

# 什麼是 Abhiññā?

2010 年「佛法度假中文營隊」

## 前言

Abhiññā，在傳統上漢譯把「神通」一詞用在共外道的前五通上，「證知」則出現在描述不共他教的緣起、觀智及漏盡通等的特別詞彙時，也就是佛陀親證與宣說的「法」。在巴利原文，是同樣一個字：abhiññā。

講義內容主要採用南傳巴利的長部第 1《幻網經》，及第 2《沙門果經》裡的一句話：「他自證知，現證之後而開示 (sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti)」，及配合《註釋》還有《隨註》的資料整理而成。從佛陀所「證知」的，到聲聞弟子們也應「證知」的這些內容，是為關鍵處。

### 一、《長部·2 沙門果經 (Sāmaññaphalasuttam)》(D.I.62)：

他自證知，現證之後而開示。

sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti.

### 二、《清淨道論》(Vism. 603)：

如是，那佛的聲聞（弟子）比丘，

以證知 (abhiññāya 殊勝智) 而通達這甚深的、微妙的空與緣。

Evam etam abhiññāya bhikkhu Buddhassa sāvako,

gambhīram nipuṇam suñnam paccayam paṭivijjhati.

## Abhiññā 的字義及譯詞

### 《佛光大辭典》

【神通】(5.4251)

梵語 abhijñā，巴利語 abhiññā。音譯作旬。又作神通力、神力、通力、通等。即依修禪定而得的無礙自在、超人間的、不可思議之作用。共有神足、天眼、天耳、他心、宿命等五神通（五通、五旬、般遮旬），加漏盡通，共為六神通（六

通)。此外，又特指神足通為神通。

### 《一切經音義》卷 9：

**五旬**（或言般遮旬，即五神通也。案：《阿闍世王女阿術達經》云：悉得五旬是也五神。《大品》等經云：五神通，同一也）。

**般遮旬**（般遮，此云五，猶五神通也。經中或作五旬，在二者也）。

(CBETA, T54, no. 2128, p. 361, b19, c21)

### 【奇蹟】(4.3137)

佛教將奇蹟稱為**神通**（梵 abhijñā，巴 abhiññā）、神變（梵 ṛddhi，巴 iddhi）。

古印度宗教上，德行高深者常能顯現神通力；佛教將此類神通力歸為六通、三明。六通即神足通、天眼通、天耳通、他心通、宿命通、漏盡通等，其中天眼、宿命、漏盡等三者稱為三明。凡此皆來自精神之安定（定）與智慧（慧）力。

佛弟子中，最具足神通者為大目犍連（巴 mahā-moggallāna，即目連），稱為「神通第一」。然於諸種神通中，釋尊所認可者僅漏盡通一種。善宿（巴 sunakkhatta）曾對絲毫不顯神通之佛陀表示不平，佛陀答說：無論有否顯現超人之法（神通），我所說之法，皆能引導修行者，達到滅除痛苦之目的。

神變可分三種：神足神變（梵 ṛddhi-prātihārya，巴 iddhi-pāṭihāriya）、記心神變（梵 ādeśana-prātihārya，巴 ādesanā-pāṭihāriya）、教誡神變（梵 anusāsana-prātihāryā，巴 anusāsana-pāṭihāriya）等。據巴利本長部經十一載，佛陀視神通、記心前二種神變如同幻化（māyā-sahadhamma-rūpam viya），故須摒卻，僅認可教誡神變。所謂教誡神變，係一種行為規範與道德律，必須於現實人間精勤修行，方能完成。（開印案：《沙門果經》所說的戒、定、神通、觀智、漏盡等。）

### 日本雲井昭善《巴利語佛教辭典》(p111)：

1. abhiññā (f.) [fr.abhijānāti, abhi-jñā] **超凡智，勝智，通知，神通，體得智，通力，智通。** chaḷābhiññā（六神通=天眼通，天耳通，他心通，宿命通，神足通，漏盡通）

2. abhiññā [ger.of abhijānāti] **智、證知。**

## Ahiññā 的功能、意義及其內容

### 一、《長部·2 沙門果經（Sāmaññaphalasuttaṃ）》(D.I.62)：

大王，如來出現於世，他是一位阿羅漢、等正覺、明行具足、善逝、世間解、無上士、調御者、天人師、佛、世尊。他自證知，現證之後而開示 (sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti)，然後在這個有諸天、諸魔、沙門、婆羅門、國王、眾人的世間宣說法義。他所宣說的法義：1 開始、中間、結尾都是美好的，2 有意義、有美好的辭句，3 顯示了徹底圓滿與遍淨的梵行。

他自證知，現證之後而開示。(sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti)

《註釋》：「自」是自分，不做他人解。「證知」是熟知，以殊勝智 (adhikena ñāṇena) 了知的意思。「現證」即已現量 (paccakkha 直接認知)，比量 (anumāna 推論) 等相對的已被否定。

《隨註》：「證知」(abhiññā) 無論是哪一種描述，…是說他「以殊勝智了知的意思」。「比量等相對的已被否定」，是指比量 (anumāna 推論)、直喻 (upamāna 相似比較)、暗示 (atthāpatti) 等的被否定。因為諸佛世尊所有的現量，在各處皆以無礙智行 (appaṭihata-ñāṇa-cāratāya) 而明了。

## 二、《長部·1 幻網經 (Brahmajālasuttaṃ)》(D.I.12)：

如來自證知[於諸法]，現證之後而開示。(Tathāgato sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti.)

《註釋》：此中「諸法」，說明於功德 (guṇe)，於講授 (desanāyaṃ)，於教理 (pariyattiyaṃ)，於沒有實體的有情 (nissatte)，如是等為「法」的意義。

《隨註》：「如是等」是擷取綜集 (saṅgāyhaṅgi) [各種項目，還有]：諦 (sacca)、自性 (sabhāva)、定 (samādhi)、慧 (paññā)、天然 (pakati)、福 (puñña)、罪 (āpatti) 及所知 (ñeyya)。(案：以上皆附有文據，此略)

### 1·【於功德 (guṇe 功能、福德)】

《長老·304 偈》：「善法不善法，兩者果報異；不善引地獄，善使至善趣」等說明法的功德。

《增支部·4.1 經》：「諸比丘！由於不隨覺四法，未證得故，我與你們一樣長劫流轉於輪迴。是哪四法呢？聖戒…聖定…聖慧…聖解脫的不隨覺、未證得，我與你們一樣長久 (dīgha-maddhāna，註釋：cirakālaṃ 長久、拖延) 的穿移輪迴。」

諸比丘！聖戒…聖定…聖慧…聖解脫的隨覺、證得時，已壞有愛（ucchinnā bhavataṇha），已滅再生的欲求（khīṇā bhavanetti），現在沒有了後有（natthi dāni punabbhavo）。」

《法集論·1段》：「善法，不善法，無記法」等。

## 2·【於講授（desanāyaṃ）】

《中部·六六經》：「諸比丘！我將為你們說明法的：1 開始、中間、結尾都是美好的，2 有意義（sāttham）、有美好的辭句（sabyañjanam），3 顯示了徹底圓滿與遍淨的梵行（kevala-paripuṇṇam parisuddham brahmacariyam）。這是六六。應當諦聽，善思念之！我將要宣說了。」是講授。（詳見 vism. 213 註釋）

## 3·【於教理（pariyattiyam）】

《增支部. 5. 73 第一法住者經》：「諸比丘，精通（pariyāpuṇāti）於法，即契經、應頌…，廣為他人說法…廣為讀誦於法…以心隨尋、伺於法，[以上皆]非法住者（dhamma-vihārī）。

在這世界上有比丘精通於法，即所謂契經、應頌…[乃至]他不會太過傾注於法的教理上而度日，也不廢（riñcati 疏忽、放棄）隱居，內心靜慮（jhāyathā）。比丘！這就是法住者。」是教理。

《註釋》：靜慮（jhāyathā 審慮、觀察）。依所緣靜慮（ārammaṇūpanijjhānena）：有三十八種所緣，及依特相靜慮（lakkhaṇūpanijjhānena）：如於蘊、處等的無常等思慮，這是說明止與觀的增長狀況。

《清淨道論》（Vism.150）：「思惟所緣或燒盡其敵對（的五蓋）故為禪。」

## 4·【於沒有實體的有情（nissatte）】

121 段：「此時，還有諸法、諸蘊、諸處、諸界、諸界、諸食、諸根、靜慮、道、諸力、諸因、解、受、想、思…」等，[只見名色及緣起]是沒有實體的有情存在。

如是，那佛的聲聞（弟子）比丘，

以證知（abhiññāya 殊勝智）而通達這甚深的、微妙的空與緣。

Evam etaṃ abhiññāya bhikkhu Buddhassa sāvako,

gambhīraṃ nipuṇaṃ suññaṃ paccayaṃ paṭivijjhati. (Vism. 603)

註：paṭivijjhati 通達、穿透、貫通。

## 結語

Abhiññā，在傳統上漢譯把「神通」一詞用在共外道的前五通上，「證知」則出現在描述不其他教的緣起、觀智及漏盡通等的特別詞彙時，也就是佛陀親證與宣說的「法」。在巴利原文，是同樣一個字：abhiññā。

從南傳長部第1《幻網經》及第2《沙門果經》裡的一句話：「他自證知，現證之後而開示 (sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti)」，配合《註釋》及《隨註》的資料顯示而得悉：

一、佛陀宣告自己的「證知」(abhiññā)及「現證」(paccakkha)，覺音的註釋書說：這「證知」是一種殊勝智，「現證」是直接認知的親身體驗，非比量。

二、佛陀自己證知及現證之後所宣說的「諸法」，《註釋》說是1功德、2講授、3教理、4於沒有實體的有情等的四項。《隨註》更指出，還有諦、自性、定、慧、天然、福、罪及所知等。

因此，佛陀的「證知」(abhiññā 神通)是殊勝智，「現證」(paccakkha 現量)是直接體驗，非推論。現證之後所宣說的，也包括在一切世間及出世間法：

1. 功德：善不善業，將導眾生投生於善惡趣（業力與異熟）。
2. 講授：依照佛陀宣說的文義，能圓滿及遍淨梵行（聞思）。
3. 教理：精通於九分教之後，應修止觀，才是法住者（修）。
4. 沒有實體的有情：如實知見只有名色等，沒有實我（證）。

- 終 -

2001 年兩岸禪學研討會論文集

# 《清淨道論》的修觀次第與頓現觀

釋開印

福嚴佛學院教師

## 提要

南傳佛教是分別說部中赤銅鑠系的大寺派，西元五世紀覺音編纂的《清淨道論》，迄今仍為南傳佛教中極代表性的一部禪修指導手冊大全。

此論內容，以《阿含經》之七清淨次第為主軸，以戒、定、慧三學分類，「心清淨」屬定範圍，詳實記載了四十種修止業處，從「見清淨」至「智見清淨」屬慧，也極細緻地指示毗婆舍那（觀）的修習次第。可說，於目前現存諸聲聞禪觀論籍之中，論及條理清晰，有系統、有層次且又最集中、最詳盡概括的即反映在這一部論裡。

比較起中國佛教的龐大與複雜性，南傳經論及註疏顯得較為單純，當然，並不表示他們禪修觀點或主張就完全一致，之間存有不同看法，甚至各自詡為正統或自以為佛說的，也似乎普遍。

本文以《清淨道論》的修觀次第為主，也橫面處理幾項引生問題，例如剎那定的使用，以滅為所緣，出定而觀，過未與外觀等究竟是推論抑或是現證等，還有，即可視為極具特色之一的「一剎那中現觀四諦」等，皆依《清淨道論》中寫出，對有興趣於了解南傳佛教傳統禪觀者，也許有點啟發的作用吧。

## 目次

- 一、前言
- 二、毗婆舍那（觀）的足處
- 三、毗婆舍那（觀）的修習次第
  - （一）見清淨
  - （二）度疑清淨
  - （三）道非道智見清淨
  - （四）行道智見清淨
  - （五）智見清淨
- 四、以滅為所緣的頓現觀
  - （一）涅槃為所緣
  - （二）一剎那中現觀四諦
- 五、結論

**關鍵詞：**止 觀 定 智 禪 次第 現觀 清淨 滅 涅槃 所緣

\* 凡《南傳大藏經》所引頁碼，皆以巴利聖典協會（P.T.S）出版的羅馬轉寫本為依據，巴利本《清淨道論》直接簡稱「底本」。

## 一、前言

南傳佛教，習慣上又稱之為上座部佛教或巴利佛教，是南印度分別說系中赤銅鑠部的大寺派<sup>1</sup>。這一派，經律論三藏保留完整，兩千多年來僧團與禪修傳承都還保持至今未曾中斷，除了五部經（尼柯耶）之外，它還擁有所謂的七論及大量註疏，有濃厚的上座部阿毗達磨色彩。它不一定就是原始的佛教，也與根本上座部佛教有些區別，不過學術界公認它在某些形式及思想上比較接近原始佛教。據《異部宗輪論》說，赤銅鑠部與化地部、法藏部（同為分別說系）在修道上都是緣滅諦而入正性決定的，是主張「一剎那頓現觀四諦」的系統。

目前廣傳海外的南傳禪法，大都還嚴守傳統既有經論及其註疏，縱有「創意」，我想也多從此體系構造基礎上演繹出來。當然流傳了兩千多年的傳統，不免同中有異，過去阿毗達磨也確實有詮釋上異於經典的現象。

二十世紀始，南傳佛教在禪觀思想上出現了一些變化，緬甸開始有人倡導「剎那定」的純觀禪法，錫蘭佛教是南傳佛教中受學術研究影響最早且至深，漸重視五部《尼柯耶》（經典）起來，有的從舊有聖典裡溫故知新，有的企圖跳脫傳統註疏及阿毗達磨詮釋的窠臼，另掘新意。總之，這一股返璞與革新思潮之崛起，對保守的南傳佛教而言，算很突出吧。

本文以覺音（**Buddhaghosa**）《清淨道論》（**Visuddhimagga**）裡的修觀次第及頓現觀做概略性介紹，當然也橫面處理一些相關問題，例如剎那定的使用、過未與外觀等，還將提出關於出定作觀、止觀結合，以及涅槃為所緣等。

這是一篇涉及面廣泛的論文，範圍不小，問題也不少，但因此屆研討會

---

1 如《清淨道論》論序中說：「我今依照大寺住者（**Mahavihara-nikaya**）所示的理法，為說能使他們喜悅極淨決擇的清淨道。」（底本 p.2），及他是依據大寺派的教理造論，思想屬分別說部，如說：「要解說它（緣起）的意義的人，應去入於分別論者的會眾（**Vibhajjavadi-mandala**）。」（底本 p.522）

主題在於「圓頓與次第」，與主題沒有直接關連的，都略而不談了。

## 二、毗婆舍那的足處

《清淨道論》全篇由戒、定、慧三學的順序組成，共二十三品。序論的開端即以：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結」三學或七清淨修習次第，說明了造論因緣。

七清淨是從修行到證果、依前起後的次第，出自《中阿含經》（或《中部》）的《七（傳）車經》，其內容為：戒清淨，心清淨，見清淨，度清淨，道非道智見清淨，行道智見清淨，智見清淨<sup>2</sup>。《清淨道論》說戒、定是慧的必備基礎，是慧「根」（mūla 根源），從見清淨到智見清淨是慧「體」（sarīra），以及對蘊、處、界、根、諦、緣起的學習遍問而熟知是慧「地」（bhūmi），這「依戒而定，依定而慧，依慧得解脫：這一修行次第，是完全正確的。」

3

為何要修定？根據此論理由，如：

一、世尊說：「諸比丘！汝應修定（samādhim 等持），諸比丘！得定（samāhito 等引）的比丘如實遍知（pajānāti）。」<sup>4</sup>

二、「三學、凡夫，從三摩鉢底而出（samāpattito vuṭṭhāya 從等至出起），修習：『我將以彼三摩呬多（samāhitena 等引，具格）心而觀察』，因為修習安止定是毗婆舍那（觀）的足處（padaṭṭhānaṃ 近因——直接因）。」<sup>5</sup>

三、「等引（samāhito 入定）之人而得如實知見（yathābhūtaṃ jānāti passati），所以定（samādhi）是足處。」<sup>6</sup>

戒與定是慧根，定是修習毗婆舍那的基礎，《清淨道論》多次強調從定

---

2 七清淨的出處，如《中阿含》「七車經」（大正 1，430a），《增一阿含》（大正 2，733）；南傳《中部》「傳車經」I,p.145。

3 這是印順長老對此七清淨次第的評論，見《華雨集》第 2 冊，p.22（正聞出版社）。

4 底本 p.372、438 同引類似此句，但巴利（語）原文稍有不同。

5 底本 p.371。《相應部》III,p.13，相當《雜阿含》65 經（大正 2，17a）。

6 底本 p.438。

出起 (vutthāya) 7，出定而觀，特別重視禪定基礎。

定 (samādhi 等持) 分為兩種：一、三界內的善心一境性的世間定，及二、與聖道相應的一境性的出世間定。此世間定又分為「近行」(upacāra) 與「安止」(appanā) 兩種。近行定是安止定前分的一境性，證得色界初禪以上，至無色界的非想非非想定為安止定。因此，《清淨道論》說：「在這裡 (的定) 包括兩種，即近定從與安止定 8。」

「剎那定」(khaṇika-samādhi) 一詞，在《清淨道論》僅出現過一次 9，沒有後期註疏那麼頻繁。10其實，不論《清淨道論》或《攝阿毗達磨義論》，對於定的分類也只提到「近行」與「安止」兩種定。對於剎那定的使用，近代有些長老持有異見，例如緬甸當代最高大業處阿闍黎帕奧禪師 (Pha Auk Sayādaw)，他以為一些提倡「觀剎那定」(vipassanā-khaṇika-samādhi) 的禪修老師並沒有謹慎與妥當地使用此一剎那定 11。另外，還有錫蘭的安隱帝王 (Kheminda) 長老也曾針對這一點也發表過意見，他認為「近行定」一詞並非存在於《尼柯耶》(經典) 裡，反而是屬於煩瑣哲學 (阿毗達磨) 的作品，最初出現在註釋 (commentaries) 裡；他說，縱使依據《清淨道論》的教法：見清淨前，不論是止行者或純觀行者都必須達到心清淨，還引用護法 (Dhammapalā) 的《清淨道論註》(Paramattha-mañjusā) 說：只是純觀而沒有定，是不可能完成更高尚的清淨 12。

按照《清淨道論》傳統教學法：欲修習禪定者，先以幼稚定 (taruno

7 關於同樣採用從定出起或出定 (vutthāya) 而觀的其餘例子，如：「他從三摩鉢底 (定) 出來，而觀業生身及心為出息入息之集 (因)。」(底本 p.287)，「當從除了非想非非想處之外的其餘色及無色界禪的任何一種禪出定，以相、味等而把握尋等諸禪支及與它相應的法。」(底本 587)，及「此後入第二禪而出定，這裡亦同樣的觀彼諸行。」(底本 p.705) 等，不勝枚舉。

8 底本 p.371。

9 底本 p.144：「樂成熟時，則剎那定，近從定，安止定三種三摩地成就。」。

10 二十世紀緬甸佛教的列提西亞陀 (Ledi Sayadaw) 及烏那拉達 (U Nārada) 兩位長老為首的關鍵性人物所倡導的「純觀行者」禪風影響南傳禪法極為深廣。近代部分學者也受到一些影響，例如菩提比丘 (Bhikkhu Bodhi) 在其主編的《阿毗達磨的綜合手冊》“*A Comprehensive Manual of Abhidhamma*”「止的業處」(導讀《攝阿毗達磨義論》)，談到禪定分類時，除了近行、安止二定之外，還多了「乾觀者」(dry insight worker, sukka-vipassaka) 的「剎那定」(khaṇika-samādhi)，這是該書導讀之原論所無的 (p.348, 1993)。尋法比丘翻譯的《阿毗達磨概要精解》p.345 (檳城佛學院，1999) 沒譯出這一段。

11 帕奧禪師講述，尋法比丘等譯，開印法師等編譯《智慧之光》p.9 (圓光印經會印行，1999，修訂版)。另參考陳水淵《南傳上座部 (Theravāda)《攝阿毗達磨義論》哲學思想研究——南傳阿毗達磨的哲學綱要》p.219 (東海大學哲學研究所博士論文，2001)。

12 詳見 Kheminda Thera “*The Way of Buddhist Meditation*”p.16, 28. (1992)

samādhi) 取相 (uggaha-nimitta)，任持其相不消逝，以「近行定」等持於心則「似相」(paṭibhāga-nimitta) 得以生起，或乃至於一跏趺坐禪間得達於「安止定」成就，否則，應該以不放逸心而守護 (rakhitabbam) 其相，猶如保護懷有轉輪聖王的母胎相似<sup>13</sup>，直到安止定的成就為止。後再修習五種自在，即：轉向、入定、在定、出定及觀察自在。從五禪支中連續遣送其心，便是轉向心成就，同樣地，出定以後，學習因念與正知的觀察諸禪支。因此成就的近行或安止的定，即可成為了毗婆舍那(觀)的基礎，故說(止)定是(觀)慧的近因(足處)。

### 三、毗婆舍那(觀)的修習次第

按照《清淨道論》的指示，瑜伽者修習有清淨之前，應先學習遍問而熟知蘊、處、界等，具備慧「地」(bhūmi) 後，進而持戒、修定，紮下兩種慧「根」(mūla)，如此才可接著修習見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨，及智見清淨的五種清淨的慧「體」(sarīra)。

#### (一) 見清淨 (Diṭṭhi-visuddhi)

什麼是見清淨？《清淨道論》：「此中，十分確實見名色為見清淨。」<sup>14</sup>阿耨樓陀《攝阿毗達磨義論》說：「以相、味、起、足處而把握名色，名為見清淨。」<sup>15</sup>此階段的瑜伽行者既以確實了別名色，他便捨棄有情或補特伽羅等的世間之想 (lokasamañña)，超越了對有情的痴迷而十分確定只見名色，沒有任何的有情或補特伽羅，如譬喻中說：

譬如部分的結集說為車，有了諸蘊而成有情的假名。

好比以車軸、輪、廂、轆等一一部分集成之時，是約定俗成的「假名」(sammuti) 而稱之為「車」，亦如以木材、蔓、泥、草等相依而立，圍蓋空處而假名為屋。我們的色身，是以骨、髓、肉、皮等為緣，故名為色，如《中部》<sup>16</sup>所

---

<sup>13</sup> 底本 p.126 以下。

<sup>14</sup> 底本 p.587。

<sup>15</sup> 葉均譯 p.38 (嘉義新雨道場，1999)。

<sup>16</sup> 《中部》(I, p190)：「諸賢！譬如以木材為緣、以蔓草為緣、以粘土為緣、以茅草為緣，圍蓋虛空，故名為《屋》。如是，諸賢！以骨為緣、以筋為緣、以肉為緣、以皮為緣、以膚為緣，圍蓋虛空，故名

說。考察《成實論》的「假名」，《阿毗達磨順正理論》的「假想（相）」都極有可能是同文異譯<sup>17</sup>，這裡的「假名」使用巴利語的 *sammuti*，是一種依於世人給予安立的名稱，這與梵文 *prajñapti* 或巴利語的 *paññatti*（施設、概念）不一樣，但習慣上後者也常被譯為假名。

色、受、想、行、識的五蘊相依存在，故得名為有情或補特伽羅，但是在第一義（*paramattha*）觀察下，並沒有恒常執著者的「我」或「我是某某」的有情，只是第一義的名色而已，這即是「如實見」（*yathābhūta*）。

緬甸馬哈西禪師曾指出，《清淨道論》及《攝阿毗達摩義論》「並沒有指示以名字、數字、物質或連續不斷的過程來觀照名色。……不然他可能會產生名字、數字、微粒或過程的概念。」<sup>18</sup>

## 1· 止行者的修習進路

如何完成「見清淨」的修習方法呢？首先，分別從「奢摩他（止）行者」（*samatha-yānika*）與「純毗婆舍那（觀）行者」（*suddha-vipassanā-yānika*）兩種不同的入門方法說起。

止行者開始學習觀察名色，按照《清淨道論》指示，欲完成（見清淨）的奢摩他（止）行者，當從除了非想非非想處之外的其餘的色及無色界禪的任何一種禪出定（*vuṭṭhāya* 出起），以相（特徵）、味（作用）等而把握諸禪支及與它相應的法。之後，確定它們以「傾向之義」而為「名」（*nāma*）。這一類的止行者可以從禪定中出來後，直接以「名」（即尋、伺、喜、樂、定等五種禪支及與其相應的諸心所法等）做為辨別目標。

---

為《色》。」。

17 同樣引用此段經文內容的，如《成實論》卷 11（大正 32，327a）說：「如輪軸和合故名為車，諸陰和合故名為人。」另一《阿毗達磨順正理論》卷 25（大正 29，483b）是引契經：「如即攬眾分，假想說為車，世俗說有情，應知攬諸蘊。」

18 緬甸馬哈西大師著《從身體中了悟解脫的真相》P.26（方廣文化，2000）。

極微（*paramāṇu*）觀念也為佛教以外的順世派、耆那教、數論、勝論等所說，水野弘元認為極微是起源於外道，為後期部派佛教的註釋書時代所用，在阿含或尼柯耶及根本阿毗達磨中完全沒有極微思想。詳見釋惠敏譯《佛教教理研究》p.450（法鼓文化，2000）。

南傳也有相當極微之「聚」（*kalāpa*）的觀念，根據帕奧禪師解說，這種微粒子（色聚）觀念來自於尚未破除相續、組合及作用三種密集之故，仍然停滯於概念階段，未見第一義，倘若不進一步地分別諸界（*dhātu*），反以極微的生滅而修習毗婆舍那（觀），那只是嘗試以「概念」（*paññatti* 施設、假名）修觀而已。詳見帕奧禪師『智慧之光』第九章「色業處」（p.77）。

## 2·純觀行者的修習進路

純觀行者的修習方法又如何呢？純觀行者的修習方法如同四界差別的修習，是以四界的觀察入門，以簡略或詳盡的把握其四界。「差別」（*vavatthāna*）其義涵是「確定其自性相」<sup>19</sup>。

純觀行者在見清淨入門階段，以四界差別觀的「色」所緣下手，色法是三種有為真實之一，爾後，亦以其餘的「心」及「心所」做為所緣，但需除去色、無色界及出世間的禪那名法等，因未曾經驗故。

## 3·十一項完整的觀察法

在此見清淨階段，修習毗婆舍那的所緣即是名色，或五蘊、十二處及十八界，也含蓋十一項觀察法。釋尊曾如此多次詳說五蘊的時候，作如是說：

任何色不論是過去的、未來的、現在的、或內、或外、或粗、細、劣、勝、遠、近的，集結在一起，總名為色蘊。任何受……，任何想……，任何行……，任何識……，不論是過去的、未來的、現在的……，乃至總名為識蘊。<sup>20</sup>

對色、受、想、行、識五蘊皆從這十一項遍取包括無餘。

過去、現在與未來的三世，《清淨道論》是依「剎那」（*khana*）為正說的，也即「由於生、住、滅的三剎那所攝的色為現在；從此前面的為未來；在後面的過去」等，還有以因緣及自相作用的過現未而分類的，其餘內、外，粗、細，遠、近，劣、勝等其餘八種，亦是如此<sup>21</sup>。

承續《阿含經》以來，對五蘊觀法不離這十一項，於南北傳諸多經論典已有述及。禪修者若只選取觀察其中一、兩種色法便急著轉觀於名法，未遍觀察，極有可能因欲速而不達，產生了反效果，如說：

如果現起一色法或二色法之時，便捨色而取（轉觀）非色（名法），

---

19 葉均譯本：「以辨別而確定」（簡 p.319），疑誤。*Nānamoli* 英譯本為“determining by characterizing individual essences the compound”（p.380）。

20 底本 p.472。

21 底本 p.450、473。

則將退失業處。22

好比一隻不知善巧而登崎嶇山頂的牛，因未曾站穩前足，便急於舉起後足前行，它永遠不易到達目的地。

近代禪師中，有提倡只內觀而不外觀的，也有只直當下而不觀過未的，例如近代緬甸馬哈西禪師不主張觀照過去、未來或不確定的事物，只直觀當下的現象，以為過未觀只是一種推論的內觀<sup>23</sup>。承繼其師說法的弟子 U Silananda 也將外在的觀察解釋成推論的內觀，即以觀察自己所得經驗去推論他人的狀況，不是真正去觀察他人。<sup>24</sup>過去、現在、未來，及內、外觀等，《相應部》（《雜阿含經》）及聲聞論典也是多有記載的，例如南傳《分別論》是以有情自己的身體為「內」，其他有情為「外」<sup>25</sup>，《清淨道論》亦同此<sup>26</sup>，世親（Vasubandhu）《阿毗達磨俱舍論》（Abhidharmakośa）也說：「自身名內，所餘名外。」<sup>27</sup>除了自身以外，其餘都是「外」，對於外在的一切，也還是觀的所緣。

過去與未來，到底是推論還是一種現證？或是一項難解「懸案」，或也見仁見智，過去世親的《俱舍論》也曾討論，但它以為，這是「現證智」而非「比智」。到了中國，《普光記》說這是針對有部三師的觀點，以「非前二說，即述經部」後引經部師的意思為正說，即：「世尊舉意遍知諸法，非比非占，此說為善。」<sup>28</sup>可見世親以諸佛能知過未是一種現量智，而不是比量智。

但若只觀當下，又與歷來的經論入導方法也有出入。印順長老在《說一切有部為主的論書與論師之研究》曾說：

我以為，重於三世有的一切有說，根源於佛法的實踐性。佛告弟子：

---

22 底本 p.153。

23 緬甸馬哈西大師《從身體中了悟解脫的真相》，p.38（方廣文化，2000）。

24 見 U Silananda, *The Four Foundations of Mindfulness*, (Boston. London. Sydney: Wisdom Publications, 1990), p.33,47,48,91。轉引自溫宗堉〈漢、巴《念處經》四念處禪修方法同異之研究〉之註 5，見《大專學生論文集》10，p.317-348。

25 《分別論》P.2。

26 底本 p.450、473。

27 大正 29，4c。

28 大正 29，36c-37a。

已觀，今觀，當觀；已斷，今斷，當斷——這類三世分別的文句，《阿含經》中是常見的。又如說：對於不善的，未生（未來）的要使他不起，已起（過去）的要使他斷除；善的，未生的要使他生起，已生的要使他增長廣大，這就是「四正勤」，離惡修善的精進。佛陀開示的修持法，無論是厭，是斷，是修，是觀，不如後代人師的直提「當下」，而是綿歷於三世的。對不善法來說，要三世盡斷，才不會再受過去不善的影響，引起未來的再生。<sup>29</sup>

緣起甚深，只提當下，不觀過未，是否契合於阿含呢？名色因何而生？為何而滅？自有著其前後的因果關係。無明、行等而起的因果關係，「此有故彼有，此生故彼生」過去而現在，現在而未來，南傳阿毗達磨說，這每一「自相」皆有其特相、作用、現狀及足處，對此不知不解，單談共相，而此共相也就如同空中樓閣，憑空而立，只是抽象的概念而已。

如實了知因緣而起，因緣而滅的實相，自能知道相續不斷、不一亦不異的中道，如回聲、燈光等法的譬喻，不落二邊，生滅觀智等也就自能逐漸悟得。因此，緣起的把握則顯得非常重要，這即是度疑清淨。。

## （二）度疑清淨（*Kaṅkhā-vitarāṇa-visuddhi*）

什麼是度疑清淨？《清淨道論》說：

以種種方法而把握名色之緣及越度了關於三世的疑惑所建立的智為度疑清淨，同時法住智（*dhammatṭhiti-ñāṇa*）、如實智（*yathābhūtañāṇa*）、正見（*sammādaṣṣana*）也是這度疑清淨的同義語。即所謂：由無明之緣而有行為緣生。這兩者都是緣生，把握此緣的智為法住智。<sup>30</sup>

若欲成就法住智、如實智及正見者，當尋求與把握名色之緣，就好比一位名醫生見人疾病而尋求其病因相似，追根究底找出煩惱根源，就需從了解名色的因果關係開始，「因為存在的諸法，是依於緣的和合而生起」如實了知之後，那些因無明等妄執而生起的常論、無因論、異因論及自在天論等皆一一悉得破除。

---

<sup>29</sup> 《說一切有部為主的論書與論師之研究》P.94（正聞出版社，1987）。

<sup>30</sup> 底本 p.605。

這裡的「緣」，即指緣起（paṭicca-samuppāda），釋尊曾說：

諸比丘，什麼是緣起？諸比丘，以生為緣有老死，無論諸如來出世或不出世，而此（緣起的）界（自性）住立，是法住性、是法決定性、是此緣性。<sup>31</sup>

此緣性是非佛作亦無餘人所作。緣起不僅是生起，所謂緣起，即「由此緣起的互相為緣，平等俱時的生起諸法，牟尼如是說緣起。」若無明等不互相為緣及互相缺乏之時，諸法是不可能生起的，故說是「緣」；以平等而非各各參差，是俱時而非前後，故說為「起」。以緣與起的全句，是緣的和合相續不斷而有法的生起，即捨棄作者與受者是一異、常斷的邪論，亦不著於世人世俗語言概念，說明中道。

此論，從四種角度闡明名色之緣，即從最初至最後、中間至最後、最後至最初、中間至最初，另第五種據說根據《無礙解道》而來，以三連結、四攝類、二十行相方法突釋十二緣起，傳為舍利弗所教。此論之十二緣篇極是詳盡，且於說到無明與行時，還援《發趣論》的二十四緣，細緻精彩，礙於內容冗長，此不贅述，欲知詳實，請自參閱該論。

另外，值得一提的是，《清淨道論》將緣起義理，歸納為同一之理、差別之理、不作為之理及如是法性之理。

- 一、由於覺知因果的連續不斷，故捨斷見，為「同一之理」；
- 二、因見新生不已的自相差別現起，捨常見為「差別之理」；
- 三、因由於覺知沒有所謂諸行由我而生起，於行無有作者，故斷我見，為「不作為之理」；
- 四、因覺知隨順於緣而有果，果從因生，如從牛乳等故而有酪等，故斷除無因、無作見，為「如是法性之理」。

「以一切行相而把握名色之緣的智」<sup>32</sup>能夠斷除了十六種或八種疑惑<sup>33</sup>，及

---

31 底本 p.518，所引的經文。

32 底本 p.605。

33 《法集論》p.183。

鎮伏了六十四種惡見<sup>34</sup>。因此，如實智、正見及度疑，三法實是一義而文異。

在《雜阿含》347經記載，佛告須深：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃。」<sup>35</sup>這一段經文，在《阿毗達磨大毗婆沙論》卷110有解說為：「知集智是法住智，知滅智是涅槃智。」且以禪定配合，說「有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」<sup>36</sup>《清淨道論》於法住智階段，可從近行或安止定的出起轉向於觀察，但在種性智之後的道果智是止觀二力結合，心一境性及觀智同樣此滅（涅槃）為所緣，必屬安止（根本）定，這一觀點二論皆有相似之處，容後「智見清淨」再進一步的交待。

### （三）道非道智見清淨

（MaggAmagga-JANadassana-visuddhi）

從見清淨及度疑清淨而來的正見、如實智見，必然會引發要求實現向於解脫的真實欲求。了知辨別道與非道之間所建立的智為「道非道智見清淨」，欲求完成此智的行者，先應以「聚思惟」（kalāpa-sammasana）的方法觀（naya-vipassanāya）而行瑜伽。也因為初觀者（āraddha-vipassaka已開始或發起觀察者）在三遍知開始的「知遍知」之後，進行「度遍知」時而生起光明等道非道的智。

#### 1· 三遍知

根據《六處相應》裡的「不通解經」，佛陀說：「諸比丘！於一切不知解、不通解、不離欲、不捨棄者，則不得滅苦。……諸比丘！於此一切知解、通解、離欲、捨棄者，則善能滅苦。」據此經註釋，「知解」即指「所遍知」（ñata pariññā），「通解」是指「度遍知」（tīraṇa pariññā，亦作審察遍知），「離欲」與「捨棄」二者則指「斷遍知」（pahāna pariññā）。<sup>37</sup>

「知遍知」，是觀察名色等法自相而起的慧；「度遍知」，於名色等諸法中見無常、苦、無我的共相觀而轉起的慧；「斷遍知」，以捨斷常想等而轉起以相為所緣的觀慧。或從名色諸行的辨別到緣的把握為「知遍知」的範圍，

---

34 《長部》I,p36。

35 大正2，97b。

36 大正27，572b。

37 詳見帕奧禪師《正念之道》p.395（檳城佛學院，2001）。

以通達各別自相為主；從聚的思惟而至生滅隨觀為「**度遍知**」，以通達諸法的共相為主；從壞隨觀開始的七種隨觀，此後即以無常、苦、區我、厭離、離貪、滅及捨遣而斷了常想、樂想、我想、喜、貪、集及取，為「**斷遍知**」的範圍。

## 2·聚的思惟

以確定過去、未來、現在的五蘊、十二處、十二因緣等諸法，是無常、有為、緣生、滅盡法、衰滅法、離貪法、滅法的慧為「**思惟智**」(sammāsana-ñāṇa)。如《無礙解道》說：

諸比丘！一切應證知 (sabbam abhiññeyyam)。諸比丘！什麼是一切應證知？諸比丘！眼應證知，色…眼識…眼觸，由眼觸之緣所生的受……」從明了的、容易把握的部分做為開始，以五蘊「任何色(受、想、行、識)……，乃至確定一切色(等)是無常，為一思惟，確定是苦、是無我，為一思惟

所謂的「任何」，分別為十一部分，即過去、未來、現在，內、外，粗、細，勝、劣，遠、近，區別為十一種，一切以滅盡之義為無常，以不怖畏之義為苦，以不實之義為無我。

為了鞏固 (thira) 瑜伽者於五蘊等的無常、苦及無我思惟，因此，進一步更以四十種的行相思惟五蘊，《無礙解道》說：

以此等四十行相而觀五無常者，獲得隨順忍，而觀五蘊之滅是涅槃者，入於正決定。38

這四十種行相，即無常十種：無常、毀、動、壞、不恆、變易法、不實、不利、有為、死法於一一蘊中，各有十種思惟，共成五十種「**無常隨觀**」。無我五種：即以敵、無、虛、空、無我於一一蘊中，各有這五種思惟，共成為二十五種「**無我隨觀**」。其餘苦、病等二十五種，於一一蘊中思惟則成為了一百二十五種「**苦隨觀**」。

---

38 底本 p.611。

### 3 · 提起三相

瑜伽者有時於色、有時於非色（名）思惟而提起無常、苦、無我的三相（*lakkhaṇa*），次第行道而完成修慧。或瑜伽者以「色的七法」及「非色的七法」提起三相思惟諸行：

一、「色的七法」：以取捨、以年齡的增長而消滅乃至舉手投足、以食所成、以時節所成、以業生、以心等起、以法性色等，如是於色，觀諸行節節破壞的思惟是非常微細的。

二、「非色的七法」：即以聚、以雙、以剎那、以次第、以見、以去慢及破欲七法。觀照名法，猶如投入於熱釜中的胡麻子屢作答答聲響，見以色為所緣而轉起的名法是無常、苦及無我。如是觀者，清楚知道除色與非色（名）之外，並沒有其他有情的存在，這便能除去有情之想而把握諸行故，亦不見生起，名為除見，慢不生起，名為除慢，愛不生起，名為破欲。

但由於在「除見、去慢、破欲」過程之後，而生起這樣的見解，以為「我將做觀」，「我的毗婆舍那（觀）」則他不成為除見；如果執「我將善觀」、「我將愉快地觀」見解，則他不成去慢；以為「我能做觀」享受毗婆舍那之樂者，則不能破欲。唯有依不自在之義為無我，依成已而無之義為無常，由生滅所逼惱之義為苦才能除見……。如是見諸行是無我者名為除見，見諸行無常者名為去慢，見諸要是苦者名為破欲。如是三種觀，各有其自己的立場<sup>39</sup>。

### 4 · 生滅隨觀智

因修習無常、苦及無我隨觀智之故，瑜伽者得清淨智而到達了思惟智的彼岸（終點站）。接著開始先從簡單的下手。即觀現在生起相、生、起、新行相為「生」，變易相、滅盡、破壞為「滅」，「隨觀」即「智」。《無礙解道》說：

這名色的生起之前，沒有未生起的聚或集，其生起時不從任何的聚或集而「來」，滅時沒有到任何方維而「去」，已滅的沒有於一處聚、集、或貯藏。譬如奏琵琶時生起的音聲，生起之前未尚積集，生起之時亦非從任何積集而來，滅時不到任何方維而去，已滅的不在任何處積

---

<sup>39</sup> 底本 p.627。

集，只是由琶、弦及人的適當的努力之緣，其未有（之音）而生，既有而滅。<sup>40</sup>

之前未有而現在生起，現在既有轉而消滅，以緣及剎那二種而觀生滅，則將會更加明了四聖諦與緣起的種種「理」和「相」。對於這樣明了諸諦及緣起的瑜伽者，了知諸法的未生而生，生已而滅，其常新、短暫，猶如日出之時的露珠、水上泡、水之痕跡、電光、幻、陽焰、夢境、旋火輪、海市蜃樓、泡沫、芭蕉等，至此便通達了變易壞滅之法的生與滅，證得了名為「生滅隨觀」幼觀智（*taruṇa-vipassanā-ñāṇa*），從此他便稱為「初觀者」（*āradḍha-vipassako*）。

## 5 · 十種觀的染

瑜伽者在「幼稚觀」（*taruṇa-vipassanāya*）開始作觀的階段，將會生起十種觀的染（*vipasanūpakkilesā*），即：光明、智、喜、輕安、勝解、策勵、現起、捨及欲，此染對於已得通達的聖弟子、行邪道者及放棄了業處的懈怠者是不會生起的。換言之，它只出現在正行道中如理加行的幼觀智者身上。光明等屬是染的基礎，其本身不是染，然而「欲」（*nikanti* 欲求）則是染也是染的基礎。對於有善巧、聰慧、經驗、覺慧的瑜伽者，光明等生起時能夠以慧分析與審察，不為所動搖與擾亂，如此則勝離於染，因為光明等「非道」，脫離於染而行於正道的觀智為「道」，此即道非道智見清淨。

瑜伽者至此，它確定了苦、集、道三諦。以見清淨確定名色而確定了「苦諦」，次於度疑清淨以把握於緣起而確定了「集諦」，更於此道非道智見清淨以決斷正道而確定了「道諦」，如此即以「世間之智而確定三諦（*lokiyen'eva tāva ñāṇena tiṇṇaṃ saccānaṃ vavatthānaṃ*）」了<sup>41</sup>。

### （四）行道智見清淨（*Paṭipadā-ñāṇadassana-visuddi*）

從八種智達到頂點（*sikhappāttā*）的觀，以及第九的諦隨順智，是名為行道智見清淨。此即：生滅隨觀智、壞隨觀智、怖畏現起智、過患隨觀智、厭離隨觀智、欲解脫智、審察隨觀智及行捨智的八種，再加上第九的諦隨順智。

---

<sup>40</sup> 底本 p.630。

<sup>41</sup> 底本 p.348。

## 1·生滅隨觀智

在道非道智見清淨已經修習生滅隨觀智，為何在此還需再次以此智而行瑜伽呢？因為，在前階段的生滅隨觀智為十種染所染，不能依如實的自性而觀察三相，但這裡不一樣，行道智見清淨的生滅隨觀已經解脫於染，所以為了觀察於相而再次以生滅隨觀而行瑜伽。

## 2·壞隨觀智

瑜伽者如是觀察色與非色之法是無常、苦、無我，則它的觀智變得更為銳利，諸行也輕快地現起了，此時，他的觀智不到達於生，或住、或轉起，或諸行的相，但於滅盡、衰滅、破壞又滅而建立其念。他觀照諸行是「如是生已，如是滅」，他隨觀以色為所緣的心的生起而破壞。

「壞」是無常性的極點，所以作壞隨觀的瑜伽者，隨觀一切行是無常，無常故苦，苦故無我。因無常等故，當不會生起歡喜它、染著於它，順應於壞隨觀而起厭離一切觀見為無常、苦、無我的諸行之故，瑜伽者起夠離貪而不染貪。以世間（lokika）智而使滅貪，故而非集，即不使集起，對於一些未見的也是同樣的以「行智」滅而不集。他僅於滅作意，觀滅不觀集，更以現在所緣，比類過去及未來，確定兩者是自性的，即如論中引的偈頌說：

對於現生有清淨觀的人，依而知過去與未來。

（三世的）一切行都是壞的，猶如日出之時的露滴。

因此他便「捨而非取」（paṭinissajjati），見有為過而傾向於相反的涅槃，所以也名為遍捨捨遣（pariccāga-paṭinissaggo）及躍入捨遣（pakkhandhana-paṭinissaggo），捨離了煩惱及躍入於涅槃<sup>42</sup>。《清淨道論》說：

依第一義說，苦滅聖諦便是涅槃。因為到達而涅槃之時則愛離而且滅，所以說涅槃為離貪與滅。<sup>43</sup>

不觀生起，只專觀於滅，「未滅的在滅，未破壞的在破壞」，捨棄諸行的生、住、轉起之相，唯觀破壞，故說：

---

42 底本 p.642。

43 底本 p.507。

視如水上浮漚，視如海市蜃樓，

若人觀世如是，死王不的見他。

屢觀一切諸行相續的滅而破壞，實無他物，故得成就空的現起。一切法皆歸於滅，空得現起，對於諸法終歸於滅，生起怖畏、厭患而欣求解脫。

### 3· 怖畏現起智

瑜伽者修習多修習以一切諸行的滅盡、衰滅、破壞及滅為所緣的壞隨觀，對於一切的有（sabbabhava）、生（yoni）、趣（gati）、（識）住（ṭhiti）、有情居（sattāvāsesu）皆是破壞的諸行，故起大怖畏，猶如雖欲奢求欲樂生活但卻又感到膽怯的人相似，見欲樂處有兇惡猛獸等種種過患之故，因而生起了極大怖畏心。瑜伽者觀「過去諸行已滅，現在的正滅，未來生起的諸行即將當滅」而生起了「怖畏現起智」。

此智是由比類過去、現在及未來而現起，因知一切諸行皆將消滅破壞，心由衷地怖畏之故而放棄了愛著。

### 4· 過患隨觀智

瑜伽者修習多修習怖畏現起智，了知一切有、生、趣、住、有情居等諸行（sankhāresu）中，毫無避難所，無救護處，無歸趣，無皈依所，甚至對於一行（ekasankhāre）都不生起希求，沒有執著，視三有如火坑，四大種如毒蛇，五蘊如殺戮者，六內處如空村，六外處如劫村盜賊，七識住及九有情居如火在燃燒，一切諸行如癱、疾、箭、痛、病、無喜無樂，僅是完全或一堆大過患的現起。

如此，他見凡有生起、轉起、相、造作、結生、趣、發生、起、生、老、病、死、愁、悲、惱等都是怖畏，不生起、不轉起等是安穩，為寂靜之道。

### 5· 厭離隨觀智

他因觀見諸行之過患，則自然會生起厭離、背棄而不喜於一切有、生、趣、識住、有情居中，因為這一切皆是具可破壞性的諸行。但喜於具備修習之樂、修習之喜的七隨觀及三隨觀，心傾向於「不生起的安穩」而見寂靜之道。

## 6· 欲解脫智

怖畏現起、過患隨觀及厭離隨觀三智，文異而義一，曾見見一切諸行為怖畏，故名怖畏現起；見一切諸行生起的過患，故名過患隨觀；對於諸行生起厭離，故名厭離隨觀。

因此，三者也猶如同落網之魚，或蛇口中的青蛙，或籠中野雞，或陷阱中的鹿，或泥沼中的象等，皆想從厄難痛苦中掙脫出離。如是，對於一切諸行欲解脫者，生起了「欲解脫智」。

## 7· 審察隨觀智

欲求解脫於一切可破壞的諸行，欲從一切行而得解脫，再以「審察隨觀智」提起（*āropetvā* 登上、準備、即位）把握（*pariggaṇhāti* 遍取、完全受持）諸行的三相。

瑜伽者他對一切諸行，以終於是無常的，暫時的，限於生滅的，壞滅的，剎那的等種種理由而觀「無常」。以因為是屢屢遭受逼惱的，是有苦的，是苦的基地，是病，是癱，是箭等種種理由而觀「苦」。以因為是非可愛的，是惡臭的，是可厭的，是可惡的，不值得莊嚴的，是醜陋的等種種理由而觀「不淨」。以因為是他（*parato* 他的，彼方的），是無，是虛，是空，無主，不自在，不自由等種種的理由而觀「無我」。如此提起三相而把握諸行的觀察，也即得成就解脫的方便（*muñcanassa-upāya-sampādanattham*）。瑜伽者以提起三相旋轉諸行而令力弱，再不起現起常、樂、我、淨相而善巧解脫於彼，此故為「為成就解脫的方便而如是把握」<sup>44</sup>

## 8· 行捨智

以審察隨觀智，把握了「一切諸行是空」，再以「我與我所而把握二空」既不見有我，亦不見有其他任何建立自己的苦樂資具之後，再把握四行相空、六行相空、八行相空、十行相空、十二行相空、四十二行相空等。如是觀空而提起三相，捨斷一切諸行而脫離，捨斷了怖畏及歡喜，對於諸行成為無關心而中立，不執它們為我及我所。如是知、如是見者滿則對於三有，四生，五趣，七識住，九有情居，心無滯著、萎縮、回轉而不伸展，住立於捨

---

44 底本 p.653。

或厭惡。譬如水滴於傾斜的蓮葉毫無滯著。

## 8·1 達頂點及至出起觀

達到頂點是行捨智，它與前面所說的欲解脫智及審察隨觀智的意義是同樣的。如說：「初名欲解脫智，中名審察隨觀智，後達頂點而名行捨智。」如果證行捨智的觀，是「達至頂點」(sikhappāttā)而「至出起」(vuṭṭhāna-gāminī 出起趣向)，這二者與「行捨智」也是同義而異名——即捨去有為諸行、到達了最上的狀態以及從執著內外煩惱而出起，去至此道，與道結合的意思<sup>45</sup>。

根據論母，「住著」及「出起」有十三項說明。「住著」可分內外，「但觀於內是不會有道的出起的，亦應觀於外，所以他亦觀他人的諸蘊及非執受的諸行為無常、苦、無我」<sup>46</sup>一時思惟於內，一時思惟於外，當在思惟於內之時，他的觀與道結合，是名「於內住著從內而出起」，由外亦然。「出起」是因遍觀諸蘊，見此蘊無一物可取，他便放棄了對諸蘊各別的執著，從諸行中出起而緣取涅槃為所緣。論中以蝙蝠、黑蛇、屋、牛、夜叉女、孩子、飢、渴、冷、熱、黑暗、毒等十二種譬喻<sup>47</sup>，詳實內容，如論所說。

## 8·2 三解脫門

行捨智是由三種隨觀而轉起，所以說是以信、定及慧三根為主而入三種解脫門(vimokkha-mukha 解脫入口或頂點)，也即以三種觀為三解脫門，因為「此等三解脫門是引導出離世間的」<sup>48</sup>。由屢觀一切諸行為區限與路向，並以導其心入於無相界。三於一切諸為由於意的恐懼，並以其心入於無願界。由屢觀一切法為他(parato)，並以導其時入於空界。故說，此等三解脫門是引導出離世間的。

《無礙解道》中說：「憶念無常者，現起諸行為滅盡。憶念苦者，現起諸行為怖畏。憶念無我者，現起諸行為空。」或說：「憶念無常者則勝解多，而獲得無相解脫。憶念苦者則輕安多，而獲得無願解脫。憶念無我者則知多，

---

45 底本 p.661。

46 底本 p.662。

47 底本 p.663。

48 底本 p.657。

而獲得空解脫。」<sup>49</sup>無相、無願、空三解脫，皆以涅槃為所緣而轉起的聖道。

但南傳阿毗達磨的傳統上，如《法聚論》則只說到無願與空，沒有無相，如說：「當修習導至出離及滅的出世間禪之時，為除惡見，為得初地，離諸欲，具足無願及空的初禪而住。」<sup>50</sup>由於這不是捨斷行相之故，所以非直接無相，但直接的說空與無願，此二解脫從觀而來，是於聖道的剎那而論說的。

此時，若瑜伽者見寂靜的涅槃，則捨一切諸行的專起而躍入涅槃。若不見涅槃寂靜，則再再以諸行為所緣而轉起。

行捨智也可成為七種聖者各別的緣，如憶念無常者，是信解多故而獲得信根，於須陀洹道的剎那為「隨信行」，其餘的「信解脫」、「身證」、「俱分解脫」、「隨法行」、「見得」及「慧解脫」亦如是，皆以行捨智為緣。

### 8·3 行捨智的決定

道果是由於慧（paññā）修習而成就，然而諸道果之間的定力程度卻有所差別。當知這些說法只是前分至出起觀的決定。這裡有三種主張：

一、以「基礎禪」決定：從基礎禪出定，思惟諸行，於聖道現起附近生起的禪定和自己的狀態相等。

二、以「觀的所緣」決定：從諸定而出定，曾思惟了彼等諸定的諸法而生起道，此道必然是與彼等諸行相等的。「若思惟於欲界的諸法，（此道）亦必屬於初禪的」<sup>51</sup>。

三、以「個人的意樂」決定：隨各自意樂，以諸禪為基礎，思惟諸禪之法而生起道，亦必與彼等禪相等。但如果沒有基礎禪（pāḍakajjhāna）或已內觸知禪（sammāsittajjhāna），而純粹只是意樂還是不成的。

無論採取三種主張的任何一種，亦不論是以純（乾）觀行者，或是以止行者做為進路，一切道心與果心皆有禪那心，如說：「出世間的識是沒有無禪的，所以八種出世間心各有五禪的成為四十心」<sup>52</sup>。不以禪那（jhāna）為

---

49 底本 p.658 所引用該論的文句。

50 《法集論》p.70。

51 P.T.S.及緬甸第六結集版本皆缺這一段，今係根據葉均譯本之考察補入。

52 底本 p.461。

基礎的「乾觀者」(sukkha-vipassaka)，當他證得道果心時是與初禪相符合的。

## 9· 隨順智

對於行捨智修習多修習的瑜伽者，解勝與信更為強而有力，策勵精進，心善等引 (cittam susamāhitam)，生起更加銳利的行捨智。當他的行捨智思惟諸行為無常或苦或無我而入於有分之後，此行捨智同樣以諸行有為做為所緣而生起聖道的意門轉向 (無因唯作) 心，而後生起第一、第二、第三速行心，即遍作、近行、隨順三者，亦得言之為「習行」(vattati 扭轉、實行)。

隨順智有前分與後分的隨順，它前隨順八智，後隨順道智 (三十七菩提分法)。隨順智是以諸行 (有為法) 為所緣的最終，而後從「種姓智」(gotrabhū-nāṇa) 開始，至「道」(magga)、「果」(phāla) 心皆以涅槃 (無為法) 為所緣，是出世間的心路過程心。這樣的修習次第，契合了《須尸摩經》(susima sutta) 所說的：「先為法住智，後為涅槃智」<sup>53</sup>。

### (五) 智見清淨 (JANadassana-visuddhi)

須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道的四道智為「智見清淨」。轉入於道智之前的「種姓智」，它既非行道智見清淨，也不是智見清淨所屬的範圍，但由於入觀流 (vipassanā-sota)，因此也稱它為觀。

因能更改種姓，故名為「種姓智」。種性智在世間定是為轉換欲界種姓為色、無色界種姓，但在出世間觀智階段，則是轉換凡夫種姓為須陀洹等的聖者種姓，是出世間心路中的第一個轉向以涅槃為所緣的心。《解脫道論》稱為「性除智」<sup>54</sup>。若在斯陀洹道，或更高層次道心時，則稱它為「淨化」(vodāna)，因為此時瑜伽者已是聖者，不需再轉換凡夫種姓之故。

到了智見清淨，瑜伽者已經實無任何可再造作了，因為所應作的，都曾在隨順智為最後的觀生起時已經造作了。以遍作、近行及隨順的三隨順智各自之力，消滅了覆蔽諦理的廣大黑暗，他的心不入、不住、不信解、不著、不執、不縛於一切諸行之中，只有離去、退縮、不轉，如蓮葉不著水相似。

<sup>53</sup> 底本 p.671。或《相應部》II,p.124。

<sup>54</sup> 《解脫道論》卷 12 (大正 32, 457a):「於泥洹是初引路，從外起轉慧。」

因此，這時候對他來說，一切相所緣（*nimittārammaṇa*）以及一切轉起所緣（*pavattārammaṇa*）的呈現都是障礙。隨順之末，更以無相、不起、離（有為）行、滅、涅為所緣，越凡夫種姓、凡夫名稱、凡夫之地，而入於聖者種姓、聖者名稱、聖者之地，是觀的最高點、不再退轉的種姓智。因此，種姓智為轉入於道。道分四種，也即須陀洹道、斯陀含道、阿那含道及阿羅漢道的四道智，名為智見清淨。

## 1·道智與果智

在《長部》「大典尊經」記載了這麼的一句，說：

譬如恒河水和閻牟那水合流交結一樣，世尊對諸聲聞善示：導向涅槃之道，行道與涅槃結合。<sup>55</sup>

行道與涅槃結合的「道」，巴利語 *paṭipadā*，在文字上，應該相當於「行道智見清淨」（*paṭipadā-ñāṇadassana-visuddhi*）中的「道」（*paṭipadā*），是生滅隨觀智至隨順智的九智。不過，《清淨道論》根據大寺派傳統看法，設限於出世間「道心」（*magga-citta*）生起剎那，換言之，它認為：須陀洹道只是發生在種姓智後的一剎那而已。

有四種道及四種果。道心是以種姓智所示、以涅槃為所緣，而摧破那未曾摧破的貪瞋痴蘊的一剎那<sup>56</sup>，此後無間生起了二或三的果（異熟）心。這裡的異熟心，不似世間異熟，它只在道心後無間生起。也即是說，例如證得須陀洹道的剎那生起一次（也只有這麼一次），隨後即生起果心，但果心卻不限於一剎那，這是它們不同之處。

由於道心和果心皆入安止，是無間定，如《經集》226 頌說：「那是無間定。」而《增支部》說：「因為滅盡諸漏而得遲鈍的無間定。」<sup>57</sup> 初道剎那見涅槃，名「見證」（*dassana sacchikiriya*），其餘的諸道剎那證涅槃時，名「修證」（*bhavanā sacchikiriya*），見證與修證都是道智的作用。什麼是證（*sacchikiriya*）呢？證之慧即就是有接觸之義的智，或者說，任何已證的法即為曾被接觸的思意。<sup>58</sup>因此，凡須陀洹道剎那，以道智正斷的三結就不能

---

<sup>55</sup> 底本 p.215，引自《長部》II, p.223。

<sup>56</sup> 我以為，四種道心（四向）是否侷限於一剎那？值得再探討。

<sup>57</sup> 底本 p.675，葉均譯本之註 5、註 6。《增支部》II, p.149。

<sup>58</sup> 底本 p.696。

再轉起，故得名「正斷」，其餘三種斯陀含道、阿那含道及阿羅漢道所斷的煩惱亦然。

## 2·省察智

果心便進入有分。自此既斷有分，為了觀察於道而起意門轉向心，次第觀察道、果、已斷煩惱、殘餘煩惱及涅槃五種觀察，須陀洹道至阿那含道共十五種，再加上阿羅漢道的四種（此時煩惱斷盡，無須再觀察殘餘煩惱），共十九種觀察。

## 3·出起與力的結合

什麼是出起與力的結合？論說：

種姓智因為不斷於（轉起之）集，故不從轉起而出起，但因以涅槃為所緣，故從相而轉起；這只是從一（相）而轉起。……然等四（道）智，因以無相為斷，故從相而出起；因斷於（轉起之）集，擬從轉起而出起；這是從二者（相及轉起）而出起的。59

在修習世間八等至「定」的時候，是止的力量為殊勝，修無常隨觀等的時候，則是觀的力量較為殊勝。然而，聖道現起的剎那，肯定是止與觀相互而不超勝的一雙結合而生起。心一境性的定和隨觀之義的觀，都是以滅為境、以滅為所緣的。因此，「出起」是必然止觀同一作用，一雙結合，互不超勝的。當道心、果心入於不生起「涅槃」時，那些以生起、轉起、相、造作等為緣而生的煩惱，因緣缺故不生，「如是因滅故苦滅」（*evam hetunirodhā dukkhanirodho*）或「如是因滅故果滅」（*evam hetunirodhā phalanirodho*）。

以滅為所緣，圓滿菩提分，止觀二力結合，正斷煩惱，現觀遍知皆依此自性而知解。例如於四道智生起之時，一心中而得三十七菩提分法，在聖果的剎那，除了四正勤，得其餘的三十三菩提分法，都是以涅槃為所緣的一念。以下分別另一節來說明「涅槃為所緣」。

---

59 底本 p.681。

## 四、以「滅（涅槃）為所緣」的頓現觀

按照南傳阿毗達磨的分類，涅槃非色非心，是法所緣之一。近來閱讀日本水野弘元教授的《巴利論書研究》，是達和法師中譯本，對涅槃有一特殊看法，他說：「巴利佛教則認為涅槃界是色法（物質），同時也是純粹無記。」<sup>60</sup>我想這應該有誤，因其所引之《法集（聚）論》不見此說。據知，《清淨道論》指出涅槃是「非色」（arūpaṃ, immaterial）<sup>61</sup>，而《攝阿毗達磨義論》的「攝緣分別品·施設」也同樣說到涅槃是「非色」（arūpa），雖也說它為「名」（nāma），如：

色蘊即是色法，稱為心、心所的四種非色蘊與涅槃五種，名為非色或名。

但卻莫誤解了，因為這裡是指出：涅槃因能導致心、心所傾向（nāmana, causing to bend）<sup>62</sup>傾向於它、以它為所緣，故而權宜稱之為名，並非指其「涅槃」本身是名法，這一點不能不知！

根據巴利佛教文獻，涅槃被認為可做為所緣、是無為。無為從原始佛教的阿含經以來所使用，以至後來部派的阿毗達磨對此的考察更為詳細，甚至分出擇滅、非擇滅、虛空等多種無為，但二者的觀念未必一致。《相應部》對無為的定義，是：

諸比丘！何謂無為？貪欲滅盡、瞋恚滅盡、愚痴滅盡。諸比丘！此等即所謂無為。<sup>63</sup>

貪瞋痴滅盡是無為，沒有再成立其他的無為。至於涅槃是否為所緣？《清淨道論》當然是主張涅槃為所緣<sup>64</sup>的。就這一點，它與經部師及《成實論》等不同。印順長老在《性空學探源》曾說：

---

60 釋達和譯《巴利論書研究》p.347（臺灣法鼓文化，2000，初版）。

61 底本 p.509。

62 Bhikkhu Bodhi “A Comprehensive Manual of Abhidhamma” p.325. (1993)。

63 《相應部》iv, p.359，《雜阿含》890 經（大正 2，224b）。《大般若經》卷 46（大正 5，262c）：「云何無為？佛告善現，若法無生、無住、無異、無滅可得，所謂貪盡、瞋盡、癡盡……。」

64 關於涅槃有無之辨證，可參閱向智尊者（Nyanaponika Thera）的《無我與涅槃》（《香光莊嚴》66 期，2001）及印順長老《性空學探源》p.299。（正聞出版社，1989）。後者立場較廣泛，並不侷限於門戶本位。

這涅槃的有無二派，是在體性上說的。若從認識論上說，又有涅槃有相與涅槃無相的兩派。說一切有部主張涅槃有相，他們說：智必有境，涅槃滅盡妙離的諦理，既是無漏智慧的所緣境，當然是有相的。雖然契經中以「無相」兩個字來形容涅槃，當能緣智上浮現起「無相」的概念時，無相還是成了相，為智的所緣。所以，儘管是緣無為，智上還是有所緣的。這與大乘空義關係很疏遠。

經部師及成實論師則主張涅槃無相，如《成實論》第二卷說：諸法實相，離諸相故，不名為緣。

有部說，涅槃無相，但在能緣智的緣慮下，已成為所緣相了，能緣的對象，不能說沒有。成論主以為：無相，不但一般的相不起，連無相之相也不起。……涅槃有相無相之辯，對後代大乘涅槃究竟是妙有還是真空的分宗，也是有關聯的。

總之，南傳佛教的無為只有一種——即非色非心的涅槃，是法所緣之一，即可做為種性智、道智及果智的所緣。

## （二）一剎那中現觀四諦

關於漸、頓現觀，漸現觀的先收縮集中於苦諦，不見其他三諦，如是從苦諦而集、滅、道諦，漸次證見，四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，先對四諦分別思辨，見道時只收縮集中於滅諦，一旦證入滅諦，即一時了達苦、集、滅、道四諦同時現觀。因此，頓現觀是見滅諦得道，漸現觀是見四諦得道。<sup>65</sup>

據上述的內容看來，《清淨道論》是頓現觀的，在道非道智清淨階段已經先「以世間智確定三諦」(lokiyen'eva tāva **ñāṇena tiṇṇaṃ saccānaṃ vavatthānaṃ**)，而後「於諦現觀之時，……譬如燈火，在非前非後的同一剎那而行四種作用，……如是道智亦於非前非後的同一剎那現觀四諦。……因為是以滅為所緣而得成就觀見及通達於四諦的」<sup>66</sup>經證來自於《相應部》的：「諸比丘！見苦者，亦見苦之集，見苦之滅，以及見苦滅之道。」<sup>67</sup>四諦現

65 參考印順長老《性空學探源》p.258。(正聞出版社，1989)。

66 底本 p.690。

67 《相應部》v, p.437。另《相應部》v, p.452 有重閣喻，以未建重閣堂下層，就想建蓋上層者，無有是處。

觀的一剎那，依四種作用轉起的智的四諦十六行相都是一時通達，以一諦為所緣，亦得完成在其餘三諦的作用，這是聲聞學派中頓現觀的模樣！

《異部宗輪論》說，主張四諦頓現觀的是化地部，而大眾、一說、說出世、雞胤四部本宗同義，他們皆「以一剎那現觀邊智，遍知四諦諸相差別。」銅鑠部的思想，如《解脫道論》（或是《清淨道論》）與《成實論》的見地與大乘見空得道，也已經很接近<sup>68</sup>。南方上座部的巴利佛教，在思想領域上與大乘重空學派有著密切關連，根據印順長老研究，得出以下看法：

銅鑠部的修證次第，在「行道智見清淨」時，以無常、苦、無我，起三解脫門。而轉入「智見清淨」，也就是聖道現前，是無相、不起、離、滅，以「涅槃所緣」而入的，也是見滅得道。在這二系中，大眾部及上座部系分別說部各派，都一心見道。滅——涅槃空寂的契入，雖修道次第方便不同，而「見滅得道」，與大乘佛法的「無生忍」，實是血脈相通的。

## 五、結論

介紹了《清淨道論》的修觀次第與頓現觀的概要後，現在大約歸納如下：

一、《清淨道論》是一部觀行論，止觀業處皆極完備，次第井然，細緻詳盡。一千多年來，此論引領著南傳佛教徒走向以聖道為中心的實修之道以至今日，貢獻極大，立下了汗馬功勞！

二、此論雖重實修，但對前方便的認知亦極為強調、重視，根據指示：瑜伽行者在修習止觀之前，應先親近善士，聽聞正法，確立「法」之正知見，掌握與熟知五蘊、十二處、十八界、二十二根、四聖諦、緣起等的佛法理論，這即如慧樹所需紮根之大地。戒清淨與心（定）清淨是毗婆舍那之足處，是慧樹之根。

三、除了純觀行者，一般上止觀有著先後次第。瑜伽者於初觀階段，先

---

此似《阿毗達磨大毗婆沙論》卷 103（大正 27，533b）：「於四聖諦定漸現觀，如漸登上四桃梯法。」漸現觀主張者所引經證。

<sup>68</sup> 同註 64。世友《異部宗輪論》（大正 49，15c）。

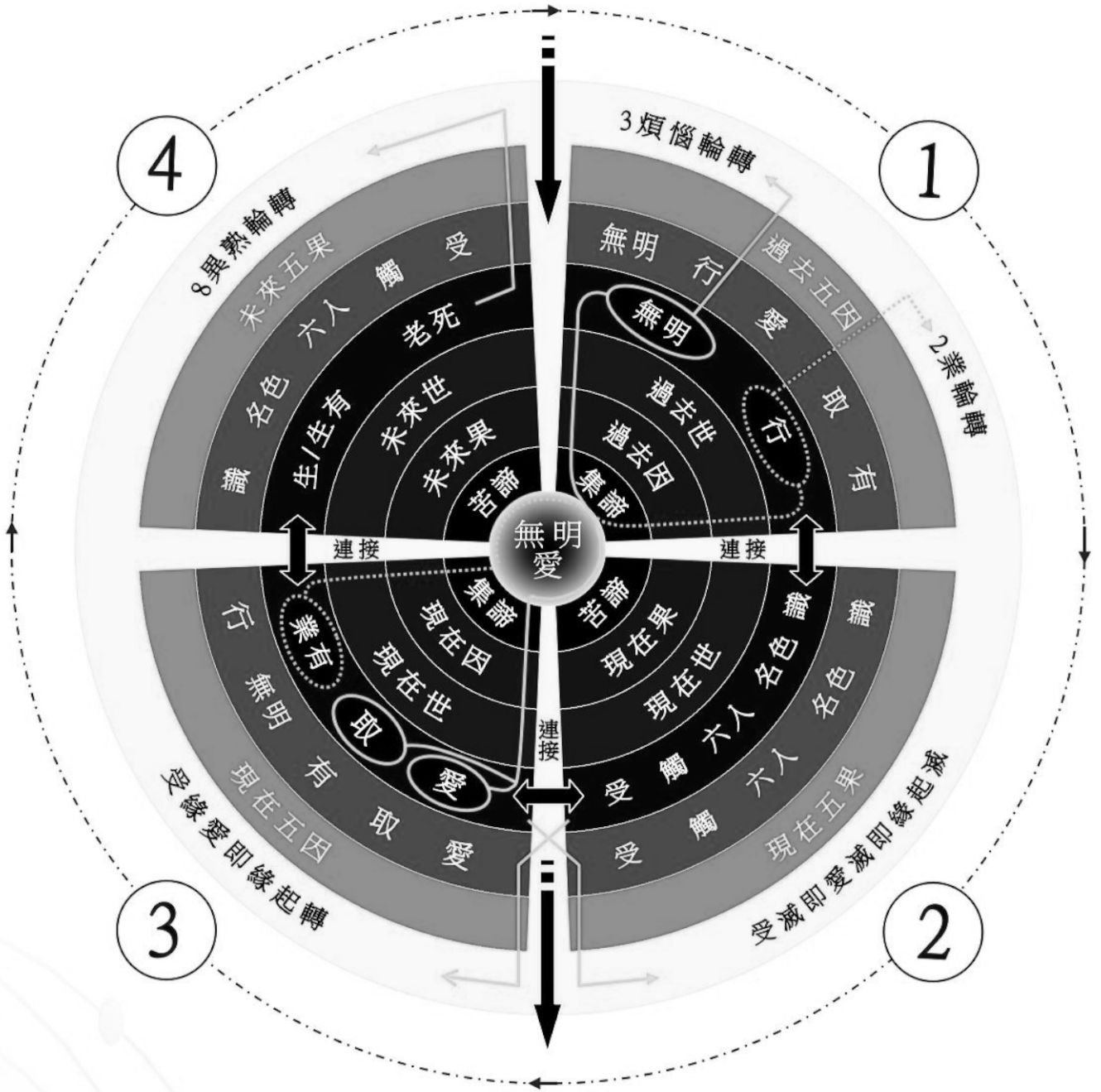
出定而後作觀，但在聖道現前時則必然止觀二力結合，皆以滅（涅槃）為所緣。因此，有著先止而後觀（純觀行者則先觀而後止），但最終必然止觀結合，互不超越的。

四、此論主張涅槃是可為所緣，與《成實論》及部分大乘空義者不同（反近有部，且不論其所緣緣及能作因之論諍）；但它又是見滅得道、一剎那中即頓見四諦的重空學派，與漸次現觀四諦的有部有差別。

五、我以為，剎那定的使用，過未、外觀以及涅槃可為所緣等看法，至今仍有諍議，立場不同，也不易達至共識。

六、《清淨道論》是一部西元五世紀的作品，在思想內容上已有一些變化，縱一部分接近於阿含，但終不敢誇說它是最純（pure）於原始佛法。

最後，附帶一提：我們以漢語系為主的北傳佛教徒，若能夠虛心學習南傳、藏傳佛法，甚而接續某些禪修上的經驗，相信日後將有助於光大中國佛教。彼此之間，也應該常有互動，到底佛教已經邁入二十一世紀——這是一個屬於世界性的時代來臨了！



從無明、愛二根開始，經由苦、集二諦與十二緣起支助緣下，  
 在四攝類、三連結中推動生命之輪，  
 並於三時引生煩惱、業及異熟三輪轉而終結出二十法。  
 如實了知緣起的人即能解脫於輪迴。

**緣起法** (paṭiccasamuppādanaya)：緣起基本上是解釋生死輪轉的因緣結構，開顯維持生死輪轉及令其從一世轉至另一世的諸緣。在註釋裡緣起被定義為：「諸果同等地依靠諸緣的聚合而生起。」這顯示了沒有單獨的因能夠產生單獨的果，也沒有單獨的果能夠緣於單獨的因而生起。反之，永遠都是一組的緣產生一組的果。在十二因緣裡只有說：這一法是另一法的緣（例：無明是行的緣，此法是彼法之緣）。這麼說是為了指出：在一組緣的主要緣與一組果的主要果之間的關係。





# 正見與禪定

--- 《法句經》巴利本第 372 偈為主

開印 2010 「佛法度假中文營隊」

- 一、 前言
- 二、 巴利《法句經》第 372 偈及其相關文獻
- 三、 漢譯《法句經》之對應偈及其相關文獻
- 四、 結語

## 一、前言

### 《雜阿含 305 經》卷 13：

【苦】何等法應知、應了，悉知悉了？所謂名、色。

【集】何等法應知、應斷？所謂無明及有愛。

【滅】何等法應知、應證？所謂明、解脫。

【道】何等法應知、應修？所謂止、觀。

(CBETA, T02, no. 99, p. 87, c5-16)

## 二、巴利《法句經》第 372 偈及其相關文獻

### 1. 南傳《法句經》(第 372 偈)：

無禪則無慧，無慧則無禪；禪慧具足者，彼近於涅槃。(372. Natthi jhānam  
apaññassa, paññā natthi ajhāyato, yamhi jhānañca paññā ca, sa ve nibbānasantike.)

## 2. 南傳《法句經注》：

無禪那：禪那是依於慧的努力而生起，無慧則無禪。( natthi jhānanti jhānuppādikāya vāyāmapaññāya apaññassa jhānaṃ nāma natthi. )

無慧：無禪則無慧的特徵即[如經]所說：「比丘！入定的人能如實知見。」( Paññā natthīti ajhāyantassa “samāhito bhikkhu yathābhūtaṃ jānāti passatī”ti vuttalakkaṇā paññā natthi. )

禪慧具足者：此[禪慧]兩者兼具的人，即[近於]涅槃。( Yamhi jhānañca paññā cāti yamhi puggale idaṃ ubhayampi atthi, so nibbānassa santike ṭhitoyevāti attho. )

### 補充資料：

禪(jhāna)的動詞 jhāyati，分別從 dhyai 靜慮及 kṣāi 燃燒兩種詞根而來，梵語的靜慮是 dhyāyati，燃燒是 kṣāyati。如《清淨道論》(p150)：「依審慮所緣及燃燒障礙故為禪。」( ārammaṇūpanijjhānato paccaṇīkajhāpanato vā jhānaṃ. )

《阿毗達摩概要精解》(p268)：「禪那一語的用法與一般意為安止定的用法不同，而是更廣泛地指「緊密觀察」(upa 近-nijjhāyana 慮)目標。」所以即使在此所列出的諸法有時是在禪修安止之外發生，但也被視為禪支。這七個心所(尋、伺、喜、一境性、悅、憂、舍)被稱為禪支是因為它自使心能夠緊密地觀察目標。」

《清淨道論》(p147)：「心一境性的生起而善觸於所緣，猶如上面的蓋置於下面的匣相似。」

《清淨道論》(p84-85)：「什麼是定的語義？以等持之義為定。為什麼名為等持呢？即對一所緣平等、正確的保持安置其心及心所。」

## 3. 帕奧禪師《顯正法藏》(p387-388)：

問：禪師，有人跟我說，有些人引用《法句經》說佛陀說「沒有無定的慧，沒有無慧的定」。也有些人說修習觀禪時他們就有了定力，所以不需要修習止禪；也說那些只修止禪的人也就是在修習觀禪。因此，請禪師定義《法句經》的這問偈頌。

答：請給我看一看您剛提到的偈頌。我不記得全部的偈頌，但如果我看到，我便可以詳細地解釋。

這可以說是止禪和觀禪互相配合。在《增支部》(Aṅguttara Nikāya) 裡有一部經叫做《雙連經》(Yuganandha sutta)，它談到比丘怎樣止觀互相配合地修習。例如，一位比丘進入初禪，這是止禪。從禪那出定，他觀照初禪名法為無常、苦、無我，這是觀禪。

再次，他進入第二禪，這是止禪。從禪那出定，他觀照禪那法為無常、苦、無我，這是觀禪。如此止禪和觀禪互相配合。他以同樣的方法修習剩餘的禪那。這種修法在《增支部·雙連經》有提到。

根據《諦相應·三摩地經》，另一種解釋法是專注的心可以如實了知究竟法。如果比丘培育定，他專注的心能夠知見四聖諦。這是自然的。因此，定力和觀智俱生。

同樣地，如果我們觀照究竟名色法及它們的因為無常、苦及無我，此時定也會生起，這是剎那定，我們已經解釋過這種定。

不過，沒有定就不能知見究竟名色法及它們的因，如此就不能觀照它們為無常、苦及無我。因此，定也是很重要的。

#### 4. 《增支部》(1集·17)：

諸比丘！我實不見另有一法，能使未生的諸善法生起 (uppajjanti)，或使已生的諸善法增長 (bhiyyobhāvāya 重複更多)、擴大 (vepullāyā 更豐富)。諸比丘！這就是正見。

諸比丘！我實不見另有一法，能使未生的諸不善法不生 (nuppajjanti)，或使已生的諸不善法減退 (parihāyanti 縮小，從...消失)。諸比丘！這就是正見。

#### 5. 覺音《增支部注》：

[五種正見]自業正見→禪那正見→觀正見→道正見→果正見。

#### 6. 小結

由於南傳上座部的阿毗達磨，欲界近行定、上二界禪那心及出世間心皆有「慧心所」(正見)，《注釋書》說：「禪那是依於慧的努力而生起。」沒有慧的努力是不會有禪定成就的，所以說「無慧則無禪」。

雖然說定心所通善、不善及無記心，而善心一境性的靜慮，唯善，是觀智的近因，非不善及無記，這與《成實論》義相當。因此，《注釋書》才說：「無禪則無慧的特徵，即[如經]所說：「比丘！入定的人能如實知見。」因為唯有具足

禪定的人才有慧的如實知見，故說：「無禪則無慧」。

在七清淨中，生滅隨觀智乃至行舍智的行道智見清淨，是以剎那定或近行定做為基礎，此時此刻是「禪慧具足者」，這又相當《成實論》的共分修者，是內凡位的達分善根，還不是出世間，所以「彼近於涅槃」。（以涅槃為所緣的四道智、四果智，止觀結合，統一雙運，此出世間定必然有慧，此慧也必然有定，雖然「禪慧具足」但已得涅槃，故不通。）

因此，若依南傳阿毗達磨義，《法句經》第 2372 偈的「無禪則無慧，無慧則無禪；禪慧具足者，彼近於涅槃。」推斷是近涅槃的行道智道清淨（觀智），相信不會離去太遠了。

### 三、漢譯《法句經》之對應偈及其相關文獻

#### 1. 《法句經》卷 2 〈34 沙門品〉：

無禪不智，無智不禪；道從禪智，得至泥洹。  
(CBETA, T04, no. 210, p. 572, a18-19)

#### 2. 《法集要頌經》卷 4 〈32 苾芻品〉：

無禪則無智，無智則無禪；道從禪智生，得近圓寂路。  
(CBETA, T04, no. 213, p. 796, c20-21)

#### 3. 世友《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 4：

又世尊言：「無禪不智，無智不禪；有禪有智，是謂涅槃。」

##### （一）【依經得果，有禪有智】

說此語，其義雲何？

或作是說：以此契經得須陀洹，得諸禪故（無禪不智），說「無智不禪」；須陀洹亦有斯智慧，是故禪亦依彼（無智不禪）。

##### （二）【正思擇故，不通外道】←試以婆沙解世友義，似反面說【無禪不智】

問：平等覺觀於中有禪？

【答：】若（外道有）如契經者（有正思擇的話）外[道]亦有禪，是故彼有智（有思擇故有智），（但實際上外道並沒有，）故說「無禪不智」。

【無智不禪】（缺：設有禪定，當然也有智慧）

【有禪有智，是謂涅槃】

問：外[道]亦有世俗智慧？

答曰：若彼外[道]有智慧者，亦外[道]涅槃，故說「有禪有智，**是謂**涅槃」。

（三）【正思惟慧，滅諸結使】

【無禪不智】

或作是說：若智慧是心地者，亦無智慧，彼無有一心禪，故說「無禪不智」。

【無智不禪】

若無一心禪，彼亦無有思惟智慧，故曰「無智不禪」。

【有禪有智，是謂依涅槃】

若有一心禪、思惟智慧，彼滅諸結使，故曰「有禪有智，**是謂依**涅槃」。

（四）【無生得禪，止觀滅盡】

【無禪不智】

復次，若有無生智得等禪法，便有休止，況成果實，故曰「無禪不智」。

【無智不禪】

若縛著心意得便變易，況當有果實。故曰「無智不禪」。

【有禪有智，是謂涅槃】

彼若有止觀，彼止觀觀外時時修行，解脫牢固，不有滅盡？故曰「有禪有智，**是謂**涅槃」。

(CBETA, T28, no. 1549, p. 749, b20-p. 750, b5)

## 4. 法救《出曜經》卷 29 〈33 沙門品〉：

無禪不智，無智不禪；道從禪智，**得近**泥洹。

夫人學問，先從誦四阿含，三藏具足，然後乃名稱為禪定，此是世俗之智。無智不禪者，無漏慧觀必有所**至**（等至？至涅槃？），無有罣礙；設有二事具足者，便**近**於泥洹，是故說曰：「無禪不智，無智不禪；道從禪智，得近泥洹。」

(CBETA, T04, no. 212, p. 766, b29-c6)

## 5. 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 134：

有餘師說，欲止分別論者說：預流、一來亦得根本靜慮。彼何故作是說？依契經故，如說：「慧闕無靜慮，靜慮闕無慧，是二具足者，去涅槃不遠。」預流、一來無不有慧故，彼亦有根本靜慮。為遮彼執，顯初、二果未得靜慮。

問：若爾，彼所引頌，當云何通？

答：尊者世友作如是說：彼說正思擇名靜慮。若不爾者，外道亦得根本靜慮，豈便許彼亦有慧耶？（案：世友《尊婆須蜜菩薩所集論》四說之二）

分別論者作是說言：許彼有慧，復有何過？彼說不然。所以者何？具是二者，便於涅槃已為不遠，非諸外道去涅槃近，以彼無有解脫法故。

有說，為止譬喻者意，彼說諸近分地唯有善法。今明近分具有三種，謂善、染、無記。若近分地唯有善者，世尊弟子未離欲貪，依未至定起世俗道，彼隨轉律儀，何地大種造？

譬喻尊者作如是言：是初靜慮大種所造。豈不汝等說：預流、一來未得靜慮。彼作是說：我遮善靜慮，非染、無記。

彼說非理，未離欲貪，尚不能起初善靜慮，況能起彼無覆無記？是故為止他宗及顯正理，故作斯論。

(CBETA, T27, no. 1545, p. 693, b18-c17)

## 6. 小結

《大毗婆沙論》說，有餘師認為：分別論者說的預流、一來聖者得根本靜慮，並引契經說：「慧闕無靜慮，靜慮闕無慧，是二具足者，去涅槃不遠。」

引世友四說之一認為：「靜慮」應作「正思擇」解，非根本靜慮（禪定），不然外道得根本靜慮者不也有慧？

分別論者則容許外道（當然也包括佛教）得靜慮者，應也有慧。

有部（引世友言）反對，原因是：如果禪中有慧，外道有禪，難道也離涅槃不遠？

有部，與分別論、南傳上座部的不同，是其一。世友之說，四種主張，大體上還是偏向以為靜慮是思擇，但也有靜慮是一心禪，故難定說。

另外，譬喻師說諸近分地中「唯有善法」反與南傳雷同，有部師則說近分具有善、染、無記三種，這又不同，是其二。

因此，我們得出一個小小結論：有部師、譬喻師的「靜慮」義是「正思擇」，非指禪定，與分別論師、南傳上座部不一樣。但在欲界近分（近行定）上，譬喻師反與南傳上座部一致，與有部不同。

### 三、結語

一、南傳阿毗達磨的欲界近行定、上二界禪那及出世間心有「慧心所」（正見），所以《注釋書》說：「禪那是依於慧的努力而生起。」沒有慧的努力是不會有禪定成就的，所以說「無慧則無禪」。

定心所通善、不善及無記心，而善心一境性的靜慮，唯善，是觀智近因，非不善及無記，所以《注釋書》說：「無禪則無慧的特徵，即[如經]所說：「比丘！入定的人能如實知見。」因為唯有具足禪定的人才有慧的如實知見，故說：「無禪則無慧」。

依南傳阿毗達磨義、《法句經》第 372 偈的「無禪則無慧，無慧則無禪；禪慧具足者，彼近於涅槃。」推斷是接近涅槃的行道智道清淨（觀智），相信不會離去太遠了。

二、《大毗婆沙論》說，有餘師認為：分別論者說的預流、一來聖者得根本靜慮，並引契經說：「慧闕無靜慮，靜慮闕無慧，是二具足者，去涅槃不遠。」有部論師引世友說反對，並認為「靜慮」應作「正思擇」解，非根本靜慮（禪定），不然外道得根本靜慮者不也有慧？但分別論者則容許外道（當然也包括佛教）得靜慮者，應也有慧。有部（引世友言）反對，原因是：如果禪中有慧，外道有禪，難道也離涅槃不遠？有部，與分別論、南傳上座部的不同，是其一。世友之說，四種主張，大體上還是偏向以為靜慮是思擇，但也有靜慮是一心禪，故難定說。

另外，譬喻師說諸近分地中「唯有善法」反與南傳雷同，有部師則說近分具有善、染、無記三種，這又不同，是其二。

總結：有部師的「靜慮」義是「正思擇」，非指禪定，與分別論師、南傳上座部不同。譬喻師介乎兩者，在欲界近分（近行定）上，譬喻師反與南傳上座部一致，與有部不同。

三、最後一提，無論南傳巴利本或漢譯傳譯本，大體上前三句意義相當，唯後一句，特別是《法句經》的「得至」，與其他傳本的「得近」顯然有差。

天竺沙門維祇難等譯《法句經》卷 2〈34 沙門品〉、法救集、中印度惹爛馱囉國天息災譯《法集要頌經》卷 4〈32 苾芻品〉、世救撰、竺佛念譯《出曜經》卷 29〈33 沙門品〉及尊婆須蜜造、符秦罽賓三藏僧伽跋澄等譯出的《尊婆須蜜菩薩所集論》雖同一偈，值得留意是：四部譯本，就有四位不同的翻譯者。

世友與法救同是譬喻師，但世友的《尊婆須蜜菩薩所集論》有說「是謂涅槃」或「是謂依涅槃」，《法句經》也說「得至」。「是謂」、「是謂依」像是肯定語氣，這與一般包括巴利本在內的「近」（涅槃）不同。如果說「有禪有智，是謂（依）涅槃。」就有已經到達或等於涅槃的意思。一字之差，可能歧出不同的解讀來。