

《雜阿含經》（788 經）之正見增上

釋開仁

目 次

一、前言

二、經論中有關「正見增上」之詮釋

三、印順導師對「正見增上」之定位及其在菩薩道之重要意義

四、「正見增上」思想之開演

五、《雜阿含經》（788 經）與異譯本之差異

六、結論

一、前言

在浩瀚的佛法裡頭，世尊特別強調「正見」的重要性與必要性，如《雜阿含經》（748 經）說：「正盡苦邊，究竟苦邊前相者，所謂正見。」¹因為若是缺少了這一要素，則任何的修習，也許都只是世間的相應法而已。契經很多地方均有提示「正見」有世間與出世間之分別，明白的說必然要與四聖諦相應的知見，才是轉向苦邊的出世正見。

然而，四聖諦聖出世間正見的確立，不見得是當生能完成的心願，甚至於要好幾生才能修得這出世的種子，畢竟這離欲的清淨梵行對凡夫而言，不是件容易的事。

因此，學佛者不得不老實地從最基本且關鍵之處下手，因為唯有將這基石堅固，下一生才有繼續修行的把握。世尊在《雜阿含經》（788 經）曾說過這麼一個著名的偈頌——「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」²單從字義上，即可明顯的理解到今生若能建立起這個「世間正見增上」，縱使百千生輪迴不止，也不會墮落三惡道。換句話說，學佛修行的機會相對之下就比三惡道來得多了。

眾所周知，契經中最一般「世間正見」的內容，如《雜阿含經》（785 經）說：「何等為正見有漏、有取，向於善趣？若彼見有施，有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有，是名世間正見，世俗、有漏、有取，向於善趣。」³指的就是「知善惡，知業報，知前生後世，知凡聖」之四個要項。然而，這與《雜阿含經》（788 經）之「（世間）正見增上」有出入嗎？筆者將會隨文處理這個問題。

但是，此處欲探討的「世間正見」，會特別著重於漢譯《雜阿含經》（788 經）之「正見增上」；並同時深究諸經論中對此偈頌的詮釋，甚至於從教史的演變過程中，看出「正見增上」思想開展之蛛絲馬跡。此外，也會從當代印順導師對此偈頌之重視觀點上，作深一層的探究。至於有關此契經

¹ 《雜阿含經》（748 經）（大正 2，198b7~8）。

² 《雜阿含經》（788 經）（大正 2，204c）。

³ 《雜阿含經》（785 經）（大正 2，203a23~26）。

待處理的問題，筆者也一併予以提出，希望日後因緣允許，再進一步研究。

這裡想特別交代的，是有關三藏中對此《雜阿含經》（788 經）偈頌的引用非常廣泛，其中，未被列入討論的部分，茲將出處引出，以供參考。⁴

二、經論中有關「正見增上」之詮釋

一般人在標點《雜阿含經》（788 經）之經文時，對此偈頌大部分會以漢文的習慣性將五字標為一句，如「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」⁵可是，依經義來看，前兩句與後兩句，應該可作兩組看，尤其第一組的斷句很關鍵，若直接標說「假使有世間正見增上者」，意思相對的就直截了當多了！

首先，從經論的註解中，一探此偈的義涵。姚秦涼州竺佛念譯的《出曜經》中，有解說這個偈頌之內容，在〈無放逸品 第四下〉卷 6 說到：

正見增上道，世俗智所察，更於百千生，終不墮惡道。

正見增上道者，諸有分別邪見根原永捨離之，正使前人化作佛形，其人前立演說顛倒謂為正法，持心堅固終不承受，何以故爾？以其正見難沮壞故，正使弊魔波旬及諸幻士化，若干變來恐善男子，不能移動其心，倍修正見意不移易，此是世俗正見非第一義，是故說曰：正見增上道，世俗智所察也。於百千生者，如佛所說：吾未曾見行正見人，於百千生墮惡趣者，吾未聞也。所生之處賢聖相遇，亦不墮地獄、餓鬼、畜生中，是故說曰：於百千生，終不墮惡道。⁶

⁴ 《攝大乘論釋》（大正 31，395a14~29）；《大乘阿毘達磨雜集論》（大正 31，754a16~18）；《般若波羅蜜多心經幽贊》（大正 33，536b3~11）；《妙法蓮華經玄贊》（大正 34，772b11~18）；《兩卷無量壽經宗要》（大正 37，129c28~130a8）；《瑜伽師地論略纂》（大正 43，140c29~141a4）；《藥師經疏》（大正 85，315a29~b5）。

⁵ 印順導師編《雜阿含經論會編》（中冊），p.395；《佛光阿含藏》之《雜阿含經》（第二冊），p.1185~1186；《正覺大藏經》之《雜阿含經》（第二冊），p.767。

⁶ 《出曜經》〈無放逸品第四下〉卷 6（大正 4，639b~c）。

從上述的經文得知，所謂「正見增上道」，意思就是對正法擁有堅定不移的信心，這類信心不為天魔所壞。不過，此仍然屬於「世俗正見」，而非第一義的「出世間正見」。再者，世尊說未曾聽過有正見之人還會墮落三惡趣，並且指出此人生生世世必逢賢聖聽聞正法。

另，傳為法救所集成的《法集要頌經》中，亦有相同的偈頌，如〈有為品第一〉說：「正見增上道，世俗智所察，歷於百千生，終不墮地獄⁷。」⁸這類世俗正見，絕不是出世正見，可是其那難以沮壞的堅固信念，連魔王亦無法影響到他半根毛髮，多麼難得稀有！

也許會有人問說，這類世俗正見，是否就是凡夫俗子分辨善惡的能力呢？這應該要分別說，因為倘若修出世道的梵行者，知見的確立既然相同於凡夫的話，豈不是有點奇異嗎？這問題也曾被古德提出討論過，現舉姚秦鳩摩羅什所譯的《坐禪三昧經》對此偈所述，即可明白理解此處的世俗正見，到底是指示甚麼程度的正見，如說：

如佛說法句中：世界正見上，誰有得多者，乃至千萬歲，終不墮惡道。是世間正見，是名為忍善根。⁹

就這個解說看來，契經的「世間正見增上」，亦可翻譯為「世界正見上」，且《坐禪三昧經》還明確的指出此「世間正見」的位次，就在「忍善根」。從《坐禪三昧經》內容上，並沒有具體的定義何謂「忍善根」？不過，《坐禪三昧經》是「說一切有部禪師」僧伽羅叉所造，其定義應該隨順有部「四善根」之意義才對，在未討論「忍善根」之前，讓我們先來看看有部對「世俗正見」之定義，如《大毘婆沙論》卷 97 說：

云何世俗正見？乃至廣說。

問：何故作此論？

⁷ 依《雜阿含經》（788 經）（大正 2，204c）此處的「地獄」應改為「惡趣」。

⁸ 《法集要頌經》〈有為品第一〉（大正 4，779a）。

⁹ 《坐禪三昧經》卷下（大正 15，280a）。

答：為欲分別諸契經中深隱義故。如契經說：若成就增上世俗正見者，設經百千生，終不墮惡趣。¹⁰

云何世俗正見？

答：意識相應有漏善慧。此有三種：一、加行得，二、離染得，三、生得。加行得者：謂聞所成慧、思所成慧、修所成慧，此中差別有不淨觀、持息念等，及諸念住，并暖、頂、忍、世第一法等俱生慧。離染得者：謂靜慮、無量、無色、解脫、勝處、遍處等俱生慧。生得者：謂生彼地所得善慧。諸如是等世俗正見，差別無邊，如四大海水滲無量，今於此中，略說麤顯世俗正見。¹¹

由此觀之，有部的世俗正見，簡單說只要是「意識相應有漏善慧」均可名為世俗正見。那麼有誰可以成就此正見呢？依上引文可見，成就世俗正見者如約加行得而言，可始於解脫道中的聞所成慧，迄於四順決擇分中一切修行者。其次，有情（異生及聖者）如因修習種種定法，隨離彼（下地）地染，即成就此地之世俗正見，直至能成就三界世俗正見（欲界～非想非非想地）。同理，異生依自所造業，如今世未能入正性離生，於命終時即隨彼所造業往生於彼地；而聖者雖已不再造新業，但如未得究竟清淨——入無餘涅槃，依然由所餘的業力，七番生死乃至投生色、無色界，成就了生於其地之世俗正見。即所謂言：

誰成就世俗正見正智耶？

答：不斷善根者。此則總說，若別說者有多有少。謂或有唯成就欲界世俗正見正智，或有唯成就色界，或有唯成就無色界，或有成就欲、色界，或有成就色、無色界，或有成就三界世俗正見正智。如說三界九地亦爾，或少或多如理應說。¹²

¹⁰ 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，501c25～28）。

¹¹ 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，502a17～25）。

¹² 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，502b20～26）。

由此可見，能於意識中生起「相應有漏善慧」之人，即可通於一切還未入聖位前「不斷善根」的有漏凡夫以及一切聖者。¹³如此，有部所言的世俗正見成就者，範圍可說是很廣泛了。

行文至此，從有部大集成的《大毘婆沙論》中對世俗正見之範疇看來，似乎並無明顯的像《坐禪三昧經》把此世間正見，判定為「忍善根」的位次，這點值得留意。

除此之外，訶梨跋摩的《成實論》也提及此偈頌，如說：

又意業勢力勝身口業。如行善者將命終時生邪見心則墮地獄；行不善者死時起正見心則生天上，當知意業為大。又經中說：於諸罪中邪見最重。又說：若人得世間上正見，雖往來生死乃至百千歲，終不墮惡道。¹⁴

從上述引文了知，成實論主重視三業中的「意業」，同時亦用此經偈為佐證，證成臨終隨「意業」來決定往生之趣向。藉此表顯善的意業——正見，對未見法者的重要性。

然而，成實論主在解釋此經偈時，並無隨文點出「世間（上）正見」所指的階位為何？但是，隋代淨影慧遠大師的《大乘義章》則對《成實論》解此經偈的觀點作相當明確的說明，且辨明與有部不同。如說：

¹³《俱舍論》卷 26（大正 29，138a29～b12）：「誰成就幾智耶？…論曰：諸異生位及聖見道第一剎那定成一智，謂世俗智。第二剎那定成三智，謂加法苦。第四、六、十、十四剎那，如次後後增類、集、滅、道智。諸未增位成數如前，故修位中亦定成七。如是諸位，若已離欲各各增一，謂他心智，唯除異生生無色者。時解脫者定成九智，謂加盡智。不時解脫定成就十，謂增無生。」

世俗智通一切有漏慧：參考《大毘婆沙論》卷 86（大正 27，445c21～22）：「世俗智：除無漏緣見，餘一切隨眠隨增者。此世俗智通三界、九地、五部，染污、不染污，一切有漏慧，故有爾所隨眠隨增。」

¹⁴《成實論》卷 9（大正 32，307b17～22）。另參見《大毘婆沙論》卷 69（大正 27，359c～360b）。

依如成實，暖心已上，畢竟不受，得非數滅。故彼文言：世上正見者，往來百千世，終不墮惡道。彼名暖等為上正見。

依毘婆沙，若言利根得自在者，暖心已去，得非數滅；若鈍根者，忍心已上，得非數滅。¹⁵

由此觀之，《大乘義章》的這段引文，讓我們了解成實論主以「暖善根」為得惡趣「非數滅（非擇滅）」，也可以說成實論主將世間正見的階位，判決於「暖善根」。因為成實論主認為「暖善根」已是種解脫分的人，有必得涅槃的能力。這可以從遁倫集撰的《瑜伽論記》中，看出其根本意趣，如說：「如成實論云：得世間正見法，來百子世，終不墮惡道。即是種解脫分人，必得涅槃。」¹⁶相對的，若以有部立場來看《成實論》以「暖善根」為得惡趣「非數滅」的觀點，則僅吻合利根性的說法；若依鈍根性而言，有部則說必定要至「忍善根」方能得惡趣「非數滅」了。

回憶上面《坐禪三昧經》將此經偈判為「忍善根」的說法，則很容易明白它是但取鈍根性的角度來詮釋此世間正見了。

話雖如此，以上面《大毘婆沙論》的世俗正見內容看，似乎又與《大乘義章》判別「毘婆沙師」的觀點有所出入，這問題出自何處呢？我想從《大毘婆沙論》引用此經偈的全文來看，如說：

如契經說：若成就增上世俗正見者，設經百千生，終不墮惡趣。¹⁷

¹⁵ 《大乘義章》卷 2（大正 44，501b11~15）；另，《大乘義章》卷 10（大正 44，618a8~11）：「故彼成實引經證言：世上正見者，往來百千世，終不墮惡道，煖心已去名上正見。若依毘曇，忍心以上，方是住人，一向不受三塗之報。」；《大乘義章》卷 21（大正 44，792c21~24）：「又經說言：世上正見者，終不墮惡道，彼名忍等為上正見。若依成實，煖心已去皆名正見，斯不墮惡齊得名住。何故苦忍至須陀果名為觀方，觀四諦故。」；《大乘義章》卷 21（大正 44，795b25~28）：「故成實中說煖頂等為上正見，往來百千世，不墮惡道。容起煩惱造作輕業人天輪轉，名之為退，忍、世第一及見道心一向不退，須陀洹果亦無退理。」

¹⁶ 《瑜伽論記》卷 18 下（大正 42，722b）。

¹⁷ 《大毘婆沙論》卷 97（大正 27，501c27~28）。

依第一句來說，有部說的世俗正見，之前是有「增上」二字的，這到底有何深義呢？在未談及《大毘婆沙論》「增上」的意義時。先來看一看無著百卷的《瑜伽師地論》，因為它出現了相似的用語，如〈本地分·聲聞地〉在提到「已趣入者所有諸相」時，有說：

復有所餘已得趣入補特伽羅已趣入相，謂雖未得能往一切惡趣無暇煩惱離繫，而能不生惡趣無暇。世尊依此已得趣入補特伽羅，密意說言：若有世間上品正見，雖歷千生不墮惡趣。彼若已入上品善根，漸向成熟；爾時便能不生無暇及餘惡趣，是名第二已得趣入補特伽羅已趣入相。¹⁸

這裡的正見特別標示是「上品」的正見，與《大毘婆沙論》或《雜阿含經》（788 經）的「增上」世俗正見，有相同的涵義嗎？先從《瑜伽師地論》說起，目前此論出土的梵本不全，然而此處所提示的經偈，卻能找到對應的梵本，如說：¹⁹

samyagdRSTir adhimAtrA laukikI yasya vidyate /

api jAtisahasrANi nAsau gacchati durgatim //

（*玄奘譯：若有世間上品正見，雖歷千生不墮惡趣。）

（*Alex Wayman 譯²⁰：The one whose mundane right view is wide-extended, Even in thousands of births does not go to an evil destiny.）

這裡的「上品」，梵文是“adhimAtra”，查其字義，前綴“adhi”即有增上之意，而“mAtra”則有要素之意，複合詞則為「增上要素」的意義。其實，“adhimAtra”的異譯語不少，現依《梵和大辭典》羅列出來——「過量；上，最上，勝；極，大極；多，利；增上，上品，最上品，大甚上；慳

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 21（大正 30，401a）；另參，《瑜伽論記》卷 6 上（大正 42，433a10~14）。

¹⁹ 《瑜伽論·聲聞地》〈第一瑜伽處〉，p.54~55。

²⁰ Alex Wayman, “Analysis of the WrAvakabhUmi manuscript”, p.66。

勲」²¹，其中的「增上，上品」是在同一組內的譯語，這情形極可能是出自於同一翻譯家的手筆，假如筆者推論沒錯的話，玄奘在《瑜伽師地論》將此語作「上品」譯，在《大毘婆沙論》則作「增上」譯，兩者或許意義相近。

再者，從兩部論的內容看來，兩個詞彙也可能是約不同角度的詮釋。《大毘婆沙論》之「增上」約依此能展轉漸次而上來說，因為善法的「善」字，《大毘婆沙論》卷 51 說有：「能引可愛有芽及解脫芽」、「能令生善趣」、「墮還滅品性輕昇」²²等的作用。而正見，有部正是：「意識相應有漏善慧」，故此慧，因有能引、能順解脫的作用，故說「增上」——此時雖是初學、有漏，然「依此」慧的修習：聞→思→修，故由下品展轉漸次成爲上品智慧，繼而引生無漏慧。

至於《瑜伽師地論》之「上品」是約正見中之上品而說的，因為《瑜伽師地論》認爲「決定」能不墮惡趣之見，是正見中的上品才有此能力，非下、中品。如《瑜伽論記》卷 6 上說：

若有世間上品正見，雖歷千生不墮惡趣者；住種姓人暫起趣入發心，即得惡趣非擇滅者。於此位中，或時有得，或時不得，若至忍位此即定得。彼若已入忍上品位，斷向成就不生無暇及餘惡趣。²³

從遁倫的註解看來，《瑜伽師地論》中的「上品」，指的就是「忍位」了。

有關《瑜伽師地論》中所指的「世間上品正見」，近人韓清淨的《瑜珈師地論科句披尋記彙編》對此有這麼一段解釋，如說：

「能往一切惡趣無暇煩惱離繫」者：若已證入正性離生，爾時便能永斷邪見，及往一切惡趣業等，是名能往一切惡趣無暇煩惱離繫。

「彼若已入上品善根等」者：此釋說世間正見不墮惡趣所有密意。

²¹ 荻原雲來編纂《梵和大辭典》，p.34。

²² 《大毘婆沙論》卷 50（大正 27，263a16~22）。

²³ 《瑜伽論記》卷 6 上（大正 42，433a9~14）。

謂若世間信等諸根轉復微妙，乃至獲得最後有身，是名已入上品善根。隨順能生無漏正見，是名漸向成熟。彼於爾時定能趣入正性離生，是故說彼不生無暇及餘惡趣。是即經說所有密意。²⁴

從上述看，此世間正見指的是上品善根的正見，非泛說一切，因為它特別指說「若世間信等諸根轉復微妙，乃至獲得最後有身，是名已入上品善根。」且必然有「隨順能生無漏正見」的能力，繼而水到渠成的進入正性離生。

這裡的「信等諸根」，所指的應該是「五根」，而所謂的「乃至獲得最後有身」，指的即是乃至得到阿羅漢果，整句的意思也許是要表達「上品善根」的範疇，是概括世、出世間法的。不過，以此經偈的判攝看來，所謂「上品正見」，極可能指涉的是能「隨順無漏」的善根，而此上品正見，即凡夫所成，因此才名之為「世間上品正見」吧！

在《瑜伽師地論》〈攝事分〉中，有介紹三種聖者，如說：

復次、當知略有三種聖者，三見圓滿，能超三苦。

云何名為三種聖者？一、正見具足，謂於無倒法無我忍住異生位者。二、已見聖諦，已能趣入正性離生，已入現觀，已得至果，住有學位者。三、已得最後究竟第一阿羅漢果，住無學位者。

云何名為三見圓滿？一、初聖者隨順無漏，有漏見圓滿；二、未善淨無漏見圓滿；三、善清淨無漏見圓滿。²⁵

第一種聖者，還是凡夫位的修行者，可是他具足了「無我正見」，故亦稱得上是聖者。同卷還說：

內法異生，安住上品無我勝解，當知已斷如是眾苦。所以者何？彼於當來，由意樂故，於如是等諸惡見趣堪能除遣，是故若住初見圓

²⁴ 韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》（第二冊），p.785～786。

²⁵ 《瑜伽師地論》卷 88（大正 30，799a29～b7）。

滿，能超初苦。又即依此初見圓滿，親近、修習、極多修習，於內諸行發生法智，於不現見發生類智，總攝為一聚，以不緣他智而入現觀，謂以無常行或隨餘一行。彼於爾時，能隨證得第二見圓滿，及能超第二苦。彼住此已，如先所得七覺分法，親近、修習、極多修習，能斷如前所說四種業等雜染，能隨證得後見圓滿，超後有苦。²⁶

上述引文，更明顯的看出，凡夫可以有「上品無我勝解」，且可以「除遣諸惡見趣」。另外，《瑜伽師地論》卷 89 在以三相分別已入聖教異生時說：

初但由聞發生信解，而未悟入。彼於無我生信解故，能斷我見，未悟入故，不得名為生無我見。如所聞法，復能如理正思惟時，於無我理能悟入故，乃得名為生無我見，於彼隨眠而未能斷。從此已後由修道力，證諦現觀，方斷隨眠，發生無漏。²⁷

以上引文皆約異生而言，第一相者還未生無我見；第二相者則初生無我見，但未能斷隨眠，故亦非「上品」；若要說「上品」，應為第三「入修慧者」。因為引文說此能隨順生無漏故。另，若約〈聲聞地〉之修習次第而言，於「勝解作意」時，若能獲得能緣、所緣平等平等「上品」之智的話，則可名為「忍」(*之前即已修成無常、苦、無我等無邊勝解)。其次，卷 29 亦以上品五根為忍及世第一的範疇，²⁸所以《瑜伽師地論》有「上品無我勝解」之處應為「忍位」——有隨順無漏等義！

除此之外，此類世間正見，在菩薩道的深觀廣行中，取得什麼樣的地位

²⁶ 《瑜伽師地論》卷 88 (大正 30, 799c12~23)。聞慧是正見，《瑜伽師地論》卷 13 (大正 30, 343b22~25) 也說：「云何見圓滿？謂聞他音及如理作意故，正見得生。由此正見，雖能知苦乃至知道，若未如實猶不得名正見圓滿。若能於彼如實了知，爾時方名正見圓滿。」

²⁷ 《瑜伽師地論》卷 89 (大正 30, 807b6~12)。

²⁸ 《瑜伽師地論》卷 29 (大正 30, 444c)。

呢？在《大寶積經》說菩薩在「修行般若波羅蜜多信根」時，提出了四個條件，第一個條件就是：「信受如是處生死中世間正見。由此信故，菩薩摩訶薩依趣業報，乃至失命因緣，終不興意造諸惡業。」²⁹由此觀之，菩薩必定要「信受如是處生死中世間正見」，否則，連最基本的信根亦無法成就。

綜觀上述諸經論對《雜阿含經》（788 經）一偈之註解中，清楚的了知此「世間正見增上」的重要性。筆者就上面所談，先作一簡表來歸納此「世間正見」的內容：

1	《出曜經》	正見增上道，世俗智所察。
2	《坐禪三昧經》	世間正見，是名為忍善根。
3	《大毘婆沙論》	成就增上世俗正見。
4	《成實論》	得世間上正見。
5	《大乘義章》	(A) 成實論→暖等為上正見。 (B) 毘婆沙→甲、利根：暖心已去，得非數減。 乙、鈍根：忍心已上，得非數減。
6	《瑜伽論記》	成實論→即是種解脫分人，必得涅槃。
7	《瑜伽師地論》	世間上品正見。
8	《瑜伽師地論科句披尋記彙編》	世間信等諸根轉復微妙…

從這八個重要的註釋中，明顯的看出有些是有偏重說的。

早期的《出曜經》說此「正見增上」為「世俗智」所察，意義與《大毘婆沙論》廣義的「世俗正見」相合。至於《大毘婆沙論》用語為「增上世俗正見」，則難於確定其所指涉的範疇了。

然而，若以《大乘義章》的解說看，有部的「毘婆沙師」主張此「正見增上」的階位為「修所成慧」，且分別利根和鈍根二類，前者屬修慧之「暖善根」，後者則屬修慧之「忍善根」。毘婆沙師之鈍根立場，與《坐禪三昧

²⁹《大寶積經》卷 53〈般若波羅蜜多品第十一之四〉（大正 11，310b~c）說：「云何名為菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多信根？舍利子！如是信者信四種法。何等為四？一者、信受如是處生死中世間正見，由此信故，菩薩摩訶薩依趣業報，乃至失命因緣，終不興意造諸惡業。二者、信受如是諸菩薩行，由此信故修行正行，終不起意樂證餘乘。三者、信受如是勝義了義甚深緣起，一切諸法無我無有情，但是言說之所假立，唯空無相無願之相，由此信故，有情見趣及諸隨眠不復增長。四者、信受如是力無畏等一切佛法，既信受已，離疑離惑，修集一切所有佛法。舍利子！如是等相，是名菩薩摩訶薩信根。」

經》主張此「正見增上」為「忍善根」相合；若就利根立場，則與《成實論》主張此「正見增上」為「暖善根」契合。不過，毘婆沙師雖有兩種說法，但均屬「修所成慧」所攝。

可是，《大乘義章》所引毘婆沙之義，似與《大毘婆沙論》不同。如《大毘婆沙論》卷 6 說：「忍…有何勝利？謂畢竟不退、不作無間業、不墮惡趣。」³⁰；且，若約《大毘婆沙論》卷 32 在說明三惡趣為一時得或別得時所說，毘婆沙師以四善根中的忍位「一時總得」惡趣非擇滅，而非餘位，但是沒有鈍、利根的分別。不過，文中卻有餘師說：「順決擇分」總得非擇滅。³¹如此相對於《大乘義章》之說即可言：「利根：暖時總得非擇滅；鈍根：則於忍時得」。然筆者不知《大乘義章》是否約此觀點來說？

其次，筆者認為《大乘義章》對《成實論》「正見增上」為「暖善根」的論定，亦有待商榷。因為（現存）《成實論》中有說：「若見聞比知，正決定故則正見生。」³²明顯得知其主張於聞思位時，亦能生起正見，與《大乘義章》所述為「修慧」不同。不過，從另外一角度而言，《成實論》聞思所成之正見是否能圓滿「不墮惡趣」的條件，則須再作考察了。筆者以為，或許《大乘義章》所說是約「不墮惡趣」之義而言，對「正見」之義——知緣起，並未重視。

此外，筆者對《瑜伽師地論》「上品」一詞考察的結果，得「正見增上」者瑜伽行派與有部皆界定於「忍位」，二者見解相同。

在導師著作中，則將此「正見增上」判為「聞所成慧」所攝，是項特殊的看法，接下去即針對此作進一步的解析。

三、印順導師對「正見增上」之定位 及其在菩薩道之重要意義

³⁰ 《大毘婆沙論》卷 6（大正 27，30b28～c2）。

³¹ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a～b）。

³² 《成實論》（大正 32，318c5～8）說：「問曰：正見云何生？答曰：若見聞比知，正決定故則正見生。又善修正定則正見生。如經說：攝心能如實知非散心也。」

延續上面的討論，可以了解說對於契經之註釋，論師們是有歧見的。未論及筆者的個人看法前，現先看看導師對此經偈的定位與判攝。

導師在〈談佛法的宗教經驗〉（61年）一文中，有說：

慧的經驗，也是淺深不等。現在要講的，是最淺的「聞所成慧」，即「聞慧」。我人自讀經，或自聽開示而得來的慧，（與一般生得慧不同）就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啟悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄³³」。這是說，若人生於世界上，能得到正見的力量，增長不退。如菩薩長期在生死輪迴中度眾生，得了此慧，雖然或有小錯，但決不造重罪。故生死雖歷千百次，終不墮入地獄。³⁴

從導師的看法來說，非常明顯的將契經中的「正見增上」，定義為三慧中的「聞所成慧」。而且這類正見，是修行大乘菩薩道長期流轉生死度化眾生的首要及必要條件。

導師對此經偈引用不少，且大多數均會同時帶出此「正見」是菩薩行者的主要動力。只是菩薩的「正見」，比起聲聞則多了一份「願力」，如說：

大乘的世世修菩薩行，主要是從悲願力說的。若從智慧來說，聲聞也有類似的說法。如《雜阿含經》說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。……菩薩雖未證悟，但具足正見，發願生生世世生於有佛法之處，而得見聞佛法。這樣的發願，自然不會離開佛法，而能依法修行。若正見與願力增上，即使生在無佛法處，也不會退失。若是已得「無生法忍」的菩薩，自然更不

³³ 依《雜阿含經》（788經）（大正2，204c）此處的「地獄」應改為「惡趣」。

³⁴ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈談佛法的宗教經驗〉，p.286~287。

用擔心了。³⁵

既然如此，那這類「正見」的具體內容又是什麼呢？導師在《契理契機之人間佛教》說到：

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（《雜阿含》）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。³⁶

上述的內容，明白的看出導師所指的「正見」，就是「觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見」！從這些定義看來，它與「正見增上」或「世間正見」如何會通說明呢？其實，導師著作中，曾提及大乘佛法所說的「世間正見」，是這樣的：

空性見，空性是緣起的空性。初學，應於緣起得世間正見：知有善惡，有因果，有業報，有凡聖。進一步，知道世間一切是緣起的，生死是緣起的生死。有因有緣而生死苦集（起），有因有緣而生死苦滅。一切依緣起，緣起是有相對性的，所以是無（非）常——不可能常住的。緣起無常，所以是苦——不安穩而永不徹底的。這樣的無常故苦，所以沒有我（自在、自性），沒有我也就沒有我所，無我我所就是空。³⁷

綜合來說，要建立菩薩的「勝解空性正見」，初步時同樣必須具備「知

³⁵ 印順導師《華雨集》（第五冊）〈印順導師訪問記〉，p.141~142。

³⁶ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉，p.68~69。

³⁷ 印順導師《華雨集》（第四冊）〈契理契機之人間佛教〉，p.58。

有善惡，有因果，有業報，有凡聖」的世間正見。不過，此類世間正見，必定要從「緣起法」為立足點，否則，就難以契合經中所說的「空相應隨順緣起法」了。也由此得知，佛法中隨順緣起的世間正見，在內容上來說還是有別於一般的世間正見。

導師所言應依緣起建立世間正見，我想與《瑜伽師地論》卷 92 所介紹四種正見清淨的第一種，是相合的。如說：「由依緣起方便道理，能引最初正見清淨。」³⁸因此，緣起道理於初學階段就得穩健建立了。雖則說此世間正見與緣起相隨順，但是修行者必定要有「進一步」的修學，才能真正踏入「無常、苦、無我、空」之堂奧。

另外，還有一點筆者想提出來討論的就是，此「隨順緣起的世間正見」，與一般外道³⁹的知見之差異何在？因為內容同是「知有善惡，有因果，有業報，有凡聖」四項條件。我想，除了上述與「緣起」相關的重點外，導師在《成佛之道》中，似有更精確的說法，如說：

法住智是對於因果緣起的決定智。這雖然是緣起如幻的俗數法⁴⁰（如不能了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡，業報，三世等，就是世間正見，不名為智），但卻是正見得道所必備的知見。⁴¹

從上文來說，導師認為若單純是「信解——善惡，因果，業報，凡聖」的話，只能說是一般的世間正見，非佛法中與緣起相應的「法住智」。對此，若配對上面「應於緣起得世間正見」而論，筆者的解讀是：佛法中的

³⁸ 《瑜伽師地論》卷 92（大正 30，821c9~10）。

³⁹ 《大毘婆沙論》卷 66（大正 27，342b13~14）說：「彼有如有漏正見，信有因果，不愚因果。如是正見，九十六種外道所無。」

⁴⁰ 《雜阿含經》（335 經）（大正 2，92c16~25）：「俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。」；《增一阿含經》〈8·非常品〉，〈7·六重品〉（有鑽木生火喻），有與此相同的經文，都是從六處法門而引入緣起勝義空的法門。

⁴¹ 印順導師《成佛之道》，p.218。

「世間增上正見」，極為相似這裡的「法住智」，因為「法住智」是對於因果緣起的「決定智」，能透視「世俗的相對性與假名安立」！而外道的世間正見，純粹信解，所以不能名之為「智」。佛法的正見與世間不共之處，除了前言所引的兩部契經外，還有很多。現再引一經證成佛法的殊勝正見，如說：

云何正見？云何世尊施設正見？佛告跏陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有，或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅；於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集，如實正知見，若世間無者不有；世間滅，如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集。無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」⁴²

正觀世間的起滅依緣，覺了緣起之有是如幻如化無自性的生與有；中道的緣起觀，離了無因無果的無見，也不會執著一個什麼東西是實有。這裡的正見，是隨順於空的正見——成就「法住智」者正觀世間即是如此。《瑜伽師地論》〈攝事分〉說：

復有少分已見諦跡諸聖弟子，雖已超過諸惡道苦所有怖畏，由未永盡一切結故，其心猶有於當來世共諸異生老死怖。為斷彼故，而能發起猛利樂欲，乃至正念，及無放逸，勤修觀行。⁴³

由上引文看，縱使修行者已有少分見諦，雖然已經超過諸惡趣苦及怖畏，可是卻能自知煩惱與生死未盡，所以會自發性的勤修隨順無漏觀行，莫敢懈怠。至於經中「世間正見增上」與「法住智」之關係，下一節會處理。

⁴² 《雜阿含經》卷 12（301 經）（大正 2，85c20~29）。

⁴³ 《瑜伽師地論》卷 85（大正 30，774a28~b4）。

有部四大論師之一的大德法救，其菩薩觀的特色，特別受到導師的讚歎，且多處引用法救的觀點來證成與架構其理想的菩薩思想。如說：

法救的意見⁴⁴，菩薩從發心以來，就不會墮入三惡趣，所以如說菩薩墮三惡趣，那是對於菩薩的誹謗。為什麼能不墮惡趣？這是由於菩薩的「智慧（般若）不可沮壞」。正如《雜阿含經》所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」。……法救非常重視般若的力用，如說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入。……此說菩薩未入聖位」⁴⁵。菩薩在凡夫位，重般若而不重深定（等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位），為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。這才能三大阿僧祇劫，或無量無數劫，長在生死流轉中，修佛道，度眾生。如依上座部論師們的見地，重視業力而不重般若與願力的超勝，時常憂慮墮落，那誰能歷劫修習菩薩道呢！⁴⁶

從導師的詮釋中，可以發現若以菩薩的角度來讀此「增上正見」的話，其所談及的「世間正見」，就非一般的定義了。且其將法救的「智慧」用語，說為「般若的力用」，換句話說，就是菩薩「正見」了。導師還特別開發「重般若而不重深定」的超勝行願——般若與願力，倡導履行菩薩「留惑潤生」的光輝志願。

導師從法救的思想中，汲取了其強調菩薩「不墮惡趣」的理由。因為法救說新發意菩薩是因為「勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法。」⁴⁷縱使法救如此主張，上座部的論師們依舊無法認同的。不過，

⁴⁴ 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8（大正 28，779c）說：「尊曇摩多羅（法救）作是說：（菩薩墮惡道者），此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法。」

⁴⁵ 《大毘婆沙論》卷 153（大正 27，780a）。

⁴⁶ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.150~151。

⁴⁷ 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8（大正 28，779c）。

此類「菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣中。」⁴⁸絕對不是一般的根性，所指涉的應該是極利根的才對。

無論如何，導師從法救的菩薩觀當中，同時點出了契經「正見增上」和「不墮惡趣」兩個重點，並帶出菩薩不憂慮墮惡趣的基本要素。

行文至此，先作個簡單歸納。導師對此「世間正見增上」，定位於「聞所成慧」，而且必須順應於因果緣起之法。再者，此正見對於「世俗的相對性與假名安立」有徹底的了解和掌握，故在佛法中稱為「法住智」，而與純粹信解的世間正見區隔開來。然而，若以菩薩的角度來論此「正見增上」的話，導師則說為是「勝解空性」，或引用法救的「般若（或智慧）力用」來詮釋菩薩的超勝「正見」。

接下來，是要處理與討論此「正見增上」的思想開演。

四、「正見增上」思想之開演

早期《出曜經》的「世俗智」，以及有部《大毘婆沙論》的「世俗正見」，從定義來說，範圍最為寬廣。不過，假如欲判攝契經「正見增上」的定義與階位，絕不可忽略經中「不墮惡趣」的另一重點，否則，始終談不出交集點。

在有部的《大毘婆沙論》卷7中，對於「不墮惡趣」有一值得留意的解說。如說：

問：菩薩昔餘生中，曾起順決擇分善根不？設爾何失？若曾起者，何故說言：菩薩所有殊勝善根，謂從不淨觀，乃至無生智，皆一坐得。若不起者，菩薩九十一劫，不墮惡趣，是誰威力耶？

有作是說：菩薩昔餘生中，曾起順決擇分，由忍力故，九十一劫不墮惡趣。……

問：若爾，菩薩九十一劫不墮惡趣，是誰力耶？

⁴⁸《尊婆須蜜菩薩所集論》卷8（大正28，779c）。

答：能障惡趣，不必要由順決擇分，所以者何？或施、或戒、或聞、或思、或煖、或頂，能障惡趣；若鈍根者，得忍方能。然諸菩薩行一施時，亦攝戒慧；行一戒時，亦攝施慧；行一慧時，亦攝施戒，由此能障那庾多惡趣，況三惡趣而不能障耶？

如是說者：菩薩所有殊勝善根，謂從不淨觀，乃至無生智，皆此生中依第四靜慮一坐引起，尚非此生餘位何況前生。麟角喻獨覺亦爾，部行獨覺善根不定，如聲聞說。⁴⁹

從這段引文可以得到一個訊息，就是菩薩不必皆由忍力才能障惡趣。關於這項問題，筆者想從有部的菩薩觀談起。有部認為真實菩薩的名稱，適用於三無數劫滿，已修妙相業時的菩薩。如《大毘婆沙論》卷 176 說：

若於菩提決定及趣決定，乃名真實菩薩。從初發心乃至未修妙相業來，雖於菩提決定，而趣未決定，未得名為真實菩薩。要至修習妙相業時，乃於菩提決定，趣亦決定，是故齊此方名菩薩。

復次，修妙相業時，若人、若天共識，知彼是菩薩，故名真菩薩；未修妙相業時唯天所知，是故未得名真菩薩。

復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事：一、捨諸惡趣，恒生善趣。二、捨下劣家，恒生貴家。三、捨非男身，恒得男身。四、捨不具根，恒具諸根。五、捨有忘失念，恒得自性生念。由此得名真實菩薩。⁵⁰

有部的真實菩薩，一定是修得相異熟業時的菩薩，論文的形容是「菩提、趣決定」、「天、人共識」及「捨五劣事，得五勝事」。

了解上述所言的五勝事，自能明白菩薩在三大阿僧祇劫的修行階段，還是有墮落惡趣的可能，唯有到了百劫修妙相業時，才決定不墮落惡趣。從《大毘婆沙論》卷 7 來看，釋迦菩薩是以九十一劫修妙相業的，且明白的說

⁴⁹ 《大毘婆沙論》卷 7（大正 27，33a11~b3）。

⁵⁰ 《大毘婆沙論》卷 176（大正 27，887a）。

「能障惡趣，不必要由順決擇分，所以者何？或施、或戒、或聞、或思、或煖、或頂，能障惡趣」，由此得知，有部對菩薩的推崇，遠超於聲聞常道的「唯忍能障諸惡趣」之說法。一般而言，如《大毘婆沙論》卷 68 說：

忍違惡趣，諸得忍性者，於諸惡趣得非擇滅，菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情故，二乘忍位，無趣佛乘理。⁵¹

這裡說的菩薩不墮惡趣，乃依本願力生諸惡趣，饒益有情，但是並沒有說非得要住忍性者，方能以願力生諸惡趣，言下之意，似乎表達出菩薩雖然於惡趣還沒有得非擇滅，卻能乘本願力生諸惡趣。這種菩薩到底依靠什麼力量能夠做得到「對於惡趣雖沒有得非擇滅，可能墮入而不會入」呢？我想，若就《大毘婆沙論》卷 7 來說，是因為菩薩「行一施時，亦攝戒慧；行一戒時，亦攝施慧；行一慧時，亦攝施戒」，所以才能障諸惡趣。

在舊譯《阿毘曇毘婆沙論》卷 3 有說：

聲聞、辟支佛所有煖、頂，菩薩盡能起，以障惡道，唯不起忍。所以者何？忍與惡道相妨，菩薩於三阿僧祇劫，在生死中，以願力故，生惡道中。⁵²

從舊譯「菩薩盡能起二乘煖、頂，唯不起忍」來看，明顯看出菩薩是不起忍善根的，而且亦同樣可以「障惡道」，乘願力生惡趣度眾生。這是因為一旦入忍位，忍與惡道相妨，即與惡趣得非擇滅，也就表示不再有生惡趣的因緣了。

另外，《大毘婆沙論》卷 7 說到菩薩「從不淨觀，乃至無生智，皆此生中依第四靜慮一坐引起」的情形，明白的帶出菩薩九十一劫不墮惡趣，是不會起「所有殊勝善根」的，可是卻可以仰仗「本願力」與「施戒慧」的力量，在生死中，生諸惡道，饒益有情。

⁵¹ 《大毘婆沙論》卷 68（大正 27，352a）。

⁵² 《阿毘曇毘婆沙論》卷 3（大正 28，23b）。

不過，關於菩薩「行一施時，亦攝戒慧；行一戒時，亦攝施慧；行一慧時，亦攝施戒」的說法，在《大毘婆沙論》卷 32 同引此說，但特標示此「慧」以「深厭生死」為要因。⁵³這與《成實論》意業為重或可貫通。《大毘婆沙論》之順解脫分以「意業」為性，具此解脫分人有厭離生死、欣樂涅槃的增上意樂，如魚吞鉤必得涅槃。又言以深厭「思」（意）能起四善根，重視（善）意業於佛法中修行的重要性，故與《成實論》同。此外，筆者以為，或許與上述「世俗正見」的內容有關，值得留意。

目前《大毘婆沙論》中記載的有部看法，與前面慧遠《大乘義章》所說「依毘婆沙，若言利根得自在者，暖心已去，得非數滅；若鈍根者，忍心已上，得非數滅」⁵⁴明顯有所不同。

版本之間的差異性，若比照新譯《大毘婆沙論》與舊譯《阿毘曇毘婆沙論》的論文，可說是層出不窮，其中對於上述利根菩薩不以忍力障惡趣的說法，也出現些微差異，如《阿毘曇毘婆沙論》卷 17 說：

或以布施，或以持戒，得惡道非數滅，乃至以頂得惡道非數滅。自有眾生，得如上善根惡道分斷；鈍根者，乃至忍斷。⁵⁵

若起達分善根斷惡道者，一切惡道得非數滅。若施等斷惡道，此則不定，若斷地獄，則得地獄非數滅；餘則不定，餘趣亦如是。若以達分善根，斷惡道者，彼惡道一時非數滅。⁵⁶

從引文看來，舊譯說除了「達分（新譯為「順決擇」）善根能於一切惡道得非擇滅」外，其他「或施、或戒等能障惡趣」的說法則不一定，有的只有能障隔一個惡趣，情況不定。其實，在新譯《大毘婆沙論》卷 32 中，亦同樣說「忍位總得（惡趣非擇滅），前位不定」。只是有一點值得留意，就是舊譯所說的「達分善根能於一切惡道得非擇滅」，對應新譯《大毘婆沙論》卷 32 所說的「忍位總得，前位不定」，可以知道舊譯的說法，在新譯

⁵³ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a）。

⁵⁴ 《大乘義章》卷 2（大正 44，501b11~15）。

⁵⁵ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 17（大正 28，124b）。

⁵⁶ 《阿毘曇毘婆沙論》卷 17（大正 28，124c）。

竟然成爲「有餘師說」。⁵⁷

然而，新譯所說菩薩「行一施時，亦攝戒慧；行一戒時，亦攝施慧；行一慧時，亦攝施戒」的看法，也是舊譯所沒有的，值得考察。

從筆者的解讀來說，《大乘義章》所談不墮惡趣的對象，與《大毘婆沙論》及《阿毘曇毘婆沙論》明白的說「菩薩」是不盡相同的。對於此，筆者也發現於《大毘婆沙論》中類似利根菩薩不墮惡趣的說法，不僅於談菩薩而已，如「實法師」的風格，即是一例。⁵⁸

此外，法救認爲如果真要超越諸惡趣的束縛，唯有獲得覺知緣起的無漏慧才能辦得到。如《大毘婆沙論》卷 32 說：

大德（法救）說曰：要無漏慧覺知緣起，方於惡趣得非擇滅，離聖道不能越諸惡趣故。⁵⁹

對於此，有部正宗反駁說：

評曰：彼不應作是說。菩薩九十一劫不墮惡趣，豈由以無漏慧覺知緣起？應作是說：或施、或戒，乃至下忍，皆於惡趣得非擇滅。⁶⁰

所以，如果約《大毘婆沙論》所說菩薩「不墮惡趣」的條件看來，只要或施、戒等，即有可能於惡趣得非擇滅；但是若至下忍位時，則一定能於惡趣得非擇滅，不過這尙未是無漏慧現前。這裡順便一提，世親於《俱舍論》將忍善根收攝爲「忍不墮惡趣」⁶¹之意義，似乎但依「忍位總得惡趣非擇

⁵⁷ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a~b）。

⁵⁸ 《大毘婆沙論》卷 8（大正 27，38b27~c24）。另，印順導師亦有留意到「實法師」的特色，如《說一切有部爲主的論書與論師之研究》（p.354）有說：「達臘婆 Dravya，涼譯作實法師。他以具縛的凡夫身，由於以自性、等起、對治——三事的尋求見趣，能在生死流轉中，不再現起見趣。這是傳說中，重視分別抉擇的人物。」

⁵⁹ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a）。

⁶⁰ 《大毘婆沙論》卷 32（大正 27，165a）。

⁶¹ 《俱舍論》卷 23〈分別賢聖品〉（大正 29，120b）說：「煖必至涅槃，頂終不斷善

滅」的立場而已。

初期大乘龍樹菩薩的《大智度論》，內容博大精深，其中也有提及「不墮惡趣」的條件。如卷 27 說：

住頂不墮，是名菩薩法位。如〈學品〉中說：上位菩薩，不墮惡趣，不生下賤家，不墮聲聞、辟支佛地，亦不從頂墮。⁶²

從上述引文不難理解在「住頂不墮」之諸多功德中，有「不墮惡趣」的項目，換句話說，若以龍樹來判攝「不墮惡趣」的階位的話，極可能就是始於這個「頂位」，且亦可名之為「菩薩法位」。有關《大智度論》對「頂位」的詮釋，如卷 41 說：

問曰：是一事，何以故名為頂？名為位？名為不生？

答曰：於柔順忍、無生忍中間所有法，名為頂；住是頂，上直趣佛道，不復畏墮。譬如聲聞法中煖、忍中間，名為頂法。⁶³

由此觀之，龍樹的頂位，簡單說就是處於「柔順忍、無生忍中間的所有法」。

如此說來，與有部「四善根」的意義到底有不同的地方嗎？這個問題關係到成立「四善根」的觀點了，導師研究的成果是：有部的根本論——《發智論》，但說三法，缺一「忍」位。且《大毘婆沙論》記載的有餘師，亦說契經並無將「忍」說是修行的位次。⁶⁴由此觀之，將「煖、頂、忍、世第一法」組成四加行，是經文所沒有，是論師所組成的。甚至於經中說煖，說頂，是否合於這樣的次第，也還有問題。所以，部派中不跟隨有部四善根或四加行的說法，當然是自然的事了，像犢子部即以「忍、名、相、世第一法」為自宗的四加行；而大眾部則稱「世第一法」為「性地」，不是一刹

，忍不墮惡趣，第一入離生。」

⁶² 《大智度論》卷 27（大正 25，262b2~b4）。

⁶³ 《大智度論》卷 41（大正 25，362a）。

⁶⁴ 《大毘婆沙論》卷 5（大正 27，23c~24a）。

那，不立四加行。⁶⁵

或許是基於部派思想的血脈關係，致使初期大乘龍樹於《大智度論》中，說「住頂不墮」（頂位）為入菩薩「法位（正位）」，玄奘的「法位」譯語乃是「正性離生」。也就是說，龍樹應該比較認同契經的原始意義，乃至結合《般若經》菩薩無生法忍的思想，不取有部「忍、世第一」的說法，立意從「頂」直透「入正位（或正性離生）」。

從上述看，「不墮惡趣」的階位，經論中的說法難以一致。回憶前面的諸經論之引文，即可歸納如下：

		施	戒	聞	思	修			
						暖	頂	忍	世第一
1	坐禪三昧經							◎	
2	瑜伽師地論							◎	
3	大乘義章	成實論						◎	
		毘婆沙	利					◎	
			鈍						◎
4	大智度論*						◎		
5	大毘婆沙論 (約菩薩說)	利	◎	◎	◎	◎	◎		
		鈍							◎

*《大智度論》之頂位，說法不同於有部，比對的用意，純粹分別異說而已！

從這簡表可以得悉，經論中會出現這些差異，一定是跟其根本理論有關的。如以部派中「法住無為」與「決定（*正性離生）無為」之異議來說，即可略知一二。

在前文中，已說過佛法中的「世間正見增上」，是應該以緣起為建立的基礎。可是，論師們對於緣起是有為或無為之判攝，均有不少的爭議，如法救所言的「要無漏慧覺知緣起，方於惡趣得非擇滅」，明顯的說要於惡趣得「非擇滅」，必然要從緣起得無漏慧才行；但有部反駁說「不墮惡趣」不需要有無漏慧，或施或戒，乃至忍，均可於惡趣作障隔。從另一角度說，兩者

⁶⁵ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.242~243；《性空學探源》，p.220~221。

都不否認以「緣起法」來獲取惡趣的「非擇滅」，這應該才是重點所在！

部派中，《舍利弗阿毘曇論》對於法住智，有提及合於「緣起無為」的觀點，如說：

云何法住智？〔1〕若智聖有為境界，是名法住智。…〔2〕復次，法住智，除緣如爾（緣起無為），若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法，實法，法住，法定，非緣（起），是名法住智。⁶⁶

導師對此文解釋為：法住智有二說，〔1〕同於說一切有部的立場，〔2〕則為合於「法住無為」的立論。⁶⁷所以，不論將緣起判攝為有為或無為，並不妨礙緣起仍舊是法住智的內涵。由此看來，若大家都同意「不墮惡趣」的條件是由緣起來組成的話，那自然可以接受建立法住智為「不墮惡趣」的門檻。然法住智的修成，有部、《成實論》在思及聞思階段，如約上圖，與「彼」相比則有前有後——以「修慧」為標準，這裡可稍作分別：在「後階段」的較易懂，如依「先知法住智，後知涅槃智」之說，見道之前有個法住位，如《瑜伽師地論》〈攝事分〉說：

此中云何名法住智？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。⁶⁸

從《瑜伽師地論》的解說獲知，法住智是在「住異生地」時完成的，但是論中只說到「如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解四聖諦」，卻沒有指出處於見道位前的那個階段。不過，從其關鍵處「聽聞隨順緣性緣起無倒教」來說，其所指涉的內容，依然是緣起法。

⁶⁶ 《舍利弗阿毘曇論》卷 9（大正 28，591c26~592a4）。另參考《大毘婆沙論》卷 23（大正 27，116c4~5）。

⁶⁷ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.445。

⁶⁸ 《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c）。

而覺音論師的《清淨道論》〈第十九 說度疑清淨品〉中，對此法住智也有很好的詮釋，如說：

如是應知以種種的方法而把握名色之緣及越度了關於三世的疑惑所建立的智為「度疑清淨」，同時「法住智」、「如實智」、「正見」也是這度疑清淨的同義語。即所謂：「由無明之緣而有行為緣生。這兩者都是緣生，把握此緣的智為法住智」。……由此（如實之）智而具觀者，於佛教中名為得入息者（聖果）、得建立者（聖道）、決定至者及「小須陀洹」。⁶⁹

由此，可以說「度疑清淨」的異名有「法住智」、「如實智」、「正見」、「知遍知」、「得入息者（*聖果）」、「得建立者（*聖道）」、「決定至者」及「小須陀洹」等。從這些同義詞中，與本文有直接關係的是「正見」及「小須陀洹」，因為文中所言的「法住智」，核心思想無非就是令修行者了解緣「無明」而有「行」，不離此緣生之法而有下一個緣生之法，透視與把握「此緣（性）」的智為法住智。

「法住智」亦名「正見」，讓筆者直接聯想到上面「以緣起來建立世間正見」的觀點。其實，從覺音解釋「法住智」的內容上看，確實扣緊著「緣起無我」的道理，如說：

佛的弟子比丘而以自己的通智知此義，通達甚深微妙的空與緣。異熟之中無有業，業中亦不存異熟，兩者互相都是空，可是離了業無果。…如是異熟不在於業中，亦非在於業之外，業亦不是存於異熟中；果中無有業，業中亦無果，但因由於取業而生果。沒有天與梵天為輪迴的作者，但由因、緣而諸法的轉起。⁷⁰

而「小須陀洹」，則近於「法住無為」的「初果向」定義。不過，在

⁶⁹ 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.568。

⁷⁰ 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.566～567。

《清淨道論》中，覺音並沒有說此時即可成就「不墮惡趣」的功德。

另，《清淨道論》還有一個地方談到法住智，就是在〈第二十一 說行道智見清淨品〉的「至出起觀」，覺音說如果證行捨智的觀，是「達至頂點」（sikhappAttA）而「至出起」（vuTThAna-gAminI 出起趣向），這二者與「行捨智」也是同義而異名——即捨去有為諸行、到達了最上的狀態以及從執著內外煩惱而出起，去至此道，與道結合的意思。接著，覺音便舉了幾部經來證成至出起觀，其中便有引出與法住智有關的《須尸摩經》，⁷¹換句話說，《清淨道論》所言的法住智，起始於度疑清淨，而完成於至出起觀；至於涅槃智即從完成法住智後，開始契證了。

對於「前階段」的說法，布施等所俱行的慧，筆者以為應該是與空相應緣起的智慧，對於此慧有部的用語為「深厭生死」，簡單說就是若已能透知無常等，即能明了緣起之性。

部派「法住無為」的爭論，不外乎要辨別「初果向」的異說，在《大毘婆沙論》曾舉出有人這麼主張：

預流向有近有遠，近謂見道，遠謂此前順決擇分，順解脫分，乃至正信而出家者。⁷²

引文說的近說，就是等同毘婆沙師「決定無為」的說法；而遠說則近於「法住無為」，甚至於只要正信出家，即可假名為初果向了。這是有部對「或復有說」的「此三經中所說沙門義無差別」者所回覆的看法，然而此說法即是毘婆沙師的本義。有關於此遠近之說，《大毘婆沙論》卷 131 亦有分別說明世俗、勝義二類預流向，可作參考。⁷³另，《成實論》也是提倡法住無為的思想，⁷⁴然而其說法還沒有《大毘婆沙論》來的寬廣，如《成實論》卷 1 說：

⁷¹ 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.625。

⁷² 《大毘婆沙論》卷 66（大正 27，342a20~21）。

⁷³ 《大毘婆沙論》卷 131（大正 27，679a）。

⁷⁴ 筆者隨順印順導師《性空學探源》（p.221）「法住無為」一節之意見而定《成實論》為「法住無為」學派之一。

是人在聞、思慧中，正觀諸法，心忍欲樂，雖未得空無我智，能生世間似忍法心，自此以來名過凡夫地。⁷⁵

《成實論》以為：如能以多聞因緣智及思惟因緣智，正觀諸法，便得似忍法心。意即將聞、思地中所修的內涵（*四念住、七處善），所得見的諸法必然性——法住智，視為無漏。另外，卷 16 亦說：

先用順道思慧，後得現智。如牧象人先觀象跡，以比智知在此中，後則現見。行者亦爾，先以忍比知思量泥洹，然後以智現見，故經中說：知者，見者能得漏盡。⁷⁶

這裡所謂的「以忍『比知思量⁷⁷』泥洹」，就是以「相似忍」（聞思成就的忍力）來「思惟比量」得見涅槃；得相似無漏智，且臨近聖道，就因此從「因中說果」的立場而言，它將念處等位說為入「法位」（聖位）。

談到這裡，先來回憶「正見增上」或「世間正見」這個語詞。《大毘婆沙論》對世俗正見（或世俗智）的定義，甚為寬廣，泛說「意識相應有漏善慧」皆可說是世俗正見，而且以「加行得、離染得、生得」為範圍，開演出非常廣闊的定義。不過，若但以「意識相應有漏善慧」為標準的話，似乎也不見得能達到「不墮惡趣」的要求，因此有必要抉擇此「世間正見增上」的定位從何為始。

以《大毘婆沙論》來說，之前卷 7 有談到「菩薩所有殊勝善根，謂從不淨觀，乃至無生智，皆此生中依第四靜慮一坐引起」的看法，若比照卷 97 「世俗正見」即「意識相應有漏善慧」的話，可以明白知道於聞、思、修加行位（即不淨觀至四善根）時，允許有契經所說的「世間正見」。換句話說，菩薩的度生事業，是以這「世間正見」為基礎的，也唯這樣，才能保障

⁷⁵ 《成實論》卷 1（大正 32，245c）。

⁷⁶ 《成實論》卷 16（大正 32，371a）。

⁷⁷ 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.648 的用語是「推理而見（anvayato）」，意謂類比性。

不隨業力墮落惡趣，反而乘大願力到諸惡趣饒益有情。當然地，若約利根菩薩「或施、或戒等能障惡趣」的說法，其間與「離染得、生得之世間正見」則又難以會通了。

此外，有關上述討論中，符合「世間正見」和「不墮惡趣」兩項條件者，現作一簡單歸納。

《大乘義章》中所提及的兩家說法，其中《成實論》有明確的說到從「暖位」開始，就不墮惡趣，緊接著就引出契經來說「暖等爲上正見」，意思就是有此類「上正見」者，畢竟不墮惡趣；筆者以爲，這與《瑜伽論記》所言「《成實論》說得世間正見法者，即是種解脫分人」相同。至於「毘婆沙」中分別利鈍根來談，則沒有引經爲證了。

而《坐禪三昧經》說「是世間正見，是名爲忍善根」，也明確的說出這兩項要素。

從《瑜伽師地論》來說，卷 88 所言的「上品無我勝解」，即有能力於「諸惡見趣堪能除遣」，更有隨順無漏之義。加上《瑜伽論記》說極至「忍上品位」必於惡趣得非擇滅故，可判決《瑜伽師地論》所說的「上品正見」，即是「忍善根」的位置。由此，即吻合「正見增上」和「不墮惡趣」的兩項要件了。

現有的《成實論》，雖說聞思位能生正見，但卻缺「不墮惡趣」的條件，也因為這樣，無法與《大乘義章》及《瑜伽論記》對本論的引述中，對應起來。

《瑜伽論記》卷 6 上在解釋《瑜伽師地論》具「上品正見」者——住種性者（已趣入者）時，亦引此施、戒等之文，由此可知，有此正見之聲聞人亦有此於施等時不墮惡趣的能力，只是未進一步分別利鈍根性而已。⁷⁸話雖如此，這類具通二乘的說法，值得留意。

至於《大智度論》的「住頂不墮」，有說「不墮惡趣」的功德，這與諸家說法不同，值得研究。

除了上述經論的說法外，導師在著作中多處引用《雜阿含經》（788 經）的偈頌，主要還是爲了架構其菩薩思想。導師解說此經的「正見」，就

⁷⁸《瑜伽論記》卷 6 上（大正 42，433a10~14）。

雷同菩薩的「勝解空性」，乃至同於法救的「般若力用」。再者，其將此「正見」判攝於「聞所成慧」的位次，甚至於明確的說初學菩薩學習「性空見」，應以緣起法來建構基本的「世間正見」，繼而才進一步的學習相應「無常、苦、無我、空」的超勝知見，如此一來，則可結合菩提願力，而長期在生死輪迴中，廣度眾生，完成佛道。

從上述的討論得知，經偈「正見增上」所能開演的思想，與部派異說紛紜的理論，可說是有密切關係的。雖則說筆者所知所言，還是冰山一角，可是，已足以讓我人明白到「正見增上」與「不墮惡趣」的兩項條件，不論從聲聞或者是菩薩的角度，部派之間的定義和定位，皆難以覓得一致性的說法。

五、《雜阿含經》（788 經）與異譯本之差異

有關《雜阿含經》（788 經）的「正見增上」，對於修道而言，確實是極為重要的。它雖然亦稱為世間正見，卻也擁有不共世間的緣起勝解，有隨順無漏的特性所在。在上述的研討中，得知經中所言的「正見增上」，絕非但有信解而已，因為它有「不墮惡趣」的能力，並且對聖道產生堅實的「決定智」。

行文至此，對於「正見增上」的定義與定位，可以說已作了相當的分析和解說，理應清楚此重要經偈之深義了。不過，在處理問題的過程中，筆者發現仍存有若干疑點，不敢果斷下任何定論，所以，特此順便提出來討論。

首先，回到漢譯《雜阿含經》（788 經）中，看看經中所談的「正見」內容，如說：

若正見人，身業如所見，口業如所見，若思、若欲、若願、若為，悉皆隨順，彼一切得可愛、可念、可意果。所以者何？善見謂正見，正見者能起正志乃至正定。⁷⁹

⁷⁹ 《雜阿含經》（788 經）（大正 2，204c）。

契經明確的說，有正見之人，展現出來的身口二業，必然是相應於正見的，簡單說就是善的。而且繼而能夠生起正志，乃至正定。

當經文結束後，緊接著出現這麼一段綜合的經文：

世間、出世間，亦如是說，如上三經（*指〈786 至 788 三經〉），亦皆說偈言：鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。

假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。

這熟悉的偈頌，其實是出自於綜合性的經文。然而，有關同本異譯的南傳巴利版本，又是怎麼說呢？在巴利藏中，同本異譯則出現於《增支部》，如《增支部》（十集）〈103~104·種子經〉說：

諸比丘！正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定、正智、正解脫之人、補特伽羅者，隨見而所完全執取之身業、（隨見而所完全執取之）語業、隨見而所完全執取之意業，思、欲、願、行之一切法，資於可樂、可愛、可意、利益、安樂。何以故耶？諸比丘！其見善也。⁸⁰

從《增支部》〈種子經〉來看，其內容但說「十直道」⁸¹，並沒有出現這綜合性的偈頌。雖然如此，漢譯的這個偈頌，絕對是契經的經偈，這可從上述諸經論對此經偈的註解與闡明中，獲得證明。此外，漢譯《雜阿含經》（788 經）所說的是八支正道，比起《增支部》的「十直道」，少了「正智、正解脫」兩個項目，其間的差異性，有待研究。

⁸⁰ 《增支部》（十集）〈103~104·種子經〉，（漢譯南傳，第19冊，p.42）。

“AGuttara-NikAya”（Part V），SamaNasaJJA-Vagga, CIV. p.212~214。“The Book of the Gradual Saying（AGuttara-NikAya）”vol.V, trans. by F.L.Woodward, § iv（104）.The seed, p.150~151。

⁸¹ 《長阿含經》卷10〈12·三聚經〉（大正1，60a）。

六、結論

就以上所述，於此作個總結。

《雜阿含經》（788經）所言的「世間正見增上」，與一般所信解的「正見—善惡、業報、前生後世、凡聖」有差異嗎？有的。因為此經強調的是能「不墮惡趣」的「世間正見」；而導師也提出說：若初學欲習學性空見，應於緣起來建立世間正見，佛法有「空相應隨順緣起法」的特色，所以除了於世間能建立上述的知善惡等四項德目外，更能進一步契入「無常、苦、無我、空」的堂奧。由於這個世間正見不純粹只有「信解」的成份，所以，在內容上與「法住智」相近，兩者之間的關係，值得深入探究。

從經論中對此《雜阿含經》（788經）的偈頌重視看來，「增上的世間正見」和「不墮惡趣」是此偈的關鍵所在，同時也決定了聲聞道或菩薩道走向的差異。雖則說論師之間，不管是對於「增上正見」的定義，或者是「不墮惡趣」的條件有著難以統一的意見，可是均有扣緊「緣起」的道理，朝向涅槃的目標前進。

至於導師對此偈頌的重視，筆者以為：其無非乃是為了架構理想中的菩薩思想，揉合諸經論的說法，開演出菩薩的正見定義，就是勝解空性；不墮惡趣的條件，就是聞所成慧。另外，若從「無我=緣起=空」的角度來說，所要表達的，應該還是同一內容才對，而若就核心點來說，重點還是以緣起為要吧！最後，有關漢譯《雜阿含經》（788經）中的這個偈頌，對應的巴利本《增支部》是沒有的。而且，漢譯的經文但出現八支正道的名相，與《增支部》的十直道，有著某種程度的差異性。

本文為就讀福嚴佛學院研究所之作品，2003年曾發表於全國佛學聯合發表會（玄奘大學主辦）。

【參考書目】

一、原典

1. 《雜阿含經》（50卷）劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第2冊。
2. 《出曜經》（30卷）姚秦·竺佛念譯，大正藏第4冊。
3. 《大寶積經》（120卷）唐·菩提流志譯，大正藏第11冊。
4. 《坐禪三昧經》（2卷）姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第15冊。
5. 《大智度論》（100卷）姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第25冊。
6. 《大毘婆沙論》（200卷）唐·玄奘譯，大正藏第27冊。
7. 《尊婆須蜜菩薩所集論》（10卷）符秦·僧伽跋澄等譯，大正藏第28冊。
8. 《舍利弗阿毘曇論》（30卷）姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，大正藏第28冊。
9. 《阿毘曇毘婆沙論》（60卷）北涼·浮陀跋摩共道泰等譯，大正藏第28冊。
10. 《俱舍論》（30卷）唐·玄奘譯，大正藏第29冊。

11. 《瑜伽師地論》(100卷)唐·玄奘譯,大正藏第30冊。
12. 《成實論》(16卷)姚秦·鳩摩羅什譯,大正藏第32冊。
13. 《瑜伽論記》(48卷)唐·釋遁倫集撰,大正藏第42冊。
14. 《大乘義章》(26卷)隋·慧遠撰,大正藏第44冊。
15. 《增支部》《漢譯南傳大藏經》第19冊,元亨寺妙林出版社,高雄市,民83。
16. 《清淨道論》覺音著·葉均譯,簡體版,檳城佛學院印贈,1998年。

二、現代人著作

(一) 中文

1. 印順導師著《成佛之道》(增注本),台北,正聞,民83年6月初版。
2. 印順導師著《性空學探源》,台北,正聞,民81年4月修訂一版。
3. 印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》,台北,正聞,民83年7月7版。
4. 印順導師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》,台北,正聞,民81年10月七版。
5. 印順導師著《華雨集》(五冊),新竹,正聞,民87年12月初版三刷。
6. 韓清淨著《瑜伽師地論科句披尋記彙編》,台北,新文豐,民87年11月初版二刷。

(二) 日文

聲聞地研究會編著《瑜伽論·聲聞地》〈第一瑜伽處〉,山喜房,平成10年11月3日初版。

(三) 英文

Alex Wayman, "Analysis of the WrAvakabhUmi manuscript", University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1961。

三、工具書

荻原雲來 編纂《梵和大辭典》(漢譯對照),東京,講談社,昭和62年3月25日第三刷發行。

