

中華佛學學報第 17 期 (pp.19-44)：(民國 93 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 17, (2004)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

印順導師之部派佛教思想論 (I) ——三世有與現在有

釋惠敏
國立臺北藝術大學教授

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《印佛教》(1943)時，以「二部、三系、四派」名稱，《唯識》(1944)也沿用；但在《有部》(1968)則改稱為「二部、三部、四部」，此用語於《初期大乘》(1981)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《印思史》(1988)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）」

p.20 ↗

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。

關鍵詞： 1.印順導師 2.部派佛教 3.三世有 4.現在有 5.實體 6.作用
7.曾有 8.當有 9.薰習 10.種子

【目次】

[一、前言](#)

[二、相關的著作年譜](#)

[三、部派分化大綱：二部、三部、四部](#)

[\(一\) 二部、三系、四派 \(1943-\)](#)

[\(二\) 二部、三部、四部 \(1968-\)](#)

[\(三\) 部派分化的本末先後的四階段 \(1981-\)](#)

[四、部派的異義](#)

[五、三世有與現在有](#)

[\(一\) 三世有 \(說一切有部、犢子部、說轉部；化地部未計、案達羅四部\)](#)

[\(二\) 現在有](#)

[\(三\) 曾有、當有與薰習、種子](#)

[\(四\) 「三世有、現在有」學說的比喻](#)

[\(五\) 三說總評](#)

[六、結論](#)

一、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《印佛教》（1943），1943 表示出版年代）序文中，敘述其研習印度佛教史的用意：「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《印思史》（1988）），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《印度之佛教》（1943），「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，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（1968）以外，只寫了《原始佛教聖典之集成》（1971），《初期大乘佛教之起源與開展》（1981a），《如來藏之研究》（1981b），《空之探究》（1985），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《印思史》（1988）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，[1] 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《印思史》（1988）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《初期大乘》（1981））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《說一切有部為主的論書與論師之研究》（以下簡稱《有部》（1968））第一章「序論」中，他則說：「佛法的部派時代（約西元前 300 年～西元 50 年），是上承一味和合的佛法，下啟大乘佛法」。^[2]

因此，本論文嘗試以《印思史》（1988）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」之內容為主，從印老的著作《印佛教》（1943）到《印思史》（1988）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。

二、相關的著作年譜

1938 年 7 月（民國 27 年，33 歲）到 1946 年 3 月（民國 35 年，41 歲）避戰亂於四川的期間，印老稱為「最難得的八年」、「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」。^[3] 由於日本侵華戰事，1938 年 5 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），法尊法師是我修學中的殊勝因緣！」^[4]

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」。^[5] 1942 年（民國 31 年，37 歲），住合江縣的法王學院，

p. 23

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」。^[6] 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》。^[7] 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。為了編纂

《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。[8]

1949年（民國38年，44歲）夏天，印老到了香港，10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。[9] 1967年（民國56年，62歲）秋天，長達四十五萬字的《說一切有部為主的論書與論師之研究》脫稿，隔年6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」。[10] 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）3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，5月出版。[11] 1981年（民國70年，76歲）4月底，《如來藏之研究》脫稿，12月出版。[12] 1984年（民國73年，79歲）12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即空（性）即假（名）的中道」；隔年7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（民國76年，82歲）7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」。[13]

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年寫作完成，1944年出版），整理成如下的簡表以及簡稱，以便討論。

p. 24

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

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

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

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

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

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

1981（民國70年，76歲）《如來藏之研究》。簡稱《如來藏》（1981）

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

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

三、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《印思史》(1988)第二章「聖典結集與部派分化」第二節「部派分化與論書」中，將各種記載分為如下三大類：[\[14\]](#)

- 一、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》。
- 二、說一切有部所傳，見《異部宗輪論》等。
- 三、赤銅鑠部所傳，見《島史》等。

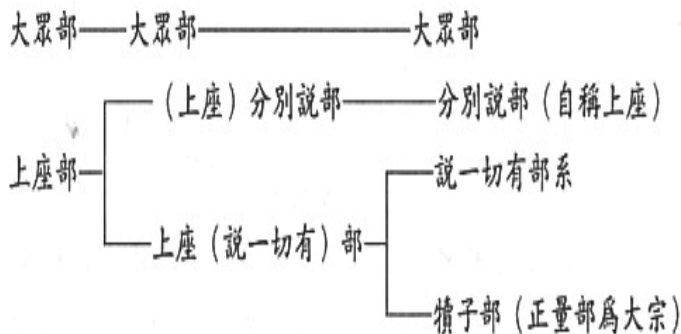
印老的判準原則如下：

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、

p. 25

三部而四大部，如下圖所示：[\[15\]](#)



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 (saṃgha) 制度，原則是『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」。[\[16\]](#) 將僧伽 (saṃgha) 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 (Mahāsāṃghika) 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。」[\[17\]](#)

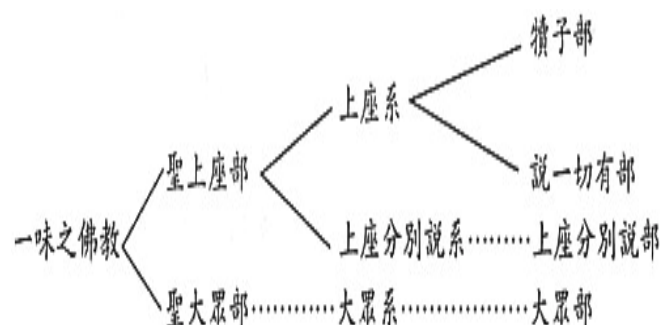
最後，依據義淨的《南海寄歸內法傳》所說：「諸部流派生起不同，西國相承，大綱唯四」。[\[18\]](#) 此段的夾注則說明所謂「四部」是：聖大眾部、聖上座部、聖根本說一切有部、聖正量部。印老進一步推論上座(說一切有系)又分為說一切有部與犢子部 (Vātsīputrīya) 而稱謂「四部」：大眾部、分別說部(自稱上座)、說一切有部、犢子部(正量部為大宗)。

(一) 二部、三系、四派 (1943-)

如上所述部派分化大綱與判準，在《印佛教》(1943) 的第六章「學派之分裂」

p. 26

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」。[\[19\]](#)

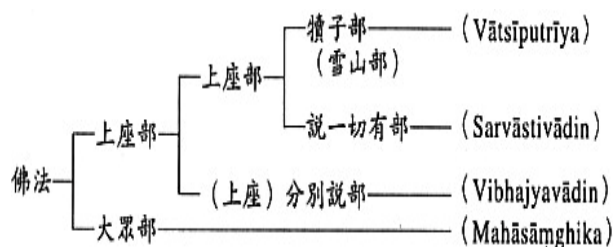
其次發展為大眾、分別說及上座三系的根據則依照大眾部之傳說（藏傳）。[20] 最後，也是提到：次於上座出一切有及犢子，此即合於義淨「大綱唯四」之說。[21] 接著又引用上座系學者馬鳴於《大莊嚴論》序云：「富那，脅比丘，彌織諸論師（北方分別說系之主流），薩婆室婆眾（一切有部），牛王正道者（犢子），是等諸論師，我等皆隨順」，而且認為：「此亦於敬禮其師長富那及脅尊者而外，等視上座三系而尊敬之。上座有此三系，為探究學派源流者所不容忽略者」。但是此論據，印老以後的著作沒有再引用。

在《唯識》（1944）第一章「部派佛教概說」第一節「部派分裂的概況」以及《性空》（1950）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。

（二）二部、三部、四部（1968-）

但是，在《有部》（1968）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啟祥氏《初期佛教教團史之研究》（pp. 413-449）所作的詳細比較，認為塚本啟祥氏的最後推定，與他的論究也大致相合。

p. 27



印老在《初期大乘》（1981）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。[22]其中，各部派的用語已經完全為如上所述《印思史》（1988）沿用。

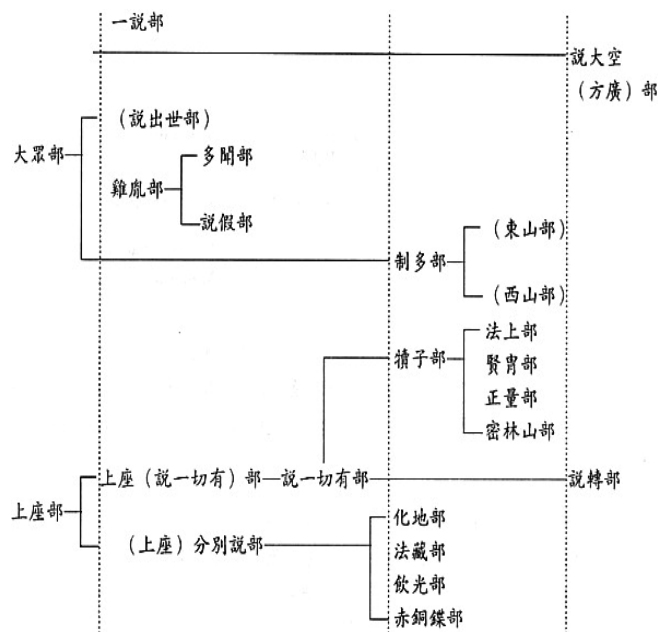


(三) 部派分化的本末先後的四階段 (1981-)

印老在《初期大乘》(1981)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：[23]

- (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。

p. 28



對於《初期大乘》(1981)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《有部》(1968)第一章「序論」所說：「佛法的部派時代(約西元前 300~西元 50)」[24] 之西元 50 年的依據與意義為何？此同樣的可從《初期大乘》(1981)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。」[25] 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！」[26]

四、部派的異義

各部派的眾多異義，有那些資料可供參考？印老在《初期大乘》（1981）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。[27]

- 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《華雨集·第五冊》（1993e）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 23、24），《顯宗論》〈序品〉，都列舉當時佛教界的異論」。[28]

對於各部派的眾多異義，如何提綱挈領？印老在《印思史》（1988）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：[29]

- 一、三世有與現在有
- 二、一念見諦與次第見諦
- 三、補特伽羅與一心

此依據可能與《成實論》之「十論」有關。例如：印老在《初期大乘》（1981）則根據《成實論》之「十論」：[30]

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：[\[31\]](#)

- 一、佛身有漏、無漏
- 二、一切有、一切無
- 三、心性不淨、心性本淨
- 四、次第見諦、一念見諦
- 五、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，只就先就印老之「三世有與現在有」的部派佛教異議考察。

五、三世有與現在有

對此議題，在《印思史》（1988）是從「諸行無常」論起。印老認為：「佛說『諸行無常』，一切有為法是生而又滅的。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（*kṣaṇa*），就分為二大系，三世有與現在有。」[\[32\]](#) 此論點早在《印佛教》（1943）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」為該節名稱。此外，在《性空》（1950）第二節「實相與假名」

p. 31

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：[\[33\]](#)

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。

主張三世實有的為說一切有部、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 20，《順正理論》卷 50、卷 52 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，於是學派中就有了過未無體與三世實有的兩大陣營」。[\[34\]](#)

（一）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《印思史》（1988）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（*Samkrāntika*）所主張的」。比較上述《性空》（1950）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《印思史》（1988）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。」[\[35\]](#)所以，此種看法可說是印老的定論。

（1）實體、作用

p. 32

對於說一切有部「三世有」的主張，《印思史》（1988）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」。[\[36\]](#) 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。[\[37\]](#)此段引用也見於印老《初期大乘》（1981）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』」。[38] 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：「我說諸因以作用為果，非以實體為果；又說諸法以作用為因，非以實體為因。諸法實體，恆無轉變，非因果故」。這是著名的「法性恆住」，「三世實有」說。[39] 總之，印老認為：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。[40]

(2) 法體恆有，而說性非常

《阿毘達磨順正理論》卷 51：「不經世」(CBETA, T29, no. 1562, p. 630, b4)

印老在《印思史》(1988)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；不生不滅的無為法，是常」。此根據應該是《有部》(1968)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。但可以稱為「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 52(大正 29·633c)說：

謂有為法，行於世時(成為現在法)，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。

p. 33

並且也可與《性空》(1950)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；因為，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 20，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；又譯為「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*)。[41]為何如此？我們推論：前者與「說一切有部」的梵語 *sarvadāsti* 有關，所以 *svabhāvaḥ 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 saṃskāra utpāda-vyaya-dharmināḥ* 有關，所以 *bhāvaḥ nityaḥ* 的說法是不被允許的。

印老在《印思史》（1988）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」。[\[42\]](#)

（二）現在有

（1）現在有（大眾部、化地部）

在《印思史》（1988）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《性空》（1950）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《印思史》（1988）第六章「大乘時代之聲聞學派」

p. 34

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。[\[43\]](#)

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」[\[44\]](#)之解讀。因為，印老在《性空》（1950）中曾經認為「現在無為是有」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：[\[45\]](#)

《異部宗輪論》裡說大眾分別說系主張「現在無為是有」，平常總解釋為現在法與無為法是有。

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為，而且是實有的。

只因資料缺乏，不能詳為考訂。

將「現在無為是有」解讀為「現在法與無為法是有」是將「現在無為」之複合詞（Compound）作「相違釋」（Dvandva; Co-ordinative compound；並列複合語），即是「現在、無為」，成為「現在法與無為法」之意。將「現在無為是有」解讀為「現在法就是無為，而且是實有的」是將「現在無為」之複合詞（Compound）作「持業釋」（Karmadhāraya; Descriptive Determinatives；同格限定複合語），即是「現在法就是無為」之意。但是，如上之引用，在《性

空》（1950）中，印老根據《大毘婆沙論》卷 13：「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無為」，[46]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，認為此說：「在三世假實的諍辯，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」。[47]

p. 35

（2）現在雖有而是無為（大眾部分化出的北道派）

比較上述《性空》（1950）根據《大毘婆沙論》卷 13：「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無為」解讀《異部宗輪論》「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無為是有」。在《印思史》（1988）中，印老似乎不再採取，單純將《異部宗輪論》解讀為：化地部說「過去、未來是無，現在、無為是有」。而將《大毘婆沙論》之「有說過去、未來無實體性；現在雖有，而是無為」與《論事》（南傳 58・372）「色等（有為）法的自性（svabhāva），是真如、無為」之說相配合，看作此是從大眾部分化出的北道派[48]的見解。其說明如下：

《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《有部》（1968）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：「如是三世有的，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），那才異生位有聖法了；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，印老之結語云：

p. 36

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《性空》（1950）所認為：「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」。[\[49\]](#)是指「後代大乘」。若根據《華雨集·第四冊》（1993d），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：[\[50\]](#)

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《印思史》（1988）此段的結語是：「三世有與現在有，論諍得尖銳的對立著，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！」。[\[51\]](#)

（3）現在有體而是有為（經部師）

在《印思史》（1988）第二章「聖典結集與部派分化」第三節「部派思想泛論」

p. 37

之討論「三世有與現在有」之部派的異義，印老並沒有像《性空》（1950）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《印思史》（1988）：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^o」之觀點來調整。

（三）曾有、當有與薰習、種子

於上述《印佛教》（1943）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《印思史》（1988）中，也說大眾部、化地部主張：「一切有為法，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』。」[52] 另外，在《初期大乘》（1981）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《印佛教》（1943）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，成為「過去曾有（熏），未來當有（種）」的發展關係。其說明如下：[53]

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，為實為假？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《華雨集·第四冊》（1993d）所收載在香港三輪佛學社演講「談法相」

p. 38

的題目時，提出：「薰習所成的力量」是「曾有」，「當有」即「種子」，並且認為「現在有」派的思想，以「種子」（潛能）思想才能圓滿。其說明如下：[54]

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；

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《唯識》（1944）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，就是薰習的餘氣。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）」。[\[55\]](#)

（四）「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《印佛教》（1943）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」。[\[56\]](#) 另外，在《唯識》（1944），印老對於「三世有」的學說，則

p. 39

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。

（五）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《印佛教》（1943）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：[\[58\]](#)

(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！

p. 40

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！

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《華雨集·第四冊》（1993d）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。」[59]

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。

六、結論

從印老的著作《印佛教》（1943）到《印思史》（1988）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 年～西元 50 年），是上承一味和合的佛法，下啟大乘佛法，居印度佛教思想發展史之中介地位，意義相當重大。從 1938 年 7 月（民國 27 年，33 歲）到 1946 年 3 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。

p. 41

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（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《印思史》（1988）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《印佛教》（1943）時，以「二部、三系、四派」名稱已大致確定，《唯識》（1944）也沿用；但在《有部》（1968）則改稱為「二部、三部、四部」，此用語於《初期大乘》（1981）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來說明：

- (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 年～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《印思史》（1988）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）」

p.42

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。

（本文初稿曾於 2004 年 4 月 25 日「印順長老與人間佛教」海峽兩岸學術研討會中發表）

p. 43

【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(大正新修大藏經第 1 冊至 55 冊暨 85 冊)光碟(2003), 引用出處的紀錄(例如: T30, no. 1579, p. 517b6-17)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)。〈三世實有の原文ついで〉。《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。(臺北:正聞出版社。1985 年重版)。

印順(1944)。《唯識學探源》。四川。(臺北:正聞出版社。1970 年重版)。

印順(1950)。《性空學探源》。香港。(臺北:正聞出版社。1973 年重版)。

印順(1968)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北:正聞出版社。

印順(1971a)。《原始佛教聖典之集成》。臺北:正聞出版社。

印順(1981a)。《初期大乘佛教之起源與開展》。臺北:正聞出版社。

印順(1981b)。《如來藏之研究》。臺北:正聞出版社。

印順(1985)。《空之探究》。臺北:正聞出版社。

印順(1988)。《印度佛教思想史》。臺北:正聞出版社。

印順(1994a)。《成佛之道·增注本》。臺北:正聞出版社。

印順(1993e)。《華雨集·五》。臺北:正聞出版社。

印順(1994b)。《平凡的一生·增訂本》。臺北:正聞出版社。

p. 44

吉元信行（1982）。《アビダルマ思想》。京都：法藏館。

江島惠教（1986）。〈ステイラマテイの『俱舍論』註と野周邊——三世實有説をめぐつて——〉。《佛教學》19號。1989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）。《佛教における時間論の研究》。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、本莊良文（1978）。〈俱舍論——三世實有説（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。pp. 1-53。

p. 45

Ven. Yinshun's Theory of Sectarian Buddhist Thought (I): Existence in the Three Periods and Existence in the Present

Huimin Bhikkhu
Professor Taipei National University of the Arts

Summary

Ven. Yinshun uses the method of 「exploring origins to illustrate change, and selection as a discipline」 in his writings on sectarian Buddhist thought. Main works include: *Weishi xue tanyuan* (A study of the origins of consciousness-only thought), written 1940-44, age 35-39; *Yindu zhi Fojiao* (Indian Buddhism), written 1942-43, age 37-38; *Xingkong xue tanyuan* (A study of the origins of *sūnyatā* thought), written 1944-50, age 39-45. As will become evident in this paper, Ven. Yinshun's thought had already matured by this period, and his method of argumentation had been established. Following this period, beginning in 1967-68 (at age 62-63), he wrote and published monographs on each of the main stages of development of Indian Buddhist thought. In 1987-88 (age 82-83), he completed *Yindu Fojiao sixiang shi* (History of Indian Buddhist thought) as 「a conclusion to my research on the development of Indian Buddhist thought.」

The main outline of Ven. Yinshun's classification of sectarian divisions is as follows: In his *Yindu zhi Fojiao* of 1943, he uses the terms 「two sects, three divisions, and four schools,」 also used in his *Weishi xue tanyuan* of 1944. In his *Shuoyiqieyoubu zhi lunshu yu lunshi zhi yanjiu* (A study of Sarvāstivādin treatises and treatise-masters) of 1968, this becomes 「two sects, three schools, and four schools,」 which is also used in his *Chuqi Dasheng Fojiao zhi qi yuan yu kaizhan* (The origins and development of early Mahāyāna Buddhism) of 1981. Then, using different criteria for classification, he re-periodizes sectarian Buddhism: 1. 300 BCE: two sects: Mahāsaṃghika and Sthaviravāda (Vinaya issues); 2. 270 BCE: divisions on the basis of doctrine (sects were named for their doctrinal positions);

p. 46

3. 230 BCE: sects are named after regions and monasteries; 4. 100 BCE: Saṃkrāntivādins are also named on the basis of doctrine (all eighteen sects have been established). Ven. Yinshun, in accordance with his dating the second period (of four) of *prajñāpāramitā* thought to 50 CE, a time when *prajñā* was widespread and popular in northern India, demarcates the period from 300 BCE to 50 CE as 「the sectarian period of Buddhism.」

Ven. Yinshun refers to the Satyasiddhi śāstra's 「Ten Disputes」 regarding to the varying theories of sectarian Buddhism, and the main structure of his *Yindu Fojiao sixiang shi* (A history of Indian Buddhist thought) makes use of the following rubrics:

「existence in the three periods and existence in the present,」 「seeing the truth in one moment and seeing the truth in stages,」 and 「pudgala and one mind.」 With respect to the sectarian differences regarding 「existence in the three periods and existence in the present,」 Ven. Yinshun, starting from the 「impermanence of saṃkāras」 (the phenomena of impermanence in terms of arising and ceasing, and arising and ceasing in terms of momentariness) and the doctrine of non-self, explains how Buddhism establishes the relationship of causes and conditions producing fruition in connection with a 「dharma essence」: the Sarvāstivāda system uses the concept of 「it is not dharma essence that changes, but its functioning」 to advocate the position 「dharma essence exists eternally, but the nature of its verbal expression is impermanent.」 Regarding the Sarvāstivāda system of essence and function, Ven. Yinshun's analysis of the 「existence in the present」 school explains that the Mahāsaṃghikas use 「principle and phenomena」 to advocate 「phenomena only in the present,」 while using 「previously existed and will exist」 to establish 「past and future.」 The Sautrāntikas use the concepts of 「seeds and manifestation」 to establish 「recompense from the previous and inducing the subsequent,」 thus explaining 「past and future.」 They also connect 「previously existed and will exist」 with 「seeds and manifestation,」 thus completing the development into the form of 「previously existing in the past (perfuming) and will be existing in the future (seeds).」

Additionally, Ven. Yinshun uses the similes 「just as pearl after pearl accumulates」 and people advancing through the 「main room, hallway, and secondary room」 for the position advocating 「actual existence in the three periods.」 Specifically, 「just as a bright pearl turns around and around, at the

p. 47

moment when the self is empty, the appearance of continuity is actually just one pearl」 is used as a simile for the position advocating 「actual existence in the three periods.」 Finally, Ven. Yinshun takes the sectarian concept of 「existence in the present」 to correspond with the Mahāyāna consciousness-only position of 「illusory existence in the present」 (past and present are provisional); and 「existence in the three periods」 to correspond with the Madhyamaka 「three periods are like an illusion.」

Keywords: 1.Ven. Yinshun 2.sectarian Buddhism 3.existence in the three periods 4.existence in the present 5.essence 6.function 7.previous existence 8.future existence 9.perfuming 10.seeds

(Summary translated by Eric Goodell)

- [1] 平川彰 (1974) 序論。
- [2] 《有部》 (1968: 7)
- [3] 印順 (1994b: 22)
- [4] 印順 (1994b: 24-25)
- [5] 印順 (1994b: 25; 153)
- [6] 印順 (1994b: 153; 171)
- [7] 印順 (1994b: 154; 172)
- [8] 印順 (1993e: 10-11)
- [9] 印順 (1994b: 82; 173-174)
- [10] 印順 (1994b: 161-162; 179)
- [11] 印順 (1994b: 165; 181-182)
- [12] 印順 (1994b: 165)
- [13] 印順 (1994b: 167-168; 184-185)
- [14] 《印思史》 (1988: 43-44)
- [15] 《印思史》 (1988: 44)
- [16] 《印思史》 (1988: 39)
- [17] 《印思史》 (1988: 42)
- [18] T54, no. 2125, p. 205a25.
- [19] 《印佛教》 (1943: 98)
- [20] 應是指清辨的《異部精釋》。
- [21] 《印佛教》 (1943: 101)
- [22] 《初期大乘》 (1981: 342)
- [23] 《初期大乘》 (1981: 347-353)
- [24] 《有部》 (1968: 7)

- [25] 《初期大乘》（1981: 701）
- [26] 《初期大乘》（1981: 664）
- [27] 《初期大乘》（1981: 355-356）
- [28] 《華雨集·第五冊》（1993e: 41）
- [29] 《印思史》（1988: 68-75）
- [30] 《初期大乘》（1981: 359-360, T32, no. 1646, p. 253c21-27.
- [31] 《初期大乘》（1981: 360-367）
- [32] 《印思史》（1988: 68-69）
- [33] 《性空》（1950: 183-184）
- [34] 《性空》（1950: 184-185）
- [35] 《印思史》（1988: 70）
- [36] 《印思史》（1988: 69）
- [37] T27, no. 1545, p. 395c24-396a3。也見於《空之探究》（1985: 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？」

- [38] 《初期大乘》（1981: 733）
- [39] 《印思史》（1988: 69-70）
- [40] 《唯識》（1944: 61）
- [41] T29, no. 1558, p. 105, b2-3 ; Kośa- (P) p. 298.

Svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate na ca svabhāvad bhāvo 』 nyo vyaktam iśvara-ceṣṭitam.

- [42] 《印思史》（1988: 70）
- [43] 《印思史》（1988: 225）
- [44] T49, no. 2031, p. 16c26-27.

[45] 《性空》（1950: 189）

[46] T27, no. 1545, p. 65b26-27.

[47] 《性空》（1950: 188-190）

[48] 依照《初期大乘》（1981:355-356），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 *Uttarāpathaka*，北山部的名稱則是 *Uttaraśaila*，並不相同。

[49] 《性空》（1950: 188-190）

[50] 《華雨集·第四冊》（1993d: 256）

[51] 《印思史》（1988: 71）

[52] 《印思史》（1988: 70）

[53] 《印佛教》（1943: 208）

[54] 《華雨集·第四冊》（1993d: 255）

[55] 《唯識》（1944: 127）

[56] 《印佛教》（1943: 208）

[57] 《唯識》（1944: 61）

[58] 《印佛教》（1943: 152-153）

[59] 《華雨集·第四冊》（1993d: 257）