



明月内

集漢教城刻石子



153



△寶光寺極樂堂上金色舍利塔。



從量子力學的「觀察促變律」

淺証「諸法唯心造」及「因果律」

馮馮

大觀十九世紀末至二十世紀初，古典物理學已發展到了巔峯，當時的著名英國物理學家喬雲爵士（Lord Kelvin）曾有此豪語：

「未來的物理學家已不可能有任何重要的新發現了，縱然有所發現，亦不過是等於向地平線上空增加兩點小小黑點而已！最多只能形成兩朵小小黑雲。」

會幾何時，一九二〇年代，愛因斯坦以「相對論」震撼了古典物理學基礎，海辛堡以量子力學說更徹底地推翻了古典物理學。這兩朵黑雲所挾來的颶風暴雨萬鈞雷霆，徹底地完全地取代了古典物理學，成為今日三十世紀末的宇宙學與太空物理，核子物理學，理論物理學的新基礎！相對論否定了古典物理學的絕對時空觀念，量子力學指出宇宙物理的變幻無常，兩者異曲同工，領導科學界進入宇宙的奧秘，啟發了人類的新智慧。

七〇年代與八〇年代，根據相對論與量子力學而發展的新物理學，在各方面都有超越的偉大成就。例如：宇宙大爆炸源起學說及證據的發現，粒子的發現，四度至十一度時空空間的發現，超光速的發現，無限多元超級宇宙的發現，醫學進入四度空間，

軍事學進入太空戰爭的準備，太空探險船探測土星木星，太空穿梭機探測太空，生命起源之謎揭曉……各種科學成就，美不勝收，多得令人眼花繚亂，目不暇接！而這許多新科學發現，幾乎每一件都成為佛經奧秘的詮釋或旁證！

不幸仍受兩百年前至一百年前的落伍古典物理學智識所束縛的人們，只知教科書上的陳腐觀念，而奉之為圭臬，以其腐朽的唯物觀念來看世界而否定一切他們未知的真理，妄指佛經所講的超自然紀錄與宇宙真理為「迷信」！其實，他們自己缺乏充足的最新科學智識，對於事理未曾深入研究窮究其理，無知而固執，心智不開，執迷於落後的古典物理化學或是在形而上哲學內兜圈子或在文字學鑽牛角尖，那才是真正的「迷信」！

人類是宇宙的一部份，哲學是人生的很重要的思想骨幹，可是無論如何也是宇宙事理的一端而已，無論如何偉大精妙，哲學總不能超越宇宙，也終歸只是人類思想的產物。渺小的人類在宇宙中只佔微弱的地位，其思維難以超越經驗世界，哲學總不外是

人生經驗的精華，始終在經驗世界內轉圈子，對於超越經驗世界以上的事理的探討，極其有限，其認識也極其貧乏！

佛學是對於宇宙本體本源及與人生的關係，都有相當深刻的認識，佛學是一種綜合科學與哲學的深奧學問。單從哲學入手去研究宇宙是不夠的，必須從科學去探討宇宙，單從哲學途徑研究佛學，也是不夠的，必須亦從科學途徑研究佛學，先從科學明白宇宙整體現象及事物之理，對於研究佛學就有事半功倍之效，若徒究文字之學，著了文字相，那就很容易深陷漩渦了！

基於此種觀念，我是主張從新科學角度來比較佛學的。從比較中，很容易產生許多頓悟。也越來越發現佛學的科學一面的偉大，不單是在哲學上卓越而已，從瞭解佛學裏科學面，也因之較容易瞭解佛學的哲學思想。

因此，在這裏討論量子力學說與佛學的比较，應該不算是多餘的事。

古典物理學只認識物質的最小單位為分子，原子，並不認識次原子以下的世界。只知物質的質點在空間有絕對的位置與速度，並不知道其相對性，也不知道波動(wave)的特性是沒有絕對固定的位置。事實上，從實驗發現，波動具有干擾(interference)與繞射(Diffraction)現象，波動振動有「正」有「負」，會互相干擾抵消，(而質點不會互相抵消，只會相加，)原子內的電子與中子，都具有波動特性，會產生干擾或抵消現象，也沒有固定的位置。古典物理學用質點的位置來表示質點的行爲，這是不合理的。因此，量子力學因波動作用(Wave Function)有譯為波動函數，因其作用一詞，兼具函數之義，亦可用函數來表示，(來說明質點的行爲，這是比較合理的。

量子力學說指出，波動作用不是經驗世界中的實物，它是虛的，不是用經驗世界任何已知標準所可測量的。不過，它與位置，動量，動能，位能等等都有關係。波用作用不是可測的量，但是，透過波動作用可以測得其他量的可能或然率(Probability)，也只能說大概可能在那裡而已，量子力學說稱之為「測不準

內明

第一五三期

目錄

專稿 其思辯以顯誠識世界，哲學不代是

譯稿 從量子力學的「觀察促變律」。斯小的人識五字
淺證「諸法唯心造」及「因果律」：馮馮：3

特稿 佛陀之前的緣起論：D. J. Kalupahana 著
劉逢吉 譯：9

特稿 論佛學與科學的異同：吳銳堅：14

譯稿 印度宗教之探索(續)：Young Oon Kim 原作
塞克教：無意 譯：18

筆譚 佛說斷無常法：智賢銘：23

特載 南禪「頓悟」說的理論基礎：楊惠南：26
以「眾生本來是佛」為中心

特稿 說菩薩往生因緣：智賢銘：35

明初第一宗師——梵琦：蔡惠明：39

佛教文藝 虛雲和尚(續)：馮馮：41

佛教消息：編輯室：44

畫頁

封面：寶光寺羅漢堂中央之千手觀音像

面裏：寶光寺極樂堂上金色舍利塔

底裏：寶光寺藏經樓

封底：四川新都寶光寺舍利塔

「(Uncertainty Principle)，這字原義也可譯為「無一定」，「無常變化」，這可說明宇宙中的物理現象。宇宙物理原無確定固定的法則，一切都只不過因緣而生，一切無常無定佛經早就講過了(見阿含經)。

量子力學內的另一重要發現是「叔丁格作用」(Schrodinger Function)，指出一切能測的量都只是觀測的對映現象而已。對映的作用，由物理學家叔丁格以數學方程式表示出來，故稱之為叔丁格方程式(Schrodinger Equation)。指出對於不同的物理系統中，各別的位能，作用，質量都不同，對映作用也就不同，從對映作用而產生的結果「波動作用」也隨之各異。科學家用數學方程式來表示這些關係，稱為：「波動方程式」(Wave Equation)，又說：「波動作用」是「波動方程式」的「解」。這些都是很專門的學問，這裏避免艱澀的數學方程式，只是淺說而已，並不是以代表原學說的精華。

叔丁格指出，觀測會引起被觀測對象的物質變化。(請參閱內明前期拙文「科學家對於遙控心力的追尋」)。

古典物理學認為質點不能從低位能到比它能量高的位能去，亦不能穿過高位能的障礙而到另一個低位能位置去。這是錯誤的見解，量子力學的新發現之一就是質點可以穿透高位能的障礙。核子的阿爾發衰變(Alpha Decay)就是最有力的證據之一。

古典物理學視質點與波動是兩回事，這也是一種錯誤。事實上，量子力學告訴我們，質點與波動是可互換的，根本上是一體二元。古典物理學對於質點的存在是有限制的，而量子力學學說則指出質點的波動在宇宙空間到處存在。若以數學函數來表示，則波動函數的絕對平方在任何空間都不是「零」，這種二元觀點，接近佛學所講的「有無」「生滅」的二元觀念，事實上，宇宙的一切都是如此，佛學的「有無」並存，「空有」並立，「生滅」，「斷常」的循環，完全符合宇宙的物理。

不過，量子力學是用來解釋宇宙物理的，其宗旨並不是用來

解釋佛學。而且，佛學對於宇宙的物理法則的提及，也遠不及對於人的「空」「性」深入廣及。量子力學所發現宇宙的「空」源，並不是探討人的「空性」。人的「空性」，自然有其宇宙空源的根，但是並不等於就是宇宙的物理之空，兩者仍是有很大異別的。我只能說，量子力學說亦由之而發展的科學新發現，越來越接近佛學內的科學宇宙觀點，不能說它就是佛學內講求「性」「空」的原理。我也無意認為「性」「空」學說超越量子學說或不及它，因為這根本是兩件事，只宜比較，而不宜互相衡量。

量子力學學說的「波動作用」，「叔丁格作用」、「不確定、無常」等等，配合宇宙源起於「空」的各種學說與科學發現，包括「大爆炸」「大泡泡」「宇宙擴展」等等……，都指向宇宙及超級宇宙的空源。無疑「空」是宇宙物理之源及最高最終亦是最初境界。身為宇宙內欲界的一小小微末份子的人類，怎能脫出宇宙？亦原是從空而來，將返空而去。思想上的追尋「性空」，又怎能超越宇宙的空源？「性空」雖不是經驗世界所獲致或表達的東西，到底也還是以人生經驗為始點。沒有理由硬說「性空」超越一切甚至超越宇宙一切。承認其非超越，或者更接近空觀一點罷！自視超越就已經是着了「塵埃」了，豈真是「本來無一物」？「本來無一物」的空性，既不超越，也不低落，既無一物，何來超越？何來低落？本來如是！

量子力學與佛學空觀是通往超宇宙空源的兩條歧途同歸的途徑，這是我的愚見。我認為兩者只有互輔作用，而無尊卑敵對之分，我認為從量子力學與新科學的其他新發現入手，先去瞭解超宇宙的本體及「空」源，再折過來研究佛學的空性，有很大的方便。不過，首先須做到無我執，否則，本位主義很容易導致幻相——要想做到不生不滅不垢不淨不增不減，那是太難了。

華嚴經毘盧佛語：「不超越」。空性是無執，心經說：無智亦無得。空性與萬物同體同源，空性無我。離開宇宙萬物萬象而去談自性，無異是蒼蠅追自己的尾巴，團團轉，越轉越自迷。

心經說：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識亦復如是」，前面四句，若從先研究宇宙入手，明白空與色是不同而又相通的界，且是互相循環的狀況，那麼第五句針對自性的話，就迎刃而解。否則，倘以經驗世界去捉摸，終是瞎子摸象，倘以古典物理學去看，也就著了執迷！以經驗世界的觀念去求空性，是很難體會金剛經所云：「身相，即非身相，是名身相，莊嚴佛土，即非莊嚴佛土，是名莊嚴佛土。」這些不可思議的境界的，如果先從宇宙太空物理學入手瞭解了宇宙，就較容易領會。量子力學無疑是這一方面最適合方便的跳板。

量子力學是最新尖端科學的基礎，它解釋宇宙基本構成力，指出宇宙萬物的不可測定不可思議的無確定性及無常性，甚至於量子力學本身也是不確定的，沒有可以死守的不變公式。無常無定原是宇宙的現象。

當前舉世物理學家都從量子力學的門檻進入宇宙科學，對於量子力學造詣最深而且頗有新貢獻的物理學家之一，當數美國德薩斯州立大學（University of Texas, U.S.A.）的物理學家約翰·阿啟波特·威勒博士（John Archibald Wheeler），他是舉世公認的量子力學專家，基於量子力學的進步研究，他提出不少嶄新的發現見解。

他說：「今天的物理學家們，分頭從量子力學與相對論兩端發掘神秘大山的隧道，有些傑出的物理學家們已經由質點的研究發現了宇宙萬物是以幾何方式交織於十一度時空空間的（Eleven Dimensions）。雖然到現在還沒有一種學說專門討論多元空間。在尚無新理論學說的情況之下，量子力學仍是唯一最能解釋多元多度空間的學說。至於對於多元空間的發現，只好稱之為承認物理學（Recognition Physics）。」

威勒博士認為「承認物理學」將來會一步步深入認識及解決量子力學學說對於次原子世界內的怪異現象。怪現象之一就是質點的生滅散聚都是偶然率的。（即是佛學所講的緣緣——本文作者註）

七十三歲的威勒博士，在新物理學上的卓越成就，多得不勝枚舉。他於一九五二年創始專門研究太空黑洞的「黑洞物理學」（Black Hole Physics），他所創的「黑洞」名稱，已為科學界公認採用，他是「幾何力學」（Geometrodynamics）的發明人，被稱為「幾何力學之父」。幾何力學是綜合相對論與量子力學而在兩者範疇之內發展的幾何學。

並非佛教徒亦未接觸佛學的威勒博士，曾經說過：「宇宙的一切事態發生，都是循着因果系統而發生的」。又說過：「時間和空間都是空虛無有形成的。」「假如取消了時間，宇宙就停頓在某一須臾的永恒，假如取消了空間，宇宙就成為沒有空間的混亂。沒有時間，沒有空間，就什麼也沒有了，只有空虛。」

威勒博士是在講宇宙物理，並非在講佛學，可是，聽來多麼像是佛學，佛經說「一切諸法皆空」（見瑜珈師地論卷十五）。

宇宙從空虛形成之始，「大爆炸」後的第 10^{-34} 秒，客觀的現實尚未出現。空虛之中，沒有時間，沒有空間。本來無一物。直到空虛大爆炸之後，有了輻射，有了擴展的運動，才出現時間（因為有進行程序）和空間（因為有擴散），才形成客觀的現實，然而一切的時間空間又將歸於空虛。（佛經早就指出這種「萬法歸空」的宇宙真理，但是現代人至今仍不是人人有這種認識。）威勒博士希望知道為什麼宇宙會有種因果循環的現象。

在現階段的科學，在未有更具革命性的新學說出現之前，量子力學學說無疑仍是最接近宇宙奧秘的權威學說。只有從量子力學學說去研究物質的過渡形態：次原子的那些電子，中子，粒子，微子等等的變幻無常似是而非的現象，才有可能尋得答案。

一般人的所謂常識，都是對經驗世界的反應與估量判斷，而

對於非經驗的世界是懷疑的否定的，因為陷入了我執。古典物理學家們堅持現實中一切事物都必須遵照古典物理學的定律法則，比方說「動者恒動，靜者恒靜」之類的落伍物理觀念，殊不知這一類觀念或法則，只可適用於這一個地球上而已，出了太空才幾百英里，它就已經不適用了。在宇宙中，動者未必恒動，靜者亦未必恒靜。宇宙的運動，是有許多種形態的，因緣而異。

愛因斯坦的相對論的革命，推翻了古典物理學的絕對物理觀念，功在萬世，不過相對論對於古典物理學的機械力學說（Mechanism）仍然視為合理，而運用之解釋大規模的物體在宇宙中的運動，而加以進一步的詮釋，這些詮釋，在現在的新一代量子力學物理學家看來，已經感覺到不很滿意了。愛因斯坦當時也沒有自滿，他亦曾說過，宇宙客觀現實的真相，還有待人類心靈努力去尋找，他相信總有一天，科學家們會獲得答案的。

量子力學物理學家們現在所獲得的答案，尤其是威勒博士的學說，非常耐人尋味。

他認為事物的因果關係建立於次原子世界之內，他發現次原子世界內的質點，例如電子，正子，粒子等等，它們的行為是完全反覆無常的（Capriciously），變幻不停的。

他發現：原子及次原子世界的質點，在未受到觀察（unobserved）之時，它們是存在於其本身各種統計可能的物理狀態。舉例說，鈾原子，天然地存在於一種「量子力學」的機械虛幻狀況（quantum mechanical never-never land）它又是鈾元素的原子，又可是鉛的原子，又可是鈾衰變（decay）的原子。這幾種不同性質的「未受觀察」狀況（unobserve state）彼此共存——就好像一卷菲林膠片已經拍攝了不同的幾格照片的影象，尚未沖洗，各照片共存未變——但是，一旦受到機械或人類肉眼的觀察，這些原子就起變化了！無論是用肉眼觀察這些輻射性的閃爍原子，抑或用儀器如蓋格氏計算儀（Geiger Counter）及自動紀錄儀（chart recorder）來觀察這原子，都會引起原子的

突然變化而現出它的可能的諸「相」之一，通常它會現出它們最常見的諸相。原子在受到觀察之下，也會彼此互相選擇，不過是隨緣的選擇，碰到什麼就選什麼，頗有一點類似「輪盤賭」上面的滾跑的骰子，可是作偽的賭館會叫骰子滾到有利賭館的預定號碼上去。量子力學物理學家，運用量子力學的理论，可以計算出來賭館作弊的輪盤上骰子可能滾到什麼最可能的號碼上去，但是仍然無法解釋這粒骰子（原子）及其原子的質點怎樣作為，怎樣選擇來成為鈾元素呢，抑或以鉛元素面目出現？單獨的原子如何依緣與其他原子化合現諸相，這仍不是當前的科學家所可思議的。可是，那單獨的原子，本來未定為鈾元素抑或鈾同位元素抑或鉛元素的原子，一受到肉眼或機械儀器的觀察，就立刻變為上述三種元素中任一種的原子，這是一件事實，從實驗觀察中證實。反證來說，只有受到觀察，才有存在，若無觀察，就無物存在！（Nothing exists until it is observed. — John A. Wheeler）

威勒博士與量子力學物理學家們對於此種神秘的物理現象，認為奇異不可思議，至今却是雖知其然而尚未知其所以然。

尖端物理學的發現，至此已經是玄之又玄了，誰能從經驗世界的觀念去接受這些發現的事實？佛經說「諸法唯心造」，早就指出物的虛妄性與心力觀察引起的「存在」了，量子力學科學家威勒博士的發現恰可作為佛經此語的最佳支持！我這樣說，該不是牽強附會罷？

從威勒博士的觀點來看，觀察是因，原子的受到觀察者的注視而起的變化及存在為什麼元素是果！

因果律（Law of Causality and Effects），在一般人看來原是迷信的，予以擯棄的。但是在量子力學物理學家，例如威勒博士，都並不認為因果律是荒誕的迷信，相反地，毋寧是宇宙的最重要的循環法則。威勒博士說：「倘使沒有因果律，宇宙就只有混亂，完全不是我們所知的物理現實了！」（Without Causality, is

only chaos, totally allied to our picture of physical reality.)

在威勒博士及其他量子力學物理學家的提倡之下，古老的「因果律」已像火鳳凰般從死灰復燃，成為當代頂尖科學家承認的宇宙真理定律之一，脫除了佛教的色彩而成為科學的支柱。

威勒博士等物理學家發現，在次原子世界中，那些反覆無常的個別質點及量子力，有一種神秘的力量，互相抵消，而促成羣體質點行為的因果作用。於是，在宇宙中，從顯微生物的阿美巴 (Amoeba) 到龐大的星雲旋系，無論大小，一切的運動，都無不遵循因果律而進行，威勒博士曾經以淺出的幽默口吻解釋這種奇異的現象，他說：「一個說“yes”，一個說“no”，可是畢竟結合起來了，這種奇怪的婚姻結合——個別的混亂質點與羣體的結合，造成一種奇異的因果律宇宙！」

量子力學物理學家尼毅·魯山 (Nathan Rosen)，與波理士·普多洛斯基 (Boris Podolsky)，及愛因斯坦，三人於一九三五年發表的聯合公報，指出，在次原子世界內，各個個別的質點彼此之間有交織關係，互相依存。最近，法國巴黎大學南區分校的物理學家阿倫·阿斯柏 (Alain Aspect) 以多次的實驗證實了此一理論之正確。這種互相依存的觀念，也是與佛經相符的。

至於佛經講到宇宙的成住壞空的循環，瑜珈師地論卷二說：「……於第三靜慮中，有俱生風起，壞器世間……此之風界與器世界，一時俱沒……從此壞已，得二十中劫住……世間已壞……如是二十中劫已……世間復成，爾時最初於虛空中，第三靜慮世界成，……三千大千世界，從下而起，與彼世界作所依持……」

增一阿含經三十四卷七日品第四十一內載佛語：「比丘當知，一切行常不得久住，比丘當知，或有是時，六日出時……須彌山亦漸漸融壞，三千大千國土皆悉融壞……三千大千剎土，亦復如是，洞然火出靡不周徧……三十三天，乃至他化自在天，亦復命終……比丘當知：是時若七日出……須彌山漸漸融壞……」

亦不復見塵煙之分，況見灰乎？是時三十三天乃至他化自在天悉皆火然……三千大千剎土，悉為灰土，亦無形質……劫還成就時，虛空之中有大雲起……復生千海水，復生千四天王宮千三十三天千艷天……化自天，千他化自在天……」

佛經各經均有類如此段之說明多元宇宙成敗壞空又再從空生的循環，亦說明宇宙萬物互相依持因緣而生，可說無不符合最新太空物理學的發現。十七世紀法國數學家兼哲學家布列斯·巴斯卡 (Blais Pascal) 曾有詩句云：

「宇宙無窮盡，處處是中心，無邊亦無際」！

(It is an infinite sphere, the center of which is everywhere, the circumference nowhere.) 此詩句是否靈感得自佛經，不可以考證，但是的確是很像佛經的口吻，大乘起信論曰：「虛空無邊，世界無邊，眾生無邊。」佛經諸經內講世界無邊的，除了阿含經佛說之外，各經也都很多，實在不勝一一枚舉」。佛經總是講宇宙的不可思議多元交織複度空間，不幸這都不是一般人所能領會的。著名的物理學家尼爾斯·波義爾 (Niels Bohr) 說過：「複度宇宙的複雜，不是人類智慧現階段發展所能窮究其竟的。」威勒博士說：「宇宙物理的神秘，總會漸漸被科學一一揭開的。」

對於觀察會引起個別原子內部的改變，威勒博士說過：「我不敢用心力或意識這一類字眼來形容觀察所引起的次原子反應，但是的確令人無法不聯想到意識上面去。」

佛經說「諸法唯心造」，佛經說的「因果律」。如今從量子力學的「叔丁格作用」學說的實驗發現來看，顯然是完全精確地開示了宇宙一切物理的，人，無論什麼身，也都只是宇宙的一小份子，沒有什麼理由非要強調人所追求的空性超越於宇宙的一切，不從我執來看人的空性，客觀地從科學的新發現來比較佛理，或者就較容易明白一點，也許亦較容易獲得無著無執的空性罷？

凡精神。雷聲轟然向我們而來，埋藏好胚芽。水車在上空盤旋，打開水口，就讓山谷流滿甘泉。

您瀉下的雨現在完全停止，您再次使沙漠可以通過，您給我們糧食而使植物生長。一切生物都爲您而獻上讚歌⑦。

上述讚歌乃是基於原始的緣起概念，而相信有自然規律的一個例證，它表示了雨水可使植物茁長；雨水可填滿山谷；雨水可使沙漠再次通過的意念。這三個斷言是原始時期的緣起概念的好例證，而見其中有三個特性；(一)緣起具有一種力量；(二)因果關係是成果的整體；(三)果是相應地被動的⑧。這些特性不僅原始，也是我們直接經驗中的一般緣起常識，即如我們伸展四肢那樣的平常⑨。我們自己的果報是由自己的意志行爲和努力的意識來衡量的，因此我們以能夠體驗到的行爲和意志來解釋外在的事物是很自然的事。

吠陀阿利安人同樣構想到這些外界現象，由他們自己的經驗延伸到外在的事物上去。他們試圖以內在的意識去認識自然的力。這可跟緣起的活動觀點十分接近⑩，但吠陀的概念則比緣起的活動觀點或緣起的平常觀點較爲人性化⑪。

進一步，那個規律可從現象作用中觀察得到的，便是一個不可變易的法則，這就是規律 (rita) 的概念或宇宙的規律 (cosmic order)，梨俱吠陀時期已經有了。值得注意的，爲當時多神論流行，而世界或宇宙規律是被認爲與天神們無關的，天神們本身也要依循規律的法則⑫，所謂天與地即由規律 (rita) 而成⑬。整個宇宙基於規律並活動於其中。在這階段裡，婆婁那 (Varuna 司法神) 被認爲是當時的規律守護神 (gōpa) ⑭。在其他記載中，婆婁那並不是唯一的，而所有的天神看上去都是規律的守護者⑮。

從這多神論過渡到一神論的時期，就在一神論本身的階段中，這個自然規律變成天神彌特羅 (Mitra 天神名) 和婆婁那的創造物，一般相信彌特羅和婆婁那設立獻祭作爲規律 (rita) ⑯。在一神論階段，當婆婁那唯一達到了「諸神之神」的地位時⑰，

那個自然規律，便成爲了他的旨意，所有的天神要毫不猶疑地遵從⑱。

在這階段裏，還流行着其他兩個規律 (rita) 的概念⑲。一個是道德規律，另一個是祭祀規律。前者有一個自然的演變，我們可以看到婆婁那天神如何設立宇宙規律，看上去他好像是世界上正義的統治者，公道的施行者⑳。在獻給婆婁那的讚歌中，明顯地表達了是非的意識乃來自對盛行中的道德規律的信仰㉑。

宇宙的規律 (rita) 和道德規律後來有聯繫的發展，規律對這世界來說就是真實，反之就是虛妄不實 (anrita)。但是漢力·呂德 (Heinrich Lüders) 曾作過徹底的研究有關婆婁那和規律的概念，他認爲在吠陀經典裏，規律 (rita) 這個字從不用作形容詞的，但常作爲名詞，並且只有一個解釋，就是「真實」㉒。

吠陀阿利安人原來的簡單祭祀促發了後來規律概念 (Conception of rita) 的祭祀規律，並經過祭司精心設計發展爲制度。

隨着一神論興起和逐漸強調祭祀作爲世界的本來緣起㉓，在祭祀的模式中，這規律 (rita) 便成爲統治宇宙的永恆法則。祭祀可使自然界運行無滯和有規律，因此祭祀的作用看來是一個規律㉔。

禳災吠陀 (Atharvaveda) 所述及的宇宙規律更爲有神奇的特性：「規律 (rita)、真實 (satya)、熱力 (tapas)、君權、禁欲主義、法律和勞動；過去、未來、力量、和興盛都是在殘餘之物 (ucchista) 之中。這殘餘之物，被視爲宇宙規律的基礎，即「力中之力」(force of force) ㉕。殘餘之物或獻祭物品剩下來的東西，因而被視爲會有神奇的能力判定世界任何事物。

同樣，在梵書 (Brahmana) 中，宇宙規律是機械的，但是神奇的㉖。規律是由宇宙創造者梵天祈禱者 (Brahman Brhaspati) 所確定㉗，這看來是梨俱時代一神論階段的規律概念的延續。規律僅是事物的秩序或自然法則，婆羅門祭司認爲這不過是跟一般神聖的作用沒有什麼不同，祭祀便是一個例證，即因其有神奇的特性。

簡言之，上述是自然規律或自然法則的概念逐漸演變的情況。在最早階段，對自然規律的信仰純粹是從觀察和推理而來的產

物，後來的思辨家認為理所當然的，他們主要致力於解釋這個宇宙規律如何起始、運行和演變到當時的形態。這樣的推理很早以前跟梨俱吠陀的第十書曼荼羅 (maṇḍala) 同時出現，一直維持不衰，經過了梵書 (Brāhmaṇas)、森林書 (Aranyakas)、和奧義書 (Upaniṣads) 時期，引起了各種互不相容的理論，大部分還可以在原始佛教經典中找到。檢閱這些各有不同的理論，給我們呈現一線理解和評定佛教緣起論的曙光，因為他們已經結集了佛陀所說的緣起法。

四種佛陀之前的緣起理論

巴利文經典及漢譯阿含經中的緣起理論可分為四大類：

第(一)自緣起 (Self-causation) (sayam katham, attakatham)^⑳，自造^㉑、自作^㉒，這是一個形而上理論，與兩個概念「我」(ātman) 和演變 (evolution) 的關係很密切。奧義書所載的跟演變理論和創造理論中「我」的概念接近。這個形而上的主張最初推想因與果在本質上是相同的。

第(二)他緣起 (External-causation) (param katham)^㉓，他造、他作^㉔，這裏包含了幾個不同的理論，斯蘭迦 (Śāṅkha)，耆那教註釋家在其註解 *Sīyagadāṅga* 中給 *annakādam* 一詞下了定義：異作 (anyakṛtam)^㉕ 並於此類之下列出幾種理論：

- 時限 (kāla)
- 自在天生 (īśvarakṛtaka)
- 自性 (svabhāva)
- 業 (karma)
- 命運 (niyati)

第(三)自緣起與他緣起 (sayam katham ca param katham ca)^㉖，自作他作^㉗ 是上述第一和第二理論的組合。

第(四)非自緣起與非他緣起 (asayamkāram aparamkāram)^㉘，非自非他作^㉙ 所以是非宿命論 (indeterminism) (adhic-casamuppana)^㉚，無因作^㉛、yadrccā^㉜，它否定了任何形式的緣起。

這四類理論或可廣義的分為吠陀的或非吠陀的，包括在他緣起理論之中的自緣起理論 (Self-causation) 和神聖創造理論是吠陀傳統的主流，其餘屬於非吠陀傳統的了。因為它們是由許多學派發展出來的，雖然它們的理論根源於吠陀傳統，但是一般都針對吠陀傳統的。

自緣起理論

自緣起理論始自梨俱吠陀第十書曼荼羅時代，梨俱吠陀的哲學性讚歌的內容十分重要，它們同時有機械的和創造演變的觀點。他們試圖追溯宇宙的起源和後來的演變，直至現在的形態。吠陀思辨家，斷定各種原始時代的物質，如水，和抽象原理如年 (year, samvatsara)，然後解釋為宇宙就是這些根源物質逐漸演變而成的產物。演變的概念是自緣起或自根源 (Self-origination) 的其中一個說法，在規律情況下，一個現象出現或由其本身固有的力量 (svadhayā)^㉝ 引致另一個現象的發生。

根據印度第一個哲學家阿汗馬山那 (Aghamarṣana)，吠陀時代的哲學家^㉞，他認為熱力 (tapas) 是首要的創造本源，從中而生規律 (ṛta) 和真實 (Satya)，這些繼而產生黑暗 (tamas)，由黑暗而生水 (āpas)，水生年或時間本源，而年因此生日月，天與地，太空與光，以及製定了晝夜^㉟。另有近似的說法，Prajāpati Paramesīn 被稱為印度的泰萊士 (Thales of India)^㊱，他的自然演變理論提出了水是原始物質，正因如此，水孕育了宇宙萬物，包括有生命的和無生命的^㊲。

依這些理論看來，世界難有機會演變了。物質的活動原理與發展是其本身固有的，而世界是靠自然內在的力量 (Svadhā) 演變的，其整個活動是自決的。在這裏我們並且找到自然宿命論的因子，後來在唯物論者之下發展成爲有系統的自然哲學。

在一些吠陀讚歌裡，尤其是在梵書裏，現象的內在力量概念做成一個神學的牽強附會。有一個趨勢分辨早期的思辨家所提出的各種原理，如根本的世界和人身的梵天王 (Prajāpati)^㊳，他被認定宇宙的創造者^㊴，因此，演變理論便與創造理論掛勾起來

了，形成汎神論。傳說梵天王從他本身創造世界，現象內在力量的演變由此而說成是梵天王的力。梵天王不僅是萬物的創造者，而且是其中一部分，把它們從混沌中，整理為有規律的名（*nāman*）和色（*rūpa*）^{④⑤}。梵書（*Satapatha Brāhmaṇa*）記載：「真的，最初只有梵天王一個在這裡，他有「我要存在，我要繁殖」的欲望。他對自己厭倦，為此而熱心致力於創造。三個世界給創造成：天、地、空氣^{④⑥}。」饒有趣味的注意到這個自緣起的意念是為了解釋祭祀、祭品 *grāha*（類似用水牛乳製成印度酥油，盛載在祭祀台上的勺子裏）的起源。繼續上面的敘述：「他（祭司）供奉酥油並頌曰：「汝自造的藝術（*svankriotsi*）」，這樣，酥油成爲他的施食（*Yajña*）。真的由它自造而且自生。因此，他說「汝自造的藝術」（*self-made thou art*）——一切權力、神聖的與塵世的——萬物自始自生^{④⑦}。」再者，自根源（*svayambhū*）這個渾名，梵書常用作形容那位創造者^{④⑧}，並認爲在這個時期自緣起得到廣泛的接受。

自緣起的意念漸趨成熟要算默依達沙（*Mahidāsa Aitareya*）在森林書（*Aitareya Āraṇyaka*）^{④⑨}的哲理，並指出緣起的問題引起變易的問題。默氏已經注意到「存在的不斷變易」（*unceasing Mutability of existence*），這被認爲是所有哲學中一個最早又同時持續待決的問題^{⑤①}，他似乎領會到一個意念：一件事物的整體有其連續不同的狀態，他相信世界的變化和差異是有一個不可變易的整體基礎。他這樣說：

不可毀滅的氣息進入那肉身，我們參與不可毀滅的梵天進行冥想，意識把肉身拖着，真中之真跟隨着，在那肉身內所有一天神合而爲一^{⑤②}。

除了奧義書中所闡述的一些變易的概念，變易只不過是我們錯覺的幻影而已，因爲那是跟恒常真實矛盾的，默依達沙覺察到變易即單一的、實體的真實質變，從潛勢轉爲實性，這個概念與商羯央（*Śaṅkhyā*）的觀點相似。這個變易的概念把默依達沙哲理的緣起理論確定了一個廣濶的範疇，以下一段可見大概：

那創造的種籽來了，梵天王的種籽是天神；諸天神的種籽

是雨；雨的種籽是植物；植物的種籽是糧食；糧食的種籽是生物；生物的種籽是心臟；心臟的種籽是思想；思想的種籽是發言；發言的種籽是作用；作用結果就是人，梵天寄住之處^{⑤③}。

用「種籽」（*reṣa* 種子、精液）這個詞是十分有意思的，提供了一條理解默依達沙緣起理論的線索。正如芽是由種子發出來的，因此梵天王生天神，天神轉而生雨，如此類推，故此，緣起的串鍊形成了，每一環扣串連下一個環扣，默依達沙對宇宙的起源作過這樣的思辨：

這是水嗎？這是水嗎？這世界就是水。這是根（*mūla*），那是嫩枝（*tūla*）；這是父親，那些是兒子。無論什麼兒子有的，那是父親的；無論什麼父親有的，那是兒子的^{⑤④}。

這段文字，進一步表示緣起的兩個環扣之間的關係，沙因那（*sāyana*）主張因果關係之間是一個整體或統一，兩者之間沒有區別或劃分就如陶土做成的瓶，兩者不能分割^{⑤⑤}。值得注意的，這是第一個資料涉及將因果劃分兩個部分。根據默依達沙的觀點，因（*mūla* 根）將其特性傳遞到果（*tūla* 嫩枝），好像父親遺傳他的一些特徵，生理的和精神的給他的兒子身上，或好像兒子繼承父親的血統。

默依達沙試圖用他的演變和變易的理論解說緣起的本質，阿汗馬山那構成了自演變或自緣起的理論，而在默依達沙的哲理中找到更詳細的和更有系統的論述。況且他的分析因思辨的形而上問題而有些急躁，他對第一個和最後的緣起論表示較有興趣，多於對一件事情及其間關係的理性解釋。

奧義書時期較少強調變易理論，而強調恒常理論，前者已經促發了緣起理論，差不多所有這個時期的思辨家都集中去論證我（*ātman*）的恒常性，及現象世界的真實性。奧義書（*Svetāśvara Upaniṣad*）有這樣的敘述：

處其中（*ātmanasastha*）才可了解到恒常，真的，沒有比那了解更高的了。當一個人曉得享有者享有的目的、以及宇宙的創始者，那就夠了，這就是三重梵天^{⑤⑥}。

所有與義書的主旨實際上在於梵的不變的、不滅的本質。奧義書 (Kātha Upaniṣad) 這樣寫着：「智慧的「我」(ātman) 不生不滅，它不知來自何方，不知屬何許人，不生的、恒常的、不滅的、原始的，肉身雖滅而「我」不滅^{②9}。」奧義書的思辨家把知識分為兩類：高和低的知識，並特別強調高的知識，因可了解不滅的梵^{③0}。

從這幾個例子，我們很清楚奧義書的思辨家主要目標在於明白這個「絕對」(梵或我)，即著名的「不滅的」(akṣara)^{③1}，因為其目標同探索緣起的本質有所衝突，故奧義書對緣起理論的貢獻是微不足道。奧義書的思辨家僅把前期的理論繼承下來，並使之系統化，可從中找到所有的演變理論，會在一定程度上促發緣起的理論。在這些「我」(ātman) 中，可以視為年代下來的前提為因，與五花八門的宇宙為果^{③2}，但這仍屬於形而上的思辨之類，因為他們代表第一個緣起理論^{③3} 探索多於經驗的緣起。

奧義書的演變理論似乎跟隨阿汗馬山那的提示，而由默依達沙發揚的自緣起理論模式。可從奧義書 (Chāndogya Upaniṣad) 看到奧達拉卡 (Uddāṭaka Āruṇi) 的一個重要演變理論：

當初……這個世界剛有 (sat)，獨一無二的。有些人真是這樣說：「當初，這個世界是非有 (asat)，獨一無二的；由那非有到有。」但確實如此……他說：這從何時有的？如何從非有到有呢？相反地……當初這個世界剛有，獨一無二的。它動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了熱力。那熱力又動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了水……那水又動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了食。所以，無論何時下雨，就有我欲成多。而流出了食。所以，無論何時下雨，就有豐裕的糧食。因可吃的糧食正是由水而來^{③4}。

奧達拉卡解釋生物如何產自元素，並有如此的演變，隨後又反過來闡釋演變的過程：

從這一點……明白到這個身體是一顆茁長的胞芽 (suṅga)，它不能沒有根 (mūla)，沒有滋養料它的根又會怎樣呢？甚至如此……胞芽要滋養料，根要水。胞芽要水

，根要熱力。胞芽要熱力，根要自體 (being)。這裏所有的生物……有根才有自體，有窩才有自體，有支持才有自體^{③5}。

註釋

(未完)

- ① M. Hiriyaman. 「印度哲學概要」，第31頁1956
- ② 梨俱吠陀 1, 115. 3 - 4
- ③ R. T. H. Griffith. 「梨俱吠陀的頌詩」，1889
- ④ 同②書 1, 115. 4
- ⑤ B. A. W. Russell. 「我們對外世界的認識」，第 220 頁 1926
- ⑥ 同②書 5.83
- ⑦ A. A. MacDonnell 「吠陀讀本」，第 106 頁，1917
- ⑧ L. S. Stebbing. 「現代邏輯導論」，第 260 - 261 頁，1962
- ⑨ F. R. Tennent. 「緣起論」
- ⑩ 同②書，第 292 頁
- ⑪ 同上，第 261 頁
- ⑫ 同②書 1.65.3
- ⑬ 同上書 10.121.1
- ⑭ 同上書 4.23.9
- ⑮ 同上書 1.163.5
- ⑯ 同上書 5.62.1
- ⑰ 同上書 2.27.10
- ⑱ 同上書 4.42.1 - 2; 5.69.4; 6.67.5; 7.41.7
- ⑲ A. B. Leith. 「吠陀與奧義書的宗教與哲學」第83頁，1925
- ⑳ 同上書，第 246 頁
- ㉑ 同上書，7.86
- ㉒ H. Luders. 「婆婁」三卷1951
- ㉓ 同⑥書，第 454 頁
- ㉔ 同上書，第 84 頁
- ㉕ 禳災吠陀 (Atharvaveda) 9.7.17
- ㉖ K. N. Jayatilleke. 「早期佛教知識論」，第 443 頁，1963
- ㉗ 梵書 (Satapatha Brahmana) 2.1.4.10.
- ㉘ 巴利文經典相應部 2.18.; 1.134
- ㉙ 大正新修大藏經 1.76a (長 12.1)
- ㉚ 同上書 2.81a (雜 12.6) .. 2.86a - c (雜12.20 - 21) .. 2.93c (雜 14.1)

(下轉第22頁)



論佛學與科學的異同

吳銳堅

近年來，「佛學與科學」為題材的文字，已逐漸引起佛學界廣泛注意，不過佛學與科學的異同，似有作前提性的談話必要：

一個有真正科學研究精神的人在未深入了解佛教之前絕不會對佛教作出評論。相反一些畧懂科學的人（尤以時下一般接受填鴨教育不愛思考之年青一輩為甚）却往往自恃懂得科學而批評他們一知半解中的「佛學」。佛法不單是針對一些命運坎坷、屢受挫折、意志消沉或年老厭世的人，對於年青的新一代，佛法同樣有其意義。讓年青一輩清楚了解佛教與科學之關係，減少他們對兩者之誤解看來是必需的。

（一）
（二）
。牽強附會的做法只會窒息一些有真正科學知識的人研習佛學，

在接引初基方面亦未必起到預期作用，說不定更會妨礙佛法之弘揚。

修行佛道，對世間必須有正確的認識。如果缺乏正確認識，或認識錯誤，就不可能有預期的成果。今日科學乃世間一般論說中最為精確的一門。縱使佛法與科學無論在目標及功能上都大有不同，對兩者加以比較分析相信在顯示佛法能適應任何時代之思潮或對於佛法之推廣及住世都有一定意義。

雖然在二十世紀之末，但很多人對科學之觀念不是停留於張之洞之「制器利用之學」，便只是一堆名詞如牛頓力學、相對論、遺傳、進化等名詞之集合而已，對於科學及自然科學時或混為一談。

首先，我們把科學的一些基本性質展示出來：
（1）可印證：所有經驗科學無不注意印證。通過觀察，

對自然行爲 (behavior of nature) 建立一組想用「預想」或「假設」如何法，但在邏輯上，這組想法沒有與自然行爲相合之必然性。我們有必要拿出證據來證明它之爲真，否則便有落入主觀錯誤之可能（這裏沒有排斥不拿出證據之想法也有真知灼見之可能）。

(2) 互爲主觀：科學知識之爲真，不僅相對於一個人所有的知識而言爲真，同時是相對別人的知識而言爲真。任何正常的人，依著一定程序，在有限時空內，都可對科學知識有所了解。

這麼我們要求的只是互爲主觀 (intersubjective) 而非絕對之客觀。在此先讓我們做一番解析，假定有一個外在世界，我們不能原原本本不走樣地完全認識它呢？顯然地，我們不能作出肯定的答案。然而，我們每個人的感官構造不盡相同，因此每個人所認識的世界似乎却不盡一樣。在科學，這絕對客觀之認識是不大需要的，舉例說，對於血，勞燕萍感受的顏色如果是 A，而般若狐的感受却是 B；他們都在兒時學會這叫紅色。兩人的感受雖不一定一樣 (A 可以等於 B，也可能與 B 不同)，但他們之間却能夠對紅色建立一個一對一的相應關係，那麼在實際功用之觀點來看，這種互爲主觀已是足夠了，如他們在馬路上見了紅燈便會停步。

(3) 懷疑的：懷疑是科學知識得以成立的一個最重要原動力，在物理學，沒有對牛頓古典力學作出懷疑，單是崇尚權威，則肯定沒有相對論或量子力學的出現。有一點需要補充的是「懷疑態度」只是求知的第一步，不應把它看爲目的，否則這便與知識虛無主義沒有分別了。

(4) 累積與系統性：經驗科學的成就就是在不斷發展過程中積極起來的。而這累積起來之科學知識是有系統的。換句話說，通過實驗得出的數據還須整理歸約到可能簡單之定律，或原理與原則之下。

以上數點乃科學之主要基本恒質及要素，從心理方面來說，這是一些基本態度。有了這些看法，加上其它條件配合就產生了科學。換句話說，科學大抵包括科學的態度、科學的方法、科學的對象及科學的結論。離開了這些，也沒有什麼「科學」可言。然而，一般人心目中之科學只著重於科學的結論，對於前面說的科學的性質、態度等却忽略了。舉例說，人們對「進化論」(Theory of Evolution) 的認識及了解只局限於其結論：「所有生物都是從同一祖先進化而成或人類是猿猴 (anthropoid) 演變而成」，照他們對這結論背後之研究方法如分類學 (phylogenetic systematic) 及科學精神却毫不了解。其實，單單一個科學的結論如「進化論」並不代表生物學，當然更不能代表科學，它只是某一時期許多論點如「自然發生說」(Theory of Spontaneous Generation)、「生源論」(Biogenesis) 等之一個結論而已，它有隨時被更改或推翻之可能，事實上，進化論在生物學界也不被所有生物學家所一致承認，原因是有很多地方還沒有足夠的證據或實驗支持，例如對半翅目 (Hemiptera) 的物種進化程序還不大明瞭，對於魚的來源沒有足夠的地質證據等。

雖然科學的結論會隨時更改，而科學家也不能保證現時的科學論說就是真理，但他們確信正在朝着追求真理的道路上走。因此，我們要強調的應該是正確認知科學的精神及方法，而不是盲從科學的結論。

有不少人談「佛教與科學」時却拿出一些佛經來作爲兩者的對照，隨手拈來的有：物理學中之質能互換理論（般若波羅蜜多心經中之「色不異空、空不異色、色即是空、空即是色」）、水中有微生物及人體內有寄生蟲（見正法念處經、治禪病秘要經或修行地道經）、對於胎兒的發展記述（大寶積經卷五十五處胎會、修行地道經或佛說胞胎經），地球形狀近球體（教乘法教之「吾觀閻浮提如掌中阿摩勒果」）……等等。藉此說明佛教中某些地方和自然科學的結果沒有衝突倒還沒有問題，若因此認爲佛學與科學相通則未免過於輕率了。因爲對於事物描述相同並不蘊函

其背後之精神一致，即使所有被引用的科學知識全為「真理」①，也假設這科學結論與佛學的說法多麼相近②，但兩者之間在態度及方法上之有否差異才是最主要的問題。不論相對論或在「非科學界」中，享負盛名之質能關係等科學結論，若沒有通過互為主觀的實驗支持，也不能在科學界中成立。換句話說，我們承認 $E=MC^2$ 是有賴於 Hudson and Johnson (1968) 之實驗或「引力紅移」等可以通過共同驗證之證據，而不像佛經所採用之「直覺神秘經驗」之方法。對於一個未能達至佛的廣大甚深智慧的人來說，若只訴諸「權威」而相信「人身是蟲窠」顯然是合乎科學之態度。因此，在某些地方（不是全部），佛經的說法縱使與目前科學的結論一致，但其背後之方法及態度也許是完全「非科學」的。

再者，不少寫科學與佛學互相印證文章的人往往認為「科學只是著重結論的「真實性」」。前文已畧提過此種說法頗有疑問，因為科學與否完全是方法與態度的問題而不是單單結論的問題。舉例說，在牛頓時代，有一人對於他的研究對象逐樣仔細觀察，忠實的記錄實驗數據從而通過嚴格的推理或歸納方法而作出結論，縱然當時沒有現今先進的儀器，也不論他的結論相對今日是多麼的不大精確，然而他的研究工作仍然是合乎科學的。相反，在連小學生也知道「進化論」這名詞的今日，我們若只憑穿鑿附會，在沒有經過嚴密推理及充足證據之前，即使用一千、一萬個什麼「尖端科學」名詞來為佛學作皮相支持也不能使佛經變成一本超時代的科學著作。

話又說回來，前面我們雖然指出佛學在某些地方並不「科學」，但這並沒有什麼貶低佛學之意。因為並不是如一般人所想：「非科學便是迷信」。舉例說，數學本身嚴格來說本就不是經驗科學，可是沒有了數學這一工具，自然科學恐怕不能有今日之成就。再者，文學藝術本身也談不上什麼科學，然而相信沒有人會否定它的存在價值及意義。因此，佛學的價值觀不應單以與科學之相合程度來作出評估。

以下，先讓我們就目的、態度及範圍三方面來比擬佛教與科學之異同：

佛教的目的是解脫有情的煩惱，使其了脫生死，不是單單就「求學問」之學。相反，科學的目的是探究真理、豐富知識和生計。兩者目的顯然有很大分別，若以箭喻經（中阿含）為例，那身中毒箭的人如果是忠於科學態度，他很可能先會把箭從何來、箭之物料構造、箭射來之速度、動量及毒藥之化學成份，弄明白才肯就醫。換句話說，科學的目的有時確實無關於我們痛苦生命的解脫。然而，科學的目標不是固定的，我們如果能夠通過科學的態度及方法放在佛法修行的研究上，未嘗不對解脫生死有所幫助，以上的例子來說，那科學家把科學態度放在如何治好箭傷上，而且立即醫治，毒發身亡的機會很可能會大大降低。當然，單靠科學之方法及抱持科學態度也許不能使人完成圓滿的正覺，但它在修行道上確實有它一定之作用。

在學習態度上，佛法肯定不是完全科學的，但我們須了解這只是一個相對性問題，由於科學的態度不是絕對之故。舉例說，對於有正常視覺的人，接受太陽的存在是合乎科學態度的。因為他們可以通過觀察達至互為主觀的共同經驗。可是對於瞎子們，單憑別人所說或自己「片面的感覺」③而接受太陽之存有却不是嚴格之科學的態度。故此，一個凡夫若接受某些他目前不能經驗的東西如西方極樂世界之存在顯然是非科學的，但對於一個具有「天眼通」的菩薩來說，接受西方極樂世界之存在，也許是完全科學呢！

談到「態度」，不得不提及「方法」之分別。科學的方法前面大致上已談過了。而佛學在方法上通過修行以求解脫，修行的同時往往有憑藉於內觀及禪定。現今，有部份學佛的人都在賣弄神奇古怪，宣傳神秘經驗及強調神通。站在科學立場，神秘經驗及神通是完全違反科學精神或這些內容根本沒有認知意義。其實，從佛教修行的目的來說，神通及神秘經驗也是不值得宣揚的。在這方面，原始佛教的見解例與科學相仿。如中阿含部 (Majj-

jhima - Nikāya) 中的 Canki - sutra 一經中就提及知識建立於信仰或天啓是不可靠的，因此否定這些東西為正確知識的來源。而且，佛陀也認為單靠推理而缺乏與事實之相應也是不圓滿的（見中阿含部 Sandakasutta 經），在這方面，佛陀的見解是非常科學的。然而，佛陀也強調經驗和知識的內容與真實並不一樣，更認為這些單靠這些知識不能得解脫，例如金剛經（如理實見分第五）說：「凡所有相，皆是虛妄」、大品般若經說：「解了諸法如幻如焰如水中月」。這基本上也沒有與科學起衝突，因為在前面也說過，科學是不計較一切研究所得究竟是幻是真，也不問眾人共同經驗是否與絕對真實完全相符，它的職責只在於如何從這些互為主觀之經驗中建立起說明的聯繫。

佛法的範圍顯然不是單單我們共同經驗的世界，它是常遍的。從「一切世間微妙善語，皆是佛法」（增一阿含）及「我們說法，如爪上塵，所未說法，如大地土」（升攝波經）可見真實與正確的事理皆為佛法所攝。因此，在共同經驗世間的層面上，佛法與科學相合是理想的。但在歷史的角度，佛經對世間的描述及表達却要遷就當時的環境，而目前科學（尤以自然科學）的知識之可靠性也是在比較兩者時所須留意的。

雖然，「科學」對於一個欲得正覺的解脫的學佛者不是必需的。但科學有時却能帮助我們進一步了解一些抽象佛理，利用數學的理論模型也許有助於我們解決一些觀念上問題。在此單去再強調一點：通過科學、數學及邏輯的方法來幫助我們學習及理解佛法是不錯的，可是因此而強說佛法是科學或科學正朝著佛學的觀念進發，顯然是過於輕率及牽強。

我對佛學的認識不深，對科學亦談不上有什麼深入研究。再加上自己空閒時間實在不多，因此本文談的只是一些膚淺東西，對於一些較深入的問題如科學本身之限制、兩者在哲學層面之關係、佛教各大小乘宗派與科學之比較等等却未有分析。最後希望

此篇詞不達意的文字能起拋磚引玉之效及得到讀者們指教。

附 註

① 今日一般自然科學的結論在互為真實的角度下也不是到了盡頭，沒有人敢保證相對論、量子力學或質能關係在一百年後不被更改或修正。

② 不少將科學結論與佛學說法視為一致的人都只是靠一些皮相支持及憑作者一廂情願的想法，根本缺乏充份及嚴格之推理分析。以心經中：「色即是空、空即是色」為例，有很多學者都把它與物理學中之質能關係扯上關係。他們認為「色」就是「物質」而「空」則是「能」（見尤智表）佛教科學觀「一個科學者研究佛經的報告」、馮馮——西方尖端科學走向東方佛學空觀（內明146）、林也敏——佛教的精神與特色（第三章第二節……等等不勝數）、筆者對此說法未能苟同。「色」（色蘊）不是物質的問題，大家可參考查良鏞居士的「談『色蘊』」一文（內明68—74）裏面有很詳細的分析，這裏不多談了。把「空」等同於能（Energy）未免牽強至極了。若將「能」取代「空」，隨便拿幾段有關經文也可發覺其毛病：「雜阿含」八十經：「心樂清淨解脫，故名爲「能」（空）」、「中論」觀四諦品第十九頌：「未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是「能」（空）者」、同品第十八頌：「象因緣生法，我說即是「能」（空）」……這裏並不打算談「空」之思想，但把「空」實體化而變爲「能」顯然是完全違反空觀之原義。在這裏，除了不解「空」之外，在比較中也犯了謬誤。即使我們假定「色」與「空」是可以互換的兩種存在形態（這個假設是徹底錯誤的），而我們亦知「質」與「能」又是兩種可以互換的存在形態，那麼「色」就是「物質」在邏輯上並不可推導出「空」便是「能」（何況「色」更不是泛指一切物質）。舉例說，「水」與冰是兩種可互換狀態（State）而同時水與水氣也是兩種互換狀態，可是冰不就是水蒸氣啊！

③ 瞎子若憑熱力之感覺，他根本不能知道這熱力是否人爲，熱力是否來自整個大氣層（甚至乎他無法確定大氣層存在）或同時有九個太陽令他感覺這股熱力。

（完）



印度宗教之探索 (續)

第三篇 塞克教

Young Oon Kim 原作
無 意 譯

第三節 教義與倫理

第二章 塞克教教義

加普濟所宣揚的要義，不僅源於那那克原來的神為真名的見解，而且也源於傳統的印度教教理。如輪迴與業力；這類概念在書中有所修正而得新詮，有時遭懷疑而受貶抑。

我們從格蘭斯所見到那那克的神既是創造者也是破壞者：「神主創造也主破壞；除他以外別無存在。毀然後立，立然後毀；舉起又放下，放下又舉起①。」神造的世界無常而不定；唯神為永恒。不過當那那克提到魔耶（幻）或斯世的虛妄性質時，他的概念和古吠檀多的觀察之間有著微妙的差別。後者所指稱的世界中，其相對性乃宇宙之所幻現；前者所指稱的世界，雖然無常，却極真切。

可是人一旦陷於魔耶之中，其所導致的結果在兩教中却大抵相同。以那那克的話說：「魔邪的徒弟虛妄而畏怖真理。他迷事執象，因而輪迴不已②。」那那克自述得救的歷程，其中於輪迴

的信仰有生動的描述：

主啊！誰知你的卓越？

誰能細數我的罪孽？

許多時候我生而為樹木，許多時候我披毛兼戴角。

無數次我降世為蛇蠍，無數次我飛翔如鳥雀。

城市商店的堅固建築，我屢破門洗劫，

斬獲盈箱滿篋。

我前瞻後顧，但怎能期望你矇然不覺？

朝聖之地我未嘗無謁……③

世間所有宗教，我都看個真切……④

「人有罪」似乎是那那克神學的一部分，因為連那那克自己也期待神恩以逃避生死輪迴：

如同海洋之水滿溢，我罪無限；

請慈悲示恩以使此下沉之石渡過彼岸④。

所謂罪人，即是可以透過那那克以得神賜之恩，却寧迷執於斯世的人。他是個愛自己之聲，而不愛上師之聲的人。他是一個曼姆克 *Manmukh* ；

曼姆克心中虛偽充盈，
他不凝念於神（名），
是以受到罪的罰懲⑤。

罪人與聖人死後的命運，除了一則輪轉生死，一則免於生死以外，沒有清楚的交代；雖然有幾處，提到罪人最終之地是閻魔 *Yam*（印度教文獻中提到的一個地方），天堂作何象狀大抵缺乏明晰的界說。彷彿是人們成羣結隊抵於天堂，但除了人在那裡沉醉於神的無疆之床並與神合一以外，鮮有他言。

「名」的確切意義可以數言而盡，「名」常是那那克所用的一個相關語「薩巴得 *Sabad*（意為「字」）」的相似詞。薩巴德頗近於希臘文羅格斯 *Logos*。那那克在加普濟裡解釋說：「他所造的一切都是他的名的表達；創造中沒有任何一部份不是這種表達⑥。」「名」絕不與千差萬別的神的名號，諸如哈利 *Hari*，蘭 *Ram*，阿拉 *Allah*，耶和華 *Jehovah* 等相關連。「名」實擬於真理，而（與上述神名）異趣。以一個塞克教徒的話來說，「名乃神之所以為神的完全表達，也就是真理。『真名』——它的名字是真理⑦。」

克教義於上師使命的性質之陳述十分明白。星格 *Bhai Jodh Singh* 博士在一九二六年對塞克神學的研究⑧中說：「所有現今在世的人類上師都受教於這個人那個人，可是那那克上師的上師不是一個人；恰如那那克所稱：『那那克所遇到的是那無限的、至上的神⑨。』」不過一般說來，上師是神的真理的傳遞者，一位嚮導及楷模；上師決不能與神混為一談或稱神的化身。以戈賓德·星格 *Gobind Singh* 的話來說：「神不動不滅，焉能有身？」「稱我為至上存在的人當落入地獄之坑。⑩」

不幸的，實情與上述那那克的理想，以及戈賓德的抗議間仍

然有距離。在短短的六十年裏，那那克不僅被抬舉為驚人奇蹟的創造者，而且他自身竟成了無上的神：「那那克上師是神，是至上的婆羅馬。」（格達斯 *Gurdas*，十：111-115⑫）

塞克教的倫理觀，是其神學應用於實際的表現。星格 *Bhai Jodh Singh* 告訴我們，真正的塞克教徒不近煙、酒、大麻、鴉片，又不吃肉——牛肉或豬肉。塞克教持一神論而塞克教徒行一夫一妻制。那那克特別強調婦人的平等與權利；和其他的教派比較，印度的塞克教婦女識字受教育的百分比要來得高些。那那克論及此事，詞鋒銳利：「她是王者之所由出，我們怎能說她卑賤⑬？」塞克教徒當視一切女子為母女姊妹，而以一妻為已足。回教的「面紗」及印度教的「沙提 *Sati*」（寡婦殉夫隨之活活燒死）都沒有存在的理由。塞克婦女既不為童養媳也不在成年前出嫁。

塞克教徒拒斥種姓觀念。有一個故事說，那那克訪問某一村落，村長聞訊宴請那那克，柬邀「一切種姓」的印度教徒作陪；可是那那克拒絕出席，因為他自認不屬於任何一個特定的「種姓」。星格 *Jodh Singh* 再度肯定了那那克所指種姓制度，非必然又無重要性的信念。當印度人行一種「跋扈兒 *Pahul*」的儀式以加入「真名」教派時，他們肆無忌憚地「打破種姓」：大家坐在同一個平台上，飲食於同一個容器之中，很此把食物塞到嘴對方裡；這類事在西方人看來平淡無奇，但在一個有嚴格種姓結構的社會裏，却未免驚世駭俗。

塞克教徒若不為聖人因而不具平和中庸的特性，則流為戰士。一個夾在兩大宗教之間的信仰，除了學習自衛以外，別無選擇。設非塞克教早有這種好戰的傳統，它就很難在創教之後的幾個多事的世紀裡存在。因此塞克教徒樂於也隨時準備，執干戈以自衛；這事顯然著有成效，因為在現代史上，塞克教徒以果敢聞名。一位現代的塞克教學者宣稱他們的戰士堅毅勇猛，不遜於蘇格蘭人和居克人（譯按：尼泊爾山間好戰的民族）⑭。真正的塞克教徒不惜為他的主子碎屍萬段，並視戰死為得救之道。

註釋

- ① 麥克李奧德 W. H. McLeod, 「那那克上師及塞克教 Guru Nanak and the Sikh Religion」, 「格蘭斯」篇引。一九六八年倫敦牛津大學出版社, 頁一六九。
- ② 同書, 頁一八六。
- ③ 同書, 頁一七七。
- ④ 同書, 頁一七七。
- ⑤ 同書, 頁一八四。
- ⑥ 同書, 頁一九六。
- ⑦ 麥可李奧德所說; 同書, 頁一九六。
- ⑧ 「塞克教詮解 Gurmat Niray」一九三六年拉賀爾。
- ⑨ 麥可李奧德譯星格 Jodh Singh 之言。同書, 頁一九八。
- ⑩ M. 星格 Mehervan Singh, 「塞克教及其影響 Sikhism Its Impact」, 一九七三年星加坡 Chopmen Enterprises, 頁二八。
- ⑪ 馬考力夫說: 「在東方, 由崇奉宗教上師到進一步神化他的過程輕而易舉, 使人躍躍欲試。」同書(「塞克教」), 頁二八〇。
- ⑫ 馬考力夫, 「那那克上師傳 Life of Guru Nanak」頁二八〇—二八一。
- ⑬ 同書, 頁三一。
- ⑭ M. 星格, 同書頁五八。

第二章 現代世界中的塞克教

第一節 卡爾薩 The Khalsa

我們不免要問修習禪定的吟遊詩人那那克所立的塞克教, 何以成了一個軍人贖武的團體。有一部分的原因乃在他們政治與宗

教的環境。塞克教著名的尚武特色到第十位上師 G. 星格 Gobind Singh 而集其大成。雖然最早的五位上師沒有一位親自佩帶武器, 第六位上師 H. 戈賓德 Har Gobind 為攫取權力, 竟得殺掉兩個對手才能得逞。同時到了他那時候, 塞克和回教的相互敵對已經根深蒂固, 所以他最早的正式命令之一是叫收取布施的人聚集「武器與馬乃至金錢」①。他的兒子第九位上師巴哈德 Teg Bahadur 名字得自旁遮普文, 意為「劍雄」; 他名符其實是一位勇猛精進的人。千萬個好戰的人圍繞著他以確保他的使命之圓滿達成。不幸因為他起而反抗奧蘭格遮博王, 遭王斬首又四分其身, 懸屍塊於城的四門②。

這事發生於 G. 星格上師繼位為上師之前, 我們不必細談他的生平, 只消想想在他之前的一位上師——也就是他的父親——的命運對他所能產生的影響。由此激使他採行了下述的步驟; 正如一位學者所指出的③, 姑不論他的動機如何, 這是肯定塞克教為一獨特的宗教並鑄鑄其為今日緊密團結的團體的三項要事的第三項。此一重大事件即在組成卡爾薩。這事和那那克之指定繼承人及第五祖阿占之將他們的著述經典化鼎足而三。

G. 星格是北印度落後民族的保護人, 毅然反對回教統治。他和妻子紀塔 Jis 肇始一個永久而有效率的教團卡爾薩。紀塔不僅和他一樣痛恨木古爾, 而且也和他同等的智巧與忠誠宣揚塞克教。在教區事務的處理方面, 她給星格「以有效的支持, 她自身也為所有的塞克婦女立了一個明白的榜樣④」。由是星格得以致力於建立一個永久而有效的僧團, 名為卡爾薩。

奧蘭格遮博的木古爾帝國於一六九五年開始崩潰; 他自己的兩個兒子背叛了他而來自南邊的印度教徒也獲致幾次勝利。這時 G. 星格想起而反抗回教徒, 移出他和他的塞克教運動所退居的山區。戈賓德那時大約四十歲, 「在他執行聖職時, 深感獲有神助, 並得大量徒眾及一般人民的信心⑤」。在一次春祭裏, 戈賓德集合一切塞克教徒, 宣稱偉大的印度教母親女神德迦在一個新國度裡以其祝福加諸其身(長久以來, 塞克教徒於這種重返印度教

的舉動司空見慣，因此絲毫不覺驚奇。可是，德迦要有血食才能確保上師目標之達成。戈賓德從他殉道的父親所遺的劍鞘裡拔出劍來，說道：「可有那位塞克教徒願意奉獻生命嗎？」在一陣空人的沉寂並經戈賓德第三度籲請之後，有五個人一個一個走上前去，戈賓德把他們帶入他的帳篷裏。每進去一個，羣象就聽到「呀！德迦」的喊聲和揮劍的悶響，而每當戈賓德出現帳篷之外時，他的劍口都淌着血。旁觀者初則目瞪口呆，繼則焦灼顫慄，終或驚恐逃逸。可是這嚴肅的儀式緩緩地進行著，顯然五位虔誠的塞克教徒已為德迦的歡心而心甘情願地犧牲了。然後戈賓德再度開口安撫衆心，並轉向帳篷，叫出那五個人來一見駭異失色的觀衆……血是羊的血——德迦所愛的奉獻；而那五位自願的、險些做了犧牲的人依然活著，凡塞克教徒足跡所至，他們都是活生生有影响力的英雄⑥。

這五個人成了新塞克教之國「卡爾薩不朽的核心。」除了這一致的犧牲行爲以外，戈賓德創始了五種其他具體的教規以期結合塞克教徒爲一獨特的民族。1. 行洗禮儀式（Pahul）；2. 集體命名爲星格 Singh，義爲獅子。3. 採用有形的會員象徵（不剃頭髮和鬍子，頭髮上插著一隻梳子，穿短衣褲右腕戴着銅環，佩劍）；4. 舉行一項特殊的聚會儀式，其間塞克教徒啜飲一種琼漿（在一六九五年原始的跋扈爾裡，這飲料經戈賓德以其匕首攪動，同時唱著加普濟裡的詩歌，同時他的妻子古塔丟點糖進去以祈好運。）5. 設置管理委員會婆恰雅 Puachayat 以統治卡爾薩。

除了他們的聖書以外，據說這些可辨識的標誌，特別是那留而不剪的長髮，使塞克教免於「無可挽救的解體的命運」⑦。不論這種說法是否可信，塞克教依舊多災多難。戈賓德雖對德迦奉獻，反古木爾的運動仍不見成功。戈賓德的徒弟本答繼續奮鬥直至他和塞克教徒的叛亂在一七一五年受到嚴重的鎮壓爲止⑧。

這時候，人們以爲塞克教已遭打擊而消失無踪，然而一切的

「打擊事實上沒有使它降而爲繞指柔，反使打擊之殘餘百鍊成鋼⑨。」本答處死後，他的殘部逃入旁遮普山，他們那獨特的教義及儀式使他們更形團結，而「自視爲神的選民」；並「使自身和他人加強了他們與社會之間涇渭分明的感覺⑩。」

數十年過去了。但是當天時地利兼備時，塞克教產生了次一個偉大的領袖，藍紀特·星格，號稱大王 Maharaj，不過他自謙爲卡爾薩的將軍。我們應當提及今天塞克教的兩大分派乃在卡爾薩成員星格和那些雖爲那那克門徒却沒有任何卡爾薩的外在標誌的人——他們看來有似印度教徒。不過，所有的塞克教徒都共有一種團體意識。

藍紀特·星格展示了一個成功的政治領袖的特質；是他把塞克教帶到權力的高峯。雖然他的擴張向西受阻於阿富汗的回教徒，向南受阻於英國，當他在二一三九年去世時，他無可爭議地是一個組織嚴密的小王國的主子，擁有一支惟一和公司武力（英國）旗鼓相當的印度軍隊⑪。

到底是什麼使得藍紀特·星格成了那時代中兩位「最傑出的印度人」之一呢⑫？「他於普通軍事技巧上加以外交的機變，這種機變就連那時候的複雜的政治環境中都難得一見……他有一種伊麗莎白女王時代特有的氣質，使敵友於他真正的意圖並感困惑。他有知人之明，曉得該信賴什麼人——在什麼時候，信賴到什麼程度。他能把自己置於一切希望和恐懼的中心；他從不允許任何一人具有壓倒優勢的權力，也不把人逼入絕望和孤注一擲的死地裡。他以令人稱絕的技巧使個人和社區相互制衡。」但是不幸的是，他的死亡却預示着塞克王國的急速崩潰和塞克教之變亂與戰爭的肇端⑬。藍紀特·星格諸子都死於非命。其中一個在一八四〇年遭人謀殺，另一個在次日死於意外，第三個屬於傳言中的兒子繼位之後竟然也在二一四三年末遭謀殺，軍中及全國各地的騷亂繼之而起，直到「塞克政府必須在戰爭及內部的動亂之間作一抉擇爲止——恰如許多不穩定的政府中所發生的情形一樣。」他們對英國的攻擊勞而無功，在你死我活的鬥爭中，雙方

的將領都犯了統御上的錯誤，可是塞克教徒之國終得匍匐帝國之前。

(未完)

註釋

- ① 亞徹，同書（「塞克教徒 The Sikhs」），頁一九三。
- ② 亞徹，同書，頁一八五。至少根據許多回教徒的說法，他是如此慘死的；這說法許多塞克教徒所接受，參看頁一三四—二二〇，該節對諸上師的生平與所受考驗有客觀的討論。
- ③ 參看麥可李奧德，同書，頁一—二，其中於此有較詳細的討論。
- ④ 亞徹，同書，頁一八八。
- ⑤ 亞徹，同書，頁一九一。
- ⑥ 亞徹，同書，頁一九三。
- ⑦ 麥可李奧德，頁三。
- ⑧ 波西維爾斯皮爾，「牛津現代印度歷史」，一九六五年牛津大學出版社，頁一六六。
- ⑨ 同書，頁一六六。
- ⑩ 同書，頁一六六—六七。
- ⑪ 同書，頁一六八。
- ⑫ 同書，頁一六八。另一位是蘭·莫洪·洛伊，他是布拉謨沙瑪傑的創立人。
- ⑬ 「蘭吉特·星格像一株枝葉扶疏的本楊樹 banyan，蔭蔽着整個旁遮普。但是也正如本楊樹，其樹蔭之密竟使樹下除雜草之外一物不生。因此當他死的時候，沒有一個夠格的人可以『穿上他的鞋子』，為國家的命運踏出一條路來。」枯須晚特·星格 Khushwant Singh，同書（譯按：當指下節所引「塞克教徒史 A History of Sikhs」而言）。

（上接第13頁「佛陀之前的緣起論」）

- ① 同書 2.18
- ② 同書 1.76a (長 12.1) · 2.81a (雜 12.6)
- ③ Sutrakranga 1:30 - 31
- ④ 同書
- ⑤ 同書 2:81a (雜 12.6)
- ⑥ 同書
- ⑦ 同書
- ⑧ 同書
- ⑨ 同書
- ⑩ 奧義書 (Svetasvatara Upanisad) 1.2
- ⑪ 同書 10.129.2
- ⑫ B. M. Barua. 「佛教前印度哲學史」，第 8 頁，1921
- ⑬ 同書 10.190
- ⑭ 同書，第 1 頁
- ⑮ 同書 10.129
- ⑯ 同書 10.4.2.2
- ⑰ 同書，第 442 頁
- ⑱ 梵書 (Taittiriya Brahmana) 2.2.7.1
- ⑲ 同書 11.5.8.1
- ⑳ 同上書 4.1.1.22，參閱 Sacred Books of the East (S B E) 26:253
- ㉑ 同上書 13.7.1.1
- ㉒ 森林書 (Aitareya Aranyaka) 2.1.3
- ㉓ A. F. Taylor. 「形而上因素」，第 159 頁，1961
- ㉔ 同書 - 2.3.8.3; S B E 1:233
- ㉕ 同上 2.1.3
- ㉖ 同上 2.1.8
- ㉗ Sayana Acarya: Bibliotheca Indica - 第 188 頁，1876
- ㉘ 同書 1.12
- ㉙ 奧義書 (Katha Upanisad) 2.8
- ㉚ 奧義書 (Mund Upanisad) 1.4 - 5
- ㉛ 奧義書 (Bhadaranyaka Upanisad) 3.8.8
- ㉜ 奧義書 (Chandogya Upanisad) 4.1.3
- ㉝ 同書 - 1.1; Mird 1.1.6.
- ㉞ 同書 - 6.2. 1 - 4
- ㉟ 同書 - 6.8. 3 - 4



一、

佛陀詢問隨在身邊的比丘們說：「何所故何所起、何所繫、何所著、何所見我？若未起憂悲惱苦令起，已起憂悲惱苦令增廣？」

佛陀在比丘們無法解答這些問題後，接着自我答覆說：「色有故，色起。色繫着故，於色見我；未起憂悲惱苦令起；已起憂悲惱苦，重令增廣。受、想、行、識亦復如是。」

這一問一答，說明眾生之所以被繫、被着、見有我，而起憂悲惱苦，起了憂悲惱苦而又日復一日地增廣，這完全是由於眾生被色、受、想、行、識的五陰所迷，因而所執，乃被所繫、所着，而有憂悲惱苦，眾生對這五陰未能以正慧觀察，致有所錯覺。

佛陀慈悲，指示正慧觀察五陰的方法是：

一、眾生執色，而不知色是無常，更不知無常即是苦。同樣地，執受、想、行、識，而不知受、想、行、識是無常、是苦。因為有此

執着，才被其所繫、所著、見有我在，眾生本來是沒有憂悲惱苦的，因其執五陰，才有憂悲惱苦，而且憂悲惱苦越來越深。是以，佛陀告訴眾生，必須要認識色、受、想、行、識是無常，有這認識才是正慧。

二、爲什麼色、受、想、行、識是無常呢？因爲諸所有色（受、想、行、識）若過去、若未來、若現在、若內若外、若粗若細、若好若醜、若近若遠、彼一切非我、非異我，不相在，能如此觀察才是正慧。

三、若於五陰有所見、聞、覺、識，那末就應隨覺隨觀，認識彼一切五陰非我、非異我、不相在，能作如此認識才是正慧。

四、若當見有我、有世間、有此世、有他世、常恒不變易時應即認識彼一切非我、非異我、不相在，能如此認識才是正慧。

佛說斷無常法

智銘

五、若復有見非此世、非此世我所、非當來我，非當來我所應即認識彼一切非我，不異我、不相在，能如此認識才是正慧。世間一切眾生，有的執五陰爲常，有的執以爲空，佛陀認爲常不可執，空也不可執，應觀察常、空二者均非我，非我所，唯有能如此觀察者，才不會成就身、口、意三業，當然也不會趣入三惡道，而決定趣向三菩提道。凡趣向三菩提道者，不起分別心識，無施、無會、無說；無善惡趣報、無此世他世，無父無母，無眾生無世間。阿羅漢正到正趣，若此世、他世，見法自知，即身作證具足。

二、

然則，眾生爲什麼不能具正慧觀察呢？佛陀分析了眾生有如下的錯見、錯說：

一、有人作如此見、如此說：「無力無精進，無力精進，無士夫方便，無士夫精進，無士夫方便精進，無自作，無他作，一切人、一切眾生、一切神，無方便、無力、無勢，無精進，無堪能定分相續轉變受苦樂六趣。」

二、有人作如此見、如此說：

「諸眾生無此世，死後斷壞無所有，四大和合士夫，身命終時，地歸地，水歸水，火歸火，風歸風，根隨空轉，輿床第五，四人持死人，往塚間，乃至未燒可知，燒然已骨，白鴿色立，高慢者知施，點慧者知受。若說有者，彼一切虛誑妄說，若愚若智，死後他世俱斷壞無所有。」

三、有人作如此見、如此說：

「七身非作，非作所作，非化非化、所化、不殺、不動堅實，何等爲七？所謂地身、水身、火身、風身、樂（身）、苦（身）、命（身）。此七種身，非作、非作所作，非化、非化所化，不殺、不動堅實，不轉、不變，不相逼迫，若福、若惡、若福德，若苦、若樂，若苦樂，若士梟、士首，亦不逼迫世間，

若命、若身、七身，間容刀往返，亦不害命，於彼無殺、無殺者，無繫、無繫者，無念、無念者，無教，無教者。」

四、有人作如此見、如此說：
「作斷、教斷、煮教、煮殺、教殺害眾生，盜他財，行邪淫，飲酒，穿牆，斷鎖，偷奪，復道害村、害城、害人民，知言妄語，以極利劍，輪鉞割、斫、截，作大肉聚，作如是學，彼非惡因緣，亦非招惡，於恒水南殺害而去，恒水北作大會而來，彼非因緣福惡，亦非招福惡。惠施、調伏、護持、行利、同利，於此所作，應非作福。」

五、有人作如是見、如是說：
「色是我，餘則虛名，無色是我，餘則虛名，色非色是我，餘則虛名，非色非無色是我，餘則虛名，我有邊，餘則虛名，我無邊，餘則虛名，我有邊無邊，餘則虛名，我非有邊非無邊，餘則虛名。一想、種種想、多想、無量想，我一向樂、一向苦、若苦樂、不苦不樂，餘則虛名。」

六、有人作如是見、如是說：
「色是我，餘則妄想。非色非非色是我，餘則妄想。我有邊，餘則妄想。我無邊，餘則妄想，我非有邊非無邊，餘則妄想。我一想、種種想、少想、無量想；我一向樂、一向苦、若苦樂、不苦不樂。」

七、有人作如是見、如是說：
「我世間常、世間無常，世間常無常、世間非常非無常；世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊。命即是身、命異身異。如來死後有、如來死後無、如來死後有無，如來死後非有非無。」

八、有人作如是見、如是說：
「世間我常，世間我無常，世間我常無常、世間我非常非無常。我苦非常非無常。世間我自作、世間我他作、世間我自作他作、世間我非自作非他作，非自他無因作，世間我苦自作、世間我苦他作、世間我苦自他作、世間我苦非自非他無因作。」

九、有人作如是見、如是說：

「若無五欲娛樂，是則見法般涅槃，若離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂入初禪，乃至第四禪，是第一義般涅槃。」

十、有人作如是見、如是說：

「若粗四大色斷壞無所有，是名我正斷，若復我欲界斷壞，死後無所有，是名我正斷，若得空入處，識入處、無所有入處、非想非非想入處，我死後斷壞無所有是名我正斷。」

佛陀列舉了以上十種見解和說法，認為都是不正確的，或者是有所偏差的。因為不正確、有偏差，才被無常之我所繫、所著。如要真正斷無常法，佛認為當求大師，唯有大師才有正確的見解和說法。

三、

佛陀又詢問隨身的比丘們說：

「猶如有人火燒頭衣，當云何救？」

比丘們有的說：

「世尊！當起增上欲，殷懃方便時救令滅。」

佛陀告訴比丘們：

「頭衣燒然，尚可暫忘，無常盛火，應盡除斷滅，為斷無常火故，勤求大師。」

所謂「大師」者就是佛，佛外無大師。那末，佛——大師如何教誡行者斷無常火呢？他也列舉了下面的方法：

一、斷色無常，斷受、想、行、識無常。如斷無常，如是過去無常、未來無常、現在無常、過去未來無常、過去現在無常、未來現在無常、過去未來現在無常，如是八種，若能如是求種種教；如是知義、吐義、止義、捨義、滅義、沒義，都能隨順教義，則能知斷無常義。

二、為斷無常故，當隨修內身身觀住，何等法無常？謂色無常，為斷彼故，當隨修內身身觀住。如是受、想、行、識無常，為斷彼故，當隨修內身身觀住。同時並修外身身觀，內外身身觀。內身受觀，外身受觀，內外身受觀。內心心觀，外心心觀，內外心心觀；內法法觀，外法法觀，內外法法觀。如是知義、盡義

、吐義、止義、捨義、滅義、沒義故，隨修四念處——身念處、受念處、心念處、法念處。

三、爲斷無常火故，已生惡不善法當斷，起欲精勤，攝心令增長，斷何等無常法？謂色無常斷，受、想、行、識無常斷。

四、爲斷無常火故，當修欲定斷，行成就如意足當斷，何等法無常當斷？謂色無常，受、想、行、識無常當斷。修欲定斷時，當更修精進定，意定、思惟定。

五、爲斷無常火故，當修信根，斷何等無常法？謂斷色無常，受、想、行、識無常。修信根時，更當修精進根、念根、定根、慧根。

六、爲斷無常火故，當修信力，斷何等無常法？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修信力，因修信力，當修精進力，念力、定力、慧力。

七、爲斷無常火故，當修念覺分。斷何等無常法？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修念覺分，因修念覺分，當修精進覺分、喜覺分、除覺分、捨覺分、定覺分。

八、爲斷無常火故，當修正見。斷何等無常法？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修正見，因修正見，當修正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。

九、爲斷無常火故，當修苦習盡道。斷何等無常？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修苦習盡道。因修苦習（集）盡道，即知苦盡道、樂（俗樂）非盡道、樂（涅槃樂）盡道。

十、爲斷無常火故，當修無貪法句，斷何等無常？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修無貪法句，因修無貪法句，當修無恚、無癡諸句正句法句。

十一、爲斷無常火故，當修止，斷何等無常？謂斷色無常，受、想、行、識無常故，當修止。因修止，如是修觀。觀者觀如無常①、如是過去無常②、未來無常③、現在無常④、過去未來無常⑤、過去現在無常⑥、未來現在無常⑦、過去未來現在無常⑧、修止，止此八經，修觀，亦觀此八經。

依以上十一法斷、修，就會知道，諸所有色、受、想、行、識，若過去、若未來、若現在、若內若外、若粗若細、若好若醜

、若遠若近，均非我、非異我、不相在。

四、

行者爲什麼要斷，修無常法，因爲無常是動搖旋轉，狂療破壞，飄疾朽敗危頓，不恒不安，變易惱苦災患，魔邪魔器魔勢，如沫如泡，如芭蕉如幻，微劣、貪、嗜殺，標刀、劍疾妬，相殘，損減，衰耗，繫縛，撻打、惡瘡、癰疽，利刺煩惱，誦罰，陰蓋過患，處愁感，惡知識，苦、空非我，非我所，怨家連鎖，非義非可慰，熱惱無蔭，無洲無覆，無依無護，生法、老法、病法、死法，憂悲法、惱苦法、無力法、羸劣法、不可欲法、誘引法、將養法、有苦法、有殺法、有惱法、有相法、有吹法、有取法、深險法、艱澀法、不正法、兇暴法、有貪法、有恚法、有癡法、不住法、燒然法、罽闍法、哭法、集法、滅法、骨聚法、內段法、執炬法、火坑法，如毒蛇，如夢如價借，如樹果、如屠牛者、如殺人者、如觸露、如淹水、如駛流、如織縷、如輪涉水、如跳杖、如毒瓶、如毒身、如毒華、如毒果、煩惱動。……以上所列的這一切，無論是有形的、無形的，無一不是苦，是故無常是苦，應斷！

因此，佛陀告誡行者，當斷色、受、想、行、識無常。行者在斷無常法中有沒有成就，就看他對無常法知不知、明不明、識不識、察不察、量不量、覆不覆、種不種、掩不掩、映翳不映翳。

若行者於無常法如是貪、如是癡恚、瞋恨、些執、嫉慳、幻諂、無慚無愧、慢慢慢、增慢、我慢、增上慢、邪慢、卑慢、放逸、矜高、曲僞、利誘利惡，欲多欲常，欲不敬，惡口、惡知識，不忍，貪嗜，身見、邊見、邪見、見取、戒見、欲愛、瞋恚、睡眠、掉悔惛悴、懶惰、亂想不正，憶身濁、不直、不軟、不異、欲覺、恚覺、害覺。於此等一一法不捨，則不堪任減色（受、想、行、識）、作證。因爲其對無常法不識不解，故乃生惱苦，有惱苦映翳，當然不堪任減色等、作證，不堪任斷無常法作證。

若能於無常法斷盡，一法不映翳，即於色、受、想、行、識生厭，於生厭已不樂，不樂色、受、想、行、識故解脫。至此，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有而趣般涅槃了。



南禪「頓悟」說的理論基礎—— 以「衆生本來是佛」爲中心

楊惠南

「頓悟」是中國南方禪宗的基本主張。它的意義，以及它背後所假定的理論基礎，是本文所要探討的主題。筆者發現，中國南方禪宗的「頓悟」說，雖然建立在諸多理論基礎之上，但是，「一切衆生本來是佛」這一命題，却是最重要的基礎之一。「一切衆生本來是佛」的說法，明顯地，源自『涅槃經』等印度理論中的「佛性」說，但却與「佛性」說有不同的意義；這也是本文所要說明的。

一、「頓悟」的意義

中國南方禪宗的「頓悟」說，會隨其傳播的時代之不同，而大分爲三個意義：（一）萌芽期的意義；（二）開展期的意義；（三）成熟期的意義。茲依序說明如下：

首先，是萌芽期的意義。南禪的開創者——惠能（西元638—713年），在其（敦煌本）『壇經』②當中，會對「頓悟」做了底的說明：

何以漸頓？法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓③。

在這段經文當中，惠能說明「漸」與「頓」，是建立在我人的「見遲」、「見疾」，或「利」、「鈍」之上。也就是說，因爲衆生的根器有「利」（聰明）與「鈍」（愚笨）兩種，連帶着

，其「見法」（體悟道理）的速度就有「疾」（迅速）與「遲」（緩慢）兩種；因此，衍生出來的就有「頓悟」與「漸悟」兩類。那些「利」根的衆生，因爲體悟道理（見法）比較「疾」，所以成了「頓悟」；而那些「鈍」根的衆生，因爲「見法」較「遲」，所以成了「漸悟」。顯然，惠能的「頓悟」說，建立在人性的差異之上。

然而，人性爲什麼會有差異呢？這種差異是本質的，不可更改的呢？或只是枝末的，因此也是可改變的呢？爲了回答這些問題，讓我們再看一段（敦煌本）『壇經』的經文：

少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增長。少根之人亦復如是，有般若之智，之於大智之人亦無差別，因何聞法即不悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智亦無大小，爲一切衆生自有。迷心外修覓佛，未悟自性，即是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞，衆生當時盡悟④。

從這段經文，我人知道：（一）利根（「大智之人」）與鈍根（「少根之人」），都具有相同本質的「般若之智」；因此，「頓悟」與「漸悟」的說法，並不是建立在「般若之智」的不同。（二）鈍根，亦即「少根之人」的定義是「迷心外修覓佛，未悟自

性」，而其原因則是「邪見障重，煩惱根深」。相反地，利根，亦即「大智之人」的定義，應該是「但於自心，令自本性常起正見」，而他之所以能夠這樣；無疑地，是因為他的「邪見障輕，煩惱根淺」。因此，所謂的「頓悟」與「漸悟」的說法，顯然是建立在「邪見」與「煩惱」的或輕或重與或淺或深之上。那些邪見、煩惱輕淺的「利根」人，就是「頓悟」人，因為他們「見疾」；那些邪見、煩惱深重的「鈍根」人，就是「漸悟」人，因為他們「見遲」。但是，這兩種人的「般若之智」却是沒有差別的。——這是南禪「頓悟」說的最原始意義。

但是，到了惠能的弟子輩，有關「頓悟」說却有進一步的開展；我人稱之為「頓悟說的開展期」。從前文我人知道，原始的「頓悟」說，是建立在人性的差異——「利根」與「鈍根」的不同之上。但是，「開展期」及其更後「成熟期」，却把「頓悟」說建立在修行方法的不同之上。例如，在開展期當中，惠能的弟子——神會（西元 688—762 年）^⑤，曾說：

見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟。此是大下品之見^⑥。

從這段批評北禪的話，很明顯地可以看出，神會把「頓悟」了解成爲「不須隨方便始悟」的法門，也就是「不須要方便」的法門。這種「頓悟」說，顯然不是像惠能那樣，從人性的「利」與「鈍」着眼，而是從修行方式上來建立他的理論。但是，問題是：什麼叫做「不須要方便」的法門？這從神會與崇遠（北禪弟子）之間的一段問答，即可看出端倪：

（崇）遠法師問，未審（惠）能禪師與（神）秀禪師是同學不？答，是。又問，既是同學，教人同不同？答言，不同。又問，既是同學，何故不同？答，今言不同者，爲秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣此不同。……從上六代已來，皆無有一人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。是以不同。……遠法師問，如此教門豈非是佛法？何故不許？和上（指神會）答，皆爲漸頓不同，所以不許。我六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸……所以不許^⑦。

從這段問答我人可以看出，神會所說的「不須要方便」的法門，是指一種「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種法門，正與北禪那種注重方法、次第（階漸），所謂「凝心入定」乃至「攝心內證」的法門，有很不一樣的地方。

有關神會的修行法門，一般傳說有「五方便」。也許，透過這「五方便」的探究，將有助於我人了解神會所要批判的「須隨方便始悟」，也將有助於我人了解他說的「頓悟」義。記錄神秀「五方便」的相關文獻，大都出自敦煌古本，其中最重要的有：（一）「大乘無生方便門」（斯坦因 0735 號）；（二）「大乘五方便北宗」（伯希和 2058 號）；（三）無題（伯希和 2270 號）；（四）無題（斯坦因 2503 號）；（五）「觀心論」；（六）「大乘北宗論」^⑧。其中的第（一）、（五）、（六）本，都收錄在「大正藏」卷 85 當中^⑨。特別是第（一）「大乘無生方便門」，在「五方便」中，只缺少第五方便，所以是比較完整的一本。我們從這一本殘卷，可以畧知神秀所傳的禪法，到底是個什麼景況；也可以了解神會所要批判的，到底是什麼內容。

「大乘無生方便門」一開頭就列出「五方便」的名字；它們是：第一、總彰佛體（門）；第二、開智慧門；第三、顯示不思議法（門）；第四、明諸法正性（門）；第五、自然無礙解脫道（門）^⑩。

其中，第一、第二門是最重要的；第三到第五門不過是前二門的發揮而已。特別是第一「總彰佛體」門，我們可以從中看出神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」，而這也是（敦煌本）「壇經」所駁斥的「看心」、「看淨」^⑪。因此，讓我們來看看「五方便」的第一門——「總彰佛體」門，到底是怎麼說的。「總彰佛體」門共分爲兩部分，其一是教授菩薩戒，其二是傳授禪法。在教授菩薩戒這一部份當中，共有底下幾個次第：（1）「令發四弘誓願」；（2）「請十方諸佛爲和尚等」；（3）「請三世諸佛菩薩等」；（4）「教受三歸」；（5）「問五能」；（6）「各稱己名懺悔」^⑫。從這些井然有序的次第，我人可以了解爲什麼神會說神秀的禪法是落入「階漸」了。

「總彰佛體」門的第二部分是傳授禪法，這是這一門中最主要的部分。我們可以從這一部分看出神會所要批判的「須隨方便始悟」，也可以看出惠能所要駁斥的「看心」、「看淨」。例如，「大乘無生方便門」說：

次，各令結跏趺坐。（神秀）問（原文誤作「同」），佛子！心湛然不動是沒？（弟子）言，淨。（神秀）說，佛子！諸佛如來有入道大方便，一念清淨，頓悟佛地。和（原文缺「尚」；此處指神秀）擊木，一時念佛。和（尚）言，一切相總不得取。（殘缺；應為「所」字）以金剛經云，凡所有相皆是虛妄。看心，看淨，名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看。和（尚）問言，見何物？（弟）子云，一物不見。和（尚）言，看淨，細細看。即用淨心眼，無邊無涯除（疑為「際」）遠看。……和（尚）問，見何物？答，一物不見。和（尚）言，向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看。使得者然，身心調用無障礙^⑬。

從以上「大乘無生方便門」的敦煌殘卷當中，我人即可知道，神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」的「階漸」禪法，到底是個什麼情形。顯然，那是一種有固定次序，有固定方法（所謂「方便」）的修行法門。而他所說的「頓悟」，則是一種沒有固定次序、方法，所謂「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種「頓悟」說，並不像原始的「頓悟」說，僅僅建立在衆生根器的「利」、「鈍」之上，而是進一步建立在修行方法是否需要「方便」之上。所以，我人說，惠能的弟子輩，所主張的是屬於「開展期」的「頓悟」說^⑭。

隨着南禪的道家化^⑮，神會的「頓悟」說有了更進一步的轉變。這就形成了惠能之徒孫輩的「頓悟」說。由於其後的「頓悟」理論，看不出有更進一步的轉變，因此我人稱這一時期的「頓悟」理論為「成熟期」的理論。

「成熟期」的「頓悟」理論，也和「開展期」的「頓悟」理論一樣，並不僅僅像「壇經」那樣，建立在人性「利」、「鈍」

的差異之上，而是進一步建立在修行方法的不同之上。但是，成熟期與開展期的相異是：前者強調一種任何時候、任何場合都可修行的法門；這却是後者所不會說到的。甚至，很多文獻都告訴我們，成熟期的修行方法，是一種「不用修」的法門^⑯。這顯然與神會那種只強調沒有「階漸」的「頓悟」說不同。例如，惠能的再傳弟子——馬祖道一（西元709—788年），即曾示衆說：

道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。……只如今行住坐臥、應機接物盡是道^⑰。

像這種「道不用修」、「平常心是道」、乃至「行住坐臥、應機接物盡是道」的說法，無非是在強調一種隨時隨地都可修行的法門；換句話說，是在強調一種不必刻意修行、只用日常生活方式即可頓悟的法門。這從道一的弟子——百丈懷海（西元720—814年），更可看出來；他說：

說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，是佛說，是不了義教語，……是凡夫前語。不許修行得佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語，……是地位人前語。……但有語句，盡屬不了義教。……了義教是持，不了義是犯，佛地無持犯。了義、不了義教盡不許也^⑱！

在百丈這段話裏，共分成三段，說明了三種修行方式：第一種修行方式是「有修有證」乃至「是心是佛，即心即佛」。這種修行方式是「不了義說」，是「凡夫前語」，因此當然無法「頓悟」。第二種修行方式是「無修無證」、「非心非佛」，這雖然也是「了義教語」，但仍然是不究竟的「地位人語」，因此也無法依之而「頓悟」。只有最後一種修行方式，才可依之「頓悟」，那是一種「但有語句，盡屬不了義教」乃至「了義、不了義教盡不許」的法門；也就是一種超越任何「持」（守戒律）與「犯」（犯戒律）之對立的法門，在此法門當中，固然沒有犯戒可言，但也沒有刻意地修行、刻意地持戒可言。顯然，那是一種「只用平常的生活方式」即可「頓悟」的法門^⑲。

綜上所述，「頓悟」說在南禪的歷史發展當中，至少有兩次轉折。其一是從惠能的「利鈍」說，轉成弟子輩的「沒有方便、

沒有階漸」說；其二是從「沒有方便、沒有階漸」說，進而演變成「道不用修」、「平常心是道」的說法。因此，「頓悟」一詞，在整個南禪的歷史文獻中，至少有底下三個意思^⑳：

(1) 迅速地體悟：「萌芽期」的意義，惠能本意，建立在象生根器的「利」、「鈍」之上。

(2) 沒有固定階梯地體悟：「開展期」的意義，神會所說，建立在修行方法的「不須方便」之上。

(3) 以平常的生活方式來體悟：「成熟期」的意義，後代禪師所說，建立在道家化的修行方法之上。

二、南禪「頓悟」說的理論基礎之一——「衆生本來是佛」

以上的(1)、(2)、(3)是南禪「頓悟」說的三個主要意義；合乎這三個意義的頓悟說，乃建立在「一切衆生本來是佛」的理論基礎之上。這是目前我所要說明的。說明中，大分爲兩個部分：(一)文獻的證明；亦即援引南禪的主要文獻，來證明這個說法。(二)論理的證明；亦即從邏輯上來證明這個說法。

首先是文獻的證明。例如最原始的南禪文獻——(敦煌本)「壇經」，處處都在暗示「一切衆生本來是佛」的說法：

迷人若悟心開，與大智人無別。故知不悟，即佛是衆生；一念若悟，即衆生是佛^㉑。

又如：「佛是自性作，莫向身(外)求。自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即是佛^㉒。」

在這兩段經文當中，都暗示一個不悟自性的衆生就是佛；也就是說，一個處於凡夫位的衆生，已經是佛^㉓。而底下的問答，更可證明這點：

法海又白，大師今去，留付何法？今後代人，如何見佛？六祖言，汝聽！後代迷人，但識衆生，即能見佛。若不識衆生，覓佛萬劫不得也^㉔！

更有一段經文，明言衆生的「自色身中」有「三性佛」：
(1)清淨法身佛；(2)千百億化身佛；(3)當來圓滿報身佛^㉕。

這在在都證明，原始的南禪文獻——(敦煌本)「壇經」，強烈地暗示「一切衆生本來是佛」這一命題。

其次，在記錄惠能的弟子輩，特別是徒孫輩的南禪文獻當中，「一切衆生本來是佛」這一命題，越來越顯得明確。例如，有一首題爲「南宗讚」的「五更調」，疑爲神會所作^㉖，而它的第一段是：

一更長，如來智慧心中藏。不知自身本是佛，無明障蔽自荒忙。了五蘊，體皆亡。滅六識，不相當。行住坐臥常作意，則知四大是佛堂^㉗。

在這首詩裏，明白說到衆生的「自身本是佛」；說到衆生的肉體(地、水、火、風等「四大」)，是供奉佛的「佛堂」。——南禪弟子主張「一切衆生本來是佛」，可以從這首「五更調」，明顯地看出來。

惠能的第四代弟子——黃檗希運(西元850年寂)，在其「傳心法要」中，雖不會明言「衆生本來是佛」，但却也和「壇經」一樣，強烈地暗示這個命題；如說：

諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法。……惟此一心即是佛，佛與衆生更無差異。但是衆生著相外求，轉失。使佛覓佛，將心捉心，竊覓盡形，終不能得。不知息念忘慮，佛自現前^㉘。

黃檗接着又說：「此心即是佛，佛即是衆生，衆生即是佛，佛即是心。爲衆生時，此心不減；爲諸佛時，此心不添。乃至六度萬行，河沙功德，本自具足，不假修添。……若不決定信此，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心^㉙。」顯然，黃檗的話，是從「心、佛、衆生，是三無差別」的唯心論(華嚴經)觀點，來談「衆生本來是佛」；也就是說，這是在「理論」上，而不是「實際」上論定「衆生本來是佛」。但是，這也可以說，黃檗爲「衆生本來是佛」這一命題，給了一個更基礎性的說明^㉚。所以，他緊接着說：「若觀佛作清淨光明解脫之相，觀衆生作垢濁暗昧生死之相，此人作此解，歷河沙劫終不得菩提，即是著相之故^㉛。」

黃檗的這些話，不但讓我入知道，它在「理論」上，已經給予「衆生本來是佛」一個更基礎性的說明，而且更重要的，它還說明：爲什麼「衆生本來是佛」，就不必刻意地修行，就不必透過固定形式、固定階梯地修行？換句話說，黃檗的話說明了：「頓悟」的確是建立在「衆生本來是佛」這一理論之上。就黃檗看來，由於「佛與衆生更無差異」，所以衆生不可「著相外求」，不可「將心捉心」，因爲「六度萬行、河沙功德，本自具足，不假修添」。黃檗甚至還說：「無始來，無著相佛。修六度萬行，欲求成佛，即是次第。無始來，無次第佛^⑳。」——黃檗的話，使我在文獻上證明南禪的「頓悟」說，確實是建立在「衆生本來是佛」的理論基礎之上。

也許，正如上文所說，黃檗的「衆生本來是佛」說，是建立在唯心論的「理論」基礎之上，而不是就「實際」的現實情況而說。但是，他的弟子，南禪兩大宗派之一——臨濟宗的開創者，臨濟義玄（西元867年寂）的語錄，應該很難就「理論」上來解釋，而非得在「實際」上說明不可；他說：

如今學者不得，病生甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便忙忙地，狗一切境。被他萬境回換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？只你面前聽法底是^㉑！

臨濟的這段話（特別是「病在不自信處」，「自信不及」），明顯地從「實際」的現實情況中，指示他的弟子（聽法底）是「祖佛」。有一次，有人請教馬祖道一的弟子——大珠慧海「如何是佛」？大珠回答說：「清談對面，非佛而誰^㉒！」這與臨濟的「只你面前聽法底是（祖佛）」，具有同一旨趣，那就是：就「實際」的情況而言，一切衆生（清談對面）本來是佛。

在南禪的諸多文獻當中，不但原始的（敦煌本）『壇經』，強烈地暗示「衆生本來是佛」；後代弟子所遺留下來的語錄、公案，明言「衆生本來是佛」；而且，在某些文獻當中，還收錄南北朝時代一些高僧的「衆生本來是佛」說。這些高僧並非南禪弟子，而他們的這種主張，却被收錄在南禪的文獻當中，足見「衆

生本來是佛」，確實是南禪的重要理論之一。例如，『景德傳燈錄』卷29，就收有梁·寶誌和尚的「大乘讚」。其中有底下幾句：「若言衆生異佛，迢迢與佛常疎。佛與衆生不二，自然究竟無餘^㉓。」再如，同書同卷，收有梁·善慧大士的一首詩：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐行相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲識佛去處，祇這語聲是^㉔。」這兩首詩，無疑地，都說到「衆生本來是佛」。而後面一首，保寧禪師更站在後代南禪的立場，以底下的詩頌來附和它：「要眠時即眠，要起時即起。水洗面皮光，啜茶濕却嘴。大海紅塵飛，平地波濤起。呵呵，呵呵，囉哩囉哩囉哩^㉕！」

以上是就文獻來證明南禪的「頓悟」說，乃建立在「衆生本來是佛」的理論基礎之上。底下將更進一步從邏輯上，來證明這個結論的正確性。不過，在沒有展開邏輯的論證以前，我們先來探究一下南禪所說的「頓悟」，到底「悟」到了什麼？到底「悟」到什麼程度^㉖？依原始的（敦煌本）『壇經』，無疑地，那是悟到了佛地；換句話說，不悟則已，一悟即究竟解脫、澈底成佛。例如，前引經文說：「故知不悟，即佛是衆生；一念若悟，即衆生是佛^㉗。」又說：「自性迷，佛即衆生；自性悟，衆生即是佛^㉘。」而元代的宗寶本『壇經』^㉙，說得更清楚：

修此行者，是般若行。不修即凡；一念修行，自身等佛。善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛^㉚。

又說：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地^㉛。」這些經文，在在都證明南禪的「頓悟」說，所悟的是佛境界，所入的也是澈底解脫的佛地。後代禪師，也許由於根器的漸鈍、明師的難求，以致無法像『壇經』所說的那樣，「一悟即至佛地」，而需要像『十牛圖頌』^㉜，把悟境分割成許多步驟；但是，原始的、真正的「頓悟」，應該是『壇經』所說的才對。

另外，筆者還要再次提醒讀者的是：「一切衆生本來是佛」乙句，雖有許多文獻（例如黃檗的語錄）告訴我人，是就「理論

「上來說的，但也有不少文獻明言是就「實際」的現實情況來說的。而且，當我們在展開底下的邏輯論證之後，我人即可肯定，南禪的「一切眾生本來是佛」乙句，是就「實際」的現實情況，而非就「理論」來說的。底下是邏輯論證的展開：

前文說過，南禪的「頓悟」說可大分為三個階段：(1)迅速地體悟；(2)沒有次第地體悟；(3)以平常的生活方式來體悟。現在，因為「頓悟」是「一悟即至佛地」，因此(1)應詳為「迅速地體悟而成佛」；(2)應詳為「沒有次第地體悟而成佛」；而第(3)則應詳為「以平常的生活方式來體悟而成佛」。由於這三個意義是依南禪的發展年代而分的，因此，第(1)個意義不必然包含第(2)、第(3)個意義；第(2)個意義也不必然包含第(3)個意義。但是，反過來，第(3)個意義一定含有第(1)、(2)個意義嗎？乃至第(2)個意義一定含有第(1)個意義嗎？我們似乎也沒有充分的文獻來回答這兩個問題。因此，南禪的「頓悟」說，不管是早期或晚期，無非是底下幾個意義當中的某一個：

- (一)迅速地體悟而成佛；
- (二)沒有次第地體悟而成佛；
- (三)以平常的生活方式來體悟而成佛；
- (四)迅速而且沒有次第地體悟而成佛；——(一)而且(二)；
- (五)以平常的生活方式，迅速地體悟而成佛——(一)而且(三)；
- (六)沒有次第而且以平常的生活方式來體悟而成佛——(二)而且(三)；
- (七)以平常的生活方式，沒有次第地迅速體悟而成佛——(一)而且(二)而且(三)。

而筆者所謂要在論理上證明，「頓悟」說建立在「眾生本來是佛」的基礎上，意思是要證明底下的事實：如果南禪的「頓悟」說成立，那麼「一切眾生本來是佛」亦必成立；也就是說，「一切眾生本來是佛」乃南禪「頓悟」說成立的「必要條件」(necessary condition)^{④5}。由於南禪的「頓悟」說，無非是上述

(一)——(七)等七個意思之一，因此，要證明這個事實，等於要證明底下的命題：

如果(一)——(七)中有一成立，那麼「一切眾生本來是佛」成立。……(I)在邏輯上，(I)等值於底下的(II)；因此，要證明(I)，等於要證明(II)：

如果「一切眾生本來是佛」不成立，那麼(一)——(七)都不成立……(II)。

其次，由於(四)——(七)都只是(一)——(三)的組合，因此，(II)等值於底下的(III)；所以，要證明(II)，等於要證明(III)：如果「一切眾生本來是佛」不成立，那麼(一)——(三)都不成立……(III)。

總之，要證明：南禪的「頓悟」說，建立在「眾生本來是佛」的必要條件之上，等於要證明(III)成立。底下就是(III)的詳細證明：

首先，讓我們先來證明：如果「一切眾生本來是佛」不成立，那麼(一)也不成立。所謂(一)不成立，有兩種情形：其一是，雖然迅速悟入但却未成佛；這如「俱舍論」所說的，小乘人雖「頓悟十六行(相)」，但却只是「見道」，而非澈底的解脫(參見註釋^{②0})；又如晉·惠達「肇論疏」卷上所說的「小頓悟」義，雖說「三界諸結……一時頓斷」，但却只證入「七地」的「無生(忍)」，七地之後還有八、九、十等三地，第十地後才成佛^{④6}。所謂(一)不成立的另一情形是：雖然究竟成佛但却慢慢地悟入。這如一般經論、一般宗派所闡揚的法門；而惠達「肇論疏」卷上所說的「大頓悟」義，也應屬於這一情形^{④7}。那麼，為什麼「一切眾生本來是佛」不成立，一定會得到這兩種情形之一呢？這是因為，既然眾生本來不是佛，換句話說，在「實際」上而非「理論」上，(此前文已經說過)眾生有許多煩惱缺陷，那麼他如何可能在一轉念之間(「壇經」所謂的「一念修行」)，就迅速地將這些「實際」上存在的煩惱缺陷去掉呢？即使能夠迅速地將某些煩惱缺陷去掉，又如何可能把所有的煩惱缺陷去掉

掉呢？所以，必須在「實際」上（而非「理論」），預設眾生已經是佛，只是他不知道自己已是佛（有虛妄的煩惱故），才有可能在一轉念之間開悟成佛。這是我人之所以認為，第（一）種「頓悟」義必須預設「眾生本來是佛」的原因。

其次，我人還要進一步證明：第（二）種「頓悟」義，也必須預設「眾生本來是佛」。換句話說，我要證明：如果「眾生本來是佛」不成立，那麼（二）也不成立。

（未完）

註釋

① 本文原題為：「頓悟說的理論基礎」，曾在民國七二年四月初，宣讀於台灣大學哲學系的一次例行討論會上，講評人是系中的葉阿月教授。稍早，原稿又宣讀於藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上。綜合「東方宗教討論會」的批評意見，咸認本文應改題為「南禪頓悟說的理論基礎」，因為本文所謂的「頓悟」，僅限於中國南方禪宗的「頓悟」義。另外，副標題是葉阿月教授所建議的；因為她以為，南禪的「頓悟」說，不只建立在「眾生本來是佛」的理論基礎上，還建立在諸如『般若經』中所說的「空」等理論之上。

② 所謂「敦煌本『壇經』」，是指『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』，乃一九〇七年英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein），在敦煌洞窟中所發現者，原文現存於英國倫敦大英博物館，並收錄在『大正藏』卷48。一般相信，在敦煌本『壇經』成立之前，已有一到兩種更古的版本被編集起來，但目前都已散佚；因此，敦煌本『壇經』咸認是現今最古的版本，葉阿月教授曾批評本文原稿，未對『壇經』的版本有所交代。事實上，有關『壇經』的版本、作者（編者）等問題，筆者都已在拙文「壇經的作者及其中心思想」乙文論及。（該文刊於『國立編譯館館刊』第十卷第二期，民國七十年出版；並收錄在拙著『佛教思想新論』乙書頁331—323，台北，東大圖書公司，民國七十一年版。）

③ 引見『大正藏』卷48，頁342。

④ 同前書，頁340。

⑤ 有關神會的生卒年月，主要的參考文獻有：（一）『宋僧傳』卷

八的「神會傳」（『大正藏』卷50，頁756—757）。（二）『圓覺經大疏釋義鈔』卷三之下（『卍續藏經』冊14，頁553—554）。（三）『景德傳燈錄』卷五（『大正藏』卷51，頁245）。在這些參考文獻當中，對於神會的生卒年月，都有相當分歧的說法。目前，我人採取的是印順『中國禪宗史』（頁281—284）的考證。「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」；引見胡適『神會和尚遺集』頁252。

⑦ 獨孤沛『菩提達磨南宗定是非論』卷下；引見胡適『神會和尚遺集』頁285—287。

⑧ 參見印順『中國禪宗史』（台北，慧日講堂，民國67年三版），頁138。

⑨ 其中，（一）本註有「大英博物館藏敦煌本，S. 2503」第（五）本註有「大英博物館藏敦煌本，S. 2395，首題新加」；而第（六）本則註有「大英博物館藏敦煌本」。（詳『大正藏』卷85，頁1273、1270、1281。）

⑩ 引見『大正藏』卷85，頁1273。此中，依據印順『中國禪宗史』頁114，這「五方便」中的第一門又叫「離念門」；第二門又叫「不動門」；第五門又叫「無異門」。

⑪ 敦煌本『壇經』有底下的一段話，正是駁斥神秀「看心」、「看淨」的禪法：「善諸（疑為「知」）識！（我）此法門中，座禪元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄；妄如幻故，無所看也。若言看淨，人姓（疑為「性」）本淨，為妄念故，蓋覆真如。……故知看者，却是妄也。」（引見『大正藏』卷48，頁338。）

⑫ 以上六個次第中的引文，皆見『大正藏』卷85，頁1273。其中，第（5）「問五能」是：第一、「能捨一切惡知識不？」第二、「能」親近善知識否？」第三、「能坐持禁戒乃至命終不犯戒不？」第四、「能讀誦大乘經問甚深義不？」第五、「能見苦眾生隨力能救護不？」而在這五個問題底下，弟子都要回答「能」。

⑬ 引見『大正藏』卷85，頁1273。

⑭ 有關這點，我人還可以從神會的另外一些話得到旁證：例如，敦煌本『神會語錄第一殘卷』即說：「然此（頓悟）法門，直指契要，不假繁文。」（引見胡適『神會和尚遺集』頁102）又說：「但莫作意，自當悟入。」（同前引）這些觀點，都從修行方法來

說明「頓悟」。

- ⑮ 南禪的道家化，主要是受到法融（西元593—657年）所開創之「牛頭禪」的影響。特別是南禪兩大支派之一的曹洞宗，受到「牛頭禪」的影響最深。這些論點，在本文原稿當中都未曾說明，主要的原因是筆者已撰有「壇經的作者及其中心思想」乙文（出版處及出版年月請參見註②最後所說），文中對於南禪的道家化會有詳細的舉證與說明。在藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上，台大歷史系的周伯戡先生，曾要求對這段歷史做更詳細的描述，因此補註如上。

- ⑯ 所謂「不用修」的修行法門，在「東方宗教討論會」上，是一個討論得最為熱烈的問題；因為這似乎是一個矛盾的概念。幾乎所有與會的人，都認為所謂的「不用修」，並不是「不必修行」或「沒有修行的方法」。徵諸史實，後代禪師有所謂的「參話頭」、「參公案」，或利用出奇的方式（例如看似沒有意義的問答乃至「棒喝」等等），來達到開悟的目的，可見所謂的「不用修」，確是一種修行的法門。因此，下文所援引的文獻，都應該把「不用修」一詞，了解成「任何時候，任何場合都可修行」的意思。有關這點本文原稿未曾注意到；這一論點應皈功於所有與會的朋友。

- ⑰ 『景德傳燈錄』卷28，引見『大正藏』卷51，頁440。

- ⑱ 『古尊宿語錄』卷一；引見『正續藏經』冊118，頁167。

- ⑲ 百丈懷海所說的這三種修行方式，顯然是來自他的師父馬祖道一的思想，不過却略有修改。『景德傳燈錄』卷六「江西道一禪師」條，會有底下一則有名的公案：「僧問，和尚（指馬祖道一）為什麼說即心即佛？（馬祖道一禪）師云，為止小兒啼。僧云，啼止時如何？師云，非心非佛。僧云，除此二種人來，如何指示？師云，向伊道不是物。僧云，忽遇其中人來時如何？師云，且教伊體會大道。」（引見『大正藏』卷51，頁246。）

- ⑳ 在「東方宗教討論會」以及「東方宗教討論會」上，討論得最熱烈的主題之一是：「頓悟」到底是什麼意思？葉阿月教授批評說，中國禪宗的「頓悟」說，並非始自六祖惠能，四祖道信即已採用這一名詞。楊政河先生說，「頓悟」說早已出現在『楞伽經』，以及成立於中國的某些宗派，例如華嚴宗，周伯戡先生也說，日本的鈴木大拙（D. T. Suzuki），在其『楞伽經之研究』（Studies in the Lankavatara Sutra; Routledge and Kegan Paul LTD, London & Boston, 1975）頁206-207當中，已經注意到『

楞伽經」也討論了「頓悟」與「漸悟」的問題。的確，「頓悟」這一概念並非始自惠能。在印度，部派佛教的論典，像『俱舍論』，在討論「見道」與「修道」時，已說到「見道」是頓修十六行（相）」（引見『大正藏』卷29，頁128）。而大乘的經典，除了『楞伽經』，其他像『法華經』中的「娑竭羅龍王女」，「忽然之間……坐寶蓮華，成等正覺」（引見『大正藏』卷9，頁35）等等，都證明「頓悟」說不是始自惠能，甚至不是始自中國。但是，這些林林總總的頓悟說，不管是印度的或中國的，也不管是禪宗的或不是禪宗的，都不同時具備南禪頓悟說的三個意義，最多只具備三個意義的第一個——「迅速地體悟」。因此，這些批評，都不會影響本文的最主要結論之一——南禪的頓悟說是建立在「眾生本來是佛」的理論之上。

- ㉑ 引見『大正藏』卷51，頁340。此中，「一念若悟，即眾生是佛」，原文誤為「一念若悟，即眾生不是佛」。現依民國六五年台北慧炬出版社出版之『六祖壇經流行、敦煌本合刊』頁92的經文更正如文。

- ㉒ 引見『大正藏』卷51，頁341。

- ㉓ 另外，（敦煌本）『壇經』經末有一首「見真佛解脫頌」（『大正藏』卷51，頁344），也有相似的詩句。

- ㉔ 引見『大正藏』卷51，頁344。

- ㉕ 引見前書，頁339。

- ㉖ 有兩首「五更調」，已確定是神會所作，收錄在胡適『神會和尚遺集』頁460下。目前我所引用的是第三首「五更調」，胡適懷疑它是神會所作（見『神會和尚遺集』頁479）；但是，從它的名字——「南宗讚」，及其思想內容看來，無疑地是南禪弟子的作品。「東方宗教討論會」上，游祥洲先生批評筆者引用了作者可疑的文獻；但是，只要確定它是南禪的作品，作者是誰應該是無關緊要的。

- ㉗ 引見胡適『神會和尚遺集』頁477。

- ㉘ 裴休「黃檗希運禪師傳心法要」；收錄於『景德傳燈錄』卷九；引見『大正藏』卷51，頁270。

- ㉙ 同前書。

- ㉚ 在「東方宗教討論會」上，創辦人藍吉富先生以及游祥洲先生，批評本文原稿所引文獻，都無法證明在「實際」上，「一切眾生

本來是佛」。藍先生還以為，所謂「象生本來是佛」，可能只是禪師激勵弟子的方便語，並非「實際」上象生真的已經是佛。同樣，在台大哲學系的例行討論會上，也有不知名的一位先生，提出類似的疑難；而楊政河先生更就一般化的觀點批評說，禪宗的語錄或公案，往往不能依其字面的意義來了解。綜合這些批評者的意見，他們以為，如果象生在「實際」上已經是佛，為什麼他們不知道？即使後來知道了，為什麼還要參公案、參話頭，慢慢地修？這些疑難的確是這兩次討論會中，筆者所遭遇到的最大挑戰。首先，我不否認許多文獻所說的「象生本來是佛」是就「道理」上來說；例如上引黃檗的語錄。但是，却也有不少文獻（如本文已引數則以及底下所繼續援引的數則），都是從「實際」上來說明「象生本來是佛」。尤有進者，下文還要就論理上，以詳密的邏輯論證，來證明：南禪的「頓悟」說，是建立在「實際」上的「象生本來是佛」說。因此，不管就文獻，或就論理上，都支持本文的看法；那就是：南禪主張「實際」上，「象生本來是佛」。其次，象生既然本來是佛，為什麼他們不知道？為什麼還要努力地，慢慢地參話頭、參公案？這個問題在下文我人將引「圓覺經」和「楞嚴經」來回答。依這兩部經，這是無法回答的錯誤問題。

③1

同註②。

同前註。

③2

『指月錄』卷14，引見『卍續藏經』冊143，頁328。另外，在『景德傳燈錄』卷28（『大正藏』卷51，頁446）中，也有相似的文句。所注意的是，撰於明朝的『指月錄』中的「祖佛」兩字，在撰於宋代的『傳燈錄』中，作為「祖師」。這似乎可以說明：越是後代的南禪，越有主張「象生本來是佛」的傾向。

③4

同前書，頁197。又『景德傳燈錄』卷9（『大正藏』卷51，頁246），也有相似的問答，唯一的不是，「清談對面」的「談」作為「潭」字。

③5

引見『大正藏』卷51，頁449。

③6

同前書。

③7

『指月錄』卷二；引見『卍續藏經』冊143，頁44。在台大哲學系的例行討論會上，劉福增教授會要求筆者對這些問題作答，他以為這些問題的釐清，有助於邏輯論證的展開。筆者要感謝他的這個建議。

③9

同註釋②。

④1

即『六祖大師法寶壇經』。刊行於元朝至元年間，經後附有南海釋宗寶的跋，因此稱為「宗寶本」。詳見楊惠南「壇經的作者及其中心思想」乙文。

④2

引見『大正藏』卷48，頁350。

④3

同前書，頁351。其中，敦煌本『壇經』，「一悟即至佛地」乙句作「一悟即知佛也」。這也許又再次證明了筆者的一個看法：越是後代的禪法，越注重「頓悟」說，而它必須建立在「象生本來是佛」的理論之上。

④4

所謂「十牛圖頌」，是古代禪師用圖畫與詩頌，來說明南禪修行的十個步驟。『卍續藏經』冊113，頁917-911中，收有兩本『十牛圖頌』（缺圖）。依兩本的序文，第一本的圖是清居禪師所繪，頌為則公禪師所作；第二本有明·雲棲株宏的序文，說明頌是普明禪師所作，但他還說：「普明未詳何許人，圖頌亦不知出一人之手否？」

④5

李文原稿宣讀於台大哲學系的例行討論會時，曾肯定地說到：「象生本來是佛」不但是南禪「頓悟」說的必要條件，而且是「充分條件」（sufficient condition）。但是葉阿月教授認為，南禪的「頓悟」說不只預設「象生本來是佛」，而且預設「般若經」中的「空」，甚至其他經論中的「自性（Prakriti）清淨」；而劉福增教授、趙之振先生等人，也都懷疑「象生本來是佛」是「頓悟」說的充分條件。因此，筆者當場修正了我的看法，僅僅把它限制在「必要條件」之上。但是，顯然我的說明不够清楚，原稿的論證也不够詳密，因此劉教授及徐佐銘先生更進一步懷疑「必要條件」之說。會後，郭博文、陳文秀教授等人，也都一致要求筆者做更詳盡的分析。由於這些批評與建議，使得修改後的本文，在論理上顯得比較充實，我要感激這些人；但是，也使得本文變得繁雜而瑣碎，這是應向讀者致歉的。

④6

參見『卍續藏經』卷150，頁858，其中，七、八、九、十地都是未成佛前修菩薩行的階位；「無生忍」是一種禪定的工夫，達到這種禪定工夫的，一般稱為「不退轉地」菩薩。而「小頓悟」是指支道琳、道安、（匡山）慧遠、真安垂、僧肇等之主張。

④7

同前書，此中，「大頓悟」是指竺道生的主張。
（原載台大哲學評論第六期）

說菩薩往生因緣

智 銘

舍利弗白佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能如是習相應者，從何處終，來生此間，從此間終，當生何處？」

佛告舍利弗：「是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，能如是習相應者，或從他方佛國來生此間，或從兜率天上來生此間；或從人中來生此間，舍利弗！從他方佛國來者，疾與般若波羅蜜相應，與般若波羅蜜相應故，捨身來生此間。諸深妙法皆現在前，後還與般若波羅蜜相應，在所生處常值諸佛。舍利弗！有一生補處菩薩，兜率天上終，來生是間，是菩薩不失六波羅蜜，隨所生處，一地陀羅尼門、諸三昧門，疾現在前，舍利弗！有菩薩人中命終，還生人中者，除阿毗跋致：是菩薩根鈍，不能疾與般若波羅蜜相應，諸陀羅尼門、三昧門，不能疾現在前。」

佛法中有二諦：一者、世諦；二者、第一義諦。爲世諦故，說有衆生。第一義諦故，說衆生無所有。復有二種：有知名字相；有不知名字相。復有二種：有初習行；有久習行。有著者；有不著者。有知他意；有不知他意者。爲知名字相、初習行、著者、不知他意者，故說無衆生；爲知名字相、久習行、不著、知他意者，故說言有衆生。有衆生卽有菩薩生是間，救度

衆生。

菩薩出生有三：一、從他方佛國來生；二、從兜率天上來；三、從人道中來。從他方佛國來者，從諸佛前來生是間，諸根猛利。所以者何？除無量阿僧祇劫罪故；又遇諸佛隨心教導故、又常聞、誦、正憶念般若波羅蜜故。如是等因緣，則菩薩心利。從兜率天來者，兜率天結使不深不利。所以者何？常有菩薩說法故，是故僅說兜率天來生，不說餘處。從人中來者，此間佛弟子聽般若波羅蜜，集諸功德，捨身還生是間。

人身罪結煩惱處所，唯大菩薩處之，則無染累：如鵝入水，水不令濕。如是菩薩，一切世間法所不能著，所以者何？佛自說因緣，不失六波羅蜜，諸陀羅尼門、諸三昧門，疾現在前。是菩薩來生世間，利益衆生。

佛言：「舍利弗！汝所問菩薩摩訶薩與般若波羅蜜相應，從此間終，當生何處者。舍利弗！此菩薩摩訶薩，從一佛國至一佛國，常值諸佛，終不離佛，舍利弗！有菩薩摩訶薩不以方便入初禪，乃至第四禪，亦行六波羅蜜；是菩薩摩訶薩得禪故，生長壽天，隨彼壽終來生是間，得人身，值諸佛，是菩薩諸根不利。舍

利弗！有菩薩摩訶薩入初禪，乃至第四禪，亦行般若波羅蜜；不以方便故，捨諸禪，生欲界，是菩薩諸根亦鈍。舍利弗！有菩薩摩訶薩入初禪，乃至第四禪。入慈心乃至捨，入虛空處乃至非有想非無想處，修四念處乃至八聖道分，行十力乃至大慈大悲；是菩薩用方便力，不隨禪生，不隨無量心生，不隨四無色受生；在所有佛處於中生，常不離般若波羅蜜行。如是菩薩，賢劫中當得阿耨多羅三藐三菩提。」

般若波羅蜜中，種種因緣譬喻，多說空法。有新發意者，取空相，著是空法，於生死因緣中生疑：若一切法畢竟空，無來無去，無出無入相，云何死而有生？現在眼見法，尚不應有，何況死後餘處生？是事不可見而有，如是等種種邪疑顛倒心，為斷是故，佛種種因緣，廣說有生有死。

今眾生但見其滅，不見更有出者受於後身，致疑無生死受身因緣。然眾生先世所習憂喜怖畏等，如小兒生時，或啼或笑，先世習憂喜故，今無人教，而憂喜續生。子同父母，好醜貧富，聰明闇鈍，各各不同；若無先世因緣者，不應有異！如是等種種因緣，知有後世。有生有死法，亦可見，亦可知。肉眼故不見，天眼者了了能見。若肉眼能見者，何用求天眼？若爾者，天眼、肉眼，愚、聖無異。如人死生雖無來去者，而煩惱不盡故，於身情意相續，更生身情意；身情意造業，應不至後世。然而從是因緣更生，受後世果報。今世五象因緣故，更生後世五象行業，相續不異故，而受果報。如是因緣，故知有生有死。

現世不善法，動發過重，生瞋恚、嫉妬、疑悔、內惱故，身則枯悴，顏色不悅。惡不善法，受害如是，何況起身業、口業！若生善法，淨信業因緣。心清淨，得如實智慧，心則歡悅，身得輕軟，顏色和悅。以有苦樂因緣故，有善不善；今定有善不善故，當知必有後世。但眾生肉眼不見，智慧薄故而生邪疑，雖修福事，所作淺薄。聖人說今現在事實可信故，說後世事亦皆可信，可知定有後世。

佛法中諸法畢竟空，而亦不斷滅，生死雖相續，亦不是常，無量阿僧祇劫業因緣，雖過去亦能生果報而不滅，是為微妙難知

，若諸法都空者，此品中不應說往生。何有智者前後相違？若死生相實有，云何言諸法畢竟空？但為除諸法中愛著邪見顛倒故，說畢竟空；不為破後世故說。

佛法不著有，不著無，不著亦不著。為眾生故，隨緣說法，自無所著，以是故，中論中說：

一切諸法實 一切法虛妄 諸法實亦虛 非實亦非虛
涅槃際為真 世間際亦真 涅槃世無別 小異不可得
是為畢竟空相。畢竟空，不遮生死業因緣，是故說往生。

行般若波羅蜜者，深入大悲，如慈父見子，為無所值物故死，父甚愍之，此兒但為虛誑故死。諸佛亦如是，知諸法畢竟空不可得，而眾生不知，眾生不知故，於空法中染著，著因緣故，墮大地獄。是故深入大悲，以大慈悲因緣故，得無量福德，得無量福德故，生值諸佛，從一佛國至一佛國，是菩薩從此死，彼間生；彼間死，復至彼間生。如是乃至得佛，終不離佛。或有是間死，彼間生，於彼以五神通力故，從一佛國至一佛國，供養諸佛，度脫眾生，是初菩薩。

佛國者，十方如恒河沙等諸三千大千世界，是名一佛土，諸佛神力，雖能普徧自在無礙，象生度者有局。諸佛現在者，佛現在其佛國土中者。第二菩薩無方便入初禪，乃至行六波羅蜜。無方便者，入初禪時，不念眾生，住時起時，亦不念眾生，但著禪味，不能與初禪和合行般若波羅蜜，是菩薩慈悲心薄，故功德薄少。功德薄少故，為初禪果報所牽，生長壽夭。不能以初禪福德，與眾生共迴向阿耨多羅三藐三菩提。如是等無量無方便義。長壽夭者，非有想非無想處，壽八萬大劫。以著邪見不能受道者，還生人間值佛者，以本阿耨多羅三藐三菩提故，或於禪中集諸功德。所以者何？彼間著味，善心難生故。天上命終，還生人間。

菩薩慧根能觀諸法，以久受著禪味故鈍，又信等五根，皆助成道法，以受報著味故鈍。菩薩清淨福德、智慧因緣故，十八根

皆利，罪故則鈍。眼等六根，如法華經說，命根不爲老、病、貧窮等所惱，安隱受樂，是爲命根利。樂等五根了了覺知，故言利。受樂時知樂無常等過隨逐，不生貪欲故利。餘受亦如是。信根堅牢深固，難可能信，故言利。餘亦應如是隨相分別。男根淨者，得陰藏相，不著細滑故，知欲爲過，是爲利。三善根利，故名利。菩薩或於三無漏根不證實際故利，與利相違故鈍。

若菩薩命終時，入不善心，捨諸禪定方便。菩薩若入欲界繫善心，若無記心而捨諸禪入慈悲心，憐愍衆生，作是念：我若隨禪定生，不能廣利益衆生。生欲界者有十處：四天下人，六欲天。三惡道，菩薩所不生。第四菩薩入住得菩薩道，修三十七品，能住十八空，乃至大慈大悲，此名方便。上二菩薩，但有禪定，直行六波羅蜜，以是故無方便。第四菩薩方便力故，不隨禪定無量心生。所以者何？行四念處乃至大慈大悲故；命終時憐愍衆生，願生他方現在佛國，續與般若波羅蜜相應。所以者何？愛樂隨順般若波羅蜜故。此等菩薩，佛自說跋陀劫中菩薩。或有非跋陀劫中菩薩，但取其大者。跋陀者譯爲善，有千萬劫過去，空無有佛，是一劫中有千佛興，諸淨居天歡喜，故名爲善劫。淨居天何以知此劫當有千佛？前劫盡已，廓然都空，後有大水，水底湧出有千枚七寶光明蓮華，是千佛之相。淨居諸天，因是知有千佛。以是故，說是菩薩於此劫中，得阿耨多羅三藐三菩提。

佛言：「有菩薩摩訶薩，入初禪乃至第四禪，入慈心乃至捨，入空處乃至非有想非無想處；以方便力不隨禪生，還生欲界剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家，成就衆生故。」菩薩有二種：一者、隨業生；二者、得法性身。爲度衆生故，種種變化身生三界，具佛功德，度脫衆生；故二身之中，是業因緣生身菩薩，所以者何？入諸禪方便力故，不隨禪生。法身菩薩變化自在，則不大須方便。

諸菩薩行各各不同，或有菩薩於禪轉心，生他方佛國；菩薩迴心生欲界，亦如是。他方佛國，雜惡不淨者，則名欲界。若清淨者，則無三惡道、三毒，乃至無三毒之名，亦無二乘之名，亦無女人。一切人皆有三十二相，無量光明，常照世間。一念之頃

，作無量身，到無量如恒河沙等世界，度無量阿僧祇衆生。還來本處。如是世界在地上，故不名色界；無欲故，不名欲界；有形色故，不名無色界。諸大菩薩福德清淨業因緣故，別得清淨世界，出於三界。或有以大慈大悲心憐愍衆生故，生此欲界。

欲界心狂不定，爲柔軟攝心故入禪，命終時，爲度衆生起欲界心。其所以生剎利大姓，爲有勢力；生婆羅門家，爲有智慧；生居士家爲大富故，能利益衆生，貧窮中自不能利，何能益人？

佛言：「有菩薩摩訶薩初發意時，得初禪乃至第四禪得四無量心，得四無色定，修四念處乃至十八不共法，是菩薩不生欲界、色界、無色界中，常生有益衆生之處。」此菩薩或生無佛世界，或生有佛世界。世界不淨，有三惡道，貧窮下劣；或生清淨世界。至無佛世界，以十善道、四禪乃至四無色定，利益衆生，令信向三寶，稱說五戒及出家戒，令得禪定、智慧功德。不清淨世界有二種：有現在佛，及佛滅度後。佛滅度後，或時出家，或時在家，以財施、法施種種利益衆生。若佛在世，作種種因緣引導衆生，令至佛所。清淨世界者，衆生未具功德者，令其滿足，是名在所生處利益衆生。

佛言：「有菩薩摩訶薩，初發意時，行六波羅蜜，上菩薩位，得阿毗跋致地。有菩薩摩訶薩，初發心時，便得阿耨多羅三藐三菩提，便轉法輪，與無量阿僧祇衆生作益厚己，入無餘涅槃；是佛涅槃後，餘法若住一劫，若減一劫。有菩薩摩訶薩初發意時，與般若波羅蜜相應，與無數百千億菩薩，從一佛國至一佛國，淨佛世界。」有三種菩薩，利根心堅。未發心前，久未集諸無量福德智慧；是人遇佛，聞是大乘法，發阿耨多羅三藐三菩提心，即時行六波羅蜜，入菩薩位，得阿毗跋致地。所以者何？先集無量福德，利根心堅，從佛聞法故。

有菩薩初發意，初雖心好，後雜諸惡，時時生念，我求佛道，以諸功德迴向阿耨多羅三藐三菩提，是人久久無量阿僧祇劫，或至或不至。先世福業因緣薄，而復鈍根，心不堅固。

有人前世，少有福德利根，發心漸漸行六波羅蜜，若三、若十、若百阿僧祇劫，得阿耨多羅三藐三菩提。

以上三種發心：一者、罪多福少；二者、福多罪少；三者、但行清淨福德。清淨有二種：一者、初發心時，即得菩薩道。二者、小住；供養十方諸佛，通達菩薩道，入菩薩位，即是阿毗跋致地。次後菩薩，大厭世間，世世已來，常好真實，惡於欺誑，是菩薩亦利根堅心，久集無量福德智慧，初發心時，便得阿耨多羅三藐三菩提，即轉法輪，度無量衆生，入無餘涅槃；法住若一劫，若減一劫，留化佛度衆生。

佛有二種神力：一者、現在時；二者、滅後。劫中所度衆生，亦復不少。次後菩薩，亦利根心堅，久集福德，發心即與般若波羅蜜相應，得六神通，與無量衆生，共觀十方清淨世界，而自莊嚴其國。如阿彌陀佛，先世時作法藏比丘，佛將導徧至十方，示清淨國，令選擇淨妙之國，以自莊嚴其國。

佛言：「有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住般若波羅蜜，淨薩婆若道，畢竟空，不生癡心故。如是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，住六波羅蜜，淨薩婆若道，畢竟空故，不來不去故，不施不受故，非戒非犯故，非忍非瞋故，不進不怠故，不定不亂故，不智不愚故，爾時，菩薩摩訶薩，不分別布施不布施，持戒犯戒，忍辱瞋恚，精進懈怠，定心亂心，智慧愚癡，不分別毀害輕慢恭敬。何以故？無生法中，無有受毀者，無有受害者，無有受輕慢恭敬者。菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，得如是諸功德，聲聞、辟支佛所無有，得是功德具足，成就衆生，淨佛世界，得一切種智。」

是菩薩初發意，行般若波羅蜜，漸行餘功德，所謂檀波羅蜜等。菩薩住檀波羅蜜，修治薩婆若道，觀一切法畢竟空，不生慳貪心；以是二事故，開薩婆若道。所以者何？畢竟空中，無有慳貪，慳貪根本斷故。具足檀波羅蜜；具足檀波羅蜜故，莊嚴般若波羅蜜。乃至般若波羅蜜畢竟空故，常不生癡心。所以者何？此中佛自說：一切法不來不去，無施無受故，乃至不智不愚故。

菩薩不念有所施與，無所施與；乃至不念有癡有慧，是人如金剛山，四面風起，不能令動。是菩薩爾時，若有罵詈讚歎，

心無有異。何以故？此中佛自說：無生法中無有罵者，無害者，無恭敬者。聲聞、辟支佛有加害者，不能深有慈悲心，若默然，若遠離；菩薩則不然，能深加慈心，愛之如子方便度之，是故勝一切聲聞、辟支佛，而能教化一切衆生，忍辱慈悲方便深故，隨願清淨業因緣故，能淨佛世界。是法具足故，不久當得一種智。

佛言：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，一切衆生中生等心，一切衆生中生等心已，得一切諸法等；得一切諸法等已，立一切衆生於諸法等中。是菩薩摩訶薩，現世爲十方諸佛所念，是菩薩所生處，眼終不見不愛色，乃至意不覺不愛法。如是，菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，不減於阿耨多羅三藐三菩提。」

佛說諸菩薩相，所謂大慈悲故，初發度一切衆生心故，學諸佛等心觀衆生故，一切法自性空故。如是等因緣故，於一切衆生中生等心。得是等心已，得一切諸法等。一切法等者，如先說衆生等、法等義。

慈愍四生衆生，一心欲利益，名衆生等，四念處亦不見身，名爲法等。四勤正等諸四法亦如是。復次，念五道中衆生，皆沒無常老、病、死，是名衆生等。行是信等五根，若五神通，一心欲度是衆生，是名法等。衆生中行忍辱、慈悲等福，功德無量，功德無量故心柔軟，心柔軟故疾得禪定。修禪定故心如意調柔，心如意調柔故，破世間男女黑白長短等，入一法相，所謂無相。得是法已，令一切衆生得是法等。

是菩薩得是二等，成就無量福德智慧故，得現世界果報，爲諸佛所念，餘人所念。愛著生念者，皆是虛妄，唯諸佛念，是爲實念，不愛著故。是人諸佛尚念，何況聲聞、辟支佛、菩薩！聲聞、辟支佛斷結者，猶尚愛念，何況凡夫未離欲者！以菩薩福德因緣故，如是等無量今世果報，後世所生處，眼終不見惡色。惡色者，所謂能生苦受，聲、香、味、觸、法，乃至能生憂心者。如六欲天，六情所對淨妙欲，隨意歡喜。衆生種少德福，生天上如是，何況菩薩福德，實智慧無量無邊，及十方諸佛諸餘賢聖所念。菩薩摩訶薩爲安樂一切衆生故，出現於世。

(完)

明初第一宗師——梵琦

蔡惠明

梵琦禪師（一二九六一—一三七〇），字楚石，俗姓朱，甯波象山人。據「補續高僧傳·梵琦傳載」：他「自幼出家，十六歲受戒。曾閱『楞嚴』，有所省悟。元英宗時，治寫金字大藏經，師因善於書法而應選入京。元泰定中，奉宣政院之命，出世傳法。師受印可於元叟行端，爲大慧宗杲之五傳弟子，爲南岳懷讓之第二十世。開法之後，五十年間，六坐道場。」（按錢惟善撰『佛日普照慧辯楚石禪師語錄序』稱：禪師先後於元泰定元年（一三二四年）冬入主海鹽福臻寺。元天曆元年（一三二八年）二月，入主天甯永祚寺。元至元元年（一三三五年）七月，入主杭州大報國寺。元至正四年（一三三八年）八月，入主嘉興本覺寺。又於至正十七年（一三五七年）八月，入主嘉興光壽寺。至正二十三年（一三六三年）再住永祚寺。這五十年間，他六坐道場，宣揚禪宗，風靡一時。）

元順帝至正七年（一三四七年），詔賜師號「佛日普照慧辯禪師」。明洪武元年、二年，兩次奉詔赴蔣山法會，「親承顧問，賜以幣金」。宋濂在「佛日普照慧辯禪師塔銘」中稱師「形軀短小，而神觀精朗；舉明正法，滂沛演迤，凡所蒞之處，黑白向慕，如水歸壑。……由是內而燕、齊、秦、楚，外而日本、高麗，咨決心要，奔走座下，得師片言，裝璜襲藏，不啻拱璧。」可見禪師在當時享有崇高的聲譽。他的主要活動雖是在元代，但佛教史上則稱他爲明代「國初第一宗師」，以表彰他對明代禪宗所起的承前啓後作用與偉大業績。

梵琦禪師示寂於明洪武三年（一三七〇年），終年七十五歲。

。在坐化時，留有一偈：

「真性圓明，本無生滅；木馬夜鳴，西方日出。」

顯現了本地風光，宋濂說他「嘻笑怒罵，無非佛事。」「世間萬物，總總林林，皆能助發眞常之機。」（「六會語錄序」）給予高度評價。蓮池大師在「皇明名僧輯畧」一卷裏將師列爲「正錄」十人中的第一名。（「附錄」八人，「又附」一人。）並稱：「本朝第一流宗師無尙於楚石。」藕益大師在「靈峯宗論」中也作讚歎：「禪宗自楚石大師後，未聞其人也。」表明師確是明代禪宗的佼佼者。

梵琦禪師繼承了晚唐宗門的禪風，主張「卽心是佛」，或「非心非佛」，或「不是心，不是佛，不是物。」卽不落二邊，不住中道。謂「卽心是佛」等立言，猶如黃葉止兒啼，卽一切法都是藥用，不將一切法示人。從這一原則出發，禪者敢於佛來佛斬，祖來祖殺。敢於反對經院式的義學研究，提出「教外別傳，不立文字」。他在入主海鹽天甯永祚寺，走進佛殿時，隨作偈言：

「是你是我，撒土撒沙，同門出入，生死冤家！」

又於住杭州路鳳山大報國禪寺作偈言說：

「如來涅槃心，祖師正法眼，衲僧奇特事，知識解脫門，總是十字街頭破草鞋，拋向錢塘江裏著！」

在「梵琦語錄」卷七中，他說：

「教中有六念：念佛、念法、念僧、念戒、念天、念施。衲僧門下，念個什麼？若道念佛，道著佛字，漱口三年！不可是念佛也。若道念法，法尙應捨，何況非法？不可是念法也。清淨行

者，不入涅槃，破戒比丘，不入地獄，不可是念僧也。非身無所束，不可是念戒也。三界無安，猶如火宅，不可與念天也。施者、受者，並無施物，三輪空寂，俱不可得，不可是念施也。」

原來禪者只就來機問處下搭，去其往著，於妄心不行處，逼令回光返照，徹見本來。禪是正法眼藏，涅槃妙心，係圓頓法門，屬悟不屬修。又是直指人心，於日用中，透過相見性，不為相所轉。識得一切事物，任何相用，皆是性的顯現，心的妙用，只利物之用，而不為物所用。古來大德，均於言下得智，向前薦機，見性成道。

但鑒於家機淺陋，參悟不得力，梵琦禪師最終還是倡導淨土的。他在「西齋淨土詩」中寫道：

「遙指家鄉落日邊，一條歸路直如弦，空中韻奏般般樂；水上花開朵朵蓮；雜樹枝莖成百寶，羣居服食勝諸天，吾師有願當垂接，不枉翹勤五十年！」

以極樂世界為「家鄉」，以阿彌陀佛為吾師，虔求攝受「垂接」，「不枉翹勤五十年」，可見他棲心淨土的心願。在另一首「淨土詩」中，禪師寫道：

「一寸光陰一寸金，勸君念佛早回心，

直饒鳳閣龍樓貴，難免鷄皮鶴髮侵；
鼎內香煙初未散，空中法駕已遙臨，
塵塵剝剝雖清淨，獨有彌陀願力深。」

乍看起來，這與「道著佛字，漱口三年」大相逕庭，但當機說法，即是對立的統一，正是修學的妙行。蓮池大師在「皇明名僧輯畧·楚石琦禪師」中特為推崇：

「本朝第一流宗師，無尚於楚石矣。築石室，匾曰：『西齋』，有『西齋淨土詩』一卷，今止錄十首，以見大意。彼自號禪人而淺視淨土者，可以深長思矣。」

從宋永明壽大師到梵琦禪師，以及後來的明代佛教四大家——蓮池、紫柏、憨山、藕益等都是提倡禪淨雙修，而以淨土為指歸。這一傳統說明：彌陀信仰與淨土思想已深入人心，三根普被，被稱為橫超三界的殊勝法門，是有其甚深因緣的。

梵琦禪師寂後，他的門弟子將其開示輯成長達二十卷的「楚石梵琦禪師語錄」，也稱「楚石禪師六會語錄」。（所謂「六會」就是禪師「六坐道場」的六處法會。）還輯有「西齋淨土詩」。這兩部著述集中反映了他的禪見和淨土思想，給後世留下了寶貴的經驗與指引，迄今仍流傳佛門。

洛陽發現北魏石窟和浮雕佛塔

前人

洛陽市新安縣最新發現兩座北魏晚期石窟和四座摩崖浮雕佛塔。

這些石窟和浮雕座落在黃河南岸的峭壁上。上距地面八米，下距河面七米。沒有可通達的道路，文物工作人員腰繫繩索從崖上進入窟內進行了詳細的考察。據窟內造像題記載明，這些佛像和浮雕都是在北魏晚期孝昌年間（公元五二五—五二七年）由王建達等二百多名工匠開鑿的，和洛陽著名的龍門佛窟始鑿的年代相近。大窟的正面有一佛，旁立兩弟子和兩菩薩，兩側壁各有一立

佛和兩菩薩，窟頂上兩對精美的飛天簇擁着一朵石刻蓮花；窟口兩側各立一個金剛力士。整個石窟的造像佈局謹嚴，線條流暢，造型優美，栩栩如生。石窟東邊的崖壁上有四座精刻的浮雕佛塔。清理窟內淤泥時，還發現唐開元銅錢和宋元時期的瓷碗、瓷盤等文物。

據考查分析，宋元年間，黃河河道內移，衝毀了入窟的棧道，致使石窟長期不為人所知，湮沒無聞。它的發現，對研究我國古代佛教藝術的發展和古代黃河的水文情況具有較高的價值。

虛雲老和尚遺相



六十餘年論

虛雲和尚

——長篇連載 佛教小說——

馮馮

（續上期）

正說着，那鐵索羊皮渡艇已經來近，眾人齊聲發喊，幫忙拖拉鐵索，把那些羊皮艇，一連串七八隻，都拖到了岸邊來。

那些渡客搬了貨物上岸來，德清看時，所見都是些皮貨：虎皮、熊皮、狐皮、兔皮、狸皮……大串大把的，扛在肩上，帶上大都會去賣錢的，德清看得好生不忍，又看那些渡船，果然都是羊皮綴成的，一隻小船不知用了幾十隻羊皮？這些殺生之孽呀！

德清却不知怎樣去勸化這些獵人。那些人世世代代如此生涯，積了惡孽，不知多少呀！却怎得叫他們改了生計？

這邊眾鄉人爭先恐後登艇，却是眾人都尊敬德清，讓他先登，德清不欲沾羊皮，却也無可選擇，只得登舟了。

那批羊皮船，一隻繫連一隻，成串開動，領頭的船夫大喊道：「老鄉！你們坐好了，不可站起呀！這黃河風急浪高，一翻身掉了下去，就陷入泥漿裏，無人救得你！你們須人人手拉

人人手拉鐵纜，切莫放手呀！要出力拉呀！」

每隻羊皮艇中坐了五六個人，人人都依言緊抓那懸掛在河面半在水中半在水面的鐵纜，一聲銅鑼响，眾人緊拉鐵纜，那對岸的纜夫也在拼命拉絞着，哼喊着，哼呀！呵，哼呀呵！

成串的羊皮艇，慢慢向河心移動了，那河水湍急跳躍，把皮艇拋了起來，眾人死命抓住鐵纜，也幾乎敵不住那河水的急流冲擊。

德清心中不住唸佛，兩手也一如眾人般地緊抓鐵纜，用盡力量去拉。不到黃河，不知渡河之難。看哪，每一寸都須與洶濤急湧鬥爭，每一分鐘都隨時有可能被洪水推翻落水，那渾濁的黃泥漿水潑濕了眾人的全身，那泥漿好濃呀！全是黃泥，看看看不見水中是什麼！天又飄着微雪，彤雲重重，天色越來越黑了。

好不容易掙扎到了北岸，已經是申酉時分，眾鄉人都爭先上岸趕路，都對德清道：「大師父，眼見得就下大雪來了，你還不趕路哪？你祇顧三步一拜，耽了路程，陷在雪裏，可不是

好玩的。」

德清道：「我從普陀山三步一拜，拜了千里，如何肯就此不拜？好歹也得拜到五台！」

鄉人道：「大師父，這場大風雪，一刮就是十天八天，這路上百多里路方圓都無人煙——都叫兵災水災鬧得成了荒地了——你陷這在大雪裏，不凍死也餓死了呀！聽我言，快點趕路罷，趁着此時雪還小，跟我們一同結伴趕路，也有照應，你上了大路，過了大風雪再拜不遲。」

德清拜謝道：「多謝列位好意，但我已起了誓願，必定要眞眞實實三步一拜，拜到五台山，一步也不可虛假的，列位不用理我，請各自趕路罷！」

鄉人都說：「這個和尚好牛頸！我們勸他不聽，隨他去罷！」又說：「大師父，你不聽我等勸告，只怕要吃虧，我們須得趕路，不陪你了！」

衆人走了，只剩下德清獨自在荒野三步一拜，邊拜邊唸着佛號。看看天色已晚，那彤雲重重低壓下來，德清拜了三幾里路，前面越發的荒涼了，別說不見人煙，連草木都不見，天色漸漸全暗，雪花驟然盛大飄墜，都是大片大片的鵝毛鵝絨般的乾雪，灑得四處白茫茫，紛紛繚亂，德清想找個歇息之地也無可找。四顧茫茫，方信鄉人之言不妄。此時進退兩難，他眞不知該如何是好，只得冒雪繼續拜香前行，那狂風雪片把香炷打熄，他又用完了洋火柴，拿火石來敲打，都打不成火來。

那路途被大雪遮掩了，天地都是一片灰白茫茫。在這片雪霧之中，難辨三尺之外景物，德清此時在雪中掙扎，拜着那熄滅了的香，唸着佛號，他眞是寸步難移，又冷又餓，可是他並未氣餒，他有些心慌，但是他深信佛菩薩會得保護他，他一定得不斷唸佛，冒雪前進！

及至夜色實在昏暗得厲害了，那雪越下越大越密，竟至伸手不見五指，他知道已無可能再走，看到前面路邊有座茅草小棚，他不勝歡喜，好像在大海中抓到了漂木，他慌忙拜到棚前，希望有人在內。

誰知那草棚却是座空棚，連四壁都無有，徒得一座茅草棚頂，想是平時人家在此擺賣茶水的。德清此時是慌不擇路，亦無選擇餘地，只好權且在棚內歇下。等到明日雪晴再走。

他在那草棚中心坐下，僅堪躲開了風雪，他跌坐唸佛，漸漸不覺地入睡，也不知睡了多久，忽然覺得寒透肌骨，好像刀割，他一下驚醒，舉目一望，自己身在小棚之內，四周地面都被大雪侵入，棚外白雪厚達兩尺，堵塞住了出路。外面全爲琉璃世界，白雪千里，不見路途，難分方向，他冷得全身戰抖，腹饑難受，他多年來經歷多少饑寒困苦，自問是個修過頭陀行的人，經得起饑寒考驗的，怎知這一次却寒冷得使他受不住，他以前從未到過北方，不知道這黃河流域的冬天多麼寒冷，也不知道這北方中原的貧窮，如今他才開始領略到了，想想歷代先賢，也不知怎樣在這貧窮的北方荒原開創根基的？

他覺得不能長居於此，他必須繼續上路，但是，外面的雪越下越大了，那雪花大如巴掌，紛紛亂飛，密得好像傾倒幾千萬桶石灰似的，白影閃閃，何只幾千幾萬片？白得把什麼都遮蓋了，休說三尺之外，就是一尺以外亦看不見東西了，除了閃閃耀耀的白雪，還是無窮無盡的白雪。

他無法起行，只得仍然困處於草棚中央，盤腿趺坐，強忍着饑寒，合掌唸佛，再也不去意想那饑寒，由得它去饑餓寒冷罷！只當這身體並不存在！他只要心中存着佛，其餘都予以否定了！他封閉了六識，他封閉了五蘊念，他拋棄了一切色蘊。雖然他還未能成功地完全做到進入真空禪定，他至少已經漸漸地不感覺到饑寒的痛苦了。他正念不忘，他心念之中只有佛，他唯一仍感覺到的是那游絲般的微弱氣息，由之而知道自己仍然存在。

他想那場大雪，頂多不過是一兩天就可停息，他一定可以維持到雪晴的，却不料那雪下個沒完，下了一天又一天，到了第四天，德清已經麻木了，他不知道時間的存在，他也不再知道他自己仍然存在，事實上，他已經漸漸陷入昏迷之中，他却依然心念着佛號，他唯一知道的存在就是佛的存在。

第六天，他已經完全陷入昏死狀況，他的身體早已支持不住，倒在地面，他的神志已經模糊，只是在朦朧的微弱意識之中，他仍然念佛，他不能連續地念着，時斷時續，有時只出現一點點意念，大部份時間都是茫然的、昏迷的，模糊不清的空白或是紛亂變幻的光影，他有時感覺到好像身墮深淵，有時飄蕩於紫色、藍色和紅色、黑色的繽紛交錯的彩光之中，他想他自己必定是已經死亡了。可是他不甘心就這樣逝去，他還有許多的願望未曾實現，他還沒開始他的弘法濟世的事業呀！他怎能這樣就死去？這樣死亡有何意義？他必須掙扎，他必須活下去！

唯一的依持就是念佛罷了，他沒有足夠的腦力來唸經文，一句也憶不起來，在微弱的腦波活動之中，他只能記得阿彌陀佛和觀世音菩薩，也許這就是作為化繁為簡的精勤專一唸佛的功効的見證經驗罷，沒有經歷過這垂死剎那的心路歷程，不會領略得出來簡化唸佛的實用。垂死的他，腦力已經接近停頓，意識已經瀕於斷絕，什裏都無法記得起來了。只有那兩句佛號仍然若斷若續，如虛空中的飄蕩游絲，飄着、飄着。

他彷彿感覺一點點淡金的光芒，他仰望着，向它注視，事實上，他並未能睜開眼睛，他已經凍餓了七天了，任何常人不道五六天就早已死亡，他却仍然微有知覺，他心念仍然念着阿彌陀佛和觀音菩薩。

後來他感覺到熱觸着他的嘴唇，他漸漸嗅到溫熱的蒸汽，有些溫暖的液體注入了他的口腔。

他漸漸聽見了有人說話的聲音，一時却聽不明白是什裏意思，他想這必定是幻境。

「咽下去！」，他漸漸聽懂了這句話。

「咽下去！」那聲音又說。

他試圖服從，但是那咽喉已經僵硬了，他費了許多功夫才能微張咽喉，讓那溫熱的液體咽下去。然後那溫暖慢慢滑流下食道，到了胃部。

「再喝一點，」那聲音說：「慢慢兒就好了！」
德清感覺到那人繼續用瓷製湯匙灌餵着他，溫暖的流質陸

續地注入他的口內，他也漸漸較能咽吞自如了。

他的身體逐漸暖和了起來，他漸能張目，漸漸看清了面前的一團黑影，那是一個破衣鶉結的丐者，又老又枯瘦，頷下亂鬚，頭上白髮披垂，眉毛也白花了，正在關切地向他注視。

「你醒過來了！」丐者看到他張目，十分歡喜，笑道：「好了好了，不妨事了！」

德清一時還不能講話，只是感激地仰望着丐者，他已經明白，這是丐者把他的性命救回來了。

「我知你意的思，」丐者笑道：「你不用忙着說話，你且多將息！我給你多燒點黃米粥，讓你喝下去，就不妨事了。」

德清看見那丐者拆了圍着草棚的草桿，在地面架了兩塊石頭，燒了火，火上的一隻鐵鉢熱氣騰騰，丐老去取了些雪來注入，用一根枯枝攪動鉢中的小米粥。

（未完）

念 佛

黃梅侗

（一）

世人急須念彌陀 且莫蹉跎歲月多
更勸親友同着力 仰求菩薩離娑婆

（二）

念佛功力豈冒充 只須誠心效果同
最是簡明十念法 同沐西方蓮華風

無 常

前 人

（一）

五濁世間事萬端 出離何如出家難
休道無常如過隙 勤學正教心自安

（二）

無常亂心欠定端 決心超出又何難
菩提悟得成正果 解脫輪迴苦與酸



僧伽聯合會董事就職

覺光法師主持監誓

(特訊)香港佛教僧伽聯合會第七屆董事已於日前選出，新任董事就職典禮，於前(廿八)日假九龍元洲街三四〇號能仁書院研究所禮堂舉行，由該會新任會長寶燈法師，副會長永惺法師主禮，敦請香港佛教聯合會會長兼該會名譽會長覺光法師主持監誓。出席觀禮者有諸山長老，各界嘉賓暨屬校教職員近百人。典禮如儀，首由會長寶燈法師致開會詞，次由覺光法師主持監誓並頒發選任證書，繼由覺光法師致詞，敘述本會成立之經過，繼有能仁書院院長鍾應梅，哲學研究所所長羅時憲自由演講，咸謂該會前任會長洗塵法師建樹良多，已為該會奠定基礎，今後宜繼續努力，使會務得到進一步的發展。最後由副會長永惺法師致謝詞，賓主在法喜充滿中，享用齋點，盡歡而散云。

新任董事共十七人，經票選結果其職銜如下：名譽會長覺光法師；名譽會長洗塵法師；會長寶燈法師、副會長永惺法師；秘書長超塵法師；秘書果通法師；總務主任金山法師、副主任修智法師；財務主任智梵法師、副主任萬心法師；福利主任旭期法師、副主任暢懷法師；文化主任聖懷法師、副主任泉慧法師；會計主任智開法師；會員主任融靈法師；法務主任圓智法師。顧問：了知法師。

紐約大乘寺佛塔開光

揚振寧博士讚揚佛法

敏智老法師等主持典禮

大乘寺位於紐約州南開羅山地的風景區，距州會河巴尼三十哩，在六百餘畝的山林地段中，古木參天，峯巒蒼翠，湖山環繞，湖光蕩漾，環境清幽，禪房掩映，出塵絕俗。建築歷時十四個月，一九七一年九月廿五日

應行久、金玉堂伉儷，為莊嚴道場，點綴名勝，特於寺後興建七級浮屠，於八二年由敏智老法師破土奠基，經營二年，始告落成。每層各供緬甸玉佛一尊，法相巍巍，倍極莊嚴。為慶祝佛塔落成，特於九月一日下午三時舉行盛大開光典禮，參加觀禮善信，達三千餘人，由世界佛教中心敏智老法師主禮，並與壽治、妙峯、仁俊、法雲、浩霖等法師、分別為佛像及寶塔開光。

典禮中並由楊振寧博士致詞，畧謂：「佛教自漢朝傳入中土後，即為國人所接受，且益加廣大，成為中國思想界之主流，中國文學、藝術，



楊振寧博士致詞



紐約大寺七層玉佛塔

均受佛教深廣影响，本人對佛法亦極為嚮往，最後並讚揚應行久、金玉堂伉儷興建此七級浮屠，顯揚佛法，增光河山，亦復為佛法東傳，樹立了里程碑。典禮中演講者尚有當地市長，和應行久居士、應立人博士，最後由敏智老法師主持洒淨誦經。儀式莊嚴隆重，為美東佛教界近年來之稀有盛事。

香港「世佛會黃繩會託兒所」

於十一月開始投入服務

世界佛教友誼會港澳分區總會繼主辦不牟利之「世佛會託嬰所」後，以辦理成績良好，社會給予好評，故再接再厲，開辦另一間幼兒中心，此設在九龍黃大仙下邨地區之政府津貼「世佛會黃繩會託兒所」位於香港房屋協會新建之黃大仙商場平台上第三層，即黃大仙地鐵站上面，佔地五千平方呎，新型裝修設備齊全，全部聘有註冊託兒工作人員，經驗豐富，教導方法新穎，對於兒童智育及德育方面發展有很大幫助，現已開始接納報名，招收二歲至六歲小童，不分性別，每月收費四百八十元，家長可向政府申請「學前兒童津貼」，託兒時間每日上午八時至下午六時，星期六下午及星期日、公眾假期休息，歡迎各家長按址參觀及登記，因收容名額祇有一百名，滿額後即要作候補，待有空位才可以受託，如欲知詳情及預約時間，請電三一二六二四二〇號，陳主任商洽及諮詢。

泉慧法師十一月六日開講

「仁王護國般若波羅密經」

佛教青年協會經於十一月六日起，逢星期二晚七時半至九時，恭請佛門大德泉慧法師主講「仁王護國般若波羅密經」，迴向世界和平，安定繁榮，佛日增輝，法輪常轉。該會對宣揚聖道，不遺餘力，日前泉慧法師講畢「普賢菩薩行願品」，返美弘法，曾禮請見明、演慈法師開經，法會不輟。今又蒙泉公慈悲，暢談妙理，可謂機緣殊勝。

又該會與普明佛學會合辦之第四屆佛學初級班，經於十月廿七日起，逢星期六晚七時半至九時上課，報名極為踴躍。講師有普明會長王聯章及劉萬然諸居士，均係本港佛學明師羅時憲教授高足。課程雖有系統，惟每講均屬專題性。

上述講座，歡迎蒞臨九龍界限街一四四號三樓，中華佛教圖書館參聽。該會每星期另有各項定期性活動，垂詢請電三一二六〇四三七。

台法藏寺專修道場佛七通啟

為紹隆佛種，續佛慧命，成立精進佛七專修道場，令佛子速證念佛三昧，為佛七宗旨。

佛七內容 ①專持彌陀聖號絕不旁修他法；

②一律禁語念佛，每晚並有念佛要訣開示（小參）；

③謝絕外緣，不可會客，一心念佛。

佛七日期 第一期：七四年元月廿三日——廿九日（國曆）

第二期：七四年五月一日——七日

第三期：七四年十月十五日——廿二日

第四期：七五年元月

歡迎通訊報名，並註明參加之佛七日期，以便安排。

又訊：徵求護七用具 敝寺平時以舉辦精進佛七及定期講經為主旨，不做任何經懺佛事，因經費不足，故擬對外徵求護七善信，如蒙護持供養任何一項用具，皆於佛七中祈福消災，或欲超度祖先亡靈者，敬請註明詳細，以便登記。

所缺佛七用具：

一、寢具床箱（單人）四十床，每具七〇〇元，合計二萬八千元。

二、綿被四十套，每套一千二百元，合計四萬八千元。

三、打坐蒲團八十套，每套六〇〇元，合計四萬八千元。

若蒙發心供養，請寄台中沙鹿鎮公明里中清路仁愛巷五十一號，法藏寺佛七專修道場籌備處收。

法藏寺定期講經日期為每月第二、四星期日上午九時卅分—十一時。講題：念佛健康長壽法，由普明法師主講。

馮馮啟事：

感謝「內明」月刊不棄，每月惠刊拙文，及時常轉來各地讀者指教函件，凡此榮寵，均令我受寵若驚，惠書各種教誨，我無不遵教以求改善，亦必盡可能敬覆致謝。惟近數月來，各地來函激增，數量已超過個人所能應付，其中有不少來函要求為之看風水、看相、看生意命運、看運程、看病、看邪、尋先人、尋失蹤親人……甚至有要求為擇偶，有問及非婚姻關係外遇情愛者……各地讀者對我如此厚愛，令我感銘無已。但是由於個人精神及經濟能力有限，忙於學習佛經佛論及寫作及居地的宏教工作與家務雜務，實無法一一回覆來函。況且個人不善於星相堪輿諸學，亦不諳醫理，又況卜筮星相乃佛教所禁止，看病亦須向專業醫師求診方為妥當。婚姻或戀情問題，更非修行者所宜妄談。故此，今後我將不再回覆上列各種來函，敬請原諒！祈勿再附照片投函「內明月刊」提出此類要求！各方來函太多，不及普覆，謹此致謝及請鑒諒！

捐款鳴謝

何澤霖居士	港幣1,000.00元
祝果芳居士	港幣800.00元
羅無虛居士	港幣400.00元
梁淑芳居士	港幣200.00元
李德遠居士	港幣100.00元
雷偉松居士	港幣50.00元
朱啟永居士	港幣50.00元
李天翔居士	港幣50.00元
趙炳賢居士	港幣50.00元
沈九成居士	港幣525.00元
貝却居士	港幣150.00元
卡比辛居士	港幣300.00元
高永霄居士	港幣150.00元
妙法寺	港幣7,419.00元
總計	港幣11,244.00元

一五二期收支報告

一、收入：

捐款項下撥入	港幣11,244.00元
發行收入	港幣1,808.00元
總計	港幣13,052.00元

二、支出：

印刷費	港幣8,147.00元
稿費	港幣1,875.00元
郵費	港幣1,630.00元
什費	港幣1,400.00元
總計	港幣13,052.00元

內明雜誌社謹啟

出版：內明雜誌社
社長：釋敏智
督印人：釋洗塵
發行人：釋金山
主編：沈九成
編輯：釋會機

社址：香港新界青山道22咪藍地妙法寺

Nei Ming Magazine Society

C/O Miu Fat Buddhist Monastery

22 Mile, Castle Peak Rd., Lamti, N.T. Hong Kong.

外埠流通處

美國 紐約美國佛教會

The Buddhist Association of The United States,
3070 Albany Crescent, Bronx, N.Y., 10463, U.S.A.

泰國 中華佛學研究社

Thai Chinese Buddhist Association of Thailand,
215/1 Pupphar Chai Rd., Bangkok, Thailand.

台北 中山北路六段231號二樓天華出版事業股份有限公司

新加坡 大坡大馬路二九八號南洋佛學書局

菲律賓 信願寺

1176, Narth St., Manila, Philippines.

加拿大 加拿大佛教會誠祥法師

The Buddhist Association of Canada, 100 South Hill
Drive, Don Mills, Ontario, Canada.

印度 悟謙法師

The Husuan Tsang Buddhist Temple, P.O. Chowbaga,
Dist 24, Parganas, Calcutta-39, India.

香港 北角英皇道三九〇號亞洲大廈五樓C座佛經流通處

香港 灣仔道234號E2地下波文書局

香港 百德新街55號華納大廈五樓B香港佛學書局

九龍 金巴利道27號永利大廈二樓智源書局

承印者：文采印刷公司

電話：五七一六五四

佛元一五二八 中華民國七三年

十二月一日出版

每册定價港幣肆元



△寶光寺藏經樓。



△四川新都寶光寺舍利塔。