

描述的極限

重談“非我”

作者：坦尼沙羅尊者

譯者：一意孤行

2026年8月25日

佛陀曾將他的教義分為兩類：一類是意義已完全闡明的教義，另一類是其意義需要推論才能得出結論的教義（《增支部》AN 2:24經）。他指出，對於「第一類教義」，若試圖從中推導出更深層的含義，實際上是在對他行誹謗之事；而對於「第二類教義」，若不去推導出更深層的意義，則是對他行誹謗之事。可惜的是，佛陀並未舉例說明哪些教義屬於哪一類。然而，他將這兩類教義區分開來，這一事實本身就揭示了他教義整體的一個重要特徵：他並非試圖去構建一套「對現實的系統性一致的描述」（a systematically consistent description of reality）。如果他真的有這樣做，那麼「第一類教義」——即那些不應從中進行推理從而得出結論的教義——的存在，就等於承認了他的失敗：不能去探討他做出過的一些陳述有什麼含義，這等於是想要去攔住他的聽眾，不能去看它們是否與整個體系的其它部分有沒有相互矛盾之處。

佛陀有幾次說過，他所有教義的精髓都是為了導向「解脫」（《中部》MN 29-30經）。換句話說，他說過的話從來都不只是設定在「描述性」的範圍之內。它們大部分都是「實際操作性」的（performative）：要運用在心地上，而且要有效果。在某些情況下，字面意思是什麼，就照直去理解消化，效果就剛剛好；而另一些情況下，則需要探究字裡行背後的深層含義，效果才最好。但無論那種情況，字句本身都不是到站下車的終點站。

這一點與佛陀對語言的「用途」和「局限」（limitations）的觀察有關。就某個「說法」（expression）的寓意該如何進行提問，經典中一種標準的形容方式是「多大範圍之內，情況是這樣的？」換句話說，「這多大程度上，會是「真」的？」這可以簡單地理解為一個固定用語，沒有深層的含義，但例外的

情況是，導向「解脫」的「領悟」(realization)則包括了「已經直接了知到「指稱」(designation)所及的範圍和「所指稱的物件」的範圍所在，「表達」(expression)所及的範圍和「所表達物件」的範圍所在，「描述」(description)所及的範圍和「所描述的物件」的範圍所在，「分別」(discernment)¹所及的範圍和「所分別的對象」的範圍所在」(《長部》DN 15經)。看到這些事物的疆界，就意味著既看到「語言」、「描述」和「定義」的「限制」，也看到了超越它們之外的東西：「解脫」(涅槃)的那個無需架構的維度。

即使是一位「入流者」——即初嘗悟法味的人——據說也已經見到了「慧根」²——等於是「正見」——的「過患」(「患」)，也見到了從中的「逃脫」(「離」)之道(《相應部》SN 48:3經)。在覺悟的道路上，若有人將最高層次的「正見」應用到六種感官的「觸」的「生滅」之上，據說便會進入一種連與六根世界相關的「存在」和「不存在」的這類念頭都不會在心中浮現的境界(《相應部》SN 12:15經)。如果有過這樣的經驗——以及經驗過隨之而來的「解脫」——，很難想像這樣的人會完全地、毫無保留地贊同「這個世界上有什麼東西是存在的還是不存在」的說法。真(truths)，即便是真的，也有它們的「極限」(limits)。正因如此，經文常常調侃那些「外道」，他們支持的是這種「見」：「只有這個才是真的；其它的一切都是廢話」(《增支部》AN 10:93經)。

最終，我們之所以需要超越「言語」和「分別」，因為它們是由「想」和「思維架構」形成的，而它們都屬於「名色」中的「名」這一概念覆蓋之下。如同所有的「蘊」一樣，即使是「正見」的「陳述」，當其任務完成之後，也必須拋棄，心才能獲得「解脫」。不僅如此，一種「想」在其投射的範圍內或許是真實的，但它投射範圍的大小也有「局限」，正如《長部》DN 15經所指出的一樣，我們有必要看到這些「限制」。在一段經文中，佛陀甚至拔高到這個程度，他點明，只有一件事才真的是真實的：那就是「解脫」。

「看看這個世界，以及其中的諸神，

把「非我」看成是「我」。

深陷「名—與—色」之中，

他們以為「這才是真的」。

無論他們用什麼詞彙去預設，

¹ 譯者註：discernment在戒定慧三學的上下文中，就是「慧」。所以，巴利文佛經中“智慧”是指“分別”，而不是“無分別”。

² 譯者註：「五根」信、進、念、定、慧」之中最後的一項。

它總是會變成另一模樣，

錯就錯在：

改變，

它就是來騙你的。

不騙人的

是「解脫」：

聖者知之

此事為實。

他們，完成突破

抵達真實，

無有飢渴，

徹底「解脫」。』（[《經集》Sn3:12經](#)）

然而，這並不意味著佛陀的字句只求「實際操作性」(performative)，而不力求其「描述功能」(descriptions)的準確性。他從來不講「有用的謊言」。正如他在[《中部》MN 第58經](#)中所說，祂的話總是「真實」、「有益」且「契機」的。當他分析這句話是什麼意思時，完全排除了任何虛假陳述會是「有益」或「契機」的可能性空間。但是，既然他已經證見了語言表達能力範圍之外的境界，並將「超越語言的維度」作為其教學的目標，那麼他必然對『某句陳述為真』所能涵蓋範圍的「極限」非常敏感。正因如此，身為一位老師，他最關心的是如何運用「真實的陳述」，來引導聽者採取相應的行動，從而導向「解脫」。也正因如此，對於那些無論怎樣陳述，都無法引導人們走向「解脫」的設問，他會避免回答。在經典中，這樣的問題至少可以找到 60 個以上，佛陀或他的阿羅漢弟子們認為，任何回答這些問題的嘗試實際上都會阻擋「覺悟」的道路，所以他們擱置了這些問題（參見[《設問的技巧》](#)，第八章）。

因此，在解讀佛陀教義時，切不可落入學術偏見，試圖編織「言語之網」來網羅「覺者之見」。這既適用於「試圖從佛陀的話語中尋章摘句，妄加推斷來回答他擱置一旁的問題」的這種情況——像[《增支部》AN 2:24經](#)說的那樣

，這無異於誹謗佛陀——，也適用於「試圖把「修行」描繪成不過是一個去引導禪修者完全贊同說『佛陀的教義「對現實的描述」是多麼的準確』的過程」。以言辭來網羅什麼是修行，這樣做會完全錯失佛陀教義的意義和目的。

最近，我讀到一篇對我1993年所寫的題為《非我的策略》(The Not-self Strategy)一文的評論，由此引發了這些思考。這篇文章我在2013年修改過，一是為了讓它的行文更加緊湊，另外也對內容進行了擴充。文章的論點是，關於佛陀「非我」(*anattā*)的教法，並非為了回答「自我存在嗎？」這個「形上學/本體論」的問題，而是為了幫助人們斬斷對「五蘊」的「執取」，從而止息痛苦。在文章的兩個版本中，我都提出的支持這一論點的主要論點是：佛陀曾被硬生生地直接問到“有自我嗎？”……“沒有自我嗎？”，但他保持沉默（《相應部》SN 44:10 經）。同樣，在《中部》MN 2經中，他也指出，諸如「我存在嗎？」「我不存在嗎？」以及「我是什麼？」之類的問題，都不值得把心思放在上面。因為它們引出的結論會把一個人鎖死在「見的叢林」和「見的枷鎖」之中，這包括「我有某種自我」和「我沒有自我」這樣的「見」。換句話說，任何試圖回答這些問題的嘗試都在修行的正道上新開了一條岔路。

這篇由菩提比丘尊者撰寫的評論文章——《Anattā的策略性及本體論角色》(Anattā as Strategy and Ontology)——大約一個月前才引起我的注意，儘管它已經發表了好一段時間了。它對我的文章的論點和論證都提出了質疑，但同時也暴露了上面所述的“學術偏見”：即，總體上來說，佛陀教導的修行是一個過程，它要引導禪修者去心悅誠服地贊同說‘這些教義，作為“對現實進行的一種描述”，是準確無誤的’，而這種贊同就是說‘這些教義，作為“對現實進行的一種描述”，是準確無誤的’，而這種贊同就是從痛苦中解脫出來使心靈的關鍵。由於這樣的偏見不僅只是這篇評論文章的偏見，也是佛教界中諸多思想裡邊的偏見，我認為有必要探討一下這篇評論的論點及其論證是如何體現這種偏見的，以便人們能夠，不僅在本例中，也能夠在其他佛教文章中，將它識別出來。

為了方便查閱，我將以編號形式列出這篇評論文章的主要觀點。在回應這些觀點時，我將避免重複《非我的策略》一文中已提出的論點，除非必要。如果您對該文章的完整論點感興趣，我建議您閱讀2013年的版本（收錄於論文集《尊貴且真實（高貴而真誠）。

該評論文章的基本論點其實非常古老，在佛教哲學傳統中有很長的歷史。它可以概括為一個「三段論」的形式：

1. 對佛陀來說，「自我」一詞必須意味著某種實在、永久、不變的實質（essence）。

2. 「個人的同一性」（personal identity）³——你到底是什麼——是由受條件製約的因素所構成的，而這些因素是不斷變化著的。

因此：3. 沒有「自我」。

該評論文章承認，佛陀從未贊同過「沒有自我」這個說法，但卻堅持認為，他之所以沒有直接將這個隱含在他的教義之中的真理陳述出來，有兩個「實用性」的原因。

4. 首先，由於『我有一個潛藏在底層的、實實在在的自我』的這種「見」，在未開悟者的心靈之中紮下的根實在是太深了，因此，光是簡單、直接地說一句話『沒有自我』拔不動它。相反，禪修者只能透過間接的方式，去檢查他/她的「個人同一性」中的每一個元素，去看到『這些元素本身沒有一個是永恆的，或與任何永久的事物有某種實質的關聯』，然後才會得出結論。

5. 第二個理由是，「斷滅論者」——也就是那些認為『死亡是意識和「個人同一性」的終結』的宗派——也教說『沒有自我』，所以單刀直入地說出這個真理可能會讓人們誤以為——佛陀是站在「斷滅論者」這一邊的。

儘管有上述第五點所引說的那種隱患，但該評論文章認為，只要經過恰當的解釋，這是可以避免的，同時還認為佛陀的間接手腕背後秘而不宣的這個抽象的原理仍然具有實修方面的價值，原因有三：

6. 正是因為「沒有自我」是事實，所以「非我」（not-self）的教發才能發揮其「策略性」的角色。

7. 正是因為「入流」果位的證得，禪修者才擺脫了『認為說「個人的同一性」之中有一個不變的核心』這種錯誤的信條。

³ 譯者註：這個概念主要討論的是：一個人在時間的變化中，如何保持「是同一個人」（例如：身體 continuity、心理 continuity、記憶理論等）

8. 因此，為了幫助一個人不偏離「入流」的目標，就必須鄭重聲明，「非我」(not-self)的教法不只是一種「策略」，而且還是「本體論」上的一句真理：「沒有自我」。

9. 最後，作者斷定，我們不能說「非我」的教法只有某種策略性的目的。因為「『永恆的自我不存在』的這個「正見」，不僅是那些還在修行中的人們所需要的一個「道支」，也是「阿羅漢」的一種不可剝離的稟賦。

這篇評論文章引用了巴利文經典中的幾段經文來支持這些觀點。然而，當我們考察完它們自身的「說服力」(merits)，也考察它們與所援引經文之間的「關聯性」時，我們會發現，它們背後的「學術偏見」將佛陀的教義扭曲成了一片「見的叢林」——佛陀直言不諱地警告過不要進這種地方去。

根據定義

1. 該評論文章中心思想的第一點是靠一個「定義」來展開論證的，即：「同一性」(identity)必須是永恆的，才能算是某種「自我」。然而，佛陀從未以這種方式定義「自我」。這篇評論文章從經藏中選出了一篇經文，進行了一番討論，從中「推導」出了這個「定義」。但在我們檢視其對經文的討論之前，值得先看一看，有哪些「歷史」和「實修」方面的原因，能夠讓我們對這個「推論」做出質疑。

一個。*歷史原因*。有一種流行的信條，許多學者都提到說，佛陀他整理出的「非我」教義，主要是為了針對《奧義書》中關於某種「永恆不變自我」的教義所做出的回應，這種教義認為這種「自我」就等同於宇宙存在的基礎。因此，在佛陀時代，「自我」指的救是潛藏在個人「同一性」的底層中、某種永恆不變的實質——這是再自然不過的事了。

然而，這個信條忽略了兩個重要事實。

第一點，巴利文經典所記載的、當時活躍在佛陀時代的有關「自我」的信條是五花八門、各式各樣，其中許多都支持一種「有限的自我說」——換句話說，它是走向某個終點的——並且是會變的。《[長部](#)》[DN 15經](#)給出了一個框架，對「與自我有關的見」各種不同的可能情況進行了分類，從這四種類型的「自我」開始：「有色身且有限」、「有色身且無限」、「無色身且有限」以及「無色身且無限」。此外，關於這四類「自我」的信條也指出，這個「自我」要麼『已經就是那樣兒的』，要麼『會自然而然地變成那樣兒（例如，在死亡

或入睡時)』, 要麼『可以(透過這門那派的修行方式)讓它變成那樣兒』。將這兩列清單合併起來, 總共可以得出12種關於「自我」的教義, 其中只有兩種教義講的是「自我永恆不變說」:「本有色且無限的自我說」和「本無色且無限的自我說」。此外, [《長部》DN 1經](#)也引用了關於「自我」的七種「斷滅見」——其中三種將「自我」定義為有形(色)的, 四種將「自我」定義為無形(色)的——這些「自我」在死亡時就消失了。

此外, 佛陀提到這種「永恆不變、與宇宙同一的自我」的「看見」的地方有兩處, ([《中部經》MN 2](#); [《相應部》SN 22:81經](#)), 是與其它的“我見”並列提及的, 這表明它僅僅是“我見”的一個特例, 而他想要駁斥的並非只有這一種。在[《中部》MN 2經](#)中, 他將這作為『我有某種自我』這種「見」的一個特例提及。在[《相應部》SN 22:81經](#)中, 他在討論完圍繞著「五蘊」所建構起「我見」的二十種方法之後, 將它作為一種附加的情況令有提及。

因此, 很明顯, 在一些奧義書(如《廣義奧義書》布里哈德-阿蘭亞卡I.4.7-10 和《歌者奧義書》昌多吉亞III.14.2-3)中所提到的這種「永恆不變的自我」, 並不是佛陀在他的「非我」教義中專門針對要解決的唯一一種「我見」。

這種認為說『在佛陀時代, 《奧義書》的這種「我見」獨佔鰲頭』的流行觀念, 所忽略掉的第二個事實是——大部分的《奧義書》對「自我」的定義並非總是異口同聲, 完全一致的。我們無法確定所有這些《奧義書》在佛陀時代是否都存在, 但值得注意的是, 《奧義書》的主體部分提供了多種關於「自我」的教義, 這些教義至少涵蓋了八種, 甚至可能九種在[《長部》DN 15經](#)所列出的「自我」類別, 其中包括將「自我」描述為「已有色且有限之說」(《廣林奧義書》布里哈德-阿蘭亞卡II.5.1;《慈氏奧義書》彌勒VI.11), 以及將「自我」描述為「自然具有形色且有限之說」(《廣林奧義書》布里哈德-阿蘭亞卡IV.3.19-21), 這是令人恍然大悟的。換句話說, 甚至有些《奧義書》的教義也有講『自我非永恆說』。因此, 佛陀在[《長部》DN 15經](#)中提出的許多分類法, 很可能至少有一部分是取材自《奧義書》中林林總總的「我見」。

因此可見, 在佛陀時代, 「自我永恆說」這個概念並非獨霸江湖。這意味著, 如果他非要武斷地堅持認為『「自我」之所以能夠稱作是「自我」, 那它必定得是永恆的』, 並把這當作是一項關鍵性的假設, 他就必須得陳述捍衛這一「定義」的理由。但他從未這樣做過。因此, 想從他的教義中「推論」出這個假設也是不太可能的。

b. 實修層面的原因。證得「入流」時斷掉的枷鎖之一是「有身見」這一「結、結使、枷鎖」。經藏表明，這些「見」關係到各種對「自我」是怎麼與「五蘊」關聯起來的『不同的設想方式。然而，在這種情況下，將「自我」的定義限定為「某種永恆不變的本質」，會引起許多實際修行上的問題：為什麼相信某種「永恆的自我」比起相信一種「無常的自我」更像是一種枷鎖？而且如果像《長部》DN 1經所示，如果「斷滅論者」相信了某種「非永恆的自我」，這是否意味着他們已經捨斷了「有身見」的枷鎖呢？如果是這樣，為什麼佛陀要特別指出他們持有的是一種特別「邪惡」（邪惡，邪惡）的「見」呢？現實經驗證明，那些將他們的「身體」定義為他們的「自我」的人，因為知道身體會在死亡時灰飛煙滅，反而比那些相信自我會在死亡後繼續存在的人更加執著於它，而且為了苟延殘喘，會做出更糟糕的事情來。而最近人們對「性別流動性」（gender fluity）的追捧表明，人們知道這種「認同」的「流動性」就是不斷流變的，但與他們認為是永恆的某種「認同」相比，人們對這兩者的執著程度，其實都是半斤八兩、旗鼓相當的。

因此，堅持認為「我見」必須得把某種「永恆的自我」塞進去才能成為一種枷鎖，這在修行中是說不通的。

c. 經文層面。該評論文章中所引述的，用來推斷說——佛陀有種隱藏的假設：『「自我」一詞必須指向某種「永恆不變的本質」』——的經文，出自《中部》MN 148經。在這段經文中，佛陀論證道，將「感官及其對象」一連同建立在「感官及其對象」之上的「意識」（識）、「接觸」（觸）、「感受」（受）和「渴愛、飢餓」（狂）（craving）⁴——當作是「自我」的這種「看見」是站不住腳的。每種情況下的論證都遵循相同的模式，我們用佛陀針對第一種感官——眼睛——的相關論證就足以說清了：

“假如有人說，‘眼睛就是那個“自我”’，這是站不住腳的。（因為）眼睛的生滅是可以辨識（discern）到的。當它的生滅被辨識時，就該得出『我的「自我」生起滅去』的結論。所以，如果有人說，『眼睛就是那個「自我」’，這是站不住腳的。因此，眼睛是「非我」的。」

雖然從這段經文中或許可以「推斷」出——佛陀認為這個「自我」必須得定義為某種永恆不變的東西——不受生滅的影響——但是上文已經提到過這樣的「推斷」誰知而來的種種難題，這表明一定還有一種更恰當的方式來解讀佛陀這裡所說的道理。還真的有，而這種方式「內建」（inherent）於任何

⁴ 譯者：筆者開始不太想將十二緣起中過去翻譯的“craving”這一支照古代將其翻譯成“愛”，因為我們的漢傳佛教文化有太濃重的貶低情感的不善巧傾向。

關於「自我」的概念之中：「自我」，無論它是否是永恆不變的，都無法看見自己「生起、滅去」。要能夠辨識它的「生起」，那在它「生起」之前，它就得已經在那兒了；要能夠識別它的「滅去」，那它還得能挺過它的「滅亡」之後仍舊倖存。這個意思就是，不管(whatever)它辨識到的那個「生起滅去」的是什麼，這都和「它」不可能是一回事。意思是說，「不管」(whatever)這個字所指涉的「就不是它的「自我」。

這種解讀避免了上述非得堅持認為『「自我」必須指向某種永恆不變的本質』所帶來的難題，因為它著眼的是「內建」在所有的自我觀念中(inherent)的一個事實，而不是一個毫無實修價值的武斷假設。它也裝得下這個事實——執著於某種「非永恆的自我」，這樣的理念也會是一種枷鎖。因此，這是對經文的一種更可取的解讀方式。

同時，這種解釋也符合「無常」(*anicca*)一詞的含義。佛陀常在闡述「非我」教義時使用這個詞，而它卻常被翻譯為「非永恆」。實際上，這個詞是“穩定可靠”(好的)的否定形式。說“五蘊”是無花果，並非指它們不會永遠持續下去，而是指：它們是「不可靠」的、起起伏伏的。它們的「生滅」在當下是可以「辨識」的。正是這種可觀察得到的事實，能夠引導我們做出那個價值判斷：它們不值得被奉為「自我」。

因此，經典中沒有任何依據支持評論文章中的第一個論點，即佛陀教義中的「自我」一詞必須指向某種「永恆不變的本質」。

一個無事生非的差異(A DISTINCTION WITHOUT A DIFFERENCE)

2. 鑑於佛陀教義中的「自我」並不是非得指向某種「永恆的本質」不可，因此，像該評論文章的第二個前提所做的那樣，將「自我」與「個人同一性」(也就是說，「你是什麼」)區分開來，就是個錯誤。「你是什麼」與「你的自我」是同一個東西，無論這種「同一性」是永恆的，還是不永恆的。

對佛陀而言，這恐怕算是「雞蛋裡挑骨頭」(a distinction without a difference)吧，這一點可以從他常用來接引聽眾得出「五蘊非我」這一結論的問卷中看出。每一個「蘊」，他都會問：「它是「常」的還是「無常的」？」答案是：「「無常」的。」然後，問卷會繼續進行下去：

「那麼，「無常」的事物是「令人輕鬆的」還是「有壓力」(苦)的呢？」

「有壓力」(苦)的, 佛主。」

「那麼, 將那些「無常」的、「充滿壓力」的、「會改變」的事物當成:『這是「我的」(我所、mine), 這是我的「自我」(我、self), 這是『我之所是』(This is what I am)』? [或:「我是這個」, (I am this) 恰當嗎? 』”

“不恰當, 佛主。”

然後他會以「色蘊」為例給出結論:

「每一種「色」都應「隨其所變地如實」(as it has come to be)用「正慧、正分別」(right discernment)⁵觀之:『這不是「我的」(我所)。這不是我的“自我”(我)。這不是『我之所是』。[或:『我不是這個。』]」(相應部SN 22:59經)

請注意, 佛陀在此將「這是我的「自我」」和「這是『我之所是』」這兩句話看作是等價的。換句話說, 「五蘊」既不是你的「自我」, 也不是『你所是』。然而, 該評論文章試圖在此做出區分, 聲稱「五蘊」就是『你之所是』, 即使它們並不具備能夠奉之為某種「自我」的資格, 也非要在佛陀認為沒有區別之處強加這種區別。從他(譯者: 佛陀)的角度來看, 即使你領悟到『五蘊是無常的』, 但如果你說「五蘊」構成了你的「同一性」(identity)——也就是說, 「你之所是」(what-you-are)——那就等同於說『它們就是你的「自我」』。這當然就與他透過這份問卷試圖要表達的觀點直接相悖, 即『「五蘊」根本不值得以任何方式去認同它們』。

經典將“這是我的自我”等同於“我是這個”, 這個事實也體現在他對“有身見”的“結使”(枷鎖)的定義上。《中部》MN 44經將「有身見」定義為圍繞「五蘊」假設起「自我」的二十種方式中的任何一種。《相應部》SN 22:89經——在這篇經文中, 「羯摩卡尊者」(Ven.Khemaka)解釋了他如何已經斷掉了「我看見」, 但他仍然還不是一位斷掉「我是、我慢」的「阿羅漢」——將圍繞任何一種「五蘊」建立的「自我」假設, 就等同於圍繞那些「五蘊」建立起來的「「我是這個」」的假設。

⁵ 譯者註: 坦尊說, 他這裡用的「right discernment」這個字涵蓋的範圍比較寬泛, 所以, 譯者將其翻譯成「正慧、正分別」。

「就這「五取蘊」而言，沒有哪一樣我認為是「自我」或「屬於自我」的，但我仍然還不是一位「阿羅漢」。就這「五取蘊」而言，『我是、我慢』還沒有被克服，雖然我也不認為說『我是這個』」

這就清楚地表明了，對“諸蘊”做出的假設“我是這個”，與圍繞著這些“蘊”假設出來的“自我”就是一回事。而這，正是在《長部》DN 1經中提到的「斷滅論者們」如何建構出某種死後就消滅的「自我假設」的方式，這也是為什麼他們仍然被「我看見」束縛著的原因。

因此，由經典看來，該評論文章中對「自我」和「你是什麼」所做的區分根本沒有任何的區別。

當我們考慮這種「錯誤的區分」對「阿羅漢」死後命運的影響時，我們發現它會撞上更嚴重的問題。因為隨著阿羅漢死亡時證得「徹底解脫」，「五蘊」也會隨之終結，所以如果說這個生生世世構成你「個人同一性」的、不斷變化著的「五蘊」**將**在你證得解脫後隨死亡而終結，這會落入《長部》DN 15經中所列十二類「我看見」之一，即：『「有色」，尚未變得「有限」，也不會自己自然而然地變成那樣，但可以透過修行，**把它打造**(*be made*)成那樣的一種「自我之說」。雖然這種「見」與認為『所有自我都會在死亡時消滅』的「斷滅論」觀點並不完全相同，但就論及「阿羅漢」的死亡而言，它確實構成了一種「斷滅論」：一位生前的「個人認同」是由「五蘊」構成的「阿羅漢」，死後就不存在了。

然而，佛陀始終極度謹慎地迴避『阿羅漢死後不存在』的這種立場。事實上，《相應部》SN 22:85經甚至到了給它貼上「邪惡(帕帕卡)之見」的地步。當被問及覺悟者一被稱為「如來」，即某位佛陀或阿羅漢弟子——死後到底是「存在」、「不存在」、「既存在又不存在」，或「既不存在也非不存在」這「四句之問」時，他拒絕同意任何一種選項。如果他同意『實際上並沒有自我』這個假設但又不明說，那他又何苦來哉大費周章地避免在這個問題上站隊，他直接說：『因為阿羅漢是由「五蘊」構成的，死後自然就不存在了』不就完了嗎？但佛陀如此謹慎，不僅沒有支持這個觀點，甚至把它說成是「邪惡」的，表明他並沒有認為「五蘊」建構起了一個人的「同一性」(identity)，也沒有支持『自我不存在』這一假設，而嘴上卻不說出來。

因此，以上這些是『把「五蘊」等同於「個人同一性」的構成要素』之後會帶來的一些與經文的維和之處。然而，只要照佛陀說的做，它們全都可以避開：

- a) 不要將這些「蘊」當作「個人同一性」的「構成要素」(constituents)，而是將其視為一些「生料」(*raw materials*)，你用它們經過[ahañkāra](#)和[mamañkāra](#)，即「製造我」和「製造我所(我的)」這些活動，建構起了你的「同一性」；
- b) 同時不要去管『這種活動的背後是不是有某種自我』這個問題。

遵照佛陀的策略規劃，我們不僅可以避免上述與經文之間的衝突，還能避免一些因為去假設這些「製造我」和「製造我所」活動背後是不是有某種「自我」存在而造成的、非常實際的問題。正如佛陀在《相應部》SN 44:10經中所指出的，去假設在「製造我」和「製造我所」這些活動的背後有某種「自我」存在，這會阻礙我們對「一切法」(現象)運用「非我想」。你會一直去找那個「自我」，而當你以為你找到它的時候，又會摟著它不放。這樣一來，就還會留有一個受「執取」——以及「微細的苦」——影響的經驗地帶，而這個尾巴可能就甩不掉了。

另一方面，如果你假定你的「製造我」和「製造我所」的背後沒有「自我」，你就會陷入《如是語》Iti 49經中所說的兩種極端之一：要嘛你會害怕說，隨著「製造我」和「製造我所」的(活動)的終結，就不再有任何的「你」存在了，因此你不敢停止「自我意識」的創造；要嘛你會急切地想摧毀你透過「製造我」的活動所創造的「自我」，從而陷入對「無有主義」(不再有極端)的狂熱。《中部》MN 49經和《相應部》SN 56:11經中所指出的，對「無有」的狂熱反而會事與願違地導向更多的「有」以及隨之而來的痛苦。因此，無論哪種情況，你是假設「有某種自我」，還是假設「某種自我不存在」(non-existence of a self)，都會阻礙你的「解脫」之路。

《如是語》Iti 49經簡要描述了擺脫這種困境的方法：事情是怎麼變成現在這個樣子的，那就該怎麼如實地去看——換言之，就是要這樣去看事情，當下實際上發生了什麼，那就如實地觀察它實際發生了什麼——並對其培養“超然昇華、去激情的心態”(dispassion)。上文提到的《相應部》SN 12:15經幫我們解釋了這是怎麼運作的：把注意力集中在「六根諸事件」的「集起」與「滅去」上，心便進入一種連「存在」和「不存在」這樣的念頭都不會

去動的定境之中。在這種狀態下，「自我存在或不存在」的問題都提不起來，因為無論什麼「現象」(法)「集起」與「滅去」，你都純粹專注在「現象」(法)中內在固有的「苦」上面。這使得你更容易放下給這些「現象」鼓風加油的「慾望」，而無需顧慮這種「禪思、觀想」(contemplation)會對那個「自我的存在」有什麼影響，如此一來，心就能獲得「解脫」。

至於阿羅漢死後的狀態這一問題，佛陀在《相應部》SN 23:2經中指出，「眾生」是根據其對「五蘊」的「執著」來定義的。哪裡沒有「執著」，哪裡就沒有「眾生」可尋。如果沒有眾生可以被定位來對『它是什麼』進行定義，那怎麼說它都不對。這就是為什麼《相應部》22:85-86經強調，如果你連一位圓滿的覺者此生的狀態都定義不了，那他們死後你又能預言些啥呢？

更深的含義

3. 因為對《非我的策略》進行批評的文章底層的核心三段論的兩個前提是錯誤的，所以基於這兩個前提得出的結論也就是站不住腳的。換句話說，把『承認「自我不存在」這個假設，卻「含在嘴巴裡不說」』這種說法編派給佛陀是錯的。這意味著建立在該三段論之上的其餘觀點也都不成立。然而，透過仔細檢視其中某些觀點到底是在哪裡走岔了，我們可以從中汲取一些關於修行和翻譯方面的重要經驗。這裡我將只關注其中值得探討的幾點：第五、六和九點。

5. 第五點聲稱，佛陀之所以避開說「沒有自我」，是因為這會讓他的一些聲聞弟子搞錯，誤以為他是幫「斷滅論」站隊說話的，講『死亡就是自動進入斷滅』。

從第一個反應上來說，想不被這些現代詮釋者擋到都難。他們居然認為，儘管佛陀拒絕宣稱『自我不存在』，是因為害怕這句話會在他的聲聞弟子們中造成困惑，但他們現在卻可以幫佛陀把這話說出來，卻不(怕)會引起他們聽眾的困惑。

然而，撇開這一點不談，該評論文章用了一個論斷來鞏固它的主張，而這一點得說一下。該論斷是：當佛陀在《相應部》SN 44:10經和《中部》MN 2經當中拒絕接受「自我不存在」的說法時，他的拒絕可以解釋為說，「沒有自我」是一種「斷滅論」，而他無法認同「斷滅論者」由這個論點得出的結論，說『過了此世，就沒有意識的存續了』。

這種解釋有兩點錯誤。

- 雖然《相應部》SN 44:10經確實指出，說「沒有自我」就等同是給「斷滅論者」站隊，但《中部經》MN 2經卻完全沒有提到「斷滅論者」或「斷滅論」。因此，沒有理由斷言他之所以在該經中拒絕「我沒有自我」這一說法，僅僅是因為他不想讓人覺得他聽起來像個「斷滅論者」。正如他在裡邊說道，光是「我沒有自我」這個「看見」，就會使人陷入「見之叢林」之中。而自從佛法詮釋者開始將「非我教法」的詮釋建立在『沒有自我』這個假設上以來，宛若亂麻般的佛教哲學史也印證了這一點。

- 佛陀有一套系統的將問題進行分類的策略，一共分四類：一類是需要明確絕對的答案，一類是需要分析性的答案，一類是需要先向聽者提問才能回答，還有一類是應該擱置不予回答。在《相應部》SN 44:10經和《中部》MN 2經中，他都對「自我的存在」之類的問題擱置不答。如果他對「自我不存在」持有某種「分析性」的觀點——例如說，不存在永恆的「自我」，但是有一個不會隨著死亡而自動終止的「個人同一性的連續體」(continuum of personal identity))——他完全可以這樣說。但他沒有。他完全有能力像通常回答「需要分析性答案」的問題那樣，說「這個問題沒有明確絕對的答案」。但他沒有這樣做。如果他在《相應部》SN 44:10經中想對當時在場的阿難尊者表明這樣的分析立場，而尊者肯定能理解，他完全可以這樣做。但他沒有。而且，正如上文所述，他在《中部》MN 2經中毫不含糊地指出，關於「自我是存在或是不存在」的問題，根本不值得理會。

正如本文引言中所述，想對佛陀的教義進行引申推論，從而去回答他刻意擱置的問題——即便它們是分析性的答案——也得劃歸《增支部》AN 2:24經中提到的那種「誹謗」。

為什麼「非我」的策略會奏效？

6. 第六點提出了一個很有價值的問題：為什麼「非我」的策略能夠幫助人們從「執取」中解放出來？我們不採取該評論文章那樣的策略，試圖從經文中推斷出某種佛陀拒絕背書的立場——即“自我不存在”——而是直接在佛陀簡潔陳述中尋找答案：對某種“我見”的“執取”，最先是“怎麼”、“為何”發生的？當我們了解「我見」是如何「架構」起來的，「執取」又是如何圍繞著它「架構」起來的，以及為何這種「執取」會帶來「痛苦」時，我們就能理解佛陀把這些「架構」帶向終結的策略是什麼。

《中部》MN 44經指出，所有的「有身見、我見」(self-identity views)都圍繞著「五蘊」：「色、受、想、行、識」中的一個或多個展開：。在每一種情形之下，「自我」都可以被定義為與『自我與蘊是等同的』(being identical with the aggregate)、『蘊是自我的所有物』(possessing the aggregate)、『自我在於蘊的裡面』(being inside the aggregate)，或『自我把蘊藏在它裡面』(？這總共產生了二十種「我見」(identity-view))。

「架構的動作」(acts of fabrication)，即「有動機的選擇」(intentional choices)，在塑造「五蘊」以及圍繞「五蘊」簇合起來的任何「我見」(identity-views)方面發揮著多層次的作用。正如《相應部》SN 22:79經所述，「行蘊」(fabrication)在每個「蘊」的「架構」過程中扮演起某種角色，是帶著某種目的的。而《相應部》SN 22:81經進一步指出，圍繞任何一個「蘊」假設某種「自我」也是一種基於「飢渴難耐、焦急抓狂」(craving)⁶之上的「架構」，往前追溯它也基於「無明」。《相應部》SN 22:60經點明了這兩層「架構」行為底層的「目的」：眾生之所以迷醉於「五蘊」，是因為從中可以獲得「快樂」。我們「架構五蘊」以及圍繞著「五蘊」架構起「自我感、自我意識」，正是為了獲得那份快樂。換言之，在「五蘊」中找到的「快樂」才是我們渴望並執取於它們、圍繞著它們架構起某種「自我感、自我意識」的根本原因。如果我們認為從中獲得的「快樂」值得我們付出努力去「執取」它們，甚至不用先去想『「五蘊」是永恆的』，我們都會選擇去「執取」。

這一切都與《增支部》AN 10:58經中的兩個觀察相符：『一切法皆紮根於慾望』，並且『一切法皆由「作意」(注意力)帶入存在之域』。在這個情況下，「慾望」是為了「快樂」，而「作意的動作」則是不恰當地去關注了(不「如理作意」)過去、現在和未來之中「自我存在不存在」這樣的問題(《中部》MN 2經)，希望它的答案能幫助我們實現我們的慾望並最大化那個「快樂」。

問題在於，「我看見」的「執取」本身就是「第一聖諦」所定義的一種「痛苦」(《相應部》SN 56:11經)。因此，在我們對快樂的這種「無明的追求」(ignorant pursuit)過程中，反而建起了「痛苦」的結果。在大多數情況下，這種「執取」會帶來「痛苦」，是因為它使勁抓住那些會改變的東西(《相應部》SN 22:1經)。但是，當心初次遇見「不死」時，它也可能會去「執取」那個經驗(《中部》MN 52經；《增支部》AN 9:36經)。儘管「不死」不是「架構」起來的，

⁶ 譯者註：這裡我不太想把這個craving，繼續按照過去的做法翻譯為“愛”，以避免延續漢傳佛教盲目打壓所有情感的錯誤傾向。而且這也避免了與passion「激情」一詞的翻譯造成衝突和困惑。

因此不會有變動的可能，但執著於它的「動作」本身**也是**「架構」的，因此仍然會帶來痛苦。

因為所有這些「執取」和「架構」都是由「慾望」驅動的，是由某種「無明」的價值判斷所激發的——以為為了獲得這種「快樂」而費力地「架構」「五蘊」和「我見」是值得的——所以截斷它的策略必須用更準確的價值判斷：這種「快樂」其實不值得的——所以截斷它的策略必須用更準確的價值判斷：這種「快樂」其實不值得的——所以截斷它的策略必須用更準確的價值來判斷：這種「快樂」其實不值得。

這就是「非我」的策略大顯身手之處：它將注意力集中在「架構」「諸蘊」，以及圍繞著「諸蘊」「架構」起來的「我見」需要投入多大的精力，以及最終的收穫與所投入的精力相比，究竟怎麼個「得不償失」法。換句話說，它的目的是為了強調『「架構」是需要付出努力的』這個**事實**，並把與之相關的「**值不值**」這個問題擺上了檯面：一直不停地「架構」，這把辛苦值得嗎？還是得要去尋找一種『不需要「架構」的快樂』，這是不是更合我心意呢？

《相應部》SN 22:57經概述了這項策略的通用方法，分為七個彼此相關的步驟。前四個步驟遵循「四聖諦」的模式：直接了知每個「蘊」，直接了知該「蘊」的「集」(origination)，也就是說，是什麼讓它生起的；直接了知該「蘊」的「滅」；並且直接了知通往該「蘊」的「道」的修行之「道」，即「八正道」。

這些步驟中的前兩者——即觀察「諸蘊」實實在在是如何發生的(*yathābhūtam*)——旨在把「注意力」放在：「五蘊」並非是簡簡單單自己就發生了，自己就維持在那裡的。它們需要投入大量的「慾望」和「付出」來塑造，才能努力讓它們一直開著。因此，在第一步中，“集”(全部)一詞至關重要。它不僅強調「生起的動作」，更指強調了這個「因果的過程」：是什麼才**使得**「五蘊」生起的。要看到這一點，需要的不僅僅是對事件的「直覺」(bare awareness)。你學習「因果關係」的方式，光透過觀察事物的來來去去是不夠的，而是要透過嘗試，怎麼才讓它們生起來、怎麼才讓它們滅去。那時你才能明白什麼是「因果關係」的「因」，什麼不是。將**《相應部》SN22:5經**與**《增支部》上午 9:36經**合併起來看，說的就是學習「五蘊的集起」的理想方法，就是將它們轉變為一種「定境」。**《相應零件號碼 SN 45:8經**強調，「慾望」是通往「正定」的「正精進」的重要組成部分。因此，將「慾望」集中在生起「正定」的這個「動作」——這是「八正道」的一部分，第四步——正是檢驗「諸蘊」是如

何「架構」起來的「測試案例」(test case)，讓你看清楚它們在第二個步驟中是如何「集起」的。

第五步和第六步擴展了第四步中「正見」和「如理作意」(恰當的注意力)的作用：直接去了知「蘊」的「味」(誘惑)，即在「蘊」中可以找到的快樂；以及直接去了知「蘊」的「味」(弊端)，即在「蘊」中可以找到的快樂；以及直接去了知「蘊」的「患」(弊端)，即「執取」於「蘊」所帶來的痛苦和苦難。

第六步正是佛陀「非我」策略的用武之處。事實上，「非我想」只是佛陀所說的幾種用在「諸蘊」之上，用來深刻說明「架構諸蘊」的「弊端」遠大於繼續製造它們「誘惑」的「想」之一。[《增支部》AN 9:36經](#)列出了十一種可以發揮這個作用的「想」：對「諸蘊」可以採取的視角有一——「無常」、「苦」、「病」、「癌」、「箭」、「痛」、「憂心」、「異己」、「崩解」、「空」、「非我」。這些可以歸結為三大「想」：「無常」、「苦」和「非我」。正如我們從佛陀的那份「非我」問卷中所看到的，這三者是密切相關的。如果某些東西是「無常」的，那它就是「苦」的。如果它是「苦」的，那麼它就不值得被認同為是「我的」、「我的自我」或「我之所是」(What I am)。如前所述，[《相應部》SN 12:15經](#)指出，這種「禪思、觀想」(contemplation)若應用於感官經驗中正在發生的事件上，便會趨向一種連「存在」或「不存在」的念頭都不起的定境，因此就無需擔憂這種「禪思」會對「自我」的「存在」或「不存在」有什麼影響。如此一來，佛陀的那份問卷及其所得出的「價值判斷」便可放心大膽地應用在所經驗到的每一個「蘊」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「行蘊」——「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「五蘊」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：「诸蘊」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，「五蘊」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」。

導向這個「解脫」的這種「價值判斷」的特質，一方面反映在佛陀用來描述「執取」的這個詞上面，另一方面也反映在佛陀用來描述「脫離迷想、祛」(disenchantment)的這個詞語上(也就是「去除激情」(dispassion)的前一個魅步驟，[《相應部》SN 56:11經](#))。「執取」(*Upādāna*)一詞也指「營養」以及

「攝取營養的動作」。換句話說，「吃」就是「執取」，「執取」即「痛苦」：這就是佛陀「第一聖諦」的要義。「脫離迷想、祛魅」(在尼比達)一詞用來形容『吃夠了某種食物，不再想吃的感覺』。因此：『把某些事物執取為「自我」』就是『以它為食』的一種方式；「非我想」——以及其它聚焦在心的「營養」和「攝取營養」的「過患」的「想」——目的就是為了讓一個「貪食者」變得不再有胃口。還好佛陀教義告訴你，你這樣失去想「吃」的慾望，是不會餓死的。相反，你會被帶進一個無需進食的「快樂」和「自由」的維度，徹底不再有飢餓了。[《經集》Sn 3:12經](#)。

這種心境轉變背後的動力，靠的不是對某些術語想怎麼定義就怎麼定義的隨聲附和，那是不夠的。它必須來自於某種「價值判斷」，要在心正在塑造它想要吃的食物的這個檔口，你將它逮捕正著，並看到之前以為的好買賣，其實根本劃不來。只有這種判斷才管用，要專注在心的活動上，而且要專注在它們「正在如實發生」(*yathābhūtam*)的檔口上，才能打破心的「無明」、那些不善巧的習性。

因為心的習慣是塑造其經驗的主要因素——這正是著名的《法句經》首句的要旨：『一切「法」(現象)以心為先導』——所以，讓它改變它的習慣就能改變它的經驗。讓它完全停止「架構」，就能讓它經驗到那個「無需架構的東西」。而佛陀教義的真正威力，就在於引導「心」——這個帶頭的始作俑者——朝著這個方向發展，這正是佛陀教義的實操性功能所在。

此處所述的方法與該評論文章中所提出的方法，兩者之間性質的分水嶺，可以透過探討一個看似很小的翻譯問題來凸顯。菩提尊者在其評論文章中引用了[《相應部》SN 22:126經](#)的一段經文，他翻譯成：『見到「五蘊」是會生起，滅去的，則「無明」可斷』(ignorance can be ended by observing that the aggregates are subject to arising and ceasing)。然而，他譯為「生起」(arising)的這個詞，與上文[《相應部》SN 22:57經](#)中使用的字：所有權力，即「集起」，相同。將其譯為“生起”，會給人一種錯覺，認為說要通過“直觀”(bare awareness)的方式去親見“五蘊的生滅”，同時還要表決去贊同這個普遍性的原理：“對啊，它們真的有生有滅”，於是就能斷除“無明”。

但這漏掉了一個重點——修行是動態的——也就是說，你要看清楚在多大程度上，你自身的「慾望」和「努力」，在那個「生起」和「滅去」之中，在釀造「架構」的「激情」中，扮演著一個因果中的共謀角色，你其實一直在愚弄你自己。只有當你停止「架構」——當你意識到「五蘊」的「誘惑」(味)並不值得

你費那個力去「架構」——那個「無需架構」的才能顯現。「非我」是佛陀「策略性的」(strategic)、「得親自操作的」(performative)教法之一，目的是為了引入那個能夠帶來這種內心必要轉變的「價值判斷」。

值得注意的是，由於「非我想」是一種「價值判斷」，它允許在修行的不同階段可以有不同的判斷。這一點至關重要，因為在修行的初期階段，善巧的「我想」其實是值得培養的。如果運用得當，它可以引導你踏上修行之路並能堅持走下去(《增支部》AN 4:159經；一個3:40經)。你踏上修行之路是因為你看到自己會從中受益，並且你自身就具備著依道前行的能力；你堅持下去是出於對自身幸福的持續關懷。在這些階段，「非我想」被用在那些會使你偏離「戒、定或慧」修行的事上。只有當這些修行方法被熟練之後(《增支部》AN 9:36經)，才能對一切「法」(現象)運用「非我想」，因為在那個時間點，用「自我」這種模式來進行思維的策略就不再需要了。終極的快樂(《中部》MN 13經)已經證得。

「非我」的策略是怎麼運作的，為何能夠奏效？上面這些是我們從經藏裡簡潔明確的陳述中所得出的總結。

這套策略「逐層推進」的性質——同時運用「自我」和「非我」的概念——可能正是佛陀沒有在「是否存在自我」這一體論議題上站隊的原因之一。如果他說了『自我不存在』，那這就讓他無法策略性地使用「自我」這個概念，因為這會惹上說謊的嫌疑。我們在上文強調過，他沒有給『為了達成善果，不真實的說法也可以拿來用一下』的這種想法預留半點空間。如果他斷言『自我不存在』，那麼——按照他所堅持的真理標準——任何牽扯「自我」的陳述都只會有害無益。另一方面，假設他說過『自我是存在的』，那麼「非我」這個概念的作用就施展不開，無法幫助人們在所有「執取」的情況下都培養出「去激情、燕處超然、淡然昇華」(dispassion)的心態。正是因為他沒有就『自我是存在的、還是不存在的』這一問題持一種「本體論」的立場，他才能騰出一隻手來，在修行道路的不同階段，因時因地地靈活運用「自我」和「非我」的概念。

「無學位者」⁷的「正見」

9. 除了上述第一到第三點那些基於一個三段論的論證之外，對《非我的策略》一文的評論文章還通過三點觀察來強化其立場，大意是：『「正見」成

⁷ 譯者註：達到「無學位」的修行人指四果阿羅漢。「有學位」的修行人指證得「初果、二果、三果」的聖者。

了阿羅漢的稟性』(arahants are endowed with right view)。這個論證想證明的這一點，意思是：「正見」在修行道路上不僅僅只起到某種策略性的功用，它還陳述了一個有關「自我不存在」(the non-existence of the self)的真理，而「阿羅漢們」成就之後仍然繼續視其為「真」。

- 第一點是，《中部》第65經和《中部》MN 78經指出，阿羅漢具有「無學位者」(達到不需要繼續修學境地的人)的「正見」。該評論文章認為，由於這個術語在任何別的地方都沒有定義過，它的含義必然與「有學位者」(仍在修學過程中的人)的「正見」相同：即『一切必然「法」(現象)皆非我』。

- 第二點是，在《相應部》SN 22:122經中，舍利弗尊者指出，阿羅漢應該將「五蘊」待為「非我」：

「阿羅漢應「如理作意」，待此「五取蘊」為「無常」、「苦」、「病」、「癌症」、「箭」、「痛」、「難」、「異己」、「消解」、「空」、「非我」。雖然對阿羅漢而言，所作所為，凡所成辦，亦無須錦上添花，但這些事——若能加以培養和進修——既能帶來當下宜居之所，又能帶來「正念」(mindfulness)和「正知」(alertness)。」

這篇評論文章總結道，這意味著說，「非我想」還服務於「修行之道」之外的目的，即使「阿羅漢」不再需要培養「正見」了，他或她還稟賦著這種不可剝離的(inalienable)「正見」——『一切「法」(現象)都是「非我」的。

第三點針對的是《非我的策略》一文從經藏中引用了一些經文，經文中有說『阿羅漢超越了諸「見」，不執著於「真」與「假」的概念』。對此，該評論文章強調說，這些段落出自經藏中的詩歌：即《經集》和《增支部》AN 4:24經的結尾詩句。該評論文章認為，由於這些經文是詩歌，因此僅具「啟發性」(suggestive)而非「清晰性」(lucid)，拿來指導佛法，不如散文體裁的經文那樣可靠。因為上述散文體裁的經文表明，阿羅漢即使不執著於「正見」，也絕不會拋棄「正見」，所以這些經文應該更有權威性。

現在來回應這三點觀察：

- 首先，在開悟之前，「正見」也有許多階段。上文已經三次強調過，每一位阿羅漢都經歷過一個「正見」的高級階段，在這個階段，「存在」和「不存在」的概念都不會出現他們的心中：

「總的來說，「迦旃延」，這個世界是由「存在」與「不存在」的兩極化思維（作為思維的基本對象）所支撐的。但是，當一個人如實地正確地觀察「世界」（也就是，六種感官媒介中的世界）的「集起」（origination）時，他的心就不會冒出與『這個世界不存在』相關的想法。當一個人如實地正確地觀察「世界」的「滅」（cessation）時，他的心中就不會冒出與『這個世界存在』相關的想法。

「總的來說，「迦旃延」，這世界為「黏著」（attachment）、「執取/取食」（clinging）和「偏見」（biases）所綁縛。但如此之人不會捲入或抓取這些「黏著」、「執取」、「僵化觀念」、「偏見」或「執著」；他也不執拗地堅持（resolve on）「我的「自我」」。一切只有「苦、壓力」的現象，生時生，滅時滅，於此他絲毫不疑、不惑。在這一點上，他的知見卓爾不群。「迦旃延」，「正見」有如此深、如此廣。」——
[《相應部》SN 12:15經](#)

[《相應部》SN 22:94經](#)表明，佛陀覺悟後還是會運用「存在」（existence）與「不存在」（non-existence）這樣的概念來談論世界。但人們不禁要問：在發展出上述的這種「正見」，並體驗到由此而來的「解脫」之後，他心裡邊還會在多大程度上持有「存在」與「不存在」這樣的概念呢？除了你自己證得徹底的圓滿和覺悟之外，沒有別的辦法去知道。即使是「給孤獨長者」這樣的一位「入流者」，在被問及佛陀的「看見」時也回答說：「我並不了解世尊所有的「看見」」（[《長部》AN 10:93經](#)）。雖然對於覺悟者而言，「正見」的陳述在其表達力所及的範圍之內可能是「真」的，但只有像「阿羅漢」那樣，既知曉「描述之極限」，又知曉『超出那些「描述之極限」的背後有什麼』的人（[《長部》AN 15經](#)），才能居高臨下地真正了解，這個「真」能延伸到的範圍究竟有多深廣。

[《相應部》SN 47:4經](#)中說，「阿羅漢們」在他們覺悟之後仍然會培養「四念住」，但他們修「四念住」的方式是——他們與這些「念住」所依仗的「參照系框架」是「脫離開的」（but they do it in a way that they are disjoined from the frames of ereere^ion on.而這其中就包括有「佛法的框架」（the framework of dhammas）：

「比丘們，即使是阿羅漢——他們「染污」已淨，他們功德圓滿，所作所為，卸下重擔，摘得實果，徹底摧毀了「再生、再形成」的鎖，「正智」(right gnosis)「解脫」——即便是他們，也仍保持專注於「法」本身——「熱忱、正情」(颯)⁸、「警覺」(正知)、統合、清明、專注、一心，與「諸法」是「脫離開」的(disjoined from dhammas)。」

因為這裡的「諸法」不只包括「五取蘊」，還包括「四聖諦」——當然也包括「第四諦」，「道諦」以及「道」的「正見」這一「道支」——「阿羅漢們」體驗「正見」以及「道」中的「正見」這一「道支」——「阿羅漢們」體驗「正見」時，與它是脫的(arahants experience right 的「除塵」(所有「」)一樣與六根)，就像六根，他們就像六根一樣，就像他們離開的六根吧與六根 experience 一樣與六根動物一樣，《中部》MN 140經)。

散文體裁的《增支部》AN 4:24經中有這樣一段有趣的文字：

「凡是這個世界中——其中有天神、魔羅、梵天，歷代修行者和婆羅門，統治者和平民——能被智者看到、聽到、感知到、認知到、實現、追逐、忖度說：『「這個」嘛，我一目了然就知道』的事。「這」，「如來」都已證得，但在「如來」這裡，『它從未得以「住立」過』(it has not been established)。」

所以，除非親身經歷過「徹底覺悟」，我們很難真正知道那種「脫離開來的」——或者說某種「真理」(truth)在一個人的心中也「不住立」(not being established)——的經驗究竟是怎樣的。但這肯定與一個仍在「道」上的修行者對「正見」的態度是不等同的，因為《增支部》AN 4:24經清楚地表明：

「無論所見、所聞、所感
並被其他人視為真理
這樣的人——在那些自我束縛的人當中——
不會再宣稱自己是對的，甚至是錯的。」

「無論他人被其「所見」、「所聞」、「所觸摸」

⁸ 譯者註：此文中，筆者第一次將“ardency”(熱忱)一詞也翻譯成“正情”，目的是為了配合古代已有的佛法名詞“正念”，“正知”，這樣可以將三者結合起來形成一組關於“禪那”的完整公式：“正念”，“正知”，“正情”。同時也有助於破除至少從大乘《楞嚴經》開始就建立起來的「純想即飛，純情則墮」的錯誤觀念。

緊緊為「真」的是什麼

抵達「如是」之人一身處「築我自困」(self-fettered)的人群當中

不會再宣稱「這是真的」，也更不會說「這是假的」。

即使我們就當這段經文只是某種「暗示」(suggestion)好了，它仍然暗示了一些重要的訊息。其中之一就是，如果說，我們光是憑經典，就可以自信滿滿地推斷出「阿羅漢」與某種「關於事物真與假的正見」之間相互關係的性質，腦袋瓜就夠呆(foolhardy)的了。

• 這裡是對第二點觀察的回應：雖然《相應部》SN 22:122經中確實描述了一種「超越修道用途之外」的、一種策略性地對「非我想」進行運用的情況，但這仍舊只是一種策略性的運用：目的是為了在此時此地能有個安適的住所，也是為了保持「正念」和「正知」。經文明確指出，這種「禪思、觀想」(contemplation)，阿羅漢並不是**必須的**。對覺悟者而言，這只是一種愉悅的、用「正念」和「正知」來消遣時日的方式。《增支部》AN 22:122經中沒有任何內容表明，這種「禪思」除了服務於上述策略性的目的之外，對阿羅漢還有其他任何功用。鑑於我們在第一點中已強調過的內容，我們很難說這種「想」的「真」——在那些已經證見這種「想」的諸多局限，和「超越「想」所能及的範圍之外還有什麼」的人眼中——究竟能夠走多遠。

• 至於第三點觀察：在描述「阿羅漢」與「正見」之間的關係時，並非經典中所有關於「語言的極限」這一方面的陳述，都包含在詩歌之中。一些散文體裁的經文同樣也談到了這些「極限」。例如，散文式的經文《相應部》SN 48:4經清晰地說，「阿羅漢」已經證得了「離慧」(escape from discernment)，這裡「慧」就等同於「正見」。上文為了支持這個觀點引用的《相應部》SN 12:15經、《長部》DN 15經和《增支部》AN 10:93經，以及在原文中引用過的《增支部》AN 4:24經的前半部分，都是散文的體裁，都支持這一點。

其次，佛經中散文式的經文從未暗示經藏中記載的詩歌應被輕易地打發為「不過是些提示」。相反，好些散文式的經文專門探討了那些它們認為意義尤其深遠的詩句的含義。（例如，參見《相應部》SN 22:3經，《增支部》3:32經，《增支部》3:33經，《增支部》AN 4:41經和《增支部》AN 6:61經。）

在《增支部》AN 4:231經中，佛陀區分了四種詩人，其中之一是「意義詩人」(meaning-poet)。雖然他沒有對這四種詩人進行定義，但這間接表明他自己就是一位「意義詩人」，他的詩是言之有物的，不是《增支部》AN 2:46經中所說的那類徒有其表的、「拿腔拿調、堆砌辭藻」的詩歌，所以我們豈能有眼不識泰山呢。鑑於佛陀和經典集結者都嚴肅認真對待他們的詩歌，現代譯經者們若僅僅是因為詩歌的內容超出了我們自身的思維和語言的「一畝三分地」，就有眼不識金鑲玉，這是一種學術上的傲慢行徑。對於像佛陀的教法這種、『其精髓要義超越了語言所描述的邊界之外』的教義而言，更是如此。

《八頌品》(Aṭṭhaka Vagga)是《經集》(Sutta Nipāta)中專門論述「不執取」主題的一章，它的重要一課就是『語言是「滑溜溜的」(slippery)』。即使「語言」具有策略性的用途——在佛陀這裡，是為了傳承佛法的課程——它仍然夠不著最高的「法」，更無法企及「法的終結」——「解脫」(《增支部》AN 10:58經)。

因此，在學習佛法的所有教義，包括“非我”的教義時，重要的是要將“想”和“思維架構”所用的“語言”視為一種需要去實際操作的工具，並策略性地運用它：目的是引導心到達超越“想”和“思維架構”的更高境界，而不是將“想”和思維上的“思想”、思維“精神”和“思想架構”的更高境界，而不是將“想”和思維上的“思想”、思維上“精神結構”的更高境界，而不是將“想”和思維上來描述真理的“想像”和真理”(Lchoa)不學術界地表達“想像”和“理論”本身的“語言”(Lchoa)“想像”和真理上的“真理”上的更非學術界，哪種世界想像“想像”和真理。fixation)的風氣。否則，我們可能只是在舞文弄墨，水中撈月，無功而返。

漏盡，

不依給養，

他們的牧場——「空」

與「無相」的「自由」：

他們的足跡，

如比翼劃空，

了不可得。《法句經》(Dhp 93)