

戲論「行捨智」與「種姓智」

釋如石

一、前言

在部派佛教裡，上座部向來是比較保守的一個派別，不過此派對論藏卻賦予了較經藏更崇高的地位。在巴利上座部裡，阿毗達磨（*Abhidhamma*）被詮釋為超越經藏的「上等法」或「殊勝法」，而不是《阿含經》原來的意義——「關於法」，也不是說一切有部所謂的「對法」——對於法，法的研究。¹目前，以上座部為主的佛教國家裡，修學阿毗達磨的風氣要以緬甸寺院最為興盛。²這一點，從馬哈希、帕奧等緬甸禪師的著作內容，即可略窺一二。相形之下，泰寮禪師、特別是森林頭陀僧較不重視阿毗達磨的修學，因而他們的禪法顯得比較多元，思想也相對自由、開放，願意接觸、瞭解與吸收其他佛教傳統的理念。³從下面這個有趣的例子，我們即可明瞭泰、寮禪師對阿毗達磨看法之一斑。有位曼谷知名的女講師前來請教阿姜查：「哪本書最適合用來教授阿毗達磨與佛教心理學？」查禪師指著自己的心窩答道：「只有這一本。」他甚至還說：「在修行的過程中，我挑選《清淨道論》來研讀，但它似乎不可能付諸修行。〈戒廣說〉、〈定廣說〉與〈慧廣說〉的內容似乎完全不切實際。」⁴

姑且不論《清淨道論》切不切合實際，顯然，阿姜查並不欣賞此論繁瑣的修行觀點與方式；他的老師阿迦曼似乎也是如此。⁵正因泰、寮森林禪師傾向於「師心不師古」，不嚴格遵循阿毗達磨的傳統修學，所以他們的開示也較少使用相關的專有名相，較不那麼刻板。⁶例如根據阿毗達磨的說法，從最初階的觀智開始，乃至於證得道果為止，其間的毗婆舍那可細分為十六種觀智。這些觀智在阿姜查語錄“*Being Dharma*”中，也有一節別具風味的精彩開示，不過其中只簡單提到「名色分別」與「生滅隨觀」的內涵，其餘開示幾乎全聚焦在「行捨」與「（轉變）種姓」的詮釋上。下文即將針對兩個如此受重視的觀智——「行捨智」與「種姓智」略加探討，一方面藉此釐清「行捨智」與大乘佛教的「般若」、「本心」或「清淨心」等名相之間的可能關連，另一方面則嘗試與帶有經部批判立場的說一切有部《阿毗達磨俱舍論》中相對應的「四加行」稍作比較，以便對「行

捨智」與「種姓智」的性質與道位有更廣義、更清楚的認識，順帶也檢視平川彰《印度佛教史》中「種姓智相當於四善根的第三法忍」⁷一說的正當性。

二、「行捨智」

根據南傳上座部佛教的說法，毗婆舍那的修習可分為十六階。其中第四階為「生滅隨觀智」，此智生起時，行者能清楚觀察到目標生起之後隨即消失。到了第五階「毀壞隨觀智」時，生起和滅去的過程變快，觀者遂將注意力轉移至滅，後來只要一觀照，目標立即消失。昇進到第十一階「行捨智」時，《清淨道論》說：行者能以四十二種行相把握空，是世間觀智達於頂點的「達頂點觀」。⁸這時，觀者雖然還是念住在「行」的生滅滅上，但內心已能超然、捨離，不帶絲毫執著，到達絕對平等的狀態，對任何事物都不再迎拒，只是更輕易、持久地念住於生滅，心中十分安詳，毫無牽掛或恐懼，頗有「心無所住」的意味，這時距離真正的中道其實已經不遠了。⁹

以上所說，主要是緬甸禪師焦諦卡（*Jotica*）的看法，其餘禪師的見解也大同小異；唯獨阿姜查的說法比較特別，對於「行捨智」尤多屬於個人體悟的敘述。對阿姜查來說，「行捨智」似乎是處於「自然狀態下」的「本心」、「清淨心」，是「自由」、「清澈、光明、離染」的，是「獨立的原始狀態」，它「一直都是覺醒的」，「沒有任何現象可以動搖它」，它「沒有任何造作」、「不起愛憎，不給事物貼標籤，也不對人找碴」、「沒有苦、也沒有樂」。有了這樣的修行和體驗之後，能「隨時以等捨之中道為心的所緣」，「便無需參訪禪師或作任何特別的修行」¹⁰；因為「超越狀態」的清淨心將「在你持續禪修及開發德行時，經常與你同在。你確知修行的目標及達成的捷徑何在」。¹¹

阿姜查的開示雖然別開生面，但並未脫離「行捨智」的範圍，只是衍生了其他形容的詞彙而已。不過，其中「獨立的原始狀態」、「本心」與「清淨心」，似乎特別值得留意，因為這樣的詮釋已超脫了傳統上座部阿毗達磨的說法，而有了更深刻的意義。阿姜查認為，只觀照生滅其實還不夠澈底，必須進一步照見真正的「本心」，也就是超越所有相

對的不生不滅的「清淨心」。他說：我們看見生與滅，事實上沒有東西在生滅，那都是我們的想像與概念而已……它不只是生與滅而已，最後是要認出你真正的心。¹²

本來的心如同純淨、清潔的水……即使心是純淨的，我們也不能去執著它。我們必須超越所有的相對，所有的觀念——善、惡、淨、不淨。我們必須超越自我和無我，超越生與死。

當我們用智慧之眼去看，就會瞭解到，這佛陀是永恆的、不生的，無關於任何的個體、歷史、形象；佛陀是一切眾生的基礎，是如如不動心的真理的領悟。¹³

三、「行捨智」面面觀

從上述法義的角度去思考，原本只是等捨地觀照諸行生滅的「行捨智」，似乎就有了體悟不生不滅的無住「般若」的意味，也呈現出自性清淨心的「唯心」色彩，與佛性、如來藏的思想傾向。由此我們便不難理解，在上座部教區修學的阿姜查與佛使比丘，為何可以欣賞漢地六祖惠能的智慧以及中國禪宗的禪法。其實，何止中國禪宗的禪法，即便是西藏無上密宗的大圓滿法，如果阿姜查有緣接觸到，相信也同樣可以理解 and 欣賞。因為大圓滿成就者對於「心」的本質的理解，較之於阿姜查並無多大差異。十四世達賴喇嘛所推崇的多竹千·晉美天佩尼瑪（1865－1926）說：「我們的心超越生、住、滅的本質——此時我們的慧眼初開。但不只是看心的生、住、滅所在，這不足以找到心的本然狀態。」又說：「心一直都呈現著，從來沒有改變；一直都是自在的，從沒有顛倒；它不生不滅。」¹⁴ 這些開示和阿姜查的見地幾乎相同，與《壇經》的說法亦無二致：「識自本心，見自本性，不生不滅」、「世人妙性本空，無有一法可得」¹⁵，與五祖的禪觀體驗也相彷彿：「見此心識流動，猶如水流、陽焰嘩嘩不住……看熟則返覆銷融，虛凝湛住，其此流動之識，颯然自滅……此識滅已，其心即虛，凝寂淡泊，皎潔泰然。」¹⁶

阿姜查是二十世紀泰（或寮）國的上座部禪師，如果他對《清淨道論》「行捨智」的詮釋，會明顯呈現出「般若」、「唯心」與「如來藏」思想的傾向，那麼部派佛教初期的行者想必然也會萌生出大乘的般若思想，以及後續的中觀、唯識和如來藏思想。根據印順《初期大乘佛教之起源與開展》之論述，大乘原始的般若法門——「諸法無受三昧」並沒有其他的源頭活水，它是直接承襲原始佛教的「不住色」、「不作行」、「不取著」、「不攝受」而有所發展的。

¹⁷ 佛世的大迦旃延長老就說：「眼見一切色、耳聽一切音；智者雖聞睹，纖毫

不入心。有眼卻似盲，有耳卻似聾；有智似是闇，有力似無能。」¹⁸ 這種不住、不念、不受一切的大乘三昧和「行捨智」頗為類似，因為「行捨智」同樣具備超然、捨離、不執著、平等，不迎不拒的般若特色。不過，由於般若是以「法性」為準量的，所以不必從諸行表層的「生滅」性質著手，直接從更深刻的「法性」——不生不滅、無二無別、無取無著契入就可以了。總之，般若波羅蜜是源自「原始佛教」的，但並不只限於一般聲聞的體悟，而是利根深智者才能悟入的無生法忍。¹⁹ 然而，如此「心無所著」的般若，和阿姜查所說超越所有的相對——善惡、垢淨、我無我和生死的「本心」、「清淨心」，其實是很難區分的。

從另一方面來看，阿姜查所謂的「本心」和「清淨心」，也明顯具有「心性本淨」的意味。值得注意的是，「心性本淨」的法義除了出現在《增支部》、大眾部和上座部中的分別說部宗義中，²⁰ 也普遍呈現於《般若經》、《華嚴經》、《維摩經》、《大集經》、《阿闍世王經》、《文殊師利經》、《涅槃經》等許多大乘經典裡，以及《金剛頂經》、《五次第》等密續中，而成為大乘佛教的基本教義之一；因此所謂「諸法本性清淨」、「自性清淨心」、「佛性」、「如來藏」和「澄明心」，其實都可視為「心性本淨」這個教義在不同時空下的巧妙變奏。²¹ 由此可見，「澄明心」、「如來藏」、「佛性」、「自性清淨心」、「唯心」、「中觀」和「般若」，很可能都是同一自心實相的不同角度呈現或表述而已，「行捨智」亦然。誠如梶山雄一在《空之哲學》中所說：作為直觀當體的最高真實，是超越有無的表詮之上的。它只有在事後省思的立場下，才被稱為「空」，或稱為「光明心」而已；這實在是語言的差異，而不是事實的不同。所以，如果我們不把《般若經》所說的「清淨光明心」視為「空性」的同義詞，而強調它是真實存在的話，就會導向唯識宗「三界唯心」的觀念論。如果再換個角度，把它看成具有清淨光明的本性而為人人本具之佛性，自然就會朝向「如來藏」的思想發展。²²

或許有人會提出這樣的質疑：如果「行捨智」、「般若」、「自性清淨心」等都是自心實相多元面向的呈現，何以部派佛教只說「生滅智」、「行捨智」，而不談「般若」、「唯心」與「佛性」呢？

其實，這個道理並不難理解。在自然界中，任何事物的某個面向顯現時，其它面向也必然被隱蔽了起來，就像我們看到向陽的明月時，一定見不到背光的暗月；同樣的，在人文界裡，「任何

一個肯定的語句，同時也必定是一種否定的語句」；²³ 智儼所創華嚴「十玄門」中的「秘密隱顯俱成」或「隱顯同時」不也是這麼說的嗎？²⁴ 人類的認知結構有其先天的侷限，在某個特定的時間只能作某一角度的思惟觀察，因此所得的結果必然是十分偏狹的，和「瞎子摸象」的見解沒什麼兩樣。如果不明究理，硬把某一偏狹的觀點視為絕對的真理、唯一的正道，以偏蓋全，當然是不足取的。有鑑於此，西哲懷德海（A. N. Whitehead）在《思惟的模式》中同樣主張：自然界裡，不同界次的各種事物和品類都有內在的密切關連，彼此互攝互入，互相依存，我們不應該孤立地去看它們，因為它們原是一個不可分割的有機性全體。²⁵

上述「隱顯同時」的觀點，不僅是一項極易理解的哲學理念而已，它更是二十世紀以來最嚴謹、高深的「量子力學」的重要原理之一——「互補原理」。發明此一原理的量子物理學家波耳（Bohr, 1885–1962）指出：自然界有互補的本性；一個實驗如果呈現了物理現象的某個特性，它同時也會遮蔽此一特性的「互補特性」，使它變得隱晦不明。用來說明「互補原理」的雙狹縫實驗顯示：如果我們不去測量電子路徑，電子便表現出它們的「波動性」；反之，如果測量電子路徑，表現出來結果便是互補的「粒子性」。換言之，測量行為不僅造成「測不準」的擾動或誤差而已，它甚至會完全抹煞另一「互補特性」被測量出來的可能性。²⁶ 所以發明「測不準原理」的海森堡（W. Heisenberg, 1901–1976）在《物理與哲學》中說：「我們觀察到的，不是真正的自然界，而是顯現在我們問問題的方法之下的自然界。」²⁷

筆者以為，自然界微觀的物理現象既然如此，人類微觀的身心狀態也應該有類似的「互補」效應才對。因此，當一個深信三法印的部派佛教行者從三摩地中抽離出來，順著師長指示的口訣或平日的所聞所思，深入觀察身心的各種微細狀況時，自然會次第照見他們深信不疑的「唯一」真諦——無常、苦、無我等諸行的表層特質，而生起「名色分別」、「生滅隨觀」乃至於「行捨」等觀智。然而與此同時，自心實相的其他深層特性如「唯心」、「自性空」和「佛性」等面向，卻因此而隱沒不現；即便有所呈現，也會因為不是觀察的目標而被刻意忽略、漠視。例如有位美國人到緬甸去修習四念處禪法，一天他因為明覺心特別敏銳，而體驗到一種彷彿是「見性」的經驗，結果小參時反而被禪師呵斥了一頓。²⁸ 另一位現代緬甸禪

師焦諦卡，在解釋「名色分別智」時談到：我們所能看見的，都和自己主觀的經驗值相關。或許本來就存在著一些什麼，而本來存在的「東西」就是我們經驗的基礎，不過我們無從得知本來存在的「東西」到底是什麼。我們經驗到有「東西」接觸到視網膜，接觸的瞬間生起了反應，於是視網膜產生了推動力，並透過神經系統把這些波動傳送到大腦。大腦與我們的心連結，所以就有了判斷。²⁹ 焦諦卡禪師這樣的詮釋方式雖然很現代、很科學，其中法義還是呈現出「萬法唯心所現」的色彩。然而在緬甸保守的上座部佛教氛圍中，「唯心」等非佛說的異端教義，大概只能曇花一現，要受到重視並進一步深究，根本是不可能的。

可是當行者的觀智昇進到「行捨智」這樣一個較穩定、多元與透脫的廣大境界時，思想上較自由、敏銳的行者，便有可能像阿姜查一樣生出「清淨心」、「唯心」與「佛性」、「如來藏」等其他面向的洞見。阿姜查的語錄顯示，他雖深受上座部佛教的洗禮，但並未博通阿毗達磨，他對三學實踐的重視遠甚於理論。他甚至覺得著名的《清淨道論》太過於複雜，以至於根本不可能實踐。可見，阿姜查只是一個思想樸素的禪行者，除了身為比丘所應具備的基本律、法知識以外，他並未廣學其他宗派的「法義」，特別是在阿毘達磨方面。正因為阿姜查沒有受到太多先入為主的上座部思想所侷限，所以當他有了深刻的悟道體驗之後，就能自由使用基本的佛學術語以及自己樸實的語言概念，來描述他所經歷的境界和所體悟的法義。誠如史塔司在《冥契主義與哲學》一書所說：

任何文化中的冥契者詮釋他們自己的冥契經驗時，通常使用塑造他的宗教思想以詮釋之。但假如他夠精細、哲學思辯夠強的話，他也可以拋掉宗教教條，但仍保留他自己的冥契意識。³⁰

四、「種姓智」

在毗婆舍那的十六觀智中，「行捨智」似乎是相當重要的一個階位，它進可攻，退可守；行者既可從此繼續邁向聖域，亦可暫時留守此位，蓄勢待發。《清淨道論》明文表示：「如果彼（行捨智）見寂靜的涅槃，則捨一切諸行的轉起而躍入涅槃。若不見涅槃寂靜，則再再以諸行為所緣而轉起；正如航海者的方向烏鴉相似。」³¹ 意思是說，在真正趨入涅槃之前，即便觀者很想一鼓作氣，從「行捨智」直趨不生不滅的涅槃，但若尚未積聚足夠的力道，難免繼續受困於諸行的生滅，無法超越，所以依舊回到觀察生滅的階位。這個過渡的

中間歷程會不斷重複，直到觀者成功轉向並證入涅槃為止。這種內心已然捨離卻又進進退退的搖擺狀態，稱為「行捨」或「預備好隨順種姓」；³² 它應該相當於第十二階的「隨順智」。對於此一狀態，焦諦卡禪師舉了如下的比喻來說明：在兩山之間，有一個不見底的深谷。你抓著一根繩子在那兒擺盪，想擺到深谷的另一邊。當力氣不夠、動力不足時，你不敢放手，擔心會掉落深淵，所以又擺回到山谷的這一邊。³³ 這種的搖擺狀態阿姜查是這樣理解的：

這樣的人修行雖有進展，卻暫時退到另一個層次繼續修行，直到獲得短暫的涅槃經驗為止，因為他仍未完全斷除煩惱。好比一個人涉溪及半，他很清楚溪流有兩岸，但因無法一舉涉過，所以暫時先退回來。瞭解溪流有兩岸，與「轉變種姓」的情況很像，意思是說，你已知超越煩惱的途徑，但力有未迨，所以先行撤退。³⁴

上述阿姜查的開示和焦諦卡禪師的說法，大致相同；唯一歧異的地方是，阿姜查把這種仍處於搖擺狀態的「隨順種姓」，定位為正要超凡入聖的「轉變種姓」階段。他說：「如此觀察法之後，心會撤退到一個較不集中的修行層次。佛典描述這種情形為：心正在經歷『轉變種姓』。這表示，心正在經歷凡夫心邊界的超越階段，亦即未悟的凡夫心正要有所突破而進入覺者的聖域，不過仍屬於未覺悟的凡夫心。」³⁵ 不但這樣的見解和焦諦卡禪師顯然互異。焦諦卡禪師認為，在「行捨智」和最初觀見涅槃的「種姓智」之間來回擺盪的狀態，只是中間過渡的「隨順智」而已；而開始以無相、滅、涅槃為所緣，屬於最高觀智且不再退轉的「（轉變）種姓智」，要等到「行捨智」與「隨順智」都已圓滿，並且蓄足了道力之後才會生起。此心一起，隨即擺脫諸行而證入涅槃，這個分證涅槃的前一剎那觀智，才是第十三階的「（轉變）種姓智」。

《阿毗達磨概要精解》說：「它被稱為『轉變種姓』，因為它是凡夫種姓轉入聖者種姓的轉變點。」³⁶ 這種「種姓智」，緬甸恰忒禪師稱它為「邊界智」，因為它正處於凡夫和聖人之間的邊界地帶，不過心已轉向涅槃，入於聖者種姓，一旦心通過這條邊界，便斷除了煩惱，而成為入流的聖者。³⁷ 因此，根據阿毗達磨的說法，阿姜查前述「先行撤退」的比喻，只宜用來說明仍有退路的「隨順智」；至於正在轉凡成聖的「種姓智」，由於不能再迴轉，所以還是焦諦卡禪師如下的比喻較為恰當：

當你累積了足夠的動力之後，再次向山的那邊盪去，來回擺盪幾趟之後，確定

聚集了足夠的動力，便決定鬆開手中的繩索，快速衝向對岸。這時你還能夠回來嗎？不！既然已經放掉繩子，你就再也回不來了！雖然還未真正到達彼岸，但已累積了足夠到達彼岸的動力，便不可能停止（趣入涅槃）了。³⁸

五、「行捨智」、「種姓智」與「忍」、「世第一法」的會通

「種姓智」雖然未達彼岸，但已蓄足了道力，所以一旦放下身心生滅的觀察，即刻趨入生滅止息的涅槃。此一觀智相當於說一切有部所謂的「世第一法」——四加行道中的第四善根；因為世親《俱舍論》說：「第一入離生」、「世第一無間……如是十六心，名聖諦現觀。」意即，世間法中最殊勝的「世第一」法，「無間」發起無漏「十六心」的「聖諦現觀」，斷三界見所斷惑的八十八使；不過，由於斷證的過程尚未完成，仍位於超凡入聖的臨界地帶，依然只能算是異生凡夫。緊接著「世第一法」的一剎那智之後，無漏聖道隨即現前，而入於聖者之流；³⁹ 換言之，《清淨道論》的「種姓智」與《俱舍論》的「世第一法」的心路歷程都相當短暫，只有一剎那頃的時間。上述這些「種姓智」的特色，都是「忍」位所沒有的。因此，平川彰在《印度佛教史》中參考水野弘元的著作而說：「種姓智」相當於說一切有部四善根的第三法「忍」，⁴⁰ 應該是有待商榷的。

如前所說，如果內心積聚的道力不足，或者五根尚未完全平衡，無法一鼓作氣，從「行捨智」直趨涅槃「道智」，行者只好再回到觀照生滅的階位，不過僅止於退到「行捨智」而已，因為「行捨智」不會再退轉；一如《清淨道論》所說的「方向烏鴉」，如果不見海岸，便屢屢飛回來，停留在桅杆（行捨智）之上。⁴¹ 在這個階段，行者只要繼續禪修，專注力和等捨心都可長久維持；它相當於只較「世第一法」低一階的「忍」位，因為《俱舍論》說：「忍」位的行者對四諦理完全信認忍可，且無退墮之虞。⁴² 由於「行捨智」不再退轉，既可容許聲聞行者留守此位，養精蓄銳，再作後續分證涅槃的衝刺；另一方面，也可接受大乘菩薩久留其中，以便繼續累積福德資糧，乃至於究竟成佛。一旦捨離此智而躍進「種姓智」，或越過「種姓智」的界線而預入聖者之流，成為名副其實的聲聞聖者，其種姓即不可能再改變而修成大乘佛果；因為預流聖者在世間頂多僅剩七生，不足以圓滿至少需四阿僧祇劫與十萬大劫才能修滿的成佛資糧。⁴³

由此可見上座部佛教認為，「行捨智」是容許聲聞種姓轉換的最後階位或

最高觀智，再一步即成定姓聲聞。不過，關於種姓轉換的最後底線，部派之間似無定說，所持的理由也不盡相同。若依有部《俱舍論》的說法：聲聞行者在加行道的「暖」、「頂」二位，還有機會轉向佛乘；一旦證得「忍」位善根，不墮惡趣，必然斷絕眾多利他之事，再也不能修集廣大資糧而趨向獨覺乘或佛乘，所謂「聲聞種姓暖頂已生，容可轉成無上正覺……彼忍種姓不可迴轉，是故定無得成佛義。」⁴⁴

六、結語

根據上述部派佛教的說法，所有的大乘菩薩都是「行捨智」以下的凡夫，沒有一位是聖者。這和大乘觀點當然是南轅北轍的。⁴⁵ 大乘佛教的主張是，已證悟空性的地上菩薩都是聖者。月稱的《入中論》詮釋「地」為，由大悲所攝持的菩薩無漏智；⁴⁶ 《入菩薩行·智慧品》也說，菩薩雙運悲智廣利眾生，是證悟空性的實際效果：「為度愚苦眾，菩薩離貪懼，悲智住輪迴，此即悟空果。」⁴⁷ 因此寂天發願，在證得初地以前，要生生世世出家為僧，勤修定慧；等到悲智具足而登上歡喜地以後，再來廣度群生。⁴⁸

至於三乘種姓能否互換的問題，基本上，「隨教行」唯識宗與部派佛教一致，主張「究竟三乘」，亦即三乘種姓各別決定，眾生未必皆能成佛。若是不定種姓的「菩提圓轉」一類的阿羅漢，則仍可在有餘涅槃的階段轉入大乘；一旦趨入無餘涅槃，身心完全寂滅，就不可能再迴小向大了。然而，「隨理行」的唯識宗和中觀宗都主張「究竟一乘」，亦即所有的二乘阿羅漢都可再迴入大乘；換言之，一切眾生畢竟成佛。⁴⁹

以上這些佛教宗派間的歧異，是因為聲聞行者目光淺短、劃地自限而產生的，還是因為大乘菩薩自以為是、自我吹噓所形成的呢？答案恐怕不能如此簡單二分。如果說，只有部派佛教的說法正確，大乘經典非佛所說，那麼彼此爭論不休的十八部派，要以哪一派的教義來代表真正的佛說呢？如果說，大乘教法才算究竟了義，部派教團必然群起而攻；而且，大乘教法中到底要以何者為究竟？是顯或密，還是唯識或中觀呢？

印度教早期的《吠陀經》說：「真理只有一個，只是聖人以不同的名字來稱呼它而已。」⁵⁰ 《大寶積經》和《維摩詰所說經》也有類似的說法：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」法門之所以無量，是因為隨順眾生無邊、煩惱無盡而開展出來的。蘇軾詩說：「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同。」廬山只有一個，但它的真實面目卻會因為

不同角度的觀者而有不同的呈現。這是「緣起」世間無明虛妄分別所形成的結果。顧此必然失彼，顧彼也一定失此，要想面面俱到，或判然分出絕對的高下或是非，是不可能的。因此，與其為了「是其所非而非其所是」，彼此爭論不休，不如息諍內省，回歸生命的本然，以清明的無所住心修習一切善法，讓是非等相對的緣起世間並行不悖。⁵¹

- 1 平川彰《印度佛教史》，頁 135（莊崑木譯，商周，2002）。
- 2 菩提比丘編《阿毗達磨概要精解·導讀》，頁 x i（尋法譯，正覺學會，2003）。
- 3 泰國禪師對禪宗似乎比較有欣賞的雅量。佛使親自泰譯了《六祖壇經》，而且在《菩提樹的心木》中說：「父母未生前本來面目」的話頭，是認識空性非常簡便善巧的方法（鄭振煌譯，慧炬，頁 84）。此外，阿姜查也曾數度給予惠能及禪宗之禪法好評（《靜止的流水》，圓光，頁 167 - 168；《森林中的法語》，頁 185，賴隆彥譯，橡樹林，2002）。
- 4《心靈的資糧》，頁 18、19（法耘，1994）。
- 5《阿姜查的禪修世界——戒》，頁 131（賴隆彥譯，橡樹林，2004）。
- 6 P. Breiter 在“Being dharma”的〈譯序〉中也有類似的說法（《森林中的法語》，頁 32）。
- 7《印度佛教史》，頁 179。
- 8 覺音《清淨道論》，頁 676、682（葉均譯，正覺，2000）。
- 9 焦諦卡禪師還說：其實在「生滅隨觀智」時，行者就已培養出某種程度的「等捨心」，只是出現的頻率不那麼高而已（《洞見最真實的自己》，頁 166 - 228，劉宜霖譯，大千，2010）。
- 10 阿迦曼曾對阿姜查作過類似的開示，並說：若有這些了悟，「就沒有太多好修了」（參見 Pha ong neug《阿姜查傳》，如石《阿姜查語錄之道次第輯要與禪宗會通·自序》，頁 II 所引（休休，2008））。
- 11 P. Breiter, trans. *Being Dharma: The Essence of the Buddha's Teachings* (Boston, 2001), p.68、69；另見《森林中的法語》，頁 131 - 133。
- 12《森林中的法語》，頁 176 - 178，引入《阿姜查語錄之道次第輯要與禪宗會通》，頁 244、245。
- 13《寧靜的森林水池》，頁 209。黃檗也說：「諸佛體圓，更無增減，流入六道，處處皆圓；萬類之中，個個是佛」（《黃檗宛陵錄》，T 48，386 上）。
- 14 達賴喇嘛《安住於清淨自性中》所引，頁 291、317（陳琴富譯，橡樹林，2010）。
- 15 T 48，348 下。
- 16 弘忍《修心要論》（T 48，379 上）。
- 17 印順《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 633、634、635（正聞，1996）；另見 T 8，537 下 - 538 上。
- 18 鄧殿臣譯《長老偈長老尼偈》，頁 174（中華印經協會，2003）。
- 19 前引書，頁 637、638、664。
- 20 呂澂《印度佛學思想概論》，頁 48 - 49（天華，1982）；演培《異部宗輪論語

- 體釋》，頁 68（正聞，1983）；《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 363。
- 21 平川彰《印度佛教史》，頁 237 - 239。
- 22 吳汝鈞譯《空之哲學》，頁 176、19、20（文殊文化，1988）。「清淨光明心」一詞，在原譯本為「清潔光輝的心靈」。印順在《成佛之道》中也認為，大乘三系的根本思想是一致的。如該書說：「真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。所以三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別」（頁 393，正聞，1993）。
- 23 語出西哲斯賓諾沙（Spinoza），《佛學今詮·下》所引，頁 163。
- 24 「十玄門」之說，首創於二祖智儼，紹繼於三祖賢首法藏，大成於四祖清涼澄觀。其中第三門——「秘密隱顯俱成」，先被法藏改成第六門，後來又更名為「隱密顯了俱成」（呂澂《中國佛學源流略講》，頁 386，里仁，1985）。
- 25 《佛學今詮·下》所引述，頁 159、160。
- 26 參見王寶貴《洞察》，頁 278 - 282（天下文化，2001）。
- 27 W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Harper Torchbooks, N.Y, 1958, p.58.
- 28 張澄基《佛學今詮》上冊所引述，頁 234（慧炬，1988）。
- 29 《洞見最真實的自己》，頁 86、87。
- 30 W. T. Stace《冥契主義與哲學》，頁 468（楊儒賓譯，中正，1998）。
- 31 覺音《清淨道論》，頁 657。
- 32 《洞見最真實的自己》，頁 230。
- 33 同前引書，頁 230。此喻與《清淨道論》的說法不盡相同（頁 674）。
- 34 本段以及下一段阿姜查的開示，筆者譯自 *Being Dharma—The Essence of the Buddha's Teachings*. (p.70 - 71)。
- 35 有人將引文中的「轉變種姓」“change of lineage”譯為「逆流」，應該是錯誤的；因為「逆流」即「預流」，已入聖者之流。
- 36 《阿毗達磨概要精解》，頁 351、352。
- 37 《毗婆舍那禪——開悟之道》，頁 64（果儒譯，2009）。
- 38 摘述自《洞見最真實的自己》，頁 230。此喻與《清淨道論》的說法亦不盡相同（頁 674）。
- 39 演培《俱舍論頌講記》下冊，頁 204、211（正聞，1980）；另見 T 29，120 中、121 上 - 下。
- 40 平川彰《印度的佛教》，頁 179。
- 41 《清淨道論》，頁 657。
- 42 《俱舍論頌講記》下冊，頁 194；另見 T 29，119 下。
- 43 帕奧《菩提資糧》，頁 171（淨心，1999）。
- 44 《俱舍論》頌云：「忍不墮惡趣……轉聲聞種姓，二成佛三餘」（T 29，120 中 - 下）；另見《俱舍論頌講記》下冊，頁 204、207。
- 45 關於此一問題，筆者在〈台灣教界學術研究、阿含學風與人間佛教之綜合省思〉曾作過詳細的辨析，有興趣的讀者敬請參閱（收入《現代大乘起信論》，頁 142 - 159，南林，2002）。
- 46 《入中論》卷 1，頁 6（法尊譯，新文豐，1975）。
- 47 《入菩薩行譯注》，頁 206（如石譯注，諦聽，2014）。
- 48 前引書，頁 255。
- 49 《宗義寶鬘》，頁 84、85（陳玉蛟譯，法爾，1988）。
- 50 H. Smith《人的宗教》（頁 97，立緒，1998）。
- 51 《莊子·齊物論》：「欲是其所非而非其所是，則莫若以明……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」（《傳佩榮講莊子》，頁 29、33，天下，2002）。