

原著

申論「信則有，不信則無」之深義

楊中傑

中山科學研究院，龍潭，台灣

世間現象究竟是否「信則有，不信則無」？信的內涵究竟為啥？「信、不信」的運作原理究為如何？吾人可由深入「信」的運作機制而了解世間「真實」之實相，以及哲學「主體」與「客體」之實相；並由此推論宇宙一切一切，從哲學、科學，到宗教，似皆無法免除「信則有，不信則無」之命題。然而在佛學研究裡，卻有一無以名狀之物能超越「信則有，不信則無」之框架。

關鍵詞：信、實相、哲學、科學、宗教、自性

壹、前言

「信則有，不信則無」此一標題有三個關鍵字：信、有與無。此處所謂「信」，指「相信」；「有」指「真實的」(real)、「成立」或「存有」(existent)；「無」則指「非事實」(unreal)、「不成立」或「沒有」。西諺云：「眼見為信」(Seeing is believing)，故吾人每見後則信為真！嚐一塊糖，信其香甜；耳聞妙音，身心舒暢；走在地上，感覺踏實。這些被吾人所看、所吃、所聞、所觸之事物，為何人以為「真」？導因親身體驗？是否吾人早已根深柢固地「相信」自己的眼耳鼻舌身？西方哲學所謂之「經驗知識判斷」中認為人的一切認知官能皆不離感性與理性二層面。如按康德(Kant, 1724~1804)之理論，感性提供知識與經驗之材料，理性提供知識模式分析與判斷；一切的知識皆與經驗一起開始，而知識存在於判斷之中；¹唯理論大師康德、實在論大師多瑪斯(Thomas A.)、經驗論大師休謨(D. Hume)都認同此一主張。²若將吾人覺知的世界擴大到「想」的世界，一切森羅萬象、所有信仰、或科學定律，亦即一般所謂之「客觀世界」或「客體」(objective reality)或「現象界」(phenomenon)，也莫不是透過吾人的感官(sense)逐步認識。這

一切的一切，究竟是真的嗎？經過判斷就一定真的嗎？經過實驗就一定相信嗎？還是吾人先相信後，「真」才能成立？

吾人可再進一步抽象地實驗。譬如某人稱「我昨晚見了上帝。」此言為真嗎？又如，胡適說「外頭的山風，吹不散我心頭的人影」，這山風吹拂著人影真找得到嗎？再如，愛因斯坦說「相對論」，此「相對論」真實嗎？這些事象，似乎未經體驗親證，若先相信，則會「信則有」；反之，卻「不信則無」。因此世間萬象，無論具體或抽象，似乎都存在「信則有，不信則無」這麼一個不確定的先驗(a priori)條件。原來吾人週遭的一切，對吾人而言，一直默默進行著「信、不信」的驗證過程，其過程可以刹那完成，亦可經逾多年。何以致此呢？或許牽涉到吾人認定、所知的世界是一個「客觀的世界」，而客觀世界與吾人尚非合一之故。

客觀世界的真相一直被科學界探索，然吾人是否忽略了在面對真理之前可能存在一個「信不信」的先決條件呢？任何事物，即使未經科學檢驗，若深信不疑，該事仍能成立；反之則不然，縱使演示千遍，亦難成立。因此世間萬象的真假，一直是科學千百年來探討之主題

投稿日期：2002年3月19日；接受日期：2002年5月27日

聯絡人：楊中傑，中山科學研究院，龍潭，台灣

E-mail: chung86@sinamail.com

。科學一詞，乃是意味著知識的任何一個體系，即令在思想不同，派別很多的哲學家亦有此共識。世界一切似乎存在著「信則有，不信則無」所造成的不確定性，此或為西方科學界如哲學、神學(宗教)、物理學等千古不休的論戰源起；而這些論戰尚少見與東方之哲學相互交流。今本文想嘗試加入東方佛學的角度來探討。從「形而上」(metaphysics)的主體(subject)，到「形而下」(corporeality)的客體，究竟是「信則有」呢？亦或「不信則無」？

貳、信的內涵特質：無相、自主、體驗、審斷、接納，與第一法

「信」屬於一種心靈的認知應無庸置疑。在心靈的結構中「信」已非一般有形之感覺或意識，甚至較一般心靈內具相意識如心頭的人影，空相的意識如大小、空間、多寡等還要深層，深到難以捉摸。信的本質已臻無相，故無法直接想像信為何貌(故易忽略)。《俱舍論》云：「信者，令人澄淨。」澄淨，即是去染無雜，可「完全接納」；澄淨或接納的過程即為信深淺之變化。心靈若無極深層毫無懷疑的接納，客觀世界實無法成立。吾人一切「經驗知識判斷」後的「接納」，一定是主體的感覺(自驗性的)，若離主體，信亦消失。《大智度論》曰：「信為能入。」「能」者必具「自主性」(self master)，而高等生物具腦神經系統能自主者必具「覺知力」(consciousness)，覺知力乃一種思量與了別；因此，能信必是「主觀性的」(immanent)，具有「自覺」(self consciousness)與「審斷」(judge)能力。「入」則表「體驗與接受」，亦是不屬於客體的。《孟子》〈君心(下)〉「盡信書不如無書」，意表缺乏親身體驗未達淨信，往往誤入歧途，尚不如未信者之怯進為妥。「信」又為萬法之首，心中若對萬法不信，萬法即難成立。人與人間之交往，任何經濟、社會，乃至學術等活動，若無信或失信，則一切交流也會失焦。《華嚴經》〈賢首菩薩品〉稱「信為道元功德母、信是寶藏第一法」；《左傳》襄公九年述「信者，言之瑞也，善之主也」，皆指出信之優先性，似為成道、實證宇宙人生實相(reality)，或成就(完善)一切的根本

條件。任何學問、甚至任何宗教信仰或修行，若不信，則無緣起頭，即令接觸亦是罔然。《聖經》強調「因信稱義」；《孟子》「民無信不立」均源於此理。故吾人可言，「信」的內涵似具有：無相、自主、體驗、審斷、接納與第一法等特質，其簡單的定義就是「對宇宙萬法接納與否的基本心態」。

參、信的運作原理：主體對客體的審斷接納

一、信含藏主客體二元性結構

解剖「信」的課題，可發現存有「能信」的主體，與「被信」的「客體」(對象)。亦即，誰在信？信甚麼？此能信與被信相當佛學禪宗「能、所」之對待關係。³總體而言這個主體「能」即指「人」；客體「所」即「客觀世界之萬事萬物」。西方中世紀時期以「神」為主體，法國唯理論的創始人笛卡爾(R. Descartes, 1596-1650)以後演變以「人」為主體，笛氏因此被尊為「現代哲學之父」。⁴若以神為主體，則信不信需仰賴神來決定；若以人為主體，則人可自主決定真理與否。現代哲學認為人之主體是「心靈」，它是精神和內在的；相對於它的客體是「非心靈的物體」，也就是唯物的、擴延的(extended)、外在的。從古希臘柏拉圖(Plato)至十七世紀法國的笛卡爾、荷蘭的斯賓諾莎(B. B. de Spinoza)及德國的康德等都是哲學史上典型的二元論(dualism)者，主張世界有精神和物質兩個獨立本源的哲學學說。因此由古至今引出心物的二元性，導致近代哲學產生「身心如何溝通，內在精神如何達到外在物體之困境」；⁵於是客體究竟是否為真的問題亦隨之而來。後現代哲學企圖以思考溶入客觀世界成一整體，甚至以人所思考的課題當成主體，圖消解二元性主客體之對待，以達統一的觀念。⁶近代物理量子論之思維就已呈現此一特性。量子論已接受主體的心靈活動會影響對客體之觀測結果。⁷但如果思考的課題是主體，那麼人的思考又是什麼呢？人的思考是人自生的，是無法被思考之物所給出的，因此後現代哲學若為解決二元性之問題，卻帶出新的問題，則其主張仍值商榷。很顯然

的，只要有二元性之相對關係，主體對客體即存有「信不信」之疑問。

二、主體與客體之相對性

從二元性導出相對性，唯信不信多屬形下客體之問題，其中之展現以物理為最；蓋物理係針對現象界——即客體之研究為主。西方哲學或神學對形上之主體鮮少論及信不信之問題，主因即是彼等認「形上者」係超經驗之境，如同康德言「物自體之不可知」，⁸屬「本體」(noumenon)之研究範疇。就信的層次，主體指的應是「主人」(真我)的問題，而人是無從否認主體的存有，否則連否認都無意義了。吾人應可見形上之主體如被討論，討論皆不出主體究竟是神，或人，或思考，或被思考之課題等軌跡，但主體之存有從不被懷疑。但若主體被當成一客觀對象時，其真實即遭質疑，即令對象是神也不例外，此即信之運作機制使然。至於客體應指現象界，柏拉圖將一切受懷疑與紛爭影響的意見放在現象界，所謂現象界一詞應包含抽象與具體二者。⁹因此即令主體為抽象，只要一落入「被思議」的對象，此能信與被信之「能所」對待關係即時發生，信、不信之立場立時而生。因此萬事萬物，只要與思維者一發生對待，信的審斷即同步而起。因此實況上「信不信」的問題無論主體客體都一直存在，從未消失。主因是無論主體或客體，若未經證悟到真正的主人翁——即真我，或思維者之本體以前，主體仍是一被思議的對象，從未脫離思維者之對待，如此則主體其實還是客體；因此其合理性的問題就一直會為哲學或科學所探索，而且答案是永無止境。笛卡爾曾言「對於哲學，我要說的，只是在看到它多少世紀以來，為很多名人所耕耘，然而我還找不到有一件事情，不仍在辯論中；因之，沒有一件事不仍在懷疑中。」¹⁰懷疑，意味的正是「信不信」的問題。換言之，萬事萬物對於思維者只要有對待發生，其真實合理性即自然發生，信不信的運作會同步而起。

三、佛學中主客體之結構

由於西方文獻鮮少論及信之原理(聖經略談到一些信之用)，故引入東方哲學來試解。若

引佛學的身心靈結構「十二因緣」詮釋，心靈「主體」包括「無明、行、識與名色」，世界現象為「客體」，則為「有、生、老死」；中間的身體感官介面(interface)為「六入、觸、受、愛、取」，總共十二項因緣，環環相扣，緣生不斷。¹¹主體總稱為「識」，客體為「塵」。識包含(1)眼識(2)耳識(3)鼻識(4)舌識(5)身識(6)意識(7)潛意識(subconsciousness)——主管抽象邏輯思維的第七末納識(Manas Vijnana)，¹¹與(8)儲藏一切根本經驗與知識的第八阿賴耶識(Alaya-Vijnana)，又稱種子識或藏識。¹²十二因緣的心靈主體「無明、行、識」即第八、七、六三識；名色亦屬六識。¹¹但是佛學的客體「塵」除了科學認知的唯物世界現象外，尚有唯心的部分。與前六識相對的客體是色、聲、香、味、觸、法「六塵」。六塵有內六塵與外六塵，內六塵在名色之內，如「心頭的人影、夢中的山河大地等」，屬唯心之層次；外六塵在「有」以下，即一切自然景觀，屬唯物之層面。¹¹所有識與塵間之因緣介面都屬二者間之感官介面。一切眾生對世界的認知即是主體「識」經過感官介面對客體「塵」的思量與了別。

四、信之運作方式

「信」是心靈主管意識的第六七識對客塵接納的審斷。以八個識分析，前五識沒有審察思量，故說是「非恒非審」的思量；第六識有思量，但此思量有間斷，所以是「審而非恒」的思量；第八識恒時相續，沒有間斷，但它沒有審察思量，所以是「恒而非審」；唯有第七識是恒常的審察思量，¹³如吾人對日常週遭環境深信不誤厥為七識恆審之功。七識因恆反難自覺，故被列為潛意識。依佛學唯識學第六意識職司了別，以了境為性相，第七識則以思量為性相，¹²而且是「恒審思量」。故六識了別的信較淺，多及於境相之有無；七識恒審思量下的信較深，可及於事理、是非之審斷與納受。信的運作，乃「客塵」為六根攝入，經六識予以分類、了別、認知後再經七識審斷消化，隨之始納入八識心田，變成種子隨緣而用。說有六七八識分段，實則一氣呵成，如唯識論所言之剎那滅，恒隨轉。¹²深層信的運作過程即

主體中的第七識，對客體塵一切因緣所生之經驗素材有關抽象事理部分恆審之過濾，經過信的審查後再經判斷解讀並予接納後成為知識。判斷的過程有賴信或不信而決定。一旦淨信，後續相同之經驗會自然免除重複判斷，直接定為知識或直覺，即完成「信則有」之主張；反之不信，則定為「不信則無」之知識。若無定見，則以後之判斷將見重複，直至定案為止。吾人六根（在十二因緣六入內，指眼、耳、鼻、舌、身、意六項感覺器官）外觸之直覺，也是經過此一程序學習，至定案為止。因此信的功能是負責全程管制一切感官所得之經驗素材，至判斷接納為止的同步審查；故信的運作涵蓋六、七及八識。

心理學所言「無意識」中之「集合性無意識」(collective unconsciousness) 即相當佛學第八種子識。心理學大師榮格 (Jung, 1875-1961) 認為「集合性無意識」(collective unconsciousness) 承繼了 (inherited) 所有人性 (包括祖先傳下的) 之經驗、感覺、思想與記憶，是由一種原始種子 (archetypes)，或根本的心象 (primordial images) 所組成，人的宗教信仰、迷信、神仙故事和幻想等都是由它們所現出。¹⁴ 此識具一種功能，此功能未起現行之前，不稱識而稱種子；種子起現行時，不稱種子而稱識；所以種子是潛在的功能，識是此潛在功能所發生的作用 -- 即現行。¹² 《華嚴經》〈十地品〉稱「無明起業是名行，依行有初識…，是心即是識，事是行，行誑心故名無明。」可知七識行與八識種子呈現最緊密之關係，六八兩識皆依行而造業，七識遂為主體心靈最深層之信的審斷功能。由於主體包含全部八識，故解讀層次不同，使信的接納有深淺之不同。因此西方哲學所認之「經驗經過判斷成知識」，其實中間尚有一層信之運作，若不信，雖經判斷並不成材，唯經信後始能接納成知識。

五、信的審斷根據

一般認知信的審查根據是真實，實則不盡然。真實本於存在，然世間萬象諸多不存在之事象，仍多有深信不疑之實。譬如傳說或軼事，或未實現之理念、發明，或並未實證之信仰等等；即使並非真實，或不存在，只要被認合

理，仍能生信，奮而追逐。世間多少誘拐詐騙，無不起於「信」之禍害，原因即在昧於真實，順於合理之結果。因此信之根據直為「合理」爾。所謂合理，意指合乎主體自覺之因果性或邏輯性。具體而言，即是第七識將一切感官覺知之事物，取之與主體第八識之資料比對爾。前述深信屬第七識，七識掌管邏輯思維，故爾。並且，「真實」也包含於合理之審斷範圍內。吾人約可歸納信的合理度為「接納」、「排斥」及「漠視」三種基本態度，眾生因此不同之態度組合，呈現出不同的人生觀，因此信的反應程度會依據合理之狀況而異。

肆、真信之特質

一、體驗性

體驗性也可說是經驗科學 (empirical science)，意指容受者經過刺激感覺實驗的一種經驗。「信則有，不信則無」中的「信則有」若未經體驗，其實不是真信、淨信，只能說是「起信」；猶如佛學《大乘起信論》或耶教「因信稱義」的初信。真信必須是經過體驗、體證的，否則信的結果只能算是一種推測而已。《華嚴經》講光信不足以成道，必經「信、解、行、證」或「信、願、行」之程序，方克成就。《大涅槃經》與《大毘婆沙論》也說到：「有信無智，增長愚癡；有智無信，增長邪見」；另於《聖經》也強調：「若有人說自己有信德，卻沒有行為，有什麼益處呢？這信心能救他嗎？」、「虛浮的人啊！你知道信德沒有行為是無用的嗎？」¹⁵ 明確指出不單是「信」念，而是承「行」天父旨意的，才能得救，以補足「因信稱義」之完整。這些理念均在明示單憑信而無體證是無法成就的。換言之，若僅有信，客觀世界未必真實；若不信，客觀世界也未必不真實。一定需待證，而且是體證，然後才能說「信」的真相。信的過程也就是證的過程，體證就是主客體的合一。起信可說是初證，全信即是全證，當已完全澄淨明證之時，也即是超越主客體相對，達無信之時。譬如吾人無疑日常之環境，或吾人諸多面臨危險無意識的閃躲等，皆是潛意識對客體全無懷疑(全信)之體現；而這些都是之前業經體證完成，深信

後藏於主體八識種子的發露。許多宗教的神秘體驗即是導入主客體的合一才使人「深信」不疑。心理學家榮格說「相信就是不知道」，前清華大學梁乃崇教授(現任圓覺文教基金會理事長)說「真信就是無信」，皆是指「完全體證」無所懷疑之境界。

二、自主性

真信最重要的一點就是「自主」。吾人可做一實驗：假設某甲拿針刺某乙，乙言痛或不痛；若復問痛於某丙或某甲是否相信，其答案只能在「信則有，不信則無」之間猶疑。但若問乙是真痛或假痛，乙必然清楚自知。乙對痛之有無，必深信不疑至根本已無有「信」或「懷疑」之反應。原因即在乙已具「自主性」，只有乙是痛的主人，他人皆否。他人縱有同體悲痛之感受，但非自主，且對待之觀念未消，仍無法真知乙之痛是否為真。此實驗中，乙可完全做主，只有乙對痛能達真信；而甲丙，或其他第三者任何所見所聞，即令親睹痛狀(包含麻痺、假扮)，然第三者內心所有的感知完全受制於外，都只能算是推測的答案，永遠都存在「信則有，不信則無」之疑問。此一實驗若移至任何宗教信仰、哲學主張或科學理論，結果仍同。尤其是若牽涉與自主性深切之信仰模式更可突顯。比如猶太教認其創造主創造并管理自然界及一切受造之物，創造主乃獨一無二真神；¹⁶ 耶教「除我以外，你不可有別的神。」；¹⁷ 回教「他就是本真理而創造天地的。在那日，他說有，世界就有了。他的話就是真理。吹號角之日，國權只是他的」；¹⁸ 以及印度教稱「此世界的物質及其顯現是以上帝為其根底的，它本身是無差別的梵(Brahman)」等。¹⁹ 這些宗教信仰的神學均認定唯其自教的神是超越宇宙一切的主宰。神常被描述為一種與人對立，超然於世且具絕對威權的存在物。中國的一些儒或道家則認「天乃是宇宙萬物的基礎」。如《易經》〈傳〉(上)十一章：「是故天生神物，聖人則之」；《論語》〈述而〉：「天生德於予」；《孟子》〈滕文公〉：「且天之生物也，使之一本」；《中庸》第一句：「天命之謂性」；《詩經》〈大雅·蒸民〉：「天生蒸民，有物有則」等，若深思，這些具有相對觀念的信

仰似皆未竟真信之自主性。思維者既非自主，所信恆是推測，縱有體驗，但僅限於對對象之推測體驗，只能趨近真信；似唯佛學以「一切唯心造」，以自己的真心、真我乃一切的主人，達到天人合一，方是完全掌握了自主性，能體證真信。

伍、討論

一、從「信」解剖科學「主體」與「客體」之實相

前已述主體與客體為能所之對待，客體即所謂被主體「識」覺知之「塵」。「信，不信」中被信的對象就是客體。現科學界咸認「客觀實體」(objective reality)是「真實存在」。此「客觀存在」的定義應是指「無論有無觀察者都應存在」。依韋氏(Webster)大辭典客體 Objective 定義泛指「心外之物」(something external to the mind, or existing independent of mind)。而所謂「心」必指任一觀察者之心均成立。但這個定義還是一項推測，無法真信。因為假設無一觀察者存在之條件下，該定義無法排除一個前提——「必須有另一個觀察者在原觀察系統外來觀察此一定義，以決定客體是否存在」。然該定義已設定「無觀察者」之環境，若再引生另一觀察者則與命題矛盾；因此，該定義其實只是一項推測，而非實相。實相應是「無從回答」。因為不存在觀測者之狀況下，沒有觀測者可以回答。由此可知，所有客體都是經過心靈的認知程序，或謂信的接納過程方能存在。客體必須依附於主體；沒有主體，猶如皮之不存，毛將焉附？佛學講「一切唯心造」，「一切」即指客體，「心」即指主體，「唯造」即指「沒有主體，即沒有客體」。由信的運作機制可知被信的是客體，而客塵都是因緣結合，既是因緣，則緣起緣滅。從科學的角度一切被信的對象，各具不同時空，這世上沒有任何二個能信之主體與客體因緣全等，故亦無從有絕對之「客觀存在」。

信的運作過程為主體對客體之接納審斷。主體與客體間之結構，以「思考」為主體之流派，稱之為「思考主體」(thinking subject)，如笛卡爾的「我思故我在」。²⁰ 他認為「思考」只

根據它自己，就足以決定何者是真實的存在、何者是真理。此類可稱為「唯理主義」。²¹ 康德則以感覺 (sensation) 如視覺、聽覺、觸覺、意念等為主體觀察的表相，客體係通過覺知能力 (sensibility) 而顯現；只有覺知力能夠提供直覺 (intuition)；²² 此類可歸為「經驗主義」。²¹ 當代德國詮釋學大師葛達瑪 (H. Gadamer, 1900~) 則以人不是主體，但反認思考的課題才是主體。他認為在思考時人不主宰和支配他的思考，而是他讓思考的課題自我演出其自己，⁶ 此類可歸為「溫和實在主義」。²¹ 但是，無論是思考亦或感覺，都是可被吾人知道的。比如「我知道『我自己』在『思』鄉！」「我知道『我感覺』悲傷而落淚！」因此，「思考」和「感覺」嚴格省悟其實還是被知的客體，被思考的課題亦同；它們後面其實還存在有一個更深層的主體。這也就是佛學所說的，主管思維的第七識後面還有一個第八識之本體，而該本體如《唯識三十頌》第三頌所述係「不可知執受」。¹² 若是有思有覺，此思與覺還是一個被知的對象，則此時信的「相對性」仍然存在，只要相對性存在，即表後面還有另一個主體存在。主體仍須內尋，至一無所得，無思無覺，無一思考，無一客塵可成被信之對象時，那才是真正的「主體」，只有於此境，二元性方為真正的消滅。以思考為主體的德國哲學家尼采 (Nietzsche, 1844-1900) 稱 "Man is no longer an artist, he has become a work of art."²³ 此與後現代哲學葛達瑪以「思考的課題才是主體」等義，如此其實並未脫離客體之對待。尼采晚年苦苦思尋所深信之「人性」不得，對自己所信產生無解而瘋狂以終，似乎與佛學有無體認「能信」的主體是無思無覺無證，不可被思、被尋獲之實相同工異曲。然發生「信、不信」的事實確因「思考(維)」而存在。也就是主體對客體產生思維，思維結束產生判斷與接納，即有信不信之表象；反之，無思考已意味著不發生信、不信之果。誠如前述真信並無須思考，因此若單以思考，或思考之課題為主體之哲學，似皆與實況不盡吻合。

二、由「信」了解「真實」之實相

真實是直覺。哲學與科學的最後是追求真

實。然這世上沒有「絕對的真實」，只有相對的真實。因為吾人對所有真實，審查之源頭都來自第八識的一個資料：一種主觀的假設、立場、主張、認定或一個種子識。感覺論者 (sensualism) 認為唯感覺為真實。「海市蜃樓」「南柯一夢」「虛擬的聲光遊戲」種種感覺多麼真實！但縱然全信，事實仍非真實，甚至「眼見為信」都未必成立。所謂真實的特性要求是不變與恆常。若有變，或無常，絕非真實。而吾人這個世界所呈現的萬事萬物確都離不開無常的變化，都是緣生緣滅，暫時的假象；萬事萬物之外無常的法卻是恆常。因此真正的真實只有在「出世間」方成立。佛家說「世間無常」即已暗示此世間萬事萬相皆非真實矣！因此吾人可假定「凡是為吾人所覺知的對象離不開『信則有，不信則無』」為此世間之必經心路。一切真實實際只是此一過程的認知結果，且此結果皆為緣生緣滅，短暫非恆。這種真實其實只是不同結果相對比較的真實。這世間也因此相對比較的真實與無常之變化，方顯出百家爭鳴的精采與生動，以及科學無窮無盡的發現。若有「絕對真實」，當一觸及，即表終了，世界就會終止、寂滅；佛家所稱之「涅槃」即指此也。因此，世間的真實並非絕對，唯相對比較之合理度而已 (信的審據)；若是絕對之真實，實無信可存。

三、所有的宗教、哲學或科學是否存在「信則有，不信則無」的課題

由上引出世間萬象均脫離不了是被信之客體，於此或可約化分成宗教 (或神學)、哲學與科學來論：

(一) 宗教之信不信

一般宗教界 (猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教、佛教等五大宗教)「神學論」 (theology) 相信造物主(神)是外在於世界的自然神論，信徒皆信神、上帝或梵的存在。換言之，被造的「客觀世界」當然存在。差異只在於「不同的宗教，自認不同的主宰者」而已。譬如耶教重視「因信稱義」，視其為第一教條。呼籲「信我者得永生」，即在強調信。因此「神學論」可泛歸在本教之內「信則有」，他教「不信

則無」。而佛教講的是「一切唯心造」，被造的客觀世界乃是虛幻不實的；換言之，一切的宗教信仰其實無不是信者本身從小到大來自於父母、師長、傳教人士、同學，或親友等經年累月灌輸累積之信念。這些信念，無非不是心中對待的法塵，全是自心生造出的客體，再被自心相信而已。前已述世間的真實只是相對的真實，並非絕對的真實；故一切宗教信仰無非是被信的對象，可說是「信則有，不信則無」。Nature 雜誌曾在 1996 年和 1998 年分別發表調查報告，發現在一般的美國科學家中，大多數 (60.7%) 表示不信或懷疑神的存在。而在以美國科學院院士為代表的傑出科學家中，幾乎都不信神，大約只有 7% 信神。²⁴ 此點展現世間宗教無全然絕對的相信與真實。只要一踏入宗教信仰，就無法避免有一信仰對象，或定見。而只要是神知的對象，就無法脫離「信，或不信」之課題。其他雜論如：神蹟、神通、神功、全知全覺、創世紀、女媧、盤古、法術、符咒、碟仙、靈魂、神鬼、魔、念力、業力、報應、輪迴、天堂、地獄、改運、命理 (numerology)、占星術 (astrology)、通靈術 (necromancy)、因果報應 (retribution) …… 等等，都可歸納入宗教信仰類。

(二) 哲學的極深層處在於信不信

哲學界從古希臘開始發展。其中如「存在主義」(existentialism)、「本體論」(ontology)、「感覺論」、「懷疑論」(skepticism)、「無神論」(atheism)、「唯物論」(materialism)、「不可知論」(agnosticism) …，乃至「詭辯論」(sophistry) 等等，其內涵形諸於外亦皆不離「信則有，不信則無」之軌則。譬如存在主義，其主導思想是講人生體驗，把孤立的個人的非理性意識活動當作最真實的存在。本體論主要是探究世界的本質與現象。感覺論者認為一切知識均來源於後天的感覺或經驗，感性認識比理性認識確實可靠，「相信」感覺為真。懷疑論、不可知論與無神論者則是偏重「不信」。懷疑論者認為真理是得不到的，不可知論者把思維、意識同客觀存在絕對對立起來，認為世界是不可認識的或不可能完全認識的。其中代表為德國哲學家康德，將人的認識能力劃定界限

，否定人能夠認識物自體。⁸ 而無神論者則是無論信不信，都不信客觀世界是被神所造。馬克思的「唯物論」不信思考意識為主體，認為「一切意識為物質的反映」，對於「我、觀念」的東西，只不過是移植在人類頭腦，並且在其中改造過的物質；²⁵ 意識是物質高度發展的產物；²⁶ 深信自然優於人心，人無法不受自然的控制。²⁷ 而詭辯論者及不可知論者則更是充分發揮「不信」之功能。詭辯論者如中國古代的「莊周夢蝶」，混淆人的夢境與覺醒狀態的真假；戰國公孫龍「白馬非馬」的自我否定；古希臘芝諾 (Zeno)「飛矢不動」絕對運動的否定；以及代數推理中，用零作除數產生荒謬的結論等等，都是「詭辯論」推翻「信」之表現。

由上可見，每種特殊哲學都有一特殊主張，該主張乃係心中極深層處對客觀事物(客體)先驗相信的某種觀念，相當一種信仰或定見。內心深信該種觀念，對外即會產生該種哲學理論；不信該理論，其實是內心深處相信別種觀念。而所有這些理論的原始觀念，實際處於該哲學之第一因。該第一信念本身都未經審查，而對它們的審查卻成為哲學後續的任務，且審查只是在不停的變換所信的觀念而已，以致哲學顯得無止無終。若觀哲學各家論辯，實皆各取所信。信什麼，即有什麼；不信什麼，即沒什麼。因此，只要一踏入哲學領域，就無法避免心中深層原始的主張，或立場。而此一主張、認定、預設或立場就是一種可信可不信的對待。只要是對待，均無法脫離「信則有，不信則無」之模式。相信該主張，即有該哲學；不信該主張，該哲學自會無疾而終。

(三) 自然科學的極深層處在於信不信

科學界早期則相沿古宗教哲學，認同客觀之世界，信其存在。古典牛頓物理及相對論愛因斯坦等理論學派均接受客觀世界的存在，這個客觀實在即使是以不同的語言講述和定義，也仍然是不受觀察所影響的。²⁸ 唯近代科學量子論有所修正。量子論學派雖並未全然反對「客觀世界的存在」，但是，量子論證明了觀察者的意識動作會改變客觀存在的系統，已超越古哲到以「機率」表示「客觀世界的有無」。⁷ 亦即客觀世界有的時候有，有的時候無。這

是多麼詭譎的信仰！因此造成量子論為今世最不可捉摸的理論。然而事實上科學上的證明並不完全靠直接的觀察，更主要的是靠間接的推斷。比如，衆所皆知地球繞著太陽運行，但吾人至今還不能直接觀察，只有間接的推斷。蓋所有科學理論之推斷均存在一個前提——「假設」(assumptions) 或「公理」(principle)，而這些「假設」或「公理」皆無法自證，吾人若欲採用只能「相信」或暫時相信其為真；若「不信」，自無意引用，後續之推演與論證也失意義；推演也是為求證其不信之結果。又如算術，是研究「量」的科學，然而量無法避免心中一種經驗概念的預設。譬如幾何，其中的「點」、「線」、「圓」……等都必須心中具備某種概念以輔助定義，形同某種先驗的信念。又如物理學，是研究「物質」、「變化」、「基本作用力」等，這些概念更是與經驗分不開。因此都必須有「經驗概念的判斷」為前提，也就是心中需先相信(或不信)許多的假設，然後方有後續不同之推演。甚且每一個假設中，其內容的每一句、一字還都須先完成恰當之定義，而這些定義背後又有無數個假設或認定在裡面。如吾人所有的科學實驗，都必須先假定在各不同場所、不同時間、不同磁場、不同工具、設備、人物，以至所有實驗運作之分子、原子、電子……等等，一切一切，都必須先相信或暫信是「全等無二」，否則是無法接受二個全然分別的科學實驗「完全相等」。而這些數不清的假設都是久遠以來築基於心中深層的信念，只要其中任何一項發生懷疑(不信)，結果若非該一科學理論停滯，就是該一科學的突破與前進。科學能不斷的創新演進，其根本之因實在於「信不信」之動力。譬如，科學全部基本作用力的體系建築在「對稱」(symmetry) 的假設，然而目前除了動量及能量等守恆定律外，幾乎所有的守恆律都被不對稱實驗給推翻了；²⁹ 連長久以來認為真理的基本物質、反物質之對稱原理也被實驗推翻了。³⁰ 因此，科學的深處其實只是依不同時空展現不同之假設。事實證明科學的假設都在不斷的被推翻。其實「假設」即是某種的不信或暫信，換言之，它們可被吾人相信，也可被吾人不相信。有假設就會落入主客體之對待，信之運作即隨之而起。

因此，科學的深層還是離不開「信則有，不信則無」。

四、有超越信不信的可能嗎？

前述「信的根據是合理」，理性主義追求真理應該是「先排除自己的成見」。當面臨「信不信」之問題時，言「信」，即表「心中已裝下對方之主張」；言「不信」，即表「心中仍堅持自己的主張」。因此，無論是信，或不信，心中永遠都存一主張，只要此一主張或立場存在，「信則有，不信則無」即永遠存在。就有如宗教家感覺到的是，不論如何傳教，永遠都有異教徒；哲學家逐漸發現，無論嘗試用任何方式逼近這個世界，總有些終極答案是所有邏輯思維無法到達，改變的只是無窮無盡的立場；科學家不斷的突破，卻只是變換另一個最初公理的假設而已。無論是宗教、哲學或科學，任何理論只要當吾人面對之時，歸根究底都似乎無法脫離對該理論需先立於「信，或不信」為前提。客觀世界是怎麼來的？「造物主」怎麼來的？吾人該相信誰的？這些討論經過千年，還是難有定論；顯現的似只是「信則有，不信則無」。這句話似乎是個無法逃出的緊箍咒？難道它真是個真理嗎？是否有其他存在能不受所拘呢？讓吾人試從佛學的研究尋找答案。

吾人已知一般宗教多重信仰而少論自身主宰之體證，唯佛教是除信仰外特力求自主之體證。蓋一般宗教講所信之神或造物主乃一外在於世界的自然神論，絕非信者自己。外在於自然世界，信者本身自被排除於主宰者外，更遑論體驗自主。即令陳義終點可人神合一，惟能信者本身若禁為主人，則對能信者主體之「自主」及其「體證」已被否定。若按前論「真信之特質——體驗性與自主性」，則此能信者對一切被信者實已脫離真信之範疇，一切僅是臆測而已。而獨佛學講每個眾生本來是佛，一切為自心所現，眾生皆具佛性，成道之終極目的是回復本有佛性。《華嚴經》講：「心、佛、眾生三無差別」；《金剛經》言：「所謂佛法即非佛法」；《圓覺經》稱「地獄天宮皆是淨土」、「始知眾生本來成佛，生死涅槃猶如昨夢」，在在形同打破人間之宗教信仰；其信仰

的目的是沒有信仰，一切如如。換言之，也就是打破一切的主張、預設或立場。而所謂佛者，即自性也，即能知、能覺之本體。吾人可檢驗此自性，吾人能活在當下，能吃、想、行、睡，無不是因此自性之功能所作。此自性無論自己或他人相信與否，它都存在，且無需外在任何主宰者之肯定本然存在。它能認知宇宙萬象山河大地，它對任何一切都能獨立思考，它的思維能橫豎十方、穿越時空而毫無阻礙；它能自主、自覺，而此能力也無須受他人的檢驗方成立；它即是能生信的主人，故它不立於被相信之客體。如果吾人體證達於自性本體，即是達於能信的本體。融於體中信即不存，此時即是無信；無信即超越信不信之框架。顯然人人對皆具的自性根本無需信的過程始能相信自具，且此自性是合乎真信的自主與體驗性，似乎唯此自性能超越「信則有，不信則無」的層次也。

陸、結論

1. 信的內涵特質：無相、自主、體驗、審斷、接納與第一法。
2. 信的運作原理——主體對客體的接納審斷。信是佛學心靈中主管意識的六七識的運作功能；深層的信是主管抽象思維邏輯的第七識對一切客塵的審斷與接納。
3. 由「信」的運作機制可瞭解此世間「無絕對之客觀」、「無絕對之真實」等實相。無論信不信，客觀世界都必須有能信者——亦即是觀察者存在，方能存在。且一切被信的對象均為因緣所生。既是因緣，緣生緣滅，彼我他因緣皆非同一，故根本無絕對之客觀。
4. 所有的宗教、哲學或科學都存在「信則有，不信則無」的課題。所有的信仰或理論都是被知的，都不是真正的主觀。所有的「思考」、「感覺」都會成相，即使「抽象」「無相」或「空相」也是相。一旦成相，就有「對象」，只要有「對象」，即難脫「信，不信」能所相待之基本結構。
5. 真信必是能自主，與體證過的；不能自主的，並不是真信；達於真信即無信。
6. 一切萬象皆脫離不了觀察者之自性，似只有

吾人能自主與體驗一切的自性可超越「信則有，不信則無」的框架。

參考文獻

1. Smith NK. *I. Kant's Critique of Pure Reason*. London: MacMillan and Co., 1961, p. 41
2. 孫振青。《康德的批判哲學》。台北：黎明文化公司，1984年，頁27
3. 孔服農。《六祖大師法寶壇經曹溪原本》。台北：佛陀教育基金會，1994年
4. Johnstone HW Jr. *What Is Philosophy*. 趙雅博譯。《哲學論集》。台北：幼獅文化公司，1984年，頁6
5. Durant W, *The Mansion of Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1929。胡白華譯。《哲學的趣味》。台北：協志工業叢書，1970年，頁56-57
6. 陳榮華。《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》。台北：明文書局，1998年，頁10
7. Wheeler JA, Zurek WH. *Quantum Theory and Measurement*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 31
8. Smith NK. *I. Kant's Critique of Pure Reason*. London: MacMillan and Co., 1961, p. 27
9. Johnstone HW Jr., *What Is Philosophy*. 趙雅博譯。《哲學論集》。台北：幼獅文化公司，1984年，頁5
10. Veitch J. *The Method, Meditations and Philosophy of Descartes*. New York: Tudor Publishing Co., 1901, pp. 153-154.
11. 梁乃崇。《探索真心，找回真我：十二因緣認知結構》。台北：圓覺文教基金會，2000年，頁120-128
12. 護法等菩薩造，唐玄奘譯。《成唯識論》。高楠順次郎、渡邊海旭都監。《大正新修大藏經》。東京：大藏出版株式會社，1934年，卷T31，頁1585
13. 明魯菴法師普泰補註。《八識規矩補註》。高楠順次郎、渡邊海旭都監。《大正新修大藏經》。東京：大藏出版株式會社，1934年，卷T45，頁1865
14. Jung CG. *Man and His Symbols*. New York: Dell

- Publishing, 1968, pp. 31-42
15. 國際基甸會中華民國總會。《聖經《新約·雅各書》》。台中：中華民國聖經公會，第二章，第14、20小段句。
 16. Lamm M. *Becoming a Jew*. New York: Jonathan David Pub, 1991, p. 279
 17. 思高聖經學會 譯釋。《聖經《舊約·出埃及記》》。香港：思高聖經學會，1968年，第20章，第3小段句
 18. 時子周。《古蘭經國語譯解》。臺北：中華研究院回教研究所，1958年，第六章，第73小段句
 19. Dasgupta S. *A History of Indian Philosophy*. 林煌洲 譯。《印度哲學史》。台北：國立編譯館，1997年，卷2，頁424
 20. LaFleur LJ. *Descartes: Meditations on First Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall, 1960, pp. 23-32
 21. Johnstone HW Jr. *What Is Philosophy*. 趙雅博 譯。《哲學論集》。台北：幼獅文化公司，1984年，頁152
 22. Smith NK. *I. Kant's Critique of Pure Reason*. London: MacMillan and Co., 1961, p. 65-74
 23. Nietzsche F. *The Birth of Tragedy*. New York: Dover Publications, Inc., 1995, Ch. 1
 24. Larson EJ, Witham L. Leading scientists still reject God. *Nature* 1998; 394: 313
 25. 中央文物供應社。《先總統蔣公言論選集-哲學與科學》。台北：中央文物供應社，1984年，頁159-160
 26. 中共中央馬恩列斯著作編譯局 編譯。《列寧選集》。北京：人民出版社，1972年，卷2，頁147-148
 27. 洪謙德。《跨世紀的馬克思主義》。台北：月旦出版社，1996年，頁12-13
 28. Einstein A, Podolsky B, Rosen N. Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete? *Physical Review* 1935; 47: 777-780
 29. Lee TD. *Symmetries, Asymmetries, and the World of Particles*. Seattle: University of Washington Press, 1988, pp. 46-58
 30. The Belle Collaboration, K. Abe, et. al. A measurement of the branching fraction for the inclusive $B \rightarrow X_s \gamma$ decays with Belle. *Belle preprint* 2001-2, arXiv: hep-ex/0103042, March 26, 2001.

An inquiry into "Reality goes after believing and unreality goes after unbelieving"

Chung-Chieh Yang

Chung-Shan Institute of Science and Technology,
Lung-Tan, TAIWAN

Is supposition "Reality goes after believing and unreality goes after unbelieving" the law for us to face whichever phenomena in the world? What is the immanence of believing? How does believing act? By studying the operation mechanism of believing, the reality of the truth can be realized and the meaning of the reality of the philosophic "subject" and "object" can be understood. Furthermore, it can be inferred that everything in the world ranging from philosophy, science to religion cannot escape from the constraint of this supposition. Only in Buddhism is there one thing that cannot be named can free from this supposition.

Keywords: believing, reality, philosophy, science, religion, self-nature

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化