

## 《入菩薩行·智慧品》之現代科學解讀

如石

### 壹·引論

#### 一、《入菩薩行》簡介

《入菩薩行》(以下簡稱《入行》),是印度一位著名的中觀學者——寂天(*sāntidena* 685-763 A. D.) 根據三藏典籍所寫的大乘修心論著。此論的性質和《法句經》頗多類似;它的說理深入淺出、引人入勝,它的譬喻幽默風趣、切中人心,它的訓誨陳詞懇切、循循善誘,是大乘行者很理想的一部隨身修心手冊。在印、藏佛教中,它的評價很高,流通也廣,和《法句經》在南傳佛教中的地位不相上下。然而,《入行》所蘊涵博大精深思想體系、脈絡分明的內容組織,以及洋溢於字裡行間那股感人肺腑的宗教悲情,卻不是《法句經》所能望其項背的。

由於《入行》具有許多引人入勝的特點,廣受大乘行者的喜愛,所以它對印、藏佛教曾經產生極其深遠的影響。十一世紀的阿底峽尊者在《菩提道燈難處釋》中,提到《入行》的地方共有二十二次;十二世紀西藏白教岡波巴大師的《解脫莊嚴寶論》,引用《入行》多達六十幾次;十五世紀黃教的宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》中,單單「安忍」和「精進」兩章就足足引用一百個偈頌。這是十分驚人的數字。而現在台灣佛學院學生幾乎人人必修的《成佛之道》,也有三個半偈頌出自《廣論》所引的《入行》。別的不提,單憑以上數據,就足以證明《入行》對印、藏佛教影響之深遠。而這股巨大的影響力,在距離寂天一千兩百多年的今天看來,依舊是方興未艾的。無論是對內或對外,對僧或對俗,藏僧最常用來開示的論典仍然是《入行》。有些喇嘛甚至每天背誦一遍以為日課。一九九〇年,西藏高僧晉美彭措為「五明佛學院」學僧講授《入行》時,在座的六百八十八位漢僧中,就有三百八十八位發願背誦《入行》。[註 1]

一九九七年,美國 SHAMBHALA 出版社新推出一本英譯的《入菩薩行》(*The way of Bodhisattva*),達賴喇嘛在此書的賜序中說:

《入菩薩行》一書已經流傳了一千多年，廣受教界人士的讚美與推崇。他是西藏佛教四大教派學僧必修的寶典，而且有口皆碑，人人讚賞。我本人曾經從已故的 Kunu Lama 聽受這部聖典的口傳與講解；而他則受學於偉大的「大圓滿」教師 Patrul Rinpoche 的某位弟子。事實證明，此論對我心靈的淨化與開展有莫大的效益。[註 2]

另外，在《入菩薩行》〈安忍品〉的註解《平心靜氣》（*Healing Anger*）一書中，達賴喇嘛還說：

我想大約是三十四或三十五歲時，我真的開始一心觀修空性。而就在十分密集的禪修之下，我對滅諦本質的理解變的相當真實。我可以感受到某些悟境……但我三十多歲時的修行境界離菩提心還差的很遠。約莫四十幾歲時，主要由於研讀並修行了寂天的《入菩薩行》及其他一些作品，我終於開始體驗到些許的菩提心。[註 3]

從以上兩段簡短的開示，我們可以明顯看出，《入行》對啓發菩提心之助益，以及它在西藏佛教界所享有的崇高地位。正因為《入行》普遍受到各派藏僧的重視，所以有關它的傳譯和講習活動，也隨著藏僧的足跡而逐漸遍布世界各地。別的譯本姑且不談，單單英譯本，在一九九〇年以前就已經有了三種。然而，僅此三種譯本似乎仍不足以應付歐美學佛人士的廣大需求。所以一九九二年以後，相關的英文譯本和開示錄等書籍又陸續出版，數量早已超過十部。連智作慧那部著名的《入菩薩行廣譯》，也被一位印度學者由梵文翻成了英文。

在台灣方面，現有的註解本有五部。其中，除了拙著《入行譯注》以外，其餘四部註釋分別隸屬藏傳佛教的格魯、薩迦和寧瑪三派；其中有十三世紀的經典之作，也有不久前的開示錄。這些不同派別的西藏註疏，雖然詳略各有不同，但用來解釋的佛法概念基本上還是相當傳統的，並沒有什麼明顯的差異，毫無新意可言。當然，傳統並沒有什麼不好，只是寶貴的傳統真理若因詮釋的觀念過時而被忽視豈不可惜。這是筆者嘗試撰寫此文的主要原因。

## 二、以現代科學解讀〈智慧品〉的立場

印度的佛教發展到第四、五世紀，四大宗派已經形成。在發展的過程中，四大宗派之間彼此交互影響，在他宗論難與自宗的省思下，各宗派的教義逐漸趨於穩定與成熟。成熟期的宗派思想其實是非常精細複雜的。爲了釐清同一時代各宗派間不同的學說立場，明確界定自

宗不共的思想主張，因此有必要作一系統性的分析、批判與整理的工作。這種整理的工作，在清辨（五〇〇—五七〇）的《中觀心要思擇焰釋》、月稱（約六〇〇—六五〇）的《入中論》以及寂護（七二五—七八四）的《中觀莊嚴》中，都可以明確地看到。寂天在這樣一個時代出來弘揚中觀教法，當然不能不隨順處理宗派爭議的問題。所以，〈智慧品〉在一開始的「建立二諦」之後，便逐一評破部派和唯識宗等說實有的宗義，然後才宣說自宗的人無我和法無我。

〈智慧品〉立論的根本意趣是中觀的，而且也是應成的，有許多論義都可以在《中論》和《入中論》中找到思想的源頭；不過其中還是有不少寂天不共的立論角度與巧思。例如依「四念處」宣說法無我、不在破「他生」的地方辯破唯識、舉水晶和毒鼠喻否定自證分等等，[註 4] 這些獨特的立論風格和善巧譬喻，都不同於月稱宣揚應成宗義的《入中論》。尤其，整部《入菩薩行》處處巧說譬喻，誠惡勸善，強調止觀，悲情流露，譬喻師的風格非常顯著，所以筆者在《入菩薩行導論》中，美其名曰「譬喻應成師」。<sup>[註 5]</sup>

根據西藏宗義書《宗義寶鬘》的說法，應成中觀派最基本的主張是：即使在名言中，諸法也不以自相而存在——無自相。<sup>[註 6]</sup>在從前的時代，要成立或瞭解這樣的論點，透過思惟中觀宗所提出的「四大正因」或「五大正因」<sup>[註 7]</sup>，確實是最有效的方法。但在二十一世紀的今天，利用科學的研究成果，可以幫助我們去除心境實有、無自性的妄見。雖然科學的基本立論偏向唯物，而且也不承認有生命相續的輪迴，但整個科學的發展始終不曾離開對客觀實相的探討，並且正逐漸朝向佛教的核心理念接近之中，所以科學的研究成果的確不容小覷。華勒斯（B. A. Wallace）博士在達賴喇嘛與科學家進行的第二屆「心性與生命會議」紀錄——《意識的歧路》的「後記」中表示：「我相信，有愈來愈多的人像我一樣，覺得現代神經科學與佛教可以彼此學習而獲得很多，兩者皆無法獨自探索出心或身的真相。」<sup>[註 8]</sup>另外，一九九九與二〇〇〇年的天普頓獎（Templeton Prize）——類似諾貝爾獎的宗教大獎得獎主，都是物理學家，<sup>[註 9]</sup> 由此不難看出科學對宗教愈來愈深的影響。

《入行》總共有九百一十三偈，分成十品。〈智慧品〉是其中第九品，份量不少，有一百六十七頌，本文只詮釋了其中最具代表性的五十頌。詮釋所依據現代學理，除了主要的量子物理、神經科學和心理學以外，還引用少部分的認知科學和數學。至於教理方面，則以《中論》和《入中論》為權證，並佐以丹霞和阿姜查等已徹悟禪師之語錄。

由於寂天被認為是應成派的中觀學者，所以在正式進行〈智慧品〉偈頌的細部詮釋以前，對於內心與外境是否實有之宗派異見先作一綜觀性的論述，應該有助於後續偈義的理解。

### （一）外境非實有——破婆沙宗和經部宗

部派佛教中的婆沙宗和經部宗主張，內心和外境都是實有；而外境是由實有的極微所構成的。[註 10]大乘的唯識和中觀宗不認同這樣的主張。現代的科學研究成果顯然也質疑外境實有的看法。

過去三、四百年來，科學家努力從事於客觀知識的探討，其成果在十九世紀末葉達到巔峰，幾乎獲得全世界的支持。當時的物理學界普遍認同：真實存在的客觀世界由時間、空間和基本粒子所組成，而且透過對於物體最小組成單位的精確知識，我們能夠正確預測所有物體的行為。但是到了一九二〇年代，牛頓物理學中的化約論、實在論和決定論這三大信念開始崩潰，相對論和量子力學動搖了整個古典物理學的理论基礎。

根據量子物理學的看法，組成事物的基本粒子其存在一點也不真實。[註 11]因為第一、量子只具有「存在的傾向」或「發生的傾向」，至於這種傾向有多強，只能用統計力學上的機率來表示；第二、量子具有互補的波粒二象性，在某種情況呈現出波的性質，但在另一種情況卻會呈現出粒子的性質；第三、「測不準原理」指出，我們永遠無法同時精準地測量出量子的位置與速度。[註 12]這意味著：我們無法直接認識量子世界自身，只能透過量子世界和觀察者在某個特定的實驗體系裡的互動去理解。[註 13]換言之，人不可能對客體進行一種無關觀察者的純客觀描述，人對任何事物的認識和描述都和觀察者有關，觀察者的建構積極參與了認知的過程；而這種看法和認知科學的主張是一致的。

總之，量子力學和認知科學應該不會認同：有獨立於觀察者以外的純客觀世界，也不會支持主張外境由實有的無方分極微所組成的婆沙宗和經部宗。

## (二)內識非實有——破唯識宗

### 1. 破唯識無境

主張實有的部派佛教認為：一切外境都是獨立自存的客觀實在。然而，外境是否真如其表面所呈現那樣地存在呢？大乘的唯識和中觀二宗不以為然。世親在《唯識二十論》中，對組成事物的成分進行分析，在分析中找不到足以成立外境的極微實體，然後便據此下結論說：外境是不存在的，存在的只有內識。但中觀宗認為：單憑「在分析中找不到實有的外境」為理由，只能證明外境非真實存在，而不是不存在。外界的現象仍然是存在的，不過並非依照我們表面所見的方式存在，而是非真實地存在、無自性地存在。[註 14]以上所述，是中觀與唯識二宗對外境存在的看法。那麼科學家的看法又如何呢？

如前所說，量子物理放棄了古典物理化約論、實在論和決定論的信念，主流的工具主義者主張：理論和模式只是實用的知識和工具，並非世界的複製品，它們沒有告訴我們世界本身是什麼樣子；但是也未因此而否定外在世界的存在。海森堡的「測不準原理」和波耳的「互補原理」確實顯示出：在量子物理中，觀察者和所觀察的現象是互相依存、互相關聯的；但

我們卻不能因此而進一步推論說：這些現象具有心靈的特質或是依賴心靈而存在。[註 15]可見，量子物理不會認同唯識宗「唯心無境」的主張。

在神經生物學方面，外境非但不會被認同是「唯識所變」，反而會和內識一起被看成是「唯物的大腦所現」。一九七二年諾貝爾醫學及生理學得獎主伊德蒙 (G. M. Edelmam) 在《先有心靈還是先有物質》中，根據生物、心理和哲學等已知的研究成果主張：意識是由知覺、概念形成及記憶三者所構成的特殊關係產生的；[註 16]而當今主流的神經科學理論，則把由知覺、概念形成和記憶所構成的意識看成是腦細胞無數神經網路的巨量訊息交換中所「浮現」的特質。[註 17]在這樣的科學氛圍中，不但「唯心無境」的唯識宗義站不住腳，就連主張心物互相依存的中觀宗也難以成立。

## 2. 破自證分

除了「唯識無境」的宗義以外，唯識宗還主張有所謂的「自證分」。為什麼唯識宗需要安立自證分呢？

因為對唯識宗而言，外境只是心識所變現的相分，外境本身根本不存在，不可能用來證明見分的認知，見分自己又不能證明自己的認知作用，所以只好在心識的自體上安立一個自證分，來驗證見分對相分的認知。然而應成派認為沒有這個必要，因為應成派主張心境雙方互相依存，外境的存在有賴於主觀內識的認知來證實，同樣的，內識的認知也需要依靠外境的存在來驗證。這種雙向驗證認知的方式和我們日常生活中的經驗頗相符合。如果我們以一特定的方法覺察到某物，我們會依據該物來檢查我們的知覺。當我們發覺該物與我們的知覺相符合時，我們就知道認知是正確的。因此對於應成派來說，沒有原本正確的認知這回事，即使像空性這一直接的經驗，也並非在本質上正確。[註 18]

從神經科學的角度來看，意識是大腦神經元浮現的特質，而大腦不會反應它自己，只會製造自己以外事物的意義。根據方伯格 (T. E. Feinberg) 的研究：有意識的大腦對自己是沒有感覺的；例如在皮質上插一根針，並不會對大腦本身引起疼痛。大腦沒有指向自己的感覺器官，它只能客觀地從外界來看。我們已經知道沒有「內在眼」，也沒有內在小型人觀看著大腦本身、感覺本身的神經元。意識的神經活動指示事情，而不是神經元本身。[註 19]據此而言，神經科學應該不會認同有自知之明的「自證分」。

### (三) 名言中法無自相

根據《宗義寶鬘》：部派佛教中的婆沙與經部二宗主張：內識和外境都是實有的。唯識宗主張：外境不存在，但心識實有。中觀宗各派皆主張：勝義上，一切法皆空。不過在名言上，經部行中觀派主張：心境皆以自相而存在——有自相；瑜伽行中觀派主張：外境不存在，心識有自相；而應成中觀派則主張：心境但有假名，都無自相。[註 20]在西藏佛教中，應成派

的宗義被公認最爲究竟了義，然而此派的這個基本宗見，卻也可能是契合空性體驗的見地中最樸素的一個主張；因爲沒有學過應成中觀論典的泰國上座部與中國禪師竟然也會有近似的看法。圭峰宗密在《禪源諸詮集都序》中所說石頭、牛頭一類「泯絕無寄」的宗見，就是「凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無。即此達無之智亦不可得，平等法界無佛、無眾生，法界亦是假名」[註 21]。阿姜查的見地則是：

外相是被認定而存在的。為何我們必須去認定它們呢？因為它們並不是自體存在。……就好像有一塊空盤子——因為它是空的，所以你可以放進任何你喜愛的東西。這就是「世俗諦」的本然。男人和女人也只是被認定的概念罷了，我們周遭的一切事物也是一樣。[註 22]

我們定立名稱是為了便於學習，但實際上，自然就只是自然。例如：我們正坐在樓下的這個地板上，地板是基礎，它不會移動或四處亂跑。樓上則是從這樓延伸出來的，它就好像我們在自己心裡所看到的一切現象——色、受、想、行。它們並不真的依照我們所設定的樣子而存在，它們只是世俗的心，一旦它們升起就會消失，它們並無自性的存在。[註 23]

心的本質是無常、苦與無我。不過，其實它真的沒有什麼，它是空的。[註 24]

在常人的六種根識中，一切現象看起來，並不是純粹由主觀的分別心以名言概念施設而存在，而是依照它們自己本來的相狀、性質和意義而存在，或者是依照它們自己的本然顯現出來的。這就是所謂的「以自相而存在」或「有自相」。經部行中觀宗認爲，常人的六種根識沒有無明染污其中，因而所見所聞也都正確反應了所緣有自相的外境。但應成中觀派則抱持完全相反的看法。應成派認爲，常人的根識已有無明染污，把原本無自相的現象看成了有自相，因而所識得的一切現象也全是虛妄不實的。[註 25]這兩種見解到底哪一種比較正確呢？西藏的佛教學者普遍認同應成派的看法。然而，應成派的主張是否吻合現代科學的研究成果呢？這是下面即將探討的問題。

就一般常識而言，法的確是沒有自相的。如果法有自相，法的相狀和性質就不會隨著因緣條件而改變。但事實並非如此。以客觀條件來說，滄海變桑田，沙漠變綠洲，地球被冰河覆蓋；水遇熱就蒸發，遇冷則凝結，水的相狀及性質完全改變了。這些現象都是大家所熟悉的。其次，氫氣透過核融合反應，會結合成氦，接著產生碳，然後產生氧、鎂、硫、鈣、鐵

等較重的元素。再者，生物經過自然的淘汰（或天擇）會演化出新的物種；農作物和牲畜的品種可以透過遺傳工程不斷地被改良，甚至複製。顯然，法是無自相的。

再就主觀條件而論，從相對論的立場來看，一般人視為當然的絕對時空和事物，其屬性是會隨著觀察者所處的不同情境而相對改變的。在「狹義相對論」中，相對於靜止的觀察者，運動中的物體看起來會相對地變窄，時間也會變慢。而在「廣義相對論」中，質量或重力的意義竟然可以等同於時空曲率。在量子物理中，觀察者也參與了整個觀察過程的互動，所以發現「測不準原理」的海森堡說：「我們觀察的不是真正的自然界，而是顯現在我們問問題的方法下的自然界。」[註 26]可見，我們所認識的法的確是沒有自相的，法的相狀和性質會隨著主觀條件而有不同的表現。難怪美國 Colgate 大學物理教授蒙斯斐爾德（V. Monsfield），會在〈中觀佛學和量子力學之會通〉一文的結論中指出：自續中觀派「名言有自相」的宗義，在量子力學中比較難站得住腳。[註 27]

在醫學方面，肉眼看人不見骨頭；但用 X 光，則見骨不見肉；若改用超音波或核磁共振攝影，所見又各不相同。神經醫科醫師薩克斯（O. Sacks）在《火星上的人類學家》中，曾經談到一則「重見光明」的弔詭醫案：一個失明了四十年的維吉，經過手術，終於重見光明。有了視覺以後，維吉的世界出現了大逆轉。用摸的，他可以輕易分得出貓與狗；用看的，他卻總分不清哪隻是貓、哪隻是狗？學習了好一陣子，他才知道，樹葉原來是長在樹幹上的。他沒有空間感，也沒有距離感，圖片上的一切對他而言毫無意義；原來駕輕就熟的世界，一夕間突然瓦解。為什麼會這樣呢？薩克斯醫師解釋道：

我們每天一早張開眼睛所看到的世界，正是我們窮一生學習去看的世界。世界並非就這樣送到我們眼前，而是我們透過不斷的經驗、分類、記憶與連結而創造出來的。但是維吉張開眼睛的時候，已經失明了四十五年——他的視覺經驗只比初生嬰兒多一點，而即使那些經驗也早已忘卻——他沒有視覺記憶來協助他看懂東西，沒有一個經驗世界與意義世界等著他。他是看見了，但是他所看見的東西卻沒有連貫性，不具任何意義。[註 28]

這個案例給予我們的啓示是，客觀的外在世界的確存在，因為手術後的維吉看見了；但是看見的東西對他不具任何意義。可見，世界並非依照它自己本來的狀態而被認識或存在，而是依照我們觀察者所賦予的名稱和意義而存在的，也就是應成派所說的「由分別心假名安立」地存在。因此，我們所認識的一切外境，的確不是以自相——自己本來的相狀、性質和意義而存在。

如上所述，心識所認知的一切外境都無自相，那麼能認知的六種根識是否也同樣無自相？是否能百分之百正確地反應外境呢？

根據神經科學的研究，即使是在眼睛或視網膜的低層視覺中，其實也在進行大量的判讀工作。所謂的低層次（相當於前五根識的層次），雖然遠在意識覺察之前就已發生，還是有非常多細部的潛意識加工過程，它涉及一大堆的判斷、建構和解釋。從視神經出來的影像，並不同於映入視網膜上一組原始的光線組合，它們在抵達中腦（意根）之前，早已被精密加工過了。這些加工包含了壓抑某些令人不快的訊息傳遞等等。[註 29]由此可見，常人的六種根識的確受到了某種程度的無明虛妄分別所染污，因而所認知的一切現象必然也隨之而失真。

其次，構成意識的知覺、概念形成和記憶等功能，來自大腦的活動。大腦的活動必須依靠神經結構，而神經結構的形成又仰賴於基因和環境的交互作用。因此，意識不但會受到大自然、人文環境和遺傳基因等內外遠因的影響，還會受到近因腦神經的結構所左右。當大腦組織受損或退化時，與損傷部位相對應的知覺、情緒、判斷和行為能力都會受到嚴重的破壞。[註 30]既然意識與大腦、基因和外環境彼此互相依存，並非獨立自主，可見主觀的心識本身也是無自相的。

總之，無論從主、客觀的因素來看，名言中諸法都是無自相的，法的相狀、性質和意義會隨著因緣而改變，或有不同面貌的呈現。

#### (四)名言許有外境

應成中觀派主張：內外一切諸法都不以自相而存在，而這個主張能夠成立最主要的理由，就是內識與外境是互相為緣、互相依存的；所以如果承認一方，就必須承認另一方也相對地存在。如月稱《中論明句釋》說：「此等皆是觀待假立，若有能量乃有所量義，若有所量義乃有能量，能量所量非有自性。」[註 31]〈智慧品〉第一一二、一一三頌也說：「心境相待有，二者皆非實；無子則無父，無父誰生子？父子相待有，如是無心境」。禪宗三祖僧璨的〈信心銘〉和四祖法融的〈心銘〉同樣說：「境由能境，能由境能；欲知兩段，元是一空」、「境隨心滅，心隨境無；兩處不生，寂靜虛明。」[註 32]

在目前的學術界，認同狹隘的一元主觀唯心論或客觀唯物論的學者，已經愈來愈少了；各學科的研究結果似乎都比較支持「心境互補，以心為主」的觀點。例如：綜合認識論、心理學、神經生理學以及其他學科大量研究成果的建構主義哲學的觀點，就已經超越了主觀唯心論與樸素唯物論之間的對立，而嘗試在另一個新的層次上考察客觀現象。關於這個問題，讓我們來看看發展心理學者或發展建構主義者皮亞傑（J. Piaget）是怎麼說的。

皮亞傑根據他對嬰兒認知發展過程的研究指出，各種認識形式決不只是來自感覺或知覺，而且也來自各種水準的動作圖式或運算圖式。再者，知覺本身並不是由對感覺材料的單

純描述所組成，而必須有一種判斷和前推理在其中起作用的主動組織過程，這種組織過程乃是由於動作或運算的圖式化對知覺本身起了作用。換言之，最初認識的產生，決不是物體加之於感官的純印象產物，而只能是生命個體積極同化（*assimilation*）的結果。所謂同化，就是主體把客體納入到他的感知運動圖式中，這些圖式能夠自我再生和自我組合。因此，學習作為一種經驗機能，客體同化於主體活動與主體活動調適（*accomation*）於客體，這二者間的某種平衡，就構成了一切認識的出發點。這種平衡一開始就表現為客體與主體之間的複合關係。這樣就同時排除了關於認識機制的一切純經驗主義和純先驗論的解釋。[註 33]

上述皮亞傑的觀點顯示出：客觀世界是存在的，但我們無法得到純客觀的經驗；我們所能認識到的客觀世界，是經由生命個體積極建構——同化與調適以後的結果。而這也可以看成是應成派所謂「由分別心假名安立」的現代意義。

另外，新近的神經科學裡已經有實驗證明：我們可以從內部或外部操控知覺，而影響到我們所見的世界。如果萬法唯識，則我們不可能從外部操控知覺。因此，當代名神經科學家瓦瑞拉（F. J. Varela）便據此表示：唯一真正的結論是，無論在內、在外都找不到實體，而這使我們更接近了佛教應成派的觀點。[註 34]

從以上幾個例證我們可以看出：新近的科學界應該會比較認同應成派「心境互相依存，以心為主；如果承認內識，就必須承認有外境」的觀點。

#### (五)不主張用自續因

根據《廣論》和《宗義寶鬘》所說，如果認為不管論敵的主張為何，自宗只要遵循因明有自相的三條理則（因三相）立出正確的比量——自立量，就可以達成立自破他的目的；有這種主張的中觀學派，稱為自續派或自立量派。反之，如果主張破他時不須自己建立比量，只須用應成的破式，「以子之矛，攻子之盾」，隨應敵宗宗義，指出其內在的矛盾，而逼使敵方墮負，便稱為應成派，或隨破派。[註 35]中觀二大派別的名稱由來，顯然與是否主張使用有自相的因明論式有關；而這兩種截然不同的方法論，基本上還是順著「諸法有自相或無自相」的宗見推導出來的。

既然應成派主張「名言無自相」，當然就不能在方法上使用有自相的因明論式悟自或破他，否則即有自相矛盾的過失。而且在破他時，由於立敵雙方對於宗義的有法、法和因、喻都沒有極成的共識，因此也不可能用因明量式來成立自宗的主張。[註 36]再者，倘若敵方已自知理虧，卻仍堅持己見，在這種情況下，即使採用自續的因、喻也是毫無用處的。基於上述理由，所以應成派不主張用自續因。

難道應成派完全不使用因明論式嗎？

這倒不見得；因為月稱在《中觀明句釋》中也同樣使用因明論式來破斥論敵。不過，應成派雖然借用因明論式來引生比量的正見，但論式中的因、喻並不被視為是有自相的，只是假名安立而已，所以不成其為「自續因」。《入中論》在這方面的論述不少。龍樹的《迴諍論釋》說：「雖無自性，然能成立所立。」而且《中論》在破除妄見時，都是直指對方妄見的矛盾點而加以論破，並沒有採用因明三支比量的論式來成立自宗。因此，應成派「不用自續因」的主張，和龍樹《中論》的基本立場確實是一致的。[註 37]

總之，在應成派看來，一切由名言所建立的因明正理，雖然有破除邪執、引生正見的作用，但它們本質上仍然是無自性的，只有相對的真實性，而非絕對的真理。〈智慧品〉第一〇八頌也說：「分別所分別，二者相依存。是故諸觀察，皆依世共稱。」[註 38]而應成派所主張「依名言建立的理論是無自相、相對的」這個看法，在科學界也是多數學者所認同的。

在科學界，數學向來享有「尊貴」的地位，因為數學知識在西方學界中曾被推崇為「確定性」知識的典範。所謂「確定性」，是指「只要公設為真，便可以確保演繹推理的結果為真」。但克萊因 (M. Kline) 在一九八〇年代出版的《數學：確定性的失落》中，竟然試圖說明「尊貴」數學的確定性後來如何衰落的過程。師大洪萬生教授在對該書的書評——〈數學知識的實在與虛構〉中說：如果論及知識的確定性，數學就是理想，一種我們應該努力，但卻永遠達不到的理想。文中更引用愛因斯坦的話說：「倘若數學命題是對現實的描述，它們就不是確定的；倘若它們是確定的，那它們就不是描述現實。」[註 39]

至於量子物理所建構的理論地位，近代物理學家有三種不同的看法。其中代表主流觀點的「哥本哈根詮釋」認為：理論是人類的方便施設，是用以整理觀察和預測的計算工具，理論也是技術控制的實用工具。因此，它們的價值在於達到這些目標的實用性，而不是對實在的複製品。即使在非主流的「批判實在論」的看法中，理論也只被視為是「對世界的部分表述」，或「對實在的象徵性表述」而已。[註 40]

上述近代物理的研究成果，使科學家充分瞭解到人類認知能力的有限。基於這份理解，弗萊德瑞克·蘇普在一九七〇年代一次關於科學理論之結構的重要會議上表示：「當今科學的情勢是這樣的：建立在邏輯實證論上，對於科學知識的實證論分析方法，已經被揚棄，或是遭到嚴重的懷疑，而所有被提出的代替方法，卻無一受到廣大的支持。以科學哲學尋求對於科學理論的哲學解釋，已歷時五十餘年，而今仍在追尋之中。」[註 41]

為什麼會有這樣的情形呢？最主要的關鍵，應該在於緣起世間二元對立的內在矛盾性，因為任何研究觀察的結果都不可能避免受到個人主觀的概念成見、所受的訓練以及社會背景，或孔恩 (T. S. Kuhn) 所謂典範 (paradigm) 和學科氛圍 (disciplinary matrix) 的限制或影響。因此，任何理論都只能是相對的，也都有它們一定的應用範圍和極限。曾獲諾貝爾物理獎的波姆 (D. Bohm) 說得好：

科學是在一質與量均無限深遠、複雜不可分的整體間之溝通行為。這種在一組科學家之間的溝通行動，使意識中對一特定有限的區域產生抽象的圖畫，因而將之從完整的全體中抽離出來。任何對於這一區域之定律或理論，必然是相對的，只適用於這區域之內，在區域之外則可能錯誤。科學家的活動，即是將這區域性的特殊理論擴展到它的極限。當它到達極限時，這理論就不再正確，而必須找一全新的理論來應用在一新區域裡。因為完整的背景有無限的深度，所以永遠不可能有任何理論可以被視為是絕對的。[註 42]

在化約論、實在論基礎上建立起來的科學，經過三百多年來的研究發展，終於理解到客觀實在離不開主觀的建構，而且所有的理論都只是相對的。同樣的，佛教的宗派教義，從婆沙宗的主張「一切法實有」，發展到後來的應成中觀派，竟然也主張：名言中法無自相，甚至連自宗的能立因、所立宗都是無自相的、相對的。性質完全不同的科學和佛教哲學，發展到後來，竟然可以得到如此近似的見解，真是不可思議。

### 三、結論

重重無盡的緣起世間，其大無外，其小無內，前前有前，後後有後，形成了無限深廣的認知背景。根據物理學最尖端的 M 理論，我們的宇宙可能只是在「多重宇宙」的遼闊混亂的宇宙海洋上正冒出的無數氣泡之一。[註 43]想要以有限的認知條件去認識這樣無限深廣的現象背景，終究是不可能實現的。難怪莊子會說：「生也有涯，知也無涯，以有涯逐無涯，殆矣！」即使完整的知識理論可以成功地建立起來，它所能告訴我們的，頂多也只是有關我們賦予現象界的概念而已，並不是現象本身的實相。換言之，這些名言安立的知識都是虛妄不實的。對於這些「但有言說，都無實義」的世間知識，佛陀一貫的態度是「我不與世間諍」，「世間說有，我亦說有；世間說無，我亦說無」，隨順利用世間名言，消除眾生的妄想執著，方便導向離言的寂滅法性。龍樹菩薩深明佛陀「大聖說空法，為除諸見故」的本懷，所以在《中論》中不作教義的建立，而將全部重心擺在破除執實的妄見上。有自性的妄見一旦消除，就能正見緣起，徹底止息一切虛妄分別，而趣入離言法性的寂滅境界。

然而要正見緣起，消除戲論，是否必須學習應成派的中觀教義呢？

若以應成派「名言中法無自相」以及「不許自續因」的主張來看，這似乎是沒有必要的。佛陀之所以「能說是因緣」，為的不過是要「善滅諸戲論」；若能善滅諸戲論，達成蕩相遣執的目的，何必一定要學習中觀教義呢？如果遍學中觀論典而依然迷情執相，徒增分別戲論，

那又有什麼用呢？倘若認為不學應成中觀教法就無緣開悟見道，那麼南傳及中國佛教自古迄今豈非無一人能得解脫？佛使比丘就曾經表示：「佛教的真正核心……就是執著的斷盡。所以不必因為無法研究各宗各派而感覺有所不足，只要全心修習斷除執著就夠了。」[註 44]阿底峽在《菩提道燈》的註釋中也說：「觀察真實性之時，一切顯現諸有法，及宗義等所探究，許彼皆謬且虛妄。……唯此真性應修習，切莫住於宗派義。」[註 45]

因此，無論任何法門，只要能有效去除能所的二元對立，以及由此而生的一切分別戲論的，都是純淨的佛法。準此而言，則西藏黃教的大中觀、白教的大手印、紅教的大圓滿、花教的道果、上座部的四念處以及中國的天台止觀和禪宗的臨濟、曹洞等禪法，無一不是悟入生命實相的不二法門。

在這些導向解脫的究竟法門中，中國佛教特質所在的禪宗，尤其顯得獨特。因為禪宗祖師能夠以所謂「教外別傳」的方式，獨創出參究公案、審實話頭的方法，藉以引發強大的疑情，消融一切妄想分別而徹悟自心實相。遺憾的是，在西藏佛教的部分史料中，特別是在偏重經教的格魯派論著中，禪宗受到了嚴重的曲解。《廣論》的「毘婆舍那」把禪宗和尚當成邪見的代表，批判不遺餘力。[註 46]宗喀巴根據蓮花戒的《修習次第·下篇》等文獻，把摩訶衍和尚的見地視為「無所分別之見」固然無可非議；但若因此而認定此一見地為整個禪宗宗見的代表，那就犯了以偏概全之過。因為在圭峰宗密的《禪源諸詮集都序》中，禪宗之見地或修行法門至少有息妄修心、泯絕無寄和直顯心性三種。而且格魯派著名的大學者土觀·羅桑卻季尼瑪（一七三七—一八〇二），在大作《土觀宗派源流》中也替禪宗說了如下的公道話：

藏土少數教法源流史中，認為頓門為各別宗派，實屬錯誤。頓門漸門之義，應解釋為直接悟入與漸次悟入的意思，僅屬於引導弟子方法的差別。……

心要派漢人呼為宗門，就其實義與迦舉巴相同，即大手印的表示傳承。……因此，不可只就一和尚所言有誤，便認為一切和尚之見皆是邪計。[註 47]

以下節錄一段日僧拔隊得勝之禪語錄——《一心論》，作為本品「引論」的結尾。但願這段開示，能使雅好格魯派教之行者增進對「教外別傳」禪法的理解，並減少不必要的毀謗。

如果你想明白自心，必須先察看一切思念由什麼源頭流出。在行住坐臥四威儀中，須深深自問：「什麼是我的自心？」並強烈地渴望解答這問題。……

此刻以眼觀色，以耳聞聲、舉手投足的主人公是什麼樣的呢？我們知道這是我們自心的作用，但是沒有人確實的知道這些作用是怎麼回事。我們可以說，在這些活動的幕後並沒有一個實體。但是很顯然的，這些活動又都是自發的。反過來也可說，這些的確是某個實體的活動，但這實體卻不可見。如果認定這問題是不可測的，一切理智的思考都將停歇，那就不知道要怎麼辦好了。這種心境是最適合不過了，要將它不眠不休地去加深，再加深，渴望解決，以至極度。……

工作也好，休息也好，總不可停止參究「聽者是誰」？雖然你的參究已經幾乎成為無意識了，那聽者你還是找不到，那一切努力都成白費了。然而聲音是可以聽得見的，所以應當更深一層的參去。到最後連一絲一毫對自己的察覺都消失了，你就會覺得如同萬里無雲的晴空一樣。在你自己身內，你不見有「我」，也不見有聽者。這心和虛空一樣，但是其中卻無一處可以被稱為空洞的。這種境界也常被誤認為見自本性。但是你應更熱切的問自己「現在聽者又是誰了」？如果你不停地鑽研這個問題，把其他的東西全部忘卻，就是這空的感覺也會消失，而你將不再對任何東西有知覺，只剩下一片黑暗。應繼續以全力參究「聽者是什麼？」只有在你參到山窮水盡的時機，這問題才會爆破；這時你會覺得如死人復活一般。這才是真悟。你就能和全宇宙的諸佛，以及過去現在的祖師們面面相對。……

有了這樣的了悟，你便達成真正的解脫。不過即令到此地步，你仍須一再將所了悟的卸棄，回到能了悟的一邊。也就是說，回到根底，堅決地邁進。你的妄情逐漸消失，你的自性就隨著逐漸更光明剔透，像寶石愈磨愈亮一般，直到最後它將整個宇宙都照亮了為止。[註 48]

## 貳·以現代科學解讀〈智慧品〉

### 一、求解脫者需空慧

1. 此前諸要目，佛為智慧說；故欲息苦者，當啟空性慧。

寂天《諸經集要》說：「菩薩若無善巧方便，不應修學甚深法性；以方便智慧雙運，乃是菩薩之正行。」[註 49]由此可見，菩薩修學空性智慧以前，須先具足某種程度的方便善巧，否則不應修學甚深空性；而此方便善巧，就是由菩提心所推動的布施等前五度——「此前諸要目」。

**問：通達空性之般若慧，是否必須依靠前五度才能生起？**

答：若此般若空慧是指概念上理解的聞、思二慧，則不需。若是加行位以上的修慧，則除了聞思二慧以外，還需心一境性之三摩地，而三摩地又必須以前四度為基礎才能生起。換言之，除了 IQ 以外，還需 EQ 和 SQ (Spiritual quality)。當然，IQ 只是聞思二慧的必要條件而非充分條件；IQ 高的人未必就有了義的聞思慧，因為聞思二慧還需要有信仰三寶等其他條件。EQ 和 SQ 同理可知。

**問：不先廣修菩薩行前四度的聲聞和緣覺，不是同樣也可以得定生慧嗎？**

答：不錯，聲聞和緣覺雖然可以現證空性並斷盡煩惱，但不能斷無明和貪等煩惱的習氣或所知障。菩薩成佛須斷所知障，而斷所知障須福慧雙修，除了般若空慧以外，還要依前五度長久修集廣大的福德資糧。福德愈廣，智慧的基礎面愈寬，開展出來的空慧也就愈廣大。《大智度論》說：「二乘得空有分有量，諸佛菩薩無分無量。……如毛孔之空欲比十方空。」[註 50]或許就是這個道理吧！

## 二、引生空慧之方便

### (一)建立二諦

#### 甲 二諦

#### 2. 世俗與勝義，許之為二諦。勝義非心境，說心是世俗。

佛法中承認有兩種層面的真實：究竟層面的真實，稱為勝義諦；概念層面的真實，稱為世俗諦。任何一法，都同時擁有這兩種真實，就看從哪一個層面的心態去認知。如果以名言量——概念層面的世俗心態去認知，那就只能認識到虛妄的世俗諦，根本見不到勝義諦。勝義諦只能在遠離一切分別概念的瑜伽現量——聖根本智中，才能如實顯現。[註 51]關於這一點，已經徹悟的禪師所見略同。黃檗在《傳心法要》中說：「本心不屬見聞覺知。」[註 52]阿姜查也說：「真正的本心不能被測量，不能藉由任何東西來認知它。」[註 53]不過這並未否定：勝義諦的義理，可以藉由比量思惟而得到概念上相對的正確理解。

說得淺顯一點，勝義諦就是任何一個世俗諦法存在的真正本質——真實面，而世俗諦就是勝義諦隨緣而呈現出來的現象面。所以，沒有俗諦就沒有真諦，它們可以說是一體的兩面。對俗諦的真正本質深觀到究竟，徹法底源，了知本來無生，空無自性的勝義諦就呈現出來了。

關於二諦，《入中論》是這麼說的：「由於諸法見真妄，故得諸法二種體；說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。」[註 54]至於二諦的教證，《大般若經·第六分法性品》有相當清楚的宣示：

天王當知：凡有言說名世俗諦，此非真實。若無世俗，即不可說有勝義諦，是諸菩薩通達世俗諦，不違勝義諦。由通達故，知一切法無生無滅、無成無壞、無此無彼，遠離語言文字戲論。天王當知：勝義諦者，離言寂靜，聖智境界，無變壞法，若佛出世若不出世，性相常住，是名菩薩通達勝義。[註 55]

**問：既然世俗諦是虛妄的，為什麼要稱它為「諦」呢？**

答：因為凡夫眾生都有實執無明，所以會把原來虛妄不實的緣起現象錯覺成真實的主、客觀世界，就像海市蜃景一樣。既然真實的主、客觀世間是凡夫眾生認知上共同呈現的錯覺，積非成是，自然成了世俗層面的真實——「諦」。但若以觀察勝義的理智量去探究，世俗諦就顯得虛妄不實了。

清大王守益教授，用量子力學的波動方程式中的波函數 $\Psi$ 來解釋空性。他說：每一法有它獨特的波函數 $\Psi$ ，因而有不同的個別性質；但因 $\Psi$ 是複數，不可能直接測得，所以成了「本體空」。[註 56]這是一個非常具有創意的詮釋角度，值得繼續研究。不過，無生空性或無自性的空性是否能因實在界不可觀測而得以成立，似乎仍有待商榷。因為相對於欲界而言，色界不可得；相對於色界而言，無色界不可知；對於物質而言，反物質不可測；但這些法都不足以成為勝義諦之空性。諸法空性不可思議、不可得，但不可得者卻未必都是空性。

## 乙 二諦見之層次

3. 世見二種師：瑜伽師一般。一般世間師，瑜伽師所破；[註 57]

4.a 復因慧差別，層層更超勝。

「瑜伽師」，指經由止觀雙運見道而主張一切法無自性的悟空瑜伽師。「一般師」，指心智被無明所障蔽、尚未徹悟空性、而主張實有的一般世間論師。以上所說，係就主要者而言；若廣義地說，則悟空「瑜伽師」尚包含以聞慧和思慧通達空性者，而「一般」瑜伽師也包含了一般外道與未習宗義的世俗人。智作慧《入菩薩行廣釋》對本頌的解釋，大意如此。[註 58]

在這個世間上，大多數的庸俗凡夫，整天爲了生活忙碌，根本不可能有多餘的時間和精力，在真理上面用心探究。有能力在二諦方面聞思、論辯、著書立說的人，其實大多是哲學家或宗教思想家。由於這些人對二諦悟解的深淺和表達的精粗有層次上的差別，所以又區分爲已經徹悟空性的瑜伽師和一般的世間論師。其中，一般世間論師所主張的有我論，被主張無我的悟空瑜伽師所論破，因爲心識還有染污的人，他們的認知不可能較無垢染的智慧所見來得正確；就像翳眼不可能比正常的眼識看得清楚一樣。[註 59]而主張無我的悟空瑜伽師，又因爲詮釋二諦理論的深淺，而建立了婆沙、經部、唯識和中觀等四部「層層更超勝」的宗派見地。

就宗教發展的次第而言，宗教體驗通常是先於教理的。換句話說，勝義諦的概念和理論，必須建立在勝義諦的實際契悟——冥契經驗上。不同層次的冥契經驗，通常會得出不同的概念和理論。但反之卻不盡然；因爲同樣的冥契經驗，可能會因爲文化背景和詮釋角度的差異而推導出不同的概念和理論。印度早期的《吠陀經》就曾經說：「真理只有一個，聖人以不同的名字來稱呼它而已。」[註 60]專研冥契主義的大哲史塔司（W. T. Stace）在《冥契主義與哲學》中說：「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。」[註 61]

據此，我們可以說，佛教四部宗派的二諦理論雖有精粗與高下之別，但卻不能因此而斷定：理論愈精深者，其體證也愈究竟。同樣，我們也沒有理由說：真理是佛教的專利，其他宗教都是邪知邪見。既然勝義真理不離世俗，那麼真理就應該遍在人心；只因智量淺深有別，所以「賢者識其大，不賢者識其小」，再加上文化背景和理論建構能力的差異，所以才有種種不同的宗教教義產生。冥契傳統淵遠流長的印度教姑且不論，即使西方一神教的冥契主義者，也都可以傳達出類似無我的悟境。例如基督教冥契主義的佼佼者埃卡特（Eckhart,1260-1329）就曾說：

靈魂必須放棄的，不只是罪與世俗而已，就是連自己本身也非拋開不可。靈魂必須要剝除關於現象現前的所有認識，以及一切習得的知識。如同神性就是「無」一般，只有經由「無知」的知識才能理解、把握；而且，如同「無」是所有真實的最初本源，這個「無知」是最高的、至福的靜觀。[註 62]

### 丙 斷二諦有無自性之爭

#### 4.b 以二同許喻，為果不深察。

**問：中觀宗的悟空瑜伽師，憑什麼可以論破主張實有自性的其他宗派而宣說無自性呢？再者，如果諸法無自性、如幻如化，因緣果報如何成立？修學六度又怎能成佛呢？**

答：按照因明學的規矩，要成立一個命題——宗，除了正確的理由——正因以外，還需要有一個敵我雙方共許的比喻；而夢幻、陽焰、鏡像、水月等等，都是中觀宗和其他宗派共同承認可以成立無自性的譬喻。所以中觀宗只要「以二同許喻」，就足以成立一切法無自性，以及無自性的業果法則。《入中論》就舉共許的夢喻來說明：從已滅謝的無自性之業，可以感生無自性的果，而且善惡因感相應的苦樂果，個別決定，絲毫不爽。論中的說法是這樣的：例如從美夢中醒過來的人，往往還會貪戀已經逝去的美夢。夢境是虛幻的，而消逝的夢境竟然還有引生貪念的作用；這就足以喻明：已經滅謝而無自性的業因可以感生無自性的果報。再說，兔角和飛蚊雖然同樣無自性，但在有翳病人的眼中，卻只能見到飛蚊而見不到兔角等幻象。所以如幻的善惡業因，決定可以感生相應的苦樂異熟果報，不會錯亂。[註 63]

由此可見，在勝義上，一切法雖無自性，但是在名言上，修如幻的六度因行仍可證得如幻的佛果。這是可以成立的。

**問：論頌為何要說「為果不深察」呢？**

答：這可分為世俗和二諦對待兩個層面來說明。

一、就世俗的層面來說：如幻的業因雖可感生如幻的果報，但是經說：「業力不可思議，果報不可思議。」業報的法則非常深細隱微，不是一般凡夫所能窺其堂奧的，所以只要把握大原則即可，不必「深察」細微末節。否則，可能會因為見到善人多乖而惡人亨通等違反業果法則的事情，而心生疑惑，甚至由疑生謗。《入中論》的「亦遮思惟諸業果」，[註 64]就是針對這一點而說的。

**問：為什麼業果報應會如此深細、不可思議呢？**

答：業力是非常複雜的關係網絡，它牽涉到我們整個身心、周遭自然環境，以及人際關係的互動情形。其中每一個環節，又與其他的人、事、時、地、物環環相扣，如此層層推衍下去，這個因緣網絡就「重重無盡」了。其實，這種情形並不奇特。在大自然界中，事事物物相互為緣，環環相扣，其間的關係原本就相當複雜。這些複雜的自然現象，例如天氣、洋流等等，在物理學中，都必須使用「非線性」的數學方程式才能描述。問題是，非線性方程通常是無解的——不可思議的，但又不能不解。為了求取解答，科學家便權宜省略其中的非

線性項目，把問題化約為可解的「線性」系統。以這種化約方式獲得的研究成果，雖可粗略解釋自然現象，也有一定程度的實用價值，但卻扭曲了自然界原本「變化多端，亂中有序」的本來面目。

同樣的，業果是較自然現象更為隱微複雜的高次元「非線性」系統。因此，業力與果報之間鉅細靡遺的完整法則，「唯佛與佛，乃能究竟」，一般眾生是不可能深入理解的。我們在佛教經論中所見到的「善有善報，惡有惡報」等等業果法則，其實都是古聖先賢「化約」以後的結果。這些經過相當程度簡化了的業果法則，當然比較容易理解，因而也容易信受奉行。但若進一步深入追究，這種明顯易見的業果法則將隨著因緣網絡複雜度的增加，而變得愈來愈模糊不明確，愈來愈不可思議。

不過六〇年代以後，科學界已經發展出一種嘗試從非線性系統找尋自然界各系統宏觀共相的「複雜科學」。<sup>[註 65]</sup>或許「複雜科學」能幫助我們找出進一步瞭解更微細業果法則的方法。

**二、就二諦對待的關係來說：**勝義和世俗雖然一體相關，但卻分別屬於兩個截然不同的層面，它們各有各的「邏輯」。因此，世間緣起面的因果法則，不適宜使用探討諸法實相——勝義的理智去觀察，否則一經分析，在勝義中唯見空性，除此以外，無善無惡，無因無果，便易誤入斷見。例如稻芽是世人眼識共見的事實，它的存在毫無疑問，所以可以在名言上被安立為世俗諦。但若以勝義的方式觀察這株稻芽，究竟是否真實地存在？是自生、或他生、或共生、或無因生？這一探究下去，結論一定是「稻芽無生，非真實存在」。如此一來，眾因緣所生的稻芽這個世俗諦就被徹底破壞了。所以《入中論》說：「設若觀察此諸法，離真實性不可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦。」<sup>[註 66]</sup>

#### 5. 世人見世俗，分別為真實，而非如幻化，故諍瑜伽師。

世俗諦之所以被稱為「諦」，是因為緣起法在世人的共同經驗中確實顯現為真實存在的現象。而世人之所以會有這樣的共識，又是因為世人都有與生俱來的實執無明，所以會把原本性空、如幻如化的緣起法錯覺為真實存在。然而，見道位以上的瑜伽師，由於暫時消除了實執無明，所以，一切法非諦實的空性便得以呈現於聖根本智前，並且在後得位中，以此見空的餘勢了知緣起諸法是幻化不實的。由於這些見地違反世間常人的所見所聞，自然容易遭到世人的反對與爭議。

儘管如此，大多數的瑜伽師還是甘冒世人之大不諱，堅持自己徹悟空性的見地。爲什麼呢？因爲瑜伽師心裡明白，這些正見是在不受一切內外因素干擾、澄明、輕安、專注而且離執的心境下生起的，它們一定遠較平常昏散而有分別執著的認知更爲真實可靠。例如阿姜查從徹悟空性的經驗出來之後就說：

當我從這種經驗出來時，整個世界都改變了，所有的知識和領悟都轉變了。有些人看到我可能會認爲我瘋了，但事實上，一個沒有強烈正念的人也許同樣會發瘋，因爲世上每一件事物都和以前不一樣了。可是，真的只是我改變而已，然而我仍舊是同一個人。當每一個人都這麼想時，我卻不這麼認爲；當他們這麼說時，我卻不這麼說。我不再跟著其他人跑（曹山本寂云：元是舊時人，只是不行舊時路）。[註 67]

另外，丹霞天然禪師也曾經表示，他獨自守護的真如佛性，乏人識貨，即使好心說與人聽，也只惹來一頓譏笑，除非遇上過來人：

丹霞有一寶，藏之歲月久，從來人不識，余自獨防守。山河無隔礙，光明處處透，體寂常湛然，瑩徹無塵垢。世間採取人，顛狂逐路走，余則爲渠說，撫掌笑破口。忽遇解空人，放曠在林藪，相逢不擊出，舉意便知有。[註 68]

這種情形不僅佛教如此，絕大多數其他宗教的冥契主義者，也都會堅持、甚至甘冒生命的危險來維護他們得自冥契經驗的「異端」思想與主張。回教的阿哈拉吉、基督教的埃卡特即是其中兩例。[註 69]

#### (1)總說破實有宗（8.－15.a）

6. 色等現量境，共稱非智量；彼等誠虛偽，如垢而謂淨。

問：如果色等諸法非真實存在，那麼與世人六種根識現量所見豈不是相違嗎？

答：正常的眼耳等六種根識，稱為名言量。由名言量所獲得的現量認知，對於某一共業圈的眾生而言，大致上是相同的；例如白種人和黃種人的所見所聞略同等等。但人類的根識所見，卻有別於魚、鳥和狗之所見；因為業力不同，生理結構互異，六種根識的感知能力也會有所差別。所以，名言量所得的現量知識，只是隨順世俗之共識而安立的，其中沒有什麼大道理可言。例如一般人眼識所見，地球是平面的，太陽是繞著地球運行的，但事實並非如此，這些古人的共識都是錯覺。科學早已證明地球是橢圓的，不但有自轉，而且還繞著太陽公轉。又如眼識現量所見，色彩是外在的色塵。但神經科學卻證明：色彩只是幻象；色彩並不在「外在」的世界裡，也不是電磁波波長的相互關係，而是「大腦所建構而成的」。<sup>[註 70]</sup>

由此可見，即使在世俗層面的認知上，常人的六種根識尚且還不足以作為世俗認知的準量，何況用來作為探討勝義的理智量呢？如果世間人的共識可以作為真理的判準，那麼一切聖賢之智見豈不是多餘的麼？所以《入中論》說：「若許世間是正量，世見真實聖何為？所修聖道復何用？愚人為量亦非理。」<sup>[註 71]</sup>

#### 7. 為導世間人，佛說無常法；真實非剎那。豈不違世俗？

**問：如果色等諸法皆無自性，與經說「應觀諸行無常」豈不相違？**

答：一切有為諸法都是因緣和合所生的。既然是因緣所生，生成以後自然會隨著因緣的改變而不停地變化，所以無常是緣起法的特性之一。此一特性雖然指向實相，但還不是究竟的實相。緣起諸法的究竟實相，是無自性空。不過空義甚深，不易理解，而無常則相對地較易觀察，而且理解無常以後，對於諸法真實不變、實有自性的妄見也較易去除。為了方便引導世人漸次深入法性，所以佛才宣說諸行無常的教法。如《雜阿含經》說：「無常想者，能建立無我想，聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃。」<sup>[註 72]</sup>若用阿姜查禪師的話來說，那就是：

首先，我們必須看見心的本質是無常、苦與無我。不過，其實它真的沒有什麼，它是空的。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。但是，我們卻把想像當成智慧，執著內心的活動為智慧。真正的智慧是看破與放下，不會有糾纏。<sup>[註 73]</sup>

對於一般根器，佛陀大都從無常、無我的次第導向涅槃，但對於根器較利的弟子如迦旃延等人，便直接開示不落有無兩邊的不二中道。[註 74]然而在中道實相中，諸法是不生不滅、遠離一切戲論的，既非刹那，也非常恆。如《大智度論》說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略。」[註 75]

8. 瑜伽量無過。待俗謂見真，否則觀不淨，將違世間見。

**問：主張諸行剎那生滅，豈不是違反世俗現量所見嗎？**

答：無常有粗細之分。粗的無常，如日月星辰的運轉、陰晴風雨之變化等現象，世間人大都知道；但剎那生滅的細分無常，卻只有在瑜伽師強而有力的正念慧觀中才能現量照見。然而無論是粗分或細分的無常，其性質都是變化，並沒有任何本質上的不同，只有程度上的差異。所以，瑜伽師照見了細分的諸行無常，與其說是「違反」世俗現量所見，不如說是洞見幽微的「超越」。因為細分無常不過是粗分無常的深化而已，而且粗細無常的呈現，也只與觀照能力的強弱有關。超越是提昇，只有功德，沒有過失。

世間人雖然可以了知粗分無常，但因見不到諸法剎那生滅的本質，所以在認知上，總是比較偏向於執著常邊。因此，相對於只知粗分無常的世間人來說，能見到諸法剎那生滅的細分無常，就可以算是見到相對的實相了。否則，瑜伽師在禪觀中照見女身不淨時，豈不是也同樣違反世人視女身為潔淨的觀點嗎？

量子物理學的「測不準原理」告訴我們，當我們在微觀尺度下檢驗宇宙時，宇宙是個不斷生生滅滅的紊亂世界。尺度愈小，紊亂的程度愈大。榮獲諾貝爾獎的量子物理學家費曼（R. Feynman）曾經開玩笑說：「創生又毀滅，創生又毀滅，多麼浪費時間呀！」[註 76]

13.b 勝義若涅槃，世俗悉輪迴，

14. 則佛亦輪迴，菩提行何用？諸緣若未絕，縱幻亦不滅；

15.a 諸緣若斷絕，俗中亦不生。

在勝義的層面上，一切諸法自性空寂、不生不滅、本來清淨涅槃。這是諸法的本來面目、究竟實相，或稱為自性涅槃，它無關諸佛出不出世，涅不涅槃，法爾如是。但在緣起的層面

上，只要有足夠的因緣聚合在一起，如幻的諸法就會產生，所謂「此有故彼有，此生故彼生」。所以只要實執無明尚未去除，還有愛取，那麼整個十二因緣的幻象就會繼續不停地流轉下去。反之，如果實執無明已經徹底斷除，愛取不生，那麼整個十二因緣就會完全息滅，不再有任何輪迴的幻象，所謂「此無故彼無，此滅故彼滅」。<sup>[註 77]</sup>這時所證入的涅槃，由於已經徹底去除一切無明和煩惱的垢染，所以又稱「離垢涅槃」。已入涅槃的阿羅漢尚且不再輪迴，何況是現證正等正覺的佛陀。佛陀所證得的涅槃，是不住輪涅二邊的「無住涅槃」。

## (2)別破唯識宗 (15.b—29.)

## (3)破中觀宗悟空無用之諍

### I、起諍

30. 雖知法如幻，豈能除煩惱？如彼幻變師，亦貪所變女。

「幻變師」，就是會變魔術的魔術師。當他變出一個栩栩如生的美女時，雖然明知是虛假的，但還是可能生起貪染之念。同樣的，中觀師雖然通達一切法空，如幻如化，但就像了知幻女非實的魔術師一樣，在面對順逆境緣時，仍難免生起貪瞋等煩惱。既然般若空慧不能用來去除煩惱，那麼中觀師了知「一切法無自性」的空慧豈非毫無用處？

### II. 答辯

#### (I)幻師生貪之因

31. 幻師於所知，未斷煩惱習，空性習氣弱，故見猶生貪。

在上述的論難中，魔術師比喻中觀師，他徹底了知幻女本空，就像中觀師徹底了知一切法性空一樣。如果幻師不能因了知幻女本空而斷貪，那麼中觀師也同樣不能因徹悟空性而斷除煩惱。表面上看起來，這個論難的確是有道理的，但若進一步加以分析，還是無法成立。

首先我們必須瞭解，理智對於負面情緒的調控雖然有它一定程度作用，但在人類長期演化的歷程中，負責理智思考的大腦皮層發展得比較慢，比情緒中樞要遲上數百萬年才逐漸形成。較諸意識層面的理智思考，情緒衝動反而是人類更直接、更本能、更深層的心理機制，所以它左右一個人的力量要遠大於理智。在正常的情況下，理性的確可以修正甚至否決不當的情緒反應，可是一旦強烈的情緒衝動起來，理智就只能袖手旁觀，根本沒有招架的餘地。[註 78]

以幻師為例，幻師雖然會對幻女生貪，但並不至於向幻女求愛，因為他很清楚幻女是假的。由此可見，理解幻女本空確實有對治煩惱的作用，這是沒有問題的。問題真正的關鍵，在於理解空性的「習氣」到底強還是弱？如果空性習氣強，那麼對治力也會隨之而變強；如果「空性習氣弱」，當然制伏不了貪煩惱的現行。所以，如果幻師不想受制於對幻女的貪欲，他還是有機會解脫出來的；只要他善巧運用對幻女本空的理解，不斷地思惟再思惟，增強空性的習氣，就能有效對治因幻女而生的貪念。但不明幻女是幻的觀眾，則完全無此機會。

## (II) 修空能斷煩惱習

### 32. 若久修空性，必斷實有習；修空亦非實，復斷空性執。

同樣的，如果中觀師只停留在理解一切法空的層次，不進一步深入修習，那麼由於「空性習氣弱」，他仍免不了會起貪生瞋。如果他能修止起觀，不斷增長空性習氣，甚至於止觀雙運而得見道，那一定可以徹底斷除執著實有的現行或煩惱種子。

無始以來，由於有實執無明的染污，眾生執著諸法實有而造業受報。如今為了對治實執無明，必須反其道而行，修習一切法空。若能長期修習空性，使它成爲一種本能的直覺反應——見法即見空，自然就有能力斷除執實的習氣。不過，在斷除此無明習氣的過程中，仍可能生出執著空性爲實有的副作用。《中論》也說：「大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」[註 79]遇到這種情況，只要再進一步修習連空性本身也空無自性——「修空亦非實」，就能斷除對空性的執著。類似的禪病，阿姜查稱之爲「觀隨染」：

有些人得到一些小成就，就會自以爲是。當他們得到一些淨化與智慧時，便會貪著於淨與智。這就是所謂的禪病，也是煩惱的一種。因此當我們修觀，並獲得一些洞見時，一定要注意「觀隨染」，因為它們非常相似，你可能會受到誤導而渾然不覺。重點是「觀隨染」會帶來苦果，而真正的觀是不會引發苦的，它是真正的平靜，苦與樂都被淨化了。[註 80]

### 33. 觀法無諦實，不得諦實法。無實離所依，彼豈住心前？

當我們觀察某法而發現它的實性了不可得，這時的理智就會認定：該法非真實存在。既然無實法性已經脫離了所依的有法，實有的行相又怎能呈現在心智之前呢？

世人所見的現象，表面上看起來似乎都是真實存在的。可是當我們運用各種方法徹底地去分析，看看它們是否真如其表面存在那樣真實時，我們將無法找到它們最終的實體。任何事物一經分解成部分，整體就消失不見了；在分析之下，我們得不到真實的整體。如果現象是真實存在的，它的表裡應當完全一致，而且愈分析愈能清楚呈現其真實性。既然現象經不起徹底的分析，一經分析就化整為零，可見現象非真實存在——「無諦實」，無明所錯覺的「諦實法」了不可得。在理智徹底的分析之下，諦實存在的假相漸漸隱沒不現；相對地，非真實存在的「無實」——空性，將從看似實有的假相的解構中愈來愈清晰地呈現出來。在這樣現觀空性的般若慧中，怎可能還容得下實有的假相呢？

### 34. 若實無實法，悉不住心前，彼時無餘相，無緣最寂滅。

當真實存在的「實法和無實法」都徹底隱沒在深觀法性的心智之前，這時勝義心中再也呈現不出其他實有的行相，所以心無所緣而昇華入最寂滅的離戲境界。

上一頌提到，當「觀法無諦實，不得諦實法」時，諸法空性就會在慧觀中清楚地呈現出來。像這樣長期地修習空性，「空性習氣」愈來愈強，當然是「必斷實有習」的。不過，即便是如此修習空性，仍有可能產生執空的副作用——「觀隨染」。如果發生了這種禪病，就須要進一步「修空亦非實」，才能「復斷空性執」，把最微細的實執無明徹底清除乾淨。若能深觀到這個地步，真實存在的「諦實法和無實空法」，都會在般若慧觀中消失得無影無蹤。這時當然不可能還有任何行相呈現，所以心無所緣而昇華入遠離戲論的寂滅境界。

這種悟境，藏密瑜伽行者密勒日巴的道歌直接描述為：「當下一念顯空性，少物微塵不可得，頓超能觀與所觀，我得如量之見地。」[註 81]丹霞天然禪師的〈如意頌〉說：「海澄孤月照，天地洞然虛，寂寂空形影，明明一道如。」[註 82]這是透過文學之美來表達悟境之真的一種方式。沒有文學素養的阿姜查，對悟境的描述是平鋪直敘的，因此也最為清楚明白：

那個覺知細微至極，通過那一點，心便進入更深一層，裡面什麼也沒有，空無一物；沒有什麼進去，也沒有任何東西可以達到。……第二次，我的身體破碎成細片，然後心進入更深一層去——寧靜、毫不可及。當它進入時，任它一直停留，它出來，我又回復平常。……第三次心進去時，整個世界分裂開來——土地、小草、樹木、山岳、人類，都只是空的，什麼也沒剩。當心進到裡面時，隨它停留，任它所能地一直停留，然後退出來，回復到原狀。[註 83]

這種悟境和中國禪宗祖師所謂「虛空粉碎，大地平沈」其實是非常類似的；例如雪巖禪師說：「纔上蒲團，面前豁然一開、如地陷一般。是時呈似人不得，非世間一切相可喻。」[註 84]

## (二)明唯求解脫亦需悟空（40.a—55.）

### (三)廣說修空之理

#### 甲 廣說人無我

每一個凡夫眾生，天生就擁有一種自我感。這種自我感使我們意識到，五蘊的生命體有一個自我存在。平常，在心不造作，不生任何人為概念，或不加分析、追究的自然情況下，由我們的覺知所意識到的這種單純、非虛構的「自我」，屬於緣起世間的「我」，它是每一位眾生共有的經驗，是世俗諦，可以作為我們日常生活言行等等的依據。不過，這種自我雖屬共識，但在它安立假名所依的身心中，卻絲毫也找不到。所以，「我」是有名無實的，它僅僅藉由我們主觀名義或概念上之認定而存在。[註 85]

如果不作如上之認定，而認為有一個堅實不變、獨立自主、自成自足的「自我」，這種主觀之知見以及與之相應的執著心理，就是所謂的人我執。人我執分為兩類：一、分別人我執或遍計人我執，是經由後天錯誤的思考或宗派思想熏習而成的；二、俱生人我執，則是每一位凡夫眾生不假學習、與生俱來就有的。由於這種我執是在身心的基礎上產生的，所以它是一切煩惱的根源。若想斷除煩惱，必須對症下藥，徹底破除俱生人我執才有效果；只破除分別人我執，無助於煩惱的斷除。《入中論》有一個譬喻說：有人看見家中有蛇，非常害怕。他的鄰居告訴他：「不必害怕，屋裡根本沒有大象。」如果此人因此就消除了內心的恐懼，而安住屋內，一定會被人譏笑，因為無象與無蛇沒有任何關係。[註 86]同樣的，如果只是破除「常我」等分別我執，並無助於俱生我執的化解，因此也無法斷除無始以來的煩惱。

關於有情眾生是否有精神實體、自由意志或自我這個問題，當代腦神經科學家的某些看法和佛法是相當一致的。威爾森（E. O. Wilson）在《知識大融通》中說：

大腦中有誰或什麼東西在控制所有的這些活動？沒有人，也沒有任何東西。這些情節並不受大腦中某個部位的監督，而是自然地存在和發生。意識則是由這些情節組合而成的虛擬世界。……大腦中並不存在一個稱做「自我」的總經理，負責把所有資訊蒐集成單一的意識流程。實際上，大腦內部同時存在著多種活動，其中有些會對意識思想有片刻貢獻，隨後逐漸消失。意識就是由這類互助線路交結成的巨型聚合物，心靈則是具有自我組織能力的共和情節，其中每一個情節都各自萌生、成長、演化和消失，偶爾也會稍加逗留，以產生更多的思緒和身體活動。……這些已經準備好卻隱藏著的心理活動，給人一種自由意志的錯覺。[註 87]

除了腦神經科學以外，從人類學、社會心理學和行為科學的角度來看，所謂的「自我」，本質上是屬於社會性的。[註 88]愛因斯坦也說：「個人是能夠自己進行思考、感覺、奮鬥和工作的；但在他肉體、理智和感情的生活中，他是那樣地依靠著社會，以至在社會組織之外就不可能想起他，也不可能理解他。……是『社會』供給人以糧食、衣服、住宅、勞動工具、語言、思想形式和大部分思想內容；通過過去和現在億萬人的勞動和成就，他的生活才有可能，而這億萬人全部隱藏在『社會』這個小小字眼的背後。」[註 89]

### (1)破俱生人我執之境

#### 56. 實我若稍存，於物則有懼；既無少分我，誰復生畏懼？

有情眾生最主要的兩個本能，就是維護生命的永續和避苦求樂。恐懼情緒就是基於這兩種生命本能而產生的。根據心理學家的研究，恐懼是人類應付緊急狀況時必不可少的基本情緒之一。它和憤怒一樣，都是動物求生本能機制的一部分。當我們面對一個即將發生的危難時，會產生恐懼的情緒。這時，自律神經會促使腎上腺素流入血液中，使血壓增高、心跳加速等等，這一連串的生理反應的主要目的，是爲了保命而準備閃避危險或挺身迎戰。[註 90]所以恐懼情緒之所以會產生，主要是爲了避免自我生命的死亡或受害。而此一恐懼心理，又源自執著五蘊身心的真實存在。執著愈重，恐懼的心理愈強。如果能夠洞見五蘊皆空、沒有絲毫真實存在的自我，自然就可以消除遭受傷害的顧慮和恐懼。《錫蘭佛教史》中記載，徹證無我的阿羅漢必不可少的特徵，就是他對一切事物毫無恐懼。[註 91]

57. 齒髮甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕、非濃非膽汁；
58. 非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非餘內臟，亦非屎與尿；
59. 肉與皮非我，脈氣熱非我，百竅亦復然，六識皆非我。

雖然人我執的對象是「人我」，但是「我」這個假名安立的基礎，是五蘊的生命體，所以只要對五蘊還有實執，就會執著人我實有。因此《寶鬘論》說：「乃至有蘊執，從彼起我執。」[註 92]

以上三頌，主要是說明五蘊中的色蘊和識蘊非我，說明的順序，大致按照地、水、火、風、空、識六界的前後次第。其中的「齒、髮、甲、骨」指地大，「熱」指火大，「氣」指風大，「百竅」指空大，其餘都屬於水大。這和《寶鬘論》說明人無我的原則是一致的：「士夫非地水，非火風及空，非識非一切，何者是士夫。」[註 93]不過，假名「我」所依的五蘊身心，其中還有粗細的層次。最精細的層次，是無始以來運行在一切生中的最細意識之流；若依密宗說，就是明光心。[註 94]

以上三頌說明人無我的方式，比較簡易，茲再舉《菩提道次第略論》中的比喻補充說明。當我們在昏暗的夜色中，誤把一條斑繩錯覺為蛇。這時，繩子的每一個部分、各部分的總合以及各部分的相續，都不可能被認定是蛇。蛇的幻像，只能藉由我們錯覺的心理投射而存在；在繩子的那一邊，並沒有任何可確立為蛇的東西。同樣的，「我」所依的五蘊，無論是各別分開來看、總合起來看，或就其時間的延續來看，都找不出有任何可確認為「我」的東西。而且在五蘊之外，也不可能找到有這樣一個「我」。[註 95]月稱在《入中論》中，則以「七相推求車之假立義」來說明人無我。[註 96]

## (2)破遍計我執之境

### I、破數論派（60—70）

### II、破理論派（68—69）

### III、斷諍（70—77）

75. 有情若非有，於誰起悲愍？立誓成佛者，因癡虛設有。

此頌的爭議，是由於不明白二諦的分際而產生的。爭論的對象，則是菩薩和所度有情。

《入中論》以七相推求依五蘊假立的我都無所得，便以此名言所安立的假我作為凡聖繫縛與解脫的所依，並且主張：這個假我是由愚癡無明在不觀察世間共許的情況下成立的。[註 97] 此處所謂的「愚癡」，和本頌以及下一頌所說的「癡」，意義完全相同，都是指實執無明所障蔽的世俗心態。

在勝義的層面上，所度有情的確不是真實存在的。誠如《金剛經》所說：「如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。」但就世俗而言，有佛，有眾生，一切世間諸法宛然呈現，所以並不妨礙菩薩緣有情而心生悲愍。一個菩薩從最初發心開始修行，一直到成佛以前，只要不是處於現觀空性的聖根本智中，一定會受到無明——染污無明或無明的習氣——非染污無明所影響而見到世俗諦。即使修行到了實執無明完全斷除的三清淨地菩薩或阿羅漢的道位，依然會受無明習氣的影響，而有微細能所二顯的「唯世俗」呈現。不過，這時的世俗諦並不現為真實存在，只呈現緣起的如幻存在。成佛之後，無明習氣已經完全斷盡，根本智與後得智融和一味，在這樣的一切相智中，世俗諦與勝義諦也同時一體呈現。[註 98] 所以，已斷煩惱障的八、九、十地菩薩和佛陀，雖見眾生無實自性，還是可以對有情生起無緣大慈和同體大悲，這種悲智雙運的心境，就像《華嚴經》所說：「雖行於慈，而於諸眾生無所愛戀；雖行於悲，而於諸眾生無所取著；雖行於喜，而觀苦眾生心常哀愍；雖行於捨，而不廢捨利益他事。」[註 99]

#### 76. 無人誰得果？許由癡心得。為息眾生苦，不應除此癡。

凡夫眾生之所以會有煩惱，主要是因為受到無明所染污。在還沒有完全清除染污無明以前，無論做任何修行，都脫離不了無明的影響，除非進入真正的無漏聖道中。可是我們又不能不修行，因為不嘗試修行就永遠沒有解脫的機會。這是一個相當弔詭的兩難局面。修也不是，不修也不是，那麼我們到底該怎麼辦呢？

其實，我們每一個人，包括佛陀在內，都是帶著欲望開始修行的。大家都希望擁有心靈的寧靜，並且希望解除迷惑和痛苦。但無論是希求脫離迷惑或避免痛苦，都是屬於「癡心」的愛執。儘管如此，由於所欲求的平靜與解脫其性質是離欲和無我的，與欲求完全相反，所以朝這個方向修行，最終還是會達到真正無欲、無求、無我的解脫境界。在這樣的心境尚未達成以前，追求解脫與成佛度生的欲望還是必須保留的，就像擺渡者未達彼岸以前不能捨棄舟筏一樣。阿姜查也說：

一開始我們以心中的某種欲求修行……直到我們達到一個境地——修行不再是為了什麼，而是為了放下。

剛開始時，我們必須用想來作用——縱使往後我們超越它。一旦我們在做真正的觀時，一切相對的想法都會消失——雖然我們需要由相對的開始。最後，所有的想和思慮都會止息。[註 100]

同樣的，雖然勝義無佛、無眾生，但在無明虛妄分別所顯現的世俗上，借假修真，發如幻的出離心，修如幻的聲聞行，以及發如幻的菩提心，修如幻的菩薩行，仍可證得如幻的阿羅漢果和佛果。所以在尚未證得佛果以前，「為息眾生苦」，的確不應該捨棄這種仍有無明「癡」所染污的菩提心和菩提行。

77. 我慢痛苦因，惑我得增長。謂慢不能除，修無我最勝。

**問：在無明愚癡障蔽下所發起的菩提心和菩薩行，如果不該捨棄，那麼執著實有自我的無明愚癡豈不是也同樣不該捨棄嗎？**

答：「受持菩提心品」第十、十一頌說：「為利眾生故，不吝盡施捨：身財諸受用、三世一切善。捨盡則脫苦，吾心成涅槃；與其死方捨，何若生盡施？」這兩頌表明了，由菩提心所引發的施捨等菩薩行雖屬有漏，但仍有導向「脫苦」和「涅槃」的作用。由此可見，凡夫菩薩的菩提心和菩薩行，雖有無明染污其中，但因其性質與煩惱現行的取向相反，可以幫助行者淡化並消除我、我所執，而導向解脫與正覺，所以不該捨棄。但是執著實有自我的無明本身，卻只能引生我慢等煩惱而導致輪迴的種種痛苦，所以這種無明的愚癡是必須去除的，否則只能沈淪三界，根本沒有解脫的機會。

譬如一缸污水，如果不斷攪動，則缸水會愈來愈濁，永無澄清之日。但若投入明礬，並適當攪拌，泥沙等雜質很快就會沈澱下來，而呈現出水質本然的清淨。在這個譬喻中，泥沙等雜質象徵無明愚癡，這是非去除不可的；而明礬和攪拌的行為，則比喻世俗菩提心、菩薩行。這些行法雖然有無明雜染，屬於有漏善業，但因有間接消除無明而達成正覺的作用，所以是必要的助道方便，非但不可去除，而且就像〈靜慮品〉所說，應該「強催生」。[註 101]

那麼我慢煩惱可能去除得掉嗎？

實執無明是我慢的根因，只要實執無明被斷除了，不再執著實有的我和我所，我慢煩惱自然沒有容身的餘地。而要去掉實執無明，修習二無我空性正是最有效的方法。所以《入中論》說：「若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」[註 102]《中論》也說：「若內外諸法，我我所皆滅，諸取亦當滅，取滅故生滅。」[註 103]

## 乙 廣說法無我

### (1) 由念處門說

《大念處經》，是南傳上座部佛教最重視的一部經典。這部經把南傳佛教有關修行的重要法義全都含攝在「四念處」中。簡略地說，四念處是修習解脫道的一個完整的法門，分別以身、受、心、法為主要的禪觀對象，依次由粗到細，由淺至深。一般人所以會輪迴三界，主要是因為有四種顛倒，即執著原本不淨之身為淨、本質為苦之受為樂、無常之心為常、無我之法為有我。為了要消除這四種顛倒，所以佛陀教導四眾弟子修習四念處，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。[註 104]當然，這是就修習次第上對治的重點而說的，實際上，每一個念處都還包含許多其他相關的法目。若依《大念處經》，身念處有「安般念」等十四個身觀練習，受念處要觀有「愛染苦」等六種感受，心念處須觀「貪欲心」等十六種心，法念處有「四諦」等五種法目。[註 105]

不過，在部派佛教裡面，最重視法義思辨的說一切有部的《俱舍論》中，修道次第有了更深入的抉擇與更細膩的建構。[註 106]雖然有部同樣重視四念處，而且同樣主張：「總觀四所緣，修非常及苦、空非我行相」[註 107]，而得聖道乃至解脫。但並不像《大念處經》那樣，把四念處法門尊稱為「唯一之道」；而是依照修道次第中各種不同道位所呈現之功德特色以及法數，把四念處列為「三十七道品」之入道初門。這一點可以從世親《俱舍論》的註釋看得出來：「初業位中能審照了身等四境，慧用勝故，說『念住』增。暖位法中，能證異品殊勝功德，用勤勝故，說『正斷』增。頂位法中……定用勝故，說『神足』增……。」[註 108]

在大乘佛教中，修習止觀的所緣，原則上仍不離四念處，不過依所緣身、受、心、法所要觀修的重點，並不是四諦十六行相，而是兩種無我。在以下的論頌中，寂天就是以抉擇身受心法「四念處」皆無自性來修習法無我的。至於無上密乘，依然不離四念處法門；不過換成了另一種方式，或者說提昇到另一個更高的觀修層次。例如「身念處」的修習要點，便轉換成「生起次第」的自成本尊以及「圓滿次第」的脈、氣、明點。

### I . 身念處 (78. – 87.)

80. 若身遍散住，一切諸肢分，分復住自分，身應住何處？
81. 若謂吾一身，分住手等分；則盡手等數，應成等數身。
82. 內外若無身，云何手有身？手等外無他，云何有彼身？

在常人的經驗中，人人都有一個身體的觀念與感覺。如果這個身體是有自性的，是真實存在的，那麼我們到身體裡面去尋找，一定可以找到一個足以做為身體的東西。然而，當我們從組成身體的手、腳等每一個部分去分析，卻發現沒有一個部分可以當作身體，身體也不住在任何一個部位中，而且離開了手腳等部位，也沒有所謂的身體。由此可見，身體不是真實存在的。

83. 身無因愚迷，於手生身覺。如因石狀殊，誤彼為真人。
84. 眾緣聚合時，見石狀似人；如是於手等，亦見實有身。

如上所說，身體並非真實存在，它只是無明虛妄分別心在我們有機生命體上所產生的錯覺而已，就像在光線不良的情況下，誤把石頭當真人，或把斑繩錯看成蛇一樣。這種所謂「身體是幻象，身感是幻覺」的觀點，對於當今的腦神經學家來說，並不稀奇。

美國聖地牙哥加大「腦與認知研究中心」教授兼主任的拉瑪錢德朗醫師（V.S. Ramachandran）透過「幻肢」的研究主張：身體只是頭腦建構出來的一種幻象。如果我們能夠瞭解腦神經運作的機制，那麼只要在實驗上略動手腳，使大腦產生錯覺，就可以改變我們的身像或身體感，例如感覺鼻子延伸二呎或桌子是身體的一部分等等。因此，他在《尋找腦中幻影》第三章的結尾中說：

你的一生假定你自己只有一個身體，這個身體到死不會變。你自己對你身體的忠誠是如真理般的清楚，你不會停下片刻去思索，更不必說去懷疑。但是這些實驗的結果與你所想的剛好相反，你的身像完全是暫時的內部結構，只要略施小計就能對它產生大變化。你的身像是你為了傳宗接代暫時捏造出來的殼。[註 109]

根據上述腦神經科學的研究成果，寂天「身無因愚迷，於手生身覺」的說法，的確是可以成立的。

85. 手復指聚故，理當成何物？能聚由聚成，聚者猶可分。
86. 分復析為塵，塵析為方分，方分離部分，如空無微塵。
87. 是故聰智者，誰貪如夢身？如是身若無，豈貪男女相？

前面幾頌，是從比較明顯的肢體和眾人所熟悉的內臟器官，去探究身體存在的本質。第八十五等三頌，則進一步對構成手腳等肢體細部成分的存在本質進行探索。分析到最後，不但組成手腳等肢體的成分不是真實地存在，就連構成部分的的最小基本單位——微塵都不是真實存在的，只是假名安立而已。既然連組成身體的最基本單位都只是假名的存在，由假名的微塵所組成的身體以及男女、美醜、高矮等身相，怎可能真實存在呢？既非真實存在，當然就不值得我們去貪求了。

## II. 受念處

根據「阿毘達磨」論典，受以領納為其特性；所謂領納，就是感覺或經驗。這些感覺包含的範圍很廣，舉凡六根、六塵與六識相接觸時所生的一切感受，都包括在受蘊之中。

在受念處方面，寂天分別從破受、受的因——觸、所受的境以及受者有自性四方面，來成立受無自性。

### (I) 破受有自性 (88. - 92.)

88. 苦性若實有，何不損極樂？樂實則甘等，何不解憂苦？
89. 若謂苦強故，不覺彼樂受。既非領納性，云何可謂受？

以上兩頌，主要是從苦受與樂受之間的相對關係來說明：感受的經驗是相對的，而不是絕對的。從另一個角度來說，如果苦樂感受是真實存在的，那麼苦樂的感受就不會相互影響，彼此凌奪；快樂將永遠快樂，痛苦將永遠痛苦，不會有任何改變。然而，實際的經驗卻不如

此。樂受的減少會引生相對的「壞苦」，苦受的減輕也會引生相對的舒適感受。可見，感受並非真實存在。

感受是有情生命的本能反應之一，尚未達到愛、取的程度，所以其中不包含意志的造作，因此也談不上是善或惡。但在感受生起的當下，如果不能以正知正念如理觀察，而執著為實有苦樂，那麼後續的愛、取、有等一連串惑業苦的輪迴，就會繼續不斷地流轉下去。

#### 90. 若謂有微苦，豈非已除苦？謂彼即餘樂，微苦豈非樂？

如果痛苦和快樂的減輕，會使人相對地感覺到比較舒適或不愉快，這豈不表示：感受是隨著因緣改變而產生的相對感覺，並沒有任何真實不變的自性。

關於受是否真實存在的問題，新近的腦神經科學有助於這方面的瞭解。在生物的演化上，大腦是爲了連結感覺與動作而形成的，而神經元又是構成大腦機能的基本單元，唯有透過神經元互相連接而成的中間神經元網路，感覺與動作的聯繫才有可能產生。所以，如果我們不能瞭解腦神經與感覺的互動關係，就不可能正確瞭解感覺的本質。

在神經病學上，有所謂的「幻肢」病症。患有幻肢症狀的人，其手臂或下肢雖然已經被切除很久，但還是會莫名其妙地感覺到肢體的存在。有些病人甚至在幻肢與幻指上產生無法忍受的疼痛而想自殺。這種虛幻的感受不僅發生在手腳而已，還會發生在其他被切除的部位，而出現幻乳、幻子宮、幻三叉神經，或由凝視而生的耳鳴等奇特的感受。[註 110]沒有能感受的肢體等部位，怎會有相關部位的疼痛和舒適等感覺呢？因爲大腦是幻覺的工廠，幾乎所有種類的感覺經驗，都可以在大腦製造出來。[註 111]

根據拉瑪錢德朗的研究，幻肢，是腦內先天遺傳基因所決定的身像和後天生活複雜環境相互作用而生的幻覺。而且，由於腦內不同的感覺區會互相影響，所以幻肢的疼痛可以利用視覺幻象來消除。他說：「痛本身也是腦中的幻覺，正像其他感覺的幻覺一樣，使用一種幻覺治療另一種幻覺，並不稀奇。」[註 112]

比起傳統的辯證方式，幻肢的研究成果確實可以幫助我們更具體地瞭解「感受是虛幻不實、無自性的」。

#### 91. 倘因逆緣故，苦受不得生，此豈非成立：分別受是執？

如上所說，幻肢痛是截肢後所產生的一種虛幻的感受，而這種幻受竟然可以使用另一種視覺幻象來解除。可見，認為有真實存在的苦樂等感受，確實是無始以來實執無明的分別心在作祟。

那麼，在實際的觀修上該如何面對這種無自性的受呢？關於這一點，阿姜查在他的開示中提到：

心的自然狀態是既非快樂，也非不快樂的。當感覺進入心中時，快樂和不快樂就「生」了。假使我們有正念的話，我們會知道，愉悅的感覺只是愉悅的感覺，那個覺知的心不會去執取它。快樂是存在的，可是卻在心的「外面」，而不藏匿於心中，心只清清楚楚地覺知它。假使我們把不快樂和心分開，是不是意味著就沒有苦了，而且不再經驗到它？會的，我們會經驗到它，但我們會知道，心是心，感覺是感覺，我們不會去執取感覺或帶著它四處跑。……我們說，我們以這種方法來分離心和感覺，但是實際上，它們本來就已經是分離的了，我們的覺悟不過是依真理去了知這個本來的分離。因為我們無知於真理，而執著它們，所以才說它們是一體的。[註 113]

## (II)破受因——觸有自性

### i.破根境相遇有自性（93.—95.）

### ii.破境識相遇有自性（96.a）

### iii.破三者相遇有自性（96.b）

93. 根境若間隔，彼二怎會遇？無隔二成一，誰復遇於誰？

94. 塵塵不相入，無間等大故。不入則無合，無合則不遇。

95. 無分而能遇，云何有此理？若見請示我，無分相遇塵。

96. 意識無色身，遇境不應理。聚亦無實故，如前應觀察。

以上四頌辯破「觸有自性」的論證，可謂相當善巧，但單憑這樣的辯證，能否說服現代的科學家，頗值懷疑。因為現代科學對於人類感官的認知機制，較之古人已有更為合理的解釋，以及更為可信的驗證。茲將頌義可能遭到現代科學質疑之處，分兩點簡略說明如下：

第一、按照寂天的看法，根境之間如果有間隔，就不可能相遇而生觸。但是學過物理的人大都知道，遠處的聲音和香氣可以靠著空氣的傳播，而刺激到耳膜和鼻黏膜，物像也可以透過光的折射刺激到視網膜。所以，六根與六塵並不一定要直接接觸才能產生「觸」。

第二、無論六根與六塵所生的觸，是由直接相遇或間接相遇而產生，都是有方分、可以繼續分割的分子以上的生化層次，而不是不可再分割的微塵——基本粒子的次原子層次。我們不可以用次原子世界的微觀物理原則，來談論顯微鏡下可見之生命層次的生化事件。[註 114] 所以用現代科學的眼光來看，第九十四、九十五兩頌用不可分割的微塵來辯破觸有自性，應該是不恰當的。

那麼，依照神經科學的觀點「觸」又該作何解釋呢？

以眼識為例，光線在物體表面之反射照映在視網膜上，形成一個模糊的影像。網膜上數百萬個桿細胞和錐細胞受刺激後，將光能轉變成電神經訊號，然後以類似電脈衝的方式，分成兩條路線，將訊息傳送到上丘體和視覺中樞來做進一步的處理。[註 115] 因此，眼根和色塵和合而生的最初觸，應該是光線投射在視網膜上對數百萬感光細胞造成的刺激，而在這些訊息傳送到視覺中樞形成眼識以前，整個訊息的傳導機制也都應該屬於觸的範圍。像這樣由多重因緣和合而生且又不斷變化的觸，怎麼可能會有自性呢？

一九四〇至一九五〇年代，加拿大腦外科醫師潘菲爾（W. Penfield）在進行腦部手術時，利用電極刺激大腦的不同部位，結果病人出現了各式各樣的反應，包括身體各部位的感覺、形象，甚至記憶。[註 116] 如果觸有自性，那麼電擊大腦時，性質相同的刺激為什麼會產生感覺、形象和記憶等不同性質的識覺呢？可見，不但觸是緣生無自性的，連感受、記憶和六識也同樣無自性。

#### iv. 結成觸無自性

97. 若觸非真有，則受從何生？何故逐塵勞？何苦傷何人？

98. 若見無受者，亦無實領受，見此實性已，云何愛不滅？

俗語說：「皮之不存，毛將附焉？」同理，如果觸是緣生無自性的假有，由觸所生的果——感受怎可能真實存在呢？如果在觀修中能夠真正洞見沒有實存的受者和感受，對樂受的貪愛以及對苦受的瞋厭心理怎可能不熄滅呢？

(III)破受境有自性 (99.a)

(IV)破受者有自性 (99.b–101.)

### III. 心念處

102. 意不住諸根，不住色與中，不住內或外，餘處亦不得。

103. 非身非異身，非合亦非離，無少實性故，有情性涅槃。

心意有六種，這六種識是六根對六塵時產生的。在六識生起的過程中，觸是一個必不可少的要件。如上所說，觸是緣生無自性的，因此六識也不可能有自性。不過，寂天還有另外的辯證角度。

如果心意是有自性的，那麼應該可以在心意所依存的六根和六塵之中找到。事實不然，無論在身內身外任何地方都找不到心意的實體。由此可見，心意非真實存在。既然如此，便沒有所謂的真實煩惱，所以一切有情眾生是本自涅槃的。

從現代神經科學的角度來看，心識是大腦浮現的特質。根據心識的浮現理論，心智和自我是從大腦階層組織的複雜互動中浮現出來的現象。[註 117]如此浮現出來的現象，當然不可能有自性。

浮現的理論模式有兩種類型，即非包含性階層 (non-nesting hierarchy) 和包含性階層 (nesting hierarchy)。其中，研究裂腦而榮獲諾貝爾獎的心理學家史培利 (R. Sperry) 的理論模式屬於非包含性階層，這種模式類似軍隊的組織，有明確的上層控制下層的關係。他假設腦中的神經元素以越來越複雜的方式組合，一直到心智統一的「我」在組織的頂端出現。

另外還有一種包含性階層的心智與大腦的關係架構，其中低層分子被包含於高層次中，共同創造越來越複雜的整體，但彼此互相依存，而非上下關係。現在的問題是，如果在心智的階層中沒有獨立的高低層次，那麼提供最高級的規範來指導和控制我們整個大腦的是什麼東西呢？將心智聯合一起控制我們行動的「內在我」究竟是什麼？是什麼使我們腦中數百萬的神經元不會分向各個不同的方向？我們又是如何以單一心智與統一的自我存在的呢？

關於這些問題，神經學家方伯格在《我從變中來》一書中，舉說話的自主行為為例說：當我們說話時，並沒有命令嘴中某個特殊的肌肉如何活動，我們不是有意識地命令舌頭往左移，然後又往右動。但因說話時想要表達意見的目的位於運動階層的最高層，這個目的就規範了所有說話的肌肉，而使說話所需的所有動作統一整合，達到流暢說話、溝通的目的。所以他主張：自我、心智和意志，是大腦創造出來的意義與目的的包含性階層的產物。大腦中每一個對自我有貢獻的部位，傳來各個不同包含性階層的表徵，而大腦則將這許多區域協調成一個單一包含性的意識。[註 118]因此雖然沒有一個獨立自主的心智或「內在我」，但我們仍然可以經驗到整合的、統一的主觀經驗，而不是各自為政的散漫經驗。

由此看來，方伯格「包含性階層」的論點，較之史培利的「非包含性階層說」更接近佛教緣起無我的主張。

#### IV.法念處

##### 105.b 故應不能知：諸法實有生。

上一節說明了，心意是無自性的。而我們對於一切諸法存在的認知，又都離不開主觀能認知心識。既然如此，那麼透過無自性的心識所認知的諸法，又怎可能是有自性的呢？

在以上所論述的「四念處」中，心念處似乎是修習無我之最終關鍵，因為一切認知皆不離自心。如果不能如實了知自心生起的相狀及其本質，也就無從了知諸法的究竟實相。因此西藏佛教各派無不以大手印、大圓滿等心地法門為究竟；禪宗也同樣高推「明心見性」之宗旨，《壇經》所說的「不識本心，學法無益」正是這個意思。心念處法門之重要性，由此可見一斑。

### 三、勸修空性利自他

寂天《學處集要》的〈自性清淨品〉，在闡明人無我和法無我之後說：「以清淨慈緣於有情……以大悲心拔除眾苦，（令）獲安隱樂，發生淨慧，斷除煩惱……《法集經》云：善解空者，心不依止世間所有利、衰、稱、譏、忻、感、毀、譽；於諸苦惱不生厭患，於諸快樂不生愛著……。」[註 119]以下有關悟空之後「能淨自心田」和「能興無緣悲」的開示，大概是根據上面一段《學集》所作的發揮。

#### (一) 悟空能淨自心田

151. 故於諸空法，何有得與失？誰人恭敬我？誰復輕蔑我？
152. 苦樂由何生？何足憂與喜？若於性中覓，孰為愛所愛？
153. 細究此世人，誰將辭此世？孰生孰當生？孰為親與友？
154. 何不齊受持，一切似虛空！

前面以三大正因究析一切諸法，結果發現一切法自性皆空，不生不滅。既然如此，當然就沒有所謂真實的得失、敬慢、苦樂、憂喜、生死、親仇、能愛所愛等等虛妄分別和煩惱了。以悟道者百丈懷海禪師的經驗來說，那就是：「心地若空，慧日自現，如雲開日出，相似俱歇，一切攀緣貪瞋愛取垢淨情盡。對五欲八風，不被見聞覺知所縛，不被諸境所惑，自然具足神通妙用，是解脫人。」[註 120]阿姜查也說：

當我們持續觀察時，就會瞭解無我的真實情況。我們將真的看見沒有我與他的存在。樂就只是樂，受就只是受，記憶就只是記憶，想就只是想。它們就「只是」它們本身，善就只是善，惡就只是惡，沒有真實的樂與真實的苦。……我們就能應用到世間的事物、最珍愛的物品、親屬、朋友、財產、成就與地位上……。我們不會為了它們而哭泣或感傷，不會被它們折磨與困擾。它們還是和以前一樣，但是我們對它們的感覺與理解卻已經不同。[註 121]

顯然，悟解空性能幫助我們徹底淨化自心，斷除煩惱，能解脫三界的一切憂苦。所以，「一切似虛空」的空性正見的確值得佛弟子盡未來際深心受持。

## (二) 悟空能興無緣悲

甲 從輪迴過患開示大悲所緣 (154.b—165)

乙 開示無緣大悲意相

166. 自集福德雲，何時方能降，利生安樂雨，為眾息苦火？

### 167. 何時心無緣，誠敬集福德，於執有眾生，開示空性理？

在本品開頭的第一頌，寂天就明確表示，從本論一開始的「發心」到「禪定」為止等法目，都是作為開啓空性慧的基礎以及作為與空性慧相輔相成的方便而說的。在本品的最後五頌，寂天再度表達出他對眾生深刻的悲愍情懷，以及引導眾生悟解空性的強烈意願。這在在說明了：寂天所開示的空性慧，始終不離菩提願心與利生方便；同時也可以顯示出大乘菩薩悲智雙運、久住輪迴的風格，與二乘行者單修智慧、急求解脫是明顯不同的。

《金剛經》云：「一切賢聖皆以無為法而有差別。」本品第四十六頌所引《般若經》也說：沒有般若空慧，就不能證得二乘菩提。可見，無我空慧的確是輪迴生命得以解脫的主因，這對大小乘行者來說都是一樣的；但二乘行者以出離心為方便，不同於大乘的願、行菩提心。相同的因結合不同的緣，自然會導致不同的結果。聲聞悟空的結果，是急切地趨向涅槃的解脫；而菩薩悟空的菩提華果，則是寂天所說的「為度愚苦眾，菩薩離貪懼，悲智住輪迴」[註 122]。

虛雲老和尚道歌云：「既契真空理，當懷濁世憂。」[註 123]他老人家不但明心達本、徹悟了真空之理，而且還滿懷著濁世憂，住持宗教二門，普利眾生。真不愧是人間菩薩行的典範。

#### 【註釋】

[註 1] 索達吉，《入菩薩行論廣釋》序（台北：喇榮三乘法林佛學會，二〇〇二年）第二頁。

[註 2] 如石，《入菩薩行集要》再版序所引（中壢：圓光出版社，二〇〇四年）第四頁。

[註 3] 達賴喇嘛著，周和君譯，《平心靜氣》（台北：遠流出版公司，二〇〇〇年）第二七四頁。

[註 4] 如石，《入菩薩行譯注》（高雄：諦聽文化，一九九九年）第一九六—一九八、二一二頁。

[註 5] 如石，《入菩薩行導論》（高雄：諦聽文化，一九九九年）第七十六—七十九頁。

[註 6] 貢卻亟美汪波著，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》（台北：法爾出版社，一九八八年）第一〇一—一〇二頁。  
筆者曾在此書「應成派」定義的註解中說：「最接近應成派觀點的，大概是經驗論哲學」（第一一六一—一一七頁，註二十五）。以筆者現在的理解來看，這個見解是錯的；應成中觀派的基本思想，應該比較接近建構主義（constructionism）哲學的觀點（詳見後文）。

[註 7] 「五大因」即：一、金剛屑因；二、破四句生因；三、離一異因；四、緣生正因；五、破有無生因（張怡蓀主編，《漢藏大辭典》〔北京：民族出版社，一九八四年〕中冊，第一〇三六頁）。

- [註 8] Houshmand, Livingston, Wallace 合編，鄭振煌譯，《意識的歧路》（台北：立緒文化事業，二〇〇二年）第二三三頁。
- [註 9] 伊安·巴伯著，章明儀譯，《當科學遇到宗教》（台北：商周出版社，二〇〇一年）第 xx 頁。
- [註 10] 同 [註 6]，第四十九、五十一、六十五頁。
- [註 11] 目前尚處於理論階段的「弦論」主張：基本粒子並非點狀，而是由微小的一維迴圈所組成。每個粒子包含了一條振動、振盪和舞蹈中的無限小的細絲。當然，這種弦仍有再進一步細分的可能（B. Greene 著，林國弘等譯，《優雅的宇宙》〔台北：商務印書館，二〇〇三年〕第十四—十五、一五九—一六〇頁）。
- [註 12] 以上一段有關量子力學的敘述，參見王寶貫《洞察》（台北：天下文化，二〇〇一年）第二五三—二八四頁；G. Zukav 著，廖世德譯，《物理之舞》（台北：方智文化，一九九七年）第一〇一—一〇二頁。
- [註 13] 同 [註 9]，第三、九十七—一〇一頁。
- [註 14] 以上一段論述，是海華、互瑞拉編，靳文穎譯，《揭開心智的奧秘》中達賴喇嘛的說法（台北：眾生文化，一九九六年），第八十五—八十六頁。
- [註 15] 同 [註 9]，第一一三—一一五頁。
- [註 16] G. M. Edelman 著，周其勳、張立雪譯，《先有心靈還是先有物質》（牛頓，二〇〇〇年）第二一一、二三八頁。
- [註 17] D. Goleman 主編，李孟浩譯，《情緒療癒》（台北：立緒文化事業，一九九八年）第七、二五三頁。所謂「浮現」（emergence），可以從如下簡單的例子來瞭解。例如一隻眼睛看東西會缺乏深度。然而，若同時以兩隻眼睛來看，由於每隻眼睛所產生的影像不同，整合起來的影像便具有深度感覺。深度，就是用一隻眼睛看時不存在的視覺浮現特質。
- [註 18] 以上一段係根據達賴喇嘛的解釋，詳見同 [註 14]，第三五六頁。
- [註 19] T. E. Feinberg 著，洪莉譯，《我從變中來——大腦如何營造自我》（台北：遠流出版社，二〇〇三年）第二四一、二四三頁。
- [註 20] 分別參見同 [註 6]，第四十九—五十、六十五、七十七、九十五—九十六、一〇一—一〇二頁。
- [註 21] 《大正藏》第四十八冊，第四〇二頁下。
- [註 22] 阿姜查，《靜止的流水》（中壢：圓光出版社，一九九四年）第八十一頁。
- [註 23] 阿姜查，《森林裡的一棵樹》（中壢：圓光出版社，一九九三年）第四十頁。
- [註 24] 阿姜查著，賴隆彥譯，《森林中的法語》（台北：橡樹林文化，二〇〇二年）第一七七頁。
- [註 25] 同 [註 6]，第一〇三頁；達賴喇嘛，《聖道三要》（台北：大乘四攝協會，一九九七年）第五十三頁。
- [註 26] Heisenberg, *Physics and Philosophy*, op. cit., p.58（《物理之舞》所引，第一三八頁）。
- [註 27] *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXIX, No.4, 1989, p.387.
- [註 28] O. Sacks 著，趙永芬譯，《火星上的人類學家》（台北：天下文化，二〇〇四年）第一四六、一五五頁。

- [註 29] 《情緒療癒》，第二六六—二七三頁；卡特著，洪蘭譯，《大腦的秘密檔案》（台北：遠流出版社，二〇〇二年）第一七七—一七八頁。
- [註 30] 同 [註 8]，第二十五頁。
- [註 31] 宗喀巴，《菩提道次第廣論》所引（台北：華藏講堂，一九八八年）第四三五頁。
- [註 32] 〈信心銘〉和〈心銘〉，分別參見《大正藏》第四十八冊，第三七六頁下；第五十一，四五七頁下。
- [註 33] 皮亞傑，《心理學與認識論》（台北：結構群文化事業，一九九〇年）第十五、八十四、一〇三頁；另見馬格麗特·鮑定著，楊俐容譯，《皮亞傑》（台北：桂冠圖書公司，一九九五年）第七—九頁。
- [註 34] 同 [註 14]，第三四四—三四五頁。
- [註 35] 同 [註 6]，第九十六、一〇一、一〇九—一一〇頁。另見《菩提道次第廣論》卷二十一，第四九九頁。
- [註 36] 詳見《菩提道次第廣論》卷二十一，第四八五—四八六頁。
- [註 37] 上述有關「不許自續因」之論述，參見敬之〈中觀宗不許自續的問題〉（收入張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第四十六冊——《中觀思想論集》〔台北：大乘文化出版社，一九七八年〕第三六五—三七五頁）。另見平川彰，《印度佛教史》（台北：商周出版社，二〇〇二年）第三八一頁。
- [註 38] 《入菩薩行譯注》，第二一九頁。
- [註 39] 以上一段參見《科學人》（二〇〇四年）第三十四期，第一一八—一一九頁。一九七二年諾貝爾醫學、生物學獎得主 G. M. Edelman，也在《先有心靈還是先有物質》一書中表示：數學系統全部出自人爲，而這些系統的最根本基礎，即算數，已由哥德爾證明爲不完整的（第二三〇—二三一頁）。
- [註 40] 《當科學遇到宗教》，第一一一—一二頁。
- [註 41] 弗萊德瑞克·蘇普，《科學理論的結構》（《揭開心智的奧秘》所引，第四十六頁）。
- [註 42] 《揭開心智的奧秘》所引，第五十九頁。
- [註 43] 《優雅的宇宙》，第四四一、四三五頁。
- [註 44] 佛使，《生命之囚》（嘉義：香光書鄉，二〇〇二年）第二十二頁。
- [註 45] 阿底峽，〈菩提道燈難處釋〉（收入如石，《菩提道燈抉微》〔台北：東初出版社，一九九七年〕第一九八、二〇一頁）。
- [註 46] 《菩提道次第廣論》卷十七、二十三、二十四，第四〇〇、五三五—五三六、五四六頁。
- [註 47] 劉立千譯，《土觀宗派源流》（西藏：人民出版社，一九八五年）第二二一—二二二頁。引文中之「迦舉巴」——迦舉派，原譯文爲「迦舉已」。查其藏典原文，「已」字應是「巴」（pa）字之誤（甘肅：民族出版社，一九九一年）第四三九頁。
- [註 48] 菲力普·凱普樓著，顧法嚴譯，《禪門三柱》（台北：慧炬出版社，一九九〇年）第二八一—二八五頁。引文中的「只剩一片黑暗」，大概是密續中所謂最細明光心現起之前的「黑近成就心」（格桑嘉措，《大樂光明》〔台北：時輪譯經院，一九九二年〕第一一二—一一三頁）。

- [註 49] 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密意疏》所引（台北：法爾出版社，一九九五年）卷一，第五十七頁。
- [註 50] 《大正藏》第二十五冊，第六一八頁下。
- [註 51] 既然「勝義非心境」，如何能證悟呢？月稱的解釋是「由假名立為達真實義，實無少法能知少法，能知所知俱不生故」（《入中論》卷六，第九頁）。
- [註 52] 《大正藏》第四十八冊，第三八〇頁下。四祖法融〈心銘〉也說：「本際虛，非心所窮」（《大正藏》第五十一冊，第四五八頁上）。
- [註 53] 阿姜查，《為何我們生於此》（中壢：圓光出版社，一九九六年）第三十頁。
- [註 54] 月稱著，法尊譯，《入中論》（台北：新文豐出版公司，一九七五年）卷二，第十六頁。
- [註 55] 《大正藏》第七冊，第九三九頁上。
- [註 56] 王守益，《物理與佛學》（台北：慧炬出版社，一九八六年）第四一八、五十一七十頁。
- [註 57] 在《入菩薩行譯注》中，第三頌為：「世見二種人：瑜伽師一般，一般世間師，前者所論破」（第一九三頁）。今稍作修改，將「人」改成「師」、「前者」改成「瑜伽師」，並省略「論」字。
- [註 58] 《西藏大藏經》（台北：南天出版社，一九九一年）第二十六冊，第五十六、三八八—三八九頁。
- [註 59] 《入中論》卷二：「如有翳眼所緣事，不能害於無翳識，如是諸離淨智識，非能害於無垢慧」（第十八頁）。智作慧《入菩薩行廣釋》解釋第三頌所依據的，就是《入中論》的這一頌（台北版《西藏大藏經》第二十六冊，第五十六、三八八—三八九頁）。
- [註 60] H. Smith 著，劉安雲譯，《人的宗教》（台北：立緒文化事業，一九九八年）第九十七頁。鈴木大拙在他與佛洛姆合著的《禪與心理分析》中也提到：「佛家的用詞在表面與基督教相距甚遠，但當我們潛入夠深，我們將發現這兩個潮流是相交的，或者說，是從同一淵源中流出」，第六十六頁（孟祥森譯，台北：志文出版社，一九八一年）。
- [註 61] W. T. Stace 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（台北：正中書局，一九九八年）第四六八頁。
- [註 62] 中村元，《從比較觀點看佛教》所引（嘉義：香光書鄉，二〇〇三年）第二二五頁。
- [註 63] 《入中論》卷二：「如見夢中所緣境，愚夫覺後猶生貪；如是業滅無自性，從彼亦能有果生。如境雖俱非有性，有翳唯見毛髮相；而非見為餘物相，當知已熟不更熟。」（第二十八—三十頁）
- [註 64] 同 [註 63]，第二十九頁。
- [註 65] 葛雷易克著，林和譯，《混沌——不測風雲的背後》（台北：天下文化，二〇〇一年）第九、三十三—三十四頁。威爾森（E. O. Wilson）把「複雜理論」界定為：找尋自然界用來展現眾多組織層次共通特徵的演算法（梁錦鑒譯，《知識大融通》〔台北：天下文化，二〇〇一年〕第一二七頁）。
- [註 66] 《入中論》卷二，第二十五頁。
- [註 67] 《靜止的流水》，第二〇四—二〇五頁。括弧所引曹山本寂禪師之語，參見《指月錄》卷十八，《大正藏》第四十七冊，第五四〇頁上。

- [註 68] 惟明編述，《禪林珠璣》第五輯所引（屏東：弘光印經會，一九九一年）第四頁。其中的「撫掌笑破口」和《道德經》所說「下士聞道，大笑之；不笑，不是以為道」，幾乎如出一轍。
- [註 69] 阿哈拉吉的命運和耶穌一樣，被釘死在十字架上（K. Armstrong 著，蔡昌雄譯，《神的歷史》〔台北：立緒文化事業，一九九六年〕第三八〇、四一八頁）；另見張澄基，《佛學今詮》（台北：慧炬出版社，一九八八年）上冊，第三十七頁。
- [註 70] 同 [註 28]，第二十四—二十六頁。
- [註 71] 《入中論》卷二，第二十一頁。
- [註 72] 《大正藏》第二冊，第七十一頁上。
- [註 73] 《森林中的法語》，第一七七頁。
- [註 74] 《雜阿含經》卷十云：「迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有……」（《大正藏》第二冊，第六十七頁上）
- [註 75] 《大正藏》第二十五冊，第二二二頁下。
- [註 76] 《優雅的宇宙》，第一三四—一三六頁。
- [註 77] 《雜阿含經》卷十，《大正藏》第二冊，第六十七頁上。
- [註 78] 丹尼爾·高曼著，張美惠譯，《EQ》（台北：時報文化，一九九六年）第十九、二十一、二十四、二十六頁。關於理智與情感之互動關係，莎士比亞在《威尼斯商人》中有一個有趣的比喻：「理智可以制定法律來約束熱情，可是熱情激動起來，就會把冷酷的法令蔑棄不顧。」（傅寶泰發行《莎翁語粹》所引〔台南：北一出版社，一九七一年〕第七十三頁）
- [註 79] 《大正藏》第三十冊，第十八頁下。
- [註 80] 《森林中的法語》，第二五三頁；另外，在《為何我們生於此》中，阿姜查也談到同樣的禪病（第一五一頁）。
- [註 81] 張澄基，《密勒日巴大師全集·歌集》（台北：慧炬出版社，一九八七年）上冊，第五十一頁。
- [註 82] 《禪林珠璣》第五輯所引，第三頁。
- [註 83] 《靜止的流水》，第二〇三—二〇四頁。
- [註 84] 雲棲株宏編，《禪關策進》，《大正藏》第四十八冊，第一一〇〇頁中。
- [註 85] 達賴喇嘛，《慈悲與智見》（羅桑嘉措發行，一九七九年）第六十三—六十八頁。
- [註 86] 《入中論》卷五：「見自室壁有蛇居，云此無象除其怖；倘此亦能除蛇畏，噫嘻誠為他所笑。」（第一頁）
- [註 87] 《知識大融通》，第一五九、一七一頁。
- [註 88] 《當科學遇到宗教》，第一九八—二〇〇頁。
- [註 89] 林鬱編，《愛因斯坦語錄》（台北：智慧大學，一九九二年）第一九〇—一九一頁。

- [註 90] 蓋林·威拉德著，姚蘭譯，《了解自己的感受》（台北：桂冠出版社，一九八九年）第十一—十三頁。
- [註 91] 《佛學今詮》上冊所引述，第一九〇頁。
- [註 92] 《入中論善顯密意疏》卷十一所引，第三二一頁。
- [註 93] 參見《大正藏》第三十二冊，第四九五頁中。
- [註 94] 《揭開心智的奧秘》，第二七三—二七八頁。
- [註 95] 宗喀巴著，大勇譯，《菩提道次第略論》（台北：新文豐出版公司，一九八七年）卷六，第三九四—三九六頁。
- [註 96] 《入中論》卷五，第五—八頁。
- [註 97] 《入中論》卷五：「當知此我由愚癡，不觀世許而成立。」（第十二頁）
- [註 98] 以上一段解釋，參見《入中論善顯密意疏》卷六，第一八八—一九〇頁。
- [註 99] 《大正藏》第十冊，第四二三頁下—四二四頁上。
- [註 100] 阿姜查，《以法為贈禮》（中壢：圓光出版社，一九九三年）第三頁；《靜止的流水》，第一八二頁。
- [註 101] 參見《入菩薩行譯注·靜慮品》第一〇四頌：「悲心引眾苦，何故強催生？」
- [註 102] 《入中論》卷五，第十三頁。
- [註 103] 《入中論善顯密意疏》所引，卷十二，第三六四頁。
- [註 104] 《阿毘達磨俱舍論》說：「此四念住，如次治彼淨樂常我四種顛倒。」（《大正藏》第二十九冊，第一一九頁上）
- [註 105] 在南傳巴利經藏中，說明「四念處」的經典有兩部，即《長部》第二十二經——《大念處經》和《中部》第十經。這兩經內容大致相同，不過《大念處經》在法念處中對「四聖諦」有更詳細的解說，整部經的篇幅也較長，它們相當於北傳漢譯藏經中的《中阿含》第九十八經《念處經》、《增壹阿含經·壹入道品》第十二第一經、《雜阿含》第六〇五—六三九經（《大正藏》第一冊，第五八二頁中—五八四頁中；《大正藏》第二冊，第五六八頁上—五六九頁中；第一七〇頁下—一七七頁中），但各經內容均不如《大念處經》詳細完整（參考性空，《念處之道——大念處經講記》〔嘉義：香光書鄉，一九九三年〕第八十四頁）。
- [註 106] 印順在《說一切有部為主的論書與論師之研究》（台北：正聞出版社，一九八七年）中說：有部七論「代表了深究細辨的學風」（第一一七頁），而《俱舍論》八品組織的條理與次第，「在所有阿毘達磨論書中，可稱第一」（第六五七頁）。
- [註 107] 《大正藏》第二十九冊，第一一九頁上。
- [註 108] 同 [註 107]，第一三二頁下。
- [註 109] 以上一段說明及引文，參見 V. S. Ramachandran & S. Blakeslee 著，朱迺欣譯，《尋找腦中幻影》（台北：遠流出版社，二〇〇二年）第九十九—一〇二頁。

[註 110] 同 [註 109]，第五十六、六十頁。

[註 111] 《大腦的秘密檔案》，第二〇〇—二一九頁。

[註 112] 有關幻肢產生的神經機制，詳見《尋找腦中幻影》第三章。

[註 113] 《靜止的流水》，第九十五—九十九頁。

[註 114] 《揭開心智的奧秘》，第一三七—一三八頁。

[註 115] 《我從變中來——大腦如何營造自我》，第一九〇—一九一頁；同 [註 109]，第一一四—一一八頁。  
在《揭開心智的奧秘》一書中，神經科學家和佛學格西都共同表示，從視網膜的模糊印象到意識的認知過程，是非常快速的，不過兩、三瞬間，大約只有幾分之一秒而已（第三二七—三二八頁）。

[註 116] 同 [註 109]，第六十一—六十二頁。

[註 117] 《我從變中來——大腦如何營造自我》，第二〇九頁。

[註 118] 以上三段，參見同 [註 117]，第二二二—二二三、二二六頁。

[註 119] 《大正藏》第三十二冊，第一二六頁中。前段引文，梵本和藏譯本缺，參見台北版《西藏大藏經》第三十七冊，第四十二、二九二頁。

[註 120] 《大正藏》第五十一冊，第二五〇頁上。

[註 121] 《森林中的法語》，第二八四—二八五頁。

[註 122] 《入菩薩行譯注·智慧品》第五十二頌，第二〇六頁。

[註 123] 岑學呂，《虛雲和尚法彙年譜·詩歌》（香港：寶林寺，一九九六年）第三六八頁。