

華 梵 大 學

東方人文思想研究所

碩士學位論文

《阿毘達磨大毘婆沙論》中〈世第一  
法〉之研究

The Research on Lokāgra-dharma in

Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra



指 導 教 授：黃俊威

研 究 生：宋雲鳳

中 華 民 國 九 十 九 年 六 月

《阿毘達磨大毘婆沙論》中〈世第一法〉之研究

The Research on Lokāgra-dharma in

Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra

研究生：宋雲鳳 Student：Yun-Feng Sung

指導教授：黃俊威 Advisor：Chun-Wai Wong

華梵大學

東方人文思想研究所

碩士論文

The Graduate Institute of Asian Humanities

of the Huafan University

in partial fulfillment of the requirement for

the degree of Master of Art

June 2010

Shih-ting Hsiang, Taipei Hsien, Taiwan, Republic of China

中華民國 九十九 年 六 月

## 誌 謝

這條學佛之道，一路走來，廣受眾人山高水深般的恩惠和提攜，雲鳳銘感在心；自從大學時期，受到李益榮老師的啓蒙，轉而信仰佛教開始，我本來抱持著世間修行者的超然心態，穿梭於熙來攘往的忙碌人間，原以為如此便足以終老，但因緣轉圜迂迴，從進入法光佛研所研讀佛學開始，轉至元亨佛研所，再來到華梵東研所至今，經過法光佛研所師長們的諄諄教導和啓發，才慢慢逐漸轉向研究佛學之門，中間長達六、七年的光陰洗鍊，因此，也打下了不錯的佛學根基，在此向法光的師長們致上誠心的謝意！而在元亨佛研所研讀期間，也受到所長澈定師父的愛護照顧及熱心教導，心中十分感激。想當初初入佛研所時，從粉碎執見到恢復元氣，便經過了二、三年的時間；再提起精神，重新開始，又經過了二、三年歲月，其中心情轉折，便如同拼圖一般，打散開來，再片片接起，其個中滋味，真是如人飲水，點滴心頭啊！

恩師吳老擇老師，是雲鳳最為深心感謝的長者，在這研讀佛學的一路上，跟隨他老人家約有六、七年時光，雖然沒有隨侍左右，長年學習，但老師的為學不倦、學識淵博、見解獨到和剛正不阿的性格，一直是身為學生的我的最佳楷模，在潛移默化之中，一點一滴增長知識和修正為學的態度；特別感念他老人家為了啓迪和指導學生們，多年來不辭勞煩，往返於中、日兩國，而居住台灣之時，並且舟車勞頓南北兩地奔波，其清矍孜孜不倦的身影，激發了雲鳳寫作本篇論文的動機和決心，並決定以本文來追隨老師的腳步，繼續《大毘婆沙論》的研究。

接著要感謝的人是先生莊德明，以及孩子莊心源，他們是我的最佳伙伴，沒有先生對我生涯規劃的支持和愛護，和孩子的親切、乖巧、獨立及上進，單靠個人的薄弱心意，若是雜務纏身，將亦是無以為繼；研究佛學不比修行來得單純直接，學術的領域浩瀚難行，沒有家人的護持，其艱辛崎嶇和寂寞，更是不足以與外人道矣！

指導老師黃俊威所長，學養兼備，術德兼修，不論是在原始和部派佛教相關論書和學問上的學習，以及指導本論文的各個寫作面向，自雲鳳入學以來，多方蒙受老師專業精湛的佛學啓發和教導，使得學業上的進展一日千里，不僅開拓學術及佛學各方面的眼界，也打開許多思想上的迷思，感謝之情難以言詮，唯僅於

此致上衷心的謝意；感謝哲學所郭朝順老師在日文以及佛學上的指導，感謝所內所有師長和豔冰姊熱心的指教幫忙，以及同學們所給與的溫暖友情，尤其受到釋寶光同學在語文方面的多方協助，校外友人宗堃和宗銘也在語文上，給予諸多指導，使得學習處處興味盎然，得以順利完成寫作，這所有的點點滴滴，雲鳳均銘感五內；最後，最想特別道謝的是多年前的友人徐一智，入學之前便常常受到他個人熱心誠摯而專業的建議和鼓勵，雲鳳受益良多。

今日所作僅是微薄拙文，日後路途仍然十分迢遙，雲鳳感恩眾人共同扶持，在此向大眾致上無上誠摯的心意，願吉祥如意滿徧！十方有情歡喜共享！

## 摘 要

唐 顯慶元年(A.D.656)，玄奘大師回國後譯出大量的經論，其中的《阿毘達磨大毘婆沙論》(Abhidharma -mahāvibhāṣa - sāstra)，是一部全方位的佛法論書，內容幾乎囊括了部派時期說一切有部(Sarvāstivāda-vādin)，以及其他各部派間，所有佛法相關論點的討論。

「世第一法」(Lokāgra dharma)這個名相，直到迦旃延尼子(Kātyāyanīputra)造《阿毘達磨發智論》(Abhidharma -jñāna-prasthāna- sāstra 舊譯為犍度論)，加以詳細闡述；《阿毘達磨大毘婆沙論》繼承《發智論》的論說系統，在第一蘊第一納息更廣泛、深入地加以論述，可見說一切有部有將此一論題做為自部特色的意圖，其地位之重要自是不言而喻。

廣義的「世第一法」的內涵，從基礎的修行起始，一直到證入「世第一法」時的這整段過程，是說一切有部修行法門的總集。劃分為煖(ūṣman)，頂(mūrdhan)，忍(kṣānti)和「世第一法」四個又名為四決擇分(Catvāro nirvedha-bhāgiyāḥ)的世間修所成慧，此為內心的修證階次分別；具體的修行法門，則包含了當時佛教全部的重要修行方法：不淨觀、持息念、念處住、三義觀、七處善等等。如此依次進展而達到超凡入聖的世間、出世間臨界高點，最後得「世第一法」而等無間(Samanantaram)證苦法智忍(Duḥkhedharmajñānakṣāntiḥ)，脫去凡胎合於聖流，進至色界，投入須陀含果的聖人之列。

本論內容主要論述「世第一法」的七門內涵及入「世第一法」前的基礎修行法門，同時對於「世第一法」的起源；論書間對界繫的爭議；部派之間對於本法一心及多心、尋伺問題、退或不退的探討，是本論主要處理的論題。

「世第一法」七門分別之內涵為：(一)心、心所法為等無間入正性離生。(二)「世第一法」的正名。(三)「世第一法」何界所繫？(四)「世第一法」有尋有伺。(五)「世第一法」樂根相應。(六)「世第一法」為一心或多心？(七)「世第一法」退或不退。

關鍵字：發智論、大毘婆沙論、說一切有部、世第一法、七門分別

## Abstract

The Master Hsuan-Chuang translated a large number of śāstra, abhidharma, and upadeśa, when he had been backed during the first year of Xian - Qing of Tang dynasty (A.D.656). The abhidharma -mahāvibhāṣa - śāstra the Buddhist scripture had been translated was an omnibearing book of the buddhadharma, which also embraced almost the Sarvāstitva-vādin of the phase of the scholastic buddhism, as well as all of the teachings of the relevant points in the discussion among the other scholastic buddhisms.

The name of "lokāgra dharma," was very strange for general buddhists. The four āgamas and " śāriputra-abhidharm- śāstra", of the divisions of the schools at that time had compiled , even not to have been mentioned; but in the Abhidharma-jñāna-prasthāna- śāstra made by Kātyāyanīputra, elaborate and to be an important topics of at the first volume. The abhidharma -mahāvibhāṣa - śāstra inherited the thoughts of the abhidharma -jñāna-prasthāna- śāstra, but also expounded more extensive and in-depth in the first chapter. We could say that the sarvāstitva-vādin tried to make this topic been an intent of the features of themselves, therefore its status was important that we could see.

The broad sense connotation of " lokāgra dharma" was the whole process began from the start of practicing , until experiential entry into buddha-truth - "lokāgra dharma", also meant the anthologies of Sarvāstitva-vādin doctrines. The generation of actualization of cultivationtaking included warmth, the top, endurance, and" lokāgra dharma ", also known as the four discriminations, to discriminate from mind of inner orders of practicing. The essentials of practicing methods of the whole Buddhism had been comprised and specific teachings, carries at the time an important Buddhist all self-cultivation: The meditation on the uncleanness, ānāpāna, smṛtyupasthāna, three insights, seven virtues etc. These were the important methods of practicing that the practicers done in the Sarvāstitva-vādin. In such manner, according to the order expended into the critical status of saints that separated the finite impermanent world into the world and extra-world, then achieved " lokāgra dharma ", therefore without interruption to enter duḥkhedharmajñānakṣāntiḥ, to relinquish a common mortal into a saint, to enter the material world, tendered to the saint flow.

This text displayed orders are to introduce the compilation of "abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra", than to know the name of " lokāgra dharma " and the intension of seven parts. They are (a) citta and mental conditions enter duḥkhedharmajñānakṣāntiḥ without interruption. (b) To name the "lokāgra dharma". (c)

Which world the “lokāgra dharma” fastened was? (d) Rodhaḥ and vicāraḥ in “lokāgra dharma” (e) “Lokāgra dharma” corresponds to the organs of pleasure. (f) To discuss one heart or many hearts in “lokāgra dharma”. (g) To discuss “lokāgra dharma” moved backward or not. From these elaborations of seven arguments, we can not only catch the essential contents, but also can see the differentness between the schools, and to see the profile of practicing doctrines and developments at the same time.

This article discussed the intension of seven parts and base practice methods. Besides, the questions of the origin of “lokāgra dharma”, the contentions of fastened world, hearts questions of schools, questions of vitarka and vicāra and discusses of moved backward or not etc. will be research at the same time.

Tags: Abhidharmjñānaprasthāna Śāstra, Abhidharma-mahāvibhāṣa-śāstra,  
Sarvāstitva-vādin, Lokāgra dharma, seven doors

# 目 錄

誌謝	I
摘要	III
ABSTRACT	IV
目錄	VI
緒 論	1
第一節 研究動機和目的	1
第二節 研究範圍與本論架構	1
第一章 「世第一法」簡介	6
第一節 《大毘婆沙論》的編集概說	6
第二節 「世第一法」的名和義	10
一 「世第一法」的梵文字義	10
二 說一切有部論書中有關「世第一法」的定義	12
(一)《發智論》的說法	12
(二)《大毘婆沙論》的說法	12
(三)《大毘婆沙論》回應其他部派關於「世第一法」之名義的 相關問題	13
(四)《俱舍論》的說法	14
三 從各論書中探討「世第一法」的起源問題	15
(一)最早出現「世第一法」之名稱的論書	15
(二)從論書上溯《阿含經》探尋「世第一法」的由來	17
四 各論書對於「世第一法」不同詮釋的比較	22
第三節 本章結語	26
第二章 「世第一法」的內容探討—以七門分別來說明	28
第一節 「世第一法」的心意識根據	29



一	說一切有部所說的分別論者介	29
(一)	分別論者	29
(二)	犢子部	31
二	信等五根的有漏、無漏之諍	32
(一)	《大毘婆沙論》中之分別論者依據契經說，主張信等五根無漏	32
(二)	毘婆沙師反駁分別論者的論述	35
(三)	毘婆沙師們評法救、覺天等論師的論述	36
第二節	「世第一法」何界所繫	40
一	《發智論》和《大毘婆沙論》關於「世第一法」為何界所繫的討論	40
(一)	《發智論》說	40
(二)	《大毘婆沙論》說	41
二	《大毘婆沙論》所記載各部派主張「世第一法」何界所繫的看法檢討	42
(一)	《大毘婆沙論》之各部派中不同的主張	43
(二)	諸論中「世第一法」何界所繫之比較	44
第三節	「世第一法」尋、伺的分別	48
一	簡釋「尋」、「伺」	48
(一)	梵文字義	48
(二)	阿含經中的異譯涵義	48
(三)	部派諸論書的細說	49
二	《大毘婆沙論》之尋和伺的所在位置	50
三	「世第一法」可通在色界三地	50
(一)	《發智論》說	50
(二)	《大毘婆沙論》論主廣釋《發智論》的主張	50
四	「世第一法」可通在色界三地的原因探討	51
(一)	《集異門足論》有幾個主題說到「有尋有伺」相關的論題	51

(二) 「世第一法」進入六地的說明	54
第四節 「世第一法」與樂根相應	57
一 三根釋義	57
(一) 三根的梵文字義	57
(二) 三根的經論依據	58
二 《大毘婆沙論》之「世第一法」與三根相應的討論	59
三 其他論書在樂根與「世第一法」部分相關聯的記載	60
(一)《俱舍論》言	61
(二)《品類足論》言	61
第五節 「世第一法」一心或多心之辯	62
一 《大毘婆沙論》之心與心所的說明	63
二 一念現前	65
三 「世第一法」唯是一心	66
四 「世第一法」俱生何種世間心	66
(一) 俱生世間心的性質是較劣、相等或更勝	66
(二) 和「世第一法」相應生起的世間心之說明	67
(三) 增上忍	68
第六節 「世第一法」退或不退	69
一 關於退和不退的論說	69
(一)《發智論》	69
(二)《大毘婆沙論》	71
第七節 本章結語	72
第三章 《大毘婆沙論》中世間法的修行次第—入「世第一法」前的 修行法門介紹	75
第一節 依次第說諸功德	75
一 依修行次第而論	76
二 依修行者根機而說法	76
第二節 不淨觀	77

一	阿含經中記載修習不淨觀的定義及利益	77
二	部派所傳的不淨觀	78
(一)	外道亦起之說	79
(二)	《舍利弗阿毘曇論》	80
(三)	《大毘婆沙論》	80
(四)	《俱舍論》	81
(五)	南傳論之《清淨道論》中的不淨觀	81
三	修習不淨觀的利益	82
第三節	持息念	83
一	何謂持息念？何謂安那般那念？	83
二	安那般那念的起緣	84
三	修持法要	85
(一)	阿含經的記載	85
(二)	部派論書的記載	86
第四節	念住	87
一	阿含經中對於「念住」的記載	88
(一)	《雜阿含》	88
(二)	《中阿含》〈因品念處經〉第二和《長阿含》	88
二	部派論書對於「念住」的記載	89
(一)	《舍利弗阿毘曇》	89
(二)	《法蘊足論》	89
(三)	《集異門足論》和《品類足論》	90
(四)	《發智論》	90
(五)	《大毘婆沙論》	90
第五節	三義觀和七處善	91
一	何謂三義觀	91
二	七處善	95
(一)	《雜阿含》	96

(二)《法蘊足論》	96
(三)《發智論》和《八犍度論》	96
(四)《大毘婆沙論》	97
三 三義觀和七處善的關係	97
(一)《大毘婆沙論》言	97
(二)《順正理論》言	98
第六節 決擇分	98
一 何謂順決擇分	99
二 《大毘婆沙論》之決擇分的內容簡介	100
(一) 忍	101
(二) 頂和頂墮	107
(三) 煖	111
(四) 四善根其他問題的討論	117
三 《俱舍論》四善根的修習次第內容	118
第七節 本章結語	119
第四章 結論	122
一 略窺阿毘達磨的修行法門	122
(一)不淨觀和持息念	122
(二)念住、三義觀和七處善	123
二 阿毘達磨修行法門心意識上的修習階次	124
(一)四決擇分中的煖、頂、忍	124
(二)以「世第一法」的七門分別為研究部派主張的起點	127
三 回顧本文寫作心意	130
參考書目	132
附錄	136
附錄一、《異部宗輪論》說一切有部、犢子部、化地部、大眾部	

等主張對照表 .....	136
附錄二、《大毘婆沙論》之「世第一法」欲、色界繫原因列表 ...	142
附錄三、《大毘婆沙論》之修觀者和不淨觀三位階對應表 .....	143
附錄四、《俱舍論》之瑜伽師所修不淨觀的三位說明 .....	146
附錄五、《雜阿含》801~815 經一覽表 .....	147
附錄六、五蘊、十二處、十八界和《品類足論》之五位法之間的 關係 .....	154
附錄七、《大毘婆沙論》對於七處善在四智上的法用 .....	156

# 緒 論

## 第一節 研究動機與目的

阿含經集成以後，對於佛陀隨機廣說的一切法，在聖道方面，到底說了多少道品？每一道品怎麼解說？彼此之間的關係又是如何？對於佛陀所說的法，即使能依文解義，全部熟讀，其實也不一定能夠深解佛法大意，想這是許多佛教徒共同的心聲吧！對於久遠傳來的佛陀法教之流傳史實，各個部派解說教理論義分辨的研究，以及由部派教說理論回推阿含真實教義，一直是我近年來發心研讀經論時，最想深入學習的重點。

自從紀元六五六年，玄奘大師西行留學，取經歸國，譯成了這一部集說一切有部大成的論書——《大毘婆沙論》，從唐朝沈寂至今，一千多年了，少有學者專書研究，玄奘大師的偉大願行，在我內心深處有著十分崇高的地位，這一本《大毘婆沙論》更是多年前我師事吳老擇老師學習佛法時，曾經成為我們研讀的目標，當時雖想就著課程之便，同學們齊心著手進行本論的白話翻譯作業，但在因緣不甚俱足之下，終是無有所成。進入本校東研所研讀的目的，不僅爲了在教史和論書方面，能得到跟著老師和學長們學習進一步研究論證的機會，同時也是因爲不忘情於對此論的研讀論究；心想若能把握這次撰寫論文的機會，先以論中的「世第一法」爲題寫作論文，開啓個人研究《大毘婆沙論》的序曲，實是寫作本篇論文的最大動機；而更長遠的目標，便是希望自己將來能夠繼續累積各方面的實力，進一步寫作一系列的《大毘婆沙論》研究。

## 第二節 研究範圍和本論架構

### 一、研究範圍

在日本學者木村泰賢所譯的《國譯一切經》中，將本論作詳細的分章論述，

由於章節內容的整理上，論題明確，條理分明，因此筆者參考《國譯一切經》毗曇部七的章節劃分，在其第一編雜蘊，第一章「世第一法」論的章節論述下，規劃本文主題的探討內容。

本文的研究範圍，以大正藏第二十七冊《阿毘達磨大毘婆沙論》第一蘊雜蘊，第一納息「世第一法」為主題，嚐試探究與處理和「世第一法」相關的各種論題。

## 二、本論架構

### 第一章 「世第一法」簡介

「世第一法」，是介於欲界進入色界的關鍵門戶，修得「世第一法」，即可推開色界大門，加入聖人之列。本章的第一節略探《大毘婆沙論》的編集概況。第二節是從「世第一法」的名和義方面來介紹本法。

#### 第一節 《大毘婆沙論》編集概況

本節從文獻學的角度，根據現有的古文漢譯資料和近人著作來看，如玄奘的《大唐西域記》、真諦譯的《婆藪槃豆法師傳》，直到現代的印順法師等學者的研究，由於此論編集的過程一直缺乏有力的史實為證，本小節旨在藉由閱讀前人的傳記，以及今人研究的資料和觀點，以略窺當時編集過程的概況。

#### 第二節 「世第一法」的名和義

本節是從「世第一法」的梵文字義，以及說一切有部的各部論書中，對於此法不同的解說、詮釋和定義來了解「世第一法」的名稱和義理；並且也從諸部論書中，一併探討「世第一法」的起源問題。

### 第二章 「世第一法」的內容探討—以七門分別來說明

《大毘婆沙論》之七門分別的內容，包含了名和義的解說、五根有漏無漏的討論、界繫問題、尋伺分別、樂根相應、一心或多心、退不退等七項廣泛深入的探討議題，以藉由這七門不同的主題，來掌握和明瞭「世第一法」的法義精神及內涵。

#### 第一節 「世第一法」的心意識根據

在佛教的理論還未成立以前，佛陀的僧團是注重實心修證的，所以從出發點的關係上，與修證位的歷史中，最重要的，就是心意識的觀察。本節主要探討以五根進入「世第一法」的過程觀察，以及此時期諸多部派對於信等五根的有漏、無漏之諍。

## 第二節 「世第一法」何界所繫

「世第一法」是何界所繫的爭議，在部派之間，或者部派內部均有不同的主張；《大毘婆沙論》對此提出各個面向的解說，以阻止他派的說法；《俱舍論》是持與《大毘婆沙論》不同見解的論書；其他如南傳的《清淨道論》和北傳的《解脫道論》，本節將以上述論書為主，為界繫問題做一比較討論。

## 第三節 「世第一法」的尋伺分別

繼討論過「世第一法」是何界所繫的爭議之後，以《大毘婆沙論》的觀點而論，入色界定地時的尋伺問題，是接下來必須論說的主題。本論題旨在探討「世第一法」入色界時，與色界三種定地的關係；同時觀察古經論中，不同時期所記載及定義的尋和伺，有何不同的論說。

## 第四節 「世第一法」與樂根相應

《大毘婆沙論》主張「世第一法」為色界所繫，而色界之中沒有不善，故此法應不與憂、苦相應。本節以部派論書對讀的方式來討論「世第一法」與喜、樂、捨三根相應的問題。

## 第五節 「世第一法」為一心或多心之辯

和「世第一法」相應的心所，應該是一心，還是多心呢？分別論者主張心相續現前，《大毘婆沙論》對此的解說如何呢？論主所主張的根據為何呢？和「世第一法」俱生的世間心又是什麼？以上的問題即是本節討論的重點。

## 第六節 「世第一法」退或不退

「世第一法」是剎那法，退的問題因而是值得探討的問題，《大毘婆沙論》以方便開縱論道和根本遮奪論道兩個角度來發表本部內對於「世第一法」退或不退的觀點說明；本節同時作《發智論》和《八犍度論》的論文比對。

## 第三章 《大毘婆沙論》中世間法的修行次第—略窺入「世第一法」前的修行法門



行門是入解脫門的手段之一，本章從《大毘婆沙論》對於入「世第一法」前的修行法門的申論中，略窺此法的大概修證過程。本章所述行門的內容，有不淨觀、持息念、四念住、五蘊、六處、十八界和四善根等，幾乎囊括部派時期佛教全數的修行法門。

### 第一節 依次第說諸功德

若依《大毘婆沙論》的順次第之說，應是從不淨觀、持息念等法門開始；本小節乃是藉由《阿毘曇毘婆沙論》和《大毘婆沙論》的對讀，而進一步了解修行法門次第之中的異同點。

### 第二節 不淨觀

順次第之說的第一順位是不淨觀；本小節以文獻學的方法，尋著阿含經、律部，以及部派諸論的記載，由原始佛教跨越到部派佛教，並和南傳論同時對讀，作歷史縱切的觀察，可以同時了解教法的適用性和演替史實，以探討此法貢獻於修「世第一法」時的功德階次。

### 第三節 持息念

《大毘婆沙論》所述順次第功德的第一順位，除了不淨觀之外，另一個選擇是持息念；根據經典記載，持息念在佛教內部的流行，是很重要的轉折，本小節同樣尋著阿含經、部派論的記載，由原始佛教到部派佛教，以探討本法門的內容和對於修得「世第一法」的功德貢獻。

### 第四節 念住

《大毘婆沙論》順次第說的第二順位是念住(或念處)。佛教普遍以修習四念處，為本教不共外道的特色。本小節從阿含經以至部派諸論，以及南傳經論詳細的說明中，可以看見四念住法門，如何在佛教內部受到不同於其他法門的重視，此法和持息念、不淨觀合論，等於是佛教修證功德的全部內容。

### 第五節 三義觀和七處善

三義觀基本上是佛教教理對於一切法的論說基礎，從阿含時期的五蘊、十八界，到《品類足論》的五位法觀察，佛教教理的分類開始有了不同視野的規劃；而七處善則是觀察一切法的修行方法。本小節對此有綜合性的介紹，並以《大毘婆沙論》的論議為主，評論兩者間的差別，談論其相攝相

入的關係。

#### 第六節 決擇分

煖、頂、忍、「世第一法」合稱四善根，又名為四決擇分。本小節的煖、頂、忍三善根，是部派修行者進入「世第一法」前，修行心理層次高下的判別方式。文中引用阿含經來說明諸善根的由來；並比較契經和論書在義理上的演變。《發智論》中沒有忍位，只有三善根；但《大毘婆沙論》卻加入了忍位，而成為四善根，這之間有何差別，以及煖位和頂、頂墮的相關問題，將在這一節中一一的加以探討。

#### 第四章 結論

# 第一章 「世第一法」簡介

說一切有部(Sarvāstivāda-vādin)<sup>1</sup>是視阿毘達磨為等同佛說的部派，雖說是以契經義理為主軸，但義論範圍卻廣泛而深入的，延伸到業的探討、智等心理層次和外在世間的分析上，甚至為業的輪迴找尋傳承的主體等等各項早期佛陀未曾涉及的哲理研究。

迦旃延尼子(Kātyāyanī-putra)承受上座系的思想，在內容上，深入說一切有部，這個從古以來所傳的種種論門，和論究成果的議論，分別抉擇，承繼上座系的論說和師說傳承，造成《阿毘達磨發智論》(Abhidharmjñānaprasthāna Śāstra 舊譯為犍度論)(以下簡稱《發智論》)，這是一部根本論；唐 顯慶元年(A.D.657-660)，玄奘大師由印度攜回並翻譯完成，這部論在部派時期，被推崇為等同佛說的論書，內容十分廣泛，幾乎網羅了當時阿毘達磨的一切論題<sup>2</sup>。而《阿毘達磨大毘婆沙論》(Abhidharmamahāvibhāsā Śāstra)(以下簡稱《大毘婆沙論》Mahāvibhāṣa Śāstra)承繼《發智論》的思想論說，更為廣說撰述達到二百卷之多；在內容上，廣為收羅各大論師的論述，並且對於當時其他部派的諸多不同思想，一一的加以揀擇、論述或駁斥，以期豎立說一切有部的旌旗法幢，屹立於此一百家爭鳴的佛教之國。

## 第一節《大毘婆沙論》的編集概說

《大毘婆沙論》，是《發智論》的釋論，此二論合稱「阿毘曇身及義」<sup>3</sup>，在這部論中所提及的部派論師，諸如經部譬喻師或稱譬喻部師、舊阿毘達磨者或西方師、分別論者、犢子部、大眾部，還有其他以「有餘師」，甚至只用「有說」代表的部派論師等，論中時常引用他們的主張，共論法義的異同之處；而這一部論的編集年代，學者們的主張不一，有人認為這是縱跨西元前後兩世紀之大作；本論

<sup>1</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 1447。

<sup>2</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 172-182。

<sup>3</sup> 《大智度論》，卷 2，《大正藏》第二十五冊，頁 70b。

在思想內容的收羅上，就像是部派時期的百科全書，絕對是我們研究部派佛教的最大寶藏。

由於這部論的原本已經失傳，唯存玄奘所譯的這一部漢譯本傳世，唐朝時，玄奘及其門下弟子雖曾想弘傳，但由於本論不但義理艱澀難入，一般人民難於理解，和當時已盛行的道家或老莊等的中國人原有的思想相去很遠，以及政治因素等諸多條件不具備的情況下，本論自唐朝以來，竟沈寂了一千多年；到了近代，日本學者開始研究印度佛教以後，本論才再度受到關注，其中以木村泰賢的《國譯一切經》之解說，最為詳盡。

關於此論的編集年代，從早期以至今日，大約有以下幾種說法：

- 一、根據玄奘的《大唐西域記》所記載，迦膩色迦王(Kaniṣka)在如來涅槃之後的第四百年，即位為王，受脇尊者(Pārcva)建請，以世友(Vasumitra)為上座，共五百大阿羅漢，在健馱邏國，廣造解說經、律的毘婆沙論，以及造阿毘達磨毘婆沙論，釋阿毘達磨藏，共三十萬頌，九百六十萬言，《大毘婆沙論》由此編集而成。<sup>4</sup>
- 二、真諦譯的《婆藪槃豆法師傳》，說到佛滅度後五百年中，有位名為迦旃延子的阿羅漢，在天竺西北的罽賓，與五百阿羅漢及五百菩薩共同撰集薩婆多部阿毘達磨，製為八結，合起來共有五萬偈頌，並請馬鳴為其表述文句，歷經十二年，《大毘婆沙論》才編造完成。<sup>5</sup>
- 三、釋道挺的《毘婆沙經序》說到，佛滅後六百多年，雖然迦旃延撰寫了阿毘曇以重建佛教衰退的頹運，但當時宗派叢立，是非紛然，那時北天竺有五百位阿羅漢在感嘆之餘，勉力編造《大毘婆沙論》以抑正眾說。<sup>6</sup>
- 四、木村泰賢認為，在佛滅後一百五十年頃開始，前期的論書漸次開展整理，到了部派思想化，才開始形成完全的形態，而論書離經而獨立完成時，大約西元前後是其頂點；如南方七論、有部諸論、舍利弗阿毘曇等，都是屬於這部分。<sup>7</sup>而論的編集上，否定了迦膩色迦王和婆沙之間的關係，編集人員的人數上，除了論中提到的法救(Dharmatrāta)、世友(vasumitra)、妙音(Ghoṣaka)、覺

<sup>4</sup> 《大唐西域記》，卷 5，《大正藏》第五十一冊，頁 886b-887a。

<sup>5</sup> 《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》第五十冊，頁 189a。

<sup>6</sup> 〈毘婆沙經序〉，《出三藏記集》，卷 10，《大正藏》第五十五冊，頁 73c。

<sup>7</sup> 木村泰賢，〈阿毘達磨論著的起源及發達〉，《部派佛教與阿毗達磨》，(台北：大乘文化出版社，一九七九年)，頁 222-225。

天(Buddhadeva)和脇尊者(Pārcva)之外，總共列出了十九人的名單，但因法救、世友都是被評的對象，應該沒有直接參與編集，但編者至少是有其中七、八人參與的。<sup>8</sup>

五、福原亮巖說到，自己同意於學者(指木村泰賢)對於從來的傳說(指上述玄奘和真諦之說)的質疑，現存形的成立，大約是在迦膩色迦王和龍樹之中間時期，即是西紀一百五十年前後所完成。<sup>9</sup>

六、呂澂說：玄奘法師傳譯此論，說是為迦膩色迦王時的五百羅漢舉行的結集，銅牒雕鏤，石室深藏，國外鮮得觀覽等說法。現今詳考這些情理，在當時的帝都，是健陀羅，嚴禁流傳本論，而以世友為上首，備遭破斥和種種乖違，是難以置信的事。更再勘對論文時，已有往日迦膩色迦王時的言論(卷一百一十四)，所以，本論在王後才成書，是可以不必置疑的。何況以我國涼、唐二譯本的對勘，其內文曾經增訂過，形跡顯然，所以，並鏤牒珍藏之說，是不足採信的了！但最重要的，本論是迦旃延之徒多人所作，則是無有疑義的。<sup>10</sup>

六、依據印順法師的研究，認為時代不是在迦膩色迦王時代，這是由部派自己的編集，而年代更推定為迦膩色迦王以後，龍樹(Nāgārjuna)以前，約在西元二世紀中，即西元一五〇年前後，所以推算應為佛滅六百年中，地點是在迦溼彌羅所完成。<sup>11</sup>

七、平川彰認為，罽賓是說一切部的中心地，在《發智論》和六足論等成立之後，本部內「興起對這些論書的註釋性研究」，而稱他們為「註釋家」(Vaibhāṣika 毘婆沙師)，其中歷經了兩百年，集合這些毘婆沙師的著作之大成為《大毘婆沙論》。平川彰先生同時認為，雖然迦膩色迦王是二世紀的人，但因為《大毘婆沙論》裡引用了迦膩色迦王的事，所以認為此論整理完成可能已是三世紀的事了，但應在二世紀時，亦即龍樹以前，主要內容就已經建立了。<sup>12</sup>

<sup>8</sup> 木村泰賢，〈阿毘達磨論著の研究〉，《木村泰賢全集》第四卷，(東京：大法輪閣，一九六八年)，頁 185-190。

<sup>9</sup> 福原亮巖，《有部阿毗達磨論書の發達》，(京都：永田文昌堂，一九六五年)，頁 222。

<sup>10</sup> 呂澂，〈阿毗達磨汎論〉，《部派佛教與阿毗達磨》，(台北：大乘文化出版社，一九七九年)，頁 192。

<sup>11</sup> 「『大毘婆沙論』的編集，在迦膩色迦王以後，龍樹以前，所以或推定為西元二世紀中——一五〇年前後，大體可信。這樣，依阿育王出佛滅百餘年說來推算，『大毘婆沙論』的集成，應為佛滅六百年中，與『三論玄義』的傳說相近。」《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 209-228。木村泰賢，《阿毘達磨之研究》，頁 214。

<sup>12</sup> 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》(台北：商周，二〇〇二年)，頁 132-133。

八、吳老擇依據《大唐西域記》所記載當時說一切有部之確實概況說法<sup>13</sup>，對此有五點的分析：<sup>14</sup>

- 1、結集三藏是對三藏再進行合誦。
- 2、由於迦濕彌羅國需要有變革性的新佛教思想運動，部執師資，各據所聞，共為矛盾，是說一切有部內發生的問題，此時迦濕彌羅國的說一切有部，已經到消沈不振之際，多為閉門獨善其行者，由此眾聖流失，乃須有變革性的新佛教思想運動。
- 3、七日中四事供養，招集聖眾，選出內窮三藏，外達五明者，共有四百九十九位大比丘僧，但和五百結集時一樣，唯差阿難；沒有阿難結集不了經藏，此處就欠缺一位大會議長資格的主持人。
- 4、關於結集地點的選定，王欲在本國進行，協尊者等議說：不可！彼多外道異議糾紛，酬對不暇，何功造論。此說不近情理，因為迦濕彌羅之師有限，不能不接受西方師、外國師、犍陀羅諸經師等參加，否則難以解決諸多問題；這是實情，尤其迦濕彌羅，位於崇山峻嶺，交通不便的山區，即使農作豐富，但社會經濟絕不會比犍陀羅富裕，所以，雖也說是五百結集，卻可以想像得到，其實這只是少數人的集成編撰。
- 5、尊者世友戶外納衣，等同尊者阿難未證無學而被拒於窟外之情境。摩盧國（Malla）出身的尊者世友，深研三藏玄文五明至理，反被責以「言不可以若是，汝宜摒居痴證無學，已而會此，時未晚也」。世友尊者，未若尊者阿難的誠實純真，就以擲縷丸以示其志曰：「無學猶如洩唾，志求佛果，不趣小徑」。可見編撰《大毘婆沙論》的時代，大小對立，眾意紛陳，互不相讓，所以希求自我解脫的聖眾，可以很明顯地感受到他們的威脅。此一現象可以證明，《大毘婆沙論》是在龍樹之前完成的，這些記載雖屬傳說，但也潛藏了很多事實的訊息。

九、黃俊威以為，貴霜王朝對於佛教的護持，尤其以說一切有部得到最多資源，外部雖然部派分立，但尚不足為害，唯以內部思想的分歧最是須要解決，例如：經量部的以經為量；犢子部的我、法俱有主張等，都是本部內因思想而可能帶來的分裂危機，因而亟於整合自部思想而造作此論書。其間思想經過

<sup>13</sup> 《大唐西域記》，卷 5，《大正藏》第五十一冊，頁 886b-887a。

<sup>14</sup> 吳老擇，《阿毘達磨大毘婆沙釋論》，阿毘達磨學會編製，民國 96 年 10 月，頁 43-44。

無數的諍論分辯，此一思想整合論書應是在元前一世紀至西元二世紀左右集大成，經歷年代有二、三百年之久，到西元二世紀左右，方才由部內的論師們執筆成書流通；當時龍樹爲主的大乘思想已和說一切有部經過無數次的交手，由《大毘婆沙論》的論文中對空的思想的論辯可以比對而知。但陸續直至三、四世紀，思想內容仍有增添，想玄奘法師在七世紀攜回的版本，應是後來的新版。<sup>15</sup>

對於以上的各種說法，可說是眾說紛云，玄奘、真諦和道挺的記載均不同、近代學界也是不敢妄下斷言，但大多認同本論是在迦膩色迦王之後才編集的說法。印順法師認爲，由於迦膩色迦王對於佛法的護持，促成北方佛教大爲發展。由於當時的宗派思想十分的多歧複雜，在異說逐漸增多的情況之下，迦溼彌羅的毘婆沙論師們，集眾人之力，綜合不同章義、文句，加以組織、抉擇、貫通，論定嚴謹，歷經多年，造作此論，評破當時各部派所執的不同論點。<sup>16</sup>這部歷經數十載，甚至有數百年之說才得以完成的著作，儘管成書時間大家說法不一，但內容法義涵蓋十分的廣泛，是一部難得而值得好好深究的著作。

## 第二節 「世第一法」的名和義

本章節的內容，原是《大毘婆沙論》「世第一法」七門分別中之一門，但爲了先以正名而後能夠言順，特別在此先行討論。此「世第一法」的名稱，到底是如何定義的呢？是否有原典的根據？修行次第有哪些？以上的這些問題即是本章探討的範圍。

### 一、「世第一法」的梵文字義

---

<sup>15</sup> 此段內容，係爲筆者在華梵東研所印度佛教史課程的上課筆記。

<sup>16</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 215-228。

依據木村泰賢在《國譯一切經》中所說：「世第一法」是世間第一的法之義，梵文為lokāgra dharma，在有漏道之中，具有最高的地位。<sup>17</sup>《俱舍論》的用字是laukikāgra-dharma，漢譯為世第一法、世間最勝法頂、世間求勝法頂、世間第一加行。<sup>18</sup>

loka，<sup>19</sup>有空間、世界、宇宙的區分，以及世事、日常生活、俗事之意；漢譯為世、世間、世界、百姓、眾生之義；laukika，同於lokika，<sup>20</sup>是關於日常生活的、普通的、日常的、現在的意思，漢譯是世間、世、世俗。在此處，木村泰賢取用loka一字，筆者認為，不管是loka、laukika或lokika，均應是取世俗的意思，較合於本文「世第一法」的人世間的用意。

agra，<sup>21</sup>有前部、尖端、頂點之意，漢譯為頂、極、上、勝、尊、最上、最勝、無等、第一、最第一。另外，uttara<sup>22</sup>也有最上的、至高的、最優秀的、(一)之中第一的意思，但還有超出之意；漢譯為上、無上、最上、勝、尊、第一、賢妙之意。但是若是為lokottara-dharma是出世間法之意，不適合本法的內涵。

dharma為慣例、風習、法則、規定、義務、美德、宗教、教說等等之義；漢譯為法、正法、教法、善法、妙法、法門……。<sup>23</sup>

agra-dharma，漢譯是最上法、(世)第一、(世)第一法，辭典註明為Abh-vy. 是《阿毘達磨俱舍論》所用。<sup>24</sup>

綜合以上字辭的分別解說要義，不論是lokāgra dharma或laukikāgra-dharma，梵文直譯都為世界最上、第一、妙法，世間或世俗最勝、極尊之法，簡要的說，就是「世第一法」。若以字面的意思來看，並沒有超出世間的涵意，這也是《俱舍論》主張「世第一法」不出於世間，是世間法的原因之一；而《大毘婆沙論》持不同的主張，以「世第一法」為世間最勝之法，但卻是屬於色界所繫，這相關的詳細內容，將在本文第三章第二節處理界繫的問題時，會有進一步的探討。

<sup>17</sup> 木村泰賢，《國譯一切經》，毗曇部七，頁 27。

<sup>18</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 1161。

<sup>19</sup> 同上註。頁 1156。

<sup>20</sup> 同上註。頁 1159。

<sup>21</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，上，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 9。

<sup>22</sup> 同上註。頁 243。

<sup>23</sup> 同上註。頁 631。

<sup>24</sup> 同上註。頁 10。



## 二、說一切有部論書中有關「世第一法」的定義

### (一)《發智論》的說法：<sup>25</sup>

如是心心所法，於餘世間法，為最、為勝、為長、為尊、為上、為妙，故名「世第一法」。

依《發智論》的論述，「世第一法」是屬心、心所法；而此心，相對於世間其餘的所有法來說，是為最、為勝、為長、為尊、為上、為妙的法。

### (二)《大毘婆沙論》的說法：<sup>26</sup>

針對「世第一法」「為最、為勝、為長、為尊、為上、為妙」(agra)的定義，在《大毘婆沙論》中有所謂「有說」的幾點分說，如下所述：

- 1、沒有差別：都是在稱讚敘述第一義的說法。
- 2、名稱的差別：名稱有「最」(parama)、「勝」(viśeṣa)、「長」(vṛddhi)、「尊」(udāra)、「上」(adhimātra)、「妙」(praṇīta)等的不同，所以涵義也就不同。
- 3、諸善根的差別：對於聞所成<sup>27</sup>的善根，名為「最」；對於思所成<sup>28</sup>的善根，名為「勝」；對於不淨觀、持息念、念住等的諸善根，名為「長」；對於煖善根，名為「尊」；對於頂善根，名為「上」；對於忍善根，名為「妙」。
- 4、從所依地而有的差別：此法如果依未至定(anāgāmya-samādhi)而起，則名為「最」。若依初靜慮(prathama-dhyāna)而起，名為「勝」；依靜慮中間而起，名為「長」；

<sup>25</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 918a。

<sup>26</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》第二十七冊，頁 11c-12a。

<sup>27</sup> 「聞所成慧云何？答：因聞、依聞、由聞建立。於彼彼處有勢力、得自在、正遍通達。其事如何？如有苾芻，或受持素咀纜，或受持毘奈耶，或受持阿毘達磨，或聞親教師說，或聞軌範師說，或聞展轉傳授藏說，或聞隨一如理者說，是名為聞。因此聞、依此聞、由此聞建立故，於彼彼處有勢力、得自在、正遍通達，是名聞所成慧。」《集異門足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 387c。

<sup>28</sup> 「思所成慧云何？答：因思、依思、由思建立，於彼彼處有勢力，得自在正遍通達。其事如何：謂如有一如理思惟書數算印，或隨一所作事業，是名為思。因此思、依此思、由此思建立故，於彼彼處有勢力、得自在正遍通達，是名思所成慧。」《集異門足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 387c。

依第二靜慮(dvitiya dhyāna)而起，名爲「尊」；依第三靜慮(trtiya dhyāna)而起，名爲「上」；依第四靜慮(catvari-dhyāna)而起，名爲「妙」。

- 5、義理不同的差別：此法已達世間法的邊緣和頂端，所以名爲「最」；是最上品所攝，所以名爲「勝」；所作皆吉祥，所以名爲「長」；法體唯有上昇前進，所以名爲「尊」；自性堅固牢靠，所以名爲「上」；能滿所願，所以名爲「妙」。
- 6、體用不同的差別：此法能作爲苦法智、忍的等無間緣，所以名爲「最」；超過一切異生的善根，所以名爲「勝」；映奪一切世俗的善根，故名爲「長」；能達於勝德，所以名爲「尊」；無有二分，所以名爲「上」；類似無漏，所以名爲「妙」。
- 7、相用不同的差別：此法是異生的最後心，所以如同樹的頂端，所以名爲「最」。能開展聖道的門，所以名爲「勝」；根性猛利，所以名爲「長」；從一切的順決擇分來說，以此法爲最上，所以名爲「尊」；能折伏一切煩惱冤，所以名爲「上」；引生愛果，所以名爲「妙」。
- 8、有餘師說，以後句詮釋前句的差別：此法爲最，所以名爲「第一」；因爲勝，所以名爲「最」。因爲長，所以名爲「勝」；因爲尊，所以名爲「長」；因爲上，所以名爲「尊」；因爲妙，所以名爲「上」，由於這些原因，所以名爲「世第一法」。《大毘婆沙論》對於「世第一法」的定義，是十分周全的，不論是外在的名稱，與五根的對待關係，所依地的差別，義理，體用，相用等等的不同面向做說明。從這名稱的論述上，即可看出毘婆沙師們論議佛法時的方式，是從體、相、名、地、理種種不同角度的細密分析，同時也包含了他方師的說法，以此形成自部的教說理論，實是精密周詳，但也因爲太過於周詳，不禁讓筆者覺得論主有高抬自我價值，以合於自部力主「阿毘達磨亦是佛說」的主張之用意。

### (三)《大毘婆沙論》回應其他部派關於「世第一法」之名義的相關問題<sup>29</sup>

以「世第一法」爲世間最勝之法是《發智論》和《大毘婆沙論》的主張，當然，在部派時期受到其他人的質疑，是無可避免的事。在《大毘婆沙論》中記載著，其他部派提到了幾個比「世第一法」更爲殊勝的法相，以質疑毘婆沙師之「世第一法」爲最勝的主張：1、現觀邊世俗智，<sup>30</sup>是現觀邊所修的世俗智，爲見道的

<sup>29</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》第二十七冊，頁 11b。

<sup>30</sup> 「現觀邊者，即三類智(苦、集、滅)也，謂世俗智；於無始來，曾知苦、斷集、證滅。」《俱舍

眷屬，隨屬於見道，慧力最爲殊勝。2、雜修之靜慮，其所修之等至及所感的生，不共於煩惱眾生。3、初盡智所修善根，在修此善根時，離一切障礙、清淨。4、空空、無願無願、無相無相的三三摩地，因爲三三摩地尚能厭惡聖道，何況是有漏法的世第一法呢？

其他部派認爲，現觀邊世俗智、雜修的靜慮、初盡智所修善根、空空 (sūnyatā sūnyatā)、無願無願 (apranihitāpranihita)、無相無相 (animittānimitta)<sup>31</sup> 的三三摩地等名相，均是勝於「世第一法」的勝善之法，爲何說一切有部獨鐘情於「世第一法」的殊勝呢？

對於這些問題的綜合回應，《大毘婆沙論》以「有人這樣說」來回答；論師們回答說：「世第一法」是最殊勝的，所以名爲「第一」的這個說法，是從開啓聖道之門的角度而說的；並不是和所有一切殊勝法相互比較而言。而關於這些問題所提到，如現觀邊世俗智、雜修靜慮、初盡智所修善根、三三摩地等的法，雖然也很殊勝，但都沒啓開聖道門之力，而這些的殊勝法，卻都是由「世第一法」所成就，聖道的門不開，什麼殊勝法都產生不了多大的威力！因此，「世第一法」是足堪當得世間第一殊勝之法之名的。

筆者以爲，論主從開啓聖道之門的角度來辯說是很合理的，如其所言，聖道之門不開，往後的現觀邊世俗智、雜修靜慮、初盡智所修善根，以及三三摩地等的諸多聖法，是無法成就的，所以從世間入聖道之門的角度來論「世第一法」的殊勝之處，是令人信服的。

#### (四)《俱舍論》的說法<sup>32</sup>

---

論頌疏論本》，卷 26，《大正藏》第四十一冊，頁 62c。

<sup>31</sup> 「空、無相、無願稱爲三種等持，在此，對於空空、無相無相、無願無願，稱爲重等持。更爲否定前面的空、無相、無願（參看俱舍論，定品第一）」木村泰賢，《國譯一切經》，毗曇部七，頁 39。「此三等持，緣前空等，取空等相，故立空空等名。空空等持，緣前無學空三摩地，取彼空相，空相順厭，勝非我故。無願無願，緣前無學，無願等持，取非常相，不取苦因等，非無漏相，故不取道等，爲厭捨故。無相無相，即緣無學無相三摩地，非擇滅爲境，以無漏法，無擇滅故，但取靜相，非滅、妙、離，濫非常滅故，是無記性故，非離繫果故。此三等持，唯是有漏，厭聖道故。」《俱舍論》，卷 28，《大正藏》第二十九冊，頁 150a。

<sup>32</sup> 《俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 119b-c。

《俱舍論》說到，此法因為有漏，所以名為「世間」。在平川彰先生的《漢梵大辭典》中，有漏的梵文是sāsrava，但同時也標出了laukika，<sup>33</sup>顯然可以看到此法有漏，而且通於世間法；在法的定義上，世間法是屬有漏法，所以《俱舍論》劃分此法是世間所有，這一點在另一章的界屬問題上，另有延伸探討，在此不多作論述。《俱舍論》主張，此法在有漏的世間為最殊勝的法，所以得名；而且因為具有大作用，有勢力，能從同類相互為因，而引生聖道，所以名為「最勝」。這一點的說明，和《大毘婆沙論》的觀點，仍是站在相同陣線上的。

綜合以上各部論書的說法，以《大毘婆沙論》的說明最為詳盡，不僅從名稱上可以看到殊勝處，舉凡體用、相用、義理、自性、所依地、修行善根、法性上都有上妙尊榮之處，對於此法可說是備極推崇。《發智論》和《大毘婆沙論》為同系相傳說法，主張「世第一法」雖為世間最勝之法，但卻是屬於色界的法，《俱舍論》在這點的義理上，是持有不同主張的，認為此法名為「世第一法」，當然要繫屬於欲界，關於這一點，在以下的文章中會有進一步的討論；儘管如此，彼此雖有不同見解，但「世第一法」尊崇的名稱，卻是大家共同的想法。

### 三、從各論書中探討「世第一法」的起源問題

由前文對於「世第一法」的名稱說明看來，此法的殊勝地位，不僅只是世俗界的頂法而已，更是進入聖賢界的起點，也即是異生凡夫去凡入聖，入於正性離生的關鍵。但是實際上，《阿含經》中並沒有出現所謂「世第一法」的名稱，至少不能直接證明這是佛陀親口所說的修行法要。既然如此，那究竟是哪一部論首先提出這個名稱和論題的呢？而《阿含經》中是否有類似或相關的修行階段可以相互印證呢？以下筆者參考印順法師對於六足論的研究中，其所認定的成論先後順序，來追溯「世第一法」之名稱的由來。<sup>34</sup>

#### (一)最早出現「世第一法」之名稱的論書

<sup>33</sup> 平川彰，《漢梵大辭典》，頁 632。

<sup>34</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 122-146。

印順法師認為，比《發智論》還早完成的論書，依年代早晚有《舍利弗阿毘曇論》、《法蘊足論》和《集異門足論》等等。

《舍利弗阿毘曇論》和《法蘊足論》這二部最早期的論，並未提到「世第一法」的名稱，而《集異門足論》的第四卷和第十六卷中，首次出現了三則「世第一法」名相相關的論述，第四卷有二則，第十六卷有一則，引文如下：

1、從「世第一法」趣苦法智、忍時……。<sup>35</sup>

2、修得「世第一法」，從此「無間」生「苦法智、忍」。<sup>36</sup>

3、修得「世第一法」，從此「無間」生「苦法智、忍」……乃至未起「道類智」現在前，爾時名「隨法行」。<sup>37</sup>

由以上的引文中得知，「世第一法」名相的出現點，是屬於一連串修行過程中的一環，第一則引文說到，從「世第一法」趣入「苦法智、忍」，第二則還增加了「無間」的時間狀態；第三則引文，在入「苦法智、忍」之後，還談到了「道類智」，這是說一切有部劃分禪修精神層面時，屬於色界的智，更將這一段的修行過程稱為「隨法行」。

由「世第一法」「無間」生「苦法智、忍」，未起「道類智」之前，是名「隨法行」；這一前一後有五個關鍵名相，去除未起的「道類智」之外，和「世第一法」關係最密切的是「無間」、「苦法智、忍」、「隨法行」等三個名相；異生的修行者便依此進展，在心、心所法上構成一個完整的修行階段。

<sup>35</sup>「三求者：一欲求。二有求。三梵行求。梵行求云何？答：離二交會說名梵行；八支聖道亦名梵行；於此義中意說八支聖道梵行，諸有於此八支聖道未得為得，諸求乃至勤求，是謂梵行求。」《阿毘達磨集異門足論》，卷 4，《大正藏》第二十六冊，頁 383a。

<sup>36</sup>《阿毘達磨集異門足論》，卷 4，《大正藏》第二十六冊，頁 435b。

<sup>37</sup>「先凡位中稟性多思惟，多稱量、多觀察、多簡擇、多推求。……得遇如來或佛弟子……以無量門分別開示，苦……集……滅……道……，我於今者應自審知，……作是念已便自審察，諸行無常有漏行苦，一切法空無我，由自審察諸行無常，有漏行苦，一切法空無我故，便於後時後分，修得「世第一法」。從此無間生「苦法智、忍」，……乃至未起「道類智」現在前，爾時名「隨法行」……。」《阿毘達磨集異門足論》，卷 16，《大正藏》第二十六冊，頁 435c。

以下將由這些關鍵名相來做尋根的探討。「無間」、「苦法智、忍」和「隨法行」不是陌生的名相，在《阿含經》、《法蘊足論》和《舍利弗阿毘曇論》中，多少也有論及，這提供了我們上溯源頭的線索。

## (二)從論書上溯《阿含經》探尋「世第一法」的由來

印順法師指出，說一切有部的迦濕彌羅師們，以《法蘊足論》等的六論為六足論，《法蘊足論》在六足論中是最古的論，其次是《集異門足論》，內容是為解釋《長阿含》的《集異門經》。<sup>38</sup>

《舍利弗阿毘曇論》和《法蘊足論》，都尚未引用「世第一法」的名稱。如果修行過程上承契經，以思惟四聖諦、五聖善法等來敘述這一階段的修行方式，在原則上，應該不會有太大的改變才是；雖然《集異門足論》為最早出現「世第一法」名相的論書，但這應該不會是憑空出現的。以下，筆者便由上面《集異門足論》中出現「世第一法」之名相的論文，開始探求「世第一法」的起源。

在上文《集異門足論》的第三段引文中說到：『修得「世第一法」，從此「無間」生「苦法智、忍」，……未起「道類智」現在前，爾時名「隨法行」』，這「隨法行」的名相，從這一段文句中看來，可以看成是此一修行階段的總稱。

以下便由「隨法行」上溯到《法蘊足論》和《舍利弗阿毘曇論》，看看此二部論中有什麼相關的敘述。

### 1、《法蘊足論》：<sup>39</sup>

云何名為「法、隨法行」？謂彼旋環如理作意，審正觀察深妙義已，便生出離、遠離所生五勝善法，謂信、精進，及念、定、慧。……脩習堅住，無間脩習，增上加行，如是名為「法、隨法行」。精進修行「法、隨法行」，便得趣入正性離生。

<sup>38</sup> 釋印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版，民國 76 年），頁 130。

<sup>39</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 460a。

要先親近、供養善士，方聞正法；聞正法已，方能如理觀深妙義；如理觀察深妙義已，方能進脩「法、隨法行」；精進脩行「法、隨法行」，得圓滿已，方得趣入「正性離生」。

什麼是「法、隨法行」呢？是說修行者不斷來回的如理作意，在審正觀察深妙法義之後，便生出離、遠離所生的五勝善法，是信、精進、念、定、慧。而因修習堅住，及無間的修習，增上加行，這樣的修行是名為「法、隨法行」。因精進修行「法、隨法行」，便得以趣入「正性離生」。

在修行法要之前，先親近、供養善士，才得以聽聞正法；聞正法之後，才能如理的觀深妙法義；如理觀察深妙法義之後，才能進修「法、隨法行」；精進修行「法、隨法行」而得到圓滿之後，方才得以趣入「正性離生」。

此之「正性離生」，梵文：*samyaktva niyāma*，漢譯為正位、正性離生；<sup>40</sup>*samyaktva* 是正、完全、正位、真實位之意。<sup>41</sup> *nyāma = niyāma, niyama*；漢譯為離生，無妨。<sup>42</sup>又作「正性決定」，即是「見道」之意。<sup>43</sup>

這二段文中的「法、隨法行」，若把他視同為前一段《集異門足論》選文的「隨法行」所述。以這二部論的選文看來，其內容是一致的，雖然此時尚未出現「世第一法」的名稱，但其中的修行過程並沒有差別。如此《集異門足論》之「隨法行」的法源，和《法蘊足論》本段的「法、隨法行」，應該是可以劃上等號的。

往下便以《法蘊足論》中的「無間」和「法、隨法行」為探源的關鍵名相，往前溯及更早期的論書—《舍利弗阿毘曇論》，看有否相關的論述。

## 2、《舍利弗阿毘曇論》：<sup>44</sup>

<sup>40</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，下，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 1437。

<sup>41</sup> 同上註。

<sup>42</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 717。

<sup>43</sup> 「若就見道而言『正性離生』如《婆沙》卷 3，（大正 27·13a）云：一切煩惱或諸貪愛，令諸善根不得成熟，及令諸有潤合起過，雖皆名生而見所斷；於此所說生義增上，見道能為畢竟對治，是故見道獨說離生；諸不正見，要由見道，能畢竟斷，故名正性。『正性』加上『離生』複合以指涉行道的位階是其原義。『正性』（*samyaktva, P. sammatta*）意指涅槃或聖道（大正 27.12c，29.121b）是不容置疑的。但是，就指涉意涵為目的來說，則在《婆沙》又有另一語詞『決定』。「離生」與「決定」二語在《婆沙》諸說中，本有其各別所顯的內涵。《俱舍》也還是有著分別二語的意義（其意仍共指見道位而說）並列。」王澤仁，〈從阿含到部派之「正性離生」義初探〉，《法光雜誌》，第一九六期。

<sup>44</sup> 《舍利弗阿毘曇論》，卷 30，第二十八冊，頁 714b。

何謂「無間定」？比丘思惟無常、苦、空、無我，涅槃寂靜，得定心住；得定已，得初聖五根；以得初聖五根故，上正決定，離凡夫地，未得須陀洹果。

若比丘，定親近，多修學已，得「無間定」向須陀洹果，若此定無間滅已，得須陀洹果，是名「無間定」。……若此定無間滅已，得阿羅漢果，是名「無間定」。

什麼是「無間定」呢？比丘深入思惟無常、苦、空、無我，得到涅槃寂靜，得到定心住；得定之後，得最初的聖五根；因為得到初聖五根，能進入正性決定，離去凡夫之地，而未得到須陀洹果。

如果比丘，親近定，多修學，之後便可得到「無間定」，向須陀洹果，如果此定無間滅後，可得到須陀洹果，是名「無間定」。……若此「無間定」滅後，可得到阿羅漢果，是名「無間定」。

《舍利弗阿毘曇論》全文並沒有發現與「法、隨法行」相同名相的引用論述，而卻引用了大家熟悉的「無間」一辭，但「無間」在此處不是一個形容詞，是定的階次，稱為「無間定」。以得初聖五根後，向上到「正決定」，離開凡夫地，如果更精進修學，可進入「無間定」，得向須陀洹果位，或者進入阿羅漢果。

以這樣的修行過程，和《集異門足論》、《法蘊足論》上面所論述的過程，雖有少許差別，但仍然可以在第一段文中看出，這裡的「無間定」和前文的《集異門足論》、《法蘊足論》二部論書所述的「隨法行」和「法、隨法行」是在同一個修行階段上。

若由此再往前找尋原始經典的記載，以「隨法行」一詞，在《雜阿含》中，也可以找到相關的經文，如下所述：

### 3、《雜阿含》經文的記載：

61 經：比丘，若於此法增上智慧思惟、觀察、忍，是名「隨法行」；超昇離



生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。<sup>45</sup>

936 經：復次，摩訶男，聖弟子信於佛言說清淨，信法、信僧，言說清淨，於五法增上智慧，審諦堪忍，謂信、精進、念、定、慧，是名聖弟子不墮惡趣，乃至「隨法行」。<sup>46</sup>

《雜阿含》61 經說，比丘如果在法上更加精進修行，是名為「隨法行」；可以離凡夫地，但未得須陀洹果，中間如果不死，必定可得須陀洹果。《雜阿含》936 經說，弟子們在佛法上能信，言語清淨，而在五法(信、精進、念、定、慧)上精進修行，不會墮入惡趣，更可以一直進至「隨法行」。

在「忍」位之後得「世第一法」，或可視為等同於《雜阿含》61 經和 936 經的「隨法行」；《舍利弗阿毘曇論》的「以得初聖五根故，上正決定，離凡夫地」等同於《雜阿含》61 經的「超昇離生，越凡夫地」，以及 936 經的「不墮惡趣」，故而，「世第一法」可謂已在原始經典找到了出處起源。但南傳《相應部》有沒有對應的經文呢？往下再進一步深入探討。

#### 4、《相應部》經文的記載：

以《雜阿含》的 936 經為例，所找到南傳《相應部》對應的經文如下：<sup>47</sup>

..... Api cassa ime dhammā honti– saddhindriyaṃ, vīriyindriyaṃ, satindriyaṃ, samādhindriyaṃ, paññindriyaṃ. Tathāgatappaveditā cassa dhammā paññāya mattaso nijjhānaṃ khamanti. Ayampi kho, mahānāma, puggalo agantā nirayaṃ agantā tiracchānayaṇiṃ agantā pettivisayaṃ agantā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> 《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 15c-16a。

<sup>46</sup> 《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 240b。

<sup>47</sup> 《雜阿含經論會編》，下，頁 632。《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 239。

<sup>48</sup> S. 55. 24. Sarakāni. 《漢譯南傳藏經》中對應的經文：「然彼具信根、精進根、念根、定根、慧根，又以如來為唯所信、唯所愛樂。摩訶男！此人不往地獄、不往畜生、不往餓鬼趣、不往惡生惡趣墮處也。」《漢譯南傳藏經》，〈相應部〉六，頁 245。

這些是諸法：信根、精進根、念根、定根、慧根。他們從認知小量的觀察忍，來了知如來的教和法；摩訶男，此人也不去地獄、不去畜生、不去餓鬼、不去苦處、惡趣、險難處。

南傳《相應部》和《雜阿含》是不同部派的同誦本。但因部派各自主張思想不同，所以或多或少添加了自派的思想於其中，雖然如此，畢竟是同一根源。二者在相互對比之下，或仍可還原佛陀原始教法形貌的六七分。在這段巴利藏經中的文字，並沒有「隨法行」的記載，《雜阿含》為說一切有部所誦的契經，因此，936經的「乃至隨法行」之言，是部派色彩較高的經文，但是否為自派所添加，並沒有直接證據可以證明，但由上面《相應部》經文來看，具足信等五根、五力的說法是不變的，在具足了五根的功德之後，便得以不墮三惡趣，這樣的修行功德和「世第一法」的精神，其實是相通的。

筆者由此推論，阿毘達磨的諸多法義、法相，是從原始經典的法義精神，所延伸向下發展而形成的，雖然法義幾經廣泛爭辯和解說，但這一脈相承的精神，是沒有改變的。

另外，在《清淨道論》中，有個名稱引起筆者的注意，那是「種姓智」，此一名稱在下一段的說明中會討論到。

由《法蘊足論》和《舍利弗阿毘曇論》一直到《雜阿含》，「隨法行」、「定心住」，在欲界修行路上，似乎扮演著和「世第一法」類似的角色。經過上述經論探討，我們可以看到一系列的演變經過，整理如下表：

《發智論》、《大毘婆沙論》	如果以「五根」為「等無間」，入「正性離生」，是所謂「世第一法」。
《集異門論》	由勤觀察諸行無常……便於後時後分，修得「世第一法」。從此「無間」生「苦法智、忍」。
《法蘊足論》	精進脩行「法、隨法行」，得到圓滿，方才得以趣入「正性離生」。
《舍利弗阿毘曇論》	得「定心住」，得定已，得「初聖五根」，因為得「初聖五根」，而「上於正決定」。
《雜阿含》	是名「隨法行」，「超昇離生，越凡夫地」。

筆者按：和《雜阿含》的 936 經相對應的南傳《相應部》中，沒有專用的名相可供對應，但修習五根等的法，以及不墮惡趣的精神是相通的。

在上面的經論裡，其共通的地方在於：修得五勝善根，得到了「隨法行」或「定心住」之後，就可以超出凡夫地，跨入色界或得到初果，趣入「正性離生」。這和《發智論》所說的：若「五根」為「等無間」，入「正性離生」，是謂「世第一法」，說的應該是同一個修行階段。由此推論，應可將「世第一法」視為「隨法行」所衍化而來的了。

#### 四、各論書對於「世第一法」不同詮釋的比較

「世第一法」在各部論書中的定位，由早期的《集異門足論》、《發智論》、《大毘婆沙論》到五世紀的《阿毘達磨俱舍論》，和雖是早期論典，但在五世紀才譯出的《清淨道論》和《解脫道論》<sup>49</sup>，對於此法均有詳細的論述。由於之前已完成「世第一法」之名相在統一之前的探究：此名相由《雜阿含》之「隨法行」至《舍利弗阿毘曇論》之「上正決定」、法蘊足論之「法、隨法行」，最後在《集異門論》中才以「世第一法」之名廣傳於世。

下面的論述，乃是從此法定名之後開始討論，將一一的列舉各部論疏，以比較因時代先後、相異部派或傳法地域不同，對此法以及其產生的順位，有何不一樣的詮釋。

論 書	內 容
《集異門足論》	由勤觀察諸行無常，有漏行苦，一切法空無我故，便於後時後分修得「世第一法」，從此無間生「苦法智、忍」。 <sup>50</sup>
《發智論》	云何「世第一法」……云何「頂」？……云何頂墮？……云

<sup>49</sup> 《清淨道論》和《解脫道論》的原本，據長井真琴在《解脫道論與清淨道論的比較研究》所說，原巴利本先傳到師子國，由求那跋陀羅於西元 435 年所取回，並令弟子僧伽婆羅譯出。參〈解脫道論與清淨道論的比較研究〉，《清淨道論》(台北：華宇出版社，一九九四年)，頁 2-3。

<sup>50</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 4《大正藏》，第二十六冊，頁 435b。

<sup>51</sup> 同上註，頁 919a-b。

	何「煖」？ <sup>51</sup> 又「世第一法」正滅，「苦法智、忍」正生，爾時捨三界異生性。 <sup>52</sup>
《大毘婆沙論》	若依順決擇分先後次第而說者，應先說「煖」，次「頂」、次「忍」，然後應說「世第一法」。 <sup>53</sup>
《俱舍論》	上品「忍」無間生「世第一法」。 <sup>54</sup> ……從世第一善根無間即緣欲界苦聖諦境，有無漏攝法智忍生，此忍名為「苦法智、忍」。 <sup>55</sup>
《清淨道論》	Ath' assa sabbasmiṃ nimittapavattārammaṇe paḷibodhato upaṭṭhite anulomañāssa (隨順智) āsevanante animittaṃ appavattaṃ visankhāraṃ nirodhaṃ Nibbānaṃ ārammaṇaṃ kurumānaṃ puthujjanagottaṃ puthujjanasankhaṃ puthujjanabhūmim (凡夫的種姓、凡夫的名稱、凡夫的地) atikkamaṇaṃ ariyagottaṃ ariyasankhaṃ ariyabhūmim (聖者的種姓、聖者的名稱、聖者的地) okkamaṇaṃ Nibbānārammaṇe paṭhamāvaṭṭana -paṭhamābhoga-paṭhamāsamannāhārabhūtaṃ maggassa anantarasamanantar'-āsevana-upanissaya-n' atthi-vigatavasena chahiākārehi paccayabhāvaṃ (從六行相的助緣狀態) sādhamānaṃ (完成) sikhāpattaṃ (達於頂點) vipassanāya muddhabhūtaṃ (存在頂上) apunarāvaṭṭakaṃ (不再回轉) uppajjati gotra-bhūṇaṇaṃ (種姓智)。 <sup>56</sup>

<sup>52</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 928b。

<sup>53</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十七冊，頁 5b。

<sup>54</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 119b。

<sup>55</sup> 同上註，頁 121a。

<sup>56</sup> 「然後，當一切相和轉起的所緣作為障礙而出現，在隨順智修習結束時，種姓智便生起---它（種姓智）以無相、無轉起、離行作、滅盡、涅槃為所緣；脫離凡夫種姓、凡夫名稱、凡夫地；進入聖者種姓、聖者名稱、聖者地；是對涅槃的最初返轉、最初思惟、最初專注；以無間、平等無間、熟習、親依止、不存在、離去等六種緣，成就道的助緣；達到內觀的最高點，存在頂上，不再回

《解脫道論》	<p>《解脫道論》有以下五段相關記載：<sup>57</sup></p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1、問：「相似智」者何義？答：相似者，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道分。以彼相似，此謂「相似智」總語言；無怨、見利相似忍，此是「相似智」總語言。</li> <li>2、「相似智」無間次第從一切諸行相起，作泥洹事，生「性除智」。</li> <li>3、問云：何義名「性除」？答：除凡夫法名「性除」，非凡夫法所除亦名性除。性者是泥洹。 復次，種殖泥洹者名「性除」。如阿毘曇所說：除生名「性除」，度無生亦名「性除」。</li> <li>4、復，除生因名「性除」，度無生無相名「性除」；於泥洹是初引路，從外起轉慧，此「性除」總語言。</li> <li>5、以「性除智」成分別諦，從彼「性除智」無間「道智」成生，於此時得於泥洹定，心得定成起奢摩他，毘婆舍那成滿菩提分法，是故唯以「道智」成分別諦。</li> </ol>
--------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

綜合以上各部論的論述，可獲得幾個結論：首先，北傳論典《發智論》中並沒有「忍」位的敘述，唯有「煖」、「頂」、「世第一」；依印順導師的研究，四決擇分的綜合，可能是妙音所完成的。<sup>58</sup>《大毘婆沙論》和世親所著的《阿毘達磨俱舍論》，認為「世第一法」的順位應該是：首先觀察諸行無常，順修「煖」、「頂」、「忍」諸法，在上品「忍」之後，生起「世第一法」，於此無間引生「苦法智、忍」，是屬於同一系列的論著。

《清淨道論》這一段文章主要在論述「種姓智」的生起過程，其中的「以無間、平等無間、熟習、親依止、不存在、離去等六種緣，成就道的助緣」<sup>59</sup>應可相對於「煖」；「sikhāpattam vipassanāya，達到觀的最高點」相對於「頂」；

轉。」另外，葉均的譯文，請參考《清淨道論》(台北：華宇出版社，一九九四年)，下，頁 392。

<sup>57</sup> 《解脫道論》，卷 12《大正藏》，第三十二冊，頁 457a-b。

<sup>58</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 286。

<sup>59</sup> 參看註 50。

「muddhabhūtaṃ, 存在頂上」相對於「忍」;「gotra-bhūñāṇaṃ, 種姓智」相對於「世第一法」。

關於「道智」方面,《大毘婆沙論》或者是《阿毘達磨俱舍論》中,雖然對見道和修道的十六心<sup>60</sup>有不同的見解,但對於苦道尚在修道位之中,兩者意見一致。

《解脫道論》的「從彼『性除智』無間『道智』成生,於此時得於泥洹定」這一段文可以看出,從「性除智」而生成「道智」,如果「性除智」是站在「世第一法」的位置上,則無間生起的「道智」就是「苦法智、忍」,而從此得到泥洹定,也就是色界定,而入於「道智」。

南傳的《清淨道論》和《大正藏》中之《解脫道論》,有學者認為是屬於同一來源的翻譯論本;<sup>61</sup>若以二者整體內文來看這一段的修行過程,《清淨道論》中對於慧體的順位,是以基礎的「見清淨」(五蘊、十八界<sup>62</sup>)為開端,接著說「度疑清淨」<sup>63</sup>(解說三世之疑),和說「道非道智見清淨」(了解道與非道之智)<sup>64</sup>,之後說「行道智見清淨」(主要敘述八智和隨順智);此時的「種姓智」或「性除智」,即在隨順智之後並行轉起;<sup>65</sup>「隨順智」與上品「忍」,「種姓智」與「世第一法」,或可視為同義異名的階位。此外,《解脫道論》的順位是令起智怖(觀過患、觀厭離軟隨相似忍)<sup>66</sup>、樂解脫智(因畏苦而起的樂解脫之心<sup>67</sup>)、相似智<sup>68</sup>而入「性除智」<sup>69</sup>,所以「相似智」等同上品「忍」,而「性除智」就等同是「世第一法」之異名了。

<sup>60</sup> 十六心：由苦、集、滅、道等四心，其中一心並具有四心(法智、法忍、類智、類忍)，共成十六心。

<sup>61</sup> 長井真琴著，葉均譯，《解脫道論與清淨道論的比較研究》，《清淨道論》，上，頁 10。

<sup>62</sup> 十八界：六根、六境和六識等。

<sup>63</sup> 以把握名色之緣，而越度了關於(過去、現在、未來)三世的疑惑所建立的智名為度疑清淨。參閱《清淨道論》，下冊，頁 281。

<sup>64</sup> 知道「這是道，這是非道」，像這樣知道了道與非道所建立的智，是為道非道智見清淨。參閱《清淨道論》，下冊，頁 295。

<sup>65</sup> 《清淨道論》，下冊，頁 294-426。

<sup>66</sup> 智怖：以由觀滅成畏陰因畏陰生畏，三有五趣七識住九眾生居；以無常現作意令畏想；以安隱令起無想；以苦現作意成畏生；以安隱令起無生；以無我現作意；成畏相及生；以安隱令起無相及無生，觀厭離軟隨相似忍是總語。《解脫道論》卷 12，《大正藏》第三十二冊，頁 456c。

<sup>67</sup> 樂解脫之心：彼坐禪人，以怖現修行令起智，樂解脫智生；彼陰相是怖者，樂解脫智起；陰生為怖者，樂解脫智起；三有五趣七識住九眾生居此怖者，樂解脫智起；如火所圍鳥從彼樂解脫，如人為賊所圍，從彼樂解脫。如是彼坐禪人陰因陰生，三有五趣七識住九眾生居，此畏怖者，樂解脫智起；以無常現作意畏因，以苦現作意畏生，以無我現作意畏因及生，樂解脫智起。同上註。

<sup>68</sup> 問：相似智者何義？答：相似者。四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道分，以彼相似，此謂相似智。同上註。

<sup>69</sup> 《解脫道論》，卷 12，《大正藏》第三十二冊，頁 456c-457a。

若綜合上述諸論的解說內容，可以看出關鍵名相的內容，其實是可以相互對應的：

《發智論》	《大毘婆沙論》/ 《俱舍論》	《清淨道論》	《解脫道論》
煖	煖	見清淨及說度疑 清淨	智怖(觀過患、觀 厭離軟隨相似忍)
頂	頂	說道非道智見清 淨	樂解脫智
	忍	行道智見清淨	相似智
世第一法	世第一法	種姓智	性除智
苦法智、忍	苦法智、忍	須陀洹道智	道智

《清淨道論》的見清淨及說度疑清淨在於觀欲界的苦，這和《解脫道論》的觀過患、觀厭離軟隨「相似忍」，可以等同於《大毘婆沙論》和《阿毘達磨俱舍論》之觀察諸行無常而進入「煖」位；而「說道非道智見清淨」和「樂解脫智」可說是到了「頂」位；「說行道智見清淨」和「相似智」是「忍」位；最後「種姓智」和「性除智」也就是「世第一法」，無間進入於「苦法智、忍」，也就是進入「須陀洹道智」。<sup>70</sup>

### 第三節 本章結語

由於印度不注重歷史的文化所致，在本章第一節部分介紹《大毘婆沙論》的編集過程，其實是件不容易得到定論的事，歷年來國內外眾多學者，或以世友的《異部宗輪論》為本而論部派傳承，或以考古學、文獻學等考據方式別立歷史，時至今日亦尚無一放諸四海而皆準的定論，部派時期的佛教派別分立，至今仍是一段眾說紛云的傳說。

<sup>70</sup> 《清淨道論》下，頁 395。

論「世第一法」的名和義的問題，若依名釋義，「世第一法」是世間最上乘的法的代名詞，儘管它只是修行過程中的一個中途站，但因位處欲界和色界的臨界點，凡聖之分由此開始，這對修行者來說，是一個十分重要的階段，因此，為其正名，為其釐清疑惑，便有了須求上的迫切壓力，部派時期的眾多部派都給予了相當多的關注；在這之間一來一往的論議中，因名釋義，得到大家一致認同的，是此法為世間最尊最勝之法，是無有異議的；《大毘婆沙論》甚至從體用、相用、義理、自性、所依地、修行善根、法性上等各方面，全面性的推崇此法；但此間也有隨著名稱而來的爭論，例如界屬的問題，以及對於善根引發「世第一法」的方式問題等等，這些論題在下一章節的七門分別之中，當有更詳細的論述。

若從各論書中探討「世第一法」的起源問題，這是為此法窮本溯源的探討。各個部派在此以「世第一法」為議題，可說是爭得如火如荼，相持不下，但他們的論點到底有何經論的根據來支持呢？部派之間雖然常因思想的觀點不同而一分再分，但若沒有契經以為所本的話，往往也難以立足於宗教內部競爭激烈若此的一隅，教內霸主究竟為誰所得，契經的引用和解說便是取得認同和支持的重要手段；在此我們得到《雜阿含》相應的佐證，以此證明部派論書是由於解說契經而來，不惟是部派擅自發起的議題，進而瞭解部派思想雖然細密龐雜，但卻是不脫離以經說為源頭的原則。

從本章之為「世第一法」這些相關但不同議題而寫的介紹文章中，如能對《大毘婆沙論》的集成和「世第一法」名稱、來源，以及不同論書之不同詮釋等內容，粗具概念性的認識，便能由本章的介紹，而開啓了認識、了解、習諳「世第一法」的大門。



## 第二章 「世第一法」的內容探討—以七門分別來說明

迦旃延尼子造《發智論》時，為何會如此大動作的把「世第一法」當成首要議題來談呢？在部派林立的當時，這樣的作法，應該也是會有許多爭議的吧！因為不論是順著修道法的最初入門到證得聖果出離，或是逆著修道法門而由三果聖德倒溯回到初入佛門，都不會把「世第一法」當成首要議論的切入點來發揮，《發智論》此舉可謂創時代之先了。

《大毘婆沙論》繼承這樣的論風，以「世第一法」為開論議題，同時也為這一傳承多作解說：不論說是依論主的意願而作；或以為是阿毘達磨論義繁雜，為免更增繁瑣，所以不應以次第來論法；或說是依據契經而說；或是為了在論及自性，以及在名、界、現前、退、中的議論上，阻止各部派的諸多誹謗；<sup>71</sup>「世第一法」在說一切有部的大力推介之下，確可凸顯其位居由凡夫入於聖流門檻的重要地位。

從內心修證的角度來看，「世第一法」等無間入「苦法智、忍」，即於此時入於聖流，此法是剎那法，在修證期間剎那證入正性離生而入於聖流，若要詳論其內容，確是十分困難的，誠如《大毘婆沙論》所言：<sup>72</sup>

「世第一法」微細難見，難可覺知，以不分明、不現見故，七門分別。

「世第一法」多諸誹謗，故以七門分別遮止。

「世第一法」唯一剎那，其相難了，須廣分別。

因為「世第一法」的微細難見，難於覺察明瞭，不分明也不現見，各派說法歧異點很多，而且「世第一法」是剎那法，性相難於明了，故而以七門分別廣為分說。

所謂《大毘婆沙論》的七門分別，乃包含了名和義的解說、五根有漏無漏的

<sup>71</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 2，《大正藏》第二十七冊，頁 5b-6a。

<sup>72</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 29b。

討論、界繫問題、尋伺分別、樂根相應、一心或多心、退不退等七項廣泛深入的探討議題；論中藉由這七門不同的主題來了解「世第一法」的涵義，這樣的論述，雖然不能說已達到全面無有疏漏的地步，但從這七門分別之中，便足以掌握和明瞭「世第一法」的法義精神及內涵了。

## 第一節 「世第一法」的心意識根據

釋迦牟尼佛在創立佛教之初，或許稱呼他們為沙門團或修行團體，是更為恰當的，因為在當時印度的社會環境之下，出家修行是下階層奴隸脫困超脫的唯一門路；許多人除了藉此翻身脫離種姓制度束縛，進而提昇社會地位之外，並且也是為了追求享有永世安樂的生命而修行；而所謂的修行，不外是以修鍊身體和心靈，以達超昇之力用為主；當時著名的六師外道，教理和行法其實各有專擅，佛陀的教團只是其中的一個修行團體而已。

在佛教歷史演進的過程中，雖然各種學術理論流派不斷興起更替，但其最有根據，最精彩的部分，則是心理論的闡揚，因為心作用的法則，是佛教最有價值的發明。在佛教的理論尚未成立以前，佛陀的僧團是注重事實修證的，所以從出發點的關係上，與修證位的歷史中，最重要的，也就是心理的觀察了。<sup>73</sup>

本章節心理（心意識）根據的觀察，便是以各部派間，以五根進入「世第一法」，對於其五根的自性問題，作一系列的討論；說一切有部在此也對分別說部和犢子部有進一步的剖析別說。以下內文，先分別簡單介紹在《大毘婆沙論》本段章節中提到的分別論者和犢子部，接著再敘述各部派以五根為主題的爭議說明。<sup>74</sup>

### 一、《大毘婆沙論》中的分別論者介紹

#### (一)分別論者(vibhajavādī)

<sup>73</sup> 木村泰賢著，善長譯意，〈佛教心理論之發達觀〉，《現代佛教學術叢刊》第 26 冊，(台北：大乘出版社，1978 年 11 月初版)，頁 295-312。

<sup>74</sup> 本小節文章中之所有《大毘婆沙論》論文部分，均選自《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十七冊，頁 7b~8c。

分別論者，舊譯為毘婆闍婆提(vibhajādi)，印順法師認為，《大毘婆沙論》的分別論者，是泛稱分別說部的印度大陸學派，以在罽賓(Kaśmīra)區流行的化地、法藏、飲光部，尤以化地部為主流。而呂澂根據木村泰賢的研究<sup>75</sup>則認為，分別論者應是大眾等部末流所合。<sup>76</sup>

以「分別論者」或「分別論師」為主或伴同其他部派的論點，光是在《大毘婆沙論》中出現名稱的次數就有一百三十次之多，這是當時的一大學系，為毘婆沙論所致力評破的對象。他們의思想和說一切有部最大的不同點，以大家都熟知的論題來說，正是「過去、未來無，而現在有」的主張，為分別論說三世的論風，這也是此部派名稱的由來。正如《俱舍論》所說：<sup>77</sup>

「毘婆沙師，定立去、來二世實有，若自謂是說一切有宗，決定應許實有去、來世，以說三世皆定實有故，許是說一切有宗。謂：若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。

若人唯說，有現在世，及過去世未與果業；說無未來，及過去世已與果業，彼可許為分別說部。」

毘婆沙師定立過去和未來二世實有，如果自稱是說一切有宗的，一定要接受實有過去、未來說的三世實有，才能自稱為說一切有宗。

如果有人唯獨承認，只有未生的現在世和過去世的果和業，而沒有已生的，他們便被稱為分別說部。

在世友所作介紹部派思想的《異部宗輪論》中，並沒有分別說部的名稱，但其中介紹了化地部的思想，由於有許多化地部的主張和大眾部十分接近。《大毘婆沙論》說：許多讚佛的頌文，大多超越實情，如同分別論者的讚頌文說：世尊的心常在定中，善於安住念和保持正知。又讚頌說：佛陀恒久不睡眠，所以遠離各種煩惱。<sup>78</sup>若以這樣的說法對照於《異部宗輪論》中的大眾部思想時，這一部分的

<sup>75</sup> 〈阿毘達磨的研究〉《木村泰賢全集》第四卷，(東京：大法輪閣，一九六八年)，頁 305-306。

<sup>76</sup> 《部派佛教與阿毘達磨》(台北：大乘文化出版社，一九七九年)，頁 186。

<sup>77</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 20，《大正藏》第二十九冊，頁 104b。

<sup>78</sup> 「諸讚佛頌言多過實，如分別論者讚說：世尊心常在定，善安住念及正知故。又讚說：佛恒不睡眠，離諸蓋故。」同註 67。

記載幾乎是相同的。

從《異部宗輪論》中，可以看到化地部和大眾部共同的主張有：一、過去、未來是無。二、無為法有九種：一擇滅，二非擇滅，三虛空。三、八道支真如，九緣起真如。四、一時現觀。五、見苦諦時，能見諸諦，要已見者，能如是見。六、預流有退，諸阿羅漢，定無退者。七、定無中有。八、五識有染，亦有離染。九、無世間信根……等等相同主張。<sup>79</sup>所以《異部宗輪論》記載中的化地部，和大眾部思想非常的相近；印順法師說《大毘婆沙論》中的分別論者，是以化地部為主流，果真如此的話，當《大毘婆沙論》中談到分別論者時，便可即刻讓我們聯想到化地部思想，那分別論者雖說不完全等同於大眾部，但其主張內容也是很類似的了。【《異部宗輪論》相關的詳細內容，請參考附錄一】

## (二)犢子部(Vātsīputriya)

分別說部雖然是上座部中現有的派別，但毘婆沙師也泛指說一切有部以外的上座別系為分別論者；這樣，犢子部也被稱為分別論者了。或者可以這樣說：犢子部所宗奉的根本阿毘達磨，雖然誦本不同，但與分別論者（印度本土的，如法藏部等）一樣，都是《舍利弗阿毘達磨》。所以，廣泛的分別說者，不僅單指分別說部而言，其實也是包含了犢子部等的其他上座別系部派。<sup>80</sup>

在世友著的《異部宗輪論》中，可以看到犢子部思想，大多同於說一切有部，但其中「諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世」的思想，對說一切有部的三世實有，法有我無的主張，提出了強烈的質疑，而在《大毘婆沙論》中的諸多論說，大多也歸列到受評的分別說論者之列。

在《大毘婆沙論》中說到，分別說者和犢子部所立的宗義，其實大部分相同，而只有少部分相異。例如：<sup>81</sup>

謂：彼部執「世第一法」唯以信等五根為性。

諸異生性一向染污，謂：欲界繫，見苦所斷。

<sup>79</sup> 《異部宗輪論》，《大正藏》第四十九冊，頁 15a-17a。

<sup>80</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 450。

<sup>81</sup> 同註 67。

十種隨眠為自性故，隨眠體是不相應行。

涅槃有三種，謂：學、無學、非學無學。

立阿素洛為第六趣補特伽羅。

體是實有。

《大毘婆沙論》說：犢子部的思想執持，「世第一法」只以信、進、念、定、慧等五根為自性；各種的煩惱眾生一直都是染污的，說是欲界所繫，為見苦所斷；十種隨眠是自性，所以隨眠的體，屬於不相應行；涅槃有三種：是學、無學、非學無學；立阿素洛（即阿修羅）為第六趣的補特伽羅；體是實有的。

《大毘婆沙論》中記載的犢子部，只有這六項，或者分別隨眠的體，屬於不相應行為另外一項，則有七項的不同，其餘的則大多和說分別論者相似；所以在論中，廣義的分別論者，實則是犢子、化地、經部等的泛稱了。

## 二、信等五根的有漏、無漏之諍

以信、進、念、定、慧等五根進入「世第一法」，是佛教內部心意識根據的觀察，所以對於其內涵，部派之間有著各種相似或相對的不同論述；關於各部派間信等五根的有漏、無漏之諍，婆沙論主在此分別陳述分別說者、經部、犢子部的主張；當分別說者引用契經以為根據時，婆沙論主即根據同一契經反詰問；而經部和犢子部在這個論題的思想上，和分別說者持相同意見，所以婆沙論主便同時列舉這些部派的主張，一併討論。

### (一) 《大毘婆沙論》中之分別論者依據契經說，主張信等五根無漏

分別論者主張信等五根無漏，《大毘婆沙論》記載其引用契經二則，如下所述：

契經一：<sup>82</sup>

<sup>82</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷2，《大正藏》第二十七冊，頁7c。參照《國譯一切經》，毗曇部七，頁444。

謂契經說：若有五根增上猛利、平等圓滿，多修習故，成阿羅漢，諸漏永盡；從此減下成不還者，次復減下成一來者，次復減下成預流者；若全無此信等五根，我說彼住外異生品。

契經說：如果有五根增上猛利、平等圓滿，精勤修習的話，便可成阿羅漢而煩惱永盡；從阿羅漢以下，可成爲不還者；再其次，可成爲一來者；又往下，可成爲預流者；如果完全沒有這信等五根的話，則便不是出世間的聖者，而是出世間以外的煩惱眾生了。

契經二：<sup>83</sup>

如契經說：我若於此信等五根，未如實知，是集、是沒、是味、是過患、是出離，未能超此天人、世間及魔梵等，乃至未能證得無上正等菩提，乃至廣說。

契經二說：我如果沒有在這信等五根中，如實知這是集、是沒、是味、是過患、是出離，就不能超越這天人、世間和魔梵等，乃至不能證得無上正等正覺，乃至廣說。

分別論者所根據契經一的說法：執持信、進、念、定、慧等的五根，全部均唯是無漏。爲檢驗這個根據，依據《國譯一切經》對此經的比對研究，與此契經相對應的是《雜阿含》652 經<sup>84</sup>，說到：「如果比丘的這五根猛利而滿足，可得到阿羅漢。而得到這五根的，不會一無所獲而沒有證得果位。」「對於這五根完全不俱足的，我說他是屬於外道的凡夫。」

<sup>83</sup> 《雜阿含》651 經：「我此信根集、信根沒、信根味、信根患、信根離，不如實知者，我不得於諸天魔梵沙門婆羅門眾中，爲解脫爲出離...成阿耨多羅三藐三菩提。如是精進根、念根、實根、慧根亦復如是。」（《大正藏》，第二冊，頁 183a。對應《漢譯南傳》〈相應部〉六，頁 26、頁 50）。參照《國譯一切經》，毗曇部七，頁 444。

<sup>84</sup> 《雜阿含》652 經：「若比丘，於此五根，若利、若滿足，得阿羅漢；若軟、若劣，得阿那含；若軟、若劣，得斯陀含；若軟、若劣，得須陀洹。滿足者成滿足事，不滿足者成不滿足事。於此五根不空無果，於此五根一切無者，我說彼爲外道凡夫之數。」（《大正藏》，第二冊，頁 183a-b。對應《漢譯南傳》〈相應部〉六，頁三）。

世尊在契經二的法說，分別論者應用於解說何為自相觀，是說：我對於這些信等五根，不能如實知此是集、沒等等的自相之說，尙未能超出這些天人、世間及魔梵等的範圍。所謂觀無漏是集自相，是說這必然因親近善士、聽聞正法、如理作意，法、隨法行而集起的。所謂觀此是沒自相，是說：要未知、當知根沒，已知根起。已知根沒，具知根起。所謂觀此是味自相，是說：因為愛所緣而生起，是味的自相；無漏法是煩惱境，不是所繫縛的對象，而愛緣無漏，但不能繫縛。所謂觀無漏是過患自相，是說觀無漏是無常。所謂觀無漏是出離自相，因為契經說：入涅槃時，一切有為的法都要捨棄。<sup>85</sup>，關於什麼是自相觀的解說方面，以下列表整理，可以方便對照：

觀無漏是集自相	這自相必然因為親近善士，聽聞正法，如理作意，法、隨法行而集起
觀此(自相)是沒自相	未知、當知根沒，已知根起；已知根沒，具知根起
觀此(自相)是味自相	這也是愛所緣。如果是這樣，無漏是愛所繫的嗎？不是。如同別人所認可的，無漏法是煩惱境，而不是所繫的對象。我宗也是如此，愛緣無漏而不能繫
觀無漏是過患自相	因為觀無漏是無常
觀無漏是出離自相	因為在般涅槃時，必然棄捨。如契經說：般涅槃時，一切有為皆悉棄捨

分別論者再解說：這其中「根」的名稱，是以所依處而說，而不是說根體，依無漏根，建立聖者的差別，是依聖道而說；由住外道的煩惱眾生來說，如果完全沒有這些信等五根的話，契經說這就是斷善根。

經部也有同樣的說法；而犢子部說：「世第一法」是以信等五根為自性，這五根唯是自性善，但其餘參雜這些的緣故，也可得到善的名。所以由於這五根，而建立一切賢聖的差別，並不是由於其餘的根而致。《大毘婆沙論》記載契經說：若

<sup>85</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 2，《大正藏》第二十七冊，頁 7c。

有多修習五根，就成爲俱解脫；如果往下，成爲慧解脫，再往下是身證，再者是見至，其次爲信解，然後是隨法行，再下是信行。<sup>86</sup>

## (二) 毘婆沙師反駁分別論者的論述

迦旃延尼子等的舊阿毘達磨者說：「世第一法」以五根爲自性，「世第一法」在異生身，所以知道五根也是通於有漏異生的；因此一定不會是屬於有爲無漏。毘婆沙師們對這個論點的辯解說，這是由有漏的五根，引生無漏見道的關係爲根本，才特別說是以五根爲自性，而成爲「世第一法」；但這個意義，並不必然說唯有五根是「世第一法」的本性。毘婆沙師反駁分別論者的論述，主要可以歸納爲以下兩點：

### 1. 五根自性善的討論：

婆沙師反問：如果唯以五根是自性善的話，那其餘善法的自性是什麼呢？如果這其餘的善法的自性，是不善或無記，這五根就有了摻雜，而這些也被稱爲善，這樣的五根，既然摻雜了其他的善法，爲什麼不名爲不善，或是無記呢？

婆沙師自答：因爲信等五根和其餘的善法，是同一所依，同一行相、同一所緣、一起一住、一滅一果、同一等流、同一異熟；如果說這五根是自性善，但因爲五根和其餘的善法相互摻雜，就又說五根是假立善的名稱。這其實是妄情，不順應正理；應該要說：「世第一法」是具有根和非根的自性。

筆者以爲，如分別論者的契經一所說，從得到四果，而具備無漏的五根的角度來論，主張這五根是屬無漏，應該是可以接受的說法；但若只因契經提到「五根增上猛利、平等圓滿」的特性，單從這一點，其實很難看出五根的無漏與否；分別說者採用契經之說，實際上是無法直接證明自說的完整性，所以，婆沙論主對此有不同意見，也是可以想見的了；諸部派雖各自稱說自己的論述是來自契經之意，但，實則還是各說各話的情況，信等五根的有漏、無漏之爭，兩者都無法從契經中得到完全的證據來支持。

---

<sup>86</sup> 《雜阿含》936 經，《大正藏》第二冊，頁 240a-240b。



## 2. 觀自相唯屬無漏的討論：

毘婆沙師說：觀自相唯屬於無漏的說法，也是違反契經的。因為並不只說自相觀，就可以道盡種種的法；而由此可知，五根便不是唯屬無漏。如契經說：<sup>87</sup>

苾芻當知，我昔未轉正法輪時，曾以佛眼觀諸有情處在世間，或生，或長，有利、中、軟諸根差別，善容貌、善調伏、薄塵垢；若不聞法，退失勝利信等五根；若唯無漏，應利根者是阿羅漢，中根者是不還，軟根即是一來預流。

佛告比丘：我在往昔尚未轉正法輪時，曾用佛眼觀有情眾生在世間的生長，有利根、中根、軟根等的差別，他們有好的容貌，善於調伏自我，少塵垢；如果不再聞法，便會退失殊勝的信等五根；如果五根唯是無漏的話，那合於利根的，就是阿羅漢，中根者是不還果，軟根者就是一來的預流。

毘婆沙師認為，由以上契經所說而知，信等五根如果唯是無漏的話，那利根的人，就可以成為阿羅漢，中根的人得不還果，軟根的人便應該是一來、預流果了；若是這樣，世尊在未正轉法輪時，就應該名為已轉法輪，一切聖者即已充滿了各個世間，這樣的話，再轉法輪即成為無用之舉了。

### (三) 毘婆沙師們評法救、覺天等論師的論述

#### 1、法救和覺天的主張：<sup>88</sup>

法救說：「種種的心、心所，是思的差別，所以「世第一法」法以思為自性」。

覺天說：「種種之心、心所的體，就是心，所以「世第一法」以心為自性」。

兩位尊者的主張，雖然是為思和心的兩個不同說法，但二者都認為心、心所是單

<sup>87</sup> 此契經是指《長阿含》〈大本經〉。收入《大正藏》第一冊，頁 17a。《漢譯南傳》，〈長部〉一，第 14，大本經，頁 36-37。)

<sup>88</sup> 同註 67。

獨生起，次第而生的。這樣信等五根為「世第一法」的自性，由心、心所不同時而俱起，即只緣五根之其中的任何一根為境，所以說「世第一法」以五根為自性，是緣任何一根都能以「世第一法」剎那無間證入見道的。

兩位尊者解釋：信等之思、心的前後各有差異，沒有任何一者可以並用，以信等五根為等無間入於見道，是以「應有」的意思而說的。這是說，由信等能入見道，就是用信的思或心，為等無間而入於見道；乃至說，或者用慧的思、慧的心而為等無間入於見道；像這樣的話，應該用不相應法為等無間，入於見道。

他們也對婆沙論師們的評論回應說：採用這種論法有什麼不對嗎？你們的宗說是心和體為前後差，彼此雖然不相應，卻是有所緣，能無間入於見道；我們的宗說也是同樣，信等五根的思、心差別之說，又雖然沒有相應的意思，但也是有所緣，而能無間入於見道，這那裏有不對呢？

## 2、婆沙論師的評論：

對於兩位尊者的信等五根，隨之任何一根，能入於見道的主張，婆沙論主反駁說：如果信的思、心為等無間緣入於見道的話，既然沒有精進、念、定、慧，那麼懈怠、妄念、散亂、惡慧，也能入於見道了；這樣，從精進一直到慧的思、心為等無間入於見道的話，其中各別的一根，也同是沒有信、精進、念、定、慧等其他的四根為伴，如此，就有不信、懈怠、妄念、散亂一起入於見道，這樣的說法，難道不是很大的缺失嗎？

兩位尊者主張，以五根之任何一根均可入於見道；婆沙論主則認為，若以信根入見道為例，則失去其他四根的保護，那不善心便會乘隙而同入見道；這樣的辯論，單純為《大毘婆沙論》婆沙論主的記載內容，缺乏兩位尊者其他論著史料的佐證，因此，無法再提出兩位尊者的反駁之詞，實屬憾事。

雖然婆沙論主力圖統合思想，捍衛己宗，但在當時卻不一定能得到對手或其他部派的認同，這一點由《俱舍論》論主世親，在許多方面，如界繫等的問題上反對婆沙論主的立場，便可以清楚看到；但對於部派時期，各部派之間的論爭主張，我們在《異部宗輪論》中，可見到世友的評介，其餘同時期或前期的論書，

記載部派思想的資料有限，《大毘婆沙論》婆沙論主的記載內容是最豐富的，各部派間的所見、所執，因為藉由婆沙論主這樣的論辯，我們才得以看到部派思想分歧的內容和景況。

### 三、小結

木村泰賢在《國譯一切經》中也曾說到，所謂「世第一法」，主要是限定於心理方面，不外是一種心境而已。然而名為「世第一法」的階位，到底是什麼心境呢？以迦旃延尼子為主的舊阿毘達磨者，認為「世第一法」的心境，是心因修行達到一定的狀態，立即等無間進入見道位時，這個心態的總體，是為一聚的心、心所法，便稱名為「世第一法」。<sup>89</sup>

但其他的部派，因為也有不同的主張，如泛分別論者的諸部派提出不同見解時，他們主張：信等五根唯是無漏之說；「世第一法」是以信等五根為自性，信等五根隨意一根，均可無間進入見道位等等，這些種種的不同論點，都是說一切有部內部的分歧爭議點之一。說一切有部為了挽回這些歧異之說所造成的傷害，在論中可以看到，他們由引用契經之說為據，並且從各個角度切入探討，用十分縝密的反覆論述，以維護自宗的思想傳統。但是部派的分化是大環境的趨勢，在說一切有部早期思想分化時，同時，法救和覺天等大論師的主張便在不同的地域，各佔一片天地，各擁不凡聲譽，因此在此論中，似乎可以覺察出婆沙論師們勉力維持而思想卻不斷演化的無奈吧！

又，關於信等五根是有漏還是無漏的問題，分別論者和毘婆沙師們爭論激烈，相持不下，各自都有自己的理論根據和擁護的團體。在此，筆者也試著提出自己的看法試論一下。在《般泥洹經》中，有一段解說五根的經文，在此可以引以為說明：<sup>90</sup>

何謂五根？一為信根，意向四喜。二為精進根，治四意端。三為念根，念四志惟。四為定根，思四禪行。五為智根，見四真諦。

<sup>89</sup> 《國譯一切經》，第七冊，（東京：大東出版社，一九八六年），頁 32，註 16。

<sup>90</sup> 《般泥洹經》，卷 1，《大正藏》第一冊，頁 181c。

什麼是五根呢？一是信根，意向於四喜<sup>91</sup>。二是精進根，治四意端(四如意足)，三是念根，念四志惟(是不淨觀)，四是定根，思四禪行，五是智根，見四真諦(苦、集、滅、道)。

筆者是傾向於「五根」通於有漏和無漏的，因為《般泥洹經》<sup>92</sup>說：「五根」的信根是由念佛（或者合念法、念眾、念戒為四淨信）而來；精進根是由斷惡修善而來；念根，在早期佛陀沙門團中是由修習四念處而來；定根是修四禪；智（慧）根是見苦苦、苦集、苦集滅、道之四諦；由此可以了解到這些教法，也是從基礎的見苦、知苦而起修的；也就是說，教法由佛陀或證道的聖者口中，為精勤修持不懈的沙門弟子們宣說之時，或許可以說，教法應是能解脫的無漏教法，因為宣說者有足夠的修習證果背景宣說無漏法，受持者也有足夠的修習經驗和果德來接受此法；但若由凡夫的教授者口中說出，就不一定是無漏法了；原因是在於宣說的當時，不論是宣說者的自身修證和修學涵養的程度，配合足以宣說之法的階段性，因為聽聞者本身的學養修習程度和接受度，所謂階段性的法教，如此，教法便具有有漏法和無漏法的分別。

因為，估且不論說法者自身修證程度和學養、說法能力如何，是否足以令無漏法宣說成有漏法，也尚存有各別為入門者說低階段教法，例如：念佛、念天、念戒、念施的功德，不淨觀等，是有漏的人天之法。而為久修常學者說中、高階段法義之須求性，此階段宣說離苦解脫的精進禪定無漏出世間法門；而這些深淺不同的法都是佛法，不能說教導入門者的法便非正法，因此，同是信、進、念、定、慧等「五根」的教導方式和宣說內容，一定會有通於有漏和無漏的教授深淺之差別，先教人修天福、來世功德的教法，即是有漏的法教，如此，教法的宣說在此階段性的須求之下，通於有漏和無漏的教導，實屬必然矣。所以，同是五根之內容，但宣說五根有漏法時，五根便成有漏法，宣說五根無漏法時，五根也便是無漏法了。<sup>93</sup>

<sup>91</sup> 「一曰念佛意喜不離。二曰念法意喜不離。三曰念眾意喜不離。四曰念戒意喜不離。」《般泥洹經》，卷1，《大正藏》第一冊，頁178c。

<sup>92</sup> 《般泥洹經》，卷1，《大正藏》第一冊，頁181c。

<sup>93</sup> 詳細論述請參見：宋雲鳳，〈信等五根法義初探〉，98年華梵大學學生論文發表。

## 第二節 「世第一法」何界所繫

前一節討論過心理修行的過程，以信等五根進入「世第一法」，是由凡夫入於聖者的心路歷程，「世第一法」在此是聖者列，但名稱卻以世間為名，所以，關於「世第一法」是何界所繫的爭議，在當時確實在諸多部派裡，引起諸多的議論，正如《大毘婆沙論》論中所言：<sup>94</sup>

於界起誹謗者，謂或有說：此是欲、色界繫。或復有說：此色、無色界繫。或復有說：此是三界繫。或復有說：此是三界繫及不繫。或復有說：此非三界繫，亦非不繫……。

「世第一法」到底何界所繫呢？因為界屬而生起的爭議，有人說是欲界和色界所繫；有人說是色界和無色界所繫；有人說是欲界、色界和無色界三界中均有繫縛；有人說是均不繫縛；有人說不是三界繫也不是不繫。

從上文看來，這的確是個眾說紛紜、莫衷一是的議題，實有一窺堂奧的必要和價值存在。以下本文的重點，主要探究《大毘婆沙論》中，「世第一法」究竟是屬於何界所繫的問題；此外，同時列舉《俱舍論》以及《解脫道論》、《清淨道論》中關於「世第一法」何界所繫的主張，比較討論各論書不同的論點。

### 一、《發智論》和《大毘婆沙論》關於「世第一法」為何界所繫的討論

《發智論》和《大毘婆沙論》代表說一切有部的說法，由《發智論》所主張的「世第一法」色界所繫，在《大毘婆沙論》中更進一步，在原因和現觀原理上得到說明，以下便從此二論的論述中，一一詳述其主張：

#### (一)《發智論》說：<sup>95</sup>

##### 1 《發智論》在說明「世第一法」非欲界繫的原理：

<sup>94</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 2《大正藏》，第二十七冊，頁 6a。

<sup>95</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》，第二十六冊，頁 918a。

欲界的道不能去除和壓制蓋和纏等的煩惱，而色界可以，所以「世第一法」應該是色界所繫。

## 2 「世第一法」非無色界繫的現觀差別：<sup>96</sup>

「世第一法」，如果在入正性離生時，先現觀無色界的苦，那就要說是無色界所繫。但是「世第一法」是先應觀察欲界苦諦，進而證得欲界之苦為苦的事實，然後再合觀色界和無色界的苦諦，並證得此二界之苦為苦的事實。界的先後順序不得倒置，否則聖道的起點便也倒置，由欲界出離後入色界，繼而生起「世第一法」是為正道，所以「世第一法」決不可能為無色界所繫。

## (二)《大毘婆沙論》說：

### 1 《大毘婆沙論》在說明「世第一法」非欲界繫的原理：

關於《大毘婆沙論》主張「世第一法」為色界所繫的原因，論中分別列舉非欲界繫的十一項說明，以及非色界繫的六項說明，詳細內容列舉如下：<sup>97</sup>【相關原文請參考附錄二、《大毘婆沙論》之「世第一法」欲、色界繫原因列表】

#### 2.1 不屬於欲界所繫的十一項理由是：

- 2.1.1. 欲界不是定地、修地、離染地。
- 2.1.2. 善根弱。
- 2.1.3. 欲界的不善強，所以容易長養勝因。
- 2.1.4. 欲界的不善像主人一樣有力。
- 2.1.5. 不善能斷善根。
- 2.1.6. 舉止不相互恭敬。
- 2.1.7. 舉止無所忌憚。
- 2.1.8. 欲界的善根與惑，必定同縛在一起，無力掙斷彼此。
- 2.1.9. 欲界的善根必定受到愛的染著，不能永遠捨棄。
- 2.1.10. 欲界已經沒有下界可以厭離斷除。
- 2.1.11. 欲界的道，連暫時的斷蓋制纏都不能，更何況是解脫了。

#### 2.2 不屬於色界所繫的六項理由是：

<sup>96</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》，第二十六冊，頁 918a。

<sup>97</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》，第二十七冊，頁 14b-c。

2.2.1.色界是定地、修地。

2.2.2.善根強。

2.2.3.色界只有善根。

2.2.4.具足威儀。

2.2.5.因染著的不同，可以自斷愛染。

2.2.6.具有斷制之道。

2.《大毘婆沙論》和《發智論》主張「世第一法」為色界所繫的現觀方法：

主要在說明入正性離生之前，必然先個別證得欲界之苦諦為苦行相，再合證色界和無色界之苦諦為苦行相，之後得到「世第一法」，從此無間入「苦法智、忍」，而得入正性離生；所以「世第一法」不可能是屬於無色界，因為在欲界入色界時就已證得，不會再等到入無色界時又證得一次。<sup>98</sup>

毘婆沙師們由以上對於欲界和色界的剖析，看出此二界都不是長養「世第一法」的最佳選擇，所以，主張「世第一法」是為色界所繫。而在欲界所繫的方法上，說：「世第一法」進入正性離生時，須要先現觀欲界的苦為苦，之後再合現觀色、無色界的苦為苦，就是所謂：見道中，先分別現觀欲界的苦諦為苦行相，其後再一同現觀色和無色界的苦諦為苦行相。

二、《大毘婆沙論》所記載各部派主張「世第一法」何界所繫的看法檢討

根據《大毘婆沙論》中的記載，各部派間對於「世第一法」何界所繫均持有不同的主張，其中包含了那些部派？他們的主張又是如何？以下分為二個主題來說明：其一，《大毘婆沙論》中各部派間不同的主張。論中所提到的派別有：大眾部、犢子部、化地部、法密部以及法密部中其他不同的主張者，這些部派因地域或傳承的異同，而持有某種程度同或不同的主張。其二，諸論中「世第一法」何界所繫之比較。這裡的論書包括有《發智論》和《大毘婆沙論》、《阿毘達磨俱舍論》、《清淨道論》、《解脫道論》等五部論書。各部派和諸論書各有那些不同的主張，以下將一一列舉比較。

<sup>98</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》，第二十七冊，頁 15c-16c。

(一)《大毘婆沙論》之各部派中不同的主張：<sup>99</sup>

在《大毘婆沙論》中，對於當時各部派所主張，「世第一法」為何界所繫之原因的整理，可一窺當時部派論著的盛況，因沒有其他傳下的論書可供參考，只能以本論所提出的各部派主張為主，來探討部派間對於「世第一法」何界所繫之原因的論點各是如何？

部別	何界所繫	原因
大眾部	通屬於欲界和色界	若此地具有現觀邊的各種世俗智，則有此法(世第一法)。
犢子部	通屬於色界和無色界	若此地有種種聖道，則有此法(世第一法)。
化地部	通屬於三界	若此地有盡智，能如實知其時所修五根、五力等五聖善根，則有此法(世第一法)。
法密部	通屬於三界，也不通屬於三界	像這樣，「世第一法」既然名為世，所以通三界所繫；名為第一，所以也不通屬三界。
法密部中其他不同的論說	「世第一法」不通屬於三界，也不是不通屬於三界	名為第一，所以不通屬於三界。因為名為世，所以也不是不通屬於三界。

如果以印度的地域來看，大眾部始於印度東方之商業發達的城市，而化地部、法密部等諸部派論師，在思想的開展方面，因為地域的接近，而有其相似之處，<sup>100</sup>犢子部雖屬說一切有部，但別有自家的想法，此處毘婆沙論主一並列舉比較。

<sup>99</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第27冊，卷3，頁14b-c。

<sup>100</sup> 《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，一九九三年），頁58-59。



這些部派的主張或多或少都有相同和不同之處，同的是「世第一法」不脫色界所縛，而不同者則有通屬於其他界的說法，例如說：有欲界和色界均有的說法；有色界和無色界均有的說法；也有通屬三界的說法。從上文中，我們可以看到以上莫衷一是的各種看法，有各種不同的理由和組合，但是唯一共同的特點，就是所有的說法中，都將色界劃歸在內，不管是通屬三界的、欲和色界的、色和無色界的，色界都包含在其中，可見色界是個具有舉足輕重而緊要的關鍵點，凡和聖由此而分，是個具有決定性影響的階段。

## (二)諸論中「世第一法」何界所繫之比較

所謂諸論，包含了《發智論》和《大毘婆沙論》、《阿毘達磨俱舍論》、《清淨道論》、《解脫道論》等的五部論書；其中《發智論》、《大毘婆沙論》、《阿毘達磨俱舍論》是屬於一切有部的論書，而《阿毘達磨俱舍論》是一切有部中經部比喻師的傳承；《清淨道論》、《解脫道論》應屬部派之初之分別說部的論書，《清淨道論》傳於南方的錫蘭島，《解脫道論》經絲路傳入中國。

這五部論書在「世第一法」何界所繫的觀點上，持有什麼樣不同的主張呢？下文分為主張色界繫、欲界繫以及介於欲界和色界繫等的三種說法，茲就這三種論說一一的舉文說明。

### 1、主張色界繫的有《發智論》<sup>101</sup>和《大毘婆沙論》<sup>102</sup>。

《大毘婆沙論》在此只是一段引言，承《發智論》之論題而廣泛論述的部分，並作了有力的結論：唯能說是色界所繫。這便是堅定的表明了說一切有部的基本立場。

### 1.2.《清淨道論》認為：<sup>103</sup>

對於一切的相和轉起的所緣，呈現障礙時，在他修習隨順智的終了，生起(1)以無相、不轉起、離去有為的行、滅、涅槃為所緣的；(2)超越凡夫種姓、凡夫名稱、凡夫之地的；(3)入於聖者種姓、聖者名稱、聖者之地的；(4)最初轉入、

<sup>101</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》，第二十六冊，頁 918a。

<sup>102</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》，第二十七冊，頁 14a。

<sup>103</sup> 《清淨道論》，下，(台北：華宇出版社，一九九四年)，頁 392。

最初專念、最初思慮於涅槃所緣的；(5)以無間、等無間、修習、親依止、非有、離去的六種緣的狀態而實行於道的；(6)達頂點的；(7)是觀的；(8)最高的；(9)不再退轉的「種姓智」。

《清淨道論》的說法在此依文釋義的話，筆者以為所謂「種姓智」，其具有上述九種特性；而「超越凡夫種姓、凡夫名稱、凡夫之地的」這一段文，含有超出欲界之意；「入於聖者種姓、聖者名稱、聖者之地的，最初轉入、最初專念、最初思慮於涅槃所緣的」則有入於色界之意涵，所以依此可以看成是色界所繫。

### 1.3. 《解脫道論》認為：<sup>104</sup>

什麼是性除呢？答：棄除凡夫法名為性除；不是凡夫法所能去除的，也名為性除；性者是指泥洹。再者，生殖在泥洹的人名為性除，如同阿毘曇所說：去除凡夫生名為性除，度入無生也名為性除；又，除去生的因，名為性除；度入無生、無相是名為性除，這在泥洹是為最初引導的路。

《解脫道論》的說法是「除凡夫法」、「種殖泥洹」、「除生」、「度無生」，論裡以為去除凡夫之法，種下解脫之法的因，捨去欲界生而度入無生，也就是捨去欲界而入於色界了，故而本論此處劃入於主張欲界所繫之列。

## 2、主張欲界繫的：

在《俱舍論》<sup>105</sup>中，討論「世第一法」何界所繫的問題時，主張為欲界所繫，《俱舍論》稱世間是因為有漏之故，最勝所以名為第一，這是有漏法，但是屬俗世中最勝的法，因而名為「世第一法」。「世第一法」無間緣苦諦而生苦法智、忍，因是緣欲界苦諦，所以「世第一法」應當仍是在欲界之中。以名稱來說，「世第一法」的世即是世間，此法在世間中堪稱第一，所以名為「世第一法」。所以《俱舍論》是極力主張「世第一法」是屬於欲界的法。

## 3、主張在欲、色兩界之中介點的：

3.1 《清淨道論》說：說種姓智轉入於道的時候，種姓智自己雖然沒有轉入道中，

<sup>104</sup> 《解脫道論》，卷 12，《大正藏》，第三十二冊，頁 457a。

<sup>104</sup> 同上註，卷 12，頁 457a。

<sup>105</sup> 《俱舍論》，卷 29，《大正藏》，第三十二冊，頁 121a。

但是它站在轉入之處，而提供了『當如是生』這樣的道的想念印象之後而滅去。而道也不放棄由種姓智所顯示和想念的方向，無間相續的隨從於這個種姓智，即生起而摧破那未曾摧破的貪瞋蘊與痴蘊。<sup>106</sup>

《清淨道論》的這一段文中的「種姓智」位於「轉入之處」，在傳達意念之後而滅，以無間相續而生起「道」。此語詞表達得不是非常明確，或許因為如此而具有諍議性，足堪成為「世第一法」無間生起苦法智、忍的另一種詮釋。為什麼會不歸於欲界所屬呢？筆者以為「這「種姓智」自己雖非轉入於道，但是它站於轉入之處」這一段話內含玄機，「非轉入」就是尚未進入，所以不在色界，因為聖人之初即由此生，所以一定不會是色界所屬，而將之歸類於欲界，又太勉強，因它是「站於轉入之處」。因此，有了第三種可能，即在於中介之點，所以並不屬於那一界所縛了。

### 3.2 《解脫道論》中有二段說明：

3.2.1 五陰滅，是第一義涅槃，現證正入正性離生。……以「性除智」為現越正聚；以「道智」為已越正聚。<sup>107</sup>

3.2.2 從一座城中，已經踏出一腳，這時尚未稱為出；這樣的「性除智」，從那個行相生起時，成就越度無行，這時尚未名為度煩惱，因為諸法未滿之故。如同有人，從所燃燒的城中，兩腳都已經踏出來，這時名為出燒城，這是「性除智」無間成而生起「道智」，這時名為從煩惱城出，因為諸法圓滿之故。<sup>108</sup>

「現越正聚」是指已經開始，但尚未越過凡夫煩惱，應可視為「正性離生」的同義詞，若說是正超越凡夫之中，便是還未進入色界；但是「五陰滅」，又已離開欲界，也不屬於欲界；所以說是界於欲和色界之間。第二段文的譬喻可以更清楚的看出，「性除智」是修行中的某一個階段，並不單指某種智而言，是從欲界跨越到色界的這一階段的總名；所以不能說是為欲界所繫，或者是色界

<sup>106</sup> 《清淨道論》，下，(台北：華宇出版社，一九九四年)，頁 394。

<sup>107</sup> 「彼坐禪人，如是現修行樂解脫智，從一切諸行，樂解脫泥洹諸行，唯作一相欲令起，解脫門相似智起，以三行得相似智；以三行越正聚，於五陰無常現見得相似智；五陰滅常泥洹，如是現見越正聚；於五陰以苦現見得相似智，五陰滅樂泥洹，現見越正聚；於五陰以無我現見得相似智；五陰滅第一義泥洹，現見越正聚。問：云何以智現越正聚：云何以智已越正聚？答：以性除智現越正聚；以道智已越正聚。」《解脫道論》，卷 12，《大正藏》第三十二冊，頁 457b。

<sup>108</sup> 「從城已出一腳，是時未名出，如是性除智，從彼行相起成度無行，是時未名度煩惱，諸法未滿故。如人從所燒城兩腳已出，是時名出燒城，如是性除智無間成生道智起，是時名從煩惱城出，諸法滿故」《解脫道論》，卷 12，《大正藏》第三十二冊，頁 457b。

所繫了。

《清淨道論》，在其闡述「種性智」（即「世第一法」）的文章中，並沒有明確的指出為何界所繫，因此在前段的章節中出現了兩種不同的敘述：一是隸屬於色界所繫；另一則是在於兩界中間的位置上，為超出凡夫地而未入須陀洹果之時。而北傳的《解脫道論》，有學者主張是與《清淨道論》同一原本所出，<sup>109</sup>也有人質疑是仿《清淨道論》而造，巴利文本已不復存在，獨留北傳中文論本，在論中也同樣的有兩種模稜兩可的論點，是和屬於赤銅鑠部的《清淨道論》相同，為色界繫，以及繫屬於中間的兩種解說論述，這和說一切有部的《發智論》、《大毘婆沙論》是很不同的論說方式。

根據印順法師的研究：<sup>110</sup>部派思想的分化，主要是由地區上的發展所慢慢形成的，在部派分化的早期時代，大眾部在東方，上座部在西方，因而形成東西對立的兩個部派；而西方上座部中，有一部分傳到阿槃提成為分別說部；之後，又分出一部分南下往師子國赤銅鑠去，成了赤銅鑠部；留在印度本土的分別說部，有部分和南方大眾部化區接近，再分出化地部、法藏部和飲光部來，因此這三個分別說部分出的部派，其思想和大眾部卻是很接近的；在《大毘婆沙論》中所說的分別論者，指的是印度本土，尤其流行於北方罽賓區的化地、法藏、飲光三部<sup>111</sup>；上文所出現的部派：大眾、化地、法藏和犢子幾個部派，其中大眾、化地、法藏三者的思想是很接近的，犢子部雖也屬於說一切有部的傳承，但卻持有不同的思想見解，這些部派思想，都是說一切有部的婆沙師們所要評破的對象。這一段的界繫論題，婆沙師們綜合提出他們對於「世第一法」的不同論點，相互比較，部派之間的主張是非常多歧的：有欲、色繫的；有三界均繫的；有通屬三界也不通三界繫的；有屬色和無色界繫等等各種的說法，這是依照不同部派而有的不同思想主張了。

---

<sup>109</sup> 長井真琴著，葉均譯，《解脫道論與清淨道論的比較研究》，《清淨道論》，上，（台北：華宇出版社，一九九四年），頁 1-20。

<sup>110</sup> 《印度佛教思想史》（台北：正聞出版社，一九九三年），頁 57-58。

<sup>111</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，一九九八年），頁 413。

### 第三節 「世第一法」的尋、伺分別

本文上一節所討論的內容中，以《大毘婆沙論》爲主的論義來說，「世第一法」是屬於色界所繫；在色界中，分有三種定地，是爲：有尋有伺地、無尋唯伺地和無尋無伺地三種，這三種定地又依禪修階次的不同，分布於一般所說的未至定、初禪、二禪、三禪、四禪之中。「世第一法」既是欲界入色界的中介點，但以毘婆沙師的議論看來，這中間的過程，並不是單純的以欲界入於色界時，由未至定、初禪、二禪、三禪、四禪等的順序進行著。本節所要探討的內容，是《大毘婆沙論》所論的「世第一法」，在入色界時，與色界三種定地之間相關的問題。

#### 一、簡釋「尋」、「伺」：

##### (一)梵文字義：

1、尋，梵語 *vitarka*，是推測、想像的意思，在漢譯中有思惟、覺、尋、尋伺、疑惑、心、欲心、麤心……的翻譯名相。<sup>112</sup>

在禪修時，思惟五蘊的內容；例如：思惟人有五蘊，而五蘊的內容是色、受、想、行、識的時候，這是尋的作用。

2、伺，梵語 *vicara*，是行動、思考、熟慮、調查、研究的意思。漢譯爲觀、伺、觀察、伺察、內思、細心等等名相。<sup>113</sup>

在尋的思惟之下，再更深入的作法相分析；例如：思惟色是由四大所成等等。這便是伺的內涵。

##### (二)阿含經中的異譯涵義：

以「尋」、「伺」之譯名，應用於禪修方法上，不見於《雜阿含》和《長阿含》經文內。而「伺」的譯名，經典上首見於《中阿含》：<sup>114</sup>

比丘樂於燕坐，內行正止，亦不離伺，成就於觀，增長空行。

比丘在禪坐時，內心進行其時正當止於所緣之時，經文中的「伺」，若中譯爲

<sup>112</sup>荻原雲來，梵和大辭典，下，頁 1211，新文豐出版公司，民國 92 年。

<sup>113</sup>荻原雲來，梵和大辭典，下，頁 1205，新文豐出版公司，民國 92 年。

<sup>114</sup>僧伽提婆譯，《中阿含經》，卷 36，收入《大正藏》第一冊，頁 654c。

觀察，應足堪對應後句的「成就於觀」，所以伺的另一中譯名相若譯為「觀察」，這是在定中作細部的法相分析，此於四部阿含經中隨處可見。例如：和「世第一法」相對應的經文，《雜阿含》記載：<sup>115</sup>

比丘！若於此法增上智慧 思惟、觀察、忍，是名隨法行。超昇離生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。

《長阿含》亦記載：<sup>116</sup>

比丘聞如來說法，……思惟 觀察，分別法義，心得歡喜。……身心安隱已，則得禪定，得禪定已，得實知見，是為初解脫入。

由上述諸部阿含所記，應該可以認為，「思惟」是尋的別譯，「觀察」是伺的別譯，在禪修的過程中，這二者所扮演的角色，雖然不是在最高階層，但修行的入門，均須藉重這二者的「思惟 觀察」功能方能成就。

(三)部派諸論書的細說：

1、《品類足論》中的分說：<sup>117</sup>

尋云何？謂心尋求遍尋求。構度、極構度、現前構度。推究、追尋極思惟，思惟性令心麤動，是名為尋。

伺云何？謂心伺察、遍伺察、隨遍伺察，隨轉、隨流、隨屬於尋，令心細動，是名為伺。」

2、《界身足論》中的五法：<sup>118</sup>

五法云何？一尋。二伺。三識。四無慚。五無愧。

「尋云何？謂：心推覓、遍推覓、顯示、極顯示、現前顯示；尋求、遍尋求；算計、遍算計；構畫、遍構畫；分別、等分別、等分別性，是名尋。

伺云何？謂：心巡行、遍巡行、隨遍巡行；伺察、遍伺察、隨遍伺察、隨轉、隨流、隨屬彼性，是名伺。」

<sup>115</sup> 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，卷 3，收入《大正藏》第二冊，頁 16a。

<sup>116</sup> 佛陀耶舍、竺佛念譯，《長阿含經》，卷 8，收入《大正藏》第一冊，頁 51c。

<sup>117</sup> 世友造，玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》，卷 3，收入《大正藏》第二十六冊，頁 700c。

<sup>118</sup> 世友造，玄奘譯，《阿毘達磨界身足論》，卷 1，收入《大正藏》第二十六冊，頁 614b。

在心所的分類中，尋、伺二者屬於《品類足論》之五十二心所的其中二種心所，和心伴隨同時生起作用。《界身足論》中分別得非常仔細，《發智論》中的說法和《界身足論》是相同的，但在二者的差別上有了補註，尋、伺二者的差別在於，心麤性名為尋，心細性名為伺。<sup>119</sup>

## 二、《大毘婆沙論》之尋和伺的所在位置

依《大毘婆沙論》言：尋和伺，下二地有，上七地無。意思是說：有尋有伺在欲界及初靜慮，無尋唯伺在靜慮中間，上三靜慮和四無色<sup>120</sup>是無尋無伺。<sup>121</sup>

## 三、「世第一法」可通在色界三地：<sup>122</sup>

### （一）《發智論》說：<sup>123</sup>

世第一法，當言有尋有伺？無尋唯伺？無尋無伺耶？答：應言或有尋有伺，或無尋唯伺，或無尋無伺。

「世第一法」應當說是有尋有伺呢？無尋唯伺？還是無尋無伺？答：應當說，或是有尋有伺，或是無尋唯伺，或是無尋無伺。

《發智論》這一個歸納的論點，可謂是一種新說，因為在此以前的經或論，從未這麼說過。《發智論》的主張是，「世第一法」，以尋和伺為主要因素，是可以有這三種不同的途徑進入正性離生的，也就是說，「世第一法」是可以依條件不同而直通色界三地。

### （二）《大毘婆沙論》論主廣釋《發智論》的主張：<sup>124</sup>

<sup>119</sup> 唐玄奘譯，迦多衍尼子造，《阿毘達磨發智論》，卷 2，收入《大正藏》，第二十六冊，頁 927b。

<sup>120</sup> 九地為欲界；色界四靜慮為一、二、三、四禪；無色界四種無色界定，為空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定等地。靜慮中間是指近分定。

<sup>121</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 52，《大正藏》第二十七冊，頁 269c。

<sup>122</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 17c。

<sup>123</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 918b。

<sup>124</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 17c。

#### 1、有尋有伺地「世第一法」：

如果依有尋有伺三摩地而入正性離生的修行者，他們所得的「世第一法」就是有尋有伺地的「世第一法」。又可說是，依未至定以及初靜慮，而入正性離生者，其所得的「世第一法」。

#### 2、無尋唯伺地「世第一法」：

如果依無尋唯伺三摩地，而入正性離生的修行者，他們所得的「世第一法」就是無尋唯伺地的「世第一法」。又可說是，依靜慮中間（指近分定）而入正性離生者，其所得的「世第一法」。

#### 3、無尋無伺地「世第一法」：

如果依無尋無伺三摩地，而入正性離生的修行者，他們所得的「世第一法」就是無尋唯伺地的「世第一法」。又可說是，依第二、第三、第四靜慮而入正性離生者，其所得的「世第一法」。

經由以上《大毘婆沙論》的解說，說一切有部認為由忍位無間入「世第一法」，會以尋和伺存在的有無之路徑，分別入於色界不同禪地而得到正性離生，這其中，以尋和伺為觀察要素的話，便有三個不同的途徑來得到「世第一法」，即是：未至定和初禪的「世第一法」、近分定的「世第一法」，以及第二、第三、第四禪的「世第一法」，說一切有部這個論點實在是一個創見，尚不見於其他部派主張之中。

#### 四、「世第一法」可通在色界三地的原因探討

為什麼《發智論》會這麼主張呢？如此一來，「世第一法」便不單純是一個只能進入色界一果的門檻，而是遍佈在色界各定地的門檻，雖然亦是由異生進入色界的關鍵，但不只有一個途徑，這樣的說法，到底有何根據？筆者試著由早期的論書說明來探尋答案。

(一)《集異門足論》有幾個主題說到「有尋有伺」相關的論題：



- 1、修所成慧：因此修，依此修，由此修而建立，在各處各地都具有勢力，得到自在，正遍通達，是名為修所成慧；這是怎麼做的呢？是說：就像有一個方便善巧的修法，自我精勤修習，遠離染汙之道，由此所修離染之道，便得以脫離欲惡的不善法，得到「有尋有伺」離生喜樂，進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住，是名為修。<sup>125</sup>
- 2、離仗：脫離欲惡的不善法，得到「有尋有伺」離生喜樂，進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住，是名為離。因為此離，依此離，由此離而建立的，能斷不善法，能修各種善法，此名為離，也名為仗，也名離仗。  
126
- 3、增上心學：脫離欲惡的不善法，得到「有尋有伺」離生喜樂，進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住，是名為增上心學。<sup>127</sup>
- 4、天住：是說四靜慮。脫離欲惡的不善法，得到「有尋有伺」離生喜樂，進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住。世尊對吠那補梨婆羅門說：如果那時我於世間的四靜慮中，隨意入一靜慮地，住，或坐，或臥。那時我為天住而住，或坐，或臥。如是世間四靜慮中，隨意入一靜慮地，親近數習，殷重無間勤修不捨，是名天住。<sup>128</sup>
- 5、定力：脫離欲惡的不善法，得到「有尋有伺」離生喜樂，進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住，是名為定力。<sup>129</sup>

由《集異門足論》對於修所成慧、離仗、增上心學、天住、定力的這五段說明，可以看到一個定型句法，便是：脫離欲惡的不善法，得到有尋有伺，離生喜樂，進入初靜慮具足住，廣說之下，乃至可以進入第四禪具足住。這一段描述，如果對應到「世第一法」的修行次第：順次第說修行功德時，從不淨觀、持息念、四念住、三義觀，到觀味、患、離等的七處善，暖、頂、忍等法。以這些法門來對應「脫離欲惡的不善法」，此欲惡應是指欲界而言；而後「得到有尋有伺，離生喜樂」便足以對應到暖、頂、忍進而得到「世第一法」；最後「進入初靜慮具足住，

<sup>125</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 387c。

<sup>126</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 388a。

<sup>127</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 388b。

<sup>128</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 6，《大正藏》第二十六冊，頁 389a。

<sup>129</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 7，《大正藏》第二十六冊，頁 394a。

廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住」便能和「入正性離生，達到見道位」相呼應。由聞法、思擇法義，到修持教法進而達到見道、修道得到解脫，這是佛教一般修行解脫的路徑。

修所成慧、離仗、增上心學、天住、定力，這五個修行的名相義理，幾乎等同於「世第一法」的修行內涵，故而「進入初靜慮具足住。廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住。」這一段話足堪玩味，因為這其中包含了色界的四個定地，也給我們很大的想像空間，「廣說之下，乃至可以進入第四靜慮具足住」的意思，有兩種可能性：第一種是先證入初靜慮，再逐次上至第四靜慮。另一則是可以隨意的進入各別定地之中。

尤其是「天住」這一項論說，在古印度的宗教信仰中，婆羅門教和耆那教的教義，乃是經由對於一個特定禪天的修行，將來死後，便可以直接升至修行目的禪天；例如：婆羅門教以升天為涅槃，是梵我合一的最高境地，則死後便升至天上，得到永恆的存在，那是當時宗教信仰中的「天住」觀念。

以下《集異門論》記載世尊對吠那補梨婆羅門說法的一段話，支持了可以隨意的進入各別定地之中的可能性的說法：

若時，我於世間四靜慮中，隨為一靜慮故住，或坐，或臥。爾時，我為天住而住，或坐，或臥。如是世間四靜慮中，隨於一靜慮，親近數習，殷重無間勤修不捨，是名天住。<sup>130</sup>

如果那時，我在世間修行，進入四禪而隨意入其中的一處禪地中住留，或坐，或臥。那時，我為天住而住，或坐，或臥。就像這樣，世間的四禪中，隨意入其中的一禪地中親近而經常修習，殷勤慎重，無間的勤修不捨，是名天住。

世尊在世間修習四禪，而隨意入其中的一禪地中停留，言詞中表示，從俗世間，可以直接進入，或者是第二禪，或者三禪，或者四禪的涵意。筆者推論，迦旃延尼子可以由這一個觀念延伸開來，「世第一法」因而有了直接由欲界經由各地尋伺的有無，而直接入於色界各個不同定地的構想。

<sup>130</sup> 《阿毘達磨集異門足論》，卷 6，《大正藏》第二十六冊，頁 389a。

(二) 「世第一法」進入六地<sup>131</sup>的說明：<sup>132</sup>

1、「世第一法」、見道、現觀邊世俗智相關問題的討論：

1.1.入正性離生、見道、「世第一法」、得現觀邊世俗智的各地分別列表：

色界三種定地的分別	入正性離生之所依	見道位	「世第一法」	現觀邊世俗智
有尋有伺地 (未至定和初禪)	依未至定入正性離生	修一地的見道位	修一地的「世第一法」	修二地的現觀邊世俗智
	依初靜慮入正性離生	修二地的見道位	修一地的「世第一法」	修三地的現觀邊世俗智
無尋唯伺地 (中間定)	依靜慮中間入正性離生	修三地的見道位	修一地的「世第一法」	修四地的現觀邊世俗智
無尋無伺地 (二禪以上)	依第二靜慮入正性離生	修四地的見道位	修一地的「世第一法」	修五地的現觀邊世俗智
	依第三靜慮入正性離生	修五地的見道位	修一地的「世第一法」	修六地的現觀邊世俗智
	依第四靜慮入正性離生	修六地的見道位	修一地的「世第一法」	修七地的現觀邊世俗智

由於木村泰賢對於上表之所修地的範圍，解說得很明白：「世第一法」已皆依色界諸地，若於各各之地而入正性離生的話，就由所依之地的地位，所修得範圍就有差別。想要明白這一段文所討論到世第一法、見道和現觀邊世俗智的關係，就必須先了解以下三個條件：(1) 世第一法是屬於一定的地，不可以修上地和下地。(2) 見道是關於除了下地之欲界以外的全部。(3) 現觀邊世俗智是以見道為眷屬，大約與見道同時期，及至欲界的點，所以比此見道多一地。<sup>133</sup>因此從上表

<sup>131</sup> 「從尋伺的心所的立場來看，有尋有伺地是初禪，無尋唯伺地是中間定，無尋無伺地在二禪以上。」《國譯一切經》，第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 63，註 16。

<sup>132</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 18a-19c。

<sup>133</sup> 參考吳老擇翻譯手稿，原文為《國譯一切經》，第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 65，註 18。

的顯示中，可以知道得「世第一法」的入處有三地的分別：

1.1.1 有尋有伺地的「世第一法」：a.依未至定入正性離生的修行人，修一處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修二處地的現觀邊世俗智。b.依初禪入正性離生的修行人，修二處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修三處地的現觀邊世俗智。

1.1.2 無尋唯伺地的「世第一法」：依中間定入正性離生的修行人，修三處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修四處地的現觀邊世俗智。

1.1.3 無尋無伺地的「世第一法」：a.依第二禪入正性離生的修行人，修四處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修五處地的現觀邊世俗智。b.依第三禪入正性離生的修行人，修五處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修六處地的現觀邊世俗智。c.依第四禪入正性離生的修行人，修六處地的見道位，修一處地的「世第一法」，修七處地的現觀邊世俗智。

不管在哪一地入正性離生，都是只修一處地的「世第一法」，而見道位便因為所依入處的不同，而比原來的地多了向下修的數量；現觀邊世俗智和見道位相同，但都比見道位多了欲界一處地。故而知，依不同地入正性離生，會由不同地得「世第一法」，以及入於見道，也會修得不同地的現觀邊世俗智，但成就「世第一法」的所得地都只有限於入處之地。

## 1.2. 《俱舍論》的說法：<sup>134</sup>

論曰：此煖、頂、忍、世第一法，四殊勝善根，名順決擇分……

此四善根，皆依六地，謂：四靜慮、未至、中間。

《俱舍論》說：這煖、頂、忍、「世第一法」等四個殊勝的善根，名為順決擇分；這四善根，都是依於六地的，六地就是所謂：四靜慮、未至定和中間定。

現觀具十六心，此十六心為依何地？頌曰：皆與世第一，同依於一地。論曰：隨世第一所依諸地，應知即此十六心依。

<sup>134</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 120a-122a。

現觀具有十六心，這十六心是依於哪一地的呢？頌曰：都是和「世第一法」同依在一地的。《俱舍論》說：隨著「世第一法」所依的各種地，應該知道這就是這十六心所依之地。

在《俱舍論》中，說到四善根都是依六地的，但並沒有進一步詳細論述，唯有談論見道十六心的所依地，均與「世第一法」同在一地，但也沒有多做延申討論。

## 2、爲什麼「世第一法」唯修自地，見道能修自、他兩地呢？

「世第一法」與見道的自地和他地分別，所謂自地，是得「世第一法」的那一處地，例如：由依初禪入正性離生，便在初禪得「世第一法」，初禪地便是「世第一法」的自地，而見道位便是「世第一法」的自地之外，再加下修之地，下修之地便是見道位的他地。這是繼上一個議題再往下延伸的問題，目的在解說「世第一法」和見道爲何分屬不同地的原因。

在列表上可以看到，「世第一法」不是無漏、解脫、離繫的法，而是繫屬相續，能辦異熟，爲愛所繫，更是有垢有過，有毒有刺，有染有濁的法；能依於異生身，而異生身的法，是不修他地的；見道位並不是這樣，他唯有依於聖者身，而聖者身的法，能夠修自、他地兩。

但《俱舍論》對此有不同的見解：「因爲先前未曾得此種性，對治和所緣同一決定，所以見道唯是同類所修。唯有在苦、集、滅三類智時，能兼修未來的現觀邊俗智。」<sup>135</sup>《俱舍論》認爲見道位，唯有同類修，唯能修自地，不能修他地。

## 3、爲什麼「世第一法」唯修自地，現觀邊諸世俗智能修自、他兩地呢？

「世第一法」和現觀邊諸世俗智，在能修自、他兩地的分別處，這裡可以看出，「世第一法」因爲沒有冤敵，所以是唯修自地的；也因爲具有勢力，所以是以用功修行而得。但現觀邊諸世俗智，是相反的，是有冤敵無勢力，非用功而得，因而兩者有截然的不同之處。由此，應更可顯示出「世第一法」的可貴之處，因

---

<sup>135</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 26，《大正藏》第二十九冊，頁 138b。

爲欲界的煩惱眾生，可以藉著自力努力修行，而得以超凡入聖。

「世第一法」進入正性離生，是不侷限在欲界進至一禪，遵循未至、初禪、中間、二禪等的既定途徑而進，卻是直接依六地（未至定、一禪、中間定、二禪、三禪、四禪）之任一者，從欲界進入正性離生；迦旃延尼子這樣的想法，筆者根據《集異門足論》對於天住的論述，推論此說應是由說一切有部這一部早期的論書，所歸納延伸的法義。而在「世第一法」入色界之見道位時的情況，《大毘婆沙論》和《俱舍論》有些許不同的看法，《俱舍論》除了表示見道位是同類修，唯修自地的看法不同於《大毘婆沙論》之外，其他部分也是同意「世第一法」的依六地之說。

#### 第四節 「世第一法」與樂根相應

若以《大毘婆沙論》的立場所主張，「世第一法」乃歸屬於色界所繫，又因爲色界沒有不善的緣故，因此，可以推知本論的立論點，「世第一法」應是不與憂、苦相應的。毘婆沙師們認爲：在前文已論證過「世第一法」通於三地<sup>136</sup>的理由，但尙未說明通於六地(即四靜慮、未至、中間)的原因，爲顯示出此法也通於六地，本節內文接著討論「世第一法」與三根相應的問題。

##### 一、三根釋義

###### (一) 三根的梵文字義

- 1、喜根：梵文saumanasyendriyam。saumanasya，由su-manas而來，su-接頭詞，有正、非常、充分、美妙、好的意思；manas，是心（廣泛意味爲知的作用）理解力、知力、精神、良心、思想、概念、想像、思考、欲望、性向；漢譯爲意、心意、心、心識、知等；音譯有末那或染末那；su-manas，是好意、親切地、甚深慈悲、樂等；漢譯爲喜、喜心、意悅等；saumanasya是名稱動詞，

<sup>136</sup> 「色界中，有三種地：一有尋有伺地。二無尋唯伺地。三無尋無伺地。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷4，《大正藏》第二十七冊，頁17c。

意思爲：親切、深惠、好元氣、快適等。<sup>137</sup>

indriya，如同indra神的，有支配、偉大行、活力、體力、精力、感官、感覺等等意思；漢譯爲根、諸根、身、相等詞。<sup>138</sup>

2、樂根：梵文sukhendriya。是sukha-indriya結合而成，sukha：快樂、安樂、樂的。  
139

3、捨根：梵文upekṣendriya。是upekṣā-indriya結合而成，upekṣā，是看過、無頓著、怠慢；漢譯捨、行捨、棄捨、不遮等。<sup>140</sup>

## （二）三根的經論依據

### 1、《雜阿含》：

「三根」的經典出處，最早出現在《雜阿含》所說的五受：「樂根、喜根、苦根、憂根、捨根，是名說五受。」<sup>141</sup>這段經文，或許可推爲最早的樂根出處。

### 2、《法蘊足論》：

《法蘊足論》或其它的論書中，也記載著對五受的解說，本文說到三根，所以取其中的三受，以爲說明。<sup>142</sup>

- 1.云何樂根？謂：順樂觸所生身樂、心樂，平等受，受所攝，是名樂根。復次，脩第三靜慮，順樂觸所生心樂，平等受，受所攝，是名樂根。
- 2.云何喜根？謂：順喜觸所生心喜，平等受，受所攝，是名喜根。復次，脩初二靜慮，順喜觸所生心喜，平等受，受所攝，是名喜根。
- 3.云何捨根？謂：順捨觸所生身捨、心捨，非平等、非不平等受，受所攝，是名捨根。復次，脩未至定、靜慮中間、第四靜慮，及無色定，順不苦不

<sup>137</sup> 狄原雲來編，《梵和大辭典》下，（台北：新文豐出版社，2003年），頁1472、1485、。

<sup>138</sup> 狄原雲來編，《梵和大辭典》上，（台北：新文豐出版社，2003年），頁229。

<sup>139</sup> 狄原雲來編，《梵和大辭典》下，（台北：新文豐出版社，2003年），頁1476。

<sup>140</sup> 狄原雲來編，《梵和大辭典》上，（台北：新文豐出版社，2003年），頁279。

<sup>141</sup> 《雜阿含經》，卷17，《大正藏》第二冊，頁124a。《阿毘達磨法蘊足論》，卷10，《大正藏》第二十六冊，頁499b。

<sup>142</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷10，《大正藏》第二十六冊，頁499b。

樂觸所生心捨，非平等、非不平等受，受所攝，是名捨根。

樂根是順於樂觸所生的身、心之樂；修第三禪時，所生的心樂，屬於樂根。喜根是順於喜觸所生的心的喜；修第二禪時，所生的心喜，屬於喜根。捨根是順於捨觸所生的身和心的捨；修未至定、中間定、第四禪，及無色定，順不苦不樂觸所生心捨，屬於捨根。

## 二、《大毘婆沙論》中的「世第一法」與三根相應的討論

《法蘊足論》中，包含在二十二根之中。如同所謂三根，是指樂、喜、捨三根。「世第一法」因為歸屬於色界，因此，應該不再與苦根和憂根相應，但是否就一定和樂根、喜根、捨根相應呢？這一段主要是根據《大毘婆沙論》所述，顯示「世第一法」與三根相應，或不相應時，其間差別之處。<sup>143</sup>

與「世第一法」相應 或不相應之根	相應處	在相應之處，與「世第一法」 相應而起的法
樂根相應	依第三靜慮入正性離生	除了樂根，其餘的心、心所法
樂根不相應		樂根、隨心轉色心不相應行 <sup>144</sup>
喜根相應	依初、二靜慮入正性離生	除了喜根，其餘的心、心所法
喜根相應，或不相應	初、二靜慮之「世第一法」	
喜根不相應		即喜根、隨心轉色心不相應行
捨根相應	依未至、第四靜慮入正性	除了捨根，其餘的心心所法

<sup>143</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 19c。

<sup>144</sup> 「有法與心一起一住一滅，彼法非心相應，謂：隨心轉色心不相應行。」《阿毘達磨發智論》，卷 15，《大正藏》第二十六冊，頁 98c。「由五因緣說名隨轉；謂：所依故，所緣故，行相故，果故，異熟故，心與隨心轉色心不相應行展轉相望，由二因緣說名隨轉，謂：果故。異熟故。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 155，《大正藏》第二十七冊，頁 787c。



	離生	
或捨根相應，或不相應	依未至、靜慮中間、第四靜慮入正性離生	
捨根不相應	依未至、靜慮中間、第四靜慮入正性離生	捨根、隨心轉色心不相應行
不與樂根、喜根、捨根相應		即三根，彼不與自性、他性根相應

從上表可以看到，喜、樂、捨三根和「世第一法」在不同情況的相應或不相應解說，可以歸納出以下幾個要點：

- 1、「世第一法」在不同的位置入正性離生，其所相應的根和心所也會跟著不同。
- 2、本著說一切有部的自性不與自性相應的原則，比如：樂根便不與樂根相應，喜根便不與喜根相應，捨根便不與捨根相應。
- 3、如果以四禪的心理內容分析來看，在初禪時，具有尋、伺、喜、樂、定五支。二禪有內淨、喜、樂、定四支。第三禪有捨、念、慧、樂、定。第四禪具有捨、念、中受、定。由這些內涵可知「世第一法」是與樂根相應的。<sup>145</sup>
- 4、與「世第一法」隨轉的定俱戒<sup>146</sup>的無表色，和四相（四遍處、四大），雖然是「世第一法」的要素，但因為不是心的活動，所以不與三受根相應。<sup>147</sup>

《大毘婆沙論》這一段說明了「世第一法」與三根相應的地點和所相應的心和心所之法，「世第一法」可各別的與此三根相應在不同的定地，這樣的論議風格和內容和尋、伺相應如出一轍。

### 三、其他論書在樂根與「世第一法」部分相關聯的記載

<sup>145</sup> 《國譯一切經》第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 72，註 26。

<sup>146</sup> 又稱為定共戒，是得禪定時的離欲惡之法。《阿毘曇甘露味論》，卷 1，《大正藏》第二十八冊，頁 968b。

<sup>147</sup> 《國譯一切經》第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 73，註 28。

樂根與「世第一法」相應的相關論說，其他論書中並未多所著墨，唯有在《俱舍論》和《品類足論》中略有記載：

(一) 《俱舍論》言：<sup>148</sup>

意、樂、喜、捨，信等五根，此九皆通有漏、無漏。

身受內能攝益者，名為樂根；及第三定心相應受能攝益者，亦名樂根；第三定中無有身受，五識無故，心悅名樂；即此心悅除第三定，於下三地，名為喜根；第三靜慮心悅安靜，離喜貪故，唯名樂根。下三地中，心悅龐動，有喜貪故，唯名喜根。

意、樂、喜、捨和信等五根，這九根，皆通於有漏和無漏。

在身受中能得到益的，稱為樂根；到第三定的心相應的受，能得到益的，也稱為樂根；第三定中沒有身受，因為沒有眼等五識，心喜悅稱為樂；除了這個心喜悅，除了第三定之外，在下三地（近分定、初禪、二禪）時，稱為喜根；第三禪的心喜悅安靜，因為脫離喜的貪，唯名為樂根。在下三地中，心的喜悅粗而易動，因為有喜的貪，唯名為喜根。

(二) 《品類足論》有二則：<sup>149</sup>

1、樂根或欲界繫；或色界繫；或不繫。

2、樂根，或有尋有伺；或無尋無伺。云何有尋有伺？謂：有尋有伺作意相應樂根。云何無尋無伺？謂：無尋無伺作意相應樂根。

1、樂根或者屬於欲界繫；或是色界繫；或是二者均不繫。

2、樂根，或是有尋有伺；或是無尋無伺。什麼是有尋有伺呢？是說：有尋有伺作為意相應的樂根。什麼是無尋無伺呢？是說：無尋無伺作為意相應的樂根。

若以此二部論所言，《俱舍論》表示樂根通有漏和無漏，這和《大毘婆沙論》

<sup>148</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷3，《大正藏》第二十九冊，頁15a。

<sup>149</sup> 《阿毘達磨品類足論》，卷15，《大正藏》第二十六冊，頁754c-755b。

主張的「世第一法」唯是色界所繫的說法，會有不同的思考方向，「世第一法」與樂根相應，而樂根又通有漏和無漏，那「世第一法」也可以是欲界所繫了吧！或許這也可以思考一下，《俱舍論》主張「世第一法」通欲界和色界繫，應該有他的道理了！

本小節總述「世第一法」和三根相應的論題，若和上一小節的尋伺相應合在一起對照，可以得知：「世第一法」在欲界和喜、捨二根相應，即是有尋有伺地。在第三禪與樂根相應，即無尋無伺地。在初禪、二禪是喜根相應，包含了有尋有伺和無尋無伺兩地。在未至、中間禪及第四禪是捨根相應，未至、中間禪是無尋唯伺地，第四禪是無尋無伺地。如此，「世第一法」對應三根和尋伺分別，可以歸納整理成表，如下所示：<sup>150</sup>

地別	三根相應	色界三定地
欲界	喜、捨二根相應	有尋有伺地
未至/靜慮中間	捨根相應	無尋唯伺地
一禪	離生喜根相應	有尋有伺地
二禪	定生喜根相應	無尋無伺地
三禪	樂根相應	無尋無伺地
四禪以上	捨根相應	無尋無伺地

## 第五節 「世第一法」一心或多心之辯

前一章節已說明了與「世第一法」相應的三根差別，現在更進一步，闡釋和「世第一法」相應的心所，應該是一心，還是多心的問題。

分別論者主張：「世第一法」乃是心的相續的現前。《大毘婆沙論》記載，分別論者所說的相續，可以總說為三種：一、時相續。二、生相續。三、相似相續。

<sup>150</sup> 請參照本文〈入正性離生、見道、「世第一法」、得現觀邊世俗智的各地分別列表〉，頁 54。

<sup>151</sup>《大毘婆沙論》認為「世第一法」雖然沒有前一、二種相續，但卻有最後的相似相續。相似相續，筆者解讀為，在法的等流性<sup>152</sup>中，前法或前因無間生後法或後因，是為剎那相續的情況，如同「世第一法」無間生苦法智、忍而入正性離生之說。《大毘婆沙論》應是同意分別論者的「世第一法」乃是心的相續之說的，但此相續應是剎那相續，也就是一念現前的觀念。

一、《大毘婆沙論》之心與心所的說明：

眾生內心的活動，是複合而融和的，在《大毘婆沙論》中稱為「心聚」。<sup>153</sup>心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的。

關於「心」(citta)，或稱為「意」(manas)，或稱為「識」(vijñāna)；在《舍利弗阿毘曇》中對於「心」、「意」、「識」的說法，整理表列如下：<sup>154</sup>

色 法						心 (法)
十色入	眼	耳	鼻	舌	身	意
	色	聲	香	味	觸	法
五陰	一 色 陰					四非色陰 (受、想、行、識)

論師們雖有不同的解說，大致以「體性無別，約義有異」為正義，<sup>155</sup>不外乎

<sup>151</sup>「相續有五種：一、中有相續。二、生有相續。三、時分相續。四、法性相續。五、剎那相續。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 60，《大正藏》第二十七冊，頁 310a。

<sup>152</sup>「初無漏苦法忍品，非等流故名一剎那，此說究竟非等流者。」《阿毘達磨俱舍論》，卷 2，《大正藏》第二十九冊，頁 9a。

<sup>153</sup>如論中言：「先生心聚，以意名說；後生心聚，以念名說」。《阿毘曇毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十八冊，頁 43b。

<sup>154</sup>「云何識陰？意入是名識陰。云何識陰？意根是名識陰。云何識陰？若心、意、識，六識身、七識界，是名識陰。」《舍利弗阿毘曇論》，卷 3，《大正藏》第二十八冊，頁 543a-545c。

<sup>155</sup>例如：「尊者達摩多羅說曰：世第一法，體性是思，名差別耳。尊者佛陀提婆說曰：世第一法，

指為六識，心即為六識心。在南傳佛教《攝阿毘曇心論》的分類上，心是只有一心的，並沒有六識的分別，而《攝阿毘達義論》的分類，卻有八十九心之多，這不同的分類便相應了「體性無別，約義有異」的阿毘達磨論義發展。

「心所」的說明中，《品類足論》作了一切法的分類，初步有了心所法的歸類；<sup>156</sup>『大毘婆沙論』應是根據《品類足論》心所法的分類，共組成七類，如下表：<sup>157</sup>

心所法	
十大地法	一受。二想。三思。四觸。五欲。六作意。七勝解。八念。九三摩地。十慧。
十大煩惱地法	一不信。二懈怠。三放逸。四掉舉。五無明。六忘念。七不正知。八心亂。九非理作意。十邪勝解。
十小煩惱地法	一忿。二恨。三覆。四惱。五諂。六誑。七憍。八慳。九嫉。十害。
大善地法	一信。二精進。三慚。四愧。五無貪。六無瞋。七輕安。八捨。九不放逸。十不害。
五大不善地法	一無明。二昏沈。三掉舉。四無慚。五無愧。
三大有覆無記地法	一無明。二昏沈。三掉舉
十大無覆無記地法	即前大地法的受等十法

論中所說，這二種大地法，名稱雖然有二十種，但是體只有十五種，是說大地法中的受、想、思、觸、欲，有五種名稱，體是五種。大煩惱地法中的不信、懈怠、放逸、掉舉、無明，也有五種名稱，體是五種。其他所餘的十法，名雖然有十種，體只有五類：大煩惱地法中，一、忘念，即是大地法中的念；二、不正知，就是慧；三、心亂就是三摩地；四、非理作意就是作意；五、邪勝解就是勝

體性是心，名差別耳。」《阿毘曇毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十八冊，頁 6c。

<sup>156</sup> 「心所法：受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、勤、尋、伺、放逸、不放逸善根、不善根、無記根、一切結、縛、隨眠。隨煩惱、纏。諸所有智。諸所有見。諸所有現觀。復有所餘如是類法與心相應」《阿毘達磨品類足論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 692b-c。

<sup>157</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 42，《大正藏》第二十七冊，頁 220a-c。

解。

大地法存在於一切心中，像染污、不染污、有漏、無漏、善、不善、無記、三界繫不繫、學、無學、非學非無學、見所斷、修所斷、不斷、在意地、五識身。

大煩惱地法，存在於一切染污心中，像不善、無記、欲界繫、色界繫、無色界繫、見所斷、修所斷、在意地、五識身。

小煩惱地法，存在於少分的染污心中，像忿等七者。只有不善、諂、誑、憍，或不善，或無記。又忿等七者，只有欲界繫；諂、誑是欲界和初靜慮繫；憍是三界繫。

印順法師說，這七類分別，有些心所尚未列入，如貪、瞋、慢、疑、見、惡作、睡眠等。十大地法是『發智論』所說的，這是遍一切心，一切地，一切識，一切性的；只要是心法生起，十法一定相應，這是首先被論師們所注意到的。<sup>158</sup>

## 二、一念現前

一心聚中，心和心所，心所和心所等相應生起，在一念之中同現，這一念在說一切有部論師所主張的一心而非多心，即是一念現前的意思。心所雖有很多，但剎那和善根相應的心，只能有一個，所以一念和善根相應就稱為見道，或者名為「世第一法」。

一念現前的梵文字義：ekakṣaṇa abhimukhaya。eka-kṣaṇa是一念、剎那之意，漢譯為一念，於一念頃。<sup>159</sup> abhi-mukhaya，動名詞，為是現前、在……前之意<sup>160</sup>。故而，ekakṣaṇa abhimukhaya，是在一剎那前，一剎那現在其前，也即是玄奘法師所譯的「一念現前」。

當修行到了決擇分的上忍位，由上忍位進到「世第一法」的見道位時，進展的速度是極為迅速的，他們之間的關係，是在一剎那間，同一個行動，一念之間。木村泰賢認為這是說一切有部的法相學，<sup>161</sup>相對於前說的分別說部所主張的，細而長的相續說，兩者是非常不同的論說主張。

<sup>158</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 233。

<sup>159</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 292。

<sup>160</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 107。

<sup>161</sup> 《國譯一切經》第七冊，（東京：大東出版社，一九八六年），頁 74，註 1。

一剎那是形容最短的時間，心的動作含有在最短之時而稱爲一念。用立刻或即時、即刻等似不容易表達心動作之最短的狀態，所以在佛學上常用剎那心，或用一念。

### 三、「世第一法」唯是一心

毘婆沙論師們爲了顯示「世第一法」是剎那法，唯有一念現前，針對這個議題，提出不同的見解。

《大毘婆沙論》說，當「世第一法」進入正性離生的瞬間，無間生起出世心，不會生起其他的世間心；因爲世間心，是有漏的墮有心，會遮斷和障礙第二念等的「世第一法」；而出世心是無漏斷的斷有心，可引生苦法智、忍所相應的心。<sup>162</sup>

世間心，是有漏的墮有心，所謂有漏(sa-āsrarva)是煩惱漏入的意思。漏(āsrarva)是流入，或如腫瘤之惡臭膿水的流入。主要在說明煩惱由六根（五個感覺器官的心）所執持而入於心中，是爲煩惱的異名。這可說是由於生存而引發的煩惱染汙。

如《遊行經》說：「世尊...與諸比丘說戒、定、慧。修戒獲定得大果報；修定獲智得大果報；修智心淨得等解脫。盡於三漏，欲漏、有漏、無明漏，已得解脫生解脫智，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」<sup>163</sup>。若未斷煩惱，就會墮入三有（欲有、色有、無色有的三界），所以「墮有心」，是屬於三界諸有的有漏心。

### 四、「世第一法」俱生何種世間心：<sup>164</sup>

#### (一)俱生世間心的性質是較劣、是相等、或更勝？

如果在修得「世第一法」時，而由「世第一法」生起世間心的話，其所生的心和「世第一法」的對比價值內容，到底是劣、是等，還是勝呢？《大毘婆沙論》文中斷言，這不管生起的是那一種心，都是不適合的。無論如何，絕對沒有這樣

<sup>162</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 20b-c。

<sup>163</sup> 《佛說長阿含經》，卷 2，《大正藏》第一冊，頁 12a。

<sup>164</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 4，《大正藏》第二十七冊，頁 20b-c。

的事，這三種說法，只是爲了分別唯有一心的假設而已。而劣、等、勝三種情況，是針對前一剎那而言的假設狀態而說。

(二)和「世第一法」相應生起的世間心之說明

和「世第一法」相應生起的世間心	原文及論述說明	原因說明
爲劣	<p>原文：當劣者，應不能入正性離生。</p> <p>說明：如果是更劣的話，由於「世第一法」也是劣質的，那就不得入於見道。</p>	<p>原文：非以退道能入正性離生故。因爲不得以退道而進入正性離生的緣故。所謂衰退、萎悴、墜落、破壞之道，是不能進入正性離生的。</p>
爲等	<p>原文：若當等者，亦不能入正性離生。</p> <p>說明：如果是相等的話，就等同於有漏的「世第一法」，也是不得入見道。</p>	<p>原文：先以此類道不能入正性離生故。</p> <p>說明：這是同等同類之道，不可能進入正性離生。</p>
爲勝	<p>原文：若當勝者，先應非世第一法，後方是世第一法，以世第一法聲，顯最勝等義故。</p> <p>說明：如果是勝的話，就和世第一法的名稱(聲)互相矛盾。因爲「世第一法」之所以稱爲「世第一法」，由此尙能生起更殊勝的世間心的話，前面的「世第一」之名就失去意義了。</p>	<p>如果是更勝的話，首先就不該先有「世第一法」，「世第一法」理應位於後方；因爲以「世第一法」的語聲而言，應要顯示爲最殊勝法的義理才是。</p>



說一切有部主張，如果和「世第一法」相應生起的世間心是劣質的，「世第一法」便不能入於正性離生，因為「世第一法」必定要以勝進、增盛、勇猛、堅固之道，才能進入正性離生，不得以退道而入。

在最初和後面品類的道法時，很像在初剎那，是有障礙、有留難而沒有勢力的，所以如果「世第一法」和世間心相等，是不能進入正性離生。而其後的種種剎那心，也應該相同。如同在最初的剎那心，不能無間(瞬時)引起聖道的；其後的剎那心，也是一樣，因為這些是屬於同一品類的道法，相等的話，應當永遠不能證入正性離生，也就遙無出離解脫之期了。而相應心如果更勝於「世第一法」的話，那「世第一法」就沒有名為「世第一」的理由了。

### (三)增上忍 (uttara-kṣānti)

《大毘婆沙論》論究了各種世間心的性質之後，最終的結論是，和「世第一法」俱生的世間心，是增上忍。

如果從見道位來說，要想見道就必須多功用、注意加行作意，如此才能一心現前，引起修道，因為「世第一法」是只能以勝加行無間引生見道的。另一方面，「世第一法」在修道中引生聖道，其他的加行道，也因為正當現前的緣故，都是會引起劣、等、勝的分別心的。

「世第一法」與「世第一法」，是由於因緣、增上緣的關係而成就的；這是以「世第一法」的自分自身而說明的。說到因緣，論中談到三種因緣，總說為相應因、俱有因和同類因。如果分別的說，「世第一法」的過去與相應、俱有二因的過去成爲二因；和未來同類因，成爲一因；以未來和未來的相應和俱有二因，成爲二因；現在與現在的相應、俱有二因，成爲二因；和未來的同類因，成爲一因。

而所謂的增上緣，說的是不阻礙生起的，唯有不阻擋生起的緣而言，如《俱舍論》言：唯有增上緣，在於一切位，都無障住，其作用隨著無障位，一切無所遮。<sup>165</sup>

在本文第一節「世第一法」的心意識根據內容中，尊者法救(Dharmatrāta)說：

<sup>165</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 7，《大正藏》第二十九冊，頁 27c。

「諸心、心所是思的差別，「世第一法」以思爲自性……。」而自性是發見於內在的單一性的本質，但是這個說法是受到阿毘達磨論師的反對。因爲一般以爲，心的相續是一心，剎那、剎那應該是多心，法救所說的思，是心、心所的延續，心和心所相應而有思以後的一連串心理活動，所以心和心所是一體的，只是思有所不同而已，故而有「世第一法以思爲自性」之說。

有部論師主張的是一念、一剎那心，仍是一心，相續的心就會產生許多轉折變化。並且特別列舉了分別論者(vibhajyavādin)所主張的時、生、相似相續說的「無前二而有後一」說法，有部認爲相似相續就好比說以不殺生爲因，就能得到長壽果的關係一般，不可能是相續心現前，那是與善根相應而入見道的，因而認爲「世第一法」是一心，是一剎那心，是一念現前的。

這其中包含了六因四緣相關因緣法的部分，尚不在本論文的討之列，留待日後繼續研究時，可以再次深入探究。

## 第六節 「世第一法」退或不退

「世第一法」是剎那法，說一切有部認爲，在前階段以持息念等等的法門修行圓滿之時，生起暖、頂、忍的決擇分，「世第一法」在一剎那間生起，隨即以等無間之勢生起苦法智、忍，因而主張「世第一法」是不會退轉的。但其他部派或有不同的主張，所以本節即是討論「世第一法」在這一瞬間的過程中，有無退轉的可能性。

### 一、關於退 (parihāna) 和不退 (aparihāna) <sup>166</sup>的論說

#### (一) 《發智論》：<sup>167</sup>

<sup>166</sup> 「退，(parihāna)，漢譯爲減、減損；退減、退、退失、退墮、失；壞失、壞、破壞。不退(aparihāna)，漢譯爲不失、不減、不衰退。」荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 86，頁 759。

<sup>167</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 918c。

《發智論》說：「世第一法」與苦法智、忍，作等無間緣，沒有任何一種法能比心更能速疾迴轉，可在那時作為障礙，令「世第一法」不得證入聖諦現觀；所以「世第一法」是決定不會退墮的。《發智論》在這個退或不退的論題上，有三個要點：

- 1、「世第一法」是隨順諦、趣向諦、臨入諦，和「苦法智、忍」中間，完全不容生起不相似的心，而使其不能證入聖諦現觀。《發智論》以壯士度河和五大河的兩個例子，來說明其中不可退的情況；例如：壯士度河、度谷、度山、度崖時，路途中間的險峻狹道，沒有能讓身體迴轉回到來處，或者另往別處的空間，先前所發起的增上身行，尚未到達目的地，必然不會止息。以及五大河注入大海的趨勢，是沒有任何障礙所能阻擋得了的，此二例是《發智論》用以表明「世第一法」絕對不退的立場。
- 2、心的速度是最快的，沒有任何事物能障礙它；「世第一法」與苦法智、忍，正是以此速度無間證入聖諦現觀，所以「世第一法」決定不退。
- 3、《發智論》和《八犍度論》是早晚不同期的文本，筆者以本小段論文的内容試論其是同本異譯或者是異本異譯的看法。
  - (1)《發智論》文中言：「此彼中間無容得起不相似心，令不得入聖諦現觀」，是等同於《八犍度論》的「無空缺處無所有，不起若干心，不得思惟」的段落，其中把「不相似心」對等為「不起若干心」；「令不得入聖諦現觀」對應「不得思惟」，以「現觀」(abhisamaya)和「思惟」(cintāna)為同一梵文的來源的說法，加上整個句子前後對應並非互相吻合，所以，同一原本的說法，似乎令人質疑。說一切有部思想的早期和後期原是不盡相同的，義理也多有廣說，如《俱舍論》中談到「如是次第有十六心，總說名為聖諦現觀」。
  - (2)《發智論》的「中間無能迴轉彼身還至本處，或往餘處，先所發起增上身行，未至所趣必不止息」，對應《八犍度論》的「若險難處正身不迴身，未到頃，意正必到」，增添了「還至本處，或往餘處，先所發起增上身行，」同樣是加入了不少的文句來增加可看性和說服性，但若是同本異譯，文句的差別應不至此。所以以上面兩個小分別，來看整本的論文或許不足以完全證明兩本論的異同，但若以這些小地方增添的文句而論的話，應該可以把《八犍度論》思考為早於《發智論》的不同集成本，更有待進一步的考證。

(二) 《大毘婆沙論》：<sup>168</sup>

《大毘婆沙論》此段論文，以方便開縱論道，在有漏、無漏心的歸屬上談論「世第一法」的所處地位，以及根本遮奪論道，由「世第一法」根本義理兩個面向來探討「世第一法」不退的問題。

1、方便開縱論道

在便開縱論道方面的「世第一法」，具有隨順諦，趣向諦，臨入諦的特性，同時，也是一個介於有漏和無漏心之間的法，以下分兩點來說明：

(1)隨順有二種：一、趣向隨順。二、臨入隨順。「世第一法」對於苦法智、忍而言，具有這二種隨順。

因為是「世第一法」為等無間緣引生苦法智、忍，兩者中間，容不得起不相似心，容不得有漏墮有不相似心，這是趣向隨順。而因為趣向隨順，而令「世第一法」具臨入隨順而進入聖諦現觀，苦法智、忍立現在前。

(2)「世第一法」和有漏、無漏心的關係

對於上述隨順之說，許多人有不同的見解，他們各別的主張：現觀、道諦、見道、苦諦、苦法智、忍等的這些聖諦法，「世第一法」都能當成隨順、趣向和臨入的標的，何以「世第一法」不是以這些法為隨順和臨入的對象呢？

《大毘婆沙論》對此以相似心的作用，作出兩點說明：

- a.因為「世第一法」不是有漏心，論中說：「世第一法」和有漏墮有心不相似；「世第一法」也不是無漏心，但卻是趣向無漏之法，所以論中說：和無漏心相似。
- b.「世第一法」和苦法智、忍一同辦理捨異生性的事，所以有漏名為不相似，無漏名為相似。

論中引用《發智論》的壯士渡河和五大河的譬喻來說明。壯士渡河喻的渡河，說的是從此岸往趣彼岸；渡谷，是從這一邊往趣另一邊；渡山，是從此峯往趣另一峯；渡崖，是從高往下。另外詳細說明，若以神力、呪術、藥物而能回返，也是有可能的事。但最後總結，從「世第一法」未到苦法智、忍的中間，是不可能生起不相似心，而令其不得入聖諦現觀的。

<sup>168</sup>本小節所有的《大毘婆沙論》摘文，取自《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷5，《大正藏》第二十七冊，頁21a-22b。

## 2、根本遮奪論道

(1) 「世第一法」正滅位取果、與果<sup>169</sup>，苦法智、忍接著必定現前。

「世第一法」與苦法智、忍作等無間緣，「世第一法」正滅位取果、與果，另一方的苦法智、忍，接著必定現前。如果法與彼法為等無間緣，正滅位中取果、與果。如果其間有像法、情、呪術、藥物、佛、獨覺、到彼岸、諸聲聞等等的影響，也不可能成為障礙，使第二念（苦法智、忍）不現在前。

(2) 「世第一法」和苦法智、忍相應的心，速疾迴轉像心一樣快速。

沒有一法能速疾迴轉勝過心的，同理可知，「世第一法」是和苦法智、忍相應的速度和心一樣快，也是不能被取代的。

(3) 「世第一法」的加行廣大，安足而堅牢。

a.以加行廣大來看，是說修行人所學習的施、戒、聞、思、修所成善，完全迴向解脫涅槃心而無所著。施，即是莊嚴心施。戒，即是別解脫戒。聞所成，在於聖教決擇文義。思所成，是不淨觀、持息念、念住、三義觀、七處善。修所成，是煖、頂、下、中忍。

b.安足堅牢，是指增上忍，是不能被轉移的。

除了以上的三點理由，《大毘婆沙論》再廣論及的理由有四個：一是「世第一法」是總證三界見所斷<sup>170</sup>斷，不是三界之見所斷斷的有還退者，所以不退。二為「世第一法」以後，總證非想非非想地之見所斷斷，不是非想非非想地之見所斷斷有還退者，所以不退。三是「世第一法」以後，必起忍智，生起忍智的沒有還退者，所以不退。四是「世第一法」以後，必起見道，因為是見道者，所以不退。

## 第七節 本章結語

本章在於說明說一切有部對於「世第一法」之內涵的論說，《大毘婆沙論》以

<sup>169</sup> 「取果、與果 (phala-dāna-pratigrahaṇa)，於法有取果、與果之用。能為他法之種果稱為取果 (phalam-pratigrahnāi)，與他法之力故名為與果 (phalam-dadāti)。由法有取果、與果之用，有異時亦有同時的」。《國譯一切經》第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 81，註 22。

<sup>170</sup> 見所斷 (darśana-prahātavya)：若法隨信、隨法行，現觀邊忍所斷。《阿毘達磨品類足論》，《大正藏》第二十六冊，頁 716c。

(一)心、心所法爲等無間入正性離生。(二)「世第一法」的正名。(三)何界所繫？(四)有尋有伺。(五)樂根相應。(六)爲一心或多心？(七)退或不退？等的七個面向來介紹本法。由於「世第一法」的正名，在第二章「世第一法」簡介時，已先行說明，因此，本章的七門分別，應是只有六門的內容探討。

第一節所論的爲心、心所法爲等無間入正性離生，實則便是木村泰賢在國譯一切經中所作的章節分別之「世第一法」的心理根據一節。宗教之所以重要，在於解決人生的心理問題爲最首要任務，以「世第一法」的位置和角色，在追求解脫的信仰人而言，不啻是個超凡入聖的關鍵點，所以前置修行五根的自性探討，以及部派間對於心法的認識歧異分辨，是說一切有部表達自派思想的重要主張。行者在依修行達到一定的心態，也就是到達「世第一法」這個階位時，立即等無間的進入見道位，此構成前的心態的總體，就是「世第一法」的心理狀態。

在三界中，「世第一法」是從凡夫過渡到聖人的分界，爲修行人最重要的階段，部派之間對於此法的界繫問題也多有不同見解；《大毘婆沙論》認爲「世第一法」已經從有漏的世間修行圓滿，過渡到色界的聖人之列。<sup>171</sup>而世親著《俱舍論》反駁此，說力主「世第一法」仍是有漏法，爲欲界所有。這是同一部派內不同見解的爭執。

在三界的分界爭執過後，接著便要開始討論禪修時的觀察問題了，「世第一法」的尋、伺分別，同樣關係著此法在三界的繫屬問題，色界定地分爲三種定地，有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地，此法到底是屬於那一地所屬呢？原來三個定地都是有可能生起「世第一法」的，因此主張「世第一法」可通在三地。

接續色界繫通在三地的結果，而再生起樂根相應的說法，因爲色界沒有不善的緣故，所以不與憂、苦相應，在這一小節中探討了「世第一法」與樂根、喜根、捨根相應或不相應的原因。

關於「心」，或稱爲「意」，或稱爲「識」，在部派的諸多見解上，不外是指六識而言，心即爲六識心。在心 and 心所相應問題上，部派間也有相續不相續的不同主張，及其諸多衍生問題，說一切有說是主張心是剎那相續，也就是一念現前的觀念，和「世第一法」相應的心所，應該是一心。

最後在「世第一法」應爲退或不退的論題上，《大毘婆沙論》以方便開縱和根

---

<sup>171</sup> 界屬的討論請參照本文第二節「世第一法」何界所繫，頁 39。

本遮奪兩個主軸來論述「世第一法」不退的主張，方便之說是以壯士渡河以及五大河入海的譬喻的說明此法的不可回轉之性。根本義理的論說，在於「世第一法」與苦法智、忍作等無間緣，「世第一法」正滅位取果、與果，另一方的苦法智、忍，接著必定現前。更廣大到施、戒、聞、思、修所成善各個面向的修行圓滿，直至增上忍而達「世第一法」，以此為根基之下，苦法智、忍接下來必定現前無疑。

綜合而言，雖然此七門分別，並無法囊括與「世第一法」相關的所有論題，但「世第一法」在以此七門為主題的逐一鋪陳論述之下，漸能窺其全貌。由於此法是欲界修行上的功德圓滿點，所以觀察其心理根據，進而剖析完成這個過程的各項因素是為首要目標。第二門為此法正名，也是為其殊勝性和往後的相關論點，提出論證和界定；第三門欲界或色界繫的界定標準，更掀起本部內和他派間的激烈爭執，因此，給予本部修行者清楚確定的答案，以及駁斥他派的質疑，實是刻不容緩的迫切須求。第四門和第五門的有尋有伺和樂根相應論述，是接續第三門界繫問題確定後的細則說明。第六門的一心和多心分別，乃從心心所的相應相續作用面，來開展自派的思想主張。第七門的退不退之說，更是直接給予此法如同其名稱般殊勝的保證—證得此法，必定不退。這七門分別，或為精深，或為廣說，可說是面面俱到。說一切有部論師們，在此不僅完成了所有凡夫想掙脫欲界枷鎖，一舉前行至聖人的境界的夢想，以「世第一法」的修行次第，作了完整的理論架構，也以此整合自派內歧異的思想主張，進而對他派的質疑給予回應和駁斥，本論實是兼容並敘且強而有力的論述。

### 第三章 《大毘婆沙論》中世間法的修行次第一 —入「世第一法」前的修行法門介紹

佛陀在世教導弟子們時，主要是以修行爲解脫的必要手段，因此每位沙門或許各自實行著不同的行門，其實沒有明顯的次第高下之分，緣起法、四聖諦、四念處等等的法教教理，均須在修行之中得到親身的體驗和証實。雖說行門和法理是佛陀教法傳承的雙翼，但在各個部派論說紛沓的法教之中，法理是各自教派的法義思想準則，修行法門亦由於法義思想的不同，而有截然不同的修法，乃至部派的分裂均是由於思想不同所致；法理主導思想走向，而行門則爲入解脫門的不二法門，和法理兩者相輔相成，一步一腳印的拾級前行，如此方是到達究竟解脫涅槃的唯一道路。

放眼部派佛教時期的各個不同部派之間，部派分門別立，在教理上各自多有見解上的創見。《大毘婆沙論》除了卷首總論之外，第二卷開宗明義即便論究「世第一法」；而得到「世第一法」之位的修行入門之初，其內容實則包含了最初的各种修習法門，如不淨觀、持息念……等等，這是從世間法解脫的所有修行法要；在論中，依據說一切有部的說法，要想修得「世第一法」而進入聖流，即必須得由不淨觀、持息念……等等法門開始起修，這些修行法門和「世第一法」是不可分割的整體，所以研究「世第一法」，一定要瞭解精熟這些修行法門，並在此基礎之上來論斷修行的次第階段。如論中提出與修行次第相關的問題時談到：「順次第說諸功德」和「逆次第說諸功德」<sup>172</sup>。什麼是順次第？什麼是逆次第呢？以下本文依《大毘婆沙論》卷一所提出的修行次第，試述本論的修行法要，並略論《俱舍論》以前，諸部派論書對這些修行法門的主張。

#### 第一節 依次第說諸功德

<sup>172</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 2，《大正藏》第二十七冊，頁 5b。



## 一、依修行次第而論

《大毘婆沙論》說：<sup>173</sup>

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；若逆次第說諸功德者，應先說阿羅漢果，次說不還，次說一來，次說預流，次說見道，然後應說世第一法。

《大毘婆沙論》說，如果以順次第來討論修行的話，應是從不淨觀、持息念開始說起，順次第來到依身、受、心、法而修的四念住，和說明一切法的三義觀，以及觀味、患、離等的七處善；這些法應該是當時佛弟子們共通的修行方法以及教法的內容。如果依逆次第來說的話，必須先從阿羅漢開始說起，三果、二果、一果，然後才說「世第一法」，這是從果德來說的次第。

《大毘婆沙論》先說的是「不淨觀或持息念」，所以這兩個修法只擇其一而行；《阿毘曇毘婆沙論》表示，先修不淨觀再修持息念；三義觀和七處善的順序也有所不同；<sup>174</sup>《阿毘曇毘婆沙論》對於念處之後修七處善的說法，是合於修行次第的說法，因為「三種觀義」是法義，往下的章節將作詳細論述，和《大毘婆沙論》說的三義觀，是修行法門的觀法不同，這應該是搭配於前面的修法一起進行的教法。

## 二、依修行者根機而說法

《阿毘曇毘婆沙論》說：<sup>175</sup>

又問：為以初入法故說？為以達分善根故說？為以最勝功德故說？若以初

---

<sup>173</sup> 同註 64。

<sup>174</sup> 「若順次說者，應先說不淨，次說安般，次說念處，次說七處善、三種觀義、煥、頂、忍，然後應說世第一法。」《阿毘曇毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十八冊，頁 4a。

<sup>175</sup> 《阿毘曇毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十八冊，頁 4a。

入法說者，應說不淨；若說安般，若以達分善根說者，應先說煖法，以煖法最在初故，如尊者瞿沙論中先說煖法；若以最勝功德說者，應先說阿羅漢果。

是為初入法者而說呢？是為達分善根說的嗎？是為最勝功德而說的嗎？如果是為初入法者而說的，應說不淨法；如果說入出息法，或為達分善根者而說，應先說煖法，因為煖法是最初的法，如同妙音尊者的論中先說煖法；如果為最勝功德者而說，應先說阿羅漢果。

這一段文是以修行者的根機不同來說的，如對初入法者先說不淨觀；而說呼吸法時，為達分善根<sup>176</sup>者先說煖法，尊者瞿沙(Ghosa，妙音)在論中就先說煖法；如果是為最勝功德說者，便先說阿羅漢果。

從現世求得自我的解脫是佛陀教導弟子的宗旨，而修行便是達到此目的的唯一手段；佛陀在世時，以修行為重心的沙門團，各自不一定以何種法門自我修行；但修行從基礎說起，是依於大眾須求的說法，不淨觀和持息念的修法，是普為一般修行人所採用實行的，若依此順次第而說，是較合於眾人根機和須要的法要。

## 第二節 不淨觀

在順次第功德的修行法門中，依《大毘婆沙論》的排序，第一順位是不淨觀或持息念，在此以阿含經首先出現的不淨觀為第一種修行方式來探討，還原佛陀在世時教法的原貌，並思考傳承至部派時期，《大毘婆沙論》以此法為先的用意為何？還有這些修行方法經過世代的流轉，修法有何改變和難處？

### 一、阿含經中記載修習不淨觀的定義及利益

什麼是不淨觀呢？《雜阿含》715 經說：「貪欲蓋不食」。<sup>177</sup>這是說，修習此

<sup>176</sup> 「善根有三種：一福分善根。二解脫分善根。三達分善根。……達分善根者謂煖法。乃至世第一法。」《阿毘曇毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》第二十八冊，頁 25a。

<sup>177</sup> 「何等為貪欲蓋不食？謂不淨觀。於彼思惟，未起貪欲蓋不起，已起貪欲蓋令斷，是名貪欲蓋不

法，能令未起的貪欲煩惱不再生起，已經生起的貪欲煩惱令它斷除，不受貪欲煩惱所障礙之意。根據《雜阿含》和《中阿含》的記載，不淨觀的修行利益，主要對治貪欲，以善護五根為要。《中阿含》第 10 經<sup>178</sup>中以正思惟不淨觀來守護眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，因為善加守護，煩惱可從此六根中斷除。

在《雜阿含》<sup>179</sup>和《中阿含》<sup>180</sup>的記載中，只有舉出不淨觀的修行利益，沒有詳細修法可茲參考。因為在佛陀時代，某些修行法門是和外道共通的，為一般各宗派修行沙門的基本行門功夫之一，大家均十分熟稔。在《增一阿含》<sup>181</sup>中，也僅由年輕比丘請教長老比丘煩惱對治法時，曾提及此法的對治利益。唯《長阿含》單行本的《大般涅槃經》和《佛說信佛功德經》<sup>182</sup>，有佛陀教導弟子修習不淨觀的記載。

在《大般涅槃經》中記說：世尊告訴比丘：菴婆羅女，今天來看我，她的外貌美豔絕倫，舉世無雙，你們都應該要端心正念，不可生貪著的意念；比丘應當觀此身，有許多不淨，肝、膽、腸、胃、心、肺、脾、腎，屎、尿、膿、血，充滿其中；八萬戶虫，居住在體內；髮、毛、爪、齒，只有薄薄的皮覆蓋著肉，九孔常流不淨，沒有什麼是可貪著喜樂的。<sup>183</sup>

## 二、部派所傳的不淨觀

---

食。」《雜阿含經》，卷 27，《大正藏》第二冊，頁 192c。

又言：「……當修不淨觀，多修習已，當得大果大福利。……」《雜阿含經》，卷 27，《大正藏》第二冊，頁 197b。

<sup>178</sup>「云何有漏從護斷耶？比丘，眼見色護眼根者，以正思惟不淨觀也；不護眼根者，不正思惟以淨觀也；……如是耳、鼻、舌、身、意知法。護意根者，以正思惟不淨觀也；不護意根者，不正思惟以淨觀也；……。」《中阿含經》，卷 2，《大正藏》第一冊，頁 432b。

<sup>179</sup> 同註 60。

<sup>180</sup> 同註 61。

<sup>181</sup>「有比丘聞村落中有女人，世之希有，……設共女人共相捻捏，手拳相加，爾時便起欲想。身、口、意便熾盛，欲意已熾盛。還詣園中，至長老比丘所，以此因緣，向長老比丘說之：諸賢當知，我今欲意熾盛，不能自禁制，唯願說法，使脫欲之惡露不淨。是時，長老比丘告曰：汝今當觀此欲為從何生，復從何滅，如來所說，夫去欲者，以不淨觀除之，及修行不淨觀之道。」《增一阿含》，卷 25，《大正藏》第二冊，頁 688a。

<sup>182</sup>「復次我佛世尊有最勝法。謂佛世尊以三摩鉢底。觀有漏身不淨可惡。所謂身分上下。髮毛爪齒。皮肉筋骨。如是等種種不淨之物。充滿其身。佛悉能知。是不究竟。是可厭離。此名第一三摩鉢底。」《佛說信佛功德經》，《大正藏》第一冊，頁 256a。

<sup>183</sup>《大般涅槃經》，《大正藏》第一冊，頁 194c。

化地部的《五分律》<sup>184</sup>中唯有簡短的說明，而法藏部的《四分律》<sup>185</sup>、大眾部的《摩訶僧祇律》<sup>186</sup>、說一切有部的《十誦律》<sup>187</sup>中均沒有詳細的修法記載。由以上這些記載可以看出，如：說一切有部、化地部、大眾部、法藏部，為印度本土的部派傳承，和阿含經說法近似；而現在南傳著名論書《清淨道論》<sup>188</sup>也有詳細的修習方法記載。

依《五分律》的記載，修習不淨觀時，首先須從頭至足觀起。<sup>189</sup>《清淨道論》則詳盡的記載了觀死者的膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相和十種無意識者的不淨；在論中並且詳細的敘述了這些特相和取相等的修習方法。<sup>190</sup>故而，相對於北傳，那只略舉出觀髮的五法，其他則說「此略說汝自當知」的律時，由於經和律都是略說，本法的詳細修法，便可由南傳的論書來互相補充說明。

#### （一）外道亦起之說：<sup>191</sup>

在《大毘婆沙論》中同時提及，此法有「外道亦起」之說，此一說很具爭議性，為何呢？從以上阿含經的經文可以看出，佛陀為了教導弟子令貪欲不起的快速修行法門，其修行的精神，在於對四大所成之身體，以徹底厭離的激烈手法，實行死屍或腐爛相的觀察，相對於視身體為聖潔無染的裸形外道；或者以祭祀為主祈求梵我合一的婆羅門教；致力於切斷食物鏈之一環而嚴格素食的耆那教；其他諸如懷疑論者、必然論者、唯物論者、不可知論……諸多教派而言，其精神和這不淨觀的修行法門是無法相應的，故而可以推斷，此法應是佛陀自創的修行法門。

<sup>184</sup> 「有諸比丘往塚間觀死屍，從足至頭作不淨觀。」《彌沙塞部和醯五分律》，卷 20，《大正藏》第二十二冊，頁 134a。

<sup>185</sup> 《四分律》序，《大正藏》第二十二冊，頁 575c。

<sup>186</sup> 《摩訶僧祇律》，卷 4，《大正藏》第二十二冊，頁 254b。

<sup>187</sup> 《十誦律》，卷 1，《大正藏》第二十三冊，頁 7b。

<sup>188</sup> 《清淨道論》上，(台北：華宇出版社，一九九四年)，頁 279-303。

<sup>189</sup> 「復有一比丘。至塚間從足至頭觀新死女人。生欲心便行不淨。以是白佛。佛言。不應先從足觀。」出處同註 65。

<sup>190</sup> 《清淨道論》上，(台北：華宇出版社，一九九四年)，頁 279-303。

<sup>191</sup> 「若不淨觀外道亦起，不能速疾引四念住是故不說。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 26，《大正藏》第二十七冊，頁 134b。

## （二）《舍利弗阿毘曇論》：<sup>192</sup>

阿含經中皆為應機簡要的說法，傳承到部派時期的諸論書時，才加以詳細的描述；各部派論師對於不淨觀的論述，如《舍利弗阿毘曇論》：從頭頂以至於腳，再從足部至於頂部，見到各種的不淨，觀察身體中有髮、毛、爪、齒、薄皮、厚皮、血肉、筋脈、脾、腎、心、肺、大小穢藏便利、涕唾、膿血、脂肪、腦膜、淚汗、髓骨。如同淨眼人從二門的倉庫觀看各種的穀、胡麻、大豆、小豆、豌豆、大麥、小麥，這樣比丘觀身體之中，從頂至足，從足至頂，具各種的不淨，是名為內身觀身行。

早期的經如《大般涅槃經》和《佛說信佛功德經》曾經提及不淨觀的修習內容，但六足論中，唯有《舍利弗阿毘曇論》對不淨觀略有描述，可以看出此法觀身內諸細微不淨的特色；其他論書如《阿毘達磨集異門足論》<sup>193</sup>只是言及可生喜足，其他的論甚至不提。《舍利弗阿毘曇論》在六足論中，雖有學者稱為最早的論書，後有諸多學者再研究後，認為部分內容亦是後來陸續修增。

## （三）《大毘婆沙論》：<sup>194</sup>

《大毘婆沙論》的不淨觀談到：修觀行者繫念在眉間等，觀察死屍、青瘀等相，就是不淨觀，名為住對面念，修觀行者，繫念眉間；或觀青瘀或觀腫脹；或觀膿爛；或觀破壞。或觀異赤；或觀被食；或觀分離；或觀白骨；或觀骨鎖，這就是住對面念。《大毘婆沙論》所說的「住對面念」，應該可以看成是「不淨觀」，論中另說到三種不同修觀者，和不淨觀的三個位階的修法分別。所謂三種不同修觀者，是樂略者、樂廣略者和樂廣者三種，而不淨觀的三個位階是初習業位、已熟修位、超作意位三者；在修法時，每一種修觀者都有三種不同位階的進展。更詳細的修法記載可參考《大毘婆沙論》卷四十。【《大毘婆沙論》修觀者和不淨觀三位階對應的內容，請參考附錄三】

<sup>192</sup> 《舍利弗阿毘曇論》，卷 13，《大正藏》第二十八冊，頁 613a。

<sup>193</sup> 「……唯得不淨觀便生喜足。」《阿毘達磨集異門足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 374c。

<sup>194</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 40，《大正藏》第二十七冊，頁 205b-206c。

#### （四）《俱舍論》：<sup>195</sup>

在《俱舍論》中，對於不淨觀同樣有三種不同的位階的說明：瑜伽師初習業位、瑜伽師已熟修位、瑜伽師超作意位；在修行上，廣大的觀遍地、或至於海邊隨所樂處，中間骨鎖充滿是初習業位；先除足骨，思惟餘骨，漸次除到半骨，繫心而住，這是已熟修位；除半頭骨，繫心眉間，專注一緣，湛然而住，這是超作意位，到此不淨觀就修成了。【《俱舍論》之瑜伽師所修不淨觀的三位說明，請參考附錄四】

詳觀《俱舍論》和《大毘婆沙論》的內容，瑜伽師所修不淨觀的內容，相較於《大毘婆沙論》所說的樂略、樂廣略、樂廣三者，在觀法上其實大同小異，描述的重點繁簡不同而已，《俱舍論》簡要並且修者和修法階段合起來說明，《大毘婆沙論》則鉅細彌遺，每一法都詳細記錄。如以上經典和諸論所及，貪欲是五蓋中之最初、最重、最難對治的煩惱，佛陀以教導修習不淨觀為對治之道，《大毘婆沙論》的闡述十分詳細。論說雖然仔細，但修習行門時，首先還是以親近善士，直接受其教導，是較為妥當的作法。

#### （五）南傳論之《清淨道論》中的不淨觀：<sup>196</sup>

《清淨道論》在說不淨業處品和身至念中，均有很詳細的說明；不淨業處品中修習對象有十不淨：膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等十法。以及在修習法的說明上，其相關的修習方法包含了：1.取不淨相而前行的處所。2.四方諸相的考察。3.以十一種法取相。4.觀察（至墓場等）往返的道路。5.乃至後的安止規定。論中都有詳盡的說明。

身至念部分，更是非常詳實的記載了修習的方法和利益，方法上有七種把持善巧和十種作意善巧：七種把持善巧是說：教以 1.以語；2.以意；3.以色；4.以形；5.以方位；6.以處所；7.以界限等七種善巧。十種作意善巧是說：在教過了以上的七種善巧後，再教以 1.以語；2.以意；3.以色；4.以形；5.以方位；6.以處所；7.以

<sup>195</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十七冊，頁 117b-c。

<sup>196</sup> 《清淨道論》，上，（台北：華宇出版社，民國八十三年六月二版），頁 279~296；頁 19~52。

界限等七種善巧。

《清淨道論》論及修習此法可得到安止定，論中談到：由於尋的力量，止住於心而成專一，若無有尋想止住他是不可能的，所以，在十不淨中只能獲初禪，不能得第二禪等（第二禪等無尋故）。

### 三、修習不淨觀的利益

關於修習不淨觀的利益，從《善見律毘婆沙》中，可以得到以下三點整理：<sup>197</sup>

(一)結果：在佛教內的修行，得第一禪

以佛教修習不淨觀的利益，可以得到教內定義中的初禪，從修習的結果來看，可以因此行而得到初禪的定，而從此定再起觀行，觀苦、空、無我，便能斷除各種煩惱，而證得阿羅漢果。

(二)條件：因具足十相而得禪定

得到初禪的定，是因為什麼因緣而得的呢？上文以十相來說，可以總歸為三相，1、離煩惱。2、入定：包含入中三昧、心不動搖、入靜放、一心、一味、五根怡悅、精進。3、可有成就。

(三)結果分析：入於第一禪的淨相分別

入初禪後的禪相分別，前後有三相：極淨、滿捨、怡悅。其中的極淨相也有三相：離心淨、入三昧、住三昧。

不淨觀是佛陀所親自教授不同於其他外道的修行法門，在修習時可以帶來止息貪欲，甚至進到一禪之法的利益，是力用極佳的法門，以印度本土的喪葬文化而言，是很容易修習而迅速得定的法門。

然而，不淨觀是專門對治貪欲的法門，並非人人都適合，其他的不良副作用也是曾經發生過的，在修習不當時，往往入相太深無法出離，因失去正念而有不可思議的舉動出現，這樣的例子真是萬分悲慘。在《雜阿含》809經<sup>198</sup>中，以及

<sup>197</sup> 《善見律毘婆沙》，卷 10，《大正藏》第二十四冊，頁 744a。

<sup>198</sup> 「時，有諸比丘厭患身者，皆出房舍，語鹿林梵志子言：我未得度，汝當度我，我未得脫，汝當脫我，我未得蘇息，汝當令我得蘇息，我未得涅槃，汝當令我得涅槃。時，鹿林梵志子即以利刀殺彼比丘，次第，乃至殺六十人。爾時，世尊至十五日說戒時，於眾僧前坐，告尊者阿難：何因何緣諸比丘轉少、轉減、轉盡？」

前述各部派所誦律本之中多有記載，因修習不淨觀，而出現比丘自殺及教他殺己的悲慘事件，故而阿難懇請佛陀教授其他修行法門。

### 第三節 持息念

#### 一、何謂持息念？何謂安那般那念？

安那般那念的梵語是ānāpāna-smṛti，漢譯為息念、入出息念、安般念、阿那波那念。<sup>199</sup>āna，入息，吸氣；<sup>200</sup>apāna，出息、出氣。<sup>201</sup>smṛti是想起、記憶、記念的意思，漢譯為記、智、念、正念。<sup>202</sup>依上所解，安那般那念是為記憶呼和吸，以呼和吸為念，就是入出息念。

出處	出息(apāna)	入息(āna)
《修行道地經論》 <sup>203</sup>	出息為安	入息為般
《阿毘達磨大毘婆沙論》 <sup>204</sup>	持去者謂出息	此中持來者，謂入息
《俱舍論》 <sup>205</sup>	阿波那者，謂持息出，是引內風令出身義	言阿那者，謂持息入，是引外風令入身義

經論之中有或音譯或意譯的不同名相出現，如《雜阿含》和《大毘婆沙論》的「安

---

阿難白佛言：世尊為諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，廣說，乃至殺六十比丘。世尊，以是因緣故，令諸比丘轉少、轉減、轉盡。唯願世尊更說餘法，令諸比丘聞已，勤修智慧，樂受正法，樂住正法。

佛告阿難：是故，我今次第說，住微細住，隨順開覺，已起、未起惡不善法速令休息，如天大雨，起、未起塵能令休息。如是，比丘，修微細住，諸起、未起惡不善法能令休息。阿難，何等為微細住多修習，隨順開覺，已起、未起惡不善法能令休息，謂安那般那念住。」《雜阿含經》，卷 29，《大正藏》第二冊，頁 207b-c。

<sup>199</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 195。

<sup>200</sup> 同上註，頁 194。

<sup>201</sup> 同上註，頁 89。

<sup>202</sup> 同上註，下，頁 1529。

<sup>203</sup> 《修行道地經論》，卷 5，《大正藏》第十五冊，頁 215c。

<sup>204</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 25，《大正藏》第二十七冊，頁 134a-b。

<sup>205</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十七冊，頁 117b。



那般那念」<sup>206</sup>；《俱舍論》的「阿那阿波那念」<sup>207</sup>；《法蘊足論》和《集異門足論》、《大毘婆沙論》的「持息念」<sup>208</sup>；《大毘婆沙論》還有另一名為「持來持去念」；《清淨道論》<sup>209</sup>的「安般念」等；《清淨道論》中甚至有律和經之註釋書的主張是相反的，但譯者以為律的義疏說為正當。縱是如此，律的義疏說也正好和上述辭典有相反的說明。

依以上解說內容看來，安那般那念即是入出息念，專以觀呼吸的出入長短息而修的法門。

## 二、安那般那念的起緣

《雜阿含》：<sup>210</sup>

阿難白佛言：世尊為諸比丘說修不淨觀，讚歎不淨觀，諸比丘修不淨觀已，極厭患身，廣說，乃至殺六十比丘。世尊，以是因緣故，令諸比丘轉少、轉減、轉盡。唯願世尊更說餘法，令諸比丘聞已，勤修智慧，樂受正法，樂住正法。

佛告阿難：是故，我今次第說，住微細住，隨順開覺，已起、未起惡不善法速令休息，如天大雨，起、未起塵能令休息。如是，比丘，修微細住，諸起、未起惡不善法能令休息。阿難，何等為微細住多修習，隨順開覺，已起、未起惡不善法能令休息，謂安那般那念住。

在本經中，十分明白地說明了「安那般那念住」的緣起，乃佛陀見比丘為持不淨觀，極厭患身體，未能保持正念而發生殺人事件，因自殺或他殺，人數大量減少，故而在聽阿難之勸請後而別說之法。

佛陀告訴阿難：我現在依次第而說，當禪修而住於微細住的時候，隨順著氣息開

<sup>206</sup> 《雜阿含經》，卷 29，《大正藏》第二冊，頁 207c。

<sup>207</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十七冊，頁 118a。

<sup>208</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷 9，《大正藏》第二十六冊，頁 496a。《阿毘達磨集異門足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 374c。

<sup>209</sup> 「assāsa，是外出的息；passāsa 為內入的息」，《清淨道論》中，(台北：華宇出版社，民國八十三年六月二版)頁 60，。

<sup>210</sup> 《雜阿含經》，卷 29，《大正藏》第二冊，頁 207b-c。

覺，能令已生起、未生起的惡不善法停息，便是所謂的安那般那念住。

當不淨觀的厭患覺受太強烈，無法自我控制時，佛陀教導了「修微細住」的安那般那念住。此一修行法門能令諸惡不善法止息，當教團因修行而陷入危機時，安那般那念住，便是佛陀用以取代不淨觀極厭患身之過的另一修行法門。

### 三、修持法要

若依經典的結成作先後作整理，本文由《雜阿含》起始，探尋至《大毘婆沙論》以前的經論，外加《俱舍論》的說明為主軸，作一歷史文獻的縱觀，看看早期經論對於持息念的記載修行法要及演變。

#### (一)阿含經的記載

##### 1、《雜阿含》803 經：<sup>211</sup>

803 經所記，修阿那般那念的修行法要，即是：觀入息時，清楚明白入息，在入息、出息處善自修習，因而覺知心的行、定、解脫、滅，進而得到的「身止息、心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足」。依此經看來，本法修行，其實已得入證解脫之法要，善修習之，便能解脫了，可見此法殊勝異常。修習不淨觀雖然治貪效果顯明，但太猛烈，致令許多修行者無法承受，比之修正不淨觀的修習不當之處，修阿那般那念算是一種較為溫和、持久、直指解脫的法門了。

《雜阿含》中對於安那般那念的記載非常多，從 801 經至 813 經<sup>212</sup>，其中的記載，801 經說到修習此法時，應有五種的要求，一、守戒。二、少欲清閒。三、飲食適中。四、不著睡眠，精進禪修。五、遠離擾攘。803 經則更一步說明修行時觀內外息的修行法要。804 經說明修行功德，可得二果、四果、七果。807 經滅出息念時，只是粗思惟境界而已，當更修其餘微細修住。810 經是一則有趣的經文，法數寫得太詳細，推論太完整，很有阿毘達磨的作風，儘管如此，七覺支也是在佛世時的重要法數，本經說明從修安那般那念始，滿足四念處，到滿足七覺分，再到修捨覺分已，得到明、解脫滿足。813 經主要說明從修安那般那念之中，可以同時修得身、受、心、法等四念處，和 810 經的滿足四念處相呼應。814 經和

<sup>211</sup> 《雜阿含經》，卷 29，《大正藏》第二冊，頁 206a。

<sup>212</sup> 《雜阿含經》，卷 29，《大正藏》第二冊，頁 205c-209c。

815 經說的是，四禪、三結、四果、神通等的大果大福全數滿足。【《雜阿含》 801～815 經一覽表，請參考附錄五】

## 2、《增一阿含》：<sup>213</sup>

《增一阿含》所提到的所謂安般，是在觀呼吸時，如果呼吸長或短或冷或熱，都應當觀知我現在的呼吸是長是短是冷是熱。從頭到腳仔細的全身作觀。並以心緊隨色身，完全了知呼吸的長短；分別曉了的追尋呼吸的出入；如果心能緊隨色身，也能了知呼吸的長短；分別曉了數息的長短，這樣就是念安般。

這段文中，出現了數息的名相，但「數」這個字，在此處讀起來似乎不具有算的意思，反而比較有頻繁，多數的意思。所以安般念在阿含經中，依上述二部經文的法義看來，應該尚未演變到算數呼吸的方法上。這些經典有其深淺陳述的關係，從修習前置要求，到修法概要，修成果德，一一詳細說明。往下再從論書的記錄中，看看還有多少的演變。

## (二)部派論書的記載

在《法蘊足論》<sup>214</sup>和《集異門論》<sup>215</sup>中，唯有記載修習持息念的利益，到了集成『發智論』和『品類足論』以後，更早於《大毘婆沙論》的《修行道地經論》<sup>216</sup>，雖然依據印順法師的研究，是不同於《大毘婆沙論》之思想立場的一部論，因為集中在修行法的記載，我們仍然可以從中看看部派時期的修行方法，和阿含經的記載有無其他的改變。

## 1、《修行道地經論》：<sup>217</sup>

《修行道地經論》說：所謂「數息之法」，是「隨息出入而無他念」，論文很明白的告訴我們，隨著呼吸的出和入，其中無有任何念頭時，這便是「數息法」。另一處論文中又說到，數息法是要從一數至十，而心不散亂。

<sup>213</sup> 《增壹阿含》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 556a。

<sup>214</sup> 「得不淨觀。得持息念」。《阿毘達磨法蘊足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 496a。

<sup>215</sup> 「唯得持息念等便生喜足」。《阿毘達磨集異門足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 374c。

<sup>216</sup> 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 377-393。

<sup>217</sup> 《修行道地經論》，卷 5，《大正藏》第十五冊，頁 215c，216a。

## 2、《大毘婆沙論》：<sup>218</sup>

《大毘婆沙論》特別指出：持息念速能引四念住，此說不僅把此一佛教創教以前的，通行於印度各宗派的古老修行法門，圈設到佛教裡來，並且宣稱：以持息念唯內道起，不共外道，原因是能由此速能引四念住。

修習持息念最大的特色，應該是以達到心一境性，開發內心禪定的境界為目的，此時，應是普遍修行人所共持的修習法，但如果結合「四念住」而進一步來觀身、受、心、法，說是佛教特有的法門，也有其道理在。而此法不共外道之處，尚有外道心定、息停、身不壞的想法，實類同於中國的神仙道，唯外道定另有其他目的，因不在研究範圍之內，故不再深究。

## 3、《俱舍論》：<sup>219</sup>

《俱舍論》對於「阿那阿波那念」(āna-apāna-smṛti)敘述有幾個要點：(1)此念是以慧為性。(2)修行果德通於初禪、二禪、三禪、近分定、中間定和欲界等五地。(3)此念只與捨相應。

持息念雖然是古印度眾修行者所本有的古老修行法門，但經由佛陀教授而傳到佛教沙門團的時機，是在沙門團修習不淨觀發生難處之時，佛陀教導弟子們「住微細住，隨順開覺」，以持息念繼續精進修持，並且「多修習已，能令四念處滿足，四念處滿足已，七覺分滿足，七覺分滿足已，明、解脫滿足。」從此，持息念一直被佛弟子們依教學習，直至今日的南傳佛教，仍然非常的盛行。

## 第四節 念住

念住，梵文：smṛty-upasthāna。smṛti，又作念處，一般稱四念住或四念處，梵語 catvāri smṛty-upasthānāni，四念住即：(一)身念住(梵文kaya-smṛty-upasthāna)，又作身念處。(二)受念住(梵文vedana-smṛty-upasthāna)，又作受念處。(三)心念住(梵文 citta-smṛty-upasthāna)。(四)法念住(梵文dharma-smṛty-upasthāna)，又作法念

<sup>218</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十七冊，頁 5b。

<sup>219</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 118a。

處。<sup>220</sup>

所謂「念住」，乃是佛教結合了不淨觀和持息念的修法，在修行方面，廣泛的包涵了色法，心法和心所法，實際應用在日常修行之上，我們可以由以下選列的經論記載中，看出本法的重要之所在。

一、阿含經中對於「念住」的記載：

(一)《雜阿含》：

《雜阿含》535經，<sup>221</sup>《雜阿含》605-639經，<sup>222</sup>均有詳細說明，《雜阿含》610經說：修四念處在觀色法上，為觀內身、外身、內外身；受、心、法念處，依法精勤修習，正念正知，便能調伏世間憂悲。

佛陀以四念處為佛法傳承的中心思想，囑咐弟子們自洲以自依，法洲以法依，不異洲不異依，要以法為修行所依，自我精勤修習，觀內身、外身、內外身；受、心、法念處，依法精勤修習，正念正知，便能調伏世間憂悲；而此法便是四念住。由此可見，四念住是如何地受到原始佛教的重視了。<sup>223</sup>

(二)《中阿含》<sup>224</sup>〈因品念處經〉第二和《長阿含》<sup>225</sup>：

《中阿含》和《長阿含》的解說也有類似《雜阿含》的說明，尤以《中阿含》的念處經之說，身念處的細部觀查對象，雖然沒有細說，但有如同修習不淨觀般的觀法，而且也包含了入出息念和清淨心、光明想、四大加上識和空的六界等的觀法；由此可以看出原始佛教時期修行法門的重點，身、受(或覺)、心、法的四種修行，雖只名為四念住或四念處，實則包含了所有的修行法門在內了。

<sup>220</sup> 荻原雲來，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 1530。

<sup>221</sup> 《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 139a-b。

<sup>222</sup> 《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 170c-177b。

<sup>223</sup> 《雜阿含經》，卷 33，《大正藏》第二冊，頁 177a。

<sup>224</sup> 《中阿含經》，卷 24，《大正藏》第一冊，頁 582b-584b。

<sup>225</sup> 《長阿含經》，卷 9，《大正藏》第一冊，頁 53b。

## 二、部派論書對於「念住」的記載：

在前一部分所述的阿含時期，經文十分的樸素，沒有細部修行方法的論述，以下看到部派時期的記述，則論說更為廣泛，內容也衍生到有漏和無漏、甚至自性和勝義的討論方面上來。

### (一)《舍利弗阿毘曇》：<sup>226</sup>

在《舍利弗阿毘曇》<sup>227</sup>的非問分念處品第六說：行一道，可以滅盡苦惱，得證涅槃。什麼是行一道？因為眾生清淨，遠離憂悲，滅盡苦惱，得證涅槃等，都是因為親近四念處修行多學而致所得，所謂行一道，便是指行四念處的修行之道。

何謂修四念處？《舍利弗阿毘曇》卷十三的念處品說，<sup>228</sup>修習四念處的要點：在身念處中，以不淨觀和持息念修習內身、外身、內外身。受念處為觀內身、外身、內外身的眼觸受乃至意觸受；外界無常、壞、苦、空、無我；內、外思惟緣起法，如實知見樂、苦、捨受。心念處是思惟心意識、六識身、七識界之無常及緣起法，如實知心的所行。什麼是法？除了四大色身所攝的法受心，以及其餘若色、非色；可見、不可見；有對、無對；聖、非聖等之外者，就是所謂的法。法念處乃是對於上述這些法之外的內、外、內外法，思惟無常、壞、苦、空、無我、緣起性，並且如實知見，就是法念處。

### (二)《法蘊足論》：<sup>229</sup>

《法蘊足論》的念住品第九論及的四念住，不僅廣泛論及身念處的不淨觀修法，具正勤、正知、正念、去貪等的內、外、內外身行，這是身念住。如實知我受、無味受，或外在變異，或觀察思惟自他受相時，對於法所起的簡擇，乃至毘鉢舍那，這是循內、外、內外的受觀，這是受念住。

<sup>226</sup> 《舍利弗阿毘曇》，卷 13，《大正藏》第二十六冊，頁 612b。

<sup>227</sup> 《舍利弗阿毘曇》，卷 13，《大正藏》，第二十六冊，頁 612b-616c。

<sup>228</sup> 《舍利弗阿毘曇》，卷 13，《大正藏》，第二十六冊，頁 613a。

<sup>229</sup> 《說一切有部法蘊足論》，卷 5，《大正藏》第二十六冊，頁 475c-477c。

另外，對於內心、他心、自他心，觀察思惟心的諸相，是心念住。從自想蘊、行蘊，至他有情想蘊、行蘊，再合此二者，對於內、外法循法而觀的人，如此觀察思惟自、他法相，如前所說的內外五蓋、六結、七覺支等，爲此、彼有無，未生生斷，不復生相，如是思惟內外法之時，所生起對於法的簡擇，乃至毘鉢舍那，這是循內、外法觀，名爲法念住。

對此四念處的解說，此論分爲內法、外法、內外法三個方向來全面說明其內涵，結合各種法門由內而外而他，令未生者生，已生者斷，斷已於後不復更生，最後至於圓滿成就。

(三)《集異門足論》<sup>230</sup>和《品類足論》<sup>231</sup>：

《集異門足論》和《品類足論》之論文的内容，大致上是一樣的，《品類足論》說：在此《品類足論》的論主所論，在身念住是眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸等十色處和法處所攝的色。受念住爲眼、耳、鼻、舌、身、意觸生受之六受身。心念住是眼、耳、鼻、舌、身、意等的六識身。法念住是非色的法處。另外，在增上法所起的善的有漏或無漏道方面，身受心法都有念住之法。

以上部派時期的北傳六足論，《舍利弗阿毘曇》和《法蘊足論》均有一整品的念處品來說明，前面已經有所說明；而《集異門論》的記載和《品類足論》的內容幾乎一模一樣，上面引用《品類足論》的論文，以爲說明。

(四)《發智論》：<sup>232</sup>

《發智論》〈見蘊〉第八之念住納息第一所言，以四念住是所謂身、受、心、法念住。不管個別或者俱修其中之一或二者，以此修身、受、心、法念住之法，都可以得到一切染污心、無記心，在無想定、滅盡定，生無想定。

(五)《大毘婆沙論》：<sup>233</sup>

<sup>230</sup> 《阿毘達磨集異足論》，卷 6，《大正藏》第二十六冊，頁 391b。

<sup>231</sup> 《阿毘達磨品類足論》，卷 12，《大正藏》第二十六冊，頁 718a，739b-743c。

<sup>232</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 19，《大正藏》，第二十六冊，頁 1022c-1024b。

《大毘婆沙論》在見蘊第八之念住納息第一之一中說，何爲身、受、心、法念住？是說，身、受、心、法等增上道所生有漏、無漏善，這和《品類足論》是同樣的。身念住就是十色處及法處所攝色；受念住就是六受身；心念住就是六識身；法念住就是受蘊所不攝非色法處，即是所說所緣念住處。

此四念住又可分爲三種念住：一、自性念住，有一趣的道，能令有情清淨超滅憂苦。二、相雜念住，淳具圓滿善法聚者。三、所緣念住，具足攝受一切法者。此三者再總分成二種念住：一、勝義念住：是自性念住。二、世俗念住：是相雜和所緣念住。論中強調「勝義念住於一切時不可失壞」，而且只有「相雜念住能斷煩惱」，此中或總說爲一念住。

四念住修行法，在佛教界是獨特的教理行門結合之法，修行時，以身念住所包含的不淨觀、內觀、外觀、內外觀四大所造色。受念住總觀六受身；心念住是觀六根門的對象；法念住爲觀五蓋、五取蘊、四聖諦等法，這是總合的修習法，是佛教不同於外道修行的最重要分別之處；現在南傳佛教多以巴利藏《長部》，第22 經的《大念處經》，或《中部》第10 經的《念處經》爲指導四念住做爲修行的主要內涵，由此看來，此法幾乎包含了佛陀指導修行教法的總說，真是非常的殊勝。

## 第五節 三義觀和七處善

### 一、何謂三義觀

《雜阿含經》中提到：<sup>234</sup>

云何三種觀義？比丘！若於空閑樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。

<sup>233</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 187，《大正藏》第二十七冊，頁 936c-940a。

<sup>234</sup> 《雜阿含經》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 10b。



什麼是三種觀義？佛陀教導比丘們，在空閑的樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟這些義理，稱為比丘的三種觀義。

陰，梵文skandha，是量、集合、集合體之意，漢譯有聚、蘊、陰、陰聚等<sup>235</sup>。阿含經中沒有五蘊的名稱，是以五陰為稱，其實指的是同一名相。所謂陰，從經中所言，是所有的各種色，不管粗細、美醜、遠近、時態、內外，是色陰<sup>236</sup>；而所有受，是受陰；其他想、行、識均是如此。除了《雜阿含經》之外，其他的經或論，沒看到名相的解說，惟《光記》中解說：三義觀者，是說：次第觀蘊、處、界。<sup>237</sup>此蘊是指五蘊；處為十二處；界是十八界；在《大毘婆沙論》解說修煖的加行道時，有聞、思、修三慧，聞所成慧的修行法要是說：修觀行者，或遇明師為略說諸法要時，唯說有十八界、十二處、五蘊，或者自行讀誦經藏、律藏、阿毘達磨藏等。<sup>238</sup>所以，所謂三義觀，應是說：五蘊、十二處、十八界。這些都是針對一切有為法而言。以下試各別以經為之說明。

#### 1、五蘊是指色、受、想、行、識等五種蘊。

什麼是色蘊？是所有色，一切皆是四大種，和四大種所造，是名為色蘊。什麼是受蘊？是所有受等的受、別受、受性，為受所攝，這是受蘊。什麼是行蘊？行蘊有二種：一、心相應行蘊(思、觸、作意，所有智見現觀，和其餘這類的法，因與心相應，故名)。二、心不相應行蘊(得無想定，廣說乃至文身等，和其餘這類的法，不與心相應。)二者總名為行蘊<sup>239</sup>。識蘊，是各各了別彼彼的境界，總取境相，所以名為識蘊；又指六識身，眼、耳、鼻、舌、身識身，以至意識身。<sup>240</sup>

下表以上述《法蘊足論》和《俱舍論》的說明為參考，列表整理，以分別五蘊的特性和內容：

五蘊	特性	內容
----	----	----

<sup>235</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 1508。

<sup>236</sup> 《雜阿含經》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 14c。

<sup>237</sup> 《俱舍論記》，卷 23，《大正藏》第四十一冊，頁 344a。

<sup>238</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 7，《大正藏》第二十七冊，頁 34a-b。

<sup>239</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 500c。

<sup>240</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 1，《大正藏》第二十九冊，頁 4a。

色蘊	所有色，一切皆是四大種，和四大種所造	五根(眼、耳、鼻、舌、身)、五境(色境、聲境、香境、味境、觸境)、無表
受蘊	所有受等的受、別受、受性，為受所攝	領納隨觸，即樂、苦、不苦不樂。又可分別成六受身，即是眼等六觸所生受
想蘊	以能取像為體	眼觸等所生之諸想。 即能執取青、黃、長短、男女、怨親、苦樂等相，又可分別成六想身。
行蘊	心相應行蘊及心不相應行蘊總名行蘊	一、心相應行蘊(思、觸、作意，所有智見現觀，和其餘這類的法，因與心相應，故名)。 二、心不相應行蘊(得無想定，廣說乃至文身等，和其餘這類的法，不與心相應。)
識蘊	是各各了別彼彼的境界，總取境相	六識身：眼、耳、鼻、舌、身等識身。

## 2、十二處亦是指一切有為法，何為十二處？

處的梵文是 āyatana，意譯為處、住處、領域；座、感覺的領域、感官。漢譯為處、入、入處。<sup>241</sup>

在《法蘊足論》中說到，十二處是說眼處、色處、耳處、聲處、鼻處、香處、舌處、味處、身處、觸處(四大種及四大種所造，滑性、澀性、輕性、重性、冷煖飢渴，及其餘所有身根所覺，身識所了)、意處(意根)、法處。<sup>242</sup>

綜合上述《法蘊足論》的論文內容，可以整理成以下表列：

十二處	內容
六根	眼、耳、鼻、舌、身、意
五境	色境、聲境、香境、味境、觸境(四大種及四大種所造，滑性、澀

<sup>241</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 202。

<sup>242</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 723b。

	性、輕性、重性、冷煖飢渴，及其餘所有身根所覺，身識所了)
法	以法爲意，增上發意識，已正當了別； 過去、未來、現在諸所有法； 受、想、思、觸、作意、欲、勝解；信、精進、念、定、慧；尋、伺、放逸、不放逸；善根、不善根、無記根；一切結縛、隨眠、隨煩惱、纏； 諸所有智見現觀；得、無想定、滅定、無想事；命根、眾同分住； 得事、得處、得生老住無常；名身、句身、文身、虛空、擇滅、非擇滅，及其餘所有意根所知，意識所了，所有名號，異語增語， 想、等想，施設言說，稱名爲法

3、十八界，界的梵文是dhātu，是成份、要素之意。漢譯爲界、身界、大、根、性、根性、種性、種。<sup>243</sup>十八界可以說是十八種根性，十八種性，十八界，也就是說一切法。

《中阿含》解說十八界爲：眼界、色界、眼識界；耳界、聲界、耳識界；鼻界、香界、鼻識界；舌界、味界、舌識界；身界、觸界、身識界；眼界、法界、意識界。<sup>244</sup>十八界總合了六根、六觸、六識界，其中的法界，包含了無表色、一切心所、不相應行和無爲法，是最詳細的一切法的分類。【五蘊、十二處、十八界和《品類足論》之五位法之間的關係，請參考附錄六】

4、《品類足論》對於一切法的分類：<sup>245</sup>

《品類足論》對於一切法的分類，在部派中是很具創見的，論中將一切法分爲有爲法和無爲法兩大類，有爲法再分爲色法、心法、心所法和心不相應行法四種分別，故有五位法之稱，這樣的分類法，已跳脫出阿含經和《法蘊足論》的簡單分類法，除了六根、六觸、六識界之外，在法處的這個範圍，連結了受、想、行，並規劃了心不相應行法的部分，實是具有劃時代的創見，部派對於一切法的

<sup>243</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 640。

<sup>244</sup> 《中阿含經》，卷 47，《大正藏》第一冊，頁 723b。

<sup>245</sup> 《阿毘達磨品類足論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 692b-c。

歸類，從此有了不同的視野。以下將論文做成列表如下所示：

五    法	有	色	諸所有色、一切四大種、及四大種所造色。 四大種者：地界、水界、火界、風界。 所造色者：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、 香、味。
		法	所觸一分。 無表色。
	爲   法	心法	六識身：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識
		心 所 法	受、想、思、觸、作意、欲、勝解、念、定、慧、信、 勤、尋、伺、放逸、不放逸善根、不善根、無記根、一 切結、縛、隨眠。隨煩惱、纏。 諸所有智。諸所有見。諸所有現觀。 復有所餘如是類法與心相應
		心不 相應 行法	得、無想定、滅定。無想事、命根、眾同分。依得、事 得、處得、生、老、住、無常性。名身、句身、文身。 復有所餘如是類法，與心不相應。
無爲 法	虛空、擇滅、非擇滅		

## 二、七處善

《大毘婆沙論》解說七處善時，說到何故說七的理由。論中以「觀一一蘊各各有七，不過七數故」爲由，說七這個數字的由來。另外，再舉其他經典的說法，指說各預流者，是完成了七生往返而証道，天道也有七生往返，合二趣而言是二十八。但因爲均不過七，所以說爲七之名。<sup>246</sup>

論中所言契經，在《雜阿含》42經，是說如實知五蘊的四諦之理，以及味、患、離等，此法教傳承至部派時期，尤以《大毘婆沙論》對此法的釋義，最爲廣

<sup>246</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷1，《大正藏》第二十七冊，頁559b-c。

泛。以下便以《雜阿含》以降，傳至早期論書，一直到毘婆沙師們，約經三、四百年的發展，直到《大毘婆沙論》中做到最廣的論議延伸。以下便依集成經論的時代前後，引文進一步說明。

(一)《雜阿含》：<sup>247</sup>

云何比丘七處善？比丘！如實知色、色集、色滅、色滅道跡、色味、色患、色離如實知。如是受、想、行、識；識集、識滅、識滅道跡、識味、識患、識離如實知。

(二)《法蘊足論》：<sup>248</sup>

《法蘊足論》裡對此法有進一步的解說，它談到其所謂的七處善，說的是觀色的苦、集、滅、道，觀色愛味，觀色的過患，觀色的出離，總共七種。

前面四種是觀色的四諦，是先說觀總合，然後才說觀的次第，如：色愛味是說再次觀色的集或因；觀色過患，是說重新觀色的苦；觀色的出離，是說再重新觀色的滅諦。這其中說了總觀和次第，但沒有說到觀道的部份，那是因為，各種的能觀，所說的也就是修道的各種法門，所以不須再說。其餘的受、想、行、識，也是同樣的各自有七種觀，雖然總共有三十五種觀之多，但都不超過這七種觀法，所以就只稱為七處善。

(三)《發智論》<sup>249</sup>和《八禪度論》<sup>250</sup>：

關於這兩部論，有學者主張兩者為異譯本，由上述內容看來，其實也是多分相同的。七處善是修七種不同觀受的法，對於五蘊苦、集、滅、道、味、患、離，要能如實的了知，以期速盡諸漏，這是對於修行的目標、過程、結果的要求，不

<sup>247</sup> 《雜阿含經》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 10a。

<sup>248</sup> 《阿毘達磨法蘊足論》，卷 2，《大正藏》第二十六冊，頁 500c。

<sup>249</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 9，《大正藏》第二十六冊，頁 964b。

<sup>250</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 11，《大正藏》第二十六冊，頁 821b。

僅是嚴格的，更是全面性的，在早期的論書中，僅止於契經的引用，還沒有進一步的延伸論述。

#### (四)《大毘婆沙論》：

毘婆沙師們在《發智論》和《八犍度論》中，只引用了契經之文，但到了《大毘婆沙論》時期，長達一、二百年的議題對論，在各種議題上均有非常廣泛的討論，七處善和三義觀的主題自然無有例外，《大毘婆沙論》在智蘊的智納息中，除了引用契經之文外，也深入探討和法智、類智、世俗智、苦智（或集或滅或道）等四智之間的關係。

《大毘婆沙論》以法智、類智、世俗智、苦智來分別七處善的力用，每一善法的觀照都可以深入達於此四智的境界，在《品類品論》中的說明，法智是屬於欲界的智；類智是色和無色界的；世俗智是十智之一；而苦智，是對於五蘊的觀察，思惟非常、苦、空、非我所起的無漏智。<sup>251</sup>等於說，由七處善的如實知苦、集、滅、道、味、患、離，可以由世間的法智、世俗智進入到出世間的類智和入於解脫滅智。【《大毘婆沙論》四智的法用內容，請參考附錄七】

### 三、三義觀和七處善的關係

#### (一)《大毘婆沙論》言：<sup>252</sup>

《大毘婆沙論》對於三義觀和七處善的關係，在此進一步的說明。兩者間的差別，一是名稱上即有所差；二指七處善是無漏，三義觀是有漏。七處善是聖行相，是無漏而通於有漏的，相對三義觀非聖行相的有漏，即是無漏。以七處善是無漏行相，而三義觀是有漏行相而言，本來是不能相通的，但是，多用功力，多起作意，多作加行，如實知色，乃至於識，能如實知色患，乃至識患，而入於五蘊觀；如實知色集，乃至識集，如實知色味，乃至識味而入十二處觀；如實知色滅，乃至識滅，如實知色出，乃至識出而入於十八界觀。雖然能這樣的以七處善，

<sup>251</sup> 《品類足論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 693c。

<sup>252</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十七冊，頁 560a。

而入於三義觀，但須要多用功力，多起作意，多作加行。

(二) 《順正理論》言：<sup>253</sup>

《順正理論》在《俱舍論》之後，可說是說一切有部最後一部論書了，思想立場應是同情《大毘婆沙論》的。論中談到三義觀和七處善的關係上，說到這方面的修行法要，主張先應總緣修無我行，其次觀生滅，再次觀緣起；因為觀行的人，先觀諸行從因生滅的關係，方便於因果相屬的觀門，容易趣入。或者，有的是教其先觀緣起，此後引起緣三義觀，再以此觀無間修七處善。因為在七處善得到善巧之後，能對於先來的各種所見境，立因果諦，次第觀察。像這樣熟悉修智和定之後，便能安立順現觀諦。

以三義觀的五蘊、十二處、十八界對於法的廣說，加上七處善對於觀色、受、想、行、識的苦、集、滅、道、愛味、過患、出離的深入修行，佛教對於世間法觀察的教理和深切觀照思惟的修行，此二法實已完全包涵在內了。

筆者以為，三義觀只是一切法的分類不同而已，要如何說七處善是無漏，而三義觀是有漏呢？七處善要如何無漏呢？觀一切法的苦、集、滅、道、味、患、離等，是心理上的作用，應該都屬有漏法，但是依修行的程度不同，而使得修行者由有漏的欲界，進入無漏的色、無色界才是，不應爭論修行法門的有漏無漏性。而《大毘婆沙論》以七處善入三義觀的觀點筆者也不同意，五蘊、十二處、十八界，只是一切法的分類不同而已，所用的心力應該同等，為何要多加功力，而才能以患入於五蘊，以集、味入於十二處，滅、出入於十八界呢？這是很令人困惑的解說。應該是同一五蘊，就必須如實觀苦、集、滅、道、愛味、過患、出離，七者在同一蘊或處或界，如實觀到出離而得解脫才是。

## 第六節 決擇分

<sup>253</sup> 《阿毘達磨順正理論》，卷 61，《大正藏》第二十九冊，頁 677c。

決擇，梵文nairvedhika；《俱舍論》作nir-vedha-bhāgīya；為vidha vibhāge之意；vidha<sup>254</sup>是種、樣式，漢譯為種、擇、方便；vibhāga<sup>255</sup>是分配、部分、分離、差別；漢譯為散、辨、離、分析推求、別說、簡擇、廣分別。vidha vibhāge是方便簡擇、揀擇分析、種類廣分別之意；bhāgīya<sup>256</sup>是屬於、關於、導向之意，漢譯為分、順分、類；所以，nir-vedha-bhāgīya是關於或導向分別簡擇的部分之意。

在佛法法義的五蘊、十二處、十八界法相上，以不淨觀、持息念、七處善等等的修法善自觀察，在修禪觀的心理階次上，作揀擇性的分別，這樣的法是一一分別的，由分析推求而得，有簡擇的，這就是決擇分的內涵。

### 一、何謂順決擇分

《大毘婆沙論》：<sup>257</sup>

如是四種，順決擇分，謂：煖、頂、忍、「世第一法」。

問：此何故名順決擇分？答：決擇者，謂聖道。如是四種，是順彼分，順彼分中，此四最勝，是故名為順決擇分；即此四種亦名行諦；亦名修治；亦名善根。

由上述《大毘婆沙論》所言：煖、頂、忍、「世第一法」是順決擇分，又可稱為四種善根，簡稱四善根。順決擇分，梵文nirvedha-bhāgīya。四順決擇分的梵文為catvāro nirvedha-bhāgīyaḥ，包含煖uṣma-gataḥ，頂mūrdhānaḥ，忍kṣāntiḥ和「世第一法」laukikā-gradharmaḥ。<sup>258</sup>

《俱舍論》：<sup>259</sup>

<sup>254</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 1217。

<sup>255</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 1232。

<sup>256</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 953。

<sup>257</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 29c。

<sup>258</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 695。

<sup>259</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 22，《大正藏》第二十九冊，頁 120a。



論曰：此煖、頂、忍、「世第一法」，四殊勝善根，名順決擇分。／依何義建立順決擇分名？／決謂決斷；擇謂簡擇；／決斷簡擇謂諸聖道；以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。／分謂分段，此言意顯所順唯是見道一分／決擇之分故得決擇分名，此四為緣引決擇分，順益彼故得順彼名故，此名為順決擇分。

ity etāni catvāri nirvedhabhāgīyāni kuśalamūlāni yad ūtoṣmagataṃ mūrdhānaḥ kṣāntyo'gradharmās ca /.....nirvedhabhāgīyāni ko'rthaḥ / vidha vibhāge / niścito vedho nirvedhaḥ āryamāgas tena vicikitsāprānāt satyānaṃ ca vibhajanād idaṃ duḥkhamayaṃ yāvat mārga iti / tasya bhāgo darśanamārga ekadeśaḥ / tasya avāhakatvena hitvān nirvedhabhāgīyāni / AK(346<sub>1-5</sub>)

《俱舍論》依字面意義解說，決是決斷；擇是簡擇；合決斷簡擇而說為各種聖道，也因為各種的聖道能夠斷除疑惑，一一揀別苦、集、滅、道的四諦相，順著次序一分一分的斷除煩惱，稱為「順決擇分」。

上述文中所說「以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。」什麼是諸聖道呢？以具有「能斷疑故」及「能分別四諦相」的能力來反推「諸聖道」的話，所以能斷，必須具有大勢力；當然唯有精進修行才可能具有此力，所以諸聖道應是前面所論的修行次第之法門，也就是思所成慧，如不淨觀、持息念、念住、三義觀、七處善等等；唯獨透過精進修持，才能在修行過程中體驗修所成慧的煖、頂、忍，生起「世第一法」，入正性離生，進而得到出世間解脫。<sup>260</sup>

## 二、《大毘婆沙論》之決擇分的內容簡介

《大毘婆沙論》說及煖、頂、忍、「世第一法」為世間的修所成慧，這是由於前行的不淨觀、持息念、四念住等等的修習，在修行過程中所分出的四個精神層面上的修習階次，修行到達什麼樣的次第時，才可以被劃分為煖、頂、忍或「世第一法」呢？這是在禪修時，將法義逐條的分別、驗證，已經可以分別到什麼程

<sup>260</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 1，《大正藏》第二十七冊，頁 3b。

度的法義，是有階次可以檢驗的，現今南傳的禪法仍有明確的論書，例如清淨道論和其註釋書，都載有可以驗證的內容可供參考。

《大毘婆沙論》雖是承繼《發智論》的論點而廣論之，但並非所有思想均照單全收，在順決擇分的名相和內容上便另外加入了「忍」位。《發智論》的論文中，沒有談及順決擇分的問題，其內容僅止於「世第一法」無間引生苦法智、忍，其後便由頂法開始論起，再談到頂墮，最後接著說「煖」。<sup>261</sup>這樣的論法是逆決擇分的說法，先談到苦法智、忍，此為「世第一法」的等無間法；之後便跳過忍，直接說「頂」；所以決擇分在《發智論》的修法次第中，只有三個階位，也就是「世第一法」、頂、煖的三善根。

在阿含經中沒有所謂決擇分的分別，其中所記載的修行法門，雖也延用到部派時期，但沒有明顯的階次分級。到了《大毘婆沙論》時期，除了確立此四決擇分之外，更主張此四善根可有退與不退的分別，煖和頂是可退之位，而忍和「世第一法」則屬不退之法。再者，毘婆沙師們更以廣大法義相互推論，標示中心思想，以期豎立自派法幢而確保法脈地位的屹立不搖。下文的說明，主要以論文為解說主軸，以期看清說一切有部的決擇分思想大綱。

### (一)忍(kṣānti)

忍，kṣām或kṣānti，漢譯忍、堪忍、修忍、知、信、解，或有忍加行之意<sup>262</sup>。《俱舍論》言：此頂善根下、中、上品漸次增長至成滿時，忍善根生起。因對於四諦之理能忍，而且最勝、無退墮，所以名為「忍」法。<sup>263</sup>

#### 1、忍位的來源：根據《雜阿含》892 經言：<sup>264</sup>

爾時，世尊告諸比丘，有內六入處，云何為六？謂眼內入處：耳、鼻、舌、身、意內入處，於此六法觀察忍，名為信行，超昇離生，離凡夫地，未得

<sup>261</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 918c。

<sup>262</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，（台北：新文豐出版，民國 92 年），頁 393、395。

<sup>263</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 119b-120a。

<sup>264</sup> 《雜阿含經》，卷 31，《大正藏》第二冊，頁 224b。

須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。若此諸法增上觀察忍，名為法行，超昇離生，離凡夫地，未得須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。

由上述經文而知，忍有二行：信行和法行。「忍」在這裡的作用應有持續、加行的意思，如果以信行的「觀察忍」和法行的「諸法增上觀察忍」等古樸的阿含經文，相對於《大毘婆沙論》那具有上、中、下品之分的忍善根而言，在地位上，是有其相通之處的。若以此經為「忍」的原始經典來看，或也是可通的了。《中阿含》〈盡智經〉的「若有觀法忍，便習信。」<sup>265</sup>的「觀法忍」，和《雜阿含》892 經的「觀察忍」，對於「忍」的說法，內容相差不大，而部派分別法義的色彩更為濃厚，故筆者以為《雜阿含》892 經應是更為原始的經典來源。

## 2、為何《發智論》無忍，而《大毘婆沙論》偏說呢？

以《大毘婆沙論》逆說忍(*ksānti*) 的說明來看，決擇分的最後一位是「世第一法」，再往前一階就是忍的位次，這是所謂的增上忍。也因為忍是禪修到達某一定階次的持續狀態，或許改變不明顯而過程短暫，因此《發智論》沒有論及。

印順導師認為在決擇分中加入忍位，應是妙音尊者的功績，根據《大毘婆沙論》記載，妙音在《生智論》中說：云何暖？云何頂？云何忍？云何「世第一法」？<sup>266</sup>毘婆沙師們雖然多所論破妙音的主張，但此四善根之說，卻採用了他的說法，並加以延伸論述。

《雜阿含》892 經以「增上觀察忍，名為法行」的記載，忍位在最早期的法義思想中已可見端倪，《發智論》沒有採用，到了《大毘婆沙論》的廣分別法義中，即廣泛的討論到這一個階位。

## 3、忍位和煖、頂位之不同的說明：

《大毘婆沙論》不僅細密的分出忍位，而且列舉出十六門不同於煖和頂的特有之處，以下依《大毘婆沙論》所述，列出忍和煖、頂的特點對照列表：

<sup>265</sup> 《中阿含經》，卷 10，《大正藏》第一冊，頁 490a。

<sup>266</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(台北：正聞出版社，一九九八年)，頁 286-287。《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 2，《大正藏》第二十七冊，頁 5c。

忍	煖、頂
1、忍是極爲隨順聖諦的現觀	煖、頂不是
2、忍隣近見道	煖、頂不是
3、忍與見道相似 (見道位唯有法念住，恒現在前，忍位也是如此)	煖、頂不是 (煖、頂在初位，雖但起法念住，而增進位亦得起其餘的三念住)
4、必有忍位，不出意樂而能趣入聖道	煖、頂不是
5、修觀行者，於忍位中，樂於另外觀諦	於頂位中，樂於另外觀三寶；於煖位中，樂於另外觀五蘊
6、忍止於緣諦的上愚	煖止於緣諦的下愚；頂止於緣諦的中愚
7、忍止於緣諦的細愚	煖止於緣諦的麤愚；頂止於緣諦的中愚
8、忍起於緣諦的上明	煖起於緣諦的下明；頂起於緣諦的中明
9、忍起於緣諦的細明	煖起於緣諦的麤明；頂起於緣諦的中明
10、忍得緣諦的上信	煖得緣諦的下信；頂得緣諦的中信
11、忍得緣諦的細信	煖得緣諦的麤信，頂得緣諦的中信
12、忍位中，或時以十六行相觀察聖諦；或時以十二行相觀察聖諦；或時以八行相觀察聖諦；或時以四行相觀察聖諦	煖、頂位中，但以十六行相觀察聖諦
13、以忍位中，無雜作意	煖、頂位中，有雜作意
14、以忍位中，唯是別別作意，別別觀察諸諦	煖、頂位中，不是如此。煖、頂位雖然也是別別作意、別別觀諸諦，但在其中，是修總之行相、總觀諸諦
15、以忍位中，有時相續有一刹那觀察聖諦	煖、頂位中，唯有相續觀聖諦
16、以忍位中，漸略觀諦，極能隨順趣向涅槃，如同適往他方，以多換少。	煖、頂位中，不如是故

仔細看論主對於忍位的特別之處，列有十六項之多，在第十四項說到，忍位僅是別別作意、別別觀察諸諦，煖和頂位不是。論文中再更進一步說明，煖、頂位雖然別別作意、別別觀諸諦，但在其中，是修總和整體的行相，總觀諸諦；也就是說，忍位觀一切有漏都是苦；觀一切行都是無常；觀一切法都是空、無我，而僅僅觀涅槃是真實寂靜。

關於忍位又分上、中、下三品的說法，在《國譯一切經》中，木村泰賢解說到：在眾多論說之中，忍位可分為上、中、下三品；其中，在中、下忍位，都為觀察四諦的苦，而修十六行相的。在中忍位，俱舍宗所謂的修減緣減行，減緣的緣，是說觀諦；減行的行，是說修行相。然而，在中忍位第一回的觀行，由苦諦以下的苦行相，觀道諦下的出行相。第二回的觀行時，同樣由苦諦下觀苦行相開始，觀至道諦下的行行相為止，減去出的一行相觀，這就是減行；然而，在第四次，減去道諦全部的觀行，稱為減行。(此時雖有減行，只說是減緣，而不說是減行)如此漸漸省略，就是減緣、減行的行，最後苦諦下的一行相，就如苦類智忍和苦類智，到限定觀二剎那以上，就是中忍。然而，《俱舍》、《光記》等，但以四諦十六行相，為觀欲界和上二界兩種情形，是漸次地減緣、減行這八諦三十二行相，因此，觀行七回二十四週而完了。最後在苦諦下的一行相，一切剎那的觀位，稱為上忍位。<sup>267</sup>

4、毘婆沙論主在論述忍的部分，上述減修減行之下、中、上忍的解說上，可以用以下四張列表，完整說明忍在說一切有部中詳細的敘述：<sup>268</sup>表一是總論。表二是下忍位的觀法。表三是中忍位之觀法。表四為由上忍(增上忍)而證「世第一法」。

表一、總論：

緣道諦忍之後	三心(世第一法、苦法智忍、苦法智)同一所緣、同一行相
入正性離生，	二心(苦法智忍、苦法智)同一行相、不同一所緣
就生起右側表	二心(集法智忍、集法智相應)同一所緣、不同一行相

<sup>267</sup> 《國譯一切經》第七冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 88-90，註 36。

<sup>268</sup> 本段文章，參考吳老擇，《大毘婆沙論》〈世第一法〉白話翻譯手稿。

列的心	其餘的心，非同一所緣、非同一行相
-----	------------------

表二、下忍位的觀法

修行者先廣後略由此入 正離生以四行相而…	觀欲界的苦	下
	觀色、無色界的苦	
	觀欲界諸行的因	
	觀色、無色界諸行的因	
	觀欲界諸行之滅	忍
	觀色、無色界諸行之滅之因	
	觀欲界諸行之道	
	觀色、無色界諸行之道	

表三、中忍位之觀法

此後漸略 復以四行 相	(一)先後觀三界苦，最後觀下界諸行之道，漸略去上二界諸行之道	中
	(二)先後觀三界之苦，最後觀上三界諸行之滅，漸略去一切諸行之道	
	(三)先後觀三界之苦，最後觀下界諸行之滅，漸略去上二界之滅	
	(四)先後觀三界之苦，最後觀上二界諸行之因，漸略去一切諸行之滅	
	(五)先後觀三界之苦，後觀欲諸行之因，漸略去上二界諸行之因	忍
	(六)先後觀三界之苦，漸略去一切諸行之因	
	(七)先後觀三界之苦，漸略去上二界之苦	
	(八)彼復於下界之苦，以四行相相續觀察，再漸略之，至一行相二剎那之觀察，如苦法智、忍和苦法智	

對於欲界的苦，如一剎那觀察苦法智、忍，這名為上忍。此後無間再次以一剎那觀欲界之苦，就稱為「世第一法」。由此無間生起苦法智、忍展轉生起，直到道類智。若如是於緣苦諦忍之後入正離生的話，就有四心同一所緣。即由增上忍而入「世第一法」。

表四、由上忍(增上忍)而證「世第一法」

由上忍而證入世第一法	四心(增上忍、世第一法、苦法智忍、苦法智相應)同一所緣同一行相
	二心(苦法智忍、苦法智相應)同一行相，不同一所緣
	二心(集法智忍、集法智相應)同一所緣，不同一行相
	其餘之心就非同一所緣，非同一行相

以上由下忍而至上忍之順次修觀四行相，即漸次省略之修證法門，這是說一切有部的法理論述如此，實則是禪修的精神境界說明，是需要親自驗證才能了知的禪法內涵。

#### 5、忍的修法：<sup>269</sup>

「初及增長忍，緣四諦，法念住現在修，未來修四念住，一行相現在修，未來修十六行相。」

初忍和增長忍均緣四諦沒有分別，而且是現在修法念住和一行相，未來修四念住和十六行相。因為《大毘婆沙論》對此決擇分的說明，是逆著談的，忍位和增長忍位，是在凡夫修行的極上位，因此是緣苦等四諦，在現在時修四念住中境界較高的法念住和一行相，在未來則以修得聖賢法的四念住和十六行相為目標。看起來似乎相同，但修行觀法是有差別的，這在之前各別論述時，曾列表說明過。

<sup>269</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 7，《大正藏》第二十七冊，頁 30c。

## (二)頂(mūrdhānah)和頂墮：

頂(mūrdhan)，是頭蓋、(樹的)先端、峰、(天的)絕頂之意。漢譯有頂、頂門、頭、尊等。<sup>270</sup>《發智論》言，對於佛、法、僧，能生起小量的信，是為頂。

### 1、原典及諸論的說法

#### (1)頂和頂墮的經典出處

《中阿含經》〈說處經〉言，佛教導弟子們於真實因心及因緣起、因緣起法，精勤修習守護，善觀分別無常、苦、空、非我，而生忍、生樂、生欲、欲聞、欲念、欲觀，這是所謂的頂法。如果不修守護，不習精勤，頂法就會退失，如此而內外識、更樂、覺、想、思、愛、界和因緣生起，即是頂墮。<sup>271</sup>

#### (2)《發智論》言

對於佛、法、僧生起小量的信。如世尊為波羅衍拏摩納婆所說：「若於佛法僧，生起微小信，儒童應知彼，名已得頂法」。<sup>272</sup>

本論對於頂法的解說，十分的簡略，甚至只是一般人對於佛、法、僧三寶生起小量的信，就是頂法了，這是很樸素的主張；頂法在四抉擇分中位於第二位，若保持信念，持續而行，便可以成就忍法，按說一切有部的主張來說，這應是一個很高的修行階位；所以照《發智論》的說法，頂法的主張，在此時的發展應屬早期的說一切有部的萌發時期論說內容，到了《大毘婆沙論》時期，便逐漸發展到極重要的位置上。

### 2、《大毘婆沙論》說：<sup>273</sup>

<sup>270</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 1054。

<sup>271</sup> 《中阿含經》，卷 21，《大正藏》第一冊，頁 565b-c。

<sup>272</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1，《大正藏》第二十六冊，頁 919a。

<sup>273</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 25c-28a。



不同於《發智論》的簡略帶過，《大毘婆沙論》對於頂善根，慎重地提出了五個面向不同的主題來討論其特性：(1)位次的問題(2)以信為量的內涵問題(3)依勝而說，頂善根只說緣滅、道諦的說明(4)依信樂而說，具緣四聖諦(5)佛為不同根器者，說不同法教；以下便一一的逐項說明。

### (1)位次的討論

- a.有說：此應名為下，頂排在最下位。因為順決擇分中，煖法是在上位。
- b.有說：此頂應名為中，因為位於下方的煖，和上位的忍之中。
- c.尊者妙音說，順決擇分有二種：一欲界繫。二色界繫。在欲界繫中，下者名為煖；上者名為頂。色界繫中，下者名忍，上者名世第一法。因為在欲界的順決擇分中殊勝之故，所以名為頂。
- d. (毘婆沙師認為) 妙音不應這麼說這四者。因為色界法，是定地、修地，行聖行相，所以應該說：順決擇分總有二種：一可退。二不可退。可退的中、下者名為煖；上者名頂；不可退為中、下者名為忍；上者名世第一法。此法在可退的順決擇分中，因為殊勝，所以名為頂。

### (2)為何頂為小量信？

因為《發智論》沒有進一步的解說小量信為頂的原因為何，因而，說一切有部的論師們，便對此提出說明：

- a.尊者妙音說：欲界名小，是因為下劣的緣故；此法在欲界，所以名為小量。
- b.有人說：此信應名為異量。量是決定、信順、印可，所以名為量；煖是第一，頂是第二，此信不同於前面的煖，所以名為異量。
- c.有人說：此信應名為少量，因為在頂位之中，不能久住。

### (3)如果具足頂善根，以十六行相<sup>274</sup>而緣四聖諦，為何此中只說緣滅、道諦，而不是苦和集呢？

---

<sup>274</sup> 「十六行相：緣四聖諦起，謂：緣苦諦有四行相，一苦二非常三空四非我。緣集諦有四行相，一因二集三生四緣。緣滅諦有四行相，一滅二靜三妙四離。緣道諦有四行相，一道二如三行四出。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 79，《大正藏》第二十七冊，頁 408c。

毘婆沙師回答，這是依勝而說的。是說在四諦中，滅和道能超越勝出於生死，所以只說緣滅和道諦。

- a.滅、道二諦，清淨無垢，離過微妙，是可信事、生信處、所歸依，所以偏說。
- b.滅、道二諦，非唯可信，也是可求，雖然難可證得，但極可欣，苦和集不是如此。
- c.爲使受教化之人，產生信樂。
- d.有人說，對於佛和僧生小量信者，說緣道諦信；對於法生小量信者，說緣三諦信，因爲頂能具緣四聖諦。

(4)緣滅和道諦應可信樂，但爲何說緣苦和集諦呢？

答：信有二種：一者信可。二者信樂。滅和道諦具有二種信，苦和集諦雖然沒有信樂，但可以說有信可，所以緣苦和集，也是生於信。

脇尊者說，因爲厭患苦和集，所以稱讚滅和道。是說這滅和道的寂靜美妙，可以止息對治下劣鄙穢的苦和集的法。所以四諦都是可以生信的。

(5)爲何世尊爲波羅衍拏說信爲頂，爲諸新學苾芻說慧爲頂呢？

答：佛陀善知法相，以及善知眾人根器，應爲說者即爲說之。

- a.波羅衍拏住初業地，尙未熟習所作，未得奢摩他，未入聖教，未修漸次，世尊依頂等流，說信爲頂；新學比丘與他不同，所以教以頂的自性。
- b.佛隨所個人所缺而爲說法。波羅衍拏具有慧，但缺乏信，所以爲他說信爲頂；新學比丘有信缺慧，所以爲他說慧爲頂。
- c.爲止諂曲和愚癡。波羅衍拏是婆羅門種，雖有智慧但缺乏淨信，無信之慧會增長諂曲，爲防止他的諂曲，所以說信爲頂；新學比丘是釋迦種，雖有淨信而缺乏智慧，無慧之信增長愚癡，爲止他的愚癡，所以說慧爲頂。
- d.世尊所教化的大眾，同時包含了利根和鈍根的人，世尊爲利根者說信爲頂，爲鈍根者說慧爲頂。

(6)頂的修法

論文中言：<sup>275</sup>

---

<sup>275</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 7，《大正藏》第二十七冊，頁 30c。

「初頂，緣四諦，法念住現在修、未來修四念住、一行相現在修、未來修十六行相。

增長頂，緣三諦，四念住隨一現在修、未來修四念住、一行相現在修、未來修十六行相。緣滅諦，法念住現在修、未來修四念住、一行相現在修、未來修十六行相。」

以上論文，下面列表顯示，初頂和增長頂開始出現分別，初頂緣四諦，現在修法念住和一行相，未來修四念住和十六行相，這與忍位相同。

增長頂則分別緣三諦和滅諦，緣三諦除了現在修身、受、心、法的其中任何一法之外，其餘大部分同於初頂；在滅諦方面，則完全同於初忍位。

	緣四諦	現在修	未來修
初頂	四諦	法念住 一行相	四念住 十六行相
增長頂	三諦	四念住隨一 一行相	四念住 十六行相
	滅諦	法念住 一行相	四念住 十六行相

### 3、《大毘婆沙論》對於頂墮的廣解：<sup>276</sup>

如果修行人在得到頂善根時，卻不再親近善士，不聽聞正法，不如理作意，對於已得的世俗信，退沒、破壞、移轉、亡失，就名為頂墮。為什麼只有頂法有墮呢？論中說：如果說最勝的法都有墮的時候，更何況較低劣的煖善根呢？所以對於只說頂墮的原因，論中有五個說法：所以尊者依經而說；從頂退時，生大憂惱；住頂位時，有許多的留難之處；頂不能久住，因此是進退之際；住頂位時，將獲大利益，如同聖者得了不墮的法而得到忍位，異生也是如此，從頂退時會失

<sup>276</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 26c-27c。

去這個大利益，《大毘婆沙論》依上面五種理由，所以主張有頂墮。

### (三)煖(ūṣman)

#### 1、煖(ūṣman)的原典原意：

《發智論》卷一說：<sup>277</sup>

云何煖？答：若於正法毘奈耶中，有少信愛。如世尊為馬師、井宿二苾芻說：「此二愚人離我正法及毘奈耶，譬如大地去虛空遠；此二愚人於我正法毘奈耶中，無少分煖。」

以上《發智論》所引的馬師(Aśvaka)、井宿(Punabbasu)<sup>278</sup>二比丘之典故，《增一阿含經》有一相應經，言馬師、滿宿(Punabbasuka)<sup>279</sup>二比丘不淨，如來不為說戒之事。<sup>280</sup>此經可資對應論中所言。《十誦律》中亦有記載此二比丘作惡之事。<sup>281</sup>《中阿含經》<sup>282</sup>的阿濕具經，應是《發智論》最直接的經典依據，經中的比丘之名音譯為阿濕具、弗那婆修，說到名為四句之法，但沒有哪四句的內文說明，唯概言正法和律。

查煖(ūṣman)一字，是熱、蒸汽之意。<sup>283</sup>若論引為解釋對於不信正法及毘奈耶之人，為無少分煖，這將看出經中對煖的定義，將不會和修行內心境界相對應。《發智論》引經証此煖的內涵，應在於說明，沙門持戒為修行的基石，要在佛法上精進有成，須守佛制清淨戒法，才能在佛法上有些許的煖意，所以名之為煖吧！

<sup>277</sup> 《阿毘達磨發智論》，卷 1《大正藏》第二十六冊，頁 918c。

<sup>278</sup> 「分那婆素(隋言井宿)」《佛本行集經》，卷 60《大正藏》第一冊，頁 932a。

<sup>279</sup> 《善見律毘婆沙》，《大正藏》第二冊，頁 770a[4]。

<sup>280</sup> 《增一阿含經》，卷 44，《大正藏》第二冊，頁 786a-b。

<sup>281</sup> 《十誦律》，卷 4(初誦之四)，《大正藏》第二十三冊，頁 26b。

<sup>282</sup> 《中阿含經》，卷 51，《大正藏》第一冊，頁 752b。

「世尊告曰：「阿濕具、弗那婆修，有法名四句，我欲為汝說，汝等欲知耶？」阿濕具及弗那婆修白曰：「世尊！我等是誰？何由知法？」於是，世尊便作是念：「此愚癡人，越過於我此正法、律極大久遠。」若有法、律師，貪著食、不離食者，彼弟子不應速行放逸；況復我不貪著食、遠離於食；信弟子者應如是說：「世尊是我師，我是世尊弟子，世尊為我說法，善逝為我說法，令我長夜得義、得饒益，安隱快樂。」

<sup>283</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，上，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 287。

## 2、《大毘婆沙論》對煖的廣論

### (1)四句法：

《大毘婆沙論》是《發智論》的註釋書，對於在本論中，言有未及的法義，說法多方推敲設問，以為自派思想的確立。論中對於引用的經典文中所言，世尊告訴馬師、井宿二苾芻言：「我當為你說四句法」。《大毘婆沙論》以十二種法相，交互說明，以明白佛所言四句法的意涵。以下列表對照說明。<sup>284</sup>

有人說	《大毘婆沙論》解說原因
1.是四聖諦(苦、集、滅、道)	因為彼不見諦，造惡行故
2. 是四念住(身、受、心、法)	因為彼由顛倒，造惡行故
3. 是四正斷(未生善令生、已生善令長、未生惡令不生、已生惡令斷、)	因為彼由懈怠，造惡行故
4. 是四神足(欲、精進、意、思惟等定滅行成就修習神足) <sup>285</sup>	因為彼闕勝德，造惡行故
5.是四聖種(由衣、食、住處，欲斷樂斷，欲修樂修者，及因上說而得正知者) <sup>286</sup>	因為彼貪利養，造惡行故
6.是四沙門果(須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果)	因為彼實未得四沙門果，而稱我得造惡行故
7.是四無量(心與慈、悲、喜、捨俱) <sup>287</sup>	因為彼由貪瞋嫉妬增上，造惡行故
8.是四靜慮	因為彼由欲界煩惱增上，造惡行故
9.是四善巧(謂界善巧。處善巧。緣起善巧。處非處善巧)	因為彼愚因果，造惡行故
10.是四種順決擇分善根(煖、頂、忍、)	因為佛說彼二人無少分煖故

<sup>284</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 28b-c。

<sup>285</sup> 《長阿含經》，卷 5，《大正藏》第一冊，頁 36a。

<sup>286</sup> 《中阿含經》，卷 21，《大正藏》第一冊，頁 563b。

<sup>287</sup> 《中阿含經》，卷 21，《大正藏》第一冊，頁 563b。

世第一)	
11.是增一阿笈摩中四法迹(無貪、無瞋、正念、正定)	因為是四聖諦，彼愚諦理，違背聖教故
12.雜阿笈摩中，四句法(善言、愛言、實言、法言)	

表列中的「彼」，說的是馬師(Aśvaka)和井宿(Punabbasu)二位比丘，此二位比丘可以由上面所說的十二種缺失，而「無少分煖」。在諸法所對治的有漏煩惱中，由於此二人煩惱增上，造諸惡行，所以，得到「煖」決擇分的界定，應在於修學法教上，不造惡行，能知法、見法，而且精進不懈才有少「煖」可見。

對於論中所引用這些四法的內容，在《集異門足論》卷六至卷十的四法品中有詳細說明，而這些法相在《長阿含》、《中阿含》及《增一阿含》中也可散見，唯《雜阿含》中少見整理得如此完整的法相出現，可見在諸阿含經的陸續集成發展中，與部派思想交互影響，是息息相關的。同時由以上列表也可以看到，毘婆沙師們對於經中的四句法嚴謹的義理辨別，這四句法說，的確是包含了各個面向，對治或修行之所須佛法的內涵的論法了。

### (2)煖的名稱解說：<sup>288</sup>

論中對煖的名稱的舉例解說，例如：以火燒薪、夏日花堆、積聚糞壤、竹葦相摩等，因為火生熱能燒木材；花堆中產生熱氣，使花萎悴；積糞聚壤因夏日高溫，會自然腐爛；竹葦等互相摩擦，能起火燒林等等，都是說明為何以煖為名的原由。

尊者妙音的說法是：依法而求解脫時，有善根生起，是聖道的太陽，以為前行、前相，所以名為煖。如同太陽將出之時，光明之相會先顯現。而且也像聖道的火，如同火將要點燃之時，會先生起白烟。

### (3)煖的內涵：

<sup>288</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 28a。

對於「煖」的意涵說明，論中以問答方式，從不同問題面切入，整理論中所提出的四個問題：一、什麼是煖？二、何以煖只緣滅、道二諦？三、為何也可緣苦和集諦？四、少信愛之人也可以得到煖嗎？論主在論文中的自問自答，以道出說一切有部的立場和看法。

a、什麼是煖呢？

答：若於正法毘奈耶中，有少信愛，即信名愛，故名信愛。在正法之中，為具有信愛的人者，說緣道諦的信。在毘奈耶中，對具有信愛的人，說緣滅諦的信。

b、問：煖善根，具足十六行相，緣四聖諦，為何此中，只說緣滅、道諦，而不是苦和集呢？

答：這是依勝義而說的，是說在四諦之中，滅和道是勝法，是可以出離生死的。有人說：在正法之中，為具有信愛的人，說緣三諦的信。在毘奈耶中，為具有信愛的人，說緣滅諦的信，因為煖能夠同時緣四聖諦。

c、問：緣滅、道諦可以說通，這是可信之事，是生信之處，是我人所歸依，應該信愛；而緣苦和集諦，為什麼也可以呢？煩惱惡行和所得的果，如同糞土污穢，深可厭患，不應在此之中，生起信愛。

答：信有二種：一、信可。二、信愛。在滅、道諦中，具有二種信，在苦、集諦中，雖然沒有信愛，但有信可，所以緣苦、集，也是生於信的。

d、問：對於正法、毘奈耶中，有少信愛的人，他們都能得到煖階位嗎？

答：不行。為什麼呢？煖是色界的定地、修地，為十六行相所攝的善根，這其中所說的，是這樣的信愛，不是其他的信愛，所以說不行。

由這四個問題的討論，可以看到對於「煖」善根的生起問題說明中，可以歸納出兩個結論：一、四諦皆可：針對具足不同層次善根的人，雖然也說可以有「煖」，其實內涵是不同的，但是，只要具足信，在四諦中都是可以生起「煖」善根的。二、色界的定地、修地：不是所有的人都可得到「煖」善根。

第二個結論的問題，值得商榷，因為世第一法是入色界的門檻，都還有屬於色界與否之爭呢！為何在其之前階段的「煖」善根，卻已是色界的定地、修地了

呢？不是前後矛盾嗎？關於筆者的這個疑問，在以下四種順決擇分自性問題的討論中，可以看到尊者妙音對於這問題的解說。

(4)煖的修習次第：

修習煖位時，可分為現在修和未來修的時間相，初煖和增長煖都包含了現在和未來兩者，如論中所言：<sup>289</sup>

「初煖，緣三諦，法念住現在修、未來修四念住、一行相現在修、未來修四行相俱同類修、非不同類。緣滅諦，法念住現在修、未來亦唯修法念住。一行相現在修、未來修四行相亦同類修，非不同類。所以者何？非初觀蘊滅能修，緣蘊、道故。

增長煖，緣三諦，四念住隨一現在修、未來修四念住、此同類修亦不同類。一行相現在修、未來修十六行相。緣滅諦，法念住現在修、未來修四念住、一行相現在修、未來修十六行相。」

以上這段論文，可以下表來說明。

	緣四諦	現在修(行修)	未來修(得修)	同類修
初煖	緣三諦	法念住 四念住之隨 一行相	四念住 四行相	同類修
	緣滅諦	法念住 一行相	唯修法念住 四行相	同類修
增長煖	緣三諦	四念住隨 一行相	四念住 十六行相	同類修 不同類修
	緣滅諦	法念住 一行相	四念住 十六行相	

<sup>289</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 7，《大正藏》第二十七冊，頁 30c。



對於煖的修法，論中再進一步討論同類修和法念住的問題。

a. 同類修的疑問解答

問：為何初煖只有同類修，而不是不同類修；而增長煖能修同類，也能修不同類呢？

答：初煖未曾得種性，因為是初學觀諦，所以只修同類。增長煖已曾得種性，因為串習觀諦，所以可以同類修，也可不同類修。

b. 現在唯修法念住的疑問解答

問：為何初忍和增長忍，現在皆唯修法念住；而煖和頂不是呢？

答：因為忍近於見道位，與見道相似；如見道之中，唯能生起法念住，忍也是如此。

c. 尊者妙音說：初忍和增長忍，如同初煖及增長煖的說法。在色界的善根中，是未曾得種性，和已經得種性。

於欲界繫之中，在下就名為煖，在上的名為頂。於色界繫之中，在下的名為忍，在上的名世第一法。<sup>290</sup>

d. 婆沙師的評論

尊者妙音不應這麼說，這四善根皆是色界修所成的。忍近於見道，因為如同見道起法念住。

尊者妙音以定力來劃分和婆沙師的主張，有很明顯的不同之處，上面 c 和 d 二項可以看出，妙音主張，欲界繫中，在下位的就名為煖，在上位的名為頂。在色界繫當中，在下位的名為忍，在上位的名世第一法。

毘婆沙師們認為四善根，都是屬於色界繫，為色界修所成，屬色界定的範圍，因為欲界的心雜亂難定，是無法發起煖和頂階位的。吳老擇以為：「欲界的雜亂心，沒有真正三寶的信心力，發生微小信，至少要到將入初禪的未至定。這為迦濕彌羅的婆沙師和西方師，修四善根之重要不同的主張。」並且認為「妙音較近阿毘達磨的古義，而新阿毘達磨的主張，較合於漢傳佛教的修行人。」<sup>291</sup>

<sup>290</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 7，《大正藏》第二十七冊，頁 25a,32a。

<sup>291</sup> 吳老擇著，《大毘婆沙論》〈世第一法〉白話翻譯手稿。

#### (四) 四善根其他問題的討論

##### 1、四善根以五蘊爲其自性。

煖、頂、忍和「世第一法」這四種順決擇分，在《大毘婆沙論》中甚至討論到自性的問題上，所謂自性，梵文prakṛti, pra-kṛti，本來的、自然的、素質、傾向；基本形態、規則；物質的要素、(自然的)原始構成要素。中譯爲性、本性、自生、自體、體性、本來、自然、法、自然本性、實性、畢竟。<sup>292</sup>至於這四種善根的自性是什麼呢？婆沙論主自己回答，皆是以五蘊爲其自性。

##### 2、四善根何界所繫？

尊者妙音進一步說：順決擇分有的是欲界所繫、有的是色界所繫。

在欲界所繫的中、下者，名爲煖；在上者名爲頂。這二者的自性，只有四蘊，因爲在欲界中，沒有隨轉色<sup>293</sup>。在色界所繫的中、下者，名爲忍，在上者名爲世第一法。此二者的自性，皆具有五蘊，因爲在色界中，具有隨轉色。如果這麼說的話，這四善根都是在色界，因爲定地和修地，能行聖行法，這四種自性都是具有五蘊的。

##### 3、四善根有幾品分別呢？

幾品分別的說法，大家多少不同，四大論師中的妙音、覺天、世友便不同主張了，以下列表容易明白。

說別	以各自品數而言	以三品而言
《大毘婆沙論》		總有三品，是下、中、上 煖是下品 頂是中品 忍及「世第一法」是上品
有人說	煖有二品，謂下下、下中。 頂有三品，謂下上、中下、中中	若以三品攝之 煖唯下品

<sup>292</sup> 荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，下，(台北：新文豐出版，民國 92 年)，頁 819。

<sup>293</sup> 「問：何故名隨轉？答：相隨順義是隨轉義，相攝益義是隨轉義，辦一事義是隨轉義，隨心轉法，義語心言，汝所作事，我亦作之，心心所法，展轉相望，由五事故，說名隨轉。謂所依故、所緣故、行相故、果故、異熟故。心與隨心轉色、心不相應行，展轉相望，由二事故，說名隨轉，謂果故、異熟故。」《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 6，《大正藏》第二十七冊，頁 82a。

	忍有三品，謂中上、上下、上中 「世第一法」唯一品，謂上上。	頂下中品 忍中上品 「世第一法」唯是上品
妙音	煖有三品。 頂有六品。 忍有八品。 「世第一法」唯上上品。	若以三品攝之 煖唯下品 頂下中品 忍通三品 世第一法唯是上品
覺天	煖有三品，謂下下、下中、下上 頂有三品，謂中下、中中、中上 忍有二品，謂上下、上中 「世第一法」唯一品，謂上上	若以三品攝之，如初說
世友	煖有三品，謂下下、下中、下上 頂有二品，謂中下、中中 忍有三品，謂中上、上下、上中 「世第一法」唯一品，謂上上。	若以三品攝之 煖唯下品 頂唯中品 忍中上品 「世第一法」唯是上品

由以上表列品別來看，各家說法有同有異。同的是，以三品來分的話，煖、頂、「世第一法」三者，大家看法一致：煖唯下品，頂唯中品，「世第一法」唯是上品。所不同的是忍位的分品，妙音主張忍通三品。在順決擇分的大前題之下，若以三品來論，大家唯在忍的品位上有異議，因為忍本是頂的持續，大家都認為比頂至少等同或者為上，多和「世第一法」並列上品。可見忍位高而隱晦難斷，個人修習體會自是不同，以致位階認同不一，主張自是不同了。

### 三、《俱舍論》四善根的修習次第內容<sup>294</sup>

<sup>294</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 119b-120a。

有別於《大毘婆沙論》的不淨觀或持息念、念住、三義觀、七處善，而進入煖、頂、忍的順抉擇分位次，《俱舍論》在入修二門—不淨觀和持息念，修成得定之後，接著修習四念住，而後便進入煖、頂、忍的順抉擇分位次。中間沒有另外述及三義觀和七處善的教法，此由「依已修成止，為觀修念住，以自相共相，觀身、受、心、法」<sup>295</sup>四句偈頌可以看出。

《俱舍論》本頌說：「彼居法念住，總觀四所緣，修非常及苦、空、非我行相」論中說，觀行者，在緣總雜法念住之中，總觀所緣身等的四境，修四行相，就是所謂非常、苦、空、非我；修完這個觀法，會再生起什麼善根呢？以下本頌說：

「從此生煖法，具觀四聖諦，修十六行相，次生頂亦然，如是二善根，皆初法後四，次忍唯法念，下中品同頂，上唯觀欲苦，一行一剎那……」

這是說，修完法念住的總觀四所緣、四行相之後，就從此生起煖法，再具觀四聖諦，修十六行相<sup>296</sup>，依此頂法也是如此。故此間，沒有提到三義觀和七處善的論題，直接由念住法，論到煖等法的生起。

## 第七節 本章結語

《大毘婆沙論》在定蘊中說到，修習不淨觀、持息念、念住、三義觀、七處善、煖、頂、忍、「世第一法」，這些都名為見道根本。<sup>297</sup>這些也即是本章第一節所言的順次第而說諸功德。想要修得「世第一法」，這些法門不僅是修行的基本功，更是欲求解脫，去縛解粘的不二門道。

在阿含經中所教示的不淨觀，乃佛陀用以教導弟子對治貪欲而說，經文內容至為簡要，只提到此法對治貪欲的修行利益，沒有修法等其他的詳細記載。直到部派興起，赤銅鑠部的《善見律毘婆沙》才有更進一步說到修行的功德，修習不

<sup>295</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十九冊，頁 118c。

<sup>296</sup> 「……十六行相：觀苦聖諦修四行相。一非常二苦三空四非我。觀集聖諦修四行相。一因二集三生四緣。觀滅聖諦修四行相。一滅二靜三妙四離。觀道聖諦修四行相。一道二如三行四出。」《俱舍論》，《大正藏》第二十九冊，頁 119b。

<sup>297</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 186，《大正藏》第二十七冊，頁 933b。

淨觀可進至第一禪，得到一禪的不淨三昧<sup>298</sup>，為修習此法的最高境界。此部律是赤銅鑠部所誦律，和其他的律有不同的看法。

至於修行方法的細則，《清淨道論》有很詳細的說明，這些修法相較於《大毘婆沙論》之法，其「觀察死屍青瘀等相」應該可以相對於《清淨道論》中的這十不淨之部分修法，可惜沒有一一詳列出來，在文章中所列表的《大毘婆沙論》和《俱舍論》說明，觀的是《清淨道論》中所謂的骸骨相，在《俱舍論》稱為骨鎖觀，至於屍體腐敗過程的其他觀法，《大毘婆沙論》的「住對面念」略有提及，但並無交待修法的細則。

在持息念方面，本章第三節的討論，綜合了上從《阿含經》一直到《大毘婆沙論》時期，外加《俱舍論》之中，其所描述的持息念修法，可以看到其中過程的演變。從《雜阿含經》到《增一阿含》所提及的修法，尚是以心繫隨色身，完全了知呼吸的長短；分別曉了的追尋呼吸的出入之法所修。到了《修行道地經論》的部派早期，便提出了數息的名相，並且演變到算數呼吸，以定心一處的目的。《大毘婆沙論》時期，論說的內容便十分的廣泛，最主要的主張是其法能速引四念住，此乃是佛陀主張所以重要。

更重要的一點，是論中提到「持息念唯內道起，不共外道」，最引人注意，此一說法其實具有進一步說明的必要。如之前筆者論過「數息法」乃佛陀獨創性的修行法門，現今此持息念如果是不共外道的主張，必須在觀法上合於四念住，才是合乎史實的說法。「念住」的修行，從古至今一直是普受重視的，不僅佛陀臨涅槃之際的殷殷咐囑，部派廣為論述，一直到現今南傳上座部的緬甸，並且也大力弘傳四念住的禪修法門，派別之間或有修習方法上的不同，但此一原則是不曾改變過的。

決擇分的發展，由《發智論》的「世第一法」、頂、煖等三善根，以逆決擇分的方式說起，到了《大毘婆沙論》時期，在「世第一法」和頂之間，再加上忍位，便成爲了四加行道(prayoga-marga)，又可名爲四決擇分。

《大毘婆沙論》中說，爲什麼要名爲順決擇分呢？論主回答說：所謂決擇是

---

<sup>298</sup> 「如思念自利益故，是故如來讚歎有五種，失得有五種，有三善具足十相，名爲得第一禪。……如是心至真，以三相十相具足，以思觀喜樂具足，以志心至心憶念三昧智慧具足，指示讚嘆入不淨三昧者，如是更重思量分別不亂，是故如來慇懃讚嘆說利者，所以讚其所利。」  
《善見律毘婆沙》，卷 26，《大正藏》第二十二冊，頁 743a

說聖道。這四種善根，是彼此隨順的法；而在彼此隨順的法教之中，這四種最殊勝所以得名；這四種也可以名為行諦，也名為修治，又可名為善根。所說的行諦，是指以無常等的十六行相，遍歷在四諦。修治，是說為求聖道，修治身器，除去穢惡，可以引生聖道，就像農夫為了得到種子，修治田地，除去穢草一般；這也是一樣，所謂善根是說聖道涅槃，是真實的善，這四善根最初的基本是安足之處，所以可名為根。以精進修習不淨觀、持息念、念住等的觀法，在修行別別觀察法義上，可以漸習得此四善根之位，進而入正性離生，得到聖道，成為聖人。

## 第四章 結論

研讀過本文介紹的「世第一法」的內容之後，首要了解的是，所謂「世第一法」的完成，是必須通過以不淨觀或持息念、念住、三義觀和七處善為前行的修持過程；在心意識的觀察上，也要有煖、頂、忍等決擇分的累積功德，才得以竟全功，從而開展出跨越「世第一法」進入聖流的出世解脫之道，這是說一切有部思想的正義之說；但若再以此思想內涵，上推至原始佛教時期的修行法則，筆者心裡產生了一個不同的思考觀點，以下藉由再次整理本論的修行原則，回溯反觀阿含要義來說明之。

本文的進行方式雖是先說「世第一法」，再討論前行的修行法門，在此結論之際，筆者則從基礎的修行法門說起，以一窺完整的「世第一法」修行過程。

### 一、略窺阿毘達磨的修行法門

不管在任何書籍或場合中，只要一提及阿毘達磨，在一般的概念上，大多會以其論說的教法細則，以及法相分說為重點。但筆者寫作本篇論文時，再再的發見，這部論書無處不是從基礎的內心修行開始論起，從不淨觀、持息念、四念住、三義觀和七處善，一直到四決擇分的細究，這些法門幾乎涵蓋了當時佛教界全部的修持方法。

#### (一)不淨觀和持息念

由《雜阿含經》中的記載隨處可見，相同的一項修行法門，在根本佛教時期的佛陀親自教授之下，許多法門都是可以單獨達到「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的解脫境地。雖然修習不淨觀，並不能得到最終的解脫，但可以迅速去除貪欲蓋障，原是很好的修行法門；而如此強烈的法門還是有風險存在的，因為修行者的悟性和根器不同，在修行過程中，有人心態失去平衡，引發了弟子們自殺、教他殺的不當行為，此後，佛陀由於阿難的請求而為弟子們講

說不同的修行法門—持息念。

持息念的修行方法，在當時的修行環境中，是一項普遍性極高，內外道均共通的法門，在觀照呼吸的一進一出之間，得到定力，進而證入初禪以上的定境，此法門原本在外道的修行中，已有頗多修行者專擅此道，甚而比佛教修行人更專精者所在多是，佛陀便在此共通的修法之中，發展出具有獨擅見解的自派修法。

這個特色，是建立在佛陀教導弟子們，對於人世間苦、集、滅、道的觀察，併合五蘊、十二處、十八界等，所共同織起一片，以觀照分爲身、受、心、法等四種類別之一切法的內心法門，這個法門，就是四念住的觀法。

## (二)念住、三義觀和七處善

如上所說四念住法門的修持，其中完整的包含了不淨觀和持息念等方法在內，形成佛教特有的修持方法。

在《品類足論》中，下面這段經文對於身、受、心、法等四念住的說明最爲明確：<sup>299</sup>

身念住云何？謂十有色處，及法處所攝色。

受念住云何？謂六受身。即眼觸所生受，乃至意觸所生受。

心念住云何？謂六識身。即眼識乃至意識。

法念住云何？謂受所不攝非色法處。

身念住觀身內、外和內外，受、心、法念住也是如此，觀身不淨，觀受是苦，觀法無我，最後得到涅槃寂靜。

如上述《品類足論》這樣的法門統合教說和細說，在早期的部派佛教中，便已十分成熟，阿含經中的法數，大多只是名稱的列舉，發展至部派時期，細說部分便一一的得到進一步的闡述和整理。

除此之外，當我們閱讀原始佛教的法門介紹時，除了少部分的修法，例如：不淨觀治貪、慈心觀去瞋等等，具有個別對治目的的法門之外，其餘的諸多法門，

---

<sup>299</sup> 《阿毘達磨品類足論》，卷 12，《大正藏》第二十六冊，頁 718a，739b-743c。



都可以獨立修持並且達到解脫的目的。例如《雜阿含經》中所言：<sup>300</sup>

爾時，世尊告諸比丘，有七處善、三種觀義，盡於此法得漏盡，得無漏，心解脫、慧解脫。現法自知身作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

三義觀的內容是五蘊、十二處和十八界；而七處善，則如《雜阿含》的經文所言：「如實知色、色集、色滅、色滅道跡、色味、色患、色離如實知。如是受、想、行、識；識集、識滅、識滅道跡、識味、識患、識離如實知」<sup>301</sup>這些法數其實完全包含了佛教的一切有為法在內，在融合了四念住法門之後，以不淨觀、持息念的修持要義，並且整合了五蘊、十二處和十八界的法數要義，如實知色、色集、色滅、色滅道跡、色味、色患、色離，由此精進修持，自己可以由觀苦、集、滅、道、無常、苦、空、非我，達到最終目標，證入解脫境地，這就是佛陀完整而特有的修行法要。

由此經文，可以反觀部派時期的修行論題，如本論主題「世第一法」的修證過程，必須通過所有的修行法門，完整的走完四決擇分的心意識觀察，才得以去凡入聖，證得初果；如此之下，我們心中的想法便不得不有所改變，原來簡單、單一的解脫法門，如今好像效果打了折扣似的，退失解脫的效用了，還要搭配其他法門一起修行，才能一步一步，慢慢的向解脫之門靠近。或許這是因著時代的遷移，社會風俗改變，人的須求已有所不同，必須有一整套的完美體系的論說，才足以豎立自派的威信，並得到君王和百姓的認同吧！

## 二、阿毘達磨修行法門心意識上的修習階次

在修行法門分類背後的精神層面，說一切有部的另一特色，是以四決擇分來作心意識階次上的區別的。

### (一)四決擇分中的煖、頂、忍

<sup>300</sup> 《雜阿含經》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 10a。

<sup>301</sup> 《雜阿含經》，卷 2，《大正藏》第二冊，頁 10a。

前面所說的三義觀、七處善等法，其為結合了五蘊、十二處和十八界及如實觀四聖諦、四念住等各項法門，這是所有佛法修持的理論架構，在此修行法所進行下的修行觀，則是以順決擇分的煖、頂、忍、「世第一法」為世間的修所成慧，這四決擇分所說的，是在修行的過程中，同時可以在精神層面上區分出來的四個修習階次。

此是合決斷簡擇而說的各種聖道，是欲界眾生超凡入聖的關鍵。此四善根，可分為下、中、上三品，煖是下品，頂是上品，忍及「世第一法」是上品，皆是以五蘊為其自性的。《發智論》逆說決擇分，《大毘婆沙論》繼承學說之下，自然不例外的全部引用，但在頂法和「世第一法」之間，更加進了一個新的元素—忍位；這不僅是部派思想演進的明證，也是個很大的創舉，因為忍位所承載的任務是十分重要的。

#### 1、忍：

修行到達什麼樣的境界時，可以稱為煖或頂或忍，甚至是「世第一法」呢？這其中的學理派別可以說各有所長，以說一切有部論師的正義而言，決擇分的論說是逆著說的，也就是由忍位開始說起，再回溯到煖的反向說法。

《大毘婆沙論》列舉出忍位的十六門不同於煖和頂的特有之處，例如：忍是極為隨順聖諦的現觀、與見道相似、忍位中無雜作意、唯是別別作意，別別觀察諸諦等等，實多殊勝於煖、頂之位。

上忍位(增上忍)是證入「世第一法」的前一法，此法在關於「世第一法」的退不退的問題討論，是說一切有部論師們認為忍，安足堅牢，所以支撐「世第一法」不退轉的基石；增上忍、世第一法、苦法智、忍、苦法智相應是四心同一所緣同一行相的，足見忍的舉足輕重之處。

忍位的增添是在《大毘婆沙論》才有的，以上承《發智論》思想為宗的《大毘婆沙論》，決擇分也是逆說的，唯在「世第一法」之前加入了「忍」位，這是很大的不同點。關於忍位的來源出處，在《雜阿含》892 經曾提到：於此六法（六識）觀察忍，名為信行；在各種法上，增上觀察忍，名為法行；若以《發智論》的觀點來看，這段經文有進一步考據的必要，因為經文的內涵比論書還廣泛，而且沒

有南傳相應部的對照經文，所以大為提高部派自行增添的可能性。由此兩個觀點來看，筆者推論，可能為說一切有部論師們在編集《大毘婆沙論》時期左右，此論題才被廣泛的加以討論。

## 2、頂：

頂法在四決擇分中位於煖法和忍法之間，所處位置如同位於山頂，在世間法來說，有兩種解讀：其一，是經過煖法的修行，而到達極限。如《中阿含經》〈說處經〉說，佛弟子精勤修習守護因緣法，善觀分別無常、苦、空、非我，而生忍、樂、欲、欲聞、欲念、欲觀，這是所謂的頂法。《修行道地經》說：見五陰空，悉皆非我所，名為頂法。<sup>302</sup>可見頂法也是世間法的極致之位。其二，是一般修行法的過程之一；如《發智論》說：對佛、法、僧生起小量的信是頂法。

《發智論》對於頂法的簡略解說，正說明了此法在早期的說一切有部思想萌發上，尚未被重視，是未加以充分討論的議題，以致妙音論師進一步的說明：因為欲界名小，是下劣，所以此法在欲界，而名為小量信。從這些論師的討論軌跡上，便可以看到說一切有部內部思想的發展和整理，是逐步延伸和擴展的進行著。

到了結集《大毘婆沙論》的時期，對於頂善根的內涵，論師們的討論便十分的豐富和廣泛；不僅在信的方面有所說明，其他的位次的問題、殊勝之處、頂法的不同階段的內容、甚至上溯至世尊教化弟子的方法應用等等各項說明，可說全方位的讓頂法有足夠說服力登上四決擇分中的第二位置，修行者若能保持頂法的巔峰狀態，不從頂上退墮下來，就是所謂的頂墮，而持續精進，甚至可以進至忍位而順利證入「世第一法」。

## 3、煖：

論書中對於煖法的比喻說到，其如同是以火燒薪、夏日花堆、積聚糞壤、竹葦相摩等熱的產生開始，象徵修行者在起步時，那種逐步地由陌生而至熟稔的心理過程；在以馬師、井宿二苾芻為例的經說中可以得知，要修得「煖」決擇分，應在修學的法教上，不造惡行，能知法、見法，而且精進不懈，才可以見到一點點的煖，可知煖位的初階性質，應是修行者修習佛法時，由無到少量，漸次增長

---

<sup>302</sup> 《修行道地經》，卷 15，《大正藏》第十五冊，頁 217a。

的初步過程。

在煖位的內涵上，《大毘婆沙論》的毘婆沙師們，又細分為未曾得種性的初煖，和已曾得種性的增長煖；這在修法上就又有同類修和可不同類修的精細分別，因為初學觀諦者修行上，有必要從簡單的學習方法開始起修；這些是論師們對煖位的延伸論述，論中的論說可說是十分的繁雜，初煖及增長煖的不同階次劃分，使得煖位的內涵又再立體化了起來；在時間上，有現在修和未來修的分別；在階次上，有初煖和增長煖的前後之分；在修行方法上，也有同類修和不同類的區隔。

四善根的詮釋和完備，從原始佛教的阿含經以來，直到部派中晚期的《大毘婆沙論》集成，教說內涵，不僅有了全面性的延伸闡釋，更因部派思想主張分歧，更增添了法數名相及解說的複雜性；而這些特性同樣的也都適用於「世第一法」，這也即便是部派佛教時期的特性了。

(二)以「世第一法」的七門分別為研究部派主張的起點：

《大毘婆沙論》中對「世第一法」內涵介紹，是由七門分別所展開：(一)心、心所法為等無間入正性離生。(二)「世第一法」的正名。(三)何界所繫(四)有尋有伺(五)樂根相應(六)為一心或多心(七)退或不退等七個主要論題。掌握了此七門的分別之說，對於「世第一法」的特性便有了深層的認知。

### 1、「世第一法」的心意識根據

佛教的修行法門，不啻是一項內心的革命，把對世俗的所有認知，在此一內心世界中一一的拔除，要做到這一點，除了要有有教主和教法的提攜教導之外，不僅要具備放棄世間所有的決心，更必須要有絕對的手段來促使自己往修行的道上前行。

這一節所討論的主題，是修行者歷經千辛萬苦，逐步修證而得的「世第一法」，其心意識中根據以信、進、念、定、慧等五根為其自性，這五根在有漏、無漏的問題上，便引起了部派間不同論說，有主張是五根均為無漏之說，有主張五根為

有漏，但以此五根爲自性，可成就無漏的「世第一法」，這是毘婆沙師們的正義。

迦旃延尼子等的舊阿毘達磨者認爲，「世第一法」乃是以五根爲自性的，「世第一法」在異生身，所以知道五根也是通於有漏異生的。但阿毘達磨論師們主張，「世第一法」是在色界繫是屬於無漏法，舊阿毘達磨所說的這一點是否也是其他部派另外主張「世第一法」是屬於有漏法的想法來源呢？

## 2、「世第一法」何界所繫

界繫的問題，在此「世第一法」的內涵中，是個十分重要的議題，以各個部派內、外之爭來看，分有色界繫、欲界繫，以及介於欲界和色界繫等的三種說法。

唯說色界所繫，是說一切有部的基本立場，以《發智論》和《大毘婆沙論》爲最主要論書代表。

主張欲界繫的是《俱舍論》的主張，其雖也是源出於說一切有部，但卻認爲此法以世間爲名，因爲有漏之故，最勝名爲第一，這是有漏法，屬於俗世中最勝的法，所以名爲「世第一法」。

主張在欲、色兩界之中介點的，以《清淨道論》和《解脫道論》爲主，說明正超越凡夫，還未進入色界的這個階段而言，不能說爲欲界，或者是色界所繫。

## 3、「世第一法」爲有尋有伺

色界之中，分爲有尋有伺地、無尋唯伺地和無尋無伺地等三種定地，此三定地分布於一般所說的未至定、初禪、二禪、三禪、四禪之中，「世第一法」在由增上忍修成而得，等無間的証入正性離生，得到苦法智、忍，這證道的過程中間不僅牽動了欲界和色界的繫屬之分，而且在這定地之中是以什麼樣的身份得以進入，尋、伺的分別便給部派之間有了討論的空間。

根據《大毘婆沙論》論主所主張，「世第一法」是可以通在色界三地的。亦即說依有尋有伺定而入正性離生的修行者，他們所得的世第一法就是有尋有伺地的「世第一法」，依此類推，依無尋唯伺地，依無尋無伺地，均可得其相應的「世第一法」。

#### 4、「世第一法」與樂根相應

《雜阿含》中的樂根，是屬於樂根、喜根、苦根、憂根、捨根等的五受之一，以說一切有部的立場而言，「世第一法」因為歸屬於色界，因此，應該不再與苦根和憂根相應，在《大毘婆沙論》的論說中，「世第一法」是與樂根相應的，但喜、樂、捨三根，也均有其相應和不相應之時，依其初、二、三靜慮的相應之處，與「世第一法」相應，亦能生起不同的法。在部派的主張裡，樂根是通於有漏或無漏的，因此也是欲界或色界所繫；依論中所言，說一切有部的正義，此法應是屬於無漏，且是色界所繫相應的樂根相應才是。

#### 5、「世第一法」一心、多心

《大毘婆沙論》認為「世第一法」的心，剎那相續現前，即是一念現前。意思是說，一心聚中的心和心所，心所和心所等相應生起，心所雖然有很多的分類，但在一剎那和善根相應的心，只能有一個，這一念和善根相應是為見道，也就是得到「世第一法」；而和其相應的世間心是增上忍；和其相應的出世間心是苦法智、忍；亦即由增上忍生起「世第一法」，再無間生起苦法智、忍，這過程是心心相續的，「世第一法」在此是一念，是剎那心，是一心，不是多心。

#### 6、「世第一法」退或不退

從「世第一法」退或不退的論題上，《大毘婆沙論》是從方便舉例說明，和說明根本道果的兩個方向加以論說：

因為「世第一法」為等無間緣引生苦法智、忍，兩者中間，容不得生起不相似心，因此，方便開縱舉例的說，是以壯士渡河和五大河的譬喻來說明。而根本道果的作用方面，義理上，也因「世第一法」與苦法智、忍作等無間緣的關係，「世第一法」由正滅位取果、與果，苦法智、忍接著在下一心必定現前，這等無間的作用上，是不容有第二念產生的，所以，如何會有退的心或機會發生呢？「世第

一法」必定是不退的。

從以上這七門分別所呈現出來的「世第一法」，已經不只具有修行法門的骨幹架構而已，心意論證的內涵也是面面俱到。本法的內涵探討，行文至此已有了點線面的綜合討論，論證此法不僅只是單一的剎那法而已，而是一個修行初學者，從開始進入修行初階時期，一直到斷除欲界煩惱，證入初果的完整修行過程。

### 三、回顧寫作本文的心意

在「世第一法」的研究裡，行門方面，實際上便是在作部派修行法門的研究，從起始修行的初學下手處開始，即是朝著解脫生死的方向走去，而「世第一法」的位置，正位於斷除世俗煩惱，進入聖賢位的臨界點，這個剎那法，在說一切有部的主張裡，稱為「世第一法」；而在南傳論典的《清淨道論》中，則名為種姓智，同是超凡入聖的臨界剎那法；在心意識的層面上，則以上述的七門分別來作其特性的探討，「世第一法」乃是無漏法，為色界所繫，有尋有伺，與樂根相應，是相續一心、不退轉的，這是《大毘婆沙論》的主張，也是說一切有部內部主流的正義。

決定本文對於修行方法的寫作方式是很難定案的，因為在第二章的「世第一法」簡介裡，介紹「世第一法」的前行修法時，心中有很大的矛盾和思慮。主要的原因在於，歷史是不斷演進的，同一項的修行法門，在不同的時空背景中，往往代表了不同的立場，也有不同的過程，不同的目的，和不同的操作方法。因此我在介紹不淨觀和持息念這兩種法門的時候，心裡一直琢磨著這個問題點：既然以點狀的介紹方式不能代表說明一項法門的要義，那麼從《雜阿含》開始論起，一直到部派論書為止，列出他們的法要加以對比說明，如此做來，想來縱使不能客觀的看到一項修行方法的全貌，至少也能在心中勾勒出大致的輪廓來。

修行是以體驗為手段的，如何在古老的經典和論書裡，找到理論的支撐點和普遍的共通性，在做一項法門的介紹時，其實很難以點的方式加以說明。例如：不淨觀的教導和傳授，主要都是因為佛陀為了幫助弟子們對治貪欲而創的法門，但也因為弟子們在修行過程中出了狀況，佛陀再轉教持息念的修法。但在當時，持息念的修法，則不管內道或外道，都是一項大家熟知而且普遍實行的修行法門，

佛教弟子們如何在這裡分別出自己法門的獨創性和超越感，此時教理的內涵便即具有舉足輕重的地位，因此五蘊、十二處、十八界和四念住的教義，便是判別教內、外法門的重要依據。

行文至此，已略述了佛陀時代以降，至部派時期，經時約五、六百年來，不論是在教理、修法上，或者是修行心意識過程上的各種佛教修行法要；這些法門，如今經過了兩千多年的部派變革，以及印度大陸上其他宗教的競爭，修行方法已經在歷史的演替下，融合了其他宗教的各式各樣的修行內容，不論是經由西域輾轉進入中國北方；或由緬甸、越南進入四川、雲南，來到中國南方；或由海路而至沿海地區；在中國大陸之上，以其民族性格及風俗的不同須求洗禮下，形成了漢傳佛教，其後間接再散佈到其他東方國家去，但所呈現出來的風貌已大不同於以往，故而，如今似已難窺原始風格的佛法原貌了；或者另一條路線的拓展，是在印度大陸佛教幾近滅亡的年代，那是已經大為改變後的佛教，在七、八世紀時，世親系統的唯一識、俱舍、因明等等轉大乘後的教法傳譯到西藏，但也再度結合當地的地方宗教而形成現今風貌獨特的藏傳佛教。

歷經這麼長久的時間和風俗、地域的遞變，這些原始風格的修行方法，我們已經失去而不再相遇了嗎？實際上，早在孔雀王朝時期，由於阿育王(Aśoka 西元前 273—前 236 年在位)大規模的遣使佈教活動，使得佛法廣為流佈，時至今日，南傳佛教國家尚良好的保存著質樸的古風；目前這些國家中，尚有多數是以四念住為禪修的法要在傳承修持著。

論書方面，迦膩色迦王(Kaniṣka)在如來涅槃之後的第四百年登基為王後，在健馱邏國廣造解說經、律的毘婆沙論，以及造作《阿毘達磨大毘婆沙論》，解釋阿毘達磨藏，不僅上溯原始聖典，解說阿含藏法要義理，也更廣泛的論說法義；玄奘法師從印度取回論書譯成中文，這至現今唯一留存下來的《阿毘達磨大毘婆沙論》，是部派時期說一切有部的集大成之著，若要回溯諸多大乘佛法的法源，一定還要回頭從這部論和七論之中去找尋，想要更了解阿含要義，也須經由這部論書來回溯源頭；因此，我們可以想見這部論的舉足輕重之地位，研讀、注澤及重譯此論的工作，便是多麼重要而不容輕忽了；在此文末之時，筆者衷心期待這樣的傳承能夠得以永續流傳。



# 參考書目

## 一、 原始經典

### (一) 中文原典

#### 大正藏典籍

- 《長阿含》佛陀耶舍共竺佛念譯，大正藏第一冊，No.1。
- 《中阿含》瞿曇僧伽提婆譯，大正藏第一冊，No.26。
- 《佛本行集經》闍那崛多譯，大正藏第一冊，No.193
- 《大般涅槃經》法顯譯，大正藏第一冊，No.7。
- 《佛說信佛功德經》法賢譯，大正藏第一冊，No.18。
- 《雜阿含》求那跋陀羅譯，大正藏第二冊，No.99。
- 《增一阿含》瞿曇僧伽提婆譯，大正藏第二冊，No.125。
- 《善見律毘婆沙》僧伽跋陀羅譯，大正藏第二冊，No.1462。
- 《佛說七處三觀經》安世高譯，大正藏第二冊，No.150A。
- 《修行道地經論》竺法護譯，大正藏第十五冊，No.606。
- 《彌沙塞部和醯五分律》佛陀什共竺道生等譯，大正藏第二二冊，No.1421。
- 《摩訶僧祇律》陀跋陀羅共法顯譯，大正藏第二二冊，No.1425。
- 《四分律》佛陀耶舍與竺佛念共譯，大正藏第二二冊，No.1428。
- 《十誦律》弗若多羅譯，大正藏第二三冊，No.1435。
- 《根本說一切有部毘奈耶》義淨譯，大正藏第二三冊，No.1442。
- 《大智度論》鳩摩羅什譯，大正藏第二五冊，No.1509。
- 《大唐西域記》玄奘，大正藏第二五冊，No.2087。
- 《集異門足論》舍利子說，玄奘譯，大正藏第二六冊，No.1536。
- 《法蘊足論》大目乾連造，玄奘譯，大正藏第二六冊，No.1537。
- 《品類足論》世友造，玄奘譯，大正藏第二六冊，No.1542。
- 《八犍度論》迦旃延子造，僧伽提婆共竺佛念譯，大正藏第二六冊，No.1543。
- 《發智論》迦多衍尼子造，玄奘譯，大正藏第二六冊，No.1544。
- 《大毘婆沙論》五百阿羅漢造，玄奘譯，大正藏第二七冊，No.1545

《阿毘曇毘婆沙論》五百羅漢釋，浮陀跋摩共道泰等譯，大正藏第二八冊，No.1546。

《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，大正藏第二八冊，No.1548。

《阿毘曇心論》法勝造，僧伽跋摩等譯，大正藏第二八冊，No.1550。

《雜阿毘曇心論》法救造，僧伽跋摩等譯，大正藏第二八冊，No.1552。

《入阿毘達磨論》塞建陀羅造，玄奘譯，大正藏第二八冊，No.1554。

《俱舍論》世親造，玄奘譯，大正藏第二九冊，No.1558。

《順正理論》眾賢造，玄奘譯，大正藏第二九冊，No.1562。

《解脫道論》優波底沙，僧伽波羅譯，大正藏第三二冊，No.1648。

《俱舍論頌疏論本》，圓暉述，大正藏第四十一冊，No.1823。

《異部宗輪論》世友撰，玄奘譯，大正藏第四九冊，No.2031。

《婆藪槃豆法師傳》真諦譯，大正藏第五五冊，No.2049。

《大唐西域記》玄奘譯，大正藏第五一冊，No.2087。

《出三藏記集》釋僧佑撰，大正藏第五五冊，No.2145。

## 南傳經典

《漢譯南傳大藏經》·《長部》(一) 高雄，元亨寺妙林出版社，1993。

《漢譯南傳大藏經》·《長部》(二) 高雄，元亨寺妙林出版社，1993。

《漢譯南傳大藏經》·《中部》(四) 高雄，元亨寺妙林出版社，1994。

《漢譯南傳大藏經》·《相應部》(六) 高雄，元亨寺妙林出版社，1993。

## (二) 日文原典

《國譯一切經》毘曇部(七)，東京，株式會社大東出版社，1975。

《國譯一切經》毘曇部(二十六)，東京，株式會社大東出版社，1975。

## 二、專書

### (一) 中文資料

覺音著，葉均譯，《清淨道論》，台北：華宇出版社，1994。

中村元主編，葉阿月譯《印度思想》，台北，幼獅文化事業公司，1984。

- 平川彰著，莊崑木譯《印度佛教史》，台北：商周，2002。
- 印順法師《印度之佛教》，台北，正聞出版社，1987。
- 印順法師《印度佛教思想史》，台北，正聞出版社，1993。
- 印順法師《雜阿含經論會編》，台北，正聞出版社，1994。
- 印順法師《說一切有部論書與論師之研究》，台北，正聞出版社，1992。
- 水野弘元著，許洋主譯《印度的佛教》，台北，法爾出版社，1998。
- 木村泰賢著，善長譯〈佛教心理論之發達觀〉，《現代佛教學術叢刊》第26冊，台北：大乘出版社，1978年11月初版。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，台北，商務印書館股份有限公司，1988年1月，五版。

## （二）日文資料

- 木村泰賢《小乘佛教思想論》第五卷，東京，大法輪閣，1995（平成7）。
- 木村泰賢《阿毘達磨論の研究》，東京，大法輪閣，1995（平成7）。
- 木村泰賢《原始佛教思想論》，東京，大法輪閣，1995（平成7）。
- 木村泰賢《木村泰賢全集》，東京，大法輪閣，1981（昭和56）。
- 水野弘元《佛教教理研究》，東京，春秋社，1997。
- 加藤純章《經量部の研究》，東京，春秋社，1989。
- 平川彰《原始佛教の研究》，東京，春秋社，1964（昭和39）。
- 渡邊煤雄《有部阿毘達磨の研究》，京都，臨川書店，1989（平成元年）。
- 福原亮嚴《有部阿毘達磨論書の發達》，京都，永田文昌堂，1965。
- 中村元《中村元選集・インド史》，京都，株式会社春秋社，1997。

## 三、期刊論文

### （一）中文資料

- 平川彰〈佛教學的方法論〉《佛學的研究》，1997，第六期，頁1。
- 周柔含〈《婆沙論》三譯本及其成立〉《臺大佛學研究》，2008，頁1-43。
- 《法光雜誌》，第一九六期。

### （二）日文資料

兵藤一夫〈四善根について〉《印度學佛教學研究》第 38 卷・第 2 號，1990（平成 2），頁 871-862。

並川孝儀〈正量部の四善根位説〉《印度學佛教學研究》第 44 卷・第 1 號，1995（平成 7），頁 399-393。

周柔含〈説一切有部における修行道論の研究「大毘婆沙論」の「順抉択分」を中心として——〉日本立正大學大學院，2007。

## 四、工具書

### （一）中文資料

佛光大藏經編修委員會編《佛光大辭典》，高雄，佛光出版社，1989。

荻原雲來編纂《漢譯對照梵和大辭典》，台北，新文豐出版股份有限公司，1979。

劉元孝主編《當代日華辭典》，台北，永大書局，1992。

### （二）日文資料

水野弘元編《パーリ語辭典》，東京，春秋社，1999。

水野弘元等編，《佛典解題事典》，春秋社，東京；1983 二版，四刷。

平川彰編《佛教漢梵大辭典》，東京，凸版印刷株式會社，1997。

望月信亨編《望月大辭典》，東京，世界聖典刊行協會，1936。

### （三）光碟、網站資料

CBETA 電子佛典集成，台北，中華電子佛典協會，2007 年 2 月。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，電子版第二版，高雄，佛光出版社，2000 年 4 月。

日本印度學佛教學會網站：<http://www.inbuds.net>。

國家圖書館博碩士論文：<http://etds.ncl.edu.tw/theabs/index.jsp>。

香光尼眾佛學院圖書館：<http://www.gaya.org.tw/library/b-ip/b-ip.htm>。

福嚴佛學院圖書館：<http://211.72.50.42/mitopacw/index.html>。

中華佛學研究所圖書館：[http://library.chibs.edu.tw/cgi-bin/w3\\_sibk.sh](http://library.chibs.edu.tw/cgi-bin/w3_sibk.sh)。

佛學數位圖書館暨博物館網站：

[http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/pg2-chi/pg2\\_index\\_2.htm](http://ccbs.ntu.edu.tw/DBLM/pg2-chi/pg2_index_2.htm)。

## 附 錄

附錄一、《異部宗輪論》說一切有部、犢子部、化地部、大眾部等主張對照表：

說一切有部	犢子部	化地部	大眾部
一切有部諸是有者，皆二所攝：一名。二色。			五種色根肉團為體。眼不見色。耳不聞聲。鼻不嗅香。舌不嘗味。身不覺觸。
過去、未來體亦實有		過去、未來是無； 現在、無為是有。	過去、未來非實有體。
一切法處皆是所知，亦是所識及所通達。			一切法處非所知，非所識量，非所通達。 一剎那心了一切法。一剎那心相應般若知一切法。
生、老、住、無常相。			苦能引道，苦言能助。慧為加行，能滅眾苦，亦能引樂，苦亦是食。
心不相應，行蘊所攝。			
有為事有三種，無為事亦有三種。三有為相，別有實體，三諦是有為，一諦是無為。	非見所斷，即忍名相。	無為是有。無為法有九種：一擇滅。二非擇滅。三虛空。四不動。五善法真如。六不善法真如。七無記法真	無為法有九種：一擇滅。二非擇滅。三虛空。四空無邊處。五識無邊處。六無所有處。七非想非非想處。八緣起支性。九聖道支性。

		如。八道支真如。 九緣起真如。	
四聖諦漸現觀，依空、無願二三摩地，俱容得入正性離生思惟。	若已得入正生離生，十二心須說名行向，第十三心說名住果	無為是有，彌四聖諦，一時現觀。見苦諦時，能見諸諦。要已見者，能如是見。	以一剎那現觀邊智。遍知四諦諸相差別。
欲界行入正性離生，若已得入正性離生，十五心頃說名行向。第十六心說名住果。	世第一法名能趣入正性離生。		
世第一法一心三品。 世第一法定不可退。			
預流者無退義。 阿羅漢有退義。		若非有因，預流有退。 諸阿羅漢，定無退者。	第八地中亦得久住，乃至性地法皆可說有退。 預流者有退義。 阿羅漢無退義。
非諸阿羅漢皆得無生智。			有阿羅漢為餘所誘，猶有無知，亦有猶豫，他令悟入，道因聲起。
異生能斷欲貪瞋恚。		異生不斷欲貪瞋恚。	
有諸外道能得五通。	亦有外道能得五通。	無諸外道能得五通。	
亦有天中住梵行		亦無天中住梵行	

者。		者。	
七等至中，覺支可得，非餘等至。			
一切靜慮皆念住攝。		道支皆是念住所攝。	
不依靜慮，得入正性離生，亦得阿羅漢果。			
若依色界、無色界身，雖能證得阿羅漢果，而不能入正性離生。			
依欲界身，非但能入正性離生，亦能證得阿羅漢果。			
北俱盧洲無離染者，聖不生彼及無想天。			
四沙門果非定漸得，若先已入正性離生，依世俗道有證一來及不還果。			諸豫流者，造一切惡，唯除無間。
可說四念住能攝一切法。			
一切隨眠皆是心所。與心相應有所緣境。		隨眠非心，亦非心所，亦無所入。	隨眠非心，非心所法，亦無所緣。
一切隨眠，皆纏所攝。非一切纏皆隨		眠與纏異，隨眠自性心不相應，纏自	隨眠異纏，纏異隨眠，應說隨眠與心不相應，

眠攝。		性心相應。	纏與心相應。
緣起支性定是有為。亦有緣起支隨阿羅漢轉。			
有阿羅漢增長福業。		無阿羅漢增長福業。	
唯欲、色界定中有。		定無中有。	都無中有。
眼等五識身有染、離染，但取自相唯無分別。	五識無染，亦非離染。	五識有染，亦有離染。 六識皆與尋伺相應。	眼等五識身，有染、有離染。
心心所法，體各實有。			
心及心所定有所緣。			
自性不與自性相應。心不與心相應。			
有世間正見。		有世間正見。	無世間正見。
有世間信根。		無世間信根。	無世間信根。
有無記法。諸阿羅漢亦有非學、非無學法。			無無記法。
諸阿羅漢皆得靜慮。非皆能起靜慮現前。			諸預流者，亦得靜慮。
有阿羅漢猶受故業。			



有諸異生住善心死。			
在等引位，必不命終。			
<b>佛與二乘解脫無異。</b>		<b>佛與二乘皆同一道同一解脫說。</b>	諸佛世尊皆是出世。一切如來無有漏法。
三乘聖道各有差別。		僧中有佛。故施僧者便獲大果。非別施佛。	
佛慈悲等，不緣有情。執有有情，不得解脫應言菩薩。			
猶是異生，諸結未斷，若未、已入正性離生，於異生地未名超越。	若斷欲界修所斷結，名為離欲。		入正性離生時，可說斷一切結。
有情但依現有執受相續假立。	依蘊、處、界假施設名。		
<b>說一切行皆剎那滅。</b> <b>定無少法能從前世轉至後世。</b>	諸行有暫住，亦有剎那滅。 諸法若離補特伽羅。無從前世轉至後世。	<b>一切行皆剎那滅。</b> <b>定無少法能從前世轉至後世。</b>	
<b>但有世俗補特伽羅，說有移轉。</b>	<b>依補特伽羅可說有移轉。</b> 謂補特伽羅，非即蘊、離蘊。	亦有齊首補特伽羅。	
活時行聚，即無餘		色根大種皆有轉	

滅，無轉變諸蘊。		變。心、心所法亦有轉變。	
有出世靜慮。		無出世靜慮。	
尋亦有無漏。		亦無無漏尋伺。	
有善是有因。			
等引位中無發語者。			在等引位有發語言，亦有調伏心，亦有淨作意，所作已辦無容受法。
八支聖道是正法輪。			
非如來語皆為轉法輪。			諸如來語皆轉法輪。
非佛一音能說一切法。 世尊亦有不如義言。			佛以一音說一切法。世尊所說無不如義。如來威力亦無邊際。諸佛壽量亦無邊際。如來色身實無邊際。佛化有情令生淨信無厭足心。佛無睡夢。如來答問不待思惟。佛一切時不說名等。常在定故。然諸有情。謂說名等歡喜踊躍。
佛所說經非皆了義。佛自說有不了義經。			佛所說經皆是了義。
			心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨。

			諸預流者。心心所法能了自性。
			諸佛世尊盡智無生智恒常隨轉。乃至般涅槃。一切菩薩入母胎中。皆不執受羯刺藍頰部曇閉尸鍵南爲自體。一切菩薩入母胎時。作白象形。一切菩薩出母胎時。皆從右脇。
			色、無色界具六識身。

\* 上表中，標楷體爲說一切有部思想及與之同義者；粗斜體字爲大眾部思想及與之同義者。

\* 資料來源：《異部宗輪論》，《大正藏》第四十九冊，頁 15a-17a。

## 附錄二、《大毘婆沙論》之「世第一法」欲、色界繫原因列表

	欲界	色界
1	欲界非定地、非修地、非離染地，所以沒有畢竟斷制不現起之道。	色界是定地、是修地、是離染地，故有此道。
2	欲界不善根強，善根弱，故無此道	色界善根強，無不善根，故有此道。
3	欲界之不善，爲強勝因易長養，善不是如此	色界善法勝因長養，無有不善之故。
4	欲界之不善，如主有力，善法如客，無勢力之故	色界善法如主有力，無有不善之故。

5	欲界不善能斷善根，善不爾故	色界善法斷不善根，無有不善之故。
6	欲界之威儀不相敬難，如夫妻之故	色界威儀共相敬難，如母子之故。
7	欲界之威儀無所忌憚，譬如王子與長者子，同一囹圄之故	色界之威儀有所忌憚，譬如王子與執惡子，同一囹圄之故。
8	欲界之善根與欲界之惑，必同縛一起，無力掙斷彼此，如人被縛尚不能自解，況能害他	色界之善根與色界之惑，各有不同的繫縛，因地不同之故，尚且能夠斷自界縛，況不能斷下界縛呢。
9	欲界之善根，必為欲界之愛所染著，不能永棄，如人之親友雖劣而不能捨。	色界之善根，有非色界之愛，因所染著之地有別之故，於自界之愛尚能永斷，況不能斷下地諸愛。
10	以有漏道斷煩惱時，欣修自地，厭斷於下界，欲界無下界可厭斷之故，所以無有能畢竟斷制不起之道	色界有下界可厭斷之故，因得而有能畢竟斷制不起之道。
11	此中斷制不起之言，顯示暫時斷制不起之義，以欲界之道尚不能暫時斷蓋制纏，令不復起，況能畢竟呢？	色界不然，故相對於欲界，不只有如此之暫時斷制不起之道，也有畢竟斷制不起之道；如是有片、無片，有影、無影，有隨縛、無隨縛，摧枝幹、拔根本，伏纏、垢害、隨眠，應知亦是如此。

\* 資料來源：《大毘婆沙論》，卷 3，《大正藏》，第二十七冊，頁 14b-c。

### 附錄三、《大毘婆沙論》之修觀者和不淨觀三位階對應表

	三種不同修觀者	不淨觀的三個位階
<p>瑜伽師所修不淨觀有三位之說及其觀法說明</p>	<p>樂略者：</p> <p>謂彼行者先往塚間，觀察死屍青瘀等相，善取相已，退坐一處，重觀彼相；若心散亂，不明了者，復往塚間，如前觀察，善取其相。如是乃至若得明了，心不散亂，速還住處，洗足就座結加趺坐，調適身心，令離諸蓋，憶念觀察先所取相，以勝解力移屬自身，始從青瘀乃至骨瑣。於骨瑣中，先觀足骨，次觀踝骨，次觀脛骨，次觀膝骨，次觀髀骨，次觀臑骨，次觀腰骨，次觀脊骨，次觀脇骨，次觀膊骨，次觀臂骨，次觀肘骨，次觀腕骨，次觀手骨，次觀肩骨，次觀項骨，次觀頷骨，次觀齒骨，後觀髑髏。彼勝解力觀察，如是不淨相已，繫念眉間，湛然而住。復轉此念入身念住，展轉乃至入法念住，是名樂略修觀行者不淨觀成。</p>	<p>樂略者：</p> <p>初習業位：從往塚間觀察死屍青瘀等相廣說乃至以勝解力移屬自身，始從青瘀乃至骨瑣。一切皆名初習業位。</p> <p>已熟修位：從於骨瑣先觀足骨，廣說乃至後觀髑髏，復於此中除半觀半，復除一分，唯觀一分。一切皆名已熟修位。</p> <p>超作意位：以勝解力觀察如是不淨相已，繫念眉間湛然而住，復轉此念入身念住，展轉乃至入法念住。一切皆名超作意位。</p> <p>至純熟已繫念眉間湛然而住，乃至廣說。一切皆名超作意位。</p>
	<p>樂廣略者：</p> <p>謂彼行者，先往塚間，觀察死屍青瘀等相，如前廣說。展轉乃至繫念眉間，以止息已。復轉此念，先觀髑髏，次觀齒骨，展轉乃至後觀足骨，彼勝解力觀自骨已，復觀外</p>	<p>樂廣略者：</p> <p>初習業位：從往塚間觀察死屍青瘀等相廣說乃至復漸略之，乃至唯觀自身骨瑣。一切皆名初習業位。</p> <p>已熟修位：從復於中略去足骨，展</p>

	<p>骨，在自骨邊，漸遍一床、一房、一寺、一園、一邑、一田、一川、一國，展轉乃至大海邊際，周遍大地，心眼及處，骨瑣充滿，復漸略之，乃至唯觀自身骨瑣；於中漸復略去足骨，展轉乃至後觀髑髏，彼勝解力觀察如是不淨相已，繫念眉間，湛然而住。復轉此念入身念住，展轉乃至入法念住，是名樂廣修觀行者不淨觀成。</p>	<p>轉乃至後觀髑髏，復於此中除半觀半，復除一分唯觀一分。一切皆名已熟修位。</p> <p>超作意位：以勝解力觀察如是不淨相已，繫念眉間湛然而住，乃至廣說。一切皆名超作意位。</p>
<p>樂廣者：</p> <p>謂彼行者，先往塚間，觀察死屍青瘀等相，如前廣說，展轉乃至大海邊際，周遍大地，心眼及處骨瑣充滿，復漸略之，展轉乃至後觀髑髏，繫念眉間，少止息已；數復廣略如前觀察，至純熟已，繫念眉間，湛然而住，復轉此念，入身念住；展轉乃至入法念住，是名樂廣略修觀行者不淨觀成。</p>	<p>樂廣者：</p> <p>初習業位：從往塚間觀察死屍青瘀等相廣說乃至數復廣略。如前觀察，於中最後復漸略之，乃至唯觀自身骨瑣。一切皆名初習業位。</p> <p>已熟修位：從復於中略去足骨，展轉乃至後觀髑髏；復於此中除半觀半，復除一分唯觀一分。一切皆名已熟修位。</p> <p>超作意位：至純熟已繫念眉間湛然而住，乃至廣說。一切皆名超作意位。</p>	
<p>對治目</p>	<p>於五蓋中貪欲最重，又最在初，是故遍說。彼近對治，謂不淨觀。</p>	

的	
---	--

\* 資料來源：《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 40，《大正藏》第二十七冊，頁 205b-206c。

#### 附錄四、《俱舍論》之瑜伽師所修不淨觀的三位說明

名稱	不淨觀、骨鎖觀
瑜伽師所修不淨觀有三位之說及其觀法說明	<p>1、瑜伽師初習業位</p> <p>謂觀行者，欲修如是不淨觀時，應先繫心於自身分，或於足指或額或餘，隨所樂處，次廣至一房、一寺、一園、一村、一國，乃至遍地，以海為邊，於其中間骨鎖充滿；為令勝解得增長故，於所廣事漸略而觀，乃至唯觀一具骨鎖，齊此漸略不淨觀成，名瑜伽師初習業位。</p>
	<p>2、瑜伽師已熟修位</p> <p>為令略觀勝解力增，於一具中先除足骨，思惟餘骨，繫心而住，漸次乃至除頭半骨，思惟半骨，繫心而住。齊此轉略不淨觀成，名瑜伽師已熟修位。</p>
	<p>3、瑜伽師超作意位</p> <p>為令略觀勝解自在，除半頭骨，繫心眉間，專注一緣，湛然而住。齊此極略不淨觀成，名瑜伽師超作意位。</p>
對治目的	<p>修不淨觀正為治貪。</p> <p>然貪差別略有四種。一顯色貪。二形色貪。三妙觸貪。四供奉貪。</p> <p>緣青瘀等修不淨觀治第一貪。</p> <p>緣彼食等修不淨觀治第二貪。</p> <p>緣蟲蛆等修不淨觀治第三貪。</p> <p>緣屍不動修不淨觀治第四貪。</p> <p>若緣骨鎖修不淨觀。通能對治如是四貪。</p> <p>以骨鎖中無四貪境故，應且辯修骨鎖觀，此唯勝解作意攝故。少分緣故，不斷煩惱，唯能制伏令不現行。</p>

\* 《阿毘達磨俱舍論》，卷 23，《大正藏》第二十七冊，頁 117b-c。

附錄五、《雜阿含》801~815 經一覽表

經號	經 文
<p>801 T2, p.205c</p>	<p>爾時，世尊告諸比丘：有五法，多所饒益，修安那般那念。何等為五？住於淨戒波羅提木叉律儀，威儀行處具足，於微細罪能生怖畏，受持學戒，是名第一多所饒益修習安那般那念。</p> <p>復次，比丘，少欲、少事，少務，是名二法多所饒益修習安那般那念。</p> <p>復次，比丘，飲食知量，多少得中，不為飲食起求欲想，精勤思惟，是名三法多所饒益修安那般那念。</p> <p>復次，比丘，初夜、後夜不著睡眠，精勤思惟，是名四法多所饒益修安那般那念。</p> <p>復次，比丘，空閑林中，離諸憤鬧，是名五法多種饒益修習安那般那念。</p>
<p>802 T2, p.206a</p>	<p>爾時，世尊告諸比丘：當修安那般那念，若比丘修習安那般那念多修習者，得身止息及心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足。</p>
<p>803 T2, 206a</p>	<p>爾時，世尊告諸比丘，修習安那般那念，若比丘修習安那般那念，多修習者，得身心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足。</p> <p>何等為修習安那般那念多修習已，身心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足？</p> <p>是比丘若依聚落、城邑止住，晨朝著衣持鉢，入村乞食，善護其身，守諸根門，善繫心住；乞食已，還住處，舉衣鉢，洗足已，或入林中、閑房、樹下，或空露地；端身正坐，繫</p>



	<p>念面前，斷世貪愛，離欲清淨，瞋恚、睡眠、掉悔、疑斷，度諸疑惑，於諸善法心得決定，遠離五蓋煩惱於心，令慧力贏，為障礙分，不趣涅槃。</p> <p>念於內息，繫念善學；</p> <p>念於外息，繫念善學；</p> <p>息長息短，覺知一切身入息，於一切身入息善學；</p> <p>覺知一切身出息，於一切身出息善學；</p> <p>覺知一切身行息入息，於一切身行息入息善學；</p> <p>覺知一切身行息出息，於一切身行息出息善學；</p> <p>覺知喜，覺知樂，覺知心行，覺知心行息入息，於覺知心行息入息善學；</p> <p>覺知心行息出息，於覺知心行息出息善學；</p> <p>覺知心，覺知心悅，覺知心定，覺知心解脫入息，於覺知心解脫入息善學；</p> <p>覺知心解脫出息，於覺知心解脫出息善學；</p> <p>觀察無常，觀察斷，觀察無欲，觀察滅入息，於觀察滅入息善學；</p> <p>觀察滅出息，於觀察滅出息善學。</p> <p>是名修安那般那念，身止息、心止息，有覺有觀，寂滅、純一，明分想修習滿足。</p>
<p>804 T2，p.206a</p>	<p>爾時，世尊告諸比丘，當修安那般那念，安那般那念修習多修習者，斷諸覺想。</p> <p>云何安那般那念修習多修習斷諸覺想？</p> <p>若比丘依止聚落、城邑住，如上廣說，乃至於出息滅善學，是名安那般那念修習多修習斷諸覺想。……如斷覺想，如是不動搖，得大果大福利，如是得甘露、究竟甘露。得二果、四果、七果，一一經亦如上說。</p>
<p>805 T2，p.206b</p>	<p>爾時，世尊告諸比丘，如我所說安那般那念，汝等修習不？</p>

	<p>時，有比丘名阿梨瑟吒，於眾中坐，即從座起，整衣服，為佛作禮，右膝著地，合掌白佛言：世尊，世尊所說安那般那念，我已修習。</p> <p>佛告阿梨瑟吒比丘：汝云何修習我所說安那般那念？</p> <p>比丘白佛：世尊，我於過去諸行不顧念，未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著，於內外對礙想善正除滅，我已如是修世尊所說安那般那念。</p> <p>佛告阿梨瑟吒比丘：汝實修我所說安那般那念，非不修，然其比丘於汝所修安那般那念所，更有勝妙過其上者，何等是勝妙過阿梨瑟吒所修安那般那念者？</p> <p>是比丘依止城邑、聚落，如前廣說，乃至於滅出息觀察善學，是名阿梨瑟吒比丘，勝妙過汝所修安那般那念者。</p>
<p>807 T2, p.207a</p>	<p>爾時，世尊坐禪二月過已，從禪覺，於比丘僧前坐，告諸比丘：若諸外道出家來問汝等，沙門瞿曇於二月中云何坐禪？汝應答言：如來二月以安那般那念坐禪思惟住。</p> <p>所以者何？我於此二月念安那般那，多住思惟，入息時念入息如實知，出息時念出息如實知，若長若短，一切身覺入息念如實知，一切身覺出息念如實知，身行休息入息念如實知，乃至滅出息念如實知，我悉知己。我時作是念，此則麤思惟住，我今於此思惟止息已，當更修餘微細修住而住。</p>
<p>809 T2, p.207c</p>	<p>佛告阿難，是故，我今次第說：住微細住，隨順開覺，已起、未起惡不善法速令休息；如天大雨，起、未起塵能令休息。如是，比丘，修微細住，諸起、未起惡不善法能令休息。</p> <p>阿難，何等為微細住多修習？隨順開覺，已起、未起惡不善法能令休息，謂安那般那念住。</p> <p>阿難白佛：云何修習安那般那念住，隨順開覺，已起、未起惡不善法能令休息？</p> <p>佛告阿難，若比丘依止聚落，如前廣說，乃至如滅出息</p>

	念而學。
810 T2, p.208a	<p>如是我聞。一時。佛住金剛跋求摩河側薩羅梨林中。</p> <p>爾時，尊者阿難獨一靜處，思惟禪思，作如是念，頗有一法，修習多修習，令四法滿足，四法滿足已，七法滿足，七法滿足已，二法滿足。</p> <p>時，尊者阿難從禪覺已，往詣佛所，稽首禮足，退坐一面，白佛言：世尊，我獨一靜處，思惟禪思，作是念，頗有一法，多修習已，令四法滿足，乃至二法滿足？我今問世尊，寧有一法，多修習已，能令乃至二法滿足耶？</p> <p>佛告阿難：有一法，多修習已，乃至能令二法滿足。</p> <p>何等爲一法？謂安那般那念。多修習已，能令四念處滿足，四念處滿足已，七覺分滿足，七覺分滿足已，明、解脫滿足。</p> <p>云何修安那般那念，四念處滿足？是比丘依止聚落，乃至如滅出息念學。</p> <p>阿難，如是聖弟子，入息念時如入息念學，出息念時如出息念學，若長若短，一切身行覺知；入息念時如入息念學，出息念時如出息念學；身行休息入息念時，如身行休息入息念學；身行休息出息念時，如身行休息出息念學；聖弟子爾時身身觀念住異於身者，彼亦如是隨身比思惟。</p> <p>若有時聖弟子喜覺知，樂覺知，心行覺知，心行息覺知，入息念時，如心行息、入息念學；心行息、出息念時，如心行息出息念學；是聖弟子，爾時受受觀念住，若復異受者，彼亦受隨身比思惟。</p> <p>有時聖弟子心覺知，心悅、心定、心解脫覺知。入息念時，如入息念學；心解脫出息念時，如心解脫出息念學；是聖弟子，爾時心心觀念住，若有異心者，彼亦隨心比思惟。</p> <p>若聖弟子，有時觀無常、斷、無欲、滅，如無常、斷、無欲、滅觀念住學。是聖弟子，爾時法法觀念住異於法者，亦</p>

	<p>隨法比思惟。是名修安那般那念，滿足四念處。</p> <p>阿難白佛：如是修習安那般那念，令四念處滿足，云何修四念處，令七覺分滿足？</p> <p>佛告阿難：若比丘身身觀念住，念住已，繫念住不忘。爾時方便修念覺分。修念覺分已，念覺分滿足，念覺滿足已，於法選擇思量。</p> <p>爾時方便修擇法覺分，修擇法覺分已，擇法覺分滿足，於法選擇分別思量已，得精勤方便。</p> <p>爾時方便修習精進覺分，修精進覺分已，精進覺分滿足，方便精進已，則心歡喜。</p> <p>爾時方便修喜覺分，修喜覺分已，喜覺分滿足，歡喜已，身心猗息。</p> <p>爾時方便修猗覺分，修猗覺分已，猗覺分滿足，身心樂已，得三昧。</p> <p>爾時修定覺分，修定覺分已，定覺分滿足，定覺分滿足已，貪憂則滅，得平等捨。</p> <p>爾時方便修捨覺分，修捨覺分已，捨覺分滿足，受、心、法、法念處亦如是說。是名修四念處，滿足七覺分。</p> <p>阿難白佛，是名修四念處，滿足七覺分。云何修七覺分，滿足明、解脫？</p> <p>佛告阿難，若比丘修念覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨；修念覺分已，滿足明、解脫；乃至修捨覺分，依遠離、依無欲、依滅、向於捨，如是修捨覺分已，明、解脫滿足。阿難，是名法法相類、法法相潤。如是十三法，一法為增上，一法為門，次第增進，修習滿足。</p>
<p>811~812 T2, p.208c</p>	<p>如是異比丘所問。佛問諸比丘亦如上說。</p>
<p>813 T2, p.208c</p>	<p>如是我聞，一時，佛住金毘羅聚落金毘林中。</p> <p>爾時，世尊告尊者金毘羅，我今當說精勤修習四念處，</p>

諦聽，善思，當爲汝說。

爾時，尊者金毘羅默然住，如是再三。

爾時，尊者阿難語尊者金毘羅：今大師告汝，如是三說。

尊者金毘羅語尊者阿難：我已知，尊者阿難；我已知，尊者瞿曇。

爾時，尊者阿難白佛言：世尊，是時，世尊，是時，善逝，唯願爲諸比丘說精勤修四念處，諸比丘聞已，當受奉行。

佛告阿難：諦聽，善思，當爲汝說。若比丘入息念時如入息學，乃至滅出息時，如滅出息學。爾時聖弟子念入息時，如念入息學。乃至身行止息、出息時，如身行止息、出息學。爾時聖弟子身身觀念住，爾時聖弟子身身觀念住已，如是知善內思惟。

佛告阿難：譬如有人乘車輿，從東方顛沛而來，當於爾時踐踏諸土堆壠不？

阿難白佛：如是，世尊。

佛告阿難：如是聖弟子，念入息時如入息念學，如是乃至善內思惟。若爾時聖弟子，覺知喜乃至覺知意行息學，聖弟子受受觀念住，聖弟子受受觀念已，如是知善內思惟。

譬如有人乘車輿從南方顛沛而來，云何？阿難，當踐踏土堆壠不？

阿難白佛：如是，世尊。

佛告阿難：如是聖弟子受受觀念住，知善內思惟。若聖弟子覺知心欣悅、心定、心解脫、心入息，如解脫心入息學；解脫心出息，如解脫心出息學。爾時聖弟子心心觀念住，如是聖弟子心心觀念住已，知善內思惟。譬如有人乘車輿從西方來，彼當踐踏土堆壠不？

阿難白佛：如是，世尊。

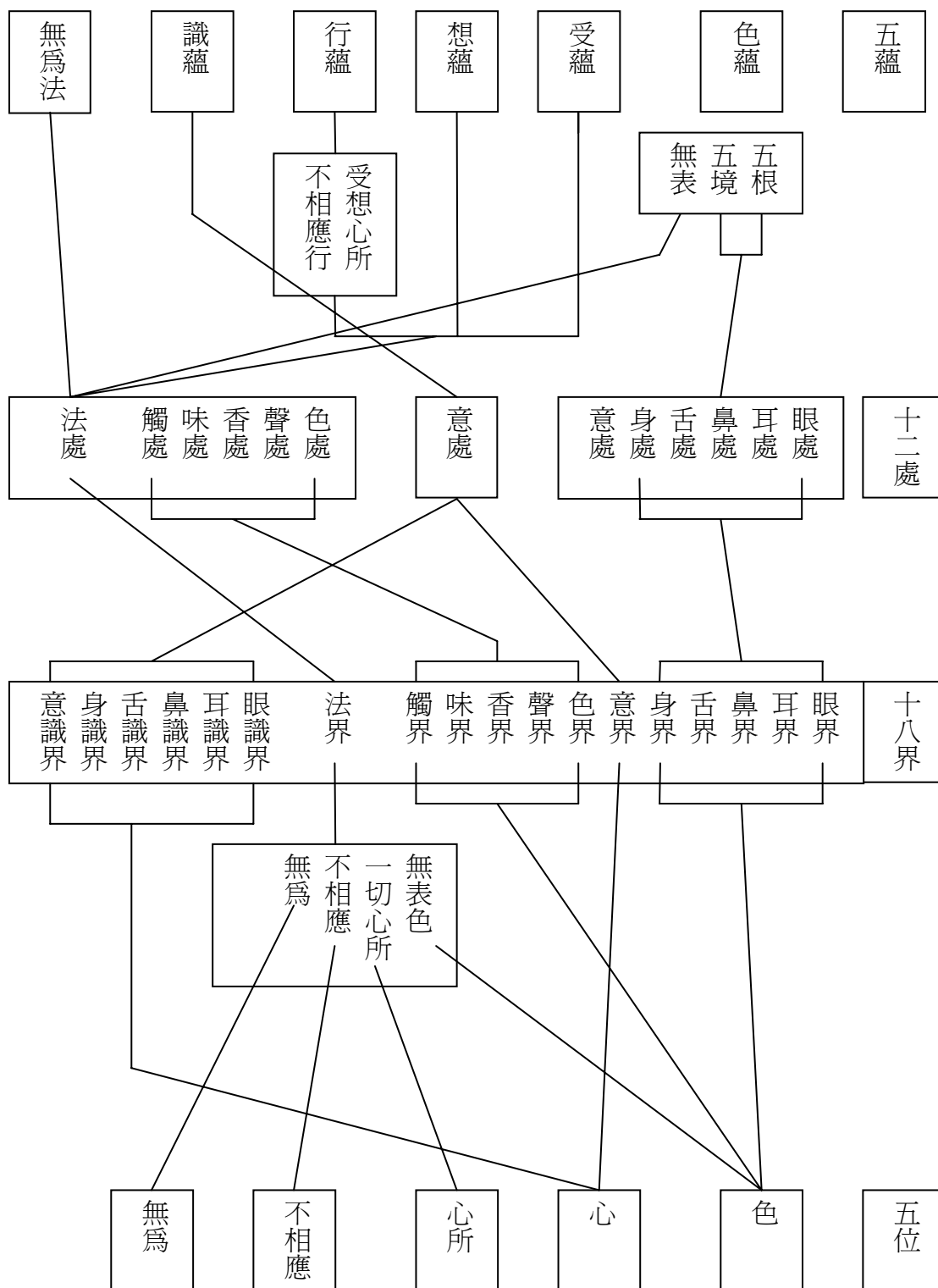
佛告阿難：如是聖弟子覺知心，乃至心解脫出息，如心解脫出息學。如是聖弟子，爾時心心觀念住，知善內思惟，

	<p>善於身受心，貪憂滅捨。</p> <p>爾時聖弟子，法法觀念住，如是聖弟子法法觀念住已，知善內思惟。</p> <p>阿難，譬如四衢道有土堆壠，有人乘車輿從北方顛沛而來，當踐踏土堆壠不？</p> <p>阿難白佛：如是，世尊。</p> <p>佛告阿難：如是，聖弟子法法觀念住，知善內思惟。阿難，是名比丘精勤方便修四念處。</p>
<p>814 T2, p.209a</p>	<p>如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。</p> <p>爾時，世尊告諸比丘：當修安那般那念。修安那般那念多修習已，身不疲倦，眼亦不患樂，隨順觀住樂，覺知不染著樂。</p> <p>云何修安那般那念，身不疲倦，眼亦不患樂，隨觀住樂，覺知不染著樂？</p> <p>是比丘依止聚落，乃至觀滅出息時，如滅出息學，是名修安那般那念，身不疲倦，眼亦不患樂，隨觀住樂，覺知不染著樂。如是修安那般那念者，得大果大福利。</p> <p>是比丘欲求離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住，是比丘當修安那般那念。如是修安那般那念，得大果大福利。</p> <p>是比丘欲求第二、第三、第四禪，慈、悲、喜、捨、空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處、具足三結盡、得須陀洹果；三結盡、貪、恚、癡薄、得斯陀含果；五下分結盡、得阿那含果；得無量種神通力——天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智者。如是比丘當修安那般那念、如是安那般那念、得大果大福利。</p>
<p>815 T2, p.209c</p>	<p>爾時，世尊月十五日布薩時，於大眾前敷座而坐，觀察諸比丘眾，告諸比丘：善哉！善哉！諸比丘，我欣汝等所行正事，樂汝等所行正事；諸比丘，過去諸佛亦有比丘眾所行</p>

	<p>正事如今此眾，未來諸佛所有諸眾亦當如是所行正事如今此眾。</p> <p>所以者何？今此眾中諸長老比丘，有得初禪、第二禪、第三禪、第四禪。慈、悲、喜、捨。空入處、識入處、無所有入處、非想非非想處具足住。</p> <p>有比丘三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。</p> <p>有比丘三結盡。貪·恚·癡薄。得斯陀含。</p> <p>有比丘五下分結盡。得阿那含。生般涅槃。不復還生此世。</p> <p>有比丘得無量神通境界。天耳·他心智·宿命智·生死智·漏盡智。</p> <p>有比丘修不淨觀，斷貪欲；修慈心，斷瞋恚；修無常想，斷我慢；修安那般那念，斷覺想。</p> <p>云何？比丘，修安那般那念斷覺想，是比丘依止聚落，乃至觀滅出息如觀滅出息學，是名修安那般那念斷覺想。</p>
--	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

\* 資料來源：《雜阿含》，《大正藏》第二冊，頁 205c-209c。

#### 附錄六、五蘊、十二處、十八界和《品類足論》之五位法之間的關係



資料來源：《國譯一切經》第二十六冊，(東京：大東出版社，一九八六年)，頁 34，  
註 179。



附錄七、《大毘婆沙論》對於七處善在四智上的法用

七處善	四智	法用	說明
如實知色 是四智	法智	知欲界色果	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色果
	類智	知色界色果	
	世俗智	知一切色果	
	苦智	知有漏色果非常、苦、空、非我	
如實知色 集是四智	法智	知欲界色因	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色因
	類智	知色界色因	
	世俗智	知一切色因	
	集智	知有漏色因集生緣	
如實知色 滅是四智	法智	知欲界色滅	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色滅
	類智	知色界色滅	
	世俗智	知一切色滅	
	滅智	知有漏色滅、靜、妙、離	
如實知趣 色滅行是 四智	法智	知欲界色對治道	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色道
	類智	知色界色對治道	
	世俗智	知一切色對治道	
	道智	知有漏色對治道如行出	
如實知色 味是四智	法智	知欲界色因	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色集
	類智	知色界色因	
	世俗智	知一切色因	
	集智	知有漏色因集生緣	
如實知色 患是四智	法智	知欲界色果	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色苦
	類智	知色界色果	
	世俗智	知一切色果	
	苦智	知有漏色果非常、苦、空、非我	
如實知色 出是四智	法智	知欲界色滅	此雖有四而立一善，皆 同觀察一色滅
	類智	知色界色滅	

	世俗智	知一切色滅	
	滅智	知有漏色滅、靜、妙、離	
如實知受、想、行、識等的七處善，也如同觀色的說明一樣			

資料來源：《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷 108，《大正藏》第二十七冊，頁 559b。