

# 譯阿含廣律中佛陀成道歷程「禪定與神通」的 敘事分析

丁 敏\*

## 摘 要

本論文嘗試由敘事學來研究漢譯阿含與律部的經文中，有關佛陀成道歷程中「禪定與神通」的敘事方式，以探究經典的文學表達形式，在詮釋與傳播佛法上所起的作用。由敘事的「事件」、「位置」、「地點」、「時空」等面向，分析在《阿含經》中「禪定與神通」敘述文本的特色。指出在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，已具備許多「禪定與神通」的故事事件，由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程「禪定與神通」故事的不同文本。但都是以個別片段的事件敘述散見阿含中，尚未建構成完整的敘事結構，及定型的敘事模式。此外，最值得關注的是「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。這似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。從證道「地點」的敘事分析，則可看出由《中阿含經》到《增壹阿含經》，是從「凡俗地點空間」的描述，轉換成「神聖地點空間」的描述；證道故事也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染有神話性色彩的事件。

其次，釋尊成道歷程完整的定型結構，在律部中唯一見於《根本說

---

2004.9.24 投稿；2004.10.26 審查通過；2005.2.1 修訂稿收件。

\* 作者現職為政治大學中國文學系副教授。



一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。本論文由敘述視角、空間分節與分節點的敘事作用、以及劇幕式的敘事方式等，來分析《根本說一切有部破僧事》中各「禪定與神通」空間場景的敘事特色，並特別分析其中「降魔」空間場景的獨特性。在此，「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程中的一環，且貫穿釋尊證道成佛的整體歷程，釋尊發起神通的整個過程，都和降魔息息相關。此外由敘事話語的風格，來比較分析阿含與律部有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的不同詮釋面向：在《阿含經》中是以「講述」(telling)為主，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」(showing)為主，「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」。所以採取的敘事策略是將其中一切本是平凡人間的人、事、物，都渲染轉化成具有神聖性的人、事、物，如「聖女」、「聖粥」、「輪相」、「菩提甘露之粥」、「寶鉢聖物」等，再加上「盲龍目明」、「草自右旋」等奇蹟徵兆、以及天空眾神、風神雨神的介入等等，有意義的將釋尊成道歷程的敘事，變成神話性質的敘事話語，展現充滿想像力、驚奇瑰麗鋪敘排比、魔幻寫實的話語風格。以「故事佛學」的形式，承載佛教教義並激發熱切的宗教情感，達到宗教傳播的功效。

關鍵詞：佛陀、禪定與神通、降魔、阿含與廣律、敘事文本



# **The Meditation and Supernormal Power – An Analysis on Historical Buddha’s enlightened progress in accordance with Agama and Vinaya Pitaka**

Ding Miin

## **Abstract**

The aim of this thesis is to narrate Buddha’s enlightened progress, meditation and supernormal power, by using the content from Agama sutra(阿舍經) and Viyana Pitaka(律藏). From the exploration of the sutra, the thesis will discuss how sutra’s literacy function s while it spread and interpreted the Buddha Dharma. By narrating the “events”, “position”, “location” and “time”, it gives a direction to the readers that how Agama depicts “Meditation and Supernormal power” in a very unique way.

Furthermore, the full text about Sakyamuni Buddha’s enlightened progress is only shown inside the *Vinaya-pitaka of Mūlasarvāsti-vāda Sanghabhedavastu* (根本說一切有部破僧事) and single volume of *Biography of the Buddha*. The contents are mostly similar, however at the parts where the Buddha expelled the Mara makes their major differences. The content of this thesis is going to analyze every meditative and supernormal power settings inside the *Mūlasarvāsti-vāda Sanghabhedavastu* and gives a different angle of view with narratology and phrasing methods. Especially, the writer sets more attention on the part where Buddha subduing Mara and the uniqueness of this occasional scene. In addition, by using the style of narratology, Buddha’s enlightened progress about meditation and supernormal power will have a diverse explanatory aspect.

Keywords: Love poem or Love poetry, Chan poetry, Chan theory, Use Chan to explain poetry , Epistemology



## 一、前言

釋迦牟尼的正覺成佛是來自深邃的冥想實踐。<sup>1</sup>在深邃的禪思冥想中，進行禪定式的思惟，發起三明六通，了知宇宙人生的實相，開悟成佛。因此「禪定思惟」貫穿釋尊尋求開悟成道的整個歷程，而發起神通則是趨向正覺成佛的重要指標。<sup>2</sup>可以說「禪定與神通」是釋尊個人深刻的宗教體驗。而這深刻的宗教體驗，一旦以語言、文字的形式被僧團會誦，紀錄結集成經典的形式存在，它就不再是宗教經驗的本身，而是宗教語言的論述、變成經典的文本世界。自《阿含》、《律部》至各專經形式佛傳中，紛紛記載關於釋尊求道證道的歷程，因為這是佛教成立開展的根髓之始。但這些不同的經典文本，無論敘述的或簡或繁，都不是以「佛學理論」的哲學思辯形式來論述求道證道的歷程。以「禪定與神通」為核心，描述釋尊求道證道的歷程，各經典文本都是以經典文學的形式，以故事情節來進行敘述。因此就表達形式而言，在內容形式、組織結構、敘事視角、方式等各方面，就會呈現同中有異、異中有同、各有特色各擅勝場的局面。這意謂各經典文本把釋尊求道證道歷程的理解與詮釋，包含在故事裡面，表達了不同時空的編纂者，與釋尊成道歷程此種神聖經驗相遇的經驗，以及對此神聖經驗自我認信的表達。<sup>3</sup>由於「禪定與神通」是佛陀成道歷程的兩項重要指標，本論文試圖以敘事學的方法，來分析阿含與律部中，佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事模式之演進。

## 二、《阿含經》中佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事分析

### （一）組成「禪定與神通」敘述文本的「事件」分析

【荷】米克·巴爾在其所著的《敘述學·敘事理論導論》中界定：所謂敘述文本（narrative text）是敘述代言人，用特定的媒介諸如語言等，敘述（講）故事的文本。而所謂的「故事」（story）是以特定的方

<sup>1</sup> 柳田聖山著 毛丹青譯：《禪與中國》，（台北：桂冠，1992年初版），頁17。

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷43中云：「爾時世尊告諸比丘，汝當受持無漏法經，廣為人說。所以者何？義具足故，法具足故，梵行具足故，開發神通，正向涅槃。」T2/99,p316c。

<sup>3</sup> 參考崔默（Willam Calloley Tremmel）著 賴妙淨譯：《宗教學導論》，（台北：桂冠，2000年初版），頁248-258「故事神學論」。



式表現出來的素材 (fabula)。而被編入故事中的「素材」，則被界定為一系列的「事件」(event)。而所謂「事件」是從一種狀況到另一種狀況的轉變。也就是說：敘述文本是故事在其中被講述的文本。這一主張表明文本並不同於故事，可以有各種不同的文本，其中講述的是同一個故事。換句話說：同一故事，可有各種不同的文本。這是牽涉到組成故事的事件。事件數量的多寡，描述方式的異同，及事件順序的先後安排等，以及用什麼視角看待事件，以什麼聲調敘述事件；都在在影響到敘述文本的彼此相異，即使講述的故事相同。<sup>4</sup>

由以上敘述學對故事與文本關係的分析，吾人可知同樣在敘述釋尊成道歷程中「禪定與神通」的故事，卻產生不同經典敘述文本的原因，就是在於組成「禪定與神通」故事素材的不同，也就是一系列事件的不同。因此，以下在《阿含經》中，就有關「釋尊求道證道故事」中組成素材的事件來分析各文本的異同。

#### 1. 《增壹阿含經·卷 39》中的降魔事件

有關釋尊在未成道前，先坐於菩提樹下，於禪定中降魔的敘事，檢閱四阿含的經文，似乎僅在《增壹阿含》中被敘述過一次。<sup>5</sup>

此段降魔的經文，並非該品經文的主旨，而是做為釋尊為比丘們講解「船筏之喻」時的例證，以「插話」的形式被敘述，且這「插話」在降魔敘述後即結束。之前、之後都沒有連結任何其他的成道歷程。降魔事件的敘述約如下：

##### (1) 未成道前，主動降魔：

釋尊未成道前，坐於樹下，主動升起「降魔」的念頭，「降魔」主要是降服魔王的「憍慢之心」，因為弊魔波旬是「欲界魔王」，是欲界最豪貴的生命，降伏祂則「一切憍慢之天，無不靡伏。」

##### (2) 魔王不知「成佛」的威力

魔王並不知道釋尊即將成佛對祂的威脅性，只因釋尊的笑聲讓魔宮震動，干擾了祂令祂不快，慢心大起，要前往看看釋尊是何等人物？是不是祂的對手？這和後來律部佛傳及諸本佛傳專書中，描述當魔王得知釋尊即將成佛，而祂的魔界子民會被釋

<sup>4</sup> 【荷】米克·巴爾著 譚君強譯：《敘述學·敘事理論導論》，(北京：中國社會科學出版社，2003年初版)，〈導言〉，頁 3-8。

<sup>5</sup> 見《增一阿含·卷 39》，T2/125，p.759c-762a。



尊帶走，魔宮空虛，因而憂心忡忡，欲主動擊敗釋尊不同。

(3) 魔軍來襲，佛以慈悲、智慧對應

魔王帶了各種奇形怪狀的魔軍大隊，對釋尊「誘之以名位」、「脅之以畏怖」，此中並沒有出現「魔女」以女色誘佛的內容。釋尊則「著仁慈之鎧，手執三昧之弓，智慧之箭以應對」。

(4) 佛魔較量功德，地神作證，魔王承認自己所做功德不及釋尊於萬一，懷著憂愁苦惱而消失退隱。

2. 《中阿含·卷 40(157)梵志品》中的「入四禪起三明神通成道」的事件。<sup>6</sup>事件的敘述約如下

(1) 尋找成道地點

悟道歷程的經文以「我持蒿草，往詣覺樹，布草樹下，敷尼師檀，結加趺坐……」開始。敘述是佛陀自己親自持草，至菩提樹下，敷草禪坐。

(2) 宣示成道的決心

強調「我不破（可能是指不破無明），正坐，要至漏盡」，亦即宣誓自己不成正覺不起禪坐的求道決心。

(3) 四禪昇起的次第

敘述正坐入禪定，由初禪、二禪、三禪，入於四禪的身心覺受歷程，強調在這過程中，心境是「安隱快樂」，是「令昇涅槃」的。

(4) 依時間順序，發起三明神通正覺成道

敘述在四禪中，以定心清淨，住不動地，於初夜、中夜、後夜分別證得宿命智證、生死智證、及漏盡智證三明達，解脫生死正悟成佛。因此，此則經文集中於敘述釋尊入四禪起神通正覺成佛的事件。

3. 《增壹阿含·卷 23(1)經》也有佛自述其入四禪於初、中、後夜分別證三明神通的類似事件記載。<sup>7</sup>

所不同的強調點在禪坐前先除「畏怖對象」的敘述。由於經文中佛自敘其住於「大畏之林」，自思「設使畏怖來者，曾求方便，不復

<sup>6</sup> 見《中阿含·卷 40》，T1/26，p.679c-680b。

<sup>7</sup> 見《增壹阿含卷 23(1)》，T2/125，p.666a-666c。



使來」。佛言若其經行時、住時、坐時、臥時，若有「畏怖來者」，則佛就不禪坐，先除去此令人畏怖的對象，然後才安心坐禪。因此令人畏怖的對象，暗指外在環境中來干擾人的飛禽野獸之類。而非天魔波洵。因為在《阿含經》中天魔並非都在佛禪坐中出現，有時是在佛講經說法時來擾亂<sup>8</sup>，但無論是成道之初，或未成道時，在佛魔相遇的語境中，佛是從未有過「畏怖」的。此段經文最重要的提示點應在：禪坐前，要先把外在的自然環境安頓好，心無畏怖才能安心坐禪。

4. 《中阿含·卷 56 羅摩經》中的「習外道禪定與正定入四禪漏盡通成道」<sup>9</sup>事件的敘述約如下：

- (1) 出家求道：釋尊自述其 29 歲出家求道，為求無生老病死憂戚愁苦的無上安隱涅槃。
- (2) 學習外道仙人的禪定：釋尊自述向二外道仙人學習外道禪定：「無所有處定」及「非有想非無想處定」<sup>10</sup>，但釋尊覺得此二定皆「不趣智、不趣覺、不趣涅槃」，無法帶來真正的智慧、覺悟和解脫，因此釋尊都放棄了，他還要繼續尋找真正的涅槃解脫之道。
- (3) 選擇成佛地點：釋尊自述選擇了在自然環境優美的尼連禪河邊，在菩提樹下持草敷坐。
- (4) 立誓不得正覺不起於坐。  
釋尊自言就在菩提樹下禪坐中，他證得「無老無死無愁無憂戚無穢污無上安隱涅槃」解脫生死輪迴，開悟成佛，禪定中證漏盡通成道。
- (5) 釋尊成佛後，以清淨天眼尋找昔日追隨他的五比丘。  
在這則經文中，禪定的部分包括了外道禪定，以及菩提樹下正定得漏盡通二部分。經文中沒有敘述在禪定中發起宿命、天眼二通，只在成佛後提及釋尊有天眼。

<sup>8</sup> 見《雜阿含·卷 39 (1086-1103) 經》，T2/99。

<sup>9</sup> 見《中阿含·卷 56 羅摩經》，T1/26, p.776b-778a。

<sup>10</sup> 所謂「四禪八定」，是指 (1) 色界天的初禪天、二禪天、三禪天、四禪天。(2) 無色界天的空無邊處天、識無邊處天、識無所有處天、非想非非想天、亦稱四空天。見《中阿含經·第 168 經·意行經》，T1/26,p700c。



5. 《增壹阿含卷 23 (8) 經》的「苦行無息禪與入四禪起三明神通成道」<sup>11</sup>事件的敘述約如下：

- (1) 指出在釋尊時代，苦行被認為是成道阿羅漢的做為，所謂「夫阿羅漢法，有此苦行」。此則經文一開始即自述昔未成佛道時，住大畏山（雪山）修苦行斷食的種種磨難經歷。
- (2) 修習苦行式禪定：在苦行中修習「無息禪」法，釋尊行苦行式的禪定「無息禪」在無息禪中數出入息，用強迫控制呼息的方法，閉塞氣息不使氣息流出體外，讓氣息在體內不同部位竄動。但這種無息禪的修鍊方法，帶來身體如刀割如火炙等等巨大的痛苦，身心都處於極端控制忍苦的狀態。得不到身心的輕安寧靜。
- (3) 放棄苦行：經過 6 年苦行，釋尊終於體認到在苦行中沒有任何成道的法門，關於成道所需的「賢聖戒律，三昧、智慧、解脫」依舊是「難曉無知」。
- (4) 曙光乍現的忽憶高峰經驗：四禪之路  
在覺悟到苦行非成道之本時，釋尊忽然憶起未出家為太子時，在父王林園樹下，偶而由入初禪至四禪的身心安穩經驗，並忖思這或許是開悟成佛的正道，所謂「此或能是道，我當求此道」。<sup>12</sup>
- (5) 放棄苦行，河中澡浴，進食乳糜，恢復體力，重新尋找成道之路。
- (6) 尋找成道的地點，思索成道的姿態。  
釋尊於是在內心尋思：過去諸佛成佛的地方在那裡？以及過去諸佛成佛時的姿態是坐？是立？這時他聽到虛空神天給他的指示，告訴他過去諸佛都是敷草蓐坐於清涼的樹蔭下成佛。釋尊於是向在不遠處割草名為吉祥的梵志要草蓐，吉祥梵志親自為釋尊將草蓐敷在「樹王」之下。
- (7) 釋尊坐草蓐上，結跏趺坐，入禪定中，由初禪層層上升次第入四禪，在四禪中發起宿命、天眼、漏盡三明神通、斷胞胎之根，生死永斷成正覺。

<sup>11</sup> 見《增壹阿含卷 23 (8) 經》，T2/125，p.670c-672b。

<sup>12</sup> 可參考羅耀明：〈「苦行」於佛陀成道所扮演的角色〉，《法光》，第 165 期，92 年 6 月出刊）。





綜合上述，在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，可以發現各經本文或述單一事件或敘述幾件事件，敘述的重點各有不同之處，也有相似之處。例如有單一敘述「降魔」事件的；有單一敘述「入四禪起神通成道」的；有敘述「外道禪定與四禪起神通成道」的組合；也有強調苦行斷食，苦行禪定與四禪神通成道的組合；由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程故事的不同本文。其中可以發現，沒有任何一則經文的內容，是涵蓋了其餘經文的所有事件。這顯示在阿含經中，釋尊成道歷程的故事，都是以片段敘述散見阿含中，尚未建構成一系列完整的敘事事件，及固定的敘事模式。

## (二) 組成「禪定與神通」敘述文本的事件「位置」分析

就敘述文本之整體結構而言，「位置」本身就是一種功能和意義的標誌，一種只憑其位置；不需用語言說明，而比起用語言說明更為重要的功能和意義的標誌。<sup>13</sup>以下試由「位置」結構的角度，來分析文本事件所指涉的意涵。

### 1. 「樹下降魔」事件的「位置」意義

「樹下降魔」和其他經文中的「樹下成道」是否有其先後次序的事件連續關係，在《阿含經》中，只有「樹下」這地點的「位置」暗示而已；其次，佛魔的「位置」應是「佛」高「魔」低，因為釋尊未成道前，是其主動降魔，而魔並不清楚「成佛」對他的威脅狀況有多大。此外，「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。

由上種種分析，似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。

### 2. 先學外道苦行禪法，再自悟成道的「位置」順序。

將釋尊學外道二禪定及苦行無息禪的敘述次第，分別都安排在釋尊坐於樹下正定悟道之先。究其如此安排應在指出苦行禪與外道禪，雖是釋尊時代流行的禪風，然經由釋尊親身的體驗，此當代禪風並非真正的解脫禪法，釋尊在當代流行的禪風中，已走到路的盡頭，

<sup>13</sup> 楊義：《中國敘事學》，（嘉義：南華管理學院，1998年），頁39。



他已盡所有可能去探索菩提之道<sup>14</sup>，這個敘述時代流行的外道禪定與苦行無息禪法無效的「位置」，正足以突顯映襯之後敘述釋尊所自悟的解脫之道，其「位置」的獨特性、唯一性與珍貴性。

### 3. 忽憶少年四禪經驗的「位置」意義

《增壹阿含》中記載釋尊在苦行的無息禪法失敗後，忽憶少年四禪經驗的敘述，雖是簡短的「橋段」敘述，卻居於銜接釋尊由受挫於苦行的迷途中，轉入正道成佛的**關鍵位置**，突顯了山窮水盡之時，發現新道路的契機。少年時偶獲的四禪高峰經驗，讓釋尊隱約覺得那是一條正確的成道之路。在此亦突顯了「四禪」在禪修中**轉捩點的位置**。

### 4. 敘述「結跏趺坐，不成正覺，終不起坐」的「位置」意涵

《中阿含經》中兩則敘述佛陀成道歷程的故事本文，皆將此段敘述安排在「忽憶少時四禪」的高峰經驗，和選擇「證道地點」之後以及「正定入四禪證道成佛」之前。而因為這「我便不解（意指「離」也。）坐，至得漏盡」的徹底決心，釋尊就於該夜證道成佛。因此這個宣誓決心的敘述「位置」安排，**強烈暗示了佛家「願力」的重要性**。「願」的大決心，啟動了生命的大力量和大智慧，得以粉碎魔軍解脫煩惱，把釋尊推上了「證悟成佛」的峰頂。

## （三）「禪定與神通」敘述文本中證道「地點」的敘事分析

關於釋尊或證道的地點標誌，在阿含經佛陀成道歷程的各故事文本中，都有或長或短的敘述。可見「證道地點」是成道歷程中，具有非常重要的素材意涵。誠如荷蘭的米克·巴爾在《敘事學：敘事理論導論》中言，所謂的場所或地點「指的是行為者所處和事件發生的地理位置。場所的對照和它們之間的界線被視為強調素材的意義，甚至確定其意義的主要方式。一般說來，地點可以標示出來。」<sup>15</sup>

這個可標示出來的地點，有些經文只以「覺樹」、「樹王」簡單標誌出地點。有些經文則將地點的描述，擴大到場所的描寫，敘述「覺樹」所在的尼連禪河，而這個地點場所，是釋尊未成道前，主動尋找選擇的

<sup>14</sup> 凱倫·阿姆斯壯 (Karen Armstrong) 著 林宏濤譯：《眾生的導師佛陀：一個追尋菩提的凡人》，(台北：左岸文化事業有限公司，2002 初版)，頁 85。

<sup>15</sup> 同註 5 頁 156-157。

證道場所。米克·巴爾說：「地點與特定的感知點相關聯。根據其感知中著眼的那些地點稱為空間，這個感知點可以是一個人物，他位於一個房間中，觀察它對它作出反應。」<sup>16</sup>

選擇地點的釋尊就是一個特定的感知點，藉由釋尊的感知與選擇，尼連禪河畔的樹王（或覺樹），就以地點形成了場所空間。而這場所空間就蘊含著素材要強調的意義。而這意義的指涉為何？

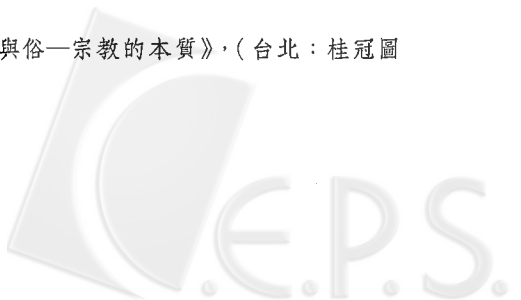
1. 在《中阿含·羅摩經》敘述佛陀選擇在尼連禪河畔，是因為自然環境的優美，所謂「尼連禪河，清流盈岸。……我今寧可於此中學，便持草指往覺樹。」<sup>17</sup>其指涉的意義是釋尊的證道是在「**凡俗雅境的空間**」完成，是歷史性事件的敘述。
2. 在《增壹阿含.卷 23(8)經》中，釋尊選擇證道的地點，其感知點是基於尋覓「過去久遠恒沙諸佛成道之處為在何處？……坐耶？立耶？」<sup>18</sup>這時又加入了由虛空神天指引地點的敘述。於是這個證道地點「覺樹」的開展，一方面是連接到過去諸佛和虛空神天的空間，一方面也是釋尊感知到在世俗空間中的斷裂點與突破點。如伊利亞德（Mircea Eliade）在《聖與俗—宗教的本質》一書，指出：「對宗教人而言，空間並非同質性的（homogeneous），他會經驗到空間中存在著斷裂點（interruption）與突破點（breaks）；以質來說，空間的某些部分與其他不同的。……因此，聖地是一個強烈而有意義的空間，另外還有一些地方是非神聖性的、不具結構或一致性、是無特定的型態的。不僅如此，對宗教人來說，空間的「非同質性」可從表達於神聖空間（唯一真實與實存的空間）與其他空間（空間周圍毫無意義形式的延伸）之間對立關係的經驗中發現到。」<sup>19</sup>因此，證道地點瞬間由「凡俗空間」，轉換成「神聖空間」。證道故事，也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染上帶有「神話性色彩」

<sup>16</sup> 同前註，頁 157。

<sup>17</sup> 同註 10，頁 779a。

<sup>18</sup> 同註 12。

<sup>19</sup> 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，（台北：桂冠圖書出版有限公司，2001 初版），頁 71-72。



<sup>20</sup>的事件。可謂佛陀成道歷程的敘事，逐步朝向神話敘事的端倪徵兆。

至於釋尊思考過去諸佛成道的姿態是「坐耶？立耶？」，而天神告以「坐姿」，這簡短的敘述卻指涉著重要的意涵：暗示著在成道過程中，「坐禪念定」<sup>21</sup>的重要性，以及「坐禪念定」亦是從凡俗空間切換進入禪思這神聖微妙空間的入門儀式。

#### (四)「禪定與神通」敘述文本中「時空」敘事分析

##### 1. 「樹下禪定」的四禪空間敘事

《阿含經》中釋尊自述的各證道文本，關於四禪空間的次第開啟，層層上升，都只用簡短的敘述：如《中阿含經》言：

有覺有觀、離生喜、樂。逮初禪成就遊。是謂我爾時獲第一增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。復次。梵志。我覺、觀已息。內靜、一心。無覺、無觀。定生喜、樂。逮第二禪成就遊。是謂我爾時獲第二增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。

復次。梵志。我離於喜欲捨無求遊。正念正智而身覺樂。謂聖所說、聖所捨、念、樂住、室。逮第三禪成就遊。是謂我爾時獲第三增上心。即於現法得安樂居。易不難得。樂住無怖。安隱快樂。令昇涅槃。復次。梵志。我樂滅、苦滅。喜、憂本已滅。不苦不樂、捨、念、清淨。逮第四禪成就遊。<sup>22</sup>

簡單描述由初禪逐層進昇到四禪身心的覺受。貫通在這四禪一致感受的指標是「現法得安樂居，易不難得，樂住無怖，安隱快樂，令

<sup>20</sup> 關永中指出，神話是故事體裁的象徵、以寓意著超越境界的臨、並道出莊嚴深奧的訊息。見《神話與時間》（台北：台灣書店，1997年初版），頁15；另見黃懷秋：〈耶穌基督的神話：神學與宗教學的對話〉中有關於神話的界說。《輔仁宗教研究·創刊號》（台北：輔仁大學法學院，2000年），頁43-57。

<sup>21</sup> 《增壹阿含經·聲聞品第二十八·第6經》卷20：「是時世尊告諸比丘，今有此四事緣本，先苦後樂，云何為四？修習梵行先苦而後樂，誦習經文先苦而後樂，坐禪念定先苦而後樂，數出入息先苦而後樂。是謂比丘，行此四事者，先苦而後樂也。其有比丘行此先苦而後樂之法，必應沙門後得果報之樂。」（T2/125,p653b.）

<sup>22</sup> 《中阿含經·卷40（157）》，T1/26，p0679c。

昇涅槃。」經文描述的意涵，就是釋尊不再感到如往昔在外道禪法中的困惑或身心痛苦。他在四禪的進路中，感到身心的安樂無怖、安隱快樂，最重要的是「令昇涅槃」，他覺察到他走在正確的禪修之道，這是可以「昇至涅槃」的禪思空間。

## 2. 神通開啟的時間敘事

以時間軸線「初夜、中夜、後夜」來標示「於第四禪中起三明神通，證道成佛」的進行順序，在阿含經敘述釋尊成道歷程的經文，常描述為「是謂我爾時初夜得此第一明達」（指宿命通）、「是謂我爾時中夜得此第二明達」（指天眼通）、「是謂我爾時後夜得此第三明達」（指漏盡通）。<sup>23</sup>如果借用「神話時間」所包涵的三個層面的時間敘事<sup>24</sup>，運用到經文對「禪思空間」的敘事，則可知：

- (1) 經文的故事體裁時間，是限定在釋尊樹下坐禪，入於第四禪後，在「一夜」的時間刻度內，進行的神通開啟與證道歷程。換言之，在限定為「一夜」的故事體裁之時間敘述中，進行「普通意識之時間」與「非常意識之時間」雙軸時間的並行敘述。
- (2) 在「普通意識之時間」方面，將一夜分成「初夜、中夜、後夜」三個物理時間刻度，但在此初、中、後夜的物理刻度對應的「非常意識之時間」，也就是「第四禪中的時間刻度」，則劃分成「初夜的宿命通時間刻度」、「中夜的天眼通時間刻度」、以及「後夜的漏盡通時間刻度」。
- (3) 「初、中、後夜」的物理時間，只是「一夜」，但對應的「禪思時間」則是連接過去未來的巨大時間跨度，一是「初夜宿命通」的時間跨度，把敘事時間倒轉，追溯到釋尊所有過去累劫千生的整體時間跨度；另一則是「中夜天眼通」的時間跨度，把時間敘事跳躍延伸到未來無窮盡的整體時間。此外，對於「宿命通」和「天眼通」的巨大時間跨度的感知，經文都以「視覺意象」呈現，是「看見」了過去與未來的整體時間跨度，也開啟

<sup>23</sup> 同註 6。

<sup>24</sup> 關永中指出，我們從神話時間可以得的提示是：神話時間乃：(1) 故事體裁之時間。(2) 普通意識之時間。(3) 非常意識之時間。三層面之結合。換言之，神話時間以故事體裁之起承轉合，來象徵以下的一個訊息：人在普通時間與其所指向的普通領域之外或之內，尚有一非常時間所指向的永恆境界。同註 21，頁 205。



了整體空間的架構。

(4) 在「一夜」的「物理時間」與「禪思時間」對比所形成的敘事時間的巨大速度差距中，突顯此差距產生的重要關鍵點是在「初、中夜」短時間中，展開禪思的長時間跨度。運用在禪定中升起的「明達」智慧，親證親睹時間的大幅跨度。於是在「後夜漏盡通」的時間跨度中，釋尊和全幅的宇宙時空晤面了，並且在宇宙時空的全幅架構中，觀察、覺知、親證人在宇宙時空中輪轉不已的十二因緣，以及四聖諦等真理。所謂「無智滅而智生」、「無明滅而明生」親身驗證宇宙人生的全盤智慧，佛陀成為「正遍知」(Samma Sambuddha)，正覺成佛。

綜上所述可知，標明證道的物理時間軸線，對比證道的禪思時間巨大跨度，正突顯了釋尊證道時，過去、現在、未來合而為一，為其在禪思中悟得十二緣起、四聖諦等解脫之道，提供了時空背景的整体架構。茲列表於下：

普通意識之時間 (物理時間刻度)	初夜	中夜	後夜	成道
	vs.	vs.	vs.	
非常意識之時間 (第四禪中的時間刻度)	宿命智作證 明達	天眼智作證 明達	漏盡智作證 明達	
	↓	↓		
時間跨度	累劫千生的過 去世整體時間 之流	無窮無盡的未 來整體時間之 流	↓	
	↓	↓		↓
視覺意象	過去整體時間 之流的空間開 啟(視覺意象)	未來整體時間 之流的空間開 啟(視覺意象)	宇宙全幅時空 中的禪思：十二 緣起、四聖諦	無漏 智生



由上「事件」、「位置」、「地點」、「時空」的各項敘事分析，可知《阿含經》中已具備許多釋尊成佛歷程中「禪定與神通」的故事敘事，只是尚未組成完整的系列，而以不同經文文本的敘述，散見四阿含中。

### 三、《根本說一切有部破僧事》中釋尊成道歷程中「禪定與神通」敘事分析

#### (一) 釋尊成道歷程中「禪定與神通」定型的敘事結構

根據印順法師的研究指出，現存經律是部派所傳的。在原始聖典結集時經與律是分別處理，所以演進為「經藏」與「律藏」的對立。但聖典的集成過程中，經與律是同時進行的。但聖典的每一部類，都有他的主要部分；而在流傳中，也有些附屬編入的部分，如律部的「本生」與「譬喻」。<sup>25</sup>因為律部的「本生」與「譬喻」是屬於附屬的部分，因此被編寫入律部的佛傳年代是早或晚於各單經佛傳，就很難斷定。例如《五分律》卷十五，簡單敘述釋尊的生平，其中有關釋尊「成道歷程」也只是概括交代釋尊在告別瓶沙王後，來到菩提樹下，向名為吉安的刈草人乞草敷座，結跏趺坐，入四禪起三明神通正悟成佛；如經文中言：「以上所述如《瑞應本起》中說」<sup>26</sup>。可見《五分律》的釋尊傳記是依據《太子瑞應本起經》的內容加以概括改寫的。至於《根本說一切有部破僧事》的佛傳呢？印順法師指出《根本說一切有部破僧事》與《銅鑠律》的「破僧健度」相當，但內容增廣，與各部律有很多的出入。次第有點紊亂，內容也已有殘缺。印順法師重為其整理成六部分，其中第一部份即是「佛傳」，從釋迦族起源，到佛還故國，度釋種苾芻及優波離。印順法師認為這部分與《眾許摩訶帝經》相合（卷一至卷九）。<sup>27</sup>檢視《眾許摩訶帝經》其中關於釋尊成道歷程的描述，和《根本說一切有部破僧事》大致相同，但簡略許多。此外，降魔過程，則加入魔女色誘佛陀的敘事。將魔女色誘納入降魔中的一環，在漢譯各單本佛傳如《修行本起經》、《太子瑞應本起經》、《普曜經》、《方廣大莊嚴經》、《異出菩薩本起經》、

<sup>25</sup> 印順：《原始佛教聖典之集成》，（台北：正聞出版社，1988 修訂初版），頁 56、81、62。

<sup>26</sup> 《彌沙塞部和醯五分律·(卷 15)》，T22/1442，p0102c。

<sup>27</sup> 印順：《原始佛教聖典之集成》，同註 26，頁 318。

《過去現在因果經》、《佛本行集經》、《眾許摩訶帝經》、《佛所行讚》、《佛本行經》<sup>28</sup>都有魔女色誘的情節敘事。但《根本說一切有部》則和《增壹阿含經》中的降魔敘事一般，並沒有魔女色誘佛陀的敘事情節。因此我們也很難斷定《根本說一切有部破僧事》的佛傳記載，和《眾許摩訶帝經》之間的關係。

此外，《根本說一切有部破僧事》的佛傳記載，應是屬於律部佛典中篇幅最大與最完整的。<sup>29</sup>其中有關釋尊成道歷程的描述，已將在《阿含經》中是各個零散成道事件，組成為一序列完整的敘述結構。對於成道歷程的情節序列敘述未見於其他的廣律諸典，如《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《摩訶僧祇律》等，也未見於根本說一切有部的其他律典如《藥事》、《皮革事》、《雜事》<sup>30</sup>等。

<sup>28</sup> 《修行本起經》2卷，後漢竺大力共康孟詳譯，T3/0184。

《太子瑞應本起經》2卷，吳支謙譯，T3/0185。

《普曜經》8卷，西晉竺法護譯，T3, No/0186。

《方廣大莊嚴經》12卷，唐地婆訶羅譯，T3/0187。

《異出菩薩本起經》1卷，西晉聶道真譯，T3/0188。

《過去現在因果經》4卷，劉宋求那跋陀羅譯，T3/0189。

《佛本行集經》60卷，隋闍那崛多譯，T3/0190。

《眾許摩訶帝經》13卷宋法賢譯，T3/0191。

《佛所行讚》5卷，馬鳴菩薩造北涼曇無讖譯，T4/0192。

《佛本行經》7卷，宋釋寶雲譯，T4/0193。

<sup>29</sup> Frauwallner, E. 著；郭忠生譯，《原始律典〈犍度篇〉之研究》中指出：「根本說一切有部律典係屬根本說一切有部所傳，含有大量的譬喻（阿波陀那）」。（南投：正觀出版社，1992年初版），頁30。

<sup>30</sup>

卷號	律部名稱	卷數	譯者
No. 1421	彌沙塞部和醯五分律	30卷	劉宋 佛陀什共竺道生等譯
No. 1425	摩訶僧祇律	40卷	東晉 佛陀跋陀羅共法顯譯
No. 1428	四分律	60卷	姚秦 佛陀耶舍共竺佛念等譯
No. 1435	十誦律	61卷	後秦 弗若多羅共羅什譯
No. 1442	根本說一切有部毘奈耶	50卷	唐 義淨譯
No. 1443	根本說一切有部苾芻尼毘奈耶	20卷	唐 義淨譯
No. 1444	根本說一切有部毘奈耶出家事	4卷	唐 義淨譯
No. 1445	根本說一切有部毘奈耶安居事	1卷	唐 義淨譯
No. 1446	根本說一切有部毘奈耶隨意事	1卷	唐 義淨譯
No. 1447	根本說一切有部毘奈耶皮革事	2卷	唐 義淨譯
No. 1448	根本說一切有部毘奈耶藥事	18卷	唐 義淨譯
No. 1449	根本說一切有部毘奈耶羯恥那衣事	1卷	唐 義淨譯
No. 1450	根本說一切有部毘奈耶破僧事	20卷	唐 義淨譯
No. 1451	根本說一切有部毘奈耶雜事	40卷	唐 義淨譯



結構可以說是以語言形式展示一個特殊的世界圖式，並作為一個完整的生命體向世界發言。結構既內在地統攝著敘事的程序，又外在地指向作者體驗到的經驗和哲學。<sup>31</sup>因此《根本說一切有部破僧事》將散見於《阿含經》有關釋尊各個零散成道事件，組成為一序列完整的敘述結構，自有其所要展示、詮釋的關於釋尊成道歷程的特殊宗教意涵。《根本說一切有部破僧事》中釋尊成道歷程之「禪定與神通」的敘事事件序列約為：向外道仙人學禪定→行苦行斷食→忽憶少時偶入四禪的高峰經驗→放棄苦行於河中沐浴並受食乳糜→尋找成佛地點場所→樹下坐禪與降魔→入正定由初禪次第入四禪→在四中繼續降魔→在降魔過程中陸續發起三明六通→漏盡通後入「火界三摩地」，徹底降魔→正覺成佛。因此，釋尊成道歷程中「禪定與神通」的敘事結構，在《根本說一切有部破僧事》中，約可分為「求道歷程」的學習外道禪定、「證道歷程」的正定入四禪起三明神通正覺成佛，前後對比的兩大部份。也可以說釋尊成道歷程的定型結構，在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。

## (二) 阿含律部中釋尊成道歷程「禪定與神通」的敘述視角 (perspective) 分析

敘事視角是一部作品或一個文本看世界的特殊眼光和角度。因此，敘事視角是一個敘事謀略的樞紐，它錯綜複雜地聯結著誰在看？看到何人、何事、何物？以及要給讀者何種「召喚視野」等。<sup>32</sup>這也意謂著觀察的角度不同，同一事件會出現不同的結構和情趣。<sup>33</sup>

那麼，《阿含經》中的敘事視角和《根本說一切有部破僧事》有何異同？他們各自要給受敘者、潛在讀者。<sup>34</sup>何種「召喚的視野」與不同的聲調？

<sup>31</sup> 同註 14。

<sup>32</sup> 同註 14，頁 208。

<sup>33</sup> 胡亞敏：《敘事學》，（湖北：華中師範大學，1994年初版），頁 19。

<sup>34</sup> 劉世劍指出：「每一部小說作品都有一定的接受者，他們（他）究竟是誰，有時是由作品指定的，更多的時候並不確定，但是每個讀作品的人一般都會以接受者自居，這些人就是潛在讀者。」《小說敘事藝術》，（吉林：吉林大學出版社，1999年初版），頁 8。



### 1. 《阿含經》中「禪定與神通」的敘事視角

《阿含經》中敘述釋尊證道歷程之「禪定與神通」，多由「如是我聞」佛弟子阿難限制性全知的視角展開，他既是在場的參與者，也是經典文本的敘述者，對此部經典有著見證的作用。<sup>35</sup>接著再將視點移位給經文文本中的主角釋尊，由釋尊以其主人翁的內視點，來講述其證道的歷程。也就是說佛陀用第一人稱的敘事聲音，用「成佛的自己」現在的視角，來看過去求道、證道歷程中「未成佛的自己」。此種「現在我」在敘述「過去我」，我在說我的故事，具有自傳的性質；加之以《阿含經》主要是佛陀教誨弟子法義的經典，因此散見《阿含經》證道歷程的經文，都明顯具有佛陀歷史性自傳的色彩，是人間的凡人喬達摩太子求道、證道的「禪定與神通」故事，所召喚的視野是「人而成佛」的敘事視角。

### 2. 《根本說一切有部破僧事》的「禪定與神通」敘事視角

《根本說一切有部破僧事》中的佛傳，大約包括了敘述釋尊一生中的幾個重要事件，如「釋迦族族譜」、「佛母摩耶夫人的出生因緣」、「於覩史多天（即兜率天）選擇投胎的五種觀察」、「入胎相」、「出胎相」、「出家相」、「成道相」、「說法相」等。其敘事的視角在這敘述的系列中，主要也是採取局部的限知，組合成全局的全知，此種流動性的視角<sup>36</sup>。經文開始並沒有如《阿含經》以「如是我聞」為開端，而是以「爾時薄伽梵在劫比羅城尼俱律陀園中，與大苾芻眾俱」開始；即敘述者以全知外視角展開經文的敘述，然而在進入「釋迦族族譜」的敘述中，將敘述的視角從全局的全知轉換成限制性的全知視角，由經文文本中的人物目連，以限知的外視角敘述「釋迦族的族譜歷史」，接著再將敘述的視角轉移到經文文本中的主人公人物釋尊，由釋尊的內視角來敘述其生平事件。

<sup>35</sup> 周敏惠：《《金光明經》文學特質之研究》，（台北：國立政治大學中國文學研究所，2002年），頁98。

<sup>36</sup> 楊義指出，「全知、限知是視角的靜態分類。但在動態操作中，中國敘事文學往往以局部的限知，組合成全局的全知，……它們把從限知到達全知，看作一個過程，實現這個過程的方式就是視角的流動」，同註14，頁240。

但釋尊並非用第一人稱「我」的敘述聲音來敘述自己的故事，而是用「菩薩／太子／喬達摩」等第三人稱來敘述自己的故事。這使得本來是「現在我」在說「過去我」的故事，彷彿變成我在說「他」的故事，讓「我」由「經驗者」的角色頓時變成「見證者」的角色，見證「他」所經驗的事，拉開了「我」和「他」的距離，這被拉開的距離增加了敘述者對事件情節多所描繪和詮釋的空間。雖然「我」和「他」都是「我」<sup>37</sup>，但說「他」比較有不那麼與自己貼近的感覺，而在描繪和詮釋說明之際，可以避免落入予人「自吹自擂」的印象。

那麼，《根本說一切有部破僧事》以第三人稱的聲調來說「我」的故事，究竟是要給讀者何種「召喚視野」呢？《根本說一切有部破僧事》由「釋迦族族譜」的敘述內容開始，已進入神話敘述的氛圍；而由釋尊說「他」在「觀史多天選擇投胎的五事」開始的敘述，也是敘述他是天上菩薩投胎轉世的「神人成佛」神話性故事<sup>38</sup>，它變成了「啟示錄」的性質<sup>39</sup>。從此，佛陀傳記故事已不是採用「凡人成佛」、人間佛陀「教誨性」的語言來敘述，而是用菩薩轉生為人，神人成佛「宣示性」的語言來敘述。它宣示著一生補處菩薩最後下生人間成佛的歷程，而這歷程是「諸菩薩有常法」，也就是過去、現在、未來諸佛定型模式的成道歷程，成為一種「儀式的展演」。展演釋尊遵循過去諸佛成佛之路的歷程，而以「神話禮儀」的故事形態敘述出來。<sup>40</sup>

<sup>37</sup> 【荷】米克·巴爾著 譚君強譯：《敘述學·敘事理論導論》，同註 5，頁 22。

又羅鋼：《敘述學導論》中指出：「小說家可以通過改變人稱來調節敘述者與故事之間的距離，……作家棄第一人稱而改取第三人稱，可以擴大敘述者與故事的距離，用小說家杜波依斯的話說：『他就是一個隔著一段距離的“我”。』」（雲南：人民出版社，1994年初版），頁 172。

<sup>38</sup> 參見李坤寅：《釋迦牟尼佛傳記的神話性探討—以八相成道為例—》關於以宗教神話詮釋釋迦牟尼佛傳記的觀點。（台北：私立輔仁大學宗教學研究所，2003年）。

<sup>39</sup> 杜普瑞(Louis Dupre)著 傅佩榮譯：《人的宗教向度》指出：「啟示「之事」與日常知識的差異，不僅在於它的「對象」，而且也在於它的知覺方法。……啟示必須被視為與信仰的接受態度相關聯的基本要素。……同時，啟示又須具備一種持久的品質，使它的主要訊息抵抗得住歷史變遷的洪流」，（台北：幼獅，1988年初版），頁 268、295。

<sup>40</sup> 參考崔默：《宗教學導論·第十三章 神話與禮儀》中指出：「與禮儀有密切關聯的，是伴隨著禮儀的敘述—神話」。同註 4，頁 318。

### 三、「禪定與神通」的空間分節與劇幕式敘事

當《根本說一切有部破僧事》把散見在《阿含經》中個別有關釋尊成道歷程的事件，組合成一系列因果相續的求道、證道歷程，就成了歷時性的情節敘事，敘事的連續性也在時間建構中實現。然而整個釋尊求道、證道的歷程，是貫穿在各式禪法的追尋與修鍊中。時間敘事多不明晰，常常只是起著敘事的框架作用，主要是以各式禪法的空間敘事，**使時間空間化來推動情節的進程。**

釋尊所經歷的「禪定與神通」的空間敘事，《根本說一切有部破僧事》約可分為外道仙人禪定、苦行禪法、少時四禪經驗、樹下正定等四類型禪定內在空間場景，以及追尋各式禪法的外在行動場景空間。而我們可以發現這些空間場景的轉換，在上一場景完成前與下一場景開始之初，都有一轉換的「分節點」，自然形成了場景的空間分節。從敘事的角度來看，所謂「分節」(articulation)是指空間場景自然而然，由然而生的停頓與轉換的現象。分節不僅有切換的特徵，還具有分中有連的含義，而不是把事物截然分開、隔斷。分節具有很強的空間感，其在敘事中的作用是擴大空間描寫的張力，延宕、推動了情節的發展。而空間敘事的分節有其「分節點」，這個分節點是指在場景內外的轉換、過渡的臨界處有一個明晰的點位，它形成上一場景向下一場景轉換的分界線和連接的媒介，我們稱之為「分節點」。<sup>41</sup>

從空間分節的觀點來看，分節既可做為各式禪定空間場景的停頓與轉換現象；也可以做為個別禪定空間場景中各不同小段落畫面的停頓與轉換現象，形成一環扣一環、一個畫面連接一個畫面，系列劇式的空間場景敘事。以下將分析各式禪定空間場景的空間分節；此外，從釋尊成道歷程成了一種「神話禮儀」的展演敘事，這一視角來看，這展演必定包括追尋各式禪法的外在過程，以及修鍊各式禪定的內在歷程。但「禪定」是一種內在空間的開展，在外在除了跏趺坐姿的儀式外，幾乎看不到任何其他儀式。<sup>42</sup>這種內在空間的場景要如何傳達給受敘者、潛在讀者

<sup>41</sup> 參考張世君：《〈紅樓夢〉的空間敘事》，（北京：中國社會科學出版社，1999年初版），頁109-110。

<sup>42</sup> 參考崔默：《宗教學導論·第十三章 神話與禮儀》中指出：「反映喬達摩悉達多（佛陀）神話的禮儀，配備了所以想像到的最詳盡的禮儀，不過，同時亦衍生一種幾乎沒有細節的禮儀—坐禪」，同註4，頁339。



等，使其可以具體感知釋尊整個內在悟道的旅程光景？

在《根本說一切有部破僧事》中，藉由對「禪定與神通」戲劇式的空間場景敘事，展演「禮儀是一齣神聖戲劇」的敘事<sup>43</sup>，敘述一幕又一幕場面盛大又充滿神聖性的劇情，來描述釋尊在追尋各式禪法的外在行動場景空間，以及在禪定中起神通與悟道的內在場景空間。以下則針對各個空間場景的分節與劇幕敘事進行分析

### 1. 由習仙人禪定到放棄仙人禪定空間場景之分析

釋尊習禪定的歷程開始於出家後漸次遊行，在遇到頻毘娑羅王時，釋尊向其表明出家的目的是：「願得阿耨多羅三藐三菩提」。對話完畢，比《中阿含·羅摩經》多增加一小節，敘述釋尊初入苦行仙人林中，因效法苦行仙人的各種苦行動作如翹一足，或熱炙身等，都比苦行仙人持久，因此贏得「大沙門」的尊稱。此外，敘述釋尊好奇苦行仙人行苦行的目的何在，紛紛答以願生天上做大梵天王、或做帝釋天、或做欲界魔王等等。釋尊反思認為此是「垢穢道」、總在「天上人間輪迴不絕」。因此他放棄苦行往詣仙人林下，追隨歌羅羅仙人和水獺端正仙子（經典文本中特別說明：「舊云 頭藍者此誤也」），在先後跟隨二仙人學「無想定」及「非非想定」後<sup>44</sup>，釋尊皆自念：「如是之道，非智慧非正見，不得阿耨多羅三藐三菩提果，是垢穢道」，當釋尊如此內心省思後，就在心中決定「我今辭去」，然後離開二仙人結束了此段禪法的修學，繼續他「遊行山林」的修道之旅。

此段經文的三小節都是以所學仙人禪定是「垢穢道」做為分節點，三次否認外道的修行方法，做為轉折的分節點。

### 2. 由棄仙人禪定到修習苦行禪法空間場景之分析

#### (1) 行無息禪法空間場景之分析

承接釋尊放棄二仙人禪定的修習離開後，經文本在描述進入另一個禪法修習（即苦行禪法）之始，是敘述釋尊「往伽耶城南，詣烏留頻螺西那耶尼聚落，四邊遊行於尼連禪河邊」。來到

<sup>43</sup> 參考崔默：《宗教學導論》，同註4，頁317。

<sup>44</sup> 林崇安：〈釋尊的禪修過程〉文中指出：「此中釋尊所修的禪定，依據南傳《中部》的《聖求經》、《薩遮迦大經》以及藏文《破僧事》的記載，從羅羅仙學到「無所有處定」而不是「無想定」，發表於台北：第四屆中華國際會議，（2002年，1月20日）。

尼連河畔，因為自然風景的優美，使他選擇在此坐禪，希望能夠「念諸寂定」、「斷諸煩惱」於是釋尊進行苦行的無息禪定。比起《增壹阿含》概括簡略式的描述釋尊行苦行無息禪定的過程，《根本說一切有部破僧事》描寫詳盡，宛若親身經歷見證其過程細節般。整個無息禪的要領就是在禪定中閉氣，不使體內的氣息經由口、鼻、耳而外洩註，於是氣息就在體內不同的部分別處竄流，這個無息禪法，約下列幾個步驟與轉折：1.氣衝頭頂，脹滿頭頂。2.氣充兩耳，脹滿兩耳。3.氣入五臟腹部，腹部脹滿氣。4.倍加閉氣，氣再度衝向頭頂。5.更加閉氣，氣脹滿腹部。6.閉塞口、鼻氣，氣在全身竄動，氣脹滿全身。以上六小節的敘述中，都描述釋尊在這禪法中，身體均承受巨大的痛苦，雖然釋尊憑其意志力，調息身心，使身心轉向「輕安身」、「專定心」，但每小節都以「心仍不能入於正定，何以故？由多時所薰習故」做為分節點，轉入下一小節。也就是在敘述無息禪定中的種種狀況，都以「不能入於正定」來說明狀況，做為轉折的分節點。

## (2) 行少食禪法、穢食禪法空間場景之分析

釋尊行無息禪法，雖然承受巨大痛苦，卻無法入於正定。因此釋尊放棄了無息禪法，轉而尋求其他方法。釋尊本欲採取斷食禪法，但被天人勸阻，於是實施少食禪法，由於吃的太少，身體瘦萎無肉，頭頂疼枯酸腫，衰老的有如八十歲女人的枯萎憔悴，甚至頭昏眼花，乃至眼冒金星，但釋尊仍以極大意志力控制，而得「輕安身」。但是經文接著敘述，釋尊仍是「不獲入於止定，何以故？由多時所薰習故。」於是釋尊隱隱覺得這也不是一條獲得開悟之路，所謂「我所行非正智非正見，不能至無上菩提」這時飢餓的釋尊已呈昏迷狀況，有三位天人，來到釋尊身旁，看到釋尊身上的光色全部消褪了，而議論紛紛，釋尊沒有聽到，卻對自己的少食苦行禪法有了譬喻性的體悟，體悟到：就像鑽木取火般，如果用濕木和濕火鑽求火，或是用濕木乾火鑽求火，或朽爛之木和火鑽求火，這三種情況，都不可能得出火苗。這就正像自己的苦行禪法，是針對使身體承受巨苦以離欲，是控制身體的遠離欲望，並沒有修心，其結果是「身

雖離欲，心猶愛染，受於苦受，非正智非正見，不能得於無上正道。」釋尊雖有此領悟，但似乎仍不死心，認為是自己實行苦行不夠徹底，於是再接再勵，實行更嚴格的「日食一麻、一米」等。然而「飢火不息」，仍飽受飢餓之苦，釋尊再度承認「今為此法，非正智非正見，不能得於無上正道。」終於放棄。釋尊雖放棄日食一麻、一米等之苦行，又轉行吃各種穢食的苦行禪法，當釋尊食穢食住於死屍林中禪定，鄰近村民見其禪定之姿以為是「塗土之鬼」而對釋尊丟擲瓦石，做各種戲弄。然釋尊忍受諸苦，得「輕安身」、「專心於定住三摩地」。這時釋尊在禪定中思惟：沒有人能超越他所受的苦，但他還是沒有開悟，因此穢食禪法也是以「非正道……非能至於無上等覺。」做為轉折的分節點。

由上所述可知，釋尊所修習的苦行禪法，在經文文本中有無息禪法，少食禪法，日食一米、一麻禪法，食穢食禪法等，這些歷程釋尊一一修習，又一一放棄，每一放棄最大分節點的描述是以「今我所行非正智非正見，不能至無上菩提」或類似句為上下場景轉換處。

### 3. 由否定苦行禪法到忽憶少時四禪的空間場景之分析

在經過各式苦行的禪定試驗，釋尊終於徹底放下了苦行，也等於正式否定他那個時代認為苦行可以獲致解脫的風潮。釋尊來到時代的盡頭，他不禁問自己：「何為正道正智正見？」。忽然他憶起少時隨父王淨飯王「檢校田里」時，獨自坐在樹下進入禪定，那種「捨離不善，離欲惡法，尋伺之中，生諸寂靜得安喜樂」，獲得「初禪」的經驗。釋尊突然意會到「此應是道預流之行，是正智正見正等覺」釋尊終於為自己找到另一個禪修開悟的機會，然後又問自己為什麼自己現在不能善修成就此禪定呢？原來是因為苦行導致身體非羸弱的緣故，所以釋尊終於放棄苦行少食，開始沐浴與飲食。

### 4. 行動場景空間「插入式分節」的敘事分析

「受粥供養」、「河中沐浴」、及「尋找成佛的金剛地」，此三小節敘事，成了連接釋尊禪修劇幕，上半場苦行禪修空間場景，和下半場正覺禪修空間場景之間的過場，扮演推動情節作用的「插入式分節」。所謂插入式分節，是當一個場景描述完成時，作者安排一個場景外的人物插入進來，使場景切斷，就此轉入其他場景描述。插

入式分節不僅起切斷場景敘事的作用，有時也讓場外的人和事參與場景敘事。它擴大了空間敘事的容量，用節外生枝和場景轉換來豐富情節。<sup>45</sup>而由於是劇幕式的敘述呈現，我們可以發現「受粥供養」、「河中沐浴」、「尋找成佛的金剛地」三小節多用對話與動作的敘事手法，也增添一些節外生枝的小插曲，來使整個「行動場景」的劇幕敘述，更加生動。而在其中眾天神們扮演了推動小節進行的分節點。

### (1) 受粥供養的敘事分析

放棄苦行的釋尊接受村民的施粥供養，恢復體力坐於菩提樹下，展開他的悟道禪修歷程。這本是極自然尋常的人間日常生活事件，但為突顯劇幕式的敘事效果，不但施粥的村女，被刻畫成守貞 12 年的 2 位「聖女」，「粥糜」也被描述為 2 位聖女以守貞 12 年的功德，做「十六轉牛乳粥，欲供養苦行仙人的「聖粥」。而這「聖女」煮食的「聖粥」；又加入了被淨居天人發現，釋尊若食此聖粥必成菩提道。於是淨居天人暗中將能迅速增強體力的最好上藥，滲入粥中，這乳粥，立刻呈現種種「輪相」。因此淨居天人的介入，又將此乳粥的神聖性，提高到「菩提之粥（成佛之粥）」的至高甘露地位。為了突顯釋尊是唯一可食此菩提之粥的聖者，敘述者展開層遞式排比鋪敘手法，由乞食此粥的識貨外道先行登場，外道見此聖粥有種種輪相，知道食此粥者必證菩提。於是向二女乞粥吃，卻被二女當場拒絕：「我不與汝」而黯然離去。接著依著天上位階由低至高的順序，帝釋天、梵天、淨居天依序出場，在和二女對話中又相繼謙讓婉拒食粥，最後由淨居天人推薦二女施粥給位階比他還高的釋尊，所謂：「彼菩薩（指釋尊）今現在尼連禪河洗浴，為無力故，不能得出，彼人勝我」。由於有天人的大力推薦，二女遂被說服願意持此菩提甘露聖粥，供養釋尊。因此，加入宛若節外生枝的外道乞粥卻被拒的敘述，除了暗喻外道不能成正覺外，更可映襯對比 3 位天人肯定釋尊放棄苦行，走向正覺之路的珍貴性。而這碗由天人介入的乳糜聖粥，便由原本供養「外道苦行仙人」

<sup>45</sup> 參考張世君：《《紅樓夢》的空間敘事》，同註 42，頁 121-122。





的性質，轉化成奠定釋尊展開正悟成佛禪修之旅的關鍵性「菩提甘露之粥」。

## (2) 河中沐浴的敘事分析

在「乳粥供養」的連續性敘述中，插入釋尊沐浴的敘事，切斷「乳粥供養」的連續性，因此「釋尊沐浴」的敘事亦為「插入性分節」的敘事方式。在敘述二聖女持粥前往尼連河畔供養釋尊途中，插入呼應先前淨居天告訴二女釋尊正在尼連禪河沐浴的敘事。此節外生枝的敘事，不以尋常沐浴來寫釋尊，而加入釋尊和女樹神的對話。敘述女樹神看到虛弱無力上岸的釋尊，就從樹叢中伸手要接釋尊出河，釋尊問樹神「汝是何身？」樹神答曰「我是女人。」於是釋尊告訴樹神：「我不能觸汝，可為我低一樹枝，我欲攀出」。於是女樹神就壓低一枝樹枝，讓釋尊攀抓著上岸。此一釋尊沐浴的敘述，藉由女樹神的介入，除了增加故事情節的生動性外，亦突顯律部重視比丘嚴防女色的戒律精神。此外，釋尊在上岸後，飲用二女供養乳粥，投盛乳粥的寶鉢入尼連河，被龍王拿回龍宮供奉，卻被天帝釋化成金翅鳥，進入龍宮恐嚇龍王，奪走寶鉢，在三十三天中建立一座鉢塔供養。因此「乳粥供養」中不但「乳粥」成為「聖食」，連盛乳粥的鉢也成了「聖物」。似乎在敘述筆法中隱約可見釋尊由人間佛陀，一步步被建構轉化成「神性」佛陀的軌跡。

## (3) 尋找金剛地的敘事分析

在《增壹阿含經》中，雖也有天神指點釋尊尋找成佛的金剛地。但在《根本說一切有部破僧事》中，則又添加了許多事件。成為盛大的劇幕展演敘事，而在這些事件中，天人仍扮演重要的分節點，他們一直在虛空中伴隨在釋尊身旁，隨時予以指導，協助釋尊走上成佛的禪修之路。

釋尊在食畢乳粥後體力強健，便在尼連禪河畔尋找坐禪地點，他首先相中孤石山的好風景，未料在山頂結跏趺坐時，山突然自動碎裂，釋尊不禁信心動搖，懷疑是否是自己惡業未盡的緣故？就在此時，空中諸天立刻開口告訴釋尊「地自裂碎」是吉祥的象徵，是所有菩薩成道的常法，象徵菩薩功德之大，是尋常地力所不能負荷的。因此，諸天又指引釋尊前往過去、現在、



未來諸佛成正覺的「金剛地」。諸天在這劇幕中，明顯的扮演幫襯的角色，祂們彷彿非常嫻熟所有通往成佛之道的禪修儀式與地點，祂們傳誦這些重要的訊息，是信差，但本身卻不具備成佛的資格，祂們熱心參與、協助並見證成佛之道。

當釋尊前往金剛地時，又插入二小項節外生枝，描述「徵兆」作用的敘事。一是自然環境的瑞相感應：敘述釋尊前往金剛地時，舉足步步生蓮，四大海水成蓮花池，來迎釋尊所履之地，大地震動如扣銅器，有吉祥鳥、鹿來遶釋尊旁，風神送來清涼吹走塵穢，雨神微洒甘霖，令塵埃不飛。這彷彿意謂著天地同歡，宇宙同慶，共同期待釋尊的成道。另一則是尼連禪河，盲眼龍王雙目復明的奇蹟。這似乎意謂著釋尊的成道，對眾生而言是「無明滅而明生」的大智慧啟示。在插入這兩項添枝的徵兆後，回歸主軸敘述。經文敘述釋尊來到「金剛地」，具有分節點作用的帝釋天，立即加入。當祂得知釋尊心意，立即持吉祥草供奉釋尊，當釋尊將草敷在菩提樹下，「草自右旋」的奇蹟瑞相又發生了，面對接二連三的瑞兆，經文敘述釋尊都以敏銳直覺感應到自己可能可以成佛的徵兆，所謂「今見此相，我於今日必成正覺」。

綜上所述，可知敘述釋尊受粥供養、沐浴尼連禪河、尋找金剛地，這些「行動場景」的空間敘述中，是把釋尊成道的事件，步步向上推到超越人類歷史的事件，而變成是全宇宙事件的崇高位置。是全宇宙各種形式的生命，引頸以待的神聖事件。

##### 5. 降魔、神通與證道的空間場景之分析

「降魔」在《根本說一切有部破僧事》中，因為情節內容的豐富性及完整性，可以獨立形成一齣敘事劇碼。《根本說一切有部破僧事》中「降魔」的敘事特色，是在其之前的阿含，與在其之後的各本佛傳記所無的。「降魔」在《根本說一切有部破僧事》中，除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且降魔的歷程，是貫穿下半場釋尊證道成佛的整體歷程，可以說整個降魔的歷程，就是證道的歷程。這有別於在《阿含經》中「降魔」是做為釋尊講道的舉例「插話」而出現，在各本佛傳中，皆是敘述先降魔，再入四禪發起三明神通證道成佛，但在此《根本說一切有部破僧事》中，降魔非但貫

穿整個證道歷程，並且釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關，降魔推動著證道與六神通的敘事情節。因此，「降魔」的敘事情節，約可分為兩個部分，前半部著重魔化為種種角色形象，來干擾釋尊禪定的意象敘事；後半部則為釋尊在禪定中發起六神通與降魔的互動敘事，茲分析如下：

### (1) 釋尊降魔禪定空間中「魔」的意象敘事

在《根本說一切有部破僧事》釋尊降魔的敘事中，對於「魔」的敘述，有著豐富的意象刻畫。意象敘事和敘事結構、敘事時間意識、敘事視角等都是敘事文學中重要的一環。意象往往借助於某個獨特的表象，蘊含著獨特的意義，成為形象敘事過程中閃光的質點。它對意義的表達，不是借助議論，而是借助有意味的表象的選擇，在暗示和聯想中把意義蘊含其間。意象是故事的眼睛，可以點醒故事的精神<sup>46</sup>。

因此，在釋尊降魔的禪定空間場景敘事中，嘗試針對魔在證道歷程中，被形塑的不同意象，來分析其在釋尊證道歷程中所指涉的意涵。釋尊降魔證道的歷程，始於釋尊在金剛座結跏趺坐，並宣誓「我今於此不得盡諸漏者，不起此座」開始。當釋尊一直誓要除盡諸漏，魔宮就立刻起了反應，而從此展開釋尊在禪定，一路降魔證道的歷程。以下按魔王出現的各色各樣意象來分析。

#### A. 魔宮憂幢忽動

敘述釋尊坐於金剛座後，魔王魔宮憂喜二幢的憂幢忽然震動，魔王知道是尚未成佛的「淨飯王子」坐於金剛座上，將會有損於己，於是生起各種想障礙佛陀成道的念頭。

這以「憂幢」作為魔王內心不安的象徵物，似乎意謂著釋尊內在潛伏著的負面情緒、思想在騷動著。也可以暗喻釋尊要脫離魔宮管轄的欲界，猶如打開黑暗牢房的重生之子，而宛如牢房總管的魔王，自然不悅而憂心忡忡。最關鍵性的是在此之前，尚未有任何一個人、天眾生超出三界，脫離魔王的管轄，釋尊可謂第一個指標性人物，一旦有人衝破魔界的藩

<sup>46</sup> 楊義：《中國敘事學》，（嘉義：南華管理學院，1998年），同註14，頁299、341。

籬，開出一條超越三界魔域之路來，隨之而來的，就是可能有大批的跟隨者衝出魔界。何況釋尊已坐在「金剛座」上，「金剛座」的意象，隱喻著釋尊證道成佛，已是不可動搖、逆轉的事實，魔界子民將因此滅損。魔王的「憂幢忽動」，意謂著魔王在沒有預警的情況下，突然面臨令祂憂心的嚴峻挑戰

#### B. 魔王化身為小使的意象

接著，魔王化身為小使，騙釋尊釋迦國已被提婆達多佔領，而宮女都受其污辱，釋迦族人也被他殺害。這時釋尊心中立刻生起了對耶輸陀羅及其王城的「愛欲尋」，對提婆達多生起「殺害尋」，對跟隨提婆達多的人生起「毀損尋」。但釋尊立即察覺到：「生此尋已，便察覺曰：我今何故，生此三種罪不善尋？」釋尊緊接著觀察是發現是魔王來擾，當下生起了對治的出離尋、不殺害尋、不毀損尋。

因此用魔王化為小使，前來欺騙釋尊，試圖挑起釋尊內心情緒的生動敘事，可知所反映的是釋尊在禪定中生起的內在潛伏的不善念頭，所謂的「愛欲、殺害、毀損尋」。而釋尊洞穿是魔王的偽裝，意謂著他沒有被不善的念頭牽著走，並且昇起了對治不善念頭的善念。

#### C. 佛魔校量功德，地神作證的意象

佛魔校量功德，地神從地湧出為釋尊作證，釋尊功德勝於魔無量百千萬倍。魔王懊惱退敗消失。這校量功德的意象，指涉了一個重要的意涵，成佛非但要消除惡業，還要增長善業（功德），而且這善業的力量，要百千萬倍大於惡業的力量才可以。因為生命的特質若是「魔」所代表的負面惡業力量為主，即使偶而在惡中生起善念，開出惡中善果，如魔王曾一度祠會的功德，而做欲界自在天主，有大權位大富豪。但生命的底色終究是淪為負面的權與欲。而釋尊生命的底色已是無量千百劫中所累積的正向善業。因此，佛、魔校量功德，巨大的佛大魔小的對比差距，正意謂著釋尊生命中不善惡業的力量，已愈來愈微小、淡薄。而地神作證，可謂隱喻釋尊千百萬劫所累積的善業功德，如大地般豐厚、堅實、不可動搖。

#### D. 魔女色誘的意象

魔王在校量功德失敗後，魔王復派他名之為貪、欲、愛著的三個女兒，以色媚誘佛，釋尊將三個魔女均化成老母。在《增壹阿含經》中沒有魔女以色誘佛的意象<sup>47</sup>，在此加入此一敘事，意謂著釋尊在證道的禪定中，要面對人性中本能色欲的嚴峻考驗。「欲望」是佛教要面對的核心課題，整個佛教的哲學體系與實踐體系，都以欲望及欲望的對治為中心。<sup>48</sup>而色欲又是欲望中的核心課題，色欲是輪迴的根本，色戒是佛門的首要之戒。釋尊在此拔除了輪迴的無明之根。

#### E. 魔軍來襲的意象

魔女色誘失敗後，接下來是魔王派魔軍大舉來襲擊釋尊的意象。這三十六居胝數量的魔軍，有象頭、馬頭、駝頭、豬頭等奇形怪狀的頭，手中拿著各式各樣的兵器，攻向釋尊，魔王自己拿了弓箭欲射釋尊，這時釋尊入「大慈三摩地」，將魔軍的兵刃化作各色蓮花，空中掀起的漫天塵土均化為檀香花朵。接著，魔王放出無數的毒蜂，又丟擲金剛石如傾盆大雨，這時淨居天人加入了抗魔行動，將自身化為樹葉蓋在釋尊身上，使釋尊不受損傷。魔軍恐怖的奇形怪異，以及毒蜂、金剛石都意謂著釋尊在禪定中昇起的內在潛藏的恐懼。《心經》云：「心無掛礙，無掛礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」恐怖也是根深蒂固的本能無明，釋尊面對撼山動地的恐懼一波波的來襲，對治之道是入「大慈三摩地」，用慈悲化解根本恐懼。

#### F. 魔王以菩提樹葉聲相擾的意象

魔王了解聲音最能干擾禪定，於是使菩提樹葉，相互碰撞作響，釋尊聞聲果受影響，不能專定，淨居天人皆來各握住樹葉不讓其搖動，但魔軍還是不肯散去。這時淨居天人看到魔軍久久干擾禪定中的釋尊，就以神力將魔軍丟擲到地獄所在的鐵圍山上。

<sup>47</sup> 見《雜阿含經·卷39(1092)》中，有魔女色誘的情節。

<sup>48</sup> 林鎮國：〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收錄於藍吉富主編：《中印佛學泛論：傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，（台北：東大圖書公司，1993年初版），頁34。

由釋尊在禪定中受到外在聲音的干擾而不能專定，可知在此階段其尚未入於深定。《中阿含·未曾有法品》曾敘述釋尊在禪定中「當時天大雷雨，雹殺四牛，釋尊寤而不聞此大音聲。」<sup>49</sup>《長阿含經》中云：「若入初禪則聲刺滅」。入初禪境界則聲滅，不受外界聲音的干擾<sup>50</sup>。

「魔」在此處的意象，應是意謂外在環境聲音的干擾，是「外魔」的意象。後釋尊尚未入於初禪，不能完全排除外魔聲音的干擾。釋尊在禪定中，由魔軍來襲到魔聲干擾，到擲魔於鐵園山，都有淨居天人的介入協助。淨居天人位居四禪天中，而釋尊未來即將在四禪中證道；因此，淨居天人的出現，意謂釋尊始終能朝向四禪之路邁進。

## (2) 釋尊發起神通與降魔的互動敘事

### A. 魔軍消退，釋尊初夜證「神足通」

由於淨居天人的幫助，將魔軍丟擲到鐵園山上，魔軍的干擾終於暫時消褪。於是坐在菩提樹下的釋尊，進入甚深禪定中，於初夜時，證得神足通。經典中云：「於尼連禪河菩提樹下，坐於妙覺分法中，常不斷絕，修習加行而住。於初夜分中，神境智見證通成就。」<sup>51</sup>

### B. 魔軍復來，以聲擾釋尊，釋尊證「天耳通」

當釋尊證神足通之際，被丟擲在鐵園山上的魔王必是十分焦慮，經典敘述「爾時，魔王復作是念：諸禪定中，唯聲能為障礙，我應作聲。」於是魔王又發動大批的魔鬼神等大聲遙吼，試圖干擾在禪定中的釋尊，釋尊因為被濃密的樹林隔離著，並沒有聽到。但隨即升起了應修習「天耳神證通」的心念，證得天耳通能知曉、聽聞人、非人、若近、若遠的聲音。

### C. 釋尊欲知魔軍心念，中夜證「他心智」

釋尊在禪定中，升起了想要知道魔王三萬六千拘胝眷屬中，誰對他起惡心，而在中夜修習證得「他心智」，並能明瞭所有有情眾生的各種心念。

<sup>49</sup> 《中阿含（卷8）·未曾有法經》，T1/26，p.471。

<sup>50</sup> 《長阿含經·卷9（10）十上經》，T1/1，p.56c。

<sup>51</sup> 《根本說一切有部破僧事》，T24/1450，p.123c。



**D. 釋尊欲知魔軍宿命，中夜證「宿命智」**

釋尊在禪定中，繼續升起了觀察魔軍從久遠以來，他們的六親眷屬、冤親債主各為誰？於是證得「宿命智」，能知魔軍千百萬劫宿命之事。釋尊欲知魔軍未來輪迴之道，於中夜證得「天眼智證」並以天眼通能知所有眾生往生輪迴的善惡之道。

**E. 釋尊為一切有情尋找出離輪迴之道，證「無漏智通」，獲「覺分菩提」**

釋尊在禪定空間中繼續思維，一切有情眾生因為欲漏、有漏、無明漏而輪轉苦海，要如何得免？又了悟唯有證得「無漏智通」，才能斷絕生死輪迴。於是，釋尊專心於「覺分法中而住」，即於四聖諦如實觀察了知，並從欲漏、有漏、無明漏中心得解脫，既得解脫，證「諸漏盡智」永斷輪迴。也就是說釋尊證得覺分菩提。

**F. 釋尊最後降魔，證「無上智」**

釋尊在證無漏智通斷生死輪迴之後，隨即進入「火界三摩地」，在「火界三摩地」中以「慈器仗」降伏魔軍大隊，證「無上智」。當此之際，魔王弓箭自然脫落，魔宮震動，憂幢倒地，魔王軍隊心生懊惱而懷悔恨，自然隱沒。至此，釋尊才真正降魔完畢，證得無上智慧正覺悟成佛。

在釋尊前自行消失隱沒的魔王，並不就此善罷甘休，魔王動搖不了成佛的釋尊，就轉往劫比羅城，散播謠言欺騙釋迦族人：「釋迦牟尼菩薩，修諸苦行登金剛座，於草敷上，今已捨命。」淨飯王及其諸宮人、群臣百僚聞此惡耗哀痛欲絕，淨信天人見魔王欺妄，又知釋尊已成妙智，心生歡喜，就前來拆穿謊言，告知眾人釋尊已正覺成佛，頓時舉國歡騰。

由以上分析可知，整個降魔歷程，一直貫穿著釋尊的證道過程，而形成一場高潮迭起的獨幕劇敘事，開場序幕由佛坐金剛座、魔宮憂幢忽震的徵兆敘事起始，接著正式進入釋尊禪定空間中，敘述魔偽裝成小使、魔軍大舉來襲、魔王以聲干擾釋尊禪定、淨居天人加入抗魔、擲魔鐵園山等等意象敘事，使證道歷程中充滿對抗魔的場景；再來，敘述魔軍暫時隱退，釋尊得以入深定中證神足通，魔軍復來干擾，釋尊因為想

要明白魔軍的來龍去脈，而繼續修習證得天耳、宿命、他心、天眼、漏盡等三明六通，斷生死輪迴。再入火界三摩地，以慈悲為武器降魔完畢，證得無上智慧，正覺成佛。最後，尾幕收場則是敘述魔王不甘心又繼續欺騙釋迦族人，被淨居天人拆穿。

在這完整的降魔敘事中，「魔王」是主動出擊的角色，釋尊是被動還擊者。這和《增壹阿含經》中，釋尊主動降魔，且降伏魔王所代表欲界眾生的僑慢之心，有明顯的不同。而就內魔的層面而言，在《增壹阿含經》中，釋尊主動出擊，這隱喻著「魔」象徵釋尊是「顯意識」，釋尊主動察覺顯意識中細微的「僑慢之心」。做為王子出身的釋尊在禪定中，主動察覺自身的「驕慢」習氣，是很合乎情理，而「驕慢」只是五毒之一。因此，此處「降魔」所隱喻的對象，是較單面向的「驕慢」和「恐懼」的內在情緒。

但是在《根本說一切有部破僧事》中，「魔」的主動出擊，則象徵釋尊在禪定中各種潛意識裡心理情緒變化的一一浮現，以及受聲音干擾不能專定的心情變化，「魔」的意象豐富許多。就外魔層面而言，佛教的生命觀是承認有「魔眾」這種生命形態存在的。《長阿含經》中云：「世有八眾，一剎帝利眾、二婆羅門眾、三居士眾、四沙門眾、五四天王眾、六物利天眾、七魔眾、八梵天眾。」<sup>52</sup>可見魔眾、天眾都是其世界生命圖像的一環。

因此，釋尊證道歷程中，有關「魔」之敘述，應是包括內魔、外魔兩種面向。<sup>53</sup>如魔軍來襲、淨居天人相助、釋尊欲知魔眾的過去、未來之事，而發起三明六通，乃至降魔盡魔也並不會被消滅，只是對釋尊不再起作用，魔又繼續對他人去造謠生事，這些有關魔的敘事應指外魔而言。因此，降魔過程中的「魔」，不宜只侷限在指涉釋尊內在負面的人性陰影；很多時候「魔」呼應佛教認為的三界是「魔界」的意涵；解脫成佛則意謂脫離魔界這樣形態的生存空間，對於主管魔界的魔王，當然會盡力阻止，主動出擊。

<sup>52</sup> 《長阿含經·卷3〈遊行經〉》，T1/1，p.16。

<sup>53</sup> 有關內魔與外魔的討論，可參考釋德範：〈《雜阿含經》中魔的探微〉，收錄於《宗教與心靈改革研討會論文集》，（高雄：高雄道德院），頁147-178；以及黃慧禎：《〈相應部·魔相應〉譯註與研究》，（台北：國立台灣師範大學國文研究所集刊，第四十七號抽印本，2003年）。





《根本說一切有部破僧事》的降魔敘事，意謂著整個證道歷程是一趟充滿內魔外魔的降魔之旅。而入「火界三摩地」，則象徵將無始劫以來的煩惱燃燒殆盡，這樣才能滋生真正無上的妙智、無上菩提智慧，才可謂正覺成佛。但是，即使正覺成佛的釋尊，他的內心雖已沒有內魔的干擾攪動，仍時時有外魔前來干擾他，對治之法就如《雜阿含經》中佛對魔所言：「隨汝（魔）變形色，我心不傾動，覺汝為幻化，便可從此滅。」<sup>54</sup>因為心不傾動，就能以無上智慧覺察、洞穿魔的各種偽裝形象（幻化），讓魔自動退隱，因此「火界三摩地」一方面也以火光的明亮與熱力，象徵無上菩提智慧的覺察、照明與洞穿作用，使魔自行退隱。所以，外魔並不會被消滅，祂仍存在於宇宙間，只是對佛已不具有影響力。

#### 四、結論

本論文嘗試由敘事學來研究在阿含與律部的經文中，有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事方式，以探究經典的文學表達形式，在傳播與詮釋佛法上所起的作用。首先從組成故事素材的不同「事件」，分析在《阿含經》中有關佛陀成道歷程的自述經文中，已具備許多「禪定與神通」的故事事件，由於各經文所選的成道事件之不同，因而形成了成道歷程「禪定與神通」故事的不同本文。但都是以個別片段的事件敘述散見阿含中，尚未建構成完整的敘事結構，及定型的敘事模式。

其次從組成故事「事件」所處的「位置」分析，可知其中最值得關注的是「樹下降魔」在《阿含經》中只出現過一次，且是以單獨事件的「插話」形式被敘述，降魔事件非位於該則經文主要的「位置」。這似乎意味著在《阿含經》中「樹下降魔」在成道歷程中並非必要的一環。證道「地點」的敘事方面則可看出由《中阿含經》到《增壹阿含經》，是從「凡俗地點空間」的描述，轉換成「神聖地點空間」的描述。證道故事，也由《中阿含》中純粹的歷史事件，轉為染上帶有神話性色彩的事件。可謂佛陀成道歷程的敘事，逐步朝向神話敘事的端倪徵兆。

在以神通開啟的時空敘事中，標明證道的物理時間軸線，對比證道的禪思時間巨大跨度，正突顯了釋尊證道時過去、現在、未來合而為一，

<sup>54</sup> 《雜阿含·卷39》T2/99，頁289c。



為其在禪思中悟得十二緣起、四聖諦等解脫之道，提供了時空背景的整体架構。

釋尊成道歷程的定型結構，在律部中唯一見於《根本說一切有部破僧事》，和各單經佛傳的結構模式大體相似，最不同的部分在「降魔」的結構安排。

從經典詮釋的視域而言，如果說「宗教經典的真理是通過語言和論述去顯現的」<sup>55</sup>，那麼有關佛陀成道歷程「禪定與神通」的敘事，在《阿含經》中是以「講述」(telling)為主，是佛陀用第一人稱的敘事聲音來說自己的故事，因此散見《阿含經》證道歷程的經文，都明顯具有佛陀歷史性自傳的色彩，是人間佛陀「教誨性」的敘事話語，展現樸實簡約的話語風格。但在《根本說一切有部破僧事》中，是以「展演」(showing)為主，佛陀以第三人稱的聲調來說自己的故事，擴大敘述者與故事的距離，在這擴大的距離中「展演」一生補處菩薩最後下生人間成佛歷程的「神話禮儀」。所以在情節方面採取的敘事策略是藉由對「禪定與神通」劇幕式的空間場景敘事，展演「禮儀是一齣神聖戲劇」的敘事，敘述一幕又一幕場面盛大又充滿神聖性的劇情，來描述釋尊在追尋各式禪法的外在行動場景空間，以及在禪定中起神通與悟道的內在場景空間。將其中一切本是平凡人間的人事物，都渲染轉化成具有神聖性的人事物，如「聖女」、「聖粥」、「輪相」、「菩提甘露之粥」、「寶鉢聖物」等，在加上「盲龍目明」、「草自右旋」等奇蹟徵兆、以及天空眾神、風神雨神的介入等等，有意味的將釋尊成道歷程的敘事，變成神話性質的敘事話語，展現充滿想像力、驚奇瑰麗鋪敘排比、魔幻寫實的話語風格。

在《根本說一切有部破僧事》中，最能充分展現宗教神話性質的敘事話語魅力所在，就是有關「降魔」的敘事。「降魔」除了正式納入釋尊證道歷程的系列敘事中，並且降魔的歷程，是貫穿下半場釋尊證道成佛的整体歷程，這有別於在《阿含經》中「降魔」是做為釋尊講道的舉例「插話」而出現；也有別於在各本佛傳中，皆是先降魔再入四禪發起三明神通證道成佛的敘述；此外，降魔非但貫穿整個證道歷程，並且釋尊發起神通的整個過程，也都和降魔息息相關，降魔推動著證道與六神

<sup>55</sup> 黎志添著：《宗教研究與詮釋學-宗教學建立的思考》，（香港：中文大學出版社，2003），頁55。



通的敘事情節。可以說整個證道歷程就是一趟充滿內魔外魔的降魔之旅。最特別唯一是其他佛傳所無的敘事，就是釋尊在證無漏智通斷生死輪迴之後，還要再進入「火界三摩地」最後降魔；至此，釋尊才真正降魔完畢，證得無上智慧正覺成佛。因此在神話性質的敘事話語中，觀賞一幕幕充滿戲劇張力高潮迭起的精彩降魔劇幕，敘述者所要引導受敘者、潛在讀者的並非只是佛教哲學義理；而更偏向於屬於「故事佛學」的佛陀訊息，以激發熱切的宗教信仰情感，達到宗教傳播的功效。

（本論文初稿曾發表於台灣宗教學會主辦「台灣的宗教研究——傳承與創新」學術研討會（2004年7月），為行政院國科會2003年專題研究計畫「漢譯佛典四阿舍中僧人神通形象的敘事研究」（計畫編號：NSC 92-2411-H-004-043）之部份研究成果，謹此致謝。）

## 參考書目

### 專著

- Frauwallner, E. 著，郭忠生譯，《原始律典〈犍度篇〉之研究》，正觀出版社，1992
- 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，桂冠圖書公司，2001
- 印順，《原始佛教聖典之集成》，正聞出版社，1988
- 米克·巴爾著，譚君強譯，《敘述學·敘事理論導論》，中國社會科學出版社，2003
- 杜普瑞（Louis Dupre）著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，幼獅文化事業公司，1988
- 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，桂冠圖書公司，1992
- 胡亞敏，《敘事學》，華中師範大學出版社，1994
- 崔默（Willam Calloley Tremmel）著，賴妙淨譯，《宗教學導論》，桂冠圖書公司，2000
- 張世君，《《紅樓夢》的空間敘事》，中國社會科學出版社，1999
- 凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）著，林宏濤譯，《眾生的導師佛陀：



- 一個追尋菩提的凡人》，左岸文化事業有限公司，2002
- 楊義，《中國敘事學》，南華管理學院，1998
- 劉世劍，《小說敘事藝術》，吉林大學出版社，1999
- 黎志添著，《宗教研究與詮釋學——宗教學建立的思考》，中文大學出版社，2003
- 羅鋼，《敘事學導論》，人民出版社，1994
- 關永中，《神話與時間》，台灣書店，1997

#### 期刊論文

- 林鎮國，〈龍樹中觀學與比較宗教哲學〉，收錄於藍吉富主編，《中印佛學泛論：傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》，東大圖書公司，1993
- 黃慧禎，《《相應部·魔相應》譯註與研究》第 47 號抽印本，國立台灣師範大學國文研究所集刊，2003
- 黃懷秋，〈耶穌基督的神話：神學與宗教學的對話〉，《輔仁宗教研究·創刊號》，輔仁大學法學院，2000
- 羅耀明，〈「苦行」於佛陀成道所扮演的角色〉，《法光》第 165 期，2003 年 6 月
- 釋德範，〈《雜阿含經》中魔的探微〉，收錄於《宗教與心靈改革研討會論文集》，高雄道德院，2002

#### 學位論文

- 李坤寅，《釋迦牟尼佛傳記的神話性探討——以八相成道為例》，私立輔仁大學宗教學研究所，2003
- 周敏惠，《《金光明經》文學特質之研究》，國立政治大學中國文學研究所，2003



### 審查意見摘要

#### 第一位審查人：

本論文根據漢譯佛典中《阿含經》及律部中《根本說一切有部破僧事》有關佛陀從禪定到降魔，由神通到證道、成道的歷程，「禪定與神通」的敘事文本，運用敘事學的研究理論，透過敘事的「事件」、「位置」、「地點」、「時空」等，對《阿含經》及《根本說一切有部破僧事》中「禪定與神通」敘述文本進行分析，以探究其文學表達形式及敘事特色。並論述「禪定與神通」的敘事方式，在佛典的傳播與詮譯佛法上所起的作用。

整體而論，本文題目具學術意義，內容翔實，節次分明；分析、論證亦稱妥適，為漢譯佛典文學研究開闢蹊徑，頗有參考價值。又本文先後於政治大學宗教研究中心「宗教與文化：思想的動力與歷史的變遷」成果發表會及「台灣宗教研究——傳承與創新」學術研討會宣讀，亦受肯定，且經修訂成稿。本人建議逕予刊登。

#### 第二位審查人：

1. 從敘述學角度論之，有其創見。
2. 層次分明，論述完整。
3. 相同的故事發展出不同的文本，有其發展脈絡可尋，故事情節較為縝密、繁瑣的必是後起的。
4. 本論文頗能點出其中之宗教意義。

