



《俱舍論》見、緣、事三現觀於漸現觀、頓現觀諍論 立場之探討¹

林育民

華梵大學東方人文思想研究所博士班二年級

提要：

「漸現觀」和「頓現觀」是部派佛教中討論的一個議題，從《大毘婆沙論》到《雜阿毘曇心論》裡頭有著「漸現觀者」和「頓現觀者」的爭論，「漸現觀者」以「自相、共相」的立場主張漸現觀；「頓現觀者」以「一相」的立場主張頓現觀，到了《俱舍論》的時候則提出「見、緣、事三現觀」。「漸現觀者」和「頓現觀者」的主張對《俱舍論》見、緣、事三現觀有著什麼樣的影響，《俱舍論》見、緣、事三現觀對於「漸現觀者」和「頓現觀者」的主張有著什麼樣的抉擇？本文即就著「漸現觀者」和「頓現觀者」這兩條脈絡，到《俱舍論》見、緣、事三現觀的發展作一探討。《俱舍論》見、緣、事三現觀並沒有從漸現觀者和頓現觀者「自相、共相」、「一相」的立場去論究現觀的問題，而是以一慧觀的見、緣、事三種現觀來處理現觀漸頓的問題，並且抉擇了漸、頓現觀者論議上的優點，和對舊有現觀法義的發明。

關鍵字：

漸現觀、頓現觀、見現觀、事現觀、大毘婆沙論、俱舍論

¹ 感謝評審寶貴的意見與指正。



一、前言

部派佛教的各各部派就著各自的契經，依循著佛陀的教法提出教證，並依著自宗於法義上的論議提出理證來主張某些觀點。在入見道位四聖諦的現觀上，部派間從說一切有部、大眾部以來有著「漸現觀」和「頓現觀」的看法，而這些評論到了《俱舍論》時提出了「見現觀、緣現觀、事現觀」三種現觀，說明見道生起無漏慧觀漸現觀每一諦理，而在現觀每一諦理中對於其他各諦也有著「知苦、斷集、證滅、修道」的作用。《俱舍論》這一主張的形成上有著其法義的歷史發展，本文欲就這一發展的爬梳來看《俱舍論》於當中的決擇和發明，並且對於其觀點的意義作一探討。

二、說一切有部於漸現觀的主張

在進入有部漸現觀主張前，先就「現觀」一義作一說明。有部以為行者從五停心觀起四念住，從四念住起順決擇分的煖、頂、忍、世第一法觀四諦十六行相。煖、頂法各觀三界四諦十六行相，如此熟修後至中品忍則減緣滅行，減至世第一法觀欲界苦諦下一行相一剎順入見道，生起無漏慧如實知見法之無我等實相。

《瑜伽師地論》則云：「由能知智與所知境，和合無乖，現前觀察，故名現觀」²，現觀是經由智慧正確地知見對象使合於真理，成為真理的實現；是自己對於真實完全地把握。³

從見道所斷惑來看，見道主要是斷除身見、戒禁取見、疑三結⁴，經由智慧的簡擇達到擇滅，斷除一種沒有一個真實的作者和受者、無體、無境相的結惑，⁵了達諸法無我的如實之見。然這種如實之見，還不是究竟斷除惑結，還要經過修道才能完全地斷除煩惱。接著我們就有部四諦漸現觀的主張來做一說明。

² 《瑜伽師地論》卷 34，(CBETA, T30, no. 1579, p. 476, a10-11)。

³ 早島鏡正，〈Abhisamaya (現觀) について〉，《印度佛教學研究》，V.4 n.2 (1956)，頁 240。

⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 46：「預流於此十隨眠中已永斷六，謂五見疑。此中唯說永斷三結不說六者，但說轉故。謂此六中有身見是轉，邊執見是隨轉；戒禁取是轉，見取是隨轉；疑是轉，邪見是隨轉。已說轉當知亦說隨轉，是故但說永斷三結」，(CBETA, T27, no. 1545, p. 239, a5-10)。

⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 25：「何緣定無退先果者？以見所斷依無事故。謂有身見依我處轉，見所斷惑此見為根。我體既無名、依無事，以無事故，必無退理……見所斷惑計有我等，非諸諦境有我等相，以無事故，與修斷別，謂於色等所緣境中我見妄增，作者、受者自在而轉，非實我性」，(CBETA, T29, no. 1558, p. 129, c19-29)。



(一) 有部諸法「自相、共相」的論究與「漸現觀」

對於四諦現觀的情況,《大毘婆沙論》曰:

或復有執,於四聖諦得現觀時頓而非漸,為斷彼執顯於四諦得現觀時漸而非頓。見所斷惑如修所斷,不應一時斷一切故。若於四諦得現觀時頓非漸者,便違聖教,如契經說,給孤獨長者來詣佛所白佛言:世尊,於四聖諦得現觀時,為頓為漸?世尊告曰:如四椀梯,漸登非頓。⁶

就於教證而言,有部舉出契經上佛與己孤獨長者的問答來做為依據,主張四諦應該是漸現觀而非頓現觀。在法義的論究上,說一切有部阿毘達磨在自相、共相分析上的發展,對於見道現觀有著影響。

自相、共相的觀察印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》指出有「古型阿毘達磨」和「晚出阿毘達磨」的差別,而此處有部所說的是「古型阿毘達磨」之後的發展。⁷對於有部自相、共相的內涵,印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》列舉出《大毘婆沙論》「自相即自性」的論議,其曰:「諸法自性,即是諸法自相。同類性是共相」。⁸所謂「自性」(svabhāva)是「自身特有的性質」,或者「事物分類所依賴的事物自身特有之性質,根據此『自性』的不同而能劃分為不同種類的「法」(dharma)」。⁹由此,自相即是分析出每一法的個別、單一的本質,而共相即是每單一法共同的特性。

除此之外印順法師還指出有部在自相、共相的分析上,經由「攝」的分別,還發展出「假與實的分別」、「事與理的分別」。「假與實的分別」即自相約一物說,共相約多物說,如約色蘊說是自相,通約二蘊或五蘊說是共相分別;「事與理的分別」究極一一法的自性是自相,而其普遍的理性,如苦、空、無常、非我等四

⁶ 《大毘婆沙論》卷 51, (CBETA, T27, no. 1545, p. 264, c29-p. 265, a6)。

⁷ 印順法師,《說一切有部為主的論書與論師之研究》(新竹:正聞,1968),頁 89。

⁸ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》,P87。《大毘婆沙論》卷 38, (CBETA, T27, no. 1545, p. 196, c25-26)。

⁹ 陳世賢,「『法體』與『時間』關係之研究—以《俱舍論》與《順正理論》對『三世實有』之論辯為主」:「svabhāva 一般被譯為『自性』,它是由 sva (自身) 加上 bhāva 組合而成。Bhāva 是從動詞詞根 bhū 演變而來,bhū 是「發生」、「發起」、「存在」的意思,作為名詞之 bhāva 則指「存在的變化」(becoming) 或「存在的狀態」(state of being),也具有「性質」(nature, character) 的意思。Sva 和 bhāva 所行的複合詞 svabhāva, 則指「自身特有的性質」,進一步說,是指變化之存在物 (bhāva) 被後的本質。在佛學中,svabhāva 類似析方哲學所謂「本質」(essence),也就是事物分類所依賴的事物自身特有之性質,根據此『自性』的不同而能劃分為不同種類的「法」(dharma),台北:文化大學哲研所博士論文,2008), P21-P22。印順法師《說一切有部為主的論書與論師之研究》:「說一切有部論師,對世間、身心一切現象,了解為複雜的綜合體;分析複合體而發現內在單一性的本質,就是自性」,頁 231。



諦的十六行相為共相。¹⁰有部這樣自相、共相的分析亦形成了其於進入見道現觀的修習方法，影響了有部在現觀上的主張，《大毘婆沙論》曰：

問：修煖加行其相云何？答：以要言之，三慧為相。謂聞所成慧、思所成慧、修所成慧。問：云何修習聞所成慧？答：修觀行者，或遇明師為其略說諸法要者，唯有十八界、十二處、五蘊，或自讀誦素怛纜藏、毘奈耶藏、阿毘達磨藏，令善熟已，作如是念：三藏文義甚為廣博，若恒憶持令心厭倦，三藏所說要者唯有十八界、十二處、五蘊。作是念已，先觀察十八界，彼觀察時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼界，乃至此名意識界。自相者謂此是眼界自相，乃至此是意識界自相。共相者謂十六行相。所觀十八界，十六種共相，彼緣此界修智修止。¹¹

在這一段引文中說明行者要起煖法之前，須先從聞、思、修所成慧修起。聞所成慧即或遇明師，或讀誦經藏觀而知一切萬法化約為十八界、十二處、五蘊。故行者首先觀察十八界眼、耳、鼻、舌、身、意識界名，眼至意識的自相，苦、空、無常、非我等十六共相，緣此十八界修智修止。於十八界修智修止已熟修，復修十二處，《大毘婆沙論》續曰：

於十八界修智止已，復生厭倦作如是念：此十八界即十二處，故應略之入十二處。謂十色界即十色處，七心界即意處，法界即法處。彼觀察此十二處時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名眼處，乃至此名法處。自相者謂此是眼處自相，乃至此是法處自相。共相者謂十六行相。所觀十二處，十六種共相，彼緣此處修智修止。¹²

於十二處亦進行名、自相、共相的觀察分析，即觀察眼至法處名，眼至法處自相，苦、空、無常、非我等十六共相，緣此十二處修智修止。於十二處修智修止已熟修，復修五蘊，《大毘婆沙論》續曰：

於十二處修智止已，復生厭倦作如是念：此十二處，除無為即五蘊，故應略之入於五蘊。謂十色處及法處所攝色即色蘊，意處即識蘊，法處中受即受蘊，想即想蘊，餘心所法不相應行即行蘊。彼觀察此五蘊時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名色蘊，乃至此名識蘊。自相者謂此是色蘊自相，乃至此是識蘊自相。共相者謂十二行相，所觀五蘊，十二種

¹⁰ 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 88-頁 89。

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，(CBETA, T27, no. 1545, p. 34, a21-b5)。

¹² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，(CBETA, T27, no. 1545, p. 34, b5-13)。



共相，彼緣此蘊修智修止。¹³

於十二處修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此十二處即五蘊，觀五蘊名、自相、共相，緣此五蘊修智修止。在五蘊中觀察色、受、想、行、識自相，由於五蘊是將十二處去除無為而攝於當中，無為屬為滅諦，故於五蘊中觀十二共相。

從上所論有部自相、共相的觀察，即觀察各別界、處、蘊中做某一類有共同特性事物的聚集，並且能和其他群聚類型在特性上有所區別的法觀察其自相；觀察所有群聚之法的普遍之理十六行相為共相，從界、處、蘊層層收攝（假實的分別與事理的分別）。這種一方面觀察法的自相，一方面觀法的共相的修習方法一直延續到四聖諦的觀察，《大毘婆沙論》曰：

於五蘊修智止已，復生厭倦作如是念：此五蘊并無為，即四念住，故應略之入四念住。謂色蘊即身念住，受蘊即受念住，識蘊即心念住，想行蘊并無為即法念住。彼觀察此四念住時，立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名身念住，乃至此名法念住。自相者謂此是身念住自相，乃至此是法念住自相。共相者謂十六行相。所觀四念住，十六種共相，彼緣此念住修智修止。¹⁴

於五蘊修智修止已熟修，復生厭倦作如是念：此五蘊即四念住，觀四念住名、自相、共相，緣此四念住修智修止。至此行者已將萬法、十八界、十二處、五蘊一層一層收攝、化約、簡約至四念住來作自相、共相的觀修。《大毘婆沙論》續曰：

於四念住修智止已，復生厭倦作如是念：此四念住，除虛空非擇滅即四聖諦，故應略之入四聖諦。謂有漏法果分即苦諦，因分即集諦，擇滅即滅諦，對治即道諦。彼觀察此四聖諦時立為三分，謂名故、自相故、共相故。名者謂此名苦諦，乃至此名道諦。自相者謂此是苦諦自相，乃至此是道諦自相。共相者謂四行相，所觀苦諦四種共相，一苦二非常三空四非我；四行相所觀集諦四種共相，一因二集三生四緣；四行相所觀滅諦四種共相，一滅二靜三妙四離；四行相所觀道諦四種共相，一道二如三行四出。彼緣此諦修智修止，於四聖諦修智止時，如見道中漸次觀諦，謂先別觀欲界苦，後合觀色無色界苦。先別觀欲界集，後合觀色無色界集。先別觀欲界滅，後合觀色無色界滅。先別觀欲界道，後合觀色無色界道。如是觀察四聖諦時，猶如隔絹觀諸色像，齊此修習聞所成慧方得圓滿。

¹³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，(CBETA, T27, no. 1545, p. 34, b14-23)。

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，(CBETA, T27, no. 1545, p. 34, b23-c3)。



依此發生思所成慧，修圓滿已。次復發生修所成慧即名為煖，煖次生頂，頂次生忍，忍次生於世第一法，世第一法次生見道，見道次生修道，修道次生無學道，如是次第善根滿足。¹⁵

至此由四念住略入四聖諦，觀察苦、集、滅、道四聖諦自相，並就每一諦下觀察其共相。已熟修後，則進一步觀察欲、色無色界苦和欲、色無色界集、滅道，於聞所成慧得圓滿。由於有部自相、共相分析的關係，觀察四聖諦時是就苦、集、滅、道諦個別自相觀察，到了入見道則是漸次現觀四聖諦。

（二）現觀觀共相，但不頓觀

如上所述，行者在觀察四諦時，一方面觀察苦、集、滅、道四諦自相，一方面觀察苦、集、滅、道諦下各自四行相。而當行者進入見道現觀時，有部以為行者在現觀時所觀的是「共相」而非「自相」，《大毘婆沙論》曰：

問：現觀諦時為觀自相、為觀共相？設爾何失。二俱有過，所以者何？若觀自相，諸法自相差別無邊，應無觀諦得究竟者。且地自相無邊差別，觀未窮盡而便命終，況更能觀諸餘自相。若觀共相，如何四諦不頓現觀？復於何時以如實智觀諦自相？於諦自相若不能觀，云何名為現觀諦者？答：應作是說觀於共相。¹⁶

如果現觀是觀自相的話，諸法有無邊的差別無法觀盡；而如果觀共相的話，是觀諸法的普遍理性、共同之理，那麼應該說頓現觀而非漸現觀。《大毘婆沙論》曰：

問：如何四諦不頓現觀？答：現觀諦時雖觀共相而不現觀一切共相，謂但現觀少分共相。然自、共相差別無邊，且地大種亦名自相亦名共相，名自相者對三大種，名共相者一切地界皆堅相故。大種造色合成色蘊，如是色蘊亦名自相亦名共相，名自相者對餘四蘊，名共相者諸色皆有變礙相故。即五取蘊合成苦諦，如是苦諦亦名自相亦名共相，名自相者對餘三諦，名共相者諸蘊皆有逼迫相故。思惟如是共逼迫相，即是思惟苦及非常、空、非我相，亦即名為苦諦現觀。如是現觀若對諸諦名自相觀，若對諸蘊名共相觀。由對諸蘊名共相觀，故現觀時名觀共相；由對諸諦名自相觀，故於四諦不頓現觀。¹⁷

¹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 7，(CBETA, T27, no. 1545, p. 34, c3-26)。

¹⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 78，(CBETA, T27, no. 1545, p. 405, a27-b5)。

¹⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 78，(CBETA, T27, no. 1545, p. 405, b5-20)。



有部以為在自相、共相的觀察中，當觀地、水、火、風四大種當中任何一種時，就每一大種來說同時是有自相和共相兩種性質，如觀察地時與三大種相對說名為自相，而就一切堅性來說，地大種是其共相。由此類推界、處、蘊、四念住、四諦，就五蘊來說逼迫相是其共相，而這一共相名為苦諦，故觀察五蘊逼迫相時正是在觀察苦諦；而就苦諦與其他三諦相對來說時，觀察苦諦是觀察其做為苦諦與其他三諦相異的自相。所以現觀觀得是苦蘊的逼迫性相的共相，思惟苦諦中的苦、空、無常、非我理，然而就現觀所觀的四諦而言，是觀其自相非共相。故於現觀當中，是就諦與諦各自的自相而觀，是漸現觀非頓現觀。

然而現觀所說的共相是就每一諦下的共相而言，而不是就四諦的共相，或者如界、處、蘊、四念住觀十六行相的共相來說的，故其曰：「問：如何四諦不頓現觀？答：現觀諦時雖觀共相而不現觀一切共相，謂但現觀少分共相」。或許是因為部派依循佛陀的教導以四聖諦為解脫道，四聖諦以上以無有更高的諦理，因此至四聖諦下只觀自諦下的共相，沒有四諦共相更高諦理的論究。印順法師以為，《大毘婆沙論》亦有「空、非我遍一切法」的論議，其曰：「苦相不共唯有漏法是苦，非餘故名苦諦。非常等三是餘共相，謂非常相三諦皆有。空、非我相遍一切法」。空、非我行相遍一切法，可以做為諸法的遍通之理，然而有部沒有進一步的發展，應是由於受到自相、共相分析的限制，次見四諦，因此「空、非我」只能是苦諦下的兩個行相。¹⁸

三、頓現觀與見滅得道的主張

(一) 頓現觀者的主張

頓現觀在教證上，於《大毘婆沙論》、《雜阿毘曇心論》中有相關記載。《大毘婆沙論》曰：「世尊說：若於苦諦無有疑惑，於集、滅、道諦亦無有疑惑。既於四諦頓無疑惑，故知現觀定頓非漸」¹⁹、《雜阿毘曇心論》云：「說一無間等（現觀）者，彼說於諦一無間等，何以故？信聖賢故。如世尊說：比丘於苦無疑，集亦無疑，滅、道亦如是。如燈俱作四事，熱器、燒炷、油盡、破闇。如是一智知苦乃至修道，是故一無間等」。²⁰主張頓現觀者以為於四諦現觀上知苦、斷集、證滅、修道是同時發生，行者入見道當頓觀四諦，四諦於一時被證知，就如同燈在同一時間進行著燒器、熱器、燒油、破闇。

¹⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79，(CBETA, T27, no. 1545, p. 409, b11-13)。見印順法師，《空之探究》(台北：正聞，1985)頁 125-頁 126。

¹⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 103，(CBETA, T27, no. 1545, p. 533, a23-26)。

²⁰ 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, b3-7)。



而在世尊這樣教法之下，主張頓現觀者以為於現觀中惟有一相，由此一相遍知諸法、現觀四諦。《雜阿毘曇心論》曰：

（漸現觀者）彼說智、諦異相者不然，一相故。一切慧一智相於一切法境界作無我行。如世尊說：一切法無我，智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨，諦相亦如是說。

瓶衣異相者此亦不然，何以故？自相無間等非分故，共相境界無間等非自相，謂色等五陰壞相，共境界智一無間等，若異者則自生過。²¹

頓現觀者引世尊教法說「一切法無我，智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨」，故由此可知一切法共有一相，並非如漸現觀者於諸法做出的自相、共相的分析區別一般。一切法共有一相，能於一智現觀，故行者於苦諦便能頓現觀其於三諦。又瓶衣異相者如同於五蘊於相上雖有別，但其衰壞時則皆為無常相，此無常相遍於五蘊，故由此可知於現觀中為觀法之無我一相便能頓現觀四諦。從另一面來說，當行者於界、處、蘊不斷思惟觀察苦、集、滅、道，生起無漏慧厭離五蘊的苦迫相時，是依於對苦、集、滅、道每一諦理有真實的體悟而產生的厭離，因此現觀一切法無我時應當頓現觀一切法之真實諦理。

另外在《四諦論》也有四諦頓觀的論議，其曰：

若見無為法寂離生滅，四義一時成。異此無為寂靜，是名苦諦；由除此故無為法寂靜，是名集諦；無為法即是滅諦；能觀此寂靜及見無為，即是道諦。以是義故，四相雖別得一時觀。²²

頓現觀者以為寂離生滅是諸法最終之理，故異於此無為寂靜之法是苦諦逼迫之相，除去的「生起相」而達到法的寂靜之「生起相」為集諦；「寂滅相」的無為法為滅諦；能觀此寂靜及見無為的「出離相」為道諦。四諦相之差別依於寂靜生滅的無為法而出，非每一諦有其自相（或者自性）之實，故四諦相雖有別但如實知見無為法之寂離生滅，現觀四諦之相便一時得之。

由上所述，「漸現觀者」和「頓現觀者」在對於四諦現觀的漸頓上，似乎是於法自相、共相分析、論究上的延伸。說一切有部在諸法自相、共相的分析上經由「攝」的作用，於界、處、蘊、四念住、四諦中彼此有自相、共相的關係，加上其主張界、處、蘊等為實有，就每一個層次來說都能再做自相（自性）、共相的分析觀察，因此現觀中仍須依次個別的知見。然而從《雜阿毘曇心論》、《四諦

²¹ 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, b7-14)。

²² 《四諦論》卷 1，(CBETA, T32, no. 1647, p. 378, a7-11)。



論》頓觀者來看，其是從整體的共相來看待法的體性，自相是依於共相而有差別，不就自相去觀察。

(二) 見滅得道

印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》以為，《四諦論》中一時見四諦就是見滅諦無為寂靜離生滅，是「見滅得道」的頓現觀。²³在法藏部當中也有相同的主張，《大毘婆沙論》曰：

或復有說：唯無相三摩地能入正性離生，如達摩耆多部（法藏部）說。彼說以無相三摩地於涅槃起寂靜作意入正性離生，為遮彼執顯唯無相三摩地不能入正性離生故作斯論。²⁴

法藏部以為入正性離生起現觀是從無相三摩地入，亦即從四諦中的滅諦入。²⁵再者，大眾部主張「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別」²⁶，根據印順法師的研究，大眾部所說的「現觀邊智」是於世第一法上遍觀四諦的世俗智，之後再由見滅諦引入現觀頓觀四諦，亦是屬於「見滅得道」的頓現觀。²⁷

除此之外，還有折衷漸頓現觀二說的化地部，《異部宗輪論》曰：

於四聖諦一時現觀，見苦諦時能見諸諦，要已見者能如是見。²⁸

化地部主張四聖諦能一時現觀，於現觀上見「苦諦」時能見其餘三諦。這是化地部對於有部苦、集、滅、道的依次漸觀和由「見滅得道」的四諦頓觀作一折衷，在苦諦現觀時便能頓見其於三諦。但見苦諦一時現觀四諦，在之前則需先觀四諦理後才能如此。²⁹

從上面「漸現觀」和「頓現觀」主張的論議，是兩種不同系統的看法。以說一切有部為主的漸現觀，從法上自相、共相分析、論究發展出一套修行模式，故四諦的現觀上有著漸次現觀的主張。而對於頓現觀者來說，行者在修行的過程

²³ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹：正聞，1981），P364。

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 185，（CBETA, T27, no. 1545, p. 927, c8-12）。

²⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 104：「三三摩地皆依行相差別建立，謂空三摩地有空、非我二行相，無願三摩地有苦、非常及集道各四行相，無相三摩地有滅四行相，故三摩地唯建立三。」，（CBETA, T27, no. 1545, p. 538, c6-10）。

²⁶ 《異部宗輪論》卷 1，（CBETA, T49, no. 2031, p. 15, c11-12）。

²⁷ 見《初期大乘佛教之起源與開展》，P365、悟殷法師，《部派佛教系列中篇：修證篇》（台北：法界，2003），P329-331。

²⁸ 《異部宗輪論》卷 1（CBETA, T49, no. 2031, p. 16, c27-28）。

²⁹ 《部派佛教系列中篇：修證篇》，P332。



中，反覆不斷的觀察苦、集、滅、道四聖諦當中，已經逐漸獲見諸法的如實之理、諸法之共相，當進入見到現觀四諦時，就如燃燒得油燈一般同時有燒器、熱器、燒油、破闇的作用。從另一方面來說。滅諦的寂靜離生滅即為諸法的究竟之理，諸法雖有差異之相但皆有此一之理，是故見滅諦寂靜離生滅其他三諦亦一時得之。而之後的《俱舍論》提出「見現觀、緣現觀、事現觀」三種現觀，對於「漸現觀」和「頓現觀」是否有進一步的抉擇呢？以下試對此問題做一探討。

四、《俱舍論》於「漸現觀」和「頓現觀」之觀點

（一）略述《俱舍論》之前漸、頓現觀之立場

《大毘婆沙論》中記載的漸現觀者和頓現觀者的對論，悟殷法師於《部派佛教系列中編：修證篇》當中已有詳細的探討。³⁰悟殷法師以為：「《大毘婆沙論》時代的頓、漸對論，還是極力發揚自宗理論」³¹，漸觀者的有部只是站在自己的立場來對對方所依據的經典作另一詮釋，並不是一個有力的反駁。

到了《雜阿毘曇心論》漸現觀者提出了對於頓現觀者遍通的「無我」一相論理的難破，首先是頓現觀者對漸觀者的問難，《雜阿毘曇心論》曰：

說一無間等（現觀）者，彼說於諦一無間等，何以故？……彼說智、諦異相者不然。一相故，一切慧一智相於一切法境界作無我行。如世尊說：一切法無我，智慧者能見，彼厭於苦時是即道清淨，諦相亦如是說。瓶衣異相者此亦不然，何以故？自相無間等非分故，共相境界無間等非自相，謂色等五陰壞相，共境界智一無間等，若異者則自生過。³²

此段引文上面已經解說過，即頓現觀者以為事物上其相雖別，但其在個別相之後共有一相，如實之見此共同之相，於見道現觀上便能一時頓得四諦。漸現觀者對於頓現觀者此一說法提出反駁，《雜阿毘曇心論》曰：

如汝說緣一切法作無我行，以頓觀一切法故，此則不定思惟分。定思惟行各別諦緣，是故不應說彼厭於苦時是即道清淨。不可以厭行緣於滅、道，滅、道是可樂事故；一切緣者不通一切，相違故，以無我行不即行此無我行故，自性不自觀故。³³

³⁰ 《部派佛教系列中編：修證篇》，P345-353。

³¹ 《部派佛教系列中編：修證篇》，P324。。

³² 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, b3-14)。

³³ 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, b26-c2)。



四諦漸觀者以為：行者由對苦、集諦的逼迫相、生起相感到畏怖、厭離而朝向解脫之道，但於此處對於「苦、集諦」厭離產生的清淨和於「滅、道諦」上所得的清淨有所不同。因為苦、集諦是「可厭之事」，滅、道諦是「可樂之事」，二者在所緣上有所分別。因此苦、集諦中所見無我和滅、道諦所行的無我之間「行相有別」，故於四諦當中是無有一共同之相，四諦無法一時頓現觀。漸現觀者繼續對頓現觀者的論點難破，《雜阿毘曇心論》曰：

又說：一切行無常者亦非無常行，作滅無間等（現觀）滅者常故，當知彼行遠以向真諦故說。如所說觀此眾生長夜成就身口意惡行，言此眾生即是地獄及餘惡趣，實非此人即是地獄，以向地獄故說，彼亦如是……若言自相無間等非分者不然，何以故？以觀故是自相、共相，謂逼迫相是苦相，觀三諦故是自相，觀陰故是共相。如是一切當知皆以觀故說自相、共相。³⁴

又四諦漸觀者以為：說「一切行無常」並非一切行相皆無常，如「滅、靜、妙、離」四滅相即是常相。因此當知說一切行無常者，是就事物終究歸於滅相而說，並非諸行皆為無常，故諸法仍應當應當作自相、共相的分別來論究，才能徹見諸法的差異，並進一步的論究分別。而就四諦的現觀來說，苦諦為五蘊的逼迫相，集諦為五蘊的生長相，滅諦為五蘊的寂靜相，道諦為五蘊的出離相，苦、集、滅、道為五蘊所共有之相，但就四諦來看每一諦與其他三諦皆有所差別、內容不同，故當知四諦漸現觀。

「漸現觀者」和「頓現觀者」於彼此漸、頓現觀上的難破，是持著各自「自相、共相」、「唯一相」的立場而論，接著我們來看《俱舍論》對於此論題的發展。

(二)《俱舍論》「見現觀、緣現觀、事現觀」之主張

《俱舍論》於四諦漸、頓現觀以來的評論，其以為：

…如是次第有十六心，總說名為聖諦現觀。此中餘部有作是言：於諸諦中唯頓現觀。然彼意趣應更推尋，彼現觀言無差別故，詳諸現觀總有三種，謂見、緣、事有差別故。³⁵

³⁴ 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, c4-15)。

³⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，(CBETA, T29, no. 1558, p. 121, c8-12)。



此段引文前面部分在論述於四諦漸次現觀上法智、法忍、類忍、類智生起的次第，於此《俱舍論》提及某些部派主張頓現觀，但不知道他們所說的「現觀」是就哪一種現觀來說頓現觀，因為「現觀」在分別上詳細來說有三種，義各有別，即：漸現觀、緣現觀、事現觀。見現觀、緣現觀、事現觀其義為何，《俱舍論》曰：

唯無漏慧於諸諦境現見分明，名見現觀；此無漏慧并餘相應同一所緣，名緣現觀；此諸能緣并餘俱有戒、生相等不相應法同一事業，名事現觀。見苦諦時於苦聖諦具三現觀，於餘三諦唯事現觀，謂斷、證、修。³⁶

四諦十六行相是慧心所簡擇的作用³⁷，入見道起無漏慧現觀苦諦，於苦諦四行相現見分明、如實知見，稱為「見現觀」。當無漏慧生起現觀苦諦時，與其作為相應因的心心所法亦同時生起作同一緣取，與無漏慧相應的心心所法有著「緣現觀」的作用。與見現觀、緣現觀心心所法作為俱有因生起的俱有戒、生住異滅等不相應行法，與無漏慧作「知苦」的作用，稱為「事現觀」，故在一現觀中時同時分別有三種現觀的作用在進行著。

對於「事現觀」知苦、斷集、證滅、修道的作用，可再從四念住中的「自相念住、所緣念住、相雜念住」來做一理解。四念住以慧為體，而在當中更有「自相念住、所緣念住、相雜念住」三種分別，《俱舍論》曰：「此四念住體各有三，自性、相雜、所緣別故。自性念住以慧為體，此慧有三種謂聞等所成，即此亦名三種念住。相雜念住以慧所餘俱有為體，所緣念住以慧所緣諸法為體」。³⁸「自相念住」單指慧體，如「見現觀」；「所緣念住」為心心所法所緣諸法，如「緣現觀」；「相雜念住」為慧體加上俱有法，如「事現觀」。在這當中只有「相雜念住」能斷煩惱，因為只有慧體是不能斷煩惱，需要有俱有法為助伴才能斷煩惱，因此於能斷煩惱的慧觀立名「相雜念住」。³⁹所以當行者入見道生起無漏慧時，一方面如實現見苦諦諦理為「見現觀」，一方面與無漏慧相應的心心所法於苦諦為「緣現觀」，一方面無漏慧與俱有戒、生住異滅等不相應行共作「知苦」作用的「事現觀」。而於苦諦作三現觀，於其餘三諦作「斷集、證滅、修道」的「事現觀」，《俱舍論記》以為：「見苦時於餘三諦唯事現觀，謂斷、證、修。見苦之時斷煩惱故即名斷集，見苦之時得擇滅故即名證滅……見苦之時無漏現前即名修道」。⁴⁰當如實知見苦諦真實諦理，同時也斷除了煩惱的生起（集），於此煩惱得擇滅

³⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，(CBETA, T29, no. 1558, p. 121, c12-17)。

³⁷ 陳一標，〈唯識學「行相」(ākāra)之研究〉，《正觀》43 (2007) 頁 14-頁 15。

³⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，(CBETA, T29, no. 1558, p. 118, c28-p. 119, a3)。

³⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 187：「問：此三念住誰斷煩惱？答：唯相雜念住能斷煩惱，非餘。問：何故自性念住不能斷煩惱耶？答：若離助伴唯慧不能斷煩惱故。問：何故所緣念住不能斷煩惱耶？答：彼作意普散故，唯總、略所緣作意能斷煩惱。問：何故相雜念住能斷煩惱耶？答：具二緣故，謂攝受助伴故，及總略所緣作意故，(CBETA, T27, no. 1545, p. 937, b12-18)。

⁴⁰ 《俱舍論記》卷 23〈6 分別賢聖品〉，(CBETA, T41, no. 1821, p. 351, c28-p. 352, a3)。



(滅), 生起無漏慧 (道) — 即是於集、滅、道諦作事現觀。這裡我們從四諦各具三現觀圖示來看會比較清楚：

苦諦	集諦	滅諦	道諦
見現觀	見現觀	見現觀	見現觀
緣現觀	緣現觀	緣現觀	緣現觀
事現觀 (知苦)	事現觀 (斷集)	事現觀 (證滅)	事現觀 (修道)

如果現觀每一諦，於每一諦中都各自有「知苦」、「斷集」、「證滅」、「修道」的事現觀。而當現觀苦諦真實諦理時，由於同時也斷除煩惱的生起 (集)，於此煩惱得擇滅 (滅)，生起無漏慧 (道)，故於苦諦下除了作知苦事現觀外，同時也有著集諦、滅諦、道諦下「斷集、證滅、修道」事現觀的作用，因此《俱舍論》說：「見苦諦時於苦聖諦具三現觀，於餘三諦唯 (具其) 事現觀，謂斷、證、修」，見苦聖諦具有自身的三現觀，也同時具有其它三諦下事現觀的作用。⁴¹故現觀苦諦時，同時對於其他三諦作事現觀 — 即現觀四諦時同時有漸現觀和頓現觀，四諦現觀漸與頓的諍論在此得到融通。接下來再從現觀次第上來對《俱舍論》於漸頓現觀的立場作一探討。

(三) 《俱舍論》於「漸現觀」和「頓現觀」抉擇之探討

在闡明見、緣、事三現觀後，《俱舍論》繼續對漸現觀、頓現觀的諍論先後做了一番論述。在此先對後者「頓現觀」的論述作一探討，其曰：

若彼復謂見一諦時於餘諦中得自在，故說頓現觀理亦無失……若彼復謂於見苦時，即能斷集、證滅、修道說頓現觀理亦無失，由先已說見苦諦時於餘三諦中有事現觀故。⁴²

⁴¹ 《俱舍論疏》卷23〈6 分別賢聖品〉：「知苦、斷集、證滅、修道，名事現觀。見苦之時既知是苦，是事現觀，於集諦有斷事，於滅諦有證事，於道諦有修事，故言於三諦有事現觀」，(CBETA, T41, no. 1822, p. 741, b11-14)。亦見《阿毘達磨順正理論》卷63：「若言依事應讚言善。以於苦諦得現觀時，於苦具三於餘唯事，謂初觀見苦聖諦時，盡煩惱故即名斷集，得擇滅故即名證滅，起對治故即名修道，以見苦位於集等三有斷、證、修事現觀故，約事現觀名頓無失」，(CBETA, T29, no. 1562, p. 687, b25-c1)。

⁴² 《阿毘達磨俱舍論》卷 23〈6 分別賢聖品〉，(CBETA, T29, no. 1558, p. 121, c17-p. 122, a1)。



本文前面說明頓現觀者主張的部分，《雜阿毘曇心論》提及頓見觀主張：「如世尊說：比丘於苦無疑，集亦無疑，滅、道亦如是。如燈俱作四事，熱器、燒炷、油盡、破闇。如是一智知苦乃至修道，是故一無間等（現觀）」⁴³，《俱舍論》此處論議應該是對它做了一個回應。從普通的經驗來看，頓現觀者「熱器、燒炷、油盡、破闇」的說法有著它的道理的，例如一個人進行一個動作，需要身、心各部分的配合、協調，如果單就身體來說的話，也需要每個部分協調、支撐、完成一個動作。在入見道前對於苦、集、滅、道反覆思惟觀察，而入見道現觀苦諦時，於苦諦上應該也有著集、滅、道諦思惟作用在其中，或者說原本四諦個別的觀修在反覆觀察後，成為苦、集、滅、道一整體性的觀修，起無漏慧入見道現觀諦理時於苦、集、滅、道有整體的作用。⁴⁴這樣的論議或許可說在《俱舍論》「事現觀」上被落實了下來，所以《俱舍論》曰：「若彼復謂於見苦時，即能斷集、證滅、修道說頓現觀理亦無失，由先已說見苦諦時於餘三諦中有事現觀故」。

而對於「漸現觀」，《俱舍論》以為：

若諸諦中約見現觀說頓現觀理必不然，以諸諦中行相別故。若言以一無我行相總見諸諦，則不應用苦等行相見苦諦等，如是便與契經相違。如契經言，諸聖弟子以苦行相思惟於苦，以集行相思惟於集，以滅行相思惟於滅，以道行相思惟於道，無漏作意相應擇法……。⁴⁵

《俱舍論》以為如果從三現觀中的「見現觀」來看，說頓現觀四諦理不必然，由於諸諦中行相有別的緣故。若以一無我形相總見諸諦，便違於契經世尊的教言。總上來說，《俱舍論》用「見現觀、事現觀」來說明「漸現觀、頓現觀」為一慧觀下的不同作用，以為苦、集、滅、道每一諦各自有見、緣、事三現觀，從「見現觀」來看，四諦應為漸次現觀；而由於每一諦現觀中除了具備本身的見、緣、事三現觀，也具有其他三諦「事現觀」的作用，故四諦說頓現觀理亦無失。另外從見、緣、事三現觀來看，《俱舍論》也沒有從漸現觀者和頓現觀者「自相、共相」和「一相」的立場去論究現觀的漸頓，而是以慧觀來說明現觀的漸頓，並且做一融通。

⁴³ 《雜阿毘曇心論》卷 11，(CBETA, T28, no. 1552, p. 962, b3-7)。

⁴⁴ 但這裡還可以進一步思考的是，無漏慧於現觀苦諦時，作為助伴的集、滅、道思維作用，是見道以前反覆思惟觀察的集、滅、道諦？還是以無漏如實知見現的集、滅、道諦？或者說，由於四諦的真實諦理於見道中是初見，對於其他三諦理皆未見過，熱器、燒炷、油盡、破闇在進入現觀時是否有這樣的作用？又或者說，如果依照上面的那張圖表來看，《俱舍論》於苦諦現觀上斷集、證滅、修道的「事現觀」是如實知見「集、滅、道諦理」的事現觀，是有「熱器、燒炷、油盡、破闇」的作用，然而這作用是從之前反覆觀察思維作為助伴的集、滅、道思維作用而來，還是由無漏慧現見苦諦而來？

⁴⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 23，(CBETA, T29, no. 1558, p. 121, c17-24)。



在這樣的融通當中，由於《俱舍論》於每一諦都有各自的見現觀，依次地漸次現觀，故其於四諦上「見現觀」漸觀的觀點，應當還是採取漸現觀者「自相、共相」的立場而來。⁴⁶而在頓現觀者的部分，《俱舍論》似乎沒有採取「一相」的觀點，而是以「熱器、燒炷、油盡、破闇」的比喻，以「事現觀」來加以發明。而「事現觀」的論究已經出現在《俱舍論》之前的《大毘婆沙論》，其內容為：

問：現觀、辦事有何差別？有作是言：此無差別，現觀即是所辦事故。故有說者亦有差別，且名即差別，謂此名現觀，此名辦事。

復次通達所緣是現觀，斷諸煩惱是辦事。復次現觀者謂智現觀，辦事者謂事現觀。復次現觀者謂智遍知，辦事者謂斷遍知，如智遍知、斷遍知、智作證、得作證明解脫道道果，應知亦爾。

復次現觀者，謂無間道所作；辦事者，謂解脫道所作。如無間道所作、解脫道所作，斷繫得證離繫得，除過失修功德，出下賤入勝妙，捨無義得有義，盡愛膏油受無熱樂，應知亦爾。

復有說者，剎那是現觀，相續是辦事。如剎那相續入數，入應知亦爾。⁴⁷

在《大毘婆沙論》裡「事現觀」與「見現觀」被用來論究入見道位現觀的情形，通達所緣是現觀，斷諸煩惱是辦事；現觀是智現觀，辦事是事現觀—即在現觀中有斷煩惱「事現觀」的作用；現觀是無間道所做，事現觀是解脫道所做—即於法忍、類忍生起之時即現觀所緣取的諦裡，法智、類智生起時即做斷煩惱的事現觀的作用⁴⁸；現觀是剎那，事現觀為相續—現觀是剎納觀而滅，事現觀作用相續。在這當中論究的內容是對於見道過程做深入的分析，雖然事現觀有斷煩惱的作用，但還沒有於其他三諦做「事現觀」的論究，故《俱舍論》以見、緣、事三現觀對四諦漸頓現觀的融通，應是《俱舍論》進一步的發明。

《順正理論》曰：「若言依事（現觀）應讚言善。以於苦諦得現觀時，於苦具三於餘唯事，謂初觀見苦聖諦時，盡煩惱故即名斷集，得擇滅故即名證滅，起對治故即名修道，以見苦位於集等三有斷、證、修事現觀故，約事現觀名頓無失。若言依見（現觀）應撥言非。此現觀必漸諸諦、相別故，一見理無多行相故，隨

⁴⁶ 《阿毘達磨順正理論》卷 63：「若言依事（現觀）應讚言善。以於苦諦得現觀時，於苦具三於餘唯事……若言依見（現觀）應撥言非，此現觀必漸諸諦、相別故，一見理無多行相故，隨彼自相一一諦中」，(CBETA, T29, no. 1562, p. 687, b25-c3)。

⁴⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 4，(CBETA, T27, no. 1545, p. 16, b24-c8)。另外在《大毘婆沙論》中亦有「見、緣、事」三現觀的論究，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 142：「有說慧具三現觀故，謂慧具三現觀：一見現觀，二緣現觀，三事現觀。慧相應法有二現觀，謂除見，非慧性故；慧具有法有一現觀，謂事非餘，非慧性故，無所緣故。」，(CBETA, T27, no. 1545, p. 732, c21-25)。

⁴⁸ 法忍、法智、類忍、類智剎相續生起，故現觀中「見現觀」、「事現觀」在《大毘婆沙論》的論究中應為前後生起，在《俱舍論》中為同時、為前後的問題，因非本文論題暫不列論。



彼自相一一諦中」。⁴⁹《俱舍論》將漸頓觀統攝於慧觀下，並以「事現觀」來說明現觀中頓現觀的一面，讓原本造《順正理論》問難《俱舍論》的眾賢論師大為讚賞。

五、結論

從《順正理論》對《俱舍論》「事現觀」給予「應讚言善」的嘉言來看，《俱舍論》應該是適切的處理了從《大毘婆沙論》到《雜阿毘曇心論》漸現觀者和頓現觀者的諍論。《俱舍論》沒有從漸現觀者和頓現觀者「自相、共相」、「一相」的立場去論究現觀的問題，而是將「漸現觀」和「頓現觀」的焦點放置在「慧的簡擇作用上」，以事現觀論究了漸頓現觀的情況，並且抉擇了漸、頓現觀者論議上的優點，和對就有舊有現觀法義的發明，將漸、頓現觀統攝於慧觀之下。雖然當時代其他的論書如《成實論》也有著自宗對於漸、頓現觀的其他看法，但是至少對於現觀以「自相、共相」、「一相」為論究的這一系統，《俱舍論》提出新的抉擇和思考。

撰寫的過程中必定還有許多未思考到的地方，和思考粗疏的地方，祈請先輩學者予以指正。

六、參考書目

（一）傳統文獻

（*所有《大正藏》的引用，皆依中華電子佛典協會 CBETA 的電子版）

唐·玄奘譯，《大毘婆沙論》，《大正藏》第二七冊，No.1545。

劉宋·僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》，《大正藏》第二八冊，No.1552。

唐·玄奘譯，《俱舍論》，《大正藏》第二九冊，No.1558。

尊者眾賢造，唐·玄奘譯，《順正理論》，《大正藏》第二九冊，No.1562。

唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》《大正藏》第三十冊，No.1579。

姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》第三二冊，No.1646。。

陳·真諦譯，《四諦論》，《大正藏》第三二冊，No.1647。

唐·釋普光述，《俱舍論記》，《大正藏》第四一冊，No.1821。

⁴⁹ 《阿毘達磨順正理論》卷 63，(CBETA, T29, no. 1562, p. 687, b25-c3)。



唐·釋法寶撰,《俱舍論疏》,《大正藏》第四一冊, No.1822。

唐·玄奘譯,《異部宗輪論》,《大正藏》第四九冊, No.2031。

(二) 近人論著

印順法師 1950 《性空學探源》,台北:正聞出版社。

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。

印順法師 1981 《大乘初期佛教之起源與開展》,台北:正聞出版社。

印順法師 1985 《空之探究》,台北:正聞出版社。

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。

高永霄導讀 1993 《異部宗輪論》,香港:密乘佛學會。

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。

悟殷法師 2003 《部派佛教系列中編:修證篇》,台北:法界出版社。

楊白衣著 1998 《俱舍要義》,台北:佛光文化。

演培法師 1971 《俱舍論頌講記》,台北:中華大典編印會。

演培法師 1975 《印度部派佛教思想觀》,台北市:中華大典編印會。

演培法師釋註 1989 《異部宗輪論語體釋》,台北:天華出版公司。

(三) 期刊論文

早島鏡正 1956 〈Abhisamaya (現觀) について〉,《印度佛教學研究》, V.4 n.2, P239-P242。

陳一標 2007 〈唯識學「行相」(ākāra) 之研究〉,《正觀》 43, P5-P22。

惟康法師 2004 〈說一切有部「四諦現觀」之初探—以《大毘婆沙論》為主〉,《福嚴會訊》 4: 53-72。

開仁法師 1999 〈四諦頓漸現觀之初探〉,《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》: 593-624。



（四）學位論文

陳世賢 2008 《法體》與「時間」關係之研究－以《俱舍論》與《順正理論》對「三世實有」之論辯為主》，台北：文化大學哲研所博士論文。