「處」義探源——以初期佛教文獻為中心

劉勁松
佛光大學佛教學系博士候選人

法鼓佛學學報第 25 期　頁 29-54（民國 108 年），新北市：法鼓文理學院
Dharma Drum Journal of Buddhist Studies, no. 25, pp. 29-54 (2019)
New Taipei City: Dharma Drum Institute of Liberal Arts
DOI: 10.6889/DDJBS.201912_(25).0002
ISSN: 1996-8000

摘要

「處」是初期佛教的核心名相之一，目前研究尚不充分。通過文獻回顧可知：學界對「處」的語義及義理內涵已形成諸多共識，但也有衝突，爭議的核心在於它是否包含無為法。此外，初期佛教對「處」所作的施設具有怎樣理論與實踐的意義，也是亟需學界回答的問題。本文根據初期佛教文獻，以學界的研究成果為基礎，對此進行研討後得出如下結論：

（1）十二處是因緣法，無為法不是因緣法，所以十二處不應包括無為法。

（2）處的施設具有理論與實踐兩方面意義：從理論看，明確了初期佛教的範疇；奠定了以有情為中心的思想基礎；構建了佛教認識論的理論依據；確立了佛教中道二元論的理論架構。從實踐看，明確了觀的對象、結果與內容，是解脫實踐的指導。

本文的學術貢獻在於：從初期佛教文獻出發，確認了十二處不包括無為法的文獻依據。初步探討了施設「處」的理論與實踐意義。

目次

一、研究回顧與問題提出
（一）研究回顧
（二）問題提出
1. 共識與衝突
2. 問題的提出
二、文獻依據與原則
（一）原始文獻說明
（二）文獻使用原則
三、十二處不含無為法
（一）十二處是因緣法
（二）無為法不是因緣法
四、理論與實踐意義
（一）理論意義
1. 奠定以有情為中心的思想基礎
2. 構建佛教認識論的理論依據
3. 確立了中道二元論的理論架構
（二）實踐意義
1. 明確了止觀的對象
2. 明確了觀察方法與結果
五、結論

關鍵詞

處、佛教名相、初期佛教、因緣法

一、研究回顧與問題提出

（一） 研究回顧

「處」首見於《中阿含經》。[1] 最早的譯詞為「入」，見於《陰持入經》。[2] 梵文 āyatana，巴利語同。作為初期佛教名相，指十二處。此概念創造伊始，即有明確定義。如《中阿含經》所云：

> 世尊答曰：「阿難！若有比丘見十二處知如真，眼處、色處，耳處、聲處，鼻處、香處，舌處、味處，身處、觸處，意處、法處。阿難！見此十二處知如真。阿難！如是比丘知處。」[3]

歷史地看，為義理詮釋的需要，其後的論書從語義與義理兩方面對其進行了更加深入細緻的解釋說明，如《陰持入經》[4]、《阿毘達磨俱舍論》[5]、《阿毘達磨大毘婆沙論》[6]、《清淨道論》[7] 等。

---

* 收稿日期：2019/03/29；通過審核日期：2019/12/11。
本文在導師萬金川教授指導下完成，後貴刊審稿老師也提出了許多專業、細緻的修改意見，受益良多，特表感謝！其中若有不當，文責應由筆者自負。

1 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 723 下 16。

2 《陰持入經》，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 173 下 10。

3 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 723 下 15-18。

4 「何等為入解？從是致名為入，從入解；譬從金入名為金地，從銀入名為銀地，如是各各應是譬喻所從所入，是從是有，如是從所意念，有行罪苦法如是。從所致，是名為從是入。亦有從是入，譬如王有入所有名，是亦如是。」參閱《陰持入經》，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 173 下 17-22。

5 「心心所法，生長門義是處義。訓釋詞者，謂能生長心心所法故名為處，是能生長彼作用義。」參閱《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 5 上 2-4。

6 「處是何義？答：生門義，是處義，生路義、藏義、倉義、經義、殺處義、田義、池義、流義、海義、白義、淨義，是處義應知。」參閱《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 379 上 11-14。

從佛教部派的視角看，各部派對「處」的理解並不一致。北傳阿毘達摩教法認為，十二處包含一切法——有為法與無為法。如《大毘婆沙論》中有云：

> 問：「何故此教最上勝妙？」答：「此是處中說攝一切法故。」十八界教雖攝一切法，而是廣說難可受持。五蘊教非唯略說，難可解了，而亦不能攝一切法，以蘊不攝三無為故。唯佛所說十二處教攝諸法盡，非廣非略。是故說為最上勝妙。故作是言：「若欲觀察諸法性相，當依如是十二處教。」[8]

此段論文闡明了十二處與十八界一樣，包含無為法。《俱舍論》也認為：「即此所說受、想、行蘊，及無表色、三種無為，如是七法於處門中立為法處，於界門中立為法界。」[9] 此句意在表示，除了十色處以外，其餘二處還包括「受、想、行、蘊，及無表色、三種無為」，也就是說，十二處包含有為法與無為法。然而，有些部派佛教的觀點認為，十二處與五蘊（名色）一樣，只包含有為法。如《陰持入經》認為，十二處均為「非常、苦、空、非我」，[10] 因此屬於有為法的範疇。又如《清淨道論》有云：「意處及法處的一部分是屬於名所攝，其他的諸處屬於色所攝，所以十二處只是名與色而已。」[11] 由此可見，雖然各部派對「處」的構成沒有

---

[7] 「其次普通的說（處的意義）：（一）努力故，（二）來的伸展故，（三）長領導故，當知為『處』。」參閱覺音著、葉均譯，《清淨道論》（下），臺北：華宇出版社，1987 年，頁 82。

[8] 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 378 下 18-24。

[9] 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 4 上 15-17。

[10] 「一切從何知？為非常、苦、空、非身。」參閱《陰持入經》，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 170 下 13-14。

[11] 參閱覺音著、葉均譯，《清淨道論》，頁 84。

異議，但對其義理詮釋卻有所不同。[12] 對此，以後將專文探討。

現代學界的研究可分為語義與義理兩方面。對“āyatana”的語義研究屬於巴利語研究的範疇，目前已經編撰了多部頗具學術價值的詞典。[13] 綜合語言學界的研究成果，可將其語義界定為：（1）伸展，範圍，羅盤，區域，球體，軌跡，地點，斑點，位置，場合。（2）努力，做，工作，實踐，表現。（3）一般的感知或感覺範圍，思想對象，感覺器官和對象，關係，秩序。[14]

就義理研究方面看，木村泰賢認為從原始佛教的觀點看，「十二處」與「五蘊」一樣，為有情之組成要素。[15] 據此可以推論十二處不含無為法。印順法師認為：「佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。」[16] Sue Hamilton 認為佛教處的施設屬於認識論的範疇。[17] 菩提比丘（Bodhi Bhikkhu）在英譯《相應部》[18]、《以佛陀的話語——巴利經典語錄》[19] 中將此詞

---

[12] 關於北傳阿毘達磨與《清淨道論》對「處」的不同認識及其表現的理論衝突，將另文討論。

[13] 如 T. W. Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1921; A.P. Buddhadatta, *English-Pali Dictionary*, London: PTS, 1955; Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli* (Part I, a-kh), (Part II, g-n), Oxford: PTS, 2001, 2010；水野弘元，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1968 年；雲井昭善，《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房佛書林，1997 年等。

[14] T. W. Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, p. 105.

[15] 「茲外此尚有專以認識活動為標準，分眼、耳、鼻、舌、身、意，說為六處（Chayatana）於茲六處，加入色、聲、香、味、觸、法六境而為十二處……。」參閱木村泰賢著、歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，貴陽：貴州大學出版社，2013 年，頁 77。

[16] 釋印順，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1990 年，頁 62。

[17] Sue Hamilton, *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 53.

[18] *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, translated by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 1133.

[19] Bhikkhu Bodhi, *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Boston: Wisdom Publications, 2005, p. 345.

譯為“sense base”，Thanissaro Bhikkhu 所採譯詞為“Sense-media”[20]，T. W. Rhys Davids 認為可譯為“Sense sphere”。[21] 西方學者與機構雖然據不同理解而採用了不同英語譯詞，但均以巴利原典為依據進行翻譯，沒有單獨對此詞進行深入詮釋。一些西方學者還從心理學的角度去研究佛教的十二處，如 Silva Padmal 等，[22] 但已超出佛學研究範疇。根據前文所述，從歷史觀點到現代研究，對「處」的定義既有共識，又有衝突。

（二） 問題提出

1. 共識與衝突

綜上所述，迄今對處的研究取得了相當成果，在某些方面達成共識。從語義方面說，從《俱舍論》簡略的「生長門」義到《大毘婆沙論》詳盡的九種含義：「生門義，是處義，生路義、藏義、倉義、經義、殺處義、田義、池義、流義、海義、白義、淨義，是處義。」[23] 乃至當今工具書中所作的語義詮釋，基本上可以認為是詳略的差別，並無根本的不同與衝突。從義理層面上看，根據現存的初期佛教文獻可知：（1）處是由眼、耳、鼻、舌、身、意內六處與色、聲、香、味、觸、法外六處構成。[24]（2）內六處

---

[20] *Maha-salayatanika Sutta: The Great Six Sense-media Discourse*, translated by Bhikkhu Thanissaro, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.149. than. html (2019/12/12).

[21] T. W. Rhys Davids, *Pali-English Dictionary*, p. 105.

[22] Silva Padmal, “Buddhist psychology: A review of theory and practice,” *Current Psychology* 9.3, 1990, pp. 236-254.

[23] 同註 6。

[24] 「佛告婆羅門：『一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。』」參閱《雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 91 上 27-中 2。

與外六處和合生觸。[25]（3）是觀的對象。[26]

雖然在處的定義上取得了很多的共識，但是也存在一定的衝突。其中最大的爭議在於：十二處是否包含無為法，具體地說，十二處的法處是否包含無為法。有的論書或研究認為，十二處包含無為法。如有部阿毘達磨教法認為，十二處中的法處包含無為法。當然，此一理論衝突是建立於不同的部派佛教之上的，在一定的前提下，都具有一定程度的合理性。但是，如果溯及初期佛教，即根據初期佛教的理論，十二處是否包含無為法，其義理依據何在？是學界尚未回答的問題。

2. 問題的提出

有鑒於此，本文將以初期佛教文獻為依據，回答如下問題：

（1）十二處包含無為法嗎？其根據何在？

（2）其所呈顯的理論與實踐實義是什麼？

在進入實質性研究前，需要說明本文所依據的文獻及其使用原則。

二、文獻依據與原則

（一） 原始文獻說明

研究初期佛教概念要依據初期佛教文獻。早在 1879 年，西方學者 H. Oldenberg 就已開始初步探索，其後 T. W. Rhys Davids 開

---

[25] 「比丘！人有六觸處，此說何因？謂比丘眼觸見色，耳觸聞聲，鼻觸嗅香，舌觸嘗味，身觸覺觸，意觸知法。」參閱《中阿含經》卷 42，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 690 中 29-下 3。

[26] 「佛告羅睺羅：『有內六入處，何等為六？謂眼入處，耳、鼻、舌、身、意入處，此等諸法，正智觀察，盡諸有漏，正智心善解脫，是名阿羅漢，盡諸有漏，所作已作，已捨重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心得解脫。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。如內六入處，如是外六入處乃至五陰，亦如是說。」參閱《雜阿含經》卷 31，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 22 中 19-26。

始了初期佛教文獻研究。[27] 木村泰賢於二十世紀初創作了《原始佛教思想論》，他認為：「研究真正之原始佛教，更須於阿含部或律部等之經典中，區別材料之新舊，而選擇其原始之阿含部及律部研究。」[28] 其後，學者宇井伯壽發表《原始仏教資料論》。[29] 該書認為，原始佛教資料包括巴利與漢譯的經藏與律藏，具體地說，經藏包含巴利五部和漢譯四阿含。律藏包括巴利語文獻經分別（suttavibhanga）、聚蘊（khandhaka）、附錄（parivāra）的構成。[30] 中國的律藏本包括曇柯迦羅 249-253 年所譯的僧祇戒本；安息曇諦 254-255 年所譯的曇無德羯磨，作為廣律十誦律的譯出是最古的，此律為羅什和弗若多羅一起開始翻譯，後經曇摩流支、卑摩羅叉完成。十誦律是比《集法經》更古成立的文獻。[31] 此後，和辻哲郎發表《原始仏教の実践哲学》，[32] 前田惠學發表《原始仏教聖典の成立史研究》等，[33] 都提到了初期佛教根本資料的範圍及取捨方法。呂澂在《印度佛學源流略講》中提出：「原始佛學學說的主要出處為『經』與『律』。……因為部派經過幾次分裂，資料是幾次分裂後留下的，彼此影響，相互模仿，不斷補充，即使有共同之處，也不一定即為最初之說。……要從現存經律中，尋出原始佛說來，仍然是件相當困難的工作。」[34] 印順法師於《原始佛教聖典之集成》中做過比較全面的整理與回顧，[35] 並且認為，原

---

[27] T. W. Rhys Davids, *Buddhism Its History And Literature*, New York: G. P Putnam's Sons, 1907。

[28] 木村泰賢著、歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 4。

[29] 宇井伯壽，〈原始仏教資料論〉，《印度哲學研究．第二》，東京：岩波書店，1982 年，頁 113-260。

[30] 宇井伯壽，〈原始仏教資料論〉，《印度哲學研究．第二》，頁 118。

[31] 宇井伯壽，〈原始仏教資料論〉，《印度哲學研究．第二》，頁 120-128。

[32] 和辻哲郎，《原始仏教の実践哲学》，東京：岩波書店，1969 年，頁 3-31。

[33] 前田惠學，《原始仏教聖典の成立史研究》，東京：山喜房，1964 年。

[34] 呂澂，《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2005 年，頁 8-9。

[35] 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1994 年，頁 3-10。

始佛教聖典既包括漢傳的阿含系列經典、漢譯的律典，同時，也包括南傳佛教巴利經典，如文中所述：「不自覺的投入了，非研究巴利語，不足以理解原始佛教的窠臼。多讀漢譯經律的學者，應該接受過去研究的良好成就，走著自己的道路，來作原始佛教聖典史的研究！」[36] 他認為，初期佛教的聖典既包括漢傳的阿含系列經典、漢譯的律典，同時，也包括南傳佛教的巴利經典。[37] 目前，學界的理論共識為：南傳四部尼柯耶（不含小部）、北傳的四阿含、部分律藏、部分雜藏（南傳小部文獻）均為初期佛教的經典。在前述文獻中，與「處」的定義有關的文獻主要包括南傳五尼柯耶與北傳四阿含。本文將以此為主要文獻依據。

（二） 文獻使用原則

本文使用原始文獻的基本原則為：以北傳四阿含為主，兼採南傳尼柯耶對照說明。關於初期佛教文獻的使用方法，木村泰賢曾指出：「至若傳述互異之間，而有其一致之處，就令非純粹原始之物，然至少亦可認為本於舊傳。其不一致者，則可設為推定之法，而認為某派特有之說。」[38] 印順法師也曾指出：「現存的《雜阿含經》與《相應部》，都屬於部派的誦本，從此以探求原始佛法，而不是說：經典的組織與意義，這一切都是原始佛法。」[39] 雖然南傳四部尼柯耶與北傳四阿含從整體來說是對應的，但對應經文內容並不完全一致。本文在研究中，以採用兩種文獻中內容基本相同（至少所表現的義理相同）的經文為主。[40]

---

36 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 6。

37 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 65-66。

38 木村泰賢著、歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 5。

39 釋印順，《雜阿含經論會編》（上），臺北：正聞出版社，1994 年，頁 60。

40 為行文簡潔，說明義理時以北傳四阿含為主，若所反應的義理一致，其南傳對應經文僅在註中說明。若有差別，則於文中作語法分析並說明。

三、十二處不含無為法

十二處是否包含無為法？[41] 為回答此問題，應首先明確十二處的範疇及無為法的定義。根據初期佛教文獻，十二處是因緣法，而無為法不是因緣法，所以十二處不應包括無為法。下面將從這兩方面進行說明。

（一） 十二處是因緣法

關於十二處是因緣法，有如下三處經證，其中，二處為南北傳共有的經文，一處為獨見於北傳文獻的經文。

經證一見《雜阿含經》卷 45：

> 此形不自造，亦非他所作，因緣會而生，緣散即磨滅。如世諸種子，因大地而生，因地水火風。陰界入[42] 亦然，因緣和合生，緣離則磨滅。捨一切愛苦，離一切闇冥，已證於寂滅，安住諸漏盡。惡魔以知汝，即自磨滅去。[43]

---

[41] 關於「法」的初步探討，詳見拙稿〈色法探賾——以《大毘婆沙論》與《俱舍論》為中心〉，《中華佛學研究》，即將出版。

[42] 說明：南傳的經文中「入」的對應詞為「cha āyatanā（六內處）」，這種情況的原因是複雜的，或許是翻譯的原因，或許是不同部派傳本的原因等等。

[43] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 327 下 6-13。
南傳對應內容為：
"Nayidaṃ attakataṃ bimbaṃ, nayidaṃ parakataṃ aghaṃ;
Hetuṃ paṭicca sambhūtaṃ, hetubhaṅgā nirujjhati.
"Yathā aññataraṃ bījaṃ, khette vuttaṃ virūhati;
Pathavīrasañcāgamma, sinehañca tadūbhayaṃ.
"Evaṃ khandhā ca dhātuyo, cha ca āyatanā ime;
Hetuṃ paṭicca sambhūtā, hetubhaṅgā nirujjhare"ti. (SN 5.9)
Online Pāḷi Tipiṭaka, https://epalitipitaka.appspot.com/fr_FR/canon/sutta/sa%E1%B9%83yutta/sag%C4%81th%C4%81vagga/bhikkhun%C4%ABsa%E1%B9%83yutta%E1%B9%83 (2019/12/11).

此經文見於南傳相應部，也見於《別譯雜阿含經》。[44] 此段經文特別強調了蘊、界、入均是因緣和合而成，是條件的產物，也將隨著條件的消滅而消滅。只有脫離了對此因緣而成的現象貪愛，脫離因此而造成的無明，證得寂滅才能獲得煩惱的滅盡。由此可知，十二處（入）為因緣法，是因緣和合的產物。

經證二見《雜阿含經》卷 17：

> 爾時，世尊告諸比丘：「若於一法，觀察無常、觀察變易、觀察離欲、觀察滅、觀察捨離，得盡諸漏，謂一切眾生由食而存。復有二法，名及色。復有三法，謂三受。復有四法，謂四食。復有五法，謂五受陰。復有六法，謂六內外入處。復有七法，謂七識住。復有八法，謂世八法。復有九法，謂九眾生居。復有十法，謂十業跡。於此十法，正觀無常、觀察變易、觀察離欲、觀察滅、觀察捨離，得盡諸漏。」[45]

此段經文旨在強調對於十二處的觀察實踐。既然十二處是因緣法，那麼在有情的觀察實踐中就要正觀此十二處的無常變易，就要觀察十二處的、離欲、滅、捨離，從而得以脫離煩惱。從世尊所教導的對十二處的觀察實踐中可知，十二處是無常變易法。

---

[44] 「眾魔生邪見，謂有眾生想，假空以聚會，都無有眾生。譬如因眾緣，和合有車用，陰界入亦爾，因緣和合有。業緣故聚會，業緣故散滅，斷除一切愛，滅諸無明闇。逮得於盡滅，安住於無漏，以是故當知，波旬墮負處。」參閱《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 100 號，頁 454 下 27-455 上 5。

[45] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 124 中 19-26。南傳尼柯耶無與此對應經文。

經證三見《陰持入經》卷 1：

亦有十二入，何等為十二？自身六，外有六。自身六為何等？一為眼、耳、鼻、舌、身、心，是為自身六入。外有六為何等？色、聲、香、味、更、法，是為十二入。
一切從何知？為非常、苦、空、非身，是從是知，亦有二知：一從慧知，二從斷知。從慧解知為何等？為非常、苦、空、非身，是為從慧知。從斷知為何等？愛欲已斷是為從斷知。[46]

據此段經文，特別說明了十二處具有「非常、苦、空、非身」的屬性，既然十二處具有非常的屬性，即不屬於常法，所以，屬於因緣法的範疇。其對應巴利經藏中的小部經典 *Peṭakopadesa*（《藏釋》）中第六章 "suttatthasamuccayabhūmi"[47] 對應內容如下：

【巴】Tattha dvādasāyatanāni katamāni?
Cha ajjhattikāni cha bahirāni. Cakkhu-āyatanan yāva manāyatenan ajjhattikam. Rupāyatanam yāva dhammāyatanan ti bāhiram. Etāni dvādasa āyatanāni.
etesaṃ kā pariññā? Aniccaṃ dukkhaṃ(saññā) anattā ti esā etesaṃ pariññā.[48]

---

[46] 《陰持入經》卷 1，《大正藏》冊 15，第 603 號，頁 173 下 10-17。

[47] Stefano Zacchetti, "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*: An Shigao's '*Yin chi ru jing*' T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.1, 2002, pp. 74-98.

[48] Arabinda Barua, *The Peṭakopadesa*, London: The Pali Text Society, 1982, p.113.

【譯】這裡，十二處（入）是什麼？
內六處（入）和外六處（入）。眼處到意處（是六內處）；
色處到法處（是外六處）。這些稱為十二處。
十二處的什麼（特徵）是遍知的？「（十二處）是無常、苦（想）、非我。」這些是遍知的。

與《陰持入經》相比，此經對十二處的描述也同樣有「無常」的表述，這說明《藏釋》也是認為十二處為因緣法。

此三處經證說明了十二處乃至陰、界都是因緣法，是生滅法。據此可知，十二處與五蘊一樣，都屬於因緣法的範疇，都是煩惱產生的根源，是修行者應「止滅」的對象，而不是要達到的目標（無為、涅槃、解脫）。因此，我們可以得到結論：十二處是因緣法。

（二） 無為法不是因緣法

文獻中沒有明確說一切法是否包含無為法，為此，還需要回到經文對無為法的定義。經證四見《雜阿含經》卷 12：

如此二法：謂有為、無為。有為者若生、若住、若異、若滅。無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。[49]

此處，世尊向弟子們講述了有為與無為二法。所謂無為法，即不生、不住、不異、不滅，也是一切煩惱永遠消滅的涅槃。據此定義，無為法指沒有生滅現象的狀態（永恆、常）。既然沒有生滅變化，當然就不屬於因緣法，所以無為法不是因緣法。

[49] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 83 下 15-17。

對比無為法與前述經文對十二處的描述與定義，因為十二處是眾生要解脫的對象，而無為是要到達的境界，同時，一切法是因緣法，無為法不是因緣法，二者所屬範疇不同。所以十二處不包含無為法。

四、理論與實踐意義

十二處是因緣法，不包括無為法。這就是說，十二處與五蘊一樣，是有情眾生的施設，這一觀點具有怎樣的意義，下面將從理論與實踐兩方面回答。

（一） 理論意義

1. 奠定以有情為中心的思想基礎

因為十二處不包含無為法，所以十二處與五蘊一樣，是有情眾生的施設。每一個具體的「有情」都是由此十二處構成，即有情是由他的感知器官及其所感知的世界構成，任何有情的世界不能超越這一範圍，也就是說，他無法了解到他沒有感知的範疇。而這一（眾生所感知的有限）世界正是每一有情煩惱產生的根源，要解決每一有情所特有的煩惱，就要圍繞此一有情世界來解決問題。所以世尊構建的思想體系是以十二處為中心的，也就是以每一個具體的有情為中心的。

煩惱是有情的煩惱，解脫也是有情的解脫。解脫即從此岸的有情世界解脫，所以初期佛教將關注的核心嚴格限定在有情自身，至於此外的世界，每一有情也無法了解，與他的解脫無關，即使探討也不過是「戲論」，所以佛陀不予回答。初期佛教的名相多是圍繞有情眾生而創造的，這反映了佛陀觀察世界的角度——即以有情眾生為中心的立場。如木村泰賢所說：「又上述要素的觀察，係以人類為中心，自不待言。但自佛教之立場觀之，如上觀

察不專以人為限。凡任何生物，皆能應用。」[50] 水野弘元也曾指出，「世尊這個排斥形而上學的立場，恰與康德排斥在他以前的唯心論、唯物論等哲學一樣，因為那些是經驗以外的問題。」[51] 初期佛教以有情為中心，排斥形而上學的立場為學界的基本觀點。

2. 構建佛教認識論的理論依據

有情對世界的認識是怎樣產生的，十二處的理論有明確說明，如《雜阿含經》卷 8 所說：

> 所以者何？緣眼、色，眼識生，三事和合緣觸，觸生受，若苦、若樂、不苦不樂。若於此受集、受滅、受味、受患、受離不如實知者，種貪欲身觸、種瞋恚身觸、種戒取身觸、種我見身觸，亦種殖增長諸惡不善法。如是純大苦集皆從集生，如是耳、鼻、舌、身，意、法緣，生意識，三事和合觸……[52]

此段經文說明了有情認識的產生過程，即眼、色為緣產生眼識，三者和合產生觸，緣觸而生受乃至以後的各苦種（集）與苦。其餘的耳、聲，乃至意、法都是如此。它們的相互作用產生各種識，乃至苦集以至苦。十二處的施設澄清了認識過程乃至煩惱的源泉，進而奠定了初期佛教認識論的基礎。

因為眾生無法克服十二處對自我的束縛，從而產生了錯誤認識，進而產生苦與煩惱。當我們認識到這個錯誤的輪迴（循環）後，就要重新建立認識的過程，即認識到自我的局限，認識到基於十二處產生認識的虛幻，認識到它的無常與苦，認識到它的空與非我，進而產生正確的認識。所以如《雜阿含經》卷 8 所說：

---

[50] 同註 28。

[51] 水野弘元著、郭忠生譯，《原始佛教》，臺北：靈山出版社，1996 年，頁 76。

[52] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 54 上 8-14。

復次，眼緣色，生眼識，三事和合觸，觸緣受，若苦、若樂、不苦不樂，於此諸受集、滅、味、患、離如是知。如是知已，不種貪欲身觸、不種瞋恚身觸、不種戒取身觸、不種我見身觸、不種諸惡不善法。如是諸惡不善法滅，純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意法亦復如是。[53]

這段經文說明，當我們認識到緣十二處所產生的苦乃至受，這是普通有情的輪迴過程。當我們了解了這一錯誤的認識過程，就要厭離、寂滅，如此即可脫離貪、嗔、癡，即可脫離諸惡與不善法，進而消滅苦。

由此可見，十二處是錯誤認識的根源，也是獲取正確認識的途徑，通過捨離十二處對眾生的束縛，即可獲得解脫。木村泰賢曾說：「要之，如佛說，吾人之認識依於主觀（六識）、客觀（六境），及其締結之感覺器官（六根）之聯合而成。苟缺其一，則認識末由成立矣。」[54] 十二處的施設，構成了初期佛教認識論的基礎。

3. 確立了中道二元論的理論架構

十二處包含內六處與外六處，二者相互依存、不可分割。換句話說，內六處是外六處的內六處，外六處是內六處的外六處，內、外六處的和合產生了識。眼、色、眼識（乃至意、法、意識）是不可分的。從初期佛教的觀點看，眾生與世界也是不可分的，那種傳統上將我與世界割裂，將意識與物質世界割裂的理論（從眾生個體的認識的角度看）是錯誤的。因此，這一新的名相所呈顯的理論表達了初期佛教獨特的二元論思想。它的獨特性在於：雖然它接受能感（內六處）與所感（外六處）的概念；但不是

[53] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 54 上 14-20。

[54] 木村泰賢著、歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，頁 91。

將二者割裂開來，而是一個整體。它不同於基於主、客對立的含攝一切[55] 物質精神現象的二元論，[56] 而是將二者統一起來，即如《雜阿含經》所說，[57] 世尊對此採取中道的態度。

佛教產生之初，在範疇上，以有情主體為核心構建理論體系，不關注主體以外的世界。在主體的構成要素上，承認主體的物質（色）與精神（名）構成。不明確說明二者的主從關係，而是傾向於二者並重，[58] 避免陷入形而上學的爭論，如印順法師指出：「佛說的解脫道，就是中道。」[59] 中村元曾說：「世尊認為這種（形而上學）爭論毫無意義，而不願加入爭論，他的教誡超越各種哲學見解，因此，佛『超越一切爭論』，就是說他捨棄論爭。」[60] 方立天也認為：「他對於當時思想界共同感興趣和展開論爭的本體論問題，……一概避而不談。」[61] 並進一步認為：「早期佛教的哲學帶有顯著的中道色彩。」[62] 綜上，筆者認為可將初期佛教思想定義為基於「中道」的二元論，這種特殊的二元論，由於只關注主體自我的世界，已經隱約顯出一元唯心論的萌芽。

初期佛教通過借用原有的詞形，賦予其新義。建立了全新的

---

[55] 初期佛教有時也談「一切」，但此時的「一切」僅指「五蘊」、「有為法」，而非包羅萬象的一切，對此將另文論述。

[56] 早期的佛教文獻提出「識緣名色、名色緣識」的思想，這一思想體現了識與名色的相互依存關係。

[57] 「所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道」，參閱《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 67 上 1-4。

[58] 「阿難！是故名色緣識，識緣名色」，參閱《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 61 中 19-20。

[59] 釋印順，《華雨集》第二冊，臺北：正聞出版社，1993 年，頁 19。

[60] 中村元著、釋見憨、陳信憲譯，《原始佛教：其思想和生活》，嘉義：香光書鄉，1995 年，頁 52。

[61] 方立天，《方立天文集．第 4 卷．佛教哲學》，北京：中國人民大學，2006 年，頁 23。

[62] 方立天，《方立天文集．第 4 卷．佛教哲學》，頁 25。

中道二元論的思想，這一思想為其修行論、解脫論提供了理論基礎，但仍然有很多問題沒有回答，如著名的「十四無記」，佛陀對此採取迴避或者沉默的態度。但到了部派佛教時期，為了解決這些問題，佛教思想家們開始了新的探索。

（二） 實踐意義

初期佛教的教法不僅注重理論，而且注重實踐。初期佛教視十二處為因緣法，在展現理論意義的同時，也彰顯了其實踐意義。

1. 明確了止觀的對象

根據初期佛教思想，既然十二處屬於因緣法的範疇，即有情眾生所經歷的世界，是有情眾生可以認識與體察的，即十二處是可以作為被觀察的對象，如《雜阿含經》卷 8 所說：

> 世尊告彼比丘：「當正觀無常。何等法無常？謂眼無常，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，當觀無常。耳、鼻、舌、身、意當觀無常。若法、意識、意觸、意觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常。比丘！如是知、如是見，次第盡有漏。」[63]

根據此段經文，止觀的對象為眼、色、眼識，乃至因此而產生的種種現象，乃至耳等諸處及其產生的種種現象。只有明確了觀察的對象，眾生才能正確地觀察，並據此了解因緣法的生滅無常乃至苦。當我們從理論上認識到十二處屬於因緣法的範疇後，在此指導下可以進行正確的止觀實踐。

2. 明確了觀察方法與結果

世尊不僅提出了觀察的對象，而且將正確的觀察結果告訴眾生，

---

[63] 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 51 下。

即眾生所執著的生命現象不過是因緣法，其本質為無常、苦、無我。眾生的認識是建立在錯誤的世界觀的基礎之上，即生命中有永恆、有樂、可以掌控，所以始終處於苦集的輪迴之中。世尊通過正確實踐，認識了生命現象的本質，發現眾生的這種執著正是苦（煩惱）的種子與原因，並將這一正確的認識（結果）告訴眾生，讓眾生可以直接以正確的認識觀察因緣法（蘊、界、處）——即直接觀察蘊、界、處的非常、苦、非我。如《雜阿含經》卷 8 所云：

> 爾時，世尊告諸比丘：「當正觀察眼無常。如是觀者，是名正見。正觀故生厭，生厭故離喜、離貪，離喜、貪故，我說心正解脫。如是耳、鼻、舌、身、意，離喜、離貪，離喜、貪故。比丘！我說心正解脫，心正解脫者，能自記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」
> 佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。
> 如無常，如是苦、空、非我，亦如是說。[64]

據此段經文，世尊告訴比丘，要觀眼無常、苦、非我、非我亦非我所。這就是真實正觀。同樣以此觀耳、鼻、舌、身、意。只有這樣的觀，才是真實的觀。佛陀獲得了真實的認識與實踐並將其告知弟子與世人，通過這樣的觀察實踐與結果，可以獲得解脫。

五、結論

處是初期佛教的核心名相之一，學界的研究尚不充分。本文以初期佛教文獻為依據，總結了學界對此一名相的研究成果，並

---

[64] 《雜阿含經》，大正藏》冊 2，第 99 號，頁 49 中 7-16。與此經對應的南傳尼柯耶為 SN 35.1，但於南傳經文中無「空」的表述。

以此為基礎，對其進行了較為深入的研究。關於初期佛教對「處」的認識，其核心衝突在於它是否包含無為法，即十二處之「法處」是否包括無為法。此外，初期佛教對處所作的施設具有怎樣的意義，也是急需學界回答的問題。經探討，本文得到如下結論：

1. 十二處是因緣法，無為法不是因緣法，所以十二處不包括無為法。
2. 處的施設具有理論與實踐兩方面意義：從理論方面，明確了初期佛教的範疇；奠定了以有情為中心的思想基礎；構建了佛教認識論的理論依據；確立了初期佛教中道二元論的理論架構。從實踐方面，明確了觀的對象、結果與內容，是解脫實踐的指導。

本文的學術貢獻在於：從初期佛教文獻出發，為十二處不包括無為法找到了文獻依據。初步探討了處的施設的理論與實踐意義。

正如文中所曾提出的，處的範疇在部派佛教時期的認識並不一致，例如有部阿毘達磨教法即將無為法納入十二處的法處。這種理論上的發展與衝突反映了什麼問題，需要學界進一步地探討。

引用書目

藏經原典或古籍

《大正新脩大藏經》（簡稱《大正藏》），東京：大正一切經刊行會，1922-1934。

《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號。

《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號。

《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號。

《別譯雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 100 號。

《陰持入經》，《大正藏》冊 15，第 603 號。

《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 號。

《阿毘達磨法蘊足論》，《大正藏》冊 26，第 1537 號。

《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號。

《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號。

《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 29，第 1562 號。

中日文專書、譯著、論文或網路資源等

木村泰賢著、歐陽瀚存譯（2013）。《原始佛教思想論》。貴陽：貴州大學。

中村元著、釋見憨、陳信憲譯（1995）。《原始佛教：其思想和生活》。嘉義：香光書鄉。

水野弘元（1968）。《パーリ語辭典》。東京：春秋社。

水野弘元著、郭忠生譯（1996）。《原始佛教》。臺北：靈山出版社。

方立天（2006）。《方立天文集・第 4 卷・佛教哲學》。北京：中國人民大學。

宇井伯壽（1982）。〈原始仏教資料論〉，《印度哲學研究・第二》。東京：岩波書店。

呂澂（2005）。《印度佛學源流略講》。上海：上海人民出版社。

和辻哲郎（1969）。《原始仏教の実践哲学》。東京：岩波書店。

前田惠學（1964）。《原始仏教聖典の成立史研究》。東京：山喜房。

雲井昭善（1997）。《パーリ語佛教辭典》。東京：山喜房佛書林。

劉勁松（未定）。〈色法探賾——以《大毘婆沙論》與《俱舍論》為中心〉，《中華佛學研究》，即將出版。

覺音著、葉均譯（1987）。《清淨道論》。臺北：華宇出版社。

釋印順（1990）。《佛法概論》。臺北：正聞出版社。

———（1993）。《華雨集》第二冊。臺北：正聞出版社。

———（1994a）。《原始佛教聖典之集成》。臺北：正聞出版社。

———（1994b）。《雜阿含經論會編》（上）。臺北：正聞出版社。

西文專書、譯著、論文或網路資源等

Barua, Arabinda. 1982. *The Peṭakopadesa*. London: The Pali Text Society.

Bodhi, Bhikkhu, trans. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.

———. 2005. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*. Boston: Wisdom Publications.

Buddhadatta, A. P. 1955. *English-Pali Dictionary*. London: PTS.

Cone, Margaret. 2001. *A Dictionary of Pāli* (Part I, a-kh). Oxford: PTS.

———. 2010. *A Dictionary of Pāli* (Part II, g-n). Oxford: PTS.

Hamilton, Sue. 2001. *Indian Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Padmal, Silva. 1990. "Buddhist psychology: A review of theory and practice," *Current Psychology* 9.3, pp. 236-254.

Rhys Davids, T. W. 1907. *Buddhism Its History And Literature*. New York: G. P Putnam's Sons.

———. 1921. *Pali-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Thanissaro, Bhikkhu, trans. 1998. *Maha-salayatanika Sutta: The Great Six Sense-media Discourse*. London: The Pali Text Society.

Zacchetti, Stefano. 2002. "An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*: An Shigao's '*Yin chi ru jing*' T603 and Its Indian Original: A Preliminary Survey," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 65.1, pp. 74-98.

Maha-salayatanika Sutta: The Great Six Sense-media Discourse, translated by Bhikkhu Thanissaro, https://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.149.than.html (2019/12/12).

Online Pāḷi Tipiṭaka, https://epalitipitaka.appspot.com/fr_FR/canon/sutta/sa%E1%B9%83yutta/sag%C4%81th%C4%81vagga/bhikkhun%C4%ABsa%E1%B9%83yutta%E1%B9%83 (2019/12/11).

Exploring the Meaning of āyatana in Early Buddhist Literature

Jin-song Liu
Ph. D. Candidates
Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

Āyatana is one of the core terms of early Buddhism, yet academic research regarding this important topic is lacking. The conflicting interpretations of āyatana lies in the question of whether or not it contains unconditioned (asaṅkhata) phenomena. This paper summarizes the research results based on the early Buddhist literature and draws the following conclusions following a comprehensive discussion:

(1) The twelve āyatana-s are conditioned phenomena, distinct from unconditioned phenomena. Therefore, the twelve āyatana-s should not be regarded as asaṅkhata.

(2) The application of āyatana has both theoretical and practical significance: from the theoretical point of view, it clarifies the scope of early Buddhism, it establishes the ideological foundation centered on sentience, it constructs the theoretical basis of Buddhist epistemology, and establishes the theoretical framework for the Buddhist notion of the Middle Way. From the perspective of practice, the object and content of introspection (vipaśyanā) are clearly defined; it is the guide in the practice aimed at liberation.

This preliminary discussion of the term shows that, based on the teaching of the early Buddhist literature, the twelve āyatana-s do not include asaṅkhata phenomena.

Keywords

āyatana, Buddhist term, early Buddhism, dependent origination