巴利註釋文獻裡的乾觀者*

澳洲昆士蘭大學・歷史哲學宗教古典文獻學院博士候選人　溫宗堃

摘要

本文探討巴利註釋文獻裡，關於「乾觀者」的三個問題：(1)乾觀者的定義；(2)其修行方法；(3)三藏聖典中，哪些資料被註釋文獻視爲與乾觀者有關。研究發現，(1)即使得似相、近行定，禪修者若未得禪那，便修習內觀，即名爲乾觀者。(2)乾觀者初修內觀時，多偏重觀察色法，即從「四界分別」著手。相對於得禪那者，乾觀者未具禪那成就，若初修內觀感到疲累時，沒有現法樂住的禪那可作休息處；再者，乾觀者能夠觀察的所緣，也只限於欲界的名、色法。(3)《尼柯耶》有不少的經文被註釋文獻認爲是在描述「乾觀者」，然而有被明確揭示其名字的「乾觀者」，似乎只有兩位而已。

【目次】

1. 前言
2. 乾觀者的語義
3. 乾觀者的修行方法
4. 巴利聖典中誰是乾觀者
5. 其他
6. 結論

【關鍵字】：乾觀者、內觀、巴利註釋文獻、上座部佛教、佛教禪修。

* 筆者要感謝筆者的巴利文老師：「緬華佛教弘法會」的難達師利長老(Nandasiri Sayadaw, Vinaya-Pā□ipāragū, Sāsanadhaja-Dhammācariya, 1952 -)、其弟子班迪達法師(U Pa□□ita, Sāsanatakkasīla-Dhammācariya, Sāsanadhaja-Dhammācariya, 1965-)，以及「如實佛學研究室」的許洋主老師。倘若沒有他們的教導，筆者便無從窺探巴利文獻的智慧大海。另外，筆者要感謝馬來西亞「寂靜禪林」住持開印法師、中和「放生寺」悟耿法師，《正觀》編審委員，及「法鼓山僧伽大學」通訊主編何孟玲小姐。他們看過本文不同階段的草稿，提供許多寶貴、有用的討論與建議，筆者在此一併致上誠摯的謝意。

§1. 前言

二十世紀初期，內觀修行的風氣逐漸在緬甸興起，此風氣由出家眾引領，並前所未有地積極鼓勵在家眾追求出世的解脫。這股內觀修行之風不僅在緬甸茁壯，二十世紀中葉也影響了其他東南亞的上座部佛教國家，最後，更吸引全球各地的佛教徒投入內觀修行的行列，成爲跨洲際、跨文化的現象。

總地來說，各個佛教傳統都包含「教」、「行」、「證」三個重要面向——「教」即教理，是佛弟子實踐修行的理論依據；「行」便是實踐、修行；若依教奉行，則功不唐捐，當有所「證」。如是，「教」、「行」、「證」三者環環相扣，成爲佛教思想的核心部分。二十世紀初於緬甸興起的這股內觀修行風氣，也有明確的教理思想作爲「修行」背後的理論依據，令人得以依教奉行，此教理就是巴利佛教所謂的「乾觀者」(sukkhavipassaka)。

「乾觀者」一詞，僅出現在巴利註釋文獻，而不見於巴利三藏聖典，它常與「止乘者」相對而出現。在緬甸，乾觀者的修行方法已因雷迪尊者(Ledi Sayadaw, 1846-1923)與馬哈希尊者(Mahasi Sayadaw, 1904 -1982)的緬文及巴利文著作而廣爲人知。就筆者所知，中、日、英的學術著作，至今仍未曾有專文對巴利註釋文獻裡的「乾觀者」做進一步的探討。[1]拙文擬藉由緬甸第六次結集光碟

[1] 筆者所見相關的最新研究是金宰晟(2004)。其餘相關的中、英、日文獻，可參

(Cha□□hasa□gāyana CD-ROM (CSCD))的搜尋功能，尋找巴利三藏的註(a□□hakathā)、疏(□īkā)裡的「乾觀者」，以及其同義詞「觀乘者」、「純觀乘者」等三個語詞的相關文獻資料，進行法義上的解析，探討關於「乾觀者」的教理，並釐清相關問題。

首先，巴利註釋文獻裡，以詳述修行方法著稱的重要著作《清淨道論》，雖曾提及「乾觀者」與「止乘者」的名稱，然對二者的義涵卻未做界定，乃至對此二類人的修行方法之差異處，未有任何著墨。是否在其他註、疏文獻中，會提供更多關於乾觀者之定義與修行方法的資料，便是值得探究的問題。

除了上述「定義」、「修行方法」等二個問題之外，由於「乾觀者」一詞是巴利註釋文獻才有的術語，它未曾出現於巴利三藏，因此二十世紀的巴利學界對於「乾觀者是否有巴利三藏典據」的問題，甚至曾出現一番往返諍論[2]，就此而言，傳統以來巴利註釋家對於「巴利聖典中，誰可稱爲乾觀者？哪些經文是爲乾觀者而說？」的理解爲何，則爲第三個問題。

拙文中引用的部分巴利註、疏文獻沒有中、英、日譯可資參考，

見筆者另兩篇拙文：溫宗堃 (2003)；(2004)。然而，這些中、英、日研究都未能全面地探討巴利註釋文獻裡的相關資料。

[2] 見溫宗堃(2005)。

筆者在此不揣淺陋，嘗試迻譯，疏陋之處尚請批評、指正。

§ 2. 乾觀者的語義

在探討乾觀者的修行方法之前，此下擬先說明乾觀者的字面語義，以及註、疏文獻對乾觀者所作的定義。

§ 2.1. 字面義

「乾觀者」的巴利文是 sukkhavipassaka，拆解爲 sukkha + vipassa + ka：

(a) sukkha，爲「乾燥的」之義。[3]

(b) vipassa，源自動詞 vi-passati，接頭詞"vi"在此可表：1.「展開」義，轉借爲「多種」、「詳細地」等含義(如 vi-bhajati 意指「分別」、「釐清」)；或者，2.只是強化語氣的意思(如 vi-chindati 意指「切斷」)。[4]其次，動詞 passati 乃源自字根√pas，有「見」、「看」等含義[5]，故 vipassati 有「詳細地看」、「以種種方式看」或「觀察」等義；vipassa 則爲 vipassati 的一種名詞型態。

(c) 如此，sukkha-vipassa 爲一持業釋複合詞，意爲「乾燥的觀」、「乾觀」。

(d) 接尾詞 ka，在此表示「作…者」或「擁有…者」之意[6]。因此，Sukkha-vipassa-ka 的義涵，便是「擁有乾觀的人」、「作乾觀者」，或簡譯作「乾觀者」。

[3] PED 715。

[4] Vi 有另二種意思：1.「分開」意，如 vi-gata「離去」；2.「相反」意，如 vi-bhava「不存在、無」。見 PED 611。

[5] PED 627。

§ 2.2. 乾觀者的同義詞

在巴利註釋文獻中，「乾觀者」另有兩個同義詞，即：「觀乘者」與「純觀乘者」。

- 「觀乘者」：巴利文爲 vipassanāyānika，拆字作 vipassanā-yāna-ika：

(a) vipassanā 爲接頭詞 vi 加字根√pas，再加接尾詞 anā，構成陰性名詞，意爲「詳細地看」、「多樣地看」，古譯作「觀」或音譯爲「毗婆舍那」等。

[6] "-ka"的用法，見 Warder (1974), pp. 187-88, 253；Duroiselle (1997), pp. 149。

(b) yāna 由字根√yā(行、去)[7]加接尾詞 ana 構成，意爲「車乘」(交通工具)。[8]

(c) vipassanā-yāna 爲持業釋複合詞，意爲「內觀車乘」、「觀乘」。

(d) ika 屬於 taddhita 接尾詞的一種，其有十六種用法、語義，[9]此處 ika 的意思可解爲「擁有…的人」、「製作…的人」、「依…而行的人」。

(e) 如此，vipassanāyānika 意爲「擁有觀乘的人」(以內觀作爲車乘的人)、「製作觀乘的人」或「依觀乘而行的人」，簡譯作「觀乘者」。

- 「純觀乘者」，巴利文爲 suddhavipassanāyānika，拆字作 suddha-vipassanā-yāna-ika：

(a) suddha 在此意爲「純粹的」、「不混雜的」，其與 vipassanā 合成持業釋複合詞，suddha-vipassanā 意作「純粹的內觀」、「純觀」。

(b) 如此，suddhavipassanāyānika 意爲「擁有純觀車乘的人」(以純粹的內觀作爲車乘的人)、「製作純觀乘的人」或「依純觀乘而行的人」，簡譯作「純觀乘者」。

「乾觀者」、「觀乘者」與「純觀乘者」三個同義詞，都曾出現於覺音(Buddhaghosa)[10]的著作。三者中最常被註釋家使用的，爲「乾觀者」，且其次數遠勝過餘二者；其次是「觀乘者」；至於「純觀乘者」則僅出現於三處，爲數最少，即：覺音的《清淨道論》(一處 Vism 588)與法護(Dhammapāla)[11]的《清淨道論大疏鈔》(兩處 Vim-mh□ II 351, 474)。

[7] PED 552。

[8] 此處的"-ana"(陰性則爲-anā)是巴利文法中「kita 接尾詞」的一種(Duroiselle (1997), pp. 141-46)。動詞字根加上此接尾詞後所形成的名詞，理論上最多可有七種意思，以「vipassanā」而言，其意思可以是 1.觀察者，2.被觀者，3.藉以觀察的工具，4.作觀的地方、時間，5.「觀察」〔的動作〕；「yāna」則可以是 1.「去者」、2.所去的地方(目的地)、3.藉以去的工具(如車乘)、4.出發點、5.去的時間、6.「去」的動作本身。

[9] Duroiselle (1997), pp. 147-48。

[10] 關於覺音的生平與著作，見 PL 120-130；Adikaram (1946) pp. 1-8；水野弘元(2000)，頁 193-196。

[11] 有學者認爲，撰寫《註書》的法護和撰寫《疏鈔》的法護是不同的兩個人。然而，這未成定論。關於法護的著作與年代之討論，見 De Silva (1970), pp. xli-lv；PL 133-37, 148-49；HPL §§ 272-86, §360, §364；水野弘元(2000)，頁 196。

§ 2.3. 止(奢摩他)與觀(毗婆舍那)

在進一步探討「乾觀者」的義涵前，應先釐清作爲術語的「觀」以及常與它相對而論的「止」(samatha)之含義。「觀」(vipassanā)，或中譯作「內觀」、「毗婆舍那」，字面義雖有「詳細地看」、「以種種方式看」之意，但在巴利聖典與註釋中，它作爲一佛教術語，有更深層的宗教實踐義涵。《無礙解道》如此定義「觀」：

「觀是隨觀無常的意思，觀是隨觀苦的意思，觀是隨觀無我的意思。」[12]

這個定義爲後來的巴利註疏所沿用，如法護的《清淨道論大疏鈔》說：

「觀察諸法的無常等種種行相，故為『觀』，慧有此名。」[13]

[12] Patis II 96 (以及 Vism-mh□ II 521-22): Aniccato anupassana□□hena vipassanā dukkhato anupassana□□hena vipassanā, anattato anupasana□□hena vipassanā。筆者援引巴利文獻時，使用印度「內觀研究中心」(VRI)出版的「緬甸第六次結集光碟」版本(Cha□□ha Sa□gāyana CD-Rom v. 3，簡稱 CSCD)。引用巴利三藏聖典及《清淨道論》時，標示 PTS 版的冊數、頁碼。引用註、疏文獻時，則標示 CSCD 內緬文版的冊數、頁碼。如此可方便讀者同時查回 CSCD 版和 PTS 版的文本，以及依 PTS 版編排的中、英、日譯著作。

[13] Vism-mh□ II 522: Aniccatādivasena vividhehi ākārehi dhamme passatīti

《清淨道論大疏鈔》更說：

「**觀**：應知為〔無常、苦、無我〕三種隨觀，非僅是無常隨觀。因為〔四聖〕諦的現觀非僅依靠『無常之見』而生起。」[14]

如是，「觀」(vipassanā)作爲一個佛教術語，通常指「觀察有爲法——五蘊名色等法——的三共相：無常、苦無、我」。

在三藏乃至註釋文獻中，「觀」常與「止」相對而出現。於此，需先就「止」的義涵作說明，以便進行後續的討論。

「止」(samatha)一詞，或音譯作「奢摩他」源自字根√sam，意爲「止」、「平息」。巴利註釋家曾指出「止」有三種用法：一、乃與「觀」相對的「止」；二、指出世間的「涅槃」；三、爲「止諍」的「止」。[15]與此處討論相關的用法，是其中的第一種，即：與「觀」相對的「止」，就此，巴利註釋傳統在不同的語義脈絡中，

vipassanā(= Pa□is-a I 116)。

[14] Vism-mh□ I 11: **Vipassanā**ti ca tividhāpi anupassanā veditabbā, na aniccānupassanāva. Na hi aniccadassanamattena saccābhisamayo sambhavati。

[15] Nidd1-a 342, Pa□is-a 119:「奢摩他：三種奢摩他—心止、諍止、一切行止。」(Samathoti tividho samatho cittasamatho adhikara□asamatho sabbasa□khārasamathoti….)。

給予此種「與觀相對的止」不同的解釋[16]，較狹義的定義爲「八等至」(四禪那、四無色定)等世間安止定，如覺音的《中部註》所言：

「**奢摩他**，即〔可〕作為內觀基礎的八等至。」[17]

大名的《無礙解道註》[18]與烏波斯那的《大義釋註》[19]，亦曾作此解：

「此中，八等至裡的心一境性名為『心的奢摩他』。」[20]

因此，色界初禪乃至無色界的「非想非非想處定」，皆是「奢摩他」。若欲證此八等至，須修習「奢摩他業處」[21]，如出入息念、

[16] 較概括的定義是「一境性」、「定」、「心一境性」。Ps-p□ II 299: **samatho**ti ekaggatā； Sv III 165: samatho samādhi； Mp II 26, 62: **Samatho**ti cittekaggatā。

[17] Ps II 246; Mp-□ III 8：**Samatho**ti vipassanāpādikā a□□ha samāpattiyo。

[18] 關於大名，見 PL 132-33；HPL §§291-296；水野弘元(2000)，頁 197。

[19] 《義釋註》又名《正法炬》(Saddhammapakāsinī)，含《大義釋註》與《小義釋註》。對於烏波斯那的年代，學者的意見似不一，就筆者所見，即有三種說法：西元五、六世紀或九世紀。見 HPL §§ 287-90；PL 133；水野弘元(2000)，197 頁。

[20] Nidd1-a 342, Pa□is-a 119: a□□hasu samāpattīsu cittekaggatā cittasamatho nāma。

[21] 《清淨道論》(Vism 243)裡已出現「奢摩他業處」與「內觀業處」的用語。

遍處等。

此外，《清淨道論大疏鈔》與《無礙解道註》，也就奢摩他的功能面來闡述其含義：

「平息欲貪等敵對法，故為奢摩他。」[22]

「平息、毀壞欲貪等敵對法，故為奢摩他。定有此名。」[23]

循此功能面的定義，被包含在「心清淨」[24]裡、依奢摩他業處所證得的欲界「近行定」[25]，因爲能鎮伏欲貪等五蓋[26]，故也應可稱

關於「業處」的討論，參考下文註 61。

[22] Vism-mh□ II 521: Kāmacchandādike paccanīkadhamme sametīti samatho。

[23] Pa□is-a I 116: Kāmacchandādayo paccanīkadhamme sameti vināsetīti samatho. Samādhisseta□ nāma□。

[24] Vism 587: cittavisuddhi nāma saupacārā a□□hasamāpattiyo (八等至和近行定名為心清淨)；Vism-mh□ II 350: Upacārasamādhipi appanāsamādhi viya vipassanāya adhi□□hānabhāvato cittavisuddhiyevāti āha "**sa-upacārā**"ti (近行定像安止定一樣，也是內觀的依處，故是心清淨，因此說「**saupacāra**」。)

[25]「近行定」爲欲界定(Vism 88: Tattha sabbāpi upacārekaggatā kāmāvacaro samādhi)。《清淨道論》如此界定「近行定」：「(1)藉由六隨念、死念、寂止隨念、食厭想或四界分別所得的心一境性；以及(2)在安止定之前的一境性，是爲近行定。」(Vism 85; 371)

依據《清淨道論大疏鈔》(Vism-mh□ I 110, 189, 459)而言，近行定可分爲二類：第一類，是「有多種轉向的近行」(nānāvajjana-upacāra)；第二類則是「有同一轉向的近行」(ekāvajjana-upacāra)。藉由六隨念等十種業處所得的「近行定」應屬此中的「有多種轉向的近行」，它們只是欲界純粹意門心路(suddhamano-dvāravīthi)裡的欲界善速行心。此近行定生起時，不同的這類心路不斷地生起，每個心路各有各的轉向心。至於，第二類的近行定——「有同一轉向的近行定」，則是指在同一個安止心路裡的三或四個欲界善速行心而已，四個心(遍作、近行、隨順、種姓)依序在同一個轉向心(āvajjana)之後生起。在種姓心之後，即進入安止速行心。

[26] 如《清淨道論》(Vism 126)說：「在近行地裡，心因斷捨諸蓋而有定」(Upacārabhūmiya□ nīvara□appahānena citta□ samāhita□ hoti)。對此，《大疏鈔》(Vism-mh□ I 147-48)說:「雖然在那時候較強且到達廣大界的禪支尚未生起，但是，因為心鎮伏了那些敵對法，所以有定。」(Yadipi tadā jhāna□gāni pa□utarāni mahaggatabhāvappattāni na uppajjanti, tesa□ pana pa□ipakkhadhammāna□ vikkhambhanena citta□ samādhiyati)；另外《清淨道論》(Vism 371)也說：「『出定後，我們將以有定的心來內觀』，若有學和凡夫如此修習，他們的安止修行成為內觀的足處，所以會帶來內觀的利益。再者，近行定的修習，作為有學和凡夫在輪迴裡獲得機會的一種方法，也同樣會帶來內觀的利益。」(Sekkhaputhujjanāna□ samāpattito vu□□hāya samāhitena cittena vipassissāmāti bhāvayata□ vipassanāya pada□□hānattā appanāsamādhibhāvanāpi sambādhe okāsādhigamanayena upacārasamādhibhāvanāpi vipassanānisa□sā hoti)。

爲「奢摩他」。如此，就世間定的分類來看，狹義而言，「奢摩他」只指「四禪八定」等色界、無色界的安止定，但廣義的定義則可包括依「奢摩他」業處所修得的近行定。

§ 2. 4. 爲何「觀」是「乾的」、「純的」？

如上述所論，「觀」爲一種智慧、照見，那麼，何以「乾觀者」、「純觀乘者」的「觀」，被說爲是「乾燥的」、「純粹的」？上座部最重要的註釋家覺音尊者雖常使用「乾觀者」一詞，但就筆者所見，覺音在其註書中未曾對於「乾觀者」(或觀乘者、純觀乘者)做明確的定義，更未說明「乾觀者」所依以修習內觀的定力是什麼。這個現象或有可能乃是覺音認爲，「乾觀」或「乾觀者」的語詞本身已明白顯示出其義涵而不須多加解釋。

在諸註釋家中，最早說明「乾觀」之所以是「乾的」或「純的」原因何在的人，乃是較覺音稍晚的法護。法護尊者說：

> 「他的觀沒有奢摩他修行的潤滑，所以是乾燥的、粗糙的或不滑順的，因此他是**乾觀者**。」(《長部古疏》)[27]

[27] Sv-p□ II 117: samathabhāvanāsinehābhāvena sukkhā lukhā asiniddhā vā vipassanā etassāti **sukkhavipassako**。相同的說明也出現在十二世紀舍利弗的《實

「止乘者依奢摩他門而修觀；然而，觀乘者不依靠奢摩他〔而修觀〕，因此〔註書阿闍黎〕說**純觀乘者**，意思是『以不與奢摩他修行混雜的內觀作為車乘的人』。」(《清淨道論大疏鈔》)[28]

從這個引文來看，「觀」之所以爲「乾的」(或「純的」)是因爲「觀」「沒有奢摩他修行的潤滑(或混雜)」、「不依靠奢摩他」。此處，奢摩他修行(samatha-bhāvanā)，可以解作依主釋複合詞(前語爲所有格)、或持業釋複合詞，無論是何者，因「奢摩他」之義通常指修奢摩他業處所證得的「八等至」或「近行定」，所以，「奢摩他修行」乃指「八等至的修行」或「近行定的修行」。

綜合以上所述可以得知，「未得奢摩他修行潤滑」或「未與奢摩他修行相混雜」——也就是所謂「純觀」、「乾觀」——的定義，由狹義至廣義，可以指：

1. 完全未曾修習任何奢摩他業處，純粹修習內觀；

義燈論》(但乾觀者用複數，且缺「或」(vā)一字)：Sp-□ I 345: samatha-bhāvanā-sinehābhāvena sukkhā lukhā asiniddhā vipassanā etesanti **sukkhavipassakā**。

[28] Vism-mht II 351: Tattha samathayānikassa samathamukhena vipassanābhiniveso, vipassanāyānikassa pana samatha□ anissāyāti āha **suddhavipassanāyāniko**ti, samathabhāvanāya amissitavipassanāyānavāti attho。

2. 雖曾修習奢摩他業處，但未得近行定，便修內觀；

3. 修習奢摩他業處而得近行定，但仍未得禪那，便修內觀。[29]

此中的第一、二種，可稱爲乾觀或純觀，這是毫無疑問的；然第三種能否得乾觀者之名，則有待進一步說明，因爲法護曾在《清淨道論大疏鈔》中，將「得近行定而後修觀的人」說爲「止乘者」：

「奢摩他即車乘故是『止乘』，若人有此〔止乘〕則為止乘者。立住於禪那或禪那的近行(jhānūpacāre)之後而修習內觀的人，有此名稱」[30]

再者，法護在《長老偈註》中，更是明確地指出「乾觀者」所依的

[29] 有些學者認爲在《清淨道論》、《法集論註》裡的一段文字顯示乾觀者也得禪那，該段文即是「乾觀者藉由觀的決定而生起的道、得定者不以禪那為基礎而生起的道，以及以初禪作基礎而觸知雜多行而生起的道，〔這三種道〕皆有初禪。」(Vism 666-67; As 272; Ps-p□ I 202; Pa□is-a I 180)然而，須注意，此處的「道」指「道心」，因此，此處的初禪，乃指以涅槃爲所緣的出世間禪那，而不是一般以概念法爲所緣的世間禪那。

[30] Vism-mh□ II 350: … samatho eva yāna□ samathayāna□, ta□ etassa atthīti samathayāniko. Jhāne, jhānūpacāre vā pa□□hāya vipassana□ anuyuñjantassa eta□ nāma□。

定僅是「剎那定」。[31]

> 「再者，凡僅立住於剎那定之後便確立內觀而證得最上道者，因為在最初乃至整個過程中，於內觀裡未結合定所生的禪支，所以他們的觀是乾燥的。因此，他們名為『**乾觀者**』。」[32]

就此引文來看，似乎表示法護以爲乾觀者未得近行定。然而，法護於《清淨道論大疏鈔》中，卻似乎又支持上述第三種最寬鬆的定義，他說：

> 「未得禪那的純觀乘者，即是乾觀者。因為他的觀沒有禪那

[31] 在覺音的著作中，論及「剎那定」之文只有兩類，一類在《清淨道論》(Vism 144)=《法集論》(As 160)，另一類是《相應註》(Spk III 234)，這兩類文都未對剎那定多作說明。因此嚴格來說，我們並不清楚覺音的「剎那定」意何所指。與「剎那定」類似的語詞是「剎那的心一境性」，在《清淨道論》(Vism 289)中指內觀智的定。法護尊者對「剎那定」一詞提供較多的說明，從其著作中可以歸納出四類「剎那定」：1.乾觀者所依的定，2.近行定之前的定，3.修天耳通時的定，4.內觀智的定。關於巴利註書中的剎那定，見溫宗堃(2003)。

[32] The-a II 545: ye pana kha□ikasamādhimatte □hatvā vipassana□ pa□□hapetvā adhigata-aggamaggā, te ādito antarantarā ca samādhijena jhāna□gena vipassanābhantara□ pa□isandhānana□ abhāvā sukkhā vipassanā etesanti sukkhavipassakā nāma。

> 潤滑，所以是乾燥的、粗糙的。因此，他被稱為『**乾觀者**』。」[33]

在這裡，「禪那的潤滑與否」成爲「觀」是否爲「乾燥」的判準。同樣地，十二世紀的舍利弗也曾以禪那的證得與否，作爲「乾觀」的判準：

> 「於前分(世間道)時，立住在“無禪那潤滑故為純粹的”內觀，而後證得最上果的人，名為乾觀者。」[34]

如是，上述關於「未得奢摩他修行潤滑」或「未與奢摩他修行混雜」的第三種義涵——「依奢摩他業處修行得近行定，但未得禪那便修內觀」——似乎是乾觀者最寬鬆的定義，也爲法護與舍利弗所接受。[35]

[33] Vism-mh□ II 474: ajhānalābhī sudhavipassanāyānikova sukkhavipassako. So hi jhānasinehena vipassanāya asiniddhabhāvato sukkhā lūkhā vipassanā etassāti sukkhavipassakoti vuccati。

[34] Mp-p□ I 118: pubbabhāge jhānasinehābhāvena kevalāya vipassanāya □hatvā aggaphalappattā sukkhavipassakā nāma。

[35] 另外，大名的《無礙解道註》似乎也和法護、舍利弗一樣持有相同的意見：「**因觸而作證故為身證**：若是乾觀者，因觸近行禪那〔近行定〕而作證涅槃，故為身證；若是得色、無色禪那者，因觸色、無色禪那而證涅槃，故為身證…」

此外，十三至十四世紀的悉達多長老(Siddhattha)，曾整理廣大博深的註釋文獻，而撰寫了《真髓輯錄》(Sārasa□gaha)。該書論及「心清淨」時，說到：「所謂心清淨，就止乘者而言，是八等至與近行定；就觀乘者而言，只是近行定而已，或若無近行定時，則是剎那定。」[36]據此可得知，悉達多長老視「剎那定」和「近行定」爲不同的二類定，認爲：某些乾觀者因「近行定」而圓滿「心清淨」，某些乾觀者則無「近行定」，而只依「剎那定」圓滿「心清淨」。就筆者所見，這是巴利註釋文獻中，最早明確指出「剎那定」亦屬「心清淨」的文段。[37]

近代緬甸雷迪尊者(Ledi Sayadaw, 1846-1923)也曾以「禪那的有

(Pa□is-a II162: **Phu□□hattā sacchikatoti kāyasakkhī**ti sukkhavipassakatte sati upacārajjhānaphassa rūpārūpajjhānalābhitte sati rūpārūpajjhānaphassassa phu□□hāttā nibbāna□ sacchikatoti kāyasakkhī …)。應注意的是，不應將這段文斷章取意地誤解作，只依定便可得證涅槃。而應理解作，以各種定爲基礎深入內觀後方證涅槃。

[36] Sārasa□gaha 107 (PTS): cittavisuddhi nāma samathayānikassa sa-upacārā a□□hasamāpattiyo, vipassanāyānikassa pana kevalam upacārasamādhi vā tasmim asati kha□ikasamādhi vā。日譯可參考浪花宣明(1998)，頁 213。

[37] 近代緬甸馬哈希尊者曾因將「剎那定」歸入「心清淨」的定義內，因而受到錫蘭學者的猛烈批評。《真髓輯錄》這段文的重要性不言而喻。

無」作爲「純觀」的判準：「他們的觀乘是純的，所以他們名為純觀乘者。『**純的**』：未與『奢摩他禪那』相混雜的」[38]。另外，緬甸烏巴慶老師(U Ba Kin, 1899-1971)的修法[39]，教導行者修習出入息念至似相現前，在證得近行定後方修內觀，且他仍然稱此法的修行者爲乾觀者。就此看來，若人依奢摩他業處得近行定，在得禪那前，便修習內觀，也可稱作「乾觀者」。[40]

[38] Anudīpanīpā□ha 63: suddha□ vipassanāyāna□ yesa□ te suddhavipassanāyānikā. “**suddha**□”ti samathajjhānena asammissa□。筆者以爲引文中的複合詞 samatha-jhāna 爲「持業釋」(奢摩他=禪那)較爲恰當。

[39] 開印法師曾告知筆者，他訪問烏巴慶創立的緬甸國際內觀中心時，得知烏巴慶的教法強調禪修者得「似相」、「近行定」後方轉修內觀。英國學者 King 對烏巴慶教法的描述似乎也證實這一點，見 King (1992), pp. 110, 125-32；King (1964) pp. 210-211。烏巴慶亦曾自述其學生有許多人得「似相」，見 Confalonieri (2003)，p.194。

[40] 值得一提的是，有部《大毗婆沙論》，(T 27 148a-b)雖出現「奢摩他行者」與「毗缽舍那行者」的用語，但其含意與巴利註書文獻的「止乘者」、「觀乘者」並不相同。就《大毗婆沙論》而言，得第四禪那的修行者，也可算「毗缽舍那行者」(T27 486a)。

§ 3. 乾觀者的修行方法

§ 3.1. 兩類修行方法

雖然巴利註疏文獻明示，「觀」之所以爲「乾燥的」的原因乃是「未得禪那或奢摩他潤滑」，但是「未得禪那或奢摩他潤滑者的乾燥的內觀」與「得禪那、奢摩他潤滑者的內觀」究竟有何實質上的差異或利弊？此論題，乃本節中欲探討的主題。在本節中，筆者將藉由探究乾觀者的修行方式，以進一步釐清此問題。

覺音在《小誦註》中，曾將阿羅漢或無學寶判分爲兩類：乾觀者與止乘者。[41]此關於阿羅漢的分類，乃是依阿羅漢的修行方法所做的區別。如前文所述，覺音在以詳述各類修行方法爲宗旨的《清淨道論》中，雖曾列出二類修行者的名稱，卻沒有進一步說明它們的義涵或修法之別。[42]明確區別出兩類修行方法的，是覺音的《中部註》：

> 「**修行方法**：有人修習以止為先的觀，有人修習以觀為先的止。怎麼說呢？在此，有人先得近行定或安止定，這是止；

[41] Sukkhavipassako samathayānikoti dve arahanto (Khp-a 153; Sn-a I 282); Asekharatanampi duvidha□ sukkhavipassaka- samathayānikavasena (Khp-a 141)。

[42] Vism 588, 589, 666, 702。

> 他觀它以及與它相應的法為無常等，這是觀。如是，止先、觀後，因此說『他修習以止為先的觀』。當他修習以止為先的觀時，道生起。他實踐、修習、多作彼道。當他實踐、修習、多作彼道時，諸結被斷除，隨眠滅盡。他如此地修習以止為先的觀。
>
> 再者，有人於此尚未得前述的止，便觀五取蘊為無常等，這是觀。圓滿觀故，他的心一境性以“在那裡生起的”諸法中的『捨離』為所緣而生起。如是，觀先、止後，因此說『修習以觀為先的止』。當他修習以觀為先的止時，道生起。他實踐、修習、多作彼道。當他實踐、修習、多作彼道時，諸結被斷除，隨眠滅盡。他如此地修習以觀為先的止。應如是地瞭解此處的修行方法。」[43]

[43] Ps I 113-14: **Bhāvanānayo**ti koci samathapubba□gama□ vipassana□ bhāveti, koci vipassanāpubba□gama□ samatha□. Katha□? Idhekacco pa□hama□ upacārasamādhi□ vā appanāsamādhi□ vā uppādeti, aya□ samatho; tañca ta□sampayutte ca dhamme aniccādīhi vipassati, aya□ vipassanā. Iti pa□hama□ samatho, pacchā vipassanā. Tena vuccati “samathapubba□gama□ vipassana□ bhāvetī”ti. Tassa samathapubba□gama□ vipassana□ bhāvayato maggo sañjāyati, so ta□ magga□ āsevati bhāveti bahuliīkaroti, tassa ta□ magga□ āsevato bhāvayato bahulīkaroto sa□yojanāni pahīyanti, anusayā byantīhonti, eva□

覺音在此雖然沒有提到「止乘者」與「觀乘者」的名稱，但是，第二類人未得「前述的止」，即未得「近行定或安止定」[44]而直接觀察「色、受、想、行、識」五蘊的自相、共相，這符合§ 2.4.裡前二

samathapubba□gama□ vipassana□ bhāveti.

Idha panekacco vuttappakāra□ samatha□ anuppādetvāva pañcupādānakkhandhe aniccādīhi vipassati, aya□ vipassanā. Tassa vipassanā-pāripūriyā tattha jātāna□ dhammāna□ vossaggāramma□ato uppajjati cittassa ekaggatā, aya□ samatho. Iti pa□hama□ vipassanā pacchā samatho. Tena vuccati "vipassanāpubba□gama□ samatha□ bhāvetī"ti Tassa vipassanā- pubba□gama□ samatha□ bhāvayato maggo sañjāyati, so ta□ magga□ āsevati… pe … bahulīkaroti, tassa ta□ magga□ āsevato … pe … anusayā byantīhonti, eva□ vipassanāpubba□gama□ samatha□ bhāveti.

Samathapubba□gama□ pana vipassana□ bhāvayatopi vipassanā-pubba□gama□ samatha□ bhāvayatopi lokuttaramaggakkha□e samatha-vipassanāyuganaddhāva honti. Evamettha bhāvanānayo veditabboti。

[44] 這段文隱含一個問題：覺音曾說「心清淨」是「近行定」與「八等至」，如此一來，「無安止定、也無近行定的」人如何完成「心清淨」？對此，法護尊者以爲，在覺音的著作中，有的近行定，其實應稱爲「剎那定」。詳見，溫宗堃(2003)。

種「乾觀者」的含意。[45]

針對覺音於《中部註》所說的修行方法，法護的《中部疏》提供進一步的解說：

> 「**修行方法**：止觀雙運而行的修行方式。實際上，這是聖道剎那時的修行方式。但，它〔指聖道〕的前分裡的修行方式，就有些人而言，是以止為先；就有些人而言，是以觀為先。為說明這方式而說『**有人**』等。其中的第一種〔修行方式〕乃就『止乘者』而說，第二種乃就『觀乘者』而說，因此〔覺音尊者〕說『**在此，有人**』等等。『**它**』：意思是奢摩他、定，或禪那法。『**與它相應的**』：與定相應的或與禪那相應

[45] 值得注意的是，「修習以止爲先的觀」和「修習以觀爲先的止」之文句已出現於《增支部》和《無礙解道》。《增支部》(A II 156-57)對此二句未提供任何解釋。《無礙解道》(Pa□is 92-97)則解說二者分別是「止先，觀後」、「觀先，止後」，但未如覺音的註書那樣，將「止」界定爲「近行定」或「安止定」。兩處的經文也都未提及「止乘者」、「乾觀者」的名稱。

覺音雖在《增支部註》(Mp II 346)註解「以止爲先」和「以觀爲先」，但他也沒有指明二者分別是「止乘者」、「乾觀者」的方法(不過，《增支部疏》補充了這一點(Mp-□ II 344))。至於《無礙解道註》(Pa□is-a II 187)，則未提到「乾觀者」、「止乘者」的名稱，也未界定「止」是什麼。

的諸〔名色〕法。關於這個方式，〔有人〕說：「止乘者常常藉由「非色」〔即名法〕門，特別是藉由禪那門，而修持內觀。『**當**〔他〕**修習觀時**』：當〔他〕修習行道智見清淨，增長所證得的『稚嫩內觀』時。『**道生起**』：前分的世間道生起。以厭離隨觀智而『**實踐**』。[46]以欲解脫智而『**修習**』。以審察隨觀智而『**多作**』。或者，以怖畏智而『**實踐**』，以至出起觀而『**多作**』。沿著〔聖〕道時，『**諸結被斷除，隨眠滅盡**』。

『**尚未得**〔前述的〕**止**』：用 eva 排除近行定，而非〔排除〕剎那定，因為若無剎那定則內觀不生起。『**圓滿觀故**』：內觀圓滿而到達『至出起觀』故。『**在那裡生起的**』：在聖道剎那時生起的正見等諸法(dhammāna□)。此屬格有

[46] 覺音與法護對此處的「道」有不同解釋。覺音在《增支部註》將「道生起」的「道」解釋成「第一個出世間道」，即預流道；對於「道生起」之後的「實踐、修習、多作彼道時」這一句裡的「道」是指第二、第三、第四個出世間道，他說：「不是實踐、修習、多作一剎那的道，而是修得第二、第三、第四道時實踐、修習、多作該道。」(…ekacittakkha□ika-maggassa āsevanādīni nāma natthi, dutiyamaggādayo pana uppādento tameva āsevai bhāveti bahulīkarotīti vuccati)，見 Mp II 346。

"niddhāra□a" 的意思[47]。『**捨離**〔為〕**所緣**』：以捨為所緣，『捨離、捨、捨遣』和『終止』意思相同，指涅槃，因此，意思是以涅槃作所緣。以『**心一境性**』說道正定。」[48]

[47] "niddhāra□a"(某物被取出的地方)是巴利文法用語。在此，從「諸法」中特別抽離出「捨離」一法，以區別「捨離」與其他法。「捨離」即是被取出之物，而「諸法」則是「被取出的地方」。再舉例說明，如「諸種馬中的黑馬跑較快」，此處，區別「黑馬」和其他顏色的馬，「諸種馬」在巴利文中可用屬格或位格來表示黑馬被取出的地方，此處的屬格、位格用法即稱爲"niddhāra□a"。

[48] Ps-□ I 204: **Bhāvanānayo**ti samathavipassanāna□ yuganaddhabhāvena pavatto bhāvanāvidhi. Ayañhi ariyamaggakkha□e bhāvanāvidhi. Tassa pana pubbabhāge bhāvanānayo kassaci samathapubba□gamo hoti, kassaci vipassanāpubba□gamoti. Ta□ vidhi□ dassetu□ "**kocī**"ti-ādi āraddha□. Tattha pa□hamo samathayānikassa vasena vutto, dutiyo vipassanāyānikassa. Tenāha "**idhekacco**"ti-ādi. **Tan**ti samatha□ samādhi□, jhānadhammeti vā attho. **Ta□sampayutte**ti samādhisampayutte, jhānasampayutte vā dhamme. Ayañca nayo yebhuyyena samathayānikā arūpamukhena, tatthāpi jhānamukhena vipassanābhinivesa□ karontīti katvā vutto. **Vipassana□ bhāvayato**ti pa□ipadāñā□adassanavisuddhi□ ārabhitvā yathādhigata□ taru□avipassana□ va□□hentassa. **Maggo sañjāyatī**ti pubbabhāgiyo lokiyamaggo uppajjati. **Āsevati** nibbidānupassanāvasena. **Bhāveti** muñcitukamyatāvasena. **Bahulīkaroti** pa□isa□khānupassanāvasena. **Āsevati** vā

覺音與法護的註解，明確地指出乾觀者的修行方法，爲「在未得近行定、安止定之前，便開始修習內觀——觀察五取蘊」。這個敘述表示「乾觀者」可以不修奢摩他業處，嘗試直接觀察任何一種蘊的實相，修習內觀業處。就此來看，覺音尊者與法護尊者在這裡所說的修行方法，包含§ 2.4.節裡三種方法中的前二種，而未包含第三種(得奢摩他近行定後方修內觀)。近代緬甸馬哈希尊者(Mahasi Sayadaw, 1904-1982)所教導的純觀方法，其實即符應了覺音《中部註》與法護《中部疏》中的見解，亦即，未得禪那乃至近行定即著手修習內觀。

---

bhayatūpa□□hānañā□avasena. **Bahulīkaroti** vu□□hānagāminivipassanāvasena. **Sa□yojanāni pahīyanti, anusayā byantī honti** maggapa□ipā□iyā。

Samatha□ anuppādetvāvāti avadhāra□ena upacārasamādhi□ nivatteti, na kha□ikasamādhi□. Na hi kha□ikasamādhi□ vinā vipassanā sambhavati. **Vipassanāpāripūriyā**ti vipassanāya paripu□□atāya vu□□hānagāminibhāvappattiyā. **Tatthajātānan**ti tasmi□ ariyamaggakkha□e uppannāna□ sammādi□□hi-ādīna□ dhammāna□. Niddhāra□e ceta□ sāmivacana□. **Vavassaggāramma□ato**ti vavassaggassa āramma□atāya. Vavassaggo vossaggo pa□inissaggoti ca apavaggoti ca atthato eka□, nibbānanti vutta□ hoti, tasmā nibbānassa āramma□akara□enāti attho. **Cittassa ekaggatā**ti maggasammāsamādhimāha。

§ 3.2. 乾觀者與四界分別

在上一節(§ 3.1.)，所引法護《中部疏》文中提到，「止乘者」多從「名法」入手開始修觀，亦即，多從內觀所證得的禪那之禪支著手修觀。[49]相對於此，註釋傳統似乎認爲，「乾觀者」多依四界分別觀(或稱界作意、界業處)，從觀察四界(或說爲四大種)，開始修習內觀。

《增支部》第二集第 37 經曾提及「具內結比丘」與「具外結比丘」，[50]其中，具內結比丘，具足戒、守護波羅提木叉律儀，具足正行與行處[51]，對微細罪感到怖畏，學習學處，身壞命終後、生於某天界，[52]於天界命終後又返回(āgāmī)，還於現狀 (āgantā itthatta□，意

---

[49] 法護在其他地方也提及這一點，如 Sv-□ II 259-60, Ps-□ I 369 說： …arūpamukhena pana vipassanābhiniveso yebhuyyena samathayānikassa icchitabbo, so ca pa□hama□ jhāna□gāni pariggahetvā tato para□ sesadhamme parigga□hāti。

[50] 《增支部註》(Mp II 35)解釋說，內結乃是對欲有的欲貪；外結則是對色有、無色有的欲貪。

[51] 正行與行處，見 Vism 17-20。

[52] 《增支部註》(Mp II 38)：某天界，指欲界天的某一天。

即投生爲人)[53]。再者，具外結入丘，同樣具足戒…學習學處，但他具足「某種寂靜的心解脫」，生於某天界[54]，不再還來此現狀。

覺音的《增支部註》指出，此處的「具內結的比丘」乃指修習界業處(四界分別)的乾觀者。

> 「〔世尊〕藉由這個部分〔即具內結比丘的部分〕來述說，作為乾觀者的、修習界業處的比丘〔所證〕的前二道、果。」[55]

舍利弗的《增支部疏》進一步解釋：

> 「『乾觀者』常常藉由四界分別門執持業處，所以〔覺音阿闍黎〕說：『**作為乾觀者的、修界業處的比丘**』。」[56]

舍利弗說，因爲乾觀者常修「界業處」，所以覺音用「乾觀者」來修飾「修界業處的比丘」。

---

[53] 《增支部註》(Mp II 38)：現狀，指人的五蘊。

[54] 《增支部註》(Mp II 38)：某天界，指五淨居天的某一天。

[55] Mp II 38: Iminā a□gena sukkhavipassakassa dhātukamma□□hānikabhikkhuno he□□hima□ maggadvayañceva phaladvayañca kathita□。

[56] Ps-□ II 37: Sukkhavipassaka yebhuyyena catudhātuvavatthānamukhena kamma□□hānābhinivesī hontīti āha “sukkhavipassakassa dhātukamma□□hānika-bhikkhuno”ti。

再者，法護的《中部疏》，對於《中部註》註解《薩遮迦大經》的解說，作了進一步的闡述，而提到「初學的乾觀者」與四界分別之間的關係。在《薩遮迦大經》中，佛陀爲薩遮迦解釋「修身」(kāyabhāvanā)與「修心」(cittabhāvanā)在佛法中的真正意思：凡夫感到樂受時，貪著樂受；樂受滅去後、苦受生起時，則又感到憂愁、悲傷、捶胸而泣。因爲未修身，所以生起的樂受侵害他的心；因爲未修心，所以生起的苦受也侵害他的心。相對於此，多聞的聖弟子，因爲修身也修心，所以不貪求樂受，也不爲苦受所侵害。

覺音《中部註》解釋此經中的「修身」與「修心」時說：

> 「此中，『修身』是內觀，『修心』是定。內觀是樂的對敵、苦的鄰近者。定是苦的對敵、樂的鄰近者。怎麼說？坐修內觀時，隨著時間過去，〔身體〕各處像有火生起一樣，汗從腋下滲出，好像熱氣從頭冒出，所以心受惱害、煩惱、掙扎。如此，內觀是樂的對敵、苦的鄰近者。再者，當身苦或心苦生起時，就入定而鎮伏苦的人而言，在定中時，苦遠離，樂到來。如是，定是苦的對敵、樂的鄰近者。」[57]

---

[57] Ps II 187: ettha kāyabhāvanā vipassanā, cittabhāvanā samādhi. vipassanā ca sukkhassa paccanīkā, dukkhassa āsannā. Samādhi dukkhassa paccanīko, sukhassa āsanno. katha□? vipassana□ pa□□hapetvā nisinnassa hi addhāne gacchante gacchante tattha tattha aggi-u□□hāna□ viya hoti, kacchhti sedā muccanti,

覺音在這裡的解說並沒有特別提到「乾觀者」，但是，法護在《中部疏》進一步說明「內觀是樂的對敵」的含意時，便提到乾觀者：

> 「『**內觀是樂的對敵**』：初學的乾觀者，在辨別大種等之時，阻止心往外跑，將念集中在業處上，這時，他不感到身樂；就好像在擁擠牛欄中的牛群受壓迫、煩惱一樣，他的身體會生起以內觀為近因的身苦，所以〔註書阿闍黎〕說『**苦的鄰近者**』。」[58]

法護在此進一步說明並非所有的內觀皆是「樂的對敵」，只有初學的乾觀者的內觀是「樂的對敵」。無論如何，法護提到初學的

---

matthakato usumava□□i-u□□hāna□ viya hoti, citta□ haññati vihaññati vipphandati. Eva□ tāva vipassanā sukkhassa paccanīkā, dukkhassa āsannā. Uppanne pana kāyike vā cetasike vā dukkhe ta□ dukkha□ vikkhambhetvā samāpatti□ samāpannassa samāpattikkha□e dukkha□ dūrāpagata□ hoti, anappaka□ sukkha□ okkamati. Eva□ samādhi dukkhassa paccanīko, sukkhassa āsanno。

[58] Ps-□ II 211: **vipassanā ca sukhassa paccanīkā**ti sukkhavipassakassa-ādikammikassa mahābhūtapariggahādikāle bahi cittacāra□ nisedhetvā kamma□□hāne eva sati□ sa□harantassa aladdhassāda□ kāyasukha□ na vindati, sambādhe vaje sanniruddho goga□o viya vihaññati vipphandati, accāsannahetukañ ca sarire dukkha□ uppajjateva. Tena vutta□ "**dukkhassa āsanā**"ti。

乾觀者辨別四大種，暗示了乾觀者在初學時，以「四界分別」爲內觀修行的入手處。

烏波斯那的《小義釋註》中曾就辟支佛證悟的過程作說明，於名色辨別的階段，區別止乘者與乾觀者兩種不同的方法時，也提到乾觀者以「界分別觀」入手辨別名、色：

> 「在此，我將說示『略述此辟支佛的內觀』之方式。想要把握名色的獨覺菩薩進入色、無色八等至的任一禪那，出定後辨別尋等禪支以及與它相應的觸等〔心所〕法的相、味、現起、足處，他分別〔那些法而了知〕：『這一切，傾向所緣故以傾向為義，因此是名。』之後，尋找它的緣，觀見『它依於心所依處而生』。再者，他觀見『作為依處之緣的大種』與『所造色』，他把握〔那些法而了知〕：『這一切被破壞故是色。』再者，他如是簡略地分別名色：『名以傾向為相，色以被破壞為相。』這是就止乘者而說。觀乘者藉由四界分別，辨別大種和所造色，觀見〔它們而了知〕：『這一切是色，因被破壞故。』之後，依眼等而生起的非色法〔即名法〕向如是辨別色法的乾觀者顯現。然後，他以傾向之相總括一切非色而觀見『這是名』。他辨別〔一切〕：『這是名，那是色』。如此分別後，他觀見：『除了名色之外，並沒有眾

生、人、天或梵天』。」[59]

[59] Nidd2-a 93-94: Tatrāya□ etassa paccekabuddhassa sa□khepena vipassanā-ācikkhanavidhi□ dassetvā gamissāma. Tattha nāmarūpapariggaha□ kātukāmo paccekabodhisatto rūpārūpa-a□□hasamāpattīsu ya□ kiñci jhāna□ samāpajjitvā vu□□hāya vitakkādīni jhāna□gāni ca ta□ sampayutte ca phassādayo dhamme lakkha□arasapaccupa□□hānapada□□hānavasena paricchinditvā "sabbampeta□ āramma□ābhimukha□ namanato namana□□hena nāman"ti vavatthapeti. Tato tassa paccaya□ pariyesanto "hadayavatthu□ nissāya pavattatī"ti passati. Puna vatthussa paccayabhūtāni ca upādārūpāni ca passitvā "ida□ sabba□ ruppanato rūpan"ti parigga□hāti. Puna tadubhaya□ "namanalakkha□a□ nāma□, ruppanalakkha□a□ rūpan"ti eva□ sa□khepato nāmarūpa□ vavatthapeti. Samathayānikavaseneta□ vutta□. Vipassanāyāniko pana catudhātuvavatthānamukkhena bhūtupādāyarūpāni paricchinditvā "sabbampeta□ ruppanato rūpan"ti passati. Tato eva□ paricchinnarūpassa cakkhādīni nissaya pavattamānā arūpadhammā āpāthamāgacchanti. Tato sabbepi te arūpadhamme namanalakkha□ena ekato katvā "ida□ nāma"ti passati, so "ida□ nāma□, ida□ rūpan"ti dvedhā vavatthapeti. Eva□ vavatthapetvā "nāmarūpato uddha□ añño satto vā puggalo vā devo vā brahmā vā natthī"ti passati。值得特別注意的是，從此文看來，似乎辟支佛的修行方式，也有止乘者與乾觀者的分別。

覺音的《清淨道論》在描述「見清淨」時，說到純觀乘者與止乘者皆可依「四界分別觀」辨別名、色，此文段是以並列觀乘者與止乘者二者的形式來描述，未就「純觀乘者」與「四界分別觀」之間的特殊關係作明確的說明，[60]儘管如此，從上述的引文來看，實已清晰顯示出註釋家如法護、烏波斯那和舍利弗等人，咸認爲乾觀者常以「四界分別」爲初修內觀時的方法。

事實上，註釋家視「四界分別」爲「乾觀者」初修內觀的入手處，應是可想而之的，其理由可歸納如下：《清淨道論大疏鈔》說到，有人因厭離心強，爲了迅速離輪迴苦，不願修習安止定：「因為〔得人身且能聞佛法的〕機會難得之故，厭離心強的人，安止定也不要證，他立住在近行定而已，便為內觀而作業，心想：『我要快快地超越輪迴之苦。』」[61]而在《清淨道論》的四十種業處之中，四界分別(或稱界作意、界業處)又是唯一純粹的內觀業處(vipassanākamma□□hāna)[62]。「乾觀者」爲了快速從輪迴之苦解脫，

[60] Vism 588, Vism-mh□ II 351。

[61] Vism-mh□ I 459-60: Tassa hi dullabhatāya appanādhigamampi anadhigamayamāno sa□vegabahulo puggalo upacārasamādhimhiyeva □hatvā vipassanāya kamma□ karoti "sīgha□ sa□sāradukkha□ samatikkamissāmī"ti。

[62] 覺音及其它早期註釋家似乎未對「內觀業處」一詞做語詞解釋。筆者只找到註解「業處」的文段：「修行的所緣，因為是瑜伽業生起的處所，故被稱為業

處…」(Sv-p□ I 244: Yogakammassa pavatti□□hānatāya bhāvanāya āramma□a□ “kamma□□hānan”ti vuccatīti ….)。《阿毗達磨義廣釋》裡開始出現「內觀業處」的語詞解釋：「觀見無常等種種行相，故是內觀。〔內觀〕是無常隨觀等修行慧。它〔即內觀〕的業處〔即是內觀業處〕，或者說，它〔即內觀〕即是業處，故是內觀業處。」(Aniccādivasena vividhākārena passatīti vipassanā, aniccānupassanādikā bhāvanāpaññā. Tassā kamma□□hāna□, sāyeva vā kamma□□hānanti vipassanākamma□□hāna□.) (Abhidh-s-mh□ 267)。從《阿毗達磨義廣釋》，我們只知道「內觀」和「業處」可以是依主釋(前語爲所有格)或「持業釋」，然而，什麼是內觀業處，仍不清楚。

雷迪尊者(Paramatthadīpanī 431)對「內觀業處」所作的語詞解釋較爲詳細：「藉由它，〔瑜伽者〕超越了一切世間大眾所認為的人、眾生、女人、男人以及常、實、樂、我之想，分別而觀見，所以〔它〕是『內觀』。行為即『業』，〔業〕即努力修行。內觀的業即『內觀業』；或者，內觀即是業，故為『內觀業』。內觀業的處所、依處、地，故是**內觀業處**，即蘊等法。或者，內觀業是最勝修行成就的處所、近因或〔最勝〕功德成就的處所、近因，故為**內觀業處**。」(Sabbalokiyamahājanehi yathādi□tha□ puggalasatta-itthi-purisādika□ nicca-dhuva-sukha-atta-nimittañca atikkamitvā visesena passanti etāyāti vipassanā. Kiriyā kamma□. Bhāvanā- payogo. Vipassanāya kamma□ vipassanākamma□. Vipassanā eva vā kammanti vipassanākamma□. Vipassanākammassa □hāna□ adhi□□hāna□ bhumīti **vipassanākamma□□hāna□**. khandhādidhammajāta□.

Vipassanā-kammam eva vā uttaruttarassa bhāvanā-visesassa ānisa□sa-visesassa vā □hāna□ āsannakāra□ati **vipassanākamma□□hāna□**)。

與《阿毗達磨義廣釋》不同，雷迪尊者在此先說明「內觀業」，再說明「內觀業」和「處」的關係，之後說明「內觀業處」的義涵。從引文可知，「內觀業處」有兩個意思：1.內觀修行的依處，亦即修習內觀時的『所緣』，亦即蘊、處、界等究竟法。2.殊勝成就(即道、果、涅槃)的依處，也就是指內觀的修習、修行內觀的『方法』。

因爲《攝阿毗達磨義論》將《清淨道論》裡含「四界分別」在內的四十個業處，全部歸爲「奢摩他業處」，故在此有必要進一步探討「四界分別」究竟屬內觀業處或奢摩他業處。從《清淨道論》對四界分別的修法之說明來看(Vism 351-70, 588)，並考慮到《清淨道論》明確地提到以下三點：(1)身至念(在此指觀三十二身分)若從「界」來說，屬於內觀業處；若從「厭逆」來說，屬於止業處(Vism 243: Tattha dhātuvasena kathita□ vipassanākamma-□□hāna□ hoti. Pa□ikkūlavasena kathita□ samathakamma-□□hāna□)；(2)〈念處經〉中威儀節、四正知節、界作意節乃就內觀來說(Vism 240: Tattha yasmā iriyāpathapabba□ catusampajaññapabba□ dhātumanasikārapabbanti imāni tī□i vipassanāvasena vuttāni.)，(3) 界作意、界業處、四界分別，〔這三者〕意思相同。(Vism 347: Dhātumanasikāro, dhātukamma□□hāna□, catudhātuvavatthānanti atthato eka□.)，我們應可以確定，就覺音尊者而言，「四界分別」的修法以四大種真實法爲所緣，因此它應該是修習內觀的方法，屬於內觀業處。其實《清淨道論》並未指

不深入奢摩他修行(最多藉由奢摩他修行修得「近行定」)，因而以屬於內觀業處的「四界分別」做爲初學時修定與修觀的方法，這是極爲合理的。再者，在內觀的所緣，即名、色二法之中，名法較色法來得微細，初學者不易觀察[63]，而「四界分別」的修法以相對而言較爲粗顯的色法爲所緣。如此，乾觀者在初修內觀時修習「四界分別」，應是極爲明智的選擇。

§ 3.3. 無禪那的影響

§ 3.3.1. 初學時感到疲累而無休息處

在之前的引文中，覺音尊者提到坐修內觀時，時間一久，會出現身苦，而色、無色界定則可爲行者帶來樂受。從這裡我們可推知，「乾觀者」純粹修行內觀，沒有禪那水的滋潤，可能在修行過程中

稱四十業處皆是奢摩他業處，它只是提到：爲修「世間定」而說四十業處(Vism 89)。

附帶一提，《攝阿毗達磨義論》將七清淨的「戒清淨」、「心清淨」歸爲內觀業處，也是相當不合理。關於業處的討論，也可見浪花宣名(1998)，頁 231-33。

[63]《清淨道論大疏鈔》說：「雖然在受等非色法中，較前面的〔非色法〕不像較後面的〔非色法〕那樣微細，但是比起“因觸而變化的”色法，它們全都是微細的，所以〔註書阿闍黎〕說：『**〔非色〕微細故不現起。**』」(Vism-mh□ II 354)。

較「止乘者」辛苦。註釋書的資料肯定了這個推論。覺音在《中部註》說到：

> 「〔他〕在此為什麼問「**又，大德啊！什麼是聖解脫**」？以等至為足處後，修習內觀，證得阿羅漢的比丘，就像依靠船或竹筏渡過大河而達到彼岸一樣，不會感到疲累。但是，乾觀者觀察雜多行後證阿羅漢，就像用手的力氣〔游〕渡河流，到達彼岸一樣，會感到疲累。所以，他問：『我問乾觀者的阿羅漢性』。」[64]

於此，註釋書雖沒有說明，爲何只有乾觀者感到疲累。[65]然而，讓乾觀者疲累的原因，應就是「久修內觀感到疲累，而沒有禪那滋

[64] Ps IV 44-45: **Katamo pana, bhante, ariyo vimokkho**ti idha ki□ pucchati? samāpatti□ tāva pada□□hāna□ katvā vipassana□ va□□hetvā arahatta□ ga□hanto bhikkhu nāva□ vā u□umpādīni vā nissāya mahogha□ taritvā pāra□ gacchanto viya na kilamati. Sukkhavipassako pana paki□□akasa□khāre sammasitvā arahatta□ ga□hanto bāhubalena sota□ chinditvā pāra□ gacchanto viya kilamati. Iti imassa sukkhavipassakassa arahatta□ pucchāmīti pucchati。

[65] 這裡的「疲累」應是指「在游渡河流之時會疲累」，而不是「到達對岸後感到疲累」。其原因是，不應有人在證阿羅漢後仍感疲累。因此，乾觀者頂多只是在修內觀過程中感到疲累。

潤」的緣故。此外，覺音在《中部註》的另一處也曾指出，修習內觀而感疲累時，色、無色界定可作爲養精蓄銳的休息處所：

「至此，指菩薩依靠等至而修內觀的期間。因為定與內觀尚稚弱的人修內觀久坐時，身體會疲累，〔體〕內像有火生起一樣，汗從腋下滲出，好像熱氣從頭冒出，心受惱害、煩惱、掙扎。但是，他進入等至，調伏心、令心柔軟、得休息後再修內觀。當他再次久坐〔內觀〕，若還是同樣的情形(疲累)，便再次進入等至，如之前那樣(調伏心、令心柔軟、得休息後再修內觀)。的確，等至對內觀有許多的幫助。

如同堡壘對士兵有許多幫助，他依靠它進入戰場，在戰場上和象、馬、士兵一起作戰，當武器用盡，或要進食等等之時，他回到堡壘拿武器、休息、進食、喝水、再次做好武裝，之後他再次進入戰場。在戰場作戰後，若為大、小便所迫或因其他應做之事，他便再次回到堡壘。在那裡緩解後，再次進入戰場。同樣地，等至之於內觀，就如堡壘之於士兵一樣有許多幫助。」[66]

[66] Ps 387-88: Ettāvatā bodhisattassa samāpatti□ nissāya vipassanāpa□□hapanakālo kathito. Yassa hi samādhipi taru□o, vipassanāpi, tassa vipassana□ pa□□hapetvā aticira□ nisinnassa kāyoa kilamati, anto aggi viya u□□□ahati, kacchehi sedā muccanti, matthakato usumava□□i viya u□□hakati, citta□ haññati vihaññati

法護註解說：

「『**依靠等至**』的意思是入等至後出定。奢摩他與內觀的修行稚弱故〔他〕未得殊勝成就，所以在修行的前、〔中〕後，**身體會疲累**。」[67]

止乘者以色、無色界定爲修習內觀的定學基礎，初修內觀而久

vipphandati. So puna samāpatti□ samāpajjitvā ta□ paridametvā muduka□ katvā samassāsetvā puna vipassana□ pa□□hapeti. Tassa puna aticiram nisinnassa tatheva hoti. So puna samāpatti□ samāpajjitvā tatheva karoti. Vipassanāya hi bahūpakārā samāpatti.

Yathā yodhassa phalakako□□hako nāma bahūpakāro hoti, so ta□ nissāya sa□gāma□ pavisiati, tattha hatthīhipi assehipi yodhehipi saddhi□ kamma□ katvā āvudhesu vā khī□esu bhuñjitukāmatā dibhāve vā sati nivattitvā phalakako□thaka□ pavisitvā āvudhānipi ga□hāti, vissamatipi, bhuñjatipi, pānīyampi pivati, sannāhampi pa□isannayhati, ta□ ta□ katvā puna sa□gāma□ pavisati. Tattha santhambhitvā puna sa□gāma□ pavisati, eva□ yodhassa phalakako□□hako viya vipassanāya bahūpakārā samāpatti。

[67] Ps-p□ II 70: **Samāpatti□ nissāyā**ti samāpatti□ samāpajjitvā, tato vu□□hahitvāti attho. Vipassanāpi taru□āti yojanā. Kāyo kilamati samathavipassanāna□ taru□atāya bhāvanāya pubbenāpara□ visesassa alabbhamānattā。

坐時，因內觀尚未成熟，所以身體會疲累，此時他可進入稱爲「現法樂住」的色、無色定，讓心柔軟，稍作休息，之後再出定修習內觀。相對於此，初學的乾觀者，久坐修習內觀而生起身苦時，因爲沒有證得任何等至(乃至近行定)，他無法藉由入定而獲到休息，必須一直在內觀的戰場上奮力作戰。[68]這應就是覺音說止乘者不感疲累，而乾觀者疲累的原因。

§ 3.3.2. 所觀的名色範圍較小

沒有證得色界禪那，除了讓乾觀者的修行較止乘者辛苦之外，似乎也影響乾觀者的內觀範圍。如法護於《中部疏》所述及的，在諸多聖者之中，乾觀者能夠觀察的所緣範圍受到相當的限制：

> 「關於『聲聞的內觀地』，在乾觀者、得世間神通的普通聲聞、〔大聲聞、〕上首聲聞、辟支佛、正等覺這六種人之中，乾觀者在修內觀之時，由於沒有依禪那、依神通所得的慧與善巧，不能隨心所欲地內觀諸法，就像盲人不能隨心所欲地進入〔想要到的〕地方一樣。他們只對所能掌握的〔名、色〕法修習內觀。」[69]

此中「內觀地」，如同「慧地」，表示內觀者所觀察的範圍。由於沒有證得禪那乃至神通，乾觀者能夠觀察的範圍有限，不能隨心所欲地觀察自己想要觀察的名、色法。得禪那的神通的普通聲聞則能夠「作比乾觀者更廣大的內觀」[70]。而上首聲聞、辟支佛、正等覺佛陀的內觀範圍，則又依次更加廣大。由於內觀範圍的廣狹不同，聖者的內觀智慧也就有所差別，法護如此描述不同類聖者的「內觀行」：

> 「又，在這些人之中，乾觀者的內觀行好比螢火之光，得神通的普通聲聞的內觀行好比油燈之光，大聲聞的內觀行好比火炬之光，上首聲聞的內觀行好比晨星之光，辟支佛的內觀

[68] 然而，依據馬哈希尊者的說明，乾觀者修內觀感疲累時，亦可藉由縮小內觀所緣之範圍而得到相對的休息。馬哈希尊者說：「不具禪那的禪修者，唯觀察觸、想、聽、見等雜多諸行。內觀時若感疲累，他們當然不能入禪那尋求休息。但他們可回去觀察腹部起伏。藉由限制禪修所緣〔範圍〕，身心的疲累會得到緩解。」見 Mahasi Sayadaw (1989), p. 107。

[69] Ps-p□ II 275: Tatth “sāvakāna□ vipassanābhūmī”ti ettha sukkhavipassakā lokiyābhiññappattā-pakatisāvakā [mahāsāvakā] aggasāvakā paccekabuddhā sammāsambuddhāti chasu janesu sukkhavipassakāna□ jhānābhiññāhi anadhigatapaññānepuññattā andhāna□ viya icchitapadesokkamana□ vipassanā-kāle icchikicchitadhammavipassanā natthi. Te yathāpariggahitadhammamatteyeva □hatvā vipassana□ va□□henti。

[70] 同上：vipassana□ vitthārika□ kātu□ sakkonti vipulañā□attā。

行好比明月之光，正等覺的內觀行，好比為千光所莊嚴的秋季日輪。同樣地，乾觀者的內觀行如盲人依杖端而行；得世間神通的普通聲聞的〔內觀行〕，如行於獨木橋；大聲聞的〔內觀行〕如行於人行橋；上首聲聞的〔內觀行〕如行於車行橋；辟支佛的〔內觀行〕如行於人行大道；正等覺的〔內觀行〕如行於車行大道。」[71]

乾觀者的「內觀行」被描述成「螢火之光」、「如盲人依杖端而行」，顯示其內觀智慧相對於其他止乘者而言是受到限制的。註疏文獻未說明乾觀者所能觀的範圍(「內觀地」)究竟如何受限，然而可以推知，由於乾觀者未得色、無色界禪那，自然不能在自己身心相續裡生起屬於色界、無色界的非色法，因此也就無法觀察屬於色

[71] Ps-p□ II 276: Etesu ca sukkhavipassakāna□ vipassanācāro khajjotapabhāsadiso, abhiññappattapakati- sāvakāna□ dīpapabhāsadiso, mahāsāvakānam okkāpabhāsadiso, aggasāvakāna□ osadhitārakāpabhāsadiso, paccekabuddhāna□ candapabhāsadiso, sammāsambuddhāna□ rasmisahassapa□ima□□itasaradasūriya- ma□□alasadiso upa□□hāsi. Tathā sukkhavipassakāna□ vipassanācāro adhāna□ ya□□hiko□iyā gamanasadiso, lokiyābhiññappattapakatisāvakāna□ da□□akasetugamanasadiso, mahāsāvakāna□ ja□ghasetugamanasadiso, aggasāvakana□ saka□asetugamanasadiso, paccekabuddhāna□ mahāja□ghamaggagamanasadiso, sammāsambuddhāna□ mahāsaka[□a]maggagamanasadisoti veditabbo。

界、無色界的名法四蘊。他的身心平時只能生起欲界的名、色法，所以能夠作爲其內觀所緣的，就只有屬於欲界的五取蘊。

雖然說，乾觀者沒有獲得禪那，因此在初期的內觀修行上較爲辛苦，所能觀察的名、色法的範圍也受到限制。然而，乾觀阿羅漢的解脫畢竟和得三明、六通等止乘者的解脫沒有差別，二者所證的道、果與所斷的煩惱仍然相同；作爲止乘者的阿羅漢與作爲乾觀者的阿羅漢同樣不受後有，如《中部疏》說：「乾觀者、三明、六通〔阿羅漢〕的解脫並無差別」。[72]當然，乾觀者成爲阿羅漢後，也可修習奢摩他業處，以便證得禪那。[73]

[72] Ps-p□ II 165: na hi sukkhavipassaka-tevijja-cha□abhiññāna□ vimuttiyā nānākara□a□ atthi。

[73] Mp II 10-11 說到比丘爲不同的目的而修禪那，或爲「心一境性」，或爲「內觀的基礎」、「神通的基礎」、「滅盡定的基礎」、「殊勝有」等。 Mp-□ II 11 解釋說，「**為了心一境性**：意思是為了等持心、現法樂住，因為在心一境性標題下說現法樂住。這是就乾觀漏盡者而說的。」(**cittekaggatthāyā**ti cittasamādhānatthāya, di□□hadhamme sukhavihārāyāti attho. Cittekaggatāsīsena hi di□□hadhammasukhavihāro vutto. Sukkhavipassakakhī□āsavāna□ vasena heta□ vutta□)。

§ 3.4. 乾觀者與四念處

二十世紀部分上座部的學者視「四念處」的經典爲「乾觀者」修行方法的經證，但這觀點遭到其他學者的質疑。以巴利註、疏而言，關連到「四念處」的註釋文獻皆未直接地論及「乾觀者」的理論。覺音只在一處，提到四念處與「乾觀者」的關係：

> 「再者，為何世尊說恰好四念處，不多不少？乃為了被調伏者的利益之故。關於貪行、見行、止乘者、觀乘者中，〔各〕有利根或鈍根的被調伏者——
>
> 鈍根貪行者的清淨道是“較粗的”身隨觀念處；
>
> 利根貪行者的清淨道是“微細的”受隨觀念處；
>
> 鈍根見行者的清淨道是“無極多種類的”心隨觀念處；
>
> 利根見行者的清淨道是“有極多種類的”法隨觀念處；
>
> 鈍根止乘者的清淨道是“可藉以輕易證得『相』的”第一個念處〔，即身念處〕；
>
> 利根止乘者，因為不一直住在較粗的所緣，他的清淨道是第二個〔念處，即受念處〕；
>
> 鈍根觀乘者的清淨道是“無極多所緣的”第三個〔念處，即心念處〕；
>
> 利根觀乘者的清淨道是“有極多所緣的”第四個〔念處，即法念處〕。
>
> 因此，〔世尊〕說恰好四念處，不多不少。」[74]

註釋書的解釋其實並不充足，因此，此處有關或利、或鈍的四種人，與四念處的配對，多少令人無法理解。就文義來看，此段或許是在說明，鈍根貪行者…等各類性行人，有其初修時的適當入手處。但這亦有難解之處，譬如，就註書對四念處所含括的二十一種修法的說明來看，在「身念處」中，(1)「出入息念」[75]、(2-10)「九塚觀」是止業處[76]；(11)「不淨觀」(觀三十二身分)可作「止業處」

---

[74] 註書在此處也提供另一種說法，「爲了對治『常、樂、我、淨』四顛到，所以說四念處」。見 Ps II 345 ; Sv I 244。

[75] 《念處經》裡每一段修法的結尾都有一段「觀察生滅」的文句，這表示每個修法最後都轉向內觀的修行。儘管如此，依註書，少數修法的前段部分仍然可依止、觀業處二類加以區分。《清淨道論》(Vism 267-292)描述「出入息念」時，指出其前段修行屬「奢摩他」，後段則屬「內觀」；但是《中部註》與《長部註》似乎著重「出入息念」作爲奢摩他業處的面向，而將之稱爲「安止業處」(見下一註的引文)。值得注意的是，近代緬甸的孫倫尊者、馬哈希尊者、烏班迪達禪師認爲，行者也可能於一開始就將出入息念當作內觀業處來修習。見 Sunlun Shin Vinaya (?) pp. 7, 50; Mahasi Sayadaw (2000), pp. 80-82; Tha-ma-nay-kyaw, (2000), ‘Answer 16’; U Hla Myint Kyaw (1999), ‘Is Ānāpānasati or Mindfulness of Breatheing the same as Vipassanā’。

[76] 對此，古註家的意見不一。覺音在《中部註》(Ps I 393)中說：「此〔〈念處

或「觀業處」[77]；(12)「四明覺」、(13)「四威儀」、(14)「四界分別」是純粹的「觀業處」[78]。(15)「受念處」與(16)「心念處」亦是純粹的觀業處[79]。法念處裡，(17)「觀五取蘊」、(18)「觀五蓋」、(19)「觀十二處」、(20)「觀七覺支」皆爲觀業處所攝[80]，(21)「觀四諦」

經〉裡的二十一種業處之)中的十一個〔業處〕——出入息念、三十二〔身〕分、九塚——是安止業處。但是，長〔部〕誦師 Mahāsīva 長老說：『九塚是就過患隨觀而說』，因此，依他的想法，只有兩個是安止業處，其餘的是近行業處。』」(Tesu ānāpāna□ dvatti□sākāro navasivathikāti ekādasa appanākamma□□hānāni honti. Dīghabhā□akamahāsīvatthero pana “navasivathikā ādinavānupassanā- vasena vuttā”ti āha. Tasmā tassa matena dveyeva appanākamma□□hānāni, sesāni upacāra-kamma□□hānāni.)。在《清淨道論》覺音只提〈念處經〉裡的「九塚觀」是依過患隨觀而說(Vism 240)。不過，他也將類似〈念處經〉「九塚觀」前部分修法(即未含觀生、滅的部分)的「十不淨」當作安止業處(Vism 111)。

[77] Vism 243。

[78] 見註 61；Vism 240。

[79] 從《念處經》的經文來看，受念處與心念處旨在觀察受、心的生、滅，且註釋書也稱二者爲「近行業處」(Ps 193)，因此受、心念處應當屬純粹的內觀業處。對此，馬哈希尊者也說：「受隨觀、心隨觀及法隨觀未涉及奢摩他，而屬於純粹的內觀，這是很清楚的。」見 Tha-ma-nay-kyaw (2000), ‘Answer 14’。

[80] 由於此三者的所緣皆是真實法，經文的重點亦在觀察生、滅，且它們被說爲

亦屬含攝在屬世間內觀的修行。[81]那麼，何以「身念處」裡的「觀業處」以及作爲觀業處的受念處，不成爲乾觀者的清淨道？又何以利慧的止乘者和作爲觀業處的受念處配對？對於這些問題，註書在此並未說明。法護《中部疏》針對此處「觀乘者」的部分，也沒有多做註解。[82]就筆者所知，當代緬甸禪師也未曾引用這裡的配對作爲乾觀者修行方法的指南。

如此，雖然註釋文獻未對四念處與「乾觀者」的修行之間的關係多作說明，但從乾觀者的定義來看，「乾觀者」理當可直接修習四念處裡屬於觀業處的任一部分，就廣義的乾觀者而言，他也可以修習四念處裡的止業處，在修得近行定之後轉修內觀。

是「近行業處」，所以三者理應屬內觀業處。

[81] 《清淨道論》(Vism 510-511)說，觀四諦可以屬於世間內觀或出世間道的範圍；然而，《中部註》註解《念處經》的「法念處」之「觀四諦」時，釋爲近行業處，就此來看，《中部註》是將之理解爲世間內觀所攝。

[82] 「觀乘者的心躍向微細的心與法，所以說心、法念處分別是鈍慧與利慧觀乘者的清淨道。」(Ps-□ I 339: Vipassanāyānikassa pana sukhume cite dhammesu ca citta□ pakkhandatīti cittadhammānupassanāna□ mandatikkhapaññā-vipassanāyānikāna□ visuddhimaggatā vuttā)。

§ 4. 巴利聖典中誰是乾觀者

如前所述，「乾觀者」一詞不見於巴利三藏聖典。巴利註釋家本身也很清楚這一點。如法護在《長老偈註》中就說：「〔乾觀者〕這個分類是思惟聲聞的共通性而說的。乾觀者〔一詞〕並未出現在巴利〔三藏〕中。」[83]雖然如此，巴利註釋家包含覺音在內，畢竟還是認爲，即使《尼柯耶》裡未明言「乾觀者」一詞，然確有乾觀聖者乃至乾觀阿羅漢。如此，巴利三藏聖典中哪些人被視作乾觀者、哪些教說是針對乾觀者而說，便是值得重視的問題。再者，若藉由瞭解註釋家對三藏聖典的解讀，或能有助於釐清何以巴利註釋家會認爲「乾觀者的理論早存在於三藏聖典之中」。此節，即擬解析被註釋家視爲指涉乾觀者的三藏聖典與相關註書文獻。[84]

§ 4.1. 慧解脫與乾觀者

巴利聖典常相提並論兩類阿羅漢：「俱解脫」與「慧解脫」。覺音的註書常提到這裡的「慧解脫」阿羅漢共有五種：1.乾觀者，2-4.得色界初禪、二禪、三禪或四禪後方證漏盡的阿羅漢。

[83] The-a II 545 : ayañca vibhāgo sāvakāna□ sādhāra□abhāva□ upaparikkhitvā vutto. idha pā□iya□ āgatā nattheva sukkhavipasssakā。

[84] 前文已引用過的資料，於此便不再贅述。如註 45、55。

譬如，《中部》70 經，列出七種聖者的名稱：「俱解脫、慧解脫、身證、見至、信勝解、隨法行、隨信行」，並逐一予以解釋。該經文說到：

> 「比丘們！在此，有人未觸住“超越色而為無色的”寂靜解脫，以慧看見之故，他的諸漏滅盡。比丘們！此人被稱為慧解脫。我不對此人說：『尚有應精勤去做的事』，原因是什麼？因為他已經精勤完成〔應做之事〕，他無法放逸。」[85]

再者，《人施設論》也列出相同的七種聖者，並逐一解釋。但是它對於慧解脫阿羅漢的解釋與《中部》的解釋有點差異——《人施設論》以「未以身觸八解脫」代替「未觸住“超越色而為無色的”寂靜解脫」：

> 「在此，有人未以身觸八解脫；但以慧看見之故，他的諸漏滅盡。此人被稱為慧解脫。」[86]

《長部》28 經《淨信經》[87]，《增支部》[88]也列有七種人的名稱，但二處都未對「慧解脫」加以解說。對於以上這四處提到的慧

[85] M I 477-48。

[86] Pugg 14。

[87] D III 105。

[88] A IV 10。

解脫阿羅漢的經文，覺音的註解一致地說：「以慧而解脫，為『**慧解脫**』。他有五種——乾觀者以及從四個禪那出起後證阿羅漢的四種。」[89]

另外，又如《長部》第十五經《因緣大經》說到，如實了知七識住(viññā□a□□hiti)和二處(āyatana)的生起、滅去、樂味、過患、捨離，無執著而解脫的人被稱爲「慧解脫」。相對於此，能夠自在地入住八解脫，於今生滅盡煩惱，得到心、慧解脫的人，名爲「俱解脫」。[90]

《長部註》以稍微不同的語詞註解此處的「慧解脫」：

> 「『**慧解脫**』藉由慧而解脫，意思是『未證八解脫而但以慧力令名身與色身不轉起而解脫』。他有五種：乾觀者以及住於初禪等〔乃至四禪〕中的任一而證阿羅漢者。」[91]

[89] Sv III 73, Mp III 146-47, Ps III 131, Ppk 42: **Paññāya vimutto**ti Paññāvimutto. So sukkhavipassako ca, catūhi jhānehi vu□□hāya arahatta□ pattā cattāro cāti imesa□ vasena pañcavidhova hoti。

[90] D II 70-71。

[91] Sv II 102: **Paññāvimutto**ti paññāya vimutto. a□□ha vimokkhe asacchikatvā paññābaleneva nāmakāyassa ca rūpakāyassa ca appavatti□ katvā vimuttoti attho. So sukkhavipassako ca pa□hamajjhānādīsu aññatarasmi□ □hatvā arahatta□ patto cāti pañcavidho。對此，《長部疏》補充說：「慧解脫：未證八解脫而無卓越的定力故只依慧力而解脫。因此說『**未證八解脫而但以慧力**』等。『**不轉起**』：於未來不轉起。或者，知而解脫，是為慧解脫。以未觸證初禪等的方式而證知四諦者，到達義務的頂點而完成義務故解脫，是為解脫。」 Sv-p□ II 117: **Paññāvimutto**ti a□□hanna□ vimokkhāna□ anadigatattā sātisayassa samādhibalassa abhāvato paññābaleneva vimutto. Tenāha "a□□ha vimokkhe asacchikatvā paññābalenevā"ti-ādi. **Appavattin**ti āyati□ appavatti□ katvā. Pajānanto vimuttoti vā paññāvimutto, pa□hamajjhānaphassena vinā parijānanādippakārehi cattāri saccāni jānanto pa□ivijjhanto tesa□ kiccāna□ matthakappattiyā ni□□hitakiccatāya visesena muttoti vimutto..”。

有趣的是，對於《增支部》第 4 集裡的一處「慧解脫」[92]，覺音在《增支部註》只將它註解成「乾觀者」而未提其他四類得禪那的慧解脫阿羅漢：「『**慧解脫**』：藉由慧而解脫的乾觀漏盡者」[93]，舍利弗《增支部疏》也同樣認爲此處的「慧解脫」專指「乾觀阿羅漢」[94]。這表示註釋傳統認爲，有時「慧解脫」只是指涉「乾觀者」而已。

[92] A I 73-74。

[93] Mp II 48: Paññāvimuttoti paññāya vimutto sukkhavipassakakhī□āsavo。

[94] Mp-□ II 43: **Paññāya vimutto**ti samathasannissayena vinā aggamaggapaññāya vimutto, tenāha “sukkhavipassakakhī□āsavo”ti. (『**慧解脫**』：未依止奢摩他而以最上〔阿羅漢〕道慧而解脫，藉此說『乾觀漏盡者』)。

§ 4.2. 《增支部》裡的「乾觀者」

就四部《尼柯耶》而言，《增支部》擁有最多被註釋家視作是討論「乾觀者」的經文，它們大多集中在《增支部・第四集》。

(1)《增支部》的第四集第 87 經，提到四種人：不動沙門、白蓮沙門、紅蓮沙門、沙門中柔軟沙門。經文如此描述白蓮與紅蓮沙門：

> 「諸比丘！於此，有比丘，因漏盡而於現法自知、作證、具足無漏心解脫、慧解脫；然而，他未以身觸住八解脫。諸比丘!如是補特伽羅為白蓮沙門。…於此，有比丘，因漏盡而於現法自知、作證、具足無漏心解脫、慧解脫；他以身觸住八解脫。諸比丘!如是補特伽羅為紅蓮沙門。」[95]

覺音的《增支部註》註解此「白蓮沙門」、「紅蓮沙門」說：

> 「『白蓮沙門』是類似白蓮花的沙門。白蓮花是具有少於一百片葉子的蓮花。〔世尊〕藉此說示『乾觀漏盡者』。因為他沒有禪那與〔世間〕神通，故功德未圓滿，因此他名為白蓮沙門。『紅蓮沙門』是類似紅蓮花的沙門。紅蓮花是具足

[95] A II 87。

> 百葉的蓮花。〔世尊〕以此說示『俱解脫漏盡者』。因為他擁有禪那與神通，故功德具足，因此他名為紅蓮沙門。」[96]

如果依據上述的《人施設論註》[97]，未證八解脫但漏盡的聖者，應是指包含乾觀者在內的五種「慧解脫阿羅漢」，但是，覺音在此卻只將此白蓮沙門註解作「乾觀漏盡者」。

(2)與第四集 87 經類似的是同集的第 89 經，經文同樣提四種沙門。其中，白蓮沙門被說爲是「具正見者、具正思惟者、具正語者、具正業者、具正命者、具正念者、具正定者，具正智者、具正解脫者，但未以身觸住八解脫。」[98]覺音的註釋同樣解釋此白蓮沙門爲「乾

[96] Mp II 322: **Sama□apu□□arīko**ti pu□□arīkasadiso sama□o. Pu□□arīka□ nāma unasatapatta□ saroruha□. Iminā sukkhavipassakakhī□āsava□ dasseti. So hi jhānābhiññāna□ abhāvena aparipu□□agu□attā sama□apu□□arīko nāma hoti. **Sama□apadumo**ti padumasadiso sama□o. Paduma□ nāma paripu□□asatapatta□ saroruha□. Iminā ubhatobhāgavimutta□ khī□āsava□ dasseti. So hi jhānābhiññāna□ bhāvena paripu□□agu□attā sama□apadumo nāma hoti。另外，此註釋說，經文中的「不動沙門」指七種有學，「沙門中柔軟沙門」則指佛陀自己以及類似他的人。

[97] 見註 89。

[98] A II 89-90。

觀漏盡者」[99]

《增支部註》這兩個例子皆將「未得八解脫」的阿羅漢註解爲「乾觀者漏盡者」，未如《人施設論註》那樣，允許「未得八解脫的漏盡者」有五種可能。何以《增支部註》與《人施設論註》對類似的文句有不同的註解？也許二註的作者確是不同的兩個人[100]，因此產生不同的意見。或者覺音只是純粹依循古錫蘭語註釋書而做此解釋，未多加思考。事實上，類似此類的情況——經文未明白指明乾觀者，但卻爲註書解爲乾觀者——如下所見，在註釋書中一再地出現。

(3)《增支部》第四集第 10 經與上述二經一樣，說到四種沙門，但其定義略有不同。經文對白蓮沙門的說明如下：

> 「比丘們！於此，有比丘於五取蘊觀其生滅而住，〔了知〕『這樣是色，這樣是色的生起，這樣是色的滅去；這樣是受……這樣是想……這樣是行……這樣是識，這樣是識的生起，這樣是識的滅去。』但他未以身觸住八解脫。比丘們啊！如是補特伽羅是白蓮沙門。」[101]

在這經裡，白蓮沙門觀察了五取蘊的生、滅，但是他未證得八解脫。相對於此，紅蓮沙門也同樣觀五取蘊的生、滅，但是能以身觸住八解脫。二者的差異與前二經一樣在於「是否證得八解脫」。針對於此經文，覺音在《增支部註》說：

> 「在第二段〔即關於白蓮沙門的文段〕中，〔世尊〕指未得禪那便修習內觀，且不放逸的有學〔聖〕者。在第三段中，〔世尊〕指修習內觀、不放逸、且證得八解脫的有學〔聖〕者。」[102]

註書雖然未明言白蓮沙門是「乾觀者」，但依「未得禪那」(anuppādita-jjhāno)一詞，我們得知，註書以爲白蓮沙門也是乾觀者(至少是廣義的乾觀者)，屬於有學的乾觀者。

(4)《增支部》第四集第 136 經說到四種人：1.未圓滿戒、定、慧的人；2.圓滿戒，未圓滿定、慧的人；3.圓滿戒、定，未圓滿慧的

---

[99] Mp II 324: Dutiyavāre dasa□gikamaggavasena vā arahattaphalañā□a-arahattaphalavimuttīhi saddhi□, a□□ha□gikamaggavasena vā sukkha-vipassakakhī□āsavo kathito。

[100] 《人施設論註》收於《五部論註》中，一般認爲《五部論註》的作者亦是《清淨道論》的作者—覺音尊者，但部分學者對此持保留的態度。見 PL 121-24；HPL §312。

[101] A II 90。

[102] Mp II 324: Dutiyavāre anuppāditajjhāno āraddhavipassako appamādavihārī sekhapuggalo kathito. Tatiyavāre āraddhavipassako appamādavihārī a□□havimokkhalābhī sekhapuggalo kathito。

人；4.戒定慧皆圓滿的人。同集第 137 經也說到四種人：1.不尊重戒、定、慧，不以它們爲其主的人；2.尊重戒，只以戒爲其主的人；3.尊重戒和定，以戒和定爲其主的人；4.尊重戒定慧三者，以三者爲其主的人。[103]單看經文，難以看出它們含有「乾觀者」的教義。但是，覺音的《增支部註》註解此二經時，說：

> 「在第六經中，第一種是世俗大眾；第二種是乾觀預流者和乾觀一來者；第三是不還者，因為乾觀〔不還〕者也得到「雖然是剎那的、但作為往生因的」禪那，所以他也圓滿定。第四是漏盡者，因為他去除戒定慧的所有對敵，所以是各方面皆圓滿者。應知：在第七經的情況，也用第六經裡所說的方法對人加以分別。」[104]

[103] A II 136-37。

[104] Mp II 338: Cha□□he pa□hamo lokiyamahājano, dutiyo sukkhavipassako sotāpanno ca sakadāgāmī ca, tatiyo anāgāmī. So hi yasmā ta□kha□ikampi upapattinimittaka□ jhāna□ pa□ilabhatiyeva, tasmā sukkhavipassakopi samādhismi□ paripūrakāriyeva. Catuttho khī□āsavoyeva so hi sabbesa□ sīlādipaccanīkāna□ pahīnattā sabbattha paripūrakārī nāma, sattamepi cha□□he vuttanayeneva puggalapariccheda veditabbo。筆者不能確定「雖然是剎那的、但作為往生因的禪那」這句話的真正含意，曾爲此就教「緬華佛教會」難達師利長老(Nandasiri Sayadaw)。長老的解釋是：倘若乾觀者證得三果而在證得四果之前，於欲界命終，則他必然也將在死亡之前證得色界禪那，以便投生色界天，即便他進入禪那的時間極爲短暫。

如是，在 136 和 137 經裡的第二種人，被理解作初果乾觀者和二果乾觀者。值得注意的是，《人施設論》[105]也曾以戒、定、慧的圓滿與否來區分三種人，該論裡的第二和第三種人，相當於此處第 136 經裡的第三和第四種人。但是，《人施設論》對於僅圓滿戒而未圓滿定、慧的人之解釋與《增支部註》不同，《人施設論》說此類人是「預流」、「一來者」，它並未如《增支部註》那樣限定二者是預流乾觀者、一來乾觀者。

(5)《增支部》第四集第 169 經提到四類人：1.「於現法中有行而般涅槃者」；2.「身壞〔死後〕有行而般涅槃者」；3.「於現法中無行而般涅槃者」；4.「身壞〔死後〕無行而般涅槃者」。經文如此

從阿毗達磨的理論上來說，三果人藉由阿那含道心斷盡欲界貪、瞋。表面看來，他似乎是因爲斷除欲界貪、瞋而投生色界天。但是，道心並不會產生結生業，所以阿那含投生色界的因並不是阿那含道心，而必是其他能使他投生色界的業。能令人投生色界的業，只有證得色界禪那而已。所以，在欲界證得三果的乾觀者，若在臨死前尚未證阿羅漢，必當在臨死前證得禪那。由於三果人斷除欲界貪、瞋，因此對他而言，要證得色界禪那應非難事。

[105] Pugg 37。

描述第一種人：

「…有比丘於身隨觀不淨而住，具食厭想，對一切世間不感歡喜，對一切行隨觀無常，死想已善住於其內。他依止五種有學力而住，即信力、慚力、愧力、精進力、慧力。他的五根即信根、精進根、念根、定根、慧根特勝。因五根特勝故，他是現法中有行而般涅槃者。」[106]

經文中的第二種人「身壞〔死後〕有行而般涅槃者」同樣也修習不淨觀、食厭想、死想，並內觀無常，但是，因五根疲弱(muda)，所以第二種人從此世死亡後，於來世中努力(有行)，方才證阿羅漢，得般涅槃。相對於這二種人，第三和第四種人都證得四個色界禪那，且和前二種人一樣依止「有學五力」，但第三種人於今世般涅槃，第四種人則於來世般涅槃。

針對這個經文，覺音《增支部註》說：

「應知：在此第九經中的第一與第二種人是乾觀者，〔他們〕有行、有加行而令『諸行之相』現前。其中之一，因觀根強故，在此世便滅盡煩惱而般涅槃，另一個因諸根弱故，不能在此世〔滅盡煩惱而般涅槃〕，而在下一個『自有』〔即自身〕裡取得根本業處後，有行、有加行而令『諸行之相』現前，之後滅盡煩惱而般涅槃。第三與第四是止乘者，其中一

[106] A II 155-156。

人，無行、無加行，因諸根強故，於此世滅盡煩惱，另一個因諸根弱故，不能在此世〔般涅槃〕，在下一個自有裡取根本業處後，無行、無加行而滅盡煩惱。」[107]

如是，註解將 169 經裡的前二種人當作乾觀者，後二種人當作止乘者。值得注意的是，在第 169 經，四種人皆得般涅槃，但經文只說後二種人修得禪那，而未說前二種人也得禪那。也許就在兩相對比之下，註釋傳統才將前二種人理解作未得禪那的「乾觀者」。但是，註書的解釋是否就是經文的原意，或許仍有諍論的餘地。

(6)《增支部》第五集第 200 經(以及《長部》第 33 經)，提到五種「導向出離的要素」(nissāra□īyā dhātuyo)：藉由作意 1.出離 2.無瞋 3 無害 4.無色 5.身滅，而能依序產生「離欲」、「離瞋」、「離

[107] Mp II 346: Navame pathamadutiyapuggalā sukkhavipassakā sasa□khārena sappayogena sa□khāranimitta□ upa□□hapenti. Tesu eko vipassanindriyāna□ balavattā idheva kilesaparinibbānena parinibbāyati, eko indriyāna□ dubbalatāya. Idha asakkonto anantare attabhāve tadeva mūlakamma□□hāna□ pa□ilabhitvā sasa□khārena sappayogena sa□khāranimitta□ upa□□hapetvā kilesaparinibbānena parinibbāyati, tatiyacatutthā samathayānikā. tesa□ eko asa□khārena appayogena indriyāna□ balavattā idheva kilese khepeti, eko indriyāna□ dubbalattā idha asakkonto anantare attabhāve tadeva mūlakamma□□hāna□ pa□ilabhitvā asa□khārena appayogena kilese khepetīti veditabbo。

害」、「離色」、「離身」[108]。對於「離身」，經文說：

> 「比丘啊！另外，當比丘作意身時，〔他〕的心不躍向、不歡喜、不安住、不傾向於身，但是當他作意身之滅時，他的心躍向、歡喜、安住、傾向於身之滅。他的心歡喜、已善修、已安立、已從身解脫、與身不相應。他從以身為緣而生起的諸漏、惱害與熱惱解脫。他沒有感知到身體。這叫作離身。」[109]

覺音在《增支部》註解前四種出離，分別是「修不淨觀而得的禪那」、「修慈心而得的禪那」、「修悲心而得的禪那」以及「無色禪那」。[110]對於第五種離，即「離身」，覺音說：

> 「在第五段裡的『**當**〔比丘〕**作意身時**』〔意思是〕：當掌握純粹行而證得阿羅漢的乾觀者從果定出起後，〔他〕為了觀察，遣使〔他的〕心面對五取蘊。『**這叫作離身**』：用阿羅漢道及〔阿羅漢〕果看見涅槃的比丘〔了知〕：『沒有身了』，其阿羅漢果定心叫作『離身』。」[111]

覺音把第五種「離」，當作是「乾觀漏盡者」的阿羅漢果定心。而舍利弗的《增支部疏》也註解說，經文的前四種情形是止乘者，第五種是乾觀者。[112]但是，單看經文，我們似乎看不出有任何徵兆足以讓我們認爲第五種情形與未得禪那的「乾觀者」有關。

§ 4.3. 《相應部》、《中部》、《長部》裡的「乾觀者」

在《中部》和《長部》裡，除了之前已引用過的經文[113]之外，沒有其他的經文被註釋書視爲是討論乾觀者的經文。在《相應部》裡，有許多經文描述比丘觀五蘊、或觀十二處等而證道果或阿羅漢，且多未提到禪那的修習。按理說，這類的經文很有可能被註解書當作是描述「乾觀者」的經文，但是，以 CSCD 搜尋的結果，卻非如

[108] 「離身」的身是"sakkāya"。Th-a I 416: **sakkāyā**ti pañcupādānakkhandhā (**身**：即五取蘊)。

[109] A III 245-46; D III 240。

[110] Sv III 215; Mp II 75。因爲阿羅漢方能正斷「色、無色貪」，所以對於第四種離，覺音補充說「應知阿羅漢果是終極的出離」(accantanissara□añcettha arahattaphala□ yojetabba□)。

[111] 同上：Pañcamavāre sakkāya□ manasikarototi suddhasa□khāre parigga□hitvā arahatta□ pattassa sukkhavipassakassa phalasamāpattito vu□□hāya vīma□sahattha□ pañcupādānakkhandhābhimukha□ citta□ pesentassa。

[112] Mp-□ III 75: **idamakkhātan**ti samathayānikāna□ vasena he□□hā cattāro vārā gahitā, ida□ pana sukkhavipassakassa vasenāti āha "**suddhasa□khāre**"ti-ādi.。

[113] 如註 43、45、89。

此。被《相應部註》認爲是在描述乾觀者的《相應部》經典似乎只有兩部。

(1)〈因緣相應〉裡的〈須深經〉談到，一群比丘自述自己未證無色定與五種世間神通，是慧解脫者。巴利經文未直說這些比丘未證「禪那」[114]，但覺音在《相應部註》裡視他們爲「無禪那的乾觀者」。[115]另外，《相應部註》也視須深尊者爲乾觀者。經中佛陀問須深，當須深了知緣起與五蘊時，他是否得到四無色定與神通。覺音註解此段時說：

---

[114] 筆者所見，〈須深經〉有三個傳本、巴利本、漢譯《雜阿含經》裡的〈須深經〉以及《摩訶僧祇律》裡須深的故事，三本內容不同。〈雜阿含・須深經〉、有部論書、《成實論》、《相應部註》皆說〈須深經〉裡的慧解脫阿羅漢未得禪那，可見這個解讀來自非常古老的傳承，很有可能是上座部未分裂前就有。英國學者 Norman 提到，有時候出現在巴利註解書裡的字詞，也出現在另一個傳統的經文裡。這顯示巴利註解書的部分內容是非常古老的(Norman (1997), p.156)。〈雜阿含・須深經〉和巴利註解書的字句雖不同，但二者的意思相同，應也算是類似的情形。關於〈須深經〉傳本的比照，以及乾觀者教理是佛教古老傳承的立論，見溫宗堃(2004)。

[115] Spk II 117: **Paññāvimuttā kho maya□ āvuso**ti, āvuso, maya□ nijjhānakā sukkhavipassakā paññāmatteneva vimuttāti dasseti. (以「**友啊！我們是慧解脫**」〔此句〕表示「友啊！我們是無禪那的乾觀者」)。

「為何用『**須深啊！你**』這句？為了顯明無禪那的乾觀比丘們。在此，〔經典的〕意思是：不是只有你〔指須深〕是無禪那的乾觀者，這些比丘也是。」[116]

對此，《相應部疏》進一步解釋說：

「『**為了顯明**』：須深啊！就像你作為無禪那的乾觀者而善於觀漏盡一樣，那些〔慧解脫〕比丘眾也是如此。」[117]

覺音的註書在註解四部《尼柯耶》時，雖多次提到乾觀者，但是「須深」似乎是四部《尼柯耶》裡唯一一個“有名字的”乾觀者，除了「須深」之外，筆者在四部《尼柯耶》的註書中，沒見到其他乾觀者的名字。

(2)《相應部》的〈一種經〉[118]提到信等五根圓滿者爲阿羅漢，五根漸弱，則依序有不還者(五種)，一來者及預流者(三種)。三種預流者是 1.一種者；2.家家者；3.極七次者。經文只提三種預流的名稱，

---

[116] 同上：**Api pana tva□, susimā**ti ida□ kasmā ārabhi? Nijjhānakāna□ sukkhavipassakabhikkhūna□ pāka□akara□attha□. Ayañhettha adhippāyo- na kevala□ tvameva nijjhānako sukkhavipassako, etepi bhikkhū evarūpāyevāti。

[117] Spk-p□ II 125：**Pāka□akara□atthan**ti yathā tva□, susima, nijjhānako sukkhavipassako ca hutvā āsavāna□ khayasammasane suppati□□hito, eva□ tepi bhikkhū。

[118] S V 204-05。

未多作解釋。[119]覺音在《相應部註》中說，此處的極七次者不是歷經六個欲界天後在色究竟天般涅槃的預流，也不是只投生在人間或只投生天界七次後證阿羅漢的預流，而僅是被稱爲「住此而間雜的乾觀者」(idha□□haka-voki□□a-sukkhavipassaka)的預流者。[120]《相應疏》解釋說：「**『住此而間雜的乾觀者』**：住於此欲界的，因投生到人界和天界而為間雜的乾觀者。」[121]

§ 4.4. 《小部》裡的「乾觀者」

《小部》的經典裡也有被註釋家理解爲與乾觀者相關的經文。

(1)《如是語》的〈隨觀不淨經〉說到，比丘應該修習(1)不淨觀、

[119] 在 A IV 380-81; Pugg 16 則解釋說：極七次者，在人、天界輪迴七次後，盡苦；家家者，輪迴兩、三家後盡苦；一種者，只轉生一次爲人(eka□yeva mānusaka□ bhava□)後盡苦。

[120] Spk III 271: tasmā **sattakkhattuparamo**ti ida□ idha□□hakavoki□□a-sukkhavipassakassa nāma□ kathitanti veditabba□.。這段註解也出現在 Mp-□ II 190。

[121] Spk-p□ II 494: **Idha□□hakavoki□□asukkhavipassakassā**ti yo imasmi□ kāmabhave □hito manussadevavasena voki□□abhavūpapattiko sukkhavipassako ca, tassa vasena。

(2)出入息念、(3)於一切行觀無常，經文說：「比丘們！於身隨觀不淨時，捨斷對美的事物之貪隨眠。於內善立出入息念時，其與惱害同一邊的尋隨眠不再存在。於一切行隨觀無常時，斷除所有無明，而明生起。」[122]關於這三種修法，法護的註書說，藉由適合貪行者的不淨觀與適合尋行者的出入息念而說止、觀業處；而最後一種修法「觀一切行無常」則是在教示純觀業處(suddhavipassanākamma□□hāna)。[123]法護的註釋書進一步說明，第三種修法是針對乾觀者的修行而言：

> 「**『斷除所有無明』**：凡覆蔽〔四聖〕諦的自性、製造一切不幸且作為一切輪迴苦之根的無明，皆為觀無常者所斷除。據說，此乃世尊就從無常相出起的乾觀漏盡者而說的。其略要的意思是，就觀察三界一切行無常等而作內觀者而言，以無常轉起的至出起觀與道連結，阿羅漢道適時生起。隨觀無常者，完全斷除無明，他們那〔名為〕阿羅漢道的明生起。」[124]

[122] Iti 80-81: Āsubhānupassīna□, bhikkhave, kāyasmi□ viharata□ yo subhāya dhātuyā rāgānusayo so pahīyati. Ānāpānassatiyā ajjhatta□ parimukha□ viharata□ ya avijjā sā pahīyati, yā vijjā sā uppajjatī'ti。

[123] Iti-a 254。

[124] Iti-a 255: **Yā avijjā, sā pahīyatī**ti yā saccasabhāvapa□icchādinī sabbānatthakārī

法護將經文的「觀無常」當作乾觀的阿那含在至出起觀時藉由觀無常相而證入阿羅漢道、果。這樣理解從經文本身是怎麼也看不出來的。註釋書用「據說」(kira)一詞，表示這與乾觀者有關的註解並不是法護尊者自己的發明，而是某個傳承早有此解。

(2)另外，《經集》的註書也提到《經集》的一處經文是針對乾觀者而說的。

《經集》的 Māgandiyasutta 裡的偈頌說到：「離想者無繫縛，慧解脫者無痴。執取想與見的人，衝突而行於世間。」[125]同屬《小部》的《義釋》也記有此偈頌，並對它加以註解。針對前二句，《義釋》說：

「『**離想者無繫縛**』：修習以奢摩他為先的聖道者，他的繫

sakalassa va□□adukkhasa mūlabhūtā avijjā, sā aniccānupassīna□ viharata□ samucchijjati. Ida□ kira bhagavatā aniccākārato vu□□hitassa sukkhavipassakakhī□āsavassa vasena vutta□. Tassāya□ sankhepattho- tebhūmakesu sabbasankhāresu aniccādito sammasana□ pa□□hapetvā vipassantāna□ yadā aniccanti pavattamānā vu□□hānagāminīvipassanā maggena gha□īyati, anukkamena arahattamaggo uppajjati, tesa□ aniccānupassīna□ viharata□ avijjā anavasesato pahīyati, arahattamaggavijjā uppajjatīti。

[125] Sn 196。針對此經文，註釋書(Sn-a II 262)說：「執取欲想等的在家人因欲望而彼此衝突，執取〔不同〕見解的出家人因法而彼此衝突」。

縛於起初便依緣[126]而被鎮伏。在證得阿羅漢時，繫縛、痴、蓋、欲想、瞋想、害想和見想，被阿羅漢斷除，根已斷，如無根多羅樹、滅盡、於未來不生，故說『離想者無繫縛』。

『**慧解脫者無痴**』：修習以內觀為先的聖道者，他的痴於起初便依緣[127]而被鎮伏，在證得阿羅漢時，痴、繫縛、蓋、欲想、瞋想、害想和見想，便被斷除，根斷，如無根多羅樹、滅盡、於未來不生。故說『慧解脫者無愚痴』。」[128]

[126] 註釋書(Nidd1 II 272)說：從初禪起，其繫縛便依初禪等而被鎮伏。

[127] 註釋書說(Nidd1 II 272)：從內觀起，其痴便依內觀而被鎮伏。

[128] Nidd1 207: **Saññavirattassa na santi ganthā**ti yo samathapubba□gama□ ariyamagga□ bhāveti tassa ādito upādāya ganthā vikkhambhitā honti, arahatte patte arahato ganthā ca mohā ca nīvara□ā ca kamasaññā byāpādasaññā vihi□sāsaññā di□□hisaññā ca pahīnā honti ucchinnamūlā tālāvatthukatā anabhāva□katā āyati□ anuppādadhammāti saññāvirattassa na santi ganthā.

Paññāvimuttassa na santi mohāti yo vipassanāpubba□gama□ ariyamagga□ bhāveti, tassa ādito upādāya mohā vikkhambhitā honti, arahatte patte arahato mohā ca ganthā ca nīvara□ā ca kāmasaññā byāpādasaññā vihi□sāsaññā di□□hisaññā ca pahīnā honti ucchinnamūlā tālāvatthukatā anabhāva□katā āyati□ anuppādadhammāti paññāvimuttassa na santi mohā。

值得注意的是，《義釋》將《經集》裡的「慧解脫者」註解爲「修習以內觀爲先的聖道之人」，這已隱約地暗示此處的慧解脫者是先修習內觀的「乾觀者」。《經集註》[129]與《大義釋註》進一步明確地將此處的「慧解脫者」解釋成「乾觀者」：

> 「此中，『**離想者**』：藉由『以出離想為先的修行』而斷除欲等想的人。藉此句指俱解脫的止乘者。『**慧解脫者**』：藉由以內觀為先的修行從一切煩惱解脫者，藉此指乾觀者。」[130]

原本，依一般的註書解釋，出自《經集》偈頌裡的「慧解脫者」，應指包含乾觀者在內的五種阿羅漢[131]。兩個註書不約而同地將此處的「慧解脫者」解釋爲「乾觀者」的原因，或許是因爲《義釋》出現了「修習以內觀爲先的聖道之人」這一句話。《大義釋註》註解

[129] 上座部傳統與學界普遍認爲《經集註》是覺音所做，但部分學者有不同的意見，見 HPL §259; PL 129。

[130] Sn-a II 262, Nidd1-a II 272: Tattha **saññāvirattassāti** nekkhammasaññāpubba□gamāya bhāvanāya pahīnakāmādisaññassa, iminā padena ubhatobhāgavimutto samathayāniko adhippeto. **Pāññāvimuttassāti** vipassanāpubba□gamāya bhāvanāya sabbakilesehi vimuttassa. Iminā sukkhavipassako adhippeto。

[131]參考註 89 及註 93。

「離想者」與「慧解脫者」這兩種人的修行方法時說到：

> 「『**修習以奢摩他為先的聖道者**』：令先行的奢摩他先行後，修習內觀與聖道。意思是，先令定生起，後令內觀與聖道生起。…
>
> 『**修習以內觀為先的聖道者**』：令先行的內觀先行後，修習聖道。意思是，先令內觀生起，之後修習與聖道相應的定。」[132]

顯而易見，巴利註釋文獻相當一致地將三藏聖典中「以內觀爲先」的句子解釋成指涉「乾觀者」的修行方法。[133]

§ 4.5. 《人施設論》裡的「乾觀者」

巴利論藏中，唯有《人施設論》裡的文句，被註釋書認爲是與乾觀者相關。巴利七部論書中，《論事》描述批判不同部派的教說，其餘五部論則主要從「勝義諦」對諸法進行分析、歸類，唯有《人施設論》完全從「世俗諦」對「人」進行分類。因此，這樣的結果應不令人感到意外。

[132] Nidd1 II 272。

[133] 參考註 45。

(1)《人施設論》於〈一人施設〉的開始，區分「時解脫者」與「非時解脫者」：

> 「什麼人是時解脫者？在此有一種人經常、時常以身觸住八解脫，以慧看見後，他的一些漏滅盡，這被稱為時解脫者。什麼人是非時解脫者？在此有一種人未經常、時常以身觸住八解脫，以慧看見後，他的諸漏滅盡，這被稱為非時解脫者。另外，所有聖者在聖解脫時也是非時解脫。」[134]

針對此文，註釋書將其中的「時解脫者」理解作證得八解脫的有學聖者，而將「未經常、時常以身觸住八解脫」[135]但已漏盡的「非時解脫者」，理解作「乾觀漏盡者」：

> 「『**非時解脫者**』：在此，乾觀漏盡者有此名稱。但乾觀預流、乾觀一來、乾觀不還者、得八解脫的漏盡者以及凡夫未

[134] Pugg 11。

[135] Bimala Charan Law(p. 17)將「在此，有一種人未經常、時常以身觸住八解脫」(Idhekacco puggalo na heva kho kālena kāla□ samayena samaya□ a□□ha vimokkhe kāyena phusitvā viharati)這段文譯作「在此有一種人雖不是常常但也體驗八解脫(Here a person goes on experiencing the eight stages of emancipation though not from time to time,…)。這個翻譯與註書的解釋有所扞格。但是，論書中「未經常、時常以身觸」一句本應允許兩種解讀：1 完全未以身觸、2 極少以身觸。

> 含在〔時、非時解脫〕這一對中，名為『不在此對的人』。」[136]

(2)再者，《人施設論》的〈四人施設〉提到四種人：「得內心止，未得增上慧法觀」「得增上慧法觀，未得內心止」、「得內心止，亦得增上慧法觀」、「未得內心止，亦未得增上慧法觀」。這四種情形也出現在《增支部》[137]，《增支部》本身未對此多作解釋，但《人施設論》則給予詳細的解釋。《人施設論》如是說明第二種「得增上慧法觀，未得內心止」的人：

> 「在此，有一類人得出世間道或果，但未得與色俱行或與無色俱行的等至。如是為得增上慧法觀而未得內心止者」[138]

此中，「未得與色俱行」的等至，即是「未得色界禪那」，這應是

[136] Ppk 31-32: **Asamayavimutto**ti panettha sukkhavipassakakhī□asavasseta□ nāma□. Sukkhavipassakā pana sotāpanna-sakadāgāmi-anāgāmino a□□hasamāpattilābhino ca khī□āsavā putthujjanā ca imasmi□ duke na labbhanti, dukamuttakapuggalā nāma honti。

[137] A II 92-95 的大意是說：行者應努力同時俱備「增上慧法觀」與「內心止」。另參考 A IV 359-60, V 99-100。

[138] Pugg 61。

毫無疑問的[139]。《人施設論》的這段文大概是三藏巴利聖典(Pāli Canon)中最能夠支持「乾觀者」理論，且不會引起任何諍議的證據。巴利註書進一步確定論書的意涵，它說：

> 「『**與色俱行的**』：以色相為所緣的色界等至。『**與無色俱行的**』：不以色相為所緣的無色等至。應知：此中，第一種〔人〕是得八等至的凡夫；第二種人是乾觀聖弟子；第三種人是得八等至的聖弟子。第四種人是世俗大眾。」[140]

如此可以確定，《人施設論》已經明示有人未得世間禪那卻能得出世間道、果。有部《集異門論》對相同文句的註解，和巴利《人施設論》及其註書的解釋幾乎完全相同[141]，這表示的《人施設論》與

[139] 「與色俱行」(rūpasahagata)一詞也出現在《相應部》(S IV 266)和《增支部》(A IV 416, 444)，那裡的經文提到，初修無色定的「空無邊處」時，行者受到「與色俱行的想與作意」(rūpasahagatā saññāmanasikārā)干擾；而初修色界第二、三、四禪那之時，行者則分別受到「尋、伺」、「喜」、「樂」的干擾。顯然即使在《尼柯耶》裡，「與色俱行的」一詞也是指「與色界相關」。就此來看，「與色俱行的定」即是指「色界禪那」。

[140] Ppk 94: Rūpasahagatānanti rūpanimittāramma□āna□ rūpasamāpattīna□. Ettha ca pa□hamo a□□hasamāpattilābhī puthujano. Dutiyo sukkhavipassaka-ariyasāvako. Tatiyo a□□hasamāpattilābhī ariyasāvako. Catuttho lokiyamahājano veditabbo。

[141]《集異門論》說：「何等補特伽羅，得內心止，不得增上慧法觀？答：若補

其註書對四種人的解釋是佛教相當早期就有的，極可能是上座部未分裂前的說法。[142]

特伽羅，得世間四靜慮，不得出世聖慧。何等補特伽羅，得增上慧法觀，不得內心止？答：若補特伽羅，得出世聖慧，不得世間四靜慮。何等補特伽羅，不得內心止，亦不得增上慧法觀？答：若補特伽羅，不得世間四靜慮，亦不得出世聖慧。何等補特伽羅，得內心止亦得增上慧法觀？答：若補特伽羅，得世間四靜慮，亦得出世聖慧。」(T 26 375c)。《集異門論》與《人施設論》的差異處在於，在《人施設論》中「內心止」是色、無色界禪那，而《集異門論》只提色界禪那而已。但就「不得內心止」一句而言，二論的解釋其實沒有差別。

[142] 巴利註書對「增上慧法觀」有另外二種不同的註解。對於 A II 92-95，覺音的註書(Mp II 325)說：「『**內心止**』：自身裡的安止心定。『**增上慧法觀**』：把握諸行的觀智。因為它被稱為增上慧，也是對名為五蘊的諸法之內觀，所以被叫作「增上慧法觀」。」另外，大名的 Patis-a 97 註解不同脈絡下的「增上慧法觀」說「『**增上慧法觀**』：『諸行滅壞，唯諸行之死，此外沒無他物』如是恒觀諸行壞滅而觀無常等之人，其內觀把握以壞滅形式出現的空性而生起。的確，它〔指增上慧法觀〕是增上慧，也是對諸法的內觀，所以被說為『增上慧法觀』。」(**Adhipaññādhammavipassanā**ti eva□ sa□khārāna□ bha□ga□ passitvā passitvā aniccādito vipassantassa "sa□khārāva bhijjanti sa□khārāna□ mara□a□ na añño koci atthī"ti bha□gavasena suññata□ gahetvā pavattā vipassanā. Sā hi adhipaññā ca dhammesu ca vipassanāti katvā adhipaññādhammavipassanāti

§ 5. 其他

除了上述的註釋文獻以外，筆者發現尚有一些巴利註疏文獻提到「乾觀者」。其中，最重要的資料應是《法句經註》裡關於恰庫帕拉長老(Cakkhupālatthera)的故事。因爲，就筆者所見，除了須深尊者以外，恰庫帕拉長老是另一位“有名字的”乾觀者。

(1)《法句經》第一品第一偈說：「諸法以意(即心)為先導，以意為主，為意所造作。如果人以污染的意說話或行動，苦將跟隨著他，就如同〔車〕輪跟隨著獸足。」[143]覺音的《法句經註》[144]指出此偈是就恰庫帕拉長老的故事所說。依據《法句經註》，恰庫帕拉長老是佛陀時代住在舍衛城的人，因偶然一次機會聽聞佛法而決意跟隨佛陀出家。出家後，他請問佛陀佛教法中有多少義務責任？佛陀說：「比丘啊！只有兩種義務責任，「佛典的責任」(ganthadhura)[145]與「內觀的責任」(vipassanādhura)。考慮到自己的年紀不小，無法

vuccati)。

[143] Dhp 1。

[144] 學界一般認爲《法句經註》的作者是覺音尊者，見 PL 126-27; HPL §§ 261-69。

[145] 佛世時顯然沒有以文字記載的佛典，此處「佛典的責任」或許是指學習、憶持佛陀所說的教法。

完成前者，長老選擇了「內觀的責任」。在佛陀爲他說示業處修法後，長老便離開佛陀，與一群比丘一起結夏安居。安居開始，他便決意修習「不倒單」，只以「行、住、坐」三種威儀度過該次的安居期。一個月後他的眼睛開始流淚，醫生指示他應躺臥塗抹眼藥，但他堅持不倒單的修習，不躺下塗藥，以致眼藥無法發揮作用。註書描述他在證阿羅漢時，也同時瞎眼：「就在中夜過後，他的眼睛和諸煩惱同時毀壞。成為乾觀阿羅漢後，他便進入茅房坐著。」[146]法護尊者的《長老偈註》也以稍微不同的語詞描述恰庫帕拉長老成爲乾觀阿羅漢的過程：

> 「他想：『對我而言，煩惱病的止息比眼疾的止息更好』，於是他專注內觀而不顧眼疾。當他努力修行時，眼睛和煩惱同時毀壞，成為乾觀阿羅漢。」[147]

(2)其他論及乾觀者的註釋文獻，並未說明「乾觀者」的修行方

[146] Dhs-a I 8: Athassa majjhimayāme atikkante apubba□ acarimam akkhīni ceva kilesā ca bhijji□su. So sukkhavipassako arahā hutvā gabbha□ pavisitvā nisīdi。

[147] Th-a I 248: So “akkhirogavūpasamanato kilesarogavūpasamanameva mayha□ varan”ti akkhiroga□ ajjhupekkhitvā vipassanāyayeva yuttappayutto ahosi. Tassa bhāvana□ ussukkāpentassa apubba□ acarima□ akkhīni ceva kilesā ca bhijji□su. So sukkhavipassako arahā ahosi。

法，或指明經典中誰是乾觀者，它們大多僅是提到「乾觀者」的名稱而已。[148]部分的這類文段顯示乾觀者的地位，在某種意思下，較止乘者來得低。例如(1)《中部註》提到佛陀曾召開一次殊勝的集會，與會的一千二百位比丘皆是六通比丘，無一是乾觀阿羅漢(Ps III 146)；(2)《相應部註》(Spk I 216)提到，在經典(S I 167-69)中被供給佛陀，但佛陀不吃的食物，連乾觀阿羅漢也無法消化，只有得八解脫的俱解脫阿羅漢能夠消化那個食物；另外，(3)許多註書說到「法滅的傳說」時，總是提到作爲止乘者的三明、六通者，較乾觀者早一步消失於世間，暗示乾觀者的成就較止乘者的成就來得低。[149]

[148] 例如：(1) 法護的《導論註》(Nett-a 135)將《導論》的「自性定」、「雙自性定」、「雙修性定」分別註解作乾觀者的定、止乘者的定、俱解脫者的定。關於 Nett-a，參見 HPL § 362)；(2)覺音的《本生經註》說：「得法者：從漏盡者到乾觀的修行者(sukkhavipassakayogāvacaro)，因得法故，皆稱為得法者。」(Ja-a III 448)。(3)《清淨道論》(Vism 702 =Pa□is-a I 286)提到，一切凡夫、預流、一來者、乾觀不還者與乾觀阿羅漢不能入滅盡定。(4)《長部註》等提到第一次結集時，大迦葉尊者選擇 499 位精通三藏且是無礙解的阿羅漢進行聖典結集(連同後來成爲阿羅漢的阿難尊者則爲 500 位)，連乾觀阿羅漢也排除在外，見 Sv I 5; Sp I 6; Khp-a I 78。

[149] 如 Sv III 82-83; Mp III 238; Mp-□ III 243。

§ 6. 結論

綜合以上的探討，筆者扼要地總結全文要點如下：

a. 關於乾觀者的定義

a.1 嚴格來說，在未證得「依奢摩他修行」所得的近行定之前便修習內觀的人，即稱爲乾觀者。此類人可以是完全未修習過奢摩他業處的人，也可是修習過奢摩他業處但尚未得近行定的人。覺音尊者於《中部註》中，即曾明確地描述這種修行方法。近代緬甸馬哈希尊者的內觀修法即屬此類。

a.2 再者，從廣義來說，若人依據奢摩他修行而證得近行定，只要他在未得初禪安止定之前便轉修內觀，他也得以稱爲「乾觀者」。這個定義也爲覺音以後的註釋家，如法護、大名、舍利弗、希達多尊者，乃至近代緬甸禪師如雷迪尊者、烏巴慶的傳承所採用。

b. 乾觀者的修行方法

b.1 覺音在《中部註》明示兩類修行方法，其中一類即屬「乾觀者」的修行方法。乾觀者即使未得近行定或安止定，也可直接觀察五蘊，嘗試了知名、色法的實相。

b.2 理論上來說，乾觀者可以選擇任何一種「內觀業處」作爲

最初修行的起點。然而，註書傳統傾向於認爲，乾觀者常常以「四界分別」作爲最初修行時的根本業處。

b.3 覺音的註書認爲乾觀者的修行方法相較於止乘者的方法，較易令人感到疲累。這似乎是因爲乾觀初學者在修行內觀的初期，由於內觀與定仍未成熟之故，所以久修內觀的話，身體會疲累。此時，止乘者可以入色界或無色界定休息，令心柔軟後再出定修觀，但是乾觀者沒有禪那，無法入定休息。在沒有禪那作爲休息處的意義下，乾觀者初修內觀時較止乘者來得疲累。

b.4 再者，註書認爲乾觀者的內觀行如盲人依杖端而行，他不能隨心所欲地觀察想觀察的名、色法。這是因爲乾觀者未得色、無色界禪那，故無法在他自身裡觀察到屬於色、無色界的名(色)法。相對於此，得色界定或無色界定的止乘者則有機會隨心所欲地觀察色界或無色界的名(色)法。在此「有所限制」的意義下，乾觀者的「內觀智」不及止乘者。

b.5 儘管乾觀所能觀察的名色法之範圍較止乘者狹窄，但二者所證的道、果仍是平等、無差別的。

c. 巴利聖典中誰是乾觀者：

c.1 雖然《尼柯耶》裡，有提到「慧解脫(阿羅漢)」一詞的相關經文中，並未清楚顯示乾觀者教理，但註釋文獻常將

「慧解脫(阿羅漢)」一詞廣泛地理解爲五種阿羅漢：得初禪乃至四禪後修觀，得漏盡的阿羅漢，以及乾觀者阿羅漢。有時，註書甚至將「慧解脫」只理解作「乾觀漏盡者」，而未提及另四種。

c.2 此外，在諸多被註釋書解爲指涉乾觀者的聖典文獻中，似乎只有《人施設論》的一段文明顯地含有「乾觀者」的教義思想，其他的文獻是否確實指涉「乾觀者」教義，則仍有諍議之處——有的聖典文獻對比兩類資料，如得八解脫的、不得八解脫的；提及禪那的、未提及禪那的，這些文獻或可理解爲與乾觀者有關。但是，有些文獻則是完全無法解讀出含有乾觀者的教義。於此衍生出一個問題，即「爲何註釋者將這些文獻解讀爲指涉乾觀者教義？」如果說，此情形起因於註釋者「天外飛來一筆」的註解，或者說，註解者只是爲刻意區別聖典文句之意義而做，這樣的說法，雖無不可能。但是，筆者寧可假設，這些註解，即使並非全部，但至少有一部分，乃「依據傳承」。至於如何證實這個假設，及這些註解究竟可溯自多古老的傳統，則有待進一步仔細研究《尼柯耶》、現存的漢譯《阿含經》、阿毗達磨藏乃至其他語言的初

期佛教資料等，方可能有進一步的答案。[150]

c.3 另外值得注意的是，雖然註釋文獻多次提到「乾觀者」的教義，但是“有被提及名字的”乾觀者，筆者只發現二人而已，即《相應部》裡的須深尊者與《長老偈註》裡的恰庫帕拉長老。

d. 其他

d.1. 雖然乾觀者所得的解脫與三明、六通的止乘者所得的一樣，然而由於缺少禪那、神通的成就，乾觀者在聖者中的地位，在某種意義上，仍然不及止乘者。

最後，筆者想藉此機會指出，針對巴利佛教「乾觀者」的相關論題，未來值得進一步探討的幾個研究方向。

(1) 如前言所說的，二十世紀中葉起，巴利學界便對「乾觀者」教義是否有巴利《尼柯耶》或三藏的經證支持有所諍論。因此，有必要進一步有系統地檢視巴利三藏乃至其他早期佛教典籍(如漢譯《阿含經》)所隱含的「乾觀者」教義。

(2) 我們雖然已知道「說一切有部」及《成實論》也包含類似「乾觀者」的教義。但是，吾人仍需要檢視其他部派的註釋典籍，是否也曾明確說示類似「乾觀者」的教義，如此可以更深入了解，

[150] 參考註 114 及註 141。

「乾觀者」在早期佛教禪修理論裡的地位以及其可能的發展過程。

(3) 上座部與禪宗在修行上有某種程度的相似處，其間的同、異處，早已受到西方佛教學者的注意。進言之，中國禪宗不重禪那而直取智慧的傾向，與「乾觀者」的修行方式雷同。就此而言，「乾觀者」的修行進路，似可作爲上座部與中國禪宗之間一個很好的對話橋樑。於此相反，藏傳格魯派宗喀巴大師曾在其《菩提道次第廣論》中批判當時某些印度論師主張不修奢摩他而直修毗婆舍那的見解。就此而言，上座部止觀理論與藏傳佛教止觀理論之間的歧異，亦是個有趣的論題。

(4) 佛教禪修的理論，尤其上座部「乾觀者」的教義，並非是“死”的理論，更是“活”的傳統。今日上座部佛教，尤其在緬甸，的內觀修行，仍以「乾觀者」的修行方式爲主流。這些當代的內觀修行傳統如何運用「乾觀者」的教理，以及不同傳承之間在修行方法上的同、異處，乃至衍生的諍論，仍有待我們結合人類學的田野調查與巴利文獻研究方式，以便做進一步深入的探討與剖析。

(5) 近二十年來，西方國家在「輔助與另類醫療」以及「心理治療」的研究領域，有數十篇的臨床醫學報告指出，基於上座部「乾觀者」理論的「正念修行」(Mindfulness Meditation)如何有助於各種身、心疾病的治療、提升病患的生活品質。作爲佛教學研究者，除了可適時地介紹這些醫學研究外，更可從佛教文獻學的角度，探討

正念修行或佛教禪修與疾病療癒之間的關係。[151]

[151] 筆者正撰寫〈佛教禪修與身心醫學——正念修行的療癒力量〉一文，將投稿於《普門學報》。

◎略語

1.巴利文獻略語(依照 *A Handbook of Pāli Literature*)

Abhidh-s-mh□	Abhidhammatthavibhāvinī	《阿毗達磨義廣釋》
As	Atthasālinī (= Dhs-a)	《殊勝義註》=《法集論註》
Dhp-a	Dhammapada-a□□hakathā	《法句經註》
Nidd1-a	Mahaniddesa-a□□hakathā	《大義釋註》
Nidd2-a	Cullaniddesa-a□□hakathā	《小義釋註》
Nett-a	Nettippakara□a-a□□hakathā	《導論註》
Pa□is-a	Pa□isambhidāmagga-a□□hakathā	《無礙解道註》
Pugg-a	Puggalapaññatti-a□□hakathā	《人施設論註》
Khp-a	Khuddakapā□ha-a□□hakathā	《小誦註》
Sn-a	Suttanipāta-a□□hakathā	《經集註》
Ps	Papañcasūdanī (M-a)	《破除迷障》=《中部註》
Ps-p□	Papañcasūdanī-purā□a□īkā	《破除迷障古疏》=《中部古疏》
Mp	Manorathapūra□ī (= A-a)	《滿足希求》=《增支部註》
Mp-□	Manorathapūra□ī-□īkā	《滿足希求疏》=《增支部疏》
Vism	Visuddhimagga	《清淨道論》
Vism-mh□	Visuddhimagga-mahā□īkā	《清淨道論大疏鈔》
Sp	Samantapāsādikā	《一切善見》=《巴利律註》
Sp-□	Sāratthadīpanī	《實義燈論》
Spk	Sāratthapakāsinī	《顯揚真義》=《相應部註》
Spk-p□	Sāratthapakāsinī-purā□a□īkā	《顯揚真義古疏》=《相應部古疏》
Sv	Suma□galavilāsinī	《吉祥悅意》=《長部註》

Sv-p□ Suma□galavilāsinī-purā□a□īkā 《吉祥悅意古疏》=《長部古疏》

2.一般略語

HPL Oskar von Hinüber. A Handbook of Pāli Literature, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.

PED Pāli-English Dictionary, T.W. Rhys Davids and W. Stede, PTS, London, 1921-25

PL K.R. Norman, Pāli Literature. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.

◎參考書目

水野弘元，(2000)《巴利論書研究》，釋達和譯，台北：中華佛學研究所。

金宰晟，(2004)〈慧解脫について〉，《印佛研》51(2): 202-206。

浪花宣明，(1998) 《サ–ラサンガハの研究—仏教教理の精要—》，京都：平楽寺書店。

溫宗堃，(2003)〈純觀乘者所依的定—刹那定或如電三昧〉，第六屆「宗教與心靈改革」研討會論文，2003 年 12 月，高雄道德院、文山教育基金會、如實佛學研究室主辦。

——，(2004)〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉，《中華佛學研究》第八期，台北：中華佛學研究所，9-49 頁。

——，(2005)〈當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的諍論〉，《普門學報》第 27 期，頁 221-268。

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

Bhikkhu Bodhi, Mahāthera Nārada, and U Rewata Dhamma, (1993) *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Confalonieri, Pierluigi. (Ed.). (2003). *The Clock of Vipassana has Struck*. Igatpuri: VRI.

de Silva, Lily, (1970) 'General Introduction'. *Dīghanikāya-a□□hakathā□īkā Līnatthava□□anā*. London: Pali Text Society.pp. xi-lxxxi.

Duroiselle, Charles, (1997) *A Practical Grammar of the Pali Language*. 3rd edition. E-book. (available: www.buddhanet.net)

King, Winston L., (1964). *A Thousand Lives away: Buddhism in contemporary Burma*. Oxford: Bruno Cassirer.

——, (1992) *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*. 1st Indian ed. Delhi: Motilal Banarsidass.

Law, Bimala Charan, (1969) *Designation of Human Types (Puggala-paññatti)*. Oxford: PTS.

Mahasi Sayadaw, (2000) *A Discourse on Mālukyaputta Sutta*. Trans. U Htin Fatt. Yangon: Buddhasaasanaanuggaha Orgainzation.

Norman, K.R., (1997) *A Philological Approach to Buddhism*. London: School of Oriental and African Studies.

Sunlun Shin Vinaya, (?) 'The Yogi & Vipassanā: Buddhist Meditation: The Sunlun Way.' Rangon: Sunlun Buddhist Meditation Center. (Available: www.lifetransition.com/)

U Hla Myint Kyaw, (1999) 'Questions & Answers', Trans. U Hla Maung. Yangon: Pa□□itārāma.

(Available: web.ukonline.co.uk/buddhism/pandita5.htm)

Tha-ma-nay-kyaw (ed.), (2000) 'Mahasi Sayadaw's Analysis on Today's Vipassanā Techniques' Trans. Hla Myint Kyaw. (Avaliable: http://vmc128.8m.com/)

Warder, A.K., (1974) *Introduction to Pail*. London: PTS.