

《法蘊足論·神足品》所透顯的神通觀

並比較《舍利弗阿毗曇論·神足品》的「四神足」 大寂法師撰

大綱

第一章 概論

第一節 何謂神通

第二節 神通意義底下的智慧

第三節 智慧與神通之連結

第二章 四神足

第一節 《法蘊足論》

第一項 契經

第二項 本論

第二節 《舍利弗阿毗曇論》

第三章 神通觀之比較與相關法目之連結

第一節 《法蘊足論》與《舍利弗毗曇》之比較

第二節 神足法目之連結

第四章 結語

參考書目

一、漢譯原典

二、外文書

三、中文近人著作

第一章 概論

本文主旨在於探究「四神足」是否為引發神通之基礎功，故對最早的兩本阿毗達摩論進行研究，以發掘神通與神足之關係。以下三節，吾人先從各個經論中採樣，說出神通與智慧之意義，並搭起神通與智慧之橋樑。架構出這套神通觀後，才開始進入主題，最後得出《法蘊足論》與這種神通觀互相呼應的結論。

第一節 何謂神通

人非常容易落於兩邊，佛法稱之為「邊見」，以神通來說，一者不是迷信於神通而被騙，二者就是全然地否定神通、齒笑神通，只是因為處於科學時代裡，一般人總是不假思索地排斥神通的存在性。站在哲學的立場，哲學講求嚴格的論證，對任何事物不輕言肯定，也不輕言否定，任何事物的肯定與否定必來自一顆客觀觀察的深邃心靈。^[1]

佛法絕對排斥宋七力那種欺詐式的神通，卻不否定有真正客觀神通的存在，神通的存在性甚至遍布於整個印度哲學，印度人不僅追求生命之智慧與個人之解脫，也重視由解脫而開展出來的神通，它代表了修行人於內自在而表現於外的主宰能力，換句話說，內外一如、內外無分別性展現了佛法之性格，尤其是般若無分別心之性格，何以故？所謂內外一如與無分別，意味著：假如於內解脫自在，必也於外解脫自在，於內解脫自在又意函不受煩惱之支配而從種種的束縛中解脫出來，於此種內在世界中，主體享受著完全的自由；於外解脫自在則意函不受物質之限制而從一切的制度中解脫出來，於此種外在世界中，主體具有完全的能力使外境隨自心而轉，如果外境無法隨心而轉，充其量只表示主體未達神通自在之境，仍受著某種程度的限制。然而，一個理論哲學家必然會發問：為什麼一定要物隨心轉，只要智慧足夠的話，心不受物轉就好了，何必還要像上帝一般地「物隨心轉」？^[2]

答案很簡單，必須論證出物隨心轉，才能使前面所說的「內外一如」這個命題成立，若只有心不受物轉的內在智慧，而沒有物隨心轉的外在神通，那麼「內外一如」這個佛教的根本命題將無法成立，如果這個根本命題無法成立的話，佛教諸多義理之架構將全盤地受到動搖，佛經三藏十二部經典之聖教量也將受到嚴重的質疑。

可是反過來說，若欲令「內外一如」之根本命題成立，復需論證神通之存在，若其真得存在，其充足理由在哪裡？是什麼樣的條件支持它而使它得以存在。若能清晰地將這些問題一一地理清，不僅能證成神通的存在性與「內外一如」命題之成立，復能使人對神通之充要條件有了較清楚之掌握，往後就不容易受「宗教詐財」之騙。

心力為神通發生的重要條件，因為心力既然可以使抽象之心理活動停止，它同樣可以使外在之物透過抽象之心力而使之變化。依木村泰賢的說法，後三支使心的可能性開展出來（一般人過著唯物的生活，而極內住的行者則全然活於唯心中），然不獨心被開展出來，吾人之肉體、諸根之性質、持相、狀態，亦由修行而發揮高等之能力，進一步而言，由於萬法唯心造，客觀的萬有系列亦應三支的開展而開展，何以故？心與客觀界，共為自性之開展，其間因有本質的聯絡，是以發揮高等能力則能支配客觀界故，這種能力不是新獲之力，不外吾人本來具備能力之開展耳。吾人專念於一所緣境時，其所緣境全然占領意識，激之則帶現實性而來；又依實際精神之統一，通常人所不及的精神能力，胥得發揮之，故常從事精神統一之瑜伽行者，依之而得不思議神力，皆屬可信而毫不足怪者。瑜伽之目的，在於脫小我而表無縛大我之面目，此無縛自由之境，即神通力之寫象。^[3]

第二節 神通意義底下的智慧

從上可知，神通實為解脫自在的最具體表現，然而它的根源在於「智慧」，就好像一棵樹的根源在於種子。《俱舍論》有一簡單扼要的說明：

通六謂神境，天眼耳他心，宿住漏盡通，解脫道慧攝，四俗他心五，漏盡通如力，五依四靜慮……。^[4]

六種神通的發動，皆以「解脫道慧」為根本，「慧」是所有神通之自性，以邏輯學（logic）「肯定前件」的規則（Modus ponens）來說的話，若 P 代表慧，Q 代表神通，那麼由智慧發動神通即可以符號邏輯（symbolic logic）表示為： $[P \rightarrow Q, \therefore P, \therefore Q]$ ，^[5]但不能是 $[P \rightarrow Q, \therefore Q, \therefore P]$ ，依此規則而知智慧才能開發出神通，神通並無法開發出智慧，它是一條單行道，非雙行道。

除此之外，《大乘義章》不但指出慧為神通發用之體，並進一步地區分慧的各層領域。^[6]慧遠覺得毘曇法是以眼識與耳識作為天眼通與天耳通的慧體，因為這兩種神通可在禪定之外使用，而其餘的四通，則需在定中之時，才可發用。毘曇所說的慧體是用來溝通心王與心數的，可用〔心——慧——心法〕表之，六種神通皆包含於心法中，故神通的發動必須透過智慧來啟動。

到《成實論》時，點出慧的發動又根源於心，把全部的六通都歸於第六意識的功勞。神通為用，第六意識為體，慧則為中間媒介。因為前五識無慧，慧在第六意識中，所以神通既以慧為體，就只有由第六意識來承擔了，此說推翻了毘曇之說。

從「佛菩薩所得神通悉以意識相應之慧為體」^[7]，更可以確定慧乃決定神通之第一根本，不管慧的範圍或界限在哪，慧總是充要條件。

從上的論證可知，一個神通者，其內在智慧既已開發，就非一般人之世智聰慧所能想像，神通者哪裡會以神通來求得名聞利養呢！那些以神通來求名聞利養的，多只是會一些鬼神通或是騙人的技法罷了，並不是真得如佛教修行者能夠神變自在，何以故？具神通者必定是與名聞利養互相違背的，也就是說，神通者不可能追求名聞利養，因為其開發出的智慧不可能使他作出那樣的事，如《雜阿含經》第 571 經裡頭，摩訶迦是一下座比丘，但有一年的春後月，天氣極為悶熱，摩訶迦就以神通起微風、下細雨，等天氣變涼爽一點了，他又把神通給收起來。質多羅長者知道了以後，極為讚嘆：「若下座比丘都有這樣的能耐，何況是中座及上座比丘呢！」他向摩訶迦請求，請摩訶迦再表演一次神通給質多羅長者看，質多羅連續請了三次，摩訶迦都不允，直到第四次，摩訶迦終於答應。

摩訶迦請長者到屋外，取一些乾草與木頭，並以白氈蓋上，摩訶迦在屋內入火光三昧後，從屋子的一個小孔出火焰光，把白氈底下的乾草與木頭都燒掉，唯白氈不燃。過後，摩訶迦說了一段對修行者非常具警惕性的話：

當知此者，皆以不放逸為本，不放逸集，不放逸轉。不放逸故，得阿耨多羅三藐三菩提。^[8]

這段話實在是可以震動所有修行者的心靈，蓋行修久後最容易產生的一個現象就是放逸、不精進，學佛的人初學時，各個都表現出勇猛的樣子，等日子一久，其原初之熱誠消退後，一副老油條的架子就跑出來了。這段話算是一個「當頭棒喝」。摩訶迦在表演完這個神通後，他非常清楚自己的將來，這個

消息一定會傳遍開來，許多的名聞利養將會接踵而來，然而，一個解脫自在的人不可能願意再度掉入火坑，因此，等質多羅長者高興地離開之後，尊者摩訶迦就起身遠離僧團而不復還。

從這則事蹟就能令我們很清楚地瞭解一個真正解脫者的風範，與現今的宗教亂像比起來，實不可以千里計。我們也可將這一古代的模範當作一個判斷的標準，當在接觸宗教界的高僧大德時，就可以以古鑑今。也應該把這樣的訊息傳給老百姓，令他們有正信的宗教觀，如此一來，宗教白癡必會大大地減少。

第三節 智慧與神通之連結

《集異門足論》卷一五云：

問：此中通者，何所謂耶？答：於諸神境所有妙智。^[9]

神通是主體的妙智，透過妙智，能變現出種種的神境。因此，神境為「客體」(object)，神通為「主體」(subject)，主客二者在本論中獲得合理的詮釋。六種神通中，「漏盡通」無疑地是指智慧達到無漏的階段，但前五通就與智慧無關嗎？顯然地，《大毗婆沙論》非常直截地表達這五通「皆以慧為自性」，^[10]為什麼呢？這與前述的《集異門足論》是相同的道理，「智慧」是發動神通的主體，這種專用於神通的智慧與一般凡夫思考的智慧差異在哪呢？論曰：

於自所緣，無倒了達，妙用無礙，故名為通。^[11]

專用於神通的智慧能夠於所緣境，了達無礙，以無礙故，即成妙用。《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎》論及原始佛教時，^[12]曾以四念處為開發智慧的源頭，但這並不表示原初時沒有智慧，因而有待四念處的手段(means)來開發。相反地，智慧從本以來就一直存在著。以四念處開發智慧，意味著將被遮蔽的智慧重新讓它復甦起來，在開發的過程中，四念處還以「慧」為體，否則四念處這項功夫是不可能進行的。不僅只有四念住以慧為體，五根的「慧根」(praj- $\text{\textcircled{E}}$ -indriya)^[13]、五力的「慧力」(praj- $\text{\textcircled{E}}$ -bala)、七覺支的「擇法覺支」(dharma-pravicaya-sa $\text{\textcircled{E}}$ bodhya $\text{\textcircled{E}}$ ga)與八正道的「正見」(samyag-d $\text{\textcircled{U}}$ -i)，皆以「慧」為體，如《俱舍論》云：

四念住、慧根、慧力、擇法覺支、正見，以慧為體。^[14]

不僅《俱舍論》如此說，《順正理論》^[15]與《藏顯宗論》^[16]亦如是云。在三明(tri-vidya)六通方面，六種神通中有三者為三明，分別為宿住隨念智證明(p $\text{\textcircled{E}}$ rva-niv $\text{\textcircled{E}}$ s $\text{\textcircled{E}}$ num $\text{\textcircled{U}}$ ti-j $\text{\textcircled{E}}$ na-s $\text{\textcircled{E}}$ k $\text{\textcircled{E}}$ -kriya-vidy $\text{\textcircled{E}}$)、死生智證明(cyuty-upapatti-j $\text{\textcircled{E}}$ na-s $\text{\textcircled{E}}$ k $\text{\textcircled{E}}$ -kriya-vidy $\text{\textcircled{E}}$)、漏盡智證明($\text{\textcircled{E}}$ srava-k $\text{\textcircled{E}}$ aya-j $\text{\textcircled{E}}$ na-s $\text{\textcircled{E}}$ k $\text{\textcircled{E}}$ -kriya-vidy $\text{\textcircled{E}}$)，為何六通中獨獨這三者能成為三明？因為它們具有智慧的性質，如《大毗婆沙論》云：

宿住隨念智證明通達解了前際法故，死生智證明通達解了後際法故，漏盡智證明通達解了涅槃性故。^[17]

依此，我們可以清楚地了知「三明」即是指三種智慧對三種法的通達無礙，這仍與前述《集異門足論》的說法相符，三明是三種能發動神通的智慧主體，與之相應的有三種神境客體，宿命通能通達過去

法，死生通能通達未來法，漏盡通則通達涅槃法。然而，在三明中，又以漏盡智為勝義明，其餘二者只是能誘發勝義明而已，故漏盡智在佛教中占據著最殊勝的地位，如毗婆沙師引妙音^[18]的話云：

於三明中唯漏盡智是勝義明，餘二能引勝義明，故假立明名。^[19]

因此，宿命通與死生通只具誘發的作用，只具潛能義，以此之故，假立之為明，嚴格說來，僅有漏盡通是真正的明。三種示導中，由漏盡通所生的教誡示導最為殊勝^[20]，其他二種示導——神變示導、記心示導，只要會持咒術，就能引發騰空自在與知他心念的神境，不足為奇，因為持咒只要是有嘴巴的人就能夠持，藉此引發神變，其價值自然不高；相對地，教誡示導必須是具有漏盡通的解脫者才能引發，故說之為最勝、最有價值。

世間任何的技術(technology)都有高下之別，如球技、建築師的設計技術、廚師的手藝……等等，佛教的神通亦復有高下之別，往往智慧越高的人，神通越高，這就是為什麼在佛經中經常可以看到佛經貶斥外道之神通比不上佛教之神通，因為外道的神通只以禪定為基礎，以禪定為究竟，而佛教之神通以智慧為基礎，智慧又從禪定中提煉出來，因此佛教之神通理所當然地超越外道之神通，如《阿毗曇甘露味論》云：

凡夫人變化至七日，不過七日滅。佛、佛弟子自在變化，變化時觀世間淨作不淨，不淨作淨，除淨不淨，念心、念護。^[21]

凡夫人(pûthag-jana)指的是非佛教的行者，他們的神變只能持續七天，過了七天，所變現之境就會恢復原狀。佛與佛弟子卻能變化自在，不受時間限制，何以故？以其時時防護^[22]內心，不使欲惡不善法漏盡其心，故能持續地維持神境，護心的方法或手段則為「淨作不淨」、「不淨作淨」，也就是說，於可意物生不可以意想，於不可意物生可意想，^[23]這麼一來，碰到順境即不起貪心，碰到逆境即不起瞋心，時時地使心維持在這樣的狀態，就能使神境不受到時間的限制，以行者的心不斷地維持在無漏(anāsrava)故。除了佛教神通與外道神通有差別外，教內行者證量的不同，亦導致神通的高下。佛陀絕對是神通第一，祂的神通能遮止一切有情的神通；獨覺的神通則排在第二順位，因為佛陀能障礙其神變；舍利子與目犍連分別排在第三順位與第四順位，《大毗婆沙論》云：

佛神通能礙一切有情神通，獨覺神通除佛能礙諸餘神通，舍利子神通除佛獨覺能礙一切有情神通，大目乾連神通除佛獨覺及舍利子能礙一切有情神通，諸利根者神通能礙一切鈍根者神通。^[24]

可見智慧越高者，其神通往往越高，理由已於前面說過，同樣具有神通者之間，智慧高者能礙智慧低者的神通，因此，佛陀實是一大智慧者，他的大智慧不僅表現於自身，也表現於其教法中，他要人們注重於智慧的開發而不要太沈迷於神通，實是智舉，唯有將智慧提得越高，神通自然而然地能夠變幻莫測。

於部派佛法中，智慧是神通的最高存在基礎，神通的各個面向，幾乎全由智慧所決定，因此，行者若進行修行功夫時，宜直接從智慧下手，它能間接地(indirectly)產製神通；切忌從神通下手，因為它不可能開出智慧，這種神通易流於不穩定、易退失、不廣大、不夠高深漠測……等等的過患，故無論如何，從智慧下手才是正確的路徑(path)與道路。

第二章 四神足

本章開始分別探討《法蘊足論》與《舍利弗毗曇》的四神足，進而了解彼二者之神通觀。

第一節 《法蘊足論》

根據《瑜伽論》〈攝事分〉，《雜阿含經》的「神足品」已經失佚了。目前僅能從銅鑠部的《相應部》〈神足相應〉與大眾部的《增一阿含經》，求得相關的契經。

第一項 契經

比較來看，《相應部》的漢譯經文比《增一阿含》還要更接近於《法蘊足論》。現對比如下：^[25]

《阿毗達摩法蘊足論》〈證淨品〉所引用的「契經」	《相應部》〈第七神足相應〉〈第一遮婆羅品〉〈第一此岸〉	《增一阿含經》第七經
一時，薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園。	諸比丘！對四神足修習、多修者，則資於由此岸至彼岸。	聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。
爾時，世尊告苾芻眾：「有四神足，		爾時，世尊告諸比丘：「有四神足，
何等爲四？	以何爲四神足耶？	云何爲四？
謂：	諸比丘！於此有比丘，	1. 自在三昧行盡神足，
1. 欲三摩地勝行成就神足，是名第一。	1. 修習欲三摩地勤行成就之神足，	
2. 勤三摩地勝行成就神足，是名第二。	2. 修習勤三摩地勤行成就之神足，	2. 心三昧行盡神足，
3. 心三摩地勝行成就神足，是名第三。	3. 修習心三摩地勤行成就之神足，	3. 精進三昧行盡神足，
4. 觀三摩地勝行成就神足，是名第四。	4. 修習觀三摩地勤行成就之神足。	4. 誠三昧行盡神足。
	諸比丘！修習四神足、多修者，則資於由此至彼岸。	

因此，在《法蘊足論》〈神足品〉所出現的四個「本母」（mĀtṛka）是指：

1. 欲三摩地勝行成就神足；〔本母1〕
2. 勤三摩地勝行成就神足；〔本母2〕
3. 心三摩地勝行成就神足；〔本母3〕
4. 觀三摩地勝行成就神足的四種法。〔本母4〕

其實這四個「本母」，都是即是《相應部》〈第七神足相應〉〈第一遮婆羅品〉〈第一此岸〉所說的：

1. 欲三摩地勤行成就之神足；
2. 欲三摩地勤行成就之神足；
3. 欲三摩地勤行成就之神足；
4. 欲三摩地勤行成就之神足，可說是完全吻合的。

也即是《增一阿含經》第七經所說的：

1. 自在三昧行盡神足；
2. 心三昧行盡神足；
3. 精進三昧行盡神足；
4. 誠三昧行盡神足。

由此看來，《阿毗達摩法蘊足論》〈證淨品〉所引用的「契經」，由於《雜阿含經》佚失了，可以參考南傳《相應部》〈第七神足相應〉〈第一遮婆羅品〉〈第一此岸〉與北傳《增一阿含經》第七經。

第二項 本論

整個〈神足品〉乃依著四條本母漸次展開，每一條本母裡頭又有更詳細的註解，如

〔本母 1〕 欲三摩地勝行成就神足者，

云何欲〔1〕？云何三摩地〔2〕？云何勝〔3〕？云何勝行〔4〕而名「欲三摩地勝行成就神足」耶？^[26]

本論就再依著〔1〕、〔2〕、〔3〕、〔4〕而展開多重的經分別。然而，解釋「勝行」的時候，內容幾乎與〈正勝品〉的「四正勝」（或曰四正勤）一致。四正勝即：

1. 為令已生惡不善法斷故，起欲、發勤精進、策心、持心，是名第一。
2. 為令未生惡不善法不生故，起欲、發勤精進、策心、持心，是名第二。
3. 為令未生善法生故，起欲、發勤精進、策心、持心，是名第三。
4. 為令已生善法堅住、不忘、脩滿、倍增、廣大，智作證故，起欲、發勤精進、策心、持心，是名第四。^[27]

四神足的一一神足都有「勝行」的法目在內，其解釋即為引文中的內容。可見修習四神足絕對離不開四正勤，捨離四正勤，就好像一部機器缺少一些重要的零件。

論師們往往只解釋到勝行就停止，撇下「神足」的法目不管。如果缺少神足，四神足的內容似乎只教導行者努力精進的修行，未見神通義。但是，當本品的最後把「神足」的意義彰顯出來後，才算與神通接上線，有了關聯。

彼法即是變一為多，變多為一。或顯或隱，智見所變，牆壁石等，堅厚障物，身過無礙。如履虛空，能於地中，或出或沒，自在無礙。如身處水，能於堅障，或在虛空，引水令流。如依迴地，結跏趺坐，凌空往還，都無滯礙，猶如飛鳥。此日月輪，有大神用，具大威德，伸手捫摸，如自應器，不以為難。乃至梵世，轉變自在，妙用難測，故名為神。^[28]

這段話完全是六種神通中「神足通」的內容，依此得到一個結論，〈神足品〉先前所說的內容雖與神通無關，但完全是發動神通的準備功夫，而且是神足通的準備功夫。神足通是六種神通中最具體可見的事實，筆者寫此文時，宋七力正被法院審訊，他面對媒體時，仍堅持自己有分身的能力，大家要求他表演，他說出了違反「具足神足通」的話：

我當然有神通，但只有我知道，就好像夢境一樣，你們可以把你們自己的夢境表演給我看看嗎？^[29]

宋七力的這些話只是為自己找下台階，神足通的內容已於上段引文表示，是完完全全可以看到的事實，經中也有很多例子可供參考，如第一章第二節所舉《雜阿含經》的例子與下一節密勒日巴的例子。

由於〈神足品〉的「神足」解釋，與《舍利弗毗曇》的「神足智證通」直接相關，將在第三章第二節作更進步的討論。

第二節 《舍利弗阿毗曇論》

一般來說，四神足的簡稱為「欲、勤、心、觀」，本論翻得比較詳細，分別為欲定斷行成就修神足（chanda-samādhī-prahāṅga-saṃskāra-samannāgata-`ddhī-pāda）、精進定斷行成就修神足（vīrya-samādhī-prahāṅga-saṃskāra-samannāgata-`ddhī-pāda）、定心定斷行成就修神足（citta-samādhī-prahāṅga-saṃskāra-samannāgata-`ddhī-pāda）、定慧定斷行成就修神足（vīmaṃsa-samādhī-prahāṅga-saṃskāra-samannāgata-`ddhī-pāda）。從這完整的翻譯中，可發現不是只有「心神足」才具備 samādhī（三摩地）的特質，從梵文中，充分展示每一個神足都具足 samādhī，可見一一的四神足都具有完全的定力作為基礎。

先看看《大毘婆沙論》如何解釋神足：

思求諸所欲願，一切如意故名為神，引發於神，故名神足。然此神用略有二種：一世俗所欣，二聖者所樂。若分一為多，合多成一，此等名為世俗所欣。若於世間諸可意事不住順想，於諸世間不可意事不住違想，於諸可意不可意事，安住於捨、正念、正知，此等名為賢聖所樂。^[30]

毘婆沙師認為行者之所欲，皆能如意，故名為神，至於為何能隨心所欲，已於前述過，以其有第四禪之基礎故，能隨心所欲。然而，世間人或外道人所欲求的神通多是種種物質世界的變化，聖者卻已對世間的一切無所希求，故聖者之神用不在於物質之變化，而是表現於其日常生活的一舉一動，任何的起心動念皆安住於「捨(upekā)、正念(samyak-smṛti)、正知」，換句話說，智慧作為佛法的最高價值正由此透顯出來，聖者的神通已從對有限物質（matter）世界的變化，提升到對無限精神(mentality)世界的貫通無礙，這樣子的神通功用謂為智慧。

在《舍利弗阿毗曇論·神足品》中，只對「欲神足」作了詳盡的解釋，其餘的三個神足在最後一段僅以「亦如是廣說」^[31]作罷，也就是說，餘三足的內容與欲神足的內容類比地相同，照例比之即可。

云何欲？謂欲重、欲作、欲發起、欲顯出、欲越度、欲得、欲觸、欲解、欲證，是名欲。^[32]

對於一個學人（śaikya）而言，「欲」尚是需要的，這種欲不再是對世間「五欲」（pañca kāmāṇāṃ）的追求，而是對「無上菩提」^[33]的求知欲。因此，「欲」是使行者不斷向上超越之動力因（efficient）^[34]。〈神足品〉先一一地介紹云何欲、云何定、云何欲定、云何斷、云何斷行、云何成就、云何修、云何神、云何足，接著才將整個「欲神足」的重點標舉出來：

若比丘，欲定斷行成就修神足，令我欲不高、不下、不沒、不散，前後常想行，前如後、後如前，晝如夜、夜如晝，其心開悟無有覆蓋，修行明瞭，以身定心，以心定身，樂想、輕想舉身行。^[35]

比丘若想成就欲神足，應不使「欲」過高，因為這樣就會與「掉舉」（auddhatya）相應，心就無法寂靜，而成就了亂行。^[36]也不能令「心」太過沈沒與低下，太低下就成了懈怠，太沈沒就成了睡眠（middha）。^[37]綜上所述，使心不高不下，是謂「心調相」。這種原理同樣也可應用於外在的飲食方面，不吃過多，不吃過少，多與少恰恰好，是謂「食調相」，如智者大師於《摩訶止觀》云：

不飢不飽是食調相。^[38]

在上上一段的引文中，從「令我欲不高」到「樂想」都是正修禪定的過程，它是引發神通的前行，論中很詳盡地一一作解說，有興趣者請參閱 T28, pp. 617c~619b。吾人現在把重點放在「神通觀」，神通乃由「輕想」而引發，如《坐禪三昧經》云，經常一心思惟「輕想」，便能運身，使身體飛行起來。^[39]「輕想」其實就是「輕安」(prasadhi)，也相當於「七覺支」(saptabodhyaḅgEni)中的「輕安覺支」，《雜阿含經》每每將之譯為「猗息覺支」，^[40]《法蘊足論》則對「輕安覺支」有非常詳盡的解釋，^[41]四種禪定乃至滅盡定都能引發輕安，唯不能與滅貪瞋癡後所引之身輕安、心輕安相比，也就是說，滅煩惱而解脫之輕安是最上、最無上、最殊勝的，任何存有的舒適感沒有能超過它的了。從這一觀點，我們再次見到神通觀在佛教中的轉化，佛教總把物質世界的神變提升為精神世界或解脫境界的智慧，智慧才是佛教真正所說的無上的神通。

根據倫理學的一致性原則(consistency)^[42]，外在之行為必須與內在之德行符合與一致。又根據「相互作用論」(interactionism)，body and mind causally interact.^[43]同理，一個內在解脫者，在符合「一致性原則」下，必定能自在於外在世界(external world)，藉著能夠發動種種的神通來彰顯「物隨心轉」的境界。解脫得越徹底的人往往也具有越如意的神通，如佛陀的神通就勝於一切聲聞、緣覺。《舍利弗阿毘曇論》從禪定學的進路介紹一個修行者如何「心解脫」，再從「心輕安」的基礎而引發神通，身心俱輕安時，則能使「身體」飛翔。

如是比丘，思惟身輕、知輕、解輕、受輕，如是不放逸觀得定，心住正住，即得定已，離地四寸上行，……。若比丘此定親近多修學，若離地一尺上行，若二尺上行，……。若比丘若此定親近多修學，離地半人身上行，若一人身二人身，乃至七人身上行。……。若比丘此定親近多修學，若離地半多羅樹上行，若一多羅樹，乃至七多羅樹上行。……。若比丘此定親近多修學，如意所欲，離地上行，無有限量，近遠盡能住至，如實人若想憶想知想，是名輕想。^[44]

從這段引文可有趣地發現，練神通猶如練功夫，有其次第性，從能離地四寸、一尺、二尺……到「無有限量」，功夫是慢慢增強的。聽說南傳阿薑曼尊者的師父——長老阿迦索，曾經打坐飛起來，他為了證明其真實性，事先放了一個小東西在屋頂的尼杷葉子間，等禪修而再次「浮升」時，他把屋頂的小東西拿了下來。^[45]復次，密宗的密勒日巴尊者經過強烈的苦行後，也自動引發「飛行自在」的神通，有一次，他再度於空中飛行時，被一位幫忙耕田的小孩看到，不禁讚嘆：

看著活人飛行，實在有趣啊！我要是能飛的話，就是跌斷了腿也是願意的。^[46]

神足通是一位真正有修行、有實力的人才能展現出來的，因為其他方面的幻術、呼風喚雨，一般的特異功能者或念咒者就能夠發動，但鮮少有人親眼見到實實在在的人在天上飛，何以故？它要有真正的實力與久修。神通的獲得並非只是想像中的事，它是可修得的，只不過要努力不放逸就是。

第三章 神通觀之比較與相關法目之連結

第一節 《法蘊足論》與《舍利弗毗曇》之比較

基本上，「四神足」在兩論中，若不牽扯到「神足」，而單就欲、勤、心、觀的內容來看，與神通似乎無關，多是教導修心的方法，降伏貪瞋癡，令心不高不下、不舉不沈……等等。

一旦「神足」的法目涉入，神通義就透顯出來了，如《法蘊足論》所定義的「神」恰恰是《舍利弗毗曇》的「神足通」；而《法蘊足論》定義的「足」仍舊與神通義相關：

於彼法精勤脩習，無間、無斷，至成就位，能起彼法，為能彼依，故名為「足」。
復次，此四勝定，亦名為神，亦名為足，用難測故，能為勝德所依處故。^[47]

可見神與足互相通用，同義異名，此四神足為「勝德」之所依。這也就是吾人主張：光是內心解脫是不夠的，一定要開發外在之神通，因為這種神通，聖德依附於之。為什麼佛陀這麼偉大，他的偉大不僅影響當世，並且使佛法流傳至今，其中一個不可或缺的原因即：不可思議的神通，這種神通的的確確能變化外境，並使人人能親眼見到，人們也都因為佛陀外在的這種威神力而感動地五體投地，因為人們可以從外在的神變，推測佛陀內在德行的完美。

大多數的法師或佛學者總是給予神通負面的評價，吾人則否定他們，直接從正面肯定神通，還神通一個清白。因為否定了神通的價值，人的內在解脫將失去普遍性（universality），這意味著：雖然解脫於內在，卻仍舊處處受制於外在、依賴於外在、被外在束縛，不能使外在隨自心而轉。否定神通，「解脫」將失去客觀性(objectivity)的基礎，變成只是人們主觀性(subjectivity)地臆測自己的內心狀況而已。

第二節 神足法目之連結

本節是承襲第二章第一節第二項而來，主要是比較《法蘊足論》四神足之「神足」與《舍利弗毗曇》之「神足通」，神足通全名為神足智證通（*ˆddhi-viˆaya-j - CEˆna-sCEkˆCEtkriyCEbhij - CE*）：

云何神足智證通？若智生受無量神足動大地。以一為多，以多為一。近處遠處牆壁山崖，通達無礙如虛空。結加趺坐，往來空中如飛鳥。入地如水，履水如地。身出煙焰，如大火聚。日月神力威德難量，手能捫摸。乃至梵天身得自在，是名神足智證通。^[48]

底下作一表比較這兩種阿毗達摩的說法，並加以解釋：

	《法蘊足論》	《舍利弗毗曇》	詮釋
1. 撼動大地	缺	若智生受無量神足動大地	若比丘欲動大地，整個大地就能隨其所願而震動。大乘經典中，佛陀每次說法幾乎都先以「六種震動」 ^[59] 來震動大地，然而，它卻不像地震，使眾生感到惶恐不安，相反地，佛陀所現的震動，能令三惡眾生一時皆得安隱。其功夫原理為：比丘接受少量的「地想」，接受無量的「水想」 ^[50] ，這麼一來，物質世界中堅硬的地就轉成流動柔軟的水，比丘就能夠加以震動，大地也就被震動了。 ^[51]
2. 變身	變一為多，變多為一。	以一為多，以多為一。	意思是說，使吾人單一的身體變為多身，復使多身還為一身，而且不僅限於自己，能神通者，還能令他人變一為多，變多為一。有名的周利槃陀迦 (Cēḷapanthaka) 就具有此一神變。 ^[52] 其功夫原理為：於自己的身體，起心令之變化為其他的色身，並令之完好無缺，比丘想化成二身就成二身，乃至百千身亦如是。 ^[53]
3. 穿牆無礙如虛空	或顯或隱，智見所變，牆壁石等，堅厚障物，身過無礙，如履虛空。	近處遠處牆壁山崖，通達無礙如虛空。	具神足通者能夠穿越實有的任何山壁鐵牆，其功夫原理為：「思惟」一切實有皆空，或是把高低起伏的高山丘陵「思惟」成平地，這樣比丘就就能徹過無礙，自由自在。 ^[54] 運轉神通功夫的重點就在於「思惟」(cintanē)，然而，世尊早就告訴聖弟子們要過著「八正道」(the Noble Eightfold Path) ^[55] 的生活，其中第二聖道即「正思惟」(samyak-saṅkalpa) ^[56] ，世尊未明講這是開發神通的契機與關鍵，因為恐怕凡夫為此而起愛染心。一個無所求的行者，當他不放逸地過著八正道 ^[57] 的生活後，蘊藏於人體潛能中的神通，自然能夠水道渠成地發動，全不需強求。
4. 往來無礙如飛鳥	結跏趺坐，凌空往還，都無滯礙，猶如飛鳥。	結加趺坐，往來空中如飛鳥。	比丘結跏趺坐後，漸入深禪，身心漸入輕安後，能夠輕舉身體離地一寸、二寸……乃至如一棵樹那麼高，最後就能自由自在地飛翔，好像空中的飛鳥一般。 ^[58] 在《雜阿含經》中，佛陀、目犍連 (Maudgalyāyana)、舍利弗 (Śāriputra) 都能上升天界，為天人說法，他們的飛翔就更高招了，如大力士彎曲自己的手臂只是一剎那的時間，佛陀、目犍連、舍利弗從人間到天界亦只需用這麼短的時間，這必須是神通極為熟練的人才會有辦法做到的。 ^[59]
5.	能於地中，或	入地如水，履	這必須將「四界差別觀」 ^[60] 修好後才能發揮，在

入地履水	出或沒，自在無礙，如身處水。能於堅障，或在虛空，引水令流，如依迴地。	水如地。	四界差別觀的基礎下，比丘把堅硬的地思惟成流性的水後，就能進入地中。把水思惟成地後，就能在水上走路。 ^[61]
6. 身上出火	缺	身出煙焰，如大火聚。	這仍然要有界差別觀的基礎後，比丘才可把內在的火大作意成物質世界的火，把內在的水大、地大、風大作意成物質世界供火燃燒的薪材。如此一來，想要出火就能出火，想要出煙就能出煙。 ^[62]
7. 手摸日月	此日月輪，有大神用，具大威德，申手捫摸，如自應器，不以為難。	日月神力威德難量，手能捫摸。	太陽月亮原本在極遠的天邊，具神足通者能在地球上直接以手摸到它們，不需任何現代科技。功夫原理為：有兩種方式，一、把「極遠」的距離思惟成「極近」，即能摸到；二、以神足通到四天王天(Caturmah(ĒrĒjika-deva)上，就能直接以手捫摸日月。 ^[63]
8. 遊戲梵天	乃至梵世，轉變自在。	乃至梵天身得自在。	先化單身為多身，以化身到梵天(Brahm(Ē)上，可親近那兒的天神，與他們共住、共談、共坐……等等。 ^[64]

第四章 結語

四神足是一項發動神通的重點，是發動神通的直接原因，也就是說，它是近距離的導火線。因此，在修學神通下，四神足是一不可忽視的修學對象。翻遍了整個大藏經，神通除了以禪定為基礎外，就是以四神足為基礎，禪定與四神足這兩項要點幾乎網羅了修學神通之要件，若能在這兩項基礎修學得當，必也能無礙地開發出神通。

神通在原始佛教中是一種 common sense，它是再常識不過的東西，因為它幾乎存在於每一個行者身上，以致於它是一種「不證自明」之物。G.E. Moore 曾在 *A Defense of Common Sense* 中使用語言的分析法來強調 ‘“Common Sense view of the world” is wholly true.’^[65] common sense 對 Moore 來說，是絕對的真，不像其它哲學家僅承認部分的真而認為在某某狀況下為假，Moore 還論證出這些哲學家往往「自打嘴巴」，因為在他們的論述與著作中常常出現前後不一致的說法。原始佛教時期，神通是一項自明性的 Common Sense，它只是很自然的顯現在幾乎所有證悟的人身上（仍有一些阿羅漢與初果以上的人不具神通），在教團中，它是一種普遍的現象，沒什麼好大驚小怪的。

但是，何以它能這麼普遍？就在於所有的人致力於「觀照」之修行，幾乎所有的人都屬於「純觀行者」，只有極少數的人兼具「行者」與「論師」的身份，如舍利弗、大迦旃延、目犍連……等等，值得注意的是，這幾位人物雖然兼具論師的特色，並不表示他們在真正的修證上輸給他人，相反的，他們具高度辯證性的頭腦與其深邃的觀照智慧，全然並行不悖，這一點是後代論師所缺乏的特色。

部派佛教與原始佛教間在神通敘述上的差異在於：部派論典更精密地刻劃其細部內容，如六種神通在四阿含中並未有詳盡的解說，但在諸部派的經論中已出現詳細的說明，之所以有這樣的差異，筆者推論：原始佛教在重視「事修」的風氣下，神通直接地由行者的身心體會，不須形之於文字；但進入部派分裂後，一方面佛陀已經涅槃，缺少一完全之聖教量，一方面出家比丘有部分成為專業之學問僧，從事於經論的研究與整理。即使不為學問僧而為實修之行者，也為了使正法得以保存，因此將諸多修行體會一一地紀錄下來，這其中當然包括了證得神通的行者，把其所證之神通，利用阿毗達摩之論風而分析性地將它書寫下來。

參考書目

一、漢譯原典

1. 《阿毘達磨法蘊足論》尊者大目乾連造，玄奘譯，《大正藏》第二六冊。
2. 《舍利弗阿毘曇論》曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《大正藏》第二八冊。
3. 《阿毘達磨俱舍論》尊者世親造，玄奘譯，《大正藏》第三〇冊。
4. 《大乘義章》慧遠撰，《大正藏》第四四冊。
5. 《雜阿含經》求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。
6. 《大智度論》龍樹菩薩造，《大正藏》第二五冊。
7. 《阿毘達磨大毘婆沙論》五百大阿羅漢等造，玄奘譯，《大正藏》第二七冊。
8. 《阿毘達磨集異門足論》尊者舍利子說，玄奘譯，《大正藏》第二六冊。
9. 《順正理論》玄奘譯，《大正藏》第二九冊。
10. 《阿毗達磨藏顯宗論》玄奘譯，《大正藏》第二九冊。
11. 《阿毘曇甘露味論》失譯，《大正藏》第二八冊。
12. 《瑜伽師地論》彌勒菩薩說，玄奘譯，《大正藏》第三〇冊。
13. 《相應部》〈第七神足相應〉〈第一遮婆羅品〉〈第一此岸〉，收於《南傳大藏經》第十八冊，初版，高雄市：元亨寺，民 83。
14. 《增一阿含經》瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊。
15. 《大寶積經》佛陀扇多譯，《大正藏》第一一冊。
16. 《摩訶止觀》智顗說，《大正藏》第四六冊。
17. 《菩提道次第略論》，宗喀巴大師著，法尊法師譯，收於《菩提道次第廣論》，台北市：福智之聲，修訂版。
18. 《坐禪三昧經》鳩摩羅什譯，《大正藏》第一五冊。
19. 《佛說觀無量壽佛經》 良耶舍譯，《大正藏》第一二冊。
20. 《清淨道論》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80，二版。

二、外文書

21. Copi, I. M., *Introduction to Logic*, New York: Macmillan Publishing Company, 9th ed., 1994.
22. Antony Flew ed., *A Dictionary of Philosophy*, London: Pan Books, third edition: 1984.
23. Harry J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 1998.
24. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge, fourth edition: 1997.
25. Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teachings: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation*, 1st ed., Calif.: Parallax Press, 1998.
26. Moore, G.E., "A Defense of Common Sense", from *Contemporary British Philosophy*, 2d series, edited by Muirhead, J.H., copyright 1925. George Allen and Unwin; U.S.A.: The Macmillan Company.

三、中文近人著作

27. 《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎——從原始佛教至瑜伽行派》，大寂法師著，第一版，臺北縣：水星文化，2002。
28. 《木村泰賢全集：第二卷 印度六派哲學》，東京都：大法輪閣，五版，昭和 55。
29. 《說一切有部為主的與論書與論師之研究》，印順著，三版，出版者：印順，臺北市慧日講堂流通，民 70。
30. 台視午間新聞，2002 年 12 月 27 日。
31. 《尊者阿迦曼傳》，作者：Ven. Acharn Maha Boowa，中譯者：曾銀湖，原始佛教協會籌備會，1992。
32. 《密勒日巴大師全集》，西藏瘋行者撰，臺北市：慧炬，初版，民 69。