須從有部對於「蘊觀共相，諦觀自相」的主張來作一說明。

二、蘊觀共相，諦觀自相

四諦十六行相雖為普遍理性，但四諦漸觀不頓觀的原因，《大毘婆沙論》曰：

問：現觀諦時為觀自相、為觀共相？設爾何失。二俱有過，所以者何？若觀自相，諸法自相差別無邊，應無觀諦得究竟者。且地自相無邊差別，觀未窮盡而使命終，況更能觀諸餘自相。若觀共相，如何四諦不頓現觀？復於何時以如實智觀諦自相？於諦自相若不能觀，云何名為現觀諦者？答：應作是說觀於共相。

問：如何四諦不頓現觀？答：現觀諦時雖觀共相而不現觀一切共相，謂但現觀少分共相。然自、共相差別無邊，且地大種亦名自相亦名共相，名自相者對三大種，名共相者一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊亦名自相亦名共相，名自相者對餘四蘊，名共相者諸色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦亦名自相亦名共相，名自相者對餘三諦，名共相者諸蘊皆有逼迫相故。思惟如是共逼迫相，即是思惟苦及非常、空、非我相，亦即名為苦諦現觀。如是現觀若對諸諦名自相觀，若對諸蘊名共相觀。由對諸蘊名共相觀，故現觀時名觀共相；由對諸諦名自相觀，故於四諦不頓現觀。³⁵⁴

³⁵² 《大毘婆沙論》卷第七大（正二七，P34 全）。

³⁵³ 《大毘婆沙論》卷第七：「齊此修習聞所成慧方得圓滿。依此發生思所成慧，修圓滿已。次復發生修所成慧即名為煖，煖次生頂，頂次生忍，忍次生於世第一法，世第一法次生見道，見道次生修道，修道次生無學道，如是次第善根滿足。」（大正二七，P34 下）。

³⁵⁴ 《大毘婆沙論》卷第七十八（大正二七，P405 上中）。

設問：若說現觀是觀自相，那麼自相有無數的差別、無法窮盡，則無法觀得真實的諦理，現觀自相之說則不能成立。若說現觀共相，那麼四諦應當頓觀？有部以為：現觀是觀共相。

有部以為：「現觀諦時雖觀共相而不現觀一切共相，謂但現觀少分共相」，《大毘婆沙論》曰：「先觀察十八界，彼觀察時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼界，乃至此名意識界。自相者謂此是眼界自相，乃至此是意識界自相。共相者謂十六行相。所觀十八界，十六種共相。 十二處 自相者謂此是眼處自相，乃至此是法處自相。共相者謂十六行相。所觀十二處，十六種共相。 此五蘊 自相者謂此是色蘊自相，乃至此是識蘊自相。共相者謂十二行相。所觀五蘊，十二種共相。 此四念住 自相者謂此是身念住自相，乃至此是法念住自相。共相者謂十六行相。所觀四念住，十六種共相。 四聖諦 自相者謂此是苦諦自相，乃至此是道諦自相。共相者謂四行相，所觀苦諦四種共相，一苦二非常三空四非我；四行相所觀集諦四種共相，一因二集三生四緣；四行相所觀滅諦四種共相，一滅二靜三妙四離；四行相所觀道諦四種共相，一道二如三行四出。³⁵⁵ 十八界、十二處、五蘊、四念住於共相皆觀十六行相，四聖諦於共相上觀四行相，由此可知四諦於現觀上但觀少分共相是就各諦裡下的共相而觀，非就一切共相而觀，因此四聖諦於現觀上非能頓現觀。

再者，四諦下所觀的少分共相是五蘊所聚集的共相，於五蘊中有「逼迫相」的即攝於為苦諦下，「生長相」則攝於集諦下，「寂靜相」則攝於滅諦下，「出離相」則攝於道諦下，故在「五蘊」是共相，在「四諦」則為自相。因此說四諦現觀是觀五蘊共相，但於所觀諦理中卻又只有少分共相，加上四諦行相各別，因此四諦為漸現觀不為頓現觀；四諦十六行相雖為遍通理性，於現觀上則無法一時頓觀。

由此可見有部於四諦漸頓現觀的分判是建立在自相、共相的差別之上，並

³⁵⁵ 《大毘婆沙論》卷第七（大正二七，P34 全）。

非如大眾部等建立在一普遍之理上。然而在《大毘婆沙論》亦有「空、非我遍一切法」的論議，其曰：「苦相不共唯有漏法是苦，非餘故名苦諦。非常等三是餘共相，謂非常相三諦皆有。空、非我相遍一切法」。³⁵⁶為何有部沒有發展出頓觀的看法？對於這種情形印順法師以為：由於受到自相、共相分析的限制，次見四諦，因此「空、非我」只能是苦諦下的兩個行相，因而未能如四諦頓觀者作為一遍通的諦理來看待。³⁵⁷

三、四諦現觀次第與見苦得道

《大毘婆沙論》曰：

(1)問：因論生論，何故行者入現觀時先現觀苦乃至最後現觀道耶？答：依？細故。謂四諦中苦諦最？故先現觀，漸次乃至道諦最細故後現觀。如學射時先射？物，漸次乃至能射毛端。復次以迷苦愚能持迷集愚，乃至迷滅愚能持迷道愚。若未除迷苦愚終不能除迷集愚，乃至若未除迷滅愚終不能除迷道愚，故先現觀苦乃至最後現觀道。復次以迷苦愚能引迷集愚，乃至迷滅愚能引迷道愚。復次以苦諦觀能引集諦觀，乃至滅諦觀能引道諦觀。³⁵⁸

(2)問：先因後果隨順次第，何故行者先現觀苦後現觀集？答：知苦斷集次第順故。問：知苦斷集順何次第？答：此順世間伐樹次第，謂伐樹者先斷枝等然後拔根，伐生死樹次第亦爾。先知苦者如斷枝等，後斷集者如拔樹根。問：先道後滅隨順次第，何故行者先現觀滅後現觀道？答：證滅修道次第順故。問：證滅修道順何次第？答：此順所趣能趣次第。若先說修道後說證滅者，不知此道為是誰道。若先說證滅後說修道者，即知此道是趣滅道。如人問他當示我道，他反詰言汝問何道？其人報言問某城道，他遂答言此是彼道。先說證滅後說修道應知亦爾，舉滅示道順次第故。³⁵⁹

在第(1)段引文中可以看到有說一切有部對於四諦漸次現觀的解說為：苦諦最粗顯，集諦、滅諦、道諦漸次而細微，先觀粗顯後觀細微；又迷苦愚能引迷集愚、能持迷集愚，迷滅愚能引迷道愚、能持迷道愚；見苦能引見集，見滅能引見道，

³⁵⁶ 《大毘婆沙論》卷第七十九（大正二七，P409中）。

³⁵⁷ 見印順法師，《空之探究》，P125-126。

³⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷第七十八（大正二七，P404中下）。

³⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷第七十八（大正二七，P405上）。

故由此可知入現觀破除煩惱須先觀苦諦，次觀集諦，次觀滅諦，次觀道諦。在第(2)段引文從集為苦因、道為滅因的因果關探討四諦現觀，有部則以「先斷樹枝後斷樹根」喻先知苦後方能知苦之形成原因；以指引道路先明目標再循其道而行喻先知滅再行道，由此故知入現觀依苦、集、滅、道而入。

以上是說一切有部位於四諦漸觀「次第」的說明，除此之外還可以從有部於「三三摩地」的解說來對有部從「苦諦」開始現觀做一了解，《大毘婆沙論》曰：

(1)三三摩地皆依行相差別建立，謂空三摩地有空、非我二行相，無願三摩地有苦、非常及集道各四行相，無相三摩地有滅四行相，故三摩地唯建立三。³⁶⁰

(2)云何作意入正性離生？答：或無常、或苦、或空、或無我由此則止。三三摩地及唯無相能入正性離生者意此中無常、苦作意與無願三摩地相應，空、無我作意與空三摩地相應。³⁶¹

第(1)段引文說明空三摩地依「空、非我」行相建立，無願三摩地依「苦、非常」及「集、道」各四行相建立，無相三摩地依滅諦四行相建立。在第(2)段引文有部以為入正性離生現觀是從苦諦下無常、或苦、或空、或無我一行相進去 - 即「見苦得道」，而這些行相對應的正是空、無願三摩地。

綜合上面所說有部的修行方式是從「苦諦」入見道現觀，知苦然後能知苦集之因，知集然後能思苦之滅，知滅然後能修滅苦之道，故苦、集、滅、道依次現觀。

四、現觀擇滅

《大毘婆沙論》曰：

無間道能斷煩惱，隔煩惱得令不續，故亦能證滅引離繫得令正起故。諸解脫道唯名證滅，與離繫得俱現前故。³⁶²

³⁶⁰ 《大毘婆沙論》卷第四百四（大正二七，P538下）。

³⁶¹ 《大毘婆沙論》卷第一百八十五（大正二七，927下）。

³⁶² 《大毘婆沙論》卷第九十（大正二七，465下）。

有部以為從世第一法無間入見道現觀生起苦法智忍，於「苦法智忍」斷煩惱無間生起苦法智，於「苦法智」證得離繫得後起無間生起苦類智忍，「苦類智忍」斷煩惱後無間生起苦類智，「苦類智」得離繫得後無間依次生起集、滅、道的法忍、法智、類忍、類智。在現觀擇滅斷煩惱的過程中先起無間道斷除煩惱，隔煩惱令不得相續，再引起解脫道證離繫得，之後再接續生起無間道、解脫道證得下一聖智。

從無間道斷煩惱後，引生起解脫道證離繫得，再由解脫道引生下一個無間道可看到，四諦現觀所證得的聖智隨著四諦漸次現觀一個接著一個生起，故四諦漸觀非頓觀。

小結

從上面「事、理二諦」與「自相、共相」的發展和「蘊觀共相，諦觀自相」的討論，我們可以看到有部入見道所修習的四諦十六行相是從「事、理」的自相、共相分別中所得出的遍通理性，而此十六行相遍通之理性和四諦頓觀者所說「苦、空、無我、非常」遍通之理有所差別。從自相、共相所觀察出來的四諦十六行相雖統攝萬法，但亦依自相、共相而使界、處、蘊、四諦、諦與諦之間皆有所差別，不一時頓觀。

再者從「現觀次第」和「現觀擇滅」來看，有部由苦諦入見道之後依諦相粗細，由苦引集，由滅引道，法忍、法智的次第生起，故四諦應為漸觀非頓觀。

第三節《俱舍論》四諦漸頓的調和

與《俱舍論》同為經部的《成實論》繼承四諦頓觀發展出「三心」見滅的修行方法，承接有部修道觀而來的《俱舍論》對於四諦漸頓此一議題則是以「見現觀、緣現觀、事現觀」來說明四諦當中有漸觀也有頓觀。在探討《俱舍論》見、緣、事現觀以前，先對部派於四諦漸頓的爭論作一了解，以便了解《俱舍論》如何兼容漸頓現觀。

一、四諦漸頓對論³⁶³

(一)《大毘婆沙論》中漸頓對論

在《大毘婆沙論》中有對於四諦頓觀者的難破，悟殷法師於《部派佛教系列中編：修證篇》當中已有詳細的探討³⁶⁴，今略述於下。諍論的開始是四諦漸觀者（有部）與四諦頓觀者（分別論者）於教法上所依據的教理不同，分別論者引用：「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」³⁶⁵，有部引用：「給孤獨長者來詣佛所，頂禮佛足白佛言：世尊，諸瑜伽師於四聖諦為頓現觀、為漸現觀？佛告居士：諸瑜伽師於四聖諦定漸現觀，如漸登上四棧梯法」。³⁶⁶這是有部與分別論者於教法上的交鋒，二者各自據一辭以為己證。接者有部進行會通，首先有部從「已得果者」的角度來解釋「苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑」的意思，有部以為：已經漸觀四諦，證得初果的行者才能於四諦無疑，故此處世尊所說「苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑」是就「已得果者」而說，因此契經上所說的「苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑」非能作為頓觀的依據。³⁶⁷

接著有部再從尊者世友「非擇滅」的角度去詮解。尊者世友以為：入苦諦現觀斷除疑惑，其他三諦的疑惑雖然尚未得擇滅斷除，但由於苦諦疑惑已經斷除，其他三諦缺乏苦諦的疑惑為因緣得「非擇滅」而不現行，是故世尊說「苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑」。³⁶⁸

最後再引大德法救的看法，其以為：行者入苦諦現觀便能於四諦、三寶無有疑惑。有部以為這裡法救所說的意思為：「住苦法智忍，若於四諦不皆得信，必無住義」，悟殷法師於此解釋道：「苦法智忍雖是初得入正性離生（預流初心），

³⁶³ 此一標題已為悟殷法師所提出，見《部派佛教系列中編：修證篇》，P345。

³⁶⁴ 《部派佛教系列中編：修證篇》，P345-353。

³⁶⁵ 《大毘婆沙論》卷第三百（大正二七，P533上）。

³⁶⁶ 《大毘婆沙論》卷第三百（大正二七，P533上中）。

³⁶⁷ 《大毘婆沙論》卷第三百（大正二七，P533中）。

³⁶⁸ 《大毘婆沙論》卷第三百（大正二七，P533中）。

但是能捨異生性，能任持後諸位聖道，終將證得初果」³⁶⁹，故說入苦諦現觀便能於四諦無有疑惑，非說於苦諦便能頓觀四諦。故四諦應為漸次現觀，非頓觀。³⁷⁰

從上面《大毘婆沙論》的會通來看，誠如悟殷法師所說「《大毘婆沙論》時代的頓、漸對論，還是極力發揚自宗理論」³⁷¹，有部只是站在自己的立場來對對方所依據的經典作另一詮釋，並不是真正一個有力的反駁，並且更沒有就四諦頓觀者所主張的「無我」遍通之法來難破。

(二)《雜阿毘曇心論》中漸頓對論

到了《雜阿毘曇心論》則提出了對於四諦頓觀「無我」遍通之理的難破，首先是四諦頓觀者對漸觀者的問難，《雜阿毘曇心論》：

說一無間等（現觀）者，彼說於諦一無間等，何以故？彼說智、諦異相者不然。一相故，一切慧一智相於一切法境界作無我行。如世尊說：一切法無我，智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨，諦相亦如是說。瓶衣異相者此亦不然，何以故？自相無間等非分故，共相境界無間等非自相，謂色等五陰壞相（壞相即無常相），共境界智一無間等，若異者則自生過。³⁷²

四諦頓觀者引世尊教法說「一切法無我，智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨」，行者於苦諦便能頓觀其於三諦得清淨，故一切法有「一遍通之理」能於一智頓觀。又五蘊相雖有別，但其衰壞時則皆為無常相，此無常相才是一切法的共相，故於現觀當中觀此無常相便能頓觀一切法，故四諦漸觀者「智、諦異相」的分別於理未成。四諦漸觀者亦就此「無我」、「無常」遍通之理予以難破，首先是對於「無我」的難破，《雜阿毘曇心論》：

如汝說緣一切法作無我行，以頓觀一切法故，此則不定思惟分。定思惟行各別諦緣，是故不應說彼厭於苦時是即道清淨。不可以厭行緣於滅、道，滅、道是可樂事故；一切緣者不通一切，相違故，以無我行不即行此無我行故，自性不

³⁶⁹ 《大毘婆沙論》卷第百三（大正二七，P533中）。

³⁷⁰ 有部若不作此釋，大德法救所說入苦諦現觀便能於四諦無有疑惑，那麼四諦便為頓現觀見。見《部派佛教系列中編：修證篇》，P350。

³⁷¹ 《部派佛教系列中編：修證篇》，P324。

³⁷² 《雜阿毘曇心論》卷第十一（大正二八，P962中）。

自觀故。亦無二決定性，亦不觀相應共一行一緣故，亦不觀共有共一果一決定故。³⁷³

四諦漸觀者以為：行者由對苦、集諦感到畏怖、厭離而朝向解脫之道，但於此處對於「苦、集諦」厭離產生的清淨和於「滅、道諦」上所得的清淨是不一樣的。因為苦、集諦是「可厭之事」，滅、道諦是「可樂之事」，二者在所緣上是有分別的。因此苦、集諦中所見無我和滅、道諦所行的無我「行相有別」，故於四諦當中是無有一共通、普遍之理，四諦無法一時頓觀。再來是對於「諸行無常」的難破，《雜阿毘曇心論》：

又說：一切行無常者亦非無常行，作滅無間等（現觀）滅者常故，當知彼行遠以向真諦故說。如所說觀此眾生長夜成就身口意惡行，言此眾生即是地獄及餘惡趣，實非此人即是地獄，以向地獄故說，彼亦如是。若言自相無間等非分者不然，何以故？以觀故是自相、共相謂：逼迫相是苦相，觀三諦故是自相，觀陰故是共相。如是一切當知皆以觀故說自相、共相。³⁷⁴

四諦漸觀者以為：說「一切行無常」並非一切行相皆無常，如「滅、靜、妙、離」四滅相即是常相。因此當知說一切行無常者，是就事物終究歸於滅相而說，並非諸行皆為無常，故五蘊應當作自相、共相差別而觀，而非能以一理觀之。五蘊的逼迫相聚集為苦諦，生長相聚集為集諦，寂靜相聚集為滅諦，出離相聚集為道諦。於苦諦觀非常、苦、空、無我自相，即是觀五蘊逼迫共相，其他三諦皆類於此。四諦所觀雖是五蘊的共相，但四諦自相各異，因此四諦漸次現觀，不頓觀。

雖然雙方於漸頓的難破上更加微細、深入，但雙方各自「自相、共相的分析」、「一切法遍通」的立場仍然不變。

(三)《順正理論》中漸頓對論

漸頓問題的探討到了《順正理論》在四諦頓觀者的教、理上則有更詳盡的

³⁷³ 《雜阿毘曇心論》卷第十一（大正二八，P962 中下）。

³⁷⁴ 《雜阿毘曇心論》卷第十一（大正二八，P962 下）。

整理和難破，由於其所列教、理有很多³⁷⁵，在此擇一探討《順正理論》曰：

又契經說：若斷一切疑由知薩因苦，薩是并義。此經意言遍知有取苦，并遍知苦集，顯頓現觀。又契經說：若於苦無疑，於集滅道即亦得無疑，既頓捨疑非漸現觀。³⁷⁶

此處頓觀者所持教義於前面《大毘婆沙論》的舉例中已有探討，到了《順正理論》怎麼回應這一個問題，其曰：

又理無容頓斷疑故，謂無容見有因苦時，迷、滅、道疑亦皆頓斷。經何故說斷一切疑？今此經中言一切者，唯顯見此所斷諸疑。謂此契經說前、後際所有緣起，有情於彼愚因、果故生多疑惑，謂我過去為曾有等，乘此契經作如是說知薩因苦斷一切疑惑。此縱說斷一切疑，如何便能證唯頓斷？由此或可顯？近義，謂顯苦時知有因苦，便極？近斷一切疑，是一切疑必當斷義。如言汝等若無憤發，則為證得究竟涅槃，是故此經顯初現觀，不可引證唯頓非漸。由此已釋若於苦無疑，於集滅道亦得無疑。³⁷⁷

對於頓觀者遍知有取苦，並遍知集諦故頓觀的說法，《順正理論》以為當行者見苦時連帶著會知道形成苦的原因，便一起斷除。然而這當中是由於二者相鄰近的關係，故斷苦時便斷集因，斷集便證滅，證滅便修道的依次而起，實際上苦、集二諦仍有所差別。因此知苦斷集非一時頓觀，四諦疑非一時頓斷也。從此處《順正理論》區別苦諦、集諦鄰近關係，可以看到漸觀論師背後是依循著「自相、共相」分析所得出「五蘊共相現觀，四諦自相現觀」的宗旨來對頓觀者一時頓觀的

³⁷⁵ 《順正理論》卷第六十三：「又應詰彼頓現觀宗執頓現觀，依何教、理？具依教、理、且教者何？(1)如契經言：諸聖弟子入諦現觀故俱時斷三結，此中不見說漸次言。(2)又契經說：於觀四諦應知慧根，此既總說觀四諦言知頓現觀。(3)又契經說：修非常想斷諸欲貪，乃至廣說，非漸現觀，唯非常想能斷一切欲貪等結。(4)又契經說：若斷一切疑由知薩因苦，薩是并義。此經意言遍知有取苦，并遍知苦集，顯頓現觀。(5)又契經說：若於苦無疑，於集滅道即亦得無疑，既頓捨疑非漸現觀，如是謂教。其理者何？(1)謂見苦時斷所斷集，為見故斷，為不見耶？若見如何遮苦集諦俱時現觀，若不見者見苦諦時不應斷集；經說聖慧見時斷故。(2)又如頓取五種色衣。謂如頓觀五色衣者，總取衣上五種顯色。如是總以一種行相，頓觀苦等別諦理成。(3)又如日、船、燈體雖一而能頓起種種功能，聖慧亦然。其體雖一，作四事業亦無有過，謂日出時一刹那頃除冷遣闇生煖發光；船於一念捨此趣彼負重載流；燈亦一時發時破闇盡油燒炷。(4)又斷見苦所斷惑時，若即得初果應頓觀四諦，若未得果則斷一切見斷惑時，亦應未得，差別因緣不可得故。(5)又執於諦漸現觀者，既必定許於苦等諦一時頓具知、斷、證、修，亦必應許頓皆通達。如說於苦為通達遍知，乃至於道為通達修習，故約見現觀頓現觀理成。」(大正二九，P688 上中)。

³⁷⁶ 《順正理論》卷第六十三(大正二九，P688 上)。

³⁷⁷ 《順正理論》卷第六十三(大正二九，P688 下-689 上)。

說法予以破斥。

四諦漸頓的對論從《大毘婆沙論》、《雜阿毘曇心論》、《順正理論》以來，雖然探討的問題越來越細微、深入，但漸觀者仍是一直是站在「自相、共相有別」的立場來予以回應；頓觀者對於漸觀者主張的回應亦是站在有一遍通之理來回應。以下我們來看《俱舍論》對於四諦漸頓觀會有什麼樣的發展呢？

二、《俱舍論》見、緣、事三現觀

首先我們先來介紹《俱舍論》對於四諦現觀「次第」的看法，《俱舍論》曰：

今說四諦隨瑜伽師現觀位中先後次第，何緣現觀次第必然？加行位中如是觀故。何緣加行必如是觀？謂若有法是愛著處能作逼惱，為求脫因，此法理應最初觀察，故修行者加行位中最初觀苦，苦即苦諦。次復觀苦以誰為因，便觀苦因，因即集諦。次復觀苦以誰為滅，便觀苦滅，滅即滅諦。後觀苦滅以誰為道，便觀滅道，道即道諦。如見病已次尋病因，續思病愈後求良藥。³⁷⁸

就苦、集、滅、道現觀的次第來說，《俱舍論》同於有部先觀逼迫苦，再從苦求產生苦的原因，知道了原因於是思擇除滅，思擇除滅後進一步思擇以何道來除滅。再來就《俱舍論》於四諦「漸頓」上的看法做一說明，《俱舍論》曰：

如是次第有十六心，總說名為聖諦現觀。此中餘部有作是言：於諸諦中唯頓現觀。然彼意趣應更推尋，彼現觀言無差別故。詳諸現觀總有三種，謂：見、緣、事有差別故。³⁷⁹

《俱舍論》以為在四諦漸頓觀上有部以見道十六心次第「漸現觀」，大眾部等則以為應當「頓現觀」。然而大眾部等所說四諦「頓現觀」其實是和有部的「漸現觀」是沒有衝突的，理由則在「現觀」之中還有不同的分別。就「現觀」來說有見現觀、緣現觀、事現觀三種種類的差別，《俱舍論》曰：

唯無漏慧於諸諦境現見分明，名見現觀；此無漏慧并餘相應同一所緣，名緣現

³⁷⁸ 《俱舍論》卷第二十二（大正二九，P114上）。

³⁷⁹ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P121下）。

觀；此諸能緣并餘俱有戒、生相等不相應法同一事業，名事現觀。見苦諦時於苦聖諦具三現觀，於餘三諦唯事現觀，謂斷、證、修。³⁸⁰

見現觀 緣現觀 事現觀三者的分別為：無漏慧於諦相上現見分明稱為「見現觀」；心、心所法同一所緣境，於境相上現見分明稱為「緣現觀」；心心所法與其他俱有不相應等法於所緣境做「遍知、永斷、作證、修習」稱為「事現觀」。³⁸¹

若從無漏慧、心心所法、不相應法各別來說，無漏慧能做「見、緣、事」三種現觀；心心所法能做「緣、事」兩種現觀；不相應等法只能做「事現觀」。³⁸²而當行者入見道起無漏慧能於苦諦作三種現觀，於其他三諦唯作事現觀；見集諦時能作三種現觀，於其他三諦唯作事現觀；見滅諦時能作三種現觀，於其他三諦唯作事現觀；見道諦能作三種現觀，於其他三諦唯作事現觀。故就「見現觀」來看，四諦漸次現觀；就「事現觀」來看，行者於苦諦下便能「知苦、斷集、證滅、修道」頓觀四諦。

對於見、緣、事三現觀，可以從四念住中的「自相念住、所緣念住、相雜念住」來做一理解。「自相念住」單指慧體，如「見現觀」；「所緣念住」為心心所法所緣諸法，如「緣現觀」；「相雜念住」為慧體加上俱有法，如「事現觀」，所緣、相雜念住皆是依於自相念住（慧體）作用不同而產生。在這當中只有「相緣念住」能斷煩惱，因為只有慧體是不能斷煩惱，需要有俱有法為助伴才能斷煩惱，因此於能斷煩惱的慧觀立名「相雜念住」。³⁸³

同理可知，「見現觀」是入見道的無漏慧，能觀諸諦理，於諸諦裡作簡擇、分析；「事現觀」則是無漏慧有俱有法不相應法為助伴而能做「知苦、滅集、證滅、修道」等四事。因此當行者於苦諦中生起無漏慧作見、緣、事現觀時，此無

³⁸⁰ 《俱舍論》卷第二十三（大正二九，P121下）。

³⁸¹ 《俱舍論記》卷第二十三：「唯無漏慧於諸諦境，現見分明名見現觀。心、心所法是能緣，境是所緣，心、心所法同一所緣名緣現觀；或心、心所取境分明與現觀同，名緣現觀。事謂事業，即是遍知、永斷、作證、修習四種事業，謂諸能緣、及俱有法同一事業名事現觀。戒謂隨轉戒，生相等等住、異、滅，俱有因故。」（大正四一，P351下）。

³⁸² 《順正理論》卷第六十三：「如是應知非相應法唯一現觀，除慧、所餘。心心所法有二現觀，唯無漏慧具足有三。」（大正二九，P687中）。亦見《大毘婆沙論》卷第一百四十二：「有說慧具三現觀故，謂慧具三現觀：一見現觀，二緣現觀，三事現觀。慧相應法有二現觀，謂除見，非慧性故；慧具有法有一現觀，謂事非餘，非慧性故，無所緣故。」（大正二七，P732下）。

³⁸³ 見本文第二章《俱舍論·賢聖品》的修行品位中「自性念住、所緣念住、相雜念住」。

漏慧與其他三諦有俱有法的關係，因此於其餘三諦作事現觀，故行者於四諦漸次「見現觀」時，亦於其他三諦作「知苦、滅集、證滅、修道」事現觀，因此漸觀、頓觀彼此不相違。換句話說，「知苦、斷集、滅證、修道」的頓觀和依「次現觀苦諦、集諦、滅諦、道諦」是無漏慧下兩種不同的「現觀」-「事現觀」和「見現觀」。

以上《俱舍論》用見現觀、事現觀來說明漸觀、頓觀是為一慧觀下的不同作用，將「一無我行相總見諸諦」的頓觀者和觀「自相、共相」的漸觀者會通起來，並且將漸頓之間劃分清楚，那麼見現觀和事現觀是同時生或是有前後的差別？《大毘婆沙論》曰：

問：現觀、辦事有何差別？有作是言：此無差別，現觀即是所辦事故。故有說者亦有差別，且名即差別，謂此名現觀，此名辦事。復次通達所緣是現觀，斷諸煩惱是辦事。復次現觀者謂智現觀，辦事者謂事現觀。復次現觀者謂智遍知，辦事者謂斷遍知，如智遍知、斷遍知智作證，得作證明解脫道道果，應知亦爾。復次現觀者，謂無間道所作；辦事者，謂解脫道所作。如無間道所作、解脫道所作，斷繫得、證離繫，得除過失修功德，出下賤入勝妙，捨無義得有義，盡愛膏油受無熱樂，應知亦爾。復有說者，剎那是現觀，相續是辦事。如剎那相續入數，入應知亦爾。³⁸⁴

在《大毘婆沙論》中有二說，一者以為無分別。另一者以為「見現觀」為智遍知、無間道、剎那，「事現觀」為斷遍知、解脫道、相續。在有部見道十六心之中無間道、解脫道相繼生起，先觀諦相後證遍知，於一剎那間起見現觀，事現觀相續之。故見現觀、事現觀作用雖只有一剎那，但依無間道、解脫道前後次第的生起見現觀、事現觀應有生起前後不同的分別。《俱舍論》於「自相念住、相雜念住、所緣念住」以為相雜、所緣念住不攝慧體，相雜念住約位而顯斷惑功能，似乎應傾向於有前後次第的不同。

再者，由此處《大毘婆沙論》對於見現觀、事現觀的分別，我們亦可看到見、緣、事三現觀在《大毘婆沙論》裡是作為見道十六心之間更微細的作用而說，

³⁸⁴ 《大毘婆沙論》卷第四（大正二七，P16中下）

還沒有像《俱舍論》用來統攝四諦漸頓，因此見、緣、事三現觀對四諦漸頓的統攝應是《俱舍論》進一步的發明。

總結

「自相、共相分析」的漸現觀與「無我遍通諸諦理」的頓現觀一直是四諦漸頓爭論的焦點，雙方一直固己宗守立場來難破、回應對方，難有勝負。至《俱舍論》將有部《大毘婆沙論》的見、緣、事現觀做一發明，從慧觀來統攝漸觀、頓觀成立一說，將漸現觀、頓現觀作了調和。《俱舍論》於一諦現觀便能頓觀其他三諦的「見現觀、事現觀」看起來似乎與四諦頓觀者所說：萬法雖有差別但於當中皆有一共同普遍之理，四諦由一寂靜無為法而有四諦差別，因此見滅諦便能見得其它三諦的主張相似，但從「見現觀」漸觀四諦來看，其著重的還是在四諦的行相是不同，與頓觀者所說四諦由一寂靜無為法而有差異有別。再者，《俱舍論》於四諦的次第以「苦、集、滅、道」為次，行者從苦諦入見道依次而觀，亦與四諦頓觀者「見滅得道」亦不同。

《順正理論》曰：「若言依事（現觀）應讚言善。以於苦諦得現觀時，於苦具三於餘唯事，謂初觀見苦聖諦時，盡煩惱故即名斷集，得擇滅故即名證滅，起對治故即名修道，以見苦位於集等三有斷、證、修事現觀故，約事現觀名頓無失。若言依見應撥言非。此現觀必漸諸諦，相別故，一見理無多行相故，隨彼自相一一諦中」。³⁸⁵《俱舍論》將漸頓觀統攝於慧觀下，並將頓觀者的無我遍通之理改入「事現觀」說頓觀，讓《順正理論》論師大為讚賞，如此一來說一切有部於四諦一一諦觀其自的漸觀便能成立，並且將四諦頓觀也包含進來。

³⁸⁵ 《順正理論》卷第六十三（大正二九，P687 中下）。

第六章 結論

一、研究成果

大眾部等以為阿羅漢一旦滅了煩惱，便進入寂靜無為的涅槃狀態，煩惱與對治道皆相互泯滅，無有作用可言，故阿羅漢不起煩惱退。有部則以為對治道斷煩惱，違令煩惱現前、障令不生，而這樣的障滅作用是一直持續著在有餘依涅槃的阿羅漢身上，那是一種非常微細的狀態或者說是日用而不知的狀態，因此退法種性阿羅漢遇退緣，便起煩惱退失阿羅漢果。然而斷盡三界見、修惑才能證得阿羅漢果，有部如何說「阿羅漢還會起煩惱退」？

我們從《俱舍論·賢聖品》對於有部「阿羅漢有退」的抉擇 - 「阿羅漢無退，但退失現法樂住」中的「退失現法樂住」和有部「阿羅漢有退」但於此生必復證阿羅漢果，故此一退失阿羅漢果的聖者仍「不受後有」所留下的一模糊空間作一連結，我們將可以看到《俱舍論·賢聖品》將有部「阿羅漢果退失此生必復證」的情形判為是阿羅漢「退失現法樂住」，非是退失阿羅漢果，故阿羅漢不起煩惱退。從這樣的判定來看，《俱舍論·賢聖品》在某種程度是肯定有部「阿羅漢有退」的看法，只是阿羅漢不是從煩惱起退，而是受到名聞、利養的干擾「退失現法樂住」！因此從《俱舍論》的抉擇讓我們看到有部「阿羅漢有退」除了依於「三世法實有」之外，還有「修證」的判定在當中。那麼「阿羅漢究竟有無起煩惱退」？從《俱舍論·賢聖品》的主張來看，我們應當以「阿羅漢有退，但那是不是一種煩惱退？」來看待這一個問題，對於整個爭論或許會有一個比較好的掌握。

再者，誠如李世傑先生所說，大眾部等「阿羅漢不起煩惱退」的主張對於阿羅漢的整體修行和涅槃的狀態在境界上可說是一個徹底的想法，給了修行者在修行上一個最好的遠景與肯定，阿羅漢的內心當是如此永遠遍滿光明。然而在永處這種寂靜狀態下，似乎又是成了一種死寂、灰身滅智的狀態，阿羅漢在修行的過程當中一直都是如此嗎？有部依據契經、依據阿羅漢聖者的根性、修行上的種種不同，對六種種性阿羅漢內心微細的修行狀態再加以區分，提出「有退」與「無

退」的阿羅漢，說明在各種阿羅漢的修行當中是有所差異。但有部的「阿羅漢果有退」，又讓阿羅漢的果證看起來似乎又不是那麼穩固。《俱舍論·賢聖品》「阿羅漢無退，但退失現法樂住」的主張，給予了這個爭論一個重要的抉擇。就阿羅漢的修證上來看，阿羅漢是永斷煩惱，不會再有所退失的，阿羅漢內心的寧靜與光明是不受到動搖的，這一點應該是不容置疑的。然而阿羅漢在其修行當中還是會受到名聞、利養的干擾有所退失，但退的不是阿羅漢果，而是現法樂住。《俱舍論·賢聖品》的這一抉擇讓阿羅漢的修證斷滅能達到一個徹底的境界，又能兼顧到實際日常修行上的情況，將大眾部與說一切有部於涅槃上各有所執而生的優缺點給會通起來，將阿羅漢在修行上達到無為涅槃而又與物和合的真實修行面相給顯現出來。

再者，儘管《俱舍論·賢聖品》主張「阿羅漢斷煩惱無」，但其於「阿羅漢有退、無退」的抉擇對於大眾部等與說一切有部的主張亦沒有損及任何一方。就大眾部等來說，《俱舍論·賢聖品》以「阿羅漢退失現法樂住」補足大眾部等「阿羅漢無退」未論及之處，「阿羅漢無退」則對於大眾部等阿羅漢斷滅境界的看法給予支持。就有部來說，有部原本就有不退種性的阿羅漢，因此《俱舍論·賢聖品》「阿羅漢無退」的抉擇亦無損有部主張。反倒是「阿羅漢退失現法樂住」的主張贊同了有部「阿羅漢有所退失」的看法。

在「有行般、無行般」的修行次第上，則是明顯的區分出了《俱舍論·賢聖品》與有部對於修行思想上的差異。二者的分判是與「斷煩惱空」或「違令煩惱現前」的修行觀息息相關，有部以為斷煩惱是對治道違令煩惱現前、障令不生，因此若無精勤防護便有退失的可能，因以速進道、勤修加行來分判「有行般、無行般」的次第。《俱舍論·賢聖品》以為斷煩惱空，一斷便永斷，因此在行者「無行般、有行般」的修行次第則以所斷煩惱隨眠的粗、細來作為分判的依據。

在「中品忍滿位」、「家家」的探討，讓我們看到阿毘達磨論法抉擇、析究之微細，論師們不離於經典於前後法義的互見、考察、論究、抉擇與發明。「家家」是否有人天生往來受生的情形，論師們雖各有所解，但是斷三、四品欲界修



惑的聖者有人天往來受生的情形，則是為論師們所認許的，而整體欲界人天「往來」生死流轉的秩序，更是論師們的共識。「中品忍滿位」，雖然快道林常考據甚為有理，但宗性於義理上的發明亦是提供我們思索的空間，二這所說可並列最為參考。

在四諦漸頓現觀上，《俱舍論·賢聖品》沒有就爭論雙方的立場去做任何的評破，而是從無漏慧現觀苦諦，於其他三諦有俱有法不相應法的關係，能於其他三諦做「斷集、證滅、修道」事現觀來對四諦漸現觀、頓現觀作一融會。《俱舍論·賢聖品》從「見、緣、事」三現觀讓四諦漸頓現觀彼此不相違雖然是義理上好的見解、好的抉擇，但是爭論雙方「自相、共相的分析」、「無我遍通之理」基本法義的見解仍未因此而融會在一起。

二、研究限制與未來發展

由大眾部、分別論者等部派的資料缺少，概只能由《異部宗輪論》與後代論師引用於書中的引文去取得資料，因此對於大眾部等的主張未能有全面、詳盡掌握，對於「阿羅漢有退、無退」，「四諦漸頓現觀」中法義上則不能做更多對比性的處理，以更深入了解當中的異、同。再者「阿羅漢有退、無退」，「四諦漸頓現觀」皆是出於聖者實際的修行經驗，這當中的精微差異之處非是本文從資料的對比上所能完全顯現的，更何況依此而對部派之間看法上的差異做出一可能性的判斷，這樣的抉擇必然有其缺失所在。

在未來的發展上，由於部派佛教是空、有分論的時代，到了大乘則進入了空有共論的時代，「阿羅漢有退、無退」，「四諦漸頓現觀」的爭論從小乘入大乘後於法義上產生了時麼改變，阿羅漢究竟有退、無退？四諦究竟漸現觀或頓現觀？可以再對這整個發展的脈絡做一探討。再者，《俱舍論》與《順正理論》所爭論的「惑種的有無」亦可以再繼續探究下去 - 即「惑種的有無」是出於聖者於自身什麼樣的內證而判定來的。如果說涅槃是最終共同的體證，為何阿羅漢之間的判定會有如此歧異？是否為阿羅漢還有「餘習」 - 即大乘佛教所說的「塵沙

惑」或「所知障」，故阿羅漢雖無「人我」的分別但仍有「法我」的分別，於「法」不能如同佛一般通達無礙，因此有種種的分判。再者，本文討論未涉及南傳佛教論典的教理與藏傳佛教教典的教理，可與南傳佛教、藏傳佛教教典相關教理再作比較探討。

部派佛教的教理錯綜複雜，幸有前輩學者的研究整理得以讓本論文能有所探討的空間。本論文於部派佛教教理上的理解與研究有所錯誤之處，祈請前輩學者予以指正。

參考書目

- 1.大藏經、卍續藏經典籍順序依照冊數排列，冊數相同者依照編號次第排列。
- 2.專書、期刊及工具書依照人名筆劃由少至多依序排列。

一、傳統文獻

(一)《大正新脩大正藏》典籍

■ 經、論典籍

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正新脩大正藏》第一冊，台北：新文豐，1983。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正新脩大正藏》第一冊，台北：新文豐，1983。

宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》《大正新脩大正藏》第二冊，台北：新文豐，1983。

五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正新脩大正藏》第二七冊，台北：新文豐，1983。

迦旃延子造，五百羅漢釋，北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》，《大正新脩大正藏》第二八冊，台北：新文豐，1983。

尊者法救造，劉宋·僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》，《大正新脩大正藏》第二八冊，台北：新文豐，1983。

尊者世親造，唐·玄奘譯，《俱舍論》，《大正新脩大正藏》第二九冊，台北：新文豐，1983。

婆藪槃豆造，陳·真諦譯，《阿毘達磨俱舍釋論》《大正新脩大正藏》第二九冊，台北：新文豐，1983。

尊者眾賢造，唐·玄奘譯，《順正理論》，《大正新脩大正藏》第二九冊，台北：新文豐，1983。

尊者眾賢造，唐·玄奘譯，《顯宗論》，《大正新脩大正藏》第二九冊，台北：新文豐，1983。

訶梨跋摩造，姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正新脩大正藏》第三二冊，台北：新文豐，1983。

婆藪跋摩造，陳·真諦譯，《四諦論》，《大正新脩大正藏》第三二冊，台北：新文豐，1983。

世友菩薩造，唐·玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正新脩大正藏》第四九冊，台北：新文豐，1983。

■ 論疏典籍

唐·釋普光述，《俱舍論記》，《大正新脩大正藏》第四一冊，台北：新文豐，1983。

唐·釋法寶撰，《俱舍論疏》，《大正新脩大正藏》第四一冊，台北：新文豐，1983。

唐·圓暉述，《俱舍論頌疏論》，《大正新脩大正藏》第四一冊，台北：新文豐，1983。

唐·遁倫集撰，《瑜伽論記》，《大正新脩大正藏》第四二冊，台北：新文豐，1983。

唐·窺基撰，《瑜伽師地論略纂》，《大正新脩大正藏》第四三冊，台北：新文豐，1983。

日本宗性，《俱舍論本義抄》《大正新脩大正藏》第六三冊，台北：新文豐，1983。

日本湛慧，《阿毘達磨俱舍論指要鈔》《大正新脩大正藏》第六三冊，台北：新文豐，1983。

日本快道林常，《阿毘達磨俱舍論法義》《大正新脩大正藏》第六四冊，台北：新文豐，1983。

日本法幢《阿毘達磨俱舍論稽古》《大正新脩大正藏》第六四冊，台北：新文豐，1983。

日本英憲，《俱舍論頌疏抄》《大正新脩大正藏》第六四冊，台北：新文豐，1983。

■ 諸宗典籍

隋·慧遠撰，《大乘義章》，《大正新脩大正藏》第四四冊，台北：新文豐，1983。

唐·窺基撰，《大乘法苑義林章》，《大正新脩大正藏》第四五冊，台北：新文豐，1983。

(二)《卍續藏經》典籍

唐·窺基《異部宗輪論述記》，《卍續藏經》第八十三冊，台北：新文豐，1993。

唐·慧暉，《俱舍論頌疏義鈔》，《卍續藏經》第八十三冊，台北：新文豐，1993。

(三)其他

佛教大系完成會編纂 1978 《俱舍論》，東京都：中山書房。

佐伯旭雅編 1978 《冠導阿毘達磨俱舍論》京都：法藏館。收錄於藍吉富主編（1985）《大藏經補編》第六冊，台北：華宇出版社，P445-773。

二、近人論著

大谷大學佛教學會原編，關世謙譯 1993 《佛學研究指南》，台北：東大出版社。

木村泰賢著，巴壺天、李世傑合譯 1958 《人生的解脫與佛教思想》，台北：協志工業叢書出版公司印行。

- 木村泰賢撰，歐陽瀚存譯 1968 《原始佛教思想論》，台北市：臺灣商務印書館。
- 木村泰賢著，演培法師譯 1992 《小乘佛教思想論》，台北市：天華出版社。
- 平川彰著，莊崑木譯 2002 《印度佛教史》，台北：商周出版。
- 平川彰等著，許明銀譯 1990 《佛學研究入門》，台北：法爾。
- 水野弘元著，如實譯 1984 《原始佛教》，台北：普門文庫。
- 水野弘元著，釋恒清譯《阿毘達磨文獻導論》。收錄於楊白衣等著（1995）《一九七七佛學研究論文集》，高雄：佛光出版社，P48-87。
- 印順法師 1950 《性空學探源》，台北：正聞出版社。
- 印順法師 1968 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社。
- 印順法師 1971 《原始佛教聖典之集成》，台北：明光堂印書局。
- 印順法師 1981 《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
- 印順法師 1985 《空之探究》，台北：正聞出版社。
- 印順法師 1988 《印度之佛教》，台北：正聞。
- 印順法師 2005 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。
- 正果法師 1995 《佛教基本知識》，台北：佛陀教育基金會。
- 弘學 1999 《部派佛教》，成都：巴蜀書社。
- 艾美.史密特(Amy Schmidt)著，周和君譯 2003 《佛陀的女兒：南傳佛教大修行人的傳奇心靈》，台北：橡樹林文化。
- 江亦麗 1985 《說一切有部的哲學思想探索》，中國社會科學院研究生院碩士學位論文。收錄於佛光山文教基金會總編輯（2001）《中國佛教學術論典》第十一冊，台北：佛光山文教基金會出版，P363-410。
- 李世傑 1961 《印度部派佛教哲學史》，台北：台灣佛教月刊。
- 李世傑 1971 《??????》，台北：慈航佛學院。
- 李世傑著，廣淨法師校對 2000 《俱舍學綱要》（修訂版），新竹：出版不詳。
- 呂澂 1982 《印度佛學思想概論》，台北：天華出版公司。

- 呂澂 1983 《印度佛教史略》，台北：新文豐。
- 吳汝鈞 1982 《佛學研究方法論》，台北：學生書局。
- 杜松柏 2002 《佛學思想綜述》，台北：新文豐。
- 性空法師講/釋見擎,釋見崙,釋見愷文字整理註釋 2003 《四聖諦與修行的關係》，嘉義市：安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社。
- 性空法師講述/釋見愷, 釋自範等文字整理 2005 《阿毘達摩的理論與實踐》，嘉義：安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社。
- (俄)舍爾巴茨基(Stcherbatsky, T.)著，立人譯 1994 《小乘佛學》，北京：中國社會科學。
- 阿姜查 (Ajahn Chah)，英文編譯保羅．布里特 (Paul Breiter)，賴彥隆譯 2002 《森林中的法語：一位證悟者的見道歷程》，台北：橡樹林文化出版。
- 阿姜查 (Ajahn Chah)，賴彥隆譯 2004 《阿姜查的禪修世界第一部：戒》，台北：橡樹林文化出版。
- 阿姜查 (Ajahn Chah)，賴彥隆譯 2004 《阿姜查的禪修世界第二部：定》，台北：橡樹林文化出版。
- 阿姜查 (Ajahn Chah)，賴彥隆譯 2004 《阿姜查的禪修世界第三部：慧》，台北：橡樹林文化出版。
- 姚治華釋譯 1996 《異部宗輪論》，高雄：佛光文化。
- 高楠順次郎、木村賢泰著，高觀廬譯 1995 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館。
- 馬定波 1974 《印度佛教心意識說之研究》，台北：正中書局。
- 悟慈法師譯述 1989 《俱舍學》，台南：開元寺佛經流通處。
- 高永霄導讀 1993 《異部宗輪論》，香港：密乘佛學會。
- 徐醒生釋譯 1998 《大毘婆沙論》，台北：佛光文化。
- 悟殷法師 2001 《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，台北：法界出版社。
- 悟殷法師 2003 《部派佛教系列中編：修證篇》，台北：法界出版社。

- 悟殷法師 2006 《部派佛教系列下編：諸部論師的思想與風格（一）》，台北：法界出版社。
- 馬哈希著，茅塔諾英譯，嘉義新雨編譯群中譯 2004 《內觀基礎》，台北：方廣文化。
- 黃公偉 1966 《佛學原理通釋》，台北：現代文藝出版社。
- 黃公偉 1972 《印度佛教思想體系論史》，台北：台灣商務印書館。
- 張曼濤主編 1978 《俱舍論研究》（上），台北：大乘文化出版社。
- 張曼濤主編 1979 《俱舍論研究》（下），台北：大乘文化出版社。
- 張曼濤主編 1979 《部派佛教與阿毗達磨》，台北：大乘文化出版社。
- 張曼濤主編 1978 《佛學研究方法》，台北：大乘文化出版社。
- 張曼濤主編 1978 《印度佛教史論》，台北：大乘文化出版社。
- 智敏法師編 1998 《俱舍論頌疏補充講義》，台北：福智之聲。
- (斯里蘭卡)喜見長老、(德)向智尊者著，南傳佛教叢書編譯組譯校 2004 《七種覺悟的因素：七覺支、五蓋及其對治方法》，台北：方廣文化。
- 曾銀湖譯 1992 《尊者阿迦曼傳》，台中：原始佛教協會。
- 聖嚴法師 1999 《印度佛教史》，台北：法鼓文化。
- 楊白衣著 1998 《俱舍要義》，台北：佛光文化。
- 演培法師 1971 《俱舍論頌講記》，台北：中華大典編印會。
- 演培法師 1975 《印度部派佛教思想觀》，台北市：中華大典編印會。
- 演培法師釋註 1989 《異部宗輪論語體釋》，台北：天華出版公司。
- 鄧殿臣、威馬萊拉擔尼合譯 1997 《長老偈；長老尼偈》，北京：中國社會科學。
- 韓廷傑 2001 《南傳上座部佛教概論》，台北：文津出版社。
- 藍吉富 1997 《佛教史料學》，台北：東大出版社。
- A. K. Warder 著，王世安譯 1988 《印度佛教史》，台北：華宇出版社。

三、期刊論文、學位論文

■ 期刊論文

- 水野弘元 1981 從原始佛教到部派佛教 ,《香光莊嚴》70 : 114-135。
- 巴宙 1970 論巴利佛典中的阿羅漢 ,《海潮音》51.5 : 5-6。
- 有信法師 2002 四諦現觀之略探 - 以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主 ,
《福嚴佛學院第九屆學生論文集》上冊 : 185-222。
- 安慧法師 2004 斷煩惱的探討 以《大毘婆沙論》為中心 ,《第十五屆全國佛學論文聯合發表會會後論文集》 : A 1-A31。
- 有部生 1970 俱舍的聖位論 ,《臺灣佛教》24.2 : 15-20。
- 佛使比丘 1995 上座部佛教的某些殊勝特色 (上) ,《香光莊嚴》44 : 38-39。
- 佛使比丘 1996 上座部佛教的某些殊勝特色 (中) ,《香光莊嚴》45 : 37-40。
- 佛使比丘 1996 上座部佛教的某些殊勝特色 (下) ,《香光莊嚴》46 : 34-37。
- 李志夫 1990 試論「俱舍論」在佛教思想史中之價值 ,《中華佛學學報》卷
3 : 47-67。
- 林煥如 1991 從「四善根」論說一切有部加行位思想探微 - 以漢譯「阿毘
達磨俱舍論」為中心 ,《諦觀》65 : 125-146。
- 林秋萍 1984 試於原始佛教與部派佛教中看四聖諦思想之流變 ,《哲學年刊》
3 : 34-38。
- 林秋萍 1985 從四聖諦看佛教的真諦 ,《中國佛教》29.11 : 20-24。
- 林妙香 1986 析論俱舍論「三世有」之思想 ,《中國佛教》30 : 4 : 18-23。
- 林崇安 1989 部派佛教的根本思想 ,《西藏研究會訊》8 : 1-3。
- 林崇安 1990 印度部派佛教的分立與師資傳承的研究 ,《中華佛學學報》3 :
25-46。
- 林崇安 1992 「四聖諦論」的分析 ,《慧炬》, 331 : 24-31。
- 杭大元 1988 人生煩惱知多少:俱舍論隨眠品發微 ,《中國佛教》32.7 : 6-11。

- 祖蓮法師 2002 「涅槃為所緣」初探 - 以《大毘婆沙論》及《大智度論》為主 ,《福嚴佛學院第九屆學生論文集》上冊：223-260。
- 惟康法師 2004 說一切有部「四諦現觀」之初探 - 以《大毘婆沙論》為主 ,《福嚴會訊》4：53-72。
- 張玉欣 1988 對「俱舍論」的宗義和「三世實有」說的探究 ,《諦觀》7：157-178。
- 陳一標 2007 唯識學「行相」(akara) 之研究 ,《正觀》43：5-21。
- 陳世賢 1999 吉藏對說一切有部學說之評破 ,《正觀》10：67+69-107。
- 惠敏法師 2004 印順導師之部派佛教思想論(1)--三世有與現在有 ,《中華佛學學報》17：19-47。
- 菩提比丘, 雷瓦達達摩比 1970 阿毘達磨的特色與起源 ,《香光莊嚴》59：80-95。
- 葉阿月 1979 唯識思想的對治煩惱說--以四念住與四聖諦為中心 ,《國立臺灣大學文史哲學報》28：103-148。
- 開仁法師 1999 四諦頓漸現觀之初探 ,《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》：593-624。
- 開仁法師 2002 試論「法住智」思想之開展 ,《福嚴佛學院第九屆學生論文集》上冊：P57-80。
- 楊白衣 1985 阿毘達磨藏及其思想內容 ,《內明》159：3-12。
- 慈斌 1970 俱舍的賢位論 ,《臺灣佛教》24.2：10-14。
- 聖嚴法師著, 單德興中譯 2001 菩薩與阿羅漢 ,《人生雜誌》250：60-63。
- 溫宗? 2003 漢譯「阿含經」與阿毘達磨論書中的「慧解脫」--以「雜阿含須深經」為中心 ,《正觀》26：5-51。
- 溫宗? 2004 「須深經」的傳本及南傳上座部對「須深經」慧解脫阿羅漢的理解 ,《中華佛學研究》8：9-49。
- 溫宗? 2004 巴利註釋文獻裡的乾觀者 ,《正觀》33：5-90。

- 溫宗? 2006 佛教禪修與身心醫學--正念修行的療癒力量 ,《普門學報》33 : 9-49。
- 道元 1988 談上座部與大眾部 ,《內明》200 : 8-11+7。
- 廖明活 1991 部派佛教思想的特質 -上 ,《獅子吼》30.9 : 3-7
- 廖明活 1991 部派佛教思想的特質 -中 ,《獅子吼》30.10 : 26-32。
- 廖明活 1991 部派佛教思想的特質 -下 ,《獅子吼》30.11/12 : 24-29。
- 劉果宗 1993 俱舍宗史略 ,《獅子吼》32.9 : 22-32。
- 德釗法師 1984 瞭解阿毘達磨 ,《獅子吼》23.11 : 25-29。
- 德釗法師 1985 阿毘達磨形成的經過 ,《慧炬》248/249 : 13-16。
- 謝大寧 1996 阿羅漢的煩惱 -上 ,《香光莊嚴》47 : 64-71。
- 謝大寧 1996 阿羅漢的煩惱 -下 ,《香光莊嚴》48 : 52-61。
- Kalupahana,D. J. , 陳鈞鴻譯 1981 部派佛教--上座部,說一切有部,及經量部 , 《內明》106 : 3-8。

■ 學位論文

- 張富萍撰 1993 《????? 佛教???? 修道論：俱舍論賢聖品? 中心?? ? 》, 日本：駒澤大學大學院人文科學研究科佛教學修士論文。

四、工具書

- 丁福保 1956 《佛學大辭典》(全四冊), 台北：華嚴蓮社。
- 望月信亨 1977 《望月佛教大辭典》, 台北：地平線出版社。
- 慈怡主編 1988 《佛光大辭典》, 高雄：佛光出版社。
- 龍谷大學編纂 1974 《佛學大辭典》, 東京：富山房。
- 藍吉富主編 1994 《中華佛教百科全書》, 台南：中華佛教百科文獻基金會。