

# 描述的极限

## 重谈「非我」

作者：坦尼沙罗尊者

译者：一意孤行

2026年8月25日

佛陀曾将他的教义分为两类：一类是含义已完全阐明的教义，另一类是其含义需要推论才能得出结论的教义（[《增支部》AN 2:24经](#)）。他指出，对于「第一类教义」，若试图从中推导出更深层的含义，实际上是在对他行诽谤之事；而对于「第二类教义」，若**不去**推导出更深层的含义，则是对他行诽谤之事。遗憾的是，佛陀并未举例说明哪些教义属于哪一类。然而，他将这两类教义区分开来，这一事实本身就揭示了他教义整体的一个重要特征：他并非试图去构建一套「对现实的系统性一致的描述」（a systematically consistent description of reality）。如果他真的有这样做，那么「第一类教义」——即那些不应从中进行推理从而得出结论的教义——的存在，就等于承认了他的失败：不能去探讨他做出过的一些陈述有什么含义，这等于想要去拦住他的听众，不能去看它们是否与整个体系的其它部分有没有相互矛盾之处。

佛陀有几次说过，他所有教义的精髓都是为了导向「解脱」（[《中部》MN 29-30经](#)）。换句话说，他说过的话从来都不只是设定在「描述性」的范围之内。它们大部分都是「实操性」的（performative）：要运用在心地上，而且要有效果。某些情况下，字面意思是什么，就照直去理解消化，效果就刚刚好；而另一些情况下，则需要探究字里行背后的深层含义，效果才最好。但无论那种情况，字句本身都不是到站下车的终点站。

这一点与佛陀对语言的「用途」和「局限」（limitations）的观察有关。就某个「说法」（expression）的寓意该如何进行提问，经典中一种标准的形容方式是“多大范围之内，情况是这样的？”换句话问，“这多大程度上，会是「真」的？”这可以简单地理解为一个固定用语，没有深层的含义，但例外的

情况是，导向「解脱」的「领悟」(realization)则包括了“已经直接了知到「指称」(designation)所及的范围和「所指称的对象」的范围所在，「表达」(expression)所及的范围和「所表达对象」的范围所在，「描述」(description)所及的范围和「所描述的对象」的范围所在，「分别」(discernment)<sup>1</sup>所及的范围和「所分别的对象」的范围所在”(《长部》DN 15经)。看到这些事物的疆界，就意味着既看到「语言」、「描述」和「定义」的「局限」，也看到了超越它们之外的东西：「解脱」(涅槃)的那个无需架构的维度。

即使是一位「入流者」——即初尝觉悟法味的人——据说也已见到了「慧根」<sup>2</sup>——等于是「正见」——的「过患」(「患」)，也见到了从中的「逃脱」(「离」)之道(《相应部》SN 48:3经)。在觉悟的道路上，若有人将最高层次的「正见」应用到六种感官的「触」的「生灭」之上，据说便会进入一种连与六根世界相关的“存在”和“不存在”的这类念头都不会在心中浮现的境界(《相应部》SN 12:15经)。如果有过这样的经验——以及经验过随之而来的「解脱」——，很难想象这样的人会完全地、毫无保留地赞同「这个世界上有什么东西是存在的还是不存在」的说法。真实(truths)，即便是真的，也有它们的「极限」(limits)。正因如此，经文常常调侃那些「外道」，他们支持的是这种「见」：“只有这个才是真的；其它的一切都是废话”(《增支部》AN 10:93经)。

最终，我们之所以需要超越「言语」和「分别」，因为它们是由「想」和「思维架构」形成的，而它们都属于“名色”中的“名”这一概念覆盖之下。如同所有的「蕴」一样，即使是对「正见」的「陈述」，当其任务完成之后，也必须抛弃，心才能获得「解脱」。不仅如此，一种「想」在其投射的范围内或许是真实的，但它投射范围的大小也有「局限」，正如《长部》DN 15经所指出的——一样，我们有必要去看这些「局限」。在一段经文中，佛陀甚至拔高到这个程度，他点明，只有一件事才真的是真实的：那就是「解脱」。

“看看这个世界，以及其中的诸神，

把「非我」看作是「我」。

深陷「名——与——色」之中，

他们以为“这才是真的”。

无论他们用什么词汇去预设，

<sup>1</sup> 译者注：discernment在戒定慧三学的上下文中，就是「慧」。所以，巴利文佛经中「智慧」是指“分别”，而不是“无分别”。

<sup>2</sup> 译者注：“五根”“信、进、念、定、慧”之中最后的一项。

它总会变成另一模样，  
错就错在：  
改变，  
它就是来骗你的。  
不骗人的  
是「解脱」：  
圣者知之  
此事为实。  
他们，完成突破  
抵达真实，  
无有饥渴，  
彻底「解脱」。”(《经集》Sn 3:12经)

然而，这并不意味着佛陀的字句只求「实操性」(performative)，而不力求其「描述功能」(descriptions)的准确性。他从来不讲“有用的谎言”。正如他在《中部》MN 第58经中所说，他的话总是「真实」、「有益」且「契机」的。他在分析这句话是什么意思时，完全排除了任何虚假陈述会是「有益」或「契机」的可能性空间。但是，既然他已经证见了语言表达能力范围之外的境界，并将「超越语言的维度」作为其教学的目标，那么他必然对『某句陈述为真』所能涵盖范围的「极限」非常敏感。正因如此，作为一位老师，他最关心的是如何运用「真实的陈述」，来引导听者采取相应的行动，从而导向「解脱」。也正因如此，对于那些无论怎样陈述，都无法引导人们走向「解脱」的设问，他会避免回答。在经典中，这样的问题至少可以找到 60 个以上，佛陀或他的阿罗汉弟子们认为，任何回答这些问题的尝试实际上都会阻挡「觉悟」的道路，所以他们搁置了这些问题(参见《设问的技巧》，第八章)。

因此，在解读佛陀教义时，切不可落入学术偏见，试图编织「言辞之网」来网罗「觉者之见」。这既适用于“试图从佛陀的话中寻章摘句，妄加推断来回答他搁置一旁的问题”的这种情况——像《增支部》AN 2:24经说的那样

，这无异于诽谤佛陀——，也适用于“试图把「修行」描绘成不过是一个去引导禅修者完全赞同说『佛陀的教义「对现实的描述」是多么的准确』的过程”。以言辞来网罗什么是修行，这样做会完全错失佛陀教义的意义和目的。

---

最近，我读到一篇对我1993年所写的题为《非我的策略》(The Not-self Strategy)一文的评论，由此引发了这些思考。这篇文章我在2013年修改过，一是为了让它的行文更加紧凑，另外也对内容进行了扩充。文章的论点是，佛陀关于「非我」(*anattā*)的教法，并非为了回答“自我存在吗？”这个「形而上学/本体论」的问题，而是为了帮助人们斩断对「五蕴」的「执取」，从而止息痛苦。在文章的两个版本中，我都提出的支持这一论点的主要论据是：佛陀曾被硬生生地直接问到“有自我吗？”……“没有自我吗？”，但他保持沉默([《相应部》SN 44:10 经](#))。同样，在[《中部》MN 2经](#)中，他也指出，诸如“我存在吗？”“我不存在吗？”以及“我是什么？”之类的问题，都不值得把心思放在上面。因为它们引出的结论会把一个人锁死在“见的丛林”和“见的枷锁”之中，这包括“我有某种自我”和“我没有自我”这样的「见」。换句话说，任何试图回答这些问题的尝试都在修行的正道上新开了一条岔路。

这篇由菩提比丘尊者撰写的评论文章——《Anattā的策略性及本体论角色》(Anattā as Strategy and Ontology)——大约一个月前才引起我的注意，尽管它已经发表了好一段时间了。它对我的文章的论点和论证都提出了质疑，但同时也暴露了上面所述的「学术偏见」：即，总体上来说，佛陀教导的修行是一个过程，它要引导禅修者去心悦诚服地赞同说『这些教义，作为「对现实进行的一种描述」，是准确无误的』，而这种赞同就是使心灵从痛苦中解脱出来的关键。由于这样的偏见不仅仅只是这篇评论文章的偏见，也是佛教界中诸多思想里边的偏见，我认为有必要探讨一下这篇评论的论点及其论证是如何体现这种偏见的，以便人们能够，不仅在本例中，也能够其他佛教文章中，将它识别出来。

为了便于查阅，我将以编号形式列出该评论文章的主要观点。在回应这些观点时，我将避免重复《非我的策略》一文中已提出的论点，除非必要。如果您对该文章的完整论证感兴趣，我建议您阅读2013年的版本(收录于论文集[《尊贵且真实》\(Noble & True\)](#))。

该评论文章的基本论点其实非常古老，在佛教哲学传统中有很长的历史。它可以概括为一个「三段论」的形式：

1. 对佛陀来说，“自我”一词必须意味着某种实在、永久、不变的实质（essence）。

2. 「个人的同一性」(personal identity)<sup>3</sup>——你到底是什么——是由受条件制约的因素构成的，而这些因素是不断变化着的。

因此：3. 没有「自我」。

该评论文章承认，佛陀从未赞同过“没有自我”这个说法，但却坚持认为，他之所以没有直接将这个隐含在他的教义之中的真理陈述出来，有两个「实用性」的原因。

4. 首先，由于『我有一个潜藏在底层的、实实在在的自我』的这种「见」，在未开悟者的心灵之中扎下的根实在是太深了，因此，光是简单、直接地说一句话『没有自我』拔不动它。相反，禅修者只能通过间接的方式，去检查他/她的「个人同一性」中的每一个元素，去看到『这些元素本身没有一个是永恒的，或者与任何永久的事物有某种实质性的关联』，然后才会得出结论。

5. 第二个理由是，「断灭论者」——也就是那些认为『死亡是意识和「个人同一性」的终结』的宗派——也教说道『没有自我』，所以单刀直入地说出这个真理可能会让人们误以为——佛陀是站在「断灭论者」一边的。

尽管有上面第五点中引说的那种隐患，但该评论文章认为，只要经过恰当的解释，这是可以避免的，同时还认为佛陀的间接手腕背后秘而不宣的这个抽象的原理仍然具有实修方面的价值，原因有三：

6. 正是因为「没有自我」是个事实，所以「非我」(not-self)的教发才能发挥其「策略性」的角色。

7. 正是因为「入流」果位的证得，禅修者才摆脱了『认为说「个人的同一性」之中有一个不变的核心』这种错误的信条。

---

<sup>3</sup> 译者注：这个概念主要讨论的是：一个人在时间的变化中，如何保持“是同一个人”（例如：身体 continuity、心理 continuity、记忆理论等）



8. 因此，为了帮助一个人不偏离「入流」的目标，就必须郑重声明，「非我」(not-self)的教法不只是一种「策略」，而且还是「本体论」上的一句真理：「没有自我」。

9. 最后，作者断定，我们不能说「非我」的教法只有某种战略性的目的。因为「『永恒的自我不存在』的这个「正见」，不仅是那些还在修行中的人们所需要的一个「道支」，而且也是「阿罗汉」的一种不可剥离的禀赋。

该评论文章援引了巴利文经典中的几段经文来支持这些观点。然而，当我们考察完它们自身的「说服力」(merits)，也考察完它们与所援引经文之间的「关联性」时，我们会发现，它们背后的「学术偏见」将佛陀的教义扭曲成了一片「见的丛林」——佛陀直言不讳地警告过不要进这种地方去。

## 根据定义

1. 该评论文章中心思想的第一点是靠一个「定义」来展开论证的，即：「同一性」(identity)必须是永恒的，才能算作是某种“自我”。然而，佛陀从未以这种方式定义“自我”。该评论文章从经藏中选出了一篇经文，进行了一番讨论，从中「推导」出了这一「定义」。但在我们考察其对经文的讨论之前，值得先看一看，有哪些「历史」和「实修」方面的原因，能够让我们对这一「推断」做出质疑。

a. *历史原因*。有一种流行的信条，许多学者都提到说，佛陀他整理出的「非我」教义，主要是为了针对《奥义书》中关于某种「永恒不变自我」的教义所做出的回应，这种教义认为这种「自我」就等同于宇宙存在的基础。因此，在佛陀时代，“自我”指的救是潜藏在个人「同一性」的底层中、某种永恒不变的实质——这是再自然不过的事了。

然而，这个信条忽略了两个重要事实。

第一点，巴利文经典所记载的、当时活跃在佛陀时代的有关「自我」的信条是五花八门、各式各样，其中许多都支持一种「有限的自我说」——换句话说讲，它是走向某个终点的——并且是会变的。《[长部](#)》[DN 15经](#)给出了一个框架，对「与自我有关的见」各种不同的可能情况进行了分类，从这四种类型的「自我」开始：「有色身且有限」、「有色身且无限」、「无色身且有限」以及「无色身且无限」。此外，关于这四类「自我」的信条还指出，这个「自

我」要么『已经就是那样儿的』，要么『会自然而然地变成那样儿(例如，在死亡或入睡时)』，要么『可以(通过这门那派的修行方式)让它变成那样儿』。将这两列清单合并起来，总共可以得出12种关于「自我」的教义，其中只有两种教义讲的是「自我永恒不变说」：「本有色且无限的自我说」和「本无色且无限的自我说」。此外，《长部》DN 1经还引述了关于「自我」的七种「断灭见」——其中三种将「自我」定义为有形(色)的，四种将「自我」定义为无形(色)的——这些「自我」在死亡时就消失了。

此外，佛陀提到这种「永恒不变、与宇宙同一的自我」的「见」的地方有两处，《中部经》MN 2；《相应部》SN22:81经），是与其它的「我见」并列提及的，这表明它仅仅是「我见」的一个特例，而他想要驳斥的并非只有这一种。在《中部》MN 2经中，他将这作为『我有某种自我』这种「见」的一个特例提及。在《相应部》SN 22:81经中，他在讨论完围绕着「五蕴」所构建起「我见」的二十种方法之后，将它作为一种附加的情况令有提及。

因此，很明显，在一些奥义书(如《广林奥义书》Bṛhad-āraṇyaka I.4.7-10 和《歌者奥义书》Chāndogya III.14.2-3)中提到的这种「永恒不变的我」，并不是佛陀在他的「非我」教义中专门针对要解决的唯一一种「我见」。

这种认为说『在佛陀时代，《奥义书》的这种「我见」独占鳌头』的流行观念，所忽略掉的第二个事实是——大部分的《奥义书》对「自我」的定义并非总是异口同声，完全一致的。我们无法确定所有这些《奥义书》在佛陀时代是否都存在，但值得注意的是，《奥义书》的主体部分提供了多种关于「自我」的教义，这些教义至少涵盖了八种，甚至可能九种在《长部》DN 15经所列出的「自我」类别，其中包括将「自我」描述为「已有色且有限之说」(《广林奥义书》Bṛhad-āraṇyaka II.5.1；《慈氏奥义书》Maitrī VI.11)，以及将「自我」描述为「自然而然地具有形色且有限之说」(《广林奥义书》Bṛhad-āraṇyaka IV.3.19-21)，这是令人恍然大悟的。换句话说，甚至有些《奥义书》的教义也有讲『自我非永恒说』。因此，佛陀在《长部》DN 15经中提出的许多分类法，很可能至少有一部分取材于《奥义书》中林林总总的「我见」。

因此可见，在佛陀时代，「自我永恒说」这一概念并非独霸江湖。这意味着，如果他非要武断地坚持认为『「自我」之所以能够称作是「自我」，那它必定得是永恒的』，并把这当作是一项关键性的假设，他就必须得陈述捍卫

这一「定义」的理由。但他从未这样做过。因此，想从他的教义中「推断」出这一假设也是不太可能的。

b. 实修层面的原因。证得「入流」时断掉的枷锁之一是「有身见」这一「结、结使、枷锁」。经藏表明，这些「见」关系到各种各样对『「自我」是怎么与「五蕴」关联起来的』不同的设想方式。然而，在这种情况下，将「自我」的定义限定为「某种永恒不变的本质」，会引起许多实际修行上的问题：为什么相信某种「永恒的自我」比起相信一种「无常的自我」更像是一种枷锁？而且如果像《长部》DN 1经所示，如果「断灭论者」相信了某种「非永恒的自我」，这是否意味着他们已经捨断了「有身见」的枷锁呢？如果是这样，为什么佛陀要特别指出他们持有的是一种特别「邪恶」(*evil, pāpaka*)的「见」呢？现实经验证明，那些将他们的「身体」定义为他们的「自我」的人，因为知道身体会在死亡时灰飞烟灭，反而比那些相信自我会在死亡后继续存在的人更加执着于它，而且为了苟延残喘，会做出更糟糕的事情来。而最近人们对「性别流动性」(*gender fluity*)的追捧表明，人们知道这种「认同」的「流动性」就是不断流变的，但与他们认为是永恒的某种「认同」相比，人们对这两者的执着程度，其实都是半斤八两、旗鼓相当的。

因此，坚持认为说「我见」必须得把某种「永恒的自我」塞进去才能成为一种枷锁，这在修行中是说不通的。

c. 经文层面。该评论文章中所引述的，用来推断说——佛陀有种隐蔽的假设：『「自我」一词必须指向某种「永恒不变的本质」』——的经文，出自《中部》MN 148经。在这段经文中，佛陀论证道，将「感官及其对象」——连同建立在「感官及其对象」之上的「意识」(识)、「接触」(触)、「感受」(受)和「渴爱、饥狂」(狂)(*craving*)<sup>4</sup>——当作是「自我」的这种「见」是站不住脚的。每种情况下的论证都遵循相同的模式，我们用佛陀针对第一种感官——眼睛——的相关论证就足以说清了：

“假如有人说，‘眼睛就是那个「自我」’，这是站不住脚的。(因为)眼睛的生灭是可以识别(*discern*)到的。当它的生灭被识别时，就该得出‘我的「自我」生起灭去’的结论。所以，如果有人说，‘眼睛就是那个「自我」’，这是站不住脚的。因此，眼睛是「非我」的。”

<sup>4</sup> 译者：笔者开始不太想将十二缘起中过去翻译的“*craving*”这一支照古代将其翻译成“爱”，因为我们的汉传佛教文化有太浓重的贬低情感的不善巧倾向。



虽然从这段经文中或许可以「推断」出——佛陀认为这个「自我」必须得定义为某种永恒不变的东西——不受生灭的影响——但是上文已经提到过这样的「推断」谁知而来的种种难题，这表明一定还有一种更恰当的方式来解读佛陀这里所说的道理。还真的**有**，而这种方式「内置」(inherent)于**任何**关于「自我」的理念之中：「自我」，无论它是否是永恒不变的，都无法看见自己「生起、灭去」。要能够识别它的「生起」，那在它「生起」之前，它就得已经在那儿了；要能够识别它的「灭去」，那它还得能挺过它的「灭亡」之后仍旧幸存着。这个意思就是，不管(whatever)它识别到的那个「生起灭去」的是什么，这都和「它」不可能是一回事儿。意思是说，「“不管”(whatever)这个词所指代的」就不是它的「自我」。

这种解读避免了上述非得坚持认为『“自我”必须指向某种永恒不变的本质』所带来的难题，因为它着眼的是「内置」在所有的自我观念中(inherent)的一个事实，而不是一个毫无实修价值的武断假设。它也装得下这个事实——执着于某种「非永恒的自我」，这样的理念也会是一种枷锁。因此，这是对经文的一种更可取的解读方式。

同时，这种解释也符合「无常」(*anicca*)一词的意涵。佛陀经常在阐述「非我」教义时使用这个词，而它却常常被翻译为“非永恒”。实际上，这个词是“稳定可靠”(*nicca*)的否定形式。说「五蕴」是*anicca*，并非指它们不会永远持续下去，而是指：它们是「不可靠」的、起起伏伏的。它们的「生灭」在当下是可以「识别」的。正是这种可观察得到的事实，能够引导我们做出那个价值判断：它们不值得被奉为「自我」。

因此，经典中没有任何依据支持评论文章中的第一个论点，即佛陀教义中的“自我”一词必须指向某种「永恒不变的本质」。

## 一个无事生非的区别 (A DISTINCTION WITHOUT A DIFFERENCE)

2. 鉴于佛陀教义中的“自我”并不是非得指向某种「永恒的本质」不可，因此，像该评论文章的第二个前提所做的那样，将“自我”与“个人同一性”(也就是说，“你是什么”)区分开来，就是个错误。“你是什么”与「你的自我」就是同一个东西，无论这种「同一性」是永恒的，还是不永恒的。

对佛陀而言，这恐怕算是「鸡蛋里挑骨头」(a distinction without a difference)吧，这一点可以从他经常用来接引听众得出「五蕴非我」这一结论的问卷中看出。对于每一个「蕴」，他都会问：“它是「常」的还是「无常」的？”答案是：“「无常」的。”然后，问卷会继续进行下去：

“那么，「无常」的事物是「令人轻松的」还是「有压力」(苦)的呢？”

“「有压力」(苦)的，佛主。”

“那么，将那些「无常」的、「充满压力」的、「会变」的事物当成：‘这是「我的」(我所、mine)，这是我的「自我」(我、self)，这是『我之所是』(This is what I am)’？[或：‘我是这个’，(I am this)恰当吗？’”

“不恰当，佛主。”

然后他会以「色蕴」为例给出结论：

“每一种「色」都应「随其所变地如实」(as it has come to be)用「正慧、正分别」(right discernment)<sup>5</sup>观之：‘这不是「我的」(我所)。这不是我的「自我」(我)。这不是『我之所是』。[或：‘我不是这个。’]”( [相应部SN 22:59经](#))

请注意，佛陀在此将“这是我的「自我」”和“这是『我之所是』”这两句话看作是等价的。换句话说，「五蕴」既不是你的「自我」，也不是『你之所是』。然而，该评论文章试图在此做出区分，声称「五蕴」就是『你之所是』，哪怕它们并不具备能够奉之为某种「自我」的资格，也非要在佛陀认为没有区别之处强加这种区别。从他(译者：佛陀)的角度来看，即便你领悟到『五蕴是无常的』，但如果你说「五蕴」构成了你的「同一性」(identity)——也就是说，「你-之-所是」(what-you-are)——那就等同于说『它们就是你的「自我」』。这当然就与他通过这份问卷试图要表达的观点直接相悖，即『「五蕴」根本不值得以任何方式去认同它们』。

经典将“这是我的自我”等同于“我是这个”，这个事实也体现在他对「有身见」的「结使」(枷锁)的定义上。[《中部》MN 44经](#)将「有身见」定义为围绕「五蕴」假设起「自我」的二十种方式中的任何一种。[《相应部》SN 22:89经](#)——在这篇经文中，「羯摩卡尊者」(Ven.Khemaka)解释了他如何已经断掉了「我见」，但他仍然还不是一位断掉「我是、我慢」的「阿罗汉」——将

<sup>5</sup> 译者注：坦尊说，他这里用的“right discernment”这个词涵盖的范围比较宽泛，所以，译者将其翻译成「正慧、正分别」。

围绕任何一种「五蕴」建立起的「自我」假设，就等同于围绕那些「五蕴」建立起来的「我是这个」的假设。

“就这「五取蕴」而言，没有哪一样我认为是「自我」或「属于自我」的，但我仍然还不是一位「阿罗汉」。就这「五取蕴」而言，‘我是、我慢’还没有被克服，虽然我也不认为说‘我是这个’”

这就清楚地表明了，对「诸蕴」做出的假设“我是这个”，与围绕着这些「蕴」假设出来的「自我」就是一回事。而这，正是在《长部》DN 1经中提到的「断灭论者们」如何建构起某种死后就消灭的「自我假设」的方式，这也是为什么他们仍然被「我见」束缚着的原因。

因此，由经典看来，该评论文章中对“自我”和“你是什么”作出的区分根本没有任何的区别。

当我们考虑这种「错误的区分」对「阿罗汉」死后命运的影响时，我们发现它会撞上更加严重的问题。因为随着阿罗汉死亡时证得「彻底解脱」，「五蕴」也会随之终结，所以如果说这个生生世世构成你「个人同一性」的、不断变化着的「五蕴」~~将~~在你证得解脱后随死亡而终结，这会落入《长部》DN 15经中所列十二类「我见」之一，即：『「有色」，尚未变得「有限」，也不会自己自然而然地变成那样，但可以通过修行，**把它打造**(*be made*)成那样』的一种「自我之说」。虽然这种「见」与认为『所有自我都会在死亡时消灭』的「断灭论」观点并不完全相同，但就论及「阿罗汉」的死亡而言，它确实构成了一种「断灭论」：一位生前的「个人认同」是由「五蕴」构成的「阿罗汉」，死后就不复存在了。

然而，佛陀始终极其谨慎地回避『阿罗汉死后不存在』的这种立场。事实上，《相应部》SN 22:85经甚至到了给它贴上“邪恶 (*pāpaka*) 之见”的地步。当被问及觉悟者——被称为「如来」，即某位佛陀或阿罗汉弟子——死后到底是「存在」、「不存在」、「既存在又不存在」，还是「既不存在也非不存在」这「四句之问」时，他拒绝同意任何一种选项。如果他同意『实际上并没有自我』这一假设但又不明说，那他又何苦来哉大费周章地避免在这个问题上站队，他直接说：『因为阿罗汉是由「五蕴」构成的，死后自然就不存在了』不就完了吗？但佛陀如此谨慎，不仅没有支持这个观点，甚至把它说成

是「邪恶」的，表明他并没有认为「五蕴」构建起了一个人的「同一性」(identity)，也没有支持『自我不存在』这一假设，而嘴上却不说出来。

因此，以上这些是『把「五蕴」等同于「个人同一性」的构成要素』之后会带来的一些与经文的维和之处。然而，只要照佛陀说的做，它们全都可以避开：

- a) 不要将这些「蕴」当作是「个人同一性」的「构成要素」(constituents)，而是将其视为一些「生料」(*raw materials*)，你利用它们通过[ahaṅkāra](#)和[maṃkāra](#)，即“制造我”和“制造我所(我的)”这些活动，建构起了你的「同一性」；
- b) 同时不要去管『这种活动的背后是不是有某种自我』这个问题。

遵照佛陀的战略规划，我们不仅可以避免上述与经文之间的冲突，还能避免一些因为去假设这些“制造我”和“制造我所”活动背后是不是有某种「自我」存在而造成的、非常实际的问题。正如佛陀在《[相应部](#)》[SN 44:10 经](#)中所指出的，去假设在“制造我”和“制造我所”这些活动的背后有某种「自我」存在，这会阻碍我们对「一切法」(现象)运用「非我想」。你会一直去找那个「自我」，而当你以为你找到它的时候，又会搂着它不放。这样一来，就还会留有一个受「执取」——以及「微细的苦」——影响的经验地带，而这个尾巴可能就甩不掉了。

另一方面，如果你假定你的「制造我」和「制造我所」的背后**没有**「自我」，你就会陷入《[如是语](#)》[Iti 49 经](#)中所说的两种极端之一：要么你会害怕说，随着「制造我」和「制造我所」的(活动)的终结，就不再有任何的「你」存在了，因此你不敢停止「自我意识」的创造；要么你会急切地想摧毁你通过「制造我」的活动所造作出来的「自我」，从而陷入对「无有」(不再形成)的极端狂热。正如佛陀在《[中部](#)》[MN 49 经](#)和《[相应部](#)》[SN 56:11 经](#)中所指出的，对「无有」的狂热反而会事与愿违地导向更多的「有」以及随之而来的痛苦。因此，无论哪种情况，你是假设「有某种自我」，还是假设「某种自我不存在」(non-existence of a self)，都会阻碍你的「解脱」之路。

[《如是语》Iti 49 经](#) 简要描述了摆脱这种困境的方法：事情是怎么变成现在这个样子的，那就该怎么如实地去看待——换言之，就是要这样去看事情，当下实际上发生了什么，那就如实地观察它实际发生了什么——并对其培养「超然升华、去激情的心态」(dispassion)。上文提到的[《相应部》](#)

[SN 12:15经](#)帮我们解释了这是怎么运作的：把注意力集中在「六根诸事件」的「集起」与「灭去」上，心便进入一种连“存在”和“不存在”这样的念头都不会去动的定境之中。在这种状态下，「自我存在还是不存在」的问题都提不起来，因为无论什么「现象」（法）「集起」与「灭去」，你都纯粹专注在「现象」（法）中内在固有的「苦」上面。这使得你更容易放下给这些「现象」鼓风加油的「欲望」，而无需顾虑这种「禅思、观想」（contemplation）会对那个「自我的存在」有什么影响，如此一来，心就能获得「解脱」。

至于阿罗汉死后的状态这一问题，佛陀在[《相应部》SN 23:2经](#)中指出，“众生”是根据其对「五蕴」的「执着」来定义的。哪里没有「执着」，哪里就没有「众生」可寻。如果没有众生可以被定位来对『它是什么』进行定义，那怎么说它都不对。这就是为什么[《相应部》22 : 85-86经](#)强调，如果你连一位圆满的觉者此生的状态都定义不了，那他们死后你又能预言些啥呢？

## 更深的意涵

3. 因为对《非我的策略》进行批评的文章底层的核心三段论的两个前提是错误的，所以基于这两个前提得出的结论也就是站不住脚的。换句话说，把『承认「自我不存在」这一假设，却「含在嘴巴里不说」』这种说法编派给佛陀是错误的。这意味着建立在该三段论之上的其余观点也都不成立。然而，通过仔细考察其中某些观点到底是在哪里走岔了，我们可以从中汲取一些关于修行和翻译方面的重要经验。这里我将只关注其中值得探讨的几点：第五、六和九点。

5. 第五点声称，佛陀之所以避开说「没有自我」，是因为这会让他的一些声闻弟子搞错，误以为他是帮「断灭论」站队说话的，讲『死亡就是自动进入断灭』。

从第一反应上来说，想不被这些现代诠释者搞到都难。他们居然认为，尽管佛陀拒绝宣称『自我不存在』，是因为害怕这句话会在他的声闻弟子们中造成困惑，但他们现在却可以帮佛陀把这话说出来，却不（怕）会引起他们听众的困惑。

然而，撇开这一点不谈，该评论文章用了一个论断来巩固它的主张，而这一点得说一下。该论断是：当佛陀在[《相应部》SN 44:10经](#)和[《中部》MN 2经](#)中拒绝接受「自我不存在」的说法时，他的拒绝可以解释为说，“没有自我”



是一种「断灭论」，而他无法认同「断灭论者」由这个论点得出的结论，说『过了此世，就没有意识的存续了』。

这种解释有两点错误。

- 虽然《相应部》SN 44:10经确实指出，说“没有自我”就等同是给「断灭论者」站队，但《中部经》MN 2经却完全没有提到「断灭论者」或「断灭论」。因此，没有理由断言他之所以在该经中拒绝“我没有自我”这一说法，仅仅是因为他不想让人觉得他听起来像个「断灭论者」。正如他在里边说道，光是“我没有自我”这个「见」，就会使人陷入「见之丛林」之中。而自从佛法诠释者开始将「非我教义」的诠释建立在『没有自我』这一假设上以来，宛若乱麻般的佛教哲学史也印证了这一点。

- 佛陀有一套系统的将问题进行分类的策略，一共分四类：一类是需要明确绝对的答案，一类是需要分析性的答案，一类是需要先向听者提问才能回答，还有一类是应该搁置不予回答。在《相应部》SN 44:10经和《中部》MN 2经中，他都对「自我的存在」之类的问题搁置不答。如果他对「自我不存在」持有某种「分析性」的观点——例如说，不存在永恒的「自我」，但是有一个不会随着死亡而自动终止的「个人同一性的连续体」(continuum of personal identity)——他完全可以这样说。但他没有。他完全有能力像通常回答「需要分析性答案」的问题那样，说“这个问题没有明确绝对的答案”。但他没有这样做。如果他在《相应部》SN 44:10经中想对当时在场的阿难尊者表明这样的分析性立场，而尊者肯定能理解，他完全可以这样做。但他没有。而且，正如上文所述，他在《中部》MN 2经中毫不含糊其辞地指出，关于「自我是存在或是不存在」的问题，根本不值得去理会。

正如本文引言中所述，想对佛陀的教义进行引申推论，从而去回答他刻意搁置的问题——即便它们是分析性的答案——也得划归《增支部》AN 2:24经中提到的那种「诽谤」。

## 为什么“非我”的策略会奏效？

6. 第六点举出了一个很有价值的问题：为什么「非我」的策略能够帮助人们从「执取」中解放出来？我们不采取该评论文章那样的策略，试图从经文中推断出某种佛陀拒绝背书的立场——即「自我不存在」——而是直接在佛陀简洁陈述中寻找答案：对某种「我见」的「执取」，最先是「怎么」、「为何」发生的？当我们理解了「我见」是如何「架构」起来的，「执取」又是如何

围绕着它「架构」起来的，以及为何这种「执取」会带来「痛苦」时，我们就能理解佛陀把这些「架构」带向终结的策略是什么。

《中部》MN 44经指出，所有的「有身见、我见」(self-identity views)都围绕着「五蕴」：「色、受、想、行、识」中的一个或多个展开：。在每一种情形之下，「自我」都可以被定义为与『自我与蕴是等同的』(being identical with the aggregate)、『蕴是自我的所有物』(possessing the aggregate)、『自我在于蕴的里面』(being inside the aggregate)，或『自我把蕴包裹在它里面』(containing the aggregate within it)。这总共产生了二十种「我见」(identity-view)。

「架构的动作」(acts of fabrication)，即「有动机的选择」(intentional choices)，在塑造「五蕴」以及围绕「五蕴」簇合起来的任何「我见」(identity-views)方面发挥着多层次的作用。正如《相应部》SN 22:79经所述，「行蕴」(fabrication)在每个「蕴」的「架构」过程中扮演起某种角色，是带着某种目的的。而《相应部》SN 22:81经进一步指出，围绕任何一个「蕴」假设起某种「自我」也是一种基于「饥渴难耐、焦急抓狂」(craving)<sup>6</sup>之上的「架构」，往前追溯它也基于「无明」。《相应部》SN 22:60经点明了这两层「架构」行为底层的「目的」：众生之所以迷醉于「五蕴」，是因为从中可以获得「快乐」。我们「架构五蕴」以及围绕着「五蕴」架构起「自我感、自我意识」，正是为了获得那种快乐。换言之，在「五蕴」中找到的「快乐」才是我们渴望并执取于它们、围绕着它们架构起某种「自我感、自我意识」的根本原因。如果我们认为从中获得的「快乐」值得我们付出努力去「执取」它们，甚至不用先去想『五蕴是永恒的』，我们都会选择去「执取」。

这一切都与《增支部》AN 10:58经中的两个观察相符：『一切法皆扎根于欲望』，并且『一切法皆由「作意」(注意力)带入存在之域』。在这个情况下，「欲望」是为了「快乐」，而「作意的动作」则是不恰当地去关注了(不「如理作意」)过去、现在和未来之中「自我存在不存在」这样的问题(《中部》MN 2经)，希望它的答案能够帮助我们实现我们的欲望并把那个「快乐」最大化。

问题在于，对「我见」的「执取」本身就是「第一圣谛」所定义的一种「痛苦」(《相应部》SN 56:11经)。因此，在我们对快乐的这种「无明的追求」(ignorant pursuit)过程中，反而建起了「痛苦」的结果。在大多数情况下，这

<sup>6</sup> 译者注：这里我不太想把这个craving，继续按照过去的做法翻译为“爱”，以避免延续汉传佛教盲目打压所有情感的错误倾向。而且这也避免了与passion“激情”一词的翻译造成冲突和困惑。

种「执取」会带来「痛苦」，是因为它使劲抓住那些会变的东西(《相应部》SN 22:1经)。但是，当心初次遇见「不死」时，它也可能会去「执取」那个经验(《中部》MN 52经;《增支部》AN 9:36经)。尽管「不死」不是「架构」起来的，因此不会有变动的可能，但执着于它的「动作」本身**也是**「架构」的，因此仍然会带来痛苦。

因为所有这些「执取」和「架构」都是由「欲望」驱动的，是由某种「无明」的价值判断所激发的——以为为了获得这种「快乐」而费力地「架构」「五蕴」和「我见」是值得的——所以截断它的策略必须用更准确的价值判断：这种「快乐」其实不值得费那个力气——来取代它。

这就是「非我」的策略大显身手之处：它将注意力集中在「架构」「诸蕴」，以及围绕着「诸蕴」「架构」起来的「我见」需要投入多大的精力，以及最终的收获与所投入的精力相比，究竟怎么个「得不偿失」法。换句话说，它的目的是为了强调『「架构」是需要付出努力的』这个**事实**，并把与之相关的「**值不值**」这个问题摆上了台面：一直不停地「架构」，这把辛苦值得吗？还是得要去寻找一种『不需要「架构」的快乐』，这是不是更合我心意呢？

《相应部》SN 22:57经概述了这一策略的通用方法，分为七个彼此相关的步骤。前四个步骤遵循「四圣谛」的模式：直接了知每个「蕴」，直接了知该「蕴」的「集」(origination)，也就是说，是什么让它生起的；直接了知该「蕴」的「灭」；以及直接了知通往该「蕴」的「灭」的修行之「道」，即「八正道」。

这些步骤中的前两个——即观察「诸蕴」实实在在是如何发生的(*yathābhūtam*)——旨在把「注意力」放在：「五蕴」并非是简简单单自己就发生了，自己就维持在那儿的。它们需要投入大量的「欲望」和「付出」去塑造，才能努力让它们一直开动着。因此，在第一步中，“集”(*samudaya*)一词至关重要。它不仅强调「生起的动作」，更指强调了这个「因果的过程」：是什么才**使得**「五蕴」生起的。要看到这一点，需要的不仅仅是对事件的「直观」(bare awareness)。你学习「因果关系」的方式，光通过观察事物的来来去去是不够的，而是要通过尝试，怎么才让它们生起来、怎么才让它们灭去。那时你才能明白什么是「因果关系」的「因」，什么不是。将《相应部》SN 22:5经与《增支部》AN 9:36经合并起来看，说的就是学习「五蕴的集起」的理想方法，就是将它们转变成为一种「定境」。《相应部》SN 45:8经强调，「欲望」是通往「正定」的「正精进」的重要组成部分。因此，将「欲望」集中于

生起「正定」的这一「动作」——这是「八正道」的一部分，第四步——正是检验「诸蕴」是如何「架构」起来的「测试案例」(test case)，让你看清楚它们在第二个步骤中是如何「集起」的。

第五步和第六步扩展了第四步中「正见」和「如理作意」(恰当的注意力)的作用：直接去了知「蕴」的「味」(诱惑)，即在「蕴」中可以找到的快乐；以及直接去了知「蕴」的「患」(弊端)，即「执取」于「蕴」所带来的疼痛和苦难。

第六步正是佛陀「非我」策略的用武之处。事实上，「非我想」只是佛陀所说的几种用在「诸蕴」之上，用来深刻说明「架构诸蕴」的「弊端」远大于继续制造它们「诱惑」的「想」之一。[《增支部》AN 9:36经](#)列出了十一种可以发挥这个作用的「想」：对「诸蕴」可以采取的视角有——「无常」、「苦」、「病」、「癌」、「箭」、「疼」、「烦恼」、「异己」、「崩解」、「空」、「非我」。这些可以归结为三大「想」：「无常」、「苦」和「非我」。正如我们从佛陀的那份「非我」问卷中所看到的，这三者是密切相关的。如果某种东西是「无常」的，那它就是「苦」的。如果它是「苦」的，那么它就不值得被认同为是“我的”、“我的自我”或“我之所是”(What I am)。如前所述，[《相应部》SN 12:15经](#)指出，这种「禅思、观想」(contemplation)若应用于感官经验中正在发生的事件上，便会趋向一种连“存在”或“不存在”的念头都不起的定境，因此就无需担忧这种「禅思」会对「自我」的「存在」或「不存在」有什么影响。如此一来，佛陀的那份问卷及其所得出的「价值判断」便可放心大胆地应用到所经验到的每一个「蕴」之上。

当这一价值判断，能够在心甚至在「架构」那个它最想要的「行蕴」——「正定」——之时，也能正中要害，把心抓个正着的时候，便会通向第七步：从「五蕴」中逃脱出来，达到一种「激情的去除、燕处超然、淡然升华、心若止水、古井无波」的心态(dispassion)。这第七步实际上与第三步是等同的：「诸蕴」的「灭、止息」。因为「行」(fabrication)是由「欲望」和「激情」驱动的，「激情的去除」(dispassion)便能终止这种驱动力，「行」也随之「止息」了。当「行灭」之时，「五蕴」以及围绕其上「架构」的一切也随之「灭」去，心舍弃了一切，证得那个「无需架构的境界」：「解脱」。

导向这个「解脱」的这种「价值判断」的特质，一方面反映在佛陀用来描述「执取」的这个词上面，另一方面也反映在佛陀用来描述「脱离迷想、祛魅」(disenchantment)的这个词语上(也就是「去除激情」(dispassion)的前



一个步骤, [《相应部》SN 56:11经](#))。「执取」(*Upādāna*)一词也指「营养」以及「摄取营养的动作」。换句话说,「吃」就是「执取」,「执取」即「痛苦」:这就是佛陀「第一圣谛」的要义。「脱离迷想、祛魅」(*Nibbidā*)一词用来描述『吃够了某种食物,不再想吃的感觉』。因此:『把某种事物执取为「自我」』就是『以它为食』的一种方式;「非我想」——以及其它聚焦在心的「营养」和「摄取营养」的「过患」的「想」——目的就是为了让一个「贪食者」变得不再有胃口。好在佛陀教义告诉你,你这样失去想「吃」的欲望,是不会饿死的。相反,你会被带进一个无需进食的「快乐」和「自由」的维度,彻底不再有饥饿了。[《经集》Sn 3:12经](#)。

这种心境转变背后的动力,靠的不是对某些术语想怎么定义就怎么定义的随声附和,那是不够的。它必须来自于某种「价值判断」,要在心正在塑造它想要吃的食物的这个档口,你将它逮个正着,并看到之前以为的好买卖,其实根本划不来。只有这种判断才管用,要专注在心的活动上,而且要专注在它们「正在如实发生」(*yathābhūtaṃ*)的档口上,才能打破心的「无明」、那些不善巧的习性。

因为心的习惯是塑造其经验的主要因素——这正是著名的《法句经》首句的要旨:『一切「法」(现象)以心为先导』——所以,让它改变它的习惯就能改变它的经验。让它完全停止「架构」,就能让它经验到那个「无需架构的东西」。而佛陀教义的真正威力,就在于引导「心」——这个带头的始作俑者——朝着这个方向发展,这正是佛陀教义的实操性功能所在。

此处所述的方法与该评论文章中所提出的方法,两者之间性质的分水岭,可以通过探讨一个看似很小的翻译问题来凸显。菩提尊者在其评论文章中引用了[《相应部》SN 22:126经](#)的一段经文,他翻译成:『见到「五蕴」是会生起,灭去的,则「无明」可断』(ignorance can be ended by observing that the aggregates are subject to arising and ceasing)。然而,他译为“生起”(arising)的这个词,与上文[《相应部》SN 22:57经](#)中使用的词:*samudaya*, 即「集起」,相同。将其译为“生起”,会给人一种错觉,认为说要通过「直观」(bare awareness)的方式去亲见「五蕴的生灭」,同时还要表決去赞同这个普遍性的原理:“对啊,它们真的有生有灭”,于是就能断除「无明」。

但这漏掉了一个重点——修行是动态的——也就是说,你要看清楚在多大程度上,你自身的「欲望」和「努力」,在那个「生起」和「灭去」之中,在酿



造「架构」的「激情」中，扮演着一个因果中的共谋角色，你其实一直在愚弄你自己。只有当你停止「架构」——当你意识到「五蕴」的「诱惑」(味)并不值得你费那个力去「架构」——那个「无需架构的」才能显现。「非我」是佛陀「策略性的」(strategic)、「得亲自操作的」(performative)教法之一，目的是为了引入那个能够带来这种内心必要转变的「价值判断」。

值得注意的是，由于「非我想」是一种「价值判断」，它允许在修行的不同阶段可以有不同的判断。这一点至关重要，因为在修行的初期阶段，善巧的「我想」实际上是值得培养的。如果运用得当，它可以引导你踏上修行之路并能坚持走下去(《增支部》AN 4:159经; AN 3:40经)。你踏上修行之路是因为你看到自己会从中受益，并且你自身就具备着依道前行的能力；你坚持下去是出于对自身幸福的持续关怀。在这些阶段，「非我想」被用在那些会使你偏离「戒、定或慧」修行的事情上。只有当这些修行方法被熟练掌握之后(《增支部》AN 9:36经)，才能对一切「法」(现象)运用「非我想」，因为在那个时间点，用「自我」这种模式来进行思维的策略就不再需要了。终极的快乐(《中部》MN 13经)已经证得。

「非我」的策略是怎么工作的，为何能够奏效？上面这些是我们从经藏里简洁明确的陈述中得出的总结。

这套策略「逐层推进」的性质——同时运用「自我」和「非我」的概念——可能正是佛陀没有在「是否存在自我」这一本体论议题上站队的原因之一。如果他说了『自我不存在』，那这就让他无法策略性地使用「自我」这一概念，因为这会惹上说谎的嫌疑。我们在上文强调过，他没有给『为了达成善果，不真实的说法也可以拿来用一下』的这种想法预留半点空间。如果他断言『自我不存在』，那么——按照他所坚持的真理标准——任何牵扯「自我」的陈述都只会有害无益。另一方面，假设他说过『自我是存在的』，那么「非我」这一概念的作用就施展不开，无法帮助人们在所有「执取」的情况下都培养出「去激情、燕处超然、淡然升华」(dispassion)的心态。正是因为他没有就『自我是存在的、还是不存在的』这一问题持一种「本体论」的立场，他才能腾出一只手来，在修行道路的不同阶段，因时因地地灵活运用「自我」和「非我」的概念。

## 「无学位者」<sup>7</sup>的「正见」

---

<sup>7</sup> 译者注：达到「无学位」的修行人指四果阿罗汉。「有学位」的修行人指证得「初果、二果、三果」的圣者。

9. 除了上述第一到第三点那些基于一个三段论的论证之外，对《非我的策略》一文的评论文章还通过三点观察来强化其立场，大意是：『「正见」成了阿罗汉的稟性』(arahants are endowed with right view)。该论证想证明的这一点，意思是：「正见」在修行道路上不仅仅只起到某种策略性的功用，它还陈述了一个有关「自我不存在」(the non-existence of the self)的真理，而「阿罗汉们」成就之后仍然继续视其为「真」。

- 第一点是，《中部》第65经和《中部》MN 78经指出，阿罗汉具有“「无学位者」(达到不需要继续修学境地的人)的「正见」”。该评论文章认为，由于这个术语在任何别的地方都没有定义过，它的含义必然与「有学位者」(仍在修学过程中的人)的「正见」相同：即『一切「法」(现象)皆非我』。

- 第二点是，在《相应部》SN 22:122经中，舍利弗尊者指出，阿罗汉应该将「五蕴」待为「非我」：

“阿罗汉应「如理作意」，待此「五取蕴」为「无常」、「苦」、「病」、「癌」、「箭」、「疼」、「难」、「异己」、「消解」、「空」、「非我」。虽然对于阿罗汉而言，所作皆办，凡所成办，亦无须锦上添花，但这些事——若能加以培养和进修——既能带来当下宜居之所，又能带来「正念」(mindfulness)和「正知」(alertness)。”

该评论文章总结道，这意味着说，「非我想」还服务于「修行之道」之外的目的，即使「阿罗汉」不再需要培养「正见」了，他或她还禀赋着这种不可剥离的(inalienable)「正见」——『一切「法」(现象)都是「非我」的』。

第三点针对的是《非我的策略》一文从经藏中引用了一些经文，经文中有说『阿罗汉超越了诸「见」，不执着于“真”与“假”的概念』。对此，该评论文章强调说，这些段落出自经藏中的诗歌：即《经集》和《增支部》AN 4:24经的结尾诗句。该评论文章认为，由于这些经文是诗歌，因此仅具「启发性」(suggestive)而非「清晰性」(lucid)，拿来指导佛法，不如散文体裁的经文那样可靠。因为上述散文体裁的经文表明，阿罗汉即使不执着于「正见」，也绝不会抛弃「正见」，所以这些经文应该更具有权威性。

现在来回应这三点观察：

- 首先，在开悟之前，「正见」也有许多阶段。上文已经三次强调过，每一位阿罗汉都经历过一个「正见」的高级阶段，在这个阶段，“存在”和“不存在”的概念都不会出现在他们的心中：

“总的来说，「迦旃延」，这个世界是由「存在」与「不存在」的两极化思维（作为思维的基本对象）支撑的。但是，当一个人如实正确地观察「世界」（也就是，六种感官媒介中的世界）的「集起」（origination）时，他的心就不会冒出与『这个世界不存在』相关的想法。当一个人如实正确地观察「世界」的「灭」（cessation）时，他的心中就不会冒出与『这个世界存在』相关的想法。

“总的来说，「迦旃延」，这个世界为「粘着」（attachment）、「执取/取食」（clinging）和「偏见」（biases）所绑缚。但如此之人不会卷入或抓取这些「粘着」、「执取」、「僵化观念」、「偏见」或「痴迷」；他也不执拗地坚持（resolve on）“我的「自我」”。一切只有「苦、压力」的现象，生时生，灭时灭，于此他丝毫不疑、不惑。在这一点上，他的知见卓尔不群。「迦旃延」，「正见」有如此深、如此广。”

—《相应部》SN 12:15经）

[《相应部》SN 22:94经](#)表明，佛陀觉悟后还是会运用「存在」（existence）与「不存在」（non-existence）这样的概念来谈论世界。但人们不禁要问：在发展出上述的这种「正见」，并体验到由此而来的「解脱」之后，他心里边还会在多大程度上持有“存在”与“不存在”这样的概念呢？除了你自己证得彻底的圆满和觉悟之外，没有别的办法去知道。即使是「给孤独长者」这样的一位「入流者」，在被问及佛陀的「见」时也回答说：“我并不了解世尊所有的「见」”（[《长部》AN 10:93经](#)）。虽然对于觉悟者而言，「正见」的陈述在其表达力所及的范围之内可能是「真」的，但只有像「阿罗汉」那样，既知晓「描述之极限」，又知晓『超出那些「描述之极限」的背后有什么』的人（[《长部》AN 15经](#)），才能居高临下地真正了解，这个“真”能延伸到的范围究竟有多深广。

[《相应部》SN 47:4经](#)中说，「阿罗汉们」在他们觉悟之后仍然会培养「四念住」，但他们修「四念住」的方式是——他们与这些「念住」所依仗的「参照系框架」是「脱离开」的（but they do it in a way that they are disjoined from the frames of referenc on which those establishings are based）。而这其中就包括有「佛法的框架」（the framework of dhammas）：

“比丘们，即便是阿罗汉——他们「染污」已净，他们功德圆满，所作皆办，卸下重担，摘得实果，彻底摧毁了「再生、再形成」的枷锁，「正智」(right gnosis)「解脱」——即便是他们，也仍保持专注于「法」本身之上——「热忱、正情」(ardent)<sup>8</sup>、「警觉」(正知)、统合、清明、专注、一心，与「诸法」是「脱离开」的(disjoined from dhammas)。”

因为这里的「诸法」不只包括「五取蕴」，还包括「四圣谛」——当然也包括「第四谛」，「道谛」以及「道」中的「正见」这一「道支」——「阿罗汉们」体验「正见」时，与它是脱离开(arahants experience right view disjoined from it)，就像他们与所有「六根六尘」都是「脱离开」的一样(《[中部](#)》MN 140经)。

散文体裁的《[增支部](#)》AN 4:24经中有这样一段有趣的文字：

“凡是这个世界中——其中有天神、魔罗、梵天，历代修行者和婆罗门，统治者和平民——能被智者看到、听到、感知到、认知到、实现、追逐、忖度说：『「这个」嘛，我一目了然就知道』的事情。「这个」，「如来」都已证得，但在「如来」这里，『它从未得以「住立」过』(it has not been established)。”

所以，除非亲身经历过「彻底觉悟」，我们很难真正知道那种「脱离开来的」——或者说某种「真理」(truth)在一个人的心中也「不住立」(not being established)——的经验究竟是怎样的。但这肯定与一个仍然在「道」上的修行者对「正见」的态度是不等同的，因为《[增支部](#)》AN 4:24经清楚地表明：

“Whatever is seen or heard or sensed  
and fastened onto as true by others,  
One who is Such—among the self-fettered—  
would not further claim to be true or even  
false.”

---

<sup>8</sup> 译者注：此文中，笔者第一次将“ardency”(热忱)一词也翻译成「正情」，目的是为了配合古代已有的佛法名词「正念」，「正知」，这样可以将三者结合起来形成一组关于「禅那」的完整公式：「正念」，「正知」，「正情」。同时也有助于破除至少从大乘《楞严经》开始就建立起来的“纯想即飞，纯情则堕”的错误观念。



“无论他人被其「所见」、「所闻」、「所触」

紧系为「真」的是什么

抵达「如是」之人——身处「筑我自困」(self- fettered)的人群当中——

不会再宣称『这是真的』, 也更不会说『这是假的』。”

哪怕我们就当这段经文只是某种「暗示」(suggestion)好了, 它仍然暗示了一些重要的信息。其中之一就是, 如果说, 我们光是凭经典, 就可以自信满满地推断出「阿罗汉」与某种「关于事物真与假的正见」之间相互关系的性质, 脑袋瓜就够呆(foolhardy)的了。

• 这里是对第二点观察的回应: 虽然《相应部》SN 22:122经中确实描述了一种「超出修道用途之外」的、一种策略性地对「非我想」进行运用的情况, 但这仍旧只是一种策略性的运用: 目的是为了在此时此地能有个安适的住所, 也是为了保持「正念」和「正知」。经文明确指出, 这种「禅思、观想」(contemplation), 阿罗汉并不是**必须**的。对觉悟者而言, 这只是一种愉悦的、用「正念」和「正知」来消遣时日的方式。《增支部》AN 22:122经中没有任何内容表明, 这种「禅思」除了服务于上述策略性的目的之外, 对阿罗汉还有其他任何功用。鉴于我们在第一点中已强调过的内容, 我们很难说这种「想」的「真」——在那些已经证见这种「想」的诸多局限, 和『超越「想」所能及的范围之外还有什么』的人眼中——究竟能够走多远。

• 至于第三点观察: 在描述「阿罗汉」与「正见」之间的关系时, 并非经典中所有关于「语言的极限」这一方面的陈述, 都包含在诗歌之中。一些散文体裁的经文同样也谈到了这些「极限」。例如, 散文式的经文《相应部》SN 48:4经清晰地说道, 「阿罗汉」已经证得了「离慧」(escape from discernment), 这里「慧」就等同于「正见」。上文为了支持这个观点引用的《相应部》SN 12:15经、《长部》DN 15经和《增支部》AN 10:93经, 以及在原文中引用过的《增支部》AN 4:24经的前半部分, 都是散文的体裁, 都支持这一点。

其次，佛经中散文式的经文从未暗示过经藏中记载的诗歌应被轻易地打发为“不过是些提示”。相反，好些散文式的经文专门探讨了那些它们认为意义尤其深远的诗句的含义。（例如，参见《相应部》SN 22:3经，[《增支部》3:32经](#)，[《增支部》3:33经](#)，[《增支部》AN 4:41经](#)和[《增支部》AN 6:61经](#)。）在[《增支部》AN 4:231经](#)中，佛陀区分了四种诗人，其中之一是「意义诗人」(meaning-poet)。虽然他没有对这四种诗人进行定义，但这间接表明他自己就是一位「意义诗人」，他的诗歌是言之有物的，不是[《增支部》AN 2:46经](#)中所说的那类徒有其表的、“拿腔拿调、堆砌辞藻”的诗歌，所以我们岂能有眼不识泰山呢。鉴于佛陀和经典集结者都严肃认真对待他们的诗歌，现代译经者们若仅仅是因为诗歌的内容超出了我们自身的思维和语言的「一亩三分地」，就有眼不识金镶玉，这是一种学术上的傲慢行径。对于像佛陀的教法这种、『其精髓要义超越了语言描述的边界之外』的教义而言，更是如此。

《八颂品》(Aṭṭhaka Vagga)是《经集》(Sutta Nipāta)中专门论述「不执取」主题的一章，它的重要一课就是『语言是「滑溜溜的」(slippery)』。即使「语言」具有策略性的用途——在佛陀这里，是为了传承佛法的课程——它仍然够不着最高的「法」，更无法企及「法的终结」——「解脱」([《增支部》AN 10:58经](#))。

因此，在学习佛法的所有教义，包括「非我」的教义时，重要的是要将「想」和「思维架构」所用的「语言」视为一种需要去实际操作的工具，并策略性地去运用它：目的是引导心到达超越「想」和「思维架构」的更高境界，而不是将「想」和「思维架构」本身就视为真理的表达，养成从学术上去「抠字眼」(a scholarly fixation)的风气。否则，我们就可能只是在舞文弄墨，水中捞月，无功而返。

漏尽，

不依给养，

他们的牧场——「空」

与「无相」的「自由」：

他们的足迹，

如比翼划空，

了不可得。《法句经》（Dhp 93）