

## 大乘是佛说

### ——论“批判佛教”思想的谬误

吕真观

#### 一、中国大乘佛教面临的挑战

佛教于东汉传入中国，不久之后便广为国人所信受，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，尤为传奇者厥为禅宗，禅宗虽然是在印度历经二十八位祖师后才辗转传至中国，到了中国境内却独放异彩，成为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。”<sup>①</sup>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，厥为大乘佛教，以中国为中心，千余年来的传承，不绝如缕。

然而从上个世纪初开始，中国的佛学领导地位受到外国学者严重的质疑，其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。如：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。”<sup>②</sup>袴谷宪昭认为，中国的佛教是“受到道家思想渗透的佛教”<sup>③</sup>。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。”<sup>④</sup>

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。中国传统佛教既然份属大乘，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：

<sup>①</sup>木村泰贤：《佛教研究之大方针》，张曼涛主编：《佛学研究方法》（《现代佛教学术丛刊》第41册），台北：大乘文化出版社，1978年，第96页。

<sup>②</sup>伊藤隆寿：《佛教中国化的批判性研究》，肖平、杨金萍译，香港：经世文化出版有限公司，2004年，第128页。

<sup>③</sup>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，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年，第73页。

<sup>④</sup>印顺：《中国禅宗史》，台北：正闻出版社，1994年，第8页。

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作为批评对象的“dhātu-vāda”，从而皈依真正的佛教。<sup>①</sup>

毋庸置疑，这种“dhātu-vāda”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”。<sup>②</sup>

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”。<sup>③</sup>（稍后说明之。）

第一种说法完全是经不起检验的，因为中国传统佛教一向是以如来藏的修证为中心，而如来藏的法义源自印度，并非中国所固有；主张这种说法的学者，并未正确理解阿含的缘起性空观，误认阿含所说的缘起性空观是六识论，忽视了《阿含经》中都以八识论来阐扬缘起性空观的事实；此类学者亦未正确理解如来藏的义理，以致把它与道家思想混为一谈，便以为中国传统佛教受到道家思想的渗透。“格义佛教”若不失佛教原旨，实际上是一种新的诠释，有助于不同文化的人理解佛教，非但不能非难，反而应视为对佛教文化创造性的贡献。事实上，中国人以本国文化诠释佛法，大体上皆能符合佛教原旨，与日本亲鸾（1173-1262，净土真宗创始者）、日莲（1222-1282，日莲宗创始者）等人的断章取义、扭曲佛典原意，是不能相提并论的。

以被批评得最厉害的禅宗来说，六祖惠能在悟道时说：“何期自性本自清静！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！”<sup>④</sup>这是典型的实证如来藏（阿赖耶识）的法门，跟道家思想无关。要评论禅宗，应该以真悟的禅师为准，不能以未悟或错悟的禅师做为禅宗的代表。错悟的禅师会落入常见、断见，但是真悟的禅师所悟的必然都是如来藏。有关这个问题，笔者已出版一本专书<sup>⑤</sup>加以辨正。所以，本文原则上只探讨第二个问题——界论（如来藏、阿赖耶识）到底是不是佛法。

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”的导火线是所谓的“町田宗夫事件”，1979 年日本佛教会理事长、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（包括日本曹洞宗在内）对部落民<sup>⑥</sup>的歧视。大乘佛教一向是主张众生皆有佛性，认为众生与佛在本性上皆是平等；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，竟然又违背戒律、公然妄语；这当然是很不可思议的事，所

<sup>①</sup>松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，肖平、杨金萍译，中国人民大学出版社，2006 年，第 7 页。

<sup>②</sup>松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，第 41 页。

<sup>③</sup>松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，第 6 页。

<sup>④</sup>《六祖大师法宝坛经》卷 1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a19-21)

<sup>⑤</sup>吕真观：《禅宗的开悟与传承》，台北：文津出版社，2006 年。

<sup>⑥</sup>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）、“革男”、“革女”、“禅定男”、“仆男”、“仆女”等卑贱戒名。参见肖平、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》。

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的大乘佛教，稍后则波及中国传统佛教，以及全部的大乘佛教。

“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。但以往只是当做一种看法和主张，与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。“批判佛教”的思潮，可以说是百年来清算和否定大乘佛教的集大成者，其影响力绝对不容等闲视之。目前，台湾地区的佛学研究已出现严重的日本化与去中国化倾向，甚至有人说：“大乘非佛说已是学术上的定论。”大陆地区的佛学院、佛学相关研究所也因为采用日本或接受日本研究结论的佛学著作，而渐次受日本佛学研究的影响，许多学员认为大乘不是佛教；如果不及时妥善因应的话，五年、十年之后恐将步入台湾的后尘，中国佛教的价值，将遭到全面的颠覆。

2004年11月上海古籍出版社出版《修剪菩提树》，2006年9月北京人民出版社出版《缘起与空——如来藏思想批判》，陆续将“批判佛教”的思潮引进国内。国内已有若干学者回应日本“批判佛教”。上海古籍出版社于2006年3月1日出版唐忠毛的《佛教本觉思想论争的现代性考察》，全书都以批判佛教相关主题为探讨内容。2006年3月出版的《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》第38卷第2期，有六篇论文专题讨论日本“批判佛教”。中国社会科学院哲学所东方哲学研究室，将日本“批判佛教”列入社科基金研究项目。另外，还有若干零星的发表。虽然如此，反批判的力道并不是很强，论文的数量也很有限。最大的缺憾是，目前国内学者并没有针对“批判佛教”的立论点——大乘法违背《阿含经》，加以反驳。所以，“批判佛教”的势头仍然很大。

## 二、界论与圆成实性

“批判佛教”涉及的层面很广，但基本上是依据《阿含经》的缘起论，判定大乘不是佛法。松本史朗说：“‘dhātu-vāda’是释尊批评的对象。佛教（缘起论）正是因为否定‘dhātu-vāda’才得以成立。”<sup>①</sup>他在“佛教”后面加上夹注“缘起论”，意谓佛教的全部内容就是缘起论，并没有别的东西，而这个缘起论是主张一切的现象都是条件的组合，所以不容许有任何实体的存在。这种想法并非是松本的创见，实际上它是源自古印度错解《阿含经》的论师，其中最著名的是主张“‘彻底的缘起性’(utter conditionality)”<sup>②</sup>的月称。月称是应成派中观师，除了他以外，历代的应成派中观师也都沿袭这样的主张，“批判佛教”的思想并未外于应成派中观的思想范围。

《阿含经》是佛陀逝世<sup>③</sup>后便结集，并由佛弟子所广传；虽然经典的版本呈现相当的差异，

<sup>①</sup>松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，第7页。

<sup>②</sup>普桑（Louis de La Vallee Poussin）编：《龙树的中论与月称的净明句论》，（St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica 4, 1903-1913），第54页，转引自丹·拉斯豪斯：《批判佛教与回归源头》，龚隽译，霍巴德、史乃森主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，第41页。

<sup>③</sup>佛陀逝世的时间说法不一。依“众圣点记”说，释迦牟尼逝于公元前485年。参见杨曾文：《佛教的起源》，高雄市：佛光出版社，1992年，第25页。

但基本内容雷同，可以确认是来源有据。大乘经典开始广传的时间，大约是在公元一世纪，此时距离佛陀逝世已有数百年之久。由于广传的时间较晚，所以一直有人怀疑大乘非佛说，但是经过龙树、无着、世亲、玄奘等大乘论师不断地举证破斥，使得大乘非佛说的阵营始终居于劣势，一直都无法据理回应。佛教传到中国之后，大乘更占有全面的优势，尤其是隋唐以后，完全是大乘佛法的天下，重要的宗派包括法相唯识宗、禅宗、净土宗等，清一色是大乘佛教。直到二十世纪，大乘佛教才遭到空前的挑战与质疑。

事实上，《阿含经》存在许多明显的缺漏，不可能是佛陀全部的说法。首先，《阿含经》说有佛、辟支佛、阿罗汉的差别。辟支佛、阿罗汉在世时不是佛，一旦取证无余涅槃，便永断后有，当然不可能成佛。但是，《阿含经》所说的法，基本上都是教人取证无余涅槃，并没有详细述说成佛的法门。也就是说，《阿含经》基本上只有声闻法和缘觉法，而没有菩萨法。从整体佛法而言，这是很明显的缺漏。其次，《中阿含经》和《增壹阿含经》记载，佛陀预记弥勒菩萨将继他之后于这个世界成佛，而且这位弥勒菩萨是当时佛陀座下的弟子，并非想象的人物。<sup>①</sup>照理说，候补佛的地位应该是超出一切弟子之上的；除了佛陀之外，他应该是佛经当中最重要的角色。但是弥勒菩萨的事迹，在全部《阿含经》的记载竟少得可怜，相当于大牌明星客串演出，连配角的戏分都比不上。这可以看出《阿含经》的编辑倾向，是尽量不涉及菩萨的事迹和菩萨（大乘）法。

因此，古来大乘学者传说，在佛陀逝世后仅由少数菩萨种性的佛弟子传承大乘经典，有其合理性。因为，佛陀本人的存在，以及他所显示超胜于声闻、缘觉的智慧及果位功德，即证明必有成佛的法门。所以，大乘法必须先存在，释尊才能成佛；释尊成佛，才能演说一切的佛法。不可能先有声闻、缘觉法，再由后代演绎出菩萨（大乘）法。《阿含经》先结集，只是因为它的法义比较简易、容易实证，不能因此就认为声闻、缘觉法早于菩萨法，否则就无法说明释尊为何能够成佛。

现代的“批判佛教”学者依《阿含经》判定大乘不是佛法。而自古以来的大乘论师，包括龙树、无着、玄奘等人，则引用《阿含经》证明大乘是佛法。所以，用《阿含经》来判别大乘是否为佛说，是最具公信力的。本文也依《阿含经》证明大乘是佛法。虽然《阿含经》主要是为声闻种性的修行人而宣说，所以对菩萨（大乘）法的法义少有涉及，甚至以各种方式，将已宣说的大乘法弄得更加隐晦，只剩下一些蛛丝马迹；但是这些蛛丝马迹所显示的证据强度，就像是刑案现场找到的微量证据一样，谁都不能否认。

松本史郎的错误，不仅在于他错误地把“无因唯缘的缘起论”当作了佛法的本意，而判断“大乘非佛说”，而且他还未能正确地理解佛陀所主张的界论，及其与佛陀所批判的外道界论之间的区别。

<sup>①</sup>参见《中阿含经》卷 13 (CBETA, T01, no. 26, p. 511, a14-29) 与《增壹阿含经》卷 44 (CBETA, T02, no. 125, p. 787, c2-p. 789, c27)

松本史郎所发明的“界论”一词，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。”<sup>①</sup>《成唯识论》解释此颂：第八识是无始以来就存在的功能差别，一切的法都必须依止它才能出生和运转；由于有它的缘故，才有众生轮转于六道轮回；也由于有它的缘故，涅槃的证得才成为可能。<sup>②</sup>此中所谓的“界”，是指第八识，所以是一切有情各各皆有，这与松本所理解的“单一实在基体”<sup>③</sup>有明显的差异。

经教中称第八识的这种体性为“圆成实”或“圆成实性”。《成唯识论》说：“二空所显、圆满成就诸法实性，名圆成实；显此遍、常，体非虚谬，简自共相、虚空、我等；无漏有为，离倒究竟，胜用周遍，亦得此名。”<sup>④</sup>意思是说：人无我和法无法的二空所显示、能够圆满成就诸法的真实性，称之为圆成实；这个名称是在显示它是周遍、恒常、体非虚谬的真实存在，与外道所说的自相、共相、虚空、我<sup>⑤</sup>等有所区别；它是无漏有为法，究竟离开颠倒，有殊胜而周遍的作用，所以替它安立这个名称。有些学者以为《成唯识论》是反对界论、反对有常住法的。其实，《成唯识论》完全是在讲界论，而此处的“体非虚谬”更指出第八识是真实的存在，与五蕴、十二处、十八界诸法都是因缘假合无有实体，完全是不同的。

依照这个理论体系，缘起法所以能够现起，必须以第八识（在凡夫及有学位称之为阿赖耶识、藏识或识藏）为根本因，这个根本因必须是无始以来就存在的，这样的缘起理论称之为赖耶缘起。

《楞伽经》说“如来藏、识藏，唯佛及余利智依义菩萨智慧境界”<sup>⑥</sup>，《成唯识论》判“证解阿赖耶识”为大乘见道<sup>⑦</sup>，因为赖耶缘起的道理非常深奥，不是声闻、缘觉所能理解的，一旦懂得阿赖耶识，就是大乘见道位以上的菩萨。

除了赖耶缘起之外，还有如来藏缘起、真如缘起、法界缘起等异名。不管用什么名称，只要主张有真实永恒的存在体，它本身不属于三界万法，却能出生三界万法，就是“无始时来界”的圆成实性。虽然松本史郎为大乘佛法的核心法义归纳了一个很好的概念——“界论”，但可惜他对大乘佛法之“界论”的理解并不准确。

另有一类界论，并不是佛教所认同的，也就是《成唯识论》所说的“自共相、虚空、我等”。这类的界论，也主张有永恒存在的实体，由于有此实体的存在，方能出生一切法；但是这些理论虽与佛教主张的圆成实相似，却有本质上的差别，所以不是佛法。可惜的是，松本史郎等人，不明白这些理论的差异性，所以才会误以为界论全是佛陀所驳斥的。下面将会引用《阿含经》证明

<sup>①</sup>此经无汉译，原文转引自《摄大乘论本》卷1（CBETA, T31, no. 1594, p. 133, b15-16）

<sup>②</sup>参阅《成唯识论》卷3（CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15-b6）

<sup>③</sup>松本史郎：《缘起与空——如来藏思想批判》，第6页。

<sup>④</sup>《成唯识论》卷8（CBETA, T31, no. 1585, p. 46, b10-12）

<sup>⑤</sup>此处的“我”，是指有五阴相的“我”，如后引文萨遮尼犍子所说。

<sup>⑥</sup>《楞伽阿跋多罗宝经》（CBETA, T16, no. 670, p. 510, c8-9）

<sup>⑦</sup>《成唯识论》卷3：“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。”（CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-c3）这段论文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”。另参见吕真观：《禅宗的开悟与传承》，台北：文津出版社，2006年，第33页。

佛陀是主张界论的，只不过佛陀主张的界论与常见外道主张的界论有所不同。

### 三、生死轮回中的主体

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；<sup>①</sup>有宿命智的人，则可以知道自己过去世的经历。<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>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。因为它完全是色法的假和合，没有主体性。没有主体性的东西，在积聚以前是不存在的，一旦毁坏分离，也无法延续此一主体性而产生下一个有主体性的个体。如果人也像机器人一样，只是由无常的五阴假合而成，说他前世造什么业、后世得什么果，就变得毫无意义可言。

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。因为老虎和人类是不同类的，所以同一性、主体性只能落在“我”上面。即使是在同一世，也有同样的问题，因为一个人一生当中的变化太大，不同阶段去比较，相异性远大于相似性。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。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》许多地方都是随顺这样的用法，而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，就是把灵魂做为生死轮回当中不变易的主体。灵魂能看、能听、能思惟、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。

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）认为，包括佛陀也这么主张：轮回中不变易的主体“我”，和轮回当中赏善罚恶的主宰“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

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

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

<sup>③</sup>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自体(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》，龚隽译，霍巴德、史乃森主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，第 44 页，注脚 1。拉斯豪斯以为本生故事才讲前世，其实《阿含经》和律藏，都有过去世的记载。

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，就是把意识做为生死轮回当中不变易的主体，又把意识做为酬偿因果的主宰。由于意识是五阴的一部分，所以这是属于“五阴是我”的主张。

第二种说法认为：五阴之外有一个神（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，恶者令其堕入恶道受苦，或令其永远消灭。此神是有五阴相的，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。

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，彼此间没有一对一对映关系。松本史朗将佛教主张的界论，误认为是这种模式。

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。佛教所主张的常住法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。<sup>①</sup>

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”——生死轮回当中不变易的主体，也同时是赏善罚恶的主宰。因为，如果“我”不是“主”，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输了。从此可以看出，佛陀是承认有“我”的，只是不赞成五阴是“我”的说法。没有人希望自己是贫穷、下贱、愚痴、丑陋、残障，但是总有人生来就是如此；有钱有势的人希望自己长命百岁，最好永远年轻不死，却无法如愿——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”、异于“我”，色在“我”或“我”在色。受、想、行、识也是如此。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，加上“非我、不异我、不相在”<sup>②</sup>。如果根本就没有“我”，就不必在那么多地方探讨五阴和“我”的关系。

#### 四、六见处

五阴是无常、苦、空，而“我”则是“常、不变易，恒、不磨灭法”<sup>③</sup>——这就是所谓的“六见处”。《杂阿含经》有九小经<sup>④</sup>探讨六见处，《中阿含经·小品阿梨咤经》也说六见处。出现这么多次，可以看出这是很重要的法。解释得最清楚的，是南传《中部经典·蛇喻经》（与《中阿含经·小品阿梨咤经》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。”

<sup>①</sup> 《杂阿含经》卷 5 (CBETA, T02, no. 99, p. 35, c23-p. 36, a29)

<sup>②</sup> 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。

<sup>③</sup> 《中阿含经》卷 54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c26)

<sup>④</sup> 《大正藏·杂阿含经》第 133-144 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)



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。”<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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·小品阿梨咤经》译为：“此是神，此是世，此是我。我当后世有，常、不变易，恒、不磨灭法。”<sup>③</sup>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。

所以称之为“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

<sup>①</sup>元亨寺汉译南传大藏经编译委员会：《汉译南传大藏经·中部经典·一》，高雄：元亨妙林出版社，1990年，第191-192页。此处的引文，原来是编辑成一段。

<sup>②</sup>《汉译南传大藏经·中部经典·一》，第192页。此处的引文，原来是编辑成一段。

<sup>③</sup>《中阿含经》卷54 (CBETA, T01, no. 26, p. 764, c25-26)

它所创造的；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”，如梵天、他化自在天、上帝等，其实没有酬偿因果的能力，所以它们不应该称为“神”，然而的确有一个东西可以酬偿因果，所以佛陀就把这个东西称之为“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”，然而的确有一个东西可以保持不变的体性，所以佛陀就把这个东西称之为“我”。

《楞伽经》说：“阴中无有我，阴非即是我；不如彼妄想，亦复非无我。”<sup>①</sup>这和《阿含经》的说法完全一致。许多大乘经，极力地赞叹“我”，例如《楞伽经》：“内证智所行，清净真我相；此即如来藏，非外道所知。”<sup>②</sup>此中的“真我”即是名实相符的“我”，有别于外道所误认的“我”——这和《阿含经》意旨毫无二致。可是许多人都误解了《阿含经》，把“我”一律当成外道所以为的“我”，就会以为大乘经违背了《阿含经》。

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“我”的关系，则是“非我、不异我、不相在”。<sup>③</sup>这在《杂阿含经》并未有清楚的交待，但是用大乘法来理解，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，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，五阴的特征由第八识的种子所决定，彼此有一对一的对映关系，因此说五阴与第八识不相异。不相在，是因为第八识不在三界中，而五阴却是在三界内，所以五阴不在第八识中，第八识也不在五阴中。

见处，相当于观念、看法，是可以用语文字思惟和表达的，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·大品阿梨咤经》<sup>④</sup>和南传《中部经典·蛇喻经》<sup>⑤</sup>，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“批判佛教”思想），就会堕入断见。不管堕入哪一边，都会使得修行人无法证果。

## 五、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。相关经

<sup>①</sup> 《楞伽阿跋多罗宝经》卷 3 (CBETA, T16, no. 670, p. 500, c11-12)

<sup>②</sup> 《大乘入楞伽经》卷 7 (CBETA, T16, no. 672, p. 637, b22-23)

<sup>③</sup> “诸所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若麤、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)

<sup>④</sup> “我为汝等长夜说筏喻法，欲令舍弃，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)

<sup>⑤</sup> “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》第 191 页。

文如下：

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。<sup>①</sup>

这里说释尊过去世先逆、顺观察十因缘法，接着才是逆、顺观察十二因缘法。分成二次来说，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。这当中隐藏了一个容易为人忽略的事实：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。<sup>②</sup>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。”<sup>③</sup>唐玄奘译《缘起圣道经》作：“我齐此识，意便退还，不越度转。”<sup>④</sup>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”<sup>⑤</sup>，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，菩萨已经证解第八识而大乘见道。<sup>⑥</sup>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

<sup>①</sup>《杂阿含经》卷 12 (CBETA, T02, no. 99, p. 80, b25-c 17)

<sup>②</sup>参见《杂阿含经》卷 12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, a26-28)

<sup>③</sup>《贝多树下思惟十二因缘经》卷 1 (CBETA, T16, no. 713, p. 826, c10)

<sup>④</sup>《缘起圣道经》卷 1 (CBETA, T16, no. 714, p. 828, a4-5)

<sup>⑤</sup>《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、明三本更正之。

<sup>⑥</sup>“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) 缘觉虽然也

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；如此观行可以不断的深入，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。<sup>①</sup>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，<sup>②</sup>这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，所以他们以为的“彻底的缘起性”，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。<sup>③</sup>

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。《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。”<sup>④</sup>《华严经》：“虽了达法界常住不变，而以三轮调伏众生恒不休息。”<sup>⑤</sup>《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。”<sup>⑥</sup>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

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功能。这是缘觉法与菩萨法基本的差别。

<sup>①</sup> 参见《佛本行集经》卷 31 (CBETA, T03, no. 190, p. 799, b22-c20)

<sup>②</sup> 参见《中阿含经》卷 24 (CBETA, T01, no. 26, p. 578, b15-22)

<sup>③</sup> 《杂阿含经》卷 12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, b24-29)

<sup>④</sup> 《大般若波罗蜜多经》卷 370 (CBETA, T06, no. 220, p. 908, b5-7)

<sup>⑤</sup> 《大方广佛华严经》卷 42 (CBETA, T10, no. 279, p. 223, b24-25)

<sup>⑥</sup> 《佛说十地经》卷 6 (CBETA, T10, no. 287, p. 559, c16-18)

能差别，所以才能成佛。

## 六、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<sup>①</sup>。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。”<sup>②</sup>

这段经文说，“识”能入胎，能出生名色，能执持名色（名色，即五阴。名，为受阴、想阴、行阴、识阴。色，为色阴。执持名色，谓维持生命和精神功能）、增长名色。这很明显不是在说六识身，因为六识身只是“名”中的识阴所摄，是这个能入胎的“识”所出生的“名”的一部分，所以不是能够入胎的识。六识身于五位（睡眠、闷绝、正死位、灭尽定、无想定）中断，因此它不是能够执持名色的识。

按，能够执持名色的识，《解深密经》称之为“阿陀那识”<sup>③</sup>。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”<sup>④</sup>（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”<sup>⑤</sup>，也是指能够执持名色的识。有关持种心与持身识是一是二的问题，学术界说法不一。解决之道，仍然是回到《阿含经》。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，就判断它是常法还是无常法；如果是无常法，一定是指六识身。如果是常法，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、畜牲等）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。

<sup>①</sup>此处的十因缘法将“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。

<sup>②</sup>《长阿含经》卷 10 (CBETA, T01, no. 1, p. 61, b8-17)

<sup>③</sup>《解深密经》卷 1 (CBETA, T16, no. 676, p. 692, b15-17)

<sup>④</sup>《杂阿含经》卷 2 (CBETA, T02, no. 99, p. 9, a6)。

<sup>⑤</sup>参见《杂阿含经》卷 21 (CBETA, T02, no. 99, p. 150, b12-15)

《大缘方便经》又说，“若识无住处”即无“生、老、病、死、忧、悲、苦恼”。换句话说：“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“识灭故名色灭”<sup>①</sup>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。由于有第八识存在的缘故，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設，由此说无余涅槃非有亦非无。

《阿含经》说第八识不入名色即是无余涅槃的经教还有四处。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。<sup>②</sup>

“有使攀缘识”是指阿赖耶识，“无使攀缘识”则是阿罗汉的清淨第八识——异熟识。二者的差别，在于前者含有能引生后有的染污种子，后者则无。无使攀缘识不入名色，即无未来世五阴的生，乃至一切苦灭。实际上，这就是指第八识不入名色，即是无余涅槃。另一处经教，文字与之大同小异<sup>③</sup>，请读者自行参考。

在《大正藏·杂阿含经·三十九经》，第八识有一个名称“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”<sup>④</sup>，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，才能存在。

《增壹阿含经》有一个具体的例子，一位婆迦梨比丘因为不堪病苦而自杀，他在临死之时，观察思惟五阴的苦集灭道，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、乾沓耆、阿须伦、迦留罗、摩休勒、闍叉？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。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 《杂阿含经》卷 12 (CBETA, T02, no. 99, p. 80, c13)

<sup>②</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 99, p. 100, b3-9)

<sup>③</sup> 详见《雜阿含經》卷 14 (CBETA, T02, no. 99, p. 100, b12-20)

<sup>④</sup> 《杂阿含经》卷 2 (CBETA, T02, no. 99, p. 9, a23-24)

<sup>⑤</sup> 《增壹阿含经》卷 19 (CBETA, T02, no. 125, p. 642, c26-p. 643, a11)

“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，其识不止住而般涅槃。”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>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。

《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。”<sup>③</sup>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。识是坏法，彼若灭、息、没者，则是不坏法。<sup>④</sup>

此中坏法、不坏法互相对立，五阴为坏法，涅槃则为不坏法。坏法，就是无常法。不坏法，即是常住法。不坏法永远都是不坏法，而不是证涅槃时才将坏法转变为不坏法（如果这样就不叫坏法）或由坏法出生不坏法（从未有这样的事例）。也不是空无所有，因此称为不坏法；因为空无所有，即是断灭，是无法，不应称为不坏法。涅槃所以是不坏法，是因为原来就已经有不坏法，与坏法同时存在。当修行人把坏法全都灭尽，唯余不坏法时，即是无余涅槃。而由前引经教可知：第八识不入名色而独存，便是无余涅槃。故，此经所说的不坏法，即是指第八识。

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”<sup>⑤</sup>等三界有而言，第八识不是三界有，所以并不是“后有”。

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。”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”。

《阿含经》有六界的说法，六界是地界、水界、火界、风界、空界、识界。《中阿含经》说：

<sup>①</sup>元亨寺汉译南传大藏经编译委员会：《汉译南传大藏经·相应部经典·三》，高雄：元亨妙林出版社，1990年，第178页。

<sup>②</sup>《成唯识论》卷10（CBETA, T31, no. 1585, p. 55, c9-11）

<sup>③</sup>《杂阿含经》卷2（CBETA, T02, no. 99, p. 12, b26-29）

<sup>④</sup>元亨寺汉译南传大藏经编译委员会：《汉译南传大藏经·相应部经典·三》，第48页。

<sup>⑤</sup>“云何為有？三有：欲有、色有、無色有。”《雜阿含經》卷12（CBETA, T02, no. 99, p. 85, b10）

“以六界合故，便生母胎，因六界便有六处。”<sup>①</sup>《增壹阿含经》说得较为仔细：

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。<sup>②</sup>

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。所以很显而易见的，此中所谓的识界，并不是前六识，而是十因缘法中所说的名色所由来“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。

## 七、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。”<sup>③</sup>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。<sup>④</sup>

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，而隐藏在“取阴俱识”、“识界”、“法界常住”、入胎识、持身识等等名相和观念中。

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”<sup>⑤</sup>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。

<sup>①</sup> 《中阿含经》卷 3 (CBETA, T01, no. 26, p. 435, c23-24)

<sup>②</sup> 《增壹阿含经》卷 29 (CBETA, T02, no. 125, p. 710, b13-21)

<sup>③</sup> 《杂阿含经》卷 2 (CBETA, T02, no. 99, p. 12, c23-25)

<sup>④</sup> 《长阿含经》卷 1 (CBETA, T01, no. 1, p. 7, b9-18)

<sup>⑤</sup> 《增壹阿含经》卷 30 (CBETA, T02, no. 125, p. 713, c16-17)



松本史朗说：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。<sup>①</sup>

这是“无因唯缘”的缘起论，和《阿含经》“有因有缘”的缘起论，完全是不同的。更离谱的是，他竟然主张：只要有一个缘，就能够产生下一支。

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，只好由笔者代劳了！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。在闷绝、睡眠、正死位、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——这已说明：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的行善，有的为了现世五阴的利益而作奸犯科，其样态千差万别。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，应该所有的人所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。至于为什么要有第八识为因，才能够有行呢？因为第八识是持身识，如果没有持身识，人立刻会死掉，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（其实还有别的道理，以后有适当的机会再说）。所以，松本史朗显然把缘起法过度简化了，不仅违背了经教，也违背了事实。

再来看无明是如何存续的这个问题。如果没有根本因、持种心，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；就像一架新出厂的电脑，没有病毒。如果松本认为无明只与六识相应，那么过失就更严重了；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；就像没有硬盘的电脑，即使感染病毒，只要重新开机，就不会再有病毒。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。所以，松本主张不必有第八识、单有一缘为因即能成就因缘法的下一支，不能成立。

在十二支当中，无明、行、识三支（此中的“识”，是指六识身而言<sup>②</sup>，并非第八识），属于过去世；名色、六入、触、受、爱、取、有七支，为现在世；生、老死二支，则是未来世。因此，连结三世的关键点有二处，也就是“缘识有名色”，和“缘有有生”。前面已探讨过，必须第八识入于名色，才有下一世的生死（反之即为涅槃），所以这二个关键点，其实都必须以第八识为根本因，才可能缘前支生起后支。

再以“缘名色有六入”来说明。《中阿含经》“以六界合故，便生母胎，因六界便有六处”

<sup>①</sup>松本史朗：《缘起与空——如来藏思想批判》，第30页。

<sup>②</sup>参见《雜阿含經》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 85, a26-28)

①，便是六入（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，所以出生六入。

最后以“缘生有老死”来说明。前面已举经教说明，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的会导致有情的衰老。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。

十二支缘起，皆需有根本因才能存在、运转，才能生起下一支，在本文已探讨了六种情况。就逻辑而言，举一个例子反驳“无因唯缘”的有效性，已经足够，何况已有六个例子。其余的就留待日后另文论述之。

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。”<sup>②③</sup>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的理解缘起法。《阿含经》对这些问题并没有详细的解说，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瀚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。大乘经往往说，某种法义不是声闻、缘觉所能揣测的，这是事实，并不是故意藐视二乘圣人。

## 八、“批判佛教”是对缘起教义的错解

“批判佛教”学者沿袭月称等应成派中观师六识论的错误，把佛教定义为无因唯缘（没有常住法为因）的缘起论，并以此判定界论不是佛法。然而，在这个重大的核心议题上，他们并没有提出充分的经教依据，只是把它视为自明之理。借格理菲思（Paul Griffiths）批评袴谷宪昭的话来说：这“只会提供一种毫无趣味的宗教代用品”<sup>④</sup>。还有学者批评：“批判佛教其实是一种乔

<sup>①</sup> 《中阿含经》卷 3 (CBETA, T01, no. 26, p. 435, c23-24)

<sup>②</sup> 《长阿含经》卷 10 (CBETA, T01, no. 1, p. 60, b9-12)

<sup>③</sup> 保罗·J·格理菲思：《批判的限度》，刘振凯译，霍巴德、史乃森主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，第 155 页。

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，以及对道元著作的特殊部分的宗派性偏爱。”<sup>①</sup>

松本史朗甚至露骨地说：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。<sup>②</sup>

这种论证方法是毒井法“Poisoning the Well”的一种变形，先宣告界论是一种毒害，所以任何人主张界论都该受批判。幸好毒井法只是一种流行的谬误，而不是有效的论证方法，不然的话，笔者所举的《阿含经》教证，会全部归于无用。松本讲这段话时，显然已经忘记自己原来是藉佛陀的名义宣告界论非法的。如果他认为佛陀本身的教义有错误、没有盲从的必要，则他应该自立门户，而不是乔装为佛教徒指责佛陀的说法不是真佛教。

“批判佛教”学者重视批判精神，并没有错。佛教从来都是富于批判精神，所以自创教开始就不断地进行法义辨正。但批判只是一种方法，批判必须本于经教、本于客观事实。如果不是这样，等于是把自己的意识形态强加于佛教身上。批判佛教学者便是这样，怀抱着“无因唯缘”的偏见，筛选合于他们胃口的佛法。从本篇文章的种种论证，我们可以得到一个结论：“批判佛教”是对缘起教义的错解！

事实上《阿含经》是主张有常住法的。而且常住法在佛法的体系当中，扮演着极为重要的角色。声闻人必须确认有常住法的存在，才能够具足六见处而证初果（声闻见道）。菩萨则必须证解这一个常住法，才是大乘见道。如果少了这一个常住法——大乘经论称之为如来藏、阿赖耶识、第八识、阿陀那识等等，不但轮回的理论无法成立，阿罗汉取证无余涅槃之后势必变成空无所有，这会使得佛教和断灭论外道没有两样；乃至不可能会有五阴的生起与存在、坏灭，缘起法也将随之不能成立；甚至于因缘法所说的无明也将不能存在，因为只要眠熟以后，无明所依的六识断灭时，无明必然跟着断灭不存，修习因缘法就成为无义之举。所以说，如来藏绝对是佛教最重要的法义之一，不论是在大乘法或阿含佛法中都一样。

<sup>①</sup>见波纳德·弗雷(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》，第 254-255 页，转引自史蒂芬·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》，第 283 页。

<sup>②</sup>松本史朗：《批判佛教论》，龚隽译，霍巴德、史乃森主编：《修剪菩提树：“批判佛教”的风暴》，第 164 页。