

# 論究「有滅涅槃」對印順導師初期大乘菩薩觀之啟發性

——以《雜阿含·351經》「有滅涅槃」之思想為主——

釋開仁

福嚴佛學院第八屆

## 目次

### 一、前言

### 二、印順導師對《雜阿含·351經》的重視

### 三、「有滅涅槃」在契經中的原義

### 四、關於「有滅涅槃」的意義

(一) 論師對《雜阿含·351經》「有滅涅槃」的詮釋

(二) 「有滅涅槃」通於凡夫所修

### 五、辨析印順導師初期大乘菩薩觀之根據

(一) 《雜阿含·351經》信等五相所引申的問題

(二) 佛法中「頂位」的意義

(三) 印順導師對「知滅而不證」的定位

### 六、結語

## 一、前言

佛法起源於釋尊的體證，從釋尊一生的教化事蹟中，印證了釋尊不忍眾生苦的理想，完成捨己為人的事實。其中，涅槃更是修行佛法的最終目的。因此，涅槃可說是聖人的境界，由此而脫離三界一切煩惱的繫縛。

既然涅槃是聖人的境界，相對的，也表示這是凡夫無法體驗到的經驗。然而，具煩惱身的凡夫，難道就無法契入聖出世間的涅槃法了嗎？若是這樣，我想釋尊未成道前，也同樣無法契證涅槃。釋尊證悟到的涅槃境界，當然是言語所無法表詮的狀態，可是悲智圓滿的釋尊，將自己經歷觀察緣起法則所獲取的經驗，井然有序地開演了四十五年的佛法教說，為的就是令眾生入佛知見，契證與釋尊同樣的涅槃境界。

本文欲探討的主題，並非是涅槃的涵義，而是想釐清《雜阿含·351經》<sup>1</sup>中所言「有滅涅槃」的觀念。因為在印順導師的初期大乘菩薩觀當中，此經的「有滅涅槃（知見）」給了他頗為重要的啟發性，促使他以此「見井水喻」來形容菩薩「忍而不證」的精神。基於此，筆者欲透過契經本身，或是論師們對此經的判攝中，看出印順導師的用心所在，乃至由此了解此經在正統佛教中的定位與價值。

## 二、印順導師對《雜阿含·351經》的重視

《雜阿含·351經》有對應的巴利版本，它收在《相應部經典（二）》（68）第八〈憍賞彌經〉，本經參與問答的有四位尊者，分別是那羅（*nārada*）、茂師羅（*ṃusīla*）、殊勝（*ṣaviṭṭha*）及阿難（*ānanda*）。兩個版本除參與討論的角色略有不同之外，經義是一致的。本經主要說明，除了（漢譯作「異」）「信、欲、聞、行覺想、見審諦忍」五項條件之外，還有一類被稱為有自覺得知見緣起，但雖知見緣起卻非得阿羅漢果。<sup>2</sup> 如此的狀

<sup>1</sup> 《雜阿含·351經》卷14，大正2，98c~99a。

<sup>2</sup> 有關經中的五項內容，可參考《中阿含經》卷4《尼乾經》，大正1，443c；《長阿含經》卷1《大本經》，大正1，8b。

態，經中用諦觀井水而不身觸來作形容，也因此，一般亦會以「井水喻」來描述本經要旨。

印順導師自稱是大乘行者，窮其一生遊心法海的目的，無非就是探尋佛法中究竟真實與現實世間的差距，乃至欲透過三藏的義理中，抉擇出佛教在發展中所施設的方便和善巧，繼而開創出契理又契機的人菩薩行，發揚釋尊悲懷人間，由人成佛的精神。也因為秉持著這項理念，印順導師在晚年的著作中（《空之探究》和《印度佛教思想史》），整理出其理想中有關初期大乘菩薩的模樣。《空之探究》在討論慧解脫和俱解脫之差異後，提出了這項說法：<sup>3</sup>

眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰，希欲，聽聞，覺想，也不是「見審諦忍」，卻有「有滅涅槃」的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣。……（略）

惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實的菩薩模樣。

有關上述初期大乘菩薩模樣的形容詞，筆者可以斷定此思想的起源，來自《雜阿含·351 經》。這部契經的具體內容，會在下一章作介紹。其實，印順導師對此「諦見井水」的譬喻，很早就有留意，因為他認為「忍而不證」的菩薩樣貌，正類似此種見到井水卻尚未嘗到一樣，如其於〈談佛法的宗教經驗〉一文中，有說：

我人自讀經，或自聽開示而得來的慧，（與一般生得慧不同）就是聞慧。對佛法絕對的真理，豁然啟悟，由豁然無礙而得貫通，所謂「大開圓解」。這種解慧，並不是證悟。試舉一個比喻：井中有水，已經明白的看到，但不是嘗到。對聞所成慧——正見，經裡有頌說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄<sup>4</sup>」。<sup>5</sup>

<sup>3</sup> 印順導師《空之探究》〈大乘『般若』與『阿含經』〉，p.151～153；《印度佛教思想史》，p.94～95；《初期大乘佛教之起源與開展》，p.654。

<sup>4</sup> 依《雜阿含·788 經》（大正 2，204c）此處的「地獄」應訂正為「惡趣」。

<sup>5</sup> 印順導師《華雨集》（第四冊），p.286～287。

這裡所談的「見井水喻」，其實就是《雜阿含·351 經》。這部經從上述的這段話看來，它和《雜阿含·788 經》「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」同樣為印順導師判定「聞慧」的經證，這是相當有意思的。

我們不能說印順導師的菩薩觀，但從契經中來，因為這二部契經中並沒有闡明菩薩的內容，或許真的猶如印順導師所言，用此譬喻來描述菩薩的模樣，是取其「忍而不證」的能力，這點是值得留意之處。不過，在尚未辨析印順導師菩薩觀的依據時，還是按照傳統，先從契經本身，甚至於論師們的註釋中，了解這部經的真正內涵。

### 三、「有滅涅槃」在契經中的原義

此部契經，南北傳皆有傳誦，現將經文的關鍵處，列出如下：

(一)《相應部經典(二)》(68)第八〈憍賞彌〉

【27】：<sup>6</sup>

āññatreva āvuso ṣaviṭṭha saddhāya aññatra ruciyā aññatra anussava  
aññatra ākaraparivitakkā aññatra diṭṭhiniṃjñānakhantiyā aham etaṃ  
jānāmi aham etaṃ passāmi Bhavanirodho nibbānam ti // [友，殊勝  
！除信、除欲、除傳說、除行相覺、除見審諦思，我知於此，我見  
於此，『有滅即涅槃。』]

【32-57】：

āññatreva āvuso nārada saddhayā āham etaṃ jānāmi aham etaṃ  
passāmi Bhavanirodho nibbānanti // [友，那羅陀！除信……我知於此，  
我見於此，『此有滅即涅槃。』]

【58】：

---

<sup>6</sup> ṣaṃyutta-ṇikāya, Part ii ṇidāna-vagga, 68 (8) Kosambi, p.117~118。元亨寺出版的《漢譯南傳大藏經》，《相應部經典(二)》〈因緣相應〉(68)第八〈憍賞彌〉，p.139。另，可參舟橋一哉〈如實智見の顛落〉(收錄在宮本正尊編《佛教の根本真理》)，p.184。

ṭenāyasmā nārado araham khīṇāsavo ti// [然則，尊者那羅陀是阿羅漢，是漏盡者。]

【59】：

Bhavanirodho nibbānanti kho me āvuso yathābhūtaṃ sammapaññāya sudiṭṭham na camhi araham khīṇāsavo // [友!『有滅即涅槃』，我依正慧，如實善見。然則我尚非阿羅漢、漏盡者。]

【60】：

ṣeyyathāpi āvuso kantāramagge udapāno// tatra nevassa rajjunā udakavārako// ātha puriso āgaccheyya ghammābhitatto ghammapareto kilanto tasito pipāsito// so taṃ udapānam olokeyya// tassa udakanti hi kho nāṇam assa na ca kāyena phusitvā vihareyya // [友!譬如於曠野之路上有井，然無繩、無罐，時有人為炎熱所燒，為炎熱所苦，疲勞困憊，乾渴此來。彼眺望其井，雖知為水，但身不能觸而住。7]

【61】：

Evam eva kho āvuso bhavanirodho nibbānan ti yathābhūtaṃ sammapaññāya sudiṭṭham na camhi araham khīṇāsavoti// [友!同此，『有之滅即涅槃也，』如實以正慧善見，然我尚非阿羅漢、漏盡者。]8

7 Bhikku Bodhi “*ā new translation of the saṃyutta nikāya*” , (p.782 註 203) *na ca kāyena phusitvā vihareyya*, lit. “but he would not dwell having contacted it with the body.” *ṣpk glosses*: “he would not be able to draw out the water.”

8 Bhikku Bodhi “*ā new translation of the saṃyutta nikāya*” , (p.782~783 註 204) *ṣpk*: the seeing of water in the well represents the seeing of *ñibbāna* by the nonreturner. the man afflicted by heat represents the nonreturner; the water bucket, the path of arahantship. as the man oppressed by heat sees water in the well, the nonreturner knows by reviewing knowledge, “there exists a breakthrough to the path of arahantship” (reading with *ṣe arahattaphalābhisamaya*). But as the man lacking the bucket cannot draw out the water and touch it with the body, so the nonreturner, lacking the path of arahantship, cannot sit down and become absorbed in the attainment of the fruit of arahantship, which has *ñibbāna* as its object. [大意：「看到井水」表示「不還果看到涅槃」，「受熱折磨的人」代表「不還果」，「水罐」則代

## (二) 《雜阿含·351 經》

為了比照方便，以《相應部》的序號及對應文句為準：

## 【32-57】

尊者殊勝語尊者那羅：「有異信乃至異忍（\*見審諦忍），得自覺知見生，所謂有滅則寂滅、涅槃。」

---

表「阿羅漢道」。就如受到熱所壓迫的人看到井水一樣，不還果以省察智知：「有如實知阿羅漢道的可能」。但是就如沒有水罐的人無法取得井水，以及用身體去碰觸水，所以不還果缺乏阿羅漢道，無法安坐及安止於以涅槃為所緣的阿羅漢果等至。〕

it would be a misunderstanding of *ṇārada*' s reply to take it as a rejoinder to *ṇusīla*' s tacit claim that he is an arahant (the interpretation adopted by *ñombrich*, *How Buddhism Began*, pp.128~29). the point is not that *ṇusīla* was unjustified in consenting to that title, but that *ṇaviṭṭha* drew an incorrect inference, for he held the wrong belief that the defining mark of an arahant is the understanding of dependent origination and the nature of *ṇibbāna*. this understanding, rather, is common property of the trainee and the arahant. What distinguishes the arahant from the trainee is not his insight into dependent origination (and other principles of the *ḍhamma*) but the fact that he has used this insight to eradicate all defilements and has thereby gained access to a unique meditative state (called in the commentaries *arahattaphalasamāpatti*, the fruition attainment of arahantship) in which he can dwell "touching the deathless element with his body." āt 48:53, too, the expression *kāyena phusitvā viharati* highlights the essential difference between the *sekha* and *asekha*; see V, n.238. For parallel texts on the difference between the stream~enterer and the arahant, see 22:109~110 (stated in terms of the five aggregates) and 48:2~5, 26~27, 32~33 (in term of the faculties). [大意：ṇārada 的回答，如果認為 *ṇusīla* 的沉默即表示他是阿羅漢，將可能是一種誤解。重點不在於 *ṇusīla* 不應該承認那樣（自己是阿羅漢）的稱呼，而在於 *ṇaviṭṭha* 下錯判斷，因為他錯誤的以為辨別阿羅漢的特徵是如實知緣起及涅槃。而事實上，這種如實知是通於有學及阿羅漢的。區別阿羅漢與有學的不是對於緣起的智慧（或其它法則），而是在於他應用這智慧斷除一切煩惱，從而證入一種特殊的禪定，（注釋中稱為阿羅漢果等至），在這禪定中，他可以「以身觸不死界/甘露界」。48:53 所說的「以身觸而住」表達了學（*sekha*）和無學（*asekha*）的重要分別。見 22:109~110 及 48:2~5, 26~27, 32~33。]

## 【58】

時尊者那羅問尊者殊勝言：「有異信乃至異忍，得自覺知見生，所謂有滅則寂滅、涅槃者，汝今便是漏盡阿羅漢耶？」

## 【59】

尊者殊勝言：「我說有滅則寂滅、涅槃，而非漏盡阿羅漢也。」

## 【60】

尊者殊勝語尊者那羅言：「今當說譬，夫智者以譬得解。如曠野路邊有井，無繩、無罐得取其水。時有行人，熱渴所逼，繞井求覓，無繩、無罐，諦觀井水，如實知見而不觸身。（接下一句）

## 【61】

如是我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」

此經的關鍵詞有三：(1)「有滅涅槃 (bhavanirodho nibbānam)」，(2)「見審諦思 (diṭṭhinijjhānakhantiyā)」，(3)「依正慧如實善見 (yathābhūtaṃ sammapaññāya sudiṭṭhaṃ)」。其中，漢譯《雜阿含·351經》將(2)譯作「見審諦忍」，而(3)若對應漢譯則為「如實知見」，與巴利本有些微差異。

從經中兩位尊者的問答過程中，似乎也無法確定此類「非阿羅漢」的形容詞，到底是屬於什麼階位的修行者？而印順導師則藉此經義，發揮其初期大乘菩薩的模樣，且強調說此類菩薩是「有『有滅涅槃』知見」的修行者。這裡的「有滅涅槃 (bhavanirodho nibbānam)」，成了印順導師連結其菩薩特色的關鍵處，須留意的是：「有 (bhava)」是三有的有，而「有滅 (bhavanirodha)」即「有」與「滅 (nirodha)」的複合詞，若再加上後面「涅槃 (nibbāna)」一詞的話，「即」表示生死的止息滅盡是涅槃；<sup>9</sup>「生死的止息滅盡」與「涅槃」是平列的關係。<sup>10</sup>換句話說，印順導師認為的

<sup>9</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.283。

<sup>10</sup> 《漢譯南傳大藏經》用「有滅即涅槃」，《雜阿含經》則用「有滅則涅槃」，二者「即」和「則」，在楊樹達《積微居讀書記·尚書說》：「即與則同。」（見《漢語大字典》（第一冊）p.317）；而「則」字有平列關係的意義，如《左傳·僖公二十三年》說：「子女玉帛，則君有之；羽毛齒革，則君地生焉。」及《荀子·王制》說：「君者，

菩薩模樣，必須要具備此類對「生死止息滅盡即涅槃」的深刻體會，而且深刻到如親見井水一般，是能觸水而不願觸的堅持，因為內在有著悲願力的鼓動，使其念念眾生，不證實際。

上述的 bhavanirodho nibbānam，元亨寺版的漢譯用語並不統一，如【27】【32-57】【59】譯為「有滅即涅槃」，而【61】則譯為「有之滅即涅槃」，這是翻譯上的問題，於此不多加辯解。

除了上述所言的「有滅涅槃」一詞，還有「見審諦忍」及「如實知見」二詞值得討論，這裡筆者以漢譯的用語為討論對象。

第一是「見審諦忍 (ditthinijjhānakhanti)」。在《佛光阿含藏》之《雜阿含·351 經》的註腳中，將此解釋為「見解、審慮」；<sup>11</sup> 而楊郁文先生對此名相，在〈以四部阿含為主綜論我與無我〉<sup>12</sup> 一文中，則依巴利斷句為「見」「審諦」「忍」，解為見、審諦、忍無我正法。日本學者舟橋一哉則解為「見解，思慮，忍可」。<sup>13</sup> 然而，從 “ *the Pali text society's Pali-English dictionary* ” 的原典查證，此字可解作「忍耐錯誤的見解 (forbearance with wrong views)」。<sup>14</sup> 筆者以為，巴英辭典作 wrong views 的解釋，是有偏向負面的感覺，可是若就經義來說，它說是在思慮（或靜慮）所認可的見解，與舟橋一哉所說相同。

另外，在《雜阿含·936 經》出現了一個相近的用語——「審諦堪忍」，<sup>15</sup> 其間是否有關係？不過，「審諦堪忍」在經中的描述乃是初果聖者的功德之一。

---

舟也；庶人者，水也；水則載舟，水則覆舟。」(見《漢語大字典》(第一冊)p.340)。

<sup>11</sup> 《佛光阿含藏》之《雜阿含經》(第二冊)，p.613。

<sup>12</sup> 楊郁文〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第2期，p.49。

<sup>13</sup> 舟橋一哉〈如實智見の顛落〉(收錄在宮本正尊編《佛教の根本真理》)，p.184。

<sup>14</sup> ṛhys davids, t. W. & ştede, William, *the Pali text society's Pali-English dictionary*, p.321 的出處來看，其引了原典為佐證，如：ṣaṃyutta ṇikāya ii, p.115/ iV, p.139；āvguttara ṇikāya i, p.189/ ii, p.191；ṇiddesa ii, p.151。

<sup>15</sup> 《雜阿含·936 經》(大正2, 204b)。



其次，是「如實知見」一詞。印順導師會對此「見井水喻」說為「如實知見」，實源於漢譯經文的用詞；相對的，與《相應部》相當的用語是“yathābhūtaṃ sammapaññāya sudiṭṭhaṃ”，依《漢譯南傳大藏經》的解釋是「依正慧如實善見」，此與雲井昭善著《パーリ語佛教辞典》的解釋相當。<sup>16</sup>

其實，在《瑜伽師地論》〈攝事分〉對契經的註釋中，對此《雜阿含·351經》的「如實知見」，說為「內聖慧眼自能觀見」<sup>17</sup>，意即指示入流的聖者知見了。有關瑜伽師對此經之詮說，下面會再談。

這裡想順道一提的是覺音論師《清淨道論》中與「如實」有關的用語。在第十四章〈說蘊品〉中提到「等引(入定)之人而得如實知見(samāhito yathābhūtaṃ jānāti passati)」<sup>18</sup>。又第十八章〈說見清淨品〉說「作如是觀者(但見有情為名色)名為如實見(yathābhūtaḍḍassanaṃ)」<sup>19</sup>。由此觀之，「見」可通用於 passati 和 dassana，只是 dassana 無現在式的用法，故若涉及到現在式用法時，通常會用 passati，兩者其實是名異義同，皆有「見到(to see)、了知(know)」等的意思。<sup>20</sup> 另，第十九章〈說度疑清淨品〉在解說「法住智(dhammaṭṭhiti-nāṇan)」的諸多定義當中，其中有「如實智(yathābhūtañāṇan)」的意義。<sup>21</sup> 總而言之，「如實知見(yathābhūtaṃ jānāti passati)」與「如實智見(yathābhūtam

<sup>16</sup> 雲井昭善著《パーリ語佛教辞典》，p.920。

<sup>17</sup> 《瑜伽師地論》卷 94 (大正 30, 837b)。

<sup>18</sup> 葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.404；Buddhaghosa, “*Visuddhi-magga*”, Pts, p.438。筆者按：葉均將此處的 samāhita 譯成「等持」，現依一般的習慣用語改為「等引」。

<sup>19</sup> 葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.558；Buddhaghosa, “*Visuddhi-magga*”, Pts, p.594。筆者按：葉均在此處的翻譯為「如實之見」，為了直截了當而省略「之」，直接用「如實見」一詞。

<sup>20</sup> 有關 passati 一詞，請看 *the Pali text society's Pali-English dictionary*, p.447；dassana 則看相同字典 p.317。(從梵文來看，√ drś (見)的現在式為 paśyati，名詞形為 darśana)

<sup>21</sup> Buddhaghosa, “*Visuddhi-magga*”, Pts, p.604~605；Bhikkhu Bānamoli, “*the Path of Purification*”, p.702~703；葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.568~569。

ñāṇadassanam)」是不同的。依《清淨道論》的定位，確定名色為「如實見」，而建立緣起智（或法住智）為「如實智」。<sup>22</sup>

另外，在《大毘婆沙論》卷 28 尊者迦多衍尼子隨順經義解說何謂「厭、離染、解脫及涅槃」時，如此說到：

根律儀、戒律儀、無悔、歡喜、安樂、等持是修行地，如實智見是見地，厭是薄地，離染是離欲地，解脫是無學地，涅槃是諸地果。

23

這裡的「如實智見」，論師有的定義為「見地」。換句話說，尊者迦多衍尼子認為有「如實智見」的人就是初果向聖者了。

不過，經論上的翻譯用語，有時兩者是互用的，如藤田正浩〈心解脫と慧解脫〉<sup>24</sup>一文所引用《毗奈耶（Vinaya）》的道次第看來，「如實知見」一詞，也有用“yathābhūtam ñāṇadassanam”來標示。道次第如下：

律→律儀→無悔恨→喜悅→喜→輕安→樂→三昧→如實知見→厭離  
→離貪→解脫→解脫智見→無取著涅槃

如果比照上面《大毘婆沙論》卷 28 尊者迦多衍尼子的「如實智見」，似乎兩者相通。然而，若以覺音論師的嚴謹態度視之，此處的翻譯用語值得商榷，因為其強調「知（jānāti）」和「智（ñāṇa）」是不同的意義。不過從雲井昭善著的《パーリ語佛教辞典》來看，二詞在翻譯上確實可以互用。<sup>25</sup>

印順導師說此「如實知見」的內容，依契經歸類，不外乎善知七處——苦、集、滅、道、味、患、離。而所觀察的方法，就是「無常、苦、無我（我所）」了。<sup>26</sup>

現作一簡單歸納，「有滅涅槃」是生死止息滅盡即涅槃的意思，「見

<sup>22</sup> 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.568：「由無明之緣而有行為緣生，這兩者都是緣生，把握此緣的智為法住智。」

<sup>23</sup> 《大毘婆沙論》卷 28（大正 27，147c）。

<sup>24</sup> 藤田正浩〈心解脫と慧解脫〉，《印度學仏教學研究》第 42 卷，第 2 號，p.576。

<sup>25</sup> 雲井昭善著《パーリ語佛教辞典》，p.735～736。

<sup>26</sup> 印順導師《空之探究》〈泛說解脫道〉，p.14～18。

審諦忍」是在思慮（或靜慮）所認可的見解，而「如實知見」則應依《相應部》的解釋為依正慧如實善見。

#### 四、關於「有滅涅槃」的意義

##### （一）論師對《雜阿含·351經》「有滅涅槃」的詮釋

有關此經的註釋，論師們也有著墨不少。在優波底沙所著的《解脫道論》卷12中，談及「果正受」時，有引用此經為佐證，如說：

問：云何果正受？何故名果正受？誰修誰令起？何故修？云何修？云何作意？彼成就幾緣？幾緣住？幾緣為起？此正受世間耶？出世間耶？

答：云何果正受者，此沙門果心於泥洹安，此謂果正受。何故名果正受者，非善、非不善、非事，<sup>27</sup>出世道果報所成，是故此果正受，阿羅漢及阿那含，於此定作滿。

復有說一切聖人得令起，如毘曇所說：為得須陀洹道，除生名性除，如是一切。

復（有）說一切聖人成就，於此定作滿，唯彼令起。如長老那羅陀說：諸比丘如是長老，於山林井，於彼無繩取水，爾時人來為日所曝，熱乏渴愛，彼人見井水知有水，彼不以身觸住，如是我長老有滅為泥洹，如實正智善見，我非阿羅漢漏盡。<sup>28</sup>

[問：]何故令起者？

答：為現見法樂住令起。如世尊教阿難：是時，阿難！如來不作意，一切諸相唯一受滅，無相心定令起住。是時，阿難！如來身成安隱。

[問：]云何以令起者？

答：彼坐禪人入寂寂住，或住或臥樂得果正受。作生滅見所，初觀諸行乃至性除智；性除智無間，於泥洹果正受令安。依其禪成

<sup>27</sup> 果等至非善、不善及唯作心，它屬異熟心（果報心），《解脫道論》的「事」是 Kiriya，詞根√kr有「（唯）作」或「事」的意思。

<sup>28</sup> “the Path of Freedom (Vimuttimaggā)” trans.fr. the Chinese by rev.n.r.m.Ehara, soma ðera, & Kheminda ðera, p.320~321。

修道是，是禪成所作，是名果正受。<sup>29</sup>

從上述的引文看來，《解說道論》有三個說法，其中優波底沙認為能滿分獲得「果正受（沙門果心於泥洹安）」的人，只有三果和四果聖者。然而，其後還有第二復說與第三復說，尤其第三復說特引井水喻經，由此可見此論以滅為所緣通一切聖者，非僅止於三、四果聖者。正巧所引的第一說法（唯三、四果具此定），於覺音的《清淨道論》有評破之，如〈第二十二 說修慧的功德品〉說：

有人說：須陀洹及斯陀含亦不入定，唯上二位（阿那含及阿羅漢）入定。他們的理由，是說此等（阿那含及阿羅漢）是定的完成者。可是凡夫亦得於他們自己獲得了世間定入定，所以這是沒有理由的。

30

覺音對此不予表同。在傳統上，三、四果被喻為「定的圓滿者」，因滅盡定唯具八等至的阿那含及阿羅漢能入。大寺派的正義是：以「滅（涅槃）為所緣」的果等至是通於一切聖者的。

不過，對於井水喻經的定位，覺音論師於其著作《相應部註》中，明白的詮釋「有滅涅槃」為「三果道／向（*anāgāmi magge*）」聖者所擁有的經驗，不通「三果向」以下的聖者，如他在 “*ṣaṃyutta nīkāya āṭṭhakathā*”（簡稱 *ṣpk*）說：

*ṣamma-ppaññāya sudiṭṭhanti, sammā vipassanāya maggam paññāya suṭṭhu diṭṭham. ṇa c’ amhi arahanti, anāgāmi magge ṭhitattā araham na homī ti dīpeti . Yaṃ paṇ’ assa idaṃ bhavanirrodho nibbānan ti ñāṇam , taṃ ekūnavīsatiyā paccavekkhaṇa-ñāṇehi vimuttam paccavekkhaṇa-ñāṇam.*<sup>31</sup>

此外，關於此經的註解，近人 Bhikku Bodhi 於其現代譯語之 “*ā new translation of the ṣaṃyutta nīkāya*” 大作中，同樣引用覺音論師的解說，如其英註（p.782 註 202）所說：

<sup>29</sup> 《解說道論》卷 12（大正 32，460c~461a）。

<sup>30</sup> 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.655。

<sup>31</sup> Buddhaghosa, “*ṣārattha-ppakāsini*” vol.ii, p.123。

spk : *Clearly seen...with correct wisdom: clearly seen with path wisdom together with insight. i am not an arahant* : he indicates this because he stands on the path of nonreturning. But his knowledge that “*ñibbāna is the cessation of existence*” is a type of reviewing knowledge (*paccavekkhaṇāñāṇa*) apart from the nineteen (regular) types of reviewing knowledge (see *Vism* 676; Ppn 22:19~21) .

Bhikku Bodhi 的 “on the path of nonreturning” 就是指三果向。覺音論師將此階段的智慧明白的指出是 *paccavekkhaṇāñāṇa* (觀察智)，而 Bhikku Bodhi 則引出《清淨道論》有關此 *paccavekkhaṇāñāṇa* 所帶出的十九種觀察智，也就是得初果後的觀察或審察智 (reviewing knowledge)，覺音《清淨道論》說初果至三果各有五種觀察智，第四果則但有四種，合為十九種觀察智。<sup>32</sup>

話雖如此，若約《解脫道論》的「復(有)說」來看，則此果正受為「一切聖人成就，於此定作滿，唯彼令起。」這讓筆者憶起《瑜伽師地論》〈攝事分〉對此經之註解，如卷 94 說：

諸學見跡，雖於有滅、寂靜、涅槃，不隨他信，內聖慧眼自能觀見，然猶未能於身觸證。譬如有人熱渴所逼，馳詣深井，雖以肉眼，現見井中離諸塵穢清冷美水，并給水器，而於此水身未觸證。如有有學，雖聖慧眼現見所求，後煩惱斷，最極寂靜，而於此斷身未觸證。

<sup>32</sup> Bhikku Bānamoli, “the Path of Purification”, p.789~790。葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.632 說：「其次於得果之後，他的心便入於有分。自此既斷有分，為觀察於道而起意門轉向心。此(心)滅時，次第的(起了)觀察於道的七速行。於是再入有分，同樣的為了觀察果等而生起轉向等。由於它們的生起，他(一)觀察道，(二)觀察果，(三)觀察已斷的煩惱，(四)觀察殘餘的煩惱，(五)觀察涅槃。…這是須陀洹聖者的五種觀察。這樣斯陀含、阿那含亦如須陀洹(各有五種觀察)。其次在阿羅漢則無觀察殘餘的煩惱(故只有四觀察)。如是一切名為十九種觀察；此(數)是最大的限度。因為觀察已斷(的煩惱)及殘餘的煩惱，在諸有學是或有或無的。」

瑜伽論主明白的指出這是「有學」的身未觸證，和《解脫道論》的第三復說相合，因為《解脫道論》說「一切聖人成就，於此定作滿」時引用了井水喻經，所以可以推斷其主張：以見滅為通一切聖者。也由此獲悉，雖非阿羅漢，但通性除智後一切須陀洹乃至阿那含聖者了。

欲得「果正受」，《解脫道論》說先要有「性除智無間，於泥洹果正受令安」。<sup>34</sup>換句話說，要引生心住涅槃，則必須要性除智無間才行，性除智的內容又是什麼呢？其實，《解脫道論》在討論果正受時，之前已經交代過性除智的內容了，重點為：

問：云何義名性除？答：除凡夫法名性除，非凡夫法所除亦名性除，性者是泥洹。復次，種殖泥洹者名性除，如阿毘曇所說。除生名性除，度無生亦名性除。復除生因名性除，度無生無相名性除，於泥洹是初引路，從外起轉慧，此性除總語言。<sup>35</sup>

由此看來，能真正將涅槃種植於心者，起始於性除智。不過，若依森章司於《仏教教理の研究》比照《解脫道論》和《清淨道論》的相關用語看來，《解脫道論》的「性除智」即是《清淨道論》的「種姓智(ñotrabhūñāṇa)」。

<sup>36</sup>《清淨道論》對此「種姓智」有如此的敘述：

…種姓智。因為這是轉入於道之處，既非（屬於）行道智見清淨，亦非屬於智見清淨。但是中間的（就清淨道而論）無此名稱。然因入於觀之流故稱為觀。其次在須陀洹道、斯陀含道、阿那含道、阿羅漢道的四道智為智見清淨。<sup>37</sup>

由引文得知，種姓智是介於世間與出世間道之間的地位，無所繫屬，其或可稱為非凡非聖的性質。<sup>38</sup>

<sup>33</sup> 《瑜伽師地論》卷 94（大正 30，837b）。

<sup>34</sup> 《解脫道論》卷 12（大正 32，461a）。

<sup>35</sup> 《解脫道論》卷 12（大正 32，457a）。

<sup>36</sup> 森章司《仏教教理の研究》，p.446。

<sup>37</sup> 葉均譯《清淨道論》（簡體版），p.628。

<sup>38</sup> “the gradual saying” vol.IX, p.247: ñotrabhū — Comy. One endowed with exceedingly powerful insight and though, with immediate prospects of attaining to

假如從覺音的角度來說，凡是到了種姓智的修行者，是無法不取證果位的。<sup>39</sup> 也因此，帕奧禪師在《如實知見》一書中，則透露出要行菩薩道的修行者，依十六觀智的次第來說，不能超過「行捨智（*saṅkhārupekkhāṇā*）」，<sup>40</sup>這可能跟《清淨道論》對「行捨智」的詮釋有關，因為《清淨道論》有古師說：「初名欲解脫智，中名審察隨觀智，後達頂點而名行捨智。」<sup>41</sup>接著又說：「如是證得行捨的善男子的觀，是達於頂點而至出起。『達頂點觀』或『至出起觀』，這只是行捨等的三智之名而已。因這（觀）到達了頂點最上的狀態，所以是『達頂點（reached its culmination）』。」<sup>42</sup>然而，若相對《解脫道論》的話，則稱為「相似智」。

43

如果依上述筆者所引述優波底沙的《解脫道論》、彌勒的《瑜伽師地論》、覺音論師的“*ṣaṃyutta nīkāya āṭṭhakathā*”，以及 Bhikku Bodhi 的“*ā new translation of the ṣaṃyutta nīkāya*”來看的話，縱使彼此所持的立場不一，可是對此「有滅涅槃」一詞，適用於入聖流的聖者，可說是一致的。

---

the state of the streamwinner and the Way. Lord Chalmers at F. dial. ii, 300 : spiritual clan. the Comy. ad ā.v,23, is much the same as our Comy. ; see Child.s.v. ; Cpd.66 ~8 ; Vism.trsl.,160 ; Expositor 56,310 ff. ; “Compendium of Philosophy” , p.129 : this term is applied to a person who has reached the family, circle, or designation of āriya by surpassing the family, circle, or designation of ordinary persons through the knowledge acquired by meditation on *ṇirvāṇa* (summum bonum) . the term *notrabhū* comes from the word *notra*, meaning ‘lineage’ , and ‘bhū of’ . here the word lineage refers to the lineage of the āriyas. ‘Evolving the lineage’ “is the name for the stage when, in a moment of spiritual regeneration, the kinship to Kāmaloka is rejected for the communion of the āriya, i.e., all who have taken *ṇibbāṇa* as their quest” 。另外，亦可參考 “*Puggala Paññatti* (《人施設論》)” 之英譯註 “designation of human types” , trans. Bimala Charan law, m.ā., B.l., p.4 ~5 (註 5) 。日本學者亦有專文研究種姓一詞，詳參高崎直道〈*notrabhū* と *notrabhūmi*〉，收在金倉博士古希記念《印度學佛教學論集》，p.313~336。

<sup>39</sup> 葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.630：「無間相續的隨從於此(種姓)智，即生起摧破那未曾摧破的貪蘊、瞋蘊與痴蘊。」

<sup>40</sup> 帕奧禪師《如實知見》，p.174。

<sup>41</sup> 葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.615。

<sup>42</sup> 葉均譯《清淨道論》(簡體版)，p.616。

<sup>43</sup> 森章司《佛敎敎理の研究》，p.446。

話又說回來，那印順導師所言的有「有滅涅槃」知見的菩薩，到底是異生還是聖者呢？我們可以試著從印順導師對菩薩的描述中，推論其所要表達的意思。如說：

悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。<sup>44</sup>

印順導師在末句說阿毘達磨中的「忍是無間道」，表示是「知」而不是「證」入的意思。而以菩薩來說，最深徹的則名為「無生法忍」。其實，在阿毘達磨中，「忍是無間道」，「智是解脫道」。所謂無間道，間即礙或隔之義，謂觀真智理，不為惑所間礙（隔）。煩惱尚存，於後念得擇滅之理，故煩惱與擇滅間更無間隔，稱無間；由此至涅槃，故稱道。簡單說，正斷煩惱之位為無間道，斷後相續所得之智為解脫道。不過，無間道的「忍」，不但有「知」之意，且亦有「斷」及「證」之意，如《大毘婆沙論》卷 90 說：

無間道能斷煩惱，隔煩惱得，令不續故；亦能證滅，引離繫得，令正起故。諸解脫道唯名證滅，與離繫得，俱現前故。<sup>45</sup>

由此觀之，無間道在阿毘達磨的定義當中，是允許相同解脫道證滅的功能，這點值得留意。回到印順導師的說法來看，他理想中有「有滅涅槃」知見的菩薩，話雖說「如見井水而未身觸」的狀態，可是其強調此類「忍而不證」的菩薩，「最深徹的名為無生法忍」，言下之意，或許可以說若獲得無生法忍的菩薩，擁有相似阿毘達磨中無間道的「忍」一樣，進入無間道即是獲得無漏智，也就是成為聖人了。由此觀之，印順導師認為「最深徹」的菩薩模樣，即是入「聖位」的大菩薩了。相反地，若不是「最深徹的忍」的話，會不會還是凡夫菩薩呢？有關於此，下一章有詳細論究。

## （二）「有滅涅槃」通於凡夫所修

這裡想順道一提，就是有關「有滅涅槃」的知見，從上述《雜阿含·

<sup>44</sup> 印順導師《空之探究》〈大乘『般若』與『阿含經』〉，p.153。

<sup>45</sup> 《大毘婆沙論》卷 90（大正 27，465c11～14）。



351 經》的考察看來，似乎不是一般凡夫所能擁有的知見，然而，此類隨順「有滅涅槃」的修行方法，在佛法中是允許通於凡夫的，印順導師在說明此項修法時，引用了南傳《增支部》的兩部經，作為佐證。如《增支部》〈十一集，依止品〉說：

idhāvuso ānanda bhikkhu evaṃsaññī hoti ‘etaṃ santam, etaṃ paṇītam, yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭṭinissago taṇhakkhayo virago nirodho nibbānan’ ti. Evaṃ kho āvuso ānanda siyā bhikkhuno tathārūpo samādhipaṭṭilābho, yathā neva paṭhaviyaṃ paṭhavisaññī assa…pe…yam p’ idaṃ diṭṭhaṃ sutam mutam viññātam pattam pariyesitam anuvicaritam manasā, tatrāpi na saññī assa, saññī ca oana assā ti.

[友阿難！此處，比丘有如是之想：「此乃寂靜，此乃殊妙也，謂：一切行之寂止，一切依之定棄、愛盡、離貪、滅盡、涅槃也」。友阿難！若能如是，比丘乃獲得如是之三昧，謂：於地無地想，於水無水想……於意所尋亦無想，然有想也。]<sup>46</sup>

印順導師認為，這類「作意於無相」，就是以涅槃為觀想的一種修行方法。這與說一切有部的滅諦四行相——「滅、靜、妙、離」相近。涅槃是這樣的微妙甚深，沒有地水火風等一切想相。所以除遣一切想，獲得與涅槃相契應的深定。不依一切而修定，伏一切想，是要以涅槃無相觀為方便的。

再者，印順導師又引了《增支部》〈十集，功德品〉說：

Kiṃsaññī panāyasmā śāriputto tasmim samaye ahoṣī’ ti?  
 ‘Bhavanirodho nibbānam, bhavanirodho nibbānan ti kho me āvuso aññā ‘va saññā uppajjati, aññā ‘va saññā nirujjhati. ṣeyyathā pi āvuso sakalikaggissa jhāyamānassa aññā ‘va acci uppajjati, aññā

<sup>46</sup> “āvguttara-nikaya”, Part V, ed. by Prof.E.hardy, Ph.d., d.d., P.t.s., london, 1958, p.320;《增支部》〈十一集，依止品〉，《漢譯南傳大藏經》第二十五冊，p.262~263。另，參考 nradual sayings (āvguttara-nikaya) vol.V, translated by F.I.Woodward, m.ā., P.t.s., Oxford, 1996, p.203。

‘va acci nirujjhati, evam eva kho me āvuso bhavanirodho nibbānam, bhavanirodho nibbānan ti aññā ‘va saññā uppajjati aññā ‘va saññā nirujjhati, bhavanirodho nibbānaṃ---saññī ca panāhaṃ āvuso tasmim samaye aho sin’ ti.

[具壽舍利弗，當時，以何為想耶？友！於我「有滅乃涅槃，有滅乃涅槃」之想生起，或想息滅。友！譬如一團火燃燒之時，或焰生，或焰滅。…友！其時，我乃以「有滅乃涅槃，有滅乃涅槃」為想。]<sup>47</sup>

這類「不作意一切相」的方法，同樣是以涅槃為觀想的一類，導師認為這相同於法藏部的說法。修行者在修習時，要想「有滅涅槃，有滅涅槃」。「有」是生死，生死的止息滅盡是涅槃。「有滅涅槃」的觀想，如火燄一樣，想生，想滅。想生想滅，生滅不住，如想滅而不生，就契入無相的深定。法藏部等的「見滅諦得道」<sup>48</sup>，「無相三摩地能入正性離生」<sup>49</sup>，依此經說而論，是相當正確的！<sup>50</sup>

依上述導師的看法——「作意於無相」或「不作意一切相」的修法，其確實是凡夫位所能修習的，這與論師們註解《雜阿含·351經》的「有滅涅槃」不通凡夫的說明，是不一樣的。

除了法藏部之外，分別說部的《舍利弗阿毘曇論》卷 16 也有提及以涅槃為所緣的「無相定」，如說：

何謂無相定？除空定。若餘定，以聖涅槃為境界，是名無相定。

復次、無相定，行有相，涅槃無相。行有三相：生、住、滅。涅槃無三相：不生、不住、不滅。如是行有相，涅槃無相。涅槃是寂滅，是舍宅，是救護，是燈明，是依止，是不終沒，是歸趣，是無焦熱，是無憂惱，是無憂悲苦惱，及餘諸行。思惟涅槃，得定心住、正住，

<sup>47</sup> “āvguttara-nikaya”, Part V, ed. by Prof.E.hardy, Ph.d., d.d., P.t.s., london, 1958, p.9~10；《增支部》〈十集，功德品〉，《漢譯南傳大藏經》第二十四冊，p.173。另，參考 nradual sayings( āvguttara-nikaya )vol.V, translated by F.l.Woodward,m.ā., P.t.s., Oxford, 1996, p.7。

<sup>48</sup> 《雜阿毘曇心論》卷 11（大正 28，962a）。

<sup>49</sup> 《大毘婆沙論》卷 185（大正 27，927c）。

<sup>50</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.282~285；《空之探究》〈三三昧·三觸·三法印〉，p.61~62。

是名無相定。<sup>51</sup>

無相定是「以聖涅槃為境界」來修習的定法。有生、住、滅三相，是有為行；涅槃沒有三相——不生，不住，不滅，所以思惟涅槃而得定的，稱為無相定。其中所說「涅槃無三相」的三相，是有部所說「無十相」<sup>52</sup>中的三相。因此，印度本土的分別說部也是同意「涅槃為所緣」的學說。

其實，這種體證滅諦的說法，有部的《大毘婆沙論》有記載著與外人詳細論究「見滅」的問題，如卷 23 說：

頗有於隨眠滅身作證，而慧不見彼滅耶？

答：應作四句。

- (一) 有於隨眠滅身作證，而慧不見彼滅：謂諸異生離欲界乃至無所有處染時，所有自地、自品諸隨眠滅。若諸聖者苦現觀時，見苦所斷諸隨眠滅；集現觀時，見集所斷諸隨眠滅；道現觀時，見道所斷諸隨眠滅；修道位中，以苦、集、道及世俗智隨其所應，離欲界乃至非想非非想處染時，所有自地自品修所斷諸隨眠滅，若以苦、集、道及世俗智隨其所應得果及練根成時，所證已斷諸隨眠滅。
- (二) 有慧見彼滅，而身不作證：謂滅現觀時，見苦、集、道及修所斷諸隨眠滅；修道位中，若以滅智離欲界乃至非想非非想處染時，除得果位，隨現所觀已斷、未斷諸隨眠滅，及餘一切異生、聖者不證擇滅而見滅時，即彼所見諸隨眠滅。
- (三) 有於隨眠滅身作證，慧亦見彼滅：謂滅現觀時，見滅所斷諸隨眠滅；修道位中，若以滅智離欲界乃至非想非非想處染時，所證所觀諸隨眠滅，若以滅智練根成時，所證所觀諸隨眠滅。
- (四) 有於隨眠滅身不作證，慧亦不見彼滅：謂除前相。<sup>53</sup>

筆者的解讀，第（二）類：「有慧見彼滅，而身不作證」是一種非常

<sup>51</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 16（大正 28，633b4～11）。

<sup>52</sup> 《大毘婆沙論》卷 104（大正 27，538b27～29）：「無相三摩地，此定所緣離十相故，謂離色、聲、香、味、觸及女、男、三有為相。」

<sup>53</sup> 《大毘婆沙論》卷 23（大正 27，115b）。

特殊的狀況，論師還說到於「修道位中，若以滅智離欲界乃至非想非非想處染時，除得果位，隨現所觀已斷、未斷諸隨眠滅，及餘一切異生、聖者不證擇滅而見滅時，即彼所見諸隨眠滅。」先來看這裡的異生，為什麼連異生亦可有「不證擇滅而見滅時，即彼所見諸隨眠滅」呢？是這樣的，因為「世俗智」是可以緣滅的，<sup>54</sup>且一樣可以獲得擇滅（\*有部主張凡夫以世俗道亦可斷惑，故可證得擇滅）<sup>55</sup>；這緣滅的範圍，非泛指一切，而實是指聞思修的過程中，以十六行相的「滅諦四行相」為所緣境，也就是共相觀的滅智四行相，其所得結果，有部認為異生同樣獲得見滅，只差別有無親身經驗而已。另一方面，若以聖者來說，也許即同於《解脫道論》等修果正受之聖者了，當然其一樣是「如見井水」，見滅而不證彼滅。

不過，還有一點值得留意，就是有關《增支部》〈十一集，依止品〉世尊教授阿難修行無相法門的這部契經，因為前面《解脫道論》在解說「果正受」時，末後有提及類似此契經之經文，如說：

如世尊教阿難，是時阿難如來不作意，一切諸相唯一受滅，無相心定令起住，是時阿難如來身成安隱。…彼坐禪人入寂寂住，或住或臥樂得果正受。<sup>56</sup>

這裡則明白地看出《解脫道論》以此經為得果正受之佐證。那到底印順導師與優波底沙之間，誰判斷錯誤呢？其實，無相三昧原來就有深淺的說法，如《大毘婆沙論》卷 140 說：

謂無相聲，說多種義：或於（1）空三摩地說無相聲，如是或於（2）見道，或於（3）不動心解脫，或於（4）非想非非想處，或即於（5）無相三摩地說無相聲。<sup>57</sup>

<sup>54</sup> 因為「世俗智」能遍緣一切法，如《大毘婆沙論》卷 106（大正 27，549a）所說。另，《大毘婆沙論》卷 29（大正 27，148b）說：「謂修行者，雖加行時，精進勇猛，修習止觀二種資糧，若於涅槃不起勝解決定趣證，畢竟不能斷諸煩惱、心得解脫。故緣涅槃勝解名界，依此界故，心得解脫。」

<sup>55</sup> 《大毘婆沙論》卷 144（大正 27，741c~742a）。

<sup>56</sup> 《解脫道論》卷 12（大正 32，461a）。另，參考覺音《清淨道論》（簡體版），p.723。

<sup>57</sup> 《大毘婆沙論》卷 140（大正 27，541b）。

依深的無相三昧來說，是指阿羅漢的不動心解脫；淺的話，則有退墮的可能。所以，此節所談的「有滅涅槃」——「作意於無相」或「不作意一切相」的修法，是以無相三摩地的立場來說的。<sup>58</sup>

## 五、辨析印順導師初期大乘菩薩觀之根據

### (一) 《雜阿含·351 經》信等五相所引申的問題

承接上面的討論，本章想辨析印順導師菩薩觀之根據，以及考察導師所談的菩薩（諦見井水），到底是凡夫還是聖人？若依印順導師引用《雜阿含·351 經》的用語，說此類如見井水般的菩薩並「不是信仰，希欲，聽聞，覺想，也不是『見審諦忍』，卻有『有滅涅槃』的知見，但不是阿羅漢。」

由於印順導師用否定句來彰顯菩薩沒有此五相為特色，故筆者即先從印順導師的「否定詞」來考察其中的訊息。

其實，印順導師的「否定詞」，根據於契經，如下表所示：

ṣaṃyutta-nikāya	相應部	雜阿含經	瑜伽師地論 <sup>59</sup>	印順導師
saddhāya aññatra	除信	異信	遠離信他	不是信仰
ruciyaññatra	除欲	異欲	遠離欣樂行相	不是希欲
anussava aññatra	除傳說	異聞	遠離周遍尋思	不是聽聞
ākāraparivitakka aññatra	除行相覺	異行覺想	遠離隨聞所起	不是覺想
ditthinijjhānakantiyā aññatra	除見審諦思	異見審諦忍	遠離見審察忍	不是見審諦忍

上面所列出的五個否定詞，在經論中有不少相當的字眼，現一一來分

<sup>58</sup> 印順導師《空之探究》〈無相〉，p.34~44，另外還說有以（1）智果智功德（2）想受滅定（3）無想有情（4）強梁禪等來說無相的意義。另可參考印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.278~285。

<sup>59</sup> 《瑜伽師地論》卷 90（大正 30，811a）：「遠離信他、欣樂行相、周遍尋思、隨聞所起見審察忍，唯自證故，名內所證。此道果法，亦有五相。當知已知如攝異門分別其相。」此段文，韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》（第四冊），p.2676 有說：「攝異門分說：越渡惑者，謂於自所證越渡疑者，謂於他所證。非緣於他者，謂於此法內自所證，非但隨他聽聞等故。非餘所引者，謂於大師所有聖教，不為一切外道異論所引奪故。於諸法中得無所畏者，謂於自所證若他詰問無悚懼故。如是一切應知分別內所證相。」

析。首先，在《中阿含·86經》〈壽王品·說處經 第十五〉有段話說：

世尊告曰：阿難！多聞聖弟子，真實因心思念稱量善觀分別無常、苦、空、非我。彼如是思念、如是稱量、如是善觀分別，便生忍、生樂、生欲、欲聞、欲念、欲觀。阿難！是謂頂法。<sup>60</sup>

雖然上述的經文出現六個用語，但意義大致相同，且以此說是「頂法」。另外，在《大毘婆沙論》卷 6 也有相似的看法，如說：

世尊告阿難陀言：吾今為汝等說頂及頂墮。謂聖弟子，於五取蘊起作有為緣生法中，思量觀察，此是無常、苦、空、無我。彼即於如是思量觀察時，有忍、有見、有欲樂、有行解、有見審慮忍，如是名為頂。<sup>61</sup>

由此看來，契經的五相，可能要形容的階位，就是這個「頂位」。除此之外，筆者以為，此五相或許與初期大乘的《摩訶般若波羅蜜經》所言的菩薩特色有關，如卷 15〈成辦品第五十（丹本大事起品）〉有說：

是善男子、善女人，為阿耨多羅三藐三菩提故，有諸信、忍、淨心、深心、欲、解、捨、精進，為深般若波羅蜜所護，乃至一切種智所護。為深般若波羅蜜守護故，乃至一切種智守護故，終不中道衰耗，過聲聞、辟支佛地，能淨佛國土、成就眾生，當得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>62</sup>

從上文看，菩薩為求無上菩提的緣故，而有諸「信、忍、淨心、深心、欲、解、捨、精進」等八相，為深般若波羅蜜所護，乃至一切種智所護，令其長恆保持深觀與廣行，甚至於超諸二乘諸地，遊諸佛國，嚴土熟生，未來必至無上佛果。換句話說，這是菩薩應具備的關鍵條件，才有辦法順利通往成佛的境地。然而，從《摩訶般若波羅蜜經》內容看，似乎不易辨識有此諸相的菩薩，到底是聖者還是凡夫？依龍樹《大智度論》卷 71〈釋大事起品第五十〉對此段經文有詳細解說：

【論】釋曰：菩薩有二種，一者得諸法實相；二者雖未得實相，於佛道中有信、有忍、有淨心、有深心、有欲、有解、有捨、有精進。

<sup>60</sup> 《中阿含·86經》（大正 1，565c）。

<sup>61</sup> 《大毘婆沙論》卷 6（大正 27，26c）。另，同樣卷 6（大正 27，25c7）有說：「云何頂？答：於佛、法、僧生小量信。」

<sup>62</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 15〈成辦品第五十（丹本大事起品）〉（大正 8，329c～330a）。

**信**者，信罪福業因緣果報，信行六波羅蜜得阿耨多羅三藐三菩提。有人雖信佛道思惟籌量心不能忍，是故說有**忍**。有人雖忍，邪疑未斷故心濁不淨，是故說有**淨**。有人雖信忍心淨而有淺有深，是故說**深**心。四事因緣故一心欲得無上道不欲餘事，是故說有**欲**。了了決定知無上道為大，世間餘事為小，是故說有**解**。以欲解定心故，捨財及捨諸惡心慳恚等煩惱，是故說**捨**。為捨故常能**精進**。有如是等諸功德，若不得般若波羅蜜，若身壞命終時，若惡知識沮壞則失菩薩道，世間功德故受世間果報，然後墮聲聞、辟支佛地，不能至無上道。<sup>63</sup>

龍樹說菩薩有二類，以得諸法實相為分水嶺。從論文的敘述看，得諸法實相的菩薩，是絕對能通往佛果的。而另一種尚未得諸法實相的菩薩，則為論主尤其關注，論說此類菩薩雖未得諸法實相，於佛道卻擁有「信、忍」等八項功德，為一位菩薩應有的基本條件。雖則說此八項功德是即根本又重要，但論主還特別強調的是「般若波羅蜜」，因為倘若缺乏般若方便力，又受惡知識沮壞，則所有的善法將無法導歸佛道，反而會因此而受世間果報，或取證二乘果。

為了方便了解，茲將相關名相比照如下：

印順導師	中阿含經	大毘婆沙論	摩訶般若經	大智度論
信仰 希欲 聽聞 覺想 見審諦忍	生欲、生樂 欲聞	有欲樂	信 欲	有信 有欲
	生忍	有行解 有見審慮忍 有忍	解 忍	有解 有忍
	欲觀 欲念	有見	精進 捨 淨心 深心	有精進 有捨 有淨心 有深心

<sup>63</sup> 《大智度論》卷 71〈釋大事起品第五十〉(大正 25, 556a)。

從上述有關的經論用語看來，在《中阿含經》及《大毘婆沙論》都說這五相是「頂法」，而《大智度論》註釋《摩訶般若經》時則將此相似頂法的八相說是未得諸法實相的菩薩樣貌，至於要進一步欲得實相者，則必須學習般若波羅蜜了。由此觀之，這些內容確實值得深入探討。在未論究印順導師的觀點時，先來討論「頂法」的意義。

## （二）佛法中「頂位」的意義

在龍樹的《大智度論》中，獲得諸法實相即是得無生法忍，也即是入「菩薩位（或正性離生）」<sup>64</sup>，如《大智度論》卷27說：

菩薩位者，無生法忍是。得此法忍，觀一切世間空心，心無所著，住諸法實相中，不復染世間。<sup>65</sup>

菩薩的無生法忍，若要比對聲聞法的階位，《大智度論》卷75有解釋：  
…性地者，聲聞人，從煖法乃至世間第一法；於菩薩得順忍，愛著諸法實相，亦不生邪見，得禪定水。八人地者，從苦法忍，乃至道比忍是十五心，於菩薩則是無生法忍，入菩薩位。見地者，初得聖果，所謂須陀洹果；於菩薩則是阿鞞跋致地。<sup>66</sup>

	聲聞	菩薩
性地	煖法至世間第一法	得柔順忍
八人地	苦法忍至道比智忍十五心	無生法忍，入菩薩位
見地	須陀洹果	阿鞞跋致地

從表中明顯看出，無生法忍相當於聲聞的見道十五心，也就是如印順導師所言的「最深徹的忍為無生法忍」。而獲得柔順忍的菩薩，即相當於聲聞之四善根。然而，還有一個階位是介於柔順忍與無生法忍之間的，那就是筆者接下去欲討論的「頂位」了。《大智度論》卷41說：

問曰：是一事，何以故名為頂？名為位？名為不生？答曰：於柔順

<sup>64</sup> 「菩薩位」在《大智度論》中有多種解釋，如卷27說：無生法忍是菩薩位，般舟三昧是菩薩位，住頂不墮是菩薩位等，詳參（大正25，262a~b）。

<sup>65</sup> 《大智度論》卷27（大正25，262a20~22）。

<sup>66</sup> 《大智度論》卷75（大正25，586a3~11）。



忍、無生忍中間所有法，名為頂；住是頂，上直趣佛道，不復畏墮。譬如聲聞法中煖、忍中間，名為頂法。……得頂者，智慧安隱，則不畏墮……頂增長堅固，名為菩薩位。入是位中，一切結使，一切魔民，不能動搖，亦名無生法忍。所以者何？異於生故；愛等結使，雜諸善法，名為生。<sup>67</sup>

在上述引文看來，這個頂位可以說就是未得諸法實相前的關鍵性階段，這個階位與印順導師所說的「忍而不證」、「學空不證」，或是「有滅涅槃知見」的菩薩觀，有相同之處嗎？這下面會再論究。其實，龍樹也說此類出柔順法忍，未得無生法忍階段的菩薩（也就是頂位），雖未得證諸法實相，但已是非常稀有難得了，如《大智度論》卷79所說：

復次，有菩薩未得無生法忍，未入菩薩位，行般若波羅蜜力故，常思惟籌量，求諸法實相，能信解、忍，通一切法無生相空，虛誑、不堅固。有如是等相諸菩薩摩訶薩，佛稱名讚歎。虛誑不實、不堅固者，皆是無常、苦、無我門；一切法空者，即是空門；一切法無生者，即是諸法實相，滅諸觀。

復次，虛誑不實、不堅固，即是無作解脫門；一切法空，即是空解脫門；一切法無生，即是無相解脫門。如是等三種差別。是人出柔順法忍，未得無生法忍；出凡夫法，未入聖法，而能信受聖法，似得聖法人，是故希有。如佛所稱譽阿鞞跋致菩薩，能斷二地，得受記；是人為佛所稱譽，亦如是。如是相人，雖未得無生法忍，智慧力故，為諸佛稱名讚歎。<sup>68</sup>

此類「出凡夫法，未入聖法，而能信受聖法，似得聖法」的人，就是得三解脫門的菩薩，論中形容是介於「非凡非聖」的位置。又《大智度論》卷27亦說：

有二種阿鞞跋致：一者得無生忍法，二者雖未得無生忍法，佛知其過去、未來所作因緣，必得作佛，為利益傍人故，為其授記。是菩薩生死肉身結使未斷，於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相。

<sup>67</sup> 《大智度論》卷 41（大正 25，362a）。

<sup>68</sup> 《大智度論》卷 79（大正 25，615b）。

引文中「於諸凡夫中為最第一，是亦名阿鞞跋致相」，似乎與卷79的「非凡非聖」說相近，因為若從未見諸法實相或得無生法忍來說，其確實還是歸屬於凡夫的階位，只是凡夫所攝或聖者所攝而已。

另外，從《大智度論》中有關「頂位」的地方看來，此類「非凡非聖」的菩薩，也許即是「住頂不墮」，或是於「頂（位）增長堅固」的菩薩，如《大智度論》卷27說：

復次，住頂不墮，是名菩薩法位，如〈學品〉中說。上位菩薩不墮惡趣，不生下賤家，不墮聲聞、辟支佛地，亦不從頂墮。<sup>70</sup>

引文說上位的菩薩，從此不墮惡趣、不生下賤家、不墮二乘地，亦不從頂墮。論中所言「頂增長堅固」的情況，並無詳加敘述，可是與其有密切關係的柔順忍，內容值得留意，如《大智度論》卷74說：「柔順忍增長故，斷法愛，得無生忍，入菩薩位。」<sup>71</sup>而《大智度論》卷86亦說：「菩薩先住柔順忍中，學無生，無滅，亦非無生非無滅；離有見，無見，有無見，非有非無見等，滅諸戲論，得無生忍。」<sup>72</sup>從反面來說，若要令柔順忍增長堅固，則必須「學無生，無滅，亦非無生非無滅；離有見，無見，有無見，非有非無見」等，才能斷法愛及滅戲論，達至得無生忍，入菩薩位。

這裡出現的四句論法，在龍樹的《大智度論》及《中論》中，皆有相似的文句，如《大智度論》卷1說：「一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實相。」<sup>73</sup>而《中論》同樣也有引用此偈，如卷3〈觀法品〉說：「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」<sup>74</sup>兩處的文字只有末句稍有出入，不過，若依照青目釋的《中論》長行來看，兩偈的意義其實是一致的，如《中論》卷3說：

<sup>69</sup> 《大智度論》卷27（大正25，263c）。

<sup>70</sup> 《大智度論》卷27（大正25，262b2~4）。

<sup>71</sup> 《大智度論》卷74（大正25，580a~b）。

<sup>72</sup> 《大智度論》卷86（大正25，662b）。

<sup>73</sup> 《大智度論》卷1（大正25，61b）。

<sup>74</sup> 《中論》卷3〈觀法品〉（大正30，24a）。

云何令人知諸法實相？答曰：諸佛無量方便力，諸法無決定相。為度眾生，或說一切實，或說一切不實，或說一切實不實，或說一切非實非不實。……此中於四句無戲論，聞佛說則得道。<sup>75</sup>

諸佛為諸眾生說種種法，目的只為能滅諸戲論，所以任何一切法門，都可稱得上是得道的方便。<sup>76</sup>

有部與《大智度論》談到頂位時，都有提及「頂墮」的問題，像《大毘婆沙論》卷 6 說：

彼於異時，不親近善士、不聽聞正法、不如理作意，於已得世俗信，退沒破壞移轉亡失，故名頂墮。<sup>77</sup>

有部論師認為會發生「頂墮」的問題，是因為三項條件：第一是不親近善士，第二是不聽聞正法，而第三是不如理作意，由此故知，欲令修行不退墮，則必要實踐四預流支的前三法，如此方能「法隨法行」。至於《大智度論》在談論「頂墮」的問題時，有說：

問曰：頂法已能不退，何以說乃至忍法？答曰：聲聞法中亦說頂墮，摩訶衍亦說頂墮，汝何以故言頂法不墮？有人言：雖頂法不墮，不牢固不能一定故不說。忍是久住，已入正定，雖未得無漏而與無漏同。以隨順苦法，忍故名為忍；未曾見是法故，見便能忍，是故名忍。是人於諸佛聖人為小，於凡夫為大。<sup>78</sup>

按《大智度論》卷 41 的立場來說，真正「得頂者」是不畏退墮的，相對的，若會退墮的頂，則可能是未到即退故名為頂墮。而接下去菩薩若能於頂法上增長堅固，則名為菩薩位。雖則《大智度論》卷 41 說入菩薩位者，亦名得無生法忍，不過，若約上述卷 86 來說，菩薩不頂墮到得諸法實相前，還有一個位置稱為「忍位」（與無生法忍不同），這個忍位論上明白的說

<sup>75</sup> 《中論》卷 3（大正 30，25a~b）。

<sup>76</sup> 印順導師認為這是龍樹對佛法的根本立場，詳參《《大智度論》之作者及其翻譯》〈《大智度論》對佛法的根本立場〉，p.45。另，可參印順導師《中觀論頌講記》，p.57 及 p.340。

<sup>77</sup> 《大毘婆沙論》卷 6（大正 27，27b3~5）。

<sup>78</sup> 《大智度論》卷 86〈釋遍學品 第七十四〉（大正 25，664b）。

「雖未得無漏而與無漏同」，是人「於諸佛聖人為小，於凡夫為大」，所以，住此位置的菩薩，已有能力「久住不退」了。至於其和無生法忍之差異，有必要另行研究。

關於「頂（muddha），頂墮（mūrdhabhyaḥ pātaḥ），墮頂（mūrdhān pātaḥ）」等的問題，日後有因緣再作處理。<sup>79</sup>

這個「非凡非聖」的階位，或稱為「頂位」，印順導師在《性空學探源》一書中有說：

「決定」，就是正性離生（正性離生，古譯即為正性決定）。這，有部說是在見道，離惑得無生時的境界。但大眾分別說系乃至現在錫蘭的銅鑠學者，都不說它是見道的境界，而移置在前面，與三乘共十地的性地意義相近，有似於四加行中的頂位。<sup>80</sup>

依此來說，印順導師以為大乘中三乘共十地的「性地」——得柔順忍（相當於聲聞四善根），有相似於有部獲得「正性離生」的內容。而部派之中，導師亦認為大眾部、分別說部（此處應指上述的銅鑠學者）<sup>81</sup>及成實論師對「正性離生」的界定，更與有部有若干差異，如說：

法住，也是修行過程中的一個位次，經說「得法住智」；《成實論》說，以聞思慧見諸法的必然理則，叫法住位。從此以後，實際修習禪定，就是決定道。法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。有部以見道分凡聖，見道以前都是凡夫；大眾分別說系及成實論師等不然，見道後得初果，固然是聖人，見道以前，從聞思修慧得見法住理性，已經不是凡夫，也可以說是無漏的，即初果向的聖者（他

<sup>79</sup> 相關「頂墮」與「墮頂」之問題，可以參考 Edward Conze, “the large śūtra on Perfect Wisdom”, University of California Press Berkeley and Los Angeles, London, 1985, p.95. 空理法師〈「頂墮」與「墮頂」初探〉，《福嚴佛學院 第九屆學生論文集》（下冊），p.477。

<sup>80</sup> 印順導師《性空學探源》，p.220~221。

<sup>81</sup> 印順導師《印度佛教思想史》，（p.45）說：「分別說部分出四部：化地部，飲光部，法藏部，赤銅鑠部。這些部派，都是以人名、地名為部名的。赤銅鑠即錫蘭島，赤銅鑠部即被稱為南傳的佛教。」

們把初果向的時間拉長，不像有部的局在十五心)。所以見法住智得決定道，雖不是見道以後的聖者，但已超過了凡夫，已獲證到一種不可更動不可轉變不再退墮的無為常住性，這就是法住無為與決定無為。<sup>82</sup>

此類「法住無為」的說法，導師說相當於有部四加行的「頂位」程度，也就是說擁有相似有部頂位的五相——「有忍、有見、有欲樂、有行解、有見審慮忍」。這在別的部位來說，就是「出凡夫位」的階段了。<sup>83</sup>

導師會說大眾部、分別說部及成實論師對「法住位」判為「正性離生」的說法，實是有根據的。如《異部宗輪論》記載大眾部的主張：「第八地中，亦得久住者」<sup>84</sup>，此第八地即是初果向。

而分別說部的《舍利弗阿毘曇論》亦說：「云何法住智？〔1〕若智聖有為境界，是名法住智。…〔2〕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。」<sup>85</sup>導師認為法住智有二說：〔1〕同於說一切有部的立場，〔2〕則為合於「法住無為」的立論。<sup>86</sup>

至於成實論師的看法，則如《成實論》卷1所說：「是人在聞、思慧中，正觀諸法，心忍欲樂，雖未得空無我智，能生世間似忍法心，自此以來名過凡夫地。」<sup>87</sup>論師以為：如能以多聞因緣智及思惟因緣智，正觀諸法，便得似忍法心。意即將聞、思地中所修的四念住、七處善，所得見的諸法必然性——法住智，視為無漏。又《成實論》卷16亦說：「先用順道思慧，後得現智。如牧象人先觀象跡，以比智知在此中，後則現見。行者亦爾，先以忍比知思量泥洹，然後以智現見，故經中說：知者，見者能得

<sup>82</sup> 印順導師《性空學探源》，p.221。

<sup>83</sup> 詳參拙著〈試論「法住智」思想之開展〉，《福嚴佛學院 第九屆學生論文集》（上冊），p.57~79。

<sup>84</sup> 《異部宗輪論》（大正 49，15c）。

<sup>85</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 9（大正 28，591c26~592a4）。

<sup>86</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.445。

<sup>87</sup> 《成實論》卷 1（大正 32，245c）。

漏盡。」<sup>88</sup> 這裡所謂的「以忍『比知思量<sup>89</sup>』泥洹」，就是以「相似忍」（聞思成就的忍力）來「思惟比量」得見涅槃；得相似無漏智，且臨近聖道，就因此從「因中說果」的立場而言，它將念處等位說為人「法位（聖位）」。

依此可見「正性離生」是有著前後的諍論，不必盡如有部所說在見道位。

從這裡可以知道，上述龍樹的性地說，主要是談「得柔順忍」的階段，雖然可對應於大眾分別說系及成實論師的「法住無為」，但卻沒有帶出得柔順忍後，證無生法忍（八人地）前的「頂位」。另外，還有一點導師認為必須留意的是：大乘菩薩的頂位，不同於聲聞的四善根，因為頂位在有部被列為四善根的第二位，而大乘的頂位，則解說為登峰造極，所以到達頂，就是入正位——入正性離生了。<sup>90</sup>導師在此處所談的頂位就是正性離生的看法，筆者以為應該是依於《大智度論》「住頂不墮是菩薩位」的角度而言，與「無生法忍是菩薩位」等的角度不同。

由此觀之，印順導師所否定的五個用語，就是有部頂位的內容，那到底這類有「有滅涅槃」知見的菩薩，是屬於有部頂位之上或是之下的階位呢？我想，若從「於柔順忍，無生忍中間所有法名為頂」來說的話，筆者以為應該是在四善根之上才有理。情形或如下圖所示：

聲聞	煖、頂、忍、世第一法		見道
菩薩	柔順忍	頂位	無生法忍（菩薩位）

此處的判攝，筆者依於「無生法忍是菩薩位」的角度而言。另，在筆者所注意的相關經論中，發現這類「不是——信仰、希欲、聽聞、覺想、見審諦忍」的人，是擁有如實正知的人，非指一般的凡夫，明確的說明是漏盡阿羅漢。這如《雜阿含·313經》有說：

爾時，世尊告諸比丘：「有經法，諸比丘崇向，而於經法異信、異欲、異聞、異行思惟、異見審諦忍，正知而說：我生已盡，梵行已

<sup>88</sup> 《成實論》卷 16（大正 32，371c）。

<sup>89</sup> 《清淨道論》（簡體版），p.648 的用語是「推理而見（anvayato）」，意謂類比性。

<sup>90</sup> 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.242~243 特別引用《大智度論》卷 41，（大正 25，362a）為佐證。

立，所作已作，自知不受後有」。<sup>91</sup>

對於此，《瑜伽師地論》〈攝事分〉的解說是：

復次，由五種相，當知涅槃是內證法。謂離信故，乃至離見審察忍故，如前應知。謂現法中，於內各別內外增上所生雜染，如實了知有及非有。<sup>92</sup>

從上述的註解中看出，離此五相乃是涅槃內證法的內涵。倘若回想瑜伽論主註釋《雜阿含·351 經》之內容，自能會通此係指聖者所擁有的涅槃經驗，差異只在於《雜阿含·313 經》指的是四果，而《雜阿含·351 經》則指有學。

從上述的論究中，應該可以理解印順導師與龍樹、般若的立場一致，強調菩薩非但有「信、忍」等八項功德，因為這顯不出大乘的根本精髓，反而該重視的是菩薩的「般若方便力」，只是印順導師承襲契經的用語為有「有滅涅槃」的知見，實質上與《般若經》所言之「涅槃的體悟（不是證入）」<sup>93</sup> 應該是一致的才對。

### （三）印順導師對「知滅而不證」的定位

印順導師在民國七十八年寫成的《契理契機之人間佛教》一書，其中第八章〈解脫道與慈悲心行〉有段與本文探討的主題有關的敘述，如說：

「初期大乘」是菩薩道。菩薩道的開展，來自釋尊的本生談；「知滅而不證」（等於無生忍的不證實際）的持行者，可說是給以最有力的動力。菩薩六度、四攝的大行，是在「一切法不生」，「一切法空」，「以無所得為方便」（空慧）而進行的。不離「佛法」的解脫道——般若，只是悲心要強些，多為眾生著想，不急求速證而已。<sup>94</sup>

從這裡可以明確的理解導師「知滅而不證」的定位，指的就是「無生

<sup>91</sup> 《雜阿含經》卷 13（大正 2，90b28～c2）。另參見 s.35., p.153。

<sup>92</sup> 《瑜伽師地論》卷 92（大正 30，825c4～7）。另參韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記彙編》（第四冊），p.2729、p.2676。

<sup>93</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.664。

<sup>94</sup> 印順導師《華雨集》（第四冊），p.56～57。

忍」。這其實可以呼應《空之探究》所說的菩薩模樣，如說：

惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。……正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。<sup>95</sup>

從上述這段文看來，導師並非但依《雜阿含·351 經》之經義來開演其初期大乘的菩薩模樣，實是揉合了阿含、部派與初期大乘三個時期經論之精髓而成，如早期的《阿含經》，於此確實但以《雜阿含·351 經》為依據，不過，若約第二節導師於〈談佛法的宗教經驗〉一文中來看，不可忽略《雜阿含·788 經》的深義，另外《雜阿含·347 經》（或通稱《須深經》）亦有其相對性的比照價值。<sup>96</sup>

再者，導師對於部派時期的眾多異論中，則同情於法救論師之菩薩思想。<sup>97</sup> 而初期大乘時期，導師則引用了《般若經》、《觀彌勒菩薩上生兜

<sup>95</sup> 印順導師《空之探究》，p.152～153。

<sup>96</sup> 《雜阿含·347 經》（大正 2，96b）；《相應部》（s.12.70.susīma）；漢譯南傳《相應部》（二）14（p.141）。

<sup>97</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.150～151：「法救的意見，菩薩從發心以來，就不會墮入三惡趣，所以如說菩薩墮三惡趣，那是對於菩薩的誹謗。為什麼能不墮惡趣？這是由於菩薩的『智慧（般若）不可沮壞』。正如《雜阿含經》所說：『假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣』。…法救非常重視般若的力用，如說：菩薩『欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入。…此說菩薩未入聖位』。菩薩在凡夫位，重般若而不重深定（等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位），為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。這才能三大阿僧祇劫，或無量無數劫，長在生死流轉中，修佛道，度眾生。如依上座部論師們的見地，重視業力而不重般若與願力的超勝，時常憂慮墮落，那誰能歷劫修習菩薩



率陀天經》、《華嚴經》、《維摩詰經》等。<sup>98</sup> 由此觀之，導師的菩薩思想，非單純可以《雜阿含經》來考察所能得知其全貌的。

大乘的甚深義，從阿含與部派的涅槃而來。但在阿含與部派時期，見法涅槃的阿羅漢，是不受後有的，而菩薩所修的「空性勝解」，直到得無生忍，還是不證實際。基本上可以肯定的一點就是，無生法忍得到與涅槃同一內容的深悟（不過通達而不證入）。<sup>99</sup>

導師認為「忍，表示是知而不是證入的意思」，主要應該是為了闡明三乘共十地的「八人地」，因為從《大智度論》卷 75 與有部修行歷程的比照看來，此「八人地」相當於有部見道位的「十五心」，只要是處於見道位（或稱初果向），就非指初果位，可是，這八人地並非如有部見道位時

---

道呢！」；《大毘婆沙論》卷 153（大正 27，780a）法救說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有斷有礙。」

<sup>98</sup>（1）《小品般若波羅蜜經》卷 7（大正 8，568c~569a）：「菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受、想、行、識（等一切法）空。應以不散（亂）心觀法，無所見亦無所證。…菩薩具足觀空，本已生心（即「本願」）但觀空而不證空：我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。…菩薩緣一切眾生，繫心慈三昧，…過聲聞、辟支佛地，住空三昧而不盡漏。須菩提！爾時菩薩行空（無相、無願）解脫門，而不證無相，亦不墮有相。」

（2）《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》（大正 14，418c）：「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱。」

（3）《大方廣佛華嚴經》卷 26〈十地品〉（大正 9，564b~c）：「菩薩得無生法忍，入第八地，入不動地。…住不動地，一切心意識不現在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心尚不現前，何況當生諸世間心！佛子！是菩薩隨順是地，以本願力故；又諸佛為現其身，…皆作是言：善哉！善哉！善男子！…一切法性，一切法相，有佛無佛常住不異，一切如來不以得此法故說名為佛，聲聞、辟支佛亦得此寂滅無分別法。…若諸佛不與菩薩起智慧門者，是菩薩畢竟取於涅槃。」

（4）《維摩詰所說經》卷中（大正 14，549b）：「以要言之，六十二見及一切煩惱，皆是佛種。…若見無為人正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心。譬如高原陸地，不生蓮華；卑濕淤泥乃生此華。…當知一切煩惱為如來種，譬如不下巨海，不能得無價寶珠，如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」

<sup>99</sup> 印順導師《空之探究》，p.192。

但有十五個剎那，其或可如「法住無為」思想一般，將初果向的時間拉長。

然而，筆者有個疑惑就是，導師在《性空學探源》所談的「法住無為」，「與三乘共十地的性地意義相近」，也「有似於四加行中的頂位」，<sup>100</sup>那這裡所指涉的頂位，是否就是有部的頂位呢？如果是的話，則與上述「『知滅而不證』（等於無生忍的不證實際）」的定義有出入。假如不是的話，筆者以為：這也許是有先後層次的不同，因為之前論述的「住頂不墮」，所指的應該還不是得無生法忍的菩薩，但此時「出凡夫法（柔順法忍），未入聖法（無生法忍）」的階位，確實已有超出凡夫的殊勝功德，居於菩薩之「頂位」。繼而學習「無生，無滅，亦非無生非無滅」，直至體悟無生法忍。綜合來說，筆者認為「出柔順法忍，乃至得無生法忍」所有過程，都極為可能是導師「忍而不證」的涵義，只是其特別強調所謂最深徹的「忍」義，即是「無生法忍」；而如實諦見井水的菩薩，或有「有滅涅槃」知見的菩薩，最深徹的一類，當然就是指契入無生法忍的菩薩了。不過，在未契入無生法忍之前的「住頂」菩薩，應該也有相似的體會才對。「忍而不證」的意思，不是不證悟，只是證悟的是無生法性，卻不取證實際。

順此筆者想一提導師在《契理契機之人間佛教》第十章〈向正確的目標邁進〉中的一段話：

要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。……發願在生死中，常得見佛，常得聞法，世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。<sup>101</sup>

從上述可以知道，一位菩薩若要長期發願於生死中度化眾生，則必要學習一套不退墮的本領，才有辦法累積福慧資糧，完成佛道。而這項本領，導師說「除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性」，且緊接著說這是初期大乘的共義。那這與本文的「涅槃知見」有何關係呢？據筆者所了解，導師末句所謂「中觀與瑜伽的共義」，應該如龍樹的《十

<sup>100</sup> 印順導師《性空學探源》，p.220～221。

<sup>101</sup> 印順導師《華雨集》（第四冊），p.68～69。

住毘婆沙論》及彌勒的《瑜伽師地論》所說的是相呼應，如《十住毘婆沙論》卷 9 說：

問曰：像菩薩法，云何可捨？答曰：若菩薩應修菩薩初行功德，是則能離像菩薩法。是故菩薩若欲離像菩薩法，如偈說：初行四功德，精勤令得生，生已令增長，增長已當護。何等為四？一者、信解空法，亦信業果報。二者、樂無我法，而於一切眾生，生大悲心。三者、心在涅槃，而行在生死。四者、布施為欲成就眾生，而不求果報。<sup>102</sup>

而《瑜伽師地論》卷 36 則說：

若能如實了知生死，即無染心流轉生死。若於生死不以無常等行深心厭離，即不速疾入般涅槃。若於涅槃不深怖畏，即能圓滿涅槃資糧<sup>103</sup>。雖於涅槃見有微妙勝利功德，而不深願速證涅槃。是諸菩薩於證無上正等菩提有方便，是大方便依止最勝空性勝解，是故菩

<sup>102</sup> 《十住毘婆沙論》卷 9（大正 26，66c13~21）。依龍樹《大智度論》來說，或許觀點有些微不同，如卷 15（大正 25，172b15~16）說：「入智慧門，則不厭生死，不樂涅槃，二事一故」，又卷 19（大正 25，198a8~9）說：「菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃」。然而，也有說愛樂涅槃的出處，如卷 30（大正 25，283a26~28）說：「雖行生死中，而深心樂涅槃；雖住三解脫門觀於涅槃，亦不斷本願及善行」。若依此看來，龍樹在《大智度論》說明第一義諦或實相時，重視的是「生死即涅槃」的平等超越，這也是其特色所在吧！

<sup>103</sup> 在《瑜伽師地論》〈本地分·聲聞地〉中說「涅槃法緣」有十三項，請參考卷 21（大正 30，396b8~16）。此外，瑜伽師還在菩薩的律儀中，說若不深樂涅槃者，是名違犯菩薩戒，如卷 41〈本地分〉（大正 30，518b）說：「若諸菩薩安住菩薩淨戒律儀，起如是見、立如是論：菩薩不應忻樂涅槃，應於涅槃而生厭背，於諸煩惱及隨煩惱，不應怖畏而求斷滅，不應一向心生厭離，以諸菩薩三無數劫流轉生死求大菩提。若作此說，是名有犯有所違越，是染違犯。何以故？如諸聲聞於其涅槃忻樂親近，於諸煩惱及隨煩惱深心厭離，如是菩薩於大涅槃忻樂親近，於諸煩惱及隨煩惱深心厭離，其倍過彼百千俱胝，以諸聲聞唯為一身證得義利勤修正行，菩薩普為一切有情證得義利，勤修正行，是故菩薩當勤修集無雜染心，於有漏事隨順而行，成就勝出諸阿羅漢無雜染法。」

薩修習學道所攝最勝空性勝解，名為能證如來妙智廣大方便。<sup>104</sup>

導師在《空之探究》曾說：「依教說，涅槃是三乘共通的，法空性是大乘不共的。如約理說，涅槃與一切法空性是相同的。」<sup>105</sup>由此觀之，有「有滅涅槃」的知見，與菩薩行相應於「一切法空性」的性質是一樣的，而且這是修習菩薩道所必須具備的重要條件。

## 六、結語

在讀印順導師晚年著作有關初期大乘的菩薩觀時，發現印順導師的思想乃是啟發於契經，而開演出不失大乘氣度的菩薩模樣。我想，從《空之探究》的內容鋪陳來看，不難有此發現。如印順導師說：

甚深（空）義，慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闡揚。惟有有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來（也有適應世間的成分）。

106

也因此，筆者感覺說印順導師的初期大乘菩薩觀，是介於其論究的「慧解脫」和「俱解脫」之間，也就是說這類菩薩絕對已經獲得「法住智」，可是，卻同時擁有「涅槃（智）」的甚深知見，展現出適應時代的氣運！

談到此，或許我們會質疑印順導師菩薩思想的架構，因為其立論的根據與古德諸論師的看法相異，尤其對此經的啟發和發揮——別於俱解脫和慧解脫的另一類有滅涅槃知見之菩薩！然而，眾周所知導師曾編輯《雜阿含經論會編》三大冊，不可能會疏忽《瑜伽師地論》對此經的詮釋觀點。其實，類似的問題筆者亦請問過導師，諸如《雜阿含·788經》「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」之修行階位與定義<sup>107</sup>，因這

<sup>104</sup> 《瑜伽師地論》卷36（大正30，487b10～17）。

<sup>105</sup> 印順導師《空之探究》，p.146。

<sup>106</sup> 印順導師《空之探究》〈大乘『般若』與『阿含經』〉，p.153。

<sup>107</sup> 筆者曾撰文探討此經之深義，發現諸經論對此《雜阿含·788經》偈頌的詮解出

是導師菩薩思想的關鍵處，不過，當筆者將研究成果親自秉告導師時，導師看後簡單地說：「我對於《雜阿含·788 經》是取之『不墮惡趣』之正見特色；而《雜阿含·351 經》則用其『如見井水之忍而不證』的觀點。」<sup>108</sup>

由斯筆者才了解導師並非沒留意到契經之註解書，反而善巧地將二經關鍵之譬喻作結合，為菩薩闡明「不修深細定」、「非見審諦忍」、「不斷盡煩惱」、「不取證涅槃」等的殊勝處，同時也為「有滅涅槃知見」及「觀空不證空」的菩薩，作漂亮的連接工作！

---

入非常大，詳細比照與說明，請參拙著〈《雜阿含·788 經》「正見增上」之思想探究〉，發表於十四屆全國佛學論文聯合發表會，p.數為 E1～E23，2003 年 9 月 6 日（<http://www.hcu.edu.tw/ird/聯合論文.htm>）。

<sup>108</sup> 2002 年 11 月 13 日：厚觀法師訪問導師錄音帶，福嚴佛學院收藏。

## 參考書目

### 一、原典

1. 《中含阿經》（60卷）東晉·瞿曇僧白提婆譯，大正藏第1冊。
2. 《雜阿含經》（50卷）劉宋·求那跋陀羅譯，大正藏第2冊。
3. 《摩訶般若波羅蜜經》（27卷）後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第8冊。
4. 《大智度論》（100卷）後秦·鳩摩羅什譯，大正藏第25冊。
5. 《大毘婆沙論》（200卷）唐·玄奘譯，大正藏第27冊。
6. 《雜阿毘曇心論》（11卷）宋·僧伽跋摩等譯，大正藏第28冊。
7. 《瑜伽師地論》（100卷）唐·玄奘譯，大正藏第30冊。
8. 《解脫道論》（12卷）梁·僧伽婆羅譯，大正藏第32冊。
9. 《增支部》《漢譯南傳大藏經》，元亨寺妙林出版社，高雄市，民83。
10. 《相應部》《漢譯南傳大藏經》，元亨寺妙林出版社，高雄市，民82。
11. 《清淨道論》覺音著·葉均譯，簡體版，檳城佛學院印贈，1998年。
12. *śajyutta-ṅikaya*-- Vol. 1, ed. by Feer, Pṭṣ, london, 1973.
13. *āvguttara-ṅikaya*-- Vol. 1-3, ed. by richard morris & revised by ā.K. Warder, P.ṭ.ṣ., london, 1961-1976.
14. *ṣārattha-ppakāsini*--Vol.īī, Buddhaghosa' s commentary on the ṣamyutta ṅikāya, edited by F.l. Woodward, m.ā., P.ṭ.ṣ., london, 1979.
15. the Path of Freedom (Vimuttimaggā) --trans.fr. the Chinese by rev.ṅ.r.m.Ehara, ṣoma ṭhera, & Kheminda ṭhera, B.P.ṣ., ṣri ṅanka, 1995.
16. the Path of Purification-- Bhikku Bānamoli, "B.P.ṣ., ṣri ṅanka, 1975.
17. designation of ḥuman ṭypes--trans. Bimala Charan ṅaw, m.ā., B.l., P.ṭ.ṣ., 1979.

### 二、現代人著作

1. 印順導師著《初期大乘佛教之起源與開展》，台北，正聞，民83年7

月七版。

2. 印順導師著《性空學探源》，台北，正聞，民 81 年 4 月修訂一版。
3. 印順導師著《空之探究》，台北，正聞，民 81 年六版。
4. 印順導師著《印度佛教思想史》，台北，正聞，民 77 年 9 月二版。
5. 印順導師著《華雨集》（五冊），新竹，正聞，民 87 年 12 月初版三刷。
6. 印順導師著《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北，正聞，民 81 年 10 月七版。
7. 韓清淨著《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，台北，新文豐，民 87 年 11 月初版二刷。
8. 帕奧禪師著《如實知見》，高雄，淨心文教基金會，1999。
9. 舟橋一哉〈如實智見の顛落〉（收錄在宮本正尊編《佛教の根本真理》）。

### 三、期刊

1. 楊郁文〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第 2 期，中華佛學研究所發行，民 77 年 10 月出版。
2. 藤田正浩〈心解脫と慧解脫〉，《印度學佛教學研究》第 42 期第 2 號，平年 6 年 3 月。
3. 高崎直道〈*notrabhū* と *notrabhūmi*〉，收錄在金倉博士古希記念《印度學佛教學論集》，京都，平樂寺書店，1966 年 10 月 13 日。

### 四、工具書

1. 雲井昭善著《パーリ語佛教辞典》，東京，山喜房，1997 年初版。
2. Rhys Davids, T. W. & Stede, William, *the Pali text society's Pali-English dictionary*, Pali text society, London. 1986.