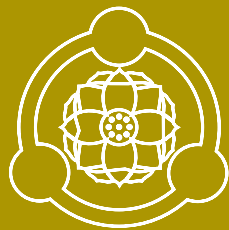


佛學與科學

Buddhism and Science

2011年 第十二卷 第二期 2011 Vol. 12 No. 2



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

妙法蓮華經

經中之王

法華經

智崇上師講述

地點：

國立台北科技大學綜合科館
第一演講廳
(台北市忠孝東路三段1號，一進大門
右手邊大樓即是綜合科館)

交通：

捷運/忠孝新生站4號出口，往左邊
直走即可至台北科技大學。
公車/232、212、299、605、262
台北科技大學站

洽詢：

(02) 2389-3366 吳小姐

傳真：

(02) 2361-9265

E-MAIL：

oahfound@ms73.url.com.tw

網址：

<http://www.obf.org.tw>

捐款劃撥戶名帳號：

圓覺文教基金會 1 3 2 1 6 7 6 8

一切世間難信之法

圓覺講座

民國100年

9月17日

11月12日

12月10日

時間：週六上午10~12時

圓覺文教基金會

佛學與科學

Buddhism and Science

發行人 Publisher

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

主編 Editor-in-Chief

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

執行編輯 Executive Editor

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

編輯委員 Editorial Editor

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



編輯部

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



設計印刷

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

《佛學與科學》 訂閱資訊

每冊新台幣200元或美金8元（如需掛號，請另加新台幣30元或美金1元）

長期訂閱：國內—全年兩期新台幣350元（※如需掛號，請另加新台幣60元）

長期訂閱：國外—1.水陸：港澳、大陸 全年兩期14美元

長期訂閱：國外—1.水陸：亞洲、大洋洲 全年兩期16美元

長期訂閱：國外—1.水陸：美洲、歐洲、非洲 全年兩期18美元

長期訂閱：國外—2.空運：港澳、大陸 全年兩期19美元

長期訂閱：國外—2.空運：亞洲、大洋洲 全年兩期21美元

長期訂閱：國外—2.空運：美洲、歐洲、非洲 全年兩期23美元

（※國外訂閱如需掛號，請另加美金2元）

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

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

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

Subscription Information for Buddhism and Science

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

For subscriber:

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

B. International fee including airmail postage and handling:

B. B. In Asia US\$20

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

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

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

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

Please purchase or subscribe on the website of Zinio:

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

五利使

The Five Afflictions

五利使為佛教的詞語，是十使當中的五種；使，就是煩惱的意思。十使分為五鈍使、五利使。前者為粗煩惱——即很明顯、很大塊、很大條，為貪、嗔、癡、慢、妒；後者為細煩惱——這是相對於粗煩惱而言，比較細小，比較不容易察覺，有身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。粗煩惱——五鈍使(貪、嗔、癡、慢、妒)，一般人較易了解與掌握，因此不在此討論，本文僅探討一般人較不易察覺的細煩惱——五利使。

首先，先解釋「見」。見的意思是「觀念」，而不是看見。身見的意思就是：有身體的觀念；而這個觀念會呈現出很多不同的樣貌，根本上來看，其實都是身見。例如：佛法常說的我執，跟身見其實是同一件事。此外，當探討一件事物，或一個哲學問題，到最後都會問一個問題：它的本體是什麼？它的體性是什麼？人們之所以會這麼問，都是因為有身見。

第二個，邊見。邊見是什麼？用科學的名詞來說，就是「邊界條件」(Boundary Condition)；也有其它的說法：基本假設、設定、前提。任何一門科學的發展，首先要做的就是定出邊界條件，然後才能往下推演，發展延伸出理論。例如：寫電腦遊戲軟體，就是要先定出邊界條件，然後才能往下把程式寫出來。又如平面幾何：假設兩條平行線在無窮遠處不會相交，或是會相交，就發展出歐氏幾何與非歐氏幾何。這些邊界條件、公設、假設就是科學的基礎；不但是基礎，同時還限制了後面的發展！它們所導出來的體系是什麼，根本就受到前面這些基礎條件的限制。

邊見不見得盡是上述那麼高深，它其實就充斥在人們日常生活的週邊的。例如：早年小學生是兩個人共用一張桌子，小學生會在桌子中間畫一條線——那意味著你不可以靠過來、我不可以靠過去。如果人類沒有邊見，就不會生出這一條線來。還有，地球上每個國家都有國界，地球本身並沒有國界，這些國界都是人劃出來的，人類為什麼會要劃出國界？因為人有邊見。

第三，邪見。邪見就是不正確的觀念。什麼叫做正確？什麼叫做不正確？不接受三世因果的，就是不正確的觀念；合乎三世因果的，就是正確的觀念。在這個世界上，有很多人是不相信因果、不接受因果的。那些否定因果、與因果抵觸不合的觀念，就是邪見。

第四，見取見。見取見就是根據一個觀念產生另外一個觀念。學術、哲學、科學的領域裡面，見取見是非常多。例如：某甲相信一個觀念：生命有因果報應輪迴；因此，衍生出一個觀念是：此生要多行善積德，來世才有更多的福報。又如：某乙相信另一個觀念：人沒有來世，只有此生，死後什麼都沒有了；因此，衍生出的觀念是：人生要及時行樂。

第五，戒禁取見。何謂戒禁取見？就是根據一個戒條、戒律、禁忌、原理、自己所信奉的金科玉律，再產生的見解、觀念。譬如：根據不可殺生這個戒律，產生了一個「要吃素」的觀念，這就是戒禁取見。近代西方科學根據牛頓力學，可以精確地推算預測日蝕、月蝕的時間；其更深遠的影響，乃是大機械宇宙觀——我們的世界是一個唯物、一切受自然法則主宰的世界。這樣的觀念不僅挑戰了基督在西方世界的地位，也影響了人們對人的看法，更改變了人對生存環境的態度與作為。

這五項全都是細煩惱。可是，一般人並不會認為那些是煩惱，反而覺得它們真是頭頭是道、充滿了智慧的義理，求學上進也都是努力地學習這些東西，學得愈多愈有學問。為什麼佛法會說這些是煩惱呢？

要解這個問題之前，首先來看這些細煩惱是怎麼生出來的。以邊見為例說明。邊見是怎麼生出來的？它本來是一個無形無相的觀念，後來變成了桌子上的一條線。從「十二因緣」來看，它是從無明經行、識、名色、六入、觸、受、愛、取，這麼一路滾下來，到「有」這個地方——便具體地呈現在物質世界了。

這樣一條線有什麼重要性呢？只是一條線，並沒有什麼問題；問題之所以會發生，乃是人們對它的執著。執著有輕有重，輕的是染，重一點的是黏；黏到後來，會變成固體一樣的堅固，完全接合，不但把人黏著，還將人綑綁起來。所以執著是有很多層次的。只要有執著，就是煩惱。

當人一有執著的時候，這個執著會產生的影響是非常複雜而龐大的。因為執著上面會加執著；另外的執著跟這個執著結合起來，又會產生另外一種執著。所以執著會產生無量無邊的執著，變得非常的龐大。當人有這麼多執著的時候，人就會被這些執著制約、控制。

人們有著巨大的、網絡一樣的、各式各樣的執著。每一個人都會從他的執著裡作出反應——他的執著被挑戰了，他就要維護他的執著，就要採取作為，做出各式各樣的行動。那些行動叫什麼呢？造業。就像國與國之間的邊界如果不清楚，則必然會引發血腥衝突以爭奪土地。

如果有這些觀念，但是沒有執著，那就產生不了巨大的反應，因此，細煩惱也沒有、粗煩惱也沒有。當人沒有執著的時候，心靈還是會運作的；只是沒有那些千千萬萬的執著在影響。所以，是不是煩惱，就是看有沒有執著。

爲什麼佛法說這些是煩惱？就是要人們用覺性看清楚那一層一層束縛著自己心靈的執著——貪、嗔、痴、慢、妒、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見；一旦透過修練，將這些束縛變成了「被知」，不再執著，心靈便能獲得自由，解脫自在！

梁乃崇
圓覺文教基金會
台北·台灣
〔蘇莉華 整理〕

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

談修行與創造力

On Practicing and Creativity

印度名人奧修是個有爭議的修行人，許多保守的修行者很看不慣他，雖然他1990年已離世，不過他的書籍及相關團體依舊有相當的影響力。我以為不必也不應因人廢言，奧修畢竟有些看法，尤其是有關創造力方面，還是有相當的見地並有其參考價值的。

奧修的門徒把奧修有關創造力的想法匯集成書，書名為Creativity—Unleashing the Forces Within，這本書有中文翻譯本，譯者是李舒潔，生命潛能文化事業出版。書中第二章提到展現創意的五種障礙，分別是一、自我意識〈Self-Consciousness〉，二、完美主義〈Perfectionism〉，三、智力〈Intellect〉，四、信念〈Belief〉，五、名聲遊戲〈The Fame Game〉。自我意識是不健康的，像一個發臭的髒水池是封密、凍結及阻塞的狀態，無法流動，在自己周圍建立界限，不願與他人互動，缺乏生命力。真正的藝術家思考的是「全然」而非「完美」，真正的創造者知道是存在透過他而展現，他只是個工具。智力〈Intellect〉是頭腦的向度，智慧〈Intelligence〉則是心靈甦醒的狀態，智力只能製造出垃圾，它無法真正創造，智力可使你成為偏狹的專家，智慧則是讓你與整體全然和諧一起脈動。不良信念會把創造力侷限在一特定的形式內，尤其如果相信自己沒創造力，你就真的會變成無法創造。當你熱愛工作的時候，你工作不是為了尋求認同與讚賞，只有當你不愛自己的工作時，才會去煩心外界是否認同，因為它們只是替代品。除去上述五項障礙，創造力就會在你週遭展現。書中第三章則談到原創的關鍵，奧修以為下列幾項會有幫助，一、再度成為孩子〈Be A Child Again〉，二、準備新的學習〈Be Ready To Learn〉，三、在平凡中盡心〈Find Nirvana In the Ordinary〉，四、成為夢想家〈Be A Dreamer〉，這些是有關創造力的正面敘述。

奧修建議現代的修行者應該注重3C，第一個C是意識〈Consciousness〉，第二個C是慈悲〈Compassion〉，第三個C是創造力〈Creativity〉。我們常會想一個修行者前兩個C很重要沒錯，第三個C有什麼重要？似乎要入世很深，才有創造力的必要，比如說獲得專利之類的。殊不知入世制約一多，反而創造力大減，倒是以出世而少受制約之心智特別有強大的創造力，因為他剛好擺脫了上述五個障礙，讓創造之流源源不竭。

王立文：談修行與創造力

王立文
元智大學通識教學部主任
桃園，台灣

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

懺悔的作用與做法

The Function and Method of Confession

懺悔在佛教中一直是重要的修行之一，意思是要修行人知所犯錯、徹底放下、永不再犯。智崇上師也在開示中提到要懺悔、要認錯，才能消業。

然而，對許多人而言，既沒犯殺、盜、淫，又沒貪別人錢財，偶爾還做些善事。在這種情形，要自己知錯、認錯、懺悔？自己怎麼看都沒犯錯。

可是佛教懺悔法門一直存在，許多佛經就是關於懺悔，《文殊師利五體悔過經》、《悔過經》、《舍利佛悔過經》、《菩薩悔過經》、《三品悔過經》、《拔陀悔過經》、《佛悔過經》都是佛、菩薩的懺悔經，中國古代一些高僧大德也實踐懺悔，難道這些佛菩薩高僧大德皆犯下大錯而需要做懺悔嗎？顯然並非如此，懺悔必有其修行上的意義，佛菩薩高僧大德才會去做懺悔，因此本文嘗試探討懺悔在修行上的作用與做法。

懺悔與攝心回頭

懺悔基本上是要人知所犯錯、徹底放下、永不再犯。換言之，懺悔是對過去所做的行爲，譬如，對過去做過殺人、搶劫、偷竊、兩舌、綺言、惡口…等行爲，知道是錯的，發誓絕對不再犯這樣的錯。這是就行爲層次上而言，由於行爲的產生是導因於心中的念頭，因此就心念層次而言，懺悔是對心中出現的念頭，覺知到念頭是塵相、是虛妄的，而發露懺悔，不再執著於此念頭。所謂不再執著於念頭就是不再「向外馳求」，不被這個念頭控制、推著走，不再繼續向外衍生新的念頭。真心懺悔不再向外馳求，就會有「攝心回頭」的作用。這就如同智崇上師在開示中所說：「看到自己心中的念頭，就懺悔，說對不起，念頭就會立刻消失。」「看到自己心中的念頭」就是覺知到念頭是虛妄的，此時如果是很小的念頭，念頭會因覺知而消失，如果念頭稍大些，念頭就還會有影響力、也就是業力，那麼「就懺悔，說對不起」，這樣會增加「攝心回頭」的力量，抵銷掉業力，因此「念頭就會立刻消失」。如果念頭實在太大了，念頭就不會立刻消失，那就要多做懺悔，慢慢攝心回頭。

懺悔與消業

此外，〈出離因果、幫因、與循因〉一文也指出：「找出生出這個果的因，此時可以用懺悔的方式，讓自己回溯。只要做得到回頭，就不會一直陷在果報中。因此，懺悔可以讓自己脫離果報。」這句話也是在說明懺悔有「攝心回頭」的作用。此外這段話還提到懺悔和「果」的關係。「果」

是指有相世界中的一切相，懺悔可以讓自己脫離這些相、這些果報。這也是智崇上師一再強調的：「要懺悔消業」，懺悔能達到消業就是因為它有攝心的作用。智崇上師還提到：「業報並非受盡而消掉，許多數千年前造業的人，至今依然在地獄受苦。業報是因為懺盡才能消掉。」人因為心念而造業，現今承受先前所造業的果報，如果心念沒有被懺掉、消掉，心念還在，就會繼續造業，即使已造的業報已經成住壞空，然而因為心念存在，繼續造業，因此業報無窮無盡，一直輪迴。唯有懺掉心念，業報才會有盡頭。

懺悔偈言：「罪從心起將心懺，心若無時罪亦無，心無罪滅兩俱空，是者名為真懺悔」，「罪」指行為上已造的業；「心」指心念，「罪」是因為心念而產生出來，心念沒有時罪才會沒有，心念若還存在時會繼續造業，必須在心念沒有時，罪才會沒有。心念和罪都沒有時，才是真懺悔。換言之，當心念懺盡時，已造的業也成住壞空後，心回到本來面目，這樣才是真正的懺悔。

自己對行為結果有責任

若自己所做行為是世間所定義的惡行，例如殺盜淫，自己就容易接受這是自己的責任，自己要懺悔。然而，對非世間所定義的惡行，例如與人衝突，甚至自己還是受害者，例如被傷害，人們往往很難覺得「自己對這個行為結果有責任」。「自己對行為結果有責任」這個概念是由智崇上師所提「主動權」的概念而來，他認為：「所有的事情，都是你（自己）決定的，即使被騙，也是你決定被騙，因為你接受騙子的謊言，這是你決定的。一般人都會覺得自己被騙是無辜的、是受害者…；若從「主動權」的角度來看——所有的情況，都是你主動選擇與接受的！…當我們對自己的主動權有所認識之後，不管是據理力爭，或算了不計較、隨便也可以……這都是你的決定。」

事實上，世間發生任何事情，絕對雙方都有責任，因為事情是雙方識心互動的結果。只是常人的心習慣向外馳求，就會只看到對方的問題，覺得都是對方的責任；向外馳求也會讓自己的心被識心矇蔽，不易看見自己識心的情況(自己戴著眼鏡看世界，卻看不見自己戴著眼鏡)。然而問題發生正是自己識心執著點的顯現，抓住這個機緣，攝心回頭看自己有什麼執著，這是修行的好時機。此時可以用懺悔來攝心回頭，就比較能看見自己的執著，因為自己的執著，而導致今天這件事發生。至於對方的錯、對方的責任，那是對方的功課，他該自己做，他做不來，就只好一直輪迴，直到功課完成。修行是修自己的行，而非修別人的行，是看自己的執著，而非看別人的執著。

做法是面對發生的事情，例如，與人衝突、受人欺負…，懺悔自己因為識心裡某些執著，而導致今天發生這件事。當下雖懺悔，但一時之間可能還無法看見自己識心是因為什麼執著而導致今天這個事情，因此也可以

一邊懺悔、一邊問爲什麼，也不急於馬上要知道答案，過一陣子，答案也許出來、也許不出來。當問題發生時，自己認錯懺悔，向外馳求的心就會停下，也就不會再繼續造業、與人結怨。懺悔時，自己因爲攝心回頭，就比較抽離，有時反而會因此能了解到對方也是被業障推著走，就比較能包容對方，而不予計較。

利用問題發生的當下，攝心回頭看自己有什麼執著，檢視自己的識心，這正是《蓮師心要建言》中常常提到的「將…以爲道用」的初步動作。《蓮師心要建言》：「你必須認清這些情緒煩惱，並且以之做爲道用(p.160)。」「…情緒，諸如憤怒、昏沉、驕傲或妒忌等等。不散亂地將這些情緒作爲道用…」《蓮師心要建言》中的「將…以爲道用」會做到回到本來面目，「將貪欲做爲道用的實際方式是，深觀貪欲本身，讓貪欲處於本然狀態之中，不加干涉，然後貪欲本身會清晰鮮明地顯露爲赤裸離念的本覺；在本覺當中，大樂與空性是無二無別的(p.161)。」這也是智崇上師所說的「攝心內證」，攝心之後可以再往內繼續覺知心念起伏，懺悔心念，「循因」回頭，最終體証到本來面目。

值得注意的是，懺悔是因爲自己忘失菩提心而懺悔，不是因爲自己發生這個問題，覺得問題是錯的而責備自己，或是否定這個念頭，若是這樣，方向就錯了。〈出離因果、幫因、與循因〉一文就舉了個例子，譬如自己有一個黑白分明、妒惡如仇的個性，因此常與人爭執，面對這個問題想用懺悔，卻去否定此個性，變成黑白不分。其實「黑白不分」和「黑白分明」一樣，都在有相的世界中打轉，還是向外馳求的心。真正做對懺悔是鬆掉這個念頭，回頭往真心進去。

胡祖櫻、饒見維
東華大學課程設計與潛能開發學系
花蓮，台灣

原著

論知覺與學懂的心靈變化

陳國鎮

東吳大學物理學系，台北，台灣

人類會有知覺，也能學懂許多事物，心理學家不斷在探討它的發生與重整¹，對於學習的研究，科學家注重的是大腦神經網路的活化和儲存²。本文所要探討的是「有知覺」和「能學懂」時，在提示心靈層次所發生的可能變化，而不探究大腦神經網路的轉接層次。二十世紀初，科學家為了解肉眼不可見的原子世界，引進嶄新的物理概念以解釋奇異的實驗的數據，並且利用線性代數成功地建立起量子力學。作者擬採用類似的方式，嘗試描述心靈的樣貌及其可能的運作模式，藉以論說有知覺的反應，其實是心靈的生命功能對狀態信息運算的結果，而能學懂的表現則是心靈的生命功能系統發生自我重整後，展現更佳的群性效應。

關鍵詞：知覺、學懂、線性代數、運算、生命功能系統、基函數、狀態信息、希爾伯特空間、心靈空間、本徵方程式、期望值、群性

壹、前言

眾生都具有許多先天本能，透過後天的學習，又能獲得其他的能力，結合先後天的能力，對於任何物種要應付環境而存活，以及繁衍後代都是非常重要的條件。

人類重視後天的學習更勝於其他生物，因此產生了教育文化，讓歷代人的學習所累積的知識、經驗、資料和方法得以流傳。每個世代都有些教育方法的改進，讓學習變得更有成效。

任何學習過程，首先要讓學習

者有知覺，然後才可能期望他們明白或學懂事物。教育的一切努力，無非在企求這兩階段心靈變化的實現。每學懂一次，心中的感覺都像忽然開竅而有所領悟，使心中的認知會變得更合理、更有自信。為什麼會有這樣的感覺呢？心靈的開竅領悟究竟是什麼機制或狀態？

剛開始學習事物不得其門而入時，經常掌握不到應有的知覺，因此離明白或學懂好像有峭壁阻隔，讓人無法往前邁步，又或如煙霧迷障，不見視野。可

聯絡人：陳國鎮，東吳大學物理學系，台北，台灣
kgc@scu.edu.tw

是一旦有了正確的知覺，再鏗而不捨地追溯，卻常能茅塞頓開，眼前的壁壘或迷霧渙然消失，心中也似乎若有所得。這種豁然開朗、若有所得的感受，在心靈中的生命功能究竟發生什麼變化？為什麼有知覺和學懂能如此扣人心弦？

有知覺和能學懂雖似個人的主觀感覺，然而大家的反應其實都相似。諺語常說「人同此心，心同此理」或「有理走遍天下，無理寸步難行」，不就在暗示大家心中，都有相似的反應機制嗎？正因為有這樣的反應機制，彼此才能夠互相知覺、溝通、分享和諒解。作者認為這樣的反應機制，值得思索和探究。

貳、生命多重相態說

有知覺與能學懂，都是生命體的表現，因此必須先了解生命的內涵，才可能論說其表現。對於生命的了解和詮釋，從古至今頗多見解，大致上不外乎肉體和精神的二元說，直到現在的多元說法如身心靈三元，或者如身體、能量、以太、星光、心智及靈等多元說法，常令人不知如何和科學驗證互相連結。本文的論述所憑藉的生命多重相態觀，固然有作者個人的生活與修行體驗，也有從傳統醫學的醫理探索，以及信息醫學的實驗研究結果，共同凝聚而成的生命觀。因此在科學的驗證上，似乎變得比較明確可行。

在地球上，肉眼可見的生物都具有物質構成的軀體，也具有推動軀體生長、活動與繁衍所需要的能量，因此生物必然擁有物質與能量兩種相態。截至現代的生命觀，對於生物僅認識此二相態的人仍然佔絕大多數。若以愛因斯坦的質能互換來看，物質無非是能量的凝聚態，生命似乎可以簡化成能量一種相態。

然而如眾所周知的生物，各有千奇百怪的體態、姿色、機能或性情，單憑能量的觀點其實無法妥切全部詮釋。作者在信息醫學的實驗及其醫理的研究中，發現生命除了有物質與能量兩種相態之外，還具有信息的相態。此信息一方面很像電腦的指令訊號，它既可依存在物質或能量之上，另一方面卻又像能夠獨立存在的東西。這種情形頗像能量的特性，既可依附在物質之上，也可以獨立存在。不同的信息，可以使生命體表現不同的生命機能。生物能建構近乎完美的軀體，展現隨機調控能量的能力，使身心保持機能活躍、防衛靈活、適應環境及繁衍後代等一切生命機能的主導者，信息相態的存在似乎至關重要。

信息不完全等於能量，更不像是一般所謂的抽象資訊或消息。雖然它不是物質也非能量，卻很像是它們的前身，它可以和能量或物質結合在一起。信息可能是宇宙裡，除了物質和能量以外，另一層次的實存之物。它與能量的關係，應該類似能量與物質的關係。彼此之間，也應該有互換的公式。

若接受信息是實存之物，則生命的內涵即包含物質、能量和信息三相態。信息以什麼型態存在呢？依據作者的實驗接觸，它頗像是高維的波動。信息的存在與傳播的速率，以現有的時空概念似乎無法明確描述。信息好像無所不在，傳播時也像瞬息畢至。

生命除了前三相態之外，必須論及信息的收發者。能收發信息者，必然是功能的表現者，因此生命的另一層次，作者認為是生命的功能。各種生命功能匯聚在一起，所形成的集合就接近所謂的心或心靈。功能和信息不能分屬兩種相態，二者是一體的兩面，有功能即有

信息，有信息即有功能。功能偏向形而上的道，信息則偏向道之下的形，兩者雖似一隱一顯，實則同出一源，無可切割成各自獨立的兩種相態。

綜合言之，生命具有物質、能量、信息 / 心靈三相態。心中動念時即心靈現出功能，因此必有對應的信息向外投射，此信息可以調變能量，能量可以驅動物質，如此層層相態緊密相使，因此生物能表現各種微妙的生理與心理現象。

參、信息與心靈的描述

作者認為信息像是高維的波動，因此引用高維的函數 $\Psi(x_1, x_2, x_3, \dots)$ 代表信息， x_i 是各維度的自變數。不同的函數 $\Psi^{\sim}(x_1, x_2, x_3, \dots)$ ，代表不同的狀態信息。

就數學而言，有函數即有其相應的運算，可以對函數加以運算，反之亦然。若將生命功能視為數學的運算，則必有生命信息可被生命功能運算。以算符 H 代表生命功能的運算，能被 H 運算的函數必然很多，其中能被 H 運算的簡單函數，滿足下列方程式(1)：

$$H\phi_i = \lambda_i\phi_i \quad \text{----- (1)}$$

的函數 ϕ_i 稱為本徵函數(eigen function)， λ_i 稱為算符 H 對函數 ϕ_i 運算所得到的本徵值。若以量子力學而言， H 是某一實驗觀察或度量的動作， λ_i 則是此動作對於被觀察系統的本徵態 ϕ_i 觀察或度量後，所獲得的物理量。

找出所有的本徵函數 ϕ_i ，並使它們滿足么正化(orthonormal condition)的條件，分別將它們作為各維度的基本座標函數(basis)，則可架構出一個完備的函數型空間，此空間稱為希爾伯特空間(Hilbert space)。這樣架構出來的空間，

可以是有限、無限或連續的維度。不同的功能運算，會架構出不同的希爾伯特空間。希爾伯特空間是算符 H 產生的對應空間， H 代表心靈中的某一功能，因此它所對應的希爾伯特空間，作者將它稱為對應該生命功能的心靈空間。

凡是能存在此空間中的任何函數 Ψ ，根據線性代數的方法，可以用不同的權重 a_i 乘以對應的基函數 ϕ_i ，相加起來表達如下(2)式：

$$\begin{aligned} \Psi &= \sum_{i=1}^{\infty} a_i\phi_i \\ &= a_1\phi_1 + a_2\phi_2 + a_3\phi_3 + \dots \quad \text{----- (2)} \end{aligned}$$

心靈中任何生命功能有生滅時，即有相應心靈空間的生滅。生命功能的昇起即心念的發生，心靈空間也同時展現，對應的狀態信息也包括在其中。心念轉變時，心靈空間跟著變換，狀態信息也改變了。心念消失時，心靈空間跟著消失，各種狀態信息也化為烏有，心中回歸平靜無波。

肆、有知覺的心靈運作

心靈是各種生命功能的集合，每個功能都可以用運算的算符予以表示，則這些算符無論得自先天的稟賦，或是後天的學習，必然會形成各有差異的功能或算符系統，整體的表現則顯示各自生命的特質。

功能系統的算符 H 突顯時，則顯現相應的心靈空間。功能算符 H 對於出現在空間中的狀態信息 Ψ 加以運算，即可得到如下(3)式：

$$\begin{aligned} H\Psi &= \sum_{i=1}^{\infty} a_i\lambda_i\phi_i \\ &= a_1\lambda_1\phi_1 + a_2\lambda_2\phi_2 + a_3\lambda_3\phi_3 + \dots \quad \text{----- (3)} \end{aligned}$$

生命功能H的運算，要使身體有所反應時，必須持續一段有效時間T，才可能產生有效的生理信號或知覺。於是，身體得到的是功能H對狀態信息運算後，再對時間取平均值，即得到如下(4)式的期望值(expectation value)：

$$\begin{aligned} & \langle \Psi | H | \Psi \rangle \\ & \equiv \frac{1}{T} \int_0^T \int_{-\infty}^{\infty} \Psi^* H \Psi dx_i dt \\ & = \sum_{i=1}^{\infty} \lambda_i |a_i|^2 \\ & = \lambda_1 |a_1|^2 + \lambda_2 |a_2|^2 + \lambda_3 |a_3|^2 + \dots \end{aligned} \quad \text{----- (4)}$$

此期望值是眾多基函數 ϕ_i 的本徵值 λ_i 組成的複合值，在(4)式中 $|a_i|^2$ 是狀態信息 Ψ 在第i維度上所佔的機率。

生命功能H對不同狀態信息運算，由於權重的不同，可以得到如下之(5)式：

$$\begin{aligned} H\Psi' & = \sum_{i=1}^{\infty} a'_i \lambda_i \phi_i \\ & = a'_1 \lambda_1 \phi_1 + a'_2 \lambda_2 \phi_2 + a'_3 \lambda_3 \phi_3 + \dots \end{aligned} \quad \text{----- (5)}$$

再對時間平均，即得到不同的平均期望值如(6)式：

$$\begin{aligned} & \langle \Psi' | H | \Psi' \rangle \\ & \equiv \frac{1}{T} \int_0^T \int_{-\infty}^{\infty} \Psi'^* H \Psi' dx_i dt \\ & = \sum_{i=1}^{\infty} \lambda_i |a'_i|^2 = \lambda_1 |a'_1|^2 + \lambda_2 |a'_2|^2 + \lambda_3 |a'_3|^2 + \dots \end{aligned} \quad \text{----- (6)}$$

能夠這樣運算而獲得一個期望值，即身心得到了一個知覺，不能這樣運算

或沒有獲得期望值就無知覺。從(5)式及(6)式都可以發現，每個知覺都是許多基函數的本徵值 λ_i 組合而成的結果，只是各佔不同的份量而已，因此想要釐清一個知覺的內涵，若無適當的內修途徑，實非輕而易舉之事。

能否運算及期望值的獲得與否，決定了知覺的有無，而其穩定度則決定知覺的鮮明或模糊程度。相似的知覺經常會接續產生，形成環環相扣的關係時，聯想也就跟著發生。

在某一心靈空間中，可以存在的狀態信息很多，生命功能H對許多狀態信息運算，會產生各種的期望值，期望值的多寡，即知覺的多寡。許多知覺共同鋪陳出心靈空間特有的情境或心境，所以心境的變換，其實是心靈空間的變換。

在心靈中，生命功能會自動湧現或消失，因此心靈空間常不斷切換，心境也隨之變換不已，念頭和知覺跟著生滅無常，人心因此難以保持平靜安穩。許多透過修行而後能夠自制心地的人，心靈空間比較平穩安定，心境比較清朗。

伍、論「學懂」的心靈變化

「懂」代表什麼變化？懂就是知道！「知道」又是什麼？老子《道德經》上說「道可道非常道」；孔子在《易經繫辭》上則說「形而上者，謂之道」，所以「懂了」或「知道」是形而上心靈層次的變化，不是形而下的物質軀體的變動。當然，「知道」若能持續長久，則軀體的狀態是會逐漸隨之改變。

學懂或知道，經常是心靈受到內外因素的激勵，新舊功能發生變動，然後導致生命功能系統的重整。源自內在因素，突然福至心靈的懂或知道，常被稱作「靈感」。那是心靈本具的生滅自

主性，可以從無中生有，自行創造新的功能，促成功能系統的重整。其實，心靈也可以自動抹除舊有的功能，從有化為無，同樣能夠讓功能系統發生重整。心靈的生滅自主性，會影響生命功能的數目，也會改變它們彼此的連結關係，使心靈展現不同的特性。

學懂一件事物時，會自覺得心中的認知更合理、更能概括事物。從數學的概念來說，作者認為更合理、更能概括事物的意思，即可能是許多功能彼此連結成群(group)，展露更龐大的群性關聯。

數學上，群的基本性質指：有一個功能運算集合S，對於二連運算(binary operation)，具有封閉性(closure)、結合性(associativity)、全同性(identity)及逆向性(inverse)。現以 0° 、 90° 、 180° 的原地轉向為例說明上述群的性質，集合S的元素為：立定不動I、向右轉R、向左轉L、向後轉等B四個元素。 \odot 為二連運算的符號。

封閉性在說明任何兩個連續的轉動，會等於S中的某一個轉動，例如先右轉(R)再左轉(L)等於立定不轉(I)，即 $L \odot R = I$ 。結合性用符號表示如下：

$$(B \odot R) \odot L = B \odot (R \odot L)$$

全同性即集合S中必有一全同運算I，它與任何運算連結起來的結果，等於該運算單獨做運算，例如 $L \odot I = L$ 或 $I \odot R = R$ 。逆向性是什麼運算都有反運算，兩者的連結等於全同運算I。若以符號 X^{-1} 代表X的反運算，則 $L \odot L^{-1} = I$ ，其實 L^{-1} 即R。此集合S中， $B \odot B^{-1} = I$ ，B亦為自身的反運算，即 $B^{-1} = B$ 。

心靈是眾多生命功能的集合，有些功能之間有特殊的相關性，彼此能

夠形成群的關係。只要能將未成群的功能，轉變成群的關係時，作者認為就是「懂」或「知道」的時刻。所以「懂」或「知道」是心靈中的功能，在合適的激勵下產生群的關係。

倘若功能彼此差異甚多，無法形成群的關係時，則不會有「懂」或「知道」的開竅感。因此心靈中相關的生命功能必須逐漸齊備，才可能聚集成為群性的開竅領悟，否則仍須努力學習或歷練，以開啓必要的相關功能。這說明教育的重要性，教育不僅是知識的傳承，更要包括實務的歷練，為的是要有正確的知覺，以開啓新的正確生命功能，或者修正舊的錯誤功能，以滿足成群的條件。

群的集合愈大，則「懂」或「知道」的程度愈深廣。至於群的穩固性，一則該有的功能不可缺少，若先天不曾帶來，則需透過後天的學習加以開啓。另則不該出現的功能，也需要藉後天環境的磨鍊，予以矯正或消除，建立正確的群才可能有正確的「懂」或「知道」。不同層級的群之建構，要透過不同層級的教育才可能實現。

陸、討論

知覺並非單純的感官接收問題，而是要開啓正確的心靈空間，與事物的狀態信息有正確的對應，才可能獲得正確的知覺。不同的人對於同一件事物，其知覺與解讀經常見仁見智，這即意味各自開啓的心靈空間並不相同，因此得不到相同的期望值，導致各不相同的群性理解。知覺的差異，很多人都認為是成見的差別，其實成見是事物的觀察者，常以其習用的偏差心靈空間面對事物，因此而產生偏頗的知覺與解讀也不自覺。

年少時的成長，必須從生活的四周獲取各種知覺，藉以開啓許多新的生命功能，為往後的「懂」或「知道」預為鋪路，因此孩子的教育方式不宜過度保護，應給予他們必要的體驗或歷練，以輔助其開啓生命功能的機會。當然更不應引導他們產生錯誤的知覺，否則即為反教育。可是在現實社會裡，人類經常為了政治、權力或功利目的，故意散發錯誤的資訊，扭曲大眾的知覺，甚至犧牲許多人也在所不惜。這類錯誤知覺所導致的偏差行為，在人類的歷史紀錄裡不斷告訴我們，都要付出慘痛的代價才可能撥亂反正。

學佛無非在開啓正知覺，為提昇生命的品質而逐步鋪路。正確知覺的獲得，要從生活中不斷歷練和汲取，所謂「佛法不離世間法」，因此從修行之初以至於開悟證道，都不可能脫離生活的激勵而能獲得成長。

心靈開竅領悟的速度與深度雖然因人而異，但是有一個共同點是，平常人累積較多經驗者，對於事物的知覺與掌握能力，總是比較快速也比較有深度。從「懂」或「知道」的論點來看，經驗的累積無非是在心靈中，開啓較多的生命功能，產生較豐富的知覺，也擁有較大或較好的功能群。

修行人一路往上走的過程，都在開啓可能的功能與敏銳的知覺，同時也在擴大功能之間的群性，因此慈悲心與般若智才可能自然顯露。很多修行人排斥知覺的纏縛而力求斬斷其牽絆，作者認為那樣的修行方式，對於證道修持則適得其反。禪宗六祖慧能有偈子說：「慧能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長」，不正說明正確的修行不是阻絕知覺，那無異於壓抑生命功能的開啓，相反的是要有知覺，能了無罣礙

開啓生命功能，方可產生具備更大群性的無師智。觀世音菩薩的圓通法說明證道的覺受，「一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力。二者下合十方一切六道衆生，與諸衆生同一悲仰」，也證明有知覺才是正修行，要有知覺但不要被知覺所圍。

循著正修行的道路往前走，不僅知覺會愈來愈豐富，智慧的開顯也會愈來愈明朗自在，因為開啓了許多生命功能，彼此之間很多都能連結成不同層級的群，心靈中的群性越是明顯，「懂」或「知道」的能力也越來越廣大深入。

演化是生物憑藉知覺而學懂事物，然後所做的自我改變，因此學懂的效果是可被觀察的，例如科學家觀察自然現象的物理或化學變化，逐漸改變了自己對物質世界的對待模式，造就了當今鼎盛的物質文明。

心靈是生命最上層的功能系統，它主宰其他相態的運作。當心靈的生命功能有了正確的變動，其他相態也會跟著正確運作，於是生命會處於比較健康的狀態下。因此觀察身體是否朝健康的方向轉變，就等於觀察心靈的功能系統是否朝正常的方向重整，這也等於在看被觀察者，從知覺與學習中是否真的「學懂了」。

古人早就知道學習的重要，因此提倡多讀書、多習藝、多歷練，藉以潛移默化生命的品質。現代人因為有許多電子用品、電腦和網路為伴，逐漸缺少真實世界的接觸與歷練，所得到的知覺和解讀，與真實世界的距離越拉越遠。這樣的生活體會明顯悖離生命存在的意義，缺乏了真實的知覺，造就偏差的生命功能群，生命的靈性發展不正常了，長此以往是否會釀成人類無可挽救的劫難，這確實令人憂心的問題。

參考文獻

1. Anderson, J.R. (1983): *The architecture of cognition*. Cambridge, MA; Harvard University Press.
2. M.A. Andrade, P. Chacón, J.J. Merelo, F. Morán(1993): *Evaluation of*

secondary structure of proteins from UV circular dichroism spectra using an unsupervised learning neural network, Oxford Journals Life Sciences & Medicine PEDS Vol.6, 4, pp. 383-390.

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

On Mind Functions in Feeling and Understanding

Kuo-Gen Chen

Department of Physics, Soochow University,
Taipei, Taiwan

Every human being has various feelings and can understand many things taking place around him. Psychologists continue to explore such occurrences and mind renormalization¹. Previous researchers pay much attention to the excitation and the storage² of brain network. This paper, however, suggests the possible functions of mind once feeling or understanding happens, putting aside the transducer effect of brain network. In the beginning of the 20th century many scientists realize the atomic world by introducing brand-new concepts of physics to explain the strange data collected by experiments, and successfully established Quantum Mechanics by applying linear algebra. Under the same line of thinking, this paper tries to describe the possible contents and operation modes of mind. Thereby feeling is realized as a result of computation the mind operators make on certain state information, and understanding represents better group property arising from the renormalization of mind operators.

Keywords: feeling, understanding, linear algebra, operation, life function system, basis, state

原著

大乘中觀對因果問題的破申—— 《百論》破因果品釋義

孫長祥

元智大學通識教學部

桃園，台灣

本論文主要秉持哲學觀點中討論因果的問題意識，嘗試解析並闡述提婆在《百論》中，以中觀破申外道「因中有果、無果」問題的重要見解。全文分成三部分，壹、前言：有關因果問題的省察。從哲學史角度說明因果問題發展的哲學性意義。貳、《百論》對有為法因果問題的破申；下分三段：一、三論破申因果的一般性說明；二、因中有果問題的破申——〈破因中有果品〉，著重因果關係、有無的論辯；三、因中無果問題的破申——〈破因中無果品〉：著重「因生果」之「生」的論辯。參、結論。綜述前文，並扼要加以檢討。

關鍵詞：提婆、百論、因果、有為法

壹、前言

據一般印度佛教史記載，佛教哲學發展到第二階段以龍樹、提婆為代表的大乘中觀派興起，申般若智、倡布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六波羅密菩薩行；特別標榜緣起性空為諸法實相，合諸法無我、諸行無常、涅槃寂靜三法印，開啓了佛教的新局面。以《大智度論》《中論》《十二門論》《百論》彰顯佛陀摩訶衍義，並以「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」八不中道，「摧

外道、折毗曇、排成實、呵大執。」除了註釋《大品般若經》的《大智度論》之外，誠如吉藏所言，其餘空宗三論，「（但）論雖有三，義唯二轍，一曰顯正，二曰破邪。破邪則下拯沈淪，顯正則上弘大法。」（吉藏，1991：3）據漢譯本《中論·觀因緣品》青目在註釋中言簡意賅的說明了龍樹所以造論的緣由，謂：

有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合

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

換句話說，青目的註釋開宗明義表明，龍樹之所以要造《中論》，主要目的有二：一是針對外道有關萬物的本原、存在、生滅變化等的形上學基本設定，以及由之所產生的「無因、邪因、斷、常等邪見」的結果，總歸為「種種說我、我所」——一種肯定自我實體的我執而構想的認識主客區別的認識論問題，加以破斥。二是對於中觀派以外的各佛教派別的學說，因為佛陀滅度後，時日久遠，而對佛經本身不再能如實理解，只知一味崇拜經典，拘泥佛經的文字本身，斤斤於文字字義，而固執的以為經典中的文字必然有「決定相」，不知回返經典指稱的真實與經驗本身，因此發心從事各部派佛教思想內部本身歧見的廓清。

吉藏對此則概括稱：三論為「迷經作論」，而關於外道說法的部分「總

論西域九十六術，別序宗要，則四執盛行：一計邪因邪果，二執無因有果，三立有因無果，四辨無因無果。」（吉藏，1991：14）依龍樹中觀派的看法，當時外道種種見解的根本即為一種「有為法」，而「自性、情塵、因果」又為構成「有為法」的基本理論預設與構成解釋系統的主要依據。龍樹更進一步的將這些精密構造出來的外道學說，簡化為強調十二因緣造作「我、我所」，並依因果解釋而構造出的因果理論問題。換句話說，因果關係的問題即是「有為法」建構的核心概念與理論。

大體而言，在哲學問題中，有關因果理論的問題是為了解釋現象世界，而構畫出來的一套理論。早期希臘哲學為了探索自然萬物之所以存在的本原問題，首先提出了實體的概念。又為了說明為什麼實體、萬物、世界會有如此這般的生成變化，而構想出了一套以形上學本體論中的因果關係為主的解釋：認為萬物不會無緣無故的存在，凡存在者，必然有一個在先的原因，決定了存有者的存在。亞里斯多德總結在他之前的說法，分辨出質料因、形式因、目的因與動力因的四因說，並以此做為一種普遍解釋各種實際存在的、因果相隨的事件；而成為一種長期主導西方哲學解釋因果關係問題的最主要類型。而在形上學的因果理論中，對因果問題的分析與討論，經常又與包括：實體、存在、原因、結果、能力、形式、運動、先後、必然、決定等概念與術語，錯綜複雜的交互關聯，共同架構了一個嚴密的、完整的解釋世界的因果理論。

近代理性主義與經驗主義哲學興起之後，隨著理性批判思維的發展，對人類心理活動的現象有更加深刻的理解與掌握，尤其在認識論方面更有長

足的進步。笛卡爾區分了精神實體與物質實體的不同，柏克萊提出了「存在即知覺或被知覺」的命題，休謨則認為因果關係並不涉及實在事件的客觀相互依賴性，而是心靈主動附加給觀念與觀念之間的一種認識關係。康德則綜合理性與經驗主義的說法，視因果為構成知識的概念範疇，以之為確定知識的可能條件之一。而當代哲學家們也從外在世界的存有物之間的因果關係，逐漸向人內在對此種因果關係的思辨與語言表達層面深入的探討，而區辨出物理、心理及語言與邏輯層面的各種不同的因果解釋形態。（孫長祥，2002：293）或以為「原因」和「結果」的概念只有在知覺世界內才有意義。……物理學世界的過程規律，即物理學的因果律所表達的不是各個事件間的一種依存關係，而是一種狀態和相對於給定狀態大小的某種極限值之間的依存關係。……反之，知覺世界的因果律則不是嚴格有效的，也就是說，只有在「假如沒有其他情況阻礙干擾」這種含糊其詞的條件下才是有效的。」（Rudolf Carnap，2008：299-300）當代哲學因而轉向從嚴格的理論知識建構立場，以命題化、語言化知識成立的條件關係，取代傳統形上學因果關係的論述。

大體而言，西方哲學問題發展的過程中對因果問題的辨析，主要分為三個層次：一、從形上學本體論的立場，說明萬物實然存在中一種客觀必然關聯的因果關係。二、從認識論的立場，由我們如何去認識與構想說明的一種心理觀念與觀念間聯結關係的「因果態」，說明因果的意義。三、從純粹思辨中的能所、意念、概念間的邏輯關係的分辨，以及從知識理論的形式建構上，說明如何以語言命題間的條件關係、表述的語

言問題等去說明做為建構知識形式的條件。

或以為從哲學家如何對待原因與結果的關係，或對因果“聯繫”概念的分析，可以區別出兩個主要的形上學因果性理論。一為發生理論：強調因果間有「實在」的聯繫，「原因擁有產生結果的能力，並與結果聯繫在一起。……對於發生理論而言，事件或狀態之間的關係是因果性關係，這種關係是它們內在的，原因和結果並不彼此獨立，沒有原因不會發生結果。要是結果由不同原因引起，就不會這樣。作為原因的事件是什麼，部分就在於它是產生某一結果的事件。」二為相繼理論：強調因果間無必然的聯結，有的也僅是心理上習慣的聯結，「原因僅是通常在事件或狀態以前，之被稱為它的原因是因為我們獲得了一種預期在原因以後有這類結果的心理學傾向。……將因果關係看作外在於如此聯繫的原因和結果。毋須參照它有什麼結果，也可以對原因作完備的描述，一個原因的結果也是可獨立規定的事件或狀態，如果它自發發生，它就是它現在那樣。」（R. Harre，1998：123）。

對照以上西方哲學中討論因果的理論預設、解釋類型等問題意識，再來反省中觀派對因果問題的諦觀與破申；相較之下可以發現，其實大乘佛學對因果問題的討論似乎更加縝密繁複，頗見其殊勝之處。而如蓮花戒所說的：「佛教哲學的瑰寶中，因果理論是最主要的寶石。」（舍爾巴茨基，2007：140）本文在此並非要全面的討論大乘中觀派對因果問題的所有看法，而只是參照以上所簡述，有關哲學因果的問題意識，選擇龍樹弟子提婆所造的《百論》，在傳入中國後，經由鳩摩羅什翻譯，並刪減

成書的《百論》〈破因中有果品第七〉〈破因中無果品第八〉兩品中，針對外道有為法的因果觀點加以破申的重要討論脈絡與見解。

貳、《百論》對有為法因果問題的破申

一、三論破申因果的一般性說明

（一）三論中辨析因果問題的線索

如果依照前述的問題脈絡來看空宗三論對因果相關問題的論辯，或可謂，其實因果問題的討論遍布在《中論》《十二門論》《百論》之中。有學者以為「在《中論》中，對因果關係的否定，在第一章（觀因緣品）與第二十章（觀因果品）有詳盡的處理，但在其他的章節中則斷片地、卻屢屢就前的議論而以含有本質意義的方式而言及。雖然對因果的分析的方式有好幾種，但其中最重要的、出現頻度亦高的，是以在原因與結果中無同一性亦無別異性的這樣的方式而對因果關係的否定。」（梶山雄一，1990：56）

而在《十二門論》中，雖然龍樹自稱「……又如般若經中，佛自說摩訶衍義無量無邊。以是因緣，故名爲大。大分深義，所謂空也。若能通達是義。即通達大乘，具足六波羅密。無所障礙。是故我今但解釋空。解釋空者，當以十二門入於空義。」（《十二門論》）表明造此論的宗旨在分十二門解釋「空」，即：觀因緣門第一、觀有果無果門第二、觀緣門第三、觀相門第四、觀有相無相門第五、觀一異門第六、觀有無門第七、觀性門第八、觀因果門第九、觀作者門第十、觀三時門第十一、觀生門第十二。但從各品的篇名與內容觀之，則莫不與因果的論題緊密

關聯。或許可以「依哲學對因果概念的討論方式，將龍樹所揭示大乘佛學破斥因果、解釋空義的基本論題，分別重新表述爲：1、一般因緣的發生，2、果的有無，3、內緣與人對因果的認識，4、因果的認識現象（相），5、因果相的有無，6、一異——相與名（因果的認識與語言表述），7、因果與存有論的有無問題，8、因果之性與變化，9、果於物或心內之緣不可得，10、因果之作者與動力，11、因果與三時（時間），12、因果生不生等。」（孫長祥，2002：294）換句話說，龍樹的《十二門論》全面的將複雜的因果問題撮要歸納，理出了一條清晰的線索，並且有系統的加以扼要說明，爲研究大乘中觀派因果問題者開示了一條重要的路徑，也爲修習大乘佛法者，開啓解脫因果，進入般若空義的門徑。

而漢譯本提婆所造的《百論》雖然只有原著的一半，但「從漢譯刪節本《百論》十品的篇目與內容考察，或可謂其中的十個論題環環相扣、首尾一貫，由般若性空、緣起性空的觀點建立批駁外道的基本立場，然後破斥諸家的我執、法執、空執等，因此雖非完整的《百論》卻也自成一體體系。」（孫長祥，2009：71）而聚焦在因果問題本身討論的即第七、八兩品所討論的因中有果、無果問題。這兩品概括性的將當時中觀派與印度其他外道宗派——尤其是與數論、勝論派——論辯的哲學因果問題，以最精簡的方式呈現出來。總而言之，從本文想要處理的因果問題意識而言，則三論之中對因果問題的討論層層相接、綿密不斷，而在遮撥諸家對因果問題的成見、理論中，呈顯出大乘佛學對因果思考的奧義。以下即依《百論》七、八兩品的內容，與討論脈絡與

過程，闡述提婆對有爲法因果問題的破申。

（二）提婆破申因果問題的立場

在闡述提婆破申因果的主要觀點之前，還必須先申明提婆論辯因果問題的兩個重要的立基點：第一、就形上學的觀點而言：《中論·觀因緣品》謂「……法雖無量，略說八事則爲總破一切法。不生者，諸論師種種說生相，或謂因果一，或謂因果異，或謂因中先有果，或謂因中先無果，或謂自體生，或謂他生，或謂共生，或謂有生，或謂無生。如是等生相皆不然，此事後當廣說。生相決定不可得，故不生。」而所謂「生相」的核心即爲因果發生的問題，提婆與龍樹立場一致，以「緣起性空」說「不生不滅」、「諸法不住」等，對外道「迦毗羅、優樓迦等言神及諸法有。」（《百論·破神品》）的形上學立場，認爲神我實有而常住不壞不敗，能生覺、我心、五微塵、五大、十一根等二十五諦，皆爲因果生發的有爲法，而加以駁斥。

第二、就認識論的觀點而言：對於外道強調「定有所，有法現前有故（修妬路）。情塵意合故知生，此知是現前知，是知實有，故情塵意有。」（《百論·破情品》）外道在肯定「神我、自性」永恒遍在的前提下，從而肯定所有的事物現前真實存有，並與我的情塵意相和合，成爲我所認知的對象，而知萬法實有；也因爲萬事萬物現前可爲我知，所以也就肯定人的「情塵意」真實存有。但在中觀的看法認爲，正因爲外道區分了「我、我所」認識的主客之別，又認爲「因五陰十二入十八界有爲法，故說有我。如因可然，故有然。」（《十二門論·觀因緣門第

一》）這種隨順有我、「內情外塵」和合「因緣而有知」，而產生認識的觀點，「就提婆的中觀立場而言，其實並未真正論及認識的生發問題，而只是在錯誤的神我、自性的形上學冥想之下，先肯定再對已經存在的認知結果，去構想與說明認識的原因。」（孫長祥，2009：74）

換句話說，提婆所破申的因果問題，其實是與外道的形上學、認識論相互糾結在一起的，尤其是針對外道主張「情塵意合故知生，此知是現前知，是知實有，故情塵意有。」（〈破情品〉）引生出的因果認識的問題相關。

二、因中有果問題的破申——〈破因中有果品〉

（一）「有不失、無不生」——因果爲實體變化有無之辨

在〈破因中有果品〉中的討論，主要是承續在〈破塵品〉論辯眼情取塵或說經由眼睛觀物的過程中，有認識的主客、情塵意之間交互對待、時間先後、微塵如何由不可見而可見，被我認知的形成過程中的諸多問題時，共同的都涉及到認識先後、有關因爲「此有彼有」等因果的解釋難題而開始的。提婆破情塵問題的重點，是反駁外道「情塵意合故知生」的命題。中觀派的核心觀點主要是認爲：認識只是屬於人的一種活動，在認識關係中的一切事物、現象，都只是內情外塵、因緣偶然聚合而產生「有爲相」，而所有因緣而起的其性空。中觀派的說法，就感覺經驗而言，如眼見一物是因爲我有眼、有光、有物，三者因緣湊合而成，緣失或轉眼則不見；因此所有因緣起而有、因彼有此的相，都是剎那生滅、不住的。而之所以有人認爲諸法實有，全然只是我根

塵意中的一種對因果聯結的固執、造作使然。而所有的「有爲相」，都有生住滅三相；且凡是因緣而起的「性空無相」，所以說「諸法不住」。

面對提婆「諸法不住」的這個駁斥，「外曰：諸法非不住，有不失故，無不生故（修妬路）。」（〈破因中有果品〉）認爲諸法並非沒有住相，而是萬法事物中本已具有，而未失去才形成「有爲相」，若萬法中原本即無，則不生各種有爲相。並舉泥團做成瓶爲例，「從團底，從底腹，從腹咽，從咽口，前後爲因果。種種果生時，種種因不失。若因中無果，果則不生，但因變爲果，是故有諸法。」外道引生出對因果問題論辯，主要有幾個背景的理解，及重要的觀點：首先還是堅持萬物有所謂：實（陀羅驪Dravya，即主諦或所依諦）、德（求那Guna，即依諦）、業（羯摩Karma，即作諦）、有或大有（三摩若Samanya，即總相諦或總諦）、同異（毗尸沙Visisa，即別相諦或別諦）、和合（三摩婆夜Samavaya，即無障礙諦）等六句義的說法，因爲肯定萬法在神我之中「實、有」，而去思考與解釋萬物「生成、持續存在與變化」的因果關係。認爲：第一、由實、德、業構成的各種事物，因爲具有神我、自性或實體常住遍在於萬物之中，既已存有則不會消失；若無實體、自性，則萬物不能生成與變化，而顯現出「生住」有爲相來。第二、就萬物呈現或顯現成「相」的過程而言，如同泥團拉坯成瓶的過程，從「團底—底腹—腹咽—咽口」，這種前後的「轉變」即爲一種因果關係。儘管「形相」變化，但終究仍是泥團未變。所以說「種種果生時，種種因不失。」如果泥團中不存在做爲瓶果的原因，則不會有瓶果產生；所以瓶是以

泥團爲因，「變現」成的結果。第三、因果之間的關係，「如指屈申（修妬路）。指雖屈申形異，實是一指。」手指譬如實體，而屈申則是實體（手指）的一種作用，因果即爲這種「實體—作用」的變現。第四、因中有果，「如一人身，亦少亦壯亦老」，因之中同時存在、蘊涵變現爲果的各種可能。

提婆則駁斥這種說法認爲，這種以因果解釋生住等有爲相，其實是有困難的：第一、如果說當瓶果產生時，泥團不失，那就意謂「瓶即是泥團」二者不別，是因果同一，不應該分別成因、果兩個概念；如果瓶果產生時，做爲原瓶因的泥團消失了，則意謂「無因」。第二、而在事實上外道又對泥團與瓶「相」的整體與各部分，在概念上做出區分，並以各不相同的名稱加以稱呼，加之「今實見形、時、力、知、名等有異故，有亦應失。」既然實異名也變，那就表示原本「有」的，也就消失不見了。所以不能說「有不失」。第三、至於以「指屈申」說明「實體—作用」的因果解釋，正好是混淆了外道理論中「業能異」的分別，「指是能」表示因中具有一種主動的能力；而「屈申是指業」，表示一種被動的作用結果。說「若業即是能者」，基於因轉變爲果、因失果成的原則，「屈時應失指」；而且混淆了「業能」的不同。再者依第一點「因中有果」、「果生因不失」、「瓶即是泥團」的說法，「屈申應一」，事實不然。第四、說「因」蘊涵一種潛能，其中包含了過去現在未來「相」的可能，而事實上從因顯現爲「相」果的現實觀點而言「少、壯、老」各個不同，「故汝喻非也」。再者，從外道泛神論的觀點而言，既然「大有」即遍在常住，「若有不失者，

泥團不應變為瓶」，因不能變為果，那也就無瓶。既常「有」，那麼便沒有「無」（無無），就不可能因失而果成，「然則都無失」。

在這一段結束前，外道捉著提婆說法的語病，轉變話題反問：「若常故無失，泥團不應變為瓶。無無常有何過？」以為外道主張神我、諸法常住不變，世間沒有無常（無無常）的說法，究竟會有什麼問題？提婆明白外道反詰的目的在質疑大乘佛學「惡止善行」修行問題的意義，因此回答說「若無無常，無罪福等（修妬路）。」意謂：如果沒有「無常」的觀念，那麼世間一切罪福常定不可改變，「罪福等者，布施、竊盜、持戒、犯戒等，如是皆無。」人的修行、善惡倫理的作為、也都失去了意義。

（二）因中先有果辨

基本上，外道本著諸法皆有「神我、自性」，是萬物之所以為萬物的本質，加之相信「『大有』恒存而通於一切，是思考萬物依之而『生成、持續存在與變化』的最終極根據。」（孫長祥，2008：55）與「萬像」為「一」的形上學觀點，與提婆展開第二回合「因中先有果」的論辯。這一段的論辯有三個重點：第一、外道認為「因中先有果」，因為在「因」中已然具備可以顯現為「果」的潛能。第二、就外道的形上學立場而言，「因、果」的實體為一，具有相同的本質，「如土因泥果，泥因瓶果。因變為果，更無異法。」因此不能說「因中無果」。第三、在因轉變為果的過程中，如泥變為瓶，「瓶破為瓮，瓮破還為泥」，畢竟都還是泥，本質不變，因此萬法的轉變只是「隨時得名」，在不同顯現的時間點上，不同

的相有不同的名稱而已。

提婆則對此逐一反駁，認為第一、「若因中先有果故有果，果無故因無果（修妬路）。」當以泥做瓶時，瓶成而不失為泥，因此說「因中先有果」，才會產生果。但如果瓶破，基於邏輯的原則，「否定後者即不定前者」，是否應該說「因中無果」？第二、如果因果的實體為一、本質相同，則現在呈現的只是一個泥團，瓶子僅是未來，當前並未顯現；而現在與未來是一組相對的概念，而堅持「若因果一，則無未來」。「無現在故，亦無過去」，如此一來，則所謂現在、過去、未來時間的三世之說，便混亂了。第三、如果隨順因果變化的呈現過程，而對所呈現的「相」有不同的名稱，諸法本身不變，變的只是名稱，而「此名先無後有」則不啻說「無果」。若先已有名稱，那麼即可謂「泥即是瓶」，由此可知「因中先有果」的想法不能成立。

（三）因中有微形不定名辨

經提婆對外道有關表述因果的「名相」是「隨時得名」的講法加以破申之後，外道緊接著循此線索轉而依其四大「微塵」積聚有力能生萬法的宇宙論觀點，進一步分說：第一、因中先有果，但「因」會成為那一種「果」卻是「不定」的，就像泥團不一定只可做瓶，而顯現瓶果，還可以成為其他的器皿。因此「泥中不定有名」，前述的果名也只是暫時的名稱而已。第二、宇宙萬物有形質的事物，都是由極小、不可見的「微塵」集聚而成的。在未集聚成形之前，雖不可知，但還是可以肯定有「微形」的存在；如泥團中存在瓶相的「微形」，必須經過「陶師力故，是時明了」。再者，所謂的不可知，有二個意

思「或無故不知」可不討論；「或有以因緣故不知」，如遠、近、根壞、心不住、微細、障、勝、相似等八因緣所產生的障蔽，影響到人的認識，使人不知。但不論如何，就像瓶子只能由泥做出來，而不能從蒲草做出來，因此仍能知道，果還是由因決定。

提婆針對這兩種看法，反駁說：第一、「若泥團中瓶不定」，則意謂因對果而言並非具有在前的決定性、必然性，那麼「因中先有果亦不定」。第二、至於說因中先有「微形」，經過集聚成形變粗之後才成爲可見之果，這個說法與外道的理論正好衝突。因爲「微塵」本身是一致的、極精細的，「本無粗細，後乃生故，是以因中無果。」

（四）果各有取因辨

經提婆駁斥從「因」的觀點說「因中先有果」之說不可能之後，外道轉而從對已形成之「果」的觀點反向「由果推因」，以申明「因中先有果」，理由是：第一、所謂「果」的形成，主要在「各取其因故」才成形的。如「作瓶取泥不取蒲」，是因爲人先已知道特定的果必由特定的因才能產生，先知道泥才可以燒成瓶，而蒲則否，所以果對因是有特定選取的，這也證明了「因中先有果」之說能夠成立。第二、凡是有爲相都有生住壞等相，只不過「生、住、壞次第有」，前後相爲因果。如「瓶中雖有破相，要先生次住後破」，若是未生則無破相，畢竟因先果後，若沒有前因，後果便不會發生，還是「因中先有果」才可能。第三、外道認爲若如提婆破除「因中有果」的說法正確，則會產生萬事萬滅都將斷滅的危險之中。

對於果之不同在各取其因的不同，而「由果推因」說「因中先有果」的看

法，提婆回應道：第一、所謂由果推因只是因爲現見「有果」，而推導出應當「有因」；若是「無果」那麼便應當推出「無因」，但這些只是想當然爾的心理預期。如果現在瓶子破了，應該是果沒有了，那麼便應當推出「因中無果」的結論。第二、至於凡有爲法都有生住壞諸相，依外道「因中先有果」的說法，因之中已經並存有生住壞相，「若泥中有瓶生住壞者，何故要先生後壞，不先壞後生？」再者當瓶子的果相未現時，則無住無壞，「此二先無後有」，正好證明了「無不能生有」，因此「因中無果」，所以說「若先生非後，無果同（修妬路）。」第三、至於說破申「因中有果」說，是否便會墮入一切斷滅空的質疑，提婆則以八不中道的「不斷、不常」回應說，「續故不斷，壞故不常」。依本文前言部分對因果“聯繫”概念中「相繼理論」的說明可知，對外道所謂的因果關係，在中觀派看來，其實不過是「相」與「相」之間相接續而起，並非是先有因、有決定相、必然的產生果的因果解釋。畢竟「相」與「相」各無恒久不變的住相，如「從穀子芽等相續故不斷，穀子等因壞故不常」。最後提婆總結本品的討論，重申中觀「緣起性空」的主張，其目的根本便是要脫離「因中有果、無果」的謬想，擺脫自我思惟造作、自我束縛的因果之網，「如是諸佛說十二分因緣生法，離因中有果、無果。故不著斷常，行中道，入涅槃也。」

三、因中無果問題的破申——〈破因中無果品〉

大體而言，《百論·破因中有果品》討論因果關係的關鍵，著重在因中「有」或「先有」果的存有論意義的破

申。而〈破因中無果品〉論辯的重點則在於對「因生果」之「生」解釋的破申。誠如《中論·觀因緣品》開宗明義所表明的，龍樹之所以造《中論》主要即在破除內外道對於因果、「生相」邪見的執著。而與提婆論辯當時的對手，如以數論、勝論派為代表的一種泛神論的主張認為，宇宙萬物的起源與存有是因為有神、有自性的觀點，在梵、神我合一的理論基礎之下，萬物皆梵、神、大有的生發、顯現，而與大有為一。而在有關思考與討論因果關係中所使用的「生、先後、變化、有無」等概念，也都是在這些理念的涵蓋之下所使用。

（一）因中有生與「生成一義」辨

1. 辨生、無生、不生與生時生

〈破因中無果品〉的論辯的開展，主要是由於外道對中觀派破申「十二因緣所生法皆空」的論點不敢苟同，而提出進一步質疑：認為即使如中觀派所主張「十二因緣所生法皆空」，但只說「法空」，並未說「生空」，終究還是肯定有個「生」，「是生若因中先有，若因中先無，此生有故必當有一。」意謂不論此「生」是在因中先有或者先無，只要「此生”有”」，那就表示肯定「應有神。有、一、瓶等，是神所有故。（修妬路）」（〈破一品〉）「生」也必然「存有」，而與神「同一」，符合外道「神、有、一」合而為一的說法。

提婆順著外道對「因生果」之「生」的肯定，進一步從思惟辨析的立場，區分外道「生」的概念為「生、無生、不生」三者，認為「若有生，因中先有，因中先無，如是思惟不可得。何況無生。」認為外道對事物的生發或變化，劃分時間先後或「生相」變化

前後的過程、次第的方式，在思惟中是有困難的：第一、就事物由極微而生發呈顯的過程而言，究竟是何時生發的？「為瓶初瓶時有耶？為泥團後非瓶時有耶？」這兩個說法都有困難，若依前者「瓶初瓶時」，即使是「初起」，也表示已經有瓶相完全呈顯。而「初、中、後」三者又是相對的概念，既然瓶相「初起」時已經呈現了，則「中、後」的分別也就不必要了。第二、「若泥團後、非瓶時瓶生者」，則意謂在泥團之中並沒有瓶，基於「無不能生有」的原則，既無瓶也就沒有瓶生的問題。再者，如果瓶相的生發，是在泥團成相後瓶相即有，則瓶相已有，不須說瓶生；如果瓶相初為泥團時，瓶生，也不對，因為還沒有瓶相。換句話說，不管採取何者，都不能說「有瓶”生”」。

既然「生、無生、不生」三說都有困難，外道改口說，那麼改為「生時生」會有什麼問題？提婆說「生時名半生半未生」，就「半生」而言，就算「生」再少，都是已生；就「半未生」而言，既說未生，就不能說有生。還是不脫前面所說的，與生、無生等同破。

2. 辨「生成一義」與生成次第

外道繼而轉換觀點謂：「我不言若已生，若未生有瓶生。第三法生時是生。」改以萬物正在生發時生發，來解釋「生」的意義。也就是說正在「生」的同時即是「成」，即生即成，「生成一義」；就像瓶子當前呈現的「現成」一般。提婆則反駁說，以「生時生」這樣的說詞，仍然是徒勞的，還是可以用反駁「初起」之「生」意義的理由駁斥「生時生」；因此說「生時生」那也等同說「無生」——並沒有說到「生」。再者，「生成一義」的說法也有問題，

一般而論，萬物的生發、轉變都有個「初、中、成」，從開始而發展到完成的過程。而所謂的「成」，意思是說「生已」——已經生出來、生完了。如果說「生成一義」，那麼意思就轉為「先成後生」。既然已經生出來，那就意謂「無生」，也沒有「初生」、生到一半（無中）的生發過程。要之，「若無初，亦無中無成」。因此不應該「以生為成」，因為會導致「生」在「成」後的謬誤。

外道認為以「生成一義」結合「初中後次第生」的說法並沒有錯誤，如泥團「初生」瓶底時，即「成」瓶底，即生即成；而往後生瓶腹、咽、口等次第時，也莫不是依次而成。而非先有泥團後才成瓶，「是故非泥團時有瓶生，亦瓶時有瓶生，亦無瓶生。」提婆則反駁認為，這個想法事實上反而是說「初中後」的分別，並不是次第生的分別。因為從「初中後」的意思而言，「初名無前無後，中名有前後，後名有前無後」，「初中後」之名與概念，是相因互待的一組概念；外道的解釋，則是將其彼此割離、孤立，而互不相干。如此一來「初中後不應次第生」。而說「生成一義」是「一時生亦不然」，因為若是同一時間既生又成，那就「不應言是初是中是後」，初中後之間也不存在相互依存的關係。

3. 辨生住壞有為相

接著外道將上述提婆認為「生成一義」或「初中後次第生」的觀念，「如是思惟不可得」，轉而應用到運動變化中的萬物所呈現的生住壞的有為相的解釋，而提婆則提出三點反駁：第一、依外道的兩種說法，一切萬物都有的生住壞有為相，要麼是「次第有」，要麼是

「一時有」。所謂「次第有」如果按照外道「生成一義」的說法，初生與成合一，即初即成、即中即成等，而初成、中成、後成各個分離、獨立，互不相關。而又以之說明生住壞相因的有為相，那就意謂成住壞等相的次第生起，卻各個獨立「無住」的，不是相生的，「若無住有生者，亦應無生有住」。如果說生住壞「一時有」，同時俱存，那就「不應分別是生是住是壞。」因此這樣的解釋，並不是真實的。第二、依外道「因中有果」，「一切處有一切」，在個別事物呈顯的有為相都與「神我、大有」同一的觀點，而「一切處名三有為相。若生住壞亦有為相」。基於所有的有為相都蘊涵生住滅三相，那就造成「生中有三相」「一一中復有三相」，便會形成三相「無窮」的困難。反過來看，「若生住壞中更無三相」，那麼生住壞就不能說是有為相。第三、而外道因果又有「生生共生，如父子」的說法。依照在〈破一品〉中所舉的例子，「譬如一人亦子亦父」，認為一切萬物形相產生時「基本上法、生、住、滅、生生、住住、滅滅等『通自體七法共生』，而此七法中『本生除自體，能生六法。生生能生本生。本生還生生。是故三相是有為，而非無窮』。（《十二門論·觀相門》）」（孫長祥，2002：301）若謂「生生」——生之中具有能生的意義，那就意謂在生之因中先有相待，是一種因緣而生，則又落入〈破情品〉所討論情塵認識的困難。

（二）因中有生、可生辨

1. 辦法有故，有生可生

外道接著又從萬法實有現成、現前可知的結果觀點推論，認為因為有此果所以一定有產生此果的因，而此

因可生，「若有生有可生，若無生無可生。」再者，因為「生成一義」，所以「非先有生，後有可生，一時共成。」對這個由果推因「有生可生」的主張，提婆辯駁說：第一、若因有生會推出無生的結論，「若瓶有生，瓶則已生，不可名生」，因為「生成一義」，有生已經成，而已生成便無可生。要是無瓶便無瓶生，那就是無生。第二、關於有生、可生的概念又將「生」分為二，如此一來生與可生之間的關係可以區分為「自生、他生、共生」。「自生」的觀念與「生」的觀念不符，「他生」則非「生成一義」，「共生」又違反「有生可生」，所以不能成立。第三、若持「因中有力能生果」的主張，則會導致「生可生不能生」的結論。理由是「生」與「可生」之間是一種能所、主動與被動的關係；如果依「生成一義」的說法，「若可生能成生者，則生是可生，不名能生。若無生，何有可生。是故二事皆無。」如果以有無相待而成的看法說明「生可生」的關係，也不能成立，因為「可生」還沒有「故無」，要「生」之後才有。

2. 辨生可生相待而諸法成

外道認為萬物之所以能顯現成相而被人所知，是由於有「生可生」二者相待而成的因果關係存在。不僅是「生可生」的觀念相待，如瓶等萬物莫不以此二者相待而成萬物的相。而「因壞」故有「果生」，就像做為瓶因的泥團相壞、消失，而瓶果因之而成。提婆則回應此說，第一、既然說「生可生」是相依待而諸法成，那麼「生可生」為何不能生出第三法，就「如父母生子」，子即第三法。而現在的這個說法是將瓶相分離在「生可生」的關係之外，因此也

沒有瓶等第三法。所以不對。第二、如果說「因壞而果生」，那麼究竟「是果為因壞時有耶？為壞後有耶？」基於因果即生即成的說法，「若因壞時有者，與壞不異」，如此，則「生亦滅」。「若壞後有者，因已壞，故無因。無因故果不生。」第三、認為「因中果定」的主張不能成立，因為不論因中先有果、先無果，二者都不能推導出「因生果」的結論。若說「因中無果」，那為何「泥中有瓶，縷中有布」，「若其俱無，泥應有布，縷應有瓶」。說「因中先有果」，即外道「是因即是果」「因果不異」，都不能說有「生」。所以說「不生」。第四、若說「因中先有果」又會產生「一因多果」的問題，如「乳中有酪酥」；而就果而言，又有「一果多因」的問題，「若酥中有酪乳」。這樣看來「如是先後因果一時俱有過」。總之不論是「因中有果無果」，「是皆無生」。

3. 辨「不言無因果，是故生可生成」

既然外道對「因”生”果」的說法，不論怎樣轉變說明、表達的方式，居然導出「因中多果、果中多因」的論點，依提婆的破申終究還是得出「不生」、「無生」的結論。外道在梵、神我生成宇宙萬法的理念之下，依然不願放棄「生可生」的這組信念，因此乾脆回到現前世界的萬物討論，說「因果不破」、「不言無因果，是故生可生成。」

提婆對外道的這種說詞，則扣緊了外道論「生」的兩個重要的意涵：一者強調以因「轉變」為果，另者則是因「生發」為果；並且自始至終，都以這兩個主要的觀點做為解釋世界萬物生成變化間因果關係的基礎。而分從

以下幾點加以破斥：第一、「物物，非物非物，互不生（修妬路）」，認為物與物、非物與非物、物與非物、非物與物之間全然不存在一種「生」的關係。

「若物生物，如母子者，是則不然」，因為依照外道的說法，因之中有果，母在未生子之前子已存在，而非母生子，只是從母出來，不能說是生。而從萬物皆四大所造而「若謂從母血分生。以為物生物者」，「離血分等，母不可得故」，所以也不是「生」的意思。第二、如果以「變生」——以轉變為生——的觀點說物生物，只能說如壯變為老，而非壯生老。如果以「鏡中像」比喻物生物的關係，也不可，因為鏡子本身不會生像，所以「鏡中像無所從來故。」違背了實體「變生」的意義。就如同說鏡中像與人面相似，「餘果亦應與因相似」，也就是說「果」之中，還有因的殘餘，那便非因滅果生，更談不上是「物生物」。其他「非物不生非物者，如兔角不生兔角。物不生非物者，如石女不生子。非物不生物者，如龜毛不生蒲。是故無有生法。」

第三、提婆認為即使回到現前知的世界，說「物生物」，還是與「因中有果、因中無果」二種法相應。「若因中先無果，因不應生果，因邊異果不可得故。」因與果相異，毫不關聯。「若因中先有果」，那麼因果便同一不異，就沒有生滅的問題。所以因果之間的關係是「不一、不異」。概念上如此，實際上物與物之間的關係也是如此，物與物之間，如同瓶與泥團之間的關係，「若瓶與泥團不異者，瓶生時泥團不應滅，泥團亦不應為瓶因。若泥團與瓶不異者，瓶不應生瓶，亦不應為泥團果。」不論從甲物生乙物，或乙物生甲物的觀點立說，或者因中有果、無果的思考，

都只會得出「物不生物」的結論。

參、結論

經過以上對《百論》〈破因中有果品〉〈破因中無果品〉等兩品中，提婆與外道論辯有關因果問題內容的爬梳與闡述，自我澄清了一些大乘中觀派與當時印度宗派對因果問題相互對諍的主要問題與見解。大體而言，〈破因中有果品〉論辯的主題，聚焦在「因中有果」之「有」的問題上，較偏重因果存有的形上學理論的基礎預設的爭辯。而〈破因中無果品〉的內容則較偏重「因生果」命題中，有關「生」的概念意涵與認識性意義的辨析。也因為這兩品中蘊涵了論辯雙方有關因果解釋的不同形上學、認識論背景，致使本文在論題的掌握與說明的表述上，必須不斷的回溯前六品的論點。而為了避免文中出現過多的名相、概念，除非必要，否則儘量以能呈現論辯脈絡中的問題為主，以致使得本文難免夾敘夾議之嫌。在重述討論的問題脈絡時，由於各種論點都具有針對特定學派學說的意義，也難以精簡表述，無怪乎僧肇要讚歎《百論》「理致淵玄，統群籍之要。文旨婉約，窮制作之美。然至趣幽簡，渺得其門。」（〈百論序〉）若非婆藪開士、吉藏等前輩的釋義，實在難以卒讀。

其實《百論》這兩品中並未完整的呈現大乘中觀破申因果的全貌，反倒是在《十二門論》中，比較全面的立門分類，以「緣空、性空、相空、作者空、空空」等勾勒出中觀派破申因果問題的輪廓與討論的架構，值得深入探討與發揮。總體而言，誠如吉藏所言，「破有為無為即顯畢竟空義，故顯此論名為甚深。就破有為凡有六品以為三雙。初一異一雙，二情塵一雙，三有果無果一

雙。」（吉藏，2002：53）雖說本文只討論《百論》破因果的兩品，但畢竟有為法「一異、情塵、因果」鼎足而三，有關一異、情塵的問題又與因果問題糾結，錯綜複雜。要之提婆謹守龍樹以般若空智、緣起性空為立論基礎。本著「不生、不滅、不常、不斷、不一、不異、不來、不出」八不中道的方法，在與外道反復論辯因果觀念的過程中，循其脈絡，「批大卻，導大窾」，而往往都在其關鍵肯綮之處，因其所說即破即申。

就本文所標榜的，以哲學的因果問題意識來闡述提婆破申因果的觀念而言，大致上在〈破因中有果品〉提婆主要對外道因肯定實體、自性而產生「因中有果」等的謬見，循著因果為實體變化有無、因中先有果、因中有微形不定名、果各有取因等問題的線索，一破有為法的實體、二破有為法的「相」，終歸破因中有果不可得。而在〈破因中無果品〉中則循著因中有生與「生成一義」、因中有生、可生辨的討論線索，辨析「生、無生、不生與生時生」的概念，而畢竟「不生」。以「不一、不異」破斥「生成一義」與生成次第。以「性空、法空」破「法有故，有生可生。」以「無生」駁「生可生相待而諸法成。」而破申所有關於「生」的討論，皆因緣而「思惟有」，明「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」（《中論·觀因緣品》）誠如龍樹《中論·觀四諦品》偈曰「以有空義故，一切法得成。若無空義者，一切則不成。……若汝見諸法，決定有性者，即為見諸法，無因亦無緣，即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，

不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」緣起性空、諸法不住、因果不立，才是中觀奧義。

總而言之，就做為一組理論解釋系統的因果觀念、因果表述方式、破申因果的形式而言，或許可以說，其實《百論》的全論莫不是應用了破申因果的方法。畢竟不論有為法、無為法，當用來做為一套解釋或回答世界萬法「為什麼如此」的問題活動時，都會涉及因果的問題。而與前述哲學的因果問題意識不同的是，一般哲學或知識討論因果的目的是要建構一套能夠用來普遍解釋世界、萬物、人自身活動等，為什麼會如此生成、發展、運動變化現象的知識。而大乘中觀派批判因果的目的，則不在建立一套解釋世界的知識，而是回到更根本的人心覺思的活動本身，希望經由批判因果的觀念，透徹認識心理因果觀對人心自我的限制；進而在心靈自我批判的過程中，遮撥思惟自我造作的因果，滌除一切對因果的不當想像，如剝芭蕉，層層剝離，讓人自我發現，原來一切只是空無所有，而豁顯般若智、入涅槃。之所以說大乘中觀對因果問題是一種破申，在消極義上是破斥外道、眾生因果觀念的錯誤，使之不再落入因果思考的概念循環之中；而積極義更是指指出這種因果觀念想法的限度，而讓人得以超乎其外。「離因中有果、無果。故不著斷常，行中道，入涅槃也。」日後禪宗以不昧因果代不落因果，以為禪宗教法的法門，可謂深得大乘空宗破申因果的奧義。

參考文獻

1. 隋·吉藏著，韓廷傑校釋。三論玄義校釋。台北：文津出版社。1991年
2. 吉藏。《百論疏》，大正新脩大正藏

- 經。 Vol. 42, No. 1827, CBETA 電子版, 中華電子佛典協會 (CBETA) cbeta@ccbs.ntu.edu.tw。 [No. 1827 [cf. No. 1569]]
3. 龍樹, 韓廷傑釋譯。《中論》。高雄: 佛光文化事業有限公司。2004年
 4. 龍樹。《十二門論》。台北: 善導寺。1960年
 5. 印順。《中觀今論》。台北: 正聞出版社。1987年
 6. 梶山雄一著, 吳汝鈞譯。《佛教中觀哲學》。高雄: 佛光出版社。1990年
 7. [英] 渥德爾著, 王世安譯。《印度佛教史》。北京: 商務印書館。2000年
 8. Rudolf Carnap 著, 陳啓偉譯。《世界的邏輯構造》。上海: 上海譯文出版社。2008年
 9. R. Harre 著, 邱仁宗譯。《科學哲學導論》。瀋陽: 遼寧教育出版社。1998年
 10. [俄] 舍爾巴茨基, 宋立道、舒曉煒譯。《佛教邏輯》。北京: 商務印書館。2007年
 11. 孫長祥。《十二門論》中的因果觀。第六次儒佛會通研討會論文集(上冊)。2002; 3: 291-309
 12. 孫長祥。大乘中觀對自我本體與認知問題的破申——《百論·破神品》釋義。《佛學與科學》2007; 8: 13-24
 13. 孫長祥。大乘中觀對法執問題的破申——《百論》破一異品釋義。《佛學與科學》2008; 9: 52-66
 14. 孫長祥。大乘中觀對情塵認識問題的破申——《百論》破情塵品釋義。《佛學與科學》2009; 10: 168-85

圓覺文教基金會出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

The Dialectic of Causation in Śataśāstra

Chang-Hsiang Sun

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

According to the problematique of causation in philosophy, this paper aims to explore how to debate the questions of causation with Samkhya and Vaiśeṣika in Āryadeva's Śataśāstra (百論), and presents important insights on causation in Madhyamaka. After an inquiry into questions of causation in the history of philosophy, this paper mainly rebuts causation of active things (有爲法) in Śataśāstra by re-examining (a) important causal conceptions generally discussed in the three śāstras, (b) effect implied in cause, focusing on the cause-effect relationship, and (c) effect not implied in cause, highlighting the meaning of "to produce" in causation.

Keywords : Āryadeva, Śataśāstra, causation, active things

從生態保護談放生的現代意義

On the Modern Meaning of Life Release: A Perspective from Ecological Conservation

壹、前言

近年來，台灣大規模的宗教放生活動，對生態環境造成一些負面的重大影響。影響包括可能衍生的外來種入侵、食物鏈遭破壞、雜交種產生、基因及生物相改變，甚至一些動物因大規模的放生行為而被捕捉、繁殖、買賣、運送，過程中造成緊迫與傷亡的痛苦。¹由於這些對生態的負面影響，宗教放生活動引起各界關注與探討，一些環保團體、保育人士、專家學者，皆指出大型放生活動造成動物捕捉、死亡、生態環境的問題，呼籲大眾不要再參與大規模的宗教放生活動。²甚至有研究建議要嚴格規範集團化、商業化與大量化的放生行為。³

佛教「放生」原是立意良善，希望救護眾生的生命。早在梁元帝(552-555)即設立放生亭，唐肅宗在全國設立八十一座放生池，以提倡放生觀念。宋代以後，許多佛教大師也都支持這個理念。²但是，現代的放生活動，似乎引起了生態環境的一些問題。生態保護和放生之間，難道是對立的嗎？本文試著從生命的演化、佛教修行的角度，重新檢視放生原意，賦予放生現代意義，並找到了放生與生態保護的共融之處。

貳、佛法的宇宙演化觀

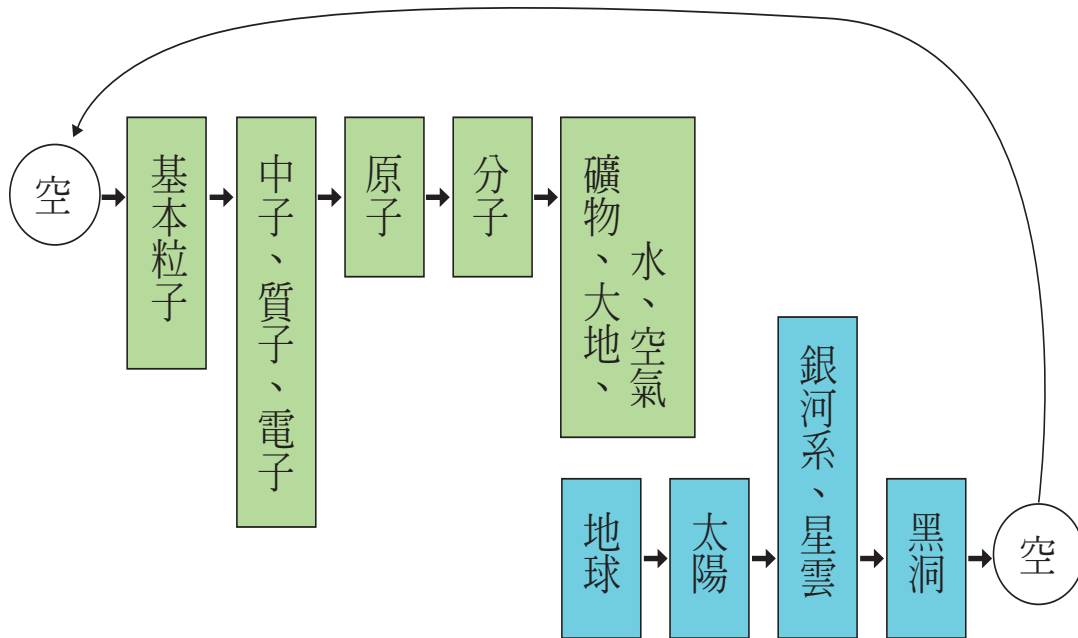
放生就是要生命延續，而生命延續則是個生命演化的過程，佛法的宇宙演化觀是整個宇宙大生命的演化，不只是達爾文的生命演化而已。

佛法的宇宙演化觀，包含四個部份：物質的演化、生物的演化（又分為生物體和靈性的演化）、社會的演化、覺性的演化。

一、物質的演化

物質有成、住、壞、空的循環系統，在這循環當中是不斷的進步，層層的演化。物質最小的就是基本粒子；然後中子、質子、電子組成原子；原子又組成分子；分子就會組成土地、水、空氣、礦物等(如圖一)。

大地、水、空氣和礦物這些元素會形成很多的生態系統，如農田、森林、湖泊、空氣、雷電、雨等。這樣的生態環境就是我們這個地球，是可以讓生物生活的。地球本來並不適合生物生存，因為以前空氣裡面沒有氧氣，以及其它生物賴以存活的條件；幾經滄海桑田，才演化成現在的地球適合很多生物在這兒生存的生態環境。這個變化是越變越好、越變越適合人類這樣的生命、生物在裡面生存繁衍。



圖一、物質的演化

在整個宇宙來說，地球是屬於太陽系的一顆行星，太陽系是銀河（星雲）裡面的恆星，星雲裡面的恆星有些會因為重力而形成黑洞，把周圍的星星和一切都吸進去，最後就變「空」了。

關於宇宙的生成，目前科學界的主張是「霹靂說」——宇宙是瞬間從「空」爆炸生出來的。至於基本粒子，當使用加速器把它變成最小的時候，它也是放一道光，瞬間就沒有了。

所以從小到大，從頭到尾都是「空」，都是由「空」生出來，又回到「空」裡面去。整個宇宙一直不斷地在進行成、住、壞、空的循環，而這樣的循環是以螺旋向上的方式，一直在進步。這就是物質演化的情形。

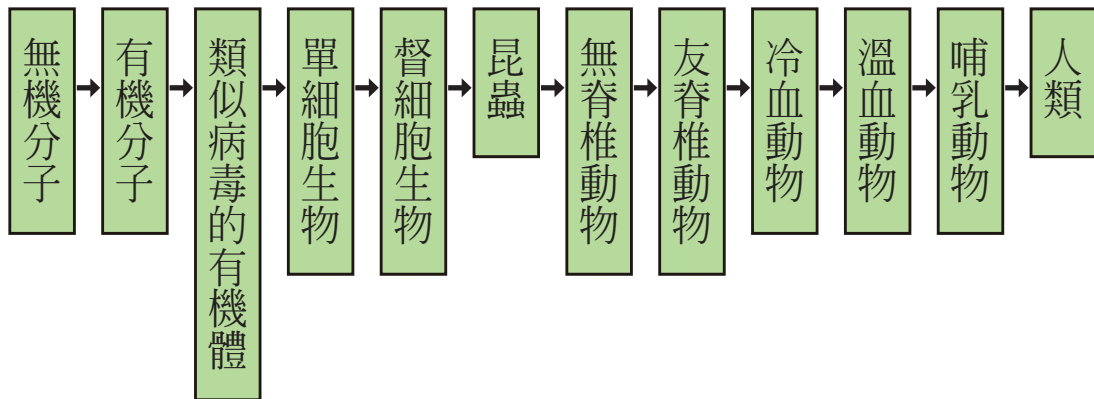
二、生物的演化

生物的演化，其實包含「生物體」和「靈性」的演化。前者，達爾文有了部份的發現，他的理論有些是有道理的；有些若從更大的視野來看，則是不正確的。而生物的靈性的演化，則鮮有人探討，佛法雖略有提及，但也沒有系統性的介紹。

(一)、生物體的演化

生物體的演化是：地球起初只有無機物，後來有機分子出現；有機分子又組成類似病毒的有機體，之後再演化變成單細胞；單細胞演生成多細胞生物，進而發展成昆蟲、無脊椎動物、有脊椎動物，冷血、溫血、哺乳類動物，人類是地球至目前為止，演化到最高階段的生物體。從單細胞生

物體演化到人類，在地球上要四億到五億年才演化成功(如圖二)。

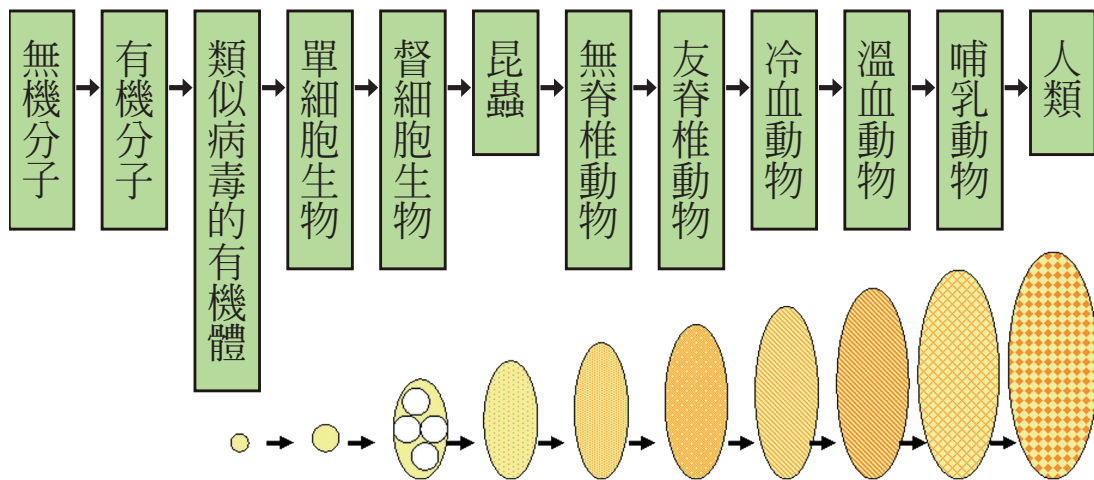


圖二、生物體的演化

但是從單細胞發展成一個人，這樣的事情人類每天都在重複著，這要用十個月的時間。大自然是用了四、五億年才演化成功，人類就在母親的子宮裡複製這樣的演化，十個月就從卵細胞變成人類，十個月就完成了四、五億年的演化，多麼偉大啊！所以，生小孩是奇蹟，做媽媽的人就在身體裡演出了這個演化的奇蹟！當然從這裡可以看到生物體是越來越複雜、越來越完備，所以演化實在不是一件簡單的事情。

(二)、靈性的演化

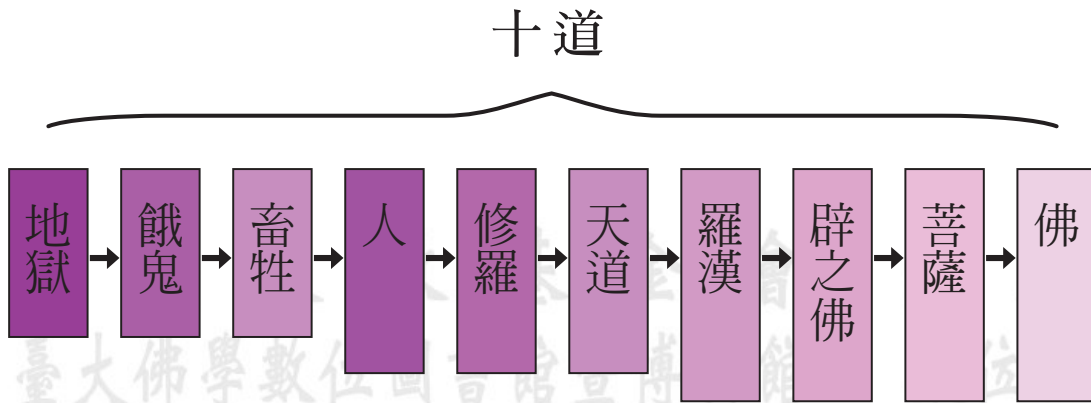
生物的靈性也在演化。一個活生生的生物，會吃、會動、會繁衍；有的還會思考、會有情緒，不是只有肉體而已，那還要有靈性在其中。靈性又包含了兩個部份：識心和覺性。識心裡一定要包含有覺性，如果只有識心而沒有覺性，那麼，識心是無法起作用的；識心要起作用，必然要有覺性參與其中。在此，靈性的演化，指的是識心的部份，因為覺性不生不滅、不垢不淨、不增不減，所以不會改變。



圖三、靈性的演化

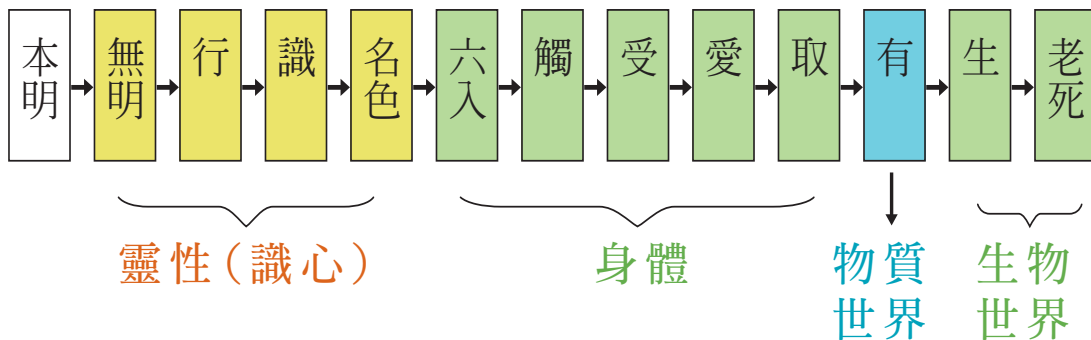
識心不斷地在演化，演化得越來越複雜、越來越完備。一個靈性的識心如果是很簡單的話，就只能夠住進單細胞生物體裡面，沒有辦法進到高一層的生物體內；即使進去了，也不會具有高一層生物體的功能。識心要住進不同層次的生物體裡面，其構造、性能、完整性、複雜度都要配合的；越高等的生物，識心越完整、越複雜(如圖三)。單細胞生物的靈性會非常簡單，多細胞生物的靈性比單細胞生物靈性複雜些，昆蟲的靈性又比多細胞生物的靈性更複雜些…。生物體經歷不斷的生老病死輪迴，就是要從低的階段演化到最高的階段。

佛法講的十道就有這個意思，十道分爲六道衆生與四聖道(如圖四)。六道指的是地獄、惡鬼、畜生、阿修羅、人、天；四聖道即羅漢、辟支佛、菩薩、佛。靈性演化到最高的境界就是成佛。



圖四、十道

從十二因緣來看物質、生物體、靈性的演化，其結構上的關係：十二因緣之上的「本明」，就是所謂的覺性；而從「無明」、「行」、「識」、一直到「名色」，就是所謂的識心；「六入」就是六根，從「六入」一直到「觸」、「受」、「愛」、「取」是生物體（肉體）；「有」就是所謂的物質世界；「生」、「老、死」就是生物的世界。這些名詞在十二因緣都有對應的(如圖五)。



圖五、十二因緣

現有的佛法並沒有探討靈性演化的複雜性。生物體從單細胞演化到人，其識心的構造也要從簡單逐漸變成複雜、豐富、完備。自然界的生命體是經歷非常長久的演化過程，而人類的胎兒在母親的子宮內十個月就完成了。但是人的靈性不是從單細胞經過十個月變成的；人必須是投胎時就具備了「人」這樣等級的靈性。

如果投胎的靈性與生物體是相稱的，那就沒有什麼問題；但是，如果二者不搭配，那就會出狀況。有些哺乳類動物的靈性，並沒有達到人類靈性的層次，但他們卻有機緣投胎做人。如此一來，會出現什麼狀況呢？其中一個可能就是不會說話。因為動物在識心裡還欠缺語言、文字系統，所以雖然具備了人的身體，但就是不會說話。而不會說話的原因，就是因為識心的構造還不完備所致。

然而，這裡還需要做一點補充：世間有許多無法說話的人，他們不能說話的原因有很多種可能性，不見得只有上述的因素。

三、社會的演化

很多生物會群居在一起，以求最大的生存機會。只要群居，就有社會產生。因為生物與生存的環境都在演化，所以社會也在演化。

社會的類型有很多，有簡單的社會、複雜的社會，也有污濁的社會、清淨的社會。人類的社會結構經過什麼樣的演化歷程呢？由家庭，形成部落，再形成國家，到現在整個地球變成一個地球村。

理想的演化過程，當然是從污濁的社會環境變成清淨的。社會如何進化，其中主要的課題就是要社會責任與財富。

一群人生活在一起，就有各自的身份、職務；有了社會身份或職務，就有社會責任，並且有了與之相關的財富。譬如作老師的，擔任了老師的職務，就有這個職務的社會責任——教導學生；而因此職務所獲得的財富，在中國社會裡就有比一般人還要高的尊敬。

社會責任與財富該怎麼定？責任、權力、義務是依社會關係、角色、職務而定；而財富，在理想的情況下，是依貢獻報酬而定的。一個社會要能進步、和諧，每個人就要盡自己本分的社會責任，並依自己的責任所做出的貢獻而取得報酬。

四、覺性的演化

覺性的演化，只有佛法在講；佛法不但在講，而且在實踐(註1)。

覺性的性質是無分別、不二、本來如是、本來具足。覺性隱在識心裡面，也可以說覺性的演化是配合著識心的演化，因為識心是無法單獨運作的。識心要能夠起作用，一定要有覺性加進去才行。所有生物的靈性，由簡單到複雜，會經歷許多階段；而各道生命不斷地到世間磨練，其最高願望就是能夠成佛。

那麼，「覺性」經過演化和沒有經過演化，有什麼不同？從「覺性」

的角度來看，經過演化和沒有經過演化，「覺性」並沒有不同；然而，從世間、識心的立場來看，經過演化的「覺性」是不一樣的。最大的差別是，歷經演化的「覺性」，進入任何一種生命狀態都不會迷失，而且任運自在！回頭來說，用覺性的立場、角度來看單細胞的覺性和已經成佛的覺性，是沒有差別，完全一樣的。即使經過這樣的演化，覺性並不會改變，也沒有不同。

但是在單細胞時的覺性，一直到佛的覺性，如果不用覺性的角度來看，而是用世間的角度來看的話，那是非常不同的。因為經過演化成功、成佛的覺性，如果進入了演化的任何一個歷程，都不會有妨礙，都可以任運自在，完全自由的進出；不但進出自由，還可以運用這些生物體、運用不同層次的識心，做應該做的事。物質的演化、生物體的演化、識心的演化，所有演化當中任何一個階段的內容，都會變成它的工具，任運自在。這個就是成佛階段的覺性，祂能夠做到這一點。

如果是沒有經過演化的，一進到生物體內就昏了、迷失了，不知自己的本來面目，並被世間、識心給重重遮蔽，無法知覺自己的覺性；但當他離開肉身回到完全的覺性裡時，又是好好的，沒事。所以從世間的角度來看，有經過演化和沒有經過演化的覺性是不同的；但是從覺性角度來看，並沒有不同，因為祂本來就無二無別。這就是《金剛經》的精神——相同就是不同。

整個這麼大的一個宇宙，其中所有的生命都是不斷地在演化。每一個人都是演化系統的某一個階段、某一個部分。這樣的演化，目的就是要讓修行者成道。所有物質、生物體、識心的演化，都是為覺性演化提供一個修行場所，讓人可以修行成道。

物質、生物體、識心並不是各自單獨存在，三者都是為了覺性的演化而存在；在此雖然分成三個部份來講，是為了解說上的方便，實際上三者是一體的。

看起來，每個個人都有一個獨立的小生命，其實小生命只是整個宇宙大生命的一個小部分，是不能自整個宇宙大生命脫開的。每個小部分都要經歷整個宇宙大循環，而整個宇宙是為了解所有生命修行成道而設的道場。

參、佛法的演化鏈

這麼大的宇宙生命，就形成一個佛法的演化鏈。簡言之，單細胞有相對於單細胞的靈性；多細胞、各種生命形態，都有相對應進化的靈性。在整個演化過程裡，所有的生命都在鏈中循環，來來回回一直循環。所謂的生老病死、成住壞空，都在裡面發生；不斷的生老病死、不斷的生老病死，不斷地如此重複、循環。這樣的循環是一層一層的進步，這就是演化！一層一層的進步，到最後就是修行成道，這整個就是修行成道的歷程。

演化鏈不斷地在循環，生命透過生死輪迴，一層層地進步、演化。

識心結構簡單的，只能投生簡單的生物體，例如：病毒、單細胞生物、昆蟲；識心結構豐富的，就能投生較高階的生物體，例如：人。

不同生命型態的演化歷程並不是各自單獨存在的，彼此間是息息相關的——它們就像鏈子一樣，彼此環扣在一起，因此，每種生命型態的演化歷程都很重要，也都會影響其它生命型態。所以，演化鏈很重要，不能把它破壞，否則會出問題。

然而，近代人類對生態環境大肆破壞，導致演化鏈被切斷，使得佛法演化鏈受到重大影響。

肆、近代人類正不斷的破壞生態環境會切斷演化鏈

人類現在不斷的破壞生態環境、破壞生態平衡。例如，人類大量使用化學肥料、殺蟲劑、除草劑，不但破壞了土壤，也使得很多生物無法生存。此外，人類爲了肉食，形成大規模不人道的養育及宰殺牛、雞、豬…等動物，大規模養殖動物，就需要大量糧草，也對環境生態造成破壞。人類大量排放廢氣，包括交通工具、工廠的廢氣，對森林的濫砍亂伐，破壞了臭氧層，造成地球暖化。

這些對生態環境的破壞，使得非常不好的後果已經發生了。人類自以爲聰明，想改善生活，卻弄巧成拙，把整個生命的生存環境基礎都毀了，進而切斷了整個宇宙的生命鏈、演化鏈。譬如地球暖化使得南北極大量冰塊快速溶化，極地環境改變，北極熊等極地生物生存不易。農田使用化學肥料、殺蟲劑、除草劑，很多正常的細菌都無法在農田裡面生存，連帶著很多小昆蟲、小動物也不能生存。二、三十年前的農田裡，有很多蚯蚓、青蛙、泥鰍……好多好多生物，還有許多蝴蝶，現在都不見了。人類想要增加農產品的生產量，使用許多殺蟲劑、化學肥料…等化學物質，卻破壞了土壤，使許多生命再也無法在土壤中繁衍生存下去。那些以土壤維生的生物，家園全都給毀掉，他們無法生活，下一生也沒有地方投胎，所以，對他們而言，不只是家園被毀，而是整個世界都被毀掉了！

生存環境被毀掉了，其中的生命怎麼辦？在那個階段的靈性只有兩條路，或向下補位、或向上補位。譬如說：本來是細菌的，不能做細菌了，就向下補位變成病毒。這也就是爲什麼現在世界的病毒特別多，因爲人類逼他向下補位啊！而且那些病毒都很厲害，這就是要提醒人類：生態環境不好好保護，以後的病毒會越來越厲害！

還有一種是向上補位，譬如：人類把熱帶的雨林、森林都砍掉了，本來在那邊棲息、生存的動物，失去了生存的地方，牠們生存的世界都被毀了，那不只是抄家滅族，而是整個世界被毀掉了，那牠們怎麼辦？如果靈性夠高，就向上補位變成人。現在出現一些人是向上補位來的，有些狀況還沒有什麼問題；較爲嚴重的事情是，有些靈性無法順利地在人類社會中適應、學習，因而造成很多社會問題。例如有一些靈性還不夠的生命，他雖生成人身，但很多方面會不太像人。除了生態環境被破壞，社會環

境(包括社會價值觀、社會秩序)也遭破壞。今日社會詐騙集團猖獗，詐騙案件隨處可見，幾乎每一個人都曾經接過詐騙電話，每天都有詐騙案件發生。詐騙會破壞人們彼此間的信任，並且會把社會價值觀、社會秩序給破壞掉。這也是把人類的生存環境給破壞了。因此，社會環境的破壞也等於是生態環境的破壞。

生態環境的破壞是人類的大問題，因為人類可能會把地球破壞得所有生命都不能居住，人類自然也就無法在地球上繼續生存下去了。

伍、融合生態環境保護的環保放生

由於人類破壞生態環境，導致演化鏈被切斷，佛法演化受到影響。這該如何改進？佛法原本就有救護眾生，使眾生順暢演化的主張。其中，放生即是佛法提倡救護眾生的觀念之一。

放生的原始意義是要救護眾生，讓生命得以延續。有了生命，眾生才能演化修行。生命必須要有良好的生態環境，生命才能存活。在現代這個生態環境被大肆破壞的情況下，救護眾生的放生概念，應該要延伸到環境生態保護，有了良好的生態環境，生命才能生存、延續、演化。作者認為「放生」應擴及環保，放生的現代意義應是「環保放生」，換言之，做好環保就是在做放生，因為環保做好了，環境受到保護，就是讓許多眾生有了得以生存的家園，也就是讓瀕臨死亡的眾生得以延續生命，這正是放生的原意。

環保放生的作法就是對自然環境、社會環境兩者都好好保護，能夠這樣做，就是放生。從日常生活中的一些小事就可以著手，為環保放生盡一份心力。例如：節能減碳，少開車，少用汽油；隨手關電器、冷氣溫度設定高一些，以節省電力；在外用餐用自備的筷子不用免洗筷；節省食物、減量使用物質、垃圾減量分類；吃素，吃素也最好吃有機素；無法吃素的人，選擇自然養殖方式的動物，而非大量養殖的動物，以吃雞為例，吃雞蛋或者吃雞肉，最好吃有機的，現在的雞都被圈養在籠子裡，只讓牠生蛋，其他什麼都不要。這樣做把雞的社會關係都破壞掉了，雞也是一個生命，有雞爸爸、雞媽媽、雞兒子、雞女兒，牠們有牠們的親子關係。而人類為了要吃牠的蛋，把牠做為一隻雞生命的社會關係全部毀掉，這是多麼殘忍啊！人類已經偷了人家的蛋來吃，還把人家的親子關係全部毀掉，雞的靈性怎麼演化？牠的生命怎麼演化？所以人類看事情不能那麼自私、短視，做出這樣的行為。如果這樣的事情加在「人」身上，或者試試想著自己變成雞，會是什麼感覺？這些都是環保放生。當然如果能夠直接參與環保運動，那樣環保放生的貢獻就更大。

此外，不要做詐騙的勾當。欺騙的罪在《華嚴經》裡面講得很清楚，下一輩子會「墮三惡道；若生人中，得二種果報，一者貧窮，二者共財不得自在……」。每一個人能在社會上善盡自己的本分，不規避責任，在工作環境、職場裡面，多做負責任的事情；為人父母，對兒女善盡了父母

的責任；爲人子女，做了子女應盡的責任；這樣就是做了「社會環保放生」。

陸、環保放生可消除宗教大規模放生對生態環境的破壞

放生觀念立意良善，然而近年來的宗教大規模放生卻造成生態環境負面的重大影響，大量動物反而因此被捕捉、運送、買賣、或使得所放生的放生池太過擁擠，而使動物招受傷害或死亡；被放生的環境也因外來種入侵、食物鏈遭破壞、雜交種產生、基因及生物相改變，而招受破壞。如果將一般放生觀念改爲現代的環保放生觀念，不但可免除大規模放生造成的生態環境破壞，而且更能促進生態保育。

環保放生比大規模放生更容易做。大規模放生做起來有許多限制，譬如無法常做，只能定期做；必須大家一起做；要有財力才能做，許多信眾一次捐十萬元以上甚至一次捐百萬參加大規模放生²；必須要買動物來放生。相對於大規模放生，環保放生則沒有限制，非常簡單，每個人都有能力做，日常生活中的小事情就可以做，每一天都可以做。

柒、結語

佛教的放生觀念，從古代的放生池活動，演變到今日的大規模放生活動，造成生態負面影響，引起各界關注與討論。放生的觀念是爲了救護衆生，參與放生的民衆也都是出於善意的，但大規模放生的結果卻成爲輿論焦點。如果因應現代環境，將放生觀念改爲環保放生，不但能免除大規模放生活動所造成生態負面影響，也更簡單、更容易執行，更能促使佛法的演化鏈不被切斷，得以延續，因此環保放生才是適合現代的放生觀念。

梁乃崇
圓覺文教基金會
台北·台灣

註釋

1. 覺性的演化是指覺性與世間的關連，並非指覺性本身。

參考文獻

1. 台灣動物社會研究會。放下殘酷的慈悲 拒絕商業化放生。生態中心通訊2004; 2: 19-22
2. 陳家倫。台灣佛教信眾的放生態度與行爲：宗教信念與生態認知的影響。思與言：人文與社會科學雜誌，2008; 46(3)：133 -170

3. 林新沛、吳明峰。高雄市民飼、棄養外來種寵物的認知與行為之研究。《特有生物研究》2008; 10(2)：41-52

圓覺文教基金會 出版
臺大佛學數位圖書館暨博物館 數位化

《佛學與科學》

投稿須知

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

撰寫次序

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

文字

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

名詞及術語

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

參考文獻

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

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

表格

表格依表在文內出現的次序編號列出。表格號及表格說明寫在表格的上方。

圖片、繪圖

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

同意書

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

文稿校對

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

著作權

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

論文刊登

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

抽印本

論文被接受刊登後，本刊將免費贈送每篇論文的通訊作者50本論文抽印本。通訊作者如果要訂購更多抽印本，請於傳回論文校稿稿件時向主編洽購。

《佛學與科學》

著作權讓與同意書

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

論文名稱：

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

一、除了著作權以外的其他所有權，例如專利權。

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

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

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

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

第一作者簽名：_____ 日期：_____

第二作者簽名：_____ 日期：_____

第三作者簽名：_____ 日期：_____

若本論文是作者做臨時雇工時所完成的工作，則雇用人也應簽署本同意書：

雇用人簽名：_____ 頭銜：_____ 日期：_____

慈悲 明白 自在

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

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



無限生機 生意盎然

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



探究真心

願解如來真實義

一位科學學佛者的證悟分享



心經現代直解

以觀世音菩薩為師

「觀」「行」「照」「度」一次完修



圓覺經現代直解

當佛陀遇上十二位菩薩

修行精要徹底解密



智說心語

來自佛性的呼喚

500則般若語錄



享受修行

解脫自在就是這麼簡單



六祖壇經現代直解

成佛也平常

菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛



金剛經現代直解

直覺的威力

自在解脫，創造美善



維摩詰經現代直解

其實你就是菩薩

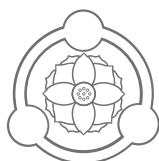
任運自在，圓融世間



真愛

一本讓你究竟幸福，而非短暫滿足的好書

圓覺文教基金會簡介



藉由佛學之研究與體證

以恢復人心的圓覺本性

圓滿人類的文明與生活

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

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

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

Buddhism and Science

Vol. 12 No. 2

Aug., 2011

Content

Comments

33 The Five Afflictions

Nai-Tsung Liang

36 On Practicing and Creativity

Lin-Wen Wang

38 The Function and Method of Confession

Tzu-Ying Hu, Jian-Wei Rau

Original articles

41 On Mind Functions in Feeling and Understanding

Kuo-Gen Chen

49 The Dialectic of Causation in Śataśāstra

Chang-Hsiang Sun

Speech

64 On the Modern Meaning of Life Release: A Perspective from Ecological Conservation

Nai-Tsung Liang

Instructions for authors

佛學與科學

Vol.12 No. 2

2011年8月

目錄

評論

33 五利使

梁乃崇

36 談修行與創造力

王立文

38 懺悔的作用與做法

胡祖櫻、饒見維

原著

41 論知覺與學懂的心靈變化

陳國鎮

49 大乘中觀對因果問題的破申——

《百論》破因果品釋義

孫長祥

佛科講座

64 從生態保護談放生的現代意義

梁乃崇

投稿須知

ISSN 1607-2952



9 771607 295007 02