

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

《沙門果經》解脫道次第之研究

A Study of *Sāmaññaphala Sutta* : the Graduated Path to Liberation

研 究 生：王 佩 秀

指 導 教 授：呂 凱 文 博 士

中 華 民 國 一〇三 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

《沙門果經》解脫道次第之研究

研究生： 王佩秀

經考試合格特此證明

口試委員： _____

何建興

呂凱文

蔡青林

指導教授： 呂凱文

系主任(所長)： 黃國清

口試日期：中華民國 103 年 6 月 23 日

摘要

本文以 DN.2《沙門果經》為底本，透過漢譯四部《阿含經》及巴利四部尼柯耶的研讀，探尋在初期佛教經典中，記載具有初期佛教特色的解脫道次第。企圖依此修道次第，提供給吾人一個去除苦難的方法，獲得身心的寧靜。

由於「解脫」思想，並非世尊所創，而是由梨俱吠陀時期至梵書、奧義書時期演變而來。所以在未進入佛教特色的解脫道次第前，本文首先以解脫思想的源流及轉變談起。接著從漢、巴初期佛教經典中，探尋各經所載之解脫道次第。最後從修道次第項目，逐項依次做說明。

關鍵詞：《沙門果經》 初期佛教 解脫道次第 《阿含經》 尼柯耶

略語表

大正 = 《大正新修大藏經》

《漢譯南傳》 = 《漢譯南傳大藏經》

DN. =Dīgha-nikāya 《長部經典》

MN. =Majjhima-nikāya 《中部經典》

SN. =Saṃyutta-nikāya 《相應部經典》

AN. =Aṅguttara-nikāya 《增支部經典》

DĀ. =《長阿含經》

MĀ. =《中阿含經》

SĀ. =《雜阿含經》

AĀ. =《增一阿含經》

PTS. = The Pali Text Society (巴利聖典協會)

《沙門果經》解脫道次第之研究

目 錄

摘要.....	i
略語表.....	ii
目 錄.....	iii
1 緒論.....	1
1.1 研究動機.....	1
1.2 研究範圍與研究方法.....	3
1.2.1 研究範圍.....	3
1.2.2 研究方法.....	6
1.3 文獻檢討.....	7
1.3.1 專書.....	8
1.3.2 期刊論文.....	10
1.4 論文架構.....	14
2 解脫思想之源流及轉變.....	17
2.1 解脫的語義辨析.....	18
2.2 婆羅門教的解脫思想.....	19
2.2.1 吠陀至奧義書時期之業與輪迴.....	21
2.2.2 吠陀至奧義書時期之解脫與實踐.....	30
2.3 初期佛教的解脫思想.....	38
2.3.1 業與輪迴.....	39
2.3.2 實踐與解脫.....	44
2.4 小結.....	53

3	解脫道次第在初期佛教聖典的出現	55
3.1	《長部》／《長阿含經》	55
3.2	《中部》／《中阿含經》	63
3.2.1	《中部》／《中阿含經》展現之修道次第	64
3.2.2	《中阿含經》「習相應品」展現之修道次第	72
3.3	《相應部》／《雜阿含經》與《增支部》／《增壹阿含經》 ..	74
3.4	小結	75
4	《沙門果經》版本比較	77
4.1	《沙門果經》的異譯經	77
4.2	巴利與漢譯《寂志果經》之比較	80
4.3	小結	88
5	《沙門果經》解脫道次第之展現	91
5.1	關於戒學	91
5.1.1	大中小戒	92
5.1.2	戒學的其他相關項目：守護諸根及知足	98
5.2	關於定學與慧學	100
5.2.1	正念、正知及棄捨五蓋	100
5.2.2	初禪至四禪	106
5.2.3	成就六通	108
5.3	小結	111
6	結論	113
	參考文獻	115
	一、經典文獻（依《大正藏》經碼排列）	115
	二、當代著作（依名字首字筆劃排序）	117
	三、工具書（依首字筆劃排序）	121

1 緒論

1.1 研究動機

「高高山頂立，深深海底行」，是句禪宗用語。相對立於山頂之處有廣闊視野，迎風展翅的高昂氣勢；順流而下的海底之行卻是平緩低調，雖平淡於日常生活中，卻也是道德修為的實踐。佛法的修學亦是如此，立於高處胸懷世間，令人讚賞；但個人的佛法實踐亦是不容忽視。印順法師說：佛法不是義理的空談，而重於定慧的實踐。¹為了契入佛陀的本懷，了解世間真實相貌，唯有在三學的行踐中，才能突破空談，正確的理解、把握它。

佛陀夜睹明星覺證菩提，將所悟之理教授於曾經跟隨他的五比丘，為其宣講不苦不樂的中道實踐，及人生現象的四諦之理。²四諦的宣說，同時也向世人表達了世間至出世間、凡夫至聖者的四種真理，可以說人間萬象，都包含在四諦之中。四諦中，又以苦諦為其根本，苦為世間萬有現象的原貌，故常言道「諸行皆苦」；然而，若能從苦果中去推求苦因(集諦)，且致力尋求、實踐滅苦的方法(道諦)，則能達到超越輪迴之苦的解脫境界(滅諦)。若以醫生為病人看病為譬喻：苦諦如醫生對患者的症狀詳細地診斷；集諦是醫生正確地知道得病的原因；滅諦是患者透過正確的治療方式得以痊癒；道諦如同醫生給病人正確地的治療藥方。想要止息煩惱，獲得身心的寧靜，就如同想治好病，四個條件中缺一不可。經典中更將四諦比喻為大象足跡，以象跡是一切動物中足跡最大的，來說明一切法皆為四諦所攝，一切法中又以四諦為第一。³足以看出四諦在證悟涅槃的實踐解脫學上的重要性。

在巴利《相應部》有一擲杖的譬喻說明四諦的重要性：

¹ 印順法師，《教制教典與教學》，頁 126。

² 佛陀證菩提後，初轉法輪。就廣義的《轉法輪經》計有二十三種之多，其內容大致可區分為：a.中道說、b.四諦說、c.五蘊無我說。見水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集一》，頁 296。

³ MĀ.30《象跡喻經》，大正 01，頁 464 中。

諸比丘!譬如將杖擲向空中，則或由頭墮、或由中墮、或由尾墮。諸比丘!如有無明蓋、有愛結之眾生，流轉輪迴，或由此世往他世、或由他世來此世。何以故耶?諸比丘!乃不見四聖諦故。⁴

此經提出兩個重點：1.眾生在過去、現在、未來三世的時空中，輪迴不息，是由於被無明、貪愛所繫縛；⁵2.無明、貪愛的原由，乃是沒有如實見四聖諦之故。由於不見四聖諦，不知無明、貪愛為苦因，貪著於此而輪迴生死，在《雜阿含經》也提到：「諸比丘！若無明所蓋，愛結所繫，眾生生死輪迴，愛結不斷，不盡苦邊。⁶」人們身心的苦，推尋原因乃無明及貪愛等煩惱，這是導致生死輪迴的根本原因。

由於對現象界了知的錯誤及情感上的染著，造作種種惡業，之後再依著所作之業果，感招三界的生死之流，無法到達苦之邊際。換言之，若能捨離貪愛、無明，則能止息生命的苦。然而，既知無明與貪愛等煩惱是根本原因，但有什麼方法可用來止息苦因呢？使得「無明斷，愛緣盡故，身壞命終，更不復受；不更受故，得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。⁷」

止息苦因的方法即為道諦。在初期佛教，常以八正道或三十七道品的圓滿修習，⁸作為止息輪迴的方法，這些方法總歸來說不離戒、定、慧三學，⁹戒定慧三學的修學次第，則是統攝佛法的實踐內涵。對於一位好樂脫離生死之流的解脫道行者而言，如何依著三學的次第增上助其止息煩惱，是很重要的學習。

⁴ 《漢譯南傳·相應部六》，頁 338。此經相當於 SĀ.430，大正 02，頁 112 中。

⁵ 學者中村元認為：無明是不善的欲望——渴愛的主要原因，無明與渴愛兩者顯示一件事實的理論面與實際面。欠缺理智層面的渴愛是無明，而無明的具體、現實化就是渴愛；在實際生活中，兩者是一體的。中村元著，香光書鄉編譯組譯，《從比較觀點看佛教》，頁 133。

⁶ SĀ.266，大正 02，頁 69 下。

⁷ SĀ.294，大正 02，頁 84 上。

⁸ 《漢譯南傳·相應部五》：比丘依遠離、依離貪，依滅盡，迴向於捨修習正見，乃至正定，圓滿修習八支聖道、則圓滿修習四念處、四正勤、四神足、五根、五力、乃至圓滿修習七覺支。頁 194。

⁹ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集二》，頁 55。

三學的修學次第，在初期佛教聖典中談到許多，其中南傳巴利聖典《沙門果經》更見完整。經中提出多項的漸次修學之次第，總攝為戒、定、慧三增上學，藉由戒律的守持不違犯，令修定穩固，得以開發觀智，達到涅槃解脫之路，止息煩惱所帶來的身心苦痛。誠如此經啓請佛陀說法的阿闍世王，因受到提婆達多影響，篡位弑父，內心飽受懊悔所苦，無法獲得平靜，致使他尋求宗教力量。在逐一尋訪當時著名的思想家後，心靈卻仍然無法獲得平靜，直到拜訪世尊，世尊為阿闍世王說多項的沙門果報，阿闍世王才獲得內心的寧靜。

綜上所述，以苦為本的有情世間，如何在受苦後，找到一條知苦、見苦乃至息苦，得到身心清涼自在之路，這是筆者個人主觀性的研究動機所在。希望藉由《沙門果經》所指示修道次第，找到止息煩惱的方法，獲得內心的自在與寧靜。

再者，就學術立場而言，對於《沙門果經》的研究，學者們多著墨於六師外道思想的探討，對於此經所示完整之修道次第，學界的討論相對地較少。是故，藉由本文對此經所示的修學次第之探討，期待可以引起學界對此經所示之解脫道次第產生注意。

1.2 研究範圍與研究方法

1.2.1 研究範圍

1.2.1.1 研究範圍說明

本文研究所依經典《沙門果經》，為巴利聖典《長部》第二經。此經相當於漢譯阿含部中的《長阿含經·沙門果經》。為使經中所載之沙門果報項目趨向完備，也能釐清初期佛教解脫道次第，筆者嘗試藉由其他相關經典及近代著述作品，增補其內容，使之更臻圓滿。是故本論文的研究範圍，除了主要的初期佛典外，同時運用近代學者的相關著作。

在經典方面，以漢譯四阿含及巴利四部尼柯耶的研讀為主。四阿含，是由法藏部所傳的《長阿含經》、說一切有部所傳的《中阿含經》及《雜阿含經》、及所屬部派不明的《增一阿含經》。而與四阿含對應的巴利文本，則是由上座部所傳的《長部》、《中部》、《相應部》與《增支部》。

何以筆者以巴利《沙門果經》，為研究依據的版本呢？這是因為漢譯阿含部雖也有與其相應的經典，但其內容卻不若前者的詳備。何以會產生如此情形？這或許與漢譯佛典在傳譯的過程中人為疏失造成，又或許是在不同部派中所傳文本不盡相同，致使譯出經典就會有些許出入。對於漢譯佛典存在的問題，與之對照的巴利佛典就相對少了許多這些問題。如學者蔡奇林所說：「由於它(巴利語)是印度語，並且是比較接近佛陀時代用語的一種，加上其教法內容「素樸純淨」的特色；因此，拿它來與其他傳承、或後期發展、或又經翻譯的經典對比，自然可以從「語言文獻」乃至「教法內容」的比較研究中，相互發明，更加切實的把握佛法的根本正義。¹⁰」學者水野弘元也認為就質或量來看，漢譯佛典是殊勝的，但是巴利經典是最純粹、最完整及最早成立的，而且巴利聖典只存放上座部這部派的經律論三藏，且完整無缺。反觀漢譯聖典中，卻包含各部派及大乘佛教各派諸經論，但此中卻沒有一個齊全的部派或或學派的聖典，都只有部分而已。¹¹

就以上的說明來看，巴利聖典具有單純的特質，因它是直接成立的原典，且是純粹的編入上座部經律論三藏的最原始之聖典，思想一脈連貫。因此本論文選用巴利聖典的《沙門果經》為研究底本，可說是看重經文本身相較於漢譯具有較完整的內容。然而，誠如印順法師所言：超越部派的立場，以現存各種原始佛教聖典為對象，比較研究以發現原始佛教聖集成的歷程，才是原始佛教聖典成立史研究的方向吧！¹²部派傳承下來的經論，免不了帶著各部派的色彩，如何以開放胸懷不偏執一方，不管是漢譯或巴利聖典皆能兼容並蓄，契入佛陀本懷，這才是筆者更關懷的重點。

初期佛教解脫道次第內容，即是三學的依序增上，除了漢譯四阿含與巴利四部尼柯耶探討外，律藏亦是研讀的範圍中，《沙門果經》中的多項沙門果，前二項即屬戒學的涵蓋範圍，而戒學的內容多收於律藏中。戒律的學習，是為維護僧團中每個修道者身心安於清淨律儀中，及大眾團體有規律的生活，這對於定、慧的開展，有很大的裨益。除了經藏、律藏的研讀外，論典如《瑜伽師地論》聲聞地及《清淨道論》等有助於解讀文脈，

¹⁰ 蔡奇林，《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》，頁 14。

¹¹ 水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集一》，頁 75-76。

¹² 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 49。

亦是本文主要參考範圍。

1.2.1.2 研究資料取樣

本文文獻依據主要是以元亨寺出版《漢譯南傳大藏經》之《長部·沙門果經》為主要參考譯本著作，再輔以由菩提比丘編著，德雄比丘中文主譯的《沙門果經及其註疏》(*The Discourse on the Fruits of Recluseship :The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*)一書，此書除了經文的完整譯出之外，還由巴利文獻中擷取經文相關的註疏，加以註解。再者，除了上述二本中譯本之外，另參考 PTS.版本的巴利經 *Sāmaññaphala Sutta*，巴利本原文對於中譯本有不明瞭之處，有其重要參考依據。另外，與巴利文本《沙門果經》相當的漢譯經典及譯成不同語言的文本，皆可做為參考譯本。如下所列舉：

1.漢譯本

- (1)《長阿含經》第 27 經之《沙門果經》：由後秦佛陀耶舍共竺佛念譯出，
- (2)《佛說寂志果經》：由東晉竺曇無蘭譯。
- (3)《增一阿含經》卷第三十九，馬血天子品第七經：由東晉瞿曇僧伽提婆譯。
- (4)《沙門果經》：由通妙等人所譯的《漢譯南傳大藏經》中之長部經典第 2 經。
- (5)《沙門果經》：由內觀雜誌編輯組所編譯的《沙門果經》，是《內觀雜誌》第 30 期當期重點：介紹南傳《長部》重要經文《沙門果經》。

2.日文本

以下四本，前三本譯自南傳《長部》，第四本譯自漢譯《長阿含經》。

- (1)《沙門果經》(サーマンヤパラ・スッタ)：由高楠博士功績記念會纂譯的《南傳大藏經》，長部經典第 2 經。
- (2)《沙門果經》：由片山一良等人執筆，為《原始佛教》《長部》經典系列第 2 本，譯自《長部》經典。
- (3)《沙門果經》：由中村元監修，森祖道·浪花宣明編集，森祖道等人執筆翻譯《長部》經典。

(4)《沙門果經》：由岩野真雄編輯兼發行的《國譯一切經》，在「印度撰述部」《長阿含經》中。此書除了將漢譯經典譯成日文之外，並對各經著有解題。

除了以上所學譯本外，還有一些譯本是在近代學者個人著作中，如アルボムツレ・スマナサーラ所著《沙門果經——仏道を歩む人は瞬時に幸福になる》，此書編排方式採節譯的分式，之後再對經文做解讀。

1.2.2 研究方法

關於研究方法，主要以文獻學方法及義理分析為主。學者蔡耀明指出：所謂文獻，又稱文獻資料，泛指記錄信息或知識的一切載體。¹³又說：文獻學可以說以古代文獻及其文獻工作為整理和研究對象，站在文獻層面或文獻關聯的語文層面，經由展開專門且深入的探討，從而形成的方法、知識、或學問。¹⁴

依上述對文獻學的敘述來看本文的研究。本文主要以巴利《沙門果經》的中文譯本為底本，¹⁵將相關主題的文獻做搜集、管理及整理，且分析、比對不同巴利、漢譯版本的翻譯內容，並做對讀的研究，這樣的方式相信可以避免採取單一版本所造成的缺漏，也較能客觀看待文本所呈現意義。

掌握文獻學方法對於研究原典的第一手資料，雖不容易但卻是相當助益，然而當中也有其限制。吳汝鈞提到：「文獻學基本上是語言文字的學問，是故它本身是工具義；以此方法，能疏通以文字為本的種種問題，但卻不一定與思想有直接關連，因為字面上的意思並不一定表示背後的思想內涵。佛學的發展，由於其流佈在時間上的長遠和空間上的廣闊，使它的語文問題十方複雜，而文獻學的作用，自然是以解決此問題為重。但這無寧還是開始，還未進入義理階段。故文獻學方法的限制，實在於未能涉及義理。¹⁶」基於文獻學方法的限制，本文採取的研究方法尚有義理分析方

¹³ 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，頁 62。

¹⁴ 蔡耀明，《佛教的研究方法與學術資訊》，頁 65。

¹⁵ 此中譯本，主要採用元亨寺出版《漢譯南傳·長部一》之《沙門果經》，及 2005 年由法雨道場出版，菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯的《沙門果經：沙門果經及其註疏》中的「經文篇」。

¹⁶ 吳汝鈞，《佛學研究與方法論》，頁 111-112。

法補其所不足，使得佛學研究文獻及義理皆能兼顧。

佛學義理的研究，透過文獻版本校訂、比對等方法，闡釋文本背後義理才是其終究目的，甚至義理的研究的重要性還甚於文獻學，然而，二者若能運用得當，也能為研究內容顯得更出色，反之，便有反效果出現。如學者蔡奇林所說：就研究方法而言，一般上，「語言文獻」的處理應是先期工作，在此基礎上才進行後續的「教義」等諸方面的研究和詮釋。然而「文」與「義」乃一體的兩面，如何善巧地交叉運用，相互為證——「依文證義」並「依義證文」，是一門須加琢磨的功夫。若操作不熟或拿捏不當，很可能反倒「因文害義」甚至「執義害文」。¹⁷

本文對於義理分析方法，主要是從初期佛教的經藏、律藏及相關論典，整理出與《沙門果經》解脫道次第的相關文獻之後，再從中做文本的義理詮釋。雖說以義理分析為主，但如何在龐大的文獻中抽絲剝繭？這除了參考原典之外，還有近代學者的相關著述做為輔助參考，期以在種種資料的協助下，筆者能將《沙門果經》所展現的初期佛教的解脫道次第樣貌完整地呈現。另外，由於經中所示修道次第，雖約攝戒定慧三學，但範圍涵蓋甚廣，所以對義理思想的探討部分，主要還是著眼於與經文相關的文脈上。

1.3 文獻檢討

漢譯四阿含在五世紀初已完成，可是並沒有受到漢地佛教的重視。原因或許是當印度佛教傳入我國的初期，印度本土正是初期大乘佛教的發展高潮，而重要的佛典傳譯者，如竺法護、鳩摩羅什等大師也是以弘揚大乘為主。¹⁸再加上，中國佛教各宗派的判教，如天台宗將阿含判為藏教，賢首宗將阿含判為小乘教。這在大乘菩薩道為主流的中國佛教，《阿含經》常被誤解為「小乘」，更甚者將學習二乘典籍者，視為與外道等同，且犯菩薩的輕垢罪。¹⁹再者，翻開中國祖師為經論所撰之疏鈔來看，竟也無一

¹⁷ 蔡奇林，《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》，頁 321。

¹⁸ 楊郁文，《阿含要略》，惠敏法師〈《阿含要略》出版感言〉，序文插頁 1。

¹⁹ 《梵網經》：有佛經律，大乘法、正見、正性、正法身而不能勤學修習，而捨七寶，反學邪見、

本是為《阿含經》所寫，更可說明阿含聖典在中國佛教是不被受到重視和研究討論的。

然而，十九世紀初，由於歐洲殖民主義的擴張，掀起研究東方宗教的風潮，特別是梵語、巴利語佛教文獻為主。而日本方面，自十九世紀末葉起，派遣留學生到歐洲學習梵語、巴利語佛教文獻研究。他們將這種新的研究方法及知識帶回日本，配合漢譯佛典，在日本公私立大學中，開設與漢譯《阿含經》相當的巴利語佛典之教學與研究。西元 1935 年，更動員有關學者，僅以六年時間，將巴利語佛典譯為日文。²⁰足以看出日本對巴利聖典的重視及成就。從筆者所搜集到和本文議題《沙門果經》相關的研究討論，顯示出除了日本學者對巴利聖典的重視外，國內學界對於巴利聖典與漢譯阿含的研究，雖不及對大乘佛典的研究，但也逐漸的開始受到重視。以下列舉筆者所搜集到的相關專書、期刊論文，進行討論。

1.3.1 專書

- (1) 菩提比丘著，德雄比丘主譯：《沙門果經及其註疏》(*The Discourse on the Fruits of Recluseship :The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries.*)²¹

此書主要目的是為了提供英譯本《沙門果經》給西方人士研讀，以及從龐大的巴利註疏文獻中，擷取與該經典文脈相關的資料。²²此書在編排次第上分為兩大篇：其一為經文篇，以呈現經文為主，只在需要立刻說明的經文才有註解；其二為註疏篇，主要文獻採取自覺音尊者(Bhadantācariya Buddhaghosa)的《善吉祥光》(Sumaṅgalavilāsini)、護法論師(Ācariya Dhammapāla)的疏鈔(ṭīkā)及緬甸的烏·智史長老(Sayadaw U Ṇāṇābhivaṃsa)的新疏(abhinavaṭīkā)名為《善美》(Sādhuvilāsini)。作者以其對佛學的深厚涵養從三部註疏文獻中，選取有關教義或實修上的資料，將經文做逐段的註解。由於此書讀者條件的限制，所以省去了作者認為沒有意義的許多語

二乘、外道、俗典、阿毘曇雜論書記，是斷佛性，障道因緣，非行菩薩道，若故作者，犯輕垢罪。」大正 24，頁 1006 下。

²⁰ 楊郁文，《阿含要略》，惠敏法師〈《阿含要略》出版感言〉，序文插頁 1-2。

²¹ 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》，嘉義：法雨道場，2005 年二版。英譯版為 Bhikkhu Bodhi, *The discourse on the fruits of recluseship :The Sāmaññaphala sutta and its commentaries*, Kandy, Sri Lanka :Buddhist Publication Society, 1989.

²² 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》，英譯序。

法與詞源註解，甚為可惜，但這也是因為作者希望引導讀者去注意有關正知、知足、漏盡等具有指導性的註解有關。

(2) 瑪欣德比丘，《沙門果經講義》²³

此書為作者在指導止觀禪修營期間，為學員講解的一部經典。此書分為兩部分，第一部分是巴利聖典譯成的經文篇；第二部分，為經文講解內容，分為十二講，從第一講開始了解經文背景，至最後一講國王皈依，作者以較口語的方式逐段解釋、記錄。此中所引註釋不多，作者多以易懂的方式，為讀者表達經文意旨，讓讀者生起對成就沙門果的好樂。

(3) 片山一良著，楊金萍·蕭平譯：《佛的語言：巴利佛典入門》²⁴

作者在此書中以精簡、概要式的介紹巴利五部尼柯耶及律藏諸聖典。關於《沙門果經》的部分，則寫於第一章長部經典中。作者以全經分兩部分做說明：第一部分，藉由阿闍世王之口，介紹了代表當時印度思想界反婆羅門思想的佛教以外的六師外道。第二部分說明佛教沙門的比丘於現世所獲得之果報，由戒蘊、根防護至最高的解脫之智。對於此二部分作者做一簡要總結：「沙門果」的主題在出家人的「法」的領域，「弑父」的主題則在在家人的「人」的領域。尤其是後者在後來的大乘佛典，例如《大般涅槃經》以及淨土經中受到極大的重視。²⁵

(4) 片山一良等執筆，《沙門果經》²⁶

此書是片山一良等學者執筆，為《原始佛教》經典系列第2本。此書中主要是將經文做分段的工作後，採取個別文字或專有名詞，以註腳方式進行解釋，亦或者對於某段文字，則將巴利原文同樣以註腳方式呈顯出來。例如「割れ目」，其註腳便寫出巴利原文 *papāta*，為斷崖之意。這對於此經想了解專有名詞意義或其巴利原文，有相當助益。

(5) アルボムッレ・スマナサーラ，《沙門果經——仏道を歩む人は瞬時に幸福になる》²⁷

²³ 瑪欣德比丘，《沙門果經講義》，台南：台灣南傳上座部佛教學院，2012年。

²⁴ 片山一良著，楊金萍·蕭平譯：《佛的語言：巴利佛典入門》，北京：宗教文化出版社，2011年。

²⁵ 片山一良著，楊金萍·蕭平譯：《佛的語言：巴利佛典入門》，頁57。

²⁶ 片山一良等執筆：《沙門果經》，《原始佛教》，東京都：中山書房佛書林，1991年。

²⁷ アルボムッレ・スマナサーラ：《沙門果經——仏道を歩む人は瞬時に幸福になる》，東京都：

此書的安排共分為三部，第一部是國王的提問；第二部六師外道；第三部佛陀的話，之中以又第三部分占了三分之二為主。內容的呈顯方式，是將經文做分段解釋，再以一標題清楚顯示此段文章意旨，也就是說，由於作者分段標題做得十分清楚、明朗，所以當讀者想要了解某一段經文闡釋意義，在目錄裡便可很明了地找出。此書中，作者除了依經文分段解釋外，對於每段經文的背後思想背景、風土民情，或文本意旨的再發揮、補充，對想要了解除了文本內容外，有更多知識補充的人來說，是有其利益的。

(6) 蔡慧質，《佛陀教義在六師外道中的定位——以《沙門果經》為中心》²⁸

此書為作者的碩士論文，共分為五章。第一章為緒論；第二章說明佛陀時期印度思想界的情形；第三章介紹六師外道思想及佛陀教義；第四章是佛陀與法；第五章為結論。此五章，主要藉由漢譯《長阿含·沙門果經》²⁹經文中所記載的六師外道思想做開展，進而探討佛陀教義在印度社會背景下所塑立之意義，說明佛教的義理思想，是不同於奧義書及諸外道思想。

1.3.2 期刊論文

(1) 開印法師，〈《沙門果經》的現報利益〉³⁰

此文作者依巴利聖典《長部》第二經《沙門果經》為探討內容。除了《沙門果經》各版本的呈現之外，主要內容分為三部分做說明：(一)六師外道的知見：作者認為綜觀六師的主張，不是執取常見，就是墮入斷見。(二)沙門現報及順序學習：佛法中的戒、定、慧、神通等都是現報，涅槃也不例外，不像外道要等死了之後才得利益。佛法中能得現報是順序學習帶來的利益，作者舉出《沙門果經》的十四種沙門未證得之前順序學習的目標。(三)阿闍世王的無根之信：這是阿闍世王聽完佛陀開示後所獲得的

サンガ株式会社，2009年。

²⁸ 蔡慧質，《佛陀教義在六師外道中的定位——以《沙門果經》為中心》，台北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2005年。

²⁹ DĀ.27《沙門果經》，大正01，頁107上-109下。

³⁰ 開印法師，〈《沙門果經》的現報利益〉，《香光莊嚴》第88期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2006年12月，頁18-31。

利益，雖未證初果，但也是另類的現報。

(2) 見晉法師，〈《沙門果經》業的六問〉³¹

作者以佛教業力觀，舉出六師外道對業力觀的錯誤理解。並舉出依業的意念行為來分有思業、思已業；另還可分為善、惡、無記等業；就時間、動機又分為定、不定業。其次，依業的果報作說明，舉出佛教的業果思想與六師外道的不同之處，且列舉出關於業的種種相關問題思考，例如臨終趣向？自殺可得解脫？如何掌握個人的業？最後，提出佛法要解決生命業報所帶來種種苦迫的解決方法，生命的苦即煩惱的苦及生死輪迴的苦，要終止身心的不安寧，作者以《沙門果經》的漸次增上的次第作為方法，即戒、定、慧，以期達到解脫之果。

(3) 林崇安，〈《長阿含經》和《長部》的核心教導〉³²

此文共分五章說明，提出在《長阿含經》和《長部》中的核心教導是「三學定型句」的出現，不是只有「破諸外道，是長阿含」或「吉祥悅意」而已。在第一章比對出《長阿含經》與《長部》共同有三學定型句的有九經，加上《長部》的三經，共有十二經。《長阿含經》首先出現三學定型句的為《阿摩晝經》，《長部》則為《沙門果經》。在第二章，作者將《長阿含經》及《長部》內含三學定型句的十二部經皆羅列出來，點出定型句的一再出現，除了佛陀對三學的重視外，也顯示出《長阿含經》及《長部》的重要性。第三章再以《阿摩晝經》為主，配合《瑜伽師地論》的十二劣緣與一勝緣，給予分段並解說其要義。第四章則舉《中阿含經》與《雜阿含經》中「三學定型句」例子，發現定型句一個比一個簡短。第五章為結語，印證《長阿含經》及《長部》中的十二部經，「三學定型句」是《長阿含經》及《長部》的核心教導所在。

(4) 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉³³

³¹ 見晉法師，〈《沙門果經》業的六問〉，《香光莊嚴》第 88 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2006 年 12 月，頁 33-43。

³² 林崇安，〈《長阿含經》和《長部》的核心教導〉，《法光學壇》第 7 期，台北：法光雜誌社，2003 年，頁 24-46。

³³ 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛學學報》第 19 期，台北：中華佛學研究所，2006 年，頁 148-178。

此文的研究主題是一個出現在早期佛教文獻中，相當重要的道架構，此架構是指佛教典型的修道次第，且作者賦予其一代號：SSP。此文出處以巴利《沙門果經》為開始，再依序檢視 SSP 在四部尼柯耶及四部漢譯阿含中的出處，並對所有用例的內容及形態作探析。據作者考察 SSP 的形式很多變，可歸納成三點：1.完整版的 SSP；2.完整但稍有變異版的 SSP；3.較短或有重新組合形態出現的版本。

作者接著探討 SSP 的形成與來源，以三個角度探討其可能性：1.可能來自某個特殊或各別經典；2.可能是個獨立單位，被應用在某個特殊文脈底下；3.極端以為 SSP 清單中，每一單位相當於一個公式，之後再將之匯集，提出第三點想法者為 Paul Griffiths。此三可能性，經作者嚴密分析後，認為第二種可能性較高，以較短的形態逐漸發展成為完整形態。最後，此文經作者研究得到三個結論：1.SSP 修道架構，廣泛出現在在四部尼柯耶和四阿含經中；2.SSP 在很早期的佛教傳統中即為一個統一的教法；3.SSP 一開始應是由較短的形態，逐漸發展而成為完整形態。此文再舉出 SSP 來源可能是由佛陀本身經驗歷程，再配合許多經常性且普遍化的教理原則，而逐漸發展出相當一貫且完整（乃至形成標準）的次第化修行道架構。³⁴

(5) 黃俊威，〈從《沙門果經》看六師外道的思想內容〉³⁵

此文的《沙門果經》是依《長阿含經》第二十七經而來。除了在第一章介紹佛陀在世的時代背景，此文重點就篇幅比例來看，明顯地放在第二章介紹六師外道思想，並在標題清楚標示六師外道各師思想主張，且文中作者清楚扼要的重點提出每個學派的主張。第三章是佛陀對「沙門果報」的態度：由於過度的縱欲及苦行非佛陀所認同，故佛陀提出中道思想。另外對於沙門果報問題，作者提出經文例子，說明任何人不論身分貴賤，只要成為「沙門」便會獲得尊重，且透過修行能達到解脫境界。第四章是結論，主要內容是闡明六師外道思想對佛教的影響。

(6) 南清隆，〈パーリ「沙門果經」の六師外道について〉³⁶

³⁴ 越建東，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，頁 175。

³⁵ 黃俊威，〈從《沙門果經》看六師外道的思想內容〉，《慧炬》第 332 期，台北：慧炬出版社，1992 年，頁 48-55。

³⁶ 南清隆：〈パーリ「沙門果經」の六師外道について〉，《印度學佛教學研究》卷 32 第 1 期，東京：日本印度學佛教學會，1983 年，頁 158-159。

此文以兩頁來討論巴利本《沙門果經》在經文中對六師外道排名順序。作者同時提出漢譯《長阿含經·沙門果經》、《寂志果經》及有部毘奈耶的文獻，對於六師外道介紹的排順序皆為 1.富蘭那迦葉，2.末伽梨瞿舍利，3.阿耆多翅舍欽婆羅，4.婆浮陀伽旃那，5.散若夷毗羅梨子，6.尼乾多那提子。但唯有巴利本《沙門果經》將排名 5.和 6.的介紹順序顛倒，作者認為這應有特別理由或意圖。

(7) 阪本(後藤)純子，〈Sāmaññaphalasutta (沙門果經) と Veda 祭式〉³⁷

此文以《沙門果經》中，耆婆帶阿闍世王見佛陀時，那晚正值十五日布薩(uposatha)，是第四個月拘物提(komudī)的月圓之夜，阿闍世王在見了佛陀後，也獲得身心的寧靜。作者認為要特別把握滿月之夜的意義。uposatha 源自印度吠陀以來的祭法，在新月祭及滿月祭的前夜舉行，祭主需在此日斷食，安住於清淨戒法中，令身心俱淨。是故此文以布薩之夜佛教及傳統婆羅門的祭祀活動，及它為身心所帶來的利益而展開討論。

(8) 越建東，*Study of A Standard Path-Structure in Early Buddhist Literature: A Comparative Study of the Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*³⁸

此文作者以佛典語言巴利文、漢文、梵文，檢視初期佛教的經典文獻中，所記載以解脫為最終的修行道架構(SSP)之研究，及探討其來源。論文分為主要兩部分進行，其一是從巴、梵、漢文的不同文本中，在有包含 SSP 的文本，進行比較研究並探討其可能性的起源。第二部分是透過不同的文本，針對 SSP 各項的組成部分，進行全面的研究。

從以上所搜集到有關對《沙門果經》相關的書籍、論文期刊來看，近代學者對《沙門果經》的探討，多著眼於六師外道思想及沙門現報的解說為主。這是由於相較其他佛典，巴利本《沙門果經》對六師外道思想有較完整的闡述之故。另外，關於《沙門果經》解脫道次第的相關研究，則以學者越建東相關研究為最甚，這對筆者語言條件不足來說，有著很大的幫助。然其重點因著眼於對道架構各項目的初期佛教經典語言文獻的比較與來源，對其各項內容義理上的討論則較少。基於此，筆者除了對各經沙門

³⁷ 阪本(後藤)純子：〈Sāmaññaphalasutta (沙門果經) と Veda 祭式〉，《印度學佛教學研究》卷 49 第 2 期，東京：日本印度學佛教學會，2001 年，頁 953-958。

³⁸ 越建東，*Study of A Standard Path-Structure in Early Buddhist Literature: A Comparative Study of the Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*, Britain:University of Bristol 神學與宗教研究所博士論文，2004。

果項目做一整理外，亦嘗試藉由經、論的協助，對各項目做義理上的解讀，期以《沙門果經》的修道次第之內容更見完整。

1.4 論文架構

本論文的組織架構，包括緒論共分爲五章來進行。每章重點如下：

第一章「緒論」：

內容敘述本文的研究動機、範圍、方法，及學界研究的文獻檢討，最後是本論文的組織架構。

第二章「解脫思想之源流及轉變」：

在未進入《沙門果經》解脫道次第的研究前，先對「解脫思想」做基本的介紹、認識。內容包括解脫一詞的語義探析，接著敘說婆羅門教吠陀時期至奧義書時期的輪迴解脫思想，進而說明初期佛教如何詮釋立基於婆羅門教的解脫思想等論題。解脫一詞並非佛教所創，而是早在佛教尚未出現於印度之前就存在的思想，所以，若能先藉由婆羅門教解脫思想的討論，對於初期佛教的解脫思想，更能明瞭此思想的根源所在，及二者相異之處。

第三章「解脫道次第在初期佛教聖典的出現」：

此章節是從巴利聖典及漢譯四阿含的研讀，探尋在初期佛教聖典中，與《沙門果經》同樣的解脫道次第內容之經典，探討其道次第爲何？是在何種狀況、文脈底下被世尊說出？此章的研讀的次第安排依序是《長部》／《長阿含經》；《中部》／《中阿含經》；《相應部》／《雜阿含經》與《增支部》／《增一阿含經》。希望從這些文本的梳理中，除了能得到以上問題的解決外，對《沙門果經》文本所示解脫道次第能有更紮實的補充。

第四章「《沙門果經》版本之比較」：

此章內容是將《沙門果經》的漢譯本、巴利文本之經文，相互做經文的比較，檢視之間之異同處及評論。由於漢譯本有三本，分別是佛陀耶舍等譯《長阿含經》第二十七經的《沙門果經》，竺曇無蘭譯《佛說寂志果經》，及瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含》中的異譯本。此章節將採取《佛說

寂志果經》與巴利《沙門果經》做文本比較。

第五章「《沙門果經》解脫道次第之展現」：

此章主要是依《沙門果經》的沙門果報之項目，做為修道次第的展現；同時援引其他經論對文本做義理上的討論。此章分為三個部分：其一是對戒學的項目做探討；其二為定學、慧學的討論；其三為小結。

第六章「結論」：

總結本論文所探討的內容。



2 解脫思想之源流及轉變

生命若只是盲目的衝動及不可阻遏之欲望，將是不可避免地會導致永遠悲觀之命運，人類也將是毫無希望之存在，但從沒有印度學派將其生命力甘心地止於在悲觀之中。印度哲學卻具有解脫意味；甚至印度的戲劇也很少以悲劇終場的。即使印度哲學冷酷地指出了人生之悲觀，從此一痛苦透過有效之內觀後，即可發現希望之信息。³⁹

生命帶來的苦，是所有人類能感受到的。學者中村元將「苦」指為「無法滿足自己的欲望」、「無法達成自己的期望。⁴⁰」從外在環境的不順意而求生艱難，乃至因內在的煩惱困惑而掙扎，甚至看來是快樂的事情，骨子裡也多是含著悲苦的實情。翻開中國各朝歷史觀之，除了記載各朝典章制度外，更多的是戰役記錄。人們覬覦、渴望他人的財物，發動了搶奪的遊戲，以為得到了便是快樂，但人心永遠得不到知足，只是享受著片刻自以為的快樂。

生命存在的悲苦，印度思想家認為是個人的業力(kamma)使然。所謂「業」就是身體行為、語言、意志的行為造作，在行為的影響下，會牽引人的再生輪迴，感受業果。然而牽引生命流轉的業力，是如何產生呢？思想家推尋出這是由於無明所致。所以，為了消除累世積習的業，就要藉由長時間的苦行、禪定的實踐來祛除舊業淨化自己的心靈，心靈得到淨化，便不再與無明相應，就有解脫的希望，生命也將不再悲苦。人生的悲苦，儼然已無法逃避，但印度哲學的人生，是在指出以人生的悲觀為起點後，卻又能抱持著以實踐來達到解脫的樂觀結局。基於此思想背景下，可以理解「解脫」並非只是對外在世界的厭離，而是對於因業力的消除、心靈的淨化，使內心產生嚮往欣喜的境地之狀態。

從上述可知，解脫思想在印度社會是非常盛行，可以說它帶給了悲苦的人們一個希望的信息。然而解脫思想的萌芽起於何時呢？它與印度傳統婆羅門教的再生思想有什麼關係？佛教又是如何來看待解脫思想的？這些問題是本章節主要的探討內容。

³⁹ D.M.Datta & S.C.Chattayee 著，李志夫譯，《印度哲學導論》，頁 14。

⁴⁰ 中村元著，釋見愍·陳信憲譯，《原始佛教：其思想與生活》，頁 72。

2.1 解脫的語義辨析

解脫，梵文 *vimokṣa*、*vimukti*、*mukti*，巴利文 *vimokkha*、*vimutti*。由前置詞 *vi-*(*apart, away, away from, off* 有隔離、分離、遠離等義)和動詞字根 *muc*(解脫、捨除、釋放)結合。若不加上前置詞 *vi*，*mokṣa*、*mukti*，本身即為解脫的義涵。⁴¹中文有解除、解開、釋放、消釋、脫出窠臼之義。⁴²

解脫，有脫離繫縛、擺脫苦惱而得自在之意。以宗教的立場來說，即是從煩惱束縛中解放，超脫迷惘的境地，得到心靈的自在。印順法師認為：解脫，是對繫縛而說的。古人稱做解黏釋縛，最為恰當。如囚犯的手足被束縛，受腳鐐手銬所拘禁，什麼都不自由。⁴³ T.R.V.Murti 以中觀學派的角度來談解脫，必須經過三階段：(1)滌盡一切；(2)斷惡、捨離實體見；(3)最後是捨離一切，都無所見。⁴⁴認為解脫在本質上是一種否定的歷程，由於人的欲望、執著，賦予了對事物有好惡之別的情緒，故而產生種種的痛苦。然而，不論是外在的事物或內在的情緒，實際上都是不真實的，所以要捨離一切分別，止息妄想，才是所謂的解脫。

依佛教立場而言，能達到究竟解脫者為阿羅漢。阿羅漢者分為兩類：慧解脫與俱解脫阿羅漢。兩者的不同，在 *MĀ.195*《阿濕貝經》說到：「云何比丘有俱解脫？若有比丘八解脫身觸成就遊，已慧見諸漏已盡已知，如是比丘有俱解脫。……云何比丘有慧解脫？若有比丘八解脫身不觸成就遊，以慧見諸漏已盡已知。⁴⁵」慧解脫與俱解脫阿羅漢，同樣是以觀慧知緣起法，於煩惱中獲得解脫；不同的是俱解脫阿羅漢成就八解脫，這是依八種由淺至深的禪觀行，斷三界煩惱。

在《阿毘曇甘露味論》則有更簡要的說明：「云何慧解脫？不得減盡

⁴¹ *mokṣa*、*mukti* 同為「解脫」之義，然前者為梵文陽性詞，後者為陰性詞，雖同樣翻為解脫，然在辭典中，對於 *mokṣa* 特別提到是從輪迴的解脫、永遠的解脫、真解脫。荻原雲來等編纂，《梵和大辭典》，頁 1067。

⁴² 《漢語大辭典》，第 10 卷，頁 1361。

⁴³ 印順法師，《學佛三要》，頁 195。

⁴⁴ T.R.V.Murti 著，郭忠生譯，《中觀哲學》(下)，頁 420。

⁴⁵ *MĀ.195*，大正 01，頁 751 中。

定，是慧解脫。云何俱解脫？能得滅盡定，是俱解脫。⁴⁶」慧解脫與俱解脫者皆依慧力所證法性，離無明等障，然而，俱解脫阿羅漢則是又具備滅盡定的禪定力，去除色界、無色界定的障蔽，達究竟解脫。經典中，舍利弗曾問佛陀：五百比丘中，多少比丘得三明達？多少比丘得俱解脫？多少比丘得慧解脫？佛陀答：五百比丘中，九十比丘得三明達，九十比丘得俱解脫，餘比丘得慧解脫。⁴⁷由此可知，雖同是已成就阿羅漢者，但其定力的也有深淺不等。阿羅漢中依禪定力，遠離定的障礙，成就俱解脫者，其實並不多。

2.2 婆羅門教的解脫思想

為了解婆羅門教及佛教的解脫思想，筆者以為概述印度古文明的發展史，對於主題的清晰度有很大幫助，因為思想的產生與所處環境有很大連結，如學者巫白慧提到：（《梨俱吠陀本集》）是記錄上古印度文明最初的一部貴典。然而，這部貴典的外在書貌卻塗著一層奇妙的神話彩漆。如果洗擦去這層神話彩漆，便立即發現它的實質內容是在樸素而浪漫的語言下，直觀地反映當時社會矛盾和階級鬥爭的一幅宏偉壯麗的畫卷。⁴⁸在充滿神話色彩的梨俱吠陀，除了表達當時的思想特色，同時也揭露了大環境存在的社會階級。下文筆者以概述內容，說明婆羅門教與佛教興起的不同時空背景，藉以了解在經典的文脈中，聖者表達的意向與大環境帶來的連結。

印度(梵 Indu)一詞由唐代玄奘大師所翻譯，在唐朝以前譯為身毒、天竺等。⁴⁹印度的國土，通常被視為倒三角形，但實際上它是不正的四方形

⁴⁶ 《阿毘曇甘露味論》，大正 28，頁 973 下。

⁴⁷ MĀ.121《請請經》，大正 01，頁 610 中。

⁴⁸ 巫白慧譯解，《梨俱吠陀神典選》，頁 6。

⁴⁹ 印度之名稱，有諸多異說。早於史記大宛列傳第六十三中，即見「身毒」之名。其後，後漢書西域傳第七十八等舉出「天竺」之名。魏晉以來之佛典中，即多用「天竺」之稱呼。至唐代以後，則以「印度」為主稱。《佛光大辭典》，頁 2210。

唐玄奘在《大唐西域記》卷 2 說到：「天竺之稱，異議糾紛，舊云身毒，或曰賢豆，今從正音，宜云印度。……印度者，唐言月。月有多名，斯其一稱。言諸群生輪迴不息，無明長夜莫有司晨，其猶白日既隱，宵燭斯繼，雖有星光之照，豈如朗月之明。苟緣斯致，因而譬月。良以其土聖賢繼軌，導凡御物，如月照臨。由是義故，謂之印度。」大正 51，頁 875 中。對於玄奘將印度譯為月，義淨提出：「印度譯之為月，雖有斯理，未是通稱。」《南海寄歸內法傳》卷 3，大正 54，頁 222

的輪廓。多伊森氏從文化史的觀點，將此不正四角形的國土畫分為三區：首先從阿拉伯海的印度河河口為起點，向東畫一直線直至孟加拉灣的恆河口，如此一來，不正四角形的印度國土，被劃分為南北兩個三角形，即北方為興都斯坦(Hindustān)平原，南方為由德干(Dekhan)高原至最南方的科未林岬半島。其次，再從上方的三角形的頂端興都克什山(Hindukush)為頂點，向其底邊畫一垂直線，即把上方的三角形又分割為東西方兩個三角形。於是全印度被劃分為三個三角形：(1)以印度河為中心的五河地方；(2)恆河流域；(3)頻闍耶山以南的印度中南部地區。⁵⁰

將印度劃分為三個區域，同時具有印度古文明發展史的意義：第一期為殖民於五河地方時代；第二期為移住恆河地方時代；第三期為開拓南隅時代。⁵¹實際上，這三個三角形的次序，也說明原本居住於中亞的雅利安人，進入印度的整個過程，及其所開創的文明史，也奠定雅利安人在印度的崇高位置，及為後來的婆羅門教甚至印度各宗教確立下深厚基礎。以下分別述之：⁵²

第一期印度古文明，開拓於 B.C.1500—1000 年，雅利安人由印度西北進入五河流域，由於此地水利發達，土地肥沃，所以人民以遊牧及農耕生活為主。宗教則為崇拜自然神觀和庶物崇拜，初時尚無階級之分，一般人皆可祭神讚神，但同時也有訓練有素的專業人員專門從事優美讚歌，這已非一般人所行，而必須得由宗教的聖人之口誦出，逐漸地宗教儀式也越來越複雜，遂有婆羅門的階級出現。

B.C.1000—500 年間，進入第二期印度文明。此時期雅利安人先住於恆河支流的閻牟那河(Yamuna)上游的拘羅地方為中心，後漸次南下至恆河下流地方。⁵³以地勢言之，此處較前期地區炎熱，所以盛行宗教的行持，因退於山林幽深之處，而有喜靜坐、沉思的傾向。此時期，雅利安人藉由婆羅門的宗教力量，建立了世襲的四種姓的社會階級制度：(1)婆羅門(梵

上。

⁵⁰ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 2。

⁵¹ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 10。

⁵² 主要參考自高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 2-26；楊惠南，《印度哲學史》，頁 5-18。

⁵³ 此地方被稱為婆羅門國，或雅利安國。而且，由於雅利安人把它視為最重要的文化中心，因此有時又叫做中國(Madhya-deśa)。楊惠南，《印度哲學史》，頁 7。

brāhmaṇa)：為神與人之間的媒介，為四姓中最高者的司祭階級。(2)刹帝利(梵 kṣatriya)：掌管軍事、政治的王族階級。(3)吠舍(梵 vaiśya)：從事農工商的平民階級。(4)首陀羅(梵 śūdra)：服侍前三種姓的僕役階級。前三階級稱為再生族，享有宗教上的權利；首陀羅則被稱為一生族，是被剝奪宗教的權力。學問方面，完成四吠陀：(1)梨俱吠陀(R̥g-Veda，讚誦明論)；(2)娑摩吠陀(Sāma-Veda，歌詠明論)；(3)夜柔吠陀(Yajur-Veda，祭祀明論)；(4)阿闍婆吠陀(Atharva-Veda，禳災明論)，且創作了梵書(梵 Brāhmaṇa)、森林書(梵 Āraṇyaka)、奧義書(梵 Upaniṣad)。此時期以婆羅門教為中心，故又名婆羅門文明。政治方面，原本經由選舉產生的國王，變成世襲制度，各國雖分別佔領恆河兩岸，但也互相侵略，常有種族間的大戰爭。

第三期，雅利安人的勢力，已遍及全印度，時間約於西元前五六世紀始。此時期由於婆羅門教威權太高，且神秘的咒術及繁瑣的祭祀儀式，漸漸已不被人崇信，加上王族權利伸張，常占婆羅門之上，是故此時期可謂是刹帝利文明。另外，此時期的另一特色為教派成立時期，時間約於西元前 500—250 之間。婆羅門教內部分為數論、勝論、正理、瑜伽四個「正統」婆羅門教派。在婆羅門教以外，因為對婆羅門教宗教意涵的反思，也有了「非正統」的三個主要教派：佛教、耆那教、唯物派。⁵⁴此時期的學問特色，因脫離婆羅門的教義束縛，思想得以自由，所以開展出新的文化思想，即不同前期的奧義書內容。修行方面，修行者遠離神秘咒術及祭儀，於森林間行苦行、禪修的的宗教生活。這種看似消極的學風，實則哲理深入的表現於所著的經書中。

此章節，本文主要探討傳統婆羅門教的解脫思想，對於其教派成立後的哲學思想暫不加以討論。

2.2.1 吠陀至奧義書時期之業與輪迴

談解脫思想，則須探討業與輪迴的思想。印度人相信，由於業力而有無止盡的輪迴，想獲得解脫，就要致力於祛除惡業，行善業。但何謂善業、惡業？乃至如何解脫？下文依此進路，探討婆羅門教看待角度。

⁵⁴ 楊惠南，《印度哲學史》，頁 9。

(1) 吠陀時期之業與輪迴

業，梵文 *karman*，巴利文 *kamma*，動詞字根 *kr̥*，有「作、起」之意。梵語 *karman*，音譯羯磨，有「造作」、「行爲」之義，若以善惡行爲來看，則有苦樂之果報，所謂「業報」；即今生所做善惡業，若沒有於此生受報，則留於來世或某一世受報，由來世承接著今生所做業行即是輪迴(梵 *samsāra*)，業報與輪迴爲傳統婆羅門教重要的教義思想。但業的觀念更早在吠陀時期即出現，主要是指祭祀的行爲，Surendranath Dasgupta 提到：吠陀時代的信仰認為正確遵守所有祭儀的細節並正確念誦咒文，以及正確依照祭祀指示而絲毫無犯，如此可在一段時間後立即產生所欲之物，這可能是業力教義的最早雛型。⁵⁵吠陀時期，婆羅門階級地位崇高，是神與人之間的媒介，對於祭祀儀式相當看重，四吠陀的出現，也是因爲祭儀的需求而成集，所以祭儀是否如法舉行，被學者認爲與業力有關連。

祭祀的活動行爲，是向諸神獻上祭品及禱告詞，從中獲得諸神給予福祉及願望祈求的實現。在《梨俱吠陀》可以看到許多這樣的例子：如以酥油祭祀友神密多羅(Mitra)，可免除災害的到來，遠離諸病；⁵⁶祭祀司法神婆樓那(Varuṇa)，祈求免除父輩及自身所犯罪業及獲得財富和賜福祉；⁵⁷若祭祀喜愛蜂蜜的藕生神阿須云(Aśvins)，則能遠離疲勞與疾病；⁵⁸祭祀密多羅-婆樓那(Mitra-Varuṇa)⁵⁹，能得繁衍其後代；⁶⁰祭祀被稱爲慷慨施主、財富之主、驍勇戰士的因陀羅(Indra)能求得福壽、財富；⁶¹祭祀地界大神阿耆尼(Agni)能賜予財富，⁶²在《阿闍婆吠陀》中祈求阿耆尼，更有驅逐已生、

⁵⁵ Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史》，頁 91。

⁵⁶ 《梨俱吠陀·密多羅贊》3.59.2-3，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 51。

⁵⁷ 《梨俱吠陀·婆樓那贊》7.86.5,7,8，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 57-58。

⁵⁸ 《梨俱吠陀·藕生神贊》7.71.2，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 95。

⁵⁹ 密多羅-婆樓那，是二神合一形式，在《梨俱吠陀》把二神合作一神來歌頌的神曲，其數量之多，僅次於天地二神。但此二神合一的神曲，密多羅的個性特徵是不明顯的。巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 103。

⁶⁰ 《梨俱吠陀·密多羅-婆樓那二神贊》7.61.4，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 105。

⁶¹ 《梨俱吠陀·因陀羅贊》10.112.10，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 123。

⁶² 《梨俱吠陀·阿耆尼贊》1.1.3，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 214。

未生的敵人。⁶³

依上述可知，祭祀是通過一些儀式行爲，求得不同的目的。然而，除了祭祀者得到不同目的之外，諸神也能透過祭祀，獲得更強大的力量，例如以禱告詞及蘇摩酒獻祭因陀羅，能增強後者的威力；⁶⁴以酥油及聖歌功德力，可強大阿耆尼的能力。⁶⁵也就是說，在祭祀當中，獻祭者與諸神皆能從中獲得其利益果報，但須注意的是，祭祀儀式使諸神降賜福祉，是指祭祀儀式的如禮如儀，假若祭祀行爲沒有如法，也會招致來諸神的忿怒而有不祥之事。

在吠陀時期，因陀羅、阿耆尼、婆樓那等神，被稱爲規律之保護者。規律(ṛta)，原是事物合於次第秩序的抽象之語，移用爲真理、正義等義。此語應用極廣，凡自然界、人事界之秩序，皆爲「ṛta」不同之作用，亦即是人若破壞其秩序，則自然秩序亦壞，此種思想在執行祭禮上尤其顯著。⁶⁶另外，根據屈大成研究：由於 ṛta 本是規律義，亦帶道德意味，即相當於業論兩大重點。著名印度哲學史家達斯古普塔(Dasgupta)便指這觀念是「業力定律的萌芽」。⁶⁷這表示合於規律者，就是祭祀如儀，便是善行；相對地，若不能信受或背棄法規的人，便會受到責罰。在《梨俱吠陀》中一詩頌提到：

去會見祖靈！去拜謁閻摩！在最高天上；隨汝善行故。

揚棄眾缺點，回歸本家去，換得新軀體，健全有活力。⁶⁸

在吠陀神話裡，閻摩是天神之一，平日所居住的地方是一座在天上宏偉的建築物。平日他便與其他天眾生活在此，並暢飲蘇摩酒和酥油。閻摩所建立的王國，可說是極樂的世界，並非充滿苦難的場所。在諸神中，他

⁶³ 《阿闍婆吠陀·咒敵人》7.34，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁336。

⁶⁴ 《梨俱吠陀·因陀羅贊》2.12.14，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁140。

⁶⁵ 《梨俱吠陀·阿耆尼贊》5.11.3,5，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁219。

⁶⁶ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁70。

⁶⁷ 屈大成，〈古印度吠陀時代之業論〉，頁139。

⁶⁸ 《梨俱吠陀·葬儀神曲》10.14.8，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁320。

與火神阿耆尼關係最密切。阿耆尼又稱為祭典監製者，⁶⁹在印度，人死後在焚燒尸體時，會請火神降臨，引導亡魂前往閻摩王國安居享樂。在上面的詩頌中可以了解到，由於亡者的善行，所以可讓他至天上的閻摩王國享福，同時也可見到定居於此的祖先們，但假若亡者生前有與道德、規律違犯的缺失，就要先揚棄它，才能進入閻摩王國。對於道德缺失的悔過，《梨俱吠陀》的詩頌表現在主管道德法規的婆樓那的神曲之第 3 頌至第 7 頌，⁷⁰此 5 頌是寫信徒向婆樓那神祈求赦罪、賜福。此中所指的罪業，是指不信守或背棄婆樓那的法規，但只要願意懺悔改過，賞罰分明的婆樓那是很寬容的。

從這些例子中，可知在《梨俱吠陀》已有善惡行為的觀念，在道德規範保護者的審視下，惡行者將會受到懲處，但只要他願意改過，還是可以得到諸神的賜福；而善行者，在死後則能獲得至閻摩王國的善處定居享樂。然而，人死後，除了到天上的閻摩世界之外，在《梨俱吠陀》中的〈意神贊〉⁷¹還指出尚有其他亡者可投生之處所。此〈意神贊〉共有 12 個詩頌，格式同為：

汝之末那，已經離開，到達遙遠，閻摩境內。

⁶⁹ 《梨俱吠陀·阿耆尼贊》1.1.8，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 215。

⁷⁰ 〈婆樓那贊〉：《梨俱吠陀》第 7 卷，第 86 曲，共 8 個頌。作者為最富仙人。

第 3 頌：婆樓那！請問該過失，我欲知其詳。往謁眾智仙，懇賜我啓示；智仙告訴我，竟乃同一事：“是此婆樓那，因汝而惱怒”。

第 4 頌：請問婆樓那，何罪為最大？禮贊者朋友，汝欲誅之乎？伏祈對我說：神明具自力，絕難被蒙騙！我清白無過，渴望敬禮汝！

第 5 頌：伏祈汝赦免：父輩之罪業，及我等自身，所犯諸過失。國王請釋放，最富大仙人；如劫畜盜賊，如脫繩小犢。

第 6 頌：此非我本意，而是有誘惑，酒漿與惱怒，骰子及非心；復有老一輩，誤導年輕人。即使是睡夢，矯枉亦徒然。

第 7 頌：我清白無罪，願如一奴隸，誠心來服侍，慈愛盛怒尊。至上提婆天，讓無知者變為有知；更大睿智仙，讓機敏者迅獲財富。《梨俱吠陀·婆樓那贊》7.86.3-7，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 57-58。

⁷¹ 〈意神贊〉是將抽象名詞「意識」(manas)人格化，稱為意神。此神曲共 12 個詩頌。

吾人使之，退轉歸來，長享生活，在斯人間。⁷²

除了閻摩境內，其他頌則改爲上天下地、地之四方、虛空四邊、大海汪洋、光端頂上、樹叢水邊、日暉晨光、峻嶺崇山、宇內諸方、極地邊疆、過去未來。人死之後，意識(manas)離開肉體，雖能打破空間、時間的界限，尋找新的定居場所，但詩中重複提及的是希望末那重返人間，共享人間生活。這樣的文字表達，筆者以爲這或許可視爲吠陀時期在看待死後的生活場域，還是以人間的世界條件爲最佳。

這篇〈意神贊〉，通常是在人死後，由其親屬對著亡者默默念誦，共有 12 頌，其內容表明了有以下重要意涵：(1)人死後，仍有意識(manas)存在，且會至各處尋找新的依托處所。(2)意識去處雖形態多樣，但在詩頌中每每提及歸來人間，其親屬認爲意識能和陽世的親屬團聚，共享人間福樂。(3)死者的意識離開肉體前往別的世界，而其在世的親屬則祈禱亡者意識重回人間和親友團聚。此思想已有與 samsāra(輪迴)相似意涵出現。此〈意神贊〉可說是輪迴說的最初形態。⁷³其次，根據屈大成研究：《梨俱吠陀》還有一些詩頌談到死者生命(jīva)憑其內在的習慣和力量(svadhā)，不斷移動，由某一會死的身軀去到另一會死的身軀；虔誠敬神者，通過其後代再出生(prajābhih prajāyate)；朝暮神(Savitar)把連續的生命(anūcinā-jīvitā)送給人等，凡此皆可看作是轉生思想的佐證。⁷⁴然而，這些例證雖可視爲轉生思想的佐證，也可從各卷詩頌中見其蹤影，但這些只能視爲還未成爲系統論述的表達。

依學者巫白慧所研究：吠陀仙人們在神曲詩頌中有三個共識，來述說還未成系統論述的輪迴說：(1)末那(意識)是不滅的：在肉體死亡後，末那並不會隨尸體火化而消失，而是接受火神阿耆尼的引導至閻摩王國定居享

⁷² 《梨俱吠陀·意神贊》10.58.1-12，巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 288-290。

⁷³ 依據學者巫白慧的解釋：〈意神贊〉共有 12 個詩頌，每個頌都有兩個關鍵性的動詞——jagāma(√gam, 離去)和 āvartayāmasī(√vr̥, 回歸)。前一詞表示，死者的亡靈已離開原先依托的肉體，前往別的世界；後一詞表示，在陽世的親屬祈願使亡靈返回人間，和活著的家人團聚，共享生活的福樂。顯然這個詞具有與後吠陀的 samsāra(輪迴)有相似含義。印度的輪迴論在《梨俱吠陀》時期尚未系統地形成，但說這支〈意神贊〉是它的最初形態，似乎是無疑的。巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 291。

⁷⁴ 屈大成，〈古印度吠陀時代之業論〉，頁 140。

福，或尋找新生肉體，依托再生。(2)輪迴場所：吠陀仙人們為亡靈設想的輪迴場所，是天上樂園和地下深淵(此時還未有地獄的設想)。(3)輪迴業因：輪迴是果報，業因則是引生果報的具體善惡行爲，即所謂白業(善因)與黑業(惡因)。善因得善果，往生天國享受；惡因所獲惡果則跌入深淵，無有歡樂。⁷⁵吠陀仙人們的這三點共識，除了表現出輪迴說的雛型外，也被吠陀以後的各學派、宗教接受及吸收，並且在各自學派中展現特色。

(2) 奧義書時期之業與輪迴

輪迴，梵語 *samsāra*，由前置詞 *saṁ*，加上動詞字根 *ṣṛ* (走動、疾走)，有流轉、徘徊之義。⁷⁶在《梨俱吠陀》時期，談到人死後雖有意識(*manas*)到達各處，但轉生他處的思想，仍是種子階段而已，還未有完整系統的敘述。⁷⁷然而，轉生的輪迴思想，至奧義書時期方臻圓滿，推尋起源應為梵書時期。根據《印度哲學宗教史》一書所載：「《梨俱吠陀》雖認神(*Deva*)與祖父(*Pitṛ*)之區別，但常有混用之傾向，梵書則區別之，天道(*devayāna*)與祖道(*pitṛyāna*)各別，殆視祖道為再受生於此生的之境也。也與輪迴說相關聯而不離之業說(*karma*)，即謂生前有善業惡業，作業者依其形式而受其償，纏綿而不可離也。其教理之完成，雖在奧義書時代，但其思想，梵書亦曾說之。⁷⁸」又說：「然梵書非述說組織的教理者，對於輪迴問題，亦皆為斷片的，不能盡諸問題。故關於輪迴境界之種類，業之賞罰期間，靈魂往返之狀況及與輪迴說不可離之解脫問題，皆不明瞭。此種缺點，至《奧義書》始能補之。⁷⁹」此書作者在文中，列舉《百段梵書》為例子，證明其所說。

從作者的說明可知，在梵書時期，人死後已有祖道、天道的二道之說，且為了免於死後的再生，在梵書中提到只要通過正確的祭祀知識及行爲，即可入於不死，此時期已將祭祀的知識與行業列為影響轉生條件內容。然而，畢竟梵書是對祭祀儀式的記錄，及對記錄中的內容作繁瑣討論，所以

⁷⁵ 巫白慧譯解，《梨俱吠陀神曲選》，頁 26-27。

⁷⁶ 荻原雲來等，《梵和大辭典》，頁 1500。

⁷⁷ 《梨俱吠陀》時代未有此(輪迴)思想，實為至當。即令有之，亦不過其種子耳。高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 221。

⁷⁸ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 222。

⁷⁹ 木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 223。

關於思想等教理方面，仍屬片斷性的敘述，直到奧義書時期，轉生輪迴的思想才漸趨成熟，且在《奧義書》中處處可見其喻。在《伽陀奧義書》裡將輪迴比喻為如穀物成熟，如穀物再生。並說只有愚人才認為只有此世，別無其他。⁸⁰《彌勒奧義書》中將生死輪迴喻為如車輪轉動。⁸¹《大森林奧義書》則以如芒果、無花果或畢鉢羅果擺脫束縛，來比喻原人擺脫那些肢體，按原路返回原來的出發點，進入生命氣息，獲得新的生命。⁸²

對於死後轉生與業的關係，在《大森林奧義書》中，有其說明：

(死時)他的心尖變得明亮，憑藉那光亮，這個自我離去，通過眼睛、頭頂或身體其他分。他離去，生命也跟隨他離去；生命離去，一切氣息也跟隨生命離去。他與意識結合，一切有意識者跟隨他離去，他的知識、業行和以前的智慧都附隨他。

猶如毛蟲爬到一片草葉的盡頭，為了走下一步，將自己緊縮成一團，同樣，這個自我擺脫這個身體，驅除無知，為了走一步，將自己緊縮成一團。猶如刺繡女取來織物，繡出更新更美的圖案，同樣，這個自我擺脫這個身體，驅除無知，獲取更新更美的形象：或為祖先、或為健達縛、或為天神、或為生主、或為梵、或為其他眾生的形象。……一個人變成什麼，按照他的所作所為。行善者變成善人，行惡者變成惡人。因善行變成有德之人，因惡行變成有罪之人。人們說：人確實由欲構成。按照欲望，形成意願，按照意願，從事行動，按照行動，獲得業果。⁸³

氣息的離去，代表人的死亡，而他生前的知識、業行、智慧都將隨他而去，就如毛蟲吃完一片葉子後，為了食物而爬到下一片草葉。另外，引文中的最後一句，人是由欲望構成，這欲望中含有明與無明(知與無知)兩部分，藉由欲望的動力而有明確的意志，進而採取種種行動，最後造成善惡業果

⁸⁰ 《伽陀奧義書》(Kaṭha Upaniṣad)1.1.6, 1.2.6, 黃寶生譯本,《奧義書》,頁 260, 266。

⁸¹ 《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)6.28, 黃寶生譯本,《奧義書》,頁 382。

⁸² 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)4.3.36, 黃寶生譯本,《奧義書》,頁 84。

⁸³ 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)4.4.2-5, 黃寶生譯本,《奧義書》,頁 85-86。

的產生。當欲望是與智慧相應，採取善行，最後轉生的所得之業果便能有更新更美的形象；反之，當欲望是與無明、無知相應，進行種種惡行，也影響著轉生後的業果。換言之，從欲望的產生到行為的造作，都是在業的範疇裡，每一個環節裡都會影響著來世的善惡業果，但想要得到未來好的業果，應著力於與智慧相應的善行。再者，引文中明示輪迴的範圍遍於鬼神、天、人及其他形象。對於輪迴的範圍，若配合其他《奧義書》文本，⁸⁴大體可分為三類，其中記載詳細者當屬《大森林奧義書》及《歌者奧義書》。下文，筆者綜合此二書來說明在奧義書時期，人死後轉生的階段及範圍，作一敘述。

凡夫死後有兩條路：神道(devayāna)及祖道(pitṛyāna)。神道，在森林中崇拜信仰及修苦行者，死後依神道進入梵界，次第如下：火葬之火焰、白晝、白半月、太陽北行的六個月、天神世界、太陽、閃電，由思想構成的雲來到閃電處，將他帶往梵界居住，不再返回再生。此神道在《疑問奧義書》中，又稱為北道。祖道，在村莊崇拜祭祀、善行、布施者，死後走祖道，次第如下：依火葬之煙、進入黑夜、黑半月、太陽南行的六個月、祖先世界、月亮、變成食物，眾天神享用他們、待功德耗盡，原路返回，返回空、風、煙、霧、雲、雨，降下，生為稻子、麥子、藥草等，等人吃了食物，化為精液入母胎而出生。入何種母胎則取決於在世上的行為，行為可愛者則入婆羅門、刹帝利、吠舍等婦女母胎；行為卑污者則入豬、狗或旃陀羅婦女的胎中。此祖道在《疑問奧義書》又稱為南道。⁸⁵另外，還有不知這兩條路的人，則成為蛆蟲、飛蟲、嚙噬類動物。在《歌者奧義書》則指出，犯了偷竊錢財、飲酒、玷污老師床第、殺害婆羅門、及以上四種的同謀者等五項，會成為不停地生生死死的微生物。⁸⁶

從上面三類看待輪迴的世界：要進入最高的梵天世界，不再受輪迴之苦，唯有信仰真理，獲得吠陀知識，且於森林隱遁修行苦行，進入神道，方能到達；進入祖道者，雖還要來受生，但若行種種善行，如布施、祭

⁸⁴ 奧義書中談到輪迴範圍的內容，在《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)6.2.2-16，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 108-111；《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)5.10.1-9，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 183-184；《憍尸多基奧義書》(Kauṣītaki Upaniṣad)1.2-7，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 336-337；《疑問奧義書》(Praśna Upaniṣad)1.9-10，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 283。

⁸⁵ 《疑問奧義書》(Praśna Upaniṣad)1.9-10，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 283。

⁸⁶ 《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)5.10.1-9，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 184。

祀之法，也能透過五個階段，由死後到達月界、變成雨、降上成爲食物、化成精液、入母胎，得以重新再生，取得較好的母胎出生。也就是說，雖同樣再生，卻因個人業的不同，而有不同的出生形態。另外，對於第三種的輪迴世界，《歌者奧義書》認爲犯了五項惡行則會成爲微生物，不停地活動著，對進入動物胎中則是歸爲第二類；但在《大森林奧義書》則將不識祖道及神道者，則轉生成飛蟲、動物等，歸爲第三類。再者，基於出生樣態的不同，在《愛多雷耶奧義書》提出有卵生、胎生、濕生、芽生四種，⁸⁷從人到植物都有可能是再生的樣貌。

上述中三道四生，涵蓋輪迴的範圍。依著善業生於善處，依惡業生於惡處，轉生於何處，取決於生前行爲，但總不脫離此範圍中流轉。業與輪迴的思想，是奧義書時期重要思想，除了影響婆羅門教自宗所衍生的學派外，也影響了後來的新興宗教。但對於輪迴的態度，始終如《彌勒奧義書》所認爲，無止息的生死輪迴是毫無樂趣可言，身體只是骨、皮、筋、骨髓、糞、尿等聚集，且還被欲望、憤怒、癡迷、恐懼、愛別離、老、病、死等身心的苦迫侵襲著。⁸⁸身體只是苦的積聚場所，然而，獨特的印度思惟卻是帶著希望，期待著能跳脫苦的逼迫，離開輪迴的大苦聚，於是乎如何遠離輪迴，得到永恆的自我，則是人們所企望的目標。

另外，補充說明的是，雖說奧義書時期輪迴思想，可以推尋起源爲梵書時期。但若從前文曾提及的印度文明發展來看，在第三期，約於西元前五六世紀，思想家輩出，教派林立，著名的有六師。六師中，除了耆那教以外，其他五師的相關記載並不多見。與佛陀同時代之耆那教著名的尼乾子，相傳爲耆那教二十四祖，此教派主要教義爲業、輪迴、解脫等。耆那教傳承已久，尼乾子之前即有二十三祖，其教義思想，在宗教師互相影響的思想聯結下，推論在婆羅門的梵書時期乃至奧義書時期，發展圓熟的業、輪迴、解脫思想，可能有受到耆那教，乃至其他沙門傳統的思想影響，並非婆羅門教自宗發展而成。

⁸⁷ 卵生指鳥禽，胎生指人和哺乳動物，濕生指潮濕環境中的昆蟲，芽生指草木和植物。《愛多雷耶奧義書》(Aitareya Upaniṣad)3.3，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 230。《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)6.3.1，提出一切眾生種子有三種：卵生、胎生、芽生。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 192。

⁸⁸ 《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)1.3-4，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 359-360。

2.2.2 吠陀至奧義書時期之解脫與實踐

在吠陀時期，即有永生的思想，透過祭祀祈禱的善行，死後能至閻摩王國的極樂之處，定居享樂；但對於輪迴轉生的思想，還沒有系統化的論述。雖然，還未有系統化論述，但一些與解脫相關的概念，可從吠陀贊歌中見端倪。如學者姚衛群所研究：吠陀贊歌談到「不死」或「不朽狀態」，梵文為 *amṛtam* 或 *amṛtatva*，還有一些吠陀贊歌談到要「生不死地」、「證取不死」、「入不死界」等。這都與印度後世說的解脫有關聯。⁸⁹

在奧義書時期，解脫觀念是隨著輪迴觀念的發展而逐步形成的。《奧義書》中已明確提出處在輪迴中的生命形態是充滿痛苦的，而跳出輪迴，擺脫痛苦，即為解脫。⁹⁰在《印度哲學宗教史》也說到：奧義書之最終目的，在於解脫，千百之立言，種種之思辨，無非達於此道之方便耳。⁹¹於是乎，如何透過實踐到達婆羅門教的解脫之境，便是重要的課題。

(1) 梵我一如的解脫

在奧義書時期的輪迴中，談到人死後有兩條道路：一為祖道，一是神道。祖道是人死後的生命主體經過一些過程，再返回人間的輪迴道路；神道則是生命主體到達梵界，不再返回人間，受轉生輪迴的循環，此即是解脫狀態。在奧義書時期，輪迴解脫的理論與梵我關係的理論實際上是密不可分的。⁹²所謂梵(Brahman)，是由動詞字根 *bṛh* 變化而來，有增大、增高、增加之義。⁹³原有「聖智」、「咒力」、「祈禱」等意義，引申而成爲「祈禱而得的魔力」，再引申爲世界的主宰或哲學的最高本體。在《奧義書》中，梵在一般意義上被當做宇宙的本原，生命的根本，所有事物存在的原因。⁹⁴據學者楊惠南研究：梵，早在《吠陀》(本集)時期即已出現，但卻成熟於

⁸⁹ 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，頁 292。

⁹⁰ 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，頁 293。

⁹¹ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 291。

⁹² 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，頁 32。

⁹³ 荻原雲來等，《梵和大辭典》，頁 911。

⁹⁴ 黃心川，《印度哲學史》，頁 56。

梵書和奧義書成立的時期。⁹⁵

對於梵的形態，在奧義書中常有兩個種表現形態，一者為否定式的遮詮法，二者為肯定式的表詮法。以《大森林奧義書》說梵兩種形態來看就是：有形和無形，有死和不死，固定和活動，sat 和 tya。⁹⁶其中，無形、不死，便是以否定式的方法表達不可說的梵，在《大森林奧義書》以此方法表達梵：

這個不滅者，不粗、不細、不短、不長、不紅、不濕、無影、無暗、無風、無空間、無接觸、無味、無香、無眼、無耳、無語、無思想、無光熱、無氣息、無嘴、無量、無內、無外，它不吃任何東西，任何東西也不吃它。⁹⁷

由於梵是不可用一般的名言概念來表達，因為一旦能形容其貌，即落入有限制的條件中，但梵是無限制、無生滅，是無法以有限制的言語來展現。以另個角度來看，否定方式的表達，除了不落入名言概念中，亦可表達其不可取代的殊勝地位；從不可言說的概念中，卻又展現出他所涵蓋的一切。

另外，有形的生滅，則是藉由名言以肯定面的角度來描述梵。在《大森林奧義書》有段遮那迦國王問耶若伏吉的對話，國王以六位婆羅門告知說明梵：分別是語言、生命氣息、眼睛、耳朵、思想、心。然而耶若伏吉告訴他這些只是梵的一足，並非真正認識梵，此六者只是梵的性質，接著耶若伏吉針對此六者，各別說出梵的居處依次為智慧、可愛、真實、無限、歡喜、穩固。這六者才是應崇拜的梵。⁹⁸以上是梵的一體兩面的表現方法，

⁹⁵ 楊惠南，《印度哲學史》，頁 58。

⁹⁶ 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)2.3.1，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 44。據《僑尸多基奧義書》(Kausitaki Upaniṣad)1.6 解釋 sat 和 tya：sat(存在)是不同於眾天神和眾氣息者，而 tya 是眾天神和眾氣息。二字合為 satya(真實)，因此以這個詞表達所有一切。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 339。

⁹⁷ 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)3.8.8，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 65。

⁹⁸ 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)4.1.1-7，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 72-77。在《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)3.18：提到梵有四足：語言、氣息、眼睛、耳朵。同書另一處 4.5-8：提到是光明、無限、光輝、居處。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 163，頁 169。另外《蛙氏奧義書》(Māṇḍūkya Upaniṣad)2-7：自我是梵，自我有四足：一切人(Vaiśvānara)，光明

具有相互襯托涵義。學者黃心川對此下了一註腳：在《奧義書》的唯心主義哲學家們看來，梵具有真相和顯相，即本體和現象的區別，真相與顯相的關係正像形與影，或水與波的關係。⁹⁹

另外，與梵有很大關連性的「我」，在《奧義書》中也是常被提起。我(Ātman)，音譯「阿特曼」，它是普遍存在，永遠不滅之實體的我。據學者高楠氏及木村氏的研究：此字義雖為自我之意，但其語源，學者之間的意見頗不一致，但皆以此語以氣息為原義，由此而成生氣、靈魂之意，終為自我之意。¹⁰⁰在奧義書時期，「阿特曼」一詞有兩種意義：一者指「小我」，即作為人的各種器客的主宰體或生命流動的氣息；另一項則是指「梵」，《奧義書》常以「阿特曼」一詞來代替梵之顯現。此時期的阿特曼顯然已與梵等同，亦即所謂的「大我」。¹⁰¹此例在《奧義書》中處處可見，當論述世界本體的梵時，便常以阿特曼一詞替代。以《大森林奧義書》來看：在太初時，這世界唯有自我，他首先說出：這是我。自我創造一切物，也進入一切物，而這自我就是梵。眾天神、仙人、人類，凡覺悟者，便成為它，說道：我是梵(Ahaṁ brahmā asmi)。¹⁰²《蛙氏奧義書》也明確提到：所有這一切是梵，這自我是梵。¹⁰³

對於梵我同一，學者黃心川提到：這是唯心主義者為了宗教解脫的需要，通過哲學的思辨將梵我兩個概念等同，從而建立「梵我同一」(Brahmātmaikyam)。他們認為作為外在的、宇宙終極原因的梵是和作為內在的、人的本質的阿特曼在本性上是同一的，也就是說「大宇宙」和「小

(Tajasa)，具慧(Prajñā)，第四(Caturtha)(「第四」是指以上三種狀態的綜合和超越。)黃寶生譯本，《奧義書》，頁 308。

⁹⁹ 黃心川，《印度哲學史》，頁 57。

¹⁰⁰ 高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 212。此書作者另外提出不同於其他學者的多伊森氏對 Ātman 的思想發展次序：1.身體全部；2.軀幹；3.魂、生氣；4.真性。並認為其發展歷程，對自我觀，極合於人類心理的考察之自然，且合於奧義書的思想。

¹⁰¹ 阿特曼在《吠陀》中雖然多次被提到，但與神靈沒有聯繫。在《森林書》時阿特曼除了是肉體的我，也滲入於一切事物之中。在《梵書》時，阿特曼有真我和命我、大我和小我之分。在《奧義書》時，系統地闡述阿特曼為萬物內在的神妙力量，並與梵等同了。黃心川，《印度哲學史》，頁 57-58。

¹⁰² 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)1.4.1-10，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 26-29。

¹⁰³ 《蛙氏奧義書》(Māṇḍūkya Upaniṣad)2，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 308。

宇宙」是統一。¹⁰⁴換言之，「阿特曼」具有與「梵」同樣的無限制、具慧的特質，只要阿特曼體證本質是梵，領悟梵我同一，此即所謂解脫。然而，若由於無明、無知，將我與梵視為不同之物，對於世間物產生種種欲求、行為，則導致輪迴，是故要達到梵我同一的境地之前，則須藉由實踐宗教的生活，遠離社會人群，控制感官對外在此在的欲望，以期消除無明，獲知「我是梵」，達梵我一如。如《彌勒奧義書》所言：聲和觸等等感官對象對人沒有益處，眾生自我執著它們，而忘卻至高境界。通過苦行，獲得善性；通過善性，獲得思想；通過思想，獲得自我；獲得自我，不再返回。

105

(2) 宗教生活的實踐

印度哲學學派贊同：若遵循倫理行為的一般原則，可使人獲得解脫。亦即，若得以駕御所有情感，且不害任何生命，並諦觀欲望，這些做法都是應為人知的修行通則。當人具有崇高道德時，他須強化心靈以淨化之，並使之平和以獲求最終的理想。¹⁰⁶

引文中說明如何獲得解脫：首先，透過修行的實踐，達到對情感的控制，以同理心不殺生，觀察欲望的根源及導致的業果，成就符合道德倫理的行為意志。其次，應進一步藉由禪定與瑜伽的修練，強化心靈的光明、淨化心靈，達到梵我同一的解脫寂靜境地。基於上述，在《歌者奧義書》中的三支法與上述二層次有相似之處：祭祀、誦習吠陀和布施，這是第一種。苦行是第二種。梵行者住在老師家中，始終控制自我，是第三種。他們獲得功德世界，立足於梵者達到永恆。¹⁰⁷

此三支法雖無層次分別，但筆者嘗試由三支法來談上述兩種層次。第

¹⁰⁴ 黃心川，《印度哲學史》，頁 58。

¹⁰⁵ 《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)4.2-3，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 365。

¹⁰⁶ Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史》，頁 95。

¹⁰⁷ 《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)2.23.1，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 149。最後一句，學者徐梵澄譯為：凡此皆足以得福樂界，而卓立於大梵中者，乃得永生焉。徐梵澄譯，《五十奧義書》，頁 118。足以見此三法非一體行之，乃是各別行所示之法，皆可得福樂界。

一支法為第一階段，視為對吠陀知識的學習與實踐，教導婆羅門的道德涵義；第二支及第三支法為第二階段，是對世間的物質欲望的棄捨而藉由苦行，不再從事形式上的祭祀，只專心於冥思的生活，達到自我與梵的契合。下文嘗試依此二階段，藉《奧義書》所提示之相關修行方法敘述之。

(一)道德¹⁰⁸

道德，是人們共同生活及其行為的準則和規範，不同的時代、空間、族群，有不同的規範。而良好的道德修養更具有普世價值，不但可以在紛擾的環境獲得平靜，又可從中影響他人。在《歌者奧義書》提出苦行、布施、正直、不殺生、說真話¹⁰⁹為人們道德項目。《泰帝利耶奧義書》中老師教導學生：實語、行正法、學習不懈、不斷後嗣；不忽視真理、不忽視正法、不忽視幸福、不忽視繁榮、不忽視學習和教學、不忽視供奉天神和祖先；奉父母、老師、客人如奉神，虔誠供奉婆羅門，依婆羅門立場思考、行事。¹¹⁰《大森林奧義書》中生主有三子：天神、凡人、阿修羅，學習梵學，在他們梵行期滿後，生主給予指導，讓他們繼續學習，對天神指導制欲，對凡人指導布施，對阿修羅指導行慈。¹¹¹

上述三本奧義書雖都提出道德修養項目，然而關懷重點各書不盡相同，在《歌者奧義書》中，以個人所應具備的基本道德涵養為訴求；《泰帝利耶奧義書》則顯示出婆羅門教的日常生活行為典範，紮根於梵行期，從學生時期即建立符合婆羅門教的道德觀念及項目，從個人涵養至敬奉師長的態度，都以婆羅門教思想、知識，融入日常生活中為主。再者，同書也提到對於規律、真理、苦行、自制、平靜、火、火祭、客人、人性、繁殖、生育、後嗣¹¹²等項目，從對規律的學習至後嗣生育的日常規範，且要在自我的學習精通後，還要懂得教導其他人。《大森林奧義書》則因材施教，對於不同的對象給予不同的指導，也可看出對於制欲、布施、行慈三項目，為個人道德涵養的重要性。

¹⁰⁸ 高楠氏及木村氏於書中提到：達於此境位(解脫)之前，必經相當順序的修行，而積身心之修養。故《奧義書》亦不將世間的道德與通俗的祭祀，度外視之也。高楠順次郎·木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，頁 293。

¹⁰⁹ 《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)3.17.4，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 162。

¹¹⁰ 《泰帝利耶奧義書》(Taittiriya Upaniṣad)1.11.1-6，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 236-237。

¹¹¹ 《大森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)5.2.1-3，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 96-97。

¹¹² 《泰帝利耶奧義書》(Taittiriya Upaniṣad)1.9.1，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 236。

(二) 禪那與瑜伽

奧義書時期，婆羅門地位已不若吠陀時期的至高無上，神秘的咒術及繁瑣的祭儀，已不被人所崇信；祭祀行為得以升天的果報，也因輪迴、解脫思想的逐漸成形，逐漸不被世人視為究竟。再者，此時期刹帝利王族階級地位提升，¹¹³且因為沒有婆羅門的制度束縛，某些知識、思想成就甚至超越婆羅門。¹¹⁴由此可知，此時期的人心對於祭祀行為，已逐步轉成對超越輪迴，達到梵我合一的思想追求。求道者，離開婆羅門的傳統形式，遠離人群至森林寂靜處，藉由禪思、瑜伽的內觀方式，探求宇宙人生等真理。

禪，梵語 *dhyāna*，禪為 *dhyāna*(禪那)的簡稱，音譯作馱衍那，意譯作靜慮、思惟修、棄惡。動詞字根為 *dhyai*，有習定、思量、攝念、禪思等義。禪那雖源自古奧義書時代，但禪那的發展，也影響了包含佛教在內的印度各個學派，各派也建立起屬於各具自宗學派特色的禪之理論與實踐方法，以期探索自我，相應於各宗所崇尚的真理。

在《唱贊奧義書》¹¹⁵中有一章節，那羅陀向薩那特鳩摩羅學習自我的過程：

1. 名；2. 言；3. 意；4. 志；5. 心；6. 靜慮；7. 識；8. 力；9. 食；10. 水；11. 光焰；12. 空間；13. 記憶；14. 希望；15. 生命；16. 真理；17. 知識；18. 思(慧)；19. 信；20. 與立；21. 有為；22. 樂；23. 至大(無限)；24. 安立自體之大性；25. 自我；26. 萬物出乎自我。¹¹⁶

此 26 項，學者巫白慧視為修定的心理活動過程，且有三點重要意義：(一)

¹¹³ 《大森林奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)1.4.11 刹帝利性是諸如因陀羅、伐樓那、……，這些天神的天神性，沒有比利帝利更高者。因此，在王祭中，婆羅門坐在刹帝利之下，榮譽歸於刹帝利性。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 30。

¹¹⁴ 在《大森林奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*) 2.1.16：記錄著婆羅門伽吉耶拜刹帝阿闍世為師，阿闍世回答他：「這是顛倒次序，婆羅門拜刹帝利為師。心想：『他將為我講授梵。』但是，我會讓你獲得知識。」黃寶生譯本，《奧義書》，頁 41。另外在《大森林奧義書》6.2.8：婆羅門喬答摩拜刹帝利遮婆利為師，傳授祖道及天道的知識。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 109。

¹¹⁵ 《唱贊奧義書》即《歌者奧義書》(*Chāndogya Upaniṣad*)。

¹¹⁶ 徐梵澄譯，《五十奧義書》7.1-26，頁 212-231。另參考黃寶生譯本《奧義書》，頁 202-213。

此過程的第 1、2 位(名、言)和第 9 至第 12 位(食、水、熱、空)，表明物質首先存在，意味著定中的心理活動是基於對物質存在的反應而引發的。(二)第 6 位(靜慮)、第 7(識)與第 19 位(信)，表示禪定、智慧、信仰三者，在內心尋求悟證梵我諦理上的相輔相成的密切關係。(三)過程的末位(萬物出乎自我)，是說修定者已在定中完整的心理過程，在過程的盡頭證悟到我的真理；這個「我」是個我與真我的統一，修定的最高成就——一切即我，我即一切，心物相即相融的勝妙境界。¹¹⁷

就上述三點意義而言，禪那(靜慮)在古奧義書中的地位，相較於物質層面低；而且以禪那排在第 6 位來看，顯示此時期禪那還未受到重視，包括物質層面及知識、智慧都較禪那來得重要。但以另一角度來說，要達到心物相即，個我與真我的同一，禪那也是有其存在的必要性，如上述第二點意義，禪那與知識、信仰，在體證梵我真理有其密切關係。禪那的重要性，隨著《奧義書》的發展，地位也逐步上升，與瑜伽同為實踐與梵同一的方法。在《彌勒奧義書》提到：

這是與它(梵)合一的方法：調息、制感、沉思、專注、思辨和入定，這稱為瑜伽六支。依靠這個方法，見到這位金色的創造者，神主，原人，梵的源泉，於是，智者摒棄善和惡，一切與至高不滅者合一。

118

此引文是以瑜伽¹¹⁹六支的方法，達到梵我合一。此六支事實上是入定的過程，從調整氣息為開端，由外而內進而收攝感官，¹²⁰意念專注於一境，念梵之表徵「om」字，最後進入一心的三摩地境界，體證與自我與梵的同一。

此部分可藉《白螺奧義書》補充詳細說明：修行瑜伽首先應選擇適當

¹¹⁷ 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義及奧義書解析》，頁 238。

¹¹⁸ 《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)6.18，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 377-378。

¹¹⁹ 氣息、思想和各種感官合一，摒棄一切事物，這稱為瑜伽。《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)6.18，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 380-381。瑜伽，梵語 yoga，源自動詞字根 yuj，指將軛繫在牛上，引申有相應、連接等義。

¹²⁰ 《彌勒奧義書》(Maitri Upaniṣad)6.30 提到：一旦五種認知能力(眼、耳、鼻、舌、身)和思想保持安靜，知覺不再活動，人們說這是至高歸宿。黃寶生譯本，《奧義書》，頁 383。

地點，一個幽靜、遠離吵雜的環境。接著保持身體平衡，胸、頸、頭三部分自然挺直，再藉由意志將外在感官逐漸收攝，同時約束思想，就如控制野馬駕馭的車輛。之後，調整呼吸，讓呼吸由粗息逐漸綿密，專注意，絲毫不放逸。由於專注於所緣，在定境中就會出現某些定境，如霧、煙、太陽、風、火、玻璃等形象。此時，身體感受到輕鬆、健康，面容光采，聲音和悅，氣息清淨，排泄減少。這些是實踐瑜伽行最初步的成就，見到了自我本質，如同一面沾染塵土的鏡子，一旦擦拭乾淨，便清潔明亮。接著依著自我本質，觀梵的本質，知其不生、永恆，與梵結合，他就擺脫一切束縛。¹²¹通過修練瑜伽，行者獲得平靜，登上梵界。

另外，在禪那的修行實踐中，也可將心集中於一處，念梵之表徵「om」（唵）字。在古《奧義書》中，對唵字表達出其崇高位置：祭祀時，隨著唵聲，三種吠陀得以運作，召喚天神、贊頌、歌唱。¹²²顯示唵字的地位被尊為婆羅門教聖典三吠陀的精華、核心，若無誦念唵聲，祭祀則無法進行。在《伽陀奧義書》也提到：所有吠陀宣告這個詞，所有苦行稱說這個詞，所有梵行者嚮往這個詞，我扼要告訴你這個詞：它就是唵！這個音節是梵，這個音節是至高者，知道這個音節，他便得以心遂所願。¹²³唵字除了是吠陀的精華，也被等同於是梵。

運用梵語字母是奧義書哲學家，為宇宙現象製作一套並不系統，但含有神秘意義的符號，並借此來對自然現象進行說明。這些代號，從較早的《歌者奧義》開始，到較晚的《慈氏奧義》，逐步發展成爲一個神秘符號系統。¹²⁴符號中最重要的就是「om」字。「o」是一個複合音，由a+u複合而合。在《疑問奧義書》對於由a、u、m三個音素所組成的om音說到：若沉思一個音素，梨俱頌詩引導他進入凡界；若沉思兩個音素，夜柔禱詞引導他進入空中月界；若運用此三音構成的om音，沉思至高原人，娑摩頌歌引導他進入梵界，就如蛇脫皮般的除去罪惡。¹²⁵亦即此三音除了在定

¹²¹ 《白螺奧義書》(Śvetāśvatara Upaniṣad)2.8-15，黃寶生譯本，《奧義書》，頁316-318。

¹²² 《歌者奧義書》(Chāndogya Upaniṣad)1.1.9，黃寶生譯本，《奧義書》，頁126。黃寶生註解：三種知識指三種吠陀。在祭祀中，誦者祭司吟誦《梨俱吠陀》，召喚天神；行祭者祭司吟誦《夜柔吠陀》，執行祭祀；歌者祭司歌唱《娑摩吠陀》，供奉祭品。其吟誦和歌唱都以唵起首。

¹²³ 《伽陀奧義書》(Kaṭha Upaniṣad)1.2.15-16，黃寶生譯本，《奧義書》，頁268。

¹²⁴ 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義及奧義書解析》，頁244-245。

¹²⁵ 《疑問奧義書》(Praśna Upaniṣad)5.3-5，黃寶生譯本，《奧義書》，頁290-291。

中一心專念之外，對於人死後應到人界、月界、梵界，om 音有引導人死後去處的作用。在《蛙氏奧義書》對於 om 音也表此音節是所有一切，對它說明為：過去、現在和未來的一切只是唵(om)這個音節，超越這三時的其他一切也只是唵(om)這個音節。¹²⁶從以上兩本奧義書來看，唵音即是梵，它包含空間、時間，但又超越這一切。

在知曉 om 音與梵的同一關係理論後，還要進一步修持 om 音，使內心達到清明，證悟與梵同一，獲得永恆的寂靜，達到解脫。在《剃髮奧義書》中，以弓、箭之喻形容 om 音與自我和梵三者之間的巧妙關係為：

唵是弓，自我是箭，梵是目標，應該準確命中，與它合一似箭。¹²⁷

此頌將自我喻如箭，要命中目標「梵」，則要將目標認清楚，專注自我的意念，運用冥想、誦念唵音(弓)，瞄準至上的梵，便能一箭中鵠，與梵合一。奧義書時期以自我與梵合一為解脫之義，其實踐方法除了在梵行期及家居期對自身品格道德的基本陶冶之外，還要有個我還歸於梵的修持方法，便是要到森林中或遠離人群的寂靜處，以冥想禪思、誦念 om 音的瑜伽行為主。

2.3 初期佛教的解脫思想

大約於古奧義書中期，刹帝利種姓的王族逐漸抬頭。此時期印度興起異於婆羅門教思想的沙門思潮，以各自的理論反對婆羅門教的階級制度及創世神理論。除了佛陀外，另有九十六種之多，其中以富蘭那迦葉、婆浮陀迦旃延、末伽梨瞿舍梨子、阿耆多翅舍欽婆羅、刪闍耶毗羅茶子、尼犍陀若提子等六人為代表。此時期的思想家們，探討議題主要環繞在解脫思想及業報輪迴等，且提出不同於婆羅門教的觀點。由於篇幅及自身能力的限制，在此章節中，筆者並不打算討論當時的外道沙門等人對解脫及業報輪迴思想的觀點，僅就於佛陀所提出的做探討。

¹²⁶ 《蛙氏奧義書》(Māṇḍūkya Upaniṣad)1，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 308。

¹²⁷ 《剃髮奧義書》(Muṇḍaka Upaniṣad)2.2.4，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 301。

2.3.1 業與輪迴

世間現象雖有苦、樂、不苦不樂的感受，但總歸來說一切皆苦，這是世尊對有情世間現象的結論。因為世間現象都是生滅無常，變化不息，且終不能免於憂苦，所以從一切生滅不息無常的變化中說「苦」。佛世時，各宗派的思想家，對今生生命苦樂善惡的境遇，提出各自的觀點，如宿命論、尊祐論、無因論、苦行論等種種言論。這些論點，在《中阿含經·度經》可以見到：

有三度處，異姓、異名、異宗、異說，謂有慧者善受、極持而為他說，然不獲利。云何為三？或有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因宿命造；復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因尊祐造；復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆無因無緣。¹²⁸

以上三種外道論，第一種人之所為皆因宿命造，認為今世所遇的苦樂之境，一切皆是過去生中所造之業力所招感的，不可更改，抹煞了今生的行為價值；第二種人之所為皆因尊祐造，主張人現世所經歷的一切世間苦樂，皆為全知的神所安排，此說即如婆羅門教的主張；第三種認為人之所為皆無因無緣造，因此所遭遇苦樂的境況，皆是偶然的，無原因可尋。對於此三者，世尊在此經中又說到，若人今世所遇的之苦、樂，是宿命、尊祐、無因無緣而成的話，那麼，過去生若有造作殺生、不與取乃至邪見等惡法之因時，那現世豈不就注定成為殺生者、不與取者乃至邪見者嗎？¹²⁹有此想法時，此人便無心精進，行沙門之法了。另外，對於苦行論，在《中阿含經·師子經》中說到，尼乾外道認為以裸形無衣，不食肉、酒，或拔

¹²⁸ MĀ.13《度經》，大正 01，頁 435 上。

¹²⁹ MĀ.13《度經》「於中若有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因宿命造(尊祐造、無因無緣)者，我便往彼，到已，即問：『諸賢！實如是見、如是說，謂人所為一切皆因宿命造耶？』彼答言：『爾。』我復語彼：『若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆因宿命造故(尊祐造、無因無緣)。如是，諸賢皆是不與取、邪婬、妄言，乃至邪見。所以者何？以其一切皆因宿命造故。』大正 01，頁 435 中。另參見《漢譯南傳·增支部一》，頁 251-252。

鬚髮，或修蹲行，或以刺爲床等種種苦行，¹³⁰以達「宿命之業，行苦行故，悉能吐之。身業不作，斷截橋梁，於未來世無復諸漏，諸業永盡；業永盡故，眾苦永盡；苦永盡故，究竟苦邊。¹³¹」相對於外道的業論，世尊的立場又是依何來看待？

對世間、生命所經歷的苦樂境遇，世尊認爲並非宿命、尊祐、無因緣等論點所言。在苦非自作、他作、無因作的情況下，¹³²世尊以爲：

若受即自受者，我應說苦自作；若他受他即受者，是則他作；若受自受他受，復與苦者，如是者自他作，我亦不說，若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道，如來說法，此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅。¹³³

所謂自作自受，即作業者與受業報者同一人；他作他受，即作業者與受報者爲不同人；無因而受者，即受報者無因可尋，偶然遇到。然而，依佛教立場來說，無論是自作自受或他作他受，都是極端的邊見，所以世尊離兩邊說中道，提出苦樂從緣起生¹³⁴的緣起論。緣起即「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。¹³⁵」緣起的世間，表達著每一法的生起、消失，都必須依存著其他的原因、條件；同樣，生命所經歷的苦、樂現象，有它的因緣條件而生起，因此唯有洞察世間苦樂的生起之因，以適當的法門修行，才能讓苦消滅，讓喜悅增上，因爲苦、樂的條件一旦因緣變化，生命苦樂的現象也就會跟著不同。如同病者求醫，醫者尋其病因，適時與藥，病者服下合宜之藥才能痊癒。

¹³⁰ MĀ.18《師子經》，大正 01，頁 441 下。

¹³¹ 《雜阿含經》，大正 02，頁 147 下。

¹³² 學者舟橋一哉認爲苦樂自作自受的說法，恰等於宿作因說；苦樂乃他作他受，相當於尊祐說；而苦樂乃係非自非他無因而生，則相當於無因無緣說。舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》，頁 4。

¹³³ SĀ.302，大正 02，頁 86 上。

¹³⁴ SĀ.343，大正 02，頁 93 下。

¹³⁵ SĀ.53，大正 02，頁 12 下。

有著如是因、如是果，具佛教特色之緣起業論，¹³⁶從巴利《中部·狗行者經》表現出作業與受報之間的因果關係。在此經中，世尊提四種業：黑業而黑報；白業而白報；黑白業而黑白報；非黑非白業而非黑非白報。黑業指以瞋惱心行不善身口意之十惡法，所遭受的是苦受，轉生為地獄諸有情的黑報；以無瞋惱心造作身口意之善法則為白業，所領受的是樂受，轉生時為諸遍淨天的白報；造作黑白業者，則是以瞋惱與不瞋惱參雜而行身口意三業，所領受的則是苦樂交雜，轉生時於人間或諸天，或墮諸惡趣的黑白報；而有人若能捨離黑業、白業、黑白業的想法，行出世間清淨道品之解脫法，則能盡其前述三業，不再受輪迴之苦。¹³⁷由這四種業的解說，雖然說明「是汝自身作此惡業，今還聚集受此報也。¹³⁸」有情生命苦樂的境遇，是自己所作，非攸關他人。但從另個角度來看，由於業報是緣起法，所以有情可以透過努力，改變身口意的造作，捨離黑業並累積白業，提升生命業報向善、向上的境況，乃至修學非黑非白的清淨法，遠離煩惱。

再者，雖然佛教的業論不離因果法則，且因果關係是建立在緣起的脈絡下，表示業力並非實有、不變，而是它本身即是因緣和合而有，所以不但是作者、受者是非實有，連業報也是無常的。例如有人行不善業，但此人「修身、修戒、修心、修慧，壽命極長」與「一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短。¹³⁹」但所受果報卻是不同的，前者只受苦果現法之報，後者卻是受苦果地獄之報。為何會有此差異呢？世尊以鹽與水的比例做說明：同樣以少許的鹽，投入少許的水中，水則會鹹而不能喝；若投入恒河之中，些許的鹽並不會使恒河水變鹹，水的鹹度會依水的多寡而有不同。¹⁴⁰這譬喻說明，同樣行惡法，但果報會隨著個人修集善法的不同，

¹³⁶ 印順法師認為因緣的深義，可類別為三層：一、果從因生：現實存在的事物，必從因而生，對因果名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，依此對治無因或邪因論。二、事待理成：一切因果事象所以必然如此，有其必然性，一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。三、有依空立：前二者的事象、理則是存在的，即是「有」，凡是存在的，必依否定實在性的本性(空)而成立。印順法師，《佛法概論》，頁 137-139。

¹³⁷ MN.57 《狗行者經》(《漢譯南傳·中部二》，頁 137)。在漢譯本《漏分布經》中亦有四業之說：「何等為當知行分布？謂有黑行，從黑受殃；有清白行，從清白受清白福；有黑白行，令致黑白殃福；有亦非黑亦非清白行，令從是受福；」大正 01，頁 853 中。

¹³⁸ 《起世經》：「此之苦報惡業果者，非汝母作、非汝父作、非汝兄弟作、非姊妹作、非國王作、非諸天作，亦非往昔先人所作，是汝自身作此惡業，今還聚集受此報也。」大正 01，頁 331 中。

¹³⁹ MĀ.11 《鹽喻經》，大正 01，頁 433 上。

¹⁴⁰ MĀ.11 《鹽喻經》，大正 01，頁 433 上。

而有不同的結果。此例除了述說「隨人所作業則受其報。¹⁴¹」，另外也強調只要現世能勤於修善業，且有足夠的壽命用以懺悔，果報亦是能夠變動，這是符合業力的無常緣起性，如此一來才不致落入持宿命論者之觀點，將業看成實有無法變化的思惟。¹⁴²

生命現象依業的差別，而有不同的流動。然而，業從何生起的呢？《雜阿含經》明示：「眾生於無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜輪轉，不知苦之本際。¹⁴³」舟橋一哉以為凡夫都是以無明為內相，而以渴愛為外相，而渴愛再發展的形態，便是執「取」。¹⁴⁴由於執取，讓生命不斷的生、死，乃至純大苦聚集，有情則於生死大海中輪迴不息。

輪迴，在印度的哲學與宗教都具有「輪迴」乃至再生的說法，相信所有的靈魂、意識的主體、人格上的個體，是無止盡地反覆連續存在於現世。人死後會再生，軀體滅逝後，靈魂可能輪迴為人、動物或諸天。總之，靈魂將輪迴至其他形體的信仰，與「業」(kamma)的教說相結合，這概念在佛教興起前就已經深植印度人的心中了。¹⁴⁵然而，在生命遷流的輪迴之中，主張無我論的世尊，是如何詮釋輪迴的主體呢？如世尊至摩竭陀國，有人問佛：「若使色無常，覺、想、行、識無常者，誰活？誰受苦樂？」¹⁴⁶學者呂澂也說：婆羅門的業力說，是同輪迴結合的，釋迦既否認了輪迴的主體，那麼輪迴還有什麼意義？這是釋迦學說的內在矛盾。¹⁴⁷

在世尊當時，外道普遍認為「我」、「靈魂」是不變的實體，這不變的實體即稱為「本體」，亦即在變化現象的背後，有個無生滅變化、超越時

¹⁴¹ MĀ.11《鹽喻經》，大正 01，頁 433 上。

¹⁴² 據舟橋一哉研究：宿作因說和緣起說之間，有關苦是如何產生的見解相異，也即是它們對於「苦」本身的見解不同。宿作因說認為「苦」是先我而存在的，在此見解下，「苦」即被認為是在客觀上早已決定了的（有自性的）存在，所以才會有「苦乃自作」的說法。而緣起說卻是將觀察集中在「苦」本身，如此一來，「苦」就不是先我而存在的客觀實有存在。舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》，頁 11。

¹⁴³ SĀ.939，大正 02，頁 241 上。

¹⁴⁴ 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》，頁 18。

¹⁴⁵ 中村元著，香光書鄉編譯組譯，《從比較觀點看佛教》，頁 97。

¹⁴⁶ MĀ.62《頻鞞娑邏王迎佛經》，大正 01，頁 498 中。

¹⁴⁷ 呂澂，《印度佛學源流略論》，頁 38。

空而永遠不滅。¹⁴⁸如婆羅門教，以一個不滅的「我」做為本體承受業報，在此生的色身壞滅後，得以轉生至一下世。然而對一個超越時空、無生滅的實體，世尊認為那是超出感官的認識，也無法去做判斷、解說，甚至與解脫煩惱是毫無關聯。¹⁴⁹世尊否定世間存在一個不變的輪迴主體，以「業」之諸因緣相互作用的結果，做為有情在輪迴中相續聯結的絲線。如《雜阿含經》中說：

有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續。¹⁵⁰

世尊認為當此生的五蘊色身壞滅，轉至他生時，並非有一個不變的主體——作者，而是由於「業」。業承載著有情平日身口意的造作，所留下的慣性勢力，是故當一期生命結束，要開展另一個體生命的開端時，業在輪迴中即承擔著重要的聯結，亦即業有超越一世生命且令其持續不斷的作用。

另外，關於輪迴轉生的種類，在《增一阿含經》已有四生的記載：「有此四生。云何為四？所謂卵生、胎生、濕生、化生。¹⁵¹」卵生如鳥、雞、魚等由卵而生；胎生如人及畜生等由胎藏而生者；濕生如蟲、蚊等由濕氣而生，此經中將濕生又稱為因緣生；化生是生無所寄，忽而有之，此經特別之處是將天、地獄、餓鬼、人、畜生等歸為化生。再者，可注意一點，在初期佛教經典中，對於輪迴形態的種類，已有五趣一詞及內容的成立，

¹⁴⁸ 如正統婆羅門教主張一元論，此分為主張梵、我是一體之「梵我一如」的理論派，又有主張有一創造與支配宇宙人生的最高神祇的實際派。另有數論派與瑜伽派的二元論，及多元論。水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》。頁 60-63。

¹⁴⁹ 對此，經典中稱之為「無記」，即十四無記。在《雜阿含經》卷 34 中多處提到，其內容為：世間常、無常、亦常亦無常、非常非無常；世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊；命即是身、命異身異；如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無。」SĀ.957-968 經，大正 02，頁 244 上-249 上。

世尊認為十四無記，超出感官認知的經驗，都是論究形上學的本體論，且與解脫並無關係，且世尊自始的立場，對形上學論題即採取不回應的態度。但到了部派佛教時，對於十四無記中輪迴主體則多有探討，不同部別提出了補特伽羅、一味蘊、根本識、窮生死蘊、有分識等觀點，延續此思想，即有了唯識學派的阿賴耶識的概念。

¹⁵⁰ SĀ.335，大正 02，頁 92 下。

¹⁵¹ AĀ.25.5，大正 02，頁 632 上。

到了部派佛教才有增加阿修羅而成六趣。¹⁵²而輪迴的世間則有三界，依《長阿含經》中說，欲界眾生有十二，六趣眾生皆含攝在內；色界眾生有二十二種，梵天等眾皆住於此；無色界眾生則有四種。¹⁵³依學者水野弘元推測佛教的三界一詞，或許是承襲自吠陀時代的天、空、地「三界」，是採用佛教以前已有的觀念加以組織而來。¹⁵⁴又說到：所謂的欲界、色界、無色界是指人的精神狀態。如果感官的欲求雜多，就叫「欲界」，初禪至四禪的禪定狀態叫做「色界」，進而更為寂靜的精神統一狀態叫做「無色界」。¹⁵⁵將「界」認為是精神狀態，而非現象的物質世界，也就是說，在欲界滋養六根之食，引起感官欲求生起苦樂受，較色界、無色界繁雜；但是有情經過訓練，收攝其心至色界二禪以上，即不起五根作用，且無種種苦受，唯有禪定帶來的喜樂感受，其精神狀態是處於寂靜的。然而，依佛教立場來說，有情處於三界中，都還是得受輪迴之苦，唯有藉由修行，滅除煩惱，才能出離三界，獲得不生不滅的涅槃寂靜。

2.3.2 實踐與解脫

若說上文的業與輪迴，是了解有情今世生命現象的如是因、如是果，此節要述說的實踐與解脫，則是脫離生命境況的苦之方法及離苦的狀態，相較於前者，世尊更重視後者的關懷。若如此，站在探求離苦的狀態來說，上文談論業力論有何作用呢？依學者水野弘元的看法是：「業力論亦不過是融攝當時通俗的理論，僅是一種不了義的權巧方便而已。佛教意在糾正當時連這一常識都不相信的異端學說，導引眾生邁向業力論的正途，以便作為進入佛教根本立場(四聖諦和緣起論)的預備階段。¹⁵⁶」引文中，對於業力論的重要性，認為其權巧施設導引有情，僅是作為進入佛法核心的預備階段。對於此見解，筆者以為雖說業的思想是佛陀採取當時盛行的理論再加以發揮，提出自宗的見解，然在論點的背後支撐的思想，是佛教根本核心的緣起思想、因果法則，所以並不能將業力論只視為單純權巧而已。

¹⁵² 搜尋 CBETA 電子佛典，在《阿含經》中已有「五趣」一詞之說，另發現在《雜阿含經》有一處提到「六趣」(大正 02，頁 44 上。)一詞，但並無見到相關的指涉內容。

¹⁵³ DĀ.30，大正 01，頁 135 下。

¹⁵⁴ 水野弘元譯，郭忠生譯，《原始佛教》，頁 61。

¹⁵⁵ 水野弘元譯，郭忠生譯，《原始佛教》，頁 62。

¹⁵⁶ 水野弘元譯，郭忠生譯，《原始佛教》，頁 53。

然而，若以業力論與佛教根本思想，以互為表裡的关系來看，或許更融合二者關係的聯結。

談業力、輪迴，是爲了有情認識現象界的苦迫，如何因爲無明、貪愛而流轉生死，所謂「流轉緣起」，終極目的則是爲了離苦、斷苦，脫離輪迴，獲得苦的寂滅，所謂「還滅緣起」。爲達到此境界，則必須透過項目的實踐。此節所要討論的則是佛教修道實踐種類及解脫證悟，關於主要的修道實踐次第，則留至第五章討論。

(1) 修道實踐的修習種類

佛教是很重視修行的宗教，在初期佛教的經典中，處處可見與修道相關的經文。其修道的實踐項目，最具代表性的即三十七道品：四正勤、四如意足、四念處、五根、五力、七覺支、八正道；另有二甘露門、及《清淨道論》中的四十業處等皆是，修道者可依據適合自身的業處，做爲修道的下手處。由於修道實踐方法不同，學者水野弘元，將其歸結爲兩種修行方式：一者爲一乘道(ekāyana-magga)¹⁵⁷：即只以一種修行方法，能適用從最初到最後的期間者。另一者爲次第說法(anupubbi-kathā)：依修行階段逐漸改變修行方法的情況。¹⁵⁸

關於一乘道，在巴利尼柯耶中，只有說四念處一法，¹⁵⁹而在漢譯《阿含經》中，除了指四念處以外，¹⁶⁰也可指稱六隨念、四如意足、戒定慧爲

¹⁵⁷ ekāyana-magga，注釋書保存了五種不同的解釋：(1)就導向「直通目標」的意義而言，可以被解讀爲「直接的」道路。(2)一條自己「獨一」走過的道路。(3)由「這一個人」(佛陀)所教導的一條道路。(4)「唯一」見於佛教的道路。(5)導向「一個」目標——即是涅槃——的道路。無著比丘(Bhikkhu Anālayo)著，香光書鄉編譯組譯，《念住：通往證悟的直接之道》，頁 34。

文中學者水野弘元提及的一乘道，並非單指四念處爲一乘道，而是自始至終修同一法，且趨向涅槃，即可說爲一乘道，是故就其義來說，筆者以爲水野弘元之說，應屬第 5 種解釋。

¹⁵⁸ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集二》，頁 56。

¹⁵⁹ MN.10《念處經》及 DN.22《大念處經》：爲有情之淨化、愁悲之超越、苦憂之消滅、正道之獲得、涅槃之作證，此有一法，即四念處也。《漢譯南傳·中部一》，頁 73。《漢譯南傳·長部二》，頁 275。

¹⁶⁰ 漢譯經典中，說一乘道爲四念處的出處，如 SĀ.535、607 經、1189 經：「有一乘道，淨眾生……，所謂四念處。」(大正 02，頁 139 上，頁 171 上，322 中)。說爲「一道」，如 MĀ.98《念處經》：「一道淨眾生……，謂四念處。若有過去諸如來·無所著·等正覺，悉斷五蓋、心穢、慧羸，立心正住於四念處」(大正 01，頁 582 中)。說爲「一入道」，如 AĀ.12.1：「一入道，淨眾生行……。」大

一乘道。¹⁶¹以修四念處來說，若有人如實修習四念處七年，甚至七天，這個人可以期待得兩種果位之一，或今世證得究竟智，或還有些許煩惱，則得不還果。¹⁶²另外，有不用一乘道之名，但行一乘道之實的方式，如修習四聖諦、五蘊觀等。在 SĀ.393 經所說：從出家學道無間等修習四諦觀，而斷三結，得須陀洹，再繼續修習而證斯陀含、阿那含，最終成就阿羅漢，乃至成就無上等正覺，亦是由無間等修習四諦觀而證。¹⁶³另外在 SĀ.259 經也提到：若能無間等觀照五蘊之無常、苦、空、非我，能由此證得須陀洹果，乃至成就阿羅漢果。¹⁶⁴

在初期佛教經典中，除了首尾一如的修道方式，更多見的是依於次第說法。如世尊所說：「我不說一切諸比丘得究竟智，亦復不說一切諸比丘初得究竟智，然漸漸習學、趣迹，受教、受訶，然後諸比丘得究竟智。¹⁶⁵」此經說到修道者如何得圓滿究竟智，首先要先培養信心，之後至學法處一心恭敬聽法學習、受持、思惟考察、審諦觀的次第學習、次第實踐，方能圓滿究竟智。關於「次第說法」，筆者在研讀佛典的過程中，認為雖同為次第學習，然而，世尊對於在家與出家弟子有不同的教導進路。下文先以世尊對在家弟子的次第學習做敘述，之後才述說對出家弟子的學習。

在經典中，世尊對初時於佛法未生渴仰之心的在家弟子，多以先說端正法，次說正法要的方式為其說法。如 MĀ.38《郁伽長者經》說：

正 02，頁 568 上。

¹⁶¹ SĀ.550 經「說六法出苦處昇於勝處，說一乘道淨諸眾生，……。何等為六？謂聖弟子念如來……，念於正法……，念於僧法……，念於戒德……，自念施法……，念於天德……，一乘道淨於眾生，離苦惱，滅憂悲，得如實法。」(大正 02，頁 143 中)。SĀ.561 經：「說四如意足，以一乘道淨眾生……。」(大正 02，頁 147 中)。SĀ.563 經：「說三種離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生，……。何等為三？如是，聖弟子住於淨戒，……第四禪具足住，……於此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知。(大正 02，頁 147 下)。

¹⁶² MĀ.98《念處經》，大正 01，頁 582 中-584 中。

¹⁶³ SĀ.393，大正 02，頁 106 上。

¹⁶⁴ SĀ.259，大正 02，頁 65 中。

¹⁶⁵ MĀ.195《阿濕貝經》，大正 01，頁 752 上。

如諸佛法先說端正法，聞者歡悅，謂說施、說戒、說生天法，毀咎欲為災患，生死為穢，稱歎無欲為妙，道品白淨。世尊為彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、勝上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能、有力堪受正法，謂如諸佛說正法要。世尊即為彼說苦、習、滅、道，彼時郁伽長者即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道，猶如白素，易染為色，郁伽長者亦復如是，即於坐中見四聖諦苦、習、滅、道。¹⁶⁶

先以方便善巧令他生起對佛法的聽聞有歡喜、好樂的心情後，才為他說端正法，亦即說施、說戒、說生天法，之後若能深信佛法，有能力堪受正法，才再為他說正法要——苦、集、滅、道。以此方式的次第說法，多展現於《中阿含經》中，如下面表格所示：

說法次第：勸發渴仰→歡喜心→說端正法(說施、戒、生天法)→歡喜心→說四諦			
經名	對象	文脈	結果
MĀ.28 《教化病經》 167	給孤獨長者	舍利弗往給孤獨長者處所探病，長者病癒後，說與舍利弗知，自己見佛因緣及說法。	見法得法已住果證。歸佛法僧為優婆塞。
MĀ.38 《郁伽長者經》 ¹⁶⁸	郁伽長者	郁伽長者於林中作樂，見佛於林中，遂捨樂近佛，佛為其說法。	見法得法已住果證。歸佛法僧為優婆塞。
MĀ.62《頻鞞娑邏王迎佛經》 ¹⁶⁹	洗尼頻鞞娑邏王	頻鞞娑邏王聞佛聲名，往詣佛所。見佛身旁有受人崇敬之鬱昆邏迦葉，疑二人何者為師？佛知王意，遂請迦葉	洗尼頻鞞娑邏王及八萬天，摩竭陀諸人萬二千法眼生。洗尼頻鞞娑邏王歸佛法僧為

¹⁶⁶ MĀ.38《郁伽長者經》，大正 01，頁 479 下。

¹⁶⁷ 大正 01，頁 460 中。此經相當於 MN.143 Anāthapiṇḍika sutta

¹⁶⁸ 大正 01，頁 479 下。此經相當於 AN.8.21 Uggā

¹⁶⁹ 大正 01，頁 498 上。

		說明歸佛因緣。佛並為王說端正法，及四諦、五蘊之生滅無常法。	優婆塞。
MĀ.133 《優婆離經》 170	優婆離居士	長苦行尼撻與佛問答，答以三罰中身罰最重，佛以意業最重。優婆離從尼撻處聞此說後，欲來難佛，反為世尊所化，為其說法。	見法得法已住果證。歸佛法僧為優婆塞。
MĀ.161 《梵摩經》 ¹⁷¹	梵志梵摩	梵志梵摩，年老壽高受人尊敬。遣優多羅觀佛三十二相，見後回去具報，梵摩對佛生起恭敬。其後梵摩見佛，佛為其說端正法、四諦法。命終後佛記說其證阿那含果。	見法得法已住果證。歸佛法僧為優婆塞。
SĀ.1158 ¹⁷²	婆羅豆婆遮婆羅門	婆肆吒婆羅門女篤信佛法，其夫婆羅豆婆遮婆羅門不信，後聞佛說法而起淨信。	見法得法，知法入法。歸依佛法僧，出家學道。
SĀ.93 ¹⁷³	長身婆羅門	長身婆羅門作邪盛大會，欲多殺畜類，聞佛說殺生罪深，遂斷貪瞋癡三火，勤供養根本、居家、福田三火。之後，佛再為其說端正法等。	見法得法，知法入法。歸佛法僧為優婆塞。
SĀ.1323 ¹⁷⁴	一變化女	佛於摩尼遮羅鬼處，告一女人當布施、持戒、生天法，	見法得法，知法入法。

¹⁷⁰ 大正 01，頁 630 下。此經相當於 MN.56 Upāli sutta

¹⁷¹ 大正 01，頁 689 中。此經相當於 MN.91 Brahmāya sutta

¹⁷² 大正 02，頁 308 下。此經相當於 SN.7.2.2 Udaya

¹⁷³ 大正 02，頁 25 中。此經相當於 AN.7.44 Aggi

¹⁷⁴ 大正 02，頁 363 中。

		及四聖諦。	歸佛法僧為優婆塞。
--	--	-------	-----------

從經典的研讀中可以看出，世尊對佛教一無所知的在家弟子的說法次第是有兩個層次性。對方不論是以不善心來接觸，或是試探的心情來相見，佛陀會先以解除對方躁動心情的言詞，令對方去除邪見，能信受且生起歡喜心，才會為其說戒、施、修定生天之「端正法」。佛法的究竟樂，雖為修道者所好樂，然而透過戒、施、生天法的修道實踐，求得現世與後世之樂，也為世人所嚮往。這是世尊時代，一般人對於現實人間的圓滿或對生天的企求。之後，在對方能透過對戒、施、修定生天法的實踐後，認識貪欲等不可愛，對佛法不起疑心，且歡喜、好樂再進一步的學習，具足堪受正法的心，世尊才會再為他說四聖諦、五蘊觀等佛法根本核心思想，使其見法得法眼淨，證得須陀洹果。對於上述內容，世尊定型式的說法，學者水野弘元則認為可分為三階段，筆者將其整理為：

- (a) 依施、戒、生天三論，明善惡因果業報說 → 離邪見。
- (b) 說欲的過患、離欲的功德 → 離自我中心的我欲、我見。
- (c) 說苦、集、滅、道四諦 → 離迷信邪教，得法眼。¹⁷⁵

對於已出家修道者，甚至是外道沙門修道者，來請問解脫之法時，於是以解脫涅槃為導向，所以世尊皆為他們直接宣說，令他們「修習多修習，令明、解脫、福利滿足。¹⁷⁶」朝向解脫法的修道項目。其次第進展，在 SĀ.281 經提到的次第順向為：根律儀→三妙行→四念處→七覺分→明、解脫。¹⁷⁷ SĀ.810 經：安那般那念→四念處→七覺分→明、解脫。¹⁷⁸另外在 MĀ.9《七車經》也提到七種階段的修道次第：戒淨→心淨→見淨→疑蓋淨→道非道知見淨→道跡知見淨→道跡斷智淨。¹⁷⁹此七階段，又可約攝為戒、定、慧三學，當圓滿此七階段時，方能成就涅槃。其次，在《中阿含經》諸經中，也有許多經皆清楚提到階段性的修道方式，例如在 MĀ.80

¹⁷⁵ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集二》，頁 58-59。

¹⁷⁶ SĀ.281，大正 02，頁 77 中。

¹⁷⁷ SĀ.281，大正 02，頁 77 中。

¹⁷⁸ SĀ.810，大正 02，頁 208 上。

¹⁷⁹ MĀ.9《七車經》，大正 01，頁 430 下。此經相當於 MN.24 Rathavinīta sutta

《迦絺那經》說到的修道次第：成就戒聚→知足→護諸根→正知出入→獨住遠離→斷五蓋→成就四禪→如意足→天耳智→他心智→宿命智→生死智→漏盡智。¹⁸⁰關於修道的次第展現，筆者擬以第三章做較完整的項目呈現；而修道次第項目內容，則留待第五章做討論。

世尊依對象而施於不同的教導方式，一乘道的修道方式，是讓修道者依同一法門認識、熟悉、深化，達到最終目標。相對地，次第說法的教導方式，則是世尊依對象根機，而解說不同修道法門，依法法相因，每一法之間皆有因緣相生關係而次第增上的原理，強化修道法門，逐漸到達目標。雖說有不同的修道方法，但站在終點目標來看，二者是無差別的。

(2) 聖者的證悟

印度的思想與哲學的目的，都是著重於身心之苦惱束縛的解脫；這可說就是以解脫為歸宿的宗教態度。¹⁸¹

在佛教時代或更早以前，當時出家修道沙門，早有追求從輪迴中解脫束縛的思想。如婆羅門教，認為只要消除欲望、無明，認識到梵的人則能獲得解脫，上達天國。¹⁸²耆那教則說命我是受業物質所束縛，解脫的途徑，要實踐三寶：正信、正智、正行。¹⁸³佛教亦如是，實踐修行的目的也是為了遠離身心苦惱的束縛，只是佛教的實踐項目、證悟的階段的是不同於其他宗教。上一節已述修道實踐種類，此節要敘述的是聲聞弟子證悟階段。聲聞弟子的證悟，可分為三階段的過程來看：(一)最初的證悟：凡夫至初果向；(二)初果至四果向；(三)最終的證悟：四果。下文則依此三階段來討論。

(一)最初的證悟：初果向

聲聞弟子最初的證悟，即為初果向，指趣向初果的因位。成就初果，依不同根性分為兩種：一者隨信行(梵 *śraddhānusārin*，又稱信行)；另一為隨法行(梵 *dharmānusārin*，又稱法行)。隨信行是重信的，依著師長教導或

¹⁸⁰ MĀ.80 《迦絺那經》，大正 01，頁 552 中。

¹⁸¹ 水野弘元譯，郭忠生譯，《原始佛教》，頁 56。

¹⁸² 《大森林奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)4.4.8，黃寶生譯本，《奧義書》，頁 87。

¹⁸³ 姚衛群，《印度宗教哲學概論》，頁 301。

信仰，單純的全盤接受、修道，而得證悟；隨法行是重慧的，慣於理性思維、實踐而證悟。

在《雜阿含經》指出，欲成就初果，得四不壞淨之前，要先圓滿四預流支：

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。¹⁸⁴

初果即預流果，在未成就初果前，行者透過四預流支「親近善士，聽聞正法，如理思惟，法次法向」的修證次第，成就四不壞淨。四不壞淨又稱四不壞信，即對佛、法、僧、戒產生堅定不動搖的信心。另外，學者水野弘元認為簡單教示此四不壞信的立場，即是七佛通誡偈：「諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教。」¹⁸⁵此中，「自淨其意」表示對佛法僧三寶的淨信，「諸惡莫作，眾善奉行」可看成是戒律的完全守持。¹⁸⁶也就是說，此偈頌說明止持、作持的戒，與對三寶的淨信，是佛法根本旨趣。

(二)初果至三果

就部派佛教有部觀點來看，初果向指見道前十五心，第十六心剎那即為初果，進入修道位。¹⁸⁷初果是由上述由信仰而隨信行者所證之四不壞淨，或透過隨法行所證之現觀而得到。不論成就初果的進路為何，在 SĀ.947 中皆提到，初果聖者果報：

又復於佛不壞淨成就，於法、僧不壞淨成就，是名聖弟子四不壞淨成就。自現前觀察，能自記說：我地獄盡，畜生、餓鬼盡，一切惡

¹⁸⁴ SĀ.843，大正 02，頁 215 中。

¹⁸⁵ AĀ.〈序品〉，大正 02，頁 551 上。

¹⁸⁶ 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集二》，頁 130-131。

¹⁸⁷ 在一切有部，現觀見道苦、集、滅、道四諦之無漏智有二種，即能斷見惑之無間道智與證斷四諦真理之解脫道智。以其所觀察之對象，復可分為八忍八智之十六心。《佛光大辭典》，頁 3001。

趣盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。¹⁸⁸

若多聞聖弟子此苦聖諦如實知，此苦集聖諦如實知，此苦滅聖諦如實知，此苦滅道跡聖諦如實知，彼如是知、如是見，斷三結，謂身見、戒取、疑，斷此三結，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。¹⁸⁹

不論是成就四不壞淨或現觀四諦，證得須陀洹聖者有其特質：斷三結，不墮惡趣，決定成正覺，最多人天往返七次斷盡煩惱，證涅槃。

所謂三結，即身見、戒禁取、疑三煩惱。身見結即於五蘊身心起我見；戒禁取結為行邪戒，如外道持狗戒、牛戒，以為能獲得解脫；疑結，於善惡因果懷疑，不能深信正法。初果聖者已證四不淨信，對佛法僧戒有堅定不動搖的信心，所以能斷戒禁取及疑結；再者，初果聖者已遠塵離垢淨法眼生，對於四諦現觀已了了分明，知五蘊身心的無常、苦，而不起我見斷身見結。所以在證得初果時，繫縛生死的三結已斷。另外，由於初果已成就四不壞信，深信因果善惡，所以不會再去犯殺、盜、淫等惡法，如此便斷了惡趣之因，不會再墮入地獄、惡鬼、畜生等惡道之果。須陀洹「決定成正覺」，亦即成就初果聖者，不會再退轉為凡夫，在最多人天往來七次受生之際，必定會達到最高的證悟。

證得初果之後，是為二果斯陀洹，二果除了斷盡三結外，還斷除部分的貪、嗔、癡，還留有欲界煩惱，故還需人天往返一次，方能證得涅槃，故亦稱一來果。在《增一阿含》敘述斯陀洹聖者如邠陀利花沙門：

彼云何名為邠陀利花沙門？或有一人，三結使盡，婬、怒、癡薄，成斯陀含，來至此世盡於苦際。若小遲者，來至此世盡於苦際；若勇猛者，即於此間盡於苦際。猶如邠陀利花，¹⁹⁰晨朝剖花，向暮萎死，

¹⁸⁸ SĀ.1044，大正 02，頁 273 下。

¹⁸⁹ SĀ.947，大正 02，頁 242 中。

¹⁹⁰ 邠陀利花，即為白色蓮華。

是謂邠陀利花沙門。¹⁹¹

亦即同是斯陀含聖者，可再細分兩種：(一)小遲者：修行的精進度，較為遲緩。(二)勇猛者：修行勇猛迅捷，稱為邠陀利花沙門。遲緩、勇猛的速度，則取決於斷除煩惱的多寡。

接著三果阿那含聖者，則斷除五下分結，指有情繫縛於欲界的五種煩惱。下分，指欲界，是相對於色、無色的上分而言。五種繫縛有情於欲界的煩惱，即是(1)欲貪(欲界之貪)；(2)瞋恚；(3)身見；(4)戒禁取見；(5)疑。此五下分結，即是初果所斷之三結(3)(4)(5)，再加上欲界之貪及瞋恚，瞋恚惟欲界，因為上二界已無瞋恚。由於三果聖者已斷欲界之貪、瞋煩惱，死後不會再投生欲界，而是進上二界獲得最高證悟，所以三果聖者又稱不還果，已不還欲界之故。

(三)最終的證悟：四果

聲聞弟子修道最高果位為斷盡一切三界煩惱，成就四果阿羅漢，意譯為無學。阿羅漢所斷煩惱為五上分結。上分，是相對於斯陀含所斷之下分欲界煩惱，指的是色界、無色界。五上分結，即(1)色貪(色界之貪)；(2)無色貪(無色界之貪)；(3)慢；(4)掉舉；(5)無明。色、無色界之貪，主要是耽染色、無色之定；慢，則是我執而生起的慢心；掉舉，是心高舉、浮動不安的狀態，這是禪定的障礙；無明，可以稱為一切煩惱的根源，相反之義即為「明」。這五種煩惱是阿羅漢所斷除。由於已經沒有色界、無色界的煩惱，所以證得阿羅漢者，不會再生，自證「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。¹⁹²

2.4 小結

本章的撰述內容是談印度思想家共通話題——解脫。想要了解初期佛

¹⁹¹ AĀ.28.7，大正 02，頁 653 下。

¹⁹² 此定型句在初期佛教經典中，在證得阿羅漢時自證所言，多處可見此句。學者水野弘元將此定型句的巴利語：khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparam itthattāyā ti pajānāti. 譯為生已盡，梵行已終，所應作者皆作完畢，不再到此的狀態。認為應將梵行已立，譯為梵行已終較適當。水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集二》，頁 145。

教的解脫思想，筆者以為從它的起源處談起，對於佛教的解脫思想，會有更深一層的認識，所以以婆羅門教梨俱吠陀時期做起源的論述，接著奧義書時期，最後才到初期佛教。由於佛世時，各派思想家皆非常活躍於當代，相信各家思想也都會相互影響，以補自家所短，然而，由於筆者學力與能力有限，故無法討論其他宗派，只以婆羅門教為主。再者，談解脫思想，必然得探求如何解脫的實踐方法及解脫另一面的輪迴，這都是本章的論述內容。

從此章節的討論可知，早在梨俱吠陀時期，即有永生的思想，人死後因善行可達閻魔王國的極樂世界，但系統化的輪迴轉生思想還未出現，直至梵書時期才具體提有祖道與天道二道之說，奧義書時期則加入造作惡行者則轉生「第三道」之說。關於解脫，在吠陀、梵書時期，視天道為永生的境界，但在奧義書時期，所追求的解脫，是可以透過種種宗教實踐的方法，達到梵我一如的解脫境界，脫離輪迴轉生，而天道已不再是解脫的終極目的。

到了初期佛教，佛教接受當時許多觀念，例如業、解脫等思想，但是又重新對它們加以詮釋。佛教認為人世間充滿苦痛，而這些是來自於人的貪愛與無明所造作種種業的關係，所以人必須透過實踐修道種種項目，例如三十七道品等，離去種種煩惱，達到最終的解脫、涅槃境界。此解脫境界，以證得阿羅漢為最高的證悟，因為已經沒有欲界、色界、無色界的種種煩惱，所以不再來三界受生。

由以上敘述看來，婆羅門教與初期佛教對解脫之說相同的是：人都是造作種種善惡業，而有不同的輪迴轉生，唯有藉由修道實踐去除惡業，行善業，斷除無明，才能獲得最終的解脫，解脫是要經過努力才能到達的境界。不同的是，婆羅門教的解脫是達梵我一如，是在我以外尋求另一個妙樂之大梵，與之結合；但佛教的解脫思想，則是個人脫離束縛、遠離煩惱繫縛的境地，以自身煩惱的淨化為目標。

3 解脫道次第在初期佛教聖典的出現

本章節論述內容，是討論初期佛教聖典中常見的佛教解脫道之次第。在初期佛教，世尊對聲聞弟子的教導是以止息輪迴的解脫為導向，以解脫道為中心，證得阿羅漢果為究竟。就佛教特色的解脫道而言，證得涅槃解脫有其次第方法，亦即不離戒定慧三學的開展呈現，這在本文探討經典——《沙門果經》，更能清楚見其次第，另外，除了此經出示的完整次第，在初期佛教文獻中亦可見到其他經典，或完整、或片段、或單項的出現其次第項目。

本章節，嘗試藉由對初期佛教漢、巴經典的研讀，探尋經典中除了《沙門果經》所載之次第項目外，在其他經典中是否還有其他項目，是《沙門果經》所缺漏的，從中補其不足，進而使整個初期佛教的解脫道次第更加健全，這是筆者的一個企圖。

3.1 《長部》／《長阿含經》

在巴利《長部》經典，記載與解脫道次第有關的經典，集中《長部》三品中的〈戒蘊品〉，其經目順序與《長阿含經》「第三分」對應經典如下：

《長部經典》(DN.)	《長阿含經》(DĀ.)
DN.2 《沙門果經》	DĀ.27 《沙門果經》 ¹⁹³
DN.3 《阿摩晝經》	DĀ.20 《阿摩晝經》 ¹⁹⁴
DN.4 《種德經》	DĀ.22 《種德經》
DN.5 《究羅檀頭經》	DĀ.23 《究羅檀頭經》
DN.6 《摩訶梨經》	《長阿含經》無對應經典
DN.7 《闍利經》	《長阿含經》無對應經典
DN.8 《迦葉師子吼經》	DĀ.25 《俱舍師子吼經》

¹⁹³ 另有漢譯單本相應經典：no.22 《寂志果經》(大正 01，頁 270。)

¹⁹⁴ 另有漢譯單本相應經典：no.20 《佛開解梵志阿闍經》(大正 01，頁 259。)

DN.9 《布吒婆樓經》	DĀ.28 《布吒婆樓經》
DN.10 《須婆經》	《長阿含經》無對應經典
DN.11 《堅固經》	DĀ.24 《堅固經》
DN.12 《露遮經》	DĀ.29 《露遮經》
DN.13 《三明經》	DĀ.26 《三明經》

在《長部》與《長阿含經》中，有記載次第順序的經典，《長部》有 12 經，《長阿含經》有 9 經。此中，如上表所示，雖以左列之巴利本《長部》經目次第為主，漢譯《長阿含經》為對應經典，但搜尋《長阿含經》，於此對應之 9 經外，也無餘經顯示有修道次第，所以《長阿含經》的修道次第說明，以此 9 經為主。

於此諸經中，每一經修道次第之項目，在經中所佔的位置比例皆不同，世尊為沙門說此修道次第的原因也不同，下文筆者先由《長部》、《長阿含經》中，將述說之修道次第項目的部分整理出來，再加以討論。

(一)表一：《長部》出現部分

經名	經文
DN.2 《沙門果經》	<p>有如是沙門現世果報微妙殊勝之施設耶？</p> <p><u>如來出現於世</u>……，<u>族姓子聽聞如來之教法</u>……，對<u>如來得信仰</u>，……，<u>出家而為無家者</u>。……，<u>戒具足</u>……，<u>守護諸根門</u>……，<u>具足正念正智</u>……，<u>滿足</u>……，<u>住空閑處</u>……，<u>捨離五蓋</u>……，<u>生歡喜</u>……，<u>身輕安</u>，……<u>覺樂</u>……，<u>心得三昧</u>……，<u>初禪</u>……，<u>二禪</u>……，<u>三禪</u>……，<u>四禪</u>……，<u>智見</u>……，<u>意所成身</u>……，<u>神通</u>……，<u>天耳界</u>……，<u>他心智</u>……，<u>宿住隨念智</u>……，<u>生死智</u>……，<u>漏盡智</u>……，<u>證知生已盡、梵行已修，應作已作，更不再生。</u></p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 71-95。(PTS.D.1.62 - PTS.D.1.86)</p>
DN.3 《阿摩晝經》	<p>何者為德？何者為智耶？</p> <p><u>如來出現於世</u>……，以<u>戒具足</u>，乃至達<u>初禪</u>而住。此亦彼德之一分，乃至達<u>第四禪</u>而住。此亦彼德之一分……，乃至心專注於<u>知見</u>，乃至此亦彼智</p>

	<p>之一分，乃至<u>更不再生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 114。(PTS.D.1.100)</p>
<p>DN.4</p> <p>《種德經》</p>	<p>戒者何耶？慧者何耶？</p> <p>如來出現於世……，比丘是<u>戒具足</u>。乃至<u>達初禪</u>而住，乃至<u>第二禪</u>，乃至<u>第三禪</u>，乃至<u>第四禪</u>而住，乃至心專注於<u>知見</u>，乃至此又彼慧之一分，乃至<u>證知更不再生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 140。(PTS.D.1.124)</p>
<p>DN.5</p> <p>《究羅檀頭經》</p>	<p>犧牲祭者何耶？</p> <p>如來出現於世……，乃至比丘實如是<u>戒具足</u>……，<u>達初禪</u>而住……，<u>第二禪</u>，乃至<u>第三禪</u>，乃至<u>第四禪</u>而住……，彼心傾向<u>知見</u>。……，<u>證知更不來此生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 161-162。(PTS.D.1.147)</p>
<p>DN.6</p> <p>《摩訶梨經》</p>	<p>其命與身，是一或是異耶？</p> <p>如來出現於世……，乃至比丘如是令<u>戒具足也</u>。乃至<u>具足初禪</u>而住。……，乃至<u>第二禪</u>，乃至<u>第三禪</u>，乃至<u>第四禪</u>而住，……乃至彼心傾注於<u>智見</u>。……乃至<u>更證知不再來此生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 172-173。(PTS.D.1.157 - PTS.D.1.158)</p>
<p>DN.7</p> <p>《闍利經》</p>	<p>命與身是一、或是異耶？</p> <p>如來出現於世，應供者、正覺者，乃至……。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 175。(PTS.D.1.159 - PTS.D.1.160)</p>
<p>DN.8</p> <p>《迦葉師子吼經》</p>	<p>戒具足、心具足、慧具足者何耶？」</p> <p>如來出現於世……，<u>受持學處</u>而學習。具足清淨之身業、語業者，以過清淨之生活，<u>守護諸根門</u>而<u>戒具足</u>者，則<u>具足成就正念、正知</u>。……，以<u>捨斷五蓋</u>而<u>生歡喜</u>；歡喜者則<u>生歡悅</u>；懷歡悅者則<u>身輕安</u>；身輕安者則<u>覺受樂</u>，有樂者心則入三昧。……，<u>具足初禪</u>而住。……，<u>具足第二禪</u>……，<u>第三禪</u>……，<u>第四禪</u>而住。此為比丘心具足。……，彼如是心寂靜……，傾注於<u>智見</u>。……。證知乃至<u>更不再生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 187-190。(PTS.D.1.171 - PTS.D.1.174)</p>

<p>DN.9</p> <p>《布吒婆樓經》</p>	<p>學習者何耶？</p> <p>如來出現於世……，乃至具足清淨之身業、語業，清淨而生活；<u>戒具足</u>，<u>守護諸根門</u>，具足而<u>圓滿正念、正智</u>。……，<u>捨離此等之五蓋者</u>，則生歡喜；生歡喜已，則<u>生喜悅</u>；意懷喜悅者，則<u>身輕安</u>；身輕安者，則<u>感受樂</u>；覺樂者，則心入三昧。……，<u>達初禪</u>而住。……，<u>達第二禪</u>而住。……，<u>達第三禪</u>而住。……，<u>達第四禪</u>而住。……，<u>達於空無邊處</u>而住。……，<u>達於識無邊處</u>而住。……，<u>達於無所有處</u>而住。……，<u>達到滅盡諸想</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 197-201。(PTS.D.1.181 - PTS.D.1.185)</p>
<p>DN.10</p> <p>《須婆經》</p>	<p>戒蘊者何耶？</p> <p>如來出現於世，是阿羅漢，……，比丘具足如是之戒蘊。……。比丘如何保護其諸根門耶？……，具足初禪而住。……，<u>滅尋伺</u>……，更有比丘<u>捨喜而住</u>……，有如是<u>圓滿之定蘊</u>。……，如是心已寂靜……，<u>導向智見</u>，……，<u>導向漏盡智</u>。……，<u>證知生已盡</u>，<u>梵行已立</u>，<u>所作已辦</u>，<u>不更來此生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 222-225。(PTS.D.1.206 - PTS.D.1.209)</p>
<p>DN.11</p> <p>《堅固經》</p>	<p>教誡神變者何耶？</p> <p>(如來)出現於世、阿羅漢，等正覺……乃至……</p> <p>彼觀見自己已捨離五蓋時，則<u>生歡喜</u>；已生歡喜者，則<u>喜悅</u>；意懷喜悅者，則<u>身輕安</u>；身已輕安者，則<u>覺受樂</u>；有樂者，則心三昧。……，以<u>達初禪</u>而住。……，<u>達第四禪</u>而住……，<u>傾注於智見</u>……，<u>證知更不來此生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 230-231。(PTS.D.1.214 - PTS.D.1.215)</p>
<p>DN.12《露遮經》</p>	<p>於世間不應責難之師者，是如何之師耶？</p> <p>如來出現於世，……。彼觀察時，已捨離此等之五蓋而生歡悅；已歡悅者，則<u>生喜悅</u>；懷喜悅者，<u>身則輕安</u>；身輕安者，則<u>覺受樂</u>；有覺受樂，……，<u>達初禪</u>而住。……，<u>達第二禪</u>……，<u>第三禪</u>……，<u>第四禪</u>而住……，<u>傾注於智見</u>。……，<u>傾注於無漏智</u>。……，<u>證知不更來此生</u>。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 247-249。(PTS.D.1.232 - PTS.D.1.233)</p>

DN.13《三 明經》	<p>教示得與梵天合一之道。</p> <p>如來出現於世……，聽聞如來之教法……，獲得信仰。……，出家成為無家者。……，依波羅提木叉防護具足而住……，具足清淨之身、語業，活命清淨，具足戒行，守護諸根門，具足正念、正知而住……。由離生喜樂，心得三昧……。彼以慈心，……，以悲心而住……，喜心而住……，捨心……，徧滿而住。……，自在之比丘，身滅死後，得與自在之梵天合一。有如是之理由。</p> <p>《漢譯南傳·長部一》，頁 267-270。(PTS.D.1.249 - PTS.D.1.251)</p>
----------------	--

(二)表二：《長阿含經》出現部分

經 名	經 文
DĀ.20《阿 摩晝經》	<p>何者是無上士，明行具足？</p> <p>如來出現於世……，聞正法者即生信樂……，出家修道……，比丘有如是聖戒，得聖諸根，食知止足，初夜後夜，精勤覺悟，常念一心，無有錯亂，樂在靜處……，五蓋自覆……，彼即精勤捨欲……，得入初禪……，入第二禪……，入第三禪。……，入第四禪，……，自於身中起變化心，化作異身，支節具足，諸根無闕，彼作是觀：『此身色四大化成彼身，此身亦異，彼身亦異，從此身起心，化成彼身，諸根具足，支節無闕。』……，從已四大色身中起心，化作化身，一切諸根、支節具足，彼作是觀：『此身是四大合成，彼身從化而有，此身亦異，彼身亦異，此心在此身中，依此身住，至化身中。』……，一心修習神通智證，……，一心修習證天耳智……，一心修習證他心智。……，一心修習宿命智證。……，一心修習見生死智證……，一心修習無漏智證。……，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。</p> <p>(大正 01，頁 83-86。)</p>
DĀ.22《種 德經》	<p>云何為戒？</p> <p>如來出現於世，……，聞此法者，信心清淨；……，出家修道。……，具足戒律，……，乃至心法四禪現得歡樂。</p> <p>云何為慧？</p>

	<p>若比丘以三昧心清淨無穢，柔軟調伏，住不動處，——乃至<u>得三明</u>，除去無明，生於慧明，滅於闇冥，生大法光，出<u>漏盡智</u>。</p> <p>(大正 01，頁 96。)</p>
DĀ.23《 <u>究羅檀頭經</u> 》	<p>何福最勝？</p> <p><u>如來、至真、等正覺出現於世</u>，有人於佛法中<u>出家修道</u>，眾德悉備，乃至<u>具足三明</u>，滅諸癡冥，具足慧明。</p> <p>(大正 01，頁 100。)</p>
DĀ.24《 <u>堅固經</u> 》	<p>云何為教誡神足？</p> <p><u>如來、至真、等正覺出現於世</u>，……，<u>於中得信</u>，……，<u>出家修道</u>，<u>具諸功德</u>，<u>乃至成就三明</u>，滅諸闇冥，生大智明。</p> <p>(大正 01，頁 102。)</p>
DĀ.25《 <u>俱舍經</u> 》	<p>云何為戒具足？云何為見具足？過諸苦行，微妙第一</p> <p><u>如來、至真出現於世</u>，<u>乃至四禪</u>，於現法中而得快樂。……，彼比丘以三昧心，<u>乃至得三明</u>，滅諸癡冥，生智慧明，所謂<u>漏盡智生</u>。</p> <p>(大正 01，頁 103-104。)</p>
DĀ.26《 <u>三明經</u> 》	<p><u>如來、至真、等正覺出現於世</u>，十號具足，<u>乃至四禪</u>，於現法中而自娛樂。</p> <p>(大正 01，頁 106。)</p>
DĀ.27《 <u>沙門果經</u> 》	<p>沙門現得果報？</p> <p><u>如來、至真、等正覺出現於世</u>，<u>入我法者</u>，<u>乃至三明</u>，滅諸闇冥，生大智明，所謂<u>漏盡智證</u>。</p> <p>(大正 01，頁 109 中。)</p>
DĀ.28《 <u>布吒婆樓經</u> 》	<p>想知滅定？</p> <p><u>如來出現於世</u>，<u>至真、等正覺</u>，十號具足，有人於佛法中<u>出家為道</u>，<u>乃至滅五蓋覆蔽心者</u>，除去欲、惡不善法，有覺、有觀，離生喜、樂，<u>入初禪</u>，……，<u>入第二禪</u>。……，<u>入三禪</u>。……，<u>入第四禪</u>。……，捨一切色想，滅恚，不念異想，<u>入空處</u>。……，<u>入識處</u>。……，<u>入不用處</u>。……，<u>入有想無想處</u>。……，<u>入想知滅定</u>。</p>

	(大正 01, 頁 110。)
DĀ.29《 <u>露遮經</u> 》	<p>有一世尊不在世間，不可傾動，云何為一？</p> <p><u>如來、至真、等正覺出現於世</u>，乃至<u>得三明</u>，除滅無明，生智慧明，去諸闇冥，出大法光，所謂<u>漏盡智證</u>。</p> <p>(大正 01, 頁 113。)</p>

上二表將《長部》及《長阿含經》中，有關修道次第項目的經文羅列出來。若是再將「表一」與「表二」進而整理，則如「表三」所示。

經 別 項 目	《長部》(DN.)												《長阿含經》(DĀ.)								
	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	20	22	23	24	25	26	27	28	29
1 如來出世	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
2 聞佛教法	✓											✓	✓	✓							
3 生信樂心	✓											✓	✓	✓		✓			✓		
4 出家修道	✓											✓	✓	✓	✓	✓				✓	
5 戒蘊具足	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓			✓	✓	✓							
6 守護諸根	✓						✓	✓	✓			✓	✓								
7 正念正智	✓						✓	✓				✓	✓								
8 衣鉢滿足	✓																				
9 住空閑處	✓												✓								
10 捨五蓋	✓						✓	✓		✓	✓		✓							✓	
11 生歡喜	✓						✓	✓		✓	✓										
12 生喜悅							✓	✓		✓	✓										
13 身輕安	✓						✓	✓		✓	✓										
14 覺受樂	✓						✓	✓		✓	✓										
15 初禪	✓	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓							✓	

16 第二禪	√		√	√	√		√	√	√		√	慈心	√								
17 第三禪	√		√	√	√		√	√	√		√	悲心	√								
18 第四禪	√	√	√	√	√		√	√	√	√	√	喜心	√	√			√	√		√	
19 智見	√	√	√	√	√			空無邊處	√	√	√	捨心	√							空無邊處	
20 意所成身	√							識無邊處					√							識無邊處	
21 神變	√							無所有處					√							不用處	
22 天耳界	√												√							有想無想處	
23 他心智	√												√								
24 宿住隨念智	√												√	成就	成就	成就	成就		成就		成就
25 生死智	√												√	成就	成就	成就	成就		成就		成就
26 漏盡智	√							滅受想定					√	三明	三明	三明	三明		三明	想知滅定	三明

上表，是依據表一與表二所整理出之結果。但因經中常以「乃至……」一詞，代表項目的內容，無述及為哪個項目，為避免混亂，筆者以經典中所提出的項目做勾選(√)；換言之，沒有勾選的項目，並不表示此經無此項目，當然，也並不表示確定有此項目。如 DĀ.27《沙門果經》，關於修道次第的內容：「如來、至真、等正覺出現於世，入我法者，乃至三明。」以「乃至」一詞，便將「如來出世」至「三明」之間的項目簡述，這之間其實是包含其他許多次第項目，但實際項目為何，是不確定的。由上面三表格的整理，筆者將《長部》及《長阿含經》所示修道次第的項目，歸結為 26 項，從每一經皆提到的第 1 項「如來出世」至第 26 項證得「漏盡智」。

此次第項目，在 DN.2《沙門果經》記載最為完整，與其對應的 DĀ.27《沙門果經》，卻只表現出 5 項，反而是在 DĀ.20《阿摩晝經》出現完整的項目，且此經所舉譬喻與 DN.2《沙門果經》也很相似。換言之，修道次第項目，《長部》經典以《沙門果經》最詳備；《長阿含經》以《阿摩晝經》最完整。此二本有雖互為相應經典不同，但有一共同特色，皆是各經群中的首經，如《長部》DN.2-13 皆有述及修道次第，但以 DN.2《沙門果經》最詳細；《長阿含經》DĀ.20,22-29，以 DĀ.20《阿摩晝經》最完整。或許是因為經首已詳備修道次第項目，所以從第二經以後的表達方式，常用「乃

至……」將第 1 項「如來出世」，帶至第 5 項「戒具足」，或最後一項證「漏盡智」的簡述方式。除了用「乃至」一詞之外，尚有另一種方式，如 DĀ.24 《堅固經》則以「具諸功德」一詞，表達除了第 1 項「如來出世」與後 3 項「具足三明」之間的項目。

再者，雖然《長部》及《長阿含經》，除了首經之外，餘經以簡述方式表達，但可看出二本表現方式的相異之處。除了共同的第 1 項「如來出世」外，在《長部》，常述及第 5 項「戒具足」及第 15-18 項「初禪至四禪」，與最後提到自證不受後有的定型句，且也在第 15 項「初禪」前，常會述及第 11-14 項的心理變化過程，這樣的表現方式，和《長阿含經》截然不同。從上表的勾選，清楚看出《長阿含經》的部分，除了 DĀ.26 以「於現法中而自娛樂」及 DĀ.28 以「想知滅定」做結尾之外，常是第 1 項「如來出世」之後，便以簡略的表達方式進入最後三項，且以「成就三明」來表示。成就三明，在《長阿含經》中尚有其他方式表達，顯示翻譯家文字的多樣性，例如有得三明、具足三明，或只寫「三明」一詞，這在《長部》是沒看見的。而《長部》常在第 26 項「漏盡智」之後，常有自證不受後有的定型句，在《長阿含經》述及「成就三明」後，也不見此句的出現，這是相當有趣的現象，顯示出《長部》與《長阿含經》所表達內容雖然相同，卻有不同的展現方法及特色。

另外，在 DN.9 及與之相應的 DĀ.28，修道次第項目則以達到「滅受想定」為目標，所以項目的過程中，除了第 15-18 項「初禪至四禪」外，還另外加上四無色定的項目過程。而 DN.13 因為是與梵天合一之道為目標，所以在具足初禪後，再加上修習慈、悲、喜、捨心，但前行的項目則是相同的。

3.2 《中部》／《中阿含經》

巴利《中部》經典，雖分為三篇，但記載解脫道次第有關的經典，不若《長部》集中在一品中，而是分散在《中部》三篇之中，與其對應的漢譯《中阿含經》情形亦同。再者，《中阿含經》除了記載與《中部》相對應的經典之外，另外尚有異於《中部》的部分，即《中阿含經》中「習相應品」。此品諸經，在戒定慧的基礎上，以不同的文字表達出異於《長部》／《長阿含經》及《中部》／《中阿含經》修道次第的項目，所以，在此

章節筆者擬以兩部分來說明：第一部分，是以《中部》／《中阿含經》經中記載與《長部》／《長阿含經》相同的修道次第；第二部分，則是以《中阿含經》「習相應品」諸經中，所展示出的修道次第作一整理，此品在《中部》是沒有對應經典。

3.2.1 《中部》／《中阿含經》展現之修道次第

《中部》記載解脫道次第項目相關經典，及與其對應的《中阿含經》經典如下：

	《中部》(MN.)	《中阿含經》(MĀ.)
1	MN.4 《怖駭經》	《中阿含經》無對應經典
2	MN.26 《聖求經》	MĀ.204 《羅摩經》
3	MN.27 《象跡喻小經》	MĀ.146 《象跡喻經》
4	MN.38 《愛盡大經》	MĀ.201 《唵帝經》
5	MN.39 《馬邑大經》	MĀ.182 《馬邑經》
6	MN.51 《乾達羅迦經》	《中阿含經》無對應經典
7	MN.53 《有學經》	《中阿含經》無對應經典
8	MN.60 《無戲論經》	《中阿含經》無對應經典
9	MN.65 《跋陀利經》	MĀ.194 《跋陀和利經》
10	MN.76 《刪陀迦經》	《中阿含經》無對應經典
11	MN.79 《善生優陀夷小經》	MĀ.208 《箭毛經》
12	MN.101 《天臂經》	MĀ.19 《尼乾經》
13	MN.107 《算數家目犍連經》	MĀ.144 《算數目犍連經》
14	MN.112 《六淨經》	MĀ.187 《說智經》
15	MN.125 《調御地經》	MĀ.198 《調御地經》
16	《中部》無對應經典	MĀ.80 《迦絺那經》

從上表的整理可知，在《中部》及《中阿含經》中，有關記載修道次

第項目的經典，《中部》有 15 經，對應的《中阿含經》有 10 經。另外 MĀ.80 《迦絺那經》亦含有豐富修道次第，但此經在《中部》卻無對應經典。下表依各經將相關項目列出。

(一)表一：《中部》出現部分

經名	經文
MN.4 《怖駭經》	無愚癡之有情(如來)出現於世間……，惡不善之法(捨五蓋)……，成就初禪而住。……，成就第二禪而住。……，成就第三禪而住。……，成就第四禪而住。……，證得之第一智(宿命智)。……，證得之第二智(生死智)。……，證得之第三智(漏盡智)。 《漢譯南傳·中部一》，頁 26-29。(PTS.M.1.21 - PTS.M.1.23)
MN.26 《聖求經》	比丘離欲、離不善法(捨五蓋)，……，成就初禪而住。……，成就第二禪而住。……，成就第三禪而住。……，成就第四禪而住。……，成就虛空無邊處。……，成就識無邊處。……，成就無所有處。……，非想非非想處。……，成就想受滅，而且由彼之智見，知漏滅盡。 《漢譯南傳·中部一》，頁 240-241。(PTS.M.1.174 - PTS.M.1.175)
MN.27 《象跡喻小經》	如來出現於此世。……，彼以聽其法，得信於世尊。……，出家修行者。……，彼具足此聖戒聚、具足此聖根防護、具足此聖正智，以孤獨之牀座為友……，彼捨此等五蓋……，成就初禪而住。……，成就第二禪而住。……，成就第三禪而住。……，成就第四禪而住。……，憶宿命智。……，有情生死智。漏盡智。……，知生已盡，梵行已成，應作已作，不更到此之存在。 《漢譯南傳·中部一》，頁 247-253。(PTS.M.1.179 - PTS.M.1.184)
MN.38 《愛盡大經》	如來出現於世……，彼聽其法，得信世尊。……，為出家行者。……。彼具足此聖戒聚，具足此聖根之防護，具足此聖念正智、孤獨牀座為友。……，彼捨此等五蓋……，成就初禪。……，成就第二禪……，成就第三禪、第四禪。……，彼如實知心解脫、慧解脫。 《漢譯南傳·中部一》，頁 360-363。(PTS.M.1.267 - PTS.M.1.271)
MN.39 《馬邑大	云何是沙門之作法及婆羅門之作法？ 我等具足慚愧者也。……，我等當身行清淨……，我等當口行清淨……，

經》	<p>我等當意行清淨……我等當命行清淨……，我等當守護諸根，……，我等食知適度，……，我等以受持警寤。…</p> <p>…，我等當具足正念智。……，我等當獨住遠離，……，捨此等五蓋。……，成就初禪。……，成就第二禪而住，……，成就第三禪而住，……，成就第四禪而住，……，憶宿命智。……，有情生死智。……，漏盡智。知生已盡，梵行已成，所作已作，更無到此存在之狀態。</p> <p>《漢譯南傳·中部一》，頁 364-374。(PTS.M.1.271 - PTS.M.1.280)</p>
MN.51 《乾達羅迦經》	<p>如來出現於世間……，聽聞其法……，於如來生信，……，成為無家者。……，彼具足聖者之戒聚，具足聖者之根防護，具足聖者之正念、正知；親近遠離世俗之住處……，彼由於捨此等五蓋……，成就初禪而住之；……，成就第二禪而住之；……，成就第三禪而住之；……，成就第四禪而住之。……，宿住隨念智……，有情生死智……，漏盡智……，彼了知生已盡、梵行已立、應作已作、不復受此狀態。</p> <p>《漢譯南傳·中部二》，頁 81-86。(PTS.M.1.344 - PTS.M.1.348)</p>
MN.53 《有學經》	<p>聖弟子學人之行道：</p> <p>聖弟子是戒具足者，是於諸根門防護者，是於食知量者，是專心警寤者，是七正法具足者，是四禪、增上心學及現法樂住得願者。……。</p> <p>具足初禪而住之，……，具足第二禪而住之……，第三禪……，第四禪而住之。……，憶念種種宿住……，見諸有情之生死、……，盡諸漏，無漏心解脫、慧解脫。</p> <p>《漢譯南傳·中部二》，頁 95-99。(PTS.M.1.354 - PTS.M.1.358)</p>
MN.60 《無戲論經》	<p>如來出世……，捨此等五蓋……，初禪……，第二禪……，第三禪……，成就第四禪而住之。……，宿住隨念智。……，有情生死智。……，彼心向於漏盡智。……，彼知生已盡、梵行已立、應作已作，不更受此之狀態。</p> <p>《漢譯南傳·中部二》，頁 170-171。(PTS.M.1.412 - PTS.M.1.413)</p>
MN.65 《跋陀利經》	<p>今我親近遠離之牀座，……，彼離諸欲，離諸不善法(捨五蓋)……，成就初禪而住之。……，成就第二禪而住之。……，成就第三禪而住之也。……，成就第四禪而住之也。……，宿住隨念智……，有情死生智。……，漏盡智。……，彼知生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有狀態也。</p>

	《漢譯南傳·中部二》，頁 206-208。(PTS.M.1.440 - PTS.M.1.442)
MN.76 《刪陀迦經》	彼(如來)於此天之世界……，以聽聞其法……，彼由於捨此等五蓋……，成就初禪而住之。……，第二禪……第三禪……第四禪具足而住之。……，宿住隨念智。……，有情之死生智。……，漏盡智……，彼知生已盡，梵行已立，應作已辦，不更受此狀態。 《漢譯南傳·中部二》，頁 314-316。(PTS.M.1.521 - PTS.M.1.523)
MN.79 《善生優陀夷小經》	如來出現於世……，彼為斷此等五蓋……，成就住於初禪。……，成就住於第二禪、第三禪、第四禪。……，宿命智。……，有情生死智。……，漏盡智。……，知生已盡，梵行已成，應作已作，再不至此如今之狀態。 《漢譯南傳·中部三》，頁 38-40。(PTS.M.2.38 - PTS.M.2.39)
MN.101 《天臂經》	如來出於世間……，彼捨此等之五蓋……，初禪……，第二禪……，第三禪……，第四禪。……，憶念種種之宿命。……，彼等持如是之心(有情生死智)。……，彼等持如是之心(漏盡智)……。 《漢譯南傳·中部三》，頁 240-241。(PTS.M.2.226 - PTS.M.2.227)
MN.107 《算數家目犍連經》	追順之學，追順之所行，追順之道。 具戒者。……，端正諸根護門故，如來對其作更進之調御也。汝比丘！汝於食應知量，……，專修住於警寤……，成就念與正知。……，受孤獨之牀座……，彼斷此等五蓋，……，成就生喜與樂之初禪定。……，第二禪定。……，成就第三禪定……，第四禪定。……，更有諸比丘，為阿羅漢，諸漏已盡……。 《漢譯南傳·中部三》，頁 281-283(PTS.M.3.2 - PTS.M.3.4)
MN.112 《六淨經》	我聞其(如來或如來之聖弟子)法，……，成就其淨信具足，……，為出家者。……，其我具足聖者之戒蘊，具足其聖者之根律儀，且具足其聖之念、正知也。獨離而依座處……，斷除此等之五蓋，……，成就初禪而住。……，成就第二禪而住。……，成就第三禪而住。……，成就第四禪而住。……，諸漏應盡，於慧向心。……。 《漢譯南傳·中部四》，頁 12-14。(PTS.M.3.33 - PTS.M.3.37)
MN.125 《調御地	如來出興於世……，非家而出家。……，護持別解脫律儀，……，護諸根門故……，於食知量故，……，專為警寤而住……，具念、正知；……，

經》	<p>彼獨離坐處，……，彼斷此等之五蓋……，對於身觀身而住。……，對於受……，對於心……，對於法觀法而住，熱心而有正知、念，對世間應調伏貪、憂。……，彼為止息尋與伺內心成為安靜……，樂具足第二禪、第三禪而住。彼如是心，等持之時……，知不更來此世。」</p> <p>《漢譯南傳·中部四》，頁 122-124。(PTS.M.3.134 - PTS.M.3.136)</p>
----	--

(二)表二：《中阿含經》出現部分

經名	經文
MĀ.19 《尼乾經》	<p>獨住遠離，……，彼已斷此五蓋……，至得第四禪成就遊。……，趣向漏盡智通作證……，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。</p> <p>(大正 01，頁 444)</p>
MĀ.80 《迦絺那經》	<p>……，出家學道……，受比丘學，修行禁戒，守護從解脫，又復善攝威儀禮節，……，當復學極知足……，當復學守護諸根……，當復學正知出入，……，當復學獨住遠離……，斷此五蓋……，至得第四禪成就遊。……，如意足智通作證。……，天耳智通作證。……，他心智通作證。……，憶宿命智通作證。……，生死智通作證。……，漏盡智通作證。……，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。</p> <p>(大正 01，頁 552-553)</p>
MĀ.144 《算數目犍連經》	<p>正說漸次第作，乃至成訖。</p> <p>……，身護命清淨，口、意護命清淨。……，觀內身如身，至觀覺、心、法如法。……，守護諸根……，正知出入，善觀分別，……，獨住遠離，……，斷此五蓋……，離惡不善之法，至得第四禪成就遊……，究竟訖一切漏盡。</p> <p>(大正 01，頁 652)</p>
MĀ.146 《象跡喻經》	<p>世中出如來……，彼所說法，或居士、居士子，聞已得信，……，出家學道……，成就此聖戒聚，復行極知足，……，復守護諸根，……，復正知出入……，復獨住遠離，……，彼斷此五蓋……，逮初禪成就遊。……，逮第二禪成就遊。……，逮第三禪成就遊。……，逮第四禪成就遊。……，漏盡智通作證。……，解脫已，便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。</p>

	(大正 01，頁 656-658)
MĀ.182 《馬邑經》	云何如沙門法及如梵志法？ 身行清淨，……，口行清淨，……，意行清淨，……，命行清淨，……， 守護諸根，……，正知出入，……，獨住遠離，在無事處，……，斷此五 蓋……，至得第四禪成就遊。……，趣向漏盡智通作證。……，解脫已， 便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。 (大正 01，頁 724-725)
MĀ.187 《說智經》	云何知、云何見，此內身共有識及外諸相，一切我、我作及慢使斷知，拔 絕根本，終不復生？ ……，我出家學道，……，成就此聖戒身，復行知足，……，復守諸根……， 正知出入，……，獨住遠離在無事處……，斷此五蓋……，至得第四禪成 就遊。……，趣向漏盡通智作證。 (大正 01，頁 733-734)
MĀ.194 《跋陀和 利經》	若有比丘學具戒者，……，住遠離處，……，離欲、離惡不善之法(捨五 蓋)……，得初禪成就遊。……，得第二禪成就遊。……，得第三禪成就 遊。……，得第四禪成就遊。……，宿命智通作證，……，生死智通作 證。……，漏盡智通作證。……，解脫已便知解脫，生已盡，梵行已立， 所作已辦，不更受有，知如真……。 (大正 01，頁 747- 748)
MĀ.198 《調御地 經》	如來出世……。居士子聞已，得信如來所說法。……，無家學道。……， 當護身及命清淨，當護口、意及命清淨。……，觀內身如身，乃至觀覺、 心、法如法。……，汝當離欲、離惡不善之法(捨五蓋)，至得第四禪成就 遊。 (大正 01，頁 758)
MĀ.201 《唵帝經》	如來出世，……。彼眼見色，於好色而不樂著，於惡色而不憎惡，立身念 無量心，心解脫、慧解脫，知如真，所生惡不善法，滅盡無餘，敗壞無餘。 如是耳、鼻、舌、身、意知法，不著好法、不惡惡法，立身念無量心，心 解脫、慧解脫，知如真。 (大正 01，頁 769)

MĀ.204 《羅摩經》	如來出興于世，……，彼斷，乃至五蓋……，至得第四禪成就遊。……，修學漏盡智通作證。……，解脫已便知解脫，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。 (大正 01，頁 778。)
MĀ.208 《箭毛經》	如來出世，……，彼斷，乃至五蓋……，……，得初禪成就遊，……，得第二禪成就遊，……，得第三禪成就遊，……，得第四禪成就遊。 (大正 01 頁 785-786)

綜合以上表一、表二，所製成如下「表三」，清楚見到各經在修道次第列出的項目為何。另外說明的是，表三中沒勾選(v)的部分，如同《長部》／《長阿含經》「表三」一樣，並不是此經無此項目，而是該經省略了，而筆者只是依照經中所提做勾選而已。

表三：

經別 項目	《中部》(MN.)									《中阿含經》(MĀ.)						
	4,60 76,79 10	26	27 38 51	39	53	65	107	112	125	19, 204, 208	80	144, 182	146 198	187	194	201
1 如來出世	v		v						v	v			v			v
2 聞佛教法			v					v					v			
3 生信樂心			v					v					v			
4 出家修道			v					v	v		v		v	v		
5 戒蘊具足			v	身、 口、命 行清淨	v		v	v	v		v	身、口、 意、命行 清淨	v (198.身、 口、意、 命清淨)	v	v	
6 衣鉢知足											v		v	v		
7 諸根防護			v	v	v		v	v	v		v	v (144.四念 處)	v (198.四 念處)	v		v
8 食知量				v	v		v		v							
9 專修警寤				v	v		v		v							
10 正念正知			v	v			v	v	v		v	v	v	v		
11 住遠離處			v	v		v	v	v	v	v	v	v	v	v	v	

12 捨離五蓋	√	√	√	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	
13 具足初禪	√	√	√	√	√	√	√	√	四念處				√			√	
14 第二禪	√	√	√	√	√	√	√	√	√				√			√	
15 第三禪	√	√	√	√	√	√	√	√	√				√			√	
16 第四禪	√	√	√	√	√	√	√	√		√	√	√	√		√	√	√
17 宿命智	√	四無色定 想受滅定	√	√	√	√					√					√	
18 生死智	√		√	√	√	√					√					√	
19 漏盡智	√		√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√	√

《中部》／《中阿含經》所示之修道次第，與《長部》／《長阿含經》有些大同小異。相同的是，皆由第 1 項「如來出世」為首，以末項證得「漏盡智」為究竟目標。但《長部》在初禪(在《長部》／《長阿含經》歸為第 15 項)前，經典中常述及其心理變化狀況，從生歡喜至感受樂，才進入初禪。這些敘述在《中部》／《中阿含經》就少看到了。且，《長部》／《長阿含經》經首中，在「宿命智」之前，會提到「神通、天耳界、他心智」三項，但在《中部》／《中阿含經》唯有《迦絺那經》一經提到。而《中部》／《中阿含經》項目的部分，較特別的是第 8 項「食知量」、第 9 項「專修警寤」是《長部》／《長阿含經》沒有提到的。

相較於《長部》／《長阿含經》來說，《中部》／《中阿含經》在展現修道次第項目時，不若《長部》／《長阿含經》集中在某一品／分，而是分散在各品當中，是故每一經都較《長部》／《長阿含經》的項目完整，不像《長部》／《長阿含經》只集中在經首。

結合《長部》／《長阿含經》與《中部》／《中阿含經》所示修道次第項目，可歸為：1.如來出世；2.聞佛教法；3.生信樂心；4.出家修道；5.戒蘊具足；6.衣鉢滿足；7.守護諸根；8.食知量；9.專修警寤；10.正念正知；11.住空閑處；12.捨五蓋；13.生歡喜；14.生喜悅；15.身輕安；16.覺受樂；17.初禪；18.第二禪；19.第三禪；20.第四禪；21.智見；22.意所成身；23.神通；24.天耳界；25.他心智；26.宿住隨念智；27.生死智；28.漏盡智。

3.2.2 《中阿含經》「習相應品」展現之修道次第

在《中阿含經》修道次第的展現，除了分散於各品之外，還有一品「習相應品」，此品在《中部》是沒有的。此品從 MĀ.42《何義經》至 MĀ.57《即為比丘說經》，共 16 經。其中 MĀ.42-55 經，記載著從善人至涅槃不同開展的修道次第。

下表所列項目及圈選，筆者主要參考來自學者楊郁文於《佛光大藏經·阿含藏》之《中阿含經一》所做的題解，¹⁹⁵其中有對此品所做的整理。而圈選的方式，同樣是以經文中提到的項目做圈選。

	《中阿含經》「習相應品」(MĀ.)								
	42/43	44	45/46	47/48	49/50	51/52/53	54	55	
善人						◎		無明 行 識 名色 六處 更樂 覺 愛 受(取) 有 生 老死 苦	
有慚有愧			◎						
親近善士						◎			
行恭敬、善觀， 敬重諸梵行			◎		◎				
奉事善知識							◎		
往詣							◎		
聞善法						◎	◎		
耳界							◎		
觀法義							◎		
受持法							◎		
翫誦法							◎		
觀法忍							◎		
生信			◎			◎	◎		◎
正思惟			◎			◎	◎		◎
正念正智		◎	◎			◎	◎	◎	

¹⁹⁵ 楊郁文，《佛光大藏經·阿含藏》，《中阿含經一》〈中阿含經題解〉，頁 15-16。

護諸根 (具威儀)		◎	◎		◎	◎	◎	◎
護戒(具學法)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
三妙行 (具戒身)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
四念處						◎	◎	
擇法(不悔)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
正精進						◎		
歡悅(初禪)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
喜(第二禪)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
輕安 (第三禪)	止	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
	樂	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
定(第四禪)	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
捨								
明	見如實	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
	知如真							
厭	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
無欲	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
解脫	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎	◎
解脫知見 (知解脫)	◎				◎		◎	◎
涅槃		◎	◎	◎	◎			◎

此表中之項目，學者楊郁文巧妙的將 MĀ.51 《本際經》提到的七覺支，與 MĀ.42 等經所提到「不悔、歡喜、喜、止、樂、定」做結合，將擇法與不悔，歡喜與初禪等做結合，然而若以《長部》／《長阿含經》表三來看，歡喜、喜等心理變化過程，是在初禪之前。這或許是因為雖同為「歡喜」但仍有淺深粗細的差別。

除了項目的巧妙安排之外，另外還將 MĀ.42-44、47、48 經指為「出苦道」；MĀ.45、46、49-54 經指為「聲聞道」；MĀ.55 經則是佛自觀十二

緣起的「自覺道」。且「出苦道」所修習的項目，是涵蓋在後兩者的。若以《長部》／《長阿含經》及《中部》／《中阿含經》所示的修道次第項目來配屬此三道，則是屬於出苦道及聲聞道的部分。

3.3 《相應部》／《雜阿含經》與《增支部》／《增壹阿含經》

在《相應部》中，對於完整的從第 1 項至第 28 項的修道次第，並未見到；但在 SN.16.9¹⁹⁶中找到較完整的修道次第，即第 12、17-28 項之項目。另外尚有從第 17 項「初禪」至滅受想定，如 SN.28.1-9，SN.36.2.1¹⁹⁷兩經。

在《雜阿含經》的部分，與《相應部》相同，未見完整修道次第的展現，唯 SĀ.636¹⁹⁸經，佛為比丘說修習四念處，道出從第 1-12 項較完整的項目。而 SĀ.563¹⁹⁹則是以住淨戒、第四禪具足住、四諦如實知三項，涵蓋整個修道次第。SĀ.474²⁰⁰則是第 17-20 項加上四無色定、想受滅定。另外，部分的次第項目，則如 SĀ.501、347²⁰¹談到第 17-20 項初禪至四禪部分；SĀ.687、884²⁰²談到第 26-28 項的三明；SĀ.275²⁰³提到第 7-10 項的次第。如上諸經所舉，修道次第的部分項目常見於《雜阿含經》中，但卻不見較完整的修道次第，這或許是受限於經文較短所致。

《增支部》的部分，在 AN.10.99²⁰⁴一經中，見到較完整的次第項目，由第 1-20 項之後，緊接著為四無色定及想受滅定。另外在 AN.9.31-61²⁰⁵(除

¹⁹⁶ SN.16.9《漢譯南傳·相應部二》，頁 262-266。(PTS.M.3.2 - PTS.M.3.4)

¹⁹⁷ SN.28.1-9《漢譯南傳·相應部三》，頁 354-357。(PTS.S.3.236 - PTS.S.3.238)；SN.36.2.1《漢譯南傳·相應部四》，頁 277-278。(PTS.S.4.217 - PTS.S.4.218)

¹⁹⁸ SĀ.636(大正 02，頁 176。)

¹⁹⁹ SĀ.563(大正 02，頁 147。)

²⁰⁰ SĀ.474(大正 02，頁 121。)

²⁰¹ SĀ.501(大正 02，頁 132。); SĀ.347(大正 02，頁 97。)

²⁰² SĀ.687(大正 02，頁 187。); SĀ.884(大正 02，頁 223。)

²⁰³ SĀ.275(大正 02，頁 73。)

²⁰⁴ AN.10.99《漢譯南傳·增支部七》，頁 105-110。(PTS.A.5.202 - PTS.A.5.209)

²⁰⁵ AN.9.31-61《漢譯南傳·增支部六》，頁 76-144。(PTS.A.4.409 - PTS.A.4.456)

AN.9.35)諸經中，則是在第 17-20 項的初禪至四禪之後，加上四無色定及想受滅定。AN.4.190²⁰⁶則僅列出第 17-20 項的初禪至四禪。而 AN.9.35²⁰⁷則是在第 17-20 項之後，除了加上四無色定及想受滅定外，還接著第 23-28 項的三明六通。

《增壹阿含經》關於修道次第的部分，以 AĀ.34.5 經²⁰⁸最完整，從第 1-20 項，接著是第 26-28 項三明的部分。雖說有第 1-20 項的次第項目，但文中並沒有將每個項目指出，這應是有省略的部分。在 AĀ.17.1、31.1²⁰⁹則是從第 17-20 項後，接著第 26-28 項三明。而 AĀ.24.8、26.9、30.1、52.1²¹⁰諸經，在提出第 17-20 之後，接著的是四無色定、滅受想定。AĀ.49.8²¹¹則是在提出第 7-9 項之後，直接到最後的第 28 項「漏盡智」。

3.4 小結

從以上漢譯四阿含及巴利四部尼柯耶搜尋修道次第項目的展現中，可以看出其開展是呈現多樣性。

在《長部》／《長阿含經》中以 DN.2 及 DĀ.20 擁有完整修道次第，在其他經中，則以省略的方式表達，從第 1 項至漏盡的中間過程。在《中部》／《中阿含經》中，則以 MN.27、38、39、51 及 MĀ.146、182 最為詳盡。在《相應部》／《雜阿含經》，則以 SN.16.9 及 SĀ.636 較為詳備。在《增支部》／《增壹阿含經》，是以 AN.10.99 及 AĀ.34.5 較完整。雖然四阿含、四部尼柯耶中，皆有修道次第的出現，但整體來看，較完整的修道次第，主要仍是以《長部》／《長阿含經》、《中部》／《中阿含經》為主。

²⁰⁶ AN.4.190 《漢譯南傳·增支部二》頁 303。(PTS.A.2.184)

²⁰⁷ AN.9.35 《漢譯南傳·增支部二》頁 88-92。(PTS.A.4.419 - PTS.A.4.422)

²⁰⁸ AĀ.34.5 (大正 02，頁 696。)

²⁰⁹ AĀ.17.1 (大正 02，頁 582。); AĀ.31.1 (大正 02，頁 666。)

²¹⁰ AĀ.24.8 (大正 02，頁 629。); AĀ.26.9 (大正 02，頁 641。); AĀ.30.1 (大正 02，頁 661。); AĀ.52.1 (大正 02，頁 822。)

²¹¹ AĀ.49.8 (大正 02，頁 802。)

然而，上述諸經，雖說是修道次第項目較為完整，但仍不乏會有加入其他項目的配套。例如 AN.10.99，在成就第 20 項四禪之後，接著的是四無色定、想受滅定；MN.125 經，在捨五蓋之後，加入四念處的修習；DN.13，在具足初禪後，加入慈悲喜捨四無量心的修習。再者，有些項目則是以其他相同意義的文字代替。例如在 MN.39 中，以「具足慚愧、身行清淨、口行清淨、命行清淨」，替代「戒具足」的項目；DN.10 以「滅尋伺、捨喜而住、圓滿之定蘊」，替代「二禪、三禪、三禪」；在 DĀ. 中則是常以「三明」，代表「宿住隨念智、生死智、漏盡智三項」。除了以上的情況之外，還有一種是以較短的形態出現。例如 AN.190 只出現初禪至四禪的項目；SĀ.884-886，只出現宿命智、生死智、漏盡智三項。



4 《沙門果經》版本比較

收錄在巴利典籍《長部》第 2 經的《沙門果經》(*Sāmaññaphala Sutta*)，是巴利經藏中闡釋次第修行，獲證沙門果的第一部經。相對應漢譯經典是《長阿含經》的第 27 經《沙門果經》，另外，尚有 no.22《寂志果經》，《增一阿含經》第 43 品第 7 經等相似經文。本章第一節中所要介紹內容，則是以上述《沙門果經》的異譯本作討論。第二節是對巴利《長部·沙門果經》，和與之對應的《寂志果經》作版本對照比較，討論二本歧異處。

4.1 《沙門果經》的異譯經

在佛陀晚年，到部派佛教之前，僧團一直都有分化的傾向，²¹²只是到了佛滅後，教團因弘化地域差異、思想分歧等問題，分化情形浮上檯面，最終導致僧團的分裂，起初分為大眾部與上座部，之後又一再分化，據《異部宗輪論》記載，計有本末二十部。²¹³佛教的經律，也因為不同的部派傳承，使得各部派自宗所傳誦的經律，出現文句的出入、經文的缺失等。²¹⁴這些差異，可藉由經藏的異譯本比對中，探尋本意，同時亦可發現不同的部派所傳聖典，有其特別的參考價值。

下文先依巴利《長部·沙門果經》及與其相對應異譯本之版本，做一簡要介紹。

(一)《長部·沙門果經》

南傳巴利聖典，為銅鑠部所傳，屬分別說部系統。此部派為阿育王之子，成長於優禪尼的摩哞陀，率眾傳入錫蘭所成的部派，所傳語言為巴利

²¹² 根據印順法師的研究，佛教部派的分化傾向由來已久，有三次重大事件可記：1.釋族比丘中心運動：提婆達多向佛索求僧團領導權。2.王舍城結集的歧見：重法系與重律系的對立。3.東西方的嚴重對立：十事非法之論爭。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 315-326。

²¹³ 《異部宗輪論》，大正 49，頁 15 上。關於部派分裂系譜，另可參考印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 330-353。

²¹⁴ 印順法師認為，部派間都以自宗傳誦的經律為原始結集，引起誰真誰偽的論爭，乃因對「第一結集，一切經律都已結集完成」的誤解。這不正確的解說，模糊了結集的真實情況。其實，經律是在不斷結集中成立的。印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 19-20。

語(pāli)。巴利語爲西印度語，²¹⁵以優禪尼爲中心，阿槃提地方的語言，此區域同時也是上座分別說部的弘化地區，分別說部是西方系中重律學派。

216

屬銅鑠部的巴利聖典，保存完整地初期佛教經、律、論典籍，五部尼柯耶亦屬其中，這與漢譯四阿含分屬不同部派，是不同的。

巴利《沙門果經》收錄於《長部》第 2 經，對於沙門現報，提出完整地修道次第，此部分將於第二節做討論。

(二)《長阿含經·沙門果經》

漢譯《長阿含經》，四分四誦，合三十經。據僧肇所寫《長阿含經》「序言」得知，此經譯者爲罽賓三藏佛陀耶舍於姚秦弘始十五年(A.D.413)所譯，與涼州佛念共譯，道含筆受。²¹⁷在《高僧傳》提到「曇無德部佛陀耶舍所翻，即四分律也。²¹⁸」曇無德(梵 Dharmaguptaka)即爲法藏部(或作法密部)，漢地所傳《四分律》爲其所傳譯，爲法藏部律典，故言《長阿含經》爲法藏部所傳經典。

漢譯《沙門果經》收錄於《長阿含經》第 27 經。阿闍世王爲解決心中苦悶至佛所，詢問佛教沙門現報。對於出家修道次第，此經則以「入我法者乃至三明」，直接帶入漏盡智，無提出次第細項。

(三)《寂志果經》

梁·僧祐所撰《出世藏記集》卷四，將此經歸爲「失譯雜經錄」，譯者缺失。²¹⁹隋·法經撰《眾經目錄》，提出此經爲《長阿含》別品異譯，對譯者則無明示²²⁰。直至稍晚費長房所撰經錄《歷代三寶紀》、道宣《大唐內

²¹⁵ 另一說：依照上座部的傳統，認爲巴利語就是佛陀用以說法的古摩揭陀語(東部方言)。蔡奇林，《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》，頁 6。

²¹⁶ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，頁 47-48。

²¹⁷ 《長阿含經·序》，大正 01，頁 1 上。

²¹⁸ 《高僧傳》，大正 50，頁 403 中。

²¹⁹ 《出世藏記集》，大正 55，頁 28 下。

²²⁰ 《眾經目錄》，大正 55，頁 130 中。

典錄》，方始將此經譯者認為是西域沙門曇無蘭，²²¹於東晉孝武帝 (A.D.372-396)時所譯。²²²據《開元釋教錄》所錄經典中，另有一本《沙門果證經》，被撰者智昇懷疑是與《寂志果經》同本，²²³然而《沙門果證經》今只剩經名。綜上所述，能肯定的是此經是《長阿含經》的單品異譯本。對於此經譯者，若依《三寶紀》則是曇無蘭所譯。然而，本書取材廣泛，歷來學者亦舉出其缺失，如他自己也說「可謂蘭艾共篋，龍蛇未分。²²⁴」所以，對於譯者為曇無蘭，筆者以為可待探討。

此經對於沙門修道次第，可說是在《沙門果經》的漢譯本中最為詳盡。

(四)《增壹阿含經》

漢譯《增壹阿含經》，共五十一卷，五十二品，四七二經，譯者與所屬部派，學者們有不同看法，一說為達摩難提所譯，一說為僧伽提婆譯。這是因為據傳《增一阿含經》被漢譯二次，而現在只流傳一本譯本，所以目前流傳版本譯者，是初譯的曇摩難提，亦或是被重譯第二次的僧伽提婆呢？依據經錄記載：《出三藏記集》、法經《眾經目錄》、彥琮《眾經目錄》、靜泰《眾經目錄》，都認為此經為單本一譯，是曇摩難提所譯，但有作 33 卷、50、51 卷的不同。²²⁵但《歷代三寶紀》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》則認為是在隆安元年(A.D.397)僧伽提婆，第二譯重翻本，與曇摩難提小異。²²⁶

據學者水野弘元研究：若依據現本(提婆本)來看，如《開元錄》所說，可認為是僧伽提婆的第二譯。因為曇摩難提第一譯的一類經典，有很多見於現存的異譯經中。另外，《增一阿含經》含有頗多的大乘要素，不屬於說一切有部。曇摩難提的初譯本被認為是屬於說一切有部的《增一阿含經》

²²¹ 西域沙門曇無蘭，東晉譯經僧，所譯經典頗多，屬於小乘經典及神咒，其他事蹟不見記載，故無法判別曇無蘭譯作所屬部派。

²²² 《歷代三寶紀》，大正 49，頁 70 中。《大唐內典錄》，大正 55，245 中。

²²³ 《開元釋教錄》，大正 55，頁 642 中。

²²⁴ 《歷代三寶紀》，大正 49，頁 109 上。

²²⁵ 《出三藏記集》，大正 55，頁 10 中。法經《眾經目錄》，大正 55，頁 127 下。彥琮《眾經目錄》，大正 55，頁 154 上。靜泰《眾經目錄》，大正 55，186 中。

²²⁶ 《歷代三寶紀》，大正 49，頁 70 下。《大唐內典錄》，大正 55，246 中。《開元釋教錄》，大正 55，505 上。

²²⁷，與現存的《增一阿含經》，在經典數及內容和分量，有相當懸殊。對於本經所屬部派而言，水野弘元認為本經或許屬於現在文獻佚失的某一派，又或許是部份大乘佛教的人所持有的。²²⁸印順法師則以為：曇摩難原譯本，僧伽提婆只是改定正本，非為重譯，沒有異部別本的差別。關於所屬部派，認為曇摩難提原本，決非說一切有部本，而是大眾部本(未必是大眾本部)，是可信的。²²⁹由上可知，對於漢譯《增一阿含》所屬部派，學者間尚有許多不同看法，未有確實的定論，但基本上，還是多傾向主張為大眾部所傳。

關於此經佛教沙門現報的部分，出現在卷 39，第 43.7 經，世尊先以日常所遇之事，引導阿闍世王知曉現世作福得受現報之因果之理，藉由說明比丘出家學道，終至入無餘涅槃之現報。關於出家學道次第內容，唯有出家學道、持戒完具、無漏心解脫慧解脫等簡易敘述。

4.2 巴利與漢譯《寂志果經》之比較

本節要討論的是巴利與漢譯本《沙門果經》，就佛教沙門現報的解說內容做比較。《沙門果經》原由是阿闍世王因弑父，使得心情鬱悶、憂愁恐懼，於月圓之日拜見佛陀所說。此經內容除了講說佛教沙門現報，大部分內容亦指出當時六師外道的沙門成果。然而，本論文是以佛教沙門現報、修道次第的討論為主，所以對於外道沙門現報，則不作論述範圍。

對於版本比較所採用的譯本，巴利本以元亨寺出版《漢譯南傳大藏經》之《長部·沙門果經》，並參考菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯的《沙門果經：沙門果經及其註疏》一書。漢譯的異譯本有三本，《長阿含經·沙門果經》、《寂志果經》、《增一阿含經》，依上一節所討論，這三本異譯本，對於佛教沙門現報解說最詳細的，屬《寂志果經》。所以，本節所採用的漢譯本即是《寂志果經》。版本比較的進行方式：先對巴利本及《寂志果經》做經文解讀；其次，就經文內容做段落的切割，進行兩本對讀；最後，比較二本的歧異處。

²²⁷ 曇摩難提為兜佉勒國沙門，當時說一切有部流行，故所譯出的阿含，似乎也屬於古有部。水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集一》，頁 510。

²²⁸ 水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集一》，頁 509-579。

²²⁹ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》頁 91-95。

	巴利本	漢譯本	歧異處
序論	1.國王的奴僕 2.農夫	1.供侍王者	世間可見之沙門果。巴利本舉出兩種當下可見沙門果；漢譯本只做一種供侍王之人。
戒學	小戒(cūḷasīlam)： 1.離殺生 2.離不與取 3.離淫欲法 4.離妄語 5.離兩舌 6.離惡口 7.離綺語 8.離採伐諸種之植物 9.離非時食 10.離觀劇之娛樂 11.離持華鬘等化裝 12.離高廣大床 13.離受金銀 14.離受生穀物 15.離受生肉 16.離受婦女、少女 17.離受奴僕 18.離受羊、雞、豬、象、牛、馬 19.離受田地 20.離差使 21.離買賣 22.離欺瞞秤、升等度量器具 23.離賄賂、欺騙之邪行 24.離傷害、殺戮等暴力	根本常淨： 1.遠離於殺 2.遠離盜竊 3.遠離姪行 4.遠離妄語 5.不樂兩舌 6.遠離惡口 7.遠離綺語 8.遠離無黠 9.遠離瞋怒 10.遠離睡眠 11.遠離調戲嘲談囁語 12.遠離狐疑心不猶豫 13.遠離邪見 14.遠離諛諂 15.遠離男女 16.不畜奴客僕從婢妾 17.不畜象馬牛羊 18.不志車乘 19.遠離廬館 20.遠離金銀高廣之座 21.遠離七寶 22.遠離花香 23.遠離非時飯食	巴利本中，將戒(sīla)分爲三部分：小戒、中戒、大戒。漢譯本分爲兩大部分。其中，因每個項目底下內容繁雜，無法細列，故筆者只能將每條項目取其重點標示。 小戒內容多以比丘根本戒爲主，守持才能具足戒行。巴利本列出有 24 項，漢譯本有 23 項。其中巴利本提出第 24 項戒除斷人手足等傷害他人的暴力行爲，及第 14.15.項離受穀物及生肉，是漢譯本中無提到的。而漢譯本中的第 8-14 項，在巴利本是沒提到的。

<p>中戒(majjhimasīlam)：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.離種植、樹木之採伐 2.離享樂之積蓄物 3.離觀看演藝之娛樂 4.離賭博放逸處 5.離高床、大床 6.離裝飾美化身體之物 7.離無益徒勞之論 8.離諍論 9.離使者、傳信之行爲 10.離饒諛、騙詐。 	<p>沙門遠離諸事：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.求索香華衣被 2.坐高廣狹床 3.手執真珠瓔珞等 4.往觀戰鬥及眾大會 5.行聽妓樂、調戲話語 6.樗蒲博戲 7.諍訟非法之言 8.坐共嚙語 9.妄說非事 10.行諛諂，爲得利 11.咒術、幻術等非法之術 12.總說一切邪命之事 13.說處方行藥 14.說嫁娶事 15.占相珠寶等 16.卜問行符呪 17.預說米穀豐收、乾旱 18.國王戰鬥勝、敗 19.日月順行 20.日月不順行 	<p>巴利本，中戒主要爲比丘自省沙門由信眾供養食物，故應戒除種種不適宜的行爲。漢譯本緣由亦同。</p> <p>由於漢譯本只有兩部分說明戒，在「沙門遠離諸事」的內容細看，從第 11 項開始，即可將其視爲巴利本的大分戒，主要是比丘當遠離不適宜之邪命行爲，如爲人預言、咒術等。其中漢譯本第 12 項，涵蓋一切邪命之事。</p>
<p>大分戒(mahāsīlam)：</p> <ol style="list-style-type: none"> 1.看人四肢等，預言長壽，或相反的命運等。 2.依物品顏色、形狀來預言。 3.預言戰爭狀況 4.預言日月運行 5.預言乾旱、豐收 6.安排吉日、咒術等 7.諾言供養天神等 		

<p>守護諸根／正念與正知／知足／棄除五蓋</p>	<p>1.守護諸根： 比丘如何守護他的感官之門呢？眼見到物體之後，比丘不執取其形象或細部特徵。……成就眼根律儀。……成就意根律儀。他內心感受到無缺點的快樂。</p> <p>2.正念與正知： 比丘如何具足正念與正知呢？向前行與反回時，比丘都以正知而行……行走、站立、坐著、躺臥、覺醒、說話、沉時，他都以正知而行。</p> <p>3.知足： 比丘如何知足呢？比丘滿足於保護身體的袈裟與果腹的鉢食。……他都隨身只攜帶著衣鉢。</p> <p>4.棄除五蓋： 捨棄對世間的貪欲。 捨棄惡意與瞋恨。 捨棄昏沉與睡眠。 捨棄掉舉與追悔。 捨棄懷疑。</p>	<p>1.知足(正念與正知)： 行知止足，衣取蔽形，食裁充口，所遊至處，衣鉢隨身，無所顧戀。……心知止足，無所希望。 一曉節度，其行安隱，盡行安詳。<u>視眄觀眄，不失儀範。屈伸進止，依法從宜，坐起安雅，行無所壞。</u>持是戒品，第一知足。</p> <p>2.護諸根： 根門寂定，心在安跡，諸根不亂，守護其心，救使無想在道，目見好色，不想求以為好，斷截所受。奉行善本，其心內住，遠離內色，守護眼根。如是耳聲鼻香舌味身更，不想求，亦無所著。除諸不可，棄療愚癡，斷不善法，其意內住，救使不亂，令心根定。</p> <p>3.除五蓋： 居寂靜處，遠離愚癡、除瞋恚心，去疑心，除不正心，除五蓋</p>	<p>巴利本順序為 1.守護諸根；2.正念與正知；3.知足；4.棄除五蓋。漢譯本則為 1.知足(正念與正知)；2.護諸根；3.除五蓋。</p> <p>關於巴利本第 2 項「正念與正知」，在漢譯本則夾雜在第 1 項知足中，當中有一段「視眄觀眄，不失儀範。屈伸進止，依法從宜，坐起安雅，行無所壞。」屬正念與正知的文字。</p> <p>棄除五蓋部分：巴利本詳細說到五蓋內容，而漢譯本則舉出離愚癡、瞋、疑、不正心，才提到除五蓋，條目羅列沒有巴利本清晰。再者，巴利本舉出譬喻皆置於五蓋名相後；這些譬喻在漢譯本中皆能對應，唯與五蓋名相相交錯放置。</p>
<p>初禪</p>	<p>有尋有伺，生起之喜樂的初禪。</p>	<p>有想有行，寂而清淨，行第一禪。</p>	<p>1.第三禪為離喜妙樂，巴利本內文提到此禪為無喜之樂；但漢譯本中有</p>
<p>第二禪</p>	<p>止息尋與伺，生起之喜樂的第二禪。</p>	<p>除想行，內以具足所念，安隱為善行，第二一心。</p>	<p>「安隱歡喜」之詞，但在譬喻中，又說到此心是</p>

第三禪	以平靜與正念快樂地安住於第三禪。	身與三昧，安隱歡喜。彼以是正受之心，至于堅住，得無有異，清淨其心，無有欲塵，第三一心。	「不復歡喜，安隱不亂」。 2.巴利本與漢譯本，對於第四禪同提出有無苦無樂的捨心。
第四禪	安住於無苦無樂，具有因捨心而完全淨化之正念的第四禪。	彼以是心安隱之行，清淨無瑕，堅住無異，除去愛欲，無苦無樂當行，第四禪一心。	3.四禪所舉譬喻，二本有些許差異。
觀智	當心專注、穩固，引導其心傾向於智見，了解到：這是我的身體，由四大組成，源自父母，依飲食增養。它是無常的。這是我的心，依色身的支持，並與身有密切關係。	作是了知，已得正受，其身寂然。是四大身，從父母生，魂神所依，棄身不樂，常立身心是可患厭，不復更受，使心無色，除去一切形類身諸有種，不失根本立身心，化現諸身，具足眾好，無所缺減。	二者同以見身為四大組成，心依色身的關候。但漢譯本提到「身心是可患厭」，在巴利本未見到。再者，巴利本在觀智部分提出譬喻，是漢譯本所沒有的。
意生身智	由本來這個身體，能變出另一個具足色法、由心意所生、一切器官俱全，諸根完整無缺的身體。	變現眾形，無有名色，具足形容，諸根無毀，……化無數身。 以「篋中虺」及「從鞞拔刀」喻之。	漢譯本多「無有名色」一句，是巴利本所不見的。

神變智	顯現各種神變智，從一身變成多身，從多身變成一身，……能使身體通行無阻去到梵天界。	以是三昧正受，其心清淨，……已逮得證神通之慧，……。以一身化無數身，無數身還令為一。……神通變化，身至梵天。	二本內容同，唯舉之三例，有一例不同。
天耳智	以清淨、超越人耳的天耳，能夠聽見兩種聲音：天界的聲音與人界的聲音；遠處與近處的聲音。	比丘持三昧正受，心淨無瑕，至于證智逮得神通，心無所著，眼能徹視，見天上天下善惡所趣，耳能徹聽，聞諸天人所語，及蚊行喘息人物之聲。	漢譯本天耳智，多出天眼智的部分內容「眼能徹視，見天上天下善惡所趣」
他心智	以自己的心來涵蓋別人的心時，能夠了解其他眾生與其他人的心。對有貪欲的心，他了解它為有貪欲的心；……；對於未解脫的心，他了解它為未解脫的心。	用得道證神通，普徹知他人心所念善惡，有欲無欲，……，亂心靜心，進者怠者，功德智慧，有量無量，皆悉知之	二本內容同，唯譬喻不同。
宿命智	能夠回憶自己的許多過去生，即一生、兩生……許多成劫、與壞劫。他能如此憶念過去生的生活型態與細節。	念過去無央數世事，慧心癡心，見一世、……，無數世，往來周旋，天地成敗。是人本生，彼來生此，土地名字，種姓名色，……，悉了知之。	二本同。

天眼智	以清淨的天眼，見到眾生死與再度投生——低賤與高貴、美麗與醜陋、達運與不幸。了解眾生如何依照自己的業而承受果報。	其心清徹，道眼洞視，過於人本。見人沒生，善惡好醜，歸善道惡道。是人身行善口言善心念善，正觀無邪見，緣是之本，壽終得生天上；是人身行惡口言惡心念惡，緣是之本，身死之後，墮惡道中。	二本同，唯講說內容相反。如巴利本眾生具有的惡業，死後投生惡道；善業死後，則投生善道。漢譯本則相反解說。
漏盡智	如實了知「這是苦」、「這是苦的原因」、「這是苦的息滅」、「這是導致苦息滅之道」。……如實了知「這是導致諸漏息滅之道」。……。了知「生已滅盡、梵行已立，應作皆辦，不受後有。」	速得神通，諸漏已盡，慧證三達，不以戲疑。解知苦習盡諦道諦，……。見知如是，已度欲漏，所有癡漏，其心淨脫，則度脫已，度智具足，生死已斷，已逮梵行，所作已辦，知名色本。	二本同指此智現觀四諦，及心從煩惱中解脫。唯解脫自證定型句：不受後有，漢譯本作「知名色本」。
結語	如果這位國王不殺害自己的父親，……，他能夠生起無塵垢的法眼。	王阿闍世，已得生忍。雖害法王，了除瑕穢，無有諸漏，已住於法，而不動轉，於是坐上，遠塵離垢，諸法眼生。	由於國王弑父，犯五逆罪，在聽聞佛陀說法後，巴利本作無法生起法眼，漢譯本說能得法眼。

兩本《沙門果經》譯本，關於沙門現報的比較歧異處，如上表所述。但另外還有幾個論點，可於此再進一步討論。

1. 「序論」部分：

巴利、漢譯本中舉例出一種至兩種不同身分的人，此二本所列出之人有個共通點，即印度的種姓階級中，皆屬最下層的首陀羅。此經中，以首陀羅出家修道，國王見之仍會禮敬，顯示在佛教僧團中「四種姓者，皆悉平

等，無有勝如差別之異。²³⁰」

2. 「守護諸根／正念與正知／知足／棄除五蓋」部分：

漢譯本「正念與正知」內容出現在「知足」的部分，且「知足」又排在第一位說明，接著才是「守護諸根」，這與巴利順序是不盡相同的。此中，若就知足、護諸根、與正念正知三者前後次第而言，在漢譯阿含及巴利尼柯耶中，多以知足→護諸根→正念正知的次第出現；²³¹另外，也有就護諸根與正念正知而談，沒有提到知足部分的例子，在經典中也是常出現的。²³²但是若像巴利本將知足置於正念正知之後，或漢譯本將正念正知置於知足的內容裡，就很少見到了，這或許也算是它們各自特別之處。

3. 「漏盡智」部分：

阿羅漢的自記涅槃，在初期佛教的經典中的定型句為：

khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti pajānāti.

通常被漢譯為「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」但在《寂志果經》被譯為「生死已斷，已逮梵行，所作已辦，知名色本。」巴利文 nāparaṃ itthattāya 原是指不再到此(輪迴的)的狀態，²³³而譯者卻譯為「知名色本」，這在經典中是少見的。何謂名色本？在《中阿含經》一處提到：「當知是名色因、名色習、名色本、名色緣者，謂此識也。所以者何？緣識故則有名色。²³⁴」名色本即為識，識即為入胎之識。名色與識的關係是相依相存，所謂「識緣名色，名色緣識。²³⁵」因為識，名色得以增長；因為名色，識得依存。止息輪迴的阿羅漢，如實了知四聖諦，不再受

²³⁰ SĀ.548，大正 02，頁 142 中。

²³¹ 知足衣鉢隨身、守護諸根、出入正念正知，以三者為前後次第例子，可見於漢譯 MĀ.80 《迦絺那經》(大正 01，頁 553 上。) MĀ.146 《象跡喻經》(大正 01，頁 657 中)，MĀ.187 《說智經》(大正 01，頁 733 下。)等諸經。巴利 MN.51 《乾達羅迦經》(《漢譯南傳·中部二》頁 83。此例子常見於初期佛教經典中常見，此處暫以上述經典做舉例。

²³² 以守護諸根及正念正知二者為前後次第，除了上個註腳所述經典外，更常見於諸經中，如 MN.39 《馬邑大經》(《漢譯南傳·中部一》，頁 366)，MN.107 《算數目撻連經》(《漢譯南傳·中部三》，頁 281)等經。

²³³ 《パーリ語辞典》，頁 66。

²³⁴ MĀ.97 《大因經》，大正 01，頁 579 下。

²³⁵ SĀ.288，大正 02，頁 81 中。

後有，所以也沒有入胎之識了。譯者以識與名色依存的角度，翻譯出止息輪迴的狀態，這是因為傳譯版本的不同？亦或是譯者沒有依原文譯出？就不得而知，只是如此地譯文，在諸經中是少見的。

4.3 小結

DN.2《沙門果經》一經，詳載佛教解脫道次第。漢譯版本有三本，巴利版在《長部》第2經，此章節版本比較，筆者所採用的除了巴利文本外，漢譯本以《寂志果經》為主。在研讀漢譯《寂志果經》、巴利《沙門果經》中譯二本時，由於漢譯本譯文較為艱澀，所以，筆者採取以巴利譯本協助漢譯本的方式作解讀。

對讀漢譯、巴利二本，發現內容相似度極高。如《寂志果經》在項目的次第順序，與巴利版可說完全一致；而二本所採用的譬喻也非常相似。然而，從中也可看出漢譯本對於細項的解說，文字中常會摻入不屬於該項目的說明，例如在天耳智部分中，卻加入天眼智的說明；在知足的部分，加入正念正知的文字。這些加入的文字，容易導致閱讀上的混亂，且增加分段的困難；這或者是由於翻譯時，抄寫者的疏失，將經文呈現出完全相反的意思，如漢譯本在結論部分，將篡位弑父的阿闍世王寫作聽聞佛陀說法後便得初果，這說法只在《寂志果經》出現，不見於異譯經典，所以，筆者推斷應是誤寫之故。但是，這些情形卻又是在所難免，如學者郭忠生所說：

因為持誦者發音的問題，乃至本身記憶忘失；又經過筆諸文字，基於各該文字的特性，乃至抄寫者的訛誤，其間又經過翻譯，如各種漢譯本。雖然有這一些想像中可能存在的問題，或是實際上已可考知的缺點，……。所以即便這一些差異，還是可以進行文句的對讀，加以解釋，給予適當的評價。²³⁶

上述文字，道出了漢譯本傳譯至東土的艱辛，及不可避免的問題，但這不

²³⁶ 郭忠生，〈關於《阿含經》與《尼柯耶》的對讀〉，頁283。

失漢譯本的價值。尤其筆者在二本對讀的過程中，除了巴利本可幫忙漢譯本的解讀外，透過對漢譯本的了解，漢譯本也同時能協助巴利文本缺失、不足之處。

另外，透過漢、巴對讀，發現二本之間相似度極高，由於已知巴利本為銅鑠部所傳，而漢譯本雖無明確看出何部派所傳，但筆者推斷二者應該源自一個古老的傳承——根本上座部，因而擁有如此一致的經文。



5 《沙門果經》解脫道次第之展現

5.1 關於戒學

戒(梵 śīla, 巴 sīla), 音譯為尸羅。在《大智度論》說：「尸羅(秦言性善), 好行善道, 不自放逸, 是名尸羅。或受戒行善, 或不受戒行善, 皆名尸羅。²³⁷」《大毘婆沙論》也列舉了尸羅有「清涼、安眠、數習、得定、蹬、嚴具、明鏡、階陞、增上、頭首」十種意義。²³⁸

尸羅是種善的習性, 透過屢次地、不間斷地去做善的行為, 養成了善的本性, 增加自身善的力量, 此即是尸羅, 也依此說尸羅有數習之義。再者, 尸羅是好樂行善法, 不論是受戒或沒有受戒, 行於善法, 皆可稱為尸羅, 這是屬於自發的善性。是故印順法師提出: 不論有佛出世或沒有佛出世, 尸羅是不必受的, 是自覺的, 出於同情, 出於理性, 覺得應該這樣去做。十善是尸羅——「戒」, 通於有佛法及沒有佛法的時代。²³⁹十善業, 雖是通於有佛、無佛的時代, 但亦是佛陀初化弟子, 弟子奉行的戒法, 這是通於在家、出家弟子。直至後來出家弟子漸漸多了, 爲了讓僧團和合久住, 制定律儀戒, 令眾僧持守。另一類的戒法, 是四種清淨, 即身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。在《沙門果經》戒學的部分, 即具備此三種類型的戒法。如《沙門果經》內文所示:

So evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasaṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasaṃpanno, aṇumattesu vajjesu bhayadassāvī, samādāya sikkhati sikkhāpadesu, kāyakammavacikammaṇa samannāgato kusalena, parisuddhājīvo sīlasaṃpanno.

譯: 如是出家者, 依波羅提木叉防護律儀而住, 具足正行(淨行)與行處(範圍), 於微細罪能見怖畏而受持學處, 並具備良善的身業、語業、活命清淨及具足戒。

²³⁷ 《大智度論》, 大正 25, 頁 153 中。

²³⁸ 《大毘婆沙論》, 大正 27, 頁 229 下。

²³⁹ 印順法師, 《初期大乘佛教之起源與開展》, 頁 294。

在此章節中，除了敘述戒學的內容之外，另有與尸羅習習相關的根律儀、正念正知，對於達成清淨戒法的必要修持之法。下文即依此兩大部分敘述之。

5.1.1 大中小戒

根據印順法師研究，依佛教出家戒法的發展，有三個階段，整理如下：

- (1)四種清淨：身清淨、語清淨、意清淨、命清淨。佛陀轉法輪以前，一般出家沙門集團與在家修道所奉行的十善行。
- (2)戒具足：八正道中的正語、正業、正命。為佛陀初攝化弟子，未制立學處、制說波羅提木叉、制受具足的時代。
- (3)戒成就：由於出家弟子的眾多，依法攝僧所制立的波羅提木叉律儀戒。

240

上述三個階段，在初期佛教經典中，可搜尋到它們各別的出現。

(1)四種清淨：在 MĀ.144《算數目捷連經》、MĀ.182《馬邑經》、MĀ.198《調御地經》、MN.39《馬邑大經》²⁴¹等經。所謂「清淨」是指藉由公開發露，身、口、意、命得其清淨，且能不以自身清淨之行而自讚毀他之事。²⁴²身、口、意、命行清淨，即十善業²⁴³加上正命。十善業雖通於人天善法，但在 AN.則將十善說為無漏法、聖道、應現證之法。²⁴⁴SĀ.亦說十善為正法、

²⁴⁰ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 296。

²⁴¹ MĀ.144 (大正 01, 頁 652 上); MĀ.182 (大正 01, 頁 725 上); MĀ.198 (大正 01, 頁 758 上); MN.39 《漢譯南傳·中部一》，頁 365。(PTS.M.1.272)

²⁴² MN.39 《漢譯南傳·中部一》，頁 365(PTS.M.1.272)

²⁴³ 十善業：離殺生、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離離間語、離麤惡語、離雜穢語、無貪、無瞋、正見。《漢譯南傳·增支部七》，頁 199。(PTS.A.5.274)

離殺生、離不與取、離欲邪行，為「身清淨」；離虛誑語、離離間語、離麤惡語、離雜穢語，為「語清淨」；無貪、無瞋、正見，為「意清淨」。

²⁴⁴ 無漏法，《漢譯南傳·增支部七》，頁 202。(PTS.A.5.275)；聖道，《漢譯南傳·增支部七》，頁 207。(PTS.A.5.278)；應現證之法，《漢譯南傳·增支部七》，頁 215。(PTS.A.5.281)

正律。²⁴⁵在 SĀ.1042，除了將十善視為法行、正行之外，更認為透過修習十善業，是生大姓家、生諸天的因緣，也是成就持戒清淨、心離愛欲得定，及證漏盡智的因緣。²⁴⁶命清淨，即是正命。

正命是指如法地求得飲食、衣服、臥具、醫藥等資生之具；若是以占相吉凶、仰觀星宿、種種技術、咒術營生，即為邪命，如《沙門果經》大分戒中所舉之例。世尊認為這些知識、技能，對於解脫是沒有幫助的，修道者應該遠離。世尊提出正命的生活，筆者以為應該與當時婆羅門藉由種種咒術、占相等知識，獲得經濟生活有關，這也符合《長部》／《長阿含經》是為破諸外道²⁴⁷所說。

身口意三清淨的十善業加上命清淨之四種清淨，即是世尊出家學道持守的內容，如 MĀ.204《羅摩經》中，世尊自述出家修道過程即提到：「我剃除鬚髮，著袈裟衣，至信、捨家、無家、學道，護身命清淨，護口、意、命清淨。²⁴⁸」

(2)戒具足：以八正道中的正語、正業、正命的表現方式，在 MĀ.187《說智經》、MN.27《象跡喻小經》²⁴⁹等諸經可見到。其內容為「離殺、離不與取、離非梵行、離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語、離治生、離受寡婦少女、離受奴婢、離受象馬、離受雞豬、離受田業、離受生稻麥、離酒、離高廣大床、離華鬘瓔珞、離歌舞倡伎、離生色像寶、離過中食。」當中，前七項加上離酒，為優婆塞戒具足項目。²⁵⁰五戒再加上離高廣大床、離華鬘瓔珞、離歌舞倡伎、離生色像寶、離過中食，即成十戒，為沙門應守持之法；其他項目則為正命的內容。這是世尊制立波羅提木叉前，當時修道者所持守的戒法。

世尊成道之初，為五比丘說中道，中道的實踐即是八支聖道，除了正

²⁴⁵ 正法，SĀ.1060，大正 02，頁 275 下。正律，SĀ.1061，大正 02，頁 275 下。

²⁴⁶ SĀ.1042，大正 02，頁 273 上。

²⁴⁷ 《薩婆多毘尼毘婆沙》，大正 23，頁 504 上。

²⁴⁸ 大正 01，頁 776 中。

²⁴⁹ MĀ.187(大正 01，頁 733 上)。MN.27(《漢譯南傳·中部一》，頁 248。PTS.M.1.180)

²⁵⁰ SĀ.927：「優婆塞離殺生、不與取、邪淫、妄語、飲酒，不樂作。摩訶男！是名優婆塞戒具足。」大正 02，頁 236 中。

語、正業、正命的戒具足，尚有正見、正思惟、正精進、正念、正定。其中正見、正思惟是中道的智慧；正念、正定是中道的定；正精進則貫通於戒定慧三學。在 SĀ.785 提到八正道分爲世間、出世間兩種。筆者依此經，僅截取正語、正業、正命的部分製表如下：²⁵¹

		正 語	正 業	正 命
世 間	釋 文	離妄語、兩舌、惡口、綺語	離殺、盜、婬	如法求衣食、臥具、隨病湯藥，非不如法
	果 報	轉向善趣		
出 世 間	釋 文	苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念口四惡行、諸餘口惡行，離於彼	苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念身三惡行、諸餘身惡行數，心不樂著	苦苦思惟，集、滅、道道思惟，於諸邪命不樂著
	果 報	正盡苦邊		

八正道通於世、出世間，如法受持世間正語、正業、正命，命終時能轉向善趣，不墮惡道；出世間正語、正業、正命，立基於出世間正見、正思惟，與四聖諦相應，「依遠離、依無欲、依滅、向於捨²⁵²」而修學，以涅槃爲歸趣，則能究竟苦之邊際。在世尊未制立波羅提木叉前，比丘便是依出世間正語、正業、正命，圓滿戒學，斷除煩惱。如性空法師所說：「在出世心中，因出世心的所緣就是無漏智慧的境界——滅諦，所以不正語、不正命、不正業無法出現；此時，心才有力量完全斷除煩惱的種子——隨眠。²⁵³」

(3)戒成就：如 MN.125《調御地經》所示之定型句：「護持別解脫律儀(pāṭimokkhasaṃvara)，具正行與正處住，見微罪亦怖畏，於學處，受持而學。²⁵⁴」別解脫(pāṭimokkha)，是波羅提木叉意譯，爲學處戒，是藉由自己

²⁵¹ 大正 02，頁 203 中。

²⁵² SĀ.764：「依遠離、依無欲、依滅、向於捨，是名修八聖道。」大正 02，頁 200 中。

²⁵³ 性空法師講，釋見擊等文字整理，《四聖諦與修行的關係》，頁 105。

²⁵⁴ 《漢譯南傳·中部四》頁 122。(PTS.M.3.134)

的誓願力，從戒師(十師)白四羯摩受具戒所得學處體性。²⁵⁵。在《五分律》則說波羅提木叉是一切善法的起始、初基：「波羅提木叉者，以此戒防護諸根，增長善法，於諸善法最為初門故，名為波羅提木叉。²⁵⁶」世尊為比丘施設學處，於布薩當日，宣說的即是波羅提木叉(說戒)，大眾有違犯者即懺悔，使僧團清淨和合無諍。

律儀(samvara)，本義為防護，亦譯為戒。《俱舍論》說：「能防身語故名律儀。²⁵⁷」《清淨道論》也說：「因為守護者得以解脫及離惡趣等苦，故名別解脫。律儀即防護，是依身語的不犯為名。別解脫自己便是律儀，所以名為別解脫律儀。²⁵⁸」

上述三類四清淨、戒具足、戒成就，雖可以在經中各別被找出，顯示出戒學在不同的條件因緣有不同的角度論述。然而，經中除了分別敘述三類，也可看到兩種類型的結合，例如戒具足與戒成就的結合，如 MĀ.80《迦絺那經》、MĀ.146《象跡喻經》²⁵⁹經中所顯，但論述的內容，則是以戒具足的正業、正語、正命為主。而三種類型的結合，則如 DN.2《沙門果經》所顯示，且一般會加入守護諸根、具足正念正知及知足有關戒學的內容。

在 DN.2 中，除了將三類的戒結合起來，並且將戒學再以三類別來說明：小戒(Cūlasīlaṃ)；中戒(Majjhimasīlaṃ)；大戒(Mahāsīlaṃ)。三層次的說明，在《長部》「戒蘊品」從 DN.2《沙門果經》至 DN.13《三明經》的修道次第中皆有出現。然而，其實在 DN.1《梵網經》即已出現戒學的條目，內容則是與 DN.2《沙門果經》相同。同樣地，在《長阿含經》第三分，從 DĀ.20《阿摩晝經》至 DĀ.29《露遮經》(除了 DĀ.21)的修道次第中也出現此部分；其中，DĀ.21《梵動經》雖無記載修道次第，但仍可見到戒學的項目，且與第三分的第一經 DĀ.20《阿摩晝經》相同。從第三章的討論，得知修道次第《長部》以《沙門果經》擁有完整項目；《長阿含經》則是《阿摩晝經》。所以對於討論 DN.2《沙門果經》的戒學內容，筆者擬以 DĀ.20《阿摩晝經》做對照。

²⁵⁵ 《瑜伽師地論》，大正 30，頁 403 上。

²⁵⁶ 《五分律》，大正 22，頁 122。

²⁵⁷ 《俱舍論》，大正 29，頁 73 上。

²⁵⁸ 《清淨道論》，頁 18。

²⁵⁹ MĀ.80(大正 01，頁 552 中)、MĀ.146(大正 01，頁 657 上)、

DN.2《沙門果經》小戒(Cūḷasīlam)的項目，整理共成 11 項：

- 1.離身三不善業：殺、盜、淫；口四不善業：妄語、兩舌、惡口、綺語。
- 2.離採伐諸種之植物。
- 3.離非時食。
- 4.離觀劇等之娛樂、離持華鬘、塗香美化自身、離高廣大床。
- 5.離受金銀。
- 6.離受生穀物。離受生肉。
- 7.離受婦人與少女、奴僕、山羊、雞、豬、象、牛、馬。
- 8.離受田地。
- 9.離差使、仲介所為之事。
- 10.離買賣、離欺瞞秤、升等度量器具。
- 11.離賄賂、詐欺、虛偽之邪行。離傷害、殺戮、捕縛、劫奪、強盜。

上述項目中的第 1.3.4.5.項，再加上「離飲酒」，即成沙彌持守的十戒。但在 DN.2 小戒的條目中，卻不見「離飲酒」一項。若從《中部》(MN.) 有關修道次第之經典的戒學項目去尋找「離酒」，發現在《中部》的戒學中，也無遠離酒之項目；然而，若從《長阿含經》第三分的經典中尋找卻是處處可以見到，如 DĀ.20《阿摩晝經》：「捨于飲酒，離放逸處。²⁶⁰」在《中阿含經》亦同，如 MĀ.187《說智經》：「我離酒，斷酒，我於飲酒淨除其心。²⁶¹」從漢譯阿含看離飲酒，飲酒者會有放逸身心的行為出現，所以離飲酒可淨除身心。然而何以在《長部》或《中部》的相關經典中，卻無此一項，這是傳譯過程的遺漏或是部派對「離飲酒」有不同的看法？這得留待將來有機會進一步再研究。

另外，第 5-8 項，在《摩訶僧祇律》將其說為「受時罪」，²⁶²即比丘接受所列之物時，便生起罪過，這是避免比丘遭世人譏嫌所制。第 2 項，採

²⁶⁰ DĀ.20 (大正 01，頁 83 下。)

²⁶¹ MĀ.187 (大正 01，頁 733 下。)

²⁶² 《摩訶僧祇律》：「受時罪者，受生肉、生穀、金銀、象馬、駝驢、牛羊、奴婢、婦女、田宅、屋舍，是名受時罪。」(大正 22，頁 430 下。)

伐植物因壞生種；第 9 項，是為白衣作使喚，若作者，易遭世人譏嫌，故應遠離。餘項 10.11 項，則是邪命生活，長養貪心且於道無益，故應遠離，行正命的生活。

中戒(Majjhimasīlam)的項目，共 10 項，歸納成 5 項：

1. 離種植、樹木之採伐。
2. 離享樂積蓄物。
3. 離賭博放逸處。離觀看演藝之娛樂。離高床大床。離裝飾美化身體之物。
4. 離無益徒勞之論。離諍論。離饒諛、騙詐。
5. 離使者、傳信之行爲。

以上五項，與小戒項目相似，不同的是，經文在提出戒文時，會特別強調「有某沙門、婆羅門，受食信施而生活。²⁶³」沙門(samaṇa)，由梵文字根 śram(努力、苦行之義)，加上語尾 ṇa 而成名詞，有遊行僧、息心靜志之義。²⁶⁴是印度出家修道者之通稱。在印度，沙門的生活型態是乞食自活，少欲知足，努力修道以期證得解脫。如 SĀ.795 所說：「何等為沙門法？謂八聖道，正見乃至正定。何等為沙門義？謂貪欲永盡，瞋恚、愚癡永盡、一切煩惱永盡，是名沙門義。²⁶⁵」修道者所得四事供養，皆由信施而來，享受美好的資具生活，易生放逸使煩惱生起，所以修道者，對於中戒項目，應作遠離。中戒項目，於 DĀ.20《阿摩晝經》亦同。

關於大戒(Mahāsīlam)的項目有 7 項，但在 DĀ.20《阿摩晝經》只有 6 項。主要內容為修道者為貪著利養，不以乞食如法獲得供養而行種種邪命，世尊認為應遠離。在 DN.2《沙門果經》對非如法獲得營生資具的咒術、知識，常以「tiracchānavijjā」(畜生語)表示，認為修道者行此技能，於道無益，且是宗教的迷信。在 DĀ.8《散陀那經》則說此為「遮道之論」。²⁶⁶SĀ.500 對於種種邪命生活，歸納為四種，也總括大戒的項目：

²⁶³ 《漢譯南傳·長部一》，頁 73。(PTS.D.1.64)

²⁶⁴ 《梵和大辭典》，頁 1352-1353。

²⁶⁵ SĀ.795 (大正 02，頁 205 中。)

²⁶⁶ DĀ.8 (大正 01，頁 47 上。)

諸所有沙門、婆羅門明於事者、明於橫法、邪命求食者、如是沙門、婆羅門下口食也。若諸沙門、婆羅門仰觀星曆，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為仰口食也。若諸沙門、婆羅門為他使命，邪命求食者。如是沙門、婆羅門則為方口食也。若有沙門、婆羅門為諸醫方種種治病，邪命求食者，如是沙門、婆羅門則為四維口食也。²⁶⁷

下口食是種植田園、和合湯藥等事；仰口食是仰觀星宿、預言日月風雨；方口食是趨炎附勢，為他人作使；維口食是以咒術，占卜吉凶，作種種預言。此四食，不符合沙門以乞食自活、少欲知足，以期證得涅槃的生活，是故應遠離。

DN.2《沙門果經》雖將戒學分為三類別小、中、大戒，但總歸來看，小、中戒不離十戒的範疇；大戒則是沙門的正命生活。可以看出世尊時代，早期比丘的生活軌範，是以十戒加上命清淨為主。

5.1.2 戒學的其他相關項目：守護諸根及知足

在上一節已談戒的小、中、大戒的類別。在 DN.2《沙門果經》戒學的項目，另外提到「守護根門、具足正念正知、知足」，這是要達到清淨持戒必要的修持。如《沙門果經》內文所示：

(So pabbajito) indriyesu guttadvāro, satisampajaññaena samannāgato, santuṭṭho.

譯：(此出家者)守護根門，具足正念正智者及知足。

所謂「根」，即眼、耳、鼻、舌、身、意等六種感覺器官；「門」是比喻，用來指心與對象發生作用時的中介物質。眼、耳、鼻、舌、身、意這六門是心與心所出外會遇對象，及對象進入心與心所領域的門。²⁶⁸對於根境接觸的當下，比丘應如何防護，在 MN.39《馬邑大經》有所教導：

我等當守護諸根，以眼見色，不執相、不執隨相，若不防護於眼根而住者，貪欲、憂懼、惡不善法入來者，為從事其防護，守護眼根，

²⁶⁷ SĀ.500 (大正 02，頁 131 下。)

²⁶⁸ 帕奧禪師講述，弟子合譯，《如實知見》，頁 23。

於眼根成就防護。……，於意根成就防護。如是汝等實應學之。²⁶⁹

在六根觸境當下，守護六根的方法即不執相、不執隨相。《瑜伽師地論》對其解說為當六根觸境時，對於境界執取其相，即是「執相」；六根觸境時，取相後又生起種種的分別意識，而產生貪或嗔或癡者，即為「執隨相」，²⁷⁰意即執取細相。守護諸根者，應在根觸境時，僅見其真實所見，如 SĀ.312 所說：「見以見為量，聞以聞為量，覺以覺為量，識以識為量。²⁷¹」

關於與戒學相關的另一項目：知足(santuṭṭha)。在《佛遺教經》說：

汝等比丘，若欲脫諸苦惱，當觀知足，知足之法即是富樂安隱之處。知足之人，雖臥地上猶為安樂；不知足者，雖處天堂亦不稱意。不知足者雖富而貧，知足之人雖貧而富。不知足者常為五欲所牽，為知足者之所憐愍，是名知足。²⁷²

知足者，心不被欲望牽動，所得之物雖然很有限，卻能很滿足。少欲知足，是世尊期勉修道者的生活態度，捨除對資具的貪求，以適量物品，過減損煩惱的生活。主要內容，是對於飲食、衣服、臥具、醫藥四資具的獲得，心得到滿足。如《清淨道論》所說，受用衣服，主要目的是為了遮蔽羞部；飲食，為了維持此身，進修梵行；臥具，為了避免季候之危，而好獨坐禪思之樂；醫藥，為了防護生病惱受，而至究竟無苦。²⁷³

關於戒學項目中的正念與正知，因扣緊八正道中的正念、正定屬定學的部分，是故留待下一節定學討論。

²⁶⁹ 《漢譯南傳·中部一》，頁 366。(PTS.M.1.273)

²⁷⁰ 《瑜伽師地論》，大正 30，頁 407。

²⁷¹ 大正 02，頁 90 上。

²⁷² 《佛垂般涅槃略說教誡經》，大正 12，頁 1111 下。

²⁷³ 《清淨道論》，頁 31。

5.2 關於定學與慧學

若說禪定是共外道，爲什麼要修習禪定呢？學者水野弘元依據巴利佛教，提出修定的五種功德：

- (1)得現法樂住：有助於身心的樂住健康。此即禪被視爲安樂法門、健康法之原由。
- (2)得觀（毗鉢舍那）：即得到悟的智慧（漏盡智）。
- (3)得神通：即得天耳通、他心通、宿命通、天眼通（有情死生通）等五神通。
- (4)生於勝有（殊勝幸福的色與無色界）：此爲外教之想法。
- (5)得滅盡定（*nirodha-samāpatti*）：這是唯有聖者才可得的清淨無心定，在非想非非想處。²⁷⁴

禪定的修習，現世除了可以獲得身心寧靜之外，更能得神通；若修深定，則感召來世生得無色界天的果報。然而，佛教修習禪定的主要目的，是使心統一得觀，觀察無常、苦、無我，獲得正智。也就是說，禪定只是一個善巧，目的是在依定得慧，並依慧斷煩惱，最終獲得涅槃。

在 DN.2《沙門果經》中，定學的部分扣緊八正道中的正念與正定的部分，除了棄除五蓋至修得第四禪之外，亦將《沙門果經》談述到正念與正知。在經中，對於如何捨棄五蓋，並無敘述內文。所以，何謂蓋及其內容？如何對治五蓋？再者，在感官遠離種種不善法之後，心伴隨生起的五禪支與四禪的關係，同樣是本章節所要討論的內容。

5.2.1 正念、正知及棄捨五蓋

要圓滿戒學的清淨，達到見如所見、聞如所聞，即得成就「念」(sati)。《清淨道論》提到：「依念而成，因爲由於念的堅定，則諸根不爲貪欲等所侵襲。²⁷⁵」念，有憶念、注意之意。在佛教體系中，其意涵偏重於注意

²⁷⁴ 水野弘元著，《仏教要語の基礎知識》，頁 205-206。

²⁷⁵ 《清淨道論》，頁 37。

的面向。然而，「念」是什麼呢？向智尊者以三個階段來說明：(1)注意力的階段：意識突破潛意識的暗流，初步「注意到」對象的基本形式，成爲初「轉向」它，對物體印象是籠統且模糊；(2)記憶的階段：對注意的目標與過去記憶中的類似者做比較。此階段有四個特徵：增加細節、涉及觀者(主觀性)、聯想、抽象思考。此階段是從最初模糊的物體意識，到對它更清楚的認識；從孤立事實的認知，到發現它們的因果關連。(3)正念(sammāsati)的領域：稱爲「正」，是因它保持心不受邪妄影響，且有助於佛陀所指出的正確目的——滅苦。²⁷⁶

上述三階段的分析，顯而易見地，前二階段的「念」屬於世間的領域，第三階段則涵蓋兩個層次，一者世間正念，令心不受邪妄影響；二者出世間正念，是與四聖諦相應，以涅槃爲依歸；擁有世間正念可轉向善趣，出世間正念則可究竟苦邊。²⁷⁷

在經典中，「正念」常和「正知」一起談。正知(sampajañña)，意指在單純正念的清晰上增加對於目的與事實、內在與外在的完全了知。換言之，「正知」是建立在「念」之上的智或慧。²⁷⁸亦即正念是心覺察於所緣對象；正知是就其對象做更細項的觀察、了知。依南傳註解書，正知有四種：(1)有益正知(sāttḥaka-sampajañña)：檢查向前行的行動以確定它是否值得做之後，了知有真實利益的洞察力。所說向前行的動作包括七類：向前行與返回時的正知；向前看與向旁時的正知；屈伸肢體時的正知；穿著袈裟等時的正知；吃與喝等時的正知；大小便利時的正知；次要姿勢的正知，如走路、站立、入睡、醒來。(2)適宜正知(sappāya-sampajañña)：檢查向前行是否適宜之後，了知其適宜性的洞察力。(3)行處正知(gocara-sampajañña)：選擇適合自己修行的業處。(4)不痴正知(asammoha-sampajañña)：在向前進等時候不迷糊。²⁷⁹不痴正知是立基於前三者，在選擇適合修行的對象，了知能獲得真實利益且適宜，才能在實踐時不迷糊。對於不痴正知，向智尊者提出它的三項特色：對抗「我」與「我所有」的思想習慣；與「業」保持有益的內在距離；任何行爲都應套用在解脫的工

²⁷⁶ 向智尊者著，賴隆彥譯，《正念之道》(*The Heart of Buddhist Meditation*)，頁 23-26。

²⁷⁷ 大正 02，頁 203 下。

²⁷⁸ 向智尊者著，賴隆彥譯，《正念之道》，頁 49。

²⁷⁹ 此註疏引自菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》，頁 92-109。

作上。²⁸⁰

正念正知，是相輔相成的兩種修道模式。在每一個五蘊身心造作中，保持高度的覺知、觀察。它是持戒的必要條件，以正念正知引導身口意，不會受到貪欲的利誘，圓滿戒法。它也是修定的基礎，能令心保持覺知不散亂；它亦是修觀的基礎，在覺知中，了知在名色相續流中，並沒有一個相續不斷的名、色法存在。正念正知的重要，可見一斑了，在修道次第中是不可或缺的。

關於棄捨五蓋的部分，五蓋（*pañca āvaraṇāni*），是五種覆蓋心性，令善法不生的煩惱。即貪欲蓋、瞋恚蓋、昏沉睡眠蓋、掉舉惡作蓋、疑蓋。《大毘婆沙論》說：貪欲、瞋恚障礙、破壞戒蘊，昏沈睡眠障礙、破壞慧蘊，掉舉惡作障礙、破壞定蘊，疑蓋則惱壞其心。²⁸¹換言之，由於五蓋障蔽心性，無法成就戒定慧三學；加上疑的緣故，於佛、法、僧無法信解，不如理作意，如此一來，要圓滿解脫道是很困難的。因此，如何突破五蓋，遠離不善法，就顯得很重要了。下文即依五蓋分述之。

關於貪欲蓋(*rāga-nīvaraṇa*)，在《增支部》，佛陀對比丘提到：

諸比丘！我不見另有一法，能令生未生之欲，或能令已生之欲增廣。
諸比丘！此即淨相是。諸比丘！不如理思惟淨相者，即令生未生之欲，或能令已起之欲增廣。

諸比丘！我不見另有一法，能令未生之欲不生，能令已生之欲斷者。
諸比丘！此即不淨相。諸比丘！如理思惟不淨相者，即未生之欲令不生，或能令已生之欲斷。²⁸²

所謂貪欲，是對色、聲、香、味、觸等五欲，心生樂著。或是之前已有樂著五欲的經驗，而對其生起憶念、追戀的心。²⁸³對於妙五欲會產生戀著之

²⁸⁰ 向智尊者著，賴隆彥譯，《正念之道》，頁 56-60。

²⁸¹ 《大毘婆沙論》，大正 27，頁 250 上。

²⁸² 《漢譯南傳·增支部一》，頁 3。(PTS.A.1.3)

²⁸³ 在 MĀ.200《阿梨吒經》，世尊舉出貪欲的種種譬喻，語諸弟子，行欲者有障礙，當遠離貪欲：「欲有障礙，我說欲有障礙。欲如骨鑊，我說欲如骨鑊。欲如肉鬻，我說欲如肉鬻。欲如把炬，

心，經中說，這是由於將五欲等相看成是美麗的，所以要克服貪欲蓋的人，應思惟五欲的不淨相。

觀察不淨相有二類：一種是無意識者(死者)的不淨，即十不淨觀 (asubhānupassin)：有膨脹相、青瘀相、膿爛相、斷壞相、食殘相、散亂相、斬斫離散相、血塗相、蟲聚相、骸骨相等十種。²⁸⁴；另一種是觀察自身的三十二身分(dvattiṃsākāra)，有「髮、毛、爪、齒、皮；肉、腱、骨、骨髓、腎藏；心臟、肝臟、肋膜、脾臟、肺臟；腸、腸間膜、胃中物、糞、腦；膽汁、痰、膿、血、汗、脂肪；淚、膏、唾、涕、關節滑液、尿。²⁸⁵」藉由觀自身、他身的二不淨相，可以令已生的貪欲斷除，未生的貪欲不再生起。

瞋恚蓋(paṭigha- nīvaraṇa)，在《增支部》如是說：

諸比丘！我不見另有一法，能生未生之瞋、或能令已生之瞋增廣。
諸比丘！此即是瞋恚相。諸比丘！不如理思惟瞋恚相者，即令生未生之瞋，或能令已生之瞋增廣。

諸比丘！我不見另有一法，能未生之瞋令不生，或能令已生之瞋斷者。諸比丘！此即慈心之解脫。諸比丘！如理思惟慈心之解脫者，即未生之瞋令不生，或能令已生之瞋斷。²⁸⁶

瞋恚，對不順己意之人、事，或憶念往昔不可意境，心生恚怒，這是由於不如理思惟之故。因此，若要克服瞋恚蓋，就不應持續注意引起恚怒的對象，應以慈心觀對治之。

在《清淨道論》記載修習慈心觀方法，首先對自己修慈，願自己無怨、無、無惱、有樂。接著憶念可喜，尊重、恭敬的師長，隨念他們令人起可

我說欲如把炬。欲如火坑，我說欲如火坑。欲如毒蛇，我說欲如毒蛇。欲如夢，我說欲如夢。欲如假借，我說欲如假借。欲如樹果，我說欲如樹果。」(大正 01，頁 763 下。)

²⁸⁴ 《清淨道論》，頁 177。同頁註腳，亦列出《解脫道論》的十不淨觀：膨脹相、青瘀相、潰爛相、斬斫離散相、食啖相、棄擲相、殺戮棄擲相、血塗染相、蟲臭相、骨相。

²⁸⁵ 《清淨道論》，頁 245-246。

²⁸⁶ 《漢譯南傳·增支部一》，頁 3。(PTS.A.1.3)

喜之念的愛語、戒、聞等，然後用「令此善人有樂無苦」的方法修慈。接著對一切人修行慈心；最後才對怨敵修行慈心。²⁸⁷由於能以慈心面對一切人，能令未生的瞋恚不生，已生的瞋恚斷。此瞋恚即不能障蔽善法生起。

昏沉睡眠蓋(thīna-middha- nīvaraṇa)，《增支部》如是說：

諸比丘！我不見另有一法，能生未生之昏眠，或能令已生之昏眠增廣。諸比丘！此即不樂、頻申、缺呿、食不調、心昧劣性是。諸比丘！心昧劣者，即令生未生之昏眠，或能令已生之昏眠增廣。

諸比丘！我不見另有一法，能令未生之昏眠不生，或能令已生之昏眠斷者。諸比丘！此即發勤、精進、勇猛。諸比丘！發勤者即未生之昏眠令不生，或能令已生之昏眠斷。²⁸⁸

昏沉和睡眠，在《大毘婆沙論》提到二者因生起原因、對治方法相同，故立為同一蓋。此蓋以五法為食：一瞢憤，二不樂，三頻欠，四食不平性，五心羸劣性。²⁸⁹與《增支部》經文相較，多出「瞢憤」一項，指心的昏昧。依此五法可知昏沉睡眠蓋，可分身、心兩部分的昏昧。一種是由於飲食不知量的緣故；一種是心的愁悶、消沉。在《攝阿毘達摩義論》說此二種的近因，皆是不如理地作意無聊或怠惰。²⁹⁰因此，要克服昏沉睡眠蓋，就不應再注意身心的倦怠，而應調整睡眠、採用適量的飲食，思惟無常、苦，精進禪修。

關於掉舉惡作蓋(uddhacca-kukkucca- nīvaraṇa)，《增支部》說到：

諸比丘！我不見另有一法，能生未生之掉悔，或能令已生之掉悔增廣。諸比丘！此即心之不寂靜。諸比丘！心不寂靜者，即令生未生之掉悔，或能令已生之掉悔增廣。

²⁸⁷ 《清淨道論》，頁 295-298。

²⁸⁸ 《漢譯南傳·增支部一》，頁 4。(PTS.A.1.3)

²⁸⁹ 《大毘婆沙論》，大正 27，頁 250 下。

²⁹⁰ 《攝阿毘達摩義論》，頁 79。

諸比丘！我不見另有一法，能令未生之掉悔不生，或能令已生之掉悔斷者，諸比丘！此即心之寂靜。諸比丘！心寂靜者，即未生之掉悔令不生，或能令已生之掉悔。²⁹¹

掉舉與惡作，共同特相爲心不平靜，故立爲同一障心之法。掉舉是指心念掉動，尋思親屬、國土等，或憶念往昔曾經歷戲笑之事，使心跳躍。惡作是指心生追悔，如對於已造的惡或善，在憶念時感到後悔。

由於心不寂靜，心生起掉悔，障礙禪修。因此，若要克服掉悔蓋，應不再去注意心跳躍的狀態，而是以不動搖、寂靜的心專注於所緣，使心安住於禪修的業處上。

疑蓋(vicikicchā- nīvaraṇa)的部分，如《增支部》所說：

諸比丘！我不見另有一法，能生未生之疑，或能令已生之疑增廣。諸比丘！此即不如理之思惟。諸比丘！不如理思惟者，即能生未生之疑，或能令已生之疑增廣。

諸比丘！我不見另有一法，能令未生之疑不生，或能令已生之疑斷者，諸比丘！此即如理思惟。諸比丘！如理思惟者，即未生之疑令不生，或能令已生之疑斷。²⁹²

《瑜伽師地論》對疑的說明：對師長及所教誨的法與證悟；對過去、現在、未來；對四聖諦苦集滅道，皆產生疑惑、猜度。²⁹³這是由於不如理作意之故。所以，要克服疑蓋，應如理作意，思惟有爲法的無常、苦、無我；思惟佛、法、僧的殊勝；思惟緣起法，如此方能令已生的懷疑斷，令未生的疑不生。

五種障蔽善法的心，禪修者藉由止禪只是將它暫時鎮伏，還沒有完全

²⁹¹ 《漢譯南傳·增支部一》，頁4。(PTS.A.1.3)

²⁹² 《漢譯南傳·增支部一》，頁4。(PTS.A.1.4)

²⁹³ 《瑜伽師地論》，大正30，頁19下。

斷除，要直到證得須陀洹果，得四不壞信，疑蓋才是真正捨離；證得阿那含果，斷除五下分結，欲貪蓋、瞋恚蓋才真正捨離；而昏沉睡眠蓋及掉悔蓋要永遠的捨離，就是證得阿羅漢果，斷盡一切煩惱時。

5.2.2 初禪至四禪

初期佛教對「定」的重視，可以由七覺支的定覺支及八正道的正定看出，當中所說的定，皆是指四禪。²⁹⁴佛教所說的「定」，流行於當時沙門集團，並非是世尊所創，同樣都有調身、調心、調息，收攝感官，使心統一於一處的作用。但佛教不同於外道者，是依四禪起觀的部分，由於欲界定，心有許多思慮，致使心不穩定、清淨；無色界定，心則太寂靜，對於思惟法作意的部分，少了動力與活力的，唯當心處於色界四禪時，依禪定使心統一，如理作意觀察名色法，止觀均衡，獲得正確的智慧，這也是為什麼佛教修定的原因，其目的即在於依定得慧。對於第四禪的殊勝，木村泰賢說：「一方在制御基於欲之個人意志，同時於他方，則在依於如明鏡止水之觀智。……所謂止觀平等之定是也。蓋偏傾於止則嘗有失卻心的活氣之虞；偏傾於觀，亦有散亂之虞，唯四禪能得其平，且能免其弊，所以推獎為解脫之要道者。²⁹⁵」

關於四禪，在初期佛教文獻中，常有一定型句，解說四禪定的內容。如下文：

比丘去欲、離不善法，有尋有伺，由離生喜、樂，達初禪而住；滅尋伺，內心安靜，心成專一，無尋無伺，由定生喜、樂，達第二禪而住；更捨離喜而住，正念正智，以身感受樂，唯諸聖者說：『捨此而正念樂住』達第三禪而住。其次捨樂離苦，以前所感受之喜、憂皆滅故，而不苦不樂，成為捨念清淨，達第四禪而住。²⁹⁶

²⁹⁴ MĀ.189《聖道經》：云何正定？比丘者，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊，是謂正定。（大正 01，736 中。）

²⁹⁵ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 309。

²⁹⁶ 《漢譯南傳·長部二》，頁 297。(PTS.D.2.313)

初禪至第四禪，可謂是心由粗至細的心理變化過程。初禪是離開欲界粗分別進入色界，攝尋、伺、喜、樂、心一境性五禪支。在《攝阿毘達摩義論》對五禪支的解釋：

尋(vitakka)：把心投入目標，作用是對治昏沉睡眠蓋；

伺(vicāra)：保持心繼續專注於目標，作用是暫時制止疑蓋；

喜(pīti)：對目標有興趣，作用是制伏瞋恨蓋。論師將修定生起的喜分爲五個層次：小喜、剎那喜、流喜、上升喜、遍滿喜。

樂(sukha)：心的樂受，體驗禪那之樂。作用是對治掉舉與惡作。

一境性(ekaggatā)：專一於境。作用是暫時制伏欲欲。此禪支是是四禪與定的主要成分，但不能獨自執行作用，須與其他禪支配合運作。²⁹⁷

初禪即具足五禪支，因離欲界欲、不善法而生喜樂，故也稱其爲離生喜樂。第二禪，由於思慮停止，無尋無伺，且依此定生起最勝喜樂，故稱定生喜樂。至第三禪，遠離二禪之喜，但仍存有自地的妙樂，故稱離喜妙樂。第四禪捨離三禪的妙樂，唯心的平靜捨受及自覺(念)，故此禪亦稱爲捨念清淨。²⁹⁸

要達到上述禪定境界，則要透過修習業處(kammaṭṭhāna)。據《清淨道論》提出的修定業處，共有四十種，修禪者可依自身性行，抉擇適宜精神統一的對象。如對於貪行者(rāgacarita)，以十不淨及身隨念爲適合；瞋行者(dosacarita)，以四梵住及四色遍爲適合；痴行者(mohacarita)與尋行者(vitakkacarita)，以入出息隨念業處爲適合；信行者(saddhācarita)以佛、法、僧、戒、捨、天隨念等六隨念爲適合；覺行者(buddhicarita)以死念、止息隨念、四界差別及食厭想爲適合。其餘六遍與四無色，則適合一切行者。²⁹⁹不同的業處到達的禪定略有不同，筆者依《清淨道論》所示，整理如下：

1. 六隨念、念死、寂止隨念、四界差別、食厭想：近行定。

²⁹⁷ 《攝阿毘達摩義論》，頁 38-40。

²⁹⁸ 關於「捨念清淨」一詞，學者蔡奇林考察各種文獻，認爲第四禪「捨念清淨」一語適切的讀法應該是：「具捨與念，心極清淨」，也就是「捨」、「念」、「清淨」三個詞，都是描述第四禪禪心的狀態。蔡奇林，〈第四禪「捨念清淨」(upekkhā-sati-pārisuddhi)一語的重新解讀——兼談早期佛教研究的文獻運用問題〉，頁 46。

²⁹⁹ 《清淨道論》，頁 115。

- 2.十不淨、身至念：初禪。
- 3.慈心、悲心、喜心：三禪。
- 4.十遍處、安般念、捨心：四禪。

5.2.3 成就六通

在成就上述四禪的行者，由於色界禪定獲得心的專注、穩定，而獲得定的功德——神通，為此節所要論述內容，亦即《沙門果經》中修道次第的項目。

依《清淨道論》來說，行者若欲成就神變，先得掌握十四御心法：1.順遍；2.逆遍；3.順逆遍；4.順禪；5.逆禪；6.順逆禪；7.跳禪；8.跳遍；9.跳禪與遍；10.超支；11.超所緣；12.超支與所緣；13.支的確定；14.所緣的確定。³⁰⁰此十四種調心方法，其內容主要是指心對於色界、無色界出入的自在；所緣與禪定互用的自在。掌握此御心法，表示心的穩定、光明、不動，對獲得種種神變(iddhividha)，才有可能性。神變有十種，符合《沙門果經》中提到的為(1)決意神變(adhiṭṭhāna iddhi)、(2)意所成神變(manomayā iddhi)。

決意神變是以智決意、確立成就多身而成就。其內容分為十項：1.一身成多身神變、2.多身成一身神變：成就此二神變，要具足神變的四禪、四神足、八句、十六根本。3.顯現神變：目的是顯現，讓遮蔽為開朗。4.隱匿神變：使無遮蔽成遮蔽。5.不障礙神變：行者從虛空邊定而出定，念壁或牆等，決意成虛空，便成虛空，可穿壁、穿牆等，無有障礙。6.地中出沒神變：行者入水遍定而出定，念於地，以智決意成為水，便成為水，即於地中出沒。7.水上不沉神變：行者入地遍定而出定已，念於地，以智決意，便成為地，即於水上行走不沉。8.飛行神變：行者入地遍定而出定已，念於空，以智決意，便成為地，得於虛空中作行住坐臥。9.手觸日月神變：此神變由神通的基礎禪所成，沒有入遍定的決定，心念於日月，以智決意，來近我手，即近於手。10.身自在神變：行者能夠自在以身到達梵天界。³⁰¹此十項，在 DN.2《沙門果經》對應經典的《寂志果經》，少了 3.4.

³⁰⁰ 《清淨道論》，頁 377。

³⁰¹ 《清淨道論》，頁 389-405。

兩項；在 DĀ.20《阿摩晝經》則少 3.4.6.三項。對於顯現與隱匿神變的項目，在漢譯經典都缺漏了。

關於意所成神變，是由意生(*manomaya*)所成，即心所造。欲成就此神變者，應從基礎禪出定，先念自己的業生身，以智決意將成空洞，便於自身成空洞。於是念他的內部的意所成身，與決意心共，在他的內部而成就他身。如從劍鞘引劍，如蛇蛻皮。³⁰²亦即，行者依自身，化作另一個與自身諸根相同，由意所成之他身。

關於天耳界，如何生起呢？行者入神通的基礎禪，出定後，以遍作定心，先以自然耳聽到遠處的粗聲，其次是近處之微細聲，如是各方諸聲的聲相。接著，行者以此聲相作意「天耳界要生起了」，依小、或現在、或內、或外的其中一項為所緣，生起意門轉向心，直至安止心。與安止心共同生起的智，即是天耳界。³⁰³

他心智的部分。此智的生起是依天眼而成就，行者以天眼見他人依附於心臟的血液之色，尋求其心。因為心歡喜時，則血紅如熟了的榕樹果；心憂悲時，則血黑如熟了的閩浮果；心捨時，則血清如麻油，此是依初學者而說。神通者的境界，只要念慮三界中任何一處的心，便知十六種心。³⁰⁴亦即，初學者是依天眼所見心臟血液之色，判斷他人心的狀況；但神通者，只要想要了解某一界有情的心，此念生起時，便能有所知。

關於宿命智的部分，如 SA.885 經所說：

云何無學宿命智證通？謂聖弟子知種種宿命事，從一生至百千萬億生，乃至劫數成壞，我及眾生宿命所更如是名、如是生、如是性、如是食、如是受苦樂、如是長壽、如是久住、如是受分齊；我及眾生於此處死、餘處生，於餘處死、此處生，有如是行、如是因、如

³⁰² 《清淨道論》，頁 409。

³⁰³ 《清淨道論》，頁 411-412。

³⁰⁴ 《清淨道論》，頁 413-414。

十六種心：貪、離貪；有瞋、離瞋；有痴、離痴；沉寂、散亂；廣大、不廣大；有上、無上；等持、不等持；解脫、不解脫。

是信，受種種宿命事，皆悉了知，是名宿命智證明。³⁰⁵

此智是關於憶念宿住，從一生、至百千萬億生，知我及眾生有如是名、生如是容貌、如是種性、食如是食物、受如是苦樂，壽命長短等樣態。從此處死，彼處生等種種宿命之事，皆能了知。

此智的生起，依聲聞³⁰⁶的宿住隨念智而說，行者獨居靜處，次第入至四禪，並自神通的基礎禪出定，順次的憶念其整天整夜所行之事。由於行者的遍作的定心，使其憶念事情很明瞭。如是順次的憶念其第二日乃至在此生的結生，不久之後，便能離去結生，以前生之死的剎那所行的名色為所緣。³⁰⁷

關於生死智，如 SA.885 經所說：

云何生死智證明？謂聖弟子天眼淨過於人眼，見諸眾生死時、生時，善色、惡色，上色、下色，向於惡趣，隨業受生如實知；如此眾生生身惡行成就、口惡行成就、意惡行成就，謗聖人，邪見受邪法因緣故，身壞命終，生惡趣泥犁中；此眾生身善行、口善行，意善行，不謗毀聖人，正見成就，身壞命終，生於善趣天人中，是名生死智證明。³⁰⁸

生死智是以天眼知有情生與死之智。行者以清淨天眼見眾生隨業流轉生死，身口意受邪見之故而行惡法者，命終墮於惡趣；見眾生因正見成見，行身口意之善行，命終生於善趣。

關於漏盡智，SA.885 經說到：

³⁰⁵ 大正 02，頁 223 中。

³⁰⁶ 此宿住有六種人隨念：即異教徒、普通的聲聞、大聲聞、上首聲聞、辟支佛、佛。異教徒能憶念四十劫；普通聲聞可憶念百、千劫；大聲聞可憶念十萬劫；上首聲聞可憶念一阿僧祇劫又十萬劫；辟支佛可憶念二阿僧祇劫又十萬劫；唯佛陀的智力是無限。《清淨道論》，頁 416。

³⁰⁷ 《清淨道論》，頁 417-418。

³⁰⁸ 大正 02，頁 223 中。

云何漏盡智證明？謂聖弟子此苦如實知，此苦集、此苦滅、此苦滅道跡如實知；彼如是知、如是見，欲有漏心解脫、有有漏心解脫、無明漏心解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。是名漏盡智證明。³⁰⁹

漏盡智是指佛教聲聞弟子依觀慧確定、徹知苦、集、滅、道，心從欲漏、有漏、無明漏中解脫出來。³¹⁰了知「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。³¹¹」

由禪定引起的六通中，前五種神通是共外道，第六項唯是佛教無學聖者，斷盡煩惱所證得。而其中宿命智、死生智、漏盡智，又稱爲三明，則爲宿命明、天眼明、漏盡明。

5.3 小結

本章撰述內容，以 DN.2《沙門果經》內文中的修道次第逐項而說。共分爲二節說明，一節爲戒學的項目說明；另一節爲定、慧的項目說明。戒學主要以大中小戒及相關項目的討論爲主；定、慧的項目說明，則以修習四禪及其所證得的三明六通的探討爲主。

戒學的部分，雖分爲三類小、中、大戒，但總歸來看，小、中戒不離十戒的範疇；大戒則是說明沙門的正命生活，可以看到佛世時，早期比丘的生活軌範。以《長部》／《長阿含經》爲破諸外道而說來看，可以推論佛世時，其他的沙門集團生活資具的可能來源，與佛教不贊成的非正命的生活有關。

關於定、學的部分，《沙門果經》在四禪之後，接著的是觀智

³⁰⁹ 大正 02，頁 223 下。

³¹⁰ 在《大般涅槃經》說到：「欲界一切煩惱，除無明，是名欲漏；色、無色界一切煩惱，除無明，是名有漏；三界無明，名無明漏。」大正 12，495 中。

³¹¹ 「生已滅盡」，是指透過圓滿地培育聖道，省察所捨斷的煩惱後，了知由於沒有煩惱，即使有造作，也不會再產生結生。「梵行已立」，指已圓滿地活出了聖道梵行。「所作已作」，指已透過培育四道達到遍知、捨斷、現證及修習四聖諦而完成了十六項任務。「不受後有」，指了知：超越此現有如此發生的諸蘊相續流，我不再有接下來的諸蘊相續流。這些五蘊已被徹知。菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》，頁 158-160。

(vipassanāñāṇa)，再接著的是由禪定引起的神通。但對於觀智所安排的位置，在註疏裡提及觀智是在聖道之前生起，現於意生身智前提及它，是因為一旦開始解釋神通就沒有空間來解釋它，且先提及它是為了幫助已證得神通者去除恐懼。³¹²然而，關於慧學的部分，與《沙門果經》相關的項目，是觀智與漏盡智，由於經典中，對於觀智、漏盡智描述不多，只能藉由論典及後代論師的註釋書做補充，關於此部分，因受制於筆者學力的不足，目前尚無法在此項目多有著墨，只能以漏盡智一項，簡短的帶過，留待將來有機會再做進一步的學習與成長。



³¹² 菩提比丘英文編譯，德雄比丘中文主譯，《沙門果經：沙門果經及其註疏》，頁 150。

6 結論

苦，是人類的共同經驗，如何克服苦難的方法，獲得身心的寧靜，是人類的共同課題，也是世尊說法的目的。因此，如何有效地去除苦難、獲得解脫，是教理與實踐共同的重要議題。本文以《沙門果經》為底本，透過經文的解讀，探求在初期佛教經典中，所記載具有初期佛教特色的解脫道之修行次第。本經以指出阿闍世王為解除心中的不平靜、尋求安定而至世尊處所為開端，世尊才逐步解說此修道次第，直至漏盡智。此修行次第，就《沙門果經》所列舉共有 25 項，細項雖多，約攝則唯戒定慧三學，行者可依此三學次第增上而至解脫。如同帕奧禪師所說：智者在戒的基礎上培育定力與智慧，熱誠與聰敏地修行，能夠滅除煩惱，解脫生死輪迴。³¹³

煩惱的止息，解脫無盡輪迴的思想，並非世尊所提出，而是普遍流行於印度，且早在梨俱吠陀時期，即有因善行可至極樂王國的永生思想，從中便可見其發微。梵書時期，則有祖道、天道之二道說，並視天道為解脫的境界。奧義書時期，則認為要透過宗教實踐，達到與梵一如的境界，方為解脫，天道不再是解脫的極境。初期佛教，世尊承接當時的許多思想，並加以詮釋，其中也包括解脫思想。世尊以為人要脫離苦難，須透過實踐性的品項，才能離「我」，獲得最終的涅槃寂靜；與梵合一，是無法止息苦難。

初期佛教所說的解脫道，有其完整次第，並散見於漢譯四阿含與四部尼柯耶中。並以不同形式、組合出現。可分為四種來說：第一種是擁有完整修道次第，如 DN.2《沙門果經》及 DĀ.20《阿摩晝經》所示；第二種是在 DN.2《沙門果經》所示的修道次第的基礎上，加入其他項目，如 AN.10.99，在成就第 20 項四禪之後，接著的是四無色定、想受滅定；第三種是有些項目是以其他相同意義的文字代替，例如在 MN.39 中，以「具

³¹³ 帕奧禪師，《轉正法輪》。序頁。

足慚愧、身行清淨、口行清淨、命行清淨」，替代「戒具足」；最後一種是以較短的形態出現，例如 AN.190 只出現初禪至四禪的項目。這是以漢譯阿含與巴利尼柯耶來看解脫道次第的出處。

若單就 DN.2《沙門果經》一經探討，筆者先以其相對應的漢譯經典做版本的比較，提供筆者在不同部派的傳譯中，查看經本有無誤植、遺漏的可能性，並對比漢、巴二本的歧異處。對應於 DN.2《沙門果經》，漢譯版本有三本，1. DĀ.27《沙門果經》；2.《寂志果經》；3.《增壹阿含經》卷 39，第 43.7 經。此三本，以《寂志果經》最爲詳盡，但經文也較爲艱澀。

若就《沙門果經》探討其修道次第，可總攝爲戒定慧三學。戒學方面，主要以大中小戒及守護諸根等項目做討論。其中，小、中戒不離十戒的範疇，大戒則是說明沙門應如何如法獲得飲食供養的資具。在世尊未制立波羅提木叉戒時，沙門是以守持十戒和正命的生活，和合共住。定學的部分，是以五禪支來檢視四禪，進而證得神通。在《沙門果經》中，關於慧學部分，屬於觀智及漏盡智的項目。如何透過世間觀智，到達出世間的漏盡智，所涵蓋的內容，非目前筆者能力所能及，所以只能簡略說明漏盡智，留待將來有機會再做進一步探索的方向。

解脫，一向是佛教徒重視的課題。佛教在經過不同時空的遞嬗、演變，在各個區域也展現出各具獨自特色的風貌。南傳佛教，至今大抵還是以《沙門果經》所示的戒定慧三學的修道次第爲主。而北傳的中國佛教，因祖師各自所鑽研經典及修行內涵不同，在唐代時，依各自所長，創立宗派，主要的有八宗，但最後流傳於世的，以富有中國禪特色的禪宗枝葉最盛。然而，這當中最令筆者困擾的是其修道次第、實踐方法爲何？如何與世尊教法做結合？其修行階位如何判斷？各宗對於戒定慧的修道次第如何看待？這都是值得再做進一步探究的方向。

參考文獻

一、經典文獻（依《大正藏》經碼排列）

採用 2014 年版 CBETA 中華電子佛典。

- 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊，no.1。
- 東晉·竺曇無蘭譯，《佛說寂志果經》，《大正藏》第 1 冊，no.22。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊，no.26。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，no.99。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》第 2 冊，no.125。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》第 12 冊，no.389。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》第 12 冊，no.374。
- 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第 22 冊，no.1421。
- 失譯，《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第 23 冊，no.1440。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》第 24 冊，no.1484。
- 東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》第 22 冊，no.1425。
- 龍樹造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，no.1509。
- 五百阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第 27 冊，no.1545。
- 瞿沙造，曹魏代譯失三藏名，《阿毘曇甘露味論》，《大正藏》第 28 冊，no.1553。
- 世親造，唐·玄奘譯，《俱舍論》，《大正藏》第 29 冊，no.1558。
- 彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 冊，no.1579。
- 世友菩薩造，唐·玄奘譯，《異部宗輪論》，《大正藏》第 49 冊，no.2031。
- 隋·費長房，《歷代三寶紀》，《大正藏》第 49 冊，no.2034。

梁·慧皎，《高僧傳》，《大正藏》第 50 冊，no.2059。
梁·僧祐，《出三藏記集》，《大正藏》第 55 冊，no.2145。
隋·法經，《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，no.2146。
隋·彥琮，《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，no.2147。
唐·靜泰，《眾經目錄》，《大正藏》第 55 冊，no.2148。
唐·道宣，《大唐內典錄》，《大正藏》第 55 冊，no.2149。
唐·智昇，《開元釋教錄》，《大正藏》第 55 冊，no.2154。

《佛光大藏經·阿含藏》，高雄：佛光出版社，1983 年初版。

《漢譯南傳大藏經·長部》，高雄：元亨寺妙林出版，1994 年初版。

《漢譯南傳大藏經·中部》，高雄：元亨寺妙林出版，1993 年初版。

《漢譯南傳大藏經·相應部》，高雄：元亨寺妙林出版，1993 年初版。

《漢譯南傳大藏經·增支部》，高雄：元亨寺妙林出版，1994 年初版。

高楠博士功績記念會纂譯：《南傳大藏經》，東京：大正新脩大藏經刊行會出版，1970 年。

岩野真雄編輯：《國譯一切經》，東京：大東出版社，1969 年。

片山一良等：《沙門果經》，東京都：中山書房佛書林，1991 年。

中村元監修，森祖道·浪花宣明編集，森祖道等：《原始佛典·長部》，日本東京：春秋社，2003 年。

覺音尊者著，葉均譯：《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002 年。

巫白慧譯解：《梨俱吠陀神曲選》，北京：商務印書館，2010 年。

徐梵澄譯：《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。

黃寶生譯：《奧義書》，北京：商務印書館，2010年。

二、當代著作（依名字首字筆劃排序）

（一）中文著作

印順法師：《佛法概論》，台北：正聞出版社，1949年初版，1991年十五版。

印順法師：《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1971年初版，1994年修訂本三版。

印順法師：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1972年初版，1987年七版。

印順法師：《教制教典與教學》，台北：正聞出版社，1972年初版，1992年修訂一版。

印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981年初版，1994年七版。

印順法師：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988年初版，1993年五版。

印順法師：《學佛三要》，台北：正聞出版社，1992年。

呂澂：《印度佛學源流略講》，台北：大千出版社，2003年初版，2008年二版。

巫白慧：《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000年。

李志夫：《印度哲學及其基本精神》，台北：洪葉文化事業有限公司，1999年。

吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1983年。

性空法師講，釋見擎等文字整理：《四聖諦與修行的關係》，嘉義：香光書鄉，2003年。

姚衛群：《印度宗教哲學概論》，北京：北京大學出版社，2006年。

梁漱溟：《印度哲學概論》，藍吉富主編，《現代佛學大系》第 22 冊，台北：彌勒出版社，1983 年。

黃心川：《印度哲學史》，北京：商務印書館，1989 年。

黃懺華：《印度哲學史綱》，藍吉富主編，《現代佛學大系》第 22 冊，台北：彌勒出版社，1983 年。

湯用彤：《印度哲學史略》(上)，湯一介主編，《湯用彤全集》(四)，台北：佛光文化事業有限公司，2001 年。

楊惠南：《印度哲學史》，台北：東大圖書有限公司，1995 年。

瑪欣德比丘：《《沙門果經》講義》，台南：台灣南傳上座部佛教學院，2012 年。

蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化出版社，2006 年。

蔡奇林：《巴利學引論：早期印度佛典語言與佛教文獻之研究》，台北：台灣學生書局，2008 年

蔡慧質：《佛陀教義在六師外道中的定位——以《沙門果經》為中心》，台北：華梵大學東方人文思想研究所，碩士論文，2005 年。

(二) 外文著作

中村元：《原始佛教の思想Ⅱ》，東京：春秋社，2003 年第四刷。

水野弘元：《佛教要語の基礎知識》，東京都：春秋社，1972 年。

アルボムツレ・スマナサーラ：《沙門果經——仏道を歩む人は瞬時に幸福になる》，東京都：サンガ株式会社，2009 年。

Bhikkhu Bodhi, *The Discourse on the Fruits of Reclueship :The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*, Kandy, Sri Lanka :Buddhist Publication Society,1989.

(三) 外文中譯

木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》，台北：台灣商務出版社，

1968 年。

中村元著，釋見愍·陳信憲譯：《原始佛教：其思想與生活》，嘉義：香光書鄉，1985 年。

中村元著，香光書鄉編譯組譯：《從比較觀點看佛教》，嘉義：香光書鄉，2003 年。

水野弘元著，郭忠生譯：《原始佛教》，台北：菩提樹雜誌社，1982 初版，1990 再版。

水野弘元著，釋惠敏譯：《佛教教理研究：水野弘元著作選集(二)》，台北：法鼓文化，2000 年。

水野弘元著，香光書香編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002 年。

水野弘元著，許洋主譯：《佛教文獻研究：水野弘元著作選集(一)》，台北：法鼓文化，2003 年。

平川彰著，莊崑木譯：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002 年。

片山一良著，楊金萍 蕭平譯：《佛的語言：巴利佛典入門》，北京：宗教文化出版社，2011 年。

舟橋一哉著，余萬居譯：《業的研究》，台北，法爾出版社，1988 年。

向智尊者(Nyanaponika Thera)著，賴隆彥譯：《正念之道》，台北：橡樹林文化出版社，2012 年。

帕奧禪師講述，弟子合譯：《如實知見》，高雄：淨心文教基金會，2005 年。

帕奧禪師講述，弟子合譯：《轉正法輪》，高雄：淨心文教基金會，2002 年。

高楠順次郎等著：《南傳大藏經解題》，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》第 24 冊，台北：華宇出版社，1984 年。

高楠順次郎·木村泰賢，高觀廬譯：《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務出版社，1971 年。

菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)著，德雄比丘主譯：《沙門果經及其註疏》，嘉義：法雨道場，2005 年二版。

菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)英譯，尋法比丘中譯：《攝阿毘達摩義論》，馬來西亞：檳城佛學院，1999年。

無著比丘(Bhikkhu Anālayo)著，香光書鄉編編譯組譯：《念住：通往證悟的直接之道》，嘉義：香光書鄉，2013年。

D.M. Datta , S.C. Chatteyee 著，李志夫譯：《印度哲學導論》，台北：幼獅文化事業公司，1974年初版，1990年七印。

Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯：《印度哲學史》，台北：國立編譯館，1996年。

T.R.V.Murti 著，郭忠生譯：《中觀哲學》(下)，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》第65冊，台北：華宇出版社，1984年。

(四)期刊論文

內觀雜誌編輯組：《沙門果經》，《內觀雜誌》第30期，台北：內觀雜誌社，2005年，頁1-24。

安定：〈從沙門果經探討佛陀設教的劃時代意義〉，《南洋佛教》第353期，新加坡：南洋佛教雜誌社，1998年，頁18-19。

河村孝照：〈大乘涅槃經と沙門果經〉，《東洋學研究》卷11，東京：東洋學研究所，1977年，頁51-62。

見晉法師：〈《沙門果經》業的六問〉，《香光莊嚴》第88期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2006年12月。

林崇安：〈《長阿含經》和《長部》的核心教導〉，《法光學壇》第7期，台北：法光雜誌社，2003年，頁27-46。

屈大成：〈古印度吠陀時代之業論〉，《南亞研究》第3期，北京：中國社科院亞太所，2011年，頁136-149。

阪本(後藤)純子：〈Sāmaññaphalasutta (沙門果經) と Veda 祭式〉，《印度學佛教學研究》卷49第2期，東京：日本印度學佛教學會，2001年，頁953-958。

南清隆：〈パーリ「沙門果經」の六師外道について〉，《印度學佛教學研

- 究》卷 32 第 1 期，東京：日本印度学仏教学会，1983 年，頁 158-159。
- 郭忠生：〈關於《阿含經》與《尼柯耶》的對讀〉，《正觀》第 55 期，南投：正觀雜誌社，2010 年，頁 105-292。
- 黃俊威：〈從《沙門果經》看六師外道的思想內容〉，《慧炬》第 332 期，台北：慧炬出版社，1992 年，頁 48-55。
- 越建東：〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛學學報》第 19 期，台北：中華佛學研究所，2006 年，頁 147-178。
- 越建東：〈南傳上座部對正知正念之解說與應用〉，《法光》第 157 期，台北：法光雜誌社，2002 年，第 2-3 版。
- 越建東：*Study of A Standard Path-Structure in Early Buddhist Literature: A Comparative Study of the Pāli, Chinese and Sanskrit Sources*, Britain:University of Bristol 神學與宗教研究所博士論文，2004 年。
- 開印法師：〈《沙門果經》的現報利益〉，《香光莊嚴》第 88 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，2006 年 12 月。
- 蔡奇林：〈第四禪「捨念清淨」(upekkhā-sati-pārisuddhi)一語的重新解讀——兼談早期佛教研究的文獻運用問題〉，《臺大佛學研究》第 16 期，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2008 年，頁 1-60。

三、工具書（依首字筆劃排序）

- 大正新脩大藏經刊行會編纂：《修訂新版大藏經總目錄》，台北：新文豐出版社，1986 年再版。
- 水野弘元：《パーリ語辞典》，東京都：春秋社，1968 年初版，2005 年增補改訂版。
- 正聞出版社編輯：《印順導師著作總目·序》，台北：正聞出版社，2000 年。

赤沼智善著：《漢巴四部四阿含互照錄》，藍吉富主編，《世界佛學名著譯叢》第 23 冊，台北：華宇出版社，1984 年。

佛光山宗委會：《佛光山電子大藏經·阿含藏》，高雄：佛光山文教基金會出版，2012 年。

荻原雲來編纂：《梵和大辭典》，台北：新文豐出版社，2003 年再版。

圓光出版社編輯小組：《雜阿含經論會編頁碼索引》，中壢：圓光出版社，1994 年。

漢語大詞典編輯委員會編纂：《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，1999 年。

釋慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科全書文獻基金會，1994 年。

