

純觀乘者所依的定

——剎那定或如電三昧¹

溫宗堃

如實佛學研究室

【目次】：

1. 南傳上座部的剎那定
 - 1.1. 巴利註釋家所說的剎那定
 - 1.2. 當代學者對純觀乘者所依定的討論
2. 《成實論》的慧解脫阿羅漢與如電三昧
 - 2.1 《成實論》的特色與其作者
 - 2.2 無禪那的慧解脫阿羅漢與如電三昧
 - 2.3 《成實論》的止乘者
 - 2.4 《成實論》的純觀乘者
3. 結論

【摘要】：

本文擬探討南傳上座部佛教中純觀乘者的所依定，並澄清上座部註釋文獻裡「剎那定」的意涵。同時也嘗試指出：漢譯《成實論》亦隱含有類似上座部「純觀乘者」的教理，在該論這類行者所依的定是被稱為「如電三昧」的欲界定。

「剎那定」在巴利文獻中出現的次數不多。最早出現的地方，應是覺音尊者的作品。然從覺音尊者的著作，不容易看出剎那定與純觀乘者的關係，唯有從法護的作品，可以明顯看出純觀乘者所藉以開發智慧的定力是剎那定。當代學者中，馬哈希尊者指出剎那定在純觀乘修行進路中的重要性，認為純觀乘者藉由剎那定而獲得「心清淨」。因此，法護與馬哈希尊者皆認為「剎那定」是純觀乘者的所依定。這樣的主張可能是為了解決覺音尊者著作中一個看似矛盾的問題。

漢譯的《成實論》雖然沒有「純觀乘」的術語，但它確實隱含有純觀乘者的教義。該論提到〈須深經〉的慧解脫阿羅漢未修禪那，純粹藉由觀（毗婆舍那），以「如電三昧」為所依定，證得解脫。

【關鍵詞】：純觀乘者、剎那定、成實論、慧解脫阿羅漢、如電三昧

¹ 論文原稿於 2003 年 12 月 21 日發表於「第六屆宗教與心靈改革研討論」。會中承蒙講評人許洋主老師提供許多寶貴的意見，筆者在此致上十二萬分的謝意。

【本文】

前言

南傳上座部、北傳說一切有部及《成實論》皆承認：原始佛教中有一類阿羅漢，斷盡煩惱但未證初禪。但是，從一般傳統認定的戒、定、慧修學次第來看²，此類阿羅漢沒有禪那(jhāna)，如何依定發慧，進而得道、果、解脫？這成為佛教修道論上的一個重要問題。

南傳上座部與北傳說一切有部，皆同意有一種定叫初禪的「近行定」或「近分定」(upacāra samādhi)，雖然它鄰近初禪但未達初禪，但也可以做為開發智慧所需的基礎定力。³但是，在南傳上座部佛教中，有一類「純觀乘者」(suddhavipassanā-yānika)(或稱「乾觀者」sukkhavipassaka、「觀乘者」vipassanā-yānika)⁴，未得「近行定」及「安止定」(appanāsamādhi)，而於戒清淨後，直接修習觀(毗婆舍那)，內觀五蘊的無常、苦、無我，進而得解脫。這類純觀乘者依憑什麼定來開發智慧，便成為一個問題。

另外，《成實論》雖然承認無禪那慧解脫阿羅漢的存在，但卻不承認有人依初禪近分定(或稱未至地)發得智慧。那麼，就《成實論》而言，其無禪那慧解脫阿羅漢所依的定為何，也成為另一個問題。

針對純觀乘者所依的定為何的疑問，傳統上座部佛教的學者曾有過熱烈的論辯，當代東、西方學者也有相關的討論。這些論辯、討論的焦點，多集中在所謂的「剎那定」(khaṇikasamādhi)。傳統上座部佛教學者，包含緬甸的馬哈希

² 此次第見於南、北傳佛教的經論中，如《長阿含·遊行經》說：「修戒，獲定，得大果報。修定，獲智，得大果報。修智，心淨，得等解脫，盡於三漏：欲漏、有漏、無明漏。已得解脫，生解脫智：生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」(T1, p.12a)；《中阿含》說：「諸賢！當知比丘亦復如是。若有犯戒，便害不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫。若無解脫，便害涅槃。諸賢！若比丘持戒，便習不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實、知如真、厭、無欲、解脫。若有解脫，便習涅槃。」(T1, p.486c)；《瑜伽師地論·聲聞地》說：「問：何緣三學如是次第？答：先於尸羅善清淨故，便無憂悔。無憂悔故，歡喜安樂。由有樂故，心得正定。心得定故，能如實知、能如實見。如實知、見故，能起厭。厭故，離染。由離染故，便得解脫。得解脫故，證無所作究竟涅槃。如是，最初修習淨戒，漸次進趣，後證無作究竟涅槃，是故三學如是次第。」(T30, p.436a)；《清淨道論》說：「得定者如實知見」(Samāhito yathābhūtaṃ jānāti passati)。見《清淨道論》，1、445頁。

³ 有部將初禪近分定特別稱為「未至定」，此定可作發慧得果的基礎，參見溫宗堃，〈漢譯《阿含經》與阿毗達磨論書中的「慧解脫」〉，《正觀》26期，5-51頁。南傳上座部以七清淨為修學的次第，而將慧學所需的「心清淨」定義為近行定與八等至。如《清淨道論》說「心清淨是近行〔定〕及八定」(cittavisuddhi nāma saupacāra aṭṭhasamāpattiyo)(Vism p.587)。《攝阿毘達磨義論》說：「心清淨包含了兩種定，即：近行定與安止定」(Upacārasamādhi appanāsamādhi cāti duvidho pi samādhi cittavisuddhi nāma)。參見尋法比丘中譯，菩提比丘英編，《阿毘達磨概要精解》，(高雄：正覺學會，民國89)，345頁。然而，南傳佛教將「近行定」判為欲界定，有部則判為色界定，這是兩個傳統大不相同的地方。感謝悟耿法師提供筆者這個資料。

⁴ 與「觀乘者」相對的，稱為「止乘者」，他們修得近行定或禪那後才修習觀(毗婆舍那)。

尊者(Mahāsi Sayadaw, 1904~1982)、上智尊者(Ñāṇuttara Sayadaw)、帕奧尊者(Pa-Auk Sayadaw, 1934 ~)、錫蘭的德寶尊者(Ven. Gunaratana)、泰國的阿姜念(1897~1983)，皆認為純觀乘者只證得剎那定，就可進一步開展內觀智慧。但錫蘭的凱明達尊者(Kheminda Thera)、蘇摩尊者(Soma Thera, 1898 ~ 1960)與英國學者柯新斯(Cousins)教授則提出不同的意見。本文將探索巴利註釋文獻中與剎那定相關的文段，並介紹前輩學者們對純觀乘者所依定的相關討論。試著從不同的論述中，抉擇出較合理的理解。另外，筆者也在此文中嘗試論證：《成實論》也隱藏著與南傳上座部純觀乘者相類似的教理。就《成實論》而言，純觀乘者所依的定，是被稱為「如電三昧」的欲界定。此如電三昧與剎那定，從文獻上來看，有不少相似的特徵。

1. 南傳上座部的剎那定

在這一節中，筆者首先介紹巴利註釋文獻裡的「剎那定」以及「剎那的心一境性」。以此為基礎，進而介紹當代東、西方學者對「純觀乘者」所依定的諍論。

1.1 巴利註釋家所說的「剎那定」與「剎那的心一境性」

依據緬甸「第六次結集」光碟(CSCD)搜尋結果顯示，巴利文獻中「剎那定」(khaṇikasamādhi)一詞，共出現 19 次。出現的文獻與次數如表一：

表一：「剎那定」出現的文獻與次數

作者	著作	次數
覺音 ⁵ (Buddhaghosa)	《清淨道論》(<i>Visuddhimagga</i>)	1
	《法集論註》(<i>Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā</i>) ⁶	1
	《相應部註》(<i>Samyuttanikāya-aṭṭhakathā</i>)	1

⁵ 覺音約為四、五世紀之人，是南傳上座部最重要的註釋家。相關討論見 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，(台北：中華佛研所，2000)，193-196 頁。依 AHOPL, pp.102-103，覺音的年代約在西元 370 至 450 年之間。

⁶ 又稱為《義卓越論》(*Atthasālinī*)。也有學者懷疑它的作者不是覺音。見 AHOPL, p.151。

大名(Mahānāma)	《無礙解道註》(<i>Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā</i>) ⁷	4
法護(Dhammapāla)	《清淨道論大疏鈔》(<i>Visuddhimagga-mahāṭīkā</i>) ⁸	7
	《中部疏》(<i>Majjhimanikāya-ṭīkā</i>)	1
	《長老偈註》(<i>Theragāthā-aṭṭhakathā</i>)	1
烏波斯那(Upasena)	《義釋註》(<i>Niddesa-aṭṭhakathā</i>) ⁹	2
金剛菩提(Vajirabuddhi)	《金剛菩提疏》(<i>Vajirabuddhi-ṭīkā</i>) ¹⁰	1

與「剎那定」相關的另一個語詞是「剎那的心一境性」(*khaṇaika-cittekaggatā*)。因為定(*samādhi*)的定義是「善心一境性」(*kusalacittekaggatā*)¹¹，所以，理所當然可以將「剎那的心一境性」視為「剎那定」的同義詞。依據緬甸「第六次結集」光碟(CSCD)，此「剎那的心一境性」在巴利文獻中，共出現9次。其出處與次數如下表：

表二「剎那的心一境性」出現的文獻與次數

作者	著作	次數
覺音 (Buddhaghosa)	《清淨道論》(<i>Visuddhimagga</i>)	2
	《善見論》(<i>Samantapāsādikā</i>) ¹²	2
大名(Mahānāma)	《無礙解道註》(<i>Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā</i>)	2
法護(Dhammapāla)	《清淨道論大疏鈔》(<i>Visuddhimagga-mahāṭīkā</i>)	1
	《相應部疏》(<i>Saṃyuttanikāya-ṭīkā</i>)	1

⁷ 《無礙解道註》又名《顯揚正法》(*Saddhammapakāsinī*)，據 AHOPL, pp.143-145，此書似乎完成於西元 559 或 499 年，其作者大名也住在大寺，大名論師的年代可能早於法護。森祖道說，此書的作者與《大史》(*Mahāvamsa*)的大名是同一人，且此書約成於西元 514 年。見 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，197 頁。

⁸ 《清淨道論大疏鈔》簡稱為《大疏鈔》，又名《第一義寶函》(*Paramatthamañjūsā*)，是注解《清淨道論》的註釋書，依 AHOPL, pp.168-171，作者法護活躍於西元 550 至 600 年間，其老師似乎是名為阿難(*Ānanda*)的註釋家。

⁹ 《義釋註》，也稱為《正法之光》(*Saddhammapajjotikā*)，是對《小部》裡《義釋》(*Niddesa*)的註釋，其作者烏波斯那也曾在大寺(*Mahāvihāra*)活動。對於他活動的年代，學者有不同的觀點。APHOL (p.142)認為該書完成於西元 817 年左右。但森祖道則認為烏波斯那是西元五世紀的人。參見水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究》，197 頁。

¹⁰ 依據 AHOPL, pp.170-171，金剛菩提可能是與護法(Dhammapāla)同時代，可能在西元 550 至 600 年之間。《金剛菩提疏》，是巴利律註書·《善見論》(*Samantapāsādikā*)的再註釋書。關於《善見論》，可見 水野弘元著，許洋主譯，《佛教文獻研究—水野弘元著作選集(一)》，(台北：法鼓文化，2003)，103-169 頁。

¹¹ Vism p.84.

¹² 依 AHOPL, p.103-109，此書的作者是誰，似乎尚有爭議。但一般都根據金剛菩提(Vajirabuddhi)的說法，認為此書為覺音尊者所作。

這些與「剎那定」或「剎那的心一境性」相關的資料，有些是彼此重覆，有些彼此相關。以下則依作者來加以分類、說明。

1.1.1 覺音(Buddhaghosa)

在覺音的著作中，剎那定雖出現三次，但有兩處的內容是彼此重覆的，故實際上只有兩類的說明。「剎那的心一境性」雖在覺音著作出現四次，但所論及的內容皆一致。

(1)樂成熟可成就三種定(《清淨道論》等)

《清淨道論》在說明初禪五禪支的「喜」、「樂」時，提到：喜有五種：小喜、剎那喜、繼起喜、踴躍喜、遍滿喜。若此五種喜成熟時，則依序成就身、心二輕安與身、心二種樂，當樂成熟時，則成就三種定。

當樂被孕育、成熟時，它能成就三種定，即剎那定，近行定與安止定¹⁴(引文 k1)

此中，剎那定與近行(upacāra)、安止(appanā)並列，作為定的一種，未被特別說明。三種定似乎有前後相續的關係。完全相同的文段也出現在覺音的《法集論註》¹⁵，大名的《無礙解道註》¹⁶與烏波斯那的《義釋註》¹⁷。

(2)修習四念處成就三種定(《相應部註》)

《相應部》〈念處相應〉的〈薩羅經〉(Sālasutta)說到：應鼓勵、勸誡剛出家不久的新學比丘修習四念處，即使有學聖者與無學阿羅漢也都修習四念處。該經經文說：

賢友啊！你們要於身隨觀身，熱勤、正知、專一、心明淨、等持、心一境(ekaggacittā)，以便如實了知身。¹⁸

¹³ 依據 AHOPL, p.172，舍利弗(Sāriputta)與 Parakkamabāhu I 王同時代，是十二世紀的人。《真義燈》也是《善見論》的復註。

¹⁴ Sukhaṃ gabbhaṃ gaṇhantaṃ paripākaṃ gacchantaṃ tividhaṃ samādhiṃ paripūreti khaṇikasamādhiṃ upacārasamādhiṃ appanāsamādhinti. Vism, p.144 = vol.1, p.140. (CSCD)(等號(=)前的數字表 PTS 版頁碼，等號後的數字表 CSCD 緬甸版頁碼，以下皆同)。或參見 葉均譯，《清淨道論》，(高雄：正覺學會，民國 91)，144 頁。

¹⁵ As, p.117=p.160.(CSCD)

¹⁶ Paṭis-a vol.1, p.183= vol.1, p.170.(CSCD)

¹⁷ Nidd-a vol.1, p.129.= Mahaniddesa-a vol.1, p.111.(CSCD)

¹⁸ etha tumhe, āvuso, kāye kāyānupassino viharatha ātāpino sampajānā ekodibhūtā vipassannacittā samāhitā ekaggacittā, kāyassa yathābhūtaṃ ñāṇāya. S vol.5, pp.144-145.= vol.3, pp.125-126.(CSCD)

該經說到受、心、法念處時，也用相同的句型。針對此句，《相應部註》註解說：

「專一」〔的意思是〕：藉由剎那定而成為一境；「等持、心一境」〔的意思是〕：藉由近行定或安止定，心被正確地安置，且心一境。¹⁹ (引文 k2)

在此，可以說「剎那定」與「近行、安止定」被分為兩組。覺音指出藉由修習四念處，行者可以證得剎那定或近行、安止定。比丘須以這些定為基礎，進一步如實地了知身、受、心、法。

(3)出禪那(jhāna)後的「剎那的心一境性」(《清淨道論》等)

《清淨道論》在說明「安般念的十六事」中的第十一「令心等持」時，說到：

「令心等持」〔的意思是〕：(1)藉由初禪等，令心等持、使〔心〕等置於所緣上。(2)或者進入那些禪那後又〔從中〕出起，觀察與禪那相應的心是會滅的、會壞的，就在觀的剎那，剎那的心一境性藉由相的通達而生起。如是，藉由生起的剎那的心一境性令心等持、令〔心〕等住在所緣上，此被稱為：「為學令心等持，我將出息、入息」²⁰ (引文 k3)

與此完全相同的文段也出現在覺音的《善見論》²¹與大名的《無礙解註》²²。覺音在此所要註解的「令心等持」(Samādahaṃ cittam)，出現在許多談到出入息念修行的經典中²³。依覺音尊者的解釋，「令心等持」可有兩種意涵，第一種是得到禪那(jhāna)時的等持、定。第二種是從禪那出起後修內觀時，因通達無常、苦、無我三相而有的定，叫作「剎那的心一境性」(khaṇikacittakaggatā)。

就上述的三個出自覺音作品的引文(k1-3)而言，我們僅能得知 1.「剎那定」是不同於「近行定」、「安止定」的定。2.這三種定，可以藉由修習四念處而被證得。3.「剎那的心一境性」，也可稱為「剎那定」，是從禪那出起後，修內觀時所得的定。單單從這三個引文，我們看不出「剎那定」與「純觀乘者」之間有直接的關聯，也似乎很難確定「剎那定」與「近行定」、「安止定」之間的關

¹⁹ Ekodibhūṭāti khaṇikasamādhinā ekaggabhūṭā. Samāhitā ekaggacittāti upacārappanāvasena sammā ṭhapitacittā ca ekaggacittā ca. Spk vol.3, p.200.= vol.3, p.234.(CSCD)

²⁰ Samādahaṃ cittanti paṭhamajjhānādivasena ārammaṇe cittam samaṃ ādahanto samaṃ ṭhapento. Tāni vā pana jhānāni samāpajjitvā vuṭṭhāya jhānasampayuttaṃ cittam khayato vayato sampassato vipassanākkhaṇe lakkhaṇapaṭivedhena uppajjati khaṇikacittakaggatā. Evaṃ uppanāya khaṇikacittakaggatāya vasenapi ārammaṇe cittam samaṃ ādahanto samaṃ ṭhapento “samādahaṃ cittam assasissāmi passasissāmīti sikkhatī”ti vuccati. Vism p.289= vol.1, p.281.(CSCD)；《清淨道論》，289 頁。

²¹ Vin vol.2, p.433= vo2, p.34.(CSCD)

²² Paṭis-a vol.2, p.503=vol.2, p.101.(CSCD)

²³ 例如 S vol.5, pp.312, 324, 330, 337; M vol.1, p.425; M vol.3, pp.83-84; A vol.5, p.112; Vin vol.3, p.71。

係。

1.1.2 大名(Mahānāma)

「剎那定」在註釋家大名的作品《無礙解道註》中出現四次，四次都是出現在不同的地方。其中一次，如前所述，說到樂成熟時，可成就剎那、近行、安止三種定。另外的三次如下：

(1) 剎那定可作為觀的基礎(《無礙解道註》)

在註解〈智論〉「道智」裡的偈頌²⁴時，《無礙解道註》說：

「等持後，他內觀」〔的意思是〕：先藉由安止、近行或剎那定〔三者中〕的任一〔定〕令心等持，之後再內觀。²⁵ (引文 k4)

在這裡，「安止、近行、剎那」三種定並列。未說明三定之間的關係。但從此文來看，剎那定的定力似乎就足以作為「觀」(毗婆舍那)的所依。

(2) 剎那定是有尋有伺定(《無礙解道註》)

在註解〈智論〉的「三法——即三種定，應被修」²⁶時，《無礙解道註》說到：

「三定」〔的意思是〕：有尋有伺定、無尋唯伺定、無尋無伺定。有尋者，和由相應而轉起的尋一起。有伺者，與伺一起。它是剎那定、內觀定、近行定及初禪定。²⁷ (引文 k5)

在這裡，註釋書指出「剎那定」和「內觀定」、「近行定」及「初禪定」同樣屬於有尋有伺定。值得注意的是，剎那定和內觀定(vipassanāsamādhi)似乎被區別開為兩種不同的定。

(3) 剎那定與內觀(《無礙解道註》)

²⁴ Samādahitvā yathā ce vipassati, vipassamāno tathā ce samādahe. Vipassanā ca samatho tadā ahu, samānabhāgā yuganaddhā vattare. 「等持後內觀，且同樣地內觀後等持，那時止、觀等分、平等地結合而轉起。」 Paṭiṣ vol.1, p.70.

²⁵ **Samādahitvā yathā ce vipassatīti** appanūpacārakhaṇika-samādhīnaṃ aññatarena samādhīnaṃ paṭhamam cittasamādhānaṃ katvā pacchā yathā vipassati ca. Paṭiṣ-a vol.1, p.281.= 258.(CSCD)

²⁶ Paṭiṣ vol.1, p.28; D vol.3, p.274.

²⁷ **tayo samādhīti** savitakko savicāro samādhī, avitakko vicāramatto samādhī, avitakko avicāro samādhī. Sampayogavasena vattamānena saha vitakkena savitakko, saha vicārena savicāro. So khaṇikasamādhī, vipassanāsamādhī, upacārasamādhī, paṭhamajjhānasamādhī. Paṭiṣ-a vol.1, p.125.

《無礙解道註》在註解《無礙解道》的〈出入息論〉²⁸時說到：

尋等遍滿在無常隨觀等的十八大觀中，因那些〔大觀〕屬於欲界故。在這些〔大觀〕裡，因沒有安止之故，所以行道清淨等應透過剎那定而被運用²⁹。(引文 k6)

在這段文中，「剎那定」直接與內觀中的十八大觀相關。行道清淨等「清淨」藉由剎那定而被運用。也就是說，這類「剎那定」是開展慧學(包含見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨)觀智之時所憑藉的定。

單從上述提到「剎那定」的四段文來看，我們知道：依大名的了解，(1)「剎那定」是不同於「近行定」、「安止定」的定，僅憑藉剎那定也可以開展內觀。(2)剎那定和「內觀定」、「近分定」、「初禪定」一樣是有尋有伺定。(3)剎那定也是開展十八大觀時所具有的定，是行者證得「行道清淨」等之時所憑藉的定。這個剎那定，未被侷限為「從禪那(jhāna)出起後，作觀時所生的定」，所以理應通用於止乘者與觀乘者。此外，(4)大名也引用了引文 k3，說到行者從禪那出起後內觀時所得的「剎那的心一境性」。

1.1.3 法護(Dhammapāla)

法護尊者的著作給予剎那定最多的說明，共出現九次。其中一次註解引文 k1³⁰，但僅並列三種定而已。剩餘的八次，出現在不同的五個地方。此外還有一次雖未出現「剎那定」的詞語，但卻是在說明剎那定，故總共有六處。說到「剎那的心一境性」的，則有兩處。

(1)觀乘者若無剎那定則不得觀(《中部疏》)

在註解《中部》〈法嗣經〉時，覺音的《中部註》提到兩種修行方法，一是「修行以止為先的觀」，另一是「修習以觀為先的止」。覺音在《中部註》說：

在此，一類人先令近行定或安止定生起，這是止；他觀察它及與它相應的法為無常等，這是觀。如是，先是止，後是觀。因此，說「修習以止為先的觀」。當他修習以止為先的觀時，道被生。他行、修習、多修習

²⁸ Paṭiṣ vol.1, p.169.

²⁹ Aniccānupassanādisu aṭṭhārasasu mahāvīpassanāsu vitakkādayo paripuṇṇā yeva tāsam kāmāvacarattā. Etāsu ca appanāya abhāvato paṭipadāvisuddhi-ādayo khaṇikasamādhi-vasena yojetabbā. Paṭiṣ-a vol.2, p.477。此句中的 yojetabbā，是√yuj 的使役態+未來分詞。√yuj，的原意是「連結」、「結合」。使役態 yojeti 在此是「應用」、「對待」的意思。khaṇikasamādhivasena 則用以修飾 yojetabbā，vasena 在此意為「藉由」、「依據」或「以…的形式」。

³⁰ Vism-mhṭ vol.1, p.168. (CSCD)

彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。如是修習以止為先的觀。

復次，在此，一類人確實未令前述的止生起，而觀五取蘊為無常等，這是觀。諸法隨著觀的圓滿而在那裡生起時，因以捨為所緣故，心的一境性生起；這是奢摩他。如是，先是觀，後是止。因此，說「修習以觀為先的止」。當他修習以觀為先的止時，道被生。他行、修習、多修習彼道，諸結被斷，諸隨眠止息。如是修習以觀為先的止。³¹

在此文中，覺音所提的兩種修行方法，即是「止乘者」與「觀乘者」的不同修行路線。法護(Dhammapāla)的《中部疏》³²及十二世紀的舍利弗(Sariputta)，對這兩種修行方法也是作相同的解釋³³。在註解用以描述「純觀乘者」的「未令前述的止生起」這一句時，法護尊者說：

藉由「確實(eva)未令止生起」[一句]裡的「確實」，[覺音阿闍梨]排除近行定，但非[排除]剎那定。因為，無剎那定，則觀不生起。³⁴ (引文 k7)

法護的這段解釋指出：純觀乘者未令「止」(samatha)生起，這只是指純觀乘者未得「近行定」(乃至安止定)。但純觀乘者仍然有「剎那定」，可以依「剎那定」進行內觀(毗婆舍那)。所以說：就純觀乘者而言，若沒有剎那定，內觀就不會生起。

(2)觀乘者若無剎那定則不得觀(《大疏鈔》)

《清淨道論》的開頭，在說明「清淨道」的意思時，提到：

而且，在某些地方，確實僅以觀來教導此清淨道。所謂：一切行無常，若以慧觀見，得厭離於苦，此乃清淨道³⁵

針對此句的「確實僅以觀」，法護的《大疏鈔》說：

³¹ Ps vol.1, pp.108-109= vol.1, pp.112-113 (CSCD)

³² Tattha paṭhamo samathayānikassa vasena vutto, dutiyo vipassanāyānikassa.(其中，第一個乃就止乘者而說；第二個乃就觀乘者而說。) Ps-pt vol.1, p.204.(CSCD)

³³ 舍利弗(Sariputta)是《增支部疏》·《真義寶函》的作者，與 Parakkamabāhu I 王同處於十二世紀。見 AHOPL, pp.100,172-173。舍利弗的《增支部疏》說：「在第十經裡的「修習以止為先的觀」，此就止乘者而說。…。「修習以觀為先的止」：此就觀乘者而說。他未得上述的定，而觀五取蘊為無常等。」 Mp-ṭ vol.3, p.142-143=vol.2, p.346 (CSCD)

³⁴ **Samatham anuppādetvāvāti** avadhāraṇena upacārasamādhim nivatteti, na khaṇikasamādhim. Na hi khaṇikasamādhim vinā vipassanā sambhavati. Ps-pt vol, p.204.(CSCD)。在此，註釋書用強調(avadhāraṇa)代替 eva。avadhāraṇena 的具格，在此表示工具、方法。avadhāraṇa 有兩種：(1)nivattāpana-savadhāraṇa；(2)sanniṭṭhāna-savadhāraṇa。前者有「僅 only」的意思，有「排除」的作用。後者只是一般的強調。引文中的 avadhāraṇa，屬於 nivattāpana-savadhāraṇa。

³⁵ So panāyaṃ visuddhimaggo katthaci vipassanāmettavaseneva desito.Yathāha- “sabbe saṅkhārā aniccāti, yadā paññāya passati; atha nibbindati dukkhe, esa maggo visuddhiyā”ti. Vism p.2= vol.1, p.2(CSSD)

藉由「確實僅以觀」〔一句〕裡的「強調」，〔覺音阿闍梨〕排除止。因為她〔即觀〕的相對物是它〔即奢摩他〕，而不是戒等。藉著有「特別地排除」之意的「僅」一字，排除顯著的定——它有近行與安止〔二〕種〕。就觀乘者而作此教說，並不是說沒有適當的定。因為無剎那定，則觀不生。³⁶ (引文 k8)³⁷

在這段文中，法護將《清淨道論》的「僅以觀」解釋為是意指觀乘者。觀乘者，沒有顯著的定(savisesaṃ samādhim)，即沒有近行定與安止定。然而，這不是說他完全沒有定。因為若沒有剎那定，就不會有觀。所以說，觀乘者所依的定顯然是剎那定。

(3)乾觀者立住剎那定之後修觀(《長老偈註》)

法護在《長老偈註》的末尾處，提到聲聞弟子的分類時說到：以五根作區分標準時，阿羅漢可分為五種阿羅漢，即「得波羅蜜」(pāramippattā)、「得無礙解」(paṭisambhidāpatta)、「六神通」(chaḷabhiñña)、「三明」(tevijjā)及「乾觀乘者」(sukkhavipassaka)。針對乾觀者，法護說：

僅僅立住在剎那定之後便令觀現前而達到最上道者，因為在最初，及在整個過程中，觀時未與定所生的禪支結合故，所以這些人的觀是乾燥的，因此，他們被稱為乾觀者。³⁸ (引文 k9)

這一段文，直接明示：純觀乘者(=乾觀者)，僅立住於剎那定之後，就令觀(毗婆舍那)現起。「僅剎那定」(khaṇikasamādhimatta)一詞，表示單單只指「剎那定」，而不包含其他的定。這句話也顯示純觀乘者所依的定確實是剎那定。

(4)觀乘者若無剎那定則無出世間法(《大疏鈔》)

《清淨道論》在論的開頭，以一個偈頌開宗明義地指出整部論欲闡明的內容，即「住戒有慧人，修習心與慧，有勤智比丘，彼當解此結。」³⁹ 註解此句中的「修習心與慧」時，《清淨道論》說：「修習心與慧：即修習止和觀，以心說明定，以慧說明觀。」⁴⁰ 《大疏鈔》對偈頌中的「修習」加以註解，提到若

³⁶ Vipassanāmatavasevāti avadhāraṇena samathaṃ nivatteti. So hi tassā paṭiyogī, na silādi. Matta-saddena ca visesanivatti-atthena savisesaṃ samādhim nivatteti. So upacārappanābhedo vipassanāyānikassa desanāti katvā na samādhimattaṃ. Na hi khaṇikasamādhim vinā vipassanā sambhavati. Vism-mhṭ vol.1, p.11 (CSCD)

³⁷ 此文的翻譯參考了上智尊者與智髻比丘的英譯。見 SVMCAR, pp.146- 147 ; Path of Purification, p.2 的註 3。

³⁸ Ye pana khaṇikasamādhimatte ṭhatvā vipassanaṃ paṭṭhapetvā adhigata-aggamaggā, te ādito antarantarā ca samādhijena jhānaṅgena vipassanābbhantaraṃ paṭisandhānaṃ abhāvā sukkhā vipassanā etesanti sukkhavipassakā nāma. Th-a vol.3, p.208= vol.2, p.545.

³⁹ Vism p.1。該偈也出現在 S vol.1, p.13, 165 ; T2, 160b。

⁴⁰ Vism p.3.

沒有世間的止、觀，則不會有道剎那中的出世間止、觀。法護尊者又說：

因為，如果止乘者無近行、安止定的話，而其他人〔即觀乘者〕無剎那定的話，或二者〔止乘者與觀乘者〕沒有三解脫的話，〔他們〕無論如何都不會到達出世間。⁴¹ (引文 k10)

法護尊者在這裡把止乘者所依的世間止，界定為「近行定與安止定」，而「觀乘者」所依的世間止，則是剎那定。二者所共依的世間的觀，則是空、無相、無願三解脫。觀乘者若沒有屬於世間止的剎那定，就不會生起出世間法。因此，就此文而言，觀乘者所依的世間定，顯然是剎那定，而不是近行定或安止定。

(5)剎那定又稱為根本定

為解釋四梵住與四禪的關係而提到《增支部》〈第八集〉的〈略說經〉⁴²時，《清淨道論》〈說梵住品〉說：

然而，又因為他具有〔成為〕阿羅漢的近因，所以〔世尊〕又教誡他說：「比丘啊！你應如是學：我心將於內住立、善等住。已生的惡不善法將不會佔據心而住。比丘啊！你應如是學。」

藉由這個教誡說根本定(mūlasamādhī)，〔該定是〕於自身內的僅心一境性(cittēkaggatā-matto)⁴³

覺音接著解釋：佛陀在〈略說經〉的意思是：希望比丘不要只滿足於「根本定」，而要進一步修習慈、悲、喜、捨乃至四念處，直至證得阿羅漢。

針對上述的引文，法護的《大疏鈔》說：

「內」的意思是，內在行境、作為所緣的業處。…。「心將住立」：心將不往外散亂，而住立於一境性，因此，〔心〕善等住，善等持(samāhitam)。「已生的」：未被鎮伏的(avikkhambhitā)。「惡」：劣惡(lāmakā)。「不善法」：欲貪等〔五蓋〕，因不善巧而有的不善法。…。「僅心一境性」：僅是被修行者所得，但未被善修習的等持。因為它是後來所說的顯著定(samādhivisesānam)的根本原因，所以被稱為「根本定」(mūlasamādhī)。此「僅心一境性」，如在「我令心等住於內，令〔心〕住，令〔心〕專一，等持」〔這句子中的僅心一境性〕，意指剎那定。就如在其他地方，即「我發起不懈的精進，…，心等持(samāhitam)且一境(ekaggam)」後接

⁴¹ Samathayānikassa hi upacārappanāpabhedaṃ samādhim itarassa khaṇikasamādhim, ubhayesam pi vimokkhamukkhattayaṃ vinā na kadācipi lokuttarādhigamo sambhavati. Vism-mhṭ vol.1, p.15. (CSCD)。可參考 Path of Purification, p.3 的註 4。

⁴² A vol.4, p.300 = vol.3, p.121.(CSCD)

⁴³ Vism 323;《清淨道論》324 頁。

著說：「離欲」等的句子裡最初被說的心一境性被視為剎那定。同樣地，在這裡，也是如此。⁴⁴ (引文 k11)

法護的這段註釋指出了幾點剎那定的特色。1.首先，《清淨道論》所說的「根本定」、「僅心一境性」即是剎那定。2.這剎那定能令自心不為欲貪等五蓋的惡不善法所佔據 3.這剎那定雖是一種基本的定，但是仍是獲得顯著定(即近行定、安止定)的主要原因。4 這類剎那定也是指兩類經文中的定。第一類經文是「我令心等住於內，令〔心〕住，令〔心〕一點，等持」⁴⁵。第二類經文是「我發起不懈的精進，…，心等持且一境」。⁴⁶

(6)剎那定也是近行定之前的定(《相應部疏》)

針對上述《相應部》的「引文 k2」，法護尊者的《相應部疏》註解說：

此處應知：藉由「專一」〔一詞〕來說導向近行定的前分定。〔藉由〕「等持」〔一詞〕來說近行定或安止定。藉由「心一境性」〔一詞〕來說被善修的、得自在的安止定。⁴⁷ (引文 k12)

如前所述，「專一」在覺音的《相應部註》中被解釋為「剎那定」，那麼，法護在此的意思是說：「剎那定」是「導向近行定的前分定」。āvaha 是「帶來」、

⁴⁴ **Ajjhattanti** gocarajjhatte, kammaṭṭhānārammaṇeti attho.....**Cittaṃ ṭhitaṃ bhavissatīti** bahiddhā avikkhippamānaṃ ekaggabhāve ṭhitaṃ bhavissati. Tato eva susaṅghitaṃ, suṭṭhu **samāhitanti** attho. **Uppannāti** avikkhambhitā. **Pāpakāti** lāmakā. **Akusalā dhammāti** kāmacchandādayo akosallasambhūtaṭṭhena akusalā dhammā. **Cittekaggatāmattoti** bhāvanamanuyuttana paṭiladdhamattaṃ nāti subhāvitaṃ samādhānaṃ. Taṃ pana uparivuccamānānaṃ samādhivisesānaṃ mūlakāraṇabhāvato “**mūlasamādhi**” ti vutto. Svāyaṃ cittekaggatāmatto “ajjhattameva cittaṃ saṅghapemi sannisādami ekodiṃ karomi samādahāmi” ti-ādisu viya khaṇikasamādhi adhippeto. Yatheva hi aññatthāpi “āraddhaṃ kho pana me, bhikkhave, vīriyaṃ aho si asallīnaṃ...pe... samāhitaṃ cittaṃ ekaggaṃ” ti vatvā “viviceva kāmehi” ti-ādivacanato paṭhamaṃ vuttacittekaggatā “khaṇikasamādhi” ti viññāyati, evamidhāpīti.

⁴⁵ ajjhattameva cittaṃ saṅghapemi sannisādami ekodiṃ karomi samādahāmi. 此文出自 M vol.1, p.116，指過度思惟、考察後，會令身、心疲累，此時佛陀便修習此定。M vol.1, p.249 也出現類似的句子，但覺音註釋為空果定(suññena phala-samādhinā) Ps vol.2, p.292。

⁴⁶ 完整的句子是「比丘啊！我發起不懈的精進，建立不失念的〔正〕念，身輕安而不躁，心等持且一境」此句出自 M vol.1 pp.117。但類似的句子也出現在 M vol.1, pp.21, 186, 247; A vol.1, pp.148, 282; vol.4, p.176。只是動詞的時態不同。其中 M vol.1, pp.21, 117 與 A vol.4, p.176 都是在描述佛陀開悟那晚的修行過程，此引文出現在得初禪之前。

⁴⁷ Ettha ca **ekodibhūtāti** etena upacārajjhānāvaho pubbabhāgiko samādhi vutto. **Samāhitāti** etena upacārappanāsamādhi. **Ekaggacittāti** etena subhāvito vasippatto appanāsamādhi vutto ti veditabbo. Spk-pt vol.2, p.469(CSCD)。此中的 upacārajjhāna 是持業釋複合詞，指近行定。

「引起」、「導致」的意思，所以，剎那定在近行定之前，有能力導致近行定。

(7)與發展天耳有關的剎那定(《大疏鈔》)

《清淨道論》的〈天耳界論〉說到生起天耳界的修法時，說：

怎樣生起天耳界的呢？比丘進入作為神通基礎的禪那，出定之後，以遍作定心，最先當念由自然(肉)耳聽到的遠處森林中的獅子等的粗聲……對他原來的心而言，那些聲音本已明顯，但對〔他的〕遍作定心而言，則是非常明顯。⁴⁸

針對此中的「遍作定」(parikamma-samādhī)，法護解釋如下：

「以遍作定心」的意思是：藉由遍作獨特的定心；藉由「依靠剎那定而等持的心」，〔該〕剎那定乃為了天耳智，藉由遍作而轉起。遍作定即是說天耳界的近行處。但是，那〔近行〕是就多重轉向而言⁴⁹。……

「遍作定心」：即剎那定心，〔該剎那定〕藉由與聲有關的準備工作而轉起在為了生起天耳界而從根本禪那出定的人〔心中〕。⁵⁰ (引文 k13)

這兩段文顯示「剎那定」在此文脈中是「遍作定」(預備定)。從禪那(jhāna)出起之後，遍作定才生起。且如《清淨道論》所說，它以聲音作為它的所緣。由於它在獲得禪那之後才生起，所以這類的「剎那定」顯然和 k7 至 k10 所說的純觀乘者所依的「剎那定」不同，也和 k11、k12 所說的會導致近行定、安止定的「剎那定」不同。

(8)內觀三相時「剎那的心一境性」(《大疏鈔》)

在註解引文 k3 的「剎那的心一境性」時，法護說：

「剎那的心一境性」的意思是：僅住剎那的定。它以相同的行相轉起於〔不同的〕所緣上時，不被敵對物所擊敗，令心固定不動，如安止

⁴⁸ Vism p.407;《清淨道論》，411-412 頁。此句中的 abhiññāpāḍakajjhāna, 智髻比丘(Ñānamoli)譯作 Jhana as basis for direct-knowledge, 指的是第四禪那。

⁴⁹ 依據《清淨道論大疏鈔》(Mahāṭīkā), 近行定有二種，一是「同一轉向的」近行定，另一種是「多重轉向的」近行定。前者指與安止定在同一個安止心路過程中的近行定。後者則指位於「與安止心路不同的」心路過程中的近行定。見 Vism-mhṭ vol.1, p.110, 459(CSCD)。從《攝阿毗達磨義論》的心路過程加以論究的話，「同一轉向的近行定」僅是安止心路裡的三或四個欲界善速行心。「多重轉向的近行定」則是屬於欲界(或說有限)純粹意門心路(suddhamanodvārāvīthi)過程裡的欲界善速行心，每一個這類近行定的心路，都有各自的意門轉向，所以是多重轉向。

⁵⁰ **Parikkamasamādhicittēti** parikamma-bhūṭāveṇika- samādhī-cittēna, dibbasotañāṇassa parikkammavasena pavattakkhaṇika- samādhinā samāhitacittēti attho. **Parikkamasamādhī** nāma dibbasotadhātuyā upacārāvatthāti pi vadanti. Sā pana nāna- vajjanavasena vuttāti daṭṭhabbā……

Parikkamasamādhicittassāti dibbasotadhātuyā uppādana- tthaṃ pāḍakajjhānaṃ samāpajjitvā vuṭṭhitassa saddaṃ ārabha parikkamakaraṇavasena pavattakkhaṇikasamādhicittassa. Vism-mhṭ pp.38-39。英譯參見 PP p.447 n.2, 3.。

(appito)。⁵¹ (引文 k14)

如前所述，這種「剎那的心一境性」是內觀時通達無常等三相而得的心一境性。法護的這段註解(也出現在舍利弗尊者的《真義燈》⁵²)指出這種「心一境性」有三種特性：一、它有「不被敵對物(五蓋)所擊敗」的能力，二、它以相同的行相轉起。三、它有將心固定在所緣上的能力，如安止般穩固。這類的剎那定是內觀時藉由通達三相才生起的，因此和前述 k7 到 k13 所含的三類剎那定似乎又不同。

(9)欲圓滿十善業道或四梵住時的剎那心一境性(《相應部註》)

《相應部》的〈波多利耶經〉(Pāṭaliyasutta)⁵³說到要從「法定」(dhammasamādhī)中得到「心定」(cittasamādhī)，針對此「法定」與「心定」，覺音在《相應部註》提到三種解釋：

1. 「法定」即十善業道法。「心定」即四道和內觀。2. 或者，被說為「悅生，悅生已，悅生者的喜生」的「悅、喜、輕安、樂、定」五法，名為法定；四道和內觀名為心定。3. 或者，十善業道和四梵住名為法定；正在圓滿此法定的人所生起的心一境性則名為心定。⁵⁴

針對此句，《相應部疏》註解說：

五法名為法定，或者僅觀、道、果〔三〕法〔名為法定〕。在第三種解說中，梵住與戒等清淨，因能導向所說的三種法，故名為法定。「正在圓滿…的人所生起的心一境性」即所說的剎那的心一境性。它〔即剎那心一境性〕令心等持，故說為「心定」。鎮伏、斷除它的敵對者而轉起故，所說的定顯然名為心定。⁵⁵ (引文 15)

法護在註解「心一境性」時提到「所說的剎那心一境性」(vutta-khaṇika-

⁵¹ **Khaṇikacittekkaggatā**ti khaṇamattaṭṭhitiko samādhī. So pi hi ārammaṇe nirantaraṃ ekākārena pavattamāno paṭipakkhena anabhibhūto appito viya cittaṃ niccalaṃ ṭhapeti. Vism-mhṭ vol.1, p.342.(CSCD)

⁵² Sāratthadīpanī, vol.2, p.244.(CSCD)

⁵³ S vol.4, pp.340.

⁵⁴ ettha **dhammasamādhī**ti dasakusalakammamāpathadhammā, **cittasamādhī**ti saha vipassanāya cattāro maggā. Atha vā “pāmojjaṃ jāyati, pamuditassa pīti jāyati”ti evaṃ vuttā pāmojjaṃ pītiṃ passaddhisukhasamādhisaṅkhātā pañca dhammā dhammasamādhī nāma, cittasamādhī pana saha vipassanāya cattāro maggāva. Atha vā dasakusalakammamāpathā cattāro brahmavihārā cāti ayaṃ dhammasamādhī nāma, taṃ dhammasamādhīṃ pūrentassa uppannā cittekkaggatā cittasamādhī nāma. Ps vol.3, p.110 = vol.3, pp.146-147. (CSCD)

⁵⁵ **Pañca dhammā dhammasamādhī nāma**, vipassanā- magga- phaladhammamattaṃ vā. Tatiyavikappe sīlādī- visuddhiyā saddhiṃ brahmavihārā yathāvuttatīvidha- dhammāvahattā eva dhammasamādhī nāma. **Pūrentassa uppannā cittekkaggatā**ti vuttakhaṇikacittekkaggatā. Sāpi cittaṃ samādhānato “cittasamādhī”ti vuttā, tassa paṭipakkaṃ vikkhambhanti samucchindanti ca hutvā pavattā yathāvuttasamādhī eva vīsesena citta samādhī nāma. Ps-pt vol.2, pp.385-386. (CSCD)

cittekaggatā)是「心定」。這裡的「心一境性」指的是：正在努力圓滿十善業道與四無量的人所擁有的心一境性。在這裡，十善業道指的是「佈施、持戒、禪修、恭敬、服務、分享功德、隨喜功德、聞法、弘法及正直已見」十種欲界善業⁵⁶。四無量是慈、悲、喜、捨，圓滿四無量時，最高可證第四禪那。這裡的「心一境性」未被明確指明屬於哪一類的剎那定。從十善業道與四無量的內容來看，有可能是指在近行或初禪之前生起的遍作定，也有可能是開啟內觀智慧所需的剎那定，或者是內觀中所用的剎那定。

1.1.4 烏波斯那(Upasena)

在烏波斯那的《義釋註》有兩處談到剎那定，其中一處和「引文 k1」相同。另一處則說到：

「未離渴愛」：此些人未藉由如剎那定般的剎那斷而離渴愛，是為不離渴愛。「未捨渴愛」：未藉由彼分斷捨渴愛。「未棄渴愛」：未藉由鎮伏斷棄渴愛，是為未棄渴愛。「未從渴愛解脫」：未藉由畢竟正斷從渴愛解脫。「未斷渴愛」：未藉由止息斷斷除渴愛。「未出離渴愛」：未藉由出離斷而從有的渴愛出離，故是未出離渴愛。(引文 k16)⁵⁷

此文談到六種斷煩惱的情形，後五種與《無礙解道》所說的五種斷一致。⁵⁸ 與「剎那定」相關的第一種斷：「剎那斷」，似乎未出現在其他文獻。⁵⁹ 所以，在這裡，「剎那定」的意思缺乏明確的脈絡可以加以界定。

⁵⁶ 《阿毗達摩概要精解》，204 頁。

⁵⁷ Avigataṇhāti khaṇikasamādhī viya khaṇikappahānābhāvena na vigatā taṇhā etesanti avigatataṇhā. Acattataṇhāti tadanāgappahānābhāvena apariccattataṇhā. Avantataṇhāti vikkhambhanappahānābhāvena na vantataṇhāti avantataṇhā. Amuttataṇhāti accanta-samuccheda-ppahānābhāvena na muttataṇhā. Appahīnataṇhāti paṭippassaddhippahānābhāvena na pahīnataṇhā. Appaṭinissatṭhataṇhāti nissaraṇappahānābhāvena bhavē paṭiṭṭhitam anusayakilesam appaṭinissajjitvā ṭhitattā appaṭinissatṭhataṇhā. Mahāniddeśa-a p.137.(CSCD)

⁵⁸ 「得初禪者藉由鎮伏的方式斷捨諸蓋。修抉擇分定者藉由彼分斷捨(邪)見。修出世間趨滅之道的人有「正斷斷」。在〔證〕果的剎那之時是「止息斷」。「出離斷」是滅盡、涅槃。」。Paṭi pp.26-27。又如《清淨道論》說：「說明藉由戒而以彼分斷斷除煩惱。藉由定而以鎮伏斷〔斷除煩惱〕，藉由慧而以正斷斷〔斷除煩惱〕」(Vism p.5)。此中，彼分斷常英譯為「藉由相反的部分而捨斷」，可用於藉由持戒、觀慧之時所斷煩惱。鎮伏斷則是指以近行或安止定鎮止煩惱。後三者是得道或果智才得獲得的斷。

⁵⁹ 戒喜尊者(Silānanda Sayadaw)曾提到剎那的去除(momentary removal)：「在獲得穩固的定力前，你會有幾剎那的專注。你會分心，之後，又得以專注，然後又分心。這時候，貪憂的斷除只是「剎那的」。在這一剎那你斷煩惱，下一剎那，煩惱又出現在心中。」U Silananda, *The four Foundations of Mindfulness*, (Boston: Wisdom Publication, 1990), pp.23-24.

1.1.5 金剛菩提

《善見論》的〈出入息論〉說到出入息的十六事，指出「知喜」有「從所緣」與「從不痴」。「從不痴」而「感知喜」，意思是：觀察與禪那(jhāna)相應的喜為「可滅的」「會衰壞的」，在內觀的剎那之時，通達喜的特相。並舉《無礙解道》的經文為例，

念慮之時感知喜，知…見…觀察…心堅決…信解…勤精進…令念現起…令心等持…以慧了知…通達應被通達者…遍知應被遍知者…捨斷應被捨斷者…修習應被修習者…作證應被作證者之時，他感知喜。⁶⁰

《金剛菩提疏》在註解《善見論》時說：

藉由「念慮」等說示「從不痴而感知喜」。以無常等而了知、見、觀察之時〔從不痴而感知喜〕。由於勝解而堅決、信解；同樣地，依剎那定而等持精進等之時〔感知喜〕。⁶¹ (引文 k17)

因此，此處的「剎那定」是行者出禪那後觀察與禪那相應之喜的特相時所具有的定，該定能夠等持精進等的五根，這是內觀時的剎那定。

1.1.6 小結

總結上述的討論，我們知道：上座部最重要的註釋家覺音尊者對剎那定的討論其實不多。我們很難直接從覺音尊者的著作看出剎那定與純觀乘者之間的關係。然而，藉由其他的註釋家，尤其是法護對剎那定的論述，我們可以對「剎那定」有一個較完整的理解。

依據法護尊者，剎那定可略分四類：

1. 「純觀乘者所依的定」(k7-k10)：純觀乘者唯有藉由剎那定才能得內觀或出世間法。這剎那定和「止乘者」的近行定、安止定相對。
2. 「近行定之前的剎那定」：引文 k11 與 k12 指出：剎那定，又名根本定，是近行定之前的定，能令心不為欲貪等惡不善法所佔據，也能導致近行定與安止定。
3. 「藉以修天耳的剎那定」：引文 k13 談另一種剎那定。它是從第四禪那(得

⁶⁰ Sp vol.3, p.370 = vol.2, p.33. (CSCD)。相同的文段也出現在《清淨道論》，見 Vism 289；《清淨道論》，288 頁。原文出自 Paṭi vol.3, p.187。

⁶¹ “**Āvajjato**”ti-ādi asammoḥato pītipaṭisaṃvedanaṃ dassetuṃ vuttaṃ Aniccādivasena jānato, passato, paccavekkhato ca. Tadadhīm uttatāvasena adhiṭṭhahato, adhimuccato, tathā vīriyādiṃ samādahato khaṇikasamādhinā. Vjb p.154. (CSCD)

神通的必備基礎)出定之後，為了證天耳神通，而以聲音作為所緣的遍作定。

4. 「內觀智所用的剎那定」，引文 k14 說的「剎那的心一境性」是內觀中通達三相時所用的心一境性。如前所述，因為「善心一境性」即是「定」，所以「剎那的心一境性」可以視為「剎那定」的同義語。引文 k14 中的剎那定雖是禪那(jhāna)後進行內觀時所生的定，但這種定理應也適用在純觀乘者通達三相時所具有的定。我們可以從其他註釋家的論述確定這一點。

此四類剎那定中，第一類與第二類剎那定並不是完全沒有關聯，可以說第二類可以包括第一類，因為第二類「近行定之前的剎那定」理應可以包含止乘者修止業處時修得近行定之前的剎那定，以及觀乘者修觀業處時所獲得的初階剎那定。

那麼，其餘引文所說的剎那定屬於此四類中的哪一類？引文 k3 顯然屬第四類。引文 k6 是十八大觀所用的定，屬於第四類。引文 k17，是內觀三相時所用的定，屬於第四類。不像引文 k3，引文 k6, k17 都未將剎那定限定為只是止乘者得禪那後在內觀時所用的定。

然而，引文 k1, k4, k5, k15, k16 則難以斷定屬於哪一類。引文 k2 雖被法護判為第二類，但單就引文 k2 本身來看，我們無法確定其內涵。這些剎那定較不可能屬於第三類，而較可能屬於第一、二或四類。如此，嚴格說來，單就與「剎那定」直接相關的文段來看，唯有出自法護尊者的四個引文，能夠清楚顯示純觀乘者所依的定力是「剎那定」。以表格顯示上述的討論，則得出表三的結果。

表三：剎那定的分類

	純觀乘者所依的剎那定	近行定之前的剎那定	藉以修天耳的剎那定	內觀智智慧展開時的剎那定	不確定者
覺音				k3	k1, k2
大名				k3, k6	k1, k4, k5
法護	k7, k8, k9, k10	k11, k12	k13	k14,	k15
金剛菩提				k17	
烏波斯那					k1, k16
舍利弗				k14	

1.2. 學者對純觀乘者所依定的討論

當代為人所熟知的上座部學者之中，最早推動「純觀乘」修行進路的人，

應是緬甸的雷迪尊者(Ledi Sayadaw, 1846-1923)。其《菩提分燈論》便是專為純觀乘者而寫⁶²。雷迪尊者認為：純觀乘者不必修習四種禪那，⁶³在完成八正道的戒蘊時就修學慧蘊，在修習慧蘊的同時也獲得定蘊。⁶⁴只是，就其英文譯作而言，雷迪尊者似乎對剎那定並未多加討論。⁶⁵

除雷迪西亞多以外，另一位推動純觀乘進路的緬甸學者就是馬哈希尊者(1904-1982)。馬哈希尊者在緬甸政府的支持下，尤其在第六次結集(1952-1954)時將純觀乘的念處方法介紹到錫蘭、泰國等其他南傳上座部國家。就在馬哈希尊者所宣揚的純觀乘方法普遍流傳時，反對、質疑的聲音也開始出現。針對馬哈希尊者認為「純觀乘者所依的定力為剎那定」這一點，錫蘭的凱明達尊者與蘇摩尊者就提出不同的意見。以下，筆者便介紹傳統上座部學者與當代學者對剎那定的討論。

1.2.1 馬哈希尊者的《清淨智論》(*Visuddhiññāṅkathā*)

馬哈希尊者在《清淨智論》⁶⁶說明「心清淨」時，開宗明義指出：純觀乘者藉由剎那定得到心清淨。他引用「引文 k14」，來說明剎那定的特性，並註解其意義。

轉起於所緣上：觀察顯明的所緣後，緊接著觀察另一個，觀察那個〔後者〕之後，緊接著又〔觀察〕另一個。如是相續的觀察心不斷地轉起。

以相同的行相：當許多不同被觀的所緣轉起時，不斷轉起的〔每個〕觀察心所有的等持行相都相同。也就是說：以觀察第一個所緣所用的等持行相，觀察第二個、第三個等等〔的所緣〕。

⁶² 「應記注：此書是針對最低階的聖者，即乾觀乘的預流者而寫的」。Ledi Sayadaw, *The Bodhipakkhiya Dīpanī*, in *Manuals of Dhamma*, (Igatpuri: Vipassanā Research Institute, 1999), p.195；或雷迪尊者著，Uein Nyo Tun 英譯，蔡文熙中譯，《阿羅漢的足跡》，(台北：方廣，2000)，135 頁。

⁶³ 「就乾觀者而言，他們只需具十一種行法，不需具備四禪那乃至初禪」。 *Manuals of Dhamma*, p.160；《阿羅漢的足跡》，20 頁。

⁶⁴ 「依據乾觀者的方法，不需將奢摩他與安般念分開來修。在遵受八聖道的戒蘊三支後，就修聖道的慧蘊二支。定蘊三支將隨慧蘊二支而成就，這五支就叫作五分道 pañcaṅgakkamagga」。 *Manuals of Dhamma*, p.237。

⁶⁵ 他應也同意：在得剎那定之後，就可修學內觀。《菩提分燈論》說「若人不想依循奢摩他的方法，而想追求乾觀者的純觀方法，他應在確立身至念後直接修內觀。」，又說：「不過，在先前的「戒清淨道」與「身至念」的階段中，定蘊三支執行剎那定的功能。」參見 *Manuals of Dhamma*, p.168, 195；《阿羅漢的足跡》，45、135 頁。

⁶⁶ 此書本以緬甸語寫成，在 1950 年時，馬哈希尊者又以巴利文改寫。在 1954 年時，以緬甸文字出版巴利文本。後來在 1965 年時，才被向智尊者英譯、出版。Mahasi Sayadaw, Nyanaponika Thera (tr.), *The Progress of Insight*, 1st edition 1965, (Kandy: Bddhist Publication Society. 1985), pp.iv-v。

藉由此〔句〕：「不被敵對物所擊敗」，教示不斷轉起的剎那定具有不被〔五〕蓋擊敗的性質。

藉由此〔句〕：「如安止」，指出它〔即剎那定〕的力量像是達到安止的定〔的力量〕。但這只有在達內觀頂點的行捨〔智〕中出現。」⁶⁷

以此，馬哈希尊者強調剎那定的兩個特色：1.變換所緣，但定力不失；2.鎮伏五蓋。接著，馬哈希尊者嘗試說明：「純觀乘者的剎那定可當心清淨」這說法與覺音註釋書看似衝突的矛盾處。也就是，覺音尊者的《清淨道論》說「心清淨是八等至與近行」⁶⁸，但馬哈希尊者卻說純觀乘者的心清淨是「剎那定」。

依馬哈希尊者，「剎那定應被包含在那裡〔即，心清淨的定義裡〕的近行定」。他引用〈念處經〉的註釋「剩餘的十二個正是近行業處」⁶⁹，並論證：〈念處經〉中作為內觀修行的三個業處「四威儀」「四明覺」「界分別」，也被叫作近行業處——產生近行定的業處。但是，這三個業處其實不會產生禪那(jhāna)，所以不是真正的「近行定」，而應該是「剎那定」。然而，這三個業處所生的定，像修止業處所生的近行定一樣，可以鎮伏五蓋，也因為它有助於證得道、果，所以可以叫作「近行定」。否則的話，未得近行定或安止定的純觀乘者，就無法得到心清淨。⁷⁰

馬哈希尊者的說明，嘗試解釋覺音尊者註釋書中的問題。首先，如上所述，覺音在註解《中部·法嗣經》時說到純觀乘者未得近行定與安止定。然而「心清淨」又被註解為「八等至與近行」或「八等至」⁷¹。這麼一來，沒有近行、安止定的純觀乘者似乎就無法具備「心清淨」，因為從上座部七清淨的修學次第來說，行者若沒有「心清淨」，就無法證得「見清淨」等；得不到見清淨等，行者就不能得證涅槃。然而，覺音尊者確實承認純觀乘者和止乘者一樣能證道果。如何消除此一覺音註書中的內在矛盾？變成為一個重要問題。

對此問題，馬哈希尊者提出的解決方法是：依據法護尊者的註釋書(引文k7-k10)，將純觀乘者的心清淨界定為剎那定，之後再判定：作為「心清淨」的近行定其實也包含了純觀乘者的剎那定。

⁶⁷ 見 *The Progress of Insight* , pp.52。

⁶⁸ *cittavisuddhi nāma saupacārā aṭṭhasamāpattiyo*. *Vism* p.587。

⁶⁹ *Tattha ānāpānappabbam, paṭikūlamānasikārapabbanti imāneva dve appanākammaṭṭhānāni, sivathikānaṃ pana ādinavānupassanāvasena vuttattā sesāni dvādasāpi upacārakammaṭṭhānānevāti* 「其中，安那般那章、厭逆作意章這兩章是安止業處，而九塚觀乃以過患隨觀的方式而說，所以餘十二種是近行業處。」 *Ps* vol.3, p.773. = vol.2, p.363.(CSCD)

⁷⁰ 見 *The Progress of Insight* , pp.52-53。

⁷¹ *Cittavisuddhīti vipassanāya padaṭṭhānabhūtā aṭṭha paṇa- samāpattiyo*. 「心清淨：即「成為內觀足處近因」的、已被熟練的八等至。」 *Sv* vol.3, p.1062.= vol.3, p.247.(CSCD)

此外，覺音註釋書尚存有另一個問題。「四威儀」、「四明覺」、「界分別」這三種禪修方法也是「純觀乘者」所修的觀業處，它們被覺音尊者稱為近行業處——能導致近行定的業處。但是，覺音尊者又說「純觀乘者」未得近行定與安止定，若這三種業處能生近行定，則純觀乘者不就能得近行定了嗎？這和純觀乘者的定義似乎相違背。為了解決此問題，馬哈希尊者指出這三種業處所生的定的正確名稱其實應是「剎那定」，但因為它具有鎮伏五蓋的功能，和近行定類似，所以被覺音包含在「近行定」之中。⁷²

1.2.2 其他上座部學者的討論

就在馬哈希尊者的純觀乘方法藉由緬甸第六次結集(1952-1954)而傳播至其他國家時，其他學者的批判聲音也開始出現。⁷³其中，錫蘭蘇摩尊者與凱明達尊者便是針對「純觀乘者所依定」作出批判。兩位尊者認為純觀乘者也需要有至少初禪的定力，才能開展內觀智慧。

蘇摩尊者(1898-1960)的一篇短文〈佛法的禪修〉⁷⁴，強調佛教漸學、漸作、漸行的修行次第，認為七清淨應依序而修。而依〈念處經〉的結構以及其他的經典來看，沒有初禪的人不可能修內觀。他說：「若沒有至少得到初禪，則修行就不會到達出世間道」、「依據佛陀的教導，就修行內觀而言，初禪是不可或缺的。」⁷⁵如此，蘇摩尊者不承認佛典中存在有不修初禪的行者。蘇摩尊者的文章雖然主要依經藏指出修學禪那(jhāna)的重要性，但是，它並未進一步討論上座部註釋書中「純觀乘者」的問題。

相對於此，凱明達尊者則同時依經藏與註釋書傳統的資料，嘗試說明純觀乘者理應證得禪那。一九六六年七月，凱明達尊者在錫蘭的《世界佛教》雜誌刊登了第一篇論文批判馬哈希尊者關於剎那定的觀點。

⁷² 此說法的依據在《清淨道論大疏鈔》中，但在馬哈希尊者的《清淨智論》並未明示出處。在1962年的《轉正法輪經講記》中則明記此依據。他說：「根據界作意章，行者也可以在四大顯現時觀察它們。《清淨道論》明白地說到：當四界分別完全地鎮止五蓋時，近行定即生起。如《清淨道論大疏鈔》所說，這個近行定並非真的處於安止定的鄰近處，所以不是真正的近行定。然而，因為它能夠鎮止諸蓋、產生輕安，故與近行定類似，且因為能力相同，故也具有近行定的名稱。」見 Mahasi Sayadaw, tr. by U Ko Lay, 1st published 1981 in Burma, *Dhammacakka ppavattanasutta*, (Selangor: Sukhi Hotu sdn Bhd, 1998), pp. 89.

⁷³ 依據《念處內觀禪法：批判與回應》，最早的批判起於錫蘭迦葉(kassapa)與蘇摩尊者。而緬甸內部也有批判的聲音。見 Buddha Sasana Nuggaha Origination (ed.), *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, (Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Origination, 1979), p.ii。(此書有網路電子檔)。除了對剎那定的批判外，就筆者所見，其他的批判，多是針對「動作放慢」、「觀腹部起伏」或「默記所緣」等實際禪修的技巧。

⁷⁴ 此文發表於1959年。參見 Soma Thera, 'Contemplation in Dhamma', in *The Path of Freedom*, 1st published in 1961, (Kandy: BPS, 1995), pp.353-362。

⁷⁵ 同上，pp.361, 362。

在這一篇文章〈剎那定與心清淨〉中，凱明達尊者引用「引文 k13、k3、k14」以及其他註解「心清淨」的文段，認為「剎那定」是「得禪那者」在修內觀時所產生的定，而不是像馬哈希尊者在《清淨智論》中所說那樣，是不修近行、安止定的行者所依的定。凱明達尊者認為：馬哈希尊者對觀乘者的理解是錯誤的。提出的理由是：註釋書中的純觀乘者和止乘者一樣，都需在「心清淨」的階段時修習奢摩他，以便獲得近行定或安止定。他認為：止乘者與觀乘者的區分，是在修見清淨的階段才開始，而非在心清淨的階段。⁷⁶

在同年十月刊的《世界佛教》，緬甸的上智尊者撰文回應凱明達尊者對馬哈希尊者的批判。在第一篇回辨中，上智尊者引用「引文 k7」，說明純觀乘者所依定為剎那定，且說明註釋書明確地指示：純觀乘者未得安止定與近行定，從一開始就便修行內觀。⁷⁷

在第二篇回辯中⁷⁸，上智尊者引用「引文 k10」證明剎那定正是觀乘者所依的定。他指出：因為覺音尊者在《清淨道論》中區分「得定而未以禪那(jhāna)為基礎」和「乾觀者」二種人⁷⁹；且因為法護的《清淨道論大疏鈔》解釋說：「乾觀者意指沒有禪那的純觀乘者」⁸⁰，所以凱明達尊者的觀點：「純觀乘者修止」顯然是錯誤的。文中，上智尊者引用《第一義寶函》的話：

近行定：應理解為一般用語(rūḥivasena)，因為接近安止的定才是近行定，但是，這裡並沒有安止。〔只是〕具有與那樣的定相等的特徵，才這樣說。⁸¹

這段話的重點在於，它指出：《清淨道論》雖說：依四界分別觀修得近行定⁸²，但法護尊者認為此修法不會得禪那(jhāna)，故並不是真正的近行定。依此，上智尊者說：欲界定中除了近行定之外，就只剩剎那定，因此修界分別所

⁷⁶ *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, pp.1-11.

⁷⁷ *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, pp.15-27。所引用的註釋書有：Ps-pt vol.1, p.204(CSCD); Mp vol.3, p.143. = vol.2, p.346. (CSCD); Mp-ṭ vol.2, p.344. (CSCD); Vism-mhṭ vol.2, pp.350-351. (CSCD)

⁷⁸ *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, pp.28-36.

⁷⁹ 「乾觀者藉由禪那而生起的道、得定者不以禪那為基礎而生起的道，以及以初禪為基礎觸知雜多行而生起的道，〔這三者〕皆是有初禪者」Vism pp.666-667. = vol.2, p.305. (CSCD)。須特別注意的是，這裡的「有初禪」，是以涅槃為所緣的出世間安止定，而不是世間安止定。

⁸⁰ *Ajhānalābhī suddhaviṭṭhānāyānīko eva sukkhaviṭṭhānako*. Vism-mhṭ p.15. (CSCD)

⁸¹ **Upacārasamādhī** ca rūḥivasena veditabbaṃ. Appanaṃ hi upecca cārī samādhī upacārasamādhī, appanā cettha natthi. Tādisassa pana samādhissa samānalakkhaṇatāya evaṃ vuttaṃ. Vism-mhṭ vol.2, p.436. (CSCD)。帕奧尊者也論述過「四界分別觀」所得的定不是真正的近行定，而應稱為剎那定。見《智慧之光》，9頁。

⁸² Tassevaṃ vāyamamānassa nacireneva dhātu-ppabheda- avabhāsana-paññāpariggahito sabhāvadhammārammaṇattā appanaṃ appatto upacāramatto samādhī uppajjati. 「當他如此精進時，不久後得照界差別的慧，因以自性法為所緣故未達安止而只是近行的定生起。」Vism p.352，《清淨道論》，355頁。

得的定的恰當名稱應是剎那定。除了四界分別觀之外，四明覺、四威儀、受、心法念處都被覺音尊者叫作「近行業處」，但它們實際上都不能引生禪那(jhāna)，且實際上是觀業處，是觀乘者所修的業處。因此，觀乘者所得的定其實不是真正的近行定，而應稱為剎那定。⁸³

在上智尊者的回辨之後，凱明達尊者又連刊了幾次的「回應」，強調漸修漸學的次第，論述「正定=禪那」、「斷捨五蓋」的重要，並提出「四念處」是在得禪那之後才得修學的說法。針對凱明達尊者的回應，上智尊者也連刊了幾篇文章，逐一地反駁凱明達尊者的觀點。其中，他引用引文 k11 反駁凱明達尊者「剎那定在禪那後生起」的觀點。

兩位尊者的辯論持續了三年，透過他們的論述，我們對純觀乘者所依定有更深的了解。他們的論辨除了註釋文獻中純觀乘者所依定的問題之外，也涉及純觀乘者是否有經典(sutta)依據的問題。後者的問題不是本篇論文所能討論的。但就前者而言，我們應可以說：依目前所見的文獻來看，上智尊者與馬哈希尊者對純觀乘者的理解——純觀乘者不得禪那(jhāna)——可以獲得至少覺音及法護尊者的支持。

除了上智尊者支持馬哈希尊者對剎那定的理解外，錫蘭的德寶尊者也在其1985年出版的《止觀之道》，依據巴利註釋書文獻(他也引用了引文 k3, k7, k8, k10, k14)，論述觀乘者的「剎那定」，並且得出與馬哈希尊者相同的結論：「純觀乘者依剎那定得心清淨」⁸⁴。在書中，他也指出內觀之時所生的剎那定的功能：

雖然它叫作剎那定，但這不是說，它是散亂心流之中只有一剎那的定。它指的是一種動態的定，能在不斷變化的現象之流中從一個所緣轉到另一個所緣，同時仍能維持足以淨化諸蓋的強度與專注。⁸⁵

1.2.3 金宰晟與柯新斯的研究

除了傳統上座部佛教學者外，當代的佛教研究者也曾討論過剎那定。韓國學者金宰晟曾發表兩篇文章，論述剎那定，在〈《清淨道論》的剎那定〉一文中，他主要依據引文 k10，將剎那定歸為觀乘者所依的定。⁸⁶在〈《清淨道論》

⁸³ 凱明達尊者對依「四界分別觀」所修得的定的詳細討論，見 *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation Criticisms and Replies*, pp.156-175。

⁸⁴ Gunaratana, Henepola, *The Path of Serenity and Insight: An Explanation of Buddhist Jhānas*, (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985), p.155.

⁸⁵ 同上，p.152。

⁸⁶ 金宰晟，〈『清淨道論』における剎那定〉，《印度學佛教學研究》，vol.44-1, pp.402-400。

裡的剎那定與近行定〉一文中，他認為：註釋書裡剎那定的提出，是為了解決觀乘者所依定的問題。在討論三種定的關係時，他提到：近行定是安止定之前的定，有些近行定「能被理解為剎那定」，「近行定並非全部是與觀修習有關的剎那定，某些近行定扮演剎那定的角色。」⁸⁷。最後，他結論說：止乘者與觀乘者同樣依定而生慧；而具有雙重角色的「近行定」則可以是連通二者修行進路的線索。金宰晟的兩篇論文，未就所有剎那定的資料作探討。所得的結論，未超出馬哈希尊者的意見。

另外，英國巴利佛教學者柯新斯教授(Cousins)在其〈內觀修行的起源〉中，也談到剎那定。針對馬哈希尊者對剎那定的理解，他有些不同的意見。

他評論馬哈希尊者的觀點：「行者可在剎那定中體驗各種的內觀階智」，認為該觀點有兩個問題。首先是歷史的問題。他認為：就覺音而言，剎那定也許只是短暫生起的近行定。

柯新斯教授引用之前的「引文 k1、k2 與 k12」，認為覺音所使用的剎那定應只是指「近行定的短暫發生，而不是一種不同層級的定」⁸⁸；另外引用 k3 時，他指出「這似乎意味：剎那定一詞被覺音用在較早的內觀階段。」並認為：大名與覺音也使用內觀定一詞，這證明剎那只用在較早的內觀階段。接著，考慮二種定並列與三種定並列的二類資料，他認為覺音可能只是用剎那定來指涉以似相為所緣的近行定心間斷地生起。最後，他引用法護的引文 k13，進一步推論上述第三種解釋法，而結論說：「剎那定只是一種近行定，這種近行定尚有感官意識間雜其中，而不像一般的近行定，是用似相與禪支作為所緣的一連串相續意門心路」。⁸⁹

如上已述，覺音尊者本身對「剎那定」的定義，其實並不明確。柯新斯對覺音尊者剎那定的詮釋當然值得考慮。然而，我們不能因此就斷定馬哈希尊者的詮釋錯誤。因為覺音的註釋書確實將剎那定與近行定分成兩類不同的定。再者，從法護尊者的第四類剎那定來看，覺音、法護、大名、金剛菩提與舍利弗等都提到內觀中所用的定也叫作剎那定。這類剎那定與十八大觀或三相的通達相關。三相的通達與十八大觀都不應只局限在初階的內觀，因為即使在「審察隨觀智」⁹⁰也是觀察三相，在「行捨智」時⁹¹也是藉由觀三相的觀察而躍入道、果。因此，馬哈希尊者說：剎那定有二類：證心清淨的剎那定，以及達至行捨

⁸⁷ 金宰晟，〈『清淨道論』における剎那定と近行定－ Samathayāna と Vipassanāyāna の接点－〉，《インド哲学仏教学研究》vol.3, 1995, 東京：インド哲学仏教学研究室，p.4。

⁸⁸ L.S. Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', in *The Buddhist Forum*, vol 4, (London: SOAS, 1996), p.45.

⁸⁹ 同上，47頁。

⁹⁰ 見《清淨道論》，672-674頁。

⁹¹ 見《清淨道論》，678-679頁。

智的剎那定，這說法應可獲得到後代註釋家的支持。尤其法護的引文 k14 已明說「剎那定」的強度可以「如安止」。值得一提的是，緬甸帕奧尊者也同樣認為剎那定有不同的等級，故將剎那定分為「心清淨時的剎那定」與「真正修習觀禪(vipassanābhāvanā)時的剎那定」。⁹²

關於馬哈希尊者對剎那定的觀點，柯新斯還指出第二個實踐的問題。他認為既然有人可以體驗具有「相等於安止定的強度」之剎那定，為何未能體驗近行定。⁹³

然而，這個批評似乎可再商榷。原因是，覺音、法護尊者等已說純觀乘者不得近行或安止定而直接修觀。「所謂純觀乘者，即不與奢摩他修行混雜的觀乘者」⁹⁴若觀乘者修止得近行定或安止定，即不能稱為純觀乘者。

更重要的是，如德寶尊者所說的，「因為禪修者〔譯按：指純觀乘者〕並不只觀察單一所緣，所以不可能有近行定或安止定的生起。」⁹⁵修觀時的剎那定具有修止所得的近行、安止定所沒有的特性。這種觀剎那定的特殊性質就是「即使所緣不斷地改變，定力仍不退失」。關於剎那定的這種特質，緬甸帕奧尊者也曾說：

修習禪觀時的定力名為剎那定，因為它不像在修習止禪時那樣可以持續、專注於一個目標。⁹⁶

另外，泰國的阿姜念也說：

要注意以上只有剎那定對毗婆奢那修法是必要的。修毗婆奢那時，我們必須用到剎那定的原因是因為剎那定還是維持在六根中。改變所緣時，例如從坐的色身變到心在聽(從意根到耳根)，剎那定可以跟著改變。…就是以這種變換所緣的方式，才能使修行者見到不斷生滅的心。⁹⁷

這些敘述有法護尊者的引文 k14 作為支持。相對於剎那定的這種特質，修止禪時所得的近行定與安止定只能固定在一個似相所緣，若頻頻改變所緣，定

⁹² 「讓我們談談有關純觀乘者在『心清淨』階段的剎那定，以及在真正修習觀禪時的剎那定」、「疏鈔作者認為只有修止的最高欲界定，即接近禪那之定才是真正可稱為近行定。他相信論師把修四界分別觀而獲得的最高欲界定稱為近行定是因為他們性質相似，但他認為它被稱為剎那定」、「若禪修者還未能見到色聚或個別名法，不能分別它們，不能辨別過去、現在與未來的因果，不能運用三相於這一切法，那他的定力不能被稱為觀剎那定」。見《智慧之光》，5、9、11 頁。

⁹³ L.S. Cousins, 'The Origins of Insight Meditation', in *The Buddhist Forum*, vol 4, (London: SOAS, 1996), pp.47-48.

⁹⁴ *Suddhavipassanāyāniko ti samathabhāvanāya amissita- vipassanāyānavāti attho. Vism-mht vol.2, p.351. (CSCD)*

⁹⁵ Gunaratana, Henepola, *The Path of Serenity and Insight*, p.45.

⁹⁶ 帕奧禪師，《智慧之光》，11 頁。

⁹⁷ 阿姜念，凡拉達摩法師譯，《身念處內觀法》，台北：內觀教育基金會，1999。

力將退墮。因此，從鎮伏五蓋與令心止住在(不斷變化的)所緣這一點來說，剎那定可以說和近行定與安止定有類似處，甚至可以說剎那定的強度「如安止」。但是，就得定的方法與修定的所緣而言，內觀所用的剎那定與修止禪時所得的近行定、安止定完全不同。純觀乘者即使有再強的觀剎那定也不會因此產生止禪的近行、安止定。

1.3.小結

覺音論師是最早提到剎那定的註釋家，但僅憑他著作中與剎那定相關的三個引文，無法確定剎那定與純觀乘者之間的關係。但是，若從純觀乘者所依定的角度，來探討覺音著作中剎那定的問題，則剎那定的定位似乎就變得十分清晰。覺音未對剎那定多做解釋，這似乎表示「剎那定」不是一個重要的題目，也可能表示「剎那定」其實是一個明白易懂而不需解釋的名詞。再者，「剎那定」與「剎那的心一境性」在整個巴利註釋文獻中出現的次數如此的稀少，這似乎也表示：普遍而言，「剎那定」不是後代註釋家所關心的論題。

無論如何，在諸註釋家中，法護尊者對剎那定的論述最豐富，也是從他的論述，我們可以確定剎那定(或假的近行定)能夠和近行定一樣鎮伏諸蓋，可以作為純觀乘者的所依定。從他的著作中，我們也知道，(1)「剎那定」一詞並不只指純觀乘者欲開展觀慧時所需的定。它還可以指(2)止乘者與觀乘者在整個內觀過程中所用的定(這一點是諸多註釋家所共同承認的)；(3)止乘者修止業處時在近行定之前的前分定；乃至(4)修天眼通時，以聲音為所緣的遍作定，也稱為剎那定。法護將這些不同情況的定通稱為剎那定，可能是因為它們具有同一個的特色：在諸剎那定心之間，夾雜著其他的心識〔或心路〕，因此，剎那定雖然能夠相續生起，但每次生起的時間並不長久，所以稱為「剎那的」定或「剎那的」心一境性。

就當代學者的討論而言，馬哈希尊者等依據法護尊者的著作指出：純觀乘者依剎那定完成七清淨中的心清淨階段，這說法可以是解決覺音註釋書內關於「純觀乘者所依定為何」之問題的一個方法。面對剎那定的問題，馬哈希尊者等，多偏重在此剎那定與「觀」或「純觀乘者」的關係。

凱明達尊者與柯新斯則分別站在不同的立場，強調另一類的剎那定。前者強調的是止乘者得禪那後生起的剎那定。後者則強調止乘者得近行定之前的剎那定，將之視為短暫生起的近行定。他們的觀點，確實可以是剎那定的一個面向，但是卻不足以否定剎那定與純觀乘者之間的特殊關係。

2. 《成實論》的純觀乘者與其所依的定

純觀乘與剎那定是南傳上座部相當獨特的教義。北傳毗曇中是否也有類似的教義，則成為問題。本節將嘗試說明《成實論》也隱含有與「純觀乘者」相對應的教理。2.1 項簡介《成實論》的特色與其作者。2.2 項指出《成實論》認為〈須深經〉的慧解脫阿羅漢，未得初禪、也未得近行定，而是用欲界的「如電三昧」作為藉以證得慧解脫的定力。2.3 項指出《成實論》明確描述一種「先得止後修觀」的修行方法，這方法與南傳上座部所說的「止乘者」的修行法相同。2.4 項論證《成實論》承認「一開始就以散心分別觀蘊、界、入，最後證得解脫」的純觀乘者。更引智者大師對聲聞乘修行道的理解作為旁證。

2.1 《成實論》的特色與其作者

《成實論》，目前僅存漢譯本，學者還原其梵文為 *Satyasiddhi-sāstra*，意指「成就真實的論書」⁹⁸。此論為鳩摩羅什(Kumārajīva)所譯(411-412)。其作者訶梨跋摩(Harivarman)，約活躍於西元 250 至 350 年。⁹⁹論主的傳記說論主學習過五種部派的教義，依福原亮嚴，五派指的是有部、法藏部、化地部、飲光部及大眾部。¹⁰⁰由於該論的論點不侷限在單一的部派思想。因此自古以來，成實論的部派歸屬乃至大、小乘歸屬便是議論的重點。¹⁰¹

依印順法師，《成實論》的特色是「從阿毗達磨而入經部，更深入五部。終於依覈異同，尚論是非，不僅取眾之長，而是直探三藏中實義。…成實論近於經部義，而不能說是經部。如果說宗派，《成實論》是可以自成一宗的。」¹⁰²這一個背景，有助於我們理解其所說的「如電三昧」究竟意何所指。

2.2 無禪那的慧解脫阿羅漢與如電三昧

《成實論》〈斷過品〉討論到行者應具備什麼定才能引發智慧，斷諸煩惱。它說：

問曰：依止何定斷何煩惱？答曰：因七依處能斷煩惱。如經中佛說：因初禪漏盡，乃至因無所有處漏盡。又離此七依，亦能盡漏，如〈須尸摩

⁹⁸ 福原亮嚴，《成實論の研究》，(京都：永田文昌堂，1969)，117-121 頁。

⁹⁹ 福原亮嚴，《成實論の研究》，4 頁。另見 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，574 頁。

¹⁰⁰ 福原亮嚴，《成實論の研究》，5 頁。

¹⁰¹ 相關討論，見印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，576-581 頁。福原亮嚴判為多聞部。福原亮嚴，《成實論の研究》，25-52 頁。

¹⁰² 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，580 頁。

經〉中說：離七依處，亦得漏盡。故知依欲界定亦得盡漏。¹⁰³ (引文 s1)

在此，論主指出：一般說依色界四禪及無色界前三種定(七依)作為基礎，可以發慧斷煩惱。但是，依〈須尸摩經〉(即現存〈雜阿含·須深經〉)，即使不用這七種定，也可以證得漏盡阿羅漢，所以，「欲界定」也可以作為「依」，也可當作智慧開展的基礎、近因。

《成實論》〈三慧品〉為了證明欲界也有「修慧」，再次引用〈須深經〉為經證，指出行者可以欲界定為依，發展智慧。它說：

亦有欲界善法，能遮煩惱，故知欲界亦有修慧。又經中說：除七依處亦許得道，故知依欲界定能生真智。問曰：是人依初禪近地得阿羅漢道，非欲界定。答曰：不然！言除七依，則除初禪及近地已。又此中無有因緣能依近地，非欲界定。若此行者能入近地，何故不能入初禪耶？是事亦無因緣。又〈須尸摩經〉中說：「先法住智，後泥洹智」。是義不必先得禪定，而後漏盡。但必以法住智為先，然後漏盡，故知除諸禪定。除禪定故說〈須尸摩經〉。若受近地，即過同諸禪。又，無有經中說近地名，是汝自憶想分別。¹⁰⁴ (引文 s2)

成實論主認為：欲界有定，可作發慧的基礎，進而證得阿羅漢。對問者說：不得七依，則是用初禪的近地(指近行定)作基礎，而非欲界定。成實論主回答說：「除七依」這句話意指：連初禪與近行定都被排除。之所以也將近行定排除的原因，是因為：若得到近行定，一定也會證禪那。他引〈須深經〉為經證，認為：〈須深經〉「先法住智，後泥洹智」，證明：「不必先得禪定」(《成實論》中的「禪定」指的是七依定)，也可以證阿羅漢，得漏盡。如果說依「近行定」來得漏盡，就等於是依初禪得漏盡。如此，便不符合經義。而且早期經典中沒有「近行定」這個名稱。

引文傳達很重要的一個訊息，即《成實論》論主對初禪近行定的看法。他認為，行者若能得「近行定」，則沒有道理不得初禪。其理由可能是他對近行定的看法和南傳上座部的一類近行定類似：真正的近行定，是在禪那心路過程中的「近行定」，此類近行定只持續三或四個剎那，之後心就進入安止。¹⁰⁵所以得近行定，必然能得初禪那。就此來看，「除七依」，意指也排除了初禪近行定。

¹⁰³ T32, p.324b。

¹⁰⁴ T32, pp.367c-368a。

¹⁰⁵ 依《清淨道論》近行定有兩種。見 Vism p.85。第二種即是與安止定在同一心路過程中的近行定。見 金宰晟，〈『清淨道論』における刹那定と近行定— Samathayāna と Vipassanāyāna の接点—〉，《インド哲学仏教学研究》vol.3，1995，東京：インド哲学仏教学研究室，pp.5-6。

同樣在〈三慧品〉中，論中的發問者繼續問說：是否〈須深經〉的慧解脫阿羅漢完全沒有任何的定，而只有慧。論說：

問曰：慧解脫阿羅漢無定亦但有慧？答曰：此中但遮禪定，必當應有少時攝心，乃至一念，如經中佛說：比丘取衣時有三毒，著衣已則滅。無有經說：散亂心中能生真智，皆說：攝心生如實智。¹⁰⁶ (引文 s3)

成實論主回答說：只是排除禪定而已(如上所說，此中的禪定，指七依定，也包含近行定)，慧解脫阿羅漢還是能「少時攝心乃至一念」。「攝心」(即「定」¹⁰⁷)，持續的時間極為短暫，甚至只是(每次生起)只有一念的時間。他舉了個經證¹⁰⁸，這個經證，指出比丘在拿取僧袍時仍有三毒，但在穿著僧袍時，三毒已滅。在取衣、著衣的過程中，他有某種僅住一念的攝心、定，依此攝心或定，他的如實智能夠顯現。

〈須深經〉慧解脫阿羅漢所有的這種「少時攝心，乃至一念」的定，在《成實論》〈八解脫品〉討論八解脫時，被叫作「如電三昧」。

問曰：行者若無禪定，云何能得身、心空，及盡諸煩惱？答曰：是人有定而不能證。更有如電三昧，因是三昧，得盡煩惱。如經中說：我見比丘欲取衣時有煩惱，取衣已，即無煩惱。如是等，所以者何？心，如電三昧，如金剛真智，能破煩惱。又此義，佛第三力中說。所謂「諸禪、解脫、三昧、入」垢、淨差別如實知。於中「禪」名四禪。有人言：四禪、四無色定皆名為禪；「解脫」名八解脫；「三昧」名一念中如電三昧；「入」名禪、解脫、三昧中得自在力。¹⁰⁹ (引文 s4)

在此引文中，針對「若無禪定如何得漏盡」的問題，論主指出，有種定叫作如電三昧，藉由此「如電三昧」，可以開發智慧，進而證得漏盡。為了說明如電三昧，與上一引文相似的經證再次被引用，只是，上引文中「取衣時有三毒，著衣已則滅」，在此引文中變成「取衣時有煩惱，取衣已，即無煩惱。」¹¹⁰原本滅除煩惱的過程，經歷「取衣」、「著衣」二個動作的時間，在此文中，似乎變成只是一個動作的時間。這兩段文應是出自同一經。二者之一，可能是譯

¹⁰⁶ T32, 368a-368b。

¹⁰⁷ 這裡的「攝心」即是「三昧」(定 samādhi)。《成實論》說：「攝心有三種：善、不善、無記。是中，以善攝心為三昧，非不善、無記。」T32, p.334c。

¹⁰⁸ 這個經證，是否存在現有的《阿含經》、《尼柯耶》呢？成為一個問題。

¹⁰⁹ T32, pp.339c-340a。

¹¹⁰ 吉藏的《法華義疏》卷五，在討論到舍利弗(身子)時，提問者也引用了《成實論》的這段「取衣滅煩惱」的敘述。但是《法華義疏》中提問者誤以為「取衣時有煩惱，取衣已無煩惱」是在描述根器比舍利弗還銳利的行者：「問：《成論》云取衣時有煩惱，取衣已無煩惱。身子大利根人，何故不即成羅漢而證初果耶？答：《婆沙》云：波羅蜜聲聞必前證初果，後成羅漢，法如是故。有人言：身子博學多聞，於世俗智慧勝，於入道智慧劣，故不及取衣時有煩惱，取衣已無煩惱人也。」T43, p.513b。

者或抄寫者的疏失，導致譯文不一致。引了經證之後，論主進一步說明其無禪那定如何能破滅煩惱。他說：「心，如電三昧，如金剛真智，能破煩惱。」也就是，在取衣的單一動作過程中，行者的心，透過如電三昧，獲得如金剛真智，所以能破煩惱。

除了引用「取衣」的經證之外，並加以解釋外，論主還引用他人的說法，指出除了「禪那」與「(八)解脫」外，確實有一種定叫作「一念中如電三昧」。之後，論主也說明了為什麼有阿羅漢不修習諸禪定，其指出的原因是：該阿羅漢「樂行捨心」，所以不善修行禪定。¹¹¹

由於此引文與上引文同樣是討論「無禪定如何得漏盡」的問題，且由於此引文所用的「取衣」經證與上引文「取衣、著衣」經證顯然是指同一經證，所以此引文中所說的取衣時所用的「如電三昧」，就是上引文中所說的「少時攝心，乃至一念」。

關於此無禪那慧解脫阿羅漢所依的「如電三昧」的性質，應再加以討論。「引文 s4」提到「心，如電三昧，如金剛真智，能破煩惱。」單看這句譯語容易令人誤以為「如電三昧」等同金剛真智，是一種屬於出世間的定。但就「引文 s3、4」的整個脈絡，以及《成實論》說無七依定的慧解脫阿羅漢所用的定是欲界定這二件事來看，應確定如電三昧是世間定。

這樣的解讀和隋朝慧遠大師及智顛大師¹¹²的解讀是相同的。慧遠大師在《大乘義章》說：

「故《成實》云：「如〈須尸摩經〉說：欲界更有如電三昧。」¹¹³

「問曰：毘曇何故不說依於“電光”？毘曇所說欲界地中，無此定故。又問：《成實》何故不依未來、中間？釋言：《成實》一向不說離初禪地別有未來，是故不依。」¹¹⁴

「定學亦三：一有覺有觀。謂欲界定乃至初禪。問曰：欲界云何有定？釋言：毘曇不說有定，大乘，《成實》宣說有之。《成實》宣說“如電三昧”為欲界定。」¹¹⁵。

慧遠大師明確地把《成實論》的如電三昧(也被他稱作「電光」)，當作是〈須

¹¹¹ 「如舍利弗說：我於七覺中能自在出入。故知慧解脫阿羅漢有諸禪定，但不能入，深修習故，能自在入。問曰：阿羅漢何故有不深修習諸禪定者？答曰：是人得道，所作已辦，樂行捨心，故不善習。若無捨心則入定無難」同上註。

¹¹² 見下文註 130 的相關討論。

¹¹³ 《大乘義章》T44, pp.718c-719a。

¹¹⁴ 《大乘義章》T44, p.644b。

¹¹⁵ 《大乘義章》T44, p.657c。

深經〉無禪那慧解脫阿羅漢所憑藉的欲界定¹¹⁶。

另外，作為欲界定的如電三昧之性質也應加以說明。《成實論》描述如電三昧時，說到「少時攝心，乃至一念」。這句話或許應理解成：此定每次生起時，只持續少時，乃至一念，但能間斷地生起，類似南傳上座部的剎那定。而不應該認為此定只有一念的時間，以這僅僅一念的定，就開發智慧，證得解脫。《成實論》的如電三昧，或許與《舍利弗阿毘曇》的一類「如電定」有關，「若定少少住，少時住。如電少少住，少時住，定亦如是，是名如電定。」¹¹⁷。這些「少時」「少少住」、「少時住」或許都是在描述欲界定的特色：即在欲界定的間斷生起之間，會有其他心識(心路)生起，因此，欲界定每次生起的時間並不長久(但能一再生起)。

2.3 《成實論》的止乘者

上文已證明《成實論》認為〈須深經〉無禪那阿羅漢所依止的定，不是任何的禪那或近定，而是被叫作「如電三昧」的欲界定，這個定的特色是每次生起，其住立的時間相當短暫，甚至只是一念的時間。

但是，就《成實論》論主的理解，〈須深經〉無禪那阿羅漢所用以修行的模式，是否就如南傳上座部註釋書所說的純觀乘者(suddhavi-passanāyānika)一樣，從一開始就內觀五蘊，而沒有修奢摩他？還是修學某種奢摩他的業處，之後才轉修毗婆舍那(觀)？以下將嘗試論證：《成實論》也是將〈須深經〉裡無禪那的慧解脫阿羅漢，理解作與上座部類似的純觀乘阿羅漢。

《成實論》〈七三昧品〉的一段文，在討論七種定時，指出：禪定只是發智慧的近因、所依。修行者不應以得定就滿足，而應進一步觀察與諸禪定相應的五蘊的八種過患，以便從諸漏解脫。它說：

論者言：有七依，依初禪得漏盡，乃至依無所有處得漏盡。依名因。此七處得聖智慧。如說：攝心能生實智。有人但得禪定謂之為足，是故佛言此非足也，應依此定更求勝法。謂：盡諸漏，故說為依。問曰：云何依此禪定得盡諸漏？答曰：佛說行者隨以何相、何緣入初禪。是行者不復憶念是相是緣，但觀初禪中所有諸色若受、想、行、識，如病、如癰、如箭、痛、惱、無常、苦、空、無我。如是觀時，心生厭離，解脫諸漏。乃至無所有處亦如是。但三空處無色可觀。行者見欲界憤亂，初禪寂滅，

¹¹⁶ 黃雪梅也在其碩士論文中指出：依《成實論》，如電三昧即是〈須深經〉中慧解脫阿羅漢所依的欲界定。《慧解脫所依二智及定地之研究》，(台北：華梵大學，民國 88)，67-69 頁。

¹¹⁷ T28, p.715a.

然後乃得。是故佛言：勿念初禪寂滅樂相，但觀初禪五陰八種過患。餘依亦爾。¹¹⁸ (引文 s5)

引文指出有「七依」(七種定)，可以得滅盡煩惱。「依」是原因的意思。依七種定攝心，可得如實智。引文接著說明「先攝心然後得智」的方法。得初禪乃至無所有定後，不再以所藉以入定的業處或所得的相作為所緣目標；在得禪那定後，行者觀察該定中的五蘊的本質(無常、苦、無我)，從而能厭離乃至解脫。

這個方法，依論主說，是早期經典就記載的。但是，要注意的是，以這樣的方法修行的人，在南傳上座部的註釋書中，與純觀乘者相對，而被專稱為「止乘者」(samatha-yānika)。因為，南傳上座部的止乘者，也是先修得近行定或安止定，之後再觀察與該定相應的諸名色法的無常等本質(見註 31、32、33)。所以，南傳上座部止乘者的方法，與此文中所敘述的方法，完全相同的。

那麼，《成實論》中緊接在上引文之後的論述，可不可能就是在討論與南傳上座部的純觀乘類似的方法？接在上引文之後的敘述如下：

問曰：欲界何故不說依耶？答曰：〈須尸摩經〉中說：除七依更有得聖道處，故知欲界亦有。

問曰：有人言：「依初禪邊未到地，得阿羅漢果」，是事云何？

答曰：不然。若未到地有依，是則有過。若能得未到地，何故不入初禪？是故不然。¹¹⁹ (引文 s5)

這段引文，同樣以〈須深經〉為經證，指出欲界中有定，慧解脫阿羅漢可依之發慧得漏盡。《成實論》論主說：這個定不是初禪的未到地定(即近行定)，因為即得未到地定，沒有理由不得初禪。如上文所論證的，這個欲界定，其實被論主稱作「如電三昧」。

《成實論》中，緊接此引文以下的討論，已轉而討論為何非想非非想定不能作開發智慧的基礎¹²⁰，而未對此欲界定多作說明。但是，從上一段與這一段引文，可以得知，論主以為：〈須深經〉裡的慧解脫阿羅漢，不是以近行定或禪那為依，同時他修慧的方法，也不同於上述「止乘者」的方法(觀察禪那或無色定裡的五蘊為無常等)。如果得如電三昧的慧解脫阿羅漢修慧的方法與上述「止乘者」的方法一樣的話，他們理應會被並列在一起討論。但事實是，二者被清楚地區別開。這顯示得如電三昧的慧解脫阿羅漢所用的方法與「止乘者」

¹¹⁸ 《成實論》T32, p.338c-339a。

¹¹⁹ 《成實論》T32, p.339a-339b。

¹²⁰ 「問曰：非想非非想處何故不說依耶？答曰：彼中不了定多慧少，故不說有依。」《成實論》T32, p.339a。

顯然不同。

2.4 《成實論》的純觀乘者

那麼，就成實論主的理解，〈須深經〉中無禪那慧解脫阿羅漢，如何得「如電三昧」？又如何依「欲界定」開展智慧？雖然在這「引文 s5」未說明，但是，從之前兩段述及「取衣」過程中得如電三昧的論述(引文 s3、4)來看，加上吾人對〈念處經〉中「威儀路」與「四明覺」的理解，我們可以知道，在取衣的過程中，那位行者藉由觀察「取衣」時身心五蘊，證得如電三昧。〈念處經〉中所說的這種針對生活中的四威儀，乃至一切活動中的身心現象的觀察，正是二十世紀教導純觀乘進路的馬哈希西亞多、阿姜念等禪師所重視的業處。

從以上的線索來判斷，我們可以推論得知：《成實論》論主認為，〈須深經〉中不得禪那、近行定的慧解脫阿羅漢，不是依「止乘者」的方法來開展智慧，而是與「純觀乘者」的方法類似，一開始即內觀五蘊，而未修任何的禪定，而在觀修五蘊(如觀取衣時的五蘊)的過程中，得如電三昧，依定發慧，證得解脫。

如果再說明《成實論》〈止觀品〉對止觀的理解，我們會更確定，《成實論》確實承認純觀乘的修行進路。

《成實論》〈止觀品〉認為，止是定，觀是慧。止只能暫時壓制煩惱，觀則能徹底地斷除煩惱，所以說：「止能遮結，觀能斷滅」¹²¹，對於《阿含經》中「修止能修心，能斷貪愛；觀能修慧，能斷無明」的經說¹²²，〈止觀品〉指出該經中所說的「修止斷貪」，是指「遮斷」(暫時壓制)，修觀才能「究竟斷」(徹底斷除)貪等煩惱與無明。¹²³若說斷貪，雖可能是遮斷或畢竟斷，但如果「不生

¹²¹ 「止名定，觀名慧，一切善法從修生者，此二皆攝，及在散心聞、思等慧亦此中攝。以此二事能辨道法。所以者何？止能遮結，觀能斷滅。止如捉草，觀如鎌刈。」T32, p.358a。

¹²² 可能是指與《增支部》的一經。「比丘們啊！此二是順明法分。哪二個呢？是止與觀。比丘們啊！修止招致什麼利益呢？心被修。修心招致什麼利益呢？所有的貪被斷。比丘們啊！修觀招致什麼利益呢？慧被修。修慧招致什麼利益呢？所有的無明被斷。比丘們啊！被貪染污的心不解脫。被無明染污的慧未被修。比丘們啊！如此，依離貪，有心解脫。依離無明有慧解脫」A 2.3.10 Vijjābhāgiyena (vol.1, p.61)。

¹²³ 「問曰。若止觀能修心修慧？修心慧故能斷貪及無明。何故定說止能修心，能斷貪愛；觀能修慧能斷無明？答曰。散心者，諸心相續行色等中。此相續心得「止」則息，故說「止」能修心。從息心生智，故說「觀」能修慧。以生觀已後有所修，皆名修慧。初慧名觀，後名為慧。若經中說修止斷貪，是說「遮斷」。何以知之？色等外欲中生貪。若得止樂則不復生。如經中說。行者得淨喜時捨不淨喜。若說無明斷是「究竟斷」。何以知之？無明斷故，貪等煩惱斷滅無餘。經中亦說：離貪故心得解脫，是名遮斷。離無明故慧得解脫，是畢竟斷。」T32, p.385b。

真智」，就只是遮斷，有「真智」相隨才是畢竟斷，不可能只用「止」就畢竟斷貪。¹²⁴

了解《成實論》對止、觀的基本立場後，我們再看〈止觀品〉的最後一個問答，就可以得知：《成實論》與南傳上座部一樣承認有兩類的行者：「止乘者」與「觀乘者」。〈止觀品〉的最後一個問答如下：

問曰：經中說：「以止修心，依觀得解脫。以觀修心，依止得解脫。」是事云何？答曰：行者若因禪定，生「緣滅智」，是名「以止修心，依觀得解脫」。若以散心分別陰、界、入等，因此得「緣滅止」，是名「以觀修心，依止得解脫」。若得念處等達分攝心，具俱修止觀。又，一切行者，皆依此二法得滅心解脫。」。¹²⁵

當《成實論》論主說「止」只能遮斷煩惱，不能得解脫時，便有人問說：經中不是說「以止修心，依觀得解脫；以觀修心，依止得解脫」？（這很可能出自《阿含經》）¹²⁶問者不解的地方，其實在於既然「止」只能遮斷煩惱，不能永滅煩惱，為何經典還說：「依止得解脫」？如果我們把《成實論》論主對此問題的回答（也是他對經典的兩句話的詮釋），當作是在說明巴利文獻中的兩類行者，即止乘者與觀乘者的修行方式。那麼，整個引文的意思會變得很清楚。以下，筆者將依止乘者與觀乘者的理論，逐句詮釋引文。

首先，「行者若因禪定，生緣滅智，是名以止修心，依觀得解脫」這一句是指止乘者的修行。我們可以知道在「以止修心，依觀得解脫」這一句中，論主將「止」解釋為禪定，而以「緣滅智」說明解脫。考慮到「引文 s1」，「禪定」只是指「七依定」。

若再考慮《成實論》對「依定修觀得解脫」的說明，我們得知只修「七依定」的話，是無法開展智慧的，還得修觀才能到達解脫。而且所要解釋的「以止修心，依觀得解脫」中顯然有「觀」的成分。所以「因禪定，生緣滅智」這段話中雖然沒有談到修觀，但是從「禪定」到「緣滅智」之間，顯然還有修觀的過程，即觀察禪那的無常等特質。

「緣滅智」在《成實論》只出現這一次，沒有其他說明。但我們可以知道

¹²⁴ 「問曰。若斷貪名遮斷者。經中說。從貪心得解脫。從恚癡心得解脫。又說斷貪喜故心得好解脫。又說從欲漏心得解脫。如是皆應名遮解脫非實解脫。答曰。是中亦說無明斷，故知是畢竟解脫。若說斷貪或是遮斷或畢竟斷。若不生真智則是遮斷。隨生真智是畢竟斷。無有用止能畢竟斷貪。若然者。外道亦能畢竟斷貪。而實不然。故知但是遮斷。」 T32, p.358c。

¹²⁵ T32, p.358c。

¹²⁶ 這可能是指《雜阿含經》464經：「當以二法專精思惟，所謂止·觀。尊者阿難復問上座：修習於止，多修習已，當何所成？修習於觀，多修習已，當何所成？上座答言：尊者阿難！修習於止，終成於觀。修習觀已，亦成於止。謂聖弟子止·觀俱修，得諸解脫界。」

「緣滅智」是「以滅為所緣的智」。因為「諸法盡滅名為泥洹」¹²⁷，很可能就是指《成實論》中的泥洹智(涅槃智)，這是出世間智。如此，「因禪定，生緣滅智」其實是「得禪定後再內觀與「禪定」相應的五蘊，最後獲得以滅為所緣的智」。

第二句「若以散心分別陰、界、入等，因此得緣滅止，是名以觀修心，依止得解脫」，這可被理解作觀乘者的修行。論主將「觀」解釋成「以散心分別陰、界、入等」，這句說話說明行者未修禪定，而於修行開始就以散心分別五蘊、十八界、十二入。

因為就《成實論》而言，一般意義下的止，只能遮斷煩惱，不可能得解脫，所以論主將經文「依止得解脫」的止解釋成「緣滅止」，「以涅槃為所緣的止」，這是出世間的止。《成實論》曾說：散心修觀不可能得如實智¹²⁸，所以「從散心分別」到「得緣滅止」理當還有以定心分別蘊處界而修觀的過程，所以從散心分別能修得某種定。這種定應當就是在觀察取衣過程中的蘊處界之時所生「少時攝心」、「如電三昧」。

「一切行者，皆依此二法得滅心解脫。」中「滅心解脫」指的，應是《成實論》的「滅三心」¹²⁹。這一句補充說明：雖然二類行者的修行進路不同，但是在「依止、觀二者得滅心解脫」這一點上，是沒有差別的。

綜合考慮上述的解釋，則論主意思是：

「若有人以七依定為依，進一步修觀，開發智慧，得出世間的「緣滅智」(以滅為所緣的智)，進而解脫。這叫作『以止修心，依觀得解脫』。另一類人〔未先修止，即未先修七依〕一開始就以『散心』觀察五蘊、十八界、十二處，在觀的過程中，證得名為「如電三昧」的欲界定，之後便以定心作觀，開發智慧，進而得『緣滅止』(即以滅、涅槃為所緣的止)¹³⁰，最後得解脫。這叫作「是名以觀修心，依止得解脫。」

將「以止修心，依觀得解脫」「以觀修心，依止得解脫」分別對應到南傳上座部的「止乘者」與「觀乘者」，這應是我們對論主的回答所能做的最佳詮釋。

¹²⁷ T32, p.368c。

¹²⁸ 「無有經說：散亂心中能生真智，皆說：攝心生如實智。」T32, p.368a-368b。

¹²⁹ 關於滅三心的思想，參見印順法師，《性空學探源》，261-265頁。《說一切有部為主的論書與論師之研究》，608-609頁。

¹³⁰ 南傳上座部的果定也以「滅」即涅槃為所緣。《清淨道論》說：「什麼是果定？即彼以滅為所緣的聖果的安止(根本定)(為果定)」、「欲入果定的聖弟子，當至空閒處與寂靜處，依生滅等而觀諸行。他的觀智次第轉起，在以諸行為所緣的種姓智之後，由入果定而他的心安止於滅。」參見葉均譯，《清淨道論》，(高雄：正覺學會，民國91)，722、723頁。關於南傳上座部中果定與滅盡定的曲別，可參見帕奧尊者著，開印法師等編譯，《智慧之光》，(高雄：淨心文教，民國88)，288-291頁。

總結上述對《成實論》的討論，應該可以說《成實論》承認兩種修行的方法。一是，得初禪乃至於無所有定之後，再觀與定相應的五蘊之無常、苦、無我等，最後證得涅槃。另一種方法是，一開始便以散心觀察蘊、處、界等身心現象，在觀的過程中得「如電三昧」，發展智慧，證得涅槃。這兩類方法，正是南傳座上佛教的「止乘者」與「觀乘者」所使用的方法。〈須深經〉的慧解脫阿羅漢，依《成實論》的理解，正是依循第二類「純觀乘」的方法。

天台智者大師(538-597)也認為，聲聞乘的修行者之中有純觀乘者。而且，他可能也參考了《成實論》對這類純觀乘者的理解。《釋禪波羅蜜次第法門》說：

知：自有聲聞初發心行於行行，從根本初禪而修，乃至超越禪，方得阿羅漢果，是為次第。或有聲聞人，聞說善來，一時具足三明、八解脫等，是為非次第。或有聲聞人，修次第行，行時即用慧行，善觀次第性空，從初心乃至得阿羅漢，是名次第非次第。四、或有聲聞，從初發心即修慧行，發電光三昧，得四果，未具諸禪。為欲滿足有為功德故，次第修五種禪定滿足，即是非次第而次第也。¹³²

智顛大師提到，證得聲聞乘阿羅漢的修行次第有四種。第一種次第是，先依序修得禪那，之後修慧，證得阿羅漢。第二種次第，是聞法時，即證得所有的止與觀。第三種次第，修次第行時，即用慧行，善觀次第性空。其第四種次第，從初發心就修「慧行」，發得「電光三昧」，最後得四果。在證阿羅漢時未具諸禪，但為了圓滿功德，又次第修五種禪定。此中的第四種次第，提到「初發心，即修慧行」，也表示該行者未證禪那，所以它們顯然與南傳的「純觀乘者」具有相同的特色。

值得注意的是，文中所說的「電光三昧」應如何界定？因為此處所談的是聲聞乘的修行次第，因此「電光三昧」在此，不應被當作漢譯大乘經典中出現的「電光三昧」¹³³，而應在漢譯《阿含經》與阿毘達摩論書中去尋找其出處。事實上，隨朝慧遠大師，曾將《成實論》的「如電三昧」稱為「電光三昧」，且《成實論》所談的「如電三昧」和此引文中的「電光三昧」同樣都是「未具

¹³¹ 附帶一提的是，「以止修心，依觀得解脫」「以觀修心，依止得解脫」這兩句話也出現在《大毘婆沙論》，「復次，有阿羅漢，以止修心，依觀得解脫；有阿羅漢，以觀修心，依止得解脫」《阿毘達摩大毘婆沙論》T27, p.527b。這也是指二類不同的阿羅漢的修行方法，但只依該文段，似乎尚不能確定這兩類修法是否分別指「止乘者」與「觀乘者」。

¹³² 《釋禪波羅蜜次第法門》T46, p.481a-b。

¹³³ 如《般若經》說：「云何名電光三昧？住是三昧，照諸三昧如電光，是名電光三昧。」T8, p.252a。

諸禪」的阿羅漢所有。因此，我們可以斷定：這裡的「電光三昧」就是指《成實論》的如電三昧。如是，智顛大師或許就是依據《成實論》，判斷聲聞乘中存在有純修慧行的阿羅漢。

三、結論

1. 南傳上座部的「剎那定」一詞不見於巴利三藏之中，只出現在註釋書的傳統中，而且相較於近行定、安止定，它出現的次數非常少。

2 「剎那定」一詞最早出現在覺音的註釋書中。但在覺音的註釋書中，剎那定似乎只是近行定之前的一種定，或是出安止定後修內觀時所產生的心一境性。剎那定與純觀乘者的關係似乎並不明顯。

3 法護是第一位明白指出剎那定是純觀乘者所依定的人。然而法護的作品顯然也提到其他三類的剎那定，因此共有四類的剎那定：(1)「純觀乘者所依的剎那定」、(2)「近行定之前的剎那定」、(3)「修天眼的剎那定」、(4)「觀智開展時的剎那定」。法護的四類剎那定彼此有含攝或發展的關係。其中，第二類可包含第一類。第一類可發展成第四類。

4 雖然其他註釋家的剎那定都可歸類到此四類中，但是在許多的地方，剎那定並未被清楚地說明屬於哪一類。這可能顯示：除了法護之外，普遍來說，純觀乘者所依定的問題不是註釋家所關心的議題。

5 當代緬甸禪師馬哈希尊者依法護的註釋書，主張純觀乘者依剎那定完成心清淨。這說法解決了覺音作品裡一個未說清楚的問題——沒有近行與安止定的純觀乘者依何種定發慧得解脫。

6 雖然某些當代學者質疑馬哈希尊者的觀點：「依剎那定完成心清淨」或「依剎那定體驗不同的觀智」，但這類批判顯然得不到法護尊者註釋書的支持。支持剎那定為純觀乘者所依定的當代傳統上座部學者，特別重視內觀過程中的「剎那定」所具有的特色——即使所緣不斷地(因生滅而)改變，剎那定仍然持續生起，定力不退。

7 《成實論》顯然也承認有類阿羅漢不得禪那。這類阿羅漢依靠名為「如電三昧」的欲界定，開發智慧，進而得解脫。

8 由於《成實論》不僅明確地提到南傳上座部止乘者的修行方法，同時也指出了類似「純觀乘者」的進路。因此，《成實論》中未得初禪(乃至近行)的阿羅漢顯然對等於南傳上座部的純觀乘者。

9 《成實論》純觀乘者所依的「如電三昧」，或許與《舍利弗阿毗曇論》的「電三昧」有關。《舍利弗阿毗曇論》所說的「如電」、「少時」、「少少住」可能是在描述欲界定的特色：每次生起，僅能持續少時。

10 從「純觀乘者」理論的表述來看，南傳上座部的註釋書傳統比《成實論》更清楚、明確。但是，它們對止乘者所依定的描述顯然遠超過它們對純觀乘者所依定的說明。這或許表示純觀乘者所依定乃至純觀乘者的理論，都不是二者所重視的。就此而言，馬哈希尊者等人的著作之珍貴處就在於他們從重視止乘者的巴利三藏及註釋傳統中指示出一條純觀乘者的修行進路。以此類「純觀乘者」的理論為基礎，吾人或許可以進一步去理解中國禪宗「不重禪那(jhāna)」但仍重「禪修」(meditation, bhāvanā)的修行傳統。

略語表

A	= Aṅuttaranikāya 《增支部》
AHOPL	= <i>A Handbook of Pāli Literature</i> 《巴利文獻手冊》
As	= Atthasālinī 《義卓越論》 = Dhammasaṅgaṇī-atthakathā 《法集論註》
D	= Dīghanikāya 《長部》
Dhs	= Dhammasaṅgaṇī 《法集論》
M	= Majjhimanikāya 《中部》
Mp	= Manorathapūraṇī 《滿足希求》 = Aṅuttaranikāya-aṭṭhakathā 《增支部註》
Mp-ṭ	= Sāratthamañjūsā 《真義寶函》 = Aṅuttaranikāya-ṭīkā 《增支部復註》
PP	= <i>The Path of Purification</i> (智髻比丘對《清淨道論》的英譯本)
Ps	= Papañcasūdanī 《破斥猶豫》 = Majjhimanikāya-aṭṭhakathā 《中部註》
Ps-pt	= Majjhimanikāya-Tīkā 《中部疏》
Paṭi	= Paṭisambhidāmagga 《無礙解道》
Paṭis-a	= Saddhammapakāsinī 《顯揚正法》 = Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā 《無礙解道註》
S	= Saṃyuttanikāya 《相應部》
Spk	= Sāratthappakāsinī 《顯揚真義》 = Saṃyuttanikāya-aṭṭhakathā 《相應部註》

- Spk-pt = Saṃyuttanikāya-Tīkā 《相應部疏》
- Sv = Sumaṅgalavilāsinī 《吉祥悅意》 = Dīghanikāya-aṭṭhakathā 《長部註》
- Sp = Samantapāsādikā 《善見論》 = Vinaya-aṭṭhakathā 《巴利律註》。
- Th-a = Theragāthā-aṭṭhakathā 《長老偈註》
- Vin = Vinaya 《巴利律》
- Vism = Visuddhimagga 《清淨道論》
- Vism-mhṭ. = Paramatthamañjūsā 《第一義寶函》 = Visuddhimagga-mahāṭīkā 《清淨道論大疏鈔》 = Mahā-ṭīkā 《大疏鈔》