

◎ p.i，唯識熏變：

1. 印順法師，《唯識學探源》，pp.28～32：

大乘唯識思想，大概可以歸納為五類：

一、《華嚴經·十地品》第六地說：

「三界虛妄，但是一心作」。

一心，瑜伽派是把它解說做阿賴耶識的。但在某一系學者，不承認賴耶唯心論，以為這只是簡別外道的世間由自在天所造；「唯一心作」，還不出業感的範圍。但由心造業而感得三界的果報，雖不就是唯心論，但未嘗不是促成唯識的有力思想。這可以稱為「由心所造」的唯識。

二、《解深密經》（卷三）說：

「我說識所緣，唯識所現故，……此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即有如是影像顯現」。

經說凡是我們所認識到的一切，並沒有一種所謂客觀獨立存在的本質。當我們心識現前的時候，心上必然的現起一種境界相。因了錯誤的認識與執著，覺得它是離心存在的外境。實際上，那所認識的境相，只是自心現起的影子。唯是自心所現，所以叫做唯識。這種唯識思想，是立足在認識論上，從能知所知的關係上探發出來，是考慮所知的真相而發現的，這可以稱為「即心所現」的唯識。

三、《解深密經》（卷一）說：

「於六趣生死，彼彼有情墮彼彼有情眾中。……於中最初一切種子心識，成熟展轉和合、增長、廣大，依二執受：一者、有色諸根及所依執受，二者、相名分別言說戲論習氣執受。……阿陀那識為依止為建立故，六識身轉」。

本經，說明我們的身體和我們內心的認識活動，都依一切種子心識所含藏的種子而漸漸的開展出來。它是依胎生學的見地，說明眾生的入胎，在胎中漸漸的發達，與現起認識的作用。這些，既是從藏在心識中的種子所生起，也就有唯識的意義。這可以稱為「因心所生」的唯識。

四、《楞伽阿跋多羅寶經》（卷四）說：

「如來之藏，是善不善因。……為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地與七識俱。如海浪身，長生不斷。離無常過，離於我論。自性無垢，畢竟清淨」。

平常講唯識，多以阿賴耶為依止，為說明的出發點。但阿賴耶的產生，一方面是依如來藏心，另一方面是依無始來的虛妄習氣。在這真相的如來藏，與業相的虛妄習氣相互交織之下，才成立其為阿賴耶。因此，從一切法依阿賴耶而生的方面看，是雜染諸法的所依；另一方面看，也就是迷悟關鍵所在。迷、悟、染、淨，都依藏心而有，所以也就是唯識。這雜染的習氣，反映到清淨的如來藏心，因而成為阿賴耶識，現起一切的虛妄相。這可以稱為「映心所顯」的唯識。

五、《阿毘達磨大乘經》說：

「菩薩成就四法，能隨悟入一切唯識，都無有義。……四者，成就三種勝智隨轉妙智。何等為三？一、得心自在一切菩薩，得靜慮者，隨勝解力，諸義顯現。二、得奢摩他，修法觀者，纔作意時，諸義顯現。三、已得無分別智者，無分別智現在前時，一切諸義皆不顯現」。

菩薩因內心定慧的實踐，一切境界都可以隨心轉變，或者不起一切。境界既可以隨心而轉，就可因此推論到一切境界的沒有自體。如外境有離心獨立的本質，那決不能因心的觀想而改變。這是從佛弟子止觀的體驗而推論到的，可以稱為「隨心所變」的唯識。

這五項思想，起初是逐漸的引發，各別的深入研究；等到思想的反流與綜合，就走上唯識學的階段，也才有真正的唯識學。後代的唯識學派，雖然都在融貫這五項思想，但不無偏重的發揮，因此成為思想不同的學派。

2. 印順法師，《印度之佛教》，〈虛妄唯識論〉，pp.249～257：

「虛妄唯識論」，源於《瑜伽》之〈本地分〉，《中邊》發其端，經《莊嚴》至無著之《攝大乘論》而大成。

以一切種子識為本，種子識變現之唯識也（用種識不一不異之不異義）。

唯識學又反流於《瑜伽》，成〈攝決擇分〉，至世親之《唯識三十論》而大成。以三類分別識為本，分別識變現之唯識也（用種識不一不異之不一義）。

此二流，立義多異，而實相資發明。……

3. 印順法師，《華雨香雲》，p.354：

卅五年，我在武昌出版了《攝大乘論講記》，對相宗的新舊，表示一些見解。我認為：無著世親學本身，就有不同的說法。

例如《攝大乘論》等，著重「一切種子阿賴耶識」，一切依識種起，即成「一能變」說。

《成唯識論》等，著重「現行阿賴耶識」，依心起境，當然是「三能變」了。

4. 印順法師，《以佛法研究佛法》，p.249：

無著參考了《瑜伽》、《莊嚴》，依《阿毘達磨大乘經》，造《攝大乘論》。

世親為《攝論》作釋，對唯識現及悟入唯識性，有更明確的建立。這是著重《阿毘達磨大乘經》的，代表了無著的唯識學。

此經說：阿賴耶識與（七）轉識互為因緣，所以《攝論》以含攝得有漏種習的種子賴耶識為本，從種（識）生現，一切從賴耶生，成為一能變說。

真諦譯傳的《攝論》，確是這樣說的；玄奘譯的也是這樣。

真諦說有「解性賴耶」——阿賴耶的真淨義，所以後來與地論系合流。

5. 印順法師，《以佛法研究佛法》，pp.249～250：

三、繼《瑜伽論·本地分》而起的，是傳為彌勒造的〈攝抉擇分〉，引用了全部的《解深密經》。

依經說：阿賴耶識執持種子，賴耶是虛妄的現行識。見分起相分為唯識現，所以是現行（三能變）識能變。

世親晚年所作的《三十唯識論》，就是依此〈抉擇分〉的體系，對八識的所依、所緣、心所相應等，依《瑜伽論》而集成更嚴密的論典。這是重於《解深密經》的，代表了世親獨到的唯識學。

玄奘所傳，屬於這一系。玄奘從戒賢、勝軍等學，於唯識十大論師的注釋外，更有《唯識抉擇論》等。玄奘與弟子窺基，糅合眾說而傳出的《成唯識論》，實為當時護法、戒賢等學說的總和。

6. 世親造·玄奘譯《唯識三十論頌》卷1(大正31，60a20-c8)：

護法等菩薩約此三十頌造《成唯識》，今略標所以。謂此三十頌中，初二十四行頌明唯識相；次一行頌明唯識性，後五行頌明唯識行位。就二十四行頌中，初一行半略辯唯識相；次二十二行半廣辯唯識相，謂外問言：「若唯有識，云何世間及諸聖教說有我法？」舉頌訓答，頌曰：

- 1、由假說我法，有種種相轉。彼依識所變，此能變唯三：
- 2、謂異熟、思量，及了別境識。

次二十二行半廣辯唯識相者，由前頌文略標三能變，今廣明三變相。且初能變其相云何？頌曰：

初阿賴耶識，異熟一切種，

- 3、不可知執受，處了常與觸、作意、受、想、思，相應唯捨受。
- 4、是無覆無記，觸等亦如是，恒轉如瀑流，阿羅漢位捨。

已說初能變，第二能變其相云何？頌曰：

- 5、次**第二能變**，是識名末那，依彼轉緣彼，思量為性相。
- 6、四煩惱常俱，謂我癡、我見、并我慢、我愛，及餘觸等俱。
- 7、有覆無記攝，隨所生所繫，阿羅漢滅定，出世道無有。

如是已說第二能變。第三能變其相云何？頌曰：

- 8、次**第三能變**，差別有六種，了境為性相，善不善俱非。
- 9、此心所遍行、別境、善、煩惱、隨煩惱、不定，皆三受相應。
- 10、初遍行觸等，次別境謂欲、勝解、念、定、慧，所緣事不同。
- 11、善謂信、慚、愧、無貪等三根，勤、安、不放逸、行捨及不害。
- 12、煩惱謂貪、瞋、癡、慢、疑、惡見。隨煩惱謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、

- 13、誑、諂與害、憍、無慚及無愧、掉舉與昏沈、不信并懈怠、
 14、放逸及失念、散亂、不正知。不定謂悔、眠，尋、伺二各二。
 已說六識心所相應。云何應知現起分位？頌曰：
 15、依止根本識，五識隨緣現，或俱或不俱，如濤波依水。
 16、意識常現起，除生無想天，及無心二定，睡眠與悶絕。

◎ p.ii，法法涉入：

1. 印順法師，《華雨集（四）》，〈佛學大要〉，pp.293~295：

初期大乘經部類繁多，要皆本於般若之深義，故「空、無生、無二、離自性相，普入諸佛一切修多羅」。……

三、「一切法皆如」，「一切法皆入法界」。「菩薩悉見一切諸法，如是諸法及於法界，等淨如（虛）空」。法界清淨不二，為一切法通相；於法界中，一切法亦清淨如空。

虛空是無礙相，故法相性空，法法平等，即能悟入法法無礙，互相涉入：佛菩薩無礙境界，悉依此而通達。……

西元三、四世紀，如來藏系經典傳出，如《大般涅槃經》初分，《如來藏經》等。

「如來常住不變易」；如來有「常、樂、我、淨」四德；「我者即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義」。

《如來藏經》九喻說如來藏（佛性）：眾生身心中，有如來智慧、身相；「如來藏無染污，德相備足，如我無異」。如來在眾生身中，猶如胎藏，即眾生本有如來功德。

或說：「空如來藏，若離若脫若異一切煩惱藏；不空如來藏，過於恒沙，不離不脫不異不思議佛法」。或說：「空者二十五有，不空者大般涅槃」。

如來藏本性清淨，為煩惱所纏，與心性本淨（即自性清淨心），為客塵所染說相同，故如來藏即自性清淨心。

依此（真我）淨心，說轉染還淨。法門承《法華》、《大集》、《華嚴》而來，然說真我、真心、不空，與初期大乘方便異矣！

◎ p.3，五教、三宗：

1. 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈如來藏之研究〉，pp.304~305：

……賢首宗判五教，也可以分作三類：

小教及始教一分有教是法相宗，始教一分空教是破相宗，

終頓圓三教是法性宗，都是以如來藏心具德為根本的。

終教，如《起信論》的如來藏緣起說。賢首宗的頓教，即是禪宗。

從後代（圓）教（頓）禪一致的思想，不難看出後三教同以如來藏說為本的。

◎ p.6，性起、性具：

1. 印順法師，《中觀今論》，pp.196~197：

如賢首家，《起信論》等，也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。

但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真，全事即理，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的。反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。

從本性現起一切現象，即性起法門，這是唯識學者所不談的。

……究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。

如天臺宗的性具法門，以為十法界，一一各具十法界。一法界即性具而成為事造時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。

這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。

◎ p.7，破微塵出大千經……：

西晉·竺法護譯《佛說如來興顯經》卷3(大正10，607c1-608a5)：

復次，佛子！如來之慧遊入一切，聖智巍巍，靡不周遍一切黎庶終始之界。

所以者何？若有欲想世尊之慧欲及達者，未之有也。

又，如來慧悉離諸相，自在之慧則遊自然，無所罣礙。

如書一經，其卷大如三千世界；或有大經而未書成，猶如三千世界之海、或如神圍山、如大神圍、或如普地。

舉要言之，如千世界、或如四域天下之界、或如閻土、或如大海、如須彌山、如大神宮、欲行天館、如色行天、如無色天。

假集大經，廣長、上下猶如三千大千世界，而有一塵在大經卷，又諸經上各各有塵，悉各周遍在大經裏。

當爾之時，有一丈夫自然出現，聰明智慧，身試入中。又有天眼，其眼清淨，普有所見，則以天眼而觀察之：「今斯經卷如是比像廣大無極，其上則有少少塵耳，於諸眾生無所加益。我身寧可以無極力、大精進勢，裂壞此經、解散大卷，當以饒益一切黎庶。」

適念此已，則時興隆無極之力、精進之勢，輒如所願，取大經卷各自散解以給黎庶。如一經卷，眾經之數亦復如是。

若此，仁者！如來、至真以無量慧、不可計明，悉入一切眾生江海心之所行，而普曉

了群萌志操。

如來之慧不可限量、靡不周達、不可窮極，正覺之智不可計會，觀察一切萌類境界，怪未曾有：「斯眾生類愚騃乃爾，不能分別如來聖慧。」

世尊普入而自念曰：「吾寧可宣顯示大道，使諸想縛自然蠲除。」

如佛法身聖塗力勢，當令捨離一切著念、設使曉了正真之慧誼所歸趣、獲致無極三昧之定、暢說正道、去一切想、誨令使念無上道慧、化諸黎庶在五趣者令達無極，是為，佛子！第十之事。

如來、至真勸諸菩薩心入道義，如是比像濟無央數諸菩薩等，蒙如來慧開化其心、使入大道也。

◎ p.11，《楞嚴經》……疑偽：

1. 印順法師，《中國禪宗史》，pp.147~148：

……《楞嚴經》全名為《大佛頂如來密因修證了義菩薩萬行首楞嚴經》，全經共十卷。這部經，一向來歷不明。

智昇所撰《開元釋教錄》（開元十八年——七三〇止），以《楞嚴經》為羅浮山南樓寺懷迪所譯的。

懷迪在廣府，從一位不知名的梵僧，得到這部經的梵本。懷迪曾來長安，參預《大寶積經》的譯場（七〇五——七一三）。

他回去，才在廣州譯出這部經（大正五五·五七一下）。這樣，《楞嚴經》的翻譯，是七一三年以後的事了。

但智昇在同時撰述的《續古今譯經圖記》，以為《楞嚴經》是般刺密帝，在神龍元年（七〇五）五月，於廣州制旨寺譯出。

並說：「烏菴國沙門彌迦釋迦譯語；菩薩戒弟子前正諫（議）大夫同中書門下平章事清河房融筆受」；懷迪是證義者（大正五五·三七一下——三七二上）。

智昇的二說不同，但總是開元十八年（七三〇）前，智昇已經見到的。

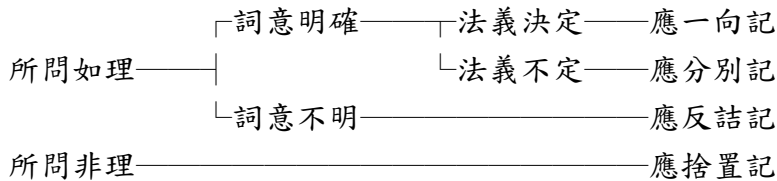
……智昇在開元十八年前，已見到《楞嚴經》十卷。但此經的傳通，還在半秘密狀態中。在這一傳說中，看出了《楞嚴經》與禪者神秀有關。

這部經的真偽，古代議論紛紛。晚唐以來，佛教是禪宗天下，這部經也受到尊重，不再聽說有異議了。

現在想要說明的，《楞嚴經》所代表的禪門，與神秀（一切禪宗）的共同性。

◎ p.17，十四置難：

1. 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.522～523：



前三類是記 (vyākata)，是明確解答的。如問題的詞意明確，那就應就問題而給予解答。

但問是舉法 (如「諸行」) 問義 (如「無常」) 的，如法與義決定 (如作四句分別，僅有是或不是一句)，那就應一向記：「是」；或「不是」的。

如法與義都寬通多含，那就應作分別記：分為二類或多類，而作不同的解答。

如問題的詞意不明 (或問者別有「意許」)，那就應反問，以確定所問的內容，而後給予解答。

如所問的不合理，如「石女兒為黑為白」，那就應捨置記，也就是無記 (avyākata)。無記是不予解答，無可奉告。

「四種問記」，可通於佛與弟子間，法義問答的不同方式。

在「九分」與「十二分教」中，「記說」成為一分的時代，還不會那樣的，充滿阿毘達磨問答分別的性格。

◎ p.25，n.20：

北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷 27〈師子吼菩薩品 11〉(大正 12，524a12-b9)：

……善男子！是因非果如**佛性**，是果非因如**大涅槃**。是因是果，如十二因緣所生之法。非因非果名為**佛性**。

非因果故，常恒無變，以是義故，我經中說：「十二因緣其義甚深，無知無見，不可思惟，乃是諸佛菩薩境界，非諸聲聞緣覺所及。」

以何義故甚深甚深？眾生業行不常不斷而得果報，雖念念滅而無所失，雖無作者而有作業，雖無受者而有果報，受者雖滅果不敗亡，無有慮知和合而有。……

善男子！一切眾生不能見於十二因緣，是故輪轉。善男子！如蠶作繭，自生自死。一切眾生亦復如是，不見佛性故，自造結業，流轉生死，猶如拍毬¹。

善男子！是故我於諸經中說：「若有人見十二緣者，即是見法；見法者，即是見佛。」

¹ 毬 (く一又ノ)：1. 古代泛稱遊戲用球類。最初以毛糾結而成，後以皮為之，中實以毛或充以氣。南朝梁 宗懷《荊楚歲時記》：“打毬、鞦韆、施鉤之戲。(《漢語大詞典(六)》，p.1008)

佛者，即是佛性。何以故？一切諸佛以此為性。

……上上智觀者見了了故，得阿耨多羅三藐三菩提道。以是義故，十二因緣名為佛性。佛性者即第一義空，第一義空名為中道，中道者即名為佛，佛者名為涅槃。……

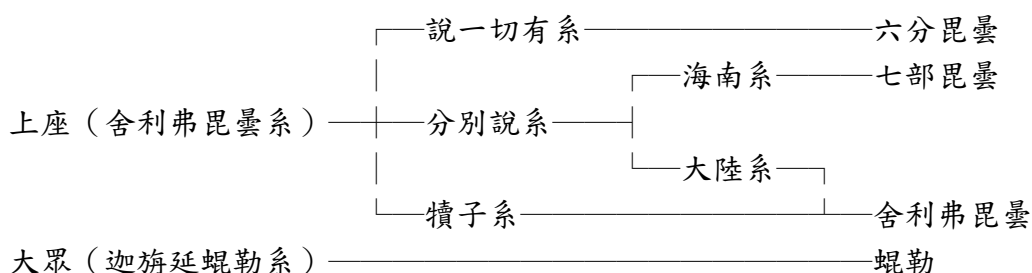
◎ p.27，體義伽陀：

唐·窺基撰《瑜伽師地論略纂》卷 7(大正 43，97b15-16)：

體義伽陀者，明伽陀中體性義理。

◎ p.28，分別論者：

印順法師，《性空學探源》，〈學派之分流與毘曇〉，pp.102~104：



◎ p.29，受諸天氣：

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 21〈苦樂品 29〉(大正 02，657b16-20)：

如來身者，清淨無穢受諸天氣。為是人所造耶？此亦不可思議。所以然者，以過人行。如來身者，為是大身，此亦不可思議。所以然者，如來身者，不可造作，非諸天所及。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 28〈聽法品 36〉(大正 02，705c17-26)：

爾時，釋提桓因白佛言：「我今當以何食飯如來乎？為用人間之食，為用自然天食？」世尊告曰：「可用人間之食用食如來。所以然者，我身生於人間，長於人間，於人間得佛。」

釋提桓因白佛言：「如是，世尊！」是時，釋提桓因復白佛言：「為用天上時節？為用人間時節？」

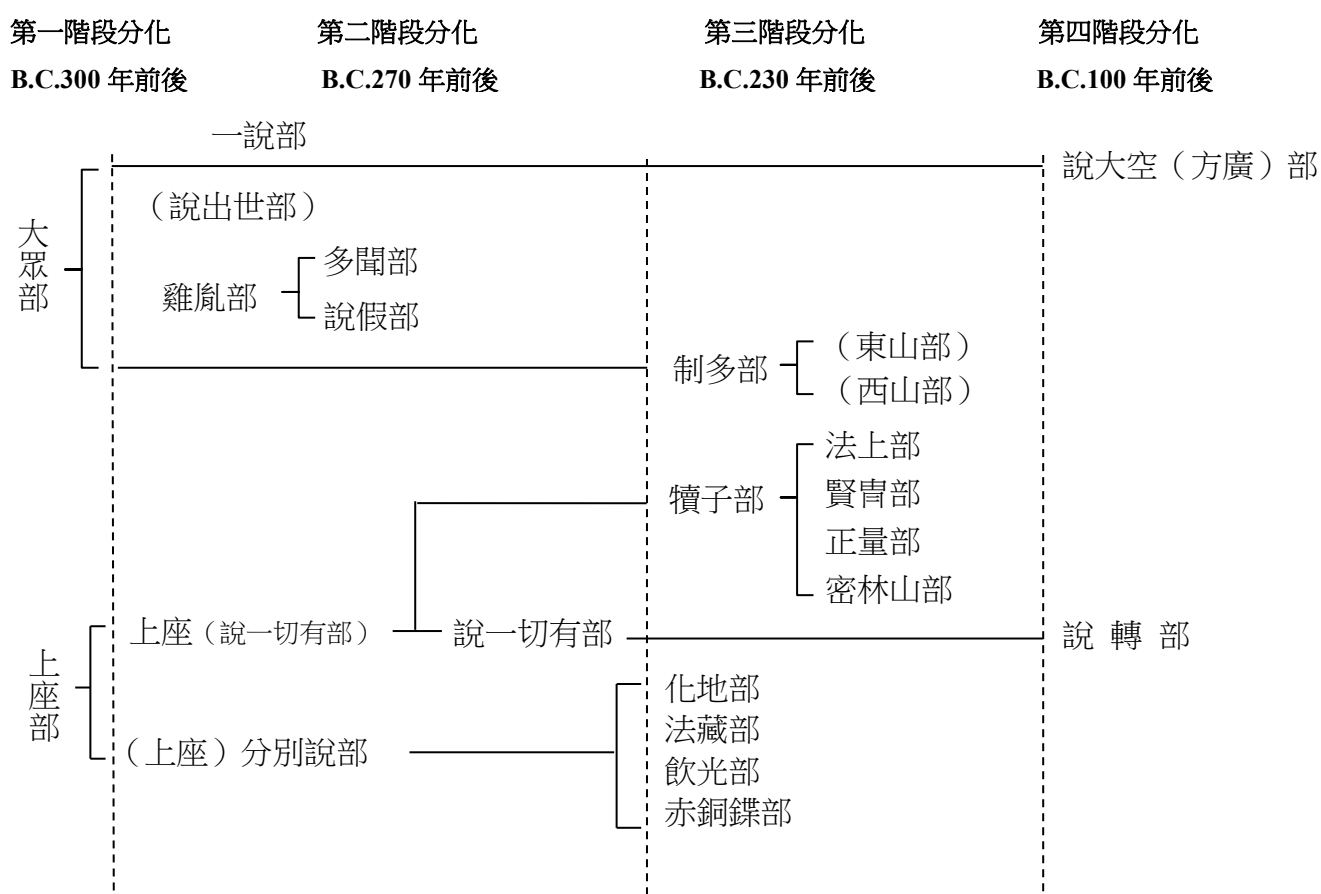
世尊告曰：「用人間時節。」

對曰：「如是。世尊！」

是時，釋提桓因即以人間之食，復以人間時節飯食如來。」

爾時，三十三天各各自相謂言：「我等今見如來竟日飯食。」

參見印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈部派分裂與大乘〉，pp.315～353。
pp.347～352：



從部派分裂的系譜中，理會出部派分裂的四階段，每一階段的意義不同。

第一階段，分為大眾與上座二部，主要是僧伽（samgha）內部有關戒律的問題。……

從歷史發展的觀點來說，從佛陀晚年到五百結集，再到七百結集，只是有關戒律，耆年上座與僧伽多數的諍論。……

大眾部是東方系，重僧伽的；上座部是西方系，重上座的：這是決定無疑的事實。

第二階段的部派分化，是思想的，以教義為部派的名稱。……

在上座部中，分為自稱上座的分別說部，與說一切有系的上座部。

說一切有部主張：「三世實有，法性恒住」。過去有法，現在有法，未來有法，法的體性是沒有任何差別的。說一切有，就是這一系的理論特色。

分別說部，依《大毘婆沙論》所說，是現在有者。認為佛說過去有與未來有，是說過去已發生過的，未來可能生起的。過去「曾有」，未來「當有」，是假有，與現在有的實有，性質不同。這就是「二世無」派。……

大眾部方面，也是這樣。初分出一說部、說出世部、雞胤部。……其次，大眾部又分出多聞部與說假部。……

第三階段分出部派的名稱，

如大眾部分出的制多山、東山、西山等部，都依地區、寺院為名。這是佛教進入一新階段，以某山某寺而形成部派中心。

在上座部中，分別說部傳入錫蘭的，名赤銅鑠部，赤銅鑠是錫蘭的地名。後分為大寺、無畏山、祇園寺部，也都是依某山某寺為根本道場而得名。

分別說部在印度的，分出化地部、飲光部、法藏部，傳說依開創這一部派的人而得名。

在說一切有部中，分出犢子部，犢子部又分出法上部、賢胄部、正量部、密林山部（即六城部）。犢子、法上、賢胄、正量，都依創立部派者得名；密林山依地得名。

佛教中主要的思想對立，在第二階段，多數已明白表露出來。到第三階段，獨到的見解，不是沒有，而大多是枝末問題。……

第四階段的部派分化，是說轉部。

依《異部宗輪論》，說轉部從說一切有部中分出：「說諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名」。立勝義我，聖道現在，這也是依教義立名的。分出的時代，《異部宗輪論》作（佛滅）「四百年初」。依阿育王於佛滅百十六年即位說來推算，約為西元前九〇年。

從西元前二〇〇年以來，成立的部派，大抵依地名、人名為部名；到說轉部興起，表示其獨到的見解，成為十八部的殿軍。……

興起於南方的方廣部（Vetullaka）——大空說部（Mahāsuññatāvādin），展開了「一切空」說，也是成立於西元前一世紀的。

◎ p.34，七界：

劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含 456 經》卷 17(大正 02，116c13-15)：

爾時，世尊告諸比丘：「有[8]光界、淨界、無量空入處界、無量識入處界、無所有入處界、非想非非想入處界、有滅界。」

[8]光界…有滅界 Ābhādhātu, subhadh, ākāsānañcāyatanadh, viññāṇañcāyatanadh, ākincaññāyatanadh, nevasaññānāsaññāyatanadh, saññāvedayitanirodhad.

彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷 96(大正 30，847b9-14)：

界有三種：一者、色界，二、無色界，三、者滅界。

復有七界：一、光明界，二、清淨界，三、空處界，四、識處界，五、無所有處界，

六、非想非非想處界，七、滅界。

當知此中，由其色界攝光明界及清淨界，由無色界攝四無色，由其滅界還攝滅界。

◎ p.34，n.57 (4)：

《中觀論頌講記》，p.122：

界的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。

二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想，法界也就被解說為三乘聖法的因性。

《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。

◎ p.40，n.86 (2)：

《中觀論頌講記》，p.56：

……中觀者的八不緣起，是依《化迦旃延》等經而闡揚的，從生滅一異的假有無實上，顯示不生不滅等。

所以從勝義諦說，不生不滅等，是緣起法的本性空寂；從世俗諦說，這是緣起的幻相無實；而世俗與勝義是無礙的，這才是本論的正見。

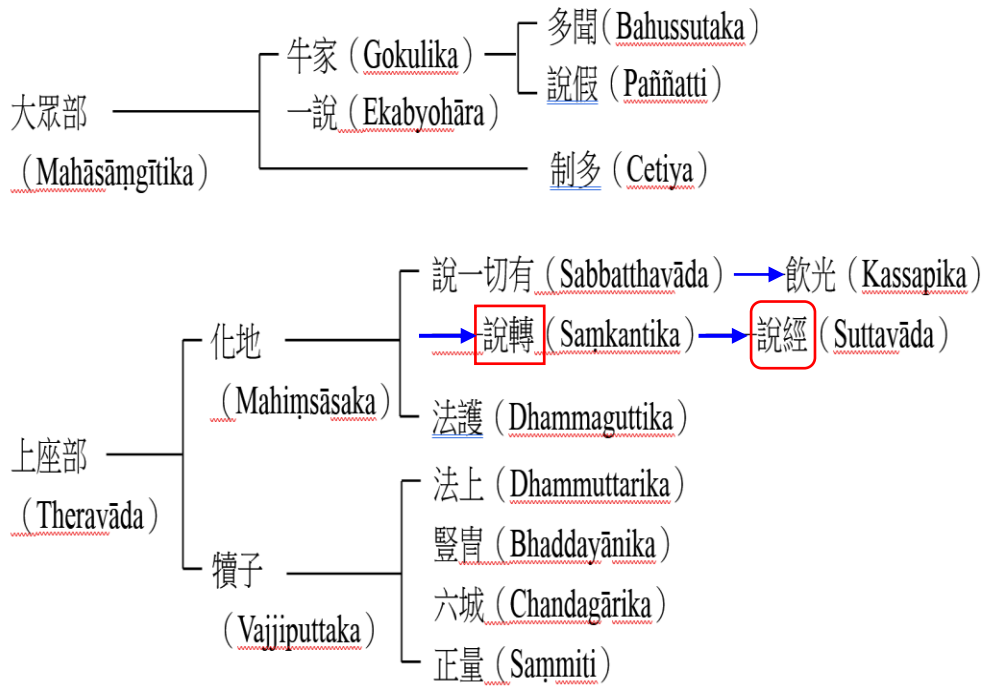
本來，佛在因果相生中，見到因果的條理，悟到這因果理事的幻化非真而悟入空寂。

佛所證在此，所說亦在此，從緣起的生滅顯示寂滅，才是佛說緣起的目標所在。這唯有在般若等性空經、中觀等性空論，才圓滿而扼要的開示出來。

◎ p.60，銅鑠部所傳：

《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.330~332：

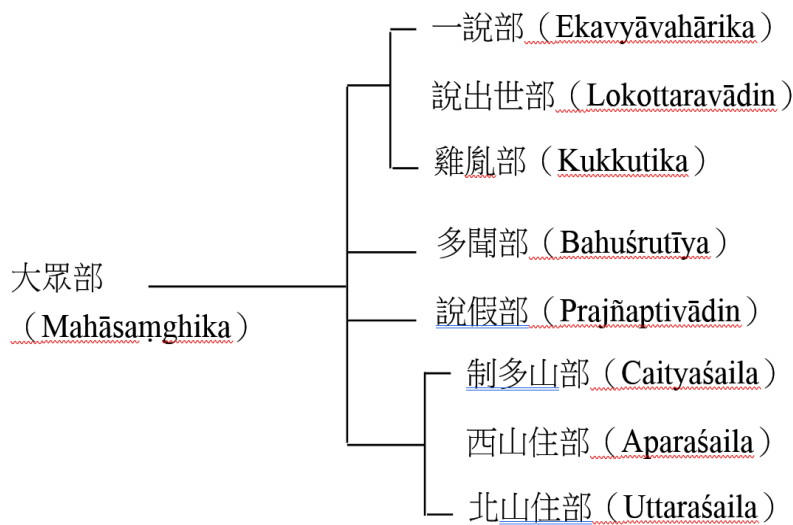
一、銅鑠部所傳：如《島史》(Dīpavaṃsa)、《大史》(Mahāvamsa)等所說，即塚書的A.說。分派的系統，為：

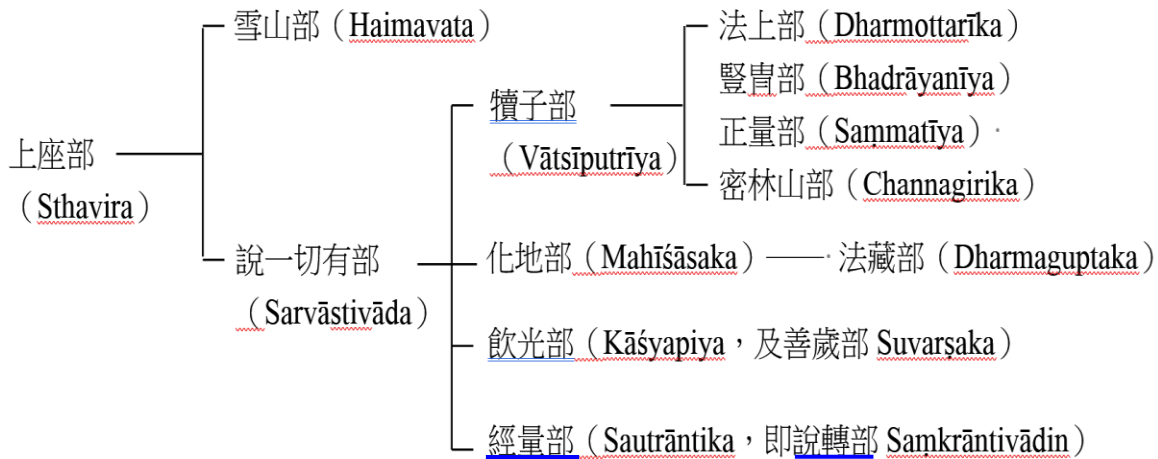


◎ 《異部宗輪論》：

《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.332~335：

二、《異部宗輪論》所說，是說一切有部的傳說。這部書，在我國有鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯的《十八部論》，真諦 (Paramārtha) 譯的《部執異論》，玄奘譯的《異部宗輪論》，及西藏的譯本——四本，即塚書的 E.F.G.H. ——四說。雖有小異，但大致相合，其分化譜系，依《異部宗輪論》說，是：





◎ p.62, 「恆住」……「常住」:

《印度佛教思想史》, p.70:

依說一切有部, 常與恆是不同的。法體如如不異而流轉於三世的, 是恆有; 不生不滅的無為法, 是常。

這一思想, 有法體不變而作用變異的意義, 所以從說一切有部分出的說轉部說: 「有根邊蘊, 有一味蘊」。這應該就是《大毘婆沙論》所說的: 「有執蘊有二種: 一、根本蘊, 二、作用蘊; 前蘊是常, 後蘊非常」。

一味蘊即根本蘊, 是常恆而沒有變異的, 根邊蘊即作用蘊, 從根本而起的作用, 是非的。這就是說一切有部的法體與作用, 差別只是法體的是常、是恆而已; 但在一般解說, 常與恆是沒有不同的。……

《說一切有部為主的論書與論師之研究》, pp.237~238:

……可見有為法的生滅有無, 約作用、功能而說; 自體是恆住自性, 如如不變的。

說一切有部, 稱此為「恆有」, 與不生不滅的「常」住不同。

常是超越三世的; 恆是與「生」、「滅」俱, 在因緣和合下, 能剎那生滅, 而流轉於三世的歷程。

現有的剎那存在, 根有取境的作用, 識有了別的作用, 色有質礙的作用; 而且都有引生同類法的作用。

這些作用, 在過去與未來, 是沒有的。如未來的識, 沒有了別的作用; 色法也沒有質礙用。……因果, 無論是同時的, 異時的, 都是成立於自他的作用, 而不是自性, 可說自性恆有而非因果的。……

◎ p.63, 「分為三類」:

《說一切有部為主的論書與論師之研究》, pp.459~460:

犢子部立五法藏, 就是這三世有為、無為、不可說——三類。

不可說, 就是「不可說我」。而不可說我, 又約三義而立安:

受施設, 是依陰界入而施設的不可說我, 或者依此而執身一命一、身異命異等。

過去施設, 依過去的陰界入而施設的, 如佛說: 過去我是瞿旬陀等。

滅施設, 約陰界入滅息涅槃而施設的。

依論說: 這樣的施設我, 是不可說是有、是無; 不可說是常、是斷的, 所以立不可說我, 能對治眾生的妄執:

依受陰界入施設我……………治無見

依過去陰界入施設我……………治斷見

依不受陰界入(涅槃)施設我……………治常見……………治有見

犢子部不可說我的本義, 明白可見。……

假與假名, 就是施設, 為梵語波羅聶提 (prajñapti) 的義譯。

所說的三種假: 攝一切假, 就是受施設。攝一分假, 就是過去(三世中的一世)施設。攝滅度假, 就是滅施設。

這樣, 從修行位次說, 不可說我說, 這是犢子部的本論, 可說毫無疑問的了。

◎ 「立三種人」:

《說一切有部為主的論書與論師之研究》, p.466:

……這三類, 與《三法度論》及《部執異論》所說, 三種施設我(如本節上項所說), 大體相同。但正量部的思想, 比起犢子部所說, 顯然的更為嚴密完善。

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

「度說人」的度, 是移轉的意思。犢子部本義, 約過去一分(陰界入)施設, 重在過去。而正量部重在依諸行的移轉, 從前生到今生, 今生到來生。依諸行移轉, 而說有三世的我。

「依說人」重於和合, 「度說人」重在相續。

「滅說人」與《三法度論》的滅施設相同, 約「無復有五陰處」說。

◎ p.64, 「實法有」與「假名有」:

印順法師,《性空學探源》,〈阿毘曇之空〉, pp.152~153:

佛說假有的本義,如說五蘊和合所以無我,我是假有;如是推之園林等法,亦復以和合故是假有法。這可說是佛法假有的基本觀念。

時代略後所說的,如經部等,說有為的一分與無為法都是假有的,擴大了假有;其假有的定義,自也非「和合假」所能範圍的了。

有部固守古義,不變其「和合假」的思想,這從《大毘婆沙》所表現的看,是很顯然的。《婆沙》第九卷敘述「有」的三種主張;第一種說:

然諸有者,有說二種:一實物有,謂蘊界等。二施設有,謂男女等。

實物有就是蘊等一一諸法的真實自性。**施設有**就是諸法自性和合施設的和合假有。這可說是有部對「有」的根本思想。

第二種主張,分為相待有、和合有、時分有三種;這三種有,是攝一切有不盡的,因為可疑,暫且置之不談。

第三種主張,分為五種有,論云:

有說五種:一名有,謂龜毛兔角空花鬘等。二實有,謂一切法各住自性。三假有,謂瓶衣車乘軍林舍等。四和合有,謂於諸蘊和合施設補特伽羅。五相待有,謂此彼岸長短事等。

此中第二實有,就是諸法自性的「實物有」;而將「施設有」約有情與無情分別為和合有與假有兩種。所以,有部最初主張的「有」,還是實有與假有的兩種;不過在假有上約各種不同的意義,安立各種不同的名字而已。《大智度論》所引說的有,大體還是這樣。

印順法師,《空之探究》,〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉, pp.234~235:

一切唯有假名,名字也只是假名,在般若中,一切都是不可得的。然從世間一切去通達假名不可得,也不能不知道世俗假名的層次性、多樣性,所以立三種假。

依《大智度論》,三假施設,是三波羅聶提。波羅聶提 (prajñapti), 義譯為假,假名,施設,假施設等。這三類假施設,《大智度論》的解說,有二復次;

初說是:「五眾蘊等法,是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名為眾生,諸骨和合故名為頭骨,如根、莖、枝、葉和合故名為樹,是名受波羅聶提。用是名字取(法與受)二法相,說是二種,是為名字波羅聶提」。

依論所說,法波羅聶提——**法假** (dharmaprajñapti), 是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵,貪、瞋等一一心心所,阿毘達磨論者以為是實法有的,《般若經》稱之為法假施設。

受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯語中，受與取（upādāna）相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāna-prajñapti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

名假（nāma-prajñapti），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。

◎ p.65，依蘊施設……有些差別：

《唯識學探源》，pp.67~68：

犢子部的不可說我，與有部的假名補特伽羅，同是建立在五蘊和合上的，但思想卻彼此對立。

彼此的所以對立，就在體用的一異上。

他們都談不一不異，但有部終歸是偏重在不一。

有部的假名我，建立在現在五蘊相互間的連繫，與未來過去相似相續的關係上。這假我，是依不離諸法實體而現起的作用而建立。

若直談諸法的自體，可說是三世一如。一一的恒住自性，不能建立補特伽羅，只可以說有實法我。

犢子部雖也依蘊安立，但不單建立在五蘊和合的作用上。五蘊起滅的作用，是不能從前世到後世的。

犢子部的不可說我，能從前世到後世，必定是依諸法作用內在的法體而建立的。不離法體的作用，雖然變化，法體恒存，仍舊可以說有移轉。

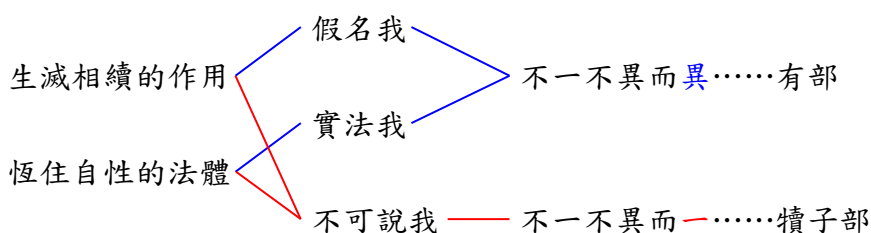
有部偏重在不一，在從體起用的思想上，建立假我。犢子部偏重在不異，在攝用歸體的立場上，建立不可說我。

有部的假立，但從作用上著眼，所以不許有體。

犢子部的假立，在即用之體上著眼，自然可說有體。

就像犢子部的不可說我，是六識的境界（見《俱舍論》），也就是依六識所認識的對象，在不離起滅的五蘊上，覺了那遍通三世的不可說我。攝用歸體，所以不是無常。即體起用，也就不是常住。

二家思想的異同，可以這樣去理解他。



◎ p.66, 「依心立我」:

《印度佛教思想史》, pp.68~75:

部派的異義多極了, 略述三項最重要的。一、三世有與現在有……

二、一念見諦與次第見諦, 是有關修證的重要問題。……

三、補特伽羅 (pudgala) 與一心: 補特伽羅, 譯義為「數取趣」, 是一生又一生的眾生——有情 (sattva)。眾生個體的活動, 是現實的存在。

佛法說 (生滅) 無常、無我, 那怎樣解說憶念, 作業受報, 生死流轉, 從生死得解脫——這一連串的事實?

主張「三世有」的部派, 可說是依蘊、界、處——身心的綜合活動來解說的; 主張「現在有」的, 是依「一心」來解說的。

依蘊、界、處而立補特伽羅的, 一、說一切有部以為……現在世攝的身心, 有執持、覺受用, 剎那滅而又相續生。

法是剎那滅的, 沒有移轉, 但在這執受為有情自體的和合相續上, 說有「假名我」, 有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的, 所以佛說「無我」。

二、犢子部等說……犢子部等也是三世有的……別立為「不可說我」。

犢子部以為: 和合有不離實法有, 不是沒有的。如依薪有火, 火是不離薪的, 但火並不就是薪。依實法和合而有我, 可說我知我見, 我從前世到後世。這二派, 古代稱之為「假無體家」, 「假有體家」。

三、從有部分出的說轉部說……有部說「恒住」, 說轉部說是「常住」。體常而用無常, 綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性, 又有轉變性。

這三家, 都是說三世實有, 法性恒常住的; 後二家, 與大乘的「真常我」, 可以比較研究。

再說「現在有」的, 依心立我, 如《成實論》說……從燈能自照照他的譬喻, 可知這是大眾部的本義 (末宗或說「心心所法無轉變」)。

一心論, 不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生, 說明記憶、造業受報的事。

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

在說明雜染與清淨時, 有「一心相續論者」: ……心性本淨, 是大眾部、分別說部系所說。……

意界 (mano-dhātu) 是六識界生起的所依, 所以「意界是常」, 是依常注意而起生滅的六識, 也是在一般起滅不已的六識底裡, 別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的

可能，不知是那一部派的意見！

二、赤銅鍱部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。

眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。

這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裡。

部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。

「心性本淨」，「意界是常」，與大乘的真常心，是有深切的關係的。

◎ p.68，「原始般若」：

《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.18~19：

二、「般若法門」：繼承部派佛教的六波羅蜜——菩薩行，而著重於悟入深義的般若波羅蜜；大乘菩薩行的特性，在《般若波羅蜜經》中，充分表達出來，成為大乘佛法的核心，影響了一切大乘經。

《般若經》的部類不少，屬於初期大乘的，如唐玄奘所譯的，《大般若經》前五分（及同本異譯的譯典），及〈金剛般若分〉。

大部經是次第集成的，從次第集成去了解，可分為「原始般若」、「下品般若」、「中品般若」、「上品般若」，這四類也就是「般若法門」發展的歷程。

《般若經》的前五分，經過了長約二五〇（西元前五〇——西元二〇〇）年而完成。

「般若法門」，從少數慧悟的甚深法門，演化為大眾也可以修學的法門；由開示而傾向於說明；由簡要而傾向於完備；由菩薩的上求菩提，而著重到下化眾生。

特別是，以「緣起空」來表示般若的深義，發展為後代的「中觀法門」。

《初期大乘佛教之起源與開展》，p.620：

……古傳的二部——「小品」與「小品」，三部——「上品」、「中品」、「下品」，與玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》的前五分相當，占全經的百分之九四，實為《般若經》的主要部分。

《大般若經》的前五分（也就是古傳的三部或二部），從十萬頌到四千頌，文字的廣略，距離是相當遠的，然在內容上，彼此卻有一部分是共同的。

共同的一致部分，在論究《般若經》的集出過程，推定《般若經》的原始部分，都是值得重視的！

《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.625~626：

近代研究而可為一般學者所容認的，應該是先有「小品」而後擴展為「大品」說。……

在二部、三部、五分中，推定為：

從「原始般若」而《道行般若》——「下品」；

從《道行般若》而《放光般若》——「中品」；

更從《放光般若》而發展為「初會」般若——「上品」。

玄奘《大般若經》	三本	同本異譯
初會（十萬頌） （卷 1-400）	上本 上品	梵文本《十萬頌般若》
二會（二萬五千頌） （卷 401-478）	中本 中品	《光讚般若波羅蜜經》（西晉竺法護譯，10 卷）（光讚本）
三會（一萬八千頌） （卷 479-537）		《放光般若波羅蜜經》（西晉無羅叉譯，20 卷）（放光本） 《摩訶般若波羅蜜經》（或稱《大品般若經》）（姚秦鳩摩羅什譯，30 卷） 梵文本《二萬五千頌般若》
四會（八千頌） （卷 538-555）	下本 下品	《道行般若經》（後漢支婁迦讖譯，10 卷）（漢譯本）
五會（四千頌） （卷 556-565）		《大明度經》（吳支謙譯，6 卷）（吳譯本） 《摩訶般若波羅蜜鈔經》（西晉竺法護譯，5 卷）（晉譯本） 《小品般若經》（後秦鳩摩羅什譯，10 卷）（秦譯本） 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（趙宋施護譯，25 卷）。（宋譯本） 梵文本《八千頌般若》 其他。
六會（最勝天王分）		《勝天王般若波羅蜜經》（陳月婆首那譯）
七會（曼殊室利分）		《文殊師利所說（摩訶）般若波羅蜜經》（梁曼陀羅仙與僧伽婆羅譯）
八會（那伽室利分）		《佛說濡首菩薩無上清淨分衛經》（宋翔公譯，2 卷）
九會（能斷金剛分）		《金剛般若波羅蜜經》（後秦鳩摩羅什，1 卷） 《金剛般若波羅蜜經》（元魏菩提流支、陳·真諦譯，1 卷） 《金剛能斷般若波羅蜜經》（隋笈多譯，1 卷） 《能斷金剛般若波羅蜜多經》（唐義淨譯，1 卷）
十會（般若理趣分）		《實相般若波羅蜜經》（唐菩提流志譯，1 卷） 《金剛頂瑜伽理趣般若經》（金剛智譯，1 卷） 《大樂金剛不空真實三麼耶經》（不空譯，1 卷） 《佛說偏照般若波羅蜜經》（宋施護譯，1 卷）
十一會（布施波羅蜜多分）		
十二會（淨戒波羅蜜多分）		

十三會（安忍波羅蜜多分）		
十四會（精進波羅蜜多分）		
十五會（靜慮波羅蜜多分）		
十六會（般若波羅蜜多分）		

◎ p.78, 「共十地」:

《大智度論》卷 75 〈57 燈炷品〉(大正 25, 585c28-586a25):

「十地」²者，乾慧地等。整理論中說明，如下表：

乾慧地	聲聞	為涅槃故，勤精進，持戒心清淨；或習觀佛三昧，或不淨觀，或行慈悲、無常等觀，分別集諸善法、捨不善法。雖有智慧，不得禪定水，則不能得道，故名「乾慧地」(外凡位)
	菩薩	則初發心乃至未得順忍
性地	聲聞	從煖法乃至世間第一法(內凡位)
	菩薩	得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水
八人地	聲聞	從苦法忍乃至道比智忍，是十五心(初果向)
	菩薩	則是無生法忍，入菩薩位
見地	聲聞	初得聖果，所謂須陀洹果
	菩薩	則是阿鞞跋致地
薄地	聲聞	或須陀洹，或斯陀含，欲界九種煩惱分斷故(初、二果)
	菩薩	過阿鞞跋致地乃至未成佛，斷諸煩惱，餘氣亦薄
離欲地	聲聞	離欲界等貪欲諸煩惱，是名阿那含(三果)
	菩薩	離欲因緣故，得五神通
	聲聞	得盡智、無生智，得阿羅漢(四果)

² 編案：《大智度論》中關於「十地」的說法，有三類：

一是〈發趣品〉中，只明修行內容，卻無立名目的十地。(簡稱「無名十地」)。

二是《十地經》中的十地，歡喜地至法雲地(簡稱「華嚴十地」)，不過，在《大智度論》內只有十地的名稱而已。

三是在〈燈炷品〉，言及共三乘的十地(簡稱「三乘共十地」)，比對大乘、二乘的階位，十地的內容也只是略說。

另參見：

(1) 《大智度論》卷 49 〈20 發趣品〉(大正 25, 411a25-b1)。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈6 般若法義略論〉，pp.709~712。

(3) 慈律法師，〈《大智度論》中十地思想〉，頁 512~531，《福嚴佛學院第九屆學生論文集》，新竹，福嚴佛學院，2002 年 6 月出版。

已作地	菩薩	成就佛地
辟支佛地	辟支佛	先世種辟支佛道因緣，今世得少因緣出家，亦觀深因緣法成道，名「辟支佛」
菩薩地	從乾慧地乃至離欲地，如上說	
	復次，菩薩地——從歡喜地乃至法雲地，皆名「菩薩地」	
	有人言：從一發心來，乃至金剛三昧，名「菩薩地」	
佛地	一切種智等諸佛法，菩薩於自地中行具足，於他地中觀具足—— 二事具故名具足	

◎「性人」、「性地」：

《增壹阿含經》卷 40〈九眾生居品 44〉(大正 02，767a19-22)：

今有九種之人，離於苦患。云何為九？所謂向阿羅漢、得阿羅漢、向阿那含、得阿那含、向斯陀含、得斯陀含、向須陀洹、得須陀洹、種性人³為九。⁴

《舍利弗阿毘曇論》卷 8(大正 28，585a14-20)：

云何性人？若人次第住凡夫勝法，若法即滅，上正決定，是名性人。

云何性人？若人成就性法。

何等性法？若無常、苦、空、無我，思惟涅槃寂滅，不定心，未上正決定如實人，若受、想、思、觸、思惟、覺、觀、見、慧解脫、無癡，順信、悅、喜、心進、信、欲、不放逸、念、意識界、眼界，若如實身戒、口戒，是名性法。

若人此法成就，是名性人。

《大智度論》卷 45〈摩訶薩品 13〉(大正 25，383b2-5)：

所謂「性地人」，是聖人性中生，故名為性。如小兒在貴家生，雖小未有所能，後必望成大事。是地從煖法乃至世間第一法。

《大智度論》卷 75〈燈炷品 57〉(大正 25，586a5-8)：

「性地」者，聲聞人，從煖法乃至世間第一法。

於菩薩，得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水。

³ 《佛光阿含藏·增一阿含經(四)》，p.1507，n.1：「種性 (gotrabhū)，又作種性地、向種性者，具有顯現佛性種子之人，為證得三乘菩提之本性。四果聖者前修暖、頂、忍、世界第一法，四善根之加行道之行者，名種性人，或種性地，再上即得初果見道位。」

⁴ 另參見《增壹阿含經》卷 40〈九眾生居品 44〉(大正 02，767b28-c4)。

◎ p.91, 「道與煩惱同在」:

天友造·真諦譯《部執異論》卷 1(大正 49, 20b25-21a14):

大眾部、一說部、出世說部、灰山住部，此四部是執義本，此諸部說：一切佛世尊出世；無有如來一法而是有漏；如來所出語皆為轉法輪；如來一音能說一切法……此四部是執義本。

執義異者，大眾部執義異餘三部：四聖諦悉真實；有如如對可讚行有苦，是自所作有苦，是他所作有苦，是兩所作有苦，非兩所作有苦；依因緣生，有不依因緣生；一時中有多心和合；道與煩惱並起；業與果並起……應知有如是諸義，諸部信樂不同，各有所執，是名執義異。

世友造·玄奘譯《異部宗輪論》卷 1(大正 49, 15b25-16a11):

此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法；諸如來語皆轉法輪；……如是等是本宗同義。

此四部末宗異義者：如如聖諦，諸相差別，如是如是有別現觀；有少法是自所作，有少法是他所作，有少法是俱所作，有少法從眾緣生；有於一時，二心俱起；道與煩惱，容俱現前；業與異熟有俱時轉；……諸如是等末宗所執，展轉差別有無量門。