

漢譯《阿含經》與阿毘達磨論書中的「慧解脫」

—以《雜阿含·須深經》為中心—*

中華佛學研究所研究生 溫宗堃

【目次】：

- 壹、前言
- 貳、《阿含經》中的慧解脫
- 參、漢譯阿毘達磨論書中的慧解脫
- 肆、結論

【摘要】

近來南傳佛教尤其是其內觀禪法逐漸在台灣興盛起來。這些當代禪法之中，有一些是基於南傳上座部裡所謂「純觀行」或無禪那「慧解脫」的教理而發展出的內觀禪法。本篇論文的目的在於探討北傳漢譯的《阿含經》與阿毘達磨論藏之中是否也存在所謂無禪那「慧解脫」的修行理論。研究結果顯示：說一切有部所傳的漢譯《阿含經》確實描述：在佛陀時代就已存在慧解脫阿羅漢，他們未證八解脫但得漏盡。特別是《雜阿含》〈須深經〉談到一類未得禪那但得解脫的阿羅漢。有部的《大毘婆沙論》與《成實論》也都明確提到此類無禪那阿羅漢的存在。其中，《大毘婆沙論》更將之名為「全分慧解脫」。全分慧解脫阿羅漢所依止的定力，在有部《發智論》與《順正理論》被清楚地界定為「未至定」；在《成實論》中，則是被說為「電光定」。這樣的結果若進一步併合南傳上座部的說法，可以得知：慧解脫的修行傳統並非南傳上座部所獨創的後期產物，而是大多上座系(Skt. Sthavira)部派所共有的教義。

關鍵詞：慧解脫、須深經、未至定、法住智、純觀行

*本文是 2002 年悲廣獎學金得獎論文。筆者十分感謝悲廣文教基金會評審老師對此篇論文的指導，另外感謝觀淨法師及正觀編審群的寶貴意見。

【本文】

壹、前言

近來年南傳上座部佛教(Pāli, Theravāda)的修行傳統尤其是其內觀禪法(Vipassanā/ Vipassyanā)¹逐漸在台灣興盛起來。這些當代上座部禪法各自有它們所強調的獨特的禪修技巧、方法以及所依據的理論²。其中，有一些是根基於南傳上座部裡所謂的「以純觀為車乘的人」(或簡譯為「純觀行者」)(Pāli, Suddhaviṣṣanāyānika)、乾觀者(Sukkhaviṣṣaka)³或「慧解脫」(Paññāvimutta/ Prajñāvimukta)的教理

¹ 本文中，專門術語的原文以括弧表示，括弧內前為巴利文，後為梵文。若只有一種，除特別表示為梵文(Skt.)之外，餘為巴利文(Pāli)。

² 這些內觀禪法包含緬甸(1)帕奧禪師的禪法，(2)馬哈希禪師的禪法，(3)烏巴慶的禪法以及(4)泰國的隆波通的動中禪。其中，帕奧禪師曾多次來台傳授禪法。馬哈希系統的禪法則有其弟子 Chanmyay Sayadaw(民國 90、92 年來台)與 Jotila Sayadaw(民國 90、92 年來台)先後來台傳法。從烏巴慶學習內觀的 Goenka 老師也曾多次來台傳禪法，並成立台灣內觀中心。當代上座部的禪修技巧與方法，參見：Jack Kornfield, *Living Buddhist Masters*, (Srilanka: Buddhist Publication Society, 1993)；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—の現地調査に基づいて——〉，《パーリ学仏教文化学》第十號，1997 年，頁 37-63。

³ Suddhaviṣṣanāyānika 由 suddha + vipassanā + yāna + ika 等詞所組成的複合詞，意為「以純觀為車乘的人」或「以純觀為車乘的」；今為語順，翻譯為「純觀行者」。suddha 為 sujḥati(潔淨，清潔)的過去被動分詞，意指「已清淨的，淨化的，純粹的」。vipassanā 為接頭詞 vi(可以是強調用法，或指詳細地)加上 passanā(見，觀看)組成，意為「仔細地看」，漢譯佛典意譯為內觀或

而發展出的禪法⁴，例如馬哈希(Mahasi)系及葛印卡(Goenka)系的內觀⁵。馬哈希系統與葛印卡系統的禪法皆主張直接修學內觀(或名毘婆舍那)⁶以達解脫，不需事先培養禪那(Jhāna/ Dhyāna)。如馬哈希禪師說：「接下來企圖證得禪那。在大多數例子裡，這是困難的。另一種選

音譯為毗婆舍那、毗鉢舍那。suddha 與 vipassanā 為持業釋形容詞關係所成的複合詞 suddhaviṣṣanā 意為純粹的觀察或純觀。yāna 意為車乘。suddhaviṣṣanā 與 yāna 為持業釋同位格關係，Suddhaviṣṣanāyāna 意為「以純觀為車乘」，最後加上 ika(將名詞轉為形容詞的接尾詞)作成形容詞「以純觀為車乘的」或當名詞「以純觀為車乘的人」。此語的概念亦同於 Sukkhaviṣṣaka(乾觀者)(見註 4)。此中，sukkhā 是乾躁的意思。註釋書解釋：沒有禪那的滋潤故是乾躁。筆者十分感謝評審老師指正：應區別 Suddhaviṣṣanāyānika 與 Sukkhaviṣṣaka 此二譯語的差別。

⁴ 南傳上座部巴利經論關於慧解脫、純觀行的敘述，可參見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of Buddhist Jhānas*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985), pp.1-14, 43-45, 191-207。

⁵ Cousins 認為這些內觀傳統的特徵有二：「如果我們認為內觀傳統的主要特色為：第一，接受那種跳過禪那(jhāna)的修習而到達證悟的途徑，和第二，內觀智順序的繪製，那麼，直接的出處無疑是《清淨道論》。」Lance Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', *The Buddhist Forum*, vol.4. (London: School of Oriental and African Studies University of London, 1996) p.48.

⁶ vipassanā, 舊譯為毘婆舍那、毘鉢舍那或內觀。三界智比丘解釋：「內觀是照見一切名色現象為無常、苦、無我的直觀」。Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, pp.364-366。

擇是採取純觀行，即刻就開始修毘婆舍那。」⁷與慧解脫相關的教理與實修問題在台灣學界似乎不多⁸。筆者在此思考的問題在於這樣的純觀行慧解脫傳統是否只是南傳上座部⁹所獨創的修行傳統，而不存在於其他部派傳統或初期佛教的經論之中？事實上，漢譯經典對於研究早期佛教的重要性不下於巴利經典¹⁰，因此比較南、北傳早期經

⁷ Mahasi Sayadaw, *A Discourse on Vipassana*, (Yangon: Buddha Sāsana Nuggaha Organization, 2000), p.43。此種禪法被傳統上座部佛教認為是佛教所獨有而不同於其它宗教的禪法。見 Winston L. King, *Theravāda Meditation*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), pp.16,82~102。

⁸ 筆者在著手寫作之時只知，印順法師散在其著作中有相關的討論，以及何孟玲小姐在1999年於「宗教與心靈改革研討會」發表的論文〈阿含經的慧解脫--以純觀行為中心〉。事後因評審老師的指導，才知尚有黃雪梅小姐的碩士論文《慧解脫所依二智及定地之研究》(台北：華梵大學，1999)，已詳細地論述與漢譯資料中與慧解脫的相關問題。感謝評審老師的指正。

⁹ 印順法師認為：「赤銅鑠部(Skt. Tāmraśāṭṭya)，就是現在流行於錫蘭，又分流東南亞各國的佛教——南傳佛教。」且赤銅部的教理在《大毘婆沙論》及《異部宗輪論》並未被討論。參見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.410~412。

¹⁰ 印順法師說：「然而現存的一切聖典，都是具有部派色彩的；從部派所傳去研究原始聖典，研究原始聖典的結集過程，是不能局限於巴利聖典的。從西方學者研究巴利聖典所引起的傾向，積習很深。到現在，還有人以為研究原始佛教，非從巴利聖典入手不可。有人以原始佛教聖典為名，而以巴利聖典為實。超越部派的立場，以現存各種原始佛教聖典為對象，比較研究以發見原始佛教聖典集成的歷程，才是原始佛教聖典成立史研究的方向吧」參見印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.44~49。

論關於慧解脫的說法將有助於了解慧解脫修行傳統在早期印度佛教的傳承情形，甚至可進一步推論其是否為佛所說。

現代學者不接受尼柯耶或阿含經等經典完全代表著原始的佛說，並嘗試尋找出「如何確定何者為佛教最古層教理」的方法，但至今仍未達到共識¹¹。雖然 Schopen 認為現有文獻資料無法回溯到佛陀當時的時代，實質的考古資料或許更能接近早期佛教的真實歷史¹²。但如果我們承認佛教的真正本質是關於心靈層面的，那麼在思考佛教的教義之時，考古學所得的物質資料就只能是處於輔助文獻資料的地位，而不能取代文獻資料¹³。對於如何盡可能地確定何種思想為原始佛教的古層，筆者認同 Vetter 等學者的說法：以為不同版本的經論所共享的內容應最有可能是佛教古層¹⁴。即使不正是最古的部

¹¹ 參見：James R. Egge, *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravāda Buddhism*, (Surrey: Curzon, 2002), pp.5-7。

¹² 參見 Gregory Schopen, 'Two Problems in the History of Indian Buddhism', *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp.23~30。

¹³ 關於這一點，Schopen 自己也是清楚的，他說：「最後，考古學與文本資料之間的古舊與正在進行的諍論可能並不是一如經常被假定的那樣——關於來源的諍論。而可能是一個關於「應在哪裡尋找作為一個被探索的宗教的佛教」的諍論。參見 Gregory Schopen, 'Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism,' *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), p.14。

¹⁴ Vetter 說：「顯然，被 Frauwallner 和其他學者所認為可信的方法--此方法包

分，至少是被諸部派共同承認為佛說的部分。

本篇論文的目的在於探討漢譯的《阿含經》(Skt. Āgama)與阿毘達磨論藏(Abhidhamma / Abhidharma)之中是否也存在所謂無「禪那慧解脫」的修行理論。希望透過對漢譯文獻的整理與哲學、心理學式的詮釋，以了解北傳「無禪那慧解脫」的修行傳統，從而確定「無禪那慧解脫」修行傳統在佛教教理史中的地位。

研究結果顯示：在有部所傳的漢譯《阿含經》裡的〈須深經〉確實描述：在佛陀時代就已存在無禪那，或無八解脫的慧解脫阿羅漢。而代表有部與其它上座部系的阿毘達磨論書也承繼《阿含經》的傳統肯定此類慧解脫阿羅漢的存在。後期的論書更加清楚地說明：連初禪都未證得的全分慧解脫者，僅以未至定(Skt. Anāgāmya-samādhi)或如電三昧的定力，了知十二緣起，證得阿羅漢果。這樣的結果若進一步併合南傳上座部的說法¹⁵，可以得知：無禪那慧解脫的修行傳統並非南傳上座部所獨有的後期發展產物，而是大多上座系(Skt. Sthavira)部派所共有教義，甚至很有可能根源自佛

含不同經典版本(巴、梵、中文)的比較--並不會導向教義的最古核心。唯一能確定的是，用這個方法我們可以獲得西元前 270 年前的上座系(Sthavira)聖典...比起於不用此方法，我們藉由發掘共同的核心(思想)，更可能發現最古的教義。參見：Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, (Leiden: E.j. Brill, 1988), pp.vii~ix。

¹⁵ 同註 4。

陀時代。

貳、漢譯《阿含經》中的慧解脫

本節從漢譯《阿含經》中舉出幾則關於「慧解脫」的重要經文。以了解北傳《阿含經》裡慧解脫阿羅漢的傳統。2.1 顯示《須深經》談及一類阿羅漢(Arahat/ Arhat)，自稱「慧解脫」，連初禪(Paṭhama jhāna/ Paṭhama dhyāna)也未證卻得解脫一切煩惱。其可以成立的原因是解脫的過程只是「先知法住，後知涅槃。」與四禪、四無色定無關。2.2 顯示，在《阿含經》中「慧解脫阿羅漢」的更廣泛意思指「已斷煩惱」但未證八解脫(aṭṭhavimokkha)的阿羅漢，它是佛教聖者的多種分類中的一種。2.3 提到《阿含經》中慧解脫與心解脫並列時，該慧解脫並非專指一類的阿羅漢。

2.1 《須深經》的慧解脫

《相應尼柯耶》(*Saṃyuttanikāya*)的〈須深經〉(*Susīmasutta*)有時被引用來作「純觀行」禪修理論的經典依據，如 Thanissaro 比丘說：「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」¹⁶。與此巴利《須深經》相當的經

¹⁶ 見網路上 Thanissaro Bhikkhu 對巴利《須深經》的英譯註腳。

典也存在於被認為是說一切有部(Skt. Sarvāstivādā)¹⁷所傳的漢譯《雜阿含》之中。此漢譯《須深經》在研究慧解脫之時相當重要，因為它是漢、巴早期佛教經典中唯一可以直接證明無禪那阿羅漢存在的重要經典。且將如下一節所述，在北傳毘曇中，在討論與無禪那慧解脫相關的議題時，《須深經》常被引作為經證。它的重要性不言而喻，在這裡有必要不厭其煩地詳述經文內容。

在《雜阿含·須深經》¹⁸中，可以讀到：外道須深¹⁹，受同門其它外道所求，在佛教僧團中出家，希望從中盜取佛法以向人宣說，藉此令同門外道重新獲得在家眾的四事供養。於佛教出家半個月後的須深在與一位比丘對話時，得知該位比丘是漏盡阿羅漢，但卻未證初禪、二、三、四禪，乃至未以身證得「寂靜解脫起色無色」²⁰，

<http://www.accesstoinsight.org/canon/samyutta/sn12-070.html>

¹⁷ 印順法師認為：「『拊掌喻經』與『順別處經』（『相應部』缺），為說一切有部，阿毘達磨論宗所特有的契經，都見於漢譯『雜阿含經』。漢譯『雜阿含經』，為說一切有部論宗的誦本，是毫無可疑的！」印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.98。

¹⁸ 《雜阿含經》T2, pp.96b~98a。

¹⁹ 「須深」(susīma)一詞有不同的譯名。《摩訶僧祇律》譯為「須深摩」(T22, pp.362~363)。在毘曇中又譯為「蘇尸摩」，如《阿毘達磨大毘沙論》T27, pp.174a, 564b, 572b 及《阿毘曇毘婆沙論》T28, pp.132a, 401a, 408a，以及《順正理論》T.29, p.725a。另有譯為「蘇使摩」，如《順正理論》T29, p.765c 及《阿毘達磨顯宗論》T29, p.970c。

²⁰ 經中的「寂靜解脫起色無色」在《阿毘曇毘婆沙論》書中是記為「過色無色

也就是，未以身證得超過色禪(Rūpajjhāna)境界的無色禪(Arūpajjhāna)。尊者須深無法理解為何該比丘自稱為阿羅漢，但卻又自稱未證得色禪以上的定。他認為該比丘的說詞前後矛盾。該比丘向須深解釋說自己是「慧解脫」。但是須深不了解該比丘的意思，於是請教佛陀。佛陀告訴須深的答案是：

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。²¹

引文的字面意思是：慧解脫阿羅漢「先知法住，後知涅槃」。依循慧解脫道路者，獨自在閒靜處，專心致力於禪修，不放逸而去除我見，無有煩惱，得到心的解脫。但是，須深聽了上述的佛說之後，仍然不知所以然，便向世尊說自己不了解世尊所說。世尊的回答是：不管須深了解或不了解，該比丘的情況就是如引上文中所說那樣。

寂靜解脫」(T28, p.408a)；在《摩訶僧祇律》記為「離色過色無色寂滅解脫」(T22, p.363a)。下文提到的《舍利弗阿毘曇論》記作「寂靜解脫過色無色」。《相應部註釋書》將此句理解成無色禪那(arūpajjhāna)與想解脫(saññā-vimokkha)。想解脫可能是滅盡定。參見 Bodhi Bhikkhu (tr.), *The Connected Discourse of the Buddha*, (London: Wisdom Publication, 2000), p.784 的註 208。但是，有部的毗曇似乎只將之當作無色定。如「餘經復說，無色諸定寂靜解脫超過諸色，由此故知無色界中定無諸色。」(T27, p.431c)

²¹ 《雜阿含》T2, p.97b。在《摩訶僧祇律》作「佛告須深摩：先法智後比智。」T22, p.363a。

於是須深請佛陀為他廣為解說，使他得以知見「法住智」²²。之後，佛陀便為須深依序說了十二支的流轉緣起與還滅緣起，以圖示的話：

流轉緣起：無明生→行生→識生→名色生→六入生→觸生→
受生→愛生→取生→有生→生生→老死生

還滅緣起：無明滅→行滅→識滅→名色滅→六入滅→觸滅→
受滅→愛滅→取滅→有滅→生滅→老死滅

佛陀的這段說明，事實上並不僅針對「法住智」，而是就「先知法住，後知涅槃」作解釋²³。對於這二種智，印順法師曾認為²⁴：「涅槃智(Skt. nirvāṇa-jñāna 知)：生前就能現證涅槃的絕對超越（即大乘的證入空性，絕諸戲論；也類似一般所說的神秘經驗），名為得現法涅槃(Skt. dr̥ṣṭadharmā-nirvāṇa)；在古代，被稱為得滅盡定(Skt. nirodha-samāpatti)的俱解脫（不過滅盡定，論師的異解紛紜）。這可

²² 在《阿含經》中只有另一處提到「法住智」，但並未加以解釋。見《雜阿含》T2, p.100a。

²³ 《雜阿含·須深經》裡須深說「令我得知法住智，得見法住智。」似乎未要求佛陀說明涅槃智。但依據漢譯與巴利《須深經》的文脈—佛陀的解釋是針對先知法住、後知涅槃的問題而作—以及後世論書對法住智與涅槃智的註解（詳下文 3.3）來看，很有可能「得見法住智」應本是「得見涅槃智」。這是觀淨法師的洞見，由於他的指導，使我更清楚《須深經》中法住智與涅槃智的意涵。

²⁴ 印順法師，《空之探究》，p.151。

能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。」印順法師指出：在古代，「知涅槃」可能是唯得「滅盡定」的俱解脫者所得。這也許是一種可能的解釋。但根據南傳上座部註釋書與有部論書，更有可能的是「知涅槃」直接地意指「了知涅槃」或「見涅槃」。關於這點，將在下文 3.3 項再作討論。若「知涅槃」就是指「見涅槃」，「知法住」與「知涅槃」的關係就只可能是前後悟入、相續而起的關係而已，並非指二類不同層次的阿羅漢的智。如此「先知法住，後知涅槃」的意思就是：解脫者先證知緣起的流轉，之後才見到緣起的還滅，即見涅槃²⁵。這樣的智慧開展的過程並不需要牽涉到四禪或四無色定²⁶。

在說明緣起的流轉與還滅之後，佛陀繼續訊問須深比丘：

²⁵ 只要阻止從「受」到「愛」的緣起鎖鍊，就會產生還滅的十二緣起。在這裡我們可以得知毗婆舍那修行與十二緣起的理論之間的關係。關於緣起論與實際修行的關係可參見 Mahasi Sayadaw, *A Discourse on Paṭiccasamuppāda*, (Rangoon: Buddha Sāsana Nuggaha Organization, 2000), pp.83~84, 129~133, 175~176.另見 Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, (Delhi: Sri Satguru Publication, 1995), pp.142~146。

²⁶ 當然，「見涅槃」並不一定是阿羅漢。如《雜阿含經》中說：「如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見而不觸身，如是我說有滅則寂滅涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」T2, pp.98c~99a。Sn. 12.68 *Kosambi*。因此，「先知法住，後知涅槃」在上座部中才被認為適用於證初果乃至證四果的過程。

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？

引文有些許的省略，但意思是：「了知這件事(十二緣起)的人，就會證得離欲、惡、不善法的初禪乃至能證得四無色定嗎？」須深回答：「並不會」。經文後面繼續描述須深因此證得預流果—遠塵離垢，得法眼淨，並向世尊懺悔他為了盜法而入僧團的動機。

總結《須深經》關於慧解脫的描述，我們得知：有一類阿羅漢的確斷盡煩惱，但未得四禪、四無色定。此類阿羅漢自稱為「慧解脫」。而他之所以能夠不證色、無色定而得解脫，是因為智慧開展的過程只是「先知法住，後知涅槃」，與得四禪、或四無色定與否並不相干。

附帶一提的是：在漢譯資料中，與《須深經》相同的故事也見於大眾部(Mahāsāṃghika)的《摩訶僧祇律》²⁷。二者有不少的差異，較重要的是：《須深經》說的慧解脫阿羅漢，是得漏盡但連初禪都未證得。但《摩訶僧祇律》所說則是「雖證阿羅漢，但未證天眼、宿命通與四無色定。」還保留著證四禪那的可能性。這一點和巴利相應《須深經》的描述相同。

相應部《須深經》與漢譯《須深經》不同之處主要在於說「雖

²⁷ 《摩訶僧祇律》T22, pp.362~363。

證得阿羅漢，但未證五神通與四無色定」。L.S. Cousins 因此依據巴利經典，認為早期經典中，沒有證據可以支持無禪那慧解脫阿羅漢的說法：「後來的傳統確實接受有慧解脫阿羅漢，他們未修得所有的甚至任何的禪那。然而，在較早的經文裡真正涉及這些阿羅漢的，似乎大多說：他們沒有培養無色定或前五個神通(abhiññā)。前四個禪那未明白地被提及」²⁸。但是 L.S. Cousins 這樣的研究成果顯然是因為未能進一步考慮漢譯《須深經》的結果。那麼，原始結集的《須深經》慧解脫阿羅漢到底有無證得禪那，這一點仍然留有再討論的空間。無論如何，我們可以肯定的是，說一切有部的傳統從所傳的《雜阿含》到乃至將於下文論及的後期論書，自始自終都認為《須深經》的慧解脫阿羅漢並未證得禪那。

2.2 其它關於慧解脫的經典

除了《須深經》外，漢譯《阿含經》中還有幾則談到「慧解脫」阿羅漢的經典。在此將它們稍作分類。1.區分慧解脫、三明、俱解脫三種阿羅漢的經典。2.區分七種聖者的經典，七種聖者即俱解脫、慧解脫、身證、見到、信解脫、隨信行(堅信)、隨法行(堅法)。

²⁸ 見 Lance Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', *The Buddhist Forum*, (London: School of Oriental and African Studies University of London,1996), p.57.。

在《雜阿含》經中有一關於自恣的經典²⁹談到世尊與五百比丘在王舍城迦蘭陀竹園結夏安居。五百人之中除一人，即阿難，之外，其餘皆為阿羅漢。在安居結束時，舉行自恣³⁰。佛陀率先自恣，訊問大眾是否佛陀在安居時有身、口、意業上的違犯，為共同安居的比丘所嫌責。舍利弗率先表明佛的一切行為並沒有可責難的地方，並接著請問佛陀是否自己以及其餘的比丘有令佛陀嫌責的行為。佛陀回答都沒有。之後舍利弗問佛陀在這五百個比丘中有多少是「慧解脫」，有多少是「俱解脫」，又有多少是「三明」阿羅漢。佛陀回答說：

此五百比丘中，九十比丘得三明，九十比丘得俱解脫，餘者慧解脫。

在這裡，阿羅漢被區分為三種：「俱解脫」、「慧解脫」及「三明」阿羅漢，但經文並未進一步解釋各別的意思。根據其它經典，「三明」指的是 1.能得知眾生死後因業力再生於哪一趣的「天眼明」(cutūpapātañāṇa)；2.能得知眾生死過去的「宿命明」(pubbenivāsānussatiñāṇa)；3.斷盡煩惱的「漏盡明」

²⁹ T2, p.303, 相同的內容也見：T2, p.457a~p.457c；T1, p.610；T1, p.862b。巴利經見 Sn.8.7.Pavāraṇā。

³⁰ 「“自恣”為安居終了，同住比丘，互相作善意的忠告，有罪者懺悔，以得清淨的儀式。」印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.303。

(āsavakkhayañāṇa)³¹，這是佛教獨特的三明，以別於婆羅門傳統的三明。「慧解脫」與「俱解脫」的定義，將從以下說明七種聖者的引文中清楚地得知。

在《雜阿含》中 936 經中提到七種聖者，同時給予明確的定義，其中關於「慧解脫」、「俱解脫」以及「身證」的定義如下：

聖弟子於佛一向淨信，於法、僧一向淨信，於法利智、出智、決定智，八解脫具足身作證，以智慧見有漏斷，知如是聖弟子不趣地獄、畜生、餓鬼，不墮惡趣，說阿羅漢俱解脫。復次，摩訶男，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。復次，摩訶男，聖弟子一向於佛清淨信，乃至決定智慧，八解脫自作證具足住，而不見有漏斷，是名聖弟子不墮惡趣，乃至身證。³²

從中，可以看出上述三種聖者的定義是可對比的。我們看到「俱解脫」與「慧解脫」的差別在於前者是「八解脫具足身作證」而後者是「不得八解脫身作證」，其餘的描述皆相同：知道有漏煩惱已斷，不生惡道。而俱解脫與身證的差別則是前者「以智慧見，有漏斷知」而後者卻是「不見有漏斷」，但二者都得八解脫。換言之，

³¹ T2, pp.223b~224a。

³² T2, p.240a。

「慧解脫」的定義是：「斷盡煩惱」但未證「八解脫」(aṭṭhavimokkha) 的阿羅漢。而「俱解脫」的定義則是「斷盡煩惱」且證「八解脫」的阿羅漢。而「身證」的定義則是：「決定智慧」、證「八解脫」，但未見有漏斷的聖者(非阿羅漢的聖者)。此經中並未解釋八解脫的定義。但此八解脫是在《阿含經》出現多次的用語³³。八解脫的後五解脫其實就是指四無色定(Arūpajjhāna)³⁴，即空無邊處定(Ākāsañcāyatana)、識無邊處定(Viññāṇañcāyatana)、無所有定(Ākiñcaññāyatana)以及非想非非想定(Nevaśaññānāsaññāyatana)，再加上「滅盡定」(Nirodhasamāpatti)或稱為「想受滅定」(Saññāvedayitanirodha)。八解脫中的前三解脫：「內有色觀外色」、「內無色觀外色」及「身證清淨解脫」。若依據《阿毗達磨大毗婆沙論》³⁵的解釋，前二解脫「內有色觀外色」、「內無色觀外色」意指

³³ 「有八解脫法門：所謂若內有色觀外色，是為第一解脫。若內無色觀外色，是為第二解脫。若身證清淨解脫，是為第三解脫。若得清淨已離諸色想，觀一虛空無有邊際，此觀成已，是為第四空無邊處解脫。若離空無邊處，當觀於識識亦無邊，此觀成已是為第五識無邊處解脫。若離識無邊處已，當觀一切都無所有，此觀成已是為第六無所有處解脫。若離無所有處已，當觀非想非非想處，此觀成已是為第七非想非非想處解脫。若離是非想非非想處已，當滅受想住三摩地，彼身證已是為第八滅受想解脫。如是名為八解脫法門」(T1, p.846b)。

³⁴ 部分學者認為四無色定非佛陀所說的禪法，而是被後來的傳統從耆那教引進佛教之中。參見 Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1993), pp.80~93。

為對治欲貪以不淨色為所緣的不淨觀，能證得初禪乃至二禪。第三解脫「身證清淨解脫」是以淨色為所緣，為對治不淨觀，能證得第四禪的淨觀。

值的注意的是這裡的「慧解脫」定義相較於《須深經》所描述的慧解脫，可以說範圍更大了。這裡的慧解脫定義可以含攝《須深經》所描述的慧解脫者。因為所謂未證得八解脫的阿羅漢可以是指凡未證滅盡定的阿羅漢，包含未證初禪的阿羅漢，或只證至初禪，或只證至二禪、三禪、四禪乃至只證非想非非想定的阿羅漢，至少共有九種可能。而《須深經》所言的慧解脫者只是此九種中的第一種。

2.3 慧解脫與心解脫並列

附帶一提的是：《阿含經》中出現「慧解脫」與「心解脫」併列的經典相當多，但此處「慧解脫」並不是指涉特殊阿羅漢種類的專門術詞，而是對一切阿羅漢的共同描述。這些經典其實不能幫助我們了解《阿含經》的無禪那慧解脫阿羅漢。在這裡僅就其內容略加說明。類似的經文如下：

³⁵ 《阿毘達磨大毗婆沙論》T27, pp.434b~437b。另見印順法師，《空之探究》，pp.69~79。

今我為弟子說法，則能使其得究竟道、究竟梵行、究竟安隱，終歸涅槃，我所說法弟子受行者，捨有漏成無漏，心解脫、慧解脫，於現法中，自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有。」³⁶

引文是佛陀解說自己教學目的的經文。說明佛為令弟子獲得最終的安穩、梵行而說法，這最終的安穩就是：斷捨有漏煩惱，成就無漏的心解脫與慧解脫，生死輪迴已結束，建立清淨的行為，完成應做之事，永不再輪迴。由於此所引文之後，經典接續說著三果、二果、初果的證得，所以此文定是描述阿羅漢無疑。因此，文中的「心解脫」、「慧解脫」二語詞同樣是指一般所作皆辦，不受後有的阿羅漢。事實上，以類似「捨有漏、成無漏、心解脫、慧解脫，於現法中，自身作證，生死已經，梵行已行，所作皆辦，更不受後有。」的定型句來描述阿羅漢的經文在《阿含經》中不勝枚舉。然而，為何以「心解脫」、「慧解脫」來描述阿羅漢呢？下面的引文提供了答案。

比丘！貪欲纏故，不得離欲。無明纏故，慧不清淨。是故，比丘，於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離欲，心解脫身作證；離無明故慧解脫。是名比丘斷諸愛欲，轉結縛，

³⁶ T1, p.34a.

止慢無間等，究竟苦邊。³⁷

引文說因有貪欲所以無法離開貪欲，因為被無明所纏，所以智慧不清淨。離愛欲是心解脫，離無明是慧解脫。顯然，這裡的「心解脫」、「慧解脫」是從兩個方面描述阿羅漢的解脫。阿羅漢遠離了種種的愛欲，這即是心解脫，同時阿羅漢去除了無明，這即是慧解脫。此處，慧解脫與心解脫並不需解釋為對立的或不同的兩種解脫，而可解釋為解脫的兩個面向。如舟橋一哉所說，一個是煩惱的內相、一個是煩惱的外相，由斷除這兩個不同面向的煩惱而有慧解脫、心解脫的區別；又，雖然可以說「由於無明而有渴愛」，但是兩者沒有時間的前後關係，僅是論理上的條件關係³⁸。

參、漢譯阿毘達磨論書中的慧解脫

本節廣泛引用漢譯阿毘達磨的文獻，證明整個上座部系部派佛教，包含有部(Skt. Sarvāstivādā)、犢子部(Skt. Vātsīputrīya)等都確實

³⁷ 《雜阿含》T2, p.268。又見《雜阿含》T2, p.190b：「貪欲染心者，不得、不樂，無明染心者，慧不清淨，是故，比丘，離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證，離無明，慧解脫。是名比丘斷愛縛、結，慢無間等，究竟苦邊。」

³⁸ 舟橋一哉，《原始佛教思想の研究》，p.213。關於心、慧解脫並例，另可參見雲井昭善，〈原始仏教における解脫思想〉，p.108。

承繼原始佛教中《阿含經》的慧解脫傳統。3.1 項說明有部早期的論書《集異門論》到後期的《順正理論》乃至代表犢子部等上座部系傳統《舍利弗阿毘曇》的都承繼《阿含經》以「八解脫」的有無區分慧解脫與俱解脫。3.2 項指出：《大毗婆沙論》(Mahāvibhāṣā)在慧解脫中又進一步劃分「全分慧解脫」與「少分慧解脫」。前者如《須深經》中所說的阿羅漢，只得「未至定」而滅盡一切煩惱，後者則可以是已證初禪或甚至非想非非想定而得解脫的阿羅漢。3.3 項處理慧解脫者與法住智的關係，說明慧解脫以觀緣起而得解脫，「法住智」與「涅槃智」二者的關係被認為是前後次第的關係，分別是智慧開展的前後階段。

3.1 慧解脫與俱解脫的區分

與《阿含經》一樣，北傳的論書³⁹，包含有部及犢子部等，都將佛教的聖者區分為七類：隨信行(saddhānusāri/śraddhānusārin)、隨法信(dhammānusārin / dharmānusārin)、信勝解(saddhāvīmutta/ śraddhāvīmutta)、見至 (dīṭṭhippatta / dṛṣṭi-prāpta)、身證 (kāyasakkhi/

³⁹ 《法蘊足論》T26, p.499c, 《集異門論》T26, p.435b, 《識身足論》T26, p.535c, 《發智論》T.26, p.1015b, 《大毘婆沙論》T27, p.849a, 《舍利弗阿毘曇論》T28, p.588。其實，南傳上座部也是如此，見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, pp.1~14, 191~198。

kāyasakṣin)、慧解脫 (paññāvīmutta/ prajñā-vīmutta)、俱解脫 (ubhato-bhāga-vīmutta/ ubhayato-bhāga-vīmutta)。其中，作為說一切有部正統思想之代表的《阿毘達磨大毘婆沙論》⁴⁰清楚界定了慧解脫與俱解脫兩種阿羅漢的意義。

云何「慧解脫補特伽羅」，謂信勝解或見至但以慧盡諸漏，未以身具證八解脫，彼捨信勝解或見至得慧解脫。……云何「俱解脫補特伽羅」，謂慧解脫或見至或身證，以身具證八解脫亦以慧盡諸漏，彼捨慧解脫或見至或身證得俱解脫。若先得阿羅漢果後得滅定，彼捨慧解脫得俱解脫。……若諸菩薩證得無上正等菩提，彼盡智時捨見至，得俱解脫，……諸佛皆是俱解脫故。⁴¹

上文定義兩種阿羅漢解脫者，一是指「信勝解」或「見至」的有學聖者，雖未具足八解脫，但同樣以智慧斷盡一切煩惱，而成為「慧解脫人」。另一是指「慧解脫阿羅漢」或「見至」或「身證」

⁴⁰ 為了固守自身，而評破他宗的異說，《大毘婆沙論》被有部的保守勢力編集於迦溼彌羅，約在迦膩色迦王以後，龍樹以前，被推定為西元二世紀中一百五十年前後的作品。參見，印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.204~212。印順法師說：「在這部論中，阿毘達磨論師，說一切有部旁系譬喻師，上座別系，大眾部說，以及外論，都有詳盡或部分的說到。在部派佛教的研究中，這部論可說是非常豐富的寶藏。」印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.204。

⁴¹ T27, pp.278c~279a。亦見《毘曇毘婆沙論》T28, pp.216b~217a。

的有學聖者具足八解脫，並以智慧斷盡煩惱之後成為「俱分解脫人」。這樣的解釋與上節中《雜阿含》的解釋類似：俱解脫阿羅漢與慧解脫阿羅漢同樣都以智慧斷盡所有的煩惱、漏；兩者的差別只在於「是否證得八解脫」，也就是只在於定力的差別。但特別注意到「慧解脫阿羅漢」可以在成為阿羅漢之後藉由證得「滅盡定」成為俱解脫。

類似的「慧解脫」的定義，在有部的其它論書同樣可以找到。作為《長阿含·集異門經》的註解，文體較為古樸，未經後世過多增補的《集異門論》⁴²說：

云何慧解脫補特伽羅？答若補特伽羅雖於八解脫身未證具足住，而已以慧永盡諸漏，是名慧解脫補特伽羅。云何俱分解脫補特伽羅？答若補特伽羅於八解脫身已證具足住，而復以慧永盡諸漏，是名俱解脫分補特伽羅。問何故名俱分解脫補特伽羅？答有二分障：一煩惱分障，二解脫分障，是名俱分。此補特伽羅於彼二分障心俱解脫、極解脫、永解脫，是名俱分解脫補特伽羅。⁴³

⁴²印順導師說：「『集異門論』雖成立於『法蘊論』以後，但直釋經文，為體例所限，沒有過多的修訂、增補，所以論義反比現存的『法蘊論』為古樸。」印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.135。

⁴³《阿毘達磨集異門足論》T26, p.436a

文中以「八解脫」的證得與否區分「慧解脫補特伽羅」及「俱分解脫補特伽羅」。「八解脫」的證得與否是由分慧解脫與俱解脫的判準。慧、俱二解脫都從「煩惱分障」中解脫，但前者確未從「解脫分障」即「八解脫」中解脫。

有部六足論之一的《識身足論》⁴⁴也談到俱解脫與慧解脫的區別：

有五種根，所謂信根、精進根、念根、定根、慧根。苾芻若有於此五根，由上品故，由猛利故，由調善故，由圓滿故，成阿羅漢俱分解脫。自斯已降，轉微轉鈍成慧解脫，自斯已降，轉微轉鈍成於身證，自斯已降，轉微轉鈍成於見得，自斯已降，轉微轉鈍成信解脫，自斯已降，轉微轉鈍成隨法行，自斯已降，轉微轉鈍成隨信行。⁴⁵

在此，「俱解脫」是五根圓滿、猛利的阿羅漢。五根轉弱時，依次為「慧解脫」、「身證」、「見得」、「信解脫」、「隨法行」、「隨信行」。慧解脫僅次於俱分解脫。這裡雖區別慧、俱解脫二類，但未給予定義。有部六足論中的《法蘊足論》⁴⁶及《品類足論》⁴⁷也

⁴⁴ 印順法師認為是西元一世紀的作品。參見《說一切有部論書與論師之研究》，p.170。

⁴⁵ 《識身足論》T26, pp.535b ~535c。

⁴⁶ 印順法師認為此作品的成立不晚於《發智論》，但有些論義是受到後來的《發智論》、《品類足論》等影響。參見《說一切有部論書與論師之研究》，pp.131-2。

⁴⁷ 印順法師認為其作者為的四大論師之一的世友，約為西元前一百零年頃人。《說

是以五根的強弱來談慧解脫及俱解脫阿羅漢⁴⁸。

上述引文代表著早期有部阿毗達磨論書的看法。而事實上有部後期的論書也延續著如此的區分法。以有部的教義為基礎，但在某些思想偏向經部師的《俱舍論》⁴⁹，以及在某些思想上反對《俱舍論》的《順正理論》⁵⁰都同樣支持如此兩類阿羅漢的區分法：

何等名俱及慧解脫？頌曰：「俱由得滅定，餘名慧解脫。」
論曰：諸阿羅漢得滅定者，名俱解脫，由慧、定力，解脫煩惱，解脫障故。所餘未得滅盡定者，名慧解脫，但由慧力於煩惱障得解脫故。⁵¹

文中注解「俱由得滅定 餘名慧解脫」時說，阿羅漢若得「滅盡定」

一切有部論書與論師之研究》，p.148。

⁴⁸ 《法蘊足論》T26, p.499c；另參見《品類足論》T26, p.723b ~ p.723c。

⁴⁹ 印順法師說：「在某些問題上，世親是贊同經部的；但說他「密意所許，經部為宗」，是不對的。贊同說一切有部的，多著呢！以阿毘達磨的正理為準則。」《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.659。

⁵⁰ 印順法師說：「依『俱舍論頌』而次第廣釋，凡不合毘婆沙正義的，一一加以評正。『俱舍論』依經部義而破毘婆沙的，一一為之辯護。針對『俱舍論』而造，被稱為『俱舍電論』的，就是這一部論。」《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.695。

⁵¹ 《阿毘達磨俱舍論》T29, p.131c；幾乎一模一樣的內容見於《順正理論》T29, p.724b。

則為俱解脫，俱解脫者以慧力解脫煩惱障，以定力解脫解脫障。其餘的阿羅漢則皆只是慧解脫，只以慧力解脫煩惱障。《俱舍論》與《順正理論》這樣的定義法繼承自《集異門論》，但更明確地指出俱、慧解脫的差別是以「八解脫」的最後解脫—滅盡定作為判斷的標準。因此在此有必要對滅盡定的內容作個說明。

《雜阿含》568 經⁵²中談到滅盡定時說：滅盡定滅身、口、意行，身行指「出入息」、口行指「覺與觀」（尋與伺）、意行指「想與思」（想與行）。這是說入滅盡定的人已停止呼吸，並停止了「覺、觀、想、思」等一切心理作用，「無心如木石」。但此滅盡定的狀態並非如同死人，因為入定者壽命並未用盡，身體仍然保有一定的溫度不像死人般冰冷。同時，他身體的器官也未毀壞。要證得此定須修行「止」與「觀」作為前行。根據南傳上座部《解脫道論》⁵³及有部《俱舍論》⁵⁴所說，此定止息了一切心、心所法，唯具非想非非想定的阿那含及阿羅漢聖者才能證得⁵⁵。

⁵² T2, pp.149c ~150c。

⁵³ 論中詳細論述了入滅盡定的條件、程序。參見《解脫道論》T32, p.461。

⁵⁴ 《俱舍論》T29, pp.24b~26a。

⁵⁵ 但是，對於滅盡定，部派論師是諍議的。有說滅盡定仍有細心，有說滅盡定無有細心。見《唯識學探源》pp.89 ~ 93。關於上座部與有部如何面對「滅盡定無心，則如何出定」的問題，參見 Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and The Mind-Body Problem* (Illinois: Open Court, 1986), pp.106~117。

最後，可視為是上座部系中犢子部等七部派的根本論的《舍利弗阿毘曇論》也明確提到慧解脫與俱分解脫的差別：⁵⁶

若人學時得八解脫滅盡定，後無學時亦得八解脫滅盡定。是名二分解脫人。……云何慧解脫人？若人寂靜解脫過色無色，彼非身觸行，見慧斷有漏，是名「慧解脫人」。云何身證人？若人寂靜解脫過色無色，修身觸行，非慧見斷有漏，是名「身證人」。

在這裡，「二分解脫人」與「慧解脫人」與「身證」顯然被區別開。前者是在證阿羅漢前就證得「八解脫」，且在證後仍然具足「八解脫」。後二者的差別是「慧解脫人」以慧解斷煩惱但未能身觸「寂靜解脫過色無色」，而「身證」唯有「寂靜解脫過色無色」。這裡的「寂靜解脫過色無色」，如前所述，指的就是「四無色定」(及「想解脫」)。在此慧解脫與俱解脫同樣因定力的不同而被劃分開來。

⁵⁶ 印順導師認為：若據《大智度論》及《三論玄義》所說犢子部及從犢子部分出的正量、法上、賢胄、密林等四部，都是以《舍利弗阿毘曇論》為根本論。同時他比對漢譯的《舍利弗阿毘曇論》的四分：「問分」、「非問分」、「攝相應分」、「緒分」構造以及法藏部的《四分律》與雪山部的《毗尼母經》內對其所屬部派的論藏的敘述，得出此二部的阿毘達磨與《舍利弗阿毘曇論》相合。因此「在上座部系中，除銅鑠部及說一切有部，有特別發展成的七論外，其他都是以『舍利弗阿毘曇論』為本論的。」印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.20~21。

3.2 慧解脫與未至定以及苦速通行、苦遲通行

從上文得知，慧解脫與俱解脫的區別在於「八解脫」或「滅盡定」的證得與否。俱解脫優於慧解脫的緣故在於後者未能於「定」力得自在、任運無礙。但未得滅盡定但得初禪或乃至四無色定的阿羅漢是否也和《須深經》的慧解脫阿羅漢一樣稱為慧解脫？《阿毘達磨大毗婆沙論》提供我們一個明確的答案：

問：此中數說慧解脫者起他心智，此起必依根本靜慮。若慧解脫亦能現起根本靜慮，豈不違害《蘇尸摩經》？彼經中說：慧解脫者不能現起根本靜慮。答：慧解脫有二種：一是少分，二是全分。少分慧解脫於四靜慮能起一二三；全分慧解脫於四靜慮皆不能起。此論中說少分慧解脫，故能起他心智。《蘇尸摩經》說全分慧解脫，彼於四靜慮皆不能起。如是二說俱為善通。由此少分慧解脫者，乃至能起有頂等至但不得滅定，若得滅定名俱解脫。⁵⁷

文中說到慧解脫人中也有得他心智。其原因在於：慧解脫人有二類，一類被稱為「全分慧解脫」，這一類人連色界初禪都未證得，論文明確地指出《雜阿含》《須深經》裡所說的阿羅漢正屬於全分慧解脫的阿羅漢。第二類是「少分慧解脫」，這一類人或是證得初禪、

⁵⁷ 《阿毘達磨大毗婆沙論》T27, p.564b。亦見《阿毘曇毘婆沙論》T28, pp.399~401。

二禪、三禪、四禪甚至於可以得無色界非想非非想處定(有頂 *akanittha*)，但無論如何不得滅盡定。《大毗婆沙論》如此的界定，使得《須深經》的全分慧解脫阿羅漢的地位顯得更加獨特。

依佛教經論隨處所說的那樣，煩惱的解脫必須靠戒、定、慧三學依次進升而完成⁵⁸，如《清淨道論》引尼柯耶的話開宗明義標明佛教修行道的特色時說：「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結」⁵⁹。由戒生定，由定生慧，由慧而得解脫的解脫道，可以說是一切佛教傳統的共識。雖然確有少數西方學者認為佛教的正統是以四禪那得到解脫，或以為單以定也得解脫。⁶⁰但這樣的說法顯然得不到傳統佛教的認同而需再作討論⁶¹。

⁵⁸ 參見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, p.1-14。又見印順法師，《空之探究》，pp.11~20；《學佛三要》，p.158；《佛法概論》，pp.228；《以佛法研究佛法》，pp.106~107。

⁵⁹ *Visuddhimagga*, Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.), *The Path of Purification*, (Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre), p.1；偈頌原文出自 S.I, pp.13, 165；T2, p.160b。

⁶⁰ Bronkhorst 認為四禪才是佛陀的獨創禪法，而慧學與四無色定皆是後來附加。見 Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1993。又如 Tilmann Vetter 說：「它們並不教導因了知四諦而解脫，而是因八正道的實踐而解脫，八正道於正定達到頂點」見 Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, (Leiden: E.J.Brill, 1988), p.5。

⁶¹ 見 Rupert Gettin, *The Foundations of Buddhism*, (Oxford: Oxford University

無論如何，戒為定(心)的近因，定為慧的近因，依戒定慧得解脫是傳統佛教的共識。那麼這裡出現的問題是：全分的慧解脫人，即不得四禪也不得四無色定，他要依據什麼樣的定力才能開發智慧呢？在有部對定或三摩地的術語中，唯有一種定是低於初禪的，也就是「未至定」(Skt. *Anāgāmya-samādhi*)。未至定在阿毗曇中經常出現，最早應是在《法蘊足論》在說明捨根、捨界時談論到定的種類⁶²。在此引用《順正理論》與「慧解脫」一詞直接相關的文段加以說明。

豈不契經說七依定，寧知別有「未至」、「中間」？由有契經及正理故，且有「未至」。如契經言，諸有未能入初定等，具足安住而由聖慧，於現法中得諸漏盡。若無「未至」，聖慧依何？又《蘇使摩契經》中說「有慧解脫者不得根本定」。豈不依定，成慧解脫？由此證知，有「未至定」。有「中間定」，如契經說，有尋伺等三三摩地，經說初定與尋伺俱，第二等中尋伺皆息，若無中靜慮，誰有伺無尋，以心心所漸次息故，理應有定有伺無尋……然佛不數說有「未至」「中間」。以二即初靜慮攝故。說初靜慮即已說彼。唯「初近分」名「未至」者，為欲簡別餘「近分」故。⁶³

Press, 1998), pp.198~201.

⁶² 《法蘊足論》T26, pp.499b,501a,504b。

⁶³ 《說一切有部顯宗論》T29, p.970c。《順正理論》T29, p.765c。另外，《瑜伽師地論》〈攝事分〉在註解〈須深經〉時也說到「初禪的近分定」：「復次、

上文是《順正理論》證明「未至定」(Skt. Anāgāmya-samādhi)、「中間定」(Skt. Dhyānāntara)存在的論證。除了說明「中間靜慮」是介於初禪與二禪之間的有伺無尋定之外，其中與我們的問題相關的是，它將《蘇使摩契經》，即《須深經》，當作「未至定」存在的經證，認為不得「根本定」的慧解脫者，必須有某種定才能成慧解脫，因此這個定必然是「未至定」(初禪的近分定)⁶⁴，如此證明除了四禪八定之外，還有未至定存在。而佛之所以未常說「未至定」的原因是：「未至定」與「中間定」被含攝到「初禪」中。說到「初禪」就包含了「未至定」與「中間定」。但為了分別初禪的「近分定」與其它三色禪、四無色禪的近分定，特將初禪的近分定稱為「未

若有苾芻具淨尸羅，住別解脫清淨律儀，增上心學增上力故，得初靜慮近分所攝勝三摩地以為依止；增上慧學、增上力故，得法住智及涅槃智。用此二智以為依止，先由四種圓滿，遠離受學轉時，令心解脫一切煩惱，得阿羅漢，成慧解脫。」參見 印順法師，《雜阿含經論會編(中)》，頁 64-65。

⁶⁴ 上座部佛教用來說明純觀行者(相等於有部全分慧解脫者)用以解脫的定力是剎那定(khaṇikasamādhi)，意指「能在遷變的身心現象之流中從一個對象流動到另一個對象的動態的定力」，此剎那定只存在於註釋書而不見於尼柯耶。參見 Mahāsi Sayadaw, 'The Purification of Mind', *The Progress of Insight*, tr. by Nyanaponika Thera, (Kandy: Buddhist Publication Society, 1985), pp.4-7; *Practical Insight Meditation*, tr. by U Pe Thin and Myanaung U Tin, (Kandy: Buddhist Publication Society, 1991), pp.60-64. Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight*, pp.10,45,151-154。另參見帕奧禪師：《智慧之光》，pp.9,11；《如實知見》，pp.141-144；以及阿姜念，《身念處禪觀修法》，p.45。南傳上座部的此種剎那定，不見於有部的論書中。

至定」。

事實上以「未至定」證阿羅漢，在《發智論》⁶⁵中已明確談到。《發智論》說：

以無間道證漏盡智通，修彼道時，四念住，乃至三等持，幾現在修？幾未來修？答：若依未至定，證阿羅漢果。修彼道時，念住現在一未來四。正斷神足，現在、未來四。根力，現在、未來五。覺支現在六，未來七。道支，現在未來八。靜慮，現在無，未來四。四無量，無色，現在無，未來三。解脫，現在無，未來三。無勝處、無遍處智，現在二，未來六。等持，現在一，未來三。⁶⁶

《發智論》在此詳述，若人以「未至定」證阿羅漢果，其人在修道時，念住、正斷乃至等持(三摩地)等法要哪些於現在修，哪些可於未來修。其中說到「靜慮」、「無色」時，表示證阿羅漢果之前，四靜慮及四無色並未被修學。說到「等持」即三摩地(Samādhi)時，表示現在已修學一種等持，也就是指「未至定」，另外的三種三摩地(中間定、餘近分定與根本定)可於未來修學。

⁶⁵ 印順法師依玄奘《大唐西域記》，將《發智論》編輯年代，說為佛滅後二百年前前後，再依有部說佛滅於西元前二百七十三年，故是西元前一百五十年前後。《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.115。

⁶⁶ T26, p.991a ~ 991b。

此處的「未至定」是《阿含經》所沒有，到了阿毘達磨文獻中才出現的專門語詞。《大毘婆沙論》說「未至定」是「有尋、有伺定」⁶⁷，有些論師認為是佛陀所常住的定⁶⁸。此術語的出現顯然是因為在「依戒生定、依定生慧」的前提下，為了說明慧解脫者的定力而被提出(但這麼說並不是意謂它只是理論上的概念，而非實際修行的經驗)。

值得一提的是：出身自有部傳統，兼學經部、大乘的訶黎跋摩(Skt. Harivarman)(西元三至四世紀)⁶⁹，其自成一家的《成實論》雖然認同：無任何禪那而憑藉欲界定，即可發得無漏智慧而證阿羅漢，但是卻反對「以未到地定(即未至定)證阿羅漢果」一事，這是因為它認為即得未到地定，理應得初禪，且《阿含經》中並無提到未到地

⁶⁷ 「未至定中有尋有伺，靜慮中間無尋唯伺，第二靜慮乃至有頂無尋無伺。」《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, p.462c。關於「未至定」與「靜慮定」的比較可參見《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, pp.419b~420b。

⁶⁸ 「有作是說。此契經中說：未至定名不動心解脫。說根本靜慮名增上心現法樂住。世尊多起未至定現在前，非根本靜慮。謂食前、食後、將說法時，及說法竟，并說法已入靜室時，佛雖於諸定能速疾入，而於最近者數入非餘，故佛數數入未至定。如勇健者，雖於諸處能速往來，而於近處數數遊從，非於遠處，故作是說。」T27, p.316a。

⁶⁹ 印順法師將訶黎跋摩定為三至四世紀間的大師，參見印順法師，《說一切有部論師與論書之研究》，p.574。筆者十分感謝評審老師提醒筆者應注意《成實論》中關於慧解脫阿羅漢的討論。

定的緣故⁷⁰。未到地定未到達禪那，故本是停於欲界中的定；《成實論》說以欲界定證阿羅漢，其所謂欲界定，排除未到定後，似乎指的是名為「如電三昧」的欲界定⁷¹(隋朝慧遠大師即是如此理解⁷²)。

《成實論》的說法或許意謂著其對解脫所需的定力之要求降低(因為

⁷⁰ 「問曰：有人言：依初禪邊未到地得阿羅漢果。是事云何？答曰：不然。若未到地有依，是則有過。若能得未到地，何故不入初禪？是故不然。」(T32, p.339.a)。「問曰：是人依初禪近地得阿羅漢道，非欲界定？答曰：不然！言除七依，則除初禪及近地已。又此中無有因緣能依近地非欲界定。若此行者能入近地，何故不能入初禪耶？是事亦無因緣。又《須尸摩經》中說：先法住智，後泥洹智。是義不必先得禪定，而後漏盡。但必以法住智為先，然後漏盡，故知除諸禪定。除禪定故，說《須尸摩經》。若受近地即過同諸禪。又，無有經中說近地名，是汝自憶想分別。」(T32, pp.367c~368a)。

⁷¹ 「問曰：依止何定斷何煩惱？答曰：因七依處能斷煩惱。如經中佛說：因初禪漏盡，乃至因無所有處漏盡。又離此七依亦能盡漏，如《須尸摩經》中說：離七依處亦得漏盡。故知依欲界定亦得盡漏。」(T32, p.342b)。此欲界定似乎被叫作「如電三昧」：「問曰：行者若無禪定，云何能得身心空，及盡諸煩惱？答曰：是有定而不能證，更有“如電三昧”，因是三昧得盡煩惱。如經中說：我見比丘欲取衣時有煩惱，取衣已即無煩惱。如是等所以者？心，如電三昧，如金剛真智能破煩惱。」(T32, p.339 c)

⁷² 慧遠《大乘義章》：「故《成實》云：『如《須尸摩經》說：欲界更有如電三昧。』」(T44, pp.718c~719a)；「問曰：毘曇何故不說依於“電光”？毘曇所說欲界地中無此定故。又問：《成實》何故不依未來中間？釋言：《成實》一向不說離初禪地別有未來，是故不依。」(T44, p.644b)；「定學亦三：一有覺有觀。謂欲界定乃至初禪。問曰：欲界云何有定？釋言：毘曇不說有定，大乘，《成實》宣說有之。《成實》宣說“如電三昧”為欲界定。」(T44, p.657c)。

未到地定應是欲界中最高的定力)，或者意謂著開發智慧所用的定力，如上座部的剎那定(khaṇikasamādhī)一樣，與一般禪那所得的定力具有不同的性質⁷³。

阿毘達磨中與慧解脫概念相關的另一重要術語是「四通行」(Catasso paṭipadā / Catasras pratipadā)，所謂「苦遲通行」、「苦速通行」、「樂遲通行」及「樂速通行」。這組術語被用來說明具備不同條件的人證得道果的方式、道路(paṭipadā/ pratipadā)。「苦遲通行」意指信、精、念、定、慧五根為鈍的人，以「未至定」、「中間定」或「前三無色定」證得道果。「苦速通行」意指根利的人，以「未至定」、「中間定」或「前三無色定」證得道果。「樂遲通行」意指鈍根之人，以四根本靜慮證得道果。「樂速通行」意指利根之人以「四根本靜慮」證入道果。此中，說苦、說樂的差別在於：「苦」是指以「未至定」、「中間定」或「前三種無色定」證入道果。而「樂」是指以「四根本靜慮」證入道果。而「遲、速」的差別在於

⁷³ 《成實論》的「如電三昧」究竟出自何處？意何所指？是值得深入的問題。或許其與上座部的「剎那定」有類似的內涵？畢竟「電」或慧遠說的「電光」都有迅速地生滅的特性，與「剎那」的概念有關，如《成實論》主張「識暫住」時說到「又若念念滅，則色等法終不可知。所以者何？如電光暫住尚不可了，況念念滅而能了耶？」(《成實論》T32, p.279c)，又如《舍利弗毗曇》談到「如電定」與「金剛定」的區別之一：「云何“如電定”？若定少少住，少時住。如電少少住少時住，定亦如是，是名“如電定”。云何如“金剛定”？若定無量無量住無量時住，如金剛無量無量住無量時住定亦如是。是名“如金剛定”。」(T28, p.715a)

信、精、念、定、慧五根的鈍與利⁷⁴。

《阿毘達磨大毘婆沙論》談到在證得涅槃的過程中，可以有不同數量與組合的「通行」。

問：誰用幾通行作所作事耶，答有但用一，或有用二，或有用三，有具用四，而不一時。有用一者，謂 1.或唯用「苦遲通行」，作所作事，如鈍根者依未至定，靜慮中間，三無色定，隨其所應入正性離生，得果離染修餘功德而般涅槃。或 2.復唯用「苦速通行」…般涅槃。或 3.復唯用「樂遲通行」…而般涅槃。或 4.復唯用「樂速通行」…而般涅槃。有用二者…或復有用「苦遲通行」，及「苦速通行作」所作事，如鈍根者唯依未至定等，隨其所應入正性離生得果，練根離染，修餘功德而般涅槃。⁷⁵

這是說，有人只用一種「通行」證得漏盡阿羅漢，有人用二種、三種或四種。只用一種的人，也許只用苦遲通行，或只用苦速、樂遲或樂速通行，共有四種可能。另外，只用二種「通行」的人之中有種先用「苦遲」後用「苦速通行」的人。連初禪都未得，只依未至定證漏盡解脫的全分慧解脫阿羅漢，就是這四種之中，只用「苦遲

⁷⁴ 參見《法蘊足論》T26, pp.465a~466b；《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, p.482.b~c；《俱舍論》T29, p.132a；《順正理論》T29, pp.725~726c。

⁷⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, p.483.b-c。

通行」或只用「苦速通行」證得漏盡的人。《大毗婆沙論》舉出尊者舍利弗與大目犍連的例子：

聲聞乘中，尊者舍利子依「苦速通行」入正性離生，得果，離染；依「樂速通行」盡漏。所以者何？彼依「未至定」入正性離生，得果離染；依第四靜慮盡漏故。尊者大目連依「苦速通行」入正性離生，得果、離染及盡漏。所以者何？彼依「未至定」入正性離生得果離染；依無色定盡漏故。問：何故舍利子與大目連俱依「未至定」，入正性離生，得果離染；而舍利子依第四靜慮得阿羅漢果，大目連依無色定得阿羅漢果耶？答：此二尊者俱是到究竟聲聞故，決定漸次得四沙門果，是故俱依「未至定」入正性離生。而尊者舍利子是「毘鉢舍那行」故，依第四靜慮得阿羅漢果。尊者大目連是「奢摩他行」故，依無色定得阿羅漢果。⁷⁶

尊者舍利弗只依「未至定」入正性離生，證預流果，但依第四禪斷盡煩惱。所以先是「苦速通行」後是「樂速通行」⁷⁷。而尊者大目犍連先依「未至定」入正性離生，後依無色定得阿羅漢果。所以他在證初果及證阿羅漢時都是「苦速通行」。有如此的差別是因為尊者

⁷⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, pp.485c~486a。另見《順正理論》T29, p.726c。

⁷⁷ 但南傳的說法與有部不同，依據上座部傳統，舍利弗是以「樂速通行」證前三果，以「樂速通行」證阿羅漢。見向智尊者著，《舍利弗的一生》，(台北：香光書鄉出版社，1999)，pp.25~26。

舍利弗是屬於「毘鉢舍那行」；而大目犍連則是屬於「奢摩他行」。依《大毘婆沙論》⁷⁸，「毘鉢舍那行」是多修習慧學，少修習定學。而「奢摩他行」則是多修習定學，少修習慧學。

3.3 慧解脫與法住智、涅槃智

對於《須深經》中的「涅槃智」與「法住智」的定義與二者之間的關係，有部阿毘達磨論師間有不同的解釋，《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

問：此中何者是法住智？何者是涅槃智耶？有作是說：1 知集智是法住智，知滅智是涅槃智。2 有餘復說：知苦、集智是法住智，知滅、道智是涅槃智。3 或有說者：知苦集道智是法住智，知滅智是涅槃智。問：若爾，何故說先有法住智，後有涅槃智耶？答：雖有法住智在涅槃智後，而有法住智在涅槃智前，故作是說。4 復有說者：知流轉智是法住智，知還滅智是涅槃智。5 復次，知緣起智是法住智，知緣起滅智

⁷⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》解釋毘婆舍那行與奢摩他行之差別的說法之中有段文：「由加行故二種差別，謂加行時或多修習奢摩他資糧，或多修習毘鉢舍那資糧。多修習奢摩他資糧者，謂加行時獨處閑居寂靜，怖畏憤聞見誼雜過靜室。入聖道時，名奢摩他行者。多修習毘鉢舍那資糧者，謂加行時讀誦思惟三藏，於一切法自相、共相數數觀察，入聖道時，名毘鉢舍那行者。」T27, p.148.a-c。

是涅槃智。6 復次，知生死智是法住智，知生死滅智是涅槃智。7 有餘師說：近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。⁷⁹

上述的對「法住智」與「涅槃智」的討論大致可分四種：一、有些論師以對四聖諦的了知來區分法住智與涅槃智，或是將法住智等於知集智，將涅槃智等於知滅智；乃至於將知苦、集、道智當作是法住智，將知滅智當是涅槃智。這都是以法住智為先，以涅槃智為後，認為二者有一前一後關係的解釋。二、但是也有說「涅槃智」在前，「法住智」在後的(這種說法似乎是大乘空觀的先鋒⁸⁰)。三、有論師以對「緣起」的了知來區分「法住智」與「涅槃智」；知緣起流轉是「法住智」，知緣起還滅是「涅槃智」。四、最後一種有以定力為區別二者的：「法住智」是以「近分定」獲得的智，而「涅槃智」是在根本定中獲得的智。總之，有部論師有種種異說，似乎沒有定論。但此四種中，前三種具有同質性，四聖諦與緣起通常被認為在義理上是同一的，流轉緣起即等於苦、集二智，還滅緣起即等於道、

⁷⁹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》T27, p.572b。另見《阿毘曇毘婆沙論》T28, pp.407c~p.408b。

⁸⁰ 不先觀緣起的事相而直接知涅槃，這大概是如印順法師所說的：「初期大乘經雖有多方面的獨到開展，而本於一切法性不可得——空性的立場，與『般若經』是一致的。這一立場，與『阿含經』以來的傳統佛法，從現實身心（五蘊、六處等）出發，指導知、斷、證、修以達理想——涅槃的實現，方法是截然不同的。」印順法師，《空之探究》，pp.149~p.154。

滅二智⁸¹。因此前三者的分類有其共通性。唯第四種從定的角度作區分較特別。前三種解釋都只是關連智慧的開展，而無關禪定的修習，因此與筆者在 2.1 項中對〈須深經〉的解釋相符。

另外，代表部分別系上座部的《舍利弗阿毘曇》解釋「法住智」與「涅槃智」時說：

云何法住智？若智聖有為境界，是名法住智。云何涅槃智？若智聖涅槃境界。是名涅槃智。復次，法住智，除緣如爾，若餘法如爾，非不如爾，非異、非異物、常法、實法、法住、法定、非緣，是名法住智。復次，涅槃智：彼涅槃寂靜，是舍是護，是證是依，是不沒、是度，是不熱、是不焦，是無憂、是無惱，是無苦痛及餘行。觀涅槃若智生，是名涅槃智⁸²。

在這裡，關於法住智的解釋，其語義並不顯了，但至少是知「聖有為境界」；而「涅槃智」則顯然是了知「聖涅槃境界」或是見無苦痛、無憂惱的清淨「涅槃」⁸³的智慧。

⁸¹ 見川田熊太郎，〈般若と佛教の根本真理〉，宮本正尊編《佛教の根本真理》，（東京：三省堂），pp.133~152。

⁸² 《舍利弗阿毘曇論》T28, pp.591c~592a。

⁸³ Gethin 說可從三個角度來理解涅槃，一是指三毒煩惱的永息，一是指佛、阿羅漢死後最終的狀態。一是指證悟時，三毒之火息滅時，心所知的對象。見

無論如何，從這些註釋的多樣性來看，我們至少知道〈須深經〉中所提到的關於慧解脫阿羅漢的「先知法住，後知涅槃」的問題，受到後世有部論師相當程度的注意，而這些解釋，如南傳上座部一樣⁸⁴，多是從智慧開展的先後順序來區分二者，而非分屬不同阿羅漢的智慧。

肆、結論

在此，對上述漢譯《阿含經》以及阿毘達磨論書中關於慧解脫的探討作一要點的歸納整理：

1. 被認為是說一切有部所傳的《雜阿含經》中提到一類慧解脫阿羅漢，不同於俱解脫阿羅漢，也不同於三明阿羅漢。慧解脫阿羅漢雖然漏盡解脫，但未圓滿證得八解脫，可能未得禪那或只

Rupert Gettin, *The Foundations of Buddhism*, pp.74~79。

⁸⁴ 南傳上座部對於「法住智」與「涅槃智」的關係也給予相當清楚的解釋，「法住智」被解釋為「觀智」而「涅槃智」被解釋為「道智」，先是觀智，後是道智。見 Henepola Gunaratana, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of Buddhist Jhānas*, p.200。帕奧禪師解釋：「法住智是透視所有行法或有為法 (saṅkhāra-dhamma) 無常、苦、無我本質的觀智。行法也就是名、色與它們的因緣。所以，透視名色、名色的因緣與它們無常、苦、無我本質的觀智稱為法住智。因此，首先是法住智，其次是以涅槃為對象的道智。」見帕奧禪師，《如實知見》，p.140。又見帕奧禪師，《正念之道》，pp.387~388。

得初禪或二、三、四禪，或到非想非非想定，但無論如何未證得滅盡定。

2. 有部所傳《雜阿含》〈須深經〉特別提到一類慧解脫阿羅漢雖已解脫一切煩惱，但卻連初禪也未證得。這是因為，解脫或智慧的開展過程只是「先知法住，後知涅槃」的過程，也就是，先見有情生死緣起的流轉之後才見緣起的還滅，即涅槃。在這個智慧開展的過程中並不需要禪那或四無色定。
3. 大眾部《摩訶僧祇律》也提到《須深經》的故事。但故事中的慧解脫與《雜阿含》〈須深經〉所說「未證初禪」不同，而是指未證無色定、未得天眼、宿命通的阿羅漢。這與巴利《須深經》的敘述較相近。因此，原始結集的《須深經》中的阿羅漢是否證得初禪，值得做進一步的討論。
4. 從有部的早期論書如《法蘊足論》、《集異門論》、《識身足論》到中期的《阿毘達磨大毘婆沙論》，以及代表其他上座部系的《舍利弗阿毘曇論》。這些論書都與《阿含經》一樣談到七種聖人。其中《集異門論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》對慧解脫的定義都作「漏盡解脫」但未身證「八解脫」。《舍利弗阿毘曇論》的定義，則是「漏盡解脫」但未身證無色禪那(及滅盡定)。
5. 對於《雜阿含》〈須深經〉所言及的連初禪也未得的慧解脫阿

羅漢，有部《阿毘達磨大毘婆沙論》特將此類阿羅漢稱為「全分慧解脫」以別於其它可能只證到初禪、二、三、四禪乃至無色定而未證滅盡定的「少分慧解脫」。

6. 就佛教戒定慧三學的理論而言，全分慧解脫阿羅漢也必須以某種定才能開發智慧。這個定在《阿含經》中並未被明示。但在阿毘達磨時代，《發智論》、《順正理論》則明確地指出「全分慧解脫」所依止的定是「未至定」。相對於此，《成實論》則主張無禪那阿羅漢依「如電三昧」發真慧得解脫。
7. 關連到「四通行」而言時，有部認為：全分慧解脫阿羅漢只能單以「苦速通行」或單以「苦遲通行」的方式，或先「苦遲」後「苦速」的方式，次第證得初果乃至於四果阿羅漢。
8. 關於〈須深經〉中所言及的「法住智」與「涅槃智」後世的論師多從「見四諦」與「見緣起」兩種視角來解釋二者。這表示多數論師以為〈須深經〉中「先知法智，後知涅槃」是對智慧開展過程的描述，而非描述兩種阿羅漢的智慧。

從上來對《阿含經》與《阿毘達磨》文獻中「慧解脫」傳統的檢視。我們得知除了南傳上座部之外，有部及法藏部等的上座部系乃至大眾部中確實存在著「慧解脫阿羅漢」傳統。此中，全分慧解脫，即未證初禪而得阿羅漢的傳統，在說一切有部的《雜阿含》〈須深經〉以及後世有部論書中更是被清楚地敘述。這說明了至少在部

派根本分裂之前，「慧解脫」的概念就已存在於佛教之中。而全分慧解脫的傳統，因為同時存在於南傳上座部與有部的傳統之中，因此至少在上座部枝末分裂之前就已存在。那麼，流行於當代南傳上座部中的純觀行慧解脫修行傳統，實際上可上溯至上座部枝末分裂之前的時代，是上座部系部派所共有的傳統。

本篇論文仍然留有許多與慧解脫相關的其它問題未加以處理，例如：南傳純觀行與北傳全分慧解脫理論的詳細比較；阿含、尼柯耶中可能是描述無禪那阿羅漢修習方式的資料；無禪那慧解脫概念與原始佛教裡緣起、五蘊、十二處、四念處乃至三十七道品等教理的關係，或無禪那阿羅漢如何可能的問題；乃至於無禪那慧解脫與後世中國禪宗等不入禪定而得證悟的教理之可能關係等等。對於這些問題，希望能留待將來於另篇論文再加以處理。

參考書目

印順法師

「印順法師佛學著作集 CD」v.3，台北：財團法人印順文教基金會。

帕奧禪師

《如實知見》，高雄：淨心文教基金會，1999。

《智慧之光》，高雄：淨心文教基金會，1999。

《正念之道》，高雄：淨心文教基金會，2001。

馬哈希禪師

《內觀基礎》，新雨編譯群譯，嘉義：新雨雜誌，1997。

《實用內觀練習》，歸零編譯，中壢：財團法人內觀教育基金會，1999。

向智尊者著

《舍利弗的一生》，香光書鄉編譯組譯，台北：香光書鄉出版社，1999。

阿姜念 (Ajann Neab)

《身念處禪觀修法》，Vara Dhamma 譯，嘉義：新雨道場。(免費流通)

川田熊太郎

〈般若と佛教の根本真理〉，宮本正尊編《佛教の根本真理》，東京：三省堂，昭和三十一年，pp.133~152。

舟橋一哉

〈阿含における解脫思想展開の一断面〉，《原始佛教思想の研究》，京都：法藏館，1983。

渡邊文磨

〈バーリ佛教における解脫思想〉，《解脫》，佛教思想研究會編，京都：平樂寺書店，1988。

雲井昭善

〈原始佛教における解脫〉，《解脫》，佛教思想研究會編，京都：平樂寺書店，1988。

藤田正浩

〈心解脫と慧解脫〉，《印度學佛教學研究》第42期第2號，平成6(1994)年3月。

金宰晟

〈『清淨道論』における刹那定〉，《印度學佛教學研究》第44期第1號，平成7(1995)年12月。

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.

Cousins, Lance

‘The Origins of Insight Meditation’, *The Buddhist Forum*, vol 4, London: School of Oriental and African Studies University of London, 1996, pp.35~58.

Egge, James R

Religious Giving and the Invention of Karma in Theravāda Buddhism, Surrey: Curzon, 2002.

Gethin, Rupert

The Foundations of Buddhism, Oxford: Oxford University Press, 1998.

The Buddhist Path to Awakening, Leiden: The Netherlands, 1992.

Griffiths, Paul J.

On Being Mindless: Buddhist Meditation and The Mind-Body Problem, Illinois: Open Court, 1986.

Gunaratana, Henepola

The Path of Serenity and Insight: An Explanation of Buddhist Jhānas, Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.

Kornfield, Jack

Living Buddhist Masters, Srilanka: Buddhist Publication Society, 1993.

King, Winston L.

Theravāda Meditation, Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

Mahasi Sayadaw

A Discourse on Vipassana, tr. by Dr. Ko Gyi, Yangon: Buddha Sāsana Nuggaha Organization, 2000.

A discourse on Paṭiccasamuppāda, tr. by U Aye Maung, 1st edition 1982, Rangoon: Buddha Sāsana Nuggaha Organization, 1999.

Practical Insight Meditation, tr. by U Pe Thin and Myanaung U Tin, Kandy: Buddhist Publication Society, 1991.

The Progress of Insight, tr. by Nyanaponika Thera, Kandy: Buddhist Publication Society, 1985.

Vetter, Tilmann

The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism, Leiden: E.J.Brill, 1988.