

再訪「井水喻」

——探索 SN 12.68 Kosambī 《拘睺彌經》的詮釋

Ven. Bhikkhu Bodhi 長老菩提比丘原著
蘇錦坤 翻譯

【前言】

本文原為英文，題目為“Musīla and Nārada Revisited: Seeking the Key to Interpretation”（再訪茂師羅與那羅陀：探尋詮釋的鑰匙）。長老菩提比丘寫於 2002 年，收於 *Approaching the Dhamma——Buddhist Texts and Practices in South and Southeast Asia*（修習佛法——南亞與東南亞的佛教經典與修習）47-68。此書為一本來自多位長老與學者的論文選集，編者為 Anne M. Blackburn 與 Jeffrey Samuels，2003 年 BPS Pariyatti Editions, Seattle 出版。

本文已經得到長老菩提比丘與 BPS Pariyatti Editions 的中文翻譯授權，中文題目也徵得菩提長老同意，改為台灣佛教界較為熟悉的〈再訪「井水喻」〉。「井水喻」指《SN 12.68 Kosambī 拘睺彌經》與《雜阿含 351 經》中，「諦觀井水，如實知見，而不觸身」的比喻。

SN 12.68 Kosambī（《拘睺彌經》），相當於漢譯《雜阿含 351 經》。在《雜阿含 351 經》，問者為尊者那羅陀，答者為尊者茂師羅，說「井水喻」者為尊者殊勝；在 SN 12.68 Kosambī（《拘睺彌經》），問者為尊者殊勝，答者為尊者茂師羅，說「井水喻」者為

尊者那羅陀，其餘內容兩經大致相同。

本篇翻譯文章，隨頁腳註的數字是原文作者註的編號；在正文中，“*”號後的數字為譯者的譯註編號，置於文後。

【原著者簡介】

長老菩提比丘(Ven. Bhikkhu Bodhi)為美國大學哲學博士，後於錫蘭出家，長老深入巴利經律論三藏，著作等身，深得佛教界諸長老及各學術研究機構的推崇，主要著作為 *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*（阿毘達摩概要精解），1993; *The Middle Length Discourses of the Buddha*（中部尼柯耶英譯），1995; *The Connected Discourses of the Buddha*（相應部尼柯耶英譯），2000; 及 *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*（佛陀的教誡：巴利經文選集），2005。

長老曾在錫蘭隱居林(Forest Hermitage)與向智尊者共住多年，曾負責錫蘭佛教出版社(BPS)社務十多年，出版眾多英文與巴利佛教書籍，嘉惠學者。長老目前駐錫於美國紐澤西州同淨蘭若，為同淨蘭若僧團會議主席。長老於 2006 年二月應邀來台講經。

巴利經典^{*1}固然是以其教法非常清晰簡潔著稱，但是對於部分深思的詮釋者來說，巴利經文有時卻像密碼一樣，晦澀難解與令人困惑。這不但是因為經文本身的風格過於省略精簡，讓人難以理解其完整的理念；而且經文的意義，似乎是常常建立在一個更

深層、由許多相關聯的概念組成的基礎之上，而經典卻沒有明白講解出來，以便指引我們的詮釋。諸部《尼柯耶》沒有採用平鋪直敘的方式，而是把教理的基本原則，放在多樣、簡短、難以聯想的經文中，不經意的、隱指那深層的基礎系統，並未直接鋪陳。要確認經中的一些原則，學者必須廣泛地對照各類相關經文，再逐一地萃取法義。不過，如果未具高度警戒心而使用此方法，粗心的詮釋者可能會墜入眾所皆知的經典註解的兩難狀況：「必需了解經典才會使用經典的詮釋體系；可是，必需使用經典的詮釋體系才能了解經典。」在此窘境之下，當今研究「早期佛教」的學者對諸部尼柯耶有如此顯著不同的見解，就不足為奇了。

但是這種詮釋的兩難狀況並非必定成爲「循環論證」的陷阱；借助直覺與深思熟慮，並且小心翼翼地進行，我們通常能發現足夠的詮釋架構，借助此來解讀經文的隱含意義。在本文我將引用此方法來詮釋一部特別難解的小經，這部經似乎像是擺在尼柯耶中用來考驗初學詮釋經文的人。我要討論的經文是位於《因緣相應》末端的《SN 12.68 Kosambī 拘睺彌經》¹，因爲發生於拘睺彌^{*2}而得名。此經敘述尊者殊勝、尊者茂師羅與尊者那羅陀之間的討論，尊者阿難在此經中爲旁觀者，只在最後參與談論。在尼柯耶中，除了佛陀的侍者阿難以外，其餘三位尊者均非特別突出顯著。

此經開始時，尊者殊勝問尊者茂師羅：「不依信仰，不依個人喜好，不依口耳傳授的傳統(經文)，不依內省的推理，不依深思熟慮而接受的見解，尊者茂師羅，你是否知此見此，「緣生故，有老

死。」^{*3}尊者茂師羅回答說他知此見此^{*4}。尊者殊勝接著依照十二緣起的順序問同類的問題，首先問生起，依十二緣起反向的順序問至「緣無明故，有行」；其次問還滅，從「生滅故，老死滅」問至「無明滅故，行滅」^{*5}。最後，尊者殊勝問尊者茂師羅：「不依信仰，不依個人喜好，不依口耳傳授的傳統(經文)，不依內省的推理，不依深思熟慮而接受的見解，尊者茂師羅，你是否知此見此，「有滅即涅槃」？^{*6}」尊者茂師羅的回答是肯定的。^{*7}

這個回答引發尊者殊勝問出他認爲必然的結論：「那麼尊者茂師羅，你是否爲諸漏已盡的阿羅漢？」^{*8}尊者茂師羅沉默不答^{*9}。在出家眾，此時的沉默明確地代表承認自己爲漏盡阿羅漢；因爲如果尊者茂師羅不是阿羅漢，而且並未誤認自己是阿羅漢，他就必須義不容辭地否定尊者殊勝的推論；否則他將是暗示地默認自己是阿羅漢，而嚴重違犯戒律。

此時尊者那羅陀參與討論，建議尊者殊勝問他同樣的問題。尊者殊勝一一問尊者那羅陀同樣的問題，尊者那羅陀對每一個問題也都給予肯定的回答。於是引發尊者殊勝問出同樣的結論：「那麼尊者那羅陀，你是否爲諸漏已盡的阿羅漢？」但是意外地，尊者那羅陀否認自己是阿羅漢^{*10}，也引發了我們正要討論的謎題；他用一個比喻來解說他自己的狀況：「友，譬如在沙漠中路旁有一口井，但是此處沒有繩子也沒有水桶，有一人來到井邊，爲酷熱所苦惱、所折磨，疲倦、烤熱、乾渴；他往井裡頭看，清晰看見而且明瞭「這是水」，但是無法接觸到水。如是，友，雖然我以正智清晰地如實見此「有滅即涅槃」，但是我不是漏盡阿羅漢。」^{*11}

此經將結束時，在此之前一直保持沉默的尊者阿難問尊者殊勝，對尊者那羅陀如此的回答有何言說(評論)，尊者殊勝回答說：

¹ S II 115-118

〔除了善說與饒益外，沒有其他話可說。〕^{*12}如此似乎認可那羅陀的回答。

本經引發的謎題與對詮釋的挑戰是：「如實知見十二緣起與涅槃，顯然即是證得阿羅漢果；兩位尊者均聲稱如實知見此同一法義^{*13}，怎麼可能一位默認自己是阿羅漢、而另一位卻否認？」「井水喻」被提出作為解答，但是「井水喻」只提供一個暗示，提供一點意象，並不是直接以法義名相作一個明確的解釋。如此，經文以一個難以理解的謎結束，挑戰詮釋者去提供合理的答案來驅散謎霧。

二

在西方學者之中，普辛(Louis de La Vallée Poussin)首先於1936年在他的論文《茂師羅與那羅陀》²對此議題引發的挑戰作探討，普辛並未深入探討此經，而是把此經當作事件的前奏，用以仔細檢驗他所認定的兩種勢均力敵的解脫道。他認為在古代傳統佛教有兩種勢力相當的解脫道修證：一種是實證的或苦修的，也就是重禪定的；另一種是重法的認知的，也就是重義解的。他認

² Louis de La Vallée Poussin “Musila et Nārada: Le Chemin de Nirvāna”, *Mélanges Chinois et Bouddhiques V* (1936-37), page 189-222. 我(菩提長老)感謝威廉普魯特先生(William Pruitt)為我翻譯此篇論文的相關段落，並且告知此文其他段落的大意。在共布理其先生(Richard F. Gombrich)的 *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (佛教如何起源：早期佛法的創始) (London & Atlantic Highlands, N.J., Ahlone, 1996, page 133-134) 書中收有此文的數段翻譯。

為，兩位尊者代表兩種競爭類型的解脫道；尊者茂師羅接受如實知法見法即為阿羅漢，是義解型；尊者那羅陀不贊同此一尊者茂師羅所代表的見解，為重實證、重禪定的類型。

在1996年，共布理其(Richard F. Gombrich)的 *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (佛教如何起源：早期佛法的創始) 書中有專章討論《SN 12.68 Kosambī 拘睺彌經》³，探討在重義解與重禪定弟子之間的假設性的「古代辯論」，他將此經當作主要是兩種主張的爭論；在他看來，在經文中重禪定的弟子反駁重義解的思想，如《須深經 *Susīma sutta*》^{*14} 中所描述的。《須深經》的內容是一群自稱已證阿羅漢的比丘，卻否認自己達無色定與具五通，他們自稱是「慧解脫」。如依共布理其所解讀，這群比丘「不具禪定」，而且「似乎未修成禪定即自稱解脫」⁴。如此，他認為《須深經》表達僧團部分派別的見解，認為「解脫僅依智慧(*pañña*)即可，可以不具禪定」，他將此智慧(*pañña*)解釋為「理智分析的過程」⁵。他認為《拘睺彌經》是對《須深經》的反駁，《拘睺彌經》表達了部分僧團「證阿羅漢果必定需達深定」的觀點。對共布理其與普辛兩位學者來說，尊者茂師羅代表「可

³ 在共布理其先生(Richard F. Gombrich)的 *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (佛教如何起源：早期佛法的創始) (London & Atlantic Highlands, N.J., Ahlone, 1996) 書中，page 127-129 討論《SN 12.68 Kosambī》，page 123-127 討論《SN 12.70 須深經 *Susīma Sutta*》。

⁴ Richard F. Gombrich 的 *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (佛教如何起源：早期佛法的創始) 書中，page 125-126。

⁵ *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (佛教如何起源：早期佛法的創始) 書中，page 96。

以依智慧得阿羅漢果」的見解，尊者那羅陀代表「依禪定的解脫優於依智慧」的見解，如此再一次，兩位尊者代表兩種不同而相競爭的對解脫道的見解，而《拘睺彌經》支持尊者那羅陀的見解。

三

在我的理解，《拘睺彌經》與不同的阿羅漢解脫道的見解無關，也不在支持上述假設性辯論中的任何一方；雖然經文或許呈現對於「禪定在解脫道的關係」的不同評價，但是這種「重禪定的」與「重義解的」解脫道的二分法卻不是解開此謎題（「井水喻」詮釋）的關鍵。解謎的關鍵來自不同的經文，要發現正確的鑰匙，我們得繞道到別的路徑去回顧佛陀教導所呈現的不同景象，雖然我們好像繞道繞得太遠而似乎與《拘睺彌經》的主題無關，但是我們確定最終可以帶著正確詮釋的鑰匙回到本題。

我們首先從修行的階位談起，經典中「四果」用以指稱趨向涅槃而不退轉的人，阿羅漢果是第四、也是最終的果位^{*15}。四種果位是依據捨斷有漏煩惱的多寡與殘餘來生的多寡而差別。初果為預流、須陀洹果，為斷三結：身見(我見)、疑、戒禁取，預流者最多七次往生人間或諸天，可證涅槃^{*16}；二果為一來、斯陀含果，為斷三結，貪、瞋、癡薄，在此階段並未再斷其他結縛，僅是貪、瞋、癡轉薄，一來者(思陀含果)至多僅會於欲界一往一來即能究竟苦邊^{*17}；三果為不還、阿那含果，為斷五下分結：身見、疑、戒禁取、貪欲、瞋恚，不還者將不回到欲界，而是往生色界於該處證得涅槃^{*18}；四果為阿羅漢果^{*19}，為斷五上分結：色愛、無色愛、

無明、慢、掉舉，不再受生，阿羅漢為「煩惱永盡，無漏心解脫、慧解脫、以直觀自知作證^{*20}」。⁶

有時四果細分為八個階位，每個階位分為已證此果位的「得」與趨向此果位的「向」，「向」是指修習而尚未證得果位。如此，將「圓滿達成」與「修行而趨向」列入考量，即為四雙八士的位階：「向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含，向阿那含、得阿那含，向阿羅漢、得阿羅漢。」⁷ 此八階位構成佛教社會中世尊的傑出弟子：聲聞僧伽(sāvaka-saṅgha)，被稱為是「值得布施，值得殷勤禮遇，值得供養，值得恭敬禮拜，為世間無上福田⁸」^{*21}。

我們發現有些經文在此四果之前還列有兩個位階：法行者與信行者⁹。^{*22} 法行者與信行者的信、精進、念、定、慧五根比預流者

⁶ 有關四果的經文普遍存在於眾多經典中，在此僅列舉幾處經文：DI 156, DII 92-93, MI 34-35, 141-142, 226, 465-467; MIII 80-81。

⁷ 巴利經文為：soṭāpanna, soṭāpattiphala-sacchikiriyāya paṭipanna, sakadāgāmi, sakadāgāmiphala-sacchikiriyāya paṭipanna, anāgāmi, anāgāmiphala-sacchikiriyāya paṭipanna, arahā, arahattāya (or: arahattaphala-sacchikiriyāya) paṭipanna. 在最近的一篇論文中，喬依馬內 Joy Manné 將 **paṭipanna** 譯為 attain to 達到，而埋怨這兩個位階名稱過於近似而難理解，見(“Case Histories from the Pāli Canon II,” Journal of the Pāli Text Society XXI, 1995: 44, 87-88)。只要將 **paṭipanna** 正確地譯為“practising for 向某某而修習”，喬依馬內的問題即消失了。。

⁸ A IV 292-293

⁹ 在 MI 142 中部 22 經蛇喻經, 226 中部 34 經牧牛小經, S V 200 (SN 48.12, 48.13), 敘述法行者 dhammānūsāri 與信行者 saddhānūsāri 位於四果之前。在 S V 377(SN 55.24), S V 379 (SN 55.25)雖未明示法行者與信行者，由文義及架構可知是談此二者。有時法行者與信行者被加在名單的最後(由阿羅漢反向列數到須陀洹)，如 S V 201(SN 48.15), 202(SN 48.16)。法行者與信行者的正式定義

弱，信行者比法行者的五根弱，因此法行者比較殊勝；可是兩者均具備相當程度的五根，與完全不具五根的世俗凡夫不同¹⁰。^{*23} 雖然尼柯耶從未明確表示此兩者為「向須陀洹」（怪異的省略），這似乎是一種合理的推論^{*24}。

法行者與信行者依修行解脫道的方式而不同，法行者「在以智慧思惟後接受世尊的教法」^{*25}，信行者「於如來具虔誠、具深信」¹¹，此二者依五根中所優先、偏重的根而不同，法行者以慧根為優先，先於法以智慧思惟；信行者以信根為優先，以對佛的深信來激勵趨向修證。

在相應部尼柯耶有一相應¹²由十部體例相同的經構成^{*26}，此相應（《入相應》）簡潔地為我們描繪法行者與信行者兩類弟子修習須陀洹果的進程。《入相應》的第一經^{*27}就可完整地達成這個目標，經文首先敘述眼、耳、鼻、舌、身、意為無常、變易法¹³。對此教法有信心而決心修行的弟子為信行者^{*28}，此人已「進入正道（出世間八正道），進入上人境界，超越世俗凡人境界」，此人不再造墮三惡趣的業，命終之前必得須陀洹果。法行者具有信行者上述之特質，他在以相當程度的智慧作思惟後接受此教法^{*29}（無常等

可見於 MI 479 《中部 70 經阿濕具經》，不過他們是列在七種不同型態的弟子之中。

¹⁰ S V 202

¹¹ MI 479, 《中部 70 經阿濕具經》。

¹² S III 225-228

¹³ 《入相應 Okkanti-samyutta》的其他九經，對「外六入處、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界身、五陰」有相同的條文。

等)。最後經中說：〔知法見法者稱為預流者，決定不墮惡趣，決定趣向等正覺。〕^{*30}

此經告訴我們：當在修持過程的某一階段時，弟子作了些內在的改變，來確定成功地證得究竟果位。這樣的改變包含世系的根本改變，此人會離開世俗凡人的階位而進入聖弟子群，在此生成就須陀洹果。然而不管此種改變對修習聖道形成怎樣的影響，信行者與法行者均尚未能如實見法，這只是在佛弟子能圓滿現觀佛法之前的準備途徑而已，事實上，「現觀見法」是證得須陀洹果而結束此準備階段的標誌。

不管預流果是法行者以慧思惟而修習，或是信行者基於深信而修習，證果的決定關鍵在正智（*nāṇa*），正智如此直接而立即地了知法，也被稱之為見（*dassana*）。在尼柯耶，證得直觀的正智稱為「現觀見法 *dhammābhisamaya*」^{*31}與「得法眼淨 *dhammacakkhu-paṭilābha*」^{*32}，經歷如此經驗的人稱為是「見諦 *diṭṭhisampanna*」^{*33}，此出世間正見將提升到阿羅漢的最終智慧¹⁴。^{*34}

在經文中，當關鍵性的認知被佛或已解脫的比丘的說法觸發時，通常用「得法眼淨」等格式化的描述，而不是描述經過系統的訓練時的所得，一個典型的例子是優婆離家主，他一直是耆那教尼犍子的堅定信徒¹⁵。^{*35} 在熱烈的辯論後，世尊對優婆離漸次說法^{*36}，當世尊知道優婆離心無障礙、易於受法，就為他說「諸佛正法」，也就是四聖諦。於是，「如白淨布易於染色，如是，優

¹⁴ 現觀見法，請特別參考 S II 133-139，經文建立了得法眼淨等同於得預流果。在 S V 457-465，建立了此現觀見法涵蓋四聖諦。

¹⁵ MI 379-380

婆離居士即於座中升起純淨無瑕的法眼：「所有因緣集起之法皆當磨滅」。接下來的經文對我們的討論來說特別重要：「於是，家主優婆離見法、得法、知法、入法，斷疑度惑，得無所畏，於世尊的教導不再倚賴別人。」這表明聖弟子得法眼淨即「見法、得法、知法、入法 *diṭṭhadhammo pattadhammo veditadhammo pariyoḡā]hadhammo*」，如此對於世尊的教法(*aparappaccayo satthusāsane*)，聖弟子不再倚賴他人，甚至不再倚賴世尊。雖然預流者的內觀離究竟圓滿尚遠，他已見到佛法的深層核心，即從此處流出所有佛法：四聖諦，三法印，緣起，等等。此聖弟子已經觀見世尊的重要教法，當完全證知之後就可以達成不可動搖的心解脫¹⁶。

¹⁶ 不過，尼柯耶並未說明「法眼」(*dhamma-eye*)與「道的證得」(*path-attainment*)之間的關係。提到法眼生起的經文，幾乎總是顯示新改信佛法者生起法眼，而非已住立於「道」(*path*)的行者生起法眼。那麼，我們僅能推論「得法眼」的正確位置是在令人從「道之成就」到「果之獲證」的過程中。註釋書所用的詮釋模式，立基於阿毘達摩 *Abhidhamma* 「心識剎那」的理論，認為「法眼生起」就是「出世間道心的證得」。後者只持續一個心識剎那，緊接在「道心」之後的，是持續兩個或三個心識剎那的「果心」。在這詮釋模式中，「證道者」(如法行人或信行人)只存續一剎那而已，之後就成為「證果者」。這個詮釋模式很難與尼柯耶經文相符，因為經文描述「證道者」從事著(如接受鉢食等)需要不只一個心識剎那的活動。我們可試著調和此兩模式，將「法眼生起」解釋為「時間持續較長的道過程(*path-process*)之最終剎那」，這只發生在修道者圓滿了證果所需的種種心法之時。即使如此詮釋，仍然有不少裂痕與粗糙的角落，恐怕終究無法達成完滿的調和。

四

尼柯耶不僅準確描述解脫道導入四聖八賢的階段，也將此簡化成兩個類型。一類是阿羅漢，已完成所有的修學；另一類是已經進入聖弟子的行列，但是尚未完全完成修學。後者稱為有學 *sekha*、行者，阿羅漢則被稱為無學 *asekha*、超脫於修學¹⁷。^{*37}

「有學」在經文中並未具有固定不變的技術意義，而是隨著經文的運用帶有彈性；有時它的意義廣到涵蓋所有的致力修學的佛弟子(但是特別專指出家眾)。甚至註釋書也認同此種彈性而說：「即將進入聖道與證果的凡夫因為致力於修學而被稱為有學。」¹⁸ 不過，更典型的用法是僅用以指已進入出世間聖道的弟子，因此註釋書經常提及「七有學」，也就是指四向四得中除阿羅漢果的七個位階。經典本身對於是否將邁向初果的修行者，也就是「信行者」與「法行者」，算作「有學」並不明確，在此類行者已經進入「出世間」聖道且修學證果而言，應該算是含入「有學」的範疇之內^{*38}；但是其他經文對「有學」有「現觀四聖諦」的更嚴謹的條件，在此條件下，則「有學」將僅限於從「初果得」到「四果向」的範圍內。在我們的討論中我們將省略道果「向」與「得」的差別，將「有學」意指「預流」、「一來」與「不還」。

在安置好「有學」與「阿羅漢」的分類後，尼柯耶開始定義這兩者的差別，定義依認知的靈活度而有不同。雖然兩者的差別有多種不同的表示方法，主要而一致的差別可以如此敘述：「有學」與「阿羅漢」均能於法「現觀」，都能對佛法的深層核心教導有同

¹⁷ AI 63, 「有學」與「無學」為世間兩大福田，值得供養。

¹⁸ MI 37 《中部7 經布喻經》。

樣的認知，但是「有學」仍需修學來證得最終的果位，而「阿羅漢」已經圓滿完成修學而住於證果。阿羅漢所作已辦而沒有餘事待辦^{*39}。

在一部對釋摩訶男說法的小經可看到此差別的簡單描述¹⁹，^{*40}此處世尊定義「有學」的慧為如實知四聖諦^{*41}，依此慧，他繼續修學，則能盡諸有漏而住於「無漏心解脫、慧解脫」²⁰。此是「無學」的慧。在另一部經與尼犍子薩遮的辯論中^{*42}，釋尊在教導「無我 anattā」時提及「有學」與「阿羅漢」的對比。「有學」是弟子遵行我的教誨與聽從我的忠告，是見(passati)五蘊為非我、非我所；「漏盡阿羅漢」是「已見 disvā」五蘊為非我、非我所，繫縛而解脫²¹。^{*43}又一經說：「多聞聖弟子依集、滅、味、患、離如實知(pajānāti)五蘊為「預流」；已依如此知(viditvā)五蘊而離繫解脫為「阿羅漢」²²。那些沙門、婆羅門^{*44}如實知五蘊、其集、其滅

¹⁹ AI 220

²⁰ 在另一部經用如此的對比來描述相同的差別：「(有學)光明心 vijjūpamacitto」與「(無學)金剛心 vajirūpamacitto」，參考 AI 124, (即《AN III. 25》)。

²¹ MI 234-235

²² (S III 160-161)《S22.109 須陀洹》及《S22.110 阿羅漢》。

在有關五根的其他經也提到相同的敘述：S V 193-194《S48.1-S48.5 根相應》關於五根 indriya，S V 205-206《S48.26-S48.27》關於六根，S V 207-208《S48.31-S48.35》關於五受根(樂、苦、喜、惱、捨受根)。馬內在《“Case Histories from the Pāli Canon II,” Journal of the Pāli Text Society XXI, 1995: page 70》文中，將「預流」與「阿羅漢」的差別在「知 pajānāti」與「見 viditvā」。馬內不知道「viditvā」雖然與「pajānāti」字根不同，其實意義就如同是「pajānāti」的絕對詞。「預流」與「阿羅漢」的真正差別在「如實知」與「經由知而漏盡解脫」。

及修習滅道：「他們為善修行者，入於正法、律(ye supaṭipannā te imasmim dhammavinaye gādhanti)^{*45}」；也就是說，他們是「有學」。那些沙門、婆羅門如實知此，並且於「滅道」已經圓滿修行：「他們為究竟解脫者(ye suvimuttā te kevalino)^{*46}」；也就是說，他們是「阿羅漢」²³。^{*47}

經典中還有很多例子，不過他們也只是強調同樣的論點，總之，「有學」與「阿羅漢」的差別不是在慧的多寡，而是在現觀修證佛陀教法的圓滿與否；「有學」仍在致力於依慧淨除諸漏、繫著、隨眠、纏縛。「阿羅漢」則已經根除所有煩惱染污而住於無漏心解脫。

五

現在我們顯然離題有一段距離，我們即將轉向回到我們的主題《拘睺彌經》。不過我們不會沿著原路，而是取道另一條途徑導向經典直接顯示的領域。這個本文前段所未討論到的新領域是「緣起 paṭicca-samuppāda」，在這裡我並不準備解釋這個法義，關於「緣起」我們已經有各種多樣的解釋了。我主要的關注是「緣起」這法義在「有學與阿羅漢的差別」所代表的涵義。

仔細檢驗《因緣相應》和其他相關的經文，經文也顯示我們以上從觀察「四聖諦」得到的結論，對「無我」、「五蘊」的觀察也導致同樣的結論。對「緣起」的了知是「無學」與「阿羅漢」的

²³ S III 59-61

共同基礎。同樣地，兩者的差別不是在對「緣起」如實知見的程度，而是在是否已依此知見而達到最終的目的。

幾乎不需要再強調阿羅漢能清晰地現觀「緣起」，因為這是修習解脫慧所不可少的。但是如果認定現觀緣起的智慧僅是「阿羅漢」才具有，這就錯了。在《相應部尼柯耶，因緣相應》有四部經²⁴，^{*48}世尊宣稱當比丘正確地了知緣起，〔他即被稱為聖弟子，為具眼，為見道，為入法，為見法，為具「有學慧 sekhaṇaṇa、有學明 sekhavijā」、為預流、為具現觀慧、為正立於甘露^{*49}門前。〕這一段讚頌清楚地描述「了知緣起」為有學，而非阿羅漢；為「有學慧、有學明」，為「預法流」，不必需是達到漏盡解脫。

《正見經》²⁵中有另一個並行的方式來描述「有學」與「阿羅漢」的差別^{*50}。在經文中，尊者舍利弗以逆向(還滅)將十二緣起依「定義、集、滅、滅道」的四層模式來觀察；在「十二緣起」的每一段解說中，經文敘述：〔了知這四層模式的分析的人，為具正見的人，具現觀的人，是入於正法的人。〕^{*51}雖然經文中未使用「有學」，從經文的結構可以明顯地看出「具正見的人」意指「有學」。在「十二緣起」的每一段解說中，最後總是敘述，當聖弟子了知此「四層分析」，他完全捨斷了貪隨眠、瞋隨眠，他連根拔除了「我見」與「我慢」隨眠，捨斷無明而生起正知，於此生究竟苦邊。〕^{*52}此段經文清晰地描述「阿羅漢」，具備正見以至究竟苦邊。

²⁴ SN12. 27, 28, 49, 50, four suttas. Page: S II 42-45, 77-80 (譯按：原註有錯落，此經作者改正)

²⁵ (MI 49-54).

六

此時在我們的旅程中我們準備回到《拘睺彌經》，我們詳實漫長的解釋已經給了我們足夠的線索來解開這個謎；現在應該很清楚為何尊者那羅陀要求尊者殊勝重新問相同的問題，和為何尊者那羅陀如此回答。尊者那羅陀既不是挑戰尊者茂師羅對阿羅漢果的默認，也不是在僧袍中藏著與尊者茂師羅不同的涅槃修行道，他認同(或者至少他相信)：尊者茂師羅是阿羅漢而尊者殊勝的結論是正確的。但是尊者茂師羅也了解尊者殊勝依據錯誤的假設而得到此結論：尊者殊勝認為「如實正知緣起」為阿羅漢果的標記。尊者殊勝未能了解「如實正知緣起」也是「有學」共有的特徵，這是「有學慧、有學明」。尊者那羅陀聲稱自己現觀緣起法同時否認尊者殊勝推論自己為阿羅漢，尊者那羅陀事實上是在說明「了知緣起法的智慧」、甚至「現觀十二緣起」是不足以成為阿羅漢。「了知緣起法的智慧」是必要的，但不是阿羅漢獨有的，他也是「有學」所共有的，「有學」也是他自認的修學階段。(註釋書上說尊者那羅陀是「不還果」。)

我所討論的《拘睺彌經》的詮釋，到此仍然遺留一個問題：尊者殊勝的問題不僅僅討論緣起，也涵蓋涅槃。尊者茂師羅與尊者那羅陀都說如實知、如實見「有滅即是涅槃」^{*53}，雖然尊者茂師羅默認自己是阿羅漢，而尊者那羅陀否認；尊者那羅陀的「井水喻」說明證阿羅漢果不僅僅是如實知見涅槃，但是阿羅漢果所必需的，卻只是以譬喻暗示而未明確地說明。在普辛與共布理其的解釋中認為尊者茂師羅與尊者那羅陀在此議題持相反意見：「尊者茂師羅以沉默表示如實知見涅槃即是阿羅漢，如此，他贊成現觀為道果的主要因素。尊者那羅陀的回答則是，以甚深禪定為道果

的優先條件來挑戰尊者茂師羅的見解。」如此，在兩位學者看來，《拘睺彌經》為早期僧伽的兩種衝突的思潮作證，在兩群僧伽的爭辯中，擁護贊成重禪定的僧伽，而非妥協的重知見的僧伽。

在我的了解，對此經典作如此的解說來自使用錯誤的詮釋鑰匙。正確的經義不是解脫道的兩種不同見解的爭論，而是在有學與阿羅漢之間的差異；這樣的經文解讀可以在一致的佛教見解下詮釋兩位尊者的立場。在我的解讀，尊者茂師羅與尊者那羅陀並不是彼此不同意對方的見解，再強調一次，論點是尊者殊勝作了一個錯誤的結論，或者更合適地說，尊者殊勝在錯誤的假設下對尊者茂師羅作了正確的結論。在意圖澄清尊者殊勝的誤解之下，如我們在上文所描述的，尊者那羅陀的回答在說明「有學」與「阿羅漢」之間的差異。尊者那羅陀在陳述他自己已經「如實知見有滅即是涅槃」，他是在表明自己至少為「有學」，他是訴諸深刻的經典詮釋的基本原則：「有學已經成就現觀涅槃」。在否認自己是阿羅漢時，他已經巧妙地暗指阿羅漢不僅是現觀涅槃，而且是能入甚深禪定就像是能以身觸一樣。

普辛與共布理其對此經的詮釋主要是來自「住於以身觸」與某些高階的禪定有關，不過，「高階禪定」通常是用於描述「無色界(āruppa)」定。兩位學者認為：「無色界定不是阿羅漢果的必要條件，甚至得無色界定不一定導向阿羅漢果，而且也有阿羅漢未得無色界定，然而那羅陀的「井水喻」意指「住於以身觸」涅槃，是所有阿羅漢所共有的。」

「住於以身觸」的字句極少出現在其他經文，但是有一部與《拘睺彌經》有些關聯的經也出現類似文句，此經中的文句特別定義有學與阿羅漢之間的相對差異，相關的經文如下：

有學比丘了知五根：信根、精進根、念根、定根、慧根，他尚未能住於以身觸其「目的、究竟、道果與涅槃」。但是，他依慧已以洞察力如實見此²⁶，比丘以此修習方法為有學、立於有學界、自知「我是有學」²⁷。^{*54}

什麼修習方法可令比丘成為無學、立於無學界、認知「我是無學」？此處，無學比丘了知五根：信根、精進根、念根、定根、慧根，他住於已經以身觸其「目的、究竟、道果與涅槃」。他依慧已以洞察力如實見此，比丘以此修習方法為無學、立於無學界、自知「我是無學」^{*55}。

雖然此部經未講明阿羅漢已以身觸的是什麼，但是在此相應的另一部經提到：「當修習與成就五根，此五根即以不死為其根基，以不死為其目的，以不死為其究竟」²⁸。「不死」意指涅槃，因此，

²⁶ Yamgatikāni yamparamāni yamphalāni yampariyosānāni na h'eva kho kāyena phusitvā viharati paññāya ca ativijja passati. 伍德華(Woodward)在《相應部英譯》第5冊205頁(*Kindred Sayings*, 5: 205)，翻譯上述經文時，把否定詞“na”當成同時否定兩個片語：he dwells not in personal experience thereof, nor does he pierce through and through by insight and see them plain〔他未以親身經驗住於其中，也未以慧洞察而知見。〕若要這樣解釋的話，應該要有另一個否定詞“na”才行。事實上，句中的連接詞“ca”應該理解作轉折連接詞(相當於中文的「然而」)，如《相應部註》所確認的：「他未以名身(nāmakāya，受想行識等精神因素的總稱)觸住，也就是，未證得。但是(pana是對ca的解釋)，他藉由省察慧了知：「此後尚有一根，即阿羅漢果(即俱知根)」。在無學地，他便證得而住，以省察慧了知：「有(此)一根，即阿羅漢果。」

²⁷ S V 230, (譯按：原註26, 27倒置，此經作者改正。)

²⁸ S V 232, 《SN 48.57》，amatogadhāni amataparāyanāni amatapariyosānāni

以上引述的經文說明「有學」與「阿羅漢」均能以慧「見」涅槃，不過只有「阿羅漢」能住於以身觸涅槃²⁹。^{*56}

似乎，對涅槃的知見在預流果得法眼淨時即發生，此知見為每次在得到更高層次的道果即會隨後重複具足。符合經文典型的精簡風格，在述說法眼的內涵時僅用令人感到折磨的簡略片語：「所有因緣集起之法皆當磨滅」^{*57}。雖然經文未明確表達到底感知了什麼經驗，從如實知見四聖諦為「預流」(或更高的道果)，我們可以認為「法眼生起」為弟子如實知見「苦滅道」，也就是涅槃。此種說法可以在「註釋書」解釋「出世間道智」時找到支持。使用比經文更技術性和系統化的模式，註釋書提供了詳細的清單細列在現觀出世間聖道時，每一時刻發生了什麼。這個清單主要在每一次提升到較高層次的道果時，在那一時刻心完成了四個功能，每一功能對應到四聖諦的一諦，他將「苦滅聖諦」作為所緣而現觀涅槃(也就是苦滅聖諦)，也因此作用同時現觀其他三聖諦：由如實知五蘊而現觀苦聖諦，由捨斷欲貪而現觀苦集聖諦，由修習八正道而現觀苦滅道跡聖諦³⁰。由此，我們知道佛弟子在現觀「法」證得預流果時，知見涅槃；如上所述，如實知見涅槃不僅為阿羅漢所成就的，也是「有學」所共有的。

²⁹ 如同《S V 232》的註解，註釋書在此常用阿羅漢果，而非涅槃。原因似乎是註釋家對將道果(yamphalāni)與涅槃連結相當猶豫，恐怕如此就意味著涅槃來自緣起。註釋家似乎遺忘了經典中早已將涅槃與道果連結起來，如(S I 173=《經集 80 偈》):「evaṃ esā kasi kaṭṭhā sā hoti amatapphalā, 已經如此耕耘者，必得甘露果。When this plowing has been done, it has the Deathless as its fruit.」

³⁰ Vism XXII 92-97 《清淨道論》22 章 92-97 頁

從上以來，到此我所解釋的，《拘睺彌經》建立在、同時也是在強調「有學」與「阿羅漢」之間的差異的深刻的詮釋準則。所有「阿羅漢」經過戒、定、慧三增上學證得究竟，他們從未跳過增上定學，而只是在修習聖道的進程中偏重的程度有所不同而已。其中主要的區別在證無色界定的「俱解脫阿羅漢」和住於較低禪定的「慧解脫阿羅漢」³¹。但是這個差別與《拘睺彌經》無關，不管證得究竟的途徑為何，阿羅漢進入禪定而圓滿且立即地體證涅槃，超越了「有學」的境界。

「有學」能知、見涅槃但無法證入和住於涅槃，他們立於甘露門前而且見到門內，但是他們未能入門而分享最終的喜悅，他們殘餘的染污、煩惱阻擋了證入之路。阿羅漢究竟捨斷所有染污、煩惱而證入涅槃如同以身觸一樣；阿羅漢究竟離繫，捨斷諸漏、隨眠、纏縛而能全然住於甘露的經驗，此種觸知就如同此人來到井邊以水桶汲出井水，解除他的乾渴。³²

³¹ 參考《MI 478-479》(《中部 70 經阿濕具經》)

³² 只有在經文裡間接地提到這獨特的禪定境界，但是這些經文將此禪定解說為佛道上的最高果證，這似乎是《A V 7-10》與《A V 319-326》兩經的主題。在經文的詩偈似乎也以多種不同的方式提到此論點，例如《Ratana Sutta 經集 2.1 經，寶經，228 偈》:「te pattipattā amatam vigayha laddhā mudhā nibbutim bhujjamaṇā 已經達到成就，完全浸入甘露，完全感受涅槃的喜樂。」

譯註

- *1 巴利經典(Pāli suttas)，此處指巴利三藏中的經藏，為長部、中部、相應部、增支部、小部等五部尼柯耶(Nikāya)。除小部尼柯耶外，相當於漢譯長、中、雜、增一等四阿含，但集結之經典數量及經文內容均頗有出入。
- *2 Kosambī 拘睢彌，為跋蹉國首都，跋蹉國為印度古代十六大國之一，拘睢彌城位於波羅奈城與鹿野苑的迦尸國 kāsi 西方。《大唐西域記校注，卷五，466 頁，注釋》
- *3 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「有異信、異欲、異聞、異行覺想、異見審諦忍，有如是正自覺知見生：所謂「生故有老死、不離生有老死」耶？」
- *4 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「有異信、異欲、異聞、異行覺想、異見審諦忍，有如是正自覺知見生：所謂「有生故有老死，不異生有老死」。如是說有。」
「有異信、異欲、異聞、異行覺想、異見審諦忍」在《長阿含 21 經(T1.93c-17)》及《雜阿含 313 經(T2.90b-29)》有同樣的敘述。
- *5 此段相應部尼柯耶經文完整，逐一而問。《雜阿含 351 經》於此則完全省略，沒有相對應的經文。
- *6 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「尊者茂師羅，有異信，乃至異忍，得自覺知見生：所謂「有滅、寂滅、涅槃」耶？」
- *7 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「尊者茂師羅答言：〔有異信乃至異忍，得自覺知見生：所謂「有滅、寂滅、涅槃」。〕」
- *8 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「復問：〔尊者茂師羅，「有滅則寂滅、涅槃」說者，汝今便是阿羅漢、諸漏盡耶？〕」

- *9 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「尊者茂師羅默然不答。第二、第三問亦默然不答。」
- *10 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「爾時尊者殊勝語尊者那羅：〔有異信乃至異忍，得自覺知見生：所謂「有滅則寂滅、涅槃」。〕時尊者那羅問尊者殊勝言：〔有異信乃至異忍，得自覺知見生，所謂「有滅則寂滅、涅槃」者，汝今便是漏盡阿羅漢耶？〕尊者殊勝言：〔我說「有滅則寂滅、涅槃」，而非漏盡阿羅漢也。〕尊者那羅言：〔所說不同，前後相違。如尊者所說「有滅則寂滅、涅槃」，而復言非漏盡阿羅漢耶？〕」
- *11 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「今當說譬，夫智者以譬得解。如曠野路邊有井，無繩無罐，得取其水。時有行人熱渴所逼，繞井求覓，無繩無罐，諦觀井水，如實知見而不觸身。如是，我說有滅則寂滅、涅槃，而自不得漏盡阿羅漢。」「如實知見而不觸身」，「不觸身」的巴利對應經文為「Na ca kāyena phusitvā vihareyya」，逐字翻譯為「但未住於以身觸」，住於未以身接觸的狀態。
- *12 《雜阿含 351 經》的對應經文為：「爾時尊者阿難語尊者那羅言：〔彼尊者殊勝所說，汝復云何？〕尊者那羅語尊者阿難言：〔尊者殊勝善說真實，知復何言？〕」
- *13 此處「法義」原文為「compendium of doctrinal matters」，意指「十二因緣與涅槃」。《中阿含 30 經(T1.467a-9)》：「世尊亦如是說：〔若見緣起便見法，若見法便見緣起。〕」MN 28 (M I, 191), MLDB (中阿含英譯，p. 284, line 35):[Now this has been said by the Blessed One: "One who sees dependent origination sees the Dhamma; One who sees the Dhamma sees dependent

- origination.”]，是以原文中說「顯然是 apparently」，但非「必定是」。
- *14 《須深經 *Susīma Sutta*》本文意指《SN 12.70》，相當於《雜阿含 347 經 (T2.96b)》及《摩訶僧祇律(T22.362b-29)》。
- *15 此是巴利經典與漢譯阿含的共同說法，大乘佛教與此不同。
- *16 須陀洹 *sotāpatti*，參考《雜阿含 61 經》「比丘，於此法如實正慧等見，三結盡斷知：謂身見、戒取、疑。比丘，是名須陀洹果，不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊。」(T2. 16a-11)。
- *17 斯陀含 *sakadāgāmi*，參考《雜阿含 964 經》「於此法、律斷三結，貪、恚、癡薄，得斯陀含，一往一來，究竟苦邊。」(T2. 247a-1)。
- *18 阿那含 *anāgāmi*，參考《雜阿含 815 經》「有比丘五下分結盡，得阿那含，生般涅槃，不復還生此世。」(T2. 209c-25)。
- *19 阿羅漢 *arahant*，參考《雜阿含 1129 經》「何等為阿羅漢果？若彼貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切煩惱永盡。是名阿羅漢果。」(T2. 299a-5)。《雜阿含 105 經》「見法自知得證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，得阿羅漢。」(T2. 32b-27)。
- *20 參考《雜阿含 42 經》「盡於此法得漏盡，得無漏心解脫、慧解脫，現法自知身作證具足住。我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」(T2. 10a-6)。
- *21 參考《雜阿含 550 經》「如是四雙八士，是名世尊弟子僧戒具足、定具足、慧具足、解脫具足、解脫知見具足。供養、恭敬、禮拜處，世間無上福田。」(T2. 143c-16)。
- *22 參考《中阿含 195 經阿濕具經》「非俱解脫、非慧解脫、又非身

證、復非見到、非信解脫，亦非法行而有信行。(T1. 752a-14)。「俱解脫、慧解脫、身證、見到、信解脫、法行、信行」為原註中所指稱的七種聖弟子。

- *23 《SN 48.17 & 48.18》相當於《雜阿含 653 經》：「若比丘於彼五根增上明利滿足者，得阿羅漢俱分解脫。若軟、若劣者，得身證。於彼若軟、若劣，得見到。於彼若軟、若劣，得信解脫。於彼若軟、若劣，得一種。於彼若軟、若劣，得斯陀含。於彼若軟、若劣，得家家。於彼若軟、若劣，得七有。於彼若軟、若劣，得法行。於彼若軟、若劣，得信行。是名比丘根波羅蜜因緣知果波羅蜜，果波羅蜜因緣知人波羅蜜。」(T2.183b-4)。
- *24 《MLDB 中部尼柯耶英譯》，1275 頁，註 707 說《中部註》稱此兩者為「向須陀洹」。
- *25 參考《中阿含 195 經阿濕具經》「云何比丘而有法行？若有比丘一向決定信佛、法、眾，隨所聞法，便以慧增上觀、增上忍，如是比丘而有法行。(T1. 752a-5)」，《中阿含 195 經阿濕具經》「云何比丘而有信行？若有比丘一向決定信佛、法、眾，隨所聞法，以慧觀忍，不如法行，如是比丘而有信行。(T1. 752a-16)」《中阿含》敘述兩者的差別在「如法行」與「不如法行」，《中部尼柯耶》則敘述差別在「法行者」以慧思惟、「信行者」則基於深信，兩經不同。
- 《中阿含 195 經阿濕具經》有傳譯中的錯落，請參考 Anālayo 《A Comparative Study of the Majjhima Nikāya》. Page 216, MN 70. 漢譯較清楚的解說請參考《增一阿含 27.10》：「或有一人受人教誡，有篤信心，意不疑難，有信於如來、至真、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師，號佛、世尊。

亦信如來語，亦信梵志語，恒信他語，不任己智，是謂名為持信人。(T2.646c-1)」「於是，有人分別於法，不信他人，觀察於法：「有耶？無耶？實耶？虛耶？」彼便作是念：「此是如來語，此是梵志語。」以是知如來諸法者，便奉持之。諸有外道語者，而遠離之。是謂名為奉法人。(T2.646c-6)」

*26 SN 25.1-10 此為《相應部尼柯耶 Samyutta Nikāya》之第二十五相應《入相應 Okkanti-samyutta》，此相應僅有十經。

*27 漢譯相當於《SN 25.1 經》為《雜阿含 892 經》，此經文最後之文句：「如內六入處，如是外六入處、六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身、六愛身、六界身、五陰亦如上說。(T2.224c-12)」依次相當於《SN 25.2-10》。《入相應 Okkanti-samyutta》在赤沼智善之《漢巴四部四阿含互照錄》〔華宇，1984〕並未列有對應之漢譯，在《佛光阿含藏》第四冊後之目錄亦無此《入相應(25)》之對應經文。在印順導師之《雜阿含經論會編》提到漢譯雜阿含第 39 相應為「入界陰相應」：「以下十經（「大正」892—901 經），次第最難以懂理。然有六經的體例相同，都是「如內六入處，如是外六入處，六識身，六觸身，六受身，六想身，六思身，六愛身(以上是入處的八種六法門)，六界(身)，五陰，亦如是說」。這是以入、界、陰為類的，從多數立為「入、界、陰相應」。(《雜阿含經論會編(上)》p.51)《雜阿含經論會編(下)》558, 559 頁)註 1, 2, 5 註明 (25) 入相應，註 14 註明 (26) 生相應，註 15 註明 (27) 煩惱相應。

*28 參考《雜阿含 892 經》的對應經文為：「謂眼內入處，耳、鼻、舌、身、意內入處。於此六法觀察忍，名為信行。超昇離生，離凡夫地。未得須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。」(T2.

224b-28)

*29 參考《雜阿含 892 經》的對應經文為：「若此諸法增上觀察忍，名為法行。超昇離生，離凡夫地。未得須陀洹果，乃至未命終，要得須陀洹果。」(T2. 224c-2)

*30 參考《雜阿含 892 經》的對應經文為：「若此諸法如實正智觀察，三結已盡已知。謂身見、戒取、疑，是名須陀洹，不墮決定惡趣，定趣三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」(T2. 224c-4)

*31「現觀見法」原文為「breakthrough to dhamma 突破障礙而見法」，此為長老菩提比丘對 abhisamaya，在其《相應部尼柯耶英譯》及《中部尼柯耶英譯》的一貫譯法。漢譯為「無間等」(T2.80a-4，雜阿含)、「現觀」(T2.547c-4，玄奘譯《緣起經》)、「無閼等」(《雜阿含 1158 經》T2. 308c-27)、「現證」(T1. 227b-20，施護譯《佛說大集法門經》)。

*32 略舉一例：《雜阿含 30 經》：「遠塵離垢，得法眼淨。」(T2.6b-25)

*33 略舉一例：《雜阿含 109 經》：「見諦者所斷眾苦，如彼池水。」(T2.34b-2)

*34 S II 133-139，相當於《雜阿含 109 經》：「如是聖弟子見四真諦，得無間等果，斷諸邪見，於未來世永不復起。」(T2.35a-2)。S V 457-465，相當於《雜阿含 440 經》：「如是多聞聖弟子具足見諦，得聖道果，斷諸苦本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。餘不盡者，如彼士夫髮毛指端所滯之水，是故，比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」(T2.113c-20)

*35 《中部 56 經》，相當於《中阿含 133 經優婆離經》。

*36 《中阿含 133 經》：「如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅。謂說施、說戒、說生天法；毀咨欲為災患、生死為穢；稱歎無欲為妙，

道品白淨。世尊爲彼說如是法已，佛知彼有歡喜心、具足心、柔軟心、堪耐心、昇上心、一向心、無疑心、無蓋心，有能有力，堪受正法，謂如諸佛所說正要。世尊便爲彼說苦、習、滅、道。優婆離居士即於坐中見四聖諦：苦、習、滅、道，猶如白素易染爲色。如是優婆離居士即於坐中見四聖諦，苦、習、滅、道。於是，優婆離居士見法得法，覺白淨法，斷疑度惑，更無餘尊，不復從他，無有猶豫，已住果證，於世尊法得無所畏。」(T1.630c-1)

*37 《中阿含 127 經福田經》，相當於《雜阿含 992 經(T2. 258c-11)》：「世中學無學，可尊可奉敬；彼能正其身，口意亦復然；居士是良田，施彼得大福。」

*38 《中阿含 127 經福田經》將法行者與信行者列爲「有學」而不列爲「初果向」：「云何十八學人？信行、法行、信解脫、見到、身證、家家、一種、向須陀洹、得須陀洹、向斯陀含、得斯陀含、向阿那含、得阿那含、中般涅槃、生般涅槃、行般涅槃、無行般涅槃、上流色究竟。是謂十八學人。」(T1.616a-12)

*39 「所作已辦而無餘事待辦」可參考《別譯雜阿含 210 經》：「若彼羅漢，盡於貪欲瞋恚愚癡，更不造作身口意惡，無所進求。以是義故，名爲無學。(T2.452a-29)」及《中阿含 195 經阿濕具經》：「如是比丘有俱解脫，此比丘我說不行無放逸。(T1.751b-16)」「如是比丘有慧解脫，此比丘我說不行無放逸。(T1.751b-22)」

*40 《增支部 3.74 經 Sakko》相當於《雜阿含 934 經》與《別譯雜阿含 158 經》。

*41 參考《雜阿含 934 經》：「如是三昧具足已，此苦聖諦如實知、此苦集如實知、此苦滅如實知、此苦滅道跡如實知。如是知、

如是見已，五下分結已斷、已知。謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚，此五下分結斷，於彼受生，得般涅槃阿那含，不復還生此世。彼當爾時成就學戒、學三昧、學慧、學解脫，復於餘時盡諸有漏，無漏解脫、慧解脫，自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。彼當爾時成就無學戒、無學三昧、無學慧、無學解脫。」(T2.239a-20)。

*42 此經爲《M 35 經薩遮小經》，相當於漢譯《雜阿含 110 經》與《增一阿含 37.10 經》。

*43 此爲《中部 35 經薩遮小經》。

相對應的《雜阿含 110 經》敘述「有學」：「彼學必見跡不斷壞，堪任成就，厭離知見，守甘露門。雖非一切悉得究竟，具向涅槃。如是弟子從我教法，得離疑惑。(T2. 36c-19)」

《雜阿含 110 經》敘述「阿羅漢」：「彼於爾時成就三種無上：智無上、解脫無上、解脫知見無上。成就三種無上已，於大師所恭敬、尊重、供養如佛。世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安隱、令得無畏、調伏寂靜、究竟涅槃。世尊爲涅槃故，爲弟子說法。火種居士，我諸弟子於此法中，得盡諸漏，得心解脫，得慧解脫。於現法中自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。(T2.36c-27)」

*44 《SN22. 56》相當於《雜阿含 41 經(T2.9b-7)》。

*45 參考《The Connected Discourses of the Buddha, page 1065, remark 83》：“ye supāṭṭhānā te imasmim dhammavinaye gādhanti” 逐字翻譯爲「這些人是善於修行的人，他們於此法、律得到立足點。」

《雜阿含 41 經》對應的經文爲：「若沙門、婆羅門於色如是知、

如是見。如是知、如是見、離欲向，是名正向。若正向者，我說彼入。受、想、行、識亦復如是。」(T2.9c-24)。

*46 與 *45 相同，”ye suvimuttā te kevalino” 逐字翻譯為「這些人是善解脫的人，他們是純一圓滿的人。」註釋書解釋「kevalino 純一圓滿的人」為「所作已辦、不受後有」的人。

《雜阿含 41 經》對應的字句為：「若沙門、婆羅門於色如實知、如實見，於色生厭、離欲，不起諸漏，心得解脫。若心得解脫者，則為純一。純一者，則梵行立。梵行立者，離他自在，是名苦邊。受、想、行、識亦復如是。」(T2.9c-25)。

*47 《SN22. 56》相當於《雜阿含 41 經(T2.9b-7)》。

*48 依赤沼智善《漢巴四阿含四部對照》，《SN 12. 27, 28》相當於《雜阿含 355 經(T2.99c-4)》。《SN 12. 49, 50》相當於《雜阿含 350 經(T2.98c-22)》。但是均無此句之對應經文。有關「見緣起則見法」，可參考《中阿含 30 經象跡喻經》：「世尊亦如是說「若見緣起便見法，若見法便見緣起」。(T1.467a-9)」

有關「有學慧、有學明」，可參考《別譯雜阿含 158 經》：「云何如來說於學戒及無學戒、學定無學定、學慧無學慧、學解脫無學解脫?阿難言：「如來聖眾住戒持波羅提木叉，具足威儀，行所行處，於小罪中，心生大怖，具持禁戒，是則名為持戒具足。厭於欲、惡及諸不善，離生喜樂，入於初禪，乃至入第四禪，是名為禪。如實知苦，如實知苦集，如實知苦滅，如實知苦滅道。如是知見，斷五下分結：身見、戒取、疑、欲愛、瞋恚。彼斷五下分結便得化生，即於彼處而得涅槃，名阿那含，更不還來至此欲界。是則名為學戒、學定、學慧解脫。復次更於異時，盡諸有漏，得於無漏心得解脫、慧得解脫，現法取證，逮

得無生。自知生死已盡，梵行已立，所作已辦，不復受有。當于爾時得無學戒、無學定、無學慧、無學解脫。」(T2.433c-23)」

*49 「甘露」為 amata 的古譯，或譯為「不死」，意指「涅槃」。

*50 《MN9 Sammāditṭhi sutta 正見經》相當於《中阿含 29 經大拘絺羅經》及《雜阿含 344 經》。

*51 相當的經文，於《中阿含 29 經大拘絺羅經》：「若有比丘如是知老死如真，知老死習、知老死滅、知老死滅道如真者，是謂比丘成就見，得正見，於法得不壞淨，入正法中。」(T1.462b-25)。

於《雜阿含 344 經》：「是故多聞聖弟子於正法、律正見具足，直見成就，於佛不壞淨成就，來入正法，得此正法，悟此正法。(T2.94c-11)」

*52 相當的經文，不見於《中阿含 29 經》與《雜阿含 344 經》。可參考《雜阿含 983 經》：「彼比丘於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢繫著使，及心解脫、慧解脫，現法自知作證具足住，於此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢繫著使，及彼心解脫、慧解脫，現法自知作證具足住。阿難，若復比丘於此識身及外境界一切相，乃至自知作證具足住，是名比丘斷愛縛結、慢無間等，究竟苦邊。(T2.256a-2)」

*53 巴利經文為「bhavanirodho nibbānaṃ」。

《雜阿含 351 經》：「所謂有滅則寂滅、涅槃。(T2.98c-19)」

*54 《SN 48.53 Sekha》，赤沼智善的《漢巴四部阿含對照錄》未列有對應經典。譯者以為《增一阿含 32.1 經(276)》及《雜阿含 648 & 649 兩經》可作為此經之對應經文。

《雜阿含 648 經》：「若比丘於此五根如實觀察已，於三結斷知。何等為三？謂身見、戒取、疑，是名須陀洹，不墮惡

趣，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。」

(T2.182c-14)

《增一阿含 32.1 經(276)》：「所謂信根、精進根、念根、定根、慧根。是謂，比丘，有此五根，若有比丘修行五根者，便成須陀洹，得不退轉法，必成至道。」(T2.673c-5)

有關「俱知根 *aññatāvindriya*」，參考《The Connected Discourses of the Buddha, p. 1932, remark 206》、《SN 48.23》及《AN 3.84》。

漢譯為《雜阿含 642 經》「爾時世尊告諸比丘：「有三根。未知當知根、知根、無知根。」爾時世尊即說偈言：「

覺知學地時，隨順直道進，精進勤方便，善自護其心，如自知生盡，無礙道已知，以知解脫已，最後得無知，不動意解脫，一切有能盡，諸根悉具足，樂於根寂靜，持於最後身，降伏眾魔怨」(CBETA, T02, no. 99, p. 182, a15-24)

- *55 《雜阿含 649 經》：「若比丘於此五根如實觀察已，得盡諸漏，離欲解脫，是名阿羅漢。諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，逮得已利，盡諸有結，正智心得解脫。」(T2.182c-23)

《增一阿含 32.1 經(276)》：「轉進其行，有漏盡，成無漏心解脫、智慧解脫，自身作證而自遊戲，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受胎，如實知之。」(T2.673c-29)

- *56 《S I 173》為《SN 7.11》，相當於《雜阿含 98 經》：「如是耕田者，逮得甘露果。(T2.27b-4)」《別譯雜阿含 264 經》：「吾所耕如是，故得甘露果。(T2.466c-6)」

- *57 「凡是因緣生起之法，終歸磨滅」譯自巴利文「*Yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ*」， "whatsoever

is subject to arising, all that is subject to cessation"，此句或譯為：所有集法皆是滅法]。《阿毘曇毘婆沙論》「所有集法皆是滅法」(CBETA, T28, no. 1546, p. 298, c21-22)

參考書目（此為譯者附加之譯文參考書目）

一 英文

Anālayo, (to-be-published), *A Comparative Study of the Majjhima Nikāya*. Page 121, MN 35 & page 216, MN 70.

Anne M. Blackburn and Jeffrey Samuels., (Ed.), (2003), *Approaching the Dhamma --- Buddhist Texts and Practices in South and Southeast Asia*. Seattle: BPS pariyatti Editions. page 47-68.

Bhikkhu Bodhi, (2000), *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publication.

Bhikkhu Nyannamoli and Bhikkhu Bodhi, (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publication. (2000 second print.)

Bhikkhu Nyanaponila and Bhikkhu Bodhi, (1999), *Numerical Discourses of the Buddha – An Anthology of suttas from the Aṅguttara Nikāya*. Walnut Creek: AltaMira Press.

二 中文

中華電子佛典協會 CBETA, (2005), <大正新脩大藏經>, 台北市, 中華電子佛典協會 CBETA。

- 印順導師，(1983)，〈雜阿含經論會編〉，新竹縣，正聞出版社，(1994重版)。
- 佛光山宗務委員會，(1983)，〈阿含藏〉，〈佛光大藏經〉，台北市，佛光出版社。
- 赤沼智善，(1984)，〈漢巴四部四阿含互照錄 The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas〉，〈世界佛學名著譯叢 23〉，台北縣，華宇出版社。
- 季羨林(校注)，(1987 台一版)，〈大唐西域記校注〉，唐朝玄奘、辯機原著，台北市，新文豐出版公司。
- 溫宗堃，(2004)，〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉，《中華佛學研究》第八期，台北市，中華佛學研究所，9-49 頁。
- ，(2005)，〈涅槃直徑〉，馬來西亞，寂靜禪林。
- 釋開仁，(2005)，〈印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源〉，高雄市，高雄市正信佛教青年會。