



## 阿羅漢有退無退之探討— 以《俱舍論》與《順正理論》論議為主

林育民

華梵大學東方人文思想研究所博士班一年級

### 提要：

「阿羅漢有退無退」是部派佛教所爭論的問題之一，說一切有部主張三世法實有、法體恆存，阿羅漢斷盡三界煩惱是與煩惱法體產生「非得」的情況，所以阿羅漢雖斷盡煩惱，但非令法體全無，若是遇退緣便有生起煩惱「得」的情形。然而有部這樣的主張，是會令人對於阿羅漢生起其是否已斷盡煩惱的質疑。本文從主張「阿羅漢無退」的《俱舍論》的「永拔煩惱種」與維護有部「阿羅漢有退」的《順正理論》的「不受後有」、「未證不生法」的爭論中，去看有部阿羅漢有退主張的不合理性與合理性之處。再來從《大毘婆沙論》裡頭有部對於「阿羅漢起退情形」的記載，來對阿羅漢有退無退作一探討。從有部阿羅漢起退的情形與《俱舍論》「阿羅漢退失現法樂住」對比來看，阿羅漢有退無退這一爭論除了與部派所主張的三世法有、無有關之外，亦應有論師各自體證的抉擇在其中。

### 關鍵字：

《俱舍論》、《順正理論》、阿羅漢退轉、法體恆存、現法樂住、不生法



「阿羅漢有退無退」是部派佛教所爭論的問題之一，這一問題和部派之間所主張的「三世法實有、過未法無」是有所關聯。<sup>1</sup>說一切有部主張三世法實有、法體恆存，阿羅漢斷盡三界煩惱是與煩惱法體產生「非得」的情況，所以阿羅漢雖斷盡煩惱，但非令法體全無，若是遇退緣便有生起煩惱「得」的情形。關於有部這樣的說法，會令人產生阿羅漢是否為「斷盡三界煩惱、出脫生死輪迴」的聖者的疑惑？如果還會起煩惱退，那麼如何說「斷盡」？煩惱繫縛造業而生死輪迴，又如何說「出脫生死輪迴」？對於有部「阿羅漢有退」的這一問題，在《俱舍論》與《順正理論》裡頭有延續性的探討，故前面所產生疑問或許可以藉由他們的論議，來得到部分的釐清。在進入《俱舍論》與《順正理論》論議之前，先對說一切有部「阿羅漢有退」主張作一說明。

## 一、說一切有部「阿羅漢有退」之主張

說一切有部對於「阿羅漢有退」的主張，在教說、教理上分別做出了論議。首先在教說上，《大毘婆沙論》曰：

如契經說阿羅漢有二種：一退法，二不退法。

又契經說由五因緣令時解脫阿羅漢退隱沒忘失，云何為五？一多營事業，二樂諸戲論，三好和鬪諍，四憊涉長途，五身恆多病。

又契經說有阿羅漢名瞿底迦是時解脫，六反退已，於第七時恐復退失以刀自害而般涅槃，故知定有起煩惱退。<sup>2</sup>

有部引用契經上「退法、不退法兩種阿羅漢」、「五因緣令時解脫阿羅漢退失」、「瞿底迦六反舉刀自殺般涅槃」的教說，作為阿羅漢有退的論據。並將「退法和不退法兩種阿羅漢」，和「五因緣令時解脫阿羅漢退失」之間的關係結合起來，以為「時解脫阿羅漢」就是退法阿羅漢，「不時解脫阿羅漢」就是不退法阿羅漢。又以此建立了契經上六種種性阿羅漢的差別，解釋了契經上對於「時解脫阿羅漢」、「不時解脫阿羅漢」的分別。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 悟殷法師，《部派佛教系列中編：修證篇》（台北：法界，2003.03），PP262-269。

<sup>2</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P312中）。

<sup>3</sup> 《順正理論》卷第六十七（大正二九，P710 上中）。



其次在介紹教理之前，先對說一切有部「三世實有、法體恆存」的主張做一敘述，《大毘婆沙論》曰：

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。<sup>4</sup>

有部以為：諸法於過去、現在、未來三世中，都有一個實體存在著，這個實體從過去到未來三世當中是無增無減。而諸法的生滅變化，是依於法體上因緣和合的作用而產生。有部如此主張，除了說明法的緣起變化發生外，亦避免了一切法「本無今有」的過失。<sup>5</sup>

而「三世法有、法體恆存」除了避免「本無今有」的過失，其亦回應了「現在不見某一法，如何說三世法實有」的詰難—即因法體恆存，故現在未見之法，在之後生起現行於前時，我們便可知在過去那一段時間他仍是在的，故三世法實有。那麼當行者透過修行，生起對治道斷除煩惱，就三世法實有來看，其所斷除的煩惱和未斷除又未生起的煩惱，是否都只是暫時不現行而已？因此有部主張阿羅漢有退？《大毘婆沙論》曰：

又阿羅漢斷諸煩惱，非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。若相續中違煩惱道未現在前，爾時名為煩惱未斷。若相續中違煩惱道已現在前，斷諸繫得，證離繫得，不成就煩惱名煩惱已斷。應作是說，修習聖道是希有事，今阿羅漢雖斷煩惱而不令無……過去有故，若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義。<sup>6</sup>

有部以為阿羅漢斷除煩惱但煩惱法體仍存，在法體實有這一點上其和未斷除煩惱的凡夫一樣。但阿羅漢與煩惱之間已經證得「離繫得」，斷了和煩惱之間繫縛的關係，是「非得」的關係，這是阿羅漢與凡夫的差別。因此阿羅漢與凡夫煩惱雖然都不現形，但阿羅漢是已不為煩惱繫縛而不起現行，除非遇到特殊的退緣。

以上是說一切有部阿羅漢有退主張的介紹，有部在教證上依於世尊所說法義，在理證符合世尊所說的緣起法則。但是如果如有部所主張的，阿羅漢會起煩惱退不就又墮入生死中了？這個主張即和阿羅漢「斷盡三界煩惱、出脫生死輪迴」相違。對於這一問題有部有相關的論議，底下會有繼續的說明，接著我們再來看《俱舍論》與《順正理論》對於這一問題的主張。

<sup>4</sup> 《大毘婆沙論》卷第七十六（大正二七，P395 下-396 上）。

<sup>5</sup> 《大毘婆沙論》卷第七十六：「問：諸有為法未來生時，為已有故而生，為未已有故而生？設爾何失？二俱有過，所以者何？若已有故而生者，自體已有復何用生，若未已有故而生者，應一切法本無今有，說一切有應不得成。答：應作是說已有而生。問：若爾，善通後所設難，前所設難當云何通？答：體雖已有而無作用，今遇因緣而生作用。」（大正二七，P394 中下）。

<sup>6</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P312 下）。



## 二、《俱舍論》對說一切有部「阿羅漢有退」之評破

《俱舍論》繼承了有部百年以來的修行方法<sup>7</sup>，對於阿羅漢退轉一事卻和有部有不同的看法—即「阿羅漢無退，但退失現法樂住」，因此《俱舍論》這種繼承與轉變的關係是探討阿羅漢退轉重要的論議之一。上面有部以教說、教理來證成其阿羅漢有退的主張之下，《俱舍論》主張「阿羅漢有退」在教說、教理上亦應提出相當的根據來與之相論，其說如下。

### （一）《俱舍論》由「理」的角度論「阿羅漢無退」

《俱舍論》：「經部師說：從阿羅漢亦無退義。彼說應理。云何知然？由教、理故」。<sup>8</sup>有部以三世法實有、法體恆存論證了阿羅漢有退，《俱舍論》在教說、教理上是採取經部師的說法，在教理方面其曰：

若阿羅漢有令煩惱畢竟不起，治道已生，是則不應退起煩惱。若阿羅漢此道未生，未能永拔煩惱種，故應非漏盡。若非漏盡，寧說為應，是名由理。<sup>9</sup>

《俱舍論》以為：證得阿羅漢果其對治道令煩惱畢竟不起，已「永拔煩惱種」故不會退起煩惱。若還會退起煩惱，則是能令煩惱畢竟斷的對治道未生，未能「永拔煩惱種」，如此則不應稱為阿羅漢。對於《俱舍論》「永拔惑種而不起退」主張，我們可以參照與經部同為主張「過、未法無，現在法有」、「阿羅漢無退」分別論者的說法，其以為：

…如分別論者。彼引世間現喻為證，謂作是說：如瓶破已唯有餘瓦，不復作瓶，諸阿羅漢亦應如是，金剛喻定破煩惱已不應復起諸煩惱退。如木燒已唯有餘灰，不還為木，諸阿羅漢亦應如是，無漏智火燒煩惱已不應復起諸煩惱退。<sup>10</sup>

<sup>7</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》「就義理方面，世親是偏向經部的。以『假擁護』的姿態，而說『阿毘達磨是我所宗』。修證方面，世親是遵循阿毘達磨論者的定說。為什麼不取經部說呢？這正是經部的弱點所在。修證與現觀次第，必須有所稟承，經多數古德的長期修驗，才能成立一條修證的大路。經部是新起的學派，理論雖有卓越的成就，而論到修證，如離開過去傳統（說一切有部譬喻師的傳承，分別說者的傳承），便是一片空白，顯得無所稟承！這是不能憑理論去開創的。然而經部大師們都想發揮其理論的天才，開闢一條修證的新軌道。《成實論》主訶黎跋摩，立滅三心見道說。婆藪跋摩立一心見諦（大眾、分別說義），又雜出十二心見道（犢子部），十五心見道（說一切有部）說。室利邏多立八心現觀次第。在這種情形下，世親不願追隨經部大師的方向，寧願遵從說一切有部阿毘達磨論師的修證歷程。經部本出於說一切有部譬喻師；這一修證歷程，也是古代譬喻師的傳承。」（台北：正聞出版社，1968.06），P684。

<sup>8</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 上）。

<sup>9</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，130 下）。

<sup>10</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十（大正二七，P312 中）。



分別論者以為：阿羅漢生起金剛喻定摧破煩惱就如「瓶破已唯有餘瓦，不復作瓶」，起無漏智火燒煩惱則如「木燒已唯有餘灰，不還為木」。瓶碎為瓦，已不是瓶；燒成灰的木頭，已不是木頭的比喻所要表達的是：阿羅漢與煩惱之間是一種絕對滅絕的關係，斷煩惱後便不再生起煩惱，煩惱永盡，故阿羅漢不退起煩惱。

而分別論者這樣的主張，其以為：

…諸師於此契經義趣不如實知，起種種執……或復有執諸有為相皆是無為，如分別論者。彼作是說：若有為相體是有為，性羸劣故，則應不能生法、住法、異法、滅法；以有為相體是無為，性強盛故，便能生法乃至滅法。<sup>11</sup>

相對於說一切有部以為法體恆存，於法體上產生「生、住、異、滅」作用而有過去、現、在未來三世，分別論者則以為：若說產生作用的有為相體是「有為」，其性羸劣，應不能生法、住法、異法、滅法。應以有為相體是「無為」，其性強盛故，便能生、住、異、滅法。分別論者「有為相體體無為，性強盛故，便能生法乃至滅法」，悟殷法師以為：「這是說生、住、滅等三有為相的體性是無為，無為是一切有為法的普遍理性；由此普遍理性使得一切法有生、住、滅等有為法相……真如、無為，是有為法的自性；依自性而起的作用，有生有滅。亦即有為法在剎那的當下，就是如如不動的法體，沒有過、未差別，過、未是依現在而安立的，離開現在無所謂的過、未：這是現在無為實有說」。<sup>12</sup>分別論者的有為法是依照著一普遍的理性（無為法）產生有為生滅作用的法體。而印順法師對於有部法體的「恆」和無為法的「常」有進一步的解說部，其《印度佛教思想史》云：「『三世有』是什麼意義……生滅、有無，約法的作用說，自體是恒住自性，如如不異的……其實，法體是沒有生滅的，也就是沒有因果可說的，如《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『法性恒住』，『三世實有』說。依說一切有部，常與恒是不同的。法體如如不異而流轉於三世的，是恒有；不生不滅的無為法，是常」。<sup>13</sup>因此分別論者以為當阿羅漢斷盡三界見、修惑後，煩惱便不再生起，進入寂滅無為的境地，而有部雖然亦是進入一擇滅無為的境地，但因為法體恆存若遇退緣則仍有起退的可能性。

經部師則以為「過去、未來非實有體，現在實有（蘊、處假，界實有）」，過去、未來變化發生都是於現在有來說，而現在實有亦只是由一一界性因緣和合而成，每一極微的實法依於因緣和合而現在有，根、境、識、蘊、處都是因緣和合

<sup>11</sup> 《大毘婆沙論》卷第三十八（大正二七，P198上）。

<sup>12</sup> 悟殷法師，《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》（台北：法界，2001.03），PP132-133。

<sup>13</sup> 印順法師，《印度佛教思想史》（台北：正聞，1988.04），PP69-70。



的假有施設。<sup>14</sup>換句話說，萬法雖有極微實體（界），但法的現行都是極微實體假合而有，非為實有。因此就過去已謝滅的法和未來將發生的法來說，其法皆非如現在法是假合而有的狀態，更遑論其體實有。因此和有部法體恆存相對來說，經部以為法有只是界性的因緣假和，每一法均無實體，故一經斷滅後便沒有生起的因緣。故《俱舍論》以為阿羅漢永拔惑種，進入寂滅，不起煩惱退。

## （二）《俱舍論》由「教」的角度論「阿羅漢無退」

上面有部以契經上「退法、不退法兩種阿羅漢」、「五因緣令時解脫阿羅漢退失」、「瞿底迦六反舉刀自殺般涅槃」來證成其「阿羅漢有退」的主張，並以「時解脫阿羅漢」有退阿羅漢果，「不時解脫阿羅漢」無退失阿羅漢果來建立了契經上六種種性阿羅漢的差別，解釋了契經上對於「時解脫阿羅漢」、「不時解脫阿羅漢」的分別。於此《俱舍論》則以為：

經言：苾芻聖慧斷惑名為實斷。又契經言：我說有學應不放逸，非阿羅漢。雖有經言：佛告慶喜我說利養等亦障阿羅漢而不說退阿羅漢果，但說退失現法樂住。<sup>15</sup>

《中阿含經》云：「云何法不從身口滅，但以慧見滅？增伺不從身口滅，但以慧見滅？如是諍訟、恚恨、瞋纏、不語結、慳、嫉、欺誑、諛諂、無慙、無愧、惡欲、惡見，不從身口滅但以慧見滅。是謂法不從身口滅，但以慧見滅」。<sup>16</sup>《俱舍論》以為：此經佛告比丘心中的惡不善念無法由外在的身、口的修持來斷滅，其需要由聖慧無漏道來令煩惱斷滅方能出離世間，由此可知阿羅漢起無漏聖慧永斷煩惱，故無起煩惱退。

<sup>14</sup> 《印度佛教思想史》云：「依經部—上座等說：勝義有的，是剎那的因果諸行；從一一界（能生因）性起一一法，可說是真實有的。從一一法成為所依（根）、所緣（境）生識來說，都是沒有真實作用的。所以說：『五識（所）依（根、所）緣境，俱非實有。極微一一不成所依、所緣事故。眾微和合方成所依、所緣事故』。五根與五（塵）境，都是色法，色的實法是極微。但每一根極微，都沒有識所依的作用；每一境極微，都不能為識的所緣。要依眾多的極微和合，才能說是識的所依、所緣。這樣，和合而說根說境，都是假有而不是真實的」，PP229-230。

<sup>15</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130上）。

<sup>16</sup> 《中阿含經》卷第二十三（大正一，P574下）。



《中阿含經》：「我不說一切比丘行無放逸，亦復不說一切比丘不行無放逸。云何比丘我說不行無放逸？若有比丘俱解脫者……所以者何？此賢者本已行無放逸。若此賢者本有放逸者，終無是處。是故我說此比丘不行無放逸。若有比丘非俱解脫。有慧解脫者……此二比丘我說不行無放逸。云何比丘我為說行無放逸？若有比丘非俱解脫，亦非慧解脫而有身證……見到……信解脫……法行……信行……此諸比丘我說行無放逸」<sup>17</sup>。故《俱舍論》以為：佛不對無學阿羅漢說不放逸，只對有學說不放逸。因為阿羅漢已不會再有退失，有學者會退失，因此佛只對有學者說不放逸，故證阿羅漢無退。

《中阿含經》：「阿難，比丘不可欲嘩說、樂於嘩說、合會嘩說、欲眾、樂眾、合會於眾、不欲離眾、不樂獨住遠離之處。若有比丘欲嘩說、樂於嘩說、合會嘩說、欲眾、樂眾合會於眾、不欲離眾、不樂獨住遠離處者，得時愛樂心解脫及不時不移動心解脫者終無是處。阿難，若有比丘不欲嘩說、不樂嘩說、不合會嘩說、不欲於眾、不樂於眾、不合會眾、欲離於眾、常樂獨住遠離處者，得時愛樂心解脫及不時不移動心解脫者必有是處，所以者何？我不見有一色令我欲樂，彼色敗壞變易，異時生愁感啼哭、憂苦、懊惱。以是故我此異住處正覺盡覺，調度一切色想行於外空……阿難，若彼不移動心解脫作證，我不說彼有障礙也。若彼得四增上心現法樂居，本為精勤，無放逸遊行故，此或可有失，以弟子多集會故」。<sup>18</sup>《俱舍論》以此經所說證明阿羅漢不退失阿羅漢果，但有退失現法樂住。<sup>19</sup>

以上《俱舍論》引契經中「聖慧無漏道斷煩惱」，證阿羅漢永拔惑種；「佛不說無學應不放逸」證阿羅漢無退；引契經說明阿羅漢退失「現法樂住」非退失阿羅漢果來證明其「阿羅漢無退」的主張。若作如是解說，《俱舍論》則只是將原本有部以「阿羅漢果有退、無退」作為契經上「時解脫、不時解脫」六種種性阿羅漢的區別性取消，那麼《俱舍論》要以什麼來建立契經上「時解脫、不時解脫」的差異性？其曰：

經言：『不動心解脫身作證』，我定說無因緣從此退故。若謂有退，由經

<sup>17</sup> 《中阿含經》卷第五十一（大正一，P751中下-752上）。

<sup>18</sup> 《中阿含經》卷第四十九（大正一，P738中-740中）。

<sup>19</sup> 印順法師，《華雨集》第三冊：「…修習禪定的，能得到現生的安樂，這不是一般欲界所有的喜樂。如修得初禪的，能得『離（欲所）生喜樂』；修得二禪的，能得『定生喜樂』；修得三禪的，能得『離喜妙樂』；修得四禪的，能得『捨念清淨』。四禪雖沒有說到樂，而所得的『寂靜樂』，是勝過三禪的。禪 jhāna 心與輕安 prasadodhi 相應，能引發身心的安和、調柔、自在。明淨的禪心與輕安相應，為欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的羸重憔悴，禪定中的『現法樂』，成為修行者的理想之一。不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得『現法樂住』的。從初禪到四禪的『現法樂』，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說：『身輕安、心輕安』。」（台北：正聞出版社，1993.04），PP151~152、「…深入禪定而定心明淨的，出定以後，有定力的餘勢相隨，似乎在定中一樣，這才能語默動靜，往來出入，觸處歷歷分明，不妨說語默動靜都是禪了。這是修定者所要得到的…」，PP156~157。



說有時愛解脫，我亦許然。但應觀察彼之所退為應果性，為靜慮等。<sup>20</sup>

《俱舍論》以為：不動心、不時解脫阿羅漢一定無退。若說阿羅漢有起退的話，說的應該是時解脫阿羅漢。然而時解脫阿羅漢是退阿羅漢果，或者是退失現法樂住，需進一步審思。《俱舍論》續曰：

然彼根本靜慮等持，要待時現前故名時解脫，彼為獲得現法樂住數希現前故名為愛。有說：此定是所愛味，諸阿羅漢果性解脫恒隨逐故不應名時，更不欣求故不名愛。若應果性容有退者，如何世尊但說所證現法樂住有可退理。<sup>21</sup>

《俱舍論》以為：契經上所說的「不動心解脫」是不待時的，其三摩地隨欲現前便入涅槃，故知其不名時，更不欣求故名不愛；相反的「時愛心解脫」，其須待時入定般涅槃得解脫，故名時愛。由此應知契經上所說的「時解脫」、「不時解脫」非是有部以為的退失阿羅漢果而說的，而應是就我宗所解「待不或不待時」入涅槃而說的。再接著我宗上面所舉的教證，契經上「阿羅漢有退」其所指的是「時愛心解脫者」退失現法樂住，亦非是有部所說的退失阿羅漢果。

既然阿羅漢無退，那麼《俱舍論》又說「時解脫阿羅漢退失現法樂住」的用意為何？其用意是為了滿足契經上所說的「時解脫」、「不時解脫」分別。《俱舍論》續曰：

由此證知諸阿羅漢果性解脫必是不動，然由利等擾亂過失有於所得現法樂住退去自在謂諸鈍根，若諸利根則無退失。故於所得現法樂住有退、無退故名退、不退法。如是思等如理應思。<sup>22</sup>

《俱舍論》以為：若阿羅漢鈍根性，於名聞、利養的擾亂退失現法樂住為「時愛心解脫者」；利根性者不受名聞、利養干擾不退失現法樂住為「不動心解脫者」。《俱舍論》這樣的論點將原本有部以「阿羅漢有退阿羅果」，故鈍根時解脫退失阿羅漢果、利根不時解脫無退阿羅漢果說法中的視作是一體的「應果性」和「根性」切割出來<sup>23</sup>，分為兩個不同的層次。以「應果性不退」將阿羅漢立於不退阿羅漢果的地步，以「根性上退失現法樂住」來滿足契經上「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢的區別，證成其「阿羅漢無退」的主張，取代有部的說法。除了取代有部的說法外，《俱舍論》這樣的論點亦將契經上有說「阿羅漢無退」、有說「阿羅漢

<sup>20</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 上）。

<sup>21</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 上中）。

<sup>22</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 中）。

<sup>23</sup> 釋法寶對於《俱舍論》「時解脫」和「不時解脫」阿羅漢的論議總結云：「順成一切應果皆是不動，然利、鈍根於現法樂有退、不退，立退、不退法及思、護等」。見《俱舍論疏》卷第二十五（大正四一，P756 下）。





有退」的現象做了一個釐清和切割。

我們將《俱舍論》論證「阿羅漢無退」所說的「應果性」、「時解脫、不時解脫」,「現法樂住退與不退」之間的關係的製成表格如下：

		阿羅漢應果性	現法樂住
阿 羅 漢	不動心解脫阿羅漢 (利根)	無退 (X)	無退 (X)
	時愛心解脫阿羅漢 (鈍根)	無退 (X)	有退 (O)

從這個表格我們可以看到《俱舍論》引用契經論證「阿羅漢無退」時做了兩個層次的論述。首先《俱舍論》以「不動心解脫」、「時愛解脫」皆無退阿羅漢果,故證成「阿羅漢無退」。再者,就這個大前提下再說由於根性的關係「不動心解脫者定無有退失現法樂住,時愛心解脫者有所退失現法樂住」。因此契經上所說「阿羅漢有退」不是說阿羅漢退失「阿羅漢果」而是說退失「現法樂住」,其退失「現法樂住」由於阿羅漢的根性鈍、利的關係。因此「阿羅漢應果性」無退和阿羅漢在「根性」上鈍、利有退與不退「現法樂住」便形成兩個層面的問題—即從「應果性」上來說是不退,從「根性」上來說則有退。從另一個方面來看,可以說《俱舍論》「阿羅漢無退」的主張有兩道防線,第一道防線是契經上所說的「阿羅漢果是無退的」。第二道防線是,若有人質疑契經上有「阿羅漢有退」的記載,《俱舍論》會以契經上所說的「阿羅漢有退」是「現法樂住」的退失,非是「退失阿羅漢果」予以回應。

### (三)《俱舍論》對瞿底迦退轉問題之主張

從這上面的論議來看,《俱舍論》對於有部「阿羅漢有退」的主張做了兩點回應:第一,有部說「阿羅漢斷煩,非令煩惱全無」,《俱舍論》以為「阿羅漢煩惱已盡、永斷」,故阿羅漢不起煩惱退。第二,有部說「阿羅漢起煩惱退失阿羅漢果」,《俱舍論》以「阿羅漢無退阿羅漢果,而鈍根阿羅漢退失現法樂住」將有部「阿羅漢起煩惱退失阿羅漢果」的看法區分出「阿羅漢有退」和「阿羅漢起煩惱退」兩個層次來。由於「阿羅漢有退」於契經上本有記載,故《俱舍論》對有部此說不予以否定,但阿羅漢是否因為煩惱起退?退的是不是阿羅漢果?《俱舍論》則以契經上時解脫阿羅漢由於名聞、利養退失「現法樂住」來回應有部所說的「阿羅漢退失阿羅漢果」。「阿羅漢有退、無退」的諍論發展至此已經在「阿羅漢有退」這一點上取得共識,但對於「是否起煩惱退」、「是否退失阿羅漢果」則是《俱舍論》論究的重心。接著我們繼續看《俱舍論》對於有部「瞿底迦」六退反般涅槃的例子之回應。

《俱舍論》建立起來的理論架構雖然和有部一樣滿足了契經上的說法,但對



於有部以契經上瞿底迦為時解脫阿羅漢，因六反退失，於第七次恐又退失舉刀自害般涅槃證明「阿羅漢果有退」的例子要如何回應，才能證明「阿羅漢果無退」。《俱舍論》云：

然喬底迦昔在學位，於時解脫極嗷味故，又鈍根故，數數退失，深自厭責執刀自害。由於身命無所戀惜，臨命終時得阿羅漢便般涅槃，故喬底迦亦非退失阿羅漢果。<sup>24</sup>

《光記》注曰：「喬底迦但於學位退有漏定，亦非退失阿羅漢果」<sup>25</sup>、《寶疏》注曰：「有部謂喬底迦退應果重得，經部宗喬底迦學位數退，深自厭等，臨命終時得阿羅漢果」。<sup>26</sup>《俱舍論》將有部於契經中所舉的六退反舉刀自殺般涅槃的時解脫喬底迦（瞿底迦）定位為「有學位上的時解脫」生起煩惱退失，非是「無學位上的時解脫」退失，因此有部的這個例子便不能證明阿羅漢有退失阿羅漢果。那麼為何《俱舍論》將喬底迦做有學看？又契經上有說「時解脫應果」的記載，即是有部解釋喬底迦退失阿羅漢果的有力證據，《俱舍論》要如何回應？其曰：

又《增十經》作如是說：一法應起，謂時愛心解脫；一法應證，謂不動心解脫。若應果性名為時愛心解脫者，何故於此《增十經》中再說應果。又曾無處說阿羅漢果名為應起，但說名應證。又說鈍根所攝應果名為應起，為顯何義？若為顯彼能起現前則餘利根最應能起，若為顯彼應起現前亦餘利根最所應起，故時解脫非應果性。若爾，何故說時解脫應果？謂有應果根性鈍故要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫。<sup>27</sup>

這裡《俱舍論》仍是以「時解脫」、「不時解脫」指的不是阿羅漢有退、無退「阿羅漢果」，而是對於阿羅漢有退、無退「現法樂住」而設。《俱舍論》以《增十經》不動心解脫為「應證」，時愛心解脫為「應起」的記載論證阿羅漢皆稱「應果」、「應證」，沒有稱作「應起」的，推論出「時愛心解脫」非是對於「阿羅漢應果性」的指稱。因此若將喬底迦當作時解脫阿羅漢，其退失也不是退失阿羅漢果，應是退失現法樂住。

既然「時愛心解脫」非應果性，那麼對於契經上「時解脫應果」的記載要如何回應？《俱舍論》以為：「謂有應果“根性鈍”故要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫」。《光記》注云：「謂有應果“根性”鈍故，要待時故諸有漏定方現在前名時解脫，非言時解脫是應果性，若與彼相違名為不時解脫應果」。<sup>28</sup>

<sup>24</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 中）。

<sup>25</sup> 《俱舍論記》卷第二十五（大正四一，P374 中）。

<sup>26</sup> 《俱舍論疏》卷第二十五（大正四一，P757 上）。

<sup>27</sup> 《俱舍論》卷第二十五（大正二九，P130 中）。

<sup>28</sup> 《俱舍論記》卷第二十五（大正四一，374 下）。《俱舍論疏》卷第二十五注亦云：「論。若



由於阿羅漢(應果)中有鈍根者需待時現前得解脫,故稱這些阿羅漢為「時解脫」,「時解脫」非是指鈍根阿羅漢的「應果性」。因此若從上述我宗時愛心解脫、不動心解脫阿羅漢「無退阿羅漢果」的看法來判,有部所說六次退反的時解脫喬底迦應為有學非無學者,因為只有一來、不還的有學才會退失果位,故判喬底迦為有學者。<sup>29</sup>

由上可以看到《俱舍論》在「阿羅漢有退」的論議上將有部所說「阿羅漢有退」當中「起煩惱退」的部份抽掉,因為《俱舍論》的立場上只允許阿羅漢「退失現法樂住」,不退失「阿羅漢果」。因此若有部要以「瞿底加」證明阿羅漢有退,只能說是「退失現法樂住」。若執意要說「瞿底加」退失「阿羅漢果」的話,因為阿羅漢已斷盡煩惱,無有煩惱可令起退阿羅漢果,只有「有學聖者」會退失果法,故瞿底加應為「有學聖者」非「無學聖者」。

以上是對《俱舍論》「阿羅漢無退,但退失現法樂住」的說明,接著看《順正理論》如何回應。

### 三、《順正理論》對於《俱舍論》「阿羅漢無退」論點的難破

《俱舍論》為了證明阿羅漢「永拔惑種」運用了契經上「聖慧斷惑名為實斷」、「我說有學應不放逸,非阿羅漢」、「說利養等亦障阿羅漢而不說退阿羅漢果,但說退失現法樂住」,又說「喬底迦為有學」等論點來建立「阿羅漢無退」的主張,《順正理論》為了維護有部「阿羅漢有退」的立場亦提出反駁,以下分別說明之。

#### (一) 阿羅漢非「永拔惑種」

##### 1. 從「不受後有」論《俱舍論》「聖慧斷惑名為實斷」的主張

《俱舍論》在其由「理」的主張以為:阿羅漢已永拔惑種,故阿羅漢無退失。《順正理論》則以聖者斷滅欲界修惑證得一來、不還果又退失的情形來反駁阿羅漢非「永拔惑種」。其曰:

---

爾何故說時解脫應果。有部問也。既時解脫非應果體,何故說有時解脫阿羅漢也。論。謂有應果至名不時解脫,經部答也。據待時,不待得定立名也。」(大正四一, P757 上)。

<sup>29</sup> 《順正理論》卷第六十九:「又彼所言無學已斷諸顛倒等,證無退因。如前以遮故無證用,由此無學有起惑退其理極成,不可傾動。上座於此復謬釋言:此《炭喻經》說不還位。以有學位惑垢未除容有遇緣失念起惑,非諸無學有起惑理。」(大正二九, P720 上)。



然經主意作如是言：阿羅漢果亦無有退；一來、不還世俗道得容有退義。引經證言：聖慧斷惑名為實斷，初、後二果但由聖慧斷惑而證故無退理。又契經言：我說有學應不放逸非阿羅漢。今詳經主非善立宗應審推徵，以世俗道得中二果為實已拔障彼惑種？為不爾耶？若實已拔而許有退，即阿羅漢退義應成，許治道力已拔惑種而更生故。若不許彼煩惱更生如何名退？<sup>30</sup>

《俱舍論》以「聖慧斷惑名為實斷」阿羅漢是無漏道斷惑所證得、永拔惑種，故「阿羅漢無退」證成。對於《俱舍論》這樣的論點，《順正理論》以為：一來、不還二果是拔除惑種所證得，阿羅漢亦是拔除惑種所證得，故一來、不還二果會從已拔除的惑種上生起煩惱而退失，阿羅漢果亦應會從已拔除的惑種上生起煩惱而退失，故阿羅漢非能永拔惑種不再生起煩惱，「阿羅漢無退」的主張其理不成。《順正理論》這樣的說法雖然有理，但《俱舍論》是以一來、不還果由「有漏道」證得、阿羅漢果由「無漏道」證得，兩種不同的對治道所斷惑種產生有「不永拔」與「永拔」，「有退」與「無退」兩種不同的結果亦是很合理的說法？《順正理論》以為：

然引經言：聖慧斷惑名實斷者。彼未達義，今詳經義。由現見有以世俗道斷八地惑後還退失結惡趣生，如喞達洛迦、曷邏摩子等。唯無漏慧能離有頂染，離已無有復結後有生，依此故言聖慧斷惑名為實斷，非此為遮世俗道力能斷惑義。故諸阿羅漢雖有剎那生，而皆法然起如是智我生已盡不受後有，諸佛出世正所作者，為令有情後生不續。世尊為欲顯自本意，故不稱讚世道斷惑，容於後時結後有故。唯聖慧斷能絕後生，世道無能令後生絕，故佛偏讚聖慧斷惑。若為暫斷惑諸佛出世，則諸佛出世唐捐其功，外道亦能成此事故。雖有聖道唯暫斷惑，亦有世道能永息生。然息一切生、斷一切煩惱唯聖慧力故佛偏讚，雖有聖慧斷煩惱已後還暫起而非諸佛出世唐捐，息多生故。<sup>31</sup>

《順正理論》說明聖慧無漏道與世俗道二者之間的差別在於：聖慧無漏道能斷有頂染結，盡離一切結縛，不受後有；世俗道雖不能斷有頂染結不受後有，但其拔除惑種的能力是與聖慧沒有差別的。而世尊是因為聖慧斷有頂染「不受後有」，故特別稱讚「聖慧斷惑」，並非說聖慧無漏道斷有頂染所證得的阿羅漢無退。因此一來、不還果有退，故阿羅漢果亦應有退，《俱舍論》所說「永拔惑種」便破。

<sup>30</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P711 下）。

<sup>31</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P711 下-712 上）。



## 2. 從「不受後有」論《俱舍論》「有學應不放逸非無學者」的主張

在破斥「聖慧斷惑名為實斷」，《順正理論》繼續對支持《俱舍論》「阿羅漢永拔惑種」主張的「有學應不放逸非無學者」論點予以評破。其曰：

然世尊言：「我說有學應不放逸非無學者」。此有別意。謂見有學退向道時由先已斷煩惱力故結後有生……許有聖者以世俗道離煩惱義必無不退滅盡定者，及不現起色界諸惑。先得滅定生色界理要染污心方結後有，無異界識結異界生。經既說彼後生色界，故知有學有退向道由先已斷煩惱勢力結後有生，其理決定，故薄伽梵勸諸有學令不放逸非無學者。諸無學者設退起惑，無容由彼結後有生，故佛無勞勸不放逸。以諸無學於絕後有所作已辦，故佛說彼已不放逸無勞更勸。或阿羅漢約諸漏盡，亦不應勸彼令修不放逸。<sup>32</sup>

於契經上佛說「我說有學應不放逸非無學者」，《順正理論》以為：佛勸令有學者不放逸是因為有學者退起煩惱結而生後有，無學者雖退起煩惱但不受後有，故佛勸「有學者應不放逸非無學者」。因此契經上「有學者應不放逸非無學者」非能證明「阿羅漢無退」的論點。

## 3. 從「證不生法」論阿羅漢仍有惑種

《順正理論》：

若彼復謂諸無學者已無惑種，不應起惑；學有惑種，起惑可然？不爾！……由與煩惱相違法生，斷諸繫得離繫得，依此位立煩惱斷名，非為欲令惑種無體。修習治道方名斷惑，如燈生闇滅、燈滅闇還生，斷惑及退應知亦爾。<sup>33</sup>

《順正理論》以為：斷煩惱是對治道與煩惱相違，使煩惱不生，非令惑種全無。譬如燈生暗滅，燈滅暗生，對治道只是障煩惱不生，若對治道起退煩惱便產生。《順正理論》接著從「超越斷修行方式」證得不還果的「異生」與「漸次斷修行方式」證得不還果的「聖者」退、不退生色界來論證「惑種」的有、無，並難破《俱舍論》阿羅漢無惑種故無退失的說法。其曰：

然彼所言諸從無色生色界者，若無色種彼定不應還生於色，以無色聖者不還生色故，此亦非理，不相似故。謂彼異生於有頂攝見斷惑斷未能作證，非在彼界有於見道所斷惑斷能作證義，必由先證見斷惑斷後方能證修斷惑斷。由此異生生無色界，必無能越有頂地者，引彼異熟業力盡時，色種雖

<sup>32</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P712 上）。

<sup>33</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P712 中下）。



無必還生色故。異生類生無色時，於色未能證不生法，以彼於後必生色故。  
生無色聖必已先斷有頂惑中見斷一分，於離色地修所斷時已離彼地定感色  
業，即於無色決定能證有頂地中修斷惑斷，聖從此界生彼界時，於色已能  
證不生法，以色於後必不生故。由此聖者後色不生，非為身中色種非有，  
故彼所說無色聖者色不生故。色種若無應不生色，定不應理。由此彼言異  
生與聖斷若無異，所得應同，理亦不然！斷有異故，謂先已說異生未能斷  
有頂地見所斷惑，故從無色定還生下，聖此相違斷，寧無異？<sup>34</sup>

《順正理論》以為：彼經部以「不還果聖者無退生色界」來證明阿羅漢無惑種其理不成，這當中須從「異生與聖者證不還果」的差異來辨明。「異生」（超越斷者）斷下八地「修惑」上生無色界，但因「見惑」未斷未能越「有頂地」，故當其生無色界異熟力盡時，必還生色界。「不還果聖者」（漸次斷者）因為先斷三界「見惑」再斷欲界、色界「修惑」上生無色界，其於斷色界「修惑」離色界感色業時，即於無色界決定能證「有頂地修斷惑斷」，於色界便證「不生法」不再受生於色界。故「異生退生色界」，「聖者不退生色界」的原因不是因為聖者「永拔惑種」的關係，而是在於一者未證「不生法」，一者證得「不生法」。因此聖者上生無色界若永拔惑種，當其退失時如何還生色界？故阿羅漢雖斷欲、色、無色界修惑不受後有，但其惑種應仍存。

以上為《順正理論》從「不受後有」駁斥「聖慧斷惑名為實斷」、「有學應不放逸非無學者」非說阿羅漢無退，從「證不生法」論證異生、聖者於退、不退生色界差別非是「無惑種」故阿羅漢有退，將《俱舍論》於有部「阿羅漢有退」所抽掉的「煩惱」的部份再度擺放進來。尤其從「阿羅漢仍有惑種」的主張，我們可以看到《順正理論》對說一切有部「三世法實有」的展現，其以為若無一恆存的法體（惑種）如何解釋異生、聖者於三界的生死流轉，故阿羅漢仍有惑種—即法體恆存。

由此我們已約略可以領略到雙方各自就契經上「阿羅漢有退」一事做出符合自宗的解釋，有部主張「三世法有」，故說契經上的阿羅漢是「起煩惱退」，故說「阿羅漢斷煩惱，非令煩惱全無，過去、未來煩惱性相猶實有故……若遇退緣為因引生未來煩惱，故必有起煩惱退義」；《俱舍論》主張「過去、未來非實有體，現在實有（蘊、處假，界實有）」，故說契經上的阿羅漢「非是起煩惱退」，其煩惱已永盡。不起煩惱退便不退失阿羅漢果，故其所退失當是「現法樂住」。接著我們繼續看《順正理論》對於《俱舍論》「時解脫退失現法樂住」的評破。

<sup>34</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P713 下-714 上）。



## (二)「時解脫」非退失現法樂住

在破斥「阿羅漢永拔惑種」之後，《順正理論》將面對到《俱舍論》以「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」兩個層次來詮解契經上有說「阿羅漢有退」、有說「阿羅漢無退」的現象，並將時愛解脫和不動解脫差別建立在退不退失現法樂住上，滿足了契經上的區別，證成其「阿羅漢不退」的主張。《順正理論》如何回應？以下討論之。

### 1.以「靜慮等持為應果性」破斥「無退阿羅漢果」之論

《俱舍論》將「應果性」與「靜慮等持」二分建立「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」兩個層次，《順正理論》則以「靜慮等持」為無漏定說明「靜慮等持亦為應果性」來破斥《俱舍論》的論點。《順正理論》曰：

經言：「不動心解脫身作證。我決定說無因緣從此退」，義准說餘容有退理。經主又說：「若謂有退由經說有時愛解脫，我亦許然。但應觀察彼之所退時愛解脫為應果性、為靜慮等。然彼根本靜慮等持要待時現前故名時解脫，彼為獲得現法樂住，數希現前故名為愛」。今於彼意未審了知言靜慮等持為有漏、無漏？若是無漏，無學身中無漏有為皆應果性，則為已許時愛解脫是應果性其理極成，便違彼宗應果無退。若是有漏非為極成，若謂過同，此無同理。此與不動相似說故，謂契經言不動解脫，許是無學身中無漏其理極成，契經既說時愛解脫，亦應極成許是無學身中無漏。<sup>35</sup>

《順正理論》以為：未知《俱舍論》所說的靜慮等持為「有漏有為法」還是「無漏有為法」？若「靜慮等持」為無漏法，無學身中「無漏有為法」皆為「應果性」，則退失靜慮等持的「時愛解脫」指的便是應果性。<sup>36</sup>就如契經上「不動解脫」說無學身中已達無漏，同是無學的「時愛解脫」亦應是無漏，故「時愛解脫」便是應果性。《順正理論》繼續用其他例子證明「時愛心解脫」為應果性，其曰：

又如不時成無漏故，謂契經說有阿羅漢不時解脫，彼此極成不時解脫是應果性。既有經說有阿羅漢名時解脫，亦應極成此時解脫是應果性。又如不動說作證故，謂如於不動說身作證，言不動解脫是應果性。經亦於時愛說身作證言，應時愛解脫亦是應果性。<sup>37</sup>

<sup>35</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 上）。

<sup>36</sup> 《順正理論》卷第六十八云：「又彼應言退靜慮者為於諸欲有離、無離？若言有離，則於離欲無所退失，而言退失離生喜樂豈不相違。」（大正二九，P714 下）。

<sup>37</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 上中）。



契經上說「阿羅漢不時解脫」是對「應果阿羅漢」的稱名，則契經上亦有說「阿羅漢時愛心解脫」，「時愛解脫」亦應是對「應果阿羅漢」的稱名。又契經上「不動心解脫身作證」指的是「應果阿羅漢」，則契經上亦有說「時愛心解脫身作證」，「時愛心解脫」指的亦應是「應果阿羅漢」。因此「時愛解脫」是應果性，若其「退失現法樂住」便是退失「應果」，便違汝宗「無退阿羅漢果」的主張。

以上是《順正理論》假設《俱舍論》所說的「靜慮等持」為無漏法，對《俱舍論》「退失靜慮等持」不退「阿羅漢果」的難破。那麼如果說《俱舍論》所說的「靜慮等持」不是「無漏定」，是「有漏定」？《順正理論》曰：

如契經說：「若由如是諸行相狀能於時愛心解脫中身已作證，後於如是諸行相狀不能如理數數思惟便退所證，乃至廣說」。若謂由此說彼應是有漏，非由無漏諸行相狀得阿羅漢，此於後時有數思惟、有不思惟、不退及退可應正理。此亦不然，依類說故！謂經不說此即是彼，但約種類言於後時有數思惟、不思惟等。此中意說學、無學位同以非常等行觀色取蘊等境，如言應服先所服湯或過同故，謂以有漏諸行相狀證得時愛心解脫者，亦無於後以前行等數數思惟，非前所修現法樂住加行即是後時現法樂住自體，故此所說非證有漏。由此不應作如是詰：但應觀察彼所退等。<sup>38</sup>

《順正理論》以為：契經上雖有說：「若由如是諸行相狀能於時愛心解脫中身已作證，後於如是諸行相狀不能如理數數思惟便退所證」，但《俱舍論》非能以此推論「時解脫阿羅漢」所退失的「靜慮等持」是先前的「有漏定」的現法樂住，非是後時所得的「無漏定」，故得出「阿羅漢無退阿羅漢果」的結論。因為若說這當中有學、無學生起的「靜慮等持」有前、後的差別，就「法體」來看，有學者雖以有漏定證得「無學時解脫」，但在「入無學之後」生起的靜慮等持「無漏法體」則不同於「未入無學之前」的靜慮等持「有漏法體」，故當聖者已證得阿羅漢後其所退失的應是「無漏法體」，而非是「有漏法體」。故阿羅漢所退的靜慮等持非是「有漏定」而是「無漏定」。

總上所說，《俱舍論》所說的靜慮等持為「應果性」，故阿羅漢退失「靜慮等持」即退失「阿羅漢果」。因此汝宗「阿羅漢果無退，但就其根性上的鈍、利有退失和無退失現法樂住」的立論是不成立的。

<sup>38</sup> 《順正理論》卷六十八（大正二九，P714 中）。





## 2. 「時解脫」非指現法樂住

在難破《俱舍論》「時解脫」退失靜慮等持，非應果性的立論後，《順正理論》繼續對「時解脫退失現法樂住」的解釋作出評破，其曰：

又彼所言時愛解脫即是根本靜慮等持，其理不成。以契經說：等持、解脫性各別故。如契經言：為先等持後解脫，為先解脫後等持，乃至廣說。雖復有說現法樂住即是時愛心解脫體，然不應理，曾無說故。謂曾無經作如是說：時愛心解脫即現法樂住。但是童 豎居自室言，若謂所言雖無經證然有決定正理可依，謂此如彼說有退故。如說有退現法樂住，亦說有退時愛解脫，故知此彼名異義同，如是所說理趣非善，立所許等多過起故。<sup>39</sup>

《順正理論》以為：雖然契經上有說「退失現法樂住」，有說「退失時愛心解脫」，但並無說「退失現法樂住者即時愛心解脫」，而且契經上有言「靜慮、解脫」性各別，故應將二者分開視之。然而《俱舍論》卻以《中阿含經》佛告阿難時愛心解脫、不動心解脫者有退失現法樂住，進而推論「不動心解脫」無退失現法樂住，「時愛心解脫」退失現法樂住，將「退失現法樂住」與「時愛心解脫」視為「名異義同」，《順正理論》則以為是童 豎居自室言，不應理。那麼「時解脫」應作何解釋？《順正理論》曰：

謂我宗許於現法樂，若不動法唯有受用退。若時解脫亦有已得退。非不動法亦退自在，但餘事務無暇現前，雖暫不現前而不失自在。若異此者，現法樂住通以有漏、無漏為體，並由事務不現在前是則皆應退失自在。後於自在既求證得，應有為得未得退義。然佛遮此為得未得，說退不退法二阿羅漢故。又聖教中唯以解脫為珍貴故，此既無退應唯說有一阿羅漢，然經說餘、餘處、餘類退現法樂，及有說餘、餘處、餘類退時解脫，故知時解脫非現法樂住。由斯理趣應斥彼說但是童豎居自室言。<sup>40</sup>

《順正理論》以為：聖教中以解脫為最珍貴，若「阿羅漢無退（阿羅漢果）」應只說有一阿羅漢，為何要說有「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢？又不動心解脫有「受用退」，時愛心解脫有「受用退」亦有「已得退」。而異於「無學不動心、時愛心解脫」的行者，於阿羅漢果尚未證得，於後時修行加行方能證者得為「為得未得退」。由於「為得未得退」不屬於「無學」，故於契經上佛遮「為得未得退」不說，而從「受用退」、「已得退」來說「時解脫」、「不時解脫」阿羅漢，故知「時解脫」、「不時解脫」是對於阿羅漢有退、無退（阿羅漢果）而說的。

<sup>39</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 中）。

<sup>40</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 中下）。



### （三）「瞿底迦」非有學時解脫

《俱舍論》以《增十經》說時愛心解脫為「應起」非「應證」，故說「時愛心解脫」非指阿羅漢「應果性」，判六次退反的時解脫瞿底迦為有學聖者。《順正理論》以為：

然彼所責何故於此《增一經》（《增十經》）中再說應果，今詳再說正為顯示有退、不退二種應果。然此中說時愛應起、不動應證別有所因，謂為令知時愛解脫恒時尊重加行所持，方免退失恐退失故，應數現前故說應起。不動解脫必無退理但證得時名辦所作，故但於彼說應證言。<sup>41</sup>

《增十經》說時愛心解脫為「應起」是恐退失阿羅漢果，應數數令現法樂住現前，恆時尊重加行守護以免退失故稱為「應起」，由此則知「時愛心解脫」指的亦是應果阿羅漢。《順正理論》續曰：

又彼自問：若時解脫非應果性，何故契經言時解脫應果？彼即自答謂：「有應果根性鈍故，要待時故定方現前，若與彼相違名不時解脫」。彼如是答，其義不成，有學亦應如是說故。謂學亦有根鈍利別、待不待時定現前，故應得時解脫、不時解脫名。然無此名，故是僻執……由此彼釋喬底迦經言：「喬底迦昔在學位，於時解脫極嗷味故，又鈍根故數數退失，深自厭責執刀自害。由於身命無所戀惜，臨命終時得阿羅漢便般涅槃，故喬底迦亦非退失阿羅漢果」。此與聖教都不相符，若在學位有時解脫為所味者，理則應成；在有學位名時解脫，然無聖教說如是言。若有學時未解脫，故不可說為時解脫者。既未解脫不應言彼學位已得時解脫性為所嗷味，故彼釋此喬底迦經亦依僻執。<sup>42</sup>

對於《俱舍論》於契經上「時解脫應果」解釋，《順正理論》則以為：就有學者來看，有學者也有根性「利、鈍」，「待、不待時」定現前，應亦名「時解脫」、「不時解脫」名，但經上無有此說是因為有學尚有餘惑未斷盡，未得解脫故不立解脫名。因此《俱舍論》判「無學時解脫瞿底迦」為「有學」於理不成。

那麼「時解脫瞿底迦」既然不是有學聖者，又如何說他是無學聖者？《順正理論》從「瞿底迦殺身」一事來判定，其曰：

謂諸聖者極怖後有，煩惱能為後有近因。聖既見彼猛利過失，於能棄惑違後有道若一暫退不能現行尚應粉身，況頻退者。彼自知應果由此必還證，深見煩惱現行過失，欣先所退阿羅漢果故自殺身取阿羅漢。諸有學者曾未證得應果妙樂，尚許厭怖煩惱現行執刀自殺，況阿羅漢過彼千倍。然唯退

<sup>41</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P714 下-715 上）。

<sup>42</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P715 上）。



失阿羅漢果有怖煩惱而自害義，自知死後惑不生故。本有學者自知命終煩惱，必行更招後有增生死苦，何容自殺？若如彼釋，則喬底迦應甚庸愚無端自殺。<sup>43</sup>

有學聖者猶有餘惑未盡仍受後有，即使殺身只有增加生死輪迴之苦。無學者已不受後有，深見煩惱再度現行而使其退失，故殺身以令不起煩惱退，故時解脫喬底迦為「無學阿羅漢」。

以上是《順正理論》從「不受後有」、「不生法」、「時解脫非退失現法樂住者」、「喬底迦殺身不受後有」對於《俱舍論》「聖慧斷惑名為實斷」、「有學應不放逸非無學者」、「時解脫退失現法樂住」、「喬底迦為有學」論點的難破，《順正理論》以「阿羅漢仍有惑種」、「靜慮等持為應果性」將原本《俱舍論》於有部「阿羅漢有退」中抽離掉的「煩惱」的部份再度置放回來。那麼究竟「阿羅漢起退」時是否有「煩惱」的生起？以下繼續做一探討。

#### 四、「阿羅漢有退無退」論議之檢討

從上所說阿羅漢退轉一事，我們可以看到《俱舍論》與《順正理論》都站在自宗教說、教理的立場去提出主張與解說。《俱舍論》將有部的「阿羅漢有退」區分出「阿羅漢有退」、「阿羅漢無退」兩個問題來討論，「阿羅漢無退」是探討「阿羅漢有、無煩惱」，「阿羅漢有退」是探討「阿羅漢退失的是阿羅漢果或是現法樂住」，將有部阿羅漢起煩惱退的部分區隔出來，並予以取消。《順正理論》則以「阿羅漢仍有惑種」、「未證不生法」、「不受後有」來重申「法體恆存」在整個因緣果報、生死流轉的合理性，故阿羅漢仍有起退的可能性。然而「斷盡三界見修惑、不受後」我們才稱其為阿羅漢，阿羅漢是否還會再起煩惱退？有關修驗上的問題，本文可能無法有所解釋，但是有部於阿羅漢起退的狀態的論義，或許可以再提供我們對於這一問題的了解。

##### (一) 退失阿羅漢果者「命終前必復證得阿羅漢果」

阿羅漢雖然會起煩惱退，但卻是「未還得必不命終」的情形，《大毘婆沙論》曰：

根本沙門果若未還得無命終義，若退彼向雖未還得容可命終，所以者何？根本果位易見、易施設，謂此是預流果乃至此是阿羅漢果，是故退已若未還得必不命終。向位難見、難施設，故從彼退已雖未還得有命終義。<sup>44</sup>

<sup>43</sup> 《順正理論》卷第六十八（大正二九，P715 中）。

<sup>44</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P317 中）。



有部以為時解脫阿羅漢起煩惱退，但於命終之前必定還得阿羅漢果，其原因是：行者於「向道」與「根本沙門果」的斷證有所差別。向道是難見、難施設，因為要從向道生起加行道無間道摧破難越、難度的煩惱惑才能證的果位，因此若於向道退失，行者無再生起加行道斷煩惱，於命終前便不得此向道的勝法；根本沙門果位是聖者已摧破難越、難度的煩惱惑入根本沙門果位，於根本果位生起易見、易施設的解脫道，因此當聖者退失根本沙門果位，於命終前便能又證得果法。又《大毘婆沙論》曰：

復次根本果位所有結斷是所作及所作究竟，所有聖道是功用及功用究竟，故退果時若未還得無命終理。向中結斷是所作非所作究竟，所有聖道是功用非功用究竟，故退向時雖未還得有命終義。

復次根本果位容諸行者廣修聖道，故退果時若未還得無命終理。向中不容廣修聖道，故退向已雖未還得有命終義。<sup>45</sup>

根本沙門果是聖者經過廣大加行、證得究竟的聖道和斷除究竟的縛煩惱惑所得，是最安隱處，因此當聖者從已證之者退失所得最安隱處根本沙門果時，故必當在命終之前再度證得。

從命終前必證回果位來看，阿羅漢還是「不受後有」；從證得究竟的聖道和斷除究竟的結縛煩惱惑來看，阿羅漢退失果位於命終必證回阿羅漢果，阿羅漢強大的果證其實是沒有受到減少。

## （二）阿羅漢起退的狀態

我們再來看有部對於聖者退失根本沙門果情況的形容，《大毘婆沙論》：

問：諸已退者住經幾時？答：住經少時乃至未覺彼尋，覺已速修勝進。（1）

<sup>45</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P317中下）。此外於同一卷中，還有其他論述：「（1）復次根本果位諸瑜伽師於果發起增上慶悅，如務農者於六月中修治稼穡後收子實積置場中生大慶悅，此亦如是，故退果時生大憂惱，若未還得終不捨命。向中不爾故，退彼時雖未還得有命終義。（2）復次根本果位具三因緣：一捨曾得道，二得未曾得道，三證結斷一味得，故退果時若未還得必不命終。向即不爾，故退彼位雖未還得容可命終。（3）復次根本果位具五因緣：一捨曾得道，二得未曾得道，三證結斷一味得，四頓得八智，五一時修十六行相，故退果時若未還得無命終理。向中不爾，故退彼時雖未還得有命終義。（4）復次根本果位是瑜伽師最勝安隱休息之處，故退果時若未還得無命終義。向即不爾，故退彼時雖未還得有命終理。……（5）復次根本果位諸瑜伽師能善了知功德過失，功德者謂道及道果，過失者謂生死因果，故退果時若未還得無命終理。向中不爾，故退彼時雖未還得有命終義。（6）復次根本果位諸瑜伽師方能善取四聖諦相；向中不爾，事未成故。如人道行於四方相未能善取，若坐一處方能善取。果、向亦然，故退果時若未還得無命終理，若退向時雖未還得有命終義。（7）復次根本果位若退失時有證知者，故未還得必不命終。退失向時無證知者，故未還得有命終義。如村邑中若被劫奪有證知者速可還得，兩村邑間若被劫奪無證知者難可還得。（8）復次根本果位諸瑜伽師先廣加行安足堅固，由此退時若未還得終不捨命。向中不爾，故退彼時若未還得有命終理。」（大正二七，P317中下）。



復次彼起煩惱現前退時，深生慚愧速即令斷。如明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不。如是行者起煩惱時深生慚愧，勿有諸佛或佛弟子或餘善人知我者不，故速令斷還復本位。(2) 復次彼起煩惱現前退時燒身心故速令還滅。如軟體者迸火觸身不能堪耐速即除滅。復次彼起煩惱現前退時，嫌臭穢故速便除斷，如樂淨人有少糞穢墮彼身上速即除洗。(3) 復次彼起煩惱現前退時，身心重故速便棄捨，如羸弱者忽得重擔力所不逮速即棄之。

有作是說：退者不定，不自在故。起諸煩惱或速能斷還復本位，或經久時方得本果。謂以欲界聞、思慧力引起修慧聖道現前，轉信勝解成見至根，然後復趣阿羅漢果，故彼退已遲速不定。

問：若退不還、阿羅漢果已，為復作彼不應作事耶？答：不復能作。所以者何？退上果者所作事業與先未得上果聖人事業異故。<sup>46</sup>

從「住經少時乃至未覺彼尋，覺已速修勝進」、「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」、「如樂淨人有少糞穢墮彼身上速即除洗」、「身心重故速便棄捨」，可以看到有部所說的阿羅漢起煩惱退是一種非常微細的狀態，一剎那或者更微細的剎那間阿羅漢失去念頭起退，但一覺知變又立刻證得阿羅漢果。並且當阿羅漢退失時，也不會再犯所不應做事，不會造後有業。因此對阿羅漢來說這樣的退失只是顛簸了一下，對於其所斷除的三界見、修惑的修證並非產生動搖。

從以上所說我們可以知道有部所說的「阿羅漢有退」是一種細微、短暫退失，覺之後立證回的情況，對於這樣的一種狀態有部將之判為「阿羅漢退失阿羅漢果」。然而有部這種「明眼人晝日平地忽自顛蹶，速起四顧勿有他人見我者不」等微細、短暫的退失是不是可以說為「阿羅漢退失阿羅漢果」、「阿羅漢起煩惱退」是可以質疑的，而其所以主張是起煩惱退我們可以大致歸結是有部因為主張「三世法有、結體恆存」。但如果從《俱舍論》的「阿羅漢無退阿羅漢果，但退失現法樂住」來看，或許可以說是《俱舍論》對於有部阿羅漢退失的情形的另一種判定，以為這樣的退失只是現法樂住的退失，並非退失阿羅漢果，故其運用教說、教理來加以駁斥。

<sup>46</sup> 《大毘婆沙論》卷第六十一（大正二七，P319 中下）。



文獻上阿羅漢有退無退的討論至此，阿羅漢有所退失是雙方所共許的，然而退失的是阿羅漢果或者現法樂住、起不起煩惱退都是有可議論的空間，而判定是起煩惱退或是退失現法樂住，應有論師各自體證的抉擇在其中。然若不從修證的經驗來看，從雙方自宗三世法有無教理的立場所立論阿羅漢有退無退，其主張是告有所失。印順法師在《性空學探源》一書以為：「近人有云：佛法之發揚空義，與解脫生死有必然關係，這話很對。解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。『生滅滅已，寂滅為樂』，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用『無相』、『寂滅』等字樣，如稱涅槃為『無相界』等。但『終歸於空』與『終歸於滅』，歸結是相同的；空與無相，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。另一方面說，生死解脫，雖只是蘊法等上無人我，但蘊法若是實有，得無餘涅槃後又究竟如何？如是考察，就可以見到一切有為法的實有是成問題的。若說這些法都有實在體性，既有自性，無餘涅槃後沒有了因果，就應該還是存在。儘管一切有部的三事實有論者說：涅槃時，現在法的作用剎那消滅後歸於過去；過去的在過去，未來的住未來，相續蘊聚不生就是了。到底這個過未實有是難得理解的。尤其是過未體無論者，他們將一切業果都建立在現在；無餘涅槃是要消滅現在的惑業果報，泯寂五蘊。在過未無體論者看，現在法無，直等於一切法沒有，所以必然有一切盡歸於空的要求。若如後代真常論者在一切有為因果後面，建立一個常住不變的實在性，尚有可說；否則，無餘涅槃後生死的根本斷截了，蘊等諸法直不知其所往，所以經說：『不見往東西南北四維上下而去』！這不是空是什麼？一切諸法，本是如幻的因果作用，有，只是如幻的有，當體本是不可得的。現在涅槃寂滅，只是截斷其如幻因果，還它個本來如是，不是本有今無，有個什麼實在的東西被毀滅了。必然要如是承認一切空，才能斷除所有的過失與疑惑，在理論上完滿的安立起來。不但已無已滅者是空，還要未滅未無的一切法與空相順不違，所謂諸法當體即空，過未體無者的理論才算達到完滿；不然，承認三世實有，還要好些」。<sup>47</sup>

## 結語

在繼承有部百年的修行上，《俱舍論》主張「阿羅漢不起煩惱退」抉擇了說一切有部「三世法有」、「阿羅漢起煩惱退」理論上的缺失，然而其對於有部「阿羅漢有退」的情況亦是給予了一個既合理又不違反「阿羅漢已斷煩惱」的解釋，將有部修證上的發現和契經上的記載置放到一個合身的理論裡頭。

<sup>47</sup> 印順法師，《性空學探源》（台北：正聞，1992.04），PP111-113。



然《順正理論》云：「又彼應言退靜慮者為於諸欲有離、無離？若言有離，則於離欲無所退失，而言退失離生喜樂豈不相違」<sup>48</sup>，對於《俱舍論》的分判《順正理論》仍是以為那便是阿羅漢起煩惱退的狀態。儘管這樣的論辯是可以繼續發展下去，但《俱舍論》「阿羅漢退失現法樂住」與《順正理論》「不受後有」、「未證不生法」的看法已經讓我們對「阿羅漢有退無退」這一諍論有更進一層的了解。

以上於部派佛教「阿羅漢退轉」之討論如有錯誤之處，祈請前輩學者予以指正。

## 五、參考書目

### (一)《大正新脩大正藏》典籍

- 1.東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正新脩大正藏》第一冊，No.26。
- 2.五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正新脩大正藏》第二七冊，No.1545。
- 3.尊者世親造，唐·玄奘譯，《俱舍論》，《大正新脩大正藏》第二九冊，No.1558。
- 4.尊者眾賢造，唐·玄奘譯，《順正理論》，《大正新脩大正藏》第二九冊，No.1562。
- 5.唐·釋普光述，《俱舍論記》，《大正新脩大正藏》第四一冊，No.1821。
- 6.唐·釋法寶撰，《俱舍論疏》，《大正新脩大正藏》第四一冊，No.1822。

### (二) 近人論著

- 1.平川彰著，莊崑木譯 2002 《印度佛教史》，台北：商周出版。
- 2.印順法師 1968 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞出版社。
- 3.印順法師 1981 《大乘初期佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社。
- 4.印順法師 1985 《空之探究》，台北：正聞出版社。
- 5.印順法師 1988 《印度之佛教》，台北：正聞。
- 6.印順法師 2005 《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社。
- 7.李世傑 1961 《印度部派佛教哲學史》，台北：台灣佛教月刊。
- 8.李世傑著，廣淨法師校對 2000 《俱舍學綱要》(修訂版)，新竹：出版不詳。
- 9.呂澂 1982 《印度佛學思想概論》，台北：天華出版公司。
- 10.(俄)舍爾巴茨基(Stcherbatsky, T.)著，立人譯 1994 《小乘佛學》，北京：中國社會科學。
- 11.悟殷法師 2001 《部派佛教系列上編：實相篇、業果篇》，台北：法界出版社。
- 12.悟殷法師 2003 《部派佛教系列中編：修證篇》，台北：法界出版社。
- 13.張曼濤主編 1978 《俱舍論研究》(上)，台北：大乘文化出版社。
- 14.張曼濤主編 1979 《俱舍論研究》(下)，台北：大乘文化出版社。

<sup>48</sup> 《順正理論》卷第六十八(大正二九，P714下)。



- 15.張曼濤主編 1979《部派佛教與阿毗達磨》，台北：大乘文化出版社。
- 16.楊白衣著 1998《俱舍要義》，台北：佛光文化。
- 17.演培法師 1971《俱舍論頌講記》，台北：中華大典編印會。
- 18.演培法師 1975《印度部派佛教思想觀》，台北市：中華大典編印會。
- 19.演培法師釋註 1989《異部宗輪論語體釋》，台北：天華出版公司。