

《瑜伽師地論》神通觀之研究

釋大寂

華梵大學東方人文思想研究所博士班

提要

神通如果不能充分展現為感官可見之對象，那麼充其量它只是 illusion，它到底存不存在，將受到質疑。因此，本文先從法稱《正理一滴論》與分析哲學之父 Frege 的論證中，闡述現量是作為「證境親明」、無可猶豫的基礎。

《瑜伽師地論》，*Yogacarabhumi*，牽涉到「瑜伽」(yoga)一詞，所以先考察瑜伽在古印度中的地位，並探討印度六派哲學中瑜伽派的思想重點。對瑜伽一詞的內涵清楚後，才正式進入《瑜伽師地論》。

《瑜伽師地論》由玄奘從印度帶回中國，並且是他一生的譯經事業中第一個譯出的大部頭論典，加上玄奘當初想到印度取經的動機，首先就是想對此論的法義釐清，因而隻身前往印度，為此之故，有必要先瞭解玄奘與《瑜伽論》之間的關係。

《瑜伽論》有關神通的記載，主要見於〈聲聞地〉與〈菩薩地〉，前者又是後者的基礎，不可偏廢。聲聞地中主要把引發神通的修習法，交待得很清楚，「十二種想」的訓練即是。〈菩薩地〉所介紹的神通，側重在佛菩薩的神通威神力，比較沒有再重覆修習法，因為它的基礎都在〈聲聞地〉。〈菩薩地〉將佛菩薩的威神力分成五大類，即：神通威力、法威力、俱生威力、共諸聲聞獨覺威力及不共聲聞獨覺威力。

【關鍵字】 瑜伽師地論、神通、瑜伽、瑜伽派、禪定、智慧

壹、前言：令對象（object）現量化

瑜伽行派在佛教史中總被稱作「有宗」，以相較於中觀般若之「空宗」而言。爲什麼要說「有」？因爲如果一切皆空，以神通爲例，神通本身雖有作用，仍是如幻如夢，如此一來，神通成了似有似無，到底是有、是無，成爲無法決定，因此有宗的風格在於明確地說明什麼是有、什麼是無，有、無不再處於混濁不清的局面。釐清有與無是非常重要的工作，底下舉一勝論派與正理派辯論的例子，即可令我們知道事物必須有一明晰的確定性，因爲亦有亦無的概念是模糊不清的。

印度勝論派（vaiśeṣika）慧月（Maticanara）論師把「六句義」修改爲「十句義」（dāsa padārthah）¹，其中第四種是「同句義」，同句義本來由鳩鶻（Kanāda）聖者所立，其弟子派祿迦（Pailuka）進一步以因明比量的方式來證成「同句義」是遍一切法而存在的。

同喻：若法能與所應結合的一切別法，同時能於一切處悉能結合者，則彼法即定遍一切處。譬如虛空。

因支：我「同句義」（亦名「大有」）能與所應結合的一切別法，同時於一切處悉能結合。

宗支：故我「同句義」（大有）定遍一切處。²

這一論式完全符合因明所要求的規則，但正理派的派達羅（Paithara）也依著因明規則，以「不可得比量因」來破斥勝論派「同句義」遍一切處的說法，如下：

同喻：若有一法，其可感知的條件雖已具足，而於足處，彼法自體仍不可感知者，則於是處其法不有。譬如於某處，瓶之可見條件雖已具足而瓶體不可得者，彼瓶不有。

因支：汝「同句義」的可感知條件雖已具足，而不得處處感知。（如「牛性」即「牛的同句」，汝許在「牛」處感知，不能於「馬」處及無物之處被感知。）

宗支：故汝所執「同句義」非處處有（即「非遍一切處」）。³

¹ 十句義即把宇宙分成「實」、「業」、「德」、「同」、「異」、「和合」、「有能」、「無能」、「俱分」、「無說」十種內容的存在。李潤生著，《正理滴論解義》，香港：密乘佛學會，初版，1999，p. 241, n. 36.

² Ibid., pp. 240-241.

³ Ibid., pp. 242-243.

同樣朝一個對象——同句義——進行論證，卻得到相反的兩種結果，這就是陳那與喬羯羅主所謂的「於『不定似因』中，復有『相違決定』之因過」。然而，在法稱因明體系中，不容許有這種過失，之所以會有此過失，乃立敵二者在辯論過程中沒有以「實有事相」為依，才會產生雙方都「猶豫」的情形，如前面兩個論證，其「所比義」為同句義，而同句義具有抽象之意義，它不具有一般實有事物「證境親明」的特質，因此才會產生這種猶豫的情形。法上的疏文清楚地指出：

(84.16). Now, one thing cannot at the same time and in the same place be existent and non-existent, because this (runs against the law of) Contradiction...(84.18) However, in (objective) reality such contradiction is impossible.⁴

筆者直譯：(84.16)當下，一件事物無法在同一時間、同一地點而存在與不存在，因為這違反不矛盾律。……(84.18)無論如何，在客觀實界中，如此的矛盾是不可能的。

可見，諍論的產生往往發生於形而上的玄境，而玄境是缺乏常人所能認知的，也就是缺乏「現量差別」之前三種。一個強而有力的比量，必須有一現實的現量來支撐，否則所立之量就如空中樓閣，任何人都可以從另一角度來加以破斥。

以上用因明說明了一件事：若欲令諍論不存在，必須諍論之對象（object）有進一步地現量作證。因此若欲使人們對神通沒有懷疑、沒有諍論，至少要有一個真實具有神通的人，並且都符合佛教六神通之內涵，這樣的人一出現，種種的諍論也就自然息滅下來了。譬如，「上帝的存在問題」在西方世界裡，已經從古論證至今，卻仍是個謎，何以故？因為祂不是一個 objective reality，祂不是現量所能直接掌握的，因此神學家或部分哲學家才需要大費周章地論證其存在性。相反的，像石頭、樹木那樣的存在物，從沒有人認真為之起諍論，因為它們是再清楚不過的東西，人人皆可感知。

上帝的存在問題、玄境或神通的存在問題，以分析哲學之父 Frege 來說，這些疑問只是有沒有 reference(所指)的問題：

The words 'the celestial body most distant from Earth' have a sense, but it is very doubtful if they also have a reference. The expression 'the least rapidly convergent series' has a sense; but it is known to have no reference,...⁵

⁴ Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1st ed., 1993, p. 229.

⁵ Frege, G., "On Sense and Reference", from *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black (this piece translated by Max Black) (Oxford: Blackwell,

Frege 在這裡舉了兩個例子說明 reference 的重要性，第一，當我們描述一個遠在他方的天使時，或許這具有神學的意義或具有詩性，但祂具不具有「所指」是相當令人懷疑的。今天如果我們說一句話「下午我將到『學校』」，顯然地，「學校」是有所指的，但「天使」的所指是令人猶豫的。第二，數學上的收斂級數是一有意義的表達式，但它的收斂真得有收斂到明確的一點嗎？這一點存在嗎？它仍是令人懷疑不定的，就好像微積分說 $\lim a \rightarrow -2$ ，儘管 a 將無限地逼近於 -2 ，但它終不恰恰等於 -2 ，因此 a 具不有所指，仍是遭到懷疑的。

上帝與神通的問題也類似於此，神通到處充斥於三藏十二部經典，但它到底有沒有所指，我們不再關心它的意義，因為既然它會出現在經文中，它就是有意義（sense）的，但是它有沒有所指呢？如果沒有所指，那麼它對佛教徒的意義將馬上產生巨烈的改變；如果真能被證明有所指，它照樣會對佛教徒的信心產生強烈的改變，只不過前後者的改變方向剛好相反而已。

於前文曾經說過，法稱似乎否定玄境之存在，唯在現量差別裡頭的第四種——瑜祇智，可以找到玄境存在之根據，而瑜伽行派就是徹徹底底要開發此一智慧的學派，故神通之發動成爲其修行體系底下必然之結果。然而，在介紹佛教瑜伽行派之前，擬先對印度六派哲學中的瑜伽派作一些探討，尤其是派坦加利的《瑜伽經》是一部非常好的修行經典，它對瑜伽之修法與神通的開發，有近似佛教說法之處，是一相當好的參考資料。

之後才進入印度佛教的瑜伽行派，瑜伽行派以《瑜伽師地論》這部大論作爲其最強的聖教量，有人以《解深密經》爲根本，雖然同是玄奘所譯，但《解深密經》僅有五卷，份量上遠遠不能與百卷的《瑜伽論》相比，尤其《論》的特質是以刻畫細膩爲其主要特色。而《瑜伽論》對玄奘個人的意義非常重大，因此有必要概略述說玄奘與《瑜伽論》的關係。最後才正式進入《瑜伽論》本文，探索其神通之修法與奧義。

貳、古印度之瑜伽派

一、瑜伽 (yogā) 之考察

「瑜伽」(yoga) 一詞在印度各個宗派中最缺乏獨立意義，因為各個宗派皆以之為修行準則，瑜伽之行法，自《奧義書》以降，皆以其為共通的修行方法。⁶而據當代的考古學家指出：印度河流域的牟桓鳩達羅 (Moheñjo-dāro) 地方，挖出一印章，上面雕著進入禪定狀態的像，被認為與原住民的的信仰有關，⁷這可能是目前所發現最早關於瑜伽的考古資料。而「瑜伽」一詞的最早文獻記載，可能出現在黑《夜柔吠陀》「古《奧義書》」的《泰迪梨耶奧義書》(Taittirīya Upaniṣad) 2,4,1 中，它說：

它（認識所形成的自我）以信仰為頭，以正義為右翼，以真理為左翼，以瑜伽為身軀，以摩訶 (mahas) 為下體和底基。⁸

同屬於黑《夜柔吠陀》中期《奧義書》所成立的《羯陀奧義書》(Kāṭhaka Upaniṣad) 6,11 中亦說：

這樣即稱為「瑜伽」：感官完全地停止，人們變得不再放逸。誠然，瑜伽是事物的開始與結束。⁹

從以上的資料可以令我們非常清楚地知道，「瑜伽」是印度本土文化悠久的傳統，各宗各派都把「瑜伽」視為必然的修行途徑。印度各派哲學皆以「瑜伽」之修法為根本，並以為藉之能開發所有內在的德行與外在的神力。印度人不僅開發內在，並且開發外在。

⁶ 木村泰賢著，《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, p. 177.

⁷ Huntington, S.L., *The Art of Ancient India*, New York: Weather Hill, 1985, pp. 20-23. (Cp. 楊惠南著，《印度哲學史》，初版，臺北市：東大，民 84，n. 1, p. 254.)

⁸ Deussen, P., (Eng. tr. by V. M. Bedekar and G. B. Palsule), *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980, vol. 1, p. 237. (Cp. 楊惠南著，《印度哲學史》，初版，臺北市：東大，民 84, p. 235.)

⁹ Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, London: Humphrey Milford Oxford Univ. Press, 1934, p. 360. (Cp. 楊惠南著，《印度哲學史》，初版，臺北市：東大，民 84, p. 236.)

二、派坦加利（Patañjali）之《瑜伽經》

既然瑜伽是所有印度宗教共通的修法，為何還能夠獨立出瑜伽派呢？並且還是六大派的其中一派！原因就在於派坦加利（patañjali）所造的《瑜伽經》，這部系統性的著作不僅作為開宗立派的重要條件，它也是所有專心於精神修證者的無價之寶。¹⁰

據木村泰賢的考察，派坦加利屬於紀元前二世紀頃之人，當時他也只是作了部分的《瑜伽經》而已，只是把骨架給作起來，真正整部《瑜伽經》的完成，要等到紀元後四五世紀頃。¹¹ *The Yoga Sutras of Patanjali* 一書中的編輯者認為此經的成書時間跨越了五千三百年之久，也就是從西元前五千年至西元後三百年。¹²我們可從最初的四段經文看到它的特色：

1. Now the exposition of Yoga is being made.
2. The restraint of the modifications of the mind-stuff is Yoga.
3. Then the Seer [Self] abides in His own nature.
4. At other times [the Self appears to] assume the forms of the mental modifications.

【筆者直譯】

- 一、瑜伽的解釋就此開始。
- 二、瑜伽是抑制心的變動。
- 三、那麼觀照者就住在祂自己的本性中。
- 四、在其它時候，自我呈現出各種心理變動的形式。¹³

經文本身的重點則在於指出「抑制心的變動」，它幾乎是修瑜伽者的目標，把「抑制心的變動」轉譯成中國祖師大德的話，即「息除雜念妄想」。這麼做可以令「觀照」在它本身建立起來。人只有兩種可能性，不是認同頭腦，就是否定頭腦。認同頭腦的情況下，將使心隨著頭腦轉，頭腦忙著許多事的時候，千頭萬緒的時候，心就迷失於雜亂中而喪失警覺性與觀照的能力。相反的，在否定頭腦、停止頭腦、息除雜念的情況下，觀照能夠自然升起，下一個觀照復建立於前一個

¹⁰ S. C. Chatterjee & D. M. Datta, 《印度哲學概論》，臺北市：黎明文化，初版，民 82，p. 323.

¹¹ 木村泰賢著，《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，p. 207.

¹² Sri Swami Satchidananda, *The Yoga Sutras of Patanjali*, 7th printing, Virginia: Integral Yoga Publications, 1999, p. xii.

¹³ Ibid., pp. 3-7. 另可參考 Osho 著，謙達那譯，《瑜伽師末 第一卷》，譯自 *Yoga- The Science of the Soul, vol. I*，初版，臺北市：奧修出版，1991，p. 15.

觀照，它們成了良性的循環，但前提是抑制心的變動，不認同它的變動，因為所謂的變動總是世俗導向的、是群眾導向的，它喜好隨著流行走，並且奔馳不停，這種情形不可能建立「觀照般若」。¹⁴

派坦加利像數學家一樣地勾勒出修習瑜伽之公式，他不分析存有，而直接述說瑜伽的原理。

三、從八支坐法開發神通

為什麼派坦加利要抑制心的活動呢？Satchidananda 認為「對一個敏銳的弟子而言，這一經就足夠了，因為其餘的經文只是在解釋這一經罷了。假如抑制心的變動被達成了，一個人就已經達到瑜伽的目標。」¹⁵

把身心制於一處，是瑜伽的本質，唯有如此才能開發所有人的潛能，從《瑜伽經》的第三品〈神通品〉與第四品〈獨存品〉，即可知其瑜伽修行之目標乃獲得神通與解脫，獲得神通是現世的利益，獲得解脫是最終之利益。但這兩者的基礎在於第二品〈方法品〉的八支坐法，八支分別為：禁制、勸制、坐法、調息、制感、執持、靜慮、等至，底下依木村泰賢的說明而對八支略作解釋，¹⁶並與佛教教理稍作比較。

- 一、 禁制：即禁止的戒律，內容為禁止殺、盜、淫、妄、貪，相當於佛教之在家五戒，唯第五戒不飲酒戒被改為不貪。可能瑜伽行者早已遠離外在飲酒之困擾，故捨此而另立不貪。
- 二、 勸制：也是五項內容，行清淨、滿足、苦行、學誦、念神，行此五法是為了漸進於瑜伽作準備。
- 三、 坐法：後代之註釋家與瑜伽書將坐法發展至八十四萬種，種類之多，不知真有其事，亦或文學之誇飾法，無從得知。但正統上之坐姿與佛教相差不遠。
- 四、 調息：這一點是修學瑜伽的關鍵所在，也是佛教禪坐最費事之處，兩

¹⁴筆者在此使用「觀照般若」這個詞，是將瑜伽派所說的「觀照」，同般若經所說的「觀照般若」關聯起來，目的在指出佛教與瑜伽派的相關性。

¹⁵ Sri Swami Satchidananda, *The Yoga Sutras of Patanjali*, 7th printing, Virginia: Integral Yoga Publications, 1999, p. 3.

¹⁶木村泰賢著，《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. 219-224.

派相同之處頗多，如《瑜伽師地論》描述阿那波那念與十六勝行之處，就有許多相似之處；然兩者於調息差異最大者在於：瑜伽派要求「塞入息、出息之行路」，也就是必須刻意停止呼吸，佛陀於苦行中雖修過此行，但於日後之教法中，從不以此來教導弟子，亦未見於後代經論中，頂多是在達到四禪時，呼吸自然停止，絕無刻意塞住呼吸者，瑜伽派如此之行法，到底為何，實是令人費解。

- 五、制感：制御五根，使感覺從對像分離出。此即佛法的「根律儀」，詳見《雜阿含經》¹⁷與《瑜伽師地論》¹⁸，亦與智顛《摩訶止觀》¹⁹、《小止觀》²⁰所明之「呵五欲」同出一轍。
- 六、執持：既已制御五根，唯心仍處於動亂，故應復制心，使令不動，本經定義曰：「以心結合於一處，名執持。」佛法奢摩他就是在於使心制於一處，《遺教經》也是先建議行者先制御五根，復制心一處，所謂「制之(心)一處，無事不辦。」²¹
- 七、靜慮：或曰禪那，佛教裡有四禪，即初禪、二禪、三禪、四禪，也有九次第定，即加上四無色定與滅盡定。但本經僅取一義，指出專注的心與專注的境融合一致，其實這是佛教的「境識俱泯」。
- 八、等至：心如空虛，唯照亮對境，上一位「靜慮」僅是心境一如，卻無功用，這一位卻已開始發揮作用，雖發揮作用，但仍無能所之別，心與境繼續保持著絕對的「境識俱泯」。

依著最後六七八支，可獲不可思議的神通，並且也會獲得究竟之解脫。何以後三支能產生神通？因為第六支「執持」正訓練行者的心，使心越來越有「力」，執持是訓練心，使心靜止，心原本躁動不安，經過執持的訓練後，心越來越強而有力，終致駕駛原來之躁動，達到不動，此乃由心的力量導致。

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

¹⁷ 見《雜阿含經》第 1165、1167、277 經。

¹⁸ 見 No. 1579 《瑜伽師地論》(卷 21)〈13 聲聞地〉，T30, p0397a。

¹⁹ 見《摩訶止觀》卷四下，台南市：智者出版社，初版，民 80，p. 43a。

²⁰ 見《小止觀》卷上，湛然寺本，p. 198。

²¹ 見《遺教經論》：「此五根者，心為其主，是故汝等當好制心。心之可畏，甚於毒蛇惡獸怨賊，大火越逸，未足喻也。動轉輕躁，但觀於蜜，不見深坑。譬如狂象、無鉤猿猴，得樹騰躍踔躑，難可禁制。當急挫之無令放逸，縱此心者，喪人善事，制之一處，無事不辦，是故比丘，當勤精進折伏汝心」(T26, no. 1529, p. 285, b22~28)

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。²²

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。²³

雖然，《瑜伽經》強調脫小我而成大我，但其追求解脫自在之目的與佛教是一致的，佛教與其它印度教派最大的差別在於不直接使用「神我」、「大我」、「小我」這類字眼，以佛陀於原始佛教時就以「無我」來根本地否定任何形式的「我」，故後期大乘佛法即使漸出現常恆之內在佛性，也不直接使用「我」的概念，而以「佛性」、「如來藏」、「法身」等觀念來避免不必要的困擾。

²²木村泰賢著，《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, p. 225.

²³Ibid., pp. 224-225.

參、《瑜伽論》對玄奘的重大意義

以上既已說明印度「瑜伽派」直接以「瑜伽」來命名自己的宗派，也說明了神通與其解脫之境乃相關聯，下面就回到佛教本身，並以瑜伽行派所最重視的論——《瑜伽師地論》——為探討對象。正式進入此論前，先對此論的譯者作一番介紹。

玄奘大師當年到印度取經，有很大的「動力因」是由這部論所促成的，因為當時漢土僅有殘缺不全的本子，導致義理不清，各方之師都有自己的看法，這促了玄奘到印度取經的決心，如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》云：

（玄奘）遍謁眾師，備養（此字應減去上方的「欠」）其說。詳其考理，各擅宗塗。驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從。乃誓遊西方，以問所惑。並取《十七地論》，以釋眾疑。即今之《瑜伽師地論》也。²⁴

哪知這一去印度，帶回了各種經論，他本人還在印度留學多年，學習、聽聞各種經論。當他到達那爛陀寺見戒賢法師時，戒賢問玄奘：

法師從何處來？報曰：從支那國來，欲依師學《瑜伽論》……²⁵

雖然他在印度學了不少的經論，但只有這本論才是他真正想要的，等他在那爛陀寺住定，在戒賢門下用了十五個月的時間才把這部論讀完²⁶，並且反覆聽了三遍，²⁷可見玄奘對此論的愛好、熟悉與重視了。

玄奘回國後，先翻譯一些小部頭的經，《瑜伽師地論》則是第一本由玄奘所譯出的大部頭的論，最後一部為六百卷的《大般若經》。《瑜伽論》共花了兩年的時間才譯完，從貞觀二十年五月十五日譯到二十二年五月十五日，共一百卷。²⁸這部大論甚至引起唐太宗的興趣，因而與玄奘會面，詢問有關這部論的事情：

帝又問：法師，此翻何經論？

答：近翻《瑜伽師地論》訖，凡一百卷。

帝曰：此論甚大！何聖所說？復明何義？

²⁴ 見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一，T50, p. 222c.

²⁵ Ibid., p. 236c.

²⁶ 見〈玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微〉，收於《中國佛教文化研究論集》，冉雲華著，臺北市：東初出版，初版，民 79，p. 28.

²⁷ 如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》云：「法師在寺，聽瑜伽三遍。」見 T50, p.238c.

²⁸ 見〈玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微〉，收於《中國佛教文化研究論集》，冉雲華著，臺北市：東初出版，初版，民 79，p. 28.

答曰：論是彌勒菩薩說，明十七地義。

又問：何名十七地？

答謂：五識相應地、意識相應地、有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地、三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、無心地、聞所成地、思所成地、修所成地、聲聞地、獨覺地、菩薩地、有餘依地、無餘依地。

29

皇帝略看這部論之後，可能有太多的詞義不懂，專業術語過多，因此一知半解，但仍極讚嘆這部論：

帝深深焉，遣使向京，取瑜伽論。論至，帝自詳覽。睹其詞義宏遠，非從來所聞。³⁰

皇帝只能讚嘆「詞義宏遠」，唐太宗是看不懂的，但他很清楚地知道這是一部意境非常高深的論，因此下令祕書省手寫新翻經論為九本，分發到雍、洛、并、兗、相、楊、涼、荆、益等九州。³¹這部論對於佛法的傳播，貢獻太大了，其影響力遍布全國。玄奘取經的辛勞與努力，獲得了應有的回應。

²⁹見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷六，T50, p. 255c-256a.

³⁰ Ibid., p. 256a.

³¹見〈玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微〉，收於《中國佛教文化研究論集》，冉雲華著，臺北市：東初出版，初版，民 79，p. 26.

肆、《瑜伽師地論》中的神通義

《瑜伽論》實是一部不可多得的大論，不僅是玄奘大師求得難，在內容方面，很難再於其它經論中找到對神通描述得如此詳細者。它把神通的基礎、修法過程、發相……等等刻畫得鉅細靡遺，因此底下將把論中介紹神通的部分整理出來，讓神通公諸於世，換句話說，以下是一個文獻整理的工作，較少筆者個人的看法，何以故？吾人還未證得神通，沒有資格對瑜伽師作任何的批判。事實上，如果能將這一大段文獻資料整理出來，已經非常有價值，許多人將因此而對神通的各個面向產生清楚之認識。

一、發動神通之基礎

首先，神通的內容與修法記載於〈本地分中聲聞地·第四瑜伽處〉，〈菩薩地〉中經常可以看到「如前聲聞地」的字眼。聲聞地的重要性甚至影響了藏傳黃教宗喀巴大師的《菩提道次第廣論》，《菩提道次第廣論》是一部描述如何行菩薩道以至於成佛的次第性書籍，但即使如此後期的大乘論典，在內容上，有許多處都指向《瑜伽論·聲聞地》，換句話說，經文在許多地方都直接引用聲聞地的內容，可見聲聞地對於一個邁向解脫之路的行者，不管是菩薩乘，還是聲聞乘，都很重要。底下就先從〈聲聞地〉來介紹神通之原理與修法。

神通的直接原因是禪定，尤其是四禪；禪定的直接原因又是戒律，故總的來說，戒律是神通的間接原因，戒律將在下一部分作明確的說明。以有禪定故，能發五神通，如論云：

依靜慮等，能引無想定及發五神通等。³²

爲什麼有了禪定或靜慮之後就能夠神通自在呢？這在論中解釋「是何因緣要把神足命名爲神足」時，有明確的答覆：

問：何因緣故說名神足？答：如有足者，能往能還，騰躍勇健，能得能證世間所有殊勝之法。世殊勝法，說名為神。彼能到此，故名神足。如是若有如是諸法，有三摩地圓滿成辦，彼心如是清淨鮮白，無諸瑕穢，離隨煩惱，安住正直，有所堪能，獲得不動，能往能還，騰躍勇健，能

³² 玄奘譯，《瑜伽師地論》(卷 33)〈13 聲聞地〉, T30, p.465b。

得能證出世間法。由出世法最勝自在。是最勝神，彼能證此，故名神足。

33

「清淨鮮白」這個詞，瑜伽師使用的頻率相當高，大抵在描述行者依奢摩他的修習而使心的汙染越來越少，心的染汙越少，心原本的光明潔白就被動性地彰顯出來了，這叫做「清淨鮮白」。事實上，心的清淨鮮白、無諸瑕穢、離隨煩惱、安住正直、有所堪能、獲得不動……等等特質相輔相成，瑜伽師經常在描述身心的互動情形時說，「身滋潤心，心滋潤身」³⁴，這是約內外之身心狀況而說。若單就內在各個心理狀態來講的時候，各個心理彼此也是互相滋潤，依著緣起的道理而運行，單獨的心理不可能存在，所有的心理都是另一心理的原因。

清淨鮮白、無諸瑕穢、離隨煩惱、安住正直、有所堪能、獲得不動等特質促使心成為有力量的，所以才能轉變外境。然而，心清淨潔白雖能發神通，但若能使潔白性提高，則越是神通自在，通常說來，「四禪」是最大的根本，因為四禪是色界定中最純粹的、最清淨潔白的，依止之則能夠發動五神通，論云：

依止靜慮發五通等，云何能發？謂靜慮者，已得根本清淨靜慮，即以如是清淨靜慮為所依止，於五通增上正法，聽聞受持，令善究竟。謂於神境通、宿住通、天耳通、死生智通、心差別通等，作意思惟。復由定地所起作意，了知於義，了知於法，由了知義、了知法故，如是如是修治其心，由此修習多修習故，有時有分發生修果五神通等。³⁵

為什麼佛經中經常出現已得俱解脫的阿羅漢沒有神通，俱解脫者不僅有智慧，禪定的一切能力也具足，怎麼仍究沒有神通呢？原來是沒有聽聞「五通」之教法所致，這裡呈現出領域性（ground）的問題，行者雖然在追求精神解脫的聞思修方面都具足而解脫，但僅表示行者在這個領域所作已作，所應努力的都努力完畢，卻不表示在他種領域已努力完畢。如沒有神通的阿羅漢就是一個顯著的例子，雖然他已在解脫道的領域完全成就，卻還未在人體潛能開發的領域上獲得成就，他在這方面還需努力。

已解脫者未成神通證的原因可能是在過去時，較少聽聞「五通」之教法，因而不知如何發動神通。這裡瑜伽師甚至把「五通」視為「增上正法」，可見在瑜伽行派的修學體系中，神通也是其中一環，如同瑜伽派的派坦加利，認為瑜伽同時是為了追求神通與解脫，神通呈現行者自由於外在，解脫則表示靈魂獲得永恆的自由。瑜伽師除了把「五通」視為「增上正法」，在修學上，也要像解脫道

³³ Ibid., T30, no. 1579, p. 444, a29~b8。

³⁴ 如「當知四行為所依止，外空以內住心增上緣力，離所生樂，滋潤其身。」(Ibid., T30, no. 1579, p. 813, b5~7)

³⁵ Ibid., (卷 33) <聲聞地>，T30, p.469a。

的修法一樣，都要按著聞思修的次第來進行，上面的引文呈現底下的次第關係：

聽聞受持五通增上正法 → 作意思惟五神通 → 修習多修習 → 證得五神通

這完全就是聞思修的次第，神通在這裡呈現出明朗的一面，許多人把神通給神祕化、把它當作神祕主義，完全是無知的表現。神通自始至終就是依著次第道而修得，完全合理，哪有一絲一毫的神祕色彩呢？或許是因為神通之修證處於佛陀教法非主流的部分。主流的分類總以聲聞道或菩提道的教法為主，因此，神通在被忽視的情況下，才漸漸走向神祕，否則，它自身一點都不神祕。

二、作意十二種想

行者在聽聞神通教法後，如何作意思惟呢？必須思惟十二種想，論云：

一輕舉想、二柔軟想、三空界想、四身心符順想、五勝解想、六先所受行次第隨念想、七種種品類集會音聲想、八光明色相想、九煩惱所作色變異想、十解脫想、十一勝處想、十二遍處想。³⁶

一般而言，「想蘊」是被除遣的對象，但在修神通時，「想蘊」扮演了相當重要的角色，它促使神通得以開發。因此，任何事物沒有絕對的好或絕對的壞，事情的好壞對錯依時空、場合……等等因緣而定。底下就根據經文對一一的「想」作大意式的解釋。

- 一、輕舉想：想像羸重的身體變成棉絮或風那樣的輕，經過不斷地勝解作意後，能夠使身體飄浮起來，比如從床上飄到桌上，復從桌上飄到床上。³⁷
- 二、柔軟想：此想可視作輕舉想的增長廣大，把身體作「如毛般」的勝解作意。³⁸

³⁶ Ibid., (卷 33) <13 聲聞地>, T30, p.469b.

³⁷ Ibid., T30, p.469b, 「輕舉想者：謂由此想，於身發起輕舉勝解，如妒羅綿，或如疊絮，或似風輪，發起如是輕勝解已，由勝解作意於彼彼處，飄轉其身，謂從床上飄置几上，復從几上飄置床上，如是從床飄置草座，復從草座飄置於床。」

³⁸ Ibid., 「柔軟想者：謂由此想，於身發起柔軟勝解，或如綿囊，或如毛毳，或如熟練。此柔軟想長養攝受前輕舉想，於攝受時，令輕舉想增長廣大。」

- 三、空界想：依著前二想的基礎後，身體已能飛行，然若飛行時有障礙物，可能傷害到行者，故於飛行時，對所有的「色」作空勝解，就能飛行無礙。³⁹
- 四、身心符順想：在《阿姜曼尊者傳》中，有一次阿姜曼從二禪正受退出時，瞬間感到身體的羸重是一大痛苦，因為在二禪中，心已達色界，故欲界之身影響不及，但出定後，心回到欲界，心再度受到身羸重的影響，因而感受到羸重之苦。身心符順想就是在克服這一困擾，如果心情不愉快而造成心理羸重時，行者必須作「心符順於身」的勝解；相反的，若身體有病苦或羸重燥擾，必須作「身符順於心」的勝解。不斷地作此勝解後，身心將輾轉地越變越輕、柔軟、堪任、光潔，這麼一來，神通就能更加自在了，因為外在皆繫屬於心，依心而轉。⁴⁰
- 五、勝解想：訓練自己的想蘊，使能達到具體化、明確化，如使遠的概念轉成近的概念，並使之清晰不模糊；同理也能使近的概念轉成遠的概念，羸細、地水……等等亦復如是。此想成就後，轉變色或聲音將更得心應手。⁴¹

以上五想若能串習熟練，能領受種種的妙神通境，底下原文的描述是許多佛經在述說神通時所同樣會出現的描述：

由此五想修習成滿，領受種種妙神境通，或從一身示現多身，謂由現化勝解想故；或從多身示現一身，謂由隱化勝解想故；或以其身於諸牆壁垣城等類厚障隔事，直過無礙，或於其地出沒如水，或於其水斷流往返，履上如地，或如飛鳥結加趺坐，騰颺虛空，或於廣大威德勢力日月光輪，以手捫摸，或以其身乃至梵世自在迴轉，當知如是種種神變，皆由輕舉、柔軟、空界身心符順想所攝受勝解想故。⁴²

種種神通之境皆是由於修習輕舉、柔軟、空界身心符順想後所生之功德，比如空界身心符順想能使行者於諸牆壁通過無礙，何以故？因為此想不僅要有內在之空性智慧，並使內在的空性智慧向外在世界擴張，使所有的內在與外在都能普遍性地符順於空性，如此一來，在內外達成一致條件下，行者能對內在作種種

³⁹ Ibid., 「空界想者：謂由此想，先於自身發起輕舉、柔軟二勝解已，隨所欲往，若於中間有諸色聚能為障礙，爾時便起勝解作意，於彼色中作空勝解，能無礙往。」

⁴⁰ Ibid., 「身心符順想者：謂由此想，或以其心符順於身，或以其身符順於心，由此令身轉轉輕舉，轉轉柔軟，轉轉堪任，轉轉光潔，隨順於心，繫屬於心，依心而轉。」

⁴¹ Ibid., 「勝解想者：謂由此想，遠作近解，近作遠解；羸作細解，細作羸解；地作水解水，作地解。如是一一差別大種，展轉相作，廣如變化所作勝解，或色變化，或聲變化。」

⁴² Ibid, T30, no. 1579, p. 469, b29~c10.

的轉變，當然也能對外在作種種的轉變，以內外已成一一致故。

- 六、先所受行次第隨念想：此想是「宿命通」的基礎，然而此想的修習過程，論中並沒有說清，只就此想所生之果而論說。先從今世修起，從孩童時代至今皆能回憶無礙，以此基礎再往前追溯，即能對過去世行住坐臥的種種行憶念了知。修習久後，更能回憶無量的過去世，此回憶說，頗似 Plato 的說法，唯 Plato 的觀念完全與佛教不同。⁴³
- 七、種種品類集會音聲想：此想是「天耳通」的基礎，令想蘊遍於所有的城鎮、村落與所有種類的音聲，善取其音相，人間天耳成就後，復可對天人之聲取相，則最後能聽取任何一層天的聲音，所有人間天上、遠近的聲音，都能隨意而聽。⁴⁴
- 八、光明色相想：此想是「天眼通」的基礎，行者應取光明的色相，於彼作意思惟，不僅於器世間之物相作意，亦於有情之相作意，如此一來，所修得之天眼不僅能看到任何遠近之物，也能看到諸有情類「生從何來、死往何去」的情形。⁴⁵
- 九、煩惱所作色變異想：此想是「他心通」的基礎，行者必須於諸有情種種可能生起的煩惱相，解了分別。如有貪者，其外之色相會隨其貪心而呈現各種變化，如諸根躁擾、諸根掉舉、言常含笑；瞋患者則常現出面貌鬻蹙、語音響澀、言常變色；愚癡者則常現出瘡啞、事義闇昧、言不辯了、語多下俚；此外還有許多種類的心會產生種種相，行者皆須一一解了分別，串習久後，即能獲得「心差別智」，對他人的心理變化便瞭若指掌。⁴⁶

⁴³ Ibid., 「先所受行次第隨念想者：謂由此想，從童子位迄至于今，隨憶念轉自在無礙。隨彼彼位若行若住若坐若臥，廣說一切先所受行，隨其羸略次第無越，憶念了知。於此修習多修習故，證得修果，於無量種宿世所住，廣說乃至所有行相所有宣說，皆能隨念。」

⁴⁴ Ibid., 「種種品類集會音聲想者：謂由此想，遍於彼彼村邑聚落，或長者眾，或邑義眾，或餘大眾，或廣長處，或家或室，種種品類諸眾集會，所出種種雜類音聲，名誼諛聲。或於大河眾流激湍波浪音聲，善取其相，以修所成定地作意。於諸天人若遠若近，聖非聖聲，力勵聽採，於此修習多修習故，證得修果清淨天耳，由是能聞人間天上若遠若近一切音聲。」

⁴⁵ Ibid., 「光明色相想者：謂於如前所說種種諸光明相，極善取已，即於彼相作意思惟。又於種種諸有情類，善不善等業用差別，善取其相，即於彼相作意思惟，是名光明色相想。於此修習多修習故，證得修果死生智通，由是清淨天眼通故，見諸有情廣說乃至身壞已後往生善趣天世間中。」

⁴⁶ Ibid., 「煩惱所作色變異想者：謂由此想，於貪患癡忿恨覆惱誑諛慳嫉，及以僞害無慚無愧諸餘煩惱，及隨煩惱纏繞其心，諸有情類種種色位色相變異，解了分別。如是色類有貪欲者，有色分位色相變異，謂諸根躁擾，諸根掉舉，言常含笑；如是色類有瞋患者，有色分位色相變異，謂面恒鬻蹙，語音響澀，言常變色；如是色類有愚癡者，有色分位色相變異，謂多分瘡啞，事義闇昧，言不辯了，語多下里。由如是等行相流類，廣說乃至無慚愧等所纏繞者，有色分位色

十~十二、瑜伽師將剩餘的三想一起解釋，即第十解脫想、第十一勝處想、第十二遍處想，瑜伽師僅說「如前三摩呬多地」，〈三摩呬多地〉屬於十七中的第六地，〈聲聞地〉則是第十三地，因此要到〈三摩呬多地〉才能找到這三種想的內容。所謂的「解脫想」指的是八解脫，「勝處想」指八勝處，「遍處想」指十遍處。

八解脫廣攝了「諸經宗要」，《中阿含經》〈大因經〉中，佛陀向阿難解釋何謂八解脫：

阿難！有八解脫，云何為八？色觀色，是謂第一解脫。復次，內無色想外觀色，是謂第二解脫。復次，淨解脫身作證成就遊，是謂第三解脫。復次，度一切色想，滅有對想，不念若干想，無量空處，是無量空處成就遊，是謂第四解脫。復次，度一切無量空處，無量識處，是無量識處成就遊，是謂第五解脫。復次，度一切無量識處，無所有處，是無所有處成就遊，是謂第六解脫。復次，度一切無所有處，非有想非無想處，是非有想非無想處成就遊，是謂第七解脫。復次，度一切非有想非無想處想，知滅解脫，身作證成就遊，及慧觀諸漏盡知，是謂第八解脫。⁴⁷

八勝處可見於《大毗婆沙論》：

八勝處者：一內有色想觀外色少，二內有色想觀外色多，三內無色想觀外色少，四內無色想觀外色多，內無色想觀外諸色青黃赤白，復為四種，如是八種名八勝處。⁴⁸

為什麼要先修八解脫後才修八勝處呢？瑜伽師解釋道，前面的八解脫能對外在勝解自在，後面的八勝處更勝一籌，於外在能制伏自在。⁴⁹《俱舍論》也對這兩者作了比較：

八中初二如初解脫，次二如第二解脫，後四如第三解脫。若爾，八勝處何殊三解脫？前修解脫唯能棄背，後修勝處能制所緣，隨所樂觀，惑終不起。⁵⁰

相變異，善取其相。復於彼相作意思惟，於此修習多修習故，發生修果心差別智，由此智故，於他有情補特伽羅，隨所尋思，隨所伺察，心意識等，皆如實知。」

⁴⁷ 《中阿含經》，T01, no. 26, p. 582, a17~29。八解脫又叫「八背捨」，如《大智度論》云：「八背捨者：內有色外亦觀色，是初背捨。內無色外觀色，是第二背捨。淨背捨身作證，第三背捨。四無色定及滅受想定，是五，合為八背捨。」(T25, no. 1509, p. 215, a7~10)

⁴⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，T27, no. 1545, p. 438, c2~5。

⁴⁹ 《瑜伽師地論》云：「前解脫中勝解自在，今於勝處制伏自在。」(T30, no. 1579, p. 336, c26~27)

⁵⁰ 《俱舍論》卷二十九 (T29, p. 151c)。

依此看來，不論是《瑜伽論》或《俱舍論》，乃至《大智度論》，皆云八勝處勝於八解脫，八解脫只是消極地棄捨外在，八勝處卻能進一步積極地制伏外在。而十遍處最後一關，是三種想中的最高級，十遍處的內容為：

遍處有十：謂周遍觀地、水、火、風、青、黃、赤、白及空與識二無邊處，於一切處周遍觀察，無有間隙，故名遍處。⁵¹

十遍處在南傳佛教裡占據著重要的地位，它是四十業處中的十個，⁵²占了四分之一強，可見十遍處在南傳禪定修法中的重要性，不過，其中有一處是南北傳相異的地方，即南傳的第九遍處——光明遍，北傳沒有；而北傳的第十遍處——識遍處，南傳也沒有，這是十遍處中南北傳的一點小差異，或許是佛經在流傳中，不管是自然的或人為的，都會隨著時空的轉移而有所失真。

為何瑜伽師要如此安排三種想的次第呢？因為八解脫只是先於所緣思惟勝解，八勝處雖已進一步地能制伏所緣，然未周遍，必須修了十遍處後，才能使內心遍及一切處。⁵³十遍處前八個——地水火風青黃赤白——屬於「色」的方面，於彼善調練後，能於諸色隨其所欲，轉變自在。也可以使非金銀之物轉變成金銀，真的有用，並非假金銀而派不上用場。⁵⁴識遍處修習清淨的話，能引發種種智慧，如無諍願智、四無礙解，⁵⁵這些智慧也是某種意義下的神通，前八遍處引發的是外在的神通，識遍處乃引發內在之神通，空遍處則兼內外，⁵⁶於內在為空性智慧，於外在則能穿過一切障礙物而無礙。

瑜伽師在解釋十二種想以作為神通發動的功夫基礎後，復區別了聖神通與非聖神通。聖神通是行者依著內道之佛法而開發出來的不共外道的神通，這種神通的確能夠實在地變化外境，並非變魔術。非聖神通，在外表上看得出其變化外境，但所變化之物卻無法使用。舉例來說，如果將土壤變成水，聖神通能使這樣的水作為解渴之用，但非聖神通所變之水，徒具外表，不堪受用。⁵⁷

⁵¹ 《阿毘達磨俱舍論》，T29, no. 1558, p. 151, c24~26。

⁵² 覺音造，葉均譯，《清淨道論（上）》，台南市：收藏家，民80，二版，pp. 189-277。

⁵³ 如《瑜伽師地論》：「先於所緣思惟勝解，次能制伏，既於制伏得自在，已後即於此遍一切處，如其所欲而作勝解，是故此三如是次第。」(T30, no. 1579, p. 337, a15~18)

⁵⁴ Ibid., 「八色遍處善清淨故，能引賢聖勝解神通，及於諸事轉變神通。如其勝解，隨所轉變，皆能成就。又能變作金銀等物，堪有所用。」(T30, no. 1579, p. 337, a18~21)

⁵⁵ Ibid., 「由識遍處善清淨故。便能引發無諍願智無礙解等諸勝功德。」(T30, no. 1579, p. 337, a21~22)

⁵⁶ Ibid., 「由空遍處善清淨故，隨其所欲皆轉成空。」(T30, no. 1579, p. 337, a22~23)

⁵⁷ Ibid., 「又聖非聖二神境通有差別者：謂聖神通隨所變事，隨所化事，隨所勝解，一切皆能如實成辦，無有改異，堪任有用。非聖神通不能如是，猶如幻化，唯可觀見，不堪受用。當知如是十二種想，親近修習多修習故，隨其所應便能引發五種神通，及能引發不共，異生如其所應

三、佛菩薩之威神力

1. 聲聞獨覺與佛菩薩之差異

以上已對聲聞地中所明之神通修法說清楚了，這部分瑜伽師多是教導行者如何修證神通，而在下一地〈菩薩地・初持瑜伽處威力品〉中，已不再敘述神通的修法，佛菩薩依著既有的基礎而發揮神通威力，因此瑜伽師側重於詮釋佛菩薩威神力所發揮出來的實際情形。佛菩薩之所以能為佛菩薩，乃其已久遠劫地擁有神通功夫之基礎，因此所發動的神通是不共獨覺聲聞的，換句話說，即超越於獨覺聲聞。另外，獨覺聲聞的神通多是展現其內外一致的解脫境界，但佛菩薩不僅止於此，佛菩薩的神通有兩種目的：

一者示現種種神通，引諸眾生入佛聖教。二者示現種種神通，惠施無量受苦眾生，眾多品類利益安樂。⁵⁸

聲聞獨覺的神通只是展現自己之自在，使內在之自由反映於全體外在世界中，卻未顧及尚在六道輪迴中的苦難眾生。佛菩薩的神通直接從接引眾生的活動中顯示其全然的自由性格。眾生是有很多品類的，某一類的眾生只要聽聞佛法，就能歡喜信受；另有一類，知識程度較高，不具信仰的性格，佛菩薩就以四無礙解摧折之，使其乾拜下風而信受佛法；還有一類，不僅沒有信仰，也沒任何知識，只是逞其驕傲、唯我獨尊之氣而排斥一切佛法，佛菩薩對這種人則以聖神通來降伏之，這種人往往見了不可思議的神通後，終生護持佛教。「神通為佛菩薩度化眾生的方便善巧」，實為一切大乘佛法的共通義。

神通除了用來度化惡人外，佛菩薩也用之來解救許多沈淪於苦海中的苦難眾生，這些眾生不是不聽聞佛法，也不是不信受佛法，而是在其整個生命中，充斥著無數無邊之苦難，在身心痛苦之餘，實不知有佛法可聞、可聽、可信，佛菩薩，特別是菩薩，為此類眾生廣開權巧，菩薩們尋聲救苦是一種普遍的現象。諸菩薩中，又以觀音菩薩為家喻戶曉的一位大慈大悲的菩薩，因為祂發願云：

我有〈大悲心陀羅尼咒〉，今當欲說，為諸眾生得安樂故，除一切病故，得壽命故，得富饒故，滅除一切惡業重罪故，離障難故，增長一切白法

諸聖功德。」(T30, p.470a)

⁵⁸ Ibid., T30, no. 1579, p. 493, c15-17.

諸功德故，成就一切諸善根故，遠離一切諸怖畏故，速能滿足一切諸希求故。⁵⁹

觀音菩薩的這項舉動，即是瑜伽師說的第二種佛菩薩神通的功用——「惠施無量受苦眾生，眾多品類利益安樂」。不管是第一種功用或第二種功用，它都是諸佛菩薩的威力，瑜伽師有兩類的分法，其中一類把威力分成三種，另一類分爲五種，三種的分法爲：

云何諸佛菩薩威力，當知略有三種：一者聖威力，謂佛菩薩得定自在，依定自在，隨其所欲一切事成，心調柔故，善修心故，是名聖威力。二者法威力，謂諸勝法有廣大果，有大勝利，是名法威力。此中法者，即是六種波羅蜜多，所謂布施乃至般若，如是諸法有大威力，名法威力。三者俱生威力，謂佛菩薩先集廣大福德資糧，證得俱生甚希奇法，是名俱生威力。⁶⁰

聖威力是依禪定的基礎而起的神通，尤其是「超越三昧」顯示了菩薩不共聲聞的「得定自在」。法威力是菩薩依著六波羅蜜所感得的神通威力。俱生威力是菩薩經過久遠劫的修行後所生出的神通。另外，五種的分法爲：

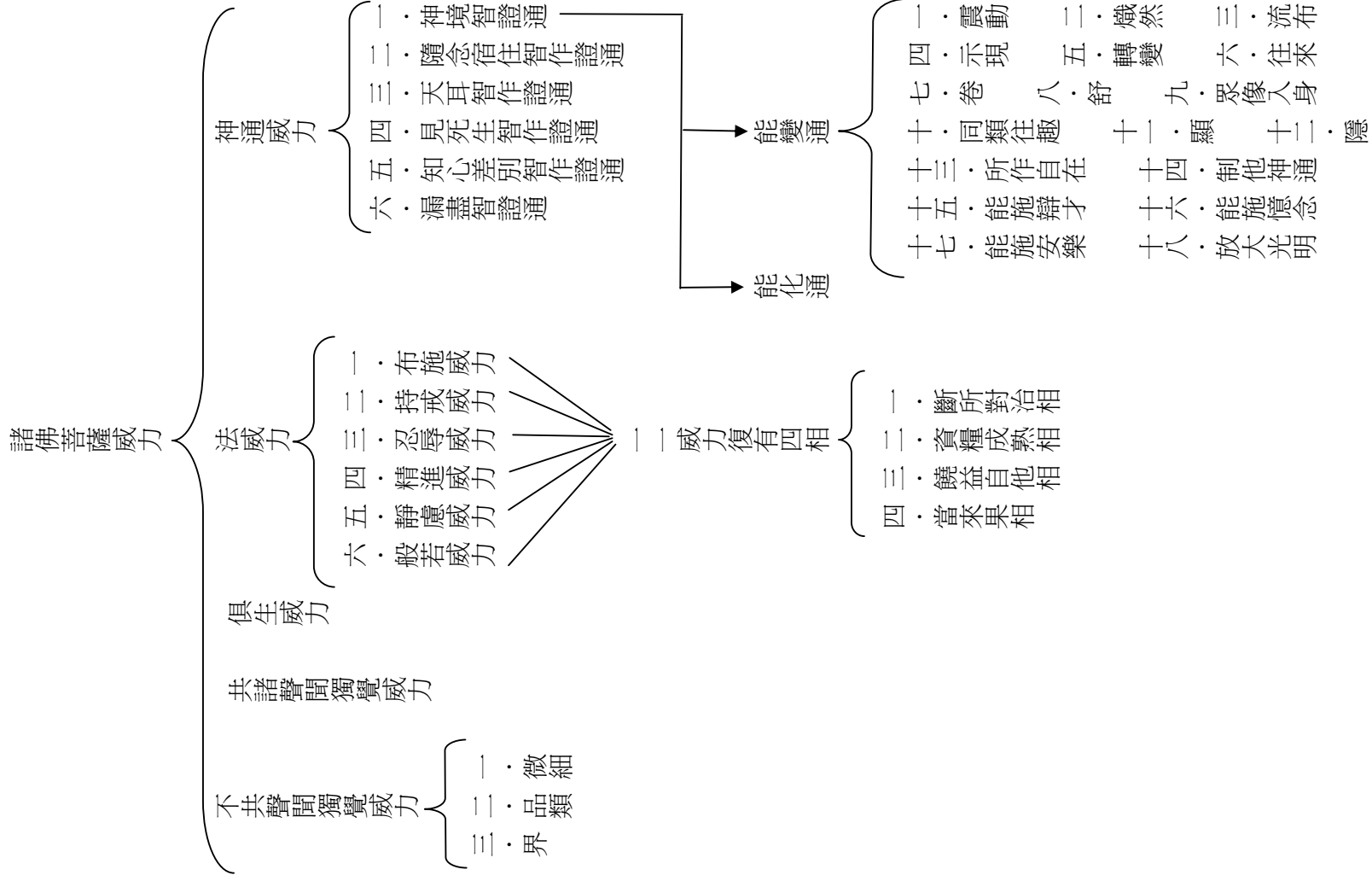
又佛菩薩如是威力品類差別復有五種：一者神通威力，二者法威力，三者俱生威力，四者共諸聲聞獨覺威力，五者不共聲聞獨覺威力。⁶¹

從這裡開始，瑜伽師針對這五種神通作了更細膩的分類，表列如下：

⁵⁹ 伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，T20, no. 1060, p. 106, b19~24。

⁶⁰ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 491, b14~22。

⁶¹ Ibid.



2.十八種神變

接下來，就一一地介紹上一頁的表，一切諸佛菩薩的威力皆攝於這個表中，因此非常有必要作詳細之說明。五種威力中，第一種為神通威力，其內容即六神通，而神境智證通又分為能變通與能化通，能變通指十八種神變，簡介如下：

- 一、震動：依著禪定自在而能震動三千大千世界，具體而微即是能震動城鎮、鄉村、國土、地獄世界……等等。⁶²
- 二、熾然：佛菩薩的身上出火、身下出水，或身上出水、身上出火，也可以產生青黃赤白……等各種顏色。⁶³
- 三、流布：佛菩薩身上發出無量的光明，流布於一切世界中。⁶⁴
- 四、示現：佛菩薩依自己意願，讓一切種類的眾生當場見到惡趣的世界、人的世界、諸天的世界、諸佛國土世界……等等。⁶⁵
- 五、轉變：佛菩薩若於地大起水勝解，就能使之轉成真實的水，若於水大起地勝解，也能令水轉成真實的地，其餘不一一列舉，佛菩薩皆能使任何東西轉成想要的東西。⁶⁶

⁶² Ibid., T30, no. 1579, p. 491, c12~20: 「振動者：謂佛菩薩得定自在，心調柔故，善修心故，依定自在，普能振動寺館舍宅，村邑聚落，城郭國土，那落迦世界，傍生世界，祖父世界，人世界，天世界，一四大洲，一千世界，二千世界，三千大千世界，百三千大千世界，千三千大千世界，百千三千大千世界，乃至無量無數三千大千世界皆能振動，是名振動。」

⁶³ Ibid., 「熾然者：謂佛菩薩依定自在，從其身上發猛焰火，於其身下注清冷水；從其身下發猛焰火，於其身上注清冷水，入火界定舉身洞然，遍諸身分出種種焰青黃赤白紅紫碧綠頗胝迦色，是名熾然。」(T30, no. 1579, p. 491, c20)

⁶⁴ Ibid., 「流布者：謂佛菩薩依定自在，流布光明遍滿一切寺館舍宅，乃至無量無數世界，無不充滿，如前振動，是名流布。」(T30, no. 1579, p. 492, a2~5)

⁶⁵ Ibid., 「示現者：謂佛菩薩依定自在，如其所樂，示彼一切諸來會眾沙門、婆羅門、聲聞、菩薩、天龍、藥叉、健達縛、阿素洛、揭路荼、緊捺洛、牟呼洛伽、人、非人等，令悉現見，下諸惡趣，上諸人天。復令現見，諸餘佛土，及於其中諸佛菩薩，乃至超過殑伽沙等諸佛國土種種名聲所表佛土，及彼土中某名如來，悉令現見。亦為宣說彼佛土名及如來名，齊彼至此。若復過彼諸佛國土及諸如來，隨其所欲乃至所欲，皆令現見亦為宣說，是名示現。」(T30, no. 1579, p. 492, a5~15)

⁶⁶ Ibid., 「轉變者：謂佛菩薩依定自在，若於其地，起水勝解，即令成水，如實非餘，火風勝解亦復如是。若於其水起地勝解，即令成地，如實非餘，火風勝解亦復如是。若於其火起地勝解，即令成地，如實非餘，水風勝解亦復如是。若於其風起地勝解，即令成地，如實非餘，水火勝解亦復如是。若於一切起餘勝解，即隨勝解，如實非餘。如於大種互相轉變，色香味觸當知亦爾。若於草葉牛糞泥等，起於飲食車乘衣服嚴飾資具種種塗香華鬘勝解，即隨勝解，如實非餘。若於沙石瓦礫等物，起於末尼真珠琉璃螺貝璧玉珊瑚勝解，即隨勝解如實非餘。若於諸山雪山王等起金勝解，即隨勝解如實非餘。若於一切起餘勝解，即隨勝解如實非餘。若於好色有情起

六、往來：佛菩薩能穿越種種山牆鐵壁而無礙，乃至往來於各個三千大千世界，都能隨意馬上就到。⁶⁷這種穿牆無礙就好像意生身一樣，如《楞伽經》云：「意生身者，譬如意去，迅疾無礙，故名意生；譬如意去，石壁無礙。」⁶⁸

七、卷：卷極大成極微。⁶⁹

八、舒：舒極微成極大。⁷⁰

九、眾像入身：佛菩薩可以將外在的一切，包括草木、有情、諸山大地……等等，令之入於己身，而入於佛身的有情，也都自知入於其內。⁷¹

十、同類往趣：佛菩薩能往各個諸天說法，如到梵天時，即現彼梵天身像，音聲亦同，然後以種種義為其演說正法，等說法完畢，忽然不見，令大眾感到詫異，不知此人是何方神聖。往梵天僅是一例，佛菩薩復能往諸層天，為其演說正法。⁷²

十一、顯： } 這兩種神通類似於前，只不過更強調在被度化的
十二、隱： } 大眾前能隱沒自身，隱沒之後，復能顯現。⁷³

惡色勝解，於惡色有情起好色勝解，於俱非有情起好色惡色勝解，於俱有情起俱非勝解，即隨勝解，如實非餘。如於好色惡色，於具支節不具支節及肥瘦等當知亦爾，如是於餘所有自相可變色物起餘勝解，皆隨勝解，一切轉變，如實非餘，是名轉變。」(T30, no. 1579, p. 492, a15)

⁶⁷ Ibid., 「往來者：謂佛菩薩依定自在，隨其所樂，於諸牆壁山石等中，縱身往來無有滯礙，廣說乃至往於梵世，乃至上至色究竟天，還來無礙。或復傍於無量無數三千大千世界，若往若來，皆無滯礙。或運羸重四大種身，或於遠處作近勝解，或如意勢速疾往來，是名往來。」(T30, no. 1579, p. 492, b8~14)

⁶⁸ 見《楞伽經》卷二，T16, p. 489c.

⁶⁹ 見《瑜伽論》，「卷舒者：謂佛菩薩依定自在，能卷一切雪山王等如一極微。舒一極微令如一切雪山王等，是名卷舒。」(T30, no. 1579, p. 492, b14~16)

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., 「眾像入身者：謂佛菩薩依定自在，能以種種現前大眾，及以一切村邑聚落，草木叢林，諸山大地一切色像內己身中，令諸大眾各各自知入其身內，是名眾像入身。」(T30, no. 1579, p. 492, b16~20)

⁷² Ibid., 「同類往趣者：謂佛菩薩依定自在，或能往趣刹帝利眾，同其色類，如彼形量，似彼音聲，彼若以此名如是義，亦即以此名如是義，彼不以此名如是義，亦不以此名如是義，然後為其演說正法，示現教導讚勵慶慰，化事既終欸然隱沒，沒後時眾迭相顧言，不知沒者天耶人耶。如能往趣刹帝利眾，如是往趣婆羅門眾，若沙門眾，若長者眾，若居士眾，四大王天，三十三天，夜摩天，睹史多天，樂變化天，他化自在天，梵眾天，梵先益天，大梵天，少光天，無量光天，光音天，少淨天，無量淨天，遍淨天，無雲天，福生天，廣果天，無煩天，無熱天，善現天，善見天，色究竟天，當知亦爾，是名同類往趣。」(T30, no. 1579, p. 492, b20)

⁷³ Ibid., 「隱顯者：謂佛菩薩依定自在，於大眾前百度千度或過於是，隱沒自身，復令顯現，是名隱顯。」(T30, no. 1579, p. 492, c5~7)

十三、所作自在：指佛菩薩於度化有情的事業中，能自在而轉，若欲令有情作某件事，有情必作無疑；若欲令之不作某事，彼亦復不作，總之，有情隨如來自心而轉，故說如來所作自在。⁷⁴

十四、制他神通：此類神通，即《大毗婆沙論》所云：

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。⁷⁵

毗婆沙師於此以佛、獨覺、舍利弗、大目乾連來比較，而《瑜伽論》在〈菩薩地〉裡頭，專以佛與菩薩間的神通來比較制他的能力。最高級的如來能制伏一切的菩薩與有情；次一等的是僅剩一生即證佛地的菩薩，除了諸佛如來，其餘一切有情悉能被彼制伏。未登地的菩薩，其神通除了登地菩薩能為障礙外，悉能制伏其餘具神通之有情。⁷⁶

十五、能施辯才：佛菩薩自身不僅辯才無礙（所謂四無礙解），若有情有辯才上的困難，佛菩薩能解決之。⁷⁷

十六、能施憶念：若有情無法對佛法念茲在茲，佛菩薩能予憶念而解決之。⁷⁸

十七、能施安樂：這項神通能夠解釋「為何原始佛教時期，每每人們聽了佛陀的一番話後，就輕易地證阿羅漢，反倒是今日博學多聞又努力的修行者，卻遲遲無法證得。」因為佛說法時，以「能施安樂」的神通，令在席者的身心輕安，離諸蓋障，而能專心聽法，聽法者在健全的內在環境下，往往聽到重要之法義，就能頓悟，直達阿羅漢果，這實在是佛功德力所致故。然而，若未達阿羅漢果的人，在佛陀說法完後，佛陀離開現場，其「能施安樂」之神通亦跟著褪去，

⁷⁴ Ibid., 「所作自在者：謂佛菩薩依定自在，普於一切諸有情界，往來住等所作事中皆自在轉，令去即去，令住即住，令來即來，令語即語，是名所作自在。」 (T30, no. 1579, p. 492, c7~11)

⁷⁵ 見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七十，(T27, no. 1545, p. 364, a27)。

⁷⁶ 見《瑜伽論》，「制他神通者：謂佛菩薩依定自在，能制伏他所現神通，如來神通普能制伏其餘一切具神通者所現神通，如其所欲，令事成辦究竟。菩薩一生所繫，或最後有，所有神通，除諸如來等類菩薩，悉能制伏其餘一切具神通者所現神通。諸餘菩薩所有神通，除入上地等類菩薩，悉能制伏其餘一切具神通者所現神通，是名制他神通。」 (T30, no. 1579, p. 492, c11~19)

⁷⁷ Ibid., 「能施辯才者：謂佛菩薩依定自在，若諸有情辯才窮盡，能與辯才，是名能施辯才。」 (T30, no. 1579, p. 492, c19~21)

⁷⁸ Ibid., 「能施憶念者：謂佛菩薩依定自在，若諸有情於法失念，能與憶念，是名能施憶念。」 (T30, no. 1579, p. 492, c21~22)

行者的身心安樂恢復原狀，這時的行者，就必須依所聽聞法義而各自修行，以證極果。因此，在聽聞佛法時，是達到究竟的最佳時刻，以有佛威神力加持故。⁷⁹

十八、放大光明：這項神力的功能有二，一者令惡趣眾生的痛苦，因被佛光所照而一時息滅；二者能令他方世界各種天界的天人，在看到佛光後，咸來集會，聽佛說法，大家都能因此而獲得開悟與種種利益。

80

以上十八神變僅屬於神足通中的能變通，而神足通又僅是六神通之一，故知諸佛菩薩的神力實不可以測量。神足通除了能變通外，還有「能化通」，基本上，只要是攝於神足通底下的，都能變化外界，能化通即是能隨心所欲地造作種種不可思議的事，如論云：

能以化心隨其所欲，造作種種未曾有事，故名能化神境智通。⁸¹

以上已將《瑜伽論》的神足通說完，其餘的五神通，大抵上與《舍利弗毗曇》相同，於拙著《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎》已交待過，⁸²這裡不再贅述。

3.餘四種威力

前面曾經展示過的表，五種威力的第二種是法威力，它的內容即是布施威力、持戒威力、……、般若威力，換句話說，是配合六波羅蜜而有的神通，六種威力再配上四相，分別為「一者斷所對治相，二者資糧成熟相，三者饒益自他相，四者與當來果相。」⁸³ 六波羅蜜配四相，六四二十四，共有二十四小項，這一

⁷⁹ Ibid., 「能施安樂者：謂佛菩薩依定自在，說正法時，與聽法者饒益身心輕安之樂，令離諸蓋，專心聽法，暫時方便，而非究竟。又令諸界互相違變，能為損害，非人所行災癘疾疫，皆得息滅，是名能施安樂。」(T30, no. 1579, p. 492, c22~27)

⁸⁰ Ibid., 「放大光明者：謂佛菩薩依定自在，以神通力身放光明，或有一光往十方面無量無數諸世界中，令惡趣等一切有情息彼眾苦，或有一光往諸天界，令大威德天龍藥叉健達縛阿素洛揭路荼緊捺洛牟呼洛伽等，住自宮中，蒙光覺悟，皆來集會。或有一光往十方面無量無數諸世界中，令住他方世界菩薩，蒙光覺悟，皆來集會。以要言之，諸如來等能放無量無數品類種種光明，能作無量無數世界無量無數諸有情類無量無數利益之事，是名放大光明。」(T30, no. 1579, p. 492, c27)

⁸¹ Ibid., T30, no. 1579, p. 493, a14~15。

⁸² 大寂法師著，《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎》，第一版，北縣：水星文化，2002，pp.49-90.

⁸³ 《瑜伽師地論》，T30, no. 1579, p. 495, a7~9.

一的小項就不再是對外境所變的神通，而是佛菩薩內在的威神力，事實上，它們即是智慧的內函，這裡不一一列舉，僅舉一二例來說明。如精進威力的第三相指出，菩薩因為精進不懈的緣故，得安樂住，不被惡不善法所擾亂，因此不斷地向上證悟，越後面的證悟，勝過前面所證的境界，以這樣的內在境界為基礎，不可能損惱他人，故又使他人因為不被損惱而得以精進，亦復快樂，如此一來，自利利他，自他皆樂於法中。⁸⁴

在靜慮威力第四相中，瑜伽師提供了神通之所以能夠發動的基礎，是來自智慧獲得清淨，以智慧清淨故，得發神通，如論云：

由此因緣（靜慮），智得清淨，能發神通。於當來世生淨天處，得靜慮果，是名第四。⁸⁵

接著，佛菩薩五大威力的第三大威力——俱生威力，此威力指佛菩薩與生俱來的「俱生慧」，事實上，今生出現的「俱生慧」，乃因過去久遠劫來已經積集智慧資糧，才成就此慧。⁸⁶「無師自通」是這種智慧的特質：

於稚童時，不由習學，自然善巧於諸世間工巧業處，疾疾能入。無師自然獨處三千大千世界，證得無上正等菩提。⁸⁷

「無師自通」有點像獨覺的辟支佛，所差的是：獨覺不學世間工巧業處，菩薩不僅學習工巧明，其餘的四明悉皆學習，因為菩薩必須入世度化眾生，故不能忽略度化的善巧方便，學習五明是菩薩度化眾生必備的資糧，聲聞獨覺僅求解脫苦惱，因此只需專心於四聖諦的解脫道，即已足夠。

佛菩薩五威力的最後兩威力是共聲聞獨或不共聲聞獨覺的威力，於共的方面，他們所展現的神變是差不多的，如變地為水時，不管是誰來轉變，外觀上就是把地轉變成水，在這個意義上，其神變是共同的。⁸⁸於不共義上，諸佛菩薩施展神通所及的範圍遍及無限，聲聞卻只以二千世界為限，獨覺以三千世界為限。又有情所需要的幫助，佛菩薩都能予以幫助，因此神通所顧及的層面比較微細。而且佛菩薩成就一切種類的神通，聲聞獨覺則還有許多種類的神通不通達，或許

⁸⁴ Ibid., 「勤精進故得安樂住，不為一切惡不善法之所雜亂，後後所證轉勝於前，倍生觀喜，以自饒益勤修善品，不以身語損惱於他，令他發生精進樂欲以饒益他，是名第三。」(T30, no. 1579, p. 495, b12~16)

⁸⁵ Ibid., T30, no. 1579, p. 495, b25~27.

⁸⁶ Ibid., (卷 93)〈攝事分 1 契經事〉：「又先積集智慧資糧諸弟子眾，成就猛利俱生慧故，名為聰慧。」

⁸⁷ Ibid., T30, no. 1579, p. 495, c27~29.

⁸⁸ Ibid., 「諸佛菩薩威力，當知羸相與諸聲聞獨覺等共。」(T30, no. 1579, p. 496, b15~16)

他們在羸顯的神通種類通達了，卻對細部種類不解了。⁸⁹

⁸⁹ Ibid., 「略由三相應知不共：一者微細故；二者品類故；三者界故。諸佛菩薩於無量無數諸有情類，及無量無數威力方便如所應作諸利益事，皆如實知，無不能作，是名微細。一切品類神通威力、法威力、俱生威力，悉皆成就，是名品類。以一切世界一切有情界為威力境，是名為界。聲聞但以二千世界及有情界為神通境，獨覺但以三千世界為神通境，何以故？由彼唯為調伏一身而修正行，非諸有情，是故最極唯以一界為神通境。」

伍、結論

以上已經全部將《瑜伽論》所明之神通解釋完畢，解釋這麼多，總綱完全在前面的大表中，依著表來閱讀會比較清楚。《瑜伽論》的神通分布於〈聲聞地〉與〈菩薩地〉兩地中，聲聞地介紹了「十二想」，依著修習十二種想，才能開發出神通，因此，聲聞地著重於一己的神通開發，這是基礎功，否則無法進到菩薩地。

〈聲聞地〉神通與〈菩薩地〉神通的關係是一修法上的次第關係，捨棄聲聞地而直接修菩薩地的神通，猶如於平原上望高空樓閣般的不實在，因為〈菩薩地〉介紹諸佛菩薩的威神力，重點在於展示這些神力所發揮出來的效果，但卻沒把修法講明。菩薩地所介紹的只是諸佛菩薩所展現出來的威神力，其訓練過程與內容一定要透過〈聲聞地〉來理解，否則只會停留在欣賞的階段，永遠無法自身上親身體會那展現神通的滋味。

這種滋味可以舉例說明：密勒日巴不斷禪修後，身體漸漸產生神通功用，慢慢地覺得在白晝中身體可以任意變化，騰入空中及示現種種神通，夜晚夢中，可以遊行世界之頂，可以粉碎山川。能化成百千化身，往諸佛刹聽聞法要，為無量眾生說法。身能入水火。得不可思議的種種神變。他心裡大生歡喜，一面受用，一面繼續修持。又過不久，真正地能飛行自在了。他就飛到惹門去自山頂去修觀，生出前所未有的拙火暖樂。有一次，他飛返崖窟途中，被一位幫忙種田的小孩看到，小孩欣喜地道：「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。」⁹⁰

神足通是一位真正有修行、有實力的人才能展現出來的，因為其它方面的幻術、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。

《瑜伽論》與上座部同樣對三乘持一次第性的看法，並不特別壓制聲聞而抬高菩薩，因為聲聞是菩薩的基礎，哪可能成了菩薩後而貶斥過去的自己（因為自己過去曾是聲聞），因此聲聞與菩薩在《瑜伽論》中是和平共處的。瑜伽師的作風，呈現了前後一脈相承的邏輯關係。

⁹⁰西藏瘋行者撰，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》，十版，台北市：慧炬，民 82，pp.211-212.

參考書目

一、原典

1. 彌勒菩薩說，玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊。
2. 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。
3. 智顛，《摩訶止觀》卷四下，台南市：智者出版社，初版，民 80。
4. 智者大師說，灌頂記，《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊。
5. 智顛說，《小止觀》，《大正藏》第四十六冊。
6. 天親菩薩造，真諦譯，《遺教經論》，《大正藏》第二十六冊。
7. 沙門慧立本，譯彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第五十冊。
8. 瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》第一冊。
9. 鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊。
10. 五百大阿羅漢等造，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第二十七冊。
11. 世親造，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊。
12. 覺音造，葉均譯，《清淨道論（上）》，台南市：收藏家，民 80，二版。
13. 伽梵達摩譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》第二十冊。
14. 求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》第十六冊。

二、現代資料

（一）英文

15. Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1st ed., 1993.
16. Frege, G., “*On Sense and Reference*”, from *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. Peter Geach and Max Black (this piece translated

- by Max Black) (Oxford: Blackwell, 1952), pp. 56-78. Reprinted by permission of Blackwell Publishers. First published in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100 (1892).
17. Huntington, S.L., *The Art of Ancient India*, New York: Weather Hill, 1985.
 18. Deussen, P., (Eng. tr. by V. M. Bedekar and G. B. Palsule), *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980.
 19. Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, London: Humphrey Milford Oxford Univ. Press, 1934.
 20. Sri Swami Satchidananda, *The Yoga Sutras of Patanjali*, 7th printing, Virginia: Integral Yoga Publications, 1999.

(二) 中文

21. 李潤生著，《正理滴論解義》，香港：密乘佛學會，初版，1999。
22. 木村泰賢著，《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。
23. 楊惠南著，《印度哲學史》，初版，臺北市：東大，民 84。
24. S. C. Chatterjee & D. M. Datta，《印度哲學概論》，臺北市：黎明文化，初版，民 82。
25. Osho 著，謙達那譯，《瑜伽師末 第一卷》，譯自 *Yoga- The Sciece of the Soul, vol. I*，初版，臺北市：奧修出版，1991。
26. <玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微>，收於《中國佛教文化研究論集》，冉雲華著，臺北市：東初出版，初版，民 79。
27. 大寂法師著，《智慧與禪定作為佛教神通的成立基礎》，第一版，北縣：水星文化，2002。
28. 西藏瘋行者撰，張澄基譯，《密勒日巴尊者傳》，十版，台北市：慧炬，民 82。