

當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的爭論*

溫宗堃

澳洲昆士蘭大學歷史、哲學、宗教與古典文獻學院博士候選人

提要：二十世紀初，內觀修行在緬甸逐漸普及，形成一股僧俗二眾皆積極投入的禪修潮流。此緬甸內觀修行傳統，可溯源到十九世紀，而於二十世紀中葉逐漸傳播到其他上座部佛教國家乃至世界各地，形成跨語際、跨洲際的內觀修行風潮。它也刺激了巴利學界對於無禪那「乾觀者」相關理論的爭論，爭論的焦點在於「乾觀者是否證得禪那」？以及「若乾觀者未得禪那，則此種未得禪那而得解脫的理論是否有巴利三藏聖典的證據來支持」？後者的問題，實則關涉到對於經典的詮釋，換言之，基於不同的詮釋立場、研究進路，可能即有不同的答案。

關鍵詞：乾觀者 內觀 緬甸 佛教禪修

一、前言

佛教禪修是佛法重要的一環，尤其在科技昌明而心靈相對空虛的近代以降，更顯其療癒心靈的迫切價值。即使是不同傳承、不同學派，禪修的理論與實踐向來是佛教的重要課題。二十世紀歐美等佛教學界也開始以種種研究進路，如文獻學、心理學、人類學乃至醫學等，來探討佛教的禪修[註 1]，總的來說，對於禪修研究感到興趣的重要原因，除了佛教禪修在醫學、心理學等領域的實際效用之外，也因為禪修理論在佛教教理中所佔的核心地位。誠如美國學者 Paul J. Griffiths 所說：「佛教大師的宗教生活乃根基於禪修實踐，有系統的佛教哲學與解脫理論也是始於佛教禪修。」[註 2]體認到禪修理論構成佛教教理的核心，是學界研究佛教禪修的重要原因。究實而言，十九世紀以來，佛法能在西方流行，實不能忽略歐美佛教學者的佛學研究著作之深厚影響力。[註 3]大量的西文佛教學術著作，使西方人有豐富的信息資源得以深入瞭解佛教。然而，西方人也並不全然是由於深入瞭解佛教教理才接受佛教，不少人是因從佛教禪修中實際受益而欣然接受佛法的教化。[註 4]在上述這些前提下，本文擬介紹當代緬甸內觀修行傳統興起的歷史，並進而探討巴利學界對此內觀修行傳統之興起而衍生出的有關「乾觀者」（sukkhavipassaka）教理之爭論。

活躍於西元四、五世紀的覺音尊者 (Buddhaghosa)，是上座部佛教最重要的註釋家。其著作《清淨道論》與《中部註》中，皆曾將佛教修行方法 (bhāvanāyaya) 清楚地分成兩大類別——「止乘者」、「乾觀者」，要義如下：

(一)止乘者 (samathayānika) 在持戒清淨後，先實踐「止的修行」(samathabhāvanā)，待證得「安止定」(appanāsamādhi) [註 5] 之後，透過觀察「與所證得的定相應的名、色法之無常、苦、無我」而發展內觀 (vipassanā) [註 6]。

(二)乾觀者在持戒清淨後，未證色界禪那，便直接嘗試觀察五蘊身、心現象的無常、苦、無我，而修習「內觀」。

止乘者與乾觀者的主要差別，在於前者先依於「止的業處」(samatha-kammaṭṭhāna) 證得色界、無色界的任一禪那之後，才進而觀察三法印；後者則在證得任何色界或無色界禪那之前，就著手觀察五蘊名色法的無常、苦、無我。[註 7]

「乾觀者」的理論與實踐，在二十世紀的緬甸佛教重新受到重視與弘揚。尤其是緬甸馬哈希尊者 (Mahasi Sayadaw [註 8], 1904-1982) 所教導的念處內觀修行法傳布到錫蘭、泰國等上座部佛教國家乃至其他歐美國家之後，關於「乾觀者」的教理逐漸受到多方的討論。爭論的焦點，主要在於未得禪那的「乾觀者」，是否有巴利三藏聖典 (尤其是經藏) 的根據。實而言之，「乾觀者」的修行方式倘若沒有在緬甸大舉復甦乃至傳布到緬甸之外，也許隱藏在巴利註釋書中「乾觀者」的理論便不會受到佛教學者如此的注意與關切。此下，在探討巴利學者環繞著「乾觀者」理論所做的爭論之前，擬先略述十九、二十世紀內觀修行在緬甸逐漸興起的歷史。

二、十九、二十世紀緬甸「內觀修行」潮流的興起

依據 Houtman 的研究，二十世紀緬甸的內觀修行之流行可追溯至十九世紀。大體上來說，十九、二十世紀享有盛名的禪修比丘多有一個共同的特色，即早年投注相當長的一段時間跟隨諸位博學老師研讀三藏、註疏文獻，教理上熟稔通達之後即在寺院教學授課，教學一段時間，他們轉而開始專注於禪修的實踐直至獲得殊勝的利益，其後即開始教導禪修，乃至成爲聞名遐邇的禪修老師。[註 9]

(一)十九世紀的緬甸內觀禪修傳統

從十九世紀開始，在緬甸有許多以緬文撰寫的關於內觀修行的著作相繼問世。這些內觀修行的著述，深入淺出地該攝了教理與實踐，可惜外國人因語文之礙而難以受惠，故仍然有待學界的逐譯與研究 [註 10]，其作者包括：敏東王 (King Mindon) [註 11] 的內政大臣烏波萊 (U

Hpo Hlaing, 1829-1883) [註 12]，以及許多著名的禪修比丘：替隆尊者 (Thilon Sayadaw, 1786-1860)、圖考尊者 (Htuth-Kaung Sayadaw, 1798-1880)、雪進尊者 (Shwe-gyin Sayadaw, 1822-93)、涅敦尊者 (Hnget-dwin Sayadaw, 1831-1910)、澎豆吉尊者 (Hpondawgyi Sayadaw, 1829-1883) 等。可以說，近代緬甸內觀修行傳統之嚆矢，便是起於這些內觀著述的作者。

在這些早期的禪修老師當中，替隆尊者 (一七八六一一八六〇) 是極重要的一位，許多在敏東王時期興起的宗派 (Mindon sect) [註13]，其後在溯源傳承時皆追溯至被認為是阿羅漢的替隆尊者[註14]。敏東王十分尊崇替隆尊者，視尊者為佛教比丘教、行、證的典範，他原想延請替隆尊者到當時首都曼德勒 (Mandalay) 長住，並主持「淨化僧伽」運動，但為替隆尊者所婉謝，「淨化僧伽」運動改而由尊者的弟子主持。替隆尊者著作等身，撰有《修行方法》(Bhāvanādīpanī-kyan) 等六十四本緬文著作。[註15]

烏波萊 (U Hpo Hlaing) 曾於一八四五—一八五二年出家，二十九歲時在敏東王的延請下入宮成為內政大臣。他是十九世紀緬甸最重要的政治、經濟改革者，也是第一位致力於將民主政治引入緬甸的政治家。他雖為敏東王及其子帝寶王 (King Thibaw, 統治期：一八七八—一八八五) 所重用，但由於鮮明的改革理念，使得他曾被免職六次有餘。除了在政界的傑出表現之外，烏波萊在佛法方面亦極通達，撰有三本關於內觀修行的著作：《解脫味》、《身隨觀》、《十種內觀》。

圖考尊者 (Htuth-kaung Sayadaw) 十三歲出家為沙彌，二十歲受具足。在森林禪修二十年 (一八二七—一八四六)，期間受持十三頭陀行。敏東王雖授予他「王師」(Yasaguru) 頭銜，但他婉謝國王的禮請，仍然林居在沙該 (Sagain) 山林中，跟隨他習禪的弟子計有三百餘人。[註 16]

雪進尊者 (Shwe-gyin Sayadaw) 即是雪進派的創始者[註 17]，沙彌時曾在替隆尊者的寺院學習。Hla Baing 在其《與雷迪尊者有關的名人歷史》書中提到近代緬甸內觀修行的歷史時，曾以如下的敘述來說明幾位有名禪師之間的關係：「當湖泊被圍堵的時候，田野便出現。於是，鳥兒降落在出現的田野上。當鳥兒降落時，貓便撲向牠。」此中的「湖泊」指的是雪進尊者的緬文著作《甚深甚深的寂滅》，「田野」指的是雷迪尊者，「鳥兒」指的是涅敦尊者，「貓」則是指雷迪尊者的弟子康邦尊者 (Kyaung-ban Sayadaw, 1860-1927)。[註 18]此段比喻所要表達的，是這幾位禪師的承先啓後的關係。

涅敦尊者 (Hnget-dwin Sayadaw) 是涅敦派的創立者，十三歲成為沙彌，二十歲受具足，三十六歲時到曼德勒西方的敏聞山林 (Minwun) 禪修，前後修習內觀十五年。之後，他在打端 (Thaton) 開始教導「大念處」(Mahāsatiṭṭhāna) 禪修，因此他所開創的派別稱為「(大念處) 涅敦派」。尊者約有二十本緬文著作，其說法強調禪修與勝義諦，且有如下的主張：1. 在佛塔供食只是滋養老鼠而已；2. 在家眾不需在比丘前受五戒，因為只要是佛弟子就自然地

應守五戒；3.若沒有受過禪修訓練，不可受具足戒；4.所受供養應交給全體僧伽，不能作為個別僧人的財產；5.比丘不可在同一處所居住超過兩年。[註19]

澎豆吉尊者（Hpondawgyi Sayadaw），又稱為導尊者（Taw Sayadaw），十二歲出家為沙彌，出家後即跟隨不同的老師學習三藏典籍。一八六〇年時，他成為森林比丘，居住在佛塔、山林、洞穴等處所。隨後則建立一座森林道場，並成為「森林派」（Tawya Gaing）的第二代領導者。澎豆吉尊者是素食者，其說法強調頭陀行與戒律的重要，人們相信他是證得阿羅漢的聖者。[註 20]

(二)二十世紀上半葉的緬甸內觀禪修傳統

紹承十九世紀的禪修傳統，二十世紀初葉至中葉時期，緬甸出現許多名聞國際的內觀禪修老師，如雷迪尊者（Ledi Sayadaw, 1846-1923）、明貢尊者（Mingun Sayadaw, 1869-1954）[註 21]、孫倫尊者（Sunlun Sayadaw, 1878-1952）、莫因尊者（Mohnyin Sayadaw, 1873-1952）、烏鐵吉（U Thet-gyi, 1873-1946）、烏巴慶（U Ba Kin, 1899-1971）、韋布尊者（Webu Sayadaw, 1896-1977）、唐卜陸尊者（Taungpulu Sayadaw, 1897-1986）、莫哥尊者（Mogok Sayadaw, 1900-1962）、馬哈希尊者（Mahasi Sayadaw, 1904-1982）等等。其中，雷迪尊者與明貢尊者，是兩個極具代表性的人物，二十世紀中、後葉時期聞名的禪修指導老師，大多數是直接受學於他們二人或其弟子、或者至少是受到二人著作之影響，而有著某種程度的傳承關係。[註 22]雷迪尊者與明貢尊者的道場分別在緬甸北部（上緬甸）和南部（下緬甸），形成近代緬甸「北雷迪、南明貢」的兩大修行傳承。

緬甸的內觀修行，便是在上述這些二十世紀上半葉時期的傑出禪修導師們之耕耘下，而開始逐漸普及，乃至形成一股全國性的修行風氣。這股禪修風氣，不僅影響了緬甸國內外的出家眾，更是「前所未有地」吸引了許多在家眾也一起投入追求解脫的行列，因此它也被學者稱為「在家眾禪修運動」。[註 23]

雷迪尊者學識淵博，三藏教理通達，倍受英國巴利聖典協會Rhys Davids等學者的敬重與推崇。尊者十五歲出家成為沙彌，二十歲受具足後，即前往敏東王當時在首都曼德勒所建的善寺（San-kyang-taik）學習三藏、註疏。在這段期間，他也經常向當時的內政大臣烏波萊（U Hpo Hlaing）請益佛法。[註24]當第五次聖典結集在緬甸當時的首都曼德勒舉行時（一八七一），來自三所寺院的二千四百位比丘分成三組（經、律、論）輪番誦出三藏聖典。[註25]雷迪尊者當時也參與了這場盛會，負責誦出論藏的《論事》。一八八五年，英國俘虜了緬甸的末代國王帝寶王，尊者意識到英國即將統治整個緬甸，許多動物會因此死亡，便開始教人不吃牛肉。一八八七年他到雷迪森林禪修，建立了著名的雷迪森林道場，此外，尊者並在緬甸各地建立許多寺院與佛教協會。[註26]他的著述頗豐，計有二十餘本巴利文以及至少六十本緬文著作。[註27]其緬文著作的特色是以通俗易懂的語言解釋深奧的義理與修行，巴利文著作則以《第一

義燈論》(Paramatthadīpanī-ṭīkā) 最為著名，於此書中，尊者指出了《阿毘達磨義廣釋》(Abhidhammattha-vibhāvanī-ṭīkā) 的三百二十五處錯誤，也由此而引起了廣泛的回響與論辯。[註28]在緬甸的佛教史上，學習內觀修行與阿毘達磨的，主要是出家眾。但雷迪尊者提倡在家眾也應學習阿毘達磨、努力實踐禪修。他是近代緬甸第一位致力於將內觀修行以及阿毘達磨的學習，普及至在家眾的關鍵人物。[註29]

明貢尊者(U Nārada, 1869-1954)，十四歲時出家為沙彌，後來還俗，十七歲時再次出家，之後至曼德勒及下緬甸等地學習三藏、註疏。受具足戒六年之後，因為家庭因素而二度還俗，並於一年多後，即一八九六年第三度出家。這次他跟隨的老師是聞名的阿雷都亞尊者(A-le-tawya Sayadaw, U Myit-zu)。阿雷都亞尊者的老師即是敏東王所敬重的替隆尊者。因此，明貢尊者的禪修傳承可溯自替隆尊者。在阿雷都亞尊者的指導下，明貢尊者開始禪修的學習。一九〇五年，當他三十七歲時因為有了自己的寺院而離開阿雷都亞寺院，且於四十歲時成為禪修老師，一九一一年時，他的信徒為他建立了緬甸第一座禪修中心[註 30]。明貢尊者除了以教導念處禪修聞名外，他也是著名的巴利學者，P. V. Bapat 在介紹緬甸的佛學研究時，提到明貢尊者撰有《彌蘭陀註》(Milinda[pañha]-aṭṭhakathā)、《導論註》(Peṭakapadesa-aṭṭhakathā)、《功德衣的裁判》(Kaṭṭhinaviniccaya)和《涅槃論》(Nibbānakātha)。值得一提的是，明貢尊者曾在《彌蘭陀註》中，提出由比丘僧團授予比丘尼具足戒的可能性[註 31]，提倡恢復上座部比丘尼的傳統。[註 32]

在二十世紀中期聞名的緬甸禪修老師[註 33]中，莫因尊者(一八七三—一九五二)[註 34]和烏鐵吉(U Thet-gyi, 1873-1946)[註 35]都從學於上緬甸的雷迪尊者。唐卜陸尊者(一八九七—一九八六)[註 36]和馬哈希尊者(一九〇四—一九八二)則是跟隨下緬甸的明貢尊者修學。孫倫尊者(一八七八—一九五二)從烏巴善(U Ba San)學得雷迪尊者所教授的「出入息念」，另從烏雪陸(U Shwei Lok)學習明貢尊者的「正念」修行，從而發展出自己獨特的方法[註 37]。韋布尊者(一八九六—一九七七)曾跟隨紐倫尊者(Nyaung-lun Sayadaw, 1846-1933)與孫倫尊者學習過[註 38]。莫哥尊者的師承並不清楚[註 39]。韋布與莫哥尊者都使用「出入息念」做為禪修入手處。烏巴慶(U Ba Kin)是緬甸脫離英國統治獨立建國後的政府審計長，他從烏鐵吉學習內觀，並受韋布尊者鼓勵而以在家眾的身分教導禪修。[註 40]近代的緬甸佛教即是因為這些傑出的僧、俗二眾禪修老師而得以「內觀修行」聞名於世。其中，烏巴慶與馬哈希尊者尤其佔有重要地位，就是他們的弟子在全球各地建立了內觀禪修中心[註 41]，而將內觀修行傳布至世界各地。

(三)馬哈希念處內觀修行的興起與傳播

緬甸境內，由雷迪尊者、明貢尊者等禪師所開啓的內觀修行風氣，在緬甸政府的支持下，藉由馬哈希念處內觀修行法的傳布而達到鼎盛。

馬哈希尊者（一九〇四—一九八二）六歲時在寺院接受教育，十二歲出家為沙彌，法名「梭巴那」（Sobhana，有莊嚴、光輝、清淨之意）。一九二三年，十九歲時受具足戒成為比丘。一九二七年他通過當時政府所舉辦的各級巴利考試，並於次年曼德勒接受博學的長老的指導，繼續進修三藏、註疏。資質聰穎才華洋溢的尊者，隔年即受毛淡棉（Moulmein）附近的唐淵寺（Taungwainggal Taik）之邀，至該寺教學前後約三年。於一九三二年他前往下緬甸打端（Thaton）跟隨著名的明貢尊者學習念處內觀，密集禪修四個月。一九三八年，他首次教導內觀禪修（對象是他的親戚）。一九四四年，在二次大戰英美聯軍轟炸緬甸時，馬哈希尊者以七個月的時間撰寫說明內觀理論與實踐的《內觀方法》（*Vipassanānāyappakaraṇa*）[註 42]。

一九四七年，緬甸總理烏努（U Nu, 1907-1995）與烏屯爵士（Sir U Thwin），在仰光創立佛教攝益協會與教法禪修中心（*Sāsana Yeiktha*）。[註 43]在觀察當時聞名的幾位禪師之後，烏努與烏屯於一九四九年敦請馬哈希尊者住持禪修中心，指導禪修。作為緬甸獨立後的首位總理，烏努執政時期以政府之力推廣禪修活動，除了鼓勵政府官員參與禪修，同時也在監獄推廣禪修，並促成「緬甸第六次結集」（一九五四—一九五六）的舉行。當時，馬哈希尊者即代表緬甸僧團，到柬埔寨、泰國等其他上座部國家邀請當地僧團參與此次結集，並於結集時擔任如同第一次結集時大迦葉尊者「提問者」（*Pucchaka*）的角色。

馬哈希念處禪修方法廣為盛行且多方傳布到其他上座部國家，便是在第六次聖典結集前後的時期。一九五二年，泰國政府邀請緬甸政府委派業處阿闍黎到泰國教導念處禪修。馬哈希尊者即派遣兩位弟子 U Āsabha 與 U Indavaṃsa 前往泰國，建立了泰國的馬哈希禪修中心。[註 44]斯里蘭卡佛教出版會（BPS）的創立者，也是著名的佛教學者，德國籍向智尊者（*Ñāṇaponika Thera, 1901-1994*）在緬甸第六次結集前，於馬哈希尊者的指導下密集禪修[註 45]；並於一九五四年三月，在錫蘭出版《佛教禪修的心要》（*The Heart of Buddhist Meditation*）探討四念處的禪修，書中還專章介紹了馬哈希內觀方法。[註 46]一九五五年七月，應斯里蘭卡總理之請求，馬哈希派遣以 U Sujāta 為首的三位弟子前往錫蘭教導念處內觀修行。[註 47]

第六次聖典結集後，馬哈希尊者也曾到錫蘭、日本、印尼、美國、歐洲弘揚內觀修行。他一生約著有七十六本著作[註 48]，重要的代表作，除了上述的《內觀方法》外，還有《禪修老師的記錄》[註 49]、兩冊《清淨道論》緬文翻譯、四冊《清淨道論大疏鈔》（*Visuddhimagga-mahāṭīkā*）之緬、巴對照翻譯（*Nissaya*）[註 50]。巴利文著作則有《清淨道論序》（*Visuddhimagganidānakathā*）[註 51]和《清淨智論》（*Visuddhiññāpakathā*）。時至今日，馬哈希內觀方法仍是緬甸最普及的修行傳統[註 52]，其弟子也在世界各地設立許多教導馬哈希方法的禪修中心。[註 53]

三、巴利學界對於「乾觀者」的爭論

二十世紀巴利學界對「乾觀者」的爭論，便是在緬甸內觀修行傳統尤其是馬哈希系統，逐漸從緬甸傳播到其他上座部佛教國家乃至世界各地的過程中展開。爭論的開端，始自錫蘭學者對馬哈希尊者關於「心清淨」的論述所作的批判，在此之後，「乾觀者」的問題逐漸引起部分巴利學者的關注。

(一)不重視禪那的內觀修行傳統

在《清淨智論》中，馬哈希尊者依據巴利註釋書將修行的方式分成「止乘者」與「乾觀者」二類。基於這個立場，馬哈希尊者教導禪修者略過禪那的修習[註 54]，以腹部起伏為坐禪的根本業處（*mūlakammaṭṭhāna*）[註 55]，直接嘗試觀察五蘊身、心現象的生、滅，以修習內觀。就七清淨的修行次第而言，他認為，第二階段的「心清淨」可以藉由觀察五蘊所證得的欲界「剎那定」（*khaṇikasamādhi*）而達成。

在近代緬甸，此類不強調禪那的修行方式並非始自馬哈希尊者，第一位在著作中教導略去禪那的乾觀者修行方式的緬甸禪師是雷迪尊者。他的《菩提分燈論》便是以「乾觀預流者」為目標而寫[註 56]。在該書中，他提到：「十五『行法』（*caranādhamma*），是得禪那者（*jhāṇalābhī*）所有；就乾觀者而言，他們沒有得禪那，只有十一行法。」[註 57]在《道支燈論》中，雷迪尊者從戒、定、慧三學的體系說明乾觀者如何修習八支聖道：

依據乾觀者的方法，行者不另外修習奢摩他、安般念等。在得八支道的戒蘊三支〔正語、正業、正命〕後，就修習八支道的慧蘊〔正見、正思惟〕，而八支道的定蘊三支〔正精進、正念、正定〕隨著慧蘊二支一起產生。[註 58]

雷迪尊者指出乾觀者的修習方法：「在成就戒清淨並建立身至念後，不循奢摩他的道路，而依循內觀的道路。這即是純觀乘者的方式。」[註 59]雷迪尊者所說的身至念，乃指十三種身念處的任一種[註 60]，而他常教導的是其中的「出入息念」。就他的觀點而言，即使未達禪那甚至未達近行定，藉由身至念所建立的初步定力，也足夠用以開始修習內觀。[註 61]他在《安般念燈論》中明確地表示：「證二禪之後方修內觀也是可以的。或者在證初禪之後，或在近行定之後，或者隨息的階段之後，甚至可在數息階段克服心散亂的傾向之後，即修習內觀。」[註 62]

因此承繼雷迪尊者的內觀教學（包含烏巴慶、莫因尊者等）以及受其禪法影響的韋布尊者、莫哥尊者的教導，雖然在修習內觀之前先修習出入息念，但他們並不要求禪修者證得「禪那」。禪修者在獲得某程度的定力（剎那定或近行定）之後，或修習幾天的出入息念之後，

便開始轉修內觀。可以說，除了少數禪師如帕奧尊者（Pa-Auk Sayadaw, 1934-）以教導先得禪那後修內觀的止乘者禪修方法著稱以外[註 63]，普遍而言，二十世紀緬甸的內觀修行多不重視「禪那」（jhāna）的修習。[註 64]

關於緬甸這種不重視「禪那」而強調觀察五蘊身、心現象的「純觀」方法，上文提到的德國向智尊者在其《佛教禪修的心要》一書中就此曾指出，雖然在佛典中結合止、觀的修習是最常見的，但是描述「乾觀」的經典也不少。他說：「雖然『乾觀』（sukkhavipassanā）這一語詞沒有出現在經藏（Sutta-Piṭaka）中，但經藏中有許多經典說明了這種禪修方法，在這些教導和例子中，〔禪修者〕在透徹觀察真實法之後，即證入聖者的境界，並沒有事先證得禪那。」[註 65]在向智尊者之前，錫蘭的金剛智尊者（Paravabhera Vijirañāṇa Thera）在其博士論文《佛教禪修的理論與實踐》[註 66]中也肯定「乾觀者」的正統性，他說：「在佛教的系統中，透過使用『遍處』和其他修定的方法所得的『禪那』並不是唯一獲得波羅蜜的方法，它也不是絕對必要的。比如說，就證得阿羅漢而言，它就不是絕對必要，因為我們讀到所謂的"sukkhavipassakā"（字面意是『乾觀者』）的阿羅漢。」[註 67]

然而，支持無禪那「純觀者」理論的正統性，或認為它有三藏典據的觀點，顯然不是巴利學界所共有的一致意見。以下，即扼要地介紹巴利學者們針對不得禪那的「乾觀者」所做的相關評論。

（二）一九五〇、六〇年代巴利學者的主張

就在馬哈希的弟子 U Sujāta 於斯里蘭卡教導念處內觀修行不久之後，斯里蘭卡上座部學者開始對馬哈希基於「乾觀者」（sukkhavipassaka）教理而發展出的內觀修行理論有所批判。最初的評論始自可倫坡金剛阿蘭若（Vajirārama）的蘇摩尊者（Soma Thera 1898-1960）[註 68]和卡沙帕尊者（Kassapa Thera），他們就馬哈希的修行方法提出質疑，相關評論於一九五七年被編輯成書[註 69]。筆者雖未能見到此書，但 Bond 在介紹緬甸內觀修行被引入錫蘭的這段歷史時，指出卡沙帕尊者批評馬哈希「觀察腹部起伏」的禪修方法。[註 70]至於蘇摩尊者的批判，可從尊者一九五九年的一篇文章〈佛法中的禪修〉得知，他反對「未得禪那便修內觀」的理論，並認為依據巴利佛典，唯有在證得至少初禪之後，才能開始修習內觀。

1. 蘇摩尊者否定未以禪那為基礎的內觀修行

在〈佛法中的禪修〉一文中，蘇摩尊者指出，佛教修行道是「漸修、漸學」的道路。修行者應依循七清淨（sattavisuddhi）的修行次第，完成前二清淨，即戒清淨、心清淨，才能發展第三清淨「見清淨」。他認為，就佛典中所見，佛陀是說至少得初禪那才能夠鎮伏五蓋。《念處經》雖強調「內觀」的修習，但是也包含「奢摩他」的修習。在《念處經》裡，出息念被置於種種修法的首位，也代表證得「初禪」就修內觀而言是必要的。另外，佛典對正

定的說明通常是「初禪乃至四禪」。因此，基於上述的理由，蘇摩尊者結論說：「如此，依據佛陀的教導，也就是說，依據巴利佛典中的佛語，就內觀的修習而言，修得『初禪』是必要的。」[註 71]如是，依蘇摩尊者之見，馬哈希尊者等緬甸內觀傳統所教導的「略過禪那的修習方法」，顯然背離了巴利聖典。

2. 智髻尊者的評論

針對不修禪那的乾觀者教理，著名的巴利學者智髻尊者 (Ñāṇamoli Thera) [註 72]也曾在其《小誦》的英譯著作中，提供一個簡短的評論：

Sukkhavipassaka——純觀修行者（或乾觀修行者）：乃註釋書的用語，指不依禪那而修內觀的人。……在經典（suttas）中並沒有談及〔修行者〕可以在沒有禪那的情況下證得〔聖〕道。經藏裡陳述〔聖〕道的意義時，將第八支〔聖道〕——即正定——說為禪那（e.g. D. ii. 313; Vibh. 236），且《法集論》（§277-§364）關於（二十種）道心的解說裡所提到的道心至少都具有初禪。就此看來，sukkhavipassaka 所指的，似乎（最起碼）是不利用禪那來修習內觀以證得〔聖〕道的人，其用意也許是要指出一點：禪那本身不能引生〔聖〕道，因此不應被過於強調。但是，這個問題需要仔細的探討。
[註 73]

在此，智髻尊者尚未十分肯定「乾觀者」的涵義為何？所以建議做進一步的探討。然而他顯然是傾向於認為，修行者在證得聖道之前（或至少證得聖道的同時）必須證得禪那。此看法和他之前在一九五六年出版的《清淨道論》英譯本中的觀點有所不同。在《清淨道論》英譯本中，他將「乾觀者」解釋作「證得〔聖〕道而未事先證得禪那的人」[註 74]。對「乾觀者」的定義的改變，或許代表智髻尊者對「乾觀者」的理解有所改變，而這個轉變也許和結識蘇摩尊者有關。[註 75]

3. 錫蘭凱明達尊者與緬甸上智尊者的論辯

一九六六年七月，凱明達尊者 (Kheminda Thera) 在錫蘭的《世界佛教》雜誌，刊登一篇〈剎那定與心清淨〉，批判馬哈希尊者關於剎那定的觀點。緬甸的上智尊者 (U Ñāṇuttara) [註 76]在同年十月出版的《世界佛教》，撰文回應。此後，兩位尊者的往返論辯刊登在《世界佛教》雜誌上持續了三年多（一九六六年七月至一九七〇年十二月），這些文章，經馬哈希禪修中心輯錄而於一九七七年出版《念處內觀修行：批判與回應》一書。[註 77]論辯之初，兩位尊者的焦點是在於：依註釋書的詮釋，「乾觀者」是否得禪那？以及，「心清淨」是否包

含「剎那定」？隨著論辯的開展，問題接著還延伸到「未得禪那的乾觀者，是否有巴利三藏的典據？」以下，即依此書所記，要略地介紹兩位尊者的論辯內容。[註 78]

承前所說，論辯的開端，是名為〈剎那定與心清淨〉的文章，凱明達尊者於文中提出其見解，認為「剎那定」是「得禪那者」在修內觀時所產生的定，而非如馬哈希尊者於《清淨智論》中所說的，是不修禪那的行者所能擁有的定。因此凱明達尊者指出，馬哈希尊者對乾觀者的理解是錯誤的。他認為，註釋書中所言的乾觀者和止乘者，皆須於「心清淨」的階段修習「奢摩他」，以便獲得禪那。他認為止乘者與乾觀者的區分，是在修「見清淨」的階段才開始，而非在「心清淨」的階段。[註 79]

針對凱明達尊者的批判，向智尊者引用註釋書，指出乾觀者與止乘者的差別，乃在於乾觀者未得「真正的近行定」與「安止定」，且進一步論述「心清淨」也包含近行定，而近行定又分成「真正的近行定」與「名義上的近行定」，後者或稱為剎那定，可以是未得禪那的乾觀者所依以開展內觀的定力。[註 80]

對於上智尊者的回辯，凱明達尊者接著在《世界佛教》上以七篇連載文章（一九六七年三月至九月）予以回應。凱明達尊者在這幾篇文章中，除了為原來的主張辯護外，更進一步地將所依的典據聚焦於經藏的範圍，廣引經藏資料以強調鎮伏五蓋的重要。他主張，就經藏所記，唯有禪那才能鎮伏五蓋，而禪修者在修四念處、七覺支之前就必須鎮伏五蓋；經藏將「正定」（*sammāsamādi*）說為四個禪那，若沒有正定就無法如實知見，沒有如實知見便不能厭離、離貪乃至無法解脫。[註 81]

針對凱明達尊者的七篇連載回應，上智尊者則以十八篇文章予以答辯。在這些文章中，他進一步廣引註釋書說明「心清淨」包含了屬於欲界定的「近行定」、「剎那定」[註 82]。針對「正定」被說為初禪到四禪的說法，他指出這應當視作不了義說（*neyyattha-desanā*）而非了義說（*nītattha-desanā*），應加以詮解才不會與其他顯然支持「乾觀者理論」的經典相互衝突。[註 83]他也援引經藏為依據，主張：1. 立戒後即可修四念處，並非一定要先得禪那之後才可進修四念處[註 84]；2. 就經藏所記，有些人藉由內觀五蘊甚至只藉由聞法便證得聖果，而未事先得禪那。[註 85]

在上智尊者的十八篇回應文章之後，《念處內觀禪修：批判與回應》一書並沒有進一步記錄凱明達尊者是否有再回辯？美國學 Bond 曾簡介、評論這次的論辯，他說：「總的來看，我們必須說，凱明達長老的詮釋，雖然不是完全不可能（*impossible*），但卻是相當地不可能（*fairly improbable*）。」[註 86]依筆者所見，從二位尊者的論辯，以及後來學者的相關探討來看[註 87]，註釋書顯然支持乾觀者未得禪那，然而單從巴利經藏乃至三藏典籍而言，是否有足夠的證據支持「不得禪那」的乾觀者，則仍有探討的空間，因此這也成為後來學者爭論的焦點。

(三)一九八〇年代以後巴利學者的觀點

一九八〇年英國學者 Wiston King [註 88]出版《上座部禪修》一書，主張唯有內觀才是純正佛教的禪修方法。他說：

我們必須記住，內觀使佛教有別於其他（尤其是婆羅門）的方法，就佛教的觀點來看，單單內觀即可讓禪修者證得完全、最後的解脫（涅槃）。……對涅槃的體證而言，內觀是絕對必要的，但〔現法〕樂住（禪那和無色定）則否。巴利〔三藏〕聖典沒有清楚地陳述這一點，但後來的傳統（如覺音）則明確指出，乾觀者證得阿羅漢，但和禪那、無色定無關。[註 89]

在該書第七章〈在緬甸的當代上座部禪修〉，Wiston King 也介紹了馬哈希、孫倫尊者和烏巴慶的禪修方法。對於巴利三藏能否支持「乾觀者」的問題，Wiston King 則採取較保守的支持立場，只作如此的敘述：「就解脫而言，單單修習內觀即已足夠，這一觀點已隱含在〔巴利三藏〕聖典中。」[註 90]

一九八二年，斯里蘭卡的德寶尊者（Gunaratana Thera, 1927- ）出版其博士論文《止、觀之道》，探討上座部佛教對於「禪那」（jhāna）的觀點。他支持「乾觀者」的修行方式有巴利三藏聖典的依據：「佛陀通常將四個禪那納入修行的完整說明中，將它們置於內觀的修習和聖道的證悟之前。然而，許多的經典（suttas）證明有另一種修習的方式〔即純觀的進路〕。」[註 91]德寶尊者認為佛教聖典提供兩種鎮伏五蓋的方式：《沙門果經》中所說的、包含「禪那」的修行次第代表第一種，是「止乘者」的方式；第二種則在說明「念處」的經典中，是「觀乘者」的方式。[註 92]在該書的最後，對於向來對於「乾觀者」的看法，他提出如下的見解：

如是，「是否需要禪那以證得涅槃」這個問題可透過瞭解兩種禪那而獲得清楚的答案：〔對證涅槃而言〕，世間禪那有所助益，但不是絕對必要；出世間禪那則絕對必要，不過，它不需預設世間禪那，換言之，出世間禪那可得自純粹的內觀或是與世間禪那結合的內觀。[註 93]

認為乾觀者有三藏典據的學者，雖然在他們的著作中提出「乾觀者」的相關典據與說明[註 94]，但它們似乎無法說服部分的巴利學者，反對的意見仍然存在。

英國巴利學者 L. S. Cousins 在一九八四年的〈止乘與觀乘〉一文中探討巴利聖典與後聖典文獻中「止」與「觀」的關係。他將巴利文獻中的止、觀關係製成一張圖表，認為修行者證得預流果時，須擁有初禪[註 95]。在一九九六年的另一篇文章〈內觀的起源〉，Cousins 指出「後期的傳統確實接受有慧解脫阿羅漢未修得所有四個禪那，或甚至未修得任何的禪那。然而，在較早期的文獻裡實際提到這種阿羅漢的地方，似乎大多是說：他們尚未修得無色定或前五個神通（abhiññā）。前四個禪那顯然未被提及」[註 96]。如是，Cousins 傾向於否定無禪那的乾觀者教理具有經藏的典據。Gombrich 曾描述在一九九四年的一次講座中，Cousins 對於止、觀關係的意見：「在他〔指 Cousins〕的想法裡，所有的聖典（即使未清楚地陳述），皆認為成就四個禪那不只是悟〔指阿羅漢果〕（Enlightenment），也是預流的先決條件。」[註 97]

另一位英國學者 Rupert Gethin，在其一九九二年出版，以探討佛教的菩提分為主題的博士論文（L. S. Cousins 為指導教授），則極力強調「禪那」在佛教禪修理論中的重要性。他在結論中指出：

此研究建議我們必須視禪那的修習，乃位居早期佛教禪修理論的核心，而且，至少就上座部傳統而言，禪那在阿毘達磨與註釋書中佔有重要的地位。依尼柯耶、阿毘達磨和註釋書所記，禪那代表〔佛教〕禪修的主流……[註 98]

此外，Gethin 在述及從其研究所得之佛教修行道時，他提到：

〔佛教〕典籍〔所示〕的直接解決方法，是我們必須讓心澄靜下來——我們必須修習止（samatha）和定（samādhi）。……如是，以〔佛教〕典籍的術語來說，我們必須修習禪那。〔佛教〕典籍似乎認為，心在禪那中澄靜下來時，會獲得某種強而有力的善的力量或傾向——這些強而有力的善的力量，不外乎是「一般的」〔世間〕菩提分法。[註 99]

如此，就 Gethin 的見解，在巴利尼柯耶、阿毘達磨中，「禪那」似乎是最能用以描述讓心澄靜下來的「定」的術語。

另外值得一提的是澳洲學者 Edward Crangle 的觀點。Crangle 在其博士論文中，主張禪那是解脫的必備條件。[註 100]他說：「在佛教禪修的脈絡中，解脫包含智慧 (pañña) 與不同程度的禪那之結合。」[註 101]他認為，早期巴利經典並沒有如當代禪修者所主張的那樣，將止的修行與觀的修行截然分離。[註 102]

如上所述，關於「乾觀者」的理論，二十世紀巴利學者的意見可以略分作支持與質疑的兩派。支持「乾觀者」理論的學者，主張無禪那的純觀修行方式有三藏、註、疏的根據，然而其用以支持「乾觀者」的文獻，主要仍集中在後聖典的註、疏，相對而言，對於三藏中的典據則較少作有系統的解釋。質疑「乾觀者」理論的學者，則認為依據經藏乃至三藏典籍，禪那的修習是必要的，略過禪那的純粹內觀修行至多只出現於巴利註釋文獻，但就其引用的經證來看，卻有偏取支持自己立場的經典之傾向，且未對反方學者所提出的經證加以討論。有鑑於此，在下一節中，筆者擬探討被用以支持乾觀者理論的《尼柯耶》經典，以瞭解此問題之所以爭論不下的關鍵。

四、乾觀者的經典依據

向智尊者、上智尊者及德寶尊者曾提出幾個巴利經典作為「乾觀者」理論的依據。這一節將探討他們所提出的經證。

(一)向智尊者所引經證

向智尊者提出的《尼柯耶》經證有二，即《相應部·六處相應》第七〇經及第一五二經[註 103]。

在第七〇經中，優波婆那請問佛陀，所謂：法 (Dhammo) 是可直接看見的 (sanditṭhiko)、立即〔可得益〕的 (akāliko)、邀人來見的 (ehipassiko)、可運用的 (opanayiko)、是智者應親自體驗的 (paccaṃ veditabbaṃ viññūhi)，是依什麼而說的呢？佛陀的回答是：比丘以眼見色而體驗「色」及「對色的貪 (rāga)」——當內心有色貪時，他知道「我內有色貪」。同樣地，以耳聽聲、以鼻聞香、以舌嚐味、以身得觸、以意識知法 (心理現象) 之時，若他對這些所緣生起貪時，他知道自己內有貪。因此說，法是可直接看見的等等。類同於此，若比丘在六根對六塵時，內心沒有種種的貪生起，他知道「內心沒有貪」，如此也叫作「法是可直接看見的」等等。[註 104]

在第一五二經，佛陀揭舉了一個問題：除了依據「相信〔他人〕」(saddhā)、「個人偏好」(ruci)、「傳說」(anussava)、「理性的思惟」(ākāraparivitakka) 或「思惟〔他

人的〕見解後接受」(diṭṭhinijjhānakkhanti)等這些方法之外，是否有其他〔真正可行的〕方法，可以讓比丘藉以宣稱自己獲得盡智——所謂「〔我〕生已盡、梵行已立、應作皆辦，不復此有〔的狀態〕」呢？針對這個問題，佛陀指出，確有上述五種方式以外的方法，可以讓比丘藉以宣稱得盡智，其方法就是：當眼等六根對色等六塵時，若內心生起貪、瞋、痴，他知道自己內心有貪、瞋、痴；當眼等六根對色等六塵時，若內心未生起貪、瞋、痴，他知道自己內心沒有貪、瞋、痴。佛陀說，不應依靠相信、個人偏好、傳統等，來了知這些法，而應以智慧〔親自〕看見、了知這些法 (paññaya disvā veditabbā)。換句話說，佛陀主張的方法，是「依據個人親身體驗而得的智慧——親身智 (paccattam eva ñāṇaṃ) 或現量智 (paccakkhañña)」。

上述二經，除了強調「法」可藉由觀察自心而親證之外，並強調其方法是禪修者觸境時應如實了知內心的貪、瞋、痴等。[註 105]由此，因為經文沒有隻字片語提到「禪那」的修習，而只談如實了知心的內容，所以向智尊者就此認為二經是「乾觀者」的經證。然而，質疑者可以認為，在許多經典中，正定被說明為四種禪那[註 106]，因此經文理當已預設修習此方法之前需證得正定，換言之，即使經文中沒有明文提及禪那、乃至說明必須依禪那而後修內觀的文句，並不意指禪那是可被忽略的，循此而言，當然也就不足以當作「乾觀者」的證據。

(二)上智尊者所引經證

上智尊者在其回應凱明達尊者的文章中，亦曾援引尼柯耶經文，作為「乾觀者」的經證。首先是《相應部·念處相應》的三個經[註 107]，即《比丘經》、《婆醯迦經》及《鬱低迦經》。在《比丘經》中，經文記述某個比丘請佛陀為他略說法要，以便在聞法後可以獨處修行。於是佛陀開示，清淨的戒 (suvisuddham sīlam) 與正直的見 (ujukā diṭṭhi) 是諸善法的起點 (ādi)，清淨持戒、正直已見後，可以依於戒開始修四念處。之後經文即略說了四念處的修法。該比丘聞法後，便告別佛陀，前往空閑處獨處修行，最後證得阿羅漢。[註 108]《婆醯迦經》[註 109]與《鬱低迦經》[註 110]二經的內容，與上述《比丘經》大抵類同。

嚴格地說，此三經只闡述立戒後可修四念處、修四念處可證阿羅漢，但它們似乎不足以證明所指的比丘是沒有得禪那的乾觀者。因為，顯然四念處的修習也可令人證得禪那，念處的方法未必是純觀的方法[註 111]，加上經典中對於「正定」的含義總是以禪那來說明，反對者可據此而推論：三位比丘在修行四念處之後曾證得禪那，最後才證得阿羅漢。

此外，上智尊者尚舉出兩個經證[註 112]，即《相應部·六處相應》第八十九經、第九十五經。

第八十九經《婆醯迦經》[註 113]記述佛陀教導婆醯迦尊者，眼、耳等「六根」，色、香等「六塵」，根、塵和合所生的「六觸」，及六觸所生的「受」，皆是無常、苦、無我。婆

醯迦尊者聞佛說法後，獨處修行，最後證得阿羅漢。第九十五經《摩羅迦子經》[註 114]則記述晚年出家的摩羅迦子尊者，請佛陀略說法要，佛陀則先問他，對於過去未曾以眼等六根觸知的、和未來不會以眼等六根觸知的色、香、味等六塵，他是否會生起貪愛？摩羅迦子尊者予以否定的回答。於是，佛陀接著說，對於所見、所聞、所感覺、所識知的事物，若見時只是見、聞時只是聞、感覺時只是感覺、識知時只是識知，就不會被貪、瞋、痴所染，如此就不會執著、受縛於所見、所聞、所感覺、所識知的事物中，乃至能終止輪迴之苦。[註 115]聽完佛陀的說法後，摩羅迦子尊者即以偈頌說出他對佛陀說法的理解，偈頌的大意是：失去〔正〕念的人，在六根對六塵時，會產生貪等煩惱，因此與涅槃距離遙遠；具〔正〕念的人，在六根對六塵時，心無染著，因此與涅槃距離鄰近。佛陀認可了摩羅迦子尊者的理解，之後摩羅迦子尊者獨處修行，並證得阿羅漢。

就上述二經的記述，兩位尊者從佛陀所學的法，單單是「內觀」（六處法門）相關的方法，並未包含「禪那修習」的教導，他們依循這個方法，獨處修行，乃至證得阿羅漢。基於這個事實，上智尊者用此二經作為「乾觀者」的經證。然而，從質疑者的立場來看，同樣地，因為「禪那」在許多經典中一再被強調，「正定」也常被指稱為四個禪那，所以可以合理地預設「禪那的修習」已隱含在此二經的教導中。

在上智尊者所舉出的其他經證中，較能支持「無禪那的乾觀者」的經典，或許是《增支部》第四集第八十七經。此經提到四種沙門，其中有一類「白蓮沙門」，經文說：

比丘們啊！怎麼說有人是白蓮沙門呢？比丘們啊！於此，有比丘於現法中因漏盡而自知、作證、具足無漏的心解脫與慧解脫，但未以身觸八解脫。比丘們啊！如是，有人是白蓮沙門。[註 116]

依據巴利註釋傳統，引文中所提的「八解脫」，包含了色、無色界的禪那以及滅盡定（第八解脫）。[註 117]《增支部》的註釋書，解釋經中所謂的「白蓮沙門」是「乾觀漏盡者」[註 118]，顯然註釋書將這裡的「未以身觸八解脫」解讀成「未以身觸八解脫的任何一個解脫」，而非「未以身觸全部的八解脫」[註 119]。即使如此，《尼柯耶》中描述八解脫的經文並未提到「禪那」一語，因此，這能否作為「乾觀者」經證仍然有爭議。

關於「禪那是否必要」的爭議，上智尊者尚舉出幾個經典，說明舍利弗等許多佛弟子在聞法時證得聖道，而經中並未記載他們有事先證得「禪那」。[註 120]顯然，許多尼柯耶經典確實描述許多人在聞法時，當場即證悟聖道果。但是，對於質疑者而言，這類經典大多沒有交待這些聞法時即得悟者在聞法之前的修學背景（是否證得禪那），因此未必能一概而論地

認為他們是乾觀者。這種「聞法即得悟」的經典，是否能做為乾觀者的經證，顯然需要進一步審閱其他相關的經典才能有較明確的答案。

(三)德寶尊者所引經證

德寶尊者在其書中舉出另兩個經典作為「乾觀者」的經證，即《增支部》第四集的第九十三經、第一七一經。

第九十三經提到有四種人，第一種人，得「增上慧法觀」(adhīpaññā-dhamma-vipassanā)亦得「內心止」(ajjhataṃ ceto-samatha)；第二種人，得「內心止」但不得「增上慧法觀」；第三種人，得「增上慧法觀」但未得「內心止」；第四種人，未得「增上慧法觀」也未得「內心止」。經文指出後三種人應再努力修行，以便能俱得增上慧法觀與內心止。[註 121]此處，註釋書將「內心止」與「增上慧法觀」的義涵，分別理解作「自身裡的安止心定」和「掌握諸行的內觀智」[註 122]，顯示四種人中的第三種人，只有內觀智而沒有色、無色界定[註 123]。

在第一七一經中，經文記述阿難尊者告訴其他比丘，凡在他面前宣稱已證得阿羅漢的人，皆不外乎藉由四種修行方法而證得。[註 124]其中的第二種方法，經文如此敘述：「賢友啊！有比丘修習『以內觀為先』的奢摩他，當他修習『以內觀為先』的奢摩他時，道生起。當他實踐、修習、多修習彼道時，諸結被斷捨。」註釋書將「『以內觀為先』的奢摩他」解釋作「令內觀先行、為先，後修奢摩他。意思是，本已得內觀者，住於內觀之後令定生起」。並解釋「道生起」的「道」，是指「第一個出世間道〔心〕」；「多修習彼道」的「道」，則是指第二、三、四果的「道〔心〕」。[註 125]疏鈔(ṭīkā)進一步說明「修習以內觀為先的奢摩他」，其實是就「觀行者」(即乾觀者)而說。[註 126]

雖然巴利註釋傳統認為上述二經是在描述「乾觀者」的修行方式。但是，若不依註釋傳統，而從另一個面相來看：經文簡短精要，未對關鍵的字詞作明確的定義，單從經文無法得知「內心止」是否等同「禪那」、乃至「增上慧法觀」是否等同「道果」，據此，質疑者仍然能合理反駁此二經證的有效性。

五、結論

從以上的討論可以得知，當代巴利學者對於「乾觀者」的爭論乃起於緬甸內觀修行風氣的興起，而學術爭論的焦點主要集中在「於巴利三藏聖典或《尼柯耶》裡，『禪那』是否為解脫的必要條件」之相關問題。如於本文第四節所述，由於站在支持立場的學者與站在質疑立場的學者雙方對於經文的詮釋不同，因此對於「禪那是否為必要」的問題，便有不同的答案。

站在支持立場的學者，由於見到《尼柯耶》中，確實有許多經典描述佛弟子只藉由內觀的方法，甚至只因聽聞佛法即證得聖果，加上在註釋書認同略去禪那之可能性的「鼓勵」下，他們即直接依經文文句所示，將「只記述內觀教學（而未提及禪那）的經典」以及「只聞法便得證聖果的經典」當作乾觀者修行方法的經證。然而，質疑者，如 Cousins 教授，則認為那些「只述說內觀」的經典，或「描述聞法即悟」的經典，並沒有詳細說明修觀者在修觀之前或聽法者在聞法之前的修學背景，所以不能確定他們是否曾事先證得禪那——對此，他寧可猜測那些人已事先證得禪那[註 127]。確實，《尼柯耶》經典經常將「正定」說為「禪那」，明文提及「不需禪那」的經典則似乎不存在。因此，若八正道是證道果者所必當修習的話，修習「正定」的禪那則是不可避免的。這樣的思惟令質疑者順理成章地預設「禪那的修習」已隱含在一切僅教導內觀修習，或述說只聞法便得證的經典中。但是，對於經典中「正定即是禪那」的說法，上智尊者等則顯然認為那是不了義說，因為他們認為此說法與其他支持乾觀的經典（如聞法即悟的經典）有所扞格，故不應按字面詮解。如此，由於支持者與質疑者對經典的詮解不同，因而在「禪那是否必要」的問題上產生了對立的歧見。

現任北美印順文教基金會董事長的菩提尊者（Bhikkhu Bodhi），在一篇撰寫多年但未發表的論文〈禪那與在家眾——以巴利經典為據〉[註 128]，藉由檢驗那些描述在家眾證悟聖果的《尼柯耶》經典，來回應「《尼柯耶》中，禪那是否為成就聖道果的必要條件」的問題。他在文章中開門見山地提出其主張：「我個人相信《尼柯耶》的有力證據顯示，對於那些想要從一來果進升到不還果的人而言，禪那是不可或缺的要害。」[註 129]在文章的結論中，他也說到：「許多關於預流與一來的經文，透露出禪那不是他們能自在證入的禪修成就。顯然有些初果、二果的弟子證得禪那，然而禪那並未被宣稱為他們必備的心靈資糧」[註 130]；「很可能是，想要在今生證得不還果的預流者與一來者，必須至少證得初禪，以作為修習內觀的基礎」。[註 131]菩提尊者傾向於認為，對成就預流與一來果而言，禪那並非是絕對必要的；但對成就不還果或阿羅漢而言，禪那則是不可或缺的。然而，他謹慎地保留其他詮釋的可能性，如說：「雖然禪那與不還果這兩個成就的關係，在《尼柯耶》裡已夠明顯了，但此關係是否有絕對的拘束力，仍然是個開放的問題。」[註 132]菩提尊者的這篇文章，提供了一個不同於上述二類學者的研究方向與答案，同時也再次證明了《尼柯耶》經典內容的多樣性，確實提供讀者不同詮釋、理解的空間。[註 133]

上述的巴利學者，都是在上座部傳統「由戒生定，依定發慧，因慧得解脫」的修道論前提下進行討論。對他們而言，在巴利三藏或註釋書中，什麼程度的「定」才足以發展智慧、乃至解脫，是所關注的問題。但二十世紀的佛教學界尚有另一類學者，他們對《尼柯耶》（《阿含》）的詮釋立場，又不同於上述的學者。他們允許《尼柯耶》（《阿含》）裡的修行理論，可以有多樣乃至彼此衝突、對立的情形。這類學者認為，早期經典本身，本來就呈現多種不同、甚至對立的修行理論，如「（不需定而）以慧直達解脫」，或「（不需慧而）以定直達解脫」。他們藉由假設經文或思想的歷史發展順序，予以那些（就他們而言）彼此衝突、對立的經文、理論，某種合理的解釋，如此，他們對佛教禪修的討論便不侷限在傳統「依戒生

定，依定發慧，因慧得解脫」的理論架構內。例如，Vetter 和 Bronkrost 便認為，「禪那」或「定」本身才是佛教最初的終極解脫，「內觀」、「慧」反而是後來受到其他印度宗教或思想的影響才發展出來的理論。Schmithausen 等則認為「止」、「定」的道路與「觀」、「慧」的道路，是同時存在於《尼柯耶》（《阿含》）的兩條不同的解脫道。[註 134]依循他們的研究方法與詮釋立場，「禪那是否必要」的問題顯然又將得到另外不同的解答。

如上所述，對於「無禪那乾觀者是否有三藏的典據」的問題，基於不同的詮釋觀點、不同的研究進路，不同的學者可能提供不同的答案。雖然，向來的學者，已指出解答此問題的許多線索，但是這個問題顯然仍未被充分解明。後繼的研究者，倘能更全面地檢驗《尼柯耶》經典，並明確界定、遵守自己的研究方法與詮釋立場，當能進一步釐清此巴利佛教禪修理論裡的重要問題。[註 135]

當然，對於不從事佛典研究的禪修者而言，「乾觀者」是否有三藏聖典的根據似乎不是那麼重要的事，因為從實際修行所得的身心寧靜與智慧即是「乾觀者」修行進路的最佳保證。倘若佛教知識論「唯證方知」之準則是正確的話，也似乎唯有那些實際精進修行的人，才有機會知道「禪那是否必要」的真正答案。

【註釋】

* 拙文初撰於二〇〇四年十月。筆者要藉此機會，感謝菩提尊者（Bhikkhu Bodhi），他撥冗回覆筆者相關的問題。開印法師以及宗善法師提供給筆者他們在緬甸禪修道場實地參訪的寶貴資料；Dr. Houtman 慷慨 email 給筆者他珍貴的博士論文，筆者在此一併致謝。筆者也要感謝何孟玲小姐，她看過最初的草稿，給予許多有用的建議。

文中註腳引用巴利三藏文獻時，標示 PTS 版的冊數、頁碼。引用巴利註釋文獻時，則標示印度內觀研究中心（VRI）出版的 Chaṭṭha Saṅgāyana CD-Rom version 3（CSCD）裡緬甸版的冊數、頁碼。

[註 1] 透過 UMI 學術論文資料庫的檢索系統，我們可找到不少研究佛教禪修的碩、博士論文。

[註 2] Griffiths（1986）p.xiii。

[註 3] 關於近代佛教的傳入歐美，可參見 Phra Dhammapitaka（2001），pp.155-166；De Jong, J.W.,（1987），pp.5-87。

[註 4] 泰國學者 Phra Dhammapitaka 曾言：「禪修變成佛教最吸引人的一個面向，吸引了許多西方年輕人到亞洲佛教國家乃至有許多人就在那裡出家成為比丘，而於當地禪修老師的指導下修習佛教禪修。」有關禪修與佛教傳入西方的相關記述，可見 Phra Dhammapitaka（2001），pp.169, 172-77, 183-85。

[註 5] 安止定，在此包含色界四個禪那與四無色定。

[註 6] Vipassanā 由接頭詞 vi (多樣地、仔細地) 與字根√pas (看、見) 而來，原意沒有「內」、「往內」的意思，且 vipassanā 不僅含內觀也含外觀，因此嚴格來說，並不是極佳的譯語。但「內觀」，如其同義字「毘婆舍那」等已成為佛教修行者熟悉的用語，筆者在此仍延用「內觀」作為 vipassanā 的譯語。

[註 7] 「乾觀者」的同義詞，尚有「觀乘者」(vipassanāyānika)、「純觀乘者」(suddhaviṭṭhanāyānika) 等。有關巴利註釋書對於「乾觀者」的探討，見拙著：溫宗堃 (二〇〇四年) 第三十三—四十四頁；溫宗堃 (二〇〇三年)；溫宗堃，〈巴利註釋文獻裡的乾觀者〉(將刊於《正觀雜誌》第三十三期，二〇〇五年六月出版)。

[註 8] 緬文 saya 是「老師、教師」的意思，-daw 則有「偉大的、受尊敬的」之意。Sayadaw 一詞，原是緬甸古代國王授予其所從學的比丘之一種頭銜，今日則已普遍被用來尊稱年長或德高望重的比丘。此語詞用法上的轉變，應是始於十九世紀敏東王 (King Mindon) 時期，敏東王廣泛地授予有名望的比丘此 Sayadaw 頭銜，相關論述見 Houtman (1990), pp. 277-278。附帶一提，在緬甸，德高望重的比丘可能會有兩個名號，一是出家時的法名、另一是於 Sayadaw 一詞之前冠以其住持的寺院名稱或地名等而為其稱謂，如有名的雷迪尊者 (Ledi Sayadaw)，Ledi 是其寺院所在地森林的名稱，其出家法號原是 Ñāṇadhaja (智幢)。

[註 9] Houtman (1990), p.283。早期十九世紀緬甸禪修比丘的傳記、事略，並不為一般人所熟知，Houtman 在其博士論文附錄裡，曾略述了一些著名禪修比丘的生平。

[註 10] 依據 Houtman 所言，這些著作皆與「內觀」(vipassanā) 有關。見 Houtman (1999), pp.7-8。

[註 11] 敏東王在其統治時期 (一八五三—一八七八) 不遺餘力地護持佛教，最重要的事蹟，便是舉行「緬甸第五次結集」(一八七一)，並將當時所結集的三藏聖典鑄刻於七百二十九塊大理石石板上。有關第五次結集的石刻三藏之相關介紹，見 Than Tun (1974)。

[註 12] 烏 (U) 是對「叔、伯」等年長者的稱謂，可和接尾詞 gyi (大) 或 lei (小) 一起使用。此外，亦用作尊稱有德望者，此處則不限年歲。有時烏 (U) 之稱謂，也成為名字的一部分。

[註 13] 一九八〇年緬甸軍政府官方公布承認九個佛教派別，且不允許此後再成立其他新的派別。九派是：1. 哆達磨 (Thudamma)；2. 雪進 (Shwegyin)；3. 摩訶多亞 (Mahadwaya)；4. 魏陸閻派 (Weiluwun)；5. 姆拉多亞 (Muladwaya)；6. 摩訶引 (Mahayin)；7. 涅敦 (Hngettwin)；8. 伽多 (Gado)；9. 阿瑙強多亞 (Anaukchaung Dwaya)。九派中，哆達磨派勢力最大，其次是雪進派 (Shwegyin)。其中除 4.6.8. 之外的六個派別，乃可溯始自敏東王時期。見 Tin Maung Maung Than (1993), pp.9-13。

[註 14] Mendelson (1975), pp.100-103。

[註 15] Houtman (1990), pp.294-295。

[註 16] ibid., p.285-286。

[註 17] 關於雪進派的早期發展，見：Mendelson (1975), pp.85, 96-111。

[註 18] Houtman (1990), p.40 n. 35。

[註 19] Houtman (1990), p.285; Mendelson (1975), pp.105-111。

[註 20] Houtman (1990), p.294。

- [註 21] 明貢是緬甸地名。這裡所說的明貢尊者，是指「根本明貢傑打汪尊者」(Mūla Mingun Jetavan Sayadaw, U Nārada)。此外，近代緬甸還有一位聞名的明貢尊者，是「明貢持三藏尊者」(Mingun Tipitakadhāra Sayadaw, U Vicittasara, 1911-1992)，乃二十世紀緬甸第一位通過三藏法師考試，成為能記憶巴利三藏的持三藏者(Tipitakadhāra)，其記憶之能力已列入金氏世界紀錄。在緬甸第六次結集時，他曾擔任如同阿難尊者於第一次結集時的「答覆者」角色。附帶一提，自一九四八年以迄二〇〇一年，緬甸僅有十一位比丘通過三藏法師考試成為持三藏者。關於三藏法師考試，見 <http://web.ukonline.co.uk/buddhism/tpdkdhra.htm>。
- [註 22] Houtman (1990), p.287。
- [註 23] Jordt 用 "mass lay meditation movement" 一詞見 Jordt (2001), pp.11-12。Bond 也泛稱由馬哈希系統帶動的錫蘭內觀修行潮流為"lay meditation movement", Bond (1992), p.136。
- [註 24] Houtman (1999), p. 201-203。
- [註 25] 結集誦經始自一八七一年四月十五日迄至同年九月十二日，共一百五十日。見 Houtman (1990), p 288; Than Tun (1974), p.5; Ledi Sayadaw (1999a), p.iv。
- [註 26] 如《勝義略要》協會、阿毘達磨協會、內觀協會、緣起協會、不吃牛肉協會、巴利翻譯協會、世界佛教弘法會。
- [註 27] 其部分的巴利著作已收錄在 VRI 出版的 CSDC v.3。其生平可見 Ashin Nyanissara (1996); Houtman (1990), p.288-289; Ledi Sayadaw (1999a), pp.iii-viii。
- [註 28] 見 Bhikkhu Bodhi (1993), pp.17-18。雷迪尊者撰寫此書的最初動機，似乎是年輕時在曼德勒無意間聽到來自錫蘭比丘的談話：「緬甸比丘未正確地瞭解阿毘達磨和巴利文法，因為他們在學習並教導《阿毘達磨義廣釋》，而這本書有許多義理與文法上的錯誤。他們沒有發現這些錯誤嗎？」據說雷迪尊者在聽到此對話之時，即決心重新撰寫新的註釋與文法書。緬曆一二五九年，他即以巴利文撰寫了《第一義燈論》。見 Ledi Sayadaw (1999a), p. v。
- [註 29] 緬甸在家眾學習阿毘達磨與禪修的風氣，始自雷迪尊者的提倡鼓勵，見 Jordt (2001), pp.11-12; King (1980), pp.120-121; Webu Sayadaw (1991), p.19 n. 6。馬哈希尊者也曾說：「就緬甸而言，蒙瓦(Monywa)鎮的雷迪尊者是最早詳說內觀修行法的禪師，第二位是莫因尊者。我們跟隨著兩位卓越尊者的腳步，成為第三。如此，〔由於前人的努力，對我們而言〕，詳說內觀法，就像在收割時撿拾掉落於地面的稻穀一樣，變成一件容易進行的事。」見 Mahasi Sayadaw (2000c), pp.111-112。
- [註 30] 《法的手冊》書中所附的雷迪尊者簡介，提到雷迪尊者建立三類寺院：教育中心、禪修中心和森林道場。見 Ledi Sayadaw (1999a), pp. vii。但依據 Houtman 所言，雷迪尊者雖然在其寺院教導學生禪修，但他自己並沒有建立「禪修中心」，在各地建立禪修中心的人，其實是雷迪尊者的學生。見 Houtman (1990), pp.43, 289。如 Maries Byles 即提到了，二十世紀緬甸最早的禪修中心之一，是雷迪尊者的學生烏鐵吉(Saya Thet-gyi，其為烏巴慶的禪修老師)在仰光附近所建的中心。見 King (1980), p.161 n. 13。

- [註 31] Bapat 說：「因為他〔指明貢尊者〕在《彌蘭陀王問經》的註釋中表達由比丘僧團授予女眾具足戒的可能性，所以他相當不受僧團的權威人士與緬甸政府所歡迎。」Bapat, P.V. and Dr. J.N. Takasaki, 'Progress of Buddhist Studies in Ceylon, Burma, Thailand, Cambodia, Laos, Vietnam, China and Japan.'
- [註 32] Lottermoser 也談到「馬哈希尊者的老師，明貢尊者，顯然也曾努力〔恢復上座部比丘尼傳統〕過。明貢尊者於一九五〇年代以巴利文撰寫《彌蘭陀王問註》（*Milindapañha-aṭṭhakathā*），在書中，他主張（由比丘）剃度比丘尼」。見 Lottermoser（1991）。亦參見 Houtman（1999），p.9。
- [註 33] 在 edhamma 網站（<http://www.edhamma.com/>）也可找到部分二十世紀緬甸禪修老師的略傳。
- [註 34] 雷迪尊者曾教導莫因尊者，先住森林密集禪修十年，十年之後再開始住寺、弘法、教導禪修。Houtman（1990），p.290。
- [註 35] 烏鐵吉因子女等親人罹患霍亂去世，深感人生無常而開始四方尋訪名師學習禪修。他曾跟隨雷迪尊者學習禪修七年（約一九〇五—一九一二）。Confalonieri（2003），pp.75-82; Houtman（1990），p. 293-294；或見 <http://www.vri.dhamma.org/general/>。
- [註 36] 一九七三年，唐卜陸尊者前往打端跟隨明貢尊者學習念處內觀兩年，並受明貢尊者的指示，到離毛淡綿（Moulmein）六哩處的 Dhaywin 教導禪修兩年。之後他獨自在森林修行十二年，期間實踐十三頭陀行。他曾受邀到美國與印度弘法，並於美國加州建立一座寺院。關於其教法與傳記見 Anne Teich（1996）。
- [註 37] 孫倫尊者因怖畏死亡而開始精進禪修，據說他四十四歲時證得了三果之後才出家。其修法的特色是以「粗重呼吸」為所緣修習出入息念，並強調觀「苦受」與長坐，以及著重正念觀照行、住、坐、臥時的觸受。Houtman（1990），p.292。
- [註 38] 見 Houtman（1990），pp.314, 315, 322。
- [註 39] 筆者所見的莫哥尊者的英文傳記，只說他曾到曼德勒、蒙亞、明貢等地參學尋求禪師的指導，但未明言其師承。
- [註 40] 烏巴慶生平，見 Houtman（1990），pp.203-14；亦見 <http://www.vri.dhamma.org/general/>。
- [註 41] 由於未得緬甸政府許可，烏巴慶一直未能如願出國教導內觀修行，其海外弘法的願望，由其弟子葛印卡（S. N. Goenka, 1924-）完成。相較於其他傳統，烏巴慶、葛印卡這一脈的禪修傳統在緬甸本土並不興盛，然而在國際間，它顯然是擁有最多禪修中心的緬甸禪修傳統。葛印卡在全世界建立的禪修中心據估計至今已達九十七座之多。VRI 網頁：<http://www.vri.dhamma.org/>（5/23/2004）。
- [註 42] 此書共兩冊，第一冊談內觀的理論，第二冊談內觀的實踐。關於此書的特色，見 U Silananda（1982），pp.31-37。此書的第五章，以日常用語詳說內觀修行方法，於一九五四年首次譯成英文，以利益於馬哈希中心學習的外國禪修者；此英譯後來亦由 BPS 出版：*Practical Insight Meditation*。一九九九年 Bamaw Sayadaw（U kumārābhivāṃsa，仰光上座部國際佛教大學〔ITBMU〕現任副校長）將馬哈希尊者的《內觀方法》翻譯為巴利文後，由佛教攝益協會（Buddhasāsanānuggaha organization）出版。共兩冊，八〇四頁。
- [註 43] Jordt 的博士論文（二〇〇一年），對馬哈希禪修中心獨特的「在家眾管理制度」有詳細的探討。

[註 44] 見 U Silananda (1982), p.82。

[註 45] U Silananda (1982), p.102。

[註 46] U Silananda (1982), p.6; Nyanaponika Thera (1975), pp.14-15。

[註 47] 見 U Silananda (1982), pp.61-63, 70-78; Gombrich (1983), p.28。有關馬哈希內觀禪法對錫蘭佛教的衝擊與影響之詳細討論，見 Bond (1991), pp.131-176。

[註 48] 馬哈希禪修中心的網站，提供二十多本英譯著作下載。見 <http://www.mahasi.com/>。

[註 49] 尸羅南達尊者 (U Silananda) 將書名英譯作 *Diary of Kammaṭṭhāna Sāyadaw* (U Silananda, 1982, p. 95) ; Jordt 譯作 *Meditation Teachers Diary (or) Records*。Jordt 的論文，提供了一些關於此書的難得資訊：馬哈希尊者在此書中記錄著其早期所指導的禪修者（後來多成為馬哈希禪修中心的業處阿闍黎）的內觀經驗。此書經編輯後僅印行一百本，並且只提供給禪修老師，作為指導學員小參用的指導手冊。此書的授予受到「馬哈希中心管理委員會」嚴格的審核控制，截至一九九五年，只發出了十本。見 Jordt (2001), pp.139-143。

[註 50] Nissaya 是採巴、緬對照的緬文翻譯，幾乎每個巴利語詞都有一個相對應的緬文翻譯。

從一九六一年三月開始，馬哈希尊者開始向大眾宣講《清淨道論》及其註書《大疏鈔》，每次約宣講一個半小時至二小時的時間，直至一九六七年三月，馬哈希尊者方完成此《清淨道論大疏鈔》的巴緬對照翻譯。從開始宣講到完稿，雖歷時六年，但實際宣講的天數是八百三十日。有關此書的特色可參見 U Silananda (1982), pp.82-88。

[註 51] 馬哈希尊者於一九五七年受第六次結集「中央僧伽工作委員會」委託，負責撰寫此序，直至一九六〇年方才定稿出版。其目的之一是要駁斥一九五〇年由哈佛大學出版的巴利《清淨道論》前言裡對於覺音尊者的評論。尸羅南達尊者說：「此《清淨道論序》可以說是覺音尊者的新傳記。」見 U Silananda (1982), pp.57-60。

[註 52] 一九九四年時，全緬甸共有三百三十二座馬哈希禪修中心。據估計，仰光中心從一九七四年開幕直至一九九四年止，參與禪修的人數總計約有一百零八萬五千零八十二人。見 Jordt (2001), pp. 105-106。

[註 53] 馬哈希的弟子中，曾在國外建立禪修中心者，如：達摩南達尊者 (Dhammananda, U Silānanda, 1928-，相關網頁：<http://www.tbsa.org/>)、雪達功尊者 (Shwedagon Sayadaw, U Paṇḍita, 1921-)、恰宓尊者 (Chanmyay Sayadaw, U Janaka, 1928-，其禪修中心網頁：<http://www.chanmyay.org>) 等。隸屬仰光馬哈希禪修中心的海外中心之相關資訊，可見 <http://www.mahasi.com>。

[註 54] 然而，這並不是說馬哈希尊者否認「禪那」的功用。事實上，馬哈希在其著作中多次提到「證得禪那」的利益：1.修內觀而生疲累時，可暫入禪那休息，再出定繼續內觀；2.得禪那後，較容易修得內觀階智。見 Mahasi (2000a), pp.72, 75; Mahasi (2000b), p.118; Mahasi (1989), pp.120-121; Mahasi (1997), p.71。

[註 55] 腹部起伏並非馬哈希尊者的發明，而是承自明貢尊者的傳統（見 U Silananda (1982), p.96; Houtman (1990), pp.269-270）。馬哈希尊者本人的教導，也未完全以腹部起伏取代出入息念，如果禪修者習慣使用出入息念，便不需使用腹部起伏為根本業處 (Buddhasāsanauggaha Organization ed. (1977),

pp.338-347)。關於觀察腹部起伏的正當性，馬哈希傳統也曾做了相當充分的辯護。見 Nyanaponika (1975), pp.106-107; Mahasi (1991), pp.56-58。

[註 56] Ledi Sayadaw (1999a), p.195。

[註 57] 十五行法，即：1.戒、2.根律儀、3.飲食知節、4.少於睡眠、5.—11.七善法：信、念、慚、愧、多聞、精進、慧、12.—15.初禪到四禪。Ledi Sayadaw (1999a), p.160。

[註 58] Ledi Sayadaw (1999a), p.237。

[註 59] *ibid.*, p.195。

[註 60] 雷迪尊者指出，修習出入息念、四威儀、明覺、界分別、骨想等的任何一種，都能培養足夠的定力來發展內觀。*ibid.*, p.168。

[註 61] 依身至念所建立的初步定力，雷迪尊者常用實際的修行情況加以描述，如說：「如果能夠隨心所欲地專注〔身體的某個部位〕，那麼他就獲得了控制心的能力。」(*ibid.*, p.168)「即使未得近行定或禪那，如果每天能專注在業處所緣一或二個小時，那麼就足以能輕易地專注在任何其他的禪修所緣」。「充分精進的人不超過五到十天就能去除散亂，當心能穩定地專注在出入息後，在五到十天之內就能建立八正道的定蘊三支。」(*ibid.*, p.234)

[註 62] Ledi Sayadaw (1999b), 'How to Proceed to Vipassanā'。值得一提的是，雖然雷迪尊者教導乾觀者的修行方式，但是，他撰寫的詩偈曾暗示自己證得第四禪，將投生梵天界，見 Ashin Nyanissara (1996), pp.27-28。

[註 63] 帕奧尊者可說是影響台灣內觀修行風氣最深的緬甸禪師，比起其他緬甸禪修系統，帕奧尊者的禪修著作、開示有最多的中文譯本。近幾年來，研究緬甸佛教的西方學者，也開始注意到帕奧尊者在當代緬甸內觀傳統裡的獨特地位，如 Houtman 曾述及帕奧尊者因教導奢摩他而不同於其他內觀傳統，他也提到帕奧尊者多達三千多頁的緬文禪修著作尚未能在緬甸出版（見 Houtman, 1999, p.272）；另如 Jordt 在其博論（附錄中），曾就帕奧尊者的禪法，訪談了 Mehm Tin Mon（他曾跟隨帕奧尊者習禪，是緬甸著名的阿毘達磨老師，也是緬甸國際上座部佛教大學〔ITBMU〕教導「奢摩他」的禪修老師）（Jordt:2001），pp.332-347。帕奧尊者的禪修方法，除了重視禪那的修習外，另一個重要特色是，相較於其他當代內觀傳統，其禪修方法更是完全緊密地結合上座部阿毘達磨的教理。

[註 64] 英國學者 King 在探討當代緬甸佛教時，已注意到二十世紀緬甸內觀傳統不強調禪那的傾向。見 King (1964), p.197; King (1992), p.117。二〇〇三年開印法師於福嚴佛學院推廣教育班教授《攝阿毘達磨義論》時，也曾依據他訪談幾位緬甸著名禪師的情形，指出當代緬甸佛教似乎唯有帕奧尊者是教導多種奢摩他業處與止乘者進路而聞名；另一位也教導奢摩他業處的禪師則是班迪達禪師（Shwedagon Sayadaw, U Paṇḍita）。筆者於二〇〇四年十一月拜訪曾在班迪達森林道場禪修三年的宗善法師，他表示班迪達禪師的道場確實也教導禪修者深入修習奢摩他業處，但通常是在禪修者完成內觀的課程之後。

[註 65] Nyanaponika (1975), p.103。向智尊者在此書中，提供了兩個經證。有關於此二經證，筆者將在第四節作進一步的探討。

[註 66] 金剛智尊者在一九三三至一九三六年期間於英國劍橋大學攻讀博士學位，此書為其博士論文。

[註 67] Vajirañāṇa Paravaḥera Mahaathera, (1987), p.141。

[註 68] 蘇摩尊者是錫蘭著名的學者，一九四九年曾出版《念處經》與其部分註釋與疏鈔的英譯，書名：*The Way of Mindfulness*，同時，他也是漢譯《解脫道論》的英譯者之一。一九三六年時他和凱明達尊者 (Kheminda Tera) 在緬甸毛淡綿 (Moulmein) 出家。有趣的是，他們也曾向馬哈希的禪修老師明貢尊者學習念處修行法，但在「禪那是否絕對必要」的問題上，持有和馬哈希尊者完全相反的意見。我國的太虛大師亦曾邀請蘇摩尊者與凱明達尊者到山西省設立巴利學院教導上座部佛教教理。但是，當他們抵達中國後，卻因國共戰爭而被迫中止原訂計畫。Ehara et al. (1995), p. XV, XVIII。

[註 69] 書名為《守護正覺教法—禪修論集》 (*Protection of the Sambuddha-sāsana: A Collection of articles on Meditation*)。Gombrich 在介紹二位尊者的批判時，說他們「譴責馬哈希的方法為異端邪說」(condemning it as heretical)。見 Gombrich (1983), p.28。

[註 70] 卡沙帕尊者認為馬哈希教導的「觀察腹部起伏」不是上座部正統的「出入息念」，而是印度教的禪修技巧。見 Bond (1992), pp.163-164。

[註 71] 此文輯錄於 *The Path of Freedom*。見 Ehara et al. (1995), pp. 353-362。

[註 72] 智髻尊者出生於英國，一九四八年在錫蘭出家，此後常住在 Island Hermitage。尊者英譯了包含《清淨道論》的許多重要巴利典籍，於一九六〇年（五十五歲）時因心臟病而去逝。

[註 73] Ñāṇamoli Thera (1960), pp.192-193 n. 25。

[註 74] "one who attains the path without previously having attained jhana"，見 Ñāṇamoli Thera (1960), p. 876。

[註 75] 蘇摩尊者在一九四八—一九五四年間，也住在智髻尊者所在的 Island Hermitage，他們或許曾對乾觀者的問題有所討論。

[註 76] 上智尊者是馬哈希禪修中心的禪修指導老師，也是至今世上最大的巴利字典（即六十冊的《三藏巴緬字典》）的主編。

[註 77] 此書的第一部分記錄兩位尊者關於「心清淨」、「剎那定」的論辯；第二部分則討論以「腹部起伏」作為根本業處的正當性問題。

[註 78] 兩位尊者的辯論，大量的引用經、註、疏的資料，相當繁瑣複雜。筆者只能大略地介紹論辯之重點。其細節，尚請讀者閱讀原書（馬哈希禪修中心的網站 <http://mahasi.com>，可下載此書的電子書）。

[註 79] Buddhasāsanāuggaha organization ed. (1977), pp.1-11.

[註 80] *ibid.*, pp.15-36。筆者於另篇拙著，討論「剎那定」的含義時，曾指出註釋書中的「剎那定」或可分成四種（見拙著：溫宗堃，二〇〇三年）。就此，上智尊者與凱明達尊者對「剎那定」的論述，都有註解書的根據，但兩位尊者皆只強調各自所重視的一類「剎那定」。

[註 81] Buddhasāsanāuggaha organization ed. (1977), pp. 37-128.

[註 82] *ibid.*, pp.156-178, 251-254, 261-279, 291-308.

[註 83] *ibid.*, pp.233-243.

[註 84] *ibid.*, pp.132-155, 280-290.

[註 85] *ibid.*, pp.179-199.

[註 86] 見 Bond (1992), p.168。Bond 還提到在這次辯論後，凱明達尊者仍然堅持自己的看法，在一九八〇年出版《佛教禪修之道》(*The Way of Buddhist Meditation*) 見 *ibid.*, p.170。

[註 87] 如 Gunaratana Thera, Cousins 等。

[註 88] Wiston King 是西方學者中，較早研究緬甸佛教、禪修的學者之一，其一九六二年的著作，曾闢專章介紹當時緬甸的內觀修行傳統。

[註 89] King (1992), p.16.

[註 90] *ibid.*, p.116.

[註 91] Gunaratana Thera (1982), pp.148-149。德寶尊者在此指出兩個乾觀者的經證，筆者將在下一節討論。

[註 92] *ibid.*, p.38-45.

[註 93] *ibid.*, p.213.

[註 94] 見本文第四節。

[註 95] Cousins (1984), p.65.

[註 96] Cousins (1996), p.57.

[註 97] 見 Gombrich (1996), p.126 n. 20.

[註 98] Gethin (1992), p.347.

[註 99] *ibid.*, p.345.

[註 100] Crangle (1994), p.257.

[註 101] *ibid.*, p.235.

[註 102] *ibid.*, pp.263-264.

[註 103] 見 Nyanaponika Thera (1975), p.103, 176-178。

[註 104] S IV 41-43.

[註 105] 上述二經，就註釋書的理解，是在解釋有學聖者與無學聖者的省察〔智〕(*paccavekkhaṇā*)。Spk III 15, 347。

[註 106] 如 D II 313; M I 62; SV 10：「諸比丘！什麼是正定？比丘們，在此有比丘離欲、離不善法，入住有尋、有伺、因離而生的、有喜有樂的初禪。……二禪……三禪……四禪。比丘們這被說為正定。」

[註 107] *Buddhasāsanāuggaha organization ed.* (1977), pp.134-136, 207.

[註 108] S V 142-144.

[註 109] S V 165-166.

[註 110] S V 166.

[註 111] 菩提尊者認為《念處經》本身並不足以支持「純觀」的理論。見 Bhikkhu Bodhi (2000), p.786 n. 212。

[註 112] Buddhasāsanāuggaha organization ed. (1977), p.47.

[註 113] S IV 63-64.

[註 114] S IV 71-76.

[註 115] 如菩提尊者所說，此段的經文簡略、難解，需參考註釋書的解釋。Bhikkhu Bodhi (2000), pp.1410-1411。

[註 116] A II 86-88:Kathaṇca, bhikkhave, puggalo samaṇapuṇḍarīko hoti? Idha, bhikkhave, bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ diṭṭheva dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati, no ca kho aṭṭha vimokkhe kāyena phusitvā viharati. Evaṃ kho, bhikkhave, puggalo samaṇapuṇḍarīko hoti.

[註 117] Ps III 176-177.

[註 118] 「以此〔句〕指乾觀漏盡者。他沒有禪那和神通，功德未圓滿，因此叫作白蓮沙門」。(Mp II 322:Iminā sukkhavipassakakhīṇāsavaṃ dasseti. So hi jhānābhīññaṃ abhāvena aparipuṇṇaguṇattā samaṇapuṇḍarīko nāma hot)。

[註 119] 《人施設論》的註釋書在註解「慧解脫」時，對於完全相同的一段經文，只是解讀作「未證所有的八解脫」而非「未證任何一個解脫」。見 Pugg-a 42。

[註 120] Buddhasāsanāuggaha organization ed. (1977), pp.191-194.

[註 121] A II 92-93.

[註 122] Mp II 325:ajjhataṃ cetosamathassāti niyakajjhatte appanācittasamādhissa. Adhipaññādhammavipassanāyāti saṅkhārapariggāhakavipassanāñāṇassa.

[註 123] 屬於論藏的《人施設論》將「增上慧法觀」解釋為「出世間道或果」，將「內心止」解釋作「與色俱行的定」或「與無色俱行定」。這是支持「乾觀者」理論的（論藏）聖典證據。(Pugg 61:Kathaṇca puggalo lābhī hoti adhipaññādhammavipassanāya, na lābhī ajjhataṃ cetosamathassa? Idhekacco puggalo lābhī hoti lokuttaramaggassa vā phalassa vā, na lābhī rūpasahagatānaṃ vā arūpasahagatānaṃ vā samāpattīnaṃ. Evaṃ puggalo lābhī hoti adhipaññādhammavipassanāya, na lābhī ajjhataṃ cetosamathassa)。

[註 124] A II 156-157.

[註 125] Mp II 346.

[註 126] Mp-t II 344:Vipassanāpubbavgaṃ samathaṃ bhāvetīti idaṃ pana vipassanāyānikassa vasena vuttaṃ. So taṃ vuttappakāraṃ samathaṃ asampādetvā pañcupādānakkhandhe aniccādīti vipassati.

[註 127] Cousins (1996), p.56.

[註 128] 在一封二〇〇四年六月九日的電子信件中，菩提尊者 (Bhikkhu Bodhi) 回答筆者「乾觀阿羅漢是否有《尼柯耶》經證」的問題。信中，尊者附上他多年前寫成但未發表的文章：'Jhānas and the Lay Disciple: According to the Pāli Suttas'。Dhammastudygroup (DSG) 徵求筆者與菩提尊者的同意後，在其雅虎

(Yahoo) 討論群的網頁上，張貼筆者提問的電子信件與菩提尊者的回覆(編號 三三八二七、三三八二八)。尊者所寫的文章也隨後由 DSG 的負責人編輯連載在 DSG 的網頁上(第一篇連載文章的編號是三三八七〇)。

菩提尊者在信中說：「就我所見，《尼柯耶》並沒有明確地承認乾觀阿羅漢，也沒有指出不得禪那而證阿羅漢的方式。」(So far as I can see, there is no explicit recognition of a dry insight arahant in the Nikayas, and no indication of an approach to arahantship that can dispense with the jhanas.) 「……視乾觀阿羅漢為註釋書的新發明，而不見於經典中(但這並非意味著沒有〔乾觀阿羅漢〕這回事)。」(... see them as a commentarial innovation not found in the suttas. (Which does not mean there is no such thing!))。

[註 129] I myself believe there is strong evidence in the Nikāyas that the jhānas become an essential factor for those intent on advancing from the stage of once-returning to that of non-returner.

[註 130] 3. A number of texts on stream-enterers and once-returners imply that they do not possess the jhānas as meditative attainments which they can enter at will. Though it is obvious that disciples at the lower two levels may have jhānic attainments, the latter are not declared to be an integral part of their spiritual equipment.

[註 131] It thus seems likely that stream-enterers and once-returners desirous of advancing to non-returnership in that very same life must at least the first jhāna as a basis for developing insight.

[註 132] Although in the Nikāyas the tie between the two attainments- the jhānas and non-returnership- is clear enough, it remains open question whether the connection is absolutely binding.

[註 133] 接受菩提比丘指導的 Anālayo 法師，在其探討四念處的著作中，對於「聖道的證得是否需要禪那」的問題也抱持與菩提比丘相同的意見。見 Anālayo (2003), p.82。

[註 134] Schmithausen (1981)。關於此類學者的相關討論，見 Gethin (1998) pp.200-201。

[註 135] 結合漢譯文獻中保留的初期、部派佛教資料，可對巴利佛教裡「乾觀者」的問題，提供另一種研究進路，見溫宗堃(二〇〇三年)；溫宗堃(二〇〇四年)；比丘觀淨(二〇〇四年)第二四〇—三一六頁。

【參考書目】

中文：

1. 明法比丘編，《亞洲原始佛教道場指南》(嘉義：法雨道場，二〇〇二年)。
2. 比丘觀淨，《復歸佛陀的教導(一)：兼論印順法師的詮釋》(彰化：正法律學團，二〇〇四年)。
3. 溫宗堃，〈純觀乘者所依的定——剎那定或如電三昧〉，未出版，第六屆「宗教與心靈改革」研討會，二〇〇三年十二月，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辦。

4. 溫宗堃，〈《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：中華佛學研究所，二〇〇四年）第九—四十九頁。

英文：

1. Anālayo, (2003) *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Kandy: BPS.
2. Ashin Nyanissara (1996) *A Short Biography of The Venerable Ledi Sayadaw*. Yangon: Thitagu Association.
3. Bapat, P.V., J.N. Takasaki, (?) 'Progress of Buddhist Studies in Ceylon, Burma, Thailand, Cambodia, Laos, Vietnam, China and Japan'. n. pag. Online. Internet.23 May. 2004. Available FTP: <http://www.quangduc.net/English/progress.htm>.
4. Bhikkhu Bodhi, Mahāthera Nārada, and U Rewata Dhamma, (1993) *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.
5. Bhikkhu Bodhi, (2000) *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publication.
6. Bond, George D., (1992) *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. 1st published in 1988 by University of South Carolina. 1st Indian edition. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
7. Bronkhorst, Johannes, (1993) *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.
8. Buddhasāsanānuggaha Organization, ed., (1977) *Satipaṭṭhāna Vipassanā Meditation: Criticism and Replies*. Yangon: Buddhasāsanānuggaha organization.
9. Cousins, L.S. (1996) 'The Origins of Insight Meditation', *The Buddhist Forum*. Vol. 4. London: School of Oriental and African Studies University of London, pp.48-49.
10. Cousins, L.S. (1984) 'Samatha-yāna and Vipassanā-yāna' in *Buddhist Studies in Honour of Hammalava Saddhātissa*. Nugegoda: Sri Lanka, pp.55-68.
11. Confalonieri, Pierluigi, ed. (2003) *The Clock of Vipassana Has Struck*. Igatpuri: VRI.
12. Crangle, Edward F., (1994) *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practice*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
13. De Jong, J.W., (1987) *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*. Delhi: Sri Satguru Publications.
14. Ehara, N.R.M., Soma Thera, Kheminda Thera, (1995) *The Path of Freedom*, 1st published 1961. Kandy: Buddhist Publication Society.
15. Griffiths, Paul J., (1986) *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle: Open Court.
16. Gethin, Rupert, (1998) *The Foundations of Buddhism*. Oxford: oxford University Press.
17. Gethin, Rupert, (1992) *The Buddhist Path to Awakening: A Study of Bodhi-pakkhiyā Dhammā*. Leiden: E.J. Brill.

18. Gombrich, Richard Francis, (1983) "From Monastery to Meditation Centre: Lay Meditation in Modern Sri Lanka." *Buddhist Studies: Ancient and Modern*. Eds. Philip Denwood and Alexander Piatigorsky. London: Curzon, 20-34.
19. Gombrich, Richard Francis, (1996) *How Buddhism Began*. London, Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press.
20. Houtman, Gustaaf, (1990) *Traditions of Buddhist Practice in Burma*. PhD. School of Oriental and African Studies.
21. Houtman, Gustaaf, (1999) *Mental Culture in Burmese Crisis Politics: Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. E-book. Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Language and Cultures of Asia and Africa. (Available: <http://homepages.tesco.net/~ghoutman/index.htm>. 22/04/2004.)
22. King, Wiston L., (1992) *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*. 1st published in 1980. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
23. King, Wiston L., (1964) *A Thousand Lives Away: Buddhism in Contemporary Burma*. Oxford: Bruno Cassirer.
24. Jordt, Ingrid, (2001) *Mass Lay Meditation and State-Society Relations in Post-Independence Burma*. PhD thesis. Harvard University.
25. Ledi Sayadaw, (1999a) *The Manuals of Dhamma*. Trans. Sayadaw U Nyana et al. Maharastra: Vipassana Research Institute.
26. Ledi Sayadaw, (1999b) *Manual of Mindfulness of Breathing: Ānāpāna Dipani*. Trans. U Sein Nyo Tun. Kandy: BPS.
27. Lottermoser, Friedgard. (1991) 'Buddhist Nuns in Burma' *Sakyadhita Newsletter* vol. 2, no. 2. n. pag. Online. Internet. 23 May. 2004. Available FTP: <http://www.sakyadhita.org/NewsLetters/newsindx.htm>.
28. Mahasi Sayadaw, (2000a) *A Discourse on Vipassanā*. Trans. Dr. Ko Gyi. 2nd ed. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.
29. Mahasi Sayadaw, (2000b) *Sallekhasutta: A Discourse on the Refinement of Character*. Trans. U Aye Maung. 2nd ed. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.
30. Mahasi Sayadaw, (2000c) *A Discourse on Vammika Sutta*. 1st published in 1982. Trans. U Min Swe (Min Kyaw Thu) . 2nd ed. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.
31. Mahasi Sayadaw, (1991) *Practical Insight Meditation*. Trans. U Pe Thin and Myanaung U Tin. 1st Published in 1971. Kandy: Buddhist Publication Society.
32. Mahasi Sayadaw, (1989) *Dhammacakkappavattana Sutta: A Great Discourse on the Wheel of Dhamma*, Trans. U Ko Lay. Rev. ed. Penang: SukhiHotu Dhamma Publication.
33. Mahasi Sayadaw, (1985) *The Progress of Insight through the Stages of Purification: A Modern Pāli Treatise on Buddhist Satipaṭṭhāna Meditation*. Trans. Nyanaponika Thera. 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society.
34. Mendelson, E. Michael, (1975) *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. London: Cornell University Press.

35. Nyanaponika Thera, (1975) *The Heart of Buddhist Meditation*. New York: Samuel Weiser.
36. Vajirñāṇa Paravahera Mahaathera, (1987) *Buddhist Meditation in Theory and Practice*. 3rd ed. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.
37. Phra Dhammapitaka (P.A. Payutto) , (2001) *Thai Buddhism in the Buddhist World*. Bangkok: Buddhadhamma Foundation.
38. Schmithausen, L., (1981) 'On some Aspects of Descriptions or Theories of "Liberating Insight" and "Enlightenment" in Early Buddhism.' *Studien Zun Jainismus Und Buddhismus* (Gedenkschrift Fur Ludwig Alsdorf) . Ed. Herausgegeben von K. Bruhn and A Wezler. Wiesbaden. 199-250.
39. Than Tun, (1994) *The World's Biggest Book*. Mandalay: Kyi Pwa Ye Publishing House.
40. Tin Maung Maung Than, (1993) 'Sangha Reforms and Renewal of Sasana in Myanmar: Historical Trends and Contemporary Practice.' *Buddhist Trends in Southeast Asia*. Ed. Trevor Ling. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies. 6-63.
41. U Silananda, (1982) *Mahasi Sayadaw Biography*. Trans. Min Swe. E-book. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization. (<http://mahasi.com/0505/2004>)
42. Vetter, Tilmann, (1988) *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden: E.j. Brill.
43. Webu Sayadaw, (1991) *The Essential Practice: Dhamma Discourse of Venerable Webu Sayadaw*. Trans. Roger Bischoff. Kandy: Buddhist Publication Society.