

第一節 § 1 前言  
 第二節 § 2 順決擇分  
 第三節 § 3 四種善根  
 § 3.1 煖  
 § 3.2 頂  
 § 3.3 忍  
 § 3.4 世第一法  
 第四節 § 4 小結  
 引用書目  
 略符說明

第一節 § 1 前言

「四善根」又名「順決擇分」[1]，「順決擇分」又譯作「決擇分」，究竟「順決擇分」（「決擇分」）是什麼意思？為什麼又名為「善根」，而「善根」是什麼意義？其次，關於四種善根的定義，論中多以譬喻來說明。如「煖」，作以下譬喻：「猶如鑽火」、「猶如夏時聚花為啜，花生煖氣，還自萎悴」。[2]而「頂」，作「如山頂人，不久住」、「如露懸枝，不久停住」等譬喻。[3]對於「世第一法」，則作「如妙高山，踞金輪上，四方猛風，不能傾動」、「如明相，表晝分始及夜分終」[4]、「譬如壯士，度河、度谷、度山、度崖，中間無能迴轉」等譬喻。[5]但是，關於「忍」[6]的討論，說明不多。除此以外，四種善根存在著異名的問題。因此，對於四種善根的定義以及譬喻的意旨，有加以探討的必要。本節將以「毗曇部」為主，對煖、頂、忍、世第一法的定義做討論與考證。

第二節 § 2 順決擇分

在討論開始時，先澄清「順決擇分」所指的是什麼？《俱舍論》卷 18 云：

順決擇分者，謂近能感聖道果善，即煖等四。[7]能招感、帶來聖道之果的善（kuZala）法——煖（USmagata）[8]、頂（mUrdhan）、忍（kZAnti）、世第一法（laukikAgradharmā）——名為「順決擇分」。那麼，為什麼又稱作「決擇分」呢？《俱舍論》梵文原典「nirvedha-bhAgIya」，譯作「決擇分」（真諦譯）或者「順決擇分」（玄奘譯），而多稱作「順決擇分」[9]。《俱舍論》梵文原典卷 23 云：  
 nirvedhabhAgIyAni iti ko 'rthaH/ vidha vibhAge/ niZcito vedho nirvedhaH AryamArgas tena vicikitsAprAnAt satyAnaM ca vibhajanAdidaM duHkhamayaM yAvat mArga iti/ tasya bhAgo darZanamArga ekadezaH/ tasya avAhakatvena hitvAn nirvedhabhAgIyAni/ tac ca etac caturvidham api nirvedhabhAgIyam/[10]

將上文現代語譯如下：

決擇分是什麼意思？決是決斷，擇是分別——決斷簡擇（nirvedha）即聖道——彼能斷疑惑之故，並能分別四諦「此是苦乃至道」。彼分（按：bhAga[11]，分段）——見道一分（按：在此特指聖道的見道之分）。彼（按：bhAgIya[12]）能引起、增（順）益故，即決擇分。此四種類，皆共決擇分。明顯地，「決擇」是指「聖道」——見、修、無學道而言[13]，能夠分別決斷四諦；「分」（bhAga）是分段、成分、部分之意，意思是說見道、修道、無學道各是一分。這裡，「決擇分」的「分」（bhAgIya）特指順向、導向聖道的見道之分。玄奘譯《俱舍論》卷 23 云：

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（按：在此特指見道）故，得順彼名，故此名為順決擇分。[14]

由上文來看，「決擇」是指聖道——見道、修道、無學道；而「分」(bhAga)是說見道、修道、無學道各是一分，這裡特指見道這一分[15]。玄奘特別在翻譯中強調「此言意顯所順」，則是完整地表達了 bhAgIya 的意義。bhAgIya，原意為屬於什麼的 (belonging to)、和什麼有關係的 (connected with)、促成什麼的 (conducive to) [16]。也就是說，「順」四種善根，可以導向「決擇分」；這就是玄奘為什麼要翻譯作「順決擇分」的主要用意。而這樣的關係，也就是「承續」的意思，普光特別指出這就是因果關係[17]——「順」是因，「決擇分」是果。簡單地說，「順」這四種善根，決斷簡擇四諦十六行相，會導致、招感、帶來聖道的果位——「決擇分」，就稱之為「順決擇分」；這裡特指見道之分，以下統一稱作「順決擇分」。

那麼，為什麼名為「善根」呢？善根有順福分、順解脫分、順決擇分三種。順福分善根，種下生人、天的種子；順解脫分善根，種決定解脫、涅槃的種子；順決擇分善根，即煖、頂、忍、世第一法。[18] 換句話說，順決擇分善根——煖善根、頂善根、忍善根、世第一法善根，簡稱作「四善根」。《毗曇婆沙》卷 3 云：

此四種善根，所謂煖法、頂法、忍法、世第一法，名為達分，亦名觀諦、亦名修治、亦名善根。言達分者，無漏聖道，是達此善根……；觀諦者，以無常等行，觀諦察諦……；修治者，為求聖道，及果修治……；言善根者，聖道言善、涅槃言果，此諸法等，是彼初基，始立之本，故名善根。[19]

這樣看來，「順決擇分」不只是可以名為「四善根」，而且還可以稱作「四達分善根」、「四觀諦善根」、「四修治善根」，簡稱「四善根」。「善」是指「聖道」，所以聖道的基礎——根 (mUla)，就是「善根」。[20]也就是緣煖、頂、忍、世第一法的力用，可以順向聖道，所以名「善」；種決定涅槃的因，所以名為「善根」。換句話說，緣四種善根 (kuZala-mUla)，順向聖道，可趣達涅槃，是通達涅槃的基礎和根本。

《雜阿含》卷 14 (344 經) 云：

云何善法如實知？善身業、口業、意業，是名善法，如是善法如實知。云何善根 (kuZala-mUla) 如實知？謂三善根——無貪、無恚、無癡，是名三善根，如是善根如實知。[21]

上文的「善」根，是指身、語、意業為其自性[22]，相應不貪、不瞋、不癡的力用。「不貪、不瞋、不癡」可分為修行二種，一種是過程的「不貪、不瞋、不癡」，另一種是究竟修行結果的「無貪、無瞋、無癡」。「四善根」雖然是世俗的「善」，但是是不共外道的世俗善，透過「四善根」的操作——修行過程「不貪、不瞋、不癡」，可以帶來出世間的「善」——究竟的善果。

總而言之，「順決擇分」是決斷、簡擇、分別諦的實相，可順向聖道，是決定通達涅槃果的根本。

### 第三節 § 3 四種善根

#### § 3.1 煖

關於「煖」，《俱舍論》卷 23 云：

順決擇分，初善根生，名為煖法 (USmagata)。此法如煖，立煖法名，是能燒惑薪聖道火前相——如火前相，故名為煖。[23]

「煖」(√uS > USmagata, burn)，依字根的意義是「使燃燒」，這裡是比喻如火將生起時的火的前相——產生的熱[24]；具體來說，就好像鑽木取火已具「煖」相——摸木能感受到熱，喻意為聖慧火將生起的前相，如火能燒薪，智慧火能燒煩惱薪材。而《發智論》卷 1 云：

云何煖？答：若於正法、毘奈耶中，有少信愛[25]。如世尊為馬師、井宿二苾芻說：「此二愚人，離

我正法及毗奈耶，譬如大地去虛空遠。此二愚人，於我正法、毗奈耶中，無少分煖。」[26]

在正法、律（vinaya，毘奈耶）中，具有極少的信愛，就是「煖」。而傳為同本異譯的《阿毘曇八犍度論》則云：「於正法中，起慈歡喜。」[27]《發智論》的注釋書——《婆沙》（玄奘譯）卷 6 則云：云何煖？答：若於正法、毘奈耶中，有少信愛，即信名愛，故名信愛。[28]

在正法、律中，有少許的「信愛」，就是「煖」。究竟這裡所說的「信愛」以及《八犍度論》的「慈歡喜」是什麼意思，又為什麼《婆沙》要解說成「即信名愛」——信就是愛？在《發智論》「愛敬納息」中，談到「愛、敬」的具體內容——愛、敬、愛敬、供養、恭敬、供養供敬。[29]論師作如下廣釋。《婆沙》卷 29 云：

問：愛以何為自性？答：愛有二種，一染污——謂貪；二不染污——謂信。問：諸貪皆愛耶？答：應作順前句，謂貪皆愛；有愛非貪，此即是信。[30]

「愛」的自性有二種，一種是有分染污的——「貪」，另一種是不染污的——「信」。「貪」算是「愛」的一種，但是有一種「愛」並不具「貪」，也就是不染污的「愛」——「信」，等於上面所說的「即信名愛」。在佛典的用語中，關於「信」常見的梵文有 ZraddhA、adhimukti、prasAda、bhakti。[31]但是，現存的《發智論》、《婆沙》等梵文原典已經不存在，究竟這裡所說的是哪一個「信」呢？《俱舍論》卷 4 云：

愛（prema），謂愛樂，體即是信（ZraddhA）；然愛有二，一有染污、二無染污。有染謂「貪」，如愛妻子等；無染謂「信」，如愛師長等。有信非愛——謂緣苦、集信；有愛非信——謂諸染污愛；有通信愛——謂緣滅、道信；有非信愛——謂除前三相。[32]

「愛」，就是「喜愛、樂好」，它的本質是「信」；「愛」也分為二種，有染著的是「貪」，沒有染著的是「信」。此外，「愛」有三種模式：一、有信非愛，如對苦諦、集諦的世間因果關係確信是信、不會染著它則是非愛；二、有愛非信，如對五欲的愛樂是愛、貪染則是非正信；三、有通信愛，如對滅諦、道諦的出世間因果的確信是信、愛好則是愛。簡單表解示圖如下：

	苦	集	滅	道
信	+	+	+	+
愛	-	-	+	+

註：（+）表示具足（信或是愛），（-）表示不具足（信或是愛）。

因此可以推定，《發智論》、《婆沙》所說的「信愛」的「信」是 ZraddhA[33]，也就是上文的「有通信愛」。因為《婆沙》中有說：「在正法中，具有信愛的，緣道諦信；在律中，具有信愛的，緣滅諦信。」[34]但是，為什麼「信」非得緣「滅諦、道諦」不可呢？究竟來說，四諦中滅、道二諦最勝，是究竟歸依處。[35]因此，唯有「信具足」[36]，深「信」「愛」「敬」出世間善法——滅諦、道諦，才能夠生起善法欲（愛樂）——於「愛」不生貪染，進而力行實踐出世間善法。如，印順法師所強調：「信的應用於修行，是意味著『自力不由他』的智證的佛法。」[37]

「愛」如上述，那麼，「敬」是什麼意思呢？它和「愛」有什麼差別呢？《婆沙》卷 29 云：問：敬以何為自性？答：敬以慚為自性。……云何愛敬？答：如有一類於佛、法、僧，親教、軌範，及餘隨一有智尊重同梵行者，愛樂心悅，恭敬而住。若於是處，有愛及敬，是謂愛敬。[38]

無染污的「愛」的本質是「信」，如上引文「敬」以「慚」[39]為它的性質；又說如果具有愛樂心和恭敬心，則是「愛敬」——「愛」、「敬」二者是否有衝突？《婆沙》卷 29 云：

謂有一類，愛則妨敬，敬則妨愛。愛妨敬者——如有父母，於子寵極，子於父母，有愛無敬；師於弟子，應知亦然，此等名為愛則妨敬。敬妨愛者——如有父母，於子嚴酷，子於父母，有敬無愛；師於弟子，應知亦然，此等名為，敬則妨愛。如是俱名非善士法。

善士法者，謂有一類，愛則加敬，敬則加愛；愛敬俱行，名善士法。[40]

像這樣地「愛」、「敬」相互妨礙——如父母過度寵愛小孩，孩子則對父母，有愛但是缺乏敬重；或是父母對孩子管教嚴苛，孩子只是敬畏父母並不具愛——這些都不是真正的善士法。真正的「善士法」，必須做到既具有「愛」，同時也具有「信」，且必須是「愛」、「敬」之間沒有障礙——「愛敬俱行」。《俱舍論》卷4云：

敬（*gaurava*）謂敬重，體即是慚。……有慚非敬，謂緣苦、集慚；有通慚敬，謂緣滅、道慚。[41]

上述「敬」的本質是「慚」，這裡提到「有慚不是敬」、「有慚通敬」，而「有慚通敬」，是緣滅諦、道諦。至此，可以更清楚地瞭解到，為什麼《發智論》的注釋書——《婆沙》中要說：「在正法中，有信愛者，是緣道諦信；在律中，有信愛，是緣滅諦信。」這不外是為了強調和說明緣道諦、滅諦的「即信名愛」是通「敬」——慚恥，也就是「愛敬俱行」的善士法。

簡而言之，論師所說的「信愛」是緣「滅、道」二諦，也就是對所恭敬的對象產生清淨、不染污的「愛」——信；同時，這種清淨的「信愛」，必須具行「善士法」——「愛敬」，也就是具有慚恥心。就佛法而言，所恭敬的對象不外是三寶——信佛陀已證菩提，進而對佛陀心生愛敬；確信佛陀所教示的法是善說，進而修習佛陀所教誡的律，捨惡修善；對傳揚佛法的僧寶的妙行生信，進而恭敬禮供。透過身、口、意修行「善士法」，內心淨化的實踐，由「敬」——慚恥所生清淨的「愛」，也就是「信」；這樣的「敬」——即「信」即「愛」，也就是緣滅、道諦的「信愛」。換句話說，真正的「善士法」，是「即信名愛」——不染著的「愛」，也就是「信」，同時具足「敬」——慚恥自身的自省能力。

為什麼《八犍度論》要將「信愛」翻譯成「慈歡喜」？[42]「慈」（*maitri*），此中應該是指對三寶的篤愛[43]；也就是歡喜信受之意。[44]《大智度論》「初序品」中云：「我今開甘露味門，若有信者得歡喜。」[45]就好像鑽木取火，感受到火的前相——「熱、煖」初生起，心生歡喜，並且小心謹慎、恭敬，令火速生起，這就是「煖」；又如小孩感受到父母親的慈愛，心生愛、敬、恭敬、歡喜，這就是「煖」；此外，聽聞、受持佛法，心生敬信愛樂，這也是「煖」。那麼該如何「在正法律中生少許信愛」呢？不外是親近善士，聽聞正法，如理思惟——緣出世間善法，具「敬」——慚恥自身的自省能力，生善法欲，具信不生染著。

除了上述討論以外，《大乘莊嚴經論》卷7中也討論到「煖位」，云：

爾時！此菩薩，次第得定心（*sammAhitā*），唯見意言（*mano jalpa*）故，不見一切義。釋曰：此菩薩初得定心，離於意言，不見自相、總相一切諸義，唯見意言。此見即是菩薩煖位，此位名明。如佛《灰河經》中所說明，此明名見法忍。[46]

《灰河經》是指《雜阿含》（1177經）[47]，而「明」是喻日出前相，隨生慚愧心，進而建立世間正見——煖，而再起出世間正見。[48]《攝大乘論》、《大乘莊嚴經論》是依禪定、神通，得五種勝德，入順決擇分的方法；是依四種三摩地，配合四種順決擇分——煖、頂、忍、世第一法。[49]這可能是因為菩薩道受到瑜伽行派聲聞道中的四善根位說的影響，而形成唯識與四善根位的結合。[50]

最後，為什麼論中要多用譬喻來說明「煖」？如：

猶如鑽火，上下相依，生火燒薪……猶如夏時聚花為啜，花生煖氣，還自萎悴……如火以煙在初為相，無漏智火，亦以煖法在先為相。如日明相在初為相。[51]

上節中曾討論，四種善根是緣四諦境，決斷簡擇十六行相，順向聖道，趣達涅槃。簡擇的過程是依親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行，依聞、思、修產生智慧火——煖、頂、忍、世第一法；其中，煖是剛生起的火相——熱（煖），雖然力微，假如相續不斷，就可以生起「火」，而起更大的功用——生起燒薪的力用。除此之外，正法律中能夠親近善士、聽聞正法、如理思惟、法隨法行——對出世間善法，具有少許信愛，也是「煖」。而「信愛」，是指「即信名愛」——不染著的信愛，同時具足「敬」——慚恥自身的自省能力。

## § 3.2 頂

關於「頂法」，《發智論》卷 1 云：

云何頂？答：於佛、法、僧生小量信。如世尊在[52]波羅衍拏( PArAyana )[53]〔為某位〕摩納婆( manava )說：「若於佛、法、僧生起微小信，儒童( manava )應知，彼名已得頂法。」

云何頂墮？答：如有一類，親近善士，聽聞正法，如理作意——信佛菩提、(信)法是善說、(信)僧修妙行[54]；色無常，受、想、行、識無常；善施設苦諦，善施設集、滅、道諦。彼於異時，不親近善士、不聽聞正法、不如理作意，於已得世俗信退沒、破壞、移轉。[55]

凡是對三寶[56]生起少量信，那樣就叫作已得「頂」( mUrdhan )法；如果在不同的時空，不親近善士、不聽聞正法、不如理作意——不信三寶、不觀無常、不知道四諦——那樣就是「頂墮」。由上文述說來看，「頂墮」是相對於「頂」來說明的。因此可以這麼說，「頂」是就「四預流支」——親近善士、聽聞正法、如理作意、法隨法行——來討論的。簡單地說，「頂」是藉由親近善士、聽聞正法、如理作意而成就的。然而，「頂墮」當中並沒有提「法隨法行」[57]，怎麼可以說「頂」是就「四預流支」來討論的呢？如《婆沙》卷 6 云：

如理作意者，謂自內正解——信佛菩提、法是善說、僧修妙行者，顯信三寶；色無常，受、想、行、識無常者，顯信五蘊；善施設苦諦，善施設集、滅、道諦者，顯信四諦。此中信佛菩提，乃至信善施設道諦，皆共顯示法隨法行。此及前三，即是顯示四預流支，是名得頂。[58]

信三寶、觀五蘊無常、觀四諦，這樣的次第就是「法隨法行」；再者，如果能夠親近善士、聽聞正法、如理作意，也將能夠依「如理思惟」所引觀察分別的法義，進而成就「法隨法行」，具信入聖流。因此說：能信順「四預流支」，即是「得頂」；不再信順「四預流支」，則是「頂法退」(頂墮)。

為什麼這裡不說「頂」，而說成「得頂」？「頂」只是一種相對意義，是相對於「煖」而言。在修行的道上，對修行者自身來說，雖然已經修得「煖」，就「煖」而言，只要是站立在任何超越「煖」的道上，尚未能夠到達「忍」，而能夠立而不退的那一點，就是「頂」[59]，所以說「得頂」。反過來說，就現在所立的那一點「頂」而言，如果退下，這就是「墮」(退)——「頂法退」(頂墮)。「頂」[60]，意味著最上、最高，如人的頭首稱為「頭頂」，山的最高處稱作「山頂」。也就是說，對修行者自身來說，在已得煖位的前提，且沒有退墮的條件之上，個人修習現在的最上之處——進退之際，就是個人的「頂」位。如《俱舍論》卷 23 云：

此煖善根，下、中、上品，漸次增長，至成滿時，有善根生，名為頂法；此轉勝故，更立異名。動善根中[61]，此法最勝，如人頂故，名為頂法；或由此是進退兩際，如山頂故，說名為頂( mUrdhan )。[62]

一旦「煖」善根圓滿成就時，則更名作「頂」善根。楊郁文老師認為：「頂」是山頂——是有漏善山系的最高點，到頂只是一剎那而已。到「頂」可分成二類，一類可忍——安住於山頂，不使動搖，到頂不頂墮就是「忍」；一類不可忍——頂墮。換句話說，在「頂」能忍即是「忍」，所以「忍」和「頂」是同樣的高度，忍也是忍在頂，與頂對三寶功德的資訊是同樣內容；但是，理智見解的程度逐漸提升，情意之信順、愛教的成分逐漸加強。

楊師的啟發是！可以從而推衍出，「煖」善根圓滿成就，雖然譬喻作「山頂」，並不是說有一個實質的山頂可得，而是要強調「頂」是「進退兩際」——進退之間，所以用「山頂」來譬喻「進退兩際」；也就是已具「煖」者，只要不斷地努力而不退墮，在尚未得「忍」——對四諦理認透、確定之前，煖、忍之間就是「頂」的概念。

《婆沙》卷 6 云：

問：何故名頂？答：如山頂故。謂如山頂人，不久住，若無諸難，便過此山，更至餘山；若有諸難，

即還退下。[63]

「頂」——「進退之際」，就有如立在山頂，不會常久，如果沒有修道上的障礙，就可以超越現在，更向前面的「進退之際」；如果碰到了障礙，位於進退之際，沒有排除困難的話，則是會立即倒退的。所以，「頂」只是一個相對意義。如人有高矮之別，就矮的人而言，頭頂即是「頂」；就高的人來說，矮的人的「頂」，不能稱為「頂」。已得「頂」者，是就個人修習所立之「頂」而言——「進退之際」，對個人來說是「頂」，但是對他人來說，就未必是「頂」了。如同根器不同的修行者，世尊隨眾生的根器說：「信為頂、慧為頂。」[64]因此，可以這麼說，在沒有退墮的前提下，已得「煖」而尚未達「忍」之前的這一階段，即是「頂」[65]；假如沒有退墮，立在「頂」是不會久留的，因為尚未能對四諦理深刻認透、確定、認可——「忍」，所以必須努力，這也還是「頂」。

但是，為什麼要稱為「小量信」？這是承「煖」對正法、律的「信愛」，進而更積極的行求「善士法」；這種積極實踐力行的過程，就是「四預流支」的軌跡。具體來說，當「四預流支」成就時，就是「四不壞淨」——佛、法、僧、戒——「信根」成就。[66]為什麼呢？因為所說的「法」，已經包含了「戒法」。「信」的具足需要「信根」、「信力」的相依合和。也就是說，「信根」是成就「四證淨」，生長淨信；「信力」是有力維持「四不壞信」，破壞邪信，二者相依不離，才能真正成就「四不壞淨」。[67]但是這裡所說的「信」，只有雛形的「根」，尚未有成熟根的「力」用——固定於地「不動」[68]，所以說成「小量信」；除此以外，透過修習四預流支，「頂」所「信」的對象是特別針對——信三寶、觀五蘊無常、觀四諦中的「三寶」而說的。所以世尊告訴年少比丘說：「凡是對三寶生起少量信，那樣就叫作已經得到『頂法』。」

為什麼「四預流支」可以視作「四不壞淨」？《雜阿含》卷 30 云：

有四種入流分，何等為四？謂：親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。復問：舍利弗！入流者成就幾法？舍利弗白佛言：有四分成就入流者。何等為四？謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、於聖戒成就。[69]

換句話說，順「四預流支」的修習，則能成就對佛、法、僧、戒不動的淨信（*prasAda*），也就是「四不壞淨」。[70]除此以外，《雜阿含》中又云：

若有人於汝等所說樂聞、樂受者，汝當為說四不壞淨，令人令住。何等為四？於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、於聖戒成就。[71]

上文可以看出，樂聞、樂受，呼應了「煖」的特性——「信愛」、「慈歡喜」——歡喜信受、歡喜奉行；得「煖」者，當修「頂」——依「四預流支」成就「四不壞淨」。當「四預流支」成就時，即是入流，也就是住「四不壞淨」。[72]但是，為什麼論師不直接說「四不壞淨」而說「四預流支」呢？因為尚未真正圓滿成就「信根」、「信力」——「四不壞淨」，所以論師不直接說「四不壞淨」；除此之外，論師藉由「頂墮」的討論（退沒、破壞「四預流支」）來襯托說明「頂」——「四預流支」的修習。職是之故，說「頂」是對三寶生起的「小量信」。

但是，這樣的「小量信」，究竟是怎樣的「信」？《婆沙》卷 6 云：

應作是說：此頂但應名小量信，在可退位，樂觀寶故。此中於佛、僧生小量信者，說緣道諦信；於法生小量信者，說緣滅諦信。[73]

所說的「小量信」，就是對佛、法、僧三寶尚未能安住、安定，尚未有堅毅不動的力用，而有退墮的可能；但是和「煖」一樣，都是緣「滅諦、道諦」，修出世間善法的「信」。也許有人會懷疑，四種善根不都是觀四諦十六行相嗎，為什麼這裡的煖、頂卻說成緣滅、道諦？《婆沙》卷 6 云：

信（*ZraddhA*）有二種：一者信可、二者信樂，於滅、道諦，具二種信；於苦、集諦，雖無信樂，而有信可，故緣苦、集，亦生於信。如人掘地，求水寶等，具二種信，一者信可，謂信地中有水寶等故；二者信樂，謂信水等是可欣樂故。[74]

「信」有二種：一種「信可」——知性上的認可；一種是「信樂」——情意上的愛好、喜樂。也就是

說，緣苦、集二諦，在知性上雖然厭離「苦」、了知「集」將招至的過患，對於苦諦、集諦心生「信可」；但是在情意上，是不會欣求苦、集諦，也就不具「信樂」。所以，煖、頂緣「滅諦、道諦」，是為了令眾生具「信可」和「信樂」，也就是說信三寶、四諦、業因、業果，令生「信可」，並增起善法欲——「信樂」，進而實踐圓滿出世間善法的「信」(ZraddhA)——滅、道二諦。如《俱舍論》卷4：此中信者(ZraddhA)，令心澄淨(cetasa prasAda)。有說：於〔四〕諦(satya)、〔三〕寶(ratna)、業(karman)〔因〕、〔業〕果(plala)中，現前忍許(abhisaMpratyaya)，故名為信。[75]

究竟在「頂」說的「小量信」和在「煖」說的「信愛」，二者有什麼不同？「煖」是不染污「愛」(prema)——「信」(ZraddhA)，而「頂」是具有導致「澄淨」(prasAda) [76]的「信」(ZraddhA)。前者具「敬」——慚——自然而然生起的清淨不染著地愛；後者對自己行於修行道——「四預流支」——的確定、認許、瞭解的確信。而所說的「小量」信，只是一個相對於「成就」信根（「四不壞淨」）的主觀概念，並沒有辦法真正客觀地「量化」。

### § 3.3 忍

關於忍(kSanti)，在未討論之前，先澄清「忍」的涵義。依佐木現順博士研究指出，kSanti 巴利原典「忍」(khanti,  $\sqrt{kam}$ , to like, to desire)，梵語化後正確應該是 kAnti。假如參照 kSanti( $\sqrt{kSam}$ )的話，應該只是 to bear；而梵語化後成為 kSanti，是在原本的 $\sqrt{kam}$  (to be willing to) 再附上 $\sqrt{kSam}$  (to bear)，而使它具有傳統的 willing to (意樂，愛好)——知的考察能力(慧相)，和 to bear (忍受、支持、認可)——忍耐、忍辱雙重意義。簡而言之，「忍」是一種愛好、意志的驅動力。[77] 此外，Edgerton 教授則將 kSanti 做這樣——intellectual receptivity, the being ready in advance to accept knowledge 的解釋。[78]又《婆沙》中云：「忍，極隨順聖諦現觀。」[79]因此，在四善根中所討論的「忍」，是一種智慧的驅動力——對四諦的理解、確信，而非一般常言的「忍辱、忍耐」。

那麼，這是怎樣的「忍」呢？《俱舍論》卷26云：

慧(prajJA)有二種，有漏、無漏；唯無漏慧，立以聖名。此聖慧中，八忍(kSanti)非智性，自所斷疑，未已斷故；可見性攝，推度性故；盡與無生二智，非見性，已息求心，不推度故。所餘皆通智(jJana)、見(dRSTi)二性，已斷自疑，推度(saMtiraNa)性故；諸有漏慧，皆智性攝。[80]

慧可以分成有漏慧、無漏慧。在無漏慧中，「八忍」不是「智」——決斷，而是「見」——推度所攝；盡智、無生智不是「見」，而是「智」；除了上述以外的無漏慧，皆作「智」——決斷，和「見」——推度所攝；而所有的有漏慧，皆是「智」——決斷所攝。然而，四種善根並非是無漏慧，而是有漏慧，因此在這裡所要討論的「忍」是「智」所攝，也就是「決斷」之意。

對於「忍」，《發智論》中先說世第一法，後說頂，末說煖，而未說忍。為什麼不彰顯「忍」呢？論師有二派意見，《婆沙》說「忍」：

問：尊者！何故覆相說忍，而不彰顯、廣說忍耶？答：亦應彰顯、廣說忍相……而不說者，有何意耶？答：是作論者，意欲爾故——謂作論者，隨自意欲，或顯或隱、或廣或略而作此論，不應徵詰。[81] 論師的意見，認為這是隨《發智論》作者迦多衍尼子(KAtyAyanIputra)的意思而來。但是，有餘師卻不這麼認為，主張這是經中遮蔽而不顯說「忍」的原故。[82]但是，有部論師卻認為經中已經顯了說「忍」，云：

問：豈不經中顯了說忍。如世尊說：『若有一類，成就六法，於現法中，必不能得遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。云何六法？一、不樂聞法；二、雖聞說法而不矚耳；三、雖矚耳聽而不安住奉行教心；四、於未證善法不勤求證；五、於已證善法不勤守護；六、不成就順忍。』應知白品與此相違，忍於此經，既彰顯說。[83]

因此，並不是如有餘師所主張——因為經中隱略，所以作論者故意不說。對此，有餘師則又提出說：

「經中雖然說『順忍』，但是不說『順諦忍』，所以並沒有標顯『忍』。」論師則回應說：「順忍和順諦忍，意思沒有差異。」[84]而且更說明：

亦應說順諦煖、順諦頂，而不說者，當知此是有餘之說，義皆有故。復次，言順諦者，謂極隨順聖諦現觀，忍極隨順聖諦現觀，煖、頂不爾，故偏說忍。[85]

因為在「忍」位，已經沒有退墮的可能，所以稱作「忍」；又能極隨順四諦現觀，所以在忍位得「順諦忍」之名。但是，在《發智論》「雜蘊思納息」中卻曾出現「諦順忍」。[86]如果這裡所說的「諦順忍」真的是「忍善根」的話，為什麼《發智論》作者不將「諦順忍」和其他善根一起討論呢？究竟《發智論》出現的「諦順忍」是否就是「忍善根」？從情理上推論，《發智論》作者並沒有這個意思。因為如果「諦順忍」真的就是「忍」善根，作論者應該會在討論其他善根時一起論說。

其次，最早將「忍」列入其他三善根一起討論的是《婆沙》，如卷 2 云：「如尊者妙音《生智論》說：『云何煖？云何頂？云何忍？云何世第一法？』」卷 6 云：「尊者七門分別世第一法，頂唯二門，忍之與煖但說自性。」[87]但是，在《發智論》「世第一法納息」中沒有說到「忍」。由此可以推知，「忍」是後人增補的；同時從這樣的資料顯示，可以作以下的推論——最早將「忍」善根加入而組織成為四善根的人，很可能是妙音尊者。[88]

再者，詳細比對《發智論》、《婆沙》，發現所說的「諦順忍」都是在「雜蘊思納息」下，而且和「現觀邊」的討論有關；而「現觀邊」[89]的討論，可能和《集異門》「三法品」有關。云：

若有苾芻能為他宣說，此是苦聖諦應遍知，乃至此是趣苦（集）、滅、道聖諦應修習；亦能令他聞已起諦順忍，得現觀邊世俗智，名教誡自在，亦名示導。[90]

除此之外，《發智論》、《八犍度論》、《婆沙》、《毗曇婆沙》的「忍」，略引如下：

(1) 如有一類，親近善士、聽聞正法、如理作意，由此因緣，得諦順忍。苦現觀邊者，於苦忍樂顯了「是苦」……彼由此忍，作意持故；或由中間，不作意故，見疑不行、設行不覺，便作是念：「我於苦見『是苦』，或於集見『是集』。」由此起慢，已慢、當慢，心舉恃，心自取，名增上慢。（《發智論》，T26，927c23-29）

(2) 如一與善知識相得，從其聽法，內思惟，得順苦忍。彼苦「是苦」，忍欲意喜，如是彼思惟忍相應，思惟不妄時，於其中間，見疑不行。設有行者，亦復不覺（不得忍，不覺有此行也），便作是念：「我見苦『是苦』。」從此起慢，是謂增上慢。（《八犍度論》，T26，782c21-26）

(3) 如有一類，親近善士、聽聞正法、如理作意，由此因緣，得諦順忍。苦現觀邊者，於苦忍樂顯了「是苦」者，謂緣苦諦順忍……彼由此忍，作意持故；或由中間，不作意故，見疑不行，設行不覺，便作是念：「我於苦見『是苦』，或於集見『是集』。」由此起慢，已慢當慢，心舉恃，心自取，名增上慢——此即緣苦，或即緣集。此中如有一類者，謂修順決擇分者——親近善士者……；聽聞正法者……；如理作意者……。由此因緣者，謂由前三為加行故，得諦順忍者——謂順決擇分善根中忍，此忍隨順四聖諦理，或順聖道故，名諦順。苦現觀邊者，於苦忍樂顯了「是苦」者，謂緣苦諦順忍……忍樂顯了，是忍異名，皆為顯示觀察法忍；現觀者，謂見道；此忍近彼，故名為邊。此則總顯，法隨法行，此中具顯四預流支。（《婆沙》，T27，223 b20-223 c12）

(4) 如法修行者，謂次第行法，得於順忍。順忍者，謂順諦忍也。依此四須陀洹枝故，於苦有忍、有欲、有說；依如是等法，身心潤益，以是忍力，令諸行衰微羸劣，於諦轉明。（《毗曇婆沙》，T28，172a9-14）

從《集異門》中可以看出：依親近善士、聽聞正法、如理思惟苦、集、滅、道，可起「諦順忍」，才能得「現觀邊世俗智」。《發智論》、《婆沙》中，同樣是藉由親近善士、聽聞正法、如理思惟三加行的修習，得「諦順忍」；在《八犍度論》稱作「順苦 4 忍」[91]，《毗曇婆沙》則稱作「順忍」。其次，《八犍度論》中雖未直言「現觀邊」，但是由上下文和《發智論》、《婆沙》內文中可以推知，同樣說明「現觀邊」，況且三論都說明了修「現觀邊」中起增上慢。此中，唯有《婆沙》的論師進一步論說表示：



依三加行所得的「諦順忍」，就是順決擇分的「忍善根」。<sup>[92]</sup>再仔細閱讀《婆沙》內文緣「苦諦順忍」，原意應該是為了要說明「緣苦諦」「順忍」——緣苦諦隨順忍，而不是「緣苦」「諦順忍」，如《毗曇婆沙》中直接稱作「順忍」。其次，《婆沙》內文中云：「此忍隨『順』四聖『諦』理，名諦順。」這裡的「諦順」應是「順諦」，而不是「諦順」。因為前面在「世第一法納息」中提到：「此忍獨名『順諦』……順諦者，謂極隨『順』聖『諦』現觀。」如《毗曇婆沙》中云：「順忍，也就是順諦忍。」<sup>[93]</sup>所以，《八犍度論》中的「順苦4忍」，也可以視作「順諦忍」。

由上面討論看來，《發智論》、《婆沙》中的「諦順忍」應該就是「順諦忍」；廣義來說，二者應該是義同詞異。如果是這樣的話，依《婆沙》的內容來說，《發智論》的「諦順忍」就是「忍善根」<sup>[94]</sup>；儘管如此，這也並非是《發智論》作者的本意。其次，《集異門》中「若有苾芻能為他宣說，此是苦聖諦應遍知……聞已起諦順忍」，可以推知這也是隨「親近善士、聽聞正法、如理作意」三加行而成就的；因此，所說的「諦順忍」應該是同《婆沙》所說的「忍善根」——順忍、順諦忍。其他如：

(1) 忍亦攝六地者，諦順忍六地，所攝如世間第一法。(《阿毗曇心論》，T28，818c9-10)

(2) 成就頂善根，增進生諦順忍。(《雜阿毗曇心論》，T28，909c19)

《阿毗曇心論》、《雜阿毗曇心論》中所說「諦順忍」應該是「順諦忍」。如同樣注釋《阿毗曇心論》的《阿毗曇心論經》云：

頂增長已，次生善根，名順諦忍。……彼於四諦、無常等行，樂欲增長，是故名忍，是故說順諦忍。<sup>[95]</sup>

除了上面關於「順諦忍」的討論之外，依《婆沙》論師進一步論說所顯示，如果「現觀邊者」能夠忍樂顯了，不起增上慢，也就能觀察法忍，近見道邊；換句話說，由三加行——親近善士、聽聞正法、如理思惟，得「忍善根」；如果能夠依「現觀邊智」觀察法忍，不起增上慢，近見道，這就是「法隨法行」<sup>[96]</sup>。這也可以從上面舊譯本《毗曇婆沙》中短短的字句——「依此四須陀洹枝」了知。這就是《婆沙》論師異於《發智論》、《八犍度論》而增廣說明的主要目的——為顯示「觀察法忍」就是「法隨法行」，將煖、頂、忍善根（果法）的修行系統化——「四預流支」（行法）。

因此，前面討論的「諦順忍」就是「順諦忍」，也就是「忍善根」<sup>[97]</sup>。雖然《發智論》作者並沒有意思組織成「四善根」；但是，在「四預流支」的修行軌跡中，滋長著煖、頂、忍善根的成就。換句話說，「忍」善根是強調「如理作意」的「觀四諦」——緣四諦行十六行相，同時順此得到「順諦忍」的別名；而「頂」善根則是就「如理作意」的「信三寶」來說明的。至此，順「四預流支」的修習，將可成就煖、頂、忍善根。

### § 3.4 世第一法

世第一法 (laukikAgradhama)，或名「世間第一法」<sup>[98]</sup>，《俱舍論》梵文本或記載作 agradhama (最上法、第一法)<sup>[99]</sup>。「世第一法」，《發智論》卷1云：

何故名世第一法？答：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。復次，如是心心所法，為等無間捨異生性，得聖性；捨邪性，得正性，能入正性離生，故名世第一法。<sup>[100]</sup>

既說「世第一法」是心心所法，也就是「有為法」；因此，雖然是世間法中最勝、最上、最妙之法，但仍是「有漏法」。此外，它能捨眾生性，得聖者性，所以「世」——是指異於「出世間」的「有漏世間」<sup>[101]</sup>；於世間法中，而能捨異生性——凡夫性；能得聖性——得苦法智忍以及任持一切聖法；能捨邪性——五無間業、三惡趣、五顛倒見；能得正性——任持一切正法；能入正性離生

(samyaktva-niyama)——趣入見道，所以說是「第一法」。<sup>[102]</sup>簡而言之，在有漏「世間」中的「第一法」，稱之為「世第一法」。<sup>[103]</sup>

那麼，什麼是「世第一法」？《發智論》卷1云：

云何世第一法？答：若心心所法，為等無間入正性離生，是謂世第一法。有作是說：若五根為等無間入正性離生，是謂世第一法。於此義中，若心心所法，為等無間入正性離生，是謂世第一法。[104]

能令等無間起出世間心，入正性離生的心心所法，就是「世第一法」；而不是以五根作等無間，入正性離生。換句話說，等無間起出世間心，隨順諦、趣向諦，而且當中不起任何一絲不相似心法，直入聖諦現觀，就是所說的「世第一法」。[105]所以《發智論》作這樣的譬喻：

譬如壯士度河、度谷、度山、度崖，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。[106]

當生起「世第一法」時，就好像是勇士度越河流、穿越山谷、爬行陡立的山壁，在當中無法回身轉向，只能朝著目標，直趨向前。但是，為什麼不是五根等無間入正性離生呢？依《婆沙》得知，分別論者主張：五根是無漏，一切眾生都不能成就；舊阿毗達磨論者為了破斥這樣的主張而說：世第一法以五根為自性，世第一法在異生身中起，所以五根是通有漏的。[107]這裡應該注意，所破斥的重點是在強調「五根是通有漏的」，而不是在「世第一法以五根為自性」。而且上面已經說明：能夠令等無間起出世間心，入正性離生的心心所法，就是「世第一法」。究竟五根是通有漏還是無漏？分別論者「無漏說」的依據：

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。[108]

如果五根圓滿者，能成就阿羅漢，遞次則能成就阿那含、斯陀含、須陀洹，所以是無漏。對於這樣引經為證，舊阿毗達磨論者認為：經的內容只是依無漏的五根來建立聖位的差別，[109]而論師更引契經來強調五根「通有漏」，云：

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，乃至廣說非無漏法，可作如是品類（集、沒、味等）觀察。[110]

依契經來說，如果於此五根，不能如實知四諦，心生顛倒，則不能超越六欲天、他化自在天的魔眾、梵天，乃至不能證得無上菩提。反之，假使於此五根，如實知四諦，心生出離，不生顛倒，則能超越有漏的世間，成就無上菩提。因此，五根通有漏和無漏。[111]但是，經部、犢子部都主張：「世第一法，是以信等五根為自性。」[112]對此，論師提出質疑：

若五根是自性善，所餘善法，自性是何？若謂彼是不善無記，雜五根故，亦名善者；如是五根，與彼相雜，何故不名不善無記？然信等五，與所餘法，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，而言五根是自性善，餘相雜故，假立善名，但順妄情，不應正理，勿有此過！故應說言，世第一法根非根性。[113]

如果五根是自性是善的話，不善無記法緣五根，五根依舊是善的自性；如果五根緣不善無記相雜，同一所緣、同一等流等，而說五根自性是善的，則是偽善。所以，五根不是世第一法的自性。而「世第一法」是能令等無間起出世間心，入正性離生的心心所法。所以，世第一法善根並非以五根為自性；更不能名作「種性地法」。關於這樣的主張，尊者法救認為：「心心所法是思差別，世第一法以思為自性。」尊者覺天則說：「諸心心所法，體即是心，故世第一法以心為自性。」依此來看，二位尊者皆主張：信等五根為等無間，可入於見道。[114]對於這樣的看法，《婆沙》正義則評曰：

有大過失！所以者何？若信思、心，等無間入見道者，既無精進及念、定、慧，應有懈怠、忘念、散亂、惡慧，能入見道……如是豈不成大過失！……若心心法為無間等入正性離生，是謂世第一法。[115]

如果是信心所起等無間入正性決定，缺乏精進、念、定、慧，那樣是無法入於見道的。因此，能夠令心心所法等無間起出世間法，入正性離生，那一剎那的心心所法，就是「世第一法」，而不是五根。[116]對此，《舍利弗阿毗曇論》則云：

若人次第住凡夫勝法，若法即滅，上正決定，是名性人。[117]

也就是說，能次第住凡夫勝法而入正性決定的人，稱之為「性人」；此外，又有人主張應該名為「種性地法」，論師表示此是對「名」起誹謗。[118]因此，在不考慮其他異名的情況下，有部的六足一身中，最早出現「世第一法」的推測是《集異門》或是《發智論》[119]；由此可知，四種善根中，最早出現的問題，很可能是「世第一法」。

總而言之，凡是能夠令心心所法等無間起出世間法，入正性離生，那一剎那的心心所法，就是「世第一法」，又名「世間第一法」；其異名有不被《婆沙》所認可「種性地法」（「性人」、「性地法」、「性法」）。

#### 第四節 § 4 小結

1. 「四善根」——煖、頂、忍、世第一法，能招感、帶來聖道之果的善法，是一切聖道的基礎；又名「決擇分」、「順決擇分」，「決擇」是指「聖道」——見、修、無學道，「分」(bhAga) 是分段之意——見道、修道、無學道各是一分，在此特指見道。玄奘特別在翻譯中強調「分」是為了顯示「順」，完整地表達了「分」(bhAgIya) ——部分、附屬、承續的意義。

2. 「煖」，喻意為聖慧火將生起的前相，正法、律中，只要具有極少的信愛，這就是「煖」；所說的「信愛」是指有清淨、不染污的「愛」——信，同時具足「敬」——慚恥自身的自覺能力。簡單地說，在正法律中能夠親近善士、聽聞正法、如理思惟、法隨法行，而生「信」「愛」「敬」出世間善法，就是「煖」。

3. 凡是對三寶生起少量信，那樣就叫作已得「頂」法，這是透個四預流支的修行而成就的。而所說的「少量信」是無法真正量化，這裡是指對修習「四預流支」的確定、忍許、瞭解的確信；論書中用「進退兩際」來譬喻「頂」，它只是一種相對意義，在尚未得「忍」——對四諦理認透、確認之從，從「煖」到「忍」之間的每一個「進退之間」，就是「頂」的概念。

4. 「忍」，具有「知」的考察能力（慧相），和忍耐、忍辱雙重意義；在四善根的「忍」，是智慧的驅動力，是「智」所攝，為「決斷」之意。《發智論》不彰顯「忍」，是作論者之意；而最早將「忍」善根加入，組織成為四善根的人，很可能是妙音尊者。其次，《婆沙》論師為顯示「觀察法忍」就是「法隨法行」，將煖、頂、忍善根（果法）的修行系統化——「四預流支」（行法）。

5. 「世第一法」，是指等無間起出世間心，入正性離生的心心所法；為有漏「世間」中的「第一法」，又名「世間第一法」。論中用「勇士渡河、度崖」等來作喻，主要是說明等無間起出世間心，隨順諦，在其當中不起任何一絲不相應心法，直入正性離生。其異名有不被《婆沙》認可的「種性地法」（「性人」、「性地法」、「性法」）。

#### 引用書目

##### A、 漢譯三藏典籍

1. K26. 0952 《景印高麗大藏經》第 26 冊《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 6  
（原刊高麗大藏經完刊推進委員會，新文豐出版股份有限公司印刷，1982，台北）
2. Q24. 0974 《宋磧砂大藏經》第 24 冊《阿毗曇毗婆沙論》卷 4，（延聖院大藏經局編輯，新文豐出版股份有限公司印刷，1987，台北）
3. T01. 0026 《中阿含》（瞿曇僧伽提婆譯）卷 10（54）《盡智經》、卷 21（86）《說處經》、卷 51（195）《阿濕具經》，（大藏出版株式會社，新文豐印刷，1994 修定版，台北）
4. T02. 0099 《雜阿含》（求那跋陀羅譯）卷 1（27 經）、卷 14（344、364 經）、

卷 15 (393 經)、卷 26 (646、647、652、650、653、655、675 經)、卷 27 (748、749 經)、卷 30 (843、836 經)、卷 43 (1177 經)、(同上)

5. T25. 1509 《大智度論》(鳩摩羅什譯) 卷 1、2、41,(同上)
6. T26. 1536 《阿毘達磨集異門足論》(玄奘譯) 卷 6、7,(同上)
7. T26. 1541 《眾事分阿毘曇論》(求那跋陀羅共菩提耶舍譯) 卷 1,(同上)
8. T26. 1543 《阿毘曇八犍度論》(僧伽提婆共竺佛念譯) 卷 1、2,(同上)
9. T26. 1544 《阿毗達磨發智論》(玄奘譯) 卷 1、2,(同上)
10. T27. 1545 《阿毘達磨大毘婆沙論》(玄奘譯) 卷 1、2、3、4、5、6、7、29、35、36、43、77、141、162、187、188,(同上)
11. T28. 1546 《阿毘曇毘婆沙論》(浮陀跋摩共道泰等譯) 卷 1、3、23,(同上)
12. T28. 1547 《鞞婆沙論》(僧伽跋澄譯) 卷 1、8,(同上)
13. T28. 1548 《舍利弗阿毗曇論》(曇摩耶舍共曇摩崛多等譯) 卷 8,(同上)
14. T28. 1459 《尊婆須蜜菩薩所集論》 卷 5、9,(同上)
15. T28. 1550 《阿毗曇心論》(僧提婆共慧遠譯) 卷 3,(同上)
16. T28. 1551 《阿毘曇心論經》(那連提耶舍譯) 卷 3,(同上)
17. T28. 1552 《雜阿毘曇心論》(僧伽跋摩等譯) 卷 5,(同上)
18. T28. 1553 《阿毘曇甘露味論》(失譯) 卷 1,(同上)
19. T28. 1554 《入阿毘達磨論》(玄奘譯) 卷 1,(同上)
20. T29. 1558 《阿毗達磨俱舍論》(玄奘譯) 卷 3、4、18、23、25、26,(同上)
21. T29. 1559 《阿毘達磨俱舍釋論》(真諦譯) 卷 17,(同上)
22. T29. 1562 《阿毘達磨順正理論》(玄奘譯) 卷 61、62,(同上)
23. T29. 1563 《阿毘達磨藏顯宗論》(玄奘譯) 卷 30,(同上)
24. T30. 1579 《瑜伽師地論》(玄奘譯) 卷 29、30、42、87,(同上)
25. T31. 1604 《大乘莊嚴經論》(波羅頗蜜多羅譯) 卷 7,(同上)
26. T31. 1618 《顯識論》(真諦譯),(同上)
27. T32. 1642 《成實論》(鳩摩羅什譯) 卷 2,(同上)
28. T41. 1821 《俱舍論記》(普光述) 卷 23,(同上)
29. T41. 1822 《俱舍論疏》(法寶撰) 卷 23,(同上)
30. T49. 2031 《異部宗輪論》(玄奘譯),(同上)
31. T49. 2032 《十八部論》(真諦譯),(同上)
32. T49. 2033 《部執異論》(真諦譯),(同上)

## B、巴利典藉

33. Anguttara-NikAya III、IV、V,(PTS,1958,London)
34. Majjhima-NikAya.(9.SammAdiTThi),(PTS,1977,London)
35. Samyutta-NikAya I、III、IV、V(PTS,1894,London)

## C、梵文典藉

36. P.Pradhan ed., Abhidharm-koZabhASya of Vasubandhu, (1967, Patna)  
 37. U.Wogiwara ed., SphuTAttha AbhidharmakoZvyAkhyA, (Sankibo, 1989, Tokyo)  
 38. Sylvain L'evi ed., MahAyAnasUtrAlaMkAra, (1907-1911, Paris)

D、中文書籍

39. 印順法師  
 …1992 《說一切有部為主的論書與論師之研究》(正聞出版社, 台北)  
 …1992 《初期大乘佛教之起源與開展》(正聞出版社, 台北)  
 …1993 《成佛之道》(增注本, 正聞出版社, 台北)  
 …1993 《華雨集》(一)(正聞出版社, 台北)  
 40. 釋惠敏、關則富  
 …1997 《大乘止觀導論——梵本『大乘莊嚴經論・教授教誡品』初探》(法鼓文化事業, 台北)

E、外文書籍

41. É. Lamotte : Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, I. (Louvain, 1944)  
 42. 小山憲榮  
 …1892 《異部宗輪論述記發軔》(永田文昌堂, 京都)  
 43. 小谷信千代  
 …1984 《大乘莊嚴經論の研究》(文榮堂書店, 京都)  
 小谷信千代  
 …1996 《チベット俱舍学の研究——『チムゼー』賢聖品の解説》(文榮堂書店, 京都)  
 44. 山田龍城  
 …1992 《大乘佛教成立論序說》(平樂寺, 第四刷, 京都)  
 45. 寺本婉雅、平松友嗣編  
 …1935 《藏漢和三譯對校異部宗輪論》(國書刊行會, 1935, 東京)  
 46. 佐伯旭雅編  
 …1978 《冠導阿毗達磨俱舍論》Ⅲ(法藏館, 京都)  
 47. 佐佐木現順  
 …1982 《阿毗達磨思想研究》(清水弘文堂, 京都)  
 48. 河村孝照  
 …1974 《阿毗達磨論書の資料的研究》(日本學術振興會, 東京)  
 49. 渡邊李雄  
 …1956 《有部阿毗達磨論の研究》(平凡社, 東京)  
 50. 福嚴亮嚴  
 …1965 《有部阿毗達磨論書之研究》(永田文昌堂, 京都)  
 51. 櫻部建、小谷信千代譯  
 …1999 《俱舍論の原典解明——賢聖品》(法藏館, 京都)  
 52. 櫻部建  
 …1975 《佛教語の研究》(文榮堂, 京都)

F、中文期刊

53. 印順法師  
…1987 <信在初期佛教中的開展> (《1978 佛學研究論文集》)
54. 林燼如  
…1991 <從「四善根」論說一切有部加行位思想探微——以漢譯《阿毗達磨俱舍論》為中心> (《諦觀》，65 期)
55. 周柔含  
…1999 <《阿含經》之「信學」初探> (《妙林》，12-12)  
…2001 <四善根之探源> (悲廣文教基金會九十年度得獎論文)
56. 釋善音  
…1997 <「法隨法行」(dharmAnudharmapratipatti) 詞義之探討> (《正觀》，第七期)

G、外文期刊

57. H・サッターティッサ，柏原信行譯  
…1979 <佛教における ZraddhA (信) の概念> (《佛教學セミナー》，30 號)
58. 山口益  
…1950 <迴諍論的註釋的研究(二)> (《密教文化》，9・10 號)
59. 山田龍城  
…1957 <有部ガンダラー系論書的特色> (《日本佛教學會年報》，第 22 號)
60. 西義雄  
<有部宗内に於ける發智系非發智系等的諸種の學說及び學統の研究> (《宗教研究》第 11 卷，第 4-5 號)
61. 佐佐木現順  
…1944 <信仰を意味する諸原語——bhakti, ZraddhA, prasAda> (《大谷學報》第 49 卷，第一號)
62. 兵藤一夫  
…1967 <『現觀莊嚴論』に見える順決擇分> (《印度学仏教学研究》，36-1)  
…1990 <四善根について——有部に於けるもの> (《印度学仏教学研究》，38-2)
63. 並川孝儀  
…1974 <正量部の四善根位説> (《印度学仏教学研究》，44-1)
64. 河村孝照  
…1954 <凡夫より聖地への過程における一考察> (《印度学仏教学研究》，8-2)
65. 阿理生  
…1976 <四善根位——その成立並び唯識觀との結合について> (《印度学仏教学研究》，24-2)

66. 前田龍海  
 ...1951 <心所に於ける信> (《大正大學學報》，第 37 集)
67. 原實  
 ...1963 <bhakti 研究> (《日本佛教學會年報》，28 號)
68. 藤田宏達  
 ...1957 <原始仏教における信の形態> (《北海道大學文學部紀要》，6 號)  
 ...1985 <原始仏教における信> (《信》，平樂寺，京都)

#### H、其他翻譯典籍

69. 《國譯一切經》「毗曇部」26《阿毗達磨俱舍論》，(大東出版社株式會社，改訂三刷，1992，東京)
70. 《新國譯大藏經》「毗曇部」1《阿毗達磨發智論》，(大藏出版株式會社，1996，東京)
71. T.W.Phys Davids trans Dialogues of the Buddha (Digah-NikAya , II, PTS, 1901, London)
72. I.B. Horner trans The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka, VI, PTS, 1951, London)
73. Mrs. Rhys Davids trans The Book of the Kindred Saying (SaMyutta-NikAya, I, PTS, 1917, London)

#### I、工具書

74. A Sanskrit-English Dictionary , M. Monier-Williams (Clarendon, 1899, rpt.1988, Oxford)
75. Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, Franklin in Ekgerton ed., (Rinsen Book, 1985, Kyoto)
76. PALE ENGLISH DICTIONARY Edited by T.W. Rhys Davids & William Stede (PTS, 1986, London)
77. 《CBETA 電子佛典系列》，(中華電子佛典協會，2001，台北)
78. 《パーリ語辞書》，水野弘元 (春秋社，1995，13 刷，東京)
79. 《印度佛教固有名詞辞典》，赤沼智善編 (法藏館，1979，京都)
80. 《南傳大藏經總索引》，水野弘元 (東方出版，1986，大版)
81. 《說文解字》，(漢)許慎 (萬卷樓圖書有限公司，1999，台北)
82. 《漢巴四部四阿含互照錄》，赤沼智善著 (法藏館，1985，京都)
83. 《漢譯對照梵和大辭典》，鈴木學術財團法人編 (講談社，1987，東京)
84. 《漢語大字典》，漢語大字典編輯委員會編 (建宏出版社，1998，台北)

#### 略符說明

本研究內文常用典籍依略符表示，依字母序排列如下：

#### 原典典籍

AKBh = Abhidharm-koZabhASya of Vasubandhu ed. P.Pradhan, (Patna, 1967)  
AKVy = SphuTatha AbhidharmakoZvyAkhyA ed. U.Wogiwara, (Sankibo, 1989, Tokyo)  
AN = Anguttara-NikAya (增支部經典) (7 vols) (PTS, 1958, London)  
SN = Samyutta-NikAya (相應部經典) (5 vols) (PTS, 1894, London)

漢譯典籍 (T:《大正新脩大藏經》冊數, N:經號, 依經號遞增次序) (大藏出版株式會社, 新文豐印刷, 1994 修定版, 台北)

《中阿含》=《中阿含經》(60 卷), 東晉瞿曇僧伽提婆譯 (T1, N0002)  
《雜阿含》=《雜阿含經》(50 卷), 劉宋求那跋陀羅譯 (T2, N0099)  
《集異門》=《阿毗達磨集異門足論》20 卷, 唐玄奘譯 (T26, N1536)  
《發智論》=《阿毗達磨發智論》20 卷, 唐義淨譯 (T26, N1544)  
《八犍度論》=《阿毘曇八犍度論》30 卷, 僧伽提婆共竺佛念譯 (T26, N1543)  
《婆沙》=《阿毗達磨大毗婆沙論》200 卷, 唐玄奘譯 (T27, N1545)  
《毗曇婆沙》=《阿毗曇毗婆沙論》60 卷, 沙門道泰等譯 (T28, N1546)  
《俱舍論》=《阿毗達磨俱舍論》30 卷, 唐玄奘譯 (T29, N1558)  
《順正理論》=《阿毗達磨順正理論》80 卷, 唐玄奘譯 (T29, N1562)

期刊

《印佛研》=《印度學佛教學研究》

注記說明

本研究內文略節注記表示, 說明如下:

AKBh (343,12-11) = Abhidharm-koZabhASya of Vasubandhu (頁 343, 行 10-11)  
AN.III (437) = Anguttara-NikAya (第 III 冊, 頁 437)  
SN.V.45 (30-35) = Samyutta-NikAya (第 V 冊, 45 相應, 頁 30-35)  
MN.I (70.KitAgiri-suttanta.479) = Majjhima-NikAya (第 I 冊, 70 經, 頁 479)  
PTS = The Pali Text Society  
(T27, 28a2-8) = 《大正新脩大藏經》(第 27 冊, 頁 28 上欄, 第 2-8 行)

[1] 見《俱舍論》卷 23「此煖、頂、忍、世第一法, 四殊勝善根名順決擇分。」(T29, 120a17-18); 「順決擇分」在「毗曇部」中, 只出現在《婆沙》、《俱舍論》、《順正理論》、《阿毘達磨藏顯宗論》, 在《毗曇婆沙》中並未見, 推測是後來才命名的。

[2] 見《婆沙》卷 6 (T27, 28a2-8)。

[3] 見《婆沙》卷 6 (T27, 25c8、28)。

[4] 見《婆沙》卷 2 (T27, 6c11-16)。

[5] 見《發智論》卷 1 (T26, 918c6-7)。

[6] 「問:尊者何故覆相說忍,而不彰顯廣說忍耶?……答:是作論者意欲爾故。謂作論者,隨自意欲,或顯或隱,或廣或略,而作此論,不應徵詰。」見《婆沙》卷 5 (T27, 23c22-27)。此於《發



智論》卷 1 中，先說世第一法，次說頂，末說煖。(T26, 918a10-919a9)。

[7] 見《俱舍論》卷 18 (T29, 98a17-18);《婆沙》卷 162「順決擇分者，謂若住此，多分能入正性離生。……順決擇分者，即煖、頂、忍、世第一法等。……順決擇分者，隨順聖道，此分或作聖行相，或作餘行相，而向聖道，趣於解脫。」(T27, 823c16-27);依《異部宗輪論》(T49, 16c20)、《十八部論》(T49, 19b7)、《部執異論》(T49, 21c27)、《異部宗輪論述記發軔》(下冊 p.28 右欄)所記載的犢子部的四善根內容「忍、名、相、世第一法」同藏譯，DaZabalaZrImitra 作 'dus byas dang 'dus ma byas rnam par nges pa (SaMskRtAsaMskRta-viniZcaya, 《有為無為決擇》，此書可另參 P. Skillig The SaMskRtAsaMskRta-viniZcaya of DaZabalaZrImitra, Buddhist Studies Review 4-1, pp.2-23) 內容為正量部思想，此中所言四善根的內容亦是「忍、名、相、世第一法」，參考並川孝儀〈正量部の四善根位說〉(《印佛研》44-1, 橫 p.96);又《顯識論》「熏習有四種方便：一忍、二名、三相、四世第一法。」(T31, 879b17-18)此內容同正量部的四善根內容，但觀察四諦的內容是不相同的。

[8] AKBh (343,12-11); AKVy (532,13-14) 作 (uSmagata); 另參櫻部建、小谷信千代譯《俱舍論の原典解明——賢聖品》(p.115, 註 2)。

[9] 詳見本論註 (40)。

[10] 見 AKBh (346.3-5)。

[11] 「bhAga」(a part, portion, share, allotment, inheritance.) A Sanskrit-English Dictionary, M. Monier-Williams (p.751b)。

[12] 「bhAgIya」(belonging to, connected with, conducive to.) A Sanskrit-English Dictionary, M. Monier-Williams(p.751c)、PALI ENGLISH DICTIONARY Edited by T.W. Rhys Davids & William Stede (p.501b)。

[13] 在未確定明白之前，應先確認前面所說的「聖道」的內容。(1) 引林熅如〈從「四善根」論說一切有部加行位思想探微——以漢譯《阿毗達磨俱舍論》為中心〉(《諦觀》65, 頁 130)中指出：「抉擇」就是抉斷簡擇、亦就是見道。筆者認為在此的決斷簡擇(決擇)即是指「聖道」——見道、修道、無學道。如《國譯一切經》「毗曇部」26 下「簡擇即見、修、無學三聖道。」(p.936, 註 55);《俱舍論記》卷 23 (普光述)「聖道總有三種，所謂見、修、無學道。」(T41, 347b15)。

[14] 見《俱舍論》卷 23 (T29, 120a18-23); 另參《阿毗達磨俱舍釋論》卷 17「決擇分能有何義？決，以無疑為義；擇，以分別法相為義。此二者即是聖道義，由聖道能滅一切疑故，能分別四聖諦相故——謂此法是苦，乃至此法是道，能分別四聖諦。是故一切聖道，名決擇分者，於見道中，隨約一道，故名分。若法能引此、令生，說名決擇分能善根。」(T29, 272a15-21);《婆沙》卷 6「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。」(T27, 29c24-30a5);《順正理論》卷 61「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——即是見道是決擇中一分攝故；煖等為緣，引決擇分，順益彼故，得順彼名，故此名為順決擇分。」(T29, 681b18-22)。

[15] 參佐伯旭雅編《冠導阿毗達磨俱舍論》III「謂決擇聖道有見、修、無學三，見道其一分故。」(p.969);《俱舍論記》卷 23 (普光)「分，謂分段。此言意顯所順，唯是見道一分，非修、無學。」(T41, 347b13-15);《俱舍論疏》卷 23 (法寶撰)「一切聖道名決擇，此所順者，唯是見道故言分也，是故名順決擇分。」(T41, b737c10-12)。

其次，參考參櫻部建·小谷信千代譯《俱舍論の原典解明——賢聖品》(pp.134-135)譯作「その分とは見道の一部である。」(所謂彼分，是見道的一部)，換句話說，彼分即是見道之分；其次，小谷信千代《チベット俱舍学の研究——『チムゼー』賢聖品の解説》(pp.116-117)中指出：「決擇分」是指見道的一部分——苦法智忍，「順決擇分」是指引起苦法智忍的部分。

[16] A Sanskrit-English Dictionary, M. Monier-Williams (p.751c)、PALI ENGLISH DICTIONARY Edited by T.W. Rhys Davids & William Stede (p.501b)。

[17] 參《俱舍論記》(普光)「順是其因，決擇分是果，從因及果為名，故此名為順決擇分。」(T41, 347b18-19)。

[18] 見《婆沙》卷 7 (T27, 34c27-35a7)；同時可以注意到，在北傳的翻譯中，如《俱舍論》「賢聖品」(頌 17) 云「從此生善法，具觀四聖諦」(tata USmagata-utpattiH (從彼處，煖生起) tac catuHsatya-gocaram (彼以四諦為所行之境))，釋：「此煖善根分位長故，能具觀察四聖諦。」AKBh (343.10) USmagataM nAma kuZala-mUlam Utpadya (名為煖之善根生起)、AKVy (532.12) uSmagatam ity uSma-prakAraM kuZala-mUlaM. pUrva-rUpatvAd iti. (煖謂煖種類的善根)；另參小谷信千代《チベット俱舍学の研究——『チムゼー』賢聖品の解説》(pp.102-103) 中則說「煖的智生起」。如是看來，四種善根決擇四諦相，在此的「善根」具有「智」的功用，依用得「智」名。

[19] 見《毗曇婆沙》卷 3 (T28, 21a11-20)；《婆沙》卷 6「善根者，謂聖道、涅槃，是真實善，此四與彼，為初基本，為安足處，故名為根。」(T27, 30a2-4)；關於這二論新舊二譯之相異處，可詳見渡邊李雄《有部阿毗達磨論の研究》(第四篇 pp253-494)。

[20] 參《婆沙》卷 6「順決擇分善根中……有何勝利？能與涅槃，作決定因。」(T2, 30b8-12)、舊譯《毗曇婆沙》卷 3 (T28, 21b20-21)；《成實論》卷 2「能種隨順泥洹，四種善根，所謂煖法·頂法·忍法·世間第一法。」(T32, 250c12-13)。

[21] 見《雜阿含》卷 14(344 經)(T2, 94b17-21)；另參 Majjhima-NikAya..I.(9.SammAdiTThi, pp.46-47)；另見《眾事分阿毘曇論》卷 1「云何善根？有三善根——謂無貪、無恚、無癡。」(T26, 627b27-28)。

[22] 參《婆沙》卷 7「問：此善根以何為自性？答：以身、語、意業為自性，然意業增上。」(T27, 35a7-9)。

[23] 見《俱舍論》卷 23 (T29, 119b11-15)；《瑜伽師地論》卷 29「譬如有人，欲以其火，作火所作；為求火故，下安乾木，上施鑽燧，精勤策勵，勇猛鑽求。彼於如是，精勤策勵，勇猛鑽時，於下木上，最初生煖。」(T30, 444c14-17)。

[24] 參《大智度論》卷 67「或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」(T25, 528b26-28)；這裡取「熱」相，不取「煙」相，理由有二：(1)「煙」為不完全燃燒，雖是火相之一，但是不通於這裡所喻的火的前相；(2)「煖」，(漢)許慎《說文解字》：「煖，溫也」(頁 490 下)。朱駿聲通訓定聲：「煖，字亦作暖。」參《漢語大字典》(頁 929 中)。

[25] 高麗本為「受」，今依《大正新脩大藏經》原注宋、元、明三本——「愛」。

[26] 見《婆沙》卷 1 (T26, 919a5)；此處所引經為《中阿含》卷 51 (195)《阿濕具經》，請另參拙稿〈四善根之探源〉(悲廣文教基金會九十年度得獎論文) 討論。

[27] 見《八韃度論》卷 1 (T26, 772b27-28)；《發智論》計八蘊四十四納息，在體裁上為古阿毗達磨論的特色，但不重組織次第。參福嚴亮嚴《有部阿毗達磨論書之研究》(p.185)；古傳《發智論》和《八韃度論》為同本異譯。西義雄推定《發智論》是有部 KazmIra 系傳誦的，而《八韃度論》為非發智系的學統所傳誦。見〈有部宗内に於ける發智系非發智系等の諸種の學說及び學統の研究〉(《宗教研究》第 11 卷，第四-五號，pp.30-51)；山田龍城則指出《八韃度論》為有部 GandhAra 系論書。見〈有部ガンダラー系論書的特色〉(《日本佛教學會年報》第 22 號)，詳見河村孝照《阿毗達磨論書の資料的研究》(pp.25-38)。

[28] 見《婆沙》卷 6 (T27, 28a16-17)；《婆沙》是《發智論》的釋論，與《發智論》合稱「阿毗曇身及義」。循《發智論》的思想路數，分別解說《發智論》；會通、抉擇、深究，而達到完備與嚴密的。見《大智度論》卷 2 (T25, 70a6-20)，另參印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(頁 204)。

[29] 「云何愛？答：諸愛、等愛、喜、等喜、樂、等樂，是謂愛。云何敬？答：諸有敬、有敬性、

有自在、有自在性，於自在者有怖畏轉，是謂敬。云何愛敬？答：如有一類，於佛法僧，親教軌範及餘隨一有智尊重同梵行者，愛樂心悅，恭敬而住。若於是處，有愛及敬，是謂愛敬。云何供養？答：此有二種，一財供養、二法供養。云何恭敬？答：諸有恭敬、有恭敬性、有自在、有自在性，於自在者，有怖畏轉，是謂恭敬。云何供養恭敬？答：如有一類，於佛法僧，親教軌範，及餘隨一有智尊重同梵行者，施設供養，恭敬而住。若於是處，有供養及恭敬，是謂供養恭敬。」見《發智論》卷 2(T26, 923a16-27)；《八犍度論》卷 2 (T26, 777a29-b17) 內容亦同。

[30] 見《婆沙》卷 29 (T27, 151a7-10)。

[31] (1) ZraddhA (Zrad√dhA, to put faith in), 漢譯作「信」, 英譯為「faith, trust, trustfulness, belief in」。(2) adhimukti (adhi√muc, 超越而驅向心), 漢譯為「信解、勝解」, 英譯作「trust, confidence, propensity」。(3) prasAda (pra√sad, 澄淨), 漢譯為「淨信」, 英譯作「clearness, brightness, purity, good humor, favor」。(4) bhakti (√bhaj, to distribute, love, humor), 漢譯為「敬信、信愛」, 英譯作「to distribution, partition, devotion to, trust, homage」。參見前田龍海〈心所に於ける信〉(《大正大學學報》第 37 集, p.98)。此外, 山口益指出, bhakti 和 ZraddhA 在藏譯中同翻譯為「信」, pradAda 和 ZraddhA 在漢譯中同翻譯成「信」。因此, 這些牽涉到翻譯者態度的問題, 〈迴諍論的註釋的研究(二)〉(《密教文化》9・10 號, pp.4-9), 參原實〈Bhakti 研究〉註(32)(《日本佛教學會年報》28 號)。

[32] 見《俱舍論》卷 4 (T29, 21a26-22a1)；《婆沙》卷 29「問：諸信皆愛耶？有作是說，諸信皆愛，有愛非信——謂染污愛。應作是說：信有二種，一者於境唯信不求、二者於境亦信亦求。是故此中應作四句：有是信非愛——謂信不求，有是愛非信——謂染污愛，有亦信亦愛——謂信亦求，有非信非愛——謂除前相。」(T27, 151a10-19)。

[33] ZraddhA 是具有向目的行動的特質的「信」, 參神子上惠生〈インド仏教における信 ZraddhA/saddhA〉(p.4, 《真宗研究》第十九輯)；此外對於 ZraddhA 的概念, (1) 十分堅固的確信, (2) 具穩定、快樂的本質, (3) 具達成目的的意志, H・サッターティッサ, 柏原信行譯〈佛教における saddhA (信) の概念〉(《佛教學セミナー》30 號, p.78)。又, 信(ZraddhA/saddhA), 漢譯為「信、淨信、信解、信樂、有信、有淨信、有信樂」《漢譯對照梵和大辭典》(p.1354a), 並沒有譯為「信仰」, 且在原始聖典中也不見「信仰」之詞。因此, 佛法所說的信是不同於一般宗教所說的信。請另參拙稿〈《阿含經》之「信學」初探〉(《妙林》12-12, 頁 57)；關於「信」語意的用法, 請參 仏教思想 11 《信》(pp.72-90)。

其次, 此中所說的「信愛」, 並不是 bhakti 的概念, 在佛法的用法裡頭很少出現, 多用在 (1)「人際關係」——父母、師長上的「敬愛」；(2) 具有「情緒」性格特色——rAga (熱情、愛著)、prIti (喜悅)、anurAga (隨愛、愛著)；(3) 對神格性人物, 具「崇敬」性格——nama (禮敬)、upacAra (鄭重)、pUjA (供養)。除此以外, bhakti (1) 是不同於 kRti (努力), 非自己的意志所能左右；(2) 雖是 rAga (熱情、愛著)、anurAga (隨愛、愛著), 但不同於 icchA (意欲, 這只是以未成就的事物為對象；而 rAga 是不論事物成就與否)；(3) 是不同於 ZraddhA, 這需祭式的輔助手段, 是以信憑性的客觀個體為對象, 而 bhakti 是基於情緒的、主觀的感情為知的先行判斷。綜合來說, bhakti (信愛、信仰、敬信) 是一種混合情緒上的、主觀的情感的顯見。參原實〈Bhakti 研究〉(《日本佛教學會年報》28 號, pp.1-24)。

藤田宏達則表示：T.W.Phys Davids (Dialogues of the Buddha II, p.33)；Mrs. Rhys Davids (The Book of the Kindred Sayings, I, p.174)；W.Geiger (SaMyutta-NikAya, I, 1925, s.216)；I.B. Horner (The Book of the Discipline, VI, p.9)；cf. É. Lamotte : Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse, I. Louvain, p.60.n.i 及多位日本學者解釋 ZraddhA 為中性名詞, 即婆羅門教對死者所予的供養之儀式 (PTS : Pali-English Dictionary, s.v. saddha : cf. Dialogues of the Buddha II, p.33) 恐怕是不正確的, 〈原始仏教における信の形態〉(《北海道大學文學部紀要》6 號, p.70, 註(10))。

且，佐佐木現順表示：bhakti 不是形式的禮拜，也非表面的信賴，是深掘自己內面性的宗教的憑依的相；是信仰與知的合一。依文法書所示，非 loved 而是 love；依字根√bhaj，信愛的本質可分成絕對者與相對者，持有相互感應和合的哲學的內容。廣義來說，非限唯一神，而是廣向對絕對者的感應。bhakti 在佛教梵語文獻中消逝中。參〈信仰を意味する諸原語——bhakti, ZraddhA, prasAda〉（《大谷學報》第 49 卷第一號，pp.10-17）。

除此以外，bhakti 在早期佛典中非常少用，參《佛教思想 11》《信》（p.26）。

[34] 見《婆沙》卷 6（T27，28a17-20）；又《毗曇婆沙》卷 3「云何為煖？於正法、毘尼中，生信愛敬，乃至廣說。」（T28，20a9-10）。

[35] 參《婆沙》卷 6「何故此（按：煖）中但說緣滅、道諦，非苦、集耶？答：依勝說故。謂四諦中，滅、道是勝出生死故。復次，滅、道二諦，清淨無垢，離過微妙，是可信事，是生信處，是所歸依，是故偏說。」（T2，26a4-7）；《毗曇婆沙》卷 3（T28，20a15-17）。

[36] 《雜阿含》卷 4（91 經）「何等為信具足？謂善男子於如來所，得信敬心，建立信本，非諸天、魔、梵及餘世人同法所壞，是名善男子信具足。」（T2，23b26-28）；《中阿含》卷 12《鞞婆陵耆經》「世尊！此優多羅童子是我朋友，彼常見愛，常喜見我，無有厭足；彼於世尊無信敬心，唯願世尊善為說法，令彼歡喜得信敬心。」（T1，500b1-4）。

[37] 見印順法師〈信在初期佛教中的開展〉（《1978 佛學研究論文集》，頁 6）、《初期大乘佛教之起源與開展》（頁 306）。

[38] 見《婆沙》卷 29（T27，151a19-c13）。

[39] 參《婆沙》卷 35「云何慚？答：諸有慚、有所慚、有異慚，有羞、有所羞、有異羞，有敬、有敬性，有自在、有自在性，於自在者，有怖畏轉，是謂慚。」（T27，180b16-20）。

[40] 見《婆沙》卷 29（T27，150c22-29）。

[41] 見《俱舍論》卷 4（T29，21b3-5）。

[42] bhakti 中文亦可譯為「信愛」，許多學者亦譯成「信仰」，如前曾引用原實〈Bhakti 研究〉。但是 ZraddhA 亦有學者譯成「信仰」，如《佛教思想 11》《信》。筆者請教穆克紀老師，ZraddhA 是透過理解的信心，而 bhakti 是不須理由，可以有信心，是自然的，也有可能是崇拜，有「尊敬」的意味。依上所討論，筆者認為此處所說的「信愛」應是 ZraddhA，愛敬具足的善士法。

[43] 「慈」，《說文解字》作「愛也」；其義有（1）上對下的慈愛，（2）篤愛，（3）對父母教敬奉養，（4）稱母為慈，（5）佛教用語一作與樂，（6）通「磁」，（7）州名，（8）姓。參《漢語大字典》（頁 972-973）；此中應做（2）篤愛，參《大般涅槃經》卷 6「時有巨億萬人，共到法來所聽經，普慈歡喜，即於座上得六萬定門。」（T8，506c28-a1）、《般舟三昧經》卷 1（T13，904a8-10）。

[44] 參《大般若波羅蜜多經》卷 47「云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，常於此法愛樂欣喜？……言愛法者，謂於此法，起欲希求；言樂法者，謂於此法稱讚功德；言欣法者，謂於此法歡喜信受；言喜法者，謂於此法慕多修習。」（T5，264a12-18）。

[45] 見《大智度論》卷 1（T25，63b5）。

[46] 見《大乘莊嚴經論》卷 7（T31，625a13-19）；ed. Sylvain L'evi MahAyAnasUtrAlaMkAra（p.56）；此段譯文翻譯自古至今翻譯有不少差異，請另詳參釋惠敏、關則富合著《大乘止觀導論——梵本『大乘莊嚴經論·教授教誡品』初探》（頁 109）。

[47] 見《雜阿含》卷 43（1177 經）「何緣在此灰河，南岸極熱，又多利刺，在闇冥處，隨流漂沒。我當以手足方便，逆流而上，漸見小明。」（T2，316c28-a1）。所說的是發心脫苦，截流而出，精進而上，微見小明，上岸觀四方（四諦）。

[48] 參《雜阿含》卷 27（749 經）「若起明為前相，生諸善法。時慚愧隨生，慚愧生已，能生正見，正見生已，起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，次第而起，正定起已，聖弟子得正解

脫貪欲、瞋恚、愚癡。」(T2, 198b19-22); 經中常以「日出明相」作為「慧」的譬喻, 如《雜阿含》卷 15 (393 經)「譬如日出, 明相先起, 如是正盡苦, 亦有前相起, 謂知四聖諦。」(T2, 106b25-27)、(748 經)、SN.V.45 (30-35) 中的「日輪廣說」、SN.V.46 (78-79)「日輪喻」等等; 又另參《瑜伽師地論》卷 87「又明位有三: 謂聞他音如理作意, 是初明位; 已能證入正性離生, 是第二明位; 心善解脫阿羅漢果, 是第三明位。」(T30, 788b6-8)。

[49] 參釋惠敏、關則富合著《大乘止觀導論——梵本『大乘莊嚴經論·教授教誡品』初探》(頁 96-113); 小谷信千代《大乘莊嚴經論の研究》(pp.163-168)。

[50] 請另參《瑜伽師地論》(T30, 444ff); 關於唯識的「四善根」, 非本文主要討論範圍, 請參阿理生〈四善根位——その成立並び唯識觀との結合について〉(《印佛研》24-2, pp.674-675); 兵藤一夫〈『現觀莊嚴論』に見える順決擇分〉(《印佛研》36-1, 橫 pp.93-100); 可另參印順法師《華雨集(一)》(頁 293-296、342-343)、林煥如〈從「四善根」論說一切有部加行位思想探微——以漢譯《阿毗達磨俱舍論》為中心〉(《諦觀》65, 頁 138-146)。

[51] 見《婆沙》卷 6 (T27, 28a2-8); 《毗曇婆沙》卷 3 (T28, 19c29-20a)。

[52] 原文作「為」, 經考察波羅衍拏 (PArAyana) 為品名, 請另參拙稿〈四善根之探源〉, 依內文之意, 更正作「在」。

[53] 關於波羅衍拏 (PArAyana) 的討論, 請另參〈四善根之探源〉(悲廣文教基金會九十年度得獎論文, 以下引文同此出處)。

[54] 依《婆沙》卷 6 作「如理作意者, 謂自內正解信佛菩提法; 是善說增修妙行者, 顯信三寶。」(T27, 27a29-b15)「如理作意」的內容, 可作二種解釋: 一是「如理作意者——謂自內正解信佛菩提法; 是善說增修妙行者——顯信三寶」, 二是「如理作意者——謂自內正解, 信佛菩提、法是善說、增修妙行者——顯信三寶」。參《發智論》「信佛菩提法是善說僧修妙行」。注意, 《發智論》為「僧」非「增」。究竟何者才是正確? 「如理作意」的內容又是什麼?

參考《八犍度論》「……信有佛道好法順僧。」(T26, 772b19-27); 並參舊譯《毗曇婆沙》卷 3「云何得頂? ……自身修行正行, 信佛菩提, 信善說法, 信僧清淨功德, 是說信寶。」(T28, 19b20-29)。依此來看, 《婆沙》內文應該是「僧」而不是「增」; 這或許是排版時誤植成「增」。其次, 《婆沙》「如理作意」內容是「如理作意者——謂自內正解, 信佛菩提, 法是善說, 『僧』修妙行者——顯信三寶」。除了依上考證之外, 筆者進一步考查底本《景印高麗大藏經》第 26 冊《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 6: 「如理作意者, 謂自內正解, 信佛菩提, 法是善說, 僧修妙行。」(K26, 40b11-12) 此外, 另參考《宋磧砂大藏經》第 24 冊《阿毗曇毗婆沙論》卷 4: 「內正觀思惟者, 自身修行正行, 信佛菩提, 信善說法, 信僧清淨功德。」(Q24, 19a29-30) 藉此來看, 更可以肯定「如理作意」的內容應是「信佛菩提、法是善說、僧修妙行(顯信三寶)」。

[55] 見《發智論》卷 1(T26, 918c20-21a4); 所引經是《中阿含》卷 21 (86)《說處經》, 請另參拙稿〈四善根之探源〉討論。

[56] 參《雜阿含》卷 18 (498 經)「……自言深信世尊。」(T2, 130c12-13); 同卷 39 (994 經)「善解諸法相, 深信樂正法。」(T2, 260a19); 《集異門》卷 16「能於如來及佛弟子, 得深信樂。」(T26, 433c4)。

[57] 「法隨法行」又名「法次法向」; 《雜阿含》卷 1 (27 經)「於色向厭、離欲、滅盡, 是名法次法向。如是受、想、行、識, 於識向厭、離欲、滅盡, 是名法次法向。」(T2, 5c25-27); 《雜阿含》卷 14 (364 經)「若比丘於老、病、死, 生厭、離欲、滅盡向, 是名法次法向。如是生乃至行, 生厭、離欲、滅盡向, 是名法次法向。」(T2, 100c20-22); 關於「法隨法行」, 請另參釋善音〈「法隨法行」(dharmAnudharmapratipatti) 詞義之探討〉(《正觀》第七期, 頁 63-85)。

[58] 見《婆沙》卷 6 (T27, 27a29-b15); 此中「增修妙行者」, 今隨上校正為「僧」修妙行。

- [59] 如《大智度論》卷 41「於柔順忍、無生忍中間，所有法名為頂。……譬如聲聞法中，煖、忍中間，名為頂法。」(T25, 362 a6-9)。
- [60] 「頂」，就中文意義來看有：頭的最上部、物體的最上部、以頭承戴、抵拒、頂替、到(至)、拜、量詞、表程度(最)。參《漢語大字典》(頁 1811)。
- [61] 參《婆沙》卷 5「順決擇分總有二種：一可退，二不可退。可退中，下者名煖，上者名頂；不可退中，下者名忍，上者名世第一法。」(T27, 25c19-22)。
- [62] 見《俱舍論》卷 23 (T29, 119b20-23)。
- [63] 見《婆沙》卷 6 (T27, 25c8-11)。
- [64] 請參《婆沙》卷 6 (T27, 26c1-26)。
- [65] 如《大智度論》卷 41 中云「於柔順忍、無生忍中間，所有法名為頂……譬如聲聞法中，煖、忍中間，名為頂法。」(T25, 362a6-9)。
- [66] 「信根者，當知是四不壞淨。」見《雜阿含》卷 26 (646 經) (T2, 182b18-19)；「證淨總有四種：一於佛證淨、二於法證淨、三於僧證淨，四聖戒證淨……為依何義立證淨名？如實覺知四聖諦理，故名為證；所信三寶及妙尸羅皆名為淨，離不信垢，破戒垢故，由證得淨，立證淨名。」《俱舍論》卷 25 (T29, 133b15-29)。「四不壞淨」又名「四證淨」、「四不壞信」。
- [67] 「信根者，當知是四不壞淨。」《雜阿含》卷 26 (647 經) (T2, 182b18-19)，另參 646、655 經；「彼信力，當知是四不壞淨。」《雜阿含》卷 26 (675 經) (T2, 185c11)。
- [68] 參《婆沙》卷 141「問：何緣此五名根，名力？答：能生善法故名根，能破惡法故名力。有說：不可傾動名根，能摧伏他名力。有說：勢用增上義是根，不可屈伏羲是力。若以位別下位名根，上位名力；若以實義一一位中皆具二種。」(T27, 726b13-20)。
- [69] 見《雜阿含》卷 30 (843 經) (T2, 215b19-24)。
- [70] 請另參拙稿〈《阿含經》之「信學」初探〉(《妙林》12-12, 頁 59)。
- [71] 見《雜阿含》卷 30 (836 經) (T2, 214b8-12)。
- [72] 參拙稿〈《阿含經》之「信學」初探〉(《妙林》12-12, 頁 59)；在《婆沙》中可見「於四證淨(四不壞淨)，應知信根」卷 77 (T27, 401a2-3)、卷 187 (938c3-4)，Samyutta-Nikaya 中 Kattha ca bhikkhave saddhindriyaM daTThabbaM (諸比丘！該於何處觀信根？) // Catusu sotApattiyaGgesu (四預流支) // ettha saddhindriyaM daTThabbaM (應在這裡觀信根) // SN.V.48 (196)；此相對應經典《雜阿含》(646、655 經)中則云「信根者，當知是四不壞淨。」(T2, 182b18-19、183b27-28)；可另參 SN.V.55(345)。
- [73] 見《婆沙》卷 6 (T27, 25c29-a3)。
- [74] 見《婆沙》卷 6 (T27, 26a19-24)。
- [75] 見《俱舍論》卷 4 (T29, 19b2-4)、AKBh (55.6-7)、AKVy (128.16-17)；《入阿毘達磨論》卷 1「信，謂令心於境澄淨，謂於三寶、因果相屬有性等中，現前忍許故名為信。」(T28, 982a28-29)；學者藤田宏達〈原始佛教における信〉(《信》，pp106-107)、〈原始佛教における信の形態〉(《北海道大學文學部紀要》6 號，pp.82-83)考證「信，心澄淨」是巴利、有部、唯識的代表的共通定義。引筆者查證，所引《俱舍論》之「信」為「ZraddhA」，非其所討論的「prasAda」。
- [76] 關於 prasAda，請另參上註藤田宏達〈原始における信の形態〉(pp.84-93)、《信》(pp.106-123)。
- [77] 詳參考佐佐木現順《阿毗達磨思想研究》(pp.580-593)；櫻部建《佛教語の研究》(pp.54-59)；除此之外，《瑜伽師地論》卷 42 云「忍各有三種：一耐他怨害忍、二安受眾苦忍。三法思勝解忍。」(T30, 523b1-2)；另參印順法師《成佛之道》(增注本，頁 295-297)。
- [78] Franklin in Ekgerton ed., Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary, Delhi: Motil Banarsidass, (p.199b)。
- [79] 見《婆沙》卷 5 (T27, 24a16)。

- [80] 見《俱舍論》卷 26 (T29, 134b24-29)。
- [81] 見《婆沙》卷 5 (T27, 23c22-29)。
- [82] 見《婆沙》卷 5「若契經中，顯了說者，尊者於此，彰顯而說；忍於經中，不顯了說，是故於此，覆相說之。」(T27, 23c29-24a2)。
- [83] 見《婆沙》卷 5 (T27, 24a2-10)、《毗曇婆沙》卷 3 (T28, 17b2-29)內容同此。此處所引經近似《中阿含》卷 10 (54)《盡智經》、AN.Ⅲ (437)，請另參拙稿〈四善根之探源〉討論。
- [84] 見《婆沙》卷 5 (T27, 24a10-12)、《毗曇婆沙》卷 3 (T28, 17b5-6)。
- [85] 詳見《婆沙》卷 5 (T27, 24a14-b19)、《毘婆沙》卷 3 (T28, 17b19-29)。
- [86] 見《發智論》卷 2「親近善士，聽聞正法，如理作意，由此因緣，得諦順忍。苦現觀邊者，於苦忍樂顯了是苦；集現觀邊者，於集忍樂顯了是集……滅現觀邊者，於滅忍樂顯了是滅；道現觀邊者，於道忍樂顯了是道。」(T26, 927c23-928a4)。
- [87] 見《婆沙》卷 2 (T27, 5c10-11)、卷 6 (29b21-23)。
- [88] 參印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(頁 220-227、286、310、453)。
- [89] 《婆沙》卷 4「問：世第一法與現觀邊諸世俗智，同是有漏，何故彼智，自他地修，世第一法，唯修自地？答：現觀邊世俗智是見道眷屬，依見道修，如見道修自他地，彼智亦爾。」(T27, 18c13-16)；同卷 36「問：何故此智名現觀邊？答：現觀苦邊、集邊、滅邊，得此智故名現觀邊。有說：此是諸瑜伽師，觀聖諦時傍修得，故名現觀邊。尊者妙音說曰：『此智近現觀，故名現觀邊。如近村物，名曰村邊。』」(T27, 186 a5-9)。
- [90] 《集異門》卷 6 (T26, 390a9-14)。
- [91] 「苦、集、滅、道」四，簡略標成「苦 4」，以下同此。
- [92] 其他，《順正理論》卷 61 亦云「有修所成順決擇分，勝善根起名為忍法，是總緣共相法念住差別，於四諦理能忍可中，此最勝故。又此位忍，無退墮故，名為忍法。世第一法，雖於聖諦，亦能忍可，無間必能入見道故，必無退墮，而不具觀四聖諦理。此(忍法)具觀，故偏得忍名，故偏說此名順諦忍。」(T29, 678c4-9)；《阿毘達磨藏顯宗論》卷 30 (T29, 921c2-6) 亦如是。
- [93] 參《毗曇婆沙》卷 23 (T28, 172 a10)。
- [94] 《新國譯大藏經發智論》I (p.68, 註 11) 中註「諦順忍」為第三善根。
- [95] 見《阿毗曇心論經》卷 3(T28, 849b12-16)；此外《阿毗曇心論》所依據的《阿毘曇甘露味論》卷 1 云「勝煖法故，說頂已，增上頂隨諦忍，名忍善根。」(T28, 973a12-13)。
- [96] 此外，兵藤一夫〈四善根について——有部に於けるもの〉(《印佛研》38-2, 橫 p.77) 中對於《發智論》的「諦順忍」表示：此應視做四預流支的法隨法行。但是依《婆沙》卷 43「有一類親近善士，聽聞正法，如理作意，由此因緣得諦順忍。……謂由前三為加行故，得諦順忍者……忍樂顯了，是忍異名，皆為顯示觀察法忍。現觀者謂見道，此忍近彼，故名為邊。此則總顯法隨法行，此中具顯四預流支。」(T27, 223b21-c12)所見，筆者認為此應該是由「四預流支」前三加行的修習，進而總顯「法隨法行」，而非視作「法隨法行」。
- [97] 注意，《順正理論》見有「諦順忍」，云「……佛說涅槃名為正性，此能定趣，得決定名。故前名入，正性決定，即能入位，名諦順忍，此忍非在世第一前。」(T29, 684a27-b6) 參考《俱舍論》對此相關部分「……經說：『正性所謂涅槃，或正性言因諸聖道，生謂煩惱，或根未熟，聖道能越，故名離生，能決趣涅槃，或決了諦相故，諸聖道得決定名。』至此位中，說名為入，此忍生已，得聖者名。」(T29, 121b1-11) 因此可知《順正理論》卷 62 所說的應是指「世第一法」無間入正性決定，即上面所說的見道眷屬——「現觀邊世俗智」，而不是「忍善根」。
- [98] 如《八犍度論》、《毗曇婆沙》、《鞞婆沙》、《尊婆須蜜菩薩所集論》、《阿毗曇心論》、《阿毗曇心論經》、《雜阿毗曇心論》、《阿毘曇甘露味論》中則稱作「世間第一法」。

- [99] AKBh (345.3 (偈)) 作 agradharmā (最上法、第一法)、(345.5) 作 laukikAgradharmā; AKVy (535.19-20) 作 laukikAgradharmā。
- [100] 見《發智論》卷 1 (T26, 918a14-18)。
- [101] 參見《雜阿毗曇心論》卷 5 「得世第一法，依於一剎那。謂增上忍，次第緣生，凡夫所得最勝善根，名世間第一法。此亦五陰性，彼有漏故名世間。」 (T28, 909c24-27)；引藏傳正量部「世第一法」之義為「在所有的有漏之中，此是核 (藏：snying po)，就好像是醞釀」，也就是有漏法中的最上法。參並川孝儀〈正量部の四善根位說〉 (《印佛研》44-1, 橫 p.100)。
- [102] 參《婆沙》卷 3 (11c10-13b1)。
- [103] 參《順正理論》卷 61 「有漏故名為世間，入離生故名為第一。」 (T29, 679b3-4)。
- [104] 見《發智論》卷 1 (T26, 918a10-14)。
- [105] 參《發智論》卷 1 (T26, 918c4-6)；依藏傳正量部的「世第一法」是指「相的想」 (相當北傳之忍位——九品中的最上品)，參並川孝儀〈正量部の四善根位說〉 (《印佛研》44-1, 橫 pp.100-101)。此不同北傳——「上忍從此無間復一剎那觀欲界苦，名世第一法。」《婆沙》卷 5 (T27, 25b4-5)。
- [106] 見《發智論》卷 1 (T26, 918c6-8)；《婆沙》卷 5 「此中所言，無有一法速疾迴轉，過於心者，應知即是苦法智忍相應之心。」 (T27, 22b6-8)。
- [107] 見《婆沙》卷 2 (T27, 7b26-c13)。「謂分別論者執信等五根唯是無漏，一切異生悉不成就。……為遮彼意故，舊阿毘達磨者說：世第一法以五根為自性，世第一法在異生身，故知五根亦通有漏異生。」 (T27, 7c3-12)。
- [108] 見《婆沙》卷 2 (T27, 7c5-10)；所引經為《雜阿含》卷 26 (652 經) (T2, 183a26-b2)；《俱舍論》卷 3 表示為「有餘師」 (T29, 15a20)，依《異部宗輪論》「無世間信根」，則推知為「大眾部」 (T49, 15c22)；依西藏所傳《異部說集》則推為「說出世部」，參《藏漢和三譯對校異部宗輪論》 (《異部宗精釋》，p.36)。
- [109] 「答：信等五根，實通有漏；彼經一向說無漏者。所以者何？依無漏根，建立聖者有差別故。」參《婆沙》卷 2 (T27, 8a26-28)；此可另參《雜阿含》 (653 經)，可另參見 SN.V.48(201) 「…… indriyavemattatā phalavemattatā hoti/ phalavemattatā puggalavemattatā hoti (〔五〕根的差別，而有果的差別；果的差別，而有人的差別) //」。
- [110] 見《婆沙》卷 2 (T27, 7c14-18)；所引經為《雜阿含》卷 26 (650 經) 「若我於此信根，信根集、信根滅、信根滅道跡不如實知者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門中，為出、為離，心離顛倒，亦不得成阿耨多羅三藐三菩提。如信根，精進根、念根、定根、慧根亦如是說。諸比丘！我於此信根，正智如實觀察故，信根集、信根滅、信根滅道跡正智如實觀察故……心離顛倒，成阿耨多羅三藐三菩提。如信根，精進、念、定、慧根亦如是說」 (T2, 183a1-10)。
- [111] 如《俱舍論》卷 3 亦主張「信等五根，通有漏、無漏。」 (T29, 15b4-5)。
- [112] 見《婆沙》卷 2 (T27, 8b7-11)。
- [113] 見《婆沙》卷 2 (T27, 8b28-c6)；《毗曇婆沙》卷 1 (T28, 6a21-28)。
- [114] 見《婆沙》卷 2 (T27, 8c7-15)。
- [115] 見《婆沙》卷 2 (T27, 8c20-28)。
- [116] 參見《婆沙》卷 5 「世第一法，當言一心、多心耶？……今欲顯示唯一剎那。」 (T27, 20b19-21)；《俱舍論》卷 23 「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。……此能生法智，是法智因，得法智忍名。如花果樹，即此名人正性離生，亦復名人正性決定。由此是初入正性離生，亦是初入正性決定故。」 (T29, 121a29-b6)。
- [117] 見《舍利弗阿毗曇論》卷 8 (T28, 585a14-15)；此外參考印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》「在上座部系中，除銅鑠部及說一切有部，有特別發展成七論外，其他都是以《舍利



弗阿毗曇論》為本論的。」(頁 21)、又「《舍利弗阿毗曇論》…但形成現有的論本，約與《發智論》及《品類論》的時代相當。」(頁 432)由上討論來看，四善根中的「世第一法」(凡夫勝法)也許是當時論師共同的問題。

[118] 參見《婆沙》卷 2「於名起誹謗者，謂或有說：『此名種性地法，不應名世第一法。』」(T27, 6a10-13);《異部宗輪論》「第八地(初果向)中亦得久住，乃至性地法皆可說有退。」(T49, 15c20-21)、《十八部論》「從第八退，乃至種姓法亦說有退。」(T49, 18b27-28、19b8)、《部執異論》「第八亦久住，乃至性法退。」(T49, 20c21-22、21b9-10);「性人」、「種性地法」、「性地法」、「性法」的討論，詳另參拙稿〈四善根之探源〉討論。

[119] 依河村孝照言，「世第一法」最早出現在《發智論》〈凡夫より聖地への過程における一考察〉(《印佛研》8-2, p.218);但筆者考證結果，在《集異門》(T26, 383a)、(T26, 435c)中也出現。又;參考印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》:「《法蘊》、《集異門》、《施設》三論，雖被稱為摩呬理迦，有古老的淵源，編集於《發智論》以前。然自《發智論》風行以後，又受他的影響，在不斷的修編中，才完成《法蘊論》等奘譯本的形態。所以現存的《法蘊》等三論，也不能看作純粹的初期論書了。」(頁 180)由此來看，依現存的論書，並不能確切的肯定其