

# 修所成慧依定而生之探討

——以《大毘婆沙論》及《清淨道論》為主——

釋道一  
福嚴佛學院初級部

## 大綱

- 一、 前言
- 二、 「修所成慧」語詞略考
- 三、 修所成慧的語義
  - (一) 《大毘婆沙論》對修所成慧的定義
  - (二) 《清淨道論》對修所成慧的定義
- 四、 二論書對修所成慧攝於定地的差異
- 五、 以四善根探修所成慧攝於色界定的理由
  - (一) 四善根唯色界定地繫的理由
  - (二) 修所成慧繫於色界何地
- 六、 修所成慧在修道階位中的定位
  - (一) 《大毘婆沙論》的主張
  - (二) 《清淨道論》的主張
- 七、 結論

關鍵詞：1. 修所成慧 2. 近行定（近分定） 3. 安止定（根本定）

## 一、前言

追求聖道的行者，在開始修學佛法的旅程之前，瞭解修道的階位乃至修學的內容是必然的。「工欲善其事，必先利其器」，如同一個欲完成遠大目標的工程師必須先擬定執行的計劃書與籌備所須之工具等；發心斷惑證真的行者亦如是，若要滅除煩惱，趨向寂滅的涅槃，自然先要累積解脫的資糧以作修學之方便。

每每論及修道的次第，不外乎聞、思、修這三大主要過程，如《俱舍論本頌》卷1〈分別賢聖品第六〉中所云：

將趣見諦道，應住戒勤修，**聞思修**所成，謂名俱義境。<sup>1</sup>

由以上引文可知，《俱舍論本頌》已明顯的表示，聞思修是見道的不二次第。

然而，佛法不共外道的特色在於「慧學」之成就。如《大毘婆沙論》卷42中所云：

若於三藏十二分教，受持、轉讀、究竟流布，是生得慧。依此發生**聞所成慧**，依此發生**思所成慧**，依此發生**修所成慧**，此斷煩惱證得涅槃。

2

換言之，若欲斷煩惱、證涅槃無非須要依於漸次的修習，先成就三慧——聞所成慧、思所成慧、修所成慧。由此可見，「慧學」乃是斷惑證真的不二關鍵。「聞思修」雖說是修習的不二次第，然此中只是扼要的總說，其中詳細之內容與細節是必須深入探討的。由於深怕內容深廣、資料繁雜，而筆者又因文章篇幅之所限，唯恐不能將三慧一一探其所以然，因此，筆者本篇將藉《大毘婆沙論》及《清淨道論》對三慧中的修所成慧作出略探，讓主軸環繞於這兩部論書對修所成慧的主張與詮釋。

《大毘婆沙論》乃是說一切有部的重要論書；《清淨道論》則是赤銅鍱部大寺派的主要依據論書。然而此二部派同是淵源於部派佛教的上座部<sup>3</sup>，卻開發了不同傳承的修道階位。因此，在撰寫此論題時，筆者更想藉以此次的

<sup>1</sup> 《俱舍論本頌》(大正 29, 320c12)。

<sup>2</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217b12-15)。

<sup>3</sup> 印順法師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.13。

試論來探索這兩大部派對修所成慧的定位及內涵。

## 二、「修所成慧」語詞略考

在漢譯四部阿含中，並沒有出現修所成慧之語詞；但在部派的諸多論書中，卻可以頻頻見到論師們對修所成慧的爭議。<sup>4</sup>在巴利語系的三藏教典中，也只有《長部》<sup>5</sup>與《小部注》的《自說經注》<sup>6</sup>中有提到三慧的名相，但卻不見其進一步的詮釋。因此，綜觀現存的原始教典中，不論是北傳的四阿含或南傳的五尼柯耶，都不難發覺修所成慧乃是從佛教分裂為諸多不同部派時，由各家對修道階位的主張之差異而開演出來的，但是內涵所依據之根源仍舊是不離原始聖典的。

因此在還未進一步探討部派佛教對修所成慧的主張之前，先容許筆者嘗試從漢譯的四部阿含窺探修所成慧的起源與開展。《阿含經》中雖然沒有明顯的提到修所成慧，然而與此相關的內涵卻可以從佛陀開示比丘聖道解脫的字裡行間中，略知其中的所以然。如《雜阿含經》卷 30，843 經中所說：

入流分者有四種：謂親近善男子、聽正法、內正思惟、法次法向。入流者成就四法：謂於佛不壞淨、於法不壞淨、於僧不壞淨、聖戒成就。  
(大正 2，215b25-28)

<sup>4</sup> 參見《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27，217a-218c)、《俱舍論》卷 22 (大正 29，116c)等。

<sup>5</sup> “Aparā pi tisso paJJA. Cintā-mayā paJJA, suta-mayā paJJA, bhAvanā-mayā paJJA.” **The Dīgha Nikāya [Part III]**, p.219. “Other three kinds of knowledge : knowledge that is thought out, knowledge that is learned (from another), knowledge that is gained by cultural development.” *Dialogues Of The Buddha (Part III)* ,by T.W. and C.A.F. Rhys Davids, p.212.

<sup>6</sup> “Lokuttara-samAdhi magga-pariyApanno: paJJA pi lokiyā suta-mayā, cintā-mayā, bhAvanā-mayā, sasavā: lokuttarā pana magga-sampayuttā phala-sampayuttā ca.” **Paramattha-Dīpanī UdānaTThakathā**, p.69. “Even insight can be mundane, being that consisting of that which has been heard, that consisting of reasoning, and that consisting of cultivation, which are with Asavas, whereas the supermundane is that associated with the paths and that associated with their fruitions.” *The Udāna Commentary (Vol. I)*, by Peter Masefield, p.107.

《阿含經》中每每提到聖道解脫，必然是不離親近善知識、聽聞正法、如理思惟及法隨法行的四預流支而成就四不壞淨<sup>7</sup>。如《中阿含經》卷2（〈七車經〉第10）在敘述凡夫與解脫者的差距之時，也是如此的，如說：

**凡夫愚人**不得聞正法、不值真知識、不知聖法、不調御聖法、不知如真法。不正思惟者，未生欲漏而生，已生便增廣。未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。正思惟者，未生欲漏而不生，已生便減。未生有漏、無明漏而不生，已生便減。不知如真法故，不應念法而念，應念法而不念。以不應念法而念，應念法而不念故，未生欲漏而生，已生便增廣。未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。

**多聞聖弟子**得聞正法、值真知識、調御聖法、知如真法。不正思惟者，未生欲漏而生，已生便增廣。未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。正思惟者，未生欲漏而不生，已生便減。未生有漏、無明漏而不生，已生便減。知如真法已，不應念法不念，應念法便念。以不應念法不念，應念法便念故，未生欲漏而不生，已生便減。未生有漏、無明漏而不生，已生便減也。（大正1，431c-432a）

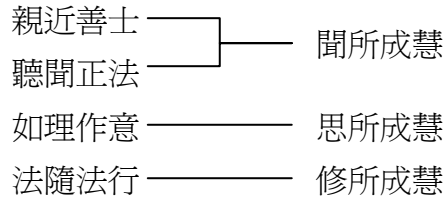
追求解脫，趣向聖道的行者為完成其遠大的目標——離貪瞋癡、斷老病死的三界輪迴，無非都是依於四預流支的，如《雜阿含經》卷14，346經中有云：

以慚愧故不放逸，不放逸故恭敬順語為善知識，為善知識故樂見賢聖、樂聞正法、不求人短。不求人短故生信、順語、精進。精進故不掉、住律儀、學戒。學戒故不失念、正知、住不亂心。不亂心故正思惟、習近正道、心不懈怠。心不懈怠故不著身見、不著戒取、度疑惑。不疑故不起貪、恚、癡。離貪、恚、癡故堪能斷老、病、死。（大正2，96b16-23）

然而，此中四預流支與三慧又如何牽扯上關係呢？其實，行者是由親近善知識和聽聞正法來成就「聞所成慧」的；接著將聽聞而得來的教法如理作

<sup>7</sup> 《雜阿含經》（大正2，214b12-17）：「若四大，地、水、火、風有變易增損；此四不壞淨未嘗增損變異。彼無增損變異者，謂多聞聖弟子於佛不壞淨成就，若墮地獄、畜生、餓鬼者，無有是處。是故諸比丘，當作是學：我當成就於佛不壞淨，法、僧不壞淨，聖戒成就。」

意以成就「思所成慧」；最後更以法隨法行而成就修所成慧。



下表簡單略述三慧的語義與內涵，同時闡明它們與四預流支的關係<sup>8</sup>：

三慧	四預流支	語義	內涵
聞所成慧	親近善士 聽聞正法	因聞、依聞、由聞建立，於彼彼處有勢力得自在正遍通達。	如有苾芻，或受持素咀纜、毘奈耶、阿毘達磨，或聞親教師說、軌範師說、展轉傳授藏說，或聞隨一如理者說。
思所成慧	如理思惟	因思、依思、由思建立，於彼彼處有勢力得自在正遍通達。	如有一如理思惟書數算印，或隨一所作事業。
修所成慧	法隨法行	因修、依修、由修建立，於彼彼處有勢力得自在正遍通達。	如有一方便善巧，自勤修習諸離染道，由此所修離染道故，離欲惡不善法。有尋有伺離生喜樂，入初靜慮具足住，廣說乃至入第四靜慮具足住。

隨著時空的不斷演變，到了部派佛教時期，三慧明顯地被論師們議論及開發了，就如《大毘婆沙論》卷 42 對三慧之間的關係，已有如此的詮釋：

復次，聞所成慧為三慧因。思所成慧唯思慧因，非聞慧因，彼是劣故；非修慧因，彼異界故。修所成慧唯修慧因，非聞慧因，彼是劣故；非

<sup>8</sup> 《集異門足論》卷 5 (大正 26, 387c2-26)。

思慧因，彼亦劣故，及異界故。復次，聞所成慧唯聞慧果，非餘二果，彼是勝故。思所成慧是二慧果，非修慧果，彼是勝故，及異界故。修所成慧是二慧果，非思慧果，彼異界故。<sup>9</sup>

由於以上這段引文不易一目瞭然的理解，故筆者將其大略的要義整理為以下二表：

表(a)

因	果	理由
(由)聞所成慧	(成就)聞思修(三慧)	
(由)思所成慧	(成就)思	非聞慧因彼是劣故，非修慧因彼異界故。
(由)修所成慧	(成就)修	非聞慧因彼是劣故，非思慧因彼亦劣故及異界故。

表(b)

因	果	理由
(依)聞慧	(成就)聞所成慧	非餘二果，彼是勝故
(依)聞思(二慧)	(成就)思所成慧	非修慧果，彼是勝故
(依)聞修(二慧)	(成就)修所成慧	非思慧果，彼異界故

簡而論之，聞所成慧是依聞慧而得以成就的【表(a)】，同時，已經成就的聞所成慧，則將成為行者成就聞思修三慧的主因【表(b)】。以此類推，修所成慧乃是依以聞和修二慧而成就的【表(a)】，但是修所成慧卻只能令行者成就修慧【表(b)】。<sup>10</sup> 由於聞思二慧不比修慧殊勝，同時也因為礙於因果相攝的理由，所以無法以修所成慧來成就聞思二慧。

另一方面，若約「界」的分攝來論述，論中所提的「異界」也是不可漠視

<sup>9</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217c12-19)。

<sup>10</sup> 修所成慧不依思慧而成就的主要原因是：思慧唯攝於欲界，由於不同界所攝，所以不依思慧成就修所成慧。如《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 218a26-27)中所云：「思所成慧唯在一地，謂欲界。」

的原因之一。如論中所云：

如是三慧，界者，欲界有二，謂：聞所成慧、思所成慧。色界有二，謂：聞所成慧、修所成慧。無色界唯有修所成慧。問：何故欲界無修所成慧耶？答：欲界是不定界，非修地，非離染地，若欲修時墮思中故。問：何故色、無色界無思所成慧耶？答：色、無色界是定界，是修地，是離染地，若欲思時墮修中故。問：何故無色界無聞所成慧耶？答：彼無耳根聽聞法故，聞所成慧要因耳根聽聞法已展轉能引現在前故。<sup>11</sup>

以上引文，整理成下表：

界	三慧	內涵
欲界	聞所成慧、思所成慧	爲不定界，非修地，非離染地，故無有修所成慧。
色界	聞所成慧、修所成慧	是定地，修地，離染地，欲「思」時，即墮於「修」。
無色界	修所成慧	是定地，修地，離染地，欲「思」時，即墮於「修」。 另外，由於無有耳根之作用，所以無有聞所成慧。

因此，由上表所示，即可對「三慧」與「界」的論述得以一目瞭然。由於「異界」的差別，修所成慧是無法成就聞、思二慧的，因爲修所成慧乃色、無色界所攝。雖然論中明示色界中也有聞所成慧，其原因在於聞所成慧乃是通於五地的。<sup>12</sup>由於聞、思二慧並非本論的主軸，在此只作簡單略述，待他日因緣具足時再另作一番探討。

另一方面，在《順正理論》卷 59 中更舉出了瑜伽師與毘婆沙師的譬喻，說

<sup>11</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 218a7-16)。

<sup>12</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 218a24-25)：「聞所成慧在五地，謂：欲界、四靜慮。」

明行者如何從親近善士等的四預流支來成就三慧。如論中所云：

諸瑜伽師此中立喻，如彩畫者習彩畫時，最初從師敬受畫本，審諦瞻相臨本倣學，數毀數習乃至刮真。然後背本，數思數習，為令所習無謬失故。復將比校所做畫本，令己所造等本或增，不爾，所習無增進理。由此後時所作轉勝，無勞觀本隨欲皆成。習三慧法應知亦爾。毘婆沙師復別立喻，如有一類浮深駛水。曾未學者不能離岸，及浮所依曾學未成，能暫捨離，去之不遠，恐乏沈溺，復還趣岸。或執所依曾善學者，能無勞倦，不顧岸依。雖經極深險難洄復，能免淪沒，自在浮渡。如是應知三慧相別。<sup>13</sup>

由此可知，聞、思、修三慧乃是不離《阿含經》中所提及的四預流支為其開端的。而最引人關切的乃是：從以上簡略的敘述，即能從《大毘婆沙論》與一些部派的論書中看出三慧的內涵在部派佛教之時的蓬勃發展與詮釋。因此，在下一節，筆者將鎖定於修所成慧的範疇來作出探討。

### 三、修所成慧的語義

#### (一) 《大毘婆沙論》對修所成慧的定義

聞、思、修三慧是漸次完成的，如《大毘婆沙論》卷 42 中所學的種子譬喻，一棵擁有枝葉的果樹，乃是先有種子而發芽，由芽而有莖，再由莖而生枝幹、葉、花果等。行者若欲成就三慧亦不外如此：

若於三藏十二分教，受持、轉讀、究竟流布，是生得慧。依此發生聞所成慧，依此發生思所成慧，依此發生修所成慧，此斷煩惱，證得涅槃。<sup>14</sup>

在《大毘婆沙論》卷 42 中，對修所成慧有如此的定義：

修所成慧，於一切時不依名而了義。<sup>15</sup>

換言之，得修所成慧的行者是不需再依於名言章句而唯觀義故，漸次而得現

<sup>13</sup> 《順正理論》卷 59 (大正 29, 669a1-12)。

<sup>14</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217b12-15)。

<sup>15</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217c5-6)。



觀於法義的。如《俱舍論》卷 22 中所云：

毘婆沙師謂三慧相緣名俱義，如次有別。聞所成慧唯緣名境，未能捨文而觀義故。思所成慧緣名義<sup>16</sup>境，有時由文引義，有時由義引文，未全捨文而觀義故。修所成慧唯緣義境，已能捨文唯觀義故。<sup>17</sup>

總之，修所成慧乃是行者親近善士，將聽聞而獲得的名句文身，加以精勤審思抉擇後，不再依於名言卻能體證義理而成就的。<sup>18</sup>除此之外，《大毘婆沙論》卷 95 對修所成慧的內容更有如下所云：

修所成慧者，謂暖、頂、忍、世第一法、現觀邊世俗智<sup>19</sup>、無量、解脫、勝處、遍處等。<sup>20</sup>

《大毘婆沙論》乃是有部匯集部派佛教興盛時期，各宗各派對佛教義理的解說，同時更給予評論。傳說是由五百大阿羅漢於西元一五〇年頃所結集而成，是有部的主要論書之一，<sup>21</sup>更是目前北傳佛教所重視的部派論著之一。

<sup>16</sup> 《大毘婆沙論》卷 15 (大正 27, 72c23-29)：「名、義有何差別？答：能顯是名，所顯是義。復次名是非色，義通色非色。名唯無見，義通有見無見。名唯無對，義通有對無對。名唯有漏，義通有漏無漏。名唯有為，義通有為無為。復次名唯無記，義通善不善無記。名唯墮三世，義通墮三世及離世。名唯欲色界繫，義通三界繫及不繫。名唯非學非無學，義通學無學非學非無學。名唯修所斷，義通見修所斷及不斷。復次名唯不染污，義通染污不染污。如染污不染污、有罪無罪、有覆無覆、是退非退、黑法白法亦爾。復次名無異熟，義通有異熟無異熟。名非異熟，義通異熟非異熟。名不相應，義通相應不相應。如相應不相應、有所依無所依、有所緣無所緣、有行相無行相、有警覺無警覺亦爾。復次名唯苦集諦攝，義通四諦及非諦攝。由如是等名義差別。」

<sup>17</sup> 《俱舍論》卷 22 (大正 29, 116c9-14)。

<sup>18</sup> 《順正理論》卷 59 (大正 29, 668c-669a)。

<sup>19</sup> 《大毘婆沙論》卷 36 (大正 27, 186a1-4)：「菩薩入正性離生時，得現觀邊世俗智。以諸諦初智皆名正性離生，諸忍名入故。謂苦集滅類忍入，苦集滅類智時名得現觀邊世俗智。」；《大毘婆沙論》卷 162 (大正 27, 819a22-23)：「如說入正性離生得現觀邊世俗智。」

<sup>20</sup> 《大毘婆沙論》卷 95 (大正 27, 490b1-3)。

<sup>21</sup> 印順法師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，p.118。

此部論書中所主張的修道階位是以三賢<sup>22</sup>、四善根位<sup>23</sup>來分別論述的<sup>24</sup>。行者從三賢四善根位中的煖善根開始已經是開始修所成慧的領域了。這與《大毘婆沙論》卷7的設問是相互吻合的：

問：煖為聞所成？為思所成？為修所成？答：唯修所成。<sup>25</sup>

有鑒於此，對於得煖善根的行者，若說行者已經開始進一步邁進修所成慧的階位則是無可置疑的。以上為筆者假藉行者如何依於「名義」及從修行階位的成就來歸納《大毘婆沙論》對修所成慧的定義。接著，再一探《清淨道論》中所談的修所成慧。

## (二) 《清淨道論》對修所成慧的定義

《清淨道論》乃是傳於錫蘭佛教的赤銅鑠部所重視的論書之一，由公元五世紀中葉的覺音論師<sup>26</sup>所作。此論著敘述了南傳佛教的主要義理，因此被

<sup>22</sup> 《大毘婆沙論》中有：「起無量不淨觀、持息念、念住；煖、頂、忍、世第一法。」的引文，但卻沒有提到「五停心」、「別相念住」或「總相念住」的字眼。

<sup>23</sup> 「三賢位」，所謂五停心觀位、別相念住位、總相念住位；「四善根位」，所謂煖、頂、忍、世第一法。如《大毘婆沙論》卷34（大正27，175b5-8）所云：「聞所成慧者，如觀十八界自共相等。思所成慧者，如持息念四念住等。修所成慧者，如煖頂忍世第一法等。此及無漏慧俱名智遍知。」

<sup>24</sup> 《大毘婆沙論》卷1至卷7對「三賢四善根」有詳細的說明。

<sup>25</sup> 《大毘婆沙論》卷7（大正27，31a14-15）。

<sup>26</sup> 覺音，公元五世紀中葉人，是南傳巴利語系佛教的一位傑出學者，對上座部佛教有很大貢獻。長期從事著作，幾乎對全部巴利三藏都做了注解。其中有律藏的注釋《普悅》（SamaGtupasAdika 善見律毘婆娑）、波羅提木叉的注釋《析疑》（KaGkhAvitaraNI）、長部經注《善吉祥光》（SumaNgalavilAsinI）中部經注《破除疑障》（PapaJcasudanI）、相應部經注《顯揚真義》（SaratthapakAsinI）、增支部經注《滿足希求》（ManorathapuraNI）小部第一（一誦）第二（經集）注《勝義光明》（Paramatthajotika）、《法聚論》注《殊勝義》（AtthasAlinI）、《分別論》注《迷惑冰消》（Sammohavinodani）、其餘五部論注《五論釋義》（PaJcappakaraNatthakathA）、《本生注》（JAtakaTThavaNNanA）《法句譬喻》（DhammapadaTThakathA）。而《清淨道論》是嚴格地按照當時大寺派的思想體系著述的。其組織的次第和內容，有許多地方與優波底沙（Upatissa）所著的《解脫道論》相似。優波底沙約早於覺音二百餘年。本論除了序論和結論外，全書分為二十三品，依照戒、定、慧三大主題次第敘述，

譽為巴利三藏具價值的代表作，更是當代南傳佛教諸多著名禪師在引導禪修時所依據的論書。由此，《清淨道論》在南傳佛教的地位是可見一斑的。

然而，它與北傳的《大毘婆沙論》對修所成慧是否有著同樣的定義呢？還未定論之前，先讓筆者引用南傳上座部的論書來探視修所成慧的定義。《清淨道論》〈說蘊品〉本身對提及修所成慧是甚少的，只有如論中所云：

**入定者的一切慧都是修所成慧。**<sup>27</sup>

以上《清淨道論》的引文乃是採取南傳《分別論》的說法。<sup>28</sup>由此看來，修所成慧唯入定者所擁有。這種說法與《大毘婆沙論》是不相違逆的。這可以從《大毘婆沙論》卷7的種種設問來融會貫通：

問：煖為聞所成？為思所成？為修所成？答：**唯修所成**。問：煖為欲界繫？為色界繫？為無色界繫？答：**唯色界繫**。問：煖為在定？為不在定？答：**唯在定**。<sup>29</sup>

因此，修所成慧依於禪定地才能生起乃是此二部論書所共通的。然而，所謂「定地」，《大毘婆沙論》中有提到四禪八定等；《清淨道論》則提到了近分定與安止定。此中，修所成慧是攝於哪一個禪定地，則是筆者下一節進一步想探討的。

#### 四、二論書對修所成慧攝於定地的差異

從敘述佛教思想及基礎教理的角度來探究《大毘婆沙論》與《清淨道論》

即前二品說戒，中間十一品說定，後十品說慧。（摘錄自《清淨道論》（簡體版）漢譯前言）。

<sup>27</sup> 《清淨道論》簡體版 p.405。“SabbA pi samApannassa paJJA bhAvanAmayA paJJA ti evaM cintAsutabhAvanAmatavasena tividhA.” *Visuddhimagga*, p.439. “All understanding in anyone who has attained (an attainment) is understanding consisting in development” *The Path of Purification*, by Bhikkhu BANamoli p. 483.

<sup>28</sup> “SabbA pi samApannassa paJJA bhAvanAmayA paJJA.” *VibhaGga*, p.325. “All the wisdom of one who has attained, is wisdom by means of development.” *The Book of Analysis*, by PaThamakyaw Ashin ThiTtila (SeTThila) p.425.

<sup>29</sup> 《大毘婆沙論》卷7 (大正 27, 31a14-17)。

的內涵，這二部論的確是難得且完整的論作。追溯到教史上的發展，不難覺察到，說一切有部與赤銅鑠部同樣是淵源於上座部的體系，但卻隨著時空及師承上的變遷與限制，以及根本論書的依據，因而開展出不同的修道次第。<sup>30</sup>簡而言之，說一切有部是依於三賢四善根位入正性離生的；而赤銅鑠部則依於《中部》的〈傳車經〉<sup>31</sup>中所提到的「七清淨」<sup>32</sup>為修學次第入正性離生，而向於解脫。

隨著以上所提及的種種限制，部派中對修道次第皆有各自的主張是可以接納的。尤其貫徹了以上筆者對有部的《大毘婆沙論》與赤銅鑠部的《清淨道論》之略探，不容置疑的是，彼此都不離聞、思、修的次第而向於解脫。不過，話說回來，若將此二部論書的三慧之內涵相互比對，暫將聞思二慧之

<sup>30</sup> 參閱印順法師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.9-18。

<sup>31</sup> RathavinItasuttaM 元亨寺《漢譯南傳大藏經》譯為〈傳車經〉，相當於北傳《中阿含經》中的〈七車經〉（大正 1，429c-431c）。

<sup>32</sup> “SilavisuddhiJ ce Avuso Bhagava anupAdA parinibbAnaM paJJApessa, sa-upAdAnaM yeva samAnaM anupAdA parinibbAnaM paJJApessa. CittavisuddhiJ ce Avuso...DiTThivissuddhiJ ce Avuso...KaNkhAvitaraNavissuddhiJ ce Avuso...MaggAmaggaJANadassanavisuddhiJ ce Avuso...PaTipadAJANadassanavisuddhiJ ce Avuso...NANadassanavisuddhiJ ce Avuso...” *The Majjhima-Nikaya (Vol. I)* p.148. “But when you, your reverence, ‘Is purity of moral habit utter nibbana without attachment?’ You say: ‘It is not this, your reverence.’ And when you, your reverence, are being asked : ‘Then, your reverence, is not purity of mind utter nibbana without attachment...of view...through crossing over doubt...of knowledge and insight into the Way and what is not the Way...of knowledge and insight into the course...arising from knowledge and insight?’...” *The Middle Length Sayings (Vol. I)*, by I. B. Horner, p.191. 「戒清淨義者，能使心清淨。心清淨義者，能使見清淨。見清淨義者，能使無猶豫清淨。無猶豫清淨義者，能使行跡清淨。行跡清淨義者，能使道清淨。道清淨義者，能使知見清淨。知見清淨義者，能使入涅槃義。是謂於如來所得修梵行。」《增壹阿含經》（大正 2，734c5-11）。蘊、處、界、根、諦、緣起等種種法是慧的地。（一）戒清淨，（二）心清淨的二種清淨是慧的根。（三）見清淨，（四）度疑清淨，（五）道非道智見清淨，（六）行道智見清淨，（七）智見清淨的五種清淨是慧的體。」《清淨道論》（簡體版）p. 408。

間的差異擱置一旁；對於修慧，二部論書顯然地對「修所成慧攝於定地」的論題就有出現了不同的主張。

《大毘婆沙論》卷 42 中對修所成慧的主張是如此的：

修所成慧依定而生。<sup>33</sup>

如上一章節所說，這樣的主張是二部論書所共通的，因為在《清淨道論》中更有明顯表示入定者的慧，堪能稱為修所成慧。但是，《大毘婆沙論》卷 42 更進一步的敘述定地的範圍，如論中所云：

修所成慧，有漏者在十七地：謂四靜慮、四近分、靜慮中間、四無色、四近分。無漏者在九地：謂四靜慮、未至、中間、下三無色。<sup>34</sup>

換言之，《大毘婆沙論》的修所成慧是分爲二種情況來敘述的。約有漏的行者而言，修所成慧的所依定地是含蓋了四禪八定，甚至於包括了中間定及所有禪定地的近分定；若約無漏的行者而言，則只是含蓋了四禪八定的前七種定地、未至定與中間定，而卻不包括了非想非非想處定及初禪以上的近分定。無論如何，不管是有漏行者或無漏行者，一旦成就修所成慧必然是定地所攝的，而二者都包括了入初禪定之前的未至定。

然而在《清淨道論》中對於禪定地的分類，雖然只是提到近行定與安止定的區分，但是卻肯定的主張，唯有證安止定的行者才能有修所成慧。所以才說：

無論依那一種修習而成及證安止的慧，是修所成慧。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 217c25)。

<sup>34</sup> 《大毘婆沙論》卷 42 (大正 27, 218a27-29)。

<sup>35</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.405。“...yathA tathA vA bhavanAvasena nipphanna appanAppattA paJJA bhAvanAmayA.” *Visuddhimagga*, p.439. “Understanding that has reached absorption, having been somehow produced by (meditative) development is that consisting in development.” *The Path of Purification*, by Bhikkhu BANamoli, p.483. 另一方面，論中所謂的「無論依那一種修習」應如〈行道智見品〉中「行捨智的決定」的解說：『某長老說：是基本禪決定覺支、道支、禪支的差別；另一長老說：是為觀的所緣的諸蘊決定它們；又一長老說：是個人的意樂決定它們。於他們的諸說之中，當知只是前分至起觀（行捨智）的決定。這是有關於此的次第之說：即以觀的決定的乾觀者（無禪那者）的生起之道，與得定者不以禪為基本的生起之道，以及以

因此，行者若依於任何一種修習(業處)而成就安止定<sup>36</sup>的慧，即可稱之為修所成慧。所謂安止定，若約初禪定而言乃是指五禪支<sup>37</sup>(尋、伺、喜、樂、心一境性)非常堅固之時的禪定。換言之，行者未到初禪定之前是稱為「近行定」<sup>38</sup>，已達初禪定者則稱為證「安止定」。而此中所謂的「初禪以前的近行定」與《大毘婆沙論》所提到的「未至定」似乎是一樣的。這一點可以從「尋」、「伺」二禪支的存廢來論證。因為在《大毘婆沙論》卷 148 中有如是云：

在未至、初靜慮名有尋有伺；在靜慮中間名無尋唯伺，在上三靜慮名無尋無伺。<sup>39</sup>

同樣地，若依「尋」、「伺」來定義近行定，《清淨道論》也有如是云：

初禪定與近行定共為有尋有伺。<sup>40</sup>

由以上引文看來，《清淨道論》中所提的「入初禪以前的近行定」與《大毘婆

初禪為基本和思惟（基本禪以外的）複雜諸行的生起之道，都是屬於初禪的。」《清淨道論》(簡體版) p.621。有關此引文，筆者將於第六節〈修所成慧在修道階位中的定位〉詳加說明。

<sup>36</sup> 「二種定即近行定與安止定。以二種行相等持於心：於近行地或於獲得地。這裡『於近行地』則以捨斷諸蓋而等持於心；『於獲得地』(安止地)則以諸支現前(而等持於心)。這二種定有如下的種種作用：於近行定，諸支是不強固的，因為諸支未生強力之故。譬如幼孩，引他站立而屢屢跌倒在地。如是於近行生起時，他的心有時以相為所緣，有時墮於有分。於安止定則諸支強固，因為有強力之故。譬如有力之人，從坐而起，可以整天的站立。如安止定生起之時，則他的心一時斷絕有分，整夜整日亦可持續，因以善的速行次第(相續)作用。」《清淨道論》(簡體版) p.115。

<sup>37</sup> 「這五支(尋、伺、喜、樂、心一境性)雖在近行剎那也有——因五支在近行比自然心強，但初禪安止定(的五支)比近行更強，所以能得色界相。即於安止定，由於尋的生起，以極清淨的行相而專注其心於所緣；伺的生起而繼續思惟；喜樂的生起而遍滿全身，故言：『他的離生喜樂，是沒有不充滿全身的。』心一境性的生起而觸於所緣，猶如上面的蓋置於下面的匣相似。這就是安止定的五支和其他近行等五支的不同處。」《清淨道論》(簡體版) p.132。

<sup>38</sup> 「譬如鄉村等的附近稱為近村或近城，正如這樣的近於安止或行近於安止，故亦稱為近行。」《清淨道論》(簡體版) p.125。

<sup>39</sup> 《大毘婆沙論》卷 148 (大正 27, 757a23-25)。

<sup>40</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.79。

沙論》中的「未至定」好像是一致的。

但是，《清淨道論》是清楚的表示，唯有證得安止定的行者(至少初禪定)才有可能成就修所成慧。反之，在《大毘婆沙論》中，不論是針對有漏行者或無漏行者，都是主張「未至定」(類似《清淨道論》所提的近行定)就可以生起修所成慧的。

不過，若從《清淨道論》一探「未至定」(近行定)的定位，明確的表示乃屬於欲界之定。如論中〈說地遍品〉所云：

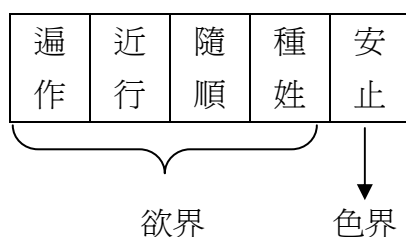
這五支(五禪支)雖在近行剎那也有——因五支在近行比自然心強，但初禪安止定(的五支)比近行更強，所以**能得色界相**。即於安止定，由於尋的生起，以極清淨的行相而專注其心於所緣；伺的生起而繼續思惟；喜樂的生起而遍滿全身，故言「他的離生喜樂是沒有不充滿全身的」；心一境性的生起而觸於所緣，猶如上面的蓋置於下面的匣相似。這就是安止定的五支和其他近行等五支的不同處。<sup>41</sup>

論中是以五禪支的強弱來區分近行定與安止定的，同時清楚的闡明由於安止定的五禪支勝於近行定的五禪支，所以「色界相」(色界定)才能生起。另一方面，論中也有明文記載近行定乃是欲界的最高定地而非色界定：

以同樣的地遍為所緣，而生起意門轉向心。此後對於同樣的所緣境上，速行了四或五的速行心。在那些**速行心的最後一念為色界心；餘者都是欲界的**，但有較強於自然心的尋、伺、喜、樂、心一境性的。又為安止的準備工作故亦名為遍作，譬如鄉村等的附近稱為近村或近城，正如這樣的近於安止或行近於安止，故亦稱為近行；又以前是隨順於遍作，以後隨順於安止，故亦名為隨順。這裏的(三或四的欲界心中的)最後的一個，因為**征服了小種姓(欲界的)而修習於大種姓(色界的)**，故又名為種姓。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.132。

<sup>42</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.125。





世第一法次生見道，見道次生修道，修道次生無學道。如是次第善根滿足。<sup>47</sup>

修所成者，謂煖、頂、下中忍，安足堅牢者謂增上忍，由世第一法加行廣大，安足堅牢，故定不退。<sup>48</sup>

因為引文中明顯的表示，從煖善根開始，行者已經是進入修所成慧的階段了。所以筆者深信從四善根的內涵上去探討修所成慧，多少是可以開拓另一個思考領域的。同時，筆者更想藉由對四善根之特相的敘述，論證《大毘婆沙論》所提的「未至定」是含攝於色界定中。以下筆者將分成兩個小節來作出論述。

### (一) 四善根唯色界定地繫的理由

下表顯示三界中，欲界和色界何者能斷煩惱，何者能令道現起。其中答案是色界而無須置疑的。因為論中明示了四善根唯依定地、修地及離染地而能生起。所以如論中所云：色界是定地、是修地、是離染地，由於具備了這種條件，因此善根善法強盛，而能畢竟斷除煩惱，最後更由四善根的成就而能令道現起。

另外，行者追求聖道的意願，無非是依離欲而向於捨的。行者先以厭下欣上(厭惡下界之苦，欣喜上界之樂)的方法培育定力，再以觀慧(觀無常、苦、無我)厭惡諸欲、捨棄諸行而趨向於解脫。不過，欲界沒有下地之苦得以厭離，因為欲界本身已是屬於下地。反之，色界不然。色界與欲界的不同之處，即是色界較欲界殊勝，因此行者容易生起厭下欣上的心態而追求於聖道。下表顯示為何色界能斷煩惱、能令「道」現起，而處於欲界者卻沒有這種能力：<sup>49</sup>

何故欲界沒有畢竟斷制，不能令道現，而色界有？	
欲界	色界
非定地、非修地、非離染地	是定地、是修地、是離染地

<sup>47</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 34c)。

<sup>48</sup> 《大毘婆沙論》卷5(大正27, 22b20-22)。

<sup>49</sup> 《大毘婆沙論》卷3(大正27, 14b-c)。

不善根強，善根弱	善根強，無不善根
不善勝因長養	善法勝因長養
不善能斷善根	善法能斷不善根
無下地可厭斷	有下地(欲界)可厭斷
譬喻： 1. 不善如主有力，善法如客無勢力。 2. 威儀不相敬難如夫妻。 3. 威儀無所忌憚，譬如王子與長者子。	譬喻： 1. 善法如主有力。 2. 威儀共相敬難如母子。 3. 威儀有所忌憚，譬如王子與執惡子。
欲界善根與欲界惑，必同一縛，無力斷彼。如人被縛不能自解，況能害他？	色界善根與色界惑，有不同縛，地有別故。尚能斷自界，況不能斷下？
欲界善根，必為欲界愛所染著，不能永棄。如人親友雖劣但卻不捨。	色界善根，有非色界愛。所染著地有別故。於自界愛尚能永斷，況不能斷下地諸愛？

然而，色界與無色界同是屬於定地，此中為何又說唯色界繫能生起四善根而無色界卻不能呢？以下筆者將引用論中所解釋「世第一法非無色界繫」的理由來一探其中的主要原因<sup>50</sup>：

<b>為何世第一法不是無色界繫？</b>
1. 無色界於世第一法，非田、非器、非地，不能生長世第一法。
2. 無色界無餘順決擇分。
3. 無色定無有遍觀三界四諦善根。
4. 無色定中無有緣一切法無我行相。
5. 無色地中不能修現觀邊世俗智。

<sup>50</sup> 《大毘婆沙論》卷4(大正27, 17b)。

6. 無色界中無有見道。
--------------

不過，其中最普遍被認可的理由則是：

無色界奢摩他增故，要毘鉢舍那增地能有見道。<sup>51</sup>

換言之，行者若入了深定是不能成就四善根的，由於沒有四善根，當然也談不上見道入正性離生了。唯有通過修觀，才有見道的可能。所以才說，四善根是依色界定地而生起，並非欲界或無色界的定地。

### (二) 修所成慧繫於色界何地

以上即已瞭解到四善根唯繫於色界定地，然而，論中有云：色界中有分為三地：所謂有尋有伺地、無尋唯伺地和無尋無伺地的三種地。論中明顯表示，從煖善根開始至世第一法，行者皆可依於這三種地中的任何一地而成就種種善根。<sup>52</sup>然，此三種定地與一般所說的四禪八定又有如何之關係呢？簡而言之，有尋有伺地是指未至定及初禪定；無尋唯伺地則是指初禪定與二禪定之間的中間定；無尋無伺地則是指二禪定以上的定地(二禪定至最高的非想非非想處定)。不過，如上所述：四善根唯色界繫。因此這裡談到的無尋無伺地的禪定地與無色界的禪定地(空無邊處定、識無邊處定、無所有處定及非想非非想處定)是毫無關係的。色界的無尋無伺地自然是指第二禪、第三禪及第四禪了。<sup>53</sup>下表顯示色界禪定與它的禪支：

色界定	禪支		三種地
	尋	伺	

<sup>51</sup> 《大毘婆沙論》卷 4 (大正 27, 17b17-18)。

<sup>52</sup> 《大毘婆沙論》卷 7 (大正 27, 31a17-19)：「問：煖為有尋有伺、為無尋唯伺、為無尋無伺？答：具三種。」；《大毘婆沙論》卷 5 (大正 27, 24c6-8)「問：忍當言有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺耶？答：應言三種。」；《大毘婆沙論》卷 4 (大正 27, 17c23-26)：「世第一法，當言有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺耶？答：應言或有尋有伺、或無尋唯伺、或無尋無伺。」

<sup>53</sup> 《大毘婆沙論》卷 148 (大正 27, 757a23-25)：「在未至、初靜慮名有尋有伺，在靜慮中間名無尋唯伺，在上三靜慮名無尋無伺。」

未至定、初禪定	√	√	有尋有伺地
中間定	—	√	無尋唯伺地
二、三、四禪定	—	—	無尋無伺地

以下列舉論中得世第一法的行者如何依於三種地而入正性離生，以一窺色界三種定地的內容：<sup>54</sup>

(世第一法唯色界繫，然色界中卻有三種地)

三種地	語義
有尋有伺地	依有尋有伺三摩地，入正性離生，彼所得世第一法，謂依 <b>未至定及初靜慮</b> ，入正性離生者。
無尋唯伺地	若依無尋唯伺三摩地，入正性離生，彼所得世第一法，謂依 <b>靜慮中間</b> ，入正性離生者。
無尋無伺地	若依無尋無伺三摩地，入正性離生，彼所得世第一法，謂依 <b>第二、第三、第四靜慮</b> ，入正性離生者。

貫穿以上對四善根的敘述及探索，修所成慧攝於色界定地的理由是肯定的。同時，若說《大毘婆沙論》主張色界定地包括了「未至定」也是可以被接納而無疑的。有鑒於此，若將《大毘婆沙論》及《清淨道論》相互的貫通，可以作出如此的結論：二部論書同樣是主張修所成慧攝於色界定地的；差別的則是，彼此對色界定地的內容有不同的主張而已。

## 六、修所成慧在修道階位中的定位

如上面所提及的，說一切有部與赤銅鑠部同是淵源於上座部佛教，只是隨著時空與所依根本論書的限制，而各別開展了對修道階位與次第的不同主張。由於有了不同的主張，自然地，對修所成慧也就出現了不同的判攝與定位。

<sup>54</sup> 《大毘婆沙論》卷4(大正27, 17c-18a)。

### (一) 《大毘婆沙論》的主張

《大毘婆沙論》由於冊數龐大且內容豐富，因此在論述三慧之時，都有清楚明白的敘述解說。就如修所成慧，若要瞭解它的定位實非難事。因為，論中已經明顯的指出，修所成慧乃是從行者修得煖善根之時開始成就。另外，也說明了行者在四善根位之時的修習內涵。如此，即便能從這個線索一探《大毘婆沙論》中行者在修所成慧的階位之時是以甚麼為其修習的所緣境的。如論中卷7所云：

初煖緣三諦，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修四行相。俱同類修非不同類。緣滅諦，法念住現在修，未來亦唯修法念住。一行相現在修，未來修四行相。亦同類修非不同類。所以者何？非初觀蘊滅，能修緣蘊道，故增長煖，緣三諦，四念住隨一現在修，未來修四念住。此同類修亦不同類。一行相現在修，未來修十六行相。緣滅諦，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修十六行相。……初頂緣四諦，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修十六行相。增長頂，緣三諦，四念住隨一現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修十六行相。緣滅諦，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修十六行相。初及增長忍，緣四諦，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修十六行相。……世第一法，法念住現在修，未來修四念住。一行相現在修，未來修四行相。唯同類修非不同類。<sup>55</sup>

由以上的引文所示，不難覺察到行者在修習四善根之時，所緣之境乃是四念住與四諦的十六行相<sup>56</sup>，然而，每一善根對念住與行相的所緣是多少有差別

<sup>55</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 31b-c)。

<sup>56</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 34c10-15)：「所觀苦諦四種共相，一苦、二非常、三空、四非我四行相；所觀集諦四種共相，一因、二集、三生、四緣四行相；所觀滅諦四種共相，一滅、二靜、三妙、四離四行相；所觀道諦四種共相，一道、二如、三行、四出。」另外，《清淨道論》(簡體版) p. 644 中所提的四諦十六行相則是如此的：「依十六行相的如實之義而四諦是一時通達的。即(1)逼迫義，(2)有為義，(3)熱惱義，(4)變易義，這是苦的如實之義；(5)增益義，(6)因緣義，(7)結縛義，

的，下表則將以上的引文之內容作出略述式的歸納，以便讓每一善根之差別能夠一目瞭然：<sup>57</sup>

善根	所緣諦	念住		行相		備注
		現在修	未來修	現在修	未來修	
初煖	三諦	法念住	四念住	一行相	四行相	俱同類修， 非不同類。
	滅諦	法念住	法念住	一行相	四行相	
增長煖	三諦	四念住隨一	四念住	一行相	十六行相	同類修， 亦不同類。
	滅諦	法念住	四念住	一行相	十六行相	
初頂	四諦	法念住	四念住	一行相	十六行相	
增長頂	三諦	四念住隨一	四念住	一行相	十六行相	
	滅諦	法念住	四念住	一行相	十六行相	
初忍及 增長忍	四諦	法念住	四念住	一行相	十六行相	
世第一法		法念住	四念住	一行相	四行相	唯同類修，非不同類。

如上所示，四善根之中，唯有初煖及世第一法的所緣境是緣四諦中的其中一諦而觀其行相，所以才稱為「唯修同類，非不同類」。舉例而言，行者在初煖之時若以苦諦為所緣，現在能緣一行相，未來也只能緣苦諦的四行相而已。反之，其餘的善根，如增長煖、初頂、增長頂乃至於忍善根，都是緣四諦的任何一諦，現在可修四行相，未來更可以具修十六行相，故說「能修同類，亦修不同類」。但是，為何初煖和世第一法唯修同類，而不修不同類呢？論中有分別敘述之，如下面的兩段引文所示：

問：何故初煖唯同類修非不同類，增長煖能修同類不同類耶？答：初煖未曾得種性，初學觀諦故唯修同類；增長煖已曾得種性，串習觀諦故

(8) 障礙義，這是集的如實之義；(9) 出離義，(10) 遠離義，(11) 無為義，(12) 不死義，這是滅的如實之義；(13) 出義，(14) 因義，(15) 見義，(16) 增上義，這是道的如實之義。依此等十六行相的如實之義，則四諦為一攝。此一攝為一性；那一性由一智而通達，所以說四諦是一時通達的。」

<sup>57</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 31b)。

同類修亦不同類。<sup>58</sup>

換言之，行者初得煖善根之時，由於是初入善根位，初學觀諦，因此只能緣四諦的其中一諦。不過，行者在得世第一法之時，已不是初學者，為何又只緣於一諦而已呢？論中有如下的說明：

問：世第一法已曾得種性，串習觀諦，何故但修同類非異類耶？答：世第一法唯有爾所行相可修，無餘行相，如人唯有一衣，奪已更無可奪。

59

其實這與行者以一心或多心緣於所緣<sup>60</sup>來修習是有著直接關係的。下表顯示行者在諸善根位時，何者是以一心緣所緣，何者更是以多心緣所緣：

善根位	所緣心
初煖	多心
增長煖	
初頂	
增長頂	
初忍	
增長忍	一心
世第一法	一心

行者達至增長忍與世第一法之時是通過減緣減行<sup>61</sup>的修習，最後更以一心緣一行相而入於見道位。欲入見道位之行者，若是一味地緣於同類與不同類的四諦行相，由於所緣繁雜、觀智散漫而不猛利，這是不能生起無漏真智的，

<sup>58</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 31b1-29)。

<sup>59</sup> 《大毘婆沙論》卷7(大正27, 31c)。

<sup>60</sup> 此中所緣指的乃是四諦十六行相，然而所緣的行相則隨同諸善根而有差異。

<sup>61</sup> 論中卷5舉了如此的例子以說明減緣減行：「譬如有人，欲從己國適於他國，多有財產不能持去，遂以易鉅猶嫌其多，復以易金猶嫌金重，復以貿易大價寶珠，持此寶珠隨意所往。行者亦爾，先廣觀察上下諸諦，後漸略之，乃至唯以一剎那心觀欲界苦，次生世第一法，次生苦法智忍，展轉乃至生道類智。」《大毘婆沙論》卷5(大正27, 25b6-12)。

反而能障礙行者入於見道位。<sup>62</sup>所以，行者在增上忍與世第一法之善根位時，只修同類而不修他類的四諦行相。

詳審四善根以一心或多心緣所緣的敘述之際，不難覺察到：煖善根與頂善根皆以多心緣所緣；世第一法善根則以一心緣所緣；而忍善根則有兩種情況(一心或多心)緣所緣。為何在忍善根之時會有出現此二種情況呢？論中如是云：

問：忍當言一心多心耶？答：應言或多心或一心，以增上忍一剎那故。

63

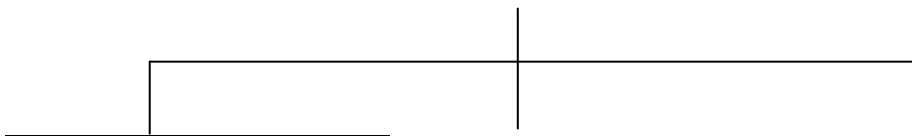
換言之，由於增上忍及世第一法是無間相續以一剎那心入見道位，因此只有以一心緣於所緣。無論如何，綜合以上的敘述，多少已能從《大毘婆沙論》論述四善根的前後文之中瞭解了行者在修所成慧之時的修習內容不外乎四諦的十六行相。

## (二) 《清淨道論》的主張

如上已說，《清淨道論》本身並沒有詳細的敘述三慧，只是引了《分別論》來略述「慧的種類」而已。況且，南傳巴利三藏中，提到修所成慧的名相並不多。另一方面，筆者也缺乏於接觸現存的巴利文及緬甸文的注解書。因此，若單獨的從此論來探索修所成慧在七清淨(《清淨道論》所主張的修道次第)的定位，的確不甚容易。不過，筆者將綜合前幾節中所得到的結論來探索修所成慧在《清淨道論》中的定位。

簡而言之，對於修所成慧，《大毘婆沙論》和《清淨道論》共同認為是攝於色界定地中的。然而，《大毘婆沙論》是將修所成慧攝於得煖善根開始，倘若是依《清淨道論》中所提的七清淨，應該判攝於那一清淨地中呢？總的來說，《清淨道論》在〈說蘊品〉中將慧學分為三大項來敘述整體的修道次第。

慧



<sup>62</sup> 演培法師著《俱舍論頌講記》(下)，p.197。

<sup>63</sup> 《大毘婆沙論》卷5(大正27, 24c9-11)。



## 慧地

## 慧根

## 慧體

其中，「慧地」的內容是包括了蘊、處、界、根、四諦及緣起；而所謂「慧根」與「慧體」則概括了整體的修道次第。<sup>64</sup>此中，「慧地」的內容有如基礎，是佛法的基本義理。唯有對義理的掌握，行者才可稱為具備了修行的資糧。若缺乏了對義理的理解，即無法瞭解修定、修觀的種種方便與方法；沒有了下手處、沒有修道的資糧，又何談修行解脫呢？所以在建立「慧地」的階段，論中處處提到恭敬阿闍黎、親近阿闍黎等等，細心將聽聞之教法思惟作意。因此，《清淨道論》所倡導的修道次第是建立於七清淨的完成，由此而達到離欲解脫。下表略述《清淨道論》所提到的七清淨修道階位：

七清淨	語義	慧
	親近善士，聽聞正法，學習及掌握佛法的內涵：蘊、處、界、根、諦、緣起。	慧地
戒清淨	以身業等，善持戒律而不雜亂；或保持一切善法。 <sup>65</sup>	慧根 慧根
心清淨	對一所緣而平等地、平正地保持及安置其心與心所；使心及心所平等、平正、不散亂、不雜亂的住於一所緣中，便是等持。 <sup>66</sup>	
見清淨	如實的見名法與色法。 <sup>67</sup>	慧體
度疑清淨	把握名色之緣，而越度關於（過去、現去、未來）三世的疑惑。 <sup>68</sup>	

<sup>64</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.408。

<sup>65</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.7。

<sup>66</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.79。

<sup>67</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.552。

<sup>68</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.562。

道非道智見清淨	以智慧確認「這是道，這是非道」。 <sup>69</sup>	
行道智見清淨	以八智而到達頂點的觀及第九諦隨順智，是名「行道智見清淨」。此中：八智——即解脫於染而行正道及稱為觀的(一)生滅隨觀智，(二)壞隨觀智，(三)怖畏現起智，(四)過患隨觀智，(五)厭離隨觀智，(六)欲解脫智，(七)審察隨觀智，(八)行捨智。第九諦隨順智與隨觀是同一義語，是故為欲成就於此(行道智見清淨)者，當從解脫於染的生滅(隨觀)智開始，於此(九)智而行瑜伽。 <sup>70</sup>	
智見清淨	在須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道的四道智為智見清淨。 <sup>71</sup>	

此中「慧地」、「慧根」與「慧體」，三者之間是相互依循而令行者向於解脫的，如論中所云：

以學習遍問而熟知於(慧的)地之諸法，成就(慧的)根之二種清淨後，為完成(慧的)體的五清淨而修慧。<sup>72</sup>

所以，行者在修慧之前必須先依以聽聞他教來成就「慧地」，再將聽聞得來的所知，實際的修習，如此才能漸次的完成「慧根」與「慧體」的七種清淨。不過，若約行於瑜伽的行者來說，大體上可以分為二大類：1、具基本禪那的行者及 2、無基本禪那的行者。<sup>73</sup>此中，若約七清淨的修道階位來判攝，這二者的修所成慧應當判攝於七清淨中的何處呢？

<sup>69</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.570。

<sup>70</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.599。

<sup>71</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.629。

<sup>72</sup> 《清淨道論》(簡體版) p.408。

<sup>73</sup> 所謂「具基本禪那的行者」即是「止行者」；相對地，行者若無「基本禪那」即是指「純觀行者」。「純觀行者」亦稱「乾觀行者」。

一般而言，從止行者達成心清淨之時，皆會由於不散亂的令心安住於一所緣境而成就安止定，這是否就意味著止行者從心清淨的階段開始就生起修所成慧呢？對於一個無基本禪那的純觀行者，即所謂連最低的「初禪定」也沒有，這是不可能具有「安止定」的。然，在《清淨道論》中已明示：唯證安止之慧方可稱為修所成慧！這是否就說純觀行者無有修所成慧呢？

其實，《清淨道論》〈說行道智見清淨品第二十一〉在論述「行捨智」<sup>74</sup>之時，就有處理無基本禪那者及具基本禪那者在轉凡成聖之前的問題。因為論中有作如是說：

即以觀的決定的乾觀者（無禪那者）的生起之道，與得定者不以禪為基本的生起之道，以及以初禪為基本和思惟（基本禪以外的）複雜諸行的生起之道，都是屬於初禪的。<sup>75</sup>

換句話說，不論是純觀行者、止行者（初禪以上，但不以禪定為基），或以基本禪和思惟禪綜合而行的行者，他們在決定生起的道智之時，都是攝於初禪定地的。若以「止」與「觀」的二力來說，行者在修習禪定之時是「止」力強勝於「觀」力，唯有如此定才能成就；相反地，行者若是出定作觀（如提起苦、無常、無我的三相隨觀時），則是「觀」力勝於「止」力的。如論中所云：

在修習世間的八等至（定）之時，則止的力為優勝，修無常隨觀等時候，則觀的力（為優勝）。<sup>76</sup>

然而，行者若是成就修所成慧，或說道智生起之時，必然是止觀二力結合的。《清淨道論》在論述「力的結合<sup>77</sup>」時就有詳盡的說明：

在聖道的剎那，彼等（止觀）之法則依互相不超勝之義而一雙結合而

<sup>74</sup> 「如是這行捨智既決定了瑜伽者的無滯著行，更決定於聖道的覺支、道支、禪支、行道及解脫的差別。」《清淨道論》（簡體版）p.621。

<sup>75</sup> 《清淨道論》（簡體版）p.621。

<sup>76</sup> 《清淨道論》（簡體版）p.637。

<sup>77</sup> 「從那與掉舉俱的煩惱和蘊而出起者的心一境性而不散亂的定是以滅為境（所緣）的。從那與無明俱的煩惱和蘊而出起者的隨觀之義的觀也是以滅為境的。所以由出起之義，止與觀是同一作用的，一雙是結合的，互不超勝的。」《清淨道論》（簡體版）p.637。

起；是故在此等四（道）智是兩力結合的。<sup>78</sup>

由此觀之，在《清淨道論》中，具基本禪那者之修所成慧的成就似乎是判攝於「道智」<sup>79</sup>現起的階段。另一方面，對於純觀行者有無證得「安止定」，或有無生起「修所成慧」的疑惑，以上的引文同樣可以解決這些問題。因為縱貫上文所述，純觀行者一樣是在「道智」現起之時，即證得色界的初禪定。換言之，由於止觀二力的結合，所以無基本禪那者的修所成慧也似乎是判攝於種姓智<sup>80</sup>以後所生起的道智。所以論中對於純觀行者更有如此的總結：

即與所思惟的定相等之義。若思惟於欲界的諸法，（此道）亦必屬於初禪的。<sup>81</sup>

綜合以上所述，可見《清淨道論》是將修所成慧判攝在智見清淨的四道智之中，即在須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道。不過，《清淨道論》這樣的判攝確實是在相當高的階位。這或許會令人置疑是否應先成就「修所成慧」而後得「道智」生起。因為在一般的認知中，前者屬於有漏慧而後者是無漏的。以筆者目前有限的所知，只能從《清淨道論》與其「注解書」<sup>82</sup>作出如上的結論。

<sup>78</sup> 《清淨道論》（簡體版）p.637。

<sup>79</sup> 「此道（智）不僅破蘊等，亦相乾竭無始輪迴展轉的苦海，封閉一切惡趣之門，使七聖財現前，捨斷八支邪道，寂滅一切怖畏，導至於等正覺者的真子，使得其他數百種的功德。如是和給與許多功德的須陀洹道相應的智，為須陀洹道智。」《清淨道論》（簡體版）p.630。

<sup>80</sup> 「於一切的相及轉起的所緣而呈現是障礙之時，在他習行了隨順智之末，生起以無相、不轉起、離（有為）行、滅、涅槃為所緣的，超越凡夫種姓、凡夫名稱、凡夫之地的，入於聖者種姓、聖者名稱、聖者之地的，最初轉入、最初專念、最初思慮於涅槃所緣的，以無間、等無間、修習、親依止、非有、離去的六種緣的狀態而實行於道的、達頂點的、是觀的最高的、不再退轉的種姓智。」《清淨道論》（簡體版）p.629。

<sup>81</sup> 《清淨道論》（簡體版）p.622。

<sup>82</sup> “VipassanAmaggapaJJA idha bhAvanAmayA paJJA ti adhippetA.” VisuddhimaggamahATIkA, p.247。（護法比丘編輯，尚未出版。）

## 七、 結論

修所成慧的名相詮釋與定位在南北傳的五尼柯耶與四阿含的文脈中鮮少被提及，不過卻可以從「四預流支」的內涵一探其起源與開展。

到了部派佛教時期，說一切有部所傳的《大毘婆沙論》主張「修所成慧定地所攝」的範圍是包括了「未至定」(相近於《清淨道論》中所提到的「近行定」)。然，《大毘婆沙論》以「四善根」來論述修所成慧之時，明確地將「未至定」歸屬為色界定的。相對之下，對於《清淨道論》本身的主張，則明顯的表示，證初禪定的行者方能成就其修所成慧，而這類的說法是採納南傳《分別論》的主張：證安止定的慧方能稱為修所成慧。因此，修所成慧依色界定而生起，是《大毘婆沙論》與《清淨道論》所共同主張的。

以修道階位來一探修所成慧的定位，《大毘婆沙論》中明確的表示：行者從煖善根開始生起修所成慧；而在《清淨道論》的七清淨修道階位中，修所成慧似乎定位於智見清淨的四道智之中。因為在四道智的剎那，止觀二力同樣以滅為所緣，相互不超勝而結合。因此，依《清淨道論》的主張，修所成慧是判攝在相當高的階位——種姓智以後的道智，相當於說一切有部所談到的見道位的第一心至第十五心。

最後，筆者礙於學力及素養之不足，若在見解與論述上有疏漏及不足之處，尚請方家先進不吝珠玉。

## 參考書目

### 一、原典

#### (一) 大正藏

1. 《中阿含經》60卷 (東晉·瞿曇僧伽提婆譯) 大正藏第2冊，No.26。
2. 《雜阿含經》50卷 (劉宋·求那跋陀羅譯) 大正藏第2冊，No.99。
3. 《增一阿含經》51卷 (東晉·瞿曇僧伽提婆譯) 大正藏第2冊，No.125。
4. 《阿毘達磨集異門足論》20卷 (尊者舍利子說，唐·玄奘譯) 大正藏第26

冊，No.1536。

5. 《阿毘達磨大毘婆沙論》200 卷 (五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯) 大正藏第 27 冊，No.1545。
6. 《阿毘達磨俱舍論》30 卷 (世親造，唐·玄奘譯) 大正藏第 29 冊，No.1558。
7. 《阿毘達磨俱舍論本頌》1 卷 (世親菩薩造，唐·玄奘譯)，大正藏第 29 冊，No.1560。
8. 《阿毘達磨順正理論》80 卷 (眾賢造，唐·玄奘譯) 大正藏第 29 冊，No.1562。

## (二) 南傳大藏經

1. *Dīgha Nikāya (Part III) Dialogues Of The Buddha*, translated from the Pāli of the Dīgha Nikāya (Part III) by T. W. and C. A. F. Rhys Davids, first published in 1921 by the Oxford University Press, reprinted 1977.
2. *Majjhima Nikāya (Vol. I) The Middle Length Sayings*, translated from the Pāli by I. B. Horner, published by The Pali Text Society, London, 1976.
3. *The Udāna Commentary, (Vol. I)* by Dhammapāla, translated from the Pāli by Peter Masefield, published by The Pali Text Society, Oxford, 1994.
4. *Vibhaṅga, The Book of Analysis*, translated from the Pāli of the Burmese Chaṭṭhasaṅgīti edition by Paṭhamakyaw Ashin Thīṭṭhila (Seṭṭhīla), published for the Pali Text Society by Luzac & Company, limited, London, 1969.
5. *The Visuddhimagga of Buddhaghosa*, edited by C.A.F. Rhys Davids, published by the Pali Text Society, London, 1975.

## 二、現代人著作

1. 印順法師著《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北，正聞出版社，民國 76 年四版。
2. 演培法師著《俱舍論頌講記》，台北，天華出版社，民國 77 年 11 月初版。
3. 《清淨道論》(簡體版) 覺音造，葉均譯，檳城佛學院印行，1998。
4. *Visuddhimagga, The Path of Purification*, by BhadantAcariya Buddhaghosa, translated from the Pali by Bhikkhu BANamoli, published by The Penang Buddhist Association, Malaysia published by The Penang Buddhist Association, Malaysia, 1999.
5. *VisuddhimaggamahATIka*, 護法比丘編輯，台南法藏講堂。(此書尙未正式出版)