

《大智度論》依阿毘曇抉擇「慈」可通無漏 的論點依據之考察*

釋顯禪

壹同女眾佛學院 研究所一年級

摘要

《大智度論》初品抉擇「慈」可通無漏，並指出這是依於阿毘曇的見解。究竟《大智度論》此出所提及的是哪一部「阿毘曇」？此為本文討論的核心課題。本文將探討有部各系著作及其他阿毘曇對「慈心」的抉擇，以期抉發出《大智度論》中關於阿毘曇判攝慈心通於無漏的依據。研究結果指出，自認是說一切有部正統之迦溼彌羅論師的代表作《大毘婆沙論》(含《發智論》)定義慈心唯是有漏。但，亦有會通無漏的教學。此外，在現存漢譯阿毘曇中(包括與有部譬喻師有關的論書)，筆者並沒有發現確切的文字說明慈心可以通達無漏解脫的義門分別。換言之，依據有部主流的正義，以及後期的譬喻系論書，慈心唯是有漏。雖然如此，在早期阿毘曇如《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》、《集異門足論》以及與有部譬喻師有關的禪集中，與慈心有關之部分說明文字，暗示著慈心可以被解讀為能夠通向無漏。筆者推論，此或許為《大智度論》抉擇慈心通無漏的可能依據，或思想啟發的來源之一。

關鍵字：《大智度論》、慈、無漏、阿毘曇、說一切有部

* 本文得以順利完成，得到眾師長、學長、同學的指導與護持，特此誌謝。文中還有許多不圓滿之處，則源自於筆者自身的不足。筆者借此機會，感恩指導老師長慈法師的細心引導，並教導筆者正確的寫作進路與心態。感恩講評老師嚴璋泓教授的講評，並對本論文的改進提供意見，礙於時間和現有能能力，只能盡力修改。感恩授課老師開仁法師提供問題意識，並在撰寫過程中提供意見。感恩授課老師安慧法師、宗證法師、會常法師、學長真傳法師的鼓勵與提供寶貴意見。感恩同學定印法師、定晏法師、德量法師幫忙糾正語句的錯漏。感恩師長同學們的教導、提攜與護持，讓筆者有機會學習提升與成長。

一、前言

(一) 文獻回顧

關於四無量的研究議題，近年來，有許多關心「慈」能否通向解脫的研究。學者們主要以《阿含》、《阿毘達磨大毘婆沙論》(以下簡稱為《大毘婆沙論》)及南傳經論為研究對象，其他阿毘曇對於慈心的判攝則有待掘發。在這些研究當中，值得注意的是印順法師(1992)依《雜阿含·567 經》¹、《相應部》「質多相應」²與《中部》〈有明大經〉³，論定慈等無量心三昧與空、無相、無所有三三昧平等不二，同樣能通達無漏解脫。⁴此外，王瑞鄉(2008)依北傳四《阿含》與南傳四部《尼柯耶》，將原始教典中的無量心分為「不導至究竟解脫、可能導至究竟解脫、與導至解脫無關」三大類；並發現當無量心配合某些修習法或條件時，可達至究竟解脫。⁵

對於部派時期論典，也有不少值得作為參考的研究。其中，廖少華(2008)的研究將《舍利弗阿毘曇論》(以下簡稱為《舍利弗阿毘曇》)、《阿毘達磨法蘊足論》(以下簡稱為《法蘊足論》)與《阿毘達磨品類足論》(以下簡稱為《品類足論》)中有關四無量的主要內容羅列了出來，但並沒有進一步的討論。⁶覺宏法師(2015)則依三本漢譯《婆沙論》對四無量進行探究，得出結論「四無量在有部的修證過程中，被列入在『順福分』」。⁷海實法師(2001)⁸與覺竟法師(2014)⁹認為在原始佛教中，修習四無量能通達出世解脫，但到了部派佛教的《大毘婆沙論》卻視其為唯世間定。洞崧法師(2016)則對《解脫道論》「行處」與《清淨道論》「業處」的架構與內容作比較研究，從中發現《解脫道論》的三種慈心，能與大乘佛法的眾生緣慈、法緣慈、無緣慈相呼應。¹⁰

(二) 問題的提出

《大智度論》中，有一段說明文字是關於「慈」之義門分別的論述。此中，

¹ 《雜阿含經》，T2, no. 99, p. 149, c6-p. 150, a16。

² S IV 295-297.

³ M I 292-298.

⁴ 釋印順，《空之探究》，頁 20-23。

⁵ 王瑞鄉(2008)。「初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究」。中華佛學研究所碩士論文。

⁶ 廖少華(2008)。「四無量心思想之研究——以早期說一切有部阿毘達磨為中心」。華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。

⁷ 釋覺宏(2015)。「四無量心於說一切有部解脫道的功用與關係——以三本漢譯《婆沙論》為主」。《正觀》75。頁 107-162。

⁸ 釋海實(2001)。「《大智度論》中四無量心的地位及修持」。《福嚴佛學院第八屆學生論文集》。頁 709-724。

⁹ 釋覺竟(2014)。「探討「慈心」修習——修行與果報的異同」。103 年度慧炬大學院校佛學論文獎學金論文。

¹⁰ 釋洞崧(2016)。「《解脫道論》「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究」。法鼓文理學院佛學系碩士論文。頁 161-190、220、222。

論主明確指出該論述文字出自阿毘曇之見解。但在上述研究當中，對於《大智度論》中這段有關「慈」之義門分別並無著墨探討。《大智度論》中的這段論述文字，透露出大乘對慈心等定之觀法與立場是上承早期佛教之教學與見解。由此可見，此一論題對於大乘慈心定之教學的了解有其重要之處。

《大智度論》初品中有兩段有關「慈」的義門分別，此中特別提到「慈」可以是無漏法，如下（一）與（二）之引文：

（一）

是慈在色界；或有漏，或無漏；或可斷，或不可斷。……如是等，《阿毘曇》分別說。

取眾生相故有漏，取相已入諸法實相故無漏。……

說慈有三種：一者、眾生緣，二者、法緣，三者、無緣。(T25, no. 1509, p. 209, a2-8)

（二）

是法或色界繫，或不繫，是為真慈；是方便慈，欲界繫。……或思惟斷，或不斷；……亦凡夫人亦聖人。……先緣得解相，後緣實義。根本四禪中，亦過四禪；依止四禪得者，牢固有力。(T25, no. 1509, p. 305, b3-12)

慈，是四無量之首；也是菩薩長時廣行菩薩道的核心精神，在《大智度論》等大乘經論中，屬重要的修道內容。對比以上兩段引文，並借助慧影法師《大智度論疏》的解說，¹¹或許可以了解《大智度論》引述阿毘曇關於「慈」之義門分別的義趣。在傳統教學中，慈等四無量是依於色界定而生起，所以說「是慈在色界」、「根本四禪中」；三果聖者也修習慈心，所以說「亦過四禪」。此外，在《大智度論》的教學中，「慈」是可通於有漏與無漏的。有漏的慈屬色界繫法，是修所斷法，所以說「或可斷」，這是部派以來的一般教說。無漏慈不繫屬於任何一界，所以說「不繫」；是與見、修所斷相對的「不可斷」法；這是不同於一般說法的特殊教說。以上兩種依色界定生起的色界繫慈與不繫慈，被定義為「真慈」；相對來說，未成就色界定之前的欲界所繫慈，則只是方便慈，所以說「依止四禪得者，牢固有力」。

關於「慈」能通「無漏」的原因，論主解說道，「取眾生相故有漏，取相已入諸法實相故無漏」，「先緣得解相，後緣實義」；依此，有漏慈與無漏慈似乎有前後的關係。先在有漏定中，緣取無量眾生，意想給予無量眾生快樂，是假想觀（得解相）；爾後，緣取諸法實相，通達無漏。然而，這其中，沒有明確說明如何從緣

¹¹ 《大智度論疏》，X46, no. 791, p. 835, a24-, b17:「是法或色界繫已下，明此慈唯從禪生也。或不繫者，無漏慈也。是為真慈者，此二種慈從禪生，欲明異欲界方便慈，故云名為真也；明方便慈非正禪中生，故但欲界繫也。……或思惟斷已下，明此慈是繫法，凡夫修之，增梵天道，故思惟斷也。……根本四禪中者，論其生處也。亦過四禪者，明那含亦能乘。」

感恩講評老師嚴璋泓教授提醒，引述北周慧影的解釋時，要多注意其恰當性，尤其是吉藏與慧影持有不同看法之看法時。筆者沒有尋得吉藏針對此段內容的註解說明，而吉藏對於慈心的相關註解，內容上並沒有發現與慧影嚴重矛盾或差異之情況。

取眾生相契入諸法實相。是通過轉觀一切眾生無自性空，才通達諸法實相？還是直接依慈心而能契入諸法實相？

第一段引文接著說明慈可分為三種，即「眾生緣」、「法緣慈」與「無緣慈」。凡夫與有學位聖者緣取十方無量眾生，而生起的眾生緣慈是有漏慈；二乘無學聖者與諸佛通達無我，而能對緣起假合的眾生起慈心，名為「法緣慈」，「法緣慈」通有漏與無漏；唯有佛通達我空法空，心無所緣而能對眾生起慈心的無緣慈，唯是無漏。¹²據此，慈心是凡聖共修之法，所以說「亦凡夫人亦聖人」。

第一段引文指出，這樣的義門分別是依於阿毘曇而說。一般認為，《大智度論》作者曾習學有部論典，論議受西北印學風影響，因此推論《大智度論》所提的阿毘曇有可能是有部的論書。然而，以上所說的內容，與有部主流「發智、婆沙」系所主張的慈心「唯有漏、修所斷」等不同。究竟《大智度論》是依據什麼理由而提出阿毘曇如此判攝慈心？《阿毘達磨發智論》（以下簡稱為《發智論》）、《大毘婆沙論》以外的阿毘曇是否有認同慈心可通無漏解脫的？這是需要進一步探究的問題。

（三）研究對象與論文架構

印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》中，將阿毘達磨分為四期：一、本源時期；二、獨立時期；三、解說時期；四、組織時期。本源時期是阿毘達磨從起源到成立，上座部未分化時期，其代表為《舍利弗阿毘曇》。獨立時期是上座部各派分立時期，各派系的論書也分別獨立，有部在這時期的論書有著名的六足論與《發智論》。解說時期以《發智論》為中心，而有種種解說，最後集大成而有《大毘婆沙論》。組織時期始於《阿毘曇甘露味論》（以下簡稱為《甘露味論》），並以《阿毘達磨俱舍論》（以下簡稱為《俱舍論》）為最高成就。解說時期與組織時期的有部，可分為重論的論宗與重經的譬喻師兩大思想體系；譬喻師後來轉化成為經量部。¹³

根據印順法師〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《大智度論》所提到的阿毘曇，可分為《發智論》（含《大毘婆沙論》）、六足論及《舍利弗阿毘曇》三類；¹⁴而於義門分別方面則以《品類足論》為主要依據。同文也提到《大智度論》曾引用前期譬喻師的看法，¹⁵有關論證附在討論《大智度論》中阿毘曇的章節，印順法師認為譬喻師雖然不是阿毘曇，但由於他是有部早期的一大流，為了完整的了解《大智度論》取捨於說一切有部諸家，所以一起討論。¹⁶本文將依循這樣的思考脈絡，將譬喻師的相關資料納入討論。此外，由於有部弘化的西北印適宜修禪，無論是論師或譬喻師都是從禪出教，¹⁷因此本文也試著從有部譬喻師禪集的相關內容入手，

¹² 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 209, c6-12；p. 211, c24-26。

¹³ 參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 116-120。

¹⁴ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 70, a6-b10。

¹⁵ 參見釋印順，《永光集》，頁 38-49。

¹⁶ 參見釋印順，《永光集》，頁 38-49。

¹⁷ 參見釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 203-207。

進一步了解譬喻師對慈心的觀點。

架構部分，由於本文之探討主軸並非關於慈心定歷史發展的探究，因此不依循諸論成立前後次序進行討論。本文探究順序將依《大智度論》最可能引用的阿毘曇作為討論之先後次序。在第二節中，筆者首先聚焦《大智度論》最可能引用的《品類足論》以及被視為有部主流的《發智論》、《大毘婆沙論》，探討這三部論對於「慈」的抉擇。其次，於第三節中探討《舍利弗阿毘曇》與六足論中的《法蘊足論》、《阿毘達磨集異門足論》（以下簡稱為《集異門足論》）等早期阿毘曇對慈心的看法，為了方便論述，本文將此三論合稱為「早期阿毘曇」。最後，筆者將重心放在可能早於《大智度論》的譬喻系論書¹⁸，以及該系禪集。

二、《品類足論》與說一切有部主流之抉擇

印順法師認為《品類足論》很可能是《大智度論》法相分別的主要依據。¹⁹而，自認為說一切有部正宗之迦溼彌羅論師以《發智論》為根本論，以《大毘婆沙論》為正義，此二論被《大智度論》合稱為「阿毘曇身及義」。²⁰本節將依此《大智度論》最可能依據的三部阿毘曇，探討其對於慈心的判攝。整體而言，在此三部阿毘曇中慈心唯是世間定、不能斷煩惱、不通無漏。

（一）《品類足論》之抉擇

義門分別是有部論書的重要特色之一，六足論中卻唯有《品類足論》〈辯千問品〉對慈心作義門分別，本文摘取其中能否成就出世解脫相關的內容，如下：

四無量者，……
幾有漏等者，一切有漏。
幾有為等者，一切有為。
幾有異熟等者，一切有異熟。
幾是緣生等者，一切是緣生、是因生、是世攝。……
幾應斷等者，一切是應斷。……
幾果非有果等者，一切是果亦有果。……
幾有上等者，一切是有上。……
與三漏處相攝者，互不相攝。……
與八²¹無漏處相攝者，互不相攝。
幾欲界繫等者，一切色界繫。
幾學等者，一切非學非無學。

¹⁸ 本文主要依據釋印順在《說一切有部為主的論書與論師之研究》的考究，抉擇諸論的集出年代。

¹⁹ 參見釋印順，《永光集》，頁 41。

²⁰ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 70, b8。

²¹ 八=五【宋】【元】【明】【宮】。(T26, no. 1542, p. 747d, no. 1)

此四無量幾見所斷等者，一切修所斷。……²²

從引文中，清楚知道《品類足論》判攝四無量是有為、有漏法，能引異熟果，是有因有緣的世間法，是有上、色界繫、非學非無學、修所斷法……這一切的描述，指向同一個結論——四無量是有漏法，並不能通無漏，不能成就聖道。依此推論，《大智度論》初品抉擇「慈」可通無漏，並不是引用《品類足論》的義門分別。

本文接著從《大智度論》所提到的三類阿毘曇，即《發智論》(八韃度阿毘曇)、六足論(六分阿毘曇)與《舍利弗阿毘曇》，²³去探索《大智度論》初品所提及的阿毘曇是哪一部。首先從被視為有部主流的阿毘達磨論師開始。

(二)《發智論》之抉擇

作為有部阿毘達磨諸論師的根本論，《發智論》對於「慈」的抉擇，對其後的阿毘達磨諸論有著相當的影響。有關內容，散布在全論八蘊中的三個蘊。〈結蘊〉中提出四無量對於色界的遍行以及修所斷的隨眠有隨增的作用，²⁴並沒有斷盡任何結使的作用；²⁵不能斷除煩惱，反而能讓煩惱隨增，表示四無量是有漏的世間定。〈智蘊〉說明「四無量，七智知，除法、滅、道智」²⁶，依據有部阿毘達磨的說法，除去法智及滅、道智的七智包括了類智、苦智、集智、世俗智、他心智、盡智與無生智。類智、苦智、集智是初果向至四果聖者的智慧，盡智與無生智是四果聖者的智慧。如此可知，七智知就含攝聖者智所知了。當然，聖者智所知的內容，也可以是世間有漏的。七智中除去法智因為有部阿毘達磨諸論師定義四無量心為色界所攝，而法智以欲界為所緣；除去滅、道二智則說明了四無量心是與滅、道不相攝的世間法。

《大毘婆沙論》在討論無量能否斷除煩惱時，曾引用〈定蘊〉的說法。〈定蘊〉對慈心的抉擇有四筆，如下(一)至(四)之引文：

(一)

慈，斷何繫結？答：無。

悲、喜、捨，斷何繫結？答：無。(T26, no. 1544, p. 1010, c7-8)

(二)

慈異熟何處受？答：或梵世，或極光淨，或遍淨，或廣果，或無處所。

如慈，悲、捨亦爾。

喜異熟何處受？答：或梵世，或極光淨，或無處所。(T26, no. 1544, p. 1010,

²² 《品類足論》，T26, no. 1542, p. 747, b23-p. 748, b11。

²³ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 70, a6-20；釋印順，《永光集》，頁38。

²⁴ 《發智論》，T26, no. 1544, p. 943, c14-15。

²⁵ 《發智論》，T26, no. 1544, p. 948, b9-12。

²⁶ 《發智論》，T26, no. 1544, p. 963, c27。

c26-28)

(三)

慈無量等，攝幾無量等耶？答：慈，攝慈世俗智；乃至捨，攝捨世俗智。(T26, no. 1544, p. 1014, a7-8)

(四)

慈無量等，與幾無量等相應耶？答：慈與慈世俗智相應；乃至捨與捨世俗智相應。(T26, no. 1544, p. 1014, b16-18)

以上引文中，慈等無量並不能斷除任何煩惱結使；能感召色界乃至無所有處的異熟果報，所以不是出世解脫法；能攝世俗智；並且與世俗智相應。簡而言之，慈等無量不能斷惑，屬於世間定。這樣的抉擇，在《大毘婆沙論》有更為詳細的闡述；相關內容將在下一小節討論。

(三)《大毘婆沙論》之抉擇

《大毘婆沙論》是《發智論》的釋論。《大毘婆沙論》的集成，是有部阿毘達磨論師義理的大成，代表了有部的主流思想。²⁷《大毘婆沙論》中記述了當時佛教界的種種異說，並抉擇有部阿毘達磨論師的正義。《大毘婆沙論》對於慈心的討論主要集中在卷 81-83，其他地方也有散說。先依卷 81 的義門分別了解《大毘婆沙論》的抉擇：

此四無量所依者，唯依欲界身而得現起。……
所緣者，唯緣欲界，唯緣聚集，唯緣和合，唯緣有情。……
智者，此四唯與世俗智俱。
三摩地者，此四不與三摩地俱，唯有漏故。……
欲界、色界、無色界繫者，此四無量欲、色界繫，唯緣欲界繫。
學、無學、非學非無學者，此四無量唯非學非無學，唯緣非學非無學。
見所斷、修所斷、非所斷者，此四無量唯修所斷，緣見、修所斷。……
曾得、未曾得者，此四無量皆通二種；一切聖者及住後有異生皆通二種，
諸餘異生唯是曾得。²⁸

從上述可見，《大毘婆沙論》定義四無量唯有漏，無論是與世俗智俱、欲色界繫、非學非無學、修所斷等判攝都指涉四無量是有漏的世俗法。然而，在「曾得、未曾得」門中，提到聖者與最後身凡夫得四無量有兩種可能——曾得或未曾得；如此一來，能得四無量者就包括了凡夫與聖者。按照這樣的說法，或許可以會通

²⁷ 參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 204、469。

²⁸ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 421, a17-c8。

《大智度論》所說的「亦凡夫人亦聖人」。依此，則《大智度論》中的「不繫」、「無漏」、「不可斷」，也可被理解為聖者所修、所得、所行的慈心，而不是通過修習慈心定而成就聖道。若然如此，則二論的差別在於各自對於「無漏」的定義不同，而不是對於「慈」有不同的看法。這種現象，有可能發生在不同體系的經論之間。然而，《大智度論》義門分別中還有「取相已入諸法實相」、「先緣得解相，後緣實義」，似乎無法與《大毘婆沙論》的說法相會通。

依據《大智度論》，禪定有可分為有漏與無漏兩種。凡夫所修行的禪定，是依於上地離下地染的有漏禪定。無漏禪定則是四諦十六行觀，能離於自地染與上地染。²⁹此外，《大智度論》在分別諸法相時，關於能通有漏無漏之法，有多處提及，能感召異熟果報的是有漏法；反之，無漏法不會感召異熟果報。³⁰無漏的內容含攝五根、五力、七覺支、八正道與諸法實相。³¹而《大智度論》卷47提到：「覺意三昧者，得是三昧令諸三昧變成無漏，與七覺相應。」³²意即證得覺意三昧能令一切三昧成為無漏三昧，令有關三昧與七覺支相應。據此，筆者進一步推衍，有關文句可能暗示了「與七覺支相應的三昧為無漏三昧」的意義。

依據有部阿毘達磨論師，無漏指不會讓煩惱隨順增長，不會導致生死輪迴之法。³³在此體系中，以四諦為所緣證見四諦法理的見道十五心是無漏，此後，於有學無學聖者相續中，生起與十六行相相應的四諦智也是無漏。³⁴這樣的定義，與《大智度論》對無漏的定義，除了「與七覺支相應」以外，基本上是一致的。然而，跟據有部阿毘達磨論師的道次第，修道過程中將心念集中到四諦的觀察，並通過減緣減行，將所緣集中在苦諦的其中一個行相，依這集中的一點契入諸法實相，入於見道位，通達無漏解脫。³⁵而四無量的修習與此不同，那就是從遍緣無量眾生中，超越自他分別，通達眾生平等性，進而覺悟眾生的自性不可得。³⁶由此可證，慈心在《大毘婆沙論》被判定為有漏，是有其道理的。據此，《大毘婆沙論》中不但慈心不通無漏，就連佛世以來，佛弟子廣為修習的二甘露門也只是有漏法。

《大毘婆沙論》對於法相分別非常嚴謹；對於能斷煩惱得解脫的過程與內容，更不容有一絲含糊。《大毘婆沙論》中，斷煩惱可依循有漏道或無漏道，如該論卷90所說的凡夫可依有漏道得擇滅，能斷乃至無所有處的見修煩惱。³⁷並且，對於一一法是有漏或是無漏，與是否能斷煩惱，更作分別說明。依有部阿毘達磨論師的詮釋，四無量不能斷煩惱，理由在《大毘婆沙論》卷162有詳盡的說明：

²⁹ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 186, c26-p.187, a1。

³⁰ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 200, c29-p.202, a5；p.221, b1-8；p. 212, a29-b9。

³¹ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 228, c25-29。

³² 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 401, a25-27。

³³ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 444, b8-9, p. 706, c16-23, p. 392, b20-c6；亦參《阿毘達磨俱舍論》，T29, no. 1558, p. 1, c10-13。

³⁴ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 147, a7-10, p. 504, b22-, c7, p. 548, c18-p. 550, b6。

³⁵ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 25, a7-, b18。

³⁶ 參見《雜阿含經》，T02, no. 99, p. 149, c6-p. 150, a16；釋印順，《空之探究》，頁27；《佛法概論》，頁246-247。

³⁷ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 465, a18-22。

[問:]慈、斷何繫結?答:無。

[問:]悲、喜、捨斷何繫結?答:無。

問:何故四無量不斷煩惱?

答:行相異故。謂:**十九行相**³⁸能斷煩惱,無量非彼行相;**四行相**³⁹是無量,斷煩惱不以此行相故。

復次,無量是**勝解作意**,唯真實作意能斷煩惱。

復次,無量是**增益作意**,唯不增益作意能斷煩惱。

復次,無量**唯緣現在**,要緣三世,或無為道能斷煩惱。

復次,無量**緣有情**,要法想⁴⁰能斷煩惱。

復次,無量**緣一分境**,非緣一分境道能斷煩惱。

復次,**無間道**能斷煩惱,無量是**解脫道時得故**。⁴¹

依據安慧法師的歸納研究,《大毘婆沙論》中能斷煩惱的基本條件包括了真實作意、共相作意所攝道⁴²、修所成⁴³與不增益作意。⁴⁴從上面的引文中得知,斷煩惱必須具備的條件還有十九行相所攝、能緣三世或無為道、法想、非緣一分境、是無間道。然而,慈心觀只符合修所成一項,其他的項目都與《大毘婆沙論》中斷煩惱的條件不相應。在斷煩惱的種種條件中,有一項要特別留意的,那就是「唯十九行相能斷煩惱」,無論是世俗道的「麤、苦、障」,或是無漏道的四諦十六行相,都屬於「觀慧」的內容。由此推測,《大毘婆沙論》的修行觀中,唯觀慧能斷煩惱,而定只是引發慧的前因,並不能直接斷除煩惱;這是佛法不共外道,也是直依佛陀教導的教說。如此一來,被判屬為定法的「慈心定」不具有斷除煩惱的能力,也就不可能通達無漏解脫。

然而,《大毘婆沙論》卷 83 記載了一些有關四無量的問答,從外人的問難中可以推測有部自宗所傳的契經中,「慈」有被理解為能通無漏的可能。本文舉出其中三項作為討論,如下(一)至(三)之引文:

(一)

如契經說:修慈斷瞋。……問:無量為能斷煩惱不?若能斷者,〈定蘊〉所說,當云何通?如說「慈、悲、喜、捨皆不能斷諸結」;若不能斷者,此經,云何通?(T27, no. 1545, p. 427, b10-16)

³⁸ 十九行相為:苦、空、非常、非我;因、集、生、緣;滅、靜、妙、離;道、如、行、出;麤、苦、障。參見《國譯一切經》〈毘曇部〉冊 15, 頁 182, 註 11。

³⁹ 《大毘婆沙論》, T27, no. 1545, p. 421, a18-19:「慈有與樂行相,悲有拔苦行相,喜有喜慰行相,捨有捨置行相。」

⁴⁰ 《大毘婆沙論》, T27, no. 1545, p. 307, a13-16:「問:觀察諸法自性攝時,有何勝利?得何功德?答:除去我想及一合想;修習法想別想易滿。」

⁴¹ 《大毘婆沙論》, T27, no. 1545, p. 819, b9-19。

⁴² 《大毘婆沙論》, T27, no. 1545, p. 937, c7-8。

⁴³ 《大毘婆沙論》, T27, no. 1545, p. 937, b23。

⁴⁴ 參見釋安慧,〈「斷煩惱」的探討——以《大毘婆沙論》為中心〉,頁 3、18-22。

(二)

如契經說：「與慈俱修念等覺支，依止離、依止無欲、依止滅、迴向於捨；悲、喜、捨三，說亦如是。」問：無量有漏，覺支無漏，云何有漏與無漏俱？(T27, no. 1545, p. 427, c19-22)

(三)

問：若四無量不斷煩惱，餘經所說，復云何通？如說：「苾芻！修慈心定，若不勝進，住不還果；廣說乃至修捨心定，應知亦爾。」(T27, no. 1545, p. 427, b25-27)

第一段問難提到，契經說修慈能斷除瞋恚煩惱，而《發智論》〈定蘊〉卻說慈等無量不能斷除煩惱。由此推論，有部自宗所傳的契經中，也認同修慈能斷除煩惱，這是重論的迦溼彌羅論師所不能同意的。《大毘婆沙論》為了解答這個問題，解說「斷有二種：一、暫時斷，二、畢竟斷」，並認為契經中所說的斷，只是暫時斷；〈定蘊〉說無量不能斷煩惱，則是站在畢竟斷的角度而說。⁴⁵此處所說的「暫時斷」與一般所說的「伏」相當⁴⁶；畢竟斷才是永斷。《大毘婆沙論》認為，契經所說只是說明修慈能成就色界定，因此能暫伏煩惱；然而慈心不能成就出世間解脫，因為其不具備永斷煩惱的功能。

從第二段問難可以知道，契經曾指出慈心與覺支可以俱起。外人因此追問有漏的慈等無量，如何可以與無漏的七覺支同時俱起。這段問難的引發，是基於有部阿毘達磨論師認為有漏與無漏是不可能同時生起的。《大毘婆沙論》引用世友的解說，闡述無量與覺支可以前後無間引發彼此，二者互相交雜而生起。因此方便說為「俱起」，而事實並非如此。⁴⁷《大智度論》卷34在解說「即時」的內容時，亦引用此段契經內容，並且認為無論是同時俱起，或是前後起，只要其間沒雜入其他法，都可以稱為「即時」；而慈心與七覺支的「即時」起為前後起。⁴⁸由此推論，二論對於慈心與七覺支的俱起，同樣定義為前後起；然而，二論對於慈心是否能通無漏卻有不同的看法。無論如何，這段問答可視為《大毘婆沙論》自部契經有慈心定與無漏俱起的教證，並間接說明契經中的慈心有通無漏的可能。

第三段問難則指出，契經中修習慈心能證三果或以上。《大毘婆沙論》的解答有二，開始時說這只是方便說。爾後說明並不是因為修慈心而得聖果，而是凡夫先離欲界染得慈心，後來再入正性離生證三果；或是未離欲界染的初、二果聖者依慈心定離欲界染，而證得三果；又或者是聖者在離欲界染時，同時得慈心與證三果——依於這種種可能而說修習慈心定證三果。《大毘婆沙論》認為這樣的解說，

⁴⁵ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 427, b18-20。

⁴⁶ 《大毘婆沙論》中亦有「伏」的概念，但與「暫時斷」不同。參見《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 910, a17-28。

⁴⁷ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 427, c22-25。亦參釋印順，《空之探究》，頁26-27；釋開仁，《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》，頁173-178。

⁴⁸ 《大智度論》，T25, no. 1509, p. 313, c20-26。

能會通契經與自宗的說法。⁴⁹然而，這段問答也提供了《大毘婆沙論》自部契經有慈心定能證三果的具體教證。

前兩段引文所提到的契經內容分別出自於《雜阿含經》第 815 經⁵⁰與第 744 經⁵¹，第三段引文中的契經出處則有待考查。一般而言，如果外人提出的經證不符合有部自宗的契經，《大毘婆沙論》會直接回答這只是對方自宗的說法，自部契經中無此說。但是，對於以上三項問難，《大毘婆沙論》卻要花一番功夫去會通；依此推論，有部自宗所傳的契經中，含有慈心「能斷煩惱、與無漏的覺支俱起、能證三果」的教說。這也可能緣自於，部派之間對於契經的內容有不同的態度，有些學派認為單純就表面文義就已經是「了義說」，有些學派則認為契經也有「不了義」而需要進一步闡述；而有部阿毘達磨論師多取後者。然而，這樣的教說，有可能被有部其他論師所重視，進而影響《大智度論》對於「慈」的義門分別。

(四) 小結

《品類足論》雖然是《大智度論》於法相分別方面的主要依據，然而，此論對於「慈」的義門分別，清楚表明四無量心唯是有漏，不能通無漏，不能成就聖道。因此不可能成為《大智度論》判攝「慈」為無漏法的理論依據。《發智論》、《大毘婆沙論》為中心的有部阿毘達磨諸論師判定慈心唯是有漏，並且不能斷除煩惱。這是因為在有部阿毘達磨論師嚴謹的法相分別中，慈心不具備斷除煩惱、成就無漏的條件。《大毘婆沙論》雖然有凡夫依有漏道得擇滅斷煩惱的教說，然而，此處所說的有漏道還是依於厭下欣上的六行觀，屬觀慧的範疇。以此推論，有部阿毘達磨論師的修行觀，唯有觀慧能斷煩惱。

此外，有部自宗的契經可能有慈心能斷煩惱、能通無漏、能證聖果的教說；成為《大毘婆沙論》無法迴避、需要回應的議題，這樣的說法可以從《大毘婆沙論》卷 83 的問答中看出端倪。對於《雜阿含經》的一些內容，沒有受到有部阿毘達磨論師的重視，印順法師曾推論「現在的《雜阿含經》，還是說一切有部內，經師與論師沒有分派以前的誦本」⁵²。雖然，這並不等於所有不被阿毘達磨論師重視的內容，都沒有含攝在該系的誦本；然而，也不妨從有部內在二系分派以前的論書，去做進一步的考察，或許能找到《大智度論》初品所指涉的阿毘曇。因此，本文下一節將依《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》與《集異門足論》探討「慈」在本源時期與獨立時期的早期阿毘曇中的定位。

三、早期阿毘曇之說法

如在前言中所提到的，《大智度論》所引用的阿毘曇，除了《發智論》(含《大毘婆沙論》)，還有六足論與《舍利弗阿毘曇》。六足論中的《品類足論》對於「慈」的判攝已在上一節討論，而《施設論》、《阿毘達磨識身足論》、《阿毘達磨界身足

⁴⁹ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 427, b25-c11。

⁵⁰ 《雜阿含經》，T2, no. 99, p. 209, c29：「修慈心，斷瞋恚。」

⁵¹ 《雜阿含經》，T2, no. 99, p. 197, c15-22。

⁵² 釋印順，《空之探究》，頁 118。

論》對於慈心定的修習方法有詳盡的解說，但沒判別慈心是否能通達出世解脫，所以本節將依《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》與《集異門足論》三部早期阿毘曇分析「慈」的成就。在此三部阿毘曇中，慈心有被理解為能通無漏的可能。由於此三部阿毘曇的解說有相互增明的作用，所以本節將依內容分類而將其中相關的兩部論作對照並討論。

（一）《舍利弗阿毘曇》與《集異門足論》的六出界

印順法師經多方考究，論定《舍利弗阿毘曇》為上座部系的根本論書，並推論現存漢譯《舍利弗阿毘曇》為分別說系的誦本，而有部的誦本大致相同。⁵³《舍利弗阿毘曇》對於慈心的修習與成就有詳盡的論述，但沒有義門分別。

在《舍利弗阿毘曇》〈非問分〉〈界品〉中，慈為六出界之一。六出界是依「慈、悲、喜、捨、無想定、滅我我所」而出離「瞋恚、害、不樂、愛恚、一切想、疑惑我慢」六種煩惱。⁵⁴有關內容與《集異門足論》〈六法品〉的六出離界⁵⁵相類同。《舍利弗阿毘曇》六出界中慈心的相關內容如下：

比丘向彼比丘如是說：「比丘！我慈解心⁵⁶親近、多修學、作乘、作物、謹慎、識善進；我為瞋恚心所覆。」

彼比丘責此比丘：「比丘！莫如是說，莫謗世尊，謗世尊不善。世尊不如是說。比丘！此非悵望處。若慈解心親近、多修學已、作乘、作物已，謹慎已、識已、善進已，若瞋恚覆心者，無有是處。世尊說：『比丘！出瞋恚心，善慈解心，若修多學無量。』」⁵⁷

引文中，甲比丘告訴乙比丘，他修習慈心已有所成就，卻還會被瞋恚所覆蓋，也就是還會被瞋恚所役使、蒙蔽；乙比丘回答他，這是不可能的，因為通過修習慈心必定能出離瞋恚。該論對於「出」沒有給予明確的定義；「出」有可能是一般所說的「伏」，或是「永斷」。如果將「出」解讀為伏而不斷，就是世間定；而瞋恚是欲界的特有的煩惱之一，則慈心能成就色界及以上定。如果將「出」解讀為「永斷」，瞋恚永斷就不會再來欲界，則修習慈心有可能成就不還果。

另一部早期的阿毘曇——《集異門足論》對於出離瞋恚心的解說，⁵⁸與《舍利弗阿毘曇》大致相同，而有進一步的定義「出離」，如下：

問：此中出離何所謂耶？

⁵³ 參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 19-22、116；《以佛法研究佛法》，頁 236；《印度佛教思想史》，頁 52。

⁵⁴ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 578, a11-b25。

⁵⁵ 《集異門足論》，T26, no. 1536, p. 430, b21-p. 431, a15。

⁵⁶ 依據《國譯一切經》〈毗曇部〉冊 19，頁 207，註 27，此處的慈解心就是《集異門足論》的慈心定。

⁵⁷ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 578, a11-19。

⁵⁸ 《集異門足論》，T26, no. 1536, p. 430, b22-28。

答：嗔縛永斷亦名出離，超越嗔縛亦名出離。諸慈心定亦名出離；今此義中，意說慈心定名出離。⁵⁹

這段問答，依據《國譯一切經》的標逗，⁶⁰可以被理解為出離瞋恚心有三種可能——永斷瞋恚、超越瞋恚或諸慈心定，論主抉擇出離瞋恚為慈心定。如此一來，論主並沒有抉擇被定義為慈心定的出離瞋恚，是永斷瞋恚或超越瞋恚。然而，永斷與超越在說明一種狀態，而慈心定是一種境界，一般而言不會並列成為選項。如果將這句子解讀成慈心定就是出離瞋恚，而「慈心定——出離瞋恚」有兩種可能，永斷瞋恚或超越瞋恚。無論是第一種解讀或第二種解讀，如果進一步的推衍——永斷瞋恚成就聖果，超越瞋恚就是凡夫的「伏」。而，永斷與超越之間的關係可以是二選一的選擇題，也可能同時並存共同成為慈心含攝的內容。依此，「慈心定——出離瞋恚」可能同時包括了色界定與三果。

這樣的理解，與上一節中《大毘婆沙論》卷 83 處理的其中一項問難：「修慈心定，若不勝進，住不還果。」⁶¹以及《舍利弗阿毘曇》卷 17〈道品〉的內容相呼應，如說：

如比丘慈解心遍解一方行，南、西、北、方、四維、上、下一切慈解心，廣大、尊勝，無二、無量，無怨、無恚，遍解諸世間行。比丘如是思惟：「此慈解心，正學、正生。若一切正學、正生已，盡知是無常、滅法。」

比丘如實知見，斷一切諸漏，心得解脫。雖未斷諸漏，比丘以法欲、法樂故，斷五下分煩惱，於彼化生而般涅槃，不還此世。長者！此是一法，如比丘不放逸、勤念、正智，寂靜行；心未得解脫，得解脫；諸漏未盡，得漏盡；未得無上安隱，得安隱。⁶²

這即是說明修習慈心證入解脫的方法。引文的內容，可分為成就有學位與無學阿羅漢果兩個部分。修行者對十方眾生修慈心達到廣大無量，沒有一絲的怨恨與瞋恚，進而思惟修習慈心能超凡入聖，契入有學。對於思惟修習慈心的勝用，將在下一小節詳細討論。比丘「思維」中的「正學、正生」，可被理解為契入有學位，脫離凡夫、生為聖者，也就是見道位。「正」是說明有學聖者與聖道的正而不邪。契入有學位後，次第能究竟證得「無常、滅法」，這裡的究竟證得可能是通達諸法無常，斷除一切煩惱，成就阿羅漢果。這樣的推論，是依據論主在下一句的解說。論中接著說道「比丘如實知見，斷一切諸漏，心得解脫」，這說明了修習慈心定的比丘，如果俱有如實知見，以智慧的力量斷除一切煩惱，同時又通過修學慈心成就心解脫，就於定、慧都得自在，成就阿羅漢果。即使沒能斷盡煩惱，也能斷除五下分結，成就不還果，在上二界般涅槃。依筆者的理解，此段引文可被

⁵⁹ 《集異門足論》，T26, no. 1536, p. 430, b28-c1。

⁶⁰ 《國譯一切經》〈毗曇部〉冊 2，頁 401。

⁶¹ 《大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 427, b26。

⁶² 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 645, a14-24。

理解為，修習慈心可能成就三果；而如果能同時俱足如實知見，通達諸法無常，則能次第證得阿羅漢果。

《舍利弗阿毘曇》〈非問分〉〈道品〉以增數方式，從一法乃至十一法解說種種道支。⁶³上面所引的內容含攝在「十一解脫入」中。「十一解脫入」的內容包括了四禪、四無量與前三無色定，也就是能成就聖道的七依定與四無量。引文中除了第一句是修習慈心的特殊教說，其他的內容都是此十一法的定型句。⁶⁴據此，此「十一解脫入」可能只是作為引發無漏慧的定而已。

這樣的理解，能說明《舍利弗阿毘曇》〈非問分〉〈人品〉的內容。〈人品〉中介紹修習慈心的人，被稱為慈行人：

云何慈行人？若人得慈解心，多行是行，是名慈行人。……

復次慈行人，若人得慈解調心已，修行柔軟已，次第上正決定，得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，是名慈行人。⁶⁵

引文中對慈行人的解說，可理解為有包括凡夫與聖者兩個階段。第一段說明，多修習、多行持慈心的修行者，被稱為慈行人；這一階段的慈行人可能還在凡夫位。第二段的内容，則說明修行者在慈心的基礎上繼續用功，能令修行柔軟，爾後得上正決定，證得初果乃至四果。這裡的修行柔軟可被理解為依慈心能令心調柔，成為出世解脫的因緣；上正決定可被理解為決定出離生死，而得解脫。依據這樣的理解，慈行人可分為世間與出世間兩個階段。凡夫階段的慈行人，能依慈心超越瞋恚；聖者則以慈心觀為基礎，次第成就聖果並永斷瞋恚。

然而，《舍利弗阿毘曇》〈非問分〉〈道品〉二道支中的定，還含攝了一般所理解的，屬於觀慧的內容，包括了思維及如實知四聖諦與十二緣起，並且如實知具足修七覺支而不放逸；以這樣的定配合入實智分別，能趨向涅槃。⁶⁶依此推測，《舍利弗阿毘曇》對於「定」，在某些意義上，與觀慧的含意可能有互攝。此外，《舍利弗阿毘曇》〈道品〉對於各個道支的成就，有不同的判攝；有些道支只能成就世間善法，有些能成就聖果，有些能得至涅槃。據此，此處的慈心定，對於證果，尤其是三果，可能有特殊的意義。

（二）《法蘊足論》的無恚界與《集異門足論》的無恚尋

《法蘊足論》中關於修習慈心的方法主要集中在〈無量品〉，⁶⁷但對於慈心的成就卻要從〈多界品〉去了解。〈多界品〉以減數的方式解說界的種種分類，並指出如果能對這種種界如實知見，就是界善巧。六界中其中一種分類含攝無恚界：「復於六界如實知見，是界善巧。謂如實知見欲界、恚界、害界、無欲界、無恚界、

⁶³ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 625, a7- p. 646, a1。

⁶⁴ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 644, c4- p. 646, a1。

⁶⁵ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 586, b15-22。

⁶⁶ 《舍利弗阿毘曇》，T28, no. 1548, p. 630, a15-c19。

⁶⁷ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 485, b15-p. 486, c3。

無害界。」⁶⁸有關內容相當於《集異門足論》〈三法品〉的三不善尋與三善尋。⁶⁹兩部論中，六法的名字稍有差別，而內容非常相似。從立名上來看，《法蘊足論》的「界」是種族的意思，是將諸法依特性歸類；《集異門足論》的「尋」是尋求推度的意思，偏重在思惟作用。《法蘊足論》在解說「無欲界、無恚界、無害界」三界時，用句幾乎完全一樣，除了將「欲」替換成「恚」與「害」，就唯有在其中的第五句各別對應捨心定、慈心定、與悲心定。而《集異門足論》在解說「出離尋、無恚尋、無害尋」時，也出現同樣情形。再加上以慈心對治瞋恚為阿含以來的教學，筆者因此推測，此二論的「無欲界、無恚界、無害界」與「出離尋、無恚尋、無害尋」的解說有可能與捨、慈、悲三定有關。對照上一小節所提到的《集異門足論》〈六法品〉的六出離界，⁷⁰則增加了如此假設的可能性。

此二論對於無恚皆有六句解說，如下表：

	《法蘊足論》 ⁷¹	《集異門足論》 ⁷²
問	云何無恚界？	無恚尋云何？
第一句	謂於恚界，思惟過患：「如是恚界[是]不善法，乃至不證涅槃。」如是思惟，發勤精進，乃至勵意不息。是名無恚界。	答：於諸恚尋，思惟過患，謂此恚尋是不善法。諸下賤者信解、受持，一切如來及諸弟子、賢貴、善士共所呵厭；能為自害，能為他害，能為俱害；能減智慧，能礙彼品，能障涅槃；受持此法，不生通慧，不引菩提，不證涅槃。如是思惟諸恚尋過患時，諸心尋求、遍尋求、近尋求、心顯了、極顯了、現前顯了、推度、構畫、思惟、分別，名無恚尋。
第二句	復次，為斷恚界，於無恚界，思惟功德：「如是無恚界是善法，乃至能證涅槃。」如是思惟，發勤精進，乃至勵意不息。是名無恚界。	復次，為斷恚尋，於無恚尋，思惟功德，謂無恚尋是勝善法，是尊勝者信解、受持，一切如來及諸弟子、賢貴、善士共所稱讚；不為自害，不為他害，不為俱害；不減智慧，不礙彼品，不障涅槃；受持此法，能生通慧，能引菩提，能證涅槃。如是，思惟無恚尋功德時，諸心尋求乃至分別，名無恚尋。

⁶⁸ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 501, c20-22。

⁶⁹ 三不善尋：欲尋、恚尋與害尋；三善尋：出離尋、無恚尋、無害尋。

⁷⁰ 《集異門足論》，T26, no. 1536, p. 430, b21-p. 431, a15。

⁷¹ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 504, a10-24。

⁷² 《集異門足論》，T26, no. 1536, p. 377, c4-29。

第三句	復次， 思惟恚界 如病、如癰，乃至是變壞法。如是思惟，發勤精進，是名無恚界。	復次，思惟恚尋如病、如癰、如箭惱害， 無常、苦、空、非我 ，轉動、勞倦、羸篤，是失壞法，迅速不停，衰朽，非恒，不可保信，是變壞法。如是思惟諸恚尋時，諸心尋求乃至分別，名無恚尋。
第四句	復次，為 斷恚界 ，思惟彼滅是 滅……是離 ，思惟彼道是 道……是出 。如是思惟，發勤精進乃至勵意不息，是名無恚界。	復次，為斷恚尋，思惟 彼滅是真寂靜 ，思惟 彼道是真出離 。如是思惟彼滅、道時，諸心尋求乃至分別，名無恚尋。
第五句	復次，若思惟 慈心定及道、慈心定相應 。如是思惟，發勤精進，乃至勵意不息，是名無恚界。	復次，思惟 慈心定及道、慈心定相應、無想定、滅定、擇滅 。如是思惟時，諸心尋求乃至分別，名無恚尋。
第六句	復次，無恚，及無恚相應受、想、行、識，并所等起身業、語業、不相應行，總名無恚界。	復次，思惟無恚，及無恚相應受、想、行、識，及彼等起身語業、 心不相應行 時，諸心尋求乃至分別，名無恚尋。

引文中，首二句說明瞋恚的過患，與無恚的利益。《法蘊足論》的第二句，「無恚界是善法，乃至能證涅槃」，似乎透露了修習慈心有能證涅槃的可能。然而，引文中有兩個「乃至」，因此無法斷定這其中是單純修習慈心或須要配合其他修法而能證涅槃。句中第一個「乃至」的解說出現在六界中的無欲界，通用於無欲、無恚與無害三界，也就是捨、慈與悲三定，其內容與《集異門足論》非常相似而用句少有差別；中間沒有加修其他法門⁷³。而第二個「乃至」的內容為「發勤精進，勇健勢猛，熾盛難制，勵意不息」⁷⁴，這是對勤精進的內涵做更詳細的解說。《集異門足論》的說明則偏重心的功能，從「尋求……分別」等種種心的作用去認知慈心的功用。據此，此句不但沒提到修習慈心需要加修其他法門才能證涅槃；相反的，更提出「受持此法，能生通慧，能引菩提，能證涅槃」。因此推論，慈心與「通慧、菩提、涅槃」可以有前後因果關係。當然，這段內容不能做為慈心能通無漏的具體文證。因為，「能生、能引、能證」的前者與後者，可以是直接或間接的關係；比如說「發菩提心能成就佛道」，並不是說但發菩提心就能成就佛道，而是發菩提心以後還要配合與菩提心相應的種種行持，才為成就佛道。

《法蘊足論》第三句中的「乃至」，如果追索到〈正勝品〉，用字與《集異門足論》完全一致。⁷⁵這段內容說明對於「恚」的思惟含攝了「無常、苦、空、非我」，也就是後來有部論師所說的苦諦四行相。而四行相前後的一系列用詞，則是佛教

⁷³ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 503, c24-28。

⁷⁴ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 468, a18-19。

按：這內容，在《法蘊足論》共出現 66 次，通用於所有需要觀察、思惟的內容，可被視為此論中一切修行法門的定型句。

⁷⁵ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 468, b14-16。

按：這內容，在《法蘊足論》共出現 21 次，通於種種惡不善法的觀察，並指出通過這樣的思惟觀察，能永斷有關惡不善法。

中對於「苦」的深刻定義。《法蘊足論》第四句中的「思惟彼滅是滅……是離，思惟彼道是道……是出」，滅、離，道、出，在玄奘法師所譯的阿毘達磨中，是滅道二諦的首尾兩個行相。⁷⁶如果與第三句中的「無常、苦、空、非我」一起解讀，就更增加了「慈心、無恚、斷恚」的思惟法含攝四諦十六行相部分內容的可能性。在有部論書的發展中，四諦十六行相被視為從凡夫契入無漏的觀察所緣。據此，則慈心的思惟與無漏道的觀察所緣，有共通的內容。對照《集異門足論》的「思惟彼滅是真寂靜，思惟彼道是真出離」，則直接說明斷恚的「滅」與「道」是真正的寂靜與出離，也可理解為慈心的成就是真實、無漏，能通出世解脫。如果結合第三句的內容，則包括了苦、滅、道的思惟，獨缺集諦。

《法蘊足論》的第五句中只有「思惟慈心定及道、慈心定相應」，《國譯一切經》提示在《集異門足論》與此論無欲界的解說中，「相應」之後還有「并無想定、滅定、擇滅」，並說明這些同樣是思惟的內容。⁷⁷這整句的含意，依據《國譯一切經》的解說，可以分別參照三善尋中的出離尋與無恚尋的註解。其中，「慈心定」是對一切眾生懷有慈心、念住於慈心、專注於修習慈心的定；「道」則是入於慈心的方法；「相應」則是與慈心相應的一切心理活動；「無想定、滅定」分別為外道與聖者所修的二無心定；「擇滅」就是三無為中的擇滅無為，也就是涅槃。⁷⁸後來的阿毘達磨將善分為四種，即自性、相應、等起與勝義善。依據這樣的分類，慈心定及道可被歸類為自性善，因為如上所說慈心定及道即是無恚，也就是三善根中的無瞋；慈心定相應的心心所是相應善；無想定、滅定依後期阿毘曇為不相應行的內容，並被歸類為等起善；擇滅則是勝義善。這樣看來，無恚的思惟法含攝了世間至出世間的四種善。

《國譯一切經》將這六句視為六種不同的說法，而這兩部論都沒有對六個說法作抉擇。由於從這六個角度來看，並沒有循序漸進或前後次第的關係，因此可以推論，這兩部論是從六個角度詮釋無恚，而這六句可被理解為地位平等。如果將這六句內容視為達到無恚的六種思惟方法，而每一個思惟法都能成就無恚，而慈心又等同無恚，則慈心與擇滅、涅槃就有著密切的關係。然而，這六句也可以兩句一組或三句一組的方式解讀。若是兩句一組，前兩句是從正反兩面去對比觀察恚的過患與無恚的殊勝。主要說明了恚、無恚與成就聖道的關係。中間兩句透露出無恚的思惟含攝四諦十六行相的部分內容，並且是真寂靜、真出離；第三句闡述恚與世間流轉的苦諦之關係，第四句闡述無恚與涅槃還滅的滅道二諦的關係。後兩句總說無恚包括了四種善。然而，按照這樣的理解方式，第五、第六句的等起善就重複了。因此推測，有可能這二部論集出時，無想定與滅定還沒被歸納入不相應行，所以才會被特別提出來。也有可能是因為此二定「無心」，心心所不起作用，符合無恚的定義，所以被特別提了出來。無論如何，這樣的句形表示無恚的思惟法含攝四種善，也包括了「無想定、滅定、擇滅」這三項世、出世間定與

⁷⁶ 《大毘婆沙論》，T28, no. 1546, p. 408, c9-13；《俱舍論》，T29, no. 1558, p. 119, b15-19。

⁷⁷ 《國譯一切經》〈毗曇部〉冊3，頁271，註22。

⁷⁸ 《國譯一切經》〈毗曇部〉冊1，頁69-71，註125-129、133。

慧的解脫。若是三句一組，則前三句在闡述苦集二諦，後三句在說明滅道二諦。而筆者認為兩句一組的可能性比較大。

依照這樣的理解，慈心定在此二部論中，可能不是純粹的定法。從《法蘊足論》〈無量品〉對於入無量慈心定的教說，含攝了勝解、思維、精進等內容，並提及「若受、若想乃至若慧等」⁷⁹名為無量慈心定的俱有法。⁸⁰類似的文句也通用於四禪、四無量與空無邊處定的教說，這些可以在《法蘊足論》找到相關文證。上一小節中曾提及，《舍利弗阿毘曇》的「定」可能含攝觀慧得部分內容；而且含攝四禪、四無量與前三無色定的「十一解脫入」，對於證果有殊勝的作用。據此推論，早期阿毘曇對於「定」與「慧」的定義，可能有互攝的部分；而有通達無漏的慈心，可能含攝觀慧的內容。限於筆者目前的能力及時間上之限制，僅能對此課題作粗略的研究，期望往後有因緣能夠對此議題再作更深入的探討。

（三）小結

依據《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》與《集異門足論》，可以通過無恚或出離瞋恚而了解慈心的成就。在這三部論中，通達無恚的思惟法中含攝以四諦十六行相的部分內容和以擇滅為所緣，並指出慈心是真寂靜、真解脫；因而推論，慈心有可被理解成能通無漏的可能。此外，慈心的修習可能制伏瞋恚而成就色界定，也就是的凡夫定。也可以永斷瞋恚成就不還果，也就是聖者的解脫。此三部阿毘曇對於「慈」的詮釋，與上一節所提到的三部阿毘曇不相同，或許是因為對於無漏的定義不同所致。此外，《舍利弗阿毘曇》與《法蘊足論》對於「定」的界定，可能含攝觀慧的部份內容。並且四禪、四無量與前三無色定，對於證果，尤其是三果，可能有著殊勝的作用。無論如何，此三部阿毘曇相較於上一節的三部阿毘曇，更有可能成為《大智度論》抉擇「慈」可以通無漏的理論依據。

上一節中，同為六足論的《品類足論》判定四無量心唯是有漏，不能通無漏，不能成就聖道。此節的三論與《品類足論》的差異，可從各論集出的時間上看出端倪。依據印順法師的考究，六足論的集出次第為《法蘊足論》、《集異門足論》、《施設論》、《品類足論》、《阿毘達磨識身足論》、《阿毘達磨界身足論》；造《發智論》的時間在《施設論》與《品類足論》之間，而《大毘婆沙論》則在六足論以後，比《大智度論》早大約 100 年。前三足論被傳說為佛陀的及門弟子所造，而印順法師認為，前三足論很可能根源於古典的阿毘曇，在有部成部初期就已成為有部的根本論書，而在集成《發智論》與《大毘婆沙論》以後，受到後期阿毘達磨的影響而成為現存的版本。⁸¹後三足論成書於《發智論》之後，因此，受《發智論》的影響就更為顯著了。此外，《品類足論》的作者世友被視為《發智論》的權威學者，⁸²《大毘婆沙論》對於《品類足論》作者世友的論義，相對而言也是比較

⁷⁹ 此句初次出現在《法蘊足論》對於初靜慮的解說，參見《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 484, a2-3：「若受、若想、若欲、若作意、若念、若定、若慧等。」

⁸⁰ 《法蘊足論》，T26, no. 1537, p. 485, b15-p. 486, c3。

⁸¹ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 121-274。

⁸² 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 148、273。

能夠認同的。⁸³因此，《品類足論》中的部分論義與《發智論》、《大毘婆沙論》有其相同之處。與世友同被尊為婆沙四大論師的法救與覺天，則是有部另一大體系——譬喻師的權威。譬喻師對於「慈」的看法，將在下一節討論。

四、持經譬喻師之抉擇

持經譬喻師曾是有部重要的一系，⁸⁴然而，他們的論書，被傳譯到中國的並不多；他們的觀點除了可以從自宗的論書得知，也可以透過同期與稍晚的論著去推測。此外，有部弘化的西北印適宜修禪，無論是論師或譬喻師都是從禪出教的，因此也可依他們所著的禪集去推測他們的觀點。

（一）譬喻師論書之抉擇

依據印順法師的考究，有部重經的譬喻師包括了《大毘婆沙論》四大論師中的大德法救、覺天；《尊婆須蜜菩薩所集論》（以下簡稱為《婆須蜜所集論》）的作者世友；大瑜伽師僧伽羅叉；《甘露味論》的作者妙音；《阿毘曇心論》（以下簡稱《心論》）的作者法勝等。⁸⁵

法救、覺天的論書雖然沒有傳譯到中國，他們的見解一般上可以通過《大毘婆沙論》去了解。然而，《大毘婆沙論》並沒有記述他們對慈心的看法。至於其他的持經譬喻師，《大毘婆沙論》一般稱他們為「譬喻者」、「譬喻尊者」、「譬喻部師」等；《大毘婆沙論》在引述其他人對慈心的看法時，也沒使用以上稱呼。雖然第二節中有提到外人針對慈心的問難，但沒有任何證據可以證明那是譬喻師的看法。因此，無法從《大毘婆沙論》或阿毘達磨論師的其他論書中推測譬喻師們對於慈心的判攝。

譬喻系的少數漢譯論典中，對於慈心的抉擇，有前後期的差別。「慈悲喜捨，四無量」在《婆須蜜所集論》中，被譯為「慈悲喜護，四等」，該論卷 8 引用經說修習捨無量能斷煩惱：

又世尊言：「比丘！汝等當修護。比丘若修護已，盡斷除欲界愛、盡色界愛、盡無色界愛、盡於此憍慢、盡無明。」

云何修護？或作是說：諸覺意、四禪、四等；或作是說：修無漏四禪；或作是說：護、覺意不忘失。⁸⁶

論中所引用的經文，指出修習捨無量能斷盡三界的愛、慢與無明煩惱。論主

⁸³ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 279。

⁸⁴ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 355：「《大毘婆沙論》，有『譬喻尊者』、『譬喻師』，這是當時的一大系。如看作經量部，與說一切有部分立的經部譬喻師，那是不大妥當的。《大毘婆沙論》時代（及以前）的譬喻師，雖與說一切有部的阿毘達磨論師相對立，但是屬於說一切有部的。在說一切有部中，阿毘達磨論師是重論的，譬喻師是持經者。在北方佛教的開展中，說一切有部的譬喻師，有著無比的功績，值得特別的重視。」

⁸⁵ 參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 305-314、355-407、469-527。

⁸⁶ 《婆須蜜所集論》，T28, no. 1549, p. 786, c4-8。

在解說捨無量的修習方法時，提到三種說法，當中提到了七覺支、色界四禪、四無量與無漏四禪；似乎表示要與七覺支、無漏四禪相應，才是真正的修習捨無量。從論主沒有反對所引用的契經內容來推論，論主可能贊成捨無量能斷除煩惱的觀點，而且所斷除的煩惱包括了愛、慢與無明。而愛、慢與無明是生死流轉的根本，與「見」合稱四根本煩惱。斷盡四根本煩惱，就能出離生死證涅槃。

然而，這樣的論點，並沒有在其他譬喻系的論書中得到進一步的闡揚。無量在《甘露味論》及以後的論書都被定義為唯有漏。如下（一、《甘露味論》）與（二、《心論》）之引文：

（一、《甘露味論》）

四等緣眾生，是故有漏。(T28, no. 1553, p. 976, b16)

（二、《心論》）

問：此功德，幾有漏、幾無漏？

答：三解脫，當知有漏及無漏；定智已分別，謂餘盡有漏。……

謂餘盡有漏者，餘一切功德一向有漏……無量，眾生緣故。(T28, no. 1550, p. 824, c8-17)

兩段引文都明確指出由於四無量是以眾生為所緣，所以屬有漏。《婆須蜜所集論》與後二部論的差異，或許源自於集成世代的不同。印順法師推測《婆須蜜所集論》成立於《發智論》以後，《大毘婆沙論》以前；⁸⁷《甘露味論》與《心論》則成立於《大毘婆沙論》以後；⁸⁸因此，後二論受有部阿毘達磨論師的影響會比《婆須蜜所集論》更為顯著。

另一個了解譬喻師的觀點是通過後期論典的記載。有部的持經譬喻師，後來演化為經部譬喻師。⁸⁹《俱舍論》的集出可以說是經部的最高成就。為破《俱舍論》，顯發有部正義而造的《阿毘達磨順正理論》（以下簡稱《順正理論》），則是有部阿毘達磨論師後期的重要論書。這兩部論對於同時與之前的種種異說多有記述與裁定，因此，本文嘗試通過這兩部論推測有部譬喻師的抉擇。

筆者沒有在《俱舍論》找到前人是如何判攝慈心的記載。《順正理論》在引述他人對於慈心的述說時，指出慈心不能得解脫，如下：

有餘師釋：如說修慈，以密意門說墮惡趣。謂契經說：「能修慈心，得八勝利。」非修慈故即能令其得不還果，但據得果，修慈為先，密作是說。⁹⁰

引文中的有餘師認為契經中的說修慈心可以證三果只是方便說，不是究竟說。

⁸⁷ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 380-388。

⁸⁸ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 469-511。

⁸⁹ 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 544。

⁹⁰ 《順正理論》，T29, no. 1562, p. 561, a10-13。

這樣的看法，與前述《大毘婆沙論》的看法一致。雖然不能斷定《順正理論》所說的有餘師是誰，但可以推測當時除了有部阿毘達磨論師，其他思想體系也有認為慈心只是世間有漏的。

《俱舍論》與《順正理論》本身則將慈心定義為修類中的順福分，只能制伏瞋恚而不能真正的斷除瞋恚。⁹¹

（二）譬喻師禪集的說法

從西北印傳譯到中國的禪集包括了《修行道地經》、《坐禪三昧經》、《達摩多羅禪經》等。《修行道地經》是譬喻系的瑜伽師僧伽羅叉所造，後漢所譯的一卷本並沒有提及慈心的內容；西晉竺法護譯的七卷本，卻對慈心的修學方法與功能有詳盡解說。竺法護的譯本雖晚出，但據記載，竺法護於武帝泰始元年（265）就已到達漢地。因此推論《修行道地經》流行於印度的時間會更早，即使不早於《大智度論》，其中的思想很可能已在醞釀中。

《修行道地經》對於慈心的闡述主要集中在〈慈品〉與〈分別相品〉。〈慈品〉記述了慈心的修持方法與效用，並在末句說明這是依據佛經而抄說的。〈慈品〉記載修習慈心能得世間乃至出世間的利益，如下：

修行道者當棄瞋恚，常奉慈心；……

其修道者成具慈心，火所不燒，刀刃不害，毒亦不行，眾邪不得便。……

夜寐安隱，……身體柔軟，少於疾病，而得長壽，諸天恭敬；**所趣得道**，佛所稱歎，消於塵勞，**逮不退轉**，**以獲安隱**，**至無餘界**，**而得寂度**，皆由**慈心**。……

其行慈心向一切，除諸瞋害是謂慈。今吾已現眾德本，觀察佛經而抄說。⁹²

修習慈心能得火不能燒乃至諸天恭敬等種種世間利益，這是阿含與部派各經論所共同承認的。然而，〈慈品〉進一步說明，修習慈心能得道、能得不退轉、能獲得安穩並通達無餘解脫、並能得到寂滅、度脫，說明了修習慈心可能超越世間，通達解脫。該品認為「慈」是對一切眾生行慈心，除去一切瞋恚煩惱。引文末後說明相關內容是作者觀察佛經而抄說的，因此推測，在該系所傳誦的契經或許有提及修習慈心能通達無漏解脫的內容。

〈分別相品〉針對眾生的種種煩惱根性，給予契機的對治。對於瞋行人應該教導慈心，並說明「能行慈心者，即除瞋恚冥」⁹³，而沒有說明除瞋恚冥是暫除還是永除。對於雜行人的對治，慈心似乎有特殊的功能，但也沒有說明是否能成就聖道。該品也提到具足貪嗔癡煩惱的眾生，無論是教導任何法門都無法獲得聖道：

⁹¹ 《俱舍論》，T29, no. 1558, p. 95, c9-11；p.150, b14-c24。《順正理論》，T29, no. 1562, p. 594, a10-17；p. 768, c17-p. 771, a22。

⁹² 《修行道地經》，T15, no. 606, p. 189, b28-p. 190, b15。

⁹³ 《修行道地經》，T15, no. 606, p. 195, a4。

設多婬、怒當行二事：觀其不淨，又奉慈心。若多婬、癡，為講二事：空無及慈。設怒、癡盛，為說二事：導以慈心，并了癡本。於是頌曰：

行慈觀不淨，攻治婬怒癡，教色諸愚者，十二緣不明；

若人瞋恚盛，及癡甚除冥，當為講慈心，十二因緣本。

若有口婬而心欲者，為說無常空寂之義也；心怒口恚，唯講慈仁也；口癡心冥，講十二緣。

其餘四種眾病備具……是輩種類塵勞淳厚，積諸罪殃而自纏裹，雖為現法不見聖諦，……雖不獲道，可得上天。⁹⁴

對於貪瞋雜行人，應教導不淨觀與慈心觀；貪癡雜行人，應教導空觀與慈心觀；瞋癡雜行人，應教導慈心觀與十二因緣觀。值得注意的是，教導貪癡雜行人修學空觀與慈心觀，而不是空觀與不淨觀；不知是因為經本脫落、倒亂了，還是論主認為慈心對於貪也有對治的功能。而對於貪瞋癡具足的眾生，則只能以法教化；即使如此，對方是不可能於這一期生命獲得聖果的。依此推論，論主認為能否獲得聖果取決於修行者本身的煩惱是否深重，而不是修行法門是否殊勝；並且依據修學者的煩惱根性給予不同的對治，應病予藥。

《坐禪三昧經》依據婆須蜜、僧伽羅叉等有部禪師的教法，闡明五停心觀，述說聲聞乃至菩薩的禪觀，是從聲聞禪通向菩薩禪的重要典集。⁹⁵此禪經對慈心非常重視，認為慈心能斷瞋恚煩惱、能離染、能通達涅槃乃至成就佛道，在解說中已有許多菩薩道的色彩。⁹⁶此禪經集出時間可能與《大智度論》同期或稍晚，但由於其中的禪法是依據有部早期禪師的禪要而集成，因此假設，這樣的思想在《大智度論》成書之前，可能已經存在於有部禪師之間。

《達摩多羅禪經》是更為接近大乘禪觀的禪集，作者達摩多羅是有部後期的禪師，很可能晚於《大智度論》。經中認為修習慈心能成就「乃至無上寂滅，究竟無為」⁹⁷、能「以相自證，便得決定」⁹⁸。修習慈心者「若已離欲，更修淨妙離欲慈心，深心饒益，增廣無量，得真實果。因此功德具足，所願究竟涅槃」⁹⁹。如此一來，修習慈心通達解脫是毫無懸念的事實。然而，此經並沒有說明修習慈心如何通達解脫，是直依慈心通達解脫，還是要轉觀無常、無我、空依三解脫門而入真實。換言之，譬喻師禪集對於「無漏」的定義，或許不同於阿毘達磨諸論師，所以才會有與阿毘達磨論師不同的結論。此外，這樣的思想是什麼時候開始醞釀乃至完成，也不得而知。

⁹⁴ 《修行道地經》，T15, no. 606, p. 195, a15-, b1。

⁹⁵ 參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 862-863。

⁹⁶ 參見《坐禪三昧經》，T15, no. 614, p. 282, a1-, c10；《坐禪三昧經》，T15, no. 614, p. 285, a9-21。

⁹⁷ 《達摩多羅禪經》，T15, no. 618, p. 319, c22

⁹⁸ 《達摩多羅禪經》，T15, no. 618, p. 319, c24-25

⁹⁹ 《達摩多羅禪經》，T15, no. 618, p. 320, a10-12

(四) 小結

有部持經譬喻師傳譯到中國的論典並不多，他們的論點可從四個方法得知，一、少數的漢譯典集，二、同期的論著中的引述，三、晚期的著作的引用，四、譬喻師所著的禪經。筆者並沒有在早期的論著中，找到早期譬喻師對於慈心的看法。少數漢譯譬喻系論典中，《婆須蜜所集論》的解說有被理解成修習慈心能通達解脫的可能；成立於《大毘婆沙論》以後的《甘露味論》與《心論》則明確指出四無量唯屬有漏。後期論典的記載沒有直接闡明初期譬喻師對於慈心的看法，而有關論典本身認為慈心唯是世間定。譬喻師禪集的觀點，透露了修習慈心通達無漏的可能與方法。雖然還不能確定這些禪集集出的年代，但從傳譯的年代推論，禪集中的部分思想有可能早於《大智度論》而瀰漫在西北印的教學中。集出禪集的禪師也是有部持經譬喻師，也可能著有論書而沒被譯成中文，《大智度論》論主在述說阿毘曇的看法時，也有可能曾經參考這一體系的思想。

五、結論

印順法師經考究發現，《大智度論》所提及的阿毘曇包括了《發智論》(含《大毘婆沙論》)、六足論及《舍利弗阿毘曇》三類，而在義門分別方面，所引用的阿毘曇以《品類足論》為主。然而，《品類足論》對於四無量心的判攝，認為唯是有漏，此與《大智度論》初品的義門分別並不相同。

在進一步考察《大智度論》可能引用的其他阿毘曇以及同屬有部的譬喻師的著作中發現，以《發智論》與《大毘婆沙論》為中心的有部「阿毘達磨諸論師」同樣認為慈心唯是有漏，並且不能斷除煩惱。依據有部阿毘達磨論師的道次第，修道過程中將心念集中到一點，並依這集中的一點斷除煩惱，如先前第一節中的「(三)《大毘婆沙論》之抉擇」所提到的，以四諦為所緣並通過減緣減行將所緣集中在苦諦的其中一個行相，入於見道位；然而無量定的修習卻要遍緣無量眾生，從放寬心念中通達眾生的自性不可得；兩種修習方法可謂背道而馳。有部阿毘達磨論師或許是依據該體系的論師之宗教經驗，並以每一位修行者皆能依據同一方法達到同一種成就的科學實驗精神為原則，判定慈心不通無漏，也不能斷除任何煩惱。《大毘婆沙論》的義門分別雖然明確表示慈心不通無漏、不能斷煩惱，然而在回應外人的問難時，也承認初、二果聖者能依慈心證得三果。《大毘婆沙論》的解說，認為這或許是先後生起的情況，而不是直接依慈心定證三果。這是因為，依據有部阿毘達磨論師的正義，定只能引發慧，不能讓煩惱畢竟斷除，唯有慧能讓煩惱畢竟斷除，成就解脫。然而，從《大毘婆沙論》回應外人的各項問難中，可以推測有部自宗契經有慈心能證三果的教說。因為，如果外人提出的經證不符合有部自宗的契經，《大毘婆沙論》一般會直接回答自部契經中無此說；然而，對於慈心能證三果等的問難，《大毘婆沙論》卻花了一番功夫去解答。這或許也可以成為《大智度論》判定慈心能達解脫的理論依據。

依據《舍利弗阿毘曇》、《法蘊足論》、《集異門足論》等早期阿毘曇，修習慈

心有通向無漏解脫的可能。早期論典中闡明修習慈心能出離瞋恚，而出離的內容可能包括了超越與永斷。超越瞋恚能成就色界定，永斷瞋恚則能成就不還果。這三部早期論典雖然沒有慈心的義門分別，然而論中通達無恚的思惟法含攝了四諦十六行相的部分內容與擇滅，並指出慈心是真寂靜、真解脫；因此，筆者認為《大智度論》中關於慈心通於無漏的主要論點，很可能是依據這幾部論。這三部阿毘曇對於慈心的解讀與同為早期論典的《品類足論》有所不同；這樣的差異，或許是因為各論典集出時間不同，《品類足論》受《發智論》的影響比較顯著；或者是因為對於判定某定法為有漏或無漏的定義不同所致。

漢譯的譬喻系論典不多，早於《大毘婆沙論》的有部譬喻師對慈心的定義難以考究。在少數譬喻系的漢譯論典中，筆者發現各論對於慈心的抉擇有所不同。慈心在較早的《婆須蜜所集論》中被認為是能斷除煩惱的；但在《甘露味論》及以後的譬喻系論書中卻被認為唯是有漏，這或許也是受到有部阿毘達磨諸論師的影響。後期經部與有部的論典同樣沒有記述早期譬喻師們對於慈心的看法。然而，在譬喻系的瑜伽師所著的禪經中，慈心卻是能通達無漏解脫的。越是後期的禪經，越是推崇慈心。這樣的演變，其原因並不得而知。或許，大乘佛法在西北印的興起，某種程度上給與此演變一些有利的因素。

《大智度論》的論主，其思想與有部論議有所關涉，並且與西北印的學風有所關聯，因此推估《大智度論》所提的阿毘曇與有部的論書有關應是很合理的探索方向。然而，漢譯的有部阿毘曇中，有義門分別的，都判定慈心唯有漏；傳達出慈心有可能通向無漏的阿毘曇，都沒有慈心的義門分別。本文雖然沒能找出阿毘曇中判定慈心通達無漏解脫的義門分別，但通過早期阿毘曇、有部內在二系的論典以及有部譬喻系的禪經之考察，發現許多關於慈心通達無漏解脫的教學內容，某種程度上，可作為《大智度論》判攝「慈」可通無漏的論點依據。

受限於時間、篇幅與筆者目前的能力，本文尚有許多不圓滿之處。例如：第一、從《大智度論》對慈心的抉擇，探究作者對有部各思想體系的態度及其背後的意義。第二、阿含、部派乃至大乘佛教，慈心修習方法的異同。第三、無量、無相與平等不二的關係。第四、從有部各思想體系對慈心的不同抉擇，探究其與大乘佛教的關係。第五、有部各系乃至大乘佛教，對於「無漏」的定義。第六、有部各系乃至大乘佛教，對於「定」與「慧」的定義。這些議題，與本文有著深切關係而沒有被涉及討論，期望往後有因緣能作深入的探討。

參考文獻

一、原典文獻

- 《雜阿含經》。T2, no. 99。
《修行道地經》。T15, no. 606。
《坐禪三昧經》。T15, no. 614。
《達摩多羅禪經》。T15, no. 618。
《大智度論疏》。X46, no. 791。
《大智度論》。T25, no. 1509。
《阿毘達磨集異門足論》。T26, no. 1536。
《阿毘達磨法蘊足論》。T26, no. 1537。
《施設論》。T26, no. 1538。
《阿毘達磨識身足論》。T26, no. 1539。
《阿毘達磨界身足論》。T26, no. 1540。
《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。
《阿毘達磨發智論》。T26, no. 1544。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。T28, no. 1546。
《舍利弗阿毘曇論》。T28, no. 1548。
《尊婆須蜜菩薩所集論》。T28, no. 1549。
《阿毘曇心論》。T28, no. 1550。
《阿毘曇甘露味論》。T28, no. 1553。
《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。
《阿毘達磨順正理論》。T29, no. 1562。

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 王瑞鄉（2008）。《初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究》。新北：中華佛學研究所碩士論文。
- 岩野真雄主編（1930）。《國譯一切經》。東京：大東出版社。
- 廖少華（2008）。《四無量心思想之研究_以早期說一切有部阿毗達磨為中心》。新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。
- 釋印順（1992a）。《空之探究》。（臺北：正聞出版社，1967年初版。）
- （1992b）。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。（臺北：正聞出版社，1967年初版。）
- （1993）。《印度佛教思想史》。（臺北：正聞出版社，1988年初版。）
- （1994）。《初期大乘佛教之起源與開展》。（臺北：正聞出版社，1981年初版。）
- （2000a）。《佛法概論》。（臺北：正聞出版社，1949年初版。）

- (2000b)。《以佛法研究佛法》。(臺北：正聞出版社，1972 年初版。)
- (2004)。《永光集》。竹北：正聞出版社。
- 釋安慧 (2001)。〈「斷煩惱」的探討——以《大毘婆沙論》為中心〉。收錄於《第十五屆全國佛學論文聯合發表會會後論文集》。新竹：福嚴佛學院。
- 釋洞崧 (2016)。《《解脫道論》「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究》。新北：法鼓文理學院佛教學系碩士論文。
- 釋海實 (2001)。〈《大智度論》中四無量心的地位及修持〉。收錄於《福嚴佛學院第八屆學生論文集》。頁 709-724。新竹：福嚴佛學院。
- 釋開仁 (2005)。《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》。高雄：高雄市正信佛青會。
- 釋覺宏 (2015)。〈四無量心於說一切有部解脫道的功用與關係——以三本漢譯《婆沙論》為主〉。《正觀》75。頁 107-162。
- (2014)。〈四無量心與禪地關係之比較——以《阿毘達磨大毘婆沙論》和《清淨道論》為主〉。「103 年度慧炬大學院校佛學論文獎學金」入選論文。
<http://www.towisdom.org.tw/05-sup/college-theses/2014/college-theses-2014.asp>
- 釋覺竟 (2014)。〈探討「慈心」修習——修行與果報的異同〉。「103 年度慧炬大學院校佛學論文獎學金」入選論文。
<http://www.towisdom.org.tw/05-sup/college-theses/2014/college-theses-2014.asp>