

《阿含經》對存有之定義

蔡禮政

東海大學企業管理研究所碩士

摘要

本文綜觀東西方宗教、哲學中，西方哲學、京都學派、梵我思想及道教，與佛教對存有的定義，有極大的差別。其中最關鍵的差異在於：佛教是以經驗主義的實證精神作為定義之核心，而東西方其他所有的宗教、哲學體系則皆主張存有是不可知、不可證的。

根據《阿含經》佛陀所定義的存有，具有宇宙及生命根源的意義，並且是以人人皆可實證生命本原而定義。佛教此種特有的存有定義，在佛教經典中不是一個孤證，是符合佛教的緣起教義。本文分析此種實證意義的存有定義，有三個成立要件，並且引申出三個具操作性意義的判斷原則，對於想要實證生命本來面目的人，提供判斷是否親證生命本原之依據，是極具啟發性的判斷原則。

對於關鍵論點——實證的可能性，本文對於哲學史上主張存有是不可知、不可證的理由中，歸納出三種重要的理由：

- 1、人類的生命、能力僅具有有限性，故無法實證具無限性的宇宙根源。
- 2、具有無限性者必是宇宙的根源。
- 3、康德的先驗哲學認為道德公設足以作為實踐理性宗教的充分理由，不必以事實驗證論證的前提。

上述三種理由錯誤的原因，皆是忽視實證的重要性所致。《阿含經》中提出實證主義的存有定義，主張將一切哲學理論回歸事實的檢驗，對於宗教及哲學注入突飛猛進的契機。

關鍵字：存有、本體論（ontology）、梵我不二、京都學派、先驗哲學、二律背反（antinomy）

一、緒論

西方哲學二千多年來的第一哲學論題——「存有」(being)，經過無數著名的哲學家提出無數的理論來定義其意義。然而，人類面對著共同的宇宙及生命的現象，但是這個現象根源的事實真理應該只有一個。具有悠久歷史的東方哲思之一的佛教對「存有」的定義是如何？本文希望提出具操作性意義的定義，能為東西方共同的哲學思想提供新的養分，為所有生命指引出最終的歸依處。

「存有」(being/existence)本來並不具現代所理解的義涵，只具「是者」(being/to be)之義；「是者」這個概念，來自希臘文的「**einai**」¹動詞；在希臘哲人巴門尼德 (Parmenides, 500 BC) 的思辨下，利用此動詞的普遍用法，說明其普遍性。因為思想的內容需要由「是」來表述，思想的對象即「是者」，思想的內容與思想的對象是同一個東西。巴門尼德定義「是者」有不生不滅、連續性和完美性的性質，是一個有固定形體的滾圓的球體，是宇宙的「本原」(arche/nature)。²

亞里斯多德 (Aristotle, 384/3-322 BC) 則更進一步擴展其哲學意涵，將第一哲學的對象歸結為「是者」，「『是者』的哲學意義是『實體』(ousia)，而『實體』的每一種意義都可以通過對系詞『是』的邏輯功能的分析而得到。」³「是」有三個邏輯功能：「一、判斷的聯結詞……『S 是 P』。S是主詞，P是謂詞，需要系詞『是』的聯結才能成為判斷。二、指稱主詞自身……如在英語裡，說『S is.』的意思是『There is S.』。……S沒有任何謂詞，『是』也可以指稱S自身。三、表示被定義的概念與定義的等同，定義的形式是『S 是 Df.』。……定義與判斷不同，判斷的謂詞表述主詞，被表述的詞與表述詞的位置不能互換，……但被定義的詞與定義的位置卻可以互換而意義不變。」⁴這三種邏輯功能相對應「是者」三種哲學意義：

- 1、**實體 (substance) 與屬性**：從「S 是 P」的判斷形式看出，S 在先，P 在後，則將主詞與謂詞分屬兩類邏輯範疇——主詞所屬的範疇是「實體」，謂詞所屬的範疇是「屬性」。
- 2、**第一實體與第二實體**：「是」可以指稱 S 自身「這一個」是第一實體，「這一個」表示「是者」指稱的個別事物的存在，個別事物是第一實體，屬和種

¹ 本文中英文的粗體字表示是希臘文。

² 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 25-28。

³ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 105。

⁴ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 104-105。

是第二實體，引申出「存在」的意涵。

- 3、**第一實體⁵與定義**：定義的邏輯形式，表示主詞與定義之間的等同關係，定義表達的「其所是」(ti estin/what it is) 或「本質」(essense) 就是實體本身。⁶

亞里斯多德認為由三類實體構成世界：「第一類是可朽的運動實體，第二類是永恆的運動實體，第三類是永恆的、不動的實體。第一類是地界的個體，第二類實體是天體。這兩類實體都是可感的、具體的物理實體，由形式和質料組成的。第三類實體也是個別的，但卻不是可感覺的對象，也沒有質料；它不屬於經驗世界，而是神學研究的神聖實體，亞里斯多德稱之為『神』(theos)。亞里斯多德關於神的概念有三層意思：第一、不動的推動者或第一推動者；第二、純形式或純活動(entelecheia)；第三、純思想或思想的思想(noesis noeseos)。……純思想不能有任何外在對象，否則它將追求一個外在的目的。因此，神是一個思想實體，永恆地思想自身，神的活動是思想活動。至於神對自身的思想活動何以能夠成為引起物理實體運動的推動力，這是一個謎。」⁷「『是者』範圍最廣，地位最高。沒有一樣東西不屬於『是者』的範圍，但其他科學只研究『是者』的某個部分或性質，只有第一哲學才研究『是者』自身和本質屬性。」⁸由此開啓西方哲學以「是者」為對象的研究，探討宇宙的根源自身是否「有」、「存在」的哲學命題，形成現代哲學思考的義涵——「存有」。⁹

隨著基督教的傳播，希臘自然哲學中視為本原的理神論，受聖經傳播的影響被賦予人格的意義。探討宇宙本原的哲學命題，也基督教化為探討「上帝是存有」的命題。亞里斯多德將神視為是存在的、永恆的、不動的實體，是不動的推動者，也是第一推動者。但祂不屬於經驗世界，是人類無法以感覺器官加以確認的，是神學研究的神聖實體，也是不可經驗證明的。除了神之外的實體都是存在的，是人類可以利用感覺器官確定的、可感的、具體的物理實體，是可以經驗證明的。存在是涵蓋不可證得的神及可以證得的萬事萬物。西方哲學承續亞里斯多德**非經驗主義的本**

⁵ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 110。「亞里斯多德區分了實體與具體實體，他說：『實體是內在的形式，形式和質料在一起是所謂具體實體的來源。』前者指完全邏輯意義上的實體，即定義所表達的形式；後者指現實意義上的實體，即經驗世界的運動著的事物。」

⁶ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 105-108。

⁷ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 111。

⁸ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 104。

⁹ 「存有」從上述的回顧可有不同的涵意，本文將以複合詞「本原存有」來指稱佛教定義下具有本原意義的存有，以區分不具本原意義的存有。

體論 (non-empirical ontology) 概念一直沿續至今，歸納如下：

- 1、以觀念上推論的方式證明：存在就是存有。安瑟爾謨 (St. Anselm, 1033-1109) 說：因為上帝是具有所有偉大完美的屬性，而真實存在比只存在觀念中更具完美性 (perfection)，所以上帝是真實存有。
- 2、以人類的需要或理性宗教的道德實踐需要來證明。例如：為了道德實踐，伏爾泰 (Voltaire, 1694-1778) 說：「即使上帝不存在，也要創造一個。」¹⁰「整個自然都在高聲地告訴我們，上帝是存在的。」¹⁰伊曼奴爾·康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 以理性宗教的道德實踐所必需之公設，證明上帝的存在。
- 3、以人類的有限性無法證得無限性的上帝，故只能以信仰來證明。

第 1 類安瑟爾謨的證明方法，同樣的可以證明經驗主義的本體論優於非經驗主義的本體論，因為對於人類而言，可經驗證明的本質、屬性，比不可經驗證明的本質、屬性更完美。然而，西方哲學並沒有**真正經驗主義的本體論者**。¹¹

第 2 類以人類的需要而設立上帝的主張，正好反證了「上帝創造人類」的主張，所以路德維希·費爾巴哈 (Ludwing Feuerbach, 1804-1872) 說「先是人沒有知識和沒有意志地照他自己的模樣創造出上帝來，然後，這位上帝才有知識和有意志地照他自己的模樣創造出人來。」¹²康德的道德公設論證，只是確認了上帝的不可經驗證明，必需經由人類設定不可挑戰的權威公設才可能存在。

第 3 類以有限和無限的數的觀念來預設人類與宇宙根源的性質，作為人類無法經驗證明宇宙根源的根據。是承續希臘「數本原說」的概念。相反地，佛教學者日本京都學派的創始者西田幾多郎 (Kitaro Nishida, 1870-1945) 認為：「意識不被對象化，而還歸其當下的自己，超越時空與一切知性範疇的決定，便是純粹經驗。這是

¹⁰ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 375。

¹¹ William P. Alston, "The Perception of God," *The Existence of God*, ed. by Richard M. Gale and Alexander R. Pruss, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate / Dartmouth, c2003, pp.429-458. 本文所稱的實證是指具備客觀一致性的事實。天啓論者與神蹟論舉證有人能看到或聽到上帝的感應，但彼此間的舉證並不一致，特別是以訊息的溝通而感應。另外，這些感應舉證皆不能確認所感應的就是上帝。由於對上帝的感知，舉證相互矛盾並不一致，是想像、猜測的不同上帝，導致一切的神論主張都成立，違反其主張神的唯一性；又，可溝通對話的全能上帝，應當可以傳達如何實證上帝的永恆性以為證明，但從未見有這樣的理論說明，與本文提出可驗證「永恆性」的判斷原則完全不同。故天啓論者與神蹟論的舉證，不具實證的意義。

¹² 路德維希·費爾巴哈 (Ludwing Feuerbach)，《基督教的本質》，榮震華譯，商務印書館（北京），1995，頁 167。

一種當下的、直覺的、神祕的意識。西田也把這種意識狀態稱為場所 (place)。而此時的意識是空的、一無所有，故也是絕對無的場所。這便是終極實在 (ultimate reality)。」¹³「意識關聯到謂詞方面，而主詞則指意識所指向的東西。當謂詞方面的範圍 (場所) 不斷擴大，表示意識更能完整地包攝主詞方面的東西。理論上，這範圍可無限量擴大，因而意識的包容性也可趨於無限。」¹⁴並且「以意識作為唯一的實在。」¹⁵「一切事物或存有，在絕對無的場所中被包攝起來。」¹⁶「純粹經驗的統合力量則有其形而上的根源，因而可以說無限。」¹⁷「我們的上帝必須是宇宙的內在的統合力量。祂使天體和地球運轉，養育在它們之中的形形色色的事物。除了這種力量之外，便再沒有上帝了。」¹⁸西田幾多郎主張意識的無限性，而人類可以親自體驗意識的純粹經驗。但是西田幾多郎忽略了佛教創始者釋迦牟尼佛的訓示：一切的生滅法皆是緣起法，緣起法都必需依他緣而出生，意識是此世所出生，是具緣起性的生滅法，不可能是宇宙的根源。至於統合純粹經驗的宇宙根源，西田幾多郎認為是不能了解的，將之等同於西方哲學中不可經驗證明的上帝。

以人類生命的有限性來限定人類無法實證無限性的上帝，或以純粹經驗的意識能超越時空而具有無限性，便認為具有無限性的意識是唯一的實在；既然是唯一的實在，意識應該就是宇宙的本原。然而這樣的主張不但違反佛教的基本教義，驗之於常識及醫學事實也是不相符合，故必須另立一個不可經驗證明的上帝做為宇宙根源。以有限作為人類自我的限制，或以某些假設的無限性，以違反事實的猜測性論述，能夠是哲學所標榜的理性客觀的正確論述嗎？

東方哲學中古印度《奧義書》的「梵我不二」，從四吠陀中想像的「彼一」(tad ekan) 發展出原人思想 (purusa)。認為宇宙全體就是一個具體的原人永恆不死，祂的各個部分就是宇宙的各個部分及一切現象。祂住在天界又周遍人類心臟當中的小空處，故人這個小宇宙的本性等於原人大宇宙的本性。經過《淨行書》到《奧義書》的演變而成為：梵是唯一的實在，是全世界之主，一切是梵自身發展所成，所以一切是梵的身體，一切住在梵中，而各自保持梵的自相，因而滅後將再回歸梵當中。而「我」(ātman) 指意識從醒位、夢位、眠熟位到死位中，從意識受外境束縛限制

¹³ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 17。

¹⁴ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 18-19。

¹⁵ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 16。

¹⁶ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 20。

¹⁷ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 14。

¹⁸ 吳汝鈞，《絕對無的哲學》，台灣商務印書館 (台北)，2001，頁 15。

的不自由狀態，逐漸超出束縛而達到最自由喜樂的絕對狀態。¹⁹而且「梵（我）」是本有常住，是離於對待的純主觀的主體，不是被認識的對象。²⁰

從梵我不二的理論似乎可以看到京都學派理論的根源，同樣是以意識的自由狀態作為唯一的實在。但由於驗諸意識是具生滅性的事實，就不得不再將意識聯結到一個周遍宇宙而不可認識的「梵」或「上帝」。梵我不二是佛教發展的背景環境，京都學派理論亦發展自佛教的理論，那麼《阿含經》是現存最能代表佛教教義的重要文獻，經中是否也建構同樣理論架構？

東方哲學中，原屬中國的道家對於「存有」的界定，以老子的道德經為最高的指導。老子提出「道」為宇宙間萬事萬物從最初到未來一直運作不停的自然規律。「道之為物，惟恍惟惚」，卻表明了道的不可名狀、不可證得的本質。因此，中國道教同樣認為宇宙根源是不能由經驗了知的。

那麼佛教創始者釋迦牟尼佛所主張的「存有」定義是如何呢？哲學領域對最上層根源的探討，僅能止於概念上的推論而已嗎？有限性真的是人類永遠無可逃脫的限制嗎？無限性是驗證宇宙根源的有效準則嗎？

二、有無的定義

在討論本原存有之定義前，應先了解佛陀對不具本原意義的「有」「無」之定義。《雜阿含經》卷2第37經：

爾時，世尊告諸比丘：「我不與世間諍，世間與我諍。所以者何？比丘！若如法語者，不與世間諍。世間智者言有，我亦言有。云何為『世間智者言有，我亦言有？』比丘！色無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有；如是，受、想、行、識，無常、苦、變易法，世間智者言有，我亦言有。世間智者言無，我亦言無，謂色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無；受、想、行、識，常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。是名世間智者言無，我亦言無。比丘！有世間、世間法，我亦自知自覺，為人分別演說顯示；世間盲無目者不知不見，非我咎也。」²¹

¹⁹ 黃懺華，《印度哲學史綱》，現代佛學大系 22，彌勒出版社（台北），1983，頁 13-35。梵我的「我」有三位說、四位說及五藏說等不同論說，此處舉四位說為代表。

²⁰ 黃懺華，《印度哲學史綱》，現代佛學大系 22，彌勒出版社（台北），1983，頁 36-37。

²¹ 《大正藏》冊 2，頁 8。

經文首先說明佛陀不和世人諍辯，是世人與佛陀諍辯，因為佛陀說的是「如法語」。「如法語」的現代說法是「實事求是，恰如其分的說明諸法的事實真相」，事實真相簡稱為「實相」。單純的述說事實的真相，當然不是與人諍辯；因為凡是認識事實真相者，也將不可避免的會說出同樣的話。因此「事實真相」是檢驗所說真偽的唯一標準，是實證的基礎。

接下來說明佛陀隨順世人的言語表義，不與世人發生在言語表義上衝突的立場。佛陀說「世間智者言有，我亦言有。」「世間智者言無，我亦言無。」我們要注意佛陀在說「世間智者」時，同時意謂著佛陀本身是「出世間智者」的意涵。並凸顯出佛陀與世人的見解基本上是「出世間智者」與「世間智者」的差異。

佛陀說：無常變化的五陰出現，他只是隨順世間智者而說「有」。事物出生了，未來一定會消滅，世間智者都稱這種事物的出生與存在為「有」。佛陀指出「有」的稱呼是具矛盾性的，但佛陀隨順這樣的稱呼來教導世人。因此表達出佛陀對「有」的定義：以世間智者所能指稱出來的所有範疇來定義「有」。

佛陀又說：五陰消滅中有它的常住性，他只是隨順世間智者而說「無」。事物消滅又能夠再出生，一定有能夠出生事物的另一個常住性，世間智者都稱這種事物的消滅為「無」。佛陀指出「無」的稱呼是具矛盾性的，但佛陀隨順這樣的稱呼。因此表達出佛陀對「無」的定義是：以世間智者所能指稱出的所有範疇來定義「無」，不將世間智者所不能指稱出來的能出生事物的另一常住性稱為「無」。

佛陀認為一切世間智者將事物的出生及消滅稱呼為「有」「無」，是具有矛盾性的用語，但為了不與之發生言語表義上的衝突，隨順這樣的用語，而反過來以之定義「有」「無」所指稱的範圍。「有」與「無」是以世間智者所能指稱的範疇為範圍。

「有」在佛教中可以與「世間」視為同等的意義的。因此，世間可以略分為「三有」即「欲界有」「色界有」「無色界有」。或細分為「二十五有」，將世間做不同的分類，加以解說不同的「有」的差別及形成原因。

「無」又是什麼意義呢？基本上有三種意義：

- 1、三有、二十五有未出生前，「無」三有、二十五有；
- 2、三有、二十五有消滅了，「無」三有、二十五有；
- 3、過去不會出生過，現在沒有的，未來也不會出生的事物稱為「無」，如佛陀常以「龜毛兔角」說明。

那麼第 1、2 種能夠說是「無」嗎？這兩種意義與第 3 種的意義相同嗎？這些三有、二十五有的所有事物，終究是要消滅的，消滅了，還可以稱為「有」嗎？出生前，可以稱為「有」嗎？這就是佛陀所說的世間智者指稱的「有」「無」的矛盾性。這樣的矛盾性，現代的學者亦有論及。譬如：現代學者威廉斯 (C. J. F. Williams) 認為「蘇格拉底存在」，這個命題事實上已經內含於「蘇格拉底不再存在」以及「蘇格拉底可能從未存在過」這兩個意義而加以論述²²。

這裡佛陀定義的「有、無」是與現代哲學定義「存有」(existence, being) 是相通的，不論其論述是否具本原意義。因為有無是從生滅的現象加以定義及論述的，是從古到今的世間智者（包含東西方哲學及宗教家）所能論述的範疇。這其中隱含另一個意義，就是：即使從古到今一切世間智者，對具有本原意義的存有提出的任何假說、理論或推論，全部是包括在「有無」的範疇中。因為這些世間智者所能觀察到的範疇，只限於具矛盾性稱呼的生滅法；他們所提出的假說、理論及推論，亦是屬於具生滅性的「有無」範疇。假說、理論及推論未出現前是「無」，出現後是「有」，未來人類居住環境毀滅後，一切皆「無」。

有無所定義的範疇也是緣起法的範疇，因為緣起法定義一切法「此有故彼有，此滅故彼滅」，皆是有生有滅之法。緣起法是世間智者所說的存有、有與無。²³ 那麼具「出世間智者」的佛陀與「世間智者」的差別是什麼？佛陀定義具有本原意義的「存有」內涵又是什麼呢？

三、本原存有之定義

《雜阿含經》第 37 經說生滅變化的五陰中有「常、恆、不變易、正住者」²⁴，是佛陀自身「自知自覺」的內容，為世間人作各種的分別及說明，希望能夠顯示給世間人也能夠知覺。可是世間人就像是瞎了眼睛一般，不知道也觀察不到佛陀所說

²² C. J. F. Williams, *Being, Identity, and Truth*, Oxford, O.U.P., 1992, pp.28-30.該文中舉例“Lord Hailsham no longer exists.”是說：“It used to be the case that (Lord Hailsham exists), but it is not now the case that (Lord Hailsham exists).”“Amy Williams might never have existed.”是說：“It might have been the case that it was always the case that (Amy Williams exists).”除非「A 存在」有意義，否則「A 不存在」便無有意義。

²³ 從世間智者的角度來看，他是自認為已經觸及本原的探討；但依佛陀的定義，那只是想像、猜測，故仍歸屬於有無的範疇。

²⁴ 「常」是不生滅，表示祂不是緣起法所創造的，時間上說是從無始劫本來就存在的；「恆」是永恆的存在，永遠不被破壞的，具金剛性的；「不變易」是祂本體的屬性、功能從來不改變；「正住」表示現在時時刻刻都連續地存在著，沒有一剎那的中斷，亦稱「本住」。

的「常、恒、不變易、正住者」是什麼。而這不是佛陀的過失。

經中說「色是常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無；受、想、行、識，常、恒、不變易、正住者，世間智者言無，我亦言無。」以世間智者只能觀察到生滅法，便將五陰滅盡稱為「無」。但是五陰滅盡後，實際上是還有一個常恒不變易的正住者存在著，並不是斷滅。以這樣的論述凸顯出正住者永恒存在的特性。然而，正住者永恒的存在，並不是一種推想或猜測，是佛陀親身「自知自覺」而實證的。而且這種實證性，並不只限於佛陀本身而已，是可以「為人分別演說顯示」，令一切依教修行的人也同樣的實證正住者。若是正住者只限於佛陀才能實證，那麼便沒有「為人分別演說顯示」的必要了。而且推理上，不應該有佛陀，除非佛陀不是經由人的修行而成就，而是「人永遠為人，佛陀永遠為佛陀」的種姓制度思想下的佛陀。然而，佛陀是主張眾生平等，主張打破種姓制度，主張人是可以經由修行而成佛。所以，已成佛的佛陀因為慈悲而「為人分別演說顯示」成佛之法²⁵，希望眾生皆能同樣實證正住者。因此，本原存有之定義：由佛陀自知自覺，依佛陀教導，可以令人知覺到在五陰的生滅現象中常恒不變易的「正住者」。根據本原存有之定義，成立三個要件：

1、在五陰的消滅中「常、恒、不變易、正住者」。表示與五陰在一起有常恒不變易的正住者，而且在五陰消滅時仍然不消滅的正住者。這個要件引申出三個具操作性意義的判斷原則。

甲：「永恒性」的判斷原則：正住者在五陰滅盡時仍然不滅，而正住者現前存在的事實，往前、往後推論²⁶，都找不到正住者滅的時候，確認正住者是不生不滅的。

乙：「非蘊」的判斷原則：正住者與五陰在一起。五陰是生滅的，正住者是不生滅的，兩者屬性截然不同，所以正住者絕不同於五陰。

丙：「非離蘊」的判斷原則：凡不與五陰在一起的，不是定義中的正住者。

2、佛陀對正住者的屬性、功能是「自知自覺」的，不由他悟。

3、經由佛陀做種種分別及說明，任何人皆可能「知覺」正住者的屬性與功能。

要件 1 乙、「非蘊」的判斷原則：以五陰消滅而正住者不消滅，將兩者屬性作截

²⁵ 實證正住者是成佛的前提，本文後面將舉證經文。

²⁶ 《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 25，頁 419。「云何名為證成道理？謂一切蘊皆是無常，眾緣所生苦空無我。由三量故如實觀察，謂由至教量故、由現量故、由比量故。由此三量證驗道理。」因此比量的推論是證量之一。

然不同的區分，表明正住者絕非五陰。這是一個重要的操作性定義，即是當五陰的範疇內容可以徹底了解後，正住者才能被確定。爲什麼這樣說呢？因爲前述世間智者只能認識到生滅法的部分，常恒不變易的正住者僅是佛陀一人所自知自覺的。學佛人的首要課題便是了解五陰的內容，如果對五陰內容不了解，便會對正住者產生錯誤的認定。所以，在《阿含經》可以看到對五陰內容重複解說的記錄。當對五陰有徹底的了解，便能觀察到任何三界眾生的五陰內容確實是生滅的，其中沒有一法可符合正住者不生滅的屬性。

要件 1 甲、「永恒性」的判斷原則：在眾生五陰完全消滅時，發現有不滅的正住者時，便可推論正住者沒有消滅的時候。因爲眾生一期生命五陰完全滅盡而正住者不滅，那麼五陰未滅時，正住者也必然同時與五陰在一起。往前推論到入胎時，甚至前世的五陰也必然和正住者在一起。往後推論，未來世的五陰也同樣與正住者在一起，故正住者是具永恒性的。若五陰滅盡而無正住者，那麼生命便成斷滅；從無盡的過去到現在，應已死盡一切生命。

要件 1 丙、「非離蘊」的判斷原則：正住者與五陰在一起，這個判斷原則的重要性在於：正住者具有出生五陰的重要功能性，所以五陰與正住者必須在一起才能發生這個功能性。因爲生滅法是緣起性空、空無自性的法，那麼空無自性的法——五陰——如何能夠自行生起呢？下文將舉證經文說明五陰、十二因緣皆由正住者所出生，所以正住者必然與五陰在一起才能展現此功能。

要件 2，以佛陀「自知自覺」作爲能夠確認正住者的方式。「知覺」就是眼耳鼻舌身意等六識的感官功能，而正住者是知覺的對象。意謂：正住者是可以經由六識的感官功能而認識，即是所謂的「現觀」²⁷、「證悟」或稱爲「神祕經驗」²⁸。若合併要件 2 和要件 3，即任何人在遵照佛陀教導而正確修行的前提下，都可如同佛陀一樣證悟時，「神祕經驗」的說法就不是一種恰當的說法。例如榴槿這種水果在南洋號稱「水果之王」，在尚未進口台灣時，對台灣的居民而言，聽到有人對它的味道作種種稱讚，也有人作種種厭惡的表示；它對身體的影響也一樣，有的說它對身體很有益處，也有說它並無益處，種種的說法。對台灣的居民而言，吃榴槿及對它的了解，似乎是很神祕的。但當榴槿一進口之後，親口一嚐它的味道，立即知曉。久吃

²⁷ 《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 25，頁 419。現觀是證量之一。

²⁸ 馮友蘭，《中國哲學史》，台灣商務印書館（台北），2002，頁 4。馮友蘭以佛家證悟境界之「不可說，不可說」，認爲「非是哲學」。其實「不可說」有其不可說的原因，因此而斷定其「非是哲學」，實有武斷之嫌。本文後將提出解釋。

之後，對何時吃它最恰當、最香，身體狀況何時應避免吃它，何時最有益，便能了解，神祕就消失了。因此，對任何人皆可親身驗證者，或某些人可以體驗者，說是神祕經驗並非正確。若以「神祕經驗」的用語作興趣的取捨，對以宇宙一切事物為研究範圍的哲學界而言，並不恰當，乃至因此認為這不屬哲學的研究範疇，實有武斷之嫌。

再者，正住者具永恒性，而且是知覺的對象，因此正住者應當是實體，除此之外別無實體。實體的定義是：一個可實證且不依賴其他任何事物而永恒存在者。正住者具有常恆不變易的屬性，從「蘇格拉底存在」的相似命題中——「常恆不變易正住者存在」的命題，永遠為真。正住者不是被賦予屬性而出生的²⁹，正住者自無始劫以來本來就存在，在地球形成前乃至宇宙形成前便已經存在，未來仍會一直存在下去，所以該命題永遠為真。這個命題永遠為真不是因為這個命題本身是套套邏輯（tautology），而是正住者是一類實體，具永恒性可以讓「蘇格拉底存在」的相似命題永遠為真，却不會發生「蘇格拉底存在」命題內含的矛盾。這種永遠令該命題為真的實體——正住者——便是佛陀所定義具本原意義的存有。然而為避免語言上的混淆，佛陀常以「不生」「不滅」「不生不滅」來代替具本原意義的「存有」一語。

相對的，五蘊——色受想行識——都是變易法、生滅法、緣起法，皆非實體。色蘊，現代稱為物質，雖然是人類具體可感知的對象，但是現代科學已證明，物質是由更小的粒子聚合而成的，那麼什麼是最小的粒子？是單一或是幾種或是其他可能，目前並無定論。可以確認的是，物質不是生命的必備³⁰，亦非根源。因為單純的物質聚合並不會是生命。至於受想行識四蘊是生滅緣起的心法，亦非實體。

有學者認為「佛教生命論之不共世間者，就在於它雖然陳述生命流轉諸趣的事實，卻堅決否認在流轉的過程中，有各各獨存而又常恆不變的實體之『我』存在。」³¹這樣的論述違反上述的定義，也將《阿含經》對「我」的定義錯解。首先，依經中佛意及歷史事實，佛教之不共世間者最主要在於：佛教主張可以實證的宇宙根源，

²⁹ 分析哲學對「存在」的論述之一是，就一群體(class)的存在，意謂就該群體的屬性(property)至少被生起(instantiate)一次。例如，「象存在」意謂「之所以成為象的屬性至少被生起一次」。這樣的論述是對具生滅性的緣起法而定義的。但是，「正住者存在」並不是正住者被賦予屬性而出生的，因為正住者是無始劫本來就存在著，是一切法的根源，是「本住者」而不是被出生的。

³⁰ 從三有中的「無色界有」眾生並不具有色陰，也就是沒有物質色身來看，物質不是生命的必備。

³¹ 釋昭慧，《如是我思》〈新版〉，東初出版社（台北），1990，頁160。

並且在歷史上有許多佛陀弟子證悟的記錄；而一切在世間智者皆主張不能實證的宇宙根源，且僅能止於對宇宙根源的猜測與想像。其次，本文舉出《大正藏》中之《雜阿含經》第 37 經確實記載常恆不變易的正住者與五陰的截然差別，而該經典亦稱爲《我經》，則是另一旁證。³²另外，人類對「我」的認識僅限於五陰生滅法，而犯了二種錯誤：1、自我覺知有一個「我」；2、想像這個「我」是永恆存在。從前述定義可知，世間智者可認識的五陰是生滅法，在五陰生滅法中自我覺知有「我」（我見）。若對自我覺知的「我」加以分析，實際上是意識的功能，是虛幻生滅的，卻想像虛幻生滅的「我」是永恆的（非我計我）；五陰滅盡仍有正住者不滅，卻不認爲正住者是永恆的「我」（我計非我）。這是四顛倒中的「我顛倒」。聲聞法是在五陰生滅法中觀察確認，五陰中的一陰沒有一法真實常住，因此斷除「我見」而成就「無我」法的實證，但並不因此而否定常恆不變的實體之「我」。

要注意的是：正住者是永恆的「我」，與人類因識陰功能所自我覺知的生滅性的「我」，在意義上已完全不同。後者是生滅虛幻的，故說「非我」、「無我」，前者永恆的「我」³³，世人只能想像、猜測，佛陀卻爲世人分別顯示之。因此本原存有定義中的正住者，在實際意義上，是生命流轉的過程中，各各獨存而又常恆不變的實體。至於永恆的正住者是否會有梵我、神我的色彩³⁴，後文將進一步分析。

要件 2 意涵：佛陀自身是第一位證悟者，佛陀這種宣示，是一種「傲慢」嗎？傲慢，是因爲非事實而誇大妄說，才能稱爲傲慢；如果是依據事實而說，不論任何人來說，也都會說出同樣的事實，便不是傲慢。合併要件 3 佛陀說任何人皆可同樣證悟而實證正住者，所以要件 2 並不是一種傲慢。從第一章緒論的回顧中，東西方的哲學理論都認爲宇宙根源是不可知覺的，唯有佛陀主張宇宙根源是可知覺的，而追隨的弟子中也有許多人可以知覺到，所以要件 2 是一種客觀而符合事實的敘述，便不是傲慢。這也呼應了「如法說」所具有客觀性事實的意涵。

³² 釋印順，《雜阿含經論會編》（上），正聞出版社（台北），1987，頁 22、143-159。

根據研究而重新編排《雜阿含經》次序，本經第 37 經應爲「陰相應」第 149 經。依重新編排之次序及攝頌（我、卑下、種子，封滯、五轉、七，二繫著及覺，三世陰所食）的對照，本經稱爲《我經》。

³³ 此處的「我」是正住者的另一個異名，不能因爲佛說五陰無我，便反對以「我」來指稱正住者。

³⁴ 釋印順，《如來藏之研究》，正聞出版社（台北），1981，頁 41。釋印順認爲如來（tathāgata）是神我的別名，而如來界、如來藏與如來有關，所以討論「我」時，要注意有神我色彩的如來藏說。

合併要件 2、3 可知佛陀與任何證悟者對正住者的屬性、功能，必然會達成一致的結論。而經典則記錄了正住者的許多重要屬性、功能，以作為未來證悟者彼此之間的重確認依據，故佛教經典之內容亦稱為聖教量³⁵。又佛陀要確認其他人是否也一樣實證了正住者，必然是保留正住者的某些重要的屬性、功能而不作說明，然後再根據自稱證悟者對正住者的屬性、功能的描述，來判斷所證是否正確。保留不說的內容就是「不可說、不可說」的內容，是經中所說的「如來祕密」³⁶，這也與後續中國禪宗「勘驗」之說不謀而合。

有學者認為「經並沒有什麼論證，往往只是在言詞中表示出對世間事物的某種看法。但缺乏對這種看法的論證，這尚不足以構成哲學。故此，我們通常不把佛經視作具有豐富哲學成分的文獻。論卻有所不同。在論之中，往往發現到不少嚴謹的論證，論即以這些論證來證立經中所述的種種義理。只有提供出論證，才能算作哲學。」³⁷ 這種認知，輕忽了「如法說」的意涵。哲學的目的在探究宇宙的真理，真理植基於事實。然而，人的觀察能力卻僅限於生滅法，因而產生種種顛倒的見解。經典為對治顛倒的見解，依照事實真相提出「對世間事物的某種看法」；在提出種種看法中，背後有其對宇宙根源事實「絕對的一致性描述」。此「絕對的一致性描述」完全指向本原存有的定義，因此構成佛教的核心教義，這其實正是提出了論證；但到目前為止，哲學卻仍然無法對宇宙根源提出明確的論證，推為不可知覺的。佛教經典既對宇宙根源提出了論證，一切佛教經論必然要以此本原存有的定義為依據，而不能違反；若有違反，即是違背事實真相。因為此本原存有的定義是可實證的，是符合事實真相的。若是只有論證而違反事實真相——「不如法說」，不能稱為哲學，因為違反哲學的目的。經典對世間事物的「如法說」，符合哲學的目的，當然構成哲學，而超越哲學，這或許是哲學界所必需省思之處吧！對於論證應符合事實的重要性，將於後文中進一步探討。

從上述本原存有的三個要件及前述對有無的定義，非常清楚的區別出「本原存有」的定義與不具本原意義「有無」的定義，兩者是絕不相容的兩個集合，是非常嚴謹的定義。正住者具永恆的屬性，並且是可知覺的實體，與五陰是生滅、暫時而有而無，是完全不同的。因此根據定義，常恆不變易的正住者是「非有非無」——因為「有」是指由緣起法、具足成熟而出生的事物之集合，正住者不是緣起法所生

³⁵ 《大正藏》冊 30，《瑜伽師地論》卷 25，頁 419。佛言是至教量，經典是記錄佛陀的說法內容，是證量之一。

³⁶ 《大正藏》冊 2，《央掘魔羅經》卷 4，頁 539。

³⁷ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台灣商務印書館（台北），2004，頁 7。

之事物，所以不是「有」（非有）；但也不是「無」（非無），正住者是確實可知可證而永恆存在的實體，當然不能稱為「無」。因此，正住者是不生滅法，必然是「非有也非無」。「非有非無」這樣的用語是完全符合現代的集合概念，與「否定原理」完全無關。³⁸

綜合而言，《阿含經》中佛陀對本原存有的定義，確實是劃時代的主張。長久以來東西方的哲學研究都認為：判斷一門學問是否科學的標準，取決於它是不是一個演繹體系，而不取決於它如何認識和證明演繹的前提。³⁹於是哲學家設立種種不同的前提，推論出不同的宇宙根源，但卻都無法驗證。《阿含經》中對本原存有，則提出一種實證精神的實質探究，認為任何人都可以實證；而這種實證是具一致性的，因為實證是對事實真相的確認。

現代自然科學突飛猛進是由於實驗精神的注入，將一切自然科學回歸到事實上來。因為事實是可以一再的驗證，即使不同的人主張不同的看法，經過實驗的方式必然得到相同的結果。同樣的，《阿含經》中提出實證主義，將一切哲學理論主張回歸事實的檢驗，所以阿含的正確研究，無疑地亦將為哲學領域注入突飛猛進的契機。關於實證正住者之相關論題，例如：人類的有限性能證得無限性的宇宙根源？實證主義與康德主張的先驗主義，何者具合理性？將於後文中探討。

四、《阿含經》中相關的述說及其意義略探

既然佛陀主張正住者是可以實證的實體，那麼《阿含經》中必然會有敘述其具體屬性、功能之記載，才足以證明正住者確實是佛陀親自實證的，以及本文提出對存有的定義所作的論述，確實是符合佛陀的初衷。《阿含經》中確實是有許多相關的記載，值得進一步加以研究。然而，此係旁論，故僅以《阿含經》為限，略舉一二以供參考證明。《雜阿含經》卷 2：

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「有五種種子，何等為五？謂：根種子、莖種子、節種子、自落種子、實種子。此

³⁸ 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台灣學生書局（台北），1996，頁 445-450。

京都學派阿部正雄（Abe Masao, 1915-）認為佛教的「空」是究極者，是直接超越有與無之二元性外，為別於相對之無起見，將空稱為「絕對無」。認為是「否定原理」的強調。

³⁹ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 212。這是托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1224/1225-1274）的主張。但是文藝復興後，雖不主張神學是科學，（康德）卻仍主張應信仰公設的上帝，同樣偏離科學的實證精神。

五種子不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實，有地界而無水界，彼種子不生長增廣。若彼種新熟堅實、不斷、不壞、不中風，有水界而無地界，彼種子亦不生長增廣。若彼種子新熟堅實、不斷、不壞、不腐、不中風，有地水界，彼種子生長增廣。比丘！彼五種子者，譬『取陰俱識』；地界者，譬『四識住』；水界者，譬『貪喜』。」⁴⁰

此經中以「取陰俱識」作為正住者的異名，以表顯其特有的意義。「取陰俱識」表示正住者是與五取蘊在一起的識，符合要件 1 丙「非離蘊」的判斷原則。「五種子」譬喻取陰俱識，五種子「不斷、不壞、不腐、不中風、新熟堅實」來譬喻正住者的「常恒不變易」，所以正住者也有「種子識」的異名。種子識有五陰的種子，能夠出生增長五陰，所以種子識有「生長五陰的功能」。從胎生學入胎的角度，若是種子識不與五陰在一起，便不能發生生長五陰的功能。從生長發育的角度，種子識具有生長五陰的功能，這個功能一定造成種子識與五陰在一起的結果，一直到生命終止，五陰壞滅。這是正住者具有生長五陰及毀壞五陰功能性的具體舉說。《雜阿含經》卷 12：

云何為因緣法？謂：此有故彼有。謂：緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂：無明、行，若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。謂：緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發。謂：緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦，此等諸法法住、法空、法如、法爾、法不離如、法不異如。審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起，是名緣生法。謂：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法。⁴¹

此經說有「因緣法」及「緣生法」。因緣法是說「此有故彼有」，即是緣起法；

⁴⁰ 《大正藏》冊 2，頁 8，下 26，頁 9，上 5。

⁴¹ 《大正藏》冊 2，頁 84，中 14-16。《漢譯南傳大藏經》《相應部》〈緣經〉冊 14，頁 29。譯文採用呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士學位論文，頁 78。「如來出世、或如來不出世，彼界確立，法住性、法定性、此緣性 (*idappaccayata*)。如來證於此，知於此。證於此、知於此，而予以教示宣佈，詳說、開顯，分別以明示，然而即謂：『汝等，且看！』」。「彼界確立」指的是《阿含經》中的「法界」，亦是「正住者」的異名。由於此「法界」是決定確立，故使得「緣生法」能夠具有「法住性」、「法定性」及「此緣性」，此三性皆是由於「正住者」出生「緣生法」而賦予之特性。

而一切世間法都是因緣聚集而出生的生滅法，因緣法是彼此相依相聚而生。往上追溯一切緣起法生滅的最早源頭是什麼呢？就如亞里斯多德追尋推動宇宙的第一因是什麼？就某一單獨的緣生法而言，事實上出現後終將滅盡，滅盡之後如何能夠再使之生起呢？

就緣起法「此有故彼有」的定義分析，緣起法不應該等於因果關係的法，因為「此有故彼有」所說明的只是一種「相關關係」，而相關關係不必然是因果關係。大衛·休謨（David Hume, 1711-1776）對經驗知識基礎的考察，集中於對因果關係的探尋，追問因果關係的基礎是什麼？休謨問對了問題，卻答錯了問題，他自己的回答是：沒有一種知識可以解釋因果關係的理由，因果關係的推論只是一種習慣。⁴² 此經的解說作了這樣的解答：因為有緣生法，就必然會顯示出正住者確實存在而實有，不論佛陀是否出現世間；「此法常住，法住法界」指的正是常恒不變易的正住者，正住者是佛陀親自所知所覺，並告訴一切世間人祂的存在。由於祂，十二因緣法才能夠出生；由於祂，十二因緣法才能不停地轉動而能夠「隨順緣起」。意思是說，一切生滅法的生生滅滅，皆是正住者的功能；一切生生滅滅的生滅法間的聯繫，也都是正住者。由於正住者所具備的永恒性及出生一切生滅法的功能，才使得十二因緣法得以運行，也使得「此有故彼有」的相關關係能夠成為因果關係。因此，經典中佛陀解釋「此有故彼有」的緣起法時，能夠以因果關係作推論的解釋，並能以現觀來證明確屬事實，是因為背後隱喻有緣生法的緣故。所以，緣起法的「此有故彼有」能夠成立因果法則，是以正住者能夠出生一切法的功能為前提，正住者是一切法的根本因，是推動一切法的第一因。⁴³ 這樣的解答，也同時回答亞里斯多德的疑問，及「緣起性空」的緣起法如何能夠被推動而永不止息。

十二因緣法與正住法的關係是「此等諸法法住、法空、法如、法爾、法不離如、法不異如。」是說：由於正住者永恒存在，使得十二因緣法能夠藉由正住者不停的出現在世間而運轉不停（法住）；使得十二因緣法能夠出生又滅盡，滅盡又出生（法空）；令十二因緣法相似於正住者的「如」性（法如）⁴⁴；令十二因緣法正確的運作

⁴² 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 85、210。休謨說：「原因和結果顯然是我們從經驗中得來的關係，而不是由任何抽象的推理或思考得來的關係。」又說：「關於原因和結果的一切推理都只是由習慣得來的。」趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 358-360。

⁴³ 根本因的意義是一切有情的輪迴生死，是以有情各自的正住者為根本，故稱根本因。第一因在西方哲學中具有「唯一」的意義而指稱「上帝」，然而，本文此處的「第一因」是表示在序列上「第一」的意義，不具有數量上「唯一」的意義，不指稱「上帝」。

⁴⁴ 「如」有多重意義，其中有不動、不主動的意義。

不謬誤（法爾）；十二因緣法不能離開正住者而運作（法不離如）；十二因緣法不能與正住者割裂（法不異如）。清楚的說明一切生滅法的因果關係，是由於正住者的功能性本身就是如此。

休謨的問題之一：「我們為什麼斷言，那樣一些特定原因必然要有那樣一些特定結果呢？」⁴⁵「我們從因到果的推斷，不是單從觀察這些特定的對象得來的，也不是由於我們洞察對象的本質、因而發現它們彼此的依賴關係而得來的。」⁴⁶我們的心靈永遠可以想像任何原因而來的任何結果，甚至永遠可以想像一個事件為任何事件所跟隨；因為「凡可以清楚地被想像的東西都可能存在；而凡是在任何方式下被清楚地想像的任何東西也就可能以那種方式存在。」⁴⁷然而，驗之於事實，卻不如此。休謨的結論是：一切因果推論都建立在經驗上，一切經驗的推理都是建立在「自然的進程是永遠一致地繼續同一不變的」⁴⁸進行下去的假設上。休謨的問題是問對了，但是休謨在推論的事實依據上，見不到可實證的正住者，因此作了錯誤的推論及結論。我們可以想像：「一個事件為任何事件所跟隨」，如果這樣的想像就是事實，這個世界將是一個混亂而沒有因果關係足以推論的世界。但是，真實的世界事實上卻不是如此，真實世界的因果關係次序，是因為正住者的功能性本來就是如此運作的緣故。因此，一切因果關係皆建立在能出生一切法的正住者，一切因果推論也同樣建立在正住者上。「自然的進程是一致地繼續同一不變的」不是假設，而是因為正住者的功能性，從過去現在乃至未來都是如此永恒不變的緣故。

此經說明十二因緣法完全是依著正住者的法性而運作，而且「法不離如、法不異如」的說明，符合要件 1 丙「非離蘊」的判斷原則。「如」是正住者的另一個異名；「此法常住，法住法界」符合要件 1 甲「永恒性」的判斷原則。「彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發」，完全符合要件 2、3。此經等於重複說明前述《雜阿含經》第 37 經的定義，更可證明本文所提出本原存有的定義，確實是貫串《阿含經》完全符合佛教的教義。

此經說「彼如來自所覺知，成等正覺」，說明佛陀由於實證正住者，達到究竟地步而終於成等正覺（佛）。因此，實證正住者是成佛的前提。

⁴⁵ 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 94。

⁴⁶ 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 104。

⁴⁷ 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 262。

⁴⁸ 休謨（David Hume）著，關文遠譯，《人性論》，商務印書館（北京），1991，頁 106。

正住者還有其他的異名，如：阿含中《央掘魔羅經》卷 4 說了 19 次「常恆不變如來之藏」，所以「如來藏」也是正住者的異名。此經對於如來藏的屬性亦作描述，如「清淨」如來藏、「難見」如來藏……等等。正住者有種種的異名，以顯示其不同的意涵、多種的屬性或功能，是另一個值得深入探究的論題。

五、實證性之檢驗

世間智者所能知覺的範疇只限於一切生滅法，乃至對宇宙根源的種種論述，亦是生滅法的範疇，依此來定義「有」、「無」及不具本原意義的「存有」。常恆不變易的正住者是佛陀親自實證的，依此親證來定義「本原存有」。《阿含經》以實證性定義本原存有之範疇，具備合理性嗎？本文擬以下列三種觀點做為實證性的討論：

- 1、人類僅具有有限性，故無法實證具無限性的宇宙根源。
- 2、具有無限性者必是宇宙的根源。
- 3、哲學論證的前提是否應以事實驗證。

第 1 種觀點認為人類僅具有有限性，故無法實證具無限性的宇宙根源。有限與無限是人類對「數」的一種觀念，這種數的觀念並不實際對人類產生限制。例如齊諾歸謬法 (Zeno's paradoxes)「飛矢不動」：飛矢從 A 點射到 B 點，在 B 之前要先到 AB 的中點，依此類推永遠找不到最鄰近 A 點的一點，故飛矢不動。在 AB 兩點「有限的」距離中可以有「無限的」點，從事實來看「飛矢不動」是違反事實的，但是齊諾歸謬法亦困擾哲學界甚久，直至「極限」概念的提出才解決此一問題。即使有齊諾「飛矢不動」的論證，但是人類射出的飛矢從來沒有不動的。在任何時代看似嚴謹的論證，只要它違反事實，終必被破解推翻。所以真理植基於事實，任何違反事實的理論必非真理。事實時時令人認識，從不阻止人認識它，因此真理亦從不阻止人認識它。

有限與無限是康德提出二律背反 (antinomy) 之一項，康德對正題：「世界在時間和空間上是有限的」，反題：「世界在時間和空間上是無限的」，兩種不同的論述給予同等有效的邏輯證明。例如時間有限論：某一確定時間以前不可能經過無限系列的時間，所以時間是有限的；時間無限論：如果世界在時間系列上有一開端，那麼在此一開端前沒有時間，沒有時間的狀態中也沒有任何時間存在的條件，時間系列不可能從無到有的過渡，因此時間沒有開始。⁴⁹

⁴⁹ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 429-430。

從有限與無限二律背反的證明，同一事物同時具備有限與無限的屬性。這樣的事實證明有限與無限是人類對「數」的迷失。因為任何事物皆同具有有限與無限，端視論理的方向與角度。例如，任何事物皆具有相等無限數量的屬性。我們可以對一事物提問無限的屬性問題，以決定該事物是否具備該無限數的屬性，對另一事物也一樣，所以任何事物皆具有相等無限數量的屬性。事物與事物之間的差別，僅在於就任一屬性「是具備」或「不具備」來分判，而「是具備」或「不具備」本身就是屬性。同樣的，任何事物皆同具有有限性，因為能被歸類認識就是其有限性。如果說有存在一個任何人所不能歸類認識的無限的事物，那麼這個說明本身就已經分類認識該事物。因此，任何事物皆同具有有限性。以「人類生命是有限」，便限制「人的認識能力亦為有限，無法認識具假設性的、無限性的上帝」，其實是一種數的迷失。

正住者的定義要件 2 及要件 3 說明正住者是能為人所實證而認識的，是其有限性；要件 1 說明正住者在五陰消滅後仍然存在，找不到正住者滅的時候，證明正住者的不生不滅，不生不滅的永恒性是其無限性。要件 2、3 的有限性與要件 1 的無限性，並不相互妨礙，只是不同方向角度的述說。因此，有限與無限不限制人類認識事實真相，第 1 種觀點是錯誤的觀點。

第 2 種觀點認為具有無限性者是宇宙的根源。京都學派認為意識的純粹經驗可以出現跨時空的了知及包容性，具有不受限制的無限性，因而認為純粹經驗下的意識就是宇宙的根源。但是，意識也具有有限性，它以一生為限的，是五陰中識陰之一，即是蘊，違反要件 1 乙「非蘊」的判斷原則；五陰消滅時意識也必然消滅，是屬於生滅法，不具有時間上的永恒性，不符合要件 1 甲「永恒性」的判斷原則。而純粹經驗本身具有形而上的根源（上帝），這個根源離開了人類五陰（離蘊），違反要件 1 丙「非離蘊」的判斷原則。至於形而上的根源（上帝）是不可實證的，違反了要件 2 及要件 3。因此，京都學派的理論對於三要件完全違反，完全不同於《阿含經》中的定義，也違反意識會斷滅的事實與醫學常識。

梵我不二中的「我」是具有認識的功能，是「不能夠認識認識的認識者」。⁵⁰ 認識是意識的功能，梵我不二之「我」仍是指稱意識，並認為意識在眠熟位及死位時仍然存在，只是在不受限制成為純粹絕對的狀態，是「不能夠認識認識的認識者」，所以完全不能了知任何事物。其實眠熟及正死位時，意識已經暫時斷滅，因為意識存在時一定具有覺知性，不能隱藏或中止其覺知性。梵我之我是意識，與京都學派

⁵⁰ 黃懺華，《印度哲學史綱》，現代佛學大系 22，彌勒出版社（台北），1983，頁 36。

同樣違反要件 1 乙「非蘊」的判斷原則，亦違反要件 1 甲「永恒性」的判斷原則。梵是周遍宇宙，具無限性，不與五陰在一起，違反要件 1 丙「非離蘊」的判斷原則；梵是離於對待的純主觀的主體，不是被認識的對象，違反要件 2、3。所以，梵我不二的理論對於三要件完全違反，也違反意識會斷滅的事實。從上述分析，以正住者定義的本原存有，完全沒有神我、梵我色彩之可能，所以第 2 種觀點是錯誤的觀點。

第 3 種觀點認為哲學論證的前提不必以事實驗證。哲學論證的目的是為了追求理性的宗教，理性的宗教才能帶給人類通往最終皈依處的安穩道路。理性宗教是離開想像、猜測的宗教，採用邏輯論證的方法是為了建立理性的宗教，如果採用邏輯論證的方法而仍然離不開想像與猜測，那麼這些論證的語言仍然是巫師的語言。

「一個論證，如果事實上不可能前提真而結論假，則為有效；不管是否有人相信其前提而懷疑其結論。反之，一個論證，如果事實上可能前提真而結論假，則為無效；儘管有很多人相信其前提已足以保證其結論必定真。這也就是說：一個論證的有效無效是有客觀標準的。邏輯的目的之一正是要尋求判斷論證有效無效的方法。不但論證的有效無效有客觀標準，語句的真假也有客觀的標準，並不是大多數人（甚至全部的人）認為真的就是真，認為假的就是假。……敘述句所敘述的如與事實相符，則該敘述句為真；否則即為假（false）。一個敘述句不是真便是假，不可能既不真也不假。因為敘述句既然是敘述事態，則必有是否與事實相符的問題；而相符與不相符，兩者必有其一。」⁵¹「論證的有效或無效是根據其形式來判斷的」。⁵² 哲學探討使用論證法，是希望藉著有效的論證形式進行推論，以符合事實之真前提，推斷結論為真。所以，一個符合有效性的論證形式，仍須根據邏輯論證的客觀性原則，對前提提出與事實是否相符的驗證的。如果一個不能驗證前提真假值的論證，縱然論證形式是有效的，仍是沒有辦法判斷論證結論真假的無用論證。

文藝復興前，經院哲學中托馬斯·阿奎那認為前提不必以事實驗證，認為判斷一門學問是否科學的標準，取決於它是不是一個演繹體系，而不取決於它如何認識和證明演繹的前提。認為科學哲學依靠理性，神學依靠信仰，兩者都運用演繹法，皆屬科學範圍，但將神學排除在理性的範圍之外。論證前提的真假及敘述句的真假皆必須驗之於事實，若前提不能以事實驗證真假，其論證結論實際上是無法確定其真假。文藝復興後，隨著自然科學的求知精神及實驗主義打破亞里斯多德的自然哲

⁵¹ 林正弘，《邏輯》，三民書局（台北），2004，頁 2-3。

⁵² 林正弘，《邏輯》，三民書局（台北），2004，頁 13。

學的解釋，神學世界開始動搖。休謨將傳統的神學和經院哲學明確地排除在知識的範圍之外。理由是：「『上帝』的觀念不能通過經驗證明。……上帝存在也不能用必然推理證明，……『存在』問題是一個事實，……不能先天地證明一個事實問題。……上帝存在的道德證明也不可靠，人類的不幸與痛苦提供了反證。」⁵³

文藝復興後，康德在第一哲學的存有論題中有重大建樹。康德的先驗哲學從語義上將「是者」與「存在」兩者區分開，打破二千年來把兩者聯繫在一起的形而上學傳統，終結「上帝是存有」的本體論題。從而開啓本世紀分析哲學通過語言分析，將語義的混淆和邏輯的矛盾揭示形而上學命題的錯誤或不確定性。因而，從根本上否認傳統形而上學是知識。但是康德卻從倫理學的角度建立實踐哲學認為：自由意志、靈魂不朽及上帝存在等三個道德公設，是作為理性宗教的道德實踐的充分理由。⁵⁴

康德先驗哲學的概念來自於休謨的分析命題與綜合命題。休謨認為「凡人皆有死」的分析命題是先天、是必然命題，是與經驗無關，取決於詞義間的蘊涵關係（*sentential implication*）——即命題主詞的意思已經含蓋謂詞的意思。會有先天命題是因為沒有一種知識可以解釋為什麼「凡人皆有死」這種因果關係，因不能驗證所以稱為「先天」，因為從無例外，所以必然為真。相反地，綜合命題是後天的偶然命題，須驗證於事實才能確定真假，如「這些人坐著」。康德認為經驗知識中也有具「普遍必然性」，稱為先天綜合判斷，有先驗感性（*sensibility*）、先驗知性（*understanding*）、先驗理性（*reasoning*）。而一切先驗的東西都是先天的，即都具有普遍必然性，但反之則不然。⁵⁵

先天命題或是先天綜合判斷，並非先天普遍必然的，是作了前提假設下才成為普遍必然的。例如，「凡人皆有死」命題，「有死」的意思已經包含在「人」的定義中了，「不死」的是上帝。命題本身已經將人與上帝的分類作為前提了，並假設「人永遠為人，上帝永遠為上帝，野獸永遠為野獸」，所以人永遠為上帝的奴僕，人永遠管理野獸。以建立不可跨越的種姓制度為前提，那麼康德的自由意志的道德實踐，意義何在？

試論不同的命題「凡有情皆解脫生死」，「有情」包含十法界，十法界似乎是種姓分類，但「有情」的稱呼已跨越分類。問「有情」是否能解脫生死，才具有理性

⁵³ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 356-357。

⁵⁴ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 432-440。

⁵⁵ 趙敦華，《西方哲學簡史》，五南圖書（台北），2002，頁 409-426。

宗教的道德實踐意義。命題有四個狀況：

- 1、不能解脫生死的六道有情，依自身行為的善惡升天受樂或墮落畜生、餓鬼、地獄受苦。
- 2、即將解脫生死的人⁵⁶——聲聞緣覺初果至四果的人，仍然是人，但有不同，只要再經歷有限的生死便永離生死。
- 3、即將解脫生死並成佛的人⁵⁷——菩薩初果至等覺，仍然是人，但有不同，只要再經歷有限的生死便永離生死，最後成佛。
- 4、已解脫生死的佛。

此命題與「凡人皆有死」命題不同的是：有情可以決定自己行為的善惡，是意志的自由；善惡行決定生處後，限定了意志受苦多或受樂多，也限定感性、知性及理性的能力，是意志的不自由。意志同時具有自由與不自由，是個事實，任何有情皆憑藉自由意志來決定意志本身的不自由。

所以，有情之一員的人類，都要以自己的行為為自己未來的生處作下決定並負起責任，這樣的自由意志才具有道德實踐意義，才是理性宗教的實踐。所以休謨的先天命題是錯誤的命題，因為包含了許多的假設。

休謨的先天命題包含了許多未驗證的前提假設，不能說是先天的。從先天命題概念而來的先驗哲學，也不能說是先驗。因為先驗哲學的建立也是有許多未驗證的前提假設，不是普遍必然。例如，先驗感性、先驗知性、先驗理性，皆是以人的意識及五官正常運作的假設為前提。在人出生前的住胎位中，感性並不具足，無有知性、理性；初出胎具足感性，但知性微劣而無有理性。因此，感性、知性、理性不具普遍必然性。

若以普遍必然而言先天命題時，真正的先天命題為「常恆不變易正住者存在」，此命題永遠為真。然若以需驗諸事實而定真假，而言綜合命題時，「常恆不變易正住者存在」亦是綜合命題，可以由懷疑不確定而檢驗其真假。何以同一命題具兩種性質？因為休謨及康德皆以「普遍必然性」是不可驗證的，一切因果關係的基礎是不可驗證為假設前提，因而截然區分先天及後天。推究「命題」的意義，是以系詞「判斷」主詞與謂詞間的關係。既然是「判斷」，必定是驗之於事實以定真假值，是「事

⁵⁶ 即將解脫生死的有情是包括天及人，但為與前一命題作比較，故僅以人作論述。

⁵⁷ 即將解脫生死並成佛的有情包括天及人，若依菩薩願力而言，則五趣皆是菩薩可能的應化之處；但為與前一命題作比較，故僅以人作論述。

實之後」之事。事實是判斷的基準，事實是不待驗即永遠為真，判斷必定後於事實，否則無以為驗。因此，先天命題、先天綜合判斷的本身，正好是矛盾錯誤的定義及分類。

康德以先驗理性提出三個道德公設，作為理性宗教的道德實踐的充分理由，實際上只是獨斷式宣告而非論證。當人類永為上帝的奴僕，面對喜怒不定的主人的奴僕，只能觀察主人上帝的喜怒而行事，如何運用理性來決定行為？為自己的行為負責？這種公設前提下，會有理性的行為準則，作為道德的實踐規範嗎？特別是哲學巫師依各自喜好而造出不同的主人，人們應該要聽命那一個主人？又應如何認定哪一個主人是真實的存在？因此建立不必驗證的公設本身，已經違背理性宗教的定義。試想，當有公設說：任何男金剛上師與任何佛母的性愛交合，達到永遠不退的最高潮喜樂便能夠當生成佛。⁵⁸ 這樣的公設能夠實踐道德嗎？因此，康德以三個道德公設做為實踐理性宗教的充分理由，實際是遠離了理性宗教的實踐，只能導致充滿幻想、猜測、違反道德實踐的非理性宗教。

所以第 3 種觀點違反論證的客觀性，亦違背理性宗教的道德實踐目的，是錯誤的觀念。

六、實證的關鍵

本文提出本原存有定義的三個要件，要件 3 認為任何人皆可證悟，可是歷史上卻發現只有很少數的人才能證悟，這是值得探究的原因。本文認為要件 1 強調：對五陰內容的徹底了知是重要的關鍵之一。因為世間智者僅能認識到五陰生滅法，從五陰生滅法的深入觀察五陰、十二處、十八界，確認一一法中沒有任何一法可以永恒長住，進而對自我覺知的「我」能確認為虛妄性，確定五陰、十二處、十八界一一法都是藉著他法的緣而生起，沒有一個法可以當作是正住、本住的「我」，因而斷

⁵⁸ 見尼尼安·斯馬特 (Ninian Smart, 1927-2001) 著，許列民等譯，《劍橋世界宗教》，城邦商周 (台北)，2004，頁 93-96。「坦特羅法師有時會採取犯禁的修煉方法，如食肉和男女交合，以幫助他們『超越道德』，從而超越世界。……藏傳佛教有這種構成因素，但它仍可以在廣義上歸為大乘佛教。……透過想像你的天神，你就實現了你與他、他與你的結合。這種非二元的結合，經常又以兩性的結合為象徵。兩性結合能使兩個身體融而為一。作為諸佛的伴侶，女神（或稱性力）在藏傳佛教中占有重要地位，……（本文註：苯教徒）他們認為佛教是騙局，佛教的到來為西藏帶來了災難，也成為一切惡行之源。」以違犯道德禁戒的修煉方式，卻稱為「超越道德」，就道德實踐的意義而言，已經違背、破壞理性宗教的行為準則，已失去理性宗教的道德實踐，不應稱為「超越道德」。

「我見」，成就「無我」。由於五陰、十二處、十八界是世間智者可以加以觀察分析的法，對任何人皆具有實證意義的定義，是人人皆可實證的前提與結論，除非誤會或未真正了解五陰、十二處、十八界的確實內含或涵義。

從對五陰法深入了解的基礎上，去觀察比對還有那一法是不生滅的？確認在五陰滅盡中，該法仍然不滅。然而，未實證正住者前，仍然是世間凡夫。如何跨越世間與出世間，實證永恒性的正住者，關鍵是什麼？什麼是百尺竿頭，更進一步？本文提供一個線索。《長阿含經》卷3《弊宿經》⁵⁹說一個不相信有來世及善惡因果的婆羅門弊宿，對釋迦牟尼佛的一位已得阿羅漢果的童女迦葉提出問難。弊宿說他曾經將賊放到密封的大鍋中，並蓋上厚泥不令有任何洩露，派人圍遶住並放火煮，想要看有沒有「精神」出來，結果都沒看到，打開鍋子也沒看到有神出入。弊宿說另有一次，他將另一個賊綁住，活活剝下皮找不到賊的「識神」，一片片割下肉也找不到「識神」，筋脈骨一段段割斷也找不到，又將骨髓搗出也找不到「識神」，所以，他認為沒有他世。童女迦葉說：有智慧的人以譬喻而了解，有一個拜火梵志要出森林去遊行，教小孩時時注意不要讓火熄滅了，若火滅了，要以鑽鑽木，取火點燃。結果小孩貪玩而熄火，小孩吹灰求火、以斧劈薪、搗薪於臼中，都不能得到火。後來梵志回來，重新教導「以鑽鑽木出火，積薪而燃。告小兒曰：夫欲求火，法應如此；不應破析、杵碎而求。」

經典以隱喻的手法強調，想求得身中的「識神」，用煮、用剝、用割，都不是正確的求見識神的方法。就如同要求得木材中的火一樣，用破析杵碎的方法是無法求得火的，只能「以鑽鑽木出火，積薪而燃」才是正確的方法。經典隱喻實證正住者的真正關鍵是在方法論上，只有正確的方法論，才能引導眾人實證永恒的正住者，這實在是一個值得深入探討的問題。

七、結論

根據本文上述的分析得到以下的結論：

- 1、宇宙根源的存有，東西方的哲學與宗教皆主張是不可實證的，《阿含經》則提出以符合事實真相的實證主義來定義存有。
- 2、有無的定義：一切世間智者所能指稱的範疇為範圍，包括所有對存有的哲學論述及探討，出世間智者所知覺之正住者不在此中。

⁵⁹《大正藏》冊1，頁44。

- 3、本原存有的定義：(1) 在五陰的生起與消滅過程中有常恆不變易的正住者。
(2) 只有佛陀與菩薩實證正住者。(3) 任何人依正確的方法修行以後也能同樣實證正住者。
- 4、根據本原存有的定義推演出「永恆性」的判斷原則、「非蘊」的判斷原則及「非離蘊」的判斷原則。而正住者是實體，除此之外別無實體。
- 5、本文舉證部份《阿含經》證明，本文所提出本原存有的定義不是一個孤證，是符合《阿含經》緣起的佛教教義。亦舉證其他經文來對正住者的屬性、功能及異名作進一步的說明，但限於篇幅只能約略探之。
- 6、對於關鍵論點——實證的可能性進行探討並得到結論：(1) 有限及無限是人類對數的迷失，人類不應以生命的有限來限制對真理的追求。真理植基於事實，事實從不阻止人認識它，因此真理亦從不阻止人認識它。(2) 以無限性來推論正住者為不可知不可證的法，作為對宇宙的根源的判斷，是錯誤的標準。本文分析京都學派、梵我神我之理論與本原存有的定義完全違反。(3) 哲學論證的前提應以事實驗證，否則便違背邏輯論證的客觀性。休謨及康德的先天及先驗命題，是以未經驗證的假設為前提，是不具普遍必然性的，是具有種姓制度前提的錯誤命題，亦違反理性宗教之道德實踐意義。
- 7、實證的關鍵是以對五陰內容的徹底了解為基礎。實證佛教「無我」的可能性，乃基於五陰是世間智者可認識的範疇，是人生可驗證的前提及結論。實證成佛的常樂我淨的「我」，是以實證正住者為前提，其關鍵在於正確的方法論。

The Definition of Being in *The Agama Sutras*

Tsai Lichen
MBA, Tunghai University

Abstract

This article studies the definitions of “being” in both Eastern and Western, religious and philosophic worlds, including Western philosophy, the Kyoto School, the theory of Brahma-atma-aikya, Taoism and Buddhism, and also explores the crucial differences among them. Among these differences, the most critical one is, “Buddhism takes positivism (*positivus*) of empiricism as its kernel of definition. However, all other religions and philosophic systems claim that being cannot be recognized and realized.”

According to Buddha’s definition of being in *The Agama Sutras*, being has the meaning of the origin of the universe and life, and it is personally realizable for everybody. This kind of unique definition in Buddhism has lots of evidence in the Buddhist sutras and conforms to the Buddhist dependent-arising doctrine. This article concludes that the definition of being, which is personally realizable, has three necessary conditions. This paper also proposes three judging rules that can be really operated and provide the criteria to ascertain if someone personally realizes the origin of life or not. For those who want to personally realize the origin of life, these rules are very inspirational.

Regarding the key argument, the possibility of personally realizing the origin of life, this article outlines three important reasons to explain why philosophic scholars claim that being cannot be recognized and realized. Those reasons are,

1. The origin of the universe, which has the unlimitedness property, cannot be realized because the life and capability of human beings have their limitations.
2. The one that possesses the property of unlimitedness must be the origin of the universe.
3. Kant’s transcendental philosophy claimed that moral postulates themselves were enough to be the reasons to achieve rational religions, not necessarily based on the verification of facts.

The above three reasons are wrong because they all neglect the importance of the personal realization. *The Agama Sutras* bring up the definition of being from positivism and claim that all philosophic theories should return to the inspection by facts. This key subject will speed up the progress of the research in the religious and philosophic worlds.

Keywords: being, ontology, Brahma-atma-aikya, Kyoto School, transcendental philosophy, antinomy