

當代緬甸毘婆舍那修行傳統之間的一個爭論 ——觀察過去、未來的名色*

A debate among vipassanā traditions in modern Burma:
Contemplating the nāmarūpas of the past and the future

溫宗堃

【摘要】

二十世紀緬甸內觀修行傳統，對於「修觀者是否應直觀過去、未來的名色」之問題，有兩類不同的主張。一者認為，「禪修者只需要直觀當下生起的名色，便足以證得道果」。此類主張乃為當代緬甸內觀傳統中的多數、主流。另一後起的主張則否定前者的說法，認為「修觀者必須直觀現在、過去及未來等三世的名色，否則無法證得道果」。本文就雙方提出的理證與文證進行探究。結果顯示，主流派的見解，不僅有經教的依據作支持，且似乎更為合理。然而，持平而論，雙方的主張皆可謂源出於巴利文獻，但是由於文獻的解讀、取捨有所差異，終究導致截然不同的修理论與方法。

【目次】

- §1.前言
- §2.直觀當下的名色
- §3.直觀現在、過去及未來的名色
- §4.觀智或神通
- §5.巴利傳統的法智與類智
- §6.依現見推論未現見
- §7.詮釋的差異與文獻的取捨——代結論

【關鍵詞】：毘婆舍那、緬甸佛教、馬哈希、帕奧、上座部

* 刊於《福嚴佛學研究》第2期(2007年5月)。

§1. 前言

二十世紀初期，「毘婆舍那修行」或稱「內觀修行」，逐漸地普及於緬甸僧俗之間。直至二十世紀中葉，緬甸佛教已因毘婆舍那修行，而聞名於亞洲佛教國家；並且，這股修行風潮也開始漸漸傳布至歐美等西方國家，引起了廣泛的回響。¹然而，如眾所周知，佛教向來不僅具有單一様貌而是展現多元、豐富的型態，同樣的，當代緬甸毘婆舍那修行傳統的情況亦是如此。雖然各修行系統、團體莫不宣稱，自身乃依循巴利聖典，教導著歷史上的佛陀所傳授的毘婆舍那修行——藉由觀照身心現象的本質來解脫煩惱、證得涅槃——，然而，各自所教導的禪修方法、技巧終究未盡相同；對某些巴利文獻的解讀，也有意見相左之情況。如此，不同禪修系統所教導的毘婆舍那修行，不但呈現出多樣、豐富的面貌，有時因為彼此間在教理見解、修行方法上的歧異，不同禪修系統、團體(的追隨者)之間也會有某種緊張、對立的關係。英國學者 King (1992: 124)便指出，緬甸各禪修中心或其信眾之間存在著對立的關係，各自宣稱自己所學的方法是「較深入的」(deeper)、「較艱深的」(more difficult)或「更快捷的」(faster)。就不同團體之間對禪修方法的批判而言，King (1992: 139-142)則提到，孫倫(Sunlun)禪修系統批評其他修行系統所主張的「標記」、「無法觀痛時可更改姿勢」的禪修技巧。另外，Houtman (1990: 187)也描述，某些傳承系統認為其他系統的修行方法過於偏重「定」(concentration)；相對地，被批評的一方則認為，前者所教的「不先修定而逕修毘婆舍那

(vipassanā)」的方法，會令禪修者付出更多的修行時間，因此不適合在家居士。諸如此類關於禪修方法、理論的不同見解，顯示緬甸毘婆舍那修行傳統彼此之間的差異性，也展現了二十世紀緬甸毘婆舍那修行的蓬勃發展與各家爭鳴的盛況。

本文延續學者們對當代緬甸禪修傳統的研究，以雷迪(Ledi)、馬哈希(Mahāsi)及帕奧(Pa-Auk)三個重要系統為例，探討不同修行系統之間，對於「毘婆舍那行者是否必須直觀過去及未來的名色、或只需直觀現在名色」的問題，有著怎麼樣的不同主張，其所依據的理證、教證又是什麼？希望本文的撰寫，能使吾人對於當代緬甸毘婆舍那修行傳統在禪修理論上之歧見及相關的巴利文獻，有更進一步的了解。

在介紹上述三個修行系統的主張之前，有必要先界定本文中「過去」、「現在」、「未來」、「直觀」等重要術語的定義。首先，當身心現象(名色)現起時，若能立刻、迅速、直接地觀察到它們，這種身心現象發生的時刻，便是本文所說的「現在」(paccuppanna)，或稱為「當下」。因此，若就巴利阿毗達磨教理而言，本文所說的「現在」，非指「剎那現在」，而是「相續現在」的概念。相對於「現在」，而說「過去」、「未來」：如此，「過去」是「現在」之前的時間，包含過去世；「現在」之後的時間，包含未來世，即屬「未來」。其次，本文所謂的「直觀」，指的是「透過親身體驗的觀察」，也就是巴利文獻裡所謂的「現量智」(paccakkhañāṇa)，此乃與「推論智」(anumāṇañāṇa)相對。

以下，節§2、§3 將分別介紹主張直觀現在的主流派，即馬哈希系統、雷迪系統(以葛印卡、莫哥為代表)之觀點，

¹ 關於近代緬甸毘婆舍那修行傳統的興起，見溫宗堃 (2005)。

以及主張直觀三世的帕奧系統之見解，及各自所依據的教證、理證。節§4 將說明帕奧系統之主張在二十世紀末於緬甸佛教界所引起的爭論，並探討其所依據的教證。節§5、§6 則舉出巴利三藏與注釋文獻中，足以支持主流派觀點的教證。最後總結全文，並提出筆者對此爭論的看法。

§2. 直觀當下的名色

此節先敘述緬甸主流的毘婆舍那修行系統，即馬哈希(Mahāsi)、葛印卡(Goenka)及莫哥(Mogok)三系，對「直觀現在」的看法。

馬哈希禪師(Mahāsi Sayādaw, 1904-1982)於《無我相經講記》中，解釋五取蘊的「過去、未來、現在」等十一個面向之時指出，禪修者修行毘婆舍那時，只需直接觀察當下現起於自身裡的名色現象：

即使是發生在自身裡的〔名色〕現象，因為未來的尚未發生，也並不存在，禪修者只能依推測，來了知未來的事。同樣地，過去已發生的現象，禪修者也無法如實了知它們的本質，只能推測而已；即便是這一世裡發生的，禪修者亦不易了知它們究竟是什麼。難以看清幾年前、幾月前、甚至幾天前究竟發生什麼事，就算幾小時之前發生的現象之真實本質，禪修者也難以了知。一般人在見、聽或觸到某個所緣之後，對所緣的執著便會即刻生起，產生世俗的概念，認為那是「我」、「他」、「女人」或「男人」。

因此，如《一夜賢者經》所說：“Paccuppannañca yam

dhammam, tattha tattha vipassati”²，修行毘婆舍那時，應僅觀照當下，也就是，在見、聽等之時進行觀照。《念處經》也說，在行、住、坐、臥之時，應觀照當下實際正在發生的現象。³

在《無我相經講記》中，馬哈希禪師舉出理證及教證，說明修習毘婆舍那時，禪修者只須觀照當下現起的名色現象。首先，在理證方面，未來的名色，因尚未生起，顯然無法被直接觀察；至於過去的名色，禪修者在回想它們時，總帶有「人」、「我」等的概念，因此也難以了知過去名色的真實本質。其次，在教證方面，馬哈希禪師則引用了《一夜賢者經》及《念處經》⁴為證，如《念處經》的

² 完整的偈文是「莫追憶過去，莫期待未來；過去的已滅，未來的未到。應於現在法，處處作觀察；不壞不動者，智者應修習。」(“Atītaṃ nānvāgameyya, nappaṭīkañkhe anāgataṃ; yadaṭītaṃ pahīnaṃ taṃ, appattañca anāgataṃ. “Paccuppannañca yo dhammam, tattha tattha vipassati; asaṃhīraṃ asaṃkupaṃ, taṃ vidvā manubrūhaye.”)《中部》131、132、133、144 四經皆以闡明此「一夜賢者」(bhaddekaratta)偈，為經文的重點。Bhikkhu Ñāṇānanda (1973)認為：“bhaddekaratta”的題名，除了有巴利注書所說的「具賢善一夜者」(因徹夜修習毘婆舍那而擁有美好的一夜之人)的意思外，也可解讀作「典型的好樂獨住者(ideal (lit. good) lover of solitude)。與巴利本相對應的《中阿含經》將此偈名為「跋地羅帝偈」，對應的漢譯文為「慎莫念過去，亦勿願未來；過去事已滅，未來復未至。現在所有法，彼亦當為思；念無有堅強，慧者覺如是。」(CBETA, T01, no. 26, p. 697, a18-21)。《佛說尊上經》譯此偈為「賢善偈」，對應的漢譯文作「過去當不憶，當來無求念；過去已盡滅，當來無所得。謂現在之法，彼彼當思惟；所念非牢固，智者能自覺。」(CBETA, T01, no. 77, p. 886, b14-17)《瑜伽師地論》亦收有此偈：「於過去無戀，不怖求未來；現在諸法中，處處遍觀察；智者所增長，無奪亦無動。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 387, c28-p. 388, a1)。

³ Mahāsi Sayādaw (1999a) 133.

⁴ MN 10; DN 22.

經文中，總是提到比丘應如實了知當下正現起的現象，例如，「行走時，了知我在行走」(gacchanto vā ‘gacchāmī’ti pajānāti)、「感受苦受時，了知我在感受苦受」(dukkhaṃ vā vedanaṃ vedayamāno ‘dukkhaṃ vedanaṃ vedayāmī’ti pajānāti)、「心有貪時，了知心有貪」(sarāgaṃ vā cittaṃ ‘sarāgaṃ cittaṃ’ti pajānāti)、「內有欲貪時，了知內有欲貪」(santaṃ vā ajjhataṃ kāmacchandaṃ ‘atthi me ajjhataṃ kāmacchanda’ti pajānāti)等等。

至於如何了知過去、未來名色，馬哈希禪師認為，禪修者在直觀當下名色現象之餘，可以基於此親身體驗，以「推論」的方式，了知發生於過去及未來的名色，例如：

基於對觀照時顯現的「想」的了知，禪修者可藉由「推論」，思惟過去、未來及整個世間的「想」。⁵

基於對觀照時顯現的「行」的了知，禪修者可藉由「推論」，思惟過去、未來及整個世界的「行」。⁶

除了上述《無我相經講記》的說明之外，馬哈希禪師在《內觀基礎》一書中，也提到禪修者只須觀照當下正現起的名色現象，至於過去、未來的名色，禪修者僅能藉由「推論毘婆舍那」(inferential insight)來了知：

我們觀照正在現起的現象；不觀照過去、未來或不確定時間的事物。於此，我們所講的是「實際毘婆舍那」。在推論的禪思中，我們則可以觀照過去、未來和不確定時間的事物。毘婆舍那有兩種：「實際的」及「推論的」。觀察實際發生的現象之相、

味、現起，這是「實際毘婆舍那」。依此「實際毘婆舍那」，推論過去、未來及未經經驗過的現象也是無常、苦、無我的，這是「推論毘婆舍那」……為何我們不觀過去或未來的事物？因為它們無法讓你瞭解真實本質，並去除煩惱。⁷

值得注意的是，馬哈希禪師似乎認為，一般的禪修者無法直接觀照過去、未來的名色之真實本質。這個觀點，顯然和下文將提到的帕奧系統之主張，相互衝突。此外，在《緣起講記》中，馬哈希禪師以描述菩薩成佛前如何觀照緣起法之經文為依據，認為觀照此生的名色現象便足以令修行成就：

完整描述緣起的巴利經文，談到「行緣識」、「無明緣行」。但是，菩薩的思惟只到這一生裡「名色」與「識」的互依。換句話說，他思惟「名色與識」的相互關係，未說「識」與過去世的關係。因此我們可以認為，就禪修者而言，思惟此生就足以令毘婆舍那修行成功。⁸

「菩薩觀察今生的緣起，未涉及過去」，此論點出自《因緣相應》的第六十五經⁹。在此經中，緣起支的考察只到「識」與「名色」相互依緣，未提到「行緣識」與「無明緣行」。再者，對此經文，《相應部注》也評論說：「為何沒有〔另兩環緣起〕？因為無明與行屬於第三有〔即過去世〕，此毘婆舍那與它們無關。大士〔即菩薩〕依現在五

⁵ Mahāsi Sayādaw (1999a) 152.

⁶ Mahāsi Sayādaw (1999a) 156.

⁷ Mahāsi Sayādaw (1981) 14.

⁸ Mahāsi Sayādaw (1999b) 3.

⁹ S II 104-107; D II 62-63. 巴利文獻，略語依照 CPD。文獻出處若無特別標示，則指 PTS 版。

取蘊，修持毘婆舍那。」¹⁰因此，這部經也被馬哈希禪師當作不必直觀過去世名色，只需觀察現在五蘊名色的文證。¹¹

不僅馬哈希禪師及其弟子們教導禪修者僅需直觀當下的五蘊¹²，就筆者所見，緬甸絕大多數的毘婆舍那修行系統，亦如馬哈希系統一樣，僅教導禪修者觀照當下現起的名色現象，並未要求禪修者直觀過去及未來的名色。例如，屬於雷迪禪師(Ledi Sayādaw, 1846-1923)的傳統，於世界各國廣設禪修中心的葛印卡(S.N. Goenka, 1924-)，解釋「念」的涵義時說：

「念」的字面意思，如同今日在印度被大家所使用的“smṛti”，是「記憶」或「記得」。毘婆舍那無關對過去的記憶，但是你必須一直記住禪修的所緣，也就是身體內的名、色。對「念」的一個更好的理解是「覺知」，且必須是對此刻、當下的如實

¹⁰ Spk II 106^{CSCD}: Kasmā? Avijjāsaṅkhārā hi tatiyo bhavo, tehi saddhimi ayam vipassanā na ghaṭṭiyati. Mahāpuriso hi paccuppannapañcavokārasena abhinivīṭṭhoti. 亦參考 CDB 776, n.176。

¹¹ 也有學者指出，十支或十二支的「緣起」，不必然得依時間乃至三世的因果關係而說；且初期佛教的緣起，亦包含認識論的緣起說(認識論的緣起說，可參考 水野弘元，1995，138-141 頁)。關於認識論的緣起說，舉《中部·28 經》/《中阿含·30 經》為例，該經即以「若見緣起便見法，若見法便見緣起」的觀點，來談緣起，而非就三世等時間序的因果關係來說緣起。另外，在《中部·79 經》中，佛陀則說：「優陀夷！且置過去、未來！我將教你法——此有時彼有，此生故彼生；此無時彼無，此滅故彼滅。」(M II 32)這似乎也是不涉及過去、未來的緣起論。

¹² 馬哈希弟子的主張，可見 U Sīlananda Sayādaw (1998)；U Kuṇḍala Sayādaw (2004) 36；向智尊者，2006，65-66。

覺知，與過去及未來無關。¹³

再者，從葛印卡的其他著作中，我們也不難發現，作為其禪修方法之特色的「掃描身體」(body-scan)之技巧，僅要求禪修者觀照當下發生在自身內的名色現象，完全未涉及過去、未來的名色。

此外，深受雷迪禪師啟發，以教導阿毗達磨及圖解緣起法聞名，於緬甸境內廣設禪修中心，其規模僅次於馬哈希系統的莫哥禪師(Mogok Sayādaw, 1900-1962)也僅要求禪修者張觀察當下的名色：

你需要用功的，是現在的「緣起」。這不是指一天之內所見、所聽，而是指你當下之所見、所聽。禪修時，重要的是觀察當下。不要回憶過去，也不要期待未來，就只是觀察當下發生的現象。¹⁴

在緬甸近代，關於毘婆舍那修行的著述相當豐富，雖然被英譯或中譯的作品，相對而言僅是少數，然而從這些譯作中不難得知，就二十世紀為人所熟知的緬甸修行系統而言，當教導毘婆舍那修行時，皆僅要求禪修者觀照當下正在發生的名、色現象，罕有禪師教導禪修者直觀過去、未

¹³ Goenka (2001) 13: Its literal meaning, as commonly used nowadays in India as smṛti, is “memory” or “remembrance”. Vipassana involves no past memory, but you must always remember the object of meditation, which is the reality pertaining to mind and matter within the framework of the body. A better sense or understanding of sati is awareness, which is what it is; and awareness has to be of the reality of this moment as it is, of the present, not the past or future.

¹⁴ Kyaw Thein (2000): “Mogok Sayadaw: What you need to work is the present Paticcasamupadda. It doesn’t mean the whole day, but what you see or hear at the present moment. It is important to watch the present moment when you meditate now. Don’t recall the past and don’t look forward to the future, but watch what is happening at present.”

來世的名色——就筆者所見，於一九九〇年代興起的帕奧系統，應是唯一要求禪修者直接觀察過去、未來名色的修行系統。

§3. 直觀現在、過去及未來的名色

帕奧禪師(Pa-Auk Sayādaw, 1935-)曾經來台灣指導禪修多次，其不少開示皆已中譯出版。這些著作中，無不提到「直觀過去、未來的名色」之重要性。例如，在《轉正法輪》，帕奧禪師指出，若不觀照過去、未來的名色，便無法獲得「緣攝受智」(paccayapariggahañña)，也就不能從輪迴解脫：

過去、現在、未來的名色法都必須觀照，因為它們都是觀智的目標。如果不觀照過去、現在、未來的名色法，你就無法了知緣起法及觀照因果的生滅為無常、苦、無我，那麼也就無法脫離生死輪迴。¹⁵

這裡所謂的「觀照過去、未來」，並非如馬哈希系統所說的「依推論而了知」。在帕奧系統中，禪修者必須以直觀、親見的方式，了知過去、未來的名色：

若禪修者認為過去已不復存在、未來還未到來，所以只能以推理(anumāna)或猜測的方法辨明過去與未來；而又認為能以推理的方法辨明「現在五果的生起是因為過去五因，未來五果的生起是因為現在五因」，如是即意味聖者能夠以推理或猜測的方法證悟「苦諦的生起是因為有集諦」。然而，佛陀與

¹⁵ 帕奧禪師，2002，75頁。另見帕奧禪師，1999，177-182頁。

注釋兩者的教示都教導必須清晰地如實知見苦諦與集諦。…因此請注意：辨明過去與未來，以便如實知見十二因緣是無可避免的。¹⁶

如此，帕奧禪師清楚地區別「推論」與「如實知見」，認為「推論過去、未來」並不是「如實知見」，因此「推論」也就不足以證得苦諦與集諦。帕奧禪師認為，想要了知緣起，必然得觀察過去世及未來世的名色，如此才能了知三世之間的業果、緣起關係。在論及辨識未來世之時，帕奧禪師甚至主張，禪修者必須辨識未來世的名色，乃至到自己證得阿羅漢的那一世：

藉著辨識過去世因果而培育起觀智的力量之後，你也能以同樣的方法辨識未來世的因果。……你必須繼續追查到五取蘊滅盡無餘的時候，這發生於阿羅漢生命結束時，即般涅槃之時。¹⁷

爲了能夠了知貫通三世的緣起，因此必須觀察過去、未來的名色，這樣的理證，的確相當合理。然而，依據《尼柯耶》，了知過去、未來的名色及業與果報，似乎必須依靠「宿住隨念智」(Pubbenivāsānussatiñña)、「天眼智」(Dibbacakkhuñña)、「死生智」(cutūpapātañña)等神通¹⁸，因此，「必須觀照過去、未來世的名色，乃至未來證阿羅漢之時」的主張，必然得面對的質疑是，不具神通的禪修者如何能了知過去世、未來世的名色。對此，帕奧禪師的著作也提出回應，認為：除了世間神通之外，「毘婆舍那智」也能觀察到過去、未來世的名色。帕奧禪師提出的教

¹⁶ 帕奧禪師，2003，179-180頁。

¹⁷ 帕奧禪師，1999，183頁。

¹⁸ D I 81-83.

證是《相應部·蘊相應·79經》(S 22:79)及注釋書對此經的注解：

關於辨別過去與未來，有些大德認為只有已證得神通(尤其是宿命通)的人才能辨別過去與未來。事實上有兩種辨別過去與未來的方法，即通過宿住隨念智和觀智。《相應部·蘊品》及其注釋：

Ye hi keci, bhikkhave, samanā vā brāhmanā vā anekavihitaṃ pubbenivāsam anussaramānā anussaranti, sabbe te pañcupādānakkhandhe anussaranti etesaṃ vā aññataraṃ. Katame pañca? ‘Evaṃrūpo ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ’ti- iti vā hi, bhikkhave, anussaramāno rūpaṃyeva anussarati. Evaṃvedano ... Evaṃsañño ... evaṃsaṅkhāro ... evaṃviññāno ... (Saṃyuttanikāya, Khajjanīyasutta)

pubbenivāsanti na idaṃ abhiññāvasena anussaraṇaṃ sandhāya vuttaṃ, vipassanāvasena pana pubbenivāsam anussarante samanabrāhmaṇe sandhāyetam vuttaṃ. Tenevāha- “sabbete pañcupādānakkhandhe anussaranti, etesaṃ vā aññataran”ti. Abhiññāvasena hi samanussarantassa khandhāpi upādānakkhandhāpi khandhapaṭibaddhāpi paṇṇattipi ārammaṇaṃ hotiyeva. **Rūpaṃyeva anussaratīti** evañhi anussaranto na aññaṃ kiñci sattaṃ vā puggalaṃ vā anussarati, atīte pana niruddhaṃ rūpakkhandhameva anussarati. Vedanādīsipi eseva nayoti. (《相應部注》)

「諸比丘，在這世上，有些沙門及婆羅門，能夠以

智憶起許多過去蘊；如此追憶時，若有的話，他們也能憶起五取蘊或五取蘊之一。若有的話，這些沙門與婆羅門也能夠以智憶起：1.那色在過去曾生起；2.那受在過去曾生起；3.那想在過去曾生起；4.那行在過去曾生起；5.那識在過去曾生起。」(《相應部·所食經》 khajjanīyasutta, Saṃyutta Nikāya)

佛陀說示時用「宿住」(pubbenivāsa，即過去世之五取蘊)一詞，並不是指以宿住隨念智(pubbenivāsānussati abhiññā)憶起過去世之五取蘊，而是那些沙門婆羅門以觀智憶起過去世之五取蘊。¹⁹

從此一大段敘述中所援引的巴利文來看，明確支持「觀智亦可觀過去五取蘊」之見解的，是巴利注釋書的注解，而非巴利經文本本身。此處，注釋書之重點，誠如帕奧禪師所述，乃是認為經文所說的「憶念過去」，是「以觀智」(vipassanāvasena)憶念過去，而非「以神通」(abhiññāvasena)。就此而言，帕奧禪師確實為其修行方法，在巴利注釋書中尋得了一個有力的文證。

帕奧禪師不僅主張，在修習「緣攝受智」時，禪修者應直觀過去、未來世的名色；同時，他也認為在修習「觸知智」、「生滅智」及「壞滅智」時，禪修者皆應觀察三世諸行的剎那滅。在《智慧之光》，論及「觸知智」(sammasanañña)時，帕奧禪師再次以《相應部·蘊相應·79經》及其注釋書作為教證²⁰，認為禪修者應該觀照現在

¹⁹ 帕奧禪師，2003，181-182頁。

²⁰ 帕奧禪師，2003，418-422頁。

世、未來世、過去世裡，從結生心到死亡心的名色法。²¹對於「生滅隨觀智」，帕奧禪師也說：「若禪修者能夠透徹地觀照現在行法達到當下剎那，而且其智又很清晰，他就可採用名色法與五蘊法，從(自己所能看到的)最遠過去世至今生，再到最後一個未來世，內外交替地觀照…」²²在敘述「壞滅隨觀智」時，則說：「已達到這階段的禪修者看到壞滅極其迅速，他再運用以下的方法，觀照內外三時名色法的三相…」²³。針對「壞滅隨觀智」以後的觀智，帕奧禪師說：「從這個階段直到證悟聖道，禪修者必須只觀內外三時的行法(名、色、因與果)之壞滅；有時也觀照修觀之智因壞滅。」²⁴如此，就帕奧系統而言，以「觀智」(而非神通)直觀過去、未來的名色法，並不局限在「緣攝受智」，而是從「緣攝受智」一直到證得聖道之前的「行捨智」，都須以觀智直觀三世。帕奧禪師亦主張「透過自己的經驗觀察以過去、現在、未來等十一種形式存在的五蘊」正是驗證禪修者是否為「須陀洹」的「試金石」。²⁵

§4. 觀智或神通

從上來的討論可以得知，帕奧禪師主張「禪修者應以觀智觀見過去、未來的五蘊、緣起」，因此也就與馬哈希等系統的見解迥然不同。似乎正因為帕奧禪師的見解獨

²¹ 帕奧禪師，2003，432-434 頁。

²² 帕奧禪師，2003，478 頁。

²³ 帕奧禪師，2003，510 頁。

²⁴ 帕奧禪師，2003，514 頁。

²⁵ 帕奧禪師，2003，522-523 頁。

特、與緬甸向來的主流修行傳統有所扞格，進而導致其共五冊的緬文著作《趣向涅槃之道》(*Nibbānagāminīpaṭipadā*)始自 1995 年送交「大導師委員會」(State Sangha Maha Nayaka Committee)審查後，將近十年的期間未能獲得出版許可。²⁶關於禁書一事，研究緬甸佛教的英國人類學者 Houtman (1999: 272)有如下的描述：

雖然帕奧傳統也有來自統治階層的支持者，但是，帕奧禪師的大部頭著作之出版，仍是個問題。帕奧禪師的作品，不僅提及其他傳統所說的了知現在，也提到了知過去及未來。這大大背離了以往的禪修方法。該書影射了對其他禪修方法——尤其是對馬哈希方法的批判。雖然帕奧禪師的許多著作，已在台灣出版，但是，緬甸宗教部在「大導師委員會」的建議下，決定不在緬甸出版其著作，因為擔心那樣做會疏遠其他修法的追隨者，從而動搖當前的局勢。²⁷

²⁶ 平木光二(1997: 319-318)提到，「大導師委員會」，設立於 1980 年，是緬甸上座部佛教的最高機構，由 47 名長老組成，其工作包含「檢閱各種出版物、法語，當對照聖典而判定為偏離的時候，採取禁止出版的措施」。對於美國學者 Jordt (2001: 137)述及，一九九五年時，帕奧禪師共五冊的著作正送交「宗教部」審理。

²⁷ Although the Pa Auk tradition has supporters high up in the regime, nevertheless, publication of Pa Auk Sayadaw's voluminous work proved to be a problem. Pa Auk Sayadaw's work concerns itself with knowledge not just of the present, as the other methods, but with knowledge of the past and the future. This turned out to be a major departure from previous methods, and fear has been expressed that it would imply criticism of the other *vipassana* methods, in particular of the Mahasi. Though a large volume of the writings had already been published in Taiwan, the Ministry of Religious Affairs, upon the recommendations of the Mahanayaka Council decided not to publish his works in Burma for fear

顯然，帕奧禪師「觀過去、未來名色」之主張，與緬甸其他大多數毘婆舍那修行系統的見解，是相衝突的。緬甸政府「宗教部」顧慮其他佔大多數、屬於主流的毘婆舍那修行傳統之追隨者，爲了維持緬甸社會局勢之安定，因此採納負責教義審核的大導師委員會之意見，禁止帕奧禪師的著作在緬甸出版。對於帕奧禪師的著作，二十世紀緬甸第四位「持三藏法師」善吉祥長老(Sayādaw U Sumaṅgala)，曾如此評論：「該書不外乎是想要為緬甸的毘婆舍那修行，設定新方向與新議題。」²⁸這個評論顯示，帕奧禪師的觀點與緬甸向來的毘婆舍那傳統的主張之間，確實存在著相當大的差異。

從二十世紀緬甸第一位「持三藏法師」明貢長老(Mingun Sayādaw Tipiṭakadhāra)對佛陀證悟過程的描述來看，緬甸佛教傳統大抵認爲，禪修者必須藉助於「神通」，才能夠以現量直觀過去、未來的名色。明貢長老的《大佛史》描述佛陀證得「見清淨」時，這麼說：

藉由「宿住隨念明智」而憶念過去生的菩薩，也獲得將令他證得出世道果的過人智慧……如此菩薩藉由「宿住隨念智」暫時地去除二十種我見——亦

of destabilising the situation by alienating followers of other methods.2006年12月17-21日筆者到訪仰光時，得知帕奧禪師的著作已於2005年公開出版。然而，筆者尚不清楚原本引發爭議的文段是否做過任何修改。

²⁸ “The Book, by a well known sayadaw, was no less than an attempt to set a new direction and a new agenda for vipassana meditation in Myanmar.” 見 U Hla Myint Kyaw (1999)。此出自馬哈希系弟子的護教文章也提到，這位三藏法師並不認同帕奧禪師的觀點，而支持馬哈希系統的觀點。然而該篇文章並未詳細說明三藏法師不認同帕奧禪師的觀點之理由何在。

即，與色蘊有關的四種我見：「色是我」、「我有色」、「色在我之中」、「我在色之中」，以及，分別與受蘊、想蘊、行蘊、識蘊有關的四種我見。菩薩也〔暫時地〕斷除久遠以來便存在的「愚痴」。²⁹

當日的初夜，菩薩證得「宿命通」之後，他依藉此神通憶念過去的多生，暫時地去除二十種邪見(sakkāyadiṭṭhi)及久遠以來即已存在的「愚痴」(moha)。³⁰

此外，在描述佛陀證得「度疑清淨」時，明貢尊者則如此記述：

當日的中夜，菩薩證得了「天眼通」，由於此「明智」，菩薩的心相續去除了遮蔽眾生死生的「無明界」。那時，藉由以天眼通為基礎的「隨業趣智」，他回顧了知眾生過去所作業的實相，去除了十六種疑，證得「度疑清淨」。³¹

如此，依據明貢尊者的看法，即便是佛陀自身，也還是運用「宿命通」及「天眼通」，來直觀過去及未來的名色法；正是藉助於此二種神通，佛陀證得了「見清淨」與「度疑清淨」。緬甸佛教學者 U Ko Lay 在其《毘婆舍那修行手冊》(2002: 10-11)中，也同樣說到佛陀藉助於「宿命通」及「天眼通」，證得了「見清淨」與「度疑清淨」。但是，佛陀以神通力了知過去、未來，並非意味著所有的聲聞弟子，皆須和佛陀一樣修習神通。如下文節§5、§6 所示，依據巴利文獻，無神通者，無論是「止乘者」(samathayānika)或

²⁹ Vicittasārābhivamsa (1994) 248-249.

³⁰ Vicittasārābhivamsa (1994) 251.

³¹ Vicittasārābhivamsa (1994) 252; 268-269.

「純觀乘者」(suddhaviṇṇāyānika)，也能夠基於直觀而得的現量智，以「推論」的方式來了知過去與未來的情况。

直觀過去、未來的名色，必須藉助於神通，此大抵是二十世紀緬甸佛教主流禪修傳統的普遍看法。然而，如節§3所示，《相應部注》對 S 22:79 的注釋文，確實支持了帕奧禪師的部分主張，即以能夠以觀智憶念過去。

不過值得注意的是，《相應部注》對 S 22: 79 的注釋，似乎還有相當的爭議空間。菩提長老(Bhikkh Bodhi)檢視該《相應部注》所注解的那段巴利經文時，即提出與巴利注釋書截然不同的解讀；再者，與此巴利經文對應的《雜阿含經》經文，也與巴利注書的注解意趣相左，並支持了菩提長老的解讀。

此下，筆者先譯出 S 22:79 該段有爭議的巴利經文，以便進行討論：

諸比丘！任何憶念種種宿住的沙門、婆羅門，他們皆憶念五取蘊或其中之一。³²

對於此段經文，菩提長老提供了以下的說明：

《相應部注》說，這〔段文〕並非指「神通」的憶念，而是指「毘婆舍那」的憶念。《相應部注》似乎認為，佛陀的話乃意指他們〔即那些沙門、婆羅門〕“刻意地”依「蘊」來憶念過去。但是，我的理解是：雖然那些沙門想像著，他們自身憶念著「恒常之我」所擁有的過去經驗，但是，他們實際上只

³² Ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihiṭṭam pubbenivāsaṃ anussaramānā anussaranti, sabbe te pañcupādānakkhandhe anussaranti etesaṃ vā aññataraṃ.

是憶念著五取蘊的過去輪廓而已。這樣的理解，似乎獲得〔同經〕下一段經文的支持。下一段經文將第一人稱的憶念(evaṃrūpo ahoṣiṃ，我具有如是的色)改為只依蘊所構成的經驗(rūpaṃ yeva，色而已)。與此段對應的 S 22:47 之第一段文，也支持這樣的理解。³³

依據菩提長老的想法，S 22:79 的第一段文的文旨，是在說明：凡愚無知的沙門、婆羅門在憶念過去時，帶有「我」的執見，認為「我擁有…」等等，然而實際上，他們所憶念的事物，只是無常、苦、無我的「五取蘊」而已，他們所預設的恒常之「我」其實並不存在。因此，菩提長老認為，經文的文義並非如巴利注釋書所說的，意指那些沙門、婆羅門刻意以「觀智」觀察過去的五取蘊。對此，菩提長老指出同一經的第二段經文，能夠支持他的看法。第二段經文是如此說的：

諸比丘！〔當他〕憶念「我過去有如此的色」之時，只憶念到色而已。³⁴

也許是「我過去有如此的色」(evaṃrūpaṃ ahoṣiṃ)這一句經文的語意，在經典中，譬如《中部》的《一夜賢者經》等，總是出現在描述「追憶過去」(atītaṃ anvāgameti)的場合，帶有負面的意味，³⁵菩提長老慮及於此而更強化其看法，認為約前(我過去有如此的色)、後(只憶念到色而已)文句之對照，可以看出那些沙門、婆羅門的憶念，是帶有

³³ CDB 1069-1070.

³⁴ 'Evaṃrūpo ahoṣiṃ atītamaddhānaṃ'iti- iti vā hi, bhikkhave, anussaramāno rūpaṃyeva anussarati.

³⁵ M III 188; M III 190; Nidd1 I 33。亦參考本文注 2。

「我見」的。此外，菩提長老亦舉 S 22:47 的首段經文，當作其論點之佐證，該段經文說：

諸比丘！沙門、婆羅門見種種「我」之時，他們皆觀五取蘊或其中之一。³⁶

此段經文明確地指出，那些無知的沙門、婆羅門所觀見、想像的「我」，事實上只是五取蘊而已。如此，S 22:47 的此段經文與上述有爭議的 S 22:79 第一段文，句型結構類似，且文旨相同，都是在說明凡愚沙門、婆羅門，認為是「恒常之我」的事物，其實只是「生、滅的五取蘊」而已。

S 22:47 及 S 22:79 二經，在《雜阿含經》的對應經典，分別是《雜阿含經·45 經》及《雜阿含經·46 經》。這兩部經於《雜阿含經》中相鄰出現，或可推想是《雜阿含經》的編輯者認為兩部經的經文，有某種程度的同質性。

對應 S 22:47 第一段文的《雜阿含經·45 經》經文如下：

若諸沙門婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。³⁷

對應 S 22:79 第一段文的，則是《雜阿含經·46 經》：

若沙門婆羅門以宿命智自識種種宿命，已識、當識、今識，皆於此五受陰，已識、當識、今識。³⁸

這兩段經文，皆在描述凡愚沙門、婆羅門誤執五取蘊為

「我」。特別值得注意的是，與 S 22:79 對應的《雜阿含經·46 經》直接指出，這些沙門、婆羅門是憑藉著「宿命智」，來了知種種宿命。「宿命智」一詞，常在《雜阿含經》描述種種神通時，伴隨著「天耳智」、「他心智」、「死生智」等而出現³⁹，再者《瑜伽師地論》對此經的解釋即以相當於「宿命通」的「宿住隨念」，來代稱《雜阿含經》裡所謂的「宿命智」⁴⁰。合此二理由來看，《雜阿含經·46 經》的「宿命智」，顯然應當理解作六神通之一的「宿命通」，而非「觀智」。如此看來，《雜阿含經》說「以宿命通，識知種種宿命」，便與巴利注釋書所說的「依觀智了知過去」，大相逕庭了。

至於，《阿含經》與《相應部注》的這兩種記述，何者較為合理？筆者以為，無知的沙門、婆羅門即便能夠依宿命通觀見過去生，還是懷有我見、常見等邪執，這是《長部·梵網經》/《長阿含·梵動經》已明示的⁴¹，因此《雜阿含經·46 經》的「以宿命智」之記述，並不難理解。相對而言，《相應部注》「以觀智」的注解，則如菩提長老所指出的，不免讓人有注釋文與經文文脈不甚相合的疑慮。

§5. 巴利傳統的「法智」與「類智」

³⁹ 如《雜阿含》的 814、964、1042、1142、1144

⁴⁰ 《瑜伽師地論》「復次，由三種相，善說法者、惡說法者，於等事中宿住隨念，當知染、淨有其差別。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 795, a13-14)《瑜伽師地論》對神通的說明，見 CBETA, T30, no. 1579, p. 681, b12-p. 682, a7。

⁴¹ D I 12-16；CBETA, T01, no. 1, p. 90, a8-b3.

³⁶ Ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihiṭṭam attānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbete pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññātaraṃ.

³⁷ CBETA, T02, no. 99, p. 11, b3-4.

³⁸ CBETA, T02, no. 99, p. 11, b23-25.

上文節§2.1 提到，馬哈希禪師認為，禪修者親身體驗當下發生的名色現象之本質後，可依推論的方式，推論了知過去、未來世的名色的本質。然而，如節§2.3 所示，帕奧系統認為「推論」的方式不足以如實了知過去、未來的名色，如此必然無法證悟聖道。就此，帕奧禪師是以《無我相經》為根據而認為：禪修者必須藉由親身的經驗，以直觀的方式一一地了知「過去、未來、現在、內、外、遠、近、粗、細、劣、勝、遠、近」的五取蘊之真實本質。⁴²

巴利經典確實明白指出，佛弟子應了知那被細分為十一類的五取蘊⁴³，此無可置疑；然而，這是否即表示，禪修者必須一一地直接體驗、觀照它們，則是不無爭議。於此，筆者想先指出，於《尼柯耶》中不乏有經文描述，佛陀教導弟子根據親見現在法的智慧，運用「推論」的方式，了知發生於過去及未來的事實。

首先，在《念處相應》第十二經(S 47:12)⁴⁴，舍利弗尊者向佛陀稟陳，雖然他未能以自心直接了知佛陀及過去、未來諸佛的戒定慧等特質，然而，他能依自身親證的法，

⁴² 帕奧禪師，2005，522 頁：「若人以為自己是須陀洹，他應該以『試金石檢驗黃金』來問自己：『我是否已經覺悟以過去、現在、未來、內、外、粗、細、劣、勝、遠、近十一種形式存在的苦諦呢？是否已經覺悟連貫三世的緣起？是透過自己的經驗抑或透過他人的語言文字？』如果他只是透過他人的語言文字了解它們，他是須陀洹嗎？」另見 帕奧禪師，2002，25-26、101-130 頁。

⁴³ 如 S III 49, 67, 88, 105 : yaṃ kiñci rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā pañitaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbāṃ rūpaṃ 'netāṃ mama, nesohamasmi, na meso attā'ti evametāṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya datṭhabbāṃ. Yā kāci vedanā atītānāgatapaccuppannā...pe... yā kāci saññā...pe... ye keci saṅkhārā...pe... yaṃ kiñci viññāṇaṃ ... sammappaññāya datṭhabbāṃ。

⁴⁴ 相同的文段，亦見 D II 83, III 101。

推論得知：現在、過去及未來的佛陀，皆依相同的修行方式——心善立四念處，斷五蓋，修七覺支——證得正等覺。經文中，舍利弗尊者用以描述「推論」(inference)的用語是 “me dhammanvayo vidito”。⁴⁵ 此中，“Dhammanvayo”一詞頗難理解。“anvaya”源自 anu-√i(跟隨、跟從)，依據《精審巴利語辭典》(CPD)，在本經的脈絡下，有「邏輯上的關聯、推理、推論、結論、結果(logical connection, reasoning, inference, conclusion, consequence)」等涵義，⁴⁶它在漢譯佛典中常被譯為「類」、「比」。⁴⁷循此，“Dhammanvayo”或可譯作「法類」。對於「法類」，覺音在《相應部注》及《長部注》所給的注解如下：

我已生法類：隨著「親見法的智之運用」而生的「推論智」、「依方法的把握」，已然生起。他說：「世尊！我僅能立於聲聞波羅蜜，以這種方式了知。」⁴⁸

⁴⁵ 對應的漢譯經與巴利經文並不相同，《雜阿含經·498 經》：「舍利弗白佛言：世尊！我不能知過去、當來、今現在諸佛世尊心之分齊，然我能知諸佛世尊法之分齊。」(CBETA, T02, no. 99, p. 130, c29-p. 131, a2)。再者，《長阿含經·自歡喜經》：「舍利弗白佛言：『我於過去、未來、現在諸佛心中所念，我不能知；佛總相法，我則能知。』」(CBETA, T01, no. 1, p. 76, c19-21)。

⁴⁶ CPD s.v. anvaya。DOP 157 則列出 what follows, (logical) connection, inference, consequence。PED 49 將 dhammanvaya 中的 anvaya 譯作 logical conclusion。SED 46 也列有 logical connection of cause and effect, or proposition and conclusion。

⁴⁷ 依據《漢語大詞典》(繁體 2.0 版，香港：商務印書館，2002 年)，「類」、「比」可作同義詞，皆有「遵循」、「仿效」之義。「比類」也有「仿效、效法，比照舊例」之義。

⁴⁸ Spk III 243-244^{CSCD} = Sv III 63-64^{CSCD}: **Dhammanvayoti** dhammassa paccakkhato nāṇassa anuyogaṃ anugantvā uppannaṃ anumānaññaṃ nayaggāho vidito, sāvakapāramiññaṃ thatvāva iminā ākārena jānāmi bhagavāti vadati。

依照覺音的解釋，「類」(anvaya)，乃指「推論智」(anumānañāṇa)，或稱為「依方法的把握」(nayaggāha)。「法類」，即是指隨順那「親見法的智慧」而後生起的「推論智」(anumānañāṇa)。法護的《長部古疏》也認同覺音的解釋：「跟隨現量成就之義而有推論智生起。依現見的推論未現見的，如是應知。」⁴⁹如此，舍利弗尊者實依據自己現量親證的智慧，進一步推論他所未現見的(aditṭha)境界，亦即佛陀的境界。

其次，《相應部·村長相應》的第十一經(S 42:11)，也描述佛陀教導弟子，依據對現在法的了知，推論過去、未來。在教導巴德羅卡(Bhadraka)「苦之生與滅」時，佛陀指出，若談過去的或未來的「苦之生滅」，巴德羅卡或許會對佛所說產生疑惑，因此，佛陀決定先教導與現在相關的「苦之生滅」。佛陀說：若對某人懷有貪欲，便會引生憂悲苦惱；若無貪欲，則無憂悲苦惱。巴德羅卡完全能夠了解佛陀的教示，因為他親身體驗這樣的事實。經文接著描述，佛陀教導巴德羅卡，透過推論的方式，了知發生於過去及未來的「苦之生滅」。經文說：

村長！你必須依據所見、所知、剛剛所證得、所深解的法，將方法運用於過去與未來：「任何於過去生起的苦，皆以貪欲為本，以貪欲為緣。因為貪欲是苦之本。任何於未來生起的苦，皆以貪欲為本，以貪欲為緣。」⁵⁰

⁴⁹ Sv-pt III 61^{CSCD}: Paccakkhasiddhañhi atthaṃ anugantvā anumānañāṇassa pavatti, diṭṭhena adiṭṭhassa anumānanti veditabbo.

⁵⁰ S IV 328: “Iminā tvaṃ, gāmaṇi, dhammena diṭṭhena viditena akālikena pattena pariyogāḥena atītānāgate nayaṃ nehi- ‘yaṃ kho kiñci atītamaddhānaṃ dukkhaṃ uppajjamānaṃ uppajji sabbhaṃ taṃ

在此段經文中，佛陀教導了兩種了知「苦之生滅」的方式——(1) 先以直觀、親證的方式了知：「現在的苦，根源於貪欲，若無貪欲則苦滅」；(2) 接著，依據對所現見、所證得的法，「將方法運用於過去、未來」(atītānāgate nayaṃ neti)⁵¹，而得知：過去、未來的「苦」也同樣根源於「貪欲」，當貪欲滅時，苦也同時止滅。

上述兩種了知的方式，即「對現在法的了知」和「將方法運用於過去、未來」，在《因緣相應》第三十三經(S 12:33)中，分別被稱為「法智」(dhamme ñāṇa)與「類智」(anvaye ñāṇa)⁵²。此經提到四十四種智事——以四諦模式了知十一項緣起支——之時，說明聖弟子以「法智」(現量智)了知現在，以「類智」(推論智)了知過去及未來。經文說：

諸比丘！當聖弟子如此了知老死、老死之因、老死之滅、趨向老死之滅的道路，這是他的「法智」。依據所見、所知、剛剛所證得、所深解的法，將方法運用於過去與未來：「凡過去世已了知老死、老死之因、老死之滅、趨向老死滅之道路的沙門、婆

chandaṃ mūlakam chandanidānaṃ. Chanda hi mūlam dukkhassa. Yampi hi kiñci anāgatamaddhānaṃ dukkhaṃ uppajjamānaṃ uppajjissati, sabbhaṃ taṃ chandaṃ mūlakam chandanidānaṃ.

⁵¹ “atītānāgate nayaṃ neti”，依據 PED 347，就是指「推論過去、未來」。nayaṃ neti 的意思是：「得出結論」(to draws a conclusion)、「運用推論」(apply an inference)。關於 nayaṃ neti 的翻譯，浪花宣明(2004: 693)譯作「推知を導く」；Ashin Thiṭṭila (1969: 431)也譯作 applies the inference，Bhihku Ñāṇamoli (1996: 162)則譯作 draws a conclusion。

⁵² Ashin Thiṭṭila (1969: 432)將“anvaye ñāṇa”直譯作 knowledge following (therefrom)；Bhihku Ñāṇamoli (1996: 163)則意譯為 inferential knowledge。

羅門，他們也都以我現在了知的方式，來了知〔老死〕；凡未來將了知老死、老死之因、老死之滅、趨向老死滅的道路的沙門、婆羅門，他們也都將以我現在了知的方式，來了知〔老死〕」。這是他的「類智」。⁵³

依據經文，親自了知現在生起的緣起現象，是「法智」；至於，依據自己親知、親證的法，「運用方法」——即「推論」——得知過去、未來的情況，則是「類智」。⁵⁴

從上引的經文來看，依於親證的智慧(法智)，藉由推論的方式，了知過去及未來的情形，這樣的「推論智」(類智)，是巴利《尼柯耶》所認可的。誠如 Jayatilleke(1963: 431) 在其《初期佛教的知識論》中已論證的：於初期佛教裡，能產生客觀知識的工具，並為「知」(jānāti)、「見」(passati) 等字詞所指涉的，不外乎是「(一般的或超感的)感知」(perception)與「基於感知而起的推論」(inference based on perception)二者。此二者，若以《尼柯耶》本身的術語來說，就是「法智」與「類智」。⁵⁵

⁵³ S II 57-58.

⁵⁴ 與 S 12:33 相當的《雜阿含經·356 經》，缺少與引文對應的文段，是值得留意的。對此，印順法師 (1994:57) 指出：「赤銅鑠部主現在實有，所以『相應部』說「四十四智」時，說法智與類智，類智是知過去未來的；『雜阿含經』沒有說到法智與類智」。另外，印順法師(1968: 683)也指出：「現在有者，對法智與類智的解說，是法智觀現在法，類智比觀過去未來法。三世有者，說法智觀欲界法，類智比觀色無色界法」。

⁵⁵ 「類智」是否即指「依現在所現見的，「比量」(anumāna)過未」，在部派是有諍論的。說一切有部將「類智」視為了知「色、無色」的智；更且，在《順正理論》中，明言不把「類智」當作是「思量、比知」的推論智，如說：「然有師釋：『類』謂『比類』，以所現見事比

必須一提的是，巴利論書與注釋書曾將「法智」與「類智」，分別界定為「道、果智」以及必定於果智之後生起的「省察智」。在《分別論》中，「法智」的涵義，等同於了知四道的慧——道智、與了知四果的慧⁵⁶——果智。《分別論注》，又進一步將「類智」界定為「省察智」(paccavekkhaṇāṇāṇa)。⁵⁷《長部注》解釋《合誦經》(D 33 Saṅgītisutta)的「法智」、「類智」⁵⁸時，也引用《分別論》

不現見境，比量所攝，得類智名。此釋不然，說實見故。謂非比量智可立實見名。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 735, c25-28) 然而，《舍利弗阿毘曇論》、《成實論》則顯然與巴利傳統相同，將「類智」當作是「推論智」——依現在現見的，比類未現見的過、未。如《舍利弗阿毘曇論》說：「比丘於現在，智明了、常解，以過去、未來而取比類：『如過去沙門、婆羅門已知老死、已知老死集、已知老死滅、已知老死滅道，彼一切已知，如我自知。如未來沙門、婆羅門當知老死苦、當知老死集、當知老死滅、當知老死滅道，彼一切當知，如我自知。』此是比智。」(CBETA, T28, no. 1548, p. 605, c2-7) 《成實論》則說：「知現在法，是名『法智』，如經中說：『佛告阿難，汝於此法，如是見知，如是通達。過去、未來，亦如是知。』應言『現法智』，今不說『現』故，但說『法智』。如經中說：『愚者貴現在法，智者貴未來。』又說：『現在諸欲、未來諸欲，皆是魔網、魔繫、魔縛。』如是等中，皆說『現』語，略『現』語故但說『法智』。知餘殘法，名曰『比智』。餘謂過去、未來諸法。次現法後知，故名『比智』。所以者何？先現知已，然後比知。『法智』名『現智』，隨此法智，思量、比知，名為『比智』。」(CBETA, T32, no. 1646, p. 371, c22-p. 372, a2) 值得注意的是，《成實論》批評有部的「類智觀色、無色界」之說，認為此見解是沒有經典根據的：「無有經說：色、無色界諸行中知，名為比智。」(CBETA, T32, no. 1646, p. 372, a10-11)

⁵⁶ Vibh 329: tattha katamaṃ dhamme ñāṇaṃ? Catūsu maggesu catūsu phalesu paññā dhamme ñāṇaṃ.

⁵⁷ Vibha-a 416 = Sv-pt III 305: **Nayaṃ** netīti atīte ca anāgate ca nayaṃ neti harati peseti. Idaṃ pana na maggañāṇassa kiccaṃ, paccavekkhaṇāṇassa kiccaṃ.

⁵⁸ D III 226: Cattāri **ñāṇāni**- dhamme ñāṇaṃ, anvaye ñāṇaṃ, paricchede

將「法智」解作「四道、四果」的說法，並且說「類智」是了知「四諦」之後，推論過、未的「省察智」。⁵⁹

但是，在此處，注釋書的解釋似乎不甚妥當。如菩提長老所說，將「類智」狹義地限定為「果智」之後才生起的「省察智」，這與《清淨道論》的見解不同，《清淨道論》對「省察智」的說明是：省察智只是對道、果、涅槃、已斷煩惱、未斷煩惱的省察；而且，《尼柯耶》論及「類智」的經文⁶⁰，也僅是將「類智」說為「依於對現在緣起的了知，推論過去、未來」罷了。⁶¹

無論如何，巴利注釋書對法智與類智的注解，意味著注釋家們認為「類智」會發生於「道、果智」之後。但是這並不代表，注釋家們認為，「比類或推論」(anvaya)的方法，僅僅能發生在道、果智之後。因為，若依據《清淨道論》，在證得道、果之前，於修習「壞滅智」等世間觀智時，禪修者便已運用到「比類」的推論方法。循此，將「類智」理解作「省察智」的看法，至多只是巴利注釋書所提供的解釋之一罷了。

ñāṇaṃ, sammutiñāṇaṃ.

⁵⁹ Sv III 202^{CSCD}: **Anvaye ñāṇanti** cattāri saccāni paccakkhato disvā yathā idāni, evaṃ atītepi anāgatepi imeva pañcakkhandhā dukkhasaccaṃ, ayameva taṇhā samudayasaccaṃ, ayameva nirodho nirodhasaccaṃ, ayameva maggo maggasaccanti evaṃ tassa ñāṇassa anugatiyaṃ ñāṇaṃ. Tenāha “so iminā dhammena ñātena diṭṭhena pattena viditena pariyoḡāḥena atītānāgatena nayaṃ netī”ti.

⁶⁰ S 12:33.

⁶¹ CDB 755 n.104: What is meant here, rather, is an inference extended to past and future, based on the immediate discernment of conditionality operative between any given pair of factors.

§6. 依現見推論未現見

在後期的藏外文獻與巴利注釋書中，我們看到更明確的文證，支持「直觀現在名色，推論過去、未來名色」的主張。首先，《五部注》注解《雙論》時，說到：

此中，“yassa rūpakkhandho uppajjati”：現在，可依現在的用詞了知。可依現量把握現在法故，它極易了知，因此最先被說。“Yassa rūpakkhandho uppajjittha”：過去，可依過去的用詞了知。可推論以前親身體驗的過去法，故比未來法更易了知，因此它第二被說。“Yassa rūpakkhandho uppajjissati”：未來，可藉未來的用詞了知。可以藉

由推論「依現量而把握的法」、「以前體驗過而把握的法」，而了知：「這類的法，於未來也將生起」，因此它第三被說。⁶²

此段注解文說到，「現在法」可依現量、直接的體驗(paccakkhato)而了知，故在《雙論》裡，最先被提及；相較之下，「過去法」與「未來法」則是皆依藉「推論」

⁶² Ppn 296^{CSCD}: Tesu ‘yassa rūpakkhandho uppajjati’ti paccuppannābhidhānavasena paccuppanno veditabbo. So paccuppannānaṃ dhammānaṃ paccakkhato gahetabbattā ativiya suviññeyyoti paṭhamam vutto. **Yassa rūpakkhandho uppajjitthāti** atītābhidhānavasena atīto veditabbo. So paccakkhato anubhūtapubbānaṃ atītadhammānaṃ anumānena anāgatehi suviññeyyatarattā dutiyaṃ vutto. **Yassa rūpakkhandho uppajjissatīti** anāgatābhidhānavasena anāgato veditabbo. So paccakkhato ca anubhūtapubbavasena ca gahitadhammānumānena ‘anāgatepi evarūpā dhammā uppajjissantī’ti gahetabbato tatiyaṃ vutto.

(*anumānena*)而得以了知，因此較後才說。換言之，《五部注》的這段文，明確地揭示：直觀現在法；推論過去、未來法。因此，亦可視作緬甸主流派見解的教證之一。

其次，《無礙解道》及《清淨道論》對「生滅隨觀智」、「壞滅隨觀智」的說明，更明確地提到「直觀現在名色，推論過去、未來名色」之修行理論。

首先談「生滅智」。觀察五取蘊、十二處等的生滅之教示，常見於《尼柯耶》之中。⁶³聖弟子應有的特質之一——「具慧」(*paññavā*)，也往往被定義作「具備生滅慧」(*udayatthagāminiyā paññāya samannāgato*)⁶⁴。佛陀及諸阿羅漢，同樣是藉由觀察五取蘊生滅，而得無取著解脫。⁶⁵這些經文透露出，生滅的觀察，是佛法慧學裡的重點。有關於此，《無礙解道》指出，禪修者真正直接觀察的生、滅，是「現在諸法」。如《無礙解道》的〈說生滅智〉提到：

云何「隨觀現在諸法的變異而生的慧」是「隨觀生滅而生的智」？已生的色是「現在」，其生起相是「生」，變異相是「滅」，「隨觀」是「智」。已生的受…已生的想…已生的行…已生的識…已生的眼…已生的有是「現在」，其生起相是「生」，變異相是「滅」，隨觀是「智」。⁶⁶

⁶³ 如 S IV 188; S IV 205; S V 89; M III 115; M III 282。

⁶⁴ 如 M I 356; M II 95, M II 128, A III 65, D III 237; S V 197; S V 395。

⁶⁵ M I 486; M III 155, S III 131。

⁶⁶ Paṭis I 54: Kathaṃ paccuppannānaṃ dhammānaṃ vipariṇāmānupassane paññā udayabbayānupassane nānaṃ? Jātaṃ rūpaṃ paccuppannaṃ, tassa nibbatilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ vayo, anupassanā nānaṃ. Jātā vedanā...pe... jātā saññā... jātā saṅkhārā... jātaṃ viññānaṃ... jātaṃ cakkhu...pe... jāto bhavo paccuppanno, tassa nibbatilakkhaṇaṃ udayo, vipariṇāmalakkhaṇaṃ

《無礙解道》的這段文，亦為《清淨道論》所引用⁶⁷，文中明確地把「生滅隨觀智」所觀察的對象，限定在「現在諸法」(*paccuppannānaṃ dhammānaṃ*)，而未提過去的或未來的五取蘊。《無礙解道注》在解釋此句時，進一步地說明，「現在法」指的是「相續現在」且是「內」自身的五取蘊法：「隨觀現在諸法的變異而生的慧：見相續現在的內五取蘊法之變異、壞滅而生起的慧。」⁶⁸《清淨道論大疏鈔》則將《無礙解道》所說的「現在」理解成「相續現在」或「剎那現在」，且清楚地排除「過去」、「未來」之法：「應於相續現在或剎那現在之諸法，執持生滅之見，也就是說，非於過去、未來〔之法〕。」⁶⁹由此可知，巴利注釋家大抵同意《無礙解道》的看法，也就是，修習生滅隨觀智之時，所觀察的僅是「相續現在」或「剎那現在」的五取蘊，排除了對過、未的觀察。⁷⁰

除了說明「生滅智」的文獻之外，《無礙解道》、《清淨道論》及《無礙解道注》對「壞滅隨觀智」的解釋，更直接地指出「直觀現在法，推論過去、未來法」的觀察原則。《無礙解道》描述「壞滅隨觀智」(*bhaṅgānupassanāñña*)

vayo, anupassanā nānaṃ.

⁶⁷ Vism 629-630.

⁶⁸ Paṭis-a I 19 ^{CSCD}: **Paccuppannānaṃ dhammānaṃ vipariṇāmānupassane paññāti** santativasena paccuppannānaṃ ajjhattaṃ pañcakkhandhadhammānaṃ vipariṇāmadassane bhaṅgadassane paññā.

⁶⁹ Vism-mhṭ II 419 ^{CSCD}: Santatipaccuppanne, khaṇapaccuppanne vā dhamme udayabbayadassanābhiniveso kātabbo, na atītānāgateti vuttaṃ **“paccuppannānaṃ dhammānaṃ”**ti.

⁷⁰ 對此，帕奧禪師(2001, 397頁)則將「生滅隨觀智」的隨觀「現在諸法」*paccuppannānaṃ dhammānaṃ*，解釋成觀察「三世名色法」：「經中所說的『觀照當下』是指修到生滅隨觀智成熟時，修者能夠很準確地照見過去、現在與未來三世名色法的生、住、滅三時。」

時，提到：

藉由比類所緣，而確定二者為一，
且勝解寂滅，是為衰滅相之觀。⁷¹

《清淨道論·說行道智見清淨品》與《無礙解道注》在解釋此偈時，都有如下相同的說明：

「藉由比類所緣而確定二者為一」的意思是：比類、類推已親見的所緣，確定兩者〔即「現見的」與「未現見的」⁷²〕有相同的性質：「如同此〔現在所緣〕一樣，過去的諸行已壞滅，未來的諸行亦將壞滅。」

古師亦說：於當下已得清淨見者，運用對彼的比類於過去、未來：「一切諸行皆會滅，猶如日出時的露水。」⁷³

注釋文清楚地指示，當禪修者修習較「生滅隨觀智」更進階、更銳利的「壞滅隨觀智」之時，他所直觀的所緣仍然是當下(saṃvijjamāna)、現在的(paccupanna)諸行；至於過去、未來的諸行，他只是藉由「比類」(anvaya)、「類推」(anugamana)，來加以了知而已。⁷⁴如上已述，由於覺音在

⁷¹ Paṭis I 58: **Ārammaṇa-anvayena** ubho ekavavatthanā; nirodhe adhimuttatā, vayalakkhaṇavipassanā.

⁷² Vism-mhṭ II 443^{CSCD}: Ubhoti diṭṭhādiṭṭhabhāvena dvepi ārammaṇāni.

⁷³ Vism 643 = Paṭis-a 241^{CSCD}: **Ārammaṇa-anvayena ubho ekavavatthanāti** paccakkhato diṭṭhassa ārammaṇassa anvayena anugamanena yathā idaṃ, tathā atītepi saṅkhāragataṃ bhijjittha, anāgatepi bhijjissatīti evaṃ ubhinnaṃ ekasabhāveneva vavatthāpananti attho. Vuttampi cetam porāṇehi- “Saṃvijjamānamhi visuddhadassano, tadanvayaṃ neti atītanāgate; sabbepi saṅkhāragatā palokino, ussavabindū sūriyeva uggate”ti.

⁷⁴ 關於“anvayena anugamanena”的翻譯，Bhikkhu Ñānamoli (1991):

《相應部注》及《長部注》中，將「(比)類」(anvaya)解釋為「推論智」(anumānañāṇa)，或稱為「依方法的把握」(nayaggāha)，因此，此文段所謂的「比類於過、未」，不外乎是指「推論過、未」。有人也許會質疑，《相應部注》、《長部注》中，「(比)類=推論」的解釋，是否適用於此處？這一點，從《清淨道論·說智見清淨品》對十八大觀的「衰滅隨觀」的說明中，即可獲得肯定的答案。該品在引用上述《無礙解道》的偈頌時，如此解釋：「依現量及依比類，見諸行之壞滅後，於那稱為壞滅的「滅」得勝解，因此斷造作。」⁷⁵此處「依現量」(paccakkhato)與「依比類」(anvayato)並列，表示二者的涵義不同，但又同屬認識論的用語，當我們考查覺音對「比類」所作的認識論意義上的解釋時，發現其「推論」的涵義正好符合這裡的文脈。

由於「壞滅隨觀智」以後的觀智，亦不外乎是在觀察五取蘊的生滅，這些觀智的性質與「生滅隨觀智」或「壞滅隨觀智」雷同，所以「直觀現在，比類過未」的方式，應當也適用於更成熟的觀智階段。另一個的理解方式是，愈是成熟的觀智，其直觀現在的成分會愈增，比量過未的成分，則是愈減。

從上來的討論，再回頭檢視「過去、未來、現在」等十一法的觀察，可以說，由於巴利傳統(銅鑠部)不僅是承

666) 義譯為“by inference, by induction”；水野弘元(2004: 380)亦採義譯，作「準じ，類比して」；葉均則合二者，義譯為「比類」；Pe Maung Tin (2003: 786)直譯為“by following, going after” (但在譯偈頌時，又將 anvaya 義譯為“infer”推論)。

⁷⁵ Vism 694: paccakkhato ceva anvayato ca saṅkhāraṇaṃ bhaṅgaṃ disvā tasmīññeva bhaṅgaṇaṃ saṅkhāte nirodhe adhimuttatā, tāya āyūhanassa pahānaṃ hoti.

認「法智」(現量智)的力用而已，也承認基於「法智」而起的「類智」(推論智)之有效性，因此，細分為十一類的五取蘊，未必全部得依現量的「法智」來了知。譬如，就難以現見的過去、未來法而言，依「法智」所得的「類智」，也是巴利文獻認可的「如實了知」的方式。

事實上，《清淨道論》述及《尼柯耶》裡總觀十一法的觀察時，便是將之當作一種初階、含有推論思惟成分的觀察，亦即，過去等十一法的觀察中，容有推論的觀察，不必然得一一皆作直觀。以下便嘗試申述之。

《清淨道論》中，對十一法的觀察，稱為“sammasanañāna” (觸知智)、“kalāpasammasana” (聚觸知) 或 “nayavipassanā”。這裡，要討論的是“nayavipassanā”一詞的意涵。關於“nayavipassanā”一詞，錫蘭學者 Paravabhera Vajirañāna Mahāthera (1962: 383) 與緬甸 Pe Maung Tin (2003: 731)，皆直譯作“methodical insight”，我國的葉均也直譯為「方法觀」⁷⁶。不過，英國智髻長老(1991: 626)及德國向智尊者(Mahāsi 1985: 12)，則將此詞義譯為“inductive insight”，即「歸納式的觀察」，認為它是一種歸納式的推論(inference)；此釋義亦可見於巴利字典，如 PED 及 DPL，在 naya 詞條下皆列有 inference 的解釋，即使在該解釋下未見列舉 nayavipassanā 作為例子，但像這樣將 nayavipassanā 的 naya 理解作「歸納式的」，其實可從巴利注釋書裡若干與 nayavipassanā 具

⁷⁶ 《清淨道論大疏鈔》並未將這裡的 naya 解作「推論」，只是說「藉由『凡…〔過去、未來、現在〕…色』等的方式對諸法加以觀察，是為『方法觀』。據說，這是銅鑠島居民的用詞。」(Vism-mhṭ II 386^{CSCD} :“Yaṃ kiñci rūpaṃ”ti-ādinā nayena hi dhammānaṃ vipassanā nayavipassanā, ayaṃ kira tambapaṇṇidīpavāsīnaṃ abhīlāpo.)

有類似結構的語詞中，獲得某種程度的支持。此下，先就文獻中的義理、文脈，來探討“naya”：

(一)《尼柯耶》提到「類智」時所論及的「運用方法」(nayaṃ neti)，如「必須依據所見、所知、剛剛所證得、所深解的法，將方法運用於過去與未來」⁷⁷，顯示“naya”一詞在描述「了知某事」的脈絡裡，可有「推論」的指涉。⁷⁸

(二)《增支部》的“nayahetu” (依方法)，在覺音《增支部注》中被釋為“nayaggāhena” (藉由「依方法的把握」)⁷⁹；而“nayaggāha”，如前所述，在《相應部注》、《增支部注》中，與「推論智」(anumānañāna) 乃被視為同義詞⁸⁰；而且“naya”一詞，在《增支部疏》也被注解為「推論」(anumāna)⁸¹。

(三)覺音《五論注》提到，作意有兩種：「依方法」與「依所緣」(duvidho manasikaro nayato ca ārammaṇato)。注釋文對「『依方法』的作意」的說明如下：「即使現見一行之無常性，也可對其餘的〔諸行〕，依方法作意：『一切行

⁷⁷ S IV 328.

⁷⁸ 見注 51。

⁷⁹ Mp II 182^{CSCD}: **Mā nayahetūti** nayaggāhenapi mā gaṇhittha. 《增支部新疏》(Mp-ṭ II 166)進一步說明佛陀反對的是「純粹的推論」: **Añño** “imāya yuttīyā bhūtamidan”ti kevalaṃ anumānato nayaggāhena gaṇhāti, taṃ paṭikkhipanto **mā nayahetū**”ti āha。

⁸⁰ Spk III 243-244^{CSCD} = Sv III 63-64^{CSCD}。推論的同義詞尚有 anubuddhi (Sp I 231)；dhammanvaya、anvayabuddhi (Sv III 877)；anugamañānaṃ nayanañānaṃ kāraṇañānaṃ (Vibh-a 417)

⁸¹ Mp-ṭ II 84^{CSCD}: **Nayaggāhenāti** paccakkhato adisvā nayato anumānato gaṇhena.

無常』。」⁸²從注解文的文脈來看，「依方法的作意」(manasikaro nayato)即是指「歸納推理」。⁸³

理解“naya”一詞在文獻中的義涵之後，我們再討論“nayavipassanā”的構詞型態。“nayavipassanā”一詞，與“nayaggāha”(依方法的把握)、“nayato manasikaro”(依方法的作意)，在構詞上可說是類似的。vipassanā(觀)、gāha(把握)與 manasikara(作意)，三者都有認知的意味，故將“nayavipassanā”的“naya”，理解作「推論」，而釋為「依推論的觀察」，顯然也符合《尼柯耶》、《注釋書》文獻裡“naya”的慣用法。因此，指涉「對十一法的觀察」的“nayavipassanā”一詞，除了「方法觀」的直譯詞之外，理應亦可義譯作「依推論的觀察」。

再者，從邏輯的角度來說，「凡過未、未來、現在、內、外、粗、細、勝、劣、遠、近，一切色皆無常…」諸如此類含括範圍極廣乃至無有邊際的結論，顯然不可能是純粹依靠經驗、現量觀察而得出的結果。如 Kalupahana (1992: 44)所言：

One of the important features of cognitive experience admitted by the Buddha, whether of sensory experience or of extraordinary perception, is its

⁸² Tattha ekasaṅkhārassāpi aniccāyā diṭṭhāya sabbe saṅkhārā aniccāti avasesesu nayato manasikāro hoti.

⁸³ 參考向智尊者的英譯(Mahāsi 1985: 12)：Even if the impermanence of a single formation (conditioned phenomenon) is known, there may be consideration of the rest by induction thus: ‘All formations are impermanent.’以及 Law (1989: 192)的英譯：To infer from the observed transience of one or more phenomena that ‘all things are impermanent’ is attention as method。

limitation. Neither sense experience nor extraordinary perception gives us knowledge of “everything”, including the so-called obvious past and the future.⁸⁴

佛陀亦承認「認知經驗」有其局限，不能夠令我們了知含過去、未來的一切事。因汎括過去、未來等一切的結論，必然得藉助「歸納推理」(inductive reasoning)的成分。

基於上述的理由，《清淨道論》的「方法觀」，應當可理解成「依推論的觀察」或「依歸納的觀察」，表示「過去、現在、未來」等「十一法」的觀察，可運用對於某些現觀的體驗所做出的「歸納式推理」(inductive reasoning)，而並非是指對於十一類的五取蘊名色，一一作現量觀察。附帶一提，針對此《清淨道論》的「觸知智」，錫蘭的 Matara Sri Nāṇārāma 長老 (1993: 32)亦抱持著與馬哈希系統相同的觀點：「這是觸知智，顯現為一種現在直接親證的體驗。基於此體驗，他藉由『歸納』(induction)，運用相同的原則於過去、未來。」⁸⁵總之，將「觸知智」理解為一種包含「推論」的「觀察」，應是相當合理的見解。⁸⁶

⁸⁴ 此外，Kalupahana(1976: 30)也認為，在初期佛教中，「法智」，即「來自經驗的知識」(experiential knowledge)，用以了知現在及部分過去的緣生法及緣起法則；「類智」，即「來自推論的知識」(inferential knowledge)，則是用以了知未來及部分過去。

⁸⁵ This is Knowledge by Comprehension, which comes as a matter of direct personal experience in the present. Based on this experience, he applies the same principle by induction to the past and the future.

⁸⁶ 值得一提的是，在《瑜伽師地論·聲聞地》的修道次第中，我們也見到「以現見推論未現見」的觀察方式。論及尚有聞思間雜的「了相作意」時，論文提到：「彼既如是於其自內現見諸蘊，依諸諦理無倒尋思、正觀察已，復於所餘不同分界、不現見蘊，比度觀察。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 474, c25-27)這種推論方式，被稱為體比量：「體比量

最後，想討論巴利注釋書所述的觀智次第中，位於「觸知智」之前，屬於更初期階段，被稱為「度疑清淨」的「緣攝受智」(paccayapariggahañña)。

緣攝受智的內容，主要是在了解「名色的因緣」。《清淨道論》中，即列舉了五種把握因緣的方式。其中，第一、二種皆含有「了知現在，推論過未」的意味，如說：「觀見名色依緣而起後，他了知：就如現在一樣，同樣地名色在過去已依緣而生起，在未來亦將依緣而生起。」⁸⁷此段文顯示，在此「緣攝受智」的階段，「以現見推論未現見」的「類智」，仍然是適用的。再者，五種方式中的第三、四種，皆論及十二支緣起，第五種更牽涉十二種業及異熟的了知(書中也指出「修觀者」(vipassaka)，僅能了知其中的一部分而已)。當「十二支緣起」在注釋書中被限定為三世二重的緣起時，禪修者如何了知前世今生、今生後世之間的因緣、異熟果報呢？如節§4 已說，緬甸主流派認為，佛陀憑藉宿命通、天眼通(含「隨業趣智」)，來把握三世二重的十二緣起。然而，無神通的禪修者如何有系統地把握這些因緣，便是一個問題。《清淨道論·說慧地品》在討論二十四緣的「識緣名色」時，提供了一個思考方向：

或有人問：如何得知結生的名色是以識為緣的呢？

者，謂現見彼自體性故，比類彼物不現見體。或現見彼一分自體，比類餘分。如以現在比類過去，或以過去比類未來，或以現在近事比遠，或以現在比於未來。又如飲食衣服嚴具車乘等事，觀見一分得失之相，比知一切。又以一分成熟，比餘熟分。如是等類，名體比量。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 358, a19-25)

⁸⁷ Vism 599, 600: So evaṃ paccayato nāmarūpassa pavattiṃ disvā ‘yathā idaṃ etarahi, evaṃ atītepi addhāne paccayato pavattittha, anāgatepi paccayato pavattissati’ ti samanupassati.

〔答：〕依佛典(suttato)及理則(yuttito)。因為，在佛典中，多處以「隨心轉的諸法」等的方法，成立了「受等是以識為緣的」。⁸⁸再者，依理則：

依據當前現見的心生色，
成立：「未現見的色之緣也是識」。

的確！心欣喜或不喜時，與彼相應的色生起而被現見。「依據現見的，而推論未現見的」，依此，藉由此現見的心生色，可以了知：「未現見的結生色，也以識為緣。」的確！在《發趣論》中有說，業等起的〔色〕，像心等起的〔色〕一樣，以識為緣。⁸⁹

引文顯示，對於「識緣名色」的了知，可依據「佛典」及「理則」(yuttito)，換句話說，就是依據「聖言量」及「比量」(anumānam)而得。依據現見的心(因)與心生色(果)，推論了知：已過去且未現見的結生色(果)，也是以某未現

⁸⁸ Dhs § 1199: Katame dhammā cittānuparivattino? Vedanākkhandho, saññākkhandho, sañkhārakkhandho, kāyaviññatti, vacīviññatti – ime dhammā cittānuparivattino.

⁸⁹ Vism 561-562 = Vibh-a 173: Tattha siyā– kathaṃ panetaṃ jānitabbam “paṭisandhināmarūpaṃ viññāṇapaccayā hoti” ti? Suttato yuttito ca. Sutte hi “cittānuparivattino dhammā” ti-ādinā nayena bahudhā vedanādīnaṃ viññāṇapaccayatā siddhā. Yuttito pana, Cittajena hi rūpena, idha diṭṭhena sijjhati; adiṭṭhassāpi rūpassa, viññāṇam paccayo iti. Citte hi pasanne appasanne vā tadanurūpāni rūpāni uppajjamānāni diṭṭhāni. Diṭṭhena ca adiṭṭhassa anumānam hotīti iminā idha diṭṭhena cittajarūpena adiṭṭhassāpi paṭisandhirūpassa viññāṇam paccayo hotīti jānitabbametam. Kammasamutṭhānassāpi hi tassa cittasamutṭhānasseva viññāṇapaccayatā paṭṭhāne āgatāti. Evaṃ paccayanayatopettha viññātabbo vicicchayoti. 亦見 Paṭis-a I 362^{CSCD} = Nidd1-a 197-198^{CSCD}。

見的〔結生〕識(因)爲緣。這樣的推論，不外乎是「比類」、「類智」的功能。再者，針對「如何得知如上所述的『識』是由於『行』的緣而生」(Vism 545)、「如何得知『有』是『生』的緣」(Vism 575)等的問題，《清淨道論》所給的答覆，皆是屬一種思惟、推論的方式，同樣支持了「可依推論了知過去、未來名色」的說法。

§7. 詮釋的差異與文獻的取捨——代結論

在此，總結上來的討論：

在當代緬甸侏多毘婆舍那修行系統中，後起的帕奧系統主張「禪修者必須以觀智直觀過去、未來的名色」，因而否定了緬甸主流的毘婆舍那修行傳統，如雷迪、馬哈希、莫哥系統，所主張的「只觀當下名色」的教導之正當性。

正因帕奧禪師的著作明言指出，若不直觀過去、未來世的五取蘊，便無法證到道、果、涅槃乃至解脫，這和居主流的毘婆舍那修行系統的觀點，有根本上的衝突，且由於就緬甸的禪修者而言，依循馬哈希等主流派之教導的追隨者，佔居絕大多數；帕奧系統之追隨者，僅是少數。在此情形下，緬甸政府基於政治安定的考量，禁止了帕奧禪師的著作在緬甸正式出版，時間長達十年之久。

就各自之主張所依據的論證而言，立論雙方都提出了理證與教證。在教證上，帕奧禪師引自《相應部注》，用以支持「觀智可觀察過去、未來」的文證，雖然有爭議之處，但不失爲一個有力的教證。至於觀「過現未」等十一

法的經文，雖可如帕奧系統所詮釋的那樣，解讀成個個皆應直觀、親證，但就巴利文獻而言，這樣的詮釋並非是絕對的。其次，在理證上，「以觀智了知過去、未來」的主張似乎和「宿命通」、「天眼通」的施設有所衝突。因爲若觀智能以現量了知過去、未來的五蘊乃至橫跨三世的緣起、業果，則《尼柯耶》在詳述了知過去、未來的種種時，就不必總是依於「宿命智」、「死生智」或「隨業趣智」來加以說明。

在教證上，主流派的主張：「直觀當下發生的名色現象，以此現量智爲依據，推論過去、未來的名色」，如節§5、6 所討論，的確也能從巴利《尼柯耶》的法智、類智之說，與覺音尊者編寫的《清淨道論》等的注釋書——特別是其中對「方法觀」、「生滅智」與「壞滅智」的說明——之中，獲得支持。在理證上，主流派的主張似乎更合理地說明了不具宿命、天眼通者如何了知過去生、未來世之名色的問題。Jayatilleke(1963: 467)對初期佛教知識論之研究的結論，大致上也支持緬甸主流禪修傳統的主張，他認爲：就巴利文獻而言，並非每個佛弟子都能夠圓滿地親證「輪迴」與「業」的教理，不具備「神通」的弟子，只能透過「信」⁹⁰，來接受佛陀所說的這些教理，即便如此，他們同樣能夠親證涅槃，獲得究竟圓滿的解脫。

持平而論，帕奧系統與馬哈希等緬甸主流傳統的主張，其實各有巴利經典乃至注譯書的依據。然而，因爲對於某些文獻的解讀有所差異，也就直接或間接地導致了彼此的禪修理論、方法，有所不同乃至對立。例如，解讀那

⁹⁰ 就緬甸主流傳統而言，「類智」—以現見推論未現見—所扮演的角色或許比「信」更來得重要。

些描述觀察過未等十一類的五蘊、橫跨三世的緣起、業報之巴利文獻時，若考慮到「類智」的功能，便會合於主流派的主張。相反地，若不考慮「比類」、「推論」在了知過去、未來時可扮演的角色之時，便是得出「不依神通而直觀三世的五蘊、緣起」的結論。

禪修理論的對立，除了文獻的解讀差異所致之外，文獻的取捨偏重不同，也是主因。譬如，帕奧系統未引用《清淨道論》裡關於「比類」的文獻；馬哈希系統似也未對帕奧系統所曾援引的《相應部注》文證做評論。再者，除了對「是否應直觀過去、未來」的看法不同之外，帕奧系統與雷迪、馬哈希等主流傳統之間的重大差異，更在於他們對「阿毗達磨理論，該應用於實際禪修中至什麼程度」的看法，截然不同。要言之，文獻的取捨、偏重不同，是導致此差異的重要因素。如雷迪禪師認為，毘婆舍那的修行者並不需要如《清淨道論》所記那般，對阿毗達磨所列舉的一切法一一觀察，他僅需選擇《中部》或《相應部》裡的某個「經的方法」，便足以證得毘婆舍那智。⁹¹同樣地，馬哈希禪師也認為修習毘婆舍那時，只需要依照經藏的方式了知五蘊，而無需親證了知阿毗達磨裡所列的種種法相。⁹²相對於此，帕奧禪師則主張，修習毘婆舍那時禪修者必須直觀了知阿毗達磨所列的一切法相，包括二十八種色、(至少欲界的)種種心、心所法，及心路過程，方能證得道、果。⁹³如此，在確定毘婆舍那的所緣時，雷迪禪師與馬哈希禪師雖也利用了阿毗達磨的部分教理，但仍以

⁹¹ 見 Ledi Sayādaw (1990) 90, 18.

⁹² 見 Mahāsi Sayādaw (1999b) 42, 62-63; Mahāsi Sayādaw (2000).

⁹³ 帕奧禪師，2002，418-421 頁；2003，79、85、415 頁。

「經藏」為其根本依據；相對地，帕奧禪師雖也引用經藏的說法，但做為其所緣理論的根本依據，還在於後期的「論藏」與其注釋書。如此，對佛典文獻的偏重不同，便得出了不同的禪修理論。

當代緬甸毘婆舍那修行傳統之間的爭論與衝突，或許會讓初接觸上座部佛教禪修的學習者感到訝異乃至無所適從。然而，倘若了解巴利三藏文獻本身，特別是經藏，在禪修實踐的描述上本來就有著龐雜、多樣性的內容，且不僅南傳上座部注釋書傳統與其他部派論書之間時有不同的見解，即使是南傳上座部注釋書本身，亦有不同主張的情形⁹⁴，那麼，對於緬甸內觀修行傳統之間，在毘婆舍那修行的方法與理論上，存在著不同乃至相互衝突的見解之情況，或許不會感到那麼意外了。

【後記】：

撰寫本文的過程中，筆者曾先後與開仁法師、海實法師、開印法師、Ven. Ānalayo、齋因法師、何孟玲居士，就相關的議題作過討論。又由於放生寺演觀法師的資助，筆者得以於2006年12月17至21日再次前往緬甸仰光參訪考察，取得相關的資料。對於他們的分享與幫助，筆者特此致謝。

⁹⁴ Adikaram (1946: 27-29)列舉出諸部誦師的一些異解。Endo (2003)則論證《律注》較偏好中部誦師(Majjhimbhāṇaka)對經典的解釋。

略語

- CDB *The Connected Discourses of The Buddha*, by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publication, 2000.
- CPD *Critical Pali Dictionary*, Copenhagen, 1924-1994.
- CSCD Chatṭha Saṅgāyana CD-ROM (Vers. 3.0) published by Vipassana Research Institute, India.
- DOP *A Dictionary of Pāli*, by Margaret Cone, Oxford: PTS, 2001.
- DPL *A Dictionary of the Pali Language*, by Robert Caesar Childers, first published 1875, New Delhi: Asian Educational Service, 2003.
- PED *Pali English Dictionary*, by T.W. Rhys Davids and William Stede, first published 1921-25, Oxford: PTS, 2004.
- SED *A Sanskrit English Dictionary*, by M. Monier-Williams, Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

引用書目

- 水野弘元，1995，〈初期佛教的緣起思想〉，《佛教思想(一)：在印度的開展》，1985年初版，台北：幼獅文化。123-151頁。
- ，2004，《OD版南傳大藏經第64卷—清淨道論3》，東京：大藏出版社。
- 平木光二，1997，〈ミャンマーにおける宗教權威と政治權力〉，《印度學佛教學研究》44.1：320-316頁。
- 印順法師，1968，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，新竹：正聞。
- ，1994，〈雜阿含經部類之整編〉，《雜阿含經論會編》，新竹：正聞。
- 向智尊者，2006，《正念之道》，賴隆彥譯，台北：橡樹林。
- 性空法師(Ven. Dhammadīpa)，2005，《阿毘達磨的理論與實踐》，嘉義：香光書鄉。
- ，2003，《念處之道》，嘉義：香光書鄉。
- 帕奧禪師，1999，《如實知見》，高雄：淨心文教基金會。
- ，2001，《正念之道》，高雄：淨心文教基金會。
- ，2002，《轉正法輪》，高雄：淨心文教基金會。
- ，2003，《智慧之光》(第三版-增訂版)。
- 浪花宣明，2004，《分別論注—Vibhaṅgaṭṭhakathā と Vibhaṅgamūlaṭṭikā—》，京都：平樂寺書店。
- 喜戒禪師(U Sīlānanda)著，《正念的四個練習》，賴隆彥譯，台北：橡樹林，2005年。
- 溫宗堃，2005，〈當代緬甸毘婆舍那修行傳統的興起與巴利學界對於乾觀者的爭論〉，《普門學報》27期，221-268頁。

---, 2006, 〈巴利《念處經》的「外觀」：當代緬甸毘婆舍那修行傳統之間的一個爭論〉，未出版。

Adikaram, E.W., 1946, *Early History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena & Co., LTD.

Ashin Thiṭṭila (tr.), (1969) *The Book of Analysis (Vibhaṅga)*, London: PTS.

Bhikkhu Ñāṇamoli (tr.), (1991) *The Path of Purification*, Fifth edition, Kandy: Buddhist Publication Society.

--- (tr.), (1996) *The Dispeller of Delusion Part I*, revised by L.S. Cousins, Nyanaponika Mahāthera and C. M. M. Shaw, first published 1991, Oxford: PTS.

Bhikkhu Ñāṇānanda, (1973) *Ideal Solitude: An Exposition of the Bhaddekaratta Sutta*, Kandy: Buddhist Publication Society.

Endo, Toshichi Endo, (2003) ‘Selective Tendency in the Buddhist Textual Tradition?’, *Journal of Buddhist Studies* vol. 1, SriLanka: Center for Buddhist Studies.

Goenka, S.N., (2001) *Discourses on Satipaṭṭhāna*. 2nd ed., 1st published in 1999. Igatpuri: VRI.

Houtman, Gustaaf, (1990) “Traditions of Buddhist Practice in Burma.” PhD Diss. School of Oriental and African Studies, London University.

---, (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. Online. Internet. 22 April 2004. Available: homepages.tesco.net/~ghoutman/index.htm

Jayatilke, K.N., (1963) *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Jordt, Ingrid, (2001) “Mass Lay Meditation and State-society Relations in Post-Independence Burma.” PhD Diss Harvard University.

Kalupahana, David J., (1992) ‘Knowledge and Understanding’, *A History of Buddhist Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.

---, (1976) ‘Chapter Three Causality’, *Buddhist Philosophy: A Historical Analysis*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Kyaw Thein, (2000) “Mogok Sayadaw’s way to the Vipassana Practice.” Trans. by Dr. Tin Htut, Available: www.triplegem.plus.com/thtutmg.htm

Law, B.C., (1989) *The Debates Commentary*, first printed 1940, Oxford: PTS.

Ledi Sayādaw, (1999) *The Manuals of Dhamma*. Trans. Sayadaw U Nyana et al. Maharashtra: Vipassanā Research Institute.

Mahāsi Sayādaw, (2000) *A Discourse on Mālūkyaputta Sutta*. 1ed. in 1994. Trans. U Htin Fatt (Maung Htin). 2 ed. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.

---, (1999a) *The Great Discourse on the Anattalakkhaṇa Sutta*. Trans. U Ko Lay. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.

---, (1999b) *A Discourse on Paṭiccasamuppāda*. 1st published 1982. Trans. U Aye Maung. Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization.

---, (1985) *The Progress of Insight*, tr. by Nyanaponika Thera, Kandy: Buddhist Publication Society.

---, (1981) *Foundamentals of Vipassanā Meditation*, Yangon: Buddhasāsanānuggaha Organization. Online. Internet. 12 Jan. 2005. Available: www.mahasi.org.mm

Matara Sri Ñāṇārāma, (1993) *The Seven Stages of Purification and The Insight Knowledges*, 1st edition 1983, Kandy: Buddhist Publication Society.

Paravabhera Vajirañāna Mahāthera, (1962) *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society.

Pe Maung Tin, (2003) *The Path of Purity*, Part I, II, first published 1923, 1929, 1931, Oxford: Pali Text Society.

U Ko Lay, (2002) *Manual of Vipassana Meditation*, Iगतपुरी: Vipassana Research Institute.

U Hla Myint Kyaw, (1999) tr. by U Hla Maung, ‘Questions and Answers’, Yangon: Panditarama. Online. Internet. 20 Nov. 2005. Available: web.ukonline.co.uk/buddhism/pandita5.htm

U Sīlananda Sayādaw, (1998) ‘The Object of Vipassanā: One day Retreat Match 7, 1998,’ Online. Internet. 29 Nov. 2006. Available: <http://www.tbsa.org/>

U Kuṇḍala Sayādaw, (2004) *The Nine Essential Factors Which Strengthen The Indriya of A Vipassanā Yogi*, trans. Khin Mya Mya, Myanmar: Saddhammaramsi Meditation Center. Online. Internet. 20 Nov. 2005. Available: <http://www.dhammadownload.com/books/>

U Than Daing, (1996) *The Doctrine of Paṭiccasamuppāda*,

Burma: Society for the Propagation of Vipassana. Online. Internet. 20 Nov. 2005. Available: www.triplegem.plus.com/tdaing1.htm.

Vicittasārābhivamsa, (1994) tr. by U Ko Lay, U Tin Lwin, *The Great Chronicle of Buddhas Vol.2 Part 1*, Yangon: TI=NI Publishing Center.