

LECTURE 4: 阿毘達摩的修證（上）——智慧、行相與斷惑的條件 (R3)

一、引言：從認識論到修證論

各位法師、各位學者，大家好。前三講我們花了相當的篇幅，首先確立了阿毗達摩作為「解脫論的現象學」的根本定位和研讀方法，然後用兩講的篇幅建構了說一切有部法論（Dharmavāda）的認識論基礎。在第二講中，我們從存在論的維度考察了三世實有的教義——法、自性、自相的不可分離性，「自性恆存、作用生滅」的精密理論，以及自性與有之模態的「非一非異」關係。在第三講中，我們轉入認識論的維度——所緣（āḷambana）、境（viṣaya）等認識活動的基本要素，同時因果（saḥabhū-hetu）與直接知覺（pratyakṣa）的關係，五識與意識在認識論上的根本差異，以及「假必依實」原則在感官知覺問題上的具體運用。

但如果我們止步於認識論，便嚴重低估了阿毘達摩作為一個體系的企圖與深度。

佛陀的一切教法，說到底只有一個味道，那就是解脫味。阿毗達摩論師們之所以如此精密地分析法與認識的結構，其最終目的不是為了建構一套哲學體系本身，而是為了回答一個核心的實修問題：煩惱究竟是如何被斷除的？什麼樣的智慧、在什麼樣的條件下、以什麼樣的方式運作，才能真正切斷繫縛我們於輪迴的煩惱？

換言之，阿毘達摩不僅僅是一張認識論的地圖，它更是一张以般若斷惑為核心的修證地圖。前三講我們看到了這張地圖的「圖例」和「地形」，今天我們要開始閱讀地圖本身——從智慧的性質出發，經由行相的運作機制，追問斷惑所需的完整條件。

要預告一下：今天這一講和下一講是一個有機的整體。今天我們建立「斷惑需要什麼條件」的教理框架，下一講我們將進入現觀（abhisamaya）和見道（darśana-mārga）的具體結構，看這些條件如何在那個決定性的覺悟時刻中同時被滿足——包括正統的十六心模型、經量部室利邏多激進的八心替代方案，以及毘婆沙師與經量部之間關於「直接知覺」還是「表象性知覺」的根本爭論。

二、智慧（prajñā）的性質與層級

2.1 慧的基本定義

在進入斷惑的討論之前，我們需要先釐清一個最基本的問題：什麼是智慧？在阿毘達摩的語境中，慧（prajñā）是一個心所（caitta），它的本質功能是「對法的簡擇」（dharmaṇvīcaya）。所謂簡擇，就是對所緣對象進行辨別、考察、抉擇——判定「這是苦」、「這是無常」、「這是此、非彼」。慧不是一種模糊的直覺，也不是一種情感性的領悟，而是一種精確的辨別性認知活動。

這裡要馬上點出一個至關重要的原則，它貫穿阿毘達摩的整個認識論和修行論：嚴格說來，即使是感官識（如眼識）本身也不等同於知識；是與該識相應的慧（prajñā）才構成知識。也就是說，識（vijñāna）提供了對對象的基本覺知，但對對象的辨別性認知——構成知識意義上的認知——是由慧來執行的。這個原則將在我們後面討論行相、斷惑乃至現觀時反覆出現。從勝義上說，阿毗達摩即被定義為無漏慧：

「淨慧隨行名對法。…此則勝義阿毗達摩。」（AKBh(C), T29, 1a11-14）

這裡可以做一個更深層的追問：識本身對所緣對象到底「做了什麼」？答案是——嚴格說來，什麼都沒做。如《俱舍論》中的一段著名論述所言：

「經說諸識能了所緣。識於所緣，為何所作？都無所作；但似境生。如果酬因，雖無所作而似因起，說名酬因。如是識生，雖無所作而似境故，說名了境。如何似境？謂帶彼相。」（T29, 157b20-24）

（識並不真正對所緣對象做任何事；它只是以與對象相似的方式生起而已——就像果雖然什麼都沒做，卻因其生起而與因相似，從而被說為「酬因」。識之被稱為「了別」（vijānāti），是因為它以與對象相似的方式獲得了自身的存在，而不是因為它對對象進行了什麼主動的操作。）

眾賢雖然反駁了經量部將識完全去實體化的極端立場，但也接受了某些說一切有部論師的解釋：說識「了別」只是就法的自性而假立的施設，實際上識在認知過程中並無真正的作用——就如同人們說影子「移動」，但實際上並無移動，只是影子在前後剎那出現在不同的位置而已。

正因為識本身「不做什麼」，慧作為辨別性知識的承擔者的角色便更加凸顯。如果識只是「帶著與對象相似的形式生起」，那麼，判定「這是苦」、「這是無常」的辨別性洞見，就不是識本身在做的事情，而是與識相應的慧在做的事情。回想第三講中我們討論的認知對象問題——在毗婆沙師的體系中，正是慧在每一認知活動中扮演著辨別性認知的角色。這一點為理解「行相等同於慧」（ākāra = prajñā）的命題提供了一個重要的思想背景。

2.2 三慧的層級

佛教傳統將（有漏）慧區分為三個層級，這個區分對修行論而言至關重要：

第一層是「聞所成慧」（śrutamayī prajñā）。這是通過聽聞教法——聽聞佛陀或善知識的言教——而生起的智慧。比如，你聽到老師說「五蘊是苦」，你理解了這句話的意思，你對「五蘊是苦」形成了一個基於權威與信任的認知。聞慧的特點是：它依賴於語言（名，nāma），它依賴於他人的教導，它尚未經過自己獨立的理性考察。

第二層是「思所成慧」（cintāmayī prajñā）。這是通過自己的如理思維、反覆推敲而生起的智慧。聽聞「五蘊是苦」之後，你獨立地思考：為什麼五蘊是苦？因為五蘊是有為法，有為法皆是因緣所生，因緣所生則不自在，不自在故苦。你通過推理、分析、反覆審視，將聞來的教法變成自己的理性確信。

第三層是「修所成慧」（bhāvanāmayī prajñā）。這是通過禪修（bhāvanā）——具體而言是在等引（samāhita）狀態中——反覆修習而生起的智慧。修慧的對象與聞慧、思慧相同——仍然是「五蘊是苦」等——但它的運作模式發生了根本的轉變。

2.3 為什麼唯有修所成慧能斷惑？

這是阿毘達摩修行論中一個極為關鍵的主張：在三慧之中，唯有修所成慧能斷除煩惱，聞慧與思慧皆不能。

第一，修所成慧是唯一在等引狀態中運作的慧。等引是一種高度集中、穩定的心理狀態，在這種狀態中，心的力量被充分整合，能夠產生足夠強大的對治力來壓伏乃至斷除煩惱。

第二，修所成慧獨立於名（nāma）而直接就義（artha）運作。聞慧必須通過語言來理解對象，思慧依賴概念化的推理。但修所成慧在等引中運作時，它直接面對義本身。這不是說修慧完全沒有任何認知結構（我們後面在第七節討論三種分別時會細緻地釐

清這一點），而是說它不再以概念化的方式來進行辨別。它是一種直接的、非概念化的辨別性洞見。

但這裡要特別強調：聞慧和思慧構成了修慧的必要前行。三慧是一個累積遞進的過程。但就「斷惑」這個特定的效果而言，只有修慧能夠達成。

三、行相（ākāra）——prajñā 的運作模態

3.1 行相等同於慧——毘婆沙師的理解

在毘婆沙師的體系中，有一個極為重要的等式：行相等同於慧（ākāra = prajñā）。行相不是對象的影像，而是慧就對象進行考察辨別時的運作模態——是慧「如何」看待對象的那個「如何」。

當我們說某一個心以「苦」為行相運作時，意思不是心中出現了一個「苦的影像」，而是慧正在以「這是苦」的方式辨別、考察所緣。

3.2 ākāra 的兩種含義——一個至關重要的對比

上述對 ākāra 的理解是毘婆沙師特有的立場。經量部對 ākāra 有一個根本不同的理解：ākāra 不是慧的活動模態，而是外在對象在心中的表象形式（representational form）——是對象的相似物（sādrśya）。如《俱舍論》中所言，識以與對象相似的方式獲得自身的存在，而「具有那個對象的形式」（tadākāratā）正是 ākāra 的含義。

回想第三講中我們討論陳那的所緣緣定義時已經觸及的：所緣緣必須使識「帶彼相而起」。在毘婆沙師的體系中，這個「相」是慧的運作模態；在經量部的體系中，它是對象在心中的表象形式。這個分歧將在下一講中成為毘婆沙師與經量部關於直接知覺問題之根本爭論的焦點。

我們在今天的講座中將主要在毘婆沙師的框架內展開討論。

3.3 行相在不同認知情境中的運作差異

行相（ākāra = prajñā）在不同的認知情境中，其運作的顯著程度是不同的。在感官知覺的情形中，行相的功能並不顯著地運作——因為感官識的認知是非辨別性的。正如第三講中我們在討論感官知覺之對象時所看到的，五識是無分別的（avikalpaka），它們只取實有者（極微的和集）為所緣，不涉及概念化的辨別。相對地，在修行者以四諦十六行相觀照法的時候，行相的功能發揮到了極致——慧全力地以「苦」、「無常」等模態辨別所緣。

3.4 四諦十六行相

佛陀所宣說的四聖諦——苦、集、滅、道——每一諦各有四種行相，合計十六種行相。這十六行相不是十六種不同的對象，而是慧觀照四諦時的十六種辨別角度。

就苦諦而言，四種行相是：苦（duḥkha）、無常（anitya）、空（śūnya）、無我（anātman）。就集諦而言：因（hetu）、集（samudaya）、生（prabhava）、緣（pratyaaya）。就滅諦而言：滅（nirodha）、靜（śānta）、妙（praṇīta）、離（niḥsarāṇa）。就道諦而言：道（mārga）、如（nyāya）、行（pratipad）、出（nairyāṇika）。

在第二講中，我們已經從存在論的角度看到，《大毘婆沙論》將十六行相定位為「共相」的辨別範疇：

「十六行相所攝慧，多分別自相。十六行相所攝慧，唯分別共相。復次行諦時慧，多分別自相。現觀時慧，唯分別共相。」（MVŚ, 217a17-20）

（不攝於十六行相的慧多數辨別自相；攝於十六行相的慧唯辨別共相。在緣諦而行時，多辨別自相；在現觀時，唯辨別共相。）

我們也看到，通過漸進的觀修，行者最終在現觀中以清淨般若直接實證這些普遍真理——不再是概念化的理解。眾賢也強調，正是這些由現觀智所直接知覺的法之共相（十六行相），構成了「真現量」。

現在，從修行論的角度看，我們需要更進一步：《大毘婆沙論》明確指出——

「離十六行相，無別無漏慧。」（MVŚ, 529a19）

這確立了十六行相在無漏智慧中的窮盡性地位。一切斷惑的般若都必然以十六行相之一為其運作模態。

3.5 十六行相作為共相——以及自相與共相的視角相對性

十六行相之所以是共相，正因為它們所揭示的是法的普遍性特徵。無常不是某一個有為法的獨有特徵，而是一切有為法所共有的特徵。

不過，正如第二講中已經指出的，「自相」和「共相」在某種意義上是相對的概念。唯有對每一極微之自性的考察才嚴格地是自相的考察。眾賢在討論「覺慧現量」

（*buddhi-pratyakṣa）時，提供了一個例子：當心所的貢獻還很微弱時，覺慧現量只能把握一個藍色——這是對自相的把握。但當心所的貢獻足夠強、能夠借助名稱來認知「這是藍的」時，便是在把握共相了。

同樣的邏輯也適用於十六行相。「苦」就一切有漏法的整體而言是共相，但就苦諦這一諦而言，可以是苦諦的自相。下一講我們會看到這個相對性如何在《大毘婆沙論》的關鍵段落中被展開——「如實智，於諸自相，以共相觀，名諦現觀」。

陳那建構量論體系時，承認阿毘達摩「只承認存在物的兩種特徵——自相和共相」的基本框架，提出了「二量說」——現量取自相，比量取共相。但在毘婆沙師的體系中，修行者在現觀中以十六行相辨別共相，卻仍然構成「現量」——這與陳那的框架存在張力。這個張力是下一講的哲學問題之一。

3.6 行相在修行與日常認知中的對比——「有質感的現量」

在一般的認知活動中，行相的運作可以是錯誤的——將無常執為常，將苦執為樂——這些正是煩惱的認知根源。

但在修行者的現觀中，情況根本不同。此時行相的運作與所觀法的真實本性之間沒有絲毫差異。這就是眾賢所說的「真現量」（*bhūta-pratyakṣa 或 *tattva-pratyakṣa）。

這裡我要引入一個重要的概念，它將貫穿我們後面的討論。阿毘達摩所理解的現觀中的直接知覺，不是後來量論傳統（Pramāṇavāda）中那種嚴格意義上的「離分別」

（kalpanāpoḍha）——即一種缺乏任何認知內容和結構的空泛覺知。它是一種可以稱為「有質感的現量」（texturized pratyakṣa）的東西——一種涉及對諸諦的多重行相的主動辨別性考察（parīkṣaṇa, vibhajana），但在根本上仍然是非概念化的直接知覺。

《大毘婆沙論》以一系列精彩的類比來闡明辨別共相之慧和辨別自相之慧之間的差異——這些類比恰恰展示了「有質感的現量」作為一種豐富的、有結構的、但不同於逐一分析的直接洞見之特質：

「別觀諸諦慧名分別自相。總觀諸諦慧名分別共相。問：此二種慧如何應知？答：如種種物近帝青寶，自相不現，皆同彼色；分別共相慧，應知亦爾。如種種物遠帝青寶，青黃等色各別顯現；分別自相慧，應知亦爾。復次，如日出時，光明遍照眾闇頓遣；分別共相慧，應知亦爾。如日出已，漸照眾物，牆壁竅隙山巖幽藪，皆悉顯現；分別自相慧，應知亦爾。復次，如人持燈初入闇室，頓破諸闇；分別共相慧，應知亦爾。如燈入已，漸照瓶衣器篋諸物；分別自相慧，應知亦爾。復次，如鏡遠照，別相不顯，分別共相慧，應知亦爾。如鏡近照，別相明了；分別自相慧，應知亦爾。復次，如人遠觀山林等物，分別共相慧，應知亦爾。如人近觀山林等物。分別自相慧應知亦爾。」（T27, MVŚ, 217a20-b6）

這段類比極具教學意義。帝青寶（一種深色寶石）的比喻：靠近帝青寶時，種種物的個別色相都被帝青寶的顏色所統攝，不再各別顯現——這就是共相觀照的特質。日出的比喻尤為精妙：太陽初出時光明遍照、眾暗頓遣——共相之慧一時俱照一切有為法之苦、無常等，頓時驅散與之對立的無明；隨後太陽漸照牆壁竅隙等個別事物——自相之慧隨後逐一辨別各法之特殊性。

這些類比揭示了一個關鍵特質：共相之慧的「有質感」，正在於它是一種**遍照式的、一時俱攝的洞見**——不是逐一地分析各法的個別性，而是以一種整全的辨別力同時把握一切有為法之苦、無常、空、無我。它有明確的認知方向（朝向共相），有豐富的辨別內容（苦、無常等多重面向），有強烈的轉化性力量（頓遣眾暗/驅逐對立煩惱）——但它不是通過概念推理來逐步構建的，而是如日光之遍照、如帝青寶之統攝，以直接的、整全的方式呈現。

這就是「有質感的現量」的要義：修行者在現觀中不是空泛地「覺知」諸諦，而是以十六行相為辨別的模態，對四諦進行具有豐富認知內容的辨別——辨別苦之為苦、無常之為無常、空之為空、無我之為無我。每一個行相都是慧的一種特定運作模態，指向所觀法的一個特定面向。這種辨別不是通過概念推理來完成的（它在等引中，離計度分別），但它也不是無內容的空白——它是有結構的、有方向的、多面向的直接洞見，正如太陽之遍照雖然是「頓」的，卻仍然是「照」——是明了的、有力量的、有內容的。

正是因為這個原因，說一切有部將四諦所攝的十六行相與般若等同起來。十六行相不是抽象的理論概念，而是修行者在最深層的等引觀照中直接體證法之實相時的認知結構。

我們在第七節討論三種分別時將回到這個「有質感的現量」概念，解釋它如何在離計度分別的條件下仍然可能。

四、五識不能斷惑——教理分析

4.1 基本命題與認識論背景

現在我們來到一個在前面的講座中已經從不同角度觸及、但今天需要從修行論角度給予充分展開的問題：為什麼五識不能斷除煩惱？

在第三講的結尾，我已經指出了這個問題：感官識雖然認知勝義實有者（自相），卻不能斷除煩惱——要斷除煩惱，必須理解共相（如苦、無常等）。現在我們要從修行論的角度系統地展開這一問題。

在毘婆沙師的體系中，眼根的「見」是非認知性的，是相應的眼識才成為對象的覺知——但也只是以一種總括的、非辨別的方式。嚴格說來，即使這樣的感官識本身也不是知識；是與之相應的慧才構成知識。

眾賢給出了五個系統性的理由來論證五識不能斷惑：

「若五識身了勝義境，何緣五識不斷結耶？了自相故；外門轉故；無等引故；無分別故；一墮境故；所緣少故——雖了勝義而不斷結。」（Ny, 352a21-23）

4.2 眾賢的五個理由

（a）外門轉（bahirmukha-pravṛtti）

五識朝向外外部對象運作，而斷惑要求心內觀。

（b）無等引（a-samāhita）

五識不能在等引狀態中運作。正如第三講中詳細討論的，在毗婆沙師的同時因果學說中，感官知覺的第一剎那中感官根、對象和感官識三者必須同時存在（俱有因）。在等引的深層禪定中，外境不再作為當下的所緣條件而呈現，五識也就無從生起。

附帶指出：經量部否認同時因果，主張因必先於果。這兩個前提——剎那性加上果必後於因——合在一起，導致經量部得出結論：在第二剎那感官識作為果生起時，作為因的外境已成過去而不復存在，我們對外在世界的一切知識都是間接的。這個根本分歧下一講會在現觀的脈絡中再度出現。

（c）無分別（nirvikalpa）

「前五識身唯無分別。第六識身或有分別，或無分別。且在定者，皆無分別。不在定者，容有分別；計度分別遍與不定意識俱故。」（MVŚ, 374b5-8）

眾賢進一步闡明：

「若識於一剎那能取非一品類境界，於一所緣多心流注，如是相識名有分別。然五識身唯取現境，無二念識同一所緣，無一所緣前取滅已第二念識復取生故。意識能緣三世境界，法雖已滅猶是所行，於一所緣多心流注，故唯說此是有分別。然五識身，自性分別恒相應故，亦有分別。而契經言無分別者，謂無隨念計度分別，自性分別其體是尋。五識相應。」（Ny, 349a16-24）

（如果一個識在一剎那中能取不止一類的對象領域，或對同一所緣有多念心的流注——這樣的識名為有分別。但五識唯取現在境，不會有兩念識對同一所緣——前一念取滅後第二念復取同一所緣而生起的情況不可能發生。意識能緣三世境界，法雖已滅仍是其所行，能對同一所緣多心流注——故唯說意識是有分別。但五識因恆與自性分別相應，也可說有分別。經言「無分別」者，指無隨念分別和計度分別。自性分別其體即是尋——五識與之相應。）

五識只有自性分別，沒有計度分別和隨念分別。回想第三講中我們討論「和集」與「和合」時所確立的：感官識是無分別的（avikalpaka），它所直接知覺的只是以特定方式聚集在一起的極微（和集，*samcita），而不是概念化對象。是後續的意識，藉由其計度分別的能力並使用名稱，才判定對象為「瓶」等。

* (d) 一墮境 (*eka-viṣaya-prapatitva*)

五識一次只落在一個所緣上。但斷惑要求慧能夠綜合觀照多個所緣——如觀照欲界的五蘊整體為苦、為無常。

* (e) 所緣少 (*alpa-ālamāna*)

五識的所緣範圍狹窄，各各不能越界。意識的所緣則是「一切法」。

4.3 根本教義與間接貢獻

《識身足論》中的根本教義：

「五識身唯能起染，不能離染。意識身亦能起染，亦能離染。」 (T26, 582b24-26)

但五識通過展轉因 (*paraspara-hetu*) 間接貢獻於斷惑：善的耳識 → 善的意識 → 聞慧 → 思慧 → 修慧 → 斷惑。

五、煩惱斷除的條件——來自多個教理脈絡的一致教證

5.1 方法論說明

煩惱斷除的條件不是在某一個單一脈絡中被討論的，而是在八解脫、四念住、四無量、他心智、現觀等多個脈絡中反覆出現。這種來自多個獨立脈絡的一致性，為我們的理解提供了強有力的教證基礎。

5.2 五個核心條件

條件一：必須是共相的作意 (*sāmānyalakṣaṇa-manaskāra*)

斷惑的慧必須以共相為行相運作。因為煩惱是由對法的普遍性誤解所生的——將無常的執為常，將苦的執為樂。

正如第二講和上面第三節所確立的：不攝於十六行相的慧多數辨別自相，攝於十六行相的慧唯辨別共相。十六行相之外沒有無漏慧。因此，斷惑的無漏慧必然以共相為行相。

這也解釋了為什麼四無量不能斷惑——它們的行相不是十六行相。

條件二：必須是真實的作意 (*tattva-manaskāra*)，非勝解作意 (*adhimukti-manaskāra*)

「真實的作意」是如實觀照對象的實際狀態。「勝解作意」是有意地將對象觀想為它本身所不是的樣子。

勝解作意能壓伏煩惱的現行，但不能根本性地斷除煩惱。煩惱的根源是對實相的無知和顛倒見，要斷除它，必須以真實作意觀照法的實際狀態。這與上面所說的「真現量」概念直接呼應——在現觀中，行相與所觀法的真實本性之間沒有絲毫差異。

條件三：必須在等引狀態 (*samāhita*) 中

等引是斷惑的必要條件。非等引的心——散亂的心——即使以共相為行相觀照，也不具備足以斷惑的力量。

條件四：必須能取多個所緣 (*aneka-ālamāna*)

斷惑的慧不能侷限於單一所緣。在觀苦諦時，慧需要觀照整個欲界五蘊為苦、為無常。回想第三講中的討論——正是五識「一墮境」、「所緣少」的特性使其不能滿足這一條件，而意識以「一切法」為所緣範圍，才具有斷惑的基本能力。

條件五：行相必須是苦、無常等十六行相

不僅要求是共相的作意，而且指定了具體是哪些共相——四諦各自的四種行相。一切無漏慧都攝於這十六行相之下。

5.3 條件的交叉驗證

為什麼他心智不能斷惑？因為其所緣和行相不滿足條件一和五。為什麼四無量不能？因為其行相不是十六行相。為什麼五識不能？因為不滿足條件三、四。為什麼加行道尚不構成見道？因為尚未獲得無漏的品質。

5.4 從條件到機制：kṣānti-jñāna（忍-智）的功能對

光列出條件還不夠——我們需要追問：這些條件在修行實踐中究竟是通過什麼具體機制被滿足的？

在正統的說一切有部見道結構中，每一諦的觀照都通過兩類心念的對來完成：忍（kṣānti）和智（jñāna）。這個對是修行論中一個極為精要的結構：

忍（kṣānti）作為「無間道」（ānantarya-mārga）：這是般若在考察性模態（investigative mode）中的運作——考察和「忍可」（acceptingly approve）真理，其洞察力如此透徹，以至於與之對立的煩惱被斷除。雖然名為「忍」，但它實際上是慧在高度運作，以如此清晰的辨別力洞見真理，使對立的煩惱無法存立。《俱舍論》以兩人驅逐盜賊為喻：一人將盜賊逐出門外，另一人隨即關上門——忍是將盜賊逐出的那個人。

智（jñāna）作為「解脫道」（vimukti-mārga）：緊隨其後的心念，同般若轉入總結性模態（conclusive mode），確認煩惱已被斷除，建立決定性的知識。智是關上門的那個人——確保被逐出的煩惱不再回來。

這個忍-智對確保了兩個方面：通過考察性的辨別力切斷煩惱，並通過總結性的理解確立解脫性的洞見。整個過程代表了般若通過結構化的辨別性考察而逐步精緻化的運作。

現在，這個機制為什麼重要？因為它精確地展示了上面五個條件是如何在實際的修行時刻中被同時滿足的：每一對忍-智都在等引中（條件三）、以共相為行相（條件一）、以十六行相之一為具體行相（條件五）、如實觀照（條件二）、並且觀照相應的多個所緣（條件四）。忍-智對不是五個條件之外的第六個條件，而是五個條件的實踐性整合形式。

5.5 室利邏多的激進挑戰——預告

這裡我要簡要預告一下下一講將要考察的一個極其重要的爭論。經量部的室利邏多對上述正統模型提出了一個激進的替代方案。他主張：忍不是聖道的組成部分，而是一個前行準備階段——修行者在其中「如隔輕紗在光中觀像」那樣辨別諸諦——但它不屬於聖道本身，也不能斷除煩惱。只有智（jñāna）才能斷惑。因此，現觀只包含八個心念（八個智），而非正統的十六個。

這個挑戰之所以深刻，是因為它觸及了一個核心問題：辨別性的洞見在什麼時候、以什麼方式成為不可逆轉地轉化性的？室利邏多承認修行者在忍的階段已經以辨別性的洞見「看到」了諸諦——但他否認這種「看到」能夠斷除煩惱。這就創造了一個前所未有的修行論範疇：能夠淨化見但不能斷除煩惱的辨別性洞見。

眾賢的回應是多層面的。從教證層面，他援引核心教義：「唯有聖道能淨化見」——既然室利邏多將忍排除在聖道之外，卻同時宣稱忍能淨化見，便直接違背了這一教義。從義理層面，眾賢指出，如果修行者已經以清晰的辨別力洞見了無常、苦、空、無我——如果他的見已經被淨化——那麼基於相反執取（常、樂、我、淨）的煩惱如何可能繼續存在？

下一講我們將完整考察這場辯論。

六、等引 (samāhita) 與斷惑的關係

6.1 等引作為必要條件

等引不等同於一般的禪定。它指的是高度專注、內在整合、穩定持續的定心狀態。

為什麼等引是斷惑的必要條件？從力量的角度：斷惑需要足夠強大的對治力，等引中的心具有這種力量。從穩定性的角度：斷惑的觀照需要持續不間斷。從認知模式的角度：等引中概念化活動大大減弱，認知能更直接地面對法的實相。

6.2 等引的不可中斷性

關於等引與斷惑的關係，還有一個重要的原則需要強調：見道中的等引是不可中斷的。

這是眾賢在回應室利邏多時明確論證的一個要點。室利邏多主張，修行者在忍的階段可以因為「缺緣」而暫時出定，從事其他活動，之後再繼續修行——也就是說，見道前的準備階段是可以中斷的。

眾賢的回應是：一切見道和修道，其最初的心念與前行的加行是一個不間斷的相續。他引用佛經中關於信行者和法行者的描述來論證：佛陀對婆陀黎 (Bhadravāli) 比丘說，即使是法行者，如果佛命令他「到泥沼中以身為橋，讓我踏過」，他也不會起身離開——不是因為他不敬佛，而是因為他處於等引之中，根本不可能產生身體動作或語言。

這個論證的深層意義在於：見道是一個在等引中不間斷地展開的過程。從加行道的最後階段（世第一法）直到見道的完成，修行者的心不會中斷其等引狀態。這意味著見道不是一個可以「分期完成」的工程，而是一個在等引之力的持續推動下一氣呵成的靈性轉化。這也進一步說明了為什麼等引是斷惑的必要條件——不僅因為它提供了足夠的力量，也因為它確保了整個轉化過程的連續性和不可逆性。

6.3 世間道與出世間道

世間道以有漏的等引智慧——以「粗/靜」等方式辨別對象——來壓伏煩惱。出世間道以無漏的等引智慧——以四諦十六行相為行相——來斷除煩惱。

兩者的關鍵差異：世間道所斷之惑可以復起；出世間道所斷之惑具有決定性。世間道所斷之惑在行者進入見道時需要被重新確認。出世間道是「真現量」——行相與法的真實本性完全一致的直接觀照。

關於二者差異的更深層存在論基礎——特別是「得」、「離繫」和「擇滅」的機制——我們將在下一講展開。

七、三種分別 (vikalpa) 與修行階段

7.1 三種分別的定義

分別 (vikalpa) 的問題直接關涉一個核心困難——如果修慧必須「離分別」（因為在等引中），它怎麼能「辨別」？

第一種：「自性分別」 (svabhāva-vikalpa) = 尋 (vitarka) 和伺 (vicāra)。在散心位和初禪中存在，第二禪以上消失。

第二種：「計度分別」 (abhinirūpaṇā-vikalpa) ——由慧和想共同驅動的概念性考察。在散心位活躍，是聞慧和思慧的主要運作方式。安慧澄清其性質：

「此何以得計度之名？隨彼彼名計度而轉；謂，隨色、受、想、行等名。定中修慧，此即離名，不隨名轉；所以不名計度分別。所以五識相應之慧不得計度分別之名，不緣名故。」（藏外佛教文獻 I, 236）

（計度分別之所以得名，是因為它「隨著名稱而運轉」——隨色、受、想、行等名。定中所修之慧離名，不隨名而轉——所以不名計度分別。五識相應之慧不得計度分別之名——因為不以名為所緣。）

陳那的 kalpanā 本質上與此一致——它指被知覺對象與名稱、種類等相關聯的過程。

第三種：「隨念分別」 (anusmaraṇa-vikalpa) ——由念 (smṛti) 驅動，是對先前已知之事的隨順憶持。眾賢指明：

「若定若散意識相應諸念，名為隨念分別，明記所緣用均等故。」（Ny, 350b15-16）

（無論等引或散心，一切意識相應之念皆名隨念分別——因為明記所緣的功能是一樣的。）

7.2 等引中的分別分佈與「有質感的現量」

在等引中：自性分別在初禪存在、二禪以上消失；計度分別不存在；隨念分別仍然存在。

眾賢對此完整的闡明如下：

「意識相應散慧，名為計度分別，定中不能計度境故。非定中慧能於所緣如此如是計度而轉，故於此中簡定取散。若定若散意識相應諸念，名為隨念分別，明記所緣用均等故。五識雖與慧念相應，擇記用微，故唯取意。夫分別者，推求行相，故說尋為自性分別。簡擇明記行似順尋，故分別名亦通慧念。由此三行差別攝持，皆令於境明了轉異。」（Ny, 350b13-21）

（與非等引意識相應的散慧名為計度分別——因為定中不能計度境。等引中的慧不能以「如此如是」的概念化方式就所緣而運轉——故此處以「散」區別於「定」。無論等引或散心，一切意識相應之念皆名隨念分別——因為明記所緣的功能是一樣的。五識雖與慧和念相應，但其簡擇和明記的功能微弱——故唯取意識。分別的本質是推求的行相——故說尋為自性分別。簡擇和明記的行相與尋相似而隨順——故分別之名亦通於慧和念。由此三種行相的差別攝持，令心對所緣境以明了的方式運轉。）

修慧離開了概念化的推理（離計度分別），但在隨念分別的支持下，仍然能以非概念化的方式辨別。這就是我們在第三節引入的「有質感的現量」的運作機制。

讓我在這裡更精確地展開這個概念。在等引中的現觀不是一種空白的觀照。修行者以十六行相為辨別的模態，對四諦進行主動的辨別性考察（*parīkṣaṇa*）和分析性區分（*vibhajana*）。這種考察具有豐富的認知內容——它辨別苦之為苦、無常之為無常——但它不是通過概念推理來進行的。它是一種直接的、結構化的、多面向的洞見。

這就解決了前面的矛盾：修慧是「離分別」的（離計度分別），同時又以十六行相為辨別的模態進行有質感的辨別——以非概念化的方式，在隨念分別的支持下，直接洞見法的實相。

回到第五節的 *kṣānti-jñāna* 機制：忍（*kṣānti*）正是慧在這種有質感的現量模態中的運作——它不是空泛地「接受」真理，而是以如此透徹的辨別力考察真理，以至於對立的煩惱被從根切斷。這就是為什麼忍被稱為「無間道」——它是慧在最高辨別力度下的運作，而這種辨別力度只有在等引中、以十六行相為行相、以有質感的現量方式直接觀照時才能達到。

7.3 想（*saṃjñā*）與尋（*vitarka*）的關係——解釋等引中計度分別消失的機制

想是遍行心所，在一切心中都存在。想的本質功能是通過名、相、義的綜合來認知和辨識對象。《毘婆沙明鬘》解釋：

「想是以相（*nimitta*）、名（*nāma*）、義（*artha*）之綜合而理解者。它是尋之因。」
（*nimitta-nāmārthaikyajñā saṃjñā vitarka-yoniḥ*; P.S. Jaini ed., *Abhidharmadīpa with Vibhāṣā-prabhāvṛtti*, II, 69）

尋則不是遍行心所，在第二禪以上消失。想是尋的因——想提供了名、相、義的綜合理解，尋以此為基礎進行更粗重的概念化運作。同文又說尋具有第二名「思惟」（*saṃkalpa-dvīṭyanāmā*），且「被想之風所激動而粗重地運作」（*saṃjñāpavanoddhata-vṛttiḥ*）。

完整的圖景是：想取相提供名稱和概念框架，尋投向對象進行粗重的概念化運作，慧在兩者基礎上進行辨別性推理——三者共同構成計度分別的完整運作。

在等引中，想作為遍行心所仍然存在但運作微弱，尋在高禪中完全消失。慧不再能藉由想和尋的強力運作來進行概念化考察——計度分別便無法進行。

但慧並非完全失去辨別能力。想雖微弱但仍存在，隨念分別仍然運作。在這些支持下，慧以一種不同的方式——非概念化的、直接的方式——繼續辨別法的實相。正如眾賢所說：「定中不能計度境」——但定中仍能以其他方式辨別。

7.4 對比：經量部對念（*smṛti*）的不同理解

毘婆沙師體系中，念是一個獨立的遍行心所，其功能是「明記」（**abhilāpa / *asampramoṣa*）。正因為念作為獨立心所存在，它才能在等引中作為隨念分別的驅動力。

經量部的室利邏多否認念作為獨立心所的存在，認為念的功能只是知識本身的一種行相（*jñānākāra*）。回憶性認知不是由獨立心所執行的，而是知識自身在相續轉變中的內在功能。

這個差異的修行論蘊含是深遠的：毘婆沙師的等引中隨念分別之所以能支撐修慧，是因為念作為實有心所持續運作；經量部則需要通過 *anudhātu*（隨界）和記憶種子（*smṛti-bīja*）的機制來完成同樣的功能。

7.5 術語學的補充

等引中的禪觀脈絡下，漢譯「分別」可能對應的不是 *vikalpa*，而是 *vibhajana*（分析性區分）或 *pravicaaya*（簡擇性辨別）。正如我們在前面講座中詳細討論的——玄奘以同一漢語「分別」翻譯了 *vikalpa* 和 *vibhajana/pravicaaya* 兩個不同的梵文概念。既然阿毘達摩教示「在定中皆無分別」（指 *vikalpa*），等引語境中的「分別」就不可能是 *vikalpa*，而更可能是 *vibhajana* 或 *pravicaaya*。

等引中的修慧所進行的「辨別」是 *pravicaaya* 意義上的直接簡擇——正是我們所說的「有質感的現量」中的辨別性運作。其可能性建基於阿毘達摩的教義——等引中的每一心念皆有止觀共存：

「依對法義，於一心中，有奢摩他、毘鉢舍那。」（*MVŚ*, 148a21）

眾賢進一步確認：

「得止觀平等運道能斷煩惱，其理決定。」（*Ny*, 676b28-29）

下一講討論止觀雙運時會回到這個區分。

八、小結：從前行到見道的累積過程

8.1 修行全景圖

我們今天描繪的是從聞法到斷惑的漸進過程。

在聞慧和思慧階段，計度分別發揮核心作用。修行者大量運用概念、推理、分析，構建起對四諦的深厚理解。這些概念化的工作不是斷惑本身，但是斷惑的不可或缺的前行。

修行者進入修慧階段——在等引中以四諦十六行相觀照法。禪修深入後，進入加行道，乃至順抉擇分（*nirvedha-bhāgīya*）——暖、頂、忍、世第一法。

8.2 諦順忍（*satyānulomā kṣānti*）——前行階段的關鍵

順抉擇分中的第三位——忍（*kṣānti*），正式名稱為「諦順忍」（*satyānulomā kṣānti*）——是一個值得特別注意的範疇。這不是室利邏多的發明，而是一個在阿毘達摩文獻中有深厚根基的概念。

《集異門足論》（*Samgītiparyāya*）即已明確區分了兩種法師：一種能宣說四諦但不能引發聽者生起諦順忍——僅稱為「教誡師」；另一種既能宣說又能引發聽者生起諦順忍和邊際世俗智——稱為「示導師」。

《大毘婆沙論》對諦順忍有明確的定義：「得諦順忍者，謂順抉擇分善根中忍。此忍隨順四聖諦理，或順聖道故，名諦順。」

瑜伽行派的文獻（如無著的《阿毘達磨集論》）也將諦順忍列為四順抉擇分之一，並定義為「於諸諦中，以個人的內在實證而部分覺入、隨順的等持、般若及其相應法」。

這裡的關鍵：諦順忍已經是一種個人性的實證性理解——雖然只是部分的、尚未最終完成的——而不僅僅是理智上的了解；它涉及等引。但它仍然是有漏的。

8.3 從順抉擇分到見道

在順抉擇分階段，修行者的觀照已經極為深入。他們已在等引中以四諦十六行相進行觀照，已經滿足了我們今天討論的大部分條件。但有一個關鍵條件尚未滿足——他們的智慧仍然是有漏的。

無漏慧的首次生起——那是見道的時刻。在那一刻，所有條件同時被滿足：共相的作意、真實的作意、等引狀態、多所緣的觀照、十六行相、加上無漏的品質——見道的現觀由此成就。

正如眾賢所說：

「百千諸瑜伽師，依真現量證智所說，展轉傳來，如大王路諦現觀理。」（Ny, T29, 684a25-26）

這不是紙上的理論建構，而是一個由世代禪修者的實踐和證悟所驗證的修行地圖。回想第一講中所確立的——阿毗達磨是「解脫論的現象學」而非抽象的哲學體系——今天我們所考察的斷惑條件和機制，正是這張修證地圖的核心內容。而前兩講所建構的存在論和認識論基礎——法的三世實有、自性與自相的不可分離性、同時因果與直接知覺、「假必依實」原則——都最終服務於這個修證的目標。

8.4 下一講的議題

今天我們建立了「斷惑需要什麼條件」的教理框架。下一講——也是本系列的最後一講——我們將把這個框架置入見道的具體結構中。我們將考察：

第一，現觀的結構：正統的十六心模型——每一諦通過忍-智對來完成，忍作為無間道斷惑，智作為解脫道確認——以及室利邏多激進的八心替代方案。室利邏多的挑戰觸及了一個根本問題：辨別性的洞見何時成為不可逆轉地轉化性的？他創造的「能淨化見但不能斷惑」的前所未有的修行論範疇，以及眾賢從教證和義理兩個層面展開的系統反駁，將是我們下一講的核心內容之一。

第二，毘婆沙師與經量部之間關於直接知覺（*bāhyārtha-pratyakṣavāda*）還是間接知覺（*bāhyārthānumeyavāda*）的根本爭論。這個爭論的核心正是行相（*ākāra*）概念——是慧的活動模態，還是對象的表象形式？——而我們今天已為此奠定了基礎。

第三，「有質感的現量」如何回應陳那以降「現量唯取自相」的哲學挑戰。

第四，斷惑的存在論基礎——得（*prāpti*）、擇滅（*pratisamkhyā-nirodha*）與離繫（*visamyoga*）。

預習提示：請思考以下問題——（1）見道如何能在極短的時間內斷除八十八使？正統的十六心模型中忍-智對的漸進結構如何實現這一點？室利邏多將斷惑集中於第一個智的一刻——這導致了什麼問題？（2）如果修行者在現觀中辨別的是共相，而現量被定義為「離分別」且僅取自相——共相觀照如何能構成現量？（3）在毘婆沙師的同時因果理論中，根、境、識同時存在——這對修行者直接觀照法有什麼意義？（4）室利邏多為什麼主張忍能「淨化見」卻不能「斷惑」？這個區分在修行論上是否有意義？眾賢認為這是自相矛盾的——你同意嗎？