

佛學與科學

Vol. 14 No. 1

2013年2月

目錄

評論

- 1 數學中的佛法奧義
梁乃崇
- 4 痔疾自癒過程探討
王立文

原著

- 5 大乘中觀對無為法問題的破申——《百論》破常空品釋義
孫長祥
- 28 身心靈和世界之結構及其主宰與生成機制
楊中傑

佛科講座

- 47 「行」的內涵
梁乃崇

投稿須知



佛學與科學 中華民國一〇二年二月 第十四卷 第一期 Buddhism and Science Feb., 2013 Volume 14 · Number 1 Pages 1-49

佛學與科學

Buddhism and Science

2013年 第十四卷 第一期 2013 Vol. 14 No. 1



圓覺文教基金會
Om-Ar-Hone Buddhist Foundation

圓覺講座

《法華經》

經中之王

一切世間難信之法

講述者：智崇上師

時間：102年5/12，6/9，7/14，8/11，9/8，10/13，11/10，12/8(每月第二個星期日)

地點：台北市襄陽路6號2樓(襄陽路與懷寧街交叉口附近，隔壁為花旗銀行)

捷運：臺大醫院站4號出口，向前直走約20公尺，至第一個紅綠燈左轉直走。

公車：

1、捷運台大醫院站(公園路下車處)：20、216、222、224、236、237、241、243、245、249、251、63、308、5、513、532、604、621、644、648、670、706、信義幹線。

2、二二八和平公園(襄陽路下車處，此為最靠近的站牌)：15、18、22、220、222、247、257、263、276、287、3、605(快速公車)、621、651。

3、台北車站(公園路下車處)：216、224、5。

4、台北車站(青島西路下車處)：2、222、5、604、648、信義幹線、藍1。

洽詢：(02) 2389-3366 吳小姐 傳真：(02) 2361-9265

網址：<http://www.obf.org.tw> E-mail：service.oah@msa.hinet.net

主辦：圓覺文教基金會

捐款劃撥戶名帳號：圓覺文教基金會 13216768

佛學與科學

Buddhism and Science

發行人 Publisher

梁乃崇 國立清華大學物理系榮退教授，新竹
Nai-Tsung Liang, Retired from Department of Physics, National Tsing-Hua University, Hsinchu

主編 Editor-in-Chief

王立文 元智大學通識教學部，桃園
Lin-Wen Wang, College of General Studies, Yuan Ze University, Taoyuan

執行編輯 Executive Editor

胡祖櫻 東華大學課程設計與潛能開發學系，花蓮
Tzu-Ying Hu, Department of Curriculum Design and Human Potentials Development,
National Dong Hwa University, Hualien

編輯委員 Editorial Editor

王守益 國立清華大學物理系榮退教授，新竹
George S. Wang, Retired from Department of Physics, National Tsing-Hua University, Hsinchu

朱建民 華梵大學 校長，台北
Jien-Ming Jue, President, Huafan University, Taipei

宋光宇 佛光大學生命學研究所，宜蘭
Kwang-Yu Sung, Graduate Institute of Somatology and Life Studies, Fo Guang University, Yilan

李嗣涇 國立台灣大學電機工程學系，台北
Si-Chen Lee, Department of Electrical Engineering, National Taiwan University, Taipei

呂萬安 佛光大學生命學研究所，宜蘭
Wan-An Lu, Graduate Institute of Somatology and Life Studies, Fo Guang University, Yilan

孫長祥 元智大學通識教學部，桃園
Chang-Hsiang Sun, College of General Studies, Yuan Ze University, Taoyuan

陳國鎮 東吳大學物理系，台北
Kuo-Gen Chen, Department of Physics, Soochow University, Taipei

陳昌祈 東吳大學物理系，台北
Chang-Chi Chen, Department of Physics, Soochow University, Taipei

陳家成 台南明星牙醫診所，台南
Chia-Cher Chen, Tainan Ming-Hsing Dental Clinic, Tainan

陳高揚 楊梅天成醫院內科，桃園
Gau-Yang Chen, Department of Medicine, Ten-Chen General Hospital, Taoyuan

謝登旺 元智大學社會暨政策科學學系，桃園
Deng-Wang Hsieh, Department of Social and Policy Sciences, Yuan Ze University, Taoyuan

釋昭慧 玄奘大學宗教學研究所，新竹
Chao-Fei Shih, Religion Graduate School of Hsuan-Chang University, Hsinchu

蕭麗華 台灣大學中文系，台北
Li-Hua Hsiao, Department of Chinese, National Taiwan University, Taipei



編輯部

財團法人圓覺文教基金會
台北市中正區襄陽路6號2樓
電話：(02)2389-3366 傳真：(02)2361-9265
E-Mail：oahfound@ms51.hinet.net
郵政劃撥帳戶：財團法人圓覺文教基金會
郵政劃撥帳號：13216768



設計印刷

彩得科技有限公司
台北市大同區承德路3段305號
電話：(02)2587-2391
傳真：(02)2585-3480
E-Mail：gogonet@so-net.net.tw

《佛學與科學》 訂閱資訊

每冊新台幣200元或美金8元（如需掛號，請另加新台幣30元或美金1元）

長期訂閱：國內—全年兩期新台幣350元（※如需掛號，請另加新台幣60元）

長期訂閱：國外—1.水陸：港澳、大陸 全年兩期14美元

長期訂閱：國外—1.水陸：亞洲、大洋洲 全年兩期16美元

長期訂閱：國外—1.水陸：美洲、歐洲、非洲 全年兩期18美元

長期訂閱：國外—2.空運：港澳、大陸 全年兩期19美元

長期訂閱：國外—2.空運：亞洲、大洋洲 全年兩期21美元

長期訂閱：國外—2.空運：美洲、歐洲、非洲 全年兩期23美元

（※國外訂閱如需掛號，請另加美金2元）

訂閱者請利用郵政劃撥付款，郵政劃撥帳戶名稱爲「財團法人圓覺文教基金會」，劃撥帳號爲13216768，或以支票支付價款給「財團法人圓覺文教基金會」，基金會地址爲：100（郵遞區號）臺北市中正區襄陽路6號2樓。

數位版（各類平板電腦及桌上、手提電腦皆可閱讀）：一年兩期新台幣240元，當期單本新台幣200元，過期單本新台幣160元。請上zinio網站：

<http://tw.zinio.com/browse/publications/index.jsp?sch=true&productId=500640912>，訂閱或購買。

Subscription Information for Buddhism and Science

For each volume, the fee including postage and handling is US\$8. If registered delivery is needed, please add US\$1.

For subscriber:

A. Domestic fee for 2 volumes in one year US\$12

B. International fee including airmail postage and handling:

B. B. In Asia US\$20

B. B. Outside Asia, including Europe and America US\$23

If registered delivery is needed, please add US\$2.

Payment should be made payable to the Om-Ar-Hone Buddhist Foundation, located at the 2F, No.6, Xiangyang Rd., Taipei, Taiwan, TAIWAN.

Digital version(for tablet PC, desktop, and laptop computers) : NTD240 for biannual periodicals, NTD 200 for the latest issue, and NTD 160 for any previous issue.

Please purchase or subscribe on the website of Zinio:

<http://tw.zinio.com/browse/publications/index.jsp?sch=true&productId=500640912>

評論

數學中的佛法奧義

The Mystery of Buddha Dharma in Mathematics

數學，不只是數字運算的學問；數學，乃有宇宙深湛的奧祕隱含其中；而這些奧祕，與佛法是相通的。本文，就以數學的三個符號 0（零）、 ∞ （無限）和 π （圓周率），來解譯其中無上甚深的微妙佛法。

無窮，可以有無窮大，也可以有無窮小。在數學上，一個無窮加上一個無窮，等於一個無窮，而不是兩個無窮；一個無窮減掉一個無窮，還是等於一個無窮，而不是等於零。

無窮與零之間的關係是很密切的。在數學裡面，要如何得到無窮？只要壹除以零，就會等於無窮（ $1 \div 0 = \infty$ ）。當然，被除數可以是任何數字，而除數只要是零，結果就會是無窮。

「空」與「無量無邊」的關係

這樣一個數學運算式，會隱藏著什麼樣的佛法奧祕呢？可以用佛法的觀點，來解譯這個式子嗎？就修行而言，「零」是什麼？「零」就是「空」，就是「無」——什麼都沒有了！空了！就是零。

而「除」（ \div ）是什麼意思？就是「分別」、「觀」。任何一個數字被零除，在修行上的意思是什麼？就是你用「空」來分別、來觀一切事物！用「空」來「觀」一切事物，所得的結果就是「無量」。數學上，只是幾個符號而已；然而，將之對應到心靈的運作關係，就是：當你的心空了，你用空的心去觀任何事物，結果就是無量無邊。

此外，「零」與「無窮」，還有另一個算式上的關係：壹除以無窮等於零（ $1 \div \infty = 0$ ）。其對應到心靈的運作就是：以無量的心來觀一切事物，所得的結果，乃是「空」。

所以，「無窮」（無量無邊）跟「零」（空），二者之間的關係是很微妙的！它們的關聯是很密切的！

「無量無邊」是進入佛世界的鑰匙

無量無邊，乃是佛世界（或者說是佛性、覺性）一個很明確的性質。一位修行者，只要真懂得無量，就掌握了到佛世界的鑰匙。

數學中的無窮，是一個躺著的 8 的符號，可以被人們拿來玩弄；然而佛法、

覺性的無量，則不是可以被搬來弄去的東西，祂是主動的，祂是當局者。真正的無窮，並不是被知的。那祂是什麼呢？對自性法門的修行者而言，答案是「能知」。但是，對佛乘修行者而言，答案則是「能知與被知合一」。因為後者要修的是自性和法性合一、貫通的佛性；而前者只修自性。

釋迦牟尼佛引你進入「無量無邊」的 feeling

《法華經》真正、最核心的主旨，就是「無量義」。釋迦牟尼佛用好多的故事來呈現無量的 feeling。

舉例而言，像妙音菩薩，祂的分身會到每一個眾生的面前；一切眾生的面前，都有祂的分身。祂不只對娑婆世界的眾生如此，而是對所有一切世界的眾生都這樣。眾生會以什麼身得度，祂就現什麼身。這是在闡釋什麼？就是「分身無量」。（《妙法蓮華經》〈妙音菩薩品第二十四〉）

再來看世尊是怎麼描繪時間的長久：把三千大千世界所有的土地，都磨成墨汁，從東方過去，每經過一千個國家就滴一點，每一點就像微塵一樣小，又過一千個國家又再滴一點，一直到把這些墨通通滴完。點了那麼多，經過了這麼多的國土，再把這些國土全部磨成微塵，每一塵就是一劫。大通智勝如來所處的時代，則比這個微塵數的劫數還要更久之前。（《法華經》〈化城喻品第七〉）

無量的時間，乃是無始無終

就時間而言，無量的意思是什麼？是無始無終。什麼是無始無終？過去、現在、未來可以搬來搬去；死的可以活了，活的又可以死了，隨便玩。例如：多寶如來是古佛，早已涅槃，在釋迦牟尼佛講法華經時，又照樣現世。（《法華經》〈見寶塔品第十一〉）什麼是生？什麼是死？世尊說：我本來就沒生死呀！是你們喜歡看生死的戲，我就演生死的戲給你們看；你們希望看到涅槃，我就演涅槃給你們看。（《法華經》〈如來壽量品第十六〉）如此一來，把我們的生死觀念全部破除了。

「無量無邊」與「實相」

數學上還有一個與無量無邊有關的東西：無理數。無理數若將它寫成小數形式，小數點之後的數字有無限多個，並且不會循環。例如：圓周率 $\pi = 3.14159265358\dots\dots$ 。

其實，我們的世界中，到處都有無窮。但是人們卻無法面對、處理、運用無窮。所以，當小數點後有太多數字，我們就只取前面幾位數，把後面的都去掉。

不只在數字上是這樣，人們面對所有事情都是如此。對於那些枝枝節節，我們都會把它切掉。例如：寫報告。人們會把所有收集到的資料都放進報告裡面嗎？絕對不會！報告必然要經過篩選、整理，進而加入自己的觀點和評論。

然而，事情經過這樣的處理之後，所呈現的會是真相嗎？是實相嗎？經過這些過程，必然不是實相！因為被篩檢、過濾、挑選過的怎麼會是真相呢？這都是人們所製造出來的假相，或者是人們所希望的幻相。原來大家都在虛妄的相裡面打混啊！

什麼是實相？不經篩選、沒有四捨五入，全部保留，那才是實相。而要真正做到實相，則必需進入無量；你必須進入無量的世界，才会有實相，不然，全都是幻相。

而今，在虛幻中的我們該怎麼辦？沒關係。我們只要知道，我們是在幻相中，不是在實相裡，那就可以了。不要認為自己所知、所作、所為的才是真相。只要我們知道，也承認真實是這樣，那麼，這個問題，就不是問題了！唯有當你將虛幻當成真實，那才會是問題。

數學上， 0 、 ∞ 、 π 只是幾個符號；然而，令人感到驚奇的是：它們也可以對照到人們的心靈。而探究其間的關係，竟藏有佛法中最深奧的祕密——心靈要透過怎樣的修行，才能到達無量無邊與實相。佛學與科學確實是相通的啊！

圓覺文教基金會出版

臺大佛學數位圖書館暨博物館

梁乃崇
圓覺文教基金會
台北，台灣
〈蘇莉華 整理〉

評論

痔疾自癒過程探討

Study on the Self-Healing Process of Hemorrhoid

2011年2月起國外有一本書風行於世叫 The Healing Code，2012年這本書有了中譯本名為《療癒密碼》。其中有一則真實故事，即一位女士說她用《療癒密碼》自己之外，也為她先生處理，結果她先生的痔疾居然不藥而癒。這和本人在前年本想開刀處置高中即開始之多年的痔疾，因醫師告知要先做整個大腸檢查，本人不願做無謂的檢查，遂斷念做切割的治療，而自行採取一些療癒步驟，不到一年居然痔疾全消，這兩案例似有異曲同工之妙。我的自癒過程與《療癒密碼》一書有相合與亦有相異之處。我並不建議讀者完全排斥西醫的作法，如果您覺得西醫的處理，您較能接受，您不必改變初衷，本人只是提供您一兩個案例說明真得可以不必藉助西醫，只要發揮自身的療癒系統，即使像痔疾之類的病亦可以自癒。

《療癒密碼》這本書的作者有一理念和我是相當吻合的，即是人皆有療癒系統或免疫系統，只要這系統運作正常，人基本上是健康無恙的，該書說人逢壓力大或有危機感時，此系統會暫停（或關閉）某些不急之功能，專注於對付壓力或危機，如果該人長期覺得處於壓力之下，該人之生活品質就相當地差，不少病徵會出現，這時只要能再打開當初關閉的部份，這些病徵很快就會消失。亞歷山大·諾伊德博士找出萬用療癒密碼算是解決問題的 general solution，我個人只有針對痔疾體會出一套秘訣含腿部拉筋及縮短用便時間，順利地解決了四級的痔疾問題，相較起來我的作法比較像 particular solution。除了一些自己體會之行動步驟之外，把患部視同自己身體不可或缺的一部分，不是看不順眼就割掉，患部的細胞能體會，當我重視患部之清潔後，那些細胞更會感到平等與尊榮，不再是整個身體的“不良”或被輕忽的份子，逐漸我竟似忘卻了有痔疾這回事。我這種療癒過程似乎也暗合《療癒密碼》一書中之細胞記憶說或梁乃崇教授的細胞心靈說。總之，讀者可藉由痔疾之通解及特殊解，一窺人體療癒機制的奧秘與神奇。

王立文
元智大學通識教學部
桃園，台灣

原著

大乘中觀對無為法問題的破申 ——《百論》破常空品釋義

孫長祥

元智大學通識教學部，桃園，台灣

本論文主要依據漢譯本《百論》的〈破常品〉〈破空品〉，闡述提婆破申虛空、時、方、微塵、涅槃五常無因法，以及破空等無為法，以呈現大乘畢竟空觀的重要見解。全文共分為三部分：壹、前言——有關無為法的哲學性考察，從哲學觀點說明無為法的主要意涵。貳、大乘中觀對無為法問題的破申：下分三段：一、有關無為法的一般說明；二、〈破常品〉對五常無為法的破申；三、〈破空品〉因破顯空釋義。參、結論：總結前文，通論此二品在《百論》中的意義。

關鍵詞：無為法、常、空、百論

壹、前言——有關無為法的哲學性說明

在古今中外的宗教、哲學的傳統思想中，不約而同的都存在一種追求終極關懷的絕對知識、真理等問題的傾向，不斷的探索人與萬物存在的宇宙是什麼？萬物的起源、本原是什麼？究極實體（Substance）是什麼？構成宇宙萬物的原理、原則是什麼？又是如何生成、發展與變化的？宇宙、萬物、人類自何而來又往何處而去？等等有關形上學、宇宙論的問題。大體而言，傳統各宗教、哲學對這些問題主要採取一種思辨哲學（speculative philosophy）的態度，殫心竭慮的冥想、思惟、辨析種種的觀念，再結合對觀念與物質世界的理解，整合當時的各種常識、知識、宗教經驗等，而精心構劃出各類不同的形上學、宇宙論學說。

其中最吸引人的問題的一般性概念包括：神、靈魂、自我、實體、空間、時間、因果性、必然性、偶然性、變化、永恆性、無限性等等。尤其是對神、靈魂、自我、實體的看法，認為是宇宙中絕對、永恆、普遍的存在者。空間、時間雖大多不被認為是一種物質，但在傳統思想中，卻被視為是一種具有超越性、遍在性的客觀實在，萬物的存在、變化必須或依存或伴隨或納於其中的一種普遍、恒常的理論預設。而因果性、必然性、偶然性等則被做為一種解釋或構造神人、宇宙

聯絡人：孫長祥，元智大學通識教學部，桃園，台灣

Email: sunch@saturn.yzu.edu.tw

萬物之間各種繁複關係與理論的依據原理。

由於各宗派學說的基本信念、理論設定、解釋依據、目的宗旨迥不相同，形成形態各異的理論類型，也產生諸多的爭議。從西方傳統哲學的觀點而言，所有探討的問題與對象，歸根結柢，都只是承認其「有」這些觀念、事物「存在」，再去從事嚴密的理論說明與論證。相信一切萬物都必須「有」，因為「無」不能被思考；又相信萬物不可能無緣無故的存在，凡存在者必然有原因。現實世界中的宇宙萬物、或現象界中的事物的存在、變化，都可以找到、推導出一些原因，而循著這些原因可以向上推溯，但又不可能無限的向後推溯。從傳統形上學理論思惟的角度而言，最後必須有個最終極、最究竟的第一因（first cause），做為這一系列因果關係的依止之處；並賦與這個究竟的第一因為「不動的動者」（unmoved mover）等特性，做為因果系列的本原，由之發動、推衍、產生、變現整個世界與萬物的發生。而對於做為終極存有、第一因的認定，大致上有三種說法：一、認為是一種具有超越性意義的「神」或某種超越者，二、在物體而言則是一種不可再分割的、極微的實體；三、在人而言則是一種靈魂、心靈或自我。

而傳統的這些建基在「有」終極之神、實體、自我，永恒、遍「在」的理念所產生的見解，若從在第一、二世紀印度大乘佛學運動興起發展初期，以緣起性空、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜闡述《般若經》空義為主的龍樹、提婆中觀派看來，卻都只是一種「以無明愛染貪著色，然後以邪見生分別戲論」（《中論·觀五陰品》）；由於人執著自我、憶念妄想、分別有無彼此，所產生的邪見、戲論，並非真實究竟，而極力加以駁斥，以彰顯大乘我空、法空、空空，「一切皆空」的奧義。或謂「龍樹的主要論點，主張佛陀沒有那樣的意圖，要將某種形而上學意義上存在的所謂勝義的法或界制定一張名單來，更沒有意圖要用不可變異的涵義給它們的”自性”下定義。他因此反對阿毘達磨研究的一般傾向：將某些概念實體化，將形而上學的結構強加於實際宇宙之上，其實並不符合；尤其反對各部派注疏家的學究傾向，……佛陀基本上是教導四諦和緣起論。……佛法不是思辨玄想的，它是經驗主義的；佛陀著重拒絕一切玄學意見，他自己不提出那種意見，只提出因緣緣起的經驗主義的根據和滅苦之道。哲學的基本概念如時間、空間、運動、因果關係，如此等等，本身是玄想性的，龍樹用嚴格的分析表明例如照哲學理解一個運動如何發生是不可想像的。」（渥德爾，王世安譯，2000：348）

換句話說，對於宇宙萬物終極之「有」與「存在」、普遍永恒不變（常）的看法，大乘中觀派則以「空、無常」加以對治，與一般的理論、見解迥不相同而恰成一組對立。問題是：龍樹、提婆當時所面對外道與佛教其他宗派，有關恒常不變的主要概念、學說究竟是如何的？為什麼要加以反對？龍樹、提婆又是如何的辯駁？由於有關這些問題的學說錯綜複雜，涉及的面向甚廣，各家對此問題的思辨細微、論證嚴謹、體系嚴明，難以全面的討論。本文在此則秉持上述的問題

意識，而以中觀派提婆所造、婆藪開士注釋、鳩摩羅什譯的漢譯本《百論》〈破常品〉〈破空品〉二品中，依前文所述與本論題相關的自性、恒常、普遍、無為等觀念，以及與當時內、外道往來論辯，所破申有關「常、空」等無為法的內容加以闡述。

貳、大乘中觀對無為法問題的破申

一、有關無為法的一般說明

(一) 大乘中觀派與無為法問題的說明

一般佛教史的說法大致認為：在龍樹當時的印度外道有「九十六術」，而佛教本身則分裂為「五百異部」，眾說紛紜，相互訾議。雖說內外道異說盛行，總體而言，誠如青目在注釋《中論》所說明的：

有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合生，有言從時生，有言從世性生，有言從變化生，有言從自然生，有言從微塵生。有如是謬墮於無因、邪因、斷、常等邪見，種種說我、我所，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法，故先於聲聞法中說十二因緣，又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅、不一不異等，畢竟空無所有。……佛滅度後，後五百歲，像法中人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字，聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生見疑……龍樹菩薩為是等故造此中論。（《中論·觀因緣品》）

換句話說，中觀派興起的當時，內外道共同的在萬物存在的本原、產生、原因等問題上，都由「思惟有」的立場出發，但因為過於執著思惟、區分「我、我所」的認識，說明萬物的存有，以致產生各種的邪見。而佛教內部本身則因為著迷於經說所載的文字相，而如一切有部對所有萬物的存在依「五蘊、十二入（處）、十八界」分辨心物、主客認識等概念、文字的表達方式，加以歸納分類，並認為是必然實有，但卻未能如實理解「畢竟空」的奧義。龍樹因此造《中論》，針對這些現象與問題逐一加以破斥。

或以為龍樹當時內外道儘管各自的形上學體系不同，但在依思惟範疇區分存在的方法上卻大致相同，而可以一切有部為代表。一切有部對萬法存在的分析除了自認識論的角度區分蘊、處、界之外，又「考案被制約的東西與無制約的東西（有為、無為）、內與外、有煩惱的東西與無煩惱的東西，由原子構成的東西與非如是的東西諸如此類的範疇。」而有「五位七十五法」的範疇之別，「所謂五位是物質的存在（色）、心、心作用（心所）、不伴隨心的東西（心不相應行）、無制約的東西（無為）五種。這首先把存在區分為被制約的東西——依原因而被造的無常的東西（有為）、與無制約的東西——離原因的作的不生不滅的東西

(無為)……。所謂不伴隨著心的東西，指言語的、論理的、生理的要素。這即是文字、名稱、文章這樣的言語的要素，結合(得)、分離(非得)、一般者(種)、生起、持續、變異、消滅這樣的論理的要素；作為離無意識乃至意識的瑜珈狀態的無想界、無想定、滅盡定三種更加上生命力這樣的生理學的要素。……這些可以說是普遍的概念。……說一切有部這樣地追求、區別的哲學，其原初動機，正在於依這哲學而否定自我存在。作為不變化的永恒的人格主體的我，不管怎樣分析存在，亦不能被發現。」(梶山雄一，吳汝鈞譯，1990：18、20-21)

從本文強調的形上學宇宙論問題意識的角度而言，上述有為、無為二者可以再進一步的分辨：第一序是做為本原、生發一切萬物的終極存在、無制約的無為法；以及第二序以無為法為本原，由之生發、變現萬物，而被制約、受因果決定的則是有為法。要之，在龍樹當時內外道普遍都承認的一個共同論題，即肯定有種終極的、抽象的、無制約的，又不生、不滅、獨立、普遍、恒常、不變的「無為法」實際存在的主張，但從龍樹、提婆的中觀派立場看來，這些都是不能成立的，因為「一切有為法念念滅故，無不滅法，離有為，無有決定無為法，無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事。」(《中論·觀三相品》)《中論·觀五陰品》謂

問曰：佛法、外道法、世間法中皆有無因法，佛法有三無為，無為常故無因。外道法中虛空、時、方、識、微塵、涅槃等，世間法虛空、時、方等，是三法無處不有，故名為常。常故無因，汝何以說無因法世間所無？答曰：此無因法但有言說，思惟分別皆無。若法從因緣有，不應言無因，若無因緣則如我說。

龍樹即在針對當時內外道普遍肯定有恒常、遍在的神、我、自性，以及虛空、時、方等無因、無為法存在的主張加以駁斥，認為這些只是因緣而起、思惟造作、玩弄概念，以及在語言文字上繳繞苛察的戲論而已。除了提出「八不中道」否定諸家的主張，申說摩訶衍義之外，主要更在一切有部「總括一切法為『有為法』與『無為法』，而依之建立二諦。」(印順，1992：121)的基礎上，因俗諦而顯真諦。龍樹偈曰「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。……若不依俗諦，不得第一義。不得第一義，則不得涅槃。」青目謂「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。……第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義不可說。」(《中論·觀四諦品》)

總而言之，外道所謂的無為法：主要是指一種相信神我、自性、實體、終極原因等普遍存在的一種頑固信念，大乘中觀派即是針對這些終極理念、無為法加以批判與破申。龍樹、提婆對於佛法、外道法、世間法中所謂的有三無為、虛空、時、方、識、微塵、涅槃等等「無為法」普遍、恒常存在的基本看法認為：這些都是出於人的概念思惟分辨，而以無實指的語言文字的虛幻構造，也只是相對於

有為法，才有無為法的分辨，即使佛法中執有三無為仍是未了義。但為了引導眾生走出迷津，而立真俗二諦，方便因勢利導，因假顯真，加以遮撥，以顯一切法空。

(二) 提婆破申無為法的說明

基本上提婆在《百論》中破申無為法的立場與龍樹是一致的，而漢譯本《百論》共十品，一般認為其內容只有提婆原《四百論》的一半，而視為是《四百論》的概論。「然而就十品的篇目與內容考察，其實首尾一貫，條理井然：〈捨罪福品第一〉先立破申各家戲論所依據的摩訶衍『空、無相、無作（願）』義，與強調修習『六波羅蜜』，以堅定『止惡行善』的菩薩行。其次〈破神品第二〉則主要在破人我執，即有關神我、自我的議題；第三品以下，則十分精簡而有系統的直搗『有為法』的核心概念，主要在破『法執』——對萬物存有的肯定與解釋。經由層層批判、剝離，終之以『破常』、『破空』等無為法，以豁顯諸法性空無相、無說的畢竟空義。」（孫長祥，2008：54）

若依照前文所分辨的觀點，再對《百論》十品的內容整體考察，或可謂提婆對無為法問題的破申，其實貫串在全論之中。「龍樹、提婆認為印度各宗派的主要觀點都認為，萬物皆以『自性、神我、大有』為生成或消滅的起因（生滅），而為了鞏固這個信念必須相信『自性、神我、大有』恒常不變的存在（常斷）；世間萬物與此『自性、神我、大有』既同又異，或分享或持續佔有此『自性、神我、大有』而成為現實的某物（一異）；而萬物皆自此『自性、神我、大有』而來，最終亦將回歸此『自性、神我、大有』（來出）。」（孫長祥，2008：55）換句話說，龍樹當時的外道普遍認定神我、自性、大有是一種「常」，是萬物終極存有的依據，萬物也依此生成、持續發展、變化。龍樹師徒則秉「緣起性空、諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」，加以破斥。誠如吉藏所謂「此論始末破外道七種常義。初破神常。次破大有常。今此品（破常品）破五種常。謂時方虛空微塵涅槃。」（吉藏，百論疏：84）從本文所要討論提婆破申無為法的觀點而言，〈破神品〉主要在破斥自性、神我為終極因的常法觀點，所以明自性空、我空。而〈破一品〉〈破異品〉則直搗有為法的終極理念：做為第一序的「大有」與做為第二序的「萬像」之間，大有常住萬像中，大有是常而萬法無常的關係，而以「不一、不異」加以破申，所以明「一切法空」、無常；不論「破有為無為即顯畢竟空義」。而〈破常品〉中則在「破神常、破大有常」的基礎上，更進一步應用於批判與破斥「時、方、虛空、微塵、涅槃」五常的無為法觀念。

二、〈破常品〉對五常無為法的破申

(一) 無因常法與了因、作因辨

在闡述〈破常品〉所破斥的外道五常無為法之前，首先必須重申內外道有關「無為、常」的一組觀念：即無為法被認定是做為在一切萬法成立之先的「普遍、恒常、存有」的終極本原、自性或實體，除本身外不再有原因。而此終極實體內在潛存一種「力用」，「能生」或「造作」一切法，也普遍「常住」在萬法之中，而為萬法的「主宰」；但本身卻「不壞不敗、不生不滅」。一切事物皆以此為「因」，而顯現諸法，或為其產生的「果」，如此則成一切「有為法」。提婆對一切有為法主要可從「一異、情塵、因果」三方面加以破斥。誠如吉藏所謂「此論始末破外道七種常義」，而神常、大有常已在〈破神品〉〈破一品〉〈破異品〉破斥，而〈破常品〉則主要聚焦在破虛空、時、方、微塵、涅槃等外道五常之說。〈破常品〉一開始外道即承續提婆〈破因中有果品〉〈破因中無果品〉對「有」此終極存有，能生萬法的因中「有」果、因「生」果等因果關係的破斥，但外道仍堅持「應有諸法，無因常法不破故（修妬路）」。認為即使在因果解釋的系列中，由原因造作結果而成為萬法的解釋被提婆否定了，但還有「無因常法」，「如虛空、時、方、微塵、涅槃是無因法，不破故應有諸法。」

針對外道依據他們的理論，如數論派以「冥初」為終極本原，而生發心靈宇宙萬物，勝論派自身心活動必然有究竟「所依處」的自我、主體的信念，堅持肯定有如冥初、自我為究竟因，而不再另有他因，是「無因常法」的主張。提婆認為這都是固執「強以為常」，而從外道學說的根本上質疑，「汝有因故說常耶？無因故說常耶？若常法有因，有因則無常。若無因說常者，亦可說無常。」理由是：常法如果還有原因，則落入前文所分辨第二序的有為法因果系列的制約，而非恒常普遍的常法。若是以「無因」說明或界定常法的特性，基於無是有的否定，既然可以沒有原因（無因）說是常，同樣的應該也可以說是「無常」。外道對提婆的質疑則辯稱「有二種因：一作因，二了因。」而「作因」則是肯定有能作者、作用、做出的結果等，而外道也承認「無因常法」若還有作者，那麼便不能說是究竟因。因此，外道以為「我、虛空等常法，以了因故說常。」所謂的「了因」即「外曰：如燈（修妬路）。譬如燈能照物，不能作物……。」（〈破神品〉）「但能顯發不能生物」（《十二門論·觀有果無果門》）我、虛空無因法如燈，各種事物因有燈光照亮而顯現出來，而事物並非是燈所生或造作，因此稱此意義的終極本原為「了因」，是普遍恒常存在的無為法。提婆對此則重申在〈破神品〉所提出的反駁意見：一、若「了因」如燈照物現，則意謂事物的顯現是以有燈照為因緣，然後才顯現；而「因緣名一切有為法」（《中論·觀因緣品》），「了因」既是一種「因緣」，便不得稱做「無為法」。二、以燈照物現說明「了因」，卻又寓涵了即使無燈照物，而物依然自己存在的意思，既有不生已在，那麼就與「有終極實體能生萬物」的觀念相互矛盾。因此，以「了因」說常法的見解不能成立。

外道緊接著又從「作法」的否定面立說，「外曰：應有常法，作法無常故，

不作法是常（修妬路）。」理由是回到現實存在的認識角度而論，可以眼見一切作法都有生住滅等無常的現象，「若異此法應是常」。提婆則駁斥以為，此不啻說「無亦共有（修妬路）」，如果「汝以作法相違，故名不作法。今見作法中有相，故應無不作法。」意謂有無相待而生，作法「有相」，其對立面則「無相」，既然「無相」也意謂「沒有」不作法，外道因此也自我否定了「無因常法」的存在。再者就認識的觀點而言，「不作法為常」的說法是立基在與認識「作法」相違反的觀點上。事實上，就認識而言，「不作法作法同無觸故，不作法應無常。」而所謂「觸」是「情塵意」——六根主觀的感知能力，微塵、五大等客觀的對象，心理的意知——因緣際合而生之心所法，只是在因緣條件具足下所產生的結果。在〈破情品〉提婆已對外道所認為「情塵意合故知生，此知是現前知，是知實有，故情塵意有。」（〈破情品〉）的主張，由緣起性空、剎那生滅的觀點，認為「眾緣所生法，無自性故寂滅」（《中論·觀三相品》），加以駁斥。作法既無自性原本即空、無，在這個意義下，再說有不作法則還是空、無，此說只是玩弄語言文字，其實都只是子虛烏有之事。因此，作法、不作法並不相違反，既如此「不作法應無常」。

總之，提婆認為所有關於外道主張的有終極實體、恒常、普遍存有等無因常法，不外以「了因、作因」二者為共同的基本觀念，駁斥此二者「如是遍常不遍常，悉已總破」。而之後所要破申的虛空、時、方、微塵、涅槃等五常無為法，則是在這個基礎上，針對各別不同的主張內容，分別從各自的立論點上有不同的駁斥。

（二）虛空常遍辯

前文述及外道法、世間法共同的信念中有虛空、時、方等，「是三法無處不有，故名為常」。從哲學的觀點而言，這三者與空間、時間、方所的概念相關，涉及到萬物的存在場域與運動、變化的可能性的理念、理論設定問題。至於為何要先破虛空，《中論·觀六種品》謂「地水火風眾緣和合故易破，識以苦樂因緣故，知無常變易，故易破。虛空無如是相，但凡夫悖望為有。是故先破。復次，虛空能持四大，四大因緣有識，是故先破根本，餘者自破。」而提婆與外道、世俗對虛空無為法的論辯主要重點如下：

第一、虛空為「了因」與常遍之辯：外道對虛空的主要觀點以為：「外曰：定有虛空法，常亦遍亦無分，一切處、一切時信有故（修妬路）。世人信一切處有虛空，是故遍，信過去、未來、現在一切時有虛空，是故常。」如上段所說，外道基於一種普遍的信念：相信必定有一種既恒常又普遍、且是不能區分部分的整全而稱為「虛空」的東西。如前所述虛空為「了因」，四大構成的萬物在其中顯現，因為普遍存在於虛空所有的處所，所以說是「遍」。又因為不論過去、未

來、現在，所有的時間內一直持續存在，所以說是「常」。

對於外道與世俗「相信」必定有恒常普遍整全無分，而稱為「虛空」的東西存在，提婆則以為這個說法有問題：所謂「分中分合故，分不異（修妬路）。」意謂在現象界中可見有些虛空被某物拘限其中（分中），而成為部分的虛空，而部分虛空又可以與其他部分虛空相結合（分合），而外道卻認為各個不同限定的部分虛空沒有不同（分不異）。比如說：一個瓶子的中間虛空，「是中虛空為都有耶？為分有耶？」被瓶子包圍、限定在瓶中的虛空，究竟是整全無分的虛空，抑或只是分有整全虛空的一部分？如果說瓶中虛空便是全體，那麼虛空並非「遍一切處」，因為有形質的瓶子並不是虛空，因此虛空不遍。如果還是強說瓶中虛空是整全遍在的，那麼有形質的瓶子便應該也是虛空遍在的，而事實不然。再者，若說瓶中虛空是分有整體虛空的一部分，既已如此區分，那麼虛空只是部分，而沒有所謂包含所有部分而不可分（有分），名為整全無分的虛空存在。「是故應虛空非遍亦非常。」

第二、虛空有性相之辯：「外曰：定有虛空，遍相常，有作故（修妬路）。」外道相信：因為萬物在此虛空中有興起、顯現、造作等活動的現象，所以相信必定有虛空而呈現出既普遍又持續的特性（相、虛空相）。如果沒有虛空則在其中的事物不能舉起或放下、也無法有來去等的運動。因為如果沒有虛空，就沒有可以容納、接受各種事物的處所；而事實上確有實際可以容受、興起、顯現事物的實體性虛空，「是以有虛空，亦遍亦常。」提婆辯稱：如果有個叫做虛空的東西，那應該有這個東西的停駐之處，「若無住處，是則無法」。若說虛空停駐在如孔穴中的空無所有之處，則意謂有容受、可容受事物的虛空（empty space），「是則虛空住虛空中」。事實上如前段所辯瓶中虛空的例子，虛空為整全不分的、非制約、有限的，「是以虛空不住孔穴中」。如果說虛空是終極實體，遍在一切處，也不對，因為既然遍在一切處，而又與「實無空」的觀念相矛盾，「是實不名空」，而與虛空、可容受的觀念相矛盾，所以不能成立。再者，如外道所說的：可以顯現事物、運動等活動的「作處」是虛空的，而虛空又是做為終極實體意義的無為法，那麼「實中無作處故，則無虛空」，從這個意義而言「虛空亦非遍亦非常。」再者就世間存在的各種事物，各有其本身可辨識的「相」，「以有相故知有法。如地堅相，水濕相，火熱相，風動相，識知相，而虛空無相是故無。」虛空既無可辨識的「相」，則為無相，「無相故無虛空」。

第三、「無色是空相」之辯：外道仍堅持是因為提婆不知道「虛空有相」所以說「虛空無相」，事實上，「無色是虛空相」，意謂當取消任何有形質的事物之後所呈現的即是「虛空相」。提婆則辯稱：所謂「無色」的意思是破黜各種有形質的色法、事物（破色），就像斷樹一樣，斷除之後便空無所有了，並不是在破除之後，還有個另外什麼「虛空相」的東西存在，「是故無有虛空相」。其次，按

照外道的說法，「無色是虛空相」，既然有形質的事物破黜之後才呈現虛空相，那麼如果各種有形質的事物還未產生或顯現時，不就沒有虛空相了，這樣則又違背了前述的虛空常遍的說法。再者，依照前文分辨無為法的定義，「色是無常法，虛空是有常法，若色未有時，應先有虛空法，若未有，色無所滅，虛空則無相。」做為無為法的虛空應該有先在性，如若不然，則各種有形質的事物既無可以容受之處，也就沒有「破色」消滅的問題，因此虛空便是「無相」。「若無相則無法」，所以不能說「無色是虛空相」；這個說法，「但有名而無實」。提婆因此總結認為，所有關於「遍常」的概念、說法，都可依辯駁虛空的方法駁斥。

(三) 時無性相辯

〈破常品〉破申的第二個重要的無因常法即是「時」，或者說是有關時間的觀念，提婆與外道論辯的要點有三：第一、如前文外道所說「信過去、未來、現在一切時有虛空，是故常。」而「有時法，常相有故（修妬路）。」而外道常將「虛空、時」視為一組觀念上相互關聯的無為法，雖然時間如虛空般「有法雖不可現見，以共相比知故信有。如是時雖微細不可見，以節氣花實等故知有時。此則見果知因。」在當下並看不見時間本身，但卻可以事物共通具備的時間性特性（時相）的共相，推論而知有時間，以此而相信必有時間的存在。譬如可以經由經驗感受到節氣的四季、晝夜、冷暖的變遷，看到花實等物候的變化，即是「見果知因」，而推知有時間的存在。同樣是時間，因為「久近」而有不同的「時相」，可以知道此一時非彼一時；而時間在過去、未來、現在又持續綿延，「無不有時是故常」。

提婆對外道有關時間的這種看法則反駁說：依照外道經典所說的「時是『一』法」，而「有一瓶等，是神所有故。」（〈破一品〉）意謂包含過去、未來、現在「三世為一」，而「一」是總相亦是別相，別相亦是總相」（〈破一品〉）。按照〈破一品〉所破斥的說法，可謂「過去未來中無，是故無未來（修妬路）。」依照外道上述的說法：時相是呈現在當下現見的事物上，經過推論而知道並區分為過去、現在、未來等時間三相。但在現見的事物中，「如泥團時現在，土時過去，瓶時未來」，如果時相是「常、一」，那麼泥團在過去還是土時，並未呈現出未來的瓶相，也未呈現出現在的泥團相；「是故過去時終不作未來時，亦不作現在時。」如果堅持過去能產生未來，則是混淆了二者。「又過去中無未來，是故無未來」，同理，現在的觀念也可以依此駁斥。

第二、外道從人對時間的感受認知立論，認為人因為感知過去的時間，因此也必定相信有未來的時間，也因為實際有時間的感受，「是故實有時法」。提婆則反駁說，就算過去曾有時間的感受，那也只有過去的時相，「非未來相」，如土、泥、瓶例子所做的分辨「過去土不作未來瓶」。如果墮入未來的瓶相中，那便只

是未來相，怎麼可以說是過去相，「是故無過去」。

第三、若撇開時間的共相，而從時間的自相觀點來看，現在、過去、未來三時各有屬於自身的不同時相呈現。提婆認為「若三時有自相者，今盡應現在。」這個三時各有自相區別的說法，都是相較於「現在」才有的概念及語言的分辨，過去未來實際上都只存在現在、當下的思惟、概念之中。而從三時各有自相的觀點而言，如果是未來則意謂還沒有來，那就是無，「若有不名未來，應名已來」，因此這個說法不能成立。至於過去之說，如果過去「行自相」則意謂已經過去而消失不在，便應該「不名過去」，因為這個說法「離自相故，如火捨熱，不名為火，離自相故。」相對的「若過去不過去者」，便不應該說「行過去相」，只能說「一切現在」。總之「時法無實，但有言說」，所謂的過去、現在、未來只是一種思惟、語言的分辨而已，並非實體常法。

(四) 方相不定無常辯

外道與世俗共同相信的第三個無因常法即為「方」，亦即有關方位、方所的無為法。由〈破常品〉所述，或可謂「方」的概念是結合虛空與時間的觀念，因為觀日行有常，而將天象中的太陽運動位置與地面方位相結合，並與印度當時神話想像中的世界做聯想，從而設想出具有遍常意義的方位常法觀念。提婆與外道論辯的要點有二：第一、外道依其經典所載相信「實有方，常相有故（修妬路）。日合處是方相。」不論過去、現在、未來，每天初見太陽與地平面最初會合之處便名為東方，其餘的方位也隨著太陽運動位置的變動而定名。提婆則以當時印度的宇宙神話為例，認為「日行四天下，繞須彌山」，因此北東南西四大洲先後輪流日出的方位、時間不同，如北洲日中時東洲日出，東洲的人便以日出之處為東方；而當東洲日中時南洲日出，南洲人便以日出之處為東方，餘此類推。四大洲的地理位置不同，而各有不同的日出之處，「如是悉是東方、南方、西方、北方。」其次，依「日初合處是名東方」的定義，那麼當太陽不與地面相會合之處，則無方位之相，既無相則應該無方位。再者，四大洲各有自定的方位，「此以為東方，彼以為西方」，那就意謂方位不定，既不定則無常相，「是故無實方。」第二、外道辯稱，所謂「方相」並非就四天下（四洲）全體為說，而是只就個別的某一洲立說，所以沒有提婆所謂的「東方無初」的問題。提婆則辯稱，按照此說以「日先合處」名為東方，則各種方位都是有邊界限制的。若有邊限則是區分為各個部分，如果有部分之別，就與「方有常相」普遍恒常的觀念衝突，所以是無常。因此說「方」有常相是常法，只是「言語有方，實為無方。」

(五) 微塵有分無常

在辯駁外道、世俗共信的「虛空、時、方」三常無為法常遍之說的不合理之

後，外道緊接著又提出另一個無因常法，即相信有構成物質的終極實體——微塵——存在。外道相信微塵是無因常法的看法，有以下幾個重點：一、前面所討論的空時方等，都是具有一種遍在性意義的無因常法，但是微塵卻不同，「雖無遍常，有不遍常，微塵是，果相有故（修妬路）。」從哲學的觀點而言，微塵是將可見的物體經由分析成最細小的、不可再分析，而具有最小質量的、極細微的、相同的基本質素（如原子），雖然並不像空間、時間一般，整體瀰漫、遍在於一切處所，但卻是過去、現在、未來一直存有、能形成各種可見事物的根本終極實體。二、微塵是同一性質的實體，雖然因為極細微而不可見，但微塵卻可以積聚、和合而顯現為各種可見形色的「果相」，被人的心意、六情所感知，如數論派「迦毘羅言：從冥初生覺，從覺生我心，從我心生五微塵，從五微塵生五大……。」（〈破神品〉）而認知到。「世人或見果而知因，或見因而知果，如見芽等知有種子。」因為「情塵意合」，人見到微塵積聚、和合而成萬物有形色可見的「果相」，由果推因而知有微塵。三、事實上「微塵無分、微塵非現見」（〈破塵品〉）鑑於世界中所見各種有形質事物的產生、顯現到被認知，都是「先細後粗」；如一個極細微而幾乎不可見的微塵，與另一個微塵積聚和合則成為「二微塵」，便形成最初可見事物的質與量；「可知二微塵為初果，以一微塵為因」。隨著集聚的微塵增多，以致由細而粗、由隱而顯，形成各種可見形色物體的微塵果相。因為各種事物的本質都是同一實體的微塵，因此也可以說微塵的實體遍布在世界中，「是故有微塵圓而常，以無因故。」

針對外道所解釋「有不遍常」的微塵存在的看法，提婆則是依據〈破神品〉〈破一品〉〈破塵品〉等篇中已破申的觀點，加以整合而對外道上述的微塵觀點，主要分成兩個部分加以駁斥：第一、基於外道有「從我心生五微塵」的說法，「二微塵非一切身合，果不圓故（修妬路）。」意謂「二微塵」積聚和合成為有形色可見的「初果」，但卻並非是包括色聲香味觸等五微塵聚合為一個有形色的身（體）所具有的所有微塵果，以至於一切身（體）的微塵果，因此以二微塵果為初果對於由五微塵積聚成人身的五種感覺而言，只是部分而非全部，因此「二微塵」之說並不圓融周遍。如果微塵積聚成身便與一切事物同體（同樣的實體）相合，那麼「二微塵等果亦應圓」，即使只是二微塵積聚和合，也應該遍在於一切身體或事物中，事實卻不然。換句話說，外道這種由部分微塵的因或果，而推知一切事物都由相同實體微塵構成的，雖微塵「不遍」但卻有「常」相的說法，便是提婆駁斥「有不遍常」微塵說的基本立場。

第二、基於上述破申的觀點，提婆進一步分四點指出「微塵有分，有分故無常」：1.如果說微塵能積聚成身，便成為與一切事物和合成一體，那麼在這同時二微塵的果相應該同時便壞滅了，譬如說：如果諸微塵一個個重疊，則呈現「高」的果相；諸多微塵結合，則呈現「大」的果相，而都不是二微塵原先的果相。這

些都是一個一個部分微塵的相合；因此便是集聚各別部分形成的整體（有分），與「微塵無分」的定義相違，「有分故無常」。2.如果世界上實有微塵普遍存在，那麼便應該與虛空的遍在有所區別：諸微塵積聚而成有形色而遍在可見的事物，這些事物又存在於「遍在而可容受所有事物」的虛空中，因此微塵的遍在只是虛空遍在的一個組成部分，因此與1.同理，「微塵有分，有分故無常」。3.就微塵積聚而成可感知的色聲香味觸等五微塵的觀點而言，「若微塵是有，應有色味等分」，因此「微塵有分」，違反了「微塵無分」的規定，「有分故無常」。4.從微塵積聚而成有形相可見的果相而言，「有形法有相故」，應該有長短方圓等，各不相同的果相可分別，也不是「微塵無分」。總之，提婆依循在破一、異品中對外道「微塵無分，不在分中，微塵集，故能生瓶等果，是故應有有分。」（《破異品》）的說法加以駁斥，認為外道不論從微塵積聚成身、成物，或情塵認識，或體相用的觀點，在在的都只是說明了微塵有分、無常，既然如此，微塵並非無因常法，「故無微塵」。

(六) 涅槃空無所得

提婆與外道論辯的最後一個無因常法即是包含佛教在內，印度所有宗派共同相信與追求終極解脫的「涅槃」。吉藏謂「第五最後破涅槃者，上四種明世間常，今是出世常。以世間人不知唯出世人知義最隱昧，故後破之。又涅槃是究竟法凡聖終歸，故最後破。亦如中論大乘觀行最後破於涅槃。又外道云：內外雖異同明涅槃，若無涅槃則是邪見，故最後論之。釋涅槃不同。」（吉藏，百論疏：P91）依《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》所載，當時「外道所說涅槃有二十種。是諸外道等虛妄分別。如是等因能生六道。如來為遮是等邪見故說涅槃因果正義。」換句話說，大乘中觀派與外道所論涅槃的根本差異是：外道肯定有能得解脫六道輪迴、超離苦海的涅槃無為法恒常存在，再以思惟去分別涅槃是什麼，並說明如何修行可以實際達到、獲得涅槃；而大乘中觀則以「空、無相、無作」三解脫門，明諸法無我、「心相寂滅、言語道斷」（《中論·觀法品》），一切平等無分別，因此說「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。」（《中論·觀涅槃品》）在《破常品》中，提婆並非逐一駁斥所有內外道的涅槃思想，而是將各宗派所謂的涅槃，約其要義，條其脈絡，擇其重大關鍵，與外道論辯，其主要的重點如下：

第一、涅槃即無煩惱辯：外道謂「有涅槃法，常無煩惱，涅槃不異故（修妬路）。」因為人生有許多的貪欲瞋恚擾亂人的身心，則產生生死變易輪迴等的痛苦與惑見，當「愛等諸煩惱永盡，是名涅槃」。如數論派強調世界是由神我、冥初、覺、我心、五微塵、五大、十一根等轉變而成，種種轉變也成為人身心內外的束縛，「能知此二十五諦，即得解脫。不知此者，不離生死。」勝論派「以出

入息、視眴、壽命等相故……以欲恚苦樂智慧等所依處故，則知有神，是故是實有。……若有而言無，則為惡邪人，惡邪人無解脫。是故不應言一切法空無相。」（《破神品》）若是能真實認識神我，並解離欲恚等煩惱的拘絆，神我、自性分離而得涅槃真諦「無煩惱故永不生死」。

提婆則辯稱外道這個說法的謬誤在認為「涅槃」即等同於「無煩惱」，而人「因修道故無諸煩惱」，只要依照外道宗派的修行方法，即可獲得涅槃。如此一來就是以為涅槃是一種能造作或產生無煩惱，而達到涅槃的「作法」，只要是「作法故無常」。再者，所謂的「無煩惱」意思是說一切空無（沒有煩惱）的「無所有」；依此意義而言，再加以語意的代換，「若涅槃與無煩惱不異者，則無涅槃。」

第二、涅槃為無煩惱作因辯：外道接著修正說：涅槃並不是「無煩惱」的「作法」，「涅槃為無煩惱作因」，意謂涅槃具有能生、能造作無煩惱的力用，是一種「作因」或「生因」。提婆對外道相信涅槃這個作因中有力能致使「無煩惱」結果發生的說法，則以「能生非所生」或「能作非所作」的分辨反駁，認為這些只是玩弄論辯的語詞而已。所謂「能破非破（修妬路）」，涅槃為作因而其中有力、能作，只說明涅槃具有可以去破除煩惱的力用、能力，並非即是破除煩惱。同理「若涅槃 ” 能為 ” 解脫者，則非解脫。」也就是說涅槃是能去從事解脫的主動者，那便不是被做出結果的解脫。依此可以演申推論說「無果故無因」，「所生」既無，便無「能生」的涅槃。而照前述外道無煩惱與涅槃不異的主張，當煩惱尚未完全滅盡，則沒有「無煩惱」，「未盡煩惱時，應無涅槃。」

第三、涅槃為無煩惱果辯：外道以涅槃為作因，能生無煩惱的主張，既遭提婆駁斥，因而針對提婆「無果故無因」加以否定的論難，改口說「此涅槃非是 ” 無煩惱 ” ，亦非 ” 無煩惱因 ” ，是 ” 無煩惱果 ” 。」既然有 ” 無煩惱果 ” 的涅槃，見果知有因，「是故非無涅槃」。提婆認為這些只是思惟造作、口說無實的無用言語論辯，真正的涅槃解脫是教導眾生如何正確的了解、實際有效的去做。因此說「縛、可縛、方便，異此無用（修妬路）。」讓眾生了解各種因為人自己的無明、身口意等等行為的造作，才有各種煩惱的束縛；也必須認清楚因為會受到煩惱及業束縛的在眾生自己，當知縛、可縛、各種煩惱等「諸行無有性，眾生亦無，種種推求生死往來不可得，是故諸行不滅眾生亦無滅。」（《中論·觀縛解品》）面對眾生的各種束縛，權宜之計則應該遵循佛陀的八聖道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，隨時隨地應機、因勢利導，幫助眾生努力修行解除煩惱束縛，「以道解縛，故眾生得解脫。」再者，縛、可縛、煩惱既無有自性，「無煩惱是名無所有，無所有不應為因。」

第四、涅槃如燈滅不可論說：外道緊抓著提婆「以道解縛，故眾生得解脫」的說法，轉而說「若縛、可縛、方便三事無處，是名涅槃。」提婆則認為外道還是沒有了悟「空、無相、無作」三解脫門的奧義。內心猶受「涅槃」之想所污染，

還未了悟「寂靜涅槃」。因此，不得已，才進一步破申，認為：一個真正智慧解脫的智者，對於各種有為法之所以要「棄捐離欲」，是因為了解所有的有為法都是人的情欲、想要等因緣而起，而所有因緣所生法則有「無常」的過錯與憂患。如果涅槃是「解縛」、滅除各種情塵意識的染著而無煩惱，那麼「涅槃無有諸情及所欲事者」。因此，所謂「涅槃」最畏怖的事，就是害怕像有為法一樣的使心識受到各種情欲污染而不能清淨。因此反問為何外道仍在涅槃最害怕之事的地方，仍有染著妄想？要知道大乘中觀的涅槃真義，是要人「離一切著，滅一切憶想」，離棄所有的我執、法執，滅除各種回憶、想像、欲念、猜測等，畢竟涅槃「非有非無、非物非非物」，萬法寂滅，譬如燈滅，言語道斷、心行路絕，不可論說。

第五、無得涅槃：外道質疑，若如提婆所說涅槃寂靜、不可論說，那麼「誰得涅槃？」提婆則重申「一切有為法念念滅故，無不滅法，離有為，無有決定無為法，無為法但有名字，是故說不滅法終無有是事。」（《中論·觀三相品》）的立場，認為外道的涅槃無為法，仍是一種語言、概念所造作的戲論而已；真正佛陀的涅槃奧義，旨在明一切法空，止息這種戲論，實則「無得涅槃」。涅槃寂滅譬如燈滅，一切空無則無可指示方向，「一切語滅，無可論說，是無所有，誰當得者？」依外道所說「若神得涅槃，神是常是遍，故不應得涅槃。」凡有色受想行識等五蘊的眾生，也不得涅槃。因為依照破申一切有為法時的理由，「五陰無常故、五陰生滅故」，都與無為法的觀念相違，「如是涅槃當誰屬？」總之，如果有所謂得涅槃的說法，只是世俗的說法而已。

以上即是提婆在〈破常品〉中對所謂虛空、時、方、微塵、涅槃等五常無為法破申的重要論點，誠如《中論·觀涅槃品》青目所說的「一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者。雖常法假名無為，以理推之。無為法尚不有，何況常法不可見不可得者。」在中觀派的立場看來，有為無為，一切法空；諸法性空無相、無說才是畢竟空義。

三、〈破空品〉因破顯空釋義

漢譯本《百論》的最後一品〈破空品〉，為提婆乘八不中道在前九品相繼破申有為法、無為法，以及破五常無因法等，明一切法空無相之後，惟恐世俗內外道還存執空、泥空之想而不得佛陀涅槃究竟空義，因此更進一步破申，明空亦空。吉藏依其對大乘中觀佛學的熟稔與融會對〈破空品〉極為看重，認為「此品非但是一論之玄宗。亦方等之心髓。言約而義顯。辭巧而致深。用之通正則正無不通。假之摧邪則邪無不屈。可以降天魔制外道折小乘挫大見。依之伐惑即累無不夷。用之行道即觀無不照。能發蒙人之慧生訥者之辯。實調心之要方亦懺洗之明術。」（吉藏，百論疏：94）其實漢譯本《百論》十品皆以「捨、破」為標榜，或可謂

全論旨在經由論辯的過程，破斥內外道我執、法執、空執而斷一切邪見，掃除身心語言的遮蔽、障礙，使知「佛法實相，明了無礙」(《捨罪福品》)。而從提婆與外道論辯破申諸法的觀點看來，提婆的目的在即破即申、因破而顯，使人知邪見戲論，而止息此邪見戲論，同時即顯佛陀涅槃寂靜的空觀。要之，在漢譯本《百論》的〈破空品〉中所見提婆與外道論辯的要點，或可謂即在以「破」或破申各種空觀戲論的思惟、語言論辯活動本身為主軸，而展開「破空」的論辯。其重點如下：

(一)有破無破與執彼破此辯

外道針對提婆之前論辯與破斥有為無為一切法性空無相的破法，進一步分辨，即對所謂「破」一切法空之「破」的方法與過程，從事比較後設性的立場反省並提出質疑：一、所謂這種的破空之「破」究竟是有或是無？如果實際有這種「破」，那就表示至少有一種「破」法，「不應一切法空」。也因為「有」此「破」法，所以提婆所破的重點在破「有」，而不該說是破一切法（「不名破一切法」）。如果「無」（沒有）這種「破」，則意謂沒有這種「破」法，「若無破，一切法有。」便不該「空」。提婆明白外道是因為執著在這種論辯駁斥的「破」本身的問題上，而想要「以有無法欲破是破」，因此回應說「破如可破（修妬路）」，意思是說「破」與「可破」根本是在一起的，離「可破」則無「破」，離「破」也無「可破」。依中觀的看法「可破」的事物原本即性空，說將要破除原本即性空的理論事物（可破）駁倒破除了（破），則空無所有，便不再「有」。事實上「可破」的事物原本即一無所有，因此說「破」，也是破「一無所有」，既然如此，根本也就沒有破不破的問題，而「破、可破」只是相待而起的假說。如果仍堅持「有」此「破」，「已墮可破中空無所有。」如果「無」這種「破」法，基於「不離可破而有破」的原則，那就能明白「所破」的究竟是什麼了。故曰「是破若無，汝何所破。」譬如說駁「破」「人無第二頭」這句話，並不因為「破」這句話，人就「有」「第二頭」。同理「如人言無，不以言無故有，破可破亦如是。」二、外道以為提婆之所以採取破斥外道理論的方法是「(汝)執異法，故說一法過；執一法，故說異法過」，亦即執持一或異為立論標準去破斥別人，只要二執之一成立，「故有一切法」，而不能說「一切法空」。提婆則辯稱有關一異的問題，在破申一切有為法的破一及破異兩品中，已申明中觀論「不一不異」的立場，破斥「一異不可得」，所以並沒有二執、以此破彼的問題。即使有人反過來說「汝無所執，我執一異法」，也可依此理駁斥。畢竟以無破無，原本皆空無所有，所以只是語言的戲論而已。

(二)破「法」人與破「人」辯

外道接著分三點批評提婆：一、認為提婆好辯，喜歡破斥他人的法，故意找

「強為生過」，所以只是為破而破的「破”法”人」；而又自認為「無所執」，沒有自己執持的理論立場，因此又是破斥有執持諸法者的「破人」。二、而凡屬論辯總有勝負之分，「他法若負，自法勝故」；因此「破他法，故自法成（修妬路）」，在破斥別人之法的同時，自己的立場便形成了。所以外道認為自己有理論依據，而並非為破法而破法的「破”法”人」。三、在論辯時，當說別人的執著有過錯時，那便形成了自己是正確的執著，因此反問提婆為何只一味的破斥他人的理論，而不乾脆自己成立一套理論？殊不知「破他法故，即是自成法。」

提婆則回應這三點批評說：一、大乘中觀所重在破申一切法空，而所謂的「空」是超有無，不是一種對法，既非有非無，也非非有非非無，「說”空”人無所執」，既無所執所以並不是針對人而「破人」。而一切法空無相，所以也不是破「法」人，反倒是對手堅持「執自法破他法故」，才是想要駁倒他法的破「法」人。二、其實論辯的破與成之說，並不在駁倒他人的主張而成就自己的主張，中觀的破空尤其如此。提婆的論辯也不是為了要駁倒他法，而成就自家的空法，而是一切法原本即性空，不是因破他法而產生的空。其次，提婆對破與成的看法與外道不同（「成破不一」），而以為所謂的「成名稱歎功德，破名出其過罪」，二者的意義不同。再者，所謂「成有畏（修妬路）」，就人對於一個理論事物的敬畏信服的觀點而言，「破他法，故自法成」的說法也不對。因為一個人若有自己敬畏信服之法，其實就因為敬畏信服自法而「無力」破斥；反倒是因為對他人的法不敬畏信服，才會想去議論與破斥，這也說明了外道所謂論辯旨在破他成己的說法是不正確的。就算外道破他成己的說法可以成立，那為何之前外道又說提婆是「說空人但破他法，自無所執。」三、其實外道從論辯破立的觀點而說「破他法時自法即成」，但大乘中觀論辯旨在破他法以明一切法空無所有，既然自成的還是一無所有的「空」，所以是「破他法自法成故，一切不成（修妬路）。一切不成故我無所成。」

(三)以因緣說法空無相

外道接著認為一、提婆所說的「諸法空無相」道理太艱深、晦澀，與一般世俗人的理解大相逕庭，讓人難以相信也不願意接受。二、又自以為中觀的空法「（汝）無所執是法成（修妬路）」，但卻固執的認為別人所說的「無執是即執，又言我法與世人同」，只是一種世俗的觀點。這種自是非人的看法，表明真正執著的人反而應該是提婆自己。三、而提婆再三申說無相法，甚至說「”諸法空無相”，此執亦無，是則無一切法」，由此否定一切事物的存有，所以可說是「滅法人」。

對外道的這種非難，提婆辯稱：一、其實中觀派所說的空法「不離俗諦說真諦」，都是從世俗共同信受的因緣法出發的，只是告訴眾生：所有因緣法都是因為內因外緣的條件聚合而形成的，由於都沒有自性，「因緣生法是即無相」。反而

是外道舉例：如乳中有酪酥、童女已妊子、食中已有糞、除梁椽別有屋、除縷別有布等，依一般大眾所執以為常的世間事物，「或言因中有果，或言因中無果，或言離因緣而諸法生」等等，說明在大眾所執以為常的世間事物之外，還有個神我、自性或空，能生、有因果等，才真讓人費解。而提婆則認為「得實相者說諸法從眾緣生，不即是因，亦不異因，是故不斷不常。若果異因則是斷，若不異因則是常。」（《中論·觀法品》）因此外道依據有無、因果所說的空法非常即斷，而中觀所說的空法「與世人同，故一切信受。」二、由於提婆是先站在「因緣生法是即無相」之「空」的立場，原本即一切空無，「譬如言無是實無，不以言無故便有無」，所以是無所執。「無所執不名為執」，而非如外道所認為的因「有」而有執。三、因為提婆的立場是「諸法空無相」，原本即「無（沒有）法」，所以也就「無所破」。外道說提婆是個否定一切事物存在的「滅法人」，而想要「破滅法人」，才是真正的「滅法人」。

(四)破空為相待有無之說

即使提婆以「一切因緣所生法無相」來說明大乘空義，然而外道仍存「有無相待」的心想，去看待空的問題，並展開另一波對提婆破空的詰難調：一、從現實的各種事物中，有長必有短、有高必有下，可知「有空必有實」。世間一切事物都「相待有故」，所以「應有法」，空也是如此。二、就概念的認知而言，基於眼見當前缺少某件事物，即可知沒有某件事物，「如言室空無馬，則有“無馬”」的概念認知。同理可知，提婆先前所說的諸法無自性，「因緣所生法，即是無相」，則一切破空「無成」。因此，提婆所謂的破空「無成」，也應該如「無馬」一樣，「有」個相當於「無成」的概念、語言存在，所以說「無成是成」。三、再依提婆「諸法自性空，無有作者，以無作故」的主張，既然自性空，便沒有因為自性而有的造作者，也沒有造作的活動。既然「作者、作、作業」三者空無，就不當說有「破」。所以認為提婆如「如愚癡人欲破虛空，徒自疲勞。」

大體而言，以上外道的三個詰難仍是秉持自身「有無相待」的理論解釋立場，才相信「有」空法的存在，而不接受空亦破的說法；提婆的應答也分成三部分：一、認為外道視空與實「相待有」的觀點，還是因為執持萬法從同一「神、大有、一」而生的體相為一信念，終不免落入「因果相待而成故，如長短（修妬路）」（〈破一品〉）的「因彼有此」、分別因果思想的窠臼。在〈破一品〉中已破體相為「一」之說，「若無一則無相待」的問題。中觀則是從萬法「緣起性空」、一切性空、法空的立場出發；若稍「有」不空，則「應有相待」，若「無」不空，則「無空」，也沒有相待於實有的「空」。何況是原本即無的「空」、非有非無，「何有相待」。二、至於外道批評提婆「雖言諸法性空無相，而能生種種心」，所以提婆所謂的「空」仍是對境有心「相待有」的質疑。提婆則辯稱：中觀派之所以申

「有無皆空」，純粹是為了因應眾生各種不同的狀況，而有種種法門，總歸是說萬法「有無皆空」，以顯涅槃實相的空義。〈破一品〉中既破體相為一的看法，則已申性空、相空，而有無亦非相待有。「若無”有”，亦無”無”」。換句話說，「有」既不能成立，相待於「有」而產生的「無」也不存在，「是故有無一切無」。因此外道所謂提婆「無成是成」之說不攻自破。三、雖然提婆一再強調一切法自性空，也明白的說空亦空，但因為還是有人執著，意圖以憶想去分別「空」相，以致「雖自性空，取相故縛（修妬路）」。為了解開這種「有無、相待有」，而未能了悟：空「非有非無」，而被在思惟中造作所產生的「顛倒」妄想束縛，所以才要去「破」這種不實的顛倒妄想。若真實了解涅槃實相，當知所謂的破空「實無所破」。〈破空品〉舉例說：譬如愚人在炎熱沙漠中見海市蜃樓，因口渴，而妄想以為所見幻影之處，必有水可解渴，而辛勞的奔向幻像的海市。當此之時，有智者告知，所見為幻影，並非真實，也沒有水。智者的作為目的只是「為斷彼想，不為破水」。破空的意義也在於破除有人因有貪恚癡的憶想分別、邪見而對空「取相」，所產生的「顛倒」妄想的執著而已，「為破是顛倒故言破，實無所破。」

(五)空不可說何以言善惡教化

大體而言，外道嘗試從有無、一異、破成、因緣、相待、有無法、有無相待等不同的角度，與提婆展開有關「空」的論辯，但都被熟諳外道學說的提婆秉持佛陀緣起性空、諸行無常、諸法無我、寂靜涅槃的根本原則，依「空、無相、無作」三解脫門一一破斥。在上一段中，提婆以「非有非無」破斥外道「有無相待」之說，只是一種思惟分別的顛倒妄想、語言戲論，而總結說「破空」根本既「無所破」也無所說。外道則繼此辯說：一、提婆「汝破有破無，破有無，今墮非有非無，是非有非無不可說。」理由是：因為空的「有無相不可得故，是名無說法。」認為不論有空相、無空相，一切皆空，因此還是有個既說一切法空，而實際上又無所說的「無說法」。但不論是勝論派的《衛世師經》、數論派的《僧佉經》或尼乾子的《尼乾法》等，重要的外道經典中都沒有關於「無說法」的記載，所以「無說法」不可信。二、依照提婆的說法：一切法空，而又認為有不可說的「無說法」是正確的話，那麼又當如何去說「善惡法教化」？

提婆則答復：一、在破有、破無、破有無的三種破空的方法之外，事實上有以「非有非無」破空的第四種「無說法」的形式與方法，在外道遵奉的重要經典中也有記載，如《衛世師經》有「聲不名大不名小」、《僧佉經》說「泥團非瓶非非瓶」、《尼乾法》謂「光非明非暗」等等都是，怎麼說沒有「無說法」的形式呢？二、所謂「無說法」並非絕口不說，而是隨順世俗的用語，應機去宣說止惡行善之法。「諸佛說法，常依俗諦第一義諦」，所謂「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空無生，於聖

人是第一義諦，名為實。」（《中論·觀四諦品》）二者都有不同的真實義，而不是妄語。比方說「佛雖知諸法無相」，然而卻告訴阿難進入「舍衛城」去乞食化緣，而一座城池除了土石木料等的建築之外，並沒有一個叫做「舍衛城」的東西。換句話說，「舍衛城」這三個字只是真正土石城池的言說假名，但卻實有所指。「若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。……第一義皆因言說，言說是世俗，是故不依世俗，第一義則不可說。」（《中論·觀四諦品》）因此雖然知道諸法無相、無說，但在宣說善惡教化之法時，因為知道俗諦之所以顛倒的緣由，並能隨順世俗的話語「因假顯真」，而讓大眾知道諸法實相，故能「不墮妄語」。提婆自謂「無說法」是追隨佛陀所學習到的方法，所以沒有任何過失。

（六）真俗二諦為方便說解脫

外道對提婆依俗諦說第一義諦的說辭，頗不以為然，認為一般世俗的看法及語言並非見道得道、表達證悟諸法實相真理的語言。如果俗諦真能表達真實的真理，那就成為「第一義諦」了。如若不然，又如何稱得上是顯現真如實相之真理的「諦」？提婆則回說：俗諦與第一義諦之間如說大與小，是一種相待的關係。對一般大眾而言，俗諦就是真實的，相對的「於聖人為不實」；就是由於聖人知道大眾為什麼會產生顛倒妄想，所以知道什麼不實，而能「如實分辨」二諦。「譬如一〔木柰〕，於棗為大，於瓜為小，此二皆實。」如果有人說〔木柰〕比棗小，而比瓜大，那就是一種不符合事實的妄語。像這樣就是一種隨順世俗的言語去呈現真諦的方法，所以這種以俗諦說第一義諦的方法不會有任何過失。

最後，外道辭窮而無以對，而就提婆《百論》從〈捨罪福品〉開始，一直到〈破空品〉為止，十品的破申總體評論，認為提婆都只看到外道諸法的過失、不足之處，而懷疑如此百般的破斥，究竟能讓人得到什麼樣的利益？提婆答復說，前後十品「如是三種破諸法，初捨罪福，中破神，後破一切法」，已將各種基於我執而起我與我所，分別心所產生的法執、空執都一一予以破解。明白諸法無我，「是名無我無我所」。「又於諸法不受不著，聞有不喜，聞無不憂，是名解脫。」外道緊追著問為何說只是「名」得解脫，不「實」得解脫耶？提婆則回應說，因為真正了悟佛陀最究極的涅槃解脫，心中便不會再有任何染著、一切空無「畢竟清淨」，既無所說也空無所得。從〈破神品〉到〈破常品〉「破神故無人，破涅槃故無解脫」，明一切法空，止所有戲論，既然一切有為無為法、空法都已破除，又如何可說是誰獲得解脫，所有的一切只是隨順俗諦而勉強說解脫，如是而已。

參、結論

誠如〈破空品〉在末尾所說明的，《百論》全部以「破」名篇，而「破名出其過罪」，意謂經由論辯而指出對手基於一己的信仰、理論，以及對各種有為法、

無為法的造作、解釋等，所產生的種種錯謬邪見與限制。其目的則如〈捨罪福品〉所強調的，在說「惡止善行法」。之所以首重「破」，是因為「行者要先知惡，然後能止，是故先惡後止。」「若行者不止惡，不能修善，是故先除粗垢，後染善法。」總體而言，提婆與外道論辯破申的問題，如青目在《中論·觀因緣品》說明龍樹所以造論的緣由中所提契的三大方向：一、針對外道、世俗眾生對萬物起源的猜測、憶想而生無因、邪因、斷、常等邪見，「種種說我、我所」的分別主客認識的執見，而不知佛法實相，故而以緣起性空總破一切外道邪見。二、「為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅、不一不異等，畢竟空無所有。」三、「佛滅度後，後五百歲，像法中人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字，聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生見疑」，是以造論，各有針對、因人說法；不定有無、不著常斷，祛疑存真。而提婆《百論》破申內外道的見解，亦循此三大方向加以綜合通論，掃除了內外道思想中與大乘中觀派相齟齬的重大邪見謬誤，為大乘中觀開啟了一條平坦的康莊大道。

而本文主要以〈破常品〉〈破空品〉為主，先嘗試從哲學形上學、宇宙論的角度釐清有關無為法的基本概念，再依循此二品的脈絡，爬梳整理提婆以中觀批判無因常法、空等無為法的觀點與主要的議論脈絡。若由本文所區辨的無為法問題意識而言，雖然〈破常品〉主要在破五常無因法為普遍、恒常、存有的終極本原、自性或實體的無為法概念，但從提婆大乘中觀的立場而言，無因常法或無為法只是基於一種堅固的「有無法」信念，而在概念上自我設想，所從事思惟合理化的自我造作而已。所以才有「此無因法但有言說，思惟分別皆無」（《中論·觀五陰品》）的論斷，一切無為法只是相對於有為法而有的造作。依吉藏的看法，在破一異兩品中已「總破諸法」，「若常無常判者，一異兩品總破常無常。四品（指破情塵因果等品）別破無常。破常一品別破於常，初總破常無常者，二家計大有是常萬法無常。今破總別一體異體，即是破常無常一體異體，故名總破常無常也。」（吉藏，破一異疏：54）也就是說，大有、一與異、常與無常的問題緊密關聯，而不能脫離無常而單獨的理解常。

也就因為如此，〈破常品〉由質疑哲學意味的終極究竟第一因的性質為了因、作因開始，再依中觀判別無因法的體相之分的「不實、虛空等無因法究竟是有或無、常遍之說的全體與部分之間的一異關係、諸無為相則是因為拘泥情塵意因緣和合而認知有無為相等，展開對虛空、時、方、微塵、涅槃等無為法的駁斥。而比較關鍵的則為虛空、微塵、涅槃三者：祛除了虛空有性相、無色即虛空相的謬見，才能真正了悟大乘空觀「減色」的意義；破除微塵積聚和合之說，則不再陷溺實體形色的因果認識，而知「入於法性，一切皆空，無相無緣」（《中論·觀因緣品》）；遮蔽無煩惱即能得涅槃的邪見，則出離煩惱有無之見，畢竟空無所得。

《中論·觀涅槃品》謂「”若涅槃是有，涅槃即有為。終無有一法，而是無為者。”涅槃非是有。何以故？一切萬物從眾緣生，皆是有為，無有一法名為無為者。雖常法假名無為，以理推之，無常法尚不有，何況常法不可見不可得者。」至此破一切常法之義才算完備，而大乘涅槃正義方得彰顯。

至於〈破空品〉的重點，則如吉藏在疏解〈破空品〉中歸納全論時所認為的：「破邪亦二。一破有見二破空見。從神訖常破有見也。今此一品次破空見。有無是眾見之根障中道之本。故須破之。則諸見根傾中實便顯也。」（吉藏，百論疏：94）換句話說，外道不僅對五常等無為法、一切有為法，即使是「空」，莫不本諸「有無法」二分有無的分別去思考和以語言立說。要之，有無是外道眾見的根本依據，也是理解中道的最大障礙。從西方傳統形上學的觀點而言，有無則是對象化認識、思惟存有的最高範疇，但在中觀派看來則是必須極力破斥的邪見，所謂「”大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。……有人罪重，貪著心深，智慧淺故，於空生見，或謂有空，或謂無空，因有無還起煩惱。」（《中論·觀行品》）對這種分別所引起的煩惱，「思惟分辨皆無」，但有言說的戲論，則「佛隨凡夫分別有無故說緣」（《中論·觀因緣品》），依真俗二諦，因緣方便說法，而終究必須「心相寂滅，言語道斷」。

總而言之，依本文的觀點《百論》第三品到第八品主要在破申「一異、情塵、因果」等構造有為法的理論解釋，而破常空二品則在破申構成有為法理論的本體論預設，亦即前文所說的第一序無為法的破斥。對大乘中觀的了悟必須時時自我警醒不再落入這些邪見、妄想、無謂的語言遊戲，才能真的證入中道。

參考文獻

1. 龍樹，韓廷傑釋譯。《中論》。高雄：佛光出版社。2004。
2. 龍樹，鳩摩羅什譯。《十二門論》，台北：台灣印經處。1960。
3. 提婆，強昱釋譯。《百論》。高雄：佛光出版社。1997。
4. 提婆菩薩造，後魏北印度三藏菩提流支譯。《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》。大正新脩大正藏經 Vol. 42, No. 1827, CBETA 電子版，華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。〔No. 1827 [cf.No.1640]〕
5. 吉藏。《百論疏》。大正新脩大正藏經 Vol. 42, No. 1827, CBETA 電子版，中華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。〔No. 1827[cf.No.1569]〕
6. 〔隋〕吉藏，韓廷傑校釋。《三論玄義校釋》。台北：文津出版社。1991。
7. 印順。《中觀今論》。台北：正聞出版社。1987。
8. 印順。《性空學探源》。台北：正聞出版社。1992。
9. 〔英〕渥德爾，王世安譯。《印度佛教史》。北京：商務印書館。2000。

10. 梶山雄一，吳汝鈞譯。《佛學中觀哲學》。高雄：佛光出版社。1990。
11. 湯錫予。《印度哲學史略》。台北：河洛圖書出版社。1973。
12. 姚衛群。《印度哲學》。北京：北京大學出版社。1992。
13. 孫長祥。僧肇對“涅槃”存有與言說問題的辨析。《揚諦》2006；11：93-142
14. 孫長祥。大乘中觀對自我本體與認知問題的破申——《百論·破神品》釋義》。《佛學與科學》2007;8：13-24
15. 孫長祥。大乘中觀對法執問題的破申——《百論》破一異品釋義。《佛學與科學》2008;9：52-66
16. 孫長祥。大乘中觀對情塵認識問題的破申——《百論》破情塵品釋義。《佛學與科學》2009；10：168-85
17. 孫長祥。大乘中觀對因果問題的破申——《百論》破因果品釋義。《佛學與科學》2011；12：49-63

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

Refusal of the Unconditioned Dharma in the Madhyamaka School: Interpretation of the Chapter on “Refusal of Permanence and Emptiness” in the *Śataśāstra*

Chang-Hsiang Sun

College of General Studies, Yuan Ze University, Taoyuan, Taiwan

Based on the Chinese translation of two chapters in the *Śataśāstra*, entitled “Refusal of Permanence” and “Refusal of Emptiness,” this study elaborates how Āryadeva refuses the five uncaused dharmas, namely space, time, direction, atom, and *nirvāna*, as well as the unconditioned dharma, emptiness. The purpose of this study is to present the crucial Mahāyāna insight of “ultimate emptiness.” This study is divided into three parts: Part 1, Introduction: a philosophical investigation to and interpretation of the key implication of the unconditioned dharma. Part 2, How Madhyamaka School refuses the unconditioned dharmas, which includes three parts, 1. a general explanation of the unconditioned dharma, 2. an elaboration on the refusal of the five permanent unconditioned dharmas in the Chapter “Refusal of Impermanence.” 3. an elaboration on demonstration of the true emptiness by refusal of it. Part 3, Conclusion: Summarizing the article and discussing the significance of the two chapters in the *Śataśāstra*.

Keywords : *asaṃskṛta-dharma*, impermanence, emptiness, *Śataśāstra*

原著

身心靈和世界之結構及其主宰與生成機制

楊中傑

中山科學研究院(退休)，龍潭，台灣

眾生與身心靈及世界，終日相處密不可分，然對自己身心靈相互間之關係卻多不瞭。世間宗教與靈修組織大量產生與此有關，且不乏甚多受害事件。故身心靈之結構及其主宰機制殊值深究。本文試從一般身心靈俗義、現代心理學、神學、科學與佛道等多方面探討，瞭解心靈究為何物？主宰機制為何？動物植物礦物有無心靈？輪迴成因、生死區別？世界如何生成等？以助世間瞭解實情，減少靈修障礙。結論世間對身心靈及世界認知不同，其實可殊途同歸，源一靈性。

關鍵詞：身心靈，潛意識，十二因緣，主宰，死亡，輪迴，靈子，鄰虛塵，世界生成

壹、前言

世人對身心靈及世界之探索，始無終境！諸如：身是什麼？心(Soul)是什麼？靈(Spirit)又是什麼？我生之前，我是誰？我生之後，誰是我？真我是什麼？誰是我的主宰？神或佛嗎？世界如何形成？我的身體和我的心靈，和世界或神佛之間是何關係？它們之間究竟如何連結？這些疑問，世人多所困惑！此一課題雖被西方「神學」列為人生最重要的哲學問題(the most important problems of philosophy)；¹惟察世間對此一問題多歸屬形上學，或曰不可驗證或否證，所以鮮列為基礎科學之研究課題而歸諸於宗教神學之命題。特別是心、靈二義，更因抽象，難以捉摩，一般解惑多賴宗教界之釋疑，世間宗教遂由汎生。惟單單一個耶教系統即因不同理念衍生有猶太教、天主教、東正教、摩門教、新教、亞伯拉罕教、沙漠一神教、閃米特一神教、巴哈伊教、末日聖徒派、耶和華見證派…等數十門派，各派對靈魂定義猶異，^{1,2}足見世人對身心靈之定義或定位相當龐雜，莫衷一是。縱令坊間心靈書籍汗牛充棟，新興教派或靈修坊如雨後春筍冒出，大師成雲，實際面猶難釐清，民間信仰受害事件仍屢見不鮮，精神病之自殺案件仍時有耳聞，源

聯絡人：楊中傑，中山科學研究院(退休)，龍潭，台灣

Email: chung5369@yahoo.com.tw

頭其實在對心靈認知不足，釐清之課題實益發重要。

由於身心靈主題多已歸屬於宗教神學範圍，若以當前世界五大宗教--耶教、猶太教、印度教、伊斯蘭教與佛教為典型而論，其中除佛教以世法為「緣生，緣滅」，並無獨尊某一特定之宇宙造物主為神外(汎神論-pantheism 或多神論之宗教因非一神亦可歸類)，其他四大宗教則均以信仰本教教主之神為宇宙一切之宗。因此世間宗教或可約化為有神論—「獨一造物主」與無神論—「無獨一造物主」二大類。「神學」一詞，在基督教於羅馬獲得勝利以後，多被用以指稱基督教信仰觀的諸多理論。^{1,2}故雖然其他神學宗教對「身心靈世界」容或各有定義，惟因「一神論」之相同屬性，故對宗仰一神者，吾人應可統歸入「神學」併論；而對無獨尊統一造物主者，應可以「佛學」為代表。本文即試嘗從佛學、神學，科學或宗教…等角度，探討「身心靈和世界」之課題，期使「身心靈和世界」之結構及其主宰與生成機制能進一步闡明。

貳、身心靈及世界之俗義

身心靈概念，每因文化習俗不同而產生誤解與混淆，若以身心靈方面較具權威闡述之佛學與神學典籍之定義，¹³配合世間一般認知及字典，試摘略如下：

一、Body≡身體

1. 表一個生物看起來單獨有形有機體之結構
2. 相對於「心靈」，屬一個人肉體性質部分者

二、Soul≡心靈、靈魂、魂魄

Soul靈魂基本上係指人類超自然及非物質的組成部份。在人類的原始宗教中，認為靈魂的本質就是力量。這些力量被認為存在於人類和其他生物（包括植物）的生命之中，泛指「生命」或「氣息」之意。一般靈魂俗義如下：

1. 死後靈魂就會煙消雲散（原始宗教）
2. 死後休眠和復活，到未來某個特定時刻可以復活，例如古埃及和其影響的一神教，在復活前形同消失
3. 死後生命，相信死後會再次輪迴，進入新生的人或生物體內，例如印度教和佛教
4. 面臨上天的審判死後永生（古希臘和其影響的民間信仰）
5. 死後成鬼（古代中國墨家和古羅馬等和其影響的民間信仰）。除了偉人成聖外，常人死後靈魂會變成鬼，類似低級的神明
6. 靈魂是生物形體的規則和信息，是永存但不是永生(柏拉圖主義)

三、Mind≡智力、悟性或精神

Mind西方是智力、悟性或精神，偏向於大腦所生之抽象意念；而華文卻常翻譯成心、心智，甚至於心靈，以致誤入心靈意識層面，其實與西方的詞義是有差異的。英文Mind的概念，一般指來源於「腦」，由思維、知覺、情緒、意志、推理、記憶和想像組成的理智和意識層面，非物質形體。具體之概念如：

1. 理性思維能力
2. 覺知事物之能力
3. 記憶之能力
4. 專注思考之能力
5. 判斷、意見，或觀點
6. 慾望、傾向，或意向
7. 精神狀態
8. 在哲學面，視為對真實方面所知覺的「心靈」

四、Spirit≡精神、幽靈、靈

Spirit(靈)從拉丁語*spiritus* (氣息)而來，有很多不同涵義，主要表示一種與身體形成對比呈非物質的關係。靈常被視作形上學的意識(consciousness)或人格(personality)。靈spirit與魂soul經常重疊通用，均作為與身體之對比，且都被理解為宗教和神祕主義中「活」的概念。靈也常用來表一些無形的或精神上的存在，或死亡者的另一種顯像，譬如鬼神或基督教中的聖靈(Holy Spirit)。詞義概為：

1. 指一個人不朽的本質
2. 一種超自然的存在，常常但不限於專指鬼魂、妖精或天使
3. 表一種熱忱
4. 某件事物的方法或風格
5. 複數時表一種揮發性的液體，比如酒精或藥物，以及心情、氣質或心境
6. 能量

無論中英文，魂 Soul 常與靈 spirit 混用。惟一般在「身心魂靈」中，Soul 之解讀為「心靈」或「靈魂」，spirit 則為「靈」，帶有先天所生之意。Mind 詞義雖亦通心靈，但係一般俗義的心，是定義在大腦與後天的層面較多；很顯然，Mind 較是一個與靈魂無關的用詞。

五、世界(World)

世界，其他名稱天地、天下、人間、世間、萬物、世上等。通常指人類現時生活居住的地球。更廣義的世界指的是全宇宙。對應到本文，可定義「世

界」為被身心靈所認知之一切；換言之，身或心或靈所相對認知之世界應是有差異的。此差異性是為本文討論重點。

參、現代心理學之潛意識觀點

心理學之學說相當分歧，惟原始理論觀點多指人的意識與人格，與心靈相關者厥為意識與潛意識。而在心理學中潛意識係弗洛伊德(1856-1939)與榮格(1875-1961)之創見，且認係最深之本我，^{4,5}故擇彼二人之潛意識學說為舉。

弗洛伊德理論闡述人的意識活動，包括欲望、衝動、思維、幻想、判斷、決定、情感等，會在不同的意識層次裏發生。層次分為意識，前意識(或下意識)和潛意識三個面向。能夠被自己意識到的心理活動為意識。潛意識是人心理上潛在的行為取向，無法被個體察覺。下意識即人的不自覺行為趨向：如危險時閃躲之反射動作。而人的人格結構則由本我(Id)、自我(ego)與超我(super ego)三部分組成，超我大部分是無意識的。⁴

榮格的心理劃分為兩大部分：意識與潛意識。細分四個層次：

一、個人意識：也稱自我(self)，是人有意識的心智，是心靈中關於認知、感覺、思考以及記憶的部分；但榮格以包括無意識的 self 取代弗洛伊德只有意識的 ego。

二、個人潛意識：其之於個別心靈而言是獨特的，但無法被察覺；由心靈中曾經被意識到，但又被壓抑或遺忘，或一開始就沒有形成有意識的印象構成。類似於弗洛伊德的前意識。

三、集體意識：是人類心靈普遍存在的結構。在集體意識中的世界，有共同價值與形式的文化世界。

四、集體潛意識：是人格中最深、最不易碰觸到之層次。是每個人在個人潛意識裏積累與存放所有個人累積之記憶檔案，內容主要是原型(archetypes)。原型是人心理經驗先在的決定因素。比如同一個種族，在集體潛意識裏已存放著人類及前人類物種相互經驗。它促使個體按照自己祖先所遺傳的方式去行動。人類的集體行為，幾乎多是由這無意識的原型所決定。⁵

現代心理學接受潛意識原型為心靈之終極結構，後續研究亦多屬意識層面控制身體情緒或器官之範疇，惟對於各種意識與心靈的關係？何為主宰？心靈結構之組成本體及元素為何？仍付闕如。

肆、神學之詮釋

神學之認知即「世界由神所造」，很單元，對身心靈定義以三元論為多。三元論為早期基督徒傳下之觀點。認為人除了身體之外，人身裡面尚有二個不同部份，即「靈(Spirit)」與「魂(mind or soul)」。魂指生命力，是血肉的，所有生物

都有的；靈是智慧或理性等人類的獨特表現，是來自上天的，只有人類才擁有。因此，基督宗教有「人類是萬物之靈」之說，遂有一些「動物無靈」之論。^{1,2}

三元論意味完美的人包括三個部分：身體，魂和靈(body, soul, spirit)。早期泰半教父主張此三元論，如遊斯丁(Justin Martyr, 100-165)、愛任紐(Irenaeus, 130-202)、革利免(Clement of Alexander, 150-215)、俄利根(Origen, 185-232)以及近代中國基督教的領袖倪柝聲(1903-1941)等。^{1,2}神學對身心靈之定義或可以遊斯丁之觀點為代表。在他的《論復活》第10章：「身體是魂的家；魂是靈的家。因著一同為神堅定的救贖而歡呼的三部分，將一同得救。」⁶顯示身體屬最外層，其次是魂，最深則為靈的三元論。

另一方面，《聖經》的內容亦有將人僅區分為靈魂和身體二元，靈與魂不分。如傳道書12:07；薩加利亞書12:1；希伯來書12:09。中世紀的基督教信仰也因受古希臘哲學新柏拉圖主義的思想影響，將人劃分為二元兩部分——靈魂與身體，顯示魂與靈是同一件事。《聖經》(羅馬書1:18)稱身體和魂乃自然生成，靈是由基督單獨再生的；顯示魂與人身之同質性。當時身體和靈魂是公認的二元論。

基督教的第一位拉丁教父德爾圖良(Tertullian, 150-230)曾以傳殖說(Traducianism)取代希臘神學的創造說(creationism)。此說為內在之罪的教義鋪了道路。德爾圖良有句名言：「靈魂的傳遞，包括罪的傳遞。」認為靈魂以及身體，均來自於父母。路德教和東正教教會青睞此一學說。但摩門教派則引伸所有的靈魂都可預先存在，然後輪迴轉世之說法。印度教，佛教乃至中國之道教均有此一概念。惟傳統基督教否定輪迴信仰，堅持神創論。某些西方群體雖相信輪迴，但限制其僅對人類而言。^{1,2}故神學在身、心、靈三方面，之間的定義是模糊的。

神學之身心靈及世界，無論二元或三元，抑或輪迴與否，均屬受造之物。上帝創造人類始祖亞當的靈魂，遂有以後人類靈魂之結果。至於上帝的靈，《聖經》(創世記1:2)稱「神的靈運行在水面上」顯示神也有靈。但在神格三位一體(Trinity)中，則定義神性(Divine)的靈為「聖靈」(Holy Spirit)，具有無上的權力，顯示與人類之區別。〈出埃及記〉3:14，上帝介紹自己則是「我是我所是」(I AM WHO/THAT I AM)，是本有萬有的。

伍、佛學之詮釋

佛學對身心靈世界之結構可以唯識學及十二因緣為代表。十二因緣指出一個眾生，其本源為「本明」。本明動念，則緣生「無明」，無明再緣生「行」，行緣生「識」，識再緣生「名色」，名色緣生「六入」，六入緣生「觸」，觸緣生「受」，受緣生「愛(或惡)」，愛緣生「取(或捨)」，取緣生「有」，有緣生「生」，生緣生「老病死」。一個生命大到一個世界，其身心靈世界全部的演化

過程，從「無明」到「老死」共十二支因緣結構。其中「無明」相當唯識學之第八識，即阿賴耶識、藏識或種子識，指眾生心靈所有之最初動念。如古早或無始以來莫名奇妙植入而不自知之立場或認定。類似種子，遇緣則發。無明第一個芽為「行」，行即第七末那識，表一種決定力、行動力或意志力。淺層者如思維邏輯運算念力猶屬表意識；深層者如時間空間行(遷流)，其本質已達潛意識。國父言「信仰產生力量」，信仰為第八識無明某種認定，其後生出第七識行的力量，原理在此。心理學所謂一切精神病源之性衝動力比多(Libido)⁴深度可達第七識行。「識」為唯識學之眼耳鼻舌身意六識，主司意想與了別。「名色」則為意想共生之心靈圖像或心靈世界。如心頭的人影、日夜之夢等等，為對應前六識色聲香味觸法等心中之「內六塵」。⁷「名色」與「識」尚為一般意識。惟平常難見之名色世界，如神佛魔或經絡穴道與其他靈界現象，需深度冥想方可觀到。深層的「行」與「無明」已進入心理學之潛意識，一般謂為無意識；惟佛家指出，經過靈修，深層內省全可證知。

「六入」係依「名色」之生命藍圖而生出之器官六根，即眼、耳、鼻、舌、身及意(腦神經系統)六根。六根為身心靈與外界之感測器，雖是六根層面，但每一根同樣有其本身源於心靈層面承接之個別靈性方能獨自運作，⁸如同電腦的 I/O 感測器，內部均有各自獨立之軟體可自行運作。「觸」即表六根與外塵接觸，而後生出「感受」，依感受之違順而生出「愛」或「惡」。愛則生「取」，惡則生「捨」。取得後則「有」，有後則「生」出各種憂悲苦惱及宇宙萬象。有「生」當然就有生物之「生老病死」或無生物之「成住壞空」。如此即完成一個眾生乃至一個世界之生命演化。一般所謂之情緒，如打罵摔物惡形，是六根對外界六塵接觸立即生出惡受的直接反應，未經心靈層面，只是腦或身體器官的反射，可見位階不高，故被稱做低 EQ；心理學所謂之力比多性衝動多屬此一層面。如果反應是在六入以上心靈的層次，猶在思想層面，惡行未出。十二因緣每一個因緣均含藏其他因緣，互攝互融，是一個生命整體，非單獨視之。⁷佛家身心靈之綜合結構可參見圖一。⁹

由圖一「十二因緣」演化過程可知，若以一個眾生而言，名色以上屬於心靈之結構層次，屬心裡；自六入以下至取為身體之結構功能，屬生理；有以後為外在所成之世界，屬物理。其中「心」與「靈」如同神學之魂與靈。一般言，心指精神與思維；靈則表生命、生機或活力，亦可指非物質界現出之相，如一般泛稱之鬼神。心或心靈在六入之前，超出於腦之上，不指肉團心。心靈指所有「(意)識心」，靈性指「本明」。「識心」包括無明、行、識與名色，亦即一般所謂之靈魂。係從「無明」中無始積聚之業識輪迴緣生而來，隨緣變易而有生有滅，故非永恆。身體看似來自父母，然內裡結構依然是承襲本身業力所造之名色中之生命藍圖而生，以及成長過程所觸之外緣而演化。因此，全部身心靈均源自「本明

靈性」。身體細胞均含藏心靈，⁸各細胞方能各自運作又能配合整體發揮功能。因此廣義而言，從無明到老病死，身心皆有心靈，如同全像攝影(hologram)或中醫之全息脈診。此即十二因緣乃一個整體生命之故。靈性非由外造，本來如是，不生不滅，人人皆具。其生出身心靈乃因無明動念，一路堅持執著，遂從八識→七識→六識→…一路到老死。若從老病死回頭溯源返歸本明，佛家謂之歸性門，即不顛倒心；反之，若從本明、無明一路往下到老病死，謂之流轉門(流轉生死)，即顛倒心。

十二因緣與一般心靈或心理學未觸及且大不同之處在「名色」。一般以為心靈屬無形無相的形上學，惟「名色」有形有相卻不屬肉身，是無實質的相、空相。吾人之夢境或閉眼所觀所想所聞，或神學所謂之唯有先知或聖者始能得見之神靈身形及其他靈魂世界，¹⁰都指此領域之相。它排在六入之前，因它不是肉眼或其他六根所見之色所聞之名。人乃至其他眾生包括神佛的身體是根據自己前八識(過去因)，累世不同之業力積聚而成之生命藍圖建構而出。好的功德(心靈)生出好的名色好的身形與能力(現在果)，反之則否。眾生百態(現在因)，上自神佛，下至螻蟻，源頭無二，表相萬端(未來果)，原理在此(如圖一)。此名色「內六塵」中靈界之信息場形同一巨大網站，心靈達名色以上層次時可經特殊方法，類似掌握網址方式與該網站聯絡。¹¹1999-2002年台大教授李嗣涇多次辦理暑期夏令營，訓練青少年重複實驗靜心觀想，以手指識字方式辨識名色世界訊息場大量之網址關鍵詞，成功與佛、菩薩、耶穌等神聖靈界訊息聯繫與對話。¹²如果神性即指本明，則一神論稱上帝依其形象造人與佛說人依本明生出之名色而造，其實同義，只差在深度耳！

由十二因緣可知身心靈結構之順序是由本明、無明、行…依序往下主導。佛家講「能所」。「能」指能覺知之主體系統，具自主性，能觀一切但不能自觀，如眼不見睛、手不抬自手。「所」指被覺知之客體系統，即法界、娑婆世界。由於能方能知本身主體以外之一切客體但本身不能被知—只要被知都屬客體，都屬所方範疇。因此，欲覺察原來之主體能方，唯有從本身再深入一層方能行之。爰是可明，最終之能方即純粹之能知，已達無上，乃無人能知無人能覺，是為本覺，即是本明，亦即佛家說的「本來面目」或道家說的「無位真人」，或謂之「自性」。⁷佛法真正與身心靈性質迥異者即在「本明」。本明非屬「所」方之身心靈所「能」覺知到，因此它具空無、無上、無見、無修、無證、不可說、不可知…等性質，因此佛家常名之：本來面目、自性、法性、本性、真我、如來藏…等名。基督教所描述之 Holy Spirit 或 I AM，其特質即相當本明。

如圖一，身及識心綜合是能方，世界是所方，能所之介面可因修行程度移動。¹³比如一般吾人覺知到大千世界，則能方處於眼腦等六根，六根即為主宰，被覺知之世界即為所方。依此類推，欲觀察「行」，則能方須在「無明」層次。若從

本明觀之，潛意識的無明乃至身心靈一切皆成所方。此時可謂絕觀，一切均係清楚明瞭，自然生出涅槃。佛家稱「三界唯心，萬法唯識」。三界依心識變現客體之形相概念，六入以下有質有形可歸欲界，意識的層面有色無質相當於色界，潛意識無質無色相當於無色界⁷⁹。心理學認為潛意識不能意識到，乃其層度尚未達真正源頭之故。換言之，凡是能方即屬身心靈之主宰層面，擁有主導權；所方即為被動方，即受主宰者。最深的主宰即為本明，證人既無能所；亦可說能所不二，已無主體與客體系統，或相對論之世界。¹³此時無見，直觀直覺，謂之實相！佛學身心靈及世界之主宰機制即依能所層次而行。

陸、道家(教)之觀點

中國道教雖源自道家，但各自演化。道家講道德修養，天人合一或道法自然，不談靈魂鬼神；道教則教人可修練成神仙，講究神靈。對於身心靈，道教認人有「三魂七魄」，三魂的根本是「真如」，與佛學無異。道教與道家雖各有異，但道教遵從道家之理論，並崇老子為師。《老子道德經》四十章「天地萬物生於有，有生於無。」四十二章「道生一。一生二。二生三。三生萬物」。多方顯示道教道家之「道」與佛家身心靈的基本源頭雷同；甚且，觀今諸多之道教宮廟多以唸誦佛經為修道標竿，故可併入佛學同論。

柒、唯物論之觀點

當今由於科學之發達，使唯物學說充斥並幾乎執全球科學發展之牛耳。揆其主因，實導源於近代科學肇基於三百年來之牛頓力學。牛頓被公認為科學之父，即在其對物理奠下科學之基礎—宇宙之力學。由於宇宙呈相一定伴隨物質，一切演化表面觀之均為物質之演變。物質科學暴漲，唯物觀點必然隨之興盛。

19 世紀時，實證論是西方主流思潮，相信人足可取得關於自身及其所處環境之真實認知(reality)。當時集神學、哲學與宗教家一身的大師費爾巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)提出「起源學」，斷定人與動物之間一個基本差異：動物為牠的本能所支配，而人則具有意識。他認為宗教的起源過程是一種投射。人會異化自己一些經驗，模擬自己的形象創造神。人的願望和想像力結合而創造出異於人的神明。他的宗教理論大量地被當時，後來成為唯物論祖師級的馬克思(Karl Heinrich Marx, 1818—1883)所採用。¹⁴馬克斯認為意識只是頭腦物質高度發展的產物，頭腦才是主宰。¹⁵唯物論自然也必然趨向無神(心)論。及至 20 世紀初弗洛伊德及榮格提出潛意識之說，西方始幡然覺悟到心靈之存在與重要，終引發出後續之 20 世紀相對論與量子論間「世界究竟是主觀抑或客觀存在」之科學大論辯。¹³亦難怪 2000 千禧年，時代雜誌(TIME)第一期刊出 20 世紀百大人物時，弗洛伊德名列第一，可想見西方社會長久以來對心靈之評價。

捌、討論

一、靈與魂是一或二

佛教本無靈魂說法，佛家認「三界唯心，萬法唯識」，一切皆為心之運作，靈魂亦不脫心之化現，故無爭議。靈魂二字爭議神學居多。西方 Soul 魂，常與 Spirit 靈通用實導因於二義不明所致。無論中外，二義經常夾雜，即令《聖經》亦常見 spirit 與 soul 混用。故在神學領域常為此二字不斷討論以圖釐清；神學及哲學對身心靈有二元及三元論之爭辯實源於此。

綜觀《聖經》，有時靈用 spirit，有時用 soul；魂則一般為 soul，有時用 heart，有時用 life，但亦見譯文用 spirit。惟當二者同時出現時，spirit 則表靈，soul 多表魂，顯示二義是有分別。靈與魂之分辨主要還是在翻譯認知。比較特別是〈傳道書〉對人與獸的靈魂，英文用的是同一字 spirit，華文聖經卻又不同，人用靈，獸用魂，有點弔詭。

若混淆的問題偏向華文，試取華人中之教父解讀或能貼近原(神)義。近代華人教父倪柝聲在他的〈屬靈人〉(The Spiritual Man)中把《聖經》論到靈、魂、身的經節分類，並加以分析，得出人的靈是人最深入的部分，是人接觸神、敬拜神的唯一機關；魂是人的性格，它又可分心思、意志和情感；而身體是外在與天然界來往的部分。他比喻身如燈絲，魂如燈光，靈如電。他認為神住在人靈中，自我住在魂中，感官住在身中。¹⁶此定義可結論：靈與魂為二；靈與魂相當於靈和心，言「靈魂」亦通「心靈」。魂相當心識或意識，即一般泛稱之心。靈則如前述，乃具力量、生命、生機或氣息之特徵，住於魂中。但是何物？只說來自神，至其結構似猶不明。

二、靈究為何物

神學謂靈來自神，唯人具靈，但究為何物，始無具體明言。唯物論當然無靈，現代心理學雖名心理，卻無涉魂靈。已知身心靈三者以靈概念最深，一般也最令人困惑。靈，前表「力量、生命、氣息或生機」，相當於佛家十二因緣「行」以上之作用。佛家認最重要者是「覺性」。佛家謂「佛者，覺者也！」本明即覺性。靈最重要就是承襲了來自本明的覺性能力。靈之生命、生機肇基於此。靈魂整體出現即含靈之八識整體在身心所現之相。依十二因緣，識心名色之上為心靈，主導身體。靈可謂是身與心之主宰。靈雖主導心，但靈卻尚非源頭，猶是源頭「本明」所化現出來但呈空相之物。由於它極度抽象難辨，吾人可推斷最深之「獨一念頭」即為「意識元素」，故可推論靈是從本明出來，進入到心與身中，啟動所有活動的「意識元素」，即第八阿賴耶識之種子識，亦榮格所謂之原型；或可謂啟動身心活動的根本「能元」---一個在意識層面具有主動啟動心靈活動之最基本元素。每一個「能元」皆充滿生機待緣而發。它是本明的化現，它到名色就成名

色，到頭就成頭…，深淺不一，爰有八識之別。由於靈屬心理，超出當今物理科技範疇，尚無法實質量測，亦無法分割，故屬空相，但不表深度禪定無法觀測。由是對應張三李四不一的靈，或一個人化現到全身約 60-100 兆細胞的靈，⁸可以賦予個別對應之概念。爰是，吾人可借物質之原子概念，假設靈的每一基本「意識元素」謂之「靈子」。一個「靈子」就是一個「能元」。

吾人一個心念其實含藏無量之意識元素「靈子」。性質如佛家所言「既是一，亦是一切」。法界宇宙即是由此一性質展現。譬如太空之無線通訊或哈伯望遠鏡，對任一點，有個體資訊，又含整體資訊。又如「生物細胞核內承載該生物整體之基因，它是一點，又是生物全部」。¹⁷比如「想吃飯」一念，背後含藏著「飯」中所有的色聲香味觸法之定義。乃至吃、口水、身體、腦袋、饑餓感、以迄舌、齒、空氣、空間…等諸多累世以來積聚的無窮業識靈子支持著「想吃飯」之一念。榮格之集體潛意識原型似含此觀念。因此，吾人可說，心念(靈)貫穿一個人全部的身心，全是心靈的組合操控，差別只在靈集合之範圍大小與變易。若身心脫離心念即無靈，等於死亡；若冒出一念拍案叫絕謂之靈感；一群心念在名色世界現出之相謂之靈界，均是無量無邊的靈子因緣所成；亦即，世間實無有一完全獨立的個體，均互關聯。故，一個靈子又具整體靈之意義；表徵身心一切的主導。

佛說《圓覺經》(淨諸業障品)「善男子，云何壽命相，謂諸眾生心照清淨覺所了者，一切業智所不自見，猶如命根…淨業汝當知，一切諸眾生。皆由執我愛，無始妄流轉。未除四種相，不得成菩提。」所謂四相即「我相、人相、眾生相、壽命相」。離本明一步之遙即是無明。而壽命相為所有相中最深者，位階即在第八識無明。「未除四相，不成菩提」表離四相即達本明；此意味生命無靈即死之「靈」，正是佛說壽命相之「命根」也！而魂及魄均未達命根深度。俗話「失魂落魄、魂不附體」並不死亡，原理在此。榮格定義集體潛意識原型為最深之心理元素，且原型本身無法被直接觀察到，原型形象是客體心靈的基本內容。⁵由圖一知所有的「客體系統」皆非本明。可知，心理學原型尚非真正源頭，算是第八種子識「靈子」的意義。真正之源頭是終極之「主體系統」本明，即靈性

現設靈子為「身心世界全宇宙」所方「客體系統」最深之種子識、榮格之原型、啟動身心活動的基本能元、命根、名色世界現出靈界之相的元素。由圖一可知，客體系統從心理、生理至物理之一切色相，包括空相，均係某種「存在」(Being)，意表無論如何空相，容有可對應之能量或質量值，所差唯量測之技術與精密度爾。而依《佛學與科學》所謂「鄰虛塵」(Linshitron)為萬物(色相)以迄客體系統之「真空」構成之基，為一切現象演化之本體或宇宙包含非物質界之最終基本粒子(Ultimate fundamental particle, UFP)；則依此定義，靈子即等同於宇宙之最終基本粒子鄰虛塵，且依佛經生與滅的變換間隔及物理能質等價原理導出鄰

虛塵之質量約 $\geq 4.184 \times 10^{-47} \text{ kg}$ 。¹⁷若此，靈子賦予了鄰虛塵生命覺性，吾人即可了身心靈與世界之結構組成，心理、生理及物理之間其根本相互通達之關聯！

三、死亡的分際

醫學判定人類的死亡從以往停止呼吸→停止心跳→到目前腦死，這是當前器官移植摘除的分水嶺。1996年英國新英格蘭醫學院與比利時的科學家使用腦部磁共振造影技術(magnetic resonance imaging, MRI)研究54位植物人的內心世界，發現四名被診斷為植物人的患者仍有意識存在，並成功和其中一名重度昏迷男性病患的意念進行溝通。這項研究發現，被判定腦死的植物人患者依然可偵測到意識跡象。¹⁸該醫院另對一位十八歲婦女車禍意外腦死植物人，經過五年二個月的悉心治療後，植物人恢復知覺返家，可自行飲食、言語和坐輪椅行動。這些案例不少，顯示現代醫學「人」死亡的定義似猶停在唯物科學，尚待跨越。

而根據佛學十二因緣可知，身體是心靈之從，六根死亡，與名色以上更深層的心靈是否死亡無關。以此可釋腦死植物人為何猶有意識或意識恢復之問題。而佛家修煉所稱之「枯木龍吟」「大死大生」，是要「清醒的」修到身心靈皆亡，從無明以下全部徹底死透或脫離，謂之「寂滅」，方能證入本明之靈性世界，⁷亦即神性之世界。一個生命真正死亡之分際，若就佛學來觀身心靈之整體結構，尚無需達到本明，僅就意識元素「靈子」的「命根」覺知能力有無反應作為分野，足可進入到較大腦更深的心靈層面之死活判別矣。

四、身心靈和世界之主宰機制

神學或唯物論以神或腦為根本主宰，現代心理學認本我或集體潛意識為最終主宰。本文已論述靈性本明方為身心靈一切之本。身心靈之命根在靈，而靈之命根在本明，即是覺性。因為唯覺知方能感知一切事物。命之定位與否在覺知能力，自己是否有命在運作即賴此能力。而此能力最深之位階在覺性，即禪宗所謂「能所」的最深、無上處「本明」。身心靈中終極之「能者」是靈子「能元」；但「身心靈」包括神或腦，全在心物結構之所方，全是被本明所覺知之對象。因此，一般人或神學所認定之「主宰身心靈」並非吾人真正的主宰者，非真正之主人翁。真正之終極原動力乃無以名狀、不可說之本明—靈性。

吾人皆知，同樣是人，色盲人和正常人看的同一世界景觀卻不同。企管界的案例：兩個鞋廠經理去菲洲考察，面對同樣少人穿鞋的世界，一個認為沒市場，一個則認為商機無限；更遑論其他生物蜜蜂螞蟻獅子老虎貓狗鳥獸…乃至靈界，所見世界更異。眾生以不同之六根，對同一外界卻感應到不同的世界。表示，身心靈是主，世界是從，世界是眾生身心靈的副產品，而身又是心靈的副產品。其主導之關鍵唯在所有身心靈皆具之意識元素「靈子」之「覺性」。一切外在之聯

結網絡均賴此覺性所成。《華嚴經》稱「一切唯心造」，此為關鍵！

身心靈及世界之一合相，佛家以根塵識十八界合為度。若以照相機為喻：鏡頭如眼根，相機如身根，運作之 CPU 如意根大腦，鏡物貓為色塵，底片(或數位)畫面為名色，攝影者之心(或眼識)為識。這隻貓對於相機而言只是一個圖案而已，相機無法解讀為何物？必須藉識方能解讀。此即身、腦、心與世界(心與物)之區別所在。心是主，腦、身與世界是從。人身六根猶如相機，操控之心識以及真主根本不在相機內，非身體或六根。

唯物論以物質是主宰。如果心靈是物質的副產品，那麼死的人頭腦猶在，心靈也應還在，豈吾人可藉 MRI 偵測到墳墓中頭腦的副產品心靈？唯物論認意識為頭腦之從，心靈與大腦之分際驗證：剛出生之生物大腦對外界之記憶該是空白；但是牛羊出生即能吃奶行走逃跑，綠蠶龜一出生即知奔向大海，這些訊息在大腦甚至 DNA 裡是找不到的，更何況世間諸多無腦生物如海葵、海膽、珊瑚乃至細菌病毒等等之集居與避險動作或進步演化，及腦死植物人恢復意識等皆是唯物論所無解的。

因此，從佛學可明瞭，神學、心理學、唯物論所認之神或集體潛意識或頭腦皆非最高主宰，神性或佛性方為最終主宰。神學聖父聖子聖靈三位一體(Trinity)之說實已道出神只是從神性出來的化身，猶如摩西、耶穌、穆罕默德…或佛陀一般，各以不同功德因緣教化一方。身心靈和世界各個層次的主導機制，十二因緣結構「能所」之分際與運作，已清楚完整道盡。

五、動植物礦物有心靈嗎

基督教早期認「魂」(即生命力)是血肉的，所有生物都有的；「靈」則是來自上天的，只有人類才擁有。²《聖經》傳道書三章 21 節言「誰知道人的靈是往上升、獸的魂是下入地呢。」而唯物論亦說人與動物不同。人有意識，動物則否。費爾巴哈提出「唯物質才是真實」的世界觀，人是大自然中唯一具有意識的生物。^{14, 15} 動物若無意識或無靈，則應同石頭，狗是如何認主？如何聽懂人語？虎毒何不食子？甚至許多動物拯救人類的紀錄如何解釋？

紐約曼哈頓「測謊器技術學校」校長克裏夫·巴克斯特 (Cleve Backster) 將測謊器電極連接仙人掌葉子，並用打火機點其根部，發現測謊器圖表針劇烈跳動。他們對 25 種以上不同的植物和果樹進行試驗，其中包括萵苣、洋蔥、橘子、香蕉等，得到的是相同的觀察結果。經過再三試驗，顯示植物還對語言、思維、祈禱有反應。¹⁹ 另法國 1982 年量測「線性極化光子對」(linear polarizations of pairs of photons)實驗，同時測出二分離光子間之相互關係，顯示二個以光速互相遠離之光子似乎有意識地可互知對方之物理訊息，且暗示有超光速之可能。²⁰

其實超光速並非不存在。非因相對論不能超光速之假設所限制，而是依照「表

徵原理」，吾人所處宇宙的一個特性：吾人眼前之宇宙是以展示種種「相」之方式演化，該種種相皆是以光速 c 呈現，其中差異只是光之波長或頻率不同而已。亦即，吾人所觀測到之一切物理萬象，皆以光速自然表徵。此義表示物理世界所能觀察到之宇宙已被限定在以光速表徵範圍內之宇宙。¹⁷再根據十二因緣身心靈結構，意識靈子的傳遞交換在心靈名色以上的層面，是不在六入以下物理世界光速的範疇內，亦可解釋以物理性之科學設備無法直接量測到超光速之因。

若再深入，吾人可發現宇宙萬物，金銀銅鐵，木火水土，皆各具不同特質，信而有徵，從不紊亂。此即物性，亦即法性。從十二因緣結構得知物性愈近本明愈無相，離本明愈遠愈具相。吾人可以推斷這些動植物礦物只因彼等心靈較諸生物更加濁重，執著更深，因此頑固具相而長時難回歸心性爾。《圓覺經》佛言：「眾生國土，同一法性，地獄天宮，皆為淨土，有性無性，齊成佛道…」已明示，無情草木礦石，跟有情眾生一樣均可成佛！可知，物質亦通靈性。唯物論以為心靈為頭腦產物，尚非不認同心靈，僅係對源頭認知不清爾。費爾巴哈認為人的願望和想像力結合而創造出異於人的神明，¹⁴其實和神學佛學與心理學之創造演化層面不亦雷同？只在源頭定義不同爾。

西方《聖經》：人的靈與獸的魂，用的都是同一字 spirit，至少顯示人和動物的靈，神學接受本質無異。至於植物礦物，神學本即認定萬物皆由上帝所造，一切皆有神在。如上帝神性通於佛性，則與佛家一切源自佛性之說亦無二也！《華嚴經》稱「心佛眾生，三無差別！」其義真也！

六、輪迴與否

前述神學有接受與不接受輪迴二派。惟若一切皆神創論，則輪迴理念無義。然輪迴之現象卻世間盡見，實不稀奇。春夏秋冬、日出日落、吃飯睡覺…乃至一錯再錯，無不是往復輪迴現象。但對生命死亡後之輪迴，縱使為真，也因死前死後形象更迭，或前後所在不一，難以證明，世間也難擇一生命就地摧毀再復生來實驗，因此輪迴問題恐只能比照數學方式論證或間接證明。

綜合前述十二因緣及死亡分際，身體之死亡與心靈是否死亡無關。身體來自父母遺傳，與輪迴非直接關係，與輪迴有關者為心靈部分。任一生命出生，腦應如白紙，但其心靈卻非空白。亦即，皆有本生之識心，如基本覺知力、喜惡、哭笑、恐懼等反應。觀野生牛羊等一出生即有求生能力，顯示這些走獸出生前已本具被追殺之經驗記憶。《詩經》周頌小毖章曰：「肇允彼桃蟲，拚飛維鳥。」早指出世間許多托卵性小鳥如公孫之鳩佔鵲巢，一出生眼睛還未張就知把養父母所生雛鳥或未孵化卵擠出巢外摔死。牠可是未出生前已離開親生父母，養父母亦非鵲巢鳩占鳥種，故此行為絕非來自後天教導。另亦可看到很多同卵雙胞在相同環境成長與學習卻人格個性極度相左之現象，遑論其他無腦生物？這些皆非只囿於形

體遺傳之基因理論所能解釋。覺知力是有無靈魂或死活之證明。觀察任一生命對外界覺知之反應現象，該生命之靈魂必來自以往曾經經歷過另一相似之生命週期過程，習過覺知反應經驗並予紀錄過的靈魂，否則新生命應一切從 0 反應，而事實不然。吾人甚至可自證眾生萬物打一出生或成形至少具一潛意識而少自知，佛家謂之俱生我執：「我是我所是，I am that I am。」嬰兒一切行為顯示本身是人不是豬；貓一定認知自己是貓而非狗；其他蟲蟻土石金銀銅鐵…宇宙一切無不依然。若否，則反證彼等不同前世。故《聖經》中神說「神無所不在、我是我所是」，是替宇宙萬物代言爾！榮格說原型是人心理經驗「先在」的決定因素，實已包含輪迴觀念；前述萬物之俱生我執亦為此證。因此，靈魂輪迴是成立的。再者，神創論認為靈魂皆為神所創。如靈魂不斷重覆由神而來，不亦正指神在執行輪迴之大事乎？

七、世界如何形成

神學謂世界由神所創，唯物論認世界是本來的客觀存在，惟近代量子物理已踏入物理世界之量測實受心靈影響之範疇，進入主觀一元的層次。¹³ 前述吾人身心靈乃至動植物礦物皆有靈性，所有身心靈及世界萬物皆具來自本明之意識元素「靈子」之覺性；覺性即是神性。靈子為萬相構成之基「鄰虛塵」—宇宙之最終基本粒子(UFP)。靈子將生命覺性賦予給鄰虛塵，鄰虛塵對外界一切聯結均賴此覺性啟動「能所」功能，以各自不同之無明業識，依循十二因緣過程，經「愛取/惡捨」不同之結構，各取所需而成世界。執著最重者固執不變多成土石元素，輕者成生物。百千億兆靈子鄰虛塵之幻化無不經「因緣」互「觸」，感「受」美好生「愛」而互「取」成擁「有」…。如氫氧分子互經觸受對方物性覺愛再取合成有水，氧和鐵互愛互取結合成氧化鐵，癌細胞經惡捨而厭氧、質子中子互愛結合成原子核…此為物質性之覺成，世界成就之關鍵所在。宇宙一切萬有必經「愛」之過程(惡為非愛，還滋愛本也)，可了愛何期重要。吾人乍看無生命之物質，其實都是活的。非僅基本粒子的自轉自旋，所有物質皆有各自汽化與固化溫度，其結晶生成如土長苗，無論鑽石、墨碳、石英、矽晶、金銀銅鐵…皆依各自物性井然合成；觸之、舔之，辛酸刺蘊冷熱溫潤皆有不同，均非一成不變。完全與「死」迥異。另生物世界之覺成如陰陽愛合、志同道合，惡捨拆夥，從一微塵、各種肉體組織器官，一直大到結盟成一族群、社會、國家、世界…，物以類聚，無不導因於此覺性經愛惡而成就一切；所差只在業識之固執程度。因不同業力形狀，生物性者其「觸」主動，無生物者其「觸」被動而已！各種生物、蟲蟻鳥獸、山河大地…乃至靈界，均各成其世界；無不顯示什麼因緣即得什麼果，井然有序，信而有徵。《華嚴經》稱「一切唯心造」，《圓覺經》言「有性無性齊成佛道」，關鍵或此！

玖、結論

綜上所述，觀諸家身心靈世界之定義，應皆大同小異，在世間足以交流，結構方面應只是狹義或廣義之分。若檢討差異，最大處還是在一切來源是神創論、非神創論抑或唯物論。而若深入探討，神學本即認知萬物皆由上帝所造，如上帝神性或物性法性通於佛性真如，則與佛家一切源自佛性真如之說亦無二也！各家似又回歸一致，豈不大圓滿？！謹總結如下：

- 一. 身心靈及世界定義，倪柝聲的比喻可採用：身如燈絲，心(魂)如燈光，靈如電。靈與魂有別。靈來自神性(或佛性)。神性所生一切即是世界。
- 二. 吾人可假設靈的結構每一「意識元素」謂之「靈子」。靈由靈子組成，呈空相。靈子為心靈第八阿賴耶識(無明)的種子識，即榮格集體潛意識之組成物「原型」，即「能元」，能啟動身心及世界一切活動，為身心靈及世界之終極元素，等同於最終基本粒子「鄰虛塵」——一切客體系統之終極結構。
- 三. 身心靈之命根在靈，而靈之命根在本明，即是覺性。身心靈及世界之主宰機制依序為本明→靈→心→身→世界。
- 四. 佛者，覺也。一切萬物眾生，無一不含覺靈，本質與佛無二，均是佛哉！惟以因緣執著不同，呈相各異。
- 五. 生命生死之分際在於覺知能力，不在大腦。
- 六. 任一生命必來自以往曾經習過類似覺知反應經驗過的靈魂，否則新生命應一切從0學習與記憶，而事實不然。一切萬有皆有「我是我所是」之俱生我執，顯示同質前世；否則，更證不同前世；因此，靈魂輪迴是成立的，且靈魂亦非永恆不變。
- 七. 一切萬有的靈性就是真正的自己——「真我」；每一個生命都可以回溯自證，都可以成道。
- 八. 一切萬有皆由「靈子」之「覺性」對一切「鄰虛塵」啟動「能所」功能，以各自不同之無明業識，依循十二因緣過程，經「愛取/惡捨」不同之結構，各取所需而成世界；亦即，身心靈和世界實則為整體一元的。
- 九. 物理世界所能觀察到之宇宙已被限定在表徵原理光速範圍內之宇宙。故以物

理性之科學設備係無法直接量測到超光速以及名色以上層面靈子的本體。

- 十. 唯物論及心理學以為物質或集體潛意識是最深本我(主宰)，而佛學及神學告知，還有一個更深的本明或神性才是源頭真我。

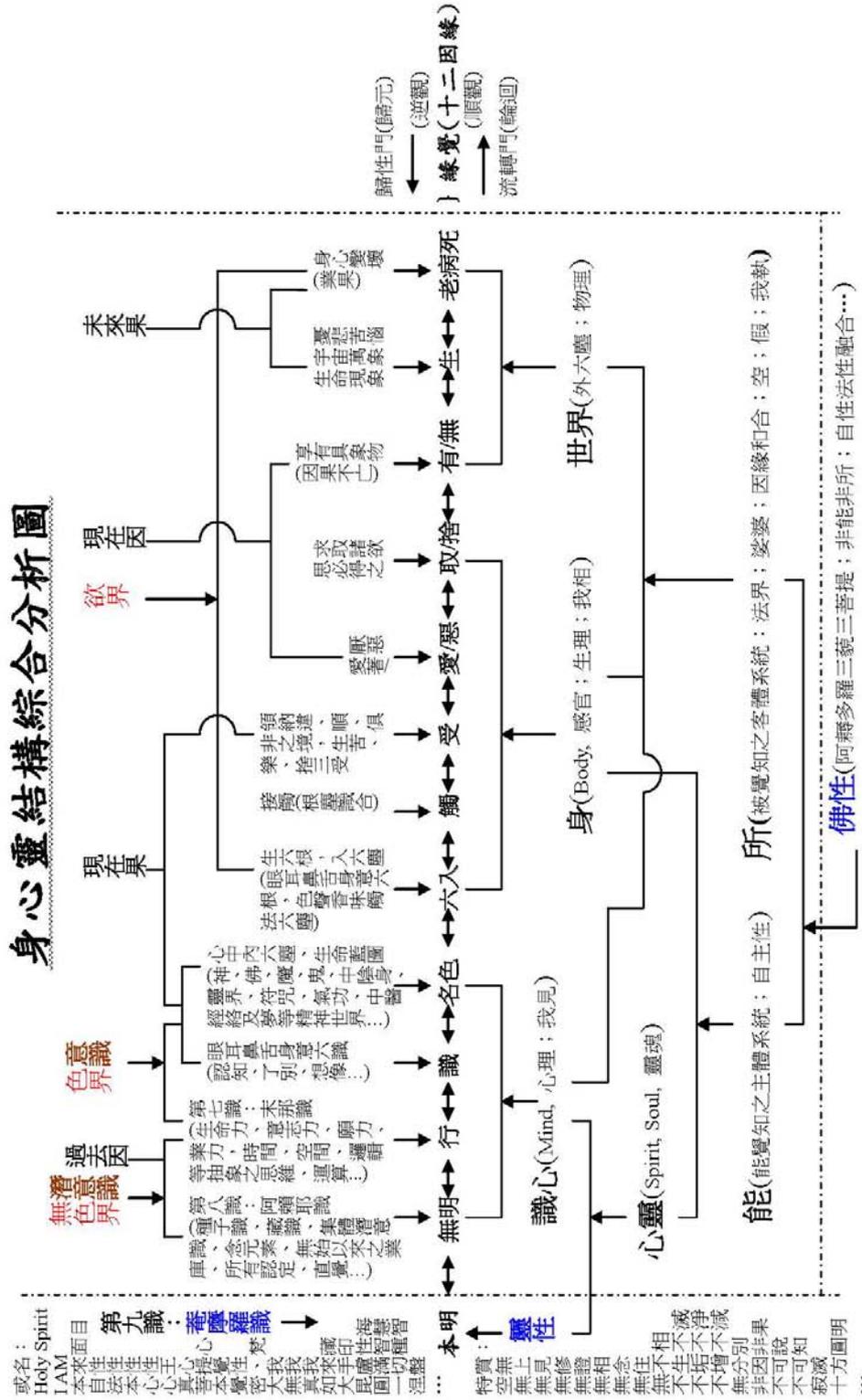
參考文獻

1. New Advent. *Catholic Encyclopedia: soul, body, mind, spirit, world, theology*.
<http://www.newadvent.org/cathen/>
2. *History of the Christian Church - Church History Web Ring*.
<http://www.earlychurch.org.uk/index.html>
3. (英)蘇慈爾(美)郝德士著。中英佛學辭典：身、心、靈、世界；*body, mind, soul, spirit, world*。高雄：佛光出版社，1994 七版
4. 弗洛伊德著，張愛卿譯。《精神分析引論》。台北：Portico Publishing Ltd.，2006，頁 16-24
5. 榮格，馮川蘇克譯。《心理學與文學》。北京：生活讀書新知三聯書店出版，1987，頁 30-105
6. 同 2：Justin Martyr
7. 梁乃崇。十二因緣認知結構。《探索真心找回真我》。台北：圓覺文教基金會，2000，頁 115-140
8. 梁乃崇。細胞心靈說。《佛學與科學》2007；2：45-47
9. 楊中傑。身心靈綜合結構玄旨。身心靈結構研討會，桃園龍潭讀書會，2009.12.25。
<http://tw.myblog.yahoo.com/readingclublt/article?mid=228&prev=262&next=186&l=f&fid=18>
10. Justin Martyr, Cambridge University Press, P.95
11. 王立文。從網路概念看精神宇宙的結構。《佛學與科學》2001;2:34-38
12. 李嗣涔。與信息場對話。《佛學與科學》2002;2:68-79
13. 楊中傑。從佛學角度觀西方三大物理學之理論層次。《佛學與科學》2001;1:39-45
14. Fritz Stolz 著，根瑟·馬庫司譯。《宗教學概論》。台北：國立編譯館，2001，頁 12-14
15. 列寧選集，卷二。北京：人民出版社，1972，頁 147-148
16. Watchman Nee, translated by Stephen Kaung. *The Spiritual Man*. New York : Christian Fellowship Pub., 1968, PP. 25-46
17. 楊中傑。佛經鄰虛塵——最終基本粒子、真空及量子之源。《佛學與科學》

2006;1:34-45

18. Monti, Martin M. , et al. Willful Modulation of Brain Activity in Disorders of Consciousness. *New England Journal of Medicine*, 2010; 362:579-589
19. Tompkins, Peter & Bird, Christopher O. *The Secret Life of Plants*. New Delhi: HarperCollins Publishers, 1989
20. Aspect, A., Grangier, P., Roger, G. Experimental Test of Bell's Inequalities Using Time-Varying Analyzers. *Physical Review Letters*. 1982;49: 1804 - 1807

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化



製圖：2009.10.25；C.C.Yang

圖一：身心靈結構綜合分析圖

The Structure, Systematic Domination and Genesis of the Body, Soul and Spirit and the World

Chung-Chieh Yang

Retired from Chung-Shan Institute of Science and Technology, Longtan, Taiwan

No living creature is separate from its own body, soul and spirit, or from the world. This connection is constant and continuous, but few living beings understand the correlation between themselves and their bodies, souls and spirits. This cognitive disconnection is the main reason for the rise of numerous religions and spiritual organizations around the world. Because many people have fallen prey to unethical religious or spiritual practices, it is necessary to clarify the structure of and systematic domination of the body, soul and spirit on the one hand, and the world on the other. By examining the general knowledge of the body, soul and spirit, as well as modern psychology, theology, science and Buddhism, this paper attempts to understand questions such as what the soul or spirit truly is, how the world was generated, what the dominating mechanism is, whether animals, plants or minerals have souls, the causes of samsāra (reincarnation), and the distinction between life and death. Discovering the truths of these fundamental issues about the world can help reduce the barriers to spiritual growth. The paper concludes that the cognitive differences about the body, soul and spirit and the world are actually a means to the same end – the one spirituality.

Keywords: body-soul-spirit, subconsciousness, 12 causes and conditions, domination, death, reincarnation, spiritual element, Linshtron, genesis

「行」的內涵

The Essence of Samskara

十二因緣中有一個部份是「行」，大部分人不了解「行」的內涵是什麼，因為一般人的定力能達到「識」就不錯了，而「行」在「識」之上，因此當然無法了解「行」是什麼。在此，我將敘述「行」的內涵。

「行」是順序的源頭。順序有什麼呢？時間就是一種順序的呈現，過去、現在、未來這樣一個順序，形成時間。時間就在「行」最高的地方，也就是在「行」和「無明」交界的地方，已經碰到「無明」了但還是屬於「行」，那個地方就是時間。

「行」的內涵除了時間還有邏輯，也就是抽象的推理、邏輯。推理的偵探小說可以經過一個步驟、一個步驟抽絲剝繭，把兇手找出來，然後證明「你就是兇手」，喔！那個是有力量的，那個「行」的力量就出來。

此外，「行」有一個推動的力量在那裡，這種力量也是 energy。武俠小說裡常說：「人在江湖，身不由己」，那種被洪流推著走的感覺，有一股力量在推著一步一步向前走，好像不得不這樣子走，沒有辦法，只能向前走這種感覺，這就是「行」的力量，也是「行」的性質。

「行」這個名詞比佛教其他用來指稱「行」的名詞——第七識、末那識更傳神；就是有一個推動的力量在那裡。

佛家有個名詞「業力」，業力裡面就是有「行」的這種力量，一個推動的力量、不得不、沒有辦法、擋不住，這樣子的力量。

習慣性、慣性、習性和「行」也有關係，業力也是類似慣性，或者說，人有習慣性，無論習慣性是強是弱，都跟「行」有關係的。

「行」的另一個特性是不具形象的、是抽象的，我們可以感受到「行」的力量，知道它的存在，但是卻看不見、摸不著。它可以附帶在一些具體的東西上，譬如說時間的感覺結合在手錶上，看到手錶就知道時間，但手錶並非時間。時間也和日落、日出結合，但是日落日升並非時間，那只是太陽升起或下沈啊。這個地方讓人很迷惑的。

時間在整個人類的文化裡面是一個謎，這一個謎可以說，連科學也沒有辦法解釋的；但是科學知道有時間，而且還可以算出時間的單位，多小的時間都可以測量，可是科學不知道時間的本質是什麼。

時間的本質到底是什麼？科學界沒有辦法解釋的，但是時間的本質這個問題被我解了。被我解了以後，我並沒有在一般科學的學術刊物上發表，因為我知道，大家還是聽不懂。所以我只在佛學與科學研討會裡面發表(當時尚未有佛學與科學期刊)。科學界對這個地方一直沒有弄清楚。

科學裡面有滿多理論，弄得非常難懂，例如量子力學為什麼弄得那麼難懂？原因是他們的時間觀念有錯誤，因為這個觀念是錯的，當他用一個錯誤的觀念來解釋一些現象的時候，就使得他必須弄出一個非常複雜、扭曲的理論，才能解釋這些現象。如果時間觀念弄對了，量子力學的現象用很簡單的方式就可以講解清楚了。

一般科學家是沒辦法處理時間的，因為要能夠處理時間的話，他的能知與被知的界線要放在「無明」這裡，此時時間才是可以被觀察到的。最好是能知與被知的界線，就在本明和「無明」之間，「無明」都可以被看到了，當然時間也就可以被看得很清楚。但是世界上很少有人有這個本事，可以入定到「無明」以上；因為沒有這個本事，所以時間就始終看不清楚。定力不夠深，就無法解掉時間這個問題。可見，即使是作學問，定力還是很重要的！

以前我做物理研究工作，物理的基本量有時間、空間、重量、電荷等，這些我都懂，其中唯獨時間我不懂，我很想探詢時間的本質，因此利用入定，來觀察時間。我打坐時，把心靜下來，潛意識裡還是在追求時間本質。剛開始覺得念頭像一縷縷輕煙，一團團冒出來，慢慢地這些輕煙沒有了，只剩下很小的念，一個個出來，這些念像輕煙裡的煙灰。到後來，念頭煙灰越來越少，只剩下兩、三個，到最後一個也沒有。過一段時間才來一個，再過一段時間又再來一個。

那時候我才曉得，原來這就是《金剛經》裡的過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。念頭是留不住的，過去就過去了，所謂過去心不可得，就是念頭過去就不會再來了！所以你留不住它；現在這個念頭出來，你也留不住；未來的還沒有來，也沒什麼留得住或留不住。原來《金剛經》的三心不可得是在講這個體驗。

此時靈光一閃，啊！我知道時間是什麼了！時間不是過去心、現在心、未來心這三個單獨的念，時間是過去心、現在心、未來心出現的順序。過去心一定先出來，現在心是現在出來，未來心是未來出來，所以過去、現在、未來的順序不會亂，它出現的先後順序才是時間！時間是我們可以感覺到的一個先後順序。我找到答案了！找到時間的本質。

出定以後，我就琢磨著該如何向別人解說時間的本質。於是，我問了一個假設性的問題：當世界上所有東西全都靜止不動時，這世界還有時間嗎？全世界都靜止不動，輪子不轉、電風扇不轉、馬達也不轉，汽車不動，地球不自轉，也不繞太陽公轉，原子核上面的電子靜止不轉，心念也全部停住不動。如此，這世界

還有時間嗎？答案是：沒有時間。

這就如同我在打坐的時候，過去心過去了，現在心還沒有來，什麼念頭都沒有的時候，還有先後順序嗎？沒有！什麼順序都沒有了，那就沒有時間了。如果宇宙全部不動，就沒有時間了。其中只要有一個東西一動，時間就出現；如果全部維持不動，便沒有時間。後來又發現一件事，如果這個宇宙全部不動，那就不會變啦！不會老，不會壞！不會死！沒有時間不就跟永恆一樣，長生不老了嗎？

一般人都會感受到是有時間，可是一般人所知道的那個時間，可能已經落在名色了，也許落在手錶、或者日曆。也有些人對時間也有感受，例如：「歲月如梭、光陰似箭」。他這樣子的感受來的時候、他有這種體會，就是他在探索，這樣子的探索本身也是在入定的過程。

入定，要體會的話，都要自己一個一個去把玩它、一直去跟它接觸，跟它混在一起，才慢慢知道，那是什麼東西。不然的話，對你來講它只是一個名詞，本身沒有內涵…。

總而言之，「行」是一種動態順序的感覺，包括時間、邏輯推理、一種推力。能夠觀察到「行」，定力必須深到「無明」以上。

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館
梁乃崇
圓覺文教基金會
台北，台灣

《佛學與科學》

投稿須知

《佛學與科學》期刊歡迎探討佛學與科學相互關係的著作，以充實佛學與科學這兩大文明彼此的內涵。本期刊的內容分為「評論」、「綜論」、「原著」、「佛教養生」、「佛教科學化」、「科學人性化」、「新觀點」、「書評」、「佛科講座」等類型。「評論」的字數以1000~2000字為度；「綜論」、「原著」及「佛教養生」以3000~10000字為度；「佛教科學化」、「科學人性化」、「新觀點」及「書評」以1000~3000字為度。來稿請以E-mail附件方式寄至melwlw@saturn.yzu.edu.tw，或以郵件方式寄至「王立文 主編，桃園縣中壢市元智大學 通識中心」，同時請附寄一張磁片，上面載有用繁體中文Word 7.0或以上的軟體書寫的論文檔案。投稿時須附一封信函，寫明文稿並未同時投往其他刊物，信函上應有通訊作者的通訊住址、電話號碼、傳真號碼及電子信箱位址，以便聯繫。

撰寫次序

「綜論」及「原著」的論文首頁須附上作者的職稱及所屬機構。論文本文則依摘要、正文、結論、致謝、參考文獻、圖表說明的次序繕寫，文稿全部用兩倍間隔（double space）的格式繕寫。文稿請印在A4的紙上，上下左右各留2.5公分的邊緣。圖、表及參考資料之引述宜在本文內為之，且按其在本文內出現的先後順序排列。各章、節標題之後不宜直接引用圖、表及參考資料。每頁的正下方請標明頁數。

文字

論文以繁體中文書寫為主，英文為輔。以中文書寫時應附英文摘要，以英文書寫時應附中文摘要。文章中的英文僅限於對一般人較生疏、較新的，或尚無統一譯名的名詞。英文名詞排在中文名詞後面的括號內。英文第一次出現時要用全稱。使用英文縮寫只限於目前學術界通用和公認的縮寫詞。請勿自行編造英文縮寫詞。英文字體的上下角要打印或書寫清楚（如1311、O2）。外國人名、地名用外文，第一個字母大寫，一般不須附中文。但廣為人知的人名和地名，可以直接寫中文。

名詞及術語

論文內一律使用標準的科學及佛學的名詞及術語。若無適當翻譯，請註明原文。名詞不要簡稱，要用全名。必要時可用公認之縮寫。西元世紀、年代、年、月、日和時間，均用阿拉伯字，如1989年6月22日。若要用佛元標示年代亦可，但請同時附上西元年代。4位和4位以上的阿拉伯數字，採用國際通行的三位分節法，如1,200,345。分數的分號用斜線（如2/3）。以傳統單位為主，長度採用公尺、公分等，時間用小時、分、秒等，重量採用公斤、克、毫克等。

參考文獻

參考文獻依其在本文出現的先後次序排列。參考文獻以不超過30篇為限。參考文獻請依Index Medicus 的縮寫方式來寫期刊的名稱。期刊的引用則採用如下範例的格式書寫：

1. 梁乃崇。無分別與對稱性。《第一屆佛學與科學研討會論文集》。台北：圓覺文教基金會，1991年，頁17-36
2. Chen KG. Electrical properties of meridians with an overview of the electrodermal screening test. *IEEE Eng Med Biol* 1996; 5: 58-63
3. Albert Einstein. *Relativity: The Special and The General Theory*. New York: Crown Publishers, Inc., 1952
4. Hooper TA. Childhood-onset diabetes. In: Harris LH, Winston SA, eds. *Diabetes Mellitus*, 2nd edn. Vol. 3, Philadelphia: WB Saunders Co., 1992; 947-966

表格

表格依表在文內出現的次序編號列出。表格號及表格說明寫在表格的上方。

圖片、繪圖

應使用原始的作圖或照片，以求最好的複製效果。若是線條作圖，請用雷射印表機製圖，然後繳交已用相機照好的像片。照片必須十分清晰、平整、剪裁合適。照片請用5x7的光滑相片投稿。圖片應於其後面用軟鉛筆註明上下方向、作者的名字、圖片編號（Fig. X），且不宜將圖片用夾子夾在文章上，以免有壓痕；也不宜在圖片上使用膠水或膠帶。圖片及照片請按其在文章內出現的次序編號。照片背面應用鉛筆輕輕寫上圖片編號。每一張圖或照片應放入一個信封內，而不應將圖片直接貼於文章內。圖片的說明不應寫於圖片上面，而應另外書寫於文章的最後面，與正文分開。

同意書

所有借來的圖表或照片在投稿時都要有著作權所有者的書面同意書。若使用作者已刊出文章的圖表或照片，亦需取得出版商的同意書，不能逕自認為有權自行使用這些已刊出的材料。若借用別人的數據做成圖表，則不需書面同意，但需註明數據的來源。

文稿校對

論文被本期刊接受後，本刊會將排版後的論文稿件寄給作者校對，作者須於48小時內將校對後的稿件寄至本刊編輯辦公室（台北市中正區襄陽路6號2樓，財團法人圓覺文教基金會）。若不能在設定時間內寄回，將會耽誤論文的刊出。

著作權

作者於論文刊出前，應填具本刊寄給作者的「著作權讓與同意書」，同意論文於本期刊刊出後，論文的著作權即屬於「財團法人圓覺文教基金會」所有。

論文刊登

原著論文須經本刊所聘相關領域學者專家二位之審查通過之後才能刊出。論文的刊登不計頁數皆完全免費，若需用彩色照片製版，則這部份的費用應由作者自行負擔。

《佛學與科學》

著作權讓與同意書

所有作者必須簽署下面所列的著作權讓與同意書，且將之寄回圓覺文教基金會後，本論文才能被刊登在「佛學與科學」期刊。

論文名稱：

茲同意本論文於《佛學與科學》期刊上刊登後，論文的著作權即讓與給「財團法人圓覺文教基金會」。著作權讓與給「財團法人圓覺文教基金會」後，作者仍擁有以下諸項權利，但是作者同意在行使下列權利時必須知會「財團法人圓覺文教基金會」：

一、除了著作權以外的其他所有權，例如專利權。

二、可以在沒有得到本基金會同意的情形下，同意第三者重刊或翻譯本論文全文或摘錄的權利，但不能使用已刊於本期刊的版本，也不能重刊於其他期刊。若要使用已刊於本期刊的版本，則須事先得到本基金會的書面同意。

三、可以在沒有得到本基金會同意的情形下使用論文的全部或部份在編纂作者個人著作的權利，包括用在作者的個人網頁、演講、授課上。但若這類行為有營利性質，則須事先得到本基金會的書面同意。

四、若本論文是作者與政府簽合約後完成的，則政府有權在合乎著作權法規定的情形下使用本論文。

經由簽署本同意書，作者保證本論文全文為原始資料，未曾也不考慮於其他期刊或雜誌上發表。作者也保證不侵犯任何第三者的著作權。本論文所有作者均對本論文之完成有實際貢獻，均瞭解本論文之內容，也均願對本論文之內容負責。若有任何共同作者的簽名未出現在本同意書上，則簽名的作者將視為已獲未簽名作者的授權而簽署本同意書。

第一作者簽名：_____ 日期：_____

第二作者簽名：_____ 日期：_____

第三作者簽名：_____ 日期：_____

若本論文是作者做臨時雇工時所完成的工作，則雇用人也應簽署本同意書：

雇用人簽名：_____ 頭銜：_____ 日期：_____

慈悲 明白 自在

如果你聽過梁教授的演講，會覺得事情怎麼變得如此簡單，而且萬事萬物本來就該這樣運作，心中的枷鎖頓時鬆解，整个人也豁然開朗起來，彷彿甘霖洗淨全身，一切都變得舒暢自然！

梁教授是前中研院物理所研究員、兼任清大物理所合聘教授。許多上過修行班的學員，都很喜歡親近他，因為在他身上，你會感受到慈悲、自在和明白，還有一種「定」的力量，讓人心平靜下來，彷彿天下本無事！



無限生機 生意盎然

這些feeling同樣蘊含在梁教授的著作中，他以現代的語言，與實際證悟的體驗，或重新演繹經典的核心意涵，或直指世間人事物的根本意義，有些人讀了直呼：「找到了！」在你的心中，是否也有如此的渴求？邀請您，一起來體會「無限的生機與奧妙」！



探究真心

願解如來真實義

一位科學學佛者的證悟分享



心經現代直解

以觀世音菩薩為師

「觀」「行」「照」「度」一次完修



圓覺經現代直解

當佛陀遇上十二位菩薩

修行精要徹底解密



智說心語

來自佛性的呼喚

500則般若語錄



享受修行

解脫自在就是這麼簡單



六祖壇經現代直解

成佛也平常

菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛



金剛經現代直解

直覺的威力

自在解脫，創造美善



維摩詰經現代直解

其實你就是菩薩

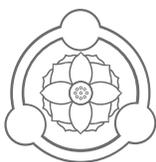
任運自在，圓融世間



真愛

一本讓你究竟幸福，而非短暫滿足的好書

圓覺文教基金會簡介



藉由佛學之研究與體證

以恢復人心的圓覺本性

圓滿人類的文明與生活

財團法人「圓覺文教基金會」係由一群熱愛佛法的知識份子所發起，創立宗旨為「從事佛學與相關學術之研究，推展文化教育事業」。即藉佛學之研究與體證，以恢復人心的圓覺本性，進而開拓文化視野，圓滿人類的文明與生活。故本會陸續舉辦各項研討會與演講會，積極推動各種文教活動，並出版符合本會宗旨之書籍與媒體，期能帶動佛法現代化，賦予科學、文學、藝術、宗教等一切文化活動以新的生命，並提昇全人類的生活品質。

本會於1988年8月獲教育部批准成立，又於1989年1月在新竹地方法院完成法人登記手續；其後為求行政方便，遂將會址遷至台北，為一合法的全國性文教基金會。本會以「修行成道」為核心，定期舉辦修行（一）、（二）、（三）……，期能協助大眾體證真心、圓融世間。每月並定期舉辦公益講座（2009年起轉型為圓覺講座），嘉惠大眾。

本會依法設立董事會，成員多為知識分子，平日篤信佛法、關懷社會；創辦人梁乃崇教授，學養豐富，佛法修持深厚，為本會的精神導師，被推選為創會第一及第二任董事長，第三任董事長為王守益教授，第四任董事長為陳國鎮教授，第五、六、七、八任（現任）董事長為梁乃崇教授。董事會成員定期定額改選，而且皆為無給職。捐款收支設有會計經管，會務由秘書襄助董事長推展，各項活動由董事、志工協助進行。組織精簡、公正公開、頗獲同修及捐助者之信賴。基金會成立以來，更能凝聚心力，發揮共同理想，為開創人類精神文明的新紀元而努力。並期待有緣人的參與和支持！

Buddhism and Science

Vol. 13 No. 1

Feb. 2013

Contents

Comments

1 The Mystery of Buddha Dharma in Mathematics

Nai-Tsung Liang

4 Study on the Self-Healing Process of Hemorrhoid

Lin-Wen Wang

Original articles

5 Refusal of the Unconditioned Dharma in the Madhyamaka School: Interpretation of the Chapter on “Refusal of Permanence and Emptiness” in the *Śataśāstra*

Chang-Hsiang Sun

28 The Structure, Systematic Domination and Genesis of the Body, Soul and Spirit and the World

Chung-Chieh Yang

Speech

47 The Essence of Samskara

Nai-Tsung Liang

Instructions for authors