

第五講：阿毘達摩的修證（下）——現觀、見道與直接知覺（R3）

一、引言：現觀——從概念到直證

各位法師、各位學者，大家好。上一講我們建立了斷惑所需的完整條件框架——共相的作意、真實的作意、等引狀態、多所緣的觀照、四諦十六行相。我們也初步介紹了忍-智對（*kṣānti-jñāna pair*）作為這些條件的實踐整合形式，以及「有質感的現量」這一概念。今天——本系列的最後一講——我們將進入這張修證地圖的核心地帶：見道（*darśana-mārga*）中現觀（*abhisamaya*）的具體結構。

見道標誌著佛教修行論中最關鍵的轉化時刻——凡夫（*prthagjana*）不可逆轉地成為聖者（*ārya*）。「*nirvedha*」一詞意謂「穿透」、「洞察」——即指聖道。《俱舍論》解釋：

「此煖、頂、忍、世第一法四殊勝善根名順決擇分。依何義建立順決擇分名？決謂決斷，擇謂簡擇。決斷簡擇謂諸聖道，以諸聖道能斷疑故，及能分別四諦相故。」（T29, 120a17-20）

*nirvedhabhāgīyāni ko 'rthaḥ | vidha vibhāge | niścito vedho nirvedhaḥ
āryamārgas tena vicikitsā-prahāṇāt satyānām ca vibhajanād idam duḥkham
ayaṃ yāvāt mārga iti | tasya bhāgo darśanamārgaikadeśaḥ | tasya
āvāhakatvena hitatvān nirvedhabhāgīyāni | (AKBh, 346)*

（「決」意為決斷，「擇」意為簡擇。決斷簡擇即是聖道——因聖道能斷疑，且能辨別四諦之相。順決擇分即是見道的一部分——因為它能引入並有益於見道。）

在順決擇分（*nirvedha-bhāgīya*）中，修行者已經極為接近這一突破，但尚未完成。見道是那個決定性的完成時刻。

上一講結尾我們指出，在順決擇分階段，修行者已經滿足了斷惑的大部分條件，但有一個關鍵條件尚未滿足——他們的智慧仍然是有漏的。順決擇分中的諦順忍（*satyānulomā kṣānti*），如《阿毘達磨集論》所定義的：

... pratyātman satyeṣv ekadeśapraviṣṭānusṛtaḥ samādhiḥ prajñā saṃyogaś ca | (AS, 65)

「云何順諦忍法？謂：各別內證，於諸諦中一分已入隨順三摩地鉢羅若及彼相應等法。」（T31, 682c3-5）

——已經是一種「以個人內在實證而於諸諦中部分覺入、隨順的等持與般若」——但它仍然是世俗的、有漏的。無漏慧的首次生起，才是見道的開始。

今天的講座將分為幾個層次展開。首先，我們考察現觀的本質——它作為共相的直接辨別如何可能。其次，我們展開見道的具體結構，包括正統的十六心模型和室利邏多激進的八心替代方案，以及眾賢的系統反駁。第三，我們回到認識論的根基，考察第三講中所確立的毗婆沙師直接知覺理論如何為修行者在現觀中「看到了什麼」這一問題提供基礎。第四，我們考察斷惑的存在論基礎。最後，我們將目光投向阿毘達摩之後的發展，考察《佛地經論》中圍繞「現量取共相」這一問題的三種意見。

二、現觀（*abhisamaya*）的本質——共相的直接辨別

2.1 阿毘達摩的一致教義

在阿毘達摩的各個傳承中，有一個一致的教義：在現觀中，行者辨別的是共相（*sāmānya-lakṣaṇa*）而非自相。這一點直接延伸自上一講討論的斷惑條件——必須是共相的作意。

但這裡有一個需要精確理解的要點。《大毘婆沙論》有一個極為重要的表述：

「非如實智，於諸自相，以自相觀，名諦現觀。而如實智，於諸自相，以共相觀，名諦現觀。」（MVŚ, 406a14-16）

這段話的含義是什麼？它的意思是：諦現觀中的如實智，以共相的方式觀照諸法的自相。這裡有兩個層面的「自相」與「共相」在同時運作，它們之間的關係體現了我們在前幾講中反覆討論的「視角相對性」——回想第二講中我們從存在論角度確立的自相與共相的相對性，以及上一講第三節中從修行論角度的進一步展開。

第一個層面：就「諦」的角度而言。苦諦不同於集諦，集諦不同於滅諦——每一諦作為一個觀照領域有其自身的特殊性。從這個角度看，苦諦的四

種行相（苦、無常、空、無我）是苦諦的「自相」——它們是苦諦特有的辨別角度，不是集諦或滅諦的辨別角度。

第二個層面：就「蘊」或法的角度而言。苦、無常、空、無我不是某一個特定蘊的獨有特徵，而是一切有漏蘊所共有的特徵。從這個角度看，它們是共相。

所以《大毘婆沙論》的表述可以這樣理解：現觀中的如實智，就諸諦的自相（即每一諦自身的特殊領域），以共相（即十六行相中每一諦各自的四種行相）的方式進行觀照。就諦而言是自相的現觀（苦諦不混同於集諦等），就蘊而言是共相的現觀（一切蘊皆具逼迫性等）。

更進一步，《大毘婆沙論》指出：

「於諦自相共相無知，現觀諦時一切頓斷；雖觀共相，而亦得名如實現觀諸諦自相。」（MVŚ, 406a16-18）

這意味著現觀不僅辨別共相，而且通過對共相的辨別，同時也觸及並清除了關於法之自相的無知。共相的觀照是一種全面的、穿透性的洞見，通過揭示法的普遍特徵，同時照亮了法的具體存在方式。

2.2 「有質感的現量」的再展開

上一講我們引入了「有質感的現量」（texturized pratyakṣa）這一概念。現在我們可以在現觀的具體語境中更充分地展開它。

阿毘達摩所理解的現觀中的直接知覺，不是一種無內容的、缺乏辨別力的覺知。修行者在現觀中不是泛泛地「看到」諸諦，而是以主動的辨別性考察（parīkṣaṇa）和分析性區分（vibhajana），對每一諦的多重行相進行結構化的洞見。

關鍵在於：這種辨別不是通過概念推理（計度分別）來進行的——它在等引中，等引中沒有計度分別。但它也不是無差別的空泛覺知。它是一種有結構的、有方向的、多面向的直接洞見——慧在隨念分別的支持下，以十六行相為辨別模態，直接觀照法的實相。

正是在這個意義上，眾賢稱現觀中生起的洞見為「真現量證智」——真正的直接知覺的實證之智。

「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)

現觀的教法不是理論推演的產物，而是歷代禪修者直接體驗的報告。

三、見道的結構——正統十六心模型

3.1 十六心的精確結構

在正統的說一切有部體系中，見道通過十六個精確結構的心念（citta-kṣaṇa）展開。每一聖諦通過四個心念來完成觀照：就欲界而言——法忍（dharma-kṣānti）和法智（dharma-jñāna）；就上二界（色界和無色界）而言——類忍（anvaya-kṣānti）和類智（anvaya-jñāna）。四諦各四念，合計十六念。依次是：

苦諦四念——苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智。集諦四念——集法忍、集法智、集類忍、集類智。滅諦四念——滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智。道諦四念——道法忍、道法智、道類忍、道類智。

3.2 忍-智對的功能分析

上一講我們已初步介紹了忍-智對。現在讓我們在見道的具體結構中更精確地分析它。

忍（kṣānti）作為無間道（ānantarya-mārga）：「無間」意味著在斷除煩惱之後，緊接著就是解脫道的生起——二者之間沒有間隔。忍是般若在考察性模態中的運作，它以如此透徹的辨別力考察所觀之諦，使得與該觀照直接對立的煩惱被從根切斷。

智（jñāna）作為解脫道（vimukti-mārga）：緊隨忍之後生起，同一般若轉入總結性模態，確認煩惱已被斷除，建立決定性的知識。

兩者的關係，如《俱舍論》的比喻：如二人驅逐盜賊——一人將盜賊逐出門外（忍），另一人隨即關上門（智）。

3.3 法智與類智的區分

為什麼每一諦需要法忍-法智和類忍-類智兩對？見道只在欲界中發生。法忍和法智直接觀照欲界的法。類忍和類智則「隨類」（anvaya）地觀照上二界的法——是「隨類」於欲界之法的。

修行者居於欲界之中，首先通過法忍-法智直接觀照眼前的欲界法，然後通過類忍-類智將同樣的洞見「類推」到上二界。這確保了現觀的完整性——覆蓋三界全體。

3.4 十六心中的漸進斷惑

在正統模型中，煩惱不是在某一個單一時刻被一次性斷除的，而是通過十六個心念漸進地斷除。每一個忍——作為無間道——斷除特定範圍的見所斷惑（darśana-heya kleśa）。苦法忍斷除欲界繫的迷苦諦之惑；苦類忍斷除上二界繫的迷苦諦之惑；以此類推，直到道類忍斷除上二界繫的迷道諦之惑。道類智生起時，一切見所斷惑已被完全斷除——行者於此刻獲得預流果（srotaāpatti-phala）。

這就是正統阿毘達摩所理解的現觀——一個在不可中斷的等引中、通過十六個心念的漸進展開、以有質感的現量方式直接觀照四諦、並漸次斷除見所斷惑的精確結構化過程。

3.5 類智（anvaya-jñāna）也是現量

有人可能質疑：類智所觀照的上二界法，對修行者而言，是推理還是現量？

眾賢的回答是明確的：

「非諸聖智有比度理。」（Ny, T29, 736a6）

「若就覺慧，則不應言類智所緣是比智境。是故，一切如理所引、實義決擇皆現量智。類智既然，故現量攝。」（Ny, T29, 736a15-17）

一切如理所引之真實義決擇，皆為現量智。正如我們在上一講中澄清的：此處「如理」（yoga）不是指瑜伽修行的語境，而是「正確」、「與真理相符」之義——使類智成為現量的是其與真理相符的知識論品質，不是其處境性語境。類智雖然是「隨類」地觀照上二界法，但它不是通過推理來

達成的——它是在等引中、以行相直接辨別的方式運作的。它是慧的直接運作，而非概念推理的產物。

四、室利邏多的八心模型與眾賢的系統反駁

4.1 室利邏多的激進重構

上一講結尾我們預告了室利邏多的挑戰。現在讓我們完整地考察他的方案。

室利邏多的模型由兩個階段構成：

第一階段是延展的諦順忍。 修行者在此階段以世俗的、但具有「聖」品質的等引忍辨別諸諦——「如隔輕紗在光中觀像」。這個階段有幾個極為獨特的特徵：它被定性為「出世間的」（lokottara），但明確不屬於聖道（āryamārga）；它具有淨化見的能力；但不能斷除煩惱——因為「智未具足，未決定故」；修行者可以在此階段因為「缺緣」而暫時出定、從事日常活動。

第二階段是八心的聖道——八個純粹的智（jñāna）。 第一個智（苦法智）生起的那一剎那，修行者頓斷三結——身見、戒禁取和疑——通過永遠摧毀其「舊隨界」（purāṇa-anudhātu），即從無始以來熏習而成的煩惱種子。

4.2 眾賢的系統反駁

眾賢的反駁從三個角度展開：

（一）**違教。** 眾賢引用經典：「永斷三結名預流者，以能完全現觀四聖諦故。」這確立了兩個原則：不是僅獲苦法智就能稱預流——必須完全現觀四諦；三結不是在苦法智時頓斷的。更為致命的是，經典反覆教示：「唯有聖道能令見淨。」室利邏多將忍排除在聖道之外，卻主張忍能淨化見——直接違背經典。

（二）**違理。** 義理層面的核心問題是室利邏多創造的那個前所未有的「中間範疇」。信行者和法行者在他的體系中佔據了一個不可能的位置：

超越凡夫位，卻又不在聖道上。眾賢指出，在佛教的根本分類中，凡夫與聖者之間沒有第三類。

更深層的義理困難在於：如果修行者已經以清晰的辨別力——「如隔輕紗在光中觀像」——洞見了無常、苦、空、無我，如果他的見已經被淨化，那麼基於相反執取的煩惱如何可能繼續存在？正統的理論維護了一個根本原則——真正的辨別性洞見必然斷除與之矛盾的煩惱。

此外，眾賢指出室利邏多的模型中法智和類智之間的功能區分完全喪失。如果苦法智已經「全面了知三界苦相」，苦類智再生起時還有什麼可做的？按照室利邏多自己的邏輯，苦法智既然全面了知三界苦相，它理應被稱為「類智」——法智和類智的區分理由在此徹底瓦解。

(三) 自語相違。 眾賢揭露了室利邏多模型中最嚴重的內部矛盾——斷惑的時間性問題。室利邏多自己說「當最低品聖道生起時，其力已能清淨相續」——但聖道的「生起位」必然在未來；而在他的現在主義存在論中，未來是不存在的。如果聖道不存在，卻能清淨相續——這豈不等於說修行者在根本未見諦的情況下就成了預流者？回想第二講中我們所確立的——說一切有部之所以堅持三世實有，正是因為只有承認未來法的存在，因果關係才可能成立。室利邏多否認三世實有，卻又需要未來的聖道對現在的相續發揮作用——這裡的矛盾是不可調和的。

眾賢最終將室利邏多逼入了一個不可迴避的兩難：要麼不承認漸次現觀（但那樣他的八智就多餘了），要麼承認只有見道諦時才能完全永斷三結（但那樣他的立場就與正統無異）。

4.3 傳統的權威——瑜伽行者的實證傳承

在反駁的總結中，眾賢做了一個極為重要的方法論聲明：

「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)

「雖被諸部別別分析，當求方便除偽歸真。不應輕率自立宗義——如人舍已被燒，更持乾草助猛焰。」

正統的十六心模型不僅有經典教證和義理的支持，更關鍵的是有歷代禪修者的實證傳承為後盾。回想第一講中所確立的——阿毗達磨的權威性不來自文本啟示，而來自它作為實證體驗地圖的有效性——眾賢在此重申了這一根本立場。