

由《阿含经》诸深义经引发的思考*

哈 磊

提 要：大乘佛法是不是佛说，这不仅关乎信仰，也关乎印度佛教的历史真相。由于大乘非佛说的结论，与印度佛教的义理和史传文献有着严重的冲突，因此这一论点仍有值得深入探讨的思想空间和理论需要。本文主要从《阿含经》中的三乘法的观念、弥勒菩萨授记的意味、佛说法深浅的对机意趣、识灭涅槃与物质生灭的关系等几个方面，试图重新讨论《阿含经》诸深义经所蕴含的义理与大乘义理之间的密切关系。

哈磊，哲学博士，四川大学道教与宗教文化研究所副教授。

主题词：阿含经 三乘 弥勒 识灭 涅槃

大乘佛法是不是佛说，不仅仅是信仰的问题，也关乎印度佛教的历史真相。尽管大乘非佛说几乎被发源于西方的佛教学术界视为定论，但此假说却与南北传佛教的信仰传统和经典文献都有不小的冲突，因而仍然有深入探讨的余地。本文仅据《阿含经》中诸深义经，对《阿含经》与大乘佛教之重要关联处加以探讨，以就证于方家。

一、《阿含经》是否提及三乘法

大乘非佛说，不仅为西方和日本佛教学者所接受，教内大德如印顺法师等也在很大程度上赞同：

“佛法”在流传中，出现了“大乘佛法”……主要的推动力，是“佛涅槃后，佛弟子对佛的永恒怀念”。怀念，是通过情感的，也就可能有想像的成分；离释尊的时代越远，想像的成分也越多，这是印度佛教史上的事实。^①

印顺法师认为大乘佛法的出现是出于弟子对于佛的怀念而想像出来的，当然法师是首先提出此说的人^②，但认为“这是印度佛教史上的事实”的结论不能成立，因为这个结论与南北传、大小乘佛教所共同认可的古老传统——佛以三乘法而度众生——的信念、经典、义理是根本冲突的。佛法有声闻、缘觉、佛三乘的说法，广泛记载于汉、巴语之《阿含经》及诸部广《律》及《阿毗达磨藏》中，这是不需要推论即可以明了的“印度佛教史上的事实”。现举数例如下：

《杂阿含经》卷 46：

若复，大王！罗汉比丘诸漏已尽，离诸重担，所作已作，逮得己利，尽诸有结，正智心善解脱，彼亦归尽，舍身涅槃。若复，缘觉善调善寂，尽此身命，终归涅槃。诸佛世尊十力具足，四无所畏，胜师子吼，终亦舍身，取般涅槃。以如是比，大王当知，一切众生、一切虫、一切神，有生辄死，终归磨灭，无不死者！^③

《长阿含经》卷 3《游行经》：

佛告阿难：“天下有四种人，应得起塔，香花缙盖，伎乐供养。何等为四？一者如来应得起塔，二者辟支佛，三者声闻人，四者转轮王。阿难！此四种人应得起塔，香华缙盖，伎乐供养。”^④

与之对应的巴利语《长部》卷 16《大般涅槃经》：

阿难！此有四种人，应该值得为之造塔。四者何耶？

如来、阿罗汉、等正觉者应值得造塔；辟支佛应值得造塔；如来之声闻弟子应值得造塔；转轮王应值得造塔。^⑤

巴利本《律藏》之《附随》卷 6：

两种无犯罪：佛与辟支佛也。有两种人犯罪：比丘与比丘尼也。两种人不故意犯罪：于圣位之比丘及比丘尼。^⑥

上述四则材料尽管讨论的内容各不相同，但都是从声闻、缘觉、如来三乘的角度进行的。南北传《阿含经》及律藏、论藏中涉及声闻、缘觉（辟支佛）、佛三乘的材料比比皆是，尽管关于三乘佛法的差异，南传、北传佛教之间、大小乘佛

教之间说法有异，但是承认佛法修学有三乘差别，却是佛教古来相传的无诤之事实。^⑦

《增壹阿含经》卷 16《高幢品 24》：

比丘当知，若善男子、善女人，持八关斋者，欲生四姓家者，亦复得生。又善男子、善女人，持八关斋人，欲求作一方天子，二方、三方、四方天子，亦获其愿。欲求作转轮圣王者，亦获其愿。所以然者，以其持戒之人，所愿者得。若善男子、善女人，欲求作声闻、缘觉、佛乘者，悉成其愿。吾今成佛，由其持戒——五戒、十善，无愿不获。诸比丘！若欲成其道者，当作是学。^⑧

这则材料则从同样受持八关斋法，但因愿求不同，所获之果亦不相同的角度，说明了世间愿求与出世间愿求，声闻、缘觉、佛乘而有其所获果报的不同。可见并非修学的内容导致所获果报有差别，而是因为修学者的愿、见、智、德、福等（后三者部派佛教概称为波罗蜜）有异而有三乘果报之异。

对于佛与声闻乘之极果——阿罗汉的差别，《杂阿含经》中这样说：

尔时，世尊告诸比丘：若比丘于色生厌、离欲、灭尽、不起、解脱，是名阿罗汉、三藐三佛陀。受、想、行、识亦如是说。若复比丘于色生厌，离欲、不起、解脱者，是名阿罗汉慧解脱。受、想、行、识亦如是说。

诸比丘！如来应等正觉、阿罗汉慧解脱有何种种别异？

诸比丘白佛：世尊是法根、法眼、法依，唯愿为说，诸比丘闻已，当受奉行。

佛告比丘：谛听，善思，当为汝说。如来、应、等正觉者，先未闻法，能自觉知，现法自知，得三菩提^⑨，于未来世能说正法，觉诸声闻，所谓四念处、四正断、四如意足、五根、五力、七觉分、八正道分，是名如来、应、等正觉。所未得法能得，未制梵行能制，能善知道、善说道，为众将导，然后声闻成就随法随道，乐奉大师教诫、教授，善于正法，是名如来应等正觉、阿罗汉慧解脱种种别异。

……

何等为如来十力？谓如来处非处如实知，是名如来初力。若成就此力者，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，转于梵轮，于大众中能师子吼而吼。

复次，如来于过去、未来、现在业法，受因事报如实知，是名第二如来力。如来、应、等正觉成就此力，得先佛最胜处智，能

转梵轮，于大众中作师子吼而吼。

复次，如来、应、等正觉禅、解脱、三昧、正受，染恶清净，处净如实知，是名如来第三力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来知众生种种诸根差别如实知，是名如来第四力。若成就此力，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来悉知众生种种意解如实知，是名第五如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来悉知世间众生种种诸界如实知，是名第六如来力。若于此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来于一切至处道如实知，是名第七如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来于过去宿命种种事，忆念：“从一生至百千生，从一劫至百千劫。我尔时于彼，生如是族、如是姓、如是名、如是食、如是苦乐觉、如是长寿、如是久住、如是寿分齐。我于彼处死、此处生，彼处生、此处死，如是行、如是因、如是方[便]。”宿命所更，悉如实知，是名第八如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来以天眼净过于人眼，见众生死时、生时，妙色、恶色、下色、上色，向于恶趣、向于善趣、随业法受，悉如实知：“此众生身恶业成就，口、意恶业成就，谤毁贤圣，受邪见业，以是因缘，身坏命终，堕恶趣，生地狱中；此众生身善行，口、意善行，不谤贤圣，正见业法受，彼因彼缘，身坏命终，生善趣天上。”悉如实知，是名第九如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

复次，如来诸漏已尽，无漏心解脱、慧解脱，现法自知、身作证：“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”是名第十如来力。若此力成就，如来、应、等正觉得先佛最胜处智，能转梵轮，于大众中师子吼而吼。

如此十力，唯如来成就，是名如来与声闻种种差别。^⑩

这篇经文首先肯定了佛与阿罗汉于五蕴而得到解脱方面是相同的，此即印顺法师所说“论到解脱，佛与声闻弟子平等平等”^⑩之意。但本经随后即指出佛与阿罗汉的种种差别，可以概括为两个部分：一是觉悟方面，二是智力方面。从觉悟方面来说，佛能自觉自证而得正等觉，并且能为声闻说法而使其觉悟，未曾闻法能自悟，未曾制定的清净戒律，能够自行制定；声闻则依据佛所说而修学而得解脱。此即《阿含经》中屡屡提及的“世尊为法根、法眼、法依”之义。从智力方面来说，佛的“十力”则成为与阿罗汉最为根本的区别。这是南北传声闻乘（部派佛教）共同认可的。如《阿毗达磨大毗婆沙论》卷30：

已说佛身力，意力今当说。谓佛世尊成就十力、四无所畏及与大悲、三念住等不可思议无边功德，随用差别，立种种名，具于十种，说名意力。云何为十：一处非处智力，二业法集智力，三静虑、解脱、等持、等至发起、杂染、清净智力，四种种界智力，五种种胜解智力，六根胜劣智力，七遍趣行智力，八宿住随念智力，九死生智力，十漏尽智力。

与北传的说一切有部一样，巴利语系的上座部佛教也承认十力为佛所具有的、不共于声闻的独特智慧，并且也认可通常认为只为大乘所认可的四无所畏、十八佛（不共）法等。例证即出自自觉音尊者所作的代表上座部纯正观念的《清净道论》：

〔四梵住是令圆满十波罗蜜等之一切善法〕

如斯知最高净〔解脱〕等之此等〔四梵住〕之威力已，便当知此等〔四梵住〕令圆满一切施〔波罗蜜〕等之一切善法。即〔一〕〔以慈〕意愿诸有情之利益，〔二〕〔以悲〕不堪忍〔傍观〕诸有情之苦，〔三〕〔以喜〕愿有情永远有殊胜之幸福，〔四〕〔以舍〕对一切有情而无偏颇，于〔一切有情〕起平等之大士（摩诃萨）不分别“应施于此者”“不应施此者”，为一切有情之乐因而“布施”，避开加害彼等〔一切有情〕而“持戒”，为圆满戒而“出家”，为诸有情无痴于利益、不利益而清白“慧”，为诸有情之利益而常勤“精进”，又由最上精进而勇猛“忍辱”诸有情以种种之非违〔加害自己〕，此给与汝等，〔此为汝等〕行约束而无违约（谛”=真实），令利益安乐彼等〔有情〕有不动之“决意”，对彼等〔有情〕依“慈”之不动而施因惠，依“舍”而不希求报酬。如是〔菩萨〕完成十波罗蜜，乃至令圆满十力、四无畏、六不共智、十八佛法等之一切

善法。故此等〔四梵住〕如斯令圆满施等之一切善法。

此为令善人之喜悦造《清净道〔论〕》之定修习论中名梵住之解释第九品。^⑪

论中不仅认可佛十力、四无畏、十八佛法，文中还出现了大士（摩诃萨）之称及十波罗蜜道。而菩萨与摩诃萨并称，在《本生经》中更是多达六百余处。此即释迦佛借助自己的前生故事所开显的菩萨成佛之道，这也是南北传佛教所共同认可的菩萨成佛之道，虽然在“波罗蜜”的数目上，有四种、六种、十种的差别。^⑫

当然，我们也可以把佛乘理解为仅指释迦佛的修行、觉悟之方法和道路（佛乘）。但在《杂阿含经》卷12第287经中，佛自说因逆顺观十二因缘，而“得古仙人道、古仙人径、古仙人道迹”，可见释迦佛之觉悟之道，其行不孤，释迦佛之前的迦叶佛、毗婆尸佛等过去七佛，乃至燃灯佛等前此无量诸佛成佛之道，即是释迦佛的成佛之道，此一佛乘，也是未来弥勒佛的成佛之道，也是未来无量诸佛的成佛之道，因为《杂阿含经》中已经明言“未来佛者，如无量恒河沙”，“过去世佛，亦如无量恒河沙数”^⑬。《阿含经》中三乘之道的佛乘，如果不是指菩萨经三大阿僧祇劫的修行而觉悟成佛的道路，佛乘又该怎样理解呢？^⑭

又如上文所引《杂阿含经》中关于佛与阿罗汉的差别一经中，有这样的表述：

尔时，世尊告诸比丘：若比丘于色生厌、离欲、灭尽、不起、解脱，是名阿罗汉、三藐三佛陀。受、想、行、识亦如是说。若复比丘于色生厌，离欲、不起、解脱者，是名阿罗汉慧解脱。受、想、行、识亦如是说。

佛为比丘说法时，同样观察色等五蕴无常、厌离、灭尽、不起、解脱，有的比丘成为正等正觉者（佛），有的比丘成为慧解脱阿罗汉。当佛亲口这样说时，我们怎么知道佛座下弟子中，有多少人是将来成就佛果的呢？我们又是怎样知道“当前的菩萨行者，只有这弥勒一人而已”^⑮的呢？况且依大乘佛教的通行说法，成就佛乘当历三大阿僧祇劫的精进修行，我们又是如何知道听闻佛法的弟子中，没有多少人是修行佛乘的呢？况且即使声闻弟子，部派佛教也认为有转为佛乘的可能。所以当佛说“未来佛者，如无量恒河沙”时，这些“无量如恒河沙”的未来佛陀，出于释迦佛座下的必定不止“这弥勒一人”，而“六（十）波罗蜜，那是古德（‘先轨范师’）传来的本生谈”，并非“也不知道是给谁说的”^⑯，而是给释迦佛教法中将来成就佛乘的无数菩萨乘弟子说的，此正是佛种不断之真因缘、正因

缘也。

二、弥勒菩萨与佛乘

在《阿含经》中不但有三乘之名，也有三乘之实，弥勒比丘即是释迦佛的弟子中修行菩萨乘者的真实例证。《中阿含经·说本经》如是说：

尔时，尊者弥勒在彼众中。于是，尊者弥勒即从座起，偏袒着衣，叉手向佛白曰：“世尊！我于未来久远人寿八万岁时，可得成佛，名弥勒如来、无所著、等正觉、明行成为、善逝、世间解、无上士、道法御、天人师，号佛、众佑，如今世尊、如来、无所著、等正觉、明行成为、善逝、世间解、无上士、道法御、天人师，号佛、众佑……我当广演流布梵行，大会无量，从人至天，善发显现，如今世尊广演流布梵行，大会无量，从人至天，善发显现。我当有无量百千比丘众，如今世尊无量百千比丘众。”^⑧

《说本经》中依僧团之惯例，称弥勒为“尊者”，而非“菩萨”，下文更是以“比丘”之名称呼弥勒：

尔时，尊者阿难执拂侍佛。于是，世尊回顾告曰：“阿难！汝取金缕织成衣来，我今欲与弥勒比丘。”

尔时，尊者阿难受世尊教，即取金缕织成衣来，授与世尊。于是，世尊从尊者阿难受此金缕织成衣已，告曰：“弥勒！汝从如来取此金缕织成之衣，施佛、法、众。所以者何？弥勒！诸如来、无所著、等正觉，为世间护，求义及饶益，求安隐快乐。”

于是，尊者弥勒从如来取金缕织成衣已，施佛、法、众。^⑨

虽然弥勒比丘是比丘僧团中的一员，但无论依大乘还是小乘的看法，弥勒都应该被视为菩萨。那么弥勒所修学的是哪种道呢？是声闻、缘觉，还是佛乘？如果我们承认弥勒比丘所修的是以成佛为最高理想的佛乘的话，哪怕事证独此一例，我们也无法说以成佛为最高理想的大乘法不是释迦牟尼佛亲口所说。

实际上，无论依声闻教法还是大乘教法，都可以肯定地推断出释迦佛的僧团中存在大量修学佛乘的菩萨——无论南传还是北传，都认为未来将有数量众多的菩萨成佛。在将要成佛的菩萨中，有些是已经得到诸佛授记的，如弥勒菩萨，有些是尚未得授记的，这从《阿含》、部派律藏和论典关于释迦佛成佛历程的解说可以得到证明。

依声闻律行，五部共许的《佛本行经》相关记述来看，释迦佛在极为久远的时间里都是不入

菩萨之数（得授记）的菩萨行者：

尔时，佛告目捷连言：……目捷连！我念往昔，于无量无边诸世尊所，种诸善根，乃至求阿耨多罗三藐三菩提。目捷连！我念往昔，作转轮圣王，身值三十亿佛，皆同一号，号释迦如来，及声闻众，尊重承事，恭敬供养，四事具足，所谓衣服、饮食、卧具、汤药。时，彼诸佛不与我记：汝当得阿耨多罗三藐三菩提及世间解。天人师，佛，世尊，于未来世，得成正觉……身值八亿诸佛，皆同一号，号然灯如来……身值三亿诸佛，皆同一号，号弗沙如来……身值九万诸佛，皆同一号，号迦叶如来……身值六万诸佛，皆同一号，号灯明如来……身曾供养一万八千诸佛，皆同一号，号娑罗王如来……作如是念：“为未来世，当得佛道，护持禁戒。”时彼诸佛，不与我记，乃至作佛……身曾供养一万诸佛，皆同一号，号能度彼岸如来……身曾供养一万五千诸佛，皆同一号，号日如来……身曾供养二千诸佛，皆同一号，号憍陈如如来……身曾供养六千诸佛，皆同一号，号龙如来……身曾供养一千诸佛，皆同一号，号紫幢如来……身曾供养五百诸佛，皆同一号，号莲花上如来……身曾供养六十四诸佛，皆同一号，号螺髻如来……身曾供养一佛，号正行如来……彼佛亦不与我授记……^⑩

大小乘佛教共许，释迦佛是在燃灯佛前因布发掩泥、发菩提心而得到将来成佛的授记。在未得燃灯佛授记之前，释迦佛就已经在修学佛乘了。而获得授记的原因，南北传、大小乘都认为是因为菩提资粮已经得到圆满。从资粮圆满到最终成佛，北传有部认为是三大阿僧祇劫及百小劫，巴利语系认为是四大阿僧祇劫及百小劫，也就是说，从获得授记到成佛之间，菩萨需要经历极为漫长的时间修学菩萨道，其间须历事诸佛而修学、圆满诸波罗蜜道，因此在每一佛身边，都必然有为数不少的菩萨在发心、修学菩萨乘，如弥勒菩萨这样。《佛本行集经》卷1这样叙述弥勒菩萨的发心：

目捷连！我念往昔，有一如来，号曰善思多陀阿伽度、阿罗诃、三藐三佛陀，于彼佛所，弥勒菩萨，最初发心，种诸善根，求阿耨多罗三藐三菩提。

……

目捷连！弥勒菩萨在于我前四十余劫发菩提心，而我然后始发道心，种诸善根，求阿耨多罗三藐三菩提。^⑪

弥勒菩萨在得善思如来授记后，又得此后诸多如来授记，一如释迦佛得燃灯佛授记后又得到

此后诸佛乃至毗婆尸佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛等诸佛授记，自知必定成佛，一如《阿含经·说本经》中弥勒自知将来成佛之事。而弥勒发心早于释迦佛四十余劫，释迦佛却早弥勒九劫而成佛之事，不仅在《增壹阿含经》中述及，也曾在《大毗婆沙论》《佛本行集经》等多种部派经论、戒律中加以讨论，可见北传一系是将其视为信史的。

因此，仅从弥勒得释迦授记将来成佛一事，即可确实地了知在释迦佛的僧团中必有众多菩萨在修学菩萨道，因为依据部派佛教观念，贤劫依次成就之诸佛必将承事释迦佛方能圆满诸波罗蜜道。此外，那些如释迦佛在因地之时，发心修学菩萨道而尚未得诸佛授记的菩萨，又有谁能否定他们的真实存在呢？

《阿含经》中不仅说到弥勒授记成佛事，也详细叙述了弥勒菩萨修学六波罗蜜的事：

尔时，弥勒菩萨至如来所，头面礼足，在一面坐。尔时，弥勒菩萨白世尊言：菩萨摩訶萨成就几法，而行檀波罗蜜，具足六波罗蜜，疾成无上正真之道？

佛告弥勒：若菩萨摩訶萨行四法本，具足六波罗蜜，疾成无上正真等正觉。云何为四？于是，菩萨惠施佛、辟支佛，下及凡人，皆悉平均，不选择人，恒作斯念：“一切由食而存，无食则丧。”是谓菩萨成就此初法，具足六度。

复次，菩萨若惠施之时，头、目、髓、脑，国、财、妻、子，欢喜惠施，不生著想。由如应死之人，临时还活，欢喜踊跃，不能自胜。尔时，菩萨发心喜悦，亦复如是，布施誓愿，不生想著。

复次，弥勒！菩萨布施之时，普及一切，不自为己使成无上正真之道，是谓成就此三法，具足六度。

复次，弥勒！菩萨摩訶萨布施之时，作是思惟：“诸有众生之类，菩萨最为上首，具足六度，了诸法本。”何以故？食已，诸根寂静，思惟禁戒，不兴瞋恚，修行慈心，勇猛精进，增其善法，除不善法，恒若一心，意不错乱，具足辩才，法门终不越次，使此诸施具足六度，成就檀波罗蜜。

若菩萨摩訶萨行此四法，疾成无上正真等正觉。是故，弥勒！若菩萨摩訶萨欲施之时，当发此誓愿，具足诸行。如是，弥勒！当作是学。

尔时，弥勒闻佛所说，欢喜奉行。^②

这段出自《增壹阿含经》卷19《等趣四谛品27》之第5经的文字，是《阿含部》120余条与弥勒相关的检索文献中，重要性仅次于《说本

经》的文字，叙述弥勒菩萨以人菩萨形象出现而修学菩萨六度于来生成佛的事迹。虽然六度主要依布施波罗蜜展开，但“菩萨若惠施之时，头、目、髓、脑，国、财、妻、子，欢喜惠施，不生著想”一句，正与《本生经》中释迦菩萨“舍身饲虎”、“割肉贸鸽”的故事，南北传、大小乘佛教两千多年来讲说、图绘不绝、感动佛教内外大众的深切慈悲及伟大献身精神相应，从而显示出菩萨精神贯通大小乘而为佛弟子普遍信受的事实。

三、佛在何种情形下宣说《阿含经》

在巴利语的《相应部》第6卷之《梵天相应》中，有这样一部经，宣说了佛在菩提树下觉悟后，最初不愿说法，后受梵天劝请而应允说法的情形：

如是我闻：尔时，世尊住优留毘罗尼连禅河边之阿闍波罗尼俱律陀树下。时，已成等正觉。

二

时，世尊独坐禅思，而起此思惟。

三

依我所证得此法，甚深难见、难悟。寂静微妙，超越思念之领域。深妙唯贤者始知。又，此诸人等乐阿赖耶，喜阿赖耶，跳跃阿赖耶。诸人依于乐阿赖耶，喜阿赖耶，跳跃阿赖耶，而难见此理。此理者，即所谓依缘、缘起是。此理亦难见。此理者，即一切行之止静，一切依之舍离、爱尽、离、灭、涅槃是。我若说法，诸人难了解我所说者，我是应所疲劳而烦扰。

……

世尊作如是思惟，即踌躇不说法。

……

时，世尊知梵天之劝请，对众生起哀怜，以佛眼观世间。

一二

世尊依佛眼观世间，见众生眼有蔽多、蔽少，有利根者、钝根者，有善相者、恶相者，有易教者、难教者，其中或有众人见来世罪之怖畏而住。

一三

犹如于莲池之青莲华、黄莲华、白莲华。有青莲华、黄莲华、白莲华、生于水中、长于水中、不出水面，沈育于水中。有青莲华、黄莲华、白莲华，生于水中、长于水中，出立于水，不为水所湿。如是世尊，依眼观世间，见众生眼有蔽多、蔽少，有利根者、钝根者，有善相者、恶相者，有易教

者、难教者，其中或有诸众见来世罪之怖畏而住。

……

时，梵天沙巷婆提愿我说法，世尊许允，而礼敬世尊，右绕，于此没其身形。^③

由于这部经文讲述的是释迦牟尼佛在何种情形下开始讲说法的因缘，对于理解释迦说法的意趣极为重要，因此除巴利语的《相应部》卷6之外，仅翻阅所得，即有巴利本《律藏》的《犍度》卷1、《四分律》卷31-32、《弥沙塞部和酰五分律》卷15、《根本说一切有部毘奈耶破僧事》卷5-6、《施設论》卷3、《佛本行集经》卷33之《梵天劝请品36》等多种经、律、论中提到了这件事，虽然所载有详略的差异，但诸部《律藏》及论藏是将这件事视为佛法出现世间的一大事因缘来看待，是没有差别的。

这部经文的关键之处，在于以下几点：

1. 释迦佛觉悟后，发现自己所觉悟的法深奥、微妙，难以言说，超越思维的境界，只有贤者能够充分理解。
2. 众生乐、喜、跳跃阿赖耶^④，而难以见证此理、此法。
3. 佛所证悟的法，是缘起法、涅槃法。
4. 佛观察到众生有障碍多少、根性利钝、怖罪与否等种种差别。
5. 佛观察众生中有可以教化者，所以接受梵天的劝请而宣说法。

这部经中，揭示了佛教诸多根本的原则和问题，对于我们深入理解佛法的意趣至关重要。下面分别说明。

首先可以确立的是，佛采用“应机说法”的原则，即佛说法时，是根据听众接受程度来决定说法的内容的。这从《阿含经》中佛对不同的听众讲说不同的法、对同一人因为理解逐渐深入而渐次说深入的法，可以得到证明。

其次，佛所证智慧，是“逆世之常流”的，是“微细极难见”的，是与众生之“乐”、“喜”、“跳跃”之流俗、世情相背离的。因此，如果我们认为“人间佛教”即涵盖了佛所说法之全体，则与佛在菩提树下之抉择根本冲突，也与南北传佛教所持三乘佛法皆为出离世间之法的传统观念相背离，这是佛法的本质特征。如果在坚持佛法为出世智慧的前提下，尽一切可能随顺、提升、净化众生，则为正法。如果背离这一本质特征，一味随顺、取媚世情，则流为“相似佛法”乃至世间法。古代中国佛教之会通儒道，现当代佛教之会通科学，西方社会之佛法适应基督等宗教，也适用于这一原则。佛教对世间法的批判性，也是建立在这个原则上的。

第三，佛所证悟的，是“甚深”、“难见”、

超越思维之境界的法，是难以通过理性思维来获得充分地理解的，因为理性思维的最主要工具即是语言和概念，以“寻”、“伺”等心理活动为主要方式，《阿含经》中说，二禅以上“无寻无伺”，已经超越了语言概念的认知范围。佛在菩提树下的觉悟，也超越了四禅八定等禅修经验，因为即使是作为世间最高的禅——非想非非想处定，也仍然没有超越想。这是大小乘佛教共同认可的佛之觉悟之境与世间宗教经验的根本区别。

第四，佛所证悟的甚深法，什么人能够理解和接受？《相应部》说“贤者始能知”，《四分律》作“最上智者能知”，《佛本行集经》作“唯佛能知”，巴利本《犍度》及《五分律》和有部的《破僧事》作“智者所知”。这里就出现了两种理解：一种认为释迦佛在菩提树所证悟的法，是只有佛这样的“最上智者”才能领悟的^⑤；另一种解释是，佛所证悟的法，是有智慧的、道德高尚的人能够理解和接受的。

如果接受第一种解释，就会接受“佛并没有为声闻宣说在菩提树所证悟的所有法”，或者“声闻所听闻的法只是佛所证悟之法的一部分”这样的结论，因为其他的内容超过了声闻众的理解和接受范围。《阿含经》中也有不少例证，限于篇幅，仅举一例：

尔时，世尊与诸大众到申恕林，坐树下。

尔时，世尊手把树叶，告诸比丘：“此手中叶为多耶？大林树叶为多？”

比丘白佛：“世尊！手中树叶甚少，彼大林中树叶无量，百千亿万倍，乃至算数譬类不可为比。”

“如是，诸比丘！我成等正觉，自所见法，为人定说者，如手中树叶。所以者何？彼法义饶益，法饶益，梵行饶益，明、慧、正觉，向于涅槃。如大林树叶，如我成等正觉，自知正法，所不说者，亦复如是。所以者何？彼法非义饶益，非法饶益，非梵行饶益、明、慧、正觉、正向涅槃故。^⑥是故，诸比丘！于四圣谛未无间等者，当勤方便，起增上欲，学无间等。”^⑦

第二种解释，即大乘兴起后，声闻乘多数接受和坚持的观点：佛在菩提树下所证悟的法，即是佛所宣说的《阿含》及《毗奈耶》等，此即佛所说之“正法律”，此即佛在菩提树下所证悟之法的全部。当然在《阿含经》中也有此说的经证，如巴利语《长部》卷16《大般涅槃经》：

然者，阿难！诸比丘众向我眺望何耶？阿难！我所说之法，于内于外悉无区别。阿难！如来所说之法，于弟子是无隐秘、握拳不教^⑧。……然，阿难！如来对于比丘众以

留何教言？又，阿难！我已老、衰老矣！我之旅路将尽，年寿将满，年龄已八十矣。^③

对于什么人能够理解佛在菩提树下所觉悟的法这一问题，实际上关涉到对于全部佛法的理解和分判，比如佛与阿罗汉有无区别、三乘圣果有无区别、三乘觉悟之道有无区别、三乘智慧有无区别、佛为声闻所说法是否为佛觉悟之法的全部、大乘道是否有其正当性、大乘经是否为佛说等等一系列问题。在大乘佛教兴起之前，在南北传论藏中，除了大乘经是否为佛说这个问题讨论不多外^④，其他问题都有相当丰富的讨论，了解这样一个背景，对于理解佛说《阿含经》和佛说大乘经的二者之间的关联性会有很大的帮助。

第五，佛所证悟的是缘起法、涅槃法，这是声闻乘所共同认可的，也是为大乘佛教各宗所认可的。尽管对于缘起、涅槃，声闻诸宗也有不同的理解^⑤，但声闻乘对于大乘诸宗依大乘经对缘起、涅槃所作的解释，往往不能认可。大乘往往认为《阿含》中为声闻所说的缘起法、涅槃法是一种不完整、不充分的表达，为不了义，多从大乘经的角度展开，较少从《阿含》角度来加以会通。那么《阿含经》是否存在佛为声闻所说，但又超越声闻境界的深义经呢？答案是肯定的。这也是大乘佛经与《阿含经》中诸深义经一脉贯通的深意所在。下文仅取《阿含经》中与缘起和涅槃相关的数篇深义经为例，对此加以说明。

四、识灭涅槃与色法生灭

佛教所说涅槃之义，皆延续释迦佛在菩提树下的证悟而来，此涅槃义，即上引经文中所说“此理者，即一切行之止静，一切依之舍离、爱尽、离、灭、涅槃是”。此义包含三层意思：首先是一切身、语、心的活动的完全终止，其次是能依之识蕴与所依之色受想行诸蕴的舍离，第三是对于一切能依、所依的喜爱、执著的完全消除、远离和熄灭。声闻教法多从苦灭的角度来说涅槃，此即有余涅槃和无余涅槃两种。从声闻乘角度来看，两种涅槃既适用于阿罗汉，也适用于释迦佛，似乎二者的涅槃并无根本的差异。但在《阿含经》中，也有不少经文显示佛与阿罗汉之间的重要差异，此处仅以《长阿含经·坚固经》为例加以说明。

《坚固经》收于汉译《长阿含经》卷16、巴利本《长部》为第11经。本经主要讨论佛弟子是否应该表现神通的问题。佛以阿室已（马胜）比丘以神足通上至六欲天及梵众天等，得见帝释、梵天等诸天而求教地水火风四大种如何止息之问题的事例，证明佛弟子中多有神足、他心、教诫三种神通都修行成就者。经中关于识蕴与四

大种关系的说明，是本文关注的焦点。经文中这样提出问题：

佛告长者子：“我不说有数，多有比丘成此三神足者。长者子！我有比丘在此众中自思念：‘此身四大——地、水、火、风，何由永灭？’”^⑥

阿室已比丘提出的问题是：构成身体的四大元素会在什么情况下彻底消失？

依印度的传统观念，地水火风四大种是构成包括身体在内的一切物质的根本要素，虽然可以分析为更小的基本成分，如极微等，但却很少讨论四大彻底消失的问题。依现代科学的观念，物质是永恒的、不灭的，尽管其存在的形式会有种种的变化，但构成物质的基本成分不会完全消失，因此关于四大种如何消失的问题，在现代科学看来是不能成立的。从佛教传统的观念来看，讨论色法如何彻底消失的问题，则近于讨论世界最终的边界问题，此属于佛经中不予讨论的十四个问题（十四无记）中的“世有边”。因为讨论世界有边还是无边等问题，对于正确地解除人生痛苦、彻底消除一切人生痛苦没有太多帮助，所以佛对于初学者关于世界是有边还是无边、世界是无常还是永恒之类的问题，通常采用标举无记、置答（搁置答复）的态度和方式。但对于已证得圣果、修得神足、他心、教诫三种神通的马胜比丘关于地水火风四大何时永灭的问题，佛则给予了明确地解答：

何由无四大，地水火风灭？
何由无粗细，及长短好丑？
何由无名色，永灭无有余？
应答识无形，无量自有光。
此灭四大灭，粗细好丑灭，
于此名色灭，识灭余亦灭。^⑦

偈颂先复述并重新调整了马胜比丘的发问次序^⑧：怎样才能（使构成身体的）四大彻底消失？怎样才能消除（众生）（因为）粗细、长短、好丑等（而产生的种种差别）？怎样才能使一切物质和精神现象彻底消失（而使诸苦的纷扰得到彻底的止息）？然后，佛对问题做了具体地解答：应该这样回答：识蕴没有可见的形像，广大而没有边界，（识蕴）本身具有光明。^⑨这识蕴消灭时，构成物质的四大元素就会消失，由四大构成的身体的种种差异也随之消失，依赖于身体而存在的一切感受、情感、意志和其他物质也随之消失。简而言之，当识蕴消灭的时候，识蕴所依、所认识的一切物质和精神现象也随之消失。

这个偈颂所讨论的“识灭余亦灭”，也就是在讨论随着识蕴灭而色受想行四蕴随之而灭的情形。而五蕴灭即涅槃，故此偈实际上是在讨论涅槃。如果将五蕴灭的讨论局限于个体，如骆驼摩

罗子阿罗汉之入涅槃，则属于经论所说无余涅槃的范围。如果将此偈颂看作是释迦佛关于心与物质、身心与世界关系的陈述，那么这个偈颂的意蕴就会极为深邃了。由于笔者见闻寡陋，未能看到《阿含》及阿毗达磨中关于此偈的更多解释^⑤，这里先依《阿含》中关于识与名色等关系的既有论述来分析其意蕴。

先解释相关概念。偈颂中的核心概念有三个：四大、名色、识。

四大。是构成物质的基本元素，由四大构成的各种物质，经中称为所造色，四大及四大所造色是物质的全部。粗细、长短属于所造色法的表现形式，阿毗达磨称之为形色、好丑，依阿毗达磨的用语，可置换为正不正，也属于形色。

名色。在《阿含》中，名色多与十二因缘结合使用，常见的有两种用法，一种是将名色分别加以解释，一种是将名色视为一个整体。将名色分开来使用时，色即指四大以及由四大所构成的物质，名包括受蕴、想蕴、行蕴、识蕴四种精神活动和现象。将名色作为一个整体来使用时，是指入胎时，神识^⑥与受精卵结合后至眼等四种感觉器官完全成熟之前的羯罗蓝等胎中五位时期。从识与名色结合的最初情形开始，即意味着新的生命的开始，此结合状态终其一生相依不离，这是佛教分析心身关系、物质与精神关系的理论前提。

识，又称为识蕴，可细分为眼等六识或眼等六识界及眼界，经论中称为七识界。识在《阿含经》中有时也称为心、心识或心意识，所指与识蕴、七识界含义大体相同。在生死相续的生命旅程中，又根据其功能，将识分为结生识、现识、死识、中阴识等几种状态。经文中“识不入胎”之识，在入胎前，称为神识或中阴识（处于前后世生命形态的过渡阶段），正入胎时称之为结生识，胎中至出生、临终之前，称之为识蕴或心意识、现识。即此识蕴，临终一刹那心念，称为死心。

《坚固经》的这个偈颂，虽然还是按照传统识灭则名色灭的路径来讨论问题，但其中讨论物质世界的生灭的角度，却是《阿含经》中极为少见的。在《长阿含经世记经三灾品》中，也曾讨论过物质世界的毁灭过程，从成住坏空的角度，讨论因为火灾、水灾、风灾而导致的众生生存所依的宇宙溃败、毁灭与再生的过程，以极大的时间尺度来讨论宇宙演化的过程，虽然叙述形式近于创世神话，但依宏观视角，将宇宙的创生、演化视为客观之天文现象的观察角度，则与现代天文学有相近之处。《坚固经》中虽然也讨论物质世界消失，但角度和结论都与《三灾品》不同，主要有以下几点：

一、由四大构成的物质世界（四大），是有终点的，它是随着识蕴的灭尽而灭尽的：“此灭四大灭，粗细好丑灭。”这与《阿含经》中虽然经常讨论作为个体的阿罗汉识等五蕴灭，但并不曾讨论阿罗汉生存的这个世界是否还仍然存在的问题。这也与有部所持“三世实有”、“法体恒有”，因而做为实法的四大及四大所造色真实存在的观念是有很大距离的。

二、物质世界（四大）的消失，是因为心识不再执取物质，物质就失去了存在的依据，因而随着心识的寂灭而归于空寂。这里特别说明了心识与物质之间的关系是相互依存的关系，物质世界的存在，是以心识的认知和执取为存在条件的。反之亦然。

三、心识虽然信赖色、受、想、行四蕴而存在，但心识却并不是物质世界的反映，也并不仅仅是大脑、神经系统的功能，心识虽然不可见（识无形），但却具有最为周遍广大的特点，一切物质、精神现象的存在，都是以心识的认知和执取为存在条件的，在一切大尺度的物质和精神现象中，心识都具有最为优先的普遍性和广大性，是不能被忽视和超越的（这条解说是依玄奘大师译《大毗婆沙论》中所引《坚固经》中偈颂的义蕴而做的说明）。

四、依照本经偈颂的意蕴，物质、心识等有为诸法因为其无常性及遮蔽性（以蕴、荫等语称色蕴、识蕴）而与人类的无知（无明）共存，因此物质、心识的真实只存在于世俗观念中，更高的真实，只有涅槃可以当之。也就是说，当识等五蕴谢灭之时，作为究竟真实的涅槃才会呈现出来。

如果结合三乘佛法来加以考量，此偈还可以有更多的解释，但从物质与心识角度来说，最基本的意蕴从这几点来说已经大体表述清楚了。

其实不仅《坚固经》，在《阿含经》的不少经文中，释迦佛都曾讨论过心识与物质的关系问题，只是释迦佛很少像现代科学那样，脱离心识来讨论色法，因为心识与色法是相互依存的关系。《杂阿含经》卷12：

尊者摩诃拘絺罗答言：“今当说譬，如智者因譬得解。譬如三芦，立于空地，展转相依，而得竖立。若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，展转相依，而得竖立。识缘名色，亦复如是，展转相依，而得生长。”^⑦

心识、精神活动和现象以及二者存在所依存的肉体，经中做了清楚的界定，三者之中的每一种都不具有独立性，由于三者相互依存的关系，生命体得以生长和延续。

另一篇讨论心识与物质关系的著名经文，也

见于《杂阿含经》：

尔时，世尊告诸比丘：有五种种子。何等为五？谓根种子、茎种子、节种子、自落种子、实种子。此五种子不断、不坏、不腐、不中风，新熟坚实，有地界而无水界，彼种子不生长增广。若彼种新熟坚实，不断、不坏、不中风，有水界而无地界，彼种子亦不生长增广。若彼种子新熟坚实，不断、不坏、不腐、不中风，有地、水界，彼种子生长增广。

比丘！彼五种子者，譬取阴俱识；地界者，譬四识住；水界者，譬贪喜四取攀缘识住。何等为四？于色中识住，攀缘色，喜贪润泽，生长增广；于受、想、行中识住，攀缘受、想、行，贪喜润泽，生长增广。比丘！识于中若来、若去、若住、若没，若生长增广。

比丘！若离色、受、想、行，识有若来、若去、若住、若生者，彼但有言数，问已不知，增益生痴，以非境界故。色界离贪，离贪已，于色封滞意生缚断；于色封滞意生缚断已，攀缘断；攀缘断已，识无住处，不复生长增广。受、想、行界离贪，离贪已，于行封滞意生触断；于行封滞意生触断已，攀缘断，攀缘断已，彼识无所住，不复生长增广。不生长故，不作行；不作行已住，住已知足，知足已解脱；解脱已，于诸世间都无所取、无所著；无所取、无所著已，自觉涅槃：“我生已尽，梵行已立，所作已作，自知不受后有。”我说彼识不至东、西、南、北、四维、上、下，无所至趣，唯见法，欲入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实。^⑧

经文中关于“种子”的比喻，受到了广泛的关注，被看作是后来大乘唯识学种子说的经典源头之一，这里暂且不论。经中在讨论心识与物质及精神现象的关系时，提出了“识住”的概念，认为色蕴（阴）是识蕴的住处，受、想、行蕴是识蕴的住处，因为其中有贪欲的缘故，色受想行四蕴成为识蕴执取、贪著的对象，称为所取四蕴，识蕴因为贪著伴随的缘故，称为能取识蕴（取攀缘识）。因为贪欲的驱使作用，识蕴因此有增长广大、若来若去、若住若没的存在形态（生灭流转）。在《杂阿含经》卷14中，则说思量 and 妄想，作为一种推动识蕴执取对象的力量（使），驱动识蕴入胎而产生来世的生老病死：

尔时，世尊告诸比丘：若思量、若妄想者，则有使攀缘识住；有攀缘识住故，入于名色；入名色故，有未来世生、老、病、死、忧、悲、恼、苦，如是纯大苦聚集。若

不思量、无妄想，无使无攀缘识住。无攀缘识住故，不入名色，不入名色故，生、老、病、死、忧、悲、恼、苦灭，如是纯大苦聚灭。^⑨

前引经中说，如果对身体和物质的贪爱消除了，因为身体或物质的限制和滞碍（封滞）而产生的精神束缚也就随之解除。随着对感受、思想、意志的贪爱消除，它们所具有的限制和滞碍所引生的心与境的结合将不再生起。当识蕴没有认知和执取的对象时，心识的向外攀援的功能即告中断，心识不再有其寄住之处时，心识就缺乏产生心身活动的能力和条件（不作行）。当心识不再因攀援而有所行动时，心识即得知足（自我满足）而（安住），此时之心，即从贪欲、思量、妄想和对色心等境的执取中解脱，而于世间无所取、无所著时，心识即能“自觉涅槃”——“唯见法，欲入涅槃、寂灭、清凉、清净、真实”。

这篇经文从心识离贪欲、离执取、离思想、离妄想、离造作，即得见法而自觉涅槃的角度，清楚地解释了心识净化和解脱的过程，是《阿含》及部派佛教讨论涅槃的主要路径。在这一过程中，心识虽处于核心地位，但解释主要是从心识与色受想行的相互关系（出离）来说明的，对于心识本身的正面叙述并不多。

一方面，佛认为心识是世间万法寂灭的根本（“识灭余亦灭”），如《法句经·心品》及《杂阿含经》卷36之经，强调众生的心引导、限制了世间（在众生心中的呈现形态）：

时，彼天子说偈问佛：
谁持世间去，谁拘牵世间？
何等为一法，制御于世间？
尔时，世尊说偈答言：
心持世间去，心拘引世间，
其心为一法，能制御世间。^⑩

强调心识构画和呈现世界图景的能力更为明白、详细的是《杂阿含经》卷10中的经文：

诸比丘！当善思惟观察于心。所以者何？长夜心为贪欲使染，瞋恚、愚痴使染故。比丘！心恼故众生恼，心净故众生净。比丘！我不见一色种种如斑色鸟，心复过是。所以者何？彼畜生心种种故，色种种。

是故，比丘！当善思惟观察于心。诸比丘！长夜心贪欲所染，瞋恚、愚痴所染，心恼故众生恼，心净故众生净。比丘当知，汝见嗟兰那鸟种种杂色不？

答言：曾见。世尊！

佛告比丘：如嗟兰那鸟，种种杂色，我说彼心种种杂，亦复如是。所以者何？彼嗟兰那鸟心种种故，其色种种。是故，当善观察、思惟于心，长夜种种贪欲、瞋恚、愚痴

所染，心恼故众生恼，心净故众生净。譬如画师、画师弟子，善治素地，具众彩色，随意图画种种像类。

如是，比丘！凡愚众生不如实知色、色集、色灭、色味、色患、色离，于色不如实知故，乐着于色；乐着色故，复生未来诸色……于色不解脱，受、想、行、识不解脱，我说彼不解脱生、老、病、死、忧、悲、恼、苦。^④

在这部经中，通过两个譬喻来说心。第一个嗟兰那鸟羽毛众色喻，第二个“心如画师喻”。第一个譬喻从嗟兰那鸟有着艳丽缤纷的各色羽毛，每一种色彩中又有极为多样的差别，由此揭示嗟兰那鸟的心存在着种种的贪爱和杂染，各色艳丽的羽毛是由对色的贪爱所熏染成的。在此譬喻之前和之后，佛都强调了“心恼故众生恼，心净故众生净”这一主题。

第二个“心如画师”的譬喻中，画师、画师弟子，比喻自心所造世界有美妙、不甚美妙的差别。素地，本指洁净无色的画布或画底，本经中自然是指未经贪欲使、瞋恚使、愚痴使所染污的白净之心（本净之心？）。众彩色，不仅指色声香味触、色受想行识，也包括于此色受想行识所蕴藏的集、灭、味、患、离之不能如实而知所生的贪、瞋、痴等一切烦恼。“随意图画种种像类”，已经极为清晰地表达了这个世界是我们自心选择、构画、创造的本质特征——“唯心所现”、“唯识所现”之本意。

当心被贪欲、瞋恚等种种烦恼所驱使，出于无知、渴望、执著和占有，而用无常、染污、扭曲、变形的色受想行识来构造这个世界时，这个世界的真实性和客观性也就无从谈起了，这也就《阿含》中所说五蕴世间“第一义空”“最空”的本意：

云何为第一义空经？诸比丘！眼生时无有来处，灭时无有去处。如是眼不实而生，生已尽灭，有业报而无作者，此阴灭已，异阴相续，除俗数法。耳、鼻、舌、身、意亦如是说，除俗数法。俗数法者，谓“此有故彼有，此起故彼起，如无明缘行，行缘识……广说乃至……纯大苦聚集起”。又复，“此无故彼无，此灭故彼灭，无明灭故行灭，行灭故识灭……如是广说，乃至……纯大苦聚灭”。比丘！是名第一义空法经。^⑤

从觉悟的、从究竟的角度来说，没有所谓真实、客观的物质性的眼根生起和灭去，也没有真实、客观的所谓精神性的眼识、意识生起和灭去，在因缘的生灭和流转中，只有概念和假名——所谓无明、行乃至老病死等世间名词、观念和假名^⑥在流转，这就是涅槃义，这就是第一义

空，这就是佛在菩提树下最初觉悟之“一切行之止静，一切依之舍离、爱尽、离、灭、涅槃是”。而佛为声闻说五蕴是无常苦、无我，为众生说有父有母有阿罗汉，则当视为应机之说。尽管第一义空、究竟之说，在《阿含经》为数甚少，但却是贯通三乘、直通大乘的真实佛说而与《般若》、《法华》所说空义是一脉相承的。如《放光般若经》卷5《问观品27》：

须菩提言：“以世俗事故，有逮有得。以世俗事故，有五趣教。何以故？舍利弗！最第一法，无有生死，无有善恶之报，亦无断，亦无著。”^⑦

又如《法华经》卷5《如来寿量品16》：

如来如实知见三界之相，无有生死、若退若出，亦无在世及灭度者，非实非虚，非如非异^⑧，不如三界见于三界，如斯之事，如来明见，无有错谬。以诸众生有种种性、种种欲、种种行、种种忆想分别故……^⑨

与《阿含》应声闻之机、应世间信众之机不同，《般若》《华严》等大乘经多从第一义上直承性空、以无所得为方便，乃至“正直舍方便”，而不再从生灭无常下手，印顺法师遂将此看作是《阿含》与《般若》的对立，显然属于误读了：

如《阿含经》从生灭无常下手：“无常故苦，苦故无我”——空。甚至说：“若人寿百岁，不观生灭法，不如一日中，而解生灭法”（25.003）。如实知生灭无常的重要性，可想而知！但《般若经》严厉的批评了无常的观慧，如《小品般若波罗蜜经》卷三（大正八·五四六下）说：

“当来世有比丘，欲说般若波罗蜜而说相似般若波罗蜜。……诸比丘说言：色是无常……受、想、行、识是无常，若如是求，是为行般若波罗蜜。憍尸迦！是名说相似般若波罗蜜。”

以生灭无常观为相似般若，不生灭（不坏）观为真般若，虽可说对某些部派说，但在文字上，显然是不满传统的《阿含经》。《阿含》与《般若》等大乘经的对立，应该说是佛法的不幸！^⑩

从众生感官和经验角度来说，自我与五蕴都是真实存在的；从声闻角度来说，自我及我所是不存在的，而色法（物质）、心法、心所法和无为法是真实存在的；对于证入胜义、第一空所显真实性的菩萨来说，不仅有为法不是真实的存在，连实际、真如、无上正等菩提也属假立，如《大般若经》卷384《诸法平等品》：

佛言：善现！名皆是客，皆是假立，皆属施設，谓此名色，此名受、想、行、识；此名眼处……此名人，此名天；此名世间

法，此名出世法；此名有漏法，此名无漏法；此名有为法，此名无为法；此名预流果，此名一来果，此名不还果，此名阿罗汉果，此名独觉菩提；此名一切菩萨摩訶萨行，此名诸佛无上正等菩提；此名异生，此名声闻，此名独觉，此名菩萨，此名如来。

善现！如是等一切名皆是假立，为表诸义施設诸名故，一切名皆非实有。诸有为法亦但有名，由此无为亦非实有，愚夫异生于中妄执，菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，方便善巧教令远离，作如是言：“名是分别妄想所起，亦是众缘和合假立，汝等不应于中执着，名无实事，自性皆空，非有智者执着空法。”如是，善现！菩萨摩訶萨行深般若波罗蜜多时，方便善巧为诸有情说离名法。^④

……如是，善现！以一切法无少实事，但有假立诸名及相，诸菩萨摩訶萨于中不起颠倒执着，于诸善法能自增进，亦能令他增进善法。^⑤

《般若经》之批评行色无常的禅观法，并不意味着《般若》与《阿含》的对立，而是从色等五蕴缘起无真实、自性本空的更深一层意义，指出那些仍然坚持色法是实法，受想行识是真实法的修行者，实际上仍然未能真正理解佛所说“第一义空”相应之甚深智慧，故名相似智慧。从“第一义空”相应之智慧来看，《般若经》之批评“观色无常”无宁说是通过舍弃方便道来开显真实道。对于信根与智慧成熟的四众弟子来说，这不仅不是悲剧，反而是智慧的真实提升和净化。由此可见，印顺法师对《阿含》所说缘起甚深空义与《般若经》的契合性颇有间然矣。

结 语

名为佛说的经典中，哪些是佛说，哪些不是，争执由来已久。二部分裂、大小并行之后，形势更呈纷然莫辨之势。但大小乘佛教各遵其行、自求其道，尚未动摇佛法之根本。近代以来，随着西方佛教学术研究的兴起，当学者们挟自然科学之威势，把人本主义和理性主义的观念当作无需证明的真理，以语言学、文献学和历史学为佛教研究的主流方法，试图重构佛教之历史和思想之轨迹，佛教之一切经典、义理和历史都面临重新的审视而需要自证其真实性时，佛法的根本确实受到了深深的触动，其中尤其以大乘非佛说的观点影响最为深远，几乎被学术界视为定论。但从印度佛教的传统来看，无论大众、上座两部还是此后分裂的十八部派，无不承认三乘圣道的存在。而以弥勒菩萨为代表的菩萨乘及释迦佛传中的菩萨行，本身就是菩萨乘存在的可靠证

据；佛所说法是应机而说，也是存在三乘教法的潜在理由；至于心识和物质的真实，只存在于世俗观念中的思想，“三界唯心造”等思想更是《阿含》与《般若》《法华》一脉贯通的究竟、真实之说等等，确实呈现了大乘佛经与作为佛说的《阿含经》的深切关系。因此，在理解大乘佛教的起源时，尊重佛教固有的信仰、义理和文献传统，或许是佛教学术研究取得更大进展的关键之处。

(责任编辑：魏昌)

* 本文为国家社科基金项目“南北传《阿含经》注释比较研究”(14BZJ009)的前期成果。

① 印顺著：《印度佛教思想史》，《印顺法师佛学著作集》，Accelon Multilingual Search Engine Copyright 2000，自序第1页。下引印顺法师的著作皆使用此电子版，不再一一说明。

② 以基督教为学术和信仰背景来研究佛教的西方学者，以及全面接受西方佛教学术研究方法的日本僧俗两界早就认同此说，并且进行过很多的论证，目前大乘非佛说在日本佛教僧俗两界已经完全成为定论。相关著作、论文甚多，此不详举。

③ CBETA, T02, nq 99, p. 335, c1-8

④ CBETA, T01, nq 1, p. 20, b21-25

⑤ CBETA, N07, nq 4, p. 96, a10-12//PTS. D. 2. 142

⑥ CBETA, N05, nq 3, p. 188, a9-10//PTS. Vin. 5. 117

⑦ 由于部派佛教三藏多数译传不全，因此不易了知各家关于三乘佛法的系统看法，但有部的律藏和论藏中对于三乘修学的内容和差异，曾有系统、全面的论述，笔者的《四念处研究》中，曾以“说一切有部的大乘观念”为题进行过集中的讨论。参见哈磊著：《四念处研究》，成都：巴蜀书社，2006年，第167-184页。

⑧ CBETA, T02, nq 125, p. 626, a15-24

⑨ 三菩提，音译，意译为正觉。

⑩ CBETA, T02, nq 99, p. 186, b27-p. 187, b5

⑪ 印顺著：《佛法概论》，第268页。

⑫ CBETA, N68, nq 35, p. 166, a8-10 // PTS. Vism 325。另外，关于论中所说十波罗蜜、十力、六不共智、十八佛法等重要概念在南北传佛教间的相关差异，可参考觉音尊者著，叶均居士译：《清净道论》(修订版)，西双版纳州佛教协会倡印(内部资料)，第327-328页。本文因为引文的方便，引用了元亨寺版的《南传大藏经》的译文。

⑬ 有部之正统(婆沙师)认为菩萨所行波罗蜜道为施、戒、精进、般若四波罗蜜，见《大毗婆沙论》卷178。与正统相对的外国师则认为菩萨所行为施、戒、忍、精进、禅定、般若六波罗蜜。巴利语系则认可如上所引之十波罗蜜道。

⑭ CBETA, T02, nq 99, p. 242, a11-18。

⑮ 如果认为佛所说法中绝对不包含成佛之道，显然是极为荒谬的；如果认为《阿含经》及诸部律藏、阿毗昙藏中所言佛乘，不是出自佛亲口所说，那么什么人能有这样巨大的影响力，而使三

乘的观念为十八、二十部派共同接受它? 试想仅仅因为对《舍利弗毗昙》中一句偈颂的理解不同, 犍子部尚且分裂为三, 这样广泛的大范围的篡改圣典的情况, 在古代怎么可能出现? 在口耳传承的时代, 它又是通过什么样的途径实现的? 如果说是声闻人随顺世俗之情而加入, 则与三藏结集之神圣、严格之史实相冲突; 试想如果连佛亲口所允许的“小小戒可舍”都未能随顺凡圣之情而在《律藏》中加以修订, 更何论声闻人并不十分关注的菩萨成佛之道(佛乘), 声闻人会在屡次之结集中, 一再坚持将其增入三藏各部之中而不畏众议? 在增入之后, 又是如何平息众议的? 如是之类的质疑实在太多, 此处不再详举。这里显然可以得出结论了: 三乘之说, 必出于佛口, 声闻教法中沿袭佛说而保留了下来, 并在阿毗昙中曾根据各派的见解来加以种种解释和说明, 因为佛乘与声闻解脱之乘的差异, 是部派共同承认的。在声闻教法中是承认佛的智慧与修行道路与阿罗汉是有差别的。这与现代学术界只承认释迦牟尼是一个历史人物的观点, 是有本质的区别的。这也是现代学术观念对佛教误解最深的地方。

- ①⑦ 印顺著:《成佛之道》,第130页。
- ①⑧ CBETA, T01, na 26, p 510, c10-p 511, a1
- ①⑨ CBETA, T01, na 26, p 511, a29-b9
- ②⑩ CBETA, T03, na 190, p 655, c4-p 656, a29
- ②⑪ CBETA, T03, na 0190, p 0656, b05
- ②⑫ CBETA, T02, na 125, p 645, a29-b25
- ②⑬ 《汉译南传大藏经》(元亨寺版), CBETA, N13, na 6, p 233, a6-p 236, a8//PTS S 1.136 - PTS S 1.138。由于经文偈颂较长, 引用时略有节略。
- ②⑭ alaya, 音译阿赖耶,《四分律》译作“橐窟”;《五分律》译作三界“窟宅”;《施設论》作“无明卵?”;《佛本行集经》音译为“阿罗耶”,注曰:隋言,所著处;《捷度》用语与上引《相应部》同,注释说 alaya 有“住家”(住宅)、“欲望”二义。
- ②⑮ 此意与《法华经》中“唯佛与佛乃能究竟诸法实相”的表述相同。
- ②⑯ 南北传佛教都有如来得“一切智”,是“一切知者”的说法,但如来为比丘所说之法,是以趋向解脱、不违佛法、不坏清净离欲的僧团生活为主旨的,因此如大乘经中“行于非道而达于道”之同行摄众之法,“先以欲钩牵后令入佛智”之方便之道,“应以何身度脱即现何身而度脱之”之应化度众之道,在《阿含经》中几乎全无涉及,但也偶有表露,如《杂阿含经》卷5:“佛告火种居士:‘汝言色是我,受、想、行、识即是我,得随意自在,令彼如是,不令如是耶?’时,萨遮尼犍子默然而住。佛告火种居士:‘速说!速说!何故默然?’如是再三,萨遮尼犍子犹故默然。时,有金刚力士持金刚杵,猛火炽然,在虚空中临萨遮尼犍子头上,作是言:‘世尊再三问,汝何故不答?我当以金刚杵碎破汝头,令作七分。’佛神力故,唯令萨遮尼犍子见金刚神,余众不见。萨遮尼犍子得大恐怖,白佛言:‘不尔。瞿昙!’”(CBETA, T02, na 99, p 36, a10

-21)《增壹阿含经》卷30也有相似记述。此外,巴利语《本生经》、汉译《须摩提女经》等亦有菩萨行威猛降伏之法、密迹金刚力士现身等叙述。此即迥异于梵行饶益之声闻教法,为佛所知、所行之别种方便之法。这也是佛只为声闻说相应法,不为声闻说佛证悟之一切法的证据。

- ②⑰ 《杂阿含经》卷15, CBETA, T02, na 99, p 108, a24-b12
- ②⑱ 此句当作:是无隐秘, [非] 握拳不教。握拳不教, 犹如俗语所说“留一手”。
- ②⑲ CBETA, N07, na 4, p 51, a10-p 52, a1//PTS D 2.100
- ③⑰ 如纂集于龙树菩萨之前的《大毗婆沙论》已有相关讨论, 如: 卷79有讨论“佛以一音演说法”应如何理解的文字, 《大毗婆沙论》卷126: 讨论十二分教中方广与《般若经》的关系: “方广云何? 谓诸经中广说种种甚深法义, 如《五三经》《梵网》《幻网》《五蕴六处大因缘》等。胁尊者言: 此中《般若》, 说名方广, 事用大故。” CBETA, T27, na 1545, p 660, a27-29
- ③⑱ 参见《异部宗轮论》、《论事》及《大毗婆沙论》等相关部分。
- ③⑲ CBETA, T01, na 1, p 102, a23-25
- ③⑳ CBETA, T01, na 1, p 102, c14-19
- ④⑰ 依据参见《大毗婆沙论》卷129, 注释6有引述。
- ④⑱ “应答识无形, 无量自有光”, 玄奘大师译为“识不见无边, 周遍广大性, 更无余广大, 能映夺此者”。映夺, 意为比拟和超越。若单论偈中“光”字, 在这里是指有了别的作用, 光是比喻, 取其可以照明的特点。
- ④⑳ 《大毗婆沙论》卷129中详细地讨论过这个偈颂, 虽然也承认这个偈颂是讨论涅槃的, 是讨论无断、究竟断、无余断、无随缚断(这些词都是描述无余依涅槃的对应语)的, 但《婆沙》主要是结合四禅及无色诸定, 从三界、渐次灭的角度展开的, 与经文中马胜阿罗汉的问题及世尊的答复有较大的差异, 所以本文的分析不依此展开。
- ⑤⑰ 有受生识、结生识、香荫、中有、中阴、中阴身等种种异名。
- ⑤⑱ CBETA, T02, na 99, p 81, b4-8
- ⑤⑲ CBETA, T02, na 99, p 8, c27-p 9, a25
- ⑤⑳ CBETA, T02, na 99, p 100, b3-9
- ⑤㉑ CBETA, T02, na 99, p 264, a22-27
- ⑤㉒ CBETA, T02, na 99, p 69, c10-p 70, a3
- ⑤㉓ CBETA, T02, na 99, p 92, c16-25
- ⑤㉔ 上引《杂阿含》称缘起法为俗数法, 即世俗概念、名词, 《增壹阿含》称为“假号法”, 与中观所说假名含义相近, 意思是说仅有概念、观念存在而并无实体。
- ⑤㉕ CBETA, T08, na 221, p 36, c24-27
- ⑤㉖ 非如非异, 意思是说这个世界既不是和世人所见一致, 也不是和世人所见的完全不一样。
- ⑤㉗ CBETA, T09, na 262, p 42, c9-19
- ⑤㉘ 印顺著:《空之探究》,第149-150页。
- ⑤㉙ CBETA, T06, na 220, p 983, c17-p 984, a10
- ⑤㉚ CBETA, T06, na 220, p 984, c4-7