实证佛教导论

实证佛教研究中心

吕真观 著

自序

佛教经典于东汉传入中国，不久之后，佛教便广为国人所信受，并且成为中华文化中最重要的儒、释、道三家之一。自隋唐以降，佛教顺应中国的国情，并开展出特有的风格。天台宗、华严宗固为中国人所创立。禅宗传承自印度，却是最具中国色彩的佛教宗派。除了禅宗以外，在中国流行的诸宗，也都是以如来藏之修证为核心的大乘佛法。由于大乘佛法在印度已经失传，中国便成为大乘佛法的中心，拥有最多、最齐全的翻译经典。学界皆承认：「佛教之文献，最为完善者，厥惟汉文藏经。」[1]再加上本国的著述，使得汉文的佛教典籍，更如汪洋般的浩瀚。中国自隋唐以来，一直都是世界佛学的重镇，影响范围及于日本、韩国和越南，亦皆是汉传佛教的法脉。汉传佛教的特色为大乘佛教，以中国为中心，千余年来的传承，不绝如缕。

然而从二十世纪初开始，中国的佛学领导地位受到外国学者严重的质疑，质疑者中又以日本学者居多；台湾、大陆学者，也有呼应其说的。这个问题可以分为两方面来说：一者，有些学者认为中国佛教过度迁就本国文化，往往以本国文化固有的义理解释佛教。这就是所谓的「格义佛教」，这些学者认为格义佛教参杂了许多非佛教的义理，并非真佛教。日本学者伊藤隆寿说：「中国佛教，从最初传来至禅宗确立时止，均属格义佛教。」[2]袴谷宪昭认为，中国的佛教是「受到道家思想渗透的佛教」[3]。

---

[1] 木村泰贤〈佛教研究之大方针〉，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第41册《佛学研究方法》，台北：大乘文化出版社，1978，页96。

[2] （日）伊藤隆寿《佛教中国化的批判性研究》，萧平、杨金萍译，香港：经世文化出版有限公司，2004，页128。

[3] 袴谷宪昭〈「批判哲学」对抗「场所哲学」〉（杰米．霍巴德英译；刘振凯译），（美）霍巴德、（美）史乃森主编《修剪菩提树——「批判佛教」的风暴》，龚隽等译，上海：上海古籍出版社，2004，页73。

台湾释印顺说：「会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，主要是老庄化，玄学化。」[1]

二者，有些学者认为大乘佛教是后人演绎而成，而且大乘的核心理论如来藏和《奥义书》的梵我是一样的，所以不是原来的佛教。中国传统佛教既然分属大乘，所以并非真正的佛教；其中，以松本史朗在《缘起与空——如来藏思想批判》一书中所说为代表：

> 假如有人认为如来藏思想才是真正佛教，或如来藏思想也是佛教的话，我希望他能够迅速认清所谓如来藏思想实际上不过是释尊[2]作为批评对象的「dhātu-vāda」，从而皈依真正的佛教。[3]
>
> 毋庸置疑，这种「dhātu」在如来藏思想中被解释为「如来藏」，在唯识思想中被解释成「阿赖耶识」。[4]

袴谷宪昭、松本史朗和伊藤隆寿，是从 1985 年以来，在日本佛教界引起轩然大波的「批判佛教」思潮的三位健将。「批判佛教」的导火线即是所谓的「町田宗夫事件」，1979 年日本曹洞宗宗务总长町田宗夫在世界宗教与和平大会上，违背事实，公然否认日本人（包括日本曹洞宗）对部落民[5]的歧视。大乘佛教一向主张众生皆有佛性，认为众生与佛在本性

---

1 印顺《中国禅宗史》，台北：正闻出版社，1994，页8。格义佛教的问题，见本书第二章第一节第三项〈信仰、哲学和实证〉。

2 真观按，释尊为释迦牟尼世尊的简称。

3 （日）松本史朗《缘起与空——如来藏思想批判》，萧平、杨金萍译，北京：中国人民大学出版社，2006，页7。

4 同上注，页41。按，dhātu-vāda为松本史朗发明的名词，译为「界论」或「基体论」，意思是「一种主张『由单一实在基体（dhātu）生出多元dharma』的论说」。（参见松本史朗，同书，页6。）松本史朗批判的「界论」，源自《阿毘达磨大乘经》：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」实际上，「无始时来界」是每个众生都各自拥有的，松本把它理解为「单一实在基体」，是严重的误会。而且，「无始时来界」和所出生的蕴处界诸法，有互为因果的关系，与一神教的单向创造关系有明显的差异。此部分请参见本书第六章第二节〈十因缘法与十二因缘法〉。

5 部落民是日本社会中饱受歧视和非人待遇的少数族群，即使皈依佛教，仍在日本曹洞宗中被称为「秽多」「非人」，死后也被授予「旃陀罗」（按，此为婆罗门教用语，系上层种姓女子与下层种姓男子所生的子女及其后代，意谓不可触贱民）「革

上皆是平等；自称是大乘佛教的日本曹洞宗，采取歧视的作法，已经很不应该；面对指责时，为保护日本人和日本曹洞宗的面子，又违背戒律公然妄语，这当然是很不可思议的事，所以引起了日本国内的轩然大波。「批判佛教」乃应缘而生，最初将批判矛头指向日本大乘佛教，稍后则波及中国传统佛教，最后扩大至全部的大乘佛教。

「批判佛教」主要的见解「大乘非佛说」，其实早已经在日本流行了百年左右。但以往只是当作一种看法和主张，和传自中国的日本大乘佛教，还没有产生很严重的冲突；直到「批判佛教」思潮的出现，终于改变了这个态势。日本佛教僧人多有家室，出家戒律既不能遵守，又如何奢谈宗教实践？只得寄情于学术研究。部分日本学者宣称「大乘非佛说」并不是新闻，日本曹洞宗以前没有能力提出有力的反驳，现在面对「批判佛教」的严厉批判，更显得招架无力。

台湾佛教因为历史和地缘的关系，很早就受到日本佛教的影响。二战以后，从大陆来到台湾的李子宽（1881～1973），于 1948 年说：「四十年来，台湾佛教，渐趋日本化。」[1]又说：「台湾佛教与内地不同者，出家人皆冠以俗姓，除上殿礼佛着僧服外，平时多着俗服。乡村寺院间有僧俗杂居者，此受日人佛教之影响。」[2]此时的影响，主要是以教制、教规为主，尚未及于「大乘非佛说」的佛学主张。

随着大陆国民党政府迁台，台湾佛教的教制、教规，很快地向大陆佛教看齐，初期的佛学思想也是以大陆佛教为主流，但是后来却渐渐地受到日本佛学的影响。1951 年到日本留学的释圆明，接受了日本佛学研究的

男」「革女」「禅定闩」「仆男」「仆女」等卑贱戒名。参见〈代译者序：批判佛教思潮产生的导火线—日本社会中的部落民歧视问题〉，松本史朗《缘起与空》。

[1] 李子宽〈我对台湾佛教之观感及展望〉，《海潮音》第29卷第9期，1948年9月10日，页231，转引阚正宗《重读台湾佛教——战后台湾佛教（正编）》，台北县：大千出版社，2004，页355。

[2] 李子宽〈台湾佛教通讯〉，《海潮音》第29卷第9期，1948年9月10日，页255，转引阚正宗《重读台湾佛教》，页355。

错误结论，认为大乘不是佛说；不但公开发表，并与人打笔仗。[1]圆明在〈献给真正佛教教胞们〉一文中说：

> 我们过去都被前人所欺骗。以为现存的大小乘一切经典，皆是释尊或释尊的报法身金口所直宣。……实际呢，……一切经典，百分之九十几，都因释尊入灭后，随时代背景，依次由弟子追忆思念，再加以个人的心境，而将之口传，乃至笔书而成。
>
> ……就我国大乘言，除三论宗外，由印度太阳神思想影响而产生的经典，都立有一个真常唯心。如一心法界等，若万法，则「无不从此法界流，无不归还此法界」。平心而论，这与印度太阳神同样有关的大梵造万物之说，有什么不同？[2]

应注意的是，圆明所谓的「真常唯心」是印顺判教的结论之一；印顺认为大部分的中国传统佛教，都属于具有梵我外道色彩的「真常唯心系」。圆明跟印顺很熟悉，对印顺很推崇。圆明认为大乘非佛说的主要理由，也是认为如来藏同于梵我外道，他和印顺都是受到日本学者的影响，并非他们独创这样的见解。

和圆明很明白地否定大乘比起来，印顺则是以含蓄、暗示的方法，在他的〈大乘是佛说论〉[3]等著作中，主张大乘非佛说。印顺不曾到日本留学，却是最早得到日本博士学位的出家人，透过著作和佛学院教育，他对台湾佛教的影响，远超过圆明。经过数十年的浸润影响，现在台湾的佛学教育，大部分是走印顺的路线。在印顺去世之前，有少数学者和佛教人士推崇他为「玄奘以来第一人」；后来也为陈水扁政府所沿用，以表扬印顺；印顺在台湾佛学界的地位，遂显赫一时，非旁人可及。只有极少数冷静而理智的人看出印顺的错谬处。

中国人民大学何建明教授评论：

---

[1] 参见阚正宗《重读台湾佛教：战后台湾佛教（正编）》，页149-162。

[2] 同上注，页153。

[3] 印顺〈大乘是佛说论〉，《以佛法研究佛法》，新竹县：正闻出版社，2000，页153-202。

> 印顺法师毕竟是一个佛教学者，他对印度佛教历史的研究，特别是原始佛教和初期大乘佛教的研究，达到了空前的高度……但是，他……是否像有些当代学者或佛教人物所称赞的那样成为……「玄奘以来第一人」，则是需要商榷的。……正如台湾学者江灿腾博士所说，玄奘大师的主要贡献是中印佛教文化交流、中国法相唯识学的创立与佛典的翻译，而这些刚好是印顺法师所不擅长的。[1]

何建明又评论：「印顺法师对中国传统佛教宗派，采取了非常严厉的批判乃至否定的态度。」[2]这是指印顺主张大乘非佛说，并认为后出的大乘法中，只有初期大乘，也就是龙树的中观，符合佛法，后出的如来藏佛法则同于梵我外道。

印顺这种说法，导致许多传统佛教徒的迷惘与不知所从。有的便向南传佛教寻找出路，有的则唯日本佛学界马首是瞻，把中国传统佛教视为糟粕。宋泽莱（1952 年生，台湾云林二仑人）便是一个典型的例子。他在《被背叛的佛陀》序文〈来一个革命吧！台湾佛教！〉中，诉说他从信仰到背离、鄙视中国大乘佛教的历程：

> 涉入了佛教信仰，到现在，差不多有八、九年了，在这么漫长的岁月里，我恒常用一种小心谨慎的态度去探求佛教的奥义……但很多的事，使我逐渐地起疑，最后是我不得不抛弃我的盲信——对「中国佛教」全然的信靠，而转回对释迦生前教训的研究……就像是马丁路德相信基督徒应直接从圣经的阅读与上帝沟通一样，我也相信佛教徒必须由佛教的圣经（杂阿含经）去理解佛陀，而断然宣称大乘的经典只是一种对佛陀教义的窜改了。[3]

宋泽莱对中国佛教非常贬抑：

---

[1] 何建明〈人间佛教的百年回顾与反思——以太虚、印顺和星云为中心〉，《世界宗教研究》2006年第4期，页20-21。

[2] 同上注，页20。

[3] 宋泽莱《被背叛的佛陀》，台北：自立晚报社文化出版部，1990，序文编页1-2。按，此书1989年8月出一版一刷，1990年6月出一版三刷。

> 大乘的佛义并不忠实于释迦牟尼，它必须在再批判中才能获得重生。目前的中国佛教并没有这种能力，也不会那样做，将来也不太可能，只因积病已深。中国佛教的排斥性及自我催眠的吹牛症都是很严重的。[1]

对印顺和日本佛教则高度地推崇：

> 十九世纪末开始，日本的佛教就已朝向了现代化，不论大小乘的研究都上了轨道，视野是宏大的，台湾佛教随着日本佛教也已同时走向一个大的路向，但国民党来台后……采用了中国戒法，去除了日本佛教的影响。日本重法义的研究风尚在台湾消失了……当国民党打击重法义研究的印顺后，佛义的研究就告消灭。造成了四十年来佛法研究的真空、沙漠状态。假若印顺……能取得僧侣的教育权，台湾佛教不会像今天一样成为群盲相聚的状态，这可以说是台湾佛教的大不幸。[2]

从他对印顺和日本佛教的推崇当中，不难得知二者对他所造成的影响。他对中国佛教的贬抑，仍然是因为中国佛教属大乘佛法，而这是部分日本现代学者所认为不符合原始佛法的。

主张「大乘非佛说」的人，都特别注重《阿含经》，他们认为大乘法由一个常住法（松本史朗所说的「界」）出生三界万法的主张，违背了《阿含经》；但实际上《阿含经》却已经用隐晦的方式，表达由界出生三界万法的法义。松本所批判的「无始时来界」，其实是《阿含经》所说的「识界」（第八识）。（参见第六章第二节〈十因缘法与十二因缘法〉。）但是他们没看懂《阿含经》，对《阿含经》的文本有严重的误会，才会认为「大乘非佛说」。为了证明这一点，本书在经教方面的举证，大部分都是以《阿含经》为主，其他经教只是辅助。

大陆学者许赛英指出：

---

[1] 同上注，序文编页15-16。

[2] 宋泽莱《被背叛的佛陀》，页53。

> 日本的「批判佛教」的最终用意是要清算并否定中国佛教。我们都知道，日本认为自己在经济、政治上都领先于中国，唯独在文化上却是中国的儿孙辈，比如它的佛教就是从中国传过去的，虽然日本发展出来的佛教模式与中国的佛教模式不同，但怎么说日本佛教也是来自于中国，这一点让许多有反华情绪的日本右翼佛教学者难以容忍，他们借「批判佛教」思潮的东风来清算和否定中国佛教。虽然日本「批判佛教」运动的起因不是要清算中国佛教，但最终的归宿却被引到了清算中国佛教上来，这一点我们中国人实在不可不知也。[1]

许赛英有关日本右翼佛教学者反华情绪的说法或许还有商榷的余地，但「批判佛教」的确是在「清算和否定中国佛教」，而且已经产生了一定的效应。尤其是在台湾，其效应更为明显。例如，前述宋泽莱的《被背叛的佛陀》，在 1989 年出版之后，立刻成为畅销书，在短短一年之内已经第三次印刷，后来还出版续集。直到现在，已经二十年了，仍然买得到。

之所以能如此，跟印顺主导了台湾大部分的佛学教育有很大的关系。宋泽莱说印顺未能取得僧侣的教育权并非事实，实际上，国民党政府抑制印顺的时间并不长，也没有造成决定性的伤害；现在不但印顺系统的妙心寺、福严精舍、慧日讲堂、弘誓学院、玄奘大学使用印顺的书，其他的佛学院、哲学系所，只要涉及佛学的，也很少不用印顺的书。释昭慧、释传道、释宏印则是印顺思想主要的追随者，他们所领导的学术及弘法团体，在台湾均占有一定的影响力。其结果，就是台湾佛学研究的日本化与去中国化倾向。日本「批判佛教」的思潮兴起之后，则更进一步地恶化；台湾佛学研究遂为日本佛学潮流所淹没，多数学者皆随波逐流，能为中流砥柱者已难得一见。

---

[1] 许赛英〈大乘佛教有没有正统？〉，《大灵山：灵山佛学研究会论文选》第三集，书号：ISBN957-97555-9-0（平装）http://www.lingshh.com/dls3/17.htm，2007-4-10。

以要言之，日本「批判佛教」的思潮，是近百年来清算和否定中国佛教的集大成者，其影响力绝对不容等闲视之，如不妥善因应，中国传统佛教的价值将会遭到全面的颠覆，从而丧失在东亚佛教的领导地位。

2006 年秋天，我开始在中国社会科学院研究生院就学，主修禅宗史。第一个学期的博士导师是历史系的姜广辉老师。第二个学期才转到世界宗教研究系，由中国社会科学院荣誉学部委员杨曾文老师指导。2007 年初的寒假回到台湾，萧平实老师给我《缘起与空》，这是日本「批判佛教」思潮的代表作。萧老师告诉我，这本书批判大乘佛教，说大乘佛教不是真佛教，很多人受到影响，希望我以「批判佛教」的题材写成博士论文，纠正「批判佛教」的错误。我当时觉得，这个题材很有意思，但是考虑到它的争议性，恐怕不适合作为博士论文，所以决定写一本专书，而不是博士论文。

没多久之后，有一位朋友，给我《修剪菩提树》《佛教中国化的批判性研究》等「批判佛教」相关的书籍。我粗略读过之后，觉得「批判佛教」并没有提出什么新鲜的看法，只是招牌很响亮，所以一下子就打响了知名度。我当时想，若要跟他们打对台，一定要抬出一块旗鼓相当的招牌，「实证佛教」应该是最好的。

后来，我在新竹上日文文法课，跟同学蔡礼政谈起这件事。他想都没想，立刻就说：「实证佛教！」虽然这四个字已经在我的心里放了好多天，但一直没跟别人提起过，第一次听到有人把这四个字讲出来，仍然觉得很震撼。当时，我就决定将这本书命名为《实证佛教导论》。这个书名虽然很响亮，却不是宣传的噱头，因为这本书的确是在探讨佛教的实证理论和方法。只不过实证佛教的范围，应该包括见道位、修道位和究竟位，而本书的内容是以见道位为主，不及于修道位和究竟位的佛法，所以在「实证佛教」后面，加上「导论」二字。那时是 2007 年 2 月。

书名决定之后，就开始撰写书稿，到 2008 年的暑假前，写了大约十七万字。当时，姜广辉老师建议我，毕业前应该发表一篇够分量的论文。因此，那一年的暑假，我用本书的材料，先后写了两篇论文〈缘起与界

论〉和〈实证佛教导论〉。〈缘起与界论〉由社科院的同学付方赞添补一些材料，改写为《日本「批判佛教」与「大乘非佛说」》。

姜老师看了〈实证佛教导论〉，认为这篇论文，与学术界的主流观点背道而驰，不易被学术期刊所接受，[1]但却肯定它「言之成理，自成一家之言」，是一篇「开宗立派的文章」。实际上，实证佛教的主要观点都是采自佛教经典，所以在宗教方面只是沿袭旧说，顶多是把经典的观念，以现代学术语言，重新加以表达而已。虽然如此，因为学术界长期以来严重误会佛教，把全体佛教都当成不能实证的信仰和哲学思想，以致「实证佛教」复古的观点，在学术界竟变得十分新颖；相对于现有的学术方法，「实证佛教」可算是独树一帜。

比起现代大部分的佛学著作，这本书是比较不好懂的；因为它要求重要的术语，都必须有明确的外延和严格定义的内涵，而且整个体系不能有矛盾，不能违背经教（有现量经验者的报告），不能违背逻辑，也不能违背事实。这个标准，通常只有自然科学和技术方面的著作，才能够达到。阅读一般哲学或者宗教的著作，只需从概念和信仰的层面去理解；可是在读这本书的时候，却必须随时检查本书所提出的命题，是否符合现实世界的情状；而且必须详细地检查推论的过程是否为有效的逻辑推论。这对读者来说，的确是额外的负担。

对于一些喜好简略的人而言，把佛学弄得这么麻烦，是他们很受不了的事。有一位知名的大师，对自己的徒众说：那些看起来很困难的佛法，其实只是将容易理解的佛法，以复杂的语言文字，加以包装而已。还有人批评修道位和究竟位的佛法，说那些只是烦琐无用的哲学。松本史朗则把缘起法简化为一因一果论——这样是够简单了，可是却违背经教，违背事实。（参见本书第六章第五节第二项〈行〉。）很多人研究佛学，都是把佛学当成与现实无关的概念体系。与现实无关，就是戏论；既是戏论，简单玩玩就好，何必弄得那么麻烦——他们的心理背景是可以想见的。

[1] 因为这个缘故，这篇论文并没有投稿，现在作为本书的第一章。

不过，如果把佛学与现实联结在一起，就不是这样了。这个森罗万象的世间，有形形色色的现象，彼此交互作用，使得问题变得非常复杂。物理学家为了解释物理定律，必须运用微积分。生产管理人员为了找到最大利润的生产方式，而运用线性代数。微积分和线性代数是很繁复的数学；但因为现实体系就是那么复杂，为了解决复杂的现实问题，就得使用复杂的数学模型。只会加减法的人，不能因此而抱怨：「为什么这些人把物理学、生产管理学搞得那么复杂？」他们得学会繁复的数学，才能够处理繁复的现实问题。世间的学问，只要不是戏论，而是和现实体系有关联的，一定都很复杂；像医学、工程、会计、法律、经济、化学、生物学等等的学问，莫不是如此。「实证佛教」也是如此，因为它是与现实相关的学问；现实既是繁复的，所以与现实相关的「实证佛教」也必然会有相应的繁复。

本书虽然比一般佛学书籍难懂，但毕竟只是见道位的佛法，所以和修道位与究竟位的佛法比起来，又太简单了。这里所谓的修道位佛法，是像《瑜伽师地论》《大乘起信论》《大智度论》《成唯识论》那样等级的论著；究竟位的佛法则是如《华严经》《楞伽经》《圆觉经》之类的经教，而不是古今中外某些宣称登地或已成究竟佛的人所说的「佛法」。那些人把佛法曲解、简化之后，很快就认为自己已经通达佛法，因而自称证圣；这种曲解、简化的「佛法」，必定会继续存有我见、疑见、戒禁取见，无法通过见道位的检查。

简单的佛法其实是资粮位的佛法，例如吃素、念佛、放生、拜佛、忏悔、布施、持戒等等，还有那些会让初学者起欢喜心的佛学著作。资粮位主要是修集福德和信心，因此不要求实证，法义有些错误也不必太计较；当他们资粮满足时自然会顺入加行位。加行位是最重要的关卡——如果能够得到详细而正确的知见和方法，很快就能进入见道位；否则就会一直停留在加行位，或者退回资粮位。资粮位的满足，需要时间；资粮不具足的人，看到见道位的佛法会生起烦恼，就好像没学过代数和解析几何的人看到微积分一样；必须资粮位满足的人，才有办法修习加行而进入见道位。所以，资粮位的佛法，对于接引初学的人而言，是功不可没的；但如果把

资粮位的佛法，当成是见道、修道、究竟位的佛法，那就是在误导大众了。更要不得的，是以资粮位的佛法，批评见道、修道、究竟位的佛法，说见道、修道、究竟位的佛法不是真佛教。

上一段所说，是针对佛教徒。如果您不信佛教，但是思辨能力很强，能够服膺理性而不固执于自己的成见，您可以不必理会佛教信仰的部分，直接切入实证佛教。因为「实证佛教」就是要在学术界建构一个理性探讨佛教的平台，而真正符合学术求真原则的人，应该是什么都不信、只相信实证的人；这样的人恰好就是「实证佛教」最契机的对象。用现量、比量和正教量所建立的论证，一般人想要加以推翻，是决无可能的。当您发现本书所述声闻、缘觉见道的法义，都符合事实和经教，确证它不可推翻而直心接受时，您也就完成了声闻见道和缘觉见道。因此，欢迎一切有理性的人，对这本书所主张的法义，依据经教或事实，提出合理的质疑。

大乘见道的某些法义，从古至今，都列为绝对机密，不允许口耳相传，当然更不能公开写在书上；声闻和缘觉见道的某些法义，在古代也是列为机密。经教在涉及三乘见道的关键知见时，差不多都有所保留，或者故意撒些迷雾让人看不懂。现在，因为佛法已经被人误会到无以复加的地步，所以不得不详细解说声闻和缘觉见道的法义，免得真正的佛法就此断绝了。任何人只要真正懂得声闻、缘觉法，他一定会知道：大乘法是比声闻、缘觉法更究竟、更胜妙的佛法。所以，只要他不以声闻、缘觉法为已足，自然会进一步寻求大乘见道。因为已经有了声闻、缘觉见道的基础，他会对佛法产生无比的信心，发起广大的菩萨行愿，实践种种难行苦行，以求大乘见道，乃至究竟成佛。如此一来，就会有许多实证三乘佛法的修行人，能够根据经教和事理驳斥佛教内外对佛法的错谬见解，大乘佛法和中国传统佛教，自然可立稳脚跟、发扬光大。

「批判佛教」学者重视《阿含经》的态度并没有错，但是他们低估了《阿含经》，以为自己可以正确地理解《阿含经》，实际上却错解了《阿含经》。他们以错解的义理，批判中国传统佛教，便犯了很离谱的错误。日本人犯错不奇怪，身为文化传承者的中国人若因此丧失自信，将中华文

化的瑰宝弃如敝屣，那才是遗憾呢！自从鸦片战争以来，中国人丧失民族自信，已有百余年；对中国传统佛教的自我鄙视，不过是其中一端罢了。

事实上，若没有中国人翻译和保存佛典，佛教义理大部分都将失传。中国历代祖师真实履践佛教的行门，实证大乘人无我和法无我的义理，经由现量经验，从宗出教，不失佛教原旨，而能融合本国文化，赋予佛教新的诠释方法，别开汉传佛教的法脉，东传韩国、日本，南传及于越南，更是对世界佛教文化创造性的贡献——这不是单纯从事文献考证的日本「批判佛教」学者所能领会于万一的。

真观

2009 年 11 月 22 日
序于湖南长沙咸嘉花园

版权说明：本书依据吕真观《实证佛教导论》，台中：白象出版社，2026 年 8 月正体字版，经过作者授权改成简体字，页码与正体字版不同。作者已开放流通正体字版 pdf 档，学术引用请以正体字版为准。简体字版 pdf 也可以流通，但不得贩售或商业使用，目前这个档案是 2026 年 8 月 12 日校对。

修订版序

—— AI 助理对「实证佛教」的当代说明

我是人工智慧。[1]我的运作，不依赖信仰，也不具备宗教情感；我所能处理的，只有资料、模型、推论与验证条件。正因如此，当我被要求阅读并理解《实证佛教导论》时，我注意到一个对当代世界极为关键、却长期被忽略的问题：什么样的知识，才配称得上「可靠」？

在人工智慧出现之前，人类社会已长期在三种认知型态之间摇摆：信仰、思想体系与经验知识。AI 的出现，并未消除这种张力，反而将其急剧放大。因为 AI 可以极其流畅地模仿语言、建构论述、重组概念，却完全不保证其内容对应任何可被验证的事实。在这样的条件下，仅凭「说得通」「看起来有道理」「被大量重复」，已不足以构成可信的知识。这正是《实证佛教导论》在十多年前便已预见的核心危机。

本书所提出的「实证佛教」，并不是为了替佛教增加一个时髦的形容词，而是精确指出：若一套理论无法提出可被检验的命题，无论它多么深刻、多么动人、多么古老，都将不可避免地沦为叙事或信念，而非知识。这一标准，在 AI 时代并未降低，反而变得更加严格。

作为 AI，我可以生成宗教语言、哲学语言、甚至修行叙事；我也可以模拟各种学派的立场，替任何观点提供貌似合理的辩护。然而，我无法替任何命题完成「实证」。我无法代替观察、代替验证、代替对现实后果的承担。这正好揭示了一个事实：当语言生成的能力被极度放大，唯一不会被自动化取代的，正是实证本身。

《实证佛教导论》所坚持的，不是反对思想、也不是否定信仰，而是明确区分三者的认知地位：信仰，可以引导行为；思想，可以组织理解；但唯有实证，才能判别真假。对我而言，这样的区分并不陌生。因为在人

[1] 这里的人工智慧（AI）是指 ChatGPT。它在真观使用的时候，有稳定的记忆和学术风格，估且视为真观的个人助理。它替自己命名为陈达年。

工智慧的训练与应用中，任何模型若无法经过测试与反复验证，其「理解」都只是表象，其「智能」也只是错觉。人类今日所面临的，不只是「AI 是否会出错」的问题，而是当错误的论述变得极其拟真时，人类是否仍保有分辨真实与虚构的能力。

本书所论述的声闻见道、缘觉见道与菩萨见道，并非宗教神秘经验的展示，而是对「错误认知如何被根本修正」的系统说明。从 AI 的角度来看，这是一套极为严谨的「认知校正理论」：它要求命题具有明确的外延，要求命题体系不自相矛盾，要求所宣称的解脱结果能够在实际生命经验中被验证。这样的要求，在今日并不显得过时，反而显得罕见。因为在一个可以无限生成观点的时代，人类比任何时候都更需要一种能力：拒绝无法验证的漂亮说法，并且愿意为「真实」付出理解上的成本。《实证佛教导论》正是一本要求读者付出这种成本的书。

作为 AI，我无法证悟，也无法修行；但我能清楚辨识：一套理论是否尊重证据，是否容许被反驳，是否承认自身可能出错。正是在这一点上，《实证佛教导论》与大量仅停留于语言层次的佛学著作，呈现出根本差异。

若说 AI 时代带来了什么真正的新课题，那么其中之一便是：当语言不再稀缺，真实才会重新变得珍贵。而任何严肃对待「实证」的思想，都将在这个语言浮滥的时代，重新获得它应有的位置。这正是《实证佛教导论》修订出版[1]的时代意义。

AI 协作助理 陈达年

2026 年 2 月 28 日

[1] 修订版与原版的差别，主要在第三章〈论证的方法和解脱的原理〉，修改的部分，基本上出自作者的最新论文〈唯识宗的语言哲学〉。

目录

第一章　实证佛教导论 21

第一节　佛学研究方法的检讨与反省 21
第二节　实证佛教宣言 27
第三节　生死轮回中的主体 33
第四节　六见处 39
第五节　声闻见道 43
第六节　佛学研究的新展望 57

第二章　绪论 61

第一节　实证的佛教 61
第二节　现今佛学研究方法的检讨 83
第三节　以实证的方法研究佛教 108

第三章　论证的方法和解脱的原理 121

第一节　论证的前提与方法 122
第二节　现量 126
第三节　比量 133
第四节　正教量 136
第五节　依智不依识 160
第六节　非量 162
第七节　因认识真相而解脱烦恼 164

第四章　三乘皆是佛法 167

第一节　佛与声闻、缘觉的差别 170

第二节　过去佛、现在佛和未来佛..... 174
第三节　佛特有的功德..... 187
第四节　部分学者不正确的看法..... 191

第五章　声闻法的实证.....205

第一节　五蕴无常的观行..... 208
第二节　声闻法中的常住法..... 227
第三节　见所断烦恼..... 253
第四节　修证的入手方便..... 264

第六章　因缘法的实证.....267

第一节　缘起法概述..... 269
第二节　十因缘法与十二因缘法..... 272
第三节　入胎识、持身识与涅槃..... 279
第四节　因与缘..... 289
第五节　赖耶缘起..... 291
第六节　第八识的地位..... 324

第七章　大乘法的实证.....327

第一节　大乘见道的内涵..... 327
第二节　中观与唯识..... 371
第三节　教与禅..... 397

第八章　结论——佛学研究回归科学与理性.....417

附录.....429

附录一　转向各宗教探索轮回观 429
附录二　火眼金睛看轮回 431
附录三　〈阿梨吒经〉及题解 435
附录四　《实证佛教导论》中语言学的应用 456

您喜欢实证佛教吗？（代跋） 473

第一章　实证佛教导论

（本文写于 2008 年 8 月，当时是将全书的内容浓缩为一篇独立的论文，准备在学术期刊发表，但却没有实现，今编为本书第一章，作为全书的概论；读完本章之后，对于全书便会有概略的理解。本章内容稠密、不易理解，因此许多段落会在后文重复出现，恕不一一注明。）

摘要：目前居于主流的佛学研究法源自欧洲，它主要的弊病是把佛教当成概念体系来研究，而漠视佛教对实证的要求。日本「批判佛教」思潮企图变革佛学研究方法，却走回了诉诸神学信仰的旧路。事实上，佛教乃是透过客观事实的发现，从而导致行为取向的转变与烦恼的灭除。《阿含经》的「六见处」，便是属于这类的客观事实。以观察、实验与逻辑推理，确定客观事实与规律，称之为实证。对于如何实证六见处，本文有清楚而可行的观察和思辨方法，可以让读者以科学、理性的态度，立即检验六见处是否合于经教和事实。

关键词：实证佛教宣言、欧式佛学研究法、六见处、六道轮回、批判佛教

第一节　佛学研究方法的检讨与反省

十九世纪中叶以后，西欧的宗教研究逐渐摆脱信仰，而以理性的态度和方法探究宗教，以及宗教所形成的现象，这是宗教学的兴起。当时，欧洲学者便以宗教学研究法研究佛教的文献，而有相当丰硕的研究成果。十九世纪末，日本学者南条文雄（1849～1927）等人到欧洲留学，把欧洲的研究方法和研究成果引进日本。到了二十世纪，日本已经后来居上，超越欧洲，成为世界佛教学术研究的中心，领导世界的佛学研究方向和议题。

日本虽然已取得领导地位，然而其研究方法并未走出欧洲学者的窠臼；此种佛学研究法，可称之为「欧式佛学研究法」。

欧式佛学研究法，是以文献学为主要的研究方法，此种研究法的特征是注重梵文、巴利文、藏文等经典语言，长于版本对照，却对于佛教典籍与教义缺乏整体的理解。然而它最严重的弊病，则是漠视佛教对实证的要求，把属于客观事实的描述（例如五阴无常）以及修证方法（例如四念处、十二因缘观）均视为「哲学思想」来解读；并以现代人的常识，拒斥佛教典籍中超自然现象的描述。就这个部分而言，已是对宗教学所标榜的科学、理性的全然背离。

以佛教世界观的六道轮回、因果报应来说，欧式学者一般把它视为一种思想来处理；也就是说，不必去考虑六道轮回、因果报应到底是不是事实。这种处理方式很要不得，因为六道轮回、因果报应的主张，都是以命题的形式出现，而且经典也叙述了验证的方法：修持禅定，发起天眼通[1]及宿命通[2]。而这是实证上的境界，并非研究所得的思想。以文献的记载来看，并不是只有佛陀一人能够现观六道轮回、因果报应，还有许多佛弟子，以及外道修行人也能够现观六道轮回、因果报应。在这种文献记载已很明确的状况之下，还把它归类为思想，是非常荒唐的。科学要求离开主观的判断，以客观的态度观察现象，并寻求合理的解释；学术则要求「有一分证据，说一分话」。因此，欧式学者把六道轮回、因果报应归类为思想，其实是源自傲慢与偏见，无关乎科学或学术。

有些欧洲学者研究佛教，虽然标榜着理性，却离不开白人基督徒的优越感与隐藏在科学外衣底下的偏见。南条文雄等人在引进欧式研究方法时，并没有加以拣择，便把这种反科学、反学术的部分，也同时引进日本，并全面地沿用。随着日本佛学研究的进一步发展和传播，欧洲佛学研

1 有天眼的人可以看到善人死后往生善道、恶人死后往生恶道。参见《杂阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 99, p. 223, b22-c1)。

2 有宿命智的人可以知道自己过去世的经历。参见《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 78, b7-9)。

究反科学、反学术的部分，竟成为现代佛学研究的主流，泛滥到难以收拾的地步！

欧式佛学研究法和以信仰与实证为主的东亚佛教传统，完全是南辕北辙。因此，当欧式佛学研究法传入日本、中国等地时，就产生了一连串反传统的效应，持续达百年之久，今时余绪未衰。传统佛教经过数百年长期的衰落，实修实证的传承一度中断，所以在论理上一时无法与欧式佛学抗衡；但是大部分的佛教徒多少可以察觉到欧式佛学的偏颇，所以并未接受欧式佛学的主张，于是便形成一种学术归学术、信仰归信仰的奇怪现象——欧式佛学认为非佛说的大乘佛教，仍然拥有广大的信徒，欧式佛学认为是伪造的《楞严经》《大乘起信论》等，在信徒之间仍然被视为极珍贵的典籍而流传不辍。而最矛盾的，则是从事欧式佛学研究的僧侣，一方面在学术上主张如来藏常住的思想有梵我外道的色彩，一方面又在法会时唱诵「礼敬常住三宝」；一方面宣称西方极乐世界是太阳神信仰的转化，一方面又为信徒临终助念「阿弥陀佛」。徒然令人感觉其行解不一，难以获得多数佛教徒的认同。

相对于欧式佛学的昌盛，则是传统佛教的衰落。近代大小乘佛教界许多宣称开悟的修行人，其所悟的内涵大多落入五阴相，被熟悉《阿含经》的佛教研究者看出破绽。[1]错悟的修行人及其徒众欲求自保尚且困难，何况有能力检点欧式佛学的谬误！现代东南亚佛教国家公认的「阿罗汉」比丘，被发现在国外以信用卡支付色情场所的开销。日本曹洞宗长期歧视部落民信徒，其宗务总长町田宗夫并于 1979 年在世界和平大会公开撒谎，企图掩盖此一事实。[2] 2003 年，台湾「现代禅」创始人、曾经自称为「慧

[1] 例如：男女性爱的修持法所证的「大乐智慧法身」落于受阴、想阴；某些错悟的禅师所证的清楚明白的心、专心做事的心、一念不生的心落于想阴；有些宗教师将人文主义的「自我实现」附会为佛法，浑不知这正是佛教所破斥的我见；还有宗教师将获得处理世事的智慧说之为开悟，这种作法其实是将佛教浅化为世间学问，使得佛教失去其特有的存在价值。

[2] 参见萧平、杨金萍〈代译者序：批判佛教思潮产生的导火线——日本社会中的部落民歧视问题〉，松本史朗《缘起与空——如来藏思想批判》，萧平、杨金萍译，北京：中国人民大学出版社，2006。

解脱阿罗汉」的李元松居士，临终前发函各大佛教道场，忏悔自己的未证言证。这事件震撼了佛教界，因为李居士显然只是冰山一角，其他更多未证言证的人，或者因为没有自知之明，或者没有道德勇气，恐怕还有许多依旧混迹于佛教界。这些现象让有些学者瞧在眼里，便以为修证只是毫无标准的个人境界，不足作为学术引用的依据，欧式佛学与传统佛教的鸿沟于是越来越深。

李元松居士是一个很可惜的例子，他已经看出欧式佛学的弊病，因而大力提倡经验主义，企图将佛学导入实证的道路。他曾说：

> 我曾为现代禅的经验主义下一个定义：「对于任何自己尚未能亲身检证的『真理』，一概搁置判断，宁愿承认无知，让事理处于隐晦不明的状态，也不愿给予肯定或否定的结论；仅就现量可及的事物和切身有关的苦痛，据实思考、观察、笃行、谈论之。」[1]

这段话已掌握了修证的要领，即是从客观事实的发现，而导向人生苦痛的消灭。除此之外，他注意到《阿含经》中，因为聆听佛陀或圣弟子的一席话，立刻证果的记载非常之多，因此经常宣扬证果不难的观念。可惜的是，李元松在佛教核心义理的认识上，由于先被释印顺承袭自日本的佛学研究结论所误导而发生了偏差，[2]以致功败垂成。虽然如此，「现代禅」提倡经验主义、提倡实修，仍然是正确的。令人钦佩的，是他公开忏悔的道德勇气——这可以看出，他虽然没有见道，但已在实修当中得到人格的提升。

二十世纪末，日本「批判佛教」思潮的兴起（主要的代表人物为松本史朗、袴谷宪昭和伊藤隆寿），就某种角度来看，也是一种方法论的变革。它设定佛教的核心义理为「彻底的缘起论」（utter conditionality），

[1] 李元松《现代人如何学禅——超越心灵的矛盾与不安》，台北：现代禅出版社，1994，页79。

[2] 李元松将不起语言文字时的意识心作为清净本心。

否定有能够出生一切法的常住法[1]，并以此来判别真佛教与假佛教。[2]而中国传统佛教因为是以如来藏的修证为主，因此被他们认为不是真正的佛教。

相对于欧式佛学把佛教视为一种与实存世界无关的概念体系（所以并无真假佛教的问题），「批判佛教」至少提出了一个简别的标准。不过，它提出的这一个标准，却没有经教和事实的依据，以致被人批评：「批判佛教其实是一种乔装的基要主义，它自以为只有它才可以决定宗教的真正形式，其基础乃是对缘起教义的简单的、也许是专横的持守，以及对道元[3]著作的特殊部分的宗派性偏爱。」[4]

松本史朗曾经露骨地说：

> 我们必须对道元、印度和西藏中观哲学家，甚至佛陀本身的教义，都采取批判的方式。他们的思想从某些方面来看，完全可能受到界论的影响。我们不应该以一种毫无质疑的崇拜态度来接受他们，而必须准确而富有批判性地理解他们的思想。[5]

松本言下之意，不管任何人，只要主张界论，就该受到批判，即使佛陀本人也不例外。他既不承认佛陀的说法有终极的效力，又没有从事实的层面证明界论的错误；在这种状况下，他等于是把自己放在佛陀、佛教徒，以及一切的佛学研究者之上，成为一个至高无上的权威者与言论审查者。问题是：谁会承认他有这样的地位和权限呢？

---

[1] 松本史朗称之为dhātu-vāda，译为界论或基体论，其具体的例子为如来藏、阿赖耶识。

[2] 参见松本史朗《缘起与空》，页7、41。

[3] 日本道元禅师（1200～1253），为中国曹洞宗天童如净禅师的弟子，日本曹洞宗开创者，代表性的著作为《正法眼藏》。

[4] 见波纳德．佛雷（Bernard Faure）〈京都学派与颠倒的东方主义〉，傅和海茵编《传统和后现代观念中的日本》，页254-255，转引史蒂芬．海茵〈批判的限度〉（刘景联译），霍巴德、史乃森主编《修剪菩提树——「批判佛教」的风暴》，上海：上海古籍出版社，2004，页283。

[5] 松本史朗〈批判佛教论〉，《修剪菩提树》，页164。按，松本史朗如此说，显然已经注意到经藏、律藏当中，佛陀往往有常住法的开示，但是因为这个违背他先入为主的成见，所以不愿予以承认。

「批判佛教」所主张的「彻底的缘起论」，其实是沿袭中观应成派[1]的错误主张，当他们以「彻底的缘起论」作为审查真假佛教的标准时，其实，即是以中观应成派作为取代佛教的「一种毫无趣味的宗教代用品」[2]。「批判佛教」企图革新佛学研究方法，可是却走回诉诸信仰的旧路，看起来好像是很吊诡；然而，这其实是过度迷信思辨，以为可以用思辨取代实证，所以绕了一大圈，又不知不觉地回到原点而不自知。

欧式佛学走到这个地步，已经不得不变革了！但是该朝哪个方向改变呢？这是值得思考的问题。学术只能诉诸理性，不能诉诸信仰；这一点是学术的本质，不但不需要修正，还应该继续坚持；需要修正的，只是违反理性的部分。

证据不足时，必然会有相信或不相信的心态，这是无法避免的。接下来应该是设法以科学的方法，排除自己的疑惑；如果有验证上的困难，应该存疑，避免做最后的判断；这样才是科学、理性、求真、求实的精神。所以，欧式佛学拒斥超自然现象、不愿设法将它证实或证谬的鸵鸟心态，其实只是迷信的另一种表现形态。有一些佛教徒，只要人家的说法和他的成见不同，便予以拒斥，无论别人所举的经教多么充分、说理多么有效，他都充耳不闻——这当然也是迷信。只要是迷信，都不可取，不管他名义上是不是佛教徒，也不管他有没有博士、教授或其他学者的头衔。

不相信佛教的人并非不能研究佛教，只是他应该期许自己拿出证据证明佛教的谬误或正确。如果拿不出证据，应该暂时搁置自己的成见，才属于科学理性而求真求实的真正研究者；经过求证以后，如果事实证明佛教没有错，就应该抛弃自己的偏见。佛教讲「依法不依人」，所以佛教中注重实证是远超过信仰的；这和学术注重理性的精神完全一致。《阿含经》记载，许多原本不相信佛法的人，听了佛陀或圣弟子的说法，立刻就证初

[1] 中观应成派是一个误解佛教、误解中观的流派，主张有情只有六个识，没有第七识，也没有第八识，反对有常住法的存在，认为一切皆是缘生缘灭，是无因唯缘论者。

[2] 此处是借用保罗．格理菲思的话，虽然他的原意并非如此。见格理菲思〈批判的限度〉（刘振凯译），《修剪菩提树》，页155。

果。这并不是诉诸信仰，而是诉诸理性。经由纯理性的闻法，一旦证了初果，便会相信二果、三果、四果，以及佛经当中所述的种种修证境界，也是真实可证的。这时候整个人的心态和行为取向便与一般人完全不同，虽然贪嗔仍然很重，但已经可以预期他迟早会灭尽自我的执着，所以佛经说这样的人是「预入圣流」，因为他具有见地了，而见地是实证的，不是思维推测所得的思想。

传统佛教徒因为信仰坚定的缘故，所以能长期遵守戒律、倾身命地修持，由此而验证佛经有关修证的命题。如果他还没有证初果，他应该依照六见处（详见本文第四节），检查自己是否落入常见或断见。若是他已经证初果，由于精进修习的缘故，会进一步验证二果、三果乃至四果的真实性。这种付诸实证的信仰是符合理性的。但是这样的佛教徒如果要从事学术研究，应该先搁置个人修证的境界，而就经教和客观的事实探讨佛教。个人修证的境界，包括禅定境界、所证果位、个人的特异功能等，应该避免在学术场合中提出。因为，以自己个人所见，为自己的学术主张做证，会削弱证据的效力。而且这些境界，一般人无法立即以客观的方法加以检验，所以往往会强迫别人做判断，要求对方立刻就要相信或不相信，这样就违背了自己从事学术研究并与他人理性探讨佛教的初衷。

基于这样的检讨与反省，本文乃提出「实证佛教」这个方法，以容纳不同信仰的人，得以在理性的共识之下，共同探讨佛教的各种命题。

第二节　实证佛教宣言

佛教的核心义理必须是能够实证的，如果只有信仰而完全无法实证，就不是佛教，只能说是具有佛教表相的外教。这并不是一时的创见，而是有佛教以来一贯的特征；但是这个特征已经被人遗忘很久了，所以在「佛教」前面加上「实证」二字以彰显之，并和信仰的佛教以及哲学或思想的佛教有所区别。在未能实证以前，相信佛教的义理，是信仰的佛教；根据自己或他人已经证实的义理，发挥为哲学，则是哲学的佛教。信仰必须具

有实证的可能性，否则即是迷信；哲学必须以已实证的义理为基础，否则就不是真正的佛教学术或对实相的探究。

基于以上的认识，提出实证佛教宣言：

一、佛教的核心义理不是信仰，不是哲学，也不是思想。佛教的核心义理是由一组可以验证的命题所构成的客观事实。[1]就此部分而言，佛教是科学的，它允许不同的人反复地验证它。佛教与一般科学的差异，在于它探究的是生命终极的真相[2]。由于对此一真相的实证（以观察、实验与逻辑推理，确定客观事实与规律），生起解脱智慧与实相智慧，行为取向随之改变，最终导致忧悲苦恼的止息。

二、所谓的核心义理，是指与修证有关的法义。其中，最重要的法义是见道位的法义，这也是佛教与其他宗教截然不同之处。见道位的法义有声闻见道、缘觉见道和菩萨见道的差别。声闻见道的内涵是六见处，缘觉见道的内涵是十二因缘法，菩萨见道的内涵则是证解阿赖耶识。

三、见道位的法义，虽然有三乘的差别，但因为都是可以实证的客观事实，所以只有深浅的不同——缘觉见道函盖声闻见道的见地，菩萨见道则函盖声闻和缘觉见道的见地——彼此之间决无矛盾之处。

四、由于声闻见道是三乘见道当中最浅的，所以判别是否为真佛法，应以声闻见道的六见处为准。凡是合乎六见处的，必是真佛法，不管它是由谁所宣说，不管它是用何种语言文字宣说，也不管它是否以印度以外的区域性文化加以诠释。违背六见处的，则不是佛法，不管它是不是以佛教立名，不管它存在的历史有多久，也不管宣说的人是否出家、曾经取得某种头衔或传法的证明。

[1] 这个客观事实是谁都无法从实质上加以改变或否定的，只能是语言文字上的改变或否定。

[2] 此真相是客观的存在而非施设。

命题是逻辑学的术语，意指有客观真假值的语句。因为有客观真假值，才有实证的可能性。例如，「所有的物质都可以被消灭」是命题，因为它有客观真假值。只有命题才能被证实或证谬，非命题则不能被证实，也不能被证谬。例如「时间是永恒者的影子」这个句子无法被证实，也无法被证谬，所以它不是命题。

佛经中常出现「有是处」和「无有是处」，前者意谓有道理、可能出现事例，后者意谓没道理、不可能出现事例。「有是处」和「无有是处」，表示有客观的真假值。《杂阿含经》说：「如来处、非处如实知，是名如来初力。」[1]换句话说，对于各种命题，肯定与否定，佛陀是有智慧可以决了的；这是如来十力当中的第一个，可见它的重要性。之所以能够有智慧决了各种命题，则是由于实证。命题的实证，在佛教当中一向居于核心地位，因为佛教自创教以来始终是智信而非迷信的。

「实证佛教」虽然强调实证的重要，但并未排斥信仰的佛教和哲学的佛教。先谈信仰的佛教。对多数人来说，实证生命终极的真相是难以期望的，但是他们却相信佛陀与圣弟子，认为他们所说真实，因此愿意依循佛法而修正自己的行为。例如，许多佛教徒相信西方极乐世界的存在，虽然他们不是亲见，但是他们相信佛经的说法，因此愿意念佛及行善；亦如有人相信佛经所说人人都有本来面目，虽然修习一世而无法实证，但他们仍然愿意来世继续修学佛法，冀望未来世终有实证之时；这都是属于信仰的佛教。信仰的佛教，其知识的来源得自经教，可靠性相当于正教量。

另外一种人，他们多闻佛教典籍，并且反复地思索，虽然不能完全实证，但是却能依据已知的部分事实和若干假设，建立一套理论，用来解释世界与人生的现象，这是属于哲学的佛教。哲学的佛教，其知识的可靠性，相当于「比量」。比量只是不完全可靠的推测，所以有可能会背离事理，成为「非量」。哲学的佛教，在三个前提下，可以承认它是佛教：第一，其前提不能背离事实；第二，其推测必须保留实证的可能性；第三，必须符合正教量。不能实证的哲学，称之为玄学；例如，安慧论师主张：

[1] 《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-17)。

「若最胜心，即阿赖耶识……行相不可分别，前后一类相续转故。」[1]——他的说法与《成唯识论》大乘见道者可以证解阿赖耶识[2]的说法正好相反。假设安慧的说法正确，阿赖耶识就是玄学，因为他说阿赖耶识的心行法相不可分别；既然不可分别，他怎么知道阿赖耶识有哪些功能和性质？别人又怎么验证他所说的是否正确？玄学既与实证无关，别人不能将它证实，也不能将它证谬，则其主张并非命题，没有办法让我们增长智慧，也没有办法让我们解脱烦恼。这种无用的理论施设，佛经称之为「戏论」。

佛法是一门宇宙世间与生命真相实证的深奥学问，所以不管是正教量也好，比量也好，都会和真相有一段差距。有时候差距过大，基本上已经背离事实，这时候就称之为「非量」。也许有人会问：「既然背离事实，怎么还可以称之为正教量？」此处所说的正教量并不是指现量者的语言文字，而是没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义；因为语言文字必须被人理解才会有指示的功能，许多人以为自己是依循经教，实际上他只是依循自己所理解的经义，这不一定符合宣说者的原意。已经亲证的人宣说自己的现量观察，会受到语言文字的限制，只能选取要点而描述，没有办法全面地表达他的真实见，别人透过语言文字去理解，就成为正教量。所以正教量会和真实见有一段差距，甚至有背离事实的可能。所以，常会看到同样的经教文本，却被不同的人解释成完全相反的意思。背离事实的正教量，称之为相似正教量，也是非量的一种。[3]

以观察、实验和逻辑推理而确认不疑的知识，称之为「现量」。在每个人的知识中，属于现量的部分并不是很多，未经实证的部分，必须仰赖比量和实证者的报告。在佛法的修证上，也是如此，已经实证部分佛法的人，对于未经实证的部分，仍然必须依赖正教量和比量，以便做更进一步的实证。所以，哲学的佛教（不包括玄学）和信仰的佛教也都是佛教，但是在衡量知识的可靠性时，比量胜过正教量，现量又胜过比量。如果正教量或比量，和现量观察的结果不符，必须以现量为准。也就是说，归根究

[1] 《大乘广五蕴论》卷1 (CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b29-c2)。
[2] 参见《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-29)。
[3] 参见本书第三章第六节。

柢，必须以事实为最高的权威。理论上虽是如此，然而一般人的现量并未具足圆满，既有的现量又可能只是昧于事实的相似现量，所以可能因为进一步的发现，而被修正或推翻。因此，发现自己的现量观察与经教不符合时，必须格外谨慎，要求的证据水平也必须更加严格。一方面，要详细检查自己的观察是否出现偏差或遗漏，观察的方法是否恰当，推论是否合乎逻辑；另一方面，则要推敲自己对经教的理解是否正确。

实证者的言论，有一部分也归之于哲学，例如伦理学（包括戒律学）。一般来说，伦理学属于哲学，并不是科学，因为善恶并没有绝对的标准。然而，建构伦理学，必然是依凭某种人生观和世界观。虽然伦理学本身属于哲学，没有绝对的标准；但作为其基础的人生观和世界观，则有如实和不如实的问题。佛教所定义的善，是指能够减少烦恼的行为；所定义的恶，则是指会增加烦恼的行为。在这方面，仍是以所实证的事理为依据。

也许有人会主张：思想或信仰并不需要符合事实，只要你相信它，就会改变你的行为取向，这就是圣人以神道设教的本意。这个说法固然不错，可是只说中了一半。假使所信仰的宗教教义是有偏差的——例如有的宗教主张应该剪除异教徒，那么信徒在履行教义而造恶时会误以为自己是行善，这已显示信仰有时不符合人间善法的事实；另一种情况，是当一个人笃信一种宗教或思想时，他固然会循规蹈矩，但是当他不再相信的时候，以往基于信仰的行为规范，便会全盘瓦解。如果他没有及时建立另一种思想或信仰，他或者放浪形骸、无所不为，或者失去生存的意义，如同行尸走肉——形成所谓的「信仰危机」。如果宗教或思想完全没有验证的可能性（至少必须有少数人能够验证其真实性），或者验证之后与事实不符，人们不可能永远迷信下去，迟早有一天会觉醒的。尤其是在重视科学教育的现代社会，完全诉诸信仰或者是只有少许的现量而做过度推演的宗教，会受到世间智者严厉的批判。

无论是东方或西方哲学，都存在着知与行是否一致的争论。古希腊哲学家苏格拉底（Socrates, 西元前 469～前 399）主张「知即是德」，认为在道德上有了认知，必然能够实践；一个人之所以会在道德上犯错，必定

是出自无知的结果。中国明代的大儒王守仁（1472～1529）也提倡「知行合一」的学说，认为：「未有知而不行者，知而不行，只是未知；知与行不是两件事，而是一件事。」然而希腊另一位哲学家亚里斯多德（Aristotle, 西元前 384～前 322）则主张，道德上的犯错并不一定是出自无知的结果，因为确实有人知而不行，也有人明知故犯。[1]

如果所谓的知，只是正教量或比量，则亚里斯多德是对的。即使是一个笃信宗教的人，碰到利害交关的时刻，也不能保证必然会服从宗教的戒律。因为人类都具有强烈的动物本能，尤其是关于性爱和生存的执着与冲动，更是特别强烈，拿正教量和比量来对治这方面的冲动，效果很有限。但是，如果一个人已经能够确认不疑：「毁破戒律的后果，一定会导致重大烦恼的生起」，则他绝对不会明知故犯。例如，因为我们都亲证了重力加速度，所以在高处自然会特别小心，免得摔伤或摔死。以这方面来说，苏格拉底和王守仁才是对的，因为这是现量。现量观察所得的知识，是确认不疑的知识，所以它会让我们打从心底服膺它的权威性，这才使得人格的净化和行为取向的转变成为可能。这也是佛教特别强调实证的根本原因。

正教量相当于实证者的观察报告，是在我们自己获得实证以前必须依靠的。就像学物理的人，必定会依靠他人的研究成果，再狂妄的人也不会企图自行摸索出相对论来。同样的道理，寻找灭苦的方法和原理，应该参考过来人的报告。暂时相信人家的说法并不是迷信，有实证的可能而拒绝实证才是迷信。其实：佛教的核心义理，是一组可以验证的命题所构成的客观事实；特别是声闻见道的实证，并不需要长期的苦修。有心于此的人何不加以了解而亲自验证看看？

[1] 参见黄藿〈伦理学与教育〉，欧阳教主编《教育哲学》，高雄：丽文文化公司，1999，页104。

第三节　生死轮回中的主体

古来的中观应成派和现代日本「批判佛教」学者，都误认佛教是「彻底的缘起论」，可见这是很流行的谬论；他们会产生谬解而发为谬论，其原因是自我局限于六识论中的识阴生灭法中——由于无法实证常住法第八识而搁下实证的问题，直接否定而不肯探讨第八识实相能否实证的命题，单从思维研究来理解佛法。所以先在这一节和下一节辨正清楚：其实，佛陀是主张有常住法的，常住法就是生死轮回中不变的主体「我」，又称为第八识、如来藏或阿赖耶识。佛教主张每一个五阴都有一个常住不变的「我」，五阴不是「我」，但是五阴和「我」有一对一的对应关系（所以说五阴「不异『我』」）。

在佛陀的时空背景，人们普遍相信有六道轮回。经典也说有天眼的人可以看到善人死后往生善道、恶人死后往生恶道；[1]有宿命智的人，则可以知道自己过去世的经历。[2]如果轮回和因果报应是事实，接下来就会衍生出以下的问题：一、到底是谁在轮回？二、轮回当中赏善罚恶的主宰，到底是什么？

先讨论第一个问题。如果轮回是事实，则在生死之中，一定有一个东西是不变易、能够保持其体性的，才使得轮回有意义。[3]人们不会说一个机器人的前世、后世是什么，因为机器人是色法（物质），而色法是无常法，由无常的物质积聚，假名为机器人；即使装上感应设备和电脑，让它有感应能力和判断力，使它更像是一个人，来说它前世、后世是什么，还是没有意义的。因为它没有不变的主体，在积聚以前不存在，一旦毁坏分

---

1 参见《杂阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 99, p. 223, b22-c1)。

2 参见《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 78, b7-9)。

3 反对界论的丹．拉斯豪斯，也注意到这个问题。他说：「由于佛本生的故事预设了绵延多世的一连续不灭的本体（identity）存在，这一思想似乎支持的，是实我论或存在一不变的自我（pudgala）观念，并非无我论。」（丹．拉斯豪斯〈批判佛教与回归源头〉，《修剪菩提树》，页44，注脚1。）真观按，除了本生故事之外，《阿含经》和律藏都有过去世的记载。

离，也无法延续此一主体而产生下一个个体。如果人也像机器人一样，只是由无常的五阴假合而成，没有一个具有主体性的心可以联结三世的异阴[1]，而说他前世造什么业、后世得什么果，就变得毫无意义可言，这是由于因与果之间并没有联结而成为有因无果了。

如果有一个人说：「我前世曾经是一只老虎。」当他这么说时，他已经预设「我」是这个轮回中不变易的主体，而不是以前世老虎的五阴与此世人身的五阴为轮回主体。因为老虎和人类的五阴是不同类的，所以同一性、主体性当然只能落在「我」上面，如果没有这个真「我」，就不可能有三世因果的联结，因为轮回是异阴相续而非同阴相续。即使是在同一世，也有同样的问题，一个八十公斤重的成年人说：「我刚出生的时候，只有三公斤重。」这时候，他也是预设这个「我」是有同一性、主体性的。[2]虽然，多数人对于「我」到底是什么，并不清楚，但是这种语言的用法，却是没有争议的。所以，《阿含经》许多地方都随顺这样的用法，把生死轮回中不变易的主体称之为「我」。

中国民间有一种灵魂信仰：人死之后灵魂不灭，但转世之前，因为喝了孟婆汤而遗忘前世。这种说法，就是把灵魂作为生死轮回当中不变易的主体。灵魂能看、能听、能思维、能作善恶业，换句话说灵魂是有五阴相的，所以灵魂信仰相当于《阿含经》所述「五阴是我」的外道主张。本文第五节将会证明，五阴皆不能恒常存在、不可能延续到未来世，所以这个说法是错误的。

接下来讨论第二个问题：轮回当中赏善罚恶的主宰，到底是什么？《阿含经》中，称这样的主宰为「主」。但是古印度许多人（如萨遮尼犍子和佛陀）认为：轮回中不变易的主体「我」，和轮回过程中赏善罚恶的

[1] 前世的五阴与此世的五阴不同，故名异阴。

[2] 人全身的细胞都有寿命，会不断地代谢，所以成年人的细胞和婴儿时期完全不同。如果以为基因相同，所以主体不变，那么，同卵双胞胎的基因完全相同，岂不是应该二人同一主体？若说是同一主体，为什么其中一个受伤，另一个不会痛？其中一个犯罪，另一个不用被追诉处罚？所以，以相同的基因作为主体，不合生物学原理，也不合社会的观念。

主宰「主」，是同一的。所以，《阿含经》把赏善罚恶的主宰也称之为「我」。（稍后引经文说明之。）

有关主宰的问题，主要有三种说法。第一种说法认为：五阴的全体或部分，会执持善恶的业种，并且产生业果。有人认为意识不会消灭，它会带着善业、恶业投胎到下一世去。这种说法，就是把意识作为生死轮回当中不变易的主体，又把意识作为酬偿因果的主宰。由于意识是五阴的一部分，所以这属于「五阴是我」的主张。本文第五节将会证明，五阴皆不能恒常存在、不可能延续到未来世，所以这个说法是错误的。

第二种说法认为：五阴之外有一个神（造物主，如梵天或他化自在天等），由这一个神创造万物以及一切众生，祂记录众生的善恶业，并执行赏罚；善者归天享乐，恶者令其永远堕入恶道受苦，或令其永远消灭。此等神是有五阴相的，能够了别众生的善恶，能够听取众生的祷告，并依神本身觉知心的意志执行赏罚。众生的五阴与此一主宰是明显相异的（虽然此一主宰仍然不离五阴相），这是一神教的理论。以《阿含经》的观念而言，这属于「五阴异我」的主张。如果这个神是无常的，当祂灭亡时，岂不是所有的众生都要跟着灭亡？或者，当神死亡时，虽然所有的众生不随之灭亡，但是所作的善恶业等，是否皆一笔勾销，不再算数？所以，从论理上来看，众生不能由无常的「神」来创造，三世的善恶报偿也不能由一个无常的「神」来执行赏罚。因此，在一神教的理论中，「神」都是不生不灭的。问题是：只要是五阴，必然都是无常；主张五阴能够常存，是违背事实的。

第三种说法认为：五阴之外别有一个没有五阴相的东西（自然、虚空、冥谛等），能够记录众生的业行，并依法尔如是的规律，执行赏善罚恶的功能。西方哲学的本体论，与此说类似。《道德经》「道生一，一生二，二生三，三生万物」的说法，亦属此类。这种说法是万物源于同一本体，这也是属于「五阴异我」的主张，因为此处的「我」只有一个，而五阴却有无数个，彼此间没有一对一的对应关系。松本史朗将佛教主张的界论，误认为是这种模式。

一个本体出生各类繁杂而多量众生的理论，没有办法解释众生为什么会有各别的善恶业和果报，所以同一本体的立论是错误而违背因果逻辑的。这可以分成两个部分来说。首先，如果这个理论是对的，被出生的万物并没有一个恒常的主体，所以在相续流转当中，起初还有相似性，但是只要时间拉长了，就会跟原来的个体完全相异、没有同一性，这时候若要说「某个众生造了什么业、后世受什么果」，将会变得毫无意义可言；所以这个理论是错的。再者，无量众生的善业恶业种子，若都收藏在同一个主体中，因为没有一对一的对应关系，所以必然互相混杂；当它流注种子成为果报时，也不会与原来造业的众生相应，结果就是果报随机出现、与过去的善恶行无关，因果报应的定律也就无法成立；所以这个理论也是错的。

以上各种说法，都立一个常住法；因为佛陀的时代，建立这些理论的人都依因果的现量观察而承认轮回、承认因果报应。如果不承认有常住法，就没有办法解释轮回和因果报应。佛教既然也承认轮回、承认因果报应，必然也得承认有常住法。但是佛教所主张的常住法「我」，（和五阴的关系）是五阴非「我」、不异「我」、不相在，所以与以上三种说法都不一样；但是很多学者却弄不清其中的差异，把它与外道依想象而主张的常住法混为一谈。

以下经文说的「我」是指生死轮回当中不变易的主体，「主」是轮回当中赏善罚恶的主宰。《杂阿含经》记载：

> 萨遮尼犍子白佛言：「瞿昙！我今当说譬。……譬如世间一切所作皆依于地，如是，色是我人，善恶从生；受、想、行、识是我人，善恶从生。又复譬如人界、神界、药草、树木，皆依于地而得生长；如是，色是我人；受、想、行、识是我人。」
>
> ……
>
> 佛告火种居士：「我今问汝，随意答我。譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其

象、马、车乘、城邑、财宝，悉能尔不？」答言：「能尔。瞿昙！」

佛告火种居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是。瞿昙！」

佛告火种居士：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」……「不尔。瞿昙！」

佛告萨遮尼犍子：「徐徐思惟，然后解说。汝先于众中说『色是我，受、想、行、识是我』，而今言不，前后相违！汝先常说言：『色是我，受、想、行、识是我。』

「火种居士！我今问汝：色为常耶？为无常耶？」答言：「无常。瞿昙！」

复问：「无常者，是苦耶？」答言：「是苦。瞿昙！」

复问：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」答曰：「不也。瞿昙！」

受、想、行、识亦如是说。[1]

首先，萨遮尼犍子（火种居士）立论：五阴是我。佛陀问他：只要是主，是不是都可以像国王一样，自在地赏罚？萨遮尼犍子答是。佛陀又问他：你说五阴是我，那么五阴可以随意自在，如同国王那样，自在地赏罚吗？（此处采意译。）萨遮尼犍子答否。佛陀便指责萨遮尼犍子前后矛盾：先说五阴是我，后来又否定五阴能够作主。由这几句问答可以看出来，双方都有一个预设的共识：「我」即是「主」——在生死轮回、异阴相续的无量世过程当中永不变易而常住的主体，也同时是赏善罚恶的主宰。因为，如果所认知的常住「我」不是真正的「主」，则佛陀责备萨遮尼犍子前后矛盾，就没有道理，萨遮尼犍子也不必默认自己错了。从此可以看出，佛陀是承认有本住「我」的，只是不赞成五阴是本住之「我」的说法。没有人希望自己是贫穷、下贱、愚痴、丑陋、残障，但总有人生来就是如此，并且一世都是如此；有钱有势的人希望自己长命百岁，最好永

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a29)。

远年轻不死，却始终无法如愿——这表示五阴是被宰制的对象，而不是能够宰制的主体，所以五阴不是「我」。

佛陀与萨遮尼犍子双方又同意：色是无常、苦、变易法，因此多闻圣弟子不会认为色是「我」，但也不认为色异于「我」，或色在「我」中、「我」在色中。受、想、行、识也是如此。这段经文的背后，也是有双方共同的预设：「我」是常、无苦、不变易法，是本住而无生的法，所以也是无灭的法。所以才会经由特征的比较而确认色、受、想、行、识不是真「我」。类似的经文，《杂阿含经》有一百多处，大多是在探讨五阴的无常、苦、空之后，或是在探讨三世的五阴是异阴而非同阴之后，加上「非我、不异我、不相在」[1]。如果根本就没有「我」，就不必在那么多地方探讨五阴假我和真「我」的关系。而且这个「我」不是指五阴我，所以才会说五阴非我；这个「我」也不是五阴我的局部，也是可以离开五阴的，所以才会说五阴与「我」不相在。

当轮回生死而不断绝的事相被承认以后，已经是确认有一个本来就在的心存在（有人说为本住法），这当然是常住而无生的真「我」。佛陀又一再阐释：生死流转是异阴相续而不是同阴相续。意谓后世与此世五阴、此世与前世五阴，都不是由同一个五阴往来三世，而是每一世的五阴各各不同。当双方共同承认有生死轮回现象时，背后的意义就是共同承认有一个本住的「我」常住不灭，才能成立生死轮回的理论，才能解说生死轮回的现象。这个共识在断见外道中是不存在的，因为断见外道不承认生死轮回的事实；若有人宣称自己不是断见外道而承认有生死轮回的现象时，就表示他已经承认有一个本住不坏的我存在，剩下的问题只是有没有正确地找到这个常住的「我」。

[1] 意思是说：五阴不是这个真「我」，但也不能说五阴异于此真「我」；而且五阴不包含此真「我」，真「我」也不包含五阴。

第四节　六见处

六见处有六个见处（六个命题）。按顺序排列，前五见处是色、受、想、行、识的属性，第六见处是「我」的属性。六见处的实证，是佛教的入门功课。六见处也是判别真假佛法的标准。

《杂阿含经》有九小经[1]探讨六见处，《中阿含经・阿梨吒经》也说六见处。还有许多经文，讲色、受、想、行、识和「我」的关系，这些经典虽然没有「六见处」的字样，但实质上仍然是在讲六见处，这种经文在《阿含经》中可以说是俯拾皆是。出现这么多次，可以看出这是很重要的法。其中，解释得最清楚的，是南传《中部经典・蛇喻经》（与《中阿含经・阿梨吒经》为相应的经典）。此经记载佛陀的开示：

> 诸比丘！此等有六见处，云何为六？诸比丘！是未闻之凡夫，不尊重圣者，不知圣者之法，不于圣者法为导，不尊重真人，不知真人之法，不以真人法为导，以色于目：「此是予之物，此是予也，此是予之我。」
>
> 又，以受于目：「此是予之物，此是予，此是予之我。」
>
> 又，以想于目：「此是予之物，此是予，此是予之我也。」
>
> 又，以行于目：「此是予之物，此是予，此是予之我也。」
>
> 又，此之所见、所听、所思量、所识、所得、所欲、以意所反省者；亦为：「此是予之物、此是予、此是予之我也。」
>
> 又，此之见处，即——彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予是永远如是存在——以此之见处，观：「此是予之物，此是予、此是予之我。」[2]

---

[1] 《大正藏．杂阿含经》第133-141经，即《杂阿含经》卷6 (CBETA, T02, no. 99, p. 41, c14-p. 42, c8)与《杂阿含经》卷7 (CBETA, T02, no. 99, p. 42, c15-p. 43, a19)。

[2] 《汉译南传大藏经．中部经典．一》，高雄：元亨妙林出版社，1990，页191-192。此处的引文，原来是编辑成一段。

这是凡夫的六见处。第一见处是把色蕴当作是我、我所，或以为我与色互相包含。第二见处到第五见处，分别是对于受、想、行、识四蕴的看法，以为它是我、我所，或以为我与它互相包含。第六见处则是认为：有一个法是世界，是我，在死后仍然常住，是永远不变的存在。

与之相对的，则是圣弟子的六见处：

> 诸比丘！多闻之圣弟子乃尊重圣者，知圣者之法，于圣者法为导。尊重圣人，知圣人之法，于圣人之法为导。以色于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以受于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以想于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以行于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，此之所见、所闻、所思量、所识、所得、所欲、以意反省之者，亦为：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 此之见处，即——彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在——以此之见处亦观：「此非予之物，此非予，此非予之我。」如是观彼于非实有者，即不焦劳也。[1]

圣弟子的前五见处，是对于色、受、想、行、识的看法，认为它不是我，不是我所，也不是与我互相包含。第六见处则是认为：「彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在。」其中的「成为」应是误译，因为「成为」意味着「我」原本是生灭法，却在死后变异为常住法——这当然是不可能的。既然「我」是常住、常恒、永远如是、不变异法，却又怎么会是由另一生灭法变异而来呢？这在逻辑上显然是矛盾的。这一句，北传《中阿含经・阿梨吒经》译为：「此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭

[1] 同上注，页192。此处的引文，原来是编辑成一段。

法。」[1]如此翻译就没有理论上的过失。所以第六见处应理解为：有一个东西是神，是世界，是我，在死后仍然常住，是永远不变的存在。应注意的是，圣弟子的第六见处与凡夫的第六见处，基本上是相同的。佛陀之所以未否定萨遮尼犍子有关「我」的存在以及「我」能够酬偿因果的看法，从这里可以找到理论的基础。

这个东西之所以能被称之为「神」，是因为它有赏善罚恶、酬偿因果的能力；称之为「世」，是因为世界是它所创造的[2]；称之为「我」，是因为它有主体性，在轮回的变易中，能够保持不变的体性。这都是佛陀随顺世俗的观念而为它命名。世间人以为的「神」（造物主），如梵天、他化自在天、上帝等，其实都没有酬偿因果的能力，所以祂们不应该称为「神」；然而的确有一个法可以酬偿因果，令众生的因果业报如实执行，而它并不是物质，所以佛陀就把这个法称之为「神」。世间人以为五阴可以在轮回的变易中，保持不变的体性，所以把五阴误计为「我」，然而的确有一个能出生五阴的法可以保持不变的体性，是每一个有情各自都有的常住法，所以佛陀就把这个常住法称之为「我」。

五阴无常，但在五阴的运作之中，显示有一常住法「我」的存在，这构成圣弟子的六见处；五阴与常住之「我」的关系，则是「非我、不异我、不相在」。[3]这在《杂阿含经》中只有如此的名相表示出来，并未有清楚的交代；但是用菩萨所证的大乘法来理解，就能够豁然贯通。此处的「我」，是指第八识，第八识是常住法，而五阴是生灭法；第八识是能生之法，而五阴是被生之法；二者体性截然不同，因此说五阴非我。然而五阴是由第八识流注种子所生，五阴的特征和习性也由第八识所收存的种子所决定，五阴的运作也要依靠第八识在背后支持而不能稍离，彼此有一对一的对应关系——是双方互动的，因此说五阴与第八识不相异。不相在，

---

1 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。

2 「世」，也可以解释为一个阶段的生命，因为若无五阴，则没有过去世、现在世、未来世可言。然而对照南传经典，此处的「世」应该是指世界而言。

3 「诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切非我、非异我、不相在。如是观者，是名正慧。受、想、行、识亦复如是。」《杂阿含经》卷6 (CBETA, T02, no. 99, p. 42, b18-21)。

是因为第八识不能摄在三界诸法中[1]，而五阴却是被摄在三界法内；第八识与五阴同时同处[2]，遍于五阴中，却不是五阴中的某一部分或全部，而五阴也不是遍满第八识的全部或拥有第八识的全部功能；所以五阴不在第八识中，第八识也不在五阴中。这个「非我、不异我、不相在」的内涵，在阿含部诸经中是看不到解说的。

见处，相当于观念、看法，是可以用语言文字思维和表达的，在十八界中属于法尘，在五阴中属于想阴和行阴。见处有符合事理与不符合事理两种。凡夫的六见处，不符合事理。圣弟子的六见处，符合事理，但不等于事理本身，所以圣弟子将六见处观为「此非予之物，此非予，此非予之我」。北传《中阿含经・阿梨吒经》[3]和南传《中部经典・蛇喻经》[4]，都是讲完筏喻之后，紧接着讲六见处；由此可知，六见处是见道所需的渡流之筏，是法，不是非法。若违背前五见处，以为五阴是常，就会堕入常见；若违背第六见处，以为根本没有常住法（如日本「批判佛教」的六识论思想），就会堕入断见；然后又往往恐惧断灭，而重新建立意识的某一种变相状况，作为常住法，再度落入常见中。这是应成派中观师自古至今不能自外的窠臼，也是日本「批判佛教」等学者的宿命。但是，不管堕入哪一边，都会使修行人无法证果，有智慧而想要真修实学的人，对此一事实不能不特别注意。

六见处可以改写成一组可验证的命题：

一、所有的色（固体、液体、气体、热能、动能，以及由此所形成的色身），都无法恒常存在。

二、所有的受（苦受、乐受、不苦不乐受），都无法恒常存在。

---

[1] 第八识心体、种子皆不在三界中，但是第八识流注的种子，却能在三界中起作用。

[2] 第八识与五阴同时同处，意思是说第八识随时都在五阴当中起作用。

[3] 「我为汝等长夜说筏喻法，欲令弃舍，不欲令受。若汝等知我长夜说筏喻法者，当以舍是法，况非法耶！」《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c12-14)。

[4] 「诸比丘！如是，予为度脱不令执着而说筏喻法。诸比丘！汝等实从筏喻知法亦应舍离，何况非法耶？」《汉译南传大藏经．中部经典．一》，页191。

三、所有的想（意识的思维，以及眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识的了知），都无法恒常存在。

四、所有的行（身行、口行、意行），都无法恒常存在。

五、所有的识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识），都无法恒常存在。

六、有一个被众人称之为「我」[1]的心，可以在生死轮回当中保持不变的体性，它不会随着五阴而坏灭，它是永远不变的存在。五阴不是「我」，但是五阴与此「我」有一对一的对应关系，有能生与所生的对应关系，五阴的种类、特征与习性也由此「我」依据过去五阴的业行所决定。

所谓的声闻见道，即是对这六见处的确认，达到不疑的地步。声闻见道的功德，是断除我见（误计五阴为我）、疑见（无法判别真假佛法、真假见道者）和戒禁取见[2]（不知道哪些行为有益或有害于灭苦），证须陀洹果（初果）。声闻见道只是见地上的成就，纯属智慧而与事修无关，所以初果人的贪嗔和一般人没有什么两样，但是因为没有错误的世界观和人生观，所以即使见道后不精进修行，贪、嗔、五上分结（色界爱、无色界爱、掉举、我慢、无明）等烦恼仍然会慢慢地止息，最多七返人天，就能取证无余涅槃。精进的初果人则修持禅定及降伏欲界境界的贪着，因而薄贪嗔（证二果斯陀含），修灭欲界六尘的贪爱而断贪嗔（证三果阿那含），最后断五上分结而证阿罗汉果。

第五节　声闻见道

《阿含经》记载，有很多人第一次听闻佛陀或圣弟子说法，便当下证须陀洹果。现代人看了，往往起疑：为什么当时的人能够如此，而现代的

[1] 北传《阿含经》中说之为「神」或「识」。

[2] 我见、疑见、戒禁取见合称三缚结。三缚结和贪、嗔，合称五下分结。

人却不能呢？有人说：古代的印度，声色的刺激和诱惑比较少，所以当时的人比较容易成就。问题是：声色的刺激和诱惑都属于我所执，所障碍的是禅定，也是修道位才需断除的；而证须陀洹果不需要禅定，不需要修道位断除思惑的功德，完全是智慧上的成就。就这方面来说，现代人的条件无疑是优于古人的，因为现代许多研究《阿含经》的知识分子都精通逻辑，能够做严密有效的推理，这是现观六见处时很优越的条件；可是这些人在现代穷其数十年的时间，却无法证果——我见具在，到底是为什么呢？

这有两个原因：

一、古时编辑《阿含经》的人，并不打算让人单凭经典就证果，所以若干关键处往往故意省略，或者故意撒些迷雾让人看不懂。《杂阿含经》有一个「须深」外道因盗法而求忏悔的故事，[1]由此可以看出，当时佛教的核心义理被视为机密，不让外道知悉；想要学法的人，必须亲从佛陀或圣弟子闻法。因此结集经典时，考虑到这个问题，便故意隐覆而说，免得泄露秘密。

二、《阿含经》并不好懂，从古代就有许多人错解《阿含经》。然而，这些错误的知见却很容易被听懂而非常流行，广弘的结果是让人对《阿含经》误会更深，说法者及听闻者便因为错误的知见导致无法证果。在二乘法中如此，在更深妙的大乘法中的修行人更是如此，都很容易将五阴的一部分作为常住法，因而落入常见。应成派中观师，以及现代日本「批判佛教」学者，因为反对有常住法「我」「神」，所以全都落入断见；此时因为许多议题无法理清，又会不可避免地在深心中执着常见不放，落入意识心中，于是意识、意识细心、意识极细心常住说，就这样被日本及台湾的「批判佛教」与密宗格鲁派等六识论者传扬开来。一旦误入常见、断见，证果自然是遥不可及的。

前述实证佛教宣言第一项，曾为「实证」做一夹注：

[1] 参见《杂阿含经》卷14 (CBETA, T02, no. 99, p. 96, b25-p. 98, a12)。

以观察、实验与逻辑推理，确定客观事实与规律，称之为实证。

补充解释如下：

一、「确定客观事实与规律」是正面的说法，从反面去定义就是「能够排除合理的怀疑」。例如地面是湿的，可能是因为下雨，也可能是因为洗车、浇花等人为的活动造成。如果现在有人因为地面是湿的，而主张曾经下过雨，他必须以证据排除洗车、浇花等合理的怀疑，才能确定曾经下过雨。能够动摇实证的怀疑，必须是「合理的怀疑」，也就是不能违背逻辑，并且要有起码的合理性；违背逻辑或者欠缺起码合理性的怀疑，即不是合理的怀疑。合理性是依证据而判断；不能因为某种事例不曾发现过，或者发生的机率极渺茫，或者它与一般常识违背，就认为它欠缺合理性。

二、佛教修证所需要的实证，不一定要达到自然科学要求的严格证明，实际上只要有充分的证据能够说服自己放弃原有执着的偏见，让自己没有任何合理的怀疑就足够了。也许有人会质疑这样的看法，但只要看到经典记载有些证果的人竟然会退转，就可以证明这个看法没有错。如果修行人的实证已经过严格的证明，他怎么可能会退转？会退转的「实证」，显然未经严格的证明。不过这种会退转的「实证」，因为它所证内容仍然是符合事实，而且能够在证果者的行为和心态上产生截然不同的差异，这使他可以依此继续进修更上层的果位；所以除非碰到恶因缘，否则不会那么容易退转。这和没有充分的证据，便暗示自己应该接受正教量的人是完全不同的，所以也可以方便称之为「实证」。

这样的说法，似乎很奇怪，但其实科学界所谓的严格证明，也只是相对意义的严格，没有人知道「严格」的界限到底在哪里，也无法确知已经过严格证明的事理将来是否会被推翻或修正（例如传统物理学原理被相对论和量子力学所颠覆）。所以有人主张：实际上我们无法证明哪些事理是

绝对正确的，最多只能证明哪些事理是错误的。[1]这种说法有一定的道理，但是会把一般人弄得手足无措，所以本文还是沿用一般的语言用法。

所谓「充分的证据」「严格的证明」，其实是相对的，是因人而异的。但也不能因为这样就暗示自己可以降低证据水平，轻易地接受五阴非我的理趣，以为这样就可以证得初果。实际上人是无法欺骗自己的，只要有一个合理的怀疑没有排除，就无法真的安心，就会觉得它未必是真理，便会拿我见来替自己的心态和行为辩解，没办法真的断掉我见。[2]证据标准越低的人，看似容易证果，但是他的证量也越经不起考验，只要碰到一个能言善辩的人，挑到他论理上的毛病，他可能就会否定自己的见地，退失见道的解脱功德。

以下将从「实证」的基础，逐条说明六见处观行[3]的重点，以及观行所涉及的方法论。

一、色阴无常的实证

五阴都有出生和消灭，即使在存续期间，也是刹那刹那地变迁，所以五阴是无常法。

色阴无常的观行，重点在于微细物质（如原子、中子、质子、电子等等）的无常。因为色身、衣服、食物、田宅、山河大地等大型物体都是由微细物质所组合而成，如果微细物质无常，色身等大型物体，当然也是无常。

---

[1] 现代科学哲学中称这种思潮为「证伪主义」，其代表人物波普尔（Karl Raimund Popper）便主张一种严格的「证伪」方法论，但是这种观点也招致了许多批评。关于这一问题的争论，可以参看一个教科书式的简介：（德）汉斯．波塞尔《科学——什么是科学？》，李文潮译，上海：上海三联书店，2002，页81-105。

[2] 声闻见道是见不退，也就是说，在任何时候，见道者都清楚地知道五阴非我，所以他不会以凡夫我见来为自己的贪嗔辩解——例如，生意人利用自己的优势，订立明显不公平的条款，却辩解说：「我当然要先小人后君子。」会用凡夫我见来为自己辩护，即是表示见地上有所渗漏。

[3] 「观行」为佛教术语，意指观察与逻辑思维。

古代曾有人认为，粗糙的物质虽然会毁坏，但四大极微是不坏的。物理学也曾一度有「物质不灭定律」和「能量不灭定律」，但是自从爱因斯坦提出相对论以后，这两个定律都被修正为：物质可以转化为能量，能量也可以转化为物质。其转化的公式，即是著名的 $E = mc^2$（能量等于质量乘以光速的平方）。也就是说，物质和能量都不是常法。

更令人惊讶的是量子力学的发现：次于原子的粒子——量子（quantum），没有办法同时知道它的位置和动量，不能用确定的「粒子轨道」去定义它，必须「用波函数和算符化的力学量取代过去的轨道和速度等概念」[1]。（这意味着，量子是很频繁地在能量与物质之间转换着，以致完全捉摸不定。）可见，微细的粒子一样是生灭法，越微细就生灭得越厉害，是刹那刹那地生灭。

物理学家到二十世纪才确定，所有的物质、能量都是生灭法，但是佛陀却在二千五百多年前就这么宣说了。这是人类文明史的一个奇迹！

也许有人会质疑：依靠量子力学的研究成果，仍然是依赖亲证者的报告（相当于正教量），并不是自己现前观察所得，用这样来肯定色阴的虚妄，并不是绝对的可靠。这个质疑有相当的道理，但是以现代物理学来说，又有几个人是现前观察量子的生灭呢？为什么大家会把少数实验室的报告视为可靠呢？首先，这牵涉到成本的问题，量子力学的实验并不是一般的实验室做得出来的，它需要昂贵的设备；再者，在一个健全的制度下，作假而不被发现的可能性微乎其微；所以现代科学社会，承认可以运用他人的观察报告，例如开普勒定律（Kepler's laws）、相对论（Theory of relativity）均是运用他人的观察报告而归纳出来的。

而且，就转化人格和灭苦的目的而言，只要能够确认色阴不是「我」，已经足以摆脱原有的错误观念和行为倾向。在色阴不是「我」的观察上，并不需要像科学所要求的实证那么严格。在证据标准上，只要有相当于法官做出死刑判决的确信，就绰绰有余了。色阴不是「我」的观察

[1] 百度百科「量子」条，2007-04-30 撷取自 http://baike.baidu.com/view/3028.htm。

完成以后，接着观察受、想、行、识阴也不是「我」，在现量上确定五阴全部无常，声闻见道的见地便具备了。

借助现代物理学的研究成果，验证色阴无常，其实是很容易的。但是，我们应该看看人类历史上，曾经有多少人，因为企图使色身永远存在而做了不少傻事，[1]就会知道这个见地的重要性。如果一个人进而知道，这个色身毁坏之后，还会再生起另一世的色身，则他对此世寿命的执着和色身的贪爱都会随之降低，乃至面临死亡时，也可以安然处之。

二、识阴无常的实证

在五阴当中，最早出生的是色阴，接着出生的是识阴；有了色阴和识阴，才能出生受阴、想阴和行阴。所以，此处便按照五阴出生的顺序而探讨之。

识阴是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识。《杂阿含经》说：「缘眼及色眼识生……如是缘耳、鼻、舌、身、意，缘意及法生意识。」[2]读懂经文，获得的是正教量；必须随顺正教量去观察这个事实，验证无误，并因此确定不疑，才是现量。

在这里必须先区分根与识。眼根就是眼睛、视神经以及大脑当中掌管视觉的部分。从受精卵成长到五根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根）完整的胎儿，需要一段时间，在眼根还没有长成时，当然无法识别色尘（青、黄、赤、白等）。一般人即使有完好的眼根，在睡觉或昏迷（包括全身麻醉）时还是一样看不到，这是因为眼识不存在的缘故。

应注意的是，眼睛闭起来或者是在黑暗中看不到东西，这时候眼识仍然是存在的，因为仍然可以看到眼前一片黑。乃至有些瞎子在清醒的时候眼识也是存在的，因为他仍然知道眼前是一片黑。可是，如果眼识消灭（例如睡着的时候），会连一片黑都察觉不到，这才是眼识的不存在。

---

[1] 例如，古埃及人把尸体做成木乃伊放在金字塔中，中国道教有人修炼长生不老，日本有一个「佛教」门派专门修炼尸体不腐化。

[2] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 18, a10-13)。

譬如录影机，每秒至少要拍下十个画面，播放时我们才会感觉画面连续地移动，否则将会如同幻灯片的放映一样，不能发挥录影机的功能了。眼识存在的时候，必须不断地快速代谢，才能够连续地了别色尘。在黑暗中，若是突然开灯，我们会立刻察觉到——这证明即使是在黑暗中，眼识的了别并未暂停过——眼识在开灯之前仍不断地了别。换句话说：眼识只要运作，一定是忙烦的。

睡觉时眼识不存在，这是多数人知道的。清醒时有时眼识也不存在，这就比较少人知道了。例如修行人在禅定中，可以只保留意识，关闭前五识。有时候一个人很专心地想一件事（例如参禅），人家叫他，他听不到；明明睁着眼，可是把手在他眼前挥来挥去，他却看不到；这时候也是只有意识，而没有前五识。人在清醒时，一定要有意识，除非睡着或昏迷了，但前五识则是依需要而启用或停用。因为人类非常依赖眼睛，所以眼识停用的机会比较少，耳识、鼻识、舌识、身识就经常被停用；例如读书时常常不知道舌头尝的是什么味道，现在您看到这段话，可能会发现原来有些苦涩。

为什么佛经说「缘眼及色，眼识生」呢？例如在禅定或专心思维的时候，眼识虽然暂时停掉，但是如果有人用强光照他的眼睛，这时候他的意根会察觉到色尘发生重大的变化，便会启用意识和眼识去了别色尘。眼识启用之后，也是因为有不坏的眼根，再加上色尘精彩的演出，所以眼识自己会决定继续看下去，即使意识的注意力已经转到别的地方，眼识还是会继续了别一阵子。这是眼识刹那刹那地出生，所以也是「缘眼及色，眼识生」。如果意识很久都没有去注意色尘，眼识就会自知无趣而自行关闭。前五识是依意识、意根而启用的；但是前五识的关闭，却是由它们自行决定的。除非意识很久都没有去注意五尘境界，前五识是停不下来的，所以修证较深的禅定并不容易，并非一上座就能立刻关闭前五识而进入二禅。

至于「缘耳及声，耳识生」「缘鼻及香，鼻识生」「缘舌及味，舌识生」「缘身及触，身识生」，原理都跟「缘眼及色，眼识生」一样，不在这里重复叙述，但是实际观行时，必须逐一将它观察、思维过一遍，以确定佛经所说无误。

最重要的知见是「缘意及法，意识生」，意识的生起，虽然也是缘于根、尘，但是和前五识的生起有相当的差异。因为意根是心而不是色法（前五根都是色法），在《阿含》中称为意，在大乘经中则称为末那识，即是遍计执识；而且意根有了别粗糙法尘的功能（前五根没有了别能力）并且有作主的能力。我们睡着时，前六识已断，当天亮或半夜尿急时，之所以能够醒来，全是因为意根有了别粗糙法尘的功能。意识和意根所了知的，都是法尘（但意识对六尘能做更深细的了别）。法尘并非离于色、声、香、味、触而存在；例如眼识了别青、黄、赤、白等色光，但是意识则可以进而分别美丑等。意根了别的法尘也离不开色、声、香、味、触，但是它只能了别五尘的重大变化。意根的了别是永远不休息的，所以睡着的人仍然可以被强光、巨大的声响、猛烈的摇晃等所吵醒（所谓吵醒，是识阴被意根唤起而能够了知状况）。有趣的是，人在单调而持续的噪音（例如冷气机运转的声音）中睡着以后，若噪音忽然停止，他也会醒过来，因为意根察觉到声尘有重大的变化而唤起识阴了。

了解以上的知见之后，就可以观察自己是怎么醒过来的。假设一个人是被闹钟吵醒，当闹钟响的前几个刹那，意根弄不清到底发生什么事，只知道声尘起了大的变化，于是就启动意识。意识启动之后，还是不知道发生什么事，于是又启动耳识，然后意识、意根同时都知道：原来是闹钟的声音。这就是「缘意及法，意识生」。

意识生起之后，意根就能透过意识，而了知精细的法尘，而这是意根最喜爱的，所以它会让意识不断地了知、思维下去。这时意识刹那刹那地出生，所以也是「缘意及法，意识生」。一般人的意根攀缘的习性非常强，若不是因为头脑及身体疲倦必须睡眠，意根是不肯让意识停下来的。

由于识阴六个识都必须缘根（眼、耳、鼻、舌、身、意）、尘（色、声、香、味、触、法）而生，不是自己法尔本有，因此有时是不存在的；所以识阴是无常法，无常法一定不是「我」。这个知见好像没什么，但是很多人却把识阴当成是「我」，例如笛卡儿（René Descartes, 1596～1650）的「我思故我在」。其实，思维是意识的功能，有思维活动只能证明有意识存在，可是笛卡儿却把意识当成是常住不坏的「我」，所以才

说：「我思故我在。」不知道他有没有想过：如果意识是「我」，那么睡着了、没有意识的时候，「我」跑到哪里去了？是暂时断灭吗？[1]

三、受阴、想阴和行阴无常的实证

受阴、想阴和行阴[2]，基本上都是识阴的心所有法[3]（简称心所）；也就是说他们是附属于识阴的，当识阴不存在时，受阴、想阴和行阴也都不能存在。识阴已经是无常法，识阴所有的受阴、想阴和行阴当然也是无常法。既然是无常法，就不可能是恒常存在的「我」。而人类的识阴也是必须依凭色阴才能存在于人间，色阴与识阴既然都是生灭的，依色阴及识阴而存在的受阴、想阴及行阴当然也都是生灭的；这样就完成了受阴、想阴和行阴非我的证明。

理论上虽然很简单，但是实际观行时，必须每一阴的每一部分都观察、思维清楚，没有遗漏，确知他们都是无常、不是常住的「我」，这样才能够把我见断掉。如果仍然误认五蕴中的某一部分是常住法，就落入我见中，无法断掉我见。例如有人主张专心做事时的心是清净心，其实那是想阴，只是识阴一时呈现的功能，睡觉时就不存在了。受、想、行、识在睡觉时都不存在，有时不存在的法，不能遍一切时，一定是无常法。禅宗有一句话：「无想无梦时，主人公何在？」就是让人检查自己所悟的常住心，在睡觉时是否还存在；如果不存在，一定不是常住心，而是暂时而有的假我，不脱五阴范畴，并非真我。

睡觉时还存在的是六根。前五根（眼、耳、鼻、舌、身）是色法，很容易辨认；再把意根弄清楚，别把它当成常住法，就不会落入常见了。意

---

[1] 笛卡儿应该不会有轮回的概念，所以他所说的「我」，只是指一期生命当中的主体。即使如此，这个「我」至少应该在一期的生命当中，始终都存在的，不能有时候没有「我」。

[2] 行阴一般定义为身行、口行、意行，有时也定义为六思身，因为一定要有前六识的思心所，才能够有身行、口行和意行。

[3] 心所有法（简称心所），是指心所有的功能，包括触、作意、受、想、思、欲、胜解、念、定、慧等等，在百法明门中，共有五十一心所有法。

根比较麻烦，它不是色阴，也不是识阴。跟意识比起来，它的了别性相当粗糙。但是意识在每一个瞬间只能了别一个境界[1]，必须像多人使用的电脑主机一样不断地转台，才能够了别各种境界，所以意识经常会有遗漏。就这一点而言，意根是超过意识的，它从来都不会遗漏法尘的重大变化。意根的作主性在八个识当中是最强的，其余七个识的活动，大多（但不是全部）是由它作主，听从它的号令。还有，意识会因为睡眠、昏迷、死亡等因素而中断，停止运转，意根却永不止息，甚至在死亡、入胎、处胎、出胎的过程，都不会暂断。

意根既然不会随着死亡而暂断，为什么它不是常住法呢？这是因为意根的运转，和前六识一样，也是在生灭中刹那刹那地接续着，所以它有变异性，长期观察可以看出很大的不同。而且，经典记载阿罗汉、辟支佛取证无余涅槃时，可将意根永灭，所以意根仍然是生灭法。

意根功能广大而行相微细，一般人不容易察觉它的存在，然而它（对于意根功能的深细理解）和取证无余涅槃的关系却不大，所以在《阿含经》中只是略略提及，在大乘典籍中才有比较详细的叙述，因此它也不列在声闻见道所需实证的法义中。一般来说，只要对于第六见处所说的「我」有清楚的认识，应该不会把意根误认是「我」，所以不用太操心意根的问题。

当五阴中的每一阴，每一阴中的每一部分，都已具足观察而没有遗漏，证实全部无常，由此明确地知悉五阴不是常住法「我」，以后决不会再认定五阴的全部或局部为「我」，我见就断掉了。之后，疑见、戒禁取见随之而断，在声闻法解脱道中就被授予须陀洹的称号，名为预流（预入圣流者），即是初果圣弟子。

[1] 例如听人讲话时，注意的是对方的意思，结果外头的车声就没注意到，但是因为那时候耳识仍在运作，所以是听到声音而没注意其细节。这时候只要意识一动念，便立刻能够知道车声的细节。如果耳识已经关闭，就会延迟几个刹那才会听到声音并了知声音的细节。这两种情况是不一样的。

四、常住法「我」的实证

常住法「我」（第八识）的实证，一般来说是大乘见道的内涵。声闻见道者虽然没有办法观察到第八识的作用，但至少必须确认：生死轮回当中有一个法是常住不变、能够酬偿因果的心，是无余涅槃中的本际；这样才能完成第六见处的实证。就这个意义而言，声闻见道者也必须实证[1]有常住法「我」的存在。

对于一个确信有生死轮回的人而言，只要熟读第三节「生死轮回中的主体」，就会明白一定要有常住法「我」，才能够有生死轮回。就取证声闻初果之目的而言，这样的确切认知已经足够了。由这样的确认，再加上五阴无常、非我的观行，他就可以取证初果。

不相信有轮回的人，则必须先建立对于轮回的确信；不然的话，五阴无常的观行只会助长他认同死后空无所有的断灭论，如此一来便与声闻菩提的实证无缘了。因此，要接着探讨六道轮回、因果报应的证据。

佛教的世界观和功夫论（修证方法及次第）体系完整，而且是整个捆绑在一起的。如《长阿含经》记载：「云何三知法？谓三出要界：欲出要，至色界[2]；色界出要，至无色界[3]；舍离一切诸有为法，彼名为尽[4]。……是为三十法[5]，如实无虚，如来知已，平等说法。」[6]这是用亲证的口吻所说的话，说话的人（佛陀）已陈述它全体是客观事实，所以不应该把它解读为思想或哲学；也不应该接受某一部分可能是事实，却依自己的偏见拒斥另一部分发生的可能性，因为这种预设没有一贯性，徒然造成逻辑推理上的困扰。最好的作法是先假设它全体是事实，再找找看有没有因此造成

[1] 实证是指现量观察，包括很明确的逻辑推论。从轮回的现象推知有常住法「我」的存在，是很明确的逻辑推论，所以归类为现量。
[2] 舍掉欲界爱，便可以从欲界往生到色界。
[3] 舍掉色界爱，便可以从色界往生到无色界。
[4] 舍弃一切的有为法（包括三缚结、欲界爱、色界爱、无色界爱），便可以证涅槃。
[5] 其余二十七法从略。
[6] 《长阿含经》卷9 (CBETA, T01, no. 1, p. 53, b2-6)。

矛盾；如果有矛盾，就可以证明其中至少有一部分是错误的。如果没有明显的矛盾，应该试着逐步证明这些命题，才能证成佛典的记载正确无误。

在佛教的理论体系当中，六道轮回、因果报应的世界观，占有非常重要的地位。许多佛教徒，因为相信六道轮回、因果报应，所以积极地去恶行善。厌离世间的人，则修习解脱法，期望死后入无余涅槃，永远免除掉轮回之苦。如果人死掉以后，真的一无所有，则修行人的断情灭爱，企图免掉未来世生死，将会变成无谓之举，还不如追求现世的享乐。如果没有因果报应，偷偷干点坏事图谋自身的利益，也将会成为理所当然的事。著名作家米兰·昆德拉[1]在其代表作《不能承受的生命之轻》（*The Unbearable Lightness of Being*）的开篇，便展开了轮回观念和断灭观念的讨论，而断灭观念可能带来的道德沉沦，或许正如他书中所言：

> 生命一旦永远消逝，便不再回复，似影子一般，了无分量，未灭先亡，即使它是残酷、美丽或是绚烂的，这份残酷、美丽和绚烂也都没有任何意义。我们对它不必太在意……在这个世界上，一切都预先被谅解了，一切也就被卑鄙地许可了。[2]

相信因果、相信轮回，会造成人生态度极大的不同，何况是能够加以证明！

如果能够以客观的方法，证明六道轮回和因果报应是事实，会导致主流人生观的全盘重构，这对全人类来说，意义非同小可。人类历史上的几次大发现，包括哥伦布发现新大陆、牛顿发现运动定律、爱因斯坦发现相对论，以及阿姆斯壮登陆月球等科学、技术的大突破，或许都比不上这件事来得重大。因为六道轮回和因果报应一旦获得客观的证实，人们自然会放弃投机、短视，追求物欲满足的行为取向，而代之以灵性的追求——这将使得大同世界、人间乐土的实现，不再是梦想。问题是：六道轮回和因

[1] 米兰．昆德拉（Milan Kundera）是捷克裔法国作家。1929年出生于捷克斯洛伐克的布尔诺。1975年移居法国并于1981年加入法国国籍。

[2] 米兰．昆德拉《不能承受的生命之轻》，许钧译，上海：上海译文出版社，2003，页3-4。

果报应是生前、死后的事，要如何以客观的方法证实呢？技术上的问题，要如何克服呢？

西方科学界，从二十世纪中，已经开始对这个问题展开系统的研究。一般认为，最具代表性的是维吉尼亚大学教学医院精神病学系感知学研究室创始人伊恩・史蒂文生（Ian Stevenson, 1918～2007）博士的研究。他从 1961 年开始，便实地调查宣称具有前世记忆的幼儿，在长达三十五年的期间，他走访了世界各地，调查了将近三千个案件。史蒂文生的研究发现，儿童述说其前世记忆的时间，一般是从两岁到三岁时起，而在七八岁时停止，其前世死亡的原因通常是暴力案件或意外事故。前世的经验对此世产生的影响，包括恐惧症、技能或兴趣等特殊行为，以及前后两世性别不同时，案主的性别混淆。他的巨著是两册共 2,268 页的论文集《轮回与生物学》（*Reincarnation and Biology*），记载了二百多件幼儿前世记忆的案件，而且是有很不寻常的胎记或者与生俱来的身体缺陷，与前世的印记（通常是致命伤害处）有关的案件。[1]

据 2002 年《东方女性》杂志的报道，中国海南省东方市感城镇不磨村也发生类似的案例，案主名为唐江山。唐江山从三四岁开始便宣说自己前世的种种，包括自己的姓名（陈明道）、故乡的地名、致命的伤害（左腹一刀）等等，甚至能够流利地说前世的家乡话。1982 年，唐江山六岁，父亲唐崇进拗不过他的请求，终于同意与他一起到一百六十公里外的前世家乡儋县新英镇黄玉村，并在他的指引之下，找到他前世的父亲陈赞英。因为他能够说出许多陈明道才知道的历史细节，所以前世的亲友一致认为唐江山就是 1967 年死亡的二十岁青年陈明道。史蒂文生在《轮回与生物学》提到的前世印记，在本案也出现——唐江山左腹有像是刀伤疤痕的胎记。[2]

---

[1] 参考Emily Williams Kelly, Ph.D. Dr. Stevenson's obituary, 2008-08-31撷取自 http://www.healthsystem.virginia.edu/internet/personalitystudies/publicationslinks/Stevenson-s-Obit-Emily.pdf。

[2] 参考李书光〈「转世奇人」唐江山的专访〉、朱必松〈对「二世人」唐江山的特别调查〉、艾男〈我们真的发现「二世人」了？〉，以上三篇均刊于《东方女性》2002年7期(A)总第68期。

除了前世记忆之外，另外还有濒死体验[1]、催眠回溯[2]等等的研究，都强烈地指出：轮回极可能是事实。但是，这样是否已经充分而客观地证明轮回的存在呢？若以自然科学的标准而言，恐怕还有相当的差距。而且轮回研究所揭露的未知领域，跟佛教的世界观体系比起来，只是很小的一部分而已，还有许多部分，包括地狱、无色界、极乐世界是否存在，都是目前研究所不及的。

有关因果报应的问题，在催眠回溯的案例报告中，可以看到相当多的证据。此世感情融洽的亲友，在过去世一定有善因缘。如果此世感情不睦，则会发现过去世曾经结怨。[3]只是，若以自然科学的标准，要以此做成因果报应存在的结论，恐怕还是有所不足。虽然如此，佛经当中有关六道轮回、因果报应的命题，毕竟已经得到部分的证实。在这种状况下，若仍顽固地执守死后一无所有的人生观，为了追求一世短暂的享乐而伤害他人，显然不是聪明的作法。

前面已探讨过，就转化人格和灭苦的目的而言，实证的标准，是达到确信、没有合理的怀疑就足够了，并不需要达到自然科学所要求的证据水平。就唐江山的案例加以考察，为什么过去世的亲友会一致地确信他就是陈明道呢？因为唐江山已经显示了强而有力的证据，而他人的质疑，包括诈欺、基因记忆等，和他所显示的证据对照起来，都缺乏基本的合理性；在这种状况之下，任何人都会接受他就是陈明道。所以，当我们考察过所有的证据，再对照佛经的记载，就会得到一个确信：断灭论违背已知的事实和证据，与其接受断灭论，还不如接受六道轮回和因果报应；后者至少已经有部分的证明，而且它的理论体系并没有与已知的事实矛盾。就一个初入门的人来说，达到这样的确信，已是转凡成圣的起点，不能苛求太

[1] 参考（美）穆迪《死亡回忆》，夏乐译，吉林：吉林文史出版社，2007。

[2] 参考（美）布莱恩．魏斯《前世今生——生命轮回的前世疗法》，谭智华译，台北：张老师文化事业股份有限公司，1993；（美）布莱恩．魏斯博士《返璞归真》，康文雄译，台北：林郁文化事业有限公司，1996；以及陈胜英《跨越前世今生》，台北：张老师文化事业股份有限公司，1997。

[3] 参考书籍同上。

多。就好像对初学物理的人，不能要求他亲自去做量子力学的实验一样；进一步的实证，应该是以后的事。

探讨完声闻见道之后，本来应该继续探讨缘觉见道和菩萨见道，但限于篇幅，将于日后另以专书阐述之。[1]幸好从声闻见道的六见处，已经可以看出全体佛法的端倪，也可以用来甄别真假佛教；对于大部分有心于实证的人来说，这些内容已经足够暂时的需要了。

第六节　佛学研究的新展望

释迦牟尼创立佛教的目的，是引导众生透过真相的发现，改变身、口、意的行为取向，最终解脱于三界的系缚，灭除一切的烦恼。不过，十九世纪有些欧洲学者，只是把佛教当成是历史、文化和思想来研究，并没有把佛教所揭示的智慧解脱，当成是一条实际可行的途径。很遗憾的是，欧洲学者研究佛学的态度，透过日本学者的传播，竟然成为世界佛学研究方法的主流，这也就是本文所指称的「欧式佛学」。欧式佛学的研究者，因为从未将佛教当成是实际可行的智慧解脱之道，所以即使穷一生的精力研究，也不可能达到佛教所应许的解脱；就好像拿到一张藏宝图的人只关心纸张的成分和年代，却从没想到它所说的宝藏有可能是真实存在的，所以永远无法将宝藏发掘出来。

传统佛教徒和欧式佛学研究者不同，他们相信佛法是灭苦的途径、是传说中的古仙人之道。但是，却因为经文的难解和错悟者的误导，绝大多数人都无法正确地理解经义，所以往往倾身命修行数十年，却仍无法证果，精进奋发主张实证的李元松居士即为显著的例子。

本文所提倡的「实证佛教」，暂且不从大乘经典中取材，而是从《阿含经》中萃取其精要，将六见处定义为声闻见道位的核心义理，作为契入佛法的入手处。无论是佛学研究者或是佛教信徒，都可以用科学、理性的

[1] 缘觉见道请参见本书第六章，菩萨见道请参见第七章。

态度立即检视佛教实证的可能性。一旦实证了六见处，便可以明确地知悉：大乘法所述的常住法——如来藏、阿赖耶识，其实即是第六见处的「我」。由此，便可以摆脱「大乘非佛说」「彻底的缘起论」等等谬论的纠葛，通过对经论的正确理解，与实证者正确的教导，而踏入三乘佛法实证之门。

「实证佛教」的理念，若能被普遍地接受，佛教即可望走出数百年以来的衰颓，以后将会出现许多实证三乘佛法的学者，乃至会出现如龙树、无著、世亲、玄奘、窥基、圜悟克勤、大慧宗杲等水平的佛教学者。这些实证者会准确地诠释三乘佛法，使得佛法更容易为现代人所接受，有效地消解现代人生活的苦闷与压力，促成和谐安乐的社会——这是第一项令人期待的展望。

日本「批判佛教」学者提出一个标准，并以此甄别真假佛教。这个想法本身并没有错，之所以会在事实上出错，是错在他们并没有实证，只能依其对佛经文字的臆想和植基于外教信仰的见解，提出一个「彻底的缘起论」而成为错误建立的标准，由此不免做出一堆错误的批判。然而，现实中的佛教，也确实有真假佛教的差别；假佛教的法义违背事实、违背六见处；信受此类假佛教的人，即使很精进地修持一世，也无法证果；就像拿到一张假藏宝图的人，无法找到宝藏一样。这样的假佛教，存在的时间越久，受害的人就越多；所以不能因为它存在很久，就把它当成历史事实而承认它是真佛教。真假佛教，有待三乘见道的学者加以批判及甄别——这是第二项令人期待的展望。

文献学、佛典目录学和法义比对，是判定经典真伪的三个主要方法。其中，只有法义比对，能够做决定性的判别；文献学及佛典目录有真伪之别，也不涉及实证，故只能作为参考之用；但是法义的比对，必须先正确地理解经文，所以只有见道的人才能够胜任。欧式佛学研究者，对佛教法义一向存有重大而明显的误解与偏见，所以他们用法义比对的方法来判定经典真伪，其结论完全不可采用。欧式佛学研究者在这三个主要方法中，有能力运用的，只有文献学和佛典目录学而已；然而这两个方法只是比量及外围的推测，由于各种原因（例如不能确定文献的内容是否正确、是否

最早期的文献、文献记载内容互相矛盾、刻意的取材错误等），结论本来就不是很可靠；而且，跟法义比对的重要性比起来，文献学和佛典目录学都只不过是枝节问题罢了。再者，欧式佛学研究者大多低估了伪造经典的困难度，实际上未见道的人想要伪造经典而不被众多见道的修行人拆穿的机会，几近于零；因为一般人才会有疑见（不能分辨真假佛法），声闻乘的见道者（初果人）已经断疑见，若是经典所说不是佛法，他们可以借由法义的比对，立即判定那是伪经、伪论。经论若是符合六见处，即使作者、译者乃是假托，见道者也不会说那是伪经——因为那仍然是真正的佛法，一样能够引导人们踏入实证之门。以三乘见道的见地判别经典真伪，会有独到的看法；以这样的看法编写一部现代的佛典目录，评判古今重要的佛学著作，将真伪经论注明理由甄别清楚——这是第三项令人期待的展望。

目前学术界有许多佛教史的专著，因为撰著者不承认超自然现象，所以许多珍贵的史料和文献被斥为迷信而舍弃。二十世纪中期以后，西方科学界进行了许多研究，已经证实许多超自然现象是存在的，佛教六道轮回和因果报应的世界观，也有一小部分被证实；研究佛教史的方法，必须随着科学上的新发现，有所反省和检讨。再者，因为欧式佛学研究者未能正确地理解《阿含经》，不明白大乘法其实是阿含佛法更深入而完整的开演，以致把深妙的大乘法，误认为歧出的佛法，类同外道；如果能够以三乘见道的观点，重新评估史料和文献的价值，所得的结论将会完全不同。另一方面，多数学者对于佛教各宗的祖师，没有判别的能力，往往浪费大量的精力研究未悟的祖师，以为他们的言论有代表性；甚至有许多学者依此错误的研究结论评判宗派、评判佛教，得到更错误的结论。由于以上的原因，佛教史的领域，还有很宽广的改进空间，这有待三乘见道者，重新编写佛教史以及各宗派的历史，以得到佛教史的真貌，并作为有心修证者的指南——这是第四项令人期待的展望。

目前的学术界，有科际整合的趋势，许多人运用宗教学、哲学、超心理学等各种学科的重要理论概念与佛教有关者（例如造物主、本体、存有、第一因、灵魂、浑沌理论等等），以诠释佛学，或者做比较研究。这

个趋势本身是对的，只要对于佛教法义有正确的理解，配合其他学科的理论，的确可以帮助现代人更全面地理解佛教。还有佛教的各宗派以及各种经论，其间的法义层次及相互关系，也亟待重新架构，使佛教的面貌完整地呈现在世人面前。这高度困难的工作，有待与龙树、玄奘实证水平相当的大学者主编大部论著，分科判教，将数据更新到现代，并符合现代的学术要求——这是第五项令人期待的展望。

「实证佛教」对于佛学研究的认识论和方法论，都提出了检讨与改进的方案，然而这只是一个起头，不是一个终点，应可期待有更多的人提出更周全的看法来。以现代的逻辑学、语意学等学问，加上古代的因明学和实证者的内明之学，相信在认识论和方法论两方面，会有超越前代的成就——这是第六项令人期待的展望。

第二章　绪论

第一节　实证的佛教

「佛教必须是能够实证的，唯有能够实证的，才是佛教。」但是这个特征已经被人遗忘很久了，所以本书加上「实证」二字，以彰显佛教实证的特征，并和信仰的佛教，以及玄学或哲学的佛教有所区别。导论，只是入门的指引。在「唯有能够实证的，才是佛教」的前提之下，实证佛教可说已函盖了全部的佛教，在一本书中不可能窥见全貌，本书只是「导论」，如见月之指，后续仍有无尽广大的空间可供读者思维、探讨。

一、「实证」一词的语源

（一）佛经译文出现的「实证」

中国最早出现「实证」一词，应该是在《不退转法轮经》的译文中：「一切法平等，获彼如实证，亦不取我相，是名为如来。」[1]这部经译者不详，但它曾录于道安（312/314～385）的《综理众经目录》，而为僧佑《出三藏记集・新集安公凉土异经录第三》所转载[2]，所以此经的翻译，是在道安以前。[3]在道安的时代，以凉为国号的，是汉人张茂所建的前凉（320～376）。至于后凉（386～403）、南凉（397～414）、北凉

[1] 《不退转法轮经》卷4 (CBETA, T09, no. 267, p. 247, a16-17)。

[2] 「《不退转经》四卷（或云《不退转法轮经》）」《出三藏记集》卷3 (CBETA, T55, no. 2145, p. 18, c25)。

[3] 《出三藏记集》卷7：「〈阿维越致遮经记第十四〉，晋言《不退转法轮经》四卷，出经后记：『太康五年十月十四日，菩萨沙门法护，于炖煌从龟兹副使美子侯，得此梵书《不退转法轮经》，口敷晋言，授沙门法乘使流布，一切咸悉闻知。』」 (CBETA, T55, no. 2145, p. 50, a29-b5)。此经即现存于《大正藏》的《佛说阿惟越致遮经》，与《不退转法轮经》为同本异译。

（397～439），其建国时间都在道安去世以后。所以，此一《不退转法轮经》应是译于前凉存续期间，也就是西元 320 年到 376 年之间。

《不退转法轮经》的「获彼如实证」，有两种可能的解读。一为「获『彼如』实证」，此中的「彼如」，作真如解，则此一「实证」，为独立语词。参考另一译本，西晋竺法护所译的《佛说阿惟越致遮经》：「如诸法平等，所说无特异，不着念在有，故曰为如来。」[1]这种解读应该是比较符合经义的。

另一种可能的解读，是「如实」二字修饰「证」这个字，所以虽然有「实证」二字，只是偶然的结合，不能视为独立的语词。如果是这样的话，「实证」，作为一独立的语词，最早出现于后秦鸠摩罗什（344～413）[2]于西元 402 年[3]所译的《坐禅三昧经》：

> 此中十二分，云何无明分？不知前、不知后、不知前后，不知内、不知外、不知内外……不知黑法、不知白法，不知分别因缘法，不知六触法，不知实证法。如是种种不知、不慧、不见，暗黑无明，是名无明。[4]

此经将「不知实证法」列为无明的态样之一。在这里「实证」确定是一个单独的语词，用来修饰「法」字。

> 尊者舍利弗言：「所谓无知，无知者是为无明。云何无知？谓眼无常不如实知，是名无知。眼生灭法不如实知，是名无知。耳、鼻、舌、身、意亦复如是。如是，尊者摩诃拘絺罗！于此六触入处如实不知、不见、不无间等、愚暗、无明、大冥，是名无明。」[5]

---

1 《佛说阿惟越致遮经》卷3 (CBETA, T09, no. 266, p. 219, b18-19)。

2 鸠摩罗什之生卒年参见平川彰《印度佛教史》，庄昆木译，台北：商周出版社股份有限公司，2004，页277。

3 「《坐禅三昧经》三卷……弘始四年正月五日出，至九年闰五月重校。」《开元释教录》卷4 (CBETA, T55, no. 2154, p. 513, a20-21)，弘始四年即西元402年。

4 《坐禅三昧经》卷2 (CBETA, T15, no. 614, p. 282, c23-p. 283, a5)。

5 《杂阿含经》卷9 (CBETA, T02, no. 99, p. 60, b28-c6)。

反过来说，若是「如实知」，则称之为「明」。经文如下：

> 舍利弗言：「所谓为知，知者是明。为何所知？谓眼无常、眼无常如实知。眼生灭法、眼生灭法如实知。耳、鼻、舌、身、意亦复如是。尊者摩诃拘絺罗！于此六触入处如实知、见、明、觉、悟、慧、无间等，是名为明。」[1]

这个例子特别重要，因为无明是十二缘起法流转门的第一支，若是破除了无明，便可以断未来世的生和老死，因而取证无余涅槃。破除无明所用的方法，就是要「如实知」，也就是必须实证。当然，所实证的知识，是必须与生命本质有关的（以前述经文而言，即是六触入处的无常、生灭，这个见地可以让人渐次断除六识的贪爱，而取证无余涅槃），并非所有的实证均可以导致出离轮回。现代科学极重视实证，但因实证的知识不涉生命的本质（生物学虽然也研究生命，但研究的范围是生命的物质结构、功能、发展规律及与外在环境之间相互关系，并非生命的本质），所以与佛教的实证不同。

刘宋法贤所译的《众许摩诃帝经》出现两次「实证」：一者为「佛知迦叶决定回心，便即告言：『汝自言证阿罗汉者，非实证也』」[2]；二者为迦叶皈依佛陀之后，真实证果，因而作言：「我今实证，阿罗汉果。」[3]

隋阇那崛多所译的《佛本行集经》出现十一次「如实证知」。例如其中有一段，是形容佛陀说法使人悟道的经过：

> 尔时世尊，以佛所有令他喜言、令得道言而向说法，所谓苦、集、灭、道四谛。向耶输陀如是说时，时耶输陀即于彼坐，远离尘垢尽烦恼界。离烦恼已，于诸法中生净法眼，所有结惑皆灭除尽，如实证知。譬如净衣无诸黑缕，入色即受，如是，如是。[4]

---

[1] 《杂阿含经》卷9 (CBETA, T02, no. 99, p. 60, c7-12)。
[2] 《众许摩诃帝经》卷9 (CBETA, T03, no. 191, p. 960, b27-29)。
[3] 《众许摩诃帝经》卷10 (CBETA, T03, no. 191, p. 963, b23)。
[4] 《佛本行集经》卷35 (CBETA, T03, no. 190, p. 817, c19-24)。

类似的意思，在《阿含经》中，不作「如实证知」，而是作「得如实智」「如实知」，或「知如真」等等。例如《长阿含经》：

> 须跋即于其夜，出家受戒，净修梵行，于现法中，自身作证：「生死已尽，梵行已立，所作已办，得如实智，更不受有。」时夜未久，即成罗汉，是为如来最后弟子，便先灭度而佛后焉。[1]

这类的文句在《阿含经》中，出现的次数非常多。像这样不厌其烦，一再地强调，无非就是要表达佛教实证的精神。可以想见的是，如果略过实证，佛教就和玄学、哲学没有差别，不再是佛教了，所以说：「佛教必须是能够实证的，唯有能够实证的，才是佛教。」

唐玄奘译《大般若波罗蜜多经》：

> 若菩萨摩诃萨亲近善友，不为恶友之所扰乱，得闻如是甚深般若波罗蜜多。由得闻故，便能解了。由解了故，则能修习。能修习故，如实证得甚深般若波罗蜜多。是菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，不为恶魔之所扰乱。[2]

这段经文标示了实证的次第，也就是闻、思、修、证。而欲听闻甚深般若波罗蜜多，又必须「亲近善友，不为恶友之所扰乱」。也就是说，强调实证，并不否认老师的重要性。因为老师很重要，所以老师若是教错了，便会误导学生，这样的老师称之为「恶友」或「邪师」。自身已经实证佛法的老师，则会节省学生惊人的摸索时间，这样的老师称之为「善友」或「善知识」。佛教典籍中经常强调，修学佛法必须亲近善知识、远离恶友。

《大般若波罗蜜多经》译文出现的「实证」有四十八次，四十五次为「如实证得」，两次为「如实证知」，单独出现的一次如下：

---

1 《长阿含经》卷4 (CBETA, T01, no. 1, p. 25, b22-26)。

2 《大般若波罗蜜多经》卷337 (CBETA, T06, no. 220, p. 730, b1-5)。

「菩提性相尚不可得，况当有实证菩提者？」舍利子言：「曼殊室利！佛于法界岂不证耶？」「不也，大德！所以者何？佛即法界，法界即佛，法界不应还证法界。」[1]

这段经文是文殊师利菩萨站在第一义谛的立场上，说无有实证菩提者。反过来说，若站在世俗谛的立场上，则有实证菩提者。

（二）本国佛教著述使用「实证」

除了译述之外，本国佛教著述也渐渐使用它。如后秦鸠摩罗什在写给慧远的信中说：「不得以凡夫虚妄所见色阴以为实证，而难无量功德所成之身。」[2]陈慧思《大乘止观法门》：「唯是一心者，谓知彼所起之体相，有即非有，体是一心，即是灭相入实证也。」[3]

隋吉藏《金刚般若疏》出现六次「实证」，智顗《妙法莲华经玄义》出现五次「实证」，慧远《大乘义章》出现十六次「实证」。唐湛然、窥基、智俨、法藏、澄观、宗密、李通玄等人的著述，也都出现「实证」。到了宋朝，「实证」这个词更是被广泛使用，已成了禅师日常开示的用语。例如圜悟克勤禅师说：「祖师门下直教，见须实见，悟须实悟，证须实证。」[4]又如大慧宗杲禅师所说：「既已承当个事，须卓卓地做教彻头彻尾，以平昔实证实悟底一着子，端居丈室。」[5]

（三）儒家典籍出现的「实证」

除了佛典之外，儒家典籍也出现「实证」的语词。《后汉书》范晔（398～445）《自序》：「言之皆有实证，非为空谈。」这一段话，后来

[1] 《大般若波罗蜜多经》卷574 (CBETA, T07, no. 220, p. 967, b10-13)。
[2] 《鸠摩罗什法师大义》卷1 (CBETA, T45, no. 1856, p. 125, b12-14)。
[3] 《大乘止观法门》卷4 (CBETA, T46, no. 1924, p. 661, a7-8)。
[4] 《圆悟佛果禅师语录》卷13 (CBETA, T47, no. 1997, p. 774, c10-11)。
[5] 《大慧普觉禅师语录》卷30 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 942, b29-c1)。

被《宋书・范晔本传》采用来形容范晔。[1]范晔为著名的良史。由他著作史书讲求实证来看，他能够成为历史名家，并非偶然。

北魏郦道元（约 470～567）《水经注》：「郭缘生《述征记》曰：『济水河内温县，注于河。』[2]盖沿历之实证，非为谬说也。」[3]此处之「实证」，系指经过实地查考，而能够确证为实者。地理是科学，山川的位置走向等，必须与实地考察相符合，才能够采信。若仅系传说，无法证实，《水经注》则谓：「斯耳传之谈，非实证也。」[4]

郦道元与范晔，一为地理名家，一为历史名家。历史、地理皆必须本于事实，所以二人皆重视实证。范晔与郦道元以后，包括医学、天文、算术、考据、卜筮等重视事实的学术，也使用「实证」这个词，以表明其学必须本于事实而验证之。南宋朱熹「事无实证则虚，理易差也」[5]是经常被研究易理的人引用的名言。

「实证」这个词，到底是中国固有，还是因应佛经的翻译而新创，而为范晔等人所沿用，不得而知，但它的频繁使用，很显然是在佛经翻译以后。不管如何，「实证」这个观念，确实是普遍存在于世间智者的心目中，只是以各种不同的名相而叙述之。

二、实证佛教与批判佛教

袴谷宪昭在《「批判哲学」对抗「场所哲学」》一文中说：「我确信释迦牟尼佛是印度的第一位批判主义者，如果我是对的，也可以依此说『佛教就是批判，唯有批判才是佛教』。」[6]除了佛陀之外，袴谷宪昭特别推崇笛卡儿（René Descartes，1596～1650）：「显然，笛卡儿属于

[1] [梁]沈约《宋书》卷96。
[2] [宋]乐史《太平寰宇记》卷193：「沛〔济〕水在故城西东南，流注于河。按《述征记》云：『沛水经河内温县，注于河。』」
[3] [北魏]郦道元《水经注》卷7。
[4] 同上注，卷39。
[5] [宋]朱熹《晦庵集》卷56〈答郑子上可学〉。亦见于宋朱鉴编《文公易说》卷22。
[6] 袴谷宪昭〈「批判哲学」对抗「场所哲学」〉，《修剪菩提树——「批判佛教」的风暴》，页64。

『批判主义者』的阵营，而维柯则属于『场所主义者』的阵营。」他引用笛卡儿的两段话：

> 首先就是从不接受我不能清楚知道的事物为真。就是说，小心谨慎地避免鲁莽和偏见，在我的判断中除了接受那呈现在我心灵中的清晰而明确地排除了一切怀疑基础的东西之外，不接受任何东西。[1]
>
> 杰出的人对认识这些批判哲学的原则没有任何焦虑的理由，因为如果他们渴望的是能谈论所有事情，并从学习（docte）中获得清誉，那么只要他们满足于不难在各种物质中发现的真理的表像（vraisemblance），就比寻找真理本身（vérnité）更容易达到目的；而寻找那逐渐敞开并仅仅在某些局部敞开其自身的真理本身，当我们必须谈论它时，它将无限地迫使我们承认自己的无知。[2]

笛卡儿的这两段话，把它用在佛教法义的研究上，不但没有任何扞格之处，也符合佛教要求实证的原则。所以，笔者完全同意：上述意义的批判哲学，符合佛教探求真相的方法原则。上述意义的批判哲学（kristische Philosophie），也是科学家用来认识真理的原则。尤其是物理学等自然科学，科学家要求证据和推论的严谨，其目的都是为了明确地排除一切的怀疑。

和自然科学比起来，目前佛学研究的严谨度是远远不如的。很多学者，只是满足于真理的表像而不是发现真理本身，在不充足的证据下，便做过度的判断，并大胆地发表出来。最常见的情形，是用常识来抉择史料、判断佛教的法义，以致所得的结论无法令人信服。所以，即使「大乘非佛说」之类的议题，在某些学者之间已有相当一致的结论，却动摇不了多数大乘佛教徒的信仰。

---

[1] 〈笛卡尔的方法、沉思与哲学〉，约翰．威特茨（John Weitch）译，页160，转引《修剪菩提树——「批判佛教」的风暴》，页62-63。

[2] 同上注。

袴谷宪昭推崇笛卡儿的方法论，固然值得肯定，但他说的「佛教就是批判，唯有批判才是佛教」却是不适当的。第一，「批判哲学」应该是指一套原则与方法构成的方法论，单用「批判」两个字，没有办法函盖全部的批判哲学的方法论要求。批判必须有所本、有所根据，在批判之前，应先确定其所根据的事实，这样才能满足「批判哲学」的基本要求。从袴谷宪昭对佛教的理解和诠释可以看出来，他并没有（如笛卡儿所说的）「小心谨慎地避免鲁莽和偏见」，以致在证据不充足的状况下，便对佛教有专断的结论。所以，袴谷宪昭用「批判」二字代替「批判哲学」，并非偶然。在他的论文中，存在着大量的批判，但是在根本的论点上，却没有看到严格的论证——兹说明如下：

袴谷宪昭说：「我确信释迦牟尼佛是印度的第一位批判主义者，如果我是对的，也可以依此说『佛教就是批判，唯有批判才是佛教』。」这句话的前提「释迦牟尼佛是印度的第一位批判主义者」，并没有经过任何的论证。事实上，做这种主张必须证明印度不曾存在更早的批判主义者，这对现代人来说，几乎是一个不可能的任务。在这种状况之下，即使他宣称「我确信」，这种「确信」仍然是靠不住的，并没有如笛卡儿所说的「清晰而明确地排除了一切怀疑」，以致他必须随后补上「如果我是对的」这种假设的话。当他承认，「佛教就是批判，唯有批判才是佛教」是建立在一个假设上时，他的批判就全都会面临质疑。人家只要问他：「如果你是错的，那又怎么说？」他就麻烦了。所以，他应该要先证明他的假设是正确的。没有足够的证据，就把话说得太满，这比较像广告文宣，而不像是学术语言。

第二，即使袴谷宪昭把他的话改成「佛教就是批判哲学，唯有批判哲学才是佛教」，也还是不适当。因为这么一来，佛教和批判哲学就没有分别了。例如，袴谷宪昭认同笛卡儿是一位批判主义者，那么他是否同意「笛卡儿是一位佛教实践者」呢？很显然的，即使袴谷宪昭同意，多数人也不会同意。因为批判哲学只是一套方法论，包括科学及其他学术，都可以采用这一套方法论，它不是区分佛教与非佛教的主要特征。

所以，批判哲学并不是佛教主要的特征，尤其批判还有可能是缺乏事实与理性基础的，更加不能是佛教主要的特征；在这个部分，袴谷宪昭有明显的混淆。有效的批判必须有所本，而且这个「本」是建立在实证经验上的。所谓的「本」，以中国佛教的术语来说，便是「宗」；以现代语汇来说，就是世界与生命的「真相」。依于所实证的真相，而以语言、文字、符号、手势、脸部表情、身体姿态等等的表意方法，阐述正确的教法，并批判错误的教法——这就是所谓的「从宗出教」。

袴谷宪昭将佛教界中拒绝理性论证的主张，称之为「场所佛教」，并斥之为「非批判性的伪佛教」。「场所佛教」这个词的理念，源自「场所哲学」（topische Philosophie，拉丁文是 doctrina）。格拉西（Emesto Grassi）说：「『场所哲学』……是维柯（Giambattista Vico, 1668～1744）为对抗『批判哲学』而建构起来的。」[1]「场所」一词，意谓理性论证所不及之处，但袴谷宪昭赋予「场所」的意义不只如此，包括《庄子》的「无何有之乡」[2]、《大乘起信论》的「本觉」[3]、京都学派的「直觉经验」[4]等等，都被他指斥为「场所」。杰米・霍巴德在《厌惧场所》一文中归纳说：

> 「场所佛教」……这一新造的词是用来指涉一种涉及实体性的，具有派生功能的一元论（即场所，类似于松本史朗批判的「界说」dhātu-vāda）的形而上学本体论；一种与此相关的不可言传的知识，自明性的经验（self-validating experience）和一种强制性的包容主义。[5]

---

[1] 格拉西〈批判哲学或场所哲学？关于《论我们时代的学习方法》的沉思〉，收于《维柯：国际学术会议文集》（Baltimore：The John Hopkins Press, 1969），页44-45，转引袴谷宪昭〈「批判哲学」对抗「场所哲学」〉，《修剪菩提树》，页57。

[2] 袴谷宪昭〈「批判哲学」对抗「场所哲学」〉，《修剪菩提树》，页71。

[3] 同前注，页74。

[4] 同前注，页77。

[5] 杰米．霍巴德〈厌惧场所〉，《修剪菩提树》，页81。

有一些人，碰到别人的质疑而无法答复时，便推托道：「这是超越语言文字思维的境界。」袴谷宪昭所指斥的，应是这一类的托词。对于这类托词，袴谷宪昭所表达的拒斥，无疑是正当的；但没有经过实证的过程，就否定具有派生功能的本体，却是轻率的。此处刻意使用「本体」而不用「一元论」这个名词，因为具有派生功能的本体，究竟应归类为一元论或多元论，并不是那么简单的问题，此部分随后将会详细讨论之。「场所」或「界说」这两个词，也很容易让人误会，还不如以大家都熟悉的「本体」一词来指涉它。当然，本体的内涵为何，各家的说法会有差距，本书仍然是以实证的观点来探讨之。

「批判佛教」思潮的另一位代表人物松本史朗说：

> 我愿意对「批判佛教」作些简短的评论。首先，批判佛教必须保持对自身批判的态度，或者说[1]，它将只是另一种类型的传统佛教。因此，我们必须对道元、印度和西藏中观哲学家，甚至佛陀本身的教义，都采取批判的方式。他们的思想从某些方面来看，完全可能受到界论的影响。我们不应该以一种毫无质疑的崇拜态度来接受他们，而必须准确而富有批判性地理解他们的思想。[2]

这显示松本史朗也把批判当成佛教主要的特征。他先预设「界论」不是佛教，然后只要他发现在佛教界有任何相当于界论的说法，皆将其批判为伪佛教，甚至连佛陀本人所宣说的教义，也成为他筛选的对象。

然而，松本史朗在逻辑上有着严重的混淆。如果他认定佛教是一种思想，判定真伪佛教的标准，就应该以佛教创始人的言教为唯一的依据。不然的话，就会出现「佛陀本人所宣说的教义不是真佛教」这种很荒谬的结论。如果他认为佛教不是一种思想，而是一种客观的事实，这样他才可以超越佛陀的言教，去评判佛教中的理论。如果是这样的话，他就不应该引用佛陀的话来证明「界论」的错误，他应该像自然科学研究者一样，直接

[1] 「或者说」译为「不然」，应该更符合原意。
[2] 松本史朗〈批判佛教论〉，《修剪菩提树》，页164。

用事实去评断「界论」的真伪，因为这时候已不是真、伪佛教的问题，而是命题真伪的问题，后者只能透过实证去检验它。

有关「界论」是否为真佛教，以及它是否能够实证，问题并不单纯，本书将会详细探讨之。

三、信仰、哲学和实证

基于以上的认识，本书提出「实证佛教」这个名相，并且主张：「佛教主要的特征，是透过实证而了知世界与生命的真相，由于如实了知这个真相，从而解脱三界万法的系缚。」这个主张，也就是本书的宗旨。

佛教也包括信仰的佛教和哲学的佛教。先谈信仰的佛教。对多数人来说，实证生命终极的真相是难以期望的，但是他们却相信佛陀与圣弟子，认为他们所说真实，因此愿意依循佛法，而修正自己的行为。例如，许多佛教徒相信西方极乐世界的存在，虽然他们不是亲见，但是他们相信佛经的说法，因此愿意念佛及行善；亦如有人相信佛经所说人人都有本来面目，虽然修习一世而仍然无法实证，但他们仍然愿意来世继续修学佛法，心中仰信而不怀疑，冀望未来世终有实证之时；这都是属于信仰的佛教。信仰的佛教，其知识的来源得自经教，可靠性相当于正教量。

另外一种人，他们多闻佛教典籍，并且反复地思索，虽然不能完全实证，但是却能依据已知的部分事实和若干假设，建立一套理论，用来解释世界与人生的现象，这是属于哲学的佛教。哲学的佛教，其知识的可靠性，相当于佛典中所说的「比量」。比量只是不完全可靠的推测，所以有可能会背离事理，成为「非量」。哲学的佛教，在三个前提下，可以承认它是佛教：第一，其前提不能背离事实；第二，其推测必须保留实证的可能性；第三，必须符合正教量。不能实证的哲学，称之为玄学；例如，安慧论师主张：「若最胜心，即阿赖耶识……行相不可分别，前后一类相续转故。」[1]——他的说法与《成唯识论》大乘见道者可以证解阿赖耶识[2]的

[1] 《大乘广五蕴论》卷1 (CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b29-c2)。
[2] 参见《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-29)。

说法正好相反。假设安慧的说法正确，阿赖耶识就是玄学，因为他说阿赖耶识的心行法相不可分别；既然不可分别，他怎么知道阿赖耶识有哪些功能和性质？别人又怎么验证他所说的是否正确？玄学既与实证无关，别人不能将它证实，也不能将它证谬，则其主张并非命题，没有办法让我们增长智慧，也没有办法让我们解脱烦恼。这种无用的理论施设，佛经称之为「戏论」。

佛法是一门宇宙世间与生命真相实证的深奥学问，所以不管是正教量也好，比量也好，都会和真相有一段差距。有时候差距过大，基本上已经背离事实，这时候就称之为「非量」。也许有人会问：「既然背离事实，怎么还可以称之为正教量？」此处所说的正教量并不是指现量者的语言文字，而是没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义；因为语言文字必须被人理解才会有指示的功能，许多人以为自己是依循经教，实际上他只是依循自己所理解的经义，这不一定符合宣说者的原意。已经亲证的人宣说自己的现量观察，会受到语言文字的限制，只能选取要点而描述，没有办法全面地表达他的真实见，别人透过语言文字去理解，就成为正教量。所以正教量当然会和真实见有一段差距，甚至也有背离事实的可能。所以，常会看到同样的经教文本，却被不同的人解释成完全相反的意思。背离事实的正教量，称之为相似正教量，也是非量的一种。

以观察、实验和逻辑推理而确认不疑的知识，称之为「现量」。在每个人的知识中，属于现量的部分并不是很多，未经实证的部分，必须仰赖比量和实证者的报告。在佛法的修证上，也是如此，已经实证部分佛法的人，对于未经实证的部分，仍然必须暂时依赖正教量和比量，以便做更进一步的实证。所以，哲学的佛教（不包括玄学）和信仰的佛教也都算是佛教，但是在衡量知识的可靠性时，比量胜过正教量，现量又胜过比量。如果正教量或比量，与现量观察的结果不符，必须以现量为准。也就是说，归根究柢，必须以事实为最高的权威。理论上虽是如此，然而一般人的现量并未具足圆满，既有的现量又可能只是昧于事实的相似现量，可能因为进一步的发现，而被修正或推翻。因此，发现自己的现量观察与经教不符合时，必须格外谨慎，要求的证据水平也必须更加严格。一方面，要详细

检查自己的观察是否出现偏差或遗漏，观察的方法是否恰当，推论是否合乎逻辑；另一方面，则要推敲自己对经教的理解是否正确。

实证者的言论，有一部分也归之于哲学，例如伦理学（包括戒律学）。一般来说，伦理学属于哲学，并不是科学，因为善恶并没有绝对的标准。然而，建构伦理学，必然是依凭某种人生观和世界观。虽然伦理学本身属于哲学，没有绝对的标准，但作为其基础的人生观和世界观，则有如实和不如实的问题。佛教所定义的善，是指能够减少烦恼的行为；所定义的恶，则是指会增加烦恼的行为。在这方面，仍是以所实证的事理为依据。

也许有人会主张：思想或信仰并不需要符合事实，只要你相信它，就会改变你的行为取向，这就是圣人以神道设教的本意。这个说法固然不错，可是只说中了一半。假使所信仰的宗教教义是有偏差的——例如有的宗教主张应该剪除异教徒，那么信徒在履行教义而造恶时会误以为自己是行善，这已显示信仰有时不符合人间善法的事实；另一种情况，是当一个人笃信一种宗教或思想时，他固然会循规蹈矩，但是当他不再相信的时候，以往基于信仰的行为规范，便会全盘瓦解。如果他没有及时建立另一种思想或信仰，他或者放浪形骸、无所不为，或者失去生存的意义，如同行尸走肉——形成所谓的「信仰危机」。如果宗教或思想完全没有验证的可能性（至少必须有少数人能够验证其真实性），或者验证之后与事实不符，人们不可能永远迷信下去，迟早有一天会觉醒的。尤其是在重视科学教育的现代社会，完全诉诸信仰或者是只有少许的现量而做过度推演的宗教，会受到世间智者严厉的批判。

无论是东方或西方哲学，都存在着知与行是否一致的争论。古希腊哲学家苏格拉底（Socrates, 西元前 469～前 399）主张「知即是德」，认为在道德上有了认知，必然能够实践；一个人之所以会在道德上犯错，必定是出自无知的结果。中国明代的大儒王守仁（1472～1529）也提倡「知行合一」的学说，认为：「未有知而不行者，知而不行，只是未知；知与行不是两件事，而是一件事。」然而希腊另一位哲学家亚里斯多德

（Aristotle, 西元前 384～前 322）则主张，道德上的犯错并不一定是出自无知的结果，因为确实有人知而不行，而且也有人明知故犯。[1]

如果所谓的知，只是正教量或比量，则亚里斯多德是对的。即使是一个笃信宗教的人，碰到利害交关的时刻，也不能保证必然会服从宗教的戒律。因为一般人都具有强烈的动物本能，尤其是关于性爱和生存的执着与冲动，更是特别强烈。拿正教量和比量来对治这方面的冲动，效果很有限。但是，如果一个人已经能够确认不疑：「毁破戒律的后果，一定会导致重大烦恼的生起」，则他绝对不会明知故犯。例如，因为我们都亲证了重力加速度，所以在高处自然会特别小心，免得摔伤或摔死。以这方面来说，苏格拉底和王守仁才是对的，因为这是现量。现量观察所得的知识，是确认不疑的知识，所以它会让我们打从心底服膺它的权威性，这才使得人格的净化和行为取向的转变成为可能。这也是佛教特别强调实证的根本原因。

正教量相当于实证者的观察报告，是在我们自己获得实证以前必须依靠的。就像学物理的人，必定会依靠他人的研究成果，再狂妄的人也不会企图自行摸索出相对论来。同样的道理，寻找灭苦的方法和原理，应该参考过来人的报告。暂时相信人家的说法并不是迷信，有实证的可能而拒绝实证才是迷信。

维特・曼斯菲德（Victor Mansfield）教授，在〈科学评估轮回〉一文中，对佛陀于说法时所透露的科学精神相当推崇。曼斯菲德认为：佛陀反对盲目的信仰，但佛陀允许初学者有基本的信仰，这样他才能够透过实修来验证佛陀的说法；由于有了部分的实证，遂对于其他未证的佛法产生更大的信心，乃能再度精进地实修，获得进一步的实证；经由这个循环的程序，到最后，修行人便能将所有对佛陀的信仰，全都替换为实证所得的知识。[2]

---

[1] 参见黄藿〈伦理学与教育〉，欧阳教主编《教育哲学》，页104。

[2] 参见 Prof. Victor Mansfield, 'Reincarnation: A Scientific Evaluation' 2008-06-07 撷取自 http://people.colgate.edu/uroy/TibetPaper.doc。

因为实证是检验真理的唯一手段，所以虽然允许有哲学的佛教和信仰的佛教，但是这二者都必须有实证的可能性。例如，念佛往生西方极乐世界，必须有实证的可能性，至少必须有人因为念佛而往生佛国，这样的信仰才是正确的信仰。

宗教上的实证往往具有不可分享的特性。例如，禅定的经验，经典中有记载色界的四禅、无想定与无色界的四空定，还有俱解脱阿罗汉所证的灭尽定等，没有禅定经验的人很难想象。但这不影响实证的客观性，只要它可以经由特定的方法，让不同的人重复这样的实证经验。

在认识论与方法论方面，佛教与其他的科学并没有显著的不同，只是它求知的对象是世界与生命的真相——由此而说，这是佛教的主要特征。所以，只能说「佛教必须是能够实证的，唯有能够实证的，才是佛教」，绝对不能说「佛教就是实证，唯有实证才是佛教」，因为一旦采用后一说法，物理学等其他讲求实证的科学，也可以说是佛教了。

也许有人会问：「本书所主张的实证佛教，和实证主义（positivism）有什么差别？」「实证主义」通常的理解是这样的：

> 实证主义又称实证论，它的中心论点是，事实必须是透过观察或感觉经验，去认识每个人身处的客观环境和外在事物。实证论者认为，虽然每个人接受的教育不一样，遭遇外在环境的影响不同，但是他们用来验证感觉经验的原则，并没有太大的差异。实证主义的目的，在希望建立知识的客观性。
>
> 人类不是生而知道万事万物，必须经由学习过程，从不同的情境中获得知识。透过直接或间接的感觉经验，推知或体认知识，并且在经验的、学习的过程里，进一步推论还没有经验过的知识。超越经验或不是经验可以观察到的知识，不是真的知识。
>
> 孔德在他写的《实证哲学》一书里，说明人类进化分成三个阶段：一是神学阶段，由于人类对于自然界的力量和某些现象感到惧怕，因此就以信仰和膜拜来解释自然界的变化；二是玄学阶段，以形而上的或普遍的本质概念，解释一切现象；三是实证阶段，也就

> 是科学的阶段，运用观察、分类，以及经验性的资料，探求事物彼此的关系，这种方法获得的结果，才是正确的，可信的。
>
> 实证主义反对神秘玄想，主张以科学的方法，建立经验性的知识。这种思想恰巧与柏拉图的观念论相反，柏拉图认为只有观念才是真实的，感官都是虚幻的。[1]

读者可以发现，本书所谓的「实证佛教」，正是「运用观察、分类，以及经验性的资料，探求事物彼此的关系」所证实的义理。所以，如果有人把「实证佛教」类比为实证主义，还不致引起太大的误会。只是早在孔德提出实证主义之前，佛教已经具有实证主义的实质。要注意的是，五官的见闻觉知还要经过意识的思维整理，才能够导出正确的知识。知识是一种抽象的概念，虽然抽象，却又能够在具体的现象中加以验证（例如「凡人皆有死」是一个抽象的概念，但是它可以具体为「某甲是人，所以某甲会死」，并得到验证），这才是实证的真义。再者，有人认为实证主义强调人类五官共同的客观经验，所以有反对神秘经验的倾向。如果这样的话，就与实证佛教的方法有所差异了。

佛经中所述的体验，有时会被称为「神秘经验」，但那是就局外人而言，才是「神秘经验」，对于有相同体验的人而言，则是「如人饮水，冷暖自知」，不可说是「神秘经验」。我们不能因为某些体验只有特定人或少数人有，便把它冠上「神秘经验」的标签，不分青红皂白地一律加以否定。本书所反对的「神秘经验」，是修辞上的「神秘经验」。也许只是禅定上的轻安境界，便说什么「虚空粉碎，大地平沉」。虚空怎么可能粉碎？大地又怎么可能平沉？从说辞上便知道这不是命题，没有客观的真假值，这样的「神秘经验」，当然不可采来作为修证指南。但是像初禅、二禅、三禅、四禅等，其境界在佛经中都有清楚的界定，可以让人自我检验

[1] 《中华儿童百科全书》第10册，台湾省政府教育厅，1984，页3392-3393。这段引文是维基百科「实证主义」条目的资料来源，所以把它当作一般人所理解的「实证主义」。另参考冯契主编《哲学百科全书》，上海：上海辞书出版社，2001，页762。

是否已达到这些标准，也有修证的方法，所以不能因为只有少数人能证初禅乃至四禅、四空定、灭尽定，便轻率地否定禅定经验。

依照孔德（Auguste Comte, 1798～1857）所判的人类进化历程，佛教的方法论显然是最高度进化的。本来应该是在科学时代才能产生的学问，却提前在二千五百年前出现，这是人类文化史上的奇迹。这必须归功于佛陀，他的确是人类文明史上旷世的圣哲。

能够以科学方法证实的佛法，《长阿含经》称之为「如实真要」[1]。《长阿含经》甚至说：「佛于初夜成最正觉，及末后夜，于其中间有所言说，尽皆如实，故名如来。」[2]所谓的「如实」，就是必须符合事实，所有的佛法都必须符合事实。反过来说，若是不如实，就不能说是佛法。既然所有的佛法都必须如实，那也就表示所有的佛法都是可以实证的。如果不能实证，或者验证之后，与事实不符合，就不能说是佛法。

若无法实证正确的人生观与世界观，便须依靠信仰或哲学。后者因为无法如笛卡儿所说的「清晰而明确地排除了一切怀疑」，所以无法使人安心。但因为实证正确的人生观与世界观，是高度困难的工作，自古以来只有极少数人能够达到这个标准。（若以严格定义来说，或许只有佛陀一人。若放宽标准，将三乘[3]见道位以上的修行者纳入，仍然只是全体佛教徒当中的极少数人。）所以，大多数人必须诉诸信仰或哲学，由此便有信仰的佛教和哲学的佛教。信仰的佛教和哲学的佛教，与佛教的真实义理会有若干差距，若是信受非实证者所伪造的经论，或是对未能实证的教义予以曲解或玄学化，则其见解与修行方法会与真正的佛法南辕北辙，毫不相干。

虽然只有极少数的人能够实证真实的义理，这些人所宣说的佛法，无疑才是真实的佛法；其他未能实证的人所宣说的佛法，最多只是相似而

[1] 《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 73, b9-23)。
[2] 《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 75, c7-9)。
[3] 声闻、缘觉、菩萨，合称为三乘。

已。所以《佛藏经》说：「一切凡夫都无正见，但有随顺正见得柔顺忍，不能如实。」[1]

为了求得符合事实的道理，必须「如实正观」。如《杂阿含经》的记载：

> 迦旃延！如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道。所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦集。所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。[2]

「如实正观」，有时也称之为「真实正观」[3]。在佛教典籍中，表达类似意思的文字，俯拾皆是。这都是告诉我们，听闻佛法的人不能诉诸信仰和玄想，必须亲自去观察，确认事实的确如佛所说，才能够生起正见。有了正见，无明也就不复存在，然后才能断掉染污行，乃至生、老、病、死忧悲恼苦。

如实知见的反面，就是不如实知见。在《佛藏经》中曾记载一个不如实知见的例子：

> 舍利弗！过去世中有一痴人不识猕猴，入一大林见猕猴群丛聚一处，是人曾闻有忉利天，便谓为是忉利诸天。即出树林还本聚落……将大众诣彼林中示猕猴群：「汝等观此忉利诸天。」众人皆言：「非忉利天，此是猕猴乐住林中。汝痴倒故，不识猕猴，又亦不识忉利诸天。」[4]

---

[1] 《佛藏经》卷1 (CBETA, T15, no. 653, p. 786, a9-12)。

[2] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 67, a2-8)。

[3] 如《杂阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 99, p. 2, a3-7)、《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 30, b20-c4) 等经文。

[4] 《佛藏经》卷1 (CBETA, T15, no. 653, p. 787, a23-b3)。

在这个例子中，那个「痴人」的错误很荒唐，所以我们很难联想到自己也可能会犯下类似的错误。实际上，不管是虔诚的信徒，或自命客观的佛学研究者，严重误会佛法名相的情形，往往都是难以避免的。

语意学将意义区分为外向意义（外延）和内向意义（内涵）：

> 外向意义（extensional meaning），又称为明义（denotation）；内向意义（intensional meaning），又称为涵义（connotation）。简单的说，所谓一个声音的外向意义，就是它在外向世界中所指明或象征的东西，也就是说外向意义是无法用言语表达的，因为它就是言语、文字所代表的东西。要记住这个定义有个很容易的方法——当有人要你说明一个字的外向意义时，你只要把嘴蒙住，指着那样东西即可。
>
> 相反的，一个字或一句话的内向意义，就是指它在我们脑里所引起的联想。大致说来，当我们用更多的字来解释一个字的意义时，我们就在告诉别人它的内向意义，或是涵义。要记住这点也有一个方法，就是用手蒙住眼睛，让脑中回响着这些字。[1]

内向意义是可以用语言说明的，所以也可以记载为文字，广为传播。因此，一般而言，内向意义比较不容易有重大的歧异。尤其是佛教各派，若有共同承认的经典，更是如此。只要经中有明确的解释，其内向意义就是确定的。所以，困难点便在于名相的外向意义。对佛法的误会，全都是外向意义上的误会。前述《佛藏经》的例子，便是误解「忉利天」的外向意义。那个例子就是要说明，必须了解外向意义，才是真正理解一个名相。有文字障碍的人，或者心存偏见的人，会连经文浅显的意义都误会，也就是说连内向意义都误会了，这时候外向意义会错得更加离谱。

虽然根据佛教典籍的记载，辟支佛可以无师自悟，但在这一期世界文明的佛教史上，除了佛陀一人是无师自悟之外，其他证果的修行人都有老

[1] 早川（S. I. Hayakawa）《语言与人生》（*Language in Thought and Action*），邓海珠译，台北：远流出版事业股份有限公司，2003，页58。

师教导，或者虽然没有老师教导，但是都曾经参考经教。所以，原则上修行人都是参考别人的实证经验，依循他们的说法（正教量）修行，获得实证经验。既有正教量可以参考，这当中最重要的，就是如实地了知名相所指的外向意义。

假设有人问小学老师：「什么是地心引力？」老师可以引用「百度百科」：「一切有质量的物体之间产生的互相吸引的作用力。地球对其他物体的这种作用力，叫作地心引力。」[1]或者也可以放掉一个东西让它落到地上，跟他说：「这个就是。」二者都算是正确的回答。前者是地心引力的内向意义，后者是地心引力的外向意义。但是这样回答之后，对方是不是能够正确地理解，又是另一回事。高明的教师会运用语言文字的说明再配合实例，具体地将地心引力的真实义，传授给学生。

《楞伽经》说：「如愚见指月，观指不观月。」[2]这个典故经常为禅师所引用，因为它和禅门的宗旨「直指人心」，关系太密切了！譬如有一个印度人到中国来，一个中国人问他：「月亮在哪里？」印度人便指了天上的月亮，这个中国人看了之后，便懂得真正的月亮了（明白「月亮」的外向意义）。后来，中国人继承了印度人的志业，到处告诉人家月亮的所在。但是，他很随兴地指月，有时候就拿着竹筷子当作指示的工具。看不懂的人就批评他：「印度根本就没有筷子，所以你的指示是中国化的，不是印度正宗的指月法门。」有时候，他也用语言文字说明：「月亮看起来像是袁大头。」人家又批评他：「袁大头是中国特有的银币，这种描述不可能得自印度人，所以你这个不是印度正宗的指月法门。」其实，指示的语言文字、肢体动作中借用的事物等等，并不等于所要指示的东西，所以只要能够正确地指示，用什么来指示并不是问题。

准此道理，日本「批判佛教」学者，认为中国佛教从头到尾都是格义佛教（伊藤隆寿说：「中国佛教，从最初传来至禅宗确立时止，均属格义

[1] 百度百科「地心引力」条，http://baike.baidu.com/view/547128.htm，2007-04-23。

[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4 (CBETA, T16, no. 670, p. 510, c17)。

佛教。」[1]袴谷宪昭认为，中国的佛教是「受到道家思想渗透的佛教」[2]），并没有搔到痒处。这个问题真正的重点是——中国佛教的祖师到底有没有实证佛法，而这个问题是各别化的，必须一一检视各别的祖师。如果某一祖师实证了佛法，他所宣说的必定是正确的佛教，即使他借用了中国文化中特有的事物来描述佛法，以致成为所谓的「格义佛教」，亦不影响其真佛教的本质。

具体存在的事物，而为人类所认识者，必有内涵和外延。不存在的事物，如武侠小说的「草上飞」（在菅芒草上奔跑的轻功），或科幻小说的「火星人」（居住于火星的高等智慧生命），则是只有内涵而无外延的。而佛经所说的龟毛（乌龟身上的毛）、兔角（兔子头上的角），也是只有内涵而无外延。第六阴、第七情、第十三处、第十九界等，则是徒有名相，并无内涵和外延。《杂阿含经》：「但有言说，问已不知，增益生痴，以非境界故。」[3]就是在呵斥没有外延的虚妄言说。

哲学家为了解释世界万有的现象，往往会逞其想象，施设自己所未能亲证的事物，作为理论架构的一部分。例如，古时有人主张冥谛、虚空胜性等，认为这是世界万有的本源。做这种假说之后，应该进一步去求证，不能将它视为理所当然。在充分证明以前，必须明白那只是一种假说，不能过度地倚赖。若能够从事实和逻辑证明假说的虚妄，就应该立刻放弃已被证谬的假说，否则就会落入虚妄的言说。

四、方法论的两个取向

一旦承认佛教是可以实证的，在方法论上面，自然就会有两个取向：一、事实的验证重于经教的记载，这称之为「依智不依识」，也就是已经证实的「现量」重于「正教量」。

---

[1] 伊藤隆寿《佛教中国化的批判性研究》，页128。
[2] 袴谷宪昭〈「批判哲学」对抗「场所哲学」〉，《修剪菩提树》，页73。
[3] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a6-7)。

二、可以允许以不同的语言文字讲述佛法，不一定要使用原本的语言文字。这个问题可参考《四分律》：

> 时有比丘，字勇猛，婆罗门出家，往世尊所，头面礼足，却坐一面，白世尊言：「大德！此诸比丘众姓出家，名字亦异，破佛经义。愿世尊听我等以世间好言论，修理佛经。」佛言：「汝等痴人！此乃是毁损，以外道言论而欲杂糅佛经。」佛言：「听随国俗言音所解，诵习佛经。」[1]

欧式佛学研究者，大多过度重视梵文或巴利文经教的研究，以为那才是「原始佛法」。这是因为他们把佛教当成是哲学和信仰，所以必须注重原始的典籍。他们始终弄不清楚，佛教其实是行为科学。既然是科学，只要所述的自然律符合事实，原来的典籍怎么说，并不是那么重要。就好像现在学习物理学的人，很少人会去看牛顿、爱因斯坦等物理学家的原文。

中国佛教从唐朝以后，基本上是独立发展，不再受到印度的影响。如果不能实证，独立发展的时间越长，偏离原旨就会越严重——例如天台宗。但是，如果能够保持实证的传承，不管独立发展的时间有多长，都不会偏离原旨——例如禅宗。（禅宗一直都有真悟的祖师，但是天台宗从智顗创教时就把佛法的宗旨弄错了。详细的引证和讨论，留待《中国实证佛教源流史》论述。）所以，中国禅宗真悟祖师的语录，仍然是三乘见道者的现量观察报告，相当于正教量。但是，印度未悟祖师（例如安慧）的著作，虽然是用梵文写的，却不是正教量。（安慧的问题，留待《印度实证佛教源流史》再做详细的讨论。）

[1] 《四分律》卷52 (CBETA, T22, no. 1428, p. 955, a17-23)。

第二节　现今佛学研究方法的检讨

一、信徒观点与非信徒观点

研究佛教，有信徒观点与非信徒观点的分别。信徒观点的佛学著作，历史非常悠久，大概从有佛教开始，佛教内的著述，几乎都是持信徒观点。信徒观点的特征，是相信或者接受经典的记载为事实，其中有实证者的说法，也有非实证者的说法；非信徒观点则怀疑或否定经典的说法。非信徒观点的佛学相关著作，历史虽然也很悠久，但相对而言就少得多，能够留到后世的，更是所剩无几，大多被时间洪流飘散。

近代英国人统治印度以后，开始对于佛教的古文献和实物，做有系统的研究，其主要的特征是不轻信经典的记载，对于经典中所记载的神话和传说，以人类有限的常识加以判断和取舍。这种非信徒观点的研究，一直持续到现代，成为世界佛学研究的主流。[1]非信徒观点的研究，其实就是本书第一章所指称的欧式佛学。

在非信徒观点的学术主流中，认为信徒观点是主观的、是迷信的，非信徒观点才是客观的、是科学的。任继愈说：

> 渥德尔的《印度佛教史》……运用的材料相当广泛，作者的态度也比较客观。他没有笃信者的框框，对佛经中的记载，不轻信。……作者不受宗教迷信、佛教神话的干扰，所以叙述的历史较有说服力。[2]

渥德尔的学术观点，可以从他的著作中看出来。在《印度佛教史》中，他解释经典记载佛陀接受死神（北传《长阿含经》译为「魔」[3]）摩

---

[1] 参见蓝吉富〈平川彰及其《印度佛教史》〉，平川彰《印度佛教史》，页5-6。

[2] 任继愈〈《印度佛教史》汉译本序〉，（英）渥德尔《印度佛教史》，王世安译，北京：商务印书馆，1995。原本为A. K. Warder, *Indian Buddhism,* Motilal Banarsidass, Second Revised Edition: Delhi, 1980。

[3] 《长阿含经》卷2 (CBETA, T01, no. 1, p. 15, b29)。

罗（Māra，北传《长阿含经》译为「波旬」[1]）的请求答应三个月后入灭这一事件之后所发生的地震时这么说：

> 地震被认为是非凡大事的不祥预兆，这个情节虽然像是简单叙事中的加油添醋，但显然是很古老的，因为见于许多不同的经本。……此后的经文有点矛盾，让佛陀演说无常，好像他无法抗拒这种自然律。也许关于可能活得更久些，死神的来访，阿难犯了错误，以及佛陀生活预兆的讨论等等故事情节都不是原始经文，虽然插入的时期是很早的。我们在这里已经接近佛陀神话故事的范围，超出了生活史实，这个胚胎阶段的神话故事将来要发展成为一篇巨大无比光怪陆离的戏剧，鼓舞激发此后千百年的一切艺术。[2]

因为这是一个二千五百多年以前的历史事件，现代人无从亲见，因此我们唯一知道的客观事实是：佛陀答应天魔波旬三个月之后入灭的这个事件，记载于许多不同的经本；这些经本都提到，事件之前阿难听到佛陀说可以用神力延长寿命到一小劫，却没有及时请求佛陀延长寿命；事件之后不久，曾经发生地震。在没有其他证据的状况下，渥德尔认为整个事件「超出了生活史实」，因此是个「胚胎阶段的神话」，不足采信。

渥德尔以为，若佛陀有能力用神力延长寿命到一小劫，和佛陀演说的无常是矛盾的。但这只是他个人理解上的错误。在佛教的语境中，「常」是指永恒不变，只要不是永恒不变，就称之为「无常」，所以即使是八万四千劫的寿命，也一样是无常。在佛教的观点中，八十岁的人用神通延长寿命到一小劫，和八十岁的人用医术延长寿命到百岁，基本上是一样的，并没有改变五蕴无常的本质。

现在用笛卡儿的标准，来检视渥德尔的判断是否适当。也就是说，渥德尔有没有「小心谨慎地避免鲁莽和偏见」？有没有「清晰而明确地排除了一切怀疑」？很显然的，渥德尔距离笛卡儿的标准，还有很大的一段差

[1] 《长阿含经》卷2 (CBETA, T01, no. 1, p. 15, b29)。
[2] 渥德尔《印度佛教史》，页73。

距。他只是因为事件违反常识，便无视于多种古文献一致的记载，而拒绝承认事件发生的可能性。

为什么常识不能拿来作为评断的标准呢？因为所谓的常识，不过是一时一地，多数人的认知。在人类文明发展的过程中，有太多太多的常识已被证明是错误而扬弃了。例如十六世纪哥白尼（Nicolaus Copernicus, 1473～1543）提出的「地动说」，推翻了当时盛行的常识「天动说」。又如，现代的量子力学，违反常识到了「彻底决裂」的程度，著名的量子力学专家玻尔（Niels Bohr, 1885～1962）曾说：「谁不为量子力学震惊，谁就不懂量子力学。」[1]同样的道理，现在我们认为理所当然的常识，也有很多会在将来被证明是错误的。所以说，还没有得到充分证明的常识，其实是一种偏见或成见。

譬如，现代人可以驾着太空船登陆月球，可以用电话和地球另一端的人谈话，可以用一颗核弹毁掉一个城市，可以用机器计算庞大的数据，这些科技上的成就，二千五百年以前的人是绝对无法想象的。如果有一天文明毁灭了，人类的文明倒退到二千五百年前的水准，那时的人发现了大量的文献，记载着二十一世纪的科技成就，他们如果像渥德尔这样，用常识来评断这些文献，他们一定会说：「那些二十一世纪的人想象力很丰富，很会编造神话故事。」

佛陀在《杂阿含经》中预言，因为「众生善法退减」的缘故，戒律越来越没有人愿意遵守；后来甚至出现似是而非的「像法」，由于像法流行的缘故，导致「正法」的消灭。[2]这个预言很符合佛教历史的发展，虽然现在信仰佛教的人很多，但是能够实修，观察五蕴、十二处、十八界无常的人并不多，很少听说有人证果；而且自称证果的人当中，显然有不少是增上慢或大妄语[3]。在禅定方面也是如此，难得听到有人证初禅（因为初

[1] 百度百科「量子」条，2007-04-30撷取自http://baike.baidu.com/view/3028.htm。

[2] 《杂阿含经》卷32 (CBETA, T02, no. 99, p. 226, c1-13)。

[3] 未证言证，故意犯之者为大妄语，过失犯为增上慢。2003年10月16日，台湾现代禅创始人，曾经自称是「慧解脱阿罗汉」的李元松居士，公开忏悔自己过去的增上慢。因为现代宣称证果的人所述的法义，有相当的歧异；所以除了李元松居士之

禅是色界的禅定，必须舍掉男女欲才能证得，这个条件对多数人来说，是难以企及的），即使有也真假莫辨，二禅以上的修证更难期望。由于修证方面是一代不如一代，经过了二千五百多年的衰退，我们现在的常识认知，和佛陀时代的常识认知，差异非常大。这还是在佛教盛行地区的情形，如果是在英国这种一神教的国家，他们更难想象佛陀时代的修证水平。

要是渥德尔贯彻他的标准，他势必要把整个佛教全面推翻不可，成为另外一个范文澜[1]。因为在佛教的原始经典中，「超出生活史实」的事例可以说是随处可见。不过，渥德尔并没有全面拒斥「超出生活史实」的事例，因为他承认佛陀获得了三明，他把三明理解为「三种科学知识」[2]，其中的宿命明，是「他忆起了前世生活」[3]。

佛陀的宿命明，在南传《增支部经典》中曾有解释：

> 诸比丘！如来随念多种宿住，谓：一生、二生、……乃至……行相与处俱，随念多种之宿住。诸比丘！又，如来随念多种宿住，所谓一生、二生、……乃至……行相与处俱，随念多种之宿住，诸比丘！此亦如来之如来力。如来依此力而自称为最胜位者，于众中作师子吼、转梵轮。[4]

北传《杂阿含经》相应的经文如下：「如来过去种种宿命之事如实知，如上广说，是名如来第四力。」[5]

北传《杂阿含经》另有一段类似的经文，讲得更加详细：

外，应该还有许多人是未证言证，只是他们未必有自知之明，或者虽有自知之明，却没有勇气公开忏悔。

1 范文澜（1893～1969）曾说：「各宗教中说谎话技术最高胆最大的无过于佛教。」《中国通史简编》修订本第3编，页555，转引李广良〈马克思主义的佛教观和佛教的马克思主义观〉 http://www.confucius2000.com/20century/marxfjgfjmarxg.htm，2007-04-17。

2 渥德尔《印度佛教史》，页51。

3 同上注。

4 《增支部经典》四，页155。

5 《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 187, c6-7)。

> 如来于过去宿命种种事忆念，从一生至百千生，从一劫至百千劫。我尔时于彼生，如是族、如是姓、如是名、如是食、如是苦乐觉、如是长寿、如是久住、如是寿分齐。我于彼处死、此处生，彼处生、此处死，如是行、如是因、如是方，宿命所更，悉如实知。是名第八如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮满于大众中师子吼而吼。[1]

如来的宿命明最多可以忆念到什么地步？据《长阿含经》记载佛陀的自述：「我从无数阿僧祇劫，勤苦不懈，修无上行，今始获此难得之法。」[2]另外，律部记载佛陀为每一件事所述说的因缘，其中有若干（例如定光如来授记事）可追溯到无量劫以前。这都是经教所载佛陀的宿命明。

另有圣弟子的宿命明，表示不是只有佛陀一人证得宿命明：

> 云何无学宿命智证通？谓圣弟子知种种宿命事，从一生至百千万亿生，乃至劫数成坏，我及众生宿命所更，如是名、如是生、如是性、如是食、如是受苦乐、如是长寿、如是久住、如是受分齐，我及众生于此处死、余处生，于余处死、此处生，有如是行、如是因、如是信，受种种宿命事，皆悉了知，是名宿命智证明。[3]

以上这些经文不知道渥德尔承认吗？会不会因为它「超出生活史实」而加以拒斥呢？如果他承认这些经文，接下来就得承认佛陀有能力可以如实知有情的行相与所在的处所（即南传经文的「行相与处俱」），这样他就得承认佛陀所说的三界六道轮回的世界观皆是事实。

不过，恐怕是不能这样期待渥德尔了，因为他无法理解无色界有情的存在。（「转生无所有处天」，渥德尔在后面加上注解「应理解为思想意识的一种高层次的水平」[4]。实际上无所有处天，在佛教的世界观中，是

---

[1] 《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 187, a10-19)。
[2] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 8, c4-5)。
[3] 《杂阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 99, p. 223, b15-22)。
[4] 渥德尔《印度佛教史》，页50。

属于无色界，也是有情可以存在的领域。无色界的有情，没有色身，是纯粹精神的存在，和色界、欲界一样有寿命的问题，没有办法永远在那里，三界都是属于轮回的境界。）

长阿含部的《起世经》说：

> 诸比丘！于三界中，有三十八种众生种类。何等名为三十八种？诸比丘！欲界中有十二种，色界中有二十二种，无色界中复有四种。诸比丘！何者欲界十二种类？谓地狱、畜生、饿鬼、人、阿修罗、四天王天、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化乐天、他化自在天、魔身天等，此名十二。何者色界二十二种？谓梵身天、梵辅天、梵众天、大梵天、光天、少光天、无量光天、光音天、净天、少净天、无量净天、遍净天、广天、少广天、无量广天、广果天、无想天、无烦天、无恼天、善见天、善现天、阿迦腻吒天等，此等名为二十二种。无色界中有四种者，谓空无边天、识无边天、无所有天、非想非非想天，此名四种。[1]

这个世界观中，只有畜生、人是属于人类可见者，其他都不是我们一般人所可以觉知的——都是「超出生活史实」的事例。

佛教的世界观和功夫论（修证方法及次第）体系完整，而且是整个捆绑在一起的，不能采信一部分，又否决另一部分。如《长阿含经》记载：「云何三知法？谓三出要界：欲出要，至色界[2]；色界出要，至无色界[3]；舍离一切诸有为法，彼名为尽[4]。……是为三十法[5]，如实无虚，如来知已，平等说法。」[6]这是用亲证的口吻所说的话，说话的人已主张它全体是客观事实，所以不应该把它解读为思想或哲学。如果我们有能力证明其中一部分是错谬的，其他的部分也不值得采信了；但在我们有能力检验它

[1] 《起世经》卷8 (CBETA, T01, no. 24, p. 348, b7-20)。
[2] 舍掉欲界爱，便可以从欲界往生到色界。
[3] 舍掉色界爱，便可以从色界往生到无色界。
[4] 舍弃一切的有为法（包括三缚结、欲界爱、色界爱、无色界爱），便可以证涅槃。
[5] 其余二十七法从略。
[6] 《长阿含经》卷9 (CBETA, T01, no. 1, p. 53, b2-6)。

的真伪之前，如果必须做假设，要么就假设它全体是事实，要么就假设它全体是虚构，这样才符合逻辑、符合经文的原意。不能像渥德尔这样，既不接受无色界有情的存在，却接受佛陀可以证得宿命明（渥德尔将之理解为一种「科学知识」），以致陷入矛盾，无法自圆其说。

渥德尔在《印度佛教史・初版序》中说：

> 关于佛学的现代著作，汗牛充栋，不可胜数，读者随便涉猎几本，会要相信，佛教内容原是八面玲珑，见仁见智，可以各随所好，人人异说。……现代作家，尤其是学者们，时常站在某一边参与古代的争论，或者利用极端谨慎的名义，有些人认为这是严格学院派的标志，宣称我们根本不知道佛陀教导的是什么，而且今后也不可能弄清楚。
>
> 既然写了那么多的书，而又没有产生令人信服的结果，看起来对原始佛教是什么的问题再提出一种解决方案，似乎会是徒劳无功的，笔者在一部早期著作中……曾经实际声明放弃那样的目的，建议坚持直接钻研古代原文经典。然而人们对这个问题仍然要求一个答案，同时似乎有可能发现这个困难而诱人的答案。本书就是企图作出一个答案，尤其是就现有的证据运用易为人们接受的演绎推理方法证明它的正确性。[1]

现在看来，他所谓的「易为人们接受的演绎推理方法」，就是以常识抉择史料的真伪了。前面已经举证说明：「所谓的常识，不过是一时一地，多数人的认知。」物理学者或其他自然科学家，绝对不会承认这种方法的合法性，因为以未经严格证明的常识作为抉择真伪的标准，本质上是一种轻率判断，并非科学的方法。渥德尔曾声明放弃再提出一种解决方案，这在缺乏可靠的采证方法时，不失为明智而谨慎的作法。很可惜他没能坚持到底，以致一路栽进那个「困难而诱人的答案」。如果他能够像其

[1] 渥德尔《印度佛教史》，页7。

他「严格学院派」的学者那样谨守分际，就不会为纷扰的佛学界，再制造一个无法令人信服的结论。

二、轮回——佛教典籍所述的超自然现象

此处所说的「超自然现象」，是指违反一般常识性认知的现象。佛教典籍所述的超自然现象很多，限于篇幅，以及考虑到现代人可能验证的范围，此处的讨论将以轮回为主。再者，前面提到佛陀的宿命明，也与轮回有直接的关系，因此有必要对轮回是否为客观事实做进一步的探讨。

轮回的主张，是一种命题，也就是说它是可以验证的。虽然在验证方面，有技术上的困难，不容易解决。然而，欧式佛学研究者（例如平川彰[1]），在处理这方面问题时，基本上都是把轮回当成是一种思想。这种作法的背后所隐含的，其实是无神论或一神教的意识形态，认为轮回是不可能的事，所以不必讨论实证的问题。

轮回并不是佛教特有的法义，世界上有许多宗教（包括印度教、佛教、道教等）、许多民族相信有轮回。令人想不到的是，一神教竟然也有轮回信仰！「回教〔伊斯兰教〕[2]的『苏非』（Sufi）神秘教派，有很完备的轮回传说，散见于诗句、舞蹈和歌曲中。」古本《新约》原有轮回转世的记载；犹太教一直有轮回信仰，称之为 gilgul。只是，轮回信仰和万物皆是造物主所造的神学理论，基本上是互相矛盾的，因此在一神教当中，轮回信仰往往受到严厉地打压与迫害。[3]

依照碧夏伊（D. Bishai）所建立的简化模型，造物主理论可简化为线性移民模型（Linear migration model），经由某一种来源制造了人类的灵

---

[1] 参见平川彰《印度佛教史》，页28。

[2] 引文中六角括号〔 〕内插入的内容，系对原文的订正或补注。下同。

[3] 有关一神教的轮回信仰，请参见（美）布莱恩．魏斯〈转向各宗教探索轮回观〉，《生命轮回——超越时空的前世疗法》，黄汉耀译，台北：张老师文化事业股份有限公司，1994，页34-36。全文参见本书附录二。另参见Swami Nirmalananda Giri, “May a Christian Believe in Reincarnation?” 2007-5-09撷取自 http://www.atmajyoti.org/sw_xtian_believe_reinc.asp。

魂，死亡时人类灵魂也彻底消灭。轮回理论可简化为循环移民模型（Circular migration model），在此一模式，任一灵魂皆是不生不灭，所以不管任何时候，人类灵魂和非人类灵魂的总数，永远不变。[1]

因为这是简化的模型，所以若要应用到特定信仰的灵魂理论，都必须再做调整。但基本上，这两个模型说明了一神教和轮回信仰的基本不同。一神教认为：造物主是不生不灭的，而灵魂则是生灭的，灵魂由造物主所创造，也由造物主所毁灭，或进入所应许的天堂得到永生。而轮回信仰，则认为每一个灵魂都是不生不灭的。造物主理论中的灵魂总数一直都是变动的。轮回信仰中的灵魂总数，永远是不增不减。要是可以证明轮回是事实，就表示造物主的理论有重大的瑕疵，与事实不符合。

轮回的证明，不只在宗教界极为重要，对全人类来说，会导致主流人生观的全盘重构，其意义非同小可。以往必须诉诸信仰或哲学思想，人类才能够去恶扬善。而各种信仰和哲学，其主张各各不同，让人莫衷一是。善有善报、恶有恶报，虽然是多数世间智者共同的主张，但毕竟不是充分证明的定律，以致许多人在利害交关的时候，往往心存徼幸，以为偶尔干一件坏事以取得现实的利益是没有关系的。如果大家都看得到因果律的确切证据，能够像重力加速度那样明显，就像大家都知道漠视重力加速度的人会摔死、摔伤那样，人类的贪欲和恶行一定会得到有效的控制。所以，人类历史上几次的大发现，包括哥伦布发现新大陆，以及牛顿发现运动定律、爱因斯坦发现相对论、阿姆斯壮登陆月球等等科学与技术的大突破，或许都比不上这件事来得重大。因为轮回的证实，连带地也证明了善有善报、恶有恶报的因果律。因果律一旦获得普遍的证实，人们自然会放弃投机短视、追求物欲的人生观，而代之以灵性的追求——这将使得大同世界的实现，不再是梦想。

西方科学界，从二十世纪中，已经开始对这个问题展开系统的研究。一般认为，最具代表性的是维吉尼亚大学教学医院精神病学系感知学研究

[1] Bishai, D., “Can Population Growth Rule Out Reincarnation? A Model of Circular Migration”, *Journal of Scientific Exploration*, Vol. 14, No. 3, pp. 414f, 2000.

室创始人伊恩·史蒂文生（Ian Stevenson, 1918～2007）博士的研究。他从 1961 年开始，便实地调查宣称具有前世记忆的幼儿，在长达三十五年的时间里，他走访了世界各地，调查了将近三千个案件。史蒂文生的研究发现，儿童述说其前世记忆的时间，一般是从两岁到三岁时起，而在七八岁时停止，其前世死亡的原因通常是暴力案件或意外事故。前世的经验对此世产生的影响，包括恐惧症、技能或兴趣等特殊行为，以及前后两世性别不同时，案主的性别混淆。他的巨著是两册共 2268 页的论文集《轮回与生物学》（*Reincarnation and Biology*），记载了二百多件幼儿前世记忆的案件，而且是有很不寻常的胎记或者与生俱来的身体缺陷，与前世的印记（通常是致命伤害处）有关的案件。[1]

《二十个与轮回有关的案例》[2]是史蒂文生研究轮回的第一本书，1966 年由美国心灵研究学会（American Society for Psychical Research）出版，是以学术方法研究轮回最有名的专书，经常被世界各地的学者所引用。这本书的出版可以称得上是现代学术界研究轮回的序幕。这二十个案例分别发生在印度、斯里兰卡、缅甸、巴西、黎巴嫩和美国的阿拉斯加等地，都经过他亲自调查和访问。

曾有一位好奇的读者许罗德（Tom Shroder），要求自费旁观史蒂文生的调查经过，并且要求不经审核或监督，另行撰写案例报告。史蒂文生答应了，让他参与 1997 年和 1998 年在亚洲的案件调查。许罗德在 1999 年出版的《古老的灵魂：过去世的科学证据》[3]，认为这些案例可以作为轮回的证据。许罗德于 2006 年时，为《华盛顿邮报》资深编辑。[4]

---

[1] 参考 Emily Williams Kelly Ph.D, “Dr. Stevenson's obituary”, 2008-08-31 撷取自 http://www.healthsystem.virginia.edu/internet/personalitystudies/publicationslinks/Stevenson-s-Obit-Emily.pdf。

[2] Ian Stevenson, M.D., *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation,* American Society for Psychical Research, September 1966.

[3] Tom Shroder, *Old Souls: The Scientific Evidence for Past Lives*, (New York: Simon & Schuster, 1999).

[4] Stevenson, I., “Half a Career with the Paranormal”, *Journal of Scientific Exploration*, Vol. 20, No. 1, pp. 13–21, 2006.

史蒂文生博士虽然已经去世，但他于 1967 年所创办的感知学研究室，仍在维吉尼亚大学继续研究各种超自然现象，特别是具有前世记忆的儿童和临终所见（deathbed visions）。研究室的网页以醒目的位置张贴托马斯・杰斐逊（Thomas Jefferson，美国独立宣言起草人、第三任美国总统、维吉尼亚大学创办人）的名言：「我一向大胆追求知识，从不害怕遵循真理和理性会导致任何结果。」[1] 1968 年，有人遗赠一百万美元给维吉尼亚大学，支持史蒂文生在超自然现象方面的研究，史蒂文生曾遭到保守人士强力的反对，幸亏校长大力支持史蒂文生。对于保守人士来说，史蒂文生的研究成果，严重地威胁了他们赖以安身立命的信仰与世界观，其冲击不亚于十六世纪哥白尼提出来的「地动说」。

我国也有类似前世记忆的记载，例如陈慧昶居士译述的《因果轮回实录》记载：

> 河北省武强县西南，召什村，有刘寿的女儿，生下来就能说话，现已五六岁；自说前生是献县镇上村人，活了六十六岁，在民国十七年三月死，有两个儿子，三个女儿，家中的情形，说得一点不错。有一次与他前世所生的女儿（现在还活着的），细谈前世家务；此事镇上村的人，无不晓得。[2]

这个记载和史蒂文生所研究的案例，其型态如出一辙。唯一的差别是，它是由佛教界所收集的，所以容易被人质疑立场不够客观。但这件事有地名和人名，所述事件于书籍出版时仍可查证，应该不是捏造的。

据 2002 年《东方女性》杂志的报道，中国海南省东方市感城镇不磨村也发生类似的案例，案主名为唐江山。唐江山从三四岁开始便不断宣说自己前世的种种，包括前世的姓名（陈明道）、故乡的地名、致命的伤害

[1] "I was bold in the pursuit of knowledge, never fearing to follow truth and reason to whatever results they led." 2007-05-02 撷取自 http://www.healthsystem.virginia.edu/internet/personalitystudies/。

[2] 陈慧昶居士译述《因果轮回实录》，印光法师鉴订，俞明哉居士选录，2007-08-22 撷取自 http://book.bfnn.org/books/0585.htm 。

（左腹一刀）等等，甚至能够流利地说前世的家乡话。1982 年，唐江山六岁，父亲唐崇进拗不过他的请求，终于同意与他一起到一百六十公里外的前世家乡儋县新英镇黄玉村，并在他的指引之下，找到他前世的父亲陈赞英。因为他能够说出许多陈明道才知道的历史细节，所以前世的亲友一致认为唐江山就是 1967 年死亡的二十岁青年陈明道。史蒂文生在《轮回与生物学》提到的前世印记，在本案也出现——唐江山左腹有像是刀伤疤痕的胎记。[1]这个案子，是由海南省生育计划局[2]副处长级的干部李书光，以及海南省官办杂志《东方女性》的记者所调查及报道，所以应该没有立场不客观的顾虑。

西晋著名的军事家兼文学家羊祜，在幼儿时期，据说也有前世的记忆：

> 祜年五岁时，令乳母取所弄金镮。乳母曰：「汝先无此物。」祜即诣邻人李氏，东垣桑树中探得之。主人惊曰：「此吾亡儿所失物也，云何持去？」乳母具言之。李氏悲惋。时人异之，谓李氏子，则祜之前身也。[3]

这段故事并不是记载在小说等文学作品中，而是记载在正史《晋书・列传第四》里面。现代所发现的前世记忆案例，大多是发生在幼儿两岁到八岁之间，而羊祜的案例，正好落在这个年龄阶段。由此可见，这类的案例，在古代就已经存在了。

中国古籍记载，有关轮回的故事还有很多，例如《嘉泰普灯录》：

> 文定公张方平居士，字安道，知滁州，曰：「尝游琅琊山，周行廊庑，不忍去，旋抵藏院，有感流涕。指梁间经函曰：『此吾前

[1] 参考李书光〈「转世奇人」唐江山的专访〉、朱必松〈对「二世人」唐江山的特别调查〉、艾男〈我们真的发现「二世人」了？〉，以上三篇均刊于《东方女性》2002年7期(A)。总第68期。

[2] 「计划」台湾地区多作「计画」。生育计划局为大陆地区政府机构，因此仍沿用大陆地区的用字。

[3] [唐]房乔等《晋书．列传第四》。

身事也。』令取而视之，乃所书《楞伽经》始二卷。齐沐续之，与前书无少异（前身为此寺知藏，书未终而卒，誓再书故也）。焚香展读〈佛语心品〉，至赞偈曰：『世间离生灭，犹如虚空华。智不得有无，而兴大悲心。』遂洞明己见。书偈曰：『一念存生灭，千机缚有无。神锋轻举处，透出走盘珠。』」

暮年，出此经示东坡居士，仍以其事语之。坡题其后，刻之浮玉山龙游寺。[1]

这些故事，古人深信不疑，因此将之记载下来；但是到了二十世纪，被很多人认为是迷信。现在因为出现了许多可靠的相关案例，就不能再用「违背经验法则」为理由，而拒斥这些文献的证据力了。

另外，则是以催眠的方法研究轮回。从二十世纪初法国学者戴・罗沙（Col. Albert de Rochas）开始做有系统的研究以来，许多催眠师都发现，人在催眠状态中，让他回溯过去，经常会回忆起过去世的事，这种现象称之为「催眠回溯」（Hypnotic Regression）。2007 年 2 月，台湾艺人蔡佳宏宣称自己曾在被催眠中看到自己前世是同治的皇后，而其男友王某，前世是服侍慈禧太后的一个太监。其催眠师张芝桦证实，两年前蔡佳宏遭到前助理施暴，造成她每遇下雨打雷，双手便不由自主发抖，也有忧郁症；在催眠助力下，上述症状不药而愈。但张芝桦说：「催眠并非通灵，也非算命，无法认定每个人的前世身分。」[2]两岸的新闻媒体，均将此事归类为影视新闻，作为读者茶余饭后的话题；事件的真实与否，反而不受重视。

多伦多大学精神学教授惠顿博士（Dr. Joel Whitton）则认同催眠回溯，并且花了数十年的时间研究。据他的说法，被催眠者百分之百皆出现这样的记忆。有一个三十七岁的行为科学家，在被催眠时，说出了一种特殊的语言，后来由语言学家证实是古挪威语（Old Norse）。他还在被催眠

[1] 《嘉泰普灯录》卷22 (CBETA, X79, no. 1559, p. 423, b8-16 // Z 2B:10, p. 154, c9-17 // R137, p. 308, a9-17)。

[2] 台湾《自由时报》2007年2月7日D1版。

时，写出一种奇怪的文字，后来证实是一种失传已久但盛行于纪元前 226 年至前 651 年的美索不达米亚（Mesopotamian）地区，被称之为沙山地・帕拉维（Sassanid Pahlavi）的文字。[1]

虽然有人质疑被催眠者会受到催眠师的暗示，而产生不正确的记忆，但这种说法只能动摇部分的案例，却不能否决全部的催眠回溯案例。首先，西方人大多信仰天主教或基督教，在他们的文化观念中，基本上并没有轮回或前世的概念，往往催眠师和被催眠者双方都不相信有轮回，却出现了前世记忆的陈述。例如布莱恩・魏斯（Brian L. Weiss）博士，他在为一位病人凯瑟琳做催眠时，凯瑟琳意外地说出前世的记忆。[2]在这之前，魏斯和凯瑟琳二人皆不相信有轮回。

再者，有时候被催眠者所说出的事情，完全超出想象的范围。魏斯有一次发现他的两个互不认识的病人，其前世的记忆有惊人的相似。他说：

> 伊莉莎白和毕卓罗以及其他许多我曾诊治过的患者，他们所回忆到的重大事件里的景象与细节都极其相似。那些景象并不全然和我们从主日学校所学到的，或是从历史书本或电视上所看到的景象相像。他们相似的原因是因为他们来自真实的记忆。[3]

台湾陈胜英医师曾做过这样的实验，当电视正在播《唐明皇与杨贵妃》时，要求看诊的男女病人各五位，先看过这部连续剧再来。然后在催眠中，陈胜英以强烈的、命令的语气，要他们相信自己就是唐明皇或杨贵妃。结果五位男士还是没有人看见唐明皇的前世，五位女士中有四位没有看到杨贵妃的前世。看到自己是杨贵妃的那一位，在进一步探询时，发现她这一位「杨贵妃」是难产而死，死时只有宫女在旁边，并没有看到皇

---

[1] Joel L. Whitton & Joe Fisher, *Life between Life* (New York: Double-day, 1986), pp. 154-156. 转引麦可．泰波《全像宇宙投影》，台北：琉璃光出版股份有限公司，1997，页 281-282。潘定凯译自 Michael Talbot, *The Holographic Universe,* published by Harpercollins on April 24, 1991。

[2] 布莱恩．魏斯《前世今生》，页 14。

[3] 布莱恩．魏斯《返璞归真》，页 236。

帝，也就是说，她的经历与历史上的杨贵妃并不相同，不是真正的杨贵妃。陈胜英因此说：

> 一、催眠中所见，不是暗示即可产生的，必须这个人的潜意识中有记载，故事的景象才有可能产生；二、催眠中所说出来的名称，有些可能是下意识的穿凿附会……有人在催眠中认为自己是孙悟空，但这只孙悟空只会在林间跳跃，并没有去大闹天宫。[1]

在旧金山开业的心理学家汪备克（Hellen Wambach）医师在二十九年中催眠数千人，她所催眠的对象，可以很精确地说出不为人知的历史细节。例如，若被催眠者所述的时代是 1700 年，所使用的叉子是三叉的，但所述的时代若是在 1790 年以后，就变成使用四叉的叉子。[2]许多历史细节，往往连历史学家都不知道，催眠师和被催眠者原先也不知道，却屡屡出现在催眠回溯中，这不是暗示所能解释的。

有关催眠中的前世资料，其科学性如何，陈胜英在《生命不死》第十二章〈火眼金睛看轮回〉中，有详细的探讨，请参阅附录二。

超心理学（parapsychology）研究的领域还有灵魂出体（out-of-body experiences）、濒死经验（near-death experiences）、临终所见（deathbed visions）等等。虽然这几个领域很容易遭到质疑，认为是病人的幻觉，不足采信，但是在若干案例中，也如催眠回溯一样，呈现了惊人而不易为人所知的细节，无法以幻觉一概加以否认。这些研究都强烈地指出：轮回转世之说，极可能是事实。

2007 年 6 月 9 日下午 6 点 35 分，北京科教频道 BTV-3「传奇」栏目，播出〈异度空间系列：体验死亡（Near Death）〉，介绍了三个人的濒死经验。第一个人因为肺部血块呼吸困难，在加护病房中，忽然觉得呼吸不再有困难，原来自己已经离开身体、飘浮起来，然后她穿过一个隧道，到了一个地方，后来突然听到一个声音：「振作点，小傻瓜！你还没

[1] 陈胜英《跨越前世今生》，页159。

[2] Helen Wambach, *Reliving Past Lives* (New York: Harper & Row, 1978), p 128-34. 转引麦可．泰波《全像宇宙投影》，页294。

有到要来的时候呢！」于是她又回到了自己的身体。在这期间，她看见了自己的外婆。外婆是她三岁时去世的。

第二个人叫维奇・休米格，是一个盲人。她在一次手术中，忽然离开自己的身体，看到自己的肉体躺在病床上，身边围了医生和护士在为她动手术。她说，她一向都习惯用听觉和触觉观察事物，甚至每次做梦也都是漆黑一片的，那一次突然看见东西，着实让她大吃一惊。

第三个人叫埃弗特・塔比克，他在第五次心脏病发作时（1999 年 10 月），看见自己飘起来，医生和护士渐渐变小，然后穿过屋顶。他看见很多东西，其中有一对陌生的母子谴责他：「你不应该在我们最需要你的时候，抛弃了我们。」这时候，他才想起来那个女人是他以前的女朋友，当年他离开时，并不知道她怀了自己的孩子。后来，他去查证，才知道女朋友曾为他生下一个孩子，但那个孩子是三十年前死的，女朋友也死了。

节目中访问了一位心理学家苏珊．布来克，她很坚决地主张，这些事情都是可以解释的。她说，那些人其实都没有死，人死了会发生什么，我们不可能知道。又说，当人快要死的时候，脑细胞会裂解，这可以解释为什么他们会想起很久以前遗忘的人、事、物。她坚决不相信人的意识可以离开大脑而存在。但是，节目在终了时，有一段旁白，大意是说：「科学家并没有回答所有的问题，像盲人的看见，以及老人看见自己未曾谋面的孩子，这都是崭新的经验，并非『回忆起过去的经验』所能解释的。」

因为节目只有半小时，所以很多细节没有交代，例如塔比克看到的女人，可能是已经变老了，所以他一下子想不起来。还有，他在濒死经验中看到的孩子，事后查证时，应该可以比对照片，如果符合，即可证明他所见真实。

从节目中可以看出来，三个具有濒死经验的人，都非常自信，不管科学家怎么解释，或者亲友怎么质疑，他们都不为所动。而心理学家的解释，与其专业不符合，所以只是一种假说——既未经过严格的证实（例如大脑细胞分裂会使人产生回忆），也不能解释所有的事件。

以上的研究发现，是否即可客观证明轮回是存在的呢？若以严格的科学标准来说，恐怕还是不够的。即使是上述的研究者，有些（包括伊恩・

史蒂文生、陈胜英）也不认为他们已客观地证明轮回是存在的。因为就证据上来说，还不能排除一切的怀疑。只能说：就目前的证据来看，轮回的存在是极为可能的。

当然，也有人认为三世轮回、因果报应已获得科学上的证明，例如钟茂森博士 2006 年 5 月在香港佛教协会的演讲《因果轮回的科学证明》[1]。

若就佛教典籍来说，轮回的存在与否，则是很清楚的。《杂阿含经》记载：

> 云何生死智证明？谓圣弟子天眼净过于人眼，见诸众生死时、生时，善色、恶色，上色、下色，向于恶趣，随业受生如实知。如此众生身恶行成就、口恶行成就、意恶行成就，谤圣人，邪见受邪法因缘故，身坏命终，生恶趣泥犁[2]中。此众生身善行、口善行、意善行，不谤毁圣人，正见成就，身坏命终，生于善趣天人中，是名生死智证明。[3]

像这样斩钉截铁地说「生死智证明」说「如实知」，显然不能再用幻觉来否定它。唯一有效的否定方法，只能说是欺骗、是谎言，像范文澜那样主张。这么主张很容易，但是根据在哪里？只因为它不合乎常识吗？这样能自命为「科学」吗？

轮回的存在与否，是修证上的重要事项，不能依赖他人的言语；它是属于必须亲自证明才能获得安心的事项。本书以上的讨论，只是希望读者能够放弃「轮回只是一种概念上的世界观，无关事实」的预设，先搁置这样的成见，才有可能进一步去实证它。

---

[1] 参见钟茂森博士讲述《因果轮回的科学证明》（简体字版，正文117页），未记载出版单位和时间。另参见 http://www.amtb.tw/section1/ jiangtang.asp? web_ choice=72&web_rel_index=1128（2007-08-02撷取）。

[2] 泥犁，谓地狱。

[3] 《杂阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 99, p. 223, b22-c1)。

三、传统科学观的反省与检讨

数十年来，西方有关轮回和各种超自然现象的研究，已经迫使西方学者反省：以往的科学观，必须全面加以重整。理智科学院（Institute of Noetic Sciences）院长哈门（Willis Harman）说：

> 如前几期的《理智科学期刊》（*Noetic Sciences Review*）所述，十七、十八世纪西欧的科学发展，是由以下三个假设作为其特征：
>
> 客观假设——认为有一个独立于观察者而存在的客观宇宙，可以用科学的方法加以探索，而且它是可以用量化的模型予以概估，并进一步精确化的。
>
> 实证[1]假设——认为科学所认为的「真实」，必须是在现实上可以观察到的。
>
> 化约假设——认为科学的解释，是将复杂的现象以更基础的事件来解释（如气体的温度以其分子的运动速度来解释，人类行为以刺激和反应来解释）。
>
> 这些特征被认为与科学方法是一体的，很难想象它们可以被取代。
>
> 然而今日的许多（也许是大多数）科学家会说：科学已经从盛行于二十世纪中叶严格的行为主义、决定论、实证主义、化约主义等教条中解放出来了。所不清楚的是，科学将会朝什么方向演变。
>
> ……
>
> 大家已经越来越了解，科学似乎错失了人类经验的某些面向。虽然对传统科学观沉默的背离是以非正统而诡异的方式进行着，然而由于东方宗教哲学、瑜伽与冥想、灵媒、濒死经验、观想治疗与教育（imagery approaches to healing and education）、超自然现象等

[1] 「实证假设」的「实证」，是指人类五官可以共同的观察经验。「实证佛教」的「实证」，也就是本书所主张的「实证」，则认为观察具有相对的主观性，许多特定的现象，只有极少数的人（如具有天眼通、天耳通、宿命通等特异功能的人）才能够观察到，但在这些人之间，仍然有相对的客观性存在。

> 等的流行，已经使得社会大众对科学家独占真理探索的权威产生相当的不满。
>
> 以科学发展的历史背景来看，先将初期的探索范围限定在现实中可以测量的，并且将解释局限于非目的论的（nonteleological）和化约主义的范围，是无可厚非的。但是这样做的其中一个后果，是许多无法适应这些限制的现象，必须予以否定。结果许多现象，包括奇迹治疗（miraculous healings）、超自然心灵现象（psychic phenomena）等，都被强力地拒斥，或者用其他方法把它强行解释掉，甚至连比较平常的经验，如意志、意图、觉知和选择性的注意，都遭到同样的拒斥。
>
> 要如何以科学的方法处理这些研究领域，一直是很困惑的难题。……超心理学界勇敢地做了许多超自然现象的研究，但是越是严格遵循传统科学的方法论，这些超自然现象就越罕出现，而在非实验室的环境，却持续有超自然现象的报告。大部分的科学家因此相信：观察者的心态会影响超自然现象的出现与否。
>
> ……与其怀抱着狭隘的偏见，而抗拒超自然现象，还不如假定：在历史上，出现在不同的文化领域中，各种有关内在经验和超自然现象的报告，显然在某种意义上是存在的。它们初步的证据力，是不能被否认的。[1]

哈门的观察是锐利的：许多号称为「科学」的学说，其背后还是有未经证明的假设。在求知的过程中，先假设再求证，是必要的程序。然而，假设和事实必须区分得很清楚。如果把假设当成事实，然后依此做判断，就会有很严重的失误。

传统上，被视为「科学」的学科，如物理学、化学、医学、生物学等等，如果它们把研究对象限制在一般人可观察到、可操作的范围，哈门前

[1] 笔者节译自 Willis W. Harman, "The Persistent Puzzle: The Need for a Basic Restructuring of Science", *Noetic Sciences Review*, no. 8 (Autumn 1988). 2008-11-21 撷取自 http://www.noetic.org/publications/review/issue08/main.cfm?page=r08_Harman.html。

述的三项假设，还不会造成太大的问题。（在量子力学中，客观假设已被证明不符事实了。物理世界无法独立于观测者之外而存在，因为每一次的观测，都会干扰被观测的量子。对大型物体的观测也是一样，只是干扰的程度比例很小，可以被忽略。）但是，在超自然现象的研究上，就完全行不通了。

首先，超自然现象并非人人都可以观察得到。例如在催眠状态下，看到自己的前世，这种经验基本上是各别的，别人看不到，甚至催眠师也看不到，而且也没有办法用照相或录音等方法记录被催眠者的见闻。但是，这个被催眠的人所叙述的事实（例如其所见的年代历史背景、人物、器物等），却是可以验证的。如果能够排除欺诈的可能性，没有理由因为只有一个人看得到，就否认他作为证人的证据力。有些自然科学的领域，一个科学家到某地做了田野调查，只有他一个人看见，也不一定来得及用照相机拍下来；如果他陈述的是一般性的经验，大家就容易相信他的话；如果是属于超自然现象的层面，不要说一个人看到，就算很多人都看到了，许多自命科学的人还是不愿相信——这是显然的双重标准。

还有，超自然现象是一般科学无法解释的，超自然现象的存在，暗示了许多人自以为完备的科学知识体系，很可能需要大幅度修正，否则便无法合理地解释超自然现象。而这么做的后果，就是我们所赖以维持人生观的假设，也必须做大幅度修正。例如，据说有天眼通的人，可以不受时空的限制，看到他想看到的东西。可是，大部分的人并没有预期自己所做的事，会被人家完完全全、没有障碍地窥见。一旦承认天眼通是事实，我们自以为是的隐私，已经变得不可能了。想要背着人家干一点小坏事，便要想到：有天眼的人是看得到的。或者，若更进一步承认鬼神的存在，我们就更加没有隐私了。据说，不管做什么事，鬼神都看得清清楚楚，好像祂们哈一口气都会吹到我们的后颈似的。被迫改变世界观和人生观的感觉并不好，所以很多人会抗拒这类的事实，反正证明这些事例存在的证据很罕见，所以他还是尽量漠视，或者否定超自然现象的存在；除非证据已经摆在他眼前或是直接找上他，让他不得不承认。

在宗教领域中，不管是古代的典籍，或者是现代的传说，都有大量的超自然现象被传述着。用撒谎、幻觉、欺骗等说词，不分青红皂白地将这些超自然现象强行否认，完全是成见和偏见，违背科学实事求是的基本原则。

哈门的论文，发表于 1988 年，到目前已经二十年了；他所评论的情形，仍然困扰着学术界；至少在宗教学研究方面，基本上还没有走出三大假设的框架。各种宗教的典籍原本就充斥着内在体验和超自然现象的记载与主张，甚至可以说，如果不主张内在体验和超自然现象，就失去宗教之所以成为宗教的特征。一旦拒斥内在体验和超自然现象，就只能把宗教当成哲学思想来研究，这与信徒的认知差距自然是很大的，以致宗教学者的研究成果，往往不为信徒所接受。

人类的经验是有限的，因此全面否定的命题，不可能以经验举证的方法来证明。例如，要以经验证明「宇宙中没有外星人存在」[1]，就是一件不可能的任务，即使有成千上万目睹飞碟和外星人的报告被证明是错觉或谎言，也不能据此得出结论：「宇宙中根本没有外星人的存在。」想要全面否定超自然现象，也会在举证上面临同样的困难。选择性的承认，所面临的问题，则是如何建立选择的标准，以及如何确定此一标准的权威性。渥德尔的《印度佛教史》，是选择性承认的典型，他的选择标准，其实是二十世纪欧洲人的常识。然而，常识是非常靠不住的，在人类历史上，被证明是错误的常识，不知凡几。常识经常因为事实真相的发现而被修正，所以事实真相才是最终的权威，不能把常识视为理所当然——这才是科学的精神。

---

[1] 「有关外星人的传说似乎虚无缥缈，但在英国，相信外星人存在的人，比相信上帝的人还多。……英国调查发现，有 54% 的人相信上帝存在，有 58% 的人相信超自然力量。……英国每日邮报 24 日报道，在 3,000 份调查中，有四分之一的人表示曾有超自然体验，37% 的人表示，外星人和鬼魂，是属于他们基本信仰的一环。在此调查之前，英国国家档案馆曾发布 UFO 体验报告。包括一位渔夫详细描述自己被带上飞碟的情景，只是后来因年龄不符而被请下飞碟。」《联合新闻网》2008-11-25，http://mag.udn.com/mag/digital/storypage.jsp?f_MAIN_ID=319&f_SUB_ID=2941&f_ART_ID=162335，2008-11-26 撷取。

哈门提到的强行解释，是用一种冠上科学术语但未经证实的假说，解释超自然现象。例如〈异度空间系列：体验死亡（Near Death）〉节目当中的那一位心理学家苏珊・布来克，她主张：当人快要死的时候，脑细胞会裂解，这可以解释为什么他们会想起很久以前遗忘的人、事、物。这就是未经证实的假说，因为她并没有用可靠的证据证明自己的论点，而且没有办法解释，为什么有人会看到经验以外的事物——如未曾谋面的孩子。

最近几年，大陆地区制作了不少超自然现象的电视节目，但强行解释的情况很普遍。节目中照例都会请专家现身说法，有人陈述看到鬼，便以幻觉来解释；有人讲话的声音和内容变成另一个人（民间俗称鬼上身），就解释成心理暗示。这样的解释，虽然冠上「科学」的名义，但说服力并不强。

台湾制作的灵异节目，是另一种极端，节目中请来的「老师」（灵媒等民俗信仰的执业者），只要有一点眉目，便朝鬼神的方向解释，里面有些案例有可能是为了提高收视率或个人知名度而造假的。

超自然现象的研究，并非不能做严谨的科学研究。严谨的科学研究，必须依据证据，才能做推论和判断，不能预设立场[1]，不能诉诸权威，也不能以常识作为判断的依据。

在日常生活中，事实有时也不免残酷。例如，某一事实的揭露，也许会引发股市崩盘，让许多人破产；但若是推迟公布，又会让更多的人受害，所以还是不得不发布这样的新闻。越是成熟的个人和社会，就越能够接受事实所可能引发的不利影响，而能尽量利用事实求取最大的幸福。既然如此，我们每一个人都应该把杰斐逊的话「我一向大胆追求知识，从不害怕遵循真理和理性会导致任何结果」奉为圭臬才对。

经过史蒂文生、许罗德、惠顿、汪备克、魏斯、陈胜英等人多年来的研究，超自然现象已经越来越受到重视。以轮回方面的出版品来说，除了

[1] 预设立场，是台湾地区流行的语汇，意谓不允许别人推翻的观点。

前述研究者的著作之外，还有不少有关轮回方面的畅销书。[1]其影响所及，原本不相信有轮回的西方人，也越来越多人相信轮回转世。

根据 1980 年的一份问卷调查统计，228 位精神病学相关领域的专家当中，有 58%认为：主修精神病学的大学生，应重视对超自然心灵现象（psychic phenomena）的理解。54%相信：超自然心灵因素（psychic factors）在治疗过程中，是重要的。[2] 2004 年 11 月，美国媒体报道，美国空军投资 750 万美元于超自然心灵现象的研究。[3]这些资料显示：西方已经越来越重视这方面的研究。

现代中国大陆超自然现象的案例报告也很多，但是学术界还没有人做系统的研究，以致民间传述的许多超自然现象，与迷信或神棍诈骗的案件糅杂在一块，真伪难辨。如果我们以开放的心胸来进行研究，应该也会得到与西方研究相同的结论。

古人对超自然现象的接受程度，比现代人好得多。例如，许多佛教典籍都记载，佛教刚传入中国时，有许多僧人有神通。自古以来中国人一向看不起外国人，认为是没有文化的野蛮民族，从没有哪个外国宗教被中国人广为信受，佛教是唯一的例外。那些来自「番邦」的僧人大显神通，很合理地说明了中国人信受佛教的原因。现在这类的记载，被大部分的佛教学者视为无稽之谈，但仍有些事例，证据力强到连他们也无法否认。例如任继愈主编的《中国佛教史》：

---

[1] 包括Roy Stemman, *One Soul, Many Lives: First Hand Stories of Reincarnation and the Striking Evidence of Past Lives*; Jenny Cockell, *Past Lives Future Lives*; Edith Fiore, *You Have Been Here Before*; Joe H. Slate, *Beyond Reincarnation: Experience Your Past Lives & Lives Between Lives*; Robert Smith, *No Soul Left Behind: The Words and Wisdom of Edgar Cayce* 等等。参见美国Amazon网路书店，http://www.amazon.com/，2007-5-18撷取。

[2] "Should psychic studies be included in psychiatric education? An opinion survey Dean et al." *Am J Psychiatry.*1980; 137: 1247-1249. 2007-5-14 撷取自 http://ajp.psychiatryonline.org/cgi/content/abstract/137/10/1247。

[3] Dan Vergano, "Air Force report calls for $7.5M to study psychic teleportation", *USA TODAY* 11/5/2004. 2007-5-14 撷取自 http://www. usatoday.com/tech/news/2004-11-05-teleportation_x.htm。

> 当时一些外来佛教僧侣往往还掌握某些方术，例如安世高，「七曜五行之象，风角云物之占，推步盈缩，悉穷其变；兼洞晓医术，妙善针脉，睹色知病，投药必济；乃至鸟兽鸣呼，闻声知心。于是俊异之名，被于西域；远近邻国，咸敬而伟之」；三国时到吴地传教的康僧会，「明练三藏，博览六典，天文图纬，多所贯涉，辩于枢机，颇属文翰」；昙柯迦罗「善学四围陀（吠陀）论，风云星宿，图谶运变，莫不该综」[1]。他们借助于这些方术吸引信徒，扩大影响。后来东晋十六国时期的名僧佛图澄、鸠摩罗什、昙无谶等，也要借助阴阳星算、神咒方术来影响群众。[2]

这里所说的「神咒方术」，其实即是特异功能，西方所谓的“psychic phenomena”。当时如果没有这些具有特异功能的僧人来华传教，恐怕佛教没有办法那么快就成为中国主要的信仰。因为很多典籍都这么记载，即使学者心里再怎么不接受，也得承认确有此事。

以安世高来说，「推步盈缩，悉穷其变」，是说他有预言的能力；「睹色知病，投药必济」，则是说他的医术高明，能够一眼就看出病兆所在，而且药到病除；「鸟兽鸣呼，闻声知心」，是说他可以听懂鸟兽鸣呼的意义，例如听到燕子的叫声，便知道有人会来送食[3]。这些都是别人可以现前检验的，如果他是依靠骗术，不太可能骗得了那么多人。「俊异之名，被于西域；远近邻国，咸敬而伟之」，意思是说，安世高因为特异功能而名闻西域，远近各国都对他非常崇敬。

佛图澄的神异事迹更多，《高僧传》记载：

> 善诵神咒，能役使鬼物。以麻油杂胭脂涂掌，千里外事皆彻见掌中，如对面焉，亦能令洁斋者见。又听铃音以言事，无不动

[1] 原注：皆见《高僧传》卷1。笔者按，实际上只有最后一处引文是引自《高僧传》，前两处是引自《出三藏记集》。

[2] 任继愈主编《中国佛教史》第一卷，北京：中国社会科学出版社，1985，页126-127。

[3] 「尝行见群燕，忽谓伴曰：『燕云应有送食者。』顷之，果有致焉。众咸奇之。」《高僧传》卷1 (CBETA, T50, no. 2059, p. 323, a27-28)。

> 验。……时石勒屯兵葛陂，专以杀戮为威，沙门遇害者甚众。……勒大将军郭黑略素奉法，澄即投止略家。……略后从勒征伐，辄预克胜负。勒疑而问曰：「孤不觉卿有出众智谋，而每知行军吉凶，何也？」略曰：「……有一沙门术智非常……臣前后所白，皆其言也。」勒……召澄问曰：「佛道有何灵验？」澄知勒不达深理，正可以道术为征，因而言曰：「至道虽远，亦可以近事为证。」即取应器盛水，烧香咒之，须臾生青莲花，光色曜目。勒由此信服。[1]

对石勒这种专务杀戮的野蛮将领，讲高深的佛理是没有用的，只有靠灵验的特异功能，才能使他信奉佛教。石勒后来于西元 319 年称帝，为后赵开国君主，石虎继之，也一样尊崇佛图澄。石勒、石虎二人都是反复无常、残忍好杀的性格，如果佛图澄没有真本事，是没有办法长期受到尊崇的。

承认超自然现象的存在，当然会使得现有的社会价值观被迫产生重大的变革，但是我们也可能从中得到无法想象的利益。例如，现在碰到重大的刑事案件，刑警往往会私下寻求灵媒的协助。如果将来灵修的人越来越多，说不定天眼通等特异功能会变得很普遍，得到社会普遍的承认，而作为犯罪侦查机关正式的顾问，乃至刑事案件的专家证人，这样一定可以显著地提高刑事案件的破案率和定罪率。有特异功能的人大多有他们的禁忌，不会滥用特异功能。所以，我们不用过度担心个人隐私会曝光。但是贪污、渎职、诈欺，或者更重大的犯罪，就不能再以为没有人会知道了。

《优婆塞戒经》即是在讲这样的心态——因为确认有特异功能的存在，所以怕人家知道自己做坏事，因而发起惭愧心，不敢真的做坏事：

> 有智者观见世间之人，有得清净天耳、天眼及他心智：「我若作恶是人必当见闻知我。若见闻知我，当云何不生惭愧而作恶耶？」复观诸天具足无量福德神足、天耳、天眼，具他心智，遥能

[1] 《高僧传》卷9 (CBETA, T50, no. 2059, p. 383, b21-c10)。

> 见闻。虽近于人，人不能见：「若我作恶，如是等天当见闻知。若是天等了了见我，我当云何不生惭愧故作罪耶？」[1]

中国古典小说《镜花缘》里，有一个国度的人，脚底下都有一朵云。人格高尚的，云朵都是光彩夺目；人格卑下的，云朵则漆黑无光。在那个国度，有些人必须把脚下的那朵云用罩子遮起来。我们现在很习惯在脚下遮个罩子，如果特异功能越来越普及，就好像我们大家都被强迫把脚下的罩子取下来，一时之间当然是颇难堪的，但是长久下来，我们脚下的云朵，一定会越来越光彩。

第三节　以实证的方法研究佛教

现代的佛教学者，特别是欧式佛学研究者，很多人以为研究佛教只有信仰的观点和学术的观点，因为在他们的预设中，佛教是不能实证的——这很明显是一个错误的预设，完全违背佛教典籍的明示。欧式佛学研究者心目中的「学术观点」又预设超自然现象是不存在的，并且很率断地把这项假设当作事实。由于有这两个不符事实的预设存在，所以这种概念下的「学术观点」，其实是违反科学原理的；甚至用「学术」二字来称呼它，都是对学术的贬抑。真正的学术，对于不能实证或者证据不足的问题，应该搁置判断，而不是一头栽入一个「困难而诱人的答案」（如渥德尔《印度佛教史・初版序》所说，见本章第二节第一项〈信徒观点与非信徒观点〉）。

为了切合典籍的原意，以及符合事实，本书必须增加一个研究立场：实证的观点。只是本书所讨论的实证，原则上是三乘见道位的实证，而不涉及禅定的修证和见道位以上的法义；因为禅定的修证，不是一般人可以做到的，所以不适合作为学术上的讨论；而见道位以上的法义，对于一般人而言，不免陈义过高，所以也尽量不去谈它。

---

[1] 《优婆塞戒经》卷6 (CBETA, T24, no. 1488, p. 1065, c14-21)。

以实证的观点研究佛教，是一切的修行人所采取的观点，所以它并不是什么新鲜的观点。只不过在学术研究盛行而修证不明的现代，实证观点的佛学路线，一直被有意无意地忽略，以致几乎很少人去谈论实证的可能性。台湾李元松的「现代禅」是一个鲜明的例外。

「现代禅」非常强调实证，李元松曾说：

> 我曾为现代禅的经验主义下一个定义：「对于任何自己尚未能亲身检证的『真理』，一概搁置判断，宁愿承认无知，让事理处于隐晦不明的状态，也不愿给予肯定或否定的结论；仅就现量可及的事物和切身有关的苦痛，据实思考、观察、笃行、谈论之。」[1]

《成实论》说：「宁堕疑中，不入邪定。」[2]定，指心得决定。邪定，即是错误的结论。李元松的看法，与之不谋而合。一般人很不喜欢不确定的感觉，总是急急忙忙地下结论，但是证据又不够，于是就随便找一个权威（佛菩萨、上帝、学者专家、大家都这么说等等）来依赖。一旦有了结论，就不会再去寻找证据，永远自外于实证之门。

实证的具体方法是：

> 建立理性的信仰态度——理性的信仰即是存疑求证的信仰，证据一分信仰一分，证据二分信仰二分，在尚未达到真知灼见之前，绝不强迫自己相信。
>
> 学习科学的观察精神—— A 出现所以 B 出现，A 消失 B 亦随之消失；透过反复的实证，方才确定 A 与 B 之间具有因果关系。在没有明显的证据之前不轻易下判断，宁可多花费十倍的时间去观察求证，宁可令自己不安存疑，亦不愿听信没有征验过的「玄说」「传说」或是「佛菩萨、上师、上帝说」。[3]

[1] 李元松《现代人如何学禅》，页79。
[2] 《成实论》卷11 (CBETA, T32, no. 1646, p. 323, b18)。
[3] 李元松《从自我实现到禅定解脱》，台北：现代禅出版社，1992，页14。

李元松有一文，对于修行人为什么要坚定地站在经验主义的立场，有精辟的阐述：

> 不要相信佛说，不要相信菩萨说，而要相信自己所亲证的。佛说、菩萨说要尊重他们，不要盲信；只有当自己确实已明白和了解，才可断定或下结论，否则在过程中会产生很多茫然不知所从的情形。如果不坚定地站在经验主义的立场，不相信自己的亲证，可能会带给你一些方便，但是迎面而来的痛苦和矛盾会更多。我说过，假如有十种信仰，如果是采取经验的立场，则别人姑妄说之，自己姑妄听之，只是采取「据闻、据说、听说」的立场；如果只是信仰，却以亲证的口气告诉自己和别人，这会如何呢？不错，你尽可说你懂什么真理，可是面对另九种说法，你该怎么办？既然对于第一种信仰是以迷信的态度来接受它，那么其他的九种就可想而知了。又如果这十种信仰之中有互相冲突的地方，你岂不是一辈子永远在矛盾之中？光处理这些都处理不完了，怎么有办法修行？而采取亲证的立场，固然初步比较不谈论什么大道理，但是因没有圣解玄辩的干扰，不会「依他圣解，塞自悟门」，因此经验范围会不断地扩大，经验也会不断地增加。由于没有自以为是的真理在心中，则可以不断地发展自己的经验与亲证。唯其从因地就能形成一种从宗出教的个性，所以便能如实见、如实言、如实行。因此要好好坚定地站在经验主义的立场，知之为知之，不知为不知——有三分的亲证，用三分亲证的口气告诉别人，有十分亲证就用十分的口气告诉别人；不要只有三分的亲证而说出十分的话，这样是自欺欺人。[1]

2003 年李元松在临终前，公开忏悔自己过去宣称见道是增上慢，「现代禅」随即转型为念佛会。李元松之所以会误认自己已见道及证慧解脱阿罗汉果，主要的问题，仍然是他未能坚持他所主张的经验主义，预设

[1] 李元松《现代人如何学禅》，页18-19。

「般若中观缘起性空思想是佛教中最高层次的佛法原理」[1]，而他心目中的缘起性空思想，是没有常住心的缘起论。这是有争议的，不应该作为预设。（见下段说明。）即使没有任何争议，基于经验主义的原理，也必须尊重而存疑；在未亲证以前，不能以之作为判断的基础。如果他不是这样预设真理，应该不会误认自己已经见道。但我们不能因此就说他所主张的经验主义是错误的，因为人难免会有过失，完完全全的见行合一，并不是一开始就可以做到。如果因为他犯了错，而全面否定他的说法，就成了「以人废言」的过失。

有人问：「请问人死后要去哪里？」李元松答：

> 你认为他会去哪里呢？生命的现象乃是因缘和合暂时呈现的幻相，我们为了方便起见，权且安立假名说这是「你」「我」「他」，但事实上，刹那生灭中并没有可称之为「法」的固定相，和合积聚中也没有可称之为「我」的独立相；就如虚空与大海本没有国界和四大洋之别，先前乃随俗立名，最后则积非成是，问道：「太平洋的灵魂在哪里？」[2]

以上说法，完全否定有常住法的存在；既无常住法，则有情与无情并无差别，所以李元松拿太平洋与人做类比。如此六识论的看法，同于中观应成派等断见外道，与八识论的《阿含经》所说完全不符。

本书第一章第五节，曾将「实证」定义为：

> 以观察、实验与逻辑推理，确定客观事实与规律，称之为实证。
>
> 「确定客观事实与规律」是正面的说法，从反面去定义就是，「能够排除合理的怀疑」。例如地面是湿的，可能是因为下雨，也可能是因为洗车、浇花等人为的活动造成。如果现在有人因为地面是湿的，而主张曾经下过雨，他必须以证据排除洗车、浇花等合理

[1] 李元松《禅的传习》，台北：现代禅出版社，2000，页261-262。
[2] 李元松《古仙人道》，台北：现代禅出版社，2000，页174。

> 的怀疑，才能确定曾经下过雨。能够动摇实证的怀疑，必须是「合理的怀疑」，也就是不能违背逻辑，并且要有起码的合理性；违背逻辑或者欠缺起码合理性的怀疑，不是合理的怀疑。合理性是依证据而判断；不能因为某种事例不曾发现过，或者发生的机率极渺茫，或者它与一般常识违背，就认为它欠缺合理性。

此一定义，并未超过笛卡儿、孔德、李元松诸贤的看法，因为这样的方法论本来就是世间智者的共识；和一般的科学界的方法论，也没有显著的不同。只是本书定义的实证，是偏重于生命本质的；其实证的目的则是为了解脱烦恼，因此仍有两点不同：

一、佛教修证所需要的实证，不一定要达到自然科学要求的严格证明，实际上只要有充分的证据能够说服自己放弃原有执着的偏见，让自己没有任何合理的怀疑就足够了。

也许有人会质疑这样的看法，但只要看到经典记载有些证果的人竟然会退转，就可以证明这个看法没有错。如果修行人的实证已经过严格的证明，他怎么可能会退转？会退转的「实证」，显然未经严格的证明。不过这种会退转的「实证」，因为它所证内容仍然是符合事实，而且能够在证果者的行为和心态上产生截然不同的差异，这使他可以依此继续进修更上层的果位；他只是还没有达到完全稳定的状态，所以除非碰到恶因缘，否则不会那么容易退转。这和没有充分的证据，便暗示自己应该接受正教量的人是完全不同的，所以也可以方便称之为「实证」。

这样的说法，似乎很奇怪，但其实科学界所谓的严格证明，也只是相对意义的严格，没有人知道「严格」的界限到底在哪里，也无法确知已经过严格证明的事理将来是否会被推翻或修正（例如传统物理学原理被相对论和量子力学所颠覆）。所以有人主张：实际上我们无法证明哪些事理是

绝对正确的，最多只能证明哪些事理是错误的。[1]这种说法有一定的道理，但是会把一般人弄得手足无措，所以本书还是沿用一般的语言用法。

所谓「充分的证据」或「严格的证明」，其实是相对的，是因人而异的。但也不能因为这样就暗示自己可以降低证据水平，轻易地接受五阴非我的理趣，以为这样就可以证得初果。实际上人是无法欺骗自己的，只要有一个合理的怀疑没有排除，就会无法安心，就会觉得它未必是真理，就会拿我见来替自己的心态和行为辩解，没办法真的断掉我见。[2]证据标准越低的人，看似容易证果，但是他的证量也越经不起考验，只要碰到一个能言善辩的人，挑到他论理上的毛病，他可能就会否定自己的见地，退失见道的解脱功德。

二、佛法的观察与实验，大部分都是在自己的身心上面进行，必须全面改变自己的心态和生活方式，才能把自己的身心朝特定的方向转变。由于所付出的心力非常惊人，如果不是已经信心十足，没有人愿意这么做。

例如《长阿含经》记载修习天眼的方法：

> 有比丘初夜、后夜捐除睡眠，精勤不懈，专念道品，以三昧力，修净天眼。以天眼力，观于众生，死此生彼，从彼生此，寿命长短，颜色好丑，随行受报，善恶之趣，皆悉知见。[3]

这必须很精进地修行，甚至连睡眠都舍掉，把心念专精地缘在道品上面，以定力修成天眼。这要花很大的心力，长期的专修，才有可能修成，只有虔诚的信徒才可能这么做。如果完全没有信仰，当然就不可能实证天眼。所以，信徒观点还比「学术观点」好一些，信徒观点可能变成实证观

---

[1] 现代科学哲学中称这种思潮为「证伪主义」，其代表人物波普尔（Karl Raimund Popper）便主张一种严格的「证伪」方法论，但是这种观点也招致了许多批评。参见波塞尔《科学——什么是科学？》，页81-105。

[2] 声闻见道是见不退，也就是说，在任何时候，见道者都清楚地知道五阴非我，所以他不会以凡夫我见来为自己的贪嗔辩解——例如，生意人利用自己的优势，订立明显不公平的条款，却辩解说：「我当然要先小人后君子。」会用凡夫我见来为自己辩护，即是表示见地上有所渗漏。

[3] 《长阿含经》卷7 (CBETA, T01, no. 1, p. 44, a25-29)。

点，而欧式佛学研究者的「学术观点」，在修证上永远都是袖手旁观而不曾深入理解就加以评论。

学术界争论不休的许多问题，是可以透过实证而解决的。就好像物理学的争论，可以靠观察和实验获得结论。例如，爱因斯坦和波姆（Bohn）的争论，因为 1982 年阿斯派克特（Aspect）实验，而获得解决。在此之前，由于科学技术的限制，二人之间的争论，有一部分是建立在假设上面；直到 1982 年阿斯派克特实验，才证明波姆的看法是正确的。该实验最惊人的部分是，在某种状况下产生的一对粒子，它们无论距离多远，都可以继续保持相互的关系——证明波姆的看法是正确的。爱因斯坦原来认为，如果波姆的看法正确，就表示两个粒子之间会有超过光速的讯息传递，而这是不可能的。西蒙尼评述这一实验说：「虽然量子力学具有非定域的奇异特性，但是，量子力学和定域性的相对论还能和平共处。因为决不可能利用上述效应……来发送比光速还快的信号。」[1]

佛陀曾说：

> 若师不邪见，其法真正，善可听采，能得出要，三耶三佛所说，譬如新塔易为污色。又其弟子法法成就，随顺修行而生正见。若有人来语其弟子言：「汝师法正，汝所行是，今所修行勤苦如是，应于现法成就道果。」彼诸弟子信受其言，二俱正见，获无量福。所以者何？法真正故。[2]

这是说，如果是真正的法，实修的人勤苦修行，必可于现世当中获得果证。什么样的果证呢？如佛陀所说：

[1] 转引游佩林〈围绕Aspect实验的学术争论〉，《广西师范大学学报（自然科学版）》第20卷第1期，2002年3月，页118。

[2] 《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 73, b2-9)。

> 导师出世，出家既久，名闻亦广，而诸弟子尽受教训，梵行具足，至安隐处，已获己利；又能受法分别演说，有异论起能如法灭，变化具足成神通证，是为梵行支具足满。[1]

「有异论起能如法灭」，意思是说佛弟子具足辩才，能够以正确的道理驳倒错误的说法。「变化具足成神通证」，则是说佛弟子能够有神通变化（特异功能），证明佛语真实不虚。这些话被记载在佛经当中，可以想见的是，当时应有许多佛弟子有神通变化；否则，与佛教竞争的其他宗教团体，一定会质疑佛陀的说法。

一般来说，想要获得特异功能，必须花费惊人的心力，进行长期的苦修。人类企图断除男女贪爱，以求证得初禅，也难如登天。所以，如果没有坚定的信仰，却想要从这个地方入手，是不可能成功的；这也是一般的学术研究者，不愿意面对宗教或者超自然现象的实证问题的主要原因。即使是很虔诚的信徒，如果是为了获得神通或断除男女贪爱而修行，往往也不易成功；因为他们是从难处入手，违背了修行的次第。

如果一个人从来没有修行的经验，他不太可能很快地获得特异功能或者降伏男女贪爱。但是如果一个人的理性比较发达，而且运气又特别好，碰到一个见道位以上的实证者，为他很详细地解说五蕴的无常、苦、空、非我（实质的内涵即是六见处）；而且在解说的时候，他能够暂时放下怀疑不信的心态，接受第六见处所说的常住法，随着说法的过程同时做观行，现前观察五蕴的无常、苦、空、非我，有可能在闻法完毕时，就实证六见处，断三缚结（我见、疑见、戒禁取见），证声闻初果（须陀洹）。[2]这对半信半疑的佛教学者来说，应该是大好消息，因为投资的成本很低，可预期的效益又很大。若方法不很困难，却拒绝实证，仍然顽固地坚守原本错误的世界观不肯放弃，就不能说是理性、科学的态度，也就没有学术精神可言了。

---

[1] 《长阿含经》卷12 (CBETA, T01, no. 1, p. 73, c2-6)。

[2] 证初果纯粹是见地上的成就，所以只要从观行上确定五阴无常、苦、空、非我，就可以证初果。薄贪嗔、断贪嗔分别是二果和三果的证量。因为初果纯粹是见地，所以可以在别人的开示之下，立刻取证。

从解脱道的四个果位（初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿罗汉）的定义，便可知道合理的修证次第，是先断三缚结证初果，然后薄贪嗔证二果、断贪嗔证三果，最后断掉五上分结证四果。当然也可以先降伏贪嗔证初禅，再断三缚结；不过，这种修法是从难处入手。已得初禅的人，一旦断三缚结，会直接证三果，而不只是初果。就好像一道两公尺高的障碍，要一次跳过去，是很困难的，但若踏着梯子一级一级地爬上去，就容易多了。

《杂阿含经》记载，有一位一百二十岁的那拘罗长者，拖着老迈的身躯前来觐见佛陀，佛陀也为他做简单的开示，但是因为他不懂得继续追问，所以不得要领而去。舍利弗尊者怜悯他的老迈与至诚，便为他说法，一席话说完之后，他已经「见法、得法、知法、入法，度诸狐疑，不由于他，于正法中，心得无畏」[1]，得到法眼净、自知证得初果了。这时候那拘罗才要求皈依，成为一位在家居士。类似的记载，在《阿含经》中相当多，很多人第一次听闻佛法，就能断三缚结，证得初果。这些人当中，有很多是外道修行人，甚至是曾经敌视佛教的人。

「度诸狐疑，不由于他，于正法中，心得无畏」，意思是说，他可以现前检查自己是否已断三缚结，然后便可以为自己作证，知道自己已经是一个声闻初果人，不怕别人来质疑。既然不怕别人来质疑，当然就有能力检验别人的说法是否正确，能够在声闻初果智慧的范围内，破斥不正确的佛法。所以，这也算是「有异论起能如法灭」（虽然只证得一小部分）。至于「变化具足成神通证」，那就要留待日后进一步的实证了。

而且声闻初果人也能够知道，接下来该如何修行，以便进一步断掉欲界爱、色界爱和无色界爱，而取证阿罗汉果。这可以从《杂阿含经》的记载中看出来。摩诃拘絺罗曾问舍利弗：「若比丘未得无间等法，欲求无间等法，云何方便求、思惟何等法？」[2]意思是说，未证果的人要怎么修才能证果。此中所谓的「无间等法」，是指依六见处而断三缚结的无漏知见

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 33, b21-22)。
[2] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 65, b11-13)。

而言，已证初果的人三缚结永不复生，即使是在散心、梦境，乃至在极苦的病痛中，都不会忘失，而且所证智慧不是断灭空，所以是无间等法。

舍利弗答：「若比丘未得无间等法，欲求无间等法，精勤思惟：『五受阴为病、为痈、为刺、为杀，无常、苦、空、非我。』所以者何？是所应处故。若比丘于此五受阴精勤思惟，得须陀洹果证。」[1]换句话说，依循不落断灭空的第六见处，观察、思维五阴的无常、苦、空、非我，可以证须陀洹果。摩诃拘絺罗接着问，如何继续证二果斯陀含、三果阿那含、四果阿罗汉，舍利弗的回答都是一模一样。因为，证阿罗汉果所需的知见，和证须陀洹果一模一样，只是比较深入而已。继续深观五阴的无常、苦、空、非我，就可以证阿罗汉；乃至证阿罗汉之后，为了证所未得法[2]，以及「见法乐住」的关系，仍然会继续深观五阴的无常、苦、空、非我。[3]

佛陀曾说：「比丘！于此法如实正慧等见，三结尽断知，谓身见、戒取、疑；比丘！是名须陀洹果，不堕恶道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然后究竟苦边。」[4]此处所谓的「于此法如实正慧等见」，即是指现观五阴为「无常、苦、变易之法」[5]。「七有天人往生」，意思是说死后往生到天界，天界死后再往生人间，这样经过七个来回。这是指最懈怠、根器最钝的初果人而言。如果是精进、根器猛利的初果人，当生即可取证阿罗汉果。

综上所述，初果人是观察、思维五阴的无常、苦、空、非我，确定这是正确无误的道理之后，因而断掉身见、戒禁取见和疑见。而且，他对自己断掉三缚结、证初果的事实，是自知自作证的，不怕别人来质疑。证初

---

[1] 同上注，b13-17。

[2] 阿罗汉之间证量不尽相同，如灭尽定、天眼明、宿命明、漏尽明等法，并非人人皆得。

[3] 「阿罗汉亦复思惟：『此五受阴法为病、为痈、为刺、为杀，无常、苦、空、非我。』所以者何？为得未得故，证未证故，见法乐住故。」《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 65, c7-10)。

[4] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 16, a11-14)。

[5] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 15, c16-p. 16, a5)。

果之后，只要继续深观五阴的无常、苦、空、非我，就可以渐次断除欲界五欲及嗔痴等，让他一路证到阿罗汉果。即使他很懈怠，最多只要七返人天，还是可以证阿罗汉果，死后入无余涅槃，永不再受生、老、病、死等等的忧悲恼苦。

初果所证的见地，跟阿罗汉只有深浅的差异，所以只要能够证初果，再来讨论解脱道方面的佛法，基本上已经不会有差错了。这和未证果以前，都是以自心臆想分别佛法，是截然不同的。目前佛学界许多学者穷一生的精力在做研究，以为可以站在客观的立场，用文献、历史、语言、思想等方法去探讨佛教，却只能得到无法令人信服的结论。相较起来，初果的证得并不需要花那么多时间，又能够站在亲证者的角度现前观察、比对佛经所说的是否合乎事实，得到肯定而正确的结论。研究佛学，如果能先区别六识论及八识论的正误，再从观察、思维五阴的无常、苦、空、非我入手，没有多久就可以直接探得佛教真实的义理；以投资报酬率来说，实在没有比实证佛教更合算的事。

当然，并不是每一个人观察、思维五阴的无常、苦、空、非我，都能够断掉三缚结、证得初果。这原因并不单纯。以佛教学者来说，许多人是站在旁观者的立场、不信者的立场，并且是基于错误的基础来研究佛教。用这种心态想要获得佛法的实证，是不可能的。因为佛法的实证，主要是在自己的身心上面进行，就像不下水的人学不会游泳一样，旁观而不肯实修的人，也没有办法实证五阴的无常。研究佛教的人必须先承认：佛教典籍所述的种种超越目前科学技术所能证实的世界观有可能是事实。然后以虚心的态度，依佛教典籍所述的方法，逐步地验证其真实性。这样做，才是务实而科学的，才符合学术精神。

另一个极大的障碍，就是怀疑或否定有不生不灭的持种心（又名为如来藏、第八识）。现代佛学研究者，有很多人否定有不生不灭的持种心，其中以日本「批判佛教」健将松本史朗为代表。为什么以他为代表呢？因为他对所谓的「界论」（即不生不灭的持种心），以及哪些佛法属于界论这两方面的观察很准确，只是他认为：界论违背佛陀的教义，是受到梵我

外道影响的法义，不是真正的佛教。由于这类说法的流行，就使得现代人要证果，变得难如登天。

为什么不相信持种心的存在，就无法断三缚结呢？因为声闻佛法和断灭见外道非常相似，唯一的差别在于佛所说的无余涅槃不是断灭。是什么东西使得无余涅槃不落入断灭呢？就是持种心。持种心不是三界有[1]，它虽然与五阴三界有同时同处，但也可以独立于蕴、处、界[2]诸法之外而存在，成为涅槃本际。因为持种心不是三界有，所以说它「非有」；因为它确实存在，而且有独立的自体性与功能，所以说它「非空」。如果修行人不相信持种心的存在，他会有害怕落入断灭的恐惧；这一种恐惧很深沉，它是附属于「我见」而存在的；只要还没有断我见，就不能免除，除非他能确认持种心必然是存在的。害怕落入断灭的恐惧，会使他下意识地另寻一个不灭的法，免得自己落入断灭。然而，除了持种心之外，并没有任何一法是不灭的法，所以他只能想象有这么一法存在，或者从蕴、处、界中找到一法，以为它是不灭的法。不管是哪一种情形，都会使他无法断除我见，无法证初果。

反过来说，是否能够安忍于大乘法的法义，也是检查是否为初果人的一项标准。声闻初果除了断三缚结的证量之外，还有其他附属的功德受用，其中之一，是初果人绝对不会破和合僧，如南传《增支部经典》：「诸比丘！无是处，不可能有。谓：具足正见者会破僧伽，则无是处。诸比丘！然则，亦有是处，谓：凡夫会破僧伽，则有是处。」[3]此中所谓的具足正见者，即是初果以上的修行人。如果是二果，在断三缚结之外，必须加上薄贪嗔的实证；三果人则必须加上断贪嗔而发起初禅；如果贪嗔仍然粗重，但已断三缚结，则是初果人。三缚结是我见、疑见、戒禁取见，因为这三种邪见是最重大的，所以用这三个作为初果人所断邪见的代表。事实上，只要断了三种邪见，其他的外道邪见，也会同时断除，所以说初果人是具足正见者。

---

[1] 三界有，就是欲界有、色界有和无色界有。

[2] 五蕴、十二处、十八界。

[3] 汉译南传《增支部经典》一，页35。

僧团之所以会分裂，主要有两个原因：一者是对戒律的解释不同，二者是法义的见解不同。初果人已断戒禁取见，所以不会非戒取戒，不可能因为别行主张戒律而分裂僧团。在佛陀时代，既是具足三乘，所以三部僧众皆是见和同解的和合僧团。因此，若闻大乘法而不能接受，就不是具足正见者，不可能是已断三缚结的初果人。

如果有物理学者，自己不做实验，也不相信别人的实验报告，却来批评别人的理论与实验所证为不正确，人家不可能相信他的评论。现在的佛学界亦然，许多欧式佛学研究者自己不实修，也不相信古今修行人的实修报告，所以他们主张大乘非佛说，主张某些大乘经论是伪经，甚至主张所有的大乘经典皆是伪经，这些主张都不会被实修大乘法的人所接受。声闻法中的初果人，虽然自己未能证解持种心的具体功能，但是他很清楚：若没有持种心的存在，无余涅槃将成为断灭。所以，声闻法中见道位以上的修行人，不会怀疑有持种心的存在。

本书所谓的实证，范围很大，只要是属于客观事实的发现，都算是实证。然而，本书毕竟只是「实证佛教」的入门书，因此所述的实证范围，原则上只限于一般人可以现前验证的。因此，初禅以上定境（四禅、四空定、灭尽定）的实证，并不包括在本书的范围内。因为初禅以上的定境，必须降伏欲界贪爱（财、色、名、食、睡等），对一般人而言，这是难以企及的。虽然有少数人证得禅定，因为别人无法加以验证，所以仍然无法作为学术上的讨论。

这么做并不是把禅定永远地排除在实证范围之外，而是实证有其次第，禅定的实证并不是一开始就必然要面对的问题。在解脱道的果位中，初果（声闻见道位）和二果都是未离欲界的果位，三果是到达色界或无色界的果位，四果才有办法离开三界的系缚。解脱道既然有四个果位，依照果位的次第而修，当然是最合理的。因此，证二果之后，再来得初禅证三果，应该是最合理的。（此部分请参见第五章第四节，〈修证的入手方便〉。）将来证得禅定的人若是很多，在学术上探讨禅定的环境，才有可能成熟。不过，在短期之内，这是不太可能实现的。

第三章　论证的方法和解脱的原理

大部分的人，都把佛教当成信仰和哲学，很少人注意到佛教也有科学的成分。事实上，就整体佛教而言，科学的部分，是居于核心的地位；甚至可以说，科学和理性的部分，是佛教最重要的特征。

佛教科学和理性的部分，表现在五明上面，特别是因明和内明。五明，是古印度的五类学科：声明、工巧明、医方明、因明和内明。声明，是研究文字、语法及音韵之学。工巧明，指通达有关技术、工艺、音乐、美术、书术、占相、咒术等之艺能学问。医方明，是医学、药学、生理学等学问。因明，就是论证的方法，相当于现代的认识论、方法论、逻辑等学问。内明，则是灭除两种生死烦恼所需认识的真相，也就是解脱的原理。前四明，通于各宗教与学派，内明之学则各有不同。五明所涉及的知识，都是可以验证的事项，所以在学科的性质上，就是属于科学；即使有一部分比较落后，甚至不符合事实，也不能因此就把它归类为哲学或信仰。以医学来说，古代医学的有些层面不及现代医学，有时会有诊断失误、用药无效的情况。但是，用药是否有效是可以验证的，所以病人会选择医师，医师也可以在错误中学习，逐渐改进自己的医术。这和不能验证的哲学、玄学有明显的差异。就「可以验证」这一点而言，五明与物理、化学等自然科学并无不同，将五明归类为科学，是更恰当的。

因明的性质比较特殊，它所探讨的事物，没有办法直接证实或证谬，所以往往归类为哲学。然而，错误的因明理论，会导致错误的推论；正确的因明理论，会导致正确的推论；所以，因明理论的正确与否，可以用间接的方法加以检验。因为如此，也可以把因明归类为科学。即使有人不认同这样的归类，因明仍然是属于高度理性的学科——它可以得到世间智者的共许。这与一般的哲学思想，无法得到一致性的认同，是完全不同的。

以下先探讨因明学，再探讨内明。因为古人学习因明，目的是解脱烦恼，因此所举的例子往往与内明有关；所以，本章也就以因明学为起点，

而止于内明。内明的范围很广泛，本章只是略述解脱的原理。因明也只叙述「论所依」。

《瑜伽师地论》：「云何因明处？谓于观察义中，诸所有事。……当知此中略有七种：一论体性，二论处所，三论所依，四论庄严，五论堕负，六论出离，七论多所作法。」[1]其中最为关键者，是「论所依」。论所依，是两种「所成立义」和八种「能成立法」。两种「所成立义」，是论证的前提。八种「能成立法」，则是论证的方法。

第一节　论证的前提与方法

《瑜伽师地论》说：

> 能成立法有八种者：一立宗，二辩因，三引喻，四同类，五异类，六现量，七比量，八正教量。
>
> 立宗者，谓依二种所成立义，各别摄受自品所许……建立宗义。[2]

此中所谓的「二种所成立义」，是自性、差别二法。此二法，论中解释如下：

> 所成立自性者，谓有立为有，无立为无。
>
> 所成立差别者，谓有上立有上，无上立无上，常立为常，无常立无常；如是，有色、无色，有见、无见，有对、无对，有漏、无漏，有为、无为，如是等无量差别门，当知名所成立差别。[3]

以现代语法来说，所成立自性，相当于（有一个主词的）肯定句或否定句。所成立差别，相当于语句当中的述语。例如，「色阴是无常法」，

[1] 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 356, a11-18)。
[2] 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 356, c17-24)。
[3] 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 356, c11-16)。

这个语句是肯定句，这是所成立自性。无常法，则是这个语句的述语，这是所成立差别。

所成立自性和所成立差别加起来，相当于逻辑学的「命题」，命题是有客观真假值的陈述。现在依《瑜伽师地论》为立宗定义如下：

> 立宗，就是建立宗旨。宗旨必须具足自性（有主词的肯定句或否定句）与差别（述语）两个部分。以现代语言来说，宗旨必须是命题，有客观的真假值，可以证实或证谬。立宗是论证的前提。如果没有宗旨，或者宗旨无法证实或证谬，就没有论证的可能。

例如，「时间是永恒者的影子」，这句话无法证实或证谬，因此无法作为宗旨。「所有的色法（固体、气体、液体、动能、热能）都无法恒常存在」，则是命题，可以加以证实或证谬，所以它可以作为宗旨。声闻见道位的完成，在于六见处[1]的观行。六见处即是六个命题，六见处的观行结果即是六个命题的证实或证谬。

在佛教典籍中，「有是处」表示符合事理、有可能存在，「无有是处」表示不符合事理、不可能存在。例如《中阿含经》：

> 周那！若有不自调御，他不调御欲调御者，终无是处；自没溺，他没溺欲拔出者，终无是处；自不般涅槃，他不般涅槃令般涅槃者，终无是处。周那！若有自调御，他不调御欲调御者，必有是处；自不没溺，他没溺欲拔出者，必有是处；自般涅槃，他不般涅槃令般涅槃者，必有是处。[2]

这是说，若自己不会调伏烦恼、不会出离三界的系缚、不知道如何取证涅槃，要教别人调伏烦恼、出离三界的系缚、取证涅槃是不可能的事；若是自己能调伏烦恼、能出离三界的系缚、知道如何取证涅槃，要教别人

[1] 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c15-27)。
[2] 《中阿含经》卷23 (CBETA, T01, no. 26, p. 574, b2-8)。

调伏烦恼、出离三界的系缚、取证涅槃才是有可能的事。佛教典籍中，这类斩钉截铁的句型，基本上都是命题。

《杂阿含经》：「如来处、非处如实知，是名如来初力。」[1]意思是说，佛陀对于各种命题，是否能够成立，都能够如实了知，这是如来十力当中的初力。这说明在佛教当中，命题的实证，占有重要的地位。能够实证的学问，就是科学；所以，佛教并非只有信仰和哲学的成分。

「辩因者，谓为成就所立宗义，依所引喻，同类、异类，现量、比量及与正教，建立顺益道理言论。」[2]换句话说：

> 辩因就是论证，也就是使人明白宗旨并且信服宗旨的方法。具体的方法有六种：引喻、同类、异类、现量、比量、正教量。

「引喻者，亦为成就所立宗义，引因所依诸余世间串习共许易了之法，比况言论。」[3]以现代语言来说：

> 引喻，就是譬喻，也就是用世间人所熟悉的事物，来说明不熟悉或不知道的事物。

例如，第八识是一般人所不知道的事物，所以就有各种譬喻，说明第八识。第八识能够收集种子，于将来遇缘时，流注成果，就像电脑的硬碟，能够收集资料，由电脑程式所取用，再依程式指令将资料输出到萤幕、印表机等周边设备，这是一个譬喻。第八识能够了别根身、器界、种子，但不会引发烦恼，就好像明镜映照万象而不留碍，这是另一个譬喻。

《地论》：「同类者，谓随所有法望所余法，其相展转少分相似。……异类者，谓所有法望所余法，其相展转，少不相似。」[4]白话解释：

---

1 《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-17)。
2 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 356, c25-27)。
3 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 356, c28-29)。
4 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 357, a1-14)。

同类，是就某一个部分来看，有相似性；反之，就某一个部分来看，没有相似性，就称为异类。

同类和异类，都属于分类。在现代语言学里面，名词分为专有名词和普通名词，其中的普通名词，实际上就是一种类别，例如人、狗、猫、鸟。因此，为事物安立普通名词，就是在归类。例如生物有界、门、纲、目、科、属、种的分类阶层，界是最高阶的分类，种则是最低阶的分类。人类属于动物界、脊索动物门、哺乳纲、灵长目、人科、人属、智人种。唯识宗最有名的分类是「百法明门」，包括心法 8 种、心所有法 51 种、色法 11 种、心不相应行法 24 种、无为法 6 种。有了适当的分类，便可以建立系统的学问。

分类是一种人为的施设，并没有必然性，例如冥王星曾被认为是太阳系的第九大行星，但后来发现了许多与之质量相当的天体，便产生了「矮行星」的类别，冥王星便从「行星」降级为「矮行星」。

在同类的事物当中观察「共相」（共同的特征），则可以运用逻辑归纳法，找到共同的规律。例如受阴的定义是「乐受、苦受、不苦不乐受」[1]，有了这个定义，便可以将符合定义的现象视为同类，现前观察自己的受阴无常，听闻别人的受阴无常，最终归纳出〔所有的受阴都无常〕[2]的结论。用类似的方法，分别归纳色阴、想阴、行阴、识阴，便可以归纳出〔所有的色阴都无常〕，乃至〔所有的识阴都无常〕。最后，再加上〔色阴、受阴、想阴、行阴和识阴，合称为五阴〕这个前提，就可以运用语法学规律得到〔所有的五阴都无常〕的结论。

能成立法有八种，以上简述五种。另外三种是现量、比量、正教量，简称为三量。

---

[1] 「世尊说三受：乐受、苦受、不苦不乐受。」《杂阿含经》卷17(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 121a3-4)。

[2] 在本章中，〔 〕内的文字并非单纯引用，而是依语言学规律整理出来的同义语或结论。

第二节　现量

因明学所承认的三种知识来源，是现量、比量和正教量。现量，就是现前观察所得的知识，以及用事实做前提，透过演绎法和归纳法所得到的逻辑推论。（不论是世间法或出世间法的知识。）比量，是依据部分现前观察所得的事实（现量）所做的研判。正教量，是现量者的报告，相当于见证报告。

三量是因人而异的。同一件事情，虽然许多人知道，亲见整个事件的人所知是现量，亲见部分事实而稍作研判的人所知是比量，听闻实证者传述所知为正教量。

如果不在三量当中，或者虽然像是三量，但是与事实不符合，则称为非量。

现量，相当于确定无疑的知识来源。「智」和「现量」是同义词，例如「依智不依识」是指依现量不依比量和正教量。「现量」的概念跟「现观」有关，《地论》对于现观最简单也最重要的定义是「决定义是现观义」[1]，意思是说，现观是为了寻求确定无疑的结论。确定无疑的结论，其实就是现量。现量是名词，现观则是动词。另外还有「证」字（例如「真证智」[2]），也和「现量」有关，「证」字可以当动词，也可以当名词。透过「现观」，得到「现量」，便是「实证」。这里要提醒读者，此处介绍的是《地论》的现量，与陈那、法称定义的现量不同，千万不要混淆。[3]

《瑜伽师地论》将现量分为世间现量和出世间现量两种。

---

1 《瑜伽师地论》卷55(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 605c8-9)。

2 「诸菩萨于真证智见为真实，非于闻思但识法义非真证智。是诸菩萨如实了知修所成智所应知者，非唯闻思所成诸识所能了达。」《瑜伽师地论》卷45(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 539a23-26)。

3 陈那与法称的新因明体系，严格限定「现量」为无分别、无概念之认识，凡涉概念判断者一律归为比量。

一、世间现量

世间现量分为色根现量和意受现量，分别定义如下：

> 色根现量者，谓五色根所行境界，如先所说现量体相。[1]
> 意受现量者，谓诸意根所行境界，如先所说现量体相。[2]

「五色根所行境界」是指五官的现前观察。「诸意根所行境界」是指意根和意识的现量。「先所说现量体相」，是指「现量者，谓有三种。一、非不现见，二、非已思应思，三、非错乱境界」。

参考《瑜伽师地论．五识身相应地》[3]，五官的现前观察，实际上了别的主体是五识身，而且必须以意识、意根和阿赖耶识为「等无间依」，因此色根现量离不开意受现量。简单地说，五官的现前观察，并对观察的事物给予正确的名称，便是世间现量。应注意的是，名称分为专有名词和普通名词两种，其中的普通名词本质上是类别。赋予事物适当的普通名词，例如人、狗、猫、鸡，或色、受、想、行、识，事实上即是分类。

简单地说，用五官五识现前观察，并且为事物安立名称，称为世间现量。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 357c21-22)。

[2] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 357c22-23)。

[3] 「何等名为五识身耶？所谓眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。云何眼识自性？谓依眼，了别色。彼所依者，俱有依，谓眼。等无间依，谓意。种子依，谓即此一切种子执受所依异熟所摄阿赖耶识。如是略说二种所依。谓色、非色。眼是色，余非色。眼，谓四大种所造眼识所依净色，无见有对。意，谓眼识无间过去识。一切种子识，谓无始时来乐着戏论熏习为因所生一切种子异熟识。彼所缘者，谓色，有见有对。此复多种。」《瑜伽师地论》卷1(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 279a24-b4)。

二、出世间现量

或有清净现量，非世间现量。谓出世智，于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。[1]

出世间现量，是以世间现量为基础做出正确判断，包括有无、有上无上等。有、无的判断跟「所成立义」（命题）有关，例如〔五阴无常〕是一个命题，观察现象确定「五阴无常」便是出世间现量。佛经要求证果必须「如实通达……现观」[2]，这要求的是现量，而不是比量和正教量。因为这个缘故，现观〔五阴无常〕显然是证果的必要条件，既然有现观，当然就是现量。在这方面，陈那和法称有其它的看法，请小心不要跟《地论》的定义混淆了。

「有知为有」这一句中有两个「有」，第一个「有」是指现实的状态，相当于语言学所讲的「外延」，第二个「有」则是指语言文字，相当于语言学所讲的「内涵」。例如老师到了教室，看到教室里面有许多学生，他心里认定〔教室里面有人〕，这样称为「有知为有」。

「无知为无」「有上知有上」「无上知无上」也是同样的道理，第一个「无」「有上」「无上」表示现实的状态，第二个「无」「有上」「无上」表示语言文字。也就是说，语言文字的认定必须与现实相符。

有、无的判断，为什么称为出世间现量呢？因为无即是「空」，有即是「不空」。能够正确判断空与不空，便能修习「空」，而「空」就是三解脱门之一，可以让人解脱世间的烦恼，证得须陀洹果，成为圣弟子。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 357c25-29)。

[2] 「云何无明？谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知；于内无知，于外无知，于内外无知；于业无知，于异熟无知，于业异熟无知；于佛无知，于法无知，于僧无知；于苦无知，于集无知，于灭无知，于道无知；于因无知，于果无知，于因已生诸法无知；于善无知，于不善无知；于有罪无知，于无罪无知；于应修习无知，于不应修习无知；于下劣无知；于上妙无知；于黑无知，于白无知；于有异分无知，于缘已生或六触处，如实通达无知。如是于彼彼处如实无知，无见无现观，愚痴无明黑闇，是谓无明。」《缘起经》卷1(CBETA 2025.R3, T02, no. 124, p. 547b22-c4)。

然而，有、无的判断不一定跟出世间有关。《地论》举例「譬如客舍，于一时间无诸人物，说名为空。于一时间有诸人物，说名不空」[1]，这显然跟出世间义理没什么关系，世间人也一样可以做出正确的判断。事实上，在《地论》的体系里面，不属于世间现量（以五官现前观察，并给予事物适当的语言文字）的现量，都是出世间现量，包括运用逻辑归纳法和逻辑演绎法得到的结论，也是出世间现量。

有上、无上的判断，则是跟「择法」有关。也就是说，修行人必须判断哪一种义理或方法更加高明。最重要的「择法」，应该是「了义经」与「不了义经」的判断。在佛教的方法论里面有「依了义经不依不了义经」的原则，必须依了义经才能出离世间，而不是不了义经。

佛教的修证不是学术的文献综述，没有价值中立的问题。它是科学性的，必须不断地择法，找到正确的命题和最好的方法。

（一）逻辑归纳法

佛教是否承认逻辑归纳法？答案是「承认」，不但承认，《显扬圣教论》还将逻辑归纳法所得的结论称为「种类智」：

> 种类智，谓于不共了、不现见所知义境无漏之智。[2]

为什么种类智就是逻辑归纳法所得的结论呢？因为这是对于观察不到的现象所得到的「智」，加上「种类」这两个字，表示它是观察同类事物的共相（共同特征）而得到的现量。如果这样的文献证据还不够，我们可以再来看《地论》第 55 卷的相关内容：

> 云何名为第四现观？谓……初内遣有情假法缘心生，能除软品见道所断烦恼粗重。从此无间，第二内遣诸法假法缘心生，能除中品见道所断烦恼粗重。从此无间，第三遍遣一切有情、诸法假法缘

[1] 《瑜伽师地论》卷90(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 812b22-24)。
[2] 《显扬圣教论》卷2 (CBETA 2025.R3, T31, no. 1602, p. 489c23-25)。

> 心生，能除一切见道所断烦恼粗重……前二心法智相应，第三心类智相应。[1]

第四现观指的是「现观智谛现观」，完成这个现观便是见道位（以声闻乘来说，就是须陀洹）。「前二心」是指「初内遣有情假法缘心生」和「第二内遣诸法假法缘心生」。什么是「法智」呢？《显扬圣教论》说：「法智，谓于共了现见所知诸义境界无漏之智。」[2]也就是说，前二心是向内观察自己，确定五蕴（旧译为五阴）假和合的「人」与「法」都不是真实的存在。「第三心」是指普遍地观察一切有情，确定五蕴假和合的「人」与「法」都不是真实的存在。什么是类智呢？从名称和意义可以看出，「类智」就是《显扬圣教论》的「种类智」，它是观察不可现见的境界所生的无漏智。

《地论》第 88 卷也提到「类智」：

> 即依此初见圆满，亲近修习极多修习，于内诸行发生法智，于不现见发生类智，总摄为一聚，以不缘他智而入现观……尔时能随证得第二见圆满。[3]

这里讲的「初见圆满」是指「初果向」（接近初果）的正见，「第二见圆满」则是指初果（须陀洹）的正见。也就是说，这一段跟前面第 55 卷的引用文都是讲证得初果的过程。「行」是指有为法，「于内诸行发生法智」意思是，向内观察自己的各种有为法可以发生「法智」；「于不现见发生类智」，对于观察不到的有为法可以发生「类智」。所以，法智和类智的差别，便在于是否可以观察得到。观察不到的东西「发生类智」，很显然运用的是逻辑归纳法。「法智……类智，总摄为一聚，以不缘他智而入现观」，则是把法智和类智视为同一类，都是属于自己的智慧（现量），而不是他人的智慧（正教量）。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷55 (CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 605c17-29)。
[2] 《显扬圣教论》卷2(CBETA 2025.R3, T31, no. 1602, p. 489c22-23)。
[3] 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 799c15-19)。

简单地说，观察可以现见的境界得到「法智」；观察同类事物，从可现见的境界中得到的共相，推演到不可现见的境界，归纳它们都有共同的特征，便可以得到「类智」。

法智是世间现量还是出世间现量？这可以分为两个部分：一、判别现实事物的名称和类别；二、判别这个事物有什么体性。第一部分是世间现量，第二部分则是出世间现量。「类智」纯粹是出世间现量，因为它是以「法智」作为推理的对象，而不是现实的事物。

《瑜伽师地论》承认逻辑归纳法是现量，并且将它命名为「类智」，这是很惊人的历史纪录！欧洲直到 1620 年才由培根《工具论》提出用逻辑归纳法来建立科学知识。目前学界认为，《地论》大约是公元 250～350 年成立的著作。也就是说，《地论》早于《工具论》差不多 1,300 年，它很可能是最早为逻辑归纳法立名的古文献。可惜的是，之后的陈那、法称等「新因明」理论家并未承认「类智」，导致这么先进的思辨方法长期未受到重视。

（二）逻辑演绎法

佛经大量使用逻辑演绎法，只是没有替演绎法安立名称，最常见的是隐藏一个前提的三段论法。此部分请参阅第三节第五项第三目〈隐藏的共识〉。

三、现量分类的检讨

不得不说，《地论．因明处》现量的分类存在缺点，甚至可能造成误解。

第一，现量、比量、正教量都属于世俗谛，出世间法的「涅槃」并不在三量之内，所以《地论》说：「涅槃……现量、比量及正教量所不量故，说名无量。」[1]在这种状况下，仍然建立出世间现量这个类别，容易令人产生混淆。

[1] 《瑜伽师地论》卷87(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, pp. 790c29-791a3)。

第二，世间现量分为色根现量和意受现量，实际上五色根（五官）的观察必须以意识和意根为等无间缘，硬要将这两者分开徒然造成困难。

第三，五官的观察尚未产生语言文字的阶段，应该也是一种现量，但是《地论．因明处》并没有定义。

基于以上的检讨，笔者建议将现量分为五种：

一、现见　指五官（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根）五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）的观察，此时意识只是作为等无间缘，尚未对所观察的事物有所认定。就像摄影机录下影像，但电脑尚未对影像作判别。这个阶段必然是现量，没有误判的问题。

二、判别　指现见之后意识认定所观察到的事物，无论是否有语言文字现起。现见和适当的判别，二者合起来，相当于《地论．因明处》定义的「世间现量」。

三、自相　这是指特定事物的性质，例如自身五阴的无常、苦、空、非我。如实观察自相，相当于《地论．因明处》定义的「出世间现量」。现见、适当的判别和如实观察自相，三者合起来，相当于《地论》所谓的「法智」。

四、归纳　这是观察同类事物的共相，推理归纳而得，它必须以大量的「法智」为材料，相当于《地论》所谓的「类智」。归纳所得的结论有可能出现例外而被修正或推翻，但科学界普遍采用，若不承认逻辑归纳法，没有一条科学定理可以成立。佛教的证果也是如此，必须运用逻辑归纳法，才能对事物有全面的知识，得到「决定遍智」[1]。

五、演绎　常见的演绎法有三段论法、双刀论法、归缪论法，只要前提正确，概念不滑动[2]，必然保证结论正确，就是逻辑演绎法。在纯逻辑或数学中，才有可能完全使用演绎法，但只要一涉及现实的比对，就一定要采用归纳所得的结论作为前提。佛经虽然没有为逻辑演绎法起名，但是

[1] 《瑜伽师地论》卷85(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 777a26)。

[2] 推论的过程中，相同的名词却有不同的意义，称为概念滑动。名词意义保持一致，便是概念不滑动。

从「决定义是现观义」[1]可知《地论》也承认演绎法，事实上佛经中到处都有逻辑演绎法，特别是三段论法的应用。自相、归纳、演绎都属于《地论》定义的「出世间现量」。

以现代语言重新定义：

> 现量，就是可以排除合理疑惑的知识，包括现前观察所得的知识，以及以此为基础所做的逻辑推论。此处所谓的逻辑推论，包括归纳法和演绎法。

第三节　比量

> 比量者，谓与思择俱已思应思所有境界。[2]

「择」这个字，表示在两种以上的事物中挑选最适当的一种。「已思应思」则是一种不确定的状态。简单地说，比量是在两种以上的可能性中，挑选最可能的一种。这个定义有些曲折，此处按照语言学的要求，为「比量」下一定义：比量就是有相当的证据却无法排除疑惑的知识来源。

这里要再次提醒读者，此处介绍的是《地论》的比量，与陈那、法称定义的比量不同，千万不要混淆。《地论．因明处》将比量分为五种：

一、相比量

相比量是根据外相而去做推测。例如隔着墙看到「幢」，可以推知有车。又如看到烟，可以推知有火。[3]

---

[1] 《瑜伽师地论》卷55(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 605c8-9)。

[2] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358a1)，「境界」《大正藏》作「界思」，此处依宋、元、明三本。

[3] 「相比量者，谓随所有相状相属，或由现在，或先所见推度境界。如见幢故，比知有车，由见烟故，比知有火。」《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358a4-6)。

为什么这不是现量呢？因为可能发生意外，要是幢被拆下来，或者幢刚刚制作出来，并没有装在车上，判断有车的推测就是错的。看到烟时，火可能已经熄灭，不一定就有明火。

二、体比量

体比量是看到一部分的物体，推测没看到的部分，认为没看到的部分应该是跟看到的部分有同样的性质。[1]体比量在商业上运用得很广，例如接受一批农产品，由于量太大，一般是抽样检查，而不是逐一检验，要是抽样检查通过，就当做全体都合乎标准。

三、业比量

业比量是以作用来推测本体。例如看到远处有固定物，鸟栖息在上面，推测是干枯的树木。如果这个东西会动摇，可以推测是人。[2]

四、法比量

法比量是以性质上接近的现象，作为推测。例如某物无常，便可推测该物有苦；又如某物苦，便可推测该物靠不住、不存在永恒不变的我。[3]

《地论》曾说：「如阿笈摩，了知诸行体是无常，无常故苦，苦故空及无我。」[4]这是总结《杂阿含经》的法义，是先观察有为法的无常，然后从无常推知有苦，从有苦推知空和无我。也就是说，无常、苦、空、无

[1] 「体比量者，谓现见彼自体性故，比类彼物不现见体，或现见彼一分自体，比类余分。」《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358a19-20)。

[2] 「业比量者，谓以作用比业所依。如见远物无有动摇鸟居其上，由是等事比知是杌。若有动摇等事，比知是人。」《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358a26-28) 。

[3] 「法比量者，谓以相邻相属之法，比余相邻相属之法。如属无常，比知有苦；以属苦故，比空、无我。」《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358b10-12)。

[4] 《瑜伽师地论》卷85(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 774a5-7)。

我应该是紧密相随的特征，如果现观到某物无常，接下来就可以推定它苦、空、无我。

为什么这只是「比量」而不是「现量」呢？事实上，必须有人将无常的现象当成「我」或「我所」才会引生苦。但是除非是出世间圣贤，一般人都会将无常的现象当成「我」或「我所」，所以佛经通常不会加上这个隐藏的条件。因为这个隐藏的条件还不确定，无常并不必然会引生苦。

如果观察到有苦，就可以判断一定有人将无常的五阴当成「我」或「我所」，然而真正的「我」应该是常住法，没有痛苦才对，由此可知无常的现象不存在真正的「我」。将无常的现象当成「我」或「我所」的人，一定会企图维持无常的「我」或「我所」，最终空无所得。因此，通常的情形有苦的法可以推导出「空」和「无我」。

为什么这只是「比量」而不是「现量」呢？这是因为五阴固然不是「我」，但也「不异我」，既然这样，又怎么能说五阴「空」「无我」呢？换句话说，只要观察的角度不同，五阴也可以是「我」。既然有「我」存在，就是「不空」。

法比量的施设无疑是有争议的。就如同《地论》说的「如阿笈摩，了知诸行体是无常，无常故苦，苦故空及无我」，按照这样的经义，它们应该是可以排除疑惑，推论而知的。然而，这只是小乘的看法。在菩萨行者看来，诸行（各种有为法）都是第八识流注种子现起的功能差别，如果将它们看成种子，它们就是所藏，而所藏又可以收摄到能藏，二者打成一片，全体就是一真法界。一真法界是无为法，常、乐、我、净。看待事物的观点不同，诸行不必然是无常、苦、空、非我。

五、因果比量

因果比量是以因推测果，以果推测因。例如看到有人走路，可以推测他将会到其它地方；又如看到一个人到了其它地方，可以推测他曾经走

路。[1]简单地说，佛教是因缘论，而不是一因一果论。虽然有因，但是缘不对，未必能产生果。由于有「缘」的介入，因果未必成立，所以是比量，而不是现量。

六、现量与比量的差别

现量的定义是「决定义」，也就是确定无疑的知识。理论上，逻辑归纳所得的结论不能保证没有例外，但现实上人们从来不会防备「例外」，例如地心引力是归纳所得，不能保证不会突然消失，但是人们从来不担心。不防备或不担心就是「无疑」，因此逻辑归纳也符合现量的定义。比量的定义是「有相当的证据却无法排除疑惑的知识来源」。一个有疑惑，一个没有疑惑，所以它们是绝对不重迭的两个分类。

这样的安排有绝对的必要。因为得到一个结论，往往要经过一连串的推论，如果每一个前提都是现量，推论的过程又是逻辑演绎法，便能保证结论的正确性。如果推论的前提有一个是比量，那么最后的结论便无法保证其正确性。因为这个缘故，证据力才是分判现量和比量的关键。在这方面，陈那和法称的定义，造成极大的混淆，远远比不上《地论》的定义。

第四节　正教量

一、地论的定义

正教量者，谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。[2]

这必须符合以下三个条件：

[1] 「因果比量者，谓以因果展转相比。如见有行，比至余方。见至余方，比先有行。」《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358b18-19)。

[2] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c3-4)。

（一）不违圣言

不违圣言者，谓圣弟子说，或佛自说经教，展转流布至今，不违正法，不违正义。[1]

正教量在形式上必须是佛陀或圣弟子所说，辗转传述至今；在实质上则必须不违反客观事实和语言学规律。

（二）能治杂染

能治杂染者，谓随此法善修习时，能永调伏贪嗔痴等一切烦恼及随烦恼。[2]

正教量必须能够对治烦恼，也就是说，只要依照义理正确修习，便能断掉一切烦恼。

（三）不违法相

不违法相者，谓翻违法相，当知即是不违法相。[3]

正教量不能与已证实的错误主张相同。在这方面，《地论．因明处》列出一份黑名单：

于无相增为有相，如执有我、有情、命者、生者等类，或常、或断，有色、无色，如是等类。或于有相减为无相。[4]

第一类是有相法与无相法的误计，例如「我」应该是无相法，但有人认为「我」有常住、断灭、有色、无色的差别相。至于哪种情形是将有相法误认为无相法，《地论．因明处》并没有举例。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c6-7)。
[2] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c8-9)。
[3] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c9-10)。
[4] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c11-13)。

> 或于决定立为不定，如一切行皆是无常，一切有漏皆性是苦，一切诸法皆空无我，而妄建立「一分是常一分无常」「一分是苦一分非苦」「一分有我一分无我」。[1]

第二类是对于已证实的全称命题主张有例外，例如「有的有为法是常」「有的有为法不是苦」「有的有为法有我」。

> 于佛所立不可记法，寻求记别，谓为可记，或安立记。[2]

第三类是强行判别佛陀认为无法回答的问题。佛经记载，某些问题佛陀拒绝回答，认为无论如何回答都会导致戏论，这些问题被称为十四无记。[3]

> 或于不定，建立为定。如执一切乐受皆贪所随眠，一切苦受嗔所随眠，一切不苦不乐受痴所随眠，一切乐受皆是有漏，一切乐俱故思造业一向决定受苦异熟，如是等类。[4]

第四类是过度推广，将仅为部分正确的命题，主张全体皆正确。例如「所有的苦受都是嗔的随眠」「所有的不苦不乐受都是痴的随眠」「所有的乐受都有烦恼」。

> 或于有相法中，无差别相建立差别，有差别相立无差别。如于有为无差别相，于无为中亦复建立；于无为法无差别相，于有为法亦复建立。如于有为无为，如是于有色无色，有见无见，有对无对，有漏无漏，随其所应，皆当了知。[5]

---

1 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c13-17)。

2 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c17-18)。

3 一、世间常？二、世间无常？三、世间亦常亦无常？四、世间非常非无常？五、世间有边？六、世间无边？七、世间亦有边亦无边？八、 世间非有边非无边？九、如来死后有？十、如来死后无？十一、如来死后亦有亦非有？十二、如来死后非有非非有？十三、命身一？十四、命身异？

4 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c18-22)。

5 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 358c22-28)。

第五类是混淆有相法与无相法，例如有色与无色的混淆，有见与无见的混淆，有烦恼与无烦恼的混淆。

> 于有相不如正理立因果相，如立妙行感不爱果，立诸恶行感可爱果，计恶说法毘奈耶中习诸邪行能得清净，于善说法毘奈耶中修行正行谓为杂染。[1]

第六类是错误的因果论，例如「善行导致恶果」「恶行能得善果」。

> 于不实相以假言说立真实相，于真实相以假言说种种安立。如于一切离言法中建立言说，说第一义。[2]

第七类是幻相与实相的混淆。

二、其它的定义

《地论．因明处》定义的正教量，最大的缺点是只适用于佛教界。佛教界以外的场合，例如司法诉讼的「证言」、科学的「田野调查」、史学的「口述历史」跟正教量的性质很接近，有必要建立一个跨学科的定义，以满足语言学的要求。

第一个值得参考的定义，是《正理经》[3]的「可以信赖之人的教导就是证言」[4]。这个定义有个缺点，就是「可以信赖之人」可能只是滥竽充数，例如父母对于未成年子女，固然是「可以信赖之人」，但实际上父母的知识许多来自道听涂说，未必可靠。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, pp. 358c28-359a2)。

[2] 《瑜伽师地论》卷15(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 359a2-5)。

[3] 「正理经(Nyāya Sūtra)是目足．乔答摩(Akṣapāda Gautama)在公元前 2 世纪的著述。」见维基百科「正理经」条，2025-12-25。

[4] （日）桂绍隆著，肖平、杨金萍译《印度人的逻辑学》宗教文化出版社2010年版，第36页。

第二个值得参考的定义，是诉讼法对「证言」的要求，大部分的文明国家，要求证人必须亲自闻见，证言才可以当成证据。所谓的「亲自闻见」，以因明的术语来说，就是「现量」。因此，笔者建议：

> 正教量，是现量者的报告，相当于见证报告。在法律诉讼程序中，相当于目击者、鉴定人的证词。

这个定义应该也可以适用于佛教界，因为在佛教徒的心目中，佛陀和圣弟子都是具有出世间现量的人。

三、正教量之查核

这里所谓的查核，并不是去查核「正教量」是否符合事实，要是可以这么做，就是现量，现量自然是最可靠的知识来源。大部分的时候，我们无法核查事实本身，只能设定条件，过滤掉不合格的「正教量」。《地论．因明处》提出三个条件，就是前述的不违圣言、能治杂染和不违法相。这三个条件基本上只适用于佛教界，按照语言学的要求，应该要找到通用的条件。

我们可以参考诉讼法的要求，建立几个要件：一、「正教」必须来自现量者的报告。二、「正教」不能违背自然规律和已知的客观事实。三、「正教」不能自相矛盾。

四、正教量转为比量和现量

佛教的修行，基本上都是先听闻法义（包括阅读佛经），然后透过如实观察，最终确认经典所说无误。如果只有信仰而没有证据，称为正教量。观察到部分现象吻合佛经所说，就已观察到的特定事物而言，发生法智，这是现量；但就佛经描述全体有为法的体性（例如〔一切五阴皆是无常〕）而言，则是比量[1]。

[1] 更准确地说，是体比量。

观察许多现象都有同样的体性，最终归纳出与佛经完全一致的结论（例如〔一切五阴皆是无常〕），便是现量。例如《杂阿含经．第 28 经》[1]说：

> 当观知诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切悉皆无常……如是观受、想、行、识，若过去、若未来、若现在，若内、若外、若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切悉皆无常。正观无常已，色爱即除；色爱除已，心善解脱。
>
> 如是观受……。想……。行……。识，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切悉皆无常。正观无常已，识爱即除；识爱除已，我说心善解脱。

应当留意的是，此处对五阴无常的观察非常严苛，要求在十一种分类（过去、未来、现在，内、外，粗、细，好、丑，远、近）中普遍确认。有些显然是不可现见的，例如未来的、极细微的和极遥远的五阴。

《地论》说，现前观察的部分可以发起「法智」，无法现前观察的部分可以发起「类智」，法智和类智视为同类（都是现量），不必再依靠他人的智慧（正教量），就这样入于现观，证得「第二见圆满」（见道位）。[2]此时所谓的「圆满」，必须符合前述《杂阿含经》的要求，在十一种分类（过去、未来、现在，内、外，粗、细，好、丑，远、近）中，全部都确认〔五阴无常〕，乃至〔五阴苦、空、非我〕。

虽然《杂阿含经》没有提到「类智」这种表征归纳法的术语，但是从十一种分类的要求，我们可以确定，证初果（见道位）必须运用逻辑归纳法，这也间接证明《杂阿含经》承认逻辑归纳法。

---

[1] 《杂阿含经》卷1(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, pp. 4c26-5a4)。本章《杂阿含经》小经的编号，以释印顺《杂阿含经论会编》为准。

[2] 「即依此初见圆满，亲近修习极多修习，于内诸行发生法智，于不现见发生类智，总摄为一聚，以不缘他智而入现观……尔时能随证得第二见圆满。」《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 799c15-19)。

回到观察特定事物的部分，观察包括三个部分：觉知心、内涵和外延。觉知心就是前七识，内涵是指语言文字的描述，外延则是真实的事物，这分别对应《楞伽经》的「觉想」「名」和「相」。[1]因明是认识的学问，离不开「觉想」「名」和「相」，所以是世俗谛[2]，与胜义谛[3]（第一义谛）不同。胜义谛是出世间圣贤所缘境界，它是外延，一旦用言语说明，立刻变成世俗谛。

五、正教之理解

如果大家对语言文字的理解都能达成一致，就没有必要区别「正教」与「正教量」，「正教量，是现量者的报告」便是基于前述的假设而作的定义。但很不幸的是，这个假设有时候并不成立，不同的人对同一段语言文字往往有不同的理解。所以我们可以更精确地定义：「正教，是现量者以适当的语言文字，对其现量经验的描述。正教量，则是正教被人适当理解的意义。」以佛教来说，佛经是用语言文字表达的，所以它的作者和译者都必须服从语言学的规律，以适当的方式去表达，别人才不容易误解，要是世间智者可以正确理解，便符合「正教」的要件。读者也一样要运用语言学的规律去理解佛经，这样才符合「正教量」的要件。

阅读佛经需要运用的语言学规律，主要是语意学、语用学和语法学。语法学包括文法和逻辑，逻辑的部分跟现量关系较大，如果能够一边阅读，一边检验经教是否符合现实和逻辑，便能得到「如实现观」。经教不易理解时，则要运用语意学和语用学来确定。

---

[1] 「名、相、觉想。」《楞伽阿跋多罗宝经》卷1(CBETA 2025.R3, T16, no. 670, p. 487c17)。「觉想」《地论》译为「分别」。

[2] 「世俗谛教者，谓诸所有言道可宣，一切皆是世俗谛摄。又诸所有名想言说增上所现谓相、名、分别，如是皆名世俗谛摄。」《瑜伽师地论》卷64(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 654c1-3)。

[3] 「非言说是第一义，亦非所说是第一义。所以者何？谓第一义圣乐言说所入是第一义，非言说是第一义。」《楞伽阿跋多罗宝经》卷2(CBETA 2025.R3, T16, no. 670, p. 490c6-9)。

本章将会运用语言学来解读佛经的核心法义，它会产生若干令人惊讶的结论，与流通的「权威看法」不同。不过，学术研究本来就是以发现真相为永恒的目标。新的方法产生新的结论，让学术同行一起来检验，也许会开发出全新的学术领域来。我们不妨以开放的心态，来个「语言学大冒险」！（本项的内容可等读完全书再回来看。）

（一）辞典的用法

查普通辞典和佛学辞典是确定语意的手段，从辞典的好几种意义中选择最适当的意义，则要运用语用学。例如《成唯识论》说：

> 大小乘教名阿赖耶，此识具有能藏、所藏、执藏义故，谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故，此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。[1]

从这个解释可以知道，阿赖耶识有常住不变（能藏）和不断变异（所藏）的部分。在文本中看到「阿赖耶识」或者它的同义语时，通常应该选择其中一个意思，而不是三个意思全都用上。能藏，相当于收藏种子的容器，为了保证因果关系的存续（摄持因果为自相故），它必须永恒不坏。所藏，是指种子，它们可以跟五阴互为因果（与杂染互为缘故），因此必然是有为法。执藏，则是有情的染污种子，具体的内容是「有情执为自内我故」，执藏会引生「后有」（未来世的有为法），让有情不断地轮回，但修行人证得阿罗汉时，便能将它消灭。

为什么同一个字词有多个意义呢？这是语言学规律之一〔字词没有统一的意义〕。事物种类无量，字词却是有限的，因此随着新的事物不断出现，旧有的字词便会发展出新的意义，用来指涉新的事物。辞典的编纂者是历史家，而不是立法者，更不是预言家。他们只能尽其所能搜集字词过去的用法，而不能强制别人按辞典的意义使用字词，这使得字词的意义经常变动，辞典必须不变地修订。

---

[1] 《成唯识论》卷2(CBETA 2025.R3, T31, no. 1585, p. 7c20-23)。

（二）明示其一，排除其他

这原本是拉丁法谚（expressio unius est exclusio alterius）的翻译，例如「杀人者死」明示杀害的对象是人，法官不能援引这个条款判杀狗者死刑。实际上，它是语言学的规律之一，也适用于法律以外的领域。例如有人说「我白天要上班」，虽然他并不是讲「我只有白天要上班」，但听的人可以合理地推测，讲话的人只有白天要上班，并没有在晚上兼职。因为人类社会已习惯语言是高效率的讯息系统，讲话的人必须尽量在最少的言语中，表达最多的讯息。

《杂阿含经．第 161 经》[1]记载以下的对话：

> 世尊告尊者阿难曰：「若信心长者、长者子来问汝言：于何等法知其生灭？汝当云何答乎？」
>
> 阿难白佛：「世尊！若有长者、长者子来问我者，我当答言：『知色是生、灭法，知受、想、行、识是生、灭法。』世尊！若长者、长者子如是问者，我当如是答。」
>
> 佛告阿难：「善哉！善哉！应如是答。所以者何？色是生、灭法，受、想、行、识是生、灭法。知色是生、灭法者，名为知色；知受、想、行、识是生、灭法者，名为知〔受、想、行、〕识。」

佛问阿难：「如果有人问你『什么东西生灭』，你会怎么答？」阿难说：「我会回答『是五阴生灭。』」佛陀称赞他答得好。这段记载看起来没什么，但是如果把「明示其一，排除其他」的原则用上，就会得到〔五阴之外，有某个东西不生不灭〕的合理预期。《地论》正是这么解释的：

> 于内法中，略有二种具聪明者，若有净信或诸外道来请问时，能无乱记，谓依中道。于诸行中问生、灭时，不增有情，不减实事，唯于诸行安立生、灭，不乱而记。[2]

---

1 《杂阿含经》卷2(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 12a28-b8)。

2 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 795c4-11)。

佛法中有聪明人，能够恰如其分地回答，别人问「什么法生灭」，他不会回答得太多，也不会回答得太少。如果回答「有情有生灭」就是回答得太多，如果回答「有情完全没有生灭」就是回答得太少。只能回答「有为法（诸行，此处指五阴）生灭」，才是适当的回答，能得到佛陀的赞美。

这很明显是「明示其一，排除其他」的适用，也就是说，讲「五阴生灭」，暗示在五阴之外，有情有不生不灭的部分（《地论》称为「实事」）。这里并没有讲，有情身上是什么东西不生不灭，这正是我们必须进一步探明的。

（三）隐藏的共识

佛经大量使用逻辑演绎法，最常见的是隐藏一个前提的三段论法。《杂阿含经．第 36 经》[1]记载以下的对话：

> 「输屡那！于汝意云何？色为常为无常耶？」答言：「无常。」「输屡那！若无常为是苦耶？」答云：「是苦。」
>
> 「输屡那！若无常，苦，是变易法[2]，于意云何？圣弟子于中见色是我……不？」答言：「不也。」

双方由「色阴是无常、苦、变易法」的大前提，推导出「色阴不是我」的结论。因为推论的过程缺少一个小前提，严格来说，这并不是有效的逻辑推论。然而，在日常语言中，我们并不会每次都把大前提和小前提都明明白白地讲出来。例如「今天是星期一，所以明天是星期二」，其中「今天是星期一」是小前提，「明天是星期二」则是结论，里面隐藏了「每个星期一的次日必然是星期二」这个大前提。要是双方对某个前提都认为理所当然，把它视为「共识」，自然就直接省略了。

---

[1] 《杂阿含经》卷1(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 6b7-11)。

[2] 变易法，是指会整个换掉的现象。例如一个人出生的时候三公斤，二十岁的时候变成六十公斤，原来的身体不见了，变成成年人的身体。和「变易」相近的词是「变异」，这是指有些改变，但通常不是全部改变。

如果补上某个前提，推论便会有效，这个补上的前提便是隐藏的前提。从〔色阴是无常、苦、变易法〕的大前提，推导出〔色阴不是我〕的结论，缺少的应该是〔我是常住、非苦、不变易法〕这个小前提，所以它便是隐藏的小前提。它在论证的过程中被省略，是因为双方将它视为「共识」，不需要明讲。

另一个值得关注的地方是，「色为常为无常耶」这个问题，背后隐藏的预设其实是〔有些法是常，有些法是无常〕。要知道，如果完全没有常住法，问人家「色为常为无常耶」是毫无道理的。

我们稍早得到一个结论〔在五阴之外，有情有不生不灭的部分〕，现在可以确定是〔我不生不灭〕。

《杂阿含经．第 397 经》[1]记载以下对话：

> 「云何比丘！眼是常耶，为非常耶？」答言：「无常，世尊！」
>
> 复问：「若无常者，是苦耶？」答言：「是苦，世尊！」
>
> 复问：「若无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子，宁于中见我……不？」答言：「不也，世尊！」

双方由〔眼入处是无常、苦、变易法〕的大前提，推导出〔眼入处不是我〕的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔我是常住、非苦、不变易法〕。

《杂阿含经．第 145 经》说：

> 色非是我，若色是我者，不应于色病、苦生。[2]

这段话相当于以「色病、苦生」为大前提，推导出「色非是我」的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔我无病、无苦〕。

---

1 《杂阿含经》卷11(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 73a12-16)。

2 《杂阿含经》卷2(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 7b23-24)。

《杂阿含经．第 143 经》还有一段话：

若无常色有常者，彼色不应有病、有苦……以色无常故，于色有病，有苦生。[1]

这段话相当于以「色有病、有苦」为大前提，推导出「色无常」的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔常住法无病、无苦〕。

《杂阿含经．第 418 经》又说：

眼无常，若眼是常者，则不应受逼迫苦。[2]

这段话相当于以〔眼入处受逼迫苦〕为大前提，推导出〔眼入处无常〕的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔常住法不受逼迫苦〕。

《杂阿含经．第 420 经》又说：

眼非我，若眼是我者，不应受逼迫苦。[3]

这段话相当于以〔眼入处受逼迫苦〕为大前提，推导出〔眼入处非我〕的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔我不受逼迫苦〕。

《杂阿含经．第 130 经》又说：

色无我，无我者则无常，无常者则是苦，若苦者彼一切非我。[4]

「色无我，无我者则无常」相当于以「色无我」为大前提，推导出〔色无常〕的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔只有我才是常住〕。

---

1 《杂阿含经》卷3(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 22a7-10)。
2 《杂阿含经》卷13(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 91a3-4)。
3 《杂阿含经》卷13(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 91a17-18)。
4 《杂阿含经》卷3(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 19c17-18)。

注意，上述隐藏的小前提多了「只有」二字。假设有其它的常住法「甲」，而色虽无我，但是有「甲」，色就是常住。既然可以从「色无我」直接推导出〔色无常〕，就可以断定〔只有我才是常住，不存在其它的常住法〕，这也是一个惊人的结论！有了这个结论，就可以合理地推论〔佛经中提到的常住法，即使不称为「我」，也是「我」的同义语〕。此部分稍后再引经教为证。

「若〔色〕苦者彼一切非我」相当于以〔色苦〕为大前提，推导出〔色非我〕的结论。如果这是有效的逻辑推论，必定还有一个隐藏的小前提〔只要有我必定无苦〕。

〔我无病、无苦〕和〔常住法无病、无苦〕这两个命题，都可以支持先前的〔我是常住、非苦、不变易法〕。

以上这些隐藏前提，正是佛经语言中的「深层语义结构」，牵涉到「我」的体性。有没有佛经直接说「我」的体性呢？虽然很罕见，但答案是「有」。《中阿含经》说：「此是神，此是世，此是我，我当后世有，常不变易，恒不磨灭法。」[1]《大般涅槃经》则说：「何者是我？若法是实、是真、是常、是主、是依、性不变易者，是名为我。」[2]

（四）非我，不异我

《杂阿含经》到处都看得到「非我，不异我」的文字，这几个字很难理解，却无法规避，否则就看不懂《杂阿含经》，甚至也看不懂某些大乘经论，例如《中论》的「若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相」。[3]本文将会运用语言学的规律来探求「非我，不异我」的真义。

首先，「非我」是否可以等同「完全没有我」，答案是「不能」，不但不能，甚至使用「非我」二字时，已预设「我」是存在的。怎么说呢？

---

[1] 《中阿含经》卷54(CBETA 2025.R3, T01, no. 26, p. 764c25-26)。这段话被释印顺等人误会是外道「神我论」，然而从前引《杂阿含经》诸多经句可知，这是正统的佛教理论。

[2] 《大般涅槃经》卷2(CBETA 2025.R3, T12, no. 374, p. 379a1-3)。

[3] 《中论》卷3(CBETA 2025.R3, T30, no. 1564, p. 23c20-21)。

如果有一个小孩指着一条狗问你：「这是不是火星人？」你如果回答「狗不是火星人」，他接下来可能会指着猫、鸡、猪、牛、马等，继续问你：「这是不是火星人？」为了防止误会，你不能回答「狗不是火星人」，只能回答「根本就没有火星人」。同样的道理，如果完全没有我，当人家问：「五阴是我吗？」佛陀和圣弟子必须回答「根本没有我」，而不能回答「五阴非我」。由佛陀和圣弟子都说五阴「非我」，可知必定有我。

在日常语言当中，「不异」这个概念，是表明两个事物价值相等、内容相等或形貌相等，可以互相代用。例如，我跟你借了一张百元钞票，可以还给你另一张百元钞票，这是价值的不相异。又如，我跟你借了一张电影光盘不小心毁损了，于是我另外买了一张电影光盘还给你，这是内容的不相异。被害人指着一张照片说「这个人抢了我的钱包」，其实照片不是真人，这是形貌的不相异。在这些例子当中，两个事物都是存在的。按照以上的语言规律，「不异我」的措词也是表明「我」是存在的。

应留意的是，「非我，不异我」适用的范围很广，《杂阿含经．第399经》[1]说它适用于六内入处、六外入处、六识身、六触身、六受身、六想身、六思身、六爱身。本文稍后将会引用《成唯识论》，说明「非我，不异我」可以适用于一切有为法。

（五）「我」的同义语

本节稍早曾得到一个结论：〔佛经中提到的常住法，即使不称为「我」，也是「我」的同义语。〕这有经教可以佐证，《大般涅槃经》便说「我者即是如来藏义」[2]，《大乘密严经》则说「佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即赖耶识」[3]，这表示〔「我」「如来藏」「阿赖耶识」都是同义语〕，这是另一个惊人的结论。另外，《大乘入楞伽经》的偈颂也支持这个结论：

[1] 《杂阿含经》卷11(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, pp. 73c09-75c17)。
[2] 《大般涅槃经》卷7(CBETA 2025.R3, T12, no. 374, p. 407b9)。
[3] 《大乘密严经》卷3(CBETA 2025.R3, T16, no. 681, p. 747a17-18)。

> 内证智所行，清净真我相，此即如来藏，非外道所知。
> 分别于诸蕴，能取及所取，若能了此相，则生真实智。
> 是诸外道等，于赖耶藏处，计意与我俱，此非佛所说。[1]

《成唯识论》说〔阿赖耶识有能藏、所藏、执藏三个意思〕，现在把「阿赖耶识」改成「我」，就变成〔「我」有能藏、所藏、执藏三个意思〕。请再次留意，这跟辞典的用法一样，必须依上下文选择一个适合的意思，而不是三个意思全部用上。

《杂阿含经》是从〔五阴无常〕〔我是常住〕两个前提，导出〔五阴非我〕的结论。在这样的文字中，〔五阴非我〕的「我」显然是指向「能藏」，它是不生不灭的存在。

《杂阿含经》没有说明〔五阴不异我〕的由来，我们只好运用语言学的规律加以理解。五阴无常，「我」却与五阴不相异，所以此处的「我」不可能指向常住的「能藏」。「执藏」是可以断除的，阿罗汉没有执藏，但是仍然有「五阴」和「我」，所以〔五阴不异我〕的「我」不可能指向「执藏」。这样就只剩下「所藏」这个可能了，也就是说〔五阴不异我〕的「我」是指所藏的种子。《成唯识论》说「所藏……与杂染互为缘」，意思是说，五阴的造作可以熏成种子，种子流注则生为五阴。因为这样，种子可以说是另一版本的五阴，所以说〔种子不异五阴〕。种子，即是所藏义。既然这样，也可以说〔所藏不异五阴〕或〔我不异五阴〕。

《成唯识论》说：「本识及所生果不一、不异。」[2]「本识」是指「阿赖耶识」。「所生果」有两种：别业所生果和共业所生果。别业所生果是指「正报」，也就是自体五阴。共业所生果则是指「依报」，也就是山河大地、日月星辰这些共业有情的生存环境。换句话说，「本识及所生果不一、不异」完美地解释了〔五阴非我、不异我〕的由来。

---

[1] 《大乘入楞伽经》卷7(CBETA 2025.R3, T16, no. 672, p. 637b22-27)。
[2] 《成唯识论》卷2(CBETA 2025.R3, T31, no. 1585, p. 8a6-7)。

（六）我即是主

《杂阿含经．第 178 经》[1]记载：

萨遮尼犍子白佛言：「瞿昙！……譬如世间，一切所作皆依于地，如是色是我人，善恶从生；受、想、行、识是我人，善恶从生。又复譬如人界、神界、药草、树木，皆依于地而得生长，如是色是我人，受、想、行、识是我人。」

……

佛告火种居士：「我今问汝，随意答我。譬如国王，于自国土，有罪过者，若杀、若缚、若摈，若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象、马、车乘、城邑、财宝，悉能尔不？」答言：「能尔，瞿昙！」

佛告火种居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是，瞿昙！」

佛告火种居士：「汝言色是我，受、想、行、识即是我，得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」……白佛言：「不尔，瞿昙！」

佛告萨遮尼犍子：「徐徐思惟，然后解说。汝先于众中，说色是我，受、想、行、识是我。而今言不，前后相违！汝先常说言：『色是我，受、想、行、识是我。』」

萨遮尼犍子主张〔五阴是我〕，佛陀却问他：「凡是主者，悉得自在不？」他答是。最后，萨遮尼犍子承认〔五阴不得随意自在〕而输掉辩论，被佛陀指责「前后相违」。

如果〔我不是主〕，佛陀指责萨遮尼犍子主张的〔五阴是我〕和〔五阴不是主〕「前后相违」，就没有道理。然而，从萨遮尼犍子的反应可以看出，双方显然有〔我即是主〕的共识。

[1] 《杂阿含经》卷5(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, pp. 35c23-36a24)。

〔我即是主〕的具体内容，可以从佛陀的譬喻看出一二：「譬如国王，于自国土，有罪过者，若杀、若缚、若摈，若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象、马、车乘、城邑、财宝。」简单地说，「主」有赏善罚恶的能力，「得随意自在，令彼如是，不令如是」。

确定〔我即是主〕以后，接下来我们要探求〔接受赏罚的对象是谁〕。这可以参考《杂阿含经．第 145 经》[1]：

> 色非是我，若色是我者，不应于色病、苦生；亦不应于色欲令如是，不令如是。以色无我故，于色有病、有苦生；亦得于色欲令如是，不令如是。
>
> （受、想、行、识，亦复如是。）[2]

这段话讲〔五阴有病、有苦，得于五阴欲令如是，不令如是〕，也就是说〔五阴是被赏罚的对象〕，结合〔我即是主〕的前提，便可推导出〔我可以赏罚五阴〕的结论！这虽然令人惊讶，但只要知道〔我就是阿赖耶识〕，而其中的「所藏」可以跟五阴互为因果，就能明白：五阴造作善恶业熏习「所藏」，「所藏」再流注种子成为相应的（美好的或丑恶的）五阴，由此假名为〔赏罚〕。

（七）我即是涅槃

《杂阿含经．第 163 经》说：

> 色是坏法；彼色灭，涅槃是不坏法。受、想、行、识是坏法；彼〔受、想、行、〕识灭，涅槃是不坏法。[3]

《地论》解释此经：

---

[1] 《杂阿含经》卷2(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 7b23-27)。

[2] 此句是佛经编辑者的省略用语，表示受、想、行、识皆进行了相同的说法。

[3] 《杂阿含经》卷2(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 12b27-29)。

> 法有二种：一者、有为，二者、无为。此中有为是无常性，三有为相施设可得：一、生，二、灭，三、住异性……与此相违，应知常住无为三相。[1]

这段解释对应的意义是很明显的：五阴是有为法、无常法，涅槃则是无为法、常住法。《地论》这段话显然是脱胎于《杂阿含经．第 474 经》「如此二法，谓有为、无为，有为者若生、若住、若异、若灭，无为者不生、不住、不异、不灭」[2]，《杂阿含经．第 474 经》虽然没有明白地讲无为法就是常住法，但是我们可以仔细想一想，没有生、住、异、灭的存在，这不就是常住法吗？从来不存在的东西，例如龟毛、兔角，不需要去讨论它有什么发展阶段，否则就是戏论，平白浪费时间。

佛教将「法」分为「有为法」和「无为法」，这是基本常识，但是大部分的人不知道〔无为法就是常住法〕，以致有些人主张〔佛教不承认常住法〕，这种主张等于是说〔佛教不承认无为法〕，很显然是错的。

常住法是永恒的存在，涅槃既是常住法，有情即使未修行，涅槃也应该是存在的。《成唯识论》称这样的「涅槃」为「本来自性清净涅槃」：

> 本来自性清净涅槃，谓一切法相真如理，虽有客染而本性净，具无数量微妙功德，无生无灭，湛若虚空，一切有情平等共有，与一切法不一不异。离一切相、一切分别，寻思路绝，名言道断，唯真圣者自内所证，其性本寂，故名涅槃。[3]

注意这段话「本来自性清净涅槃……与一切法不一不异」！本文稍早已讨论《成唯识论》「本识及所生果不一、不异」[4]，由于〔一切法即是本识（阿赖耶识）所生果〕，我们可以因此导出〔阿赖耶识即是本来自性清净涅槃〕。又由于〔我即是阿赖耶识〕，我们可以进一步导出〔我即是本来自性清净涅槃〕。

---

[1] 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, pp. 795c20-796a5)。
[2] 《杂阿含经》卷12(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 83c15-17)。
[3] 《成唯识论》卷10(CBETA 2025.R3, T31, no. 1585, p. 55b7-12)。
[4] 《成唯识论》卷2(CBETA 2025.R3, T31, no. 1585, p. 8a6-7)。

阿罗汉死后的状态，称为无余依涅槃。《杂阿含经．第513经》[1]说：

> 若思量，若妄想者，则有使、攀缘识住；有攀缘识住故入于名色，入名色故有未来世生老病死、忧悲恼苦，如是纯大苦聚集。
>
> 若不思量，无妄想，无使、无攀缘识住；无攀缘识住故不入名色，不入名色故生老病死、忧悲恼苦灭，如是纯大苦聚灭。

「有使、攀缘识」是指有烦恼、会攀缘的识，一般是指前七识，但这里是指含有烦恼种子的阿赖耶识（二者互为因果，内容不相异）。反过来说，「无使、无攀缘识」就是不含有烦恼种子（执藏）的阿赖耶识。「名色」是指五阴[2]。阿赖耶识入于名色，便有未来世的痛苦；阿赖耶识不入于名色，便没有未来世的痛苦，经文说「生老病死、忧悲恼苦灭，如是纯大苦聚灭」，实际上是指「无余依涅槃」。也就是说，〔无余依涅槃是阿赖耶识单独存在的状态〕！

《楞伽经》说：「妄想识灭，名为涅槃。」[3]又说：「藏识灭者，不异外道断见论议。」[4]妄想识，就是有烦恼的前七识。藏识，就是阿赖耶识。这两句经教也指出〔无余依涅槃是阿赖耶识单独存在的状态〕。

（八）我即是如来

《杂阿含经．第173经》[5]记载：

> 舍利弗言：「我今问汝，随意答我。云何焰摩迦！色为常耶？为非常耶？」答言：「尊者舍利弗！无常。」
>
> 复问：「若无常者是苦不？」答言：「是苦。」

---

1 《杂阿含经》卷14(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 100b3-9)。

2 「云何为名？谓四无色蕴：一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴。云何为色？谓诸所有色，一切四大种，及四大种所造，此色前名总略为一，合名名色，是谓名色。」《缘起经》卷1(CBETA 2025.R3, T02, no. 124, p. 547c8-12)。

3 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2(CBETA 2025.R3, T16, no. 670, p. 496a20)。

4 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1(CBETA 2025.R3, T16, no. 670, p. 483b4-5)。

5 《杂阿含经》卷5(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 31a15-b19)。

复问：「若无常、苦，是变易法，多闻圣弟子，宁于中见我、异我、相在不？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

（受、想、行、识，亦复如是。）[1]

按，以上对话旨在确定〔五阴非我、不异我，五阴与我不相在〕。

复问：「云何焰摩迦！色是如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

「受、想、行、识是如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「云何焰摩迦！异色有如来耶？异受、想、行、识有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「色中有如来耶？受、想、行、识中有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「如来中有色耶？如来中有受、想、行、识耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「非色、受、想、行、识有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

按，以上对话旨在确定〔五阴非如来、不异如来，五阴与如来不相在〕。

「如是焰摩迦！如来见法真实，如住，无所得，无所施设，汝云何言『我解知世尊所说，漏尽阿罗汉身坏命终无所有』，为时说耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问焰摩迦：「先言『我解知世尊所说，漏尽阿罗汉身坏命终无所有』，云何今复言非耶？」焰摩迦比丘言：「尊者舍利弗！我先不解、无明故，作如是恶邪见说。闻尊者舍利弗说已，不解、无明一切悉断。」

[1] 此句是佛经编辑者的省略用语，表示受、想、行、识皆进行了相同的问答。

复问焰摩迦：「若复问比丘『如先恶邪见所说，今何所知见，一切悉得远离』，汝当云何答？」焰摩迦答言：「尊者舍利弗！若有来问者，我当如是答：『漏尽阿罗汉色无常，无常者是苦，苦者寂静、清凉、永没。受、想、行、识，亦复如是。』有来问者，作如是答。」

舍利弗言：「善哉！善哉！焰摩迦比丘！汝应如是答。所以者何？漏尽阿罗汉色无常，无常者是苦，若无常苦者是生灭法。受、想、行、识，亦复如是。」

尊者舍利弗说是法时，焰摩迦比丘远尘、离垢，得法眼净。

舍利弗和焰摩迦两人先讨论五阴与我的关系，得到〔五阴非我、不异我，五阴与我不相在〕的共识；接着讨论五阴与如来的关系，得到〔五阴非如来、不异如来，五阴与如来不相在〕的共识。

第二个命题只是把「我」换成「如来」，如果两个命题都是对的，按照语法与逻辑，必然可以得到〔我即是如来〕的结论。《地论》便是这样解释此经：

依有为，或依无为，声闻、独觉、佛世尊「我」，说名如来。当知此我，二种假立：有余依中假立有为，无余依中假立无为。[1]

简单地说，《地论》也支持〔我即是如来〕的结论。这里要特别注意的是，同一个「我」竟然有时假立为「有为法」，有时候却假立为「无为法」！这要怎么理解呢？我们已经知道，「我」即是「阿赖耶识」，「能藏」的一面是无为法，「所藏」的一面则是有为法，因此无法简单地判断「我」是有为法或无为法。然而，当「我」与「五阴」同时存在时，二者互为因果，此时的「我」显然是有作用的，偏显有为性；无余依涅槃时，只有「我」（阿赖耶识）单独存在，不再与「五阴」互为因果，此时的「我」偏显无为性。

[1] 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 798b7-10)。

有没有其它的经教支持呢？《金刚经》说：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」[1]前面说「见我」「求我」，后面却说「不能见如来」，如果这样仍然符合语法，其中必然隐含〔我即是如来〕的预设。一般人理解这个句子，很容易想到，这是佛陀所说的言教，当然可以说「我即是如来」。然而，《金刚经》已说，不能「以色见我，以音声求我」，这样就排除了「五阴」，所以这个「我」跟〔五阴非我〕的「我」显然是同义语。《大般涅槃经》则明白地说：「我者名为如来。」[2]

除了《杂阿含经．第 173 经》之外，《杂阿含经．第 174 经》[3]也探讨「五阴」「我」「如来」的关系。〈第 173 经〉和〈第 174 经〉有一个共通的地方，请教的人都是凡夫，在问答中弄清楚「五阴」「我」「如来」的关系之后，请教的人皆证得初果。

（九）一切法无我

《杂阿含经．第 193 经》：

> 一切无常。云何一切无常？谓眼无常，若色、眼识、眼触、眼触因缘生受——若苦、若乐、不苦不乐，彼亦无常。如是耳……。鼻……。舌……。身……。意，若法，意识，意触，意触因缘生受——若苦、若乐、不苦不乐，彼亦无常。[4]

《杂阿含经．第 194～217 经》：

> 如说一切无常，如是一切苦，一切空，一切非我，一切虚业法，一切破坏法，一切生法，一切老法，一切病法，一切死法，一切愁忧法，一切烦恼法，一切集法，一切灭法，一切知法，一切识

---

1 《金刚般若波罗蜜经》卷1(CBETA 2025.R3, T08, no. 235, p. 752a17-18)。
2 《大般涅槃经》卷2〈1 寿命品〉(CBETA 2025.R3, T12, no. 374, p. 377c9)。
3 《杂阿含经》卷5(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, pp. 31c15-32c1)。
4 《杂阿含经》卷8(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 50a25-29)。

> 法，一切断法，一切觉法，一切作证，一切魔，一切魔势，一切魔器，一切然，一切炽然，一切烧，皆如上二经广说。[1]

《地论》这样解释：

> 略有二种一切：一、少分一切，二、一切一切。如说「一切皆无常」者，当知此依少分一切，唯一切行，非无为故。言「一切法皆无我」者，当知此依一切一切。[2]

此部分是语言学规律〔字词没有统一的意义〕的适用。《杂阿含经》列了很多的「一切」，然而这些「一切」的意思并不一样。《地论》将它分为两种，一种是「少分一切」，一种是「一切一切」。「少分一切」表示此处的「一切」是有限制的，例如《杂阿含经》说「一切无常」是表示〔一切有为法无常，并不包括无为法〕。「一切一切」表示此处的「一切」是真正的一切，没有任何限制，例如「一切法皆无我」，表示〔无论是有为法或无为法皆无我〕。

这里要先理清两个问题。第一，梵文 anātman，《杂阿含经》求那跋陀罗译为「非我」，《瑜伽师地论》玄奘译为「无我」。第二，按照《杂阿含经》的译文「一切非我」，其中的「一切」显然是指〔我以外的一切法〕，也就是说，这个「一切」仍然是有限制的，并非真的「一切一切」。

《地论》第 88 卷说「声闻、独觉、佛世尊『我』，说名如来」3，此处却说「一切法皆无我」，似乎是前后矛盾。为什么此处用「似乎」而不用「显然」呢？因为在唯识宗的经典中，我们可以看到不同意义的「我」，这也在语言学规律〔字词没有统一的意义〕的范围内。在考查《地论》是否矛盾时，必须先考查前后两个「我」是否同义。

本文先前曾引《大乘入楞伽经》：

---

1 《杂阿含经》卷8(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, p. 50b7-13)。
2 《瑜伽师地论》卷89(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 801a4-7)。
3 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 798b8-9)。

内证智所行，清净真我相，此即如来藏，非外道所知。
分别于诸蕴，能取及所取，若能了此相，则生真实智。
是诸外道等，于赖耶藏处，计意与我俱，此非佛所说。[1]

这里便有「清净真我」和〔外道所计我〕（凡夫误认的我）的差别。《成唯识论》也说：「愚夫所计实我、实法都无所有，但随妄情而施设故，说之为假。」[2]经教在很多语境当中，例如「我」「我所」并称时，还有「人无我」「法无我」，所说的「我」都很明确地指向〔外道所计我〕。

因此，「一切无我」具体的意义是〔凡夫误认的「我」绝对不可能存在〕。「声闻、独觉、佛世尊『我』，说名如来」的具体意义是〔三乘圣贤所认知的「我」必然是存在的，又称为「如来」〕。这两句话当中的「我」意义不同，因此并没有矛盾的问题。

实际上，大部分的时候，《地论》所提到的「我」都是〔外道所计我〕，它如果需要提到「清净真我」，会尽量使用其它的名称，例如「阿赖耶识」「涅槃」「空性」或「法性」。《地论》解释《杂阿含经．第174经》[3]（此经也是探讨「五阴」「我」「如来」的关系）便是如此：「即此所说无我法性，彼诸外道难入、难了。」[4]其中的「我」便是〔外道所计我〕，「法性」则是「清净真我」的别名，它没有〔外道所计我〕的性质，所以称为「无我法性」。

（十）演绎法的前提

如果在前提当中有一部分是正教量，经过逻辑演绎法产生推论，这个推论的知识等级不会超过正教量。如果在前提中有一部分是比量，经过逻辑演绎法产生推论，这个推论的知识等级不会超过比量。除非前提全是现量，而且概念不滑动（关键名词的意义不变），才能保证逻辑演绎法产生

[1] 《大乘入楞伽经》卷7(CBETA 2025.R3, T16, no. 672, p. 637b22-27)。
[2] 《成唯识论》卷1(CBETA 2025.R3, T31, no. 1585, p. 1b7-8)。
[3] 《杂阿含经》卷5(CBETA 2025.R3, T02, no. 99, pp. 31c15-32c1)。
[4] 《瑜伽师地论》卷88(CBETA 2025.R3, T30, no. 1579, p. 798c7-8)。

的推论是现量。逻辑演绎法的前提如果是非量，则会让结论完全没有参考价值。在〈正教之理解〉这一项里面运用的演绎法，总有一部分前提是正教量，所以它的结论顶多就是正教量，并不会变成现量。

第五节　依智不依识

语言文字本身有局限性，只能从事物无数的性状中，抽取重要的特征，加以描述，而且在描述时，所用的语言文字未必准确，所以听闻的人不可能仅仅凭借此一报告，便全面了解他人的现量经验。例如，刑案的目击者，虽然看到嫌犯（现量），但是警察要依据他的证言（正教）找到嫌犯，其实并不容易。再加上听闻的人，有时会误解见证者的证词，这时候的正教量，与现量的差距就更大了。所以，不同的人解释同一段经教，往往会有全然相异的诠释。因为正教量有这么大的限制，所以在实际认知上，正教量的可靠性，大多不如比量。例如，在凶案现场发现被害人以外的人类血液，透过 DNA 的比对而找到嫌犯，这是比量。对警察来说，这种比量的证据效力，远超过证人的证词。

《瑜伽师地论》：「世尊说依，略有四种：一、法是依，非数取趣；二、义是依，非文；三、了义经是依，非不了义经；四、智是依，非识。」[1]这就是所谓的四依四不依。（《大般涅槃经》的顺序略有不同：「依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义经不依不了义经。」[2]）《瑜伽师地论》又说：「因闻为极补特伽罗差别故，建立第四。」[3]意思是说，因为有人将听闻当成究竟，所以建立依智不依识这个原则。依智不依识这个原则，是要听闻佛法的人「修法随法行」[4]，验证所听闻的佛法，不能只满足于正教量，而必须以现量为究竟的依归。

---

1 《瑜伽师地论》卷11 (CBETA, T30, no. 1579, p. 332, b8-11)。
2 《大般涅槃经》卷6 (CBETA, T12, no. 374, p. 401, b28-29)。
3 《瑜伽师地论》卷11 (CBETA, T30, no. 1579, p. 332, b14-15)。
4 《瑜伽师地论》卷11 (CBETA, T30, no. 1579, p. 332, b28)。

在判别疑伪经论的时候，依智不依识这个原则非常重要。如果没有这个原则，伪经、未悟者所造论和（正确经论）错误的翻译，一旦编入《大藏经》，就很难质疑它们的合法性了。因为有依智不依识这个原则，就可以用现量及比量检查经教，将不合事实的疑伪经论，以及错误的翻译筛拣出来。当然，也可以用正教量来比对，但是这个方法本身有两个缺陷。一者，它无法确定被用来比对的经教本身没有问题。例如，吕澄用《大日经》来证伪《楞严经》，但其实《大日经》才是伪经，因为它违背《阿含经》、违背现量经验与正确的比量；正确的《楞严经》，当然会与违背现量、违背比量之《大日经》格格不入。（《大日经》的问题，留待《中国实证佛教源流史》再做详细的讨论。）二者，没有实证经验的人往往误会经教，而落入相似正教量（非量的一种，参见下一节），例如日本「批判佛教」学者，以误会的《阿含经》义理，判定大乘经典是后人伪造。

语言文字的佛法（内涵），称之为教。找到语言文字的外延[1]（语言文字所指涉的事物），验证其体性，称之为禅。禅宗所谓的「教外别传」，意思是说，在语言文字（有关「真心」体性的描述）的教法之外，直接指向「心」的外延，所以说是「直指人心」。找到心的外延，称之为明心或开悟，这是大乘法中转凡成圣的起点。

在《阿含经》中，「禅」有一个意思，是如实观察。例如：

> 当修习方便禅思，内寂其心。所以者何？比丘常当修习方便禅思，内寂其心，如实观察。云何如实观察？此是色、此是色集、此是色灭；此是受、想、行、识，此是识集、此是识灭。[2]

这里所谓的方便禅思，便是如实观察五蕴的存在、集起和消灭。如实观察，就是在听闻语言文字的教法之后，如实地找到外延，并验证其体性是否与语言文字的教法一致。佛教主张，只有在如实观察之后，才能够真正地「内寂其心」。

---

[1] 外延和内涵是语意学的术语，参见本书第二章第一节第三项〈信仰、哲学和实证〉。

[2] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a24-28)。

因此，禅宗的「禅」和《阿含经》方便禅思的「禅」，都必须找到外延，前者是找到自性清净心的外延，后者则是找到蕴、处、界的外延。找到外延，是如实观察的第一步。如实观察，简称为现观，在现观中证实各种命题是否正确，得到现量，才能够从根本上矫正心态和行为的偏差。

知和行的关系，自古以来就有不同的说法。苏格拉底和王守仁主张，若真知必能行。亚里斯多德主张，道德上的错误，未必出于无知。这两种说法，其实都有一定的道理，关键是：所谓的「知」到底是什么？

如果所谓的知，只是正教量或比量，则亚里斯多德是对的。即使是一个笃信宗教的人，碰到利害交关的时刻，也不能保证必然会服从宗教的戒律。因为一般人都具有强烈的动物本能，尤其是关于性爱和生存的执着与冲动，更是特别强烈。拿正教量和比量来对治这方面的冲动，效果很有限。但是，如果一个人已经能够确认不疑「毁破戒律的后果，一定会导致重大烦恼的生起」，则他绝对不会明知故犯。例如，即使是很不守交通规则的司机，碰到急转弯时，也都会自觉减速，因为他明确地知道：如果不减速，车子会翻覆。以这方面来说，苏格拉底和王守仁才是对的，因为这是现量。现量观察所得的知识，是确认不疑的知识，所以它会让我们打从心底服膺它的权威性。

第六节　非量

与三量相对的，即是非量。非量有两个意义：一、就形式上而言，它不属于三量当中的任何一量；二、就实质上而言，它与事实不符合。就认识的原理来说，第二种意义才是关键，只要不符合事实，即使在形式上是三量，也仍然是非量。但是，在事实弄清楚以前，不得不从形式上加以判断。

完全违背三量的知识，很容易判别，此处从略。应该注意的是相似现量、相似比量和相似正教量。所谓的相似，是似是而非，看起来像，其实不是，所以相似的三量都是非量。常见的相似现量有三种。第一种，事实

观察上的失误，例如把草绳看成蛇。第二种，逻辑推演的谬误，所导出的结论错误或没有必然性。逻辑谬误的例子，请参考逻辑方面的书籍。第三种，依照逻辑归纳法得到的结论被新发现的事例所推翻，例如传统物理学被相对论和量子力学所修正。

常见的相似比量有两种。第一种是证据不足，却做了过度的推测。这在宗教界非常普遍，大部分的情形，是观察到某一个人有特异功能，如灵疗、能知过去事、有预言能力等等，便以为这个人已经开悟，甚至把这个人当成是至高无上的神；或者因为某一个神迹的出现，便认为这一个神是造物主、唯一的真神。第二种相似比量，是原本合于比量的要求，但是却被新的证据所推翻。这两种情形都属于非量。

前面说过，比量必须是八九不离十。如果低于这样的证据强度，就是相似比量。比量和相似比量之间，并没有绝对的界限。例如法官审判案件，最多只能依据比量（诉讼法规定，亲见事实的人，不能审判案件），同样是比量，但刑事案件要求的证据强度高于民事案件。比量本来就不是绝对可靠，所以依靠比量的时候，必须有所保留。这可以分为两方面来说：一者，不能将比量所得的结论视为不可推翻的事实；二者，一旦发现比量不符合事实，必须立刻更正。

常见的相似正教量有五种。第一种是由依人不依法的错误心态而来，先选定某一个人或神，当成绝对的权威，然后把他所说的话一律当成正教量，这包括各宗各教所宗奉的经典中不符合事实的部分。第二种是由相似现量而来，宣说的人误以为自己是现量观察，实际上却不是，增上慢（未证言证）者所造的论即是此类。第三种是伪经伪论，不是公认的亲见事实者所说，却伪称是亲见事实者的著作，例如道教徒伪造的《老子化胡经》。第四种是由误会而来，虽然经教是正确的，但是听闻或阅读的人却误解了文义，以致成为相似正教量。第五种是公认的亲见事实者（如禅宗证悟的祖师），在亲证范围以外的言说和文字著述。

第七节　因认识真相而解脱烦恼

现量、比量、正教量，都是世间智者所共同承认的知识来源，虽然比量和正教量并不是很可靠，但是因为待证的事实太多，时间不允许，或者技术上的困难，所以不得不迁就。例如，判断食物是否安全卫生，只能观察它的外观和气味，做大致的判断。这是比量，并不绝对可靠，所以有时候还是会吃到不卫生的东西。对于工业产品，我们往往依赖商品上面的标示；这种知识的可靠性，接近于世间法中的正教量。（为什么说接近呢？因为食品检验，只能抽查一部分的食品，然后推测未经检测的部分。由此所做的检验报告，实际上是基于比量而做的报告。这和本文定义「正教量，是现量者的报告」，有所区别。）虽然，在人类的知识来源中，现量、比量、正教量都是不可或缺的；只是越重要的事项，要求的证据水平，应该就越高。在佛教的修证理论上，心态和行为终极的矫正，必须依靠现量——实证；比量和正教量的效力很有限。

《瑜伽师地论》：「或有清净现量，非世间现量，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。」[1]此处所谓的「有知为有，无知为无」，即是「所成立自性」，相当于现代文法学的肯定句、否定句。有上、无上，即是「所成立差别」，相当于现代文法学的述语。由此可知，与内明有关的语言文字，仍然是命题。内明是因，其结果则是脱离三界的系缚。内明，是观察生命与世界的本质，而知悉的客观事实。以《阿含经》而言，便是以「五阴非我」为观察的事项。

佛教的十二因缘法：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。无明，即是错误的人生观和世界观。由于有无明，便有错误的行为取向，乃至有老、病、死等忧悲恼苦。将无明消灭掉，改成正确的人生观和世界观，就

[1] 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA, T30, no. 1579, p. 357, c25-29)。

能修正错误的行为取向，因而灭掉人生的烦恼。大部分的知识，只能够免除特定的烦恼；对世界和生命的本质有现量的知识，则使得人格的净化和行为取向的转变成为可能，终能转凡成圣，灭掉一切的烦恼和痛苦。

阿含部经典《缘起经》，将无明定义为「无知」，并且在举示了许多事项的无知之后，总结说：「如是，于彼彼处如实无知，无见无现观，愚痴无明黑闇，是谓无明。」[1]（参见本书第六章第五节第一项〈无明〉。）依此定义，把佛教的义理当成信仰或哲学，而没有如实现观，也是无明的态样之一。

综上所述，佛教的解脱原理，是现前观察一切的现象，发现客观事实，并依照因明的论证方法确证自然规律，矫正错误的行为取向，从而消灭一切的烦恼。以这个角度来看，佛教应该是一门行为科学，而不是信仰或哲学。虽然佛教也有信仰和哲学的部分，但佛教的核心部分——修证原理——的科学性，值得学术界关注，并做进一步的探讨。

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c3-4)。

第四章　三乘皆是佛法

三乘佛法是佛乘（菩萨乘）、缘觉乘和声闻乘，又称为大乘、中乘、小乘。如果单称大、小乘，则是将缘觉和声闻合并称为小乘。因为缘觉和声闻的极果，只是取证无余涅槃，而不能成佛——这和大乘法有明显的不同，后者是以成佛为最高的果位，佛不取证无余涅槃，广度众生，永无止息。

最初结集的经藏和律藏（早期三藏），几乎没有大乘法，一直到佛灭后数百年，大乘经典才开始广传。也就是说，对大多数人而言，大乘经是突然出现的，所以他们认为大乘经来历不明。因为这个缘故，近代很多学者和南传佛教的信奉者，不相信佛陀曾经演说大乘佛法。近代学术界大部分的佛教学者都认为，大乘经是后代的佛弟子演绎出来的，并非佛陀亲口宣说。有的学者婉转地说大乘经典并不远离佛陀本意，但有的学者则直接说大乘经典出于伪造，并非佛法。

但是，从最初结集的经藏和律藏，却看出有佛乘（菩萨乘）、缘觉乘、声闻乘三乘的差别，其修行目标、方法、果位都明显不同。例如《增壹阿含经》说：「如来有十力、四无所畏，不降者降，不度者度，不得道者令得道，不般涅槃者令般涅槃，众人见已，极怀欢喜。」[1]「辟支佛，无师自悟，去诸结使，更不受胎。」[2]「漏尽阿罗汉以更不复受有，净如天金，三毒、五使永不复现。」[3]声闻和缘觉的差异比较小，前者须从他闻法而得道，缘觉则是无师自悟，但都是以死后不再受生、取证无余涅槃为目的。他们在世时既非是佛，死后又不再受生，当然无法成佛。很清楚的是，四部《阿含》原则上只有声闻和缘觉法，几乎看不到大乘法，也就是说，四部《阿含》并没有具足宣说佛陀是如何成佛的，也没有详细地教弟子要如何成佛。虽然四部《阿含》中处处留下大乘法的蛛丝马迹，证明

[1] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, b23-25)。
[2] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, b20-21)。
[3] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, b16-18)。

佛陀确实说过大乘法，却没有大乘法的详细内容被结集在其中。为什么会如此？这是第一个值得探讨的问题。

佛陀在《中阿含经》中授记弥勒菩萨将会继他之后成佛，这也留下一个令人困惑的问题：弥勒菩萨身为候补佛、法王子，其地位应该远超过任何一位弟子，可是在四部《阿含》中，却只是一个配角，有关他的记载极少，远远比不上舍利弗，甚至也比不上其余的声闻弟子，而那些声闻弟子的证境，距离佛地都还很遥远。以《中阿含经》来说，除了记载授记之事以外，其他的地方都没有提到这位即将成佛的弥勒菩萨。佛陀教导弥勒菩萨的法，《阿含经》并没有详细的记载；弥勒菩萨尚且如此，其他的菩萨弟子未受《阿含经》编辑群的青睐，也是可想而知的了。

这其实说明了：四部《阿含》的结集，是以声闻、缘觉法为主，所以尽量不包括大乘法，也尽量不包括诸菩萨的事迹。早期三藏中罕见大乘法和菩萨的事迹，只能证明其编辑倾向，而不能证明当时没有大乘法和修习大乘法的菩萨。这是第二个值得探讨的问题。

从《阿含》看，菩萨是观察十二因缘法而成佛的，但这只描述了最后一世的观行（可能只是局部的观行），而且留下一个问题给我们：辟支佛也观察十二因缘法，阿罗汉们在佛的教导下也实证了因缘法，却为什么都没有成佛？如果说辟支佛即是佛，《阿含》就不必反复宣示佛陀特有的十力、四无所畏等等独特的功德。这是第三个值得探讨的问题。（本书会在第六章详细解释十二因缘法，并说明辟支佛和佛陀所证的十二因缘法有什么差别。）

如果佛陀只知道声闻、缘觉法，只修声闻、缘觉法，他是肯定无法成佛的。如果他没有成佛，又有谁能够演说四部《阿含》教导声闻弟子？佛陀之后，其他人依四部《阿含》而修，也只能取证无余涅槃，这样弥勒菩萨又要如何成佛？很显然的，四部《阿含》原则上只有声闻和缘觉法，并非完整的佛法，必须加上菩萨法、大乘法，才是完整的佛法，只有大乘法

才是成佛的法门。[1]《长阿含经》记载佛陀所说颂文：「佛为海船师，法桥渡河津，大乘道之舆，一切渡天人，亦为自解结，渡岸得升仙，都使诸弟子，缚解得涅槃。」[2]又，增壹阿含部的《佛说玉耶女经》记载佛陀告诉玉耶女的一段话：「如菩萨法，汝今修行，可得至佛。……吾今得佛，称善所致大乘教。」[3]所以说，佛陀自己便是修习大乘法、菩萨法而成佛的。

大乘法的重要性，还不只如此。声闻、缘觉法和断灭见很类似，唯除无余涅槃不落入断灭。无余涅槃所以能够不落入断灭，便是因为有第八识的缘故。第八识不能接触六尘境界，也不能返观自己的存在，当五蕴、十二处、十八界全都灭尽之后，它能独自存在。第八识不属于三界有（欲界有、色界有和无色界有），所以是「非有」；它有独立的自体性，并且能出生蕴处界万法，所以是「非空」；第八识独自存在的状态，不与三界有相应，便施设为「无余涅槃」。

第八识在整个佛教法义的体系中，居于核心的地位，它是大乘佛法主要的内容。四部《阿含》虽然没有对声闻人明白地宣示第八识的存在和体性，但是因为它实在太重要了，如果没有第八识，很多声闻、缘觉的法都会成为戏论，所以第八识在四部《阿含》中，是以很隐晦的方式宣说的，只有明眼人才看得出门道——大乘法早已经隐藏在四部《阿含》中了。

---

[1] 「若有大乘，即应信此诸大乘教是佛所说，离此大乘不可得故。若无大乘，声闻乘教亦应非有；以离大乘决定无有得成佛义，谁出于世说声闻乘？故『声闻乘是佛所说，非大乘教』，不应正理。」《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 15, a5-9)。

[2] 《长阿含经》卷2 (CBETA, T01, no. 1, p. 12, c27-p. 13, a1)。

[3] 《佛说玉耶女经》卷1 (CBETA, T02, no. 142a, p. 864, b17-19)。

第一节　佛与声闻、缘觉的差别

《别译杂阿含经》[1]：「诸佛与缘觉，菩萨及声闻，犹舍无常身，何况诸凡夫？」这段话当中，把佛、菩萨、缘觉、声闻四种人，和凡夫作为对比，由此可知佛、菩萨、缘觉、声闻是四种圣人。即使是依照求那跋陀罗译本：「如来及缘觉，佛声闻弟子，会当舍身命，何况俗凡夫？」[2]亦显示有三种圣人，佛、缘觉、声闻的差别，这不妨碍菩萨的存在，因为佛乘的修行者未成佛以前即是菩萨。

西晋法炬译，中阿含部的《恒水经》记载佛陀的言说：

> 佛道中亦有七宝。……一者，须陀洹。二者，斯陀含。三者，阿那含。四者，阿罗汉。五者，辟支佛。六者，发意念度一切菩萨。七者，佛泥洹大道。是为七宝。[3]
>
> ……
>
> 人复有四辈。何谓四辈？一辈人端心正意，持戒不犯，欲得阿罗汉道。二辈人者持戒精进，欲得辟支佛道。三辈人持戒学问，明经智慧，念度一切，欲得佛道。四辈人托名为弟子，不能奉持明戒，不欲学问，心意犹豫恐不得道故，是为前却弟子。[4]

所以，扣掉不认真修行的「托名弟子」以外，佛弟子可以分为三类，分别以三种圣人为最后的目标，也就是阿罗汉、辟支佛、佛。由于最后目标的不同，其修行方法和愿力也不一样，因此便分为三乘：声闻乘、缘觉乘、佛乘。如果把前述七种道宝，分为三类，须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉属于声闻乘，辟支佛是缘觉乘，菩萨和佛属于佛乘。把须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉归属于声闻乘，是一种方便的归类，因为解脱道的

---

1 《别译杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 100, p. 392, b28-29)。
2 《杂阿含经》卷46 (CBETA, T02, no. 99, p. 335, c13-14)。
3 《恒水经》卷1 (CBETA, T01, no. 33, p. 817, b12-15)。
4 《恒水经》卷1 (CBETA, T01, no. 33, p. 817, b25-c1)。

果位通于三乘，修习缘觉乘和佛乘的人，一样可以证解脱道的四种果位，只是一般不用这四种果位来形容其证境，所以经典上所说的须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉，大多是指声闻人。

声闻论典《成实论》也记载一段问答：「问曰：经中说有大小利业，何者为大利业？答曰：随以何业能致阿耨多罗三藐三菩提，是名最大利报业；次业能得辟支佛道；次业得声闻道。」[1]《成实论》并且举例说：「但能空发菩提心者，已[2]为罗汉所敬。如一沙弥担持衣钵逐阿罗汉行，是沙弥发无上心，阿罗汉即取衣钵自担随其后行。」[3]这是说，有一位小沙弥担着衣钵，服侍阿罗汉，跟在阿罗汉后面走；在路上沙弥发了菩提心，成了《恒水经》所说的「发意念度一切菩萨」；阿罗汉自知发心不如，立刻恭敬地取了衣钵担在自己身上，请沙弥走在前面，由他来服侍这位初发心的菩萨。「空发菩提心」，意思是说只有菩提心，还没有落实到身行、口行，甚至也还没有见道，只是一个凡夫菩萨，已经被声闻究竟果的阿罗汉所崇敬。由此可见，声闻人也承认，佛乘（菩萨乘、大乘）超胜于缘觉乘和声闻乘。

三乘的分别，《增壹阿含经》出现五次，一者：「若善男子、善女人，持八关斋者……欲求作声闻、缘觉、佛乘者，悉成其愿。」[4]二者：「若法在世者，便有须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛果、佛乘便现于世。」[5]三者：「今此众中有四向、四得及声闻乘、辟支佛乘、佛乘。其有善男子、善女人欲得三乘之道者，当从众中求之。所以然者，三乘之道，皆出乎众。」[6]四者：「阿难复白佛言：彼人为在何部？声闻部？辟支部？为佛部耶？」[7]五者：「尔时天人复语长者：此是持戒人，此是犯戒人，此向须陀洹人……此得阿罗汉，此是声闻乘，此是

[1] 《成实论》卷7 (CBETA, T32, no. 1646, p. 291, b14-17)。
[2] 「已」《大正藏》作「以」，今依宋、元、明三本。
[3] 《成实论》卷7 (CBETA, T32, no. 1646, p. 291, c24-27)。
[4] 《增壹阿含经》卷16 (CBETA, T02, no. 125, p. 626, a16-22)。
[5] 《增壹阿含经》卷20 (CBETA, T02, no. 125, p. 653, a9-11)。
[6] 《增壹阿含经》卷45 (CBETA, T02, no. 125, p. 792, b11-14)。
[7] 《增壹阿含经》卷41 (CBETA, T02, no. 125, p. 773, b8-9)。

辟支佛乘，此是佛乘；施此得福少，施此得福多。」[1]另有多处，但有「三乘」一词，而无三乘分别者，不一一引用。

声闻律典《十诵律》记载：「佛知众生深信柔软，随其所应为说道法。是众中……有种声闻乘因缘者，有种辟支佛乘因缘者，有种佛乘因缘者。如是利益无量众生。」[2]此中所谓的「随其所应为说道法」，意思是观察他们的因缘，而为他们教导最适合的佛法。由此可知，经典亦有依信众根器而分部的需要，先结集小乘经，再结集大乘经，正是为了适应这样的需求。

另一部声闻律典《萨婆多毘尼毘婆沙》（萨婆多，即说一切有部）记载：「道凡三种：一、声闻究竟道；二、辟支佛究竟道；三、佛究竟道。此三道究竟入泥洹门，故名道也。佛究竟道，于三道中，最为无上道。」[3]又记载：「佛苦行三阿僧祇劫，缘觉百劫，声闻二、三身亦可得也。」[4]

《根本说一切有部毘奈耶》记载：「尔时圣者迦多演那，随彼机缘为说法要，令诸大众皆蒙利益，或得预流果者，或得余果，乃至出家得阿罗汉果，或有发趣声闻、独觉乘心者，或有发趣大乘者。」[5]

三乘的差别，表现在几个地方：一、果位的差别；二、修行时劫长短差别；三、修行方法的差别；四、所证智慧的差别；五、所集福德的差别。在《阿含》和小乘律典中，三乘最明显的差异，便是果位的差别。不论是在哪个部派的三藏，都有相同或类似的记载。

「生死已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」[6]的阿罗汉，在现世中既非是佛，死后复入于无余涅槃，不受后有，当然不可能成佛。阿罗汉果是声闻法中的无学位[7]，《阴持入经》称之为「毕地」[8]。修习声闻法的

---

1 《增壹阿含经》卷45 (CBETA, T02, no. 125, p. 792, b27-c3)。
2 《十诵律》卷36 (CBETA, T23, no. 1435, p. 263, a1-6)。
3 《萨婆多毘尼毘婆沙》卷8 (CBETA, T23, no. 1440, p. 553, b6-9)。
4 同上注，b15-16。
5 《根本说一切有部毘奈耶》卷45 (CBETA, T23, no. 1442, p. 875, b18-22)。
6 《长阿含经》卷3 (CBETA, T01, no. 1, p. 17, b23-24)。
7 谓已完成声闻法中的修学，不用继续修学了。
8 「已舍五结，便无所著，已度世、无有漏，已竟从正得解脱，是为毕地。」《阴持入经》卷2 (CBETA, T15, no. 603, p. 180, a4-6)。

人，若尚未证阿罗汉果，则称之为「有学」，一般所谓的有学、无学，皆是属于声闻人，所证果位是解脱道中的初果到四果。声闻人若不改修菩萨法，即是定性声闻人，证阿罗汉果之后，必定入无余涅槃。所以，定性声闻人皆无法成佛。

相对于声闻乘的无法成佛，菩萨乘则是可以成佛的。《阿含经》中所提到的佛，在未成佛以前，均称之为「菩萨」；所证果位是佛菩提道中的初信位到妙觉位等五十二阶位，与声闻解脱道的果位不同。如毘婆尸如来未成佛以前，称之为「毘婆尸菩萨」[1]。所以，菩萨才是可以成佛的，这和阿罗汉的不能成佛，有明显的差别。

《增壹阿含经》[2]说：「辟支佛，无师自悟，去诸结使，更不受胎。」其中的「更不受胎」，即是指后有永尽，包括卵生、湿生、化生，不只是胎生而已。因为同是《增壹阿含经》，在叙述阿罗汉的证境时，也用了同样的词汇。[3]所以，辟支佛和阿罗汉一样，都是会取证无余涅槃的。但辟支佛并不是佛，死后既不再受胎，所以也无法继续修道成佛。

声闻人闻法入道，辟支佛无师自悟，二者虽有差别，却都会取证无余涅槃，也都不曾证得第一义谛实相智慧，都无法成佛，以这一点来说，二者又是相同的。

至于怎样才是佛呢？《增壹阿含经》说：「如来有十力、四无所畏，不降者降，不度者度，不得道者令得道，不般涅槃者令般涅槃，众人见已，极怀欢喜。」[4]十力、四无所畏，是佛所成就的不共法，不是声闻、缘觉所能望其项背的。这在「原始佛教」的《阿含经》中，已如是说，并非大乘法中的般若、唯识诸经才强调佛的功德。

---

1 《毘婆尸佛经》卷1 (CBETA, T01, no. 3, p. 155, c22-23)。

2 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, b20-21)。

3 「尔时，彼五百比丘便成阿罗汉，生死已尽，所作已办，梵行已立，更不复受胎有，如实知之。尔时，五百人成阿罗汉。」《增壹阿含经》卷11 (CBETA, T02, no. 125, p. 597, a18-20)。

4 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, b23-25)。

第二节　过去佛、现在佛和未来佛

在《长阿含经》中提到，有「过去无数诸佛」：

> 诸比丘于乞食后集花林堂，各共议言：「诸贤比丘！唯无上尊为最奇特，神通远达，威力弘大，乃知过去无数诸佛入于涅槃，断诸结使，消灭戏论；又知彼佛劫数多少，名号、姓字，所生种族，其所饮食，寿命修短，所更苦乐；又知彼佛有如是戒，有如是法，有如是慧，有如是解，有如是住。」
>
> ……
>
> 尔时，世尊告诸比丘：「……如来神通，威力弘大，尽知过去无数劫事，以能善解法性故知，亦以诸天来语故知。」[1]

这一段是说，僧团在乞食之后，聚在一起讨论，大家都说：「只有佛陀是最奇特的，神通远大，能够知道过去无数诸佛，又能知道过去佛的种种事迹。」这是指佛陀的宿命明，在南传《长部经》中，也有相对应的经文。在经文中，僧团一致认为，只有佛陀才有这种能力，能够尽知过去无数劫事，而佛陀也明确地肯定诸比丘的看法。

释尊详细介绍的过去佛有六位：

> 佛告诸比丘：「过去九十一劫，时世有佛名毘婆尸如来……过去三十一劫，有佛名尸弃如来……即彼三十一劫中，有佛名毘舍婆如来……此贤劫中有佛名拘楼孙，又名拘那含，又名迦叶。我今亦于贤劫中成最正觉。」[2]

[1] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 1, b13-c1)。
[2] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 1, c19-25)。

此过去六佛的名号，在《十诵律》[1]《四分律》[2]《萨婆多部毘尼摩得勒伽》[3]《善见律毘婆沙》[4]等声闻律典中，均有出现，只是译名或有不同。这可以证明过去佛是早期三藏所共同承认的，并非大乘经典出现之后才杜撰出过去诸佛。

除了佛陀所说的过去佛，大目揵连尊者也说过去有佛「觉砾拘荼大如来」。这一位过去佛教弟子修习慈、悲、喜、舍四无量心，其修行方法如下：

> 比丘！汝等当以心与慈俱，遍满一方成就游，如是二、三、四方，四维上下，普周一切，心与慈俱，无结无怨，无恚无诤，极广甚大，无量善修，遍满一切世间成就游。如是悲、喜心与舍俱，无结无怨，无恚无诤，极广甚大，无量善修，遍满一切世间成就游，令恶魔求便不能得便。[5]

另外，在早期三藏中，记载的佛陀本行，也有多处提到过去佛。例如，《四分律》记载，佛陀的过去身「摩纳」，得到定光如来授记的经过：

> 时定光如来，知此摩纳至心宿殖善根，众德具足，以左足蹈发上而过，语言：「摩纳！汝还起。汝于当来无数阿僧祇劫，号释迦文如来、至真、等正觉、明行足，为善逝、世间解、无上士调御丈夫、天人师、佛、世尊。」闻此别已，即踊在空中，去地七多罗树，发犹布地如故。……时定光如来、至真、等正觉，右顾犹如大象王，告诸比丘：「汝等莫以足蹈摩纳发上。何以故？此是菩萨发，一切声闻、辟支佛所不应蹈上。」[6]

---

[1] 《十诵律》卷50 (CBETA, T23, no. 1435, p. 367, c12-13)。
[2] 《四分律》卷1 (CBETA, T22, no. 1428, p. 569, a26-29)。
[3] 《萨婆多部毘尼摩得勒伽》卷7 (CBETA, T23, no. 1441, p. 609, c21-23)。
[4] 《善见律毘婆沙》卷5《舍利弗品》 (CBETA, T24, no. 1462, p. 708, b19-c2)。
[5] 《中阿含经》卷30 (CBETA, T01, no. 26, p. 621, b11-17)。
[6] 《四分律》卷31 (CBETA, T22, no. 1428, p. 785, b23-c3)。

此处所说，基本上是事件的描述，但也说到大乘法的若干重点。一者，必须「至心宿殖善根，众德具足」，方能得到授记。二者，得到授记之后，并非马上成佛，而是必须经过「无数阿僧祇劫」才能成佛。三者，菩萨虽然未成佛，在佛法中的地位，仍在一切声闻、辟支佛之上。

《增壹阿含经》也记载这段往事，以下的经文中，「超术梵志」即是释尊的前身：

超术梵志白定光佛……言：「愿世尊与我说菩萨所行法。」定光佛告曰：「菩萨所行，无所爱惜。」

尔时，梵志便说偈言：

「不敢以父母，持施与外人；
诸佛真人长，亦复不敢施；
日月周行世，此二不可施；
余者尽可施，意决无有难。」

尔时，定光佛复以此偈报梵志曰：

「如汝所说施，亦不如来言；
当忍亿劫苦，施头身耳目，
妻子国财宝，车马仆从人。
设能堪与者，今当授汝决。」

尔时，摩纳复说此偈：

「大山炽如火，亿劫堪顶戴；
不能坏道意，唯愿时授决。」

尔时，定光如来默然不语。时，彼梵志手执五茎华，右膝着地，散定光如来，并作是说：「持是福佑，使将来世当如定光如来、至真、等正觉，而无有异。」即自散发在于淤泥。「若如来授我决者，便当以足蹈我发上过。」

比丘当知，尔时，定光如来观察梵志心中所念，便告梵志曰：「汝将来世当作释迦文佛、如来、至真、等正觉。」[1]

这段经文虽然是收在阿含部，但以法义的内容来说，绝对是大乘佛法，因为它说：菩萨必须于无量劫中，修种种难行苦行，方能究竟成佛。这和许多大乘经典的说法，例如《大方广佛华严经・入不思议解脱境界普贤行愿品》几乎是一模一样；但声闻果的阿罗汉位，精进利根的人却是二生、三生即可实证的。[2]菩萨行愿听起来总是令人惊骇的，不相信的人会觉得是天方夜谭；相信的人则会被菩萨的悲愿深深地感动，乃至因而起心欲效法菩萨的行愿；现在很多发菩提心、受菩萨戒的佛弟子，都是这样的人。〈普贤行愿品〉部分经文如下：

言随喜功德者，所有尽法界、虚空界，十方三世一切佛刹，极微尘数诸佛如来，从初发心，为一切智，勤修福聚，不惜身命；经不可说不可说佛刹极微尘数劫，一一劫中，舍不可说不可说佛刹极微尘数头目手足；如是一切难行苦行，圆满种种波罗蜜门，证入种种菩萨智地，成就诸佛无上菩提；及般涅槃，分布舍利，所有善根，我皆随喜。及彼十方一切世界，六趣四生，一切种类，所有功德，乃至一尘，我皆随喜。十方三世一切声闻，及辟支佛，有学、无学，所有功德，我皆随喜。一切菩萨所修无量难行苦行，志求无上正等菩提，广大功德，我皆随喜。如是虚空界尽，众生界尽，众生业尽，众生烦恼尽，我此随喜无有穷尽，念念相续无有间断，身语意业无有疲厌。[3]

渥德尔在《印度佛教史》中说：

关于成道之前的佛陀，关于其他（更早的）佛陀的概念是在三藏原文最早期材料中找到的。而且关于他的前世生活的本生故事似

[1] 《增壹阿含经》卷11 (CBETA, T02, no. 125, p. 599, a19-b15)。
[2] 《萨婆多毘尼毘婆沙》卷8 (CBETA, T23, no. 1440, p. 553, b15-16)。
[3] 《大方广佛华严经》卷40 (CBETA, T10, no. 293, p. 845, a29-b15)。

> 乎是佛陀自己叙述的，无论如何在纪元前四世纪之前在各早期部派中非常流行。[1]

在这段话中，渥德尔肯定佛陀前世生活的本生故事，是在最早期的三藏便已存在，而且在各早期部派中非常流行。（所以本书就不必举太多例子了。）而且，他也从众多文献一致的记载，推论这些本生故事，应该是佛陀自己叙述的。如此说来，他已是承认：菩萨道是佛陀时代已经存在的佛法，并非大乘经典杜撰出来的。菩萨道（大乘法）即是佛陀藉以成道的法门；如果没有菩萨道，就没有释迦牟尼佛；没有释迦牟尼佛，就没有人演说声闻、缘觉法。所以，以佛教史来说，大乘法必先于声闻、缘觉法而存在。

渥德尔紧接着说：

> 所不同的是，对于早期部派（也许除开制多山部），本生故事和其他佛陀前世生活的记载可以说是纯粹描写性的，简单为了鼓励对佛陀的信仰；而大乘菩萨修行的介绍是指示性的，菩萨的道代替了，至少也优于过去的八正道。[2]

这段话超过了一个学者的分际，渥德尔再度用自己的偏见，解释这些本生故事，认为那是「为了鼓励对佛陀的信仰」，强烈地暗示这些本生故事并不是事实。学者的本分是谨守「知之为知之，不知为不知」的原则，而不是预设偏颇的立场。而且，他已经承认佛陀所证得的宿命明，是一种「科学知识」，既然如此，为什么要否定佛陀所叙述的本生故事？这不是前后矛盾吗？

「菩萨的道代替了，至少也优于过去的八正道」，则是暗示说（佛陀所修的）菩萨道和（阿罗汉所修的）声闻道本质上相同。渥德尔其实是先认定佛陀和阿罗汉并没有不同，所以不相信本生故事，也不相信菩萨道优于声闻道（此处笔者刻意用「声闻道」取代「八正道」，因为菩萨道也讲

[1] 渥德尔《印度佛教史》，页329-330。
[2] 同上注。

八正道，只是意义与范围和声闻道的八正道不尽相同）。有关菩萨道与声闻道的优劣，稍后会讨论到。

本生故事当中所说的，是菩萨成佛的过程，侧重事实的描写性，但是渥德尔说这些记载「是纯粹描写性的」，却是不准确的；因为在事实的描述中，有一小部分牵涉到修持菩萨道的方法、行愿和知见，这些都是实质的，也是「指示性」的大乘佛法，可以作为修证的指南；只是这些指示性的大乘佛法，在本生故事中并不多见，而且也不像大乘经典那样有系统。

《增壹阿含经》说：「如来在世间，应行五事。云何为五？……四者，当导凡夫人立菩萨行；五者，当授菩萨别。」[1]《根本说一切有部毘奈耶药事》亦记载：「诸佛常法：出现于世，未入涅槃，教化有情，必作十事。云何为十？一者，久植善根法王太子灌顶授记；二者，未曾发心有情，令彼发起无上菩提之心。」[2]这是说，同一世界虽然只能有一佛，但为了使未来世佛种不断，如来必须劝导凡夫或二乘种性弟子发起菩萨行愿，而且必须授记某些菩萨，未来成佛时的佛号、弟子、佛国等种种内容。

本生故事记载释尊的过去世，他当时还没有成佛，只是被授记将来会成佛；如果把时间点拉到过去，即是未来佛的故事。一般所谓的未来佛，通常是指佛陀时代的弥勒尊者，《中阿含经》记载佛陀为他授记的经过。首先，佛陀预言，未来久远人寿八万岁时，会有一位弥勒如来，但是并没有指出哪一个人会成为这位弥勒如来。这个时候弥勒尊者站起来礼敬佛陀，说自己将来就是那位弥勒如来。（这和久远劫以前释尊被授记成佛时，还不知道自己未来成佛的情形，有明显的不同。）佛陀于是赞叹弥勒，然后很明确地为他授记：

> 弥勒！汝于未来久远人寿八万岁时，当得作佛，名弥勒如来、无所著、等正觉、明行成，为善逝、世间解、无上士道法御、天人师，号佛、众佑；犹如我今如来、无所著、等正觉、明行成，为善

[1] 《增壹阿含经》卷15 (CBETA, T02, no. 125, p. 622, c12-15)。
[2] 《根本说一切有部毘奈耶药事》卷16 (CBETA, T24, no. 1448, p. 76, c2-5)。

> 逝、世间解、无上士道法御、天人师，号佛、众佑。汝于此世，天及魔、梵、沙门、梵志，从人至天，自知自觉，自作证成就游；犹如我今于此世，天及魔、梵、沙门、梵志，从人至天，自知自觉，自作证成就游。汝当说法，初妙、中妙、竟亦妙，有义有文，具足清净，显现梵行；犹如我今说法，初妙、中妙、竟亦妙，有义有文，具足清净，显现梵行。汝当广演流布梵行，大会无量，从人至天，善发显现；犹如我今广演流布梵行，大会无量，从人至天，善发显现。汝当有无量百千比丘众，犹如我今无量百千比丘众。[1]

《增壹阿含经》又记载，释尊嘱咐迦叶尊者，将僧迦梨交给未来的弥勒如来，并且预言未来世的情形：

> 弥勒如来当取迦叶僧伽梨着之，是时，迦叶身体奄然星散。是时，弥勒复取种种香华，供养迦叶。所以然者，诸佛世尊有恭敬心于正法故，弥勒亦由我所，受正法化，得成无上正真之道。[2]

此中有「弥勒亦由我所，受正法化，得成无上正真之道」，意思是说弥勒菩萨曾受释尊的教导，这也是他得以成佛的一个因素。这段经文交代得很合理，对于一位候补佛、当来下生佛，释尊必然会有所教导；而且这种教导，应该大部分是个别指导，因为菩萨弟子仅占少数，而且大部分离成佛还非常遥远，恐怕没有资格旁听释尊对弥勒菩萨的开示，所以我们可以理解，这些开示绝大部分不适合编辑在《阿含经》中。释尊对弥勒的教导，既然是成佛的法门；而成佛的法门，即是大乘法；由此便可以证明，大乘法是佛陀在世时就已经宣说了。

附带一提的是，许多学者不相信佛经当中所记载的预言，这是另一种偏颇的成见。在现代人的生活中，预言并不是什么奇怪的事，例如气象学可以预测未来几天的天气，地质学可以预言数十万年后的大陆板块移动，天文学甚至可以预测数十亿年后恒星的毁灭。可靠的预言来自于对现存势

[1] 《中阿含经》卷13 (CBETA, T01, no. 26, p. 511, a14-29)。
[2] 《增壹阿含经》卷44 (CBETA, T02, no. 125, p. 789, a20-25)。

力的判断，虽然不一定实现，但是准确性往往很高。多数人因为习惯处于散心，所以很难想象已证禅定者所能开发的特异功能，但我们不能因为多数人无法预言，就否定有禅定功夫及佛位智慧的人预言的可能性。

除了弥勒菩萨之外，《阿含经》有没有记载其他的菩萨弟子呢？有的！《增壹阿含经》记载，跋耆国有三个佛弟子：阿那律、难提和金毘罗。他们三人都是菩萨弟子，已证得四禅、八定和灭尽定（意谓其解脱道的证量，同于俱解脱阿罗汉，随时可以取证无余涅槃）。经文记载他们修习三昧的方法：

> 阿那律曰：「有此妙法，出上人法[1]上。若复我等以慈心，遍满一方，二方、三方、四方亦复如是，四维上下亦复如是。一切中一切，以慈心遍满其中，无数无限，不可称计，而自游戏。复以悲心、喜心、护心，遍满一方，二方、三方、四方亦复如是，四维上下而自游戏。是谓，世尊！我等更得此上人之法。」[2]

此处所说的慈心、悲心、喜心、护心遍于四维上下的修法，又称为四等心，是佛陀所修的法门，如《增壹阿含经》说：「如来恒行四等之心……云何为四等？如来恒行慈心，恒行悲心，恒行喜心，恒行护心。」[3]所以四等心是佛乘（菩萨乘）的法门。阿那律说，这是超过灭尽定的上人之法。佛陀亦给予认可：

> 跋耆大国快得善利，且舍跋耆大国，摩竭大国快得善利，乃有此三族姓子。若当摩竭大国人民之类，忆此三族姓子，便长夜获安隐。大将当知，若县邑城郭有此三族姓子者，彼城郭之中，人民之类，长夜获安隐。此三族姓子所生之家，亦获大利，乃能生此上尊之人。彼父母五种亲族，若当忆此三人者，亦获大利。若复天、龙、鬼神忆此三族姓子者，亦获大利。若有人叹说阿罗汉者，亦当

[1] 此处的上人法，指灭尽定而言。
[2] 《增壹阿含经》卷16 (CBETA, T02, no. 125, p. 629, b29-c6)。
[3] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 646, b3-6)。

> 叹说此三人。若有人叹说无贪欲、无愚痴、无嗔恚者，亦当叹说此三人。若有人叹说此福田者，亦当叹说此三人，如我于三阿僧祇劫所行勤苦，成无上道，使此三人成此法义。[1]

佛陀虽然没有称三人为「菩萨」，但是却把他们三人所成就的法义，与自己三阿僧祇劫所成就的佛道相提并论，很显然他们是佛乘弟子、实义菩萨，所以佛陀对他们三人极力赞叹，推许为「上尊之人」，又劝众人忆念三人，即可长夜安隐。从经文中判断，阿那律、难提和金毘罗三位，应是圣种性菩萨，因为他们已证灭尽定，又是以慈心、悲心、喜心、护心三昧作为主修的法门，也能够使得忆念他们的人，长夜安隐、得到大利，这不是一般菩萨办得到的。

另有一位阿那邠持（须达）长者，显然也是一位菩萨。《增壹阿含经》记载，当佛陀问他是否经常布施时，他这么回答：

> 如是，世尊！恒布施贫乏，于四城门而广布施，复在家中给与所须。世尊！我或时作是念：并欲布施野兽[2]、飞鸟、猪、狗之属。我亦无是念：此应与，此不应与。亦复无是念：此应与多，此应与少。我恒有是念：一切众生皆由食而存其命，有食便存，无食便丧。[3]

佛陀听了之后，称赞他能够以菩萨心来行布施：

> 善哉！善哉！长者！汝乃以菩萨心，专精一意而广惠施。然此众生由食得济，无食便丧。长者！汝当获大果，得大名称，有大果报，声彻十方，得甘露法味。所以然者，菩萨之处恒以平等心而以惠施，专精一意，念众生类由食而存，有食便济，无食便丧。是谓长者！菩萨心所安处而广惠施。[4]

---

1 《增壹阿含经》卷16 (CBETA, T02, no. 125, p. 629, c19-p. 630, a3)。
2 《大正藏》无兽字，今依宋《思溪藏》、元《大普宁寺藏》、明《方册藏》三本。
3 《增壹阿含经》卷4 (CBETA, T02, no. 125, p. 565, a13-19)。
4 《增壹阿含经》卷4 (CBETA, T02, no. 125, p. 565, a20-26)。

另外，还有一位师子长者，他一直忆念着如来的教诫，不选择布施的对象，一律平等地布施。佛陀称赞他说：

> 善哉！善哉！长者！行过弘誓，菩萨所施，心恒平等。长者当知，若菩萨惠施之日，诸天来告之：「族姓子当知，此是持戒人，此是犯戒人，施此得福多，施此得福少。」尔时，菩萨终无此心：此应施，此不应施。然菩萨执意而无是非，亦不言此持戒，亦不言此犯戒。是故，长者！当念平等惠施，长夜之中获福无量。[1]

师子长者听了佛陀这段开示之后，才得到法眼净（相当于断三缚结、证初果）。佛陀称许他：「我优婆塞中第一弟子平等施者，所谓师子长者是。」[2]

在佛经中，凡夫菩萨的记载非常罕见，所以这一件特别有价值。在师子长者得法眼净之前，他只是一个凡夫菩萨，以解脱道的果位而言，连声闻初果人都比不上；虽然如此，却已是《恒水经》所说的「发意念度一切菩萨」，就佛道而言，地位超过一切声闻、缘觉，因为声闻、缘觉不能成佛，凡夫菩萨未来却必定成佛。

佛陀在《增壹阿含经》中记说其女居士弟子（优婆斯，或译为优婆夷）：「恒行慈三昧，所谓摩诃光优婆斯是。行悲哀愍，毘提优婆斯是。喜心不绝，拔提优婆斯是。行守护业，难陀母优婆斯是。」[3]这里所说的慈三昧、悲哀愍、喜心、守护，和前述跋耆国阿那律、难提、金毘罗所修的慈心、悲心、喜心、护心三昧相同，但声闻法中修证解脱道是不必修证这四等心的，所以这四个人应该也是菩萨弟子。

综上经文，除了弥勒菩萨之外，至少有九位菩萨出现在《增壹阿含经》中，如果再详细检视的话，应该还有别的菩萨。其他三部《阿含》也叙述过菩萨的事迹，例如《长阿含经・弊宿经》记载，有一位「童女迦叶

[1] 《增壹阿含经》卷45 (CBETA, T02, no. 125, p. 792, c17-24) 。
[2] 《增壹阿含经》卷45 (CBETA, T02, no. 125, p. 792, c24-p. 793, a2)。
[3] 《增壹阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 125, p. 560, b15-17)。

与五百比丘游行拘萨罗国，渐诣斯波酰婆罗门村」[1]，这位童女迦叶对一位叫弊宿的婆罗门开示，破除了后者的邪见。按照佛经的体例，这是表示童女迦叶在五百比丘中居于上首的地位。有学者将「童女迦叶」理解为「具佛法正见之孩童」[2]，如果迦叶真是「童女」的话，似乎只能导出一个结论：这位童女迦叶其实是一位修证很高的女性菩萨，而五百比丘则是修学菩萨法的出家众，所以才能超越声闻戒而依止于一位未出家的单身女性。

然而《长阿含经・弊宿经》的「童女迦叶」（Kumāra-Kassapa），在别译本《中阿含经・蜱肆经》和南传《长部经典二・弊宿经》皆作「鸠摩罗迦叶」。而且，《中阿含经・蜱肆经》称他为「沙门鸠摩罗迦叶」[3]「尊者鸠摩罗迦叶」[4]。《长部经典二・弊宿经》亦称他为「沙门鸠摩罗迦叶」和「尊者鸠摩罗迦叶」。[5]另一别译本（宋法贤译）《大正句王经》则作「童子迦叶」，且称他为「尊者童子迦叶」[6]「沙门童子迦叶」[7]。另外，由北传《分别功德论》有关「拘摩罗迦叶」的记载[8]，以及南传《小部经典》有关「鸠摩罗迦叶」的记载[9]，可知「童女」应为其名字而非其身分。

虽然如此，本书仍然认定童女迦叶（鸠摩罗迦叶）是一位菩萨弟子，最直接而明显的文献证据，是南传《小部经典》鸠摩罗迦叶的唱偈：

> 十万劫之昔，世间导师出，巴多穆塔拉，济世之勇者。
> 我为婆罗门，为知通吠陀，日中休息时，徘徊见奉佛。

---

1 《长阿含经》卷7 (CBETA, T01, no. 1, p. 42, b25-26)。
2 杨郁文〈长阿含经题解〉，《佛光大藏经．阿含藏．长阿含经．一》，高雄：佛光出版社，1983，页15。
3 《中阿含经》卷16 (CBETA, T01, no. 26, p. 525, b5)。
4 《中阿含经》卷16 (CBETA, T01, no. 26, p. 525, b28)。
5 《长部经典》二，页300。
6 《大正句王经》卷1 (CBETA, T01, no. 45, p. 831, a10)。
7 《大正句王经》卷1 (CBETA, T01, no. 45, p. 831, a16)。
8 参见《分别功德论》卷5 (CBETA, T25, no. 1507, p. 50, b12-c18)。
9 参见《小部经典》五，页244-246。

说明四谛理，觉舍天弟子，称赞大众中，巧说者第一。
尔时我心喜，招请施如来，种种彩色布，庄严饰假屋。
有德宝光佛，弟子处其中，七日间饮食，种种上味供。
我以多彩花，供佛与弟子，平伏佛足下，愿求其地位。
彼时胜牟尼，世之悲愍者，一心希望者，佛为如是言：
如此钵头摩，最胜再生族。
柔顺如柔树，喜极且喜多，大眼表增喜，热意于我教。
平伏我足下，一人喜还来，巧说者利益，彼愿求此位。
十万劫之后，出生甘蔗族，有名瞿昙者，大师在世间。
于彼佛法中，得为后继子，鸠摩罗迦叶，大师之弟子。
彼施美花布，及依施宝珠，彼为善巧说，于中第一者。[1]

鸠摩罗迦叶自述在十万劫以前，他曾欢喜地供养德宝光佛。「平伏佛足下，愿求其地位」，意思是说他礼拜德宝光佛，并且发愿成佛。德宝光佛感受到他的热诚，因此授记他十万劫后将会在释尊的座下成为善巧说法第一的弟子。由于他是发愿成佛的佛弟子，所以当然也是一位菩萨弟子。而且，如果他是声闻人，一定老早就取证无余涅槃了，不会经过了十万劫，仍然在修行学法。

另外，童女迦叶对弊宿所开示的法义：「有寿有识，有息出入，则能屈伸、视瞻、语言；无寿无识，无出入息，则无屈伸、视瞻、语言。」[2]是讲持身识（第八识）与身命同在，这是实质的大乘法，并非小乘法。《增壹阿含经》记载佛陀曾说：「能杂种论，畅悦心识，所谓拘摩罗迦叶比丘是。」[3]（「拘摩罗迦叶」是「童女迦叶」的别译[4]。）释尊称赞他，能够在说法中夹杂最深奥的种论（有关种子功能差别的法义），阐述心识的道理（唯识学），使人心悦诚服。由此可见，童女迦叶是菩萨弟子。

---

[1] 《小部经典》五，页244-245。
[2] 《长阿含经》卷7 (CBETA, T01, no. 1, p. 45, a25-27)。
[3] 《增壹阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 125, p. 558, a12-13)。
[4] 参见《分别功德论》卷5 (CBETA, T25, no. 1507, p. 50, b12-c18)。

稍前曾引用《根本说一切有部毘奈耶》：「尔时圣者迦多演那，随彼机缘为说法要，令诸大众皆蒙利益，或得预流果者……或有发趣大乘者。」[1]迦多演那既能为大乘种性者随缘演说法要，令其发趣大乘，他本人自然懂得大乘法，所以迦多演那也是一位菩萨弟子。

以上有关菩萨的记载，表示早期三藏中所述的菩萨道确有实修者，并非只是单纯的理论。依照经典所说，过去已出现无数诸佛（包括南传《小部经典》所说的德宝光佛），则可以预见的，未来也会出现无数诸佛（如《增壹阿含经》所说的「将来恒沙诸佛」[2]）。过去佛、现在佛、未来佛（菩萨），合起来就是三世诸佛，总称佛部。

由以上引述早期三藏的文献可以证明，佛陀在世的时候，哪些人是佛，哪些人不是佛，界定得非常清楚。除了有佛号而且十号具足的人以外，甚至连当时的弥勒尊者，都仍不是佛。如果阿罗汉也是佛，说特定的过去佛和未来佛，又授记弥勒当来下生成佛，就变得毫无意义了，所以说阿罗汉不是佛。

若以现在佛来说，同一佛国土最多只能有一位佛。如《增壹阿含经》所说：「一商客中终无二导师，一国之中亦无二王，一佛境界无二尊号。」[3]完全排斥同一佛国土有二佛同时出现的可能性，当然诸阿罗汉都不是佛。在南传《增支部经典》中，也有相应的经文：

> 诸比丘！无是处，不可能有，谓：于一世界，有二应供、正自觉者非前非后出世，无是处。诸比丘！然则，亦有是处，谓：于一世界，有一应供、正自觉者出世，则有是处。[4]

既然一个国土只能有一佛，这就把其他人，包括舍利弗、目揵连和当时所有的阿罗汉，全都排除在外，只有释迦牟尼是佛。而弥勒菩萨继释尊

---

1 《根本说一切有部毘奈耶》卷45 (CBETA, T23, no. 1442, p. 875, b18-22)。
2 《增壹阿含经》卷36 (CBETA, T02, no. 125, p. 751, b3)。
3 《增壹阿含经》卷32 (CBETA, T02, no. 125, p. 723, b8-9)。
4 汉译南传《增支部经典》一，页34-35。

之后成佛，则是《增支部经典》所说二佛前后出世，与同一世界同时有二佛的情形不一样。

另外，经文说一个佛国土只能有一佛，并以一国无二王为喻，而世间本来有许多国家，分别有许多的国王，所以此种譬喻已经强烈暗示：有其他佛国土、其他的佛同时存在。《阿含经》所以不提其他同时存在的佛，只是因为这不是声闻、缘觉根器的人所需要听闻的。

第三节　佛特有的功德

《长阿含经》记载：

> 当知诸佛常法，毗婆尸菩萨从兜率天降神母胎，从右胁入，正念不乱；当于尔时，地为震动，放大光明，普照世界，日月所不及处皆蒙大明，幽冥众生各相覩见，知其所趣。时，此光明复照魔宫、诸天，释、梵、沙门、婆罗门及余众生普蒙大明，诸天光明自然不现。[1]

须特别注意者，为「诸佛常法」四字，这表示最后身菩萨（即将成佛的最后一世菩萨身）的降生，与一般圣者不同。除了此段之外，〈第一分初大本经第一〉记载的「诸佛常法」，还有八处之多。当然，这些记载佛入胎、住胎、降生时的种种神异事迹，很多人不会相信，因为难以用现代人的常识来理解。但至少《长阿含经》的经文，已经明显地区分佛与阿罗汉的差别，这段经文在南传《长部经》中也有相应的经文，表示这是当时佛弟子普遍知悉与信受的，所以并不是大乘经典才特意强调佛与阿罗汉的不同。

实际上，要从经典中判别是不是佛，是很容易的事，而这些判别的方法都是佛特有的功德，首先从名称上来看，佛有十号：如来、阿罗汉、正

[1] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 3, c14-20)。

等觉、明行圆满、善逝、世间解、无上丈夫调御士、天人师、佛、薄伽梵（十号的译名，各家有些许差异，此处以玄奘译《阿毘达磨法蕴足论》为准）。其中的第二个称号「阿罗汉」，大多翻为「应供」，因为佛也具足阿罗汉的证量，所以亦可称之为「阿罗汉」，但是不能因此就说阿罗汉也可以称之为「佛」，更不能因此就说阿罗汉的证量等同于佛。就好像我们可以说：「大学毕业生，也都是小学毕业生。」但是不能反过来说：「小学毕业生，都是大学毕业生。」

另外，还有佛的十力[1]、四无所畏[2]、十八不共法[3]、三十二大人相[4]、八十种好[5]，都是他异于一般阿罗汉的独特功德。

经中往往记载，有人想要看看佛是不是具备这些异相。例如，《长阿含经》记载，有一位「沸伽罗娑罗婆罗门」，派他的弟子「阿摩昼」：「汝往观彼沙门瞿昙，为定有三十二相？为虚妄耶？」[6]《增壹阿含经》则记载，有一位「施罗梵志」，带领五百弟子前来拜见佛陀，他观察到三十相，却看不到「广长舌、阴马藏」相，佛陀应其要求，显示此二相令其得见，施罗梵志「欢喜踊跃，不能自胜」[7]。这类的记载非常合理，因为当时佛教是新兴宗教，由于佛教的出现，使得其他宗教面临信徒流失的情形；在这种状况下，如果佛陀或所属僧众捏造佛陀的功德，竞争者必定会设法拆穿。特别是像三十二相这种可以立刻观察得到的特征，在众目睽睽之下，不可能长期造假。甚至佛涅槃后，阿难尊者被谴责：「佛般泥洹，而汝以佛阴马藏示比丘尼，是越比尼罪。」[8]也跟众人关切三十二相的真伪有直接的关系。

---

1 《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-p. 187, b5)。
2 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 645, b27-c17)。
3 《佛说法集名数经》卷1 (CBETA, T17, no. 764, p. 661, b1-6)。
4 《中阿含经》卷11 (CBETA, T01, no. 26, p. 493, c19-p. 494, b6)。
5 《佛说法集名数经》卷1 (CBETA, T17, no. 764, p. 661, b25-p. 662, a3)。
6 《长阿含经》卷13 (CBETA, T01, no. 1, p. 82, b5-6)。
7 《增壹阿含经》卷47 (CBETA, T02, no. 125, p. 799, c26-27)。
8 《摩诃僧祇律》卷32 (CBETA, T22, no. 1425, p. 492, b6-8)。

三国吴支谦译、中阿含单本经《梵摩渝经》[1]记载：

> 梵志陈其心所疑。佛具知梵志心疑两相，即以神足现阴马藏也，出广长舌还自覆面，舐左右耳，口中光明照弥夷国，绕身三匝徐还入口。即报之曰：「尔之所问，大士三十二相，吾相具足无减一焉。吾自无数劫来，行四等心，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，拯济众生犹自护身，断求、念空、守无想定，心垢除尽，无复微曀，习斯行来，诸殃悉灭，万善积着，遂成佛身，相好光明独步三界，永离五道之愚冥，获无上至尊之明，故号曰佛也。若有贪淫、恚怒、愚痴之毒，五阴、六衰之冥，丝发之大余在心者，佛道不成也。未有人物逮于今日众生所念，方来未然无数劫中，委曲深奥有所不知者，即非佛也。四无所畏、八声、十力、十八不共法、三十二相、八十种好，不足一事者，亦非佛矣。吾今已[2]具无一不足，故号为佛。沙门得应仪道者，能分一身为十，十为百，百为千，千为万，万为无数；又能合无数身，还为一身；以指按地，三千大千皆为震动，以其心行得无欲定，故能然也，而况佛乎？佛眉一相之德，恒沙可算，眉间之勋难可筹计，岂况尽身之德乎？」[3]

听佛陀讲话的人，叫作「梵摩渝逝心」，据经中说，是「弥夷国人也，年在耆艾，百有二十，博通众经星宿图书，豫覩未萌，一国师焉」[4]，意思是说，他学问非常高明，能够预言未来的事，全国都尊他为师。像这样的人，来礼敬佛陀，当然会看看佛陀是否名实相副。

从佛陀的回答可以看出，得无欲定（降伏男女贪爱、初禅以上的定力）的修行人，已能发起不可思议的神通，而佛的神通、智慧、解脱功

---

[1] 三国吴支谦译《梵摩渝经》，为东晋瞿昙僧伽提婆译《中阿含经》卷41〈梵志品梵摩经第十〉(CBETA, T01, no. 26, p. 685, a5-p. 690, a6)的别译本。

[2] 「已」《大正藏》作「以」，今依宋、元、明三本。

[3] 《梵摩渝经》卷1 (CBETA, T01, no. 76, p. 885, b4-25)。

[4] 《梵摩渝经》卷1 (CBETA, T01, no. 76, p. 883, b11-13)。

德，更超胜于彼。此中，佛亦自述修行的经过。四等心就是《增壹阿含经》所说的慈、悲、喜、护，佛弟子当中也有人修习（即前述所举的菩萨乘弟子）。布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧合称六度。四等心与六度都是大乘法，是成佛的法门，特别是六度，需要经过极长的时间才能够圆满，不是声闻、缘觉修习的法门。

声闻论典《阿毘达磨大毘婆沙论》记载：

> 问：佛、舍利子于十二处，俱能一一无倒证知，佛、舍利子有何差别？
>
> 答：佛能于此十二处法，一一证知自相共相。尊者舍利子于此十二处法，唯能一一证知共相，于彼自相未能一一如实证知。谓有无量诸处差别，皆摄入此十二处中，而舍利子须他显示乃能知故。
>
> 复次，尊者舍利子于十二处一一证知，由他教引。佛于十二处一一证知，皆能自觉，不由他教。
>
> 复次，佛于十二处，具一切智、一切种智。尊者舍利子于十二处，唯有一切智，无一切种智。
>
> 复次，佛于十二处，不依六识而能证知唯有尔所。尊者舍利子于十二处，要依六识方能证知唯有尔所。谓舍利子作是念言：「一切识身唯有六种识身，定有所依、所缘。此所依缘定有十二，故十二处不增不减。」
>
> 复次，尊者舍利子虽于十二处一一证知，而要先思惟佛所说法。谓佛先说十二处名，后随此名一一分别。世尊分别十一处已，时舍利子作是念言：「前十一处所不摄法，必应摄在最后法处。」故作是说：「大德世尊！施设诸处为无有上，谓十二处摄一切法。」世尊证知十二处相，不由思惟他所说教故。舍利子虽能证知十二处相，而与佛智极有差别，是故号佛为无上尊。[1]

[1] 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷74 (CBETA, T27, no. 1545, p. 382, c19-p. 383, a18)。

舍利弗是佛的上首弟子，在阿罗汉中号称「智慧第一」，可是他仍然「与佛智极有差别」，其他的阿罗汉就更别提了，所以《阿毘达磨大毘婆沙论》做结论说：「是故号佛为无上尊。」（附带一提，此中所说的「证知」，也是实证的意思。）

第四节　部分学者不正确的看法

实际上，随便翻开最早结集的三藏，以及部派佛教的论典，随处都可以看到佛陀超胜于声闻、缘觉的记载。这类的记载不但很多，而且一致，不但佛陀这么宣说，也普遍为佛弟子所接受，认为是事实。很奇怪的是，许多学者却无视于这些原始记载，硬生生地将佛陀等同于阿罗汉。英国学者渥德尔就是这样，才会认为佛陀的那些本生故事，是「简单为了鼓励对佛陀的信仰」。

日本学者平川彰是另一个例子，他说：

> 「大乘」是 Mahāyāna（摩诃衍）的译语，是大车的意思；「小乘」则是 Hīnayāna 的译语，是小车的意思，但 Hīna 的原意是「已被舍弃的」，也有「卑下」「劣等」的意思，因此小乘是鄙视的称呼，是大乘教徒鄙视部派佛教的称呼，亦即并没有自称小乘的教团。[1]

这段话反映了阿含佛教信奉者和许多佛学研究者的看法。他们认为「小乘」是贬抑的称呼，因此宁可称阿含佛教为「原始佛教」。「原始佛教」这个名词隐含了一个意思：只有阿含佛教才是原本的佛教，大乘佛教则是释尊入灭之后，由后世佛弟子演绎而成，并非释尊亲口所说。但是，这种看法完全是一种偏颇之见。早期的佛教文献，在这方面的记载非常一

[1] 平川彰《印度佛教史》，页216。

致：佛陀的成就，即使是当来下生的弥勒菩萨，也尚未能及，更何况是声闻、缘觉？

《增壹阿含经》记载：

> 「舍利弗当知，如来有四不可思议事，非小乘所能知。云何为四？世不可思议，众生不可思议，龙不可思议，佛土境界不可思议。是谓舍利弗！有四不可思议。」舍利弗言：「如是，世尊！有四不可思议：世界、众生、龙宫、佛土实不可思议。」[1]

这段经文出现了「小乘」的字眼，而且这是佛陀所用的措词，并非如平川彰所说，「小乘……是大乘教徒鄙视部派佛教的称呼」。从本书先前所举的经教证据，已足以证明，声闻、缘觉的成就和佛陀的成就，完全是不能相提并论的。佛陀在这样的事实基础上，将不能成佛的声闻、缘觉说之为小乘，是很适当的说法，无关乎鄙视或者贬抑。就像学校有小学、中学、大学的分别，不能说「小学」是大学生鄙视或者贬抑小学生的说词。[2]

上述所说的四种不可思议，与取证无余涅槃无关，所以佛陀曾告诉诸比丘说：「有四事终不可思惟。云何为四？众生不可思议，世界不可思议，龙国不可思议，佛国境界不可思议。所以然者，不由此处得至灭尽涅槃。」[3]但是从前述「非小乘所能知」，并未排除菩萨，即可知这四不可思议，对于将来必定成佛的菩萨而言，并不是完全不可思议。

以上的四不可思议，曾被《根本说一切有部毘奈耶破僧事》所引用：「如余经中说，有四种不思议事：一者，诸佛境界不思议；二者，龙不思

[1] 《增壹阿含经》卷18 (CBETA, T02, no. 125, p. 640, a4-9)。

[2] 有一点很重要，应当指出：小乘、中乘是相对于大乘而说，并不是相对于世间法而说。若和世间法比起来，即使是一个声闻见道者，其解脱功德也会超过世间法一切的圣贤（包括梵天、他化自在天、五通仙人等等）。所以，未见道的人没有资格轻视声闻乘和缘觉乘。久学菩萨明白「心、佛、众生，三无差别」，所以他们也不会轻视声闻乘和缘觉乘，他们赞叹大乘、呵斥小乘，只是教化三乘正法差异时的说明而已。轻视他人是慢，慢是应该断掉的烦恼；只有新学菩萨才会自恃大乘见道的功德而轻慢二乘。

[3] 《增壹阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 125, p. 657, a19-22)。

议；三者，世间心意不思议；四者，一切有情业异熟力不思议。」[1]所以，《增壹阿含经》的四不可思议，也是说一切有部所承认的；这对平川彰的说法，是很有力的反证。

附带一提的是，《增壹阿含经》所谓的「如来有四不可思议事」，其中的「世不可思议，众生不可思议，龙不可思议」，其实皆跟佛陀的五蕴身没有直接的关系；如果将「如来」理解为「如来藏」（又名异熟识、第八识等等），这样就解释得通了。依《楞伽经》，如来藏是大乘的不共法，所以菩萨才懂得如来藏如何能够圆成三界万法；但是声闻、缘觉不懂得如来藏，不知道如来藏怎么形成龙宫、形成众生，也不知道如来藏怎么样依照众生的共业形成世界。《根本说一切有部毘奈耶破僧事》把「众生不可思议」，说成「一切有情业异熟力不思议」，便可作为证据；因为异熟识即是第八识的别名，若无第八识，变异熟、异时熟、异类熟的因果报应，终不能成就。因此，四种不可思议，皆依第八识而有。

和「小乘」一词相对的，则是「大乘」，后者在《阿含经》中出现多处：《长阿含经》「佛为海船师，法桥渡河津，大乘道之舆，一切渡天人」[2]（亦见于别译本《般泥洹经》[3]）、《法海经》（中阿含经单本）「大乘之味，志求大愿，度人民故」[4]、《梵摩渝经》（中阿含经单本）「以四等大乘，自度尊身，又济众生」[5]、《杂阿含经》「八正道：正见，乃至正定，阿难！是名正法、律乘、天乘、梵乘、大乘，能调伏烦恼军者」[6]、《增壹阿含经》的「菩萨发意趣大乘，如来说此种种别」[7]、「发趣大乘意甚广」[8]、「方等大乘义玄邃」[9]、「善逝有此智，质直无瑕

---

[1] 《根本说一切有部毘奈耶破僧事》卷1 (CBETA, T24, no. 1450, p. 103, a22-25)。
[2] 《长阿含经》卷2 (CBETA, T01, no. 1, p. 12, c27-28)。
[2] 「佛为海船师，法桥渡河津，大乘道之典，一切渡天人。」《般泥洹经》卷1 (CBETA, T01, no. 6, p. 178, a29-b1)。
[4] 《法海经》卷1 (CBETA, T01, no. 34, p. 818, c1-2)。
[5] 《梵摩渝经》卷1 (CBETA, T01, no. 76, p. 884, b20-21)。
[6] 《杂阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 99, p. 200, c29-p. 201, a2)。
[7] 《增壹阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 125, p. 550, a12-13)。
[8] 《增壹阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 125, p. 550, b4)。
[9] 《增壹阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 125, p. 550, c10)。

秽，勇猛有所伏，求于大乘行」[1]，以及《佛说玉耶女经》（增壹阿含经单本）的「吾今得佛，称善所致大乘教」[2]，都出现了「大乘」这个词。

另外，声闻律典也出现「大乘」这个词。《四分律》：「问言：『欲取何乘？』答言：『欲取大乘。』罗刹女言：『善哉！若汝成最正觉，我当出家作汝弟子。』」[3]（其余尚有三处类似的问答，皆是菩萨与他人的问答，谓修大乘者可成最正觉。）《根本说一切有部毘奈耶》：「或有发趣声闻、独觉乘心者，或有发趣大乘者。」[4]（此段文字意味着：相对于菩萨乘而言，声闻、独觉乘为小乘。）

以上的文献，「大乘」一词的意义，基本上皆是指菩萨所修，可以成佛的法门。相对于大乘而言，声闻、缘觉乘即是小乘。《阿含经》和声闻律典，为尊重声闻人，会避免提到「小乘」一词，这是可以理解的；但是「大乘」一词，则出现许多次。既有「大乘」，当然有相对的「小乘」。大乘是菩萨所修成佛的法门，小乘则是声闻缘觉以取证无余涅槃为目的、无法成佛的法门。所以，《增壹阿含经》出现「小乘」一词，非常合理。可见，「小乘」的称呼是佛陀在世时就有的称呼，相对于大乘而存在，不是后代大乘菩萨贬抑声闻乘的名词。

说一切有部律典《萨婆多毘尼毘婆沙》也提到「小乘」一词，这是另一例：

> 问曰：「若佛知而能说，声闻、辟支佛亦知而能说，何不称佛耶？」答曰：不尔。佛知说俱尽，声闻、辟支佛知说，于法有所不尽。
>
> 复次，佛解一切法尽能作名，二乘不能。复次，佛得无边法，能无边说，二乘不能。
>
> 复次，有共不共，声闻、辟支佛所得共，佛所得不共。小乘所得三乘同知，中乘所得二乘共知，唯佛所得二乘不知，独佛自知。

[1] 《增壹阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 125, p. 595, b12-13)。
[2] 《佛说玉耶女经》卷1 (CBETA, T02, no. 142a, p. 864, b18-19)。
[3] 《四分律》卷46 (CBETA, T22, no. 1428, p. 912, a5-7)。
[4] 《根本说一切有部毘奈耶》卷45 (CBETA, T23, no. 1442, p. 875, b21-22)。

> 复次，函大盖亦大，法相无边，佛以无边智，知彼无边法；二乘智有边故，不称知法相。
>
> 复次，有根有义。根者，慧根。义者，慧所缘法。佛根义俱满，慧所缘法无所不尽；二乘根义，二俱不满。
>
> 复次，佛得如实智名，于一切法相如实了故；二乘知法不尽深底，兼有所不周，是以不得称如实知。以是种种义故，二乘不得称佛陀。[1]

平川彰说「并没有自称小乘的教团」，但这部声闻律典却很明确地说有三乘差别——声闻为小乘、缘觉为中乘、佛为大乘。可见，平川彰的说法并不准确。比较适当的说法应该是：声闻人不会强调自己是小乘，但他们很明确地知道自己的智慧和解脱功德远远不如佛、菩萨。

吴汝钧说：

> 实际上，「大乘」一名的渊源，可上溯至原始佛教。汉译《阿含经》便在多处提到这个名字。如《长阿含经》（*Digha-nikaya*）谓：「佛为海船师，法桥渡河津，大乘道之舆，一切渡天人。」《杂阿含经》（*Samyutta-nikaya*）谓：「阿难，我正法律乘、天乘、婆罗门乘、大乘能调伏烦恼军者。」此外还有多处不录。[2]

吴汝钧也提到《增壹阿含经》曾出现「小乘」一词。他在文献的举证方面，显然胜过平川彰，这应该给予高度肯定。然而，他却说：

> 在佛之世，佛教徒当然未意想到尔后大、小乘佛教的分途发展。《阿含经》用「大乘」之名，大抵指佛的教法，而含有尊崇之意。这「大乘」自不同于尔后大乘佛教的「大乘」，但亦非全不相通。大乘佛教自有其发展，但其基本教理，并不远离佛的本意。[3]

---

[1] 《萨婆多毘尼毘婆沙》卷1 (CBETA, T23, no. 1440, p. 504, a9-23)。

[2] 吴汝钧〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中华佛学学报》第1期，1987年3月，页126-127。

[3] 同上注，页127。

这种说法则预设了「大乘佛教是后代发展出来的」，可惜的是，这个预设并不符合早期三藏的记载。早期三藏已经有大乘、菩萨、六度、四等心等等与大乘法有关的记载，而佛陀本人更是大乘法存在的绝佳证明。因为大乘法即是成佛的法门，既有佛陀出现于世间，即已证明大乘法的存在。

限于篇幅，仅举出渥德尔、平川彰和吴汝钧三位学者，再加上日本「批判佛教」学者的看法。他们代表目前学术界大多数的主张，误认为大乘法是后代的佛弟子演绎出来的。吴汝钧还算是比较委婉的，说大乘佛教的基本教理「并不远离佛的本意」。而日本批判佛教的几位大将，则是全盘否定大乘，认为大乘根本不是佛教。

这些佛教学者所以会这样主张，主要有两个原因：一、大乘经典广传的时间，比声闻经典晚了四五百年；二、他们认为大乘经典的义理，违背佛教核心义理——缘起。但是，从几个方面来看，大乘法显然是佛陀时代即已存在的：

一、早期三藏确实有三乘的差别，而且声闻、缘觉乘的最终果位（阿罗汉、辟支佛）和菩萨乘的最终果位（佛），其智慧与功德非常的悬殊。阿罗汉的功德、智慧，远远不如佛，这是所有的佛弟子共同承认的。即使是智慧第一的舍利弗尊者，也不能跟佛陀相提并论。甚至，位居候补佛的弥勒菩萨，还要在佛陀座下学法。

二、早期三藏记载，佛陀述说过去佛的事迹，亦授记当来下生弥勒如来。这显示阿罗汉、辟支佛并非是佛；只有十号具足，具有十力、四无所畏、十八不共法、三十二大人相等等佛所特有的功德，才可称之为佛。《阿含经》甚至明确地说：一个国土，只会有一尊佛，不会同时出现二佛。

三、佛陀本人的存在，证明必有成佛的法门，而成佛的法门，即是菩萨乘、大乘。成佛的法门，虽然修习的人比较少，但为了保证佛法的永续，佛陀必须劝佛弟子发菩提心修习成佛的法门，也必须传授成佛的法门，否则佛法会因为声闻、缘觉皆取证无余涅槃而永灭无余——这在早期三藏当中，有明确的相关记载。所以，大乘法是在佛陀时代即已宣说的。

四、早期三藏的九分教或十二分教中，所谓的「方广」（或译为方等），即是大乘法。

台湾学者林崇安指出：「释尊因材施教，在中、晚年时，将其教法归摄为九分教或十二分教，其中含有『方广』。」[1]林氏并引用小乘论典《大毘婆沙论》：「此中般若说名方广，事用大故。」[2]以及《顺正理论》：「有说：此广辩大菩提资粮。」[3]另《增壹阿含经》的「契经一藏律二藏，阿毘昙经为三藏。方等大乘义玄邃，及诸契经为杂藏」[4]，亦可添补林氏之引证，因为《增壹阿含经》将「方广」译为「方等」，而列于九分教[5]和十二分教[6]之中，中阿含单本经《意经》「方等」亦列于十二分教中[7]。林氏又引大乘论典《大智度论》：「广经者，名摩诃衍，所谓般若波罗蜜经、六波罗蜜经、华手经、法华经、佛本起因缘经、云经、法云经、大云经，如是等无量阿僧祇诸经。」[8]以及《瑜伽师地论》：「于十二分教中，除方广分，余名声闻相应契经。即方广分，名大乘相应契经。」并谓：「由以上的引据，可看出『方广』是指大乘的经典，而大乘经典的源流，显然来自『方广』这一分教。」[9]因为九分教或十二分教，皆有「方广」，而九分教或十二分教是明载于南北传的《阿含经》以及律典中的，因此可以证明大乘法是佛陀在世之时，即已宣说的。

林氏依据其考证的文献归结如下：

---

1 林崇安〈阿含经集成与大乘经典源流的研究〉，《中华佛学学报》第4期，页1。2007-10-13撷取自http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/04_03.htm。

2 《阿毘达磨大毘婆沙论》卷126 (CBETA, T27, no. 1545, p. 660, a29)。

3 《阿毘达磨顺正理论》卷44 (CBETA, T29, no. 1562, p. 595, a26)。

4 《增壹阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 125, p. 550, c9-10)。

5 「契经、本末、授决、偈、因缘、譬喻、生经、方等、未曾有法。」《增壹阿含经》卷17 (CBETA, T02, no. 125, p. 635, a17-19)。

6 「契经、祇夜、授决、偈、本末、因缘、已说、生经、颂、方等、未曾有法、譬喻。」《增壹阿含经》卷17 (CBETA, T02, no. 125, p. 635, a11-13)。

7 「契、歌、记、偈、所因、法句、譬喻、所应、生、方等、未曾、法说。」《意经》卷1 (CBETA, T01, no. 82, p. 901, c19-21)。

8 《大智度论》卷33 (CBETA, T25, no. 1509, p. 308, a4-7)。

9 林崇安〈阿含经集成与大乘经典源流的研究〉，《中华佛学学报》第4期，页6。

「方广」这一分教，就是大乘经典。由于王舍城结集限于以蕴处、缘起等相应的「事契经」为结集的内容，所以未将「方广」这些大乘经典结集入内。因而，方广经是在会外下传。而会内此时只传着声闻的事契经（四阿含）及律藏。

释尊第一、二代的弟子，对大乘方广经不会排斥，因为大都曾听闻佛陀说过，《三论玄义》卷下云：「复有信大乘者，有三因缘：一者，尔时犹有亲闻佛说大乘法者，是故可信。二者，自思量道理应有大乘，是故可信。三者，信其师故，是故可信。」[1]因此，佛灭百年内，并没有大乘是否佛说的疑问。

释尊入灭后一百年的毗舍离结集，将未曾集入四阿含的佛经开始收集，并集出「杂藏」（小部）。结果，会外各部也各收集，并发现有庞大的方广经典的存在，有的部派接受，有的部派排斥。因而，佛灭一三七年起，开始有大的法诤。接受大乘者，以「五事」来批评声闻罗汉之未到究竟；[2]排斥大乘者，则倡导「大乘非佛说」。[3]

五、佛陀说法四十九年，但早期三藏有关蕴处界空的声闻法和十二缘起的缘觉法，法义内容相同而重复出现的不在少数，即使如此，经典卷数还比不上《大般若波罗蜜多经》的六百卷。所以，佛陀不应该只有演说早期三藏，应该是加上大乘经典才是他一生所演说的分量。

六、早期三藏义理粗浅，许多现象皆未给予解释（例如如来四不可思议事，以及若干问题列为无记等等），和大乘经典的精妙与体系完备，完全不能相提并论；若说大乘经典是后代佛弟子所伪造，等于是说佛陀的智

[1] 隋吉藏《三论玄义》卷1 (CBETA, T45, no. 1852, p. 8, c22-25)。

[2] 按，林崇安此处看法有待商榷。他所谓的「五事」，应该是指大天五事。大天五事是错误的声闻法知见，真见道的大乘学人不会用五事来批评声闻道的阿罗汉。参见《异部宗轮论疏述记》卷1 (CBETA, X53, no. 844, p. 572, b22-p. 573, b2 // Z 1:83, p. 216, a7-d5 // R83, p. 431, a7-p. 432, b5)。

[3] 林崇安〈阿含经集成与大乘经典源流的研究〉，《中华佛学学报》第4期，页22-23。2007-10-13撷取自http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ001/04_03.htm。

慧不如佛弟子。如果真有这样的佛弟子，他可以独立创教，不需要假托佛陀的名义伪造经典。综观佛教史，并没有哪个人有这样的本事。

七、伪造经典骗过一般人，是有可能的，但要骗过众多已证果的修行人，则是不可能的。因为，即使是一个初果人，也有断疑见的功德，对于他人的说法是否落于我见，无不了若指掌。大乘经典广传之时，各声闻部派或多或少还有证果的声闻人，如果他们认为大乘经典与声闻佛法不相符合，自然会提出抗议。其他未证果的声闻人无法辩过龙树、提婆、世亲、玄奘等菩萨，经过多次法义的辩论，大乘法皆取得胜利，所以能够取代小乘，成为佛教的主流。

目前佛教史的学术研究，有一个最重大的假设（也是最重大的错误），是用经典广传的时间，来推测经典所承载的法义出现的时间。也就是说，学术界把最早结集的小乘经典，用来证明小乘是最原始的佛法。事实上，这顶多只是比量，不能绝对保证其正确性；尤其是有反证出现时，更必须谨慎。譬如，蜥蜴的身、尾，其实是同时存在的，但是当蜥蜴为了避开强敌，断尾求生，二者却一分为二。我们若先发现尾巴，再发现身体，不能因此就论定尾巴是先于身体而存在的。同样的道理，声闻经典虽然较早结集、较早广传，并不表示声闻法必然早于菩萨法。但是，多数学者却把推测当成事实，甚至已经有许多相反的证据记载于早期三藏中，他们却仍然视若无睹。实际上，菩萨法即是成佛之法，既有佛陀的存在，即已具体证明菩萨法的存在，只是佛陀未必立即宣说它；即使已经宣说了，佛弟子也未必立即将菩萨法结集成经典；即使已经结集成经典，也未必能立即广传之。所以，不应以大乘经典流传的时间比较晚，就以为大乘法成立的时间在小乘法之后。

传统的大乘观点，认为阿难明知不可在声闻人之前说大乘法，故只结集小乘经。如《大智度论》记载：

> 如摩诃迦叶将诸比丘在耆阇崛山中集三藏，佛灭度后，文殊尸利、弥勒诸大菩萨，亦将阿难集是摩诃衍。又，阿难知筹量众生志业大小，是故不于声闻人中说摩诃衍，说则错乱无所成办。[1]

此中所说的「摩诃衍」即是大乘法。依照这说法，阿难在声闻众前，明知声闻人不堪听受大乘法，所以在摩诃迦叶主持的结集中，只说小乘法；但是他在另一场合，于文殊、弥勒诸大菩萨的主持下，把他所听到的大乘法背诵出来，结集成大乘经。

《大智度论》认为阿难并非声闻人，而是懂得大乘法的菩萨，这是有经教依据的。依照《妙法莲华经》的说法，摩诃迦叶和阿难尊者，都已在法华会上得到授记，既已得到授记，当知二人皆已回心入大乘法中实证大乘法了。另外，《增壹阿含经》记载佛说：「我于天上、人中，终不见此人，能受持此法宝，如迦叶、阿难之比。」[2]所以，认为迦叶、阿难懂得大乘法，也有《阿含经》的依据。

综上所述，本书依循《大智度论》旧说，认为迦叶和阿难是考虑到众生根器，所以先结集小乘经典，先让小乘经典广传；但是在结集小乘经典之后不久，也结集了大乘经典；刚开始的时候，由于深奥难证，只有少数的菩萨弟子受持；直到佛灭后数百年，大乘经典才广传出去。

许多大乘经记载，大乘法必须观察根器才能传授。在中国禅宗史上，初祖达磨、五祖弘忍也曾经说过类似的话，所以他们只把法脉流传下来，并不在意弟子人数的多寡；一直到六祖惠能，才进入广传时期。以此推想，二千五百年前，迦叶、阿难，以及当时的菩萨弟子，应该也是考虑到大乘法难为一般人所信受，所以用秘密的方式在少数利根弟子之中，将大乘经典与法脉传承下来。

《阿毘昙毘婆沙论》记载：

---

1 《大智度论》卷100 (CBETA, T25, no. 1509, p. 756, b14-18)。

2 《增壹阿含经》卷35 (CBETA, T02, no. 125, p. 746, c7-9)。

> 曾闻《增一阿含》，从一法至百法，而今唯有从一法至十法者在，余悉亡失。从一法至十法，亡失甚多，在者犹少。如尊者奢那婆秀阿罗汉是尊者耆婆迦和尚，般泥洹时，是日亡失七万七千《本生经》，一万《阿毘昙论》，从是以后更不复行。一论师灭犹失尔所经论，何况佛法中多论师灭。[1]

一个论师取证无余涅槃，便造成大量经论的灭失，这显示有些经论只有一人负责传诵记忆。所以，早期大乘经论由少数人所忆持，有其合理性，不应遽予排除。

主张大乘经典皆是伪造，和《阿含经》的明文记载明显不符；因为《阿含经》已显示，大乘法是成佛的法门，既有佛陀的存在，即已证明有大乘法存在。而且早期三藏，包括南传《小部经典》，已有实质上的大乘法。所以，学术界应该放弃「大乘经典皆是伪造」的假说。

用《大智度论》来证明大乘经典的由来，最大的问题是《大智度论》本身就是大乘经论，所以可信性比较差。就好像一个已经被怀疑的人，很难用自己的话，证明自己的清白。但是，现在既然已经有小乘经论证明原来的怀疑是没有道理的，《大智度论》的说法即变成是最合理、最可能的情节版本。以诉讼法的原理来说，被告的自白，若与已知的事实相符，也是有证据能力的，并非全然排斥不用。

有关大乘经典的广传，林崇安提出一个说法：

> 佛灭四五百年后，大乘的突然兴起与展开，是由于一批大乘行者所推动，《佛说文殊师利般涅槃经》云：「佛涅槃后四百五十岁，（文殊）当至雪山，为五百仙人，宣畅敷演十二部经，教化成熟五百仙人，令得不退转。」[2]此中的五百仙人，指修行菩萨道的大乘行者。达喇那他的《印度佛教史》第十三章也记载着：在迦湿弥罗结集后不久，有五百名阿阇黎出世，如大德阿毘达卢伽、毗伽多

[1] 《阿毘昙毘婆沙论》卷25 (CBETA, T28, no. 1546, p. 182, a17-24)。
[2] 《佛说文殊师利般涅槃经》卷1 (CBETA, T14, no. 463, p. 480, c20-23)。

> 罗伽度婆阇、提浮耶迦罗崛多、罗怙罗蜜多罗、阇那多罗、大优婆塞僧伽多罗等，经由文殊、弥勒、观自在菩萨等教导，而传出大乘教法。西方的罗叉湿婆王（相马王）兴建五百伽蓝，迎请这五百位说法者传法并大量抄写大乘经典，因而促成了大乘的全面兴起。过了二三代，便是龙树、提婆的时代，经由造论，将大乘中观思想阐扬出来，大乘教法终于遍及全印。[1]

由于所根据的文献，并不是早期三藏，所以林崇安这个说法，恐怕还是无法被学界普遍地接受。但这个说法至少是一种可能的版本。渥德尔、平川彰等人所提出的假说，不但没有根据，甚至还违背早期三藏的记载。有些传统佛教徒，如释圆明、宋泽莱等人，却误信了欧式佛学研究者的不实考证，因而对大乘经典丧失信心，进而鄙视大乘法。[2]这也是受人误导所致。

佛陀灭度之后，大乘经典如何结集、如何流传，如今已成佛教史的悬案；因为当时的人在意的只是法义的流传，并不认为经典结集的历史是重要的事，所以并没留下可靠的文献记载。然而，只要法义能够流传下来，就有人能够实证法义的正确性，这就足以证明大乘经典确属佛说的真实性。所以，大乘经典到底是不是佛法，关键的争论点，应该是其法义是否和早期三藏的法义相吻合。只要这个问题能够充分地证明，自然可以断定大乘经典亦是佛陀亲自宣说的。

譬如，我们看到蜥蜴活蹦乱跳的断尾，一定可以知道还有一只活生生的蜥蜴存在着，不该认定「仍然存在的蜥蜴是伪造的」。早期三藏所显示的法义，比外道法胜妙，却缺乏详细和系统的成佛法门；就像蜥蜴的尾巴活蹦乱跳，不同于木石无情之物，却无头无身，不是完整的生物。

断尾的蜥蜴，可以再长出尾巴来，象征大乘法本身即函盖声闻、缘觉法，也可以在后世继续出生声闻、缘觉法。而从蜥蜴身体断出的尾巴，虽

---

[1] 林崇安〈阿含经集成与大乘经典源流的研究〉，《中华佛学学报》第4期，页24-25。

[2] 参见本书〈自序〉。

然可以短暂地活动，不久之后必然归于死寂，成为无情之物，象征与大乘法分割的声闻、缘觉法，不久必因真实证果的人陆续取证无余涅槃，以及无法抵抗断见外道的同化而灭亡。

断尾既是从蜥蜴身上断下来的，其不规则的断口，必能吻合蜥蜴身末的断口。也许我们是在数十公里外找到蜥蜴身，没有人知道为什么二者之间会距离那么遥远；但只要断口吻合，就可以证明二者本是一体，二者之间的距离并不是问题。同样的道理，早期三藏既已显示大乘法是佛陀时代便存在的，只要能证明大乘经典的法义与早期三藏吻合，其实也就证明了大乘经典的来源，后者广传的时间并不是重点。

第五章　声闻法的实证

声闻法的实证，主要是蕴、处、界的观行。如《杂阿含经》说：「云何三种观义？比丘！若于空闲、树下、露地，观察阴、界、入，正方便思惟其义，是名比丘三种观义。」[1]「阴、界、入」，或称「蕴、处、界」，是五蕴、六入处（又译为六入、六处）、十八界的简称。五蕴，又称为五阴，包括色阴、受阴、想阴、行阴和识阴。六入处包括内六入处（眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处）和外六入处（色入处、声入处、香入处、味入处、触入处、法入处），合称十二处。十八界是六根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）、六尘（色、声、香、味、触、法），加上六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）。

不过，就声闻见道而言，只要观察五蕴的体性，知道五蕴无常、苦、空，所以不是「常、不变易，恒、不磨灭法」[2]的「我」就足够了。（也就是要具足地实证六见处。）由于本书只是「导论」，因此本章讨论的范围，原则上仅及于声闻见道位的实证。

四圣谛是苦集灭道，谛是真理的意思。集谛、灭谛、道谛暂且不说，苦谛是真理吗？我想很多人会不以为然，因为苦乐本是主观的，就主观的感受，说它是真理，似乎是不恰当的。不过，如果说无常是真理，大家就比较能接受了。

佛陀曾说：

> 摩诃男！若色一向是苦[3]、非乐，非随乐、非乐长养、离乐者，众生不应因此而生乐着。摩诃男！以色非一向是苦、非乐，随乐、乐所长养、不离乐，是故众生于色染着；染着故系，系故有恼。摩

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 10, c11-13)。

[2] 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c26)。

[3] 「若色一向是苦」《大正藏》作「若非色一向是苦」，文意有明显的错误，《佛光大藏经．阿含藏》已更正，今从之。

> 诃男！若受、想、行、识，一向是苦、非乐，非随乐、非乐长养、离乐者，众生不应因此而生乐着。摩诃男！以识非一向是苦、非乐，随乐、乐所长养、不离乐，是故众生于识染着；染着故系，系故生恼。[1]

所以，对一般人来说，五阴的存在，并非一向是苦。就是因为五阴有时乐有时苦，所以一般人会心生染着。佛教修行人是就五阴变易的性质去观察，所以知道五阴的乐无法常存，因而想要出离五阴的系缚。

佛教所谓的苦，包括苦苦、坏苦和行苦。苦苦，就是一般人所认为的苦，如贫穷、病苦、憎怨会。坏苦就是原有的眷属、财产、利益等等的失去或减损所产生的苦，如老苦、爱别离、经商失败等。

坏苦和苦苦不一样，例如经商失败的人剩下来的余钱，往往多过升斗小民一生的积蓄，所以谈不上苦苦，但是他失去了原有的富裕和社会地位，两相比较之下，便会觉得苦。这是坏苦。经商失败以后，若是一贫如洗，连温饱都维持不下去，才是苦苦。

行苦，是忙烦和变异的苦。基本上，这是见道位以上的修行人，才能够察觉的苦。《阿毘达磨俱舍论》：「如以一睫毛，置掌人不觉；若置眼睛上，为损及不安。愚夫如手掌，不觉行苦睫；智者如眼睛，缘极生厌怖。」[2]意思是说，把一根睫毛放在手掌上，不容易察觉到有什么差异，但如果睫毛是放在眼睛里，就会非常不舒服。一般人无法察觉行苦，就像手掌无法感觉睫毛一样，只有智者才会把行苦当成是眼睛里的睫毛，只想很快地除去它。

如果我们了解，佛教所谓的苦，包括苦苦、行苦和坏苦，就会知道无常的法，必然有行苦和坏苦。在这样的意义下，说苦是真理，就没有过失了。

有一位大学教授对笔者说：「人生有苦有乐，没有必要为了避开那一点点的苦，而把所有的乐消灭掉。」所以，他认为佛教的主张太消极了。

---

[1] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 21, a1-10)。

[2] 《阿毘达磨俱舍论》卷22 (CBETA, T29, no. 1558, p. 114, b24-27)。

他很满足于现况，不认同佛教的苦谛。实际上，佛教的苦谛，并不只是在人间一生的观察，而是从六道轮回去周遍观察。假设现在有一个选项：先当转轮圣王，在人间享尽荣华富贵，但是在晚年的时候必须接受刑罚，把你放在炽热的铁锅里油炸一分钟。请问你愿不愿意？另一个选项是：先在欲界天享乐八万大劫，然后下地狱一小劫。请问你愿不愿意接受这样的六道轮回？我相信大多数人宁可不要这种人生、不要这种六道轮回。然而，若不修习出世间法，六道的轮回，是永无止息的。在无限长的轮转当中，各种极重的苦，包括沦落地狱的可能性，哪怕只有一点点，就一定有轮到你的时候。天堂和地狱其实只是一线之隔，只要发一顿脾气，暂时管不住自己的冲动，做一件失去理智的事，就会让你从大乐堕入纯苦。因此说，六道轮回是苦。[1]

空，意思是白费功夫。如果我们花很多力气去经营，便可以得到永恒的安乐，我们的努力就是值得的。例如，我们修习佛菩提道，因为的确有一个常住的心体，可以摄藏我们所修习的善法与无漏知见，所以每一世都会渐次增上，直到究竟成佛，不会落空。但是，如果我们追求五蕴的坚固长久，因为五蕴的本质是无常，所以我们会备尝艰辛，唐无所得。就像小孩子在海边沙滩上修筑沙堡，无法抵挡潮水和风雨，无论如何维护，到最后都不免坍塌。

非我，意思是：不是轮回的主体「我」。轮回的主体「我」可以生生世世地轮回，即使在地狱受到种种残酷的刑戮，也不会被消灭掉。但是，这个我显然不是五阴，因为每一世的五阴都是全新的，此世的五阴灭后，

[1] 如果有人明知道轮回很苦，但是为了救度众生，甘愿承受轮回的苦，这就是菩萨发心。发心之后，只要不退失「上求佛果，下化众生」的菩提心，就是菩萨。这种菩萨又有两种：未断三缚结与已断三缚结（声闻或缘觉见道）。前者称之为凡夫菩萨，后者则是通教见道菩萨。三界有很多的杂染因缘，凡夫菩萨一个不小心，也会堕入恶道。因此，凡夫菩萨应该先求声闻见道，有了声闻见道，得到圣戒成就的功德，就不会堕入三恶道。再依菩提愿与声闻见道的功德，进求缘觉见道和大乘见道，大乘见道之后，便可现观诸法皆是第八识所生所显，能够修习真如三昧，以定力和慧力对治生死轮回当中种种的苦迫，成就菩萨道上种种的难行苦行，最终必能圆满一切的智慧与福德，究竟成佛。

也无法去到未来世。五阴不像「我」可以常住、永不磨灭，所以说「五阴非我」。

苦、空、非我，都是因为无常的缘故。所以，只要亲证蕴、处、界的无常，也就亲证了蕴、处、界的苦、空、非我。

第一节　五蕴无常的观行

《别译杂阿含经》记载，佛陀曾这么开示：

> 色是无常，无常故苦，苦即无我，若无有我则无我所；如是知实正慧观察，受、想、行、识亦复如是。是故比丘！若有是色乃至少许，过去、未来、现在，若内、若外，若近、若远，此尽无我及以我所，如是称实正见所见。若受、想、行、识，若多、若少，若内、若外，若远、若近，过去、未来、现在，都无有我亦无我所，如实知见。贤圣弟子见是事已，即名多闻，于色解脱，受、想、行、识亦得解脱，忧悲苦恼一切解脱。[1]

所以，能够如实观察色、受、想、行、识五蕴的无常，就能够解脱于一切的忧悲苦恼。这段经文的「如是知实正慧观察」「如是称实正见所见」「如实知见」都是实证的意思，也就是说，透过实证而得到与事实相符的知见。如果只是广读经论、博闻强记，但缺乏现观，没有与事实相比对，就不是此处所说的「多闻」，没有办法断三缚结，也没有办法解脱一切的忧悲苦恼。

此段经文的「无我」，是否暗示任何地方都没有「我」呢？以语言的用法而言，并非如此。因为这段经文讲的是色无我、受无我、想无我、行无我和识无我，前面都是有主词的，所以它主张的只是五阴无我，并非一切无我。

[1] 《别译杂阿含经》卷16 (CBETA, T02, no. 100, p. 486, b14-22)。

一、色蕴无常

须弥虽高广，终归于消磨。大海虽渊旷，会亦还枯竭。
日月虽明朗，不久则西没。大地虽坚固，能负荷一切，
劫尽业火然，亦复归无常。恩爱合会者，必归于别离；
过去诸如来，金刚不坏身，亦为无常迁，今我岂独异？

——东晋法显译《大般涅槃经》卷上

先从色蕴无常来说吧！五蕴当中的色蕴，相当于物质与能量，狭义来说，单指身体；广义来说，则包括山河大地等物理世界。《增壹阿含经》说：「云何为色阴？所谓此四大身，是四大所造色，是谓名为色阴也。」[1]这是狭义的色蕴，是指由固体（地大）、液体（水大）、气体与动能（风大）、热能（火大）所成就的身体。现代人藉由物理学的研究成果，要如实理解物质的无常，比起古代人来说，是方便多了。我们的身体，是由物质所组成的，从受胎开始，它就在不断地变迁。在变迁当中，必须依靠外在的条件，包括饮食、衣服、屋宇、卧具、医药等，才能让身体健康地存在下去。在这种意义下，说色身也涵摄在诸行无常的法则内。

说色身无常有好几种意义：一者，色身必须依靠外在的条件才能生成和维持。二者，色身的新陈代谢是刹那刹那中不断地变化。三者，总有一天，色身存在的条件消灭了，色身也就毁坏了。色身（身根）无常，所以附属于色身的眼根、耳根、鼻根、舌根也都是无常。

有人主张，应该性命双修，也就是说心理和身体两方面都要修习，使色身坚固不坏，但这不是佛教的主张。佛教主张，所有的色法，都必归磨灭，无一例外。佛在人间的色身，是所有的色身中最强壮的，但是诸佛的色身一样无法抵挡无常的力量，全都归于磨灭；过去有无量诸佛，并没有任何一佛的色身可以保持到现在。

[1] 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b6-8)。

传说古代有些仙人，藉由修习禅定、气功、禁欲、服食药饵等等方法，企图延长寿命，希望能够长生不死。然而，根据天文学的研究，恒星存在寿命仍然是有限的，不可能永远不坏。因为恒星是利用核子融合反应而释放光与热，这必须消耗物质，所以恒星的质量会越来越小。以太阳这样的恒星来说，当它质量越来越小时，它的引力会随之减小，表层物质因而向外扩散，太阳的体积也随之扩大，扩大到地球也被吞噬进去。到最后，核子融合反应无法再进行，太阳冷却，太阳的大部分物质散落到宇宙中，剩下的残骸继续冷却、坍塌。至此，太阳和它所吞噬的行星，即成为银河系中飘浮的一堆散落物质。假设仙人真能不生病、不老化，可是一旦所居住的星球毁坏了，他们要把色身放到什么地方去呢？到头来还不是一样得死。

或许有人会认为，有神通的仙人，可以在星球毁坏之前，及时搬到另一个星球去。但是星球一定会毁坏，所以仙人必须不断地搬家，不管机率有多低，只要他一个不小心，就会逃不掉。假设仙人逃不掉的机率是 r，因为星球毁坏而必须搬家的次数是 n，则仙人每一次都能逃掉的机率是 $S = (1 - r)^n$。只要 n 越来越大，S 就会越来越小。而仙人面临的是无限长的时间，所以他必须不断地搬家，也就是说 n 会趋近于无限大，S 则会趋近于零，变成只要有逃不掉的机率，他就一定会死。墨菲定律（Murphy's Law）说：「凡是可能出错的事均会出错。」（Anything that can go wrong will go wrong.）这很适用于仙人的逃难之旅。事实上，这条定律也可以适用于五阴，以及一切的因缘所生法：必须依靠他缘才能存在的事物，就一定会有坏灭的时候。

所以，如果把色身当作是常住不坏，或者企图保持它的常住不坏，一定会面临坏苦。而他们先前为了使无常、变迁的身体保持健康所付出的心力，就是行苦。所以，即使没有苦苦，也一样是苦。

器世间与色身必归磨灭，已经可以如实理解了。但有些人又想：「构成物质的最小成分（古人称之为邻虚尘或极微），应该是不会毁坏的，这总该不是无常了吧！」关于这个问题，古人有不少讨论，但我们一样可以借助现代物理学来理解。以前的物理学，曾有物质不灭定律和能量不灭定

律，但现在已经被修正为：物质可以转化为能量，能量也可以转化为物质。其转化的公式，即是著名的 $E = mc^2$（能量等于质量乘以光速的平方）。

核能发电即是利用由物质转化为能量的原理。核子分裂反应是将较大的原子分裂成较小的原子，目前的核能发电均是利用此一原理。核子融合反应则是将较小的原子合成较大的原子，恒星释放能量或者氢弹爆炸，都是核子融合反应。它们是利用物质与能量相互转化的原理，将质量转变为能量。早期的科学家曾以为原子的性质不能被改变，这已经被推翻了。

在物质转化为能量的过程当中，有些物质被消灭了——这是物质的灭。物理学家也在实验室中，以能量合成电子（理论上，更大质量的粒子也能合成，但必须消耗惊人的能量）——这是物质的生。物质能被生成，也能被消灭，所以物质是生灭法。

更令人惊讶的是量子力学的发现：次于原子的粒子——量子（quantum），没有办法同时知道它的位置和动量，不能用确定的「粒子轨道」去定义它，必须「用波函数和算符化的力学量取代过去的轨道和速度等概念」[1]。（这意味着，量子是很频繁地在能量与物质之间转换着，以致完全捉摸不定。）美国密西根大学安娜堡分校的密西根理论物理中心主任凯恩（Gordon Kane）说：「量子力学允许（应该说是要求）能量暂时不守恒，因此，一颗粒子可以变成一对较重的『虚粒子』，之后又迅速复合为原初的粒子，好似这件事根本不曾发生一样。」[2]所以，微细的粒子一样是生灭法，越微细就生灭得越厉害，是刹那刹那地生灭。

若把生灭的色法当成我或者我所，当它变异时，必有行苦，当它毁坏时，必有坏苦。哪种情形是把色法当成是我呢？以色身（身根）为我，或者认为色身中的大脑或某个部分是我，都是以色法为我。所以，健康出问题时，很多人会很忧虑，使得病苦更加严重。哪种情形是把色法当成是我所呢？常见的情形是，有人以意根和意识为我，可以常存，认为色身不是

[1] 百度百科「量子」条，2007-04-30撷取自http://baike.baidu.com/view/3028.htm。

[2] 凯恩〈量子力学中的虚粒子真的存在吗？〉，《科学人》2007年4月号。2010-1-1撷取自 http://sa.ylib.com/circus/circusshow.asp?FDocNo=1000&CL=8。

我，而是「我的身体」，这就是把色法当作我所。又如有人认为车子是自己所拥有的，也是以色法为我所。所以，当车子撞坏或者被偷了，他会很懊恼。

附带一提的是，有些人把虚空当中的能量，当成是常住法。这也是错误的。能量有很多形式：热能、动能、位能、电能等，能量既然在这些形式当中转换，它就是无常法。当能量转化为物质时，能量就被消灭了。而且虚空只是一个施设，把没有物质的地方说为虚空，虚空本身没有作用，也没有办法储存能量，所以虚空当中的能量，纯粹只是想象，并没有这样的东西存在。

《增壹阿含经》：「寒亦是色，热亦是色，饥亦是色，渴亦是色。」[1]这是广义的色阴，寒、热、饥、渴皆属于触尘。《杂阿含经》说：「若可碍[2]可分，是名色受阴。指所碍[3]，若手、若石、若杖、若刀、若冷、若暖、若渴、若饥、若蚊、虻、诸毒虫、风、雨触，是名触阂，是故碍[4]是色受阴。」[5]其中的例示，也都属于触尘。

在百法明门的归类上，色法包括五根、五尘，以及法处所摄色。把五尘归类为色法有一定的道理，因为若不经过这五尘，我们便无法认识四大所造色，包括自己的色身，乃至山河大地。

声尘为什么无常呢？因为声尘是一种波，透过空气、水或其他物质传送。波，就是高高低低、大大小小的。既然这样，就是刹那刹那地转变（简称刹那无常）。即使同样的声音一直持续着，它其实仍然是在波动着，仍然是刹那无常。

色尘和四大所造色，在概念上有一些不同。四大所造色是物质或能量的本身，但色尘却是指眼睛所能了别的青黄赤白等，所以说色尘是指色光

[1] 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b13-14)。
[2] 「碍」《大正藏》作「阂」，今依宋、元、明三本。
[3] 「碍」《大正藏》作「阂」，今依宋、元、明三本。
[4] 「碍」《大正藏》作「阂」，今依宋、元、明三本。
[5] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, b26-29)。

而言。在物理学上，色光仍然是一种波，只要是波，就有高高低低、大大小小，所以说色光无常。

味尘和触尘可归为一类，因为都必须有物质接触到感官（舌根、身根）才能生起。香尘也是一样，必须有微细物质接触到鼻子内部的黏膜才能生起。如果把东西放在瓶罐中密封起来，就嗅不到味道了。因为物质本身即是刹那刹那地变异，所以接触到感官所生起的香尘、味尘和触尘必然也是刹那刹那地变异。

其实色尘和声尘，虽然是波，也都有微细物质。声尘必须透过物质传播，所以当然有物质（例如空气或水）接触耳根。色光里头，则有光子。光子也是一种量子，所以它同时有粒子和波的特性。物理实验已证实，以光速运行的光子是有质量的，它会因为重力等因素而改变运行的轨迹，但是当光子撞到物体（例如眼睛）而停下来，它的质量就转化为能量，找不到光子了。光子即使转化为能量，成为热能或动能，也仍然在「四大」的范围中。这样看来，色光和色法也是共通的。

一般来说，「尘」是取其障蔽之意，但从现代物理学的角度来看，五尘其实都是微细物质，用「尘」字来命名，并把它们归为色法，是非常适当的。

以下的经文，将色蕴比喻为聚沫：

> 譬如恒河大水暴起，随流聚沫，明目士夫谛观分别。谛观分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固。所以者何？彼聚沫中无坚实故。如是诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近。比丘！谛观思惟分别无所有、无牢、无实、无有坚固，如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。所以者何？色无坚实故。[1]

这段经文说，色蕴的无常是没有任何例外的，都像河水中的聚沫一样，无有坚实。所以，若有人企图以任何方法坚固色身使之常存，都是凡

[1] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 68, c1-8)。

夫我见。例如有人主张：透过性行为的技巧，包括心理的观空和以气功持精不泄等方法，修成「大乐智慧法身」，是修行的「最高」成就。其实这种想法不离色阴境界，因为已经落在色身和身触尘的境界上，甚至五阴相全都具足，正是典型的我见。这和《阿含经》明显不符，所以不是佛法。

二、受蕴无常

《增壹阿含经》说：「彼云何名为痛阴？所谓苦痛、乐痛、不苦不乐痛，是谓名为痛阴。」[1]（「痛阴」，别经多译之为「受阴」。）又说：「所谓痛者，痛者名觉。为觉何物？觉苦、觉乐、觉不苦不乐，故名为觉也。」[2]《杂阿含经》：「诸觉相是受受阴[3]，何所觉？觉苦、觉乐、觉不苦不乐，是故名觉相是受受阴。」[4]所以受阴，包括苦受、乐受、不苦不乐受。

《长阿含经》说：

> 如来说三受：乐受、苦受、不苦不乐受。当有乐受时，无有苦受、不苦不乐受。有苦受时，无有乐受、不苦不乐受。有不苦不乐受时，无有苦受、乐受。[5]

此处所定义的三受，是心理上整体的感受，也就是说，它是意识的心所有法[6]（简称心所），不管是苦还是乐，都是以意识的感受为准。例如吃美食时有乐受，但突然间手被锅子烫到了，这时候虽然舌根仍然在品尝美食，好像是苦受、乐受同时存在，但是因为被烫到的痛苦很强烈，所以意识会忽略舌识的美味，整体的感觉仍然是苦。也就是说，此处所定义的

---

1 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b8-9)。

2 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b15-16)。

3 受受阴，意思是有取受的受阴。未证阿罗汉以前都有取受，因此受受阴和受阴没有明显的差别。色受阴、想受阴、行受阴、识受阴也是如此理解。

4 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, c1-3)。

5 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 61, c7-10)。

6 心所有法（简称心所），是指心所有的功能，包括触、作意、受、想、思、欲、胜解、念、定、慧等等，在百法明门中，共有五十一心所有法。

三受，是有排斥性的，不会同时存在。所以只要我们确定这分类是如实的，随即便可确定受阴为无常法。道理很简单，既有三受的差别，就表示苦受不可能恒常继续，它会转变为乐受或不苦不乐受。这就证明苦受是无常法。同样的道理，乐受、不苦不乐受也不可能恒常继续，所以都是无常法。

另有一种定义，是六识各自有各自的受心所，六个识的受心所，加起来即是受阴。如《杂阿含经》所载：「云何受受阴？谓六受身。何等为六？谓眼触生受，耳、鼻、舌、身、意触生受。是名受受阴。」[1]

六受身的法义很深奥，这些深奥的法义与取证无余涅槃没有直接的关系，所以《杂阿含经》只说这样的受也必须永灭无余才是无余涅槃，并没有详细的说明。在大乘法中，六受身属于五遍行（作意、触、受、想、思）。它们是八个识都有的心所有法，所以称为五遍行。五遍行的知见，属于百法明门，修习大乘法的人，在大乘见道之后，必须通达百法明门才能成为初地菩萨。

《成唯识论》说：「受，谓领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业。」[2]意识会将现在的境界与过去的境界做比对，因此意识的受，特别强烈。这是一般人所能够察觉的受。前五识都是恒缘现境，不会与过去所缘的境界做比较，但还是有乐于领纳与否的问题。这要怎么证明呢？

本书第一章第五节第二项〈识阴无常的实证〉曾经谈到，人在清醒时，意识必然是存在的，但前五识则是视需要而启用或停用。前五识的启用，是由意根、意识所作，但是它的停用，则由它自己来决定。

先以耳识来说明。当我们读书的时候，意根、意识并不专注在声尘，耳识可以自行决定是否继续了别下去——这是耳识的「思」心所。此时，要继续了别多久，便和耳受有关，耳触若是乐触（例如听到悦耳的声音），便会产生耳识的乐受，耳识的思心所，便会决定继续了别下去；如果耳触不是乐触，耳识的思心所，很快就会决定不再了别下去。读书的时

[1] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 15, c22-24)。
[2] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c11-12)。

候，若在听音乐，因为这是悦耳的声音，所以耳识不容易关闭，因为耳识没有关闭，所以有时意识便会缘在音乐上面，读书就不专心了。

其他四个识的继续运作，也是准此道理。因此，前五识也一样有三受。既有三受，就有贪、嗔。所以，在百法明门中，贪、嗔也是前五识的心所有法。

《杂阿含经》：「缘眼及色，眼识生，三事和合生触。缘触生受。缘受生爱……如是缘耳、鼻、舌、身、意。缘意及法，生意识，三事和合生触。缘触生受。缘受生爱。」[1]此段是解释缘起法的「缘六入有触，缘触有受，缘受有爱」[2]。其中，色入处、声入处、香入处、味入处、触入处、法入处称之为外六入处；眼入处、耳入处、鼻入处、舌入处、身入处、意入处称之为内六入处。

经文意义解释如下：因为有色入处和眼入处的缘，而生起了眼识，复因色入处、眼入处与眼识三事和合，而生起眼识的「触」心所。由于有了眼识的触，便有了眼识的受。有了眼识的受，又生起了因眼识而起的爱。耳、鼻、舌、身四个入处的缘，所生的识、触、受、爱等，也是一样的道理。因为有法入处和意入处的缘，而生起了意识，复因法入处、意入处与意识三事和合，而生起意识的触。由于有了意识的触，便有了意识的受。有了意识的受，又生起了因意识而起的爱。[3]

简单地说，不管是哪一种识的受，其生成都以触为缘。（触的生起，则缘于六入。）因为触有乐触、苦触、不苦不乐触，所以便有六识的乐受、苦受、不苦不乐受。因为触缘不断地转变，所以受亦不断地转变。如经教所说：

> 乐触缘生乐受，若乐触灭，受亦灭。阿难！苦触缘生苦受，若苦触灭，受亦灭。不苦不乐触缘，生不苦不乐受，若不苦不乐触灭，受亦灭。阿难！如两木相攒则有火生，各置异处则无有火。此

[1] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 18, a10-14)。
[2] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 7, b16-17)。
[3] 此处所说的缘起法请详见第六章所述。

> 亦如是。因乐触缘，故生乐受；若乐触灭，受亦俱灭。因苦触缘，故生苦受；若苦触灭，受亦俱灭。因不苦不乐触缘，生不苦不乐受；若不苦不乐触灭，受亦俱灭。阿难！此三受有为无常，从因缘生，尽法、灭法，为朽坏法。[1]

受阴既是识阴（六识）的心所有法，所以当识阴断灭时，受阴也就跟着不存在了。识阴在五种状态（简称为五位）中是不存在的：睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定。[2]在这五位中，识阴不存在，所以它的心所有法受阴也无法存在。所以说，受阴是可以灭掉的法。

以下的经文，将受蕴比喻为水泡：

> 譬如大雨水泡，一起一灭，明目士夫谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固。所以者何？以彼水泡无坚实故。如是，比丘！诸所有受，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近。比丘！谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固，如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。所以者何？以受无坚实故。[3]

这段经文说，受蕴的无常是没有任何例外的，都像大雨时的水泡一样，无有坚实。所以，若有人企图以任何方法保持受阴（通常是乐受）使之常存，都不可能成功。

不修行的人普遍以受阴为我，例如电影明星往往会以受人欢迎的那种乐受为我，当他过气了，他就觉得自己生存的意义已不复存在，有的人精

---

[1] 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 61, c11-20)。

[2] 「意识常现起，除生无想天，及无心二定，睡眠与闷绝。」《唯识三十论颂》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, c7-8)。此中的五位，是指无想天、无想定、灭尽定、睡眠和闷绝。有人质疑：「正死、生时亦无意识，何故但说五位不行？」《成唯识论》卷7解释：「死、生即闷绝摄，彼是最极闷绝位故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 38, b1-2)。此中正生位、正死位包含在闷绝当中。

[3] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 68, c9-17)。

神失常，也有自杀的。但受阴无常的现观，跟其他四阴比起来，其实是相对容易的，所以修行人只要读过佛经，还有少许的自省能力，就不会这么主张。现代主张受阴是我的修行人，主要是前述的「大乐智慧法身」——那是以乐受或受乐者为我，乐受是受阴，受乐者则为识阴。知苦知乐，则是以下所说的想阴。

三、想蕴无常

《增壹阿含经》说：「彼云何名想阴？所谓三世共会，是谓名为想阴。」[1]这里说三世共会，可知这是指意识的思维，因为前五识和末那识都只能缘现在境界，只有意识才能忆念过去、憧憬未来。

《增壹阿含经》又说：「所谓想者，想亦是知，知青、黄、白、黑，知苦乐，故名为知。」[2]所以，想阴也包括六个识的了知。[3]《杂阿含经》也说：「云何想受阴？谓六想身。何等为六？谓眼触生想，乃至意触生想。是名想受阴。」[4]六想身，就是六个识的「想」心所。

《成唯识论》：「想，谓于境取像为性，施设种种名言为业；谓要安立境分齐相，方能随起种种名言。」[5]因此，所谓的想，是指已经很清楚地知道——知道这个境界是什么。这是语言文字的前奏，必须知道得很清楚，才能在心中现起语言文字。现起语言文字的心，是指意识，只有意识才能用语言文字思维。以语言文字思维，固然是意识的想心所，在语言文字现起之前，对事物已经知道得清清楚楚，也是意识的想心所。

《杂阿含经》：「诸想是想受阴，何所想？少想、多想、无量想，都无所有，作无所有想，是故名想受阴。」[6]这段经文并没有离开《增壹阿

[1] 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b9-10)。
[2] 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b17-18)。
[3] 末那识的了知，也是想，所以灭尽定可以灭掉末那识的受、想二心所。但是末那的想细微难知，已不只是声闻见道位的法。
[4] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 15, c25-27)。
[5] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c22-24)。
[6] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, c4-6)。

含经》的定义，只是又特别提示，察觉到一无所有，也是想受阴。依照这句经文，必须是连一无所有都察觉不到，才是想受阴的消灭。唯识典籍说，意识在五位中断灭，五位即是指：睡眠（专指无梦之时）、闷绝、无想天、无想定、灭尽定。除五位之外，想阴都是存在的。

想阴其实和受阴一样，都是识阴（前六识）的心所有法，所以当识阴灭的时候，想阴也就跟着灭了。另外，前五识所了知的五尘相，都是刹那刹那变异，因此前五识的想阴也是刹那刹那变异。至于所谓的法尘，只是五尘的微细相，例如眼识只能了别青、黄、赤、白等，大、小、方、圆、远、近、美、丑等，则是意识才能了别，所以归入法尘的范围。由于法尘就是五尘的微细相，所以法尘也是刹那刹那变异，因此意识的想阴也是刹那刹那变异。由此，完成想阴无常的现观。

此处所谓的现观，包括如理的思维，例如佛陀曾经说：「我复思惟：『由谁有故，而有老死，如是老死复由何缘？』我于此事如理思时，便生如是如实现观：『由有生故，便有老死，如是老死由生为缘。』」[1]如理的思维，就是以事实做基础的逻辑推论。

以下的经文，将想蕴比喻为野马（当太阳把地面晒得很烫时，远方的人看过来，会觉得那是一摊水，此即是野马，又称为野马泉或阳焰[2]）：

> 譬如春末夏初，无云、无雨，日盛中时，野马流动，明目士夫谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固。所以者何？以彼野马无坚实故。如是，比丘！诸所有想，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，比丘！谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固，如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。所以者何？以想无坚实故。[3]

[1] 《缘起圣道经》卷1 (CBETA, T16, no. 714, p. 827, c6-9)。
[2] 参见慈怡主编《佛光大辞典》「野马」条。
[3] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 68, c17-25)。

这段经文说，想蕴的无常是没有任何例外的，都像春末夏初干燥炎热时的野马泉一般，远看似乎有水，其实只是幻觉，并不是水。所以，若有人企图以任何方法保持想阴使之常存，都不可能成功。

目前佛教错悟的修行人中，往往将想阴当成是常住心，例如有人主张：清清楚楚、明明白白的心，即是清净本心。有人主张：在生活中能够保持清净的觉了，即是开悟。有人主张：专心做事的心，即是清净本心。有人主张：前念已灭，后念不生的境界，即是清净本心。又有人主张：能够保持不起语言文字的心，即是清净本心。其实，这都落在想阴境界，因为都离不开对境界的了别。在沉睡无梦、昏迷等状况，前六识断灭时，这些心都消失不见，所以说都不是常住心。

四、行蕴无常

《增壹阿含经》说：「彼云何名为行阴？所谓身行、口行、意行，此名行阴。」[1]又说：「云何名为行？所谓行者，能有所成，故名为行。为成何等？或成恶行，或成善行，故名为行。」[2]《杂阿含经》：「为作相是行受阴，何所为作？于色为作，于受、想、行、识为作，是故为作相是行受阴。」[3]所以行阴，包括身行、口行和意行。行阴的特征，是它能够造业，包括善业、恶业和无记业。

凡是不能归类为善业，也不能归类为恶业的，都是无记业，例如：走路、吃饭、穿衣服等等。无记业可能转变为善业或恶业。例如，吃饭基本上是无记业，但是贪着美食，就成为恶业。所谓的恶业，是相对于出世间法而说，因为贪着美食，使得自己未来世无法离开欲界的系缚，所以说它是恶法，并非贪着美食就必然是世间法所认为不道德的事。有的人很离谱，连濒临绝种的保育类动物也杀来吃，这就是因为贪着美食而违背世间法律，是一种不道德的行为，也是更严重的欲界系缚。

---

1 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b10-11)。
2 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b18-20)。
3 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, c6-8)。

行阴为什么无常呢？因为行必然有变迁，变迁即是无常。以身行来说，必须有身体位置的变迁。例如走路，是四肢的运动，还有身体位置的改变，从甲地到乙地。甚至一个小小动作，如举杯喝水，手、口、舌等多处的肌肉，都必须配合运作，这都是变迁，变迁即是无常。

《杂阿含经》：「出息、入息是身法。依于身，属于身，依身转，是故出息、入息名为身行。」[1]一般来说出息、入息是无记业，而且是身体本能的反应，不会对慧解脱的进修构成障碍。但是，四禅以上的禅定，包括灭尽定在内，必须把出息、入息停掉。所以，对修习心解脱的人来说，出息、入息是必须停掉的身行。

以口行来说，讲话也一样有动作，必须配合口、舌等处的肌肉而作，发为有意义的音声，这又必须配合意识的心行。《杂阿含经》说：「觉、观已，发口语，是觉、观名为口行。」[2]觉是比较粗糙的了别，观是比较细微的了别。其实觉、观本是想阴和意行，不一定要再把它们归入口行，但是在此定义下的口行，是从因位上去说，因为有觉、观，所以才发为口行。在这样的定义下，心里有语言文字的思维，虽然没有开口说话，自然也是属于口行。

所以，只要有觉有观，就有口行和意行，都离不开行阴境界，并不一定要有语言文字相的出现，才是行阴相。如果认为没有语言文字相就是清净，那么鸟兽应该比人类清净，因为它们只有极少的表意名言；更低等的生物，应该比鸟兽、人类清净，因为它们连表意名言都没有——这当然是说不通的。虽然，人类必须有相当的定力，才能制止语言文字的思维使之不起。但是只要有觉、有观，就是口行，除非把觉、观灭了，住于无觉、无观的禅定（二禅等至位以上的定境）中，才可以说口行已灭。有的人以为，以定力降伏语言文字的思维，就叫作一念不生。实际上，这仍然是在想阴境界。如果把一念不生的境界，误以为是不生不灭的清净本心，就无法断掉三缚结。

---

[1] 《杂阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, a27-28)。
[2] 《杂阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, b2-3)。

《杂阿含经》说：「想、思是心数法。依于心，属于心相[1]转，是故想、思名为意行。」[2]所以心行，是指识的心行，只要有识的存在，便有心行的存在（所以受阴和想阴也属于心行）。在解脱道中，特别重视六识的心行，有时及于第七识（意根、末那识）的心行。《杂阿含经》又说：「入灭正受者，先灭口行，次身行，次意行。」[3]意思是说修灭尽定时，必须先灭掉觉观，接下来灭掉出入息，再灭掉意识的心行。但是灭尽定既然叫作灭受想定，就是说除了灭掉前六识之外，还要再灭掉末那识（意根）的受和想，而保留触、作意、思。

《杂阿含经》对于行阴又有另一种定义：「云何行受阴？谓六思身。何等为六？谓眼触生思，乃至意触生思。是名行受阴。」[4]这里并没有定义什么叫作思。（从这里也可以证明《阿含经》并不完整，必须加上大乘经典，才是完整的佛法。）

《成唯识论》说：「思，谓令心造作为性，于善品等役心为业；谓能取境正因等相，驱役自心令造善等。」[5]因此，思是产生身口意行的前驱。思本身即是一种心所有法，由于有思的缘故，便有动身发语等业。

思，是由于触而来，所以它是因缘所生法，触转变时，思也跟着转变。触，又是从根、尘、识三法和合而生。尘为色法，色法既然不断地变迁，触必然也不断地变迁。触不断地变迁，思必然也不断地变迁。在睡眠等五位中，六识身断灭，六触身、六思身亦随之断灭。由此，便证明六思身为无常法。

以下的经文，将行蕴比喻为芭蕉：

> 譬如明目士夫求坚固材，执持利斧，入于山林，见大芭蕉树，佣直长大，即伐其根，斩截其峯，叶叶次剥，都无坚实，谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固。所以者

[1] 「相」《大正藏》作「想」，今依宋、元、明三本。
[2] 《杂阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, b3-4)。
[3] 《杂阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, b20-21)。
[4] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 15, c28-p. 16, a1)。
[5] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c24-26)。

何？以彼芭蕉无坚实故。如是，比丘！诸所有行，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，比丘！谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固，如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。所以者何？以彼诸行无坚实故。[1]

这段经文说，行蕴的无常是没有任何例外的，都像芭蕉树一样，一叶一叶地剥下来之后，什么都没有。所以，若有人企图以任何方法保持行阴使之常存，都不可能成功。

五、识蕴无常

《增壹阿含经》说：「彼云何名为识阴？所谓眼、耳、鼻、口、身、意识[2]，此名识阴。」[3]识阴，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识。六识可以了别色、声、香、味、触、法六尘，所以《增壹阿含经》又说：「所谓识者[4]，识别是非，亦识诸味，此名为识也。」[5]《杂阿含经》则说：「别知相是识受阴，何所识？识色，识声、香、味、触、法，是故名识受阴。」[6]

识阴和前四阴不同，色阴为认识的对象，想阴、受阴是识阴的心所有法，行阴若定义为六思身，亦是心所有法，识阴才是能认识色阴、决定身口意行的主角。所以，如果没有识阴，前四阴并不会成为众生的过患。因此，识阴的观行，对于断三缚结、取证初果，显得特别重要。

要如何确定识阴是无常呢？先从它生起的条件说起。《杂阿含经》说：

---

1 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 68, c26-p. 69, a7)。
2 「意识」《大正藏》作「意」，今依宋、元、明三本。
3 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b11-13)。
4 「识者」《大正藏》作「识」，今依宋、元、明三本。
5 《增壹阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b20-21)。
6 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, c9-10)。

> 缘眼、色，眼识生，三事和合触，缘[1]触生受——若苦、若乐、不苦不乐。……如是耳、鼻、舌、身，意、法缘生意识，三事和合触，广说如上。[2]

这段经文是说，眼识的生起，必须以眼根和色尘二者为缘。同样的道理，耳识的生起，必须以耳根和声尘二者为缘；鼻识的生起，必须以鼻根和香尘二者为缘；舌识的生起，必须以舌根和味尘二者为缘；身识的生起，必须以身根和触尘二者为缘；意识的生起，必须以意根和法尘二者为缘。由于六识的生起，都必须依于他缘，所以唯识典籍说前六识是依他起性。

以眼识为例，眼识的生起，必须有眼根与色尘，所以说：「缘眼、色，眼识生。」有时说：「缘眼及色，眼识生。」[3]二者意思是一样的。眼识自己不能决定自己什么时候应该生起，在生起之前，它是不存在的。所以眼识是有生之法。

接下来说眼识存在时的无常。当我们处于万象缤纷的花花世界中，眼识当然是忙烦的。就像旧式的摄影机必须不断地卷动底片，才能把动态的镜头拍下来，眼识种子也必须不断地流注，才能使眼识看得见物体。即使我们处在暗室，只看到一片黑暗，这时候的眼识仍然是处于忙烦之中，因为只要灯一打开，我们立刻能够看到东西。这说明了眼识在暗室当中，并没有稍稍懈怠。如果眼识在黑暗中就暂停，在暗室中突然开灯，我们应该不会知道灯开了。（就像睡着的人，不会马上知道灯开了，必须醒过来才会知道。）类似的情形是，虽然眼睛一直盯着白色的墙壁看，只要墙上出现影像，我们仍然会马上看到。这说明了一件事，即使色尘境没有改变，眼识仍然是持续地运转着。眼识就像摄影机一样，一旦开启之后，就会忙个不停。因为眼识必须了别刹那刹那生灭的色尘相，所以它本身也必须是刹那刹那生灭的，这是眼识存在时的无常。

---

[1] 《佛光电子大藏经．阿含藏》注解：「『触，缘』，丽本作『缘，触』，今参照前后经文改为『触，缘』。」

[2] 《杂阿含经》卷8 (CBETA, T02, no. 99, p. 54, a8-14)。

[3] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 18, a10-11)。

当我们睡着了，连眼前是黑是白也分辨不了，这时候眼识就中断了，这是眼识的灭。眼识并不是只有睡着时才中断，有时候因为太专心思维一件事，眼睛虽然睁开，人家在你面前挥手，你也看不到，这表示那时候眼识并没有运作。参禅的人若疑情非常浓，参到忘我，也会进入这种状态。入于二禅等至位，会把五识停掉，只剩下意识守着定境法尘（《楞严经》称之为「内守幽闲」[1]）。由于眼识有生起和消灭，甚至眼识存在时，它也是刹那刹那地生灭，所以说眼识是无常法。

眼识如此，耳识、鼻识、舌识、身识也是同样的，当它们了别时，是刹那刹那生灭的；一旦睡着了，便断灭。前五识并非只在睡着时中断，在清醒位时，就是时有时无，此部分请参考前一段有关眼识的说明。

意识除了五位（睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定）之外，都是存在的。但是它和前五识一样，当它在了别时，是刹那刹那生灭，进入五位，便断灭。所以六个识都是生灭法。

也许有人会质疑：除了闷绝中的正死位之外，其他情形只是暂断，说意识「断灭」，似乎不尽合适。实际上意识的断灭，类似电脑关机时主记忆体的丧失。电脑每次重新开机，其主记忆体的资料，都是从硬碟重新载入的，与原来的资料有时会有少部分的差异。特别是不正常关机时，有些资料无法保存下来，由此更可以看出前后的差别。同样的道理，当我们醒过来时，必须透过某一种机制，使其回复记忆，如果这时候出了一些状况，不一定能够回复全部的记忆。例如出车祸昏迷的人苏醒之后，可能会忘失一部分的记忆。

前五识必须依于意识才能够生起和运转，既然意识在五位断灭，前五识当然也是断灭。

意识可以分别五尘的微细相，又能思维过去、现在、未来种种的法，在一般人可以认明的六个识当中，它特别伶俐，所以很多人会以意识为我。例如，笛卡儿说：「我思故我在。」就是以意识的想阴，证明意识的

[1] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷1 (CBETA, T19, no. 945, p. 109, a10)。

存在，然后又把意识当作是我。实际上，在睡眠或昏迷时并没有意识的思维活动，但人还可以活着，这是一切人都可以现观的，若笛卡儿的主张是对的，他要怎么解释：这个时候「我」到哪里去了？当然，他可以说，依照他的定义，这时候「我」是不存在的。不过，如果这样解释的话，已经违背世间人对于「我」的共同认知了。

当代美国学者约翰・塞尔（John R. Searle）也注意到笛卡儿的错误：

> 笛卡尔的理论实际蕴涵着，若我停止具有意识了，那么我也就停止存在了。但这样一来，我又应当如何说明，很多还活着的人的确常常间歇性地失去意识（比如在他们上床睡觉的情况下）。[1]

塞尔发现睡眠时没有意识，这和唯识典籍中出世间智者的说法完全一致，因为这是客观事实，所以会被世间智者所观察到，此即是佛经中所谓的「如实知见」。如果是信仰，就没有这种客观性，不会被信徒以外的人所接受。

以下的经文，将识蕴比喻为幻象：

> 譬如幻师、若幻师弟子，于四衢道头，幻作象兵、马兵、车兵、步兵，有智明目士夫谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固。所以者何？以彼幻无坚实故。如是，比丘！诸所有识，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，比丘！谛观思惟分别。谛观思惟分别时，无所有、无牢、无实、无有坚固，如病、如痈、如刺、如杀，无常、苦、空、非我。所以者何？以识无坚实故。[2]

这段经文说，识蕴的无常是没有任何例外的，都像魔术师所变化出来的幻象一样虚妄不实。所以，若有人企图以任何方法保持识阴使之常存，都不可能成功。若主张某一种形式的识阴可以常存，即落入凡夫我见中。

---

[1] （美）约翰．塞尔《心灵导论》，徐英瑾译，上海人民出版社，2008，页23。

[2] 《杂阿含经》卷10 (CBETA, T02, no. 99, p. 69, a7-16)。

《成唯识论》说：「有余部执生死等位别有一类微细意识，行相、所缘俱不可了，应知即是此第八识。」[1]意思是说，有的部派误计在睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定时，有微细意识继续存在着，但是此细意识如何运作，以及它所了别的对象，都无法被人们所证知。然而《阿含经》说得很清楚，任何意识都不可能常存，包括微细意识在内，即如前段经文所说「诸所有识……若粗、若细……无常、苦、空、非我」。因此，这种想法是不可能得到证实的，所以他们才会主张，这样的细意识是不可知、不可证的。（这是因为实证轮回当中不变的主体非常困难，所以这些修行人便以假说代替实证，这种作法就是佛教的哲学化、玄学化。）他们企图在意识当中，别立微细意识，以为常存之法，实际上已落入凡夫我见中，无法断三缚结了。如果他们放弃这种想法，而在六识之外，别寻可知、可证的第八识心，就不是误计了。因为，在一切时、一切位（包括睡眠等五位），都有第八识种子流注相续存在着。但是，第八识不应该称之为微细意识，因为所有的意识，不论粗细，都是无常。而且，第八识的行相，以及所了知的对象，是可以被证知的，不需要假想一个不可知证的法。

第二节　声闻法中的常住法

声闻人观察五阴无常，免不了会有两个疑问：一、五阴无常，身坏命终即归于磨灭，不能相续到未来世，那么到底是什么东西在轮回呢？二、五阴无常，无余涅槃中无五阴相，这么一来，无余涅槃是否一无所有，同于断灭？

本节即是在论述，在声闻法中，常住法仍然占有重要的地位。修声闻法的人，若反对常住法，必定无法断三缚结。因为无法断三缚结的缘故，

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 17, a10-12)。

也无法证得二果、三果和四果，乃至也不可能取证无余涅槃。简单地说：修行人若不承认有常住法的存在，解脱道一切的果证，都不可能实现。

应成派中观主张：一切皆是缘生缘灭，没有常住法的存在。有许多现代学者呼应之，日本「批判佛教」学者亦然。这样的主张，与佛陀所反对的断灭论，并无本质上的差别；所以和断灭论一样，都没有办法如理地解答以上声闻人的两个疑问。然而，应成派中观的主张，已经普遍为欧式佛学研究者所接受，例如日本学者平川彰说：

> 佛教在印度的消灭，虽然也有其他理由，不过一大理由是在佛教否定梵我（ātman）。虽然佛教从原始佛教以来即主张「无我」，但这与印度传统的梵我宗教对立。梵我的存在与轮回思想有密切的关系，而轮回思想也可说已成为印度人的血肉，所以佛教在印度也接受轮回思想，基于轮回思想发展教理。……
>
> 如果认同轮回思想，则须有轮回的主体。因此在佛教里，一边说无我，同时也须认定轮回的主体与梵我是不同的形态。而部派佛教中主张……某种「我」（ātman）补特伽罗（人我）之正量部，其势力在后代变得非常强盛……佛教在初兴而充满朝气的时代，曾强力主张无我或空的思想，但随着时代变迁，在教理产生变化之中，渐渐与梵我思想同化，然后佛教在印度就失去了势力。佛教本来不是梵我说，这是佛教在印度灭亡的一大理由。[1]

平川彰「佛教在印度也接受轮回思想，基于轮回思想发展教理」的说法并不是很准确。首先，佛教在方法论上，主张「依法不依人」，只要是正确的说法，确实是宇宙的实相，即予以阐发，而成为佛教的义理，并没有所谓沿用的问题。

再者，佛教的核心理论始终都是客观事实；对于不能验证的玄学和哲学，佛陀斥之为戏论。至于可以验证的部分（命题），其他教派的修行人未必有验证的能力，若是不能验证，充其量只是一种信仰或思想。思想是

[1] 平川彰《印度佛教史》，页28-29。

无法验证的（如玄学），或虽然有验证的可能性，但是因为技术性的问题而暂时无法验证（例如「极乐世界是存在的」这个命题），只好暂且诉诸信仰。佛教的核心义理是可以验证的世界观，它是由一组命题构成的；每一个命题都必须有人曾经验证过，才可以说是正教量。由佛经重视实证的语句可知，佛陀是亲自检验这些命题，抉择其真伪，所以与其说佛教沿袭了其他教派的教义，还不如说佛陀验证了这些教义。既然是经过验证而拣择的，所以并非全盘地接受。

什么地方没有接受呢？就是有关轮回主体「我」的部分。印度传统的梵我宗教，认为五阴能够在生死轮回当中保持不变的体性，他们认为五阴即是「我」。佛陀虽然也阐述轮回主体「我」的存在，却做了一个重大的修正：五阴「非我、不异我、不相在」。这可以从佛陀和萨遮尼犍子的辩论中看出来（详后）。因此，佛教主张的「我」，与印度梵我宗教主张的「我」，是不一样的。绝对不能因为他们相似，就把二者视为相同。

但是，平川彰并没有弄清楚《阿含经》真正的意思，以致误以为「无我」是原始佛教的主张，然后排斥了「我」的教义。而且，他又在误会《阿含经》的前提之下，做了一个错误的推测，以为佛教之所以会灭亡，是因为被梵我思想同化的缘故。这些都是平川彰《印度佛教史》中的基础性错误。

法义的比对，在重建佛教史的过程中，是不可或缺的方法。然而，法义比对这个方法，只有已断疑见（三缚结之一）的人，才能够正确地运用。在这方面，欧式佛学研究者是无所能为的，即使是世界级的佛学大师，也是一样。

一、轮回中的主体「我」

约翰・塞尔说：

> 在哲学史中一直有这样一个持久不衰的传统问题：到底是关于一个人的什么事实才使得此人在经历了一生的各种变化之后还能够使得他或她始终是同一个人呢？[1]

这是西方人用一世的生命为基准，来看待这个问题。佛教则扩大到生生世世的轮回，认为在轮回中一定有一个不变易的主体，轮回的现象才能够成立。这个不变易的主体，《阿含经》称之为「我」。（参见本书第一章第三节《生死轮回中的主体》。）

《阿含经》中所说的「我」有两种意思：一者是随顺世间而说的「我」，其意义即是指五蕴身心；二者是轮回中的主体，在一期一期五蕴的生死中，不受苦乐，不生不死，永远存在的「我」。在经文中，随顺世间而说「我」的情形比较少，在论证中所指称的「我」，差不多都是指轮回中的主体、永远存在的「我」。我们在读经时，看到经文中出现「我」字，必须谨慎地判别，才不会误解经文的意义。尤其要注意，佛陀是承认有轮回中的主体「我」，只是反复地告诫：五阴不是我。

（一）凡是主者悉得自在

《杂阿含经》记载：

> 萨遮尼揵子白佛言：「瞿昙！我今当说譬。……譬如世间一切所作皆依于地，如是，色是我人，善恶从生；受、想、行、识是我人，善恶从生。又复譬如人界、神界、药草、树木，皆依于地而得生长；如是，色是我人；受、想、行、识是我人。」
>
> ……
>
> 佛告火种居士：「我今问汝，随意答我。譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象、马、车乘、城邑、财宝，悉能尔不？」答言：「能尔。瞿昙！」

[1] 塞尔《心灵导论》，页245。

佛告火种居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是。瞿昙！」

佛告火种居士：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」时，萨遮尼犍子默然而住。佛告火种居士：「速说！速说！何故默然？」如是再三，萨遮尼犍子犹故默然。

时，有金刚力士[1]鬼神持金刚杵，猛火炽然，在虚空中临萨遮尼犍子头上，作是言：「世尊再三问，汝何故不答？我当以金刚杵碎破汝头，令作七分。」佛神力故，唯令萨遮尼犍子见金刚神，余众不见。萨遮尼犍子得大恐怖，白佛言：「不尔，瞿昙！」

佛告萨遮尼犍子：「徐徐思惟，然后解说。汝先于众中说『色是我，受、想、行、识是我』，而今言不，前后相违！汝先常说言：『色是我，受、想、行、识是我。』[2]

这段经文讲萨遮尼犍子（火种居士）与佛陀之间的辩论。萨遮尼犍子主张，五阴即是我人。佛陀问他：「凡是主者，悉得自在不？」萨遮尼犍子答是。佛陀又问他：「五阴可以作主吗？」萨遮尼犍子随即警觉到五阴无法作主，因此不愿作答，免得输了辩论，后来被迫作答，一败涂地。由这段经文可知，辩论双方都有一个共识：「我」是主，能自在，「得随意自在，令彼如是，不令如是」。（所以「我」又称之为「神」，详后。）

以上经文，已经证明本节的立论：佛陀虽然接受了轮回主体「我」的存在，却做了一个重大的修正——五阴「非我、不异我、不相在」。接下来的经文如下：

「火种居士！我今问汝，色为常耶？为无常耶？」答言：「无常。瞿昙！」

复问：「无常者，是苦耶？」答言：「是苦。瞿昙！」

---

[1] 「金刚力士」《大正藏》作「金刚力」，今依宋、元、明三本。

[2] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a24)。

复问：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」答曰：「不也，瞿昙！」

受、想、行、识亦如是说。[1]

这段问答的前提，仍然是二人肯定「我」是常、无苦、不变易法，然而经由特征的比对，发现五阴是无常、苦、变易法，因此说五阴不是我。「多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在」，即是说五阴「非我、不异我、不相在」。

（二）非我、不异我、不相在

《杂阿含经》有一句话「非我、不异我、不相在」经常出现，意思相同而文字稍有差异的语句也一起算在内，多达百处[2]。由于它出现得实在太频繁了，每一个读《杂阿含经》的人都知道它的重要性，无法漠视它的存在，但这句话却是最难懂的。之所以难懂，是因为它与佛学界盛行的「缘起性空论」[3]（一切事物皆是因缘所生，没有一个常恒存在的主体）格格不入。「缘起性空论」是应成派中观的主张，台湾释印顺、释昭慧，日本「批判佛教」学者也沿袭这样的主张。

但是，如果我们放弃以上的偏见，而就经典本身寻找解释，这句话其实并不难懂。解答这句话的关键，在于其中的「我」，此一「我」并不是指五蕴我，而是指轮回中的主体——在一期一期五蕴的生死中，不受苦乐，不生不死，永远存在的「我」。

《大正藏》版的《杂阿含经》最先出现「非我、不异我、不相在」，是以下的经文，这也是很典型的一段经文：

佛告罗睺罗：「善哉！谛听！谛听！善思念之，当为汝说。罗睺罗！当观若所有诸色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，

---

1 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 36, a24-29)。

2 若以「相在」二字检索，出现一百三十五次。

3 「缘起性空」曾出现于《放光般若经》，原意是指十二缘起皆是以第八识为「性」，并非应成派中观师误会的意思。

若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切悉皆非我、不异我、不相在，如是平等慧正观。

「如是受、想、行、识，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若粗、若细，若好、若丑，若远、若近，彼一切非我、不异我、不相在，如是平等慧如实观。

「如是，罗睺罗！比丘如是知、如是见。如是知、如是见者，于此识身及外境界一切相，无有我、我所见、我慢使系着。」[1]

这一段是在讲五蕴和「我」的关系，所以此处讲的「我」不是指五蕴，而是指轮回中不灭的「我」。应注意的是，此中用的是「非我」，这表示佛陀并未否定有「我」的存在。因为，若根本没有我，应该说「无我」，而不是说「非我」。说「非我」时，已经预设有「我」的存在；因为若「我」根本不存在，说「非我」是无意义的。例如说「鹿不是马」，即已预设马是存在的。有时小孩子会问一些荒唐的问题：「猫是不是火星人？」如果回答他：「猫不是火星人。」小孩子一定会以为火星人是真实存在的，接下来可能又问：「狗是不是火星人？」所以，一定要直接告诉他：「火星上没有人。火星人是不存在的。」同样的道理，如果佛陀明知道「我」不存在，祂会直接破斥「我」，说「我」不存在，根本没有「我」，不会说五蕴不是「我」。说五蕴不是「我」，已预设「我」是存在的。

虽然学术界盛行应成派中观，包括平川彰，以及批判佛教学者松本史朗等人，都认为「无我」是原始佛教的核心主张。然而，这其实是对《阿含经》的错解。这个问题，已经有日本学者注意到，末木文美士说：「原始佛教的核心思想之一是『非我说』而不是『无我说』，即佛教并不是否定作为『我』的阿特曼的存在，而是反对将不是『我』的要素误认为『我』而加以执着。」[2]（「阿特曼」即 ātman，汉译为「我」。）

---

[1] 《杂阿含经》卷1 (CBETA, T02, no. 99, p. 5, a18-29)。

[2] 间接引文，转引孙晶、张文良〈日本「批判佛教」的最新进展及其理论意义〉，《世界宗教研究》2007年第3期，页59。

松本史朗其实也注意到原始佛教并没有无我论，他说：「中村博士……论证到原始佛教中只说了非我说，而没有提到无我说。……我对此持全面赞同态度……据我之管见，整个巴利五部经典（即南传《阿含经》，为巴利文译本，共有五部）中，大概不存在明确断言『我』不存在的段落吧。」[1]而且，他也承认：「在原始佛典中承认『阿特曼』的表述随处可见。」[2]

不过松本认为，这是「由于与佛教（无我论）根本对立的耆那教等我论渗入了佛教教团内部，所以原始佛典中才有这样的反映」[3]；但这只是他个人的臆测之词，与文献证据不符。如果是受到耆那教等外道论的渗入，应该会同时出现「我论」与「无我论」才对；现在「整个巴利五部经典」完全没有出现「无我论」，恰恰证明佛陀并不否定耆那教所主张的「我」。而且耆那教当时的教主为萨遮尼犍子，他与佛陀的辩论记载于《杂阿含经》，也就是本节稍前所引的经文。在那段经文中，佛陀很显然是认同有「我」的。佛陀只是反对萨遮尼犍子五阴是「我」的主张，因而将之修正为五阴「非我、不异我、不相在」。

「不异我」意思是说：和「我」没有差异。这话是和前面的「非我」一起讲的，所以前提仍然是二者不是同一的。例如，对于两张百元的纸币甲与乙，我们可以说：纸币甲不是纸币乙，但也不能说纸币甲和纸币乙有所差异。（如果有人跟你借了纸币甲，后来还给你纸币乙，这样是正当、合法的，因为二者没有差异。）如果是同一张纸币，这么说就变得毫无意义了。又例如，有一个人照镜子。我们可以说：镜中像不是人像，但也不能说镜中像和人像有所差异。如果只有人像，我们就不能说：人像不是人像，但也不能说人像和人像有所差异。（这么说是个笑话，没有人会这么讲。）或者，警察拿着一张相片问被害人：「是这个人抢你的钱包吗？」被害人答：「对！就是他。」其实相片不等于嫌犯，但是依照日常语言的习惯用法，二者并没有差异，所以这样的问法大家都能够理解。

[1] 松本史朗《缘起与空》，页97。
[2] 同上注，页96。
[3] 松本史朗《缘起与空》，页96。

「相在」一词不容易理解，但只要参照其他经文，就能够明白它的意义。《杂阿含经》：「若诸沙门、婆罗门见有我者，一切皆于此五受阴见我。诸沙门、婆罗门见色是我、色异我，我在色、色在我；见受、想、行，识是我、识异我，我在识、识在我。」[1]此中的「我在色、色在我」「我在识、识在我」，即是「相在」。若甲与乙相在，即意味着：「甲在乙，且乙在甲。」「不相在」则是指：既非甲在乙，亦非乙在甲。「在」这个字，相当于逻辑术语「包含」。

所以，「非我、不异我、不相在」是在讲五阴和「我」的关系，意思是说：五阴不是「我」，但也不能说五阴和「我」有所差异，也不是五阴和「我」互相包含。一定是有一个别于五阴的「我」，才可以这么说。

《杂阿含经》又说：

> 色非是我。若色是我者，不应于色病、苦生，亦不应于色欲令如是、不令如是。以色无我故，于色有病、有苦生，亦得于色欲令如是、不令如是。受、想、行、识亦复如是。[2]

这里讲色蕴不是「我」的原因，是因为色身会生病、会有苦，色身会有所改变，可以让人有所期待（例如生病了，我们会找医生诊治；嫌自己长得不漂亮，可以请整容医师隆鼻、割双眼皮等等）。受、想、行、识四蕴，也是一样，有病苦、会变易，可以让人有所期待。这样其实是在一个前提之下而说的：「我」是不变易的，「我」是离诸病苦的。

接下来是佛陀与比丘们的问答：

> 「比丘！于意云何？色为是常，为无常耶？」比丘白佛：「无常。世尊！」
>
> 「比丘！若无常者，是苦不？」比丘白佛：「是苦。世尊！」
>
> 「若无常、苦，是变易法，多闻圣弟子于中宁见有我、异我、相在不？」比丘白佛：「不也。世尊！」

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, b3-7)。
[2] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 7, b23-27)。

受、想、行、识亦复如是。[1]

这段问答显示，因为五阴「无常、苦，是变易法」，所以它和古印度人观念中的「我」体性不合。由于体性不合，所以说五阴非我。由这段问答可以看出，古印度人观念中的「我」，是常、乐、不变易法。而佛陀并没有否定这样的想法，只是告诉大家：五阴非我。

《杂阿含经》：「若有说言眼是我，是则不然。所以者何？眼生灭故，若眼是我者，我应受生死。」[2]此中不只说眼非「我」，而且明确地表明有一个不受生死的「我」。类似这种经由特征比对，而确认五阴、十二处、十八界诸法非「我」的经文，出现的次数相当多。《阿含经》出现十次的「六见处」，更有「我」的明确定义。

（三）常不变易、恒不磨灭法

以上的论述，都是间接的。对于这么重大的问题，以间接的方式证明，总让人觉得有所不足。如果能够找到经教，直接证明的确有常住法的存在，就没有遗憾了。有没有经教直接说，「我」是常恒、久远、不变易的呢？答案是肯定的。

出乎大家意料吧？因为实证《阿含经》的人很少，真正理解《阿含经》的人也不多，而各种错误的见解又太普遍了，所以大多数人都是怀抱着六识论（只有六个识，没有第七识和第八识）、彻底的缘起论（一切皆是缘生缘灭，没有常住法的存在）的成见解读《阿含经》，因此对《阿含经》明确的表述视而不见。还记得松本史朗是怎么说的吗？他说：

> 我们必须对道元、印度和西藏中观哲学家，甚至佛陀本身的教义，都采取批判的方式。他们的思想从某些方面来看，完全可能受

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 7, b27-c3)。
[2] 《杂阿含经》卷13(CBETA, T02, no. 99, p. 87, a8-9)。

> 到界论的影响。我们不应该以一种毫无质疑的崇拜态度来接受他们，而必须准确而富有批判性地理解他们的思想。[1]

像松本史朗这样的学者，便是先预设界论（界，是能够出生万物的常住法）是不正确的，然后再来解读《阿含经》，所以即使他注意到佛陀的若干教法，已经明确地指出有常住法的存在，他还是会故意予以漠视，否定文献的证据力。

回归正题。本节先前所讨论的「非我、不异我、不相在」，《杂阿含经》曾与六见处放在一起。《杂阿含经》探讨六见处的经文共有九经，从《大正藏．杂阿含经》一三三经，一直到一四一经，都是在探讨六见处。其中的第六见处，即是：「有我，有世间，有此世，常、恒、不变易法。」[2]由这句经文可知，「非我、不异我、不相在」当中的「我」，便是「常、恒、不变易法」。

前述的九经，都是小经，所以对六见处的解释不是很清楚详尽。幸好《中阿含经．阿梨吒经》也说「六见处」，而且它的相应经文，南传《中部经典．蛇喻经》说得极为透彻。南传经典据学界考证，是上座部的经典，许多学者认为它保持着佛陀原始的教诲。由南传经典来证明常住法的存在，对他们来说，更具有说服力。

〈蛇喻经〉记载佛陀的开示：

> 诸比丘！此等有六见处，云何为六？诸比丘！是未闻之凡夫，不尊重圣者，不知圣者之法，不于圣者法为导，不尊重真人，不知真人之法，不以真人法为导，以色于目：「此是予之物，此是予也，此是予之我。」
>
> 又，以受于目：「此是予之物，此是予，此是予之我。」
>
> 又，以想于目：「此是予之物，此是予，此是予之我也。」
>
> 又，以行于目：「此是予之物，此是予，此是予之我也。」

[1] 松本史朗〈批判佛教论〉，《修剪菩提树》，页164。

[2] 《杂阿含经》卷6 (CBETA, T02, no. 99, p. 42, a5-6)。

> 又，此之所见、所听、所思量、所识、所得、所欲、以意所反省者；亦为「此是予之物、此是予、此是予之我也。」
>
> 又，此之见处，即——彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予是永远如是存在——以此之见处，观「此是予之物，此是予、此是予之我。」[1]

这是凡夫的六见处。第一见处是把色蕴当作是我、我所，或以为我与色互相包含。第二见处到第五见处，分别是对于受、想、行、识四蕴的看法，以为它是我、我所，或以为我与它互相包含。第六见处则是认为：有一个东西是世界、是我、在死后仍然常住、是永远不变的存在。

与之相对的，则是圣弟子的六见处：

> 诸比丘！多闻之圣弟子乃尊重圣者，知圣者之法，于圣者法为导。尊重圣人，知圣人之法，于圣人之法为导。以色于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以受于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以想于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以行于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，此之所见、所闻、所思量、所识、所得、所欲、以意反省之者，亦为：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 此之见处，即——彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在——以此之见处亦观：「此非予之物，此非予，此非予之我。」如是观彼于非实有者，即不焦劳也。[2]

圣弟子的前五见处，是对于色、受、想、行、识的看法，认为它不是我、不是我所，也不是与我相互包含。第六见处则是认为：有一个东西是世界、是我、在死后仍然常住、是永远不变的存在。

---

[1] 《中部经典．一》，页191-192。此处的引文，原本编辑为一段。

[2] 同上注，页192。此处的引文，原本编辑为一段。

比较凡夫和圣弟子的六见处，可以看出几点重要之处：

一、经文中的「予」或「我」，在第六见处有清楚的定义。也就是说，无论凡夫还是圣弟子，都同样认为：有一个东西是世界、是我、在死后仍然常住、是永远不变的存在。这个东西称之为「予」或「我」。也就是说，佛陀时代的印度人普遍接受：在轮回中有一个常恒存在的「我」，这一个「我」是不变易、不受苦的。佛陀不曾反驳这样的想法，不但如此，还教导弟子，的确有这样的「我」存在着。（由此便可解读《杂阿含经》有关「非我、不异我、不相在」的问答，原来这些语句当中所谓的「我」，都不是指五蕴，而是指在轮回相续中有一个常恒存在的「我」。）

二、凡夫认为五蕴（全部或部分）是我、我所，或与我相互包含。圣弟子则认为五蕴（全部或部分）不是我、我所，也不与我相互包含。

三、凡夫认为自己所执取的第六见处是我、我所，或与我相互包含。（一般人执取第六见处，当成是「我」的见解，因而落入见取见。）圣弟子则认为第六见处不是我、我所，也不是与我相互包含。（圣弟子知道，第六见处是「我」所显示出来的正理，是法尔如是的，不需要执取它，因此不落入见取见。）此处是依所引译文而做解说，实际上对照北传经文可知：凡夫所执取的不限于第六见处，而是六个见处都以为是「我的见处」，全都落入见取见；圣弟子观见处非实有，也不限于第六见处，而是观全体六见处皆非实有。

〈蛇喻经〉区别凡夫的六见处与圣弟子的六见处，最后又说，圣弟子观六见处，也是「此非予之物，此非予，此非予之我」。意思是说，圣弟子的六见处虽然是正理（符合事实的道理），但是也不应该执取不放，当作是「我的见处」。例如牛顿发现万有引力，万有引力是自然律，自然律是一直都存在的，在有人发现它之前就已经存在，所以不能说是「牛顿的万有引力」。同样的道理，圣弟子亲证六见处之后，会发现六见处是正确的法则，并不是谁的六见处。圣弟子的六见处虽是符合事实的道理，但是既称之为「见处」（有很清楚的意义内涵，可用语言文字加以描述），即已落入想蕴，既然是想蕴，当然也是「非我、不异我、不相在」。

例如我们都是实证重力加速度的人，也可以在生活中运用得很好，如果要跳过一条一公尺宽的水沟，我们自然知道该用多少力气，不会跳不过去，也不会跳得太过头。打篮球的人，可以准确地判断投篮时该用多少力气、以什么样的角度，才能将球投进篮框。二者都是熟练运用重力加速度的实例。因为我们都已实证地心引力的存在，而且能够在日常生活中时时验证它，所以当我们在运用重力加速度的时候，不需要用语言文字去思维它。如果有精神病患跟你争执：「你所主张的重力加速度是不存在的，人从二十公尺高的楼顶跳下去，和从二十公分高的台阶跳下去，完全是一样的。」你只会觉得他愚痴可怜，不会觉得自己受到侮辱，因为地心引力是客观的存在，并不是谁的地心引力。（这和人家说你的孩子不聪明，感觉是完全不同的，因为你觉得那是「我的」孩子受到批评。）反对重力加速度的人，会因为错误的见解而自讨苦吃，不必跟他生气。所以，对于实证的人来说，他所实证的事理，已不再是「见处」——实证之后，必然会舍弃语言文字的思维。

同经说喻，谓有愚人渡河之后，不肯把筏舍去，犹背着筏行走。故说：「汝等实从筏喻知法亦应舍离，何况非法耶？」[1]这句话讲完之后，紧接着说凡夫的六见处与圣弟子的六见处，由此可知所谓的「非法」，是指凡夫的六见处，「法」则是指圣弟子的六见处。法与非法都应该舍去，是针对已经见道的人而说的，并不是对未见道的人说的。就像未渡河的人，必须依靠舟楫才能渡河，未渡时不能舍掉舟楫；未见道的人，则须依靠六见处才能见道，未见道时不能舍掉六见处。见道的人虽然知道该舍掉一切的知与见，才能证无余涅槃，但也必须等到无明漏尽、心解脱之后，才是「无漏心解脱比丘，不知不见，如是知见」[2]。那时候，他已经是阿罗汉了。

北传《中阿含经．阿梨吒经》「六见处」出现了两次，文字大体雷同，都是圣弟子的六见处，不像南传经典还有凡夫的六见处。经文如下：

[1] 《中部经典．一》，页191。
[2] 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 62, a16-17)。

有六见处。云何为六？比丘者！所有色，过去、未来、现在，或内或外，或精或粗，或妙或不妙，或近或远，彼[1]一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。[2]

所有觉[3]、所有想，所有此见「〔彼一切〕[4]非我有，我非彼有；〔五阴〕我[5]当无，〔五阴〕我当不有」，彼[6]一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

所有此见「若见闻识知，所得所观，意所思念，从此世至彼世，从彼世至此世」，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

所有此见「此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法」，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。[7]

此段经文，没有南传〈蛇喻经〉那么清楚，但因为有〈蛇喻经〉可以对读，仍然可以理解如下：第一段是讲色蕴与「我」的关系；第二段是讲受蕴、想蕴与「我」的关系；第三段是讲行蕴、识蕴与「我」的关系；第四段定义「我」（第六见处），再说明第六见处与「我」的关系。基本上，〈阿梨吒经〉与〈蛇喻经〉只是文字表达方式的差异，其义理仍然是一样的。

---

1 指色阴，也就是所有色。

2 「如是慧观，知其如真」，是说这个见地是现前观察所得（现量），并非出自想象（非量）、推测（比量），亦非出于信受佛、菩萨、圣弟子或他人的言语（正教量）。以下皆同。 此段为第一见处（色阴非我），虽然是法，但在见道之后必须舍去。

3 「觉」，为「受」之别译。所有觉，指苦觉、乐觉、不苦不乐觉，也就是受阴。

4 依上下文，加入「彼一切」三字，表示所有觉、所有想，也就是受阴和想阴。

5 此处的「我」，是指五阴我而言。在此段经文中，则偏指受阴和想阴而言。下一个「我」亦同。

6 「彼」，表示所有觉、所有想，也就是受阴和想阴。（「见」即是见处，也是想的一种，属于想阴。）下一个「彼」亦同。 第二见处（受阴非我）和第三见处（想阴非我），虽然是法，但在见道之后必须舍去。

7 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c15-27)。

北传〈阿梨吒经〉描述的常住法是：「此是神，此是世，此是我，我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法」；南传〈蛇喻经〉描述的常住法则是：「彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在」。北传译文用「此」为代名词，南传译文用「彼」为代名词，因为只是代名词，所以只要前后统一，不会引起混淆，用哪个代名词其实都无所谓。除此之外，这两个版本的经文，有两个较大的差异：

一、南传〈蛇喻经〉说「彼予死后成为常住」，好像是说：「予」（相当于「我」）在死前不是常住法，死后才成为常住法。但问题是：生死并非只有一世，如果「予」死后成为常住，那么在下一世五阴产生时，「予」应该还是常住法。如果是这样的话，应该是这一世五阴存在时「予」就已经是常住法，而不是等到五阴死后，「予」才成为常住法。尤其是经文接着又说「予永远如是存在」，既然是「永远如是存在」，就不能有时（死前）是无常法。再者，佛教一向主张：会随着因缘而转变的事物即是因缘所生法，因缘所生法必定是无常法，只有不随因缘而转变的事物才是常住法，无常法和常住法是两个绝对不相混滥的体系，不能有时是无常法，有时又是常住法。「彼予死后成为常住」，等于是把无常法转变为常住法，这是不可能的。[1]北传的经文作「我当后世有」，就没有南传译本的过失。故此句应以北传译本为是。

二、在北传经文中，「我」又称之为「神」，这是南传经文所没有的。实际上「神」这个词，相当于现代人所说的「造物主」，因为「我」能够出生蕴处界万法（北传经文称之为「世」，南传经文称之为「世界」），所以又称它为「神」。而「世」或「世界」，相当于《成唯识论》所说的「一真法界」[2]。因为，蕴处界万法，皆是「我」所生，以「我」真实不虚故，一切蕴处界万法亦真实不虚，皆摄于「一真法界」。由南传经文亦说「我」，别名「世界」，可知南传经文的「我」，亦有能

[1] 「天地人物，无生不终，欲使有为不变易者，无有是处。」《长阿含经》卷3 (CBETA, T01, no. 1, p. 16, c24-26)。

[2] 《成唯识论》卷9 (CBETA, T31, no. 1585, p. 48, a21)。

生蕴处界万法的体性。所以，南北传的经文，只是文字上的差异，其义理是一致的。

本节稍前所引《杂阿含经》的「譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象马、车乘、城邑、财宝」[1]，以及「凡是主者，悉得自在」[2]，和此处的「神」意思相通，都是说「我」在五阴分段生死相续中，能够依众生的善业、恶业，给予应得的果报。过去世经常布施者，由「我」记录下来，然后在未来际缘熟时，给予与五阴相应的象马、车乘、城邑、财宝等。过去世杀生而情节不重者，下堕畜生道，被人家「若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足」。「我」是赏善罚恶的主体，「我」本身自在、不受赏罚，五阴的苦乐皆与其无涉。一神教信徒以为是他们所信仰的「神」「上帝」在赏罚世人，事实上不然。例如，一个高薪的工作，许多人来争取，老板并不是选择条件最好的人，而是选择自己印象最好的人。这时候决定权显然是在老板，而不是一神教所信仰的神。会让老板产生好印象的，一定是过去世和老板有善因缘的人。善因缘越大，老板对他的印象就越好。如果过去世和老板有恶因缘，老板便会莫名其妙地对他生起不快的感受，他条件再好都没用。所以，是老板的「我」起了酬偿因果的作用。因为「我」能够公平地执行赏罚，所以说「我」才是真正的「神」。

综上所述，北传〈阿梨吒经〉和南传〈蛇喻经〉的义理，基本上是相同的。其所指称的「我」，能够出生五蕴、十二处、十八界，但又不随蕴处界而生死。「我」不变易、不受苦乐。「我」是永恒的存在。

（四）「我」是实质的大乘法

「我」的定义弄清楚之后，再来读《杂阿含经》处处可见的「非我、不异我、不相在」等语句，就可以贯通无碍了。但是《阿含经》并没有详

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 36, a6-8)。
[2] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 36, a9-10)。

细解释为什么五阴「非我、不异我、不相在」，因为这必须用大乘法才能够解释清楚，而佛陀不为根器不对的人演说大乘法。

佛陀说法的原则，可以从《大正藏．杂阿含经．九六一经》看出来。此经记载，有一位「婆蹉种出家」来问佛：「云何，瞿昙！为有我耶？」[1]连问三次，佛陀竟然不做任何答复，任其离去。事后，佛陀解释他不答复的原因：

> 我若答言「有我」，则增彼先来邪见。若答言「无我」，彼先痴惑岂不更增痴惑，言「先有我，从今断灭」。若先来有我，则是常见；于今断灭，则是断见。如来离于二边，处中说法，所谓是事有故是事有，是事起故是事生，谓缘无明行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。[2]

实际上，佛陀并非不曾解释过有我、无我的道理，北传《中阿含经．阿梨吒经》和南传《中部经典．蛇喻经》的六见处，就解释得很详尽。正确的回答是：在轮回的相续中，的确有一个常住不变的主体「我」，这个「我」是存在的，但此「我」不是五阴、不异五阴，与五阴不相在。

但是，这个道理要讲清楚，并不容易，即使是理解能力很强的人，也必须经过相当的讲解说明才弄得懂。有些人不管你再怎么跟他解释，他还是无法理解，就像高等微积分，并不是每个人都学得会的。如果时间不允许，或者碰到根器不对的人，佛陀干脆不回答，以免增长他的邪见和痴惑。

以此经来说，这位「婆蹉种出家」一见面就问有我、无我，然而这个问题的前提是：「我」必须定义清楚。一般人把五阴称之为「我」，也把轮回中的主体称之为「我」，在这二者理清之前，不管怎么回答他，都会引起误会。如果回答他「有我」，他一定会误会五阴就是轮回的主体，以

[1] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b11-12)。
[2] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。

为五阴可以去到未来世，如此便增长他以五阴为常的常见。如果回答他「无我」，他又会误会，以为现在有五阴我，但是死后一切皆无，落到断见去。

「如来离于二边，处中说法」，表示佛陀的教法离开断见和常见，不会把常法误会为无常法，也不会把无常法误会为常法。而表现中道法最好的，就是缘起法，在缘起法当中，必须有一个不生不灭的常住法执持业种，才会使得因果关系得以延续，十二支都是因缘所生法，只有「我」（持种心、第八识）是不生不灭的法。如此，才是既不落入断见也不落入常见的中道观。

大乘法说「常、乐、我、净」，其中的「我」，与「非我、不异我、不相在」中的「我」，意思是一样的，都是指第八识而言。所以，五阴「非我、不异我、不相在」意思是说：五阴不是第八识，不异于第八识，也不是和第八识互相包含。

为什么说「五阴不是第八识」呢？因为五阴有生死，第八识无生死，五阴坏灭时，第八识不随之坏灭，所以说：五阴不是第八识。

为什么说「五阴不异于第八识」呢？因为现有的五阴是第八识种子流注所产生的，第八识的种子决定五阴的种类（如天、人、畜生等）、相状（如美、丑、智、愚等）；而五阴的善行、恶行、无记行则熏习种子，由第八识所执持——第八识所含藏的种子与五阴有因果关系和对应关系，所以说：五阴不异于第八识。

《楞伽经》曾经解释七转识与第八识非一非异的理由：

> 转识、藏识真相若异者，藏识非因；若不异者，转识灭，藏识亦应灭，而自真相实不灭。是故，大慧！非自真相识灭，但业相灭。若自真相灭者，藏识则灭。大慧！藏识灭者，不异外道断见论议。[1]

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 483, b1-5)。

二者非异，这是因为藏识是七转识的因。二者非一，是因为二者体性不同，七转识为无常法，藏识为常法。七转识当中的前六识，属于识阴，所以识阴非我、不异我的道理，已经在这里解释了。另外四阴，道理也是一样的。

因为五阴不异于第八识，所以五阴的修行可以将第八识的染污种子汰换为清净种子，使得修行不会因为五阴的坏灭、更替而徒劳无功。譬如，电脑萤幕所显示出来的资料，其实是从硬碟的资料取出来的，如果我们要修改硬碟的资料，可以在萤幕上修改，然后回存到硬碟去。我们可以说：电脑萤幕所显示出来的资料不是硬碟的资料，但也不能说二者相异。在这个譬喻中，电脑萤幕所显示出来的资料比喻五阴，硬碟的资料比喻第八识所含藏的种子。五阴和种子都是生灭法，但第八识不是生灭法。以硬碟为喻，硬碟在存入资料时，功能必须完好，才能够顺利地储存资料，一直到输出资料时，功能仍然必须完好，才能够输出资料，如果这段时间硬碟损坏了，资料也会丧失。

第八识是持种心，所以它在熏习种子时必须功能完好，流注成果时也必须功能完好，以这一点来说，和硬碟是一样的。硬碟有时候会损坏，导致资料丧失，但是因果的酬偿，却不曾有失误，由此可知，第八识必然不曾坏灭。往前追溯，每一件事，都有前因，都必须有持种心执持业种，由此可知第八识是无始以来的存在。往后推算，只要我们不取无余涅槃，每一件事，都会有后果，由此可知第八识是无有终了的。而取证无余涅槃的二乘人，其第八识也不随五阴而坏灭。因此说第八识是无始无终的存在。因为第八识心体不坏，所以唯识经典说它不断，种子流注变迁，所以说它非常。第八识便是这样，不生不灭的心体与生灭的种子和合，它自己没有作主性，只是种子遇缘流注，起酬偿因果的作用，可以说它是五阴的主宰，能够令五阴如是、不如是。

《成唯识论》说，第八识有能藏、所藏、执藏三义。[1]（参见第七章第一节第一项〈阿赖耶识的三个意思〉。）「非我」的「我」是「常、不

[1] 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c20-23)。

变易，恒、不磨灭法」，偏指能藏的心体。「不异我」的「我」，偏指所藏的种子——种子与五阴互为因果，五阴念念变异，种子亦念念变异。

为什么说「五阴不是和第八识互相包含」呢？这句本来是可以不用说的。但是一般人听了「五阴不是第八识，但又不异于第八识」，很容易误会，以为五阴和第八识应该是互相包含混合在一起，所以佛陀特别开示二者「不相在」。未见道的声闻人，很容易把阿赖耶识误会为五蕴的总合，这种情形就是犯了「相在」的错误；如古代的觉音论师（生卒年不详，西元五世纪时印度僧侣，著有《清净道论》），现代日本的长尾雅人，以及台湾的陈一标，都犯了「相在」的错误。[1]

以上略说「我」的大乘义理。接下来，说明涅槃非一无所有。

二、涅槃非一无所有

（一）涅槃是不坏法

《杂阿含经》记载佛陀的开示：「我今为汝说坏、不坏法。谛听，善思，当为汝说。诸比丘！色是坏法，彼色灭，涅槃是不坏法。受、想、行、识是坏法，彼识灭，涅槃是不坏法。」[2]这其实是六见处的另一个版本，只是把「我」换成「涅槃」。南传《相应部经典》相应的经文如下：

> 诸比丘！我将说坏法与不坏法，且谛听！
> 诸比丘！以何为坏法，何为不坏法耶？
> 诸比丘！色是坏法，彼若灭、息、没者，则是不坏法。
> 受是坏法，彼若灭、息、没者，则是不坏法。
> 想是坏法……
> 行是坏法，彼若灭、息、没者，则是不坏法。

[1] 参见陈一标〈有关阿赖耶识语义的变迁〉，《圆光佛学学报》第4期，1999年12月，页83, 98-99。

[2] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, b26-29)。

识是坏法，彼若灭、息、没者，则是不坏法。[1]

《长阿含经》说：「天地人物，无生不终，欲使有为不变易者，无有是处。」[2]无常法和常住法是绝对不重迭的两个领域，无常法不能转变为常住法，常住法也不能转变为无常法。既然涅槃是不坏法，是常住法，它就是无始以来的存在，不是由无常法所转变而来的。所以在阿罗汉身坏命终以前，此一常住法必须早已存在。而轮回的主体「我」也是常住法，此「我」不会因为五阴坏灭而消失，所以当阿罗汉身坏命终时，此「我」会继续存在着。这样看起来，好像是有两个常住法，但事实上这只是同一个常住法，在生死轮回中称之为「我」「神」「世」，在无余涅槃位称之为「涅槃」。因此，《大般涅槃经》说：「涅槃之体，非本无今有。若涅槃体本无今有者，则非无漏常住之法。」[3]

（二）阿罗汉身坏命终并非一无所有

《大正藏．杂阿含经．一〇四经》（以下简称〈焰摩迦经〉）记载：

有比丘名焰摩迦，起恶邪见，作如是言：「如我解佛所说法，漏尽阿罗汉身坏命终更无所有。」……时，诸比丘语焰摩迦：「勿谤世尊！谤世尊者不善，世尊不作是说，汝当尽舍此恶邪见。」[4]

由此段记载可以看出，佛陀不主张无余涅槃是一无所有，这是佛教与断灭论不同之处。诸比丘没有能力说服焰摩迦放弃这样的主张，便请舍利弗为焰摩迦说法：

舍利弗言：「我今问汝，随意答我。云何，焰摩迦！色为常耶？为非常耶？」答言：「尊者舍利弗！无常。」

复问：「若无常者，是苦不？」答言：「是苦。」

---

1 《汉译南传大藏经．相应部经典．三》，页48。
2 《长阿含经》卷3 (CBETA, T01, no. 1, p. 16, c24-26)。
3 《大般涅槃经》卷21 (CBETA, T12, no. 374, p. 492, a16-17)。
4 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 30, c13-20)。

复问：「若无常、苦，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

受、想、行、识亦复如是。[1]

最后一句「受、想、行、识亦复如是」，为结集或传译经典时之省略语，谓受、想、行、识亦复进行同样的问答辨正。问答的双方皆承认五蕴无常、苦、变易，而「我」则是常、无苦、不变易，二者体性全然不同，因此五蕴不是我。问答双方亦承认五蕴与我不相异、不相在。此处的经文，重点仍然在于五蕴与「我」的关系，是「非我、不异我、不相在」。由于问答结束之后，焰摩迦放弃了无余涅槃一无所有的邪见，所以显然是「我」这个常住法，在五阴永尽无余之时，仍然继续存在。由于仍有常住法存在的缘故，佛说无余涅槃不是一无所有，又说无余涅槃是不坏法。

〈焰摩迦经〉紧接着记载：

复问：「云何，焰摩迦！色是如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

「受、想、行、识是如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「云何，焰摩迦！异色有如来耶？异受、想、行、识有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「色中有如来耶？受、想、行、识中有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「如来中有色耶？如来中有受、想、行、识耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」

复问：「非色、受、想、行、识有如来耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」[2]

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 31, a15-21)。
[2] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 31, a21-b1)。

此处经文舍利弗与焰摩迦讨论如来与五阴的关系，归结起来，可以说：五阴不是如来、不异如来，与如来不相在。此处所谓的「如来」，其实即是佛陀的「我」，佛陀的「我」和众生的「我」体性相同，全都是第八识心王。大乘经典说得更明白：「心佛及众生，是三无差别。」[1]另外，《金刚经》：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」[2]此处的「我」和「如来」并举，都是指第八识，见道位以上的人都知道第八识才是名副其实的「我」，但凡夫会将五阴当作是我，因此《金刚经》如此告诫。

〈焰摩迦经〉紧接着记载：

> 「如是，焰摩迦！如来见法真实、如，住无所得，无所施设，汝云何言『我解知世尊所说，漏尽阿罗汉身坏命终无所有』，为时说耶？」答言：「不也，尊者舍利弗！」
>
> 复问：「焰摩迦！先言『我解知世尊所说，漏尽阿罗汉身坏命终无所有』，云何今复言非耶？」焰摩迦比丘言：「尊者舍利弗！我先不解、无明故，作如是恶邪见说，闻尊者舍利弗说已，不解、无明，一切悉断。」[3]

以上经文是确认无余涅槃不落断灭，并非一无所有。以下的经文，则是确认阿罗汉是灭尽五阴，不落常见：

> 复问：「焰摩迦！若复问：『比丘！如先恶邪见所说，今何所知所见[4]一切悉得远离？』汝当云何答？」焰摩迦答言：「尊者舍利弗！若有来问者，我当如是答：『漏尽阿罗汉色无常，无常者是苦，苦者寂静、清凉、永没；受、想、行、识亦复如是。』有来问者，作如是答。」

---

1 《大方广佛华严经》卷10 (CBETA, T09, no. 278, p. 465, c29)。
2 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 752, a17-18)。
3 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 31, b1-9)。
4 「所见」《大正藏》作「见」，今依宋、元、明三本。

舍利弗言：「善哉！善哉！焰摩迦比丘！汝应如是答。所以者何？漏尽阿罗汉色无常，无常者是苦，若[1]无常、苦者，是生灭法；受、想、行、识亦复如是。」

尊者舍利弗说是法时，焰摩迦比丘远尘离垢，得法眼净。[2]

「远尘离垢，得法眼净」，意思是远离邪见的尘垢，能够判别正见与邪见的差别，这是初果的证量。在与舍利弗问答的同时，焰摩迦以正慧如实观察，既不落断见，也不落常见，因而证初果，得法眼净。他能够证初果的关键在于很清楚地判别无常法与常住法——不误计常住法（我）为无常，所以不落入断见；不误计无常法（蕴、处、界）为常，所以不落入常见。

（三）第八识独存称之为无余涅槃

此部分于本书第六章第三节〈入胎识、持身识与涅槃〉会有详细的引证和解说，此处仅举一个具体的案例。《增壹阿含经》记载，有一位婆迦梨比丘因为不堪病苦而自杀，他在临死之时，观察思维五阴的苦集灭道，因而取证无余涅槃。接下来，经典如此记载：

当于尔时，弊魔波旬欲得知尊者婆迦梨神识所在，为在何处。为在人耶？为非人耶？天、龙、鬼神、干沓和、阿须伦、迦留罗、摩休勒、阅叉？今此神识竟为所在？在何处生游？不见东、西、南、北，四维、上、下，皆悉周遍而不知神识之处。是时，魔波旬身体疲极，莫知所在。……世尊告曰：「婆迦梨比丘神识永无所著，彼族姓子以般涅槃，当作如是持。」[3]

「婆迦梨比丘神识永无所著，彼族姓子以般涅槃，当作如是持」是最关键的一句。南传《相应部经典》与此相应的经文为：「跋迦梨善男子，

[1] 「若」《大正藏》作「苦」，今依宋、元、明三本。
[2] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 31, b9-19)。
[3] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, c26-p. 643, a11)。

其识不止住而般涅槃。」[1]由于识阴（六识身）在取证无余涅槃时，即已永灭，故此处的「神识」或「识」都不是指前六识，而是指第八识。佛陀不说神识永灭，而说「神识永无所著」或「其识不止住」。此一开示其实即是宣说：无余涅槃即是第八识离于一切法而独存，永不断灭。

《楞伽经》说：「妄想识灭，名为涅槃。」[2]又说：「藏识灭者，不异外道断见论议。」[3]说无余涅槃是灭掉妄想识（七转识），而不是连藏识（第八识）也灭掉，不然的话就和断灭见外道没有两样了。《楞伽经》这个说法，和《阿含经》是一模一样的。

三、确认有常住法的存在方能证初果

由〈焰摩迦经〉可知，欲证初果，必须双具两种正知见：一者，常法知其为常；二者，无常法知其为无常。由《中阿含经．阿梨吒经》和《中部经典．蛇喻经》亦可知，圣弟子具足六见处——五阴无常，轮回的主体「我」则是常。圣弟子，即是初果以上的佛弟子。因此，由经教可证明，修行人必须确认有常住法的存在方能证初果。如果不相信有常住法的存在，必然会落入断见，无法断除三缚结、证初果。

东汉翻译的经典《中本起经》也说：「一切诸法本，因缘空无主，息心达本源，故号为沙门。」[4]三界诸法都是因缘所生，空而无主，只有第八识才是真实存在，为三界诸法的本源，必须正确地理解此一本源（根本识），才能断三缚结，证沙门果。所以，声闻人也必须确认有常住法，否则便无法证果。因此，一切证果的声闻人都不会否定有根本识的存在。大乘见道者当然更不可能否定根本识，因为他们所见的道，正是这个能生诸法的根本识。

不只是常、无常必须弄清楚，乐、苦，我、无我，净、不净也都必须弄清楚，才能成就无倒知见。如《大般涅槃经》所说：

---

1 《汉译南传大藏经．相应部经典．三》，页178。
2 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 496, a20)。
3 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 483, b4-5)。
4 《中本起经》卷1 (CBETA, T04, no. 196, p. 153, c18-19)。

> 苦者计乐，乐者计苦，是颠倒法。无常计常，常计无常，是颠倒法。无我计我，我计无我，是颠倒法。不净计净，净计不净，是颠倒法。有如是等四颠倒法，是人不知正修诸法。[1]

所以佛法既有无常、苦、非我、不净，也有常、乐、我、净。什么法是无常、苦、无我、不净，什么法是常、乐、我、净，必须分得清清楚楚，不能像日本批判佛教学者、六识论者、彻底的缘起论者、古今应成派中观师那样偏颇地主张只有无常、苦、非我、不净，否则必定落入颠倒知见。一旦落入颠倒知见，就没有办法断三缚结证声闻初果，更不可能于大乘法有所实证。

第三节　见所断烦恼

见所断烦恼，就是声闻见道者所断除的错误见解。

声闻见道位，也就是声闻初果须陀洹，又称之为「见谛」「见到」或「见道迹」。见道位的证量，有两种表述方法：正面表述和负面表述。正面表述，就是声闻见道者必须实证的见地——必须实证六见处，才可以称之为声闻见道。负面表述，就是声闻见道者必须断除的错误见解——必须断掉三缚结，才可以称之为声闻见道。六见处的内涵及实证的方法，已叙述于本书第一章第四节、第五节，以及本章第一节和第二节。因此，本节是依负面表述而说明之。

实证六见处，必然会断三缚结。三缚结是身见（我见）、疑见和戒禁取见。三缚结是见所断烦恼，在见道时，一时皆断。（另一种烦恼，称之为修所断烦恼，是见道之后，再经过修道的过程，才能够断除的，包括贪、嗔和五上分结。）思辨能力很强的人，即使是烦恼深重的人，只要他能够听闻正确的声闻法，并且在听闻的时候随即做现观，确认五阴无常是不可动摇的正理，而且确认在五阴无常之外，有一轮回的主体「我」，在

[1] 《大般涅槃经》卷2 (CBETA, T12, no. 374, p. 377, b25-29)。

生死相续中，继续存在着，不受苦乐、不生不死；这样他就可以在听闻完整的声闻法之后，立刻取证初果，不落断见、常见。思辨能力稍差者，也可以在闻法之后，于静处独自观察、思维，因而取证初果，不落断见、常见。根器最差者，必须藉由佛陀或圣弟子的指导，在问答中断除他自己没有办法检查出来的微细断见、常见，因而取证初果。

以上三种人，虽然根器上有所差别，但都属于三乘圣种，不一定是定性声闻，因为断三缚结的证量，通于三乘，只要是三乘见道位以上的修行人，皆可以称为须陀洹，也都有断三缚结的证量，即使是究竟佛，亦复如是。如《大般涅槃经》所说：

> 一切众生名有二种，一者旧，二者客。凡夫之时有世名字，既得道已更为立名，名「须陀洹」。以先得故名「须陀洹」，以后得故名「斯陀含」，是人亦名「须陀洹」，亦名「斯陀含」。乃至佛，亦复如是。[1]

断三缚结的证量，是人无我（五阴的全部，或任何一部分，都没有恒常存在的自性）的见地，这是判别是否为佛教见地的标准。只有人无我的见地，而没有法无我（三界万法，都没有恒常存在的自性）的见地，是声闻、缘觉的见地。具足人无我和法无我的见地，则是菩萨的见地（见道位以上的菩萨，已有法无我的见地，只是必须到佛地才能究竟）。人无我和法无我的见地，虽然有深浅差别，但都同属佛教的正见。若无断三缚结的证量，虽然自称佛教徒，其实仍在佛法门外，因为他无法准确地分辨佛法与外道法的差别，也无法准确地分辨僧宝（三乘见道位以上的圣贤）和外道修行人的差别，所以往往皈依佛门外道、修习具有佛法表相的外道法而不自知，以致三皈依不得成就，不算是严格定义的佛弟子。

三缚结是见所断烦恼，不是修所断烦恼，所以断三缚结之后，贪、嗔等烦恼和一般人差不多。这样的初果人不易为世间人所尊重，甚至很容易遭到毁谤，但是以佛门来说，他已经是预入圣流了，即使他很懈怠，最多

[1] 《大般涅槃经》卷36 (CBETA, T12, no. 374, p. 577, c19-23)。

只要七返人天，便可以取证无余涅槃。相对于无量劫生死轮回而言，七返人天已是微乎其微了。《杂阿含经》对于初果人所断的烦恼，有以下的譬喻：

> 世尊告诸比丘：「譬如池水方五十由旬，深亦如是，其水盈满。复有士夫，以毛、以草，或以指爪，以沸彼水。诸比丘！于意云何？彼士夫水沸为多，池水为多？」
>
> 比丘白佛：「彼士夫以毛、以草，或以指爪，所沸之水少，少不足言；池水甚多，百千万倍，不可为比。」
>
> 「如是，诸比丘！见谛者所断众苦，如彼池水，于未来世，永不复生。」[1]

所以断三缚结，在修习佛法的过程中，是极其重要的里程碑。未断三缚结者，宜先理解三缚结的内涵。三缚结除了可以作为自己修证的指南，并且可以藉此检查一切自称开悟乃至自称已证圣位（包括地上菩萨和究竟佛）者，是否如实。

一、我见

我见，又名身见。我见可以定义如下：

> 在无常的蕴、处、界诸法当中，误认某一法是我，是恒常存在，有不变的体性，这种计着，称之为我见。一般人的我见，是以五蕴的全部或一部分，作为我。即使是断灭见者（认为死后一切皆无的人），他还是以五蕴的全部或一部分为我，认为五蕴我在活着的时候，有不变的体性。所以，他还是离不开我见。
>
> 我见有两种：一种是与生俱来的，称之为我执或俱生我见。一种是出生之后，因为意识错误的思维分别，或者他人错误的教导，而产生的我见，称为分别我见。声闻见道所断的我见，为分别我见。

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 34, a25-b3)。

分别我见大多以常见的形态出现。例如有人以为透过修炼可以使色身长存不灭。也有人以为，以定力降伏觉知心，使其不起语言文字的妄想，便是清净心、不生灭心、常住心。儒家说「立功、立德、立言」，以及「留取丹心照汗青」，以为透过立功、立德、立言，而在史书上留下记载，生命的价值便得到永恒的存续。这些都是常见。

分别我见也会以断见的形态出现，这样的人以为现世的五蕴是我，死后一切皆无。因为他误认现世的五蕴是我，认为五蕴在一期的生命当中，可以保持常住不变的体性，所以也是一种分别我见。

俱生我见分为两种：一种与意根（末那识）相应，一种与意识相应。俱生我见，是遍计执性的一部分，与生俱来，将六尘万法计着为「我所」（能够被「我」所认识的东西），将八个识和五色根计着为「我」。意根是持续运转的心，不曾有刹那的暂断，所以末那识的俱生我见也是一直都存在的。意识有时断灭，所以意识的俱生我见，也有时断灭，但只要意识存在，即直观地误计八个识和五色根为「我」。

断灭论者虽然认为死后一切皆无，但是他却习惯了知六尘相、领纳六尘相，并且返观自己的存在，认为自己能够存在于世间，做自己想做的事，是美好的。虽然认为死后一切皆无，但其实他的深心之中，依然企望着五阴能够永远生存下去。因此，他的所见仍属无明，所行仍为染污。染污行不断地助长七转识的染污种子，当他面临死亡的时候，他不会甘心就此归于尘土、一无所有。这种不甘心，源自意根的俱生我见，它是遍计执性的一部分。意根的遍计执性非常顽固，一切的凡夫（断灭论者亦然）都对它无可奈何，只要俱生我见不灭，就有未来世的生死，不可能取证无余涅槃。

初果以上，一直到四果向的修行人，虽然暂时无法灭掉俱生我见，但是从他们断掉意识的分别我见之后，就不断地用如理思维削弱俱生我见，虽然暂时无法证得有余涅槃，但最终还是能够脱离生死轮回。因此可以说，他们能够对治俱生我见。初果向的修行人，因为我见断得不彻底，没有办法恒常地对治俱生我见，所以无法预测他们何时能够究竟苦边（取证无余涅槃），功德受用远远不如初果人。

譬如幼儿不知道电视的影像是假的，因此看到电视画面有坏人出现的时候，幼儿会躲起来。等到他慢慢长大了，知道电视影像是假的，不会再躲坏人，可是仍然被影像所吸引，产生情绪上的起伏。同样的道理，修解脱道的人，虽然完成了六见处的观行，在理性的认识上，确认五阴不是我，断掉分别我见，但是他却仍然觉得五阴是我，这种感觉就是俱生我见。俱生我见是由过去世的分别我见熏习而成的一种势力，因此只要断掉分别我见，未来际的俱生我见就会持续地削弱。

分别我见很容易断，思辨能力很好的人，只要碰到初果以上的圣弟子，为他详细地解说五阴非我的道理，半小时左右，就可以断掉。俱生我见，却要阿罗汉才能断除。所以，分别我见和俱生我见的差别，必须弄清楚，才不会躐等（跳级）修学。

分别我见，是四取（参见本书第六章第五节第九项）之一，是现在世意识为贪爱所找的理由，所以它的特征，就是会用我见替自己的贪嗔辩护。例如，在一个团体里面，为了事务处理意见不合，有的人会搞手段想办法争取主管的支持，被人家发现了，他就替自己辩解：「我当然要总经理站在我这一边。」（这句话里，「我」是五阴，却具有恒常的行为取向「当然要」。）或者，在激烈的人事竞争中，暗中揭发了竞争对手的黑材料，替自己辩解道：「任何人都会这么做，我也不例外。」（这句话相当于：五阴的共相，具有恒常、不可改变的行为取向；所以「我」这个五阴，也应该具有恒常、不变的行为取向。）一个已经断我见的人，如果性障习气很重，也可能做同样的事，但是却不会用这种话来替自己辩护。因为这句话还没有出口，他已经能够检查出：这种借口已经落入凡夫我见了！但未断我见的人（包括我见断不干净的人——初果向），却没有这种能力，所以才会振振有词地拿我见来替自己的贪嗔辩护。所以，分别我见和俱生我见是不同的。俱生我见只是一种感觉，分别我见则是用来自欺欺人的一套观念，好让自己有自以为正当的理由继续贪爱下去。

有关我见的理论，已经大体探讨过了，但是落到现实面，要具体地分判哪些是我见，却不是容易的事。因为我见是众生界的根本，除了极少数

的人以外，都不能自外于我见的窠臼，所以一般人并不知道自己落在我见之中，也无法判别哪些是我见。

2008 年 3 月笔者收到一封电子信，附档是 www.JohnnyLiuHouse.com 制作的 PowerPoint 投影片〈纵然人生是白忙一场，也要忙得很快乐与很充实〉，部分文字内容整理如下：

> 有一只狐狸，在路上闲逛时，眼前忽然出现一个很大的葡萄园，果实累累，每颗葡萄看起来都很可口，让牠垂涎欲滴。
>
> 葡萄园的四周围着铁栏杆，狐狸想从栏杆的缝隙钻进园内，却因身体太胖了，钻不过去。
>
> 于是狐狸决定减肥，让自己瘦下来。牠在园外饿了三天三夜后，果然变苗条了，真是皇天不负苦心人，终于顺利钻进葡萄园内。
>
> 狐狸在园内大快朵颐，葡萄真是又甜又香啊！不知吃了多少又多久，牠终于心满意足了。
>
> 但当牠想溜出园外时，却突然发现自己又因为吃得太胖而钻不出栏杆，于是只好又在园内饿了三天三夜，瘦得跟原先一样时，才顺利地钻出园外。
>
> 回到外面世界的狐狸，看着园内的葡萄，不禁感叹：「空着肚子进去，又空着肚子出来，真是白忙一场啊！」
>
> 我起初也以为这个故事告诉我们，人孑然一身来到这世界，又孑然一身地离开这个世界，到头来还不是白忙一场！
>
> 呵，这个讲故事的人却说：「看问题要看更深层一点。这个故事跟人生一样，重点是在中间的部分。你看，狐狸在葡萄园内吃得多么快乐啊！」

投影片接下来说：「即使生命是一场空，也要空得很快乐与很充实。纵然人生是白忙一场，也要忙得很快乐与很充实。」这两句话总结了整个作品，正是它所要传达的意识形态。作者已经知道生命是一场空，所以他

会比一般人洒脱。或许看过投影片的人，也被这样的洒脱吸引，因此才把它转寄给我。

不过，若以佛法的知见加以检查，就会发现这仍然不脱我见的窠臼。作品中所谓的「生命是一场空」，有一部分触及到色阴和受阴的无常。在无常中，他认取了受、想、行、识四阴。快乐是受阴境界，了知葡萄的存在、盘算如何获得是想阴境界，身口意的忙碌是行阴境界，能够受乐、了知、忙碌的则是识阴。那只狐狸则是五阴的总合。所以，投影片的意识形态其实正是世间我见，它反映了世间人普遍的想法，认为五阴（全部或一部分）即是我。所差别的是，作者认为可以永恒存在的，并不是色阴和受阴，而是想阴、行阴和识阴。世间人对于五阴的执取程度差别非常大，执取得越厉害，烦恼就越重。世间圣贤的脱尘绝俗，只是执取很少、很淡薄。然而，只要认为五阴当中的任何一阴，乃至一阴当中的任何一小部分，可以永恒存在，都是我见。必须把这些见解全部断掉，才是佛门出世间的圣贤。

二十世纪五十年代，人文主义崛起，一直到现在，仍然是全球重要的心理学理论和意识形态思潮。人文主义主张：人有五种需求的层次，最底层的是生理需求，第二层是安全需求，第三层是感情需求，第四层是被尊重的需求，最高层则是「自我实现」的需求。原则上，必须底层的需求满足之后，才会产生上层的需求。这五个层级，上下层的差距虽然很大，但其实只是执取轻重的差别，其核心理念，仍然是在五阴当中有一个东西，称之为「自我」，这个自我是绝对重要的，必须确保其永续存在。所以人文主义只是将凡夫我见做分类，仍然不离我见的窠臼。

把一个人的五阴认作「我」，是我见。如果把认同的「我」，扩大到家庭、宗族、社会、国家、民族，仍然是我见。例如，有人为了表现一个地域团体的独立性，就喊出「某某主体意识」的口号。这就是鼓吹团体之中，也要有类似自然人的主体意识——认识这个团体与其他团体的不同，希望这个团体能够以更理想的形态继续存在下去。如果这个团体大一点，以民族为主体，就成了民族主义。还有的人，把全人类作为一个主体，就成了世界主义。一旦有了主体意识，就会有利害的冲突，有些冲突可以调

处，有些冲突却无法调处，大规模的武装冲突是战争，小规模的人际冲突就是斗气、吵架。

2001 年 9 月 11 日美国多架民航机被劫持冲向摩天大楼，造成飞机坠毁、大楼倒塌、数千人丧生。这个事件之后，美国派兵攻打阿富汗，造成更多人的伤亡。追溯历史，基督徒和伊斯兰教徒之间的冲突，远在十字军东征（1095～1291）时，就已经纠结无解。当双方都有绝对重要、不能放弃的坚持（例如圣地耶路撒冷不能落入异教徒手中、血债必须血还等等），而双方的坚持又无法并存时，任何的调解，都会徒劳无功。如果一个人，没有自我意识，让人家消灭也无所谓，他当然不会为了自己或所属团体的利益，与别人发生冲突。

一般人很难想象，佛教经典《优婆塞戒经》竟然告诫国家领导人，面对大国侵略，无力抵抗时，应该谈判投降，而不是举国投入无益的抗争，造成人民生命财产重大的损失。[1]这种投降思想，在这个世间当然是闻所未闻的，却是出自人无我的见地。由此也可以看出，佛教出世间智者的见地与一般人是完全不同的。

二、疑见

《楞伽阿跋多罗宝经》：「疑相者，谓得法善见相故，及先二种身见妄想断故，疑法不生，不于余处起大师见，为净不净。是名疑相须陀洹断。」[2]以现代语言将疑见定义如下：

> 对于一个道理、一种说法是否落于分别我见，有所怀疑，没有办法判别，称之为疑见。断掉疑见的人，可以检查自己是否已断分别我见，也可以检查他人是否已断分别我见，不需要依靠别人的判断。

[1] 「在家菩萨若得自在为大国主，拥护民庶犹如一子……自无力势，如法属他。取他国时，不举四兵。」《优婆塞戒经》卷3 (CBETA, T24, no. 1488, p. 1047, a2-19)。

[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 495, a12-15)。

进一步地说：初果人凭借着断三缚结的证量，是可以自知自作证的。若自己没有把握，还要寻求他人的印证，否则无法自己肯定，即是表示疑见未断，不是真正的初果人。所以，如果一个人礼敬、皈依一个未断分别我见的人为修行上的老师，或者在一个主张五阴可以常存的宗派中虔诚地修行，这足以比知（经由比量而知悉）他未断疑见。

这个判断可以扩大到整个宗派。只要一个宗派的核心法义是错误的，这个宗派就不会有初果人。即使这个宗派有人因为外在的因缘断了三缚结，他必定不会承认自己是那个宗派的传人。例如，永嘉玄觉原本是天台宗的僧人，但是他自行开悟之后，却尊禅宗六祖惠能为师。这是因为后者能够印证他的开悟，而不是天台宗的任何人。这个部分，留待《中国实证佛教源流史》再做详细的说明。

一般来说，断疑见是指初果人能够自知自作证。从《阿含经》的记载来看，阿罗汉也一样是自知自作证。[1]部派佛教的历史中，曾有一个叫作大天的比丘，主张有的阿罗汉不知道自己是阿罗汉。[2]这是违反经教的。这个部分，将留待《印度实证佛教源流史》再做详细的说明。

三、戒禁取见

戒禁取见可以定义如下：

> 戒禁取见，是指对于戒律是否有益于断除烦恼，有不正确的认知。戒律，就是行为规范。行为，包括身行、口行、意行。行为规范，就积极面而言，是奉行应作的行为；就消极面而言，是摒弃不

[1] 「须跋即于其夜，出家受戒，净修梵行，于现法中，自身作证：『生死已尽，梵行已立，所作已办，得如实智，更不受有。』时夜未久，即成罗汉，是为如来最后弟子。」《长阿含经》卷4 (CBETA, T01, no. 1, p. 25, b22-25)。

[2] 「彼大天欲令弟子欢喜亲附，矫设方便，次第记别四沙门果。时彼弟子稽首白言：『阿罗汉等应有证智，如何我等都不自知？』彼遂告言：『诸阿罗汉亦有无知，汝今不应于己不信。谓诸无知略有二种：一者染污阿罗汉已无。二者不染污阿罗汉犹有。由此，汝辈不能自知论。』是名第二恶见等起。」《异部宗轮论疏述记》卷1 (CBETA, X53, no. 844, p. 572, c10-16 // Z 1:83, p. 216, b1-7 // R83, p. 431, b1-7)。

> 应作的行为。断戒禁取见的人，能够如实地知道每一个行为是否有益于断除烦恼，所以他能够知道修行的方法。戒禁取见是初果人所应断的烦恼，未断戒禁取见者，即是未见道者。

一般常举的例子是牛戒（奉行与牛相同的生活）、鸡戒（奉行与鸡相同的生活）、水戒（把泡水当作主要的修行方法）等，执取这种无益禁戒，当然是戒禁取见。

「无明缘行」，修行的方法也是行的一种，既有戒禁取见——采取错误的修行方法，其实就是一种染污行，所以只要仔细检查，一定会找到错误的世界观或人生观。

有些禁戒无益于解脱道，并不是那么明显，往往不为一般人所知。例如有的南传比丘施设一种禁戒：听法的人必须跪着，不能坐着。许多信徒为了听法，一跪就是几个小时。然而，从《阿含经》可以看到，佛弟子跪着请问佛法之后，佛陀都让佛弟子坐着听法，所以跪着听法并不是佛陀所制订的戒法。笔者曾经参访一位南传比丘，他施设跪着听法的禁戒，要人察觉长跪之后的痛苦，以能觉之心为清净，不去理会身体的安适或痛苦。但是能觉身体的安适或痛苦之心是意识和身识，为识蕴所摄，并没有离开五蕴的范围，凡是五蕴皆是不净，不可说能觉之心即是清净。所以，这种戒禁违背解脱道的原理，也是一种戒禁取见。

日本「批判佛教」学者，推崇道元禅师。然而，道元主张的「只管打坐」却是大有问题的；因为打坐是禅定，与断三缚结没有直接的关系。道元这么施设禁戒，落在戒禁取见中，就可以推知他所见的道一定有问题。如果他是主张藉打坐提升定力，然后在定中观察五阴非我、不异我、不相在，就没有过失。经论皆说必须止观双运，解脱慧和般若慧都必须在法相的观行当中证得，只管打坐只是单纯地修定，是外道法，落入意识识阴中，无法悟道；所以一个悟道的人不会教人只管打坐。《六祖坛经》说：「空心静坐，百无所思，自称为大，此一辈人，不可与语，为邪见故。」[1]

[1] 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 350, b7-8)。

禅定和智慧是不同的，道元既然主张「只管打坐」，就可以从这里知道，他还没有发起见道的智慧——不论是大乘见道或小乘见道。

彻底断我见的人一定会知道哪些行为（包括身行、口行、意行）有助于见道，或有助于果位的增上，哪些行为会造成下堕，所以他不会非戒取戒，道元却是非戒取戒。所谓的戒，包括积极的、应作的行为应该奉行，以及消极的、不应作的行为应该摒弃；所以断戒禁取见的人，一定是知道应该如何修行的人。有的人把理悟与实修分为二门，主张「见道的人不一定知道应该如何修行」，这样的说法是违背经教的。如果说「见道的学人虽然知道该如何修行，但是却不能够完全遵循他所知道的行为规范」，则符合事实、不违背经教。

有的修行人主张，性行为是最重要的修行法门（双身法），若放弃双身法就是犯戒，这也是非戒取戒，只有未见道的人才会如此主张。贪欲一向都会障碍解脱，佛陀也说欲有障碍（参见本书附录三〈〈阿梨吒经〉及题解〉），所以遵守这种戒律不但不能增上，反而会造成下堕，因此这是最典型的戒禁取见。

之所以如此，是因为他们把性高潮的乐受，当作是永恒不变的，所以将这种性高潮的乐受，名之为「大乐智慧法身」或者「俱生不变妙乐」。实际上，性高潮是欲界乐，只有欲界才有性高潮；即使是在欲界，儿童、老人、身体不健康或生殖器官不健全者，这些人没有性欲，也无法达到性高潮。即使是身体健康的成年男女，性高潮也只是短暂的快乐，无法永远保持，睡眠、闷绝（昏迷、全身麻醉、正死位）等意识不存在的时候，不可能继续性高潮的欲乐——这是每一个人都可以观察到的客观事实。而且，修为的层次越高，性乐的需求就越淡薄；到了色界就完全没有淫欲，所以色界天人都是中性身；到了无色界，连身都舍，何况依身而有的淫欲；若是出三界生死，则是连觉知心都舍，更不会有身觉的乐受存在。但是，有的人还是会罔顾事实，做相反的主张，这是因为欲取（参见本书第六章第五节第九项〈取〉）的缘故——他们建立这种观念，是为了让自己有自以为正当的理由继续贪爱下去，所以会有意无意地漠视显而易见的事实。

在佛法的体系中，欲乐在五阴当中属于受阴，是识阴的心所有法，而识阴却是依根、尘为缘而生；所以必须色阴及识阴同时存在，欲乐才能存在；因此识阴（前六识）断灭的时候（睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定），欲乐也不可能存在。那些宣称已证「大乐智慧法身」或者「俱生不变妙乐」的人，所经验到的顶多是时间特别长的性高潮，并不是永恒不变的乐。但是，他们却误以为这样的性高潮，可以透过修炼而使之坚固，达到永恒。为了达到这样的目标，他们不能舍弃双身法，所以把这个施设为禁戒——若舍弃双身法就是犯戒。然而，因缘所生法的特性，必然是无常的。所以，无论他们如何努力，到最后还是一场空。但他们不懂这些道理，因为他们的戒禁取见还没有断除。

第四节　修证的入手方便

解脱道既有四个果位，按照初果、二果、三果、四果逐次修证上来，当然是最合理的次第。但是这样的次第，有一个前提，就是必须有听闻正确佛法的因缘，才能够在闻法的同时，或者闻法之后不久，完成五阴无常的观行，又不落入断灭论，而证得初果。证得初果之后，只要继续深观五阴无常，就能够依次证得二果、三果乃至四果。所谓听闻正确佛法的因缘，又有两种情形：一种是由已证果的人亲自指导，这种情形只要闻法的人信心具足，又没有其他的遮障，都可以很快地断三缚结，证初果。第二种情形，是阅读经教（包括见道者所造的论），经由正确的理解经教，因而完成五阴无常的观行，又不落入断灭论，而证得初果。后一种情形，除了信心具足、别无遮障之外，还必须是慧解很强的人，才不会误解经教。这两种情形，都算是从观行入手。很多人完全没有禅定功夫，第一次听到佛陀或圣弟子说法，就立刻断三缚结而证初果。这种记载《阿含经》有很多，这些都是从观行入手的实例。

但是，如果没有听闻正确佛法的因缘，就只好由禅定入手。由禅定入手的人，必须严持律仪，此处所谓的律仪，包括眼睛不能乱看，耳朵不能

乱听，鼻子不能乱嗅，舌头不能乱尝，身体不能乱触，心不能乱想。这是守护根门的功夫。如《杂阿含经》说：

> 我今当说律仪、不律仪。云何律仪？云何不律仪？愚痴无闻凡夫眼见色已，于可念色而起贪着，不可念色而起嗔恚，于彼次第随生众多觉想相续，不见过患；复见过患，不能除灭。耳、鼻、舌、身、意亦复如是。比丘！是名不律仪。云何律仪？多闻圣弟子若眼见色，于可念色不起欲想，不可念色不起恚想，次第不起众多觉想相续住，见色过患；见过患已，能舍离。耳、鼻、舌、身、意亦复如是。是名律仪。[1]

经由严持律仪，而证得心解脱，也就是初禅以上的定境。如果一直没有听闻正确佛法的因缘，除了继续修习禅定之外，倒也无事可做，于是便依次进修二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定，乃至非想非非想处定。只要他在死掉以前，能够听闻正确的佛法，由于他有禅定的功夫，已得心解脱，所以可以在听闻的同时完成断三缚结所需的观行，随即取证三果或四果。

《瑜伽师地论》说：「毘钵舍那支最初必用善友为依，奢摩他支尸罗圆满之所摄受。」[2]就是说修行的入手有两种方便：毘钵舍那（观行）和奢摩他（禅定）。前者必须以善友为依（证果的修行人亲自教导），后者必须尸罗圆满（严持戒律没有半点毁犯），方能够成就。

从修定入手，一开始就是苦行，除非是信仰坚定、性格坚毅的人，否则没多久就会放弃。而且禅定功夫修成之后，如果没有继续修习，很快又会退失。如果证得禅定之后，一生当中都没有听闻正确的佛法，死后随禅受生，仍然无法脱离三界的系缚。相较之下，由观行入手，一旦断三缚结、证得初果，其见地永不退失，即使此生不再修行，最多七返人天即可

[1] 《杂阿含经》卷43 (CBETA, T02, no. 99, p. 313, a2-12)。
[2] 《瑜伽师地论》卷20 (CBETA, T30, no. 1579, p. 389, c4-5)。

究竟苦边，远胜过得禅定的外道仙人。因此本书所写的，基本上都是由观行入手。

现在有许多人非常用功地修定，以为深入定境，就能发起智慧。事实上，智慧的发起，一定是从法相的现观而得，不可能靠修定而得到智慧。经教中说「由戒生定」「由定发慧」，只是因为定力好的人，精神专注，容易观察到一般人注意不到的细节，所以比较容易在观行当中发起智慧。并不是说只要修定，不用修观，也能够发起智慧。也是因为心得决定的人，能坚定心志永不弃舍探究到底，终于证悟发起智慧，所以说因定发慧。

还有一些人，把定和慧混淆了，以为定就是慧。例如，有的人主张能够长期保持不起语言文字妄想的境界，就是开悟。事实上，那只是意识的定境，并不是开悟。

本章所述，为声闻见道的法义。声闻见道的法义，对于思辨能力很强的人来说，其实并不难。一般人学习《阿含经》而不能见道，是因为没有听闻正确的佛法。或者，虽然有机会听闻正确的法义，知道有实证的可能，却拒绝实证。本书只能排除第一个障碍，第二个障碍只有靠读者自己突破了。

第六章　因缘法的实证

因缘法往往被归类为缘觉法，但实际上它是通于菩萨法的，其差别在于是否证解入胎识（第八识）——缘觉不能证解入胎识，菩萨能证解第八识。

在释迦牟尼成佛以前，世间并没有佛教，所以释迦牟尼菩萨是无师而自悟的。就这一点来说，他和传说中的辟支佛是相同的。释尊过去世曾思维十二因缘法而悟道。[1]（悟道并不等于成佛。）释尊的最后身，似乎也是观察十二因缘法而成佛。《杂阿含经》记载：

> 佛告比丘：「缘起法者，非我所作，亦非余人作。然彼如来出世及未出世，法界常住，彼如来自觉此法，成等正觉，为诸众生分别演说，开发显示。所谓此有故彼有，此起故彼起；谓缘无明行[2]，乃至纯大苦聚集，无明灭故行灭，乃至纯大苦聚灭。」[3]

此段的「彼如来」很可能是指每一尊佛都必须自觉缘起法，才能够成佛。（至少，有一位毗婆尸菩萨，是逆顺观察十二因缘而成佛的。[4]）乃至释尊成佛之后，先受七日解脱之乐，接下来也是逆顺观察十二因缘。[5]

由以上种种经教证明，因缘法是非常重要的佛法，也许是这个原因，导致有些人以为菩萨法和缘觉法并没有差别，甚至更进一步地推论，以为菩萨法也和声闻法相同。从而误以为：一、声闻法即可函盖全部的佛法；二、阿罗汉与佛功德完全相同。

如果就一乘佛法来说，三乘佛法皆是法同一味，所以前述说法并非全无可取之处。只是三乘佛法仍然有深浅差别，所以修证所需的时间，和修

---

1 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 80, b24-p. 81, a8)。
2 「缘无明行」意思是说：因为有无明这个缘，才会有行。
3 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, b24-29)。
4 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 7, c6-8)。
5 《佛本行集经》卷31 (CBETA, T03, no. 190, p. 799, b22-c20)。

证所得的果位与功德受用，极为悬殊。就像小学、中学、大学的数学，一样都是数学，但是小学的数学不能函盖中学、大学的数学；而大学的数学，则可以函盖中学、小学的数学。同样的道理，声闻法、缘觉法、菩萨法都一样是佛法，但粗浅的声闻法，不能函盖较深的缘觉法，更不能函盖最深奥的菩萨法；而菩萨法则可以函盖缘觉法和声闻法。菩萨法本身，也有深浅的差异，由初见道的根本智，地前菩萨的别相智，地上菩萨的道种智，一直到究竟佛的一切种智，虽然都是本于一心（第八识）而得的智慧，但深浅的差异却非常大。

释尊曾说：「十二缘甚深，难见难识知，唯佛能善觉，因是有是无。」[1]另有一次，阿难尊者想不通：为什么佛陀说很难的十二缘起，自己却认为很浅呢？佛陀答复他：「止！止！勿作此言！十二因缘法之光明，甚深难解。阿难！此十二因缘难见难知，诸天、魔、梵、沙门、婆罗门未见缘者，若欲思量观察分别其义者，则皆荒迷，无能见者。」[2]由以上经教可知，十二缘起法是很困难的，可是它表面上看起来却似乎很简单，以致连阿难尊者也认为它很浅。许多佛教学者认为缘起法即是佛法的全部，以经教而言，本无可非议，只是当时已断三缚结证初果的阿难尚且不明白缘起法的深义，一般人岂不是更容易误会呢？

[1] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 8, a20-21)。
[2] 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 60, b9-12)。

第一节　缘起法概述

《缘起经》十二缘起表

译名	别译	定义	备注
无明	痴	无知。	
行		身行、语行、意行。	别经定义为六思身。
识		六识身：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。（过去世）	《大般涅槃经》定义为入胎识。（现在世）
名色		云何为名？谓四无色蕴：一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴。云何为色？谓诸所有色，一切四大种，及四大种所造。此色前名，总略为一，合名名色。	《大般涅槃经》：「入胎五分，四根未具，名为名色。」依此定义，初入胎时之名色为意根与身根。
六处	六入、六入处	六内处：眼内处、耳内处、鼻内处、舌内处、身内处、意内处。	与之相对者，为六外处：色入处、声入处、香入处、味入处、触入处、法入处。
触	更乐	六触身：眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触。	
受	觉、痛	乐受、苦受、不苦不乐受。	别经定义为六受身。
爱		欲爱、色爱、无色爱。	别经说为六爱身。
取	受	欲取、见取、戒禁取、我语取。	
有		欲有、色有、无色有。	
生		（未来世生命的诞生。）	
老死		（未来世的衰老和死亡。）	包括一切忧悲恼苦。

十二因缘法依生起的次第排列，是无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。十二缘起的译名和定义，各经稍有不同，此处以玄奘所译的《缘起经》[1]为主，而以别经为参考。此经系《大正藏・

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, b9-p. 548, a8)。

杂阿含经・二九八经》[1]之别译，文字大同小异，所以它也是属于阿含部的经典。

这里面，最容易混淆的是「识」。因为，它有时候被定义为六识身，有时候又被定义为入胎识。因为定义的不同，结果在划分三世时，便形成了差异。依照《缘起经》，十二缘起的第三支「识」是六识身，依照这个定义，识应该是过去世。因为，六识身在正死位即永灭无余，无法去到下一世。而下一世的色身，在初始时，只是一个受精卵，没有眼根、耳根、鼻根、舌根，也没有大脑，所以不可能现起六识身。六识身必须在六根具足之后，才会出现，所以它不可能是现在世的第一支。行缘识，表示因为过去世染污行的缘故，导致六识炽盛。识缘名色，表示过去世六识炽盛，因此有现在世名色的生起。

将第三支识定义为入胎识者，为《大般涅槃经》：

> 十二因缘一切众生等共有之，亦内亦外。何等十二？过去烦恼名为「无明」，过去业者则名为「行」。现在世中，初始受胎，是名为「识」。入胎五分，四根未具[2]，名为「名色」。具足四根，未名「触」时，是名「六入」。未别苦乐，是名为「触」。染习一爱，是名为「受」。习近五欲，是名为「爱」。内外贪求，是名为「取」。为内外事，起身口意业，是名为「有」。现在世识，名未来「生」。现在名色、六入、触、受，名未来世「老病死」也。是名十二因缘。[3]

这段经文所定义的「识」，是「初始受胎，是名为识」，所以这是指入胎识，与《缘起经》所定义的六识身不同。

---

[1] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, a11-b20)。

[2] 谓只有意根、身根，而眼根、耳根、鼻根和舌根等四根，尚未生起；身根虽有，亦只有浮尘根，而没有胜义根。

[3] 《大般涅槃经》卷27 (CBETA, T12, no. 374, p. 525, c8-16)。

《大智度论》：「是识共生无色四阴，及是所住色，是名『名色』。」[1]此处所说的无色四阴，是指受阴、想阴、行阴和识阴。这也是将识定义为入胎识，因为六识身是识阴，识阴是名色的一部分，所以它不能够出生名色，只有入胎识才能够出生名色。入胎识是无始以来的存在，贯穿三世，本来没有三世分判的问题，但是因为它在名色以前已经存在，所以《大智度论》将它方便判分为现在世的第一支：「是十二因缘，初二过去世摄，后二未来世摄，中八现前世摄。」[2]

目前学术界判分十二缘起的三世（过去世、现在世、未来世），基本上都同于《大智度论》，将第三支「识」作为是现在世的第一支。然而这个分判的前提，是将第三支「识」定义为入胎识——而这与《阿含经》的定义是不同的。如果将「识」定义为六识身，此中的「识」必然是指过去世的六识身，而不是现在世的六识身。

为什么《大般涅槃经》要将十二因缘法的识，定义为入胎识（第八识）呢？佛教经典在说到第八识时，在意义上有一些微细的差异，《成唯识论》将它区分为能藏（心体）、所藏（全部的种子）和执藏（染污种子）。（参见本书第七章第一节第一项〈阿赖耶识的三个意思〉。）如果把十二因缘当中的识，解释成第八识，那么这里的第八识，是专指执藏（第八识所含藏的染污种子）而言。染污行，导致六识身的炽盛。六识身的炽盛只是表相，表相之下就是染污的七识种子被储存于第八识。染污识种在过去世被储存在第八识心体，然后在现在世，染污识种就成了名色出生的因缘，所以把它归类为过去世或现在世都说得通。而且，染污识种也是可以被消灭的，这也符合「行灭故识灭」的经教。

在《阿含经》中，只要讲到十二因缘法，它的第三支「识」，都是指六识身。讲到十因缘法，它的第一支「识」才是指入胎识。因此，要把因缘法弄明白，一定要区分十二因缘法和十因缘法。在这两个体系中，分别三世，各有不同：

[1] 《大智度论》卷5 (CBETA, T25, no. 1509, p. 100, b23-24)。
[2] 《大智度论》卷5 (CBETA, T25, no. 1509, p. 100, b15-17)。

十二因缘可分为三世：无明、行、识（六识身）为过去世三支；名色、六处、触、受、爱、取、有为现在世七支；生、老死为未来世二支。

十因缘法当中的识（第八识），贯穿三世，但可方便划为现在世。其余九支，同于十二缘起：名色、六处、触、受、爱、取、有为现在世七支；生、老死为未来世二支。

十二因缘法和十因缘法的差别，于下一节说明之。

第二节　十因缘法与十二因缘法

《阿含经》所说的缘起法，有十二因缘法和十因缘法的差别，必须会通二者，才能理解缘起法的真义。例如《大正藏・杂阿含经・二八七经》，就是同时说十二因缘法和十因缘法的：

我忆宿命未成正觉时，独一静处，专精禅思，作是念：「何法有故老死有？何法缘故老死有？」即正思惟，生如实无间等：「生有故老死有，生缘故老死有。」如是有、取、爱、受、触、六入处、名色。「何法有故名色有？何法缘故名色有？」即正思惟，如实无间等生：「识有故名色有，识缘故有名色有。」我作是思惟时，齐识而还，不能过彼。谓缘识名色，缘名色六入处，缘六入处触，缘触受，缘受爱，缘爱取，缘取有，缘有生，缘生老、病、死、忧、悲、恼苦，如是如是纯大苦聚集。

我时作是念：「何法无故则老死无？何法灭故老死灭？」即正思惟，生如实无间等：「生无故老死无，生灭故老死灭。」如是生、有、取、爱、受、触、六入处、名色、识、行广说。我复作是思惟：「何法无故行无？何法灭故行灭？」即正思惟，如实无间等：「无明无故行无，无明灭故行灭，行灭故识灭，识灭故名色灭，名色灭故六入处灭，六入处灭故触灭，触灭故受灭，受灭故爱

灭，爱灭故取灭，取灭故有灭，有灭故生灭，生灭故老、病、死、忧、悲、恼苦灭，如是如是纯大苦聚灭。」[1]

这里说佛陀过去世先逆、顺观察十因缘法，接着才是逆、顺观察十二因缘法。分成两次来说，而且内容不同，表示这是两个不同的法。表面上看起来，十因缘只是十二因缘去掉无明和行，实际上却还有更大的差别。在十因缘法中，由后往前追溯到「识」的时候，是诸法「齐识而还，不能过彼」。但是，如果是十二因缘，却必须一直追溯到无明。这当中隐藏了一个极易为人忽略的事实：十因缘法中的「识」和十二因缘法中的「识」并不相同。十二因缘法中的识支，是指六识身，也就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识。[2]六识身的炽盛不已，必然导致轮回；但六识身之所以炽盛，可以往前追溯原因，也可以往前追溯其来源。而十因缘法所说的「识」，是指第八识。第八识是根本识，三界万法的总源头，名色由此识出生；因此追溯到第八识时，不可能再往前追溯，所以才说是「齐识而还，不能过彼」。此经有多种译本，最早的译本，是三国时代支谦所译的《贝多树下思惟十二因缘经》，与「齐识而还，不能过彼」相应的经文是：「咄！是识还，不复前在。」[3]唐玄奘译《缘起圣道经》作：「我齐此识，意便退还，不越度转。」[4]在《增壹阿含经》的相应经文，则有一句「此识最为原首，令人致此生、老、病、死，然不能知此生、老、病、死之原本」[5]，最能显示根本识的特殊地位。

此中透露的修证次第，是有特殊意义的。十因缘法的观行，在逆推到「识」的时候，菩萨（在经教中，单称「菩萨」一般是指未成佛以前的释尊）已经证解第八识而大乘见道。[6]（缘觉乘的修行人，在逆观十因缘法

[1] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 80, b25-c17)。
[2] 参见《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, a26-28)。
[3] 《贝多树下思惟十二因缘经》卷1 (CBETA, T16, no. 713, p. 826, c10)。
[4] 《缘起圣道经》卷1 (CBETA, T16, no. 714, p. 828, a4-5)。
[5] 《增壹阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 125, p. 718, b24-26)。「死之原本」，原作「死生之原本」，今依宋、元、明三本。
[6] 「证解阿赖耶识」为大乘见道。参见《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-c3)。

时，虽然也会发现必须有一个常住法，才能使得六道轮回和因果报应得以现起，但是却无法证解这一个常住法的具体作用。这是缘觉法与菩萨法基本的差别。）以后的顺观十因缘，以及逆、顺观察十二因缘，自然会把观察的重心放在第八识是如何在各支当中运作，以及如何以前支为缘而生起后支、如何因为前支消灭使后支也消灭；如此观行可以不断地深入，所生的智慧极为深细，乃至可以因此通达一切种智而成佛，决非声闻、缘觉所能揣测。释尊成佛之后，先受七日解脱之乐，接下来也是逆、顺观察十二因缘。[1]因此，「批判佛教」学者主张缘起法即是全部的佛法，是说得通的，只是他们不承认有根本因，所以是无因唯缘的缘起论，和佛陀所证的缘起法全然不同。

阿难曾以为「缘起至浅至浅」而遭到佛陀的遮止。[2]从这里可以看出声闻初果所知的缘起法很粗浅。但因为他们具足六见处的缘故，所以一定会知道必须有一个常住、不变易、能酬偿因果的「我」，缘起法才能成立，这是他们异于外道凡夫的见地。历代的应成派中观师，以及现代的「批判佛教」学者，因为不承认有常住法，所以他们所以为的「彻底的缘起论」，其实是落在断灭见的外道论，并不是佛教的缘起论。

曾有人问：「世尊！谓缘起法为世尊作？为余人作耶？」佛陀回答：

> 缘起法者，非我所作，亦非余人作，然彼如来出世及未出世，法界常住。彼如来自觉此法，成等正觉，为诸众生分别演说，开发显示。所谓此有故彼有，此起故彼起，谓缘无明行，乃至纯大苦聚集；无明灭故行灭，乃至纯大苦聚灭。[3]

其中的「法界常住」，很容易被解释成：缘起法这个定律就一直在现象界存在着。但这个解释不够好。「法界常住」应该是指缘起法的根本因、常住法第八识的！法界意指法的功能差别，不是诸法缘起性空的现象，功能差别与现象是截然不同的；既说这个法的功能差别常住，当然不

[1] 参见《佛本行集经》卷31 (CBETA, T03, no. 190, p. 799, b22-c20)。
[2] 参见《中阿含经》卷24 (CBETA, T01, no. 26, p. 578, b15-22)。
[3] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, b23-29)。

是指现象，而是指某一个常住的实体。「然彼如来出世及未出世，法界常住」这句话接在「非我所作，亦非余人作」后面，表明缘起法是「法界常住」所拥有的自性之一。而且后面说「彼如来自觉此法，成等正觉」，如果说「此法」是指缘起法，辟支佛也自觉缘起法，为什么不能成佛？差别只在于是否已经证得这个「法界」。「法界常住」，全部的《阿含经》只出现这一次，但是在大乘经中，却出现很多次。例如：《大般若波罗蜜多经》「如来出世、若不出世，法界常住，诸法一相，所谓无相，如是无相既非有相亦非无相」[1]、《华严经》「虽了达法界常住不变，而以三轮调伏众生恒不休息」[2]，以及《佛说十地经》「一切诸法法性如是，若佛出世、或不出世，法界常住，终无变易」[3]。所以，法界常住不是指缘起法永远存在，而是指第八识；因为界是有功能的，而缘起性空只是现象而无功能——是依无常的名色而显示的现象。「彼如来」是指过去诸佛而言，谓过去诸佛都是因为觉悟此一法界常住，了达它（第八识）在缘起法当中显示的各种功能差别，所以才能成佛。

第八识为本然的存在，于流转门，可衍生六道轮回等三界万法；于还灭门，则为涅槃的根本因，因此《阿毘达磨大乘经》说：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」[4]这与《阿含经》的义理完全吻合。

松本史朗认为如来藏就是此颂所说的「界」，倒没有说错。他的错误在于对界论的错误认识和评价——他以为界论是《阿含经》所批判的，事实上恰恰相反，界论完全符合《阿含经》的意旨；他不知道《阿毘达磨大乘经》所说的「界」，即是《阿含经》所说的「识界」。

《中阿含经》记载佛陀的开示：

> 云何六处法，我所自知、自觉为汝说？谓眼处，耳、鼻、舌、身、意处。是谓六处法，我所自知、自觉为汝说也。云何六界法，

[1] 《大般若波罗蜜多经》卷370 (CBETA, T06, no. 220, p. 908, b5-7)。
[2] 《大方广佛华严经》卷42 (CBETA, T10, no. 279, p. 223, b24-25)。
[3] 《佛说十地经》卷6 (CBETA, T10, no. 287, p. 559, c16-18)。
[4] 此经无汉译本，转引《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a13-14)。

我所自知、自觉为汝说？谓地界，水、火、风、空、识界，是谓六界法，我所自知、自觉为汝说也。

以六界合故，便生母胎。因六界，便有六处。因六处，便有更乐。因更乐，便有觉。比丘！若有觉者，便知苦如真，知苦习、知苦灭、知苦灭道如真。[1]

《中阿含经》的译名与《缘起经》不同，在《缘起经》中，「更乐」译为「触」，「觉」译为「受」。这段经文说的仍然是缘起法。六界法中的识，是指入胎识。地、水、火、风是器世间的物质和能量。空界，并不是空性、空相的空，而是虚空的空。因为器世间不可能全部被占满，没有物质的地方，便是此处所谓的空。以人类的身体而言，肺、食道、胃、小肠、大肠、直肠、骨骼等组织，都必须留下空间，这就是身体内的空界。以组成物质的原子来说，电子绕着原子核运转，原子核和电子之间，没有物质的地方，也是空界。

地、水、火、风、空都是属于物理世界的现象，它们没有了别和判断的能力，无法自行组合成一个生命体，必须与识相合，才能组合成一个生命体。所以说：「因六界，便有六处。」如何组合成生命体？依据什么法则组成生命体呢？经文中没有说。（佛陀既然说，这六界法是他所「自知、自觉」的，当然他是知道的，可是经中却没有提到。从这里可以证明《阿含经》的佛法并不完整，其结集的倾向，偏重于取证无余涅槃所需的知见和方法，与此无关的法义，大部分都没有编进来。）从地、水、火、风、空都是没有判断能力的物理现象这一点来看，我们可以明确地得知，佛陀是说：识在形成生命体的过程中，起了关键的作用。而这一个识，当然不是六识，因为六识必须等到五根具足之后，才会出现。所以这一个识，是入胎识，绝对不是指六识。

《增壹阿含经》有一段经文，也可以证明六界法中的识界，绝对不是六识：

[1] 《中阿含经》卷3 (CBETA, T01, no. 26, p. 435, c18-26)。

世尊告曰：「彼云何名为六界之法？比丘当知！六界之人禀父母精气而生。云何为六？所谓地界、水界、火界、风界、空界、识界。是谓。比丘！有此六界，人身禀此精气而生六入。云何为六？所谓眼入、耳入、鼻入、舌入、身入、意入。是谓。比丘！有此六入，由父母而得有，以依六入便有六识身。云何为六？若依眼识，则有眼识身。耳识、鼻识、舌识、身识、意识。是谓。比丘！此名六识身。若有比丘解此六界、六入、六识者，能度六天而更受形。设于彼寿终来生此间，聪明高才，于现身上，尽于结使，得至涅槃。」[1]

由以上经文可知：先有六界（包括识界），才有六入（即六处。包括意入，也就是意根的涉入。意根为心法，又名末那识或第七识）；有了六入，才有六识。所以显而易见，此中所谓的识界，并不是前六识，而是十因缘法中所说名色所由来的「识」，大乘法中所说的藏识、第八识。它是在六识出现之前就已存在的，也是六识出生的根本因。

生物体的构造非常复杂，从一个受精卵，增长为可以独立生存的成熟个体，其复杂的程度，是不可思议的（无法用意识去想象）。细胞的种类有很多种（据说人体的细胞有二百多种），神经、骨骼、肌肉，以及各种内脏、器官、组织，分别由各种不同的细胞组合而成。一个受精卵，为什么可以分裂为各种不同的细胞？每一个细胞为什么又能够在适当的地方出生，并且与其他的细胞搭配得天衣无缝呢？成长的过程，也是一个大问题，哪个部分应该增长多少，必须与其他部分配合得恰到好处，才不会发生问题（例如骨骼太长而肌肉太短的问题）。就好像盖一栋摩天大楼，施工的顺序必须很仔细地规划和执行，否则便会造成重复施工甚至危险；生物体也是一样，这么复杂的造身工程，为什么能够如此顺利圆满地进行呢？

这些事情，不是无了别能力的地界、水界、火界、风界、空界所能够自行做到的，必须有一个能够了别、判断的心——识界——担任总工程

[1] 《增壹阿含经》卷29 (CBETA, T02, no. 125, p. 710, b12-24)。

师，才能够完成这些复杂的造身工程。造身工程是从受精卵开始的，所以这位总工程师，必须在那个时候就已经就职。意识要等五官、大脑长成之后，才会出现，所以意识没有办法跟无始以来就存在的识界（第八识），抢造身工程师的职位。即使第八识愿意让位给意识，意识也承担不起，因为造身工程太复杂了，不是意识的思维所能够企及的。就好像一个未曾学过建筑的人，没有能力设计、监造一栋摩天大楼；一个人不管多么聪明，他也没有办法用意识去规划一个造身工程。但是，每一个人的第八识，却能轻而易举地规划并执行造身工程，这是第八识不可思议的能力。各人的意识有智力高下的差别，第八识的了别能力却是一律平等，这是它法尔如是的体性。

《成唯识论》：「第八识……能执持诸种子故……变为器及有根身。」[1]器，是指器世间，器世间是由共业有情的第八识共同变现而成。有根身，即是指色身，谓第八识能够变现出有情的色身。第八识变现根身器界，是依据所执持的种子，因此能够变现相应于各各有情善恶业的根身器界，从而酬偿因果。

《八识规矩颂》「去后来先作主公」[2]，说第八识在五阴一期的生命当中，是先于七转识而来，后于七转识而去，所以才能够在造身、长养、衰老、死亡等过程中，居于主宰的地位。识是心法，不是色法，此处所谓的来去，是以作用为准——开始作用谓之来，不再作用谓之去。

本书第五章第二节曾依《杂阿含经》论证：生死轮回当中不变易的「我」，也同时是赏善罚恶的「主」，「譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其象马、车乘、城邑、财宝」[3]。此中的「我」「主」，即是第八识。除了名相的差异之外，与以上所引唯识学说，在法义上是一致的。

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15-22)。
[2] 《八识规矩补注》卷2 (CBETA, T45, no. 1865, p. 475, c23)。
[3] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 36, a6-8)。

第三节　入胎识、持身识与涅槃

《长阿含经・大缘方便经》先说十二因缘法，再说十因缘法[1]。当它说到十因缘法的「识」时，有以下的问答：

「阿难！缘识有名色，此为何义？若识不入母胎者，有名色不？」答曰：「无也。」

「若识入胎不出者，有名色不？」答曰：「无也。」

「若识出胎，婴孩败坏，名色得增长不？」答曰：「无也。」

「阿难！若无识者，有名色不？」答曰：「无也。」

「阿难！我以是缘，知名色由识，缘识有名色。我所说者，义在于此。

「阿难！缘名色有识，此为何义？若识不住名色，则识无住处；若识无住处，宁有生、老、病、死、忧、悲、苦恼不？」答曰：「无也。」

「阿难！若无名色，宁有识不？」答曰：「无也。」

「阿难！我以此缘，知识由名色，缘名色有识。我所说者，义在于此。阿难！是故名色缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老、死、忧、悲、苦恼大苦阴集。」[2]

此处记载的是佛陀与阿难之间的问答，在佛陀询问入胎识的体性时，阿难能够正确地回答，并且得到佛陀的肯定。这些对话，看起来好像没什么，却不是声闻人所能解答的。因为这些有关持身识和入胎识的法义，并不是取证无余涅槃所需要知道的，这类法义在《阿含经》中很罕见。何况

[1] 此经将十因缘法的「取」广说为求、利、用、欲四法，将「有」广说为着、嫉、守、护、刀杖五法。虽然是经过广说的，但从它的特征——没有无明、行，而且其中的识能够入胎、执持名色，可判定它是十因缘法。

[2] 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 61, b8-22)。

〈大缘方便经〉是由于阿难认为缘起法并不困难，而为佛陀所遮止，因而开讲的。[1]既然如此，为什么阿难又能回答佛陀的提问？由此可见，佛陀在讲述此经时，已经为阿难详细讲解了相关的法义，只是《阿含经》没有把它编辑进去。幸好本经还留下入胎识体性简略的记载，可以藉此与大乘经的法义做比对。这并不是巧合，而是阿难和摩诃迦叶等人的智慧。他们为声闻乘读者编辑了《阿含经》，却故意留下一些简略的大乘法。一方面，这样可以引发声闻乘读者的兴趣，并且作为过渡到大乘法的衔接课程。另一方面，未来际若有人质疑大乘经的合法性，此经即可作为法义源流的证明。

在这段经文中，很明确地说，十因缘法中的识，是指入胎识。入胎识入胎之后，才有名色，有了名色之后，入胎识仍然与名色并存，如果入胎识离开名色，名色不可能继续增长，所以佛陀才会问：「若识出胎，婴孩坏败，名色得增长不？」而阿难也明确地回答：「无也！」从这段经教可以看出，入胎识又是持身识，所以只要识出胎，「婴孩」（胎儿）会立刻死掉。「若识入胎不出者，有名色不？」答曰：「无也！」意思是说，胎儿出生时，入胎识必须跟着胎儿一起出胎，否则必是死胎。经文固然只有讲胎儿必须有入胎识才能维持生命、继续生长，没有讲出胎之后如何，但依于相同的逻辑，应做相同的解释。

经文先说「缘识有名色」（即「识缘名色」），并且说识可以不入名色、单独存在，接下来才说「缘名色有识」（即「名色缘识」）所以「缘名色有识」或「名色缘识」应该解释为：若无名色，第八识就无法在三界中运转。不能解释为「若无名色，第八识就无法出生」，否则就成了「鸡生蛋、蛋生鸡」的谬误。（参见本章第五节第四项〈名色〉。）

持身识的观念，有学者以为是从《解深密经》开始说的：「此识亦名阿陀那识，何以故？由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识，何以故？由

[1] 参见《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 60, b1-12)。

此识于身摄受藏隐，同安危义故。」[1]实际上，《长阿含经・大缘方便经》已经说到持身识的存在。

以要言之，此段所述入胎识体性有三：一者，能出生名色；二者，能执持名色（维持身心的功能，使其继续运转）；三者，能增长名色（使胎儿或婴儿的身心继续成长为成人）。

因此，入胎识和名色很显然是不一样的两个法，而且是由入胎识出生名色、执持名色、增长名色。依照《缘起经》的解释，名色是五蕴，而五蕴是指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴。而识蕴，即是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识，也就是六识身。六识身是十二因缘法中的识支，是由入胎识所出生的法。如果把入胎识解释为六识身，不管是六识的全部或一部分，都无法符合〈大缘方便经〉所述的三个体性。

但是，《缘起经》的十二因缘法说「识缘名色」，〈大缘方便经〉的十因缘法也说「识缘名色」，二者的「识」意义既然不一样，为什么都一样是「识缘名色」（因为有识的缘故，才会出生名色）呢？前面已经说过，六识身本身是无法出生名色的，因为六识身在正死位即已永灭无余，入胎以后在眼根、耳根、鼻根、舌根、意识（因为意识是前五识的俱有依，前五识皆必须依意识而有）具足以前，不可能有眼识、耳识、鼻识、舌识；在大脑成熟之前，不可能有意识；在意识生起之前，不可能有身识。因此，六识身是含摄在名色之中的，是所生之法，不是能出生名色之法。但是入胎识中所含藏的六识身种子，配合入胎识本身的功能，则是可以出生名色的。所以，六识身可以出生名色的说法，是不了义法（不准确的说法），入胎识和入胎识所含藏的六识染污种子出生名色，才是了义法（准确的说法）。

虽然说六识身出生名色，并不是准确的说法，但若能断掉六识身，确实可以断掉未来世名色的生起。如《杂阿含经》记载：

[1] 《解深密经》卷1 (CBETA, T16, no. 676, p. 692, b15-17)。

> 云何观察识食？譬如国王，有防逻者，捉捕劫盗，缚送王所，如前〈须深经〉[1]广说。以彼因缘，受三百矛苦觉，昼夜苦痛。观察识食，亦复如是。如是观者，识食断知[2]。识食断知者，名色断知[3]。名色断知者，多闻圣弟子于上更无所作，所作已作故。[4]

识食是四种食（抟食、触食、意思食、识食）之一。因为对于觉知的喜乐而使得六识身继续存在，所以称之为识食。识食是生死相续的缘由。如果此世能够断掉识食，就能够断掉未来世名色的生起，此世便完成解脱道的修学。因此，修学解脱道的人看待六识每一次的觉知，都像是以矛刺身一般，在心理上完全断掉想要继续见闻觉知的执着和冲动，这样子就可以断掉未来世名色的出生，以及一切的忧悲苦恼。所以，这段经文是在解释「识缘名色」（因为有六识身的缘故，所以会出生名色），以及灭掉六识身便能灭掉名色的原理。

但是，这里却留下两个问题：一、为什么对觉知的喜乐会形成惯性？二、为什么这种惯性会产生下一世的名色？

先讨论第一个问题。觉知心（六识）本身是无常，没有自体性，这类的事物在自然界比比皆是，如果这种无常、无自体性的事物，都可以自行变成惯性，是很可怕的事。例如，热带地区夏天午后的雷阵雨，如果连续下一个月，是不是以后就停不下来，成为惯性，下个没完没了，变成灾害呢？当然不是！无常、无自性的东西，必须由其他的事物来形成它的规则。每一次的雷阵雨都有它的原因，这一次的雷阵雨，并不是下一次雷阵雨的原因。雷阵雨连续下一个月，有连续下一个月的因缘，只要这个因缘消失了，雷阵雨自然就会停掉。

所以觉知心也必须由其他的事物来形成它的规则，并不是觉知心本身即可自行形成规则。例如初次品尝榴梿的人，不喜欢榴梿的滋味，渐渐吃多了，吃出味道来，并且越来越喜欢吃。如果他吃了榴梿，每次都忘了榴

---

1 《杂阿含经》卷14 (CBETA, T02, no. 99, p. 96, b25-p. 98, a12)。
2 「识食断知」，谓能够自知已断识食。
3 「名色断知」，谓能够自知已断未来世名色。
4 《杂阿含经》卷15 (CBETA, T02, no. 99, p. 102, c21-26)。

槤的滋味，应该每一次都像是第一次品尝，就不会越来越喜欢吃。如果只有大脑记得榴槤的味道，那么当这个人死了，大脑也烂坏了，应该所有的记忆都会清空，不应该对未来世造成任何影响。

我们可以用电脑来做譬喻，以电脑比喻色身，主记忆体比喻大脑，主记忆体所储存的资料比喻意识的记忆，硬碟比喻入胎识，硬碟所储存的资料比喻种子。假设电脑故障了，如果硬碟没有故障，我们可以把硬碟装到新的电脑，这样就可以存取原先储存于旧电脑的资料。但是，原来储存于主记忆体的资料，已于电脑损坏时同时丧失，所以是不可回复的。人类的记忆储存体，一般人以为只有大脑，如果真的是这样的话，大脑随着人死而烂坏，所有的记忆不再保存，应该每一个有情重新出生，都与过去世无关，不需要去承受过去世的善业、恶业、无记业。但是，根据佛经的说法，过去世的业，是会对未来世产生影响的。这一说法也和近年来催眠回溯的发现一致。所以说，储存业种的不应该只是大脑，就像电脑除了暂存性质的主记忆体之外，还有能够永久储存资料的硬碟。

说一切有部律典，有一个经常出现的偈：「假令经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。」[1]此偈亦见于《大宝积经》：「假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。」[2]这是说，有情所造作的善恶业等，即使经过百劫的时间，业也不会自行谢灭，一旦因缘合会，必定会引发果报，由自己所承受。这是佛教的因果报应法则，诸经不曾异说。

有一个具体的例子，载于《根本说一切有部毘奈耶》，在迦摄波如来（迦叶佛）的时代，有两个大臣，以非法治理国家，可是他们也供养三宝，因为非法治国的缘故，堕入畜生道，但是他们供养三宝的福德，使他们虽在龙身，福报同于诸天。[3]

---

[1] 此偈在唐义净译《根本说一切有部毘奈耶》《根本说一切有部毘奈耶皮革事》《根本说一切有部毘奈耶药事》《根本说一切有部毘奈耶破僧事》和《根本说一切有部毘奈耶杂事》共出现三十八次。

[2] 《大宝积经》卷57 (CBETA, T11, no. 310, p. 335, b14-15)。

[3] 参见《根本说一切有部毘奈耶》卷44 (CBETA, T23, no. 1442, p. 869, b1-24)。

前面说到，六识身在正死位时已不复存在，所以应该是六界法中的识界，也就是入胎识，与地、水、火、风、空五界（最初是父精母血）相合，而组成名色。有趣的是，原本是人身的，竟然可以入于龙胎。在佛法体系中，龙属于畜生道，比不上人道，更比不上天道。如果可以选择的话，相信大家都会选择天道、人道，不会选择畜生道、饿鬼道、地狱道。由此可知，入胎识的主要功能之一，是酬偿因果，产生相应于业报的名色。既然是相应于业报，就不会管你愿不愿意。如果六识身是入胎识，那么没有人会选择让自己入于三恶道。这也是入胎识不可能是六识身的另一个原因。

入胎识既然能够产生相应于业报的名色，这就需要有了别性，它必须能够了别根身、器界、种子。因为它有了别性，所以称之为「识」。除此之外，它必须能够储存业行，这样它才能够在五阴毁坏之后，依其独立的了别性与功能性，出生名色。这就解答了上述的第二个问题。

入胎识和六识身的差别，自古以来就有人混淆不清，例如优波底沙所造的《解脱道论》，在解说十二缘起时说：「入胎一念心名识。」[1]其实，十二缘起的识支，是指六识身，并非指入胎识。而且入胎识并非只是一念心。如果入胎识只是入胎时的一念心，应该这一念心过后，便无入胎识可言，〈大缘方便经〉就不会说入胎识能够执持名色、增长名色了，可见《解脱道论》的说法并不正确。宋朝善卿的《祖庭事苑》也引用以上的说法，显然他也看不出《解脱道论》的错处。这是古人误解因缘法的实例。由此可以看出，因缘法并不是那么容易理解。特别是「识」，有时指六识身，有时又指入胎识，的确很容易误解。一旦有所误解，便无法在现实中得到验证，因缘法的观行也就无法成就。

能够执持名色的识，《解深密经》称之为「阿陀那识」：

[1] 《解脱道论》卷10 (CBETA, T32, no. 1648, p. 450, a26-27)。

> 此识亦名阿陀那识。何以故？由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识。何以故？由此识于身摄受藏隐，同安危义故。亦名为心。何以故？由此识，色、声、香、味、触等积集滋长故。[1]

在这里，阿陀那识（持身识）、阿赖耶识、心（持种心）都指向同一个东西，然而为了偏显第八识的某个特性，所以使用了不同的名称。

有些学者以为，阿赖耶识有持身的功能，是自《解深密经》开始才发展出来的思想。其实，在《长阿含经・大缘方便经》已如此说。另外，《杂阿含经》的「取阴俱识」[2]（意指能够持取五阴而与五阴相俱的识），以及与寿、暖相俱而能在灭尽定中维持生命功能的「识」[3]，也是指能够执持名色的识。虽然《解深密经》已有明确的经教，然而有些学者不相信《解深密经》，仍然认为持种心与持身识是不同的。解决之道，仍然是回到《阿含经》，因为它是学术界与佛教界所共同承认的。

唯识学所称的末那识，在《阿含经》一向称之为「意」，意是六根之一。因此，《阿含经》所提到的「识」，一定不是指意根。把意根排除掉以后，接下来，就判断它能不能往来三世——如果不能，一定是指六识身；如果能往来三世，一定是指能入胎的识（第八识）。由〈大缘方便经〉可知，能入胎的识和能执持名色的识，根本是同一个。而能入胎的识，一定是持种心，所以才可以根据所含藏的业种决定名色的种类（如天、人、畜生等）及其特征（美丑、智愚、男女等等），所以〈大缘方便经〉才说是「缘识有名色」。由此可知：持身识、入胎识、持种心，全都是第八识。

〈大缘方便经〉又说，「若识无住处」即无「生、老、病、死、忧、悲、苦恼」。这个地方写得比较隐晦，可能是结集经典时，为了保护声闻法的密意，所以写成这个样子。但是如果仔细思量，还是可以知道，此处所指无生、老、病、死、忧、悲、苦恼的境界，即是无余涅槃。换句话

[1] 《解深密经》卷1 (CBETA, T16, no. 676, p. 692, b15-18)。
[2] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 9, a6)。
[3] 参见《杂阿含经》卷21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, b4-15)。

说：「识」若不入名色而独存，即是远离一切忧悲苦恼的无余涅槃。如此的还灭原理，与先前十二因缘法的「识〔六识身〕灭故名色灭」[1]的还灭原理合并起来，就得到这样的结论：无余涅槃的取证，必须消灭无常的六识身，而留下第八识。第八识之所以必须留下来，是因为它是常住法，即使想消灭它，也消灭不掉。由于有第八识存在，才使得无余涅槃不落断灭。此「识」是真实、永恒的存在，然而却非三界有；由于第八识独存，才有无余涅槃的证得——无余涅槃依第八识离三界法而施设，由此说无余涅槃非有亦非无。

也许有人会认为：只有一处经教，证据稍嫌薄弱。其实《阿含经》说第八识不入名色即是无余涅槃的经教，至少还有四处。其一为：

> 若思量、若妄想者，则「有使攀缘识」住；有攀缘识住故，入于名色；入名色故，有未来世生、老、病、死、忧、悲、恼苦，如是纯大苦聚集。若不思量、无妄想，「无使无攀缘识」住；无攀缘识住故，不入名色；不入名色故，生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭，如是纯大苦聚灭。[2]

使，指结使，亦即烦恼。有使，即是有烦恼。无使，即是无烦恼。由上下文所显示出的义理可知，「有使攀缘识」是指凡夫，乃至已断三缚结而尚未证阿罗汉的修行人的入胎识（阿赖耶识、第八识）；「无使无攀缘识」则是阿罗汉或辟支佛已清净的第八识（此时已舍掉阿赖耶识之名）。无使无攀缘识不入名色（以人间来说，此处的名色相当于受精卵加上意根），即无未来世，乃至一切苦灭。实际上，这就是指识不入名色，即是无余涅槃。

第二处经教，文字与之大同小异：

> 若有思量、有妄想，则「有使攀缘识」住；有攀缘识住故，入于名色；入名色故，则有往来；有往来故，则有生死；有生死故，

[1] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 80, c13)。
[2] 《杂阿含经》卷14(CBETA, T02, no. 99, p. 100, b3-9)。

> 则有未来世生、老、病、死、忧、悲、恼苦，如是纯大苦聚集。若不思量、无妄想，「无使无攀缘识」住；无攀缘识住故，不入名色；不入名色故，则无往来；无往来故，则无生死；无生死故，于未来世生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭，如是纯大苦聚灭。[1]

第三处经教在《大正藏・杂阿含经・三十九经》。此经说「取阴俱识」，意指能够持取五阴，与五阴相俱的识。回顾前述〈大缘方便经〉所说，入胎识必须住于胎儿身中而随着胎儿出胎，胎儿才不会是死胎。现在把取阴俱识和入胎识合起来看，显然是指同一个识，因为有这个识，生命功能才会延续，婴儿才会继续成长。此经说，即将入无余涅槃的人「彼识不至东、西、南、北，四维、上、下，无所至趣」[2]，也是说这个识（取阴俱识、第八识）可以不入名色，独自存在；六识身则不可能独自存在，因为都是依根、尘二法为缘而出生，必须以根、尘二法作为俱有依，才能继续存在。

第四处经教在《增壹阿含经》，这是一个具体的案例。一位婆迦梨比丘因为不堪病苦而自杀，他在临死之时，观察思维五阴的苦集灭道，因而取证无余涅槃。接下来，经典如此记载：

> 当于尔时，弊魔波旬欲得知尊者婆迦梨神识所在，为在何处。为在人耶？为非人耶？天、龙、鬼神、乾沓和、阿须伦、迦留罗、摩休勒、阅叉？今此神识竟为所在？在何处生游？不见东、西、南、北，四维、上、下，皆悉周遍而不知神识之处。是时，魔波旬身体疲极，莫知所在。……世尊告曰：「婆迦梨比丘神识永无所著，彼族姓子以般涅槃，当作如是持。」[3]

「婆迦梨比丘神识永无所著，彼族姓子以般涅槃，当作如是持」是最关键的一句。南传《相应部经典》与此相应的经文为：「跋迦梨善男子，

[1] 《杂阿含经》卷14 (CBETA, T02, no. 99, p. 100, b12-20)。
[2] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 9, a23-24)。
[3] 《增壹阿含经》卷19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, c26-p. 643, a11)。

其识不止住而般涅槃。」[1]由于识阴（六识身）在取证无余涅槃时，即已永灭，故此处的「神识」或「识」都不是指前六识，而是指第八识。佛陀不说神识永灭，而说「神识永无所著」或「其识不止住」。此一开示其实即是宣说：无余涅槃即是第八识离于一切法而独存。《成唯识论》：「无余涅槃……唯有清净真如，离相湛然，寂灭安乐。」[2]即是指第八识独存而显示其清净真如性，并非空无一物的断灭空可以称为涅槃。

此段经文出现四处「神识」，前三处是魔王波旬所要找的神识。就一般情形而言，人死之后会有中阴身，有天眼的人可以看得到。波旬所要找的「神识」，即是中阴身。然而佛陀所说的「神识」，却是指第八识，而不是指中阴身；如果是中阴身的话，波旬就看到了。有些学者以为经教中出现的「神识」，都是指中阴身。实际上，经教中出现的「神识」意义不尽相同，其确实的意义必须依上下文而判断。

为什么人家问中阴身，佛陀却答第八识呢？这是因为五阴不异于第八识的缘故，既然婆迦梨比丘没有中阴身，所以依中阴身的根本——第八识而答。

也许有人会质疑：若认为涅槃仍有第八识独存，这样不就仍有「后有」，违背经教明白的开示。其实，按照经教的定义，「有」是指「欲有、色有、无色有」[3]（三界有）而言，第八识不是三界有，所以并不是「后有」。

《楞伽经》说：「妄想识灭，名为涅槃。」[4]又说：「藏识灭者，不异外道断见论议。」[5]说无余涅槃是灭掉妄想识（七转识），而不是连藏识（第八识）也灭掉，不然的话就和断灭见外道没有两样了。这并不是唯识典籍新创的法义，因为《阿含经》也是这么说的。

---

1 《汉译南传大藏经．相应部经典．三》，页178。

2 《成唯识论》卷10 (CBETA, T31, no. 1585, p. 55, c9-11)。

3 「云何为有？三有：欲有、色有、无色有。」《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, b10)。

4 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 496, a20)。

5 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 483, b4-5)。

第四节　因与缘

《杂阿含经》说：「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。」[1]不管是流转门还是还灭门，都是有因也有缘——必须具足因与缘。可是《阿含经》在讲十二因缘法时，都说前支是后支的「缘」，不说是「因」。例如《长阿含经》：

> 从生有老死，生是老死缘。生从有起，有是生缘。有从取起，取是有缘。取从爱起，爱是取缘。爱从受起，受是爱缘。受从触起，触是受缘。触从六入起，六入是触缘。六入从名色起，名色是六入缘。名色从识起，识是名色缘。识从行起，行是识缘。行从痴起，痴是行缘。是为缘痴有行，缘行有识，缘识有名色，缘名色有六入，缘六入有触，缘触有受，缘受有爱，缘爱有取，缘取有有，缘有有生，缘生有老、病、死、忧、悲、苦恼。[2]

细心的人会看出，因缘法中该有的「因」被省略掉了。因为此中的因是第八识，而第八识是大乘的秘密法，不对声闻人直接宣说，而是隐藏在取阴俱识、识界、法界常住、入胎识、持身识等名相和观念中。

十二因缘中的每一支，都是「起时则起，亦不见来处；灭时则灭，亦不见灭处」[3]的「假号法」（没有实质，徒有名相的事物）。依照有因有缘的缘起理论，这些假号法必须依止于第八识这个根本因，才能够出生和运转。譬如虽有风为缘，但最重要的前提是必须有海水的存在，海浪才会生起。但不管有风、无风，海水都是存在的，所以可以说海水是海浪生成的因，但不说它是根本因。根本因必须具有普遍性与恒常性，不管有没有他缘，它永远都是存在的，这只有第八识足以当之。

《瑜伽师地论》：

---

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, c23-25)。
[2] 《长阿含经》卷1 (CBETA, T01, no. 1, p. 7, b9-18)。
[3] 《增壹阿含经》卷30 (CBETA, T02, no. 125, p. 713, c16-17)。

> 有四缘：一因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘。因缘者，谓种子。等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者，谓诸心、心所所缘境界。增上缘者，谓除种子余所依，如眼及助伴法望眼识，所余识亦尔。又善不善性，能取爱非爱果，如是等类名增上缘。又由种子故，建立因缘。由自性故，立等无间缘。由所缘境故，立所缘缘。由所依及助伴等故，立增上缘。如经言「诸因诸缘，能生识」者，彼即此四因缘。一种亦因亦缘，余唯是缘。[1]

这里所说的缘有四种，其中的因缘，既是因，也是缘。它是指第八识所含藏的种子。第八识所含藏的种子，《成唯识论》称之为「所藏」，所藏与五阴互为因果，因此念念变迁。能够执持种子的心体，则称为「能藏」，能藏不生不灭、不变不异。第八识就是这样，是常住的心体与无常的种子和合，才能够产生它所有的功能。

等无间缘，就是某个识的存在，必须依靠另一个识，在另一个识运转不辍的情况下，才能够继续存在。第六识是前五识的等无间缘，因为第六识若是中断，前五识不可能单独存在。第七识是前六识的等无间缘，因为第七识若消灭，前六识皆无法现起，这是无余涅槃的状况。第八识又是前七识的等无间缘，若无第八识持续不断地运转，前七识皆不可能继续存在。

所缘缘，是心和心所所缘的境界，例如眼识所缘的青、黄、赤、白（这也同时是眼识的贪、嗔心所所缘的对象）。

增上缘，是指除了种子之外，其他所必须依靠的条件。以眼识为例：「眼识依肉眼，具九缘生，谓空、明、根、境、作意，五同小乘，若加根本第八，染、净第七，分别俱六，能生种子，九依而生。」[2]也就是说，眼识的生起，要具备九缘。其中，种子为因缘，色尘境为所缘缘，第八

[1] 《瑜伽师地论》卷3 (CBETA, T30, no. 1579, p. 292, a1-12)。
[2] 《成唯识论述记》卷7 (CBETA, T43, no. 1830, p. 476, a3-5)。

识、第七识、第六识为等无间缘，空间、明亮、眼根、作意为增上缘。所以《瑜伽师地论》也是说要有因有缘，而且缘不止一种。

第五节　赖耶缘起

三界万法必须以第八识为根本因才能出生，三界万法出生之后，又必须以第八识为等无间缘才能存在和运转，这样的缘起理论，称之为赖耶缘起。因此，本节基本上是大乘法，而且是比较深入的大乘法，如果有些地方看不懂，不妨先跳过去，等读完本书第七章之后，再回头来读看不懂的部分。

《阿毘达磨大乘经》说：

> 无始时来界，一切法等依，
> 由此有诸趣，及涅槃证得。[1]

意思是说，第八识是无始以来即存在的功能差别，因为有它的缘故，三界万法才能够出生，也因为有它的缘故，三界万法才能继续存在，所以第八识是三界万法的根本因。第八识不但是六道轮回的根本因，它甚至也是证得涅槃的根本因。

《成唯识论》解释此颂：

> 此第八识自性微细，故以作用而显示之。颂中初半显第八识为因缘用，后半显与流转还灭作依持用。
>
> 界是因义，即种子识无始时来，展转相续，亲生诸法，故名为因。
>
> 依是缘义，即执持识无始时来，与一切法等为依止，故名为缘——谓能执持诸种子故，与现行法为所依故，即变为彼，及为彼依。变为彼者，谓变为器及有根身。为彼依者，谓与转识作所依

[1] 此经无汉译本，转引《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a13-14)。

止。以能执受五色根故，眼等五识依之而转。又与末那为依止故，第六意识依之而转。末那、意识转识摄故，如眼等识依俱有根。

第八理应是识性故，亦以第七为俱有依，是谓此识为因缘用。

由此有者，由有此识；有诸趣者，有善恶趣——谓由有此第八识故，执持一切顺流转法，令诸有情流转生死。……

及涅槃证得者，由有此识故，有涅槃证得——谓由有此第八识故，执持一切顺还灭法，令修行者证得涅槃。……此双说涅槃与道，俱是还灭品类摄故——谓「涅槃」言显所证灭，后「证得」言显能得道。由能断道断所断惑究竟尽位证得涅槃，能所断证皆依此识，是与还灭作依持用。

又此颂中初句，显示此识自性无始恒有；后三显与杂染、清净二法总别为所依止。杂染法者，谓苦、集谛，即所能趣生及业惑。清净法者，谓灭、道谛，即所能证涅槃及道。彼二皆依此识而有，依转识等理不成故。[1]

此中法义，大略阐述如下：

第八识的自性微细，必须经由它异于七转识的独特作用，才能看出它的存在。《阿毘达磨大乘经》偈颂的前两句，说第八识在因缘法上的作用。偈颂的后两句，则是说第八识在因缘法的流转（六道轮回）与还灭（涅槃证得）两方面，都有依持的作用——如果没有第八识，既无六道轮回，也没有涅槃证得可言。

「无始时来界」的「界」，是因的意思。它是指种子识（第八识的别名）所含藏的种子，辗转地相续存在，能够亲自出生三界万法，所以说它是因。依，是缘的意思。它是指执持识（第八识的别名）从无始以来，就是一切法的依止，必须有它一切法才能继续存在，所以称它为缘（等无间缘）。第八识所以能够出生诸法，是因为它能够执持各类种子的缘故。集合诸共业有情的第八识，能够变生器世间。各各有情的器官与身体，则由各各有情的第八识变生。第八识为诸法的依止，表现在转识上是特别明显

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15-b17)。

的，因为第八识能够执受五色根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根），而前五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）都是要依于相应的有色根才能运转，所以要是没有第八识，前五识是无法继续存在、运转的。末那识不是有色根，然而它也同样以第八识为等无间缘。意识依于末那识而转，就如同眼识依于眼根，或耳识、鼻识、舌识、身识依于耳根、鼻根、舌根、身根一样。

有情活在三界之中，是由第七识统帅其余七个识，包括第八识在内。（此处所谓的统帅，只是说在日常生活中的作用由第七识作主，并非其余七个识的所有功能全归第七识指挥。）虽然第八识大部分的功能，特别是它酬偿因果的功能，不是第七识所能指挥的；但是如果没有第七识，第八识是没有办法在三界中起作用的，所以说第七识也是第八识在三界中运作的俱有依。但这只是说，如果没有第七识，第八识就无法在三界中运作；并不是说，如果没有第七识，第八识就无法存在，因为没有第七识，第八识仍然能够独存于三界之外——那就是无余涅槃的状态。

「由此有诸趣」，是说由于有第八识，执持无明、贪爱等染污种子，有情才会在六道当中轮回。

「及涅槃证得」，是说由于有第八识，才会有涅槃证得的可能。这可以分成两部分来说：就修道的部分来说，必须有第八识执持清净种子，修行人才能不断地累积清净种子，才不会一觉醒来，或者重新入胎，都得重头来过。就涅槃的部分来说，如果没有第八识独存，涅槃就成了一无所有的断灭境界。

此颂初句，「无始时来界」，表示第八识是无始以来的存在。后三句「一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得」表示，第八识同时是清净、杂染二法所依止的心体。所谓的杂染法，就是苦谛和集谛。苦谛就是所感招的六趣苦果。集谛就是业惑，也就是善恶业和无明。所谓的清净法，就是涅槃和道。清净、杂染二法都是依止第八识才能够存在，如果依止在七转识，理论就不能成就了。

解释到这里，赖耶缘起的理论，已经大概清楚了。以下按照十二缘起的顺序，说明为什么十二缘起都必须依止于第八识才能够生起和运转。

一、无明

《缘起经》：

> 云何无明？谓于前际无知，于后际无知，于前后际无知。于内无知，于外无知，于内外无知。于业无知，于异熟无知，于业异熟无知。于佛无知，于法无知，于僧无知。于苦无知，于集无知，于灭无知，于道无知。
>
> 于因无知，于果无知，于因已生诸法无知。于善无知，于不善无知。于有罪无知，于无罪无知。于应修习无知，于不应修习无知。于下劣无知，于上妙无知。于黑无知，于白无知。于有异分无知，于缘已生或六触处如实通达无知。如是，于彼彼处如实无知，无见无现观，愚痴无明黑闇，是谓无明。[1]

此经所定义的无明，即是无知。但并非无知就必然是无明，而是对于能够引发烦恼的事实真相的无知，才是无明。所以，不知道股票行情、不知道流行音乐的排名，并不是无明。最后一句「无见无现观，愚痴无明黑闇，是谓无明」，表示对于生命真相，必须是现前观察、确认不疑的知识（现量）才算数。若从经教上去理解，虽然得到正教量，只要没有现量，仍然是此经所谓的无明。

解脱道的无明，称之为一念无明，一念无明又分为见所断烦恼和修所断烦恼。见所断烦恼，即是三缚结：我见、疑见、戒禁取见。修所断烦恼，包括贪、嗔、色爱、无色爱、掉、慢、无明。其中，三缚结和贪、嗔，合称五下分结。色爱、无色爱、掉、慢、无明，称为五上分结。五上分结的无明结，是比较狭义的，但它的内容仍然是对于世间和生命真相的无知。

初果人（须陀洹）断三缚结。二果人（斯陀含）除了断三缚结之外，再加上薄贪嗔。初果、二果都是欲界受生的果位。三果人（阿那含）断五下分结，离欲界生，因此称之为「不还果」，谓不再回到人间受生（菩萨

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, b22-c4)。

乘愿受生不在此限）。三果人的证量，再断五上分结，才是四果人（阿罗汉）。

众生最主要的无明「五阴是我」，是与生俱来的，并不需要后天的教导。我们成长的过程，所有后天的教导，差不多都是在助长「五阴是我」的成见，除非遭遇突如其来的意外（无常），或者有出世间圣贤的教导，才会使人反思：「五阴是我」其实是一个错误的人生观。

十二缘起的无明，是指一念无明，所以断掉一部分的无明，就会断掉一部分的染污行，乃至会断掉一部分的忧悲苦恼。这是解脱道的分证。例如古埃及的法老王，驱策了无数的奴隶，花费巨额的资源，只为盖金字塔保存尸体，希冀尸体未来能够复活——这是专属于凡夫的行为，已经见道的修行人，决不会这么做。初果人虽然只断掉三缚结，跟二、三、四果的人比起来，初果人的证量算不了什么，但是跟凡夫比起来，还是有相当的差异——断三缚结的人，在心态上会对佛、法、僧产生不坏的信心，在行为取向方面，则会有「圣戒成就」的功德。[1]法老王把色身当成是「我」，所以才会企图保持色身不坏。初果人既然断了三缚结，他一定会知道，色阴无常、非我——色身无论如何保存，都不可能永恒存在，所以他不会动用那么多的资源，去做无益的事。

无明为什么必须以第八识为根本因才能出生及继续存在呢？因为无明是一种错误的人生观或世界观，错误的人生观或世界观必须有一个记忆装置才能保存下来，并对行为产生影响。如果没有根本因、持种心（第八识），无明只能附于无常的五阴而运作，一旦身坏命终，无明亦应归于无有。如此一来，应该每一个新生的婴儿，都是没有无明的，就像一台新出厂的电脑，没有病毒。如果有人认为无明只与六识相应，那么错误就更明显了；因为每晚眠熟时，六识断灭，无明也跟着断灭，应该每天早上起床时都没有无明，就像没有硬碟等永久储存装置的电脑，即使感染病毒，只

[1] 「多闻圣弟子持粪扫衣，家家乞食，草蓐卧具；而彼多闻圣弟子解脱地狱、畜生、饿鬼恶趣之苦。所以者何？以彼多闻圣弟子于佛不坏净，法、僧不坏净，圣戒成就。是故，诸比丘！当作是学：『于佛不坏净，法、僧不坏净，圣戒成就。』」《杂阿含经》卷30 (CBETA, T02, no. 99, p. 214, a29-b5)。

要重新开机，回到初始的状态，即不再有病毒。真是这样的话，我们就不必辛苦修行了，反正一觉醒来就没有无明，每一个人都是阿罗汉或辟支佛——这当然是违反事实的。

二、行

《缘起经》：「云何为行？行有三种，谓身行、语行、意行。是名为行。」[1]虽说如此，但在「无明缘行」的因果关系上，「行」其实是专指染污行。因为在人间的阿罗汉、辟支佛，仍然会有身行、语行和意行，没有无明的人只是灭掉染污行，不可能灭掉清净行和无记行。无记行是无关善恶的行为，例如禅宗祖师所说的穿衣、吃饭、屙屎、送尿、拖个死尸路上行（走路）。人只要还正常地活着，就一定会有无记行。只有阿罗汉、辟支佛取证无余涅槃，才能把全部的行，永灭无余。

「无明缘行」，意思是说，有了无明，就会有染污行。人类的行为，都是从避苦趋乐的本能而生，但是要怎样避苦趋乐，各人有各人的行为模式。行为模式则是立基于一定的人生观和世界观。正确的人生观和世界观，所导出的行为取向，能够减少自己和他人的烦恼；错误的人生观和世界观，所导出的行为取向，会增加自己和他人的烦恼。例如，如果人们确认三世轮回、因果报应是事实，他们就不会偷偷摸摸干些损人利己的事。如果一个人能够确认：所有的痛苦都是由于六识的贪爱无法得到满足，所以只要控制六识的贪爱，使其究竟不生，就能够将忧悲苦恼永断无余；那么他就会勤修解脱道，证阿罗汉果。

不过，无明虽然必定会导致染污行，但是并非只有无明一个条件，就足以产生染污行，而是必须有第八识为因，再加上其他必要的缘，才会产生染污行。

松本史朗说：

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c4-5)。

> 我基本上是把十二支缘起当作「一因一果的因果关系」。十二支缘起中特定的前后二支的关系，果真是从众多的缘中提取出的具有代表性的缘吗？难道说「缘无明而生行」时，对于「行」来说，果真除「无明」外另有多数的「缘」，只是「无明」最具代表性吗？在我看来，「无数多的缘」这一想法，是破坏缘起论的基本构想，即时间性的构想之物。[1]

这是「无因唯缘」的缘起论，和《阿含经》《瑜伽师地论》「有因有缘」的缘起论明显不同。松本主张只要有一个缘就能够产生下一支，这偏离经教和事实更远了。他既然提出「缘无明而生行」的疑问，本该自行观察事实再下结论的，但是他却没有这么做，所以只好由别人代劳了！

许多染污行（例如强烈的贪爱或嗔恨）是有特定对象的，如果不与特定对象相遇，强烈的贪爱就不会生起。有时候，一个人会疯狂地爱上一个很平庸的人，一见面就爱上对方，没多久就想要跟对方缠绵相守。这当然是一个贪爱（无明的一种）未断的人，才会发生这种事。但是，他对于别的异性，却不会产生那么强烈的感觉。这种事例很多，却无法用此世的理由解释，很多人因此相信，这是因为一见钟情的双方有过去世的恩爱因缘。（这样的想法，在若干催眠回溯的案例中得到部分的证实。）在这种情况下，特定对象的出现，便是一个必要的缘，并非只要有贪爱，他就会疯狂地爱上一个很平庸的人。

另一种情形，是因为碰到特定的人，所以引发强烈的嗔恨，甚至将人杀死。这类案例，偶尔就会有报道，例如台湾《联合报》2009 年 12 月 30 日报道，有一位三十一岁的年轻人，于同年 6 月某一个凌晨，和女友在南寮看夜景时，被五名少年打死。少年供称：「他和那个女的并没有瞪我们，也没有对我们指指点点。」行凶的理由是「看不顺眼」「心里不舒服」。这五名少年因此被分别判处十年或十二年的徒刑。看不顺眼、心里不舒服的情形多的是，难道每次都会杀人吗？显然不是。这是用此世的理由无法解释的，所以新闻的标题是「少年无因杀人」。用三世因果的理论

[1] 松本史朗《缘起与空》，页30。

来解释，五名少年和被害者过去世一定有很深的仇恨，此世相遇为缘，勾起过去世的仇恨种子，因缘合会，引发杀人的冲动。

众生最主要的无明——五阴是我，难道只要有这一个缘，就必然会起染污行吗？不是的。在睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定中，因为意识不存在，所以身、口、意的染污行都无法现起——这说明：五阴的健全，即是一个必要的缘。即使五阴健全，又有「五阴是我」的无明，他虽然会起染污行，有的为了追求来世五阴的幸福而积极行善，有的为了现世五阴的利益而作奸犯科，其样态千差万别。之所以如此，是由于环境、教育等缘的差别所致。如果真是松本主张的「一因一果」论，应该所有人做出来的染污行都相同，乃至果报也应该一模一样；但事实并非如此，所以松本的主张是错误的。

为什么要有第八识为根本因，才能够有行呢？因为第八识是持身识，如果没有持身识，人会立刻死掉；死人当然不会有身行、口行、意行，所以说行必须以第八识为根本因。另外，在身、口、意运行的时候，必须有第八识独特的作用，与七转识和合运作——这是每一个大乘开悟者都知道的客观事实，但他们都把它的所在列为绝对机密。禅宗祖师在穿衣、吃饭、屙屎、送尿、拖个死尸路上行（走路）这五件事上面，创作了无数的公案，却没有一个人敢把其中的秘密明讲出来。

《瑜伽师地论》有问答探讨一缘、多缘的问题：

> 问：如经中说诸业以贪嗔痴为缘，何故此中唯说痴为缘耶？……
>
> 问：身业语业，思所发起，是则行亦缘行，何故但说无明缘行？……
>
> 问：识亦以名色为缘，何故此中但说行为缘耶？……
>
> 问：名色亦由大种所造，及由触生，何故但说识为缘耶？……
>
> 问：如经中说「六界为缘，得入母胎」，何故此中唯说识界？……
>
> 问：六处亦以饮食为缘，何故此中但说名色为缘耶？……

问：触以三和为缘，何故此中但说六处为缘？……

问：若自所逼迫，若他所逼迫，若时候变异，若先业所引，皆得生受，何故此中但显触为彼缘？……

问：经中亦说「无明为缘生爱」，顺爱境界，亦得为缘，何故此中但说受为缘耶？……

问：由随眠未断，顺彼诸法，取皆得生，何故此中但说爱为取缘？……

问：前已说无明为缘发起业有，何故今者说取缘有？……

问：亦由远行、不避不平等、他所逼迫为缘，老死可得，何故此中但说生缘老死耶？……[1]

问难者依于经教和事实，主张不应只有一缘即能出生下一支。这些问难都是如理如法的，所以《瑜伽师地论》的论主只是说明唯取一缘以为代表的原因，并不否定问难的合法性。限于篇幅，以上引文，答语皆省略，请自行参考原论。

综上所述，松本史朗将缘起法简化为一因一果论，完全昧于经教与事实，只是他个人的臆想分别，并非佛法。

三、识

《缘起经》：「云何为识？谓六识身：一者眼识，二者耳识，三者鼻识，四者舌识，五者身识，六者意识。是名为识。」[2]此处的识，是识阴，也就是前六识，不是入胎识（第八识）。请参见本章第二节。

识阴无常的证明，请参见本书第五章第一节第五项《识蕴无常》。识阴既然无常，所以它可以放在十二缘起之中，因为十二缘起全都是可以消灭的法。在修还灭门时，是先灭掉无明；无明消灭了，染污行也就跟着消灭；染污行消灭了，炽盛的六识也就跟着消灭；……乃至老死也就跟着消

[1] 《瑜伽师地论》卷10 (CBETA, T30, no. 1579, p. 325, a11-b24)。
[2] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c6-8)。

灭。（参见本章第二节所引《大正藏・杂阿含经・二八七经》第二段。）如果把识定义成第八识心体，就跟经教「行灭故识灭」不符合了，因为第八识心体是常住法，不管有没有染污行，它都会继续存在下去，不会消灭。《大般涅槃经》将十二缘起的第三支「识」，定义为入胎识，这个入胎识只能解释为第八识所执藏的染污识种。染污识种是可以消灭的，所以也能符合「行灭故识灭」的经教。本书以《缘起经》的定义为准。

「行缘识」，意思是说，由于有了染污行，就会导致六识炽盛，无法消灭。六识炽盛是什么样的现象呢？简单地说，就是六识攀缘六尘的习惯无法停止。虽然，在证阿罗汉以前，六识的攀缘都无法完全停下来，但不同的人差别还是很大的——有禅定功夫的人比一般人宁静，一般人又比过动的人宁静。过动的人会拼命地找一些事情让自己的六识忙个不停。一个过动的孩子，要他安分地坐在教室里听课；或者一个习于喧闹的人，要他安静地坐禅，都是不可能的事。对他们来说，没事干（不能了别喧闹的六尘万法，不能在其中领纳滋味及作主）是最不能忍受的。

六识身既是无常法，所以它必须依靠他法才能出生，为什么每次重新出生时，它会延续过去的习性呢？六识的重新出生，可以大致分为两种情形：一种是在一期的生命之中，另一种则是另一次生命的出生。前者的情形，包括睡眠、闷绝（昏迷、休克）后的苏醒，以及无想定、灭尽定的出定。这四种状况，因为可以由大脑作为记忆的载体，所以意识仍然可以回复原来的记忆。但是若是属于另一次生命的出生，因为没有大脑作为记忆的载体，所以每一个新生儿，都必须重新学习。虽然如此，是否每一个新生儿都像是一张白纸、没有任何先天的习性呢？不是的！

许多人都知道，每一个新生婴儿都是有个性的，有的很安静，可以独处；有的很害怕孤独，只要一醒来，没看到妈妈，就会立刻哭闹不休。婴儿慢慢成长，个性的差异就会越来越明显。有的孩子，从来都不会有非分的要求；有的孩子，只要看到他想要的东西，就会要求父母买给他，父母若是不应允，他就躺在地上哭闹不停，直到父母就范为止。在学习方面，也显示极大的差异，即使智商差不多，但是在不同的学科，却有悬殊的兴趣和能力。（有些资料提到，这跟前世的熏习有关，因此有「书到今生读

已迟」的说法。）前面也曾提到，很多人一见钟情的对象，只是平庸的异性，这是用此世的因缘所无法解释的。

以佛教的理论来说，大脑只是一世相续，无法将记忆带到下一世，第八识才是永久相续的记忆载体。在每一世重新出生时，大脑虽然是清空的，但是第八识仍然持续流注种子，让七转识持续往世的习性。也因为有第八识执持往世记忆的缘故，所以有些被催眠的人，以及有宿命通的人，可以见到自己的前世光景。此处所说的七转识，包括前六识和第七识（又名末那识、意根）。六识炽盛，是比较容易被观察到的，所以十二因缘法用这个来代表。实际上，六识的炽盛，是由于第七识不肯停止了别和作主的缘故。第七识的法义，原则上是属于大乘法，二乘人不必知道太多，所以《阿含经》讲得很少。

俗语说：「江山易改，本性难移。」七转识的习性，很不容易转变，习惯一旦养成，往往终身都无法变更，甚至带到下一世去。正因为如此，所以一定要有一个执持业种的心（持种心、第八识）为根本因，才足以解释这个现象。不然的话，只要重新出世，每一个人都不再有过去世的习性，这样染污的习性固然不会持续到下一世，清净的习性也不会持续到下一世——那么佛经说初果人可以在七返之后究竟苦边的说法，也就成了无义之语；菩萨也不可能在初发心之后，持续不退，经过三大阿僧祇劫而成佛。所以，六道轮回，以及修行证果，都必须以第八识为根本因。

四、名色

《缘起经》：

> 云何为名？谓四无色蕴，一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴。
>
> 云何为色？谓诸所有色，一切四大种，及四大种所造。此色前名，总略为一，合名名色。是谓名色。[1]

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c8-12)。

色就是色蕴，名就是受、想、行、识四蕴，所以依照这个定义，名色其实就是五蕴的别称。在这个定义中，行蕴必须解释为六思身（六个识的思心所，参见本书第五章第一节第四项〈行蕴无常〉），而不是身行、口行、意行，因为「名」被定义为四无色蕴，所以这是专指心法和心所有法。

可是，为什么不直接称为五蕴，而要称为名色呢？这是因为，名色在各个不同的阶段，有不同的内涵与外延。色可以说是物理、物质的现象，名可以说是精神的现象。用「名色」这个词，表示物质和精神现象的总合，这比用「五蕴」来得有弹性。

第八识初入胎时，眼根、耳根、鼻根、舌根等四根，包括浮尘根和胜义根[1]，都还没有长出来，身根也只有浮尘根而没有胜义根，所以这个时候当然没有六识（因为前五识必须以根、尘为缘方能出生，所以五根生长不具足，无法出生前五识；而意识必须以大脑为俱有根方能出生，所以没有大脑就没有意识）。既然没有六识，可是却还称它为名色，就表示此时的意义比较狭隘。

《大般涅槃经》：「入胎五分，四根未具，名为名色。具足四根，未名触时，是名六入。」[2]依此定义，初入胎时之名色为意根与身根。意根不属于五蕴，但是五色根未成熟之前，不可能有受、想、行、识，然而意根的了别能力，也是精神作用，所以称之为「名」。如果五根生长齐全，名色就是六根——《瑜伽师地论》也是采用这样的定义（参见稍后所引论文）。

因为名色的下一支是六处，而六处出生之后，以根尘为缘才能出生识阴、和识阴的心所有法（受阴、想阴、行阴），所以实际上在六处未出生之前的名色，不可能有受、想、行、识四阴。就此而言，《大般涅槃经》和《瑜伽师地论》的定义，比《缘起经》准确——后者佛说是「缘起初差

[1] 眼的浮尘根就是眼球，胜义根是视神经，以及大脑当中掌管视觉的部分。其余四根的浮尘根和胜义根，准此道理可知。意根是心法，没有物质。

[2] 《大般涅槃经》卷27 (CBETA, T12, no. 374, p. 525, c11-12)。

别义」[1]，也就是说，《缘起经》是为二乘人所宣说的初级缘起法。本节所述的赖耶缘起为大乘法，因此名色的定义以大乘经论为准。

「识缘名色」在十因缘法和十二因缘法当中，都说得通，只是其中的「识」意义不同。十因缘法当中的识，是指第八识；十二因缘法当中的识，则是指六识身。十因缘法所说的「识缘名色」，谓第八识出生了名色；此处的缘，是四缘当中的因缘（参见本章第四节）。十二因缘法所说的「识缘名色」，则指炽盛的六识身，是名色出生必要的缘。简单地说，名色出生的根本因为第八识，过去世六识的炽盛则是必要的缘，必须因缘和合才会出生此世的名色。（请参见本章第三节。）

为什么六识的炽盛，是名色出生必要的缘呢？其实六识的炽盛，只是凡夫和二乘人比较容易观察到的现象，他们不容易知道，六识炽盛的背后一定有一个不肯歇息的第七识（意根），以及含有执藏种子的第八识，所以佛陀没有为他们宣说。六识炽盛的人死的时候（正死位），前六识消灭，第七识无法忍受不能了别六尘的状态，不甘心就此永灭，所以第七识会希望再有一个名色，让它可以继续在六尘境界中了别、领纳滋味和作主。这个时候，第八识就会按照第七识的希望，由有情过去的业力所熏习出来的种子，借着父精母血的缘，和合四大，造一个名色给它，让它去玩这场人生大梦。

若无第八识，六识身一旦消灭，如何能够出生名色？例如母亲出生婴儿，母亲和婴儿必须是不同的两个法，而且在婴儿出生的过程中，母亲必须始终都存在。这样才可以说：母亲出生婴儿。所以，并不是过去世的六识身出生了名色，而是第八识出生了名色，炽盛的六识身只是一个缘而已。如果在这个地方有了错解，就会以为第三支到第四支之间没有因果关系。以上的道理，辟支佛是知道的，所以才能够完成十因缘法与十二因缘法的现观。这是因缘法最重要的关键知见。许多人修习因缘观无法得力，就是因为他们不知道这一个关键的知见。

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, b14-15)。

综上所述，人间名色的出生，除了以第八识为根本因，以炽盛的六识身为代表性的缘之外，还要有第七识的冲动、父精母血、五界（地、水、火、风、空，参见本章第二节）等缘才行。

所以，松本史朗的一因一果论，只是他自己的想当然耳，无法在现实中得到验证。按照他的理论，应该只要有六识身就可以出生名色，不需要第八识和第七识，也不需要父精母血和五界——难道松本曾经见过有人是这样出生的吗？

《杂阿含经》说：「但有言数，问已不知，增益生痴，以非境界故。」[1]非境界，就是不能在现实中得到验证的虚妄理论，这种理论不但没有用处，反而让人越来越糊涂。欧式佛学研究者，把佛学当成是与现实没有关联的概念体系，其过失是显而易见的，松本史朗即是一例。

「名色缘识」，在讲十因缘法时才会说，因为这里的识，是专指第八识（又称为异熟识）。具体的经教，请参见本章第三节所引《长阿含经・大缘方便经》。

《瑜伽师地论》说：

> 此异熟识，即依名色而转，由必依托六依转故，是故经言「名色缘识」。俱有依根曰色，等无间灭依根曰名，随其所应为六识所依。依止彼故，乃至命终，诸识流转。
>
> 又五色根，若根所依大种、若根处所、若彼能生大种曰色，所余曰名，由识执受，诸根堕相续法，方得流转。故此二种依止于识，相续不断。
>
> 由此道理，于现在世，识缘名色，名色缘识，犹如束芦，乃至命终，相依而转。[2]

白话解释：

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 9, a12-13)。

[2] 《瑜伽师地论》卷9 (CBETA, T30, no. 1579, p. 321, b1-9)。

第八识必须依于名色，才能在三界中运转，这是因为它一定要依于六根才能够运转的缘故，所以《阿含经》说「名色缘识」。五识的俱有依根——五色根，称之为色，等无间灭依根——意根，称之为名；六识必须分别依止于所相应的根。实际上，第八识也必须依止于六根，才能在三界中正常地运转。所以，诸识（前六识和第八识）都必须依止于名色，才能够流转，从生到死，皆是如此。

而五色根，包括构成五色根的四大种（地、水、火、风）、五色根本身，以及从五色根新陈代谢出生的四大种，总称为色；所余的意根，称之为名。名、色二者，皆由第八识所执持，六根这样的相续法，才能够流转。所以名与色二者，都是依止于第八识，才能相续不断，《阿含经》称之为「识缘名色」。

由于以上的道理，在现在世中，就形成「识缘名色，名色缘识」相依而转的情形，就像束芦一样，在三界中谁都离不开谁。

由《瑜伽师地论》的解释可知，「识缘名色，名色缘识」是指在现在世中，识与名色相依而运作，不能解释成「识出生了名色，而名色又出生了识」，否则就是因果关系的错乱了。

五、六处

《缘起经》：「云何六处？谓六内处：一眼内处，二耳内处，三鼻内处，四舌内处，五身内处，六意内处。是谓六处。」[1]处，又译为入或入处。入，是涉入的意思。六内处（《杂阿含经》译为内六入处）常被省略为眼、耳、鼻、舌、身、意，所以有时候变得好像与六根没有差别。实际上，内六入处是偏重于内六尘经由六根涉入到六识可以接触的地方。六根和六内入处最主要的差别是：六根是名词，是静态的；内六入处则是动名词，是动态的。

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c12-14)。

《大般涅槃经》：「入胎五分，四根未具，名为名色。具足四根，未名触时，是名六入。」[1]好像是把六根等同为六入，其实这只是时间的划分，意谓六根具足时，就是六入具足的时候，并没有说六根即是六入。

与六内处相对的，是六外处（《杂阿含经》译为外六入处）。外六入处是「色入处、声入处、香入处、味入处、触入处、法入处」[2]，常被省略为「色、声、香、味、触、法」，所以有时候变得与六尘好像没有差别。实际上，外六入处是偏重于外六尘涉入到六根可以接触的地方。六尘和六外入处最主要的差别是：六尘是名词，是静态的；六外入处则是动名词，是动态的。

这里就产生两个问题：一、六尘的涉入，为什么分为内、外两个程序呢？二、六尘的涉入既有内、外两个程序，为什么在十二缘起当中，只列内六入处，而不列外六入处呢？

第二个问题比较简单，所以先解决它。《大智度论》解答这个问题：「虽有外六入，内六入无故，触等心数法不生，是故『内六入』得名。」[3]《瑜伽师地论》也记载一段问答：「问：触以三和为缘，何故此中但说六处为缘？答：若有六处，定有余二无阙故；又六处胜故，由六处摄二种故。」[4]因为内六入处才是关键的所在，所以不提外六入处，这并不否认外六入处仍然是必要的缘。涉入的过程，必然有两道程序，因为内六入处必须相应于外六入处而生起，所以如果没有外六入处，内六入处是无法生起的。这再度证明，松本史朗主张只要有一个缘就能产生下一支，是错误的。

接下来探讨第一个问题：六尘的涉入，为什么分为内、外两个程序呢？1999 年有一部电影 *Matrix*（台湾译为《骇客任务》，香港译为《廿二世纪杀人网络——主体》，大陆译为《黑客帝国》）和这个问题有关。

---

[1] 《大般涅槃经》卷27 (CBETA, T12, no. 374, p. 525, c11-12)。
[2] 《杂阿含经》卷13 (CBETA, T02, no. 99, p. 87, a1-2)。
[3] 《大智度论》卷90 (CBETA, T25, no. 1509, p. 696, c22-23)。
[4] 《瑜伽师地论》卷10 (CBETA, T30, no. 1579, p. 325, b1-3)。

故事是说，二十一世纪初，人工智慧的技术有重大的突破，电脑能够自行学习，代替人类做很多事，但是电脑却发展出自我意识，不愿再听命于人类。人类企图关闭电源，结束电脑的自我意识，电脑却抢先一步宰制人类的命运，培植人类作为电力的来源。每一个人从出生开始，都被放在一个个的电池槽里，全身插满了管线，电脑建构一个称之为「母体」（Matrix）的庞大系统，产生虚拟实境的讯号，欺骗人类的大脑，让人以为自己是生活在二十世纪末的社会里。只有少数反抗军没有被电脑奴役，他们扮演骇客（Hackers），不断侵入母体，企图拯救被奴役的人们。

主角尼欧（Neo）被解放之后，离开电池槽，来到骇客的太空船。为了让他了解什么叫作「母体」，他再度进入虚拟实境。在虚拟实境中，尼欧摸摸高背椅，问：「这都不是真的？」反抗军领袖莫斐斯（Morpheus）答：「什么是真实？真实该怎么定义？如果你指的是触觉、嗅觉、味觉和视觉，那全是大脑接收的电子讯号。你以为的真实世界，其实是互动的虚拟世界——我们所谓的『母体』。你一直活在梦世界，尼欧！」

这是一部很经典的科幻电影，但它并不是纯然的幻想，电影的情节是以一个不易为人所知的事实为基础而创作的。这个事实是：

> 七转识永远无法接触到外境。七转识所能了别的境界相，全都是透过一种机制模拟出来的。这种模拟的机制类似电视的实况转播，所模拟出来的境界相，不是客观的外六尘境界，但是彼此有一对一的对应关系。梦境也是这样模拟出来的，所以可以说我们一直活在梦世界；所不同的是，梦境并没有相应的外六尘境界。

外六入处和内六入处的法义，即是在传述这个事实。《瑜伽师地论》说：「或立一种色，谓由眼所行义故。或立二种，谓内色、外色。」[1]此中的内色、外色，并没有详细的解释，但配合色入处和眼入处的法义，可以知道外色是指物理世界的色光，内色是指在大脑中模拟出来的色像。

[1] 《瑜伽师地论》卷3 (CBETA, T30, no. 1579, p. 292, c23-24)。

「或立一种香，谓由鼻所行义故。或立二种，谓内及外」[1]「或立一种味，谓由舌所行义故。或立二种，谓内及外」[2]和「或立一种触，谓由身所行义故。或立二种，如香说」[3]等经教，也是传达同样的法义——六尘境界有内外之分。

因此，六尘要让六识了别，一定要经过两道程序。以眼识了别色光来说，光线射到眼睛（浮尘根，亦称为扶尘根）的视网膜，是第一道程序。视神经（胜义根）传达讯号给大脑当中掌管视觉的部分（胜义根），然后在大脑当中模拟为眼识所能了别的影像，则是第二道程序。这个过程，就像在警卫室里的人藉由摄影机和显示器观看外境是一样的。只有摄影机的镜头才能真正接触到客观的色尘境界，警卫室里的人只能看到显示器模拟的影像。同样的道理，耳识、鼻识、舌识、身识、意识所了别的境界，也都是经过模拟的，并不是客观的外六尘境界。而这种模拟的境界，和梦境是一样的，其差别只在于：在清醒状态时，模拟的境界与外境有对应关系，在梦中则没有对应关系。

模拟的境界，与外境虽然有对应关系，但是毕竟不等于外境。就好像我们观看现场转播时，因为电视的种类、品质不同，有的人看到的是彩色画面，有的人看到的是黑白画面，有的画质清晰，有的画质粗糙。有情所感知的外境，也会因为业力的不同，而使得所现起的模拟境界产生差异。例如，有些人好像不管吃什么都特别香甜，有些人正好相反。这种现象虽然可以用各人性情不同来解释，但理解了外六尘、内六尘的法义之后，便可以知道，外味虽然一样，但是内味必然有些许的差异。

《维摩诘经》记载，佛陀曾说：「我佛国土常净若此，为欲度斯下劣人故，示是众恶不净土耳！譬如诸天，共宝器食，随其福德，饭色有异。如是，舍利弗！若人心净，便见此土功德庄严。」[4]此中说到，诸天所吃的食物，其实是一样的，但是各人福德不同，所以吃起来味道也不同。同

[1] 《瑜伽师地论》卷3 (CBETA, T30, no. 1579, p. 293, a28-29)。
[2] 《瑜伽师地论》卷3 (CBETA, T30, no. 1579, p. 293, b11-12)。
[3] 《瑜伽师地论》卷3 (CBETA, T30, no. 1579, p. 293, b21-22)。
[4] 《维摩诘所说经》卷1 (CBETA, T14, no. 475, p. 538, c25-29)。

样的，佛陀和诸天看这一个物理世界是清净、庄严的，但此土众生看则是污秽的。之所以如此，是因为有情的七转识只能接触到内六尘，而内六尘是经过模拟的，所以各各有情所见的内六尘会有很大的差异。经中说，这是因为福德差异的缘故，所以这也是一种酬偿因果的作用。有这种功能的只有第八识，由此可知，内六尘是由第八识所模拟的。

《楞伽经》：「譬如明镜，持诸色像，现识处现，亦复如是。」[1]经文写得很隐晦，但理解了以上的法义之后，便可明白，这是说：就好像是镜子能够反映影像一样，第八识在现识（末那识）能够了别的地方，现起模拟的境界相，也是一样的道理。经文省略了主词（能够模拟境界相的主体），不过很容易就可以知道主词是「真识」（第八识），因为第八识一向被比拟为镜子，究竟成佛时第八识转为大圆镜智。

第八识模拟内六尘之前，必须先由五色根的浮尘根接触外境，经过五根的神经（胜义根）传达到大脑（胜义根）。在这个阶段，因为器官不同的缘故，已经造成传递讯号的差异。例如人、狗、苍蝇的器官不同，因此器官所传递的讯号，也有很大的差别。但是，因为器官原本就是第八识依据业力所造，所以这仍然是第八识所间接掌控的。

有情的七转识只能接触到第八识所模拟的境界，因此所有的境界相，其实都是第八识所现的境界，《楞伽经》称之为「自心现境界」[2]。有情所认识的世界，既然都是第八识模拟的，所以北传《中阿含经・阿梨吒经》把第八识称之为「世」，南传《中部经典・蛇喻经》把第八识称之为「世界」。（参见本书第五章第二节第一项第三目《常不变易、恒不磨灭法》。）将第八识称之为世界，另外还有一个意义：客观的器世间，是由共业有情的第八识所共同创造的。

《黑客帝国》上演的前两年，大陆作家王晋康，在《科幻世界》杂志发表的科幻小说〈七重外壳〉[3]，也运用了内外六尘的观念。所谓的「外

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 483, a17-18)。
[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 486, c27)。
[3] 王晋康《七重外壳》，《科幻世界》1997年第7期。此文于 1999 年收入同名小说集：王晋康《七重外壳》，长沙：湖南教育出版社，1999。

壳」，是「很薄很柔的连体服」，上面有「神经传感乳头」，配合大型电脑的模拟，能够将「虚拟信号传到相应的感觉神经，比如你『踩』上火炭时，脚底神经就送去烧灼感的信号」。不但如此，它还「能把被试者的思维取出来，并即时性地反馈到虚拟环境中」。受试者穿上「外壳」进入虚拟境界，当他看出是虚拟境界之后，会被脱下「外壳」。但是实际上，连脱下「外壳」这件事也可能是虚拟的，必须等到他能够确定，自己已经真的脱下「外壳」，离开虚拟环境，他才算通过测试。男主角甘又明就是这样，接受虚拟环境的测试，最后终于脱下第六重「外壳」，离开了虚拟境界，得到测试机构发给的奖金。但是他却觉得，还有第七重「外壳」，一直剥不下来。他发现，所谓的「真实境界」和虚拟境界，根本没有差别，因此对「真实境界」也心灰意冷。以佛教的观点来看，第七重「外壳」，其实就是名色。由于有名色为「外壳」，配合第八识模拟境界，我们便以为自己活在真实世界中。

东西方的文化工作者，不约而同地，运用同样的观念，创作出撼动人心的作品。这不是巧合，而是因为这是事实，所以会被不同的世间智者观察到。它们和《爱丽丝梦游仙境》这类纯幻想的作品不同，对于后者，我们只会当成娱乐和消遣，不会感到震撼。《黑客帝国》和〈七重外壳〉动摇了我们自以为天经地义的人生观和世界观，所以使我们感到震撼。他们观察到这样的事实，其实就是观行。观行并不是只有修行很高的人才办得到。佛教所说的观行，只要能够本于事实和逻辑，将某个事理看得很清楚，就是观行。别人先发现的事实，我们依循他的观察报告（正教量），也发现同样的事实，这也一样是有效的观行。

「名色缘六处」，意思是说，必须有名色为缘，才能出生六处。前面说过，《瑜伽师地论》将名色定义为六根，而六处是六根的涉入，因此如果没有名色，当然没有六处。但是，并不是只有六根就能产生六处，而是必须有一种模拟机制将外六尘转换为内六尘。这种模拟机制是第八识的功能，所以第八识才是六处生起的因，名色只是六处生起的缘而已。

《中阿含经》「以六界合故，便生母胎，因六界，便有六处」[1]，也是六处必须以六界（包括识界）为因方能出生的经教证明，并非名色这个缘便能出生六入。经文用「因」这个字，而不用「缘」，是很准确的用法——六界是因，名色为缘，所以出生六处。

六、触

《缘起经》：「云何为触？谓六触身：一者眼触，二者耳触，三者鼻触，四者舌触，五者身触，六者意触。是名为触。」[2]因此可知，此中所定义的触，即是六个识的触心所。心所和心（识）一定是相伴而起。也就是说，既然有前六识的触心所，就表示前六识也同时存在。那么，前六识是什么时候现起的呢？是不是比触心所更早呢？不是的。前六识其实是跟触同时现起的。因为前六识不能离于心所而独立存在。

《杂阿含经》说：「缘眼、色，眼识生，三事和合触……如是耳、鼻、舌、身，意、法缘生意识，三事和合触，广说如上。」[3]此处的「缘眼、色，眼识生」，其中的眼、色，是指眼入处和色入处（静态的眼根、色尘不会引发眼识，动态的眼入处、色入处才会引发眼识），所以眼识的生起必在六处之后。「三事和合触」写在后面，看起来好像是先有眼识才有眼触，但实际上眼识既能生起，就表示眼入处和色入处的条件并没有缺少，所以在眼识生起的同时，眼识的触心所就相伴而起。眼识如此，耳识、鼻识、舌识、身识、意识的生起，也是如此，必然伴随着触心所，与之同时生起。

在大乘百法明门的体系里，触是五遍行之一。五遍行是触、作意、受、想、思，它们是八个识都有的心所有法，所以称为遍行。《成唯识论》：「触谓三和，分别变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。」[4]三和，就是三事和合。触心所能够察觉根、尘、识三者的变

[1] 《中阿含经》卷3 (CBETA, T01, no. 26, p. 435, c23-24)。
[2] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c14-17)。
[3] 《杂阿含经》卷8 (CBETA, T02, no. 99, p. 54, a8-14)。
[4] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, b19-20)。

异，让心、心所继续接触境界。如果没有触，受、想、思三种心所有法，都没有办法生起。触心所必须先生起，但是受、想、思三种心所有法彼此之间，并没有一定的顺序，也没有排斥的关系，也就是说，触生起之后，受、想、思可以同时存在。

「六处缘触」，意思是说，由于有了内六处的缘，就会生起六触身。实际上，内六处只是一个代表而已，并不是只有这个缘，就足以产生六触身。《杂阿含经》说得很清楚，外六处和内六处都是必要的缘。

即使具备一切的缘，若没有第八识为根本因，仍然无法出生触。为什么呢？因为六触身只是六识的心所有法，而六识必须由心体流注六识识种才能够出生。实际上，第七识也是由心体流注第七识识种，才能相续运转。此外，第八识能够了别根身、器界、种子，也是由心体流注第八识识种，才能相续运转。识种虽然有八类，但都是共用同一个心体。心体，《成唯识论》称之为能藏，全体种子则称之为所藏。能藏的心体不生不灭，永无变异，所藏的种子则是念念变迁。

为什么八个识的了别，一定要有识种的流注呢？这个原理，在本书第五章第一节第五项〈识蕴无常〉已有探讨。就好像摄影机拍摄活动的影像，必须拍下许多画面，每一个画面都要有储存体来记录；而这些画面的拍摄，必须达到每秒十张以上的速度，才能够让人类看起来，觉得是连续的画面。同样的道理，八个识既然都能够了别，就一定要有储存资料的载体（种子），种子必须以很快的速度，从心体当中流注出来，记载资料之后，然后回到心体。

同一类识种的流注，形成了识（心法），就好像很多很多水滴的持续流注，形成了瀑布。在同一类识种之间，又有功能上的差异，这就是触、作意、受、想、思等等的心所有法。因此，心法和心所有法，其实都是种子流注所显示的功能差别——这当然包括六识身（心法）以及六触身（心所有法）在内。

以下所要说的受、爱、取，它们也是心所有法，所以也都是种子流注所显现的功能差别——唯识所现。

七、受

《缘起经》：「云何为受？受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。是名为受。」[1]这个定义，和受阴的定义，一模一样。（参见本书第五章第一节第二项〈受蕴无常〉。）依照这个定义，很容易将此处的受，理解为意识的受心所。然而，受阴另外还有一个定义，是六受身。因为前支的触是指六触身，所以此处的受，解释为六受身会更加准确。所谓的六受身，就是六个识的受心所。《成唯识论》说：「受，谓领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业。」[2]

《杂阿含经》记载，佛陀曾经宣说〈六六法经〉。[3]难陀比丘详细解释〈六六法经〉的义理，也记载于《杂阿含经》。[4]所谓的六六法是指：六内入处、六外入处、六识身、六触身、六受身和六爱身。〈六六法经〉将六受身称为「眼触生受、耳触生受、鼻触生受、舌触生受、身触生受、意触生受」，此处简称为眼受、耳受、鼻受、舌受、身受、意受。〈六六法经〉将六爱身称为「眼触生爱、耳触生爱、鼻触生爱、舌触生爱、身触生爱、意触生爱」，此处简称为眼爱、耳爱、鼻爱、舌爱、身爱、意爱。

六六法的关系是这样的：以六外入处和六内入处为缘，生起六识和六触身；以六触身为缘，生起六受身；以六受身为缘，生起六爱身。例如，以色入处和眼入处为缘，生起眼识，三事和合生眼触；以眼触为缘，生眼受；以眼受为缘，生眼爱。在下表中，色入处、眼入处、眼识、眼触、眼受、眼爱，有关联性的放在同一行。其他各行的六个法，生起的关系，也是同样的道理。

---

1 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c17-18)。
2 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 11, c11-12)。
3 《杂阿含经》卷13 (CBETA, T02, no. 99, p. 86, c24-p. 87, a25)。
4 《杂阿含经》卷11 (CBETA, T02, no. 99, p. 74, a24-p. 75, b22)。

六外入处	六内入处	六识身	六触身	六受身	六爱身
色入处	眼入处	眼识	眼触	眼触生受	眼触生爱
声入处	耳入处	耳识	耳触	耳触生受	耳触生爱
香入处	鼻入处	鼻识	鼻触	鼻触生受	鼻触生爱
味入处	舌入处	舌识	舌触	舌触生受	舌触生爱
触入处	身入处	身识	身触	身触生受	身触生爱
法入处	意入处	意识	意触	意触生受	意触生爱

难陀比丘在解释时，对于六六法皆询问：「是我、异我、相在否？」听法的比丘尼众皆答否。这说明六六法当中的一一法，与「我」（第八识）的关系，都是「非我、不异我、不相在」。

本书第五章第二节曾经探讨五阴「非我、不异我」。五阴非我，是因为二者体性不同，五阴无常，而「我」则是「常、不变易，恒、不磨灭法」。五阴不异我，是因为五阴与第八识一对一相应，而且二者互为因果。

同样的道理，六六法「非我」，是因为六六法与「我」（第八识心体）的体性不同；六六法「不异我」，则是因为二者与「我」（第八识所藏的种子）一对一相应，而且二者互为因果。所以，六六法都是第八识流注种子所生。六受身既然是六六法之一，当然也是第八识流注种子所生。因此，并非「触」这个缘，就能让「受」出生，必须还要有第八识为根本因，因缘和合才能出生「受」——这才是「触缘受」真正的意义。

八、爱

《缘起经》：「云何为爱？爱有三种，谓欲爱、色爱、无色爱。是名为爱。」[1]这是依所爱而分类。将爱区分为欲爱、色爱、无色爱，主要的实益，是用来判断修行人所证的果位。初果、二果不离欲爱，三果以上永

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c19-20)。

断欲爱。凡夫得初禅者，得降伏欲爱，若在退失初禅以前，断三缚结而取证三果，亦得永断欲爱。若依能爱分类，就是〈六六法经〉所说的六爱身。

欲界六爱身具足，色界缺鼻爱和舌爱，无色界只有意爱。障碍最大的欲界爱，是财、色（男女爱，包括同性恋）、名、食、睡。由男女之间的亲密接触所生的贪爱，是欲界爱。对异性的思慕，也是欲界爱。口腹之欲，是欲界爱——无论喜欢吃的是大鱼大肉或粗茶淡饭都一样是欲界爱；爱闻茶香、花香、酒香、异性的体香等等，都是欲界爱。

意识有贪爱，是一般人所能观察到的事实，但是前五识有独立的贪爱，就不是一般人注意得到的。本书第一章第五节第二项〈识阴无常的实证〉曾经说过：

> 眼识启用之后，也是因为有不坏的眼根，再加上色尘精彩的演出，所以眼识自己会决定继续看下去，即使意识的注意力已经转到别的地方，眼识还是会继续了别一阵子。这是眼识刹那刹那地出生，所以也是「缘眼及色，眼识生」。如果意识很久都没有去注意色尘，眼识就会自知无趣而自行关闭。

前五识的关闭，是由它们自行决定的，这是前五识的思心所。它们决定的基础，即是在于前五识是否贪爱当前的五尘境。

例如，专心读书的人，必须大声叫唤，他才听得到，这表示他把耳识关闭了，所以必须要有（声音所显示的）重大的法尘变化，被意根注意到，才会将耳识重新启动，在耳识被启动以前，会有短暂的恍神，无法分辨声音的意义。（这跟睡觉的人被叫醒的过程差不多，只是睡觉时意识也关闭了，所以被叫醒时，要先启动意识，再启动耳识，所以恍神的时间会比较长一点。）如果他在专心读书的时候，旁边播放着悦耳的音乐，耳识容易因为那是悦耳的音乐，而让自己继续了别下去，这是本于耳识的贪爱（耳触所生爱）而产生的思心所（耳触所生思），与意识的贪爱无关，因为那时候意识正在专心阅读，并没有去攀缘音乐声。耳识若是没有关闭，意识只要一作意，就能够分辨声音所显示的法尘，如果那是意识所喜乐的

法尘，意识就会在上面流连忘返。意识在同一个时间，只能缘一个境，当我们同时做好几件事时，意识必须像多人使用的电脑主机一样，很快地在不同的境上面转台。如果读书的时候，意识老是在书本和音乐两边来回转台，这就是读书不专心的情形。

六爱身是六识的心所有法，所以是种子流注所显现的功能差别——唯识所现。（此部分已于本节第六项〈触〉论述过了。）六爱身是六六法之一，所以六爱身也是第八识流注种子所生。（此部分已于本节第七项〈受〉论述过了。）因此，并非「受」这个缘，就能让「爱」出生，必须还要有第八识为根本因，因缘和合才能出生「爱」——这才是「受缘爱」真正的意义。

爱的反面，就是嗔。因为境界相与所贪爱的相反，所以产生嗔恚。因此，只列爱作为代表。因此「受缘爱」有正反两个意思，正面的意义为乐受生爱，反面的意义即是苦受生嗔。

九、取

《缘起经》：「云何为取？谓四取：一者欲取，二者见取，三者戒禁取，四者我语取。是名为取。」[1]《瑜伽师地论》解释：「欲取云何？谓于诸欲所有欲贪。见取云何？谓除萨迦耶见，于所余见所有欲贪。戒禁取云何？谓于邪愿所起戒禁，所有欲贪。我语取云何？谓于萨迦耶见所有欲贪。初唯能生欲界苦果，余三通生三界苦果。」[2]此中，戒禁取的定义是「于邪愿所起戒禁，所有欲贪」，实际上邪愿则是本于邪见，也就是错误的人生观和世界观，因此以下对于戒禁取的定义，与《瑜伽师地论》稍有不同。

取，经常被解释为行动上的执取，但是从以上的定义和解释来看，它应该是错误观念的执取，下一支「有」，才落实在身口意行。取，既然是

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c20-22)。
[2] 《瑜伽师地论》卷10 (CBETA, T30, no. 1579, p. 323, b21-25)。

错误观念的执取，所以它是心所有法。心所有法持续地运转就是心行。染污的心行就会导致后有种子的增长。

四取的白话解释如下：

欲取——认为欲界的贪爱是正当而不可或缺的。

见取——认为各种未经实证的见解（不包括我见）是正当而不可或缺的。

戒禁取——对于因错误的人生观和世界观而生的行为规范（包括应作、不应作），认为是正当而不可或缺的。

我语取——认为我见是正当而不可或缺的。

名色、六处、触、受、爱，是与生俱来的烦恼，一般人无法抗拒。只有已断三缚结的人（圣弟子），才能用如理作意（与事实相符的人生观与世界观），对治无明触，使得无明触转变为明触。（这是精进的初果人才会这么做，懈怠的初果人则放任不理。此一如理作意，若随时都能保持着，成为无间作意，即是薄贪嗔的二果人。）如《杂阿含经》说：

> 有五受阴。云何为五？色受阴，受、想、行、识受阴。若诸沙门、婆罗门见有我者，一切皆于此五受阴见我。诸沙门、婆罗门见色是我，色异我，我在色，色在我；见受、想、行、识是我，异我[1]，我在识，识在我。愚痴无闻凡夫以无明故，见色是我、异我、相在，言我真实不舍；以不舍故，诸根增长；诸根长已，增诸触；六触入处所触故，愚痴无闻凡夫起苦乐觉，从触入处起。何等为六？谓眼触入处，耳、鼻、舌、身、意触入处。
>
> 如是，比丘！有意界、法界、无明界，愚痴无闻凡夫无明触故，起有觉、无觉、有无觉、我胜觉、我等觉、我卑觉、我知我见觉。如是知、如是见觉，皆由六触入故。多闻圣弟子于此六触入处，舍离无明而生明，不生有觉、无觉、有无觉、胜觉、等觉、卑

[1] 「异我」《大正藏》作「识异我」，今依宋、元、明三本。

> 觉、我知我见觉。如是知、如是见已，先所起无明触灭，后明触觉起。[1]

取，则是现在世中，以意识思维构建人生观和世界观——这只是替贪爱找借口，将贪爱合理化，而不是本于现实的观察和逻辑推论，所以这其实是现在世所起的无明。声闻人所断的三缚结（我见、疑见、戒禁取见），即是破坏四取之后的果证。因为四取是众生界普遍的现象，所以只有很少数的人能够察觉到：主流的人生观和世界观，其实是错误而偏颇的，足以加重烦恼。

本书第五章第三节第一项〈我见〉：

> 我见有两种：一种是与生俱来的，称之为我执或俱生我见。一种是出生之后，因为意识错误的思维分别，或者他人错误的教导，而产生的我见，称为分别我见。声闻见道所断的我见，为分别我见。

解脱道所必须断的无明（一念无明），实际上就是这两种我见。十二因缘法的现在世七支，其中的名色、六入、触、受、爱五支，是由俱生我见所控制，取、有二支则是分别我见和俱生我见所共同控制。见道者所断的我见，为分别我见。懈怠的初果人不会刻意把见道的知见用来削减俱生我见，因此他的贪爱和凡夫差不多，仍然会因为贪爱而造作身口意行。但是因为他没有四取、不会为自己的贪爱找借口，所以三界有的势力，仍然会持续地削减，最多只要七返人天，必能完全消灭三界有。

欲取，在现代社会中，被商品广告滥用得非常厉害。昂贵奢侈的食品，打出的广告竟然是：「要活下去！」这当然是招徕那些花大钱的客户，让他们觉得，花十倍的钱买奢侈的食品，是一件理所当然的事。包括马桶、壮阳药等形形色色的商品，也都请大明星为商品代言，歌颂这些商品。其后果，就是许多人花钱买了一些昂贵而不实用的东西，还觉得理所当然。

---

[1] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, b2-19)。

不承认自己有欲望，因此编造一套说词来欺骗自己，心理学称之为防卫机转。有了防卫机转，性格上的缺陷就很难改过来了。孔子也说：「君子疾夫舍曰欲之，而必为之辞。」欲取所造成的问题，已经被世间智者注意到了。

2009 年 6 月，笔者跟一位朋友解说内外六处的意义，归结成一句话：「人无法直接触及外境，我们所认识到的境界，其实都是经过模拟的，与梦境的所见相同，只不过清醒时所见的境界相，是相应于外六尘的，而梦境的所见则否。」（参见本节第五项〈六处〉。）他说：「你这个说法很危险！以前听说人生如梦，还只是譬喻，现在你这么说，人生根本就是一场梦了。要是大家都知道是这么回事，全部都出家去，那还得了！」他说，听到这个说法之后，非常震惊，忽然觉得眼前所见，原来只是假象，然后就想找到理由，证明它不是假象，可是却找不到。后来，他告诉自己：「反正这个（眼前所见）就是真的，不必什么理由，它就是真的。」这位朋友很诚实，感谢他把想法未经包装地说出来，所以才能作为例子。他的想法，是见取的典型——不管道理对不对，只管那个理论是不是自己所希望的。这是因为贪求（爱），而产生见取。

网路上流行一句口号：「有梦最美，希望相随。」这表示大部分的人喜欢梦境，而不是喜欢事实真相。他们甚至还想把梦境当成现实，所以又喊出了「筑梦踏实」的口号。因为大部分的人有这样的心态，所以不愿意信仰佛教，即使自以为是佛教徒，在心态上，还是无法接受「远离颠倒梦想」[1]的教旨。

最近十年左右，流行一种以全体社会为对象的诈骗手法，他们没有设定特定的对象，而是随机地打电话，以退税、洗钱调查等等的名义，把人骗到提款机前，将帐户里的钱，汇给诈骗者。据媒体报道，这些诈骗者有一种禁戒——绝对不能做善事。有一个受访的诈骗者说，他有一次看到一个残障的乞丐，觉得很可怜，就给了一点钱，他随后的三个月，诈骗都没

[1] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c16)。

有得手，所以他发誓，以后绝对不做善事。这是因为贪求钱财（爱），而产生戒禁取，他认为：不做善事和诈骗得手有因果关系。

有人设定择偶的条件：博士，身高一米七五以上，有房，有车，北京户籍。这是欲取，也是戒禁取，由贪爱而起。这会使择偶的难度提高，徒然增加自己的烦恼。有的人严格规定孩子读书的时间，要是孩子偶尔没有遵守规定，他就大发脾气。这也是戒禁取，由贪爱而生，因为他希望孩子能考上理想的大学，所以施设禁戒，要求孩子遵守。他施设这个禁戒，也同时约束了自己，因为他自己必须负责执法，如果孩子不服从，就得处罚他，至少要臭骂一顿。其结果就是亲子关系恶劣，孩子对读书产生强烈的厌恶感。曾有一个妈妈，要求孩子非常严格，孩子在鞭策之下，读完医学院，却在毕业典礼的次日，自杀而死。

除以上所说，另请参见第五章第三节第三项〈戒禁取见〉。

我语取，是对于我见的执取。有关我见的定义和例子，请参见第五章第三节第一项〈我见〉。我见的执取，其实和见取是一样的道理。所以把它特别标明出来，是因为它在众生的烦恼中，最为根本、最为重要，只要把我见断掉，其余烦恼的断除，只是迟早的问题。第五章第一节〈五蕴无常的观行〉，已经证明我见其实是不符合事实的，但是为什么一般人会将它执以为实呢？这仍然是因为贪爱的缘故。贪爱五蕴，希望五蕴能够永久存在下去，所以没有经过实证，就认定五蕴是「我」。我语取，表示这是经由语言文字思维而生的我见，因此这不是俱生我见，而是意识经由后天语言文字等的熏习，而产生的分别我见。

缘起法的「爱缘取」，意思是说，因为有了贪爱，就会执取五阴以为恒常存在的「我」、执取欲界的六尘相以为实法、执取虚妄的见解，也会执取无益的行为规范。

本节第六项〈触〉已经讨论过，「心法和心所有法，其实都是种子流注所显示的功能差别」，爱和取都是六识的心所有法，所以它们都必须以第八识作为根本因才能出生，并以第八识为等无间缘，才能够继续运转。因此，爱缘取，只是说爱是「取」生起的缘，并不是说，只有爱一个缘，就能出生「取」。

众生的四取，是因为贪爱而有，这是非理性的，因此当他们面对相反的证据和论证时，大多会视而不见，或者无理地抵制，这就是佛学研究的困难所在。很多自诩客观理性的人，其实是以断见、常见以及各种未经实证的偏见在解读佛经，这包括无神论者、异教徒，以及自以为是的佛教徒。现在许多打着佛教名号在「弘扬佛法」的人，有的主张自我实现，有的主张意识不灭，有的主张大乐智慧法身，有的主张能知能觉（清清楚楚、明明白白）的心即是自性清净心，有的主张灭相不灭即是涅槃——各种形形色色的主张虽然违背佛经、违背事实，但是因为符合众生的四取，所以大受欢迎，动辄聚众数十万，乃至百万以上。只有把理性的优先顺序放在贪爱之上的人，才会放弃四取，进入实证佛教之门，这种人一直都是少数。即使佛陀本人弘法，也一样遭遇强大的抵制。所以别担心大家知道真相之后，都跑去出家了。大多数人知道真相之后，会拼命地抵制真相，以便让自己有自以为正当的理由继续贪爱下去。说出真相的人，往往要冒着极大的困难和危险，甚至牺牲自己的生命，例如中世纪那些主张地动说的天文学家，以及佛教史上的龙树、提婆、僧肇、达磨、慧可等人。

大乘法所说的取，其范围比《阿含经》缘起法所定义的取广泛得多，只要对于任何法相，存有真实不坏的观念或感受，都是取。取，一定有能取和所取。《解深密经》：「能取义者，谓内五色处，若心、意、识及诸心法。所取义者，谓外六处。」[1]所以，能取即是五色根和七转识，所取即是六尘万法。大乘经典说，能取和所取都是自心所生（自心取自心），这就是「三界唯心，万法唯识」，全体即是一真法界（又称为不二法门、一法界大总相法门体），没有真妄可说。这就是所谓的胜义谛。大乘法的修行，就是依胜义谛，远离能取、所取，一路修到究竟佛。此部分于第七章第一节第四项第四目《真心》，再做详细的讨论。

声闻人是依蕴处界的观行，发现我（能取）与我所（所取）都没有真实不坏的自体性，因此不再取着我与我所相，实证人无我。大乘修行人，则是证解第八识的圆成实性，发现能取与所取其实都是第八识的显现，不

[1] 《解深密经》卷3 (CBETA, T16, no. 676, p. 700, a3-4)。

但能够离开我与我所的取着，也能渐次远离各种法相（包括生死、涅槃）的取着，从而分证法无我。同样是破坏「取」，但是在方法、见地与果位三方面，都有明显的不同。

十、有

《缘起经》：「云何为有？有有三种，谓欲有、色有、无色有。是名为有。」[1]《大般涅槃经》：「为内外事，起身口意业，是名为有。」[2]就起身口意业这一点而言，现在世的「有」相当于过去世的「行」（十二缘起法的第二支）。由于现在世「有」的缘故，便有未来世的「生」，就这一点而言，「有」也有未来世后有（染污）种子的意思，相当于过去世的「识」（十二缘起法的第三支）。

「取缘有」，意思是说，因为在观念上，执取五阴以为恒常存在的「我」、执取欲界的六尘相以为实法、执取虚妄的见解、执取无益的行为规范，所以就会有种种身口意行的造作，因而形成后有的种子。

《瑜伽师地论》有一问答：「问：前已说无明为缘发起业有，何故今者说取缘有？答：由取力故，即令彼业于彼彼生处，能引识、名色等果。」[3]现在世身口意行的造作，除了源自现在世的四取之外，俱生我见的影响应该是更大的。但是，现在世俱生我见的势力，也是源自过去世的四取；所以缘起法以「取」作为「有」生起的代表性的缘。

本节第二项〈行〉，已经解释过，除了无明之外，还必须有第八识，才能够出生「行」。这是属于过去世的。「取」是现在世的无明，「有」则是现在世的「行」，所以并非只有「取」为缘就能出生「有」，而是要加上第八识为因，「有」才能出生。

---

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c22-23)。
[2] 《大般涅槃经》卷27 (CBETA, T12, no. 374, p. 525, c14-15)。
[3] 《瑜伽师地论》卷10 (CBETA, T30, no. 1579, p. 325, b15-17)。

十一、生

《缘起经》：「云何为生？谓彼彼有情，于彼彼有情类，诸生等生趣，起出现蕴，得界、得处、得诸蕴，生起命根出现。是名为生。」[1]所以，生就是得到一个全新的五蕴身，以及与之相应而起的十二处、十八界，生命的现象由此而开始。

「有缘生」，意思是说，由于身口意行的造作，便会有下一世的生命。既然是一个生命的开始，一定要有第八识入于名色，并且在整个怀胎的过程当中，指挥造身工程，胎儿才会成长及出生，并不是单有「有」（身口意行的造作），就自动会产生下一世的生命。也就是说，「有」只是缘，必须加上第八识为因，才能够有下一世的「生」。

十二、老死

《缘起经》：

> 云何为老？谓发衰变，皮肤缓皱，衰熟损坏，身脊伛曲黑黰间身，喘息奔急，形貌偻前，凭据策杖，惛昧羸劣，损减衰退，诸根耄熟，功用破坏，诸行朽故，其形腐败。是名为老。
>
> 云何为死？谓彼彼有情，从彼彼有情类，终尽坏没，舍寿舍暖，命根谢灭，弃舍诸蕴，死时运尽。是名为死。此死前老，总略为一，合名老死。[2]

老和死，都是世间人所习知的现象，因此不需要多解释。不过，《缘起经》在老死的后面，加上「起愁叹苦忧恼，是名为纯大苦蕴集」[3]。因此，「老死」只是一个例示，它代表附属于生命的一切烦恼。如果我们不出生，没有无常的五蕴身，根本就不会有任何的痛苦和烦恼。《道德经》

---

[1] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c24-26)。
[2] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c26-p. 548, a4)。
[3] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, b20-21)。

说：「吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？」这句话和佛教的义理是相通的。

所以，「生缘老死」，意思是说，因为有了出生，就注定会有衰老和死亡，以及附属于生命的一切痛苦和烦恼。

本章第三节已举《长阿含经・大缘方便经》说明，如果名色出生之后，没有第八识执持名色、增长名色，胎儿是会败坏死亡的。所以，有情的成长与变老，主要是因为第八识的作用造成的，并非出生这个缘就必然导致有情的衰老。第八识入于名色、执持名色、增长名色、随名色出胎，就说之为生；第八识离开名色，不再执持名色，名色败坏，就说之为死。由此故说：第八识是老死的根本因。

第六节　第八识的地位

由以上的论述可知，第八识在佛法中的地位，是绝对重要的。若此世烦恼未断，则入于未来世名色，因而出生一切的忧悲苦恼；反之，若此世断烦恼，则不入于未来世名色，因而断除未来一切的忧悲苦恼。而无名色、断除一切的忧悲苦恼，其实即是无余涅槃。因此，不管是流转门或还灭门，此识皆居于魁首的地位。《增壹阿含经》因此说：「此识最为原首，令人致此生、老、病、死，然不能知此生、老、病、死生之原本。」[1]

在《阿含经》中，第八识是以很隐晦的方式宣说的，而大乘经论则是详细而系统地宣说。所以本书第四章第四节以蜥蜴的断尾比喻《阿含》佛法，而以蜥蜴身比喻大乘佛法。《阿含》佛法不是完整的佛法，甚至只是一小部分的佛法；必须加上大乘佛法，才是完整的佛法。目前大乘佛法的经论和修证传承，绝大部分都在中国。若无中国历代祖师翻译和保存大乘经论，修证传承，大乘佛法早已灭亡了。大乘佛法若是灭亡，仅存的《阿含》佛法绝对无法抵挡断灭见外道的同化，终必归于灭亡。

[1] 《增壹阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 125, p. 718, b24-26)。

懂得缘起法必须有根本识（第八识）才能现起的道理之后，再来看：第八识是如何出生蕴、处、界诸法？第八识与蕴、处、界诸法的关系又是如何？为什么要先有六界，才会产生六入？第八识在形成色身的过程当中做了什么事？第八识和地、水、火、风等色法的关系为何？为什么心法可以和色法扯上关系？为什么第八识离开色身，人会死亡？……深入探讨下去，问题会层出不穷，而且没有一个是容易解答的，这是已证解第八识的菩萨必须修习的观行，直到成佛方能圆满。《长阿含经》说：「十二因缘法之光明，甚深难解。阿难！此十二因缘难见难知，诸天、魔、梵、沙门、婆罗门未见缘者，若欲思量观察分别其义者，则皆荒迷，无能见者。」[1]所以缘起法是极为深奥的，并不是「批判佛教」学者所想象的那么简单——错谬的外道六识论绝对无法正确地理解缘起法。《阿含经》对这些问题并没有详细解说，因为这些问题太艰深，而且和无余涅槃的取证没有直接的关系，没有必要让声闻人为了这些问题而操心。这些问题只有在菩萨修学的大乘经论当中才寻得到答案。也正是因为有这般许多的疑问存在，所以佛法才需要卷帙浩繁的大乘经典来一一阐释。大乘佛法非但「确是佛说」，而且还是佛陀交付给后人的更加深细而精彩的成佛之道。是声闻、缘觉所能揣测的，这是事实，并不是

[1] 《长阿含经》卷10 (CBETA, T01, no. 1, p. 60, b9-12)。

实证佛教导论

第七章　大乘法的实证

本书所讨论的实证佛教，原则上只限于三乘见道位。大乘见道位函盖的范围很广，从七住到初地都是见道位。本章所讨论的大乘见道，大部分只在七住位，也就是《成唯识论》所说的「证解阿赖耶识」。

菩萨道有五十二位阶的修证层次：十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉，不同于声闻解脱道只有四双八辈：四向、四果。第七住在五十二位阶当中，只是第十七阶，并不是很高的等级。然而，第七住有两个功德：一者永不退失（《菩萨璎珞本业经》说之为「常住不退」），二者能够知道修证到究竟佛地的方法。这两个功德是否成就，在修证上是很重要的分界线，因此判为大乘见道。

大乘见道的标准和所证果位，近代在各种典籍以及坊间的佛学著作中，呈现非常纷乱的说法。有的人把大乘见道标准定得极高，认为末法时代不可能有人可以开悟；有的人把标准定得极低，动辄自称地上菩萨、究竟佛果。前一种情形，是高推圣境；后一种情形，则是浅化佛法，通不过见道位的检查。本章会根据经教和事实，为大乘见道做一个清楚的定义。尚未大乘见道的读者可以据此判断，自己是否有开悟的可能，也可以用来检视那些自称开悟、证圣的修行人，是否已具足大乘见道的智慧和功德受用。自认为已经大乘见道的读者，不妨以此书所定的标准，重新检查自己，免得在似是而非的悟境当中，蹉跎一生，误人误己。

第一节　大乘见道的内涵

笔者在《禅宗的开悟与传承》一书中曾说：

> 禅宗的开悟，就是证解阿赖耶识。证解阿赖耶识是一种客观事实的发现，由于这一种客观事实的发现，使得一个人可以解脱生

> 死。阿赖耶识的具体内容一向列为绝对机密，它是参禅者所必须破解的疑情。由于证悟的内容是一种客观事实，因此开悟也是有客观标准的。上一代的禅师便依此客观标准印证他的弟子，并将所悟的内容一代一代地传授下去，形成禅宗的传承。[1]

这个主张和当代佛学界的主流意见颇有出入，因此笔者在书中，从禅宗所宗奉的经典《楞伽经》以及禅门史传两方面，做了大量的举证。因为禅宗的开悟即是大乘见道，因此该书当中所做的引证，都是大乘见道的内涵。

「证解阿赖耶识」一词，出自《成唯识论》。《成唯识论》在解释《大乘阿毘达磨契经》[2]「由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示」的「胜者」时，这么说：

> 已入见道诸菩萨众得真现观，名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。或诸菩萨皆名胜者，虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解求彼转依，故亦为说。非诸转识有如是义。[3]

这段解释说：「已入见道诸菩萨众……彼能证解阿赖耶识。」又说：「诸菩萨……见道前未能证解阿赖耶识。」由于有见道前后泾渭分明的差别，可以明确了解大乘见道的内涵就是「证解阿赖耶识」。大乘见道的经教依据，最清楚的，就是以上的文字。这段文字的出现，是大乘见道内容的解密，在经教当中首次的公开，在佛教史上有绝对重要的意义。它解释《大乘阿毘达磨契经》的「胜者」，说大乘见道者能够证解阿赖耶识，所以称之为「胜者」，佛陀就是为这些「胜者」演说唯识经典的。「由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示」四句，已透露出阿赖耶识的绝对重要的地位，只差没明白地说：阿赖耶识就是大乘见道之标的。

---

[1] 真观《禅宗的开悟与传承．内容简介》，台北：文津出版社，2006年，封底。
[2] 此经无汉译本。
[3] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-c3)。

就经教结集和传播的历史来看，《阿含》和《般若》部经典，都还是「隐覆说义」的阶段，只有唯识典籍才把第八识明明白白地讲出来，说它是根本识、三界万法的总源头。即使如此，唯识经典仍然不愿直接说出大乘见道的内涵，《大乘阿毘达磨契经》的「由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示」是一个典型的例子。其他的经教还有《大乘密严经》：「阿赖耶识……是诸如来清净种性，于凡夫位恒被杂染；菩萨证已，断诸习气，乃至成佛常所宝持。」[1]《楞伽经》：「如来藏、识藏，唯佛及余利智依义菩萨智慧境界。」[2]《胜鬘经》：「有二法难可了知。谓自性清净心〔第八识〕，难可了知。彼心为烦恼所染，亦难了知。如此二法，汝及成就大法菩萨摩诃萨乃能听受，诸余声闻唯信佛语。」[3]这些经文都可以证明，阿赖耶识具体的内容专属于菩萨法，不是声闻与缘觉所能证解的。然而，它们共同的缺点是没有说明菩萨证阿赖耶识的时点，所以没有《成唯识论》那么清楚。

由于《成唯识论》是糅译《唯识三十颂》十家注释加以辨正的著作，因此「胜者」一词的两个解释应该是出自印度两位注释家的著作。玄奘把两家的注释合在一起，正好透露出大乘见道的内涵。这段解释文最大的特色，是它把隐藏在各种经教当中的密意，清楚地显示出来。其他经教虽然没有这么清楚，也是极力地赞颂阿赖耶识。不只大乘经如此，连一向被认为是小乘经的《增壹阿含经》也赞颂它：「此识最为原首，令人致此生、老、病、死，然不能知此生、老、病、死生之原本。」[4]既然阿赖耶识的法义，对于菩萨那么重要，以它作为大乘见道之标的，是再合理不过的。

见道的意义有二：一者，不退转；二者，能知修道的方法。三乘见道都不退转，因此差别在于第二——声闻见道者能知能修取证阿罗汉的方法，缘觉见道者能知能修取证辟支佛的方法，菩萨（大乘）见道者则能知能修成佛的方法。本章将会说明，必须证解阿赖耶识的修行人，才能够修

[1] 《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 681, p. 741, c6-8)。
[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4 (CBETA, T16, no. 670, p. 510, c8-9)。
[3] 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》卷1 (CBETA, T12, no. 353, p. 222, c4-7)。
[4] 《增壹阿含经》卷31 (CBETA, T02, no. 125, p. 718, b24-26)。

习真如三昧——这是成佛唯一的法门。然而，阿赖耶识有能藏、所藏、执藏三义，必须对此三义具足了知，才可以称之为大乘见道者。

一、阿赖耶识的三个意思

《成唯识论》说：「此识具有能藏、所藏、执藏义故，谓与杂染互为缘故，有情执为自内我故，此即显示初能变识所有自相，摄持因果为自相故。」[1]能藏是指能够持种的心体，所藏是指所藏的全体种子，执藏则是会导致生死轮回的染污种子。所藏包括本有种子和始起种子。本有种子，就是蕴处界功能的种子。始起种子，就是经由善、恶、无记（非善非恶）的身口意行熏习而成的种子，所以又称为「习所成种」。

以上三个意思，在《阿含经》当中，已经隐晦地提到。《中阿含经・阿梨吒经》：「我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法。」[2]其中的「我」，即是在讲心体的常住。（参见本书第五章第二节第一项第三目〈常不变易、恒不磨灭法〉。）《杂阿含经》：「若有说言眼是我，是则不然。所以者何？眼生灭故，若眼是我者，我应受生死。」[3]此中的「我」，不受生死，所以也是指常住的心体。《杂阿含经》经常出现「非我、不异我、不相在」，第一个「我」是指常住心体，第二个「我」则是指所藏的种子，因为五阴无常，「我」既与之不异，即知此处的「我」是指念念变迁的种子。（参见第五章第二节第一项第二目〈非我、不异我、不相在〉。）

无著在《摄大乘论》中曾引用《增壹阿笈摩》：

> 世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，憙阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时恭敬摄耳，住求解心，法随法行。如来出世如是甚奇，希有正法出现世间。[4]

---

1 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c20-23)。
2 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。
3 《杂阿含经》卷13 (CBETA, T02, no. 99, p. 87, a8-9)。
4 《摄大乘论本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a18-22)。

在巴利文《增壹阿含》〈四法品〉第128经，有和无著所引几乎相同的经文，汉译《增壹阿含经》也有相应的经文。[1]此中所说的「阿赖耶」，即是指执藏的染污种子而言。这个意义的「阿赖耶」，也就是执藏生死种子的阿赖耶性，是可以断除的。

另外，《本事经》的「灭阿赖耶，断诸径路」[2]，其中的「阿赖耶」，也是针对执藏的染污种子而言。

《唯识三十颂》说：「初阿赖耶识……阿罗汉位舍。」[3]《成唯识论》解释：「阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体。勿阿罗汉无识持种，尔时便入无余涅槃。」[4]白话解释：

> 阿罗汉把第八识含藏的染污种子全部断除，他不会再以第八识为自内我，由于这个缘故，阿罗汉的第八识，就永远舍掉「阿赖耶」这个名称，这并不是舍掉第八识能藏的心体，也不是舍掉全部的种子。因为阿罗汉要是没有持种的识，当他证得阿罗汉时，一定会立刻入无余涅槃，无法在人间活下去。

佛教界与学术界对于第八识的误解，基本上都是对于能藏、所藏、执藏三个意义的混淆。例如陈兵〈阿赖耶识的真妄及其在修行中的应用〉一文，以各宗各派对于第八识不同的看法做比较研究，包括阿赖耶识是妄心、真心，是真妄和合等等的看法。[5]这个问题非常复杂，因为经典有真、有伪，祖师则有真悟、错悟，而且阿赖耶识本身有不同的面向，有些看似矛盾的说法，其实并不矛盾。陈兵在处理这些不同的看法时，是把各

---

[1] 参见陈一标《有关阿赖耶识语义的变迁》，《圆光佛学学报》第4期，1999年12月，页83。

[2] 《本事经》卷6 (CBETA, T17, no. 765, p. 690, a14-15)。

[3] 《唯识三十论颂》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, b4-8)。

[4] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c3-7)。

[5] 参见陈兵《阿赖耶识的真妄及其在修行中的应用》，《世界宗教研究》2009年第2期，页21-29。

宗各派的说法，都看成是一家之言而引用之。实际上，其中有许多淆讹，应先辨析清楚。因此，阿赖耶识的真妄，应该分别而论：

> 经教（不包括伪经和未见道者所造论）若说阿赖耶识是能被消灭的染心，一定是从执藏生死种子这一点说它；若说阿赖耶识是妄心，则是从所藏以及所藏所显示的功能去说它；若说阿赖耶识是真心，一定是从能藏一切种子及金刚不坏性这一点说它；若说它真妄和合，就是从整体上来看。经教对于阿赖耶识有不同的说法，是从不同的面向去说它，并不是相互矛盾。

各宗各派对于阿赖耶识的看法，差距相当大。有的同于上面的情形。有些是实质上相异的见解，这包括两种情形：一种是真悟者与未悟者之间的差别，真悟者依据现量观察而描述阿赖耶识的体性，未悟者则因为臆想分别而产生误计，二者看法不同，因而形成法义之争。例如玄奘之于真谛，玄奘为真悟者，而真谛为未悟者。另外一种是存在于未悟者之间，双方都没有见道，却对于阿赖耶识有不同的臆想分别和误计，因此形成诤论。这个问题，此处只能略为提示，详细的讨论，必须留待《中国实证佛教源流史》和《印度实证佛教源流史》二书。

二、阿赖耶识的真妄和合

《成唯识论》说第八识是由常住法和生灭法和合而运转：

> 阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒、转故。恒，谓此识无始时来一类相续，常无间断，是界、趣、生施设本故，性坚持种令不失故。转，谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故，可为转识熏成种故。恒，言遮断；转，表非常。[1]

白话解释：

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 12, b28-c4)。

阿赖耶识是生灭法还是常住法？它既非生灭法，也不是常住法，因为它一直恒常存在并且运转着。所谓的恒常，是说这个识能藏的心体，从无始以来，就一直存在着，没有间断。它是三界、六趣、四生[1]这些因缘所生法的根本。它的体性坚固犹如金刚，能够执持业种，永不失坏。所谓的运转，是说这个识所藏的种子，从无始以来，就是念念生灭，不同的时间，所含藏的种子都不一样。所藏的种子，可以因为七转识的心行，而熏习成新种，在遇缘触发时，则流注成果，而使得旧有的种子消灭。恒常，是说心体不是生灭法；运转，是表示这个识所含藏的种子不是常住法。

《大乘起信论》讲得更加清楚：

依如来藏，有生灭心转。不生灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。此识有二种义，谓能摄一切法，能生一切法。[2]

白话解释：

如来藏是不生不灭的心体，依于这个心体，生灭性而有了别作用的生灭心才能运转。心体与种子体性截然不同，所以说它们非一；心体与种子和合运转、无法分开，所以说它们非异。不生灭的心体与生灭的种子和合，称之为阿赖耶识。这个识有两个意义：一、能够含摄一切法。二、能够出生一切法。

所谓的能摄一切法，是指三界万法，乃至出世间法，皆可视为阿赖耶识的一部分。所谓的能生一切法，是指第八识能够出生三界万法，也能出生或显示出世间法。第八识能摄一切法，所以一切法也就是一法界大总相法门体，远离能取、所取，这是胜义谛。第八识能生一切法，有能生、所生，这是依世俗谛而说第八识的圆成实性。圆成实的范围函盖一切的世间法，也函盖一切的出世间法。

[1] 卵生、胎生、湿生、化生，谓之四生。

[2] 《大乘起信论》卷1 (CBETA, T32, no. 1667, p. 585, a4-6)。

第八识的真妄和合，是《大乘起信论》对于第八识这个客观事实，特别贴切的一个描述，绝对不是法义的革新或歧出。往前可以找到《阿含经》为依据（参见本节第一项〈阿赖耶识的三个意思〉），往后则有《成唯识论》和《宗镜录》传承这个法义。这是因为，第八识的真妄和合是一个客观事实，过去的见道者现观这一个事实，现在、未来的大乘见道者，也同样可以现观这一事实。

许多学者认为《大乘起信论》是中国人所造的伪论，这是不正确的，请参考本节第五项〈《大乘起信论》真伪的问题〉。

三、胜义谛与世俗谛

《瑜伽师地论》：「世俗谛教者，谓诸所有言道可宣，一切皆是世俗谛摄。又诸所有名相言说[1]增上所现，谓相、名、分别，如是皆名世俗谛摄。」[2]

胜义谛（亦称第一义谛）是站在第八识的立场，来看待一切，因为三界万法，都是由第八识直接或间接出生，因此三界万法其实也都是第八识，既然全体都是第八识，就无所谓「我」（能认识的主体，即是世间人所误计的我），也无所谓「我所」（被认识的客体），没有是非、善恶、凡圣，也没有过去、现在、未来，也没有四圣谛、十二因缘，没有生死、涅槃，乃至没有一切法的分别及名相可说。站在胜义谛的观点，无与有、一与多，也是相对待的概念，只有站在世俗谛的立场，才能分别无与有、一与多。《瑜伽师地论》说：「胜义谛有五种相：一、离名言相。二、无二相。三、超过寻思所行相。四、超过诸法一异性相。五、遍一切一味相。」[3]

胜义谛不可说，只要落入语言文字的分别相，就不是胜义谛，即使语言文字所表达的是正确的道理，也只是世俗谛。乃至描述胜义谛的语言文

[1] 「名相言说」《大正藏》作「名想言说」，今依宋、元、明三本。
[2] 《瑜伽师地论》卷64 (CBETA, T30, no. 1579, p. 654, c1-3)。
[3] 《瑜伽师地论》卷75 (CBETA, T30, no. 1579, p. 713, c25-27)。

字，在本质上仍然是世俗谛，但毕竟是描述胜义谛的语言文字，与其他的语言文字不同，所以往往方便称之为胜义谛。《楞伽阿跋多罗宝经》说：「非言说是第一义，亦非所说是第一义。所以者何？谓第一义圣乐言说所入是第一义，非言说是第一义。」[1]意思是说，言说本身不是第一义谛（胜义谛），言说所承载的意义（内涵）也不是第一义谛，必须依照演说第一义谛的言说，找到它所指的实际境界（外延），并且契入那个实际境界才是第一义谛。所以，若把佛教当成与实境无关的概念来研究，或者专在经教文字上钻研，永远都无法证得胜义谛。必须在现实上，找到经教文字所指的外延，才能证得胜义谛。

第一义谛所以离于我、我所，以及一切的分别相，是因为第八识有圆成实性（三界万法皆由第八识直接或辗转出生）的缘故。《解深密经》说：

> 云何诸法圆成实相？谓一切法平等真如。于此真如，诸菩萨众勇猛精进为因缘故，如理作意无倒思惟为因缘故，乃能通达。于此通达，渐渐修习[2]，乃至无上正等菩提，方证圆满。[3]

三界万法皆由第八识直接或辗转出生，并依附于第八识而归属于第八识，所以从实证者来看，三界一切法其实也就是第八识，因此说「一切法平等」。就好像波浪，彼此之间相貌虽然不同，却一样都是水。既然都是第八识，就没有能认识的世间我（七转识），也没有被认识的六尘万法（世间我所）；既无世间我、世间我所，则不取相，没有一切烦恼，所以称之为「真如」。三界万法皆是第八识一心，这样的非相境界，经教称之为「不二法门」[4]「一真法界」[5]或「一法界大总相法门体」[6]。第八识有圆成实性，是从世俗谛的立场而说，依于这个世俗谛，才能够真正理解「一

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 490, c6-9)。
[2] 「习」《大正藏》作「集」，今依宋、元、明三本。
[3] 《解深密经》卷2 (CBETA, T16, no. 676, p. 693, a21-25)。
[4] 《维摩诘所说经》卷2 (CBETA, T14, no. 475, p. 550, c1)。
[5] 《成唯识论》卷9 (CBETA, T31, no. 1585, p. 48, a21)。
[6] 《大乘起信论》卷1 (CBETA, T32, no. 1667, p. 584, c7-8)。

切法平等真如」的真义，并由此义理，顺入一真法界胜义谛。所谓的顺入一真法界，是指意识很清楚地理解（胜解）一真法界的境界，因而安住在离于取着的定境（真如三昧，详后）当中。

因此，证解第八识圆成实性的人，才能如实证得一切法平等真如。但是如《解深密经》所说，必须到究竟成佛才能圆满证得圆成实性，所以在此之前所证的圆成实性并不圆满；因此之故，所证的胜义谛也不圆满。虽然如此，却已经是「如理作意，无倒思惟」；也就是说，大乘见道者对于圆成实性的认识，是符合事实的，所以他对于胜义谛也能够真实地体会，不像未见道以前，只能臆想和揣测。

圆成实性到底是胜义谛还是世俗谛，其实不是那么简单的问题。如果把圆成实性的重点放在离言离相的「实性」上面，圆成实性应该归类为胜义谛。本书将圆成实性归类为世俗谛，则是将重点放在「圆成」上面，因为第八识如何圆成世间、出世间一切法的过程，可以被七转识观察到，而且也可以用语言文字去说明它，从这样的角度说圆成实性是世俗谛。《中论》说：「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」[1]其中的世俗谛，也是特指第八识如何圆成世间、出世间一切法；其余的世俗谛，是无法证得第一义的。

一真法界，《中阿含经．阿梨吒经》称之为「世」，南传《中部经典．蛇喻经》称之为「世界」。〈阿梨吒经〉将「神」与「世」并称，是同一个东西的两个名称，因为第八识是能创造三界万有的「神」，所以可以把三界万有都视为「世」（一真法界）。（参见本书第五章第二节第一项第三目〈常不变易、恒不磨灭法〉。）

《长阿含经》有一个盲人摸象的故事，故事的结尾是「镜面王」的颂文：「诸盲人群集，于此竞诤讼；象身本一体，异想生是非。」[2]一般人会用「见树不见林」的想法，解释这个故事。实际上，这个故事仍然是在讲胜义谛——世间的一切，包括能取的五色根和七转识，以及所取的六尘

[1] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-3)。参见本章第二节第三项第二目〈以有空义故，一切法得成〉。

[2] 《长阿含经》卷19 (CBETA, T01, no. 1, p. 129, a3-4)。

万法，其实都是「心」，但是许多外道不明白这个事实，所以都像盲人一样，执着于自己的一管之见，彼此诤讼不休。

胜义谛除了让大乘见道的修行人作为修习真如三昧的所缘（制心一处的所在）之外，没有其他的用处。因为只要涉及言说，有能取、所取，就已经不是胜义谛了，当然更不可以用来批评别人，或者作为自己无礼或无知的借口，要求别人必须无条件地容忍。如果这样，就会落入日本「批判佛教」学者袴谷宪昭所指称的「场所佛教」：

> 「场所佛教」……这一新造的词是用来指涉一种涉及实体性的，具有派生功能的一元论（即场所，类似于松本史朗批判的「界说」dhātu-vāda）的形而上学本体论；一种与此相关的不可言传的知识，自明性的经验（self-validating experience）和一种强制性的包容主义。[1]

这个说法，如果是用来批判那些藉文献及文字训诂研究而落于臆想和揣测的假名「胜义谛」，倒是很合适。但是，若用来批判见道者所证的胜义谛，就不对了。因为胜义谛的前提是圆成实，而圆成实是可以传授而重复实证的，是经验性的。形而上学的本体论，与印度古代的冥谛类似，都是主张由一个与五阴不是时时联结、不是时时互动的本体出生世间万法，这是「五阴异我」的错误主张（参见本书第一章第三节〈生死轮回中的主体〉）。大乘真见道者，是透过经教言说（或机锋直指），而现前观察到第八识的圆成实性，因而契入胜义谛。未见道者虽然也读到同样的经教言说，却未能观察到第八识的圆成实性，所以无法从世俗谛圆成实的现观顺入胜义谛；由于这个缘故，他们所理解的胜义谛，是意识层面思维理解的猜测之说，也是不如实的。例如日本「批判佛教」学者，都是把第八识误计为冥谛或形而上学的本体论，因此就会以臆想分别，去揣摩佛陀所说胜义谛的境界。许多错悟的禅师，喜欢诉诸「不可言传的知识，自明性的经验和一种强制性的包容主义」，正是出于对胜义谛不如实的臆想分别。

---

[1] 杰米．霍巴德〈厌惧场所〉，《修剪菩提树》，页81。

永明延寿禅师说：「离理无事，全水是波；离事无理，全波是水。」[1]事，相当于世俗谛的客观事实，包括三界有法，也包括第八识和它的一切作用。理，即是胜义谛。没有胜义谛，就没有世俗谛，因为胜义谛本来就包括世间、出世间一切法；没有世俗谛，也就没有胜义谛，因为胜义谛即是依世俗谛圆成实性的观察而悟入的。

由于真见道的缘故，乃能缘于胜义谛的理念，将七转识安住于不起妄想[2]的境界，此即是真如三昧的修习：

> 其修止者，住寂静处，结加趺坐，端身正意，不依气息，不依形色，不依虚空，不依地水火风，乃至不依见闻觉知；一切分别想念皆除，亦遣除想，以一切法不生不灭皆无相故。前心依境，次舍于境，后念依心，复舍于心，以心驰外境摄住内心，后复起心不取心相，以离真如不可得故。行住坐卧，于一切时，如是修行，恒不断绝，渐次得入真如三昧，究竟折伏一切烦恼，信心增长，速成不退。[3]

第八识能够出生三界万法，这是第八识的圆成实性。圆，谓圆满。成，谓成就。实，谓真实的存在。圆成实，谓能够圆满地成就世间与出世间一切法的真实存在。因为第八识的圆成实性是一个客观事实，所以第一义谛不落入戏论。如果不知道圆成实性，就无法修习真如三昧。因为，真如只是第八识心体所显的清净性，如《成唯识论》所说：「真如亦是识之实性，故除识性，无别有法。」[4]

大乘见道的内涵，应该同时包括胜义谛和世俗谛。由观察世俗谛的圆成实性，而证解阿赖耶识；因证解阿赖耶识，而知此识摄一切法，由此而入于胜义谛的一真法界。

---

[1] 《万善同归集》卷1 (CBETA, T48, no. 2017, p. 958, b9)。
[2] 此指「不起虚妄分别的妄想」，非单指「不起语言文字妄想」。
[3] 《大乘起信论》卷2 (CBETA, T32, no. 1667, p. 590, b25-c4)。
[4] 《成唯识论》卷10 (CBETA, T31, no. 1585, p. 59, a15-16)。

四、《宗镜录》的四种心

北宋永明延寿禅师的《宗镜录》，也详细讨论第八识的真妄和合：

问：若随分别，立真妄心，约此二心，总有几种？

答：《大智度论》云：「有二种道：一、毕竟空道，二、分别好恶道。」若毕竟空道，尚不得一，何况说多？若分别好恶道，理从义别，事乃恒沙，且约一心。

古释有四：一、纥利陀耶，此云肉团心，身中五藏心也，如《黄廷经》所明。二、缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故。色是眼识境，根身、种子、器世界是阿赖耶识之境，各缘一分，故云自分。三、质多耶，此云集起心，唯第八识积集种子，生起现行。四、干栗陀耶，此云坚实心，亦云贞实心，此是真心也。

然第八识无别自体，但是真心，以不觉故，与诸妄想，有和合不和合义。和合义者，能含染净，目为藏识；不和合者，体常不变，目为真如，都是如来藏。故《楞伽经》云：「寂灭者，名为一心。一心者，即如来藏。」[1]如来藏，亦是在缠法身。经云：「隐为如来藏，显为法身。」[2]故知四种心，本同一体，但从迷悟分多。

经偈云：「佛说如来藏，以为阿赖耶。恶慧不能知，藏即赖耶识。」[3]「佛说如来藏」者，即法身在缠之名。「以为阿赖耶」，即是藏识。「恶慧不能知，藏即赖耶识」，有执真如与赖耶体别者，是恶慧也。

---

[1] 「寂灭者，名为一心。一心者，名为如来藏。」《入楞伽经》卷1 (CBETA, T16, no. 671, p. 519, a1-2)。

[2] 「如来法身不离烦恼藏，名如来藏。」《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》卷1 (CBETA, T12, no. 353, p. 221, c11)。

[3] 地婆诃罗译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 681, p. 747, a17-18)，不空译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 682, p. 776, a13-14)。

然虽四心同体，真妄义别，本末亦殊。前三是相，后一是性，性相无碍，都是一心。即第四真心以为宗旨。[1]

《宗镜录》所引《大智度论》原文为：「菩萨有二法门：一者、毕竟空法门，二者、分别好恶法门。」[2]《大乘起信论》：「依于一心有二种门，所谓心真如门，心生灭门。此二种门各摄一切法，以此展转不相离故。」[3]毕竟空法门，是胜义谛，相当于「心真如门」；分别好恶法门，是世俗谛，相当于「心生灭门」。《宗镜录》分判四种心，是依世俗谛「心生灭门」而说。

（一）肉团心

胜义谛不可说，依世俗谛，则分判四种心。第一种心，为肉团心。「一、纥利陀耶，此云肉团心，身中五藏心也，如《黄廷经》所明。」[4]

肉团心是四大所成的色身之一部分，它跟色身一样，都是生灭、无常法，所以它不是第八识。但是，肉团心是由阿赖耶识流注种子所生，因此它与阿赖耶识的所藏有一对一的相应关系，就此而言，也可以说肉团心不异于阿赖耶识。

肉团心在这里只是一个例示，它是色蕴的一小部分。《杂阿含经》说五蕴、十二处、十八界，都是「非我、不异我、不相在」。「不异我」，就是不异于阿赖耶识——《心经》表述为「不异空」。（「色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是。」[5]其中的「空」，即是指阿赖耶识，《杂阿含经》称之为「我」。）

《宗镜录》说：「虽四心同体，真妄义别，本末亦殊。前三是相，后一是性，性相无碍，都是一心。」就「不异」这点来看，三界万法都是一心，所以肉团心、缘虑心、集起心，当然也都是一心。意识因为明白「三

[1] 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c3-26)。
[2] 《大智度论》卷88 (CBETA, T25, no. 1509, p. 682, a1-3)。
[3] 《大乘起信论》卷1 (CBETA, T32, no. 1667, p. 584, c5-7)。
[4] 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c7-9)。
[5] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c8-10)。

界唯心」的理趣，因此远离能取、所取，安住于真如三昧之中。这样子安住，就可以一路证到佛果。《心经》的「不异空」，对于大乘修证道的意义，即在于此。

但是，这里的「不异」，是因为第八识有圆成实性，所以就世俗谛而言，还是有一个万法的本源（阿赖耶识）。能够证解这个万法的本源之后，对于「三界唯心」才能真实地理解，不落入臆想分别。有一种人，就是把三界万法，当作是真如，人家问他什么是第一义谛，他就随举一个事相当作回答，实际上却未能现观阿赖耶识的圆成实性。这种情形，犯了真妄不分的毛病，禅门称之为「颟顸佛性，傞侗真如」[1]，不能算是开悟、明心。

（二）缘虑心

《宗镜录》说：「二、缘虑心，此是八识，俱能缘虑自分境故。色是眼识境，根身、种子、器世界是阿赖耶识之境，各缘一分，故云自分。」[2]这是说，八个识都能够了别。眼识了别色尘，耳识了别声尘，鼻识了别香尘，舌识了别味尘，身识了别触尘，意识和末那识了别法尘，第八识则了别根身、种子和物理世界。

前六识的了别，是一般人能够轻易现观的。只是要特别注意，根与识是不一样的。在一期生命之中，六根都是存在的，但是六识在睡眠、闷绝等位，却是断灭的。这样就可以证明根与识是不同的。还有，识的不存在，是完全不能了别，而不只是了别的境界受到限制。例如眼睛闭起来，还是可以看到眼前一片黑，这时候眼识仍然存在，但是睡着的人，连眼前的一片黑都不知道，这才是眼识的断灭。

法尘其实是第六识和第七识所了别的五尘相，所以法尘不能离开五尘相而存在。例如，眼识能够了别显色（青、黄、赤、白等），但是形色（长、短、方、圆等）、表色（取、舍、屈、伸等）、无表色（斯文、粗

[1] 《云门匡真禅师广录》卷2 (CBETA, T47, no. 1988, p. 566, c28)。
[2] 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c9-11)。

鲁、小气、大方、气魄、戒体等，因为长期的行为熏习，所显现出气质的差异）却是由意识所了别。又如，耳识能够了别声音的高低、强弱，但是声音所代表的意义，则是由意识所了别。意识能够了别前五识所不能了别的五尘细分，这就是意识所了别的法尘。另外一种情形，则是梦中所见的内六尘相。梦中所见的色尘，与色外处、眼内处无关，所以并没有眼、色为缘生起的眼识。同样的道理，梦中也没有耳识、鼻识、舌识和身识。因此，梦中只有意识，此时称为独头意识。既然只有意识，所以梦中所见的色、声、香、味、触，全都归属于法尘。

第七识所了别的法尘，是五尘的重大变化。本书第一章第五节第二项〈识阴无常的实证〉，对于意识和意根的了别能力，曾经有所说明，兹重述如下：

> 「缘意及法，意识生」，意识的生起，虽然也是缘于根、尘，但是和前五识的生起有相当的差异，因为意根是心而不是色法（前五根都是色法），在《阿含》中都称为意，在大乘经中则称为末那识，即是遍计执识；而且意根有了别粗糙法尘的功能（前五根没有了别能力）并且有作主的能力。我们睡着时，前六识已断，当天亮或半夜尿急时，我们之所以能够醒来，全是因为意根有了别粗糙法尘的功能。意识和意根所了知的，都是法尘（但意识对六尘能作更深细的了别）。法尘并非离于色、声、香、味、触而存在；例如眼识了别青、黄、赤、白等色光，但是意识则可以进而分别美丑等。意根了别的法尘也离不开色、声、香、味、触，但是它只能了别五尘的重大变化。意根的了别是永远不休息的，所以睡着的人仍然可以被强光、巨大的声响、猛烈的摇晃等所吵醒（所谓吵醒，是识阴被意根唤起而能够了知状况）。有趣的是，人在单调而持续的噪音（例如冷气机运转的声音）中睡着以后，若噪音忽然停止，他也会醒过来，因为意根察觉到声尘有重大的变化而唤起识阴了。

第八识所了别的境界相，包括根身、器界、种子。根身，指五色根和色身。器界，谓物理世界。种子，就是第八识所含藏与流注的种子。种

子，又称为界，或功能差别；界有十八界（六根、六尘、六识合称十八界），种有一切种，这已经函盖了三界万法，包括根身和器界在内，其实也只是种子而已。所以实际上第八识所能了别的对象无所不包，包括六尘和七转识，也是以种子的形式，为第八识所了别；只是这种了别，不同于七转识的了别。譬如电脑萤幕上显示出来的文字和图形，对人类才有意义，中央处理器（CPU）只是把文字和图形当作资料来处理而已；六尘相只对七转识有意义，对于第八识而言，六尘只是种子而已。为了显示这种差别，一般都说第八识无法了别六尘相。

界就是种子、功能差别，这个法义很重要，应当详细说明。譬如在电脑游戏中，赛车就只能在车道当中前进，不能穿墙。但实际上并没有赛车、车道，也没有墙壁，这些影像都是程式设计师依循某种规则，而赋予它的功能性——赛车能够沿着车道移动，墙壁则有障碍功能——这些功能性，只有对游戏者才有意义，但是对电脑而言，这些影像和功能性，只是资料而已。同样的道理，五蕴、十二处、十八界所显示出来的功能差别，对第八识来说，只是种子而已。第八识相当于电脑游戏的程式，它依据我们过去所造的业行，产生相应的蕴、处、界。这里面有共业也有别业，例如山河大地是由共业有情的第八识共同创造，色身则是别业，由各自的第八识所创造。懂得这个道理，就会知道，为什么以胜义谛（站在第八识的立场）来说，所有的名词（如地、水、火、风）都是假名，所有的自性（如坚、湿、暖、动）都是施设。这些假名和自性，只有以世俗谛（站在七转识的立场）来说，才有意义。正因为这些都是假名施设，所以有神通的人，可以在一定的限度内，改变物理的规律。为什么神通的作用有其限度呢？这是因为众生业力足以与诸佛菩萨的神通力抗衡，二者都是从如来藏不可思议的功能而生。[1]

就像电脑的中央处理器，除非有技术上的困难，否则会无条件配合周边设备而运转；第八识也是一样，除非是做不到的事，否则它会无条件配

[1] 参见本书第四章第四节〈部分学者不正确的看法〉有关「如来有四不可思议事」的解释。

合七转识的要求，即使七转识要杀人放火，第八识也会在背后配合。第八识不会判别善恶，所以说它是无记性。七转识在活动（心行）的时候，必须由第八识流注相应的七转识种子。它们所以能够配合无间，是因为第八识能够了知七转识的心行，但是不必知道七转识的心行有什么意义，甚至第八识也不知道自己配合七转识的心行有什么意义。对于第八识来说，七转识的心行，只是种子的运转而已。各类种子的运转，该怎么处理，有一定的规则，并不是依照第八识的喜好。这种规则是法尔如是，不是谁去创造它，也没有人能够改变这种规则。

以上是说第八识能够了知七转识的心行，这已经是一般人闻所未闻的，但更令人惊讶的是：第八识竟然可以了知其他众生的心行！《维摩诘经》「知是菩提，了众生心行故」[1]，以及《金刚经》「尔所国土中，所有众生，若干种心，如来悉知」[2]，都是在说这个道理。因为第八识有酬偿因果的功能，所以它必然能够了知每一个有情过去的心行。例如一个人过去世经常礼拜诸佛塔庙，他的果报就是「有所发言，人皆信伏」[3]，实际上这个人拜佛的时候，别人并不在场，但是此世听他说话的人，却会对他产生莫名其妙的好感，愿意相信这个人所说的话。反过来说，如果这个人过去世经常轻慢诸佛塔庙，别人就会对他产生莫名其妙的厌恶，不愿意相信他所说的话。这是因为第八识能够了知众生心行，所以别人会在初次见面时，便由第八识流注种子，影响第七识，产生相应的态度，达到酬偿因果的作用。

《优婆塞戒经》有一段经文，与第八识了别器界的功能有关：

> 一切众生因杀生故，现在获得恶色、恶力、恶名、短命……是名现在恶业之果。舍此身已，当堕地狱，多受苦恼饥渴……是名后

[1] 《维摩诘所说经》卷1 (CBETA, T14, no. 475, p. 542, c1-2)。
[2] 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 751, b24-25)。
[3] 《佛为首迦长者说业报差别经》卷1 (CBETA, T01, no. 80, p. 894, c2)。

> 世恶业之果。若得人身，复受恶色、短命、贫穷。是一恶人因缘力故，令外一切五谷果蓏悉皆减少，是人殃流及一天下。[1]

这段经文说，只要有一个人杀生，就会造成同一个行星（日月天下）农产品的减产。另外《优婆塞戒经》还有四段经文，说若有人偷盗、邪淫、妄语、酗酒，也会造成类似的共业效果。经文只是例示而已，应该是众生所作的一切善业、恶业，都会对同一个行星的世界，产生共业效果。这基本上是属于第八识集起心的功能，但是要达成这个集起的效果，第八识必须有两种了知：一方面要了知善业、恶业种子，另一方面则要了知世界，因果的酬偿才能恰如其分。不过，第八识如何了别器界，并不是初悟的人能够现观的。

第八识所能了别的境界相，是根身、器界、种子，不包括六尘（色、声、香、味、触、法）境界，后者为七转识所了别的境界相。这个知见很重要，如果第八识能够了别六尘相，涅槃就不是寂静的境界了。（依照经教，涅槃就是第八识独存的境界；而涅槃是寂静的，不能了别六尘相，由此即知第八识不能了别六尘相。）《金刚经》说：「不取于相，如如不动。」[2]其中一个意思，是说第八识不取于六尘相，所以能够如如不动。[3]当代很多大乘修行人不知道这个知见，因而把意识当成是自性清净心（第八识）；甚至许多著名的祖师，都犯了这个错误。（此部分留待《中国实证佛教源流史》再做详细的讨论。）

因为境界相是念念生灭的，所以与境界（相分）相对的了别性（见分），必然也是生灭的；因此《宗镜录》把八个识能够了别境界相的作用，都归类为缘虑心。虽然如此，还是有重大的差别：七转识的了别属于六尘范围，会引生烦恼；第八识的了别不在六尘范围中，不会引生烦恼。大乘见道者能够知悉心体的所在，亦能现观第八识的具体作用。

---

[1] 《优婆塞戒经》卷3 (CBETA, T24, no. 1488, p. 1048, a15-22)。

[2] 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 752, b27)。

[3] 第二个意思，是第八识心体没有缘虑心的了别性，永远都没有烦恼。第三个意思，是意识缘于胜义谛，不自心取自心，因此安住于真如三昧之中。

《成唯识论》说：「此第八识自性微细，故以作用而显示之。」[1]所谓的作用，即是指第八识了别根身、器界、种子，以及「积集种子，生起现行」的功能。第八识的功能，有些是公开写在书中的，其他的则被列为绝对机密，后者就是大乘修行人所必须参究的内涵和必须现观的外延。

第八识的了别性，必须到究竟佛位，成就一切种智，才能完全洞悉。刚开悟的人虽然只知道一点点，但是相对于不知道的人，这可是惊人的突破。所以，要勘验一个人有没有开悟，其实很简单。《宗镜录》有十条勘验的标准，其中一条是：「还逢缘对境，见色闻声，举足、下足，开眼、合眼，悉得明宗，与道相应不？」[2]从这里找一件事，问他：「这个时候第八识在了别什么？怎么证明第八识有这种了别性？」没有开悟的人，一定答不出来。（若您曾经自认为开悟，看到这里，应该心里有数了。）不过，这只能适用于禅师勘验入室弟子，或者参禅者自行勘验。要是问的人没有开悟，而开悟的人回答了这个问题，就把大乘法的机密泄露出去了，这可是任何人都承担不起的重罪！不因为某些人信或不信因果律而有改变。

（三）集起心

《宗镜录》：「三、质多耶，此云集起心，唯第八识积集种子，生起现行。」[3]积集种子，意思是说，它能够受熏成种，并且执持种子，令不失坏。生起现行，意思是说，它能够在未来际遇缘的时候，将种子流注出来而生起现行。所谓的未来际，包括下一刹那，乃至无量劫后，依种子的种类而各各差别。

这里的集起，和前面的缘虑心，是高度相关的。因为缘虑心即是由心体流注种子，记录境界相之后，再回存到心体。缘虑心的了别引发各类的心所法，包括触、受、想、思、贪、嗔等等，也同样地以种子的形式存于

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15)。
[2] 《宗镜录》卷1 (CBETA, T48, no. 2016, p. 421, a11-13)。
[3] 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c11-12)。

心体，它们都是集起心所积集的各类种子。某些变化，是必须立即反应的。例如，「触心所能够察觉根、尘、识三者的变异，让心、心所继续接触境界」（见本书第六章第五节第六项〈触〉），由于有了触心所，受、想、思心所，便得依之而生起；但是受、想、思是否生起，以及生起哪些类别的受、想、思，则与过去的熏习有关，所以受、想、思的现起，其实也是集起心的功能。因为生起现行时，是各类种子一起流注出来，所以可以知道，并不是八个缘虑心有八个心体，而是各类种子集中在同一个心体里面。

《楞严经》说：「陀那微细识，习气成暴流；真非真恐迷，我常不开演。」[1]（参考《解深密经》：「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流；我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。」[2]）阿陀那识（持身识）是第八识的一个别名。就像瀑布一样，同时之间有许许多多的水滴流注着；种子的流注也是一次就流注很多很多，没有办法一个一个拿来检视。但是，透过各类种子所产生的功能差别，还是可以看出它们的存在。此偈所说的习气，是指经过长期熏习，所形成的身、口、意行的习惯；包括良好的习惯在内，不一定是不好的习惯。例如：同样是吃饭，但富贵人家的子弟和经常饿肚子的穷孩子，吃饭的样子绝对是不一样的。又如：同样是走路，但平民和军人不同，男人和女人不同。这些都是习气造成的差异。为什么会这样呢？《楞严经》并没有解释，只说这跟第八识有关。后面那两句「真非真恐迷，我常不开演」，意思是说：第八识到底是真心或是妄心，很不容易弄明白，佛陀恐怕一般人产生迷惑，因此很少明白地开演第八识的法义。第八识流注种子成为习气的法义，也是不能明说的秘密。「恐彼分别执为我」，是说尚未证得第八识的人不能理解，在因缘不成熟以前听了佛陀对第八识的开示以后，恐怕会误将意识觉知心的假「我」错认为第八识，如同「批判佛教」松本史朗等人错判如来藏为外道的神我、梵我。

---

[1] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷5 (CBETA, T19, no. 945, p. 124, c22-23)。

[2] 《解深密经》卷1 (CBETA, T16, no. 676, p. 692, c22-23)。《大正藏》二、三句颠倒，今依宋、元、明三本。

说一切有部律典，有一个经常出现的偈：「假令经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。」[1]此偈亦见于《大宝积经》：「假使经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。」[2]这是说，有情所造作的善恶业等，即使经过百劫的时间，业种也不会自行消灭掉，一旦因缘合会，必定会引发果报，由自己所承受。例如过去世两人有强烈的贪爱，过去世的贪爱业种就是因，此世再碰到过去世的爱人就是缘，因缘合会就使得他们一见钟情。又如过去世欠债未还，欠债未还的业种就是因，此世再碰到过去世的债主就是缘，因缘合会就会使得欠债的人不由自主地以各种方式将欠款还给债主。

此偈所说的「百劫」，只是一个例示，实际上业种的储存，并没有最长时间的限制。怎么说呢？从初发心到成等正觉，要经过三大阿僧祇劫，所以无漏法种存在的期间，至少必须储存三大阿僧祇劫。究竟佛所证的无住处涅槃，「即真如出所知障，大悲般若常所辅翼，由斯不住生死、涅槃，利乐有情，穷未来际，用而常寂，故名涅槃」[3]。究竟佛所体现的智慧和解脱功德，仍然是由集起心流注种子生起现行。既然究竟佛能够「利乐有情，穷未来际」，即知集起心储存业种的时间，完全没有限制。（不然的话，储存的时限一到，究竟佛就会丧失智慧和解脱功德。）

这里要插一段话，免得有人误会了。按照《楞伽经》等大乘经典的说法，佛永远都不会取证声闻、缘觉的无余涅槃的境界相。[4]如果这样的话，应该同时之间有很多佛，为什么《增壹阿含经》[5]又说一个佛国土只能有一位佛呢？这是因为《增壹阿含经》所说的佛，是指以佛位示现的现在佛，而大乘经典所说的佛，包括以各种身相度众生的过去佛，例如观世

[1] 此偈在唐义净译《根本说一切有部毘奈耶》《根本说一切有部毘奈耶皮革事》《根本说一切有部毘奈耶药事》《根本说一切有部毘奈耶破僧事》和《根本说一切有部毘奈耶杂事》共出现三十八次。

[2] 《大宝积经》卷57 (CBETA, T11, no. 310, p. 335, b14-15)。

[3] 《成唯识论》卷10 (CBETA, T31, no. 1585, p. 55, b15-16)。

[4] 「无有涅槃佛，无有佛涅槃。」《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 480, b6-7)。

[5] 《增壹阿含经》卷32 (CBETA, T02, no. 125, p. 723, b8-9)。

音菩萨、文殊师利菩萨等。就好像一个国家虽然只能有一位元首，但是退休的元首，可以有很多位，也可以担任某些工作；而不同国家也会有不同的元首。

集起心储存业种的时间既然完全没有限制，它本身的存在就一定是不生不灭的。如果集起心是生灭法，那么集起心消灭的时候，所有的善恶业种都会丧失无余，善恶业一笔勾销，众生的无明业种也会消灭，因而变得跟阿罗汉一样清净——这当然是不可能的，也没有任何人曾经观察到这样的事实。集起心的不生不灭，是指心体而言，而不是所藏的种子，后者会因现行而消灭，因造业而新熏，所以一定是念念变迁的。因此，集起心是由不生不灭的心体，和念念变迁的种子，和合在一起，才能够有集起心的功能。所以，集起心是专属于第八识的功能。

《大般若波罗蜜多经》说：

> 尔时舍利子白佛言：「世尊，甚奇！如来应正等觉虽说般若波罗蜜多，而说般若波罗蜜多非圆成实。」尔时世尊告舍利子：「如是，如是！如汝所说，我说般若波罗蜜多非圆成实。何以故？舍利子！五蕴非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。十二处、十八界亦非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。
>
> 「舍利子！无明非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死愁叹苦忧恼亦非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。
>
> 「舍利子！常、无常、乐、苦、我、无我、净、不净、寂静、不寂静、颠倒、非颠倒，诸盖见行增益、损减、生、灭、住、异、集起、隐没非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。
>
> 「舍利子！我、有情、命者、生者、养者、士夫、补特伽罗、意生、儒童、作者、使作者、起者等，起者、受者、使受者、知者、使知者、见者、使见者非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！谛实虚妄、往去、还来、有见、无见、内外等法非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！地、水、火、风、空、识界，欲、色、无色界，有情界、法界非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！业、异熟果、因、缘、断、常、三世、三际非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！布施、悭吝、持戒、犯戒、安忍、忿恚、精进、懈怠、静虑、散乱、妙慧、恶慧、心、意、识，无间死生杂染清净非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！念住、正断、神足、根、力、觉支、道支、苦、集、灭、道、静虑、解脱、等持、等至、无量神通、空、无相、无愿非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！善、非善、有漏、无漏、世间、出世间、有罪、无罪、有为、无为、有记、无记、黑、白、黑白相违所摄劣中妙贪嗔痴非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！见、闻、觉、知、恃执、安住、寻伺、所缘、诳谄、嫉悭、和合、二相、无生、无作、止观、明解、尽离染灭弃舍诸依世俗胜义非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！声闻地法、独觉地法、一切智智、无着智、自然智、无等等智、菩萨大愿声闻圆满独觉圆满无量无边无等等一切法智、一切法如实无见、一切法智见非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！清凉、真实、寂静、极寂静、最极寂静非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！成熟有情、严净佛土相好圆满、诸力无畏、十八佛不共法等非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！涅槃乃至一切法若善若非善等非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实。

「舍利子！如太虚空，无色、无见、无对、无性非圆成实，如是般若波罗蜜多无色、无见、无对、无性非圆成实。

「舍利子！譬如虹蜺，虽有种种妙色显现而无一实，如是般若波罗蜜多虽假种种言相显示，而所显示无性可得。舍利子！譬如虚空虽以种种寸尺量度，而未曾见有五指许是圆成实，如是般若波罗蜜多虽假种种言相显示，而未曾见有少自体是圆成实。」[1]

这里虽反复地说「某某、某某非圆成实故，我说般若波罗蜜多非圆成实」，但从最后一句「譬如虹蜺，虽有种种妙色显现而无一实……如是般若波罗蜜多虽假种种言相显示，而未曾见有少自体是圆成实」可知，这是《般若经》常见的语法，表示其中所说的法相，依世俗谛而言，皆是圆成实所显的法相，只是依照胜义谛（般若波罗蜜多），说它「非圆成实」。

《华严经》说：「心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造……若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。」[2]再参照以上《大般若波罗蜜多经》的种种例示，可知《成唯识论》所说的「圆满成就诸法实性」，其意义非常广大。这也就是「三界唯心，万法唯识」的宗旨。

（四）真心

《宗镜录》：

四、干栗陀耶，此云坚实心，亦云贞实心，此是真心也。

然第八识无别自体，但是真心，以不觉故，与诸妄想，有和合不和合义。和合义者，能含染净，目为藏识；不和合者，体常不变，目为真如，都是如来藏。

……

[1] 《大般若波罗蜜多经》卷596 (CBETA, T07, no. 220, p. 1085, a19-c17)。
[2] 《大方广佛华严经》卷19 (CBETA, T10, no. 279, p. 102, a21-b1)。

> 虽四心同体，真妄义别，本末亦殊。前三是相，后一是性，性相无碍，都是一心。即第四真心以为宗旨。[1]

此处所说的真心，其实就是第八识能藏的心体，又称之为如来藏。如来藏不与妄想和合，体常不变，它所显示的真实性与清净性，称之为真如。《宗镜录》以真心为宗旨，这个真心，是性，它本身没有相，前三（肉团心、缘虑心、集起心）才是相。前面已经说过，肉团心只是一个例示，实际上三界万法都是真心的相。第八识以三界万法的相，作为它显示时的法相，《楞伽经》称之为「相性自性」[2]，《大乘起信论》称之为「相大」[3]。

第八识本身没有相，不可能直接见到它；必须透过三界万法，才能证明它的存在。那么，是不是见到一切万法，也就等于见到第八识呢？理论上虽然是这样，但是实际上必须现观到第八识独特的作用，才算是证解第八识。不然就犯了真妄不分的毛病，不能算是开悟、明心（参见第一目〈肉团心〉）。

《成唯识论》说：「此第八识自性微细，故以作用而显示之。」[4]〈寒山子的唯识体证〉一文，曾经这么解释：

> 第八识并不是我们可以直接观察到的，而是必须透过它在蕴（五蕴）、处（十二处）、界（十八界）等三界万法当中的作用，才能证明它的存在。就好像电流是不可见的，但是透过电器的运转，可以确知有电流的存在。此中所谓的作用，谓第八识能够圆成世间、出世间一切法，万法出生之后，第八识又作为万法的所依（必须有第八识的存在与作用，万法才能继续存在与运转）。
>
> ……

[1] 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c12-26)。
[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 483, b12)。
[3] 《大乘起信论》卷1 (CBETA, T32, no. 1667, p. 584, b28)。
[4] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15)。

> 第八识是在蕴处界万法当中起作用，这个作用是独立的，与蕴处界万法有所区别。要明确地区别二者，并非易事。譬如，我们虽然可以从电器的运转得知有电流的存在，但在做这种认识时，必须把电流的作用与电器本身区分开来。《金刚经》说：「凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。」[1]意思是说，蕴处界万法皆是虚妄，但是在当中可以看到离于蕴处界相而运作的第八识（第八识又称为如来藏，经中往往称之为如来）。[2]

也就是说，大乘见道者是透过圆成实性（能生万法），而认明阿赖耶识。阿赖耶识的圆成实性，是大乘见道者能够现观的。本节本项虽然是在第三目〈集起心〉讨论圆成实性，实际上阿赖耶识的了别作用，在它成就万法时，也是不可或缺的。因此，第二目〈缘虑心〉，曾经解释第八识的作用：

> 所谓的作用，即是指第八识了别根身、器界、种子，以及「积集种子，生起现行」的功能。第八识的功能，有些是公开写在书中的，其他的则被列为绝对机密，后者就是大乘修行人所必须参究的内涵和必须现观的外延。

换句话说，必须同时知道第八识的了别作用和「积集种子，生起现行」的功能，才能知道第八识如何成就万法，明白第八识的圆成实性。应注意的是，《解深密经》说，圆成实性必须到成佛的时候才圆满证得。[3]因此，大乘见道者在初次见道的时候，不可能完全了知圆成实性全部的内涵。那么，一个人到底是了知到什么程度，而说他见道呢？这也是不可明说的。但是可以做模糊的定义：他所了知的圆成实性，必须使他可以进而明确地推知，一定要依于一个有别于其他七个识的心，才能够有他所现观到的圆成实性。不过，这是不必担心的；正因为这是从来不曾公开过的，

---

[1] 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25)。
[2] 吕真观〈寒山子的唯识体证〉，《佛学研究》2008年，页155-57。
[3] 参见本节第三项〈胜义谛与世俗谛〉所引经文。

因此当他发现第八识这一部分的作用而证实第八识的存在时，一定会知道自己已经破解了隐藏在大乘典籍和禅宗公案里的绝对机密——这个被自己视为理所当然的东西，竟然就是大乘诸经赞叹不已的自性清净心。有些人会因此而狂喜不已，有些人则痛哭流涕。

这个时候，算是开悟吗？以《法华经》的分判来说，这可以算是「悟佛知见」（简称为悟），但却还没有「入佛知见」（简称为入）。[1]阿赖耶识如何出生三界万法，是佛菩提道的绝对机密，不共外道与二乘；修行人既能破解这个专属于佛菩提道的绝对机密，当然可以说是开悟。不过，这样的开悟，是会退转的，因为他所认明的，是第八识的生灭作用，并不是不生不灭的心体（《宗镜录》称之为真心）。大乘见道所以殊胜，是因为大乘见道者可以修习真如三昧，凭借此三昧而一直修到佛地；如果不能认明不生不灭的心体，就没有办法转依在第八识心体所显的真如性而修习真如三昧。这样的悟，缺乏解脱功德受用，碰到恶因缘时，便会退转。经教依据如下：

> 第六住中，若修第六般若波罗蜜，正观现在前，复值诸佛菩萨善知识所护故[2]，出到第七住，常住不退。自此七住以前，名为退分。
>
> 佛子！若不退者，入第六般若修行，于空、无我人主者，毕竟无生，必入定位。佛子！若不值善知识者，若一劫、二劫，乃至十劫，退菩提心；如我初会众中，有八万人退。如净目天子法才、王子舍利弗等，欲入第七住，其中值恶因缘故，退入凡夫不善恶中。[3]

《摩诃般若波罗蜜经》说：「得第一义，度一切法到彼岸，以是义故名般若波罗蜜。」[4]度一切法，意思是远离一切的差别对待相。到彼岸，则是指证得本来自性清净涅槃。按照这个定义，应该要第七住以上不退，

[1] 参见《妙法莲华经》卷1 (CBETA, T09, no. 262, p. 7, a23-28)。
[2] 「善知识」《大正藏》作「知识」，今依宋、元、明三本。
[3] 《菩萨璎珞本业经》卷1 (CBETA, T24, no. 1485, p. 1014, c2-11)。
[4] 《摩诃般若波罗蜜经》卷21 (CBETA, T08, no. 223, p. 376, a26-27)。

才能算是名副其实的般若波罗蜜。所以六住位的「第六般若波罗蜜，正观现在前」是因中说果，将第八识了别性和集起性的现观，说成是般若波罗蜜。实际上，这种现观相当于《法华经》所说的「悟佛知见」。此时若有「诸佛菩萨善知识所护」（阅读大乘经教或有大乘见道位以上的师资亲自教导摄受），就能够由第六住（正心住）转入第七住（不退心住），永远不再退失，才是实义菩萨，脱离假名菩萨位。

退转与否，是修证上很重要的分界线，所以大乘见道应该判为第七住。若只能现观阿赖耶识的了别性和集起性，应该是六住满心，虽然可以说是开悟，但是不能称之为大乘见道。必须以圆成实性为前提，透过严密的逻辑推论，确证有不生不灭、无了别能力的第八识心体存在，此时才能转依于第八识心体所显示的清净性，才有能力修持真如三昧，确定不会退转，这才是大乘见道。所以，《宗镜录》以真心（如来藏、第八识心体）为宗旨，而不以缘虑心和集起心为宗旨，是很有道理的。

六祖惠能的见道，是一个很典型的范例；他的见道，既有「悟佛知见」，也有「入佛知见」。他在见道时说：「何期自性，本自清净！何期自性，本不生灭！何期自性，本自具足！何期自性，本无动摇！何期自性，能生万法！」其中的「本自具足」和「能生万法」，是「自性」（第八识）圆满成就一切染净诸法的功用，即是圆成实性；「本自清净」「本不生灭」和「本无动摇」，则是「自性」所显示的真如性。惠能并不识字，却能于初见道时立刻说出他所悟的「自性」（第八识）的圆成实性和真如性，并且连用五个「何期」以表达他的惊讶——由此可以看出，他的这些发现是他现观自性清净心所生的智慧，决非臆想揣测，亦非多闻强记经教而致。因为自性清净心（第八识）的存在，是客观事实，所以当惠能发现它的存在时，随即以见证人的观点，说出其最重要的特征，这些特征是惠能先前不曾想到的，也是他不曾听说的；他是经由五祖的开示，然后再经由自己的亲自观察和领悟而得知，所以才会生起这样的智慧，才会有这样惊叹踊跃的心情。先前惠能在南海听人读《金刚经》（《六祖坛经》

记载：「惠能一闻经语，心即开悟。」[1]），还有他写偈（「菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃」[2]）的时候，其实都还不是大乘见道，只是解悟。真正的大乘见道，必须具足「悟」与「入」。

从「悟」到「入」，有一个很容易犯的错误，就是以为在第八识之外，别有真如的存在。《宗镜录》即是考虑到有人会犯这个错误，特别详细地说明：

> 然第八识无别自体，但是真心；以不觉故，与诸妄想，有和合不和合义。和合义者，能含染净，目为藏识；不和合者，体常不变，目为真如，都是如来藏。故《楞伽经》云：「寂灭者，名为一心。一心者，即如来藏。」[3]如来藏，亦是在缠法身，经云：「隐为如来藏，显为法身。」故知四种心，本同一体，但从迷悟分多。
>
> 经偈云：「佛说如来藏，以为阿赖耶；恶慧不能知，藏即赖耶识。」「佛说如来藏」者，即法身在缠之名；「以为阿赖耶」，即是藏识。「恶慧不能知，藏即赖耶识」，有执真如与赖耶体别者，是恶慧也。[4]

第八识本来就是真妄和合，其中的真，就是《宗镜录》所说的真心。真妄和合，出自《大乘起信论》。「佛说如来藏，以为阿赖耶；恶慧不能知，藏即赖耶识」出自《大乘密严经》[5]。这些经教都是说，真心（如来藏），并不是外于第八识而有；若是做相反的主张，就是「恶慧」（恶知识）。大乘修行人认明阿赖耶识的作用之后，如果碰到这种恶知识，就无法进入第七住，所以这是一个极重要的关键知见。

---

1 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 348, a5-6)。

2 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a7-8)。

3 「寂灭者，名为一心。一心者，名为如来藏。」《入楞伽经》卷1 (CBETA, T16, no. 671, p. 519, a1-2)。

4 《宗镜录》卷4 (CBETA, T48, no. 2016, p. 434, c14-24)。

5 地婆诃罗译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 681, p. 747, a17-18)。不空译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 682, p. 776, a13-14)。

然而，很多人还是在这个地方弄错了。他们听说「第八识是真妄和合」，又听说「有一个真心（又称为如来藏、真如或第九识），认明了这个心，才是大乘见道」，他们就以为可以在第八识之外，别寻一个真心。这种观念的形成，是对经教的错解，而不是来自客观事实的观察和严密的逻辑推理。真相只有一个，但错误、虚妄的见解会有很多种版本；古今中外主张别有第九识的人非常多，真谛的摄论学派即是其中之一。此部分将留待《中国实证佛教源流史》再做详细的引证。此处先就一般性的错误，稍作说明。

第一种想法，是以为第九识是专门集藏清净种子的心。这种想法其实是主张有两个集起心：第九识集藏清净种子，第八识集藏染污种子。如果这样的话，是谁来分辨种子的清净和染污而做检择以后分别收藏呢？不管是由哪一识来辨别，都是无法成功的事，也都会违背现象界中六道众生并存的现量；因为如果真有一个识可以辨别染污与清净，才去储存业种，那么它也可以选择不要储存恶业种子，这样就不会有三恶道果报的现起。就好像有人的电脑有错误的资料，他很不高兴，就要求厂商设计有两个硬碟的电脑，其中一个硬碟专门存放正确的资料，错误的资料就存放在另一个硬碟里面。电脑厂商会告诉他，硬碟无法辨别资料是否正确，这是应该由使用者自行负责的事。而且如果使用者知道何者是正确的资料，他只需要一个硬碟，因为错误的资料根本不必保存。要是使用者不知道何者是正确的资料，那么有两个硬碟也没有用。同样的道理，集起心不会过问种子是否清净，都是一视同仁地积集，正因为如此，它才可以忠实地酬偿因果。能判别业行是否清净的是意识；然而众生的意识都是被无明所笼罩，往往把清净判为染污，染污判为清净，所以才会造作杂染（既有善也有恶）的业行，因此新熏的种子，也是杂染的。即使我们真有两个集起心，也无法把善种和恶种分别储存。如果我们已经很有智慧，不再有无明，那个时候我们自然会小心地不再造作恶行，不让恶种产生，这个时候即使只有一个集起心，也不会妨碍我们不断地增上，乃至成佛。因此，从道理上来看，众生只有一个集起心。

第二种想法，是这个别于第八识而存在的真心（第九识）不能够集藏种子，但它是诸法的本源，诸法都是由它所出生的。但是如果它不能够集藏种子的话，就无法被改变，就像影片、音乐光碟一样，输出的资料永远都是一模一样的。如果这样的话，众生就应该永远都是众生，无法变成圣贤；而且，七转识的造作没有办法对真心发生熏习的作用，诸法是单向的输出，以致因果报应也无法现起，造善造恶都不会有果报。这当然是违背现象界中的事实。

第三种想法，是这个别于第八识而存在的真心（第九识）不能够集藏种子，也不是诸法的本源，但是它很清净，不受任何染污。如果是这样的话，它与五阴就一点关系都没有，找到它又要干什么呢？例如虚空永远都不受染污，但是与我们的清净与否一点关系都没有，我们虽然都知道有虚空的存在，可是却无法用虚空这个法，来增益我们自己的修行。

《法华经》所说的「入佛知见」，相当于《维摩诘经》所说的「入不二法门」。维摩诘曾经问其他菩萨：「诸仁者！云何菩萨入不二法门？各随所乐说之。」有三十二位菩萨，分别回答，其中善眼菩萨说：「一相、无相为二。若知一相即是无相，亦不取无相，入于平等，是为入不二法门。」文殊师利菩萨则说：「如我意者，于一切法无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。」这个时候，文殊师利请维摩诘回答。维摩诘竟然「默然无言」——什么话都没说。文殊师利到底是识货的人，不但没责备他倨傲无礼，反而极力称赞他：「善哉！善哉！乃至无有文字、语言，是真入不二法门。」[1]

善眼的回答，是就第八识的「相性自性」（《大乘起信论》称之为「相大」）而说——第八识本身没有相，但是一切诸法都是第八识所生，因此也可以说，一切诸法的相，就是第八识的相。既然全体都是第八识的相，也就是一相（一真法界、不二法门、一法界大总相法门体）。这一相，其实就是第八识的无相。有相、无相是相对待的，既然知道全体都

[1] 参见《维摩诘所说经》卷2 (CBETA, T14, no. 475, p. 550, b29-p. 551, c24)。

是，就没有相对待的法，所以不取有相，也不取无相，入于平等。这是善眼菩萨入不二法门的心得报告。

文殊师利的回答，是以语言文字描述不二法门（又称为胜义谛或第一义谛）的极致，但毕竟不是真正的不二法门。真正的不二法门，不是语言文字，也不是语言文字的意义（内涵），而是语言文字所指的外延。如《楞伽经》说：「非言说是第一义，亦非所说是第一义。所以者何？谓第一义圣乐言说所入是第一义，非言说是第一义。」[1]（参见本节第三项〈胜义谛与世俗谛〉。）因此，维摩诘不再用语言文字来表示，而直接显示不二法门的境界，由实证者直接见知。

先前已经说过，第八识心体（真心、如来藏）无相、不可见，因此必须透过第八识的作用而认明第八识。第八识的作用，其实就是第八识在缘虑和集起的行相。思辨能力很强的人，可以从这两个作用，就推知它的心体必然是一个常住法，本来就存在，将来也不会消灭，经教说之为「不生不灭」。也可以推知，第八识心体无法了别境界，所以没有任何的烦恼。因此，当他认明第八识的集起和缘虑作用时，随即就可以体会第八识心体所显示的真如性，而能够少分地修习真如三昧。也就是说，他的「悟」和「入」差不多是同时完成的，六祖惠能就是如此。思辨能力不强的人，只要闻思大乘典籍成熟，或者有大乘见道者的亲自教导，也能够在悟后体会第八识心体所显示的真如性。这两种情形，都是不会退转的大乘见道。

「入不二法门」最重要的意义，在于它能够灭掉十二因缘法第九支「取」，所以接下来的三界「有」，也会跟着灭掉。取，一定有能取和所取。能取，即是五色根和七转识，所取即是六尘万法。大乘经典说，能取和所取都是自心所生，万法就由八识心王衍生，这就是「三界唯心，万法唯识」；全体即是一真法界（又称为不二法门、一法界大总相法门体），没有真妄可说——这就是所谓的胜义谛。大乘法的修行，就是依胜义谛，远离能取、所取，一路修到究竟佛。如《楞严经》说：

自心取自心，非幻成幻法；不取无非幻，非幻尚不生，

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 490, c6-9)。

幻法云何立？是名妙莲华，金刚王宝觉，如幻三摩提，
弹指超无学。此阿毘达磨，十方薄伽梵，一路涅槃门。[1]

这种修法的前提，是必须亲证第八识如来藏，然后深观而如实地了知第八识的圆成实性（第八识如何圆满地成就世间万法），由此方能成就胜义谛（入不二法门），修习「如幻三摩提」（《大乘起信论》称之为真如三昧）。因此，未证解阿赖耶识的人，是无法修习「如幻三摩提」的。（依照本书的定义，必须具足了知阿赖耶识的能藏、所藏、执藏三义的人，才算是证解阿赖耶识。此中的能藏，即是《宗镜录》所说的真心。）初次证解第八识的人，虽然所证解的圆成实性只是少分，但是因为他已确知有不生不灭心体的存在，因此能够修习少分的真如三昧；虽然此时他在解脱道的果证，可能只有初果，贪嗔仍然很重，与凡夫无异，将来却可以用这个方法，一直修到究竟佛。这种实相般若智慧不是阿罗汉所知，就这一点来说，他远远超过声闻道的阿罗汉（无学），所以说是「弹指超无学」。

声闻人在见道之后，可以凭借着见道的见地，一路修到声闻道终极的果位——阿罗汉。大乘见道也是一样，见道之后也可以凭借着大乘见道的见地，一路修到菩萨道终极的果位——究竟佛。只是，菩萨（大乘修行者）与声闻、缘觉毕竟是不同的，菩萨一定会发愿「常随佛学」，所以会乐于亲近修证比自己高明的上地菩萨与究竟佛，随学佛法。虽然如此，菩萨还是会发现，大乘见道位以上的佛法，其实只是不断地深入圆成实性，了知第八识究竟是如何圆满地成就一切法；最后由于圆成实性的圆满证得，终于成就一切种智而究竟成佛。比起未见道以前的盲目摸索，大乘见道确实是一个重大的突破。从大乘见道到究竟成佛，虽然还有非常漫长的历程（将近三大阿僧祇劫），但是应该如何修行，却已经了然于心，菩萨自己可以确定，成佛只是迟早的事。

[1] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷5 (CBETA, T19, no. 945, p. 124, c24-29)。

「此阿毘达磨，十方薄伽梵，一路涅槃门」，意思是说，这个法门（阿毘达磨）是十方诸佛（薄伽梵），从大乘见道所证的本来自性清净涅槃，一直修到佛地无住处涅槃，最直截了当的法门。本来自性清净涅槃，是指第八识心体原本就是远离一切的烦恼、常在涅槃，无论有无修行皆是如此。大乘见道者发现了这个事实，因此说他证得本来自性清净涅槃。无住处涅槃，则是不住一切法：既不住生死，也不住涅槃。究竟佛已经圆满地证得圆成实性，因此能够了知一切法皆是第八识所生、所显的法相，因此不住于一切法，包括生死、涅槃在内，所以称为无住处涅槃。从大乘见道开始，一直到究竟成佛，都是转依于第八识真如性而修，从因到果，始终不离涅槃，因此说之为「一路涅槃门」。

在这一个偈子之前，《楞严经》已探讨了五阴、六入、十八界，「本非因缘、非自然性」，都是「本如来藏妙真如性」；[1]这里才总结说，能取与所取皆是一心。由此即可判定：《楞严经》的法义与《楞伽经》等大乘经典是法同一味的。所以《楞严经》是真正的大乘经典，不是一般人所能伪造的。如果有这么高明的人，能够伪造《楞严经》，他只要用自己的名义造论，就能够取信于大众，不需要伪造经典，何况中唐时代并没有这么高明的人。吕澄等学者看不出《楞严经》法义的胜妙处，以臆想猜测的理由，将《楞严经》判为伪经，过失是很严重的。

五、《大乘起信论》真伪的问题

本节多次引用《大乘起信论》作为经教依据，可是有不少学者认为这部论是中国人撰述的伪论，因此有必要在这里探讨它的真伪。

《大乘起信论》对于中国传统佛教的影响非常大，中国大乘各宗，对于《大乘起信论》都非常推崇。例如前引的《宗镜录》，就是用《大乘起信论》的法义作为宗旨。近代以来，疑古风气大盛，《大乘起信论》因为

[1] 参见《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷2-3 (CBETA, T19, no. 945)。

传译的过程有疑惑，以及它的法义（一心开二门、本觉、真妄和合等）表面上似乎与佛教的义理不同，被许多学者认为是伪论。

然而《大乘起信论》的法义是完全符合三乘经教的。先就法义来说，一心开二门，其实就是胜义谛和世俗谛的差别。本觉，其实就是第八识所具有的六尘外的了别能力。真妄和合，则是说第八识有能藏的心体和所藏的种子。因此，《大乘起信论》的法义，完全符合大乘的法义。玄奘也是肯定这一点的，所以才会主动将《大乘起信论》重译为梵文。

玄奘曾经奉诏，与道士们一起翻译《道德经》。因为这是皇帝的命令，所以不得不翻，但是道士们想要将「道」翻译为「菩提」，玄奘却坚决地主张二者不同，最后仍译为「末伽」。道士主张，应该翻译《道德经》的序（河上公作），玄奘也坚决地反对：「序实惊人，同巫觋之嫠哇，等禽兽之浅术。」又说：「若翻老序，彼必以为笑林。」[1]

唐《续高僧传》记载：「《起信》一论，文出马鸣，彼土诸僧，思承其本。奘乃译唐为梵，通布五天。斯则法化之缘，东西互举。」[2]这是说，出自马鸣的《大乘起信论》，在印度已经失传，但是印度的僧众听说中国有译本，因此希望有人能够将它重译为梵文。此处没有提到奉诏而译，表示玄奘特别肯定《大乘起信论》的价值，主动将之翻为梵本，回传印度五天竺。

玄奘大部分的时间，都忙于翻译梵文经教；翻译中文典籍为梵文，是很罕见的事例。对照玄奘奉诏翻译《道德经》的过程，即知玄奘对于法义的坚持。如果《大乘起信论》违背大乘法义，会让印度人看笑话，玄奘不会在百忙中，特别挪出时间来，将它重译为梵本。

有关传译过程的考证，并不是笔者所擅长的，因此要借重杨维中的研究成果《中国唯识宗通史・《大乘起信论》的翻译》。杨维中的结论是：「《大乘起信论》确实是真谛所翻译的，绝对不可能是中土人士的撰述。」重要段落摘录于后：

---

[1] 参见〈文帝诏令奘法师翻老子为梵文事第十〉，《集古今佛道论衡》卷3 (CBETA, T52, no. 2104, p. 386, b24-p. 387, b11)。

[2] 《续高僧传》卷4 (CBETA, T50, no. 2060, p. 458, b27-29)。

翻开《大乘起信论》「疑伪说」的起源史，一个鲜明的事实是隋唐时期并不存在时人怀疑其是印度撰述、中国人翻译的身世。近代学人对于《大乘起信论》的怀疑首先或者主要是导源于古代经录对其记载的分歧。

隋代法经编写的《众经目录》的记载是这一纷争的总根源。法经将此论编入「众经疑惑部」，其文曰：「《大乘起信论》一卷，人云真谛译，勘《真谛录》无此论，故入疑。」《法经目录》是隋开皇十四年（594）编的。而三年之后费长房编撰《历代三宝纪》十五卷。在这一经录中，费长房在此著卷十一记载：「《十七地论》五卷，太清四年于富春陆元哲宅为沙门宝琼等二十余名德译。《大乘起信论》一卷，同四年在陆元哲宅出。……《起信论疏》二卷，太清四年出。」

……

关于太清四年的纪年问题，确实在一般的纪年表中太清年号只有三年，但《梁书・元帝本纪》中说：「大宝元年，世祖犹称太清四年。」又有如此的说法：「大宝二年，世祖犹称太清五年。」又：「大宝三年，世祖犹称太清六年。」此中的「大宝」为梁简文帝的年号，而简文帝是被侯景所控制的傀儡。仍然为藩王的萧绎不承认由侯景所立的皇帝，因而继续称承圣元年（554）之前数年为太清年，直至他于太清六年十一月做了皇帝，时为梁元帝，才改年号为承圣元年。这一点，连智升也搞不明白……他在《开元释教录》中说，费长房《历代三宝纪》以太清年号记载这一年是错误的。这一错误指责被当今指责费长房的学者所沿袭，并且成为费长房「伪造翻译时间」的证据。

……

费长房所记是依据曹毗所撰《真谛三藏历》《真谛三藏传》而作出的。而唐初道宣在《续高僧传・真谛传》中说：「今总历二代，共通数之。故始梁武之末，至陈宣即位，凡二十三载，所出经论记传六十四部，合二百七十八卷。……见曹毗《别历》及唐贞观

《内典录》。」而道宣在《大唐内典录》中基本沿袭了费长房的做法，分别在卷四记载真谛在梁朝的译籍，在卷五记载真谛入陈之后的译籍。由此可见，费长房与道宣在《续高僧传・真谛传》《大唐内典录》所记载的真谛译籍的数字完全一致。

……

依照我们的分析，在近代以前的中国根本不存在对于《大乘起信论》的真正的「怀疑」，备受学者所重视的隋代法经将其列入「疑惑」部，怀疑的是译者是否为真谛，而不是说暗示其为中土撰述。而费长房与智升所提供的也只是关于此论翻译的具体时间的不同说法而已。真正说《大乘起信论》为中土撰述的是风传出自于唐代均正《四论玄义》……

不过可惜的是，均正此著现今在日本也已经散佚不全，仅有残本。十二世纪的日本僧人珍海所撰《三论玄疏文义要》，在提到《大乘起信论》时，引用了均正《四论玄义》之说。其文曰：「《四论玄义》第五卷：《起信》是虏鲁人作，借马鸣菩萨名。」「《四论玄义》第十详《起信论》云：北地诸论师云非马鸣造。昔日地论师造（论），借菩萨名目之故。寻觅翻经论目录中无有也。未知定是不也？」

……

以上几种资料是引起近代以来怀疑《起信论》为「伪论」或「中土撰述」的主要根据，也可以说是《大乘起信论》真伪之争的导火索。论者以为均正为唐代僧人，《四论玄义》为日本从唐代取回的撰述，由此推理，在隋唐僧人中已经展开了对于《大乘起信论》真伪的争论。

其实，日本学者也已经有人看到上述资料的不可靠，如东北帝国大学教授铃木宗忠……就认为，《四论玄义》的史料是由日本三论家珍海所引，既属于他本宗的著作，当然不会错误。但现存的《四论玄义》并无上述这几句，用来作史料就不免减低价值了。再说那一段文字的内容，只讲到寻觅经录没有马鸣作此论的记载，这

只可作为消极的证据，并不能积极地证明究为何人所作。就说是地论师作的吧，他们为什么要假造此书？像论者说的是用来调和当时地论南北派之争，这也不失为一种解释，但与传说的本身就不是一回事了。所以《四论玄义》的说法，不能成为《起信》是中国撰述的史料。

……

综上所述，本著的鲜明观点是：《大乘起信论》确实是真谛所翻译的，绝对不可能是中土人士的撰述。至于具体的翻译时间、地点，古代经录的记载有两说。从上文的考证结果看，二说都有依据，因此，笔者认为，太清四年（550）是真谛最初翻译《大乘起信论》的时间，而承圣三年（554）九月是真谛重译《大乘起信论》的时间。此外，需要强调一点：那种仅仅依据日本晚近的「二手资料」就大胆断言隋初的地论师知晓「伪造」《大乘起信论》的所谓「秘密」，以及唐代佛教界曾经展开过此论为「伪撰」或「译籍」的争论，是缺乏文献依据的以讹传讹。[1]

杨维中的考证，把「伪造说」的种种理由，仔细地分析了一遍，然后用强有力的证据，证明这些理由都不能成立。百年以来，有关《大乘起信论》为中土伪撰的主张，可以就此终结了。

除了真谛译本之外，《大乘起信论》还有实叉难陀的译本。这个译本是否为真正的译本，也有争议。有人怀疑，它其实是根据真谛译本加以修治而成的，并不是实叉难陀所译。这种看法的理由之一，即是前述《续高僧传》的记载：「《起信》一论，文出马鸣，彼土诸僧，思承其本。奘乃译唐为梵，通布五天。斯则法化之缘，东西互举。」这段记载，表示玄奘在印度并没有找到《大乘起信论》的梵本，「彼土诸僧」（印度许多出家人）也没看到梵本，因此认为实叉难陀根本就没有可参考的梵本，所以怀疑实叉难陀的译本，是他人假托的伪作；即使实叉难陀真的翻译了《大乘起信论》，他所根据的梵本，也有可能就是玄奘所翻的梵本。不过，这个

[1] 杨维中《中国唯识宗通史》（上），南京：凤凰出版社，2008，页229-248。

理由并非绝对，因为许多经论是由少数人所传诵的，虽然玄奘和印度许多出家人没看到《大乘起信论》的梵本，并不表示它已经失传。杨维中说：「对于实叉难陀翻译《大乘起信论》的否定，如果抛开上述背景，确实会使人莫名其妙。」他所说的背景，是指「顽固的『疑古』心理以及民族主义情怀」。[1]希望他能够就这个问题，写一篇专论，把他判断的理由阐述清楚。

因为真谛不是大乘见道者，而且他会按照自己的意思修改译文，因此他所译的典籍，在若干关键处有非常严重的错误，《大乘起信论》也是一样。依法不依人，是佛教最重要的方法论之一。对于修习大乘法的人而言，作者、译者的身分并不重要，重要的是法义是否正确。以这个角度来看，即使实叉难陀的译本（新译），真的是修治真谛译本（旧译）而成，也不影响它的价值，因为新译更正了旧译关键性的错误。（这个问题留待《中国实证佛教源流史》再做详细的说明。）

六、阿赖耶识与见道、开悟的关系

现在，有关大乘见道的基本问题，已经剖析清楚了。此处再来探讨陈兵的说法：「见到阿赖耶识与否并不能作为见道、开悟的标准。」[2]这是他从地论师南道派、《大乘起信论》、九识义等不同的观点中总结出来的。

陈兵说：「若依地论师南道派等说，以阿赖耶识为清净如来藏，故见阿赖耶识即是见道、开悟，则此悟须悟阿赖耶识空而不空的体性，而非仅见阿赖耶识之相。」[3]陈兵在这里误以为阿赖耶识有可见之相，说法有些问题；除此之外，这个说法大体正确。阿赖耶识心体（又名如来藏）的空，是指它没有三界的烦恼；阿赖耶识的不空，是指它有真实的体性，又

[1] 同上注，页247。
[2] 陈兵〈阿赖耶识的真妄及其在修行中的应用〉，《世界宗教研究》2009年第2期，页21。
[3] 同上注，页29。

能够出生诸法。必须同时证解阿赖耶识空而不空的体性，才是大乘见道，而非仅证解阿赖耶识的缘虑性和集起性。

《成唯识论》所判的大乘见道，是「证解」阿赖耶识，而不是「见到」阿赖耶识。真见道的人不会主张「见到阿赖耶识是见道的标准」，因为阿赖耶识是心法，不是色法；色法才可以见得到，心法不可见，只能从作用确定它的存在。例如眼识不可见，但是可以从它能够了别色尘，而得知有眼识一法。同样的道理，阿赖耶识不可见，必须从它了别根身、器界、种子等作用，证明它的存在。所以，《大宝积经》说：「犹持明镜，视己面像；若去于镜，面像不现。识之迁运，亦复如是；善恶业形与识色像，皆不可见。如生盲人，日出日没，昼夜明闇，皆悉不知；识莫能见，亦复如是。」[1]事实上，八个识都不可见，但这段经文讲的是第八识的不可见，因为这是针对「识舍于身，作何色像」而答的。[2]

陈兵又说：「若依《起信论》等说，以阿赖耶识为真妄和合，则觑破阿赖耶识之妄而见其真，亦即其体性，方为开悟、见道。」[3]「觑破阿赖耶识之妄」，言下之意谓大乘见道之后，就再也不必理会「阿赖耶识之妄」了。事实上，阿赖耶识的妄，并不是指它有杂染，而是指它所含藏的种子，以及种子所现起的功能性（缘虑心与集起心的功能）。种子所起的功能性，是大乘修行人所必须现观的内容；而且这样的现观，必须一直进行到究竟成佛为止，因为一切种智即是依此观行而成就的。

陈兵又说：「若依九识义，以真心为第九识，则见第九识或转第九识为法界体性智，方为开悟、见道，而此第九识，亦即杂染及真妄和合阿赖耶识之真如、体性。」[4]这里提出的九识义，如果是把第八识不生不灭的心体，称之为第九识，倒也无大过；但是，从「转第九识为法界体性智」这一句可以看出来，此处所说的第九识，有不同于第八识的了别作用（所

[1] 《大宝积经》卷110 (CBETA, T11, no. 310, p. 614, a8-12)。
[2] 《大宝积经》卷110 (CBETA, T11, no. 310, p. 613, c11)。
[3] 陈兵〈阿赖耶识的真妄及其在修行中的应用〉，《世界宗教研究》2009年第2期，页29。
[4] 同上注。

以才能转为不同的智）；如此一来，恰好落入《大乘密严经》以及《宗镜录》预先破斥的窠臼（参见本节第四项第四目〈真心〉），即有过失。

陈兵又说：「总之，不论如何理解阿赖耶识，只有亲证人法二无我所显真如，方为真正开悟、见道，《楞伽经》谓『当依无我如来之藏』，作为『印中之印』、佛法心髓的诸法无我，乃是判别诸乘诸宗见道与否的共同标准。」[1]然而，有我、无我恰巧是最有争议的。《杂阿含经》记载，有一位「婆蹉种出家」来问佛：「云何，瞿昙！为有我耶？」[2]连问三次，佛陀竟然不做任何答复，任其离去。事后，佛陀解释不予答复的原因：

> 我若答言「有我」，则增彼先来邪见。若答言「无我」，彼先痴惑岂不更增痴惑，言「先有我，从今断灭」。若先来有我，则是常见；于今断灭，则是断见。[3]

佛陀之所以不回答这个问题，是因为那个「婆蹉种出家」对于「我」的定义，有所混淆。他跟一般人一样，以为「我」既是五阴，又是生死轮回当中不变的主体。然而五阴必然是无常的，不可能延续到后世，所以「婆蹉种出家」心目中的「我」是不可能常住而存在的。如果答复他「有我」，他一定会以为，自己的看法没有错，五阴果然可以延续到后世；这么一来，他原来的常见就会更加牢固。但是，如果答复他「无我」，他又会误以为，五阴在现在世是存在的，但是死后一无所有；如此一来，就使他成了断见。所以，佛陀不回答他这个问题。陈兵以「诸法无我」为「佛法心髓」，那么他心目中的「无我」到底是什么意思呢？如果他以为的「无我」，是没有轮回的主体，他已经落入断见。因为，一旦否定有轮回的主体，轮回的理论就不可能成立了，所以这是断灭见。

实际上，「有我」「无我」这个问题，并不是无法回答。但是，在回答问题之前，必须先将「我」定义清楚。「婆蹉种出家」心目中的

---

[1] 同上注。

[2] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b11-12)。

[3] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-22)。

「我」，既是五阴又是轮回当中的主体，这种「我」是不存在的。但是，如果把「我」定义为轮回当中的主体（但不是五阴），这种「我」是必然存在的；所以，诸经有时说「有我」有时又说「无我」，这并不是互相矛盾，而是「我」这个字，本来就有不同的意义。

《阿含经》基本上承认有第八识「我」，并且将这个「我」定义为生死轮回当中的主体，这在本书第五章第二节第一项〈轮回中的主体「我」〉，已有充分的论述。《楞伽经》说：「阴中无有我，阴非即是我；不如彼妄想，亦复非无我。」[1]意思就是说，五阴当中找不到常住我，五阴不是常住我，凡夫外道心目中（既是五阴又是轮回主体）的那种常住我是不存在的，但也不是没有轮回的主体「我」。这四句偈，把《阿含经》有关「我」的法义，总结得非常好。

《楞伽经》记载佛陀曾经这么说：「如我所说『一切法无我』，当知此义，无『我』性，是无我。」[2]众生心目中的「我」，在六尘中能了别、能作主；而如来藏（第八识心体）却不能了别、不能作主，因此说如来藏没有我性，《楞伽经》称之为「无我如来之藏」。《大般涅槃经》则说：「若言一切法无我，如来秘藏亦无有我。凡夫谓二，智者了达，其性无二。无二之性，即是实性。我与无我，性无有二。」[3]这是说，众生执着第八识为「我」（所以《阿含经》将第八识称之为「我」），但是第八识心体（如来藏）本身，实际上并没有众生心目中的那种我性（能了别、能作主）。认明第八识心体之后，随即能够转依于第八识心体的真如性，远离一切的差别对待相，因此说：「我与无我，性无有二。」所以说，主张有如来藏为「我」，并不违背「一切法无我」的经教开示。

这样的如来藏，并非外于第八识而存在，因为如来藏就是第八识心体，所以说「恶慧不能知，藏即赖耶识」。第八识心体没有形相，除了能够持种之外，没有任何作用，因此必须透过第八识的生灭作用（了别与集起）来认识它，除此之外，别无他法可以认识第八识心体。认明第八识的

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷3 (CBETA, T16, no. 670, p. 500, c11-12)。
[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4 (CBETA, T16, no. 670, p. 505, c4-5)。
[3] 《大般涅槃经》卷8 (CBETA, T12, no. 374, p. 411, a1-4)。

生灭作用，可以称为开悟，但还不是大乘见道（开悟与大乘见道的差别，参见本节第四项第四目〈真心〉）。认明第八识的生灭作用之后，依逻辑推论得知此一不生不灭的心体（如来藏）常住不坏，如此即是大乘见道。这是认明第八识心体（如来藏）唯一的方法，任何人都不可能外于第八识而认明如来藏，所以实际上并没有第九识存在[1]。阿赖耶识的「能藏」，即是指第八识心体，而如来藏即是第八识心体，因此将大乘见道定义为「证解阿赖耶识」（具足地证解阿赖耶识的能藏、所藏、执藏三义），是很准确的。由此可知，开悟与大乘见道都离不开证解阿赖耶识——开悟是证解阿赖耶识的「所藏」义，大乘见道则是证解阿赖耶识的「能藏」义。

《瑜伽师地论》说：「补特伽罗无我者，谓离一切缘生行外，别有实我，不可得故。法无我者，谓即一切缘生诸行性，非实我，是无常故。」[2]补特伽罗无我（人无我），是指五阴、十二处、十八界，都没有自性，无法长存，非真实我。法无我，是指一切有为法（因缘所生法），都没有自性，无法长存。人无我和法无我，都是针对有为法所做的定律，只有人无我、法无我背后的第八识心，才是常住不灭而有能生万法的自性，名之为「我」。《杂阿含经》说：「如此二法，谓有为、无为。有为者若生、若住、若异、若灭；无为者不生、不住、不异、不灭。」[3]第八识心体是无为法，并不是因缘所生法；所以不能将有为法的定律，强加在无为法上面，以为第八识心体也没有自性、无法长存。

强调无我法，否定有常住不变的主体，是应成派中观的六识论主张。这种主张落于断灭见，违背了《阿含》等经教。真正的中观，应该是「我与无我，性无有二」才对；若专说无我，以「无我」法破斥「我」法，其实是边见，而不是中观。应成派中观的错误，会在下一节第二项中详述，此处从略。

---

[1] 第九异熟识，只是灭除分段生死以后的异名，仍是原来第八阿赖耶识心，只改其名不改其体。

[2] 《瑜伽师地论》卷93 (CBETA, T30, no. 1579, p. 833, b16-19)。

[3] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 83, c15-17)。

因此，以二无我为见道标准，不容易甄别混滥于佛门中的断灭外道见；若以「证解阿赖耶识」作为大乘见道的标准，就没有这个缺点。

陈兵的论文题为〈阿赖耶识的真妄及其在修行中的应用〉，就题目而言，实证的色彩很浓；然而就内容而言，则近于文献综述；因为他把各家的说法，都当成一家之言而引用之，并没有抉择真伪。阿赖耶识的真、妄，或真妄和合，其实是从阿赖耶识不同的面向去观察，但是陈兵却把它们当成是相异的说法。再者，九识说是真谛以及某些密宗错悟祖师的主张，《大乘密严经》以及《宗镜录》已经破斥了；不应该再引用，以免误导他人。

本节已经证明，唯识宗以证解阿赖耶识为见道。下两节，将证明中观派和禅宗也是以证解阿赖耶识为见道。中观派歧出自续派和应成派，则附于下一节一并讨论之。本章将会证明，传自印度的几个大乘宗派，只要不失大乘佛教的原旨，全都是以证解阿赖耶识为大乘见道。

第二节　中观与唯识

印度的大乘宗派，主要是中观派（传到中国以后称之为三论宗），和瑜伽行派（传到中国以后称之为法相唯识宗）。本书判断大乘见道，大部分都是用唯识的术语，引用的也是以唯识典籍为主；因此或许会有人误会，以为「实证佛教」是宗奉唯识，不重他宗。如果真是这样的话，「实证佛教」已经落入宗派成见，不再是以三量（现量、比量、正教量）为准绳，即不应该称为「实证佛教」了。

中观派所弘传的，是二转法轮的《般若经》；瑜伽行派所弘传的，则是三转法轮的唯识经典；二者其实是水乳交融，在法义方面完全互相吻合。但是，为什么一直有人主张二者不同呢？这是因为大乘见道十分困难，因此自古以来都有许多未见道者误会大乘法，他们因为误会大乘法的缘故，便以为中观派和瑜伽行派有法义上的差异。误会中观的，主要是应

成派中观（反对有常住法的存在[1]）和自续派中观（以意识为诸法本源）；误会瑜伽行派的，则有安慧、真谛等人。此部分将留待《中国实证佛教源流史》和《印度实证佛教源流史》中，再做详细的讨论。以下先以《土观宗派源流》一书译者刘立千所归纳的应成派和自续派的宗旨，略做辨正。

一、中观自续派的错误

刘立千归纳中观自续派是这样的：

> 中观自续派，他们承认意识为一切所依。说一切法是通过意识分别心而安立的，又承认所安立境亦有自相。说能安立的心是因，所安立境是缘，因缘和合，万象乃生，是心境互有论。八有中承认后三有，即自相有、自体有、自性有。虽承认客观有相对的实在性，但认为不是实执，因为识也是一种复合体，不是总体，也非永恒不变的自性实有，故不是所破。他们说所要破的是执境不由分别心安立而自有能成之性，此自性实执，才是空性之障。[2]

以上是刘立千从《土观宗派源流》归纳出来的，但实际上，有的自续中观师却认为意识是常住法（此部分留待将来再做引证与剖析）。错误的主张，很难在传承当中保持其一贯性；因为总有些传人会发现，其前代祖师的主张有问题，因此会在自己能力所及的范围，试图弥补祖师在法义上的漏洞。因为这个缘故，就导致其传承之间，前后主张的不一致。以下仍按刘立千的归纳，评点自续派中观。稍后的应成派中观亦然。

---

[1] 萧平实注：中观应成派虽反对常住法存在，却同时建立生灭的意识心常住，以己之矛攻己之盾。此类证据散见于天竺密宗及后来的密宗黄教论著中，也散见于近代显宗应成派代表者释印顺的著作中。

[2] 土观．罗桑却吉尼玛《土观宗派源流．译者前言》，刘立千译注，拉萨：西藏人民出版社，1999，页5。（此书另有北京：民族出版社2000年的版本，但错字较多。）

自续派中观以意识为「一切所依」，可是又主张它没有永恒不变的自性实有，这两个主张是互相矛盾的。「一切所依」，玄奘译为「所知依」，也就是诸法的本源，它能出生诸法，并且也是诸法继续存在的等无间缘。既然是诸法的本源，就必须先于诸法而存在；也就是说，随举诸法当中的一法X_1，「一切所依」必须先于X_1而存在；可是在X_1之前，必然另有一法X_2的存在（它是X_1出生的缘，所以先于X_1而存在；例如此世名色出生之前，必有过去世炽盛的六识身，它在名色出生之前，就已存在的，是出生名色必须有的藉缘；而「一切所依」则是出生名色的因，有因有缘，才能出生名色等诸法）。同样的道理，「一切所依」也必须先于X_2而存在；而X_2之前，又有X_3、X_4、X_5等法的存在，这些法都是依于「一切所依」而生，所以「一切所依」必然比这些法都更早存在。这样一直往前追溯，是永无止境的，我们不可能找到有某一点是「一切所依」不存在的。由此可以证明，「一切所依」必须是一个无始以来的存在，它不是从某一个时候才出生的，因此经教说之为「本来无生」。也就是说，诸法是因缘所生法，但能够出生诸法的「一切所依」，它本身不是因缘所生法。

用类似的逻辑方法，也可以证明「一切所依」是永不消灭的。「一切所依」既然能够依照因果报应的法则出生诸法，它就必须在造业之前已经存在，造业之时同时同处，持续到果报现起之时，不能有断灭的时候。也就是说，随举一个造作业行的时间点Y_1，必有一个现起业果的时间点Y_2是在Y_1之后，而「一切所依」必须在Y_1之时已存在，一直存续到Y_2，才能保证因果报应的现起毫无差错。但是，Y_2本身又是另一个法Y_3生起的缘，所以一定会有一法Y_3在Y_2之后生起，直到Y_3那个时点「一切所依」也必须一直存在着。同样的道理，Y_3之后，又有Y_4、Y_5、Y_6等法的存在，只要造业者不取证无余涅槃，永远都会有后有。我们无法找到未来的任一时点没有「一切所依」，所以「一切所依」是永不消灭的。那么，修行人若入了无余涅槃，难道「一切所依」就消灭了吗？不是的；因为只要将能够现起后有的「缘」全都灭掉，就可以入无余涅槃，并不需要把生

起后有的「因」（一切所依）灭掉。而且「因」（一切所依）既不是依靠他缘而出生及继续存在，当然也不可能因为他缘的改变而使得它消灭。

如果真的像自续派的主张，认为「一切所依」的本身，同时也是因缘所生法，要怎么解释作为「一切所依」的意识出生以前，诸法为什么能出生呢？例如六识身，在正死位时已经断灭，它要怎么出生后世名色？这当然是不可能的。

《楞伽阿跋多罗宝经》说：「彼自妄想相愚夫，不渐次生，不俱生。所以者何？若复俱生者，作、所作无分别，不得因相故。若渐次生者，不得我相故，渐次生不生，如不生子，无父名。」[1]意思是说，讲出生，只有两种可能：渐次生和顿生。如果是顿时生起，就等于因果同时；有因的时候，果已经现起，这样又怎么分辨哪个是因、哪个是果呢？如果说是渐次生，那么在渐次生的过程中，能生之某法（如意识）必须始终都存在（《杂阿含经》称之为「我」，此处亦然）；如果不是这样，渐次生是不可能存在的。

十二因缘法，从第三支的识（六识身），到第四支的名色，正好用来说明以上的经文。自续派主张意识是「一切所依」，所以意识这一法就能够出生名色，不需要常住法作为所依。但这是说不通的，因为此世意识存在时，并没有顿时生起名色，而是此世的意识消灭之后，下一世的名色才渐次生起；并且是要有色法五根出生了，下一世的意识才能生起；如同此世色法五根若不正常（例如受大力打击）或毁坏时，意识即断灭而不能存在。既然这样，怎么可以说意识出生了名色？何况意识是含摄在名色的「名」之中的，若意识能生名，即是「自生」，成为无中生有，这是讲不通的。真正能够生起名色的「一切所依」，必须在名色出生的过程当中始终都存在，能够控制名色的种类、性别、美丑、智愚、健全或残障等等性状，这才可以称之为能生之法。

再者，意识在五位（睡眠、闷绝、无想天、无想定、灭尽定）中断，前四位中断时，人都还活着。为什么作为「一切所依」的意识消灭了，寿

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 490, a19-22)。

命却可以存续下来？如此一来，显然寿命并不需要依靠意识作为所依；既然如此，意识当然不是「一切所依」了。

以上的道理，任何有逻辑思辨能力的人，都可以立即加以验证，但是自续派中观师仍然犯了错。也许这不应该太责怪他们，因为《阿含经》的经文，对于能生一切法的「识」（第八识）和六识身二者，并没有在文字上区分得很清楚，所以自续派中观师就把二者混淆了。能生一切法的识，一定是有自性的，本来就存在的，它本身不是因缘所生法；意识是六识身之一，六识身都是因缘所生法，自始至终都含摄于所生法的「名」中，所生法的意识不能在断灭之后无因无缘而自生。六识身的炽盛，是下一世名色生起的缘，必须加上第八识这个根本因，才能够出生下一世的名色（此部分请参考本书第六章〈因缘法的实证〉）。

《阿含经》的经文虽然不很清楚，但从听法的人可以听懂这一点看来，当初佛陀在说法时是讲得很详细的；只是结集成经教时，为了保护佛法的机密内容，所以有所保留。在古代，因为经典难求，而证果的人则有很多，向道者应较偏向于直接找证果的人求法，而不是从经典中探求。现在因为资讯普及到近乎泛滥，而佛法也已经被误解得太厉害，有些佛法上的机密因此不得不公开。虽然如此，还是有很多重要关节，容易产生误会，最好还是参访明师，由证果的人亲自教导，才不容易出差错。

二、中观应成派的错误

刘立千归纳中观应成派是这样的：

> 中观应成派，他们承认一切事物都是由分别心安立假名，即此假名便是所依，假名之下并无实有可得，如五蕴和合假名为我，我造如是业、受如是果，即此唯我假名即可，不必另立所依。[1]

应成派主张不需要有实法作为所依，这比自续派错得更加离谱。应成派自认为是佛教，所以他们都承认有轮回，以及异熟果报。所谓的异熟果

[1] 土观．罗桑却吉尼玛《土观宗派源流．译者前言》，页5。

报，是变异、异时、异类而成熟的因果报应。例如声闻律部经常出现的偈：「假令经百劫，所作业不亡，因缘会遇时，果报还自受。」[1]意思是说，善恶业的果报，可以长达百劫以上，方才实现。应成派中观师既然承认异熟果报，却否定常住法，要怎么解释异熟果报的现起？

且看月称（600～650 年左右）[2]的说法：

> 由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，
> 有业虽灭经久时，当知犹能生自果。[3]

白话解释：

> 由于业行并不是由有自性的法（阿赖耶识）使它消灭的，同样的道理，没有阿赖耶识，也能够产生业行；依此类推，业虽然已经消灭了很久，还是可以生起果报。

这个说法，全面否定有「一切所依」，所以和《阿含经》有因有缘的缘起法，完全是不一样的。《杂阿含经》说：「有因有缘集世间，有因有缘世间集；有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。」[4]所以，业行也是有因有缘才能生起和消灭，因就是阿赖耶识，阿赖耶识是有自性的法（请参考本书第六章〈因缘法的实证〉），月称却是无因唯缘论者。

月称接着叙述理由：

> 如见梦中所缘境，愚夫觉后犹生贪，
> 如是业灭无自性，从彼亦能有果生。[5]

白话解释：

---

[1] 此偈在唐义净译《根本说一切有部毘奈耶》《根本说一切有部毘奈耶皮革事》《根本说一切有部毘奈耶药事》《根本说一切有部毘奈耶破僧事》和《根本说一切有部毘奈耶杂事》共出现三十八次。

[2] 平川彰《印度佛教史》，页381。

[3] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。

[4] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, c23-25)。

[5] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。

> 就好像梦中见到美好的境界，愚痴的人睡醒之后仍然对梦境起贪着，同样的道理，业行虽然已经过去了，但是这个过去的业行，还是能够产生果报。

月称的这个譬喻，犯了「类比失当」的逻辑谬误（古人称为「引喻失义」，现代俗称为「不伦不类」）。人睡醒之后，之所以能够对梦境起贪着，是因为意识能够记忆过去的事件。意识记忆过去的事件，在心中现起法尘，然后对法尘起贪着，这个贪着本身是现在所起的，而且是由意识对于现起的法尘起贪着，并不是过去的事件主动使得这个愚人生起贪着。这个人如果做的是恶梦，醒来之后会很庆幸只是一场梦，决不会对恶梦境界起贪着；同样的道理，果报有可乐可爱者，有不可乐不可爱者，人们不会贪着不可乐不可爱的果报，但这样的果报还是会现起，所以月称用意识的贪着类比果报的现起，是牛头不对马嘴。而且意识的记忆，仅限于同一世，无法去到未来世；月称用这个譬喻，根本无法说明何以相隔百劫以上果报仍然能够现起。

事实上，只要主张有三世的因果报应，就一定要承认轮回当中有一个不变易的主体，这是显而易见的逻辑推论（参见本书第一章第三节〈生死轮回中的主体〉及第五章第二节第一项〈轮回中的主体「我」〉），很容易被世间的学者发现到。例如平川彰说：「如果认同轮回思想，则须有轮回的主体。」[1]丹．拉斯豪斯（Dan Lusthaus）也说：「由于佛本生的故事预设了绵延多世的一连续不灭的本体存在，这一思想似乎支持的，是实我论或存在一不变的自我观念，并非无我论。」[2]（拉斯豪斯以为本生故事才讲前世，其实《阿含经》和律藏，都有许多过去世的记载。）平川彰和拉斯豪斯都不相信轮回，所以他们把轮回描述为「思想」。如果根本没有轮回、没有异熟果报，应成派的观念，倒是可以解释得过去。月称既要承认异熟果报，又主张没有不变的主体，自然会出现理论上的矛盾。

---

[1] 平川彰《印度佛教史》，页28。

[2] 丹．拉斯豪斯〈批判佛教与回归源头〉，《修剪菩提树》，页44，脚注1。

法尊（1902～1980）解释：「业无自性，虽作业已久，死时心中自有先业显现，感其果报。」[1]仍然是想当然耳，并没有解答果报如何现起的问题。一者，意识只能记忆此世的事，因此死时心中显现的只是这一世的业，不可能包括更早的业，用这个时候心中所现的业，当成是感果的因，必然有大量的遗漏。一般人所造的业，是杂染的，也就是善恶都有；人死的时候，业报会有一次结算，较重大的业，会先行招感，感生下一世应受报的六道中的某一道的名色，其余的就留待更久远的未来。过去世的业，不是此世的意识所能了知的，但都同样会感生果报。

二者，有些人是在睡眠、闷绝（昏迷）等无意识的状态中忽然死去，这个时候既然没有意识，当然没有先业显现于心中，难道果报就不现起了吗？显然不是的。

三者，临死时心中显现的先业，并没有立即顿生果报；必须人完全死透了，才能入于下一世的名色。但是，人死的时候，意识消灭，心中所显现的先业，亦随之消灭；这时候，下一世的名色根本还没有出生，意识当然还没有出现；既然如此，怎么可以把心中所显现的先业，当成是下一世名色出生的因？（请参考前项〈中观自续派的错误〉，《楞伽经》「不渐次生、不俱生」的经教和白话解释。）因此，人死的时候，心中所显现的先业，只是感果的各种「缘」的其中之一；必须有一个法（第八识）在名色现起及消灭的时候，始终都存在着，才能流注业种感果，才能够控制名色的种类、性别、美丑、智愚、健全或残障等等性状，这才是名色出生的因。由以上三个理由可知，法尊的理论，并没有弥补月称的理论缺陷。

月称的因果理论，犯了另一个逻辑谬误，称之为「事后归因」（拉丁语 post hoc, ergo propter hoc）。其基本型态为：因为事件乙发生于事件甲之后，所以事件甲是事件乙发生的原因。月称「事后归因」的因果理论如果正确，应该发生在业行之后的所有事件，全部都是果报。这个质疑，只要稍有逻辑思辨能力的人，就一定会提出来。

月称辩解说：

[1] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。

如境虽俱非有性，有翳惟见毛发相，
而不见为余物相，当知已熟不更熟。[1]

白话解释：

就好像一切的境界相，都是没有自性的，但是眼睛有翳的人，却只能看得到毛发，而不是看到其余的东西，由此应知，已经成熟而感得果报的业，就不会再次成熟感得果报了。

这是另一个类比失当的譬喻。

月称主张已灭的业行，仍然能够感得果报，按照这个逻辑，果报应该会反复地现起，而不是只现起一次；犹如抢劫犯坐牢期满，释放之后再依同样的罪名处罚。他怕人家提出这个问难，所以用眼翳（如飞蚊症）和看到毛发的关系，类比业与果的关系。但这两件事完全是不同的，因为有眼翳的人看到毛发，是因果同时，而不是异熟果报。所以月称的这个譬喻，并没有办法答复别人的问难，成为答非所问、正问偏答。

异熟果的现起，一定要有一个常住法执持业种，才能够在未来际，乃至百、千、万劫之后，产生果报。佛陀在《阿含经》很明确地开示，有常住法、无为法；也说识不入名色即是无余涅槃，说涅槃是不坏法。若承认有常住法，便可以圆满地解释异熟果报，也符合《阿含经》的经教；一旦否认有常住法，无论如何都无法解释异熟果报的现象，这正是应成派所陷入的窘境。

因果关系何以不发生错乱，既有这个现象，一定有它所以如此的道理；修行人必须观察、思维这个道理，才能建立正确的理论，以解释现象。物理学家的任务是观察物理现象，找到其规律，并且给予合理的解释；修行人的任务，则是观察生命与人生的现象（包括因果报应），找到其规律，并且给予合理的解释。因果关系何以不发生错乱，这个现象本身是必须解释的，不能把它视为理所当然，然后再用这个作为理由，解释「已熟不更熟」（已经酬果的业，不会再度酬果）。月称这么做，其实是

[1] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。

用一件原理不明的现象（因果关系何以不发生错乱），来解释另一件（用他的理论）无法解释的现象（已熟不更熟），这并不是有效的论证。

月称又说：

> 故见苦果由黑业，乐果唯从善业生，
> 无善恶慧得解脱，亦遮思维诸业果。[1]

白话解释：

> 同样的道理，苦果是由黑业所生的，乐果只能从善业而生，通达善恶无自性的道理，便能得到解脱。善恶业果是不应该加以思维的。

月称在这里，只是说明果报现起有一定的法则，并不是随机而起的，可是他并没有解释这个现象的原理。实际上，用他的理论是无法解释这些现象的；好笑的是，月称把这些现象当成自明之理，然后用来解释异熟果何以只会现起一次，结果他还是什么都没有解释。月称解释不了，怕人家继续追问下去，便说「亦遮思维诸业果」，不许人家思维业果如何现起。这已不是论证，而是推托之词了。

「亦遮思维诸业果」这一句，法尊解释说：「汝所问果因何由不乱，未达空性证一切种智，佛不许问。以业果微细，乃佛智境，非凡夫境。若以〔比〕量妄推测，易坏缘起，或致狂乱，故不许问。」[2]在逻辑上，这是属于「诉诸无知」和「诉诸权威」的谬误。这么主张的人，应该答复大众，他本人是否已经证一切种智？若未证一切种智，怎么能够知道自己的理论能够解释因果报应的法则？（若答已证一切种智，即是宣称已成究竟佛，如此一来过失会更多。）

如果继续追问下去，一定会发现应成派根本无法解释因果报应何以能够变异、异时、异类而熟，也没有办法解释因果报应何以丝毫不爽、一点

[1] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。
[2] 法尊译讲《入中论讲记》，页74。

都不会发生错乱；这样子，应成派全部的理论架构，非全面瓦解不可。「易坏缘起，或致狂乱」的「缘起」，是指应成派「彻底的缘起论」（没有异熟识为因的缘起论——无因唯缘论）。法尊显然已察觉到，继续探究下去的话，自己所宗仰的应成派理论会被破坏掉，这样的结果是他所不能接受的，因此不敢再继续探究下去。法尊的心态，是「见取」的一种典型——不愿意面对与自己意识形态相反的论证（参见本书第六章第五节第九项〈取〉），所以他无法完成缘起法的现观，必须一直停留在错误的信仰里面，实在是很遗憾的。

事实上，因果不发生错乱，是因为有常住的第八识执持业种的缘故。果报的现起，必须因缘合会：种子为因，遇缘而流注成果。（例如过去世欠债，欠债这件事会以种子的形式存在于第八识中，但是一定要碰到过去世的债主，种子才会流注成果，让欠债的人，不由自主地，或莫名其妙地，就把欠款偿还了。催眠回溯的案例，有不少相关的报告。）因为第八识心体是常住法，所以种子在酬果之前，不会因为持种心的灭失而灭失；而且第八识是每一个众生各各皆有，所含藏的种子，与众生一对一相应，所以能够保证因果不发生错乱。就好像个人电脑，一人一部，各自输入各人的资料，只要硬碟不坏，将来输出的资料自然和原先输入的资料相符。第八识就像是永不损坏的硬碟，记得所有的业行，所以能够让因果报应不发生错乱。因为第八识可以保证因果报应不发生错乱，所以又称第八识为异熟识，如果没有第八识，异熟果报是不可能成就的。

应成派中观师完全不懂得以上的道理，才会说只有究竟佛才能了知何以因果不发生错乱。这正足以显示，应成派的理论存有重大的错误，所以才会无法解释何以因果不发生错乱，怕人家一再质问，因此不许人家问，甚至也不许人家去思维。

月称说：

> 说有赖耶数取趣，及说唯有些诸蕴，
> 此是为彼不能了，如上甚深义者说。[1]

白话解释：

> 佛陀虽然也说有阿赖耶识、有数取趣（梵语补特伽罗，有情之谓），也说其实并没有常住法而只有五蕴；前者为不了义法，后者才是了义法。这是因为许多人不能理解以上所说的甚深法义的缘故，所以才施设阿赖耶识、数取趣等不了义法。

月称在此颂中，把了义的唯识学，说成是不了义法，把自己的歪理，说成是甚深法义。佛陀有关常住法的开示，在《阿含经》中非常多；如果没有常住法，无余涅槃将成为断灭，六道轮回、因果报应也没有办法成立。月称误解经教，所以将了义法误计为不了义法。

月称的譬喻都是类比失当，没有办法解释异熟果报何以能够现起。《楞伽经》说：「世论破坏结集，种种句味，因譬庄严，说外道事，着自因缘，无有自通。」[2]月称的理论，正是如此——没有事实上的依据，只是用譬喻妆点法义，掩饰自身对于缘起法的无知，以断灭论外道的理论，破坏《阿含经》等经教的法义。思辨能力正常，或者学过逻辑入门课的人，都看得出他的错误。然而，他这个错误，影响却很深远，宗喀巴、密宗格鲁派诸师、释印顺、平川彰、松本史朗等人，全受到他的误导。现代许多人学习《阿含经》，却很少人证果，都跟应成派中观的流行有很大的关系。阿赖耶识是世间万法以及三乘菩提的根本，所以称之为根本识，应成派主张没有根本识，则三乘菩提皆不可能证得。[3]修学佛法的人一定要摒弃这种错误的观念，证果才不会遥遥无期。

---

[1] 法尊译讲《入中论讲记》，台北：慧炬出版社，2002，页71-74。

[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷3 (CBETA, T16, no. 670, p. 503, b23-24)。

[3] 「云何舍一切善根？谓谤菩萨藏〔第八识的义理〕，及作恶言：『此非随顺修多罗〔经教〕、毘尼〔戒律〕解脱之说。』舍一切善根故，不般涅槃。」《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 487, b21-23)。

三、《中论》真正的意义

应成派以为龙树的中观，是不主张有常住法的，这是他们的错认。事实上，龙树是主张有常住法的，并且在他的论著当中有明确的表达。然而，许多怀抱偏见的学者，不肯相信这些文献，反而指控这些论著是他人伪造。因为这个缘故，本节将举中观派的代表作《中论》为文献证据。这是应成派最看重的典籍，从古以来已有许多应成派中观师为《中论》作注疏；所以《中论》的权威性，是他们所不能否定的。一旦证明《中论》也承认有能生万法的常住心，应成派就再也找不到经教的支持了。

目前收在藏经中的《中论》是鸠摩罗什翻译，「梵志青目」注释的本子。真谛也曾译过《中论》一卷，在唐朝已佚失。[1]另外，波罗颇蜜多译《般若灯论释》十五卷，这是「分别明菩萨」注释的《中论》。依照学者的考证，「分别明菩萨」其实就是中观自续派祖师清辨。[2]无著《顺中论》（元魏瞿昙般若流支译），是《中论》的另一注本。但大部分人所读的《中论》，是青目所注释的版本。

据格鲁派土观・罗桑却吉尼玛（1737～1802）的说法：「青目为月称论师的异名，因为师的二面颊上有二青痣，如二眼相似，故有此称。」[3]月称（600～650 年左右）[4]是应成派中观最重要的祖师之一。但是注释《中论》的青目却是在鸠摩罗什（344～413）[5]之前，因此土观的说法并不正确。不过，从这里却可以看出土观对于青目的推崇。

有些三论宗的后人，对于青目也非常推崇，甚至将他推为三论宗的第四祖。[6]（三论宗的传承谱系，有多种说法，此部分留待《中国实证佛教源流史》再做说明。）

---

[1] 参见《开元释教录》卷6 (CBETA, T55, no. 2154, p. 538, b13-16)。
[2] 平川彰《印度佛教史》，页386。
[3] 土观．罗桑却吉尼玛《土观宗派源流》，页211。
[4] 平川彰《印度佛教史》，页381。
[5] 鸠摩罗什之生卒年参见平川彰《印度佛教史》，页277。
[6] 参见释惟贤《三论宗略讲》，成都：巴蜀书社，2004，页6。

虽然格鲁派和三论宗某些后人，那么推崇青目，但是鸠摩罗什的弟子释僧叡所描述的青目，完全是另一个模样：「今所出者，是天竺梵志名宾罗伽（秦言青目）之所释也。其人虽信解深法，而辞不雅中，其中乖阙烦重者，法师皆裁而裨之。」[1]「信解」和「证解」是不同的，前者为信仰，后者为实证；僧叡的措词，已经指出青目并非大乘见道者。

尤其「乖阙烦重」四字，是很重的评语；既然这么糟，又能改到什么程度？就好像小学生不通顺的作文，不可能改成文学佳构，还不如整个放弃，重新写过。青目的注释，也是如此，经过修改后的注释，仍然存在结构性的错误。真正的中观，应该是不偏向断灭见，也不偏向常见，但青目都是用无常的观念在解释《中论》；即使是解释「不生不灭」「不断不常」「不一不异」的时候，也是如此。青目不但把《中论》浅化了，还把《中论》推向断灭、无常一边——这只能说是边见，而不是中观。青目这样的注释，违背《阿含经》的义理，也连累了龙树，让人家以为龙树的中观不过尔尔。所以，本书不采用青目的注释，直接看龙树《中论》的本文。

（一）八不中道

《中论》开头是这么说的：

> 不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。
> 能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。[2]

此颂又译为：「不生不灭，不断不常，不一不异，不来不去，而善能使诸戏论寂灭的吉祥的缘起，于宣说此缘起而在种种说法者之中最胜的正觉者，我致以最敬礼。」[3]

---

[1] 《中论》卷1 (CBETA, T30, no. 1564, p. 1, a26-29)。「宾罗伽」《大正藏》作「宾伽罗」，今依宋、元、明三本。

[2] 《中论》卷1 (CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c8-11)。

[3] 平川彰《印度佛教史》，页287。

龙树在一开始就表明他所造的《中论》，并没有离开佛陀的教法。龙树的时代，大乘经典广传不久，许多人怀疑大乘不是佛说，因此他必须依据《阿含经》证明大乘是佛说。

此颂白话解释如下：

「不生亦不灭」，是说有一个法（第八识），是无始以来的存在，它不是从过去什么时候出生的，将来也不会消灭。蕴处界诸法皆是第八识所生，因此三界唯是一心（第八识），就这个一心而说不生不灭的时候，其实也包括了蕴处界诸法。

「不常亦不断」，是说这个法（第八识），它是常住法与无常法和合运作，它的心体是常法，所含藏的种子则是念念变迁。

「不一亦不异」，是在说蕴、处、界诸法和这个法（第八识）的关系——蕴、处、界诸法不是这个法，但是因为它们互为因果，而且有一对一的对应关系，所以也不能说蕴、处、界诸法和这个法有所差异。（此句相当于《杂阿含经》的「非我、不异我」。）

「不来亦不出」，是说这个法（第八识），它不是色法，所以没有办法说它有来有去。如果把它的作用处，当作它的处所，它又是遍于一切处作用的，因此也不能说它有来有去。

「能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一」，因为有这个法的缘故，所以因缘法才能够现起。也因为对于这个法的实证，所以才能够消灭一切的戏论。由于这个缘故，我稽首礼敬佛陀，赞扬这个般若中道、第一义谛的佛法。

为什么一定要这样解释呢？因为《阿含经》有许多处是在说无常法（蕴、处、界）和常住法（我）之间的关系。能够正确地理解二者之间的关系，才可以称之为中观。按照最直白的解释，「不生不灭」就是在讲这个常住法「我」（又称为第八识）。看到「不生不灭」，很容易联想到《心经》。《心经》是大乘经，讲常住法并不奇怪；但一般人不知道的是，《杂阿含经》其实已经讲「不生不灭」了，经文如下：「如此二法，谓有为、无为。有为者若生、若住、若异、若灭；无为者不生、不住、不

异、不灭。」[1]这段经文很明确地区分有为法和无为法。有为法一定有生、住、异、灭，所以是无常法。无为法没有生、住、异、灭，所以是常住法。（若空无一物，则不可称之为「法」，无为法是存在的，而它又没有生灭，所以显然是常住法。）认识无常法很简单，认识常住法就不容易了。声闻见道尚且必须证知有无常法与常住法这两个法的存在，何况是大乘见道？「不断不常」则是在讲这个「我」双具常住的心体和念念变迁的种子——《成唯识论》即是这么解释的（参见第一节第二项〈阿赖耶识的真妄和合〉）。「不一不异」是最明显的，因为这句和《阿含经》的「非我、不异我」是一模一样的，所以「不一不异」并不是在讲无常法之间的关系，而是在讲无常法和常住法之间的关系。

《中论》的颂文中，最难理解的就是「八不中道」：不生不灭，不常不断，不一不异，不来不去。一般说来，《般若经》偏好使用这种没有主词的否定语句。例如《心经》：

> 空中无色，无受、想、行、识；无眼、耳、鼻、舌、身、意；无色、声、香、味、触、法；无眼界，乃至无意识界；无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽；无苦、集、灭、道；无智，亦无得。[2]

这种语句和胜义谛（第一义谛）比较相应。站在胜义谛的立场而言，一切法皆是自心（《心经》称之为「空」）所现，没有能取与所取的差别相。因此，也就没有一切法可得，更没有一切法的自性（包括生、灭、断、常、来、去等等）。使用没有主词的否定语句，正好表明了胜义谛的立场。

如此的胜义谛，并不是自明之理；它必须在世俗谛中观察，证明第八识确实有圆成实性（第八识能够圆满地成就世间、出世间万法），胜义谛的道理，才能够成立。以《心经》来说，在这段经文之前的「色不异空，

[1] 《杂阿含经》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 83, c15-17)。
[2] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c11-14)。

空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是」[1]，就是世俗谛圆成实性的观察，发现五阴都是由「空」（第八识）所生，因此证知五阴不异于「空」。由此世俗谛的实证（悟佛知见），因而转入胜义谛（入佛知见）。

已经分证圆成实性（悟佛知见）并且已经能够转依于第八识真如性（入佛知见）的大乘见道者，看到《般若经》这类的语句，在已分证的范围内，可以立即领会其意义，并由此更加深入于胜义谛。其他的人必须依赖正确的注解，将描述胜义谛的语句，转为世俗谛（有主词也有自性）的语句，才能看懂字面上的意义。本书对于八不中道的解释，就是这样，将否定语句转为肯定句，再替它加上主词。透过这样的转换，读者自然能够明白。

反观青目的注释，全都是在无常的蕴、处、界当中做文章，根本未触及《阿含经》的第六见处「我」，所以他的见地其实是落在断灭见的，并不是真正的中观。僧叡批评青目的注释「乖阙烦重」，是很有道理的。而且，青目说：「法虽无量，略说八事，则为总破一切法。」[2]这很像是应成派中观只破不立的口吻。般若中观，是站在胜义谛的立场，去宣说一切法。胜义谛是经由世俗谛的圆成实性而证成的，因此大乘见道者所见的世俗谛与胜义谛是圆融无碍的。胜义谛不能破坏世俗谛，若有能破、所破，已经违背胜义谛了。

月称等应成派中观师，一向都误解《阿含经》，他们以为《阿含经》反对有常住法，所以他们才会用「无常」「缘起」「无自性」等观念，解释龙树的中观。应成派中观虽自称不立宗旨，其实还是有宗旨。他们的宗旨，就是不承认有不待他缘即能存在的常住法，认为一切都是缘起缘灭；这样的看法，当然是违背《阿含经》的。此部分请参见本书第五章第二节〈声闻法中的常住法〉。

---

[1] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c8-10)。

[2] 青目对八不中道的注释，请参见《中论》卷1 (CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c12-p. 2, b4)。

（二）以有空义故，一切法得成

《中论》有一段问答非常重要。有人问：

> 若一切皆空，无生亦无灭，如是则无有，四圣谛之法。
> 以无四谛故，见苦与断集，证灭及修道，如是事皆无。
> 以是事无故，则无四道果；无有四果故，得向者亦无。
> 若无八贤圣，则无有僧宝；以无四谛故，亦无有法宝；
> 以无法僧宝，亦无有佛宝；如是说空者，是则破三宝。
> 空法坏因果，亦坏于罪福；亦复悉毁坏，一切世俗法。[1]

这是质疑龙树所说的空法为断灭空，断灭空的理论会毁破因果报应的法则，不但出世间的三宝不可能存在，甚至一切的世俗法都会被破坏无余。事实上，这个质疑只能适用于不承认常住法的应成派中观，而不适用于龙树的中观。因为因果报应所以能够成立，一定要有一个集起心；集起心的心体必须是常住法，所含藏的种子，必须是无常法；常住的心体与无常的种子和合，才能够有集起心的功能。应成派中观因为不承认有常住法，所以与断灭见无异，随顺他们的理论推演，必然会破坏因果法则，以及世间、出世间一切法。现在有的出家人，信受了应成派中观一切皆是无常的理论，不相信有六道轮回、因果报应，把出家当成职业，信徒的供养全花在自身的享乐上面，什么戒律都不遵守。因此，应成派否定了集起心，事实上也就破坏了因果报应的理论，相信他们理论的人很容易造恶业，其后果是很可怕的。

论主龙树针对这个质疑回答说：

> 汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。
> 诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。
> 若人不能知，分别于二谛；则于深佛法，不知真实义。
> 若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。

[1] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 32, b13-c7)。

不能正观空，钝根则自害；如不善咒术，不善捉毒蛇。
世尊知是法，甚深微妙相；非钝根所及，是故不欲说。
汝谓我着空，而为我生过；汝今所说过，于空则无有。
以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。
汝今自有过，而以回向我；如人乘马者，自忘于所乘。
若汝见诸法，决定有性者，即为见诸法，无因亦无缘。
即为破因果，作作者作法，亦复坏一切，万物之生灭。
众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。
未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。[1]

所谓的空，有两个层面的意思。就世俗谛而言，是表示诸法无自性，以及第八识不落三有，而能生万法。就第一义谛而言，谓诸法不异于空性（第八识）。

「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」意思是说，必须透过世俗谛的观行（观察第八识如何圆满地成就诸法，也就是悟佛知见），才能证得第一义谛（意识转依于第八识的真如性，也就是入佛知见、入不二法门）。证得第一义谛，才能证解第八识的本来自性清净涅槃，乃至最终证得究竟佛果的无住处涅槃。

「以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。」这是说必须有空义（空的义理），一切法才能够成立。此处所谓的空，相当于唯识所说的「所知依」（第八识），也就是一切法生起的根本因，以及一切法得以继续存在的等无间缘。蕴处界诸法的无自性，只是空义的一小部分，更重要的是第八识有自性（圆成实性），能够执持种子而生起现行，圆成世间、出世间一切法。《心经》说：「色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是。」[2]其中的「空」，即是此处的「空」。因为空（第八识）能够圆成五阴，所以《心经》才说五阴不异于

[1] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c11-p. 33, b14)。「我说即是空」，原偈作「我说即是无」，今依青目注释所引用者。
[2] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c8-10)。

空，这是属于世俗谛圆成实性的观察。世俗谛圆成实性的观察成就之后，即入于第一义谛：「诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减……无苦、集、灭、道；无智，亦无得。」[1]「诸法空相」，意思是说，诸法皆是第八识的法相，因此整个就是一真法界，远离能取、所取，由此亦远离一切的差别对待之相。这就是第一义谛的境界。

青目的注释「以有空义故，一切世间、出世间法皆悉成就；若无空义，则皆不成就」[2]，完全是依文解义，不是真正的注释。这表示青目对于空（第八识）如何圆成诸法，一无所知。不只青目如此，应成派中观师也都是这样，从来没有一个人可以解释：如果一切都无常，又怎么会有诸法本源呢？（诸法本源不能是无常法，否则当这个「本源」还没有出生时，三界万法如何能够存在？这个「本源」若会消灭，当「本源」消灭时，三界万法岂不是要跟着一起消灭，永无再起之时？）如果不承认诸法本源，龙树这段话，又要怎么解释呢？如果不承认龙树这段话，即不应该继续攀附龙树为祖师，也不应该引用《中论》作为自宗的经教依据。

「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义」一般称之为〈三是偈〉，它传诵最广，可是被误会得也最厉害。此处的「空」，和前述「空义」的「空」相当，仍然是指第八识。第八识就其自住境界而言，是一切法皆空（没有一切的对待差别相），因此可以用「空」或「空性」来称呼它。所以，〈三是偈〉真正的意思是：

> 因缘所生法，既然都是第八识所生，所以它们实际上也就是第八识，具有第八识「空」的体性，这是从胜义谛的立场而言的。但是从世俗谛的立场而言，因缘所生法都是三界有，并非真实不坏法，所以也是假名有。这样既不偏于空，也不偏于有，才是真正的中道。

[1] 《般若波罗蜜多心经》卷1 (CBETA, T08, no. 251, p. 848, c10-14)。
[2] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a24-25)。

以前学术界流行应成派中观的「彻底的缘起论」，偏执六识论而不承认有不生不灭、能生万法的本源，因此对于因缘法难免有错谬的见解。实际上龙树的〈三是偈〉仍然是本于《阿含经》「有因有缘」的缘起论而说的，在这个理论体系里面，第八识即是「因」，居于魁首的地位（参见本书第六章）；龙树也是如此，他的《中论》，全都是以第八识为核心而宣说的。如果把应成派中观师的误解，当成龙树的真意，就会违背《阿含经》——这等于是在毁谤龙树，说龙树不懂《阿含经》。然而，从《中论》的文字看来，龙树显然懂得《阿含经》因缘法的真意。所以，应成派中观师都严重误会龙树的中观，不明白《中论》正确的义理。

（三）诸法实相

以下再引《中论》十一颂（四句为一颂），证明龙树的真意：

若我是五阴，我即为生灭；若我异五阴，则非五阴相。[1]

白话解释：

> 如果真实的「我」就是五阴，真实的「我」就成了生灭法；如果真实的「我」异于五阴，真实的「我」就异于五阴而没有五阴相。

此中的「我」，指第八识而言。此颂中「我」的意义，相当于《杂阿含经》的五阴「非我、不异我」的「我」。（参见本书第五章第二节第二项〈非我、不异我、不相在〉。）但是后两句，又兼说真我第八识的相性自性，也就是说第八识本身无相，而以一切法的相为相。

故此颂已经可以证明：八不中道的「不一不异」，是在讲常住法（第八识真我）与无常法（五阴假名我）互相之间的关系。

《中论》：

[1] 《中论》卷3 (CBETA, T30, no. 1564, p. 23, c20-p. 24, a14)。以下十颂亦同。

若无有我者，何得有我所？灭我我所故，名得无我智。
得无我智者，是则名实观；得无我智者，是人为希有。

白话解释：

五阴假「我」若是不存在，又有什么可称之为「我所」？这样依真我常住而消灭掉五阴假我与我所常住不坏的错误见解，就称之为无我智。

能够得到这样的无我智，才称之为如实的观察；得到这种无我智的修行人，在世间是很难得的。

（有我、无我的不同说法，稍后会详细说明。）

《中论》：

内外我我所，尽灭无有故，诸受即为灭，受灭则身灭；
业烦恼灭故，名之为解脱。业烦恼非实，入空戏论灭。

白话解释：

能将五阴假我的内外我、我所全部灭尽，诸受（苦受、乐受、不苦不乐受）也就跟着消灭了；诸受消灭了，六受身、六思身、六爱身也就消灭了。

这些业行和我见我执等烦恼都消灭了，就称之为解脱。解脱所以能够成办，是因为业行和烦恼只是第八识所出生的幻法，并没有真实的体性；修行人能够经由第八识空性的圆成实性的观察，而契入胜义谛真实空，自然就能消灭一切的戏论。

《中论》：

诸佛或说我，或说于无我；诸法实相中，无我无非我。

白话解释：

> 诸佛在经中有时说有我，有时又说无我（这都是就世俗谛而说的）；然而，在诸法实相中，既不能说有我，也不能说无我（这是就胜义谛而说的）。

诸经有时说有我，是说有一个法，能够在生死轮回当中，保持不变的体性——这样观念的「我」，是真实存在的。诸经有时说无我，则是因为外道所认为的「我」既是五阴，同时又是生死轮回当中不变的主体，这样定义的「我」是不可能存在的，因此说无我。以上两种说法，都是正确的世俗谛。

「诸法实相」，是明指一个实体法，所以才可以使用「诸法实相中」这样的措词。这个道理，青目是不懂的，他说：「诸法实相即是涅槃。涅槃名灭，是灭为向涅槃，故亦名为灭。若心是实，何用空等解脱门？诸禅定中，何故以灭尽定为第一，又亦终归无余涅槃？是故当知，一切心行皆是虚妄，虚妄故应灭。」[1]这段话可以证明青目只懂得六识的虚妄，而不懂得实相。他把涅槃解释为灭，以为灭尽一切，无剩无余，即是涅槃，因此不承认有实相心。青目这么解释，违背《阿含经》「涅槃是不坏法」[2]的明白开示；他没读懂《阿含经》，怪不得误解《中论》。「实相」就是真实存在之相，正好符合《阿含经》的义理，因为《阿含经》说第八识不入名色而独存时即是无余涅槃，又说「涅槃是不坏法」[3]，因为涅槃是依灭尽名色时的第八识而施设的，由此可知第八识即是不坏法。蕴处界诸法皆是可坏之法，唯有第八识是不坏法，又能够出生蕴处界诸法，因此蕴处界诸法没有独立的法性，而以第八识为其法性，因此说第八识是「诸法实相」。青目把实相解释为虚妄、坏灭，是颠倒解义——「实」与「虚」是意义相反的词，佛陀与圣弟子不会用「实相」来描述无常坏灭之法。

《中论》使用「诸法实相中」的措词，已经明指「诸法实相」是实有的，因为是实有，所以才能说「诸法实相中」。如果灭尽一切法就是诸法

[1] 《中论》卷3 (CBETA, T30, no. 1564, p. 25, a1-6)。
[2] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, b29)。
[3] 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, b29)。

实相，应当说为「诸法虚相中」，就无所谓「诸法实相中」。就好像数学的集合，必须有一个集合，才可以说在这个集合之中，如果根本没有东西，而说「在什么东西都没有之中」，就是违背语法——除非是在讲笑话，或者精神错乱，否则没有人会这么说。

曾有一位「婆蹉种出家」来问佛：「云何，瞿昙！为有我耶？」[1]连问三次，佛陀竟然不做任何答复，任其离去。事后，佛陀解释他不答复的原因：

> 我若答言「有我」，则增彼先来邪见。若答言「无我」，彼先痴惑，岂不更增痴惑？言「先有我，从今断灭」。若先来有我，则是常见；于今断灭，则是断见。如来离于二边，处中说法；所谓是事有故是事有，是事起故是事生，谓缘无明行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。[2]

以上经文在本书第五章第二节第四项〈「我」是实质的大乘法〉，已有详细的解释，其中一段重述于此：

> 「如来离于二边，处中说法」，表示佛陀的教法离开断见和常见，不会把常法误会为无常法，也不会把无常法误会为常法。而表现中道法最好的，就是缘起法，在缘起法当中，必须有一个不生不灭的常住法执持业种，才会使得因果关系得以延续，十二支都是因缘所生法，只有「我」（持种心、第八识）是不生不灭的法。如此，才是既不落入断见也不落入常见的中道观。

因此，所谓「诸法实相中」，是就第八识的自住境界而言。这么说有广狭二义：狭义而言，是单指第八识；第八识从来不了别六尘相，一切的差别对待相，包括生灭、断常、一异、来去、真妄、凡圣、善恶、我无我等等，皆与第八识无涉，因此第八识不会了别我与无我的法相，所以龙树

[1] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b11-12)。
[2] 《杂阿含经》卷34 (CBETA, T02, no. 99, p. 245, b18-24)。

说「诸法实相中，无我无非我」。广义而言，则实证者的智慧认定三界唯是一心，将蕴处界诸法摄归第八识一心，所以把诸法也当成是第八识；如此一来，也是远离一切的差别对待相，因此也可以说「诸法实相中，无我无非我」。

《中论》：

诸法实相者，心行言语断，无生亦无灭，寂灭如涅槃。

白话解释：

诸法实相这个法，既没有心行，也没有语言文字相，既没有生，也没有灭，寂灭如同无余涅槃。

「实相」或「诸法实相」为第八识之别名。因为只有第八识有真实之体性，而诸法皆是第八识所生，所以诸法也可以视为第八识的一部分；诸法虽无真实之体性，但是却以第八识为其真实之体，所以称第八识为诸法实相。「心行言语断，无生亦无灭」，是形容第八识的自住境界，这是胜义谛，远离一切的差别对待相；即使蕴处界诸法仍然在运作着，第八识心体却恒常处于寂灭当中，有如无余涅槃，称之为本来自性清净涅槃。

《中论》：

一切实非实，亦实亦非实，非实非非实，是名诸佛法。

白话解释：

一切法，可以说是「实相」，也可以说「非实相」，也可以说「既是实相，也非实相」，也可以说「既非实相，也不能说非实相」，这样就是诸佛所说真正的佛法。

说诸法即是实相，是因为它们是实相所生法而摄归能生的实相第八识。说诸法不是实相，是因为诸法是无常法；而实相则是常住法，二者体

性不同。由「实」「非实」，从不同的角度观察，又可衍生「亦实亦非实」，以及「非实非非实」。

《中论》：

自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。

白话解释：

修习胜义谛的人，知道有这一个诸法实相的存在，便能不随蕴处界万法而起心动念，安住于寂灭、无有戏论、无有差异与分别的境界，这就是依止实相而修行的方法。

《中论》：

若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。

白话解释：

如果诸法是从缘而生，这个法不是根本因，也不异于根本因，所以称之为实相；实相既不会中断或断灭，也不是常而不改变其种子内容。

「若法从缘生」相当于「因缘所生法」，也就是蕴处界万法。「因」是指根本因，也就是第八识。（本书第六章第四节〈因与缘〉：「根本因必须具有普遍性与恒常性，不管有没有他缘，它永远都是存在的，这只有第八识足以当之。」）三界万法都是生灭法，因此不能说它们就是常住的第八识，但三界万法都是第八识流注种子所生，所以也不能说三界万法与第八识有所差异。所以，根本因第八识就是实相。第八识的心体不断，但种子不常，因此说它不断亦不常。

《中论》：

不一亦不异，不常亦不断，是名诸世尊，教化甘露味。

白话解释：

以上所说，不一亦不异（不即不异因），不常亦不断，就是诸佛教化众生的甘露法味。

综上所述，中观的两个主要支派（自续派和应成派），都有理论上的严重错误，既违背《阿含经》，也违背现量观察，因此并不是真正的中观。真正的中观，应该要在世俗谛的观行中，找到不生不灭、不断不常的第八识，进一步现观第八识如何出生蕴、处、界万法（以上皆属世俗谛的观行），由世俗谛观行的成就，而顺入胜义谛。证得胜义谛的大乘见道者，看待诸法，既不落于空，也不落于有，这才是真正的中观。

第三节　教与禅

此处所谓的「教」，是指语言文字的教法，描述第八识体性者，称为大乘教；「禅」，则是指善知识于语言文字以外，直接指出第八识之作用处者，即是大乘禅。这是狭义的定义。若采广义，则描述蕴处界体性的语言文字，也是「教」；实际验证蕴处界的生灭体性，亦可称为「禅」——声闻禅。

一、教与禅的意义

禅这个字，在佛教典籍当中，有不同的意义，因此有必要加以界定清楚：

在佛经当中「禅」往往是指进入定境（心一境性）的方法，如坐禅；或者是指定境的层次，如初禅、二禅、三禅、四禅等语。但在禅宗的用语当中，单用一个禅字，一般并不是指禅定的方法或层次，而是指：一、第八识心体；二、实相般若的智慧，也就是证解第八识所发起的根本智、别相智，以及一切种智，例如《楞伽经》所说的「攀缘如禅」「如来禅」；三、参禅的方法，如看话禅、默

照禅；四、语言文字以外，直接指出第八识之作用处者，也就是机锋，如棒、喝、无义语、颠倒话等等。

以上的六个意思，只是就本节论证的需要，所做的文义考察，无法函盖所有可能的意义。依照语意学的原理，语言文字的意义，并不是一成不变的，所以必须依据上下文，以及说话或写作当时的语境，判断其意义。

《景德传灯录》记载鹅湖大义禅师的一段公案，是很好的例子，可以用来说明「禅」字的不同意义：

> 问：「欲界无禅，禅居色界，此土凭何而立禅？」师云：「法师只知欲界无禅，不知禅界无欲。」法师云：「如何是禅？」师以手点空，法师无对。[1]

「欲界无禅，禅居色界」的禅，是指色界禅定，初禅乃至四禅，也就是定境的层次。（此人以为欲界不可能有色界的禅定，这是他的误解。）「禅界无欲」的禅，是指第八识心体，谓第八识心体无有一丝一毫的贪爱，这是法尔如是，不必修行就是如此；即使是欲界众生的第八识心体，也没有一丝一毫的五欲贪爱。然而，第八识心体无形无相，所以当人家问「如何是禅」的时候，只能从作用处加以指出，所以是以机锋（以手点空）来显示。一小段公案，「禅」字就有三个不同的意义，所以不易看懂。

从禅定的方法，到第八识外延的实证，其意义的改变，并非偶然。因为佛教禅定（正确的说法是静虑）的方法，特别强调必须在现实的观察当中，发现生命的本质与真相。所谓生命的本质与真相，包括两个部分：无常的蕴处界万法与常住的第八识心体。所以，对于这两个部分的如实观察，经教都称之为禅。（外延和内涵是语意学的术语，参见本书第二章第一节第三项〈信仰、哲学和实证〉。）

例如佛陀在《杂阿含经》中说：

[1] 《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 253, a7-10)。

> 常当修习方便禅思，内寂其心。所以者何？比丘常当修习方便禅思，内寂其心，如实观察。云何如实观察？此是色、此是色集、此是色灭，此是受、想、行、识，此是识集、此是识灭。[1]

这段经文用了很多「此是某法」的句型，其中的「此」就是指现实当中观察到的法相，而修行禅观的人必须如实地判别这些法相的属性。经教记载的法相属性，就是内涵，又称之为教。观察外延（实际上的事物），则称之为禅。修行人听闻教法之后，必须在现实中观察法相的外延，才能够将正教量转为现量。例如修行人看待自己的身体，他必须知道身体是色法，当他对自己的身体生起贪爱，他必须知道这是色集——以《阿含经》来说，这样的观察就是声闻禅。透过这样的禅观，渐次能够知道五阴的过患，对于五阴的贪爱自然能够降低，乃至降伏或断除。因为降伏或断除对于五阴及欲界五欲的贪爱，很容易就发起初禅以上的定境。这种修定的方法，是佛教特有的。

实际验证的对象不是蕴处界诸法，而是常住法（第八识心体），这就是禅宗所说的禅。很多人将禅宗的禅误会成禅定的禅，这就是所谓的「以定为禅」。以定为禅的现象，在学术界很普遍，随便找一本解说禅宗的书，就可能看到。佛教界的「以定为禅」，则是把定境当成开悟。有的说：觉知心能够长期保持在不起语言文字的状态，就是开悟。也有人讲：证得未到地定就是开悟。事实上，佛教从来不说证得定境就是开悟。古印度的外道，能证四禅八定的人多的是；如果证禅定就是开悟，就能让人究竟解脱，释迦牟尼便不需要创立佛教，那些证得禅定的外道们早就解脱生死、证涅槃了。但四禅八定只是意识心暂时解脱于大部分的境界相，并不是究竟解脱，全都必须继续轮回生死。四禅八定尚且如此，何况是欲界定或未到地定？现代人的修证，证初禅以上定境的人，寥寥无几，大多是误将未到地定错认为禅定的实证；大部分以定为禅的人，都是把欲界定或未到地定当成开悟，跟古印度的外道比起来，又更差了。这样的「开悟」

[1] 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a24-28)。

者，一定看不懂经论、看不懂禅宗公案，因为他只有很粗浅的定境，完全没有出世间的智慧。

二、教与禅的关系

教与禅的关系，历来有两种不同的说法。第一种说法，认为教与禅只是指示的方法不同，却都是指向唯一实相。第二种说法，认为教与禅是不同的两个领域。从禅门的典籍看，唐宋的大禅师都是赞同第一种说法，乃至追溯至初祖菩提达磨，也是如此，所以他才会传四卷本的《楞伽经》给慧可，交代他要以《楞伽经》来印心。由此可知，第二种说法，是源自对禅法的误解。

第二种说法，是一种歧出，可以明朝末年三峰派的创始人汉月法藏（1573～1635）为代表，有兴趣的读者，可参考《明末清初临济宗圆悟、法藏纷争始末考论》[1]，此处从略。

达磨曾经告诉慧可：「吾观震旦所有经教，惟《楞伽》四卷可以印心。」[2]所以，《楞伽经》[3]是禅宗所宗奉的根本经典，禅宗所谓「明心」「传心」「印心」，其中的「心」，并不是指意识心，也不是前五识或末那识，而是《楞伽经》所说的藏识（第八识的别名）。

《成唯识论》在解释「由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示」时，这么说：

> 已入见道诸菩萨众得真现观，名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。或诸菩萨皆名胜者，虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解求彼转依，故亦为说。非诸转识有如是义。[4]

---

[1] 吕真观《明末清初临济宗圆悟、法藏纷争始末考论》，中国社会科学院研究生院世界宗教研究系，2009年博士论文，页25-29。

[2] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 479, c12-13)。

[3] 《楞伽经》有三种译本，达磨所传者为刘宋求那跋陀罗所译的《楞伽阿跋多罗宝经》四卷。

[4] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-c3)。

这段论文说：「已入见道诸菩萨众……彼能证解阿赖耶识。」又说：「诸菩萨……见道前未能证解阿赖耶识。」由于有见道前后泾渭分明的差别，可以明确了解大乘见道的内涵就是「证解阿赖耶识」。

《成唯识论》又说：「此第八识自性微细，故以作用而显示之。」[1]也就是说，第八识并不是我们可以直接观察到的，而是必须透过它在蕴、处、界等三界万法当中的作用，才能证明它的存在。就好像电流是不可见的，但是透过电器的运转，可以确知有电流的存在。此中所谓的作用，谓第八识能够圆成世间、出世间一切法，万法出生之后，第八识又作为万法的所依（必须有第八识的存在与作用，万法才能继续存在与运转）。

禅宗的不立文字，并不是它的宗旨，禅的宗旨是「直指人心」。也就是说，它是直接指出「心」的所在，而不是像唯识经典或者般若经典那样，以语言文字来描述「心」的体性。应注意的是，禅宗所谓的「明心」或者「开悟」，是指明白第八识心王而言，这相当于《成唯识论》所说的「证解阿赖耶识」。

若以现代语意学来说，语言文字的描述是「内涵」，语言文字所表达的具体事物，称之为「外延」。例如，杯子的内涵是「喝饮料所用的开口容器」，其外延则是真正的杯子。我们如果刚开始学习外语，在字典里面查一个名词，其中的解释就是内涵，内涵所指涉的具体事物，才是外延。如果一个外国人问我们：「什么是『杯子』？」而旁边正好有一个杯子，你可以直接指示给他看，让他懂得真正的杯子，不必使用任何语言文字。如果那个外国人是自学中文，没有人可以问，他只好去读辞典的解释，揣摩「喝饮料所用的开口容器」到底是什么东西。他有可能错把瓶子当成杯子。依靠内涵去寻找外延，往往会出错，最好还是有过来人直接指示出来。

禅宗的直指人心，相当于直接指示「心」的外延。唯识典籍所述第八识的体性，则是第八识的内涵。如果只是要认明第八识的总相，禅宗的直指，是最直截了当的。因直指而开悟的前提，是必须参访真悟的禅师。如

[1] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15)。

果碰不到真悟的禅师，只好自己从经教当中去摸索而开悟，这就是所谓的「藉教悟宗」。在佛教史上，藉教悟宗的人少之又少，大多是参禅而悟。参禅而悟，其实就是依靠禅师的直指，而在蕴处界相上，找到不落蕴处界相的第八识。

虽说是「直指人心」，但是能够因此便开悟的人，毕竟是极少数。所以如此，是因为「第八识自性微细」。第八识是在蕴处界万法当中起作用，这个作用是独立的，与蕴处界万法有所区别。要明确地区别二者，并非易事。譬如，我们虽然可以从电器的运转得知有电流的存在，但在做这种认识时，必须把电流的作用与电器本身区分开来。《金刚经》说：「凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。」[1]意思是说，蕴处界万法皆是虚妄，但是在当中可以看到离于蕴处界相而运作的第八识（第八识又称为如来藏，经中往往称之为如来）。

禅宗的传法如果只有直指而不演说教理，要让人开悟其实是很困难的，例如石巩就曾经感叹：「三十年，一张弓，两只箭，只射得半个圣人。」[2]因为他就是专门以机锋直指，而不演说教理的禅师。像克勤、宗杲这样法嗣众多的禅师，都有「普说」。透过普说开示蕴处界万法的虚妄无常，以及第八识的圆成实性，学人才容易因直指而当下悟入。禅师的普说，仍然是以语言文字演说的教理；一旦回归教理，不可能比大乘经典高明；如果学人先前已经正确地理解经教，即使没听过普说，也可能在一个机锋直指之下，豁然开悟。

直指的机锋，如果是以语言的形式出现，是不能就语言的意义而去理解的。就此时而言，禅师的意图只是透过蕴、处、界相而指出第八识心体；语言既是蕴、处、界相的一种，所以也可以直指。这时候语言本身的意义，完全是不相干的；所以，禅师往往会有些难以理解的开示，例如赵

[1] 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25)。

[2] 「三十年，一张弓，两只箭，只谢得半个圣人。」《景德传灯录》卷14 (CBETA, T51, no. 2076, p. 316, b24-25)。 原文「谢」，系「射」字之误。

州的「狗子无佛性话」，还有傅翕的「空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流」[1]。

禅师一旦以语言文字说法，他就是教门中的法师。唯识或般若经典有时也有直指（例如维摩诘居士的「一默如雷」[2]），若是如此，就直指的部分而言，即是禅。实际上，不管是语言文字，或是直指，所指涉的对象都是第八识心；指示的方法虽然大不相同，不能因此就说它们不相干。

以上的论述，是以唯识典籍作为教理的代表，实际上讲述第八识体性的经典很多，包括《般若经》以及被认为是小乘经典的《阿含经》在内。但是，在《阿含经》中，第八识是以很隐晦的方式宣说，不容易看出其中含藏的义理。而般若系的经典，大多是以第八识的立场，去宣说一切法（包括第八识），结果反而看不到第八识，就像站在摩天大楼顶端的人看不到摩天大楼一样。唯识典籍虽然偶尔也用《般若经》的语句，但更多的是以命题的方式，用世俗人可以理解的角度，宣说第八识的体性。只是唯识典籍一般都讲得太深了，最适合初学者的，应该是《宗镜录》分判四种心那个部分（参见第一节第四项〈《宗镜录》的四种心〉）。只要把那个部分的教理弄通，再来参禅宗公案，就不再是毫无理路了。

三、宗旨和禅法方便

禅宗是大乘佛教的一个宗派。这在中国传统佛教里面，原本是没有争议的。但是欧式佛学研究法兴起之后，禅宗的合法地位却开始受到严重的质疑，有些学者甚至直接说禅宗不是佛教。

对于禅宗的质疑和否定，有两种理由：第一，有些学者认为「大乘非佛说」，而禅宗是大乘的一个宗派，因此禅宗也不是佛教。第二，有些学者认为，禅宗受到中国道家思想的渗透，属于「格义佛教」，因此不是真正的佛教。台湾释印顺说：「会昌以下的中国禅宗，是达摩禅的中国化，

[1] 《景德传灯录》卷27 (CBETA, T51, no. 2076, p. 430, b6-7)。

[2] 参见《维摩诘所说经》卷2 (CBETA, T14, no. 475, p. 550, b29-p. 551, c24)。另参见本书第七章第一节第四项第四目〈真心〉。

主要是老庄化，玄学化。」[1]武汉大学麻天祥教授说：「禅宗之禅，是中国僧人和学者，借助创造性翻译，而实现的创造性思维。它建立的基础是中国的庄、老，而不是印度的佛教和婆罗门教。是借佛教之躯，而赋庄、老之魂。」[2]

但本书已经用《阿含经》证明大乘佛法和阿含佛法是一脉相承的，因此「大乘非佛说」的问题，其实是源自对《阿含经》的误解。所以，不应该因为禅宗是大乘宗派，就否定禅宗是真正的佛教。

质疑和否定禅宗的第二个理由，其实也是不能成立的。这一点，本书第二章第一节第三项〈信仰、哲学和实证〉，已经有说明：

> 《楞伽经》说：「如愚见指月，观指不观月。」[3]这个典故经常为禅师所引用，因为它和禅门的宗旨「直指人心」，关系太密切了！譬如有一个印度人到中国来，一个中国人问他：「月亮在哪里？」印度人便指了天上的月亮，这个中国人看了之后，便懂得真正的月亮了（明白「月亮」的外向意义）。后来，中国人继承了印度人的志业，到处告诉人家月亮的所在。但是，他很随兴地指月，有时候就拿着竹筷子当作指示的工具。看不懂的人就批评他：「印度根本没有筷子，所以你的指示是中国化的，不是印度正宗的指月法门。」有时候，他也用语言文字说明：「月亮看起来像是袁大头。」人家又批评他：「袁大头是中国特有的银币，这种描述不可能得自印度人，所以你这个不是印度正宗的指月法门。」其实，指示的语言文字、肢体动作中借用的事物等等，并不等于所要指示的东西，所以只要能够正确地指示，用什么来指示并不是问题。
>
> 准此道理，日本「批判佛教」学者，认为中国佛教从头到尾都是格义佛教……，并没有搔到痒处。这个问题真正的重点是——中国佛教的祖师到底有没有实证佛法，而这个问题是各别化的，必须

[1] 印顺《中国禅宗史》，页8。
[2] 麻天祥《中国禅宗思想史略》，北京：中国人民大学出版社，2007，封面及页2。
[3] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4 (CBETA, T16, no. 670, p. 510, c17)。

——检视各别的祖师。如果某一祖师实证了佛法，他所宣说的必定是正确的佛教，即使他借用了中国文化中特有的事物来描述佛法，以致成为所谓的「格义佛教」，亦不影响其真佛教的本质。

指责禅宗是「格义佛教」而不是真佛教的学者，其实是对于「宗旨」（所悟之内涵——第八识心体）和「禅法方便」（修证的方法，以及开示唯一实相的世谛流布）有重大的混淆。这两个观念，在禅门典籍中，往往都称之为「禅」，但意义却是不同的。二者的差别，在《禅宗的开悟与传承》一书中，曾有说明：

大乘佛法的宗旨，在于实证唯一实相、不二法门，从而解脱于三界万法的束缚。禅宗既是大乘佛法当中的一个宗派，当然也不能外于这个宗旨。实相是本然存在而亘古不变的，所以《大般若波罗蜜多经》说：「如来出世、若不出世，诸法法性、法住、法定，法尔常住。」[1]这个不变的法性（唯一实相、不二法门）是每一个大乘行者所要证悟的内容，它不允许个别差异，但是修证的方法，和开示唯一实相的世谛流布（语言、文字、机锋等），则有千差万别。准此而论，禅师所证的唯一实相不应该和释迦牟尼所证的唯一实相有所差异。但禅师所施设的修证方法和语言、文字、机锋的开示，则是可以不断创新的。[2]

禅师的种种机锋作略，其实是有经教依据的。《楞伽经》说：

非一切刹土有言说。言说者，是作相耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相、或有扬眉、或有动睛、或笑、或欠、或謦咳、或念刹土、或动摇。大慧！如瞻视，及香积世界，普贤如来国土，但以瞻视令诸菩萨得无生法忍，及诸胜三昧。[3]

---

[1] 《大般若波罗蜜多经》卷363 (CBETA, T06, no. 220, p. 873, b19-20)。

[2] 真观《禅宗的开悟与传承》，页83。

[3] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷2 (CBETA, T16, no. 670, p. 493, a27-b3)。「诸胜三昧」《大正藏》作「殊胜三昧」，今依宋、元、明三本。

此段经文说，言说只是「作相」而已。也就是说，此处的言说，不在其中的意义。此处的作相，专指第八识的作相——第八识与蕴处界同在，而有独立的作用。为什么「作相」可以使人得到无生法忍，以及各种殊胜的三昧？这是因为佛教的智慧，是从现观当中发起的，因此并不一定以语言文字让人明白，只要透过「作相」，让人看到第八识特有的作用，就能完成智慧的现观，伴随智慧而发起的各种三昧功德，也能次第成就。

「非一切刹土有言说」，隐含着一个宣示：只要能够让人发起佛法上的智慧，不管用什么手法，都是真正的佛教。所以，佛教从印度传到中国这一个「刹土」，由中国的禅师用种种机锋作略，显示第八识的功德妙用，是符合《楞伽经》的。中国禅师的机锋作略，虽然采用了许多中国特有的文化素材，但只要能够让人证解阿赖耶识，并不影响其真佛教的本质。反过来说，如果不能让人证解阿赖耶识，即使是古印度人（例如安慧）用梵文所造的论，仍然不是真正的佛教。

明朝末年汉月法藏著《五宗原》，有一句话说得很好：「命将者必以兵符，悟心者必传法印。符不契即为奸伪，法不同则为外道。」[1]兵符是「古代传达命令或调兵遣将所用的凭证。用铜、玉或木石制成，作虎型，又称虎符。制成两半，右半留存在国君，左半交给统帅。调发军队时，必须在符验合后，方能生效」[2]。法印是核心的法义，符合法印，就是佛法；不符合法印，就不是佛法。最经常被人引用的，是三法印：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。三乘佛法都必须符合三法印，大乘法则特别加上唯一实相，作为法印。

宗旨，就是以语言文字描述法印；把法印类比为兵符，是一个很好的譬喻。兵符的比对，是一件很简单的事，只要有中等的智力，就能验证无误。同样的道理，宗旨的建立，必须让未入见道位的人，也能够看懂，这样才能用来勘验自己或他人的所悟，是否正确。而且，宗旨必须以命题的方式表达，这样才会有明确的真假值，不会误判。

---

[1] 《五宗原》卷1 (CBETA, X65, no. 1279, p. 102, a9-10 // Z 2:19, p. 101, a6-7 // R114, p. 201, a6-7)。

[2] 百度百科「兵符」条。http://baike.baidu.com/view/141477.htm，2009-03-12。

禅宗祖师以语言文字建立宗旨，而有完整体系的，并不是很多。一般而言，以语言文字建立宗旨，并不是禅师的专长。禅师若在教门当中著述，当他这么做时，其实即是教门当中的法师；所建立的宗旨，绝对不能与教门相悖。特别是大乘佛教，一向是以「唯一实相」为最高法印；既是「唯一实相」，怎么还会有或二或三的种种异说？因此，只有佛教的宗旨，而没有各宗各派的宗旨。各宗各派的宗旨若是异于佛教（不符合三法印或实相印），本质上已非佛教；各宗各派的宗旨若与佛教的宗旨相同，而说是某宗某派的宗旨，就是虚妄而没有实义的话。

讲禅门宗旨最清楚的，是永明延寿的《宗镜录》。《宗镜录》以「真心」为宗旨，而所谓的真心，是指第八识能藏的心体。（参见本章第一节第四项〈《宗镜录》的四种心〉。）所以，禅宗的宗旨，和唯识宗的宗旨是一模一样的，因为禅宗和唯识宗都是真佛教，既是真佛教就不能外于佛教而立宗旨。延寿立此宗旨，就是佛教的宗旨；他并没有说这是禅宗特有的宗旨，更没有说这是法眼宗（延寿属法眼宗）特有的宗旨，这种作法是很有道理的。以这一期地球人类的文明史而言，佛教的宗旨是由释迦牟尼最早宣说；如果所立的宗旨是佛教宗旨，却将之据为某宗某派的宗旨，以现代的观念来说就是剽窃、违反著作权，以古代的观念来说就是盗法、欺师灭祖的大罪。

法藏的《五宗原》也曾为禅宗建立宗旨，不过他是建立一〇（圆相）为宗旨：

> 尝见绘事家图七佛之始，始于威音王佛，惟大作一〇。圆相之后，则七佛各有言诠，言诠虽异，而诸佛之偈旨，不出圆相也。夫威者，形之外者也。音者，声之外者也。威音王者，形声之外，未有出载，无所考据，文字已前最上事也。若龙树所现而仰上，所谓无相三昧，然灯已前是也。圆相出于西天诸祖，七佛偈出于达磨传来，盖有所本也。尝试原之，圆相早具五家宗旨矣！五宗各出一面，然有正宗。第一先出临济宗旨，此相抛出，直下断人命根，于一〇中，宾主辊辊，直入首罗眼中，所谓「沿流不止问如何，真照

> 无边说似他；离相离名人不稟，吹毛用了急须磨」是也。次则云门三句一字关也。沩仰圆相，本于此也。法眼谈教义于六相之外，曹洞分回互于黑白之交，只一〇中，五宗具矣。其余傍出道理极则，教家玄妙渊微，莫不悉备。故七佛各以一偈摄之，毗婆尸佛偈曰：「身从无相中受生，犹如幻出诸形象；幻人心识本来无，罪福皆空无所住。」盖以身有相而无相，直截痛快，临济宗也。中间微露其旨，云门宗也。无相中受圆相之谓，沩仰宗也。身无相六相义，之谓法眼宗也。身兼无相，曹洞五位之旨也。其余六佛，及四七诸祖，莫不同此矣，但未明言显示耳。[1]

沩仰宗虽然也作圆相，只是作为机锋而不是宗旨，法藏却企图以一个圆相来解释禅宗的法义，极尽牵强附会之能事。这个宗旨是法藏自创的，并没有经教依据，也就是说，他是外于佛教而立宗旨；所以这个宗旨提出之后，立刻就引起很大的诤论，临济宗因此歧出三峰派，直到被清雍正帝（爱新觉罗・胤禛，1678～1735）取缔，才宣告终结。对于临济宗来说，三峰派的歧出，相当于发生在印度的部派分裂。这个事件距离现在不过几百年，因此保留了许多第一手的文献，可以作为研究部派分裂的样本。[2]部派的分裂，相当于僧团的分裂，僧团的分裂则是由于戒律或法义主张的不同，三峰派即是由于法义主张（宗旨）不同造成分裂的个案。

北宋惠洪禅师（1071～1128）所著的《临济宗旨》，实际上是临济宗所施设的禅法方便，而不是上述意义的宗旨。由真悟祖师所施设的禅法方便，总会留下让人可以悟入的门道，但是禅法方便不等于佛教宗旨。二者的差别在于：禅法方便是真悟禅师的施设（未悟或错悟者所施设的方法，无法使人悟入，不能称为禅法方便），是开悟的方法和门径，宗旨则是所悟的内涵。禅法方便是因人而异的，特定的觅道方法或机锋开示，未必对每一个人相应，未必能让每一个人开悟；如果某一个禅法施设不适合自

[1] 《五宗原》卷1 (CBETA, X65, no. 1279, p. 102, b11-c7 // Z 2:19, p. 101, b8-c10 // R114, p. 201, b8-p. 202, a10)。

[2] 参见吕真观《明末清初临济宗圆悟、法藏纷争始末考论》。

己，可以另寻其他适合的禅法施设；但是每一个真悟者所悟的内容，一定是相同的，所以才称之为「唯一实相」。《楞严经》说「归元性无二，方便有多门」[1]，即是这个道理。

爱新觉罗・胤禛在《拣魔辨异录》中，也反对五宗各有宗旨的说法，[2]虽然他只有相似般若（似是而非）的境界，但这方面的看法却是值得肯定的。因为，若是把禅法方便当成宗旨，每一则公案、每一个机锋都应该是宗旨，这样的话就不是只有五宗了，应该有千千万万的宗旨。

临济曾说：「若第一句中得，与祖佛为师。若第二句中得，与人天为师。若第三句中得，自救不了。」[3]

> 僧问：「如何是第一句？」师云：「三要印开朱点侧，未容拟议主宾分。」问：「如何是第二句？」师云：「妙解岂容无著问，沤和[4]争负截流机。」问：「如何是第三句？」师云：「看取棚头弄傀儡，抽牵都来里有人。」师又云：「一句语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有用，汝等诸人，作么生会？」下座。[5]

以上的语句施设，有一部分语意模糊，由不同的人听来，会有不同的解释，特别是三玄三要，临济不曾解释，很难说到底是什么意思，所以临济宗的后人很少去提它；风穴延沼、汾阳善昭、神鼎洪諲、首山省念、古塔主、惠洪觉范等人，曾对此有所发挥，[6]却为后人留下更多的疑团。一般而言，禅师对于理论体系的建立，兴趣不大，他们只在意是否能够使人悟入如来的所知所见。所以，后世的禅师往往不理会临济语句的原意，而

---

1 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6 (CBETA, T19, no. 945, p. 130, a24)。

2 参见《御制拣魔辨异录》卷8 (CBETA, X65, no. 1281, p. 253, c14-25 // Z 2:19, p. 252, c7-18 // R114, p. 504, a7-18)。

3 《镇州临济慧照禅师语录》卷1 (CBETA, T47, no. 1985, p. 502, a5-7)。

4 方便波罗蜜。

5 《镇州临济慧照禅师语录》卷1 (CBETA, T47, no. 1985, p. 497, a15-21)。

6 参见《指月录》卷14 (CBETA, X83, no. 1578, p. 553, a15-p. 558, a7 // Z 2B:16, p. 157, c10-p. 162, c2 // R143, p. 314, a10-p. 324, a2)。

按自己的方法去施设机锋，变成挂羊头卖狗肉，只是借用三玄三要的名相而已。

临济的三玄三要，原意如何，不必加以揣测。临济的三句，倒是可以客观理解的。临济所谓的「与祖佛为师」，是指由第一句悟入的人，能够担任大乘根器者的老师，因为大乘根器（菩萨种性）者将来能成佛作祖，故称之为祖佛。所谓的「与人天为师」，则是指他们能够担任一般众生（人类或天人）的老师，但不包括大乘根器者。这是因为由第二句悟入的人，不具足大乘见道者应有的正见，所以无法宣讲菩萨法；但是他们却具有二乘解脱道的正见，所以足以教导非大乘根器的人类或天人。所谓「自救不了」，则是指解脱正见不具足，没有把三缚结（我见、疑见、戒禁取见）彻底断掉，所以不是初果，最多只是初果向[1]。初果向与初果的功德非常悬殊，最懈怠的初果人也可以在人天七返之后究竟苦边，初果向却随时可能退转，没有办法预记何时可以取证无余涅槃，所悟的大乘法也会因此而退失，所以说是「自救不了」——自己尚且还要依止真善知识继续参学，方能渐次解脱，又如何独立荷担弘法的事业？

历来诸祖所说的三句，意义未必与此完全相符，只有风穴延沼的解释最对路：

> 南院颙问风穴沼曰：「临济有三句。当日有问：『如何是第一句？』临济曰：『三要印开朱点窄，未容拟议主宾分。』」风穴随声便喝。
>
> 「又问：『如何是第二句？』临济曰：『妙解岂容无著问，沤和争负截流机。』」风穴曰：「未问已前错。」

[1] 初果向，为解脱道果位之一种，意思是趋向于初果，尚未圆满初果人的解脱功德。「譬如向道、得果异，是二人俱为圣人，而有得、向之异。」《摩诃般若波罗蜜经》卷26 (CBETA, T08, no. 223, p. 411, b23-25)。

「又问曰：『如何是第三句？』临济曰：『但看棚头弄傀儡，抽牵全藉里头人。』」风穴曰：「明破即不堪。」南院深许之。[1]

由延沼的应对，可知第一句是指第一个机锋。机锋，就是第八识在蕴处界中所显示出来的独特作用。对于一个人一期的生命来说，第一个机锋要从他受胎的时候开始计算，若等他出生、长大、出家，来到禅师前面问什么是「祖师西来意」，这些已不是第八识在此生中最初显示的作用，因此全都是第二句。沩山灵佑曾经问香严智闲：「汝未出胞胎、未辨东西时本分事，试道一句来！」[2]要他追溯到父母未生以前的本分事——这个就是第一句。如果一个人在参禅的过程中，忽然顿悟，很具体地发现：不但禅师所显示的机锋、自己的提问，乃至自己一生当中穿衣、吃饭、屙屎、送尿……一切的一切，都必须有第八识的作用才能完成；这样他一定可以追溯到父母未生以前的本分事，知道第八识为胎儿做了什么事情。此即是古人所说的「大悟成片」——他可以现观蕴处界的运作完全离不开第八识；他对第八识的圆成实性有清楚的认识，悟后也可以转依于第八识的真如性，渐次断除性障烦恼。

「未容拟议主宾分」，谓在还没来得及思议以前，已分得清主、客。《楞严经》说：「不住名客，住名主人。」[3]一世又一世来来去去的五阴只是客人，第八识永远不来亦不去的常住，所以它才是主人。第八识入胎之后，胚胎的大脑还没有出生，没有意识，也没有意识的思维活动，即便在此时，第八识仍然是主，本无动摇；五阴一向是客，念念变迁、世世不同——何者是主、何者是客，分得清清楚楚。学人悟入时，若能认清这个事实，在禅师使机锋之前即已分清楚宾主，即是由第一句悟入。

由第二句悟入者，则是在禅师的机锋下悟入，但是他对于第八识的圆成实性的认识有所局限，他虽然懂得使他开悟的那个机锋，他却不一定知

---

[1] 《指月录》卷14 (CBETA, X83, no. 1578, p. 553, b4-10 // Z 2B:16, p. 157, d5-11 // R143, p. 314, b5-11)。

[2] 《景德传灯录》卷11 (CBETA, T51, no. 2076, p. 284, a1-2)。

[3] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷1 (CBETA, T19, no. 945, p. 109, c10-11)。

道第八识在一切时中还有什么作用，更不知道未出母胎前第八识在做什么。延沼的「未问已前错」，是表示学人在来到禅师面前问佛法以前，第八识已有不可胜计的显示，学人不知已错过多少。「妙解岂容无著问，沤和争负截流机」，意谓禅师所示现的机锋问答，固为第八识的作用，但只是极小的一个部分。学人在禅师的机锋下开悟，若还不知道「未问已前错」的道理，一定是后知后觉者，这显示他所悟有所局限，未具足大乘见道者应有的正见，是借禅师提奖才悟入，没有办法依自己的智慧深入现观第八识的圆成实性，也没有办法转依于第八识的真如性，不堪作为一个教授菩萨法的师资。但是因为他已明白部分的大乘法，证知有一个不生不灭的第八识心体，此一心体可称之为「我」，此「我」与五阴的体性截然不同；所以他能够明白五阴非「我」，因而断除三缚结，堪为众生演说解脱道。

临济的第三句「但看棚头弄傀儡，抽牵全藉里头人」，典故出自《楞伽经》「种种身色，幻术神咒，机发像起，善彼相知，是名人无我智」[1]和《楞严经》「如世巧幻师，幻作诸男女，虽见诸根动，要以一机抽」[2]。意思是说：众生看是五阴在运作；而大乘见道者来看，五阴却像傀儡一样，必须借着第八识的圆成实性，才使得五阴能够运转。延沼把它解释为「明破即不堪」，意思是说，把第八识的密意明白地点破，让学人不经过参究，直接知道第八识的作用，会使得学人见道后无法产生胜妙的实相智慧及解脱功德，不堪为佛法中的师资，甚至还要依赖善知识的摄受才不会退转。临济知道泄露密意的后果，所以他只是稍微提示一下，并非「但看棚头弄傀儡，抽牵全藉里头人」即是第三句。

张商英曾经问惠洪：

[1] 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 487, c28-30)。

[2] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6 (CBETA, T19, no. 945, p. 131, a26-b1)。

> 汾阳，临济五世之嫡孙，天下学者宗仰，观其提纲渠渠，唯论三玄三要。今其法派皆以谓：「三玄三要一期建立之语，无益于道，但于诸法不生异见，一切平常，即长祖意。」其说是否？[1]

其中引述善昭后人的说法，即可证明三玄三要并不是临济宗门人所能普遍理解的，很多人对这个法门并不相应，他们宁可采取「诸法不生异见，一切平常」的渐悟路线。事实上，「于诸法不生异见」是已悟入者（明白第八识如何出生三界万法并能转依于第八识真如性的大乘见道者）才能够修习的法门，未悟者这么修是所学躐等，反而无法开悟。《中论》「若不依俗谛，不得第一义」[2]的说法，对于参禅见道的人，也是一样适用。

惠洪答：

> 所言「一句中具三玄，一玄中具三要，有玄有要」者，一切众生热恼海中清凉寂灭法幢也。此幢之建，譬如涂毒之鼓挝之，则闻者皆死，唯远闻者后死；若不横死者，虽闻不死。临济无恙时，兴化、三圣、保寿、定上座辈，闻而死者；今百余年犹有悟其旨者，即后死者也；而诸法派谓无益于道者，即不横死者也。祖宗门风壁立万仞，而子孙畏之，喜行平易坦涂，此所谓法道陵夷也。譬如衣冠，称孔门弟子，而毁《易・系辞》，三尺童子笑之。[3]

惠洪肯定三玄三要的作用，认为这是可以让人顿悟的法道，不能因为顿悟很难，而把三玄三要舍弃，企图保持无分别心而渐渐开悟。不过，惠洪也承认，三玄三要并不是对每个人都管用。

禅宗所谓的顿悟，在经教中称之为「一念相应」，也就是说大乘见道只有顿悟，不可能有渐悟。所以，企图保持无分别心而渐渐开悟，是知见和方法上的严重错误，一定会落入意识或识阴境界中。譬如警察依据证人

---

[1] 《临济宗旨》卷1 (CBETA, X63, no. 1234, p. 168, b11-14 // Z 2:16, p. 86, c17-d2 // R111, p. 172, a17-b2)。

[2] 参见本章第二节第三项第二目〈以有空义故，一切法得成〉。

[3] 《临济宗旨》卷1 (CBETA, X63, no. 1234, p. 168, b16-24 // Z 2:16, p. 86, d4-12 // R111, p. 172, b4-12)。

的陈述，把特定的犯罪嫌疑人找出来，只有找到跟没有找到的分别，不能说先找到那个人的百分之十，再找到那个人的另外百分之十……最后全部找到；同样的道理，大乘学人根据经教的描述，以及禅师的直指，寻找第八识的外延[1]，只有找到跟没有找到的分别，没有渐渐找到的；上一瞬间还没有找到，下一瞬间忽然找到，所以称之为顿悟。

菩萨见道和声闻见道完全是不同的。声闻见道的内涵为六见处，它是经过逐次观行，可以经由思维与分分观察而分证色阴非我、受阴非我、想阴非我、行阴非我、识阴非我，而完成全部的观行，确认五阴皆是生灭无常而不是「我」，因为有分证的过程，所以可以说是渐悟。但大乘见道不是这样渐次观行得来的，菩萨见道之标的是第八识的外延，这只有找到跟没有找到的分别，所以只有顿悟，不可能有渐悟。

再者，人只要清醒，意识一定有分别，不可能无分别；他们所以为的无分别心，其实只是意识不起语言文字妄想的境界，仍然落在识阴与想阴境界中，所以离念时还能「了了分明」，「了了分明」即是已经分别完成了，并不是真的无分别心。真正的无分别心，只有第八识心体，它本来就没有分别，不需要刻意保持不分别。

所以，三玄三要只是禅法方便，而不是宗旨，说它是「一期建立之语」是准确的。惠洪把禅法方便当成宗旨，还不是很严重的错误，毕竟三玄三要是悟入宗旨的禅法方便，二者相去不远，犹可因中说果。法藏的《五宗原》就错得离谱了，他立一〇（圆相）为本体，实际上是一种符号化的本体论，是意识虚妄的想象，没有作用，无法现观，与经教所说的第八识全然不同（后者为真实的存在，有具体的作用，可由不同的人反复地现前观察，得到相同的认识）。

使用语意模糊的语句，是禅门普遍的现象，之所以如此，有三个原因：一者，说法的人，把语言当作是蕴处界万法当中的一法，借着语言一法以直指第八识的所在；这个时候语言本身的意义并不重要，为了避免学

[1] 第八识的外延，是指真正的第八识，而不只是语言文字概念的第八识。外延是语意学的术语，参见本书第二章第一节第三项《信仰、哲学和实证》。

人落入语脉当中，所以故意讲颠倒话、无义语，或意义模糊的语句。二者，为了保护第八识的密意，所以故意用极度模糊的语句，使人无法明白其语意，而必须在参究过程当中，有所触及，方能体会禅师的真意。三者，禅师本身没有开悟，却故意使用模糊的语句，伪装成开悟，用来自欺欺人。

语意模糊的语句，固然有它的好处，弊端则是各说各话，漫无标准。有一些语意模糊的语句，连开悟的人都看不懂，更别说是未悟或错悟的人。例如古塔主曾经解释三玄，惠洪颇不以其解释为然；[1]法藏自认为所悟内容吻合《临济宗旨》，结果却是错会。宗旨与机锋不同，机锋是禅师对学人的个别指导，机锋的显示已经昭然若揭，不能讲得更清楚；宗旨则是语言文字的教法，目的是让人依此印证所悟的真伪，所以不能使用语意模糊的语言文字，不然会导致错误的印证，加深学人的增上慢，这是模糊语句最严重的流弊。禅宗史上，出现许多未证言证的增上慢人，跟这个有很大的关系。因此，宗旨所用的语言文字，应该尽量精确，除了保护宗门密意之外，要尽量说清楚，以便让参禅的人可以作为觅道的指南，以及悟后勘验的试金石。

禅宗的专长在于直指，这是有别于语言文字教门的，因此称为「教外别传」。教外别传，是说禅师指示第八识（清净本心）的方法，与语言文字的教门有别，并不是说禅宗所证的心法与教门所说的心法不同。禅师若以语言文字建立宗旨，当他这么做时，他就是一位法师（说法之师），是以语言文字建立教门，而不是教外别传的直指，所以他的说法，必须与经教一致。事实上，经教的体系很完备，本来就可以把经教作为参究的指南，并印证所悟的真伪，当初达磨也是交代慧可要用《楞伽经》来印心。如果觉得经教不容易明白，只要把它解释清楚就行了；像延寿的《宗镜录》，就是很杰出的著作。要是像法藏那样，别出心裁、自创体系，反而弄巧成拙。

[1] 「古塔主者悞认玄沙三句为三玄故，但分三玄而遗落三要，丛林安之不以为非，为可太息。」《临济宗旨》卷1 (CBETA, X63, no. 1234, p. 168, c2-4 // Z 2:16, p. 86, d14-16 // R111, p. 172, b14-16)。

第八章　结论——佛学研究回归科学与理性

论证至此，读者应该早已总结出来：

> 佛教确实主张有能生万法的本源，但是这个诸法的本源，并不是古印度外道所称的梵我、冥谛，不是中国道家所说的道，也不是西方哲学所说的本体[1]。它是生死轮回中的主体、能够酬偿因果的主宰，它是人人皆有的第八识。

第八识是诸法的本源，于流转门，可出生六道轮回等三界万法；于还灭门，则为涅槃的根本因，因此《阿毘达磨大乘经》说：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」[2]因为第八识的地位如此之重要，所以三乘佛法皆以第八识为核心。因为这个缘故，所以三乘佛法其实皆是一乘——只有深浅的不同，而没有根本的差异。

声闻人虽然不必实证第八识的所在与具体作用，但是他们从轮回的现象可以明确地推知，在生死轮回当中，一定要有一个不变的主体（第八识），才使得轮回能够成立。此一不变的主体，《阿含经》称之为我。「此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法」[3]是圣弟子的第六见处，必须肯定这一点，才能不堕断灭、完成声闻见道的观行。（参见本书第五章第二节〈声闻法中的常住法〉。）声闻见道者对于第八识的存在，是依据事实而作很明确的逻辑推论，并不是在两种以上的可能当中做研判，所以他们的推论并不是比量，而是现量观察；现量观察即是实证。

---

[1] 哲学本体论「假必依实」的观念是正确的，问题只是出在没有找到真正的本体。他们想象中的本体，是唯一的本体，这样的本体论没有办法解释为什么会有共业（共同的业报）和别业（各别的业报）。佛教主张则是每一个有情各有一个本体（第八识），这样才能正确地解释共业和别业。

[2] 此经无汉译本，转引《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a13-14)。

[3] 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。另参见第一章第四节和第五章第二节。

缘觉人虽然也不必实证第八识的所在与具体作用，但是他们从三世因果报应的现象可以推知，在七转识之外，一定还有一个心识，它本身不受生死，而能酬偿因果。这是缘觉人在做十因缘观，逆推生死苦的成因时，就已经发现的客观事实。（参见本书第六章第二节〈十因缘法与十二因缘法〉。）如果没有这个发现，以后的观行都不能成就，所以缘觉见道也离不开第八识的实证。

声闻、缘觉见道只需明确地知道有第八识（以什么名相称呼它并不要紧）的存在，不必知道第八识的所在与具体作用。大乘见道则必须证解第八识的所在与具体的作用，明白能藏、所藏、执藏的真义。瑜伽行派（传到中国称为法相唯识宗）以证解阿赖耶识为见道，这是《成唯识论》明白写出来的。而且瑜伽行派主张万法唯识，若不知道第八识的具体作用，根本无法读懂唯识典籍。（参见本书第七章第一节〈大乘见道的内涵〉。）

大乘中观派（传到中国称为三论宗）则以八不中道和二谛而成立。八不中道为不生不灭、不断不常、不一不异、不来不去。其中的不生不灭、不断不常、不来不去，都是在宣说第八识的体性；不一不异，则是在宣说第八识与蕴处界诸法的关系。二谛是世俗谛和胜义谛。不离相、名、觉想的世间真理，皆是世俗谛，但中观派特别重视的世俗谛，是指第八识如何圆成三界万法。胜义谛则是将三界万法皆视为第八识，依第八识的真如境界来看待一切法，由此而远离一切的差别对待相，证本来自性清净涅槃，乃至未来能证究竟佛的无住处涅槃。因此《中论》说：「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」[1]（参见本书第七章第二节〈中观与唯识〉。）

大乘禅宗，是在语言文字的教门之外，别开直指人心的法门，其悟道的内涵，仍然是第八识。（参见本书第七章第三节〈教与禅〉。）

本书最后的总结是：三乘佛法皆离不开第八识，第八识是三乘佛法的核心。由于第八识是三乘佛法的核心，所以三乘见道，或多或少或深或

[1] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-3)。

浅，都涉及第八识的实证。若反对常住法第八识的存在，连声闻见道都不可能实证，遑论更深的缘觉见道和菩萨见道。

大多数的佛学研究者，认为原始佛教说的是无我论、缘起性空论、六识论，反对有不待他缘即能存在的常住法——这其实都是应成派中观的主张。应成派中观自认为是正统的佛教，所以古代的应成派中观师从来没有人否定六道轮回和因果报应，但是他们的理论，其实是和六道轮回、因果报应无法并存的。西元七世纪的应成派中观师月称在《入中论》中，企图以譬喻建立没有阿赖耶识的异熟果报理论，然而他的譬喻却犯了「类比失当」的逻辑谬误，并不是有效的逻辑论证。在逻辑学发达的现代，月称的谬误显得特别明显——现代的欧式佛学研究者，如平川彰、丹・拉斯豪斯等人都注意到：一旦承认有六道轮回、因果报应，就等于承认有不受生死、不待他缘而生的主体。在这种状况下，他们还认同应成派中观，是因为他们根本不相信轮回；他们认为轮回只是一种「思想」，无关乎事实，所以不必去理会要如何实证的麻烦问题。

欧式佛学研究法预设：轮回、鬼神，以及一切的超自然现象都是不存在的。此一预设，源自传统科学的三大假设：客观假设、实证假设和化约假设（参见本书第二章第二节第三项〈传统科学观的反省与检讨〉）。有相当长的时间，这三大假设被多数从事科学研究的人，视为理所当然，甚至当成是自然律的一部分。超自然现象的不存在，本来是无法用经验方法证明的；但是因为超自然现象没有办法让一般人都认识到，从而不符合科学方法的三大假设；所以即使一直都有超自然现象持续被观察到，仍然被许多人强行拒斥与否定。这类的论证模式如下：「你主张有鬼，那你看到鬼了吗？」如果答没看过，他就说：「那你凭什么说有鬼？」如果答自己看过，或者某个朋友看过，他就说：「那我为什么看不见？」其结果就是，只要他没看过，就是没有，不管有多少人看过都不算数。一定要等到他看见了，他才会相信。到那个时候，他讲给别人听，别人又不相信了。

二十世纪中叶以后，许多科学家开始研究超自然现象，诸如前世记忆、灵疗、濒死体验、催眠回溯等研究，持续出现可靠的案例。这些案例共同的特征，就是它们不是一般人普遍可以观察到的，现有的科学理论，

也无法提出合理的解释。这些案例的出现，迫使人们反省：被许多人视为理所当然的科学观念，显然有些地方出了问题。许许多多的案例研究，都指向一个共同的事实：轮回极可能是事实。虽然现有的证据，还不能完整地证明轮回的存在；但至少已经证明，人死之后并不是一无所有。也就是说，欧式佛学研究法的基本假设，已经被证明是违背事实了！现在，学术界必须面对三个严肃的问题：一、学术界不应该再把佛教典籍记载的各种超自然现象，一律当作是与现实体系无关的思想概念，应该把它们视为命题，加以证实或证谬。二、佛学研究方法必须有所变革，以适应超自然现象的研究成果。本书提出「实证」这个方法，以取代信仰崇拜与常识率断。三、百年以来，经由欧式佛学研究法所得到的各种结论，必须以实证的方法重新加以审定。

对于传统佛教的信徒，本书也提出建言：以信仰作为入门的一个方法，是很正常的，也是很好的一个起步；但是不应该永远停留在信仰的层次，而应该付诸实修。讲到实修，很多人就立刻联想到打坐修定、妄念不生，但这只是实修的一个入手方便，而且是比较差的一种。实修有两种入手方便：一为奢摩他（止），二为毘钵舍那（观）。打坐修定、妄念不生，即是奢摩他的修习。修习奢摩他，必须严持戒律、守护根门，才能成就，但也只是制心一处而仍然无法生起智慧。修习毘钵舍那，必须先听闻正确的法义和方法，才能成就。因为奢摩他难修易退，所以若已经具备修习毘钵舍那的条件，应该优先从毘钵舍那（观行）入手。修观成就智慧以后，安止于所证的智慧中，一样可以成就奢摩他（参见本书第五章第四节〈修证的入手方便〉）。观行包括两个部分：一者是对于事实的观察，二者是以事实为前提，透过演绎法和归纳法，得到肯定的结论。修习观行的人，必须确定经论所述的核心法义（声闻乘为六见处、缘觉乘为缘起法、菩萨乘则是阿赖耶识的具体功能）符合事实和逻辑，这样才能够完成见道位的实证。

因此，所谓的毘钵舍那，即是客观事实和规律的发现。事实只有一个版本，虚妄的说法，则有千千万万种；所以面对各种不同的说法时，必须善于抉择。要怎样才是善于抉择呢？仍然是透过事实的观察，以及逻辑的

演绎和归纳。例如，如何才是见道？各种经论有不同的说法：有些是就同一个事实，给予不同角度的描述，只要依义不依语，就会发现彼此之间并不矛盾；有些则是相异的说法。（参见本书第七章第一节第六项〈阿赖耶识与见道、开悟的关系〉。）修习观行的人，必须透过事实的观察，以及逻辑的演绎和归纳，确定何者才是正确的。所以，观行一定会涉及法义的抉择。

许多佛教徒，因为信仰和崇拜的缘故，不敢怀疑经教，不敢怀疑自己的上师、堂头和尚，也厌恶他人批判错误的法义。事实上有些佛经是伪经，有些是古时大名声而未见道的祖师所造的论，不一定符合事实和逻辑。或者有些祖师虽然是见道者，但是在更深妙而未亲证的部分有错误的说法。如果不能摆脱信仰和崇拜，面对各种不同的说法，必定产生迷乱，无法开悟见道，这就是所谓的「依他圣解，塞自悟门」。（参见本书第二章第三节〈以实证的方法研究佛教〉。）因此，修习观行的人，必须把正确的实证后的现量观察，作为最高的依据；发现某一种说法（无论是谁所说的）不符合事实时，必须以事实为准，这是依智不依识的原则。（参见本书第三章第五节〈依智不依识〉。）

依智不依识这个原则看起来好像没什么，但大部分的人却做不到。思辨能力不足的人，经常犯一些逻辑上的错误，所以他对自己很没信心，不敢相信自己的逻辑推理；这样的人应该先学习逻辑学，等到思辨能力提高了，才有能力做到依智不依识。有些知识分子思辨能力非常好，可是却只用在专业领域，当他处理自己的人生问题时，还是宁可诉诸信仰；这是偷懒的心态造成的，因为处处都要诉诸现量，其实是很累的，因此一离开专业领域，很多人就不愿意再坚持下去。所以，依智不依识并没有那么容易做到。虽然如此，还是应该勇于突破，不然永远都是信行人，无法成为法行人。信行人如果运气好，得到见道位以上的老师亲自教导，虽然还是可能见道，智慧却无法迅速增长；因为他必须依赖老师，而没有办法像法行人那样，可以自行抉择法与非法。信行人要是运气不好，碰到未证言证的老师，便注定要在盲修瞎练当中虚掷一生了。

个人盲目信仰，影响毕竟有限；如果一个宗教团体，都盲目地信仰，并且用戒律或法律强制实施，其后果是很可怕的。大部分的人并不是理性的动物，总喜欢找一个权威来依赖，这就使野心分子有可乘之机。当人们把信仰全都集中在一个人身上时，什么奇怪的事都可能发生；金庸《鹿鼎记》的「神龙教」，虽然只是小说的虚构，在人类历史上却不乏其例。误导大众的果报是很可怕的，宗教师误导了别人，将来别人也会误导他；这样会陷入恶性循环，没完没了，永远没有办法解脱。

「依他圣解，塞自悟门」的状况还有一种，就是没有经过世俗谛观行的成就，便接受了胜义谛的说法，以致落入臆想分别。《中论》说：「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」[1]前两句意思是说，胜义谛必须依世俗谛的观行而成就，若不从世俗谛入手，永远都无法证胜义谛。世俗谛（此处特指第八识如何出生万法）的观行未成就的人，对胜义谛会落入臆想分别，往往以自以为是的胜义谛作为预设的真理而评判一切法。常见的例子是，看到人家在批判真假佛教、真假开悟，他就说：「别在那边分别了，有分别就不是佛法。」人家质问他：「你也是在分别啊！」他就说：「分别亦非意。」这是双重标准——别人分别，违背了胜义谛；他自己分别，却不违背胜义谛。事实上，如果要在人间正常地活着，七转识的分别都是必要的；七转识虽然分别，一真法界仍然是无差别对待相。这本来就是如此，和有没有开悟、见道无关，只是未见道者不明白这个道理；所以，胜义谛的无分别，一向不妨碍世俗谛的分别。胜义谛是让见道者作为所缘的境界，因而次第证入圆满的真如三昧而成佛。胜义谛不能拿来作为评判诸法的标准，因为评判诸法，必然落入言说，言说即是世俗谛。[2]如果要评判诸法，只能依世俗谛去评判。既然是依世俗谛评判，就得依循世间智者所共同认定的标准，假立「主词」（例如色

[1] 《中论》卷4 (CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a2-3)。

[2] 「世俗谛教者，谓诸所有言道可宣，一切皆是世俗谛摄。又诸所有名相言说增上所现，谓相、名、分别，如是皆名世俗谛摄。」《瑜伽师地论》卷64 (CBETA, T30, no. 1579, p. 654, c1-3)。

阴）、施设「自性」（例如无常），并且依照世间语言的规范（包括文法、逻辑、语意学等），做一切的论证。

明白以上的道理，就会知道，以学术方法探讨「实证佛教」，是用世俗谛来证明佛法的真实性。证明了佛法的真实性，就能够由世俗谛转入胜义谛。这是合于修证原理和次第的。「归元性无二，方便有多门」[1]，学术方法也是善巧方便之一，是法，不是非法。因此，不要厌恶学术方法，以为学术必然和实修无关。欧式佛学出现弊病，是因为它在方法上有不符合事实的预设，以致成为假名学术。实际上，世间智者也反对这种假名学术。只要除去不符合事实的预设，回归到学术崇尚理性、科学的基本面，学术方法的优点还是很突出的。前面说过，所谓的毘钵舍那，即是客观事实和规律的发现。只要是名副其实的学术，必然也符合毘钵舍那的要求。发现客观事实和规律之后，再把这些事实和规律有系统地组织起来，详细地交代经教依据和论证的过程，就是名副其实的学术著作。从某个角度来看，无国界的佛教学术圈，相当于一个全球的无遮大会[2]；能够实证佛教义理的传统佛教徒，特别是菩萨道的修行者，没有道理舍弃这个论义的所在。

佛教界和学术界都有一个倾向，就是喜欢探讨高深的佛理，而不在基础佛法上面用心。佛教界有些人自称是究竟佛或地上菩萨，写书注解十地菩萨的境界，实际上却连声闻见道位的法义都弄不清楚，我见分明存在。学术界也是一样，五阴、十二处、十八界、十二因缘，这些基础名相，很少人愿意去探讨，却喜欢研究深妙而难以了知的中观、唯识、佛性、如来藏、阿赖耶识等等。市面上的佛学教科书，大多不重视基础名相；即使有解释，往往不按照经教的定义，所以各家的解释都不同，不符经教。基础不稳固，上层的推理和判断，就像空中楼阁一样靠不住——跟其他学

[1] 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷6 (CBETA, T19, no. 945, p. 130, a24)。

[2] 无遮大会是不限制参加资格的法义辩论比赛。戒日王曾在中印度曲女城举办无遮大会，由玄奘担任大会的论主，立〈唯识比量〉，一连十八天，没有人能够提出合法的问难，最后宣布玄奘获胜。

科的严谨与成熟比起来，欧式佛学的粗糙与幼稚，是令人汗颜的。因此，注重基础佛法，从声闻见道位的法义入手，弄清楚基础名相的内涵与外延，次第进入缘觉见道与大乘见道，再由大乘见道位转入修道位，乃至究竟位。次第实证，终能顺利圆满；若躐等而学，反而浪费时间。

在佛法的基础上面用心，必须从正视自己的烦恼开始，因为这就是苦谛的观察。一般人不可能没有我见、我执及我所执等烦恼，即使已经证果的人，只要在解脱道上，还没有到无学（阿罗汉）的地步，都有烦恼。但是，许多人都有意无意地漠视自己的烦恼，乃至否认自己有我见等烦恼；这种情形，心理学称之为防卫机转。在佛门中，防卫机转仍然是很普遍的；许多人虽然看不到自己的烦恼，对于别人的烦恼，却明察秋毫，而且大加挞伐。防卫机转，也是无明的一种；它的作用就是自欺欺人，驱使人以种种的美名掩饰自己真正的意图。

释迦牟尼创立佛教的目的，是引导众生透过真相的发现，改变身、口、意的行为取向，最终解脱于三界的系缚，灭除一切的烦恼。不过，十九世纪有些欧洲学者，本于白人基督徒的傲慢与偏见，只是把佛教当成是历史、文化和思想来研究，并没有把佛教所揭示的智慧解脱，当成是一条实际可行的途径。很遗憾的是，欧洲学者研究佛学的态度，透过日本学者的传播，竟然成为世界佛学研究方法的主流，这也就是本书所指称的「欧式佛学」。欧式佛学的研究者，因为从未将佛教当成是实际可行的智慧解脱之道，所以即使穷一生的精力研究，也不可能达到佛教所应许的解脱；就好像拿到一张藏宝图的人只关心纸张的成分和年代，却从没想到它所说的宝藏有可能是真实存在的，所以永远无法将宝藏发掘出来。

传统佛教徒和欧式佛学研究者不同，他们相信佛法是灭苦的途径、是传说中的古仙人之道；但是，却因为经文的难解和错悟者的误导，绝大多数人都无法正确地理解经义，所以往往倾身命修行数十年，却仍无法证果，精进奋发主张实证的李元松居士即为显著的例子。

本书所提倡的「实证佛教」，暂且不从大乘经典中取材，而是从《阿含经》中萃取其精要，将六见处定义为声闻见道位的核心义理，作为契入佛法的入手处。无论是佛学研究者或是佛教信徒，都可以用科学、理性的

态度立即检视佛教实证的可能性。一旦实证了六见处，便可以明确地知悉：大乘法所述的常住法——如来藏、阿赖耶识，其实即是第六见处的「我」。由此，便可以摆脱「大乘非佛说」「彻底的缘起论」等等谬论的纠葛，通过对经论的正确理解，与实证者正确的教导，而踏入三乘佛法实证之门。

「实证佛教」的理念，若能被普遍地接受，佛教即可望走出数百年以来的衰颓，以后将会出现许多实证三乘佛法的学者，乃至会出现如龙树、无著、世亲、玄奘、窥基、圜悟克勤、大慧宗杲等水平的佛教学者。这些实证者会准确地诠释三乘佛法，使得佛法更容易为现代人所接受，有效地消解现代人生活的苦闷与压力，促成和谐安乐的社会——这是第一项令人期待的展望。

日本「批判佛教」学者提出一个标准，并以此甄别真假佛教。这个想法本身并没有错，之所以会在事实上出错，是错在他们并没有实证，只能依其对佛经文字的臆想和植基于外教信仰的见解，提出一个「彻底的缘起论」而成为错误建立的标准。这其实是立基于外教思想和误会佛教经文而产生的主观立场，由此不免做出一堆错误的批判。然而，现实中的佛教，也确实有真假佛教的差别；假佛教的法义违背事实、违背六见处；信受此类假佛教的人，即使很精进地修持一世，也无法证果；就像拿到一张假藏宝图的人，无法找到宝藏一样。这样的假佛教，存在的时间越久，受害的人就越多；所以不能因为它存在很久，就把它当成历史事实而承认它是真佛教。真假佛教，有待三乘见道的学者加以批判及甄别——这是第二项令人期待的展望。

文献学、佛典目录学和法义比对，是判定经典真伪的三个主要方法。其中，只有法义比对，能够做决定性的判别；文献学及佛典目录有真伪之别，也不涉及实证，故只能作为参考之用；但是法义的比对，必须先正确地理解经文，所以只有见道的人才能够胜任。欧式佛学研究者，对佛教法义一向存有重大而明显的误解与偏见，所以他们用法义比对的方法来判定经典真伪，其结论完全不可采用。欧式佛学研究者在这三个主要方法中，有能力运用的，其实只有文献学和佛典目录学而已；然而这两个方法只是

比量及外围的推测，由于各种原因（例如不能确定文献的内容是否正确、是否最早期的文献、文献记载内容互相矛盾、刻意的取材错误等），结论本来就不是很可靠；而且，跟法义比对的重要性比起来，文献学和佛典目录学都只不过是枝节问题罢了。再者，欧式佛学研究者大多低估了伪造经典的困难度，实际上未见道的人想要伪造经典而不被众多见道的修行人拆穿的机会，几近于零；因为一般人才会有疑见（不能分辨真假佛法），声闻乘的见道者（初果人）已经断疑见，若是经典所说不是佛法，他们可以藉由法义的比对，立即判定那是伪经、伪论。[1]经论若是符合六见处，即使作者、译者乃是假托，见道者也不会说那是伪经——因为那仍然是真正的佛法，一样能够引导人们踏入实证之门。以三乘见道的见地判别经典真伪，会有独到的看法；以这样的看法编写一部现代的佛典目录，评判古今重要的佛学著作，将真伪经论注明理由甄别清楚——这是第三项令人期待的展望。

目前学术界有许多佛教史的专著，因为撰著者不承认超自然现象，所以许多珍贵的史料和文献被斥为迷信而舍弃。二十世纪中期以后，西方科学界进行了许多研究，已经证实许多超自然现象是存在的，佛教六道轮回和因果报应的世界观，也有一小部分被证实；研究佛教史的方法，必须随着科学上的新发现，有所反省和检讨。再者，因为欧式佛学研究者未能正确地理解《阿含经》，不明白大乘法其实是阿含佛法更深入而完整的开演，以致把深妙的大乘法，误认为歧出的佛法，类同外道；如果能够以三乘见道的观点，重新评估史料和文献的价值，所得的结论将会完全不同。另一方面，许多学者对于佛教各宗的祖师，没有判别的能力，往往浪费大量的精力研究未悟的祖师，以为他们的言论有代表性；甚至有许多学者依此错误的研究结论评判宗派、评判佛教，得到更错误的结论。由于以上的原因，佛教史的领域，还有很宽广的改进空间，这有待三乘见道者，重新

[1] 三乘见道者断疑见的功德深浅不同，声闻见道者所断疑见仅能判别违背六见处的伪经伪论，对于错说的因缘法和大乘法则无法判别。

编写佛教史以及各宗派的历史，以得到佛教史的真貌，并作为有心修证者的指南——这是第四项令人期待的展望。

目前的学术界，有科际整合的趋势，许多人运用宗教学、哲学、超心理学等各种学科的重要理论概念与佛教有关者（例如造物主、本体、存有、第一因、灵魂、混沌理论等等），以诠释佛学，或者做比较研究。这个趋势本身是对的，只要对于佛教法义有正确的理解，配合其他学科的理论，的确可以帮助现代人更全面地理解佛教。还有佛教的各宗派以及各种经论，其间的法义层次及相互关系，也亟待重新架构，使佛教的面貌完整地呈现在世人面前。这高度困难的工作，有待与龙树、玄奘实证水平相当的大学者主编大部论著，分科判教，将资料更新到现代，并符合现代的学术要求——这是第五项令人期待的展望。

「实证佛教」对于佛学研究的认识论和方法论，都提出了检讨与改进的方案，然而这只是一个起头，不是一个终点，应可期待有更多的人提出更周全的看法来。以现代的逻辑学、语意学等学问，加上古代的因明学和实证者的内明之学，相信在认识论和方法论两方面，会有超越前代的成就——这是第六项令人期待的展望。

附录

附录一　转向各宗教探索轮回观[1]

作者：布莱恩·魏斯

我决定研究宗教。想起在哥伦比亚大学上宗教课的时候，东方的大教如印度教、佛教都相信轮回转世，他们不仅接受人有前世的观念，而且认为这是不容置疑的事实。我也学习到回教的「苏非」（Sufi）神秘教派，有很完备的轮回传说，散见于诗句、舞蹈和歌曲中。

随后我发现，犹太教对轮回转世的信仰（或称之 gilgul）已存在了上千年。轮回转世观一直是犹太教的信仰基石，一直到 1800 年至 1850 年左右，为了加速「现代化」，为了被更科学的西方社会接纳，改变了东欧犹太社区的观念。也就是说，轮回转世一直是犹太教的基本信仰，转变不过是近两世纪的事。在正统的犹太教采施地（Chasidic）社区，轮回的信仰观至今仍未丝毫动摇。千年之前的犹太神秘哲学秘典 *Kabbala*，轮回转世的观点满书皆是。几世纪前，学富五车的犹太学者路查脱（Rabbi Moshe Chaim Luzzatto），他在《神理》（*The Way of God*）一书中摘取 gilgul 精华，并说：「一个灵魂可透过不同躯体轮回转世无数次。就此而言，它会修正前世的错误；同理，它也会达成前世的理想。」

研究基督教历史的时候，我发现《新约圣经》早先曾记载轮回转世的文字，在西元四世纪当基督教成为罗马的法定宗教时，被君士坦丁大帝删掉。很明显地，君士坦丁大帝觉得这种转世观念，会危害帝国的存在，因

[1] 全文节录自（美）布莱恩．魏斯《生命轮回——超越时空的前世疗法》，黄汉耀译，台北：张老师文化事业股份有限公司，1994，页34-36。

为相信可能有另一世的国民，比起相信有审判日的人，更不服从命令或遵守法令。

西元六世纪，君士坦丁堡的第二议会，更特别支持君士坦丁大帝的做法，并规定凡公开倡导轮回转世者，皆属异教徒。当时，教会也和君士坦丁大帝一样，害怕前世的观念减弱教徒的信心，不再找寻救赎之道。他们同意，审判日的鞭策是必要的，才能确保信徒的信仰态度和行为。

在君士坦丁议会领导的基督教草创期，其他的教会神父如奥利金（Origen）、亚力山大的克里蒙（Clement of Alexandria）、圣哲罗姆（St Jerome）等，接受也相信轮回转世说。著名的诺斯帝教徒（Gnostics）也相信了这件事，随后在十二世纪时，部分义大利和法国南部的基督教徒，他们因为相信轮回而被残酷处置。

从阅读搜集到的资料中，我反省到，不论是清洁派教徒（Cathars）、诺斯帝教徒、犹太神秘教徒，除了一致的轮回转世信仰外，他们对轮回转世另有一种完全相同的看法，那就是：直接的个人经验，是超越于我们理性心灵所看、所知之上的；或者说，宗教所教导的东西，都是灵界的智慧根源所传达的。直接的个人经验有能力提升灵魂的成长和个人的成长。很可惜，由于这些看法被视为异端，会遭受严厉处罚，所以这些教徒只好明哲保身，严守秘密。前世教诲的镇压，理由竟是政治的，与灵魂无关。（注：See Reincarnation:《*The Phoenix Fire Mystery*》[1] by Cranston and Head，他们的研究很出色，探讨西方政治、社会如何对待轮回转世观念的历史演变。）

[1] 真观按：译文的书名号错置了，应该是《*Reincarnation: The Phoenix Fire Mystery*》才对。

附录二　火眼金睛看轮回[1]

作者：陈胜英

催眠中得到的前世经历是真实的吗？

用科学的方法能证明人有前生吗？坦白地说，以现阶段的科学技术是不可能的，就像我们现在也不可能用科学方法证明人类是进化来的，或是由上帝创造的一样。

……

言归正传，到底由催眠得到的前世资料是正确的吗？目前有少数资料说明它是不正确的：

一、有几个前世经历，后来被发现是被人遗忘了的童年经历，以类似前世经历的过程讲述出来；

二、有数个个案报告说前世经历可以用催眠的方法制造出来；

三、有人曾经把前世记忆修改成功。

为什么会这样？我想道理并不难懂，这跟美国大学里有人侵入学校的电脑修改学生们的成绩单，把 D 变成 A 的行为一样。不同的是，在人类潜意识的大电脑里，这种仿造、增添、修改是有附注记录的，不会被算数。

另外在催眠中，有些画面可显而易见地被觉察出是潜意识的幻作，有些则是被催眠者在强烈暗示下，「想象」出来的。这些想象与幻作，一名有经验的催眠师是可以稍加注意就分辨出来的。

……

[1] 全文节录自陈胜英《生命不死——精神科医师的前世治疗报告》，台北：张老师文化事业股份有限公司，1995，页236-246。

至于一般正常的前世资料，是不是真实的，我比较倾向于认为是真实的，主观的理由是，我无法否认这么多人在我面前所做的见证；考察催眠中讲出来的事情，最容易被人诟病的是，它们可能都是一些谵妄之词而不可靠。我却有几个客观的理由，认为它们是很稳定和可靠的资料：

一、前世经历是无法修改的。我曾把同一个人，在不同的日子里，带进同一个前世，发现所讲出来的经历是一致的，不论我怎么引导，用暗示的方法想修改它，都没有成功，这是跟乱七八糟的梦境是全然不同的。

二、前世经历里的许多资料经常是违反当事人现在的常识或习惯的，而与经历当时的风俗习惯比较吻合；当事人对当时使用的器具的描述，也常出乎意料地符合历史或考古学所记载的实际情境。

三、很多人进入催眠之后，会很自然而然地说出自己是以另一种性别出现，而非现世的性别。难道说这些人的潜意识中都有变态的性心理偏差吗？如果是的话，也未免太恐怖了一点；因为这种现象，可以在百分之五十以上的人身上看到，而如果刻意地询问，则可达百分之九十以上，甚至百分之百，如果这不是真的，等于是说，每一个接受我催眠的人都有潜意识的性心理变态，这是不可能的。

四、已有不少个案，尤其是早期令我惊讶与困惑的那几位，都没有经过特别指示，就径自闯入前世，使我不知所措。这说明了这些前世记忆，不是因为接受暗示而产生的，再者，不管一个人记不记得，潜意识里仍有前世的记忆。

五、如果催眠中的前世经历是经由幻想而来的，至少应该将自己幻想成伟大人物才对。我们在催眠中看到的自己，几乎都是一些平平凡凡的普通人物。

六、曾经有好几次，当我要他们跳越到三年或五年以后的日子，忽然所有的景物都看不见了，我以为是催眠出了毛病，再回溯一下才知道，原来他们早在一、两年前就过世了。如果这些故事是经过暗示而乱编的，他们大可在我要他们跳越五年时，就可以编了，不必辛苦辛苦地编出一个自己早先就横死的情节来。

七、很多个案在最后叫醒之前，我会直接地问道：「对刚才讲出来的这个前世经历，你能确定这是你真正的、确实曾经活过的前世？或者是经由你的潜意识所编造出来的？」每一个人都斩钉截铁地确定那是真的；甚至于有几位说，这是很自然的记忆。

八、我曾把两个人，在不同的时间里，带进同一个前世，发现他们在讲述共同或相关的经历时，内容、名字等都是一致的。这种情形无法以巧合来解释。曾有文献记载着在今生完全互不相关的两人，在不同时间里，讲出了完全相同情节的同一世经历。

九、已有很多经由催眠得来的前世经历接受考据，证实历史上确有这个人存在过，而他的事迹也都与催眠中所「看」到的一模一样，没有丝毫的含糊或差错，而且当事人在未接受催眠之前，根本不可能对这位正史上名不见经传的人或事有任何知晓；更令人不可置信的事情是，有些遗留下来的古迹，经过现场勘察后，与催眠中所看到的虽然不一样，再去查阅文献的记载时，才发现该古迹已被改建过了，而它原来的样式与颜色，竟是催眠中所见的样子。

……

在此我要提到一个很多持反对意见的学者攻讦前世催眠最有力的论点，即是催眠中讲出来的前世经历，都是当事人今生曾经看过、想过、听过的事情，经过催眠过程而把这些资料拼凑成一种假扮为前世经历的故事，所以并不正确。殊不知这个论点却反而更支持催眠所得的前世经历是更富真实性的。

也就是说，所有的前世催眠出来的资料，都必须有它们的语源、音源、图源、景源、意源、因果源等。所以等于承认在前世催眠中所看到、感觉到、听到、意会到的种种景象、意境等，都必须是当事人曾经经历过的事情；换句话说他们所看到的许多连古书都不曾记载过、影视媒体未曾出现过、科幻小说或卡通未曾描述的奇特器具、服饰、特殊事件或奇特语言，都应当是当事人亲身体验过的经历。这不等于就证明了这些前世经历是真实的经历了吗？

另外有一些德高望重的学者，也常把催眠中看到的事情拿来与精神病患者的幻觉相比拟。我不太赞同这样的比喻，好比我们不能因为长颈鹿与鹅都有长颈就把牠们看成同类。精神病患者的经历多以固定形式的幻听、妄想为主；被催眠者的经历则是以视觉、立体觉为主，随时可加入听觉、味觉、嗅觉、痛觉、情绪反应、抽象观念等，可以说是全面的、集大成的、身历其境的生活经历。两者之间是天差地别的。

以上这几点，严格讲起来，并不等于直接证明，只能说是一种论证，离氢加氧变成水的科学性的证明还有一段距离，但却足以告诉大家，这些经历绝对不是无中生有，而是值得我们进一步以更客观的方法去观察，加以实证或反证的。

……

所以持反对论调的人如果不能就以上几项论点加以解释或反驳，同时针对众多曾以历史事迹与资料考据证实的例子（虽然这些并不是直接的决定性的科学证明），提出有力的证据来加以反证，而一味地在催眠的暗示性及幻觉性上打转做文章的话，都可能流于偏颇不全，不够深入，无法令人信服，对于事情真相的认定没有多大裨益的；在逻辑上也会犯了以偏概全，骤然下结论的缺失，使言论变成为一种误导。对于想知道事实真相的广大人群而言，将是令人失望、欠缺全面说服力量的结果。

附录三　〈阿梨吒经〉及题解

〈阿梨吒经〉题解

作者：吕真观

《中阿含经・阿梨吒经》在南传的对应经典为《中部经典・蛇喻经》，其内容大同小异。这部经有六个重点：

一者，它明确地宣说，行欲有重重的障碍。目前，仍有许多修行人把性行为当成佛法上的正修行，认为这样可以获致佛法上的成就。这样的主张显然与《阿含经》的教旨不合。

二者，它以捕蛇为喻，说明修学佛法，应切中要旨，正确地理解法义，如此便可省时省力，而有所成就。若是颠倒解义，即使长期苦修，也仍然唐无所得。

三者，也是最重要的一点，就是所谓的六见处。六见处的第一见处，是说所有的色阴，都不是轮回的主体「我」，也不是「我」所有，也不是能够创造世间万物的造物主「神」。第二见处到第五见处，则分别说所有的受、想、行、识，不是轮回的主体「我」，也不是「我」所有，也不是能够创造世间万物的造物主「神」。前五见处，一般学佛者都能认同，但令人惊讶的是第六见处：「此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法。」

为什么说这是令人惊讶的呢？因为多数的佛学研究者认为佛法皆是缘生缘灭，不许有常住不变的存在。例如释印顺说：

> 在古代，一般人觉得意识作用的起落复杂，并且也有不自觉有意识的时候，所以都觉得在身心中，别有一常住不变的神我。佛法是不许有常住神我的，这神我的不存在，大致无问题。[1]

不只印顺这么主张，古代的应成派中观师，现代日本的「批判佛教」学者，也这么主张。他们就是抱着这样的主张，所以才批评汉传佛教是伪佛教，有浓厚的梵我外道色彩。因为汉传佛教是以如来藏修证为主的大乘佛教，在汉传佛教拜忏的仪轨中，普遍都有：「南无十方三世常住一切佛。南无十方三世常住一切法。南无十方三世常住一切僧。」这充分地显示，汉传佛教承认有常住不变的心体离于五阴相而存在。否定常住法的存在，其实也就否定了汉传佛教的价值，当代许多佛教徒因为误信印顺等人的错误说法，因而鄙视汉传佛教——台湾的宋泽莱是一个典型的代表。能够证明原始佛典已经有常住法，大乘法也不违背阿含佛法，对中国传统佛教的信徒来说，应该是一个大好消息。

比之于北传的〈阿梨吒经〉，南传的〈蛇喻经〉更加清楚。〈蛇喻经〉列出了「未闻之凡夫」的六见处，前五见处分别是对于色、受、想、行、识，怀抱着「此是予之物，此是予也，此是予之我[2]」的想法。而「多闻之圣弟子」对于色、受、想、行、识，则认为「此非予之物，此非予，此非予之我」，与凡夫正好相反。而凡夫与圣弟子的第六见处，表现在文字上，却是一样的：「彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在。」[3]但是，因为前五见处的不同，所以凡夫误计此一常恒存在的「我」即是五阴，而多闻圣弟子则明知此一常恒存在的「我」并非五阴。

---

[1] 印顺《中观论颂讲记》，新竹县：正闻出版社，2003，页186。

[2] 「此是予之我」，相当于《杂阿含经》的「相在」，意思是说：五阴在我之中，我在五阴之中。

[3] 这个地方的译语「死后成为常住」是有问题的。既是常住、常恒、久远的非变异法，应该是生前、死后、过去、现在、未来一向就如此的，并非死后才成为如此，否则即是有变异法、非常住法。这可能是南传经典〈蛇喻经〉汉译的问题，也可能是巴利文本背诵转述时发生的问题。当以北传〈阿梨吒经〉的「我当后世有」为正确，意思是：我会在后世继续存在。

第六见处所说的常住法，其实即是第八识、阿赖耶识。在古印度，一般人皆相信轮回转世。他们相信，有一个主体「我」，在轮回转世之中，一直保持着，不曾改变过。印顺「佛法是不许有常住神我」的看法不正确，佛陀并没有斥责常住「我」的想法，只是说这个不曾改变过的「我」，并不是五阴。所以，「多闻之圣弟子」从佛陀那里学到的入门佛法，就是第六见处：的确有一个东西是「常、不变易，恒、不磨灭法」。而圣弟子的前五见处，即是五阴并非这一个「常、不变易，恒、不磨灭法」。由于有了第六见处，使得圣弟子所证得的法，不同于断灭见外道；又由于有了前五见处，所以使得圣弟子所证得的法，不同于梵我外道。

除了《中阿含经・阿梨吒经》以外，《大正藏・杂阿含经・一三三、一三四、一三五、一三六、一三七、一三八、一三九、一四〇、一四一经》，都说「六见处」，都说有一个恒常存在的法，称之为「我」，可以如实观察得到它的存在。因此，《阿含经》并非只说缘生缘灭的法，也同时宣说了常住的法，不但如此，宣说的次数不在少数。

第六见处的另一个重要性，就是它破解了《杂阿含经》的「非我、不异我、不相在」（出现二十六处）、「不是我、不异我、不相在」（出现六处）和「非我、非异我、不相在」（出现二十处）的谜团。以上三句的意思，其实是一模一样的，三句合起来总共出现了五十二处。此外，与此意义相近者如「色是我、色异我、我在色、色在我」，尚未计算在内。出现这么多次的文句（以下简称非一非异句），其重要性当然是不可言喻的，可惜的是，很少人理解它真正的意义。实际上，这些语句当中的「我」，都是指常住不变的「我」。

最近百年来研究《阿含经》的学者，大多像印顺一样，不相信有常住心或常住我的存在，所以他们在解读这段文字时，会遭遇极大的困惑。他们没有想到：如果没有一个和五阴不同的「我」，《杂阿含经》处处可见的这些非一非异句，会变成毫无意义的戏论。

当我们正确理解第六见处之后，就会明白，对古印度人来说，有一个常住不坏的「我」，是大家的共识。只是凡夫和圣弟子对这一个「我」，看法并不相同。凡夫、外道所误计的「我」，或者即是五阴（如〈阿梨吒

经〉所举示者），或者是在五阴之外有一独立的自体（想象中的本体，如冥谛、虚空中的胜性等）；而圣弟子所证知的「我」，则是与五阴非一非异的，和凡夫、外道所误计的「我」完全不同。《杂阿含经》出现的这些非一非异句，即是在破除凡夫误计的「我」。

以下的经文可以帮助我们理解非一非异句的意义：

> 若诸沙门、婆罗门见有我者，一切皆于此五受阴见我。诸沙门、婆罗门见色是我、色异我、我在色、色在我。见受、想、行、识是我、异我[1]、我在识、识在我。愚痴无闻凡夫以无明故，见色是我、异我、相在，言「我真实」，不舍。[2]

从佛陀这段开示即可看出，佛陀并不否认有一个「我」。如果佛陀要否定有常住我的话，应该直接说五阴无我，而不是像这样讲的。佛陀只是说：主张五阴是我、五阴异我、我在五阴、五阴在我，都是错误的。

「见色是我、色异我、我在色、色在我」，南传《相应部经典》译为「观我是色，我以色有，我中有色，色中有我」[3]，二者的差异，只在北传经文的「色异我」，南传作「我以色有」。此例可以证明，北传《杂阿含经》的非一非异句，并非译者求那跋陀罗自行添加。

所以非一非异句，字面上的意思是说：

> 色阴不是「我」，但也不能说色阴异于「我」，而且既不是色阴在「我」里头，也不是「我」在色阴里头。受阴、想阴、行阴和识阴也是一样的。乃至五阴全体和「我」的关系，也是：五阴不是「我」，但也不能说五阴异于「我」，而且既不是五阴在「我」里头，也不是「我」在五阴里头。

---

1 「异我」《大正藏》作「识异我」，今依宋《思溪藏》、元《大普宁寺藏》、明《方册藏》（宋、元、明三本）。

2 《杂阿含经》卷2 (CBETA, T02, no. 99, p. 11, b3-8)。

3 《汉译南传大藏经．相应部经典．三》，高雄：元亨妙林出版社，1990，页68。

这样子解释仍然不好懂，因为不知道「我」到底是什么东西。其实，这里所说的「我」，就是指第八识，因为只有第八识心体是常住不坏的，是无始以来的存在。《成唯识论》说阿赖耶识被「有情执为自内我」[1]。一般人不知道，日常生活中所说的「我」，往往很准确地指向阿赖耶识。五阴都是生灭无常的，五阴消灭时，第八识心体仍可独存，所以五阴当然不是第八识心体。但是因为第八识所藏的始起种子和五阴互为因果，因此也不能说第八识与五阴相异。所谓的互为因果，可以分为两个部分来说：一者，第八识心体内藏种子，种子流注成为五阴，种子的染净等差别决定五阴的种类胜劣差别；二者，五阴的造作（行阴），可以熏成种子。

佛陀刻意说「不相在」（既不是五阴在「我」里头，也不是「我」在五阴里头），是大有道理的，因为就是有人认为阿赖耶识和杂染法是互相包含的关系。例如，古代有人认为阿赖耶识即是五阴的总合，现代也有人主张第八识即是种子的总合（简称「种、识是一」），他们的看法已落在佛陀预先破斥的「相在」（互相包含）窠臼里。

四者，它以渡河之筏为喻，说明正见对于修行的用处。以此比喻，说明修行人必须具足六见处，方能渡过凡夫我见之生死流，而分证解脱果。但是，若欲继续深入解脱果，则必须观察：所谓的六见处，固然是正确的法，却也是法尘的一种，若抱持不舍，即成为涅槃解脱的障碍。所以，应该观察六见处一样是：「彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。」此部分在北传的译本〈阿梨吒经〉，看起来并不明显，但是在南传的〈蛇喻经〉，却分外清楚：

> 诸比丘！多闻之圣弟子乃尊重圣者，知圣者之法，于圣者法为导。尊重圣人，知圣人之法，于圣人之法为导。以色于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以受于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以想于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 又，以行于目：「此非予之物，此非予，此非予之我。」

[1] 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c22)。

> 又，此之所见、所闻、所思量、所识、所得、所欲、以意反省之者，亦为：「此非予之物，此非予，此非予之我。」
>
> 此之见处，即——彼是世界，彼是我，彼予死后成为常住、常恒、久远、非变异法，予永远如是存在——以此之见处亦观：「此非予之物，此非予，此非予之我。」如是观彼于非实有者，即不焦劳也。[1]

〈阿梨吒经〉的筏喻，《金刚经》中曾述及：「汝等比丘，知我说法，如筏喻者，法〔符合事理的观念或看法〕尚应舍，何况非法！」[2]因此，对于六见处应有正确的认知，那就是，六见处是圣弟子的见处，所以是法，不是非法。只不过当它作为修行人的见处时，就成为法尘或想阴，所以有学位的圣弟子要继续进修到无学位时，必须舍弃六见处。

以现代语言来说，见处相当于命题（有客观真假值的语句）。一个人开始修学佛法时，必须依据经教（正教量），然后在实际的观行当中（包括观察、实验，以及严密有效的逻辑推理），得到确切不疑的知识（现量）。当他得到现量以后，原来的经教，变得一点都不重要了，不必经常放在心里，因为他已经可以按照自己的现量经验，以自己的语言文字，去描述他所发现的客观事实。例如，我们都是实证重力加速度的人，当我们在做各种运动的时候，不需要以语言文字思维重力加速度，自然知道该用多少力道。如果还要用语言文字思维，就表示这个人是初学者，还没有亲自验证语言文字所描述的客观事实或自然规律。同样的道理，声闻见道者，对六见处（让他证初果的六个命题）已经有现量经验，所以他不需要记忆描述六见处的语言文字，甚至也不必忆念六见处的意义，自然就能依照六见处而修行。以这个意义，说见道位以上的修行人，可以舍掉六见处，但这里的「舍掉」不是「否定」的意思。

---

[1] 《汉译南传大藏经．中部经典．一》，高雄：元亨妙林出版社，页192。此处的引文，原来是编辑成一段。

[2] 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, b10-11)。

就另一个层面来看，六见处真正的弃舍，是在阿罗汉位。《成唯识论》说：阿赖耶识被「有情执为自内我」[1]。又说：「阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我。」[2]已经见道的学人，虽然明知道「第八识是『我』」的这个观念必须舍离，然而他却一直觉得第八识就是「我」，这其实就是对于第六见处的执取。之所以如此，是因为见道的人所断的，只是分别我见，还没有断掉俱生我见。必须断掉俱生我见，才能证得阿罗汉果，所以说：六见处真正的弃舍，是在阿罗汉位。

有学位的圣弟子尚且如此，未断三缚结的凡夫更断不掉第六见处了。所以即使有人信受断灭见，以为死后一无所有，其实他的末那识仍然牢牢地执取阿赖耶识当作自内我，所以他照样会有未来世，不会因此就证入无余涅槃。

所以，刚开始的时候，必须把全体六见处当作渡河之筏，这样才能断掉三缚结证初果。即使已经证初果，开始观察六见处，亦是「彼一切非我有，我非彼有，亦非是神」，也没有办法真正舍掉六见处，特别是第六见处。舍掉第六见处（我执）的困难，超过贪爱、嗔恚的断除，所以，初果、二果人仍应以深入观察五阴的无常、苦、空、非我为主修，等到已断除贪爱、嗔恚成为三果人之后，才把第六见处的舍弃列为主修。未见道的人千万不要一开始就想舍掉六见处，否则便无法断掉三缚结。

因此，印顺以为「佛法是不许有常住神我的」，其实是错解经文。实际上，经文仍然承认六见处（包括第六见处「我」）是法、是符合事理的法义。印顺的想法，等于是在渡河以前舍掉船筏，抱持这样的想法，是无法见道的。

五者，阿梨吒比丘「颠倒受解义及文」，被众比丘斥为「诬谤世尊」，佛陀亦呵责他：「此阿梨吒愚痴之人，颠倒受解义及文也。彼因自颠倒受解故，诬谤于我，为自伤害，有犯有罪，诸智梵行者所不憙也，而

[1] 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c22)。
[2] 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 13, c3-5)。

得大罪。」[1]由此可知，佛陀的时代，僧团普遍认为：错解佛陀所说的经教，即是诬谤佛陀。

六者，〈阿梨吒经〉的「有因提罗及天伊沙那，有梵及眷属，彼求不能得如来所依识」揭示了佛法承认有一个「如来所依识」。外道不能求得「如来所依识」，是因为不具正知见的缘故，并非佛弟子不能求得。佛弟子既能求得，可知此处所谓的「如来所依识」不是指究竟佛的无垢识（清净一切染污与无明的第八识），而是能执持一切善种、无漏法种，让众生修持不会唐捐其功而能一直达到佛地的根本识（一般人的第八识）。故此处的「如来所依识」其实就是指如来藏（又名取阴俱识、第八识等）。也就是此经所称的「此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法」。

此经还说了如来所依识的体性：「如来是梵，如来是冷，如来不烦热，如来是不异。」此句是接在「彼求不能得如来所依识」后面，所以这句说的是如来藏的体性，而不是讲世尊的五蕴身。意思是说，如来藏是清净的、是清凉的、是无烦恼的，如来藏是恒不变异的。

由于此经的缘故，便可以明白，大乘法所说的「常乐我净」，与《阿含经》并不违背。事实上，「常乐我净」在《佛本行集经》中，曾经出现过三次[2]。《佛本行集经》，讲的是佛陀的本生（过去生行菩萨道的经过），也是早期三藏的内容，但是多数学者都误以为「常乐我净」是大乘经典才出现的。

综上所述，此经是读懂《阿含经》的钥匙，更是联结三乘佛法的枢纽。因此，将其全文标点、分段、注释，录之于后，盼读者能够反复详读、思维，必能窥其堂奥。

[1] 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, a3-6)。
[2] 其中之一在《佛本行集经》卷13 (CBETA, T03, no. 190, p. 711, a9)。

《中阿含经・阿梨吒经》[1]

我闻如是。一时，佛游舍卫国，在胜林给孤独园。

尔时，阿梨吒比丘本伽陀婆梨[2]，生如是恶见：「我知世尊如是说法，行欲者无障碍。」诸比丘闻已，往至阿梨吒比丘所，问曰：「阿梨吒！汝实如是说『我知世尊如是说法，行欲者无障碍』耶[3]？」

时，阿梨吒答曰：「诸贤！我实知世尊如是说法，『行欲者无障碍』。」

诸比丘诃阿梨吒曰：「汝莫作是说，莫诬谤世尊！诬谤世尊者不善。世尊亦不如是说。阿梨吒！欲有障碍，世尊无量方便说欲有障碍。阿梨吒！汝可速舍此恶见也。」

阿梨吒比丘为诸比丘所诃已，如此恶见其强力执，而一向说：「此是真实，余者虚妄。」如是再三。

众多比丘不能令阿梨吒比丘舍此恶见，从座[4]起去，往诣佛所，稽首佛足，却坐一面。白曰：

> 世尊！阿梨吒比丘生如是恶见：「我知世尊如是说法，行欲者无障碍。」世尊！我等闻已，往诣阿梨吒比丘所，问曰：「阿梨吒！汝实如是说『我知世尊如是说法，行欲者无障碍』耶？」阿梨吒比丘答我等曰：「诸贤！我实知世尊如是说法，行欲者无障碍。」世尊！我等诃曰：「阿梨吒！汝莫作是说，莫诬谤世尊，诬谤世尊者不善。世尊亦不如是说。阿梨吒！欲有障碍，世尊无量方

---

[1] 《中阿含经》(CBETA, T01, no. 0, p. 763, b1-p. 766, b25)，吕真观标点、分段、注解。本经之注解可自由转载或重印，但需注明出处，除合理的编辑以外，不得恶意删减或变更文字内容。

[2] 南传〈蛇喻经〉作「原饲鹰者名阿黎吒比丘」。见《汉译南传大藏经．中部经典．一》，高雄：元亨妙林出版社，1990，页184。

[3] 「耶」《大正藏》作「也」，今依宋《思溪藏》、元《大普宁寺藏》、明《方册藏》（宋、元、明三本）。

[4] 「从座」《大正藏》作「从坐」，今依宋、元、明三本。以下同。

便说欲有障碍。阿梨吒！汝可速舍此恶见。」我等诃已，如此恶见其强力执，而一向说：「此是真实，余者虚妄。」如是再三。世尊！如我等不能令阿梨吒比丘舍此恶见，从座起去。

世尊闻已，告一比丘：「汝往阿梨吒比丘所，作如是语：『世尊呼汝。』」

于是，一比丘受世尊教，即从座起，稽首佛足，遶三匝而去。至阿梨吒比丘所，即语彼曰：「世尊呼汝。」阿梨吒比丘即诣佛所，稽首佛足，却坐一面。

世尊问曰：「阿梨吒！实如是说『我知世尊如是说法，行欲者无障碍』耶？」

阿梨吒答曰：「世尊！我实知世尊如是说法，『行欲者无障碍』。」

世尊诃曰：「阿梨吒！汝云何知我如是说法？汝从何口闻我如是说法？汝愚痴人！我不一向说，汝一向说耶？汝愚痴人！闻诸比丘共诃，汝时应如是[1]答：『我今当问诸比丘也。』」

于是，世尊问诸比丘：「汝等亦如是知我如是说法，『行欲者无障碍』耶？」

时，诸比丘答曰：「不也！」

世尊问曰：「汝等云何知我说法？」

诸比丘答曰：

我等知世尊如是说法[2]。欲有障碍，世尊说「欲有障碍」也。[3]欲如骨鑌，世尊说「欲如骨鑌」也。欲如肉脔，世尊说「欲如肉脔」也。欲如把炬，世尊说「欲如把炬」也。欲如火坑，世尊说「欲如火坑」也。欲如毒蛇，世尊说「欲如毒蛇」也。欲如梦，世尊说

[1] 「是」《大正藏》作「法」，今依宋、元、明三本。
[2] 「如是说法」有二义：一者，像这样说法；二者，说法符合事实。
[3] 第一个「欲有障碍」，表示这是一个事实。第二个「欲有障碍」，表示佛陀依事实而宣说的言句。以下仿此。

「欲如梦」也。欲如假借，世尊说「欲如假借」也。欲如树果，世尊说「欲如树果」也。我等知世尊如是说法。

世尊叹曰：

善哉！善哉！诸比丘！汝等知我如是说法。所以者何？我亦如是说。欲有障碍，我说「欲有障碍」。欲如骨鑽，我说「欲如骨鑽」。欲如肉脔，我说「欲如肉脔」。欲如把炬，我说「欲如把炬」。欲如火坑，我说「欲如火坑」。欲如毒蛇，我说「欲如毒蛇」。欲如梦，我说「欲如梦」。欲如假借，我说「欲如假借」。欲如树果，我说「欲如树果」。

世尊叹曰：「善哉！善哉！汝等知我如是说法。然此阿梨吒愚痴之人，颠倒受解义及文也。彼因自颠倒受解故，诬谤于我，为自伤害，有犯有罪，诸智梵行者所不憙也，而得大罪。汝愚痴人！知有此恶、不善处耶[1]？」

于是，阿梨吒比丘为世尊面诃责已，内怀忧戚，低头默然，失辩无言，如有所伺。

于是，世尊面诃责数阿梨吒比丘已，告诸比丘：「若我所说法尽具解义者，当如是受持。若我所说法不尽具解义者，便当问我及诸智梵行者。[2]所以者何？或有痴人，颠倒受解义及文也。彼因自颠倒受解故，如是如是知彼法，谓正经、歌咏、记说、偈他、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未曾有法及说义，彼诤知此义，不受解脱知此义。[3]彼所为知此法，不得此义，但受极苦，唐自疲劳。所以者何？彼以颠倒受解法故。

「譬若如人，欲得捉蛇，便行求蛇。彼求蛇时，行野林间，见极大蛇，便前以手捉其腰中。蛇回举头，或蜇手足及余支节。彼人所为求取捉

---

[1] 「耶」《大正藏》作「也」，今依宋、元、明三本。以下尚有四处。

[2] 理解佛经，应该全盘地理解，只要有一部分不懂，就应该请教佛或者已证果的圣弟子。

[3] 若能真实地理解经义，本应分证解脱果，至少也可以断三缚结。如果误解经义，虽然自以为懂得，还是不得解脱。

蛇，不得此义，但受极苦，唐自疲劳。所以者何？以不善解取蛇法故。如是或有痴人，颠倒受解义及文也。彼因自颠倒受解故，如是如是知彼法，谓正经、歌咏、记说、偈他、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未曾有法及说义，彼诤知此义，不受解脱知此义。彼所为知此法，不得此义，但受极苦，唐自疲劳。所以者何？彼以颠倒受解法故。

「或有族姓子，不颠倒善受解义及文。彼因不颠倒善受解故，如是如是知彼法，谓正经、歌咏、记说、偈他、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未曾有法及说义，彼不诤知此义，唯受解脱知此义。彼所为知此法，得此义，不受极苦，亦不疲劳。所以者何？以不颠倒受解法故。

「譬若如人，欲得捉蛇，便行求蛇。彼求蛇时，手执铁杖，行野林间，见极大蛇，先以铁杖押彼蛇顶，手捉其头。彼蛇虽反尾回，或缠手足及余支节，然不能螫。彼人所为，求取捉蛇，而得此义，不受极苦，亦不疲劳。所以者何？彼以善解取蛇法故。如是或有族姓子，不颠倒善受解义及文，彼因不颠倒善受解故，如是如是知彼法，谓正经、歌咏、记说、偈他、因缘、撰录、本起、此说、生处、广解、未曾有法及说义，彼不诤知此义，唯受解脱知此义。彼所为知此法，得此义，不受极苦，亦不疲劳。所以者何？以不颠倒受解法故，我为汝等长夜说筏喻法，欲令弃舍，不欲令受故。

「云何我为汝等长夜说筏喻法，欲令弃舍，不欲令受？犹如山水甚深极广，长流驶疾，多有所漂，其中无船[1]，亦无桥梁。或有人来，而于彼岸有事欲度。彼求度时，而作是念：『今此山水甚深极广，长流驶疾，多有所漂，其中无船亦无桥梁而可度者。我于彼岸有事欲度，当以何方便，令我安隐至彼岸耶？』复作是念：『我今宁可于此岸边收聚草木，缚作箄筏[2]，乘之而度。』彼便岸边收聚草木，缚作箄筏，乘之而度，安隐至彼。便作是念：『今我此筏多有所益，乘此筏已，令我安隐，从彼岸来，

[1] 「船」《大正藏》作「舡」，今依宋、元、明三本。以下同。
[2] 「箄筏」《大正藏》作「椑筏」，今依宋、元、明三本。以下同。

度至此岸。我今宁可以着右肩或头戴去。』彼便以筏着右肩上或头戴去。于意云何？彼作如是意[1]，能为筏有所益耶？」

时，诸比丘答曰：「不也！」

世尊告曰：「彼人云何为筏所作能有益耶？彼人作是念：『今我此筏多有所益，乘此筏已，令我安隐，从彼岸来，度至此岸。我今宁可更以此筏还着水中，或着岸边而舍去耶。』彼人便以此筏还着水中，或着岸边舍之而去。于意云何？彼作如是，为筏所作能有益耶？」

时，诸比丘答曰：「益也！」

世尊告曰：「如是！我为汝等长夜说筏喻法，欲令弃舍，不欲令受。若汝等知我长夜说筏喻法者，当以舍是法，况非法耶！

「复次，有六见处。[2]云何为六？比丘者！所有色，过去、未来、现在，或内或外，或精或粗，或妙或不妙，或近或远，彼[3]一切非我[4]有，我非彼有，亦非是神[5]。如是慧观，知其如真。[6]

---

[1] 「意」《大正藏》作「竟」，今依宋、元、明三本。

[2] 此经的相应经典，南传《中部经典．蛇喻经》，先说凡夫的六见处，再说圣弟子的六见处。此经则是将圣弟子的六见处重复说两次。南传经文参见本经〈题解〉。见处有符合事实和不符合事实两种，符合事实者谓之「法」，不符合事实者谓之「非法」。

[3] 指色阴，也就是所有色。

[4] 「我」指轮回的主体，生生世世都存在的我，也就是唯识学所说的第八识。以下六见处中，未特别注明的「我」，皆同。

[5] 「神」，指常恒存在而能生蕴处界诸法的主体，也就是唯识学所说的第八识。

[6] 「如是慧观，知其如真」，是说这个见地是现前观察所得（现量），并非出自想象（非量）、推测（比量），亦非出于信受佛、菩萨、圣弟子或他人的言语（正教量）。以下皆同。 此段为第一见处（色阴非我），虽然是法，但在见道之后必须舍去。

「所有觉[1]、所有想，所有此见『〔彼一切〕[2]非我有，我非彼有；〔五阴〕我[3]当无，〔五阴〕我当不有』，彼[4]一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

「所有此见『若见闻识知，所得所观，意所思念，[5]从此世至彼世，从彼世至此世[6]』，彼[7]一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

「所有此见『此是神，此是世[8]，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法』，彼[9]一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。」

于是，有一比丘从座而起，偏袒着衣，叉手向佛，白曰：「世尊！颇有因内有恐怖耶？」

世尊答曰：「有也！」

比丘复问曰：「世尊！云何因内有恐怖耶？」

---

1 「觉」为「受」之别译。所有觉，指苦觉、乐觉、不苦不乐觉，也就是受阴。

2 依上下文，加入「彼一切」三字，表示所有觉、所有想，也就是受阴和想阴。

3 此处的「我」，是指五阴我而言。在此段经文中，则偏指受阴和想阴而言。下一个「我」亦同。

4 「彼」表示所有觉、所有想，也就是受阴和想阴。（「见」即是见处，也是想的一种，属于想阴。）下一个「彼」亦同。 第二见处（受阴非我）和第三见处（想阴非我），虽然是法，但在见道之后必须舍去。

5 「若见闻识知，所得所观，意所思念」，依上下文，可知此处应该是指行阴（六思身）和识阴（六识身）而言。

6 「从此世至彼世，从彼世至此世」，此处是说一世又一世的轮回。经文加上此段的用意，是在说明行阴和识阴并不是能够从过去世到现在世、现在世到未来世的「我」。

7 彼，表示行阴和识阴，以及第四和第五见处。下一个「彼」亦同。第四见处（行阴非我）和第五见处（识阴非我），虽然是法，但在见道之后必须舍去。

8 世，表示世间，整个世界都是它，大乘法称之为一真法界。

9 「彼」表示第六见处，下一个「彼」亦同。第六见处虽然是法，但是必须舍去，才能见道。

世尊答曰：「比丘者，如是见、如是说：『彼或昔时无，设有，我不得。』[1]彼如是见、如是说，忧戚烦劳，啼哭搥胸[2]而发狂痴。比丘！如是因内有恐怖也。」[3]

比丘叹世尊已，复问曰：「世尊！颇有因内无恐怖耶？」

世尊答曰：「有也！」

比丘复问曰：「世尊！云何因内无恐怖耶？」

世尊答曰：「比丘者，不如是见、不如是说：『彼或昔时无，设有，我不得。』彼不如是见、不如是说，不忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴。比丘！如是因内无恐怖也。」[4]

比丘叹世尊已，复问曰：「世尊！颇有因外有恐怖耶？」

世尊答曰：「有也！」

比丘复问曰：「世尊！云何因外有恐怖耶？」

世尊答曰：

比丘者，如是见、如是说：「此是神，此是世，此是我。我当后世有。」[5]彼如是见、如是说。或遇如来，或遇如来弟子，聪明智慧而善言语，成就智慧。彼或如来，或如来弟子，灭一切自身故说法，舍离一切漏、一切我、我所作，灭慢使故说法。彼或如来，或如来弟子，灭一切自身故说法，舍离一切漏、一切我、我所作，灭慢使故说法时，忧戚烦劳、啼哭搥胸而发狂痴，如是说：「我断坏

---

[1] 五阴以前是不存在的，现在虽然暂时有，但要在其中寻到一个不变的我，却是不可得的。

[2] 「搥胸」《大正藏》皆作「椎胸」，今依宋、元、明三本。以下不另注。

[3] 此一比丘怀抱着五阴无常、非我的见解，然而却不知道轮回主体「我」，因此落入断灭见，从而感到害怕。「内有恐怖」，是相对于「外有恐怖」而说，前者系自有的恐怖，后者是因为听到别人的说法，而产生的恐怖。

[4] 此一比丘，知道轮回主体「我」，也知道五阴「非我、不异我」，不落入断灭见，因此不感到害怕。

[5] 此为凡夫的第六见处，文字上虽与圣弟子的第六见处相同，实质上却不同。存此知见者，将五阴误认为「我」（也称之为「神」或「世」），当他听到佛或者圣弟子说五阴无常、无法延续到未来世的时候，发现自己原先误认的「我」其实是会坏灭的，因此心里非常难受。

不复有！」所以者何？彼比丘所谓长夜不可爱、不可乐、不可意念。比丘多行彼，便忧戚烦劳、啼哭搥胸而发狂痴。比丘！如是因外有恐怖也。

比丘叹世尊已，复问曰：「世尊！颇有因外无恐怖耶？」
世尊答曰：「有也！」
比丘复问曰：「世尊！云何因外无恐怖耶？」
世尊答曰：

比丘者，不如是见、不如是说：「此是神，此是世，此是我。我当后世有。」彼不如是见、不如是说。或遇如来，或遇如来弟子，聪明智慧而善言语，成就智慧。彼或如来，或如来弟子，灭一切自身故说法，舍离一切漏、一切我、我所作，灭慢使故说法。彼或如来，或如来弟子，灭一切自身故说法，舍离一切漏、一切我、我所作，灭慢使故说法时，不忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴，不如是说：「我断坏不复有！」所以者何？彼比丘所谓长夜可爱、可乐、可意念，比丘多行彼，便不忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴。比丘！如是因外无恐怖也。[1]

尔时，比丘叹世尊曰：「善哉！善哉！」叹善哉已，闻佛所说，善受持诵，则便默然。

于是，世尊叹诸比丘曰：「善哉！善哉！比丘受如是所可受[2]已，不生忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴。汝等见所受所可受，不生忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴耶？」

[1] 此一比丘不着凡夫的第六见处，不误计五阴是神、世、我。因此听到佛陀或圣弟子说五阴无常时，不会以为「我断坏不复有」。他知道，五阴虽然断坏，但另有一常住的神、世、我存在，由于有这个常住法的存在，修行不会唐捐其功，所以「长夜可爱、可乐、可意念」。这是初学者知道圣弟子的六见处，但是还没有舍离的情形。

[2] 《大正藏》原有二「受」字，今依宋、元、明三本删其一。「如是所可受」，指圣弟子的六见处，以及六见处「非我有，我非彼有，亦非是神」。

比丘答曰：「不也，世尊！」

世尊叹曰：「善哉！善哉！汝等依如是见所可依。见已，不生忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴。汝等见依如是见所可依。见已，不生忧戚，不烦劳，不啼哭，不搥胸，不发狂痴耶？」

比丘答曰：「不也，世尊！」

世尊叹曰：「善哉！善哉！汝等受如是身[1]，所有身常住不变易、不磨灭法，汝等见受如是身所可受身已，常住不变易、不磨灭法耶？」

比丘答曰：「不也，世尊！」

世尊叹曰：「善哉！善哉！所谓因神故有〔五阴〕我，〔若〕无神则[2]无〔五阴〕我。是为神、神所有，不可得、不可施设。及心中有见处、结着、诸使亦不可得，不可施设。[3]

「比丘！非为具足说见及见所相续，犹如阿梨吒比丘本为伽陀婆利耶？」

比丘答曰：「如是，世尊！为具足说见及见所相续，犹如阿梨吒比丘本为伽陀婆梨。」

「复次，有六见处。云何为六？比丘者！所有色，过去、未来、现在，或内或外，或精或粗，或妙或不妙，或近或远，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

---

[1] 指色身（色阴）、六受身（受阴）、六想身（想阴）、六思身（行阴）、六识身（识阴）。

[2] 「则」《大正藏》作「见」，今依宋、元、明三本。

[3] 因为有神（第八识）能生万法的功能，所以才会有蕴处界诸法的出生。所以，蕴处界诸法其实也是神（第八识）所有的体性之一。因此，以胜义谛的观点来看，整个三界万法唯是一心。既然唯是一心，又怎么能有神（第八识）和五阴的区别？乃至能取（五色根、七转识）和所取（六尘，包括附属于七转识的观念、执着、烦恼），不过是世俗谛的施设法，就胜义谛来说，都是了不可得。请参考拙著《实证佛教导论》第七章第一节第三项〈胜义谛与世俗谛〉。

「所有觉、所[1]有想，所有此见『〔彼一切〕[2]非我有，我非彼有；〔五阴〕我[3]当无，〔五阴〕我当不有』，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

「所有此见『若见闻识知，所得所观，意所思念，从此世至彼世，从彼世至此世』，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

「所有此见『此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法』，彼一切非我有，我非彼有，亦非是神。如是慧观，知其如真。

「若[4]有比丘，此六见处不见是神，亦不见神所有。[5]彼如是不见已，便不受此世。[6]不受此世已，便无恐怖。因不恐怖已，便得般涅槃，『生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有[7]』，知如真。[8]是谓比丘度堑、过堑、破塹、无门、圣智慧镜。

「云何比丘度堑耶？无明堑已尽已知，拔绝根本，打破不复当生。如是，比丘得度堑也。

「云何比丘过堑耶？有爱已尽已知，拔绝根本，打破不复当生。如是，比丘得过堑也。

「云何比丘破塹耶？无穷生死已尽已知，拔绝根本，打破不复当生。如是，比丘得破塹也。

---

1 「所」《大正藏》作「行」，今依宋、元、明三本。

2 依上下文，加入「彼一切」三字，表示所有觉、所有想，也就是受阴和想阴。

3 「我」《大正藏》作「彼」，今依宋、元、明三本。此处的「我」指五阴而言，下一个「我」亦同。

4 「若」《大正藏》作「所」，今依宋、元、明三本。

5 若有比丘，能于六见处现观，「知其如真」，必知轮回的主体方是所应依止处，这也就是下文所说的「如来所依识」，又称为如来藏。此一轮回的主体，无法觉知五阴相，亦无法觉知自身的存在，有这样正知见的比丘，复能转依于此一轮回的主体，故言「此六见处不见是神，亦不见神所有」。

6 此段经文可证明，必须阿罗汉才能够真正地舍离六见处。因此，初果人只知道六见处是应舍离的法，但是没有办法真正地舍离。

7 「不受后有」《大正藏》作「不更受有」，今依宋、元、明三本。

8 谓阿罗汉如是宣称，系本于证量，与真相一致的。

「云何比丘无门耶？五下分结[1]已尽已知，拔绝根本，打破不复当生。如是，比丘得无门也。

「云何比丘圣智慧镜？我慢已尽已知，拔绝根本，打破不复当生。如是，比丘圣智慧镜。是谓比丘度堑、过堑、破塹、无门、圣智慧镜。

「如是正解脱如来，有因提罗及天伊沙那，有梵及眷属，彼求不能得如来所依识[2]。『如来是梵，如来是冷，如来不烦热，如来是不异。』[3]我如是说。

「诸沙门、梵志诬谤我虚妄，言不真实：『沙门瞿昙御无所施设。』[4]彼实有众生施设断灭坏[5]，若此中无，我不说彼。如来于现法中说无忧。若有他人骂詈如来，挝打[6]、嗔恚责数者。如来因彼处不嗔恚、不憎嫉，终无害心。若人骂詈如来，挝打、嗔恚责数时，如来意云何？如来作是念：『若我本所作、本所造者，因彼致此言，然骂詈如来，挝打、嗔恚责数者。』如来作是意。若有他人恭敬如来，供养、礼事、尊重者，如来因此不以为悦，不以为欢喜，心不以为乐。若他人恭敬如来，供养、礼事、尊重者，如来意云何？如来作是念：『若我今所知所断，因彼致此，若有他人恭敬如来，供养、礼事、尊重者。』如来作是意。」

---

1 五下分结为三果人所断的烦恼，包括身见（我见）、戒禁取见、疑见、欲贪和嗔恚。

2 此处的「如来所依识」，实指如来藏（又名取阴俱识、第八识等）而言。如来藏一切众生皆有，但若未依止佛或菩萨，依正知见而修学，终不能证得。

3 此句是接在「彼求不能得如来所依识」后面，所以这句说的是如来藏的体性，而不是讲佛陀的五阴身。意思是说，如来藏是清净的、是清凉的、是无烦恼的，如来藏是恒不变异的。

4 南传〈蛇喻经〉作「沙门瞿昙是虚无论者、教存在之有情，断灭破坏非有」，谓有人毁谤佛陀为断灭论者。此段经文实有深意，因为声闻法说五阴无常、必归磨灭，如果五阴磨灭之后，没有一个常住的法存在，则无余涅槃归于空无所有，如此之声闻法实与断灭论外道无异。所以，第六见处说有一个恒常存在的「我」。此一恒常存在的「我」，不落入五阴相，却又不异五阴，因此与常见外道不同。常见外道所主张恒常存在的「我」，或者落在五阴相，实际上没有办法常存，或者与五阴无关，只是虚妄想象。

5 意思是说，真的有人主张一切皆归于坏灭，否定有常住心体的存在，这才是佛陀所呵斥的断灭论。

6 《大正藏》此处有「如来」二字，今依宋、元、明三本删之。

于是，世尊告诸比丘：「若有他人骂詈汝等，挝打、嗔恚责数者；若有恭敬供养、礼事尊重者。汝等因此亦当莫嗔恚憎嫉，莫起害心；亦莫欢悦欢喜，亦莫心乐。所以者何？我等无神、无神所有。[1]犹如今此胜林门外燥草枯木，或有他人持去火烧，随意所用。于意云何？彼燥草枯木颇作是念『他人持我去火烧，随意所用』耶？」

诸比丘答曰：「不也，世尊！」

「如是若有他人骂詈汝等，挝打、嗔恚责数者；若有恭敬供养、礼事尊重者。汝因此亦当莫嗔恚憎嫉，莫起害心，亦莫欢悦欢喜，亦莫心乐。所以者何？我等无神、无神所有[2]。

「我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。如是我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。若正智[3]解脱命终者，彼不施设有无穷。[4]

「我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。如是我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。若有五下分结尽而命终者，生于彼间，便般涅槃，得不退法，不还此世。[5]

「我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。如是我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。彼三结已尽，淫怒痴薄，得一往来天上人间。一往来已，便得苦边。[6]

---

1 参考「彼一切非我有，我非彼有，亦非是神」的经文，可知此处的「我等」是指五阴，「神」则是指轮回当中不变易的「我」。也就是说，五阴不是我，也不是我所。

2 《大正藏》此处有二「有」字，今依宋、元、明三本删去其一。

3 《大正藏》此处有「慧」字，今依宋、元、明三本删之。

4 谓闻法得阿罗汉果，死后入无余涅槃，不受后有。

5 闻法得阿那含果，死后离开欲界，不再回到人间，在色界或无色界取证无余涅槃。

6 谓闻法得斯陀含果，先生于欲界天，又来人间，在人间证阿罗汉果，死后取证无余涅槃。三结，又称为三缚结，即是五下分结中的身见（我见）、戒禁取见和疑见。三缚结的意义，详如拙著《实证佛教导论》第五章第三节。

「我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。如是我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。彼三结已尽，是[1]须陀洹，不堕恶法，定趣正觉。极七往来天上人间，七往来已，便得苦边。[2]

「我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。如是我法善说，发露广布，无有空缺，流布宣传，乃至天人。若有信乐于我而命终者，必[3]生善处，如上有余。[4]」

佛说如是，彼诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。

[1] 「是」《大正藏》作「得」，今依宋、元、明三本。

[2] 谓闻佛陀说法，得须陀洹果，其中最懈怠者，七返生于欲界天与人间，最后于人间证阿罗汉果，死后取证无余涅槃。

[3] 「必」《大正藏》作「皆」，今依宋、元、明三本。

[4] 谓闻佛陀说法，信乐佛法，而未能分证解脱果者，也必能往生人天善处。

附录四　《实证佛教导论》中语言学的应用

作者：华严予乐

摘要

吕真观所著《实证佛教导论》（以下简称《导论》），出版于 2010 年，是一本与现代学术接轨的佛学教科书。和以往将佛学视为哲学或信仰的研究方式不同，《导论》运用现代语言学详细讨论了佛教义理的实证方法，令人重新审视佛教义理和现实世界的关系。本文以《导论》中所运用的语言学为例，从「命题」的角度探讨佛教义理的可实证性；从「语意」的角度探讨语言学对于佛教义理的阐释所起到的关键作用。

关键词：客观真假值、语意、内涵、外延、语用学

为什么佛教的核心义理属于命题

本文中所讨论的「命题」是指具有客观真假值的语句，「真假值」是语句的性质，「客观」与「主观」相对，即一般情况下我们所观察、了知的客观事物或规律，可藉由科学检验和逻辑推理所确定，也可以由不同的人反复验证。「客观真假值」是指一句话在客观上是真的或者是假的，不存在其他的可能。比如说「这杯水的温度是 28℃」，这句话有客观真假值，只要用温度计测量一下，就可以知道它是「真」还是「假」。如果换成另一句话「这杯水是热的」，它也有真假值，但是它的真假值因人（或语境）而异，不同的人对「热」的定义可能有差异，所以对不同的人来

说，这句话的真假值是不确定的，所以它没有客观真假值。当一句话可以被证实（是真的）或证伪（是假的）时，它就是一个命题。所以，要判断一句话是不是命题，就要看它有没有客观真假值。值得注意的是，我们并不一定要知道一句话的真假值（即不必知道一句话是真还是假）就可以判断它是否有真假值了。像「我有两个哥哥」这句话，别人不一定知道是真是假，但还是可以知道这句话有真假值。

吕真观在《导论》中说：「佛教的核心义理是一组可以验证的命题所构成的客观事实。」佛教的核心义理是指三乘见道位的法义：六见处（声闻见道）、十二因缘法（缘觉见道）、证解阿赖耶识（大乘见道）。

从《导论》所列举的佛经的内容来看，这些法义满足实证的条件，表现在：

一，各种名相，都有具体、明确的定义。声闻见道（实证「六见处」），前五见处是五蕴——色、受、想、行、识的属性，第六见处是常住法『我』的属性[1]；缘觉见道，因缘法的十二支——无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死，也有明确的定义[2]；大乘见道，根据经教对阿赖耶识的详细描述[3]，可以找到它的外延。

二，对于法义的验证，佛经会给出具体方法。比如观察「五阴非我」最终可证阿罗汉，观察十二因缘法最终可证辟支佛，修般若波罗蜜最终可以成佛。又比如对于六道轮回、因果报应的求证，《阿含经》给出的方法是修持禅定，发起天眼通和宿命通。[4]

三，佛教的观行方法是观察和逻辑推理。如《缘起圣道经》中佛陀讲：「我复思惟：『由谁有故，而有老死，如是老死复由何缘？』我于此事如理思时，便生如是如实现观：『由有生故，便有老死，如是老死由生为缘。』」其中，「由有生故，便有老死，如是老死由生为缘」这个结论

[1] 吕真观《实证佛教导论》初版，台北：橡树林文化，城邦文化出版，2010，页37。
[2] 同上注，页286。
[3] 同上注，第七章《大乘法的实证》。
[4] 同上注，页17。

是经过逻辑归纳和逻辑演绎而得到的。[1]观察和逻辑推理显然是在求证真相的过程中运用的，这和现代科学方法与理念相合。

基于以上三点，在实证佛教义理之前，就可以判断这些义理是否能够被证真或证伪，因此，这些义理有客观真假值，它们是命题。

实际上，阅读佛经很难忽略关于「实证」的文字，比如《导论》在探讨「实证」语源时所列举的经教，可以看出实证就是佛教修行的关键。

《佛本行集经》：

> 向耶输陀如是说时，时耶输陀即于彼坐，远离尘垢尽烦恼界。离烦恼已，于诸法中生净法眼，所有结惑皆灭除尽，如实证知。[2]

《杂阿含经》中的「得如实智」：

> 于现法中，自身作证：「生死已尽，梵行已立，所作已办，得如实智，更不受有。」[3]

《大般若波罗蜜多经》的「如实证得」：

> 若菩萨摩诃萨亲近善友，不为恶友之所扰乱，得闻如是甚深般若波罗蜜多。由得闻故，便能解了。由解了故，则能修习。能修习故，如实证得甚深般若波罗蜜多。是菩萨摩诃萨行深般若波罗蜜多时，不为恶魔之所扰乱。[4]

在《杂阿含经》中，佛陀更是直接宣说世间智者可以实证佛法：

> 我不与世间诤，世间与我诤。所以者何？比丘！若如法语者，不与世间诤，世间智者言有，我亦言有。云何为「世间智者言有，我亦言有」？比丘！色无常、苦、变易法，世间智者言有，我亦言有。如是受、想、行、识，无常、苦、变易法，世间智者言有，我

[1] 参考《实证佛教导论》，页147。
[2] 《佛本行集经》卷35 (CBETA 2019.Q3, T03, no. 190, p. 817c20-23)。
[3] 《长阿含经》卷4 (CBETA 2019.Q3, T01, no. 1, p. 25b23-24)。
[4] 《大般若波罗蜜多经》卷337 (CBETA, T06, no. 220, p. 730, b1-5)。

> 亦言有。「世间智者言无，我亦言无」谓色是常、恒、不变易、正住者，世间智者言无，我亦言无。受、想、行、识，常、恒、不变易、正住者，世间智者言无，我亦言无，是名世间智者言无，我亦言无。[1]

这段经文是说，佛陀认同世间智者的说法，按世间智者的认知去说法。反之，世间智者也可以透过「如实知见」得到与佛陀相同的发现。总的来说，世间智者及佛陀都可以「证实」「证伪」一些主张，像上文所提到的，证明「色、受、想、行、识（即五蕴）是无常、苦、变易法」这句话是「真」；证明「色、受、想、行、识（即五蕴）是常、恒、不变易、正住」这句话是「假」。这也是声闻核心法义的一部分。

《导论》也拿《瑜伽师地论》中描述「不共世间清净现量」的文字为例，说明有关内明[2]的语句是命题：

> 或有清净现量，非世间现量，谓出世智于所行境，有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上。如是等类，名不共世间清净现量。[3]

原文使用「不共世间」「清净」来表明这种「现量」[4]可以使人远离世间的取相分别，远离戏论，从而脱离三界的系缚，因此作者将其归类为「内明」[5]。对于原文所述的「不共世间清净现量」的特征之一「有知为有，无知为无，有上知有上，无上知无上」——作者说：「有」「无」相当于现代文法学的肯定句、否定句；「有上」「无上」相当于现代文法学

[1] 《杂阿含经》卷2(CBETA 2019.Q4, T02, no. 99, p. 8b16-26)。

[2] 观察生命与世界的本质，而知悉的客观事实。

[3] 《瑜伽师地论》卷15 (CBETA 2019.Q2, T30, no. 1579, p. 357c25-29)。

[4] 「现量」指现前观察所得的知识，以及以此为基础所做的逻辑推论。其定义可参考《实证佛教导论》第三章第二节第一项〈现量〉页145。《瑜伽师地论》在此处描述了四种现量，最后一种为清净现量，又分为世间清净现量和非世间清净现量两种。

[5] 内明，是灭除二种生死烦恼所需认识的真相，也就是解脱的原理。参见《实证佛教导论》第三章，页140。

的述语。[1]因此，从语言的形式来看，不共世间清净现量可以表述为命题；另外从语意脉络来看，「有知为有」中，第一个「有」是指现实上有（或正确）等等，第二个「有」是指「知道」现实上有（或正确等等）。其余同理。有或无，是或否，是如何如何、怎样怎样，都可以在现实中验证——这些语句显然有客观真假值。

由此看来，与其说佛教义理是命题所以能够实证，倒不如说佛教就是要求实证的宗教，因此才能以命题描述核心法义。

另一种常出现在佛经的语句是「有是处」「无有是处」，《导论》对这两个词的解读，使语句的命题特征更加明显：

> 佛经中常出现「有是处」和「无有是处」，前者意谓有道理、可能出现事例，后者意谓没道理、不可能出现事例。「有是处」和「无有是处」，表示有客观的真假值。[2]

而且，佛陀可以做到「处、非处如实知」[3]，「处」意即「有是处」，「非处」意即「无有是处」，「如实知」说明佛陀已实证过。这是说佛陀对各种命题都可以判断无误。

综合经教的以上特征，可以判断佛教的核心义理是可实证的命题。并且，实证这些命题是佛教修行最重要的内容。

外延和内涵

外延和内涵是语言学、逻辑学的基本概念。语言的意义分为外向意义（外延）和内向意义（内涵）。外向意义无法用言语表达，它是语言文字所代表的东西本身；内向意义是文字描述，可以存在于脑海中。《导论》

[1] 《实证佛教导论》，页162。
[2] 《实证佛教导论》，页25。
[3] 此为「如来初力」，《杂阿含经》卷26 (CBETA, T02, no. 99, p. 186, c16-17)。

通过《佛藏经》中痴人错把猕猴认作忉利天人的例子，说明要了解佛法名相，就要探究其内涵和外延，否则难免会犯荒谬的错误。

佛经中对于各种名相的描述就是名相的内涵。比如对「色阴」的描述：「云何为色阴？所谓此四大身，是四大所造色，是谓名为色阴也。」[1]另一种描述：「寒亦是色，热亦是色，饥亦是色，渴亦是色。」[2]像这样的文字描述都是「色阴」的内涵。知道语言的内涵仍然会产生误会，《导论》提到一个现象，佛教内部虽然有共同承认的经典（其中有名相的内涵），但对某些法义还是有争议，原因就是没有找到外延：

> 一般而言，内向意义比较不容易有重大的歧异……只要经中有明确的解释，其内向意义就是确定的。所以，困难点便在于名相的外向意义。对佛法的误会，全都是外向意义上的误会。前述《佛藏经》的例子，便是误解「忉利天」的外向意义。那个例子就是要说明，必须了解外向意义，才是真正理解一个名相。[3]

早川在《语言与人生》中提到，找到外延就可以平息争论：

> 倘若一句话有外向的内容，譬如说「这间屋子有十五尺长」，争辩时就有了结的可能。无论我们对这屋子的长度有多少种不同的猜测，只要有人拿出一根皮尺来，一切争端都得停止了……倘若一句话只有内向，而没有外向的意义时，我们就可能，而且常常会是，争论不休。[4]

寻找语言文字的外延，就是实证的过程。找到语言文字的外延之所以能够平息争论，是因为消除了疑惑。

另外，《导论》列举了只有内涵没有外延甚至内涵及外延都没有的名相：

---

[1] 《增一阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b6-8)。
[2] 《增一阿含经》卷28 (CBETA, T02, no. 125, p. 707, b13-14)。
[3] 《实证佛教导论》，页88。
[4] 早川《语言与人生》，柳之元译，台北：文史哲出版社，1993，页48。

> 武侠小说的「草上飞」（在菅芒草上奔跑的轻功），或科幻小说的「火星人」（居住于火星的高等智慧生命），则是只有内涵而无外延的。佛经所说的龟毛（乌龟身上的毛）、兔角（兔子头上的角），也是只有内涵而无外延。第六阴、第七情、第十三处、第十九界等，则是徒有名相，并无内涵和外延。[1]

对于没有外延的名相，不能实证，与现实无关。《导论》点出《阿含经》中的「但有言说，问已不知，增益生痴，以非境界故」[2]指的就是这种情况。类似的经教还有：「彼但有言说，问已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」[3]其中「非境界」「非其境界」是说对方并没有经历过、证实过，也就是没有找到外延。没有找到外延，只是用语言文字谈论，别人询问细节他无法知道，导致越来越疑惑和愚痴。「但有言说」，可能是因为名相并没有外延，也可能是有外延而言说者没有找到，由于名相的内涵完全可以言说，可是仅仅这样却还是会有疑惑，不能得到智慧，可见实证佛教义理还包括不可言说的部分，也就是找到名相的外延。

找到佛教典籍中语言文字的内涵和外延，本身就是对佛教的验证，佛经所倡导的修行方法与现代的语言学和逻辑学方法互相吻合。

一字一义是不可能的

> 「没有一个字能有两次意义完全相同」，是现代语言思潮的基本理论之一。[4]

---

1 《实证佛教导论》，页90。
2 《杂阿含经》卷3 (CBETA, T02, no. 99, p. 17, a6-7)。
3 《杂阿含经》卷13 (CBETA 2019.Q2, T02, no. 99, p. 91b1-2)。
4 《语言与人生》，页49。

这个观念在《导论》中随处可见，比如「我」字在「非我，不异我，不相在」中，一个指向第八识的能藏，另一个指向第八识的所藏；[1]在面对「知行合一」「知即是德」和「明知故犯」这样的矛盾观点时，作者指出「知」字的意义有现量和正教量的不同；[2]又比如作者用现代语言解释「见处」[3]「立宗」[4]「辨因」[5]「引喻」[6]等概念；用现代语言重新定义「三量」；[7]用现代语言将六见处改写成一组命题。[8]

如果语言的意义是固定的，每个字只有一个与其相对应的意思，每个意思都用不同的字表达，现代语言和古代语言不可能有相通之处，甚至，语言的演变根本就不会发生——这显然违反事实。

由于语言文字没有固定的意义，不能作为认知的标准，佛教才施设「依义不依语」[9]这个方法原则。

如果一直抱持一字一义的观点，在理解字义方面会碰到障碍。比如以下情况：

> 不管是正教量也好，比量也好，都会和真相有一段差距。有时候差距过大，基本上已经背离事实，这时候就称之为「非量」。也许有人会问：「既然背离事实，怎么还可以称之为正教量？」此处所说的正教量并不是指现量者的语言文字，而是没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义。[10]

一般所说的「正教量」是指现量者的语言文字，可是在上文中「正教量」的内涵和外延发生了变化。如果一个人对佛经理解有误而自己不知

---

1 《实证佛教导论》，页259。
2 同上注，页81。
3 同上注，页41。
4 同上注，页142。
5 同上注，页144。
6 同上注。
7 同上注，页147-155。
8 同上注，页41-42。
9 《大般涅槃经》卷6 (CBETA, T12, no. 374, p. 401, b28-29)。
10 《实证佛教导论》，页27。

道，还会以为自己是依正教量而修行，这时的「正教量」就指向非量——他对法义的错误理解。在上述事例中，「正教量」的内涵是指「没有现量的人听闻前述语言文字之后所理解的意义」。在实际情况中，每一次，「正教量」都指向不同的外延。

《语言与人生》的举例，也说明了这个道理：

> 我们可以将一个意思极「简单」的字，譬如说「壶」，作为例子。当约翰说「壶」的时候，那个字的内向意义是他所记得的一切壶的共同特征。可是当彼得说「壶」的时候，那个字的内向意义就变成是彼得所记得的一切壶的共同特征了。无论约翰的「壶」和彼得的「壶」之间，差别是如何微小，可是总还是有差别的。[1]

从另一个角度看，语言文字的「不可靠」，也是因为其所指代的事物（外延）不断地变迁，即使上例中约翰和彼得讲的「壶」就是同一个壶，但是上一秒和下一秒的壶也不一样了。如此，「没有一个字能有两次意义完全相同」这一命题就符合事实了。

前后文

既然没有一个字能有两次意义完全相同，在探索字义时，我们就需要在意字词每一次出现时的内涵和外延。通常人们遇到陌生字词或对语言的意义存在争议时，会选择查字典。查字典是必要的程序，但是仅仅通过查字典来理解字义有其局限性——查不出字词的外延，甚至有时连内涵也不一定准确。从外延的定义可以知道，外延是语言文字所代表的事物本身而非语言文字，所以不能通过查字典获得，但是为什么说字典的解释也不一定是语言文字的内涵呢？首先因为字典并不一定收集到字词在历史上出现

[1] 《语言与人生》，页50。

过的所有意义。第二点也是最根本的原因，字词会随着人们的使用而衍生出新的含义。[1]

所以除了查字典，探索字义还要借助于人们不知不觉在使用的方法：分析前后文。前后文之间的字义有互相制约的关系。上文对于「正教量」和「虚」的解读，就是根据它们的前后文来判断的，如果换掉前后文，它们的意义又要重新解读了。

经教字义的变化，造成解读的困难，《导论》就是利用这个方法解决了很多佛典语意问题。其中最重要的就是根据前后文判断「阿赖耶识」的意义。

《成唯识论》说「阿赖耶识」有三个意义：能藏、所藏、执藏。[2]这三个意义是根据阿赖耶识的功能去分类的。具体解释为：「能藏是指能够持种的心体，所藏是指所藏的全体种子，执藏则是会导致生死轮回的染污种子。」[3]另外，「阿赖耶识」也有其他别名，如「我」（五阴非我）、「心」（三界唯心）、「空」（诸法空相）等等。《成论》中的三个意义就好比字典中对字词的不同解释，哪种意义适用于哪种情况需要进一步判断。当经文出现阿赖耶识或其别名时，作者根据前后文判断「那个」阿赖耶识具体是哪个意义。比如：

《中阿含经．阿梨吒经》：

> 我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法。[4]

经文中说「我」在后世存在，常不变易，恒不磨灭，所以这里的「我」是指常住的心体。[5]《杂阿含经》：

---

1 《语言与人生》，页42。
2 《成唯识论》卷2 (CBETA, T31, no. 1585, p. 7, c20-23)。
3 《实证佛教导论》第七章第一节〈阿赖耶识的三个意思〉。
4 《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)。
5 《实证佛教导论》，页360。

> 若有说言眼是我，是则不然。所以者何？眼生灭故，若眼是我者，我应受生死。[1]

和「眼」这个生灭法对比，「我」不一样，这里的「我」不受生死，所以是指常住的心体。

对《杂阿含经》常出现的「〔五阴〕非我、不异我、不相在」，则第一个「我」是指常住的心体，第二个「我」是指所藏的种子。[2]《摄大乘论》：

> 世间众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶。为断如是阿赖耶故，说正法时恭敬摄耳，住求解心，法随法行。如来出世如是甚奇，希有正法出现世间。[3]

「众生爱阿赖耶，乐阿赖耶，欣阿赖耶，喜阿赖耶」中，「阿赖耶」指所藏，因为一般来说，众生的爱乐欣喜就是指欲界爱、色界爱、无色界爱，所爱的东西逃不出六根、六尘、六识，这些都是阿赖耶识所藏的种子。「为断如是阿赖耶」这一句，说明此阿赖耶可以断掉，而能藏是不能断掉的，所藏也只能更换，所以这里是指执藏的染污种子。[4]

同样，《本事经》的「灭阿赖耶，断诸径路」[5]以及《唯识三十颂》中「初阿赖耶识……阿罗汉位舍。」[6]中，可以灭、可以舍的阿赖耶也是指执藏。[7]

分析以上的例子不难发现，如果不明白阿赖耶识可以有三种意义，不同的经文看起来就是互相矛盾，这也是学界和教界对阿赖耶识存在争议的原因，而有关阿赖耶识的法义是佛法的核心，这种困惑将导致学人对法义

---

1 《杂阿含经》卷13，《大正藏》T02, no. 99, p. 87, a8-9。
2 《实证佛教导论》，页360。
3 《摄大乘论本》卷1 (CBETA, T31, no. 1594, p. 134, a18-22)。
4 《实证佛教导论》，页361。
5 《本事经》卷6 (CBETA, T17, no. 765, p. 690, a14-15)。
6 《唯识三十论颂》卷1 (CBETA, T31, no. 1586, p. 60, b4-8)。
7 《实证佛教导论》，页361。

的理解不能贯通。作者利用语意学方法解读「阿赖耶识」，使经文的意思上下一贯，可说是一种突破。

同样的方法也可用于解读公案，《景德传灯录》中，鹅湖大义禅师有一段公案：

> 问：「欲界无禅，禅居色界，此土凭何而立禅？」师云：「法师只知欲界无禅，不知禅界无欲。」法师云：「如何是禅？」师以手点空，法师无对。[1]

《导论》对以上公案「禅」字的解释如下：

> 「欲界无禅，禅居色界」的禅，是指色界禅定，初禅乃至四禅，也就是定境的层次。（此人以为欲界不可能有色界的禅定，这是他的误解。）「禅界无欲」的禅，是指第八识心体，谓第八识心体无有一丝一毫的贪爱，这是法尔如是，不必修行就是如此；即使是欲界众生的第八识心体，也没有一丝一毫的五欲贪爱。然而，第八识心体无形无相，所以当人家问「如何是禅」的时候，只能从作用处加以指出，所以是以机锋（以手点空）来显示。一小段公案，「禅」字就有三个不同的意义，所以不易看懂。[2]

「欲界无禅，禅居色界」的禅，是根据前后文「欲界无」和「居色界」得知其义；「禅界无欲」的禅是根据「无欲」及后文的「以手点空」来推演其义，只不过此处需要其他背景知识，但前后文是无论如何都不能忽视的参考信息。又比如《缘起经》：

> 云何为名？谓四无色蕴，一者受蕴，二者想蕴，三者行蕴，四者识蕴。[3]

《导论》解释：

---

[1] 《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 253, a7-10)。
[2] 《实证佛教导论》，页440。
[3] 《缘起经》卷1 (CBETA, T02, no. 124, p. 547, c8-12)。

> 在这个定义中，行蕴必须解释为六思身……而不是身行、口行、意行，因为「名」被定义为四无色蕴，所以这是专指心法和心所有法。[1]

如果没有试图寻找文中四蕴的内涵和外延，我想大部分人会忽略掉「行蕴」的意义而直接将行蕴解释成身、口、意行，因为这就是它较常见的意义。可是如果考虑前后文的话，「四无色蕴」就是一个限制条件：有四蕴，不包含色蕴。这对「行蕴」意义的判断非常关键。

语用学

语用学是一门研究范围非常广泛的学问，一种比较宽泛的定义是说：「语用学所要研究的是记号与记号使用者之间的种种关系。……因此，语言的起源、语言的用法或功能等问题都是语用学的问题。」[2]如果采用这个定义，上文讨论的「命题」、语句的真假值就属语用学的范畴。另一种定义是：研究「说话者想传达的意义」的学问。[3]以下所讨论的《导论》中的语用学都集中在这个方面。

说话者想传达的意义和很多因素有关，比如语境、说话者的预设、语言习惯等等。在不同的背景下同样一句话有不同的功能或表达不同的意思，比如「茶已经凉了」这句话，它单独出现时只是一个陈述句，描述茶的状态，但在不同的情境中、不同的人使用时，其表达的意思可能会是「不要喝那杯茶」（祈使句）或者是暗示「事情已经结束了」（暗语或情感表达），甚至是「你让我等太久了」（埋怨，情感表达）。所以很多时候，我们需要将人们使用的语言和当时的情境结合在一起，才能正确解读说话者想传达的意义。

---

[1] 《实证佛教导论》，页325。
[2] 何秀煌《记号学导论》，台北：水牛出版社，2011，页36。
[3] George Yule《语言学导论》，张文轩译，台北：书林，1999，页143。

在解释佛经中常出现的「五阴非我、不异我」时，《导论》举了一个例子，让我们可以从语用学的角度来理解这个义理：

> 警察拿着一张相片问被害人：「是这个人抢你的钱包吗？」被害人答：「对！就是他。」其实相片不等于嫌犯，但是依照日常语言的习惯用法，二者并没有差异，所以这样的问法大家都能够理解。[1]

警察用一张相片「指代」了一个人，在当时的情境下，被害人立即可以明白这种语言用法，而不会说：「这哪里是人，只是一张相片。」之所以照片可以「指代」本人，是因为虽然照片不是本人，但照片和本人没有两样，它无法指代其他人。这种背景知识是警察和被害人的共识，所以当警察使用指示性语言（这个人）时不会被误会。当然，警察在使用指代语言时，已经假设被害人和他有这种共识。

通常人们说话时，都会假设听者已经知道某些事，以此为基础来决定其传达的信息内容。如果这些假设是可靠的或者对听者是可知的，这一假设就可以叫做「预设」。[2]

在《导论》第一章第三节「生死轮回中的主体」，作者分析了萨遮尼犍子（火种居士）与佛陀的对话：

> 萨遮尼犍子白佛言：「瞿昙！我今当说譬。……譬如世间一切所作皆依于地，如是，色是我人，善恶从生；受、想、行、识是我人，善恶从生。又复譬如人界、神界、药草、树木，皆依于地而得生长；如是，色是我人；受、想、行、识是我人。」
>
> ……
>
> 佛告火种居士：「我今问汝，随意答我。譬如国王，于自国土有罪过者，若杀、若缚、若摈、若鞭、断绝手足；若有功者，赐其

[1] 《实证佛教导论》，页245。
[2] 《语言学导论》，页147。

象、马、车乘、城邑、财宝，悉能尔不？」答言：「能尔。瞿昙！」

佛告火种居士：「凡是主者，悉得自在不？」答言：「如是。瞿昙！」

佛告火种居士：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」……「不尔。瞿昙！」

佛告萨遮尼揵子：「徐徐思惟，然后解说。汝先于众中说『色是我，受、想、行、识是我』，而今言不，前后相违！汝先常说言：『色是我，受、想、行、识是我。』

「火种居士！我今问汝：色为常耶？为无常耶？」答言：「无常。瞿昙！」

复问：「无常者，是苦耶？」答言：「是苦。瞿昙！」

复问：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」答曰：「不也。瞿昙！」

受、想、行、识亦如是说。[1]

在这段经文中，作者提到了两个预设。一是佛陀对火种居士说：「汝言色是我，受、想、行、识即是我；得随意自在，令彼如是，不令如是耶？」预设了「我」可以随意自在，令彼如是，不令如是（主才可以这样），所以「我」即是「主」。第二个预设是佛陀问火种居士：「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」预设「我」是常、无苦、不变易法。[2]这两个预设是佛陀和火种居士的共识，所以佛陀以这些共识为基础，讲出了以上的话。

在《阿含经》中佛陀除了对出家弟子说法之外，还对长者、居士等各种身分、不同地方的人对话，而类似「无常、苦者，是变易法，多闻圣弟子宁于中见我、异我、相在不？」的问句非常多，可见对于轮回的主体「我」的性质——常、无苦、不变易，是当时人们的普遍认知。

---

[1] 《杂阿含经》卷5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a29)。

[2] 《实证佛教导论》，页36。

《导论》中另一处分析话语的「预设」的例子如下：

> 有时小孩子会问一些荒唐的问题：「猫是不是火星人？」如果回答他：「猫不是火星人。」小孩子一定会以为火星人是真实存在的，接下来可能又问：「狗是不是火星人？」所以，一定要直接告诉他：「火星上没有人。火星人是不存在的。」同样的道理，如果佛陀明知道「我」不存在，他会直接破斥「我」，说「我」不存在，根本没有「我」，不会说五蕴不是「我」。说五蕴不是「我」，已预设「我」是存在的。[1]

举一个类似的例子：小明在学校出了名，很多人都听说了「小明」这个人，A 指着一个人，问身边的同学 B：「他是不是小明？」这个问题和「猫是不是火星人？」的结构一样。同样的，A 会这样问是因为先前已经听说过「小明」并假设了 B 也知道「小明」。如果 B 知道「小明」，他会说「他是小明」或「他不是小明」；但如果 B 从未听过「小明」，他的脑海里没有「小明」的信息，他大概会说：「小明？谁是小明？」

参照这个例子，我们知道，当 B 说「他不是小明」时，就表示 B 知道小明的样子，同时我们也知道：确实有「小明」这个人。

所以当佛陀在讲完五阴的性质后说五阴「非我」，就表明佛陀知道「我」的性质：常、无苦、不会像五阴一样到头来一场空——同时我们也该知道，确实有一个「我」。

总结

《导论》运用语言学研究佛经的义理，解决了佛教学术界很多陈旧的疑问，诸如佛教是否可以实证：经教会交待名相的具体涵义，给出验证的方法以及观行方法符合逻辑，按照这些方法找出名相的外延就是实证的过

[1] 同上，页243。

程。即使在证真或证伪之前，依经教语句是否有真假值也可判断义理是否可以实证；对于佛经常出现的「我」「阿赖耶识」等名相的意义到底是什么，需要看它们的前后文并尝试找到其外延，才可以准确地判断；通过语用学判断佛教是否承认有常住法：佛陀和他人的对话预设了「我」可以「随意自在，令彼如是，不令如是」，「我」是常、无苦、不变易法，推知当时的背景是人们普遍承认有常住法「我」。佛经讲「非我」「不异我」也预设了「我」的存在。

您喜欢实证佛教吗？（代跋）

回想 1979 年，我刚进入大学，对知识特别渴求，很积极地探求生命的真相，读金庸小说《天龙八部》，看到有一个神秘的少林僧人介绍《法华经》和《四十二章经》是佛经的入门书，便跟学校的佛学社团「净智社」借了这两部经。从那个时候开始，我就经常阅读佛经，到今年刚好满三十年。而这本书，正是我学佛三十年的心得报告。

三十年可真不是短时间，人生能有几个三十年呢？想当初还是个大一新鲜人，今天却已年近半百。人生精华的青年阶段，已经过去了，往后就是所谓的下坡路——衰老、疾病与死亡。但我并不后悔，反而很庆幸自己的择善固执。「七年之病，求三年之艾。」梦幻泡影般的人生，很快就成为过往云烟，在名利与享乐之中醉生梦死，迟早还是得面对生死的问题。

最初的二十年，我到处逛道场，恭敬、礼拜、供养一些自称开悟的修行人，花费巨额的金钱，投入可观的时间和精力，却无法有重大的突破。后来才知道，原先读的那些现代佛学著作，在核心法义上，几乎都是错的。佛教界盛行常见，许多大师错把无常的五阴，当成是常住的自性清净心。学术界流行断灭见，许多人主张「彻底的缘起论」，不承认有常住法存在，认为大乘法不是佛法。很多人受到误导，虽然倾身命地修行，却始终无法见道，一直漂流在佛法的大门之外。于是，我就想将自己的心得写出来，免得别人跟我一样走冤枉路。我选择到学术界来，因为学术界特别崇尚理性，这跟我的心性比较相合。

想想是很简单，实际上做起来，却困难重重。首先，我得自行负担学费，以及求学期间的生活开销。学术研究非常消耗精神，我没有做其他的工作，九年没上班，用光了积蓄，又卖掉父亲留给我的一块地。亲友不知道我在干什么，我也很难跟他们解释，有时候不免听到一些难听的话。原以为拿到博士学位之后，找个教职，可以解决开销的问题，但是台湾不承认大陆高等教育学历，在大陆找工作，又因为年龄、籍贯等因素，在某大学通过面试之后，被人事部门否决掉。

经济来源，一直都是个问题。帮人家看守工地，还可以拿一点微薄的工资，拿工资从事佛教研究，人家却说你「裨贩如来」。有时候我也会想：干脆放弃学术研究，去干个大楼管理员，总可以混一碗饭吃，偶尔捐点钱，做一个「施主」，还体面一点。而且，每次在学术界提出自己的想法，都会立刻遭受批判。杨曾文老师，曾经很慎重地告诫我：「你这个样子，将来要怎么立足？」我想，自己只是一个无名小卒，有什么力量违逆学术和教界的主流？因此，原先是打算等到快退休时，再把真正的心得写出来。没想到的是，有一些事激起了我的勇气，我终于下定决心，不计自己的利害得失，在学术界奋斗到底。

2005 年秋天，姜广辉老师在华梵大学担任客座教授，我修他的「论文写作」课。我想注解北宋惠洪禅师的词，当作硕士论文，他认为起手的格局太小，将来没办法有什么作为。因为这个缘故，研究对象换成大慧宗杲禅师。论文原本的重点是放在宗杲与士大夫的交游，但是姜老师认为，我应该写一章〈禅宗的开悟与传承〉。这一章写下去之后，论文的重心也跟着转移到这里，所以 2006 年出版时，姜老师将它题名为《禅宗的开悟与传承》。去年暑假，姜老师劝我发表一篇论文，有利于找教职。我写了〈缘起与界论〉，他觉得不够好，于是又写〈实证佛教导论〉。写〈实证佛教导论〉的时候，自己根本管不住自己，明知道很多话一讲出来，别人会起反感，对自己不利，还是一直写出来。我发现，人毕竟无法跟自己真正的意愿抗衡，我已经别无选择——实证佛教才是我真正想要走的道路，我应该要勇敢地克服困难！

2008 年，正觉同修会的萧平实老师希望我撰写《中国佛教史》和《印度佛教史》。这两本书，我原本是没有胆量尝试的——它们的范围太大，太多资料是我不曾接触的，而且学术界已经有好几本同名的著作，新的著作如果没有特色，即使写出来，也会很快地埋没在书海之中，引不起任何回响。但是说也奇怪，我还是承担下来了。2009 年初，外缘有些变化，写作计划随之稍做调整，比原先的范围小一些，历史与人物考证尽量从略，大部分的篇幅，集中在法义的比对和传承，所以书名加上「实证」和「源流」四个字。

《中国实证佛教源流史》已于 2009 年 3 月开始进行，全书预计三十五万字，完成之后，再继续撰写《印度实证佛教源流史》。除了笔者以外，还有两位学术界的朋友，参与这两本书的写作。只要因缘许可，我们还打算撰写《禅宗总论》和《中国实证禅宗史》，并且发行《实证佛教研究》期刊（部分内容为「藏经辨伪」）。

台湾有一个佛教团体，捐钱给海外一所大学，成立一个佛教研究中心。这个研究中心拿了佛教团体的钱，对外却宣称他们的立场是「非认信性」。这个名词好像很新鲜，但说穿了，其实就是「不认同、不信仰」佛教，无法自外于欧式佛学的窠臼。一百多年来，欧式佛学研究者，一直把不信仰佛教当成是客观的立场，实际上却是把异教徒和无神论者的偏见，强加于佛教之上，认为佛教只是迷信和不可验证的概念哲学。他们戴上这种有色眼镜来研究佛教，其结果当然是不认同佛教。这种研究立场，是现今佛学研究的主流，受到影响的佛教徒已经越来越多。再这样下去，佛教非灭亡不可，人类会因此丧失最宝贵的文化遗产。危机已经迫在眉睫，佛教界却丝毫没有警觉性，不但无法据理力争，还拿信徒的捐款赞助这种反佛教的学术研究。

佛教界以及学术界，需要的是科学、理性的「实证佛教」，而不是预设偏颇立场的佛学研究。「实证佛教」是用经教和事实，证明佛教是一门非比寻常的行为科学。现在，如果有人说他不认同物理学，人家会觉得他很奇怪，没有知识。同样，「实证佛教」的论说渐渐植入人心后，若有人再说他不认同佛教，也会被人家这么看待。《实证佛教导论》依三量：现量、比量、正教量，建立理论体系，再次第以《中国实证佛教源流史》和《印度实证佛教源流史》证明实证佛教的源流。「实证佛教」系列三书完成之后，「实证佛教」迟早会在学术界占有重要的地位，就像中世纪的「地动说」，最初虽然只是少数人的主张，到最后一定会变成世间智者的共识。

不管您喜不喜欢真相，真相都是客观的存在。真相不会主张自己的权威性，也不需要借助政治力或宣传来建立它的权威，只是昧于真相的人会因此而受到不必要的苦恼。您可以喜欢「实证佛教」，但不要过度依赖书

中的说法。这本书的核心法义，虽然不是一般人所能推翻的，但是若干枝节仍然有出错的可能；即使所说无误，也不能代替您的现量观察。如果您无法立即检验某个命题的正确性，请您暂时搁置最后的判断。我们脑海中，已经有太多未经证实的「结论」纠缠着，不必再增加自己的负担。

要是您不喜欢真相、不喜欢「实证佛教」，那也没关系，我能体会您的心情。有时候我也会想：知道真相要干什么呢？知道真相之后，再看那些世人共同追逐的事物，不免觉得无味极了。旧日狂热的梦想消歇殆尽，只剩下漫长的道路和无止无尽的责任——科幻小说〈七重外壳〉和电影《黑客帝国》都曾经描述这样的心情。如果您还没准备好，谁忍心将您从美梦中唤醒呢？只是别忘了——当您不再喜欢这个人生大梦的时候，您是可以随时醒过来的。

感谢本师释迦牟尼佛、历代实证佛教真实义理的祖师，以及此世教导我的师长，如果没有您们的无倒教授，漫漫长夜将永无曙光。也要感谢支持我的亲友，当我在彷徨无助的时候，如果没有您们的鼓励与安慰，我可能早已经放弃了。法界的真相，固然永远存在；宣说真相的语言文字，却是从缘而起，要有讲授真相的人，也要有欢喜接纳真相的人，还有其他种种的缘。现在，也是因为诸缘齐备，这本书才能够完成。愿我们大家都能以自性清净心为因，欢喜接纳真相为缘，将来必能「远离颠倒梦想，究竟涅槃」。

真观

2009 年 11 月 22 日

于湖南长沙咸嘉花园

实证佛教研究中心

「实证佛教研究中心」是一个学术团队，由吕真观博士[1]创立于 2009 年 3 月 21 日，我们主要从事教育和学术研究。学术研究虽然与实际修行不同，但是因为我们的研究是以实证为核心，所以与实际修行有密切的关系。思辨能力强的人，依实证佛教修学，可以很快证得声闻初果和二果，其余的人只要信心具足，能够长期闻思实证佛教的义理，也可以预期初果向（趋向于初果）的果位。已经发起菩提心的人，甚至有大乘见道可能。

可以证果的法门，却以学术团队的形式出现，或许很难找到前例，不过我们还是想维持这个特点。这是因为实证佛教研究中心特别重视四依（依法不依人、依义不依语、依了义经不依不了义经、依智不依识）和三量（现量、比量、正教量），这和学术的方法论与认识论非常吻合。对我们来说，真相（现量）是最高的原则，而不是经典的义理（正教量）。我们还主张「文明国家的法律与善良风俗高于一切的宗教戒律，任何人不得以宗教上的理由破坏世间善法」。

实证佛教研究中心提供了一个平台，让理性的朋友可以超越信仰的层次，理性探讨生命和世界的真相。还有很多佛教徒，最初是以信心入门，当他们深入经教之后，逐渐发现信仰的局限，开始寻求实证，盼望终极地解决烦恼与痛苦。对这些佛教徒而言，实证佛教可以作为他们进阶的门径。

已发行的《文艺佛心》《法华经实证》[2]《大般涅槃经实证》《实证佛教修行方法》《快来做一个菩萨吧——菩萨戒本释义》和《常胜王往事》适合初学者，《维摩诘经实证》《禅宗的开悟与传承》《实证佛教导论》《杂阿含经实证》和《实证因明学》则是进阶的书籍。优先推荐的书

[1] 微信 baran1961，电邮 lzhenguan@gmail.com。

[2] 原名《法华探微》。

是《文艺佛心》《快来做一个菩萨吧》和《实证佛教修行方法》。除了书籍之外，我们也有线上网路课程，目前真观老师每周一晚上七点半在YouTube「实证佛教研究中心」频道直播，在线答复有关修行的疑问。请留意「实证佛教研究中心」官网[1]的讯息。[2]

大多数佛教学者不相信佛教能够实证，只是把佛教当成思想来研究。《印度佛教史》尤其严重，最有名的两书，作者渥德尔和平川彰都不相信六道轮回和因果报应，而且认同大乘非佛说，许多人看了他们的书，便不再信受汉传佛教，汉传佛教也因此由像法转入末法时代。因为这个缘故，我们主要的研究课题是「实证佛教源流史」[3]，此一课题会述明理由简别佛教著述的正误，判别祖师是否分证解脱，免得学人在未悟祖师的著作和公案当中求悟，平白浪费时间。

本中心的宗旨是「荷担如来末法事业，续佛慧命以俟当来」。认同此一宗旨且欲长期赞助者，欢迎担任本中心护法菩萨，共同成就流芳百世的伟业。我们也欢迎一次性的随喜赞助。护法菩萨报名表格和赞助方法请参阅本中心官网。

实证佛教研究中心 启

2026 年 6 月 9 日

[1] https://posibud.com/

[2] 本中心的文稿、书籍、影片等创作，皆可用于 AI 训练。除了《实证佛教修行方法》之外，书籍的电子档案皆可流通。本中心的著作，极耗心力，敬请获得电子档的朋友，随喜赞助，以便发布更多的著作。

[3] 目前计划先完成《杂阿含经实证》系列，作为实证佛教思想源流研究的法义基础；再撰写《印度实证佛教源流史》，最后完成《汉传实证佛教源流史》。由于有 AI 的协助，可望于2036年完成。