

# 《上座部佛教之思想形成：從佛陀至覺音》

## 第二篇 修習體系的再構築

作者  
馬場紀壽

譯者  
釋洞崧  
法鼓文理學院佛教學系碩士班四年級

### 摘要<sup>1</sup>

本文試圖建構上座部大寺派之修行體系的成立過程，並探究其特殊之修行上的教學。作者指出，修行的方法始於《長部》〈戒蘊品〉，經《解脫道論》而為《清淨道論》所繼承。為了解《清淨道論》作者覺音的獨自主張，作者進一步比較上述二論之差異，並提出「三種完全知」為《清淨道論》的核心修行理論。最後，作者比較了《清淨道論》與印度大陸諸部派之修道論，以突顯大寺派之特殊修行理論。

**關鍵詞：**長部、解脫道論、清淨道論、覺音

---

<sup>1</sup> 編案：「摘要」為編者增補。

## 【目次】

### 序論

#### 一、修行論的系譜

- (一)《長部》戒蘊品的修行論
- (二)《解脫道論》的基本架構
- (三)《清淨道論》的基本架構
- (四) 結論

#### 二、《清淨道論》的編集方法

- (一) 智慧修習論的問題點
- (二)《解脫道論》與《清淨道論》結構上的不同
  - 1、智慧篇前半部的不同點
  - 2、智慧篇後半部的不同點
- (三) 覺音的編集作業
  - 1、「三種完全知」的結構
  - 2、基於「三種完全知」的編集作業
- (四) 覺音的智慧修習論
  - 1、以諸行為對象的觀察
  - 2、「以諸行為對象的觀察」以及「四道知」的關係
- (五) 結論

#### 三、覺音在思想史上的位置

- (一) 諸部派的思想體系
- (二) 在印度佛教史上之上座部大寺派的位置
  - 1、《清淨道論》的思想轉變
  - 2、「肯定的、神秘的」體驗與「否定的、知的」認識
- (三) 結論

### 結論

### 第二篇 註

## 序論<sup>1</sup>

在第一篇，已經釐清了成佛傳承從四諦型三明說改變形式至緣起型三明說，覺音將緣起型三明說解釋為「藉由緣起（無常的諸法）之觀察而成佛」過程。在此，對於佛陀以外的人，例如以佛弟子為代表的出家修行者開悟的過程，是如何地來說明呢？顯示出家者藉由修行開悟的過程的修行論，與成佛傳承都是佛教思想的核心。在第二篇，藉由考察從上座部大寺派的經典至覺音作品的修行方法之變遷，希望釐清上座部大寺派正統教學之成立。上座部大寺派正統性的修行體系，由於總括在覺音所著的《清淨道論》，所以根據《清淨道論》的撰寫狀況，在此之上，分析從經典的修行論至《清淨道論》的修行方法開展之過程。

就如前人研究所釐清，覺音利用流傳於大寺（Mahāvihāra）的正典與古資料，並 Upatissa（優波底沙）所著的《解脫道論》<sup>2</sup>（Vimuttimaggā）而撰寫《清淨道論》<sup>3</sup>。就這點，即使說《清淨道論》是覺音的著作，就如自由的創作，縱貫全篇內容，也並非表現覺音思想的作品。這是因為只要承襲《解脫道論》，覺音就不只僅僅是扮演仲介者的角色之故。

然而，覺音並非只是模仿《解脫道論》，而依情形將這些內容削除、附[p. 91]加、改變，而轉換為新的內容。覺音自身的思想於修改之前文獻之「編集作業」才出現。據此，想要把握《清淨道論》的架構，必須注意覺音以《解脫道論》為基礎，編集《清淨道論》，奠定獨自的思想的過程。對於覺音的作品，藉由注意、深刻分析承襲之前資料的部分與編集者加工素材的部分，覺音在思想上的立場就開始可以清楚地看出來。

在本篇，為了解明歸結於《清淨道論》的上座部大寺派之修行體系成立的過程，因此藉由以下三個次序進行研究。

在第一章，考察從初期佛教至覺音的修行論之開展。在此，提出的修行方法始於《長部》〈戒蘊品〉，經《解脫道論》，為《清淨道論》所繼承。藉由沿著自初期佛教以來修行理論的系譜，可以確認：《清淨道論》繼承《解脫道論》的基本架構。然而，只留意兩書的共同點，仍無法了知覺音獨自的主張。

因此，在第二章，為了釐清覺音的思想，所以論究覺音的編集方法。《解脫道論》與《清淨道論》，雖共有基本性的架構，然同時卻在智慧修習論，有顯著的不同。《解脫道論》的智慧修習論將四諦觀察置於中心，相對於此，在

《清淨道論》，四諦觀察從實踐內容被去除。因此，分析在兩書智慧修習的體系之不同，並解明覺音改變《解脫道論》而撰寫《清淨道論》的「編集手法」。藉由此作業，可以釐清：《清淨道論》的修行理論以「三種完全知」為核心而成立。

在第三章，把依於覺音的修行體系定位於印度[p. 92]佛教史之中。印度的部派佛教，特別鳥瞰說一切有部的修行理論，同時就思想史上的文脈，希望檢討覺音的修行體系。覺音就怎樣的觀點與印度本土佛教造成立場不同呢？或許當突顯出此觀點。[p. 93]

## 一、修行論的系譜

### (一) 《長部》戒蘊品的修行論

在成佛的傳承中，於經典裡最頻繁出現的三明說，經常被使用於比丘成阿羅漢來作為開悟的模式。比丘成阿羅漢的三明說，與菩薩成佛的三明說同樣，是基於四種階段的禪定，獲得第一明知（過去世的知）、第二明知（死生知）、第三明知（漏盡知）的過程。此三明說，發展為《長部》戒蘊品的修行論<sup>4</sup>。

在《長部》戒蘊品，比丘學會「戒」以後，經四種階段的「禪定」（第一禪→第二禪→第三禪→第四禪），藉由五神通，也就是①神變、②天耳（超人的聽覺）、③他心知（有關他人之心存在方式的知）、④過去世的憶起、⑤天眼（超人的視覺），獲得有關眾生與死的知，最終⑥認識四諦而得漏盡知，成阿羅漢<sup>5</sup>。從①至⑥的認識，計為「六種神通」，被稱為「六通」說。

比丘到達阿羅漢的三明說與《長部》戒蘊品之修行論，得四禪，獲得「過去世的知」、「死生知」、「漏盡知」的過程完全對應，文章也大致同一。因此，《長部》戒蘊品的修行論[p. 94]被認為是從三明說<sup>6</sup>開展的。把「神變」、「天耳」、「他心知」的三種神通，加在三種明的前面，藉由把三種明換個方式來說成三種神通，三種明知，即轉換成六種神通。

如此，由三明說發展的《長部》戒蘊品之修行論，歸納為「①戒→②四種階段的禪定→③五種神通→④四諦的認識→阿羅漢」的過程。一旦先取本章的結論，覺音的作品《清淨道論》以及覺音在撰寫《清淨道論》之際參考的作品《解脫道論》，兩者都立足於《長部》戒蘊品的結構。在本章，沿著成

立《解脫道論》與《清淨道論》的基本構造之順序來考察，分析各各編者的編集方法，同時釐清兩書基於《長部》戒蘊品的修行論。

## （二）《解脫道論》的基本架構

《解脫道論》(T. No. 1648) 是由優波提舍 (Upatissa) 所著，有體系地顯示修行方法的作品。全體由「戒」、「禪定」、「智慧」三篇所成。因此，如再更清楚些，《解脫道論》不只是基於三學的架構而已，而是以《長部》戒蘊品的修行理論為樣本，並且將種種的傳承編入其中。為了把握《解脫道論》的基本結構，我想先俯瞰《解脫道論》的整體面貌。

《解脫道論》最初先解說「戒」。這一點，與《長部》戒蘊品共通。但是，戒的內容卻未必對應。有關遵守波羅提木叉之出家者具足的戒，《長部》戒蘊品詳細說明，雖於此處所說明的戒多出現於律藏的學處，然並非全部能夠於律藏中確認<sup>7</sup>。《解脫道論》不引用在《長部》戒蘊品所說明的戒，而列舉了關於戒的多種定義。特別是，顯示比丘戒、比丘尼戒、沙彌尼戒、在家戒這四種戒；這一點是值得注意的<sup>8</sup>。〔也就是〕將在佛教教團中所實踐的全部戒編入至這些組合[p. 95]來解釋。其中，由於比丘戒與比丘尼戒就是波羅提木叉，所以這一點對應言及波羅提木叉的《長部》戒蘊品。

其次，《解脫道論》論及了禪定。在這裡的議論，四禪成了核心。雖論中也說明了四無量心等禪定，然由於這些禪定被定位來作為禪定的冥想對象 (*kammaṭṭhāna*)，所以禪定實質上的內容是四禪。這一點，對應了《長部》戒蘊品的修行理論。但是，四禪的定義本身並非《長部》戒蘊品，而是根據《分別論》。首先，《解脫道論》在禪定的總說部分，提示按照《分別論》〈論分別〉的四禪之定義<sup>9</sup>。而且，在禪定的解說部分，一開始顯示了與〈要綱〉<sup>10</sup>一致的四禪之定義<sup>11</sup>，並按照〈經分別〉來定義各別的四禪<sup>12</sup>。這些是忠實於《分別論》的提示方法。以整體而言，可以理解：《解脫道論》將《分別論》的三種（要綱、經分別、論分別）的「四禪」定義全部含攝其中<sup>13</sup>。

接著，《解脫道論》於四禪後說生起五種神通。

爾時，坐禪者已如此自地入禪定，停留於第四禪而能夠生起五種神通。即：神變的神通、天耳的神通、〔了知某方〕他人之心的神通、〔想起〕過去生涯的神通、天眼的神通。<sup>14</sup>

《解脫道論》於五種神通後，就智慧作說明。在說明五種神通章（五通品）之後，繼續智慧的總說（分別慧品）、解說教理的章節（五方便品）、以及說明智慧修習的章節（分別諦品）。

《解脫道論》在到達涅槃最終局面的四道，講述了藉由完全了知苦諦、棄捨集諦、作證滅諦、修習道諦來分別四諦（T32, 457a27–29）。這些，更明確地，是立足於〈轉法輪經〉的四[p. 96]諦說。〈轉法輪經〉，於說明完全了知苦諦、棄捨集諦、作證滅諦、修習道諦之處，有基本上的特徵。這種形式的四諦說，被稱為四諦的三轉十二行相（*tiparivattam dvādasākāram*）<sup>15</sup>。

《解脫道論》並非順次地覺知苦、集、滅、道的立場（四諦次第現觀說），而是立足於在一瞬間了知所有的苦、集、滅、道四諦的立場（四諦一時現觀說）。使用船喻、燈火喻、太陽喻（T32, 457b3–12），立足於《無礙解道》的四諦說（Pts II 107.30-33）來說明自己的立場<sup>16</sup>。關於四諦說，《解脫道論》其實依據了〈轉法輪經〉與《無礙解道》。

而且，智慧的修習之結果，成斷滅煩惱的阿羅漢。如下所說。

比丘成為阿羅漢，滅除漏（煩惱），所作已辦，放下重擔，到達殊勝的目的，斷絕生存的束縛，正知而解脫。<sup>17</sup>

如此，於說明「①戒→②四種階段的禪定→③五種神通→④四諦的正覺知」的修行過程，《解脫道論》明確地立足於《長部》戒蘊品的修行論。以《長部》戒蘊品的修行論為樣本，同時關於戒、四禪、四諦說的解釋，其實是統合了各種的傳承。

### （三）《清淨道論》的基本架構

以《解脫道論》為基礎而成立的《清淨道論》，模仿《解脫道論》的結構，由「戒」、「禪定」、「智慧」三篇而成。最初開示有關「戒」的諸定義。與《解脫道論》相同，《清淨道論》對於戒[p. 97]，也編入比丘戒、比丘尼戒、沙彌（尼）戒、在家戒這四種戒<sup>18</sup>。

其次，在論述禪定的諸章節，說明了四種階段的禪定。與《解脫道論》相同，《清淨道論》也將《分別論》的禪定定義編入其中。最初先提示《分別論》〈論分別〉的定義<sup>19</sup>，於個別解說四種階段禪定的地方，列舉〈要綱〉<sup>20</sup>，

在註釋這些地方（Vis Chap. 4, §78–197: 112.28–136.32），顯示了基於〈經分別〉的定義<sup>21</sup>以及基於〈論分別〉的定義<sup>22</sup>。<sup>23</sup>《清淨道論》在涵括性地承襲《分別論》的四禪定義這點，與《解脫道論》相同<sup>24</sup>。

繼四禪後說五神通。將從第四禪定至五神通的過程，說明如下。這一節，與《解脫道論》大致上一致。

今，藉由世間的諸神通，說「於三昧的修習是神通的功德」。為了具足這些神通，在地遍等，證得第四禪定的瑜伽者（yogin，修行者）<sup>25</sup>，應該修習瑜伽（yoga）。（中略）因此，首先開始神通論。原因是，世尊對證得第四禪定的三昧的善男子們，為了顯示三昧的修習功德<sup>26</sup>，宣說（中略）神變、天耳界的知、〔其他人的〕心，有關其狀態的知、想起過去世的知、有關眾生的死與生的知這五種世間的神通<sup>27</sup>。

在五種神通之後，《清淨道論》就智慧作說明。與《解脫道論》相同，繼以解說智慧總說與教理的章節（慧地品），以及說明智慧之修習的章節（慧體品）。而且，如下明言到達屬於智慧修習的最終目的之阿羅漢果。這一句，也與《解脫道論》大致一致。[p. 98]

如此，彼成為被稱為阿羅漢的第八聖者、成為滅除漏（煩惱）的偉大者<sup>28</sup>、保持最後身體的人、放下重荷的人、達成自己目的的人、完全地滅除生存的束縛的人、正知解脫的人、成為可接受含有神的世界之最高布施的人<sup>29</sup>。

更進一步有關到達涅槃的最終點的四道，，《清淨道論》說明了「四諦的正覺知」<sup>30</sup>。在四道，說明「苦諦的完全知」、「集諦的放棄」、「滅諦的修證」、「道諦的修習」的四種作用同時生起（Vis Chap. 22, §92–103: 593.9–595.2）。把四諦的認識，分為「苦諦的完全知」、「集諦的放棄」、「滅諦的修證」、「道諦的修習」，是按照〈轉法輪經〉四諦說的方式，這一點與《解脫道論》相同。

又，《清淨道論》在此處，於瞬間地覺知所有的四諦，使用了燈火喻、太陽喻、船喻（Vis Chap. 22, §94–96: 593.28–594.15）。而且，四諦被歸納於一性（ekatta）；一性，由於藉由一知所通達，把一時覺知四諦的趣旨文句，引用自《無礙解道》（Pts II 107.30–33），並正當化自己的立場（四諦一時現觀說）<sup>31</sup>。不論是以燈火、太陽、船譬喻這一點，或立足於《無礙解道》的四

諦說這一點，《清淨道論》與《解脫道論》是一樣的。

如此，與《解脫道論》相同，《清淨道論》也將〈轉法輪經〉與《無礙解道》的四諦說編入修行體系。但是，在《解脫道論》與《清淨道論》，必須留意在提示四諦說的地方有所不同。根據前者，是到達四道之前，針對覺知四諦；而根據後者，四諦的認識被定位作為是四道的作用。在《解脫道論》，覺知四諦而到達涅槃這種架構很清楚，而《清淨道論》並非如此。此微妙的不同，包含重要的問題，也就成為下章詳論的主題。

如上，在《清淨道論》的修行體系，是基於戒與四禪，獲得五種神通，到阿羅漢（漏盡）[p. 99]的架構。且，統合了有關戒、四禪、四諦的種種傳承。構成此基本型的文章，由於完全地可以追溯至《解脫道論》，所以「①戒→②四種階段的禪定→③五種神通→④四諦的正覺知（漏盡）」的過程是承襲《解脫道論》的結果。據此，可以理解以《長部》戒蘊品的修行理論為樣本，《解脫道論》構成了修行體系，而《清淨道論》繼承了《解脫道論》的基本結構。

#### （四）結論

關於《解脫道論》與《清淨道論》的修行體系，本章清楚地歸納為以下三點：

- ①**全體的架構**：《解脫道論》，與三學舉，以《長部》戒蘊品的修行理論為樣本，由始於「戒」，經「四種階段的禪定」，而到達「四諦的認識」的架構所構成。
- ②**傳承的統合**：《解脫道論》在「戒」的解說，統合了全部的戒（比丘戒、比丘尼戒、沙彌（尼）戒、在家戒），於「四禪」的解說，編入在《分別論》禪定的定義，有關「四諦的認識」，導入了〈轉法輪經〉與《無礙解道》的四諦說。
- ③**之前資料的承襲**：《清淨道論》，對於上述的①②，繼承了《解脫道論》的基本架構。

立足於《長部》的結構而統合諸傳承的《解脫道論》，以及繼承《解脫道論》的結構的《清淨道論》的關係被歸納如下表。但是，對於四諦的定位，在《解脫道論》與《清淨道論》之間可以看到結構上的差別。僅僅是《清淨道論》繼承《解脫道論》的這種觀點，是無法理解《清淨道論》的智慧修[p. 100]

習論。這個問題，在《解脫道論》與《清淨道論》的思想差異，我想在下一章提出。

【《解脫道論》與《清淨道論》共有的基本結構】

	I	II	III	IV
長部	戒	四禪	五神通	四諦的認識
解脫道論	戒 (四種)	四禪 (分別論)	五神通	四諦的正覺知 (轉法輪經、無礙解道)
清淨道論	戒 (四種)	四禪 (分別論)	五神通	四諦的正覺知 (轉法輪經、無礙解道)

[p. 101]

## 二、《清淨道論》的編集方法

### (一) 智慧修習論的問題點

雖然《解脫道論》與《清淨道論》的智慧修習都與「四諦」有關<sup>32</sup>，然一旦比較兩書裡的智慧，就會注意到奇妙的不同。實際上，《解脫道論》是針對實踐四諦觀察，而《清淨道論》繼承四諦說，同時將四諦觀察從實踐的內容排除。由於觀察對象對於修習體系而言是核心的要素，所以此不同即關係到智慧修習的構造本身。

因此，我想在本章探究《解脫道論》與《清淨道論》的智慧修習之不同起因於何處，分析覺音的編集作業，解明在《清淨道論》智慧修習的結構。另外，《清淨道論》將論究「智慧修習」的部分稱為「智慧修習論」(*paññābhāvanādhikāra*)。在《解脫道論》雖沒有相當於此的名稱，然於後半部整理以智慧為主體的諸章節，卻是清楚的。在本章，把有關共通於兩書的智慧和部分，方便地稱為「智慧篇」。

兩書的智慧篇有兩章。第一是個別說明「蘊」、「處」、「界」、「緣起」、「諦」這些基本教理的篇章，《解脫道論》將此稱為「五方便品」，《清淨道論》稱為「智慧基礎的章節」(*Paññābhūminiddesa*=慧地品)。第二是解說智慧修習的過程，《解脫道論》稱此為「分別諦品」，《清淨道論》稱之為「智慧本體的章節」(*Paññāsarīraniddesa*=慧體品)。

即使迄今為止，雖大多數發表了《解脫道論》與《清淨道論》的比較研究，然卻沒有考察結構上不同的研究。在本章，立足於前人研究成果，分析兩書智慧篇結構的不同，希望理解之前還沒被論及的覺音之「編集方法」。

依此步驟，覺音在《清淨道論》重新構築藉由「三種完全知」之說的修習體系，一邊批判式地利用《解脫道論》，一邊編纂智慧篇（智慧修習論），這點或許明顯清楚。首先，我想先在確認兩書結構上不同的基礎上，再次第地考察在《清淨道論》智慧修習的結構、覺音的編集作業，以及覺音的智慧修習論。

## （二）《解脫道論》與《清淨道論》結構上的不同

### 1、智慧篇前半部的不同點

《解脫道論》智慧篇前半部（五方便品）各別地解說了「蘊（陰）」、「處（入）」、「界（界）」、「緣起（因緣）」、「諦（聖諦）」這五種教理。《清淨道論》智慧篇的前半部（智慧之基的章節）也是與此相同的結構，各別地介紹「蘊」、「處」、「界」、「諦」、「根」、「緣起」。在《清淨道論》，除了新增了「根」的解說這點，兩書的章節編排與概要大致相同。

但是，於智慧篇前半部，也有顯著的不同點。特別值得注意的是在兩書裡重複的定型句之解說[p. 103]。相對於《解脫道論》必然在各章討論法的含攝關係，在《清淨道論》於各章宣說「不淨」、「苦」、「無我」、「無常」，或「有關恆常、清淨、樂、我的空」。因此，我想檢討這些不同之處。首先，先看《解脫道論》智慧篇前半部的特徵。

《解脫道論》在蘊的解說（陰方便）最後，說明五蘊如何被含攝於十二處、十八界、四諦的<sup>33</sup>。在十二處的解說（入方便）的最後，說明十二處被含攝於五蘊、十八界、四諦的關係<sup>34</sup>。在十八界的解說（界方便）最後，說明十八界被含攝於五蘊、十二處、四諦的含攝關係<sup>35</sup>。在十二緣起的解說（因緣方便）最後，說明十二緣起與五蘊、十二處、十八界、四諦的含攝關係<sup>36</sup>。而且，在四諦的解說（聖諦方便）最後，說明四諦與五蘊、十二處、十八界的含攝關係<sup>37</sup>。

也即是，《解脫道論》與蘊、處、界、緣起、諦的說明最後，必然說明了法的含攝關係。說明個別的教理與其他教理是如何地相關聯。這一點，可以理解《解脫道論》是以法的含攝關係為中心來構成智慧篇的前半部。

另一方面，在《清淨道論》智慧篇的前半部，沒有重複說明法的含攝關係。有關五蘊，《清淨道論》說明應觀察「不淨」、「苦」、「無我」、「無常」<sup>38</sup>，說明「無恆常性、清淨性、樂性、我性的諸蘊」<sup>39</sup>。<sup>40</sup>對於處，敘述為「內〔六〕處，由於無恆常性、清淨性、樂性、我性，可被視為如空（無人）村一般」<sup>41</sup>。關於「一切所構成的世界」，說明為應觀察「恆常性、清淨性、樂性、我性，認為是空的」<sup>42</sup>。關於諦，苦諦、集諦，是「有關恆常、清淨、樂、我，空」；滅諦是「有關我，空」；道諦，敘述為「無恆常、樂、我」<sup>43</sup>。最後，有關緣起，無明等各個緣起支，敘述為「恆常性」、「清淨性」、「樂性」、「有關我性」、「空」<sup>44</sup>。

也就是，《清淨道論》在智慧篇前半部，蘊、處、界、諦、緣起，就是分別說明為「不淨、無常、苦、無我」[p. 104]；又，說明為「有關恆常、清淨、樂、我，是空」。「有關○○是空」的表現，由「具格+空」的形式而成，由於意味著「無○○」、「沒有○○」<sup>45</sup>，所以在《清淨道論》智慧篇的前半部的「有關恆常、清淨、樂、我，是空」的這種表現，與「無常、苦、無我、不淨」，是同義的<sup>46</sup>。

如此，在《解脫道論》與《清淨道論》，於智慧篇前半部重複的內容，轉變很大。因此，首先或許可舉出以下一項來作為智慧篇的不同點。

### ①在智慧篇前半部定型的解說

在智慧篇前半部重複的解說，在《解脫道論》，相對於「蘊、處、界、緣起、聖諦」的含攝關係，在《清淨道論》則是「蘊、處、界、聖諦、緣起」的「無常、不淨、苦、無我」，或是「有關恆常、清淨、樂、我的空」。

### 2、智慧篇後半部的不同點

在《解脫道論》智慧篇後半部（分別諦品），沿著修習順序來說明了智慧的修習。在《清淨道論》智慧篇後半部（智慧本體的章節）也是同樣的架構，沿著修習順序來說明了智慧的修習。比較兩書智慧篇後半部，就相當於比較兩書的智慧之修習。因此，先立足於兩書智慧修習的共通點。

《解脫道論》，將智慧修習的過程，以「四諦觀察（令四諦起）→藉由〔諸行的〕諸集合之學習（聚分別）→〔諸行的〕生起與衰滅的知（起滅智）→〔諸行的〕壞滅的觀察知（觀滅智）→使〔對於諸行的〕恐怖生起的知（令起怖智）→願知〔由諸行的〕解脫（樂解脫智）→隨順知（相似智）→種姓知（性除智）→四道知（四道智）」[p. 105]的順序來說明。基本上，《清淨道

論》也與《解脫道論》設定了同樣的修習過程，智慧的名稱也大致相同。也就是「諸行的確定 (*saṅkhārapariccheda*) → [諸行的] 條件的把握 (*paccayapariggaha*) → 藉由 [諸行的] 諸集合之學習 (*kalāpasammasana*) → [諸行的] 生起與衰滅的觀察知 (*udayabbayānupassanāñāṇa*) → [諸行的] 壞滅的觀察知 (*bhaṅgānupassanāñāṇa*) → [諸行的] 恐怖現前的知 (*bhayaupatthānāñāṇa*) → [諸行的] 危難的觀察知 (*ādīnavānupassanāñāṇa*) → [對於諸行的] 厭離的觀察知 (*nibbidānupassanāñāṇa*) → [從諸行的] 解脫願望的知 (*muñcitukāmyatāñāṇa*) → 省查的觀察知 (*paṭisaṅkhānupassanāñāṇa*) → 對諸行之平靜的知 (*saṅkhārupekkāñāṇa*) → 隨順知 (*anulomañāṇa*) → 種姓知 (*gotrabhūñāṇa*) → 四道知 (*catumaggañāṇa*)」的修習過程。

如此，《解脫道論》與《清淨道論》的智慧修習，「藉由諸集合之學習」、「生起與衰滅的知」、「壞滅的觀察知」、「恐怖現前的知」、「解脫願望的知」、「隨順知」、「種姓知」、「四道知」的過程一致，兩書的結構對應得非常好。一言一句，吻合的偈頌與散文也不少。如此結構上的對應與文句的一致，無非是覺音承襲《解脫道論》的結果。

但是，兩書智慧的修習，在基本上對應的另一面，也存在若干的不同。特別值得注意的是有關智慧修習的結構部分的不同。當把在《解脫道論》智慧修習的過程按照對象來分類時，則是：一開始觀察四諦，在中間（從「起滅智」至「性除智」）觀察「無常、苦、無我」，於最後（四道智）認識四諦的這種順序。總之，就是「四諦→無常、苦、無我→四諦」的結構。儘管如此，於《清淨道論》存在著對此結構抵觸的部分。當歸納有關如此智慧修習結構之主要不同點時，或許能夠列舉出 [以下] 從②至③四個項目。

## ②「四諦的觀察」與「諸行的確定」、「條件的把握」 [p. 106]

在《解脫道論》，雖智慧的修習始於「四諦觀察」(T32, 453c1–454a4)，然《清淨道論》的對應之處並非「四諦」，而是由被稱為「見解的淨化」(*ditṭhivissuddhi*) 的「諸行的確定」(Vis. Chap. 18)，以及被稱為「藉由疑惑的超越之淨化」(*kankhāṇvitarāvisuddhi*) 的「條件的把握」(Vis. Chap. 19) 這二種修習而成的。雖作為「名色的差別」(T32, 453c29) 的《解脫道論》之「苦諦」對應《清淨道論》的「諸行的確定」，觀察緣起的《解脫道論》之「集諦」對應《清淨道論》的「條件的把握」，然而在《清淨道論》，「滅諦」、「道諦」不存在，「四諦」的輪廓本身消失了。

### ③「生起與衰滅的觀察知」

無論《解脫道論》或《清淨道論》，雖皆觀察「諸法的生起與衰滅」，然在《清淨道論》的情形，「生起與衰滅的觀察知」分為前半部與後半部。在此前半部，說明「諸法的生起與衰滅」的觀察（Vis Chap. 20, §93–104: 540.31–543.31）；於後半部，說明「無常、苦、無我」的觀察（Vis Chap. 21, §2–9: 549.13–550.9）這種明確的二種結構。於《解脫道論》，沒有對應於後半部說明的地方。

### ④於《解脫道論》不存在的四種知

在《解脫道論》沒有存在的「知」，在《清淨道論》卻存有四種類。即，在「恐怖現前的知」與「解脫願望的知」之間，有「危難的觀察知」（Vis Chap. 21, §35–42: 555.24–558.8）與「厭離的觀察知」（Vis Chap. 21, §43: 555.10–25），在「解脫願望的知」與「隨順知」之間，存在「省查的觀察知」與「對諸行之平靜知」（Vis Chap. 21, §47–52: 559.14–560.36）[p. 107]

### ⑤到達四道之前的觀察內容

於到達修習最後階段之「須陀洹（預流）」、「斯陀含（一來）」、「阿那含（不還）」、「阿羅漢（不還）」這「四道」的果之際，《解脫道論》說明為「四諦」<sup>47</sup>。另一方面，《清淨道論》，雖前後大致是同樣的文章，然同時關於「諸行」，卻就像觀察「無常、苦、無我」一般來說明<sup>48</sup>。

看過智慧的前半部（①）與後半部（②③④⑤）這五個地方的不同點，就重複地出現定型式的解說不同這一點，或者於有關智慧修習的觀察對象這一點，顯示了《解脫道論》與《清淨道論》在結構上的不同。

## （三）覺音的編集作業

### 1、「三種完全知」的結構

就如前人研究所釐清，由於當覺音撰寫《清淨道論》時利用《解脫道論》的事實沒錯，所以《解脫道論》與《清淨道論》不同的部分，是覺音不依《解脫道論》而獨自著述的地方。這是否是從沒有現存的大寺派古資料，引用並且編入呢？恐怕是覺音自身直接添加寫入的文章吧！無論是哪一種情形，確認這些不同點一貫傾向的情形，等同於覺音的編集作業存在著明確的方針。

在前一節，舉了在《解脫道論》與《清淨道論》智慧篇的不同點。只要覺音以《解脫道論》為前提，有意編纂《清淨道論》，二書的不同就能歸納為

重要的兩項。第一[p. 108]、在《解脫道論》的「四諦」觀察記述，在《清淨道論》被削除、改變 (②⑤)；第二、在《清淨道論》，「無常、苦、無我」以及「空」是所強調的內容 (①③④⑤)。

也就是，於《清淨道論》智慧篇的編纂時，覺音將四諦的觀察削除、改變，強調「無常、苦、無我」的觀察。作為理論上印證如此的覺音編集作業之內容，在《清淨道論》「三種完全知 (三遍知)」(tisso pariññā) 的記述，特別值得留意。《清淨道論》在解說此「三種完全知」的地方，俯瞰「智慧的修習」全體，說明了「智慧本體的章節」之結構。在釐清「智慧的修習」之結構基礎十，因為是極重要的一節，所以雖篇幅很長，然還是想在此引用全文。

有關於此，以下是決定說。也就是，三種世間的完全知，即有「作為認識的完全知 (知遍知, *ñātapariññā*)」、「作為審查的完全知 (度遍知, *tīraṇapariññā*)」、「作為放棄的完全知 (斷遍知, *pahānapariññā*)」。探究這些而說明 [如下]。「作為證知的智慧，就認識的意義而言，是知。作為完全知的智慧，就審查的意義而言，是知。作為放棄的智慧，就拋棄的意義而言，是知」<sup>49</sup>。

其中，如「色以惱害為特徵，受以所感受的情緒為特徵」，藉由識別各個諸法的個別特徵 (*paccattalakkhaṇa*)，生起的智慧就是「作為認識的完全知」。更進一步，藉由「色無常、受無常」等方式，採納這些同樣的諸法的共通特徵而起，以特徵為對象來觀察的智慧，就是「作為審查的完全知」。更進一步，藉由放棄對於這些同樣的諸法是常的觀念等而起，以特徵為對象來觀察，就是「作為放棄的完全知」。

其中，從「諸行的確定」至「條件的把握」是「作為認識的完全知」之境地。這是因為[p. 109]在這之間，諸法個別特徵的洞察正是主要因素。其次，從「藉由諸集合之學習」至「生起與衰滅的觀察」是「作為審查的完全知」之境地。這是因為在這之間，[諸法的]共通特徵的洞察正是主要因素。以「[諸行的]壞滅的觀察」為始，之後是「作為放棄的完全知」之境地。這是因為於此之後，就如「作為無常，觀察者放棄常的想法；作為苦，觀察者 [放棄] 樂的想法；作為無我，觀察者 [放棄] 我的想法；厭離者 [放棄] 喜悅；離貪欲者 [放棄] 貪欲；抑制者 [放棄] 原因；捨去者放棄執著」<sup>50</sup>，實現所謂放棄常等

想法等的之七種觀察成為主要<sup>51</sup>。

在這一節，條理清楚地整理在《清淨道論》智慧修習的全體結構。所謂顯示《清淨道論》智慧修習的結構之「三種完全知」，是由「作為認識的完全知」、「作為審查的完全知」、「作為放棄的完全知」的三階段而成的。因此，在「作為認識的完全知」，觀察「諸法的個別特徵」；在「作為審查的完全知」，觀察「諸法的共通特徵」的「無常、苦、無我」等；在「作為放棄的完全知」，斷除「常的想法」、「樂的想法」、「我的想法」等，形成了這些修習過程。相對於「作為認識的完全知」被規定為「藉由各個諸法的個別特徵而生起的智慧」，「作為審查的完全知」、「作為放棄的完全知」皆被規定為「以特徵為對象來觀察的智慧」，因此，由於相對於「作為認識的完全知」由「諸行的確定」與「條件的把握」所成，「作為審查的完全知」、「作為放棄的完全知」一貫地觀察「無常、苦、無我」，所以當按照修習內容來整理時，「三種完[p. 110]全知」是【①「諸行的確定」、「條件的把握」（作為認識的完全知）→②「無常、苦、無我」的觀察（作為審查的完全知、作為放棄的完全知）】這種結構。

以上，將此「三種完全知」，安置在《清淨道論》的智慧修習的核心，覺音不能無批判性地繼承《解脫道論》。對於沒有沿用「三種完全知」的《解脫道論》記述，有必要削除、改變，以及加註於《解脫道論》不存在的要素。相對於《解脫道論》的修習體系是【①「四諦」觀察→②「無常、苦、無我」→③「四諦」觀察】的結構，由於《清淨道論》的「三種完全知」是【①「諸行的確定」、「條件的把握」→②「無常、苦、無我」的觀察】的結構，所以削除、改變不存在「三種完全知」的「四諦」觀察之記述，最終強調在「作為審查的完全知」、「作為放棄的完全知」所修習的「無常、苦、無我」觀察。

## 2、基於「三種完全知」的編集作業

在此，為了使狀況更清楚，我想試著重新構成覺音的編集作業。儘管覺音以《解脫道論》為參考，然為了把此智慧的修習編集調整至適當的體系，實施編集作業，其結果產生了涉及五個地方基本結構的不同部分。有關這些不同部分（①–⑤）與三種完全知的解說部分（⑥），覺音進行的編集作業如下。

### ①在智慧篇前半部的「無常、苦、無我」、「空」的強調

智慧篇前半部是個別解說蘊等諸教理之處。《解脫道論》在各章末尾，說明法的含攝關係。這是因為，在《解脫道論》，由於四諦說是觀察的中心，所

以各個教理如何與四諦說有關，有必要事先將之釐清。另一方面，沿著「三種完全知」來觀察的《清淨道論》，有必要事先提示「諸法的個[p. 111]別特徵」與「諸法的共通特徵」。因此，不採納有關在《解脫道論》法的含攝關係的記述，而將被視為是「諸法的共通特徵」的「不淨」、「苦」、「無我」、「無常」的說明<sup>52</sup>，或將此以「具格+空」形式表現的「有關恆常、清淨、樂、我的空」的說明，插入在蘊、處、界、諦、緣起的各章。

### ②在智慧篇後半部開始的「四諦」觀察的解體

階段性地說明智慧修習之智慧篇後半部一開始，在《解脫道論》，即是「四諦」觀察。但是，對採取以「三種完全知」觀察為宗旨的《清淨道論》而言，由於此處相當於「作為認識的完全知」，所以必須進行關於「諸行的確定」、「條件的把握」的觀察。因此，覺音以宣說「名色差別」的「苦諦」說明為「諸行（名色）的確定」的解說<sup>53</sup>，以宣說緣起的「集諦」為「條件的把握」的解說，不但繼承<sup>54</sup>，同時也削除「滅諦」、「道諦」的解說來解體「四諦」觀察的輪廓。

### ③「生起與衰滅的觀察知」的二重結構化

無論《解脫道論》或《清淨道論》，雖觀察「諸法的生起與衰滅」，然在以「三種完全知」觀察為宗旨的《清淨道論》，由於在此相當於「作為審查的完全知」，所以必須以某些方式來明示「無常、苦、無我」觀察。於是，覺音在此修習階段，為了使觀察「無常、苦、無我」這種立場明確，所以將《清淨道論》的「生起與衰滅的觀察知」分成前半部與後半部；在前半部，顯示之所以是智慧名稱之「諸法的生起於衰滅」<sup>55</sup>的觀察，在後半部，顯示「無常、苦、無我」的觀察<sup>56</sup>。總之，在《清淨道論》，使「生起與衰滅的觀察知」二重結構化，附加「無常、苦、無我」的觀察來作為後半部分<sup>57</sup>。[p. 112]

### ④於《解脫道論》不存在的四種知之增廣

在《解脫道論》，從「壞滅的觀察知」直到「隨順知」，說明了觀察「無常、苦、無我」。即使對《清淨道論》而言，由於此處相當於「作為放棄的完全知」，所以沒有問題。但是，一般認為，在「三種完全知」，由於「無常、苦、無我」觀在智慧的修習佔有重要的地位，所以即使是同樣的「無常、苦、無我」觀，還是有必要顯示比《解脫道論》更充實的方法<sup>58</sup>。覺音在《清淨道論》更增加了智慧修習的項目，插入有關所謂「危難的觀察知」、「省查的觀察知」<sup>59</sup>、「對諸行之平靜知」<sup>60</sup>的「無常、苦、無我」之觀察法。

### ⑤到達四道之前觀察內容的改變

於到達四道之際，《解脫道論》宣說認識「四諦」，宣說「依諸根、力、菩提覺」、「分別諦」。此處，運作的智慧是種姓知。另一方面，按照《清淨道論》的「三種完全知」，由於此處相當於「作為放棄的完全知」，所以必須明示「無常、苦、無我」的觀察。覺音大體上就照原樣繼承前後文章，同時將關鍵的對象，由「四諦」轉換成「無常、苦、無我」，藉由「集中於諸根、力、覺支」、「無常、苦、無我」的隨順知，改變至說明觀察諸行方式的文章<sup>61</sup>。

#### ⑥「三種完全知」的插入

於《解脫道論》，沒有存在「三種完全知」的說明。覺音為了明示與《解脫道論》不同的《清淨道論》之智慧修習全體結構，所以有必要插入「三種完全知」說明。插入「三種完全知」解說的地方，儘管在智慧的修習過程中，最好是在最有效果的位置。「三種完全知」的第二階段，「作為審查[p. 113]的完全知」，相當於七清淨說的第三階段，「藉由有關道、非道的知見之淨化」，是辨識道與非道之事（Vis Chap. 20, §2: 520.8–11）。這是於顯示修行體系最適當的地方。於是，覺音在「藉由有關道、非道的知見之淨化」章的一開始，施設了修行者可進昇之道的示意圖來作為「三種完全知」的解說。

如此，可以理解為：在《解脫道論》與《清淨道論》智慧篇結構性的不同，覺音立足於導入了「三種完全知」這一點。覺音不只繼承之前的傳承，更為了確立上座部大寺派的思想，批判性地整理之前的傳承。或許可以說：與其他事情相比之下，表現在此編集作業才是覺音獨自的事業。

### （四）覺音的智慧修習論

#### 1、以諸行為對象的觀察

《解脫道論》將四諦觀察置於智慧修習的中心，按照「四諦→無常、苦、無我→四諦」這樣的順序來觀察。照字面來看，是始於四諦，而總結於四諦的修習過程。這是非常淺顯易懂的體系。相對於此，《清淨道論》從實際的智慧修習，揀擇增減四諦觀察，沿著「三種完全知」，重新構築智慧修習。在《清淨道論》的智慧修習，是以「三種完全知」的修習為中心。

此「三種完全知」，源自於被收錄在經藏小部的《義釋》。按照《義釋》，「作為認識的[p. 114]完全知」，是「認識接觸（或者，想念、慢心、渴愛）」；「作為審查的完全知」，是「以接觸（同上）為無常、苦等來審查」；「作為放棄的完全知」是「放棄對於接觸（同上）的慾望、貪欲」<sup>62</sup>。①作為認識的

完全知、②作為審查的完全知、③作為放棄的完全知的結構，由於與《清淨道論》的「三種完全知」一致，所以很明顯：《清淨道論》一邊從《義釋》巧妙地改變，一邊繼承「三種完全知」的說法。的確，此事實是產生《解脫道論》與《清淨道論》修行方法決定性的差異。

在《清淨道論》的「三種完全知」當中，第一階段的「作為認識的完全知」，由於從「諸行的確定」與「〔諸行〕條件的把握」而成，所以諸行是觀察對象。第二階段的「作為審查的完全知」，由於以「無常、苦、無我」的觀察為中心，因此這些諸行也是觀察對象<sup>63</sup>。接著，由於觀察第三階段的「作為放棄的完全知」也好，又或是「〔諸行〕無常、苦、無我」而放棄「常」的這種想法等，所以這些諸行也是觀察對象。總之，在「三種完全知」，從第一階段直到第三階段，藉由「諸行」的觀察而貫徹始終<sup>64</sup>。

按照後藤敏文(2001)，「諸行」的原語(Pāli: saṅkhāra; Sanskrit: saṃskāra)是以「設計」、「構成」為中心的語義，具體而言，意味著「設計圖」、「構成」、「構想」乃至「所構成之物」、「所造成之物」、「個物」<sup>65</sup>。無論在覺音的立場，或在十二緣起的文脈，都意味「構成作用」，為意思(cetanā)的同義語；在「三種完全知」，意味著「〔藉由諸條件〕所構成之物」、「所造成之物」，為五蘊的同義語<sup>66</sup>。因此，在「三種完全知」，形成了「觀察諸行(所構成之物)，到達涅槃界」的結構。

此「三種完全知」的結構，也可以從有關各章位置，確認覺音的編集作業。「三種[p. 115]完全知」的實踐內容，涉及到第十八章(見解的淨化)、第十九章(藉由超越疑惑之淨化)、第二十章(藉由有關道、非道的知見之淨化)、第二十一章(藉由有關行道的知見之淨化)這四章。其中，記載了統括全體的文章，從第十八章到第二十章，是在第二十章的末端；在第二十一章，是在第二十一章的末端。

### ①第十八-二十章

《清淨道論》在第十八章，敘述確定苦諦；在第十九章，敘述確定集諦；在第二十章，敘述確定道諦(Vis Chap. 20, §130: 548.8-13)。由於這一句在《解脫道論》不存在，所以是覺音附加註解的內容。也就是，覺音在此階段，於四諦當中，停留在確定三諦，而意指涅槃的滅諦則沒有觸及。由於滅諦以外的三諦是一切諸行，在此處的觀察對象，是以諸行來貫徹始終。

## ②第二十一章

《清淨道論》的第二一章，是解說「生起與衰滅的觀察知」至「對諸行之平靜知」八種知，以及「隨順知」的文章。《清淨道論》舉了兩個此「隨順知」被稱為「隨順」的理由（Vis Chap. 21, §130–133: 575.16–576.7）。第一、隨順知，由於隨順於「生起與衰滅的觀察知」至「對諸行之平靜知」八種知，以及同樣地隨順於「由於藉由無常特徵等（無常、苦、無我）有關諸行生起」<sup>67</sup>八種知，所以被稱為「隨順知」。第二、「隨順知」，由於隨順於「三十七菩提分法」，所以被稱為「隨順知」。成為《清淨道論》基礎的《解脫道論》只有舉出「由於隨順於『三十七菩提分法』，所以被稱為『隨順知』」的理由<sup>68</sup>。因此，可以理解：在《清淨道論》顯示的二種理由當中，第二項的理由是從《解脫道論》引用的內容。第一項的理由則是覺音獨自附加的內容。覺音在述說八知[p. 116]與「隨順知」的第二十一章，明言了以「以諸行為對象的觀察」貫徹始終<sup>69</sup>。

如此，有關從附於第十八章至第二十一章的地位，覺音實施了明瞭的編集作業。覺音將「諸行的確定」至「隨順知」的智慧修習，定位為「以諸行為對象的觀察」。由於隨順知也可從被稱為「以諸行為對象的觀察之最後」<sup>70</sup>來理解，所以在《清淨道論》，直到隨順知為止的觀察對象，就以諸行來貫徹始終。覺音拒絕《解脫道論》「以四諦為對象的觀察」，而在《清淨道論》建立「以諸行為對象的觀察」<sup>71</sup>。

### 2、「以諸行為對象的觀察」以及「四道知」的關係

在第二十章（藉由有關道與非道的知見之淨化），《清淨道論》在解說三種完全知之際（Vis Chap. 20, §3–4: 520.14–521.3），將這些內容稱為「三種世間的完全知」（*tisso lokiyapariññā*）。三種完全知但屬「世間的」，這些不包括涅槃。是指直到到達四道之前的內容。

又，在第二十二章（藉由知見的淨化），《清淨道論》在說明完通往涅槃的最終過程之「四道知」之後，為了顯示四道的威力，一同論述了三十七菩提分法，以及「四諦的正覺知」（Vis Chap. 22, §32–128: 582.24–600.2）。在《清淨道論》，四諦的正覺知，在到達四道的瞬間生起<sup>72</sup>。這種說法，從已經在《解脫道論》被說明來判斷，並非覺音的創作。覺音繼承自《解脫道論》的「四諦的正覺知」說，轉移至「四道知的威力」的地方而加以利用。

也就是，覺音一邊繼承在《解脫道論》所說的「四諦的正覺知」，同時重

新採用從《義釋》而來的「三種完全知」，改編全體的結構，藉由「三種完全知」到達四道，完成了於到達四道[p. 117]的瞬間，生起「四諦的正覺知」的這種修行過程。智慧修習，雖為「三種完全知」所重新構築的內容，然由於以舊有的方式，四諦也被認為是智慧修習的成果，所以當然就相當於「三種完全知」與「四諦的正覺知」共存。如在本節第一項指出，以上「三種世間的完全知」無非是「以諸行為對象的觀察」，藉由覺音的編集作業，可以說出現如下的圖式。

以諸行為對象的觀察（三種世間的完全知）→四道知（四諦的正覺知）

可是，在「四諦的正覺知」的解說部分，《清淨道論》重新提示「三種完全知」。把「四諦的正覺知」分類成「苦諦的完全知」、「集諦的放棄」、「滅諦的修證」、「道諦的修習」四種，作為「苦諦的完全知」的內容，重新定義「三種完全知」。原來，在《義釋》的「三種完全知」，雖與四諦說沒有關係，然「完全知」的概念本身，存在自初期佛教以來的四諦（三轉十二行相），在經典，「苦諦」被說明是「應完全地被了知」<sup>73</sup>。覺音承襲如此的傳承，或許將「三種完全知」，轉化運用於「苦諦的完全知」的解釋。

以此「苦諦的完全知=三種完全知」所提示的智慧修習的體系，雖與「三種世間的完全知」大致同一，然由於「苦諦的完全知」在四道生起，所以即使在「三種完全知」出世間的側面（四道知的作用）也被說明。於是，我想引用對應的部分，試著檢討這些內容。

所謂「有三種完全知」，作為認識的完全知、作為審查的完全知、作為放棄的完全知，如此[p. 118]，有三種完全知。

其中，就像提示為「作為證知的智慧，就認識的意義而言，是知」，就像概括為「任何所證知的法是所認識的內容」<sup>74</sup>而〔被說明〕，以「諸比丘！一切是可被證知的。諸比丘！云何一切是可被證知的？諸比丘！眼是可被證知的」<sup>75</sup>等方式來詳細說明，即是作為認識的完全知。這些（作為認識的完全知）獨自的境地，是對於伴隨著條件的名色之認識。

其次，就像提示為「作為完全知的智慧，就審查的意義而言，是知」，就像概括為「任何完全地被了知的法是所審查的內容」<sup>76</sup>而〔被說明〕，以「諸比丘！一切是可完全地被了知的。諸比丘！云何一切是完全地

可被了知的？諸比丘！眼是完全地可被了知的」<sup>77</sup>等方式來詳細說明，即是作為審查的完全知。這些（作為審查的完全知）獨自的境地，由於藉由「無常、苦、無我」的審查而生起，是從藉由諸集合的學習之隨順〔知〕<sup>78</sup>。

其次，就像提示為「作為放棄的智慧，就拋棄的意義而言，是知」，就像概括為「任何被放棄的法是所拋棄的內容」<sup>79</sup>而被說明，由於以如「藉由無常，拋棄常的想法」<sup>80</sup>等方式而生起，因此是作為放棄的完全知。這些（作為放棄的完全知）境地，是從壞滅的觀察，至四道〔知〕。於此（四道知），意指此等（作為放棄的完全知）<sup>81</sup>。

或者，不論〔作為〕認識〔的完全知〕，或者作為審查的完全知，由於無非是以這些（作為放棄的完全知）為目的，又，由於放棄諸法的情形，這些（諸法）必定被認識、被審查，所以應知道：不論哪一種三種完全知，皆藉由這種方式，是〔四〕道知的作用。[p. 119]

在此可以確認：所說明的智慧修習的結構與「三種世間的完全知」的內容大致上同一；四道以前是「以諸行為對象的觀察」。首先，「作為認識的完全知」被定義為「伴隨著條件的名色之認識」。名色（*nāmarūpa*），原來意味著「名稱與形態」、「名與姿」的詞<sup>82</sup>，然卻被視為是五蘊的同義語<sup>83</sup>，由於覺音將名色與諸行作為同樣的概念來使用<sup>84</sup>，因此所謂「伴隨著條件的名色之認識」，無非就是「伴隨著條件的諸行之認識」。其次，由於基於「作為審查的完全知」與「作為放棄的完全知」，又或者基於「無常、苦、無我」的觀察，因此以「諸行」為觀察對象。在「三種完全知」的全部階段，「諸行」是觀察對象。就這一點，此處的定義與在第三節第一項舉出的定義大致相同的內容。

在這一節，在顯示智慧修習的結構基礎上，也議論了「三種完全知」與「四道知」的關係。「作為放棄的完全知」的最後階段，被說明為相當於四道知。「作為放棄的完全知」以外的二種知，以「作為放棄的完全知」為目的，只有實現「放棄諸法」之事，能夠圓滿「四道知的作用」。總之，「放棄諸法」無非就是四道知的作用。

當然，於應被放棄的諸法，由於不入涅槃，所以在此所指的「諸法」，意味著「諸行」。因此，此處所顯示的修行體系，或許可以用以下的構圖來表示。

以諸行為對象的觀察→諸行的放棄（四道知）

以上，從覺音的編集作業，可以讀取他一貫的態度。藉由「以諸行為對象的觀察」（三種世間的完全知），覺音完成了到達〈諸行的放棄=涅槃=四諦的正覺知〉的這種結構。這無非就是將覺音從《解脫道論》繼承的「四諦的正覺知」說，藉由重新地從《義釋》[p. 120]導入的「三種完全知」，解體、再編的結果。可以說：在古四諦說中，編入新的「三種完全知」說，藉由「以諸行為對象的觀察」，重新構築智慧修習的體系；就這一點上，《清淨道論》有其革新性。

### (五) 結論

覺音將存於《義釋》的「三種完全知」說，導入《清淨道論》，解體《解脫道論》四諦中心的修行體系，在《清淨道論》重新構築以「三種完全知」為核心的修行體系。其結果，在《解脫道論》【①「四諦」→②「無常、苦、無我」→③四諦】的構成的智慧的修習過程，在《清淨道論》被轉換成【①「諸行的確定」、「條件的把握」（作為認識的完全知）→②「無常、苦、無我」的觀察（作為審查的完全知、作為放棄的完全知）】的結構。藉由覺音的編集作業，成立了以「諸行為對象的觀察」的修行體系。

《解脫道論》與《清淨道論》智慧篇結構上的不同，以及覺音的編集作業，被歸納於下頁的表。[p. 121]

「智慧篇前半部的結構之不同與覺音的編集作業」

	《解脫道論》 〈五方便品〉	《清淨道論》 「智慧基礎之章節」	覺音的 編集作業
蘊	蘊與處、界、諦的含攝關係	<b>蘊的無常、苦、無我等</b>	①定型句的轉換
處	處與蘊、界、諦的含攝關係	<b>有關處的我等的空</b>	①定型句的轉換
界	界與蘊、處、諦的含攝關係	<b>有關界的我等的空</b>	①定型句的轉換
緣起	緣起與蘊、處、界、諦的含攝關係	<b>有關緣起支的我等的空</b>	①定型句的轉換
諦	諦與蘊、處、界的含攝關係	<b>有關諦的我等的空</b>	①定型句的轉換

「智慧篇後半部結構上的不同與覺音的編集作業」

《解脫道論》 〈分別諦品〉		《清淨道論》 「智慧本體之章節」		覺音的 編集作業
四諦	苦諦	認識 ∴	諸行的確定	②引用、改變
	集諦		條件的把握	②引用、改變
	滅諦、道諦			②削除
無常、苦、無我		審查 ∴	三種完全知的結構	⑥插入
	藉由諸集合的學習		藉由諸集合的學習	
	生起與衰滅的知		生起與衰滅的觀察知	③增廣
	壞滅的觀察知		壞滅的觀察知	
	使恐怖生起的知		恐怖現前的知	
			危難的觀察知	④插入
			厭離的觀察知	④插入
	願解脫知		解脫願望的知	
			省查的觀察知	④插入
			對諸行之平靜知	④插入
	隨順知	隨順知		
四諦	種姓知	涅槃	種姓知	⑤引用、改變
涅槃	四道知		四道知	

※覺音改變、插入的地方以黑體（gothic）體來呈現。

※《解脫道論》的種姓知以涅槃為對象，與此同時，也有覺知四諦的智慧。

[p. 122]

### 三、覺音在思想史上的位置

#### （一）諸部派的思想體系

在古印度佛教之中，說一切有部長期以來曾是具有最大勢力而引以為榮的部派。從中國或西藏所翻譯的文獻，以及從到了近代以後所發現的多數梵文寫本，說一切有部的三藏大部分已被收集起來。在本節，以就比較上資料較充實的說一切有部為中心，考察在古印度部派之修行體系。

首先，在說一切有部的經典，宣說四諦型三明說，多說明藉由四諦的認識而達到涅槃的修行方法<sup>85</sup>。又，即使是從四諦型三明說發展的《長阿含》戒蘊品之修行論（內容等同《長部》戒蘊品的修行論），也還是藉由四諦的認識而達到涅槃<sup>86</sup>。無論是哪個修行體系，基本上的形式大致相同，就最終而言，認識四諦而獲得「漏盡知」。這是與巴利經典完全相同的內容。

即使在說一切有部的阿毘達磨系的論書，四諦的觀察也成為修行體系的根本。有關說一切有部的修行方法，山田龍城(1953:61-136)、平川彰(1974:266-276)、Schmithausen (1981:240-244)、櫻步建(1988)、Cox (1992)、森章司(1995:253-279)解說了此架構。在此，參考這些前人的研究[p. 123]，先整理說[p. 123]一切有部的修行論。

如 Cox (1992) 指出：說一切有部的修行以「四諦知的認識（見道）→ 執著的放棄（修道）」這種過程前進，以漏盡知為最終的目的。〔這是一種〕單只有對四諦知的理解，無法達至阿羅漢，而在知的理解以後，需要時間來放棄執著的體系。關於此體系趣味深遠的，是阿毘達磨「完全知」（遍知）的說法。「四諦知的認識→執著的放棄」這種說一切有部的修行論，清楚地被彙整為「二種完全知」（二遍知）的概念。《發智論》(T No. 1544) 如下說明。

譬如在經典如下說明。「有兩種完全知。作為認識的完全知與作為放棄的完全知」<sup>87</sup>。什麼是作為認識的完全知？答：諸智、見、明、覺、正覺知，這些被稱為作為認識的完全知。什麼是作為放棄的完全知？答：諸貪欲的放棄、瞋恚與迷妄的放棄、一切煩惱的放棄，這些被稱為作為放棄的完全知<sup>88</sup>。

在此，列舉五個項目來作為「作為認識的完全知」（智遍知）。其中，前四者（智、見、明、覺），在《轉法輪經》是指對四諦的智慧，對四諦的智慧是指「三轉」（「示轉」、「勸轉」、「證轉」），形成「三轉十二行相」<sup>89</sup>。又，後一者（正覺知），無論在經典或阿毘達磨，基本上皆意指「四諦的認識」<sup>90</sup>。因此，所謂意指「作為認識的完全知」的認識，明顯的是「四諦的認識」<sup>91</sup>。與上座部大寺派的「三種完全知」不同，在說一切有部「二種完全知」所顯示的，是藉由四諦的認識而放棄貪瞋癡與煩惱的過程。

在《發智論》之後所造的《大毘婆沙論》、《阿毘曇心論》、《俱舍論》，顯示了修行者觀察四諦、認識四諦、[p. 124]放棄煩惱的過程，四諦觀察是修行

的中心。如此，說一切有部的阿毘達磨系論書，以藉由四諦的觀察，趨向漏盡知的到達作為修行體系的根本；這一點，是共通的。

又，於說一切有部內部，也有對阿毘達磨採取批判態度的人。作為其代表性的作品，有馬鳴的《端正的難陀》<sup>92</sup> (Saundarananda) 與\*Harivarman (訶黎跋摩) 的《成實論》<sup>93</sup> (\*Satyasiddhi)，兩書皆清楚地重視四諦的修行。《端正的難陀》藉由四諦認識，比丘在達至解脫的過程說明四諦的觀察，主角比丘到達解脫的情形說明如下。

如此，藉由保持意，逐漸地，除去某法，採取某法，瑜伽者 (yogin 修行者) 獲得四階段的禪定，必然地獲得五種神通。

[即]，[獲得] 各種種類殊勝的神變、他人的心之作用的覺知、長遠過去生涯的憶起、清淨的天耳與[天]眼。

在此之後，藉由考察真實，將意導向漏盡 (煩惱的滅盡)。據此，正確地理解以苦諦為始的四諦這種基礎。

此苦經常以害為本質，此苦的原因以生起為本質，此苦的滅以出離為本質，趨向此寂滅的道以救護為本質。

如此，藉由了知四聖諦而認識，而且正確地洞察，藉由修習克服一切的漏 (煩惱)，當到達寂滅時，則絕不再生<sup>94</sup>。[p. 125]

這些內容清楚地是承襲《長阿含》戒蘊品修行論 (四禪六通說) 的內容，藉由四諦的認識，說明覺悟。《端正的難陀》繼上述文章之後，苦諦 (Chap. 16, 6–16)、集諦 (Chap. 16, 17–24)、滅諦 (Chap. 16, 25–29)、道諦 (Chap. 16, 30–38)，詳細地解說全部四諦 (Chap. 16, 39–42)，將第 16 章的許多篇幅用在四諦的說明。可以明白：馬鳴認為對於比丘的修行，四諦觀察最為重要。

如此，在說一切有部，無論在重視阿毘達磨的系統，或在此以外的系統，皆以認識四諦而解脫為目標。說一切有部，是以四諦觀察為修行體系的根本。

有關說一切有部以外的部派，雖論述修行體系的論書大致上沒有現存，然從僅有的資料，某種程度的推測考察還是可能的<sup>95</sup>。根據並川孝儀 (1994、1994a、1995、2002) 一連串的研究，最遲成立於四世紀中傾成立，之後直到印度最大的部派之一所發展的正量部，形成以四諦的觀察為中心的修行體系。

真諦漢譯的論書《四諦論》，按照其論書的名字，是論述四諦的內容，沿著四諦來修行開展。進一步，在本篇第一章與第二章，即使在提出的《解脫道論》，四諦的觀察也佔有修行體系的重要部分。於七世紀後半停留在印度的義淨，在《南海寄歸內法傳》記載有關在印度的修行方法如下：

在四部派中，沒有斷定大乘與小乘的區分。在北印度與南海地方，主要是小乘。在中國（唐），志在大乘。在其他諸地域，混合實踐大乘與小乘。即使試著考究其趣旨，律皆沒有不同而制定五篇，〔大乘與小乘〕皆修習四諦。若禮拜菩薩，讀誦大乘經典，則稱為「大乘」。若無修習這些，則稱為「小乘」<sup>96</sup>。[p. 126]

根據義淨，大乘與小乘的共同點在於「律的遵守」與「四諦的修習」（反之，大乘的特殊性只不過是「禮拜菩薩」與「讀誦大乘經典」）。若義淨的記述正確，則於七世紀，不僅說一切有部與正量部，四諦的觀察或許也成為了含有大乘的全體佛教修行方法的核心<sup>97</sup>。只考察現存的文獻，則諸部派的修行理論被認為是以「四諦的修習」為中心。

## （二）在印度佛教史上之上座部大寺派的位置

### 1、《清淨道論》的思想轉變

在古代印度的佛教，曾傳播四諦作為最重要的修行方法。至少，在說一切有部與正量部，四諦觀察成為修行體系的核心。相對於四諦當中的苦諦、集諦、道諦是指有為法（無常的諸法），滅諦是指涅槃，即無為法（永恆之法）。如水野弘元（1997：407-424）已經釐清，由於在部派佛教，無為法被定位為不生不滅的法<sup>98</sup>，所以所謂四諦的觀察，是與無常的諸法一起，觀察永恆之法。

若考量在說一切有部發達的阿毘達磨特質，則推測說一切有部重視四諦說。根據《大毘婆沙論》，所謂阿毘達磨，是定義一切法特徵的工作<sup>99</sup>。若以此方法修行，則從統一性的觀點來鳥瞰一切法，必須把握各個諸法的特徵。即使在許多經典所說的佛教教理中，四諦說也仍包含有為法與無為法兩方面，就釐清這兩者關係的這點上，阿毘達磨是最適合的教說。就此意義，重視阿毘達磨的說一切有部置四諦的觀察為修行體系的根本[p. 127]可說是自然的事。

當與說一切有部的諸文獻比較時，在《解脫道論》的修行體系，雖遙看是強調無常、苦、無我的觀察，儘管如此，完成四諦成為修行體系的角色這一點始終不變。《解脫道論》的四諦重視，可總括為三點：①藉由四諦型三明說的成佛傳承、②將智慧篇的前半以「四諦」總結，將後半稱為〈分別諦品〉的結構、③始於四諦的觀察而終於四諦的認識的智慧修行體系。

特別是③的修行體系很重要。《解脫道論》在智慧篇後半的開始，在指示觀察四諦要點之際，在智慧前半四諦之詳說，仍照舊指示認識要點。<sup>100</sup>。在四諦的詳說部分，由於屢屢言及滅諦涅槃（無為）<sup>101</sup>，所以在修習四諦之際，修行者觀察有為法（苦、集、道諦）並無為法（滅諦）非常清楚。

因此，即使在上座部大寺派，仍與其他部派一樣，四諦中的滅諦是指無為法。覺音指滅諦為涅槃，說明是「不生、不滅、不作、無為」<sup>102</sup>。據此，若修習四諦，則與說一切有部一樣，或許是並行地觀察有為法與無為法。然而，覺音沒有採取此立場。事實上，這是因為：從《清淨道論》來看，四諦的觀察被削除之故。有關四諦觀察，彙整《解脫道論》與《清淨道論》的差異為以下三點。

### ①成佛傳承

《解脫道論》言及的成佛傳承，是四諦型三明說，明確顯示藉由四諦的認識而成佛的立場。對此，《清淨道論》藉由緣起（藉由諸條件而所構成的無常諸法）的認識，說明成佛[p. 128]。

### ②智慧篇的構成

智慧篇前半的最後一章，在《解脫道論》（五方便品）是四諦，對應於此，在《清淨道論》（智慧基礎之章）是緣起。又，智慧篇後半，在《解脫道論》被稱為〈分別諦品〉，對應於此，在《清淨道論》被稱為「智慧本體之章」。

### ③修行體系

由於《解脫道論》的智慧修習始於四諦觀察，終於四諦的認識，所以對於編入屬於滅諦的涅槃界之觀察，《清淨道論》以諸行（藉由諸條件所構成的無常諸法）的觀察貫徹，涅槃界是終極的到達對象而並非成為觀察對象。

如此，就①②③三點，《解脫道論》與《清淨道論》絕對不同。當覺音撰寫《清淨道論》之際，將曾傳承於諸部派的四諦中心之修行體系解體，創作出新的修行體系。他在思想上的貢獻，在於改變從四諦的觀察（無常之諸法與永恆之法的並行觀察）邁向至諸行的觀察（藉由無常之諸法的觀察，趨向

永恆之法的到達)的修行方法。

在此體系，四諦的正確覺知，是涅槃的結果，是所獲得的，而實際上並非觀察四諦。

由於覺音基於《解脫道論》，同時對此實施編集作業而著作《清淨道論》，所以①②③思想上的不同並非只是傳統的不同，而是人為性地被覺音所創作出的內容。由於他將四諦的觀察轉換至諸行的觀察，所以上座部大寺派，明顯地採取與說一切有部等的其他部派不同的立場[p. 129]。

在《清淨道論》完成以後所著的四部註，全面性地承認《清淨道論》的修行體系；有關重複的內容，由於參照《清淨道論》的方式來說明，所以就思想上覺音所主張的立場，在《清淨道論》與四部註貫徹始終<sup>103</sup>。透過《清淨道論》與四部註，覺音決定了其後上座部大寺派思想上的性格。

## 2、「肯定的、神秘的」體驗與「否定的、知的」認識

要就思想史的角度來考察《清淨道論》，曾鳥瞰達至初期佛教與部派佛教的覺悟的修行方法的 Schmithausen(1981)之研究有很大的助益。Schmithausen 將初期佛教至部派佛教之思想上的開展分類為「否定的、知的」的系統以及「肯定的、神秘的」系統。前者是觀察「無常、苦、無我」與「四諦」、「緣起」的系統；認識無常的存在之修行方法是中心。後者是「經歷八種禪定達至不死界」的系統(《中部》第 64 經 *Mālūkyā* 大經)；對涅槃界之肯定的、神秘的體驗是中心。

於是，Schmithausen 將覺音在《清淨道論》開示的修行方法定位為「肯定的、神秘的」的系譜。對覺音而言，涅槃並非只是渴望的滅盡，而是實體性的到達對象，這是因為不死的領域之故。對於覺音的修行理論，Schmithausen 看出其神秘性是正確的<sup>104</sup>。若把焦點對準覺音的涅槃理解，如 Schmithausen 所說，到達永恆的領域(涅槃)可說是「肯定的、神秘的」的體驗。

然而，若根據覺音作品的新古層分析，可以理解：有關到達涅槃界的記述源自《解脫道論》。實體性地掌握屬於修行到達對象的涅槃之解釋，已經存在於《解脫道論》<sup>105</sup>[p. 130]，覺音只不過是承襲這些內容<sup>106</sup>。即：Schmithausen 指出的「肯定的、神秘的」的體驗，相當於《清淨道論》的古層。

屬於覺音獨創性的內容，如本篇已經非常詳細地釐清，是解體並行地觀

察無常之諸法（苦、集、道諦）與永恆之法（滅諦）的「四諦的修習」，將到達涅槃之前的修行特化為無常諸法的觀察。若把焦點放在這點上，則覺音自身刪改的《清淨道論》之新層是代表「否定的、知的」系統。

在說一切有部的阿毘達磨系統之修行方法，在立足於能夠鳥瞰一切法的統一性之基礎上，為了認識個別的法，所以並行地觀察無常之諸法與永恆之法<sup>107</sup>。即使在四諦的觀察，因為永恆的涅槃也是滅諦，所以編入觀察永恆之法的這種肯定的、神秘的體驗。說一切有部，總括否定的知之認識系統為苦諦（有為法），總括肯定的、神秘的體驗系統為滅諦（無為法）。換言之，藉由說一切有部的阿毘達磨系統的四諦認識與反復學習，顯示了統合初期佛教以來兩種系統之立場。

對此，覺音停留在極其限定「肯定的、神秘的」體驗範圍（四道），藉由以無常諸法為觀察對象的「否定的、知的」修行，貫徹在此之前的修行。將如此的修行論評為「肯定的、神秘的」是過於片面的理解<sup>108</sup>，倒不如說：藉由將肯定的、神秘的體驗限定於最終的局面，對於最大限度地擴展「否定的、知的」修行這一點，有必要發現他的獨自性。

### （三）結論

自初期佛教以來，雖四諦的滅諦是指渴望的抑[p. 131]制；至於到了部派佛教時代，滅諦不只是渴望的抑制，已逐漸意指作為永恆之法的涅槃。在說一切有部與正量部，因為四諦的觀察成為修行的根本，所以四諦的修習，意味著觀察無常之諸法（苦諦、集諦、道諦）的同時，一起觀察永恆之法（滅諦）。優波底沙的《解脫道論》也一樣，觀察無常之諸法與永恆之法兩方面的四諦修習佔有修習過程的重要位置。

對此，覺音繼承所謂的認識《解脫道論》基本性的架構之輪廓，同時導入「三種完全知」而重新構築修行體系。在《清淨道論》，實質性地除去四諦的觀察，將「以諸行（無常之諸法）為對象的觀察」安置在修行體系的主軸，與其他部派在理論上決別，確立大寺派獨自的修行體系。

覺音，即使在《清淨道論》之後所著的四部註，因為全面性地承認《清淨道論》的修行體系，所以於就此思想上的立場而言，《清淨道論》與四部註一貫。藉由這些作品，覺音已決定了上座部大寺派的基本思想[p. 132]。

## 結論

在第二章，考察《長部》戒蘊品至《清淨道論》以前修行論之發展過程，且已闡明在上座部大寺派的修行體系之成立過程。比較《長部》戒蘊品與《解脫道論》，指出前者為後者的雛型（註釋以前），同時比較《解脫道論》與《清淨道論》，抽出後者承襲前者的部分（註釋古層），在此之上，採取分析覺音進行的編集作業（註釋新層）的這種研究方法。將本篇的結論，沿著時間序列來試著重新構成。

### 【註釋以前】

批判婆羅門教與出家主義成為基準。從「四諦型三明說」發展的《長部》戒蘊品的修行論，說明出家修行者基於戒與四階段的禪定，獲得五種神通，認識四諦而滅盡煩惱（漏）的過程。此修行方法，意指漏（煩惱）的滅盡，成為了對於為了實現特定的願望與意思，執行祭祀儀式的婆羅門之批判。

### 【註釋古層】

在說一切有部與正量部，四諦說成為修行體系的核心。為了解釋意指涅槃的滅諦來作為不生不滅的法（無為法）[p. 133]，所以四諦的觀察意味著無常之諸法（有為法=苦諦、集諦、道諦）與永恆之法（無為法=滅諦）的並行觀察。根據七世紀後半義淨的記錄，無論部派或大乘，皆修習四諦。在印度佛教（至少說一切有部與正量部），可以認為廣泛地將四諦作為修行的基礎。

《解脫道論》，根據《長部》戒蘊品的修行方法，同時編出將四種「戒」（比丘戒、比丘尼戒、沙彌（尼）戒、在家戒、）、《分別論》的「禪定」定義、《轉法輪經》與《無礙解道》的「四諦」說組合在一起的修行體系。與說一切有部相同，即使在《解脫道論》，包含無常之諸法（有為法=苦諦、集諦、道諦）與永恆之法（無為法=滅諦）之四諦修習也成為修行體系的重要核心。覺音，模仿《解脫道論》的大綱，繼承「戒→四禪→五神通→四諦的正確覺知」的這種架構。

### 【註釋新層】

覺音採用在《義釋》的「三種完全知」的概念，沿著「三種完全知」，改變《解脫道論》的智慧修習論，構築《清淨道論》獨自的修行體系。其結果，替代「四諦」的觀察，「以諸行（無常之諸法）為對象的觀察」被定位為修行體系的中心。他不採納「無常之諸法（苦諦、集諦、道諦）與永恆之法（滅

諦)的並行觀察」,而重新構築「藉由無常之諸法(諸行)的觀察,到達永恆之法(涅槃)」的這種修行體系。覺音透過批判性地對抗之前的資料(《解脫道論》),奠定與同時代諸部派不同的修行體系。

依覺音的編輯作業所著的《清淨道論》之修行理論,可以圖示如下。

以諸行(無常之諸法)為對象的觀察→成阿羅漢[p. 134]

撰寫《清淨道論》以後,覺音編纂四部註,而有關修行方法,指出參照《清淨道論》的要點。覺音奠定的思想,透過《清淨道論》與四部註,給了其後上座部大寺派決定性的影響。當將本篇的成果彙整時,如下。

上座部大寺派的修行論	
註釋以前	戒／四禪／五神通／四諦的認識
註釋古層	戒／四禪／五神通／瞬間性的四諦之正確覺知
註釋新層	戒／四禪／五神通／ <b>以諸行為對象的觀察</b> ／瞬間性的四諦之正確覺知

藉由覺音的編集作業,上座部大寺派確立了獨自的修行體系。相對說一切有部與正量部塑造以四諦為中心的修行體系,上座部大寺派完成了以諸行的觀察為中心的修行體系。在其他部派(至少,說一切有部與正量部)與上座部大寺派的修行論,這是最大的不同點。

## 第二篇 註

<sup>1</sup> 本譯稿譯自馬場紀壽(2008),《上座部佛教の思想形成: ブツダからブツダゴーサへ》,春秋社出版。原譯稿為譯者於2014年日文文法課程的期末作業,並只譯出第二篇的頁89-121,繼藍碧珠老師加以指正後修訂。過後,於2015年11月,追加第二篇序(頁91-93)以及剩餘的部分(頁123-136)。經馬場紀壽(2015-11-19)老師授權翻譯本書的第二篇,並刊登此譯稿。在此表達謝意。無論如何,若譯文中有任何缺失,則是譯者的能力不足與錯誤所致。另外,為方便讀者對照原書,本譯稿正文部分的括弧[ ]內的號碼表示原書頁碼。註腳部分的括弧( )為原書註腳的號碼。本譯稿按照原書採用「文後註」的模式。

<sup>2</sup> (1) 有關《解脫道論》的成立時期,水野弘元(1996: 143-170)推測為

300 年前後。由於覺音利用此論於《清淨道論》的攆寫，所以最遲著於 400 年頃不會有錯。

- <sup>3</sup> (2) 基於漢譯《解脫道論》的原本 (Vimuttiagga) 而造《清淨道論》，以長井真琴 (1975: 220–244) 為始，已被 Bapat (1937)、水野弘元 (1996: 143–170)、干瀉龍祥 (1978)、森祖道 (1984: 561–596)、Skilling (1994)、森章司 (1995: 418–467)、浪花宣明 (2001: 7–28) 所釐清。藉由《解脫道論》與《清淨道論》的比較研究，可以清楚明白的〔三點〕是：《解脫道論》以「戒→禪定→智慧」的順序有體系性地敘述修行方法，仔細與《清淨道論》的架構對應；在《清淨道論》之中所引用作為異說的內容，與《解脫道論》一致的例子存在很多；以及其中之一的例子，在《清淨道論》的註釋書，被註釋為是指「Upatissa 所造的《解脫道論》」的內容；所以覺音參考《解脫道論》，同時編纂《清淨道論》的事實不會有錯。但是，以 Upatissa 造《解脫道論》為無畏山寺派的論書這種說法，近年來被 Crosby (1999) 所批判。確實，《解脫道論》是無為山寺派的論書這種說法或許無法找到確證，然否此說也同樣地很難說是證據確鑿，或許是今後可進一步檢討的問題。且，只有《解脫道論》的其中一章〈頭陀品〉有藏譯，而佐佐木現順 (1958a) 已作了校訂與譯著研究。
- <sup>4</sup> (3) 榎本文雄 (1982)。
- <sup>5</sup> (4) 根據四部註，「漏盡」是指阿羅漢，「漏盡知」意味著阿羅漢道的知 (MA II 26.35–127.3; AA II 263.9–11)。
- <sup>6</sup> (5) 比丘為主語的四禪三明說，在《中部》與《增支部》頻繁地被說明。MN 27 Cūḷahatthipadopamasutta, MN 39 Mahā-assapurasutta, MN 51 Kandarakasutta, MN 60 Apannakasutta, MN 79 Cūḷasakuludāyisutta, AN Tikanipāta 58 Tikaṇṇosutta AN 59 Jāṇussoṇisutta, AN Catukkanipāta 198 Attantapasutta, AN Pañcakanipāta 75 [136] Yodhājīvasutta, etc.
- <sup>7</sup> (6) 山極神之 (1995, 1996a)
- <sup>8</sup> (7) 復次，戒有四種：比丘戒、比丘尼戒、不具足戒、白衣戒。云何「比丘戒」？波羅提木叉威儀，是「比丘戒」。比丘尼戒，波羅提木叉威儀，是「比丘尼戒」。沙彌、沙彌尼十戒、式叉摩尼戒，是謂「不具足戒」。優婆塞、優婆夷、五戒及八戒，是「白衣戒」。(T32, 402b2–7)
- <sup>9</sup> (8) 復次，定有四種：初禪、二禪、三禪、四禪。離於五蓋，成就覺、觀、喜、樂、一心。此謂「初禪」。<sup>[2]</sup>離於覺、觀，成就三枝。離喜，成就二枝。離樂，捨、一心，成就第四禪。(T32, 408a1–5)  
此四禪定義，與《分別論》禪分別的「論分別」一致。
- <sup>10</sup> (9) 有關要綱 (mātikā) 與阿毘達磨的關係，Gethin (1992a) 有所討論。

在《分別論》的幾個章節，要綱、經分別以及論分別已確立。

- <sup>11</sup> (10) (第一禪) 彼坐禪人，離欲不善法，有覺、有觀，於寂靜處，心所成就，有喜有樂，得於初禪。(T32, 415a7-9)  
(第二禪) 彼坐禪人，覺觀滅故，成其內信，心成一性，無覺無觀，從定生喜樂入第二禪。(T32, 418b9-11)  
(第三禪) 不久，以無喜樂，令心得安，解三禪枝。彼坐禪人，不染喜故，得捨、念、智，以身受樂，是聖所說：得捨、念、智、樂住第三禪正受。(T32, 419a17-20)  
(第四禪) 彼坐禪人，斷樂故，先已斷苦故，以初喜憂盡故，不苦、不樂，捨念清淨，成就住第四禪。(T32, 420a16-18)  
此四禪的定義，不只與《分別論》禪分別的「要綱」，也與《長部》〈戒蘊品〉的四禪說一致。
- <sup>12</sup> (11) (第一禪) 入初禪。禪支謂覺、觀、喜、樂、一心也。(T32, 416a25-26)  
(第二禪) 入第二禪。禪者內信、喜、樂、一心。是名為禪。(T32, 418c18-19)  
(第三禪) 第三禪者，是捨、念、正智、樂、一心。(T32, 419c19)  
(第四禪) 此第四成就。入定者，此謂四禪捨、念、一心。(T32, 420b21-22)  
此四禪定義，與《分別論》禪分別之〈經分別〉一致。[p. 137]
- <sup>13</sup> (12) 《解脫道論》雖宣說「八禪」，然主張從第四禪至漏盡，從第八禪不至漏盡。《解脫道論》保持「第四禪→五通→漏盡」的路線，有關第八禪，也可以從以下論述來理解。問：何故，依此定不成漏盡？答：離分明想，不堪得見道；復次，此定最細微，非非想不能分別。是故不成漏盡處。(T32, 422a24-26)
- <sup>14</sup> (13) 爾時坐禪人，如是，已作定，自在住於第四禪。能起五神通。所謂：身通、天耳通、他心智通、宿命通、天眼通。(T32, 441a26-28)
- <sup>15</sup> (14) 〈轉法輪經〉是被收錄在《相應部》〈小品〉與《律藏》〈小品〉的經典。有關經典的構造，水野弘元(1996: 243-273)已詳細說明，有關四諦說，平川彰(1988: 244-259)、森章司(1995: 180-182)有所論述。
- <sup>16</sup> (15) 雖無法理解《解脫道論》是否直接引用《無礙解道》，還是多少將文章改編，然由於宣說「於一瞬間藉由一知同時覺知四諦(於一剎那，以一智，非初非後，分別四諦)」(T32, 457a27)，或者「藉由一知，同時覺知四諦(以一智，非初非後，分別四諦)」(T32, 457b15-16)，所以可以確認是承襲宣說依一知來認識四諦的《無礙解道》之四諦說。

- 17 (16) 比丘成阿羅漢，滅漏，所作以立，置擔，到妙義，斷有結，正智解脫」(T32, 458b2-3)。
- 18 (17) bhikkhū ārabha paññattasikkhapādāni, yāni ca nesam bhikkhunīnam paññattito rakkhitabbāni, idaṃ bhikkhusīlam. bhikkhuniyo ārabha paññattasikkhapādāni, yāni ca tāsam bhikkhūnam paññattito rakkhitabbāni idaṃ bhikkhunīsīlam. sāmaṇerasāmaṇerīnam dasasīlani anupasampannasīlam. upāsaka-upāsikānam niccasīlavasena pañcasikkhāpadāni, sati vā ussāhe dasa, uposathaṅgavasena aṭṭhā ti idaṃ gahaṭṭhasīlan ti evaṃ bhikkhusīlādivasena catubbidham (Vis Chap. 1, §40: 13.19-25)
- 19 (18) tatiyacatukke vikkhambhitanīvaraṇānam vitakkavicārapītisukhasamādhīnam vasena pañcaṅgikaṃ paṭhamam jhānam, tato vūpasantavitakkavicāram tivaṅgikaṃ dutiyam, tato virattapītikaṃ duvaṅgikaṃ tatiyam, tato pahīnasukham upekkhāvedanāsahitassa samādhino vasena duvaṅgikaṃ catuttham. iti imesam catunnam jhānānam aṅgabhūtā cattāro samādhī honti. evaṃ catujhānaṅgavasena catubbidho.[p. 138]  
《清淨道論》，與《解脫道論》一樣，在總說禪定的地方，提示根據《分別論》禪分別之「論分別」的禪定定義。由於這些內容也與《解脫道論》一致 (T32, 408a1-5)，所以是覺音從《解脫道論》抄寫的地方。
- 20 (19) 《清淨道論》引用與《分別論》「要綱」一致的四禪定義如下。  
(第一禪) ettāvata ca panesa vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāram vivekajam pītisukham paṭhamam jhānam upasampajja viharati (Vis Chap. 4, §78: 112.28-30)  
(第二禪) ettāvata cesa vitakkavicārānam vūpasamā ajjhataṃ sampasādanam cetaso ekodibhāvam avitakkaṃ avicāram samādhijam pītisukham dutiyam jhānam upasampajja viharati. (Vis Chap. 4, §139: 126.1-3)  
(第三禪) ettāvata ca panesa pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno, sukhañca kāyena paṭisaṃvedeti, yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti upekkhako satimā sukhavihārīti, tatiyam jhānam upasampajja viharati (Vis Chap. 4, §153: 128.30-33)  
(第四禪) ettāvata cesa sukhasa ca pahānā dukkhasa ca pahānā pubbeva somanassadomanassānam atthaṅgamā adukkhamasukham upekkhāsati pārisuddhiṃ catuttham jhānam upasampajja viharati (Vis Chap. 4, §183: 133.29-32)
- 21 (20)(第一禪) vibhaṅge jhānanti vitakko vicāro pīti sukham cittassekaggatā ti (Vis Chap. 4, §109: 119.5-6)  
(第二禪)vibhaṅge jhānanti sampasādo pīti sukham cittassa ekaggatā ti vuttam, taṃ sapaṛikkhāram jhānam dassetuṃ pariyāyena vuttam. (Vis Chap. 4, §150:

128.7–9)

(第三禪) vibhaṅge jhānanti upekkhā sati sampajaññaṃ sukhaṃ  
cittassekaggatā ti vuttaṃ, taṃ sapaṛikkhāraṃ jhānaṃ dassetuṃ pariyāyena  
vuttaṃ. (Vis Chap. 4, §179: 132.39–133.1)

(第四禪) vibhaṅge pi vuttaṃ ayaṃ sati imāya upekkhāya visadā hoti  
parisuddhā pariyodātā. tena vuccati upekkhāsatiṃparisuddhī ti (Vis Chap. 4, §194:  
136.4–6)

在《清淨道論》的這些四禪定義，與在《分別論》禪分別之「經分別」的四禪定義一致。從第一禪至第三禪，從「經分別」直接引用定義。在第四禪，從「經分別」，引用念的記述部分。這些[p. 139]內容反映出「經分別」與「論分別」之間有關第四禪的不同。在「經分別」的第四禪，對於將念加入至禪支，在「論分別」的第四禪沒有將念認為是禪支。《清淨道論》繼承「論分別」，雖不數以念為禪支，然卻肯定念的存在自身。作為其論據，從《分別論》「經分別」引用念的解說。

<sup>22</sup> (21) (第一禪) vitakko vicāro pīti sukhaṃ cittekaggatāti imesaṃ pañcannaṃ  
uppattivasena pañcaṅgasamannāgatatā veditabbā. uppannesu hi etesu pañcasu  
jhānaṃ uppannaṃ nāma hoti. tenassa etāni pañca samannāgataṅgāni ti vuccanti.  
(Vis Chap. 4, §106–107: 118.22–26)

(第二禪) tḥapetvā pana sampasādanaṃ nippariyāyena  
upanijjhānalakkhaṇappattānaṃ aṅgānaṃ vasena tivaṅgikameva etaṃ hoti.  
yathāha katamaṃ tasmim samaye tivaṅgikaṃ jhānaṃ hoti, pīti sukhaṃ cittassa  
ekaggatā ti sesaṃ paṭhamajjhāne vuttanayam eva. (Vis Chap. 4, §128: 9–13)

(第三禪) tḥapetvā pana upekkhāsatisampajaññāni nippariyāyena  
upanijjhānalakkhaṇappattānaṃ aṅgānaṃ vasena duvaṅgikamevetamaṃ hoti;  
yathāha katamaṃ tasmim samaye duvaṅgikaṃ jhānaṃ hoti, sukhaṃ  
cittassekaggatā ti (Vis Chap. 4, §179: 133.1–5)

(第四禪) upekkhāvedanā cittassekaggatā ti imesaṃ pana dvinnaṃ  
uppattivasena duvaṅgasamannāgatatā veditabbā. (Vis Chap. 4, §197: 136.29–31)

這些在《清淨道論》的四禪定義，與在《分別論》禪分別的「論分別」之四禪定義一致。

<sup>23</sup> (22) 佐佐木閑 (1997) 敘述《解脫道論》與《清淨道論》的四禪說不同，並論證這是因為《解脫道論》根據《分別論》「經分別」的四禪說（第一禪=五支/第二禪=三支/第三禪=二支/第四禪=二支），《清淨道論》根據《分別論》「論分別」的四禪說（第一禪=五支/第二禪=四支/第三禪=五支/第四禪=三支）。然而，如在本章指出，無論《解脫道論》或《清淨道論》，將《分別論》「經分別」的四禪說與「論分別」的四禪說二者一並記載，《解

脫道論》與《清淨道論》的不同本來就不存在。

又，佐佐木閑 (1997) 論證：《律註》(*Samantapāsādikā*) 採用《分別論》「經分別」的四禪說，就這一點而言，比起《清[p. 140]淨道論》，與《解脫道論》更加一致。然而，《律註》一並記載經分別的四禪說與論分別的四禪說，就這一點而言，無論與《解脫道論》或《清淨道論》都相對應。

從這些理由來看，有關《解脫道論》、《清淨道論》、《律註》的四禪之佐佐木說無法成立。

<sup>24</sup> (23) 《清淨道論》繼四禪說以後，雖也言及五禪說，然五禪說只不過是將「四禪」的「第二禪」分割為「第二禪」與「第三禪」，沒有與四禪說本質上的不同 (Vis Chap. 4, §198–202: 136.33–137.22)

<sup>25</sup> (24) *idāni yāsaṃ lokikābhiññānaṃ vasena ayaṃ samādhībhāvanā abhiññānisamsāti vuttā, tā abhiññā sampādetuṃ yasmā pathavīkasiṇādīsū adhigatacatutthajjhānena yoginā yogo kātabbo.* (Vis Chap. 12, §2: 314.1–3)

<sup>26</sup> (25) *tasmā abhiññākathaṃ tāva ārabhissāma. bhagavatā hi adhigatacatutthajjhānasamādhīnaṃ kulaputtānaṃ samādhībhāvanānisamsadassanattaṃ* (Vis Chap. 12, §2: 314.6–9)

<sup>27</sup> (26) *iddhividhaṃ, dibbasotadhātuñāṇaṃ, cetopariyañāṇaṃ, pubbenivāsānussatiñāṇaṃ, sattānaṃ cutūpapāte ñāṇanti pañca lokikābhiññā vuttā.* (Vis Chap. 12, §2: 314.14–16)

<sup>28</sup> (27) 在上座部的大寺派，漏盡者處於高地位的事實，也可從巴利註釋文獻看出來。根據《清淨道論》，有關冥想對象（業處）的指導，僅次於佛陀、十八聲聞，漏盡者具有權威，比起得禪定的凡夫 (*jhānalābhīputhujjana*) 與三藏的保持者 (*tipītakadhara*)，更處於指導性的地位。(Vis Chap. 3, §61–65: 79.30–80.29)

<sup>29</sup> (28) *ettāvata cesa arahā nāma aṭṭhāmo ariyapuggalo hoti mahākhīṇāsavo antimadehadhārī ohitabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasamyojano sammādaññā vimutto sadevakassa lokassa aggadakkhiṇeyyo ti.* (Vis Chap. 22, §30: 582.16–19)

<sup>30</sup> (29) 在《解脫道論》與《清淨道論》，宣說瞬間性的四諦之正確認識（四諦一時現觀說），源自《相應部》(SN V 425–453)，然於說一切有部的《雜阿含》，不承認瞬間性的認識。參照森章司 (1995: 210–211)。

<sup>31</sup> (30) *imehi soḷasahi ākārehi tathaṭṭhena cattāri saccāni ekasaṅgahitāni. yaṃ ekasaṅgahitaṃ, taṃ ekattaṃ. yaṃ ekattaṃ, taṃ ekena ñāṇena paṭivijjhatīti cattāri saccāni ekapaṭivedhāni ti* (Vis Chap. 22, §97: 594.25–27)

<sup>32</sup> (31) 在兩書的思想體系當中，四諦處於重要的位置，也可從緣起於八正道的解說了知。《解脫道論》定義為「所謂無[p. 141]知，是不了知四諦（無

- 明者不知四諦)」(T32, 450a26)、「所謂正見，是四諦的了知（正見者四諦智）」(T32, 452b14)，《清淨道論》認為無知是「不了知苦等的四種道理(四諦)(*dukkhādisu catūsu ṭhānesu aññāṇam*)」(Vis Chap. 17, §58: 451.11–12)，認為正見是「向於四諦洞察的修行者之（中略）智慧眼（*catusaccapaṭivedhāya paṭipannassa yogino ...paññācakkhu*)」(Vis Chap. 16, §76: 433.7–8)來定義。這或許是《清淨道論》繼承《解脫道論》的結果。
- 33 (32) 問云：何以攝？答：三種攝：入攝、界攝、諦攝。於是，色陰十一入所攝。三陰，法入所攝。識陰，意入所攝。色陰，十一界所攝。三陰，法界所攝。識陰，七界所攝。戒陰、定陰、慧陰、解脫知見陰，法入及法界所攝。解脫陰，法入及意入及法界、意識界所攝。五陰，或諦所攝，或非諦所攝。五受陰，苦諦及習諦所攝。戒陰、定陰、慧陰、道諦所攝。解脫陰，非諦所攝。解脫知見陰，苦諦所攝。(T32, 448c9–17)。
- 34 (33) 問云：何以攝？答：三種攝：陰攝、界攝、諦攝。於是，十入，色陰所攝。意入，識陰所攝。法入，除泥洹四陰所攝。十一入，十一界所攝。意入，七界所攝。五內入，苦諦所攝。五外入，或苦諦所攝，或非苦諦所攝。意入，或苦諦所攝，或非苦諦所攝。法入，或四諦所攝，或非苦諦所攝。如是所攝可知。」(T32, 449c16–23)
- 35 (34) 於是，十界色陰所攝。法界，除泥洹四陰所攝。七界，識陰所攝。十一界，十一入所攝。七界，意入所攝。十一界，苦諦所攝。五界，或苦諦所攝，或非諦所攝。法界，四諦所攝，或非諦所攝。意識界，或苦諦所攝，或非諦所攝。(T32, 450a2–7)
- 36 (35) 問云：何以相攝？答：四種相攝：陰相攝、入相攝、界相攝、諦相攝。於是，無明、行、觸、愛、取、有，行陰所攝。識，識陰所攝。名色，四陰所攝。六入，二陰所攝。受，受陰所攝。生、老死，色陰所攝及行陰所攝。無明、行、觸、受、愛、取、有、生、老死，法入所攝。識，意入所攝。名色，五內入所攝。六入，六內入所攝。無明、行、觸、受、愛、取、有、生、老死，法界所攝。識，意識界所攝。名色，五界所攝。六入，十二諦所攝。無明、愛、取，十諦所攝。餘九苦諦所攝。出世因緣道分，道諦所攝。因緣滅，滅諦所攝。如是以相攝可知。(T32, 451c16–26)
- 37 (36) 問云：何以攝？答：三種攝：陰攝、入攝、界攝。於是，苦諦五陰所攝。集諦及道諦，行陰所攝。滅諦，非陰所攝。[p. 142]苦諦，十二入所攝。三諦，法入所攝。苦諦，十八界所攝。三諦，法界所攝。如是以攝可知。(T32, 453b22–27)
- 38 (37) *ajjhattikarūpaṃ asubhato passanto...vedanaṃ dukkhato passanto...saññaṃ saṅkhāre ca anattato passanto...viññāṇaṃ aniccato passanto*

- (Vis Chap. 14, §226–229: 406.20–407.2)
- 39 (38) *ajjhattikāni suñño gāmo viya datṭhabbāni, dhuvasubhasukhattabhāvavirahitesu* (Vis Chap. 16, §85: 434.18–19)
- 40 (39) 《清淨道論》即使在「智慧修習論」後半，宣說思惟五蘊為「由於沒有恆常性、清淨性、樂性、我性，所以是空虛 (*dhuvasubhasukhattabhāvehi rittatāya rittato*)」(Vis Chap. 20, §19: 525.12–13)、「由於欠缺所有者、住者、作者、受者、統制者，所以是空 (*sāminivāsikārakavedakādhiṭṭhāyakavirahitatāya suññato*)」(Vis Chap. 20, §19: 525.14–15) 的方法。
- 41 (40) *dhuvasubhasukhattabhāvavirahitattā* (Vis Chap. 15, §16: 411.1–2)
- 42 (41) *sabbā eva hi saṅkhata dhātuyo ... dhuvasubhasukhattabhāvasuññato ... datṭhabbā* (Vis Chap. 15, §40: 415.15–16)
- 43 (42) *dhuvasubhasukhattasuññaṃ purimadvayamattasuññamamatapadaṃ. dhuvasukhāttavirahito, maggo iti suññatā tesu*
- 44 (43) *avijjā ... dhuvabhāvena ... subhabhāvena ... sukhabhāvena ... attabhāvena ca suññā, tathā saṅkhārādīnipi aṅgāni.* (Vis Chap. 17, §283: 495.23–27)
- 45 (44) 有關在阿毘達磨的「空」的用例，櫻步建 (1982) 根據漢譯文獻、巴利文獻來討論。
- 46 (45) *dhuva* 的用語，作為 *nicca* 的同義語來使用，並非只是因為語辭的意味，從北傳阿含與巴利文獻的「空」之開示來看也很清楚。此在馬場紀壽 (2004: 233–255) 已經論述。
- 47 (46) 性智無間次第，現知苦、現斷集、現作證滅、現修道，生須陀洹道智及一切菩提法。(T32, 457a24–25)
- 48 (47) *aniccanti vā dukkhanti vā anattā ti vāti anulomāvajjanena gahe tvā* (Vis Chap. 22, §6: 578.14)
- 49 (48) *so indriyabalabojjhaṅgāni samodhānetvā tadeva rūpavedanāsaññāsaṅkhāraviññānabhedam saṅkhāragataṃ aniccaṃ dukkhamanattāti nāṇena parimaddati, parivatteti, vipassanāvīthiṃ ogāhati.* (Vis Chap. 22, §22: 581.11–14, §25: 581.11–14, §25:581.26–29, §28: 582.7–9) [p. 143]
- 50 (49) 從《無礙解道》(Pts I 15–16) 的引文。
- 51 (50) 從《無礙解道》(Pts I 178.5–9) 的引文。
- 52 (51) 在《清淨道論》，由於「無常、苦、不淨、無我」被解說為「無常、苦、無我」觀察的一環，所以兩者沒有本質上的不同 (Vis Chap. 21, §47–50: 559.14–560.22)。
- 53 (52) 《解脫道論》說明「苦諦令如實知見清淨生起 (苦諦者令起如實

知見清淨)」（T32, 454a2-3）。即使在《清淨道論》，相當於苦諦的章節，也是〔採用〕「見解的淨化 (ditṭhivissuddhi)」（Vis Chap. 18）的名字。又，在《解脫道論》〈分別諦品〉的苦諦記述 (T32, 453c18-20)，大致與《清淨道論》「諸行的確定」一部分的記述一致。據此，覺音引用《解脫道論》的「苦諦」說很清楚。

- <sup>54</sup> (53)《解脫道論》將集諦(T32, 454a4-15)稱為「離疑清淨」(T32, 454a14)，《清淨道論》也將「條件的把握」稱為「藉由疑惑[p. 144]的超越之淨化 (kaṅkhāvitaraṇavisuddhi)」。又，無論《解脫道論》(T32, 454a13)或《清淨道論》(Vis Chap. 19, §25: 518.25-28)皆將此處稱為「有關法的樣態的知 (dhammatṭhitiñāṇa)」。因為這些原故，所以覺音利用《解脫道論》的集諦記述很清楚。
- <sup>55</sup> (54)《清淨道論》在「生起與衰滅的觀察知」的解說前半，引用《無礙解道》(Pts I 54.23-30)來開示略說(Vis Chap. 20, §93-96: 540.31-541.21)，說明從條件與瞬間的觀點來詳細地觀察五蘊的生滅(Vis Chap. 20, §97-104: 541.22-31)。繼此，說明對於以此觀察為始的修行者，最終生起十種「附隨於觀察的煩惱 (vipassanūpakkilesā)」（Vis Chap. 20, §105-129: 543.32-548.6）。「附隨於觀察的煩惱」，相對於在《解脫道論》出現於「壞滅的觀察知」解說部分的最後(T32, 456b20-c2)，在《清淨道論》移至「生起與衰滅的觀察知」的解說部分，承擔起分割其前半與後半的任務的這點很是不同。
- <sup>56</sup> (55)即使在《解脫道論》，雖也藉由觀察「諸法的生起於衰滅」，最終成就「苦相」、「無常相」、「無我相」，然「無常、苦、無我」並非直接的觀察對象，而藉由「諸法的生起於衰滅」觀察，被提示為到達的認識對象，這點與《清淨道論》很是不同。
- <sup>57</sup> (56)在《清淨道論》的「生起與衰滅的觀察知」解說後半，宣說「無常、苦、無我」的觀察。此處說明：在染著十種「附隨於觀察的煩惱」的階段，無法觀察「無常、苦、無我」，在脫離「附隨於觀察的煩惱」的後半階段，有必要重新觀察「無常、苦、無我」(Vis Chap. 21, §2-9: 549.13-550.9)。
- <sup>58</sup> (57)對於「恐怖現前的知」與增加擴展的「危難的觀察知」、「厭離的觀察知」同一(Vis Chap. 21, §44: 558.27-34)；「解脫願望的知」與增加擴展的「省察的觀察知」、「對於諸行的平靜知」同一(Vis Chap. 21, §79-80: 556.29-33; §82: 567.13-16)，《清淨道論》各別藉由古人的教說與《無礙解道》(Pts II 63.22-24, 64.5-8)的引文來說明。「恐怖現前的知」與「省察的觀察知」是「無常、苦、無我」的觀察(Vis Chap. 21, §33: 555.9-13; §51: 560.24-29)，由於也藉由《無礙解道》(Pts II 63.13-15, 63.30-64.2)的引

文來開示，所以結果是：這些六種智慧完全是「無常、苦、無我」觀察的事實很清楚。[p. 145]

<sup>59</sup> (58) 在《清淨道論》「省察的觀察知」的解說部分，藉由「無常、苦、不淨、無我」的觀察，說明「提出三相（無常、苦、無我），把握諸行」(Vis Chap. 21, §47–50: 559.14–560.22)。

<sup>60</sup> (59) 在「對諸行的平靜知」，雖說明「以涅槃為寂靜而見，向於涅槃而可跳躍 (Vis Chap. 21, §64–65: 563.29–564.6)，以及說明到達「空、無相、無願」這三種解脫 (Vis Chap. 21, §66–71: 564.12–565.10)，然在此同樣的地方，清楚記載透過「無常、苦、無我」的觀察，「對諸行的平靜知」成立，以及三種解脫是根據「無常、苦、無我」的觀察。也即是：即使在「對諸行的平靜知」，「無常、苦、無我」也還是成為觀察的內容。

<sup>61</sup> (60) 《清淨道論》說明：在到達「四道知」之際的觀察，隨順知與種姓知的實現，其扮演的角色不同 (Vis Chap. 22, §6–10: 578.4–579.8)。相對於隨順知是觀察諸行的無常、苦、無我，去除被譬喻為雲雨的煩惱，種姓知是以被譬喻為月亮的涅槃為對象。《清淨道論》在四道以涅槃為對象，以及現觀四諦絕對沒有矛盾。《清淨道論》敘述為「洞察知以出世間的滅為對象，就作用而言是洞察四諦 (paṭivedhaññam lokuttaram nirodhamārammaṇam katvā kiccato cattāri saccāni paṭivijjhati)」(Vis Chap. 16, §84: 434.10–11)。一般以為，對於以涅槃為對象的知，才有洞察四諦的作用。Ruegg (1974)、v. Hinüber (1994: 91–100)。

<sup>62</sup> (61) 《義釋》的「三種完全知」，在註釋「完全地了知接觸 (Sn 778: phassaṃ pariññāya)」(MNd I 52.28–53.22)、「完全地了知想念 (Sn 779: saññaṃ pariññā)」(MNd I 56.9–31)、「完全地了知慢心 (Sn 943: mānañ ca parijāneyya)」(MNd II 426.32–427.14)、「完全地了知渴望 (Sn 1082: taṇhaṃ pariññāya)」(CNd 197.25–198.4) 這些語句的地方說明。

<sup>63</sup> (62) 在「生起與衰滅的觀察知」一節，四諦與緣起被觀察。在此處，觀察滅諦與還滅緣起作為諸法的滅盡 (Vis Chap. 20, §98–104: 542.13–543.31)。然而，兩者皆徹底是作為滅盡內容的諸行觀察，不是觀察作為永恆法的涅槃本質。[p. 146]

<sup>64</sup> (63) 在《無礙解道》，提到十八大觀，其中列舉了「離貪觀」、「滅觀」(參照水野弘元 1997: 85–117)。有關此語彙，《無在解道》自身雖沒有具體的解說，然在經典，由於「離貪」與「滅」是涅槃的同義語，所以「離貪觀」、「滅觀」是能夠解釋為「涅槃的觀察」之同義語。於是，《清淨道論》引用十八大觀，定義「離貪觀」、「滅觀」。在此，《清淨道論》對於「離貪」、「滅」這種用語，藉由「無常、苦、無我」的觀察，定位所謂離對於諸行

的貪，以及抑制貪或諸行這樣的文脈（Vis Chap. 21, §16–17: 551.26–34）。也即是：「離貪觀」、「滅觀」並非以涅槃界為對象的觀察，而是藉由「無常、苦、無我」的觀察，作為抑制煩惱的行為來解釋。而且，此處是「壞滅的觀察知」的解說部分，而《清淨道論》將「壞滅的觀察知」稱為「藉由無常的特徵等，以諸行為條件而生起」（Vis Chap. 21, §131–133: 575.21–576.7）。

<sup>65</sup>（64）下田正弘（1998），根據 *saṃskāra* 的語義變遷，描述圍繞從婆羅門教至佛教的「時」之思想上的開展。

<sup>66</sup>（65）參照本書第一篇第三章第三節。

<sup>67</sup>（66）*aniccalakkhaṇādivasena saṅkhāre ārabha pavattattā*（Vis Chap. 21, §131: 575.21）

<sup>68</sup>（67）相似者，四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺分、八正道分。以彼相似，此謂相似智（T32, 457a13–15）

<sup>69</sup>（68）在《清淨道論》，有藉由「對諸行的平靜知」將涅槃看作寂靜而趨向涅槃之處（Vis Chap. 21, §64–65: 563.30–564.6）。然而，繼此之後，「對諸行的平靜知」清楚說明以諸行為觀察對象（Vis Chap. 21, §66: 564.7–13），在相當於其次階段的「隨順知」，由於敘述為無法見涅槃，所以在「對諸行的平靜知」，比起說觀察涅槃，理解為說明志向涅槃的方式或許較妥當。

<sup>70</sup>（69）*saṅkhārārammaṇāya...vipassanāya pariyoṣaṇaṃ*（Vis Chap. 21, §134: 576.8–9）

<sup>71</sup>（70）在《清淨道論》的禪定修習，在十業處（冥想對象）之中十隨念之一，「寂止隨念」（*upamānussati*），以涅槃的特徵為冥想對象（Vis Chap. 8, §245–251: 242.9–243.24）。當除去智慧修習的最終階段時，則在《清淨道論》出現以涅槃為對象的冥想地方只有此處。然而，藉由寂止隨念，禪支能夠到達不安定的禪定，而禪支無法到達安定的禪定（Vis Chap. 3, §106: 90.4–7）。據此，在寂止隨念的涅槃特徵的觀[p. 147]察，最終停留在低標準的禪定。

本來，四十業處全部都是限於世間的禪定，與到達出世間禪定之智慧修習不同（Vis Chap. 3, §27: 72.23–27）。而且，由於從四十業處裡選擇哪個業處來修行是修行者老師所決定的，所以寂止隨念並非必修（Vis Chap. 3, §123–132: 93.16–95.25）。

<sup>72</sup>（71）*maggakkhaṇe pana sabbe cete atthā ekeneva dukkhādīsu catukiccena nāṇena paṭivedhaṃ gacchantī ti*（Vis Chap. 22, §103: 595.26–27）

<sup>73</sup>（72）有關在初期經典與阿毘達磨的四諦說，平川彰（1988：213–269）已詳細地討論。

- <sup>74</sup> (73) 從《無礙解道》的引用文 (Pts I 187.19–20)。
- <sup>75</sup> (74) 從《無礙解道》(Pts I 5.14–15) 與《相應部》(SN II 29.2) 的引用文。
- <sup>76</sup> (75) 從《無礙解道》的引用文 (Pts I 187.20–21)。
- <sup>77</sup> (76) 從《無礙解道》(Pts I 22.28–29) 與《相應部》(SN II 29.4) 的引用文。
- <sup>78</sup> (77) 在《清淨道論》的「藉由知見的淨化」章，是「從藉由諸行的集合之習得」、「至隨順〔知〕之前是〔作為審查的完全知之〕獨自的境地」、「作為放棄的完全知」是「從壞滅的觀察知至〔四〕道知」。在此處的規定，從壞滅的觀察知至隨順知，相當於「作為審查的完全知」與「作為放棄的完全知」二者而填補、重複（在「有關藉由道與非道的知見之淨化」章的「三種完全知」的說明，「作為審查的完全知」從「藉由諸行的集合之習得」至「生起與衰滅的觀察知」沒有矛盾）。然而，我以為：由於《清淨道論》「三種完全知」自身也作所謂有「作為認識的完全知」、「作為審查的完全知」、「作為放棄的完全知」三作用的解釋 (Vis Chap. 22, §109: 596.20–22)，所以並非將「三種完全知」當作原理上不同的三階段來理解，而是就在某階段，「作為審查的完全知」作用最強，在某階段，「作為放棄的完全知」作用最強的這種意味，方便區別，或許較為妥當。在「作為審查的完全知」與「作為放棄的完全知」的情形，由於都是觀察「無常、苦、無我」，所以境界被認為是更加曖昧。[p. 148]
- <sup>79</sup> (78) 從《無礙解道》的引用文 (Pts I 187.21–22)。
- <sup>80</sup> (79) 雖並非直接的引用文句，然是根據《無礙解道》的句子 (Pts I 45.28; I 178.5–9)。
- <sup>81</sup> (80) *tividhā hoti pariññā ti nātāpariññā tīraṇāpariññā pahānapariññāti evaṃ pariññā tividhā hoti . tattha abhiññāpaññā nātāṭṭhena ñāṇan ti evaṃ uddisitivā ye ye dhammā abhiññātā honti, te te dhammā nātā hontī ti evaṃ saṅkhepato, sabbam, bhikkhave, abhiññeyyam. kiñca, bhikkhave, sabbam abhiññeyyam, cakkhum bhikkhave, abhiññeyyan ti ādinā nayena vitthārato vuttā nātāpariññā nāma. tassā sappaccayanāmarūpābhijānanā āveṇikā bhūmi. pariññāpaññā tīraṇāṭṭhena ñāṇan ti evaṃ uddisitivā pana ye ye dhammā pariññātā honti, te te dhammā tīritā hontī ti evaṃ saṅkhepato, sabbam, bhikkhave, pariññeyyam. kiñca, bhikkhave, sabbam pariññeyyam, cakkhum bhikkhave, pariññeyyan ti ādinā nayena vitthārato vuttā tīraṇāpariññā nāma. tassā kalāpasammasanato paṭṭhāya aniccaṃ dukkhamanattāti tīraṇavasena pavattamānāya yāva anulomā āveṇikā bhūmi. pahānapaññā pariccāgaṭṭhena ñāṇan ti evaṃ pana uddisitivā ye ye dhammā pahīnā honti, te te dhammā pariccattā hontī ti evaṃ vitthārato vuttā*

aniccānupassanāya niccasaññaṃ pajahatī ti ādinayappavattā pahānapariññā .  
tassā bhaṅgānupassanato paṭṭhāya yāva maggañāṇā bhūmi, ayaṃ idha  
adhippetā.

yasmā vā ñātatīraṇapariññāyopi tadatthāyeva, yasmā ca ye dhamme pajahati, te  
niyamato ñātā ceva tīritā ca honti, tasmā pariññāttayampi iminā pariyāyena  
maggañāṇassa kiccanti veditabbaṃ. (Vis Chap. 22, §105–109: 595.33–596.22)

- <sup>82</sup> (81) 有關初期佛教的「名色」說，參照 Hamilton (1996)。
- <sup>83</sup> (82) 於四部中雖沒有將色與五蘊置於同等地位的定義，然《義釋》將名色定義為五蘊 (MNd 435.11–13)。參照第三篇第二種第二節。
- <sup>84</sup> (83) nāmarūpavavatthāna ntipi saṅkhāraparicchedo tipi etasseva adhivacanāṃ.  
(Vis Chap. 18: 512.3–4)
- <sup>85</sup> (84) 在《中阿含》第 194 經〈跋陀和利經〉，宣說比丘的四禪三明說，說明藉由四諦的認識，到達第三的明知 (T1, 748b12–22)。[p. 149]
- <sup>86</sup> (85) 在說一切有部《長阿含》戒蘊品的〈沙門果經〉，說明與《長部》戒蘊品完全相同的修行論(參照 Hartmann 2000)。從《根本說一切有部律》的破僧事 (Saṅghabhedavastu) 的引用，Konrad Meisig 重新構成說一切有部〈沙門果經〉的梵文原文，出版校訂的文本；此原文說明藉由四諦的認識到達解脫 (ŚPh 354.3–11)。
- <sup>87</sup> (86) 與《發智論》不同，在《八韃度論》(T26, 778c27)，「二種完全知」不是「契經」的引用。又，此說明「二種完全知」的經文，無法於現存經典確認。也有說一切有部於後代製作完成來作為經典的可能性。參照本庄良文 (1982)。
- <sup>88</sup> (87) 如契經說：「有二遍知：謂智遍知與斷遍知。」云何智遍知？答：諸智、見、明、覺、現觀，是謂智遍知。云何斷遍知？答：諸貪永斷、瞋癡永斷、一切煩惱永斷，是謂斷遍知。」(T26, 924b28–c3)
- <sup>89</sup> (88) 有關說一切有部的〈轉法輪經〉之特徵，水野弘元 (1996: 243–273) 作了詳細的分析。
- <sup>90</sup> (89) 參照平川彰 (1988: 241–242)。
- <sup>91</sup> (90) 於巴利文獻等其他部派，由於此「二種完全知」無法確認，所以可以理解：說一切有部把於修行論完成重要角色的緣起支「二種完全知」，積極地加入至經典裡。在此，值得注意的，是《陰持人經》與被分類至巴利準正典 (Paracanonical text) 的文獻 (Peṭakopadesa) 的〔其中〕一章一致 (Zacchetti 2002)。此書與《發智論》相同，宣說「二種完全知」之說。又，《義釋》與《清淨道論》「三種完全知」之說的「作為認識的完全知」與「放棄的完全知」，對應說一切有部的「二種完全知」之說。
- <sup>92</sup> (91) 《端正的難陀》(Saundarananda) 是美貌稱譽極高的難陀 (Nanda)

比丘達至解脫的故事。全文由十八章所組成。在前半部，雖難陀歸依佛教，卻念念不忘美麗妻子的生活，內心傾向還俗 (Chap. 1–8)。在後半部，被制止還俗，專念修行而開悟 (Chap. 9–18)。後半部，成為了守戒、入禪定而到達解脫的一種修行指南 (manual)。根據最後一章結尾的「後序」，由於此書並非娛樂，而是以解脫為目的的作品，所以此作品意圖想要開示到達解脫的修行方法沒錯。[p. 150]

<sup>93</sup> (92) Harivarman (訶黎跋摩) 的《成實論》是經量部論書的可能性很高 (福田琢 2002)。相對說一切有部的阿毘達磨站在「四諦次第現觀」說，《成實論》主張「四諦一時現觀」說等，雖別於有部的阿毘達磨與見解，然就以四諦為中心，修習的這種修行體系，兩者相同。山部能宜、藤谷隆之、原田泰教 (2002) 討論了在《端正的難陀》與《成實論》修行過程的對應性。參照 Schmithausen 1981:244–246、御牧克己 1998、加藤純章 1989。

<sup>94</sup> (93) *evaṃ manodhāraṇayā krameṇa vyapohya kiṃcit samupohya kiṃcit/  
dhyānāni catvāry adhigamya yogī prāpnoty abhijñā niyamena pañca //1//  
ṛddhipravekaṃ ca bahuprakāraṃ parasya cetaścaritāvabodham/  
aṭṭajanmasmaraṇaṃ ca dīrghaṃ divye viśuddhe śruticakṣuṣī ca //2//  
ataḥ paraṃ tattvaparīkṣaṇena mano dadhāty āsravasamkṣayāya/  
tato hi duḥkhaprabhṛtīni samyak catvāri satyāni padāny avaiti //3//  
bādhātmakaṃ duḥkaṃ idaṃ prasaktaṃ duḥkhasya hetuḥ prabhavātmako 'yam/  
duḥkhakṣayo nihsaraṇātmako 'yam trāṇātmako 'yam praśamāya mārgaḥ //4//  
ity āryasatyāny avabudhya buddhyā catvāri samyak pratividhya caiva/  
sarvāsravān bhāvanayābhibhūya na jāyate śāntim avāpya bhūyaḥ //5//*  
(Sau Chap. 16: 112.1–10)

<sup>95</sup> (94) 在 Baret (1950, 1955: 190–200)、水野弘元 (1996: 319–340) 論證的法藏部之阿毘達磨《舍利弗阿毘曇》，有關修行的定型句 (T28, 527a7–15, etc) 重複出現 (田中教照 1993: 403)。在此定型句，說明「見〔諸〕行的危難，觀察涅槃的寂滅，如實地觀察苦、〔苦的〕原因、〔苦的〕抑止與〔到達苦的抑止〕的道 (見行過患，觀涅槃寂滅，如實觀苦集滅道)」，以及說明「遠離煩惱，修道 (離煩惱修道)」。

<sup>96</sup> (95) 四部之中，大乘、小乘區分不定。北天南海之郡，純是小乘，神州赤縣之意存大教，自餘諸處大小雜行。考其致也，則律檢不殊，齊制五篇，通修四諦。若禮菩薩、讀大乘經，名之為「大」；不行斯事，號之為「小」。(T54, 205c8–13) [p. 151]

<sup>97</sup> (96) 在《般若經》與《法華經》等初期大乘經典，皆停留在簡單地觸及四諦的修習與其他教理，或批判性地言及聲聞的實踐；〔這樣的例子〕很多。另一方面，將四諦單獨解釋的大乘文獻也不多。《中論》基於「空」，

重新解釋四諦 (MK Chap. 24: 70.11–78.4)；而大乘《涅槃經》，基於如來藏思想，給與四諦說獨特的解釋 (下田正弘 (1997: 272–274)。或許可以說：如此的四諦解釋，是將部派的四諦說以大乘佛教的方法消化的內容。義淨的主張能反映大乘佛教的實際狀態到哪個程度，或許有檢討大乘文獻的必要。

- <sup>98</sup> (97) 根據水野弘元 (1997: 407–424)，本來在初期佛教，無為法並非意指無為法永恆存在。確實，只看四諦說的滅諦理解，這不過是渴望的抑止，就此範圍，水野的見解正確。實際上，經量部與瑜伽行派認為無為法並非實有，而是假法 (水野弘元 1997: 60–81)。然而，Schmithausen (1981) 指出：即使在四部，也存在以實體來看涅槃界的經典，下田正弘 (1997: 60–81) 釐清：藉由成為《涅槃經》(非大乘) 的核心要素「佛陀的入定」與「有關佛身、舍利的奇蹟」，確認佛陀的存在。承認涅槃的存在性的思想被認為始從相當早的階段。
- <sup>99</sup> (98) 在《大毘婆沙論》的序，解說經、律、論的不同，將阿毘達磨的角色規定為「分別諸法的自相與共相」。  
復次，所說亦有差別。謂：種種雜說是素怛纜，說諸學處是毘捺耶，分別諸法自相、共相是阿毘達磨。(T27, 1c27–29)
- <sup>100</sup> (99) 如〈諦方便〉廣說，如是可知。(T32, 454a22–26)
- <sup>101</sup> (100) 滅者，出離相、寂寂相、無為相、醍醐相。(T32, 452c12–13)
- <sup>102</sup> (101) 《清淨道論》引用《小部》的《如是語》(It 37.5–7) 與《感興偈》(Ud 80.23) 的一節，說明涅槃是「不生、不起、不作、不構成」(ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhata)。(Vis Chap. 16: §74: 433.1–2)
- <sup>103</sup> (102) 序論第三章。[p. 152]
- <sup>104</sup> (103) 有關涅槃，《清淨道論》使用種種的比喻，從這些比喻所得的涅槃之影像 (image) 是可到達的彼岸。譬如，運用使用杖來超越河川，渡往彼岸的譬喻，此情形的彼岸相當於涅槃。由於涅槃不生不滅，所以常存。
- <sup>105</sup> (104) 彼坐禪人，於此時，以寂寂現見有邊無為醍醐界 (T32, 457a26) 依浪花宣明 (2001: 301)，將「醍醐戒」訂正為「醍醐界」。
- <sup>106</sup> (105) visāṅkhāre paratīrabhūte nibbāne patati (Vis Chap. 22, §6: 578.19–20)
- <sup>107</sup> (106) Stcherbatsky (1927) 把「絕對」看成佛教的「涅槃」，曾論究於說一切有部與大乘佛教，「絕對」的概念開展過程。這些在考究說一切有部的四諦說這點上，是極重要的觀點。
- <sup>108</sup> (107) 雖 Schmithausen (1981) 推測：就受到《中部》第六四經 (Mahāmālukya 大經) 的影響，產生《清淨道論》的神秘主義的性格，然此說法有問題。  
〈Mahāmālukya 大經〉，在四禪等的禪定，藉由「將心集中於不死界 (涅

繫) (amatāya dhātuyā cittaṃ upasaṃharati) (MN I 435.36–436.1), 「立足於此處 (不死界) 的他 (so tattha t̥thito)」 (MN I 436.3) 到達漏盡。對此, 覺音在《中部注》, 解說為藉由聽聞、稱讚、學習、說示「將心集中於不四界 (涅槃)」, 強調並非「藉由以涅槃為對象 (nibbānaṃ ārammṇakaraṇavaseneva)」 (MA III 146.18–24)。而且, 解釋為所謂無常、苦、無我的「對於以三種特徵為對象的觀察, 『立足者達至漏盡』 (tilakkhaṇārammaṇāya vipassanāya t̥thito āsavānaṃ khayam pāpunati)」 (MA III 146.25–26)。也即是: 藉由觀察無常、苦、無我, 最終到達阿羅漢果。於此相同, 《清淨道論》也適用。《清淨道論》在四道, 宣說「以涅槃為對象 (nibbānaṃ ārammṇaṃ kurumānaṃ)」 (Vis Chap. 22 : §5 : 577.22)、「到達涅槃 (nibbāne patati)」 (Vis Chap. 22 : §6 : 578.20), 這並非因為將心集中在不死界, 而是經過「無常、苦、無我」的觀察結果, 與〈Mahāmālukya 大經〉的修行過程顯然地不同。據此, 《清淨道論》的理論將成立的背景訴求於〈Mahāmālukya 大經〉之說不成立。[p. 153]