

《法蘊足論·神足品》所透顯的神通觀 釋大寂撰

——並比較《舍利弗阿毗曇論·神足品》的「四神足」

大綱與目錄

第一章 概論	2
第一節 何謂神通	2
第二節 神通意義底下的智慧	3
第三節 智慧與神通之連結	5
第二章 四神足	10
第一節 《法蘊足論》	10
第一項 契經	10
第二項 本論	12
第二節 《舍利弗阿毗曇論》	14
第三章 神通觀之比較與相關法目之連結	19
第一節 《法蘊足論》與《舍利弗毗曇》之比較	19
第二節 神足法目之連結	20
第四章 結語	26
參考書目	28
一、漢譯原典	28
二、外文書	29
三、中文近人著作	29

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，於內解脫自在又意涵不受煩惱之支配而從種種的束縛中解脫出來，於此種內在世界上，主體享受著完全的自由；於外解脫自在則意涵不受物質之限制而從一切的制度中解脫出來，於此種外在世界上，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

¹ 見《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，p. 13。

² Ibid., p. 14。

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

³參考《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, pp. 224-225.

⁴見《俱舍論》卷二七，T29, p. 142c。

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

⁵ Cf. Copi, I. M., *Introduction to Logic*, New York: Macmillan Publishing Company, 9th ed., 1994, pp.348~359. The form of M.P. is appear above, we can further give a practical example:

If the second native told the truth, then only one native is a politician.

The second native told the truth.

Therefore only one native is a politician. Cp. *ibid.*, p. 354.

⁶ 見《大乘義章》卷二十本，T44, p.856b：「若依毘曇，眼耳二通，以其眼耳二識相應慧數為體，以此二通定外用故；餘之四通，意識相應慧數為體，良定用故。彼宗之中，諸心心法同時而有，故說相應慧數為體。若依成實，六通皆以第六意識彼行心中慧為體性，彼宗五識全無智慧，故不宣說五識中慧以之為體。又彼宗中諸心心法前後別起，故不宣說相應之慧而為通體。大乘法中宣說凡夫二乘神通，多同毘曇，亦說心法同時有故。說佛菩薩所得神通悉以意識相應之慧，以之為體，以如實慧為通體故。」

⁷ *Ibid.*.

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

⁸ 見《雜阿含經》第 571 經，No. 99(卷 21)，T02, p0151b。

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」(prajñā-indriya)¹³、五力的「慧力」(prajñā-bala)、七覺支的「擇法覺支」(dharma-pravicaya-saṃbodhyaṅga)與八正道的「正見」(samyag-dṛṣṭi)，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(pūrva-nivāsānusmṛti-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā)、死生智證明(cyuty-upapatti-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā)、漏盡智證明(āsrava-kṣaya-jñāna-sākṣāt-kriya-vidyā)，為何六通中獨獨這三者能成為三

⁹ 見《集異門足論》卷一五，T26, no.1536, p.432b。

¹⁰ 見《大毗婆沙論》卷一四一，T27, no. 1545, p. 727b.

¹¹ Ibid.

¹² 見《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，pp. 35-48。

¹³ 《大乘義章》卷四解釋慧根云(T44, p. 555c):「言信根者，於境決定，名之為信；信能生道，故名信根。……言慧根者，於法觀達，目之為慧，根同前釋。」

¹⁴ 見《俱舍論》卷二五，T29, no. 1558, p. 132b.

¹⁵ 見《順正理論》卷七一，T29, no. 1562, p. 726c.

¹⁶ 見《阿毗達磨藏顯宗論》卷三四，T29, no. 1563, p. 941a.

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：

¹⁷ 見《大毗婆沙論》卷一〇二，T27, no.1545, p. 530a.

¹⁸ 妙音是說一切有部的四大論師之一，其傳說事跡與論議可見《說一切有部為主的輿論書與論師之研究》，印順著，三版，出版者：印順，臺北市慧日講堂流通，民 70，pp. 282~290。

¹⁹ Ibid., T27, no. 1545, pp. 529c~530a.

²⁰ 見《俱舍論》卷二七云：「如有咒術名健馱梨，持此便能騰空自在；復有咒術名伊剌尼，持此便能知他心念。教誡示導除漏盡通，餘不能為，故是決定。」(T27, no. 1558, p. 143c)

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(prthag-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(anāsravaḥ)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。

²¹ 見《阿毘曇甘露味論》(卷2)〈禪定品第十二〉，T28, no. 1553, p0975c~a.

²² 《瑜伽師地論》卷五十三云(T30, p. 590b):「若正攝受遠離戒時，名攝受律儀。從是已後，此遠離思，五根攝受增上力故，恒與彼種子俱行，於時時間，亦與現行俱行。即由五根所攝善思，如先所受律儀，防護而轉；由此思故，或因親近惡友，或因煩惱增多，隨所生起，惡現行欲，即便慚羞，速能捨離，勿彼令我違越所受，當墮惡趣，是名防護律儀。」

²³ 於可意物生不可以意想，於不可意物生可意想，比較屬於部派與瑜伽行派的修法，原始佛法則僅是如實觀照可意、不可意、可意不可意，何以故，以其易達平等、捨、寂滅的境界，「如實觀」的功夫是相當趨近中觀修法的，龍樹碰斥小乘，有一大原因就是找回已喪失的觀法。《雜阿含經》第282經云：「佛告阿難：眼、色緣生眼識，生可意、生不可意、生可意不可意，彼聖弟子如是如實知，我眼、色緣生眼識，生可意、生不可意、生可意不可意，此則寂滅，此則勝妙，所謂俱捨，得彼捨已，離厭、不厭，譬如力士頃，如是眼、色緣生眼識，生可意、生不可意、生可意不可意。俄爾盡滅，得離厭、不厭、捨。」(T02, no. 99, p. 78, b21~28)

²⁴ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十，(T27, no. 1545, p. 364, a27)。

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

²⁵見《阿毗達摩法蘊足論·神足品》，T26, p. 471c，以及《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，p. 91；或者是《增一阿含經》第 7 經，T2, p. 658a。

<p>《阿毗達摩法蘊足論》〈證淨品〉所引用的「契經」</p>	<p>《相應部》〈第七神足相應〉〈第一遮婆羅品〉〈第一此岸〉</p>	<p>《增一阿含經》第七經</p>
<p>一時，薄伽梵在室羅筏，住逝多林給孤獨園。</p> <p>爾時，世尊告苾芻眾：「有四神足，</p>	<p>諸比丘！對四神足修習、多修者，則資於由此岸至彼岸。</p>	<p>聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園。</p> <p>爾時，世尊告諸比丘：「有四神足，</p>
<p>何等為四？</p> <p>謂：</p> <p>1. 欲三摩地勝行成就神足，是名第一。</p>	<p>以何為四神足耶？</p> <p>諸比丘！於此有比丘，</p> <p>1. 修習欲三摩地勤行成就之神足，</p>	<p>云何為四？</p> <p>1. 自在三昧行盡神足，</p>
<p>2. 勤三摩地勝行成就神足，是名第二。</p>	<p>2. 修習勤三摩地勤行成就之神足，</p>	<p>2. 心三昧行盡神足，</p>
<p>3. 心三摩地勝行成就神足，是名第三。</p>	<p>3. 修習心三摩地勤行成就之神足，</p>	<p>3. 精進三昧行盡神足，</p>
<p>4. 觀三摩地勝行成就神足，是名第四。</p>	<p>4. 修習觀三摩地勤行成就之神足。</p> <p>諸比丘！修習四神足、多修者，則資於由此至彼岸。</p>	<p>4. 誠三昧行盡神足。</p>

因此，在《法蘊足論》〈神足品〉所出現的四個「本母」(mātrka)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》失佚了，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。

²⁶見《阿毗達摩法蘊足論·神足品》，T26, p. 471c。

4. 為令己生善法堅住、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，申手捫摸，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。

²⁷ Ibid., <正勝品>, T26, pp. 467c-468a.

²⁸ 見《阿毘達磨法蘊足論》(T26, no. 1537, p. 475, c8~16)。

²⁹ 見 2002 年 12 月 27 日的台視午間新聞。

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-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda）、精進定斷行成就修神足（vīrya-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda）、定心定斷行成就修神足（citta-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda）、定慧定斷行成就修神足（vīmāṃsā-samādhi-prahāṇa-saṃskāra-samannāgata-ṛddhi-pāda）。從這完整的翻譯中，可發現不是只有「心神足」才具備 samādhi（三摩地）的特質，從梵文中，充分展示每一個神足都具足 samādhi，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(upekṣā)、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

³⁰ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一四一(T27, no. 1545, p. 725, b17~23)。

³¹ 見《舍利弗阿毗曇論·神足品》卷一三，T28, p.619c。

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（śaikṣa）而言，「欲」尚是需要的，這種欲不再是對世間「五欲」（pañca kāmāḥ）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

³² Ibid., 卷一三(T28, no. 1548, p. 617, a24~25)。

³³ 見《大寶積經》卷二十八（T11, p.157a）云：「常化諸眾生，心不生疲倦；於無上菩提，堅固不退轉。」「無上菩提」在大乘佛法中是針對佛果而言，《舍利弗阿毘曇論》中的「欲」當然不是對於無上佛果的追求，吾人應用之而賦與新義，乃指最究竟圓滿之真理，因為追求究竟、圓滿、完美的心態乃為一切人類所具有，即使聲聞人與緣覺人，在其視域中，亦是追求其以為的究竟目標——解脫。

³⁴ Cf. Antony Flew ed., *A Dictionary of Philosophy*, London: Pan Books, third edition: 1984, p. 59a. It says, “ these distinctions are known collectively as Aristotle’s doctrine of the four causes.” ...The efficient cause is “ the source of the first beginning of change...for example...the father is the cause of the child.”

³⁵ 見《舍利弗阿毘曇論》卷一三(T28, no. 1548, p. 617, c12~15)。

³⁶ Ibid., p. 617c.

³⁷ Ibid.. 另外，宗喀巴大師的《菩提道次第略論》極力區別「昏沈」與「沈沒」的差異，論云：「不應誤解昏沈、沈沒為一事，昏沈雖不向餘境流散，而俱無明、淨二分。沈沒則有淨分，而無明分。如云：『沈沒謂於所緣，心力放緩，不能明瞭緣取所緣。雖有淨分，而無明瞭取境之力，即成沈沒。』」（法尊法師譯，臺北市：福智之聲，修訂版，p. 565.）可見黃教已能清楚地分判實修中更為細節的部分，實是佛法的進步。

³⁸ 見《摩訶止觀》，T46, p.47b。

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」(prasarabdhī)，也相當於「七覺支」(saptabodhyaṅgāni) 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

³⁹ 見《坐禪三昧經》卷二(T15, no. 614, p. 278, b4~11)云：「次學五通，身能飛行，變化自在，行者一心欲定、精進定、一心定、慧定，一心觀身，常作輕想，欲成飛行。若大若小(以欲定過為大，以欲定滅為小)，此二俱患，精進翹慙。常能一心思惟輕觀，如能浮人，心力強故，而不沈沒。亦如猿猴，從高上墮，心力強故，身無痛患。此亦如是，欲力、精進力、一心力、慧力，令其廣大，而身更小，便能運身。」

⁴⁰ 見《雜阿含經》第 711 經，佛告無畏：「若(沙門、)婆羅門有一勝念，決定成就，久時所作，久時所說，能隨憶念，當於爾時習念覺支；修念覺已，念覺(支)滿足。念覺(支)滿足已，則於選擇、分別、思惟，爾時擇法覺支修習；修擇法覺支已，擇法覺支滿足。彼選擇、分別、思量法已，則精進方便，精進覺支於此修習；修精進覺支已，精進覺支滿足。彼精進方便已，則歡喜生，離諸食想，修喜覺支；修喜覺支已，則喜覺支滿足。喜覺支滿足已，身心猗息，則修猗覺支；修猗覺支已，猗覺(支)滿足。身猗息已則愛樂，愛樂已心定，則修定覺支；修定覺支已，定覺(支)滿足。定覺(支)滿足已，貪憂滅則捨心生，修捨覺支；修捨覺支已，捨覺支滿足。如是無畏！此因此緣，眾生清淨」。

⁴¹ 見《阿毘達磨法蘊足論》卷九(T26, no. 1537, p. 493, c7~27)「云何輕安覺支？謂世尊說：慶喜當知！入初靜慮時，語言靜息，由此為緣，餘法亦靜息，此名第一順輕安相。入第二靜慮時，尋伺靜息，由此為緣，餘法亦靜息，此名第二順輕安相。入第三靜慮時，諸喜靜息，由此為緣，餘法靜息，此名第三順輕安相。入第四靜慮時，入出息靜息，由此為緣，餘法亦靜息，此名第四順輕安相。入滅想受定時，想受靜息，由此為緣，餘法亦靜息，此名第五順輕安相。慶喜當知！復有第六上妙輕安，是勝、是最勝、是上、是無上，如是輕安，最上最妙，無餘輕安能過此者，此復是何？謂心從貪離染解脫，及從瞋癡離染解脫，此名第六順輕安相。思惟此相，所有無漏作意相應，諸身輕安，心輕安，輕安性，輕安類，總名輕安，亦名輕安覺支，是聖出世、無漏、無取道、隨行道、俱有道隨轉，能正盡苦，作苦邊際。諸有學者，如所見諸行，思惟觀察，令至究竟，於諸行中深見過患，於永涅槃深見功。若阿羅漢，如解脫心，思惟觀察，令至究竟，所有無漏作意相應，諸身輕安，心輕安，輕安性，輕安類，是名輕安覺支。」

⁴² Cf. Harry J. Gensler, *Ethics: A Contemporary Introduction*, London and New York: Routledge, 1998, pp. 85~102. The importance of the chapter 7 is that avoid inconsistencies between: your beliefs (logicality), your ends and means (ends-means consistency), your moral judgments and how you live (conscientiousness), and your evaluations of similar actions (impartiality). Ibid., p. 85.

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。

⁴³ Cf. John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge, forth edition: 1997, p. 180b. It says, "Thus far we have two sets of things, or two sets of qualities, the physical and the mental. There are in the physical world certain motions of molecules, and there are not the same thing, but they are clearly closely related. It has seemed obvious to many philosophers that the physical and the mental causally interact."

⁴⁴ 見《舍利弗阿毘曇論》卷一三(T28, no. 1548, p. 619, b15)。

⁴⁵ 見《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,p. 14。

⁴⁶ 見《密勒日巴大師全集》,西藏瘋行者撰,臺北市:慧炬,初版,民 69, p. 212.

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。

⁴⁷ 見《法蘊足論》，T26, p. 475c.

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（ṛddhi-viṣaya-jñāna-sākṣātkriyābhijñā）：

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	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」 ⁴⁹ 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

⁴⁸見《舍利弗阿毘曇論》，T28, no. 1548, p. 596, c24~29。

⁴⁹見《大智度論》卷八(T25, no. 1509, p. 116, c7~14)：「【經】爾時世尊故在師子座，入師子遊戲三昧，以神通力感動三千大千世界，六種震動。【論】問曰。此三昧何以名師子遊戲？答曰：譬如師子搏鹿自在戲樂，佛亦如是，入此三昧能種種迴轉此地，令六反震動。復次師子遊戲，譬如師子戲日諸獸安隱，佛亦如是，入是三昧時，震動三千大千世界，能令三惡眾生一時得息皆得安隱。」

⁵⁰「水想」與「地想」恰好是淨土宗十六觀法的第二觀與第三觀，如《佛說觀無量壽佛經》卷一(T12, no. 365, p. 342, a6~25)云：「次作水想，想見西方一切皆是大水，見水澄清，亦令明瞭，無分散意，既見水已當起冰想，見冰映徹作琉璃想，此想成已，見琉璃地內外映徹，下有金剛七寶金幢，擎琉璃地，其幢八方八楞具足，一一方面百寶所成，一一寶珠有千光明，一光明八萬四千色，映琉璃地，如億千日不可具見，琉璃地上，以黃金繩雜廁間錯，以七寶界分齊分明，一一寶中有五百色光，其光如花，又似星月，懸處虛空成光明臺，樓閣千萬百寶合成，於臺兩邊各有百億花幢無量樂器，以為莊嚴，八種清風從光明出，鼓此樂器，演說苦空無常無我之音，是為水想，名第二觀。此想成時，一一觀之極令了了，閉目開目不令散失，唯除食時，恒憶此事，作此觀者名為正觀，若他觀者名為邪觀。佛告阿難及韋提希：水想成已，名為粗見極樂國地，若得三昧，見彼國地了了分明，不可具說，是為地想，名第三觀。」這樣子的觀法已蘊含某種世界觀，《舍利弗阿毘曇論》原本只是純粹地「水想」與「地想」，目的

大 地			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(Cūḍapanthaka)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	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」(cintanā)，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

是開發神通，淨土思想卻把此種觀法另外建構一套體系，當成是往生西方的前行功夫。

⁵¹ 見《舍利弗阿毘曇論》卷二九<定品>：「云何動地？如比丘受少地想，受無量水想，若欲動地動正動，如所欲隨所欲盡所欲，如沽酒師沽酒師弟子壓酒已，以囊投大水中，手執兩角擡舉隨意牽挽自在，如所欲、隨所欲、盡所欲，如是比丘受少地想，受無量水想，若欲動地動正動，如所欲隨所欲盡所欲，是名地動定。」(T28, no. 1548, p. 712, a19~25)

⁵² 見《清淨道論(中)》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80，二版，pp.248~251。內文中也說明獲得神通的理由，前三禪是獲得神通的資糧地，四禪則是獲得神變的基本地，換句話說，得四禪時的神通才能非常穩固。最後以智決意「我成多身」，這樣就能變為多身，詳情請參考同書 pp.244~248。問題來了，有人「以智決意」後，仍不見一身變多身，理由非常簡單，因為基礎功——禪定——不夠紮實，《清淨道論》有一段解釋得非常好，「初學者的遍作(準備定)亦困難，於百千人之中，或有一人能得。作了遍的準備定者，生起似相難，於百千人之中，或有一人能得。生起了似相，得以增大，而證安止定難，於百千人中，或有一人能得。證得安止者，以十四行相調伏其心難，於百千人中，或有一人能得，即以十四行相調伏其心者，得神變亦難，於百千人中，或有一人能得。得神變者，即刻現起神變難，於百千人中，或有一人能得即刻現起神變。」參見同書 p.232。

⁵³ 見《舍利弗阿毘曇論》卷二九<定品>，T28, p.712a~b。

⁵⁴ Ibid., 卷二九<定品>：「若近若遠高山牆壁，思惟一切高山牆壁皆空，如比丘於此地山岸棘刺處幽險深河，悉不思惟，但思惟平等如地，如礫牛皮釘布平地無有皺，比丘如是不放逸觀故，能近物遠物，高山牆壁徹過無礙如遊虛空，是名徹過無礙定。」(T28, no. 1548, p. 712, b19~24)

⁵⁵ The Noble Eightfold Path is the contents of the Fourth Noble Truths which leads to

無 礙 如 虛 空			即「正思惟」(samyak-saṃkalpa) 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	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

refraining from doing the things that cause us to suffer, they are Right View, Right Thinking, Right Speech, Right Action, Right Livelihood, Right Diligence, Right Mindfulness, and Right Concentration. Cf. Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teachings: Transforming Suffering into Peace, Joy, and Liberation*, 1st ed., Calif.: Parallax Press, 1998, p.11. Trough the Noble Eightfold Path and our own awareness, we discover what is beneficial("right") and what is unbeneficial("wrong"). Ibid., note 1, p.11.

⁵⁶ Samyak-saṃkalpa is a Sanskrit word, the Pali word for "samyak" is *samma* and the English word is "Right". It is an adverb meaning "in the right way," "straight," or "upright," not bent or crooked. Ibid., note 1, the same page above. It is fun that the author writing this book claims Buddha did not speak Pali, Sanskrit, or Prakrit, he just spoke a local dialect called Magadhi or Ardhamagadhi, and there is no record of the Buddha's words in his own language. Ibid., p.16. Moreover, more about *Right Thinking* can be seen in 'Right Thinking' in the same book, pp.59~63. The authour conclude the opposite against Descartes: "I think, therefore I am not." As long as mind and body are not together, we get lost and we cannot really say that we are here. See p. 59.

⁵⁷ 《阿毗達磨順正理論》卷七一云：「云何名為趣修神足道？謂八支聖道順清淨。」(T29, p. 727b) 由此可見，達到神通的道路，確實是隱藏於「八正道」中的。

⁵⁸ Ibid., 卷二九<定品>：「云何結加趺坐陵虛如鳥。如比丘定親近多修學已。上昇空虛結加趺坐。遊於東方南西北方四維上下。猶如飛鳥離地至空。如是比丘不放逸觀故。結加趺坐遊空如鳥。是名遊空定。」(T28, no. 1548, p. 712, b24~28)復可見<神足品>：「云何輕想：若比丘思惟身輕、知輕、解輕、受輕，如兜羅綿輕，如劫鉢輕，布著平地，微風來吹，便得離地，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。如實人若想、憶想、知想，是名輕想。此想身微受、正微受、緣微受，以何身受意身受，是名輕想上身行。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上行。……。若比丘此定親近多修學，如如意所欲，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。若此想身微受正微受緣微受，以何身受意身受，是謂輕想上身行。」(T28, no. 1548, p. 619, b13)

來 無 礙 如 飛 鳥			(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有可能做到的。 ⁵⁹
5. 入 地 履 水	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。	入地如水， 履水如地。	這必須將「四界差別觀」 ⁶⁰ 修好後才能發揮，在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.	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

⁵⁹ 見《雜阿含經》第 506 經：「爾時、尊者大目犍連知四眾去已，即入三昧，如其正受，如大力士屈申臂頃，從舍衛國沒，於三十三天驢色虛軟石上，去波梨耶多羅拘毘陀羅香樹不遠而現。」「如大力士屈申臂頃」復可見於第 505 經。

⁶⁰ 「四界差別觀」的修法，詳情請見《清淨道論（中）》，覺音造，葉均譯，台南市：收藏家，民 80，二版，pp.189~220。

⁶¹ 見《舍利弗阿毘曇論》卷二九<定品>：「云何出入地中如出沒水？如比丘定親近多修學已，出入地中如出沒水，比丘思惟地為水、知水、解水、受水，如是比丘不放逸觀故，出入地如水，是名出入地如水定。云何履水如地？如比丘定親近多修學已，履水如地，比丘思惟水為地、知地、解地、受地，比丘如是不放逸觀故，履水如地，是名履水如地定。」(T28, no. 1548, p. 712, b28~c6)

身上出火			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(Caturmahārājika-deva)上，就能直接以手捫摸日月。 ⁶³
8. 遊戲梵	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(Brahmā)上，可親近那兒的天神，與他們共住、共談、共坐……等等。 ⁶⁴

⁶² Ibid., p. 712c :「云何身出煙炎如大火聚？如比丘定親近多修學已，身出煙炎如大火聚，比丘受內火大為火，內地、水、風大為薪，以內火大地水風大，思惟出煙、知煙、解煙、受煙，思惟出炎、知炎、解炎、受炎，比丘如是不放逸觀故，身出煙炎如大火聚，是名身出煙炎如大火聚定。」

⁶³ Ibid., p.712c :「云何日月威德以手捫摸？如比丘定親近多修學已，日月威德以手捫摸，比丘思惟日月為近、知近、解近、受近，比丘住闍浮提，能舒右手捫摸日月。復次，比丘自身起心，化為餘色身，支節具足，諸根無缺，以此化身至四天王上，以手捫摸日月，又以此四大色身，至四天王上，以手捫摸日月，是名日月威德以手捫摸定。」

⁶⁴ Ibid., p.712c :「云何乃至梵天身得自在？如比丘定親近多修學已，乃至梵天身得自在，比丘從自身起心，化為餘色身，支節具足諸根無缺，以此化身至梵天上親近梵天，共住、共坐、共去來、共入定，知見共言說，又以此四大色身，飛到梵天，親近梵天，共住、共坐、共去來、共入定，知見共言說，是名乃至梵天身得自在定。」

天			
---	--	--	--

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，

⁶⁵ Cf. 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.

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》智顛說，《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, forth 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. 《說一切有部為主的輿論書輿論師之研究》，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。