

《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》 慧解脫阿羅漢的理解*

溫宗堃
中華佛學研究所

提要

本文首先略要地回顧 Cousins 及 Gombrich 兩位教授對「無禪那慧解脫」，在早期印度佛教思想史上所作的定位。接著，針對「無禪那慧解脫」思想有多大可能是佛說的問題，提出三種研究進路，並以其中的第一種作為本文的研究重心，藉由比較現存三個《須深經》傳本，說明它們的同異處所代表的可能意義。之後，並就上座部註釋書傳統對巴利《須深經》中慧解脫阿羅漢未修得任何禪那的觀點，作進一步的介紹。在結論中，筆者依本文的研究結果指出，無禪那慧解脫思想在什麼樣的程度上接近原始佛說、根本佛教。

關鍵詞：1. 慧解脫 2. 《須深經》 3. 純觀乘者 4. 南傳上座部 5. 佛教禪修

【目次】

- | |
|---------------------------------|
| 一、前言 |
| 二、回顧 Cousins 與 Gombrich 兩位教授的研究 |
| 三、「無禪那慧解脫」的研究方法 |
| 四、《須深經》的傳本比較 |
| 五、南傳上座部對《須深經》慧解脫的理解 |
| 六、結論 |

* 論文原稿於 2003 年 3 月 15 日發表於「現代佛教學會」，承蒙講評老師王開府教授熱心指正及提供許多寶貴的建議。此外，並獲得《中華佛學研究》編審老師的斧正，筆者將原稿修改成現在的內容。

一、前言

近年南傳上座部佛教的教理與禪法在臺灣有逐漸發展的趨勢。南傳上座部的禪師，包括教導以腹部起伏為坐禪之根本業處的恰宓西亞多¹（Chanmyay Sayādaw）（1928-）、戒諦臘西亞多（Jotila Sayādaw）（1935-），強調《清淨道論》的修行次第與禪那的重要性的帕奧西亞多（Pa-Auk Sayādaw）（1934-）；以內觀全身覺受配合出入息念的葛印卡老師（U Goenka）（1924-），以及宣揚正念動中禪的泰國隆波通禪師（Luangpor Thong）（1939-）。他們都曾相續來臺指導密集禪修。² 在這些禪法傳統中，³ 有一部分其修行次第乃依據上座部佛教中所謂「純觀乘者」（Suddhavipassanāyānika，以純觀作為車乘的人）⁴ 或「無禪那慧解脫」（Paññāvimutta）⁵ 的教理而來。其中明白宣稱將

¹ Sayādaw，是緬甸語，用來敬稱年長或博學的比丘，意指值得崇敬的老師。

² 有關南傳上座部佛教在臺灣的傳佈情形，可參見：明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》（嘉義：法雨道場，2002），頁 16-27。

³ 南傳上座部禪修傳統的田野調查可參見：明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》（嘉義：法雨道場，2002）；Kirimetiyané Wimalawanasa，〈上座佛教三國における瞑想の調査報告——タイ・ミャンマ・スリランカ〉，《パーリ学仏教文化学》vol. 8，1995，頁 83-97。金宰晟（正圓），〈南方上座部仏教における修行と實踐——タイとミャンマーの現地調査に基づいて——〉，《パーリ学仏教文化学》vol. 10，1997，頁 37-63。金宰晟，〈タイとミャンマーの修行道場を訪ねて：前篇 タイの修行道場〉，《仏教文化》vol. 36，頁 58-83；金宰晟，〈タイとミャンマーの修行道場を訪ねて：後篇 ミャンマーの修行道場〉，《仏教文化》vol. 37，頁 107-127。阿姜曼所傳的泰國森林禪修傳統的研究，可參見 Tiyanich, Kamala, *Forest Recollections: Wandering Monks in 20th Century Thailand* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997)。關於部分泰國、緬甸上座部佛教禪修方法的介紹，可見 Kornfield, Jack, *Living Buddhist Masters*, 1st BPS edition (Srilanka: Buddhist Publication Society, 1988)。中譯本見：新雨編譯群譯，《當代南傳佛教大師》（臺北：圓明出版社，民國 86 年）。

⁴ suddhavipassanāyānika 由 suddha（純粹的）、vipassanā（觀、毗婆舍那）+、yāna（車乘）及接尾詞 ika 所組成的複合詞，應譯為「以純觀為車乘的人」，今簡稱為「純觀乘者」。葉均譯的《清淨道論》則將 suddhavipassanāyānika 譯為「純毗鉢舍那（觀）的行者」或「純毗鉢舍那行者」，將 samathayānika 譯作「奢摩他的行者」或「奢摩他行者」。見：覺音著、葉均譯，《清淨道論》（高雄：正覺學會，2002），頁 610-611。

⁵ 在南傳上座部、說一切有部的論書或註釋書中，「慧解脫」（paññāvimutta）作為

「純觀乘者」的教理與禪法實踐結合的，是恰宓西司多與戒諦臘西亞多所傳的，並承自馬哈希西亞多（Mahāsi Sayādaw）（1904-1982）的念處毗婆舍那（Satipaṭṭhāna Vipassanā）禪法。⁶

爲了令禪修者從傳統教理的角度瞭解他們自身禪修過程中所經歷的經驗，馬哈希西亞多先後以緬文及巴利文撰寫敘述內觀修行過程的《清淨智論》（*Visuddhiññakathā*），馬哈希西亞多在書中說：

再者，凡未令近行定或安止定生起而從最初開始就內觀五取蘊者，名爲純觀乘者。⁷

此類不先修學禪那（jhāna）而直接修觀（vipassanā，毗婆舍那）以到達證悟乃至阿羅漢的「純觀乘者」，或「無禪那慧解脫」的教理，近年來亦引起西方學者的注意。就筆者所知，巴利聖典協會（Pali Text Society）的兩任主席：Richard Gombrich 教授與 L. S. Cousins 教授曾分別對「無禪那慧解脫」與「純觀乘者」的教理做過相關的研究。他們不約而同將這種不修禪那但以解脫爲目

專指一類阿羅漢的術語時，其最廣泛的意思可以是未得初禪的阿羅漢乃至未得滅盡定的阿羅漢。本文所探討的「慧解脫」，限定在未修得任何禪那的慧解脫阿羅漢，筆者在文中將之稱爲「無禪那慧解脫」。此類慧解脫者在有部《大毗婆沙論》中被稱爲「全分慧解脫」（T27, p. 564b），在《阿毘曇毘婆沙論》中，則作「滿分慧解脫」（T28, pp. 399-401）。就上座部的教理來說，「純觀乘者」並不完全等同「無禪那慧解脫」，而應只是一類的「無禪那慧解脫」。文中大正藏的資料皆引自「中華電子佛典協會」所出版的光碟「CBETA 電子佛典系列：大正新脩大藏經第一冊至第五十五冊暨第八十五冊」。

⁶ 關於馬哈希西亞多的禪法如何緊密地與經論結合，可參見：溫宗堃，〈《中部·念處經》四念處禪修方法之研究——兼論馬哈希念處毗婆舍那禪法〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：道德院，2002），頁 97-139。亦見何孟玲，〈《中部·念處經》四念處禪修方法之研究〉，碩士論文（臺北：華梵大學，2001），頁 146-181。或見 Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation* (New York: Samuel Weiser, 1962), pp. 85-107。

⁷ “yo pana upacāra-samādhim vā appanā-samādhim vā anuppādetvā ādito paṭṭhāya pañcupādāna-kkhandhe vipassati, ayaṃ suddha-vipassanā- yāniko nāma.” 參見 Mahāsi Sayādaw, *The Progress of Insight*, tr. by Nyanaponika Thera (Kandy: Buddhist Publication Society, 1985), pp. 2, 50.

標的理論，視為是佛陀般涅槃之後，或註釋書時代才出現的教理。然而，他們的部分論證過程及結論，還有進一步討論的空間，因此本文嘗試針對此問題⁸做進一步的研究。

本文將依如下的節次，逐一進行討論：（1）扼要地回顧二位教授對此問題的相關論述。接著，（2）提出對「無禪那慧解脫」教理的研究方法。（3）文章將討論在「無禪那慧解脫」研究上非常重要的經典，即《須深經》的三個傳本（一個巴利本、二個漢譯本）之異同。（4）並依上座部學者的研究成果，介紹巴利佛教註釋傳統對巴利《須深經》慧解脫阿羅漢的理解。最後，（5）依目前的研究結果，指出「無禪那慧解脫」思想，在什麼樣的程度上接近原始佛說、根本佛教。

本文是「純觀乘者」或「無禪那慧解脫」研究上的一個初步嘗試，其中仍有許多問題尚待後續處理。儘管如此，透過討論《須深經》各傳本間的歧異、前輩學者二篇研究論文的回顧以及相關巴利資料的介紹，筆者希望能更全面地呈顯早期印度佛教中「無禪那慧解脫」的思想。

二、回顧 Cousins 與 Gombrich 兩位教授的研究

首先，筆者概略地回顧 Cousins 與 Gombrich 二位教授對「無禪那慧解脫」在早期佛教思想史上的定位所做的相關論述。

Cousins 教授在〈止乘與觀乘〉一文（1984）中，簡要地審視巴利《尼柯耶》到後期註釋書中關於止（samatha）與觀（vipassanā）的用法，並在結論的部分將止與觀的關係繪製成一張圖表，此圖表似乎顯示預流者必定得到初禪，

⁸ 日本學者對初期佛教的「解脫」思想也有相當豐富的研究論文，這些研究多著重在解脫思想的演變過程；部分雖涉及無禪那慧解脫，但皆未作專篇的論述。關於解脫思想的重要文章，有：舟橋一哉，〈阿含における解脫思想展開の一斷面〉，收於《原始仏教思想の研究》（京都：法藏館，1983），頁 205-228；玉城康四郎，〈信解脫より心解脫への展開〉，收於《壬生台舜博士頌壽紀念・仏教の歴史と思想》（東京：大藏出版株式會社，1985），頁 295-371；平川彰，〈信解脫より心解脫への展開〉，收於《原始仏教とアピダルマ教》（東京：春秋社，1911），頁 345-361；雲井昭善，〈原始仏教における解脫〉，收於《解脫》（京都：平樂寺，1988），頁 81-116；藤田正浩，〈心解脫と慧解脫〉，收於《印度学仏教学研究》第 42 期第 2 號（東京：東京大學，1994），頁 28-32。針對這些文章，何孟玲曾作過簡短的評論，見何孟玲，〈《阿含經》的慧解脫——以純觀行為中心〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：道德院，2002），頁 207-247。

而不還果必得四禪。⁹

在後來的另一篇文章〈內觀修行的起源〉（1996），¹⁰ Cousins 教授檢視與剎那定、內觀階智相關的文獻，嘗試為以馬哈希禪法為代表的當代「內觀修行」找出歷史上、文獻上的起源。他指出：「內觀修行」的直接出處是《清淨道論》（*Visuddhimagga*），但其最終的來源則可追溯至西元前二、三世紀的《無礙解道》（*Paṭisambhidāmagga*）。¹¹ 雖然他同意後來的上座部傳統確實承認無禪那阿羅漢的存在，但是他認為早期的聖典並非如此，他說：

後期的傳統確實接受有慧解脫阿羅漢未修得所有四個禪那，或甚至未修得任何的禪那。然而，在較早期的文獻裡實際提到這種阿羅漢的地方，似乎大多說：他們尚未修得無色定或前五個神通（*abhiññā*）。前四個禪那顯然未被提及。¹²

Cousins 教授認為：

三藏文獻顯然相當重視禪那。所以，若有傳統認為對某些人而言禪那是

⁹ L. S. Cousins, 'Samatha-yāna and Vipassanā-yāna', *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, eds., G. Dhammapāla et al. (Nugegoda: Sri Lanka, 1984), p. 65.

¹⁰ insight meditation 是巴利文 *vipassanā bhāvanā* 的譯語。在和南傳佛教修行有關的中譯著作中，*vipassanā bhāvanā*（觀的修習），為了語順，常被中譯作「觀禪」或「內觀禪」。與它相對的 *Samatha bhāvanā*（止的修習）則被譯為「止禪」。「觀禪」、「止禪」二詞早已成為現今臺灣南傳佛教實踐者所慣用的語詞。然而，「禪」的譯語，畢竟不是 *bhāvanā*（修）的恰當譯語，也可能讓人聯想到中國或日本禪宗的「禪」乃至「禪那」（*jhāna*）。因此，筆者將 *Insight Meditation* 譯作「觀的修習」。

¹¹ L. S. Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', *The Buddhist Forum* vol. 4 (London: School of Oriental and African Studies University of London, 1996), pp. 48-49.

¹² "The later tradition does accept that there were *arahats* 'liberated by wisdom' (*paññāvimutta*) who had not developed all or even any of the four *jhānas*. However, the actual references to such *arahats* in the earlier texts seem mostly to say that they had not developed the formless attainments or the first five *abhiññā*. The first four *jhāna* are conspicuously not mentioned." L. S. Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', p. 57.

不必要的，這在乍看之下，就會令人覺得訝異。¹³

Cousins 教授的兩篇文章，顯然都將「無禪那慧解脫」思想的生成，判定為後期聖典時代乃至更晚的產物。

Gombrich 教授在其《佛教如何開始》一書的第四章〈回溯一個古老的諍論：在巴利聖典中慧如何戰勝定〉中，提出「學院式的直譯主義」（scholastic literalism）與「諍論」（debate）兩個概念作為巴利經典中教義發展、改變的部分原因。¹⁴ 在文章的結論中，他提到：

（1）佛陀也好，最早的文本也好，大概從未想像可以不禪修（meditation）而證菩提。且慧解脫（*paññāvimutti*）一詞本來也不是指「不禪修而證菩提」。

（2）慧解脫後來指「不禪修（或至少無某些特定禪修成就）而證菩提」。這個改變與《須深經》的改變有關。¹⁵

雖然 Gombrich 與 Cousins 兩位教授同樣都認為：不強調禪那的「無禪那慧解脫」思想產生在佛陀入滅之後。但是，兩位學者對這種慧解脫思想出現的時間卻有不同的意見：Gombrich 教授認為此類不重視定（devaluation of concentration）的慧解脫思想已存在於經藏之中，而 Cousins 教授則主張這種思想只有在註釋書（commentaries）才出現。依 Gombrich 教授所說：

¹³ “The canonical texts clearly give considerable importance to jhāna. So at first sight it is surprising that there should be a tradition which regards it as unnecessary for some.” L. S. Cousins, ‘The Origins of Insight Meditation’, p. 48.

¹⁴ Gombrich, ‘Retracing on an Ancient Debate: How Insight Worsted Concentration in the Pāli Canon’, *How Buddhism Began* (London: Atlantic Highlands, N. J.: Athlone Press, 1996), pp. 96-97.

¹⁵ “1. that Enlightenment without meditation was probably never envisaged by the Buddha or in the earliest texts, and that the term *paññāvimutti* originally did not refer to it; 2. that *paññāvimutti* came to refer to Enlightenment without meditation (or at least without certain specific meditational attainments) and that this change may well have had something to do with the changing of the *Susīma Sutta*.” *ibid.*, p. 131.

在他看來，所有的三藏典籍（即使未明文記載）都認為：成就初禪至四禪不只是得菩提甚至是預流果的先決條件。¹⁶

略述二位前輩學者對於「無禪那慧解脫」在佛教思想史上的定位後，筆者試著針對其文章提出幾個問題。

首先，Combrich 教授對漢譯《雜阿含·須深經》的文意顯然理解錯誤。¹⁷ 他將漢譯《須深經》視為是較巴利《須深經》更為古或原初的傳本。他認為巴利《須深經》是某個經典的改寫，該原始經典主張與巴利《須深經》不同的意見，且可能保存在漢譯本的《雜阿含·須深經》中。¹⁸ 教授認為：此巴利《須深經》的改變，與「慧解脫」的意思變成指涉「不禪修而證菩提」這一轉變有關。然而，如下文將作進一步論述的，我們很難確定是否漢譯《雜阿含·須深經》較巴利《須深經》更加原始。事實上，漢譯《雜阿含·須深經》比巴利《須深經》更不強調禪那，它甚至完全否定禪那在證悟佛道上的必要性，因為《雜阿含·須深經》明文記載：與尊者須深對談的慧解脫阿羅漢連初禪都未獲得。

其次，Gombrich 教授對巴利註釋書中「乾觀者」的理解也是有待討論的。在 Gombrich 教授該文章中的「表二」，他把 *bhāvanā* 翻譯成 *meditation*，並認為在定、慧二分法中，*bhāvanā* 只屬定學。¹⁹ 同時，他又把註釋書中對《須深經》「慧解脫阿羅漢」的註釋：「*nijjhānakā sukkhvipassakā*」翻譯成

¹⁶ “In his view, all the canonical texts assume (even if they do not state explicitly) that attainment of the four *jhāna* is a prerequisite not merely for Enlightenment but even for stream-entry.” Gombrich, *How Buddhism Began*, p. 126.

¹⁷ Gombrich 教授自述無法閱讀中文 (*How Buddhism Began*, p. 10)，所以問題應是出在他所參考的英譯本，但他未指出所參考的譯本為何。Gombrich 教授對漢、巴《須深經》所作的〔顯然有錯的〕比較，似乎也成為菩提比丘 (Bodhi Bhikkhu) 的參考資料。參見 *The Connected Discourse of the Buddha*, vol.1, translated by Bhikkhu Bodhi (London: Wisdom Publication, 200)，p. 783。

¹⁸ “I need to devote a separate article to this text, since I wish to demonstrate that it is an incoherent reworking of a text which originally made quite different points. This original text, or something like it, is preserved in Chinese translation.” Gombrich, *How Buddhism Began*, p. 123.

¹⁹ *ibid.*, p.115.

meditationless dry-intuiters。²⁰ 若 meditationless 一語中的 meditation 也是他所說的 bhāvanā 的話，則他似乎將這類型的人理解成沒有禪修（bhāvanā，或譯「修行」、「修持」）的乾觀者。事實上，在文章的開頭，他似乎就將這類人說成是「不由禪修（meditation）而只以智性分析的過程證得菩提」，²¹ 認為他們只從事智性的分析（paññā 慧）。然而，巴利註釋書中的乾觀者是否「沒有 bhāvanā」（meditation-less），這是值得商榷的。因為，在傳統上座部的用法中，bhāvanā 可包含「奢摩他修行」（samathabhāvanā）與「毗婆舍那修行」（vipassanābhāvanā）。²² 所以，傳統上座部所理解的乾觀者，並不是沒有 bhāvanā。如後所述，依上座部傳統解釋，我們只能說乾觀者「沒有證得色界禪那」。另外 paññā 或 vipassanā 是否只是「智性分析」，這也是有爭議的。事實上，部分西方學者將 paññā 或 vipassanā 視作「純粹智性活動」，忽略傳統上座部賦予它的「修行、禪修」（bhāvanā）的意涵。這使得他們對佛教修行道的詮釋和傳統上座部佛教的理解之間產生了天壤之別的歧異。²³

Cousins 教授嫻熟巴利文獻，美中不足的是，在文獻的運用上他的二篇論文未能考慮到漢譯《雜阿含·須深經》，這個遺漏將削減甚或反駁其結論的正當性。事實上，除了《須深經》之外，說一切有部所傳的漢譯《阿含經》中尚有不少經文明確指出：禪那不是證得阿羅漢的先決條件。²⁴ 漢、巴經典就相

²⁰ “We are meditation-less “dry intuiters”, released by insight alone.” *ibid.*, p. 125.

²¹ Gombrich 教授在其文章的開始說：“This chapter is concerned with a set of instances of historical change and doctrinal development within the Pali Canon. The most important of these changes is the development of the idea that Enlightenment can be attained without meditation, by a process of intellectual analysis (technically known as Paññā, insight) alone.” 同上，頁 96。

²² 見 Nyanatiloka, *Pali Buddhist Dictionary*, pp. 67-69。

²³ 關於「止」與「觀」，自拙法師的文章已點出傳統上座部佛教的詮釋與部分西方學者的詮釋二者之間的差異。見 Shih Zihuo, ‘An Examination of Vipassanā (Insight) Meditation from a Theravāda Perspective’, 《中華佛學研究》第 7 期（臺北：中華佛學研究所，2003），頁 385-417。

²⁴ 舉例而言，漢譯《阿含經》在定義「慧解脫阿羅漢」時，說到慧解脫阿羅漢未證「八解脫」，因八解脫包含色、無色禪。因此慧解脫阿羅漢也可以未證得任何的色界禪那，這一點是很清楚的。如《雜阿含》說：「聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，不得八解脫身作證具足住，然彼知見有漏斷，是名聖弟子不墮惡趣，乃至慧解脫。」（T2, p. 240a）。又如《別譯雜阿含》說：「慧解脫阿羅漢，不得八解脫。」（T2, p. 434b）又如《中阿含》說：「若有比丘八解脫身不觸成就遊，以慧見諸漏已盡，已知。如是比丘有慧解脫。」（T1, p. 751b）

對於「俱解脫」的「慧解脫」一詞之定義有所不同，因此，說明「無禪那慧解脫是否不存在於早期經典」這一問題時，需要配合著漢、巴傳本的比較，進而加以討論，方能獲得較完整的資訊。

另外，在〈內觀修行的起源〉中，Cousins 教授運用兩頁多的篇幅，論述《尼柯耶》經典中「內觀」（insight）出現的文脈，藉以指出在大多情況裡，「內觀」都出現於「定」或「禪那」之後。他也提到了有些經文並未詳述修行次第的脈絡，例如：對根本理論「蘊」、「處」、「界」、「諦」、「緣起」等教理的討論。在處理這類經文之時，他傾向於「猜測」（suspect）這些教理是對「已修得禪那者」說的。²⁵ 同時，他也排除掉經典中屢屢可見的「聞法後即得悟」的經文，因為他認為這些經文未提供足夠的背景資料讓我們得知「聞法後即得悟」的那些人是否之前已證得禪那。然而筆者以為，這些是值得加以討論而可能間接支持「無禪那慧解脫」存在於早期經典的有利經證，Cousins 教授卻忽略不論，未給予應有的重視。如《相應部·蘊相應》的第 122 經《戒經》（*Sīlasutta*），便是一個例子。²⁶ 無論如何，短短二頁多的篇幅，畢竟是很難清楚地顯示整個巴利《尼柯耶》的修行道論的。

三、「無禪那慧解脫」的研究方法

如上所述，在嘗試指出「無禪那慧解脫」教理於早期印度佛教思想史上的定位時，Cousins 與 Gombrich 二位教授的研究都未能善加運用漢譯《須深經》（及其他相關）的資料。站在前輩學者的研究成果之基礎上，筆者針對「無禪那慧解脫」思想何時出現在佛教思想史上的問題，也就是，「無禪那慧解脫」思想是否出現在佛陀時代（針對 Gombrich 教授所提），或是否存在於三藏中（針對 Cousins 教授所提）的問題，提出另外的研究方法。

若能在資料上同時考慮巴利經典、漢譯乃至現存梵文的阿含經典，我們顯然可以解決上述兩個問題中的後一個問題。如後文所顯示的那樣，答案將是：「無禪那慧解脫」思想至少存在於說一切有部所傳的《雜阿含·須深經》。

²⁵ 參見 Cousins, *The Origins of Insight Meditation*, p. 56。

²⁶ 該經提到：具戒的比丘觀察五蘊的無常、苦、無我，可證預流果乃至阿羅漢。經文說具戒的比丘，而非說具禪那的比丘。若認為禪那是觀五蘊或成為阿羅漢的必備條件，則經文理應指示禪那的不可或缺性，但事實上，它並沒有這麼做，而只提「具戒」這個背景脈絡。具戒後直接修觀五蘊，這正是「純觀乘者」的道路。與 *Sīlasutta* 相當的漢譯，見《雜阿含》259 經（T2, p. 65b）。

至於前者的問題，則是「如何決定某經或某事是否為佛說」或者「如何才是最早期的佛教」的問題，此亦是長期以來為學界關心的問題。雖然《阿含經》、《尼柯耶》是現存最可能呈現釋迦牟尼佛陀思想及其所處時代背景文化的重要文獻。但《阿含經》、《尼柯耶》的內容是否完全代表歷史上的釋迦牟尼佛四十五年的說法，或呈顯佛陀當時的印度歷史文化，這一點早已為許多前輩學者所質疑。這主要是因為《阿含經》、《尼柯耶》等早期經典都是部派所傳，具有部派的特色，以及目前我們所有的經典寫本仍然無法上溯至西元之前的年代所使然。²⁷

早在多年前，印順法師已指出：

無論為梵文的，巴利文的，西藏譯的，漢譯的，這些代表初期「佛法」的聖典，都已經過部派的傳宏，具有部派的色彩。²⁸

又如 Steven Collins 說：

我建議：我們不應將巴利經典（Pali Canon）等同於早期佛教（Early Buddhism），……南傳上座部並不是依巴利經典而生——我指的是封閉式的，具有特別及特定權威，且宣稱是公認的、對佛陀教法作史實記錄的封閉經典群（closed list of scriptures）——該部派也不是這些經典的保

²⁷ 現存的漢譯《阿含經》西元四、五世紀才被譯為漢文經典。雖然現存巴利三藏，據《島史》所記，是 Vaṭṭagāmaṇi 王（29-17 B.C.）令人將口傳的巴利三藏加以筆錄的。參見 Norman, *Pāli Literature*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983), p. 10。然而，現存最早的巴利文寫本，僅是於緬甸發現的西元五、六世紀的寫本。參見 Janice Stargardt, 'The Oldest Known Pali Texts, 5th-6th century: Results of the Cambridge Symposium on the Pyu Golden Pali Text form śrī Kṣetra, 18-19 April 1995', *January of Pali Text Society* vol. 21, 1995, pp. 199-213。此外，現存最早的梵文或犍陀羅寫本的早期經典，也頂多只是西元一世紀的寫本。參見 Enomoto Fumio, 'The Discovery of "the Oldest Buddhist Manuscripts"', *The Eastern Buddhist* vol. 32 (Kyoto: Otani University, 2000), pp. 157-166；以及 Daniel Boucher, 'Review of Jens Braavig (ed.), *Buddhist Manuscripts*, Volume 1', *Indo-Iranian Journal* vol. 45, no.3, 2002, pp. 245-259。

²⁸ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p. 65。本文所引關於印順法師的著作，皆出自印順文教基金會所出版之「印順法師佛學著作集」光碟（v.3）。

存者，這些經典並非在南傳上座部成立之前就存在，而應該被看作是該部派的產物，是錫蘭大寺派的僧人在西元後的前幾個世紀用以合法化的策略之一。²⁹

乃至於對於依據經典所建立的早期佛教歷史，Jonathan 曾如此評述：

因為，在如阿育王時期那樣早的佛教歷史中，也出現了與「聖典的佛教」（Canonical Buddhism）所述相歧異的現象記載，於是，就產生了那被重建的「早期佛教（early Buddhism）是否真正存在過的懷疑。³⁰

因為現有的早期佛教經典，不能被天真地認為是直接記錄佛陀當時的歷史，所以，為了尋找佛教最古的思想、教義或經典，前輩學者們提供了相當多的研究方法與嘗試，例如：Egge 的著作認為經典的偈頌比散文更古，且能保存經文原始的風貌，從而以部分偈頌所表述的「布施」思想作為最早期佛教的布施思想。³¹ Schopen 認為若要真正瞭解歷史上的佛教，須從考古、碑銘資料中去發掘。³² Bronkhorst 指出，在某些早期經典中被視為是佛教的，又在其他早期經典中被譴責，且於佛教之外的其他宗教中可發現的思想，很可能本非佛

²⁹ Steven Collins, 'On the very idea of the Pali Canon', *January of Pali Text Society*, vol.15, p.89.

³⁰ Jonathan S. Walters, 'Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (Ariyapariyesanasutta)', *History of Religion* vol. 38, 1999, p. 248.

³¹ 參見 James R. Egge, *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravāda Buddhism*, (Surrey: Curzon, 2002), pp. 6-7。但筆者認同印順法師對於此種「偈頌古而散文新」的佛教聖典成立史觀之反對理由。見印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 49-57。印順法師認為偈頌未必較散文古的看法與 J. W. Jong 不謀而合，參見桜部建，〈最も初期での仏教について〉，《印度哲学仏教学》vol. 17，北海道印度哲学仏教学会，頁 18-29。

³² 參見 Gregory Schopen, 'The Problems in the History of Indian Buddhism', *Bones, Stones, and Buddhist Monks* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 23-30。Schopen 的研究多基於考古學的資料來批判以文獻資料為根據的早期教團研究。但如阿羅漢等的佛教聖者，似乎不會留下碑文、遺跡供後人作考古學的研究。如 Schopen 自己所說的那樣，問題的癥結在於：「應在哪裡尋找作為一個被探索的宗教的佛教」。

說，而是後來才被引入佛教。³³ Vetter 追隨 Frauwallner 等學者的看法，認為：透過同一經典的不同傳本（梵巴漢）之比較，可以得出阿育王時代古上座部的經典原型與共同教義，是發現最古教義的可行方法。³⁴

如大多數學者所認同的，佛教的早期經典《阿含經》、《尼柯耶》乃由佛弟子們透過多次的結集（saṃgīti），共同審議、合誦，經由口傳後再以文字傳抄而成爲現存我們所見的經典（《阿含經》、《尼柯耶》）。³⁵ 因早期經典爲人受持、傳誦，結集乃至傳誦、傳抄的過程複雜，如印順法師曾指出的，要從現存早期經典直接探得「佛陀親說」已是不可能的任務：

佛法是在這樣的情況下，成爲大眾公認的佛法（或佛說）。以一字一句爲佛口親說，固然是離佛世太遠，不明瞭實情的信仰。而想在現存聖典中，探求佛陀親說，而感到不可能；不知這一探求佛說的構想，是與聖典成立的實情不符的。³⁶

由於現今離佛典結集的時代已相當久遠，其過程又缺乏詳細的記錄，我們已無法直接從文獻中獲得歷史上的佛陀的實際說法內容。乃至對於聖典真偽的問題，印順法師還作了如下的評述：

佛教聖典，不應該有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說得更分明些，那就是隨（世間）好樂、隨時宜、隨對治、隨勝義

³³ 參見 Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), pp. xvii-xviii。筆者以爲其方法原則上是可行的，但其結論認為：四種禪那是佛陀獨創的禪修方法，而「觀」、「慧」的方法乃至「四無色定」是後來受其他學派才加入佛教的。這樣的結論和整個南、北傳佛教傳統的看法大異其趣，值得再作討論。

³⁴ 「也很明顯的是：Frauwallner 與其他人所認為可信的方法——不同傳本（巴、梵、漢）的文本比較——並不導出最古的教義核心。唯一可確定的是：吾人可藉此方法得到西元前 270 年時期的上座部（Sthavira）聖典。西元 270 年，即傳教團活動於阿育王治世之時，當時上座部內部尚未有教義上的評論。」參見 Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism* (Leiden: E. J. Brill, 1988), p. IX。

³⁵ 參見印順法師，〈第一章 第二節 聖典的來源與成立〉、〈第一章 第三節 結集與結集的傳說〉，《原始佛教聖典之集成》，頁 7-44。

³⁶ 見《原始佛教聖典之集成》，頁 14。

的問題。³⁷

雖然要從現存經典中找出絕對客觀的佛陀親說已是不可能，但是印順法師仍同意：吾人可以從「原始佛教」時期集成的聖典去探求、瞭解「根本佛教」——佛陀四十五年教化的內容。³⁸ 問題在於我們以什麼方法來逼進根本佛教的內容。

在此，針對「無禪那慧解脫」有多大可能是佛說的問題，筆者提出三種研究進路：第一是《須深經》不同傳本的比對工作；第二是探討不同部派對慧解脫的理解；第三是早期經典中的定、慧關係以及慧學本身的探討。

首先，透過《須深經》不同傳本的比對工作，可能揭露早期結集時就已存在的《須深經》的內容，從而顯示「無禪那慧解脫」有多大可能是佛說。如果《阿含經》、《尼柯耶》所記載的內容不能直接代表歷史上佛陀的親說，那麼它究竟能代表什麼？Jonathan 在其文章中提出四種研究模式，³⁹ 藉以依據現存的佛教經典文獻來研究印度佛教的歷史。在說明第一種模式——「歷史資料模式」（historical source mode）時，針對不同傳承共有的佛傳故事所代表的意義，Jonathan 有如下的說明：「我們的證據允許我們能夠說的是，這傳記式的內容正確地記錄了後來的佛教徒對佛陀的想法，或者他們所相信的佛語內容。」⁴⁰ 循此而論，對於《阿含經》、《尼柯耶》等早期經典的內容，我們至少能說：它們代表後來佛教徒所認為的、所相信的佛陀時代所發生的事件或已存在的思想。依此，經由不同經典傳本的比對，我們可以得出較早期佛弟子們所共同相信的佛說內容，進而推論出一些可能的歷史事實。

³⁷ 同上，頁 4、878。

³⁸ 「所以，如不從原始佛教時代所集成的聖典去探求，對於「根本佛教」，是根本無法了解的。」（同上，頁 2）。依印順法師，「根本佛教」指佛陀四十五（或四十九）年的教化活動。「原始佛教」指佛滅後到部派對立分裂之前的時期（同上，頁 1）。

³⁹ 四種「依經典所作的歷史研究模式」（modes of historical study of the suttas）：一、歷史資料模式（historical source），二、文本所處時代模式（text of its day），三、文本整體模式（textual whole），四、後期讀法模式（later reading）。這篇文章歸納了不同學者從早期佛教經典探查印度佛教歷史的研究進路。參見 Jonathan S. Walters, 'Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (Ariyapariyesanasutta)', pp. 247-284。

⁴⁰ *ibid.*, p. 256.

據筆者所知，現存有三個分屬不同部派的《須深經》的故事傳本。透過比對，可以推測其經文的哪些部分屬於部派共有的思想，哪些屬於該傳本特有的意見。若是共有的部分，當然有理由相信該部分來自不同傳承分裂之前的更早的傳統。舉例說，若某經乃至某經的某部分，是說一切有部《阿含經》與南傳上座部《尼柯耶》所共有的，則可說該部分是上座部未分裂前就已存在的傳本（這也是上述 Vetter 等所用的方法）。若是有部、南傳上座部以及大眾部早期經、律所共有的記載，則可說這是佛教根本分裂前，甚至王舍城最初結集時的傳本，因而最可能是佛陀親說。反之，若只是某傳本獨自的意見，則較難確定何者接近最初的結集傳本。因為它們比共同一致的部分更可能是後來部派自己的增補，或傳誦者在傳誦過程中的即興創作、記憶誤植，乃至傳抄（傳譯）者在傳抄（傳譯）過程中的有意或無意的更改。

其次，不同部派對某教理的理解若有一致性，則該教理屬於印度早期佛弟子共同承認的佛法，因而很有可能是傳承自佛陀親說。當然，早期佛教徒所共同承認的，就邏輯上而言並不必然就是佛所說，或佛所承認的。但在相信佛教內部思想傳承雖然有發展、複雜化的傾向，但也有持續不斷與保守的性質之前提下，早期佛教徒們的共同意見，理應比個別的意見更有可能是承自佛說。循著如上所示的傳本比對之方法，若說一切有部、上座部、大眾部等部派皆承認「無禪那慧解脫」的可能性，則此「無禪那慧解脫」的思想可能是共同紹承自部派未分裂前的傳承，因而可能是佛陀親說。關於這一點，筆者在之前的一篇論文指出：漢譯說一切有部論書《大毗婆沙論》、《順正理論》，以及自成一家的《成實論》，都肯定《須深經》裡所說的慧解脫阿羅漢未得禪那。⁴¹ 本文則將就南傳上座部註釋傳統對此問題所抱持的看法作介紹，看看南傳上座部對於慧解脫阿羅漢的理解與說一切有部乃至《成實論》的見解，有無共通性。

最後，「無禪那慧解脫」思想，如果與早期經典《阿含經》、《尼柯耶》⁴² 裡關於定、慧關係的討論以及慧學本身的相關論述，彼此相容的話，那麼，「無禪那慧解脫」思想即使未被明文記載，也應當屬於早期經典的思想，因而可能是佛陀親說。

⁴¹ 溫宗堃，〈漢譯《阿含經》與阿毗達磨論書中的慧解脫——以《雜阿含·須深經》為中心〉，刊於《正觀雜誌》第 26 期。

⁴² 若依據印順法師，《相應部》、《雜阿含經》的修多羅，是四阿含中最早結集出的部分。見《原始佛教聖典之集成》，頁 499-511、877。當然，究竟《阿含》、《尼柯耶》的哪一部份是最早期的文獻，這一個問題至今在學界中似仍未獲得共識。

如此，從上述三個面向來考察慧解脫思想有多大可能是佛說的問題，應是較完整的研究方法。⁴³ 本文則將以其中的第一個研究進路——即《須深經》不同傳本的比對——為討論的重心；並兼論屬於第二個研究進路中的有關南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解。

四、《須深經》的傳本比較

南傳上座部⁴⁴ 《相應尼柯耶》（*Samyutta Nikāya*）的《須深經》（*Susīma Sutta*），⁴⁵ 常被引用作「純觀乘者」的經典依據，⁴⁶ 是慧解脫思想研究中最重要之經典（下簡稱巴本）。依據南傳上座部所傳，五部《尼柯耶》在西元前一世紀時才被以文字記載下來，因此《須深經》的定型可能在西元前一世紀已完成。⁴⁷ 對應此經的漢譯本，是說一切有部所傳⁴⁸ 的《雜阿含經》裡的《須

⁴³ 研究「無禪那慧解脫」思想，除了文獻學的研究方式之外，另一不可或缺的研究方法應是田野工作。中村元教授曾在其〈佛教研究的新方向：關於毗婆舍那〉一篇短文中指出：文獻裡以文字書寫的資料，未必能被適當地理解（他以 *Vipassanā*（毗婆舍那）一語為例），但透過與當代佛教傳統實踐者的對話，可以更清楚地解明佛教的觀念與實踐。參見：中村元，〈仏教研究の新しい方向——Vipassanā について〉，《東方》vol. 11（東京：東方學院，1996），頁 5-15。畢竟，在當代的南傳佛教國家中，仍有相當多的佛教徒以此思想作為自身修行的教理依據，認識無禪那慧解脫思想在現實世界中如何被實踐，對慧解脫思想的正確理解也必然有幫助。

⁴⁴ 印順法師認為：「赤銅鑀部（Skt. *Tāmasāṅgīya*），就是現在流行於錫蘭，又分流東南亞各國的佛教——南傳佛教。」《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 410-412。

⁴⁵ Sn.12.70 (*Susīmasutta*, Sn. I, pp. 119-128)。以下引用之巴利文，若未註明 CSD（緬甸第六次結集 CD），則為 PTS 本）。

⁴⁶ 如 Thanissaro 法師說：「此經有時被引用作為證悟（最終的直觀）而無禪那的證據，但仔細閱讀卻發現它不能支持那樣的論述」，見 Thanissaro 法師對巴利《須深經》的英譯註腳（網址：<http://www.accesstosight.org/canon/sutta/samyutta/sn12-070.html>，日期 2002/11/23）。

⁴⁷ 雖然有學者主張《尼柯耶》的定型，要到覺音撰寫註釋書之後。但是，這說法似過於極端，而未被普遍接受。參見 Jonathan S. Walters, 'Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (*Ariyapariyesanasutta*)', pp. 247-248。

⁴⁸ 關於阿含的部派歸屬，見《原始佛教聖典之集成》，頁 89-100。

深經》⁴⁹（以下簡稱雜本）。現存的《雜阿含經》，乃求那跋陀羅在西元 440 年於祇洹寺所譯出。此外，提到完整《須深經》故事者，尚有大眾部《摩訶僧祇律》中的須深的故事⁵⁰（以下簡稱摩本）。現存《摩訶僧祇律》乃西元 416 至 418 時由法顯與佛陀跋陀羅所合譯出。

以下，筆者先將《須深經》的故事分為八個部分，依三個《須深經》故事傳本，來敘述須深的故事。

1. 故事發生的地點

經文一開始，三個傳本所記載的故事發生地點就有歧異，雜本與巴本皆說佛陀當時停留在摩竭陀國的首都王舍城（Rājagahe）伽蘭陀竹園（Kalandakanivāpe Veḷuvane）。⁵¹ 但摩本卻說佛陀當時是在憍薩羅國舍衛城裡的祇樹給孤獨園。

2. 須深出家的原因

三傳本大意相同：因為佛陀及佛陀所領導的佛教僧團得世人的尊重以及衣被、飲食、臥具、湯藥⁵² 供養，而其他的外道不得此四事供養。因此，為了也能獲得相等的尊敬、供養，外道須深受其餘外道同伴所託，答應到佛教出家盜法，再將所學法傳給其餘同黨外道。

三個傳本的描述其大意雖然一致，但詳略不同。雜本最詳，摩本次之，巴本最略。如提到受世人尊敬時，雜本作「王、大臣、婆羅門、長者、居士及餘世人」；摩本只作「世人」；巴本則使用四個尊重的同義字之過去被動分詞：sakkato, garukato, mānito, apacito，但未寫出這些動作的發出者。

在結構上雜、摩二本較接近，都有外道共聚講堂（或議堂）討論、推舉「聰明點慧」（雜本）或「於我眾中最為第一」（摩本）的須深到佛教盜法的敘述。但巴本則缺少此共同推舉的記述。

⁴⁹ 《雜阿含》T2, pp. 96b-98a。

⁵⁰ 關於現存律部的簡介見《原始佛教聖典之集成》，頁 67-89。

⁵¹ 雜本「伽蘭陀」（kalanda）是松鼠，巴本 kalandaka-nivāpe 意為松鼠飼養處，nivāpa 是「餌」、「撒餌」之意。

⁵² 摩本作「衣、食、床臥、病瘦醫藥」；巴本作“cīvara-piṇḍapāta-senāsana-gilānappaccaya-bhesajjaparikkhārāṇaṃ”。

3. 須深出家的經過

雜本說：須深到伽蘭陀竹園，看到比丘們正在「經行」，向比丘們表明出家受具足的意願，那些比丘於是帶須深到佛陀面前，如雜本中所云：「爾時世尊知外道須深心之所念」（雜本獨有），世尊即使知道須深的用心，但囑付那些比丘讓須深出家。

巴本則是說：須深兒去找阿難，阿難再帶他去詣見世尊，世尊令阿難等比丘⁵³ 讓須深出家，於是須深就在佛面前出家。雜、巴二本結構相似，不同之處，在於巴本特別指出須深曾先去拜訪阿難。

摩本前半段與雜本的前半段敘述較接近：須深到祇陀精舍，見比丘們在「經行、禪坐」，並表明出家意願。但接著，那些比丘表示外道要在佛教出家，「當試之四月，四月過已，得諸比丘意者，當與出家。」⁵⁴ 四個月後，那些比丘就自行幫須深出家，受具足戒，並未諮詢佛陀的意見。

4. 須深遇到慧解脫阿羅漢的經過

雜本只是簡單地說：須深出家受具足半個月後，一個比丘（未交待緣由地）向須深自稱已證阿羅漢：「須深當知：我等生死已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

摩本則說：須深在觀察四月後出家，出家後前往拜訪世尊，就在此時，有一群比丘也到世尊所在處，並向世尊報告說他們已證得阿羅漢，說完後就離開。此時，須深也隨後拜別世尊，前去拜訪該群阿羅漢比丘。

⁵³ 巴利作 “Tena hi Ānanda, susimam pabbājethā’ti.”（那麼！阿難啊！你們令須深出家吧。）pabbājetha 是「使役式、第二人稱、複數、爲他」的動詞形式，意作「你們令……出家」。

⁵⁴ 菩提比丘在對《須深經》的註 206 提到：「這裡令人困惑的是：必需要提但佛陀卻沒有提的是：通常會對想在佛教出家的外道所做的試用期（probationary period）；也許佛已預見須深會因這樣的規定而不提出要求，因而失去解脫的機會。」（*The Connected Discourse of the Buddha* vol. 1, p. 783），菩提比丘所困惑的試用期（probationary period），在《摩訶僧祇律》的傳本中被提到了，即「試之四月」，這試用期或許是佛陀晚年或佛滅後才出現的制度。幾個敘述佛般涅槃的經或律提到，此外道出家須觀察數月的制定因緣，乃佛在度化最後的弟子 Subhadda 後說的。可見《大般涅槃經》（T1, p. 204b）；《根本說一切有部毘奈耶雜事》（T24, p. 398c）；《般泥洹經》（T1, p. 188a）。

巴本所記，在描述須深出家後，接著說：那時，有些比丘向世尊說自己已證阿羅漢（但須深當時不在場，與摩本不同）。輾轉耳聞此事之後，須深前往拜訪該群比丘。

5. 須深與慧解脫阿羅漢的對話

三個傳本各不相同。但是，關連到最重要的問答內容時，摩本與巴本較接近，因二者皆未提到那些慧解脫阿羅漢是否證得四禪那。

雜本中，比丘們自稱已證阿羅漢後，須深依次詢問他們是否證得初禪、二禪、三禪、四禪及無色解脫，比丘們皆回答未證得。須深又問：既然自說不得禪定，卻又自記說證阿羅漢，豈不前後說法矛盾？比丘們回答：「我是慧解脫也」，接著便起座離去。雜本明文記載：這群慧解脫阿羅漢連初禪都未證得。

摩、巴二本中，須深在拜訪他們之時，即詢問是否他們在佛面前自稱已證阿羅漢。比丘們回答「是」。之後，摩本只說：須深依次詢問他們是否已得天眼、宿命智、無色解脫。巴本則較摩本詳細，依次詢問比丘們是否得證神足、天眼、他心、宿命、天眼通及無色解脫。在摩、巴、雜本中，針對這些問題，慧解脫阿羅漢們都回答「未得」。須深也接著問道：為何自記說〔得阿羅漢〕，但又說未證此等諸法（只是三本用語不同）⁵⁵？三本同樣回答：自己是慧解脫⁵⁶。在此之後，摩、巴二本與雜本不同，提到：須深說不了解比丘們的略說，請比丘們廣說。比丘們對此問題的回答在摩、巴二本中並不完全相同。在巴本中，比丘們回答：不論須深了解不了解，他們還是慧解脫；至於摩本的回答大意則是：「雖然你不了解，但我們自己了解所謂的慧解脫人」。⁵⁷在記述須深與慧解脫阿羅漢對話後，雜本與摩本都有一段須深內自思惟的描

⁵⁵ 雜本作：「云何，尊者所說不同，前後相違？云何不得禪定，而復記說？」摩本作：「向者所問諸法皆言不得，云何於世尊前自言：我已得證，我生已盡，梵行已立，更不受後有。誰當信者？」巴本作：「Ettha dāni āyasmanto idaṃ ca veyyākaraṇaṃ imesaṃ ca dhammānaṃ asaṃpatti; idaṃ no, āvuso, kathaṃ'ti?」（尊者們啊！此時此處有此回答與這些法的不具足。賢友啊！怎麼會這樣？）

⁵⁶ 摩本：諸比丘答言：「長老！我是慧解脫人。」；巴本：「Paññāvimuttā kho mayaṃ āvuso susimā'ti.」（友須深啊！我們是慧解脫。）

⁵⁷ 摩本作「雖義相未現，我自了知慧解脫人。」巴本作：「Ājāneyyāsi vā tvaṃ, āvuso susima, na vā tvaṃ ājāneyyāsi atha kho paññāvimuttā mayaṃ'ti.」（賢友須深啊！〔無論〕你了知或你不了知，我們是慧解脫。）

述，⁵⁸ 作為往詣佛陀的原因，但巴本缺。

6. 須深向佛提問

三傳本中的這一段大致雷同，都記述須深往世尊處請教，但雜本最詳細，巴本則最為簡略。

摩本說：須深「具以上事，廣白世尊是事云何」，巴本也是如此：「坐在一邊後，尊者須深把他和那些比丘們的一切對話告訴佛陀。」⁵⁹ 雜本則較詳盡地重新描述之前發生的事情經過，並詢問世尊：「云何彼所說不同，前後相違，不得正受，而復說言：自知作證？」這句話清楚地表示須深的問題癥結，主要在於「不得正受（三摩鉢底）」⁶⁰ 與「作證阿羅漢」之間的關係。

對須深的問題，佛一開始所作的簡答，以雜本較為詳細：「彼先知法住，後知涅槃。彼諸善男子獨一靜處，專精思惟，不放逸法，離於我見，不起諸漏，心善解脫。」這表示「先知法住，後知涅槃」⁶¹ 是心善解脫的關鍵，同時也指出了獨處、禪思、不放逸這幾項修行要點。巴、摩二本則只說到「先知法住，後知涅槃」的概念，⁶² 但未提到雜本「彼諸善男子……心善解脫」的部分。接著三本都提到：須深不解佛意，請佛廣說。而佛的回答卻是：儘管須深不了解，事實仍舊是「先知法住，後知涅槃」。⁶³ 三本都有須深表明不解

⁵⁸ 雜本作：「爾時，須深知眾多比丘去已，作是思惟：『此諸尊者所說不同，前後相違，言不得正受，而復記說自知作證。』」；摩本作：「時，須深摩聞諸比丘語已，作是念：『我當往詣世尊所，問如是事。世尊有所解說，我當受持。』」

⁵⁹ “Ekam antaṃ nisinno kho āyasmā susimo yāvatako tēhi bhikkhūhi saddhiṃ ahoṣi kathāsallāpo taṃ sabbāṃ bhagavato ārocesi.”

⁶⁰ 「三摩跋提或三摩鉢底 samāpatti，譯義為正受，等至，是從平等持心而到達定境（入定）；四禪、四無色定、滅盡定，都可以稱為三摩鉢底。」印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1215。有部論師對三摩地與正受的差別有所討論，見《大毗婆沙論》（T27, p. 821c）。

⁶¹ 「知法住」是對起的了知，「知涅槃」是了知涅槃。南、北傳論師大多認為法住智與涅槃智是先後依序展開的智慧。然而，關於法住智與涅槃智的內容界定與生起順序的問題，在早期論師之間似乎就有不同的意見。

⁶² 摩本作：「佛告須深摩：『先法智、後比智』」；巴本作：Pubbe kho, susima, dhammatthitinnāṇaṃ, pacchā nibbāne nāṇaṃ.（須深啊！法住智在前，涅槃智在後。）

⁶³ 雜本作：「佛告須深：不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃，彼諸善男子獨一

佛意與請佛廣說的記錄，其中，雜本特別指出須深希望藉由佛的廣說，來了解法住智。⁶⁴

7. 佛對須深問題的詳解

佛對須深問題的詳解，以雜、摩二本較為相近，巴本因多了五蘊非我說，並詳細重覆上述的「五神通」、「四無色定」而自成一格。

在雜本與摩本中，世尊藉著與須深問答的方式，說明十二緣起支，從「老死」的因是「生」開始，依次回溯到「行」的因是「無明」。接著指出「生滅則老死」滅，依次至「無明滅則行滅」。不同的是：雜本列出緣起的十二支，摩本則未詳列；還有，在十二緣起的說明之後，摩本中，世尊又再次詢問須深，以確認須深了知前述緣起的法則。

在巴本中，這「緣起說」（與雜本類似，都詳列十二支）被置於典型的「五蘊非我說」之後。加入「五蘊非我說」，乃為巴本所獨有。此說的內容如下：「五蘊」是「無常」，因而是「苦」；因是「無常」、是「苦」，故是「非我、非我所」。聖弟子以正慧，如實知見所有「過去的」、「未來的」、「現在的」、「內的」、「外的」、「粗的」、「細的」、「劣的」、「勝的」、「遠的」、「近的」五蘊為：「此非我所，我非此，它非我的自我。」因此，聖弟子於五蘊厭離、離貪，進而解脫，得解脫知見。

敘述須深了知緣起法則之後，三個傳本都提到：佛陀回問須深在如是了知之時，是否有之前自己提問的「四禪、無色定」（雜本）、或「無色定、神通」（摩、巴本）的證悟。這個問題，在雜本與摩本都是略說，⁶⁵ 而巴本則

靜處，專精思惟，不放逸住，離於我見，心善解脫。」；摩本作：「佛告須深摩：汝雖未解故，先法智後比智。」；巴本作：“Ājāneyyāsi vā tvaṃ, susima, na vā tvaṃ ājāneyyāsi, atha kho dhammaṭṭhitiñāṇaṃ pubbe, pacchā nibbāne ñāṇaṃ.”（須深啊！〔無論〕你了知或你不了知，法住智在前，涅槃智在後。）

⁶⁴ 雜本作：「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智」；摩本作：「善哉世尊，我猶未解，唯願世尊，廣為我說」；巴本作：“Sādhu me, bhante, bhagavā tathā bhāsatu yathāhaṃ imassa bhagavatā saṃkhittena bhāsitaṃ vitthārena atthaṃ ājāneyyāsi.”（如果世尊以我能廣解世尊略說之意的方式對我說，那就太好了。）

⁶⁵ 雜本：「佛告須深：作如是知、如是見者，為有離欲、惡不善法，乃至身作證具足住不？」；摩本：「佛告須深摩：汝知如是法者，汝得天眼，宿命智、諸解脫得不？」

是不厭其詳地重覆之前對無色定與五神通的敘述。對此問題，在三個傳本中，須深都予以否定的答覆：未證得。然後，雜本中，世尊說：這就是先知法住，後知涅槃；摩、巴二本則記述世尊反問須深一個原本須深用以反詰、質疑那些慧解脫阿羅漢的問題⁶⁶。

8.最後的結局

接近故事的末尾，三本都提到須深坦承進入佛教是為盜法，並請求佛陀聽其悔過。此外，佛陀為須深說了一個關於盜法者所受的苦之比喻（但三個傳本的比喻詳略與內容皆不同），並指出悔過可增長自身的功德⁶⁷（三本的結構、順序不一）。於此，雜本則多了佛問須深為何盜法的一段敘述。值得注意的是，雜本與摩本都明白指出須深在聽聞佛的開示後，證得了「法眼淨」——即預流果；⁶⁸ 巴本雖未用「法眼淨」一詞，但是依文意來看，應也是認為須深得初果。與巴、摩二本不同，雜本甚至在最後還說須深證得漏盡。⁶⁹

評論

從上述的討論可得知，三個傳本之間有頗為複雜的同異關係，我們顯然很難如 Gombrich 教授那樣，明確斷定哪一個傳本是原初的、哪一個傳本是經過增補的。然而，倘若在承認兩個漢譯本忠於所譯的梵本之前提下，且同意三個

⁶⁶ 摩本說：「佛告須深摩：汝自言知如是諸法，而復言：不得是諸功德，誰當信者？」，對照相對應的巴本：「尊者們啊！此時此處有此回答與這些法的不具足。賢友啊！怎麼會這樣？」以及之前的摩、巴二本中須深對慧解脫阿羅漢的反問（參見上註 55）。顯然，摩本中的「諸法」指世尊說的緣起法的流轉與還滅，而「諸功德」則指「神通與四無色定」。

⁶⁷ 雜本：「凡人有罪，自見、自知而悔過者，於當來世律儀成就，功德增長，終不退減」摩本：「於是我受汝悔過，於賢聖法中得增長故，從今日後勿復更作。」巴本作：「Vuddhi hi esā, susima, ariyassa vinaye yo accayaṃ accayato disvā yathādhammaṃ paṭikaroti, āyatiṃ ca saṃvaram āpajjati'ti.»（須深啊！若人視過失為過失，如法地懺悔，且在未來得防護，這就是在聖者之律中有所增長。）

⁶⁸ 雜本作：「佛說此經已，尊者須深遠塵離垢，得法眼淨，爾時，須深見法得法，覺法度疑，不由他信，不由他度，於正法中心得無畏。」摩本作：「我從世尊所，廣聞正法，滅惡邪見，得法眼淨。」

⁶⁹ 《相應部註釋》也認為須深證得阿羅漢。見（*Sāratthappakāsinī*, vol. 2, p. 117（CSCD））。

傳本的定型，雖然年代較晚，但仍代表各自部派成立後所傳的誦本之時，從南傳上座部、有部、大眾部都共同傳有《須深經》的完整故事之事實，可以看出一個可能的歷史意義：至少根本分裂（佛滅百年後）⁷⁰ 之前，若更大膽的說，乃至第一次結集時（佛滅第一年夏）⁷¹，《須深經》的故事就已被教僧團持誦。

為進一步探討《須深經》傳本的異、同及這些異、同所具有的可能意義，筆者繪製了一張對照表（見下列「表一」），將《須深經》的故事情節分作七部分、三十三項。「表一」顯示，三十三項之中，三傳本都一致的有十四項（2、13、14、15、18、20、21、22、24、26、28、30、31、32）；三傳本各不相同者，有二項（8、9）。三個傳本所共有的十四項，可以被推定為上座部與大眾部未分裂前所共有的最早傳誦傳本之內容。換言之，最初傳誦的《須深經》，一定有須深為盜法而出家、詢問證無色定與證阿羅漢之間的關係、比丘自稱慧解脫、佛以「先知法住，後知涅槃」及「十二緣起」作回答、⁷² 以及須深坦承盜法悔過等內容。然而這並未排除那些未得一致說法的故事內容，仍可能是最早傳誦傳本之一部分的可能性，因為如果剔除掉這些不一致的地方，《須深經》的故事情節便無法連貫。⁷³ 但是，除非有更進一步的證據，否則我們很難得知，在那些說法不甚一致的眾多故事情節中，何者才是最初的傳誦本。無論如何，智慧開展的過程（先知法住，後知涅槃），以及「定學」（至少是無色定）與智慧乃至阿羅漢的證得之關係，肯定是最初傳誦本所關切的問題。

三十三項中，三本一致者如前所述，有十四項；至於唯巴、摩二本一致者，有九項（6、10、11、12、16、19、27、29、33），這九項也是雜本獨異（6、11、19、29、33）或獨缺（10、12、16、27）的項目；唯雜、摩二本一

⁷⁰ 根本部派分裂的時間，若依據印順法師，是西元前三百年。參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 348-354。

⁷¹ 佛教公認的二次結集，參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 25-33。

⁷² 這是《須深經》被置於〈因緣相應〉的原因。

⁷³ 如 8、9 項乃關於須深遇慧解脫阿羅漢的時間、地點，三個傳本即各不相同。關於這問題，如果依據印順法師的看法：「說法的事緣，多數是略而不論（附於經文的傳授而傳下來）」（參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 503、691），可以解讀為：第一次結集「修多羅」時，只結集法義的內容，那些序說、與結言，都是後加的。

致者，有五項（3、4、17、23、25），這五項也是巴本獨異（25）或獨缺（3、4、17、23）的項目；唯雜、巴二本一致者，只有三項（1、5、7），這也是摩本獨異（1）或獨缺（5、7）的項目。比對的結果顯示：大抵而言，在內容上摩本比雜本更接近巴本；同時摩本也比巴本更接近雜本。同屬上座部系所傳的雜、巴二本，彼此的內容反而較不接近。

表一：《雜阿含經》、《摩訶僧祇律》、《相應部》三《須深經》故事傳本比對表

		雜本	巴本	摩本
(1) 故事發生的地點	1 王舍城伽蘭陀園	是	是	否(舍衛城祇陀林)*
(2) 須深出家的原因	2 爲了盜法	有(詳)	有(中)	有(略)
	3 外道共推須深	有	無#	有
(3) 須深出家的經過	4 前往佛陀所在處	有	無#(直接找阿難*)	有
	5 比丘們帶須深至佛前	有	有	無#(觀察四月*)
	6 佛知須深心之所念	有*	無	無
	7 佛令比丘讓須深出家	有	有	無#(比丘們自行爲須深受具足*)
(4) 須深遇到慧解脫阿羅漢的經過	8 遇慧解脫阿羅漢的時間	出家後半個月*	受具足後*	緊接在受具足後*
	9 遇慧解脫阿羅漢的地點	遇一自稱阿羅漢的比丘*	知有比丘向世尊自稱證阿羅漢，才拜訪他們*	現場聽聞有比丘向世尊自稱證阿羅漢，之後拜訪他們*
(5) 須深與慧解脫阿羅漢的對話	10 確認是否自稱證阿羅漢	無#	有	有
	11 詢問是否證四禪	有*	無	無
	12 詢問是否證神通	無#	有(神耳他宿眼)	有(天眼與宿命)
	13 詢問是否證無色定	有	有	有
	14 須深詢問爲何自相矛盾	有	有	有
	15 阿羅漢自稱慧解脫	有	有	有
	16 須深請求解說	無#	有	有
(6) 須深向佛提問	17 須深內自思惟	有	無#	有
	18 向佛提問	有(詳)	有(略)	有(略)
	19 凸顯問題在於作證阿羅漢與得正受之間的關係	有*	無	無
	20 先知法住，後知涅槃	有	有	有
	21 須深請佛廣說	有	有	有
	22 佛言知或不知皆如此	有	有	有
	23 第二次請佛廣說	有(指定法住智)	無#	有
(7) 佛對須深問題的詳解	24 順逆十二緣起	有	有(但置於五蘊說後)	有
	25 五蘊非我、非我所	無	有*	無
	26 佛反問須深是否得…	四禪、無色定(簡)	五神通、無色定(繁)	二神通、無色定(簡)
	27 佛反問須深爲何自相矛盾	無#	有	有

(8) 最後的結局	28 須深坦承盜法、悔過	有	有	有
	29 佛問為何盜法	有*	無	無
	30 盜法罪所將受苦的比喻	有(繁)	有(中等)	有(簡)
	31 悔過可增長自身的功德	有	有	有
	32 須深證預流	有	有	有
	33 須深證漏盡	有*	無	無
備註：				
1. 斜體字：表三傳本相同（共十四處）。 2. 方框：表雜、摩本相同（共五處）。 3. 陰影：表巴、摩本相同（共九處）。 4. 底線：表雜、巴本相同（共三處）。 5. 粗體：三者各異（二處）。 6. *：表該本獨有（雜七、巴四、摩五）。 7. #：表該本獨缺（雜四、巴五、摩二）。				

唯雜、巴二本一致者的三項（1、5、7），集中在故事發生的地點、須深出家的過程。這三項表示雜、巴共同的立場，同時也反映出摩本獨有的特點。摩本在第五項提到「試之四月」的別住制度，符合律典本身應有的重律特色。

唯巴、摩二本一致者共有九項（6、10、11、12、16、19、27、29、33），數量之多，顯示巴、摩二本在三本中，是較為接近的傳本。在這九項之中，有四項（10、11、12、16）是集中在須深與慧解脫阿羅漢的對話過程（即第五部分），在細分為八項的該第五部分中，佔了一半之強。這也顯出雜本在這部分是較為獨特的，尤其雜本在第 11 項指明慧解脫阿羅漢未證得任何禪那，但巴、摩本只提到慧解脫阿羅漢未證無色定與神通而未提到未證禪那⁷⁴。第 11 與 19 項代表有部對《須深經》所傳達的法義之獨特立場，明確表示：禪那並非證阿羅漢的先決條件。此外，雜本獨有的第 33 項，將須深視為漏盡者，則大大提升須深在證果上的地位。

同樣地，唯雜、摩二本一致的六項（3、4、17、23、25、32），表示雜、摩二本共同的立場，也反映出巴本獨特的立場。巴本在解釋「法住智在前，涅槃智在後」時，特別的是，在說明二十緣起之前，先說明其本身獨有的第 25 項「五蘊非我說」。筆者以為，巴本於此有這樣的鋪陳，其實可以視為具有實踐上的意涵：觀察五蘊得以契入十二緣起，五蘊說與十二緣起說是緊密相關、相互含攝的，在十二緣起說之前先示以五蘊非我的道理，能夠幫助讀者更了解「法住智在前，涅槃智在後」的意義，這或許就是巴利本增加了五蘊說並將之

⁷⁴ 但如後文所述，《相應部》註釋書即《顯揚真義》對《須深經》的註釋，指出他們未證禪那。

置於十二緣起說之前的原因⁷⁵。

從上述討論，大致可知三個傳本內容的同異情形。相當多的差異是在故事發生的時間（如表中第 8 項）、地點（如第 1、9 項）、人物（如第 4 項）、事件順序（28、30、31 項的順序）與事件詳略（如 2、3、17、18、30 項）等情節上的細微差異。這類差異並非教義上的重大歧異，有可能僅是傳誦（結集）者在傳誦（結集）過程中，因記憶不明或即興簡擇、假藉，所導致的差異。這類差異是《阿含經》、《尼柯耶》作為口傳文學的必然結果⁷⁶。然而，傳本間的某些差異，則顯然是教義上的差別，如有部的「不證四禪那」、南傳上座部的「五蘊非我說」、大眾部的「試之四月」等，這些差異或可視作不同傳本（與其所屬部派）自身所要傳達的獨特立場。

五、南傳上座部對《須深經》慧解脫的理解

如上所述，雖然巴利本《須深經》並未明確指出經中的慧解脫阿羅漢未證得任何禪那，但是，如 Henepola Gunaratana 尊者早先已指出的，⁷⁷ 巴利註釋書傳統普遍認為《須深經》的慧解脫阿羅漢，並未證得任何禪那。

覺音尊者（Buddhaghosa, 370-450）⁷⁸ 所編的《相應部註釋書》——《顯揚真義》（*Sāratthappakāsinī*），⁷⁹ 在註解《須深經》時說：

⁷⁵ 觀五蘊能契入緣起的修行次第，表現在《相應部》〈蘊相應〉中的〈三昧經〉（Sn. III, pp. 13-15）。五蘊與十二緣起的關係亦可參見 Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology* (Delhi: Sri Satguru Publication, 1995), pp. 130-142。

⁷⁶ 《尼柯耶》（當然也就包含《阿含經》）做為口傳文學（oral literature）的特色，參見 Cousins, Lance, 'Pāli Oral Literature' in P. Denwood and A. Piatigorsky (ed.), *Buddhist Studies: Ancient and Modern* (London, Curzon, 1983), 頁 1-11；另外，下田正弘也指出這種口傳的特色也存在律藏與大乘經典之中。參見：下田正弘，〈口頭傳承から見たインド仏教聖典研究についての覚え書き〉，《印度哲学仏教学》vol. 17，北海道印度哲学仏教学会，頁 30-45。

⁷⁷ Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of Buddhist Jhānas*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985), pp. 1-14, 43-45, 191-207.

⁷⁸ 覺音約為四、五世紀之人。相關討論見：森祖道，《パーリ佛教註釋文献の研究》（東京：山喜房佛書林，昭和 59 年），頁 469-529。亦見 Oskar Von Hinuber, *A Handbook of Pāli Literature* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997), pp. 102-103。

⁷⁹ 巴利註釋書內的資料來源有二。根據傳統，註釋書在第一次結集時已被傳誦，摩哂

「友啊！我們是慧解脫！」表示：友啊！我們是無禪那的（*nijjhānakā*）乾觀者（*sukkhavipassakā*），單單藉由慧而解脫。⁸⁰

引文中的 *nijjhānakā* 一詞，是 *nijjhāna* 與接尾詞 *ka* 所作的複合詞。*ka* 是使名詞變成形容詞或「……者」的接尾詞。*nijjhāna* 一詞是 *nir* 加 *jhāna*（禪那）作成的複合詞，對此，Gunaratana 尊者指出：因為接頭詞 *nir* 可表「否定」或「增強」語氣，所以 *nijjhāna* 一詞，可以是（1）無禪那（*lacking jhāna*）；或者表示（2）觀察（*contemplation*）、思惟（*reflection*）之意。⁸¹ 但依下列註釋書中一連串對定的討論，我們可以確知 *nijjhāna* 一詞在這裡應譯為「無禪那」。果真如此，《顯揚真義》即是將《須深經》的慧解脫阿羅漢，當作是「沒有得禪那」的「乾觀者」。

《顯揚真義》也對上述「表一」中第 22 項裡的「不論知或不知」一句，作了註解：

「你知道或」等為何被說？為了表示「即使無定也有智的生起」，所以說：須深啊！道或果，都不是定的等流，不是定的利益，不是定的結果。但，那是觀的等流，觀的利益，觀的結果。因此，須深啊！無論你知或不知，法住智在前，涅槃智在後。⁸²

依照註釋書的理解，「法住智在前，涅槃智在後」這簡短的一句話，其實是在

陀在西元前三世紀將它們帶到錫蘭，被譯為錫蘭文，後由覺音譯為巴利文。另外的來源是註釋書中提到的上座長老們（最晚的為西元一世紀）。巴利註釋書文獻簡介，見 *A Handbook of Pāli Literature*, pp. 100-153。或見：水野弘元著、釋達和譯，《巴利論書研究》，頁 175-200。

⁸⁰ “*paññāvimuttā kho mayaṃ, āvusoti, āvuso, mayaṃ nijjhānakā sukkhavipassakā paññāmatteva eva vimuttā ti dasseti.*” (*Sāratthappakāsinī*, vol. 2, p. 117 (CSCD))

⁸¹ 見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, p. 200。水野弘元，《パーリ語辭典》頁 140，則譯為「審慮」、「理解」、「歡受」。

⁸² “*Ājāneyyāsi vāti-ādi kasmā vuttaṃ? Vināpi samādhim evaṃ nāpuppattidassanattham, idaṃhi vuttaṃ hoti-susima, maggo vā phalaṃ vā na samādhinissando, na samādhī-ānisaṃso, na samādhissa nipphatti, vipassanāya paneso nissando, vipassanāya ānisaṃso, vipassanāya nipphatti, tasmā jāneyyāsi, atha kho dhammatthitijāṇaṃ pubbe, pacchā nibbāne nāṇanti.*” (*Sāratthappakāsinī* vol. 2, p. 117 (CSCD))

說明出世間的道與果，是因修觀所造成的利益，而非修定所造成的利並。「即使無定也有智的生起」，表示「定」(samādhi)並非「智」的先決條件。這裡的「定」意有何指，引文本身並未明示。在法護尊者(Dhammaphāla, 550-600)⁸³所著的《顯揚隱義》(*Līnatthappakāsinī*)⁸⁴裡有《相應部註釋書》的復註，書中對引文裡的「即使無定」一詞的意涵有較清楚的限定：

「即使無定」：即使沒有得止相的、之前成就的定。這是就觀乘者而說的。⁸⁵

由此可知，「即使無定」的「定」被限定為「無之前成就的」(purimasiddham)、「得止相的」(samatha-lakkhaṇappattam)，且是針對觀乘者(或譯「以觀為乘者」)(vipassanāyānika)而說。上述引文仍然留有許多名詞詮釋的問題。如果進一步說明《顯揚真義》中的「乾觀者」(sukkhavipassakā)與《顯揚隱義》中「觀乘者」的意思，以及上座部註釋傳統對定或止的討論的話，則巴利註釋傳統對《須深經》的立場會更加清楚。以下，筆者便依傳統上座部學者們的研究，⁸⁶加以論述。

⁸³ 關於法護的討論，見 *A Handbook of Pāli Literature*, pp. 169-171，也見《パーリ佛教註釋文献の研究》，頁 530-539；水野弘元著、釋達和譯，《巴利論書研究》，頁 193-196。

⁸⁴ 對《顯揚真義》的再註釋，也就是《相應部》的《復註》，即為《顯揚隱義》*Līnatthappakāsinī* 的第一部分。《顯揚隱義》是《顯揚真義》、《破斥猶豫》、《吉祥悅意》三書的再註釋。巴利復註書(ṭikā)文獻的介紹，參見 *A Handbook of Pāli Literature*, pp. 100, 166-176。

⁸⁵ “vināpi samādhinti samathalakkhaṇappattam purimasiddham vinā pi samādhinti vipassanāyānikam sandhāya vuttam.” (*Līnatthappakāsinī* vol. 2, pp. 124-125 (CSCD))

⁸⁶ 關於南傳上座部裡「純觀乘者」或「無禪那慧解脫」教理的重要研究，除了之前引用的馬哈希西亞多的 *The Progress of Insight*、德寶尊者的 *The Path of Serenity and Insight*，另一重要的相關著作為 Buddha Sasana Nuggaha Origination (ed.), *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies* (Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Origination, 1979), pp. 1-319。筆者於本文中所援引的巴利註釋文獻，主要參考這三本著作。

1. 何謂觀乘者？

首先，在《增支部》之一經及其相關的《註釋》與《復註》的說明中，我們可以找到相關的名詞界定。

《增支部》的一經文提到有四種證阿羅漢的方式，在說明其中的前二種方式時說：⁸⁷

友啊！在此，比丘修習以止爲先的觀。當他修習以止爲先的觀時，道被生。他行、修習、多修彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。

復次，友啊！比丘修習以觀爲先的止。當他修習以觀爲先的止時，道被生。他行、修習、多修彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。

此經文被德寶尊者（Gunaratana）視爲「無禪那慧解脫」思想的經證。⁸⁸ 經文談到以「修習以止（=奢摩他）爲先的觀（=毗婆舍那）」（*samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti*）和「修習以觀爲先的止」（*vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti*）這二種可證阿羅漢果的修習方法（*bhāvanānaya*）。覺音所編的《增支部》註釋書——《滿足希求》（*Manorathapūraṇī*），對第二類方法加以如此的註解：

在第十經中的「以止爲先」：令止爲先、先行之後……。 「以觀爲先」的意思是：令觀爲先，先行之後，修習止。本已得觀者住於觀之後，令

⁸⁷ “idha, āvuso, bhikkhu samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti. Tassa samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvayato maggo sañjāyati. So taṃ maggaṃ āsevati bhāveti bahulīkaroti. Tassa taṃ maggaṃ āsevato bhāvayato bahulīkaroto saṃyojanāni pahīyanti, anusayā byantīhonti. idha, āvuso, bhikkhu vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti. Tassa vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāvayato maggo sañjāyati. So taṃ maggaṃ āsevati bhāveti bahulīkaroti. Tassa taṃ maggaṃ āsevato bhāvayato bahulīkaroto saṃyojanāni pahīyanti, anusayā byantīhonti.” (*Aṅguttaranikāya* vol. 2, p. 157)

⁸⁸ Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, p. 148.

定生起。⁸⁹

這段註解說明「修習以觀爲先」的意思，是首先修習觀（vipassanā，毗婆舍那），之後修習止（samatha，奢摩他）。但止與觀的意義如何界定，仍然不甚明了。十二世紀的舍利弗（Sāriputta）所編的《增支部復註》——《真義寶函》（*Sāratthamañjūsā*），⁹⁰ 提供了更詳盡的說明：

在第十經裡的「修習以止爲先的觀」，此就止乘者而說。因爲他先令近行定或安止定生起，這是止。他觀察它〔譯按：指近行或安止定〕及與它相應的法爲無常等，這是觀。如是，先是止，後是觀。因此說「修習以止爲先的觀」。「修習以觀爲先的止」：此就觀乘者而被說。他未得上述的定，而觀五取蘊爲無常等。⁹¹

「此因止乘者而被說」及「此因觀乘者而被說」，這兩句話先後將《增支部》的二種修行方式，指定爲「止乘者」（samathayānika 以止爲車乘者）與「觀乘者」（vipassanāyānika），以觀爲乘者）所用的修行方法。止乘者的修行方式，爲先修習止、後修習觀。「止」在這裡被界定爲得「安止定」（appanāsamādhi）或者「近行定」（upacārasamādhi）。而「觀」的界定則有

⁸⁹ “dasame **samathapubbaṅgamaṃ** samathaṃ pubbaṅgamaṃ purecārikaṃ katvā... **vipassanāpubbaṅgamaṃ** vipassanaṃ pubbaṅgamaṃ katvā samathaṃ bhāveti, pakatvā vipassanālābhī vipassanāya tathā samādhiṃ uppādetīti attho.” (Mp vol. 2, p. 346 (CSCD))

⁹⁰ 《真義寶函》的作者應是十二世紀時，與 Parakkamabāhu I 王同時代的舍利弗（Sāriputta）。*A Handbook of Pāli Literature*, pp. 100, 172-173。關於舍利弗，參見 Primoz Pecenko, ‘Sāriputta and his works’, *January of Pali Text Society* vol. 22, pp. 159-179。

⁹¹ “Dasame **samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvetīti** idaṃ samathayānikassa vasena vuttaṃ. So hi paṭhamam upacārasamādhiṃ vā appanāsamādhiṃ vā uppādeti, ayaṃ samatho. So tañ ca taṃsampayutte ca dhamme aniccādīhi vipassati, ayaṃ vipassanā, iti paṭhamam samatho, pacchā vipassanā. Tena vuccati “samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvetī”ti. **vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāvetīti** idaṃ pana vipassanāyānikassa vasena vuttaṃ. So taṃ vuttappakāram samathaṃ asampādetvā pañcupādānakkhandhe aniccādīhi vipassati.” (Mp-ṭ vol. 2, p. 344 (CSCD))

二：一、就止乘者而言，「觀」是觀察近行定或安止定以及與這二類定相應的法爲無常、苦、無我；二、就觀乘者而言，「觀」是觀察五取蘊爲無常、苦、無我。其實止乘者所觀的所緣也是「五蘊」的一部分。因此「觀」其實就是觀五取蘊的三法印。⁹²

值得注意的是：在《增支部復註》的註解中，「止」被定義爲「近行定」或「安止定」，但是觀乘者在未證得它們之前，就直接內觀五取蘊。但是《相應部復註》的註解中，《須深經》的慧解脫阿羅漢，被認爲是「觀乘者」。那麼，如果《增支部復註》與《相應部復註》所言的「觀乘者」是同一的話，這也就表示《相應部復註》認爲：《須深經》的慧解脫阿羅漢未得到任何的近行定與安止定，因爲安止定也就是禪那，⁹³ 所以慧解脫阿羅漢未得任何的禪那。

事實上，對《增支部》所言的二種修行方式的解釋，也出現在覺音編的《中部》註釋書——《破斥猶豫》（*Papañcasūdanī*）。如《破斥猶豫》在註釋《中部》第三經〈法嗣經〉（*Dhammadāyāda sutta*）⁹⁴ 時說：

「修行方法」（*bhāvanā-naya*）：有人修習以止爲先的觀。有人修習以觀爲先的止。⁹⁵

引文本身，雖然未明言是在描述止乘者與觀乘者的方法，但其之後的巴利文內容，其實就是在說明止乘者與觀乘者所用的修行方法。它說：

⁹² 這也是南傳上座部傳統對「觀」（毗婆舍那）所作的定義。南傳上座部認爲「觀」是佛陀獨明而不共於其他印度宗教，關於「觀」，可參見 Harcharan Singh Sobti (ed.), *Vipassanā: The Buddhist Way* (Delhi: Eastern Book Linkers, 1992)；亦參見 L. King, Winston, *Theravāda Meditation* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992)。

⁹³ 在此，近行定，是接近安止定，在達安止定之前的欲界定。安止定即是色、無色禪那。見 Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist term and doctrines* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1980), pp. 47, 340。關於近行定、安止定，詳見：覺音著、葉均譯，《清淨道論》（高雄：正覺學會，2002），頁 86-87、126-127、138-139、373。

⁹⁴ *MajjhimaNikāya* vol. 1, pp. 12-16.

⁹⁵ “*Bhāvanānāyoti koci samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti, koci vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ.*” (*Papacasūdanī* vol. 1, p. 112 (CSCD))

在此，有一類人先令近行定或安止定生起，這是止；他觀察它及與它相應的法為無常等，這是觀。如是，止在前，觀在後。因此故說：「修習以止為先的觀」。當他修習以止為先的觀時，道被生。他行、修習、多修彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。如是修習以止為先的觀。

復次，在此，有一類人未令前述的止生起，而內觀五取蘊為無常等，這是觀。……。如是，觀在前，止在後。因此故說：「修習以觀為先的止」。當他修習以觀為先的止時，道被生。他行、修習、多修彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。如是修習以觀為先的止。⁹⁶

事實上，它的內容就等於上引《增支部》經文與其復註《真義寶函》所作的解釋此二者的結合。這表示《真義寶函》的編者舍利弗（12世紀）或許參考了覺音的作品，因而在「觀乘者」的理解上，與《中部》註釋書《破斥猶豫》的編者覺音（370-450）相同。也有可能兩人從同一個傳承的口傳或資料得到此相同的解釋。

後世巴利註釋書中，清楚地區分止乘者與觀乘者的，尚有《清淨道論》的註釋書，也就是法護（Dhammapāla）所著的《清淨道論大疏鈔》（*Visuddhimagga-mahāṭīkā*，或稱為《第一義寶函》（*Paramatthamañjūsa*））：

奢摩他就是止乘者的車乘。此人有它，則是止乘者。安立於禪那或禪那

⁹⁶ “Idhekacco paṭhamam upacārasamādhim vā appanāsamādhim vā uppādeti, ayaṃ samatho. So tañ ca taṃsampayutte ca dhamme aniccādihi vipassati, ayaṃ vipassanā, iti paṭhamam samatho, pacchā vipassanā. Tena vuccati “samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti”ti. Tassa samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāvayato maggo sañjāyati. So taṃ maggaṃ āsevati bhāveti bahulikaroti. Tassa taṃ maggaṃ āsevato bhāvayato bahulikaroto saṃyojanāni pahīyanti, anusayā byantihonti, evaṃ samathapubbaṅgamaṃ vipassanaṃ bhāveti. Idha pana ekacco vuttappakāraṃ samatham asampādetvā pañcupādānakkhandhe aniccādihi vipassati.... iti paṭhamam vipassanā pacchā samatho. Tena vuccati “vipasanāpubbaṅgamaṃ samatham bhāveti”ti. Tassa vipassanāpubbaṅgamaṃ samatham bhāvayato maggo sañjāyati, so taṃ maggaṃ āsevati...pe...bahulikaroti, tassa taṃ maggaṃ āsevato...pe...anusayā byantihonti, evaṃ vipassanāpubbaṅgamaṃ samatham bhāveti.”（同上，pp. 112-113（CSCD））

的近行之後而修習毗婆舍那的人，有此名稱。⁹⁷

止乘者以止爲入口而持執觀；然而，觀乘者不依靠止。因此在那裡他說「純觀乘者」，意思是「將未與『止的修行』混雜的觀作爲車乘的人」。⁹⁸

在這裡，止乘者同樣被定義爲：安立於禪那（jhāna）或近行禪那（jhānūpacāra）後才修觀的行者。他們是依止奢摩他之後才修毗婆舍那的人。相對於此，觀乘者則是一開始就不依止奢摩他，也就是不依止禪那或近行定，而直接就修毗婆舍那的行者。

此外，從《增支部復註》的註解 91 引出的一个问题是：既然「觀乘者」未得近行定與安止定，而這二者又被定義爲止；那麼，《增支部》中被認爲適用於「觀乘者」的「修習以觀爲先的止」一語中的「止」是指什麼？《增支部復註》似乎未提供相關的資訊。但這個問題在上述《中部》註釋書《破斥猶豫》中的同一地方以及《無礙解道》⁹⁹ 中可得到解答。在同樣說明「以觀爲先的止」時，《無礙解道》與《破斥猶豫》分別說：

如何修習以觀爲先的止？隨觀無常故是觀，隨觀苦故是觀，隨觀無我故是觀。諸法在那裡生起時，以捨爲所緣的心的一境性是不散亂的定。如是，觀在前，止在後。因此故說：「修習以觀爲先的止」。（《無礙解

⁹⁷ “...samatho eva yānaṃ samathayānaṃ, taṃ etassa atthīti samathayāniko. Jhāne, jhānūpacāre vā paṭṭhāya vipassanaṃ anuyuñjantassa etaṃ nāmaṃ.” (*Paramatthamañjūsa*, vol. 2, p. 350 (CSCD))

⁹⁸ “Tattha samathayānikassa samathamukhena vipassanābhinveso, vipassanāyānikassa pana samathaṃ anissāyāti āha **suddhavipassanāyānikoti**, samathabhāvanāya amissitavipassanāyānavāti attho.” (*Paramatthamañjūsa* vol. 2, p. 351 (CSCD))

⁹⁹ 《無礙解道》較經藏成立晚，而在中期巴利論書成立之前，約成立於阿育王時代前後，其教理，特別與實踐修道有關，在這方面比阿毗達磨論書更具體且更全面。《清淨道論》引用的經論，以《無礙解道》的經文最多。關於《無礙解道》的研究，詳見《巴利論書研究》，頁 1-135。或見 *A Handbook of Pāli Literature*, pp. 59-60。

道》) 100

諸法隨著毗婆舍那的圓滿而在那裡生起時，因以捨為所緣故，心的一境性生起；這是奢摩他。（《破斥猶豫》） 101

《破斥猶豫》對「修習以觀為先的止」的解釋，與《無礙解道》的解釋有類似之處，因為《無礙解道》的成立年代早於《破斥猶豫》，後者的解釋可能參考了《無礙解道》，或者與《無礙解道》一樣得自同源的口傳傳承。不同於《無礙解道》的是，《破斥猶豫》多了「隨著毗婆舍那的圓滿」（vipassanāpāripūriyā）一詞以修飾「生起」（jātānaṃ），使句子的意思更明確。也就是，觀圓滿之時，以捨（vossagga）為所緣而生起的心一境，被叫作「止」。這個止是在內觀圓滿時才出現的止，而不是像在止乘者的情況中那樣，止（近行定或安止定）只是作為修觀的前行準備。¹⁰² 法護的《顯揚隱義》對上引《破斥猶豫》的文段也加以註解：

「在那裡……生時」：當正見等諸法在彼聖道剎那裡生起之時。……
「捨離所緣」：捨離為所緣故。「捨離、捨、捨遺」與「終結」之義一故，指「涅槃」；因此，意思是「以涅槃作所緣故」。「心的一境」：說道正定。¹⁰³

¹⁰⁰ “Katham vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti? Aniccato anupassanaṭṭhena vipassanā, dukkhato anupassanaṭṭhena vipassanā, anattato anupassanaṭṭhena vipassanā. Tattha jātānaṃ dhammānaṃ vossaggārammaṇatā cittassa ekaggatā avikkhepo samādhi. Iti paṭhamam vipassanā, pacchā samatho. Tena vuccati- ‘vipassanāpubbaṅgamaṃ samathaṃ bhāveti’ ti.” (Paṭisambhidāmagga, p. 287. (CSCD))。引文中有劃底線的部分，CSCD 中原來的讀法是 avikkhepo. Samādhi iti，並不合理，應是誤印。參考 *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, p. 23 後，將它修正如上。

¹⁰¹ “Tassa vipassanāpāripūriyā tattha jātānaṃ dhammānaṃ vossaggārammaṇato uppajjati cittassa ekaggatā, ayaṃ samatho.” (Papañcasūdanī vol. 1, pp. 113 (CSCD))

¹⁰² 止 (samatha) 在原始佛教中有三種用法：一、與觀相對的止；二、止靜、滅靜中的止；三、指涅槃、悟的境地的止。參見：森章司，《原始佛教から阿毘達磨への佛教教理の研究》（東京：東京堂，1995），頁 643-648。

¹⁰³ “Tattha jātānanti tasmim ariyamaggakkhaṇe uppannānaṃ samāditṭhi-ādīnaṃ

由於上引文中的對「在那裡……生時」的解釋，指明是「心一境」是在「得聖道的剎那」（ariyamaggakkhaṇe）中生起。「捨」被說為是「涅槃」（nibbāna）的同義詞。而所生的「心一境」是道正定（magga-sammāsamādhī）。由此得知：就觀乘者而言，「修習以觀為先的止」一句中的「止」，並非一般的世間止（四禪、八定），而是以涅槃為所緣的出世間止。

2. 關於乾觀者

從上述的討論，我們確定了「觀乘者」以及與「觀乘者」有關的「止」、「觀」在註釋文獻中的意思。接著要繼續檢視巴利《須深經》的「慧解脫」被覺音的《破斥猶豫》說為「乾觀者」（sukkhavipassakā）的意義。

除了註釋《須深經》時說到了乾觀者，覺音在編著《清淨道論》（*Visuddhimagga*）¹⁰⁴時也提到「乾觀者」兩次。在〈說行道智見清淨品〉（*Paṭipadā-nāṇa-dassana-visuddhi-niddesa*）中，覺音談論到某長老主張禪那決定了所證聖道中覺支、道支、禪支等差別之時說：

乾觀者藉由觀的決定而生起的道、得定者不以禪那為基礎而生起的道，以及以初禪作基礎而觸知離多行而生起的道，〔這三種〕皆有初禪。¹⁰⁵

dhammānaṃ...vavassaggārammaṇatoti vavassaggassa ārammaṇatāya. Vavassaggo vossaggo paṭinissaggoti ca apavaggoti ca attahto ekaṃ, nibbānanti vuttaṃ hoti, tasmā nibbānassa ārammaṇakaraṇenāti attho. **cittassa ekaggatāti** maggasammāsamādhimāha.”（*Linatthappakāsinī* vol. 1, p. 204 (CSCD)）

¹⁰⁴ 關於《清淨道論》的介紹，參見《巴利論書研究》，頁 397-400。《清淨道論》與《解脫道論》的比較，見同書，頁 447-492。

¹⁰⁵ “vipassanāniyamena hi sukkhavipassakassa uppannamaggopi, samāpattilābhino jhānaṃ pādaṃ akatvā uppannamaggopi, paṭhamajjhānaṃ pādaṃ katvā pakiṇṇakasaṅkhāre sammāsītva uppāditamaggopi paṭhamajjhānikāva honti.”（*Visuddhimagga* vol. 2, p. 305 (CSCD)）。可參見《清淨道論》，頁 687；Ñānamoli Bhikkhu, *The Path of Purification*, p. 779。依據緬甸上智尊者與錫蘭的德寶尊者。這裡的「有初禪」指的是「道心」裡的禪支，是以涅槃為所緣的出世間定，而非以概念法為所緣的世間定。參見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, pp. 199, 212-213；Buddha Sasana Nuggaha Origination (ed.), *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, p. 32。

相同的引文也出現在《法集論》（*Dhammasaṅgani*）¹⁰⁶ 的註釋書《義卓越論》（*Atthasālinī*）。¹⁰⁷ 在這裡，覺音區別「乾觀者」和「得定但不用禪那作為內觀的前行基礎的人」，為不同類別的兩種人。其可能的意涵就是「乾觀者」未得任何的禪那，否則的話，就不需要分「乾觀」與「得定而不用」為兩類。此外，《清淨道論》另一處提到乾觀者的地方，¹⁰⁸ 說到乾觀者阿羅漢不能得滅盡定，但此處無法幫助我們確定乾觀者是否得禪那，因為滅盡定被限定唯得「八解脫」的不還果與阿羅漢能得。¹⁰⁹

在註解上引《清淨道論》文中的「乾觀者」時，法護所著的《清淨道論大疏鈔》說：

未得禪那的純觀乘者就是乾觀者。因為觀沒有禪那潤滑，此人的觀是乾燥的、粗糙的，所以被說為是「乾觀者」。¹¹⁰

文中說：因為「純觀乘者」沒有禪那的潤滑，所以他的觀是乾燥的，也被叫作「乾觀者」。因此「未得禪那的（*ajhānalābhī*）純觀乘者（*sudhavipassanāyāniko*）就是乾觀者。」「純觀乘者」被「未得禪那」一詞所限定，就等於是上述覺音著的《顯揚真義》與舍利弗著的《真義寶函》中未得近行定、安止定的「觀乘者」。另外，考慮註 98 的引文。我們知道「純觀乘者」、「乾觀者」及「觀乘者」三個名詞皆是指同一類的修行者，他們不修持以四禪、八定為目的的「止的修行」，而於一開始就修習「觀的修行」（*vipassanābhāvanā*）。如 Gunatanara 尊者早已指出的，「因為兩種車乘（止乘與觀乘）都趨向修觀，為避免誤解，後者（觀乘者）有時也被叫作純觀乘者（*suddhavipassanāyānika*）」

¹⁰⁶ 關於南傳論書文獻的簡介，參見《巴利論書研究》，頁 201-220。《法集論》的內容，見同書頁 225-256。

¹⁰⁷ *Atthasālinī*, p. 272. (CSCD)

¹⁰⁸ 《清淨道論》，頁 726。或 Ñānamoli Bhikkhu, *The Path of Purification*, p. 824。

¹⁰⁹ 舉例而言，如果未得八解脫，即使是得四禪乃至無色定的阿羅漢，也是不得滅盡定的。

¹¹⁰ “*ajhānalābhī sudhavipassanāyānikova sukkhavipassako. So hi jhānasinehena vipassanāya asiniddhabhāvato sukkhā lūkhā vipassanā etassāti sukkhavipassakoti vuccati.*” (*Paramatthamañjūsa* vol. 2, p. 474. (CSCD))

或乾觀者（sukkhavipassaka）。」¹¹¹

如是，上座部註釋書傳統承認有未得禪那但得見涅槃的聖者。這類人被稱為「純觀乘者」、「觀乘者」或「乾觀者」。註釋書傳統將《相應部·須深經》的慧解脫阿羅漢稱為「觀乘者」、「乾觀者」，這表示《破斥猶豫》與《顯揚隱義》皆認為：儘管巴利《相應部·須深經》未明言，但所提到的慧解脫阿羅漢事實上未得任何禪那。

在南傳上座部傳統由戒生定，由定生慧的修行次第之前提下，¹¹² 慧解脫阿羅漢，既無近行定亦無安止定，那麼其所藉以證慧的「定」為何種類的「定」，則成為一個問題。部分傳統上座部學者認為是「剎那定」（khaṇikasamādhī），但也有學者反對。關於這點，筆者已於另篇論文中，¹¹³ 連同漢譯《成實論》的「如電三昧」一併作討論。

六、結論

如上，筆者已大略顯示兩位教授對「無禪那慧解脫」在佛教思想史上所作的定位，並嘗試指出他們未利用或錯用漢譯《須深經》所造成的遺憾。同時，筆者也比較現存《須深經》三個傳本的同、異，以及這些同、異處所代表的可能意義。最後介紹上座部註釋傳統確實認為巴利《須深經》中慧解脫阿羅漢未證得任何禪那的相關記述。在結論中，針對「無禪那慧解脫」在佛教思想史上的時間定位，筆者想依據目前已討論的文獻再加以論述。

經文中皆討論到「慧解脫阿羅漢」的三個《須深經》傳本，乃分屬不同部派所持，因此這部經很可能屬於根本分裂前（甚至第一次結集）就已存在的傳本。三本中雖然唯有說一切有部所傳的《須深經》明言慧解脫阿羅漢未得禪那，然而，筆者已於上文指出，因為三傳本複雜的同異關係，我們無法斷然論定哪一個傳本一定就是最初結集的傳本。因此就「未得禪那」而言，我們只能推論：因為巴利本、大眾部本這兩個傳本與有部本的說法不一致，所以最初結

¹¹¹ Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, p. 146.

¹¹² 如《清淨道論》說：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」

（Sīle patitṭhāya naro sapañño, cittaṃ paññañca bhāvayaṃ. Ātāpī nipako bhikkhu, so imaṃ vijaṭṭhaye jaṇanti），又說：「得定者如實知見」（Samāhito yathābhūtaṃ jānāti passati）。《清淨道論》，頁 1、445。

¹¹³ 溫宗堃，〈純觀乘者所依的定——剎那定或如電三昧〉，此文於 2003 年 12 月 21 日，發表在「第六屆宗教與心靈改革研討會」（地點：文山教育基金會）。

集的傳本可能並未包含「未得禪那」的部分。無論如何，因為有部、上座部兩個部派傳統都認為慧解脫阿羅漢未得禪那，所以我們也不能完全排除另一種可能性：有部保留了原來最初傳本的「未得禪那」，而南傳上座部與大眾部的傳本，則因傳誦或抄寫的疏失，或者其他特殊的理由（或許為了強調四禪那的重要而故意）略去了「未得禪那」的部分。

如果事實是後者的話，那麼，肯定無禪那慧解脫阿羅漢的存在，當然是根本分裂前佛弟子所共同結集而承認的佛法。如果情況是前者的話，因為上座部註釋書傳統對《須深經》慧解脫的解釋，與漢譯《須深經》乃至有部毗曇的看法一致，都認為《須深經》的慧解脫阿羅漢沒有得任何禪那。那麼，兩個傳統所展現的一致性很可能表示：這種解釋是諸上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢所抱持的共同見解，也可代表根本上座部在未分裂前就有的看法。

或許有人會質疑：南傳上座部的《無礙解道》是西元前三世紀的作品、《顯揚真義》是西元四、五世紀的覺音的著作、而有部的《大毗婆沙論》是成立於西元二世紀的作品，¹¹⁴ 這些後期的作品，如何能代表上座部未分裂前的思想？然而，在缺乏更早期的寫本或考古資料的情況下，透過不同部派的思想比對加以推斷，應是目前所能找出較早期思想的最好方法了。

考慮到《成實論》也明確記載《須深經》的慧解脫阿羅漢未得禪那，且在相信佛教思想傳承雖然有演化、發展的傾向，但也有其保存傳統之一面的前提下，我們可以說，因為南傳註釋書、有部論書及《成實論》等所主張的論點，多半是個別承續自更早的佛教傳統，所以我們有理由相信，它們對《須深經》的一致見解或詮釋，乃根源自根本上座部的觀點。此關於《須深經》慧解脫阿羅漢的相同解釋，在南傳上座部傳統中，併隨著《須深經》經文的傳誦，而被傳承下來（畢竟，在傳誦經文時也對經文加以解釋，是合理的理解），但沒有被置入《須深經》的經文中。然而，這種隨著經典而口傳下來的解釋，在說一切有部的傳統中，則於筆錄經文時（至少在《大毗婆沙論》成立之前），為了凸顯禪那並非解脫的必要條件，而被置於有部自身所傳的《須深經》經文中。至此，關於無禪那慧解脫的思想在初期印度佛教中的歷史定位問題，我們較能肯定的是：「無禪那慧解脫」思想，很可能早已存在在根本上座部未分裂的時

¹¹⁴ 為了固守自身的觀點，評破他宗的異說，有部的保守勢力於迦溼彌羅編集《大毘婆沙論》，約在迦膩色迦王以後，龍樹以前，推測為西元二世紀中一五〇年前後的作品。參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 204-212。

期。¹¹⁵

假若我們可以證明大眾部也認同《須深經》的慧解脫阿羅漢未得禪那，或認同無禪那慧解脫阿羅漢的存在，則這種理論或可上溯到大眾部與上座部未分裂前佛弟子的共同看法，也因此能進而推論，根本分裂前或最初的結集本應包含「未證禪那」的部分。¹¹⁶ 當然，我們還必須透過全面檢討《阿含經》與《尼柯耶》的修道論，才能為「無禪那慧解脫」的思想作出更明確的歷史定位。本文僅是「無禪那慧解脫」思想的一個初步探索，與此課題相關的其他論題，仍然有待進一步深入的探究。

¹¹⁵ 提到部派異執的《論事》（西元前 150 年）及《異部宗輪論》（約西元前 100 年），雖未顯示上座部之間乃至上座部與大眾部或其他部派之間，對無禪那慧解脫阿羅漢有不一致的意見。但，值得注意的是，《大毘婆沙論》提到：有分別論者認為初果也必得初禪，但此說法為有部師所反對，「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。」（T27, p. 693b-c）。印順法師認為《大毘婆沙論》中的「分別論者」「泛稱分別說部的大陸學派，在罽賓區流行的化地、法藏、飲光部，尤以化地部為主流。」「但與赤銅鑊部無關」（《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 412）。《論事》的成立年代，見《巴利論書研究》，頁 90-94。其內容見同書，頁 307-351。關於《異部宗輪論》（T49, pp. 15a-17b）與世友的年代，見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 272-281。

¹¹⁶ 依據古傳，漢譯《增一阿含》是大眾部的誦本，從這裡應可以獲得可用的相關資料。至於《增一阿含》的部派歸屬，可參見：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 91-95。

【參考文獻】

一、工具書：

水野弘元，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1989。

雲井昭善，《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房佛書林，1997。

T. W. Rhys David & William Stede, *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1997.

Kogen Mizuno, *A Grammar of the Pali Language*, Tokyo: Sankibo Book Company, 1968.

A. K. Warder, *Introduction to Pail*, London: Pali Text Society, 1974.

Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist term and doctrines* Kandy: Buddhist Publication Society, 1980.

二、原典：

《清淨道論》，覺音著、葉均譯，高雄：正覺學會，2002。

CBETA 電子佛典系列：大正新脩大藏經第一冊至第五十五冊暨第八十五冊 CD，臺北：中華電子佛典協會（CBETA）。

Samyutta Nikāya, ed. by L. Feer. 6 vols. London: Pali Text Society, 1884-1904.

Chatttha Saṅgāyana CD-ROM version 3, Dhammagiri: Vipassana Research Institute.

三、中、日文

明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》，嘉義：法雨道場，2002。

水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，臺北：中華佛研所，2000。

森祖道，《パーリ佛教註釋文献の研究》，東京：山喜房佛書林，昭和 59 年。

森章司，《原始佛教から阿毘達磨への佛教教理の研究》，東京：東京堂，1995。

印順法師，「印順法師佛學著作集 CD」version 3，臺北：財團法人印順文教基金會，2002。

何孟玲，《《中部·念處經》四念處禪修方法之研究》，碩士論文，臺北：華梵大學，2001，頁 146-181。

Kirimetiyanne Wimalawanasa 著，〈上座佛教三國における瞑想の調査報告——タイ・ミャンマー・スリランカ〉，《パーリ学仏教文化学》vol. 8，1995，頁 83-97。

金宰晟（正圓），〈南方上座部佛教における修行と實踐——タイとミャンマーの現地調査に基づいて——〉，《パーリ学仏教文化学》vol. 10，1997，頁 37-63。

金宰晟（正圓），〈タイとミャンマーの修行道場を訪ねて：前篇タイの修行道場〉，《仏教文化》vol. 36，頁 58-83。

- 金宰晟，〈タイとミャンマーの修行道場を訪ねて：後篇ミャンマーの修行道場〉，
《仏教文化》vol. 37，頁 107-127。
- 溫宗堃，〈《中部・念處經》四念處禪修方法之研究——兼論馬哈希念處毗婆舍那禪
法〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄：道德院，2002，頁 97-139。
- 何孟玲，〈《阿含經》的慧解脫——以純觀行為中心〉，《宗教與心靈改革研討會論
文集》，高雄：道德院，2002，頁 207-247。
- 桜部建，〈最も初期の仏教について〉，《印度哲学仏教学》vol. 17，北海道印度哲
学仏教学会，平成 14 年，頁 18-29。
- 中村元，〈仏教研究の新しい方向——Vipassanā について〉，《東方》vol. 11，東
京：東方学院，1996，頁 5-15。
- 下田正弘，〈口頭傳承から見たインド仏教聖典研究についての覚え書き〉《印度哲
学仏教学》vol. 17，北海道印度哲学仏教学会，平成 14 年，頁 30-45。

四、西文

- Buddha Sāsana Nuggaha Origination (ed.) , *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Origination, 1979.
- Boucher, Daniel, 'Review of Jens Braarvig (ed.) , *Buddhist Manuscripts*, Volume 1', *Indo-Iranian Journal* vol. 45 no. 3, 2002, pp. 245-259.
- Bronkhorst, Johannes. *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.
- Boisvert, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Delhi: Sri Satguru Publication, 1995.
- Collins. Steven. 'On the very idea of the Pali Canon', *January of Pali Text Society* vol. 15, pp. 89-126.
- Cousins, L.S. 'Samatha-yāna and Vipassanā-yāna' in *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*, eds., G. Dhammapāla et al., Nugegoda: Sri Lanka, 1984, pp. 55-68.
- , 'The Origins of Insight Meditation', *The Buddhist Forum*, vol. 4, London: School of Oriental and African Studies University of London, 1996, pp. 48-49.
- , 'Pāli Oral Literature' in P. Denwood and A. Piatigorsky (ed.) , *Buddhist Studies: Ancient and Modern*, London: Curzon, 1983, pp. 1-11.
- Enomoto, Fumio, 'The Discovery of "the Oldest Buddhist Manuscripts"', *The Eastern Buddhist* vol. 32, Kyoto: Otani University, 2000, pp. 157-166.
- Gombrich, Richard. *How Buddhism Began*, London: Atlantic Highlands, N.J. : Athlone Press, 1996.

- Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explannation of Buddhist Jhānas*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- Harcharan Singh Sobti (ed.), *Vipassana : The Buddhist Way*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1992.
- Kornfield, Jack, *Living Buddhist Masters*, 1st BPS edition, Srilanka: Buddhist Publication Society, 1988.
- Mahāsi Sayādaw, *The Progress of Insight*, tr. by Nyanaponika Thera, Kandy: Bddhist Publication Society, 1985.
- Norman, K. R. *Pāli Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.
- Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditaïton*, New York: Samuel Weiser, 1962.
- Pecenko, Primoz. 'Sāriputta and his works', *January of Pali Text Society* vol. 22, pp. 159-179.
- Shih Zihuo, 'An Examination of Vipassanā (Insight) Meditation from a Theravāda Perspective', 《中華佛學研究》第 7 期 (臺北: 中華佛學研究所, 2003), 頁 385-417。
- Schopen, Gregory. 'The Problems in the History of Indian Buddhism', *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp. 23-30.
- Stargardt, Janice. 'The Oldest Known Pali Texts, 5th-6th century: Results of the Cambridge Symposium on the Pyu Golden Pali Text form śrī Kṣetra, 18-19 April 1995', *January of Pali Text Society* vol. 21, 1995, pp. 199-213.
- Tiyavanich, Kamala. *Forest Recollections: Wandering Monks in 20th Century Thailand*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.
- Vetter, Tilmann. *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: E.j. Brill, 1988.
- Von Hinuber, Oskar. *A Handbook of Pāli Literature*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- Walters, Jonathan S. 'Suttas as History: Four Approache to the Sermon on the Noble Quest (Ariyapariyesanasutta)' *History of Religion* vol.38, 1999, pp. 247-284.