

# 「證智」(abhiññā)在尼柯耶與阿含經中的用例\*

國立中山大學哲學所暨通識教育中心副教授 越建東

## 摘要

本文檢視尼柯耶與阿含經中與證智/神通相關之項目，包括三明、五勝法、五通、六通、八個現世沙門果幾種類別在經典中的各種用例。從每一項目、類別的仔細比對中，發現三明與六通、世俗五通與六通、甚至是第六通之間存有差異；且五勝法與三明的性質不同，前二勝法之納入解脫學的範圍中應該是不恰當的。本文主張，佛陀三明證道的用例應是最重要且最早的說法，六通是較後才加入者，六個項目先出現，形成一個組合，最後才被賦予「六證智」的稱呼。五通的想法可能是受到「神變」觀念被擴大解釋為證智的用法所影響。八個現世沙門果表示四禪之後可以導向八法的其中一法，可以走解脫的方向(三明)，也可以走非解脫的方向(五勝法)。此檢視說明從佛教解脫學內在嚴謹的理路來釐清這些差異，會比「故事佛學」或「敘事的記載」，在闡釋與印證證智/神通的觀念與理論，來得清晰和重要。

**關鍵詞：** 三明、五勝法、五通、六通、八個現世沙門果、證智/神通。

\* 2017/5/4 收稿，2017/6/5 通過審稿。

## 前言

佛教關於「證智」(abhiññā，或稱「神通」)的學問與現象一直是引人入勝的課題，不過，在中文學界中，很少有見到對此主題進行過非常完整和深入的探討之作。2007年9月出版的丁敏教授的大作：《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，很難得補充了這個聽起來耳熟能詳、卻鮮少有研究成果的領域空缺，算是為這個主題做出了一番貢獻。筆者在拜讀之際，非常欣喜學習到許多重要的內容。其中，作者的一段話引起了筆者的深思：「...可以發現佛教經典中大量的神通書寫，的確不是以『理論佛學』的哲學思辯形式為主，而是多以『故事佛學』的形式來呈現，往往透過神通故事的書寫，來闡釋印證神通的觀念與理論。」(頁18)作者進一步說明神通的宗教體驗一旦以語言、文字的形式被記錄下來，「它就不再是宗教經驗的本身」，而是「神通『故事』的敘事文本」。(頁19)因此，本書的作者在「視佛經神通事蹟的書寫為佛教的神通故事」前提下，其研究與論述進路便朝向「以敘事學來研究分析佛經神通故事」來操作，並且在其結論部分總結了這種方法的成果，強調透過故事脈絡，有助於我們去了解「神通的論述」與「修定發通的理論內涵」。(頁435)

筆者所關心的是，神通如何在本身不是「理論佛學」的情況下，又能夠透過故事來顯示其「理論內涵」呢？順從丁敏教授所提示的原則：「若能把理論放回故事的脈絡來重新審視，則可發現更多的訊息」(頁435-6)，筆者嘗試仔細地去閱讀該書的第一章「《阿含經》敘事中的神通觀」和第二章「小乘佛



典中神通修煉的向度」(此二章屬於與巴利佛教和早期佛教相關的範疇)，並且希望特別去尋找「修定發通的理論內涵」之訊息。閱讀之後發現這兩章所處理的課題，相當全面地涵蓋神通學中幾乎應有盡有的背景知識與重要討論主題。然而，其大作似乎對「修定發通的理論內涵」沒有清楚明白的揭示開來。仔細檢視，作者在某些地方可能未給「理論內涵」足夠的重視，對某些專門術語與佛教解脫學的理論採取了較「寬鬆」或者「表面上」的解釋。這些例子相當的分散，下文會列舉一二。顯然作者並非完全誤解佛教經典中可能的重要解說，而是在較嚴格的理論意義下似乎沒有全盤掌握到完全正確的意思。基於此，筆者提出這樣的問題：敘事方法有助於我們去了解修定發通的深層理論內涵嗎？佛教經典中大量的神通書寫，為何不是以『理論佛學』(與禪修和解脫學相關者)為出發點呢？不透過『理論佛學』，如何得知修定發通的深層理論內涵呢？

為了解答以上筆者自己所提出的問題，於是有了本論文的探索方向：檢視在尼柯耶與阿含經中與證智/神通相關之項目(以三明、六通、五勝法為主，綜合成八項沙門果)的各種用例，看看是否能夠解答上面所述之疑惑。並且，思考是否能夠以比較屬於「理論佛學」的方向，去對應「故事佛學」的研究成果，探索兩者之間到底有何差異？「理論佛學」能夠揭示「故事佛學」的盲點嗎？



## 證智/神通相關項目與問題之敘述

三明、六通與五勝法總共包含了八個項目：1. 智見 (ñāṇa-dassana)；2. 意所成身 (manomaya-kāya)；3. 種種神變 (iddhividha)；4. 天耳界 (dibbasotadhātu)；5. 他心智 (cetopariyañāṇa)；6. 宿住隨念智 (pubbenivāsānussatiñāṇa)；7. 有情死生智 (sattānaṃ cutūpapātañāṇa)；8. 諸漏滅盡智 (āsavānaṃ khayañāṇa)。<sup>1</sup>這八個項目在佛典中經常以好幾個固定的組合出現，每一個組合以一專門名稱來稱呼(如下表所示)：所謂「三明」包括第 6, 7, 8 三項，所謂「六通」則為第 3 到第 8 項，這兩種組別可以說是最常出現者，即所謂的「三明、六通」。此外，其他的組合也是頗有意思者，如：所謂「五勝法」為第 1 到第 5 項；<sup>2</sup>所謂「五通」為第 3 到第 7 項；而全部八項在巴利《長部》(Dīgha Nikāya)之《沙門果經》(Sāmaññaphala-sutta)中被稱為「現世沙門果」(D I 62-85)。這八項同樣在巴利《長部》之《阿摩晝經》中被歸為明與行 (vijjā-carāṇa) 之「明」(D I 100)，在《迦葉師子吼經》中被歸為相對於戒具足、心具足之「慧具足」(paññā-sampadā) (D I 174)，以及在《須婆經》中被歸為相對於戒蘊、定蘊之「慧

<sup>1</sup> 本文對這些項目所採用的中文名稱是根據巴利原文而來，有些項目與傳統古代漢譯(本身也不統一)的用法不同，如：以「種種神變」取代一般所謂的「神足通」。

<sup>2</sup> 這是在漢譯的《長阿含經》之《阿摩晝經》中才見到的特殊組合與稱呼，該經對此五法的内容皆加上一個套語：「此是比丘第一(二、三、四、五)勝法」。(T1, 86a)

蘊」(paññā-kkhandha) (D I 209)。

	1. 智見	2. 意所成身	3. 種種神變	4. 天耳界	5. 他心智	6. 宿住隨念智	7. 有情死生智	8. 諸漏滅盡智
三明						✓	✓	✓
五通			✓	✓	✓	✓	✓	
五勝法	✓	✓	✓	✓	✓			
六通			✓	✓	✓	✓	✓	✓
沙門果	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓

值得我們思考的是，這些組合的用意在哪裡？是否有需要用不同組合來說明不同的情況與用法，以顯示這些項目的不同特性？比如說，三明這個組合的特色與五勝法是不一樣的，顯然這兩組所包含的項目與內容皆不同。再者，五通與六通的組合差異在於前者沒有諸漏滅盡智，如此才可以區別出「共外

道」的所謂「世俗神通」，不同於佛教特有的、阿羅漢才具備的解脫境界。<sup>3</sup>三明與六通的區別是有其意涵的，根據丁敏教授的說明，六通的前三項(種種神變、天耳界、他心智)「與解脫生死無直接的關係，便只稱『通』而不稱明」，而後三項(宿住隨念智、有情死生智、諸漏滅盡智)「與解脫生死有直接關係，稱為『三明達』。」<sup>4</sup>

從以上的解說出發，我們可以順勢問這樣的問題：若說五通為世俗神通(也就是無法達至解脫生死)者，為什麼其後兩項(宿住隨念智、有情死生智)會被歸納到「三明」的其中兩個明呢？若三明的組合是有特殊用意的話，則前二明與第三明(諸漏滅盡智)的關係應該是相當密切的。確實，就三明的最重要經文——佛陀夜晚證道(在初、中、後三夜分別證得三明)的用例來看，<sup>5</sup>三明是一組完整的、核心的證道經驗，前二明是作為開啟對「宇宙時空的全幅架構」之後才有最後發現宇宙真理(四諦)——第三明的產生；這種說法普遍獲得不少學者的認同。<sup>6</sup>事實上，部派佛教早已經有類似的看法。如《大毘婆沙論》(T27, 529c-530a)提到：「於三明中唯漏盡智是勝義明，餘二能引勝義明，故假立明名。」<sup>7</sup>言下之意，前二明有助成和

<sup>3</sup> 參丁敏(2007), pp. 109-10.

<sup>4</sup> 同上, p. 109.

<sup>5</sup> 參以下「三明」一節的引文。

<sup>6</sup> 參丁敏(2007), p. 107 以及注 3。

<sup>7</sup> 《大毘婆沙論》以不少的篇幅來說明三明的每一項都被稱為明的理由：「如說有三明：一宿住隨念智證明；二死生智證明；三漏盡智證明。後一可

引發第三明的用途，因其占有「不可或缺」的地位。如果前二明能夠引導第三明的話，我們不禁要問：為什麼具有五通者卻不能導致第三明的獲得？

接著，我們還可以繼續思考以下的問題：

如果導致第三明是一件非常特殊的經驗，即諸漏滅盡智與前面的五通、五勝法分屬不同類別的項目(如：出世與世俗的區別)，則是否諸漏滅盡智可被視為一個獨立的項目？這樣也才符合一般認為即使獲得五通還是不能解脫的看法。如果五通或五勝法「可以卻不必然」導致第三明的話，是否意味著導致第三明不必然唯有依賴前二明、前五通呢？這個問題如果把所謂的「慧解脫阿羅漢」的看法加進去的話，<sup>8</sup>則似乎顯示達到阿羅漢的境界(也就是諸漏滅盡智的獲得)不必仰賴前五通。<sup>9</sup>進一步的引申，我們似乎可以推論出「達到解脫是有多種途徑」的看法，主張六通的路線不是唯一的。

爾，前二云何？答：前二亦有少分明相故假名明；謂：『違煩惱故，不雜煩惱故，順勝義明故，引無漏明故。』…『宿住隨念智證明』通達解了前際法故；『死生智證明』通達解了後際法故；『漏盡智證明』通達解了涅槃性故，皆說為明。復次，初明知前際流轉法故，第二明知後際流轉法故，第三明知還滅法故，皆說為明。復次，初明除前際無知故，第二明除後際無知故，第三明除涅槃無知故，皆說為明。復次，初明除蘊愚故，第二明除有情愚故，第三明除法愚故，皆說為明。…(還有其他理由，此略)」

<sup>8</sup>參丁敏(2007), pp. 120-3 以及注 42 提供了豐富的學界相關研究成果。《須深經》(Susima-sutta)是此課題中最典型的例子，參 S II 120-1 和 T2, 96b.

<sup>9</sup>漢譯《雜阿含經》的說法是不得各種禪定而得解脫。

如果五通或五勝法的地位或重要性不是作為必然導致解脫境界或結果的話，我們不禁想重新去思考：為什麼巴利《長部》以《沙門果經》為首的許多經典中<sup>10</sup>，要把八個項目並列，並且以許多篇幅、大費周章地說明它們如何作為「從定生慧而解脫」的佛教修行理論的實踐法門？甚至將之等同於「明」或「慧」？到底前七個項目是世俗境界的產物或屬於「慧學」？如果《沙門果經》所說明的「現世沙門果」只是「其中一個」重要的修道次第的話，則佛陀透過三明而證道的典範可能就不是最重要的典範了。然而，我們不難發現，三明的項目與它們在佛教解脫道的地位與重要性在早期佛教的經典中(四尼柯耶與四阿含經)是處處可見、處處被強調的。

以上，算是把重要的問題做了一個初步的敘述。這些問題，大致上可以歸納為兩點：一者，在解脫學的意義上若諸漏滅盡智與其他七個項目的特性不同，是否有必要對此二者做出完全的切割？二者，三明、五勝法、五通、六通、八個現世沙門果等等的分類法是否有衝突的地方？這兩類的問題，關係到我們對每一種組合、乃至每一個項目確切內容的認識，以及它們在佛教禪修學(這幾個項目的基礎為獲得禪那之後的開展)與解脫學(它們如何導致解脫)文脈中的地位。隱藏在背後的問題，其實牽涉到經典中各式各樣的說法與用例是否完全有一致性與一貫性？假若我們確定並想要維護其一貫性，則是否有必要對各別有疑問的用例與文脈作出特別的解說或理解？否

<sup>10</sup>同樣的說法也出現在《中部》(如：MN108)和《增支部》(A III 25, V 199)中。



則，若能夠指出明顯衝突之處，我們可能要重新思考，不同的尼柯耶與阿含經，以及不同的每一部經中，有些用例與說法是需要加以檢討的。

為了解決筆者自己所提出的這些疑問，以及同時去反省這些問題是否重要，以下將嘗試從幾個角度去做探索。筆者的作法，將針對大脈絡以及許多小處同時著手。所謂大脈絡，是指從各項目各種組合出現在各種文脈中的用例進行探討；所謂小處，指的是各個名相的基本意義以及八項目中各別用例的出現情形。限於篇幅，本論文可能無法做到窮盡搜索所有相關的用例來進行說明，因此會採取選擇性的方式，鎖定重要性大或比較有代表性的用例，以便找出問題點或解決方案。就用例的選擇性，我們必須感謝丁敏教授在其大作中所費心整理並提供了許多在漢譯佛典中的重要出處；本論文的工作，主要是在此基礎上轉引其所列之出處，再補充巴利佛典的用例以及巴利語對名相解說上的可能原意，同時補充一些重要工具書(如：巴利詞典)和其他重要中西文著作的看法。

### 三明

如前所述，三明(tevijjā, tisso vijjā)<sup>11</sup>的初始出處，最重要的例子非佛陀最後證道歷程的敘述莫屬。在漢譯阿含經中的例子出現於《中阿含》第 157 經：《黃蘆園經》(T1, 679c-680b)，

<sup>11</sup>丁敏(2007), p. 106 所列 ti-vijjā 的用法在巴利尼柯耶中幾乎是不可見的。

此經的巴利相應經為《增支部》第八集第十一經 *Verañjā-sutta*(A IV 177-9)。此外，《中部》至少有三部經也出現同樣的記載，如：MN36《薩遮迦大經》(M I 246)、MN4《怖駭經》(M I 21)、MN19《雙想經》(M I 117)，這些經典所記載佛陀最後證道的過程都是相同的，即在獲得四禪的基礎上分別於初、中、後夜中證得三明。<sup>12</sup>以下將巴、漢的經文作一個整理如下表：

#### 【第一明】 漢譯《黃蘆園經》：

我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，覺憶宿命智通作證，我有行有相貌，憶本無量昔所經歷，謂一生、二生、百生、千生、成劫、敗劫、無量成敗劫，彼眾生名某，彼昔更歷，我曾生彼，如是姓、如是字、如是生、如是飲食、如是受苦樂、如是長壽、如是久住、如是壽訖。此死生彼，彼死生此，我生在此，如是姓、如是字、如是生、如是飲食、如是受苦樂、如是長壽、如是久住、如是壽訖，是謂我爾時初夜得此第一明達，以本無放逸，樂住遠離，修行精勤，謂無智滅而智生，闇壞而明成，無明滅而明生，謂憶宿命智作證明達。

#### 【第一明】 巴利 *Verañjā-sutta*：

So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe  
vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte  
pubbenivāsānussatiñāṇāya cittaṃ abhininnāmesim. So

<sup>12</sup>梵語版本對佛陀證悟過程的相同敘述，可見於近年來所發現且加以整理研究、出土於吉爾吉特(Gilgit)的梵語長阿含經之文本，其中編號 DĀ20 之《修身經》(*Kāyabhāvanā*)，參劉震著《禪定与苦修——关于佛传原初梵本的发现和研究的发现和研究》，上海古籍出版社，2010年12月。其對應經為 MN36。

anekavihitam pubbenivāsam anussarāmi, seyyathidam- ekampi jātiṃ dvepi jātiyo tissopi jātiyo catassopi jātiyo pañcapi jātiyo dasapi jātiyo vīsampi jātiyo tiṃsampi jātiyo cattālīsampi jātiyo paññāsampi jātiyo jātisatampi jātisahassampi jātisatasahassampi anekepi samvattakappe anekepi vivattakappe anekepi samvattavivattakappe – ‘amutrāsīm evaṃnāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī evamāyupariyanto, so tato cuto amutra udapādiṃ; tatrāpāsīm evaṃnāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃsukhadukkhappaṭisaṃvedī evamāyupariyanto, so tato cuto idhūpapanno’ti. Iti sākāram sa-uddesaṃ anekavihitam pubbenivāsam anussarāmi. Ayaṃ kho me, brāhmaṇa, rattiyā paṭhame yāme paṭhamā vijjā adhigatā, avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihato āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa ātāpino pahitattassa viharato.

【第一明】 巴利譯文：

當心如是地〔達到〕等持、遍淨、清淨、無穢、遠離隨煩惱、柔軟、堪作業、已得安住不動時，我將心轉向宿住隨念智。我回憶起許多種宿住，亦即：一生、二生、三生、四生、五生、十生、二十生、三十生、四十生、五十生、百生、千生、百千生，甚至許多壞劫、許多成劫、許多壞成劫，〔憶起：〕我在那裡有如是名、如是種姓、如是色貌、如是食、如是樂苦感受、如是壽命限制；我從彼〔型態〕死後，投生於該處，在彼處我有如是名…(同上)；從彼〔型態〕死後而投生於此處。是故，我回憶起有形相、有敘說〔內容〕的許多種宿住。婆羅門！此即我於

第一夜分中所證成的第一明。無明已被斷除、明得以生成，黑暗已被泯除、光明得以生成；如同〔生成於〕安住在不放逸、精勤、努力不懈者那般。

【第二明】 漢譯《黃蘆園經》：

我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學於生死智通作證。我以清淨天眼出過於人，見此眾生死時生時，好色惡色，妙與不妙，往來善處及不善處，隨此眾生之所作業，見其如真。若此眾生成就身惡行，口、意惡行，誹謗聖人，邪見，成就邪見業，彼因緣此，身壞命終，必至惡處，生地獄中。若此眾生成就身妙行，口、意妙行，不誹謗聖人，正見，成就正見業，彼因緣此，身壞命終，必昇善處，上生天中，是謂我爾時中夜得此第二明達，以本無放逸，樂住遠離，修行精勤，謂無智滅而智生，闇壞而明成，無明滅而明生，謂生死智作證明達。

【第二明】 巴利 Verañjā-sutta:

So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte sattānaṃ cutūpapātañāyā cittaṃ abhininnāmesim. So dibbena cakkhunā visuddhena atikkantamānusakena satte passāmi cavamāne upapajjamāne hīne paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate yathākammūpage satte pajānāmi- ‘ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vacīduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā ariyānaṃ upavādakā micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā; te kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā.



Ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā  
 vacīsucaritena samannāgatā manosucaritena samannāgatā  
 ariyānaṃ anupavādakā sammādiṭṭhikā  
 sammādiṭṭhikammasamādānā; te kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā  
 sugatīṃ saggamaṃ lokamaṃ upapannā'ti. Iti dibbena cakkhunā  
 visuddhena  
 atikkanta mānusakena satte passāmi cavamāne upapajjamāne hīne  
 paṇīte suvaṇṇe dubbaṇṇe sugate duggate yathākammūpage satte  
 pajānāmi. Ayaṃ kho me, brāhmaṇa, rattiyaṃ majjhime yāme  
 dutiyaṃ vijjā adhiḡatā, avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihato  
 āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa ātāpino pahitattassa  
 viharato.

**【第二明】 巴利譯文：**

當心如是地〔達到〕等持、…(同上)已得安住不動時，我將心轉向有情死生智。我以清淨、超越人之天眼，看見有情死時、生時、低劣、高貴、美麗、醜陋、幸福、不幸，我了知有情隨同其業：「諸尊者！這些有情的確依其所具備的身惡行、語惡行、意惡行、對聖者的誹謗、具邪見者、受持邪見之業，他們在身體壞滅、死後，投生於苦界、惡趣、墮處、地獄。不過，諸尊者！這些有情的確依其所具備的身善行、語善行、意善行、對聖者不誹謗、具正見者、受持正見之業，他們在身體壞滅、死後，投生於善趣、天界。」是故，我以清淨、…(同上)我了知有情隨同其業。婆羅門！此即我於第二夜分中所證成的第二明。…(同上)

**【第三明】 漢譯《黃蘆園經》：**

我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學於漏盡智通作證。我知此苦如真，知此苦集，知此苦滅，知此苦滅道如真；知此漏如真，知此漏集，知此漏滅，知此漏滅道如真。我如是知、如是見，欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫，解脫已，便知解脫：生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真，是謂我爾時後夜得此第三明達，以本無放逸，樂住遠離，修行精勤，謂無智滅而智生，闇壞而明成，無明滅而明生，謂漏盡智作證明達。

**【第三明】 巴利 Verañjā-sutta:**

So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe  
 vigaṭūpakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte  
 āsavānaṃ khayaññāya cittaṃ abhininnāmesim. So 'idaṃ  
 dukkhaṃ'ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, 'ayaṃ dukkhasamudayo'  
 ti yathābhūtaṃ abbaññāsim, 'ayaṃ dukkhanirodho'ti  
 yathābhūtaṃ abbaññāsim, 'ayaṃ dukkhanirodhagāminī  
 paṭipadā'ti yathābhūtaṃ abbaññāsim. 'Ime āsavā'ti  
 yathābhūtaṃ abbaññāsim, 'ayaṃ āsavaṃsamudayo'ti  
 yathābhūtaṃ abbaññāsim, 'ayaṃ āsavanirodho'ti yathābhūtaṃ  
 abbaññāsim, 'ayaṃ āsavanirodhagāminī paṭipadā'ti  
 yathābhūtaṃ abbaññāsim. Tassa me evaṃ jānato evaṃ passato  
 kāmasavāpi cittaṃ vimuccittha, bhavāsavāpi cittaṃ vimuccittha,  
 avijjāsavāpi cittaṃ vimuccittha. Vimuttasmiṃ vimuttamiti  
 ñāṇaṃ ahosi. 'Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ  
 karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā'ti abbaññāsim. Ayaṃ kho me,  
 brāhmaṇa, rattiyaṃ pacchime yāme tatiyaṃ vijjā adhiḡatā, avijjā



vihatā vijjā uppannā, tamo vihatō āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa ātāpino pahitattassa viharato.

**【第三明】 巴利譯文：**

當心如是地〔達到〕等持、…(同上)已得安住不動時，我將心轉向諸漏滅盡智。我如實證知「此是苦」，我如實證知「此是苦之集」，我如實證知「此是苦之滅」，我如實證知「此是導向苦滅之道」。我如實證知「此是漏」，我如實證知「此是漏之集」，我如實證知「此是漏之滅」，我如實證知「此是導向漏滅之道」。當我如是了知、如是看見時，我的心從欲漏〔而得〕解脫、從有漏〔而得〕解脫、從無明漏〔而得〕解脫，當解脫時，「已解脫」智產生。我證知「生已滅盡，梵行已立，所作已做，更無後有。」婆羅門！此即我於第三夜分中所證成的第三明。…(同上)

以上的三明可以視為三個公式化的述句，本文暫且分別稱之為：宿住智公式、死生智公式、漏盡智公式。每一個公式的共同特色皆為它們都在四禪的基礎上去獲得每一種明，並且以一個定型句來代表該四禪的境界(evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye t̥hite āneñjappatte)；在描述完每一明的內容之後也用另一個定型句來總結(avijjā vihatā vijjā uppannā, tamo vihatō āloko uppanno, yathā taṃ appamattassa ātāpino pahitattassa viharato)。值得注意的是，每一明的內涵不僅不相同，佛陀在每一明中所獲得的「特殊能力」也是不一樣的。在宿住智公式中佛陀是以「隨念」(或「憶念」，文中示為「我隨念」anussarāmi)

自己過去世的經歷來展現這個「特殊能力」，在死生智公式中是以天眼來「看見」(passāmi)眾生生死的情形，而在漏盡智公式中則是以「如實證知」(yathābhūtaṃ abbaññāsim)四諦來表示這個「特殊能力」，三者所用的動詞都不一樣。這點可能是有意義的，在後文當我們將這三個公式與其他文脈的同等公式做一個比較時會發現值得討論的地方。

除了佛陀證得三明的文脈，三明公式也完整的出現在佛陀弟子證得三明的文脈中，如：《中部》第六十五經---MN65《跋陀利經》(M I 441-2)所說明者。<sup>13</sup>此外，佛陀在多處教授弟子們這三種能力，並稱之為「無學三明」，<sup>14</sup>意即意味這是無學阿羅漢的境界。以上所舉之例，幾乎是以四禪+三明的文脈來呈現，並列出完整的公式述句。在其他的出處，三明這個名稱也經常單獨被提及，從此名稱被提及的用例，也能夠獲得更多三明所要表達的意思，如：三明是「應被親證的三法」(tayo dhammā sacchikātabbā)；<sup>15</sup>佛教的三明與婆羅門教的三明是不同者；<sup>16</sup>佛陀有眾多弟子具有大威力(mahānubhāva)，如「三明」、「神變之獲得」(iddhipattā)、「熟知他心」(ceto-pariyāya-kovida)等；<sup>17</sup>或者，如來具備的十種力當中，最

<sup>13</sup> 其他用例參 A I 164-5, IV 421, T2, 331c, T1, 803a 等。

<sup>14</sup> 參《雜阿含經》第 884-886 經(T2, 223b-c)。

<sup>15</sup> 參《長阿含十上經》(T1, 53b), 《長部十上經》(D III 275)。

<sup>16</sup> 參 A I 165-6.另參 DN13《三明經》。

<sup>17</sup> 參 S I 146, 194.

後的三種力即為三明；<sup>18</sup>同時，我們應該注意到佛陀經常被稱讚為明行具足和具有三明者的用例。<sup>19</sup>

最後，本文要特別指出一點：雖然四禪+三明的文脈經常被提及，我們發現另一種文脈也相當頻繁的出現，這個文脈就是四禪→漏盡智的例子，有時候呈現為三昧→漏盡智。亦即，四禪之後並不接二明或五通的項目，而是直達第三明。如：MN112《六淨經》(M III 36)、《相應部》之《獨坐經》、《止息經》、《八支經》(S IV 217-220)、《增支部》第三集第 74 經、第 88 經、第四集第 194 經、第 198 經、第 200 經、第五集第 94 經、第七集第 65 經等等，看起來並不像是四禪+三明的縮寫。這個文脈的重要性並不亞於前者，它似乎表達了一個重要訊息：四禪之後可以直接引導到漏盡智，而不需要其他智的支持。也就是說，漏盡智是具有獨特地位的，與其他項目有所不同。

## 六通

六通的項目，除了三明以外，還包括種種神變、天耳界、他心智三項，其內容如《中阿含經》第八十經《迦絺那經》(T1, 553b-c)所述。本經雖無對應的巴利經，但是同樣列出六通具

<sup>18</sup> 參《增一阿含經》第 4 經(T2, 776b-c)。與此經內容相當的其他對應經有：MN12《師子吼大經》(M I 69-71) 等，詳參丁敏(2007), p. 60 注 25 所列。

<sup>19</sup> 參 S I 167, M II 144 等。

體內容的經文在巴利《中部》與《增支部》中散見於多處。<sup>20</sup>除了三明之外(內容如上節所述)，巴、漢經文中所出現這三項的述句內容如下表：

**【種種神變】** 漢譯《迦絺那經》：

我得無量如意足，調分一為眾，合眾為一，一則住一，有知有見，不礙石壁，猶如行空，沒地如水，履水如地，結跏趺坐，上昇虛空，猶如鳥翔。今此日月有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神，以手捫摸身至梵天。諸賢！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學天耳智通作證。

**【種種神變】** 巴利 MN6 Ākaṅkheyya-sutta:

anekavihitam iddhividham paccanubhaveyyam – ekopi hutvā bahudhā assam, bahudhāpi hutvā eko assam; āvibhāvam tirobhāvam; tirokuṭṭam tiropākāram tiropabbatam asajjamāno gaccheyyam, seyyathāpi ākāse; pathaviyāpi ummujjanimujjam kareyyam, seyyathāpi udake; udakepi abhijjamāne gaccheyyam, seyyathāpi pathaviyam; ākāsepi pallaṅkena kameyyam, seyyathāpi pakkhī sakūṇo; imepi candimasūriye evaṃmahiddhike evaṃmahānubhāve pāṇinā parāmaseyyam parimajjeyyam; yāva brahmalokāpi kāyena vasaṃ vatteyyam.

<sup>20</sup> 如：MN6 (M I 34-5), MN12 (M I 69-70), MN73(M I 494), MN108 (M III 11-2); A I 255, III 280, 425-6, IV 421 等。

**【種種神變】 巴利譯文：**

我體驗到許多種種神變：成為一[人/身]之後能成為多[人/身]，且成為多之後能成為一；顯現、隱密；我能行走無障礙，穿越牆、壁、山，如同[行於]虛空中。我能潛入、浮出地中，如同[在]水中；我能行走在水上而不沉沒，如在地上。我能在空中以趺坐[坐]而經行，如同有翼之鳥。我能以手碰觸、撫摸這些[具有]如此大神力、如此大威力的日與月，乃至能行使身的自在而[至]梵天界。

**【天耳界】 漢譯《迦絺那經》：**

我以天耳聞人、非人音聲，近遠、妙與不妙。

**【天耳界】 巴利 MN6 Ākaṅkheyya-sutta:**

Dibbāya, sotadhātuyā visuddhāya atikkantamānusikāya ubho sadde suṇeyyaṃ– dibbe ca mānuse ca, ye dūre santike ca.

**【天耳界】 巴利譯文：**

我能以清淨、超越人的天耳界，聽到兩種聲音：天和人，以及遠和近者。

**【他心智】 漢譯《迦絺那經》：**

我為他眾生所念、所思、所為、所行，以他心智知他心如真；有欲心知有欲心如真，無欲心知無欲心如真；有慧無慧、有癡無癡、有穢無穢、合散、高下、小大、修不修、定不定；不解脫心知不解脫心如真，解脫心知解脫心如真。

**【他心智】 巴利 MN6 Ākaṅkheyya-sutta:**

parasattānaṃ parapuggalānaṃ cetasā ceto paricca pajāneyyaṃ – sarāgaṃ vā cittaṃ sarāgaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, vītarāgaṃ vā cittaṃ vītarāgaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; sadosaṃ vā



cittaṃ sadosaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, vītadosaṃ vā cittaṃ vītadosaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; samohaṃ vā cittaṃ samohaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, vītamohaṃ vā cittaṃ vītamohaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; saṃkhittaṃ vā cittaṃ saṃkhittaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, vikkhittaṃ vā cittaṃ vikkhittaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; mahaggataṃ vā cittaṃ mahaggataṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, amahaggataṃ vā cittaṃ amahaggataṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; sauttaraṃ vā cittaṃ sauttaraṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, anuttaraṃ vā cittaṃ anuttaraṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; samāhitaṃ vā cittaṃ samāhitaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, asamāhitaṃ vā cittaṃ asamāhitaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ; vimuttaṃ vā cittaṃ vimuttaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ, avimuttaṃ vā cittaṃ avimuttaṃ cittaṃti pajāneyyaṃ.

**【他心智】 巴利譯文：**

我能以[自]心辨別後而了知其他諸有情、其他諸人之心意；或者，我能了知有貪之心為有貪心，或者，我能了知離貪之心為離貪心，或者，我能了知有瞋之心為有瞋心，或者，我能了知離瞋之心為離瞋心；或者，我能了知有癡之心為有癡心，或者，我能了知離癡之心為離癡心；或者，我能了知昏昧之心為昏昧心，或者，我能了知散亂之心為散亂心，或者，我能了知廣大之心為廣大心，或者，我能了知不廣大之心為不廣大心，或者，我能了知有上之心為有上心，或者，我能了知無上之心為無上心，或者，我能了知等至之心為等至心，或者，我能了知非等至之心為非等至心，或者，我能了知已解脫之心為已解脫心，或者，我能了知未解脫之心為未

解脫心。

值得注意的是，六通所出現的文脈中不像三明那麼一貫，經常以四禪→三明的形態呈現。上述所引的《迦絺那經》似乎是唯一以四禪→六通的形態呈現的用例；此經不只無對應的巴利經，顯示出此經的獨特性，即使在其他經我們似乎也見不到四禪→六通的用例。MN108 是將四禪與具戒、多聞、知足和六通並列，作為「十可喜法」(dasa pasādanīṭā dhammā)。<sup>21</sup>《增支部》第三集第 100 經中提到，此六項的修得是在去除六種尋(vitakka)、心得到「安住、靜止、一境、等持」(santiṭṭhati sannisīdati ekodihoti samādhīyati)之後才能引發者，<sup>22</sup>或者如《增支部》第五集第 23 經所述，此六項的修得是在去除五蓋以後才能引發。<sup>23</sup>六通用例的文脈尚有那些呢？其中一個較常見的情況是它與九次第定並列；<sup>24</sup>其他的用例則是以單獨出現的形態來呈現，如：「成就六法之比丘，是世間之無上福田」(chahi dhammehi samannāgato bhikkhu hoti anuttaram puññakkhettaṃ lokassa)，六法即六通的內容。<sup>25</sup>

很有意思的是，上述所提到的用例，除了《迦絺那經》

<sup>21</sup> MN119 (M III 97-8)則將四禪、六通與其他法並列為十種修身念至的功德；《增支部》也有將六通列為成就十法的行列中，但是並未並列四禪。參 A V 199-20.

<sup>22</sup> 參 A I 255, 258.

<sup>23</sup> 參 A III 16-19.

<sup>24</sup> 如 S II 210-214, 216, 222; A IV 419, 421 等。

<sup>25</sup> 參 A III 280.

以外，當六通的內容被羅列出來時，我們可以發現到其漏盡智公式的陳述是與三明所列出者不同，雖然兩者所指涉的意思沒有差別，但是六通所使用的漏盡智公式「於現法中自己證知、親自作證從諸漏之滅盡之後，而達成無漏、心解脫、慧解脫者而住」(āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ dīṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyyan)顯然較短。其內容沒有提到對四諦的如實了知，只是在描述漏盡的結果。另外，六通所代表的公式雖然經常有被詳細的列出，然而似乎「六通」(chaḷabhiññā) 這個詞很少伴隨其中或被提及。事實上，「六通」(chaḷabhiññā)一詞在巴利四尼柯耶只在 S I 191 中出現過一次；在漢譯阿含經雖然出現好幾回，不過卻只是單純在形容阿羅漢是具備三明或六通者。<sup>26</sup>從這種情形來考慮的話，也許要去思考是否是先有六通的項目，而後才有六通這個名稱的可能性。

## 五通

五通的項目比六通少了最後一項(漏盡智)，在經典中很少見到這個組合的出現，除了描述所謂的「五通婆羅門」、「五通仙人」、「梵志得五通」或「世俗五通」之外，<sup>27</sup>也看不到有使

<sup>26</sup> 參《雜阿含經》(T2, 169b)，《增一阿含經》(T2, 677b, 684a, 708c, 721a, 762a, 795a, 822c)等。另，對於三明和六通作為大、小乘聖者所具備的能力之描述，可參 Clough (1999)。

<sup>27</sup> 參丁敏(2007), pp. 110-116，相關經文出處有 T1, 81a-b, T2, 661a, 668b,

用五通來羅列每一項具體內容的用例。即使有提到具備五通者，也往往未具明其所修行的項目為何。在《增一阿含經》(T2, 776b-c)中記載了提婆達兜(Devadatta)向修頭陀行且「五通清徹」的修羅陀比丘請教，不過所學得的功夫則為「神足之道」，表現起來則為「無數方便作變無量」、「以神足力乃至三十三天」、「復自隱形，作小兒身」等等屬於五通的第一項：種種神變的範圍而已。因此我們不禁懷疑「五通仙人」或「世俗五通」也許還沒有達到另外四通真正的能力；更極端的猜測是，會不會原來世俗通指的是「種種神變」而已，其原意並未指五通？

28

## 八個現世沙門果與五勝法

現世沙門果的八個項目如本文「問題之敘述」一節所列，這八個項目(以下稱「八法」)在其他經中有其他稱呼，且經常是合在一起出現的。其中主要的出處都集中在巴利《長部》，如下表所示：

經號、經名與出處	主題	文脈
----------	----	----

797a-b.

<sup>28</sup> 《增一阿含經》(T2, 668b)所記載得五通的梵志，所展現的能力也只是飛天、上山、下海而已。《別譯雜阿含經》(T2, 668b)則記載得世五通的仙人其能力為「神力駿，疾過於日月，舉足一蹕，能渡大海」。類似的情形在《佛說婆羅門避死經》(T2, 854b)中也是如此描述。

DN2《沙門果經》 (D I 73-85)	現世沙門果	四禪 + 八法
DN3《阿摩晝經》 (D I 100)	明與行 ( <i>vijjā-carāṇa</i> )	行=戒等修行到四禪；明=八法
DN4《種德經》 (D I 124)	戒( <i>sīla</i> )與慧 ( <i>paññā</i> )	戒=戒等修行 慧=四禪 + 八法
DN5《究羅檀頭經》 (D I 147)	甚麼比其他犧牲祭有更多果報、功德？	答案=戒等修行到四禪+八法
DN6《摩訶梨經》 (D I 157-8)	甚麼知、見而不言： 「命與身是一、或是異。」	知、見=戒等修行到四禪+八法
DN7《闍利經》 (D I 159)	同 DN6	同 DN6
DN8《迦葉師子吼經》 (D I 171-4)	戒具足 ( <i>sīla-sampadā</i> )、 心具足 ( <i>citta-sampadā</i> )、 慧具足 ( <i>paññā-sampadā</i> )	戒=戒 心=修行到四禪 慧=八法
DN10《須婆經》 (D I 207-9)	戒、定、慧之三聖 蘊	同 DN8
DN11《堅固經》	甚麼是教誡神變	教誡神變=戒等



(D I 214-5)	( <i>anusāsani-pāṭihāriya</i> )	修行到四禪+八法
DN12《露遮經》 (D I 232-3)	世間不應責難之師 令弟子證得殊勝之 果位	殊勝之果位=戒 等修行到四禪+ 八法

這八法在相對應的漢譯《長阿含經》中總共可以找出六部經，其中除了《阿摩晝經》鉅細靡遺地列出所有項目的內容之外，其他五部的經文都是簡略的方式；<sup>29</sup>漢譯的經文較有特色

<sup>29</sup> 各經在略文中皆以「三明」作為結束，情形如下：

DĀ22《種德經》(T1, 96b-c)：若如來出現於世，… (略) 若比丘以三昧心，清淨無穢，柔軟調伏，住不動處，乃至得三明。除去無明，生於慧明，滅於闇冥，生大法光，出漏盡智。所以者何？斯由精勤、專念不忘，樂獨閑居之所得也。

DĀ23《究羅檀頭經》(T1, 100c)：若如來、至真、等正覺出現於世，有人於佛法中出家修道，眾德悉備，乃至具足三明。滅諸癡冥，具足慧明。所以者何？以不放逸、樂閑靜故，此福最勝。

DĀ24《堅固經》(T1, 102a)：若如來、至真、等正覺出現於世，… (略) 乃至成就三明。滅諸闇冥，生大智明。所以者何？斯由精勤、樂獨閑居、專念不忘之所得也。

DĀ27《沙門果經》(T1, 109b)：如來、至真、等正覺出現於世，入我法者，乃至三明。滅諸闇冥，生大智明，所謂漏盡智證。所以者何？斯由精勤、專念不忘、樂獨閑靜、不放逸故。

DĀ29《露遮經》(T1, 113c)：若如來、至真、等正覺出現於世，乃至得三明。除滅無明、生智慧明、去諸闇冥、出大法光，所謂漏盡智證。所以者何？斯由精勤、專念不忘、樂獨閑居之所得也。

的是將八法分成兩類，前五項是五勝法，後三項則為三明，這種分法未見於巴利經典中。<sup>30</sup>五種「勝法」的用法目前也尚未找到相關或相同的例子。

這八法合在一起的組合在其他尼柯耶或阿含經中非常罕見，目前唯一出現的例子是 MN77《善生優陀夷大經》(M II 15-22)，該經列出許多佛教的修行方法(三十七道品、八解脫、八勝處、十偏處等)，在十偏處之後的項目為四禪的獲得，接著則為八法的詳細描述。然而，其漢譯對應經完全省略此部分的敘述；<sup>31</sup>值得一提的是，《善生優陀夷大經》對於漏盡智所使用的公式是比較短的版本；<sup>32</sup>因此可能是一個特例。此外，《長部》的「八法」出現的文脈為：戒→定(四禪)→慧+解脫(八法)的修道歷程，這個歷程也相當普遍出現在其他尼柯耶與阿含經，特別是中部與中阿含經中。但是，很重要的一點是，在中部與中阿含經的用例中，此修道歷程的「慧+解脫」的項目不是八法，而是三明；也就是說其呈現的文脈是戒→定(四禪)→三明，而不是戒→定(四禪)→八法，比長部與長阿含經的用例

<sup>30</sup> 漢譯《阿摩晝經》對前五法的內容皆加上一個套詞：「此是比丘第一(二、三、四、五)勝法。」(T1, 86a)

<sup>31</sup> 參《中阿含經》第二百〇七經《箭毛經》(T1, 783b)，該經只有短短一句帶過：「復次，優陀夷！我為弟子或說宿命智通作證明達，或說漏盡智通作證明達。」

<sup>32</sup> 即：āsavaṇaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyyan.

少了五勝法。舉中部的用法整理成表為例如下：<sup>33</sup>

MN 經號	27	38	39	51 , 60 , 94	53	76	79	101	112	125
初禪	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
初禪的譬喻			✓					✓		
二禪	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
二禪的譬喻			✓					✓		
三禪	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
三禪的譬喻			✓					✓		
四禪	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
四禪的譬喻			✓					✓		



宿住隨念智	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓
宿住隨念智的譬喻			✓							
有情死生智	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		✓
有情死生智的譬喻			✓							
諸漏滅盡智	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
諸漏滅盡智的譬喻			✓							

如果說中部與中阿含經版本是長部與長阿含經版本的縮短或省略版的話，則上述所提到的《善生優陀夷大經》不會不厭其詳的列出八法，《迦絺那經》也不會完整的列出六通；更何況我們找不到前後各別出現的經群，有先列出完整版，再列出簡略版以資對照的情形，或任何有此縮略安排的說明。因此判斷上表所列較短版應該就是經文的原形而非刻意省略者。

把五勝法對比於六通，多出來的項目有兩個：智見 (*ñāṇa-dassana*)與意所成身 (*manomaya-kāya*)。這兩個項目皆有其公式，不過漢譯與巴利的敘述稍有不同，舉《長阿含經》之《阿摩晝經》(T1, 86a)與巴利《長部》之《沙門果經》(D I 76)的經文為例，並整理如下表：

<sup>33</sup> 參越建東(2006)，〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，收於《中華佛學學報》第19期(2006年7月，頁147-178)，pp. 160-1.



【意所成身】

彼已定心，清淨無穢，柔 \*濡調伏，住無動地，從已四大色身中起心，化作化身，一切諸根、支節具足，彼作是觀：此身是四大合成，彼身從化而有，此身亦異，彼身亦異，此心在此身中，依此身住，至化身中。譬如琉璃、摩尼，瑩治甚明，清淨無穢，若以青、黃、赤縵貫之，有目之士置掌而觀，知珠異縵異，而縵依於珠，從珠至珠。摩訶！比丘觀心依此身住，至彼化身亦復如是，此是比丘第二勝法。所以者何？斯由精勤，念不錯亂，樂獨閑居之所得也。

So evaṃ samāhite citte parisuddhe  
pariyodāte anaṅgaṇe  
vigatūpakkilese mudubhūte kammaniye  
ṭhite āneñjappatte **manomayaṃ kāyaṃ  
abhinimmānāya** cittaṃ abhinīharati  
abhininnāmeti. **So imambhā kāyā aññaṃ  
kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ  
manomayaṃ sabbaṅgapaccaṅgiṃ  
ahīnindriyaṃ. “Seyyathāpi, mahārāja,  
puriso muñjamhā īsikaṃ pavāheyya  
Tassa evamassa– ‘ayaṃ muñjo, ayaṃ  
īsikā, añño muñjo, aññā īsikā,  
muñjamhā tveva īsikā pavāḷhā’ ti  
Seyyathā vā pana, mahārāja, puriso  
asiṃ kosiyaṃ pavāheyya. Tassa  
evamassa– ‘ayaṃ asi, ayaṃ kosi, añño  
asi, aññā kosi, kosiyaṃ tveva asi  
pavāḷho” ti. Seyyathā vā pana,  
mahārāja, puriso ahiṃ karaṇḍā  
uddhareyya. Tassa evamassa– ‘ayaṃ  
ahi, ayaṃ karaṇḍo. Añño ahi, añño  
karaṇḍo, karaṇḍā tveva ahi  
ubbhato’ ti. .... Idampi kho, mahārāja,  
sandiṭṭhikaṃ sāmāññaphalaṃ purimehi  
sandiṭṭhikehi sāmāññaphalehi**



abhikkantatarañca pañītatarañca.

巴利譯文(黑體字)：他從這個身體變化出另一個身體，[該身]乃具色之身、由意所成、具一切肢體、諸根無缺。大王！如同有一人能將莢從蘆葦中抽出，他這樣想：「這是莢，這是蘆葦，莢有異於蘆葦，然而莢是從蘆葦中所抽出。」而且，大王！如同有人能將劍從鞘中抽出，他這樣想：「這是劍，這是鞘，劍有異於鞘，然而劍是從鞘中所抽出。」而且，大王！如同有人能將蛇從蛇皮中抽出，他這樣想：「這是蛇，這是蛇皮，蛇有異於蛇皮，然而蛇是從蛇皮中所抽出。」…

對比漢譯與巴利的經文，可以發現有些差異之處：

1. 巴利經文提到引發這兩個勝法的過程為「將心引導並傾向於智見/意所成身」(ñāṇadassanāya / manomayaṃ kāyaṃ cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti)，因此我們可以知道此二項的項目名稱，漢譯則無此句。
2. 漢譯以「自於身中起變化心，化作異身，支節具足，諸根無闕」作為起始點，然而此句的意思不但重複出現在同一個公式的下兩句中，也出現在下一個公式中，因此令人有重複和錯亂的感覺，分不清兩個公式的差別在哪裡。巴利的述句則較清楚，兩個公式的內容各不相同。
3. 巴利對第一個公式的內容提到「他如此知道：『此是我身，

具備色、四大種所成、父母之所生、飯粥所長養，是無常、破壞、粉碎、斷絕、壞滅之法；而我之識與它相關連並依存於它。」<sup>35</sup>相關的漢譯經文只有「此身色四大化成彼身」，並未見身是無常法等的重要描述。漢譯該句也同時出現在下一個公式，更增添了讀者的錯亂感。

4. 再者，漢譯第一個公式所提及的四個譬喻，其實是巴利第二個公式的內容，由此我們可以推測，就譬喻而言，漢譯的第一、二個公式的次序可能是與巴利相反的。然而，從內容的描述中，漢譯的第二個公式又沒有巴利第一個公式的內容，且漢譯第一、二個公式的內容除了譬喻以外幾乎大同小異，因此到底何者相當於「智見」，何者屬於「意所成身」，還是很含糊的。

由於這兩個公式是在六通以外所加入的項目，並且似乎是長部與長阿含經的特產，因此本文想要更深入地剖析其內容，看看其核心的概念為何，以及其組成成分的來源。首先，檢視「智見」公式的兩個重要述句。第一個述句為形容身體是「具備色…壞滅之法」(kāyo rūpī ...viddhamṣana-dhammo)之句，第二句為識與身相關連的短句「而我之識與它相關連並依存於它」(idañca pana me viññāṇaṃ ettha sitaṃ ettha paṭibaddhaṃ)。前一句在《中部》之《長爪經》(M I 500)中被應用來隨觀身體的無常、苦、有病痛的、無我等性質，以便去除對身體的愛著，因此可被視為具有「觀」的內容。不過，在《相應部》中此句只是在形容身體可被各種鳥獸所吃，而無任何觀的涵義。<sup>35</sup>

<sup>35</sup> 參 S V 369.

此外，此句的較短形態出現在《長部》之《布吒婆樓經》(D I 186)中，布吒婆樓把「我」想成：「我是粗形、具備色、四大所成、段食所養者」(oḷāriko attā rūpī cātumahābhūṭiko kabaḷīkārāhārahakkho)。

第二個述句則與接下來的譬喻有關，說明身體與識(viññāṇaṃ)的關係為識是與身相關連(paṭibaddhaṃ)並依存(sitaṃ)於身，因此用了「可以晶瑩剔透地看到以線貫穿寶珠」的譬喻(以 maṇi veḷuriyo subho ... paṇḍusuttaṃ vā 的定型句表示)。此定型句在《長部》之《大本經》(D II 13)中被用來形容菩薩在母胎時其肢體顯現的情形；《中部》之《希有未曾有法經》(MN123)則形容這是「希有未曾有法」之一(M III 121)；這兩個用例並未用在說明身與識的密切關係。此外，說明身體與識關係的述句在其他處並未見到。我們無從得知以上各述句的來源與類似的應用。由此看來，「智見」公式的重要述句似乎是第一勝法所擁有的特殊說法。

接著，來檢視「意所成身」公式的重要述句。此公式大體上有三個重要的成份，一者，為「變化出意所成身」(manomayaṃ kāyaṃ abhinimmānāya) 這個概念；二者，為意所成身的變化情形：「從這個身體變化出另一個身體，[該身]乃具色之身、由意所成、具一切肢體、諸根無缺。」(imamahā kāyā aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ sabbaṅgapaccāṅgiṃ ahīndriyaṃ)三者，為描述這種變化身的譬



喻，包括「蘆葦與莢」、「劍與鞘」、「蛇與蛇皮」的例子。<sup>36</sup> 第一個概念在經中出現過幾次，如：周利槃特(Cūlapanthaka)是聲聞比丘中以意所成身為第一名者；<sup>37</sup>郁伽長者(Uggo gahapati)死後，往生其中一個意所成[天]；<sup>38</sup>迦俱羅之拘利耶子(Kakuddho Koliyaputto)死後也往生到其中一個意所成[天]，且它所獲得的形體(evarūpo attābhāvapaṭilābho)有如此的特性：「好像二或三個摩揭陀之村田[之大]」，不過此形體是「對自己與他人無妨礙的」(n'eva attānaṃ n param vyābāheti)。<sup>39</sup> 同樣在增支部有另外一個有趣的描述：舍利弗(Sāriputta)告訴諸比丘說，具足戒、定、慧又能出入想受滅定者，若「他於現法不得正智的話」(no ce diṭṭheva dhamme aññaṃ āraḍheyya)，則「他便超越段食天之同伴」(atikkammeva kabaḷīkārāhārabhakkhānaṃ devānaṃ saḥabyataṃ)而往生到其中一個意所成[天]。不過優陀夷(Udāyi)反對舍利弗而認為意所成天是「諸想所成之無色諸天」(devā arūpino saññāmayā)，但是其說法受到佛陀的訶責。<sup>40</sup> 另一個例子出現在「隨念五法」的文脈中，所謂隨念如來、法、善友、施捨和諸天(devatā)，超

<sup>36</sup> 漢譯《阿摩晝經》多出了「衣從麓出」的譬喻。

<sup>37</sup> 參 A I 24. 《增一阿含經》則提到「我聲聞中第一比丘，變化身形，能大能小，無有如朱利槃特比丘之比。」(T2, 768b) 以及「能化形體，作若干變，所謂周利般兔比丘是。」(T2, 558a)

<sup>38</sup> 參 A III 50.

<sup>39</sup> 參 A III 122.

<sup>40</sup> 參 A III 192-4. 此經之漢譯相應經為《中阿含經》第二十二之《成就戒經》(T1, 450a)，該經中烏陀夷的說法是：「意生天為是色。」

越段食天而往生到意所成天的文句是作為隨念諸天的內容。<sup>41</sup> 最後，我們發現在《長部》之《布吒婆樓經》(D I 186)中，「意所成、具體一切肢體和諸根無缺的」的套語被用來形容布吒婆樓錯誤的「我」的想法之一。總結以上的各個例子，我們可以推測「意所成」的用法大部份是與「意所成天」有關，八法中的「意所成身」是相當獨特的項目，它似乎不是借用或通用於《長部》或《長阿含經》以外的經典；從四禪的境界而將心導引向「意所成身」的用法也不見於其他經典中。

很少有學者對智見與意所成身這兩個項目作過專門而詳盡的研究，<sup>42</sup> 大致上有提到者皆會引用漢譯《長阿含經》之《阿摩晝經》與巴利《長部》之《沙門果經》的經文作為重要的用例。在丁敏教授的著作中，把前三個勝法(也就是相當於巴利之智見、意所成身、種種神變)歸納為一類：神足通。<sup>43</sup> 不過本文建議還是應該將這三個法分開，原因是：《阿摩晝經》本身很清楚的將這三個項目作為「三個勝法」來解說；此外，從上面的例子來看，不僅把前三個勝法歸納為神足通的看法不見於經典中，智見、意所成身的概念也具有相當的獨立性。另外，丁敏教授也許是受到《阿摩晝經》中可能是部份錯亂經文的影響，把前兩個勝法皆看成是「變身」的說明，一者為「變化已

<sup>41</sup> 參 A V 336.

<sup>42</sup> 久保田力(1998)的論文是其中值得參考的研究成果之一，不過該文的重點主要還是放在大乘佛變化身(或「變化佛」)與「意生身」的關係(參照《楞伽經》的說法)。

<sup>43</sup> 參丁敏(2007), pp. 83-90 以及 pp. 105-6.

身為『異身』，一者為「變化己身的『化身』」，這兩者的差別在於前者把自己變成他人的身形，後者則為變成自己的身形。這部分用巴利的經文來對照似乎無法確定「把自己變成他人身形」的看法，*imamhā kāyā aññaṃ kāyaṃ abhinimmināti* 的 *aññaṃ kāyaṃ* 似乎沒有特別說出是他人之身，把它讀成是自己的化身好像比較通順於原本的文脈。丁敏進一步說第三勝法(種種神變)的第一句「變化一身為無數身、以無數身還合為一」，即是「接續說明『己身』和『分身』的互動關係」，因此而將前兩個勝法與第三個勝法相接，這個說法也是很有意思。換言之，種種神變的發生是建立在「變化己身」能力的基礎上。這種看法沒有直接的反應在四禪→八法或四禪→六通的文脈中，因為這兩個文脈皆說明種種神變的發生是可以直接建立在「四禪」的基礎上，而我們也尚未找到該種說法其他相關的例證。

另外一位有討論到智見與意所成身的學者為 Sue Hamilton，其專著 *Identity and Experience*<sup>44</sup> 在好幾處提到這兩個項目所透露的訊息為何。她首先提到智見的要點在於看到身與識的關係，以及看到色是由四大所組成、是無常等的性質。這種境界因為是透過四禪讓心清淨之後才有辦法將心轉向作觀的能力，所以是相當進階的觀察能力。在禪修境界中體會身與識的關係如同貫穿寶珠之線，說明識的運作與身或色是互相關連的；因為身無常，因此識也是無常的，同時識在十二因緣

<sup>44</sup> 參 *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental, 1996.

的法則下同時也受到無明與行的影響。<sup>45</sup>從以上的看法可知 Hamilton 認為智見是一種相當高的慧觀(*insight*)。接著是她對意所成身的看法，她認為那也是一種相當高的能力，具備此條件才能進一步達到更高的境界。<sup>46</sup>意所成的意思是用心的力量能夠製造出來一個細緻的色身(*subtle rūpa body*)，也表示心可以操縱原本的粗色。她引用《相應部》的一則經文(S V 282-3)來說明其操縱原理，即把身想成很輕，因為心變得很輕，所以身也會跟隨著變輕。其作用在於心的力量把實際重量密度的層次降低了(*less dense levels of reality*)。<sup>47</sup>除此之外，Hamilton 也主張可以利用意所成身來發展其他能力，就外在的方向而言去發展神變的世間性力量(*worldly power*)，但是無法導向解脫；就內在的角度則可導向與法相應的慧觀(*in accord with dhamma and conducive to insight*)，因此成為有用的證智(*abhiññā*)。<sup>48</sup>就此說法而言，Hamilton 也是如丁敏般認為第二勝法(意所成身)可以導向第三勝法(種種神變)，但是她同時也強調第一、二勝法也具有慧觀的基礎。不過，筆者認為，其看法將「心的操縱力量」與「心的慧觀能力」相提並論，可能無法說明同一個境界為何可以一方面不導向解脫(「心的操縱力量」)卻又同時能導向解脫(「心的慧觀能力」)?更何況其他證智(*abhiññā*)的獲得其實是直接從四禪的境界導引出來，而非依靠這兩個勝法的基礎而來。為了進一步說明應該區分「心的

<sup>45</sup> Hamilton (1996), pp. 86, 96, 103.

<sup>46</sup> 同上，p. 156.

<sup>47</sup> 同上，p. 157.

<sup>48</sup> 同上，pp. 161-2.

操縱力量」(導向世間法)與「心的慧觀能力」(導向解脫法)這點，下一節我們將對證智(abhiññā)這個名詞作更仔細的分析。

## 證智(abhiññā)

證智(abhiññā)這個名詞從其構詞上而言指的是「殊勝的」(abhi)「智/知」(jñā)，一般上作為「證智」的意思來使用，如其動詞形即為「證知」(abhiññāti)。例如，佛陀對法的「證知」經常用一個套語來表示：「自己證知、親自作證之後而說(法)」(sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti)<sup>49</sup>。在《增支部》(A II 247)中也提到明與解脫是應修習、證知之法(dhammā abhiññā bhāvetabbā)。根據 PED 的解說，<sup>50</sup>此詞主要出現在兩種文脈中：一者為出現在某一套語中，指稱某種修行條件(如：八正道、四念處等)可以「導向寂靜、證智、等覺、涅槃」(abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati)，<sup>51</sup>由此可知證智是與寂靜、等覺、涅槃這些解脫的境界是等同的；或者更狹義的說它是由寂靜而進入等覺、涅槃的中間過程，即便是這樣的說法證智還是與等覺的意思相差不遠的。另一個文脈則為所謂的「六通」(本文的用法為「六證智」)。PED 特別指出這六個一組的列表只有在 DN34 (D III 281)中被列出(a list of abhiññās)，其各別項目在經中並未被稱為 abhiññā。

<sup>49</sup> 參 D III 132.

<sup>50</sup> 參 PED 64, abhiññā, s. v. .

<sup>51</sup> 參 A I 30, V 238, S IV 331, V 179, 255, 421.

在 MN77《善生優陀夷大經》(M II 15-22)中，不只包括六通的八法都被稱為與「證智的究竟完成」(abhiññā-vosāna-pāramippatta)相關，連「四念處<sup>52</sup>、四正勤、四神足<sup>53</sup>、五根、五力、七覺支、八聖道、八解脫、八勝處、十偏處、四禪」這些項目也是與「證智的究竟完成」相關，所以，若 abhiññā 作為廣義用法的話，其實也是不限於六通的。然而，在《增支部》的幾個用例當中，也不乏把六通描述為「透過證知而應作證之法」(abhiññāsacchikarāniyassa dhammassa)的情形。<sup>54</sup>不過，這個套語在《相應部》(S III 232ff.)中有其他的用法，指的是在六處中斷除心之隨煩惱。

了解了 abhiññā 的基本用法之後，我們可以追問這麼一個問題：是否六通的每一個項目都可以稱為證智、特別是當證智指的是導向解脫之法？首先，從三明的角度來看，宿住隨念智、有情死生智、諸漏滅盡智應該是沒有問題的，因為許多經證都以此三項作為佛陀證悟或解脫的指標。其次，在種種神變、天耳界、他心智這三項中有一些值得討論的地方。他心智雖然不在三明的範圍，但是它也與三明的項目同稱為「智」(ñāṇa)，根據 PED(617)的解說，ñāṇa 一詞在許多場合中是與 ñāṇadassana, paññā, abhiññā, bodhi 同意義的，因此我們似乎可

<sup>52</sup> 《相應部》〈阿那律相應〉(S V 303ff.)提到修習四念處能得到六通中每一個項目的達成。

<sup>53</sup> 《相應部》〈神足相應〉(S V 264-66, 271, 274, 281, 289)提到修習四神足能得到六通中每一個項目的達成。

<sup>54</sup> 參 A I 254, III 17, 28, 82, IV 421.



以將他心智暫時歸為(或接近)abhiññā的類別。或許，我們應該對其內容作更深一層的分析，看看他心智知道別人的內心狀態(這些狀態在經典中是有固定項目的，如前表所列)<sup>55</sup>是否有助於解脫的目的。限於文長，本文目前無法進行如此的分析，目前筆者的看法是，它對解脫有某種程度的幫助(因為其中一個能力為知道他人的心是否是「解脫心」)，但不是完全、絕對屬於證智一類(如下《堅固經》所說)。

再來是天耳界，由於它並不被稱為 *ñāṇa*，加上其內容「聽到天、人、遠、近聲音」的功能似乎與解脫沒有直接的關係，我們在經典中也未曾見到以聞這些聲音而作為解脫手段的用例，因此本文偏向認為它應該比較不屬於證智一類。最後是種種神變，同樣的它也不是 *ñāṇa*；在《長部》之《自歡喜經》中，很清楚的提到「兩種神變」(*dve iddhiyo*)，一種為「有漏、有依、稱為『非聖』」者(*sāsavā sa-upadhikā “no ariyā ti” vuccati*)，另一種為「無漏、無依稱為『聖』」者(*anāsavā an-upadhikā “ariyā ti” vuccati*)；後者為「此中，具捨、有正念正智而住者」(*upekhako tattha viharati sato sampajāno*)，而前者即為「種種神變」的能力；由此觀之，種種神變不是能夠導向解脫的項目。另外一個重要的例子是同樣來自《長部》之《堅固經》(D I 212-5)，此經提到三種「奇蹟」(*pāṭihāriya*)：神變奇蹟、記說奇蹟與教誡奇蹟 (*iddhi-pāṭihāriya, ādesanā-pāṭihāriya, anusāsani-pāṭihāriya*)。神變奇蹟相當於「種種神變」的能力、記說奇蹟相當於能觀察他人的心、心所及尋、

<sup>55</sup> 並且，相當於於心念處所提到的項目，參 DN22 (D II 299)。

同的能力，而教誡奇蹟則為如《沙門果經》所列舉的佛教典型之修行與解脫之道。經文中記載佛陀說出這三種奇蹟的用意是，前兩種奇蹟都被觀察到有其過患，因此遭到佛陀的警告，而最後一種才是佛陀所鼓勵的。<sup>56</sup>這個例子也相當明確的說明種種神變的功能與導向解脫之間有著一段差距。

## 問題之嘗試解答

從以上的許多用例分析，我們可以回到本文一開始所提出的一些問題，並且嘗試做一個解答。本文所要探討的問題其核心可以作如此的歸納：從三明、六通與五勝法在尼柯耶與阿含經的許多用例中，是否顯示這些組合與其所代表的項目之間存在著某些不相容的看法？本文檢視各種經文用例之後得到肯定的立場：三明與六通之間存有差異；世俗五通與六通、甚或是第六通亦存有差異；五勝法與三明的性質不同；前二勝法之被強調和納入解脫學的範圍中應該是不恰當的；證智(*abhiññā*)一詞有被濫用的趨勢。如果我們把問題更具體的縮小為：在這八個法和其各種組合當中，哪些才是與佛教解脫的文脈相通、或完全符合呢？我們發現，所有的用例放在一起來看的話，有兩個不同的主張，各自在強調自己的重點：一者，第六證智才是真正的解脫項目，其他項目皆非。二者，八法都是四禪之後的產物(定學)，因此屬於慧學，意即它們皆屬於導向解脫的項目。而穿插在中間的問題則為五通與六通的合理性。

<sup>56</sup> 類似的例子參 MĀ143《傷歌邏經》(T1, 651a-c)，《增支部》第三集第60經(A I 170-2)。

第一個主張的支持證據為：

1. 諸漏滅盡智本身的内容。
2. 慧解脫阿羅漢的例子。
3. 四禪或三昧→漏盡的文脈。
4. 世俗五通的反證，凸顯漏盡智的獨特性。

第二個主張的支持證據為：

1. 四禪→八法的文脈與用例。
2. 俱解脫阿羅漢以及六通例子的支持。
3. 前二勝法也許具有慧觀的品質。

然而，兩個主張都有其可以被討論或反駁之處。第一個主張的反例是，如果只有諸漏滅盡智最重要，為何佛陀的例子是以三明來作為典範？三明作為解脫代言的用例(如：S I 192 說「三明滅死魔」等)是不可被忽略的。第二個主張的漏洞更多，四禪→八法的文脈與用例很多只是整個經文段落的重覆套用，而且幾乎都出現在《長部》的戒蘊品或《長阿含經》的相關經群中，也許所代表的編輯時間較晚。其次，五勝法的各別內容應該與解脫的關係較遠；這個問題同時衝擊到五通、六通的成立基礎。

總結這些問題，若要調和各種說法，本文提出以下解答：

1. 擺脫兩邊，主張中道：第六證智不是唯一的解脫項目，三明的前二明實在有其輔導基礎而得第三明的功能，因此佛陀三明證道的用例可能才是最典型的。換言之，三明應是最重要且最早的說法。

2. 六通是較後才加入者，六個項目先出現，再變成一個組合，最後才被賦於「六證智」的稱呼。六證智的項目如何形成？三明先出現；神變是獨立存在者，也許它是流傳於當時印度各教派的共同或類似的宗教經驗。(參《梵網經》)天耳界與他心智也是分別存在，後來在原有三明的基礎下，也許為了回應外道的競爭、也許佛弟子本身已經有此體驗(成為佛弟子之前、之後都有可能)，而順勢將前三項加入，甚至於一併將五勝法的前二項加入(搭種種神變的便車)。我們所得到間接證明此情形的證據是，中部版的修道次第是四禪→三明，而非長部版的四禪→八法。(四禪→六通是罕見的，似乎只有出現過一次)若我們相信中部或中阿含經的「宗趣」是「學問者所習，說種種禪法」<sup>57</sup>，或「破斥猶豫」、「對治悉檀」的話，相對於長部或長阿含經的「破諸外道」、「吉祥悅意」、「世界悉檀」的宗趣，<sup>58</sup>則不難理解說給內部修道弟子聽的是「原味」版(四禪→三明)，說給外部諸外道人士聽的則是「原味加料」版。
3. 五通的想法可能是受到「神變」觀念被擴大解釋為證智的用法所影響。原來五通仙人或婆羅門只是具有神變能力者，而非具有六證智中前五項能力者；原因與邏輯很簡單，佛教的六證智(本文比較主張三明)是根據典型的修道次第(戒→定→慧=六證智或三明)而來，外道不太可能依據此途徑去修行，因此不可能獲得與佛弟子相同的解脫境界，否則佛陀也不必大費周章地指正婆羅門(如說佛陀三明不等

<sup>57</sup> 參《薩婆多毘尼毘婆沙》，T23, 503c-504a.

<sup>58</sup> 參印順(1971)，《原始佛教聖典之集成》，pp. 489-491.



於婆羅門三明)，或在長部或長阿含經中多次為各種身分的外道解說「沙門現世果」的修道歷程。<sup>59</sup>

4. 如果一定要維持長部或長阿含經中四禪→八法的合理性的話，我們可以將此歷程解釋成四禪→八法之任一法。也就是說四禪之後可以導向八法的其中一法，此八法(或五勝法與三明，三明作為不可分的一組)不必然有前後之順序次第或連貫性，其間的關係是平行的。如此一來，四禪之後可以走解脫的方向(三明)，也可以走非解脫的方向(五勝法)；這種情形在長部或長阿含經中也有類似的例子，如：DN9 在四禪之後接四無色定，DN13 在四禪之後接四梵住等等。<sup>60</sup>

## 結論

從各種經典中所出現過的用例發現，三明、五通、五勝法、六通與現世沙門果八法等等，雖然都是作為獲得四禪之後所開發的能力，然而各組合之間卻存在著內在解釋理路的衝突與模糊點。這個問題單單以「故事佛學」，或靠「敘事的記載」而

<sup>59</sup> 這些情形與外道作為聽眾的名單如下：

DN2: *Ajātasattu* (國王)，DN3: *Ambaṭṭha* (年輕婆羅門)，DN4: *Soṇanda* (婆羅門)，DN5: *Kuṭadanta* (婆羅門)，DN6: *Mahālī* 與 *Licchavi* (離車人)，DN7: *Maṇḍissa* 與 *Jaliya* (遊行者)，DN8: *Kassapa* (裸行者)，DN9: *Paṭṭhapāda* (遊行者)，DN10: *Subha* (童子)，DN11: *Kevaddha* (居士子)，DN12: *Lohicca* (婆羅門)。

<sup>60</sup> 更多類似的情況參越建東(2007)，〈早期佛教四禪之再審視〉，收於《臺灣宗教研究》第六卷第二期(2007年6月，頁83-120)，pp. 91-103。

想要為這些有爭議之處解套似乎是很困難的；更何況故事性的記載本身已經暗示它們是經過比較隨意性的編造或詮釋，甚至有竄改理論的嫌疑也不無可能；換言之，故事性的表達反而可能是造成五通、五勝法與三明、六通糾纏不清的「亂源」之一。這點是無可厚非的，因為故事所透露的訊息相對於理論或教義的闡釋來講可能是比較不嚴謹的，它所要傳達的主題可能是多面性、多議題的，<sup>61</sup>因此不需要一板一眼式的公式化說明。「敘事中說理」的形式很多是為了表達「佛陀如何折服對手」、「宗教之間嚴格的檢視」等用意，而非單純在做「修定發通」理論內涵的解說。否則不會出現把故事內容抽離之後，所呈現的各種「修定發通」之解說內容彼此之間會存在一些可被檢討之處的情形。如：長部之四禪→八法的文脈與中部四禪→三明的差異，要如何從敘事的角度來釐清呢？本文的結論是，禪修的問題，有很多必須靠「理論佛學」來糾正與補救，因為佛教解脫學的理論原本就是具有相當高的複雜性與嚴謹度，內在理路極為慎密，否則經典中不會一再的以各種角度來說明修道解脫的歷程。



<sup>61</sup> 參丁敏(2007)，pp. 435-440。

## 參考文獻

### (原典與工具書)

《長部》= *Dīgha Nikāya*, (reprinted 1947-60) 3 vols. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter (eds.), PTS. (DN) (在引用時 DN1 指《長部》第 1 經；D I 100 指第 1 冊第 100 頁，下同。)

《中部》= *Majjhima Nikāya*, (reprinted 1948-51) 3 vols. Trenckner and Chalmers (eds.), PTS. (MN)

《相應部》= *Samyutta Nikāya*, (reprinted 1960) 6 vols. Feer (ed.), PTS. (SN)

《增支部》= *Anguttara Nikāya*, (1885-1900) 5 vols. R. Morris and E. Hardy (eds.), PTS. (AN)

T.W. Rhys Davids & William Stede (1986) *Pali-English Dictionary*, Pali Text Society. (PED)

*Chaṭṭha Saṅgāyana: CD-Rom Version 3*, (2000) India: Vipassana Research Institute. (CSCD)

《長阿含經》(DĀ)(在引用時 T1, 86a 指大正新修大藏經第 1 卷第 86 頁 a 欄)、《中阿含經》(MĀ)、《雜阿含經》(SĀ)、《增一阿含經》(EĀ)、《大毘婆沙論》等(原版本：大正新修大藏經；數位版引自 CBETA 2016 版，台北：中華電子佛典協會)

### (近代著作)

Bradley S. Clough (1999), *Noble Persons and Their Paths: A Study in Indian and Theravāda Buddhist Soteriological*

*Typologies*, Ph. D. Dissertation, New York: Columbia University. Hamilton, Sue (1996), *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, London: Luzac Oriental.

丁敏 (2007), 《佛教神通：漢譯佛典神通故事敘事研究》，台北：法鼓文化。

久保田 力(1998), 〈マナスのトリックスター性(Ⅱ)：意生身の系譜と《楞伽經》〉，《東北芸術工科大学紀要(5)》，頁 14-69。

印順 (1971), 《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社。

刘震 (2010), 《禅定与苦修——关于佛传原初梵本的发现和研究》，上海古籍出版社。

楊郁文 (1993), 《阿含要略》，臺北：東初出版社。

越建東 (2006), 〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛學學報》第 19 期，頁 147-178。

越建東 (2007), 〈早期佛教四禪之再審視〉，《臺灣宗教研究》第六卷第二期，頁 83-120。



## Significant explanation of *abhiññā* in the Nikāyas and the Āgamas

YIT, Kin-Tung

National Sun Yat-sen University

### Abstract

This paper attempts to investigate all items under the categories of *tevijjā*, five special dhammas, five *abhiññā*, six *abhiññā* and eight present *sāmaññaphala*. It is found that differences of characteristics and connotation represented by each item among the context of these categories are obvious. For instances, five special dhammas may have distinct role which is not the same as *tevijjā*, and the first two items of eight present *sāmaññaphala* are not necessary in the context of final liberation. Moreover, *tevijjā* can be seen as the earliest model coming from the experience of the Buddha, and the so called six *abhiññā* was probably added slightly later. Also, five *abhiññā* was originally a group of mundane practice, which was included because of the influence of the usage of *abhiññā* since its popular implication. Eight items of *sāmaññaphala* do not mean that they are consecutive, but refer to items that can be developed based on four *jhāna*. After a detailed examination, it is concluded that theoretical studies of Buddhist meditation and its results of a variety of supernatural powers (*abhiññā*) is very much significant than the expression of

narrative or story telling perspective.

**Key words:** *tevijjā*, five special dhammas, five *abhiññā*, six *abhiññā*, eight present *sāmaññaphala*.

