



從北傳論書窺探印順導師所詮的《須深經》

開仁法師*

論文摘要

世尊在《雜阿含經》(347 經)曾明白的對外道須深(Susīma)說:「不問汝知不知,且自先知法住,後知涅槃。」此經又稱為《須深經》,在學術領域中常被用來論述慧解脫聖者。此篇專注於漢譯論書如《大毘婆沙論》、《瑜伽師地論》等對「法住、涅槃」二智的討論,同時勘檢印順導師所詮的「法住智知」與「涅槃智知」。其實,導師所說的「法住智慧解脫阿羅漢」是有根據的,諸如漢譯經文「令我得知法住智,得見法住智」的涵義,以及《大毘婆沙論》卷 110 第五家說慧解脫唯「依未至定(法住智)得漏盡已,後方能起根本等至(涅槃智)」等,都足以作為有力的佐證。至於「涅槃智俱解脫阿羅漢」的說法,則須考究「滅盡定」與「俱解脫」之關係,因為有部將滅盡定視為純禪定,故與解脫的聖慧是沒什麼關聯的,言下之意,沒有「證得似涅槃法」的慧解脫,同樣可以共證解脫智或漏盡智,而卻不能擁有禪定的見法涅槃。然而,由於漢譯的《須深經》沒有對「涅槃智」下任何的定義,所以才會致使導師將注意力轉向契經及論書中的「見法涅槃」,以及部派中強調「空性理體」的修行方法等,藉此希望為「涅槃智」找到更合理的詮釋。

關鍵詞：須深經，法住智，涅槃智，慧解脫，俱解脫，滅盡定

* 福嚴佛學院教師。



一、前言

佛法在印度的流傳，據現有文獻的考察，前後約有 1600 年之久，終究在因緣的消散後而滅亡。世尊所遺留下來的法寶，也因應區域性的傳播而促使展現出南、北、藏三傳，成為當代的世界佛教。同理，三藏的傳遞也會因傳承之不同，而顯示出不同的風格與內容。不過，彼此縱然所使用的語言、方法、儀規等難以一致，可是希願抵達的目的肯定是相同的，這就是世尊所闡明正法有契理契機之適應性的特質所在。

口口相傳而來的世尊教法，透過文字的記載後，更可以讓後來者有效地反覆思索與深入世尊的教諭；相對的，世尊悲懷人間的行動，有的則無法被記錄下來，誠如印順導師所言：現今所遺留的文字，無法全貌的展示出世尊的圓滿無礙。¹

筆者此篇欲探討的《須深經》，從南北傳的不同傳承中，顯示了有些微差異的詮釋角度，而據筆者所留意的漢譯論書中，對於此經的說明不在少數，故萌起整理的念頭，並希望透過這些註釋，來窺探印順導師所詮《須深經》的用意。

二、北傳論書所記載的《須深經》

在當代的學術領域中，曾就《須深經》來論述慧解脫的風格者，西方有 Richard Gombrich 教授²，國內有印順導師³，最近更有溫宗堃（2003/2004 年）⁴的三篇論文、

¹ 印順導師《以佛法研究佛法》p.160：「佛滅前後，都用耳提面命的語言（聲名句文）；從語言（及弟子間的傳說）到大部的記錄，這是阿育王以後的事了。從語言到文字，你想有多少變化！語言的生動表情，在口口相傳中，被脫略乾淨。特別是印度的方言複雜，經過口頭上的重重傳譯，就不免起著或多或少的變化。所以即使是佛所親說的部分，也不能學究式的，專從文字的考證、訓詁中，去完美的了解佛法。」

² Richard 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)

³ 印順導師著作中對此經詮釋較詳細為《空之探究》p.151、221；其他亦有提及，如：《以佛法研究佛法》p.109；《成佛之道》p.224；《性空學探源》p.7；《無諍之辯》p.4；《印度佛教思想史》p.28、92；《初期大乘佛教之起源與開展》p.235；《華雨集》（第二冊）p.32；《華雨集》（第四冊）p.19~20；《如來藏之研究》p.33 等。

⁴ 溫宗堃著：(1)《〈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》，《中華佛學研究》第 8 期抽印本，台北，中華佛學研究發行，民 93 年 3 月出版；(2)《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），《正觀雜誌》第 26 期，南投，正觀雜誌社，2003 年 9 月 25 日出版；(3)《純觀乘者所依的定——剎那定

觀淨法師(2004/2006年)⁵的兩本專書、開印法師及昭慧法師的論法函(2005年)⁶、林建德回應觀淨法師的論文(2005年)⁷等,運用各種研究方法對此經作詳細的考究,從文獻的論證上來說,各個均有自己的特色。然而,筆者始終覺得漢譯論書對《須深經》所呈現的資料,有再次說明的必要,所以也就促使本文的寫作動機。⁸

雖然有人認為漢譯佛典在學術的研究上僅有次等的價值⁹,甚至於懷疑凡是無法相合於梵、巴、藏的出土版本者,都可能有傳抄或是翻譯錯誤。不過,無可否認的是,佛法中有些疑慮(像佛教思想流變的問題等¹⁰),還是必須要借助豐富傳譯版本與歷史流衍悠久的漢譯佛典,才有可能獲得解釋與釋懷。¹¹

筆者在研讀漢譯論書的過程中,發現《須深經》對慧解脫聖者的說明,佔有相當重要的位置,換言之,想要瞭解慧解脫聖者的內涵,《須深經》是絕對要好好研究的。

與如電三昧》,發表於第六屆(2003年)「宗教與心靈改革」研討會,高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辦。

⁵ 觀淨法師著:(1)《復歸佛陀的教導(一)》,彰化,正法律學團,2004年5月初版。(2)《復歸佛陀的教導(二)》,彰化,正法律學團,2006年元月初版。

⁶ 昭慧法師〈有關慧解脫阿羅漢有否涅槃智之討論〉, p.4~17。刊於《弘誓》(雜誌)第74期,民國94年4月。

⁷ 林建德〈綜貫一切佛法而向於佛道〉, p.32~59。刊於《弘誓》(雜誌)第74期,民國94年4月。

⁸ 拙作〈試論法住智思想之開展〉(2002年刊於第九屆《福嚴學生論文集》上册)雖曾涉及《須深經》的法義,但相關漢譯論書之說明依然不足。

⁹ 萬金川《佛經語言學論集》p.108。(南投正觀出版社,民國94年3月初版)

¹⁰ 萬金川《佛經語言學論集》p.113~114:「對於印度佛教思想史的再現工程而言,我們能夠掌握到的原典顯然並不足以讓我們充分而全面地展開這項工作,而和佛教思想流變有著重大關係的一些典籍卻迄今未見其原本現身。因此,法比學派的學者們,諸如 Poussin 與 Lamotte 等人便把其目光轉向那些但有譯本存世的重要典籍上去,像《解深密經》、《維摩結經》、《攝大乘論》、《成唯識論》與《大智度論》等等沒有原本存世而又極度重要的翻譯佛典,頓時之間便成了和原典一樣珍貴的東西而受到注目。」

¹¹ 印順導師《以佛法研究佛法》p.265:「初期的三藏,雖不曾受到中國佛教主流的尊重,但文典的豐富,實為研求聲聞的學派分流,以及從聲聞而流行為菩薩藏的有力文證。如忽略了這些漢文聖典,我可以斷言,是不可能完成協調世界佛教,溝通世界佛教的責任的!」印順導師《華雨集》(第五冊)〈遊心法海六十年〉p.58:「華譯聖典有其獨到的價值,作為中國的佛弟子,應該好好的尊重他!」另外,可參見萬金川《佛經語言學論集》p.26、p.42~43、p.83、p.102~103。



北傳有自己獨特的傳承，有些義理的詮釋，也難以從梵、巴、藏版本找到其根源，因此，若果要研究漢譯的契經，漢譯的論書是絕對不可忽略的，否則只會造成莫須有的疑惑而已。

《須深經》的內容，核心在於「法住、涅槃」二智，而要研究北傳論書所記載的《須深經》，當然地也必須理解此二智的意義，才能深刻的詮釋《須深經》。由於尊重傳承上的異說，故先不預設任何立場，從部派的學理客觀地來理解此經的不同解讀。現陸續介紹北傳論書所記載的內涵：

(一) 《大毘婆沙論》等有部論書

以說一切有部論師對「智」的安立來說，《大毘婆沙論》卷 106 定義八智的地方說到：「法住智是知因智，故知三界下中上果法所住因，故彼智即此四智所攝，謂法、類、世俗、集智；涅槃智是知滅智，彼智即此四智所攝，謂法、類、世俗、滅智。」¹²

從有部見道（三界四諦）來看：法智屬於欲界；類智屬於色、無色界。所以，由此得知：法住智也就是集法智和集類智（十五心之第五至第八智）。涅槃智就是滅法智及滅類智（十五心之第九至第十二智）。而二智所共同擁有的，則是世俗智。此外，也顯示出有部正宗的見道說法，二智必然具備。從四諦見道的角度來說，能現觀四諦中的滅諦，即是獲得涅槃的體證。

《大毘婆沙論》卷 110 在討論七十七智之第七法住智的地方，可以看出有部正宗認為第七法住智唯世俗智攝；並舉《須深經》為經證。¹³就這裡來看：有部正宗認為

¹² 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a7～10）

¹³ 《大毘婆沙論》卷 110（大正 27，572a29～b15）：

問：何故第七名法住智？答：

【第一家】

法者是果，住者是因，知果法所住因故，名法住智。謂：知三界下、中、上果所住之因名法住智。此智唯知因之別相，非聖行相，故唯世俗智攝。

【第二家】

有作是說：「此通四智，謂：法、類、世俗、集智。」

問：若爾，何故說是一世俗智？

答：實通無漏，此中且說是有漏者，此多分知因別相故。

【第三家】

復有說者：「前六智是知因智故名為法住，緣彼起智名法住智，此智知道，非知集因亦四智攝，謂：法、類、世俗、道智。」

《須深經》的法住智，應該只有世俗智攝。

卷 110 緊接著舉出「五家七說」來分辨「法住、涅槃」二智：¹⁴

	法住智	涅槃智
第一家	知集智	知滅智
第二家	知苦、集智	知滅、道智
第三家	知苦、集、道智	知滅智
第四家	知流轉智	知還滅智
	知緣起智	知緣起滅智
	知生死智	知生死滅智
第五家	近分地智	根本地智

其中的第五家在闡述其二智以「禪定」來區分時，也舉出《須深經》為經證。¹⁵

問：若爾，何故作如是說：「遍知此是無常、有為、思所作、從緣生、盡法、滅法、離法、滅法。」無漏豈得名離法耶？

答：(1) 此中但應作如是說：「遍知此是無常、有為，乃至滅法。」不應說離法而說離法者，欲顯聖者亦厭無漏，不生欣樂故說離法。

(2) 有餘復說：「前知因智是四智性，今知彼智名法住智；故此法住智知彼世俗智亦名知離法。」

【評曰】

評曰：「應知此中初說為善。」如世尊說：「蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。」

¹⁴ 《大毘婆沙論》卷 110 (大正 27, 572b~c)

¹⁵ [1] 《大毘婆沙論》卷 110 (大正 27, 572c)：

有餘師說：「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。」云何知然？經為量故，如《契經》說：「有諸外道共集議言，佛未出時我等多獲名譽利養，由佛出世名利頓絕，如日既出燭火潛輝；設何方便名利如本，然憍答摩有二事勝，謂：善經論、形貌端嚴；雖形貌難移而經論易竊，我等眾內有蘇尸摩，念慧堅強堪竊彼法，若得彼法名利如本；既共議已告蘇尸摩，彼由二緣遂受眾請：一、愛親友。二、善根熟；便出王舍城詣竹林精舍，謂苾芻曰：『我欲出家。』時諸苾芻將往白佛，佛知根性，遣諸苾芻，度令出家與受具戒，彼後未久誦三藏文，亦少解義，竊作是念：『欲利親友今正是時』，遂從竹林出欲還王舍城，然佛有遍照護法天眼，恒觀世間誰能竊者；時有五百應真苾芻，蘇尸摩前自讚己德：『我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。』蘇尸摩曰：『仁等所證依何定耶？為初靜慮為乃至無所有處耶？』諸苾芻言：『我等所證皆不依彼。』

但卻結論說：由於慧解脫是「依未至定得漏盡已，後方能起根本等至。」由此故知近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。這類主張，確實於《大毘婆沙論》卷 109 可以獲得證明，它說「全分慧解脫」是完全沒有色、無色定的¹⁶；並同時辨別若是「少分慧解脫」，則允許擁有上二界禪定，唯除滅盡定，因滅盡定為俱解脫所有。¹⁷至於第五家明顯的與有部正宗所解釋的《須深經》不同，值得留意！

綜合來看，有部對法住智的討論有兩處：

大毘婆沙論		法住智	
卷 106	明八智	正宗	法、類、世俗、集

蘇尸摩言：『若不依彼如何得證。』諸苾芻曰：『我等皆是慧解脫者。』時蘇尸摩聞已忙然不識所謂，便作是念，脫我親友問此義者，我當云何？還詣佛所問如是義，世尊告曰：『蘇尸摩當知，先有法住智，後有涅槃智。』蘇尸摩曰：『我今不知何者法住智，何者涅槃智。』佛言：『隨汝知與不知然法應爾。』時蘇尸摩不果先願，然彼五百應真苾芻依未至定得漏盡已，後方能起根本等至。」由此故知近分地智是法住智，根本地智是涅槃智。

[2] 《阿毘曇毘婆沙論》卷 59 (大正 28, 407c~408b2): 「佛告蘇尸摩：『汝知與不知，但法應如是，先有法住智，後有涅槃智。』彼諸比丘，先依未至禪盡漏，後起根本禪。以是事故，知諸邊中智是法住智，根本中智是涅槃智。」

¹⁶ [1] 《順正理論》卷 78 〈辯定品第八之二〉(大正 29, 765c): 「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。」

[2] 《顯宗論》卷 39 〈辯定品第九之二〉(大正 29, 970c): 「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。」

¹⁷ [1] 《大毘婆沙論》卷 109 (大正 27, 564b): 「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。」

[2] 《阿毘曇毘婆沙論》卷 57 〈智捷度相應品第四之一〉(大正 28, 401a): 「問曰：若慧解脫阿羅漢能起根本禪現在前者，佛經云何通？如說：『蘇尸摩問諸比丘：云何起諸禪現在前？諸比丘答蘇尸摩：當知我等是慧解脫人。』答曰：慧解脫有二種：一、是少分；二、是滿分。少分慧解脫者，能起一禪、二禪、三禪現在前；滿分者，乃至不能起一禪現在前。此中說少分慧解脫，經中說滿分慧解脫，是故二俱善通。」

卷 110	明七十七智 ¹⁸	第一、正宗	世俗
		第二家	法、類、世俗、集
		第三家	法、類、世俗、道

卷 106 說法住智為四智所攝，卷 110 卻說唯世俗智攝，這到底為什麼呢？筆者分三點來說明：

(1) 檢視卷 110 的內容

在談七十七智時，有部正宗認為前六智皆是四智攝——法、類、世俗、集智，第七法住智，是一世俗智。另外，從卷 110 有部正宗回應「有說（四智攝）」的責難，可理解於此所作的偏重說（唯世俗智攝）。也由此得知，要理解法住智，一定要結合前六智的內涵（四智攝）才能表達出法住智的整體內容！（與卷 106 相合）

(2) 檢視何謂「世俗智」

於有部的《順正理論》卷 73 有說到：「從多建立世俗智名，非無取勝義，順勝義事轉。…世俗智能緣一切法自、共相等故。」¹⁹所以此智能緣滅、證滅，為說一切有

¹⁸ 《大毘婆沙論》認為「七十七智」皆是緣「有為法」。參卷 110（大正 27，572a）。

¹⁹ 「世俗智」：

[1] 《順正理論》卷 73（大正 29，735c）：「論曰：智有十種攝一切智。一、世俗智。二、法智。三、類智。四、苦智。五、集智。六、滅智。七、道智。八、他心智。九、盡智。十、無生智。如是十智總唯二種。有漏、無漏性差別故。如是二智相別有三，謂世俗智、法智、類智。前有漏智總名世俗。瓶、衣等物性可毀壞，顯在俗情故名世俗。此智多取世俗境故，多順世間俗事轉故，從多建立世俗智名，非無取勝義，順勝義事轉。然是愛境無勝功能，息內眾惑故非無漏，或復出世引發世間得世俗名。體即無智智隨屬彼得彼智名，意顯此名目有漏智。有說：諸趣名為世俗。此智多是往諸趣因，從果為名名世俗智。有說：此智無始時來，生死身中顯現而轉，由此故立世俗智名。或諸有中隨流無絕名世俗智，以一切時隨順諸有相續轉故。或復此智於一切境，能遍映發得世俗名，獨能遍緣一切法故。後無漏智分為二種：法、類二名所目別故。此二名義如前已釋。」

[2] 《順正理論》卷 73（大正 29，739a~b）：「論曰：法智、類智一一具有非常、苦等十六行相，十六行相後當廣釋。世智有此及更有餘，能緣一切法自、共相等故。謂世俗智，或有具作十六行相，如於煖、頂、忍等位中；或有不具，如世第一、重三摩



部論師們特有的觀點（此滅為世俗道所證，非無漏道）。

（3）檢視有部八智中的「漏盡智」

從卷 106 的八智來看，漏盡智的定義是「諸有欲令緣漏盡法故名漏盡智者，四智所攝，謂法、類、世俗、滅智。諸有欲令漏盡身得，故名漏盡智者，八智所攝。」²⁰其中關於「緣漏盡法」的漏盡智者，實與「涅槃智」的四智攝相同。

此外，《鞞婆沙論》的譯語與《大毘婆沙論》不同，如說：「涅槃智者是盡智。」²¹此盡智，是滅智的意思，而非漏盡智。至於漏盡智，二論翻譯的名稱皆同！

綜觀《大毘婆沙論》的說法：在定義「法住、涅槃」二智時，須先留意有部對「智」的解說，如卷 162 即明白的定義無漏六智乃是「法、類、苦、集、滅、道」，而「世俗智」亦能斷惑。²²卷 106 的八智定義中，法住智是「法、類、世俗、集」四智攝；涅槃智是「法、類、世俗、滅」四智攝。至於世俗智，卷 86 的解釋是通於「三界、九地、五部，染污、不染污，一切有漏慧」的智。²³而從卷 110 有部正宗談到七十七智之第七法住智時，引《須深經》為證，並堅持唯世俗智所攝。然而，勘檢卷 106 的法住智內容，實乃四智所攝，亦為此智之少分而已。

總之，有部正宗於《大毘婆沙論》卷 106 以為見道位中必具法住、涅槃二智，此處僅有法住智通於無漏之意，但未有說可得漏盡。唯卷 110 的「有餘師」才有說依未至得漏盡（或稱法住智阿羅漢），後起根本繼得涅槃。筆者以為：若光依《大毘婆沙論》的文中所述實是如此！可是，未有說並不是不可以，因為在有部論師的見解裡，法、類、四諦六智能斷一切結，又說「十六行相外，無別無漏慧」²⁴。那法住智既有集、法、類三無漏智攝，同理，也就能斷盡一切煩惱，煩惱盡時，同樣可以達至漏盡。又，為什麼要但依集法智、集類智（法住智）斷盡一切煩惱，非依其它呢？理由是：

地及現觀邊世俗智等；或有別作非聖行相，如不淨觀、息念、慈等。俗智此等行相無邊，苦等四智一一各有緣自諦境四種行相。」

[3]另參《大毘婆沙論》卷 86（大正 27，445c）。

²⁰ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a）

²¹ 《鞞婆沙論》卷 13〈八智處第三十九〉（大正 28，511b）。

²² 《大毘婆沙論》卷 162（大正 27，820b~c）

²³ 《大毘婆沙論》卷 86（大正 27，445c21~22）

²⁴ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，150c）

各人依於根性的不同所至——各依空、無願、無相三摩地各別的修入。²⁵因三三摩地各別所攝有的行相分別是：「空三摩地二行相俱，即空、非我；無願三摩地十行相俱，即苦、非常，集、道各四；無相三摩地四行相俱，即緣滅四」²⁶，故說行者能依無願三摩地——法住智斷惑。

關於「滅盡定」與「涅槃法」的關係，從有部說「滅盡定」為「純禪定」來看，²⁷獲得滅盡定的聖者也是一項線索，如《俱舍論》說：「不還者若於身中有滅定得轉名

²⁵ 三解脫門與根性的關係，可以以有部論師對何種行相能入解脫門的說法作一簡單的了解。如《大毘婆沙論》卷 184 (大正 27, 927c):「問：何故唯此行相入正性離生非餘耶？答：入正性離生者有二種：一、愛行，二、見行。愛行者依無願入，見行者依空入。……愛行者復有二種：謂我慢增，懈怠增。我慢增者以無常行相入，懈怠增者以苦行相入。見行者亦有二種：謂我見增，我所見增。我見增者以無我行相入，我所見增者以空行相入。」

²⁶ 《大毘婆沙論》卷 33 (大正 27, 172a)

²⁷ 印順導師《性空學探源》，p.76：「滅盡定，有部謂是三果以上聖者為止息受想等心的煩惱而修的，把它看為純粹的禪定；而大眾分別說系等（《成實論》也是兼取大眾分別說之義的），則謂滅定也就是煩惱滅，是第八解脫；到大乘經，如《華嚴十地經》，則說此定是七地菩薩證入諸法甚深空理的定，這也是把禪定與空慧結合成一的。修定可以通達真理得解脫，大家是共同的；不過，有的在定慧差別的立場說，有的在定慧綜合的立場說，影響大小學派的思想分流。」

筆者按：導師會說有部以為滅盡定是純粹的禪定，依據可參考：

〔1〕《大毘婆沙論》：

卷 118 (大正 27, 615a):「問：滅盡定感何異熟？答：感非想非非想處四蘊異熟。問：得感何異熟？答：感色心心所法心不相應行。」

卷 152 (大正 27, 774b8~9)「問：滅盡定自性云何？答：不相應行蘊為性，是彼攝故。」

卷 152 (大正 27, 777a28~b2):「問：此定不能斷諸煩惱，如何可說住此定者心心所法解脫等言？答：住此定者心心所法暫時解脫，乃至暫時極勝離繫，故說此言，非謂此能斷諸煩惱。」

〔2〕《成實論》：

卷 13 (大正 32, 346a~b):「問曰：有人言：滅盡定是心不相應行，亦名世間法，此事云何？答曰：如上說：起此定者有深寂滅等諸功德，是功德世間所不應有。……問曰：有人言：入滅盡定心是有漏，起定心或有漏或無漏，是事云何？答曰：非有漏，行者欲入此定，先來破壞一切有為，破已故入，起時泥洹緣心現前，故知俱是無漏。問曰：經中說：行者入滅盡定不自念入，起時亦不自念。」

身證，謂不還者由身證得似涅槃法故名身證。……此滅盡定最為寂靜極似涅槃。如是證得身之寂靜故名身證。」²⁸若就此文來看，滅盡定的功德「最為寂靜極似涅槃」，也就是說，入滅盡定的人內在所契證的與寂靜涅槃最為相似，相對的，沒有滅盡定如慧解脫者（少分或全分），則無法有此相同感受了。不過，這與有部見道位所見的「滅諦」或「涅槃智」是否一致，則暫時無法得悉，但若要說有部將「滅盡定」看成是「純禪定」的話，則極有可能此處所言的就是「現法涅槃」或「見法涅槃」的經驗，是屬於禪定的體驗。也或許就因為如此，兩類阿羅漢之區分，論中才會以滅盡定為標準。²⁹

最後，順道引述《順正理論》所分析的「具三明者」來確定兩類阿羅漢的功德。從《順正理論》卷 70 來看，縱使慧解脫有少分與全分不同，但就具三明得解脫所言是相同的，以全分慧解脫來說，「根本靜慮雖不現行，然於（過）去、（未）來必成就故」，也由此得知，慧解脫可以與俱解脫共同享有三明的功德。³⁰然而，若從《順

²⁸ 《俱舍論》卷 24〈分別賢聖品第六之三〉（大正 29，126a）

²⁹ 印順導師《性空學探源》p.74：「滅盡定與無想之差別，《雜含》中迦摩比丘答質多長者，及《中阿含》法樂比丘尼與拘絺那，都在辨論它的同異。而由滅盡定力，將來報得生天，是有色無色，甚至舍利弗與優陀夷大大的諍論起來。可見禪定與諸弟子自己修行所得的體驗有密切關係。只是禪定中身心的經驗，大體是可以共同的，所以後代的弟子們依之建立一種共認的次第組織。」

³⁰ 《順正理論》卷 70（大正 29，725a~b）：

具三明者：

〔1〕有言：此攝在慧解脫、俱解脫中。

（問）豈不宿住死生漏盡三種妙智，名曰三明，若具成此三，名具三明者。作如是說為欲顯何？若具三明必起靜慮，三明要依靜慮發故。非慧解脫靜慮現前，《蘇尸摩經》分明說故。寧說慧解脫亦攝具三明？

（答）此不相違，經據滿故。然有已得七解脫者，未得滅定故亦名慧解脫，依不得滅盡定體，建立慧、俱二解脫故，理必應爾。以《契經》言：「有具三明非俱解脫。」既有此說，便決定知「有具三明非俱解脫」。離慧解脫此為是何？是故所言：「具三明者，二解脫攝定為應理。」

〔2〕有言：「非理。」所以者何？彼不了達所引經故，於餘契經有相違故。謂彼所引忞舉《經》言：「有具三明非俱解脫。」據遮圓滿俱解脫說。然有極下唯得最初，根本靜慮現在前者，亦說名為俱解脫故。如餘《經》說：「時，迦莫迦問慶喜言：『世尊處處說俱解脫，此俱解脫名何所目佛數說耶？』慶喜答言：『俱解脫者，謂入離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂，初靜慮中具足安住，及由慧故見諸漏盡，齊此方名俱解脫者。』」准此經說知忞舉經，據遮圓滿俱解脫說。即此《經》後復作是言：

正理論》來說慧解脫於「過、未」必成就根本靜慮的話，這與有部《大毘婆沙論》所談的「慧解脫必成就無漏靜慮、三無色（應約「少分慧解脫」而言）」³¹的說法應該相同——約無漏定而言，非淨，非味。但卻是談「現在」，而非過、未。

（二）《瑜伽師地論》

關於《瑜伽師地論》對「法住、涅槃」二智的說法：於卷 87 說到法住智是「知諸行自相、共相，了知三苦等性」的智，而涅槃智則為「一切有苦諸行無餘永斷」的智。³²另外，卷 94 則說到信解緣起四諦的智是法住智，基於四諦的信解，可以於苦、集住厭逆想，繼而「於滅涅槃起寂靜想」，成就所謂的涅槃智。³³（此處即〈攝事分〉

「應知所餘名慧解脫。」又遮慧 解脫起初根本定故。次慶喜告迦莫迦：「具壽！當知非慧解脫已入離欲惡不善法，有尋有伺離生喜樂初靜慮中具足安住，然能以慧見諸漏盡。」世尊說為慧解脫者，由此彼謂《蘇尸摩經》，且據圓滿慧解脫說。唯約已得滅盡定者立俱解脫，其理不成。故此經中意顯此義：「具三明者必俱解脫。」要起根本靜慮現前，方有得名具三明故。有俱解脫非具三明，謂阿羅漢得八解脫，而未能起三明現前。

[3] 今詳諸經真實意趣，慧、俱解脫若圓滿者其體各異；未起根本，已得滅盡位懸隔故。不圓滿者二體相雜，隨說皆通不應為諍。然欲簡別令無雜者，應就滅定不得、得說，以慧解脫無得滅定。根本靜慮雖不現行，然於去來必成就故，由此可說具三明者，理通攝在二解脫中。

³¹ 《大毘婆沙論》卷 168（大正 27，850b）：「慧解脫於味相應等四靜慮、四無色幾成就？幾不成就？慧解脫：於味相應四靜慮皆不成就。於淨四靜慮或無或一二三四，乃至廣說。於無漏四靜慮皆成就。於味相應四無色皆不成就。於淨四無色或一二三四，乃至廣說。於無漏三無色皆成就（這應約「少分慧解脫」而言）。」

³² 《瑜伽師地論》卷 87（大正 30，787b4~11）：「復次有二智，能令見清淨，及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。法住智者，謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別，謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行方便，了知三苦等性。涅槃智者，謂於如是一切行中，先起苦想後如是思：即此一切有苦諸行無餘永斷，廣說乃至名為涅槃，如是了知名涅槃智。」另參《瑜伽論記》（大正 42，319c17~21）。

³³ 《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，835c19~836a8）：「復次、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。

此中云何名法住智？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異



所對應的《須深經》³⁴)。

此外，在卷 10 及卷 80 亦有說到兩種智：「法住智」及「真實智」。³⁵所謂「真實智」係指「如學見跡，觀甚深義」或「善決定，即是無漏智」的義項，從本論對「甚深」和「倍復甚深」（也就是《雜阿含》293 經之有為和無為）的定義來看，「真實智」還是屬於「甚深義」的層次，如本論卷 10 有說：「問：如世尊說緣起甚深。此甚深義，云何應知？答：由十種相，應知緣起甚深義，謂依無常義、苦義、空義、無我義說。」³⁶由此觀之，「法住智」及「真實智」皆可說是緣起智的內容。其中，「真實智」與「涅槃智」是否存有關係，則需要另作研究。³⁷

關於「法住智」能通向無漏的說法，出現於卷 85，如說：「由法住智，得決定遍智，數習此故，捨彼相應所有隨眠，得畢竟斷。」³⁸此處的法住智是否有「從因說果」的意思則無法確定。至於此智所能涵蓋的境界，則須從卷 87 探索，³⁹種種說法歸納

生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。

又復云何名涅槃智？謂彼法爾，若於苦、集、滅、道，以其妙慧悟入信解，是真苦、集、滅、道諦時，便於苦、集住厭逆想，於滅涅槃起寂靜想，所謂究竟、寂靜、微妙、棄捨一切生死所依，乃至廣說。如是依止彼法住智，及因於苦若苦因緣住厭逆想，便於涅槃，能以妙慧悟入信解為寂靜等，如是妙智名涅槃智。」

³⁴ 印順導師編《雜阿含經論會編》(中冊)，p.64。

³⁵ [1]《瑜伽師地論》卷 10 (大正 30, 327c):「問：應以幾智知緣起耶？答：二。謂以法住智及真實智。云何以法住智？謂如佛施設開示，無倒而知。云何以真實智？謂如學見跡，觀甚深義。」

[2]《瑜伽師地論》卷 80 (大正 30, 746c):「由二因緣入如來教：一者由法住智深了別故；二者由真實智善決定故。」《瑜伽論記》卷 21 (大正 42, 799b9~11):「一、由法住智深了別，即是緣三界因果智；二、由真實智善決定，即是無漏智也。」

³⁶ 《瑜伽師地論》卷 10 (大正 30, 327c3~6)

³⁷ 《瑜伽師地論》中成對出現的「法住智」與「真實智」，內容相當特殊，如遁倫在註釋《七十七智經》時，有引用到此二智，如《瑜伽論記》卷 3 (之下) (大正 42, 377b21~22) 說：「聖者身中『亦有』法住智，異生身中『亦有』真實智，皆起七智觀。」

³⁸ 《瑜伽師地論》卷 85 (大正 30, 777a21~b2)

³⁹ 《瑜伽師地論》卷 87 (大正 30, 787b):「復次，有二智，能令見清淨及見善清淨，謂法住智及此為先涅槃智。法住智者：謂能了知諸行自相種類差別，及能了知諸行共相過患差別，謂於隨順若苦、若樂、不苦不樂三位諸行，方便了知三苦等性。涅槃智者：謂於如是一切行中，先起苦想，後如是思：即此一切有苦諸行、無餘永斷，廣說乃至名為涅槃智。」

如下：

	能令見清淨			能令見善清淨
二種智	法住智			涅槃智
三種現觀邊智	能順生無漏智	無漏智	無漏智後相續智	(善清淨)
階位	世第一法	見道位	修道位	無學位

從上述卷 87 的圖表來說，瑜伽論主並不否認法住智通於無漏，甚至於可以涵蓋無學位之前的（所有）有學位階。當然地，從之前卷 94《須深經》的註解中，看不出法住智有此意義，只說明信解四諦的妙智為法住智。也因此，《瑜伽師地論》是否亦同於《大毘婆沙論》那樣對法住智的說明有少分或滿分的詮釋不同，則有待考究了。

除此之外，卷 92 還有所謂的「有為法見」與「無為法見」⁴⁰之說，從印順導師

槃，如是了知名涅槃智。即此二智，令見清淨及善清淨，要由二門正勤修習，方令彼淨。一、自無力補特伽羅，因他教授能令彼淨。二、自有力補特伽羅，多聞思求，能令彼淨。此中第一補特伽羅，不聰利故，信等諸根唯一味故，止觀所緣於少分法諦察忍轉。與此相違，當知第二補特伽羅。

復有三種現觀邊智，修習彼故見得清淨：一、能順生無漏智智。二、無漏智。三、無漏智後相續智。初、世間第一法所攝智；第二、若住於彼，能斷見斷一切煩惱；第三、煩惱斷後，解脫相續智。若住中智，便名已入正性離生，超過異生地，未得預流果。雖未剋證第三解脫預流果智，於其中間所住剎那，如未剋證，終無中天，以時少故，從此無間必證第三。住此位中，如實現見所知境故，名見清淨；有餘惑故，非善清淨。若於此智更多修習，成阿羅漢，一切煩惱皆離繫故，名善清淨。」另參《瑜伽師地論》卷 88 及卷 92。

⁴⁰ 《瑜伽師地論》卷 92〈攝事分中契經事處擇攝第二之四〉(大正 30, 824c)：

【一】有為法見者，

謂如有一於諦依處及諦自性皆如實知。云何名為諦所依處？謂名色及人天等有情數物。……云何世俗諦？謂即於彼諦所依處，假想安立我；……又自稱言我眼見色……乃至如是壽量邊際；……當知此中唯是假想，唯假自稱，唯假言說；所有性相作用差別，名世俗諦。云何勝義諦？謂即於彼諦所依處，有無常性，廣說乃至有緣生性（可例加「有有為性，有寂滅性」等）。

【二】無為法見，

謂即於彼諦所依處，已得二種諦善巧者，由此善巧增上力故，於一切依等盡涅槃，深見寂靜，其心趣入。……。



的解讀來看，「有為法見即法住智，無為法見即涅槃智」。⁴¹依《瑜伽師地論》文，於法隨法行已得定力的異生，皆應是有：於一切依等盡涅槃，深見寂靜——「無為法見」的（另外的有學及無學聖者則更為具備），這點極為相似有部說世俗智能見滅的看法。然而，與此更相當的說法，應是《成實論》所言四善根位以緣泥洹的空心滅法心之說了。也許有人緊接著就會反問，那如上述卷 87 的圖表來看，涅槃智不是要到無學才能獲得嗎？那與此的定義不就出現矛盾了嗎？筆者以為：這應是施設不同，不是定義不一致！因為上圖是表言：有二種智能令「見清淨及見善清淨」；令見「清淨」的是法住智（三種現觀邊智），而能令見「善清淨」的唯有涅槃智而已，此處不是言定義的。在前位沒有涅槃智嗎？當然有！不過到究竟的無學位時，也唯有涅槃智能使見善清淨，而法住智是沒有此功能的。如此說來，依《瑜伽師地論》的文義審查，見道位必然具備法住與涅槃二智，不過這還是須視當時是那一種能現前來說，不是一時現起的。此理，可約有部的「成就而不現前」之學理來理解之。至於什麼情況才是法住智或涅槃智的生起，則又必須牽涉到瑜伽行派的相見道、真見道，一心、三心、十六心見道等之理論，故暫時不窮追究竟。

（三）《成實論》

《成實論》卷 16 說：「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》。」⁴²基本上，成實論主堅持慧解脫可依七依定以外的欲界定（如電三昧⁴³）來獲得漏盡，且頻引《須深經》以為經證。⁴⁴

又此法（*應指二種見）見當知三種補特伽羅皆得成就：一者、異生法隨法行已得定心，博識聰敏能如正理觀察諸法；二者、有學已見諦跡；三者、無學諸漏永盡。

⁴¹ 印順導師《性空學探源》p.135。

⁴² 《成實論》卷 16（大正 32，367c~368a）

⁴³ 參考溫宗堃〈純觀乘者所依的定——剎那定與如電三昧〉，發表於第六屆（2003 年）「宗教與心靈改革」研討會，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辦。

⁴⁴ [1]《成實論》卷 11（大正 32，324b）：「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。」

[2]《成實論》卷 12（大正 32，339a）：「問曰：欲界何故不說依耶？答曰：《須尸摩經》中說：除七依更有得聖道處。故知欲界亦有。」

[3]另外，慧遠法師的《大乘義章》卷 13（大正 44，718c~719a）亦引述：「《成實》云：

此外，《成實論》於卷 16 在詮釋《七十七智經》亦有說到：「七十七智，觀三世，是法住智觀無常、有為、作起、從眾緣生；盡相、壞相、離相、滅相亦如是觀。……六種名法住智，餘名泥洹智。……能令老死相續，故說無常、有為、作起、從眾緣生；盡相、壞相即是無常行，離相即是苦行，滅相即是空、無我行。」⁴⁵明白的指出《七十七智經》有法住與涅槃二智的內容。這在筆者過去的研究得悉，成實論主的說明，與有部等所詮的《七十七智經》，思想差異甚大。⁴⁶

綜觀《成實論》的說法：法住智是緣有為、緣生的智；涅槃智是緣無為的智。⁴⁷

(四)《大智度論》

《大智度論》卷 23 在說明十一智時提到：「有人言：法智者，知欲界五眾無常、苦、空、無我，知諸法因緣和合生，所謂無明因緣諸行，乃至生因緣老死。如佛為須尸摩梵志說：先用法智分別諸法，後用涅槃智。」⁴⁸從十一智的內容上看，「法智」

如《須尸摩經》說：欲界更有如電三昧。」

[4]湛然述《止觀輔行傳弘決》卷 7 之二(大正 46, 371c~372a):「問:何以不說欲界為依?答:如《須尸摩經》說更有無漏,所謂欲界,故知亦有少故不說。」

⁴⁵ 《成實論》卷 16 (大正 32, 373a28~b18)

⁴⁶ 詳參拙作《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》，p.36~41。

⁴⁷ 相關可參見：《成實論》(大正 32, 368c6~13)。

⁴⁸ 《大智度論》卷 23 (大正 25, 233c1~5); 另參湛然《維摩經略疏》卷 7〈問疾品之二〉(大正 38, 662b):「若我人想滅則十六知見及六十二見一切屬見煩惱皆滅,即是須陀洹智斷是菩薩無生法忍,當起下二明法空文為三。一、先分別法,二、破除三釋。初文者,菩薩為利眾生先分別法相方入空也,故《大論》云:『先用法智分別諸法,次用涅槃智』,所以入眾生空竟,更起法想分別諸法,然後體法入空者,如身子利根入見道竟即能斷結成羅漢果,停留七日為作隨佛轉法輪將,須在學地遍知學人所行之法方證羅漢。今菩薩欲觀法假入空須先起法想,但以眾法合成此身者,即先分別眾因緣法。」

※有關「法智、類智」的定義,詳參:

【法智】:

《大般若波羅蜜多經》卷 415 (大正 7, 80b3~6):「云何法智?善現!若智以無所得而為方便,知五蘊差別相,是為法智。」《大般若波羅蜜多經》卷 53 (大正 5, 300b28~c2):「若智以無所得而為方便,知五蘊等差別相轉,是為法智。」《大智度論》卷 48 (大正 25, 406c):「云何名法智?知五眾本事分別知無,是名法智。」

【類智】:



通於毘曇的定義，不應該作脫落「(法)住(智)」字的聯想。⁴⁹另外，卷 28 在分析聲聞的智慧時，亦以總相、別相，觀諸法實相來作說明，並引經說：「初以分別諸法智慧，後用涅槃智慧。」⁵⁰分別諸法智慧是別相，涅槃智慧是總相。

單從「法智」的譯語上視之，《大智度論》引用的《須深經》，與《摩訶僧祇律》所說相同（但涅槃智則譯為比智）。⁵¹

（五）其他：《大乘義章》

慧遠大師《大乘義章》卷 12 有說：「法住、泥洹：『毘曇法』中通漏、無漏，等

《大般若波羅蜜多經》卷 415（大正 7，80b3~6）：「云何類智？善現！若智以無所得而為方便，知眼乃至意；色乃至法皆是無常，是為類智。」《大般若波羅蜜多經》卷 53（大正 5，300b28~c2）：「若智以無所得而為方便，知蘊界處及諸緣起，若總、若別是無常等，是為類智。」《大智度論》卷 48（大正 25，406c）：「云何名比智？知眼無常乃至意觸因緣生受無常，是名比智。」

【開印法師提供南傳的說法】：

法智是道智=涅槃智，而類智則出現於法住（壞隨觀智就有）及涅槃二智。《長部》《33. 等誦經》註釋（Atthakathā），曾依《分別論》註明定義：法智是證得滅諦、四道、四果的諸智。《相應部》12 之《33. 智事經》（四十四智）稱法智、類智為「聖弟子」（ariya-savāko）所擁有的智。

註釋說：

「法智」指道智（dhamme nāñanti magga-nāṇam）。

「類智」指省察過去、未來的智，又見於：

[1] 壞隨觀省察（《清淨道論》底本 p.642、p.695）先依世間智觀察現前所緣，使之滅而不集、離貪，接著再依現前同樣的所緣類比過去、未來所緣亦為同一自性，此為滅作意，為傾向於滅的「滅相觀」（vaya-lakkhaṇa-vipassanā）。在壞隨觀智階段所見滅諦，因不見生，但見於滅，故有「離（法）」的作用，但它還是屬於有為的、世間的，與無為滅、涅槃滅要分別開來。見滅諦，不一定是出世間的，也可以通過以世間智（作意）歷觀四諦。

[2] 《分別論》（p.329）：依道果智而類比一切過去、未來之苦、集、滅、道之智。

[3] 省察智（《清淨道論》底本 p.676）。

⁴⁹ 觀淨法師《復歸佛陀的教導（一）》p.180、229~230；《復歸佛陀的教導（二）》p.259。

⁵⁰ 《大智度論》卷 28（大正 25，266b13~17）

⁵¹ 《摩訶僧祇律》卷 17（大正 22，363a）：「佛告須深摩：先法智，後比智。須深摩又白佛言：世尊所說隱略，我猶未解。佛告須深摩：汝雖未解故，先法智，後比智。」

智觀者是其有漏，聖智觀者是其無漏。『成實法』中泥洹無漏，法住不定，在見道前說為有漏，在見道上義有兩兼，一切聖人名用心起不生漏故，名為無漏，非是現觀空斷漏行故，名為有漏。」⁵²慧遠以為在部派的毘曇中，法住與泥洹是通有漏、無漏的，與《成實論》主張泥洹無漏、法住不定的看法不同。有關毘曇對法住的定義，若約《大毘婆沙論》卷 106 與卷 110 來看，確實通於有漏、無漏。而《成實論》說法住不定，是因為見道前的法住為有漏，見道位上兼通有漏與無漏，而初果以上的聖者雖已得無漏（法住智），但如起不能斷惑的世俗觀智來審察所緣，亦名為有漏法。

（六）小結

基本上，言「法住智」是有漏智，應無異議。至於其通向無漏的看法，從《大毘婆沙論》中來看，最具體的文證就是：以「法」、「類」、世俗、「集」（或「道」）智攝法住智了。⁵³約理來說：有部以通於無漏的法住智是：「法、類，集或道」智攝。此中「法、類、苦、集、滅、道」六智唯無漏，⁵⁴統攝一切無漏智。既是無漏智，即攝學、無學位，否則，聖者所起無漏道相應慧（如起三三摩地），又是些什麼名目呢？而盡、無生智也即六智差別；⁵⁵「法住智」通「學、無學」，以有部論師的觀點，應沒問題！

《瑜伽師地論》卷 87 所言的法住智可以獲得「見清淨」，論理來說，亦通無漏，唯除無學的見善清淨要依涅槃智而得。另外，卷 92 所說的「有為法見」與「無為法見」，導師的解讀是「有為法見即法住智，無為法見即涅槃智」，而若依論文來說，除了有學及無學聖者必然具備此二智之外，於法隨法行已得定力的異生，皆應是有：於一切依等盡涅槃，深見寂靜——「無為法見」的。如此說來，依《瑜伽師地論》的文義審查，見道位就必然亦具備法住與涅槃二智，不過這還須視當時是那一種能現前來說，不是一時現起的。

《成實論》與一般所言相當，故從略之。至於《大智度論》之譯語與傳統迥異，反而跟毘曇之法智相連接，開啓了又一新詮，因此務必另作考究。

慧遠《大乘義章》中所詮釋的「法住智」即具「有漏、無漏」的分別，且「毘曇」

⁵² 《大乘義章》卷 12（大正 44，700c）；另參《大乘義章》卷 15（大正 44，700a12~14）。

⁵³ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a）

⁵⁴ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a~b）

⁵⁵ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a）



與「成實」均認為可以通於無漏的。⁵⁶

三、印順導師所詮的《須深經》

導師的著作等身，前期與後期的思想，必然會有所修正及補充，這是無可厚非的事實，也代表著自己的思想有在成長。筆者無意猜測導師前後期思想不同的用心，因為這問題也唯有導師自己才能解答。

筆者此文欲處理有關《須深經》的問題，特別鎖定於後期的《空之探究》，因為這除了引發不少人的研究興趣，更促進了觀淨法師專書評論的寫作，亦可說是備受注目的論點，值得繼續討論。以個人的理解來臆測導師的解讀能力，真的是有點狂妄，然而倘若抱持求法心切之情，則想必導師亦歡喜為法增明的交流與切磋。筆者以漢譯契經及北傳論書的內容，試探導師所詮的《須深經》，當然地，應具有尊重漢譯佛典的態度在先，否則單以次等資料的價值，或是翻譯錯誤的立場來判讀漢譯佛典，我想這根本就沒有心平氣和的用心研究各部派的學理，更遑論以整部論書的修道架構來論述正法之內容了。

從導師在《空之探究》對《須深經》的解釋來看，他認為南北傳的《須深經》大義相同，均為慧解脫的說明。⁵⁷而在第四章第四節〈緣起——八不緣起〉的詮釋，更能明白導師認為說一切有部的「緣起有為說」可以用《須深經》為佐證，辨別與大眾分別說部的「緣起無為說」不同。⁵⁸這理由該如何理解呢？此或許與判讀漢譯《須深經》的結果所致，筆者雖無意猜測導師的真正用心，但從漢譯用語來檢討之，至於是否是翻譯的對與錯，則在無底本的情況之下，依然保持尊重流傳版本的態度。

現存漢譯《須深經》的經文⁵⁹，最值得留意的經句就是「唯願世尊為我說法，令我得知法住智，得見法住智。」⁶⁰雖然觀淨法師認為經過精審的比對而獲得漢譯《須

⁵⁶ 慧遠《大乘義章》卷 12 (大正 44, 700c)。其他資料：《大乘義章》(大正 44, 700a10~701b8; 821a21~23)。

⁵⁷ 印順導師《空之探究》p.230 註腳 9：《相應部》(一二)「因緣相應」，「不得禪定」作「不得五通」。通是依禪定而發的，所以雖所說各別而大義相合(日譯南傳一三，p.176~179)。

⁵⁸ 印順導師《空之探究》p.221。

⁵⁹ 《雜阿含經》卷 14 (347 經)(大正 2, 96b~98a); 印順導師編《雜阿含經論會編(中)》p.60~64。

⁶⁰ 《雜阿含經》卷 14 (347 經)(大正 2, 97b15)

深經》此處的第二個法住智之譯文不當，⁶¹但筆者也以為透過「漢譯經文」的解讀，結果與導師在《空之探究》的結論相近。⁶²

導師在《空之探究》(p.221-222)的詮釋是：慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：『有無明故有行，不離無明而有行；無無明故無行，不離無明滅而行滅』(餘支例此)。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！⁶³

從上文可以理解，導師以為世尊對須深所說明緣起的集與滅——「依緣起滅」，就是「法住智」的內涵，豈可說導師沒有重視此句「令我得知法住智，得見法住智」呢？⁶⁴也可能因為這樣，導師於《空之探究》(p.152)才會說「慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。」

從《空之探究》(p.221~222)觀之，導師分析漢譯的《須深經》，實是為了說明有部的「緣起有為說」，⁶⁵而若從另一角度視之，則可理解其背後有「有部思想」為

⁶¹ 觀淨法師《復歸佛陀的教導(一)》p.181(註腳第4行)；《復歸佛陀的教導(二)》p.259(第4行)。

⁶² 這點林建德〈綜貫一切佛法而向於佛道〉, p.46等早有評論過了，茲不重述，全文詳參：《弘誓》(雜誌)第74期，p.32~59。(民國94年4月出刊)

⁶³ 另參見印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.235~236：「緣起法的悟入，有必然的歷程，所以釋尊為須深說：『且自先知法住，後知涅槃』。知緣起法，有無、生滅的依緣性，觀無常苦非我，是法住智；因滅果滅而證入寂滅，是涅槃智。這二智的悟入，都是甚深的。釋尊有不願說法的傳說，就因為緣起與寂滅的甚深。《雜阿含經》就這樣說：『此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為』(卷12，大正2，83c)。四諦說也應該是這樣的：正見苦果的由集因而來，集能感果；如苦的集因滅而不起，就能滅一切苦；這是法住智。這是要以慧為根本的聖道修習而實證的；依道的修習，就能知苦，斷集而證入於寂滅，就是知涅槃。」

⁶⁴ 觀淨法師《復歸佛陀的教導(一)》p.181註腳第3行。

⁶⁵ 緣起的「有為」或「無為」說，印順導師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》說到：「法住智」，《舍利弗阿毘曇論》智品也有二說：一、「若智聖，有為境界，是名法住智」，同時說一切有部。二、「除緣如爾(緣起無為)，若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法，實法，法住，法定，非緣(起)，是名法住智」，就合於本論的「法住無為」說。本論是過未無體說的，以法住為無為的，但保存了過未有體，法住智緣有為的異義。這可以解說為：當時的佛教界，已有這不同的解說，而沒有發展到尖銳對立的情形，所以



根底，其中是否即是《大毘婆沙論》卷 110 所詮法住、涅槃二智之第五家說法，則機率自然更為貼近了。

《空之探究》(p.151) 所謂的「阿羅漢有先後層次，也可說有二類」，筆者有了新的解讀：

首先，「法住智知」：筆者以為若以漢譯論書的詮釋而言，《須深經》的內容所展現的是「全分慧解脫」的風格。假如依據《大毘婆沙論》卷 110 第五家的說法——「近分地智是法住智，根本地智是涅槃智」，那麼此類慧解脫則唯「依未至定得漏盡已，後方能起根本等至」。簡言之，就是表示允許有「法住智慧解脫」的結論。當然地，此類慧解脫終究還是會「(未)後知涅槃」，《順正理論》的說法是：「根本靜慮雖不現行，然於(過)去、(未)來必成就故」，慧解脫可以與俱解脫共同享有三明的功德。由此顯示，法住智知的風格聖者，乃透過緣起的此緣性達到如實了知五蘊之無常、無我，繼而生起厭、離欲、滅，得「解脫智」。⁶⁶

關於解脫智，《增壹阿含經》有說到：「已得解脫，便得解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受有，如實知之。」⁶⁷而《舍利弗阿毘曇論》卷 9 亦說：「云何解脫智？若於解脫中智見解脫方便，心於貪欲、瞋恚解脫，我心解脫於貪欲、瞋恚，即智見彼解脫方便，是名解脫智。」⁶⁸由此得知，從解脫上來說，慧解脫與俱解脫，

看作不重要的異義，無簡別的保存下來。(p.445~446)

※傳為分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，在卷 9 (大正 28, 591c~592a) 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(緣起無為)。若餘法如爾，非不如爾，非異非異物，常法，實法，法住，法定，非緣(起)，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，是不燄，是無憂，是無惱，是無苦痛，及餘行觀涅槃，若智生，是名涅槃智。」

⁶⁶ 印順導師《空之探究》，p.152；《印度佛教思想史》，p.28。

⁶⁷ 《增壹阿含經》卷 4 (第 1 經)〈護心品第十〉(大正 2, 563c)。另外，水野弘元著，惠敏法師譯《佛教教理研究》(p.151) 對《無我相經》的翻譯：諸比丘！如此持續觀察〔五蘊無我〕的多聞聖弟子，厭色、厭受、厭想、厭行、厭識。厭時離貪，離貪故解脫。解脫時，生「我已解脫」之智，知道：「我生已盡，梵行已成，所作(所應做之事)已辦，不再受後有。」

⁶⁸ 《舍利弗阿毘曇論》卷 9〈非問分智品第四之一〉(大正 28, 590c)

是平等而沒有差別的。(依《摩訶般若波羅蜜經》此智通初果乃至四果。⁶⁹) 誠然，以法住智知的描述看來，相當吻合漢譯《七十七智經》的深義，⁷⁰同理，也相合於《須深經》「令我得知法住智，得見法住智」的經文涵義。

其次，「涅槃智知」：關鍵性的用詞是「滅盡定」與「俱解脫」。這若約有部七種聖者的詮釋來說，能擁有「滅盡定」的唯有身證和俱解脫二種聖者。從《俱舍論》對身證的定義：「不還者若於身中有滅定得轉名身證，不還者由身證得似涅槃法故名身證」⁷¹來說，沒有滅盡定的聖者，似乎也無法親身「證得似涅槃法」的經驗，當然地，這在有部而言並非是指見道位所見的「涅槃智」，而實是應該指「見法涅槃」的禪定經驗。有部將滅盡定視為純禪定，故與解脫的聖慧是沒什麼關係的，言下之意，沒有「證得似涅槃法」的慧解脫（若就「少分慧解脫」而言，縱使其允許擁有七種解脫，但依然唯除第八解脫的滅盡定無法證得），同樣可以共證解脫智，而卻不能擁有禪定的見法涅槃。此外，《成實論》亦說：「滅法非言所了，故說身證。如觸水者，則知冷相，非聞能知。此事亦爾。又此是無心法，故應以身證。」⁷²這或許可以說是約定之功德，而讓能所雙泯吧。⁷³

⁶⁹ 印順導師在著作中所說的「解脫智」，於契經有關「法住智」的說明也許無法找到出處，但是在《摩訶般若波羅蜜經》中對「解脫智」的定位，則明確的安立於見道（乃至以上的聲聞乘聖者所必備之智），如卷2〈往生品第四〉（大正8，227c）說：「舍利弗白言：世尊！云何菩薩摩訶薩法眼淨？佛告舍利弗：菩薩摩訶薩以法眼知是人隨信行，是人隨法行，是人無相行；是人行空解脫門，是人行無相解脫門，是人行無作解脫門；得五根，得五根故得無間三昧，得無間三昧故得解脫智，得解脫智故斷三結：有眾見、疑、齋戒取，是人名為須陀洹；是人得思惟道，薄婬恚癡，當得斯陀含；增進思惟道，斷婬、恚（、癡，當）得阿那含；增進思惟道，斷色染、無色染，無明慢掉，得阿羅漢。是人行空、無相、無作解脫門，得五根；得五根故得無間三昧，得無間三昧故得解脫智，得解脫智故知所有集法皆是滅法，作辟支佛。是為菩薩法眼淨。」；另參見《阿毘曇心論》卷3〈智品第六〉（大正28，822b）。

⁷⁰ 因為《七十七智經》但說法住智，不說涅槃智，換句話說，法住與涅槃二智，契經中未必一定成雙出現的。

⁷¹ 《俱舍論》卷24〈分別賢聖品第六之三〉（大正29，126a）

⁷² 《成實論》卷13（大正32，345b）：「問曰：此定何故說身證耶？答曰：八解脫皆應說身證。又是滅法非言所了，故說身證。如觸水者，則知冷相，非聞能知。此事亦爾。又此是無心法，故應以身證。」

⁷³ 至於《成實論》對滅盡定的看法，詳參印順導師《性空學探源》p.264~265：「滅空心有

另一方面，在有部《大毘婆沙論》卷 106 對八智的定義中，亦可明顯看出「漏盡智」的定義：「諸有欲令緣漏盡法故名漏盡智者，四智所攝，謂法、類、世俗、滅智」⁷⁴，實與「涅槃智」的四智攝相同。慧解脫因欠缺「滅盡定」而無法親身「證得似涅槃法」的經驗，可是卻同樣可以獲得三明，也必然具備「漏盡智」而真實解脫煩惱的。如導師所說「佛為須深（Susīma）說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智（dharma-sthititā-jñāna）通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃（dṛṣṭa-dharma-nirvāṇa）。如從離煩惱，得漏盡智⁷⁵（āsrava-kṣaya-jñāna）而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。」⁷⁶

至於文中「見法涅槃」之說明，開印法師及昭慧法師的論法函經已討論，茲不重述。⁷⁷

兩種，一是在入無餘依涅槃時，斷相續滅。一是在入滅盡定時滅。滅盡定有二，一在八解脫裡的，一在九次第定裡的。斷煩惱的滅定，必須是八解脫的；滅空心的滅定，兩種都可以。三心漸次滅了，最後要以無心定才能圓滿體驗得涅槃，這是與銅鑠者共的；不過，《成實論》謂這滅定是無為的，銅鑠者謂是非有為非無為的。在滅盡定中，一切法寂滅，空相也寂滅了，正如大乘所說的能所雙泯的境界。見滅諦得道後，接下去就頓見四諦，就是大乘所說的真見道後的相見道。見法滅才能得道，本是《雜阿含》早有的思想，不過，經過了大眾分別說者理論上的詳確發揮。空義就是滅，所以見滅得道，對空義的開展，賦予直覺證驗上的根據，關係之密切，可想而知！」

⁷⁴ 《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，547a）。

⁷⁵ [1] 《雜阿含經》卷 31（885 經）（大正 2，223c）：「云何漏盡智證明？謂聖弟子，此苦如實知，此苦集、此苦滅、此苦滅道跡如實知。彼如是知、如是見，欲有漏心解脫，有有漏心解脫，無明漏心解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，是名漏盡智證明。」

[2] 《中阿含經》卷 40（梵志品）〈第 157 經·黃蘆園經〉（大正 1，680a~b）：「復次，梵志！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學於漏盡智通作證。我知此苦如真，知此苦習，知此苦滅，知此苦滅道如真；知此漏如真，知此漏習，知此漏滅，知此漏滅道如真。我如是知、如是見，欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫，解脫已，便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真，是謂我爾時後夜得此第三明達，以本無放逸，樂住遠離，修行精勤，謂無智滅而智生，闇壞而明成，無明滅而明生，謂漏盡智作證明達。」

⁷⁶ 印順導師《華雨集》（第二冊），p.32。

⁷⁷ 昭慧法師〈有關慧解脫阿羅漢有否涅槃智之討論〉，p.12~16。論證有《俱舍論》卷 5〈分別根品第二之三〉（大正 29，25a）：「此滅盡定唯聖者得，非異生能起，怖畏斷滅故，唯

然而，這當中尚需要留意一點：導師所言的「法住智慧解脫阿羅漢」，雖可通於有部正宗的說法——法住智所攝的法、類、集三智是無漏智的緣故，但更相近於「有餘師」對《須深經》的判攝——依未至定得漏盡，但有法住智。

相對的，「涅槃智俱解脫阿羅漢」，則無法通於有部說法，因有部認為見道中即有涅槃智。從另一角度來說，有部正宗還是以為慧、俱二解脫聖者，必有此法住、涅槃二智。不過，對於導師為何會如此認定「俱解脫阿羅漢才有涅槃智」，筆者以為：

1.可能導師是基於「見法涅槃」——「證得似涅槃法」的（絕對超越）禪定經驗（導師更形容類似大乘的證入空性，絕諸戲論），而不認為見道中的「滅諦」等同「涅槃智」的體證。因導師認為那只是印定涅槃的超越、自在性，而不是證入真實的理體。

2.這種嚴格的界定，實與《瑜伽師地論》卷 87 的說法：「瑜伽論主並不否認法住智通於無漏一得見清淨，時至無學位才獲得涅槃智一得見善清淨」相近。

3.當然地，《大毘婆沙論》卷 110「有餘師」對《須深經》的說法，也深刻影響了導師對此經之解讀。然則「有餘師」但云於「根本定能起涅槃智」，與導師的《空之探究》「涅槃智知＝現法涅槃＝滅盡定＝俱解脫」不合，筆者認為：這裡的說法相當於有部對俱解脫（但以滅定來界定）的解說。

或許有人會疑惑：為何導師在《空之探究》的「法住智慧解脫阿羅漢」，似同於有部或有餘師的法住智定義；而「俱解脫阿羅漢才有涅槃智」，則又非採取同樣的文獻來詮釋。對於此，筆者以為：這可能導師有時但是解經、論之義，並非是導師的見解呢！甚至於也有可能導師於《空之探究》二類阿羅漢的說法，非單依一經一論而作的綜合歸納。

任何一位具有正見的修行者，都應該會教導追隨者「依法不依人」的正知見，所以，對於導師的淵博思想，無法一時獲得理解，是在所難免的情形。不過，諸如筆者這般愚鈍的人，有時對於一些說法要思惟好一段時間才能獲得釋懷，而縱使上述已從北傳論書（尤其有部論書）自認為找到「法住智阿羅漢」的進一步根據，可是，還是有部分需要再繼續考察。就好像導師於《印度佛教思想史》(p.72) 所言的：「以法住智見道的，與次第見四諦得道相合；以涅槃智而證初果的，與一念見滅得道相合。」因為筆者注意過「現觀」的問題，⁷⁸尚未發現直接有用法住、涅槃二智來區分頓、漸

聖道力所能起故，現法涅槃勝解入故。」另參《大毘婆沙論》卷 199(大正 27, 994c~995b)；卷 200(大正 27, 1002a)。

⁷⁸ 拙作〈四諦頓、漸現觀之初探〉，1999 年刊於《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》，

二種現觀的言論。然而，筆者以為此思想的來源，或許與《大毘婆沙論》卷 77 的「四家二諦說」⁷⁹有關，今從導師《性空學探源》⁸⁰來作簡要說明，為了方便起見歸納眾說如下：

四家	苦諦	集諦	滅諦	道諦
第一家	世俗	世俗	勝義	勝義
第二家	世俗	世俗	世俗	勝義
第三家	世俗	世俗	世俗	世俗
第四家	世俗(事) 、勝義(理)	世俗(事) 、勝義(理)	世俗(事) 、勝義(理)	世俗(事) 、勝義(理)

從上表《大毘婆沙論》的四家二諦說當中，可以看出第一家是以苦、集相生的有漏因果為世俗諦；滅、道二諦是無漏智所體證的境界，是出世間的真實功德，所以是勝義諦。這是真妄二諦說；苦集是世間，滅道是出世，因此也就是世、出世的二諦。導師以為這與傳說「俗妄真實」的說出世部思想相近。

在第二家的說明中，導師說到大眾系的說假部及案達羅學派的東山住部與此「道諦勝義」的思想相近。然而，有部系的後來者，如《順正理論》卷 58 則說「滅諦勝義」⁸¹，說法相似上座系中「見滅得道」的見解。(如赤銅鑠部⁸²)

至於第三家的說法是四諦皆施設安立，唯有「空、非我」的理性才是勝義。導師指出像有部自宗也認為「苦行相」局限在苦諦，「無常行相」可通於苦、集、道三諦，

p.593~624。

⁷⁹ 《大毘婆沙論》卷 77 (大正 27, 399c~400a)：

【第一家】有作是說：於四諦中，前二諦是世俗諦，男女行住及瓶衣等世間現見諸世俗事，皆入苦集二諦中故。後二諦是勝義諦，諸出世間真實功德，皆入滅道二諦中故。

【第二家】復有說者，於四諦中前三諦是世俗諦。……世俗施設滅諦中有，是故滅諦亦名世俗。唯一道諦是勝義諦，世俗施設此中無故。

【第三家】四諦皆是世俗諦攝。……唯一切法空非我理，是勝義諦；空非我中，諸世俗事絕施設故。

【第四家】評曰：應作是說：四諦皆有世俗勝義。……苦諦中有勝義諦者，謂苦、非常、空、非我理（餘三諦例此）。

⁸⁰ 印順導師《性空學探源》，p.121~129；《空之探究》，p.124~127。

⁸¹ 《順正理論》卷 58〈辯賢聖品第六之二〉(大正 29, 665c~666a)

⁸² 詳參拙作〈四諦頓、漸現觀之初探〉，p.609~611。另外，南傳《清淨道論》所言的滅諦乃通於世間及出世間，詳見底本 p.510~511。

「空、無我行相」則可遍通四諦。所以，「空、無我」是一切法最高級最普遍的理性，不同其餘通此不通彼有局限性的理性。導師以為小乘的空宗學者（應指第三家之說：大眾系的一說部），也有在事相的安立四諦外，別立一個空性遍通的平等四諦；並且還說到這即是《阿含》中法住智的通達四諦相，與涅槃智之體證遍一切法空寂性的差別。⁸³

最後是第四家有部自宗的看法，導師認為有部所談的四諦，分別有事理兩類，四諦的事相是世俗，十六行相的四諦理才是勝義——殊勝智慧所通達的共相。而其中必須要通達四諦的理體，才能證得聖道。導師覺得有部正宗對二諦的定義，與第三家所言相近——「同以四諦的理性為勝義，同將勝義建立在聖人的特殊認識上；所不同的，則為第三家說的是最高的普遍理性，婆沙自宗說的是隨事差別的理性。」這當中的微妙差異，出現於有部正宗倡導四諦漸現觀得道，所以其現觀次第必然是依序十六行相隨事差別的理性，導師說假使有部正宗主張觀一滅諦得道，那必定會與第三家一樣的建立在普遍理性上。⁸⁴

如此看來，二諦的四家說法中，唯第四家有部正宗才是四諦漸現觀——以法住智隨事差別來通達四諦相，而且亦可明白有部見道位中所見之理性必具涅槃智。至於其他三家均為大眾系，其中第三家的說法即以遍一切法空寂性（空、無我）的涅槃智來契入聖道——見滅頓現觀。而第二家則主張緣滅諦得道，相同於《順正理論》所說的「滅諦勝義」，也相似於上座系中（赤銅鑠部者）「見滅得道」的見解。雖然有緣滅諦與緣空、無我性的重點不同，但同證法性的理體，彼此應無異議。

不過，是否「慧解脫的法住智阿羅漢皆屬漸現觀得道者，俱解脫的涅槃智阿羅漢均屬頓現觀得道者」，則有待考察了。

其中，可以肯定的說：有部也有俱解脫，也還是依漸現四諦入的，是俱，是慧，應是依定的圓不圓滿而言。當然也由此得知，導師所言的「涅槃智」絕非但有「滅盡定」的聖者才能擁有，只要有類似「見滅得道」的「證悟理體」，就可說為「涅槃智」。誠然，若能「證得似涅槃法」的絕對超越禪定經驗——「現法涅槃」的話，則方可稱為俱解脫聖者。相對的，假如於見道中但能「漸見四諦」（《成佛之道》的用語是對四諦的價值印定⁸⁵），未見法空性的理體，則縱使有「滅諦」之信解，則還是被導師認

⁸³ 印順導師《性空學探源》，p.127。

⁸⁴ 印順導師《性空學探源》，p.128。

⁸⁵ 印順導師《成佛之道》（增注本）p.216～218：「對於四諦的如實知見，引起了見諦（真實）」



定為沒有「涅槃智」的體驗。從中可以看出，導師對「涅槃智」的定義，與有部不同，雖近於《瑜伽師地論》，但卻依舊出現差異。

四、結語

從漢譯論書的傳承來看，很多義理的詮釋已無從考察其淵源了，就猶如南傳的修行指南《清淨道論》，覺音論師以《中阿含》的《七車經》⁸⁶來架構其整部論的內容，將三學和七清淨的次第相結合，呈現出南方上座部的修行學理。然而，若就漢譯的《瑜伽師地論》之〈攝事分〉所詮釋的《七車經》，⁸⁷次第與內容已無法和《清淨道論》作比照了，因為其間的差異性，非簡單的對和錯所可以評論的了。也因此，筆者對於漢譯論書的法義，認為不應該以二等資料就必定有「譯錯」或「抄錯」等的問題，誠如導師所強調的：尊重各種傳承的特色，才能抉取佛教的精髓，淘汰塵垢秕糠，而發

得道的問題。在四諦中，體見什麼才算得證？由於學者的根性，修持方法的傳承不同，分為頓漸二派。觀四諦十六行相，以十六（或說五）心見道的，是漸見派——見四諦得道，是西北印學派的主張。而中南印度的學派，是主張頓見的——見滅諦得道。當然，這是千百年來的古老公案，優劣是難以直加判斷的。依現有的教說來參證，從佛法本源一味的見地來說：見四諦，應該是漸入的；但這與悟入緣起空寂性——也就是見滅諦得道，是不一定矛盾的。經說：沒有前三諦的現觀（直覺的體驗），是不能現觀道諦的；四諦是漸入，猶如梯級的，這都是漸入漸證的確證。但四諦現覺的深見深信——也稱為『證信』，不是證入四種真實理體；諦是審諦不倒的意思，所以是指確認那四類價值而說。……這種印定苦集滅道的確信無疑，是四類價值的深知深信，當然是先後生起而印定的。但這無礙於緣起空寂性——滅諦的體見。緣起空寂性，就是『甚深廣大無量無數永滅』；這是超越緣起相對性的『正法』；本來如此，必然如此，普遍如此，而稱為『法性，法住，法界』的。見滅諦，不是上面所說的價值確信，而是體見那超越相對性的寂滅性自身。這是平等不二的，沒有次第可說。學者在正觀緣起的集滅中，達到離愛無欲而體見寂滅性，就是得道；四諦也當然證得了。但在智見上，應有引起的次第意義。如一下子發見了寶藏，又一樣一樣的點收一樣——這是古德所說的一種解說。頓入，漸入，應該就是這樣的。見寂滅而證道，為古代無數學者所修證的，是不容懷疑的事實，稱此為滅諦的體見，是寂滅性自身的體見，與見四諦的見——四類價值的確認不同。」

⁸⁶ 《中阿含經》卷2（大正1，431b~c）

⁸⁷ 《瑜伽師地論》卷94（大正30，838a~c）。另參印順導師《華雨集》（第二冊），p.22~23。其實，北傳論書對此七清淨的說法，相同《瑜伽師地論》者尚有：《顯揚聖教論》卷2（大正31，495c9~496a3）及《成實論》卷2（大正32，253a25~29）。

展為適應時代的，攝導現代的，覺世救人的佛教。⁸⁸

從尊重漢譯佛典的角度而言，求那跋陀羅譯的《雜阿含經》與玄奘譯的《大毘婆沙論》，就現存的傳本看來，兩者在譯語上或是思想上都有著相當密切的關係。⁸⁹換言之，若筆者上述的說明合理，攸關於漢譯《須深經》的經文解讀，導師所詮的「法住智慧解脫阿羅漢」是有根據的。然而若果要追究「涅槃智俱解脫阿羅漢」的話，則有必要做多重的考量。其中，可以確定一點的就是：導師對「涅槃智」的定義，相近於「見滅得道」的「空性體理」；而「俱解脫」的詮釋，又必關涉到「滅盡定」絕對超越的「現法涅槃」經驗。因此，如果要論述所據何在，則非一經一論的義理所可以涵蓋的了。

從導師對「見滅得道」的「空性體理」來證明有「涅槃智」的定義來看，南傳《清淨道論》所詮的《須深經》⁹⁰，必然是於出世道果智生起的同時，圓滿了法住、涅槃二智的內涵。這在導師的研究中，《清淨道論》屬於分別說系赤銅鑠部的學派，主張「以涅槃為所緣」而入聖流。（《無礙解道》亦然）⁹¹

筆者始終認為導師所詮的《須深經》，必然以漢譯的經文為根柢，或許是基於經文沒有對「涅槃智」下任何的定義，所以才會致使導師另尋根據，像契經中的「見法涅槃」，以及部派中強調「空性理體」的修行方法等，成了導師為「涅槃智」找依據的理論所在。雖然說導師埋下的這些伏筆，筆者從北傳論書的挖掘中尚未得到非常有力的論據，可是相信綜合上述的學理脈絡，日後會有進一步的研究成果呈現於世。

【後記】

於三月二十六日，嘉義香光尼道場，溫宗堃及蘇錦坤居士代末學向有當代南傳大師之稱的菩提長老（Bhikkhu Bodhi）請示有關《須深經》「法住智與涅槃智」的問題。經

⁸⁸ 印順導師《以佛法研究佛法》p.261。

⁸⁹ 所以才有不少研究者透過這兩者的比對獲知：現存的《雜阿含經》是說一切有部的誦本。

⁹⁰ 《清淨道論》（簡體版），p.624：「現在為了明白這至出起觀，當知與此經文的符合：即此至出起觀，……在《須尸摩經》中經說為「法住智」，如說：「須尸摩，先為法住智，後為涅槃智」。

⁹¹ 印順導師《空之探究》p.127、p.131。



過錄音並獲得兩位的筆記如下：

- (1) **溫宗堃**：「長老當場詳細地檢閱南傳的《須深經》，認為「法住智」，觀流轉、還滅緣起，故也可能只憑此而證阿羅漢。至於「涅槃智」的內容是什麼，他說可能的詮釋是指「知道自己已成阿羅漢」的智。他說此智在經藏中只出現一次（即指《須深經》），難以確定其內容，但他覺得不太可能是「滅盡定」。所以他與導師的意見，有一半相同。基本上長老認同見緣起的流轉與還滅可證聖果，乃至阿羅漢。只是「涅槃智」如何解，較麻煩，他也無定論。」
- (2) **蘇錦坤**：「長老對慧解脫阿羅漢是否不須禪定（全無四禪八定），或者僅無甚深禪定（至少有近行定或四禪之一），由於漢巴的譯文差異，很難作一判讀。不過就（先得法住智，後得涅槃智）給了一些看法，法住智為內觀智，如實知十二緣起（而以身觸，如果不以身觸則僅為三果，而非慧解脫阿羅漢）。長老對涅槃智有些疑慮，認為證入涅槃（attainment of nibbana）才有涅槃智，既然已經現證涅槃，似乎沒有單獨談涅槃智的必要，他猜測（涅槃智）可能是在部派分裂前，即已經後加的字。」

參考書目

【原典】

1. 《雜阿含經》(50 卷) 劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第 2 冊。
2. 《大智度論》(100 卷) 後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 25 冊。
3. 《大毘婆沙論》(200 卷) 唐·玄奘譯，大正藏第 27 冊。
4. 《俱舍論》(30 卷) 唐·玄奘譯，大正藏第 29 冊。
5. 《瑜伽師地論》(100 卷) 唐·玄奘譯，大正藏第 30 冊。
6. 《成實論》(16 卷) 姚秦·鳩摩羅什譯，大正藏第 32 冊。
7. 《大乘義章》(26 卷) 隋·慧遠撰，大正藏第 44 冊。

【現代著作】

1. 印順導師著《空之探究》，台北，正聞，民 81 年 6 版。
2. 印順導師著《性空學探源》，台北，正聞，民 81 年 4 月修訂 1 版。
3. 印順導師著《華雨集》(五冊)，新竹，正聞，民 87 年 12 月初版三刷。
4. 觀淨法師著《復歸佛陀的教導(一)》，彰化，正法律學團，2004 年 5 月初版。
5. 觀淨法師著《復歸佛陀的教導(二)》，彰化，正法律學團，2006 年元月初版。
6. 昭慧法師〈有關慧解脫阿羅漢有否涅槃智之討論〉，p.4~17。刊於《弘誓》(雜誌) 第 74 期，民國 94 年 4 月。
7. 林建德〈綜貫一切佛法而向於佛道〉，pp.32~59。刊於《弘誓》(雜誌) 第 74 期，民國 94 年 4 月。
8. 溫宗堃著《〈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》，《中華佛學研究》第 8 期抽印本，台北，中華佛學研究發行，民 93 年 3 月出版。
9. 溫宗堃著〈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)〉，《正觀雜誌》第 26 期，南投，正觀雜誌社，2003 年 9 月 25 日出版。
10. 溫宗堃著〈純觀乘者所依的定——剎那定與如電三昧〉，發表於第六屆(2003 年)「宗教與心靈改革」研討會，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辦。
11. 釋開仁著《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》，高雄，正信佛教青年會，2005 年 9 月出版。

