

從《長阿含經》及《長部》經群 檢視四禪是否外道之說*

國立中山大學 通識教育中心暨哲學所 越建東

摘要

四禪以及其修行方法是否為佛教所獨創的修行理論，多年來引起學術界不少熱烈的討論。本文嘗試以漢譯《長阿含經》及巴利《長部》經群作為一個整體，去分析和論述四禪是偏向來自於佛說抑或是共外道之說。根據對相關經典經文一一仔細的比對和解釋，提出更有利的證據。最後，根據新的解讀方法，提出本人的主張和看法。

關鍵字：《長阿含經》、《長部》、經群、四禪、外道之說

* 2013/6/9 收稿，2013/8/1 通過審稿。

*本論文為國科會專題研究計畫(NSC 98-2410-H-110-037-MY2)成果之一。本文初稿曾於第五屆印度學學術研討會(2011.11.25-26)作過口頭發表。感謝本期刊兩位審查委員對本文所提供的寶貴意見，本文已作相關的修正與回應。

一、前言

四禪以及其修行方法是否為佛教所獨創的修行理論，或者是佛教取自其之前即已存在的印度婆羅門教等之修行系統來使用者，幾十年來引起學術界不少熱烈的討論。雖然兩種說法都各憑某種證據來佐證其所維護的立場，結論還是各說各話，因此這個課題沉寂了一陣子。¹本文的目的，希望重新檢視此問題。

本文研究主題的構思緣起，源於筆者在2010年12月到斯里蘭卡參加一場國際佛學研討會²時所受到的「刺激」與啟發。在該會第一天的第一個場次，有一位斯國的女學者 Dr Yuki Sirimane(其所屬單位為 Dhamvirī Foundation)，發表了一篇題名為 *Did Buddha Discover Jhanas?* 的論文。在其口頭發表中，清楚表明其立場為支持是佛陀創發了四種禪那。³在該位女士發表完之後，

¹ 關於此議題的基本論述與爭議點，不同學者(如：Poussin, Frauwallner, Schmithausen, King, Vetter, Griffiths, Gombrich, Cousins 等)從不同的角度切入，難以一言以概括之。Gethin(1998)之 *Foundations of Buddhism*(頁 198-201)一書曾對這些議論做了一些非常簡要的介紹，值得參考。筆者之拙文〈早期佛教四禪之再審視〉(收於《臺灣宗教研究》第六卷第二期，2007年6月，頁 83-120)也嘗試做過簡要回顧，並針對 Griffiths 的論點進行探討與批判。

² 由斯里蘭卡佛教研究協會所主辦的第四屆學術研討會(Fourth International Conference of Sri Lanka Association of Buddhist Studies)，本屆的合辦單位、舉辦地點、會議日期為：Sri Lanka International Buddhist Academy, Palkelele, Kandy, December 10-12, 2010.

³ 其實，她的論述不只是希望確立其主張，同時也在對持相同主張者進行了某些批判。其批判對象為 Ajahn Brahmavanso(2006)在其著作 *Mindfulness, Bliss, and Beyond: A Meditator's Handbook* 中，對禪那(包含四無色定)的不同解釋。

果然如預期的引起在場許多聽眾熱烈的回應。其中，讓筆者感到有趣的是，當中斯國的某位資深佛教學者指出，《梵網經》(*Brahmajāla-sutta*)曾出現四禪公式，並且成為外道持「現法涅槃」的依據，足以反證禪那非佛陀的創發。此觀點也受到一位外國籍比丘學者的大力支持。筆者事後繼續向該比丘請教此課題，我所提出好幾個佛陀創發禪那的經證，皆未被接受。回到台灣後我仔細研讀上述《梵網經》的用例，發現有些地方的解讀也許不足以當成外道創發禪那的充分證據(這部分會成為本文的重點之一，參下文)，因此去信請教該比丘。數回電郵往返，得到的回應是各自「保持己見」。稍後我去信詢問 Yuki Sirimane，請教她是否已經將其論文寫完並發表，得到的回答是，她還需要更多的時間，來做資料蒐集，以及回應研討會中所有聽眾的意見。她交代說論文寫完後會立即寄給我參考，可惜至今仍然音訊全無。以上所有的經歷，激發了我的動機：不如自己親自來嘗試解決此問題，因此而有了本文的研究構想。

此研究構想後來成為國科會專題研究計畫的內容之一，所專注的研究材料主體為《長阿含經》及《長部》經群。在筆者的經文解讀印象裡，經群中似乎很少有主張禪那非佛教產物的用例。為了印證這點，因此將「佛陀創發禪那」論題的範圍，與《長阿含經》及《長部》經群的分析結合。這麼做的目的，也希望在一般論述此課題所依據的證據與方法之外，嘗試開發新的研究路

因此，Yuki Sirimane 的發表有趣的地方在於同時檢討贊成和反對「佛陀創發禪那」此論題的雙方，凸顯出用來支持某一主張的論述(包括與自己主張相同者)還有很多值得反省之處，也說明此一論題的複雜處。

徑。甚麼是一般證據、甚麼是可能的新的方法？以下試著簡要說明。

一般上，在討論此問題時，主要的張力來自於佛陀本身的經歷。其中經常被引用到、最有代表性的經文為《中部》的《薩遮迦大經》(MN36)，在該經中佛陀於成道前曾經向兩位老師學過修行的法門(MI 240)。第一位老師為阿羅羅迦羅摩(*Ālāra Kālāma*)，佛陀向他學習並達到「無所有處」(*ākāraññāyatana*)的定境，第二位老師為鬱陀迦羅摩子(*Uddaka Rāmaputta*)，佛陀從他學習並且自己也達到「非想非非想處」(*nevasaññānāsaññāyatana*)定。這兩種定在佛教經典中，乃屬於四無色定的兩種，而無色定的基礎一般認為又來自四禪(兩者合起來成為八等至，或者再加上滅盡定則成九次第定)，因此主張「禪那非佛陀創發」者便據以指出：外道應該早已懂得禪那並且曾經教過佛陀。

然而，在同一經中，佛陀覺得此兩種定並無法導致涅槃或三菩提，因此便離去而改修禁閉呼吸和斷食的苦行。就在他覺得苦行也徒勞無功時，回想起他過去曾陪伴父王釋迦王做耕事時，在閻浮樹蔭下入初禪的體驗，因此認為這是可以導向菩提之道。果然在他放棄苦行後使用去除五蓋的方法而入初禪，並依序進入二、三、四禪，在四禪的基礎下引發三明而得漏盡解脫。這段經文，被用來證明是佛陀創發了禪那，並且反駁前述的論述：若佛陀早已從外道老師處學會禪那，為何還須大費周章去行苦行，並喚起久遠的記憶，而非修苦行前猶新的記憶？

本文的方法，希望進一步補充該經以外的證據。此方法，除了有別於以單獨經文、單獨用例、單獨文脈作為論證的方式外(大

部分所謂一般論述所採取者)，企圖加入多數經文、多數用例、整體文脈的方法，因此採取了所謂《長阿含經》及《長部》經群的概念。筆者必須坦承，目前對於經群的定義處於還在思考和醞釀的階段。就狹義而言，經群即單一的阿含經或尼柯耶，如《長阿含經》及《長尼柯耶》(以下稱《長部》)、《中阿含經》及《中尼柯耶》(以下稱《中部》)等等，廣義而言，則為漢譯《長阿含經》加上所有同等家族的經叢如《長尼柯耶》、梵語《長阿含經》及各種單獨譯經(如：《梵網六十二見經》)等等，也就是各部派、各時代、各地區所傳承的同類阿含經或尼柯耶。

二、經群的概念

為甚麼要應用經群的視角來檢視某一議題？目前為止，筆者思考到的面向為：

1. 從現存的文獻看來，我們對於阿含經或尼柯耶的資訊，幾乎皆是來自整個聖典以叢書的形式呈現者。雖然偶而出現單一經，但是很難去確認單一經的出現，其版本是比叢書來得晚，反而，大多數應該是從叢書中「抽取」出來的。再者，不論從佛典的傳承歷史或傳說，聖典似乎在很早的階段就以某種叢書的形式出現。雖然我們不知道所有版本的阿含經或尼柯耶叢書，其雛形或最原始的面貌為何，但是至少我們看到，各部派持續以叢書的格式，去編輯其各自的阿含經或尼柯耶。因此經群的意義是存在的，我們可以去探問編輯者是否有不同的編輯考量，以及如何據此發展出自己的特色。

2. 承上，不同類聖典叢書是否明確具有如印順法師所指出「四

部阿含的宗趣」的特色？⁴若答案是肯定的話，則不只是「內容較長的經放在長部」、「中等長度的經則放在中部」這麼簡單的原則，也許其背後有更深刻的考量。因此，我們必須重視不同經群的屬性，才能了解被安排在某一經群中的個別經典，其地位與所發揮的屬性為何。

3. 進一步，若經群中的成員不是被任意或隨意安排進來的話，則他們應該會共同表現出符合該經群的精神。換言之，每部經之間所代表的意義應該具有一致性或一貫性。例如：不具有「破諸外道」的經比較不容易出現在長部。承此，我們可以假設，長部的編輯者對其所安排的經典，其背後也許含藏著某種嚴謹、一致性的原則。再來，則不難推測，他們對經文的理解與安排，應該也不會沒有考量到某種程度的一致性。

4. 如此一來，就符合本文在這裡採用經群的用意：某個經群的編輯者，對於所有個別經典所共同呈現出來的義理，應該會注意到一致性、相容或不相容的問題。隨意舉例，若大部分經典都說「無我」，則明顯說「有我」的經典也許不容易與其他經並存。因此，就本文的主題而言，若大部分經典都顯示「禪那是佛教專有的修行」的話，則在遇到某些有疑義的經典時，其解讀應該與大部分經典一致。否則，這部經典被編入的意義就值得懷疑了。

⁴ 參印順《原始佛教聖典之集成》(1971)，第七章第三節第二項(頁488-491)。例如，《長尼柯耶》/《長阿含經》基本屬性為「破諸外道」、「吉祥悅意」或「世界悉檀」等。此外，西方學者如 Joy Manné 也曾經比對《長部》與《中部》經文所呈現不同文體類型屬性的問題做過探討，參 Manné (1990), 'Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas', *JPTS*, XV, 29-87.

姑且不論這種標準化、齊一化作到甚麼程度，或者爲了標準化而將某些差異去除了(如許多經文的公式化或變成定型文句的累積)，或者這麼做是否有負面的價值，所應注意的是：某種「統一化」經文或經義整齊的現象應該是存在的。

5. 本文強調經群對經文理解「統一化」的目的，是要去平衡目前學界的某些作法：認爲在單一阿含經或尼柯耶的成員中，許多經典是在不小心的情況下「竄進來」的；或者有異見的經典代表不同意見的並存，甚至編輯者沒有把持很嚴格的編輯原則，導致將某經典收錄進某一叢書的情況是比較隨意的。利用這種不一貫的現象，研究者可以自由的將某些讀起來與眾不同者，將其視爲是少數未被更動過的經典，因而認定那即是代表較早的說法，甚至於可以代表佛陀的原始想法！⁵言下之意，暗示標準化的經文代表的是後來傳承者的想法。⁶如果我們能夠成功的藉由經群的概念來展示編輯者對某一義理是採用相同的大原則與看法的話，則反過來可以糾正(或至少制衡)上述所謂不一致的看法，並反證到：經文是遵循特定的原則和想法的。當然，以保守的態度來看，我們不能隨意斷定現存某一經群的所有經文都是百分百的一致，然而，我們也不能隨意的認爲經群中必然存在少數「出類之眾」或「經意特殊」者，而他們存在的意義大於其他多數經典所代表者。

6. 另外一個支持經群概念的證據，來自於所謂誦經師(*bhāṇaka*)的傳統。根據巴利文獻的記載，不同《尼柯耶》是由不同的誦經

⁵ 如 Wynne(2007)的基本論述。

⁶ 其中一例，參筆者〈Richard Gombrich 探討佛陀原意的論述與方法〉一文所介紹者(收於《揭諦》第 18 期，2010 年 1 月，頁 45-74)。

師所傳持，而誦經師之間其實有時會有意見上的分歧。⁷換言之，誦經師應該是很有主見者，並且自然地會去維護其所代表的經群，在設定和維持經文意思的完整性或一致性上下過功夫，否則在其背誦和傳承的過程中可能會出現不少的問題。

7. 選擇《長阿含經》及《長部》經群具有另一層意義。過去對四禪的論證(包括 Yuki Sirimane)，大都採用來自《中阿含》及《中部》經群的用例(主要原因爲可用的例子相當多)，因此採用另外一個經群的說法可以補充這方面的失衡。此外，《長阿含經》及《長部》經群大都記載與外道沙門、婆羅門相關的資訊(比較起來，《中阿含》及《中部》偏向佛弟子的資訊)⁸，照理說更顯示此屬性的重要性：若四禪是與外道息息相關的話，本經群應該不會漏失外道修四禪的資訊。若四禪是共外道的證據欠缺，則本文即可推測兩者的關係是薄弱的。

以上的考量，有很多假設性的推測，其印證或論證都有待進一步的證據，本文的嘗試，即爲這方面的努力之一。

最後，從佛教義理(特別是與禪修相關者)的角度來看，四禪是佛陀所創發的主張具有相當重要的意義：若四禪非佛所創發，而是共外道之說的話，則表示外道也有可能達到四禪，並且佛教的解脫道其實也是建立在外道修道方法的基礎上。如此一來，我們很難去解釋爲甚麼同樣都有四禪的基礎，佛陀或佛教徒可以發

⁷ Norman (1997) *Pāli Literature*, p. 45.

⁸ 也許這靠近印順導師所歸納出，《中阿含經》及《中部》基本的屬性爲「破斥猶豫」或「對治悉檀」。

展出慧學或引發出漏盡智證，而外道卻不能？⁹同時，也似乎在表明，修到四禪的境界是與最後的證悟是沒有直接或必然的關係的。

以下，開始應用經群的概念來解答四禪是佛說抑或是共外道之說的議題，本文的邏輯為：四禪是否屬於外道之說的證據之一，在於必須先成立外道也有達到四禪體驗的說法。若四禪的體驗皆為佛陀或佛弟子所專有的話，則證據會明顯的偏向四禪是佛說，反之則反是。為了公平的論證，所有相關的用例應該都須經過一一的檢視，本文的主體，便是企圖進行此項工作。特別注意的是，筆者會專門針對兩則具有挑戰性的經文，去作比較詳細的分析，以便回應前言中所提外國籍比丘和斯國資深學者無法說服我的看法。

⁹ 在《長部》第四經(DN4 種德經)(D I 124)中提到：「有戒則有慧，有慧則有戒」(*sīlavato paññā paññāvato sīlam*)、「慧乃戒之淨化，戒乃慧之淨化」(*sīla-paridhotā paññā paññā-paridhotam sīlam*)。其所謂戒與慧的內容即下文腳注 12 所謂的 SSP 道次第，此道次第指出佛教的慧乃至最終的解脫，是仰賴佛教所定義的戒與定的修習。或者，以後來佛教所謂的「由戒生定、由定生慧」的說法，也可以表示此概念。再者，《中部》第 24 經《傳車經》(M I 148-150)的七清淨說，能進一步支持「由戒而慧清淨」的觀點。另外，在《長部》第十經 DN10 須婆經(D I 207-10)中也提出，佛陀不見佛教以外的沙門、婆羅門具備如此圓滿的聖戒蘊、聖定蘊以及聖慧蘊(等同 SSP 道次第所描述者)。此經文明確表示佛教的三學與外道有所不同。從這些經文的內容綜言之，外道不能發展出佛教的慧，表示其戒與定的修行是與佛教有異的。

一、四禪出現在《長阿含經》及《長部》經群中重要用例之檢視

首先，我們先從《長阿含經》及《長部》經群中整理出所有可能提到四禪或與禪定、三昧相關的用例，列成一表如下：¹⁰

《長部》出處	《長阿含經》出處	禪定出現文脈	文句內容
DN1 梵網經 (D I 13)	DĀ21 梵動經 (T1, 90a)	巴、漢：常住論	巴：心三昧； 漢：定意三昧
DN1 梵網經 (D I 18)	DĀ21 梵動經 (T1, 90c)	巴、漢：半常半非常住論	巴：心三昧； 漢：定意三昧
DN1 梵網經 (D I 37)	DĀ21 梵動經 (T1, 93b-c)	巴、漢：現法涅槃論	四禪公式
DN2 沙門果	DĀ27 沙門果經	SSP 道次第 ¹¹	巴：四禪公式；

¹⁰ 本表基本架構取自〈早期佛教四禪之再審視〉一文(頁 91-93)，本文作了大幅修正和增補。

¹¹ 所謂 SSP 道次第在本文中指的是佛典中最常出現的典型修道次第，SSP 是巴利語 *Sandiṭṭhika Sāmañña Phala* 之縮寫(漢譯為「現世沙門果」)。此道次第的具體說明參〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉一文(收於《中華佛學學報》第 19 期，2006 年 7 月)。此次第包含了許多修行項目，為方便起見，各將之以 SSP1, SSP2... 依序編號。各項目的具體標題如下：

SSP1. 如來出現於世(*tathāgato uppajati*)；SSP2. 生信樂心(*saddham paṭilabhati*)；SSP3. 具諸戒行(*sīlasampanna*)；SSP4. 善護諸根(*indriyesu guttadvāro*)；SSP5. 正念正知(*satisampajañña*)；SSP6. 知足(*santuṭṭha*)；SSP7.

經(D I 73-5)	(T1, 109b)		漢：縮略
DN3 阿摩晝經(D I 100)	DĀ20 阿摩晝經(T1, 85b-c)	SSP 道次第	漢：四禪公式； 巴：縮略
DN4 種德經(D I 124)	DĀ22 種德經(T1, 96b-c)	SSP 道次第	縮略
DN5 究羅檀頭經(D I 147)	DĀ23 究羅檀頭經(T1, 100c)	SSP 道次第	縮略
DN6 摩訶梨經(D I 157)	缺	SSP 道次第	縮略
DN7 闍利經(D I 160)	缺	SSP 道次第	縮略
DN8 迦葉師子吼經(D I 173)	DĀ25 佻形梵志經(T1, 103c)	SSP 道次第	巴：初禪公式、 其他縮寫；漢： 縮略
DN9 布吒婆樓經(D I 182)	DĀ28 布吒婆樓經(T1, 110a-b)	SSP 道次第至四禪 + 三(漢：四)無色 定、滅盡定	四禪公式
DN10 須婆經	缺	SSP 道次第	初禪公式、其他

樂在靜處(*vivittam senāsanam bhajati*)；SSP8. 去除五蓋
 (*pañcanīvaraṇapahīna*)；SSP9. 初禪(*paṭhamajhāna*)；SSP10. 二禪(*dutiyajhāna*)；
 SSP11. 三禪(*tatiyajhāna*)；SSP12. 四禪(*catutthajhāna*)；SSP13. 知見
 (*ñānadassana*)；SSP14. 意所成身(*manomayakāya*)；SSP15. 神變(*iddhividha*)；
 SSP16. 天耳界(*dibbasotadhātu*)；SSP17. 他心智(*cetopariyañāna*)；SSP18. 宿住
 隨念智(*pubbenivāsānussatiñāna*)；SSP19. 有情死生智(*sattānam
 cutūpapātāñāna*)；SSP20. 諸漏滅盡智(*āsavānam khayañāno*)。

(D I 207)			縮寫
DN11 堅固經(D I 215)	DĀ24 堅固經(T1, 102a)	SSP 道次第	巴：初禪公式、 其他縮寫；漢： 縮略
DN12 露遮經(D I 233)	DĀ29 露遮經(T1, 113c)	SSP 道次第	巴：初禪公式、 其他縮寫；漢： 縮略
DN13 三明經(D I 250)	DĀ26 三明(T1, 106c)	SSP 道次第至四禪 + 四梵住	縮略
DN16 大般涅槃經(D II 156)	DĀ 2 遊行經(T1, 26b-c)	世尊入出九次第定	四禪名稱
DN17 大善見王經(D II 186)	DĀ 2 遊行經(T1, 23c)	四禪，與四梵住並列	四禪公式
DN19 大典尊經(D II 237)	DĀ 3 典尊經(T1, 32b)	巴：修悲禪那； 漢：修四無量	悲禪那 / 四無 量名稱
DN19 大典尊經(D II 241)	DĀ 3 典尊經(T1, 32c)	巴：達不死梵界/ 漢：得生梵天	心專一性、悲勝 解 / 修慈心
DN21 帝釋所問經(D II 265)	DĀ 14 釋提桓因問經(T1, 62c)	巴：如來是禪修、樂 禪者/ 漢：如來垂降閑靜處	禪修、樂禪者/ 垂降閑靜處
DN21 帝釋所問經(D II 267)	DĀ 14 釋提桓因問經(T1, 62c)	巴：依禪那而專一、 具念/ 漢：釋子專四禪	禪那、專一、具 念 / 四禪名稱

DN21 帝釋所問經(D II 270-1)	DĀ 14 釋提桓因問經(T1, 62c-63a)	巴：世尊住三昧、從三昧出/漢：世尊入火焰三昧、從三昧起	三昧
DN22 大念處經(D II 313)	缺	八正道之正定=四禪	完整四禪公式
DN24 波梨經(D III 30)	DĀ 15 阿[少/兔]夷經(T1, 69b)	巴：達心三昧，憶念前生/漢：隨三昧心憶本所生	心三昧 / 定意三昧
DN26 轉輪聖王師子吼經(D III 78)	DĀ 6 轉輪聖王修行經(T1, 42a-b)	巴：依樂增盛=四禪/漢：安隱快樂	初、二禪公式，三、四禪縮寫 / 四禪公式
DN28 自歡喜經(D III 104-5)	DĀ 18 自歡喜經(T1, 77b)	巴：達心三昧，審察身中不淨、骸骨、識流/漢：隨三昧心，觀頭至足	心三昧 / 定意三昧
DN28 自歡喜經(D III 108-11)	DĀ 18 自歡喜經(T1, 77c)	常住論	心三昧 / 定意三昧
DN28 自歡喜經(D III 112)	DĀ 18 自歡喜經(T1, 78b)	巴：非聖神通/漢：非賢聖修	心三昧 / 定意三昧
DN28 自歡喜經(D III 113)	DĀ 18 自歡喜經(T1, 78c)	巴：世尊為得四禪及現法樂住者/漢：賢聖神足	四禪名稱 / 四禪公式
DN29 清淨經(D III 131)	DĀ 17 清淨經(T1, 75a)	巴：四安樂行/漢：稱譽之樂	初、二禪公式，三、四禪縮寫/

			四禪公式
DN33 等誦經(D III 222)	DĀ 9 眾集經(T1, 50c)	四禪、四三昧修	四禪公式
DN33 等誦經(D III 265)	缺	九次第住	初禪公式，二~四禪縮寫
DN33 等誦經(D III 266)	缺	九次第滅	四禪名稱
DN33 等誦經(D III 270)	缺	十聖居之身行寂靜	第四禪公式
DN34 十上經(D III 290)	缺	九次第住	省略(同等誦經)
DN34 十上經(D III 290)	DĀ 10 十上經(T1, 57a)	巴：九次第滅/漢：九證法	省略(同等誦經)/四禪名稱
缺	DĀ 11 增一經(T1, 59a)	九證法	四禪名稱
缺	DĀ 30 世記經(T1, 140b)	風災	四禪名稱

以上的用例中，DN2 至 DN13 以及 DĀ 對應經記載四禪所出現的文脈與 SSP 道次第有關，也就是說透過四禪，修行者可以證得包括六種智證的八勝法¹²而獲得最後漏盡之解脫。加上此四禪的獲得必須藉由佛教的具戒等前行，因此可以肯定這是一種標準的佛教修行道次第。DN16、33、34 以及 DĀ 對應經描述四禪與

¹² 八勝法指 SSP13-20 八個項目，六種智證則指 SSP15-20 六個項目。

九次第定之修習，值得注意的是，《大般涅槃經》描述九次第定與世尊的入涅槃有密切的關係，加上滅盡定一般都被認為唯有佛教解脫聖者可以證得，因此也可以被認為是佛教的修行方法。另外，DN33 將第四禪列為十聖居(*dasa ariya-vāsā*)中的身行寂靜，並且與善解脫心、善解脫慧並列，此二者的內容皆為貪、瞋、癡的斷除，因此很明顯也是歸納入佛教的修行文脈中。DN34 及 DĀ 10、11 將四禪列為應知、應證的內容，同樣是屬於佛教的脈絡。

在 DN22 中，四禪作為標準的四聖諦中道聖諦的一個內容，即聖八支道之正定。DN26 以及 DĀ 6 中四禪與四神足、波羅提木叉、四梵住和漏盡並列，表示了四禪與漏盡有某種必然的關係；在 DN29 以及 DĀ17 中，四禪被稱為四種「安樂行」(*sukhallikānuyoga*)，而此四種安樂行又被描述為「必然導向遠離、離欲、滅、寂靜、智證、正覺、涅槃」(*ekanta-nibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya samvattanti*)。該經進一步強調，透過此安樂行，四果的證得是可以被期待的。DN28 說明世尊為得四禪及現法樂住者(*catunnaṃ bhagavā jhānaṃ abhicetasikānaṃ dīṭṭhadhammasukha viharānaṃ*)，DĀ 18 則描述世尊欲除弊惡法而修四禪。以上幾個用例皆說明了四禪是佛教修行的項目。

在 DN13 與 DN17 及 DĀ 26 與 DĀ 2 中，四禪是與四梵住並列，我們無從立即判定四禪所扮演的角色。然而，DN13 及 DĀ 26 是接續在 SSP 道次第的文脈，比較可以被認為是佛教的修行，DN17 及 DĀ 2 在經文中有提到大善見王在對於止住欲、瞋、害想法有感而發之後去修習四禪與四梵住(D II 186)，修四梵住後，於

死後上昇梵界(D II 196)；由於經文中提及，佛陀告訴阿難，大善見王乃是佛陀的前身，顯然此處無法說明不是佛教的修行項目，因此，這類的修行也可被視為是與佛教相關者。DN21 指出如來是禪修、樂禪(或「[住於]禪樂)」者(*jhāyī jhāna-ratā*)，釋子依禪那而專一、具念(*jhānena ekodi nipako sato*)，DĀ 14 意思亦同，皆屬於佛教的用法。

此外，有幾則用例，雖無明顯四禪的字樣，也多少與禪修的文句相關。如：DN19 指出，大典尊婆羅門從常童子梵天處知道，要達不死梵界的方法，包括修習心專一性(*ekodibhūta*)與悲勝解(*karuṇādhimutta*)，後者相當於悲無量心。DĀ 3 則提到修慈心生梵天。大典尊婆羅門其實也是佛陀的前身，因此其意義與 DN17 所述相同。

二、兩則特別用例之檢視

上一節所列舉並分析的案例，幾乎明顯或偏向於支持四禪的出現，與佛教的用法有關，而與外道的脈絡較無關係。本節所要檢視者，為兩例可能屬於非佛教專有的用法。這兩個案例，皆出現在 DN1《梵網經》以及相應的《長阿含經》經文中。這兩例經文的挑戰性，在於它們被上述前言中所提及的學者認為是可以用來證明外道也有四禪的證據。然而，本文並不認同此觀點。為了論證此兩例並非直接證明外道也有四禪，以下將做進一步的剖析與論述。

第一個用例，出現在 DN1 梵網 62 種見之一的「最上現法涅

槃論」的文脈中。首先，我們將該經文相關段落全文羅列如下：

DN 1 梵網經 (D I 36-38)	譯文
19. santi bhikkhave eke samaṇa-brāhmaṇā diṭṭha-dhamma-nibbāna-vādā, sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī pañcahi vatthūhi. te ca bhonto samaṇa-brāhmaṇā kim āgama kim ārabha diṭṭha-dhamma-nibbāna-vādā sato sattassa diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī pañcahi vatthūhi?	一九 「諸比丘！有某些沙門、婆羅門為現法涅槃論者，彼等依五事，宣稱現生有情之最上現法涅槃。那些[持]現法涅槃論的沙門、婆羅門，彼等依何、根據何，而以五事來宣稱現生有情之最上現法涅槃？
20. idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā evaṃ-vādī hoti evaṃ-diṭṭhī – yato kho bho ayaṃ attā pañcahi kāma-guṇehi samappito samaṅgi-bhūto paricāreti, ettāvata kho bho ayaṃ attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ patto hotī ti. itth’ eke sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī.	二〇 諸比丘！此中某沙門或婆羅門有如是說、如是見：「凡是此我具足五欲功德、自足於該欲樂時，則此我已達到最上現法涅槃。」某些人宣稱這即是現生有情之最上現法涅槃。
21. tam añño evam āha: atthi kho bho eso attā yaṃ tvaṃ vadesi. n’ eso n’	二一 其他人對那人這麼說：「你所說此我是存在

atthī ti vadāmi. no ca kho bho ayaṃ attā ettāvata parama-diṭṭha-dhamma-nibbāna-ppatto hoti. taṃ kissa hetu? Kāmā hi bho aniccā dukkhā vipariṇāma-dhammā, tesam vipariṇām-aññathā-bhāvā uppajjanti soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsā. yato kho bho ayaṃ attā vivicc’ eva kāmehi vivicca akusala-dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajam pīti-sukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati, ettāvata kho bho ayaṃ attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ patto hotī ti. itth’ eke sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī.	的，我不說它不存在。然而，此我實未達到最上現法涅槃。所以者何？諸欲樂是無常、苦、變易法，從其變易成其他狀態，而生起憂、悲、苦、愁、惱。其實，凡是此我離諸欲、不善法，有尋、有伺，由離生喜、樂，獲得初禪而住時，則此我才是已達到最上現法涅槃。」某些人宣稱這即是現生有情之最上現法涅槃。
22. tam añño evam āha: atthi kho bho eso attā yaṃ tvaṃ vadesi. n’ eso n’ atthī ti vadāmi. no ca kho bho ayaṃ attā ettāvata parama-diṭṭha-dhamma-nibbānappatto hoti. taṃ kissa hetu? yad eva tattha vitakkitaṃ vicāritaṃ etena etaṃ oḷārikaṃ akkhāyati. yato kho bho ayaṃ attā vitakka- vicāraṇaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso	二二 其他人對那人這麼說：「你所說此我是存在的，我不說它不存在。然而，此我實未達到最上現法涅槃。所以者何？因為那仍然屬於有尋有伺，因此它可被認為是粗糙的。其實，凡是此我已滅尋、伺，內心澄靜，得心一境性，

<p>ekodi-bhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati, ettāvata kho bho ayaṃ attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ patto hotī ti. itth' eke sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī.</p>	<p>無尋、無伺，獲得由定生喜樂之第二禪而住時，則此我才是已達到最上現法涅槃。」某些人宣稱這即是現生有情之最上現法涅槃。</p>
<p>23. tam añño evaṃ āha: atthi kho bho eso attā, yaṃ tvaṃ vadesi. n' eso n' atthī ti vadāmi; no ca kho bho ayaṃ attā ettāvata parama-diṭṭha-dhamma-nibbānapatto hoti. taṃ kissa hetu? yad eva tattha pīti-gataṃ cetaso uppillāvitattaṃ, etena etaṃ oḷārikaṃ akkhāyati. yato kho, bho ayaṃ attā pītiyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno, sukhañ ca kāyena paṭisaṃvedeti yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti upekkhako satimā sukha-vihārī ti, tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati, ettāvata kho bho ayaṃ attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ patto hotī ti. itth' eke sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī.</p>	<p>二三 其他人對那人這麼說：「你所說此我是存在的，我不說它不存在。然而，此我實未達到最上現法涅槃。所以者何？因為那仍然屬於有喜而且心是飄揚的狀態，因此它可被認為是粗糙的。其實，凡是此我離喜，住於捨，正念正智，由身受樂，諸聖者宣示：「捨念樂住」，獲得第三禪而住時，則此我才是已達到最上現法涅槃。」某些人宣稱這即是現生有情之最上現法涅槃。</p>

<p>24. tam añño evaṃ āha: atthi kho bho eso attā yaṃ tvaṃ vadesi. n' eso n' atthī ti vadāmi. no ca kho bho ayaṃ attā ettāvata parama-diṭṭha-dhamma-nibbāna-ppatto hoti. taṃ kissa hetu? yad eva tattha sukhaṃ iti cetaso ābhogo, etena etaṃ oḷārikaṃ akkhāyati. yato kho bho ayaṃ attā sukhasa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb'eva somanassa-domanassānaṃ atthaṅgamā adukkham asukhaṃ upekkhā-sati-pārisuddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati, ettāvata kho bho ayaṃ attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ patto hotī ti. itth' eke sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī.</p>	<p>二四 其他人對那人這麼說：「你所說此我是存在的，我不說它不存在。然而，此我實未達到最上現法涅槃。所以者何？因為那仍然屬於所謂樂的心的受用，因此它可被認為是粗糙的。其實，凡是此我捨離樂、捨離苦，又滅先前之喜悅及憂惱，獲得不苦、不樂，捨念清淨之第四禪而住時，則此我才是已達到最上現法涅槃。」某些人宣稱這即是現生有情之最上現法涅槃。</p>
<p>25. ime kho te bhikkhave samaṇa-brāhmaṇā diṭṭha-dhamma-nibbāna- vādā sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī pañcahi vatthūhi. ye hi keci bhikkhave samaṇā vā brāhmaṇā vā</p>	<p>二五 諸比丘！此即那些為現法涅槃論者的沙門、婆羅門，彼等以五事，宣稱現生有情之最上現法涅槃。諸比丘！任何現法涅槃論者、宣稱現生有情之最上現法涅槃的沙門、婆</p>

<p>diṭṭha-dhamma-nibbāna -vādā sato sattassa parama-diṭṭha-dhamma-nibbānaṃ paññāpentī, sabbe te imeh' eva pañcahi vatthūhi etesaṃ vā aññatarena, n' atthi ito bahiddhā.</p>	<p>羅門，彼等皆以此等五事，或以此等之一，此外別無其他。</p>
---	-----------------------------------

這部巴利經有兩個漢譯版本的相當經，一為《長阿含經》第21經之《梵動經》，另一部為單獨漢譯之《梵網六十二見經》，同樣的經文正好也有被收錄於此二經中，因此可以做為版本比對的重要依據，其相關經文全錄如下：

T1n1 長含 21 梵動經	T1n21 梵網六十二見經
<p>[0093b10] 「復有餘甚深微妙大法光明，何等法是？諸有沙門、婆羅門於末劫末見，現在生泥洹論，說眾生現在有泥洹；彼盡入五見中，於末劫末見說現在有泥洹，於五見中，齊是不過。彼沙門、婆羅門因何事於末劫末見，說眾生現有泥洹，於五見中，齊是不過？」</p>	<p>[0269c13] 佛言：「若有異道人，於當來劫中見當來，於無央數道，所說各異，皆在四十四見中。復有異道人自說：『今現念行無為，現在見無為。』若人至其所，便為說：『現在無為。』皆在五見中。」</p>
<p>諸有沙門、婆羅門作是見，作是論，說：『我於現在五欲自恣，</p>	<p>有異道人，見如是，說行亦爾，其在殿舍自快，以五欲自娛</p>

<p>此是我得現在泥洹。』是第一見。</p>	<p>樂。其人言：『我現在得無為。』是為第一見。</p>
<p>復有沙門、婆羅門作是說：『此是現在泥洹，非不是，復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我去欲、惡不善法，有覺、有觀離生喜、樂，入初禪，此名現在泥洹。』是第二見。</p>	<p>第二見復有異道人，言：『不如餘者言有我，現在無為也，更有現在得無為。何謂現在無為？若比丘離欲，脫惡不善之法，意念行善安樂，便第一禪。其人滅盡，我者後世不復生死，是我現在得無為。』是為第二見。</p>
<p>[0093b22] 「復有沙門、婆羅門作如是說：『此是現在泥洹，非不是，復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我滅有覺、觀，內喜、一心，無覺、無觀，定生喜、樂，入第二禪。』齊是名現在泥洹，是為第三見。</p>	<p>第三見復有沙門道人，復言：『不如餘者所說，不用此我現在得無為，更有現無為，復過其上。何謂現在無為？其比丘滅意內寂定，其志一不念亦不行，三昧喜樂，便行第二禪，其人滅盡現在得無為。』是為第三見。</p>
<p>復有沙門、婆羅門作是說，言：『此是現在泥洹，非不是，復有現在泥洹微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我除念、捨、喜、住樂，護念一心，自知身樂，賢聖所說，入第三禪。』齊是名現在泥洹，是為第四見。</p>	<p>第四見復有沙門道人言：『不如餘者言，不用此我現在得無為，更有現無為，復過其上。何謂現在無為？其有比丘，喜離姪嫉悅觀行，[當>常]寂悅身行如賢者，所觀行常安，便行第三禪。』是為第四見。</p>

<p>復有沙門、婆羅門作是說，言：『此是現在泥洹，非不是，現在泥洹復有微妙第一，汝所不知，獨我知耳；如我樂滅、苦滅，先除憂、喜，不苦不樂，護念清淨，入第四禪。』此名第一泥洹，是為第五見。</p>	<p>第五見復有沙門道人，言：『不如餘者言，不用此現在得無為。更有現在無為，復過其上。何謂現在無為？其有比丘，斷樂斷苦，無有昔時可意不可意，亦不苦亦不樂，常奉清淨，便行第四禪。其人現在得無為滅盡，以後世不復生死。』是為第五見。」</p>
<p>若沙門、婆羅門於末劫未見，生現在泥洹論，於五見中，齊是不過，唯佛能知，亦復如是。</p>	<p>[0270a10] 佛言：「所可謂有沙門道人，說現在無為，見現在無為者，念現在無為者，皆在五見中，不能復過是五見上。佛皆知是，所知復踰上絕妙知。是以不譏亦不毀，得無為。佛知痛痒所更樂，方便知所從起以現，佛無所著意善解，我所知法，深奧深照，我悉了知。若有賢者弟子聞知之，便說佛功德。」</p>

本經文的重點，在於有五類某些沙門、婆羅門，提出在五種情況的其中之一者，可以被視為是已達到現法涅槃。第一者為具足五欲功德、自足於該欲樂者，其他四者則分別為初禪至四禪。

固然，這五種看法是屬於六十二種邪見的範圍，亦即不屬佛教所持有的觀點，其中與四禪相關的幾段經文卻經常被視為作為所謂外道(沙門、婆羅門)也有達到四禪境界的證據之一。然而，仔細的檢視經文，似乎不能夠自動的把經文解讀成外道好像在描述他們達到四禪的體驗。以下幾點必須謹慎的考量：

1. 就核心的經文字句而言，我們必須注意到整段或整句是否在表示描述者的自我體驗。舉初禪的字句為例，《梵動經》所譯的句子「如我去欲、惡不善法，有覺、有觀離生喜、樂，入初禪」，很容易被理解成是「我入初禪」。然而，這裡的「我」是否是描述者的第一人稱呢？對照巴利經文，可以看出一些端倪：*yato kho bho ayam attā vivicc'eva kāmehi vivicca akusala-dhammehi savitakkam savicāram vivekajam pīti-sukham paṭhamajjhānam upasampajja viharati, ettāvata kho bho ayam attā parama-diṭṭha-dhamma-nibbānam patto hoti ti*。首先，巴利採用了一個關係子句：*yato kho bho ayam attā...ettāvata kho bho ayam attā*，其中的 *yato...ettāvata* 為描述「因為...所以」(since...so far/to that extent) 的因果/條件式代名詞¹³；其次，在句子中動作的主詞為 *ayam attā*(此我)，且動作為第三人稱之 *viharati* 和 *hoti*。因此，整句的意思便是指「因為『此我』入初禪，因此『此我』是已達到現法涅槃者。」意即是說，「此我」並不是第一人稱的我，而是第三人稱之「這個我」。若換成現代語言的話，*ayam attā* 可被譯成 *this I/this Soul*(外道所主張的「我」)，或者是一般的用法：*this oneself/himself* 或 *this individual*；換言之，該句應被解讀成：某些

¹³ 參 PED 或 Warder (1995) *Introduction to Pali*, p. 296.

沙門、婆羅門主張說凡是「此我」(「我」這個個體)入初禪(四禪皆同)，則他便是達到現法涅槃者。經文中「你所說**此我**是存在的」或「**此我**實未達到最上現法涅槃」也有相同意味。簡言之，句中並未明白直接的說這是沙門、婆羅門自己的體驗。

2. 我們可以進一步去審視 *ayam attā* 在其他地方的用法，是否也支持上述解讀。首先，DN1《梵網經》(D I 21)有一段經文提到，第四種主張「半常半非常論」者，透過推理而說：「凡是所謂眼、耳、鼻、舌、身，**此我**是無常、不堅固、不常住、變異法。凡是所謂心或意或識者，**此我**是常、堅固、常住、不變異法。」(*yam kho idaṃ vuccati cakkhun ti pi sotan ti pi ghānan tipi jivhā ti pi kāyo ti pi, ayam attā anicco addhuvo asassato vipariṇāma-dhammo. Yañ ca kho idaṃ vuccati cittan ti vā mano ti vā viññānan ti vā ayam attā nicco dhuvo sassato avipariṇāma-dhammo*)此例 *ayam attā* 的用法，仍是第三人稱之「個體我」。接著，在「七種斷滅論」的文脈中(D I 34-6)，*ayam attā* 也被大量的使用，如：**此我**是有色、四大種所成、父母所生(*ayam attā rūpī cātum-mahā-bhūtiko mātā-pettika-sambhavo*)；**此我**(死後)是正斷滅者(*ayam attā sammā samucchinnō hoti*)；這些用法，同樣的也是指第三人稱之某獨立個體之「這個我」。

3. 更有意思者，若我們再對照《梵網六十二見經》的話，則情況也許更加明顯：「復有異道人，言：...若比丘離欲，脫惡不善之法，意念行善安樂，便第一禪。其人滅盡，我者後世不復生死，是我現在得無為。」該經用的是「比丘」，加上「其人」，且「我

者」、「是我」對應到 *ayam attā*，因此皆為第三人稱的用法。經文同時使用「其比丘」、「其有比丘」，意思皆同。

4. 此外，「異道人」為甚麼會提到「其比丘」也是一個值得討論的證據。根據《梵網六十二見經》所述，第一種「我現在得無為」之見乃是以五欲自娛樂者，從「有異道人，見如是...其在殿舍自快」之「其在」可以解讀為是「異道人」的體驗。然而，後面的得四禪者，卻全部是「其比丘」。若果，此處的「比丘」所指為佛教比丘的話，則經文意指有「異道人」認為佛教的比丘所達到的四種禪定體驗可被視為「我現在得無為」之見；言下之意，該四種禪定之體驗並不是「異道人」所達成者。若果，此處的「比丘」並不是專指是佛教的比丘的話，則我們必須先確定該經(或整個《長阿含經》)有無明確的用例，來指稱「比丘」是泛指一般的修道者(遊行著、托鉢者、乞食者)。就筆者初步的檢視(在該經至少有 37 個出處)，尚未找到直接、非佛教比丘的用例。

5. 此外，從語氣上來看，外道似乎是在彼此之間進行某種爭論，當一人如此認為時，「其他人會對那人這麼說」以便提出另一主張。彼此共同承認者為「此我是存在的，我不說它不存在」。沒有任何經文或證據顯示他們也是在追求和力行四禪的修習。換言之，他們只是提出偏見式的紛爭者。因此《梵網經》(D I 38)才說這些看法(見、邪見)是「如此被把持、如此被執取的**見處**」(*ime diṭṭhiṭṭhānā evaṃ-gahitā evaṃ-parāmaṭṭhā*)，屬於「不知、不見[者]的感受」(*ajānataṃ apassataṃ vedayitaṃ*)，以及「只是受限於貪愛者的有所憂慮和煩躁而已」(*taṇhā-gatānaṃ paritasita-vipphanditaṃ eva*)。

從以上的論述，筆者認為該經文並未明確說出外道也在修習四禪。

第二個用例，為另外一則在解讀上具挑戰性的經文，也是出現在 DN1 中：梵網 62 種見之首、四種「我及世界常住論」的文脈 (DN24 與 DN28 的用例同此)。該四種見的前三見，皆提到沙門、婆羅門經過修行、得三昧而引發宿住的憶念(原稱隨念)，因此而主張「我及世界常住者」。這三種見的內容不同之處，只是宿住時間的長短而已(多百千生、十成壞、四十成壞)，所得出的主張皆同。以下，我們來檢視相關的經文是否也是在表示外道也有四禪的體驗。其基本經文如下：

DN 1 梵網經 (DI 13-16)	譯文
31. idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā ātappam anvāya padhānam anvāya anuyogam anvāya appamādam anvāya sammā- manasikāram anvāya tathārūpaṃ ceto-samādhim phusati yathā samāhite citte anekavihiṭaṃ pubbe nivāsaṃ anussarati— seyyathīdam— ekam pi jātiṃ ... anekāni pi jāti-sata-sahassāni. amutrāsīm evaṃ-nāmo ... evam-āyu-pariyanto... so tato cuto	三一 諸比丘!此處，某一沙門或婆羅門，依於苦行、精勤、專修、不放逸、正作意，觸得如此之類的心三昧，當心如是等持時，他憶念起種種宿住，例如：一生、...多百千生，「在該處有如是名、如是姓...如是壽量，從該處歿，而生此處。」他憶念起有行相、有標示的種種

idhūpapanno ti iti sākāraṃ sa-uddesaṃ aneka-vihitaṃ pubbe nivāsaṃ anussarati. so evam āha: sassato attā ca loko ca ...	宿住。他如是言：「我及世界是常住...。」
--	-----------------------

其對應經 DĀ21 梵動經(T1, 90a)的經文為：「或有沙門、婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心憶二十成劫敗劫...。」與 DN1 比對，少了「苦行、...正作意」的片語，並且使用「入定意三昧」一語，相對於 DN1 的「觸得心三昧」(*ceto-samādhim phusati*)。

DN1 這段經文，與 DN2 《沙門果經》「宿住隨念智」的文脈非常類似。在《沙門果經》中，「宿住隨念智」是在四禪的基礎下把心轉向、引發(*cittaṃ abhinīharati abhininnāmeti*)而產生的，¹⁴ 其經文相關段落如下：

DN 2 沙門果經(DI 81)	譯文
93. so evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigatūpakkilese mudu-bhūte kammaniye t̥hite ānejjappatte pubbe-	九三 當其心如是等持、遍淨、清淨、無穢、遠離隨煩惱、柔軟、堪作業、已得安住不動時，他把心轉向、引發到宿住

¹⁴ 除了《長阿含》及《長部》經群外，其他《阿含經》及《尼柯耶》也有不少記載從四禪引發三明的用例，也很清楚的表示這種文脈。其中，最顯著者莫過於佛陀的證道歷程，如：《中阿含》第 157 經《黃蘆園經》(T1, 679c-680b)，《增支部》第八集第十一經 *Verañja-sutta*(A IV 177-9)《中部》《薩遮迦大經》(MI 246)、《怖駭經》(MI 21)、《雙想經》(MI 117)等。

<p>nivāsānussati-nānāya cittam abhi-nīharati abhininnāmeti. so aneka-vihitam pubbe-nivāsam anussarati seyyathīdam ekam pi jātim ... aneke pi saṃvaṭṭa-kappe aneke pi vivaṭṭa-kappe aneke pi saṃvaṭṭa-vivaṭṭa-kappe. amutrāsīm evaṃ-nāmo ...evaṃ-āyu-pariyanto. ... so tato cuto idhūpapanno ti. iti sākāraṃ sa-uddesaṃ aneka-vihitam pubbe nivāsaṃ anussarati.</p>	<p>隨念智。他憶念起種種宿住， 例如：一生、…多百千生，「在 該處有如是名、如是姓…如是 壽量，從該處歿，而生此處。」 他憶念起有行相、有標示的種 種宿住。</p>
--	--

對照兩者的經文，這裡很容易產生如此的疑問：是否此處《梵網經》所謂某一沙門或婆羅門所觸得的心三昧，即等同於四禪呢？筆者的看法如下：

1. 首先要注意到的，是宿住隨念的內容雖然兩者一樣，但是在此內容之前的定型句是不一樣的。《沙門果經》所用者為「當其心如是等持、遍淨、清淨、無穢、遠離隨煩惱、柔軟、堪作業、已得安住不動時，他把心轉向、引發到」，與《梵網經》的「依於苦行、…觸得如此之類的心三昧，當心如是等持時」不同。前者是直接從四禪引發的¹⁵，而後者則沒有任何交代。據此，我們可以推論，兩者引發宿住隨念的基礎不見得完全一樣。換句話

¹⁵ 特別是參照前注佛陀證道歷程的用例即可得知。

說，外道透過某種定境可以引發宿住隨念，而佛教則是透過四禪。

2. 其次，我們仍然不能逃避去審視《梵網經》引發心三昧歷程的定型句：「依於苦行、精勤、專修、不放逸、正作意，觸得如此之類的心三昧」，其所代表的修定內涵和重要性，是否完全與四禪無關(特別是該句也出現心三昧、心等持等字詞)。基於此，我們必須檢視並分析此定型句的用例。根據筆者初步透過 CSCD 電子資料庫的搜索，《梵網經》的常住論(三處)、半常半非常住論(三處)、世界有邊無邊論(三處)、無因論(一處)；DN24《波梨經》世界起源說(四處，其中三處與《梵網經》半常半非常住論同，再加上無想有情天)。此定型句也出現在 DN28《自歡喜經》中，表示能夠以心三昧，去審察身中的不淨、骸骨和識流(三處)。該經在解釋常住論(三處)、宿住隨念智(一處)、有情生死智(一處)、非聖神通(一處)時有應用到此定型句。MN136《業分別大經》(M III 210-3)記載沙門或婆羅門依心三昧得天眼而產生對業報錯誤的執著(四處)也用到此定型句。諸出處中，全部用法一樣，指沙門或婆羅門、或從天界歿(光音天等)而來生此世的情，依於苦行等而達到的定境，沒有一則明白指出與四禪有關，或用在佛教修行者中。值得注意的是，對應的《長阿含經》經文中，該定型句幾乎皆未見，只以「或有沙門、婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心憶…」來表示。

根據這兩點，筆者認為外道的定不等同於佛教的四禪，否則應該會使用與《沙門果經》所使用、引發四禪相同的定型文句。

三、結論

從以上的分析，可以得出幾個要點：

1. 四禪在《長阿含經》及《長部》經群的文脈中，幾乎皆是作為佛教解脫道的修行目標。
2. 在經群中似乎找不到直接說明四禪是屬於外道的重要修行方法的用例。
3. 在《梵網經》中看起來好像是提到外道修四禪的例子，經過另外兩個傳本的比對和解讀，也無法直接讀出作為四禪是外道重要修行方法的證據。

由以上幾種角度，我們可以得出一個結論：四禪的修行方法是否為佛教所獨創的修行理論的問題，從《長阿含經》及《長部》經群的視角看來，比較偏向是屬於佛陀所說或佛教所創發者。若此分析是合理的話，則在四禪的議題中，《長阿含經》及《長部》經群的確出現對經文的理解與安排具有某種高度一致性的現象；若然，經群的概念也許是值得重視的課題。當然，「四禪是否為佛教所獨創」課題的解答，必須經過全盤性的探討，包括檢視《長阿含經》及《長部》經群之外的佛教經典(如：其他《阿含經》及《尼柯耶》經群)，以及佛教以外的古代印度宗教典籍。如此浩大的問題，有待更多人的進一步努力研究。本文，只是其中一個微小嘗試而已。

參考文獻

(原典與工具書)

Dīgha Nikāya, (reprinted 1947-60) 3 vols. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter (eds.), PTS. (DN)

Majjhima Nikāya, (reprinted 1948-51) 3 vols. Trenckner and Chalmers (eds.), PTS. (MN)

《長阿含經》(原版本：大正新修大藏經；引自 CBETA 2011 版，台北：中華電子佛典協會)(DĀ)

T.W. Rhys Davids & William Stede (1986) *Pali-English Dictionary*, Pali Text Society. (PED)

Warder, A.K. (1995) *Introduction to Pali*, Pali Text Society. *Chaṭṭha Saṅgāyana: CD-Rom Version 3*, (2000) India: Vipassana Research Institute. (CSCD)

(近代著作)

Ajahn Brahmavanso (2006) *Mindfulness, Bliss, and Beyond: A Meditator's Handbook*. Boston: Wisdom Publications.

Bronkhorst, Johannes (1993) *The Two Tradition of Meditation in Ancient India*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Gethin, Rupert M. L. (1998) *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.

Gombrich, Richard (1996) *How Buddhism Began*. London: Athlone Press (2nd ed., London: Routledge, 2006).

King, W. L. (1980) *Theravāda Meditation: The Buddhist*

- Transformation of Yoga*. University Park.
- Manné, Joy (1990), 'Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas', *Journal of Pali Text Society*, XV, 29-87.
- Norman, K. R. (1983) *Pāli Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of all the Hīnayāna Schools of Buddhism*. Wiesbaden.
- Shankman, Richard (2008) *The Experience of Samādhi*. Boston & London: Shambala.
- Vetter, Tilmann (1988) *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden.
- Wynne, Alexander (2007) *The Origin of Buddhist Meditation*. London: Routledge.
- 印順 (1971), 《原始佛教聖典之集成》, 台北: 正聞出版社。
- 越建東 (2006), 〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉, 《中華佛學學報》第 19 期, 頁 147-178。
- 越建東 (2007), 〈早期佛教四禪之再審視〉, 《臺灣宗教研究》第六卷第二期, 頁 83-120。
- 越建東 (2010), 〈Richard Gombrich 探討佛陀原意的論述與方法〉, 《揭諦》第 18 期, 頁 45-74。

Was four jhānas non-Buddhist's initiative? Examination from the Dīgha Nikāya and Dīrgha Āgama group texts

YIT, Kin-Tung

Associate Professor

Center for General Education / Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University.

Abstract

This paper tries to take the whole collection of the Dīgha Nikāya and Dīrgha Āgama as group texts by using new methodology to be a special stance, to examine the issue of four jhānas. The attempt is to study each relevant text, through thorough analysis, and argue that whether the four jhānas are non-Buddhist's initiative and practiced by them, or lean to support the view that they are more likely to be practiced distinctively by Buddhists, and hence innovation of the Buddha. This conclusion is based on comprehensive reading of existing evidences, and substantial evaluation on controversial passages.

Keywords: Dīgha Nikāya, Dīrgha Āgama, group texts, four jhānas, non-Buddhist's initiative