

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-004-043-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：國立政治大學中國文學系

計畫主持人：丁敏

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 10 月 13 日

【行政院國家科學委員會補助專題研究計畫成果報告】

漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究

計畫編號：NSC 92-2411-H-004-043

執行期限：92年08月01日至93年07月31日

執行機構：國立政治大學中國文學系

主持人：丁敏

一、摘要

本計畫擬以漢譯佛典四阿含中僧人神通形象為研究主題。作為筆者未來一系列有計畫整理研究漢譯大、小乘經律中僧人及佛菩薩等之神通形象；及再進一步研究中國各類僧傳、感應錄，乃至中國古典小說中僧人神通形象的基礎研究。在原始、部派佛教時期，真正的佛教徒是出家的僧人，他們是佛教的精英份子，佛法主要的承載者。而佛、法、僧又號稱佛教的三寶，其中佛和僧的神通形象是自阿含經以來各大、小乘經律中常有的描述。因此，有關僧人的神通形象是一個值得關注研究的主題。

本計畫視四阿含中有關描述僧人神通形象之經文為佛教經典文學的表現，擬對此部分經文進行全面性、系統性的整理與研究。在宗教性的敘事方面，由性別/身份、神通的類型、聖與俗的屬性、神通修練的操作儀式、敘事立場等觀察點，分析僧人神通形象的建構與樣態。從文學性的敘事角度，由人物敘事、空間敘事，敘事話語風格等，分析其建構僧人神通形象的經典文學筆法。期望能釐清佛陀及其出家弟子神通形象的原始面貌及其定位、釐清四阿含中僧人神通敘事和佛教具有神異性格走向之互動關係、分析四阿含中僧人神通形象所展現的經典文學特色、並企盼能提供社會對形形色色「神通形象」，有關佛教經典文獻的參考依據。

關鍵詞：四阿含、僧人、神通形象、宗教性敘事、文學性敘事

二、報告內容

(一) 前言

本計畫擬以漢譯佛典四阿含¹（《雜阿含》、《中阿含》、《長阿含》、《增一阿含》）中僧人神通形象為研究主題。視有關描述僧人形象的四阿含經文，為佛教經典文學的表現形式。運用敘事學方法，從宗教性敘事與文學性敘事兩個角度進行研究。以作為筆者未來一系列循序漸進有計畫整理、勾勒、詮釋漢譯大、小乘經律中僧人及佛菩薩等之神通形象；以及未來更進一步研究中國各類僧傳、感應錄，乃至中國古典說中僧人神通形象的研究開端。

神通在原始佛教思想中佔有一定的地位。釋迦牟尼的正覺成佛，是來自深邃的冥想實踐。（柳田聖山，1992），在深邃的冥想中進行禪定式的思維，由初禪、二禪、三禪次第進入四禪後，一一發起六種神通作用，展現種種超人能力，而在證入第六神通「漏盡通」後，無明煩惱斷盡，心得解脫的大智慧，生命達到三明六通的明通狀態，了知宇宙人生的實相，開悟成佛。

因此，神通在佛教中具有二項重要特色：（1）是佛陀在達到開悟成佛過程中的重要指標；（2）具有神異的超人能力，帶來具有奇蹟的魅力。阿含經典中明確記載神通的理論、種類、內容、修習神通的方法，以及神通的能力與作用，也記載許多佛陀及比丘/比丘尼們行使神通的事蹟。

而歷來研究神通的論文，多著重於神通與禪思的關係、神通的種類、內容、修習的方法及神通的作用力等方面的研究。（陳兵，1992；郭良鑒，1997；楊惠南，1997；蔡耀明，2002）筆者個人也曾撰述一篇 佛教經典中神通故事的作用及其語言特色 論文，此論文是以宏觀角度鳥瞰式的對神通故事在大、小乘經典中的作用，作一爬梳與詮釋。（丁敏，1998）整體而言，針對僧人神通形象在大、小乘經律中的面貌樣態，似乎尚未被當為主題來研究。

在原始、部派佛教時期，真正的佛教徒是出家的僧人，他們是佛教的精英份子，佛法主要的承載者。（E. J. D. Conze(孔滋)著；胡國堅譯，1984）而佛、法、僧又號稱佛教的三寶，其中佛和僧的神通形象是自現存最早佛教聖典阿含經以來各大、小乘經律中常有的描述。因此，有關僧人的神通形象，是一個值得關注研究的主题。究竟在各大、小乘經律中僧人神通形象究竟是什麼樣的樣態？又給予什麼樣的定位？而各大、小乘經律對僧人神通形象的描述樣態，及定位的高低，是否可以做為觀察有關佛教神通性格這部分，在歷史發展走向中，一個重要的象徵性指標？例如筆者在閱讀中國高僧傳記時，發現佛教自傳入中國後，記載僧人典範形象的歷代高僧傳，由梁 慧皎的《高僧傳》開始，繼之唐 道宣的《續高僧傳》、宋 贊寧的《宋高僧傳》，以及明 如惺的《明高僧傳》，都列有 習禪、神異 或 感通 等篇，專門記載顯揚僧人的神異靈通事蹟，甚至如 譯經、義解 等側重理性思維的篇章，也不乏僧人神異靈通行蹟的書寫。明代由明成

祖主導編成的《神僧傳》更是彙編、整理專記歷代僧傳中僧人神異的事蹟。(李豐懋, 1978; 柳田聖山, 1992; 陳士強, 1992; 曹仕邦, 1998; 柯嘉豪, 1997) 可見在中國佛教對僧人典範的型塑與認同中,「神僧」是被認可為「高僧」的標誌之一。這固然和佛教傳入中國時的社會背景,如神仙方術思想的流行等等有關。但是回溯至印度佛教本身,甚至是在原始、部派佛教中僧人的形象就具有神通的特質,是否也潛在深層地影響到中國佛教一開始對「神僧」形象認可的態度? 如果「示現神通」在印度是禁忌、犯大戒或被嚴格禁止的,那麼幾本由中國律師撰著而成的高僧傳(曹仕邦, 1960、1961、1962),怎會堂而皇之大書特書的將「神僧」歸為「高僧」的類型之一? 時至今日二十一世紀的科學、數位資訊化時代,社會上仍有部分人士對神通形象有崇拜的傾向,各種「附佛異象」²屢見不鮮。放光、本尊、分身等神通傳說,紛紛擾擾,真假莫辨。而有關神通靈異故事的小說;前世今生的論述報導,均可見於各大出版社。(例如張老師、聯經等出版社)³可見形形色色的「神通形象」,在現今社會,仍有其市場魅力與迷思。

此外,日本學者柳田聖山認為在做禪學的研究時,首先要把握原始佛教中的「樂道」和「神通信仰」兩方面特質,並指出很多西方學者研究原始佛教思想時,往往多偏重於研究原始佛教所具有的強烈倫理性和邏輯性,而有忽視神通的嚴重傾向(柳田聖山, 1992)。而大陸學者郭良鋆也指出在佛教研究學界,學者們常常故意迴避佛教中的神通問題,甚至佛教界自身也自覺性地對神通問題進行淡化處理。因為按照近代科學標準,佛教的神通觀類乎神話傳說。但在事實上,在佛教發展過程中,對神通的重視與渲染是有增無減。(郭良鋆, 1997)

由以上種種因素激發筆者想由「僧人神通形象」的敘事研究角度,來勾勒整理印度佛教中僧人神通形象的原始及後來的發展面貌及其影響作用。由於佛教僧人的原始面貌,可說是存於阿含與律藏等早期佛教的聖典中。因此本計畫先以漢文四部阿含中僧人神通形象為研究主題,作為系列研究的起點。

(二) 研究目的

1. 彙整出四阿含中所有關於神通理論及僧人神通形象的經文資料。
2. 探究漢譯四阿含中,僧人神通形象的原始樣態及其定位。
3. 釐清佛教在本質上是否一開始就具有重人文理性,又承認神通靈異,如此矛盾的雙重面向? 其輕重比例及定位如何?
4. 釐清四阿含中對僧人神通敘事和佛教具有神異性格走向之互動關係。
5. 探究僧人神通形象的文學敘事筆法,分析其特重共時性空間敘事架構的獨特藝術形象。

(三)、文獻探討

有關佛教神通方面的文章與書籍，多半是從宗教信仰的角度來介紹，較少由學術的方面進行研究，至於專文探討四部《阿含》中的神通觀者，則更不多見。以下便針對國內外現有的、與神通相關的研究成果提出評述。

就筆者的考察，目前現有的研究成果，主要關注在以下的幾個課題上。一類是探討對於神通的認識，其中包含了從歷史現象的變化來觀察神通面貌的轉移，亦即神通隨著佛教發展過程而開展出來的不同面貌，以及吾人應該如何來認識神通、正視神通，並給予神通一個恰如其分的定位，提醒吾人神通不能脫離佛教的覺悟，需導向正向涅槃的終極目標。這類的研究，要算是目前少見的神通研究成果中的大宗。如楊惠南在「實相」與「方便」：佛教的神通觀 中，便是以思想史的方式，分期探討佛教神通觀的演變和類型，從中得出佛教面對神通時的基本態度。依楊氏的研究，原始佛教對神通是採取批判的態度，到了部派佛教的大眾部，才出現主張神化的佛身觀，而這一帶有神秘色彩的主張，不僅為後來的大乘佛教所承繼，而且，越到後期出現的經典，此一神秘色彩愈加濃厚。至於中國佛教，則是在一開始便對神通抱持著寬容的態度。不過，部派佛教裡矛盾的神通觀也進入了中國佛教，因此，中國佛教對待神通所呈現出來的態度，是一方面極盡能事地描寫佛陀與弟子的神通事蹟，卻又同時禁止向在家居士顯現神通。此外，楊氏還藉由神通在實相與方便兩個概念中，其意涵的對比，來突顯楊氏反對將視神通為實相，而應視為方便的主張。這種對於神通帶有批判性的主張，在羅正心

遠離邪命非法：《阿含經》裡釋迦牟尼佛對出家眾所示占相、咒術的態度--兼論他對神通的看法 一文中，也可以看到。羅氏該文對於神通的課題雖是兼論性質，不過，其考察的成果卻仍值得重視。羅氏指出，在《阿含經》中雖論及神通，卻是以「持戒離欲」為本，而強調導向涅槃智慧，這種態度，正顯示出在釋迦的教理中，視智慧為法中第一義的特色。而在筆者 佛教經典中神通故事的作用及其語言特色 一文中，也透露出這樣的訊息。雖然拙作的觀察視角主要是從文學性的角度切入，不過，得出的研究成果，在神通隨著時代推演而開展出的不同面貌部分，以及各時期對於神通的認識，可以與楊、羅二氏的研究成果相互呼應。特別是筆者還指出，到了大乘佛教時的神通故事，已不再是神通觀念的印證、神通力的宣傳、法力無邊的例證，而是作為某種奧義的載體。

另一類的研究，則將焦點集中在神通故事的文學性上。除了上文所提及的、拙作所探討的神通故事的作用外，筆者還同時考察了神通故事的語言特色。關於這方面，筆者指出，其語言特色在於「似真非真」的朦朧性。而從文學的角度來看，神通故事中，藉由神奇魔術的語言所開展出的神奇妙幻的虛構空間，則使人的想像力得以肆意盡情地馳騁。

除此之外，值得重視的研究，則是以巴利三藏為探討文獻的研究。這方面，有郭良鑒的《佛陀和原始佛教思想》一書。該書是直接利用巴利語文獻所撰述的

學術專著，其中概要式地介紹了巴利語五部《阿含》中所論述的神通觀念及神通故事。特別應予表出的，是作者對於研究神通的態度。郭氏在研究一開始即指出，神通在原始佛教思想中占有一定的地位，但自近代以來，隨著科學實證主義的興盛，在佛教研究界，學者們常常故意迴避佛教中的神通問題。所幸，在二十世紀人體科學的研究興起後，一些學者開始對佛教神通另眼相看，將它納入了人體特異功能的領域。而就巴利三藏而言，佛陀本人是肯定神通的，所反對的是濫用神通，並強調具有神通並不等於獲得佛法智慧。這部分的研究成果，正可與以漢譯四《阿含》為文本的研究相呼應，並可做為筆者研究漢譯四部《阿含》的參考對照。

其他的研究，則探究的焦點都並非關注在神通，而是兼論性地提及。如蔡耀明《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能，該文指出在《阿含經》中，引發神通的憑藉其實是相當多元的，而神通在佛法的位置，則可以因吾人觀看的側面而各有差異。又如 Mukherjee, Biswadeb (穆克紀) A Pre-Buddhist Meditation System and its Early Modifications by Gotama the Bodhisattva (I) (II) (論四禪---喬達摩菩薩如何改定此一佛教前已有的法門(上)(下))一文，則提到喬達摩超越了當時沙門們走過的四禪階段，並且革新了沙門的精神世界。此外，柳田聖山在《禪與中國》一書中，則從歷代《高僧傳》中所記載的神異事跡，來指出中國佛教已開始意識到佛教的神異與純世俗的奇蹟和靈怪現象之間的區別，並提醒讀者，最初的奇蹟，實際上是最深邃智慧的具體表現。

由以上的評述可知，歷來研究神通的論文，多著重於神通與禪思的關係、對於神通的認識、神通的種類、內容、修習的方法及其作用力等方面的研究。至於僧人神通形象在大、小乘經律中的面貌樣態，則似乎尚未被當為主題來探討，因此，本計畫擬以此主題進行研究。

(四) 研究方法

對於僧人神通形象的敘事分析，此處的「敘事」是運用敘事學(Narratology)中對敘事的界定：所謂「敘事」是對一個或一個以上真實或虛構事件的敘述。而所謂「事件」必須是一個過程，一種變化，或一種行動。(羅鋼，1994)因此有關僧人神通形象的敘事，乃指透過有關僧人神通事件的敘述來形塑其形象。由於佛教的神通是一種心靈/身體的修練技術，有固定化的程式進程，非描述性的靜止狀態，因此可用敘事的觀點來進行詮釋。僧尼的神通敘事，既是宗教性的敘事闡釋，也富有文學性的意象描繪。本研究計畫擬採敘事學的方法，從敘事的立場(敘述者、受敘者、潛在讀者、敘事觀點視角、聲調口吻等)敘事模式(敘事的情節、結構、人物、時空場景等)以及敘事的話語風格及修辭特色等角度，來進行分析四阿含中僧人所呈現的各式神通形象，及其所指涉的宗教意涵。

(五) 結果與討論

本人於此研究計畫期間發表二篇論文：

1. (2003.12) <小乘經律中阿羅漢生命空間的特性> ,「佛學與文學學術研討會論文集」, 玄奘人文社會學院外審正式出版。
2. (2004.7.3) <小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析> , 發表於台灣宗教學會「台灣的宗教研究---傳承與創新」學術研討會。

* 在 <小乘經律中阿羅漢生命空間的特性> 的論文中以漢譯佛典小乘經律為依據, 試圖分析、勾勒出阿羅漢的原始形象與特性。阿羅漢果是小乘佛教沙門四果中的第四果, 也是佛陀賢聖弟子中修得最高果位, 獲得「聖解脫」的弟子, 除了慧解脫阿羅漢外, 經典中記載許多得六神通的阿羅漢, 他們有許許多多的神通事蹟。 本文欲探討阿羅漢的原始形象與特性。嘗試由聖/俗空間的角度, 作為論文切入點, 就「出世間」部分, 分析阿羅漢在「行不著世間法」的面向上, 如何建構他們的「聖妙空間」而呈現他們的聖妙性; 而在世間部分, 就阿羅漢在「生於世間, 長於世間」的面向上, 分析那些是生而為人的人間性。由此二方面, 以歸結勾勒出阿羅漢的原始形象與特性。指出「坐禪念定」是走出「世間」, 進入「出世間」的分節點, 提供一條進入「出世間」的途徑, 而這途徑最基本的模式就是「九次第定」禪思空間的開啟, 由逐層開啟「四禪八定」的天界行旅, 乃至最後進入「滅盡定」, 證得聖解脫的最高果位阿羅漢。特別指出阿羅漢的神通空間是連結聖俗兩界的空間 : 並分析這是因為 (1) 阿羅漢的神通空間宛若凡俗世間的魔術舞台 (2) 阿羅漢的神通共相展示, 指出阿羅漢們有著各式各樣展示神通能力的行跡, 然最大的神通共相, 便是佛陀的幾個阿羅漢大弟子, 如目連、舍利弗、大愛道比丘尼等在入涅槃前的神通展示。最後總結由於阿羅漢在世間又出世間, 因此其生命具有聖妙性與人間性的雙重面向。這雙重面向的結合, 構成小乘佛典中阿羅漢生命空間的特性。

* 在 (小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析) 論文中, 嘗試由敘事學來研究在阿含與律部的經文中, 有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事方式, 以探究經典的文學表達形式, 在詮釋與傳播佛法上所起的作用。由敘事的「事件」, 「位置」, 「地點」, 「時空」等面向, 分析在《阿含經》中「禪定與神通」敘述本文的特色。指出在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中, 已具備許多「禪定與神通」的故事事件, 由於各經文所選的成道事件之不同, 因而形成了成道歷程「禪定與神通」故事的不同本文。但都是以個別片段的事件敘述散見阿含中, 尚未建構成完整的敘事結構, 及定型的敘事模式。此外, 最值得關注的是「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次, 且是以單獨事件的「插話」形式被敘述, 降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。這似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。證道「地點」的敘事方面則可看出由《中阿含經》到《增壹阿含經》, 是從「凡俗地點空間」的描述, 轉換成「神聖地點空間」的描述。證道故事, 也由《中阿含》中純粹的歷史事件, 轉為染上帶有神話性色彩的事件。

其次, 釋尊成道歷程完整的定型結構, 在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》, 和各單經佛傳的結構模式大體相似, 最不同的部分在「降魔」的結構

安排。本論文由敘述視角、空間分節與分節點的敘事作用、以及戲幕式的敘事方式等，來分析《根本說一切有部破僧事》中各「禪定與神通」空間場景的敘事特色；並特別分析其中「降魔」空間場景的獨特性。「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且是貫穿釋尊證道成佛的整體歷程；釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關。此外，由敘事話語的風格，來比較分析阿含與律部對有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的不同詮釋面向。在《阿含經》中是以「講述」(telling)為主，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」(showing)為主，「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」。所以採取的敘事策略是將其中一切本是平凡人間的人事物，都渲染轉化成具有神聖性的人事物，如「聖女」、「聖粥」、「輪相」、「菩提甘露之粥」、「寶鉢聖物」等，在加上「盲龍目明」、「草自右旋」等奇蹟徵兆、以及天空眾神、風神雨神的介入等等，有意義的將釋尊成道歷程的敘事，變成神話性質的敘事話語，展現充滿想像力、驚奇瑰麗鋪敘排比、魔幻寫實的話語風格。以「故事佛學」的形式，激發熱切的宗教信仰情感，達到宗教傳播的功效。

三、參考文獻

藏經類：

《雜阿含經》(五十卷)，劉宋 求那跋陀羅於 435-443 年譯 (T2/99)

《中阿含經》(五十卷)，東晉 瞿曇僧伽提婆於 397-398 年譯 (T1/26)

《增壹阿含經》(五十一卷)，東晉瞿曇僧伽提婆於 385 或 197 年譯 (T2/125)

《長阿含經》(二十二卷)，後秦 佛陀耶舍共竺佛念於 413 年譯 (T1/1)

卷號	律部名稱	卷數	譯者
No. 1421	彌沙塞部和醯五分律	30 卷	劉宋 佛陀什共竺道生等譯
No. 1425	摩訶僧祇律	40 卷	東晉 佛陀跋陀羅共法顯譯
No. 1428	四分律	60 卷	姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯
No. 1435	十誦律	61 卷	後秦 弗若多羅共羅什譯
No. 1442	根本說一切有部毘奈耶	50 卷	唐 義淨譯
No. 1443	根本說一切有部苾芻尼毘奈耶	20 卷	唐 義淨譯
No. 1444	根本說一切有部毘奈耶出家事	4 卷	唐 義淨譯
No. 1445	根本說一切有部毘奈耶安居事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1446	根本說一切有部毘奈耶隨意事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1447	根本說一切有部毘奈耶皮革事	2 卷	唐 義淨譯
No. 1448	根本說一切有部毘奈耶藥事	18 卷	唐 義淨譯
No. 1449	根本說一切有部毘奈耶羯恥那衣事	1 卷	唐 義淨譯

No. 1450	根本說一切有部毘奈耶 破僧事	20 卷	唐 義淨譯
No. 1451	根本說一切有部毘奈耶 雜事	40 卷	唐 義淨譯

專書類：

1. 大藏經學術用語研究會編集《佛典入門事典》，日本東京：永田文昌堂印行，2001年。
2. 威廉·詹姆斯 著；蔡怡佳、劉宏信 譯《宗教經驗之種種》，台北：立緒，2001。
3. 伊利亞德(Nircea Eliade) 著；楊素娥 譯《聖與俗 - 宗教的本質》，台北：桂冠，2001。
4. 鄧殿臣譯《長老偈、長老尼偈》，北京：中國社會科學出版社，1997。
5. 郭良鑒《佛陀和原始佛教思想》，北京：中國社會科學出版社，1997。
6. 奧托(Rudolf otto)著；成周邦譯《論神聖》，四川：四川人民出版社，1996。
7. 陳 兵《佛教禪學與東方文明》，上海：人民出版社，1996年二版。
8. 陳士強《佛典精華》，上海：上海古籍出版社，1992。
9. 柳田聖山著；毛丹青譯《禪與中國》，台北：桂冠，1992。
10. 佛光大藏經編修委員會《阿含藏附錄上冊下冊》，高雄：佛光出版社，1988。
11. 印順《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，1988。
12. 杜普瑞(Louis Dupre)著；傅佩榮 譯《人的宗教向度》，台北：幼獅，1988。
13. 德 孔滋(E. J. D. Conze) 著；胡國堅 譯《佛教的本質及其發展》，收於「世界佛學名著譯叢」第2冊，台北：華宇，1986。
14. 前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》，日本京都：山喜房佛書林，1965。
15. 董小英《敘述學》，北京：社會科學文獻出版社，2001。
16. 劉世劍《小說敘事藝術》，吉林：吉林大學出版社，1999。
17. 浦安迪《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1998二刷。
18. 申 丹《敘事學與小說文體研究》，北京：北京大學出版社，1998年。
19. 胡亞敏《敘事學》，湖北：華中師範大學，1994。
20. 羅 鋼《敘事學導論》，雲南：雲南人民出版社，1994。
21. 王文融 譯；熱拉爾 熱奈特 著《敘事話語 新敘事話語》，北京：中國社會科學出版社，1990。
22. 伍曉明譯；馬丁(Wallace Martin)《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，1989。

期刊論文類：

1. 郭忠生 釋尊之超越彌勒九劫(之二)--試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾

- 個面向，《正觀》第 23 期，2002 年 12 月。
2. 郭忠生 釋尊之超越彌勒九劫（之一）--試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面向，《正觀》第 21 期，2002 年 6 月。
 3. 蔡耀明 《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能，收於《正觀》第 20 期，2002 年 3 月。
 4. 丁敏 佛教經典中神通故事的作用及其語言特色，收於《佛教文學與藝術學術研討會論文集 文學部分》，台北：法鼓，1998，頁 23-57。
 5. 楊惠南 「實相」與「方便」：佛教的神通觀，收於《「宗教、靈異、科學與社會」研討會論文集》，1997 年 12 月。
 6. Mukherjee, Biswadeb (穆克紀) A Pre-Buddhist Meditation System and its Early modifications by Gotama the Bodhisattva (I) (II) (論四禪---喬達摩菩薩如何改定此一佛教前已有的法門(上)(下))，收於《中華佛學報》第 8、9 期，1995、1996 年。
 7. 羅正心 遠離邪命非法：阿含經裡釋迦牟尼佛對出家眾所示占相、咒術的態度-兼論他對神通的看法，收於《東方宗教研究》第 3 期，1993 年 10 月，頁 9-28。
 8. 村上 嘉实 神通力の思想，收於《佛教史佛教學論集：野村耀昌博士古稀記念論集》，東京：春秋社，1987。
 9. 山口 益等著；一平譯 印度聖典的成立及其傳播，收於藍吉富主編「世界佛學名著譯叢」第 27 冊，台北：華宇，1984。
 10. 今津洪嶽 著；印海 譯 阿含經解題，收於藍吉富主編「世界佛學名著譯叢」第 27 冊，台北：華宇，1984。
 11. 曹仕邦 中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（上），《新亞學報》，1960 年 8 月。 中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（中），《新亞學報》，1961 年 8 月。 中國佛教史傳與目錄源出律學沙門之探討（下），《新亞學報》，1962 年 2 月。

四、計畫成果自評

1. 彙整出四阿含中所有關於神通理論及僧人神通形象的經文資料。
2. 本人於此研究計畫期間發表二篇論文：〈小乘經律中阿羅漢生命空間的特性〉、〈小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉，應已對本研究計畫的主題「四阿含中僧人神通形象的敘事研究」，運用敘事學的分析方法，從敘事觀點視角、聲調口吻、敘事的情節、結構、人物、時空場景等、以及敘事的話語風格等角度，進行了對僧人神通形象的基本勾勒。神通在佛教中重要特色之一是：「神通」是佛陀在達到開悟成佛過程中的重要指標；是以本人從跟本著手先研究〈佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析〉。其次探討佛陀的阿羅漢弟子們的原始形象與特性，以及神通在他們生命中所扮演的角色。由此二篇論文可以釐清佛教在本質上是一開始就具有重人文理性，又承認神通靈異的雙重面向，這

和顯現僧人的神聖性及宗教的傳播有很大的關係。

3. 本人二篇論文的研究範圍已跨越《阿含經》，到 94 年的國科會計畫的五部廣律，對於神通其他相關主題，亦會就阿含、律部做整體觀察，繼續從事研究撰述。

五、附錄

茲附錄貳篇已發表論文的電子檔如下：

1. <小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析>
2. <小乘經律中阿羅漢生命空間的特性>

關於發表於「台灣宗教學會」研討會<小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析>已投稿於政大中文學報第二期，目前正在審稿中。至於<小乘經律中阿羅漢生命空間的特性>一文則是在玄奘人文社會學院「佛學與文學」研討會發表後，刊登於外審通過的論文集正式發表。

台灣宗教學會主辦「台灣的宗教研究---傳承與創新」學術研討會

【發表於 2004.07.03】

小乘經律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析

政治大學中文系副教授 丁敏

* 本篇論文為 92 學年度國科會補助專題研究計畫之部份研究成果

「漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究」計畫編號：NSC 92-2411-H-004-043

【論文提要】

本論文嘗試由敘事學來研究在阿含與律部的經文中，有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事方式，以探究經典的文學表達形式，在傳播與詮釋佛法上所起的作用。由敘事的「事件」、「位置」、「地點」、「時空」等面向，分析在《阿含經》中「禪定與神通」敘述本文的特色。指出在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，已具備許多「禪定與神通」的故事事件，由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程「禪定與神通」故事的不同本文。但都是以個別片段的事件敘述散見阿含中，尚未建構成完整的敘事結構，及定型的敘事模式。此外，最值得關注的是「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。這似乎意

味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。證道「地點」的敘事方面則可看出由《中阿含經》到《增壹阿含經》，是從「凡俗地點空間」的描述，轉換成「神聖地點空間」的描述。證道故事，也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染上帶有神話性色彩的事件。

其次，釋尊成道歷程完整的定型結構，在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。本論文由敘述視角、空間分節與分節點的敘事作用、以及戲幕式的敘事方式等，來分析《根本說一切有部破僧事》中各「禪定與神通」空間場景的敘事特色；並特別分析其中「降魔」空間場景的獨特性。「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且是貫穿釋尊證道成佛的整體歷程；釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關。此外，由敘事話語的風格，來比較分析阿含與律部對有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的不同詮釋面向。在《阿含經》中是以「講述」(telling) 為主，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」(showing) 為主，「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」。所以採取的敘事策略是將其中一切本是平凡人間的人事物，都渲染轉化成具有神聖性的人事物，如「聖女」、「聖粥」、「輪相」、「菩提甘露之粥」、「寶鉢聖物」等，在加上「盲龍目明」、「草自右旋」等奇蹟徵兆、以及天空眾神、風神雨神的介入等等，有意味的將釋尊成道歷程的敘事，變成神話性質的敘事話語，展現充滿想像力、驚奇瑰麗鋪敘排比、魔幻寫實的話語風格。以「故事佛學」的形式，激發熱切的宗教信仰情感，達到宗教傳播的功效。

【目錄】

壹、前言

貳、四阿含中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析

- (一) 組成「禪定與神通」敘述本文的「事件」分析
- (二) 組成「禪定與神通」敘述本文的事件「位置」分析
- (三) 「禪定與神通」敘述本文中證道「地點」的敘事分析
- (四) 「禪定與神通」敘述本文中的「時空」敘事分析

(1) 「樹下禪定」的四禪空間敘事

(2) 神通開啓的時間敘事

參、《根本說一切有部破僧事》中釋尊成道歷程中「禪定與神通」敘事分析

一、釋尊成道歷程中「禪定與神通」敘事結構的定型

二、阿含律部中釋尊成道歷程「禪定與神通」的敘述視角(perspective)分析

- (一) 《阿含經》中「禪定與神通」的敘述視角
- (二) 《根本說一切有部破僧事》中「禪定與神通」的敘述視角

三、「禪定與神通」的空間分節與戲幕式敘述

- (一)、由習仙人禪定到放棄仙人禪定空間場景之分析
- (二)、由棄仙人禪定到修習苦行禪法空間場景之分析
 - (1) 行無息禪法空間場景之分析
 - (2) 行少食禪法、穢食禪法空間場景之分析
- (三)、由否定苦行禪法到忽憶少時四禪的空間場景之分析
- (四)、行動空間場景「插入式分節」的敘事分析
 - (1) 受粥供養的敘事分析
 - (2) 河中沐浴的敘事分析
 - (3) 尋找金剛地的敘事分析
- (五)、降魔、神通與證道的空間場景的敘事分析
 - (A)、釋尊降魔禪定空間中「魔」的意象敘事
 - (1) 魔宮憂幢忽動的意象
 - (2) 魔王化身為小使的意象
 - (3) 佛魔校量功德，地神作證的意象
 - (4) 魔女色誘的意象
 - (5) 魔軍來襲的意象
 - (6) 魔王以菩提樹葉聲相擾的意象
 - (B)、釋尊發起神通與降魔的互動敘事
 - (1) 魔軍消退，釋尊初夜證「神足通」
 - (2) 魔軍復來，以聲擾釋尊，釋尊證「天耳通」
 - (3) 釋尊欲知魔軍心念，中夜證「他心智」
 - (4) 釋尊欲知魔軍宿命，中夜證「宿命智」
 - (5) 釋尊為一切有情尋找出離輪迴之道，證「無漏智通」，獲「覺分菩提」
 - (6) 釋尊最後降魔，證「無上智」

肆、結論

壹、前言

釋迦牟尼的正覺成佛是來自深邃的冥想實踐。⁴在深邃的禪思冥想中，進行禪定式的思惟，發起三明六通，了知宇宙人生的實相，開悟成佛。因此「禪定思惟」貫穿釋尊尋求開悟成道的整個歷程，而發起神通則是趨向正覺成佛的重要指標。⁵可以說「禪定與神通」是釋尊個人深刻的宗教體驗。而這深刻的宗教體驗，一旦以語言、文字的形式被僧團會誦，紀錄結集成經典的形式存在，它就不再是宗教經驗的本身，而是宗教語言的論述、變成經典的文本世界。自《阿含》、《律部》至各專經形式佛傳中，紛紛記載關於釋尊

⁴ 柳田聖山著 毛丹青譯：《禪與中國》，（台北：桂冠，1992年初版），頁17

⁵ 《雜阿含經》卷四十三中云：「爾時世尊告諸比丘，汝當受持無漏法經，廣為人說。所以者何？義具足故，法具足故，梵行具足故，開發神通，正向涅槃。」T2/99,p316c

求道證道的歷程，因為這是佛教成立開展的根髓之始。但這些不同的經典文本，無論敘述的或簡或繁，都不是以「佛學理論」的哲學思辯形式來論述求道證道的歷程。以「禪定與神通」為核心，描述釋尊求道證道的歷程，各經典本文都是以經典文學的形式，以故事情節來進行敘述。因此就表達形式而言，在內容形式、組織結構、敘事視角、方式等各方面，就會呈現同中有異、異中有同、各有特色各擅勝場的局面。這意謂各經典本文把釋尊求道證道歷程的理解與詮釋，包含在故事裡面，表達了不同時空的編纂者，與釋尊成道歷程此種神聖經驗相遇的經驗，以及對此神聖經驗自我認信的表達。⁶由於「禪定與神通」是佛陀成道歷程的兩項重要指標，本論文試圖以敘事學的方法，來分析阿含與律部中，佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事模式之演進。

貳、《阿含經》中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析

(一) 組成「禪定與神通」敘述本文的「事件」分析

所謂敘述本文 (narrative text) 是敘述代言人，用特定的媒介諸如語言等，敘述 (講) 故事的本文。而所謂的「故事」(story) 是以特定的方式表現出來的素材 (fabula)。而被編入故事中的「素材」，則被界定為一系列的「事件」(event)。而所謂「事件」是從一種狀況到另一種狀況的轉變。也就是說：敘述本文是故事在其中被講述的本文。這一主張表明本文並不同於故事，可以有各種不同的本文，其中講述的是同一個故事。換句話說：**同一故事，可有各種不同的本文。這是牽涉到組成故事的事件。**事件數量的多寡，描述方式的異同，及事件順序的先後安排等，以及用什麼視角看待事件，以什麼聲調敘述事件；都在在影響到敘述文本的彼此相異，**即使講述的故事相同。**⁷

由以上敘述學對故事與本文關係的分析，吾人可知同樣在敘述釋尊成道歷程中「禪定與神通」的故事，卻產生不同經典敘述本文的原因，就是在於組成「禪定與神通」故事素材的不同，也就是一系列事件的不同。因此，以下在《阿含經》中，就有關「釋尊求道證道故事」中組成素材的事件來分析各文本的異同。

(一) 《增壹阿含經.卷 39》中的降魔事件

有關釋尊在未成道前，先坐於菩提樹下，於禪定中降魔的敘事，檢閱四阿含的經文，似乎僅在《增壹阿含》中被敘述過一次。⁸

此段降魔的經文，並非該品經文的主旨，而是做為釋尊為比丘們講解「船筏之喻」時的例證，以「插話」的形式被敘述，且這「插話」在降魔敘述後即

⁶ 參考崔默 (Willam Calloley Tremmel) 著 賴妙淨譯：《宗教學導論》，(台北：桂冠，2000年初版)，頁 248-258「故事神學論」

⁷ 【荷】米克·巴爾著 譚君強譯：《敘述學·敘事理論導論》，(北京：中國社會科學出版社，2003年初版)，〈導言〉，頁 3-8

⁸ 見《增一阿含.卷 39》，T2/125，p.759c-762a

結束。之前、之後都沒有連結任何其他的成道歷程。降魔事件的敘述約如下：

(1)未成道前，主動降魔：

釋尊未成道前，坐於樹下，主動升起「降魔」的念頭，「降魔」主要是降服魔王的「憍慢之心」，因為弊魔波旬是「欲界魔王」，是欲界最豪貴的生命，降伏祂則「一切憍慢之天，無不靡伏。」

(2)魔王不知「成佛」的威力

魔王並不知道釋尊即將成佛對祂的威脅性，只因釋尊的笑聲讓魔宮震動，干擾了祂令祂不快，**慢心大起**，要前往看看釋尊是何等人物？是不是祂的對手？這和後來律部佛傳及諸本佛傳專書中，描述當魔王得知釋尊即將成佛，而祂的魔界子民會被釋尊帶走，魔宮空虛，因而憂心忡忡，欲主動擊敗釋尊不同。

(3)魔軍來襲，佛以慈悲、智慧對應

魔王帶了各種奇形怪狀的魔軍大隊，對釋尊「**誘之以名位**」、「**脅之以畏怖**」，此中**並沒有出現「魔女**」以女色誘佛的內容。釋尊則「**著仁慈之鎧**，手執三昧之弓，智慧之箭以應對」。

(4)佛魔較量功德，地神作證，魔王承認自己所做功德不及釋尊於萬一，懷著憂愁苦惱而消失退隱。

(二)《中阿含.卷 40(157)梵志品》中的「入四禪起三明神通成道」的事件。⁹事件的敘述約如下

1. 尋找成道地點

悟道歷程的經文以「我持蒿草，往詣覺樹，布草樹下，敷尼師檀，結加趺坐……」開始。敘述是佛陀自己親自持草，至菩提樹下，敷草禪坐。

2. 宣示成道的決心

強調「我不破（可能是指不破無明），正坐，要至漏盡」，亦即宣誓自己不成正覺不起禪坐的求道決心。

3. 四禪昇起的次第

敘述正坐入禪定，由初禪、二禪、三禪，入於四禪的身心覺受歷程，強調在這過程中，心境是「安隱快樂」，是「令昇涅槃」的。

4. 依時間順序，發起三明神通正覺成道

敘述在四禪中，以定心清淨，住不動地，於**初夜、中夜、後夜**分別證得宿命智證、生死智證、及漏盡智證三明達，解脫生死正悟成佛。因此，此則經文集中於敘述釋尊入四禪起神通正覺成佛的事件。

(三)《增壹阿含.卷 23(1)經》也有佛自述其入四禪於初、中、後夜分別證三明神通的類似記載。¹⁰

所不同的強調點在禪坐前先除「畏怖對象」的敘述。由於經文中佛自敘其住於「大畏之林」，自思「設使畏怖來者，曾求方便，不復使來」。佛

⁹ 見《中阿含.卷 40》，T1/26，p.679c-680b

¹⁰ 見《增壹阿含卷 23(1)》，T2/125，p.666a-666c

言若其經行時、住時、坐時、臥時，若有「畏怖來者」，則佛就不禪坐，先除去此令人畏怖的對象，然後才安心坐禪。因此令人畏怖的對象，暗指外在環境中來干擾人的飛禽野獸之類。而非天魔波洵。因為在《阿含經》中天魔並非都在佛禪坐中出現，有時是在佛講經說法時來擾亂¹¹，但無論是成道之初，或未成道時，在佛魔相遇的語境中，佛是從未有過「畏怖」的。此段經文最重要的提示點應在：禪坐前，要先把外在的自然環境安頓好，心無畏怖才能安心坐禪。

(四)《中阿含.卷 56 羅摩經》中的「習外道禪定與正定入四禪漏盡通成道」¹²事件的敘述約如下：

1. 出家求道：釋尊自述其二十九歲出家求道，為求無生老病死憂戚愁苦的無上安隱涅槃
2. 學習外道仙人的禪定：釋尊自述向二外道仙人學習外道禪定：「無所有處定」及「非有想非無想處定」¹³，但釋尊覺得此二定皆「不趣智、不趣覺、不趣涅槃」，無法帶來真正的智慧、覺悟和解脫，因此釋尊都放棄了，他還要繼續尋找真正的涅槃解脫之道。
3. 選擇成佛地點：釋尊自述選擇了在自然環境優美的尼連禪河邊，在菩提樹下持草敷坐。
4. 立誓不得正覺不起於坐。

釋尊自言就在菩提樹下禪坐中，他證得「無老無死無愁無憂戚無穢污無上安隱涅槃」解脫生死輪迴，開悟成佛，禪定中證漏盡通成道。

5. 釋尊成佛後，以清淨天眼尋找昔日追隨他的五比丘。

在這則經文中，禪定的部分包括了外道禪定，以及菩提樹下正定得漏盡通二部分。經文中沒有敘述在禪定中發起宿命、天眼二通，只在成佛後提及釋尊有天眼。

(五)《增壹阿含.卷 23 (8) 經》的「苦行無息禪與入四禪起三明神通成道」¹⁴事件的敘述約如下：

1. 指出在釋尊時代，苦行被認為是成道阿羅漢的做為，所謂「夫阿羅漢法，有此苦行」。此則經文一開始即自述昔未成佛道時，住大畏山（雪山）修苦行斷食的種種磨難經歷。
2. 修習苦行式禪定：在苦行中修習「無息禪」法，釋尊行苦行式的禪定「無息禪」在無息禪中數出入息，用強迫控制呼息的方法，閉塞氣息不使氣息流出體

¹¹ 見《雜阿含.卷 39 (1086-1103) 經》，T2/99

¹² 見《中阿含·卷 56 羅摩經》，T1/26，p.776b-778a

¹³ 所謂「四禪八定」，是指（1）色界天的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。（2）無色界天的空無邊處天、識無邊處天、識無所有處天、非想非非想天、亦稱四空天。見《中阿含經·第 168 經·意行經》，T1/26,p700c.

¹⁴ 見《增壹阿含.卷 23 (8) 經》，T2/125，p.670c-672b

外，讓氣息在體內不同部位竄動。但這種無息禪的修鍊方法，帶來身體如刀割如火炙等等巨大的痛苦，身心都處於極端控制忍苦的狀態。得不到身心的輕安寧靜。

3. 放棄苦行：經過六年苦行，釋尊終於體認到在苦行中沒有任何成道的法門，關於成道所需的「賢聖戒律，三昧、智慧、解脫」依舊是「難曉無知」。

4. 曙光乍現的忽憶高峰經驗：四禪之路

在覺悟到苦行非成道之本時，釋尊忽然憶起未出家為太子時，在父王林園樹下，偶而由入初禪至四禪的身心安穩經驗，並忖思這或許是開悟成佛的正道，所謂「此或能是道，我當求此道」。¹⁵

5. 放棄苦行，河中澡浴，進食乳糜，恢復體力，重新尋找成道之路。

6. 尋找成道的地點，思索成道的姿態。

釋尊於是在內心尋思：過去諸佛成佛的地方在那裡？以及過去諸佛成佛時的姿態是坐？是立？這時他聽到虛空神天給他的指示，告訴他過去諸佛都是敷草蓐坐於清涼的樹蔭下成佛。釋尊於是向在不遠處割草名為吉祥的梵志要草蓐，吉祥梵志親自為釋尊將草蓐敷在「樹王」之下。

7. 釋尊坐草蓐上，結跏趺坐，入禪定中，由初禪層層上升次第入四禪，在四禪中發起宿命、天眼、漏盡三明神通、斷胞胎之根，生死永斷成正覺。

綜合上述，在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，可以發現各經本文或述單一事件或敘述幾件事件，**敘述的重點各有不同之處，也有相似之處**。例如有單一敘述「降魔」事件的；有單一敘述「入四禪起神通成道」的；有敘述「外道禪定與四禪神通成道」的組合；也有強調苦行斷食，苦行禪定與四禪神通成道的組合；由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程故事的不同本文。其中可以發現，沒有任何一則經文的內容，是涵蓋了其餘經文的所有事件。這顯示在阿含經中，釋尊成道歷程的故事，都是以**片段敘述**散見阿含中，尚未建構成一系列完整的敘事事件，及固定的敘事模式。

(二) 組成「禪定與神通」敘述本文的事件「位置」分析

就敘述本文之整體結構而言，「位置」本身就是一種功能和意義的標誌，一種只憑其位置；不需用語言說明，而比起用語言說明更為重要的功能和意義的標誌。¹⁶以下試由「位置」結構的角度，來分析文本事件所指涉的意涵。

(1) 「樹下降魔」事件的「位置」意義

「樹下降魔」和其他經文中的「樹下成道」是否有其先後次序的事件連續關係，在《阿含經》中，只有「樹下」這地點的「位置」暗示而已；其次，佛魔的「位置」應是「佛」高「魔」低，因為釋尊未成道前，是其主動降魔，而魔並不清楚「成佛」對祂的威脅狀況有多大。此外，「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。

¹⁵ 可參考羅耀明：〈「苦行」於佛陀成道所扮演的角色〉，《法光》，第 165 期，92 年 6 月出刊。

¹⁶ 楊義：《中國敘事學》，（嘉義：南華管理學院，1998 年），頁 39。

由上種種分析，似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。

（2）先學外道苦行禪法，再自悟成道的「位置」順序。

將釋尊學外道二禪定及苦行無息禪的敘述次第，分別都安排在釋尊坐於樹下正定悟道之先。究其如此安排應在指出苦行禪與外道禪，雖是釋尊時代流行的禪風，然經由釋尊親身的體驗，此當代禪風並非真正的解脫禪法，釋尊在當代流行的禪風中，已走到路的盡頭，他已盡所有可能去探索菩提之道¹⁷，這個敘述時代流行的外道禪定與苦行無息禪法無效的「位置」，正足以突顯映襯之後敘述釋尊所自悟的解脫之道，其「位置」的獨特性、唯一性與珍貴性。

（3）忽憶少年四禪經驗的「位置」意義

《增壹阿含》中記載釋尊在苦行的無息禪法失敗後，忽憶少年四禪經驗的敘述，雖是簡短的「橋段」敘述，卻居於銜接釋尊由受挫於苦行的迷途中，轉入正道成佛的關鍵位置，突顯了山窮水盡之時，發現新道路的契機。少年時偶獲的四禪高峰經驗，讓釋尊隱約覺得那是一條正確的成道之路。在此亦突顯了「四禪」在禪修中轉捩點的位置。

（4）敘述「結跏趺坐，不成正覺，終不起坐」的「位置」意涵

《中阿含經》中兩則敘述佛陀成道歷程的故事本文，皆將此段敘述安排在「忽憶少時四禪」的高峰經驗，和選擇「證道地點」之後以及「正定入四禪證道成佛」之前。而因為這「我便不解（意指「離」也。）坐，至得漏盡」的徹底決心，釋尊就於該夜證道成佛。因此這個宣誓決心的敘述「位置」安排，強烈暗示了佛家「願力」的重要性。「願」的大決心，啟動了生命的大力量和大智慧，得以粉碎魔軍解脫煩惱，把釋尊推上了「證悟成佛」的峰頂。

（三）「禪定與神通」敘述本文中證道「地點」的敘事分析

關於釋尊或證道的地點標誌，在阿含經佛陀成道歷程的各故事文本中，都有或長或短的敘述。可見「證道地點」是成道歷程中，具有非常重要的素材意涵。誠如荷蘭的米克·巴爾在《敘事學：敘事理論導論》中言，所謂的場所或地點「指的是行為者所處和事件發生的地理位置。場所的對照和它們之間的界線被視為強調素材的意義，甚至確定其意義的主要方式。一般說來，地點可以標示出來。」¹⁸

這個可標示出來的地點，有些經文只以「覺樹」、「樹王」簡單標誌出地點。有些經文則將地點的描述，擴大到場所的描寫，敘述「覺樹」所在的尼連禪河，而這個地點場所，是釋尊未成道前，主動尋找選擇的證道場所。米克·巴爾說：「地點與特定的感知點相關聯。根據其感知中著眼的那些地點稱為空間，這個感知點可以是一個人物，他位於一個房間中，觀察它對它作出

¹⁷ 凱倫·阿姆斯壯 (Karen Armstrong) 著 林宏濤譯：《眾生的導師佛陀：一個追尋菩提的凡人》，(台北：左岸文化事業有限公司)，頁 85

¹⁸ 同註 5 頁 156-157

反應。」¹⁹

選擇地點的釋尊就是一個特定的感知點，藉由釋尊的感知與選擇，尼連禪河畔的樹王（或覺樹），就以地點形成了場所空間。而這場所空間就蘊含著素材要強調的意義。而這意義的指涉為何？

- (1) 在《中阿含·羅摩經》敘述佛陀選擇在尼連禪河畔，是因為自然環境的優美，所謂「尼連禪河，清流盈岸。……我今寧可於此中學，便持草指往覺樹。」²⁰其指涉的意義是釋尊的證道是在「凡俗雅境的空間」完成，是歷史性事件的敘述。
- (2) 在《增壹阿含·卷 23(8)經》中，釋尊選擇證道的地點，其感知點是基於尋覓「過去久遠恒沙諸佛成道之處為在何處？……坐耶？立耶？」²¹這時又加入了由虛空神天指引地點的敘述。於是這個證道地點「覺樹」的開展，一方面是連接到過去諸佛和虛空神天的空間，一方面也是釋尊感知到在世俗空間中的斷裂點與突破點。如伊利亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗—宗教的本質》一書，指出：「對宗教人而言，空間並非同質性的（homogeneous），他會經驗到空間中存在著斷裂點（interruption）與突破點（breaks）；以質來說，空間的某些部分與其他不同的。……因此，聖地是一個強烈而有意義的空間，另外還有一些地方是非神聖性的、不具結構或一致性、是無特定的型態的。不僅如此，對宗教人來說，空間的「非同質性」可從表達於神聖空間（唯一真實與實存的空間）與其他空間（空間周圍毫無意義形式的延伸）之間對立關係的經驗中發現到。」²²因此，證道地點瞬間由「凡俗空間」，轉換成「神聖空間」。證道故事，也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染上帶有「神話性色彩」²³的事件。可謂佛陀成道歷程的敘事，逐步朝向神話敘事的端倪徵兆。
- (3) 至於釋尊思考過去諸佛成道的姿態是「坐耶？立耶？」，而天神告以「坐姿」，這簡短的敘述卻指涉著重要的意涵：暗示著在成道過程中，「坐禪念」²⁴的重要性，以及「坐禪念定」亦是從凡俗空間切換進入禪思這神聖微妙空間的入門儀式。

（四）「禪定與神通」敘述本文中「時空」敘事分析

¹⁹ 同前註，頁 157

²⁰ 同註 10，頁 779a

²¹ 同註 12

²² 伊利亞德（Mircea Eliade）著 楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，（台北：桂冠圖書出版有限公司，2001 初版），頁 71-72

²³ 關永中指出，神話是故事體裁的象徵、以寓意著超越境界的臨、並道出莊嚴深奧的訊息。見《神話與時間》，（台北：台灣書店，1997 年初版），頁 15；另見黃懷秋：〈耶穌基督的神話：神學與宗教學的對話〉中有關於神話的界說。《輔仁宗教研究·創刊號》，（台北：輔仁大學法學院，2000 年），頁 43-57

²⁴ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第 6 經》卷二十：「是時世尊告諸比丘，今有此四事緣本，先苦後樂，云何為四？修習梵行先苦而後樂，誦習經文先苦而後樂，坐禪念定先苦而後樂，數出入息先苦而後樂。是謂比丘，行此四事者，先苦而後樂也。其有比丘行此先苦而後樂之法，必應沙門後得果報之樂。」（T2/125,p653b.）

(1)「樹下禪定」的四禪空間敘事

《阿含經》中釋尊自述的各證道本文，關於四禪空間的次第開啓，層層上升，都只用簡短的敘述：

如《中阿含經》言：

有覺有觀、離生喜·樂。逮初禪成就遊。是謂我爾時獲第一增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。復次。梵志。我覺·觀已息。內靜·一心。無覺·無觀。定生喜·樂。逮第二禪成就遊。是謂我爾時獲第二增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。復次。梵志。我離於喜欲捨無求遊。正念正智而身覺樂。謂聖所說·聖所捨·念·樂住·室。逮第三禪成就遊。是謂我爾時獲第三增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。復次。梵志。我樂滅·苦滅。喜·憂本已滅。不苦不樂·捨·念·清淨。逮第四禪成就遊。」²⁵簡單描述由初禪逐層進昇到四禪身心的覺受。貫通在這四禪一致感受的指標是「現法得安樂居，易不難得，樂住無怖，安隱快樂，令昇涅槃。」經文描述的意涵，就是釋尊不再感到如往昔在外道禪法中的困惑或身心痛苦。他在四禪的進路中，感到身心的安樂無怖、安隱快樂，最重要的是「令昇涅槃」，他覺察到他走在正確的禪修之道，這是可以「昇至涅槃」的禪思空間。

(2)神通開啓的時間敘事

以時間軸線「初夜、中夜、後夜」來標示「於第四禪中起三明神通，證道成佛」的進行順序，在阿含經敘述釋尊成道歷程的經文中，似乎僅見於《增壹阿含經》中的一則經文。經文中云：

「梵志當知。我初夜時而得初明（指宿命通）。……

梵志當知。若中夜時得第二明（指天眼通）。無復闇冥。而自覺知樂於閑居。我復以三昧心清淨無瑕穢。亦無結使。心意得定。得無所畏。得盡漏心。亦知此苦如實不虛。當我爾時得此心時。欲漏·有漏·無明漏心得解脫。以得解脫。便得解脫智。生死已盡。梵行已立。所作已辦。更不復受胎。如實知之

是謂。梵志。我後夜時得第三明（指漏盡通）。無復闇冥。……」²⁶

如果借用「神話時間」所包涵的三個層面的時間敘事²⁷，運用到此段經文對「禪思空間」的敘事，則可知

(1) 此段經文的故事體裁時間，是限定在釋尊樹下坐禪，入於第四禪後，在「一夜」的時間刻度內，進行的神通開啓與證道歷程。換言之，在限定為「一夜」的故事體裁之時間敘述中，進行「普通意識之時間」與「非常意識之時間」雙軸時間的並行敘述。

²⁵ 《中阿含經·卷40(157)》，T1/26，p0679c

²⁶ 同註12，p666c

²⁷ 關永中指出，我們從神話時間可以得的提示是：神話時間乃：(1) 故事體裁之時間。(2) 普通意識之時間。(3) 非常意識之時間。三層面之結合。換言之，神話時間以故事體裁之起承轉合，來象徵以下的一個訊息：人在普通時間與其所指向的普通領域之外或之內，尚有一非常時間所指向的永恆境界。同註21，頁205

(2) 在「普通意識之時間」方面，將一夜分成「初夜、中夜、後夜」三個物理時間刻度，但在此初、中、後夜的物理刻度對應的「非常意識之時間」，也就是「第四禪中的時間刻度」，則劃分成「初夜的宿命通時間刻度」、「中夜的天眼通時間刻度」、以及「後夜的漏盡通時間刻度」。

(3) 「初、中、後夜」的物理時間，只是「一夜」，但對應的「禪思時間」則是巨大的時間跨度，一是「初夜宿命通」的時間跨度，把敘事時間倒轉，追溯到釋尊所有過去累劫千生的整體時間跨度；另一則是「中夜天眼通」的時間跨度，把時間敘事跳躍延伸到未來無窮盡的整體時間。此外，對於「宿命通」和「天眼通」的巨大時間跨度的感知，經文都以「視覺意象」呈現，是「看見」了過去與未來的整體時間跨度，也開啓了**整體空間的架構**。

(4) 在「一夜」與「禪思時間」對比所形成的敘事時間的巨大速度差距中，突顯了此差距產生的重要關鍵點是「初明的宿命智作證明達」與「第二明的生死智作證明達」。此意謂在「初、中夜」短時間中，展開禪思的長時間跨度，乃是運用在禪定中升起的「明達」智慧，親證親睹時間的大幅跨度。於是在「後夜漏盡通」的時間跨度中，釋尊和全幅的宇宙時空晤面了，並且在宇宙時空的全幅架構中，觀察、覺知、親證人在宇宙時空中輪轉不已的十二因緣，以及四聖諦等真理。所謂「無智滅而智生」、「無明滅而明生」親身驗證宇宙人生的全盤智慧，佛陀成爲「**正遍知**」(Samma Sambuddha)，正覺成佛。

綜上所述可知，標明證道的物理時間軸線，對比證道的禪思時間巨大跨度，正突顯了釋尊證道時，過去、現在、未來合而爲一，爲其在禪思中悟得十二緣起、四聖諦等解脫之道，提供了時空背景的整體架構。

茲列表於下：

普通意識之時間 (物理時間刻度)	初夜	中夜	後夜	成道
非常意識之時間 (第四禪中的時間刻度)	vs. 宿命智作證明達 ↓	vs. 天眼智作證明達 ↓	vs. 漏盡智作證明達	↓
時間跨度	累劫千生的過去世整體時間之流 ↓	無窮無盡的未來整體時間之流	↓	↓
視覺意象	過去整體時間之流的空	↓ 未來整體時間之	宇宙全幅時空	

	間開啓（視覺 意象）	流的空間開啓 （視覺意象）	中的禪思：十二 緣起、四聖諦	無漏智 生
--	---------------	------------------	-------------------	----------

由上（一）至（四）的各項分析，可知《阿含經》中已具備許多釋尊成佛歷程中「禪定與神通」的故事敘事，只是尚未組成完整的系列，而以不同經文文本的敘述，散見四阿含中。

參、《根本說一切有部破僧事》中釋尊成道歷程中「禪定與神通」敘事分析

一、釋尊成道歷程中「禪定與神通」定型的敘事結構

根據印順法師的研究指出，現存經律是部派所傳的。在原始聖典結集時經與律是分別處理，所以演進為「經藏」與「律藏」的對立。但聖典的集成過程中，經與律是同時進行的。但聖典的每一部類，都有他的主要部分；而在流傳中，也有些附屬編入的部分，如律部的「本生」與「譬喻」。²⁸因為律部的「本生」與「譬喻」是屬於附屬的部分，因此被編寫入律部的佛傳年代是早或晚於各單經佛傳，就很難斷定。例如《五分律》卷十五，簡單敘述釋尊的生平，其中有關釋尊「成道歷程」也只是概括交代釋尊在告別瓶沙王後，來到菩提樹下，向名為吉安的刈草人乞草敷座，結跏趺坐，入四禪起三明神通正悟成佛；如經文中言：「以上所述如《瑞應本起》中說」²⁹。可見《五分律》的釋尊傳記是依據《太子瑞應本起經》的內容加以概括改寫的。至於《根本說一切有部破僧事》的佛傳呢？

印順法師指出《根本說一切有部破僧事》與《銅鑠律》的「破僧犍度」相當，但內容增廣，與各部律有很多的出入。次第有點紊亂，內容也已有殘缺。印順法師重為其整理成六部分，其中第一部份即是「佛傳」，從釋迦族起源，到佛還故國，度釋種苾芻及優波離。印順法師認為這部分與《眾許摩訶帝經》相合（卷一至卷九）。³⁰檢視《眾許摩訶帝經》其中關於釋尊成道歷程的描述，和《根本說一切有部破僧事》大致相同，但簡略許多。此外，降魔過程，則加入魔女色誘佛陀的敘事。將魔女色誘納入降魔中的一環，在漢譯各單本佛傳如《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《普曜經》、《方廣大莊嚴經》、《異出菩薩本起經》、《過去現在因果經》、《佛本行集經》、《眾許摩訶帝經》、《佛所行讚》、《佛本行經》³¹都有魔女色誘的情節敘事。但《根本說一切有部》則和《增壹阿含經》中的降魔敘事一般，並沒有魔女色誘佛陀的敘事情節。因此我們也很難斷定《根本說一切有部破僧事》的佛傳記載，和《眾許摩訶帝經》之間的關係。

此外，《根本說一切有部破僧事》的佛傳記載，應是屬於律部佛典中篇幅最

²⁸ 印順：《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞出版社，1988 修訂初版），頁 56、81、62

²⁹ 《彌沙塞部和醯五分律·(卷 15)》，T22/1442, p0102c

³⁰ 印順：《原始佛教聖典之集成》，同註 26，頁 318

³¹ 《修行本起經》2 卷，後漢 竺大力共康孟詳譯，T3/0184

《太子瑞應本起經》2 卷，吳 支謙譯，T3/0185

《普曜經》8 卷，西晉 竺法護譯，T3, No/0186

《方廣大莊嚴經》12 卷，唐 地婆訶羅譯，T3/0187

《異出菩薩本起經》1 卷，西晉 聶道真譯，T3/0188

《過去現在因果經》4 卷，劉宋 求那跋陀羅譯，T3/0189

《佛本行集經》60 卷，隋 闍那崛多譯，T3/0190

《眾許摩訶帝經》13 卷末 法賢譯，T3/0191

《佛所行讚》5 卷，馬鳴菩薩造 北涼 曇無讖譯，T4/0192

《佛本行經》7 卷，宋 釋寶雲譯，T4/0193

大與最完整的。³²其中有關釋尊成道歷程的描述，已將在《阿含經》中是各個零散成道事件，組成爲一序列完整的敘述結構。對於成道歷程的情節序列敘述未見於其他的廣律諸典，如《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》等，也未見於根本說一切有部的其他律典如《藥事》、《皮革事》、《雜事》³³等。

結構可以說是以語言形式展示一個特殊的世界圖式，並作爲一個完整的生命體向世界發言。結構既內在地統攝著敘事的程序，又外在地指向作者體驗到的經驗和哲學。³⁴因此《根本說一切有部破僧事》將散見於《阿含經》有關釋尊各個零散成道事件，組成爲一序列完整的敘述結構，自有其所要展示、詮釋的關於釋尊成道歷程的特殊宗教意涵。《根本說一切有部破僧事》中釋尊成道歷程之「禪定與神通」的敘事事件序列約爲：向外道仙人學禪定→行苦行斷食→忽憶少時偶入四禪的高峰經驗→放棄苦行於河中沐浴並受食乳糜→尋找成佛地點場所→樹下坐禪與降魔→入正定由初禪次第入四禪→在四中繼續降魔→在降魔過程中陸續發起三明六通→漏盡通後入「火界三摩地」，徹底降魔→正覺成佛。因此，釋尊成道歷程中「禪定與神通」的敘事結構，在《根本說一切有部破僧事》中，約可分爲「求道歷程」的學習外道禪定、「證道歷程」的正定入四禪起三明神通正覺成佛，前後對比的兩大部份。也可以說釋尊成道歷程的定型結構，在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。

二、阿含律部中釋尊成道歷程「禪定與神通」的敘述視角(perspective)分析

敘事的視角是一部作品或一個文本看世界的特殊眼光和角度。因此，敘事視

³² Frauwallner, E. 著；郭忠生譯，《原始律典〈犍度篇〉之研究》中指出：「根本說一切有部律典係屬根本說一切有部所傳，含有大量的譬喻(阿波陀那)。(南投：正觀出版社，1992年初版)，頁30

³³

卷號	律部名稱	卷數	譯者
No. 1421	彌沙塞部和醯五分律	30 卷	劉宋 佛陀什共竺道生等譯
No. 1425	摩訶僧祇律	40 卷	東晉 佛陀跋陀羅共法顯譯
No. 1428	四分律	60 卷	姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯
No. 1435	十誦律	61 卷	後秦 弗若多羅共羅什譯
No. 1442	根本說一切有部毘奈耶	50 卷	唐 義淨譯
No. 1443	根本說一切有部苾芻尼毘奈耶	20 卷	唐 義淨譯
No. 1444	根本說一切有部毘奈耶出家事	4 卷	唐 義淨譯
No. 1445	根本說一切有部毘奈耶安居事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1446	根本說一切有部毘奈耶隨意事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1447	根本說一切有部毘奈耶皮革事	2 卷	唐 義淨譯
No. 1448	根本說一切有部毘奈耶藥事	18 卷	唐 義淨譯
No. 1449	根本說一切有部毘奈耶羯恥那衣事	1 卷	唐 義淨譯
No. 1450	根本說一切有部毘奈耶破僧事	20 卷	唐 義淨譯
No. 1451	根本說一切有部毘奈耶雜事	40 卷	唐 義淨譯

³⁴ 同註 14

角是一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地聯結著誰在看？看到何人、何事、何物？以及要給讀者何種「召喚視野」等。³⁵這也意謂著觀察的角度不同，同一事件會出現不同的結構和情趣。³⁶

那麼，《阿含經》中的敘事視角和《根本說一切有部破僧事》有何異同？他們各自要給受敘者、潛在讀者。³⁷何種「召喚的視野」與不同的聲調？

(一)《阿含經》中「禪定與神通」的敘事視角

《阿含經》中敘述釋尊證道歷程之「禪定與神通」，多由「如是我聞」佛弟子阿難限制性全知的視角展開，他既是在場的參與者，也是經典文本的敘述者，對此部經典有著見證的作用。³⁸接著再將視點移位給經文文本中的主角釋尊，由釋尊以其主人翁的內視點，來講述其證道的歷程。也就是說佛陀用**第一人稱的敘事聲音**，用「成佛的自己」現在的視角，來看過去求道、證道歷程中「未成佛的自己」。此種「現在我」在敘述「過去我」，我在說我的故事，具有自傳的性質；加之以《阿含經》主要是佛陀教誨弟子法義的經典，因此散見《阿含經》證道歷程的經文，都明顯具有佛陀歷史性自傳的色彩，是人間的凡人喬達摩太子求道、證道的「禪定與神通」故事，所召喚的視野是「人而成佛」的敘述視角。

(二)《根本說一切有部破僧事》的「禪定與神通」敘事視角

《根本說一切有部破僧事》中的佛傳，大約包括了敘述釋尊一生中的幾個重要事件，如「釋迦族族譜」、「佛母摩耶夫人的出生因緣」、「於觀史多天(即兜率天)選擇投胎的五種觀察」、「入胎相」、「出胎相」、「出家相」、「成道相」、「說法相」等。其敘事的視角在這敘述的系列中，主要也是採取局部的限知，組合成全局的全知，此種流動性的視角³⁹。經文開始並沒有如《阿含經》以「如是我聞」為開端，而是以「爾時薄伽梵在劫比羅城尼俱律陀園中，與大苾芻眾俱」開始；即敘述者以全知外視角展開經文的敘述，然而在進入「釋迦族族譜」的敘述中，將敘述的視角從全局的全知轉換成限制性的全知視角，由經文文本中的人物目連，以限知的外視角敘述「釋迦族的族譜歷史」，接著再將敘述的視角轉移到經文文本中的主人公人物釋尊，由釋尊的內視角來敘述其生平事件。

但釋尊並非用第一人稱「我」的敘述聲音來敘述自己的故事，而是用「菩薩/太子/喬達摩」等**第三人稱**來敘述自己的故事。這使得本來是「現在我」在說「過去我」的故事，彷彿變成我在說「他」的故事，讓「我」由「經驗者」的角色頓時變成「見證者」的角色，見證「他」所經驗的事，拉開了「我」和「他」的距

³⁵ 同註 14，頁 208

³⁶ 胡亞敏：《敘事學》，（湖北：華中師範大學，1994 年初版），頁 19

³⁷ 劉世劍指出：「每一部小說作品都有一定的接受者，他們（他）究竟是誰，有時是由作品指定的，更多的時候並不確定，但是每個讀作品的人一般都會以接受者自居，這些人就是潛在讀者。」《小說敘事藝術》，（吉林：吉林大學出版社，1999 年初版），頁 8

³⁸ 周敏惠：《《金光明經》文學特質之研究》，（台北：國立政治大學中國文學研究所，2002 年），頁 98

³⁹ 楊義指出，「全知、限知是視角的靜態分類。但在動態操作中，中國敘事文學往往以局部的限知，組合成全局的全知，……它們把從限知到達全知，看作一個過程，實現這個過程的方式就是視角的流動」，同註 14，頁 240

離，這被拉開的距離增加了敘述者對事件情節多所描繪和詮釋的空間。雖然「我」和「他」都是「我」⁴⁰，但說「他」比較有不那麼與自己貼近的感覺，而在描繪和詮釋說明之際，可以避免落入予人「自吹自擂」的印象。

那麼，《根本說一切有部破僧事》以第三人稱的聲調來說「我」的故事，究竟是要給讀者何種「召喚視野」呢？《根本說一切有部破僧事》由「釋迦族族譜」的敘述內容開始，已進入神話敘述的氛圍；而由釋尊說「他」在「觀史多天選擇投胎的五事」開始的敘述，也是敘述他是天上菩薩投胎轉世的「神人成佛」神話性故事⁴¹，它變成了「啓示錄」的性質⁴²。從此，佛陀傳記故事已不是採用「凡人成佛」、人間佛陀「教誨性」的語言來敘述，而是用菩薩轉生爲人，神人成佛「宣示性」的語言來敘述。它宣示著一生補處菩薩最後下生人間成佛的歷程，而這歷程是「諸菩薩有常法」，也就是過去、現在、未來諸佛定型模式的成道歷程，成爲一種「儀式的展演」。展演釋尊遵循過去諸佛成佛之路的歷程，而以「神話禮儀」的故事形態敘述出來⁴³。

（三）「禪定與神通」的空間分節與劇幕式敘事

當《根本說一切有部破僧事》把散見在《阿含經》中個別有關釋尊成道歷程的事件，組合成一系列因果相續的求道、證道歷程，就成了歷時性的情節敘事，敘事的連續性也在時間建構中實現。然而整個釋尊求道、證道的歷程，是貫穿在各式禪法的追尋與修鍊中。時間敘事多不明晰，常常只是起著敘事的框架作用，主要是以各式禪法的空間敘事，使時間空間化來推動情節的進程。

釋尊所經歷的「禪定與神通」的空間敘事，《根本說一切有部破僧事》約可分爲外道仙人禪定、苦行禪法、少時四禪經驗、樹下正定等四類型禪定內在空間場景，以及追尋各式禪法的外在行動場景空間。而我們可以發現這些空間場景的轉換，在上一場景完成前與下一場景開始之初，都有一轉換的「分節點」，自然形成了場景的空間分節。從敘事的角度來看，所謂「分節」(articulation)是指空間場景自然而然，由然而生的停頓與轉換的現象。分節不僅有切換的特徵，還具有分中有連的含義，而不是把事物截然分開、隔斷。分節具有很強的空間感，其在敘事中的作用是擴大空間描寫的張力，延宕、推動了情節的發展。而空間敘事的分節有其「分節點」，這個分節點是指在場景內外的轉換、過渡的臨界處有一個明晰的點位，它形成上一場景向下一場景轉換的分界線和連接的媒介，我們稱之

⁴⁰ 【荷】米克·巴爾著 譚君強譯：《敘述學·敘事理論導論》，同註 5，頁 22

又羅鋼：《敘事學導論》中指出：「小說家可以通過改變人稱來調節敘述者與故事之間的距離，……作家棄第一人稱而改取第三人稱，可以擴大敘述者與故事的距離，用小說家杜波依斯的話說：『他就是一個隔著一段距離的“我”』。」（雲南：人民出版社，1994年初版），頁 172

⁴¹ 參見李坤寅：《釋迦牟尼佛傳記的神話性探討—以八相成道爲例—》關於以宗教神話詮釋釋迦牟尼佛傳記的觀點。（台北：私立輔仁大學宗教學研究所，2003年）

⁴² 杜普瑞(Louis Dupre)著 傅佩榮譯：《人的宗教向度》指出：「啓示「之事」與日常知識的差異，不僅在於它的「對象」，而且也在於它的知覺方法。……啓示必須被視爲與信仰的接受態度相關聯的基本要素。……同時，啓示又須具備一種持久的品質，使它的主要訊息抵抗得住歷史變遷的洪流」，（台北：幼獅，1988年初版），頁 268、295

⁴³ 參考崔默：《宗教學導論·第十三章 神話與禮儀》中指出：「與禮儀有密切關聯的，是伴隨著禮儀的敘述—神話」。同註 4，頁 318

爲「分節點」。⁴⁴

從空間分節的觀點來看，分節既可做爲各式禪定空間場景的停頓與轉換現象；也可以做爲個別禪定空間場景中各不同小段落畫面的停頓與轉換現象，形成一環扣一環、一個畫面連接一個畫面，系列劇式的空間場景敘事。以下將分析各式禪定空間場景的空間分節；此外，從釋尊成道歷程成了一種「神話禮儀」的展演敘事，這一視角來看，這展演必定包括追尋各式禪法的外在過程，以及修鍊各式禪定的內在歷程。但「禪定」是一種內在空間的開展，在外在除了跏趺坐姿的儀式外，幾乎看不到任何其他儀式。⁴⁵這種內在空間的場景要如何傳達給受敘者、潛在讀者等，使其可以具體感知釋尊整個內在悟道的旅程光景？

在《根本說一切有部破僧事》中，藉由對「禪定與神通」戲劇式的空間場景敘事，展演「禮儀是一齣神聖戲劇」的敘事⁴⁶，敘述一幕又一幕場面盛大又充滿神聖性的劇情，來描述釋尊在追尋各式禪法的外在行動場景空間，以及在禪定中起神通與悟道的內在場景空間。以下則針對各個空間場景的分節與劇幕敘事進行分析

(一)、由習仙人禪定到放棄仙人禪定空間場景之分析

釋尊習禪定的歷程開始於出家後漸次遊行，在遇到頻毘娑羅王時，釋尊向其表明出家的目的是：「願得阿耨多羅三藐三菩提」。對話完畢，比《中阿含·羅摩經》多增加一小節，敘述釋尊初入苦行仙人林中，因效法苦行仙人的各種苦行動作如翹一足，或熱炙身等，都比苦行仙人持久，因此贏得「大沙門」的尊稱。此外，敘述釋尊好奇苦行仙人行苦行的目的何在，紛紛答以願生天上做大梵天王、或做帝釋天、或做欲界魔王等等。釋尊反思認爲此是「垢穢道」、總在「天上人間輪迴不絕」。因此他放棄苦行往詣仙人林下，追隨歌羅羅仙人和水獺端正仙子(經典文本中特別說明：「舊云鬱頭藍者此誤也」)，在先後跟隨二仙人學「無想定」及「非非想定」後⁴⁷，釋尊皆自念：「如是之道，非智慧非正見，不得阿耨多羅三藐三菩提果，是垢穢道」，當釋尊如此內心省思後，就在心中決定「我今辭去」，然後離開二仙人結束了此段禪法的修學，繼續他「遊行山林」的修道之旅。

此段經文的三小節都是以所學仙人禪定是「垢穢道」做爲分節點，三次否認外道的修行方法，做爲轉折的分節點。

(二) 由棄仙人禪定到修習苦行禪法空間場景之分析

⁴⁴ 參考張世君：《《紅樓夢》的空間敘事》，(北京：中國社會科學出版社，1999年初版)，頁109-110

⁴⁵ 參考崔默：《宗教學導論·第十三章 神話與禮儀》中指出：「反映喬達摩悉達多(佛陀)神話的禮儀，配備了所以想像到的最詳盡的禮儀，不過，同時亦衍生一種幾乎沒有細節的禮儀——坐禪」，同註4，頁339

⁴⁶ 參考崔默：《宗教學導論》，同註4，頁317

⁴⁷ 林崇安：〈釋尊的禪修過程〉文中指出：「此中釋尊所修的禪定，依據南傳《中部》的《聖求經》、《薩遮迦大經》以及藏文《破僧事》的記載，從羅羅仙學到「無所有處定」而不是「無想定」，發表於台北：第四屆中華國際會議，(2002年，1月20日)

(1) 行無息禪法空間場景之分析

承接釋尊放棄二仙人禪定的修習離開後，經文文本在描述進入另一個禪法修習(即苦行禪法)之始，是敘述釋尊「往伽耶城南，詣烏留頻螺西那耶尼聚落，四邊遊行於尼連禪河邊」。來到尼連河畔，因為自然風景的優美，使他選擇在此坐禪，希望能夠「念諸寂定」、「斷諸煩惱」於是釋尊進行苦行的無息禪定。

比起《增壹阿含》概括簡略式的描述釋尊行苦行無息禪定的過程，《根本說一切有部破僧事》描寫詳盡，宛若親身經歷見證其過程細節般。整個無息禪的要領就是在禪定中閉氣，不使體內的氣息經由口、鼻、耳而外洩註，於是氣息就在體內不同的部分別處竄流，這個無息禪法，約下列幾個步驟與轉折：1.氣衝頭頂，脹滿頭頂。2.氣充兩耳，脹滿兩耳。3.氣入五臟腹部，腹部脹滿氣。4.倍加閉氣，氣再度衝向頭頂。5.更加閉氣，氣脹滿腹部。6.閉塞口、鼻氣，氣在全身竄動，氣脹滿全身。以上六小節的敘述中，都描述釋尊在這禪法中，身體均承受巨大的痛苦，雖然釋尊憑其意志力，調息身心，使身心轉向「輕安身」、「專定心」，但每小節都以「心仍不能入於正定，何以故？由多時所薰習故」做為分節點，轉入下一小節。也就是在敘述無息禪定中的種種狀況，都以「不能入於正定」來說明狀況，做為轉折的分節點。

(2) 行少食禪法、穢食禪法空間場景之分析

釋尊行無息禪法，雖然承受巨大痛苦，卻無法入於正定。因此釋尊放棄了無息禪法，轉而尋求其他方法。釋尊本欲採取斷食禪法，但被天人勸阻，於是實施少食禪法，由於吃的太少，身體瘦萎無肉，頭頂疼枯酸腫，衰老的有如八十歲女人的枯萎憔悴，甚至頭昏眼花，乃至眼冒金星，但釋尊仍以極大意志力控制，而得「輕安身」。但是經文接著敘述，釋尊仍是「不獲入於止定，何以故？由多時所薰習故。」於是釋尊隱隱覺得這也不是一條獲得開悟之路，所謂「我所行非正智非正見，不能至無上菩提」這時飢餓的釋尊已呈昏迷狀況，有三位天人，來到釋尊身旁，看到釋尊身上的光色全部消褪了，而議論紛紛，釋尊沒有聽到，卻對自己的少食苦行禪法有了譬喻性的體悟，體悟到：就像鑽木取火般，如果用濕木和濕火鑽求火，或是用濕木乾火鑽求火，或朽爛之木和火鑽求火，這三種情況，都不可能得出火苗。這就正像自己的苦行禪法，是針對使身體承受巨苦以離欲，是控制身體的遠離欲望，並沒有修心，其結果是「身雖離欲，心猶愛染，受於苦受，非正智非正見，不能得於無上正道。」釋尊雖有此領悟，但似乎仍不死心，認為是自己實行苦行不夠徹底，於是再接再勵，實行更嚴格的「日食一麻、一米」等。然而「飢火不息」，仍飽受飢餓之苦，釋尊再度承認「今為此法，非正智非正見，不能得於無上正道。」終於放棄。

釋尊雖放棄日食一麻、一米等之苦行，又轉行吃各種穢食的苦行禪法，當釋尊食穢食住於死屍林中禪定，鄰近村民見其禪定之姿以為是「塗土之鬼」而對釋尊丟擲瓦石，做各種戲弄。然釋尊忍受諸苦，得「輕安身」、「專心於定住三摩地」。這時釋尊在禪定中思惟：沒有人能超越他所受的苦，但他還是沒有開悟，因此穢食禪法也是以「非正道……非能至於無上等覺。」做為轉折的分節點。

由上所述可知，釋尊所修習的苦行禪法，在經文文本中有無息禪法，少食禪法，日食一米、一麻禪法，食穢食禪法等，這些歷程釋尊一一修習，又一一放棄，每一放棄最大分節點的描述是以「今我所行非正智非正見，不能至無上菩提」或類似句為上下場景轉換處。

(三)、由否定苦行禪法到忽憶少時四禪的空間場景之分析

在經過各式苦行的禪定試驗，釋尊終於徹底放下了苦行，也等於正式否定他那個時代認為苦行可以獲致解脫的風潮。釋尊來到時代的盡頭，他不禁問自己：「何為正道正智正見？」。忽然他憶起少時隨父王淨飯王「撿校田里」時，獨自坐在樹下進入禪定，那種「捨離不善，離欲惡法，尋伺之中，生諸寂靜得安喜樂」，獲得「初禪」的經驗。釋尊突然意會到「此應是道預流之行，是正智正見正等覺」釋尊終於為自己找到另一個禪修開悟的機會，然後又問自己為什麼自己現在不能善修成就此禪定呢？原來是因為苦行導致身體非羸弱的緣故，所以釋尊終於放棄苦行少食，開始沐浴與飲食。

(四)、行動場景空間「插入式分節」的敘事分析

「受粥供養」、「河中沐浴」、及「尋找成佛的金剛地」，此三小節敘事，成了連接釋尊禪修劇幕，上半場苦行禪修空間場景，和下半場正覺禪修空間場景之間的過場，扮演推動情節作用的「插入式分節」。所謂插入式分節，是當一個場景描述完成時，作者安排一個場景外的人物插入進來，使場景切斷，就此轉入其他場景描述。插入式分節不僅起切斷場景敘事的作用，有時也讓場外的人和事參與場景敘事。它擴大了空間敘事的容量，用節外生枝和場景轉換來豐富情節。⁴⁸而由於是劇幕式的敘述呈現，我們可以發現「受粥供養」、「河中沐浴」、「尋找成佛的金剛地」三小節多用對話與動作的敘事手法，也增添一些節外生枝的小插曲，來使整個「行動場景」的劇幕敘述，更加生動。而在其中眾天神們扮演了推動小節進行的分節點。

(1) 受粥供養的敘事分析

放棄苦行的釋尊接受村民的施粥供養，恢復體力坐於菩提樹下，展開他的悟道禪修歷程。這本是極自然尋常的人間日常生活事件，但為突顯劇幕式的敘事效果，不但施粥的村女，被刻畫成守貞十二年的二位「聖女」，「粥糜」也被描述為二位聖女以守貞十二年的功德，做「十六轉牛乳粥，欲供養苦行仙人的「聖粥」。而這「聖女」煮食的「聖粥」；又加入了被淨居天人發現，釋尊若食此聖粥必成菩提道。於是淨居天人暗中將能迅速增強體力的最好上藥，滲入粥中，這乳粥，立刻呈現種種「輪相」。因此淨居天人的介入，又將此乳粥的神聖性，提高到「菩提之粥（成佛之粥）」的至高甘露※地位。為了突顯釋尊是唯一配食此菩提之粥的聖者，敘述者展開層進式排比鋪敘手法，由乞食此粥的識貨外道先行登場，外道見此聖粥有種種輪相，知道食此粥者必證菩提。於是向二女乞粥吃，卻被二女當場拒絕：「我不與汝」而黯然離去。接著依著天上位階由低至高的順序，帝釋天、梵天、淨居天依序出場，在和二女對話中又相繼謙讓婉拒食粥，最後由淨居

⁴⁸ 參考張世君：《《紅樓夢》的空間敘事》，同註 42，頁 121-122

天人推薦二女施粥給位階比他還高的釋尊，所謂：「彼菩薩（指釋尊）今現在尼連禪河洗浴，為無力故，不能得出，彼人勝我」。由於有天人的大力推薦，二女遂被說服願意持此菩提甘露聖粥，供養釋尊。因此，加入**宛若節外生枝的外道乞粥**卻被拒的敘述，除了暗喻外道不能成正覺外，更可映襯對比三位天人肯定釋尊放棄苦行，走向正覺之路的珍貴性。而這碗由天人介入的乳糜聖粥，便由原本供養「外道苦行仙人」的性質，轉化成奠定釋尊展開正悟成佛禪修之旅的關鍵性「菩提甘露之粥」。

(2)河中沐浴的敘事分析

在「乳粥供養」的連續性敘述中，插入釋尊沐浴的敘事，切斷「乳粥供養」的連續性，因此「釋尊沐浴」的敘事亦為「插入性分節」的敘事方式。在敘述二聖女持粥前往尼連河畔供養釋尊途中，插入呼應先前淨居天告訴二女釋尊正在尼連禪河沐浴的敘事。此節外生枝的敘事，不以尋常沐浴來寫釋尊，而加入釋尊和女樹神的對話。敘述女樹神看到虛弱無力上岸的釋尊，就從樹叢中伸手要接釋尊出河，釋尊問樹神「汝是何身？」樹神答曰「我是女人。」於是釋尊告訴樹神：「我不能觸汝，可為我低一樹枝，我欲攀出」。於是女樹神就壓低一枝樹枝，讓釋尊攀抓著上岸。此一釋尊沐浴的敘述，藉由女樹神的介入，除了增加故事情節的生動性外，亦突顯律部重視比丘嚴防女色的戒律精神。此外，釋尊在上岸後，飲用二女供養乳粥，投盛乳粥的寶鉢入尼連河，被龍王拿回龍宮供奉，卻被天帝釋化成金翅鳥，進入龍宮恐嚇龍王，奪走寶鉢，在三十三天中建立一座鉢塔供養。因此「乳粥供養」中不但「乳粥」成為「聖食」，連盛乳粥的鉢也成了「聖物」。似乎在敘述筆法中隱約可見釋尊由人間佛陀，一步步被建構轉化成「神性」佛陀的軌跡。

(3) 尋找金剛地的敘事分析

在《增壹阿含經》中，雖也有天神指點釋尊尋找成佛的金剛地。但在《根本說一切有部破僧事》中，則又添加了許多事件。成為盛大的劇幕展演敘事，而在這些事件中，天人仍扮演重要的分節點，他們一直在虛空中伴隨在釋尊身旁，隨時予以指導，協助釋尊走上成佛的禪修之路。

釋尊在食畢乳粥後體力強健，便在尼連禪河畔尋找坐禪地點，他首先相中孤石山的好風景，未料在山頂結跏趺坐時，山突然自動碎裂，釋尊不禁信心動搖，懷疑是否是自己惡業未盡的緣故？就在此時，空中諸天立刻開口告訴釋尊「地自裂碎」是吉祥的象徵，是所有菩薩成道的常法，象徵菩薩功德之大，是尋常地力所不能負荷的。因此，諸天又指引釋尊前往過去、現在、未來諸佛成正覺的「金剛地」。諸天在這劇幕中，明顯的扮演幫襯的角色，祂們彷彿非常嫻熟所有通往成佛之道的禪修儀式與地點，祂們傳誦這些重要的訊息，是信差，但本身卻不具備成佛的資格，祂們熱心參與、協助並見證成佛之道。

當釋尊前往金剛地時，又插入二小項節外生枝，**描述「徵兆」**作用的敘事。一是自然環境的瑞相感應：敘述釋尊前往金剛地時，舉足步步生蓮，四大海水成蓮花池，來迎釋尊所履之地，大地震動如扣銅器，有吉祥鳥、鹿來遶釋尊旁，風

神送來清涼吹走塵穢，雨神微洒甘霖，令塵埃不飛。這彷彿意謂著天地同歡，宇宙同慶，共同期待釋尊的成道。另一則是尼連禪河，盲眼龍王雙目復明的奇蹟。這似乎意謂著釋尊的成道，對眾生而言是「無明滅而明生」的大智慧啓示。在插入這兩項添枝的徵兆後，回歸主軸敘述。經文敘述釋尊來到「金剛地」，具有分節點作用的帝釋天，立即加入。當祂得知釋尊心意，立即持吉祥草供奉釋尊，當釋尊將草敷在菩提樹下，「草自右旋」的奇蹟瑞相又發生了，面對接二連三的瑞兆，經文敘述釋尊都以敏銳直覺感應到自己可能可以成佛的徵兆，所謂「今見此相，我於今日必成正覺」。

綜上所述，可知敘述釋尊受粥供養、沐浴尼連禪河、尋找金剛地，這些「行動場景」的空間敘述中，是把釋尊成道的事件，步步向上推到超越人類歷史的事件，而變成是全宇宙事件的崇高位置。是全宇宙各種形式的生命，引頸以待的神聖事件。

（五）、降魔、神通與證道的空間場景之分析

「降魔」在《根本說一切有部破僧事》中，因為情節內容的豐富性及完整性，可以獨立形成一齣敘事劇碼。《根本說一切有部破僧事》中「降魔」的敘事特色，是在其之前的阿舍，與在其之後的各本佛傳記所無的。「降魔」在《根本說一切有部破僧事》中，除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且降魔的歷程，是貫穿下半場釋尊證道成佛的整體歷程，可以說整個降魔的歷程，就是證道的歷程。這有別於在《阿含經》中「降魔」是做為釋尊講道的舉例「插話」而出現，在各本佛傳中，皆是敘述先降魔，再入四禪發起三明神通證道成佛，但在此《根本說一切有部破僧事》中，降魔非但貫穿整個證道歷程，並且釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關，降魔推動著證道與六神通的敘事情節。因此，「降魔」的敘事情節，約可分為兩個部分，前半部著重魔化為種種角色形象，來干擾釋尊禪定的意象敘事；後半部則為釋尊在禪定中發起六神通與降魔的互動敘事，茲分析如下：

（一）釋尊降魔禪定空間中「魔」的意象敘事

在《根本說一切有部破僧事》釋尊降魔的敘事中，對於「魔」的敘述，有著豐富的意象刻畫。意象敘事和敘事結構、敘事時間意識、敘事視角等都是敘事文學中重要的一環。意象往往借助於某個獨特的表象，蘊含著獨特的意義，成為形象敘事過程中閃光的質點。它對意義的表達，不是借助議論，而是借助有意義的表象的選擇，在暗示和聯想中把意義蘊含其間。意象是故事的眼睛，可以點醒故事的精神⁴⁹。

⁴⁹ 楊義：《中國敘事學》，（嘉義：南華管理學院，1998年），同註14，頁299、341

因此，在釋尊降魔的禪定空間場景敘事中，嘗試針對魔在證道歷程中，被形塑的不同意象，來分析其在釋尊證道歷程中所指涉的意涵。釋尊降魔證道的歷程，始於釋尊在金剛座結跏趺坐，並宣誓「我今於此不得盡諸漏者，不起此座」開始。當釋尊一宣誓要除盡諸漏，魔宮就立刻起了反應，而從此展開釋尊在禪定，一路降魔證道的歷程。以下按魔王出現的各色各樣意象來分析。

(1) 魔宮憂幢忽動

敘述釋尊坐於金剛座後，魔王魔宮憂喜二幢的憂幢忽然震動，魔王知道是尚未成佛的「淨飯王子」坐於金剛座上，將會有損於己，於是生起各種想障礙佛陀成道的念頭。

這以「憂幢」作為魔王內心不安的象徵物，似乎意謂著釋尊內在潛伏著的負面情緒、思想在騷動著。也可以暗喻釋尊要脫離魔宮管轄的欲界，猶如打開黑暗牢房的重生之子，而宛如牢房總管的魔王，自然不悅而憂心忡忡。最關鍵性的是在此之前，尚未有任何一個人、天眾生超出三界，脫離魔王的管轄，釋尊可謂第一個指標性人物，一旦有人衝破魔界的藩籬，開出一條超越三界魔域之路來，隨之而來的，就是可能有大批的跟隨者衝出魔界。何況釋尊已坐在「金剛座」上，「金剛座」的意象，隱喻著釋尊證道成佛，已是不可動搖、逆轉的事實，魔界子民將因此滅損。魔王的「憂幢忽動」，意謂著魔王在沒有預警的情況下，突然面臨令祂憂心的嚴峻挑戰

(2) 魔王化身為小使的意象

接著，魔王化身為小使，騙釋尊釋迦國已被提婆達多佔領，而宮女都受其污辱，釋迦族人也被他殺害。這時釋尊心中立刻生起了對耶輸陀羅及其王城的「愛欲尋」，對提婆達多生起「殺害尋」，對跟隨提婆達多的人生起「毀損尋」。但釋尊立即察覺到：「生此尋已，便察覺曰：我今何故，生此三種罪不善尋？」釋尊緊接著觀察是發現是魔王來擾，當下生起了對治的出離尋、不殺害尋、不毀損尋。

因此用魔王化為小使，前來欺騙釋尊，試圖挑起釋尊內心情緒的生動敘事，可知所反映的是釋尊在禪定中生起的內在潛伏的不善念頭，所謂的「愛欲、殺害、毀損尋」。而釋尊洞穿是魔王的偽裝，意謂著他沒有被不善的念頭牽著走，並且昇起了對治不善念頭的善念。

(3) 佛魔校量功德，地神作證的意象

佛魔校量功德，地神從地湧出為釋尊作證，釋尊功德勝於魔無量百千萬倍。魔王懊惱退敗消失。這校量功德的意象，指涉了一個重要的意涵，成佛非但要消除惡業，還要增長善業（功德），而且這善業的力量，要百千萬倍大於惡業的力

量才可以。因為生命的特質若是「魔」所代表的負面惡業力量為主，即使偶而在惡中生起善念，開出惡中善果，如魔王曾一度祠會的功德，而做欲界自在天主，有大權位大富豪。但生命的底色終究是淪為負面的權與欲。而釋尊生命的底色已是無量千百劫中所累積的正向善業。因此，佛、魔校量功德，巨大的佛大魔小的對比差距，正意謂著釋尊生命中不善惡業的力量，已愈來愈微小、淡薄。而地神作證，可謂隱喻釋尊千百萬劫所累積的善業功德，如大地般豐厚、堅實、不可動搖。

(4) 魔女色誘的意象

魔王在校量功德失敗後，魔王復派他名之為貪、欲、愛著的三個女兒，以色媚誘佛，釋尊將三個魔女均化成老母。在《增壹阿含經》中沒有魔女以色誘佛的意象⁵⁰，在此加入此一敘事，意謂著釋尊在證道的禪定中，要面對人性中本能色欲的嚴峻考驗。「欲望」是佛教要面對的核心課題，整個佛教的哲學體系與實踐體系，都以欲望及欲望的對治為中心。⁵¹而色欲又是欲望中的核心課題，色欲是輪迴的根本，色戒是佛門的首要之戒。釋尊在此拔除了輪迴的無明之根。

(5) 魔軍來襲的意象

魔女色誘失敗後，接下來是魔王派魔軍大舉來襲擊釋尊的意象。這三十六居胝數量的魔軍，有象頭、馬頭、駝頭、豬頭等奇形怪狀的頭，手中拿著各式各樣的兵器，攻向釋尊，魔王自己拿了弓箭欲射釋尊，這時釋尊入「大慈三摩地」，將魔軍的兵刃化作各色蓮花，空中掀起的漫天塵土均化為檀香花朵。接著，魔王放出無數的毒蜂，又丟擲金剛石如傾盆大雨，這時淨居天人加入了抗魔行動，將自身化為樹葉蓋在釋尊身上，使釋尊不受損傷。魔軍恐怖的奇形怪異，以及毒蜂、金剛石都意謂著釋尊在禪定中昇起的內在潛藏的恐懼。《心經》云：「心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」恐怖也是根深蒂固的本能無明，釋尊面對撼山動地的恐懼一波波的來襲，對治之道是入「大慈三摩地」，用慈悲化解根本恐懼。

(6) 魔王以菩提樹葉聲相擾的意象

魔王了解聲音最能干擾禪定，於是使菩提樹葉，相互碰撞作響，釋尊聞聲果受影響，不能專定，淨居天人皆來各握住樹葉不讓其搖動，但魔軍還是不肯散去。這時淨居天人看到魔軍久久干擾禪定中的釋尊，就以神力將魔軍丟擲到地獄所在的鐵園山上。

⁵⁰ 見《雜阿含經·卷39(1092)》中，有魔女色誘的情節。

⁵¹ 林鎮國：〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收錄於藍吉富主編：《中印佛學泛論：傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，(台北：東大圖書公司，1993年初版)，頁34

由釋尊在禪定中受到外在聲音的干擾而不能專定，可知在此階段其尚未入於深定。《中阿含·未曾有法品》曾敘述釋尊在禪定中「當時天大雷雨，雹殺四牛，釋尊寤而不聞此大音聲。」⁵²《長阿含經》中云：「若入初禪則聲刺滅」。入初禪境界則聲滅，不受外界聲音的干擾⁵³。

「魔」在此處的意象，應是意謂外在環境聲音的干擾，是「外魔」的意象。後釋尊尚未入於初禪，不能完全排除外魔聲音的干擾。釋尊在禪定中，由魔軍來襲到魔聲干擾，到擲魔於鐵園山，都有淨居天人的介入協助。淨居天人位居四禪天中，而釋尊未來即將在四禪中證道；因此，淨居天人的出現，意謂釋尊始終能朝向四禪之路邁進。

(B) 釋尊發起神通與降魔的互動敘事

(1) 魔軍消退，釋尊初夜證「神足通」

由於淨居天人的幫助，將魔軍丟擲到鐵園山上，魔軍的干擾終於暫時消褪。於是坐在菩提樹下的釋尊，進入甚深禪定中，於初夜時，證得神足通。經典中云：「於尼連禪河菩提樹下，坐於妙覺分法中，常不斷絕，修習加行而住。於初夜分中，神境智見證通成就。」⁵⁴

(2) 魔軍復來，以聲擾釋尊，釋尊證「天耳通」

當釋尊證神足通之際，被丟擲在鐵園山上的魔王必是十分焦慮，經典敘述「爾時，魔王復作是念：諸禪定中，唯聲能為障礙，我應作聲。」於是魔王又發動大批的魔鬼神等大聲遙吼，試圖干擾在禪定中的釋尊，釋尊因為被濃密的樹林隔離著，並沒有聽到。但隨即升起了應修習「天耳神證通」的心念，證得天耳通能知曉、聽聞人、非人、若近、若遠的聲音。

(3) 釋尊欲知魔軍心念，中夜證「他心智」

釋尊在禪定中，升起了想要知道魔王三萬六千拘胝眷屬中，誰對他起惡心，而在中夜修習證得「他心智」，並能明瞭所有有情眾生的各種心念。

(4) 釋尊欲知魔軍宿命，中夜證「宿命智」

釋尊在禪定中，繼續升起了觀察魔軍從久遠以來，他們的六親眷屬、冤親債主各為誰？於是證得「宿命智」，能知魔軍千百萬劫宿命之事。釋尊欲知魔軍未

⁵² 《中阿含（卷8）·未曾有法經》，T1/26，p.471

⁵³ 《長阿含經·卷9（10）十上經》，T1/1，p.56c

⁵⁴ 《根本說一切有部破僧事》，T24/1450，p.123c

來輪迴之道，於中夜證得「天眼智證」並以天眼通能知所有眾生往生輪迴的善惡之道。

(5) 釋尊爲一切有情尋找出離輪迴之道，證「無漏智通」，獲「覺分菩提」

釋尊在禪定空間中繼續思維，一切有情眾生因爲欲漏、有漏、無明漏而輪轉苦海，要如何得免？又了悟唯有證得「無漏智通」，才能斷絕生死輪迴。於是，釋尊專心於「覺分法中而住」，即於四聖諦如實觀察了知，並從欲漏、有漏、無明漏中心得解脫，既得解脫，證「諸漏盡智」永斷輪迴。也就是說釋尊證得覺分菩提。

(6) 釋尊最後降魔，證「無上智」

釋尊在證無漏智通斷生死輪迴之後，隨即進入「火界三摩地」，在「火界三摩地」中以「慈器仗」降伏魔軍大隊，證「無上智」。當此之際，魔王弓箭自然脫落，魔宮震動，憂幢倒地，魔王軍隊心生懊惱而懷悔恨，自然隱沒。至此，釋尊才真正降魔完畢，證得無上智慧正覺成佛。

在釋尊前自行消失隱沒的魔王，並不就此善罷甘休，魔王動搖不了成佛的釋尊，就轉往劫比羅城，散播謠言欺騙釋迦族人：「釋迦牟尼菩薩，修諸苦行登金剛座，於草敷上，今已捨命。」淨飯王及其諸宮人、群臣百僚聞此惡耗哀痛欲絕，淨信天人見魔王欺妄，又知釋尊已成妙智，心生歡喜，就前來拆穿謊言，告知眾人釋尊已正覺成佛，頓時舉國歡騰。

由以上分析可知，**整個降魔歷程，一直貫穿著釋尊的證道過程**，而形成一場高潮迭起的獨幕劇敘事，開場序幕由佛坐金剛座、魔宮憂幢忽震的徵兆敘事起始，接著正式進入釋尊禪定空間中，敘述魔偽裝成小使、魔軍大舉來襲、魔王以聲干擾釋尊禪定、淨居天人加入抗魔、擲魔鐵園山等等意象敘事，使證道歷程中充滿對抗魔的場景；再來，敘述魔軍暫時隱退，釋尊得以入深定中證神足通，魔軍復來干擾，釋尊因爲想要明白魔軍的來龍去脈，而繼續修習證得天耳、宿命、他心、天眼、漏盡等三明六通，斷生死輪迴。再入火界三摩地，以慈悲爲武器降魔完畢，證得無上智慧，正覺成佛。最後，尾幕收場則是敘述魔王不甘心又繼續欺騙釋迦族人，被淨居天人拆穿。

在這完整的降魔敘事中，「魔王」是主動出擊的角色，釋尊是被動還擊者。這和《增壹阿含經》中，釋尊主動降魔，且降伏魔王所代表欲界眾生的憍慢之心，有明顯的不同。而就內魔的層面而言，在《增壹阿含經》中，釋尊主動出擊，這隱喻著「魔」象徵釋尊是「顯意識」，釋尊主動察覺顯意識中細微的「憍慢之心」。做爲王子出身的釋尊在禪定中，主動察覺自身的「驕慢」習氣，是很合乎情理，而「驕慢」只是五毒之一。因此，此處「降魔」所隱喻的對象，是較單面向的「驕

慢」和「恐懼」的內在情緒。

但是在《根本說一切有部破僧事》中，「魔」的主動出擊，則象徵釋尊在禪定中各種潛意識裡心理情緒變化的一一浮現，以及受聲音干擾不能專定的心情變化，「魔」的意象豐富許多。就外魔層面而言，佛教的生命觀是承認有「魔眾」這種生命形態存在的。《長阿含經》中云：「世有八眾，一刹帝利眾、二婆羅門眾、三居士眾、四沙門眾、五四天王眾、六物利天眾、七魔眾、八梵天眾。」⁵⁵可見魔眾、天眾都是其世界生命圖像的一環。

因此，釋尊證道歷程中，有關「魔」之敘述，應是包括內魔、外魔兩種面向。⁵⁶如魔軍來襲、淨居天人相助、釋尊欲知魔眾的過去、未來之事，而發起三明六通，乃至降魔盡魔也並不會被消滅，只是對釋尊不再起作用，魔又繼續對他人去造謠生事，這些有關魔的敘事應指外魔而言。因此，降魔過程中的「魔」，不宜只侷限在指涉釋尊內在負面的人性陰影；很多時候「魔」呼應佛教認為的三界是「魔界」的意涵；解脫成佛則意謂脫離魔界這樣形態的生存空間，對於主管魔界的魔王，當然會盡力阻止，主動出擊。

《根本說一切有部破僧事》的降魔敘事，意謂著整個證道歷程是一趟充滿內魔外魔的降魔之旅。而入「火界三摩地」，則象徵將無始劫以來的煩惱燃燒殆盡，這樣才能滋生真正無上的妙智、無上菩提智慧，才可謂正覺成佛。但是，即使正覺成佛的釋尊，他的內心雖已沒有內魔的干擾攪動，仍時時有外魔前來干擾他，對治之法就如《雜阿含經》中佛對魔所言：「隨汝（魔）變形色，我心不傾動，覺汝為幻化，便可從此滅。」⁵⁷因為心不傾動，就能以無上智慧覺察、洞穿魔的各種偽裝形象（幻化），讓魔自動退隱，因此「火界三摩地」一方面也以火光的明亮與熱力，象徵無上菩提智慧的覺察、照明與洞穿作用，使魔自行退隱。所以，外魔並不會被消滅，他仍存在於宇宙間，只是對佛已不具有影響力。

肆、結論

本論文嘗試由敘事學來研究在阿含與律部的經文中，有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事方式，以探究經典的文學表達形式，在傳播與詮釋佛法上所起的作用。首先從組成故事素材的不同「事件」，分析在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，已具備許多「禪定與神通」的故事事件，由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程「禪定與神通」故事的不同本文。但都是以個別片段的事件敘述散見阿含中，尚未建構成完整的敘事結構，及定型的敘

⁵⁵ 《長阿含經·卷3〈遊行經〉》，T1/1，p.16

⁵⁶ 有關內魔與外魔的討論，可參考釋德範：〈《雜阿含經》中魔的探微〉，收錄於《宗教與心靈改革研討會論文集》，（高雄：高雄道德院），頁147-178；以及黃慧禎：《《相應部·魔相應》譯註與研究》，（台北：國立台灣師範大學國文研究所集刊，第四十七號抽印本，2003年）

⁵⁷ 《雜阿含·卷39》T2/99，頁289c

事模式。

其次從組成故事「事件」所處的「位置」分析，可知其中最值得關注的是「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。這似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。證道「地點」的敘事方面則可看出由《中阿含經》到《增壹阿含經》，是從「凡俗地點空間」的描述，轉換成「神聖地點空間」的描述。證道故事，也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染上帶有神話性色彩的事件。可謂佛陀成道歷程的敘事，逐步朝向神話敘事的端倪徵兆。

在以神通開啓的時空敘事中，標明證道的物理時間軸線，對比證道的禪思時間巨大跨度，正突顯了釋尊證道時過去、現在、未來合而為一，為其在禪思中悟得十二緣起、四聖諦等解脫之道，提供了時空背景的整體架構。

釋尊成道歷程的定型結構，在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。

從經典詮釋的視域而言，如果說「宗教經典的真理是通過語言和論述去顯現的」⁵⁸，那麼有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事，在《阿含經》中是以「講述」(telling)為主，是佛陀用第一人稱的敘事聲音來說自己的故事，因此散見《阿含經》證道歷程的經文，都明顯具有佛陀歷史性自傳的色彩，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」(showing)為主，佛陀以第三人稱的聲調來說自己的故事，擴大敘述者與故事的距離，在這擴大的距離中「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」。所以在情節方面採取的敘事策略是藉由對「禪定與神通」劇幕式的空間場景敘事，展演「禮儀是一齣神聖戲劇」的敘事，敘述一幕又一幕場面盛大又充滿神聖性的劇情，來描述釋尊在追尋各式禪法的外在行動場景空間，以及在禪定中起神通與悟道的內在場景空間。將其中一切本是平凡人間的人事物，都渲染轉化成具有神聖性的人事物，如「聖女」、「聖粥」、「輪相」、「菩提甘露之粥」、「寶鉢聖物」等，在加上「盲龍目明」、「草自右旋」等奇蹟徵兆、以及天空眾神、風神雨神的介入等等，有意味的將釋尊成道歷程的敘事，變成神話性質的敘事話語，展現充滿想像力、驚奇瑰麗鋪敘排比、魔幻寫實的話語風格。

在《根本說一切有部破僧事》中，最能充分展現宗教神話性質的敘事話語魅力所在，就是有關「降魔」的敘事。「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且降魔的歷程，是貫穿下半場釋尊證道成佛的整體歷程，這有別於在《阿含經》中「降魔」是做為釋尊講道的舉例「插話」而出現；也有別於在各本佛傳中，皆是先降魔再入四禪發起三明神通證道成佛的敘述；此外，降魔非但貫穿整個證道歷程，並且釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關，降魔推動著證道與六神通的敘事情節。可以說整個證道歷程就是一趟充滿內魔外魔的降魔之旅。最特別唯一是其他佛傳所無的敘事，就是釋尊在證無漏智通斷生死輪迴

⁵⁸ 黎志天添著：《宗教研究與詮釋學-宗教學建立的思考》，〔香港：中文大學出版社，2003〕頁

之後，還要再進入「火界三摩地」最後降魔；至此，釋尊才真正降魔完畢，證得無上智慧正覺成佛。因此在神話性質的敘事話語中，觀賞一幕幕充滿戲劇張力高潮迭起的精彩降魔劇幕，敘述者所要引導受敘者、潛在讀者的並非佛教哲學義理；而是屬於「故事佛學」的佛陀訊息，激發熱切的宗教信仰情感，達到宗教傳播的功效。

小乘經律中阿羅漢生命空間的特性

政大中文系副教授 丁敏

* 本篇論文為 92 學年度國科會補助專題研究計畫之部份研究成果

「漢譯佛典四阿含中僧人神通形象的敘事研究」計畫編號：NSC 92-2411-H-004-043

論文摘要

本論文以漢譯佛典小乘經律為依據，試圖分析、勾勒出阿羅漢的原始形象與特性。阿羅漢果是小乘佛教沙門四果中的第四果，也是佛陀賢聖弟子中修得最高果位，獲得「聖解脫」的弟子。他們有著「行不著世間」的「出世間」形象，但另一方面，他們仍是有血脈肉身、有情有感的人子。阿羅漢們「生於世間、長於世間」的「世間」形象，也使他們仍具有人間性的面向。因此「世間」與「出世間」是構成阿羅漢的雙重面向。

本文嘗試由聖/俗空間的角度，作為論文切入點，就「出世間」部分，分析阿羅漢在「行不著世間法」的面向上，如何建構他們的「聖妙空間」而呈現他們的聖妙性；而在世間部分，就阿羅漢在「生於世間，長於世間」的面向上，分析那些是生而為人的人間性。由此二方面，以歸結勾勒出阿羅漢的原始形象與特性。指出「坐禪念定」是走出「世間」，進入「出世間」的分節點，提供一條進入「出世間」的途徑，而這途徑最基本的模式就是「九次第定」禪思空間的開啓，由逐層開啓「四禪八定」的天界行旅，乃至最後進入「滅盡定」，證得聖解脫的最高果位阿羅漢。走在這條路所感到的是喜樂、清淨、寂滅的殊妙覺受，所以說是聖妙空間。但阿羅漢亦是生於人間，具有血脈肉身的人子，有情有感，有恩當

報，有業當受，而不同的阿羅漢也有各有其不同的個性與習氣。由這些視角觀之，可見阿羅漢在世間的人間性。由於阿羅漢在世間又出世間，因此其生命具有聖妙性與人間性的雙重面向。這雙重面向的結合，構成小乘佛典中阿羅漢生命空間的特性。

論文章節

壹、緒論

貳、「出世間」的空間：聖妙空間的建構與開啓

一、建立「空欲」的空間

- (一) 入門的儀式：出家
- (二) 出家的簡樸生活方式
- (三) 莫論俗事，當論比丘正行之法
- (四) 建立「空欲」的心理空間

二、建立禪思的天界空間

- (一) 入門的儀式：坐禪念定
- (二) 開啓「四禪八定」的天界空間：度越此岸的天界行旅
 - (1) 天界行旅的方式
 - (2) 天界行旅是階段性的解脫
- (三) 開啓人天相見，兩相往來的空間
 - (1) 開啓看見諸天形色的空間
 - (2) 開啓人天相往來的空間
- (四) 越出天界，入「滅盡定」：「彼岸」解脫的空間
- (五) 出「滅盡定」：開啓「行於無事」的空間

三、建立「聖樂」的空間

- (一) 莫求欲樂，修習聖樂

- (二) 出家與空欲的快樂
- (三) 聽佛說法是快樂的事
- (四) 遊於四禪天之樂
- (五) 涅槃是最快樂的空間
- (六) 阿羅漢日常生活中的快樂空間

四、神通的空間：連結聖俗兩界的空間

- (一) 神通空間宛若凡俗世間的魔術舞台
- (二) 共相的神通展示：入涅槃前的神通展示

參、「世間」空間：凡俗空間的人間面向

- 一、阿羅漢的命運業報
- 二、阿羅漢的個性與習性
- 三、阿羅漢的有情面

- (1) 「表現在不忍見佛陀入涅槃」，及紛紛追隨佛陀入涅槃。
- (2) 四大阿羅漢弟子住世，是留給人間的深情大禮。

四、阿羅漢的神通力要「入定」才能發起作用

肆、結論

壹、緒論

本論文以漢譯佛典小乘經律為依據，試圖分析、勾勒出阿羅漢的原始形象與特性。在佛教早期的經典《阿含經》中，常將佛陀的教法形容為「賢聖之法」、「聖道」、「聖教」⁵⁹等，而將如實修習佛法有成的弟子，形容為「聖賢弟子」、「如來聖眾」⁶⁰、「多聞聖弟子」，以別於一般的弟子。何謂聖？在《中阿含經》中如是界定：

云何為聖？謂遠離諸惡不善之法。諸漏穢汙，為當來有本煩熱、苦報、生死、病死因，是謂聖⁶¹。

「聖」是佛教很重要的概念，它最低的標準是「遠離諸惡不善之法」，最高的標準則應是欲漏、有漏、無明漏三漏解脫，了斷生死輪迴，涅槃寂滅。符合這標準的賢聖弟子，應指「四雙八輩」之士，所謂：

復次聖弟子念於僧事，世尊弟子善向、正向、直向、誠向。行隨順法，有向須陀洹，得須陀洹。向斯陀洹得斯陀洹。向阿那含得阿那含，向阿羅漢得阿羅漢，此是四雙八輩賢聖，是名世尊弟子。僧淨戒具足、三昧具足、智慧具足、解脫知見具足，所應奉迎，承事供養，為良福田⁶²。

這「四雙八輩」之士，是得沙門四果之士，真正的世尊弟子，可以稱為「聖弟子」，所謂的「沙門四果」，《雜阿含經》中云：

有比丘三結盡，得須陀洹。不墮惡趣法，決是正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。有比丘三結盡，貪恚痴薄，得斯陀含。有比丘，五下分結盡，得阿那含。生般涅槃，不復還生此世。有比丘得無量神通境界，天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智（指得阿羅漢果）⁶³。

因此阿羅漢果是沙門四果中的第四果，也是賢聖弟子中修得最高果位，獲得「聖解脫」的弟子。

⁵⁹ 《別譯雜阿含經·第102經》，T2/100,p410b.

⁶⁰ 《增壹阿含經·利養品第十三·第5經》，T2/125,p574a-b.

⁶¹ 《中阿含經·第182經》，T1/26,p725c.

⁶² 《雜阿含經·第931經》，T2/99,p238a.

⁶³ 《雜阿含經·第815經》，T2/99,p209c.

《中阿含經》中云：

阿難問佛陀：「世尊云何聖解脫耶？」佛曰：「阿難，若有此法，一切盡滅，無餘不復有者。彼則無生，無老病死。聖如是觀，若有者必是解脫法。若有無餘涅槃者是名甘露。」⁶⁴

「聖解脫」即斷生死，入無餘涅槃，得如來甘露。前三果沙門都仍在學地，是「有學」沙門，唯阿羅漢已得「聖解脫」，是「無學」沙門⁶⁵。阿羅漢可謂如來「賢聖中之賢聖」，他仍代表小乘佛教「聖解脫」的最高標誌。

阿羅漢正如佛陀般是「世間生、世間長、行不著世間法」，亦是「身生於人間、長於人間、於世間得阿羅漢」⁶⁶。在佛教的生命階位中，阿羅漢已來到「最後生」人，因此阿羅漢是「比丘中之比丘」⁶⁷，是「於柔軟中作柔軟沙門」⁶⁸者。這是他們「行不著世間」的「出世間」形象，也是他們聖妙性⁶⁹的展現。

但另一方面，即使是「最後生」人，他們仍是有血脈肉身、有情有感的人子。生而為人，和所有的芸芸眾生般，每個生命都有都有其獨特性，阿羅漢也有自己的才華、個性、習氣；也有各自和有緣眾生的牽連互動，譜出不同的因緣果報、命運組曲。這是阿羅漢們「生於世間、長於世間」的「世間」形象，也是他們仍具有人間性的面向。因此「世間」與「出世間」是構成阿羅漢的雙重面向。

世間/出世間在某種意義上，意謂著不同的空間向度與領域。它們可以指涉物質、實體的空間，也可以是抽象、無形的空間。它們互有相通，卻不相屬。本文嘗試由聖/俗空間的角度，作為論文切入點，就「出世間」部分，分析阿羅漢在「行不著世間法」的面向上，如何建構他們的「聖妙空間」而呈現其他們的聖妙性；而在世間部分，就阿羅漢在「生於世間，長於世間」的面向上，分析那些是生而為人的人間性。由此二方面，以歸結勾勒出阿羅漢生命空間的特性。

⁶⁴ 《中阿含經·第 75 經》，T1/26,p543b.

⁶⁵ 《雜阿含經·第 934 經》卷 33：「復於餘時盡諸有漏，無漏解脫，慧解脫，自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，彼當爾時，成就無學戒，無學三昧，無學慧，無學解脫。」(T2/99,p239a)

⁶⁶ 《中阿含經·第 92 經》：「如來世間生、世間長、行不著世間法」(T1/26,p575a.)；《增壹阿含經·聽法品第三十六·第 5 經》：「佛言：我身生於人間、長於人間、於人間得佛」(T2/125,p705c.)

⁶⁷ 《增壹阿含經·利養品第十三·第 5 經》，T2/125,p574c.

⁶⁸ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第 7 經》，T2/125,p653c-654a.

⁶⁹ 「聖」指朝向解脫所展現之「出世間」特性；「妙」則是殊妙，為佛典常用之形容詞，本論文試圖結合「聖」與「殊妙」之意涵，勾勒阿羅漢在「出世間」所展現的生命特質。

貳、「出世間」的空間：聖妙空間的建構與開啓

伊利亞德(Mircea Eliade)在《聖與俗—宗教的本質》一書，指出：

對宗教人而言，空間並非同質性的(homogeneous)，他會經驗到空間中存在著斷裂點(interruption)與突破點(breaks)；以質來說，空間的某些部分與其他不同的。因此，聖地是一個強烈而有意義的空間，另外還有一些地方是非神聖性的、不具結構或一致性、是無特定的形態的。不僅如此，對宗教人來說，空間的「非同質性」可從表達於神聖空間(唯一真實與實存的空間)與其他空間(空間周圍之毫無形式的延伸)之間對立關係的經驗中發現到

70。

「神聖」(the divine)是西方宗教的觀念與用語，佛典中只有「聖」(sanctity)的觀念與用語，和西方的「神聖」有不同的意涵⁷¹。但是伊利亞德關於聖/俗的空間概念，卻可借用於分析佛教世間/出世間的觀念。的確，對佛教修行人而言，空間並非同質性的存在，他會在「世間」凡俗的空間中，經驗到存在的突破點，這個突破點就是佛教「出世間」的空間。就質的部分而言，它的確是和「世間」不同的空間，是「四雙八輩聖弟子」的空間。甚至某些空間還是「聖中之聖」，唯有阿羅漢才能到達的空間。而對佛教聖弟子而言，這「出世間」的空間，是什麼樣的性質呢？「聖」是在佛教聖道、聖諦、聖解脫、聖弟子、聖樂等的意義脈絡下的解釋，「聖」意謂著朝向解脫、出世間的特性，以此特性名之為「聖」。而「妙」則是「殊妙」之意，「殊妙」⁷²亦是佛典中常用之詞。本論文試圖結合「聖」與「殊妙」之意涵，以「聖妙」來形容勾勒阿羅漢的「出世間」空間的特性。這個空間對於世間眾生或許是虛擬的、不存的空間，但對聖弟子而言，卻是唯一真實而實存的空間，因為這「聖妙空間」的最高峰，即是「涅槃寂靜」的空間，也是聖弟子修行的終極目標與棲止處。以下則分析聖弟子如何建構、開啓其「出世間」的聖妙空間。

⁷⁰ 楊素娥譯；伊利亞德(Mircea Eliade)著《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠，2001，頁 71-72。

⁷¹ 參考成窮、周邦憲 譯；魯道夫·奧托(Rudolf Otto) 著《論「神聖」—對神聖觀念中的非理性因素及其與理性關係之研究(Idea of the Holy)》，成都：四川人民出版社，1995。

⁷² 「殊妙」一詞為佛典常見形容詞，用以形容珍寶、容貌以及建築，例如見於《雜阿含經》(T2/99,p165b)、《別譯雜阿含經》(T2/100,p388c)、《增壹阿含經》(T2/125,p609b、p732a、p732b、p746c...等)

一、建立「空欲」的空間

佛陀的弟子們，要由日常生活世界中抽離出來，建立象徵「空欲」的空間。
《雜阿含經》中云：

「云何名空欲？謂此五欲功德，離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。」⁷³

不論是外在生活形式，或內在心靈運作，都要建立空去貪、欲、愛、念、渴五欲的空間。

（一）入門的儀式：出家

「出家」是進入佛教修行世界的重要入門儀式，象徵告別世間欲望的纏縛，踏入「空欲」空間的起始點。《阿含經》中常用：「族姓子所爲，剃除鬚髮，著袈裟衣，至信捨家，無家學道⁷⁴。」的句子，來形容佛弟子出家後「改頭換面」，「遠離家園」的特殊形象。

（二）出家的簡樸生活方式

在生活的食、衣、住、行、坐、臥各層面上，實施最簡樸無欲的生活方式，並和世間以追求滿足欲望的方式相區隔。如《中阿含經》中云：

得糞掃衣為第一服，常乞食為第一饌，依止樹下為第一舍，草座葉座為第一座⁷⁵。

相對照於經文中所提及國王及王臣以華服、美食、豪宅、好床座為第一選擇，比丘則以最能「空欲」的生活方式，為最佳、第一的生活方式，因此佛陀言其自身「樂閑居之處，倍復喜悅⁷⁶。」強調「空欲」的簡樸生活方式，是喜悅的泉源。

（三）莫論俗事，當論比丘正行之法

⁷³ 《雜阿含經·第 551 經》，T2/99,p.144c.

⁷⁴ 《中阿含經·第 76 經》，T1/26,p543c.

⁷⁵ 《中阿含經·第 74 經》，T1/26,p541a.

⁷⁶ 《增壹阿含經·增上品第三十一·第 1 經》，T2/125,p665c.

《增壹阿含》中佛陀禁止比丘議論（1）衣裳服飾，飲食之論；（2）鄰國賊寇，戰鬥之論；（3）飲酒淫泆，五樂之論；（4）歌舞戲笑，妓樂之論；（5）莫論國事，譏稱王政等。而禁止比丘們評論的理由是：「汝等已出家學道，離於世俗」⁷⁷，既離世俗，便不該議論世俗事，因為論世俗之事，非沙門正行之法，也無法使比丘修梵行得至涅槃之處，不是比丘的正業。

接著佛陀告訴比丘，如果你們要議論當論十事：（1）少欲知足；（2）有勇猛心；（3）多聞；（4）能與人說法；（5）無畏無恐；（6）戒律具足；（7）三昧成就；（8）智慧成就；（9）解脫成就；（10）解脫見慧成就。因為這十事才是比丘的「正行之法」⁷⁸。很明顯的出家是離於世俗的空間，因此不宜再評論涉入世俗之事。而是應該行出世之法，建立比丘「空欲」的空間。

（四）建立「空欲」的心理空間

除了在日常生活方式上，實行「空欲」的生活空間，在比丘的心理層面上，亦要建立離貪、離欲等空欲的心理空間。即使是尚未得阿羅漢的比丘，亦應如此，《中阿含》中記載，有一次已是大阿羅漢的舍利弗，問尚未成阿羅漢的阿難：「汝奉侍如來二十五年，頗憶有時起欲心耶？」舍利弗好奇尚未證阿羅漢的阿難，還會否起姪欲之心，阿難很謙遜的回答：「我是學人而不離欲」，因為即使是得二果「斯陀洹」也尚未斷欲，只是「姪癡怒薄」。所以阿難就學理上的依據回答舍利弗，自己還是「學人」，還沒到達「無學阿羅漢」，所以尚未離欲。但舍利弗並不滿意這答案，他要阿難據實回答，阿難於是誠實的回答：「我奉侍佛來二十五年，我初不憶曾起欲心，所以者何？我常向佛有慚愧心」⁷⁹，阿難因為能常向佛起「慚愧心」，所以雖尚未成阿羅漢，但他心已清淨，不起姪欲之心。

此外，《中阿含》中亦記載尊者薄拘羅的一位少小好友異學外道，曾好奇地問薄拘羅是否曾行姪欲事，曾起姪欲想？尊者薄拘羅回答他的朋友：「我於此正法律中學道八十年來，未曾有欲想」，欲想都無，自然更不可能有姪欲之事⁸⁰。獨身的比丘，他們內心是否會有欲想？是引人好奇揣測，而由經文中阿難和薄拘羅比丘的例子，可知斷欲、捨欲念的心理空間，是比丘所要建構的。又如已是大阿羅漢的舍利弗，因被一比丘誣謗與諸比丘共諍而不懺，佛陀要舍利弗在大眾面

⁷⁷ 《增壹阿含經·善惡品第四十七·第4-6經》，T2/125,p781c-782c.

⁷⁸ 同上註。

⁷⁹ 《中阿含經·第33經·侍者經》，T1/26,p473b-c.

⁸⁰ 《中阿含經·第34經·薄拘羅經》，T1/26,p475a-b.

前自我澄清辯解，舍利弗向佛陀自陳心境，言其「自出母胎，年向八十，未曾殺生，亦不妄語」，而他的心意澄清無結無怨無恚無諍⁸¹。由此敘述可見舍利弗有一「空欲」的心理空間。

又如《根本說一切有部毘奈耶》記載，有一次阿那律在前往舍衛國的途中，經過一村邑向人問借宿的地方，路人指示他一寡婦家，那寡婦見阿那律皮白面淨，便動了欲心，不但讓阿那律住宿，並準備豐盛晚餐供養阿那律。阿那律婉拒婦人，他只日中一食不吃晚餐，婦人自食畢，點燃油燈，就到床頭牽扯阿那律的衣服，終夜騷擾勾引阿那律，阿那律告訴婦人「梵行淨，不得從汝意」，婦人見阿那律不為所動，姪欲之心逐漸清淨下來。阿那律為其說法，婦人得須陀洹果。後因阿那律向佛自陳此事，佛制戒禁止比丘與婦人共室宿⁸²。由此故事知道已得阿羅漢的比丘，在其心中已建立了「空欲」的空間。

二、建立禪思的天界空間

阿羅漢等「聖者」的形象，不但是在日常生活空間中建立起「空欲」的生活空間，更重要的是阿羅漢等「聖者」，能建立起禪思的微妙空間。在《阿含經》眾多的禪修法門中，系統最完整、層次最分明的就是「九次第定」。經典中多處記載佛的聖弟子們修習「四禪八定」最後入「滅盡定」，成為阿羅漢的身心調御歷程及各階段的成果。而要進入「九次第定」禪思的空間，一定要有入門的儀式，那就是「坐禪念定」⁸³。

（一）入門的儀式：坐禪念定

在凡俗空間中，要進入禪思的空間，是藉由「坐禪念定」的儀式，藉由「入定」之點，做為打破凡俗空間，開啓禪思空間的「突破點」⁸⁴，乃至於各禪思空間的開啓，也就是靠「坐」與「入」的不同突破點而開啓。例如《增壹阿含經》中，以四種「坐」的高低不同切入點，來描述開啓的不同禪思空間，所謂

坐者，四等之坐也。卑坐者，欲界之坐也。天坐者，色界之坐也。梵坐者，

⁸¹ 《增壹阿含經·六重品第三十七·第6經》，T2/125,p712b-713a.以及《中阿含經·第24經·師子吼經》，T1/26,p453a-b.

⁸² 《根本說一切有部毘奈耶》卷九，T24/1442,p889c-890a.

⁸³ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第6經》卷二十：「是時世尊告諸比丘，今有此四事緣本，先苦後樂，云何為四？修習梵行先苦而後樂，誦習經文先苦而後樂，坐禪念定先苦而後樂，數出入息先苦而後樂。是謂比丘，行此四事者，先苦而後樂也。其有比丘行此先苦而後樂之法，必應沙門後得果報之樂。」(T2/125,p653b.)

⁸⁴ 同註12。

無色界之坐。佛坐者，四神足之坐也⁸⁵。

也就說禪坐有四種。「卑坐」開啓是欲界定的空間，「天坐」開啓色界天的空間，梵坐開啓無色界的空間，佛坐則有四神足的神通變化。因此不同的「坐」，開啓不同的禪思空間。「禪坐念定」是開啓禪思空間的必要入門儀式。

通常，坐禪者並不能直接進入「九次第定」的空間，坐禪者的入手處，或由修習「四念處」開始，或由修習數息法、無常觀等入手，總之都要在能「離欲、離惡不善之法」後，才能接續著進入修九次第定的各階段。

（二）開啓「四禪八定」的天界空間：度越此岸的天界行旅

（1）天界行旅的方式

藉由「四禪八定」的禪思空間，聖弟子們開啓了一個日常凡俗空間所不存在的天界空間，他們要在禪思中，藉由層層向前、向上進入不同的天界，朝向解脫生死輪迴的旅程邁進。而所謂「四禪八定」，是指（1）色界天的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。（2）無色界天的空無邊處天、識無邊處天、識無所有處天、非想非非想天、亦稱四空天。當他們來到天界最高的「非想非非想天」時，他們已站在跨越生死的解脫門檻處。

那麼如何進入「四禪八定」的天界空間呢？《中阿含·意行經》中，指出關鍵在「意行生」。也就是說在禪定中，比丘用「意行生」的方式，向前向上層層出入，跨越某一天界。若比丘能使意念入於、生於四禪天和四空天的某一天界，則比丘活著的時候，在身心兩方面都可以覺受到和諸天相同的天樂（定樂）。並且若比丘生前特別樂住於諸天中的某一天界，或其只修習至某一層天界，那他死後，必定可以生於那一天界中。例如：樂於定住於初禪梵身天者，死後即生梵天，樂住二禪者生晃昱天中，樂住三禪者，生遍淨天中。樂住四禪者，生果實天，乃至樂住非想非非想天者，死後則生於非想非非想天中。《中阿含·意行經》中云：

佛言，云何意行生，若有比丘離欲、離惡、不善之法。有覺有觀，離、生喜樂，得初禪成就遊彼。此定樂欲住彼，此定樂欲住已，必有是處。住彼樂彼，命終生梵身天中，諸梵身天者，生彼住彼，受離生喜樂，及比丘住此入初禪。受離生喜樂，此二離，生喜樂，無有差別，二俱等等。所以者何？先此行定，然後生彼，彼此定如是修，如是習，如是廣布。生梵身天中，如是意行生。復次，比丘，覺觀已息，內靖一心，無覺無觀，定生喜樂，得第二禪成就遊。彼此定樂欲住，彼此定樂欲住已，必有是處，住彼樂彼，命終生晃昱天中。諸晃昱天者，生彼住

⁸⁵ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第3經》，T2/125,p650b.

彼，受定生喜樂，及比丘住此，入第二禪，受定生喜樂。此二定生喜樂無有差別，二俱等等。所以者何？先此行定，然後生彼。彼此定如是修，如是習，如是廣布，生晃昱天中，如是意行生。復次，比丘離於喜欲⁸⁶。

由此可知，「四禪八定」的禪修之路，大致沿著「禪修／覺受天樂／生於諸天／獲得階段式的解脫」的路徑前進。這天界行旅，對比丘來說是很重要的旅程，因為並不是所有聖弟子都能在一輩子達到跨過天界入「滅盡定」的解脫地；也就是預流果，一來果，不來果這三果聖弟子，通通都是依靠於生前修定而在死後能往生天道，取得修學的依託⁸⁷。

（2）天界行旅是階段性的解脫

如果把修學「四禪八定」的軸線單純化，則可看成像是搭火車，四禪八定是各驛站，比丘可在這一條軸線上的任何一站下車停留、住進、也可一直繼續不斷向前來到「四禪八定」的最後一站—「非想非非想天」，甚至越過此，進入「滅盡定」，到達解脫的終點站⁸⁸。總括而言，「四禪八定」的天界行旅是階段性的解脫，這是因為「四禪八定」是佛教和外道都能達到的「世間禪定空間」。在這空間的天界眾生仍有其微細的困惑不明之處，尚未得到「慧見諸漏盡斷智」。

例如《別譯雜阿含經》中記赤馬天子問佛陀，他在過去生中，斷於欲結得五神通，神力駿疾過於日月，他為了尋找「不生老死，不沒不出」的「眾生盡處」，曾於百年內除了洗手、飲食及大小便等，其餘時間都在飛行，卻怎也飛不到「眾生邊際」。於是他問世尊究竟有沒有一個地方是「眾生邊盡」處呢？佛陀告訴赤馬天子，眾生邊際處即是涅槃，也就是盡苦際處。但這不是靠飛行能到達的，這是要靠智慧來解脫的⁸⁹。《雜譬喻經》中亦敘述有一女子聞婆羅門語，得無所有定，雖行禪定無有智慧，經四十劫天壽天福盡後宿命罪至，墮入畜牲受豬形，無法解脫生死，依舊在輪迴中⁹⁰。另外，此經又記大梵天王壽命特長，歷見七十二梵天壽盡而已壽未盡，遂執我常，以為宇宙萬有皆己所造，因此住大梵天仍有我慢、我執之心⁹¹。

（三）開啓人天相見，兩相往來的空間

除了開啓「四禪八定」的天界空間，使人可覺受諸天之樂與生於諸天之外；

⁸⁶ 《中阿含經·第168經·意行經》，T1/26,p700c.

⁸⁷ 參考蔡耀明〈阿含經的禪修在解脫道的多重功能〉，收於《正觀》第20期，2002.25，頁114-115。

⁸⁸ 同上註，頁115。

⁸⁹ 《別譯雜阿含經·第306經》，T2/100,p477c.

⁹⁰ 《雜譬喻經》（一卷，比丘道略集），第15則，T4/207,p525c-526a.

⁹¹ 同上註，第37則，T4/207,p531a.

並專修「智見極大明淨」的「見色光明」⁹²（亦即天眼通）。在眼得光明中見到諸天形色，因而開啓了人天相見，兩相往來的空間。

（1）開啓看見諸天形色的空間

在《中阿含經》中佛陀曾因阿那律請問其所修的「見色光明」，為何尋復滅去？而告訴阿那律修「見色光明」，所要排除的過患，以及使「見色光明」能恆常保住的方法。

佛陀告訴阿那律，他在未證得「無上正真道」前，也曾經歷過和阿那律相同的，在得到「見色光明而見色」之後，又尋復滅失的經驗。佛陀告訴阿那律得而復失的原因，是因為他掛心於某些過患，而失去定心定境。定境既失，「失定而滅眼」，也就是他因眼得光明而見到諸天形色的「天眼通」也就跟著消失。那麼如何才能「不失定」、「不滅眼之光明」呢？

佛陀告訴阿那律方法是，首先專心坐禪，得定一心，在禪思中觀照自己：「我心中有何患？令我失定而滅眼。眼滅已，我本得光明而見色，彼見色光明尋復滅？」

然後佛陀逐一觀照自己，讓自己的心中「不生疑患，不生無念患，不生身病想患，不生睡眠患，不生大精勤患，不生太懈怠患，不生恐怖患，不生喜悅患，不生盲心患，亦不生若干想患，不生不觀色患」。由於心不生以上種種患，所以「得心清淨」。於是在得「心清淨」上，繼續往初禪、二禪、三禪、四禪，修最後得「智見極明淨」，「趣向定住」得「漏盡通」證阿羅漢⁹³，也就是說在證得阿羅漢果位後，就可確保具有「智見極明淨」能力的「天眼通」不會退失，眼得光明而見彼諸天形色的能力也就能穩住，不會乍見又乍失了。

（2）開啓人天相往來的空間

在《中阿含經》中，繼續阿那律提問之後，佛陀又自己描述他在得「智見極大明淨」之後，如何一步步將此「智見極大明淨」的「天眼通」開發至極致。而這開發的歷程，也就是開啓了人天相往來的空間。

佛陀言：①首先，他因「見色光明」而看到諸天形色，但他無法和諸天打交道、往來，所謂「然我未與彼天共同集會，未相慰勞，未有所論說，未有所對答」

②於是他繼續坐禪念定，更進一步修練「智見極大明淨」的「天眼通」，於

⁹² 《中阿含經·第72經·長壽王本起經》，T1/26,p537a.

⁹³ 《中阿含經·第72經·長壽王本起經》，T1/26,p538b-539b.

是他可以和諸天共同集會，互相寒暄，彼此往來論說對答。

③更進一步的，在達到②的成就後，佛陀發現自己「然我不知彼天如是姓，如是字，如是生」，於是他更上層極修習「天眼通」，於是在定中也可以知道諸天的姓名、字號，以及如何出生在諸天之中。

④在佛陀在獲得③的成就後，又更進一步的問自己「然我不知彼天如是食，如是受苦樂」，於是繼續開發他的「智見明淨」而得知了諸天如何飲食、以及如何受樂、如何受苦。

⑤接著，佛陀在獲得④的成就後，又進一步思惟「然我不知彼天如是長壽，如是久住、如是命盡」，於是繼續開發「智見明淨」，而知道了諸天的壽命有多長，能生存於諸天有多久？壽命是如何結束的。

⑥更進一步，佛陀在獲得⑤成就之後，又思惟著「然我不知彼天作如是如是業，已死此生彼」，於是繼續開發「智見明淨」，然後得知諸天活著時都做了那些行業，而在天上死後都投生於何處？

⑦於是佛陀在獲得⑥之成就後，又更進一步發現自己「然我不知彼天，彼彼天中」，於是繼續開發他的天眼，而知道諸天的組織層構，天中之天復有幾層。

⑧最後，佛陀在得到⑦的成就之後，又更進一步的反問自己「然我不知彼天上，我曾生中，未曾生中」，於是繼續開發「智見明淨」，終於佛陀知道了自己那幾世曾生天上，哪 0 幾世未曾生天上的經歷。

經過了八個階段逐步一層層的開啓和天人交往的空間，由見到天人的形色，到和天人打交道，互相往來論說，進一步的知道天人的姓名、生活飲食習慣，天人的快樂與痛苦，壽命長短，乃至更進一步知道天人的行業及死後投生之處，並且能夠完全清楚天中復有天的層層架構，最後還知道自己過去生中曾否生於天界的經歷。

佛陀等於對天界有了完整清晰的了解，並和天界有了深層往來互動的關係，佛陀最做結論，認為要在他對天界有了此八層理解，他才是真正成阿羅漢，得「無上正真之道」，其言：

若我不正知得此八行者，便不可一向說得，亦不知我得覺無上正真之道。我亦於此間諸天魔、沙門、梵志，不能出過其上，我亦不得解脫種種解脫，我亦未離諸顛倒。未生已盡、梵行已立、所作已辦，不更受有，知如真。若我正知得此八行者，便可一向說得，亦知我得覺無上正真之道。我亦於此世間諸天魔、梵沙門、梵志出過其上。我亦得解脫種種解脫。我

心已離顛倒，生已盡、梵行已立、所作已辦、不更受有、知真如⁹⁴。

因此，阿羅漢們在禪定思惟中，開啓了天界行旅的空間，他們不僅能以「意行生」覺受和天人相同的喜樂清淨；死後也能生天；此外他們還能以「智見極大明淨」的天眼通光明，看見天人的形色，和天人互相交往。更重要的，開啓天界行旅往來無礙的空間，也是佛陀認證其得道，超越一切天人之上的重要標誌之一。

《阿含經》中記敘了許多人、天交往的例子，例如許多天界天人來到人間向佛陀問法之事，又如舍利弗將入涅槃時，全身病苦，帝釋親自天上下來，至其處所，爲其清理大小便⁹⁵。

又如《長阿含經》記敘曾有一比丘心中產生一個疑問：「地、水、火、風這四大在何處滅盡？」於是，他沉思入定。在入定中，天路顯現。這位比丘到達四大天王天，向四大天王請教這個問題，四大天回答不出。而後，這位比丘依次到達三十三天、焰摩天、兜率天、化樂天、他化自在天乃至梵天。大梵天也回答不了這個問題，勸這位比丘去問世尊佛陀。大梵天王偷偷將比丘拉到隱密處說：「諸梵天都以爲我智慧第一無所不知，所以我不能公開對你說：『我不知道。』你真是愚昧，竟捨近求遠，放著如來不請問，跑到諸天中來到處問。」於是，倏忽之間，猶如手臂伸屈，這位比丘從梵天消失，出現在佛陀面前，向佛陀請教這個問題。佛陀爲他作了解答：「識滅四大滅。」⁹⁶可見比丘在禪思，中可以開啓人天相見，兩相往來的空間。

另外，在《別譯雜阿含經》記敘有一梵天，生起大邪見，在梵宮中心想：「很少有能生於我梵宮中的眾生，更何況能超越我之上的眾生呢？」佛陀在三昧中得知此梵天邪見，即在入定中從閻浮提沒，現身於此梵天梵宮屋頂的虛空中坐。佛陀的弟子憍陳如、摩訶迦葉、目連、阿那律也都在入定中，追隨佛陀由閻浮提消失，來到梵宮屋頂上虛空中。佛坐中間，四大弟子坐在東南西北四方虛空中把佛陀圍住。佛陀和各大弟子分別爲梵天說法，打破梵天的我慢我執。然後他們各個再由入定中，「從彼梵沒，還於祇洹」⁹⁷。

由上述的幾個例子，可知佛及弟子在禪定中開啓人天相見、兩相往來的空間中。而人間、天上往來的管道，所謂「此沒彼出」，應指在入定中以意行之的「此沒彼出」，也就是說，在入定中以意念和天人打交道。

⁹⁴ 《中阿含經·第 72 經·長壽王本起經》，T1/26,p540c.

⁹⁵ 《增壹阿含經·四意斷品第二十六·第 9 經》，T2/125,p640b-c.

⁹⁶ 《長阿含經·第 24 經·堅固經》，T1/1,p102c.

⁹⁷ 《別譯雜阿含·第 109 經》，T2/100,p413a.

(四) 越出天界，入「滅盡定」：「彼岸」解脫的空間

入於「滅盡定」比丘就度越了天界的頂峰「非想非非想天」，來了解脫的「彼岸」空間。《增壹阿含經》中云：

此岸者，身邪也。彼岸者，滅身邪也。

此岸者，波旬國界也。彼岸者，如來之境界也。⁹⁸

入「滅盡定」，首先就「知滅身觸」，斷了身邪見之執取。

《中阿含·大拘絺羅經》中，舍利弗問賢者拘絺羅：「比丘入滅盡定時，先滅何法？為身行？為口意行邪？」尊者大拘絺羅答曰：「比丘入滅盡定時，先滅身行，次滅口行，後滅意行。」⁹⁹言比丘在開啓、進入「滅盡定」時，先滅身行，徹底破滅了「身見」，唯其滅了身行，才能真正止息身行於生死輪迴的流轉中。其次，產生「慧見諸漏盡斷智」的解脫智慧，徹底斷除「欲漏、有漏、無明漏」三漏，不再受生老病死苦，離開苦之邊際。《增壹阿含經》中云：

「我弟子亦復如是，盡有漏成無漏心解脫智慧。於現法中以身作證，而自遊化，度魔境界至無為處。」¹⁰⁰

因此，阿羅漢度越了魔法的境界，來到了彼岸「如來境界」，這個境界是「無為處」，可以安止其中，所以佛陀強調此「滅盡定」是所有禪定中最大、最上、最勝、最妙者¹⁰¹。比丘來到這「無為處」、「彼岸」的空間，是親自驗證到「身自作證而自遊戲」，是清楚明白自身來到「生死已盡、梵行已立、所作已辦，更不復受胎、如實知之」的解脫境界。知道自己已從生死輪迴的此岸空間，度越到如來境界的彼岸空間。

而得「滅盡定」並非意謂著生命的終結與死亡。《中阿含·法樂比丘尼經》中，有毘舍法優婆夷問法樂比丘尼：

若死及入滅盡定者，有何差別？

法樂比丘尼答曰：「死者壽命滅訖，溫暖已去，諸根敗壞。比丘入滅盡定者，壽不滅訖，暖亦不去，諸根不敗壞。」¹⁰²

⁹⁸ 《增壹阿含·增上品第三十一·第6經》，T2/125,p670a.

⁹⁹ 《中阿含·第211經·大拘絺羅經》，T1/26,p792a.

¹⁰⁰ 《增壹阿含經·馬血天子品·第6經》T2/125,p761c.

¹⁰¹ 同註41。

¹⁰² 《中阿含經·第210經·法樂比丘尼經》，T1/26,p789a.

法樂比丘解釋死者「入無餘涅槃」和入「滅盡定」是不一樣的。《長阿含經》中記佛陀將入涅槃前，在進行「九次第定」時，阿難問阿那律：「世尊已般涅槃耶？」阿那律回答：「未也，阿難、世尊今者在滅想定。」¹⁰³由此經文亦可知「滅想定」（或稱滅盡定）和涅槃是不一樣的，在滅盡定中，仍有生命存在，入無餘涅槃則壽命已盡，沒有體溫，六根敗壞。

（五）出「滅盡定」：開啓「行於無事」的空間

「入滅盡定」者，因為壽命還在，還會自然的「出滅盡定」，而「出滅盡定」時，則與「入滅盡定」時的次序正好相反：「先生意行、次生口行、後生身行」¹⁰⁴，然後從禪定的空間出來，回到凡俗的空間中。但是這時的比丘，已經「脫胎換骨」，不為凡俗世間所動、所觸及，因為比丘從「滅盡定起」時，得到「不移動觸、無所有觸、無相觸」三種觸¹⁰⁵。雖然肉身生命仍存活於凡俗世間，但卻不被凡俗世間所觸及、所纏縛，他們是無事的阿羅漢比丘，行不著世間法¹⁰⁶，建立起「無事比丘行於無事」¹⁰⁷的生命空間。所謂「行於無事」，是指行於趨向無為之事，如當學精進而不懈怠，當學共論律阿毘曇、當學共論漏盡智等，他們是仍在學地的「人間比丘」的楷模¹⁰⁸。

三、「聖樂」的空間

佛陀的教誨是要人「離苦得樂」、至「快樂安穩」處。那麼，佛陀的弟子們在修習的過程中，及修習的結果，獲得什麼樣的快樂呢？他們所要獲致的快樂內涵與品質是什麼呢？在《阿含經》中，佛陀教導弟子們莫求「欲樂」，修習「聖樂」。

（一）莫求欲樂，修習聖樂

¹⁰³ 《長阿含經·第2經·遊行經》，T1/1,p26b.

¹⁰⁴ 《中阿含經·第212經·一切智經》，T1/26,p792a.

¹⁰⁵ 同上註。

¹⁰⁶ 《中阿含經·第92經·青白蓮華喻經》，T1/26,p575a.

¹⁰⁷ 《中阿含·第26經·瞿尼師經》，T1/26,p456a.

¹⁰⁸ 《中阿含經·》：「諸賢，無事比丘行於無事，當學共論漏盡智通。何以故？諸賢，無事比丘行於無事時，或有來問漏盡智通。諸賢，若無事比丘行於無事，而不知答漏盡智通者，則致比丘訶數詰責，此賢無事，何為行無事。所以者何？此賢無事，行於無事，而不知答漏盡智通。若至眾中，亦致比丘訶數詰責。是故，諸賢，無事比丘行於無事，當學共論漏盡智通。是時，尊者大目犍連亦在眾中，尊者大目乾連白曰：尊者舍梨子，但無事比丘行於無事，應學如是法，非謂人間比丘耶？尊者舍梨子答曰：尊者大目乾連，無事比丘行於無事，尚學如是法，況復人間比丘耶。」(T1/26,p456a.)

佛陀告訴比丘們，「莫求欲樂」，因為「欲樂」是「極下賤業，為凡夫行」。也不要行苦行，苦行亦非「聖行」。這是因為欲樂與苦行，都是會使人產生苦煩、熱惱、憂感邪行等「有結」的行為。佛陀告誡弟子離於欲樂與苦行兩邊，則有「中道」。修習「中道」，就是修習（由正見至正定）「八聖道」，修習「八聖道」，可以帶來趣於涅槃的「內樂」，也就是「聖樂」。《中阿含經》中云：

求於內樂，此法無苦、無煩、無熱、無憂感正行。¹⁰⁹

若有比丘離欲、離惡、不善之法，至得第四禪成就遊，此樂是聖樂。無欲樂、離樂、息樂、正覺之樂、無念無生死，可修可習可廣布。¹¹⁰

因此「聖樂」是比丘所可修習的，這是遠離欲樂的離捨之樂，「遊於四禪」的內在空間之樂，是得到正覺解脫生死之樂。因此《阿含經》將得到「須陀洹、斯陀洹、阿那含、阿羅漢」的果位，形容為獲得沙門「四樂之報」、「四果之樂」。把比丘遊於四禪天的快樂，稱為「有此四沙門之樂」¹¹¹。

（二）出家與空欲的快樂

《增壹阿含經》記載，有一年邁梵志，與尊者那伽波羅是少小相識的朋友，此年邁梵志在一段日子中，家中接連發生意外，他七個勇健的兒子相繼往生；接著他最得力的十二助手也突然過世；然後是他的四兄弟、他的父母；再來他的兩位美婦亦死。而他家中的八寶珍寶也不見了。梵志遭此遽變，見到已出家、了無牽掛的朋友尊者那伽波羅，很羨慕他，認為尊者是「於樂之中最為快樂」，而跟隨尊者出家，尊者為其說無常法，梵志得阿羅漢¹¹²。因此，出家與空欲是「於樂之中最為快樂」的樂中樂。又例如摩訶迦葉所言：「乞食快樂無比。」¹¹³

（三）聽佛說法是快樂的事

凡是經典描述佛陀說法完畢後，皆會以「爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行」結尾。「歡喜奉行」是聽到佛說法後，得到快樂的實踐力量。

（四）遊於四禪天之樂

《阿含經》中對比丘在禪坐入定中，遊於初禪、二禪、三禪，乃至四禪，不同禪天空間的快樂，《長阿含經》經有生動地描述。

茲將原文經句以表列形式表之：

¹⁰⁹ 《中阿含經·第169經·拘樓瘦無諍經》，T1/26,p702a.

¹¹⁰ 同上註，p702c.

¹¹¹ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第六經》，T2/125,p653b.

¹¹² 《增壹阿含經·莫畏品第四十一·第二經》，T2/125,p744c.

¹¹³ 同上註，p746a.

	「入」禪之方法	身覺受之狀況	身覺受之譬喻	身覺受之層次
初禪天	捨欲、惡、不善之法 有覺有觀 離、生喜樂	喜樂遍身 無不充滿 潤漬於身 周遍盈溢 無不滿溢	如入巧浴器盛眾藥，以水漬之，中外俱潤，無不周遍。	最初 現身得樂
二禪天	無覺無觀 定、生喜樂	一心喜樂 潤漬於身 周遍盈溢 無不充滿	猶如山頂涼泉，水自中出，不從外來，即此池中出清淨水，還自浸漬，無不周遍。	第二 現身得樂
三禪天	捨喜住樂 起護念樂	彼身無喜 以樂潤漬 周遍盈溢 無不充滿	猶如有人沐浴清潔，以新白疊被覆其身，舉體清淨。	第三 現身得樂
四禪天	捨喜樂 不喜不樂 護念清淨	身心清淨 具滿盈溢 無不周遍 心無增減 亦不傾動 住無愛恚 無動之地	譬如密室，內外塗治，堅閉戶扃，無有風塵，於內燃燈無觸燒者，其燈焰上，恬然不動。	第四 現身得樂

由上述表列可知，當比丘進入於初禪天的空間，比丘能感受到全身浸浴在喜與樂中。這種喜樂，就好比進入藥池浸浴後，洗清病患（離），全身獲得新鮮生機般（生喜樂）。入於二禪的天空，是比丘自其定心中生出的喜樂，這時身心的喜樂已非如初禪要借助藥浴而得。由定而生的喜樂，使比丘自身已成為喜悅的泉源，像山頂涼泉自有源頭。入於三禪天的空間，比丘捨喜住樂、身心無喜之歡欣踴躍，而是浸澤在純粹之樂中。這修行的大樂，宛如水蓮剛出污泥而未出水，全身浸潤水中，因此三禪的比丘，涵泳在修行的大樂中，不但自身已是喜悅的泉源，且水中生蓮蓄勢待發，只等蓮花伸出水面，便可花開見彼岸。入於四禪空間的比丘，捨離了身心喜歡的覺受，更上層樓，來到了身心清淨的覺受。由於不喜不樂，故身心清淨，這時心的力量非常強大，心住無愛恚地、不動地。這時的比丘，宛若剛沐浴完畢，以新的、白色的毛巾覆體之人。也就是說入於四禪的比丘，宛若「脫胎換骨」，是煥然新生，身心兩方面都是純然地清淨、無染著。他的心燈已經點燃、明亮而不會被吹熄，再往前修行，就可來到解脫地。

由上所述，可知比丘在四禪天的空間中，身心會經歷一連串轉化的過程，並且每個階段都能體驗到「現身得樂」。綜而言之，經典中對四禪覺受的具體描述與譬喻，就是在坐禪入定中得到美妙的禪定快樂，正是所謂：「一心獨靜思，服食妙禪樂。¹¹⁴」

（五）涅槃是最快樂的空間

入涅槃意謂著阿羅漢死後不再生於天上人間的「入滅」狀況。《長阿含經》中記敘佛陀入涅槃前告訴阿難：「自今以後生死永絕，無有方土措吾身處，此最後處，更不受有。¹¹⁵」佛陀自言其入涅槃後，生死現象從此永絕，再也不會有生命現象存在於任何方位土地上，甚至根本不知道死後去了哪裡。就如《別譯雜阿含經》譬喻陀驃比丘入涅槃之偈：

「譬如熱鐵，椎打星流，散已尋滅，莫知所至；得正解脫，亦復如是。已出煩惱，諸欲淤泥，莫能知彼，所趣方所。」¹¹⁶

涅槃是莫能知彼所趣方所的空間，於《增壹阿含經》中記載：有一梵志，精通星宿醫藥，又能以髑髏知九十六種眾生死後的去向，包括鳥獸乃至小如蟻子之蟲。佛陀曾拿數個死人髑髏問此梵志，髑髏生前是男是女？因何病而亡？死後去向何處？梵志都準確的答出。後來佛陀拿了一具髑髏，梵志完全無法得知其生前性別，死後去處，梵者向佛陀說：

「我觀此髑髏，原本亦復非男又復非女，所以然者，我觀此髑髏，亦不見生亦不見斷，亦不見周旋往來，所以然者，觀八方上下都無音響，我今世尊，未審此人是誰髑髏？」¹¹⁷

佛陀告訴梵志，此是阿羅漢的髑髏。阿羅漢涅槃後，「無終無死，亦無生死，亦無八方上下所可適處」¹¹⁸。

因此阿羅漢死後的歸處，是個神秘的境界，是無終無死，無生無死，亦無八方上下的境界。然而並非斷滅或消失，《雜阿含經》中記載有一比丘名焰摩迦，他起惡邪見認為「漏盡阿羅漢，身壞命終，更無所有」，即被舍利弗所呵責¹¹⁹。「更無所有」是斷滅見，阿羅漢死後的去處，超乎我們能想像的八方上下空間，但並非

¹¹⁴ 《雜阿含經·第 549 經》，T2/99,p143a.

¹¹⁵ 《長阿含經·第 2 經·遊行經》，T1/1,p24b.

¹¹⁶ 《別譯雜阿含經·第 15 經》，T2/100,p378b.

¹¹⁷ 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第 4 經》，T2/125,p651c.

¹¹⁸ 同上註。

¹¹⁹ 《雜阿含經·第 104 經》，T2/99,p30c.

消失而「更無所有」。經典中稱贊「涅槃是比丘善趣」，而這「善趣」的去向，經典中又以「無畏涅槃城」¹²⁰來譬喻。所謂「都無所著，已不起世間想，復無恐怖，以無恐怖，便般涅槃」¹²¹。所以「無畏」應是形容涅槃的狀態是「無生死之畏怖」。而用「城」來形容涅槃的空間。此外，亦如「至滅盡之處，無為涅槃界」¹²²、「滅盡無為涅槃處」對涅槃用「界」、「處」來形容，「城／界／處」都賦予「涅槃」一個空間的意象。因此，吾人以神秘空間來描述涅槃的不可說性、神秘性。《增壹阿含經》亦云：

**有字者是生死之法，無字者是涅槃之法。有字者，有生有死，有終有始；
無字者，無生無死，無終無始。**¹²³

「涅槃」不能以三界內的生死始終空間來看待，「無」字的空間與境界，只能以神秘與不可說來形容。但入「無餘涅槃」至少是在三界之內永不現形了。因此，除了四禪之樂外，最終極之樂是正覺之樂，是解脫生老病死之樂，也就是「生滅滅矣，寂滅為樂」的涅槃之樂。又《阿含經》中記載世尊說偈云：

「一切行無常，起者必有滅，無生則無死，此滅最為樂。」¹²⁴

因此，涅槃寂滅是比丘樂中最樂。《增壹阿含經》中云：「涅槃者極為快樂」，可知這神秘的涅槃空間是「聖樂」的最高峰。在舍利弗入涅槃後，仍是學人的阿難，心意煩惱，悲傷不已。佛陀就開導阿難，問阿難：「舍利弗比丘入涅槃，是用他的戒身、定身、慧身、解脫所見身而入涅槃嗎？」阿難回答：「不也，世尊！舍利弗不是用他的戒身、定身、慧身、解脫所見身而入涅槃。我是因為憶起他的深恩過多，所以愁挹。」由此對話可知，入涅槃、取滅度的是舍利弗的肉身而已，至於舍利弗的戒身、定身、慧身、解脫所見身，似乎並沒有因肉身消失而不存在。涅槃是「無生無死」，是否意謂著戒身、定身、慧身、解脫所見身是無生無死？而這「無生無死」的涅槃空間最是快樂的。「快樂」是一種覺受，涅槃既是極為快樂的空間，當然不是斷滅的空間，只能說是佛教解脫者神秘的、密契的空間。

（六）阿羅漢日常生活中的快樂空間

「聖樂」的四禪空間，是阿羅漢們所共同能達到、擁有的快樂空間，然而在日常生活中，什麼是阿羅漢們個別的快樂空間？

¹²⁰ 《增壹阿含經·五王品第三十三·第1經》，T2/125,p682b.

¹²¹ 《增壹阿含經·勸請品第十九·第3經》，T2/125,p594b.

¹²² 《增壹阿含經·善惡品第四十七·第5經》，T2/125,p782a.

¹²³ 《增壹阿含經·須陀品第三十·第1經》，T2/125,p659b.

¹²⁴ 《增壹阿含經·莫畏品第四十一·第5經》，T2/125,p746c.

在《增壹阿含經》及《中阿含經》中，曾記敘舍利弗問前來拜訪他的諸大聲聞比丘如目連、豎葉、離越、阿難等：「此牛師子園極為快樂，自然天香，流布四遠，云何當使此園快樂？」各大比丘們紛紛以自己的專長來回答，如阿難以能「多聞總持」是比丘在此牛師子園的快樂；而離越則以「常在閑靜之處，思惟坐禪」為在牛師子園中的快樂；阿那律則以能以天眼徹視觀看各類眾生為快樂；而迦葉則以行頭陀行為比丘在牛師子園快樂無比的事；目連則以能神通變化為快樂。最後舍利弗則以若比丘能降伏其心，非心役使比丘，是比丘的快樂。最後他們一起到世尊所，請問佛陀：「究竟什麼是比丘在牛師子園中真正的快樂呢？」佛陀告訴諸比丘：「一切悉善。」也就是承認他們每個人以其各自修行的成就為比丘的快樂。此外，世尊總結說，他認為比丘最大的快樂是在牛師子園中，結跏趺坐要當「盡有漏為無漏」。¹²⁵經文說明阿羅漢比丘們的快樂，是來自於他們的專長；另一方面則說明世尊強調最大的快樂，在於解脫生死。

四、神通的空間：連結聖俗兩界的空間

（一）神通空間宛若凡俗世間的魔術舞台

由於阿羅漢等聖弟子們的聖妙空間，是建立在「坐禪入定」內在禪思空間的開啓，是比丘個別親證的經驗空間，只能由比丘個人「自知、自覺、自身作證」，是非普遍性、非凡俗性的經驗空間。因此阿羅漢禪思的內在空間，在凡俗空間上是虛白空無，無可感知，無可視覺的，是不存在於具體的物質空間中。唯有在四禪天空間啓修的神通能力，所謂宿命通、天眼通、漏盡通「三明」，加上神足通、天眼通、他心通，合稱「三明六通」，是阿羅漢可以在凡俗世間展示的神通能力。此種具有心想事成、自在變化、通達古今時空、眾生心念命運等之神通能力，象徵著修行者從時空物質的束縛中解脫出來，擁有自由無礙廣大生命活動空間，由於這並非只是修行者獨知獨見的封閉性經驗，它是個可開放性的神奇能力，可以展示於凡俗空間讓芸芸眾生觀看感知的能力。因此神通能力所展示空間，可謂是連結聖、俗兩界的空間，宛若在凡俗間搭起的魔術舞台，讓芸芸眾生站在凡俗世界就可以看見阿羅漢們神奇的超人形象，也暗示著修道者確實擁有神秘的內在

¹²⁵ 《增壹阿含經·六重品第三十七·第3經》，T2/125,p710c.以及《中阿含經·第184經·牛角娑羅林經》，T1/26,p726c.

「聖妙空間」¹²⁶；從而產生及引信徒的宗教魅力。

例如《增壹阿含經》中，記敘須摩提女請佛至其夫家受食，佛爲了度化其信奉外道的夫家，就命令已證羅漢弟子，各展神足飛去。而眾僧中有一上座比丘君頭波漢，由於他只得須陀洹果，結使未盡，因此不得神足，不能在虛空飛行。因此必須是入四禪、斷五下分結的聖者，才能證五神通；若其再證漏盡通，則成羅漢。反而爲眾僧做雜務的使人名「乾荼」，由於他已證五神通，所以能背負「大釜」這容器在空中飛行¹²⁷。又釋尊最小弟子均頭沙彌能在空中飛行，是因爲此最小弟子是已證四果羅漢，故具有神足通。

由此可知，能展示神通的能力，是向凡俗世間暗示比丘修行境界的超凡入聖，甚至得阿羅漢的證明。

(二) 共相的神通展示：入涅槃前的神通展示

阿羅漢們有著各式各樣展示神通能力的行跡，然最大的神通共相，便是佛陀的幾個阿羅漢大弟子，如目連、舍利弗、大愛道比丘尼等在入涅槃前的神通展示。《增壹阿含經》記載目連、舍利弗、大愛道比丘尼欲涅槃時的神通展示，過程相當類似。

(1) 結跏趺坐

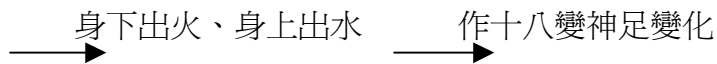
(2) 由初禪 入 → 二禪 入 → 三禪 入 → 四禪 入 → 空無邊處 入
識無邊處 入 → 無所有處 入 → 非想非非想處 入 → 火光三昧
入 → 水光三昧 入 → 入滅盡定

(3) 再從滅盡定起 入 → 水光三昧 入 → 火光三昧 入 → 非想非非想處
入 → 無所有處 入 → 識無邊處 入 → 空無邊處 入 → 四禪 入 →
三禪 入 → 二禪 入 → 初禪

(4) 從初禪起 飛在空中、坐臥經行 身上出火、身下出水

¹²⁶見丁 敏（1998）《佛教經典中神通故事的作用及其語言特色》，收於《佛教文學與藝術學術研討會論文集 文學部分》，台北：法鼓，頁 50。

¹²⁷《增壹阿含經·須陀品第三十·第 3 經》，T2/125,p662a.



(5) 復入初禪，重複 (2) 的過程

(6) 再進入 (3) 的過程，然入第四禪後即「從第四禪起，尋時起滅度」¹²⁸

由上對經文的分析可知，阿羅漢在入涅槃前，多進行入定的神通展示，他們結跏趺坐，然後進入「九次第定」往復次第循環。由初禪至滅盡定，再由滅盡定至初禪，這其中 (2) (3) 是往返一次的循環，然後再做火水光三昧神通展示。再來又由初禪起飛在空中，展示十八變神足變化，然後再重複一遍 (2) 與 (3) 的過程，最後在 (3) 過程中，於四禪中取滅度。因在四禪中比丘修得漏盡通，故涅槃時由四禪入滅。要有這樣神通展示的儀式，應是阿羅漢入滅前，若只有坐禪入定、走一趟天界行旅的往返過程，而於回程在四禪入涅槃，則凡俗世間並無法從其坐禪入定的外相上窺其內在廣大的空間，正是因為他們在禪定過程中，從初禪出展現神通表演，使凡俗世間知其修行之聖妙處。這對信徒而言，不但增加其對佛教的信心，也展現佛教的宗教魅力與神秘性，在信仰的宣傳上有其必要性。

參、「世間」空間：凡俗空間的人間面向

得阿羅漢的比丘們，雖以「空欲」的生活方式和坐禪入定的禪思方式，開拓建構了超出凡俗的聖妙空間。但只要出定，從禪思的空間出來，他們一樣是行走於凡俗世間，依舊會和芸芸眾生接觸往來，相牽相連，而譜出不同的生命際遇和命運軌跡。生而為人，無可避免的他們也是具有血脈肉身、有情有感的人子，即使他們已證有漏、欲漏、無明漏的究竟解脫，心得自在，但也不可能因成阿羅漢就變千人一面，失去了個體生命的獨特性，也不可能就變成如草木瓦石般無情無感。阿羅漢有自身獨特的才能與成就，也有他們個別的命運業報，以及不同的個性與習性，而這些特點，正是構成羅漢人間性不可或缺的元素。

一、阿羅漢的命運業報

佛教認為自所作業，必定受報。所謂「假令經百劫，所作業不亡，因緣際會

¹²⁸ 《增壹阿含經·四意斷品·第9經》，T2/125,p640a-641c.以及《增壹阿含經·九眾生居品第四十四·第9經》，T2/125,p768b.

時，果報還自受」¹²⁹，「昔自造業，因緣際會，成熟現前，如瀑流水，無能遮礙」¹³⁰，「凡所作業，非於外四大而得成熟，但於自己蘊界處中受苦樂」¹³¹，自身所造的善惡業，是如影隨形跟著自身，業力像瀑布流水般沖刷著命運，不是人上山入海，乃至隱形虛空中所能躲掉的。這是生命的律則，因此即使是已證得生死解脫的阿羅漢，在他尚未入涅槃前，他的生命仍要承受業力的果報。最有名的例子就是號稱神通第一的目連，在外出弘法途中，為外道襲擊，打得遍體鱗傷肢節壞損，全身受巨大的痛苦，而終致死亡。舍利弗在得知目連被打，前往探望目連，並問目連他不是神通第一，為何不發起神通，以神足飛行逃避外道，目連回答：「我本所造，行極深重，要素受報，終不可避，非是空中而受此報」，目連認為這是他前世業力現前，是他無可避免的業報¹³²。且業報現前時「於神字尚不能憶，況發神通焉」¹³³，可知業力現前，神通無法顯現。在《眾經撰雜譬喻經》中亦記敘目連因前世與父爭時，心中咒罵其父「搗殺此公骨折快也」¹³⁴，由意業造罪，今生雖證阿羅漢且有大神通，仍受骨折之報。

此外，如迦留陀夷比丘是已得道的阿羅漢，仍冤枉地被人設計暗殺，以利刀斷頭埋著糞中¹³⁵。又如，仙道王捨王位出家修行，太子頂髻繼承王位，受二佞臣蠱惑，惟怕仙道王會返國奪位，遂派人殺死已得阿羅漢果位的仙道王¹³⁶。

又如小軍比丘，未出家前曾被獨守空閨的兄嫂屢誘而與之私通，後小軍畏兄大軍返家知悉醜事殺害自己，遂出家為比丘，其兄返家後，果然四處求索小軍欲殺害之，不料自己反先遭獵人射殺，大軍死後受毒蛇身四次，終將已證羅漢的小軍毒嚙而死¹³⁷。

又如殺人無數後蒙佛陀度化成阿羅漢的鴛掘魔，當他持鉢入城乞食時，城中居民見到他，都憤恨他從前是殺人魔，紛紛以瓦石丟擲，以刀斫刺。佛陀告訴鴛掘魔：「汝當忍之，所以然者，此罪乃應永劫受之」¹³⁸。

又如大迦葉的妻子妙賢，在迦葉出家後，依裸形外道出家，由於姿容絕美，被五百裸形外道更相玷辱行淫；後來由於迦葉救度在佛所出家，證阿羅漢。然而

¹²⁹ 《根本說一切有部毘奈耶》卷六，T23/1442,p657c.

¹³⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷二十三，T24/1451,p316c.

¹³¹ 同上註。

¹³² 《增壹阿含·四意斷品第二十六·第9經》，T2/125,p639b.

¹³³ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十八，T24/1451,pc.

¹³⁴ 《眾經撰雜譬喻經》卷一，T4/208,p535b.

¹³⁵ 《十誦律》卷十七，T23/1435,p123a.

¹³⁶ 《根本說一切有部毘奈耶》卷四十五，T23/1442,p873c-882a.

¹³⁷ 《根本說一切有部毘奈耶》卷六，T23/1442,p654c-658b.

¹³⁸ 《增壹阿含經·力品第三十八·第6經》，T2/125,p721a-b.

由於她太漂亮了，在乞食時又被捉入王宮被未生怨王玷辱交通，後因蓮華色女尼教其當發起神通，她方以神足飛逃出來¹³⁹。又如《增壹阿含》中記載讖比丘尼已得阿羅漢，卻被波斯匿王十二年間強行關閉在王宮內與之交通¹⁴⁰。

由上所述經律之例來看，得阿羅漢果位的比丘，有被外道打死的，有被兒子殺害，有被賊人暗殺，也有被毒蛇咬死的。而比丘尼阿羅漢雖已離欲、斷欲，卻不能避免被外在權勢力量所強行虜獲行姪。因此，已得阿羅漢果位的比丘、比丘尼，他們的生命際遇，並不因出家後就可斬斷過往的紅塵是非恩怨。過去的種種，並非因得阿羅漢果位，就可一筆勾銷、灰飛煙滅；或是因著自身的神通力，就可避禍趨福，平安無災難；阿羅漢的生命際遇，還是要依循著自身的因緣果報。

此外，阿羅漢的身體仍會遭受病苦。佛陀自己就常患背痛，而智慧第一的舍利弗臨入涅槃前也「身遇疾病，極為痛苦」，乃至大小便利都要別人代為服侍¹⁴¹。解空第一的須菩提也曾「身得苦患，甚為沈重」¹⁴²。可見，出家求道乃至得阿羅漢果位，並非是身體的仙丹，亦非是護身符。佛法的本意，並不在護佑生命際遇的平順度厄，而是心的自在解脫，以及盡未來際不再落入此生老病死，憂悲愁苦的輪迴中。但這一世的生命仍是要隨業受報，只是在受報中，阿羅漢顯現出心得自在心得解脫的大力量。

例如舍利弗即言「此身雖有患，但使心無患」¹⁴³，又目連即使在被外道打得遍體糜爛之際，並不生憎恨仇對之心，反懺悔自己的業報，而目連、舍利弗在要入涅槃前，即使身患病苦，亦能展示往返「九次第定」，並現十八變神通，可見在身體受極大病苦之際，阿羅漢還是擁有極大心念力量，可以操作自己的身體，做到「身隨心往」的生命氣魄。

又如小軍比丘，當他發現自己被劇毒的毒蛇咬到，馬上叫人抬到戶外，因為不久他就要身肉崩壞，百片潰爛如塵砂散落。但在這樣危急的狀況，舍利弗卻發現小軍比丘的顏容不異，從外表根本看不出有何異樣，小軍比丘告訴舍利弗，這是因為他早已「於諸根境界六界五蘊無我我所，豈使我今容色變異？」¹⁴⁴，小軍比丘已證性空無我，面對生死無畏怖，因而顏色不異。而妙賢比丘尼得羅漢後，被未生怨王關在室中強迫行姪，以神足逃出後，佛問她：「汝受樂否？」妙賢比

¹³⁹ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷二，T23/1443,p911c-913a.

¹⁴⁰ 《增壹阿含經·善惡品第四十七·第7經》，T2/125,p782c.

¹⁴¹ 《增壹阿含經·四意斷品第二十六·第9經》，T2/125,p640c.

¹⁴² 《增壹阿含經·利養品第十三·第7經》，T2/125,p575b.

¹⁴³ 《增壹阿含經·利養品第十三·第7經》，T2/125,p573a.

¹⁴⁴ 《根本說一切有部毘奈耶》卷六，T23/1442,p656c.

丘尼答道：「我已離欲，豈容受樂」¹⁴⁵，阿羅漢已離淫欲，即使被強迫行姪，亦不會起姪意樂受。

綜上所述，可以發現正因阿羅漢的生命際遇，亦如凡人要受業報，有著個別不同的生命版本，才顯現出其人間性；但在人間性中，阿羅漢面對生命際遇的反應，又突顯出其生命品質的尊貴性。

二、阿羅漢的個性與習性

《大智度論》認為「阿羅漢、辟支佛雖破三毒，氣分不盡，譬如香在器中，香雖出餘氣仍在。又如積薪燒草木，煙出而灰不盡，這是因火力薄故。至於佛三毒永盡無餘。」¹⁴⁶這是說阿羅漢雖破三毒，但仍有習性在。所謂「如是諸阿羅漢，雖斷諸使，猶有殘氣」¹⁴⁷。阿羅漢既具人身，有其個性與習性，證之阿含、律部，果有事例。

例如《阿含經》記敘大迦葉專行頭陀行，當他年事漸高，佛陀體恤他的辛苦，勸他「汝今年已朽邁，無少壯之意，可受諸長老者衣裳及其飲食」，但大迦葉斷然拒絕說：「我不從如來教」，迦葉認為他衣弊納衣、乞食是快樂無比的事，也為後世比丘作典範，讓他們沒有藉口貪名聞利養，佛陀於是讚歎迦葉行頭陀行¹⁴⁸。由此經文可知大迦葉仍有其固執的一面。

又例如《根本說一切有部毘奈耶》中記大哥羅比丘已證阿羅漢，卻喜住於墳場修行，並用死人瓦鉢、著死人服，食家屬祭拜死人之食。因而遭一女子毀謗，謂其如守屍瞎鳥，後又遭人猜疑詆毀，謂大哥羅比丘食屍肉¹⁴⁹。大哥羅比丘雖證得阿羅漢，卻仍有其特別的習性。

《五分律》記舍利弗患風痛，為治病故儲放一呵梨勒果，結果被瞿伽離比丘看到，便在諸比丘前譏評舍利弗，說世尊讚歎舍利弗少欲知足，而今卻私自藏果。舍利弗聽到這批評，就把藥用之果丟棄，不論諸比丘們勸他：「大德風患所須，勿棄此藥」，舍利弗還是丟棄了。佛陀聽到便說舍利弗這固執的個性，非但今世如此，過去生中，當他是隻黑蛇時，就非常固執，寧可投身火中也不願將吐出的

¹⁴⁵ 《根本說一切有部毘奈耶》卷二，T23/1443,p913a.

¹⁴⁶ 《大智度論》卷二，T25/1509,p70c.

¹⁴⁷ 同上註，T25/1509,p71a.

¹⁴⁸ 《增壹阿含·莫畏品第四十一·第5經》，T2/125,p746a.

¹⁴⁹ 《根本說一切有部毘奈耶》卷三十六，T23/1442,p825a-c.

毒氣收回¹⁵⁰。

《摩訶僧祇律》中敘述有一次佛在王舍城耆闍崛為諸比丘作布薩羯磨時，阿那律不來，不來的原因是阿那律認為「世尊說清淨是布薩，世間清淨者我即是，我不去」，於是佛陀罰阿那律不可用天眼爬山上，但阿那律肉眼已壞，所以涉山嶮道，極苦乃至。到了之後，佛陀問阿羅漢：「阿那律，汝不恭敬布薩，誰當恭敬？從今日後布薩時盡應來。」¹⁵¹由這個故事，可以看到阿那律仍有肯定自我，即不肯參加僧團布薩的個性突顯。

又例如《摩訶僧祇律》敘述尊者畢陵伽婆蹉天天都要渡恒水乞食，每日他來到恒水邊，便對恒水水神叫道：「首陀羅！住，我欲過」，水即不流，當他渡過恒水時，又叫道「首陀羅！汝去」，於是水流如故。水神不高興，向佛陀告狀。佛陀喚畢陵伽婆蹉來，其承認確有此事。佛陀要畢陵伽婆蹉向水神道歉，畢陵伽婆蹉就說「我悔過，首陀羅」，恒水水神說：「向首陀羅，今首陀羅，為有何異，而言悔過？」畢陵伽婆蹉告訴佛陀：「世尊，我當如何？我不驕慢，亦不自大、輕蔑於人。然我喚和尚、阿闍梨，諸長老比丘時，發聲便成首陀羅」，佛陀於是告訴諸比丘，畢陵伽婆蹉從五百世來常生婆羅門家，叫喚首陀羅語的習氣不盡。佛陀又復教誨畢陵伽婆蹉，你已證羅漢，從無始以來的三毒皆能永斷，為何五百世習氣不能除，畢陵伽婆蹉於是懺悔永不復作¹⁵²。在這個故事中，吾人可知畢陵伽婆蹉由於出身婆羅門階層，他有開口閉口就稱他人為「首陀羅」的階級習氣。

三、阿羅漢的有情面

(1)「表現在不忍見佛陀入涅槃」，及紛紛追隨佛陀入涅槃。

在佛陀行將入涅槃前，佛的二大弟子目連、舍利弗，以及佛陀最後渡化得阿羅漢的須跋羅比丘，還有佛的姨母大愛道比丘尼，及其弟子五百比丘尼阿羅漢，均言：「我今不忍見於世尊入般涅槃，我當先入。」¹⁵³於是他們紛紛自行入於涅槃，先佛陀一步離開人間。

《摩訶僧祇律》記載佛入涅槃後，由大迦葉主持結集經律的集會。大迦葉派

¹⁵⁰ 《五分律》卷二十六，T22/1421,p173c.

¹⁵¹ 《摩訶僧祇律》卷二十七，T22/1425,p447c.

¹⁵² 《摩訶僧祇律》卷三十，T22/1425,p467c-468a.

¹⁵³ 《別譯雜阿含經·第110經》，T2/100,p413c.

遣有神通的比丘充當使者，至三十三天、毘沙門天、以及諸大比丘居住的山頭，傳喚諸大比丘回到世間共相結集，沒有想到所有聽到佛陀已入滅的比丘，都「慘然不悅」，並回答：「世尊在閻浮提者當往，世尊已般涅槃，世間眼滅。」於是紛紛入火光三昧自我入滅。大迦葉見此情形，擔憂得知消息的羅漢們都自行入涅槃「如是世間便空無有福田」，就停止繼續通知其餘大比丘前往結集。¹⁵⁴

由上述可知，佛陀這麼多的阿羅漢比丘，在得知佛陀入涅槃的前後之際，都紛紛自行入涅槃離開人間，阿羅漢本可「住劫、過劫、乃至不滅度」¹⁵⁵，入涅槃的原因是知道佛陀入涅槃，「其心不忍」或「慘然不悅」。並覺得佛陀入涅槃「世間眼滅」，他們留在人間亦已不具意義。

涅槃是神秘的空間，佛陀從未明說那是什麼狀況。但可以由經文中得知的是：入涅槃後，彼此就不再會面了。大迦葉在見佛陀最後身時，有偈云：「大悲濟群生，從今永不會」¹⁵⁶、「我今最後見，永已不復覲」¹⁵⁷。這表示大迦葉明白一旦入涅槃，就永無會面之期，輪迴的止息，也意味著因緣的永斷。雖說阿羅漢已解脫面對生老病死憂悲愁苦的束縛，然人非瓦石，太上忘情卻非無情，要面對永不會面的訣別，「慘然不悅」或「不堪忍見」，亦是人是有情眾生的自然表現。

再者阿羅漢的慧命是佛陀開啓的，他們能到達解脫的彼岸，也是佛陀的教誨，所謂「如來救濟我，解脫得應真」，對於佛陀自然會有孺慕、感恩之情。例如當大迦葉在入定中得知佛陀入滅的訊息，心中先是「慘然不悅」，接著決定前往佛陀入滅處禮敬佛陀最後一面。雖然路途遙遠，但大迦葉在心中想到「我今往見世尊最後身，不宜乘神足往，宜應步詣」¹⁵⁸，於是大迦葉爲了表達對佛陀的禮敬就不辭辛苦的步行前往，而非用神足前往。這也意味大迦葉是用人間弟子的情誼身分，而不是用阿羅漢的身分，來表達對佛陀老師的敬意。而在迦葉未到達前，佛陀荼毘的柴火燒不燃，迦葉來到佛陀棺木前，佛陀從棺木中伸出兩足示意。此種神話的描述筆法，其實暗寓的是已入涅槃的佛陀也在等待弟子大迦葉的來臨，也在等待和大迦葉見最後一面，師徒的人間情誼洋溢其間。

(2) 四大阿羅漢弟子住世，是留給人間的深情大禮。

¹⁵⁴ 《摩訶僧祇律》卷三十二，T22/1425,p491a.

¹⁵⁵ 《增壹阿含經·四意斷品第二十六·第9經》，T2/125,p639c.

¹⁵⁶ 《摩訶僧祇律》卷三十二，T22/1425,p490b.

¹⁵⁷ 同註 81，T22/1425,p490b.

¹⁵⁸ 同註 81，T22/1425,p490a.

佛陀在年向八十，身已垂老將入涅槃前，特別囑咐四大聲聞阿羅弟子大迦葉、君屠鉢漢、賓頭盧、羅云，不得入涅槃，須待佛法沒盡，乃得入涅槃。其中佛陀特別指定他的最大弟子大迦葉要留住在世，直到彌勒出世才能取滅入涅槃。這是因為佛陀認為這四大弟子「堪任遊化、智慧無盡，眾德具足¹⁵⁹」佛陀知道一旦自己入涅槃，和世間就因緣永斷，基於慈悲度眾，佛陀特別選了弟子中最具智慧德行，又能四處遊化宏揚佛法的住世弘法。這意味著佛陀留下一線和人間的因緣。這故事所暗寓的意義，不正是佛陀對人間的眷顧，對芸芸眾生的有情大愛？四大聲聞弟子的住世弘法，可謂佛陀送給世間的深情大禮。

四、阿羅漢的神通力要「入定」才能發起作用

至於阿羅漢為何不能運用神通力來改變他的生命際遇、因緣果報，除了「神通不敵業力」這個關鍵因素外，另外，阿羅漢的神通要「入定」時才能發生作用，如目連遭外道打傷而致死，小軍遭毒蛇咬死之事例中，經典用「若不豫觀，雖阿羅漢智亦不行」¹⁶⁰，「雖阿羅漢，若不豫觀不知其事」¹⁶¹，來解釋兩位得阿羅漢比丘為何沒有避免悲劇的發生。也就是說阿羅漢要「入定豫觀」，才能事先知道未來要發生的事而作防備，如果沒有事先在「定中豫觀」，不在定中的阿羅漢，他的神通智慧是不起作用的。

又在《增壹阿含》中記敘在一次集會中，佛陀宣稱不再為眾僧說戒，這是因為「眾中（有）不淨，如來於中說戒，彼人頭破為七分」，所以如來不於眾中說戒了。目連當時亦在集會之中，想知道究竟在此眾中有誰是毀法之人，而讓佛陀不說戒。於是目連「入三昧定，遍觀聖眾心中瑕穢」，而發現馬師、滿宿二名比丘心有瑕穢，行於不淨；目連就出定，將此二比丘趕出集會場¹⁶²。

又《中阿含中》記敘佛陀、阿那律分處兩地，佛陀以「他心智」知道阿那律心中所念，於是就入定，入「如其像定」，也就是進入像阿那律樣子的定中，結果世尊立刻就找到了阿那律，並來到阿那律面前¹⁶³。

阿羅漢不是神，是人，他的神通是修練來的，因此，「入定」中的阿羅漢才有神通力，「出定」後的阿羅漢平凡亦如常人無特殊法力，正可顯見阿羅漢人間

¹⁵⁹ 《增壹阿含經·十不善品第四十八·第3經》，T2/125,p789a.

¹⁶⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十八，T24/1451,p287b.

¹⁶¹ 《根本說一切有部毘奈耶》卷六，T23/1442,p656c.

¹⁶² 《增壹阿含經·十不善品第四十八·第2經》，T2/125,p786b.

¹⁶³ 《中阿含經·第74經·長壽王品八念經》，T1/26,p540c.

性的一面。

肆、結論

小乘經律中的阿羅漢，他們生命的空間，若以「世間」~「出世間」來看待，則他們是出入於「凡俗世間」~「聖妙空間」之間。而能由「凡俗空間」切換建構「聖妙空間」，是由「空欲」的空間所開啓¹⁶⁴。在對身體心靈的具體修鍊儀式中，進入「禪思的空間」，其中最關鍵的突破點或切換點，就是「坐禪念定」的儀式，「坐禪念定」是走出「世間」，進入「出世間」的分節點，提供一條進入「出世間」聖妙空間的途徑，而這途徑最基本的模式就是「九次第定」禪思空間的開啓。這「九次第定」的禪思空間，是在坐禪入定的心中用「意行生」的方式，逐層開啓「四禪八定」的天界行旅。乃至最後進入「滅盡定」，證得聖解脫的最高果位阿羅漢。「九次第定」開啓的「禪思空間」是出世間的，是四雙八輩聖弟子在入定中所開出的解脫之路，走在這條路所感到的是喜樂、清淨、寂滅的殊妙覺受，所以說是聖妙空間。且這聖妙空間對凡俗空間而言，是不具實體空間的，是沒有視覺意象的¹⁶⁵；因此，《阿含經》形容這一修行途徑是「內浴」¹⁶⁶，其中的快樂是「內樂」、是「聖樂」¹⁶⁷。因此，「四禪八定」的入定天界行旅，是解脫道的重要關鍵，不但能覺受諸天之快樂；且若不能現世證漏盡通得阿羅漢果，則因入定的生命現象已進入「四禪八定」的天界中，死後亦可生於諸天¹⁶⁸，得到不落三惡道，生命可以繼續向上爬昇而至安穩涅槃的保障。且由於能進入天界行旅，阿羅漢聖弟子為自己開拓了人天相見，兩相往來的生命空間。這意味著阿羅漢聖弟子的生命空間是無際無涯的如天開闊，最終並進入神秘不可知的涅槃境界中。從這個視角而言，阿羅漢展現其出世間生命的聖妙性。而展示神通的能力，是向凡俗世間暗示比丘修行境界的超凡入聖，甚至得阿羅漢的證明。可謂是連結聖、俗兩界的魔術空間。

但阿羅漢亦是生於人間，具有血脈肉身的人子，有情有感，有恩當報，有業當受，佛陀在其姨母大愛道比丘尼涅槃後，恭自抬棺為其荼毘，以報鞠育之恩¹⁶⁹；

¹⁶⁴ 《雜阿含經·第 552 經》：「虛空於諸欲，永已不還滿，不復與世間，共言語諍訟。」(T2/99,p144c.)

¹⁶⁵ 《增壹阿含經·五戒品第十四·第經》，記述梵志看不到天人，而阿那律卻看的到，原因是資阿那律有天眼梵志沒有。T2/125,p580c.

¹⁶⁶ 同註 9。

¹⁶⁷ 《中阿含經·第 169 經》，T1/26,p.702c.

¹⁶⁸ 《雜阿含經·第 564 經》，T2/99,p144a.

¹⁶⁹ 《增壹阿含經·》，T2/125,p823c.

而目連被外道毒打致死之際，尚言「要素受報，終不可避」¹⁷⁰；而當佛要入涅槃時，諸大阿羅漢弟子亦由感念恩情不忍見佛入涅槃，紛紛先後自行入涅槃。而不同的阿羅漢也有其不同的個性與習氣。由這些視角觀之，可見阿羅漢在世間的人間性。

由於阿羅漢在世間又出世間，因此其生命具有聖妙性與人間性的雙重面向。這雙重面向的結合，構成小乘佛典中阿羅漢的原始風貌。當然對阿羅漢而言，聖妙性才是其生命的真實出口，但生而為人，阿羅漢亦不失其人間性。和大乘佛教中皆在他方世界成就的諸佛菩薩相較之下，阿羅漢代表人間成就解脫的最高聖者，他們是佛教世界中人而成聖者的典範，而他們人間性的特色，對芸芸眾生而言，更具可親性。

阿羅漢的生命具有聖妙性和人間性的雙重特點，或許也是中國歷代以來產生許多羅漢故事和羅漢畫像的原因吧¹⁷¹！本論文只是就阿羅漢形象探討之初始，阿羅漢在小乘經律中，仍有許多可由其餘視角觀察論述的地方。另外，阿羅漢在大乘萌芽後之定義、地位的變化，都將留待未來繼續再作進一步的探討。

¹⁷⁰ 《增壹阿含經·四意斷品第二十六·第9經》，T2/125,p639b.

¹⁷¹ 參見陳清香《羅漢圖像研究》，台北：文津，1995；張火慶〈中國羅漢小說舉例－《二十四尊得道阿羅漢傳》〉，收於《第四屆文學與宗教學研討會論文集》，2003年3月14日至15日。