

無諍、無諍行、無諍三昧與

「諸法無諍三昧法門」

——兼論〈諸法無諍三昧法門〉中之「無諍」意涵

釋昭慧*

摘要：

本文作者研讀慧思所著〈諸法無諍三昧法門〉，發現全文並無「無諍三昧」一詞。於是循源溯流，自原始佛教、部派乃至初期大乘，全盤探討「無諍」、「無諍行」與「無諍三昧」的定義與內涵，再依此以核驗〈諸法無諍三昧法門〉之全文，看其中是否具足「無諍」、「無諍行」與「無諍三昧」的內涵。

經過經論文獻的比對分析，發現本部論著確乎是題文相扣的，但其「無諍三昧」義，卻與「無諍」、「無諍行」或「無諍三昧」的原義，有著極大的落差。

「無諍行」或「無諍三昧」的重點，在於「善待有情」。這是將阿蘭若行的功夫由外而內，再由自而他，擴及周遭眾生——依慈悲心而不欲令其於己起結而感苦，依法空慧而打破人、我藩籬，令眾生斷結、得

* 玄奘大學宗教學系教授、系主任兼文學院院長

證。

相形之下，〈諸法無諍三昧法門〉的重點，則在於「善貫法門」。這是以一「禪波羅蜜」攝眾法門，以一「四念處」入眾法門，依於諸法門間的無所隔礙，故名「諸法無諍三昧法門」。慧思無意於本論中將「無諍三昧」作為一種「法門」，而是要建立依「禪波羅蜜」——「四念處」而「一攝一切」，「一多相即」而「法門無諍」的修行觀，「法門無量」而又「法門無礙」的工夫論。這應是天台圓頓止觀的濫觴。

關鍵詞：諍、無諍、無諍行、阿蘭若、無諍三昧、諸法無諍三昧法門、禪波羅蜜、四念處

Araṇā, Aranā Practices, Araṇā-samādhi and “The Approaches to Achieve Araṇā-samādhi with All Phenomena”

—Re-examining the Meanings of “Araṇā” in “The Approaches to Achieve Araṇā-samādhi with All Phenomena”

Shih, Chao-hwei *

ABSTRACT:

After reading “The Approaches to Achieve Araṇā-samādhi with All Phenomena” written by Master Hwei-si (慧思) and searching throughout the whole text, I cannot find the term “araṇā-samādhi” (samādhi of non-contention). Therefore, I trace back to search for the original definitions and connotations of this term in earlier Buddhist texts such as scriptures in Early Buddhism (Pre-sectarian Buddhism), the Sectarian Buddhism, and the Early Mahayana Buddhism, so that I can get a more comprehensive understanding of the meanings conveyed by this term and its related terms: “araṇā” (non-contention, non-disturbing), “araṇā practices,” and “araṇā-samādhi” (samādhi of non-disturbance.) Basing on this clarification, I then re-examine the full text of the article “The Approaches to Achieve Araṇā-samādhi with All Phenomena” to verify if it does contain the connotations conveyed in these three keywords: “araṇā,” “araṇā practices,” and “araṇā-samādhi.”

After comparing and analyzing these sutras and treatises, I have found that the content of this treatise by Hwei-si does correspond to the meanings conveyed in its title. However, the meanings of “araṇā-samādhi” in this treatise is quite different from the original meanings of “araṇā,” “araṇā practices,” and “araṇā-samādhi.”

The point about “araṇā practices,” and “araṇā-samādhi” is to “treat

* Professor and Director, Department of Religious Studies, Hsuan Chuang University

sentient beings well.” This is to apply the skills of *araṇā* practices which are acquired at the undisturbed and quiet place from the external environment to inner cultivation, and then to expand the object of such a practice from the self to the others, and spreading the practice to all sentient beings around. This is a practice that springs from compassion: with it, one tends to desist from causing others to suffer due to any disturbing feelings generated by us. It is also a practice based on the wisdom penetrating the emptiness of all phenomena that arise inter-dependently: through it, the barrier between the self and others is removed, allowing all sentient beings to discontinue their knots of suffering and get enlightened.

In contrast, the main point of “The Approaches to Achieve *Araṇā-samādhi* with All Phenomena” lies in “coordinating all approaches well.” This is an approach based on “*dhyāna-pāramitā*” (meditation *pāramitā*): it permeates and thus coordinates all approaches by applying “*catvāri smṛty-upasthānāni*” (the Four Foundations of Mindfulness). And since it generates no barriers or obstacles among all approaches, it is named “approaches to achieve *araṇā-samādhi* with all phenomena.” Hwei-si does not intend to treat *araṇā-samādhi* as a specific “approach” (or “vehicle”). Instead, he intends to establish a viewpoint on practices that is based on “*dhyāna-pāramitā*”: that is, with “four foundations of mindfulness,” “one absorbs all,” “one coexists with many” and “no conflicting disturbances are generated among all approaches.” This is also a theory of practices illustrating the possibilities and achievement when “boundless approaches work in harmony” and “no conflicts or barriers arise among these boundless approaches.” This should be the origin of the Perfect and Sudden Calming and Contemplation (*Yuandun Zhiguan*) in Tiantai school.

Keywords: *adhikaraṇa* (contention), *araṇā* (non-contention, non-disturbing), *araṇā* practices, *araṇā* (undisturbed place), *araṇā-samādhi* (*samādhi* of non-disturbance), approaches to achieve *araṇā-samādhi* with all phenomena, *dhyāna-pāramitā* (meditation *pāramitā*), *catvāri smṛty-upasthānāni* (the Four Foundations of Mindfulness)

一、前言

2011年8月16日，湖南南嶽佛教會在衡山福嚴寺，舉行「慧思大師與南岳佛教」學術研討會。受到主辦單位的邀請，準備草擬論文時，原本是想針對一般較為熟悉，並且緣於作品真偽問題，而受到較多關注的〈大乘止觀法門〉，來討論該書中的禪學理論。然而隨後在拜讀主辦單位所寄贈的《慧思大師文集》時，其中〈諸法無諍三昧法門〉的內容，引發了筆者的好奇：

既然書名有「無諍三昧」一詞，為何全文不見「無諍三昧」四字？這是版本差異的問題，還是該書原版即已如此？

倘若這只是版本差異，那就另當別論；但倘若該書原版即已如此，那麼，本文標題中的「無諍三昧」一詞，是其他三昧之名稱的一時誤植嗎？還是說，文本已有遺闕——「無諍三昧」相關字句、段落，在傳抄、排印的過程中，業已有所遺闕？抑或是，全文並無遺闕，內文確無「無諍三昧」一詞，但作者慧思法師在該文的論述過程中，確實是要將「無諍三昧」作為「法門」，來建立一套禪觀理論？

倘若是前二者（標題一時誤植、文本有所遺闕），那就另當別論，但有什麼證據支持這兩種推測？這就必須依現存該論之不同版本而作校勘。

倘若確實是作者要以全文論述，來建立以「無諍三昧」作為「法門」的禪觀理論，那麼接著必須進行的工作，即是現存文本的詮釋與分析。

經過推估之後，筆者暫先擱置「版本差異」、「標題一時誤植」或「文本有所遺闕」的可能性，而直就〈諸法無諍三昧法門〉一文，依文獻之詮釋與分析，進行以下兩項研究：

- 1、回顧「無諍三昧」在經、律、論中的定義與內涵。

2、掌握「無諍三昧」之經典意義與脈絡意義作為研究基礎，推敲〈諸法無諍三昧法門〉的全文意旨與論述脈絡，以資理解：作者慧思心目中的「諸法無諍三昧法門」，到底是什麼樣的內容？而所謂「慧思要將『無諍三昧』作為「法門」，用以建立一套禪觀理論」，這樣的推測是否合理？

如果作了如上兩項研究之後，竟然完全無法合理解釋本論「文不對題」的問題，那麼這就真有可能是出自「版本差異」、「標題一時誤植」或「文本有所遺闕」了，屆時再回過頭來就著現存各種藏經版本，作逐字逐句的比對校勘，也還不遲。

二、「無諍三昧」之定義與內涵

(一)「諍」、「無諍」與「三昧」

「諍」(adhikaraṇa, vighraha, vivāda)，是爭執、諍論，也是「煩惱」的異名。依於初期佛教的經、律、論義，可分為二種、三種或四種諍。

1、經義——二種諍：

《雜阿含經》第五四六經，摩訶迦旃延於回答梵志時，提到了二種「諍」的原因：

貪欲繫著因緣故，王、王共諍，婆羅門居士、婆羅門居士共諍。……
以見欲繫著故，出家、出家而復共諍。

這就是「欲諍」與「見諍」——為了貪欲的滿足而生諍，是為「欲諍」，為了見地的紛歧而生諍，是為「見諍」。印順導師於其著作中，多處指出「欲諍」與「見諍」的內涵，以及其所導致的問題。¹筆者承此而

¹ 有關「欲諍」(或「愛諍」)與「見諍」的內容，印順導師著作中多次出現，

於《佛教倫理學》中將二種「諍」作了進一步的論述。²茲不贅引。

2、論義——三種諍：

《阿毘達磨大毘婆沙論》將「諍」分爲三種：

一、煩惱諍：指百八煩惱。煩惱是所有爭執與諍論的源頭，故亦名「諍」。二、蘊諍：指的是要面對五蘊無常、身心不調乃至四大崩解（死亡）的紛擾。由於這都會帶來生命的紛亂難安，故名爲「諍」。三、鬥諍：指諸有情互相凌辱，言語相違。³

3、律義——四種諍：

依於前述三種諍中的「鬥諍」，律中提到四種諍事，亦即：言諍、覓諍、犯諍、事諍。⁴一、「言諍」：彼此在言語方面出現的爭執。二、「覓諍」：有關僧人的某項犯行，在查索證據時所產生的紛歧意見。三、「犯諍」：有關僧人的某項言行究竟是犯或未犯，所犯是輕是重之類，判定犯事與罰責時所產生的爭執。四、「事諍」：開會議事時，在程序法方面的認定不同，所產生的爭執。

由以上「諍」之定義與內涵來看，「諍」是必須解決的重大問題，因爲它必將帶來內心的不安、人我互動的爭執，乃至團體內部的擾動。筆者在研究律典時，發現到「僧諍」確實是非常棘手的問題，其中包括上述四種諍事。爲此，佛陀特別設置了「七滅諍法」，亦即七種滅除諍事的程序法。四種諍事與七滅諍法的相關內容，在拙作〈諍事與滅諍法〉

其中〈佛法是救世之仁〉一文，論述尤詳（《佛在人間》，頁 175-184）。

² 釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界出版社，1995年），頁 98-104。

³ 唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 179，《大正藏》冊 27，頁 899 上。

⁴ 如：佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 17，《大正藏》冊 22，頁 681 中。

中，論述甚詳，為節篇幅，不勞叨敘。⁵

「無諍」(araṇa, araṇā, araṇya, araṇa-vibhāga, araṇa-vihārin, avivāda)，此中 araṇa 用得最為頻繁，音譯阿蘭那或阿蘭若，義譯為寂靜處，原指遠離塵囂而適合於出家人修行與居住之僻靜場所。若依此修行而達於內心的寂靜，使得各種「諍」的紛擾止息不起，即可謂之「無諍行」。經論中的「無諍」與「無諍行」內涵，容待下一節再行闡述。

「三昧」，又譯「三摩地」(samādhi)。三摩地既通定位也通散位，既通雜染也通清淨。原來三昧未必來自禪定的修學（即「奢摩他」，śamatha），如果修學「毘鉢舍那」，乃至從事書數射藝等工巧事業，對所緣境非常專注，也往往能獲致相似定境的身心輕安，觀慧成就，或是於該工巧事業的純熟創新，達致出神入化之境，這都可以名之為「三昧」。⁶

（二）「無諍」、「無諍行」與「無諍三昧」

漢傳佛教的佛弟子對「無諍三昧」，一向耳熟能詳，因為漢地流傳甚廣且傳誦者眾的《金剛般若波羅蜜經》，其中的當機眾須菩提 (Subhuti)，就曾在佛陀跟前自述云：

世尊，佛說我得無諍三昧人中最為第一，是第一離欲阿羅漢。……以須菩提實無所行，而名須菩提是樂阿蘭那行。⁷

⁵ 詳參：釋昭慧，〈諍事與滅諍法〉，《如是我思》（台北：法鼓文化，1989年），頁341-414。

⁶ 有關「三昧」的定義與內涵，詳：釋昭慧，〈初期瑜伽行派之止觀要義——「七覺分」的完滿開展〉，《東宗的呼喚：2010 賴鵬舉居士逝世周年學術研討會論文集》（台北：國立台北藝術大學傳統藝術研究中心，2011年1月），頁193。

⁷ 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749下。

須菩提蒙佛授記，佛說他因為具足「無諍三昧」的緣故，成為得無諍三昧第一的離欲阿羅漢。這樣的阿蘭那行（無諍行），顯然是建立在空性慧的基礎之上，所以說他「實無所行」——其所行亦如幻性空，無有「所行」之自性可得。

阿羅漢「梵行已立，所作已辦」，其最大特徵即是「離欲」，亦即離於欲貪。因此「離欲阿羅漢」在經文脈絡中，或許可不作特殊意義的解讀，因為這是所有阿羅漢的特徵。又若要作特殊解讀，那麼「無諍三昧」也可以是讓人「離欲」而證得阿羅漢的其中一種法門。

佛世有眾多比丘與比丘尼證得阿羅漢果，然而在這些阿羅漢中，部分是在某個領域中拔得頭籌的阿羅漢，例如：舍利弗比丘是「智慧第一」，目犍連比丘是「神足第一」，阿難比丘是「多聞第一」，摩訶迦旃延比丘是「論議第一」，摩訶俱絺羅比丘是「四辯才第一」，阿那律比丘是「天眼第一」；差摩比丘尼是「智慧第一」，優鉢華色比丘尼是「神足第一」，機梨舍瞿曇彌比丘尼是「頭陀第一」……。而須菩提比丘被盛讚為「解空第一」或「得無諍三昧」第一，如上所述，「實無所行」的「解空第一」，顯然與他之所以「得無諍三昧第一」，息息相關。

於此，吾人不妨溯及原始佛教的「無諍」原義，部派佛教的「無諍」論義，依此以對照理解初期大乘經論所述「無諍三昧」。

1、《雜阿含經》之「無諍」義：

檢視現存漢譯四部《阿含經》，一般較為熟悉的是空、無相、無所有（或無願）的「三三昧」，以及無量心三昧，《雜阿含經》中，並未提出「無諍三昧」一詞。

倒是「無諍」——「不與世間諍」，這是佛法在世間傳播時，所展

現的重要特質。在第三十七經中，有如下佛陀的一段表述：

我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍，世間智者言有，我亦言有。云何為世間智者言有，我亦言有。比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。……世間智者言無，我亦言無；謂色是常、恆、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。……有世間、世間法，我亦自知自覺，為人分別演說顯示，世間盲無目者不知不見，非我咎也。……色無常、苦、變易法，是名世間、世間法……盲無目者不知不見。我於彼盲無目不知不見者，其如之何！⁸

「不與世間諍」，這並非隨波逐流，一味討好世間，應和世間的錯誤知見；倘若只是這樣，那麼隨俗浮沉即可，佛陀又何必修道、證悟乃至說法呢？原來這是佛陀為世間眾生說法時，契機入理的善巧方便。所謂「世間智者言有，我亦言有。……世間智者言無，我亦言無」，這是依於一般人能體驗也可理解的常識經驗來說法，那就是「蘊相應教」。原來，色、受、想、行、識等五蘊的無常變化，正是「蘊相應教」的認知起點。倘若連這樣的常識經驗都加以否決，這反倒是不知不見世間的「盲無目者」。

「蘊相應教」如此，「處相應教」亦然，在第二一三、二一四、三〇六經中，⁹佛陀講述眼、色乃至意、法的十二處時，同樣指出，他所說法，都是依世間經驗而說，不離六根、六境，否則只會增加聞者的疑惑，因為「非其境界故」。如第二一四經云：

⁸ 《雜阿含經》卷 2，《大正藏》冊 2，頁 8 中。

⁹ 第 213、214 經，《雜阿含經》卷 8，《大正藏》冊 2，頁 54 上。第 306 經，《雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 87 中。

若有沙門、婆羅門作如是說：「是非二者，沙門瞿曇所說二法，此非為二。」彼自以意說二法者，但有言說，聞已不知，增其疑惑，以非其境界故。¹⁰

另外在第三二一經中，佛陀更是這麼告訴生聞婆羅門：

一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。¹¹

第二七三經中，有比丘為「云何為我？我何所為？何等是我？我何所住？」等問題所困，將此疑團拿來問佛，佛陀同樣是依六根、六境的「二法」而作開示，並提醒他：

若有說言：「沙門瞿曇所說二法，此非為二，我今捨此，更立二法。」彼但有言數，問已不知，增其疑惑，以非境界故。所以者何？緣眼、色，生眼識。¹²

第四一八經談到「四聖諦」的內容，佛陀同樣提及：捨除現實經驗，而作任何「聖諦」方面的言說，都會因「非其境界」，而讓人「問已不知，增其疑惑」的。¹³

原來，六根與六境的「二法」，就包含了世人所能經驗、理解的「一切」內容。即使是世出世真理的四聖諦，佛陀也不脫離世人所能經驗、

¹⁰ 《雜阿含經》卷 8，《大正藏》冊 2，頁 54 上。

¹¹ 《雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 91 中。

¹² 《雜阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 72 中。

¹³ 《雜阿含經》卷 16，《大正藏》冊 2，頁 110 下。

理解的範疇來作教導。倘若脫離了世人所能經驗、理解的範疇，勢將徒具「言說」，所言說的內容必將空洞化，因為吾人無法對此言說內容加以檢驗，也無法依此言說來闡明實相，這將徒然增加聆聽者的疑惑，因為那已成為妄想、戲論。由此可知，諸凡造物、真我、真心、靈魂等論，都容易因「非其境界」而產生各執一詞的爭端。

2、《中阿含經》之「無諍」義：

至《中阿含經》「根本分別品」，有「拘樓瘦無諍經」，又名「分別無諍經」。¹⁴本經如何分別「無諍」？原來，它的判斷標準非常明確：

此法有苦、有煩、有熱、有憂感邪行，是故此法則有諍也。……

此法無苦、無煩、無熱、無憂感正行，是故此法則無諍也。¹⁵

在本經中，列出了包括「求欲樂、求苦行」等等，一連串會帶來苦、煩、熱、憂的邪行，也列出了包括「離此二邊，則有中道」乃至「趣於涅槃」等一連串無苦、無煩、無熱、無憂感的正行。前者都是「有諍」行，後者即是「無諍」行。

本經末尾，佛陀特別讚歎須菩提說：「須菩提族姓子以無諍道，於後知法如法。」並於結頌中說：

知法如真實，須菩提說偈：此行真實空，捨此住止息。¹⁶

這段佛對須菩提的授記，以及須菩提的解空偈言，應即是《金剛經》中有關須菩提蒙佛授記並自述「阿蘭那行」的出處。佛說他因為具足「無諍三昧」的緣故，成為人群中最為尊貴的離欲阿羅漢，那麼「無諍三昧」

¹⁴ 〈拘樓瘦無諍經〉，《中阿含經》卷 43，《大正藏》冊 1，頁 701 中-703 下。

¹⁵ 同上註，頁 703 上。

¹⁶ 同上註，頁 703 下。

是什麼內容，也就呼之欲出了。

原來，「無諍三昧」就是能夠如實知法與非法，離於二邊的中道行，這樣的中道智慧，對於生活、修行與說法、度眾，能夠作出相對最好的抉擇。

爾後在說一切有部的《阿毘達磨大毘婆沙論》中，¹⁷針對「分別無諍經」的內涵，作了進一步的完整闡釋。以下舉出十分重要的四項論義，以助讀者完整理解何謂「無諍」、「無諍行」以及「無諍三昧」。

(1) 無諍行的特質——護念其他有情，不令彼生起煩惱

問：「云何無諍行？」答：「一切阿羅漢善達內時，外不如是。若亦善達外時，名無諍行。云何內時？謂自相續中所有煩惱。云何外時？謂他相續中所有煩惱。遮此煩惱名為善達。一切阿羅漢於自相續所有煩惱皆已遮斷，於他相續所有煩惱則不決定。若亦能遮，名無諍行。」

……問：「無諍名何法？」答：「令他相續無雜穢轉。謂諸煩惱能為津潤、垢膩、雜穢，得無諍者不為他相續中煩惱之所津潤、垢膩、雜穢，即是遠離他相續中諸煩惱義。」

(2) 無諍行人的根性——不忍其他有情造惡招苦的菩薩種性

問：「何故阿羅漢已得解脫，而修此法自拘縛耶？」答：「彼阿羅漢先是菩薩種性，不忍有情造惡招苦。」

(3) 無諍行的原因——不忍心讓眾生於我生結而受諸苦

為拔彼故，恒作是念：『我無始來與諸有情互起纏縛，輪迴五趣，

¹⁷ 唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 179，《大正藏》冊 27，頁 898 上-900 中。

受諸劇苦。我幸得免，復應救彼。」又作是念：『我無始來或作倡妓，或婬女等鄙穢之身。百千眾生於我起結，尚由此故長夜受苦。況我今者離貪恚癡，為世福田，於我起結而不招苦？故我今者不應復作煩惱因緣。』故阿羅漢雖自解脫，而為有情起無諍行。」

(4) 無諍行的自性——屬於慧觀

問：「無諍行自性云何？為是定，為是慧耶？」「設爾何失？」「若是定者，此文云何通？如說：『善達外時名無諍行。』『善達』是慧。若是慧者，餘說云何通？如說：『應習靜定無諍。』」答：「應說是慧。」問：「若爾，何故說『應習靜定無諍』耶？」答：「彼應說『應習靜慧無諍』。而說『應習靜定無諍』者，欲顯與定俱故名定，而實是慧。是名無諍自性。」

相續 (saṃtati)，即指前因後果連續不絕的有為法。依此定義，依身也是一種「相續」——「自相續」就是自己的依身，「他相續」就是他人的依身。

原來，阿羅漢於「自相續中所有煩惱」（亦即自身的煩惱）業已斷盡，是毋庸置疑的，但是並非所有阿羅漢，都能妥善處理「他相續中所有煩惱」，達到「令他相續無雜穢轉」的良好效果。因此「無諍行」阿羅漢，是「菩薩種性」的利根阿羅漢，他們能妥善地面對周遭眾生，好讓對方不會對自己產生煩惱而招感痛苦。

而這種「無諍行」，屬於慧觀的運作——面對眾生時，具足中道智慧的擇法力——不偏不倚，恰到好處地作相對最好的互動。因此當然是止非觀，是慧非定。然而何以都名之為「無諍三昧」，強調「應習靜定無諍」？其原因是這種慧觀的運轉，是「顯與定俱」的，也就是在三昧力之專注的基礎上，運轉自如的一種處世智慧。

有了以上對「無諍行」定義與內涵的通盤瞭解後，我們就可以知道，為何這項源出《阿含》本教的修行，在解脫道中並不像三三昧一般地受到重視，反倒是到初期大乘時代，才與「無量心三昧」一樣被強調出來，並正式立名為「無諍三昧」(araṇā-samādhi)。

對比「無諍」一詞(araṇa, araṇā, aranya)，音譯「阿蘭若」或「阿蘭那」，意譯「遠離處、寂靜處」，原來是指遠離聚落塵囂的寂靜場域，因為這樣的場域可以讓身心寂靜，有助於出家修行，這即是將《大毘婆沙論》所述三種諍中的「蘊諍」(亦即五蘊紛擾的狀態)予以緩解。

但從 aranya 也譯作「無諍處」來看，顯然 araṇa 或 aranya 已進一步衍申為一種寂靜和諧而無所紛擾的心理狀態。紛擾固然可能來自於聚落塵囂，但更多時候還是來自煩惱的翻騰；因此所謂「阿蘭若念處」，即將心念從身外拉到身內，以達於寂靜和諧而無所紛擾的生命境界，由外而內地呈現一種寧靜致遠的性格特質，這就從減除「蘊諍」而達到了減除「煩惱諍」的效果。

若進一步以此寂靜和諧而無所紛擾的心性，善巧體諒周遭眾生，將彼此的對立與諍執消弭於無形，這將進一步減除「鬥諍」的紛擾。

3、初期大乘之「無諍」義：

到了初期大乘經論，依「無諍三昧」以對治鬥諍的意義，就更加凸顯了出來。例如，《摩訶般若波羅蜜經》卷三云：

爾時，慧命舍利弗讚須菩提言：「善哉，善哉！汝真是佛子，從佛口生，從見法生，從法化生，取法分不取財分。法中自信身得證，如佛所說，得無諍三昧中汝最第一，實如佛所舉。」¹⁸

¹⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷3，《大正藏》冊8，頁234上。

須菩提是得「無諍三昧」人中最為第一的佛弟子，這與《金剛般若波羅蜜經》所述相同，應該都是源自《中阿含》「分別無諍經」的。至於「無諍三昧」的內容，《大智度論》卷十一云：

須菩提於弟子中得無諍三昧最第一，無諍三昧相，常觀眾生，不令心惱，多行憐愍。¹⁹

僧肇於《注維摩詰經》中，依此原理而分析「無諍三昧」之內涵云：

無諍有二：一、以三昧力將護眾生，令不起諍心。二、隨順法性，無違無諍。……善吉於五百弟子中解空第一，常善順法相，無違無諍，內既無諍，外亦善順群心，令無諍訟，得此定名無諍三昧也。²⁰

「以三昧力將護眾生，令不起諍心」，這是不忍眾生於我起結而招眾苦的慈悲心。「隨順法性，無違無諍」，這是洞觀諸法空相，消弭人我對立，而達於其心寂靜（阿蘭那）的法空慧。

因此，「無諍三昧」成爲一種揉合慈悲心與法空慧的大乘三昧，「菩薩種性」行人適合依此修行。依《大毘婆沙論》所述，「無諍三昧」成就時，最高可上達第四禪。但這不祇是一種色界禪定，它更重要的功用，是形成一種面對人事時，善巧化解人我對立與爭執的中道智慧。因地如是爲眾生著想，果中法爾產生如是成效，不但減除了周遭眾生對自己「起結」而「感苦」的問題，並且眾生對他還自然容易產生一種欣悅接納的感情。

試想，「阿蘭那行」原來是解脫道中，最爲疏離眾生的一種修行，

¹⁹ 龍樹，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25，頁 136 下。

²⁰ 僧肇，《注維摩詰經》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 351 下。

經過這樣由外而內、由己而人的兩度翻轉，反倒成了菩薩道中的善法資糧。這樣的翻轉真是不可思議！而這也證明了「解脫道」與「菩薩道」的修行，實在毋庸打成兩橛。只要具足菩提願與慈悲心，那麼解脫道中，依於緣起性空的觀慧，所產生的寂靜心與無諍行，恰恰可轉為成就佛道的菩提資糧。

三、〈諸法無諍三昧法門〉中之「無諍」意涵

依於以上研究，吾人已可獲知「無諍三昧」的內涵。緊接著要完成的是本文的第二項探索工程：以此「無諍三昧」之理解作為基礎，推敲〈諸法無諍三昧法門〉的全文意旨與論述脈絡，用以理解：慧思法師心目中的「諸法無諍三昧法門」，到底是什麼樣的內容？具足何等「無諍三昧」的意涵？否則何以全文不見此四字，卻運用它構成題目？

茲依南岳佛教協會校戡編訂的《慧思大師文集》，²¹將〈諸法無諍三昧法門〉（以下簡稱「本論」）的重點，摘述如下：

本論以「如來藏」為「身本」，並且將如來藏視為「真實心」，但依然強調那是「不在內，不在外，不在中間」而「無智無愚，無縛無解」的（頁三九），不像〈大乘止觀法門〉那般，強調如來藏的善染二性。換句話說，「身本」的如來藏，並非妄念隨業流轉生死的根源，即使是在修道證果的過程中，它之所以為「身本」，也只是轉凡成聖的「依因」而非「生因」。

然則修道證果的生因安在？依本論的說法，欲學一切佛法，必須先持淨戒、禪定。（頁三八）由於「無量佛法功德，一切皆從禪生」，「皆

²¹ 慧思，〈諸法無諍三昧法門〉2卷，《大正藏》冊46，頁627下-640下。本文所引，一概依於南岳佛教協會校戡編訂的《慧思大師文集》，頁23-68。

是禪波羅蜜功德所成」（頁三八），「三乘一切智慧皆從禪生」（頁四二），即連斷煩惱得解脫，也不外乎是「先以定動，然後智拔」（頁三八），因此本論將因地修行的重點，放在「禪波羅蜜」。

將「禪波羅蜜」置於六度之首，並以「禪波羅蜜」逐一貫串六度內涵，這可說是本論新猷。論主也知道，這與《般若經》的「般若為前導，亦是三世諸佛母」（頁四〇），確有理論上的落差，但他對這樣的立論，有著堅強的自信。

他先分析修學禪定的重要性，以及高心輕慢坐禪而散心讀誦講說的危險性（頁四二～四三）。其次說明「禪波羅蜜有無量名字」（頁四四～四九），歸納這無量名字的修行內涵，我們終於理解，慧思心目中的「禪定」，是可以攝得奢摩他（止）與毘婆舍那（觀）（頁四八）的。具體而言，本論所述「禪波羅蜜」，攝得八背捨（即八解脫）等現法樂住的色、無色界禪，可以得諸神通、斷諸煩惱，可以立大弘誓，攝得四無量心、四攝法，通於其餘五種波羅蜜，以及四念處等三十七道品，甚至攝得佛眼、佛智、佛之十力與十八不共法、佛之十種德號等佛果功德。

至本論卷下，將上述諸證境、道品與佛果功德的內容縮小範圍，依「四念處觀」而作「禪波羅蜜」的實修闡述。原來，身、受、心、法等四種念處，絕非只是解脫道的道品，它們都可以成為初學菩薩坐禪的所緣境。依四種念處而起修，分別可以獲得斷種種煩惱、證種種神通、得種種三昧，成就種種道品的大成就與大自在。

至此，本論之所以名之為「諸法無諍三昧法門」的理由，已經呼之欲出：

一、這不是《雜阿含經》中的「不與世間諍」義——善巧隨順世間經驗，導入蘊、處、緣起無我、四種聖諦等之出世深法。

二、這也不是《中阿含經》「分別無諍經」、《大毘婆沙論》乃至

諸大乘經論中所述及的「無諍行」與「無諍三昧」——依慈悲心與法空慧而打破人、我藩籬，善巧恆順眾生，不令眾生於己生結而受諸苦。

三、本論的「諸法無諍三昧法門」，是以「禪波羅蜜」而涵攝四念處、三十七道品、四攝、四無量心、六度等一切修行，以及三乘果德；並於實修教學中，拈出「四念處」作為初學菩薩的禪觀所緣，指出此諸念處於一切法門無所隔礙。其「一入一切，一攝一切，一即一切」之一多無礙，確屬天台家風；而法門間之無所隔歷，確實也有著「無諍」特質——不必因各種法門的內容差異，而作入主出奴的紛擾諍論。一「禪波羅蜜」即一切法門，一「四念處」可攝得一切法門，無所隔礙，於諸法門而無所諍論，故名「諸法無諍三昧法門」。

這種直下依定慧綜合的止觀途徑，而非定慧分離（先得禪定，再依禪定以發慧）的修行，與《雜阿含經》有著「定慧綜合」的共同特質。但是其中「無諍」或「無諍三昧」的義涵，已與原始佛教及初期大乘經論的「無諍」、「無諍行」或「無諍三昧」，有了很大的落差。

四、結語

本文作者依於〈諸法無諍三昧法門〉之「無諍三昧」一詞，產生了探索興趣，並進而發現：本論內文不曾出現「無諍三昧」乃至「無諍」辭彙，因此對其題目之所以安立，產生了研究興趣，欲進以探索它究竟是出自「版本差異」、「標題一時誤植」或「文本有所遺闕」，還是確乎在全文內容之中，透出了「無諍三昧」的消息。

因此循源溯流，先從原始佛教、部派乃至初期大乘的文獻下手，以理解「無諍」、「無諍行」與「無諍三昧」的定義與內涵，再進而依此理解作為基礎，拿來驗證〈諸法無諍三昧法門〉之全文，看其中是否具足

「無諍」、「無諍行」與「無諍三昧」的內涵。倘能證明確乎如此，則自可不必揣測本論有著「版本差異」、「標題一時誤植」或「文本有所遺闕」的問題，而可直下認定它確實是題文相扣的。

然而經過經論文獻的比對分析，答案逐漸清晰呈現。原來，本論確乎是題文相扣的，但其「無諍三昧」義，卻與原始佛教、部派佛教乃至初期大乘佛教中，「無諍」、「無諍行」或「無諍三昧」的原義，有著極大的落差。

「無諍行」或「無諍三昧」的重點，在於「善待有情」。這是將阿蘭若行的功夫由外而內，再由自而他，擴及周遭眾生——依慈悲心而不欲令其於己起結而感苦，依法空慧而打破人、我藩籬，令眾生斷結、得證。

相形之下，〈諸法無諍三昧法門〉的重點，則在於「善貫法門」。這是以一「禪波羅蜜」攝眾法門，以一「四念處」入眾法門，依於諸法門間的無所隔礙，故名「諸法無諍三昧法門」。

因此，筆者於本文前言所作的另一項推測：是否作者慧思法師在該文的論述過程中，確實是要將「無諍三昧」作為一種「法門」，來建立一套禪觀理論？這項推測至此也已可以推翻——慧思無意於本論中將「無諍三昧」作為一種「法門」，而是要建立依「禪波羅蜜」——「四念處」，而「一攝一切」的禪觀理論。爾後智者提出「一切法相即互入」之圓教義理，視六波羅蜜與三十七道品為相即相入且互為助行之法門。如云：「六度道品相即者，檀即摩訶衍，四念處亦即摩訶衍，檀與道品，無二無別。」²²「於行有益，互有相修；約理，互有相即。」²²或可謂即濫觴于慧思「諸法無諍三昧法門」的思想。

²² 智顛，《摩訶止觀》卷5上，《大正藏》冊46，頁94中。

天台家用「無諍三昧」，來指稱任運證得「三諦」行法，並認為圓教初門修一切無漏對治、觀練熏修之禪定的同時，即能證得聖果，成為大力羅漢，具足六通及三明等，同時也可證得「無諍三昧」。慧思因催生後來的天台學，而被推尊為天台「二祖」。依本論內容以觀，本論對「諸法無諍三昧法門」的闡述，已與「無諍三昧」的原義不同，對應於天台圓教初門證境，本論純粹是就著「一多相即」的天台核心理論，安立其「法門無量」而又「法門無礙」的工夫論——依一「禪波羅蜜」與一「四念處」，建立了「一多相即」而「法門無諍」的修行觀。

參考書目

一、藏經

《中阿含經》，《大正藏》冊 1。

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。

鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。

鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 3，《大正藏》冊 8。

佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 17，《大正藏》冊 22。

龍樹，《大智度論》卷 11，《大正藏》冊 25。

玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 179，《大正藏》冊 27。

僧肇，《注維摩詰經》卷 3，《大正藏》冊 38。

智顛，《摩訶止觀》卷 5 上，《大正藏》冊 46。

慧思，《諸法無諍三昧法門》，《大正藏》冊 46。

二、專書

釋印順，《佛在人間》，台北：正聞出版社，1987 年。

釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995 年。

釋昭慧，《如是我思》，台北：法鼓文化，1989 年。

三、論文

釋昭慧，《初期瑜伽行派之止觀要義——「七覺分」的完滿開展》，《東宗的呼喚：2010 賴鵬舉居士逝世周年學術研討會論文集》，台北：國立台北藝術大學傳統藝術研究中心，2011 年 1 月。

（責任編輯：釋傳法）