



明内

集漢穀城刻石字





唐窺基法師



佛法色空觀的現代物理學之印證

田景華

前言

甚麼是色？甚麼是空？六百卷《大般若經》，從舍利子般若中擇出的《般若波羅密多心經》，佛陀開示說：「舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」

本文中說的佛法色空觀，就是指的佛在這裏所開示的奧義。《般若波羅密多心經》唯表第一義諦，第一義諦一味平等而無所得，故云：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」

佛法所謂「色」者：言四大種及四大種所造，皆謂之色。四大種即地（堅性）、水（濕性）、火（暖性）、風（動性），四大種所造色者，言衆生自體色。指五根（眼、耳、鼻、舌、身）與由根所取色境謂五塵（色、聲、香、味、觸），即人們所謂物質是也。佛法總括諸法爲十二處，除上述五根、五境（五塵）而外，再加意根（第六意識之根爲第七末那識）與法境。攝屬於法處而爲意識之所緣者，有五種色：

一、極畧色，分析五根五境，有質之實色至微者。
二、極迴色：分析虛空青黃等無質之顯色而令至極少者，欲見爲難。

三、受所引色：即無表色，是依受戒而引發於身中之色。

四、遍計所起色：遍計一切法之意識前所顯現五根、五境之影象是也；如鏡花水月等。

五、定所生自在色：禪定所變現之色、聲、香、味、觸等境，以定力故，變現自在是也。

（本文所探討的內容，大概屬於佛所說的「極畧色」和「極迴色」的範圍。）

佛法所謂「空」者，窺基大師云：「梵云瞬若，此說爲空，云瞬若多，此名空性。如（眞如）名空性不名爲空。故依空門而顯此性，即圓成實是空所顯。此即約表詮顯圓成實。」（《唯識述記》卷五十一）。所以「空」與「空性」不同，「空」言如幻如化的因緣所生法，即三性中之依他起性；「空性」指正智所緣的眞如，即三性中之圓成實性，二者不可混淆。

《中論·觀四諦品》云：「諸佛依二諦，為衆生說法。一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」

所謂色、所謂空者，乃佛為救度衆生依世俗諦，方便言說，假施設有。因為若不依俗諦，即不得第一義，「不得第一義，則不得涅槃，」不能成佛。

第一義諦，即勝義諦，勝義諦中一味平等，色與空皆無所有不可得故。是故宜黃歐陽竟無大師有云：「色不異空者，空無自性，色亦無自性，色空真如無二無別故。」「空不異色者，經言有為無為平等法性，說名勝義，非離有為別有勝義諦。」「色即是空者，煩惱即菩提，生死即涅槃也。空即是色者，經言幻與有情及一切法，乃至涅槃，設過涅槃無二無別，皆不可得不可說故。又言變化與空，此二俱以空空故空，畢竟空中非有空化二事可得。」（《竟無內外學·心經讀》）。《心經》唯表第一義諦，第一義諦一味平等而無所得。色也好，空也好，在勝義諦中；無二無別。《金剛經》所謂「是法平等，無有高下」亦是此意。

但勝義諦是超越一切名言思慮和邏輯範圍的，所謂不可說不可說，不可思議不可思議的境界。唯佛與佛親證的境界。衆生從無始以來，由無明住地（俱生煩惱），迷惑慧眼，不得而知，妄執外境實有，墮五濁惡世之中，起貪瞋痴等根本煩惱和隨煩惱，生死輪迴永無出期，菩薩為拔衆生苦而起大悲心，以離言假立名相（此即俗諦，不依俗諦，不得第一義），應機說法，願衆生普渡慈航，永超三界，脫離苦海。

衆生由於妄執外境實有，是以貪財好色，結黨營私，追名逐利，以強凌弱，以衆暴寡，社會所以不得安寧，戰爭難以平息，

內明

目錄

特稿

佛法色空觀的現代物理學之印證……田景華…… 3

專論

《大圓滿心性休息》及

《三住三善導引菩提妙道》導論……談錫永…… 16

近代中日臨濟宗比較二題……何建明…… 21

從宗教無神論談佛教……王壽雲…… 26

特稿

不落窠臼·獨創新制

——述說梁武帝力促佛教僧制

中國化的具體表現……歐陽鎮…… 33

「四教儀集注」與蒙潤大師……張秉全…… 36

筆譚

優婆塞戒經研習之四十三

談布施的能力與布施所得的果報……智銘…… 38

畫頁

封面：河北正定廣惠寺花塔

面裡：唐窺基法師

底裡：西藏唐卡——羅漢

封底：觀音大士

皆由妄執外境實有之故。我佛悲憫衆生，不得已而立教，不得已而說法。約教相說緣起性空；約觀心說萬法唯識。所謂緣起性空者，《中論·觀四諦品》云：「衆因緣生法，我說即是空。亦爲是假名，亦是中道義。未嘗有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。」所謂萬法唯識者：八十《華嚴·十地品》云：

「三界所有唯是一心（心即識）。」六十《華嚴》夜摩天宮菩薩說偈云：「心如工畫師，畫種種五陰（即五蘊）。一切世界中，無法而不造。如心佛亦然，如佛衆生然。心佛及衆生，是三無差別。」《入楞伽經》云：「由自心執著，心似外境轉，彼所見非有，是故說唯心。」（轉引自《成唯識論》卷二）。心如畫師，一切世界中，無法而不造。此言境由心造，境不離心，心外無境；故云「萬法唯識」。不過所謂「無境」及對執外而言，並非遮識內之境，但說境識爲條然，兩物又不合，境是相分，在不能離見（歐陽竟無大師《唯識講義筆記》卷一）。見分是識的分別作用，相分是識內之境，相分不離見分，故云境不離心，心外無境。境即是色法，心與境都由因緣而生，緣生如幻如化故空，「空無自性，色亦無自性，色空真如無二無別故。」衆生不知色空之理，執外境是實，妄分畛域，煩惱叢生，不得解脫。故佛說色空觀以釋其縛。所謂不得已而立教，不得已而說法也。

根據佛法，色又分爲內色和外色兩類，內色是指人（和一切衆生）的五根（五官中之勝義根，或云神經），即：眼、耳、鼻、舌、身；外色爲五境（五塵）；即：色、聲、香、味、觸；五根和五境是一一對應的，例如眼根可以看到（感知）「色境」（即周圍五光十色的大千世界），而耳根可以聽到（感知）「聲境」（即周圍各種各樣的聲音），鼻子可以嗅、聞到香、臭和其他的各種氣味；舌頭可以品嘗酸、甜、苦、辣、鹹等各種口味，而身體對周圍的環境也會有各種感覺，（如寒、熱、乾燥、濕

潤、軟、硬、粘、滑等等）。

當然人（和衆生）除了上述的五根外，還有第六「意根」（第六意識之根爲第七末那識），亦即是客觀外界事物在人（和衆生）心裏產生的種種思想、心理活動等等。而與「意根」相對應的就是「法塵」。

上述內容便是佛法關於「色空」論述的概要；這是二千五百年前釋迦牟尼佛所講述的；二千五百多年以來，特別是近一百多年前開始的工業革命以來，人類的科學技術有了幾千年前的人類難以想像的飛躍發展！人類從遠古的「石器時代」，到古代的「青銅時代」而進入了近代的「蒸氣機時代」、「鋼鐵時代」、「原子時代」、「電子時代」和「電腦時代」……。

從「空間」上來說，隨着「原子物理」、「核物理」和「高能物理」的深入研究使人類對「微觀」世界的認識從「分子」到「原子」，從「原子」到「核子」，從「核子」又到更極微的「夸克」（層子）；人類認識物質的尺度越來越趨向於極微，已經從分子的 10^{-6} 毫米（一毫米的一千萬分之一）到核子的 10^{-13} 毫米（一毫米的十萬萬分之一）了。而「天文學」和「天體物理學」的發展使人對宏觀世界的認識從古代的天地日月以及金、木、水、火、土五星發展到認識太陽系、銀河系、河外星系、總星系……，借助於各類強大的巨型天文望遠鏡、射電天文望遠鏡，人類已經可以看到幾百億光年外的星體了！（一光年約爲十萬億公里，而幾百億光年相當於幾千萬萬萬萬公里！）

從「時間」上來說，由於「地質學」、「地球物理學」、「考古學」等學科的發展，人類對地球的起源與歷史有了深入的瞭解，並且人類已經知道了地球和整個太陽系的壽命已達四十五億年！而「生物學」和「古生物學」的發展也使人類瞭解了幾億年前的原始生命和人類自身一、兩百多萬年的進化史……。

然而，科學技術的驚人進步，人類生活的日益改善，並沒有否定上述佛法「色空」觀的正確性，恰好相反，隨着科技的發展，人類對於時間、空間、物質、能量等問題的認識的漸漸深入，反而進一步證實了佛祖早在二千五百多年前就已經揭示出來的佛法色空觀的正確性。下面就從現代科學的幾個領域來分別討論佛法色空觀的現代科學之證明。

第一節：從物質的「三態」看「色即是空」

根據物理學可知，世界上的萬物，可以分為三種狀態，那就是「氣態」、「液態」、「固態」。

氣態就是我們通常說的空氣、氧氣、以及各種各樣的其他氣體等，從「分子物理」的觀點來看，氣體是由極多的氣體分子組成的，分子之間有很大的間隔距離，這距離要比分子本身的直徑大十倍，實在是「空」得很，舉個例子來說，如果氣體分子像一個人（身高一·七米），那麼他與周圍其他人的平均距離便為十七米，就好像一個大廣場上稀稀疏疏地零散分佈着許多人一樣，……由於氣體分子之間「空」得很，在外界壓力的作用下，氣體分子間的距離會被縮短，於是氣體的總體積就縮小了，所以氣體很容易被壓縮。

物質的第二態為「液態」，我們通常見到的水、油、酒以及各種飲料等等是液態的物質。液體分子間的距離比氣體要小，但也不是「至密」的，液體也可以被壓縮，（當然其壓縮性要比氣體小得多），一個實驗可以證明液體分子間有「空隙」：有水和酒精兩種液體，它們各自的體積分別為A和B，當它們充分混合在一起後，它們的總體積不是A+B，而是比它小，即是說，這兩種液體混合後的總體積要比它們各自原來的體積之和要小；其

原因是它們的分子重新排列，一部分水的分子跑到酒精分子的「間隙」中去了。

物質的第三態為「固態」，我們日常所見到的各種物體，如鋼、鐵、金屬、玻璃、陶瓷、磚瓦、木材等等，都屬於固態，固體的分子和原子間排列得比較緊密，所以固體不會流動，也不容易變形，但是當固體物質受到很大的外力作用的時候，它會發生變形（例如彎曲、扭轉、甚至會被拉長），在一次實驗中，科學家用二萬個大氣壓的壓力壓縮一個厚壁鋼筒中的油，雖然這鋼筒壁沒有任何裂縫或其他形式的損壞，但是結果卻發現油能夠透過鋼筒壁而滲透出來，這說明像鋼這樣堅固的物質的分子間也存在着可以讓油分子通過的間隙；由此可見：固體的分子之間還是有間隙的；下面從分子世界進一步向原子、核子的微觀世界考察後我們就可以看到分子、原子等都是「空」得很的！

第二節：從大到小看物質（「色」）的空

上一節提到組成物質的三態，三態中物質都是由「分子」組成的（也有少數物質的分子如金屬是由極多的金屬原子組成的），並且無論這些物質是氣態、液態、還是固態；它們的分子之間都是有空隙的。那麼「分子」本身又是由甚麼組成的呢？分子是「實」還是「空」的呢？

根據分子物理和原子物理學可知：分子是由比它更小的「原子」所組成的，有的分子僅由一個原子組成（例如惰性氣體：氦氣、氖氣、氬氣、氪氣、氙氣、氡氣的分子），有的由兩個原子組成（如氧氣、氫氣分子），有些無機化合物（如酸、鹼、鹽等的分子）由幾個原子組成，如硫酸（其分子式為： H_2SO_4 ）的分子就是由兩個氫原子、一個硫原子和四個氧原子組成；也有由幾

十個原子組成的分子，如硫酸鈉（其分子式爲： $\text{Na}_2\text{SO}_4 \cdot 10\text{H}_2\text{O}$ ）的分子就是由二個鈉原子、一個硫原子、四個氧原子，加上十個結晶水分子（即二十個氫原子和十個氧原子）組成，共計三十七個原子，……以上這些原子都屬於無生命的「無機」物分子；而對於所謂「有機物」來說，它們的分子中的原子數要多得多；例如，我們吃的糖的分子式就是： $\text{C}_{12}\text{H}_{22}\text{O}_{11}$ ，其分子由十二個碳原子，二十二個氫原子和十一個氧原子組成，其中共有四十五個原子。而我們吃的米、麵中的澱粉和蔬菜中的纖維素的分子則由幾百、幾千、甚至幾萬個 $\text{C}_6\text{H}_{10}\text{O}_5$ 組成，這一個單位中就有二十一個原子，那麼一個分子中的成千上萬個這種單位就有幾十萬個原子了。

那麼組成分子的原子的構造又如何呢？是實實在在的？還是空空如也的呢？在本世紀初以前，科學家們還認爲原子就是組成物質的「最小」微粒，「原子」一詞在希臘文中就是「不可再分割」的意思，可是，隨着科技的進步，在本世紀初，科學家終於發現所謂的「原子」並不是組成物質的最小微粒，它還是有着自己的內部構造的；根據現代物理和化學可以知道：自然界中有九十三種不同的原子，科學家把這些不同的原子稱爲「元素」，自然界是由不同的元素組成的幾百萬種不同的分子組成的；這些元素的原子的構造都是由中心的一個核（原子核）和周圍若干個分成幾層圍繞「核」高速轉動的電子所組成；通常將最外層電子繞核旋轉的球半徑視爲「原子」的半徑，這樣「原子」的半徑約爲 10^{-8} 厘米（ 0.00000001 厘米），而原子中心的那個「核」的半徑更小于 10^{-12} 厘米（ 0.000000000001 厘米），是原子半徑的萬分之一，繞「核」旋轉的「電子」的本身的半徑更小，只有 10^{-13} 厘米（ 0.0000000000001 厘米）。下面讓我們舉個形象化的例子來描述一下原子的構造：如果將原子放大幾萬萬萬倍，那麼原

子就變成了一個直徑約一百多米（幾乎相當於南京的金陵飯店那麼高！）的一個大球，而這大「球」實際上絕大部分都是「空」的，連「球」的「外殼」都沒有，只有其中心有一個直徑約一厘米（比一粒大豆稍微大一些）的「核」，而離這顆「大豆」極遠的地方（相當於這大樓的頂部和底部）有若干個如「芝麻」一樣小的電子在圍繞這「大豆」高速轉動，人們人爲地將這最外層「芝麻」繞「大豆」轉的大半徑定義爲「原子半徑」。一座象三十層樓那麼高的大球中只有一個「大豆」和幾十顆「芝麻」存在，而其餘地方都是空的，真是「空空如也」之極！我們還可以從數量上來估算一下原子內部「空」的程度：如果視原子爲一個球體，那麼核的體積只佔這個球體積的 10^{-15} ，（一萬萬萬分之一！），也就是說，假定原子核是「實」的，那麼它只佔整個原子「體積」的萬萬萬分之一，而其餘百分之九十九點九九九九九九九九（共十二個九！）的原子空間都是「空」的！可見：原子實在是「空」得很啊！

那麼組成原子的核和核外電子的構造又如何呢？根據現代核物理和高能物理可知：原子核由若干個帶電的「質子」和若干個不帶電的「中子」組成，而核外也有若干個與質子數相等的電子在繞「核」旋轉。所有這些「質子」、「中子」、「電子」等都叫做「基本粒子」；「基本粒子」共有二百多種，那麼所謂「基本粒子」是否就是組成物質的最小微粒呢？是否就是實實在在，不「空」的呢？其實，根據現代高能物理可知，這些所謂的「基本粒子」也是有其內部構造的，這就是所謂「層子」（國外叫作「夸克」）。目前，科學界對於「層子」或「夸克」的研究還不夠深入，不過，隨着高能物理的發展，人們將不但會看到「基本粒子」並不基本，而且其內部也一定是非常「空」的。正如莊子所云：「一尺之棰，日取其半，萬世不竭。」

第二節：從「小」到「大」看物質（「色」）的空

上一節我們從分子到原子再到基本粒子「由大到小」分析了物質各個層次上的「色即是空」；然而，實際上我們的五官（五根）所「直接」感覺到的並不是單個的分子、原子、核子等，而是由若干個核子組成的不同的原子，不同的原子以不同的數量和比例組成的不同的分子，再由億萬個分子組成的呈現出氣、液、固三態的各種物體（如大地、高山、河流、海洋；地面上的房屋，人和各種動物、植物以及飛機、汽車、輪船、電視、冰箱，鐘表等各種工業製成品）等等。所有這些物體用我們的五官去感覺似乎都是「實在」的；例如，刮風的時候，我們會感覺到有空氣迎面拂來，當風很大的時候，我們連迎風呼吸和走路時都會感到困難。我們在水中游泳的時候，會感到水對我們有向上的浮力，並且當我們在水中運動時會感到有很大的阻力，當看見一位美女的時候，人們會生起「雲想衣裳花想容」的幻想。此外，我們還可以觸摸、抓住或者碰到任何種類的固體物質，例如抓起一塊石頭，摸到一個冰涼的鋼鐵製造的機器零件，或者是一塊柔軟的絲織品，舉起一對啞鈴等等。

所有這些生活經驗都使我們有這樣一個觀點：似乎我們周圍的東西都是實實在在的、致密的，……但是如果我們能深入物質極其細微的內部去看看，就不一定會這樣認為了。

我們的肉眼所能看見的物體，大的如高山、建築物，遼闊的天空，天上的太陽、月亮、星星；小的如綠豆、菜子、頭髮，甚至是灰塵等等。再小的物體肉眼就看不見了，要借助於放大鏡（可以放大幾倍）、光學顯微鏡（可以放大幾百至幾千倍）、電子顯微鏡（可以放大幾萬至幾百萬倍），如果我們設想有一台可以放大幾十億倍的超級電子顯微鏡（目前人類還遠遠製造不出如此高的放大倍數的顯微鏡來）使人們能夠進入原子的內部，看見

一個原子的內部構造：那麼我們能夠看見甚麼呢？假如我們面前有一只金光閃閃的金首飾（這是許多人都喜歡的東西），現在讓我們用這如超級顯微鏡來觀察這金首飾，首先讓我們將這超級顯微鏡的放大倍數調到最大，於是我們將看到一個大球，大球中有幾百個小球，它們緊緊地擠在一起，小球有兩種，一種帶正電的是「質子」，另一種不帶電的是「中子」（當然質子和中子也有着它們自己的內部構造），七十九個這樣的質子小球和一百一十八個中子小球緊緊地結合在一起就組成了金的原子核（這就是我們一開始看見的那個大球），在離這個大球的距離約為大球直徑的一萬倍的地方有七十九個比質子、中子體積還要小近一千倍「電子」分成許多層在不停地圍繞這核高速旋轉，……所有這些基本粒子就這樣組成了一個金原子——原來它不過由若干個質子、中子、電子結合而成的一個極其空虛的球體而已；如前所述，這球體的百分之九十九點九九九九九九九九（共十二個九！）的空間都是「空」的，當我們把這超級顯微鏡的放大倍數稍微縮小的時候，我們看見在這個金原子的前後上下左右、四面八方都有許多與它的構造完全一樣的同樣也是空空如也的金原子存在，它們在空間依靠原子核所帶的正電和核外電子所帶的負電的互相吸引而在空間以一定的次序排列在一起；當我們把這超級顯微鏡的放大倍數再次縮小的時候，我們看見了更多的金原子，幾千、幾萬、幾億、幾百億個這樣的金原子整齊地排列在一起，……最後，當我們把這超級顯微鏡的放大倍數縮小到零的時候，我們又回到了現實世界——出現在我們面前的還是這個金光閃閃的沉甸甸的金首飾，但是由於我們已經經歷過剛才的那一幕幕的神奇觀察，因此我們對面前這個價值上千元，人見人愛的金首飾有了新的看法——它只不過是若干億萬個質子、中子和電子按一定的數量、比例和空間位置排列而成的極其空虛的組合物

而已。

黃金的構造是如此，那麼比它更加名貴的白金——鉑的內部構造又如何呢？用同上的超級顯微鏡來觀察，我們仍然可以看到：白金的原子核是由七十八個質子和一百一十七個中子緊緊地結合而成的，同樣在離這個核的距離約為核直徑一萬倍的地方有七十八個電子分成許多層在不停地圍繞這核高速旋轉——這就是鉑原子，若干億萬個都是由七十八個質子，一百一十七個中子和一百一十七個電子因電磁力而互相吸引的鉑原子就組成了一塊「白金」，它的極其細微部分仍然是「原子」、「質子」、「中子」、「電子」等「基本粒子」，只不過其「數量」和「排列方式」和黃金中的有所區別而已。

那麼首飾中最名貴的晶瑩透明的鑽石的內部構造又如何呢？其實鑽石的化學成分就是碳（和我們日常生活中燒的煤、木炭、炭精等是同一種物質），我們仍然用上述的超級顯微鏡來觀察它，當我們用這顯微鏡將鑽石放大幾十億倍的時候，我們就看見鑽石內部的一個球狀的碳原子核，它是由六個質子小球和六個中子小球組成的，在這核的周圍極遠的地方有六個電子在圍着它旋轉，雖然一個碳原子中的質子、中子、電子的「數量」要比黃金、白金原子中的少得多，但是它們這幾種物質中的質子、中子、電子是完全一樣的，毫無區別；在這碳原子的下方還有三個同樣的碳原子組成了一個正三角形，而這四個碳原子就組成了一個所謂的正四面體（尤如四個正三角形在空間拼成的一個封閉的椎體），若干億萬個這樣的正四面體緊密地結合在一起就組成了一粒鑽石；由於正四面體非常固定，所以鑽石具有自然界中最高的硬度。

名貴的黃金、白金、鑽石的極微構造是如此，那麼其他的物質的極微的構造又如何呢？根據物理和化學的知識可以知道：無

論是金、銀、銅、鐵、錫等金屬，還是木材、水泥、塑料、玻璃等非金屬，或者是河水、海水、石油、酒類等液體，還是泥土、岩石、高山等自然界中的固體，或者是空氣、氧氣等氣體；還是人類、動物、植物等自然界中的生物；無論它們（或他們）之間的各種性質有多麼大的差別，它（他）們的極微部分的組成都是一個個的分子，分子是由一種或多種原子所組成的，而原子最終還是由數量不同的質子、中子、電子所組成；並且原子中仍然是那麼「空空如也」，除此之外，不論是甚麼物質，不論它們是氣體、液態還是固態，也不論它們的顏色、比重、硬度、強度、延展性、光澤等等有多麼大的區別；也不論它們貴重如黃金、鑽石，輕賤如泥土、灰塵等等，組成它們原子的原子核中的質子、中子、電子等都是一模一樣的，毫無高低貴賤之分！

第四節：波粒二象性與「色即是空」

「波粒二象性」是現代物理學中最重要的基本概念之一。那麼這概念與佛法的色空觀又有甚麼聯繫呢？要回答這個問題，首先要了解「波」和「粒」的概念；那麼，甚麼是「波」呢？根據物理學的解釋：波也叫做波動，它是振動的傳播過程，是物質的一種「運動形式」，而不是物質「本身」，例如平靜的水面上吹來了一陣風，就掀起了波浪，這波浪就是「波」，它是水的一種「運動形式」，而不是「水」本身，沒有波浪的時候，這池子中的水平如鏡，並沒有增加或減少，有了波浪後，池中的水也沒有因此而增加或減少。

再來看一個例子：當我們敲鑼打鼓的時候，周圍有很多人都能聽見鑼鼓的聲音，但這聲音是甚麼呢？是不是鑼鼓上面的物質粒子變成了碎片飛到我們每個人的耳朵中去呢？不是，鑼鼓還是

鑼鼓，並沒有因為敲打它發聲而使它四處飛散，化為烏有；那麼人耳是怎樣聽到聲音的呢？根據物理學可知：當人們敲打鑼鼓時鼓面和鑼面因為彈性而產生了機械振動，振動壓迫周圍的空氣分子，分子隨之產生一疏一密的縱波，這波向四面八方傳播，其中有一部份傳到我們的耳朵中，引起人耳鼓膜的振動，這振動又被耳朵中的神經（耳根）傳到了大腦，於是人耳便聽見了這鑼鼓的聲音了；如上所述：這聲音既非鑼鼓的粒子「飛入」人耳中的結果，也非振動的空氣分子「飛入」人耳中引起，在此過程中，空氣分子既沒有「進入」人耳，也沒有因此而減少，空氣分子僅僅起一種傳遞聲音的「媒介」作用（物理學中叫「介質」）。

以上這兩個例子都證實了「波」（或者叫「波動」）只是物質的一種「運動形式」，而不是物質「本身」。

那麼甚麼是「粒」呢？「粒」就是上一節中提到的各種「粒子」，例如原子核中的質子、中子和繞核旋轉的電子等等，它們都是組成各種物質的「基本材料」。是迄今為止人類已知的最小的「物質微粒」，宇宙萬物都是由這些基本粒子組成的各種原子，各種原子再組成各種分子，各種分子再組成各種物質，各種物質成就組成了宇宙中森羅萬象的萬物。

長久以來，人們一直認為「粒子」是「物質」（即是佛法中的「色」），而波只是物質的一種「運動形式」（可算作是「空」）；二者是不能等同、不能混淆的兩個概念；可是，幾個世紀以來，特別是本世紀初物理學界發生的幾件大事卻改變了這一看法：

讓我們先來回顧一下關於「光」的本性問題的爭論；早在十七世紀到十八世紀，關於「光」的本質到底是甚麼就有兩種截然不同的觀點，一種是大科學家牛頓提出的觀點，他認為光是一種「微粒」（或者叫「粒子」），這觀點幾乎能解釋當時已知的許

多光學現象（如光的反射、折射等現象）。

另一種是惠更斯提出的「波動」學說，他認為光是一種「波」（而不是粒子），當時有許多實驗都證實了這一點：十八世紀法國的物理學家菲涅爾將兩束完全相同的光線疊加後，發現它們會產生一系列明暗相間的條紋的「干涉」現象；人們又發現光會繞過與它波長差不多的障礙物而不是沿直線傳播，這個現象在物理學上叫做「衍射」；……所有這些事實都一次次地證明了光的這種「波動性」；至此為止，人們對光的本質似乎已經有了定論：那就是說：光是一種波（後來英國的馬克斯韋爾又證明光是一種波長很短的電磁波），而不是粒子。

可是，二十世紀初發現的光電效應卻向光的「波動」學說提出了新的挑戰——人們發現當光照在金屬表面上的時候會使金屬失去所帶的負電荷，這現象叫光電效應；這效應有以下規律：

- 一、光照在金屬表面上，金屬表面單位時間內放出的電子數與光的強度成正比。

- 二、從金屬表面放出來的電子的速度，隨着入射光的頻率的增大而增大，而與光的強度沒有關係。

- 三、每一種金屬都有一個最低頻率 ν_0 ，如果入射光的頻率小於這一金屬的最低頻率 ν_0 ，那麼，即使盡量增大入射光的強度也不會使這種金屬產生光電效應。

這效應的發現給光的波動學說提出了嚴峻的挑戰：

因為，根據光的波動學說，從金屬表面放出的電子的速度和動能，應當跟入射光的強度（振幅）有關，入射光越強，其振幅也越大，光的能量也越強，這些能量被金屬表面的電子所吸收，電子就應該從金屬表面脫出，並且電子脫出金屬表面的速度也應該越快，單位時間內脫出的電子的數量也應該越多，但是嚴峻的事實卻並非如此，只要入射光的頻率低於某一金屬的最低頻率

∠ ν ，那麼無論怎樣增大入射光的光強，也不會發生光電效應，可是只要入射光的頻率稍高於某一金屬的最低頻率∠ ν_0 ，即使很弱的光也能夠產生光電效應……這一現象是與光的「波動」學說格格不入的。

爲了擺脫這一困境，一九〇五年，大科學家愛因斯坦提出了「光子」的概念，他認爲光是一種帶有一定能量的「光子」微粒，這光子微粒的能量等於： $h\nu$ （ h 叫普朗克常數， ν 是光的頻率），對每種金屬來說，要使電子從其表面放出，就要作一定數量的「功」 ϕ （叫作脫出功），只有入射光的光子的能量大於其脫出功（ $h\nu > \phi$ ）時才會有光電效應發生；入射光的頻率越大，光子能量也越大，從金屬表面放出的電子的速度和動能也越大；而入射光的強度大，即說明光子數目多，它只能使放出的電子數目增多，而不影響電子的速度和動能；就這樣，這一光子理論圓滿地解釋了「光電效應」，從而使人類對光的本質的認識又前進了一步。

當然，「光子」的理論並沒有否定光的波動性，因爲光的干涉、衍射等效應仍然是客觀存在的，並且，光量子的理論公式中本身就包括了一個 ν ，它代表光「波動」的頻率，由此可見：愛因斯坦的理論雖然將光視爲「光子」（即「粒子」），但同時也進一步肯定了光的波動性，於是，這公式就將光的波動性和粒子性有機地結合了起來……。

經過這樣幾次的反復，人類對光的認識就完成了一次「循環」：從「粒子」到「波」，再從「波」到「量子」，或者說，人們認識到光既有「非物質」的「波動性」，又具有「物質性」的「粒子性」；這就叫「波粒二象性」。或者說光既非「色」，又非「空」；既是「色」，又是「空」。

原先被認爲只是一種非物質性的「波」（屬於佛法中的

「空」的範疇）的光居然也有物質性的「粒子性」（屬於佛法中的「色」的範疇），那麼原先被認爲組成各種物質的基本材料的各種「基本粒子」是否也會有非物質性的「波動性」呢？一九二三至一九二四年，一個叫德布羅意的德國青年大膽地想到了這個問題：經過德氏潛心研究，終於提出了一種以他的名字命名的「德布羅意波」，可以用公式表達如下： $\lambda = \frac{h}{mv}$ ， h 和 m 有兩種，一種爲 m_0 ，另一種爲 m ，式中 p 代表粒子的動量（質量 Σ 和粒子速度的乘積）， λ 爲粒子的德氏波長， v 和 h 叫普朗克常數。這公式的意思是：任何粒子（在運動時）必然同時伴隨着「波動性」，這波的「波長」與運動的「動量」的關係由上式表示。

一九二七至一九二八年，科學家用電子束打在金屬的晶體上，發現了電子束會像光波一樣繞過金屬晶體中的原子（障礙物）而形成衍射花樣。這是個驚人的實驗，它無可辯駁地證實了組成萬物的原子中的基本的物質粒子——電子居然也會有這種非物質性的波動性！這實驗也證實了上述德布羅意的「波粒二象性」的論斷和上述公式的正確性！這實驗也證實了上述德布羅意的「波粒二象性」的論斷和上述公式的正確性！再進一步推廣之，人們用其他粒子做實驗，同樣發現，所有組成物質的其他粒子（如中子、質子、中性原子等）都有這種類似於光子、電子的衍射現象的波動性！……。

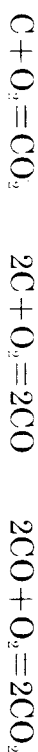
「波粒二象性」是二十世紀物理學中最重要的發現之一，然而迄今爲止，現代科學還不能圓滿地將這現象解釋清楚。不過「粒子」有「波動」性可以說成是「物質」有「非物質」性；「色」有「空」性；同樣，「波」有「粒子」也可以說成是「非物質」有「物質」性，「空」有「色」性；這不正是《般若波羅密多心經》中的著名論斷嗎？

「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。」

第五節：「質能公式」與「色」變為「空」

甚麼是「質能公式」？就是描述物質的「質量」與「能量」之間關係的公式，那麼，甚麼是「質量」呢？根據物理學的定義可知：質量是表示物體中含有物質的多少，例如有一塊純鐵，用天平秤得它的質量為五公斤，那麼就說這塊純鐵的質量是五公斤，同樣如有一塊純金，用天平秤得它的質量為一百克，那麼就說這塊純金的質量為一百克等等；總之，「質量」是直接描述物質（「色」）的數量的多少的，是與「色」（物質）所密切相關的。

人們還發現：在任何物理、化學等變化中，物質的「量」是不會變的，是守恆的，例如一塊鐵被煉成了鋼，這塊鋼又被軋成了鋼材，鋼材又被切削加工成了一個個機器零件；如果將這零件和切削加工出來的碎鐵屑全部收集起來，就會發現它們的質量和原先那塊鋼材的質量是完全相等的，不多也不少；這是一種物理變化；在所謂會產生「新物質」的化學變化中物質的質量仍然是守恆的；例如在通常燃燒煤、木炭、石油製品或液化石油氣、管道煤氣的過程中，普遍存在着如下的化學反應：



這幾個反應都會放出熱量來；而經過燃燒以後，固態的煤、木炭，液態的汽油、柴油或氣態的石油氣等都「化為烏有」，或者只剩下一堆灰燼；似乎是物質消亡了；但是實際上，只要將燃燒生成的 CO_2 （二氧化碳）氣體和灰燼等收集起來，就會發現化學反應前後，參加反應的所有物質（如氧氣、碳等）的總質量是恆定不變的，……人們在研究了自然界的一切物理、化學變化後

終於發現了這一規律：物質不滅定律。即在任何物理、化學變化中，物質的總質量總是恆定不變的。

那麼甚麼是能量呢？根據物理學可知：「能量是物體做功的本領」，……實質上，能量是物質運動的一般量度。（當然，能量不是物質「本身」，而只是物質的一種屬性，因而可以被視為佛法中的「空」的範疇）例如，山上流下來的水或者吹過來的風都可以帶動水車或風車發電，而高山上的水和吹來的風都是物質（一個是液體，一個是氣體），它們能夠帶動發電機發電而「做功」，就說明它們具有這種做功的本領；或者說它們擁有能量（具體地說是「動能」）；同樣，當我們開着電燈時，電燈就會發出「光能」，照亮我們的房間；而這光能又是從電網中的「電能」轉換來的；當我們一開着電扇時其中的電動機就會轉動而吹出風來，這實際上就是將「電能」轉換為「機械能」，又將「機械能」，轉換為「風能」的過程。

科學家們還發現：在任何物理、化學或者其他的變化中，能量的總量是不變的；例如，一噸煤在鍋爐中燃燒而發出熱量來，這熱量的一部份從煙囪中跑出去，浪費掉了，其餘部份就用來加熱鍋爐中的水，水吸收了熱量以後變成了高溫高壓的蒸汽，蒸汽順着管道（在管道中，蒸汽的熱量也會損失一部份）進入汽輪機而使它轉動，汽輪機又帶動發電機發出強大的電流來，這電流通過變壓器升壓後被輸送到幾百公里以外的電區，（在電流從輸電線輸送到幾百公里外的地方去的過程中也會有能量的損失），用電區的變壓器再將電壓降低後沿電線送入工廠的各種電動機和其他用電器中；並且也同時將電能送入各居民家，點亮電燈，並且使電視、冰箱等家用電器運轉起來，……如果將所有這些工廠的電動機和其他的用電器以及所有的家用電器所消耗的電能（所謂的「有用力」）加上損失在輸電線路和變壓器上的電能，加上發

電機的軸承等處因為摩擦而產生的熱能，加上汽輪機排出的低壓蒸汽所帶走的熱能，加上高壓水蒸汽在管道中損失的能量，再加上鍋爐中燃燒所產生的煙氣所帶走的熱量……總之，加上一切能量的無用的損耗（所謂的「無用功」），我們就會發現：它將嚴格地等於這一噸煤所放出的全部能量。不但煤燃燒時是這樣，其他任何與能量的轉換有關的過程（例如石油製品的燃燒、天然氣的燃燒，太陽能的利用等等）也都是如此，於是科學家們就發現了這一能量守恆定律：「能量不可能產生和消滅，而只能由一種形式轉換成另一種形式。」

物質不滅定律和能量守恆定律是長期以來佔領科學界的兩個根深蒂固的定律，人們也一直認為這兩個定律是完全獨立的彼此沒有直接聯繫的。例如，在上面的幾個例子中，從山上流下來的水或吹過來的風帶動水車或風車做功（發電）以後僅僅是水或風的流速變慢了，而水或風（空氣分子）絲亮沒有減少；同樣，當我們打開電燈開關後，燈就亮了，但這並不是電廠中的煤或柴油的分子順着電線跑到我們的燈裏面來了，而僅僅是這些物質所包含的能量被輸送到電燈裏來了。在化學反應中也是如此：物質甲和物質乙反應生成了物質丙；那麼物質丙的質量必定嚴格地等於甲和乙的質量之和；這就是「質量守恆」，而在這反應過程中可能會放出或吸收熱量（能量的一種形式），從而使反應後的物質的溫度發生變化，但不論怎麼變化，反應前後的總能量值是不變的、守恆的。並且，更重要的是：這兩個定律之間沒有直接的聯繫，物質只是變成新的物質，並且其總量不變；能量也只是從一種形式轉化為另一種形式，其總量也不變；換句話說：物質沒有也不可能轉化為能量，反之，能量也不可能轉化為物質。

然而，本世紀二十年代產生的核反應實驗卻動搖了這兩個根深蒂固的守恆定律：請看這個核反應過程： $\text{p} + \text{p} \rightarrow \text{d} + \text{p}$ 式中 p 代

表重氫（也叫氘；音「刀」）的核， p 是超重氫（也叫氚，音「川」）的核， p 是質子，即氫的原子核，（如果在這公式的兩端各加兩個電子，就可以把這過程看作是「兩個氫原子相遇變成了一個氦原子和一個氦原子」），注意！氚的核中有一個質子一個中子，而氦核中有一個質子兩個中子，氦核中僅一個質子，上面的公式可以形象化地寫為：

（一個質子 + 一個中子） + （一個質子 + 一個中子）變成（一個質子 + 兩個中子） + 一個質子。

變化前有兩個質子和兩個中子，變化後也是兩個質子和兩個中子，連小學生都能看出這式子兩邊應該是完全相等的。

可是，實際情況並非如此！反應前的兩個氚核的質量為 4.028204 個原子質量單位，而反應後生成的一個氦核加一個氫核的質量卻只有 4.0238740 個原子質量單位，竟然少了 0.004329 個原子質量單位！這叫做「質量虧損」，它的發現在物理學界引起了軒然大波！為甚麼在這核反應中，物質竟然會變少，變少的這部分物質難道「化為烏有」了嗎？難道被視為自然界和科學界的金科玉律的物質不滅定律和能量守恆定律還會有錯嗎？

為了擺脫這一困境，大科學家愛因斯坦提出了一個著名的質能關係公式： $E=mc^2$ ，式中 E 代表能量， m 代表物質的質量， c 代表光的速度，約為每秒三十萬公里。這個公式第一次將過去人們一直認為互相獨立的能量與質量聯繫了起來，由於光的速度非常大，而光速的平方就更加巨大，因此極小的一點物質就可以轉變為極大的能量。例如，假定一克的物質（大約有一顆黃豆那麼大）完全變成能量就有 9×10^{16} 焦耳的能量，這能量有多大呢？讓我們來看一個生動的例子：現在全世界共有約五十億人，假定每人平均體重為六十公斤，那麼五十億人的總體重就是 3×10^{11} 公斤（三千億公斤），而一克物質所變成的 9×10^{16} 焦耳的能量竟然

可以將全世界五十億人統統舉高三十米！——（十層樓房那麼高）。

如此小的物質中竟然包含了如此巨大的能量，正如《維摩結經·不可思議品》云：「若菩薩住是解脫者，以須彌之高廣，內芥子中無所增減，須彌山王本相如故」。唯有住解脫者，了知「色即是空，空即是色」的真理，不執宇宙森羅萬象是實（人我執、法我執）才能證知巨細相容，芥子納須彌的妙義，而今卻可以用科學證知；佛法真是偉大啊！

這公式也可以解釋上述的那個核反應：原來兩個氘核變成的一個氦核和一個氘核都以極高的速度飛開，氘核和氘核都帶有極大的動能，這動能就是從原來靜止的兩個氘核的靜止質量的減少而轉變來的。

當然，現有的原子彈、氫彈爆炸和原子能的和平利用也可以從這公式中找到理論根據。

從上述的關於人類對於質量和能量的認識發展史可以看出，原來認為代表物質（「色」）的質量竟然可以變為非物質的能量（「空」），反之，能量（「空」）竟然也和一定的物質的量（「色」）相對應起來了，這不正是（「色即是空，空即是色」嗎？

第六節：原子能級「躍遷」發光與「色空觀」

提到「色」，就要提到「光」，因為人類所接收的外界信息的百分之八十以上來自於「光」，即是說：我們認識周圍世界的信息絕大部分來自於大千世界五光十色的萬物的三維彩色的立體圖像，例如我們看見的遠山近水、天空白雲、城市風光等等，這些景物中的大部份「自己」不會發出聲音，大部份也不會有甚麼

氣味和味道，我們不可能也沒有必要去「聽」遠山近水，更不能去「嗅」出或者「品嚐」天空中的白雲的氣味或味道，也不能去「觸摸」城市裏的每一幢建築……這點不但對於人，對所有的動物（衆生）也是如此。

但是，只有在白天的陽光或者夜晚的燈光、月光、星光等的照耀下我們才能會見萬物，而沒有這些光照耀時，幾乎所有的景物都沉浸在一片黑暗中了；這是爲甚麼呢？是因為太陽或燈光等「光源」發出的白光照到了大地的萬物上面，萬物又將這光吸收一部份，反射一部份，這些反射光向四面八方飛去，其中有極小一部份到達我們的眼中，於是我們才能看見萬物，可見要看見東西，必須要有「光源」才行，那麼「光源」是怎樣發光的呢？

如上所述：光是一種具有「波粒二象性」的「光子」，那麼這些「光子」又是從何而來呢？據現代原子物理可知：繞原子核旋轉的電子離開核的距離不是隨意的，而是有一定的「軌道」，這些「軌道」離開核的距離有遠有近；平常，所有的電子都盡可能在離核最近的軌道上運行，這時候原子處在能量最低的所謂「基態」，此時原子也最穩定，當原子受到外界的輻射或高能粒子的碰撞等原因而受到「激發」時，核外電子就會吸收這些外來的能量而「跳」（物理學上叫「躍遷」）到離核較遠的較高的軌道上去，這時整個原子就處於所謂的「激發」態，但是處於激發態的原子是不穩定的，處於高軌道上的電子會「自發」的或在外界某一光子的刺激下向下跳（「躍遷」）到某個較低的軌道上，在這躍遷的同時，會將剛才從外界所吸收的能量「轉變」成一個具有一定頻率的單色（例如紅色、黃色、綠色、藍色等顏色）光的光子並將它釋放出來，由於核外電子有許多不同的軌道，電子在各軌道上時所具有的能量也不同，當電子躍遷前後兩軌道的能量差較小時，躍遷所放出來的光子的能量也較小，這光

子的頻率也較低，於是就變成肉眼所看不見的「紅外光」，當躍遷前後兩軌道的能量差較大時，躍遷所放出來的光子的能量也較大，這光子的頻率也較高，於是就發出肉眼能看見的所謂「可見光」，隨著躍遷前後能量差的增大，發出的可見光的頻率也隨之增大，光的「顏色」也隨之變化，從「紅」色向「橙」、「黃」、「綠」、「青」、「藍」、「紫」等顏色變化過渡……；當躍遷前後兩軌道的能量差更大時，躍遷所放出來的光子的能量也更大，這光子的頻率也更高，於是就發出肉眼看不見的所謂「紫外光」，……當然還有比紫外光能量更高的X射線等等。

總之，是「能量」激發原子而使其發出「光子」，而光子射到萬物上面才使我們能夠看見萬物（「外色」）的，如前所述：「能量」並非「物質」本身，而只是物體的做功的「本領」，屬於「空」的範疇；而正是這「空」的東西使原子發出具有「色」、「空」二性（即「波粒二象性」）的光子來，極多的光子又照耀在萬物（「色」）上面，而使人類和所有的衆生對萬物能夠辨別……總而言之，是「空」使「色」發出了「反射」光，這才使人們看見了「外色」。

最後我再引古代高僧論「色空相即」與我的論點相同的話，以結束本文。《華嚴經傳記》東晉沙門支法領傳載三藏一乘法主佛跋陀羅云：「色無自體，聚衆微以成色。析色至微，所以色空」。《高僧傳本傳》云：「衆微成色，色無自性，故唯色常空」。此經所謂色不異空，色即是空也。本傳又云：「夫法不自生，緣會故生，緣一微故有衆微，微無自性，則爲空矣」。此經所謂空不異色，空即是色也。

以上所述，乃個人不揣愚陋，妄以現代物理學的觀點以釋聖言，藉以求教於當代大德，未審有一得之見否？

主要參考資料：

- 《大般若經》
- 《般若波羅密多心經》
- 《唯識述記》
- 《中論·觀四諦品》
- 《竟無內外學·心經讀》
- 《金剛經》
- 八十《華嚴·十地品》
- 六十《華嚴》夜摩天宮菩薩說偈
- 《華嚴經傳記》
- 《高僧傳初集》
- 《楞伽經》
- 歐陽竟無大師《唯識講義筆記》
- 《近代物理》 倪光炯 李洪芳編 上海科學技術出版社1979年出版，書號·13119.772
- 《基礎物理手冊》 蘇和 王文亮編著 內蒙古人民出版社1984年出版，書號·7089.195
- 《原子物理學》 高等學校試用教材 褚聖麟編 人民教育出版社1979年出版書號·13012.0294
- 《物理學的基本定律》 亨德爾著 上海師範學院物理系編譯 上海教育出版社1963年出版 書號·7150.1378
- 《元素周期表與說明》 南京大學化學系無機化學組編 一九七五年十一月
- 數理化自學叢書《物理》 數理化自學叢書編委會編 上海出版社1977年新1版 書號·13171.220

《大圓滿心性休息》及 《三位三善導引菩提妙道》導論

談錫永

本論作者

龍青巴尊者(Long Chen rab jam Pa 1308~1363)爲西藏密乘寧瑪派的重要祖師。生存年代，約相當於漢地元代中葉以迄末葉，其時爲薩迦派在藏地掌握政教的年代，所以他亦曾修習過薩迦派的教授，如《道果》等。

然而尊者實出身寧瑪派，其族祖勝聲(gyal ba chog yang)爲蓮花生大士二十大弟子之一，修馬頭金剛法成就。尊者幼年名無垢光(Drimed Ozer)，後取法名爲戒慧(Tshultrim Lodro)，至於「龍青饒降」，則爲「大界無央」之意，藏人通常以此名號稱呼尊者，而尊者著述則通常署名無垢光。

於二十七歲時，尊者有機緣面謁寧瑪派大圓滿祖師持明童王(Rigdzin Kumaradza 1266-1343)，追隨兩年，得大圓滿直指教授，且得「無垢心髓」(Vima Nyingthig)傳承。由是確立了他成爲大圓滿一代宗師的地位。

於三十三歲時，尊者修大圓滿入甚深止觀，定中面見蓮花生大士及智慧海空行母(移喜錯嘉 yeshe tshogyal)，授予灌頂及

口訣傳承，即爲「空行心髓」(Khandro Nyingthig)的教授。由是尊者盡得寧瑪派大圓滿兩部心髓傳承。蓮師於定中賜尊者法號，與其童年時的名字相同，即無垢光。

尊者從此即專弘寧瑪派大圓滿心髓教法，並從事著述，其重要著作有「三休息」、「三自解脫」、「三心要」，及「七寶藏論」等。本論即爲「三休息」中之一部。

於西元一三五九年，其時爲元順帝末年，薩迦派開始失勢，噶舉派漸據政治領導地位，該派得「大司徒」(Tasitru)名銜的大喇嘛菩提幢(Cangcup gyeltsen)，與尊者不和，因尊者爲其政敵止貢派剛巴崑寧(Drigung Gompa Kunrin)的上師，所以便用政治勢力逼尊者離開西藏，到不丹居留。後來尊者有兩位在政治上得勢的信徒，名爲司徒釋迦賢(Situ shakya zangpo)及王子金剛幢(Dorje gyeltsen)，加以斡旋調解，尊者才得以返回西藏，不久旋即逝世於桑耶欽浦(Chimphu在桑耶寺附近)，時尊者正在林中修行，世壽五十六歲。

尊者一生多住於中藏白頂雪山(Kangri Thokar)之鄔金宗(Orgyen Dzong)。大部份著述均在於此地，本論亦爲其一。

藏人尊崇尊者之學問與修持，故稱之為「龍青饒降」而不名，且尊之為文殊師利菩薩化身。當年止貢派的剛巴崑寧因有死後墮地獄，必須依止文殊化身才得免予墮落的授記，因此才皈依尊者，卻未料到令尊者因而受累。

關於本論

本論為「三休息」之一份。此即「心性休息」、「禪定休息」、「虛幻休息」之第一部。尊者對這三部論著甚為重視，每論均有三部自釋論來加以詮釋——一為釋論，一為釋論的提要，一為配合本論的止觀導引法。

是故「三休息」的本論及釋論，全目如下——

《大圓滿心性休息》（本論，十三品）

(Dzogpa Chenpo Semyi Ngalso)

《大圓滿心性休息大車解》

(Dzogpa Chenpo Semyi Ngalso Shingrta Chenpo)

《大圓滿心性休息大車解白蓮鬘》

(Padma Karpoi Phrengba)

《大圓滿心性休息三住三善導引菩提妙道》

(—na sum ge-ba Sum gyi don khrid Chang chub lam

zang)

《大圓滿禪定休息》（本論，三品）

(Dzogpa Chenpo Santan Ngalso)

《大圓滿禪定休息清淨車解》

(Dzogpa Chenpo Santan Ngalso Shingrta nam-par da-

gpa)

《大圓滿禪定休息略義蓮花鬘》

(—Pundarika phreng ba)

《大圓滿禪定休息導引心髓》

(nyingpo cudas)

《大圓滿虛幻休息》（本論，八品）

(Dzogpa chenpo gyuma ngalso)

《大圓滿虛幻休息妙車解》

(Dzogpa chenpo gyuma ngalso shingrta zangpo)

《大圓滿虛幻休息略義守意女鬘》

(—Mandaravai phreng ba)

《大圓滿虛幻休息導引如意寶》

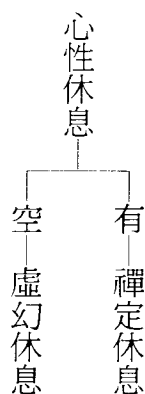
(—yidzhin norbu)

後二本論（即「禪定休息」及「虛幻休息」）已由劉立千老居士譯出，並譯出其所屬的導引法，近年已有翻版。筆者亦已據敦珠法王(Dudjom Rinpoche 1904 1987)教授《大圓滿心髓修習明燈》(Dzogpa Chenpoi Nyingthig groma gumpa)，將劉譯《禪定休息清淨車解》加以詳明疏義（不擬公開印行）。

近年四川甘孜五明佛學院譯出《心性休息》，及其所屬之《導引菩提妙道》，其打字本輾轉交至筆者手中，以其所譯不但文字過份質樸令讀者難解，且間有誤譯，失大圓滿義理，因據藏文原本（印度多竺千寺院重版），及參考英譯(Kindly Bent to Ease Us-part one:mind by Herbert V.Guenther, 1975 Dharma)，重行譯出。

龍青巴尊者著「三休息」，為一氣呵成之論著。「心性」總

述寧瑪派九乘次第之修習；「禪定」則專述生圓次第修習，而特別着意於圓滿次第中，由氣脈明點修習得大樂光明及無念；「虛幻」則為修空性之「八幻喻觀」，用以對治修樂明之執着，所以三論並非平行，實以「心性」統率後二論——



以此之故，「心性」所配之導引則特詳，以九十二導引配顯三乘止觀；以二十二導引配密乘四續部生圓次第修習；以二十七導引配大圓滿。而「禪定」及「虛幻」所配之導引則極為簡略，但求其握要。

據西藏上師所傳，尊者之「三休息」、「三百解脫」及「三心要」，其配合為——

「三休息」為修習大圓滿總綱。餘二則為補充。此中「三百解脫」着重於「斷堅」（或譯立斷、且卻 thregchod |）：「三心要」着重於「超頂」（或譯頓超、 anāhathodgal |）。

所以比較起來，「三休息」較餘二者為根本，而「心性休息」則為「三休息」之根本。

本論結構

對於「心性」一詞，寧瑪派大圓滿心髓派的定義，不同於一般，亦有異於禪宗，他將之視為與《楞伽經》中「如來藏藏識」同義的名相。凡夫的心性鬧亂，即令「如來藏藏識」呈現「藏識」的境相；若由修習之力，令鬧亂的心識變為清淨，如是其

「如來藏藏識」即呈露「如來藏」的境相。

所以「如來藏藏識」，即綜合「心性」的兩種不同境相而立假名。讀《楞伽經》時，必須瞭解這層意思，否則便將陷於混亂，而誤解「如來藏」為實有的本體，不知此僅指心識境相。

是故若就污染邊而言，「心性」便即是凡夫的心識；若就清淨邊而言，則「心性」便與「本覺」、「俱生智」、「真如」、「法界」、「實相」，及「空如來藏」等等同義。本論着重污染邊，說令心性休息而非心性解脫，是龍青巴尊者的自謙，實際上所說的即是解脫道。因此必須與《導引菩提妙道》配合，然後才能由止觀的修習，而達「心性休息」（實際上是心性解脫、心性清淨）之理。

關於止觀修習，寧瑪派有九乘次第。許多論述寧瑪派修習的學者，每將「八大修部」視為本派的全部修習，實質只是事相，唯九乘次第的止觀修習始為精髓。行者亦決須經過此系統的修習，然後始能令鬧亂昏憤的心識清淨澄明。

本論十三品，結構如下——

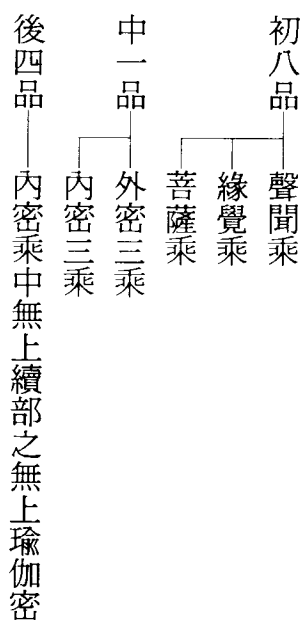
1 初八品：為外共因乘止觀及義理，此即小乘至大乘的止觀。

2 中一品：為內果金剛乘四密續部（事續、行續、瑜伽續、無上續）的止觀，即生起、圓滿次第及生圓雙運。

3 後四品：為密了義無上果乘（即大圓滿）的止觀及義理。

至於釋論《三住三善導引菩提妙道》，則據本論所言，分為外顯、內密、密大圓滿三修行住處，據下中上三種根器（三善），而詳述修習導引，共一四一導引法門。

對九乘次第的配合，可表列如下——



因此可以說，初中九品，已盡攝九乘次第，而後四品，則詳細專述無上瑜伽密(Ati yoga)的不共止觀法門。也即是說，在中一品，僅述至無上瑜伽密的生圓雙運為止，所以若泛泛說九乘次第，則「大圓滿前行」尚未齊備，必兼本論後四品的修習，始能說前行具足——據寧瑪派觀點，大圓滿正行離言離思，故無修習可說，能直指的，僅為大圓滿見。

本論前八品，名八金剛處。此中思維暇滿難得、壽命無常、輪迴苦等三處，總攝小乘修習，亦即如來四法印中「諸法無我」、「諸行無常」、「諸受是苦」的具體修習，此止觀落於四宗部中說一切有部的層次。所以在修止觀時，行者所止的境界須有如實受，而觀空的修習在此則微。

八金剛處中的思維業力因果，則以小乘經量部的止觀修習為基礎，而用唯識作為抉擇，是故論中說八識聚時亦說六識聚。

至於依止善知識、皈依、修四無量、發菩提心四品，則為由唯識導入中觀的層次，所以觀空的意味便較前數品為重。尤其於說行菩提心的修習（六波羅密多）時，觀空便比止境更為重要。

所以綜論前八品統攝顯三乘的止觀修習，可以說是由小向大、由自利向利他的趨向。如今許多學佛的人，只知道一些零碎

止觀修習的名相，而不知道由印度傳入西藏的寧瑪派止觀，實在有一完整的修習系統，卻感到學大乘時無止觀可修的徬徨，於是或反求於南傳小乘止觀，或但說經教而流為知識的研究，甚至認為但唸經拜懺即是唯一的修行，因此便呈現有說無修的危機。若依此情形發展下去，北傳大乘佛教恐怕便只有一些文字流傳，終於名存而實亡。引導這種風氣的人，應該屏棄門戶之見，參考一下寧瑪派的止觀修習教授。

本部份止觀修習，除了依止善知識那一部份，以皈依上師為主，有密乘色彩，餘外一切止觀教授皆與密乘無涉，其修習固非密乘修習，其見地亦非密乘見地，是則大乘顯宗的行人，何妨依此作為修止觀的參考，那就總比目前的一片空白、無止觀可修為好。

中後五品，完全涉及密乘的修習，筆者雖將其導引譯出，並據敦珠法王的教授加以詳釋，唯卻不擬公開，但亦已將本論各頌法義加以註疏，此處即無須詳述其結構及次第。有資格的密宗上師，一定可據本論給弟子以修習方面的圓滿指示，而未追隨正法及格上師的人，則實不宜據文字自行揣摩而作修習，是故導引法的守秘，實對研習本論無損。

由於近年中國大陸關於「大圓滿」的書刊，流於抄襲及濫傳，而竟能流行於港台及海外，筆者因此不得不稍為說明一下修習的頭緒。

凡修習大圓滿前行，一定要以一本尊為主，不能兼涉他尊。昔年蒙屈文六上師傳授，為康派傳統，以大威德金剛為本尊；至於敦珠法王的教授，則以普巴金剛為本尊。所謂本尊，即以一尊統攝八大忿怒尊。八大忿怒尊皆各有其特殊表義，若不明瞭，或不知如何以一尊統攝八尊而作止觀，則定必無法修習，若依儀軌流

爲事相，則大圓滿的法義亦必全失。因此研習本論的中一品及後四品，對密乘行人來說實在非常重要。

結頌回向

諸法無偏本覺普賢王 無垢光明無邊寂忿尊
無央大界化身金剛持 三身無分智悲我頂禮

三乘一味如來示密意 以三次第宣說如來藏
昏開心性止觀中休息 如是三乘聖者我皈依

法爾圓滿諸法自顯明 對行者機說爲四宗河
四流波濤盪漾無非水 悉能滌盡凡夫心識垢

其能滌垢即止觀修習 若無止觀僅如水沾衣
垢盡光明心性剎那生 是即三乘聖者所證境

清淨樂明與大悲周遍 剎那圓證法報化三身
不可思議法門大圓滿 以離言思即爲究竟道

九乘次第如是遍修習 文殊法門寧瑪派傳承
願以傳播少分功德水 回向有情普霑甘露雨

西元一九九六年歲次丙子阿闍梨無畏金剛談錫永於圖麟都大圓滿樓譯竟復造此導論

編按：《大圓滿心性休息》十三品及《三住三善導引菩提妙道》，將編入《寧瑪派叢書》中，由香港密乘佛學會出版。

（上接第25頁「近代中日臨濟宗比較二題」）

⑬同上書，第34頁。

⑭朱謙之譯《中國禪學思想史》，上海古籍出版社，第347頁。

⑮同上書，第734頁。

⑯《中國佛教印象記》，載《海潮音》第十六卷第七號。

⑰《金山大定密源禪師塔銘》，載《八指頭陀詩文集》，長沙岳麓書社，一九八四年版，第495—498頁。

⑱《來果禪師語錄·自行錄》卷七，上海佛學書局，一九九三年版，第560—561頁。

⑲《來果禪師語錄·解謗扶宗淺說》卷一，第24頁。

⑳同上，第20頁。

㉑《中國佛教印象記》，載《海潮音》第十六卷第七號。

㉒②④《虛雲和尚開示錄》，第27—28頁。

㉓同上書，第43—44頁。

㉔同上書，第81頁。

㉕同上書，第107頁。

㉖《通向禪學之路》，第80頁。

㉗《八指頭陀詩文集》，第307頁。

㉘《禪風禪骨》，第131頁。

㉙《通向禪學之路》，第72—73頁。

㉚同上書，第79—81頁。

㉛請參閱同上書，第八章。

㉜轉引自《八指頭陀詩文集》，第497頁。

㉝③⑤《虛雲和尚開示錄》，第42頁。

㉞同上書，第82—83頁。

㉟《來果禪師語錄》卷三，第236頁。

㊱③⑨同上，卷二，第103頁。



近代中日臨濟宗比較二題

何建明

近代中日臨濟宗為適應時代發展和人生需要，契理契機地積極繼承和推展了中國古代臨濟禪佛教的精神傳統，充分發揮了佛教文化的「預流」機制，以各自的鮮明特色，展示出了臨濟禪佛教的勃勃生機。

一、無字公案與念佛公案

公案是參禪獲得開悟的敲門瓦子。正如鈴木大拙所指出的：

「把公案當作在心靈的秘密中打開心靈大門鑰匙來使用，這是近代禪宗的特徵。」①在近代中國和日本的臨濟禪佛教中，都很注重使用公案。因為公案具有酵母的作用，「當各種條件成熟，心靈自然敞開而悟。」②虛雲和尚指出，在唐宋以前，禪德們多是由一言半句就悟道了，師徒傳授，不過以心印心。宋代以後，人們的根器陋劣了，講了也做不到，祖師們不得已，就採取了以毒

攻毒的辦法，教學人參公案，這實際上是假一種方便，以便悟道、明心見性而已。③

至於公案的目的，中日近代臨濟禪佛教也有一致認識。鈴木大拙說：公案的目的，就是強迫學者專心致志地去全力參究，「把學者推向那種可以說除了捨身躍下以外，別無他途的心靈懸崖頂端，使他們沉浸於全力一搏的精神氣氛之中。由於破釜沉舟，一往無前，所以終於看到了六祖所要求的『本來面目』。」④虛雲和尚將公案譬之於「一心逃命」，由於「生死心切」，不逃命就有丟命的危險，誰會不顧性命，在生死關頭仍無動於衷呢？一心逃命，別無他圖，便是參禪之公案的效果。因此，公案不是別的，就是要全副身心地投入，不雜他念。⑤當然，在具體揭示公案的本質時，以鈴木大拙為代表的日本臨濟禪德更能以現代理論來進行剖析。他指出，公案既非謎語，也非玄妙機智的應酬，而是極有目的即喚起疑情並推至極端的一

種方法。在理性上，它超越了邏輯二元論的界限，切斷了所有理性知識和邏輯通道，打開未知的心靈領域，得到觀察本來面目作用的內在感受能力，從而使人們相信在理性作用之上還有某種更高層次的東西⑥。與此相比，中國近代臨濟禪僧無論是來果，還是虛雲等，都因缺乏現代知識訓練而對公案的講解仍停留在傳統解釋範疇內。他們闡釋公案，仍用「如貓捕鼠」、「如老鼠啃棺材」等比喻，通過「照顧話頭」，「以一念抵制萬念」，最終達到「萬緣放下，一念不生」。

近代中日臨濟禪佛教在公案問題上，有一個明顯的不同之處，就是日本近代臨濟禪佛教所盛行的是宋代的無字公案，而中國近代臨濟禪佛教所盛行的，則是明代所興起的念佛公案，這一點，鈴木大拙當年考察中國禪佛教時已經發現⑦。

無字公案產生於唐末趙州從諗。但真正在禪佛教史上產生重大影響的，是經過宋代黃梅五祖法演的處理和後來大慧宗杲的弘揚，正如柳田聖山所指出的：「從法演開始，經過大慧的強化而得來的『無字』工夫，逐漸形成了南宋以後禪的一貫方法，在無門慧開（1163—1260）著名的《無門關》中，就有最鮮明的事例。」⑧日本近代由白隱慧鶴所開創的臨濟宗風，就是自覺地承繼了中國唐宋時代的禪風的。江戶時代的日本禪，不僅有中國宋代傳入的禪，而且中國禪在江戶的時代再次傳入日本，從而進一步影響了日本禪佛教。白隱慧鶴正是在這種背景之下，「成功地把源於『無字』的公案禪的方法系統化了」⑨。後來，近代日本臨濟禪佛教也主要是沿着這條道路走向現代社會的。西田幾多郎、鈴木大拙等，都根據無字公案進行禪教實踐與闡釋。

據說，鈴木大拙曾參究一個無字公案，好幾天未能參透，到了第五天「接心」快要終了時，他已不再意識到「無」，並與「無」合而為一了，與「無」打成一片了，從而達到了三昧境

界。由此，當他走出禪堂、踏向宿舍時，祇見月光下的樹與他自己都澄澈透明⑩。鈴木大拙曾盛贊白隱對中國自慧能到宋代大慧宗杲等的禪宗傳統的自覺承繼，他說：「白隱是近代日本臨濟宗的創始者，從他的話中，我們可以知道，自從慧能和他的後繼者以後，一千多年以來，禪的心理狀態是怎樣得以繼續的保持而沒有多少改變。」⑪在他探討公案的論著中，所依據的，都是唐宋時代中國的無字公案。在他看來，祇有宋代的無字公案，才真正能夠代表慧能所開創的純禪傳統風格。所以，他甚至說：「禪的形式化（即公案化——引者注）在中國是五代即十世紀（即趙州從諗——引者注）開始的，但它的完成，則是由於德川時代白隱禪師的天才。」⑫實際上，他是把明代以後念佛公案取代無字公案而成為禪門主要公案形式，看作是慧能所開創的純禪的消亡，慧能純禪傳統正是通過白隱，將無字公案系統化弘揚，而在日本近代得以繼承和發揚。所以他說：「在禪宗的發源地中國，已經不存在純粹形式的禪宗了，相承的譜系也已中斷，而淨土宗念佛修行思想卻滲透進去了，祇有日本，禪宗依然被擁戴為正統的代表。」⑬

其實，近代中國臨濟禪佛教所繼承的明代念佛公案傳統，並不一定就喪失了禪宗的正統。因為淨土宗的念佛與禪宗的參究「念佛是誰」畢竟是有區別的，不能混同而論。

念佛公案的興起，確實與禪門對淨土宗念佛的攝入融合有關。趙州從諗的無字公案在明初，仍有提及，但已趨衰落，念佛入禪之勢日漸上升。據日本學者忽滑谷快天研究，念佛公案肇始宋金之際曹洞門下提倡念佛的長蘆清了⑭。但念佛公案真正盛行，則始於元末明初楚山紹琦、空谷景隆等進一步推進宋元以來禪淨融合之趨勢。楚山紹琦時明確地將「這個念佛的畢竟是誰」作為話頭，反復參究。正如忽滑谷快天所言：「（明）太宗帝以

後，以念佛爲公案，乃生單單提起阿彌陀佛名號，置之懷抱，以爲悟由之風。楚山紹琦唱之，其徒數百，形成一代風潮。」^⑮後來，明末高僧雲棲株宏、憨山德清進一步將「念佛者是誰」作爲參禪的主要公案，並直接影響到近代。近代中國臨濟禪宗各寺院叢林，無不以此公案來參禪，因而正如鈴木大拙在三十年代初的中國禪寺中所見「中國現行的公案，只是『念佛是誰』或『念佛者是誰』，我等在各寺院所見的便是如此。」^⑯

近代中國臨濟禪門大德幾乎都是以念佛公案而獲得禪悟的，如大定密源在金山隨觀心和尙參禪，「觀心慧和尙令參『念佛是誰』有省，頃命師（指大定——引者注）爲領袖。」^⑰來果曾自述外出參訪，「每日太陽將出，先舉『念佛是誰』一法，毫無其他妄念。」^⑱

他們還大力提倡參究「念佛是誰」公案，認爲這是現今末法時代唯一能起疑情、除妄念、獲得開悟的方法。來果禪師指出：「參禪人所生者，今生參一生的禪，至死不離一句『念佛是誰』。生則不離佛法家，死則不離佛性地。」^⑲他還說：「參禪之人，全仗自力，不假他力，能究竟佛是誰念的，不許片念走作。」^⑳虛雲和尙說，後世參禪，必有看話頭的，然而，古來話頭很多，但以「念佛是誰」爲最普通。鈴木大拙曾謂：「至此所謂『念佛是誰』的公案，今日此公案也成爲一種念佛化了。所謂念佛意識上卻不參究這個『誰』的意味，其『念佛是誰』之事，即與『南無阿彌陀佛』同樣看待。即以此反復唱念，而所謂『念佛是誰』者，即不外乎一個『南無阿彌陀佛』。」^㉑其實，這是大大地誤解了虛雲和尙等近代中國臨濟宗大德提倡參究「念佛是誰」公案的原意。

虛雲和尙曾明確地指出，參「念佛是誰」就是觀心，即是觀照自心清淨覺體，即是觀照自性佛，「從一念始生之外看去，照

顧此話頭，看到離念的清淨自心，再綿綿密密，恬恬淡淡，寂而照之，直下五蘊皆空，身心俱寂，了無一事。從此晝夜六時，行住坐臥，如如不動，日久功深，見性成佛，苦厄度盡。」^㉒真正的參看「念佛是誰」公案，並不是如鈴木大拙所說將「念佛是誰」反復唱念。虛雲和尙曾十分明確地批評這種「念話頭」而不是「參話頭」的作法，他說：「宋朝以後，念佛者多，諸大祖師乃教參『念佛是誰』。現在各處用功的，都照這一法參究，可是，許多人仍是不得明白，把這句『念佛是誰』的話頭放在嘴裏，不斷的念來念去，成了一個念話頭，不是參話頭了。」^㉓「我們參話頭，就是要參這『誰』字未起時究竟是怎樣的。」^㉔其實，「如果你要說看『念經的是誰』，看『持咒的是誰』，看『拜佛的是誰』，看『吃飯的是誰』，看『穿衣是誰』，看『走路的是誰』，看『睡覺的是誰』，都是一個樣子，『誰』字下的答案，就是心。」^㉕看話頭，就是觀心。^㉖當然，鈴木大拙之所以誤解近代中國臨濟宗真正的「念佛是誰」公案，大概由於他在中國許多寺院看到的參此公案者，不是真「參」，而是實「念」正是虛雲和尙所批評的錯誤用功。因此，近代中國臨濟宗所謂參究「念佛是誰」，與淨土宗的單純唱念佛號是不能等同的。

但是，我們也不能否認近代中國臨濟宗大德如虛雲者提倡「念佛是誰」公案，確也有融通禪淨的意味。比如，虛雲和尙曾言：「善用心的人，禪淨不二，參禪是話頭，念佛也是話頭。只要生死心切，老實修行，抱住一個死話頭，至死不放，今生不了，來生再幹。」^㉗他還說：「以冰清玉潔的聲音，稱念諸佛聖號，這是念佛法門。進一步問念佛是誰，就是參禪了。」^㉘這種融通，實際上是其契理契機所行的一種方便，並不意味着禪淨完全一樣，無何區別。

二、悟的兩種闡釋

悟是參禪的目的。沒有悟，說明參禪的工夫尚不足，仍須繼續精進努力。中日近代臨濟宗的高僧大德們都很重視悟。鈴木大拙說得很干脆：「悟是禪宗所以存在的理由。沒有悟，禪宗也就不成其為禪宗了，因此，禪宗的訓練和教育，都歸結為悟的開發。」「如果不能『悟』，那麼任何人都不能參到禪宗的真理。」^{②7}釋寄禪也說：「此事只貴一悟，不貴久修。若悟，即掉臂咳唾。」^{②8}這也就是說，修行參禪只是手段，不應當執着於久修恆參，只要達到了悟這個目的，也就行了，不能悟而一味參修，並不能真正的把握禪宗的真理。

然而，如何才是悟呢？也就是說，悟與迷到底區別在哪兒呢？為甚麼世間人常在迷途中打混而不能悟呢？

在悟的結果上，中日近代臨濟宗大德們也都有共同的認識，即開悟者，自由無礙，超脫生死輪迴的苦海。然而，就在悟的知性闡釋上，中日近代臨濟宗各有側重，表現出鮮明的個性特徵。禪宗本來是反對「立文字」的，然而，歷代禪僧為了說明禪意、提示學者，也不能不從知性的角度來對其進行闡釋。我們也正是在這個角度上，來說中日近代臨濟禪德對悟的知性闡釋的。

無論是釋宗演，還是鈴木大拙，他們都是很明確地將悟與知解或理性（知識）對立起來，甚至把知解、理性看作是獲得禪悟的最大敵人。只要消除了知解的作用或干擾，悟就臨近了，參禪、公案等，就是為了破除所知障。

釋宗演在《解脫的真義》一文中，較集中地闡發了他對知解所造成的迷惑和知解與悟的關係的認識。他指出，世人是被障於知解，就是以知解求悟。他將大慧宗杲「將心待悟」，解釋為「以知解求悟」，將古代禪德高僧所謂迷惑中的「心」和

「念」，理解為「知解」。他認為，用這種知解求悟，猶如緣木求魚，顯然是不可能的事，反而更陷於迷途，為知解所役使。當然，知解也不是絕對不好的東西，它往往成為高僧大德們「處事的方便」。因為對他們來說，「知解是表現解脫的妙相」，「知解是解脫之場」。他們超越於知解之上，不為知解所役使，而是「把知解為役使」。很顯然，在悟徹之前，知解是必須加以制止的，這就需要修行、坐禪。

鈴木大拙對悟的知性闡釋更富有現代氣息。他進一步推展釋宗演詮釋迷惑之「心」、「念」為「知解」的觀念，把開悟前所應當剔除的「心」「念」主要理解為理性或分析性概念。他明確地指出：「禪悟最大的敵人是理智，至少一開始的時候是這樣，理智乃是強調主體和客體的分開。所以，如果要展開禪的意識，便要減少起分離作用的理智。」^{②9}他還說：「禪的生活是從『悟』開始的。『悟』可以定義為與理性邏輯理解相對的直覺性洞察。」它「意味着在二元論的思維方式中被隱沒的、至今未被注意到的新世界的敞開呈現。」^{③0}也就是說，要想「獲得洞見事物本質的新觀點」，使宇宙萬物的存在底蘊這一「新世界」呈現出來，就必須擺脫、剔除邏輯理性的遮掩。「意識發生以來，我們總是用一定的概念性、分析性的方法去對應內外各種條件，禪宗修行一舉傾覆了這個基礎，使這個舊的骨架在全新的基礎上重建。」「禪宗的禪，必須『悟』，必須是一氣推倒舊理性作用的全部堆積，並建立新生命基礎的全面的心靈突現，必須是過去從未有的，通過新視角遍觀萬事萬物的新感覺的覺醒。」^{③1}總而言之，禪悟最重要的就是要推倒、清除邏輯理性，擺脫「屈從於二元論的規定而形成的條分縷析的邏輯思維習慣。」而通向禪悟的公案，正是通過思維突然的中斷，將理性的心理障礙一掃而光，從而「使從來未知的心靈領域」——「在我們心靈中潛藏着

的一個超越具有相對性結構的、意識領域的未知的深層世界」直接突現出來。

與日本近代臨濟禪德強調禪悟必須主要掃除理性或邏輯思維習慣不同，中國近代臨濟宗固然也主張破除理性能力，但同時，他們更注重破除貪嗔痴愛等習氣。

大定密源是明確主張排除見聞覺知和對待之理的。曾有人問他：「見聞覺知，是個甚麼？」他撫掌說：「喏！喚甚麼作見聞覺知？」他還曾說：「真妄相待，縱饒證真，亦是對待邊事，豈究竟耶？」

虛雲和尚將修行者分為上下二等，「上焉者，終日作模作樣，求禪求道，不能離于有心；下焉者，貪嗔痴愛，牢不可破，背道而弛。」^{③④}也就是說，對於上智之人，他們好起分別之心（「有心」），而對於一般的人，則執著於貪嗔痴愛，七情六欲。因而，「橫說豎說，或棒或喝，都是斷除學者的妄想分別，要他直下，識自本心，見自本性。」^{③⑤}不過，執著於理性分別之心的上智之人，畢竟還是少數，絕大多數都是執著於貪嗔痴愛的一般人。因而，虛雲把禪悟「修心」的重點，放在如何除掉貪嗔痴愛的習氣上。他認為，參禪人通過公案，就是要「降伏其心」。他將「心」與「佛」對立起來，「心」是妄心，即貪嗔痴愛。「佛」是自性，即父母生我之前的本來面目。「自性本來是佛，不要妄求，只把貪嗔痴習氣除掉，自見本性清淨，隨緣自在。」^{③⑥}說來說去，還是把習氣掃清，就能降伏其心。行住坐臥，動靜閑忙，不生心動念，就是降伏其心。^{③⑦}

來果禪師也明確地將悟的中心，放在掃除「愛惡之念」上。他說：「做工夫最怕思惟」。^{③⑧}所謂「思惟」，就是「循情應對」，追求功名和世俗愛惡。他還將參禪稱作「救心之法，為釜底抽薪之根本大法」。^{③⑨}救甚麼「心」？救「惡心」。「何為惡

心？答曰：身之殺盜淫，口之綺言妄語兩舌惡口，意之貪嗔痴是也。」

如果我們從知、情、意三維心理結構來看，很顯然，日本近代臨濟宗側重於從「知」的層面來闡釋「悟」，將禪悟主要看作是對「知」的排除，從而使本來就潛藏在心靈中的一種未知的深層世界呈現出來。而中國近代臨濟宗側重於從「情」和「意」的層面來闡釋「悟」，將「禪悟」主要看作是掃除「情」和「意」的紛繞，從而見性成佛。這實際上也從一個側面說明了，日本近代臨濟宗何以注重禪定生慧，而中國近代臨濟宗何以注重持戒守定。

注釋

①②④ 鈴木大拙《通向禪學之路》，上海譯文出版社，一九八二年，第88—89頁。

③ 參見《虛雲和尚開示錄》，北京書目文獻出版社，一九九二年，第27、43頁。

⑤ 參見同上書，第36—37頁。

⑥ 鈴木大拙《通向禪學之路》，第92—93頁。

⑦ 《中國佛教印象記》，載《海潮音》第十六卷第七號。

⑧ 毛丹青譯《禪與中國》，北京三聯書店，一九八八年版，第175頁。

⑨ 同上書，第179頁。

⑩ 《通向禪學之路·譯者序》，第2—3頁。

⑪ 《禪風禪骨》，中國青年出版社，一九八九年版，第139頁。

⑫ 《通向禪學之路》，第95頁。



從宗教無神論談佛教

《梵網經》云：

「一切衆生，皆有佛性（有成佛的可能性存在），皆當作佛，我（教主釋迦牟尼佛）是已成之佛，汝等是未成之佛。」

《趙州和尚語錄》云：

「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛內裏坐。」

佛教常言：佛度衆生。趙州之言真是把佛之義說絕了，對此，人們還有不認識佛的嗎？就佛教禪宗所言：

「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。」

這句禪宗語錄，它明顯地帶有泛神論的色彩。

佛教是「無神論」的宗教嗎？

佛教學者賈題韜老居士說：

「佛教是無神論，這是佛教在各宗教中獨具的特色。其它宗教都有一個共同點，認為有一至高無上的神掌握着人的命運，甚至連宇宙萬物都是由神所創造的。佛教則認為一切法衆緣所生，所謂『此有故彼有，此無故彼無』。一切事物都是在一定條件下形成或消滅。在這一規律面前是萬法平等的。佛教否認獨一無二，絕對至上，掌握人的命運的神。佛是至高無上的，但他不能

王壽雲

掌握人的命運，也不能逃避這一規律。佛之所以成其爲佛，正是因爲他認識了這個規律，並根據這個規律斷惑證真才成佛的。而且從本質上說，心、佛、衆生三個無差別，世界上一切有情可以遵循這個規律達到與佛平等的地位。至於佛典上所說的衆多鬼神等，都是屬於衆生一類，與我們人類一樣，依所作之善惡業所決定其升沉苦樂之依、正二報。」（見85年《法音》第二期，《打開人生奧秘之門》）。

具上所言，筆者今從比較學的角度，對佛教之有「神」、「無神」進行闡述，並加以合理的說明，以期匡正社會各界對佛教的誤解，因此從五個方面一一加以說明。

一、從歷史角度來觀察

依據歷史學者的考證，佛教創始人釋迦牟尼佛是歷史人物，遠在二千五百年之前，古印度的迦毗羅衛國有一位王太子——悉達多，二十九歲（一說十九歲）出家修道，三十五歲時，在一棵菩提樹下，冥想成道，成爲覺者（佛陀）。

從根本佛教的意義來講，佛陀不像基督教的上帝那樣是造物主、救世主。他只是一位已覺悟的「佛」。然而他沒有創造什麼，只不過是用自己的覺悟到「真如實際」去教化那些未覺悟的有情眾生（人類），他引導人們走入「正道」的導師，是救治世人疾患的無上「醫王」，他沒有基督那種「神之子」和「三位一體」的品格。因此，他對弟子與俗眾也沒有「天賦」的、強權的強制性的權威。人們信仰佛陀，崇敬佛陀，乃至禮拜佛陀，只是將佛陀作為自己的立身處世的模範，仿效之、學習之，希望自己也像佛陀那樣覺悟宇宙人生的真理，達到和佛陀一樣的理想涅槃境界。

然而，佛典中對於諸佛（如教主——釋迦牟尼佛陀）出現世間，教化的因緣又是作如何說明的呢？《法華經·方便品》中說：

「……諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。舍利弗，云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世；諸佛世尊欲令眾生開佛知見使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗，是為諸佛唯以一大事因緣故，出現於世。」

由上經文，貫穿於「開、示、悟、入」佛之知見，諸佛世尊以此一大事因緣而出現於世的。所以，釋迦牟尼佛陀（悉達多太子）得道覺悟以後，其一生所進行的那種宏法傳道的目的，也是基於《法華經·方便品》裏所言的「開、示、悟、入」佛之知見，所謂「令眾生開佛之知見，目的讓一切眾生消除煩惱而成無上的佛果。」

印度佛教產生的初期，佛教創始人——釋迦牟尼佛陀就極力

地反對當時古印度的婆羅門、拜火等教的那種「四姓說」乃至梵天「創世說」等那些不合理的，專制式的宗教神話的學說，積極地廣泛地宣傳萬法因緣（緣起、緣生）生——「因緣所生法，我（佛）說即是空」的道理。同時，還積極倡導「四姓平等」宣說一切眾生皆有佛性，主張通過自己（個人）的努力，人人都有成佛的可能性，這種覺悟成佛說打破了印度當時的深嚴等級制度，明確地否定大梵天（神）及神權那種至高無上的地位，衝破了那時印度學說思想樊籬，跳出了一切善惡報應都是「神」的賞賜，為世界和印度的文化思想領域，開出了一個新的歷史紀元，影響歷史二千多年。

釋迦牟尼佛在信仰上，提倡智慧和解脫，極力反對盲目的崇拜，以及種種不合理的苦行，而是注重用智慧來尋求解脫。這些內容我們可以從原始佛教的經典《四阿含經》中，可以找出許多類似的明確答案。至於，以後所興起的大乘佛教更加體現了這一點。

在原始佛教時期，其信徒對釋迦牟尼則以佛陀兩字來尊稱的；到了大乘佛教期間，「佛」的含義由原來的原始佛教、部派佛教那種反對釋迦牟尼尊稱之外，又再擴大引伸為一切覺行圓滿的聖者，或曰「十方三世一切諸佛」，這樣又更加體現了佛經中所言的「一切眾生皆有佛性」的理論。同時，又說明了「心」、「佛」、「眾生」三位一體的等無差別性。於是，釋迦牟尼佛所提倡的一切眾生都是未來的諸佛，這一思想更加鮮明。但是，佛本身不是神，不是全能——無所不能的，至於佛是如何地度生，這只是其大慈法門中的悲願罷了，所以佛陀只不過是慈悲的象徵。佛教經文中還把成佛和建立佛國的淨土（利樂有情和莊嚴國土）思想，作為行者的實踐法門。嵩岳元奎禪師說：「佛七能三不能：佛能空一切相，成萬法智，而不能滅定業；佛能知群有

性，窮億萬劫類，而不能化導無緣；佛能度無量有情，而不能盡衆生界，是爲三不能。」

佛教傳入到我國以後，佛教的莊嚴國土、利樂有情的淨土思想更加鮮明。但是，中國佛教的特質，在於將大乘佛教的利樂有情的思想，結合我國的一些實際情況，將印度的大乘佛教思想在中國又得到進一步的發展。這一發展，是體現在無神論上的，禪宗的精神更能說明這一問題。

但是，佛教的理論在說明有情衆生的生死輪迴，以及其輪迴的主體又作何解說的？

關於這一問題，是佛教中的生命科學，佛教是用「業識」——第八阿賴耶識來闡明的。佛教的輪迴觀念，是從「一切衆生平等」的理論爲出發點，在說明輪迴的主體時，「業識」並不是一成不變的，作爲有情衆生輪迴的主體（「業識」），它是有情衆生受業報的作用而有不同的生命形態（六道衆生）的顯現。有情衆生——人的上升或沉淪，都不是命中注定的，而是自身的業力——所作所爲，爲善爲惡所牽引的，這一輪迴思想告訴人們，有情衆生——人是受時間、空間等因素支配的。由此而見，佛教的輪迴觀念——理論，無疑更近乎人情，合於理性的。

佛教的「業識」理論也同樣是基於「諸法因緣生」的緣起法的認識論，這一法則也說明「業識」亦復如是，輪迴亦復如是。佛教就是用這諸法因緣所生的現象，概括地說明衆生是由業力感得果報的，或者也可以說：被業力所轉。這種理論，鄭重其事地告訴人們：要對自己的所作所爲（業力），負有完全直接的責任，以此，將輪迴說建立在社會的倫理道德的基礎上。

縱觀有情衆生，每一個衆生，包括人類，各自都在一期生命中造業，由其所造的善惡，乃至無記之業，其業的不同，而個別受報也是不同的。又因爲有情衆生於其往昔生中，曾造無量的業

（或爲善業，或爲惡業）；業隨識牽引，所謂同類的業因，感召同類的果報，於是出生相同的環境，這就是佛教常言的「依正二報」。所以，佛說衆生無盡，世界無窮，一切都是衆生的自作自受。

佛教的六道輪迴和業力的學說，不是釋迦牟尼憑空想出來的，究其淵源，大體上是承襲印度婆羅門教的輪迴學。但是，佛教與婆羅門教的輪迴觀念，畢竟有本質上的差別，婆羅門教未能跳出等級制度的樊籠。然而這一輪迴說，在印度的文化圈中是普遍認可的，除順世享樂的唯物論者之外，可謂是共說。釋迦牟尼佛是在這一基礎之上，將六道有情衆生的輪迴，結合個己的業力（業識），進一步加以闡發和說明的，使其學說更加完善，更加有系統，從而真正體現了社會倫理道德的嚴肅性。這樣，佛教的六道輪迴學更加合情合理了。

二、從宗教角度來觀察佛教

在宗教領域內，作爲概念的「神」其範疇和內涵性質，依不同的宗教，大致是有共性的。但是，宗教的理論思維，並不是一個模式，或一樣的內涵和範疇，佛教的特色是對於「神」是有自己的內涵和性質的。存在於佛教之外的世界各大宗教，一般都將「神」規定爲超自然的全能現象，或者是一種高踞在世界，乃至一種至高無上的力量。如基督教的上帝，就被認爲是世界的創造者、救世主，主宰宇宙間所發生的一切，乃決定人類命運的神。此時，「神」的這一概念則被賦於實體範疇的涵義，它作爲靈魂精神的實體而存在。

那麼，佛教範圍內，「神」的範疇涵義是什麼呢？佛教的理論是建立在緣起上的，所謂「此有故彼有，此無故彼無」，它說

明一切法是緣生緣滅而無自性。佛教的理論首先是否定諸法第一因，以爲宇宙人類的一切現象都是無始無終的，「此生故彼生，此滅故彼滅」的，也不承認宇宙間有一個萬能的神（大梵天，上帝）在任意主宰和操縱人們（廣義的說，佛教則泛指一切有情）的命運。同樣，對於一些自然現象，如風雷雨雹，以及疾病死亡等，也不承認，或以爲是由神在操縱和主宰。人類的生死、禍福和命運等，都是由過去各自的善惡業行（行爲）的力量，所感召今生現前的禍福果報，非由神意所安排的，若用佛教的理論來洞察，世界上並沒有什麼所謂一個「全能的神」，來任意主宰和判決，支配宇宙人類、乃至有情衆生。佛教的理論是否認有神論的創世說，對於一些合理的理論也是加以吸收的。

佛教否定神的創世說，但不否定天地諸神，如山神、樹神、稼禾神、土神、天神、雷神、雨神等的存在。這些神又不是佛教徒所信仰和皈依的對象。另外，佛教經論中「神」這只能存在於概念，往往以「神通」、「神變」的方式出現。它是一些有修行的有情衆生（包括人類），在遵循緣起規律的過程中呈現出來的一種精神境界，屬於功能範疇。因此，佛教的無（非）神論的特點是，雙遣「有神論」與「無神論」的各執一邊，非有亦非無，這樣正是顯出佛法中道義，不落有無二邊的過失，由此而見，可將佛教定爲非神論的宗教。

若進一步深入研究，我們可以發現，佛教的經典上從未排除鬼神類的有情存在，這也是衆所周知的一些常識。然而，佛教中所言的「神」，乃是「天龍八部」之通名，如居住在欲界忉利天的帝釋天王，這些也只不過是六道輪迴中的一類有情罷了。它同其它有情衆生一樣，也是被各自的業力所牽引，同樣，也根據各自的善惡業力的多寡升沉輪迴流轉於六道。這類有情衆生是隨各己所造的業，而爲天、爲人、爲修羅、爲畜生、爲鬼神、爲地

獄的。由此觀之，佛經典中的「神」類有情，實有別於其它的一神論、多神論的宗教所認爲：「神」爲主宰義。因此，我們可以將佛教歸爲無神論的宗教。

但是，人們若以佛教經典中確實地承認神鬼道的有情衆生存在來說：那麼佛教可以說是「無神權」的宗教。

綜合上面的分析，佛教可以說是非神論宗教、無神論宗教、無神權宗教等。爲了便於人們對佛教的進一步認識，可以將佛教歸爲「無神論」的宗教行例中去。

三、從科學角度來觀察佛教

佛教的教義，它包括哲學中的認識論、本體論、現象論、方法論、以及佛教哲學所固有的緣起論、唯識論、中道論和解脫論等內容。但是，佛教的人文科學的主要內容，還是從我們人生本體去證驗宇宙世界的，這裏還包括時間、空間等內容。它具有高深的哲學理論和科學的實證方法，簡單地說，佛教的教義內容有科學的證驗，哲學的論據等兩大部分，這可以說，是佛教的特徵之一。趙樸初在《要研究佛教對中國文化的影響》一文中指出：「在世界觀上，佛教否認有至高無上的『神』，認爲事物是處在無始無終，無邊無際的因果網絡之中。在人生觀上，佛教強調主體的自覺，並把一世的解脫與拯救人類聯繫起來。」

佛教的教義是以緣起法則爲中心的，所謂「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅。」主張一切法都爲因緣所生，緣生緣滅的，剎那剎那生滅的，從而認識宇宙萬物的一切法，所以有人提出將佛教歸於緣起（緣生）的認識論中去。佛教以爲：世間（宇宙法界）的一切存在的現象（法），都有生滅現象，一切法都是所謂因緣和合而生起（產生）的，其消滅（消

亡、毀滅）亦復如是，這就是所謂「緣合則生，緣離則滅」的理論思想。

佛教在緣起的法則中，演繹分析是建立在哲學的認識論上的，並在各個不同的角度加以說明。佛教的緣起，從內容上講有「法界緣起」、「業感緣起」、「賴耶緣起」、「眞如緣起」等等。這些內容是緣起的，所以法界、業感、賴耶、眞如等都離不開緣起的法則。若離之，何來法界、業感、賴耶、眞如呢？既爲如此，那麼主宰之義從何而安立呢？第一因的學說又如何建立之？

由此可以看出，佛教沒有創世主的觀念，就連佛教中修行至最高果位的佛陀，從佛教本位上講，也只不過是一位覺者，所謂一迷爲衆生，覺爲佛。」既然佛教不承認世界上有什麼所謂主宰義的「上帝」第一因的「神」能爲宇宙創世主，以全能無不能的姿態和神權來主宰人們的命運，並又創造天地萬法，那麼其它各宗教中那種具有主宰義的上宰，第一因的「神」又從何處安立在佛教的頭上呢？

站在佛教義理之上來觀察「神滅」之論，倒頗合佛教的本義。佛教在破斥有一個神我、梵天等之神格上，有其戰鬥之劍，從中道諸學說裏，便可顯而見之。從佛教義理講，佛陀本身也不是有什麼超人格之神，或神權的存在，佛在人間八相成道，說明了人間佛教之眞實，佛者，覺也，自覺覺他，覺行之圓滿無缺，是一種完美的，至善至美的佛格，佛也非釋迦牟尼之獨尊獨稱的，而是心、佛、衆生三者，無差別的，覺爲佛，迷爲衆生。佛是已成佛的衆生，衆生是未成佛的衆生。

凡深研佛理的學者，站在科學地研究和討論，一致共認佛教是世界上最唯一的無神論宗教，特別是當今西方之神學家和學者更是這樣以爲的。因此而說，無神論是佛教的一個最基本的原則，

它區別於其它宗教的分水嶺，這是科學的、實事求是的觀點，無不是佛教一大特色之一。

四、從文化角度來觀察佛教

西方文化的特質是以耶穌基督教的神學文化爲代表的，而東方文化則以中國儒家文化和印度佛教文化爲代表的，或說是以儒釋道三家文化爲代表的。這二個文化圈的思想體系影響整個世界的人類文化史，其內容深刻地影響至今的幾個世紀，所以，宗教的思想內容與人類歷史文化是有着不可分割的聯繫。現在就從文化角度來探索，觀察佛教的思想內容，是否有那種殊途同歸的功效呢？這又是學術上的大是大非問題，本文根據結構和內容，暫且不在此作討論。但是，作爲神的觀念，在佛教典籍中是有明文的記載，這也是事實。然而，我們絕不可將一切有「神」之名稱，不作內涵和意義加以科學的分析，混淆地作爲佛教文化特點，而下定義：佛教是多神論宗教，這種論調好像是有欠實事求是的分析和科學性。

人類有歷史記載以後，人們不能很好地認識宇宙世界中的現象，就逐漸出現了各類神。所謂「神」之名，它在佛教之先，印度的婆羅門教已早有神的名稱出現了，崇拜神靈，以後其它的宗教也相續出現了不少神，神的概念更加含糊，有廣義，有狹義。

從廣義和狹義來分析神的內涵，佛教中的神，其概念本身就別於其它宗教中所以爲的「神」有主宰之功能，裁判宇宙一切。

從東西兩個文化圈來觀之，西方文化中所認爲的「神」，它首先得承認具有主宰之義；其次，還得具備第一因義，所謂派生。所以西方哲學領域中所引起爭論的主要焦點，也是在於第一

因，主宰義，所謂是精神第一性，或是物質第一性的大是大非的問題，由此，判斷（別）唯物與唯心的分水嶺（界線）。

中國傳統文化中也有「神」的名稱（字眼）出現，它確切的概念，除中國道教文化中認為的「神」具有西方文化中，類似的概念和涵義外，「神」在中國傳統文化領域中所處的地位，則沒有主宰之義的，或第一因的。我們在早期的文化典籍中所見的「神」字，只具備「妙」的意思，所謂「真神」、「神極了」的神一樣的，沒有更廣泛的含義，概念比較窄。

西域和印度的佛教文化圈中的所謂「神」，從概念上分析得知，它與上面西方神學文化，中國儒家文化中所謂的「神」，在觀念上是有顯著的差異，所謂「差之一毫，失之千里。」因此，概念性的問題，其內涵絕對不可混為一談的。假如真正明白這樣簡單的道理，用此標準，來分析說明，那麼佛教可以說是一種「無神論」的宗教。趙樸初在《佛教和中國文化》中說：「近世有人認為中國佛教是多神論，是偶像崇拜，這是完全不理解佛教教義和無視歷史事實的一種誤解。事實上，大乘佛教信奉『諸法緣起性空』的學說，佛教不承認有創世主，也不相信有主宰人類命運的天神」。

隨着文化的交流和遷移，印度佛教文化也隨之傳入中國。文化的交流，帶有融合性的成分，印度佛教文化也是這樣。我們現就從中國傳統文化發展形勢來看，近二千年的佛教流傳，佛教文化與儒家、道教文化等相互激揚，形成了中國特色的佛教模型，叢林寺院相續建立。這樣，我國佛教就形成了以寺院為主體的農禪並重的新式僧團生活，於是宗教生活，宗教氣氛更加明顯。寺院的林立，形成了清修的僧侶生活，所謂「天下名山僧佔多」的局面。這樣，中國的佛教就和雕塑、建築等藝術結下了深厚的善緣。宗教體現在藝術上，藝術則又反過來體現了宗教的內容，這

樣就形成了相互影響的局面。於是，佛教寺院中的大殿佛堂等都塑有與佛教文化有關的先哲形象，代表佛教的信仰，如佛陀、菩薩、羅漢、天龍八部等人物，用相應的典故加以說明。此外，還有中國道家文化中的神、鬼、閻王等形象，這些現象，無不是儒釋道三家共同的傑作，它同佛教原來的教義無多大相關連的。但是，這一現象伴隨佛教文化有千年以上的歷史。

若是追根究底，佛教的塑造，最早起源於釋迦牟尼佛的時代，它的真正含義，則不過崇敬和思念之情而已。在中國，也不出緬懷先哲，或者是以先哲作為自己學習的榜樣，仿效之，這裏也同當初一樣，也帶有崇敬之義。這與佛教教理中「學佛與成佛」的觀點，未有相悖之處。

五、從信仰角度來觀察佛教

有人以為，西方人偏重於專制式的教條信仰，是盲目的迷信，缺乏智慧的分析，而東方人信仰佛教，是注重智慧的追求，使人的精神和人格得到升華，所以是理智的宗教。

佛教傳入中國以後，經過數次的儒釋道三教文化相激揚，融合滲透，形成了以禪宗為主流的中國佛教文化。這裏雖然經過了最初的格義佛教歷程，三教合一的形式，但它最終還是走上了自己的道路。佛教的中國化，這是事實，然而，三教合一、格義佛教等形式的出現，它或多或少地滲雜了一些民間信仰的色彩。於是，在信仰中產生了神佛不分，或者，佛也信、鬼也拜。至於佛教是如何一會事，只知做好事，真正的義理和概念含糊不清。因此，在信仰上可以分為幾大層次。

在這裏值得一提和附帶說明一點，至於原始宗教上的神鬼產生的來歷和出處，非本題所要闡述的，姑且略而不論，然而我們

中國對神的定義是很廣泛的，只要它盡忠報國，對國家、民族有很大的貢獻，死後人們都會給他加上一些神秘的色彩。然後，後代的人又加上很多很多超人格的、神秘的色彩，於是就變成一個神，一個真正的神。如文天祥、岳飛、關公等。例如說關公，是個很忠義的人，大家將他尊之為義聖。

現就信仰的層次分類說明：

1. 民間有一部份人，相信鬼的存在，有人死為鬼的概念，於是他們為了求得合家平安而敬奉祭祀鬼，在鬼文化中，產生燒紙等作祭祀的形式。

2. 純為求福，認為頂禮膜拜佛祖，信奉佛祖，至少可以得到佛祖的保佑，以至消災植福。如民間信奉的觀音佛祖、觀音娘娘等。

3. 信祖師公、關帝爺、盧公、財神菩薩、土地公等，人們以許願的方式，祈求神靈的保佑他們合家平安，幸福安康，財運亨通。

4. 祭祀神醫，特別是在自己得病臥床，束手無策的情況下，祭祀神醫，以求法水喝之，或在家中放置神靈之像等。在民間有崇信保生大帝——吳本的，這就是其中一個例子。

以上所說的四種，都是我國民間千百年來而形成的一些信仰，但是，這與正知正見，正確信仰佛教的要求，還是大不相同的。

民間的信仰，既信神鬼，但又信奉佛祖菩薩，茹素持齋，嚴格地講，是神佛不分的。在解放前，有些地方的廟宇就專門有卜卦、算命、看相、抽籤等迷信活動。就是現在，福建省莆田地區還有三教合一的寺廟存在，可以說：這種信仰是不純潔的、大雜會式的。那麼，現在我國佛教寺院對於上述這些非佛教的民間陋

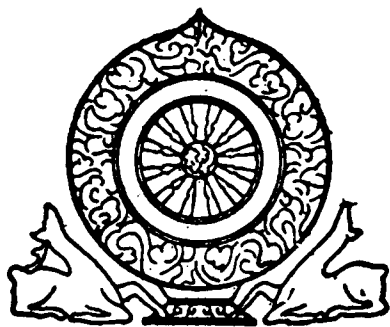
習，是如何處理對待的呢？

為佛弟子，應當遵奉本師釋迦牟尼佛的教導，眾善奉行、修習佛法、不得為人看相、看風水、算命、卜卦、抽籤、測字，以及書符念咒、趕鬼醫病、求神藥法水、妄談吉凶、恐嚇人民。（引文見《佛教徒信仰須知》。）

所以，具足正知正見的學佛者，概略地說：「以信為本」。《華嚴經》中說：「信為道源功德母，長養一切諸善根。」但是，佛教是實證的宗教，提倡凡正信的學佛者要產生疑問，去如理的思惟，以此來求得正知正見。它反對盲目的崇拜，提倡用理智對待感情式的信仰，「迷信」二字源出於佛典，可見佛教的釋迦牟尼佛是反對人們「迷信」的行為。禪宗所提倡的參疑，所謂「大疑大悟，小疑小悟，不疑不悟。」便證明了佛教反對迷信，而倡導正信（正知正見）。這一點，同時又說明了凡正信佛教的學佛者，是不以佛陀的是非為是非的，這就叫做「依法不依人」。佛陀時常告誡學人：我是真理的發現者，而不是真理的創造者，有佛無佛都一樣，這就叫做「法爾如是」。

從上面五個方面觀察佛教以後，可以得出佛教不是「有神論」宗教，而是知行合一、解行相應的一門用科學方式的實證宗教，它主張和提倡理論要與實踐相結合，認為「說食不飽」不廢解行的任何一方。在宗教體驗和實證過程中，又提出：「聞、思、修、證」這四個步驟，來對待和檢驗「真理」並作為標準。這一理論完全符合科學的實踐論、認識論。

筆者認為：佛教之所以能流傳幾千年，影響東西方文化，其原因就是它反對神學的創世說，具有科學的實證性。由此可見，佛法與科學精神內容是不謀而合的，它對宇宙的現象認識，至今有深遠的影響意義，這種認識可以說是超科學的，這些無不顯出佛教之偉大之處。



不落窠臼·獨創新制

——述說梁武帝力促佛教僧制中國化的具體表現

歐陽鎮

南北朝是中國佛教發展的重要階段。這一時期，佛教得到廣泛的傳播，寺院、僧尼的數字激增。據道世《法苑珠林》載：南朝末時有寺廟一千九百一十三所，僧尼三萬六千人；齊時有寺二千零七十五所，僧尼三十二萬五千人；梁時有寺三千八百四十六所，僧尼八萬二千七百人；陳時有寺一千二百三十二所，僧尼三萬二千人。在佛經翻譯方面，印度大乘有宗的著作被大量譯出，佛教理論的研究和著作也出現新的高漲。儒、釋、道三教之間既有鬥爭，又互相吸收，佛教理論在這一過程中亦得到了進一步發展。南朝佛教，在梁武帝時（五〇二——五四九年在位）達到極盛，「佛法東流，此焉為盛」。（《法苑珠林》卷一百）寺院建造窮極壯麗，教徒奢侈腐敗，甚至出現了收有白徒、養女以及武裝犯法的上千人上萬人的龐大僧團。

佛教的迅速發展，佛教僧伽勢力的擴大及其對社會的廣泛影

响，在政治、經濟上引起封建國家和佛教之間、世俗地主和佛教上層之間、在思想文化上引起儒家傳統文化和佛教文化之間、道教和佛教之間嚴重的對立和鬥爭。在南朝，梁武帝時，郭祖深與附詣闕上封事，指斥佛教禍國殃民，紊亂綱紀，畧曰：「都下佛寺五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。所在都縣，不可勝言。道人又有白徒，尼則皆畜養女，皆不貫人籍，天下戶口幾亡其半。而僧尼多非法，四十已下，皆信還俗附農，罷白徒、養女、聽畜奴婢。婢唯著青布衣，僧尼皆令蔬食。如此則法興俗盛，國富人殷。不然，恐方來處處成寺，家家剝落，尺土一人，非復國有。」面對佛教日益發展，綱紀紊亂的情況，不少排佛、反佛人士要求朝廷建立僧制，加強對寺院和僧侶的管理，衆多僧徒、信士亦要求嚴格僧律，以維護僧團的正常發展。此時期對僧制、僧律做出重大貢獻的，在南朝首推梁武帝蕭衍。

梁武帝蕭衍自幼博讀經書，「洞達儒玄」（「梁書·武帝下」）在宗教信仰上，先受道法，後又奉佛，及至繼位之後，曾下詔「捨事道法」，「歸憑正覺」。（「廣弘明集」卷四）。他在位四十八年，不僅按照在家佛教徒的戒律修行誦經，在相當長的一段時間內，做到不飲酒，不食肉，不聽音樂，斷房室，不服醫藥，而且優待僧侶，常向僧徒講經，組織高僧編譯佛教典籍，提倡義學，而他自己也著述不輟，他曾四次捨身京都（金陵，今南京）同泰寺，然後認其臣下花巨額金錢將其贖回，這在中國佛教史上是絕無僅有的。

梁武帝稱佛教為「正覺」、「正道」，稱儒、道二教為「邪道」，要求公卿百官、侯王宗族「宜反偽就真，捨邪入正」（「廣弘明集」卷四），是否意味着他排斥、壓制儒道呢？不，不是這樣的。他說這些話的目的，只是表明他認為佛教比儒道優越，儒，這是「止世間之善，不能革凡成聖」，而佛教則「能使衆生出三界之苦門，入無爲之勝路」（「廣弘明集」卷四「捨事道法治」），並沒有排斥、壓制儒、道之意。因此，在思想上，他認為三教同源、三教一致（「廣弘明集」卷三十梁武帝「述三教詩」），從而在政治上實行的，是三教並用的政策。在這種政策指導下，梁武帝制定了一系列影响到後世佛教僧團所遵守的僧規制度，這一措施，對加速佛教僧制中國化的進程起到的不可忽視的作用。他當時制定的僧規制度概括起來有：

第一，以傳統的儒家禮樂作基礎，加進佛教的內容，制作被稱作「正樂」的佛樂，這是促使佛教中國化的重要一着，為後世禪林所遵循。「隋書·音樂誌上」載：「（梁武）帝既篤敬佛法，又制「善哉」、「大樂」、「大歡」、「天道」、「仙道

」、「神王」、「龍王」、「災過惡」、「除愛水」、「斷苦輪」等十篇，名為正樂，皆述佛法。又有法樂童子使、童子倚歌梵唄，設無遮大會則為之。」

第二，在僧俗弟子中推廣菩薩戒。菩薩戒的弘傳始於鳩摩羅什。受戒的具體作法則以北涼曇無讖（三八五——四三三）在姑藏譯出「菩薩戒本」，並為道進等十餘人受菩薩戒為嚆矢，到了南北朝，劉宋時期的求那跋摩雖然譯出了「菩薩戒本」的同本異譯的「菩薩善戒經」，但由於「十誦律」為宋齊兩代各僧團所奉行，受菩薩戒的很為稀少。梁武帝非常重視戒律，認為每人都應該受戒。天監十八年（五一九）佛誕日（四月初八），梁武帝自發弘誓，脫去天子服裝，穿上福田衣（即袈裟），於等覺殿「申在三」（即按三皈依：皈依佛、皈依法、皈依僧）之敬，「並從慧約和尚受菩薩戒。但據「續高僧傳·智藏傳」稱：梁武帝將受菩薩戒，命僧正推選戒師，僧正畧舉法深、慧約、智藏三人，武帝意在智藏，遂從他受了菩薩戒，皇太子並致面北之禮。

「梁書·江革傳」還記載這麼一個故事：「時高祖（指梁武帝）盛於佛教，朝賢多啓求受戒，革精信因果，而高祖未知。謂革不奉佛教，乃賜革「覺意詩」五百字，……革因啓乞受菩薩戒。」「魏書·蕭衍傳」也說：「梁武帝「令其王侯子弟皆受佛戒，有事佛精苦者，輒加以菩薩之號。」據說，在梁武帝時，自王儲以下，朝貴公卿受菩薩戒的竟達四萬八千人（「續高僧傳·慧約傳」）。此外，在和尙羣中，梁武帝也常令他們在受沙彌戒、具足戒後，再接受一次菩薩戒。「續高僧傳·慧超傳」就說梁武帝修建圓形壇，叫慧超受菩薩戒之事。這可以說是我國影響深遠的三壇傳戒的開端。」

第三，禁止出家人飲酒、食肉，嚴格僧團戒律，成為後世一項最重要的叢林清規。在古代印度，小乘佛教僧尼以乞食為主，雖講戒殺，但不絕對禁止食肉，如在南朝最為通行的「十誦律」卷三七就說：「我聽噉三種淨肉，何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生；不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生；不疑者，是有屠兒，是人慈心不能奪畜生命。」為此條文，在小乘戒律「四分律」、「五分律」、「摩訶僧祇律」中都屢見不鮮。在當時來說，只是一種形式而已，不可能實際執行，而大乘佛教以大慈大悲為宗旨，真正提出並實行了禁止食肉的戒律，如「大般涅槃經」、「楞伽經」等都主張禁食一切肉，並警告說：「夫食肉者斷大慈種。」（「大般涅槃經」卷四「四相品」）。特別尊視大乘經典的梁武帝對此尤為提倡。他親撰寫四首「斷酒肉文」，並曾身體力行。表面看來，這像是對大乘佛教戒律的完全繼承，但實際上，他把禁止一切酒肉食不僅作為一項僧法，而且是作為一項基本國策來看待的，對違禁者要懲以國法；更重要的是，他把佛教的大慈大悲和儒家的仁恕思想等同起來，命朝廷郊廟以麵作為犧牲，太醫不得以虫、畜入藥，織綿不許加入仙人、鳥獸之形，這不僅是對印度大乘佛教戒律的重大發展，而且極具濃重的中國特色。因此，梁武帝禁止酒肉食的素食制度，乃是中國佛教特有的一項僧制，由此發展而來的素食文化，乃是中國特有的一項飲食文化。

第四，制定和推廣懺法，給後世禪林以巨大影響，也是佛教僧制中國化重要表現之一。懺法是廢除所犯罪愆以便積極修行的一種宗教儀式。唐道宣「廣弘明集·悔罪篇序」說：「諸佛善權方便，立悔罪之儀。道安、慧遠之儔，命駕而行茲術。南齊司徒

竟陵王，制布薩法淨行儀，其類備詳，如別所顯。」它說明中國佛教中的懺法，是起源於晉代，漸盛於南朝蕭齊時代。傳說梁武帝曾親制「六道慈懺」（今傳），元代智松曾為之重訂，更名「慈悲道場懺法」十卷（俗稱「梁皇寶懺」或「梁皇懺」），流傳至今。他在該書序中說：「世尊愍念四衆，為說『觀藥王藥上二菩薩經』，命禮諸佛，洗清障垢，依教奉行，俱獲解脫。聖言雖在，凡情罕知。」南朝齊武帝永明間，文宣王蕭子良撰「淨住子」二十卷，分淨行法為三十門，未及流通即罹變故。梁天監時，具德高僧刪去繁蕪，撮其樞要，採摭諸經妙語，改集十卷悔文，總列四十品章，前為六根三業（即眼、耳、鼻、舌、身、意六根和身、口、意三業——引者），皈依斷疑，懺悔解冤；後及六道四恩（指天、人、阿修羅、畜牲、餓鬼、地獄六道和父母恩、衆生恩、國主恩、三寶恩四種恩德——引者），禮佛報德，回向發願。其中正以露纏結罪，滌過去之惡因，復憑發菩提心，植如來之種智。由梁武帝之創修，俗稱「梁皇寶懺」。」這把「梁皇懺」的來源、內容及其意義講得很明白，說明所謂「六道慈懺」並非梁武帝親自創制，至多不過是他集衆僧（一說是寶誌、寶唱等）而根據竟陵王蕭子良的「淨住子」刪蕪撮要所成的。他不過只是個「創修」而已。但是，梁武帝的確親自創制過懺文，「廣弘明集」卷二八保存有他的「摩訶般若懺文」和「金剛般若懺文」兩首，這都說明他是很重視制定和推廣懺文的。自他之後，採用大乘經典中懺悔和禮贊而成的懺法，懺文和禮贊文，以種種形式流行起來，至陳隋之際的智顗（天台宗初祖）而成獨立完整的形式。隋、唐兩代，佛教宗派此伏彼起，各自制定過自己的懺懺行法，自宋而臻於全盛，成為我國佛教不可或缺的法事儀式了。

（下轉第37頁）



「四教儀集註」與蒙潤大師

張秉全

天台智者大師，靈山親承，大蘇妙悟，依龍樹之心傳，循法華之妙旨，立五時、八教，判釋東流一代聖教，罄無不盡。五時：一、華嚴時，二、阿含時，三、方等時，四、般若時，五、法華涅槃時。八教：（甲）化儀四教：一、頓，二、漸，三、秘密，四、不定。（乙）化法四教：藏、通、別、圓。

五代時，高麗國（今韓國）沙門諦觀，依大部之旨，錄出「天台四教儀」二卷，扼要地列述五時，八教內容及其斷惑修証位次。明沙門智覺在「四教儀緣起」中說：

「觀能探索大本，錄出『四教儀』之文，成二卷，其上卷明一家判教之義，下卷明南北諸師宗途異計（不同觀點）……但行今上卷之文者，蓋由辭句簡要，義旨易明，學者誠資之，可了其化之大綱，豈曰小補之哉。」馮夢楨在「刻天台四教儀引」中也說：

「『四教儀』言約義該，實為台教之關鑰，學者了此，則一

化之大綱，思過半矣。」對「天台四教儀」推崇備至。

歷來為「四教儀」作註者有：「四教儀集解」三卷，宋從義撰。「四教儀備釋」二卷，元元粹述。「四教儀註彙補輔宏記」二十卷，性權記。上列各書，有的失之太畧，有的徵引過繁，均不便初學。元蒙潤大師有鑒於此，乃集成「四教儀集註」一書，他在序文中說：

「自昔至今，註釋者衆，或畧而不備，或博而太繁，矧又節去正文，但標初後（之文），苟非精誦者，莫之能閱也。」前人之註解，或太簡畧，或過繁蕪，閱者不便，而且不錄徵引全文，只錄其開首結末之文，如果對經文不熟或拙於記誦之人，確乎難於披閱的。蒙潤為便初學，節錄諸部（輔行、釋籤、妙玄、文句、止觀、妙樂、妙宗等）之文一一彙集，註於「四教儀」正文之下，蒙潤在序文中說：

「今集諸部之文，註於其下，將無便於披覽者歟？」這樣確

實對閱讀者方便得多了。因此『四教儀集註』一出，學者咸皆奉爲圭臬，其餘各家註解，遂隱而不彰，絕少問津者矣。

蒙潤，字玉岡，浙江海鹽人，俗姓顧，父名敏，乃一隱君子也。母孫氏，乃其師古源法師甥女，潤十四歲，在郡之白蓮寺，依古源法師出家，方禮伽藍神時，土偶皆扑，一衆驚異，古源授經令讀，未幾遍即成誦，遂命從祥公祝髮，受具戒，古源見其穎敏，授以『天台止觀』、『金剛鉅』、『十不二門』諸書，咸能明其旨趣。未久，古源歸寂，潤師事竹堂傳法師，因苦學嬰疾，修『請觀音懺』十七日，疾遂愈而心倍明，任杭州南天竺演福寺第一座（首座）未幾，出主海鹽德藏寺，日講『法華』衆集千指，精誠感孚地方，屠、酤爲業者咸改從他業。後遷主演福寺，宗風大振。六年退院事，居龍井風篁嶺之白蓮庵，專修念佛三昧，依者日衆，宣政院（秉按：官署名，元置，掌管釋教僧徒之事，長官爲院使）宣命，令潤主天下竺，固辭不可以起，寺方被燬，惟普賢殿依然獨存於焦土瓦礫中，潤慨然謂衆曰：「此寺成於慈雲，（即宋遵式大師）今殿尚存，祖師願力有在之徵也，乃爲次第葺治一新。朝夕講說，畧無倦容，嘗率衆修『法華三昧懺』感普賢菩薩放光，現諸瑞相，住寺三載，一日，呼門弟子實法、明策等，示以止觀安心之旨，而已告曰：「吾世緣盡於今時。」驟稱佛號數百聲，泊然而化，時在元順帝至正二年十二月二十六日也。壽六十有八。

潤生平修持精進，晝夜無怠，常行般舟三昧（按修此三昧，常行不坐，旋繞念佛）以九十日爲一期，凡七期，修『法華』、『金光明』、『大悲』、『淨土』諸懺，以七七日爲期者，則不可悉數。

（上接第35頁「不落窠臼·獨創新制」）

此外，隨着懺法的發展而舉行的法會也多起來，而且五花八門，漸次成爲中國佛教僧伽組綑的行事儀規之一。梁武帝創制的而對後世有較大影響的就有所謂「水陸法會」和「孟蘭盆會」兩種。水陸法會又稱水陸道場，是中國佛教經懺法事中最隆重的一種。宋宗鑑『釋門正統』卷四說：「所謂水陸者，因梁武帝夢一神僧告曰：『六道生死，受苦無量，何不作水陸普濟羣靈？』帝因（寶）志之勸，搜尋貝葉，早晚披覽；及詳阿難遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制儀文，遂於潤州（今江蘇鎮江）金山寺修設，帝躬臨地席，命僧佑禪師宣文。」然其事既不見於慧皎所撰的『高僧傳·寶志傳』，也不見於僧佑『出三藏記集』、『弘明集』等著作中，惟初唐長安法海寺僧道英，自稱得到了梁武帝創制水陸法會的儀文，遂再與水陸法會，但有唐一代，作水陸法會的並不多，至宋才風行於全國。孟蘭盆會，又稱孟蘭盆節。「孟蘭盆」，梵文 *Ullambana* 的音譯，意爲「救倒懸」。孟蘭盆節是根據兩晉竺法護譯『佛說孟蘭盆經』中舉行超薦歷代先祖而做佛事的故事而來的，該會常在每年七月十五日舉行。據『佛祖統記』卷三十七云，大同四年（五三八），梁武帝赴同泰寺，設孟蘭盆齋。自此之後，歷代帝王以及百姓，相習成風，更成爲我國寺院中重要行事之一。元代德輝撰寫的『敕修百丈清規』卷七「節臘章·月分須知」中說：「七月初旬，堂司預出孟蘭盆會諸寮看誦清單，預牽衆財辦斛食供養，十三日散楞嚴會，十五日解制。當晚設孟蘭盆會，訊經施食。」這是梁武帝創制的最有影响，又具有羣衆性的佛事制度之一。

以上這些規制，以後經過歷代封建王朝的提倡和利用，使佛教在中國這塊土壤裏深深地扎下了根，尤其是爲佛教僧制中國化打下了堅實的基礎。

優婆塞戒經研習之四十三



談布施的能力與布施所得的果報

智 銘

布施者，就是將自己的財物施捨給他人，發大心的人會去行無量心布施，就是只要自己有什麼，都可以布施給需要的人；但是却有更多的人不發心行布施，不願行布施的人有一個最大的障礙，那就是慳吝。自己明明有布施的能力，因為慳吝的原故，而說自己無力布施。這一點佛陀是最難同意的，佛陀說：

「善男子！智者常作如是思惟：欲令此物隨逐我身至後世者，莫先於施。復當深觀貧窮之苦，豪貴快樂，是故繫心常樂行施。」

善男子！若人有財，見有求者，言無言置，當知是人已說來世貧窮薄德，如是之人名為放逸。

善男子！無財之人，自說無財，是義不然，何以故？一切水草，人無不有，雖是國主，不必能施；雖是貧窮，非不能施。何以故？貧窮之人，亦有食分，食已洗器，棄蕩滌汁，施應食者，亦得福德，若以塵沙施於蟻子，亦得無量福德果報，天下極貧，誰當無此塵許妙耶？誰有一日食三揣，命不全者？是故，諸人應以食半施於乞者。

善男子！極貧之人，誰有赤裸無衣服者？若有衣服，豈無

一縊施人繫瘡？一指許財作燈柱耶？」

這一段經文，是佛陀說出人人可以行布施的能力。佛陀認為：凡這世間有智慧的人，常常會作這樣的想法；要想自己所喜愛的財物能隨我這身帶去後世者，莫過於先以此物布施給需要的人。要以自己的智慧來觀想；貧窮是很痛苦的，富貴是很快樂的，後世是貧窮，還是富貴，就種因於這一世是不是能行布施，這麼一觀想，就會一心樂行布施了。

平常有些人，自己明明有財物，一看見有來求乞者，不是說自己無財可施，就是說自己財物不夠，無力布施。只要看他這麼慳吝，就可以看出他的來世一定是個貧窮薄德的人，這樣的人就可以名之為放逸，對自己的將來幸福太不精進了。

凡是說自己無財物可以布施，這是沒有道理的，為什麼呢？自然界中有許多的水和草木，誰能說沒有呢？雖然身為一國之主者，不必以水草去行布施，但是貧窮的人是可以用水草行布施的。例如有病人口渴難當，布施一碗水給他，並不困難；有人夜間寒冷無被褥，布施一堆稻草給他禦寒，也不困難，所以說，人有力行布施。

再貧窮的人，不能不吃食物吧！吃完了飯要洗碗盤的時候，總有一些殘湯殘汁吧，若將那殘湯殘汁布施給能吃這些食物的衆生，也能得無量福德呀！難道這也做不到嗎？就是將自己的食物分一點如塵土、砂子那麼少量的給給螞蟻之類的衆生，也能得無量福德。天下最貧窮的人，誰能無力布施這一點點食物呢？誰一天吃三頓而會餓死的呢？所以說：每個人都應以自己所吃的食物，分一半給前來求乞者。

再以穿衣來說吧！那一個貧窮得赤身裸體、身無寸紗的，既然自己有衣穿，難道不能布施一條線給生瘡的病者去綁瘡結麼？誰能沒有指頭那麼少的錢財，去布施給黑暗中的人買油點燈照明呢？這都是人人可行的布施功德呀！

佛陀接着說：

「善男子！天下之人，誰有貧窮當無身者？如其有身，見他作福，身應往助，歡喜無厭，亦名施主，亦得福德。或時有分，或有與等，或有勝者，以是因緣，我受波斯匿王食時，亦咒願王及貧窮人所得福德等無差別。」

善男子！如人買香、塗香、末香、散香、燒香，如是四香，有人觸者、買者、量者，等聞無異，而是諸香不失毫釐，修施之德，亦復如是。若多若少，若麤若細，若隨喜心，身往佐助，若遙見聞，心生歡喜，其心等故，所得果報，無有差別。

善男子！若無財物，見他施已，心不喜信，疑於福田，是名貧窮。若多財寶，自在無礙，有良福田，內無信心，不能奉施，亦名貧窮。

是故智者，隨有多少，任力施與，除布施已，無有能得人

天之樂至無上樂，是故，我於契經中說：

「智者自觀餘一揣食，自食則生，施他則死，猶應施與，況復多焉？」

善男子！智者當觀財是無常，是無常故，於無量世失壞耗減，不得利益；雖是無常，而能施作無量利益，云何慳惜不布施耶？

智者復觀世間，若有持戒、多聞。持戒、多聞因緣力故，乃至獲得阿羅漢果，雖得是果，不能遮斷飢渴等苦。若阿羅漢難得房舍、衣服、飲食、臥具、病藥，皆由先世不施因緣。破戒之人，若樂行施，是人雖墮餓鬼、畜生，常得飽滿，無所乏少。」

這一大段經文，是佛陀勸人如何行布施，及布施以後有什麼果報；大概的意義可分七點說明：

一、天下之人，既已生爲人身，無論他如何貧窮，不能說窮得連身體都沒有吧？只要有這個身體，看見有人行福德事業的時候，如道路不平有人在修補，自己上前去助一臂之力，而且心生歡喜，這樣也可以稱之爲施主了，也能得福德。

二、行布施有適時的布施、非適時的布施；有二人相等的布施，也有不相等的布施，只要是行布施的人是行的無量心布施，其所得福德相等。佛陀舉自身爲例，受波斯匿王布施食物時，爲王所發的咒願，與貧窮之人行布施，爲其所發的咒願平等而無差別，絕不會對國王的布施多咒福一點，對貧窮人的布施就少咒福一點。

三、行布施所獲的福德多少，是一樣的。例如以買香爲例，無論是買塗香、末香、散香、燒香。這四種香味，有碰觸的人，

有買香的人，也有量重量的人，都聞到了香味，他們所聞到的香味是一樣的。沒有人聞的多一點，也沒有人聞的少一點。而且四種香不因爲大家聞到了香味，使它的份量減少一點。修布施福德也是一樣，不論是多施、少施、麤施、細施，也不論是修隨喜心施，或以身幫助之施，或遙見別人行布施心生歡喜，只要是行的無量心布施，他們所得的果報，是完全相同而沒有差別的。

四、若自己無財物行布施，見他人在行施之後，自己的心不隨喜，也不相信布施有福德之報，對福田也發生疑問，這樣的人，不但其本世是貧窮的，來世也必是貧窮的；若自己有很多財寶，可以行自在無礙的布施，而且有良福田作爲布施的因緣，但他內心不信布施功德，故不行布施。這樣的人，雖富也是貧窮的，來世必更是一個貧窮者。

五、因此之故，凡有智慧的人，都應隨宜多少，在自己力之所及修行布施，除了布施功德以外，沒有能得人天之樂及無上之樂者。以是之故，佛陀曾在契經中說：有智慧的人，對自己僅有的一拳頭大的食物，若自己吃即能生存，布施給他人，自己就會餓死，但爲了行布施功德，寧願布施給他人吃，至於有多食時，那就更要施給他人吃了。

六、有智慧的人要觀想：財物是無常的，因爲是無常，所以經不起時間的考驗，多少歲月以後，就會逐漸耗減，以至於消滅了，原有的利益化爲烏有了。不過，財物雖是無常的，但是可利用來作布施利益，既是如此，爲什麼要慳吝不布施呢？

七、有智慧的人又應觀想：生來這世間，應行持戒、多聞，由持戒、多聞的因緣功德，可以獲得羅漢果，雖能得這果位，却不能以果位來斷除自己的飢渴之苦。得阿羅漢果位雖然殊勝，但是却得不到房舍、衣服、飲食、臥具、病藥等等的供養。爲什

麼呢？這是因爲他前世未曾修布施因緣之故。反過來說，破戒的人，他雖墮入餓鬼、畜生道中，却常能得到飲食飽滿，沒有缺乏，爲什麼呢？這是因爲他們前生修了布施功德之故。

由以上七點的分析，所以佛陀勸人多修布施功德。修布施可得二果，佛陀說：

「善男子！除布施已，不得二果：一者、自在，二者、解脫。若持戒人，雖得生天，不修施故，不得上食，微妙瓔珞。若人欲求世間之樂及無上樂，應當樂施，智者當觀生死無邊，受樂亦爾，是故應爲斷生死施，不求受樂。復作是觀，雖復有富有四天下地，受無量樂，猶不知足，是故，我應爲無上樂而行布施，不爲人天。何以故？無常故，有邊故。」

這段經文是說：凡是行無量心布施者，可以得到「自在」和「解脫」的二種果報。雖然有人修持戒，以修戒因緣可得生天的福報，但是由於他過去不會修布施，他在天上不能得上食及微妙瓔珞的福報，所以一個人無論是要求人天之樂或無上樂，都應該修布施功德。

有智慧的人應作如此的觀想：生死是無邊的，所受的樂也是無常的，因此應當爲了解脫生死而行布施，不要爲了受樂而行布施。還要觀想：雖然富有四天下之地，受無量之樂，但這些都是世樂，是無常的，有邊的，這是不足取的。因此必須修得無邊的涅槃之樂而行布施，不只是爲求人天之樂而已。

有人對於「行布施可以受樂的果報」的這種說法生疑，佛陀特別加以解釋，佛陀說：

「善男子！若有說言，施主、受者及受樂者，皆是五陰。如

是五陰即是無常，捨施五陰，誰於彼受？雖無受者，善果不滅，是故無有施者、受者。應反問言：有施，受不？若言施即是施，受即我者。復應語言：我亦如是，施即是施，我即五陰。」

這段經文是外道提出疑問說：「施主、受者以及受樂報者，這三種人都是五陰因緣和合，而五陰是無常的，布施給這無常的五陰，誰能受施？又誰能受所施的樂報呢？」

佛陀認為：五陰無常是不錯的，雖然沒有受者，但善果是不會消滅的，只要這善果不滅，沒有施者、受者並不妨礙布施功德。這時可以反問他說：「有施、受這個行為沒有呢？」若他答說：「布施者就是施，受施者就是我。」那末就可以告訴他：「我的看法也是如此，施就是施者，我就是五陰。」這樣不就有施主、受施者及受果報者了嗎？雖然三者是無常的，但布施的果報却是存在的，布施果報是不會落空的。因為這是有為法中的因果法則呀！

但問題並未如此解決，對方仍有疑問，如何應付呢？佛陀說：

「若言：施陰，此處無常，誰於彼受？諦聽！諦聽！當為汝說：種子常耶？是無常乎？若言常者，云何子滅而生於芽？若見是過，復言無常。復當語言，若無常者，子時與糞、水、土等功，云何而令芽得增長？若言：子雖無常，以功業故，而得芽果。應言：五陰亦復如是。若言：子中先已有芽，人、功、水、糞為作了因。是義不然；何以故？了因所了，物無增減，多則多住，少則少住，而今水、糞，芽則增長。是故本無今有。」

若言：了因二種：一、多，一、少。多則見大，少則見小。猶如然燈，明多見大，明少見小。是義不然，何以故？猶如一種，多與水糞，不能一時一日，增長人等過人。若言：了因雖有二種，要待時節，物少了少，物多了多，是故我言了因不增。是義不然，何以故？汝法時常，是故不應作如是說。

善男子！子異、芽異，雖作得異，相似不斷，五陰亦爾。

善男子！如子業增芽，芽業增莖，莖業增葉，葉業增華，華業增果；一道五陰，增五道陰，亦復如是。若言：如是異作異受。是義汝有，非我所說。何以故？如汝法中，作者是我，受者是身，而復不說異作異受。受不殺戒，即是我也，以是因緣，身得妙色，是故，汝法受者無因，作者無果，有如是過。若言：我作身受，我亦如是，此作彼受。」

這是一段討論施與受的問題，佛陀對外道所提出的問題，都一一加以辯正，現在分別說明於下：

一、誰受施的問題：若有人說：「施者是五陰因緣和合，是無常的，受者也是如此，那末到那裏去找到有一個真正的施者、受者？」佛陀為了解答這個問題，他叫外道：「諦聽！諦聽！」佛陀反問道：「種子是常呢？還是無常呢？若說種子是常，為什麼種子不見了，却另外生出芽來了呢？」照理說若認為種子是常的話，種子應該永遠存在，不應滅了又生出芽來；若他說：「種子無常，因為加入了自然力和人力，才會長出芽來。」這就可以告訴他：「五陰也是如此，只要於五陰上加以施為，就有施者、受者及因果。」他若又說：「種子中先已經有芽了，只要加

以人工、培植、水、糞，爲種子作了因，就有芽了。」佛陀對這說法不以爲然，佛陀認爲：「了因的作用，對物的增減無影響，原來是多的，不因爲有了因而增多；原來是少的，也不因爲有了因而減少。現在種子有了水和糞土則增長。這足以證明這增長的芽是本無而今有的。同樣的道理，施者行布施功德，以這爲了因而有善因果報，這善因果報是本無今有的，因此有施者、受者及布施功德。」

二、若他又改口說：「了因有二種：一種是了因多，另一種是了因少，凡了因多者，則產生的作用也大。反之，了因少者，所產生的作用也小，這好比燃燒着的油燈，光度強則所見度大，光度小則所見度亦小。」這種說法，佛陀認爲也不以爲然。爲什麼呢？譬如種子多給它灌水和堆糞，種子不能因爲一時一日多水多糞，就能在一日之間長大過來。若他又說：「了因有二種，要等待時節，物少則所受的了因也少，物多則所受的了因相對增多。所以我的看法是了因不必增加，只要時間到了，它自然會一天一天長大。」佛陀認爲這種說法，也不會爲然，爲什麼呢？若你所持的法是常，就不能作這樣的說法，因爲既然法是常，不因時節的增加而增加。

三、最後佛陀提出他的看法：種子如果不同而相異，那末所生的芽也各不相同而相異。只要所種的是相異的種子，則每一種子所生的芽，必然是相似不斷的，五陰也是如此的。如有種子的業因，即可以增長而爲芽，由芽的業因增長而生莖，由莖的業因增長而爲葉，由葉的業因增長而爲華，由華的業因增長而爲果；由種子遞增的這個道理，推之於衆生的五陰也是如此，由一陰可增長爲五陰。若說這種異作異受的說法有什麼不對的話，這是你所說的道理開端的，不是我開端的。爲什麼這麼說法呢？因

爲在你的說法中，作者是我，受者是身，但是却不繼續往下說出異作異受的道理。譬如受不殺生戒者是「我」。由於這一世修不殺生戒，而下一世因這業因而得妙色身。依此看來，你的說法中是受者無因，作者無果，有這種過失。若你現在改口說：「我作身受」，那末我就可以說「此作彼受」了。

四、再請問你：你的身體，與我的相異，如你的身體受取飲食、被服、瓔珞、妙食，由這些因緣而長得身體健康；若受的食很差而身體不健康，你的身體是好、是惡，都是你的因緣造成的，對我的身體有什麼關係和影響呢？若說我的心得了憂愁或是歡喜，爲什麼你不也同時受到憂愁或歡喜的影響呢？例如有人想要恢復體力而吃奶酥，不久他就健康起來而體力良好，面色紅潤。若有一個瘦弱的人見了他而羨慕不已，但瘦弱的人也能恢復體力而面色紅潤嗎？若你說：不可能的話，我認爲也不可能，因爲他人的身所作的業，我爲什麼能得果呢？這就是身異、業異、果異的道理呀！所以說，我的說法與你的不一樣。五陰所作的業因，也由五陰來受果，兩者之間是相似不斷的，一斷就無因果了，無因果是你這外道之法，不是佛法。

這一段經文是佛陀與外道辯論的文字，很有技巧，是佛法因明學中很具代表性的法則。

佛法是講因果的，這因果是指有爲的世間法而言，若依佛法第一義空之理來衡量因果，那就談不下去了，因爲在第一義空之中，既無施者，也無受者，更無財物，有什麼功德可言，既無功德爲因，又有什麼善果之報。外道是以佛法的第一義空之理來否定無因無果之說，但他們所行的却都是因果事，所以外道有許多矛盾，佛陀才一一爲之辯證。



西藏唐卡——羅漢

社長 釋敏智
 督印 釋修智
 編輯 釋素聞
 承印 文采印刷公司

內 明 雜 誌 社
 Nei Ming Magazing Society
 香港新界屯門藍地妙法寺
 Miu Fat Buddhist Monastery,
 Lam Tei, Tuen Mun, N.T. Hong Kong.

贈閱 歡迎助印

佛元二五四〇年八月一日出版
 公元一九九六

Printed in Hong Kong



釋牧谿宮大士像
鄭潤鑒恭臨

觀音大士