《中論》對六根的觀察

劉嘉誠

龍樹《中論》第三品〈觀六情品〉，是對六根（indriya 根）的觀察。為什麼會有此品呢？依據清辨、月稱、吉藏的解釋，均認為外入欲從實有能見的眼根，以成立有所見的去來，故於上〈觀去來品〉之後，次觀六根非自性有，以無實有能見的眼根，故外入不能成立其所救一有所見的去來。[1] 此中，於六根產生自性見者，主要是內教聲聞學者，他們把六根看為實有，有見色、聞聲等自性的作用，本品即從一切法空的立場，掃除六根的妄執。[2]

本品共 8 偈偈頌，第 1 偈頌敘說外入立實有六根，第 2 至 8 偈頌是龍樹的論破，其中第 2 至 7 偈頌廣觀眼根的自性不成，第 8 偈頌類破餘五根等法的自性不成，由此而顯示六根非自性有。

1. 外立實有六根

頌曰：「眼耳及鼻舌，身意等六情；此眼等六情，行色等六塵。」(3.1)

本頌上半列六情體，下半明六情用。外基於實在論的立場，認為有用必有體，由於我們的眼有見色、耳有聞聲，乃至意有知法等作用，可知眼等六根應實有體性。由於實有能見的眼根，故亦應有所見的去來，非如論主所說一切法皆空。

2. 破實有六根

2. 1 廣觀眼根不成

2. 1. 1 觀見不成（破眼見）：此下三頌（3.2-3.4），破眼根能見，係破說一切有部的主張。[3] 說一切有部認為：「眼根是分布在瞳仁裡面的微細清淨色，叫淨色根…眼根不因待他（色、識等）而自體成就能見性。」[4]

2. 1. 1. 1 就眼破眼見

2. 1. 1. 1. 1 破眼自見

頌曰：「是眼則不能，自見其己體。」(3.2ab)

本半頌係就上述說一切有部的主張，破其眼根自體成就能見性。依吉藏的解釋，本半頌的破意為：「（若）汝自體是眼，應見自體；若（應作「然實」）不見自體，即自體非眼。」[5] 吉藏這裡的解釋，顯示龍樹此半偈頌係使用歸謬法，我們如果將歸謬法的論式「如果 r，則~p，實則 p，故~r。」代入上引吉藏的解釋，那麼龍樹本半頌的破意可用歸謬法寫為如下的推論式：

如果「眼根自體成就能見性」（r），
則「眼根應自見己體」（~p）
實則「眼根不能自見己體」（p），
故「眼根非自體成就能見性」（~r）

以上推論式的第二句「眼根應自見己體」（~p），係指有部的主張將導致「能見即是所見」的自語相違過。第三句「實則眼根不能自見己體」（p），即是本半頌的頌文「是眼則不能，自見其己體。」可見龍樹的詩頌僅顯示出歸謬法的一部分

，不過我們從吉藏的解釋，就可以得出完整的歸謬法論式。

外救：「眼根是不可見、有對色，故不可見。」[6] 有部這裡的挽救意思是，眼根是不可見、有觸對的色法，因此不為眼根自體所見，然而眼根雖不能自見己體，由實有能見性，故能見他。

2. 1. 1. 1. 2 破救—不自見以破見他

頌曰：「若不能自見，云何見餘物？」(3.2cd)

本半頌係就不自見以破見他。依青目之釋：「如燈能自照亦能照他，眼若是見相，亦應自見亦應見他，而實不爾。是故，偈中說：『若眼不自見，何能見餘物？』」[7] 青目的解釋是說，譬如汝宗許燈能自照亦能照他，如是眼若實有能見性，亦應能自見亦能見他，然而實際上，眼根若如汝宗所說不能自見己體，則如何能見他物呢？因此，龍樹的詩頌才會說：「若眼不自見，何能見餘物？」然而，青目的注釋中，為什麼說眼根若不能自見己體，則如何能見他物呢？吉藏就此曾引提婆的《百論》解釋說：「眼體既不為他所見（不可見），云何能見他？如《百論》云：『四大非眼（所）見，云何生眼見（能見）也？』」[8] 引文初句是敘述有部前所救眼根是不可見的色法，因此不為眼根自體所見，次句「云何能見他」，則是難破對方眼根若是不可見的色法，如何能生起眼根的能見性呢？《百論》的意思應該是，同類屬性的事物方能相生，因此不可見的四大屬性，應不能生起眼根的能見性。

外救：「燈能所俱是色入，故自照復照他。眼能見是眼入，所見是色入，是故見他不自見。」[9] 有部這裡的挽救意思是，空宗不能舉有部所許之燈能自照照他，來難破眼根亦應能自見見他，為什麼呢？有部的理由是，因為能照之燈，與所照之燈自體及燈外之色塵，無論能照與所照都是色入處，因此燈能自照亦照他；然而，能見之眼根是眼入處，所見則是根外之色入處，是故眼根唯能見他而不自見，因此空宗舉燈喻之難破是沒有道理的。然後，外人又舉火喻來挽救眼不能自見而能見他，如青目之釋：「眼雖不能自見而能見他，如火能燒他不能自燒。」[10] 有部挽救的意思是，譬如火不能自燒而能燒他，如是眼雖不能自見而能見他。有部這裡為什麼會說火不能自燒而能燒他呢？依吉藏的解釋：「（外人）引火（喻）者，依數人（毗婆師），能燒是觸，所燒具四微，故火不能自燒而能燒他。」[11] 吉藏的意思是說，有部認為能燒之火其熱媛是觸塵，所燒則具四微（色、香、味、觸等四塵）如薪，故火不能自燒而能燒他，因此有部借火喻以挽救眼不能自見而能見他。

2. 1. 1. 1. 3 破救—三時門以破見他

頌曰：「火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事。」(3.3)

本頌舉三時門以破見他。上半明火喻不能成眼見法（喻不成），為什麼呢？依吉藏的解釋說：「眼即慧觸（離），火到薪方燒（合），不應舉合而救離也。…又離眼有色，離薪無火，故不應舉不離以救離義。如百論云：『離泥無瓶，而眼色異（離）故也。』」[12] 引文中的破意有二：（一）破舉合而救離：火必須到達薪（與薪相合）才能燒，然而眼根則隔空（與色相離）即能見色，因此火喻非眼見法之同喻。（二）破舉不離而救離：離開薪沒有火（火不離薪），然而離開眼根卻可以有色法的存在（色離眼有），因此火喻非眼見法之同喻。下半釋不能成，偈中龍樹係使用指前破，即以〈觀去來品〉之過、現、未三時門破火喻及眼見法，如青目釋：「如已去中無去，未去中無去，去時中無去，如已燒、未燒、燒時俱無有燒，如是已見、未見、見時俱無見相。」[13]

2. 1. 1. 2 就色破眼見

頌曰：「見若未見時，則不名為見；而言見能見，是事則不然。」(3.4)

上二頌是就眼破眼見，本頌是就色破眼見。本頌上半明待色方能成立眼見，下半明眼見若待色成則非自成，如吉藏釋：「眼未對色不名見，因對色方名見，即見義在色，不在於眼……汝不應言眼定是見義也。」[14] 引文中之「見義在色，不在於眼」，意思是說眼見的作用不完全在眼根，還須要依待於色塵，因此汝宗不應言「眼定是見義」，「眼定是見義」就是有部所主張的眼根實有能見性。本頌其實也是歸謬法的論破，其推論式可表示如下：

如果「眼根自體成就能見性」（r），
則「眼未對色時亦應能見他」（~p）
實則「眼未對色時非能見他」（p），
故「眼根非自體成就能見性」（~r）

論式後半的「p故~r」相當於本頌頌文，論式前半的「如果 r 則~p」未出現在偈頌中，可見龍樹的偈頌僅顯示出歸謬法的一部分，我們根據本頌的破意，將其寫出完整的歸謬法論式。

2. 1. 2 觀見可見不成

頌曰：「見不能有見，非見亦不見。」(3.5ab)

上三頌（3.2-4）係破眼見，本半頌則破色見。依安慧的解釋，初句「見不能有見」，「見」指能見，即能見之眼根自體不能見（上三頌）；次句「非見亦不見」，「非見」指所見，即所見之色塵若有自性亦不成見（本半頌）。[15] 因此，依安慧的解釋，本半頌乃係破難待之見與可見（能見與所見）不能成立。問題是，龍樹為什麼於破眼見之後，次破色見呢？依吉藏的解釋說：「上（3.4）云對色方見，不對色不見，即見義在色，不在於眼。恐外人復云色應有見，故次破色無見也。」[16] 依吉藏的解釋，龍樹本半頌的破意是說：眼與色應相互觀待，若色不觀待於眼，則色亦不應有見。

2. 1. 3 觀見者不成

2. 1. 3. 1 法無故人無

2. 1. 3. 1. 1 標破

頌曰：「若已破於見，則為破見者。」(3.5cd)

本半頌破人見，明法無故人無：初句明法無，次句辨人無。辨人無，即破人見義。[17] 本半頌破人見僅係標破，其破之理由，則如次半頌之釋。

2. 1. 3. 1. 2 釋破

頌曰：「離見不離見，見者不可得。」(3.6ab)

本半頌明破人見之所以。頌中係以兩難破，如青目釋：「若離見有見者，無眼者亦應以餘情見。若以見見，則見中有見相，見者無見相。」[18] 此中兩難破的破意為：先以雙關徵問他宗，汝宗所計之見者是離眼根而有或是不離眼根而有呢？如果是離眼根而有見者，則盲人亦應以餘根能見，如此則有現量相違過；如果是不離眼根而有見者，則以汝之眼根實有能見性，眼根不須見者即自體能見，如此則見者成無用過。因此，若依歸謬法，即可反證空宗的主張是對的，如頌文所說：「離見不離見，見者不可得。」在吉藏的注釋中，即有述及歸謬法的論證，如：「若離見有見者，盲人應能見，而（實）盲不能見，即離見無見者。若不離見有見者，即見在眼而者便無見，（然實不爾，）即（不離見）亦無（見）者。」[19] 依吉藏的解釋，本頌其實包含了兩難式及歸謬法的論證，我們依引文吉藏所述，將本頌兩難式及歸謬法的論證寫出如下：

┌ 如果「離眼根而有見者」（r），則「盲人亦應以餘根能見」（~p）
兩難
│ （實則「盲人無法以餘根能見」（p），故「離眼根無有見者」（~r））
└ 如果「不離眼根而有見者」（~r），則「見在眼而者無見」（~p）
（實則「非見在眼而者無見」（p），故「不離眼根亦無有見者」（~r））

2. 1. 3. 2 人無故法無

頌曰：「以無見者故，何有見可見？」(3.6cd)

本半頌明人無故法無：初句明人無，次句辨法無。破意為：如果沒有見者，則誰能用能見之眼根分別所見之色塵呢？[20] 此中，見者是人，能見、所見是法，故言人無故法無。本半頌結合前頌之法無故人無，顯示人與法相互觀待，人待法而有，若法不成，則人亦不成；反之，法亦待人而有，若人不成，則法亦不成。

2. 1. 4 觀見可見所起之果不成

頌曰：「見可見無故，識等四法無；四取等諸緣，云何當得有？」(3.7)

本頌就十二因緣明因無故果無。上半明無見（六處）、可見（名色）二支，則無識、觸、受、愛等四支；下半明無識、觸、受、愛等四支，則無取、有、生、老死等諸支。此如吉藏之釋：「所言因者，眼、色和合（為因），生於眼識乃至四取，故眼（見）、色（可見）為因，識等為果。若望品意，從品初都是破見因竟，謂求三種見（眼見、色見、人見）不得，即明無因，是故今第二次明無果。」[21] 綜觀本頌，可以說是十二因緣的還滅門—「此無故彼無，此滅故彼滅」，全頌所明因無故果無之次第如下：

明　　見(因)

└┬┬┬

南北傳經論的心念住略探

林崇安

一、前言

佛陀對不同根性的眾生教導不同的修行法門，主要歸結在身、受、心、法的四念住中。本文探討南傳和北傳佛教經論中「心念住」的分類項目。心念住所觀察的心，項目細分成有貪心、無貪心等，只是南傳和北傳的經論有 16 種心到 24 種心的不同。此處所比對的經論有：（1）南傳《中部》第十經《念住經》（有 16 種心），（2）北傳《中阿含 98 經》念處經（有 20 種心），（3）北傳《增一阿含 408 經》（有 24 種心），（4）北傳《瑜伽師地論》以及《集異門足論》（有 20 種心），（5）北傳《法蘊足論》的心念住（有 22 種心），（6）北傳《發智論》和《大毗婆沙論》的心念住（有 24 種心）。最後略探「止行者」和「純觀行者」的心念住的內觀實踐，以及在今日科技時代繁忙生活中的應用。

二、心念住的項目比對

（1）南傳《中部》第十經（念住經）說：

「諸比丘！比丘如何安住於觀心為心呢？在此，諸比丘！1. 比丘了知『有貪欲的心』為有貪欲的心，了知『沒有貪欲的心』為沒有貪欲的心；2. 了知『有瞋恨的心』為有瞋恨的心，了知『沒有瞋恨的心』為沒有瞋恨的心；3. 了知『有愚痴的心』為有愚痴的心，了知『沒有愚痴的心』為沒有愚痴的心；1. 了知『收縮的心』為收縮的心，了知『散亂的心』為散亂的心；2. 了知『廣大的心』為廣大的心，了知『不廣大的心』為不廣大的心；3. 了知『有上的心』為有上的心，了知『無上的心』為無上的心；1. 了知『定的心』為定的心，了知『不定的心』為不定的心；2. 了知『解脫的心』為解脫的心，了知『未解脫的心』為未解脫的心。」

以上共有八對 16 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中三對、後二對（定、解脫）。南傳《長部》（大念住經）與此全同，不另列出。

（2）北傳《中阿含 98 經》（念處經）說：

「云何觀心如心念處？比丘者，1.『有欲心』知有欲心如真，『無欲心』知無欲心如真；2.『有恚』『無恚』、3.『有癡』『無癡』。1.『有穢汙』『無穢汙』；2.『有合』『有散』、3.『有下』『有高』、4.『有小』『有大』。1.『修』『不修』、2.『定』『不定』；3.『有不解脫心』知不解脫心如真，『有解脫心』知解脫心如真。」

以上共有十對 20 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中四對、後三對（修、定、解脫）。

（3）北傳《增一阿含 408 經》說：

「云何比丘觀心心法而自娛樂？於是，比丘 1.『有愛欲心』便自覺知有愛欲心；『無愛欲心』亦自覺知無愛欲心，2.『有瞋恚心』便自覺知有瞋恚心；『無瞋恚心』亦自覺知無瞋恚心，3.『有愚癡心』便自覺知有愚癡心；『無愚癡心』便自覺知無愚癡心。1.『有愛念心』便自覺知有愛念心；『無愛念心』便自覺知無愛念心；2.『有受入心』便自覺知有受入心；『無受入心』便自覺知無受入心；3.『有亂念心』便自覺知有亂心；『無亂心』便自覺知無亂心；4.『有散落心』亦自覺知有散落心；『無散落心』便自覺知無散落心；5.『有普遍心』便自覺知有普遍心；『無普遍心』便自覺知無普遍心；6.『有大心』便自覺知有大心；『無大心』便自覺知無大心；7.『有無量心』便自覺知有無量心；『無無量心』便自覺知無無量心。1.『有三昧心』便自覺知有三昧心；『無三昧心』便自覺知無三昧心，2.『未解脫心』便自覺知未解脫心；『已解脫心』便自覺知已解脫心。」

以上共有十二對 24 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中七對、後二對（定、解脫）。

（4）北傳《瑜伽師地論》卷 28 說：

「云何為心？謂 1. 有貪心、離貪心；2. 有瞋心、離瞋心；3. 有癡心、離癡心。1. 略心、散心；2. 下心、舉心；3. 掉心、不掉心；4. 寂靜心、不寂靜心。1. 定心、不定心；2. 善修心、不善修心；3. 善解脫心、不善解脫心。如是總有二十種心。」

以上共有十對 20 種心，可區分成前三對、中四對、後三對（定、修、解脫）。另有北傳《阿毘達磨集異門足論》卷 15 說：

「云何他心智證通？答：於他有情補特伽羅尊伺心等，皆如實知，謂 1. 有貪心如實知有貪心，離貪心如實知離貪心，如是 2. 有瞋心、離瞋心；3. 有癡心、離癡心；1. 略心、散心；2. 下心、舉心；3. 掉心、不掉心；4. 寂靜心、不寂靜心；1. 不定心、定心；2. 不修心、修心；3. 不解脫心、解脫心，皆如實知，是名他心智證通。」

此處共有十對 20 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中四對、後三對（定、修、解脫），項目和內容同於《瑜伽師地論》。

（5）北傳《法蘊足論》卷 5 說：

「於此內心循心觀者，謂有苾芻，於此內心，觀察思惟內心諸相：1. 於內『有貪心』，如實知是內有貪心；於內『離貪心』，如實知是內離貪心。2. 於內『有瞋心』，如實知是內有瞋心；於內『離瞋心』，如實知是內離瞋心。3. 於內『有癡心』，如實知是內有癡心；於內『離癡心』，如實知是內離癡心。1. 於內『聚心』，如實知是內聚心；於內『散心』，如實知是內散心。2. 於內『沈心』，如實知是內沈心；於內『策心』，如實知是內策心。3. 於內『小心』，如實知是內小心；於內『大心』，如實知是內大心。4. 於內『掉心』，如實知是內掉心；於內『不掉心』，如實知是內不掉心。5. 於內『不靜心』，如實知是內不靜心；於內『靜心』，如實知是內靜心。1. 於內『不定心』，如實知是內不定心；於內『定心』，如實知是內定心。2. 於內『不脩心』，如實知是內不脩心；於內『脩心』，如實知是內脩心。3. 於內『不解脫心』，如實知是內不解脫心；於內『解脫心』，如實知是內解脫心。如是思惟內心相時，所有於法簡擇，乃至毘缽舍那，是循內心觀，亦名心念住。」

以上共有十一對 22 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中五對、後三對（定、修、解脫）。此處比《瑜伽師地論》和《集異門足論》多出的一對，是中間的『小心』『大心』。

（6）解釋北傳《發智論》的《大毗婆沙論》的項目如下：

「1. 有貪心、離貪心、2. 有瞋心、離瞋心、3. 有癡心、離癡心。1. 染心與不染心、2. 略心與散心、3. 下心與舉心、4. 小心與大心、5. 掉心與不掉心、6. 不寂靜心與寂靜心。1. 不定心與定心、2. 不修心與修心、3. 不解脫心與解脫心。」

以上《發智論》和《大毗婆沙論》的項目是十二對 24 種心，可區分成前三對（貪、瞋、癡）、中六對、後三對（定、修、解脫）。此處比《法蘊足論》多出的一對，是中間的『染心』『不染心』。

小結：

*1.*南北傳的前三對（貪、瞋、癡）都一致。南傳《念住經》和北傳《增一阿含 408 經》只有後二對（定、解脫），其餘都是後三對（修、定、解脫）。

*2.*出入最多的是中間的三對到七對。《增一阿含 408 經》的「中七對」（1.『有愛念心』『無愛念心』；2.『有受入心』『無受入心』；3.『有亂念心』『無亂心』；4.『有散落心』『無散落心』；5.『有普遍心』『無普遍心』；6.『有大心』『無大心』；7.『有無量心』『無無量心』）屬舊譯，詞義較難掌握，但可和新譯的《大毗婆沙論》的「中六對」（1.染心與不染心；2.略心與散心；3.下心與舉心；4.小心與大心；5.掉心與不掉心；6.不寂靜心與寂靜心）略做比對。

*3.*北傳論典《瑜伽師地論》以及《集異門足論》是 20 種心，《法蘊足論》是 22 種心，《發智論》和《大毗婆沙論》是 24 種心，項目依次增多。

*4.*依據帕奧禪師的《正念之道》的解說，所有這些項目的心都是世間心，而不涉及出世間心，因為無常、苦、無我本質的觀照只針對世間法而已，並不涉及出世間法。例如，「有貪心」是指與貪欲同時生起的八種欲界不善心。「沒有貪欲的心」只是指貪欲暫時不生起的心理狀態而已。「收縮的心」是指落入昏沉與睡眠的心。「散亂的心」是指與掉舉同時生起的心。「廣大的心」、「無上的心」是指色界心與無色界心。「不廣大的心」、「有上的心」是指欲界心。「定的心（專一的心）」是指具有近行定或安止定者的心。「不定的心（不專一的心）」是指沒有近行定與安止定者的心。「解脫的心」是指透過如理作意而從煩惱中暫時解脫的心，或在安止定中透過降伏煩惱而暫時解脫的心。「未解脫的心」是指沒有上述那兩種暫時解脫的心。

三、心念住的內觀實習

依據緬甸帕奧禪師的解說，「止行者」在修行心念住時，所有這些項目的心都必須觀照。觀照時必須依照「心路過程」來觀照，在每個心識刹那裡都照見心與心所。但是在修行心念處之前必須先觀照究竟色法。換句話說，前後有四個步驟：（1）觀照究竟色法、（2）觀照究竟名法（即依心路過程觀照心與心所）、（3）同時觀照名法與色法、（4）分辨名色法沒有人、我、眾生。由於「止行者」必須能夠自在地入出禪那，在今日思維繁忙的時代，這對於一般在家眾是很難達成的。

對於一般的在家眾，今日比較可行的是走「純觀行者」的路線。先回到心念住的經文本身，經文的重點是在於能夠「了知」或「如實知」當前所生起的心，其下手處是很容易的，所以，心的項目雖多，其實只要如實地「了知」，就可以邁向滅苦之路。例如，『有貪欲的心』雖是不善心，而了知『有貪欲的心』為有貪欲的心，則是具有正念的善心；『散亂的心』雖是不善心，而了知『散亂的心』為散亂的心，則是具有正念的善心；其他類推。

依據泰國巴拉摩（帕默）禪師的《解脫之道》的解說，「純觀行者」在修行心念住時，只要輕鬆地直接觀照心中生起的心理對象；觀照時，能觀的心識和所觀的心理對象要有一距離。泰國的讚念長老更是指出，能觀的心識是位在眉輪處的「識智」以及喉輪處的「意法」，所觀的心理對象是發生在胸口心輪處。於日常生活中，貪、瞋、癡等心生起時，只要立刻隨著知道：「貪、瞋、癡等心」生起了，這便是以正念來如實觀照，觀照時內心不過鬆、不過緊，安住於中道，不捲入喜歡和不喜歡的兩邊。在行住坐臥中，如此一再地觀照自心，將正念提升為大正念，進一步就能生起內觀智慧，洞見所有身體和心理現象的無常、苦和無我。巴拉摩禪師在《看見真相》中，指出有效地觀察心，有三個面向要注意：

（1）首先，我們要避免刻意地想提前去知道。我們要等感覺（情緒）在心中臨時生起了才去知道它。先讓感覺自然地生起，然後再知道它已生起。如果生氣生起了，知道它已生起了。如果貪心生起了，知道它已生起。如果心胡思亂想，知道它已發生。…不要刻意地去觀察並等待下一刻會生起什麼，這點非常重要。讓感覺（情緒）先生起，然後知道它已生起了。在事實（身心現象）出現後去知道，一次又一次，盡可能地多。…當生氣還在那兒時，我們要認知它。我們將注意到，「前一瞬間我生氣，現在我知道了。」我們會看到，當我們正念於生氣時，在知道的那一刻，生氣就不在那兒了。現象生起後，去知道並盡可能接近生起的那一刻，而不帶事先的意圖。一旦我們能夠以這種方式去認知心的不同狀態，正念就會自動來臨，一條解脫痛苦的智慧之道就開始了。

（2）不要滑入到任何你所覺知到的心理現象或感覺中。…當我們觀察心時，我們要有距離地去知道「已發生了什麼（感覺或心理狀態），好像我們與發生的感覺無關。一旦認知了，就不要移到那感覺或心理狀態。例如，心中生氣生起了，看它好像看到別人剛剛生氣。心只是「觀察者」，心與生氣之間有一段距離。…我們僅僅是觀察者。這就是我們要如何觀察我們的感覺——有距離地觀察，我們不滑入、不黏著於感覺。當我們觀察，我們要能儘快知道，這樣心就從所抓的任何感覺鬆開，並於此刻成為「觀察者」。

（3）我們不以任何方式干涉已經認知的感覺或心理現象。無論什麼發生了，完全無所謂，我們放下它。生氣了，我們不試圖趕走它。我們的工作僅僅是知道「心是生氣的」。我們盡最大努力只是成為觀察者，而不是干預者。…觀察心的第三個面向的正式說法是，以平等心去知道所生起的感覺或心理現象。也就是，無論什麼現象出現了，心不偏一邊或中立地去看待任何生起的心理現象。

四、結語

以上探討了南北傳經論的心念住的項目，以及「止行者」和「純觀行者」的內觀實踐。在今日思考繁忙的科技時代，「純觀行者」的心念住法門是一個非常適合一般知識份子和上班族的內觀法門，面對憂悲惱苦時，只要隨著知道內心當下發生了什麼，漸漸就能成為觀察者，進而看清身心的實相而不再捲入苦惱中。

感謝
諸位大德發心贊助
敬祝
福慧增長

印順導師語錄

學佛的而能夠深刻的理解到學佛的根本意趣，進而感覺到非學佛不可，
有這種堅強的信念，才能真正走向學佛之路，而不在佛門邊緣歇脚，
或者走入歧途。

談談巴利偈頌體故事
——以《施幢者長老的阿波陀那》為例*

高明道

佛教經典的體裁不是散文，就是詩歌。當然，這是現代的用詞，傳統的表達方式不一樣——照釋氏的行話，前者叫作「長行」，後者稱謂「偈頌」（亦簡作「偈」或「頌」）。不過這樣說又失之簡約，因為古代傳進來的印度文學概念，經過翻譯，有時容易產生混淆的局面。舉例來說，唐朝高僧法藏在其《〈華嚴經〉探玄記》就歸納指出：「頌有四種：一、數字頌，謂依梵本三十二字為一頌，不問長行及偈。二、伽陀頌，此云『諷頌』，或云『直頌』，謂不頌長行也。三、祇夜頌，此云『應頌』，謂應重頌長行法也。四、優陀南頌，此云『集施』，謂以少言含攝多義云『集』，用以施人，令易受持，故云『集施』。此上三種頌，或七言，或五言、四言、三言。」[1]依此，還有「數字頌」跨越長行、偈頌二類，唯一功能在於計算篇幅。其範疇既跟散文、詩歌的區分不符，自不含蓋在本文所謂「偈頌」內。

修多羅的長行與偈頌，樣態多元。隋吉藏《〈百論〉疏》裡「總談設教，凡有三門：一、但有長行，無有偈頌，如《大品》之類；二、但有偈頌，無有長行，如《法句》之流，三、具存二說，如《法華經》等。」[2]其中，純然由偈頌構成的經文令讀者最難馬上掌握，表達義理的偈頌不用說，連講故事的也是如此。巴利《經藏》（*Suttapiṭakaṃ*）的《小部》（*Khuddakanikāyo*），除吉藏提到的《法句》（*Dhammapadam*）外，還包括數種內容全部為詩歌的典籍，諸如《天宮事》（*Vimānavatthu*）、《餓鬼事》（*Petavatthu*）、《阿波陀那》（*Apadānaṃ*）等。這幾部均以敘事為主，談天神、餓鬼、佛陀眾弟子的因果故事，但讀者翻閱，未必能明瞭個別的因緣在講什麼。在此隨手舉個例子來說明。《長老阿波陀那》——也就是《阿波陀那》裡接在《佛阿波陀那》、《獨覺阿波陀那》後的第三單元[3]——第六品載有「達伽達耶迦」長老的故事，前後九首詩，在《漢譯南傳大藏經》翻作[4]：

（一）巴多穆塔拉，美道樹下坐，雀躍心內喜，於彼吾載憍。

（二）手執樹落葉，投棄於他處，內外皆清淨，解脫盡諸漏；禮拜菩提樹，如向正覺尊。

（三）善逝世間解，受吾尊供人，比丘眾中立，師說如次偈：

（四）「依此憍布施，更依此奉事，十萬劫之間，彼不墮惡趣。

（五）幾百度為王，彼在於王位，稱名嗢羯吒，為世轉輪王。

（六）彼享無虧樂，淨根所使故，彼向瞿曇佛，樂於受其教。

（七）專念勤精進，心靜無執著，等正覺者教，吾保最後身。

（八）五萬一千劫，有王嗢羯吒，五百萬劫昔，有王名美佳[5]。

（九）四種無礙解……

傳統佛教的文化裡，這串偈頌要輔以兩種補充資料，一種是人物背景的敘述，另一種處理詞語、文句的疏通。到後來，二者匯集到書面的注釋裡。例如《〈小部〉阿波陀那〉義說》（*Khuddakanikāye Apadānaaṭṭhakathā*）記載，具善施幢者長老（āyasmā Dhajadāyakatthero）曾在過去眾佛之處承事過，且每輩子在某佛累積了諸多構成提升條件的福德資糧。巴都目達啦（Padumuttara）世尊[6]的時候，（後來的）施幢者生在一個顯赫的宗族。長大之後，因對導師有了信任感，便託人用多種很好看的布樹立起一面旗子。[7]由此善舉，他每一新輩子都在高貴的家族出生，備受尊重。[8]後來，釋迦佛出興於世，仍出身善家。及至成年，娶妻生子，享有名聲、大財富，但等到生起信心，對導師有了信任感，就捨棄在家生活，出家去了，不久便成為阿羅漢。[9]在他獲得四果後，想起過去所造善業，心生喜悅，所以宣說幾首偈頌，好讓別人知道他前世的故事。[10]

大體來說，這是《注》中提供的施幢者長老背景訊息。據此，當講經弘法的比丘演說時，若要提及該長老，就有資料可發揮，讓古時佛陀門下的一個弟子變得有血有肉，令人聽起來津津有味。不過從整部《〈阿波陀那〉義說》來看，「背景訊息」絕大部分都是展轉重複、自由重組的內容而已。個別構成部分的出現率統計如下[11]：「在過去眾佛之處承事過」（“purimabuddhesu katādhikāro”）168 次，「每輩子在某佛」（“tattha tattha bhave”）347 次，「累積了諸多構成提升條件的福德資糧」（“vivaṭṭūpanissayāni puññāni upacinanto”）178 次，「巴都目達啦世尊的時候」（“padumuttarassa bhagavato kāle”）68 次，「生在一個氏族家」（“ekasmiṃ kulagehe nibbatto”）66 次，「長大了之後」（“vuddhimanvāya”）73 次，「對導師有信任感」（“satthari pasīditvā”）42 次，「由此善舉」（“tena puññakammena”）41 次，「每一新輩子」（“uppannuppannabhave”）18 次，「後來」（“aparabhāge”）126 次，「釋迦佛出興世時」（“imasmiṃ buddhuppāde”）187 次，「生在氏族家」（“ekasmiṃ kulagehe nibbatto”）85 次，「成了年」（“vuddhimanvāya”）73 次，「生起了信心」（“saddhājāto”）32 次，「對導師有信任感」（“satthari pasanno”）24 次，「放棄在家生活」（“gharāvāsaṃ pahāya”）21 次，「出家去了」（“pabbajitvā”）258 次，「不久……阿羅漢」（“nacirasseva arahā”）100 次，「不久……阿羅漢」（“nacirasseva arahā”）100 次，「獲得了四果後」（“pattaarahattaphalo”）17 次，「想起過去造的善業」（“pubbakammaṃ saritvā”）147 次，「感到喜悅」（“somanassajāto”）172 次，「好讓別人知道他前世的故事」（“pubbacaritāpadānaṃ pakāsento”）193 次。

《〈阿波陀那〉義說》對人物的描繪無疑僅參照某一典範，在基本模型上增添若干有代表意義、具特色的小細節，如施幢者長老因[12]託人用多種很好看的布樹立起一面旗子」（“sundarehi anekehi vatthehi dhajaṃ kārāpetvā akāsi”），後來都「在高貴的家族出生」（“uccakule nibbatto”）、「備受尊重」（“pūjaniyo ahosi”），到最後一世還「娶妻生子」（“puttadārehi vaḍḍhitvā”），「享有名聲、大財富」（“mahābhogo yasavā”），這幾個短句或片語才襯托出施幢者與眾不同之處。因此很顯然，要把《施幢者長老的阿波陀那》弄清楚，必須區別哪些內容屬於格式化，哪個是核心情節。其實，偈頌的部分——也就是《阿波陀那》的經文本身——道理一樣。在分析之前，先提供參考過《注》的新試譯[12]：

我曾怡悅懷喜樂　在巴都目達啦佛
最勝至上菩提樹　懸掛供養一面幢(1314)[13]
我將菩提樹落葉　撿拾後向外拋擲
禮拜至上菩提樹　如於內外皆清淨
徹底解脫無諸漏　正等覺者之面前(1315)[14]
巴都目達啦導師　受諸供養世間解
立於比丘眾之中　宣說以下諸偈頌(1316)[15]
由於如是幢供養　以及奉事兩種國
此人長達十萬劫　將不往詣至惡趣(1317)[16]
諸天當中將享受　天神眾多福與美
然後多達數百次　成為大國中君王
並且名為兀嘎朵　當作轉輪聖帝王(1318)[17]
享受榮耀極樂後　備受白根之啟迪
將於瞿曇佛世尊　教法生起好樂心(1319)[18]
等正覺者教法中　我乃堅定勤精進
寂靜不求世間物　持有最後一身軀(1320)[19]
五十一萬劫之久　我名稱為兀嘎朵
而於五百萬劫內　我作武士名昧擴(1321)[20]
四種無礙辯才慧　並此八種解脫定
六種通明均親證　佛陀教法今已成(1322)[21]

最後附上定型句：「具壽施幢者長老如此宣說這些偈頌。」[22]縱覽九偈，第三、第六、第七、第九共四首，全部內容在《阿波陀那》他處看得到。具體地說，第三首（1316）四句，除開施幢者長老故事外，各句出處總數[23]為：第一句 34，第二句 42[24]，第三句 8，第四句 51[25]；第六首（1319）四句的情形為：第一句 8，第二句 41，第三句 16，第四句 2；第七首（1320）則為：第一句 2，第二句 14，第三句 18，第四句 20；最後第九首（1322），緬甸版省略了第二、第三句，所以該兩句無法提出較確切的數據，但第一句另見 601 處，第四句甚至多達 844 處，算是冠軍。以上四首內容屬於《阿波陀那》不斷重複使用的偈句。至於其餘五偈，重疊的套句則多寡不一。第一首（1314）僅有第四句堪稱獨特，其餘也為展轉使用：第一句尚見 16 處，第二句見 7，[26]第三句 25。第五首（1318）六句中只有三分之一能代表施幢者長老故事的特色，因為第二、第三、第四、第六等四句分別還見於《阿波陀那》 1、3、5、51 地方。內容一半一半的偈頌乍看之下有兩首：第二首（1315）第三、第五、第六等三句的他處分布的狀況為 2、6、1，而第四首（1317）第三、第四句另外還有 20 與 5 的出處。實際上，第二首因為有版本問題，所以沒有那麼單純——如果第四句採用還羅本的“suvimuttama nāsavaṃ”，《阿波陀那》就有另一個出處，而且正好跟施幢者長老故事一樣，前句又是 “antosuddhaṃ bahisuddhaṃ”！[27]態度保守的話，第二首也應該屬於內容三分之二為套句的偈頌，換句話說，描述如來「徹底解脫無諸漏」的偈句未為本故事特有成分。當然，不管你怎麼看待此細節，結論還是一樣：《施幢者長老阿波陀那》九個偈頌當中唯有一首——亦即第八首（1321）——用詞純然全新！

這並非否定在不同組合重複出現的句子有它的意義，全面整合時仍得照顧，但是角色畢竟不同。倘若忽略其間差異，難免抓不到重點。那麼，施幢者長老故事的重點何在？根據以上剖析，包含三個層面。一是他過去世的特殊善業，所謂：「我……懸掛供養一面幢」，「我將菩提樹落葉　撿拾後向外拋擲」。這一點在《義說》也用「託人用多種很好看的布樹立起一面旗子」提出，不過僅講了一半，整理環境則沒有再強調。[28]第二是巴都目達啦的預言：「由於如是幢供養以及奉事兩種因」，未來的施幢者長老會享受「諸天當中……　天神……福與美」，並且名為兀嘎朵」當王。第三與此呼應，陳述其樂果，「五十一萬劫之久　我名稱為兀嘎朵　而於五百萬劫內我作武士名昧擴」。此部分於《義說》所謂「在高貴的家族出生」和「備受尊重」看得到影子，只是注中還特地指出到最後一輩子施幢者出家前仍「娶妻生子」，並「享有名聲、大財富」。

勾勒出故事的輪廓，整體的情節很清楚離不開因果的闡述。就個別成分論，當時的佛還在世，但主角的善業以其菩提樹為對象，如同面對著世尊。供養、奉事（即維持環境的整潔）、禮拜該樹，在他心目中跟供佛、事佛、拜佛顯然無別。此類宗教行為自是信仰的表現，在不少巴利典籍都看得到。[29]接著是洞察三世的佛對他出家弟子預言供養者未來長久的樂果。這一點跟契經中的授記有別，因為並非指出當事人何時將成佛，而是渲染人天善報，只有最後才提：要等到釋迦佛出世，施幢者長老的「白根」就會引發他對佛陀的教法感興趣。依此，《阿波陀那》表露的佛教信仰裡毫不忌諱生天或當人間執政者，反而把這類果報視為理所當然。此態度在巴利聖典也隨處可見。施幢者故事較特別的地方在上、下強烈的對比。「上」的價值或意義正面，「下」便相反。[30]主角供養的旗子（「幢」）不僅花錢作得好看，而且據《義說》還「高懸在竹竿頂尖上」（“veḷagge laggetvā”）。供養這面世俗象徵王權、此處樹立在勝者（佛）降伏魔軍處的勝利幢後，主角又將已經下墜、落地的樹葉處理乾淨。他的果報自然是「上生」——不是享天樂，就是生「在（人間）高貴的家族」，「備受尊重」。連他名字都不是偶然的：兀嘎朵（“uggato”）意味著「已升起的」、「高大」、「高貴」、「顯著」等[31]，而昧擴（“megho”）不但指顯在天空的「雲」，同時也象徵「眾多」[32]。怪不得施幢者最後生在人間，仍「娶妻生子」，並「享有名聲、大財富」！諸如此類的理解，很清楚地不可能從一個個偈頌字面上獲得。因此，就如前面所說，純偈頌體的經文，即使是故事的講述，都不容易閱讀。

* 礙於篇幅，拙文紙本省略注釋內文，全文煩上法光網站閱讀或下載（<http://fakuang.org.tw/>）。不便之處，敬請海涵。