



佛教對本體問題的探討
山西各平遙縣佛教界人士
山西各平遙縣佛教界人士
山西各平遙縣佛教界人士

佛教對本體問題的探討

金山山森公孝味尚之藏

和(廿三)日五廿界眾謝前出嚴尋承

專題單輯 神神神神

一、佛陀對本體問題的態度

佛陀說法四十九年，論經三百餘會，諄諄善導，起大悲之心，指引眾生踏上大覺之路。佛法者，佛陀所說之法也，宇宙之實相也，本非佛陀自創，而是佛陀以其無量智慧所洞悉之真理。凡人為無明所蔽，不知真理，故佛陀向眾生開示，使眾生轉迷成悟。

佛陀說法時，對大眾所提出的問題，用五種方式回答：(一)直接回答。(二)間接回答，主要用比喻解說。(三)反問式回答，即反問另一相關問題，以開啓發問者的思維，使他自覺地推理原問題的答案。(四)不回答，並提議發問者自動尋找答案，原因是所問乃淺易問題，發問者若稍加思索，不難悟得答案。(五)不作任何答覆或提議。佛陀這種表示，稱為「無記」。

《別譯雜阿含經》記佛陀對一些問題的無記如下：「昔有人

世法：第一大補平林
列真：實更難對難對難對
南真：山西各平遙縣佛教界人士
世法：山西各平遙縣佛教界人士

書頁

世法：山西各平遙縣佛教界人士
世法：山西各平遙縣佛教界人士

目

錄

專論

呂沛銘

問佛：「於此死已受後有不？」佛默然不答。又問：「死後不有耶？」佛亦不答。又問：「我此死已亦受後有亦不受耶？」佛默然不答。又問：「我死之後，非受於有非不受有耶？」佛亦不答。尊者迦葉語舍利弗言：「如來寧可說色滅已生於後有，乃至非生非不生。世尊於彼色所盡處，正智解脫，然都無有死此生彼，死此不生彼，亦生亦不生，非生非不生，是故不答。」(卷六)佛陀對這些問題保持緘默，原因是這些是形上學不可探索的問題，人類永找不出其實際答案。若考究這些問題不但對修行無幫助，且使人陷入迷惘。

佛陀時代，印度外道盛行，諸外道所提出的形上問題，主要有十四項，稱「十四難」，即：(1)世界有常？(2)世界無常？(3)亦常亦無常？(4)非常非無常？(5)世界有邊？(6)世界無邊？(7)亦有邊亦無邊？(8)非有邊非無邊？(9)如來(此詞指眾生，下同)死後有？(10)如來死後無？(11)亦有亦無？(12)非有非無？(13)命與身為同

一？(14)為異？這十四問題①可分為四類，首四項屬世界生滅問題，(5)至(8)項屬時間及空間邊際問題，(9)至(12)屬生死問題，最後兩項屬靈魂問題。此等問題，來自外道六十二種邪見。據《大智度論》此六十二邪見即②：於現在五蘊中，每蘊執計有邊、無邊、亦有亦無邊、非有非無邊共四見，五蘊合共二十見。於過去五蘊中，每蘊執計常、無常、亦常亦無常、非常非無常共四見，五蘊合二十見。於未來五蘊中每蘊執計如去、不如去、亦如去亦不如去、非如去非不如去共四見，五蘊合二十見。以上三世五蘊共六十見，加上根本的常與斷二見，總成六十二見。此外，小乘《清淨道論》亦記外道以「我」為中心，向佛陀提出十六問題，即：(1)我在過去世存在乎？(2)我在過去世不存在乎？(3)我在過去世是何物？(4)我在過去世處於何種境界？(5)我在過去世中，曾否從一生轉到另一生？(6)我在未來世存在乎？(7)我在未來世不存在乎？(8)我在未來世是何物？(9)我在未來世處於何種境界？(10)我在未來世，曾否從一生轉到另一生？(11)我於現世，是自生乎？(12)我於現世，是被造乎？(13)我是何物？(14)我現處於何種世界？(15)此生從何而來？(16)來生去何處？此十六問③與上述十四難大同小異，皆屬形上問題。佛陀對此等問題均予「無記」。

宗教與哲學之間，有共通的三大領域，即(1)本體論(ontology)，主要是形而上學(metaphysics)；(2)知識論(epistemology)；(3)人生論，亦稱人生哲學(philosophy of life)。各大宗教義理亦涉及此三領域。原始佛教對本體問題保持緘默，後期佛教雖談本體，惟仍秉承原始佛教精神，即不作對修行無幫助之言論，故談本體，始終不離一心。所論本體問題，可分為四項：(一)時間與空間之邊際問題，(二)世界生滅問題，(三)本體根源問題，(四)神存在問題。以下是佛教對此四問題的看法。

二、時間與空間之無邊際

時間與空間，乃宇宙之最基本元素，任何事物不能離時間與空間而獨存。佛家言時間之最少單位曰剎那，乃梵語Kṣana之音譯，意謂將時間分至極短速，無可再分。一剎那間，起點與終點是相齊等，無先後差別。時間乃無數剎那相續，其間無有空隙，前剎那消失之時，乃後剎那生起之時，故剎那是一種抽象觀念。經云一彈指間有六十剎那，蓋假設之言以喻時間速逝，非真有六十剎那也。自無始以來至現在，由現在至無終的將來，含有無數纒生纒滅的剎那，其間出現無數事物的變遷，事物若不遇緣，則前剎那的情況與後剎那者無異。若遇緣，則前剎那消失之時，由於緣力的餘勢，在後剎那即起變遷。由於剎那極短，故變遷速至不可測。事實上，宇宙間並無永恆不變之事物，亦即萬物時刻在變遷。

過去的剎那，不可計量，未來的亦然，亦即時間乃無始無終。佛陀嘗告弟子迦葉云：「無始者，非一切聲聞緣覺思量所知。若有士夫出於世間，智慧多聞如舍利弗，長夜思惟終不能知。佛之無始誰最為先？乃至涅槃中間亦不能知。復次迦葉！如大目連，以神通力，求最初佛世界，無始終不能得。如是一切聲聞緣覺、十地菩薩如彌勒等，悉不能知……世界未曾盡，無所盡，無盡時。」(《大法鼓經》卷上)最後一句表示三世畢竟空，過去不可得，故未曾盡；現在不可得，故無所盡；未來不可得，故無盡時。

佛家稱空間的最少曰極微，乃空間分至微不可分的單位，亦是一抽象名詞。一極微之內，並無容量，亦即無長短闊窄的量子。空間乃無數極微所組成，極微與極微之間，互相緊貼，無有

空隙。無數極微形成一無限大的宇宙，其間有無數世界（色界），猶今言無限大的太空內有無數星球。組成世界之物質，其最少單位曰極微塵，猶今言原子，惟原子是有大小量度之實體，極微塵則非實體，故無量度，其抽象性質與利那相仿。《俱舍論》稱七極微塵合爲一微塵，七微塵合一金塵，七金塵合一水塵，七水塵合一兔毛塵，亦是空間量度的假設。極微塵的聚合即物質的形成，極微塵的散離即物質的解體。其爲聚爲散，視因緣而定，緣起則聚，緣盡則散。《金剛經》言大千世界終化爲微塵，即謂將來緣盡時，世界碎裂爲無數微塵也。

無限空間內的無數世界，以成、住、壞、空爲週期，經歷無限時間的消長。欲尋世界之盡頭，則不可得，故曰世界無邊。「無邊者，以五衆廣大無量，故言無邊。亦以五衆有邊則有始，有始則有終，即是無因無緣，墜斷滅等種種過……復次，衆生無邊者，以衆生多故，無量阿僧祇三世十方衆生，無人能知數，故言無邊。」（《大智度論》卷五五）此「無量無邊，非算數所知，亦非心力所及。」（《法華經·如來壽量品》）無邊世界之消長，無時無刻不循因果律，因者能生，果者所生，緣者助生，有因必有果，有果必有因。小乘俱舍立四緣六因五果，大乘唯識立四緣十因五果，皆因果之詳細論析。因果前後相續，因是來自前一事物之果，果是後一事物之因，因中有果，果中亦有因，因果連綿不絕，無有間斷。吾人若向過往溯源，則永不能得其始（第一因），向將來追尋亦永不能得其終（最後果）。佛家論時空及因果，說到「無限」即止。若將「無限」探索，所得者若不是夢幻泡影便是戲論。

對宇宙間其他事物的究竟，佛家亦不探討其第一因。以無明爲例，無明乃一切惡業根源，佛教從不追問無明從何而來，僅說

無明自「無始以來」，如《起信論》云：「一切衆生，不名爲覺，以從本來念念相續，未曾離念故，故說無始無明。」吾人永不能尋得無明之原始。故龍樹菩薩曰：「若無明因緣更求其本，則無窮，即墮邊見，失涅槃道，是故不應求，若更求則墜戲論，非是佛法。」（《大智度論》卷九十）無明本屬虛妄，吾人學佛，目的在除去無明，固不需探索何故自無始以來即有無明，正如醫生醫治病人的目的在除去病人的病菌，而不問何故世上有此種病菌。

三、中觀哲學可解答世界生滅問題

哲學述世界生滅問題，各家理論頗爲繁雜，大致可分爲理性派及唯物派，前者主世界恆常，後者則主斷滅，兩派爭議，莫衷一是。世界生滅問題，若揆以佛家中觀哲學，可迎刃而解。《中觀論》作者龍樹，嘗將諸法的生起分爲四種可能：自生（自己產生）、他生（他物所生）、共生（自己與他和合生）、無因生（自然存在）。龍樹在《中觀論》否定此四種可能，故曰：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」龍樹復在《十二門論》中詳述否定理由，大意是：（一）法不自生，生必藉因緣。若法自生，則可自還自生，人還生人，地獄還生地獄，如此則無業報，修行者亦永遠修行而不能成佛。（二）法不從他生，否則牛可生馬，馬可生羊。「他」是對「自」而言，猶是一自體也。既不自生又不他生，則自與他亦不共生，否則牛與馬配合可生羊。（三）法不無因生。「因」是法的生起條件，若法無因生，則煮砂可成飯，水凝冷可變石而不爲冰。

法不孤起，必待緣而有，乃中觀之核心思想，故曰：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」（《中觀

論·四諦品》)蓋諸法皆相依而起，相待而成，亦即「此生即彼生，此滅即彼滅，此有即彼有，此無即彼無。」(此四語常見於《阿含經》)。龍樹亦曰：「因緣所生法，是即無自性。」(《十二門論》)云何自性？龍樹復曰：「衆緣中有性，是事則不然。性從衆緣出，即名爲作法。性若是作者，云何有此義？性名爲無作，不待異法成。」(《中觀論·觀有無品》)可見自性有三義：(一)自有義(不從因緣生)、(二)不變性、(三)獨存性。宇宙間一切事物均無自性，此原理亦稱緣起性空，色法亦然，蓋色法當體即空，不必將色除去才顯空。妄識緣境，祇見其相，即是迷；般若觀照，見其性空，即是覺。佛教稱爲大覺之教，即本此。

龍樹爲破邪顯正，且闡示八不中道，即不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不去，其反面即生、滅、常、斷、一、異、來、去，乃世間虛假之相，如下表所示：

總相：生與滅(存在與非存在)
別相：常與斷(永恆與非永恆)
一與異(統一與分殊)
來與去(出現與消失)

此八法合成四對，或未窮盡世間妄象，但卻是最重要的八法，龍樹均予否定，蓋此八法與真理相違，故一一冠以不字，稱「八不中道」。八不表面上似是矛盾，實際上卻顯示萬法相待而成，由相待而歸於統一，亦具事理無礙義。以生滅爲例，宇宙本體，原無生滅，吾人所見生滅，乃因緣所現之假相也；若知緣起無自性，則萬法空寂，何有生滅？故生滅乃衆生攀緣之見，取相而起之妄象也。既取於相，乃執生滅爲實有，於是墜入生死輪

迴。故「若見諸相非相，則見如來。」(《金剛經》)雖云佛度衆生出生死入涅槃，實無生死可出，無涅槃可入，亦即無衆生可度。蓋生是因緣，滅亦是因緣，法性本無生滅也。太虛大師嘗作一偈云：「諸法剎那生，諸法剎那滅，剎那生滅中，無生亦無滅。」意即現象界雖顯生滅之相，本體實無生滅。生與滅亦是對應於有與無而言。就緣起而論，一切法非有而有；就實相而言，一切法有而非有。有而不有，雖有而不著有邊；無而不無，雖無而不著無邊；兩邊不著，即中道義。哲學上難以解決之世界生滅問題，中觀論提供獨一無二的完滿解決。天台宗所創三諦圓融之說，亦本中道義。

四、佛家以心為本體根源

西方傳統哲學，認爲現象界之外，有一本體界，並循超越現象界途徑去探索本體，結果形成種種迷惑難解之本體理論如一元論、多元論、唯心論、唯神論等。中國哲學重視人倫，故少言本體。佛家既重視人倫，亦不排除本體。惟佛家所言本體，既非類似西方哲學的形上本體，亦不同於老莊所言「道」本體(佛家言清靜、無爲、無欲等，不能與老莊所說者混爲一談)。佛家以一心爲本體根源，以因果律爲現象法則。若將本體與現象一齊探源，可歸結兩者之同時融合。若從現象生起考察，名爲緣起論；若由實相內涵考察，名爲實相論。緣起實相兩論，互相攝合，兩者關係如形與影，是一而二，二而一，言緣起不離實相，說實相亦不離緣起。所謂「事理無礙」，「三諦圓融」，「一眞法界」，皆本體與現象融合之究竟一乘眞理。諸緣起論如業感緣起、法界緣起、賴耶緣起、眞如緣起，皆殊途而同歸一心，一心隨緣而生萬法，萬法歛聚還於一心。佛典言心爲本體根源者不勝

枚舉，如《華嚴經》：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世間中，無不由心造。」（夜摩天宮品）《本生心地觀經》：「心清淨故，世界清淨；心雜染故，世界雜染。」《楞嚴經》：「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現。」（卷二）《大乘義章》：「十二因緣，依於一心，依情起相，名為非無，據實本寂，說為非有。」出現於吾人眼前世界諸森羅萬象如山河大地星晨，皆一心所現，心生則種種法生，心轉則種種法轉，心滅則種種法滅。一言以蔽之：心外別無法。若心外求法，則如求水中月，鏡中像，終不可得。心之為真為妄，亦依吾人意向。吾人之為善為惡，繫於一念之選擇，一念之差，可頓成覺悟，亦可鑄成大錯。吾人動心時，可不慎哉！

心既為本體根源，則吾人所感知的時間與空間，亦一心所生。以時間而言，雖云有時分秒之量度，惟吾人一心原無久暫之分別。久暫之感覺，乃心隨色界流轉而生，佛語所云「念念生滅」是也。心若不隨物轉，則萬年本是一念。禪師入定數日，自覺僅一刹那；自生至死，不過黃梁一夢。《中觀論》云：「時住不可得，時去不可得，時若不可得，云何說時相？因物故有時，離物何有時？勿尚無所有，何說當有時！」（觀因果品）可知時間乃心所反映外物連續變遷之假相。情緒愉快者，常覺時間彌短；心境紛亂者，恆感時間漫長。孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至。」（《論語·述而》）孔子勤於講學，樂育英才，其精神超脫於時間之外，連老之將至亦不覺也。

《大毗婆娑論》云：「以有往來聚集處故，知有虛空。若無彼因，彼亦不有……虛空是彼容受因故……若無虛空，應無容處；若無虛空，應一切處皆有障礙……無障礙相是虛空故。」（卷五三）意謂吾人之空間感覺，亦因心緣色界（物質世界）而

生。若無大小、方向、闊窄、遠近等量度觀念，則無所謂空間也。心若不著色相，則身軀雖不動，心境卻可逍遙於廣大之空際，所謂「芥子可納須彌」是也。須彌於芥子內並無變小，而芥子亦不變大。《華嚴經》云：「一生毛中含諸佛刹海，《維摩經》述維摩居士之狹窄病室可容三萬二千獅子座，皆形容菩薩解脫心境之廣闊。孟子言所養浩然之氣「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。」（《孟子·公孫丑》）是孟子浩然之氣亦超越界限而塞於天地也。

五、佛教否定神之存在

佛教否定神之存在。若神存在，則從何而來？若謂神自生，則不符合因果律；若謂他生，則神是被造，固非萬能。若神果萬能且寵愛世人，則為何不消滅世間罪惡？神對罪惡坐視不理，其為公義乎？博愛乎？神一方面要拯救世人脫離罪惡，另一方面又任由罪惡橫行，以致人類為罪惡所污染，何其謬也！神之存在又如何驗證？唯一可得的結論是：神是由人造，即心所現之妄象也。唯神論者或難曰：「若無神，則人之善惡報應由誰主持？」可答曰：「依因果律。」復問曰：「因果律從何而來？」答曰：「自無始以來。」再難曰：「何故自無始以來？」此問可仿佛陀子「無記」。若以另一難曰：「宇宙間物質從何而來？非神創造無以解釋。宇宙間之井然有序由誰佈置？非神指引無以解釋。」此問亦予「無記」，蓋此等探索本體底蘊之問題，人類永找不出實際答案。若將答案歸結於神之存在，乃戲論者自作假設以滿足好奇而已。

佛教之破神論，多見於瑜伽及中觀典籍，如《十二門論》云：「實不從自在天作，何以故？性相違故，如牛子還牛，若萬

物從自在天生，皆應似自在天，是其子故。若自在天作眾生者，不應以苦與子，是故不應言自在天作。若自在者不應有所須；有所須而作，不名自在。若無所須，何變化作萬物？如子兒戲！若自在作眾生者，誰復作是自在？若自在自作則不然，如物如能自作；若更有作者，則不名自在；若自在是作者，則於作中無有障礙，念即能作。若自在作萬物者，爲住何處而作萬物？是住處爲自在作？爲是他作？……如是則無窮。若他作者，則有二自在，是事不然；是故世間萬物，非自在所作。若自在作者，何故苦行供養於他，欲令歡喜，從求所願？若苦行求他，當知不自在。……若自在所作者，即無罪福善惡好醜，皆從自在外故，而實有罪福，是故自在所作；若眾生從自在生者，皆應敬愛，而實不爾，有憎有愛，是故當知非自在所作。……若自在作者，善惡苦樂事不作而自來，如是壞世間法，持戒修梵行皆無所益，而實不可！是故當知非自在所作。……若無因緣而自在者，一切眾生亦應自在，而實不爾！當知非自在所作。若自在從他而得，則他復他，如是則無窮，無窮則無因，如是等種種因緣，當知萬物非自在生，亦無有自在？」（卷十觀作者品）此段列舉無神理由，意思甚爲精闢。所言「自在天」（簡稱自在），猶今言無所不能之神。

佛陀嘗言己乃一常人而非神。「如來說法，無非因緣……非如來所作，何以故？佛從世間生，佛不說佛造世間。」（《文殊師利問經》卷下雜問品）「佛身亦不自在，皆屬本因緣業果報。」（《大智度論》卷九九）「若佛出世，若佛不出世，法爾如是。」（同上卷五四）佛陀且訓示弟子以智信爲依，智信是本於「四依法」，即依法而不依人，依了義經而不依不了義經，依義不依語，依智不依識。

佛學上論證知識真偽的主要方法是因明，猶今之邏輯學。古時印度學校將因明列爲一獨立科目，與其他科目並稱「五明」，即因明、內明、聲明、醫方明、工巧明，可見當時對因明之重視。研究佛學者，不可不修因明。因明以實際事物爲討論對象，無論從任何方面推理，結果必須符合事實，不容矛盾或含糊。茲以「神」作爲因明三支的論題如下：

宗：神創造天地萬物。

因：神無所不能，具無中生有的力量故。

喻：如耶教的上帝、回教的真主阿拉、婆羅門教的大梵天，皆宇宙萬能主宰。

如何驗證神之存在，已是不可能，且各唯神宗教均言其獨一無二的主宰，並指他教所言者爲非，矛盾重重，可見有神論經不起因明考驗。

六、佛教言天堂地獄亦歸於一心

任何宗教均言天堂地獄，佛教亦然，且說三界及六道輪迴，雖非原始佛教思想，但後期佛教爲方便解說業報，乃取古印度流行思想加以改造或借用。禪宗典籍《林間錄》記天堂地獄論題一則云：「李端原問達觀禪師：『地獄畢竟是有是無？』答：『諸佛向無中說有，眼見空華；太尉就有中覓無，手撈水月，堪笑眼前見牢獄不過，心外見天堂欲生。殊不知欣怖在心，善惡成境；但了自心，自然無惑。』另一禪典《密雲禪師語錄》亦記：「宋世大慧杲和尚云：『爾等生前，曾造驢造馬，來也不知，而今死後，做驢做馬，去也不知，上天堂也不知，入地獄也不知。既都不知一息不來，前路茫茫，豈不是要緊底大事耶！然據悟上座即

不然，只者生不知來處，死不知去處，便是當人出生死底消息，唯人作攀緣，遂成流轉。何故生不知來處，則來無所從；死不知去處，則去無所至；去無所至，則內無所出；來無所從，則外無所入；外無所入，則外息諸緣；內無所出，則內心無喘；既內心無喘，外息諸緣，則一念不生。」由此可見天堂地獄皆隨機方便超越有無之說，一落有無，都無是處，最後均歸結於一心，所謂「心爲法本，心作天堂，心作地獄」（《弘明集》卷二《宗炳明佛論》）是也。即使言天堂、地獄、閻王等，佛教從不考究其來源，非如唯神宗教謂天堂地獄仍神所造。佛典所述掌司地獄之閻王，亦非宇宙間主宰。諸菩薩及佛如地藏菩薩、觀世音菩薩、阿彌陀佛、藥師佛等，皆非萬能之神。佛典所載神話，如《起世因本經》（隋達摩笈多譯）述原始世界狀況，亦不過用作比喻或借爲解釋經義，也就是一種方便說法。事實上，任何宗教皆說神話，可是唯神宗教的神話卻被教徒視作教條，如耶教《舊約聖經》言上帝造人類始祖阿當及夏娃男女兩人，教士明知其謬亦不敢公然否定，如此信仰安得謂智信？佛家精神，在於不變而隨緣，雖修出世間法而不棄世間法；又隨緣而不變，雖入世而不受俗染。言天堂地獄，目的在昭示業報，也就是一種隨緣說法，非有意探究神秘莫測之本體底蘊也。

七、佛教不探討形而上學問題

吾人之知識，來自感覺、經驗、推理三種途徑。感覺乃感官的感知，經驗來自感覺的累積，推理即理解力，乃吾人研習深奧學問的主要方法。惟推理不能完全超脫經驗，否則易陷於形上學冥想，以致與真理相違。以阿賴耶識爲例，此識雖非感覺及經驗所能接觸，但不是離開前七識（經驗）而自爲一絕對獨立體。阿

賴耶識所攝藏之種子及種子所受熏習，皆來自前七識。又以涅槃爲例，涅槃雖云非經驗境界，不能用言語形容，因言語祇能表達感覺及經驗所感知的事物，但涅槃是修行成果，而修行卻是在經驗界進行，如持戒、精進、布施等。涅槃雖不可說，但能夠證得，證得涅槃者縱使用千言萬語向別人敘述涅槃境界，別人仍不能體驗，除非彼亦循修行而證得，可見涅槃與修行並非互相獨立無關。其他如畢竟空、眞如、中道等，雖不能感知，亦不是絕對超脫經驗之渺冥形上學境界。事實上，一個學佛者的修行程度未達高深時，要瞭解實相底蘊是不容易，甚至不可能。

另一方面，試觀西方著名哲學家所提出的形而上理論者如萊布尼茲(Leibniz)提出的「單子論」(Monads)、笛卡爾(Descartes)提出的「第一原理」(First Principal)、黑格爾(Hegel)提出的「絕對實體」(Absolute Entity)、費希特(Fichte)提出的「眞我」(True Ego)等，無一不是深邃幽玄、渺冥不可摸索的絕對超經驗形上學秘體，既不可感知，又不可測量，更不可證得。諸哲學家爲尋求理論上之完備，惟有歸結於上帝以自圓其說，雖然所言上帝未必即耶教之上帝，但總不離宇宙主宰觀念，甚至大哲學家康德(Kant)也如此。康德創評判哲學，以先驗爲題旨，所云先驗，即先於經驗的悟性，是無條件的及絕對的，與佛家的認識迥異。佛家認爲心識不斷受熏習，故一切心識不是完全超脫經驗而獨立。康德則將悟性推出於經驗之外，又不能說明其來源，最後唯有歸向上帝作爲結論。

佛學雖精深博大，表面上似甚爲淵奧，實則不出本分尋常間，所謂「平常心是道」是也，並無渺冥玄秘之形上理論。佛法乃大覺之法，雖云有八萬四千法門，但種種皆方便法門，同趨明心見性，開示實相，轉迷成悟。綜觀三藏十二部教典，未見一語

道及形而上究竟。何以故？探討形上問題非方便法門故，此等問題永找不出實際答案故。佛教言三法印、四諦、十二因緣，皆世諦之敘述；三無漏學、五戒、六度、八正道，皆淨化人生之實踐。在名稱上似屬抽象的涅槃、阿賴耶識等，亦如上所述，均非絕對超脫經驗之形而上臆測。再以「畢竟空」為例，龍樹嘗言，說畢竟空之目的在除去凡夫執著自性為實有，也就是一種法門，此執若除，則毋需說畢竟空。正如火燒薪，薪被燒掉化為灰燼，火亦消失。故《中論》云：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」（破行品）

八、佛教以圓融為依歸

佛者覺也，所覺者人生之真諦也。覺之反義為迷，迷與覺乃一心之兩面，失覺即陷迷，去迷即成覺，覺迷之間繫於一心。吾人學佛目的即在除去迷惘，求證無上正覺。若玩索形上學不可解之問題，並臆造種種假設去解釋之，且自以為探得真理，則陷入不可自拔的迷境。誠如莊子云：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。」（《莊子·養生主》）古希臘哲學家蘇格拉底(Socrates)，某次與弟子討論知識問題時，弟子問：「你所知道宇宙間最深奧的事物是甚麼？」蘇氏答曰：「我所知道的是『不可知』④。」蘇氏態度，甚近佛家旨向。孔子的「不語怪、力、亂、神」（《論語·述而》），亦同一觀點。

佛教以圓融為依歸，一切具有存在價值的世間事物，佛教從不與之對抗，即使其他宗教所崇奉的「神」，其理論或有不完善，但總以止惡揚善為依歸，佛教從不將之貶斥，故佛教在過去二千五百年間，從未與其他宗教發生「宗教戰爭」。佛陀嘗告弟

子須菩提曰：「大德須菩提！如須彌山王，光所照處，悉同一色，所謂金色。如是，須菩提！般若光照一切結使，悉同一色，謂佛法色。是故須菩提！佛法結使，以般若慧觀，等無差別。是故須菩提！一切諸法，皆是佛法。」（《大方廣寶篋經》卷上）以平等對待其他宗教，並將其他宗教的止惡揚善包容於佛法，故曰「一切諸法皆是佛法」。此種態度，正顯示佛教的大悲大智胸懷，於古今學術思想中無一可與之相比。即使有情界盡，虛空界盡，衆生業盡，而菩薩普渡衆生之悲願永無窮盡。佛教精神如是偉大，任何其他宗教望塵莫及。宇宙間最高智慧如中道、唯識、法界等，全部出自佛家，其對人類貢獻的偉大，更非筆墨所能形容矣！

（完）

註釋：

①此十四問題亦稱「十四未授記」。經論言此十四問題者，有《雜阿含經》卷三四、《大智度論》卷二、《小品般若經》卷十四、北本《大般涅槃經》卷三九、《大乘義章》卷六等。

②諸經述六十二見略有不同，可分為三類，分別見於(1)《長阿含經》卷十四《梵動經》，(2)南本《大般涅槃經》卷二三，(3)《大智度論》卷七十，與《小品般若經》卷十四《佛母品》。本文轉述第(3)類。

③引H.C.Warren 著 Buddhism in Translation，顧法嚴譯：《原始佛典選譯》，慧炬出版社，台北，一九七〇。一〇一至一〇二頁。引文不全錄原文，僅取要義。

④原語出於古希臘哲學家柏拉圖(Plato)著《斐多篇》(Phaedo)見洪萬年編譯：《蘇格拉底對話錄選篇》，社會科學出版社，北京，一九八一。四〇頁。