



# 印順導師之部派佛教思想論 (I)

## ——三世有與現在有

釋惠敏\*

### 提要

印順導師以「探源明變，抉擇洗鍊」的方法，對於部派佛教思想探究，主要有 1940—44 年（35—39 歲）《唯識學探源》、1942—43 年（37—38 歲）《印度之佛教》、1944—50 年（39—45 歲）《性空學探源》等作品。以本文的考察為例，可看出印老的思想體系在此期間已經大致成熟，論證的基調也大概確定了。之後，從 1967—68 年（62—63 歲）起，寫作出版印度佛教各階段思想主題的專書，到 1987—88 年（82—83 歲）時，以《印度佛教思想史》作為「對印度佛教思想發展研究的結論」。

印老對於「佛法」的分化為不同部派的大綱是：在《1943 印佛教》時，以「二部、三系、四派」名稱，《1944 唯識》也沿用；但在《1968 有部》則改稱為「二部、三部、四部」，此用語於《1981 初期大乘》也沿用，進而將部派分化的本末先後，以不同意義的四階段，推算西元年代為（1）B.C.300 大眾、上座二部（戒律的問題）。（2）B.C.270 思想的分化（以教義為部派的名稱）。（3）B.C.230 分出部派以地區、寺院為名。（4）B.C.100 說轉部也是依教義（十八部全部成立）。印老也依據般若在北方的普及與流行的西元 50 年「下品般若」集出年代，將約西元前 300～西元 50 年期間稱為「佛法的部派時代」。

印老參考《成實論》之「十論」，對於各部派的眾多異義，在《1988 印思史》則以「三世有與現在有」、「一念見諦與次第見諦」、「補特伽羅與一心」作為綱領。針對「三世有與現在有」的部派異義，印老是從「諸行無常」的生滅無常、剎那生滅現象

---

\* 國立台北藝術大學教授。

中，「無我論」佛教如何於「法體」建立因緣而生果的關係來解釋：說一切有系以「法體不變而作用變異」的意義而主張「法體恆有，而說性非常」。相對於說一切有系之「體、用義」，印老分析「現在有」的學派時，則說明大眾系以「理、事義」，主張「事唯現在」，是以「曾有、當有」建立「過去、未來」，而經部則以「種、現」義建立「酬前、引後」而說明「過去、未來」，並且也將「曾有、當有」與「種、現」二義連接，成為「過去曾有（熏），未來當有（種）」的發展關係。

此外，印老將「三世實有」的主張比喻為「如珠珠之相累」與人群在「甲屋、走廊、乙屋」的行進；將「現在實有」的主張比喻為「如明珠之旋轉反側，自空而下，似相續而實唯一珠」。最後，印老將「現在有」的部派思想，與大乘唯識家之「現在幻有」（過去未來是假）相對應；將「三世有」的部派思想，與大乘中觀家之「三世如幻」思想相對應。

## 關鍵語

印順導師；部派佛教；三世有；現在有；實體；作用；曾有；當有；薰習；種子。



## 0 前言

我國佛學界泰斗印順導師（以下簡稱印老）於 1942 年（當時 37 歲），在他的《印度之佛教》（以下簡稱《1943 印佛教》，1943 表示出版年代）序文中，敘述其研習印度佛教史的動機：「深信佛教於長期之發展中，必有以流變而失真者。探其宗本，明其流變，抉擇而洗鍊之，願自治印度佛教始，察思想之所自來，動機之所出，於身心國家實益之所在，不為華飾之辯論所蒙，願本此意以治印度之佛教」。1988 年他又出版《印度佛教思想史》（以下簡稱《1988 印思史》），於自序中說明：『民國五十六年，我在《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中說：（文中的括號之出版年代數字為筆者所加，a, b……表示同年複數出版物之順序）

在戰亂中所寫的（1943）《印度之佛教》，「是用文言寫的，多敘述而少引證，對佛教史來說，體裁是很不適合的，而且錯誤與空疏的也不少。……我要用語體的，引證的，重寫一部」。但直到現在，二十年的悠長歲月，（1968）《說一切有部為主的論書與論師之研究》以外，只寫了（1971）《原始佛教聖典之集成》，（1981a）《初期大乘佛教之起源與開展》，（1981b）《如來藏之研究》，（1985）《空之探究》，晚年衰病，「重寫一部」——分為多少冊的意願，已無法達成，所以三年前（1985），將《印度之佛教》重印出版。《印度之佛教》的錯誤與空疏，在上面幾部寫作中，雖已作部分的改正與補充，但印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明，總覺得心願未了。現在據我所理解到的，再扼要的表達出來。

印老在文中所說：「印度佛教演變的某些關鍵問題，沒有能作綜合聯貫的說明」到底有那些關鍵問題？又如何作綜合聯貫的說明與扼要的表達？不禁令人想一探究竟。首先，我們可以從《1988 印思史》的目次與如下所引用的序文，來把握印老對印度佛教演變的基本看法：

「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「秘密大乘佛法」，主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。懷念，是通過情感的，也就可能有想像的成分；離釋尊的時代越遠，想像的成分也越多，這是印

度佛教史上的事實。

相對於平川彰(1915~2002)教授的《印度佛教史》(1974)之「原始佛教」、「部派佛教」、「初期大乘佛教」、「後期大乘佛教」、「密教」等五種分期<sup>1</sup>，印老對印度佛教演變則是以「佛法」>(初期、後期)「大乘佛法」>「秘密大乘佛法」等三階段作區隔。但是，在《1988 印思史》第二章「聖典結集與部派分化」第二節「部派分化與論書」的開頭，印老仍然有用到像『從「原始佛教」而演進到「部派佛教』』的分期的用語。並且他在《初期大乘佛教之起源與開展》(以下簡稱《1981 初期大乘》)第六章「部派分化與大乘」第二節「部派佛教與大乘」的開頭，即表示『在原始「佛法」與「大乘佛法」之間，部派佛教有發展中的中介地位，意義相當重大!』。另外，在《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(以下簡稱《1968 有部》)第一章「序論」中，他則說：『佛法的部派時代(約西元前 300~西元 50)，是上承一味和合的佛法，下啓大乘佛法』。<sup>2</sup>

因此，本論文嘗試以《1988 印思史》第二章「聖典結集與部派分化」第二節「部派分化與論書」、第三節「部派思想泛論」之內容爲主，從印老的著作《1943 印佛教》到《1988 印思史》系列中，探討他如何「綜合聯貫」、「扼要的表達」部派佛教思想？如何處理在原始「佛法」與「大乘佛法」間的關鍵問題？也希望藉此了解印老在此議題之思想發展。首先，根據印老在 1994 年所撰寫的自傳《平凡的一生·增訂本》，來整理與此議題有關的著作年譜，以便考察相關的人、事、物等背景。

## 1 相關的著作年譜

1938 年七月(民國 27 年，33 歲)到 1946 年三月(民國 35 年，41 歲)避戰亂於四川的期間，印老稱爲「最難得的八年」、「爲我出家生活史中最有意義的八年，決定我未來一切的八年」<sup>3</sup>。由於日本侵華戰事，1938 年五月，武漢外圍告急，印老逃難到重慶北碚縉雲山，住在漢藏教理院，與法尊法師互相切磋法義。印老回憶說：「我出家以來，對佛法而能給予影響的，虛大師(文字的)而外，就是法尊法師(討論的)，

<sup>1</sup> 平川彰(1974)序論。

<sup>2</sup> 《1968 有部》p.7。

<sup>3</sup> 印順(1994b) p.22。



法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」<sup>4</sup>

1940年（民國29年，35歲），印老「住貴陽的大覺精舍，寫成《唯識學探源》一書，進入了認真的較有體系的寫作」。<sup>5</sup>1942年（民國31年，37歲），住合江縣的法王學院，擔任導師、院長，講學著作，撰寫《印度之佛教》。1943年（民國32年，38歲），十六萬字的《印度之佛教》出版，以「正聞學社」名義，在重慶印行。印老認為：「這是代表我思想的第一部」。<sup>6</sup>1944年（民國33年，39歲）夏末秋初，印老再回到重慶的漢藏教理院，講授《阿含講要》（此即《佛法概論》一部分的前身）、《性空學探源》，於冬天出版《唯識學探源》。<sup>7</sup>1946年（民國35年，41歲）春天，印老離開了四川，經西北公路東返。1947年（民國36年，42歲）正月，回到了江浙，遇上了虛大師的圓寂。爲了編纂《太虛大師全書》，住奉化雪竇寺一年餘。隔年，住杭州香山洞半年；冬天到了廈門南普陀寺。<sup>8</sup>

1949年（民國38年，44歲）夏天，印老到了香港，十月中出版《佛法概論》。隔年，1950年（民國39年，45歲）在香港出版了《中觀今論》、《性空學探源》等七部著作。<sup>9</sup>1967年（民國56年，62歲）秋天，長達四十五萬字的《說一切有部爲主的論書與論師之研究》脫稿，隔年六月出版，印老認為：「在理想中，這是分別重寫《印度之佛教》的一部分」。<sup>10</sup>1969年（民國58年，64歲）年底，費時兩年撰寫的《原始佛教聖典之集成》（五十六萬字）脫稿，1971年出版。

1980年（民國69年，75歲）三月底，印老經五年時寫時輟而完成《初期大乘佛教之起源與開展》八十多萬字的著作；隔年，五月出版。<sup>11</sup>1981年（民國70年，76歲）四月底，《如來藏之研究》脫稿，十二月出版。<sup>12</sup>1984年（民國73年，79歲）十二月，《空之探究》脫稿，探究「從佛法、部派、般若經，到龍樹論而完成緣起法

<sup>4</sup> 印順（1994b）pp.24—25。

<sup>5</sup> 印順（1994b）p.25；p.153。

<sup>6</sup> 印順（1994b）p.153；p.171。

<sup>7</sup> 印順（1994b）p.154；p.172。

<sup>8</sup> 印順（1993e）pp.10—11。

<sup>9</sup> 印順（1994b）p.82；pp.173—174。

<sup>10</sup> 印順（1994b）pp.161—162；p.179。

<sup>11</sup> 印順（1994b）p.165；pp.181—182。

<sup>12</sup> 印順（1994b）p.165。

即空(性)即假(名)的中道」;隔年七月出版。1986年(民國75年,81歲),印老認為雖然對印度佛教,他已寫了不少,「但印度佛教演變的某些關鍵問題,沒有能作綜合聯貫的說明,總覺得心願未了」,所以秋季以來,即開始《印度佛教思想史》的寫作,到1987年(民國76年,82歲)七月中旬才完成,約二十七萬字;隔年出版,他自己將此書定位作:「這可說是我對印度佛教思想發展研究的結論」。<sup>13</sup>

將以上與探討印老之部派佛教思想論有關的著作,依照其開始寫作與出版的年代標列(例如:1940-44,表示1940年開始寫作,1944年出版),整理成如下的簡表以及簡稱,以便討論。

1940-44(民國29-33年,35-39歲)《唯識學探源》。簡稱《1944唯識》

1942-43(民國31-32年,37-38歲)《印度之佛教》。簡稱《1943印佛教》

1944-50(民國33-39年,39-45歲)《性空學探源》。簡稱《1950性空》

1967-68(民國56-57年,62-63歲)《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。簡稱《1968有部》

1969-71(民國58-60年,64-66歲)《原始佛教聖典之集成》。簡稱《1971原始佛教》

1980-81(民國69-70年,75-76歲)《初期大乘佛教之起源與開展》。簡稱《1981初期大乘》

1981(民國70年,76歲)《如來藏之研究》。簡稱《1981如來藏》

1984-85(民國73-74年,79-80歲)《空之探究》。簡稱《1985空》

1987-88(民國76-77年,82-83歲)《印度佛教思想史》。簡稱《1988印思史》

## 2 部派分化大綱：二部、三部、四部

部派分化的過程,異說紛紜,名稱也小有出入。印老在《1988印思史》第二章「聖典結集與部派分化」第二節「部派分化與論書」中,將各種記載分爲如下三大類:

14

- 大眾部所傳,上座部所傳,正量部所傳等三說,出於清辨的《異部精釋》。

<sup>13</sup> 印順(1994b) pp.167-168; pp.184-185。

<sup>14</sup> 《1988印思史》pp.43-44。



- 說一切有部所傳，見《異部宗輪論》等；
- 赤銅鑠部所傳，見《島史》等。

印老的判準原則如下：

大眾部的一再分派，以上座部三系（上座，說一切有，正量）所說的，相近而合理；

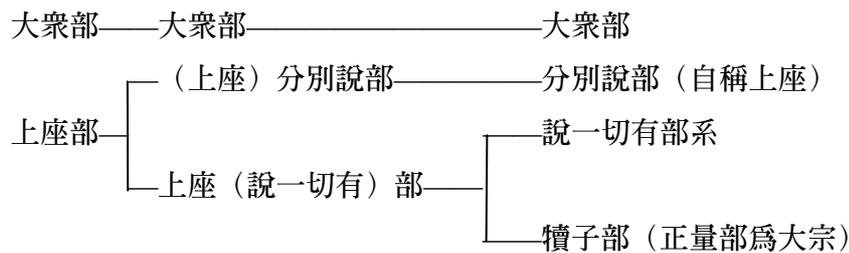
反之，上座部的一再分派，大眾部所傳的更為合理。

這由於對另一系統的傳承與分化，身在局外，所以會敘述得客觀些。

對於同一系統的分化，都覺得自己是正統，將同系的弟兄派，作為從自派所分出的。

這一「自尊己宗」的主觀意識，使傳說陷於紛亂。

他依據這一原則而略加整理，認為：「佛法」的分化為不同部派的大綱是：自二部、三部而四大部，如下圖所示：<sup>15</sup>



對於此種部派分化的探究，首先，印老認為：『從「大眾」與「上座」的名稱而論，「佛法」的最初分化，法義上雖也不免存有歧見，而主要的還是戒律問題。釋尊所制的僧伽 (saj gha) 制度，原則上是「尊上座而重大眾」的。對於有學、有德、有修證的長老上座，受到相當的尊敬；但在僧伽的處理事務，舉行會議——羯磨 karman 時，人人地位平等，依大眾的意見而決定』。<sup>16</sup>將僧伽 (saj gha) 制度以「尊上座而重大眾」為處理「戒律問題」(十事非法) 的原則，作為大眾部 (Mahāsāj ghika)

<sup>15</sup> 《1988 印思史》p.44。

<sup>16</sup> 《1988 印思史》p.39。

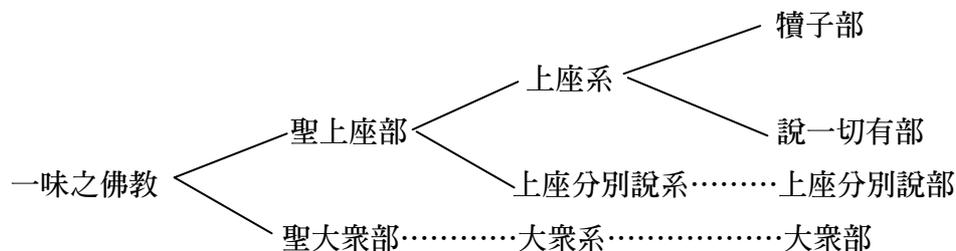
與上座部（Sthavira）——根本二部的分化主要原因。

其次，依據《善見律毘婆沙》所記：阿育王的太子摩哂陀的三位戒師來自三個不同的部派，「目犍連子帝須（分別說部）為和尚，摩訶提婆（大眾部）為阿闍黎，授十戒。大德末闍提（說一切有部）為阿闍黎，與（授）具足戒。是時摩哂陀年滿二十，即受具足戒」。印老認為：『阿育王信佛，引起佛教的大發展。分化地區的民族文化，語言、風俗，都不能相同；佛法的適應教化，也就多少差異，成為部派更多分化的因素。……阿育王時代，「佛法」已從根本二部，再分化成三大系了』。<sup>17</sup>

最後，依據義淨的《南海寄歸內法傳》所說：「諸部流派生起不同，西國相承，大綱唯四」。<sup>18</sup>此段的夾注則說明所謂「四部」是：聖大眾部、聖上座部、聖根本說一切有部、聖正量部。印老進一步推論上座（說一切有系）又分為說一切有部與犢子部（Vātsīputrīya）而稱謂「四部」：大眾部、分別說部（自稱上座）、說一切有部、犢子部（正量部為大宗）。

## 2.1 二部、三系、四派（1943～）

如上所述部派分化大綱與判準，在《1943 印佛教》的第六章「學派之分裂」之第一節的名稱為「二部、三系、四派」，如下圖所示。其中，有關各部派的用語，對犢子部沒有注明（正量部為大宗）以及對「分別說部」直接稱「上座分別說部」，而非用「分別說部（自稱上座）」。



此時已經提出「尊上座而重大眾」為處理「戒律問題」（十事非法）的原則與根

<sup>17</sup> 《1988 印思史》 p.42。

<sup>18</sup> T54, no.2125, p.205, a25。



本二部的分化「大眾」與「上座」的名稱有關。對此，印老說明：「行、坐、食、宿，以戒臘為次，尊上座也。羯磨則集眾，斷諍則從眾，重大眾也。僧制尊上座而重大眾，合之則健存，離之則兩失，必相資相成而後可」。<sup>19</sup>其次發展為大眾、分別說及上座三系的根據則依照大眾部之傳說（藏傳）<sup>20</sup>。最後，也是提到：次於上座出一切有及犢子，此即合於義淨「大綱唯四」之說。<sup>21</sup>接著又引用上座系學者馬鳴於《大莊嚴論》序云：「富那，脅比丘，彌織諸論師（北方分別說系之主流），薩婆室婆眾（一切有部），牛王正道者（犢子），是等諸論師，我等皆隨順」，而且認為：「此亦於敬禮其師長富那及脅尊者而外，等視上座三系而尊敬之。上座有此三系，為探究學派源流者所不容忽略者」。但是此論據，印老以後的著作沒有再引用。

在《1944 唯識》第一章「部派佛教概說」第一節「部派分裂的概況」以及《1950 性空》第三章「阿毘曇之空」第一節「總說」第一項「學派之分流與毘曇」，也都是用「二部、三系、四派」的名稱。

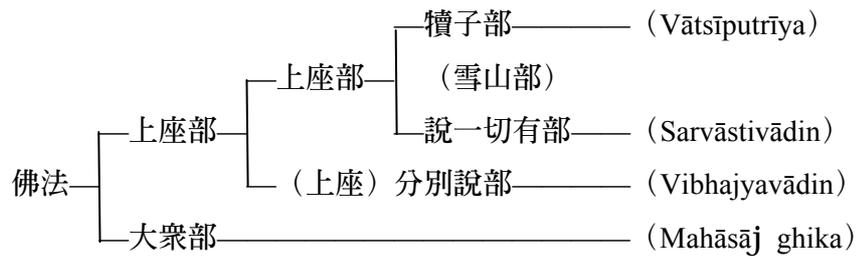
## 2.2 二部、三部、四部（1968～）

但是，在《1968 有部》第一章「序論」第二節「部派佛教與論書」第二項「部派的統系」則改稱為「二部、三部、四部」（如下圖）。其中，有關各部派的用語，對犢子部沒有注明「正量部為大宗」；對「分別說部」則稱「（上座）分別說部」；另為附加說明：說一切有部與犢子部分化以後，「先上座部」移住雪山，轉名雪山部，成為微弱的小部派。此時，印老提到有參考到塚本啓祥氏《初期佛教教團史之研究》（pp.413-449）所作的詳細比較，認為塚本啓祥氏的最後推定，與他的論究也大致相合。

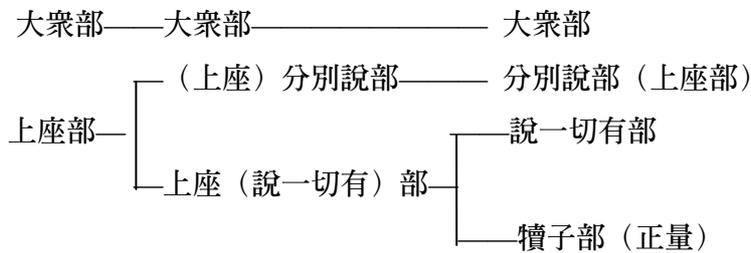
<sup>19</sup> 《1943 印佛教》p.98。

<sup>20</sup> 應是指清辨的《異部精釋》。

<sup>21</sup> 《1943 印佛教》p.101。



印老在《1981 初期大乘》第六章「部派分化與大乘」第一節「部派分化的過程」第三項「部派本末分立的推定」中，除了確定如下圖所示，二部、三部、四部的部派大綱。<sup>22</sup>其中，各部派的用語已經完全為如上所述《1988 印思史》沿用。



### 2.3 部派分化的本末先後的四階段 (1981~)

印老在《1981 初期大乘》中，不止將部派分化以「二部、三部、四部」三階段為大綱，更進一步，依《異部宗輪論》佛滅年代，以及阿育王灌頂為西元前 271 年（姑取此說）來推算西元年代，將部派分化的本末先後，以不同意義的四階段來說明，如下圖所示：<sup>23</sup>

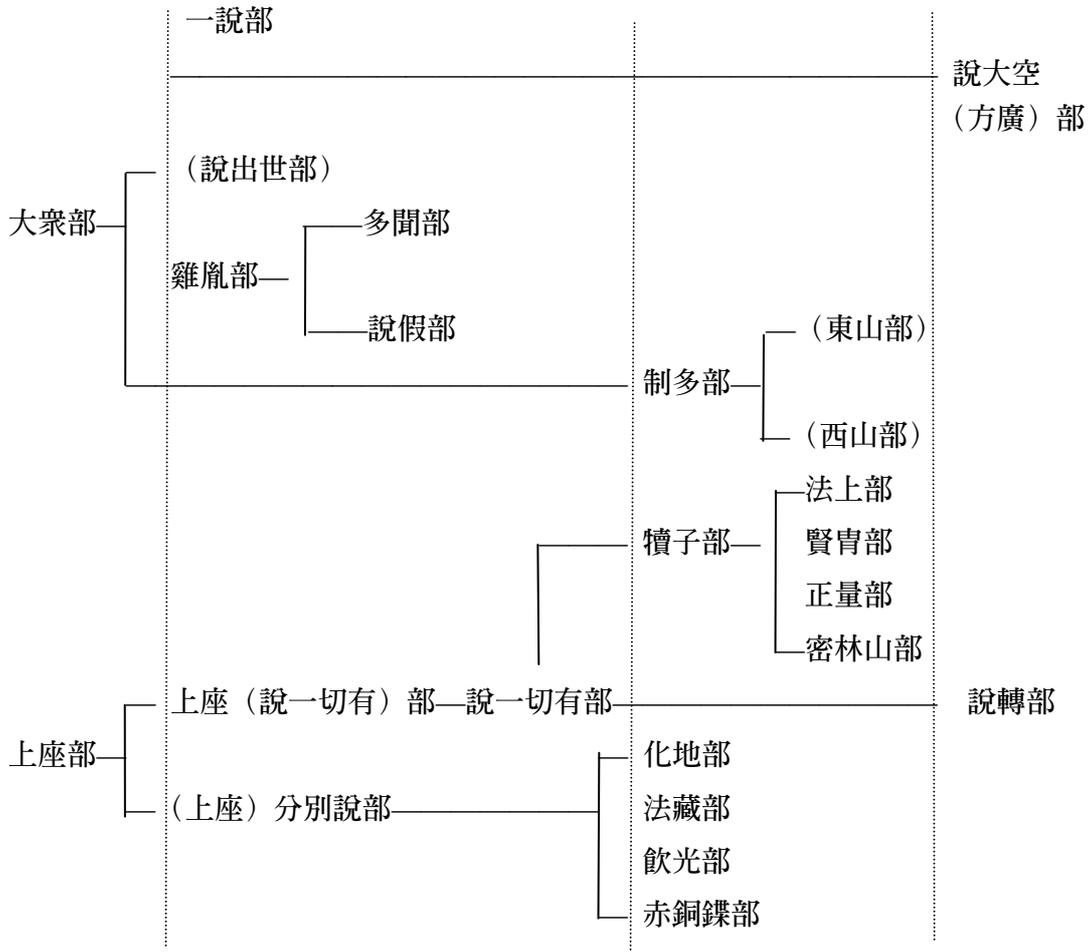
- (1) B.C.300 大眾、上座二部：戒律的問題
- (2) B.C.270 思想的分化：以教義為部派的名稱。
- (3) B.C.230 分出部派以地區、寺院為名。

<sup>22</sup> 《1981 初期大乘》p.342。

<sup>23</sup> 《1981 初期大乘》pp.347—353。



(4) B.C.100 說轉部也是依教義。十八部全部成立。



對於《1981 初期大乘》所推論部派分化的本末先後不同意義的四階段：從 (1) B.C.300 大眾、上座二部分化，到 (4) B.C.100 十八部全部成立的年代，印老在上述《1968 有部》第一章「序論」所說：『佛法的部派時代（約西元前 300～西元 50）』<sup>24</sup>之西元 50 年的依據與意義為何？此同樣的可從《1981 初期大乘》中得知是指「下品般若」集出的年代。印老認為：『原始般若』，出於阿蘭若行者的深悟，被認為菩薩的般若波羅蜜。經典集出的時代，離十八部的成立，應該是不太遠的，今定為西元前 50 年。「下品般若」的集出，般若法門已到達北方。……般若的普及流行，是以聽

<sup>24</sup> 《1968 有部》p.7。

聞、讀、誦、書寫、供養、施他為方便的。推定「下品般若」，約在西元 50 年集出，離「原始般若」的集出，約一百年。』<sup>25</sup>第十章「般若波羅蜜法門」第三節「下品般若」第二項「般若的次第深入」中：「原始般若」向更廣的初學，更深的佛道而展開，終於集成「下品般若」。經典的集成，應該是經多方面發展，而後綜合集出的……如受持的功德，不退菩薩的相貌，都說了又說，可解說為不同傳授的綜集。「原始般若」的集出，約為西元前 50 年（法門弘傳，應該更早些已經存在）。「下品般若」前二十五品，可能經多次集出而完成。從發展到完成，約為西元前 50 年，到西元 50 年左右。集出完成的時代，般若在北方已相當的流行；書寫經卷及供養，已蔚成風氣了！』<sup>26</sup>

### 3 部派的異義

各部派的衆多異義，有那些資料可供參考？印老在《1981 初期大乘》第六章「部派分化與大乘」第二節「部派佛教與大乘」第一項「部派異義集」中，提到：如下有三部論書，有較多的資料可供參考。<sup>27</sup>

一、《論事》：是銅鑠部七部阿毘達磨之一，傳說是目犍連子帝須所作。

二、說一切有部所傳的《異部宗輪論》，有異譯《十八部論》、《部執異論》及藏譯本。

三、《阿毘達磨大毘婆沙論》，唐玄奘譯，二百卷。

另外，在《1993e 華雨集·第五冊》中，則說：「由於我從修學論書入手，知道論師間有不少異義，後來知道部派間的異義更多。如《成實論》所說的『十論』，就是當時最一般的論題。《大般涅槃經》（卷二三、二四），《顯宗論》『序品』，都列舉當時佛教界的異論」。<sup>28</sup>

對於各部派的衆多異義，如何提綱挈領？印老在《1988 印思史》第二章「聖典結集與部派分化」第三節「部派思想泛論」中，略述如下最重要的三項：<sup>29</sup>

一、三世有與現在有

<sup>25</sup> 《1981 初期大乘》p.701。

<sup>26</sup> 《1981 初期大乘》p.664。

<sup>27</sup> 《1981 初期大乘》pp.355—356。

<sup>28</sup> 《1993e 華雨集·第五冊》p.41。

<sup>29</sup> 《1988 印思史》pp.68—75。



## 二、一念見諦與次第見諦

## 三、補特伽羅與一心

此依據可能與根據《成實論》之「十論」有關。例如：印老在《1981 初期大乘》則根據《成實論》之「十論」：<sup>30</sup>

「問曰：汝經初言廣習諸異論，欲論佛法義，何等是諸異論？」

答曰：於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂：

1. 二世有、二世無。
2. 一切有、一切無。
3. 中陰有、中陰無。
4. 四諦次第得、一時得。
5. [阿羅漢]有退、無退。
6. 使（隨眠）與心相應、心不相應。
7. 心性本淨、性本不淨。
8. 已受報[過去]業或有、或無。
9. 佛在僧數、不在僧數。
- 10 有人、無人。」

並且說：「部派的異義無邊，從引起（初期）大乘佛法的意義來說，有幾項重要的見解，是值得一提的」。共有如下五項重要的論題：<sup>31</sup>

1. 佛身有漏、無漏
2. 一切有、一切無
3. 心性不淨、心性本淨
4. 次第見諦、一念見諦
5. 五識無離染、有離染

印老之結論：「部派佛教的異義極多，只就上舉的五項來說，「佛身無漏」，「一切

<sup>30</sup> 《1981 初期大乘》 pp.359—360。T32, no.1646, p.253, c21~27。

<sup>31</sup> 《1981 初期大乘》 pp.360—367。

無」，「心性本淨」，「一心見道」，「五識有離染」，在信仰上，理論上，修證的方法上，都看出與大乘佛法間的類同性」。本文因為篇幅之限，只先就印老之「三世有與現在有」的部派佛教異議考察。

#### 4 三世有與現在有

對此議題，在《1988 印思史》是從「諸行無常」論起。印老認為：『佛說「諸行無常」，一切有爲法是生而又滅的。在生滅現象中，有未來、現在、過去的三世，有依因緣而生果的關係。但經深入的論究，論究到一一法的最小單元，生滅於最短的時間——剎那（ksana），就分爲二大系，三世有與現在有』。<sup>32</sup>此論點早在《1943 印佛教》第八章「學派思想泛論」中討論「三世有、二世無」時，印老是在其第三節，以「無我無常之世間」爲該節名稱。此外，在《1950 性空》第二節「實相與假名」第三項「法體假實」第一目「過現未來」也可看出印老對此議題論證的相關性（諸行無常、剎那生滅現象中，「無我論」佛教如何於「法體」建立因緣而生果的關係），如下所引：<sup>33</sup>

說明過、現、未來三世有無的問題，須先知道佛法中對於時間與法的關係，最初有著兩派主張。……

我們現在討論過、現、未來的有無問題，是討論法的有無，不是討論時間本身的有無。

最初主張過、未無體的是大眾系，接著是上座分別說系，後來一切有系的經部師也採用了。

主張三世實有的爲說一切有部、犢子本末五部、化地末計，及案達羅學派。思想上主要的是過未無與三世有的兩大陣營（雖然也有其他小派）。

兩家的爭辯，相當的熱烈，詳見《成實論·二世有無品》，《俱舍論》卷二〇，《順正理論》卷五〇、卷五二等。

印老又接著說：「在法的剎那單位上，考慮其未生以前是如何，是否有所存在？滅了以後又如何，仍然存在沒有？對未生、已滅之有與無，各有所側重，於是學派中

<sup>32</sup> 《1988 印思史》 pp.68—69。

<sup>33</sup> 《1950 性空》 pp.183—184。



就有了過未無體與三世實有的兩大陣營」。<sup>34</sup>

#### 4.1 三世有（說一切有部、犢子部、說轉部；化地部末計、案達羅四部）

在《1988 印思史》中，印老提出：「三世有，是上座部中，說一切有部，犢子部（本末五部），及從說一切有分出的說轉部（Saj krāntika）所主張的」。比較上述《1950 性空》之「主張三世實有的為說一切有部、犢子本末五部、化地末計，及案達羅學派」，似乎有少許增減。但是，在《1988 印思史》此段之後則引用《異部宗輪論》、（南傳）《論事》而認為：『化地部末計，也說「實有過去、未來」。案達羅四部說：「一切法自性決定」；「一切法有，三世各住自位」，也近於三世有說』。<sup>35</sup>所以，此種看法可說是印老的定論。

#### A 實體、作用

對於說一切有部「三世有」的主張，《1988 印思史》說明：諸行無常、剎那生滅，一一法是實有自性的。從未來來現在，從現在入過去，似乎有生滅，有變異；其實，一切法不增不減，本來如此。沒有生起以前，已經這樣的有了，名「未來有」。依因緣而現起，法體還是這樣，名「現在有」。作用過去了，法體還是這樣的存在，名「過去有」。<sup>36</sup>並且引用《大毘婆沙論》說：「三世諸法，因性果性，隨其所應，次第安立。體實恆有，無增無減，但依作用，說有說無」來佐證。<sup>37</sup>此段引用也見於印老《1981 初期大乘》中解釋《小品般若波羅蜜經》所說的生滅：『這一「生滅」說，與薩婆多部的三世實有說相合。「三世諸法，……體實恆有，無增無減；但依作用，說有說無』<sup>38</sup>。所謂「生滅、有無，約法的作用說，自體是恆住自性，如如不異的」。而且「法

<sup>34</sup> 《1950 性空》 pp.184—185。

<sup>35</sup> 《1988 印思史》 p.70。

<sup>36</sup> 《1988 印思史》 p.69。

<sup>37</sup> T27, no. 1545, p.395, c24—p.396, a3。也見於《1985 空之探究》 p.248。

《阿毘達磨大毘婆沙論》此段的說明是為了回答如下的問題：「復有說者：以現在事類觀去來，猶如農夫以現稼穡類知前後。未來諸法來集現在時，如何聚物非本無今有？現在諸法散往過去時，如何聚物非有已還無？」

<sup>38</sup> 《1981 初期大乘》 p.733。

體是沒有生滅的，也就沒有因果可說的」，印老再引用《大毘婆沙論》說：「我說諸因以作用爲果，非以實體爲果；又說諸法以作用爲因，非以實體爲因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」。這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。<sup>39</sup>總之，印老認爲：一切有部的三世觀，是單就作用的起滅而建立的。當諸法正生未滅，是現在的存在。從現實的存在，推論到未生未滅、已生已滅的存在，建立過去未來的實有。所以它常說，過去、未來法是現在的同類，過去未來一樣的也有色聲香等一切法。<sup>40</sup>

### B 法體恆有，而說性非常

印老在《1988 印思史》特別提出：「依說一切有部，常與恆是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恆有；不生不滅的無爲法，是常」。此根據應該是《1968 有部》如下的說明有關：『三世法體一如，不能說是「常」，「常」是「不經世」——超時間的。但可以稱爲「恆」，「恆」是經於三世（可能有生有滅）而自體不失的。如『順正理論』卷五二（大正二九·六三三下）說：

「謂有爲法，行於世時（成爲現在法），不捨自體，隨緣起用。從此無間，所起用息。由此故說：法體恆有而非是常，性（類）變異故」。

並且也可與《1950 性空》借用世親《俱舍論》對有部的批判之段落配合來看：『在同時，如三世恆有，佛教「諸行無常」的基本命題就被否決了；因爲，無常必然是生滅變易的。有部的三世法體恆住，從體上說是生滅不變易的。所以《俱舍論》卷二〇，有一偈頌譏笑有部主張的矛盾，簡直和自在天能作說一樣的可笑。如云：許法體恆有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。』

根據《俱舍論》，我們可知道「恆有」的梵語是 *sarvadā asti*，它是用來主張：*svabhāva*（法體；own-nature 之意；又譯爲「自性」）*sarvadā*（恆；副詞性不變化詞，always 之意，用來修飾動詞 *asti*）*asti*（有；exist 之意；存在）；「常」的梵語是 *nitya*，它是用來說明：不許可 *bhāva*（性；existing 之意）*nitya*（常；形容詞，permanent 之意，用來修飾名詞 *bhāva*）。<sup>41</sup>爲何如此？我們推論：前者與「說一切有部」的梵語 *sarvadāsti*

<sup>39</sup> 《1988 印思史》 pp.69—70。

<sup>40</sup> 《1944 唯識》 p.61。

<sup>41</sup> T29, no.1558, p. 105, b2—3；Kowa—(P) p.298。



有關，所以 svabhāvah sarvadā asti 的主張是被允許的。後者，與「諸行無常，是生滅法」的梵語 anityā vata saḥ skārā utpāda-vyaya-dharminah 有關，所以 bhāvah nityah 的說法是不被允許的。

印老在《1988 印思史》也依此「法體不變而作用變異的意義」引申討論從說一切有部分出的「說轉部」說：「有根邊蘊，有一味蘊」與《大毘婆沙論》所說的：「有執蘊有二種：一、根本蘊，二、作用蘊；前蘊是常，後蘊非常」相同。如此，「一味蘊即根本蘊，是常恆而沒有變異的，根邊蘊即作用蘊，從根本而起的作用，是非常的。這就是說一切有部的法體與作用，差別只是法體的是常、是恆而已」。<sup>42</sup>

## 4.2 現在有

### A 現在有（大眾部、化地部）

在《1988 印思史》中，印老引用《異部宗輪論》而說：『與三世有說對立的，是現在有說，如大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有」。』比較上述《1950 性空》之「最初主張過、未無體的是大眾系，接著是上座分別說系，後來一切有系的經部師也採用了」，似乎有少許不同。但是，化地部是屬於上座分別說系，而且在《1988 印思史》第六章「大乘時代之聲聞學派」第三節「經部興起以後的綜合學派」中「經部（譬喻師）採取了過去、未來是無，現在是有的立場，與大眾、分別說（Vibhajyavādin）系一致。在法義上有重要貢獻的，是種子（bīja）或熏習（vāsanā, abhyāsa）說，為大乘瑜伽行派所採用」。<sup>43</sup>

此中，比較需要注意的是：印老引用《異部宗輪論》「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在、無為是有」<sup>44</sup>之解讀。因為，印老在《1950 性空》中曾經認為「現在無為是有」、「現在法與無為法是有」、「現在法就是無為，而且是實有的」兩種解讀的可能，其說明如下：<sup>45</sup>

---

Svabhāvah sarvadā cāsti bhāvo nityawca nesyate  
na ca svabhāvad bhāvo'nyo vyaktam iwara-cestitam

<sup>42</sup> 《1988 印思史》p.70。

<sup>43</sup> 《1988 印思史》p.225。

<sup>44</sup> T49, no.2031, p.16, c26—27。

<sup>45</sup> 《1950 性空》p.189。

《異部宗輪論》裡說大眾分別說系主張「現在無爲是有」，平常總解釋爲現在法與無爲法是有。

除此，漢地所傳、錫蘭所傳的聲聞學派中，都未聞此說。

若照《婆沙》看來，《宗輪論》文應解釋作現在法就是無爲，而且是實有的。只因資料缺乏，不能詳爲考訂。』

將「現在無爲是有」解讀爲「現在法與無爲法是有」是將「現在無爲」之複合詞(Compound)作「相違釋」(Dvandva; Co-ordinative compound; 並列複合語)，即是「現在、無爲」，成爲「現在法與無爲法」之意。將「現在無爲是有」解讀爲「現在法就是無爲，而且是實有的」是將「現在無爲」之複合詞(Compound)作「持業釋」(Karmadhāraya; Descriptive Determinatives; 同格限定複合語)，即是「現在法就是無爲」之意。但是，如上之引用，在《1950 性空》中，印老根據《大毘婆沙論》卷一三：「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無爲」<sup>46</sup>，因而採取後者之解讀，並且推論此是《異部宗輪論》裡說大眾分別說系之主張，認爲此說：「在三世假實的諍辨，古代有一種很特殊的思想值得注意」，「不過，這思想在後代大乘裡是充滿了的；一切法是念念恆住如如不動，沒有過未差別，就在當下把握」，「根本大眾部二世無的思想，在現存的文獻中不見詳載，故這雖是片文隻語，也是值得注意的」。<sup>47</sup>

#### B 現在雖有而是無爲（大眾部分化出的北道派）

比較上述《1950 性空》根據《大毘婆沙論》卷一三：「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無爲」解讀《異部宗輪論》「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無爲是有」。在《1988 印思史》中，印老似乎不再採取，單純將《異部宗輪論》解讀爲：化地部說「過去、未來是無，現在、無爲是有」。而將《大毘婆沙論》之「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無爲」與《論事》(南傳五八·三七二)「色等(有爲)法的自性(svabhāva)，是真如、無爲」之說相配合，看作此是從大眾部分化出的北道派<sup>48</sup>的見解。其說明如下：

<sup>46</sup> T27, no. 1545, p.65, b26—27。

<sup>47</sup> 《1950 性空》pp.188—190。

<sup>48</sup> 依照《1981 初期大乘》pp.355—356，印老推論「北道部，可能就是說一切有部所傳（《異部宗輪論》之異譯本《部執異論》中所提到）的北山部」。但是，北道部的名稱是



《大毘婆沙論》有一值得注意的傳說：「有說：過去、未來無實體性，現在雖有而是無為」。

這是現在有說，應屬於大眾、分別說系。

說現在有而是無為的，似乎非常特殊！

從大眾部分化出的北道派說：

色等（有為）法的自性（svabhāva），是真如、無為。

這正是「現在實有而是無為」；

無為是有為的自性，如如不異，依自性而起用，有生有滅，才是有為。

這與說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已。

在結語，印老認為此種見解與「說轉部的根本蘊是常，同一意義，不同的是三世有與現在有而已」。這種類似觀點，在《1968 有部》中，是為了解釋「說轉部」說「異生位中有聖法」的主張。在此，「說轉部」則論斷為現在有而過未無的學派。理由是：「如三世有的，那末凡夫位中是沒有聖法——無漏法的；聖法還在未來法中。如說現在有，取本有說（說一切有部也是本有的，不過法在未來而已），那末異生位有聖法了；這聖法當然是沒有起用的」。接著，印老又引用《大毘婆沙論》之「謂或有說：過去未來無實體性，現在雖有而是無為」為根據，並且說：『這一見解，在一般學派中，似乎沒有這麼說的。然從說轉部的思想去了解，那末，一切是現在有，而一切法體是常住的，這不是「現在雖有而是無為」嗎？』。最後，印老之結語：

照這一見解來說，一切是永恆的現在。在即體起用，現為生滅作用的有為法中，當下就是常住不變。有為、無為的統一中，有常住不變的真我。這與從說一切有部而分出的犢子部，立不可說我，不是非常近似的嗎？

但說轉部與說一切有部的思想遠一些；

這一學派，在說一切有部阿毘達磨論宗，日漸發揚廣大時，在聲聞學派中，衰落或者就消失了。

不過，這一思想，在佛教的另一園地，是會發揚廣大起來的。

所謂「在佛教的另一園地，是會發揚廣大起來的」，可以與上述《1950 性空》所

---

Uttarāpathaka，北山部的名稱則是 Uttaravāila，並不相同。

認為：「在三世假實的爭辨，古代有一種很特殊的思想值得注意」，「不過，這思想在後代大乘裡是充滿了的；一切法是念念恆住如如不動，沒有過未差別，就在當下把握」。<sup>49</sup>是指「後代大乘」。若根據《1993d 華雨集·第四冊》，印老在香港三輪佛學社之「談法相」的演講紀錄，似乎是指「中國大乘佛教學」，其說法如下：<sup>50</sup>

我想介紹不為一般所注意的一派，那一派也說現在有，但說過去未來都是假有，「現在雖有而是無為」，這成了「不生不滅」的「現在」。試想：既是不生不滅的現在，那怎麼去說明有生有滅的現象界呢？這一派說一切法都是永遠如是，卻又不斷地以種種因緣而現起，而其實卻是永遠如此，沒有變化可說。

這一派的學說，在小乘學派中並不發展，可是在中國大乘佛教學中，類似這樣的說法，似乎很不少。

如此，對於大眾部分化出的北道派之「現在實有而是無為」與說轉部的「根本蘊是常」的相關性，印老在《1988 印思史》此段的結語是：「三世有與現在有，論證得尖銳的對立著，但論究到一一法的自性，現出了是常是恆的共同傾向；對「大乘佛法」來說，也可說殊途同歸了！」。<sup>51</sup>

#### C 現在有體而是有為（經部師）

在《1988 印思史》第二章「聖典結集與部派分化」第三節「部派思想泛論」之討論「三世有與現在有」之部派的異義，印老並沒有像《1950 性空》第二節「實相與假名」第三項「法體假實」第一目「過現未來」中，特別說：「二世無體的學派，可以經部師為代表」。印老認為：「經部出自有部，而採用了大眾分別說系的見解，可說是二者折衷的學派。他主張過未無體，同於大眾分別說，但又不同大眾系的現在是無為；現在有體而是有為的思想，還是立本於上座系的」。此中，所述「大眾系的現在是無為」，似乎有必要依如上所論《1988 印思史》：大眾部等說：「過去、未來非實有體」；化地部說：「過去、未來是無，現在、無為是有」；大眾部分化出的北道派說：「現在實有而是無為」之觀點來調整。

<sup>49</sup> 《1950 性空》 pp.188—190。

<sup>50</sup> 《1993d 華雨集·第四冊》 p.256。

<sup>51</sup> 《1988 印思史》 p.71。



### 4.3 曾有、當有與薰習、種子

於上述《1943 印佛教》分析「現在有」的學派時，提到大眾系主張「事唯現在」，以「曾有、當有」建立「過去、未來」，而經部則以「種、現」義建立「酬前、引後」而說明「過去、未來」。此觀點，在《1988 印思史》中，也說大眾部、化地部主張：『一切有爲法，生滅無常，因果相續，都是現在有。過去了的，影響現在，所以說過去法「曾有」。還沒有生起而未來可能生起，所以說未來法「當有」。』<sup>52</sup>另外，在《1981 初期大乘》提出「分別說部」依《大毘婆沙論》主張：『佛說過去有與未來有，是說過去已發生過的，未來可能生起的。過去「曾有」，未來「當有」，是假有，與現在有的實有，性質不同。這就是「二世無」派』。

於此，要注意的是：在《1943 印佛教》第十二章「性空大乘之傳宏」第二節「性空論之前瞻」中，印老將「現在有」的學派的「曾有、當有」與「種、現」二義連接，成爲「過去曾有（熏），未來當有（種）」的發展關係。其說明如下：<sup>53</sup>

大眾者說：「色根大種有轉變」。化地者說：「色根大種有轉變，心心所法亦有轉變」。實法念念滅而立轉變，則亦自信而已！

況過去曾有（熏），未來當有（種），在即生即滅之現有中，此「曾」、「當」之有，爲實爲假？與現有一耶？異耶？凡此，雖出三世實有之火坑，又另入現在實有之深水矣！

印老有類似的說法，在《1993d 華雨集·第四冊》所收載在香港三輪佛學社演講「談法相」的題目時，提出：「薰習所成的力量」是「曾有」，「當有」即「種子」，並且認爲「現在有」派的思想，以「種子」（潛能）思想才能圓滿。其說明如下：<sup>54</sup>

曾有與當有，聽來似不大具體，到了經部，引出了種子薰習的思想，那就較易領會了。

其解釋是：現在法生起後即剎那滅，「曾有」是什麼？

它就是曾經有過，在剎那滅時，就薰習而成一種潛能，如種子一樣；

<sup>52</sup> 《1988 印思史》p.70。

<sup>53</sup> 《1943 印佛教》p.208。

<sup>54</sup> 《1993d 華雨集·第四冊》p.255。

這薰習所成的力量，是「曾有」，其實就是現在，只是沒有發現出來而已。說「當有」，當有即種子，有了種子，當然會生起，其實種子並沒有離開現在。

這「現在有」派的思想，依我看法，一定要講到種子——潛能思想才能圓滿。

所謂「曾有與當有，聽來似不大具體」，藉由「種子薰習」比喻，「較易領會」的看法，在《1944 唯識》第三章「種習論探源」第一節「種習思想概說」中，印老說：「種子與習氣，都是根據比喻而來。豆、麥，都是種子。種子雖需要其它適當的條件，才能抽芽、發葉、開花、結果；但豆葉、豆花與麥葉、麥花的差別，主要的是種子。水、土等條件，雖說能引起相當的變化，但究竟微乎其微。種子不但有生起的功能，並且生起的結果，還和它同類。……習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）」「熏習」、「種子」的比喻，「過去曾有，未來當有（種）」。<sup>55</sup>

#### 4.4 「三世有、現在有」學說的比喻

談到比喻，印老對於「三世有、現在有」的學說，在《1943 印佛教》第八章「學派思想泛論」第三節「無我無常之世間」中，將「三世實有」的主張比喻為「如珠珠之相累」；將「現在實有」的主張比喻為「如明珠之旋轉反側，自空而下，似相續而實唯一珠」。<sup>56</sup>另外，在《1944 唯識》，印老對於「現在有」的學說，則用如下的比喻：

57

依三世實有的見地，未來，早具足了無量無邊的一切法。因現在法引生自果的作用，使未來世中的某一類法，剎那生起引生自果的作用，這叫做從未來來現在。現在只有一剎那，剎那間作用就要息滅；作用息滅以後的法體，名為過去法，這叫做從現在到過去。這好像甲屋住滿了很多的人，這些人，一個跟

---

<sup>55</sup> 《1944 唯識》p.127。

<sup>56</sup> 《1943 印佛教》p.208。

<sup>57</sup> 《1944 唯識》p.61。



一個的經過一條短短的走廊，到乙屋去。正在經過走廊的時候，好比是現在。甲屋沒有經過走廊的人，好比是未來。已經通過走廊，進入乙屋去的，當然是過去了。

#### 4.5 三說總評

上述主張「三世有」的說一切有系與「現在有」的大眾系與經部師等三種學說，印老在《1943 印佛教》第八章「學派思想泛論」第三節「無我無常之世間」中，首先說明：「即一切生滅有為法而論之，有有、無，假、實之諍。說一切有及犢子系立三世實有：剎那生滅頃之現在法實有，未來法已有而作用未生，過去法猶有而作用已滅；此即現實之存在，以類過、未之非無也。大眾及分別說系則不然，唯現在實有而過、未非實。說經部同用二世無義，而解說異。此即總有三說」。然後，再作對此三種學說，以「體、用」、「理、事」、「種、現」等三義，如下的分析：<sup>58</sup>

(1) 說一切有及犢子系，立體用義：

法體本然恆爾，約即體之用，未生、正住、已滅而說為三世；生滅約法體所起之引生自果作用言，非謂諸法先無後有，先有後無也。

(2) 大眾及分別說系，立理事義：

染則緣起，淨者道支，理性無為，超三世而恆在。以事緣之引發，乃據理成事。

事唯現在，論其曾有、當有而說為過、未，非離現在而有過、未之別體也。

(3) 說經部立種現義：

不離現在諸行而有能生自果之功能性，名曰種子；種子不離現在之諸行，約酬前、引後，乃說為過、未耳！

接著，印老作如下之評語：

體用義，生滅用依恆存之法體；

理事義，生滅事依常寂之理則。

種現義於理為長而未盡，彼過、未法固不離現有，現在實亦不離過、未也！

<sup>58</sup> 《1943 印佛教》pp.152—153。

至於「現在有」與「三世有」兩大部派佛教的異義與大乘佛教唯識家、中觀家的關係，印老在《1993d 華雨集·第四冊》則提到：『大乘唯識家，破斥了「無方極微」，唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。但另有學派，如中觀家的看法，認為剎那祇是一種假定時間，實際上，時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間。所以，過去與未來，是依現在而假立的；現在也是不離前後——過去未來而假立的。唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。<sup>59</sup>

接著，印老說：「法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論」，因此，我們可以推論印老認為：從「現在有」的部派思想，與大乘唯識家之「現在幻有」（過去未來是假）思想可相對應；同樣的，從「三世有」的部派思想，與大乘中觀家之「三世如幻」思想可相對應。

## 5 小結

從印老的著作《1943 印佛教》到《1988 印思史》系列中，探討他對部派佛教思想觀點，有如下幾點結論：

印老認為：佛法的部派時代（約西元前 300～西元 50），是上承一味和合的佛法，下啓大乘佛法，居印度佛教思想發展史之中介地位，意義相當重大。從 1938 年七月（民國 27 年，33 歲）到 1946 年三月（民國 35 年，41 歲）之避戰亂於四川的期間，印老認為是「為我出家生活史中最有意義的八年，決定我未來一切的八年」。

他以「探源明變，抉擇洗鍊」的方法，對於部派佛教思想探究，主要有 1940—44 年（民國 29—33 年，35—39 歲）《唯識學探源》、1942—43 年（民國 31—32 年，37—38 歲）《印度之佛教》、1944—50 年（民國 33—39 年，39—45 歲）《性空學探源》等作品。以本文的考察為例，可看出印老的思想體系在此期間已經大致成熟，論證的基調也大概確定了。

之後，於 1967—68 年（民國 56—57 年，62—63 歲）《說一切有部為主的論書與論師之研究》、1969—71 年（民國 58—60 年，64—66 歲）《原始佛教聖典之集成》、1980—81 年（民國 69—70 年，75—76 歲）《初期大乘佛教之起源與開展》、1981 年

---

<sup>59</sup> 《1993d 華雨集·第四冊》p.257。



(民國 70 年，76 歲)《如來藏之研究》、1984—85 年(民國 73—74 年，79—80 歲)《空之探究》，寫作出版印度佛教各階段思想主題的專書。最後，1987—88 年(民國 76—77 年，82—83 歲)時，以《印度佛教思想史》作為「對印度佛教思想發展研究的結論」。

例如：印老在《1988 印思史》對於「佛法」的分化為不同部派的大綱是：自二部(上座、大眾)、三部(有部、分別說部、大眾)而四大部：大眾部、分別說部(自稱上座)、說一切有部、犢子部(正量部為大宗)。此觀點早在《1943 印佛教》時，以「二部、三系、四派」名稱已大致確定，《1944 唯識》也沿用；但在《1968 有部》則改稱為「二部、三部、四部」，此用語於《1981 初期大乘》也沿用，更進一步，依《異部宗輪論》佛滅年代，以及阿育王灌頂為西元前 271 年(姑取此說)來推算西元年代，將部派分化的本末先後，以不同意義的四階段：(1) B.C.300 大眾、上座二部(戒律的問題)。(2) B.C.270 思想的分化(以教義為部派的名稱)。(3) B.C.230 分出部派以地區、寺院為名。(4) B.C.100 說轉部也是依教義(十八部全部成立)來說明。印老又依據「下品般若」西元 50 年的集出年代(般若在北方的普及與流行)而將約西元前 300~西元 50 年期間稱為「佛法的部派時代」。

印老參考《成實論》之「十論」，對於各部派的眾多異義，在《1988 印思史》則以「三世有與現在有」、「一念見諦與次第見諦」、「補特伽羅與一心」作為綱領。針對「三世有與現在有」的部派異義，印老是從「諸行無常」的生滅無常、剎那生滅現象中，「無我論」佛教如何於「法體」建立因緣而生果的關係來解釋：說一切有部、犢子部、說轉部；化地部末計、案達羅四部則以「法體不變而作用變異」的意義而主張「法體恆有，而說性非常」(印老特別提出：依說一切有部，常與恆是不同的)。相對於說一切有部之「體、用義」，印老分析「現在有」的學派時，則說明大眾系以「理、事義」，主張「事唯現在」，是以「曾有、當有」建立「過去、未來」，而經部則以「種、現」義建立「酬前、引後」而說明「過去、未來」，並且也將「曾有、當有」與「種、現」二義連接，成為「過去曾有(熏)，未來當有(種)」的發展關係。

此外，印老將「三世實有」的主張比喻為「如珠珠之相累」與人群在「甲屋、走廊、乙屋」的行進；將「現在實有」的主張比喻為「如明珠之旋轉反側，自空而下，似相續而實唯一珠」。最後，印老將「現在有」的部派思想，與大乘唯識家之「現在幻有」(過去未來是假)相對應；將「三世有」的部派思想，與大乘中觀家之「三世

如幻」思想相對應。

## 參考文獻

- 佛典的引用主要是用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典系列(大正新脩大藏經第 1 冊至 55 冊暨 85 冊)光碟, 引用出處的紀錄(例如: T30, no. 1579, p.517, b6~17) 是表示冊數、經號、頁數、欄數、行數。
- 印順法師著作的引用是採用電子版「印順法師佛學著作集」(2002; Ver.3.1)。新竹:財團法人印順文教基金會。
- 水野弘元(1997)。《佛教教理研究》(著作選集第二卷)。東京:春秋社。
- 平川彰(1974):《インド佛教史》上卷。東京:春秋社。
- 田端哲哉(1979):「三世實有の原文にい」(《印度學佛教學研究》28 卷 1 號, 昭和 54 年 12 月, pp.337-340)
- 加藤純章(1989)。《經量部の研究》。東京:春秋社。
- 印順(1943)。《印度之佛教》。重慶。(台北:正聞出版社。1985 年重版)。
- 印順(1944)。《唯識學探源》。四川。(台北:正聞出版社, 1970 年重版)。
- 印順(1950)。《性空學探源》。香港。(台北:正聞出版社, 1973 年重版)。
- 印順(1968)。《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。台北:正聞出版社。
- 印順(1971a)。《原始佛教聖典之集成》。台北:正聞出版社。
- 印順(1981a)。《初期大乘佛教之起源與開展》。台北:正聞出版社。
- 印順(1981b)。《如來藏之研究》。台北:正聞出版社。
- 印順(1985)。《空之探究》。台北:正聞出版社。
- 印順(1988)。《印度佛教思想史》。台北:正聞出版社。
- 印順(1994a)。《成佛之道・增注本》。台北:正聞出版社。
- 印順(1993e)。《華雨集・五》。台北:正聞出版社。
- 印順(1994b)。《平凡的一生・增訂本》。台北:正聞出版社。
- 吉元信行(1982)。《アピダルマ思想》。京都:法藏館。
- 江島惠教(1986)。「ステイラマテイの『俱舍論』註との周邊——三世實有説をめぐって——」(《佛教學》19 號, 年, pp.5-32)



- 舟橋一哉（1954）。《業の研究》。京都：法藏館，昭和 29 年》
- 佐佐木現順（1984）。《佛教にける時間論の研究》京都：清水弘文堂，昭和 49 年）
- 佐佐木現順（1979）。《阿毘達磨順正理論——三世實有論》（東本願寺，昭和 44 年）
- 金岡秀友（1961）。「藏文俱舍論隨眠品三世實有論章和譯」（《密教文化》57.昭和 36 年, pp.22-33）
- 秋本勝・本庄良文（1978）。「俱舍論——三世實有說（譯註）」（《南都佛教》41 號，pp.84-105）
- 釋厚觀（1993）。〈日本的阿毘達磨佛教研究〉。《諦觀》第 72 期。p.1~p.53。

## [回研討會目錄](#)