

# 原始佛學論集

——《雜阿含經》選讀

[增訂第四版]

洪汝詮



若有手得是經，  
便為已得法寶之藏。  
若有書持此經卷者，  
當知其室則有如來！

《維摩詰所說經》



贈中禪居士  
暨柏林寺諸同參

趣  
如  
來  
原  
教  
旨

興  
中  
土  
那  
蘭  
陀

洪汝  
詩  
撰  
陽  
代  
欣  
書





## 原始佛學論集自序

佛學是一門內容極其複雜、涉及面極其廣大的學術體系。本書研究的範圍僅限定於它的原始形態，即釋迦牟尼的基本思想和產生這種思想的人文歷史背景。

原始佛學不同於原始佛教。原始佛學是根據佛陀直接的弟子們對釋迦牟尼言行的回憶和理解而達成的共識，去研究佛陀的思想。原始佛教則是由佛陀弟子和再傳弟子們組成的宗教團體。依照著名現代佛學大師印順的分類，原始佛教是指由釋迦牟尼傳教活動發源，到佛教團體分裂成為部派佛教之前的這一階段的佛教團體。並非所有原始佛教團體都能全面把握原始佛學原理。

原始佛學的研究必然始於原始佛典，但是不能囿於原始佛典，更不能止於原始佛典。

原始佛學不同於所謂小乘佛教或大乘佛教思想，但是它對所有後期佛學流派的形成都有不同程度的影響。所以研究原始佛學有助於我們深入認識佛學的發展過程和現今世界各國佛教的形態。

原始佛學是古人探索宇宙人生真理的偉大成果，但是它並沒有結束這種探索。研究原始佛學的目的是承傳借鑒前人的智慧去面對今天和明天的社會人生難題。

本書經楊南雁、徐立和龐友直居士校對審閱，並給予大量修改意見，特此致謝。

二零零九年七月于成都

# 原始佛學論集

## ——《雜阿含經》選讀

從原始佛教哲學論“心經” .....	1
研究佛經的方法有三類 .....	1
“心經”產生的時代背景 .....	2
原始佛經的形成與承傳 .....	3
佛教僧團的發展與分化 .....	4
“心經”對原始佛教根本原理的背離 .....	6
“心經”背離釋迦牟尼的基本思想 .....	7
“性”、“相”不分，宣揚“玄學” .....	9
“相”有生滅，“性”無生滅 .....	11
兩種“空觀”對比 .....	12
從“因明”原理說“心經”自教相違 .....	13
由“心經”的啓發而形成的新偶像崇拜 .....	13
結 論 .....	15
附錄：“般若波羅蜜多心經”原文 .....	15
原始佛教的宇宙觀 .....	17
——《雜阿含經》選讀之一 .....	17
“佛說一切經” .....	17
根、塵、識都是複數，無量無邊 .....	18
釋迦牟尼的“一切觀”是眾生認識範圍之極限 .....	20
大乘佛教向繁瑣經院哲學和玄學發展 .....	21
結 論： .....	22
原始佛教的人生觀 .....	24
——《雜阿含經》選讀之二 .....	24
出家的本意 .....	24
第一部佛經《雜阿含經》的產生和承傳 .....	25
“五陰誦”講述佛教人生觀 .....	25
《雜阿含經》對苦諦、集諦思想的原始闡述 .....	29

## 目錄

佛說“因緣法”、“緣起法” .....	32
——《雜阿含經》選讀之三 .....	32
“因緣法” .....	32
“緣起法” .....	34
佛教原理是誰發明創作的？ .....	35
釋迦牟尼不以佛自居 .....	37
附錄：拙作“從因緣說佛教哲學原理”提綱 .....	38
佛說苦集聖諦和苦滅聖諦 .....	44
——《雜阿含經》選讀之四 .....	44
佛從“因緣法”、“緣生法”說集諦和滅諦 .....	44
佛說“十二因緣”相生相續的集諦和滅諦 .....	46
什麼叫做無明？ .....	48
什麼叫做“行”？ .....	49
什麼叫“識”？ .....	50
簡述苦集諦十二緣起： .....	51
無明是不可避免的事實，無明滅是永恆追求的理想 .....	52
佛陀是知行統一的聖者 .....	53
佛說八正道 .....	56
——《雜阿含經》選讀之五 .....	56
八正道與大乘佛教的六度和菩薩戒比較 .....	58
佛陀論佛、阿羅漢、比丘、法師、眾生 .....	60
——《雜阿含經》選讀之六 .....	60
何為佛 .....	61
大乘佛教與部派佛教的分歧 .....	62
阿羅漢 .....	64
阿羅漢與佛、菩薩的關係 .....	65
比丘 .....	66
眾生 .....	67
佛陀論持戒 .....	70
——《雜阿含經》選讀之七 .....	70

為什麼要斷欲貪呢？ .....	70
佛說離貪欲法最為第一 .....	71
“金剛戒讚頌” .....	72
身、口、意十戒，為戒律根本 .....	72
附錄一、拙作“從因緣哲學的角度觀察律學”提綱 .....	74
附錄二、論持戒 .....	76
戒驕 .....	77
戒貪 .....	79
戒怒 .....	86
戒癡 .....	89
戒怯 .....	91
戒隨手 .....	91
戒煩躁 .....	93
戒自閉 .....	96
佛陀論自我批評與批評 .....	99
——《雜阿含經》選讀之八 .....	99
使用我、你、他名相，並非我執 .....	99
覺悟不是自覺自悟 .....	100
何謂皈依？ .....	101
佛陀論批評他人的五項原則 .....	102
佛陀預言像法出世，正法滅 .....	105
——《雜阿含經》選讀之九 .....	105
五濁世界正法隱沒 .....	105
正法與像法相依而產生 .....	107
展望末法時代 .....	110
大迦葉自稱是世尊法子 .....	111
——《雜阿含經》選讀之十 .....	111
佛陀與大迦葉分享座位 .....	112
迦葉自認為地位高於阿難 .....	115
迦葉斥責阿難不成熟，比丘尼斥責迦葉原本是外道。 .....	118

## 目錄

---

誰是佛陀的真正繼承者? .....	126
第四版附錄 .....	127
從佛學原理觀察物理學 .....	127
菩提道次第攝修求加持頌 .....	137
廟砸了，眾生的福少了 .....	139
介紹幾點藏傳佛教常識 .....	143
破像法三則 .....	145
本書參考文獻 .....	147

## 從原始佛教哲學論 “心經”

### 研究佛經的方法有三類

第一類是社會科學的方法，以史學、哲學、語言學為工具去研究佛經。第二類“以經解經”，“以佛法來研究佛法”。第三類則主張綜合前兩類方法所長，在佛學所謂“五明”的基礎上，加上史學、民族學、資訊科學、自然科學（物理學、化學、天文學等）的工具去研究佛經。佛教所謂“五明”指“內明”就是經、律、論三藏，“因明”指佛教邏輯學以及雄辯術，“工巧明”是指工程技術理論（或許包含原始自然科學），“醫方明”指醫學及生命科學。“聲明”指語言文字學，以及文學、音樂。筆者主張用上述第三類治學方法去研究佛經，並不意味著筆者已充分把握這種研究方法所需要的廣泛的學科知識，而是認為這種治學方法是正確的努力方向。

## “心經”產生的時代背景

“心經”全文譯成中文僅 260 餘字。從“鳩摩羅什”到玄奘等“心經”翻譯家譯出的文字，大同小異。“心經”是大乘佛教“般若經”思想之概括，因其文字簡約，所以流布極廣。是故，研究“心經”對於認識大乘佛教思想是條捷徑。

“心經”不是原始佛經，它的文體和內容與原始佛經相去甚遠。以原始佛經中最古老的《雜阿含經》為例，“心經”不象《雜阿含經》那樣，以“如是我聞”開頭，敘述世尊說教的地點、前因後果。

原始佛經的核心理論是：苦、集、滅、道、四聖諦、十二因緣、八正道、四念處、三十七助道品等等；要想闡述的思想是：五蘊無常、諸法無我、離貪離苦、涅槃寂靜。“心經”宣揚的是“照見五蘊皆空，度一切苦厄”，“色不異空，空不異色”，“色即是空，空即是色”，“空中無色……無苦、集、滅、道”等等，實際上它以“空”的理論涵蓋乃至取消了原始佛教的基本理論，並且否定了原始

佛教的修行次第（下文將細論“心經”義理）。

“心經”明明是對佛教原始教義之否定，卻又偏偏被後世佛教界推崇供奉，這種奇特的現象，必須要研究它的歷史背景才能明白。

## 原始佛經的形成與承傳

釋迦牟尼是生活在西元前四、五世紀之間的人。他以口講、行遊的方式傳教。雖然他有偉大的感召說服力、教化力，然而在他生前，信徒的數量並不大。相傳他圓寂後的當年首次結集經、律，與會比丘約五百人。這與孔子“弟子三千，賢人七十二”相似：時代相近，傳教的方式相近，信眾規模相近。

相傳佛去世二百三十五年之後，有六萬比丘在阿育王的支持之下，重新結集三藏，使在部派佛教中流傳已久的“四阿含”最後定型。這次結集，稱為第三次結集。這次結集在古老的《雜阿含經》中出現了有關阿育王的故事，在《增一阿含經》中出

現了大乘佛教的概念。

佛經在原始佛教時代，僅僅依靠背誦的方式，口口相傳，依靠專業背誦者，承傳經律，（參見印順導師《原始佛教聖典之結成》）這使佛經內容容易產生變化。釋迦牟尼的思想本來就是通過對所謂“六師外道”思想之批判而產生，佛教中許多名詞、概念都與外道理論通用。並且所謂外道思想，也並非一無是處，它們的合理部分，必然被釋迦牟尼本人及其門徒所接納。因此，專業經師吸納教團外傳來的他們認為“如法”、“相應”、“是義”者，是情理之內的事。

## 佛教僧團的發展與分化

在阿育王時代，凡是佛門傳教士，都備受政府尊重禮遇。而阿育王本人並非佛學大師，所以持誦類似佛教思想的宗教家、理論家、傳教士受政府、國王的優惠政策的鼓舞，紛紛加入佛教行列。所以

阿育王“大弘佛法”的時代，既是佛教受尊重和優待的時代，也是外道思想大舉湧入佛教的時代，也就是大乘佛教形成的時代。

已故中國社會科學院宗教研究所研究員徐梵澄先生所著《吠陀神壇與大乘菩薩道》一文，考證不少大乘佛教寺廟供奉的偶像，原來是婆羅門教的神祇。

以親受釋迦牟尼言傳身教的門徒為核心的原始佛教僧團中，存在著對佛陀本人的偶像崇拜和對佛陀思想的教條主義態度，隨著比丘的人數的激劇增加，教內形成了上座部、大眾部等等不同的利益集團。一些地位崇高的僧團領袖，排斥資歷較低的比丘，排斥女信徒（比丘尼）。《雜阿含經》生動地記載了僧團領袖大迦葉在要求阿難尊者承認他的領導地位時，當場就被一位比丘尼（女眾）抵制，並且當面指斥大迦葉出身外道。新入教人士，提出新的理論，貶斥地位高高在上的教條主義長老。親受佛陀教誨的僧團領袖及其門徒，被稱為“聲聞”、“緣覺”、“辟支佛”，統稱“小乘”。他們仍然

被視為佛門弟子，是“佛種”。因為他們所擁有的歷史承繼關係是無法否認的，但是他們被取了一個名字——“焦芽敗種”。批評者自稱是大乘佛教，被批評者被冠以“小乘人”。大乘佛教批判了原始佛教僧團的教條主義、個人崇拜、宗派主義，形成了空前規模的宗教隊伍和宗教理論典籍。其宗教理論主要分為“般若”和“唯識”兩大系統，“心經”屬於“般若”系統。

### “心經”對原始佛教根本原理的背離

什麼叫做佛？佛這個名詞，在古印度語言中意思是“覺行圓滿的人”。覺是覺悟、智慧。行是行為、修行。覺行都達到完美境界就稱為佛。現實人生中，有沒有這樣的完人呢？我的答案是：我未曾知、未曾見過。或者有佛教徒認為，佛是完人，或者有基督徒認為耶穌是完人。但是，宗教信徒的企盼往往在原始宗教典籍中也難找到根據。在基督教聖經中，關於耶穌生平的記載是很片斷的。他的

童年、少年、青年怎麼受教育的，怎麼成長的，都缺乏記載。我們無法瞭解他的全部人生，所以無法判斷他是否完美。如果把一個人的美好的故事記下來，將它的其他絕大部分的人生經歷隱去，我們可能因此推斷他是完人嗎？

釋迦牟尼在論“佛”的概念時，用了“名為佛”這個說法，有位外道問他，“什麼叫佛？是父母傳制的名嗎？是婆羅門制定的嗎？”佛說偈回答：“佛見過去事，如是見未來，亦見現在事，一切行起滅。明智所了知，所應修已修，應斷悉已斷，是故名為佛。”（見《雜阿含經》·卷四·第一百節，宗教文化出版社出版）從這段原始經文中，我們可以體會到。佛認為：1.佛的境界是要通過修行實現的。2.即使如此也只是“名為佛”而已。

### “心經”背離釋迦牟尼的基本思想

“心經”說：“觀自在菩薩，行深般若波羅密

多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。”“心經”沒有闡述“照見五蘊皆空”與“度一切苦厄”之間的邏輯必然性。

眾生一切苦厄，從原始佛學教義來說，是眾緣所生，此有故彼有，它不能因為某人某菩薩“照見”就消除、就超越、就出離。

“空”的含義，在大乘佛教中，闡述得非常繁瑣、玄妙。但是在原始佛學中，“空”的含義很簡潔切實，那就是“無常”、“無我”，故說“空”。

五蘊，即色、受、想、行、識，本來“無常”、“無我”，本來“性空”，與照不照見無關。

“苦厄”既是人類之主觀感受，它又是自在之緣生。有苦之緣起，就有苦之感受，“觀照”可以讓人理解苦厄，但是不能夠消除苦厄。

行佛教之智慧行（行深般若波羅密多），並不能取消佛所闡說的緣起定律，也不能改變因果相生的歷史。

當代佛學大師印順曾經說過：“原始佛教是科學的佛教，大乘佛教是文學的佛教。”顯然，“心

經”在其開頭的第一句中，展示給我們的不僅是文學，它是哲學。按近代哲學的分類，可以歸之為主觀唯心主義。

有人又這樣解釋上述經文：“觀自在菩薩，依行最高的智慧，處於理想境界之中，洞悉宇宙實相是空，於是解除人間一切苦厄。”又有人把“度”字解釋為繞開、超越、出離。但是他們仍然背離了原始佛教教義之“苦諦”，因為佛陀把那些與解決人類現實的煩惱痛苦無關的理論，統稱為“戲論”。

### “性”、“相”不分，宣揚“玄學”

“心經”說“色不異空，空不異色，色即是空，空即是色”。它將事物的“性”與“相”混為一談。色，是指事物的相。萬物因事物的“相”而可以區別、可以感知。佛所說“空”，是指萬物有共性，“無常”、“無我”，即“緣起”和“緣生”

之義。（見雜阿含經》雜因頌第三。卷十二，第二百九十七節。佛說大空法經）

萬物沒有獨有之“空性”。空是萬物的共性，“空性”是整個宇宙整體的本質性，它是不可分割的。“相”是各各自異，萬物沒有絕對相同的兩個相，相不是永恆的，它是隨緣剎那生滅的。它不存在於“時間”裏，它只存在於“時刻”上。

在後文中，不知“心經”是翻譯之誤，還是原說之誤，它錯用了一個字，令全文說理不通。千百年來，學佛的人跪拜在“心經”面前讀書，未能在理論上糾正它，或者用文字遊戲去掩蓋它。“文字遊戲”的另一種說法，就叫“玄學”。

“心經”說：“舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨、不增不減。”這句話中的“相”字應該改為“性”字。因為“空”不是“相”，而是“性”。

## “相”有生滅，“性”無生滅

所謂“諸法”說明“心經”的作者承認有許多不同的法，否則就不應該用諸這個字。既然承認有各各不同的法，就要承認各各不同的“相”，那就要承認“相”的生滅無常。

“諸法”的相，無常無我，是諸法的共有的“性”（因為相無永恆者，故說無常，相都是緣生，故說無我）。這種無常無我的“性”是永恆的，不可改變的，緣起的道理也是放之于四海而皆准的真理，也是不可改變的。所以說無常無我之緣起真理，它正確概括了一切法的“共性”，它不能生滅、污染、增減。

“心經”後文所列舉的：受、想、行、識；眼、耳、鼻、舌、身、意；色、聲、香、味、觸、法；眼界乃至於意識界，無明、無明盡、老死、老死盡；苦、集、滅、道、智、得等等，都是各種“相”，都不是“性”。其中，苦、集、滅、道是原始佛教理

論的“相”。

人類的認識過程，就是先感知“相”，後推知“性”。從有生滅、有垢淨、有增減的“相”，推知無生滅、無垢淨、無增減的“性”。

## 兩種“空觀”對比

說“空”中什麼都沒有，什麼都“無”，這些不是佛陀所謂“空”的教義，而是“玄學”。

佛所謂“空”是緣起論。“五蘊、六根、六塵，十二因緣、四聖諦，”皆因“緣起論”而成立、而有。佛陀的“空論”不是什麼都無，而是什麼都有。龍樹菩薩的著名偈語：“眾緣生諸法，我說即是空。”它是對佛陀“空觀”的闡揚，它告訴人們，“諸法”都在“空”裏面。這裏的“法”，既是佛陀的言傳身教，也泛指一切事物。離開“緣起”說，佛法別無實相。“空”中……無“苦、集、滅、道”，表現了大乘佛教對原始佛教原理的背

離傾向，也表現了大乘“空”宗超越釋迦牟尼學說的企圖。

## 從“因明”原理說“心經”自教相違

“心經”說“三世諸佛，依般若波羅密多故，得阿耨多羅三藐三菩提”。前文既說“無智亦無得”，此處又說“得”，自相矛盾。而且“般若波羅密多”與“阿耨多羅三藐三菩提”在意思上重複，在語言學上屬同義反復。“名為佛”的“三世諸佛”是否已達到“無上正等正覺”的止境，對此，“心經”的作者不加論證的斷言已經實現。這種文風，用今天中國流行的語言來說，叫做“假、大、空”。

## 由“心經”的啓發而形成的新偶像崇拜

“心經”開頭的名詞，“觀自在菩薩”，有現代

學者將其解釋為“觀自己所在的那個菩薩”，這是乎過於狹隘了。古印度學者在禪定之中，觀想的範圍是非常廣闊的，從宇宙到人生，從恒河的一粒沙，到三千大千世界，都在他們的冥想之中。我認為“觀自在”是說，觀察自然與存在。自然就老子所謂“道法自然”的那個自然。“心經”主題就是討論“有”與“無”的關係，“在”應該理解為“存在”。“自在”這種哲學概念，對中國古代的一般民眾而言是太深澀了，於是有的“心經”版本，以及《阿彌陀經》，《法華經》將“自在”譯成“世音”，關照世間眾生的苦難呻吟之聲。與“度一切苦厄”的經文相結合，在原始佛典中不見經傳的人物——大慈大悲，救苦救難的觀世音菩薩，就出現在中國佛教中，然而依靠印度和中華民族偉大的文學想像力觀世音菩薩很快就有了生日，有了道場，有了塑像，並且展現了越來越多的神通和神蹟。在唐宋以來的文學中，觀音菩薩顯聖的故事比比皆是。作為哲學和文學人物的觀音菩薩在藏傳佛教中，還能更進一步化身為轉世活佛，變成了活生生的人。

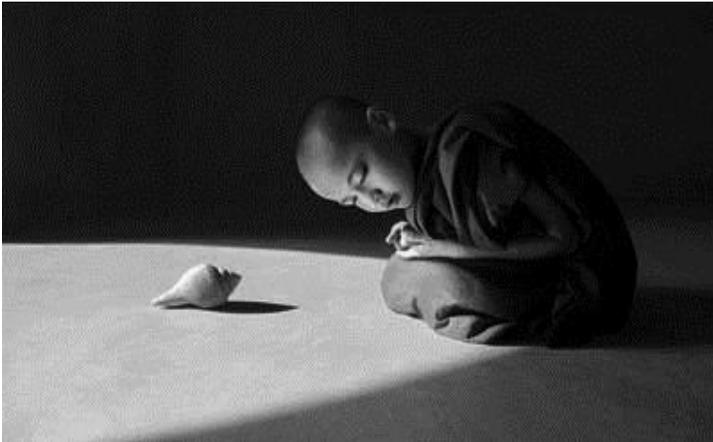
## 結 論

“心經”是大乘佛教形成時代所產生的理論，是那個時代社會矛盾的產物。它以“玄學”助長了中國佛教和思想界的虛無主義，對中國禪宗的思想有深遠影響。它提倡持咒，這對於密宗和淨土宗的念佛法門之形成也影響深遠。它以其主觀唯心主義和玄學的風格與原始佛學注重邏輯實證的科學風格形成了鮮明的對比。它不是對釋迦牟尼思想的繼承和發展，而是作為外道思想對原始佛教教義的批判。因此可以說自唐朝以來，“心經”對中國宗教和哲學的消極影響是主要的。

### 附錄：“般若波羅蜜多心經”原文

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。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。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。

是故空中無色，無受想行識，無、眼、耳、鼻、舌身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡。無苦集滅道，無智亦無得，以無所得故。菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。故知般若波羅蜜多是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提娑婆訶。



## 原始佛教的宇宙觀

——《雜阿含經》選讀之一

### “佛說一切經”

記載于《雜阿含經》·雜因誦第十三卷·三百一十九節。這段經文不長，但是完整地表達了釋迦牟尼的宇宙觀。現抄錄全文於次：

“如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有生聞婆羅門，往詣佛所，共相問訊。問訊已，退座一面，白佛言：‘瞿曇！所謂一切者，云何名一切？’

佛告婆羅門：‘一切者，謂十二入處——眼色，耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若複說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今舍，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。’時，聲聞婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜奉行。”

在上述經文中，一位被稱為聲聞婆羅門的學者

向佛提出一個哲學命題：什麼叫做一切？（婆羅門在古代印度屬於最高種姓的貴族，他們往往從事宗教或文化職業。）佛回答：“眾生的觀看器官和他們所觀察的對象；眾生的聽覺器官和他們所聽到的聲音；眾生的嗅覺器官和他們所嗅到的氣味；眾生的味覺器官和他們所嘗到的味道；眾生觸覺器官和他們所感受到的外部世界；眾生的思維器官和他們所思維的對象，以上所說十二類概念，（也就是所謂的六根，六塵）就是‘一切’這個名詞的含義。”

### 根、塵、識都是複數，無量無邊

佛在解釋“一切”這個名詞時，將有感覺和知覺的生物之感覺和知覺器官分析為：眼、耳、鼻、舌、身、意這六大類，又名六根；他們的感覺或者知覺對象對應為：色、聲、香、味、觸、法，又名六塵。以上十二類概念中，每一類都是複數。比如，眼，在中文的文字中很容易誤解為單數，但是

在佛陀的思想中，眼，並非佛陀一個人的眼，也不是一群人的眼，也不是整個人類的眼，乃是一切有知覺的眾生的眼。所以是複數的眼。

不同的眼，與其觀察對象相“接觸”，或者說相互作用，就會產生種種不同之結果。對此處所謂“結果”佛把他們叫做“識”。六根與六塵的相互作用，就產生了六識。顯然，這裏所說的六識中的每一類“識”，都是複數。“識”的另一種說法叫做經驗。

舉個例子：一個青春健康的男子，一隻饑餓的老虎，還有一隻蚊子，在他們感知範圍內，有一位青春性感的美女。在男人的感受中，他看到的是一位可愛的異性，美女性感的聲音，皮膚的顏色，性感的身體都可能引起這位男子的注意。而在那只老虎的眼裏，美女只不過是它的一份肥美的大餐，它根本就感覺不到美女的性感。在蚊子的知覺裏，美女只不過是它可以吸血的對象——它不會去分辨美女的膚色和形象。也就是說，同一個物體——美女，與三個不同的生命體（男人、老虎和蚊子）的

感覺器官相互作用所產生的結果各不相同。男人的感覺不可能取代老虎和蚊子的感覺。所以，在此處不能說哪一類眾生的感知是正確，哪一類眾生的感知是錯覺。而世界的景象就是所有眾生“識”的總和，經驗的總和。總和換言之就是“一切”。這就是佛對“一切”的解說。

### 釋迦牟尼的“一切觀”是眾生認識範圍之極限

釋迦牟尼正面闡述了他的“一切觀”（也就是世界觀和宇宙人生觀），又從反面加以論證。佛說，假如有人要否定“沙門瞿曇”（也就是釋迦牟尼自己）對“一切”的解說，並提出另外一種對“一切”的解說，那麼他只是提出了一種經不起推敲的理論。倘若深入研究非佛所說的“一切觀”，就會發現這種人自己都不知道自己在講什麼。為什麼這樣說呢？因為他的所有學說和思想都已包含在佛所說的“一切”的範圍之中，他的境界也逃不

出佛所說“一切”的範圍。佛所謂“一切”，是無量無邊之六類根，與無量無邊之六類塵，相互作用所生無量無邊之世界。這是眾生感覺和認識世界的極限，它的極限是限制在經驗範圍。佛不研討超越眾生經驗範圍的事情，因為那不是眾生的境界，當然也不是我們的境界。

## 大乘佛教向繁瑣經院哲學和玄學發展

後期大乘佛教的唯識學派，提出第七識、第八識等等理論與“佛說一切經”相比，唯識學完全談不上創新，它頂多只能解說“一切”之中的局部，並且論述的方式相當繁瑣。

後期大乘般若學派提出“世俗諦”、“勝義諦”，“俗體謂經論，真體離言思”，“非法非非法”，以及“所謂一切者即非一切，是名一切”之類的思維模式，正如釋迦牟尼所預見：“若複說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今舍，別立餘一

切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。”

### 結論：

1. 釋迦牟尼的宇宙觀以“識”的多元性，否定“以我為核心”，“萬物皆備於我”，“菩提只向心覓”等等各種主觀唯心主義思潮。
2. “識”的多元性，否定由單一意志創生宇宙的客觀唯心主義思潮。  
“識”的多元性，將人類看作眾生的一部分，否定“人類是萬物的主宰”，“人定勝天”等等人類至上思潮，從而可以推論出天人合一的理念。
3. 釋迦牟尼批駁了“非一切”之一切，“非經驗世界”之世界等等假命題，從而引導他的學生不受“玄學”的誘導而墮入“疑

惑”。

## 原始佛教的人生觀

——《雜阿含經》選讀之二

### 出家的本意

釋迦牟尼被人尊視、尊稱為佛，是他悟道和傳道的結果。但是“成佛”卻不是他出家求道的原因。相傳他是出於對人類遭受的種種苦難之深切關懷，才決定出家求道來幫助人類。在古印度，學術、文化、宗教之中心並不是在房舍屋簷之下，而是在樹叢林蔭之中。2500年前的古印度，生產力低下，所謂貴族王公的宮殿其實都很簡陋。當時的印度不像中國人注重文字書寫，他們的文化思想瑰寶往往以口授承傳。所以，在炎熱的印度，學者們往往願意在樹林之中而不是在室內作思考或者研討。這類習俗被稱為“叢林文化”。

在古印度“叢林文化”時代，求學求道的人必須離開原來的居所，到叢林中去，他才有機會親近老師和學友，這種習俗叫做出家。出家求學求道的人受到社會的尊重，他們被稱為“沙門”。“沙門”向在家人乞食，往往受到禮遇優待。

我們在研究原始佛教的人生觀時，首先需要瞭解釋迦牟尼這一類人出家的原因，不是什麼“看破紅塵”、“悲觀厭世”、“遁入空門”、“拋妻棄子”之類；而是出於對人類苦難的關懷，為了求知求道，在當時的社會條件下，作出的道路選擇。

## 第一部佛經《雜阿含經》的產生和承傳

《雜阿含經》相傳是佛陀去世當年由大約五百名悟道的弟子集體憶誦、審議認定的佛經。這種集體憶誦、審議、認定的方式稱為結集。最重要的結集有三次，第二次結集是在佛去世大約一百年以後，第三次結集是在佛去世二百三十五年以後的阿

育王統治時代。

結集《雜阿含經》時，相傳主持人是佛陀的十大弟子之一的大迦葉。持戒成就最受眾人推崇的優婆離憶誦戒律。佛的侍者，記憶力最強的阿難憶誦經藏。經過參與結集的幾百名佛弟子集體回憶確認，就形成《雜阿含經》的原型。

《雜阿含經》並不是佛陀說教話語的直接記錄，而是直接聞聽佛陀教誨的弟子們根據對佛陀的教誨的理解和記憶，再憶誦出來。再以口口相傳的方式，承傳出來的佛教典籍。所以《雜阿含經》不能完全等同於佛陀的思想，但是它是最接近佛陀的人們，留給後人的有關佛陀思想的最原始記錄。

## “五陰誦” 講述佛教人生觀

佛陀傳道的時間相傳長達四十九年，他的學生要回憶他幾十年的言教，理所當然地會將佛陀反復講過的最基本的原理放在最前面。《雜阿含經》只

是粗略地分為五大類，以便於背誦。第一類名為“五陰誦”，主要講的是人生觀。下麵選錄《雜阿含經》·五陰誦·第九節：

“如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。

爾時，世尊告諸比丘：‘色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常。無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。聖弟子，如是觀者，厭於色，厭受、想、行、識。厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者真實智生：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有’。

時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。”

本節經文所說的“色、受、想、行、識”是指形成人的五類因素。每一類因素之中又可以進一步分析為無量無邊的種種因素。用“陰”或者“蘊”去表達每一類因素，一共就有“五陰”或者“五蘊”。

色陰或者色蘊是指人肉體組織結構，也就是現代生物學、化學、物理學所說的人類的細胞結構、分子、原子結構、生物體內的力學、電學結構等等。

受陰或者受蘊是指人體的各部分器官對外界的感受，也就是眼、耳、鼻、舌、身、意對外界的感受。

想陰或者想蘊是指人體由於感受而引起的種種思維活動和神經活動。

行陰或者行蘊是指人在思想支配下，在中樞神經和局部神經支配下產生的活動。

識陰或者識蘊是指上述“受、想、行”的結果，形成的人的知識和經驗，並且在人體中儲存起來。佛陀認為，上述“五陰”都時時處於生滅無常的狀態之中。他們都不是恒常不變的。人類痛苦煩惱的感受是對於“五陰”生滅無常的反應。對人生的生滅無常的誤解有兩類。一類叫做“我見”，一類叫做“常見”。

執著“我見”者，認為有獨立的我存在，不懂得“色、受、想、行、識”與整個宇宙是直接或間

接地相依存，不懂得所謂“我”、“你”、“他”、“內部”和“外部”在事實上不可分割。他們都只是人類因為在語言和認識上的需要而權且使用的名詞概念。

執著“常見”者，認為事物可以恒常不變，他們不懂得任何具有形象的事物在不同時刻各各不同。

### 《雜阿含經》對苦諦、集諦思想的原始闡述

佛陀認為，“五陰”無常是人類痛苦煩惱的原因。例如，所謂健康的身體是無常的，所以有病產生，這是病痛之苦。所謂人間情愛關係是無常的，所以有別離怨恨的痛苦。所謂人生的財富佔有關係是無常的，所以有窮苦等等。總括起來，故說“無常是苦”。

對前面所錄《雜阿含經》第九節，用現代漢語翻譯如下：

我是這樣聽到的：有一段時間佛陀住在舍衛國

祇樹給孤獨園。

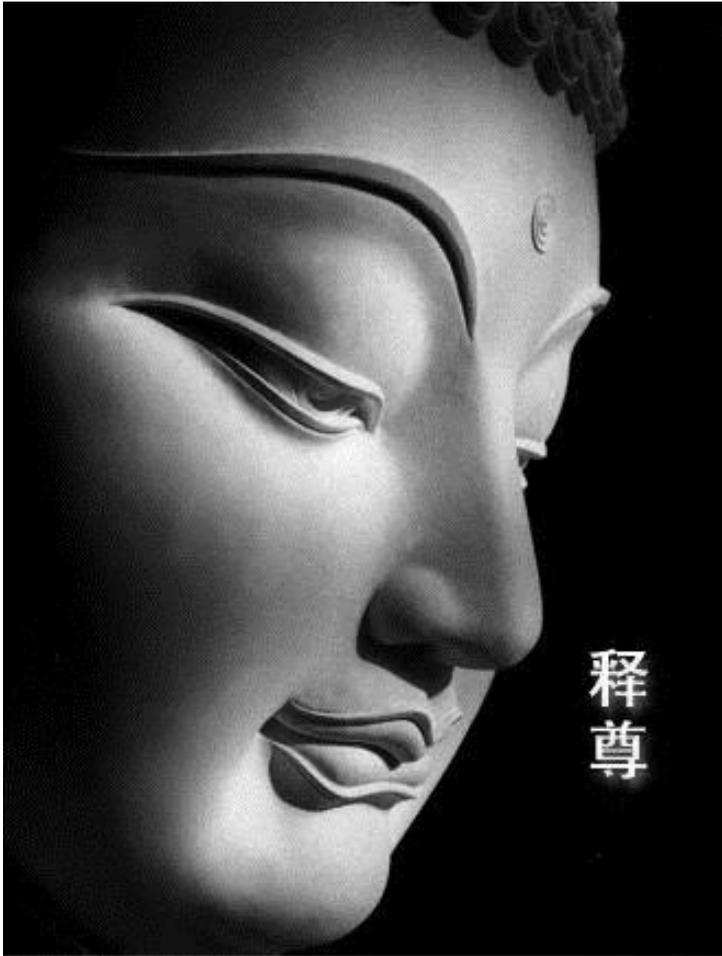
當時，世尊（指佛陀）告訴各位出家人說：“色是非恆常的，非恆常就是苦，苦也沒有恆常不變的獨立本體，所以苦是無我。同理，由“我”派生出來的一切觀念，也沒有恆常的本體（比如，我的眼、耳、鼻、舌、身、意等等）如此觀察人生，名叫真實正確的觀察。

同理，人的感覺、思想、行為、知識經驗都是非恆常存在的，都是苦的原因，都沒有恆常獨立本體。並且由“受、想、行、識”派生出來的事物也是如此，這樣觀察人生，名叫做真實正確的觀察。習修佛陀教誨的人，如此觀察人生，不受“色、受、想、行、識”的操縱，不貪戀“色、受、想、行、識”。不貪戀，所以能解脫思想束縛。

已經解脫的人真實的智慧產生了：“我見”賴以產生的愚昧已經除去，正確的修行方向，已經確定。未覺悟之前的所作所為，已經明瞭它的前因後果，所以未來人生不再受過去的愚昧支配。

當時，各位出家人聽受佛陀教導之後，高興地

按照佛陀的智慧去修行。



## 佛說“因緣法”、“緣起法”

——《雜阿含經》選讀之三

### “因緣法”

在原始佛教哲學中，“因緣法”、“緣起法”是最重要的理論。“因緣法”的內容比“緣起法”更廣泛。《大智度論》作者龍樹菩薩有兩段偈語闡述“因緣法”：

“眾緣生諸法，我說即是空。是亦為假名，是亦中道義。”

“未曾有一法，不從因緣生。是故一切法，無不是空者。”

第一段偈語的首句“眾緣生諸法”強調不是一緣生一法，而是種種不同之緣的總合，也就是“眾緣”產生了法。產生的也不是單獨的法，而是

各種法，即“諸法”。

在佛學中，在古印度的語言習慣中“法”的含義是“概念”、“理論”、“事物”、“現象”、“存在”等等。所以狹義的佛法，指佛陀的言教，佛學理論，佛學的概念，名相（名詞術語）等等。廣義的佛法，指的是佛學觀察研究的範圍，即宇宙人生，即萬事萬物。

前文所引龍樹第二首偈語是從反面論述“因緣法”，他說“未曾有一法，不從因緣生”。在第一段偈語中“眾緣”的具體內容無量無邊，有何因何緣是說不完，道不盡的。“諸法”也是沒有辦法詳列、盡列的。第一段偈語只是述敘論點或者主張，第二段偈語則是用反證法論證第一段偈語。若有持反對意見的人，他不能否定“未曾有一法，不從因緣生”，因為他舉不出一個證據去反駁，難道人們能夠舉出哪一“法”，不是因緣所生的嗎？一個例子也舉不出來，所以無法反駁“眾緣生諸法”的命題。這個命題既然成立，“空”的概念也就成立。因為“眾緣生諸法”諸法就無本體，也就是“無

我”。“無我”的同義詞就是“空”。諸法既然都是無本體，既然“無我”，既然“空”，所以它只剩下一系列剎那間生滅不已的相。為了表述不同的系列相，人類創造出約定俗成的假名。比如：長江、黃河。不同的時刻，這兩個名詞的實際內容不同。比如千里冰封的黃河，波浪滔滔的黃河，明明是不同的事物，但是因為二者有關聯，我們將其歸為同類事物，用黃河去統稱它們。

緣生、無我、空、假名等等理論，佛學認為是正確而非偏頗的理論。龍樹稱之為“中道”。並且由此推論出大乘佛教般若中觀學派龐大的理論系統。

## “緣起法”

“緣起法”，是“因緣法”的具體運用，在《雜阿含經》中，常常將兩者合而為一。

《雜阿含經》·雜因誦第三·卷十二·第二百九十六至第三百節中，有這樣的經文：

“云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。”（二九六節）

“云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。”（二九八節）

上述兩段經文對“因緣法”和“緣起法”的解釋看不出來有什麼不同。按照佛學的習慣用法，緣起法側重在研討某法賴以產生的直接原因，或者直接的因緣。

## 佛教原理是誰發明創作的？

因緣法和緣起法本身又是怎樣產生的呢？也就是說，“因緣法”和“緣起法”它們的“緣起”又是什麼呢？《雜阿含經》記載了佛陀對此問題的解答：

“佛陀住在拘留搜調牛聚落的時候，有一位外道修行者問佛陀：‘世尊，所謂緣起法是您創作的

呢，還是別人創作的呢？’ 佛陀回答：‘緣起法既非我創作，也非別人創作。然而無論那位大智大能的如來佛是否出現在人世間，緣起法是宇宙間自然存在，與時空同在的法則。那位如來佛覺悟緣生法，成為真理的化身，並且向不同的人闡發解說，他所說的緣起法就是‘此有故彼有，此起故彼起’。宇宙沒有起點，亦無終點。並且由此推出‘緣無明而行，緣行而識，緣識而名色，緣名色而六入處，緣六入處而觸，緣觸而受，緣受而愛，緣愛而取，緣取而有，緣有而生，緣生而老死’，這十二種類互相關聯的緣起就產生出人類的憂、悲、惱苦。反過來，緣無明滅，所以無明行滅；緣無明行滅而無明識滅；緣無明識滅而無明名色滅；……緣無明生滅而無明老死滅。從而消除人類由於無明而產生的憂、悲、惱苦”。前十二類相續緣起在佛學中稱為“苦集聖諦”，簡稱“集諦”。後十二類相續緣起稱為“苦滅聖諦”，簡稱“滅諦”。（參見《雜阿含經》卷十二·第二九九節）

從上述經文中，我們可以知道佛陀認為緣起

法，非人造作，是緣於宇宙時空而自在。佛，只是覺悟此法，闡揚此法，並且由緣起法推演出十二因緣相續之“集諦”和“滅諦”。

在下一節文章中，我們將專題研討“集諦”和“滅諦”。

## 釋迦牟尼不以佛自居

佛陀在上述經文中，把覺悟並且闡揚緣起法的人稱為“彼如來”，顯示了世尊釋迦牟尼偉大謙遜。釋迦牟尼明明已證悟緣起法，因緣法，而且以此教化眾生，他已被眾生尊為佛，但是他仍然將如來作為修行的理想境界。他不以如來自居，不以佛自居。原始佛教與後期某些佛教宗派相比，後者動輒宣講“成佛之道”並且“立地成佛”、“見性成佛”。“佛”、“佛道”，這些名相、慣用語今天仍然流行使用，但是其內涵已經面目全非了。佛教何以在中古時代的印度由轟轟烈烈演變為煙消雲散，學佛

者或者佛學者難道不值得著力去研究它的緣起嗎？

### 附錄：拙作“從因緣說佛教哲學原理”提綱

- A. 佛教哲學的核心是因緣說。《大智度論》中有偈語概括為：“眾緣生諸法，我說即是空，是亦為假名，是亦中道義。”“未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。”
- B. 法，泛指一切事物，一切理論，一切存在，一切非存在。總而言之，宇宙萬有、時間空間均涵蓋之。“法”譯為英語可作 thing, anything, everything.  
(意譯)
- C. 法是因緣之顯現，是因緣之結果，萬物皆緣生。但是因緣又是什麼呢？鳩摩羅什(金剛經譯者，南北朝西域人)解釋為力，即 power，這與現代物理

學觀念極近。鳩摩羅什將因緣解釋為力，在佛學中是有根據的，參閱最原始的佛經——《雜阿含經》·卷廿七，佛說五種力、十種力等章節。光、電磁波，它的存在使我們能看見萬有。電子間的引力與斥力使我們得以有觸覺，從而感到“有”。味覺、聽覺無一不是力的作用。眼耳鼻舌身意，六識皆力的作用。人之感官、思維皆以力為存在之依據，以力為對象。力本身有沒有固定不變的形體呢？本質上是沒有的，所以佛學用哲學語言表達為“性空”。力的無恒常形體是佛教空觀的依據。力的存在，以及無量無邊的多種顯現方式，是佛教色觀的依據。

D. 力的內部聯繫是複雜得不可思議的，人類的知識僅了悟其皮毛而已，故佛教說因緣不可思議。

E. 力在宇宙間是作為整體存在，不可分割，它是一

個“場”，沒有孤立存在的事物。猶如波浪之于大海，任何一個波浪都跟其他波浪有關聯，海洋離不開波浪，波浪不可分割于海洋。這種共存性，關聯性，佛教的哲學表述為“緣生”、“無我”。“此有故彼有，此生故彼生，此滅故彼滅，此無故彼無。”

F. 物理學發展的極限，是思辯哲學。借助儀器表述的是低級物理學，借助人腦思辯去推導的是高級物理學。因為任何人造的儀器，其功能、結構都不可與人腦相比擬。愛因斯坦就是例子。牛頓從蘋果落地推出萬有引力，而不是一有引力、二有引力、三有引力、四有引力，而是“萬有引力”。他不可能作萬有的試驗，他只能用反證法：“未曾有一物，而不具引力”，以此確立其理論。其理論方法與龍樹菩薩一樣：“未曾有一法，不從因緣生”，都是用反證法，都是用思辯。

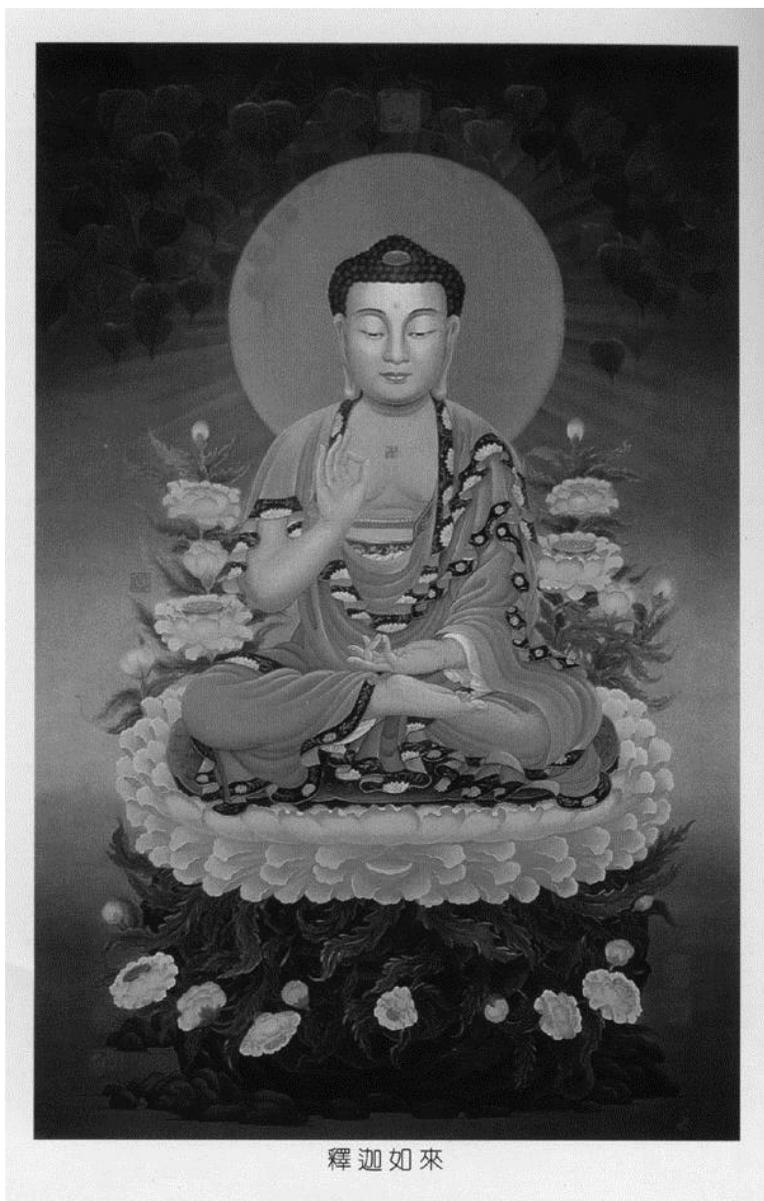
G. 既然因緣之複雜微妙不可思議，不可窮究，當然也就是不可以用言語說清楚，用文字可以寫透徹的了，從這種意義上講，因緣不可說，諸法實相不可以說。這有如基督教的說法，所謂造物主(上帝)的真面目看不到，古人幸運地看到的上帝，也只是他的獨生子耶穌，一個化身而已。

說不清而又要說，這就叫做理論。佛教又稱為假名，用以表達觀念與資訊。在佛學中，人類用以表達意念的語言、文字、名詞概念、符號等等，通通被稱為假名。假名是約定俗成的。比如，在基督教中，人們稱呼神為耶和華(God)。在華語中，人們往往使用“神”、“上帝”、“天”來表達 God 的意念。在佛學中，God 的同義詞是因緣。聖經說：“起初上帝創造天地”這句話翻譯成佛學語言就

佛說“因緣法”，“緣起法”

---

是“眾緣生諸法”。人們在理論的爭論中，往往忘記了一個原理，那就是對於一個獨一無二的事物，可以用不同的名稱去表述。



## 佛說苦集聖諦和苦滅聖諦

——《雜阿含經》選讀之四

佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園，拘留搜調牛聚落，王舍城迦蘭陀竹園分別闡說四聖諦。即苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。四聖諦簡稱為苦諦、集諦、滅諦、道諦。或者簡稱為苦、集、滅、道。

### 佛從“因緣法”、“緣生法”說集諦和滅諦

佛說苦諦是從無常角度去闡說，在拙作“原始佛教的人生觀”一文中曾經對此作過探討。佛說集諦和滅諦則是用“因緣法”、“緣生法”的認識方法去論證。

佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園中講集諦和滅諦。佛說：

“常當修習方便禪思，內寂其心，如實觀察。云何如實觀察？如實知此色、此色集、此色滅；此受、想、行、識，此（受、想、行、）識集，此（受、想、行、）識滅。

云何色集，受、想、行、識集？緣眼及色眼識生，三事和合生觸；緣觸生受，緣受生愛……乃至純大苦聚生，是名色集。如是，緣耳、鼻、舌、身、意，（緣聲、香、味、觸、法）緣意及法生意識。三事和合生觸。緣觸生受，緣受生愛……如是乃至純大苦聚生是名色集、受、想、行、識集。”

佛陀認為人的眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，與色、聲、香、味、觸、法等六塵相互作用，產生色、受、想、行、識五陰。五陰無常：無常因，無常緣生諸色。亦無常因，無常緣生受、想、行、識。無常則是苦的根源，這就是集諦。色滅，受、想、行、識滅是滅諦（參見《雜阿含經》卷一第十一節）。

佛陀在此時此地講的集諦、滅諦比較粗略，並且沒有闡述色從何而生。佛在拘留搜調牛聚落宣講

時就大大豐富了內容，以緣起法為思維工具，用環環相扣的“十二緣起”或者“十二因緣”闡述集諦與滅諦。

### 佛說“十二因緣”相生相續的集諦和滅諦

下面是《雜阿含經》·雜因誦·卷十二,二九八節:

“如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：‘我今當說緣起法法說，義說。諦聽！善思！當為汝說。云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行。乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。云何義說？謂緣無明行者。彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際、不知於內、不知於外、不知業、不知報、不知業報、不知佛、不知法、不知僧、不知苦、不知集、不知滅、不知道、不知因、不知因所起法、不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣、若勝、污染、清靜、分別緣起、皆悉不知；於六觸入處，不

如實覺知；於彼彼不知、不見，無無間等，癡暗，無明，大冥，是名無明。

緣無明行者，云何為行？行有三種——身行、口行、意行。緣行識者，云何為識？謂六識身——眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。緣識名色者，云何名？謂四無色陰——受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大，四大所造色，是名為色。此色及前所說名是為名色。緣名色六入處者，云何為六入處？謂六內入處——眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身——眼觸身、耳觸身、鼻觸身、舌觸身、身觸身、意觸身。緣觸受者，云何為受？謂三受——苦受、樂受、不苦不樂受。緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛——欲愛、色愛、無色愛。緣愛取者，云為何取？四取——欲取、見取、戒取、我取。緣取有者，云何為有？三有——欲有、色有、無色有。緣有生者，云何為生，若彼彼眾生，彼彼身種類生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是名為生。緣生老死者，

云何為老？若發白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輸，拄杖而行，身體黧黑，四體斑駁，暗鈍垂熟，造形艱難羸劣，是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒，遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，舍陰時到，是名為死。此死及前說老，是名老死，是名緣起義說’。

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行！”

佛陀在此經中首先說明主題：“我今當說緣起法法說、義說”。也就是緣起法的原理和推理，此有故彼有，此起故彼起，非自起，非他起，非自他共起，乃是眾因緣起，無始亦無終，這就是緣起法之原理。用緣生法觀察人生，闡說出：無明、行、識、名色、六入處、觸受、愛、取、有、生、老病死、憂悲苦等十二類緣起相生的推論。

什麼叫做無明？

佛陀自問自答：“若不知前際、不知後際、不

知前後際、不知於內、不知於外、不知內外、不知業、不知報、不知業報、不知佛、不知法、不知僧、不知苦、不知集、不知滅、不知道(四聖諦)、不知因、不知因所起法（因緣法和緣起法）、不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣、若勝、污染、清靜、分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知；於彼彼不知、不見、無無間等，癡暗，無明，大冥，是名無明”。

佛陀列舉了三十三個“不知”的方面，所指的對象其實是整個宇宙人生。佛陀所謂“無明”是生命產生之前的狀態，當然是完全沒有智慧的狀態。

什麼叫做“行”？

“緣無明行者，云何為行？行有三種——身行、口行、意行。”古人在背誦承傳這段經文時發生了錯誤，把“緣無明行”的“行”與“五陰”的色、受、想、行、識的“行”混為一談。這裏說的

不是“身行、口行、意行”。

“行”有兩種含義，狹義是指人的行為，或者“業”。廣義是指萬事萬物的運行。例如：宏觀的天體運行，微觀的量子物理運行。“諸行無常”所說的行，包括廣義和狹義的行，統統無常。

“緣無明行”是說：由於極其複雜的與智慧無關的原因產生的運行。

什麼叫“識”？

“緣行識”，是說上述運行產生了含藏生命資訊的基因，就是識。這裏所說的“識”，與“五陰”中所說的識不同，前一個“識”是從無生命到有生命資訊，後一個識是生命活動所產生的經驗和知識。所以，“緣行識”所說的“識”也不是眼、耳、鼻、舌、身、意的所謂“六識身”，還沒有到那個階段。到了“名色”與“六入處”產生的階段才有“六識身”。

佛陀說苦諦十二緣起，是從生命的產生開始，講到人類認識的發生，感情的產生，直到生老病死。

佛陀用簡單抽象的名詞去表達極為複雜的思想，他的學生難免產生誤解和混淆。後來的學者不去糾正經文的錯誤記誦，所以對十二因緣的解釋往往牽強。

### 簡述苦集諦十二緣起：

1. 生命的起因極其複雜不可盡知。
2. 由於極其複雜不可盡知的原因，就有了運行。
3. 運行產生生命最原始的資訊——“識”。
4. 由“識”的統帥，吸納“四大”，即“地、水、火、風”生命的感知器官開始分化。
5. 上述分化過程發展出眼、耳、鼻、舌、身、意等等六根。
6. 六根與色、聲、香、味、觸、法等等六塵相互作用，產生“觸身”，也叫“六識”。
7. “六識”分化出人對外界的不同感受，例如，苦樂、不苦不樂等等。
8. 由感受產生愛、喜納、貪戀等等。
9. 由愛產生佔有、吸納之欲求。

10. 由佔有和吸納，人開始成長。
11. 由人的生長發展到老病死。
12. 由人類的生老病死產生人類的種種煩惱痛苦。

**無明是不可避免的事實，無明滅是永恆追求的理想**

佛說的種種不知，事實上是不可盡知，也就是人類對宇宙人生的知識不可避免的盲目性。認識的盲目性，就必然導致經驗知識的不可靠，就必然導致不正確的思維習慣。思維的錯誤，又導致行為的錯誤，於是造成人類的憂愁、煩惱、痛苦。

人類“無明”狀態不可避免。人類可以增加知識，但是不可能消滅無知。所以，“無明滅”也只是一個假定的前提。佛說的滅諦十二因緣，是以“無明滅”為假設的前提開始，推論出煩惱、痛苦的寂滅。“無明滅”、“煩惱痛苦的寂滅”與“覺行圓滿”都屬於理想境界，都不可能完全實現。正因為如此，“無明滅”的境界、“寂滅”的境界、

佛的境界，就為人類樹立了一個永遠追求的目標。正如數學的圓周率符號  $\pi$ ，它是一個永遠計算不出究竟值的數學符號，但是人類趨近它，就可以越畫越圓。

“無明”說的是事實，“無明滅”說的是理想。集諦說的是事實，滅諦說的是理想。許多學者對“無明滅”望文生義，將它解釋為“消滅無明”，“用佛的智慧去消滅無明”等等。他們不懂得，任何智慧都不能等同于全知。智慧可以幫助正知正見，但是不能完全排除無知。在浩瀚的宇宙和複雜人生之中，永遠存在我們未知的領域。

在此節經文中對色作瞭解釋：“云何色？謂四大，四大所造色，是名為色。”四大，就是地、水、火、風四類物理化學元素。人體器官，眼、耳、鼻、舌、身、意由四大元素所造。

**佛陀是知行統一的聖者**

佛陀思想的偉大，不僅僅在於分析了人類的苦難和產生苦難的原因，也不僅僅在於它樹立了崇高的理想目標。更重要的是它闡述了一系列趨近理想人生目標的方法，並且親身實踐，為人類展示了最偉大的人格榜樣。這就是道諦。

苦、集、滅、道四聖諦，是佛陀完整的人生觀，後文進一步研究道諦。



## 佛說八正道

### ——《雜阿含經》選讀之五

相傳有外道修行者問尊者阿難：“有修行的原理和途徑可以斷除貪、嗔怒、愚癡嗎？”

阿難回答：“有，那就是八正道：正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。”什麼叫做八正道呢？《雜阿含經》·道品誦第四·第二十八卷·七百八十四、七百八十五節有比較詳細的解釋。

八正道是佛陀教導人修行之道，總而言之，就是道諦之闡說。

正見，就是對宇宙人生正確地觀察認識。認識錯誤一切都隨之而錯。所以佛說“智慧善禦士，正見為前導”（《雜阿含經》·五百八十七節）正見是指認識的方法正確，但並不是說悉知悉見、洞察一切，那是做不到的。正確的認識方法，就是因緣法、

緣起法、無常、無我。也就是苦諦和集諦。

正志是指修行的方向，也就是滅諦，也就是減少無明。修行正志的方法是戒貪、戒嗔怒、戒癡、不迷戀、不急躁、不執著、不自大。

正語，就是戒妄語、兩舌、惡口、綺語。樹立了正志就不應該違背正語的原則。

正業，就是戒殺人、盜竊、淫亂。後期佛教把殺人改成戒殺眾生，看起來是無邊的慈悲，實際又做不到。從鳥獸蟲魚到細菌病毒，到癌細胞，都是生命，完全不殺能做到得到嗎？如果眾生危及人類生存，都不能殺嗎？所以，戒殺首先是不殺人，其次是不濫殺眾生。

正命，就是正當的謀生方式。君子愛財，取之有道。不違背上述的正見、正志、正語、正業的謀生方式就是正命。

正方便，就是根據自身的處境實踐上述正見、正志、正語、正業、正命，精益求精。

正念，就是對於上述的正見、正志、正語、正業、正命、正方便的修行原則念念不忘，學而時習

之。

正定，就是堅持上述七項修行原則，一心不散亂。枯坐、冥思、無想、無欲、皆非定。佛所謂定者，思維般若之精進相，依戒而生。思維般若就是正見。正志、正語、正業就是持戒。

## 八正道與大乘佛教的六度和菩薩戒比較

正志、正語、正業包含了大乘佛教菩薩戒關於身、語、意十戒的內容。八正道也包含了大乘佛教關於六度的攝修內容。六度：施、忍、戒、禪、般若、精進。將八正道與六度相對比：正見就是真實正觀，就是般若；正志包含了忍耐、忍辱；正志、正語、正業就是持戒；正定就是禪；正命、正方便包含了施和精進。

八正道是從四聖諦推演出來的理論。佛陀認為苦諦當認識，集諦當斷離，滅諦當追求，八正道應當修行。

下錄《雜阿含經》·道品誦卷二十八·七百八十四節：

“如是我聞。一時。佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：有邪、有正。諦聽，善思，當為汝說。何等為邪？謂邪見，乃至邪定。何等為正？謂正見，乃至正定。何等為正見？謂說有施、有說、有齋、有善行、有惡行、有善惡行果報、有此世、有他世、有父母、有眾生、有阿羅漢善到、善向、有此世、他世、自知作證具足住。我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。何等為正志？謂出要志、無恚志、不害志。何等為正語？謂離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語。何等為正業？謂離殺、盜、淫。何等為正命？謂如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，非不如法。何等為正方便？謂欲、精進、方便、出離、勤競、堪能常行不退。何等為正念？謂念隨順、念不妄、不虛。何等為正定？謂住心不亂、堅固、攝持、寂止、三昧、一心。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行”。

## 佛陀論佛、阿羅漢、比丘、法師、眾生

### ——《雜阿含經》選讀之六

佛、阿羅漢、比丘、法師、上士、眾生等名詞在釋迦牟尼時代是社會的慣用語。印度自古以來就是多民族、多語種、多種宗教的國家。同一個梵文或者巴厘文的名詞，在印度不同的宗教或者族群之中含義就會有差異。佛教從印度傳到中國，又從東漢末年傳到今天；佛、法師、眾生之類外來詞仍然廣泛使用，但是他們定義有變化。語言的含義是由使用它的人群俗成約定。超越特定的時空，就不存在權威的解釋。研究釋迦牟尼對佛、阿羅漢、比丘、法師、眾生等等名詞的解釋，可以幫助人們較為準確地瞭解佛陀的思想，下面逐一研討。

## 何為佛

《雜阿含經》·卷四·第一百節：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。時，有異婆羅門來詣佛所。面前問訊。相慰勞已，退坐一面。白佛言：“瞿曇！所謂佛者，云何為佛？為是父母制名？為是婆羅門制名？”時，婆羅門即說偈言：

“佛者是世間，    超渡之勝名，  
為是父母制，    名之為佛耶？”

爾時，世尊說偈答言：

“佛見過去世，    如是見未來，  
亦見現在世，    一切行起滅。  
明智所了知，    所應修已修。  
應斷悉已斷，    是故名為佛。  
曆劫求選擇，    純苦無暫樂。  
生者悉磨滅，    遠離息塵垢。  
拔諸使刺本，    等覺故名佛。”

佛說偈已，彼婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，從座起去。

釋迦牟尼說佛對過去、現在、未來的一切緣起緣滅有正知正見。有的學者將正知正見誤解為悉知悉見，這是不可能實現的，一個人不可能全知古今天下事。一個民族乃至於全人類共同的智力都不可能實現全知。上述經文所說的“所應修已修”，是指所應修已經在修行，不是說“已經完成了修行，而不需要繼續修行”。“應斷悉已斷”，是指過去應該斷除的煩惱已經斷除，而不是指未來可能發生的煩惱已經預先斷除。如此正見、正知、正修、正斷就名叫做佛。

## 大乘佛教與部派佛教的分歧

佛的境界是非常崇高的。釋迦牟尼將佛的境界是作為修行的方向，而不是已經達到的成就，所以他說“是故名為佛”。在歷史上，大乘佛教和上座

部佛教曾經出現過義理之爭。大乘佛教的理論家貶斥承傳原始佛典的教派為“小乘”，認為小乘教理不“究竟”。但是《雜阿含經》記載的佛陀思想就是否定“究竟”的想法。佛陀認為，認識無止境，智慧無止境，修行無止境。那裏有什麼“究竟”呢？“究竟”實質上是人類“我慢”的表現。

佛陀只是教人修行之道，修行的結果是離苦、解脫，“我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有”等等。佛陀只講修行不說成佛之道，因為“所謂佛者，即非為佛，是名為佛。”“所謂圓滿，即非圓滿，是名圓滿。”

上座部貶斥大乘佛教的義理，“非佛所說”。他們批評的理由也不充分。上座部所謂佛者，是指釋迦牟尼本人。但是上座部所依據的原始佛典也非釋迦牟尼親口所說，而是他的學生根據理解和記憶的復述。世人尊崇佛典不是因為它是釋迦牟尼所說，而是因為釋迦牟尼說得如實、合理。所以大乘經典中，凡屬如實、合理，與“四諦”和“正八道”相應者，都應該視為佛說。

## 阿羅漢

《雜阿含經》·卷三·第七十二節：

“云何為智？調伏貪欲、斷貪欲、越貪欲。是名為智。云何智者？阿羅漢是。阿羅漢者，非有他世死、非無他世死、非有無他世死、非非有無他世死。廣說無量。諸數永滅。”

《雜阿含經》·卷二十九·第七百九十七節：

“何等為阿羅漢果？謂貪、恚、癡永盡。一切煩惱永盡。”

佛陀在上述經文中說明，所謂阿羅漢，是調伏貪欲、斷離貪欲、超越貪欲的智者。他的思想已經超越生死、超越此岸世界。

佛的弟子舍利弗和摩訶拘稀羅討論比丘得阿羅漢果之後，繼續習修何等法，舍利弗說：“阿羅漢複思維：此五受陰法為病，為……無常、苦、空、非我。所以者何？為得未得故，證未證故，見法樂

住故。”

可見，阿羅漢雖然已經悟道，仍然要堅持習修四聖諦。

## 阿羅漢與佛、菩薩的關係

佛陀曾經解釋如來佛與阿羅漢的差別：他們在修行中覺悟解脫是相同的。但是如來佛是“未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提”，於未來世能夠教化學生，而阿羅漢是佛陀的學生。

大乘佛教的理論家貶斥原始佛教的修行者，認為他們只是自證自悟得阿羅漢果的“自了漢”，不如大乘佛教的菩薩能上證佛果，下化眾生。這種批評是不切實際的。在佛陀傳教的初期，他的學生需要通過修行，學懂佛教基本原理，也就是四聖諦，八正道等等。先悟道，證阿羅漢果，才有可能向上趨近佛果，向下入菩薩行，教化眾生。批評所謂“小乘”修法是培養“自了漢”是不顧佛教歷

史的實際，是直接貶斥釋迦牟尼的教學法和修行次第。未證阿羅漢者有何資格自命為菩薩？

（參閱《雜阿含經》·卷三·第七十五節）

## 比丘

有一位年老的婆羅門修行者，遙見釋迦牟尼同他一樣入城乞食，他心裏想，你與我差不多，大家都是比丘。佛陀知道他的想法，說偈回答他：

“所謂比丘者，非但以乞食；  
受持在家法，是何名比丘？  
于功德過惡，俱離修正行；  
其心無所畏，是則名比丘。”

（參閱《雜阿含經》·卷四·第九十七節）

佛陀認為，能夠討飯吃，遵守在家人的規矩還算不得比丘。比丘要能夠超越功德心、過失心、依八正道修行、心無所畏，才是比丘的境界。佛陀向弟子解釋什麼叫做“多聞比丘”。他說知道苦

諦、集諦、滅諦的比丘就叫做多聞比丘。佛陀說，闡說苦諦、集諦、滅諦的比丘，就是如來佛培養的說法比丘，又名叫法師。

（參閱《雜阿含經》·卷十三·第三六二，三六三節，卷一·第二十五，二十六節）

依佛陀的說法，不闡說四聖諦的出家人不能算做如來佛培養的法師（當然可以是外道的法師）。不按照八正道修行的出家人，連比丘的資格都欠缺。

佛陀說，若比丘對苦聖諦已知已解，對苦集諦已知已斷，對苦滅諦已知已證，對道諦已知已修，這樣的比丘名為上士，名為阿羅漢，名為聖賢，可以樹立真理的旗幟，去宏揚聖教。

（參閱《雜阿含經》·雜因誦·三八四至三八七節）

眾生

下錄《雜阿含經》·五陰誦·卷六·一二二節：

“如是我聞：一時，佛住摩拘羅山。時，有侍者比丘名曰羅陀，白佛言：世尊！所謂眾生者，云何名為眾生？佛告羅陀，於色染著纏綿，名曰眾生。於受、想、行、識染著纏綿，名曰眾生。佛告羅陀：我說於色境界當散壞消滅，於受、想、行、識境界當散壞消滅，斷除愛欲。愛盡則苦盡。苦盡者我說作苦邊。譬如聚落中諸小男小女嬉戲，聚土作城郭宅舍。心愛樂著，愛未盡、欲未盡、念未盡、渴未盡。心常愛樂、守護。言：我城郭、我舍宅。若於彼土聚愛盡、欲盡、念盡、渴盡，則以手撥足蹴，令其消散。如是，羅陀！於色散壞消滅愛盡，愛盡故苦盡，苦盡故我說作苦邊。佛說此經已，羅陀比丘聞佛所說，歡喜奉行”。

佛陀認為，對色、受、想、行、識等五陰染著纏綿，也就是受“我見”的操縱，就是平常人，就是不自覺的人，就是在苦海中沉浮掙紮的人。如果能覺悟五陰無常，無我，隨緣滅壞，就可以斷除貪戀愛欲，貪愛盡則苦盡。苦盡的意思不是說原先的

苦沒有後果。佛說苦儘是說：貪愛盡則苦不能無限擴展，不會再產生新的苦。

佛、阿羅漢、比丘、眾生都是人，先天的緣起有差別，後天的行為有差別，人生的境界有差別，如此而已。



## 佛陀論持戒

### ——《雜阿含經》選讀之七

《雜阿含經》·卷一·第二節：佛陀說：“觀色無常如實知者，於色欲貪斷；欲貪斷者，說心解脫。如是受、想、行、識當正思維……說心解脫。”於色、受、想、行、識斷欲貪，就是說要持戒。

### 為什麼要斷欲貪呢？

佛陀說：有四類物質和意識的“食糧”使眾生得以生存，但是如果對它們起欲貪，就有憂悲、有塵垢；若不起欲貪則無憂悲，亦無塵垢。《雜阿含經》·卷十五·三七五節：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：“有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？一者搏食，二者觸食，三意，

思食，四者識食。諸比丘！于此四食有貪有喜，則有憂悲、有塵垢。若於四食無貪無喜，則無憂悲，亦無塵垢。”佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

### 佛說離貪欲法最為第一

離憂悲、卻塵垢是學佛的根本目的，離欲貪則離憂悲。所以佛陀說：就好像人類的一切建築都依于地而建立，一切有為無為法中，離貪欲法最為第一。

《雜阿含經》·卷三十一·九零三節：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時世尊告諸比丘：“若諸世間眾生所作，彼一切皆依於地而得建立。如是一切法，有為、無為，離貪欲法最為第一。如是廣說，乃至聖戒亦如是說。”佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

如何攝修離貪欲法呢？佛陀說：守護眼、耳、鼻、舌、身、意六根，調伏他們使之合符律儀、住

於律儀。若於六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，必受樂報。下麵我說八句偈語，概括經意：

### “金剛戒讚頌”

於六觸入處，調伏住律儀。  
知諸色緣生，知諸相無常。  
正信心不二，不喜亦不惡。  
不喜故不隨，不惡故能度。

（參見《雜阿含經》·卷十一·二七七至二七九節，卷二十四·六二零和六三六節）

### 身、口、意十戒，為戒律根本

為了攝修離貪欲法，佛陀制定戒律，古印度語叫做“波羅提木叉”學。主要的戒條為身、口、意十戒：

身：殺、盜、邪淫；

口：妄語、兩舌、惡口、綺語；

意：貪、嗔恚、邪見（癡）。

由十戒又衍生出兩百多條具體的行為規範戒律。

上述十戒的內容也含藏在八正道的修行之中，正見、正志、正業、正語就包含了十戒。（參見《雜阿含經》·卷二十八·七九一，八一九，八二四，八三四等節）

佛陀說：貪、嗔恚、邪見永盡，就是阿羅漢境界。出家人修行最重要的內容就是持戒，最要重視的就是戒律。佛的大弟子大迦葉尊者，最初不欲學戒，不重視戒，不讚歎支持制戒，受到佛陀的批評：

“我于彼長老初不讚歎，以其初始不樂學戒故。”

“若是上座長老初始重於戒學，讚歎制戒……於未來世，彼當長夜以義饒益。是故，於彼長老比丘常當讚歎，以初始樂學戒故。”（參見《雜阿含經》·卷三十八·三零節）本書後面第十一節所說的故事可以印證迦葉疏於持戒。

## 附錄一、拙作“從因緣哲學的角度觀察律學”提綱

- A. 律學對像是人類行為。
- B. 人類亦是因緣所生，造就人的最明顯強力的因，可以歸納為欲望，人的誕生是欲望的結果。人活在世上的動力亦有賴於欲望。例如，人起碼要有呼吸的欲望才能在世上生存十分鐘。人需要愛與被愛才活得幸福。人需要他人尊重，欲望的實現就會使人感到活得尊嚴與自信。
- C. 欲望也是緣生，本無所謂善惡。善惡只是人類的公理，眾人之所欲為善。反之，即為惡，眾人欲生不欲死，故殺為惡。眾人以異性為私有，故淫為惡。群婚時代，無所謂淫，共產時代無所謂盜。
- D. 戒律的真趣不在禁欲，而在排解人欲引起的煩惱痛苦。

- E. 禁欲本身是痛苦的，假若戒律的主旨在禁欲，則戒律豈不成了煩惱之源？欲望既是生命的動力與源泉，禁欲豈非傷生？
- F. 阿含經 374 節中將人欲的對象規納為四類，口、舌、鼻攝取者，“搏食”；眼、耳、身感受者，“觸食”；大腦攝受者（如觀戲、讀書、思維），為“意思食”；趨利避害，求生避死的本能與潛能為“識食”。佛說此“四食資益眾生，令得住世攝受長養”。四食是人攝受之對象，亦是緣生。亦無所謂善惡。人擇其令人康樂者為善，反之為惡為毒。
- G. 佛說：“於此四食有貪有喜，則有憂悲，有塵垢；無貪無喜則無憂悲，亦無塵垢。”
- H. 貪者，強烈之佔有欲也，喜者，嗜好也。四食者，緣生也，非貪喜可得，非貪喜可離，緣生則聚，緣滅則離。
- I. 佛於此經未說貪喜之善惡。貪喜亦緣生也。佛只說後果：“有貪有喜，則有憂悲有塵垢。”  
“無貪無喜，則無憂悲，亦無塵垢。”

- J. 佛之於四食，不強求而已，不貪戀執著而已，隨緣取捨而已，豈倡禁欲？由是可知戒律之主旨。
- K. 無貪無喜者，得戒也，佛也。有貪有喜者，眾生也，凡夫也。並非人皆得戒，故佛為世尊，甚為稀有。若人皆能得戒，則人皆可能成佛（但切勿忘記此“人皆能得戒”乃假設之前提）。
- L. 人說修行可成佛，我說佛是緣生，因緣之傑作，非修行可以成就。修行者，人謀也，謀事在人成事在天。凡夫不修行，斷不能成佛，凡夫若修行，未必能成佛。吾人學佛修行或可減少煩惱。
- M. 對於教人如何成佛之導師，應觀察他是否已經成佛，否則他如何教人成佛？世尊釋迦牟尼在原始佛典的記載中，只是教人如何修行。

## 附錄二、論持戒

（本文是作者借用圍棋教學來表達佛學思想的

一種嘗試，原載拙作《弈理精要》一書的第二章）持戒應在求學之先，戒不是精神枷鎖，戒是防範，戒備森嚴敵不可犯。求學者必先持戒，以之作為心理準備。佛教哲學認為持戒才可以入定（入定與耶穌登山寶訓所說的清心同義）入定才可能生智慧。此原理不僅學棋者必須明白，就是追求其他任何一門學識或者技能者，也同樣必須明白。

## 戒驕

耶穌將謙虛作為對人類的第一條教訓，就是針對人類的驕傲心。驕傲有哪些表現呢？自滿、固步自封、自以為什麼都知道了，什麼都不缺乏了，不需要再學習，不需要聽取別人的意見等。筆者少年時代喜歡下中國象棋，那時候四川成都市有一所棋園，裏面有中國象棋、國際象棋和圍棋。但是下圍棋的往往都是中、老年人。我心裏想圍棋有什麼好

玩呢？只不過黑白兩種棋子，老人家慢條斯理在那裏擺弄，那是老頭子的遊戲。一九六五年我十九歲臥病在家，連出門走路都沒有力氣。一位小學教師來看我，說他正在向小學生推廣圍棋，問我學不學。我說圍棋太簡單了，要走四步棋才能吃一個子，我等你走到第三步時就逃走了，有什麼好玩。

這位老師只用了半小時就將圍棋基本規則介紹給我，然後叫來一名學棋不到一個月的七歲女孩同我對弈。我當時下中國象棋已經贏過大學的冠軍，心裏想，小學一年級的孩子智力，怎麼可能超過我？我人生的第一局圍棋就是被這位小女孩全盤殺盡而告終。因為驕傲，我只是遠遠望望別人下圍棋就斷言不值得學，起碼使我學圍棋的時間推遲了十年。如果不是那位七歲女孩給我的教訓，我也許仍然無緣享用人類的這一瑰寶呢。許多人往往將客

氣、謙讓誤解成虛心或謙虛。恩格斯論謙虛說：“天才的謙虛，就是忘掉謙虛與不謙虛，只注重事實本身。” “注重”而不是“漠視”，這就意味著好學。要認知事實本身的真相，那就要精益求精，不斷地探索。

我常常聽見人們說“圍棋太複雜了，我不想學”，難道世界上真正有什麼事物是簡單的嗎？印度恒河中的一粒沙簡不簡單？看去很簡單，但佛教說一粒沙中包含著三千大千世界。不僅僅是圍棋複雜，一切科學都複雜。人際關係和人生的一切都複雜，因複雜而怯於學習的人，往往對任何事都不求甚解，或有所學亦淺嘗則止而自以為簡單。面對複雜的世界，而自以為簡單，這是一種隱蔽的驕傲心態。對於陌生的事物持這種心態的人，可以斷言他已經僵化了，正如孔子的歎息：朽木不可雕也。

## 戒貪

戒貪是佛教戒律之根本，也是圍棋戒律的根本。在中國長期以來人們將佛教的戒貪誤解成“無欲”或者誤解成“知足常樂”。由此而助長了虛無主義、唯心主義和保守主義等等消極思潮，進而使人誤以為佛教思想本來就是“出世”的、消極的。

釋迦牟尼哲學思想之根本是因緣學說。萬事萬物皆因緣所生。有此因，有此緣，必有此欲。據《雜阿含經》記載，釋迦牟尼將人欲的對象歸納為四類，稱為“四食”，佛說此“四食資益眾生，令得住世攝受長養”足見佛認為“四食”是人生所必需。但是佛說：“於此四食有貪有喜，則有憂悲、有塵垢，無貪無喜則無憂悲，亦無塵垢”。佛為什麼這麼說？因為人類一切欲求的對象都是因緣所生，人類不可能以主觀的佔有欲去獲取它。沒有了

人生欲望的對象，也就意味著沒有了人生。但是佛認為對人欲的目標，不可強求，不可貪戀執著，當隨緣取捨，而非禁欲。

圍棋以每一方在棋盤上控制的空間而分勝負，對一位棋士而言，他的棋子能控制多大的空間取決於棋子的相互聯繫，取決於己方棋子的總體力量。這還不夠，每一方棋子的總體力量取決於與對方棋子的相對關係。黑子之間的關係是一類因緣，黑子與白子的關係又是一類因緣。高明的棋士合理地建立己方棋子的相互關係，合理地建立己方棋子與對方棋子的關係，從而立於不敗之地。低劣棋士的特點是不從棋子的相互關係出發去表現棋的力量，主觀地隨意地貪占過大的空間而遭遇失敗。中國古代國手總結出圍棋十訣，第一句就是“不可貪勝”。勝是因緣的結果，不是貪的結果。貪是非理性的願

望，往往導致失敗。也有這種情況，一位元棋士下的棋貪而無理，結果勝了。但是勝了不代表“貪”是致勝之道，而是對方犯的錯更大更嚴重。勝的一方切不可為此沾沾自喜。棄子取勢，棄子騰挪等之常之常見的圍棋戰術，往往利用人的貪心。吳清源大師與日本一流高手對局常常使用棄子戰術，他甚至故意棄得很多，似乎怕棄少了對方看不起，對方一起貪心去吃他的棄子，棋的主動權就轉到吳大師一方了。吳清源講“圍棋乃調和”，講“中”的精神，必須從緣生哲學和戒貪的原理去理解。

學習圍棋的方法也包含戒貪的精神。例如，不可以貪快，不掌握最基本的圍棋常識就去盲目摩仿一流高手的棋譜，不但難以提高棋品，而且這種學習方法本身，就背離了“用下棋去領會戒貪的原則從而養成戒貪的思想習慣”這種習棋理念。習棋不

可以貪多，貪多難以記憶，貪多傷害身心健康。貪快、貪多、好高騖遠都說明習棋者不重視戒貪，都說明習棋者不重視戒貪，不從習棋中修養戒貪，大大貶低了習棋的價值，棋藝亦難達上品。聖人智者戒貪的理念不僅是圍棋致勝不敗之理，更是民族、社會文明進步之理。中國社會面臨嚴重的貪汙腐敗問題，治理腐敗僅僅依靠行政與法律手段是不行的，是治標不治本的。治貪汙必先治貪欲貪念。《論語·為政篇》中，子曰：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。”德育禮教能幫助人類形成智慧健康的價值觀，而圍棋正是一種育德習禮的教具，正是培養戒貪的價值觀的教具。如果一位棋手有力量佔領棋盤的 70%，而他的對手只有能力佔領餘下的 30%。勝者一方一定感到棋不逢對手，棋藝水準懸殊太大，勝之不

武。反之，弈棋雙方旗鼓相當，互相促進，雙方都表現出高水準，最後以一目半目分勝負，這種棋的內容最受人推崇。將這種棋道文化推向社會，就是共同富有的社會主義精神。

貪之極端是獨佔、獨霸。中國海峽兩岸為統獨爭論不休。其實統獨的思潮都不合棋理。棋怎麼能統一呢？統一了，都納入你的版圖還叫棋局？棋怎麼能獨立呢？一個人可以獨自下棋嗎？從棋道角度而言，統一只能統一於遊戲規則，獨立只能獨立於思考。自閉式的獨立思考也不會有長進。子曰：“學而不思則罔，思而不學則殆。”思是個體的自由，學是互助。圍棋的統一觀，獨立觀難道不比中國政客的宣傳有益。

現在世界有強國視弱國為芻狗，隨便找一個藉口就可以入侵別國，如入無人之境，銳不可擋。三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也，被壓倒的異族不服。貪而侵略，戰線必長，長則必疏，疏則必出現弱點，最終容易致禍。何況人執著貪念與驕橫而不知悔改，縱然外面的弱者對你無可奈何，你亦必自內部樹敵。子曰：“丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。夫如是，故遠人不服則修文德以來之。既來之，則安之。今日與求也，相夫子，遠人不服而不能來也，邦分崩離析而不能守也，而謀動干戈於邦內。吾恐季孫之憂不在顛與，而在蕭牆之內也。”我們常常看到一些貪而無厭的棋手，在佔有壓倒性勝勢的局面下，不思和平，在最後為了幾目單官，自撞自氣，最後出現崩潰性逆轉。貪婪的國家領袖與貪婪的棋

手，社會地位固然不同，然而心態的愚昧類似。

## 戒怒

人類發怒的原因往往是因為感覺受到無理的挑釁侵犯，藐視或侮辱，有時候人們覺得被誤解冤枉也會憤怒。在人類的社會生活中和棋士對局中都常常遇到上述情況而動怒。然而怒，不是智慧的心態，而是失態。怒，常常使人遠離理智。棋士需要這樣的智慧：當他遇到“侵犯”、“藐視”或“誤解”的時候，首先要審視和反省自己是否有缺陷。

（《玄玄棋經》云：求己弊不求人之弊者益）。如果自己有所缺陷而不察，反而將對方合理的衝擊視為挑釁和欺侮，那就不是別人誤解自己，而是自己誤解別人了。自己誤解對方還要動怒，這樣棋手要輸棋了。譬如一個國家遭遇恐怖襲擊，如果這個國家

的領袖僅僅因為對方手段的卑劣殘暴而被激怒，那麼他可能不會去反省自己國家何以會與別人結仇，何以自己的國家成為襲擊的目標而且讓人得手。他在憤怒中作出的反擊決策可能會給己方造成進一步的傷害。高明的棋士判定對手無理挑釁或者無理應對，他作出的反應未必是憤怒反擊，他很可能仍然從全局著眼去尋找是否有比反擊價值更大的下一手。如果有，就保留反擊的權利。克制一見對方錯就反擊的情緒反應，以理性和適時的態度去處理，是人品修養和棋品修養的要點。戒怒也正是聖人之教。

耶穌說：“溫柔的人有福了，因為他們必得承受地土。”孔子說：“學而時習之不亦悅乎，有朋自遠方來，不亦樂乎，人不知而不慍，不亦君子

乎。”孔子這段話的大意說：“求學識，而又適當地安排時間去溫習它，在實踐中運用它，這難道不是一種愉快嗎？”（時，有適時之義，常常反復之義。習，不是很快樂嗎？遠即遠處，遠方。“方”在此處有溫習之義，實踐之義。）有朋從遠處剛剛來相聚，不作“地方”解，而作時間狀語“剛剛”，或“初初”解，修飾後文的動詞“來”。因為“遠”字在古文中即含有“遠處”、“遠方”之義。對別人的無知、誤解或者不智的行為不發怒，這不就是高尚的君子嗎？（知，含有知道、知識、理解之義，亦與“智”字通用，慍，憤怒之義）作溫柔的人必承受地土，人不知而不慍，方為上等人。無論棋內棋外東方或西方，聖人之教同理。聖人之教萬世長新，不可廢。

## 戒癡

為何戒癡？癡是智慧的反義詞，含有死板教條，迷戀執著之意。首先習棋者與棋的關係要正，不可以顛倒。聶衛平先生在圍棋的競技中曾經取得中國棋士的最高成就，但是他寫的圍棋教材中說：“從某種意義上講，圍棋第一，然後才是我。”（見《聶衛平圍棋教室》·第一冊·第一頁）筆者認為圍棋是為人生而設，由人演習推進，無論從任何角度上講，人是第一位，棋要為人所所用，棋要以“資益眾生”為本。將棋放在第一位，將棋士放在其後，顛倒了次序，不利於培養棋士的健康品格，也不利於發掘圍棋的文化價值。職業棋士對圍棋文化發展的走向影響極大。所以要巨集揚棋道，首先需要對職業棋士正確定位。職業棋士不是黑白子的僕役，

不可成棋癡，也不可以是古希臘競技場上那樣彼此追逐殘殺的角鬥士。合格的職業棋士應該是用棋枰作教具，向人們展示高尚人生哲理的導師。巨集揚棋道，需要大量的圍棋導師。天才的圍棋棋藝大師必定是少數，但是能夠掌握圍棋文化基本原理，在品格上懂得持戒的，就有資格作導師。

圍棋棋局內容變幻無窮，對局者唯有智取智舍善於轉換，才能譜寫智慧的新篇。庸碌的棋士往往迷信高手而著力於摹仿。優秀的棋士善於對高手的成功問為什麼，並且敢於探索圍棋浩渺的未知領域。吳清源大師和當今的天才棋士李世石、羅洗河都是拋棄癡的羈絆，演示出圍棋新境界的皎皎者。以平常心應對棋局之無常，破除對人的偶像崇拜，是高境界的戒癡。

## 戒怯

面對對局的失敗前景不可以膽怯，因為失敗富含著教訓，唯有從失敗中才可以照見自身的缺失之處。人欲進步，唯有從失敗中求索。如果面對失敗而生膽怯，就需要反問自己為什麼要學圍棋。面對強于自己的棋手切不可膽怯，因為膽怯同樣要失敗。走出自己認為的最佳選擇，走出自己的最高水準，雖敗猶榮。遇高手則怯場者當反問自己，“我為什麼要習棋呢？”趙治勳九段說，他行棋，寧願失誤於“過份”，不願失誤於軟弱。“過份”是棋藝分寸的把握問題，軟弱是人性氣質問題。記住在任何情況下，不可以作懦夫。

## 戒隨手

《棋經十三篇》·第二篇論“得算”云：“戰未合而算勝者，得算多也”，算不勝者得算少也。戰已合而不知勝負者，無算也。兵法曰：多算勝少算不勝，況於無算乎？習棋，就是訓練人勤於思考，訓練人慎於決策，並且在反復習棋中將勤思慎斷化為習慣。這種好習慣就是對自己提出更嚴格的要求。既然要做事就要認真、專注。古人云：“行成於思而毀于隨”，人生是短暫的，既要做事，又不認真，隨意花費時間精力，這裏浪費一點，那裏失算一點，這樣的思想習慣必然大大降低人生的效率。

我曾經問我的一名初學圍棋學生：“為什麼你下棋速度比我還快（我跟我的學生下棋都不讓子）又輸得這麼多？”他回答說：“沒有認真。”我說：“你的意思是不是說：我很藐視你。”他很慚

愧地笑了。我告訴他說：“習棋就是要培養認真嚴謹的習慣。隨手行棋，怎麼能進步？這樣下棋不是浪費時間？”據說依田紀基九段曾經在正式計時比賽的對局中，第二步就長考達兩小時！這是何等的專注認真啊！罕有業餘棋士能長考廿分鐘。專注認真程度的差距，不正是職業高手與業餘棋手棋藝差距的重要原因嗎？如果我們希望在任何行業的事業上取得成功，從職業棋士的長考現象中，你能獲取什麼啟示呢？

## 戒煩躁

圍棋訓練人的耐心。耐心地面對對手挑戰，心地積聚自己力量，耐心地彌補自身的缺陷，耐心地接受自己因為犯錯而受到的懲罰，耐心地等待勝利的轉機，耐心地等待出擊的最佳時機。

圍棋的優勢和勝勢往往需要走許多著，一個人因為犯錯而受責難時，要忍受，要克制煩躁。一個棋士走出惡手而受到追究時要忍受，要克制煩躁。

《史記》老子列傳記載孔子曾經向老子詢問周禮。老子的回答很直率。老子說，行周禮的人是死去多年的死人了，周禮不過是一些不時興的教條遺留下來。君子得到機遇時可以駿馬高車，領導流。不得時機舒展才志時，要甘於清貧，要深藏不露，大智若愚。老子還當面批評孔子有驕氣、多欲、裝模作樣、好高騖遠。孔子對這樣尖刻的批評不以為忤，不煩不躁，反而讚歎老子有大能大智，得大自在，是真正的龍。從老子、孔子的事蹟中我們可以看到，理事通達、進退裕如、胸懷寬廣、心氣和平是聖賢的特徵。

高手不圖僥倖取勝，而是靠每一步的合理抉擇，積小優成勝利。在旗鼓相當的對局中，高手往往是在漫漫長路中，上下求索，比賽堅韌耐心。林

海峰九段，李昌鎬九段就留給世人不少表現堅韌意志的經典棋譜。2005年應氏杯決賽，常昊九段對崔哲瀚九段。在對弈中，崔哲瀚不斷地向常昊提出高難度的問題，常昊一一耐心地給出合理答案。面對常昊下出的妙手，崔九段沉著反擊，一直到最後階段才承認常昊的微弱勝利。2006年羅洗河與李昌鎬在第十屆三星杯決賽第二局中，羅洗河在形勢落後情況下，讓整個棋盤戰成焦土，沒有不著火的房屋，沒有不打巷戰的街道，李昌鎬的每一寸土地都靠血戰而來。整個決戰三局棋，局局都經歷漫長的劫爭。羅洗河能取冠軍，哪里僅僅是因為他的智商呢？棋局的內容已經告訴我們，有孩童笑容模樣的羅九段已經錘煉出涵容鐵血意志的堅韌的心。請記住，急躁不是致勝之道，急躁也不能使你逃避災禍。習棋，就是要訓練你將成敗得失放在旁邊，堅守理性，長住於理性的寧靜。

諸葛亮《誡子書》云：“夫君子之行，靜以修身，儉以養廉，非澹泊無以明志，非寧靜無以致遠。夫學須靜也，才須學也，非學無以廣才，

非靜無以成學。淫慢則不能勵精，險躁則不能至靜。年與時馳，意與日去，遂成枯落，多不接世，悲守窮廬，將復何及！”

## 戒自閉

圍棋是人與人的思想交流，人們在切磋中可以學習彼此敬重，可以領會友誼的樂趣，可以懂得尊師重道。圍棋是高雅的競技遊戲，是君子之爭。子曰：“君子無所爭，必也，射乎？揖讓而升，下而飲，其爭也君子。”孔子用射箭比賽表現的體育精神解釋君子無爭。圍棋也是“揖讓而升，下而飲”的君子文化。習棋不可以僅靠個人鑽研。必須與別人對弈，在實踐中領悟棋理。只有你的對手才能使你痛切地知道缺點所在，他是你的鏡子。本章前文闡述了七戒，驕、貪、怒、癡、怯、隨手與煩躁，必須透過對弈來領悟。不與人交流，自閉就不可能進行上述七戒的修行。電腦互聯網上弈棋，不能取代人與人面對面的交流，因為通過習棋而促進人與人的交往，正是圍棋的價值所在。我在美國看到不

少家庭在自己的車庫門口建一個藍球架，一個孩子在那裏孤零零地投球玩樂。他可以因此而達到體能的鍛煉，也可以提高投球技術，但是他缺少在同時學習與人相處的機會。曾經有一位才貌兼備的中年女士向我講述她遇人不淑，婚姻失敗，前夫自私、狹隘。她問我，她應該如何面對未來。我毫不遲疑地忠告她：“儘快地再去找一個壞人。”

耶穌說：“天國近了，你們要悔改。”人人都是罪人。不要孤傲獨處，要寬恕互助。

相傳中國禪宗祖師達摩，在中國曾面壁九年。佛家往往推崇閉關。釋迦牟尼在菩提樹下的若干天禪定修行，不是拒絕與人間交往，而是在對他三十多年在家與出家修行作總結。吸納前人和別人的知識、經驗和智慧，是人生的基礎。持戒不是背誦教條，而是修行，將智慧的原則貫穿於日常生活，使之成為自己的習慣。習棋應視作修行手段，在對局的失敗中，我們總會發現失敗是因為犯戒。打譜，研讀棋書也不能取代高手的指導。如古人所說：“吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。”習棋要

靠與人共同努力的方式去取得進步。要提升圍棋文化，需要人類團體的力量。為便於記憶，戒的八條原理可以四句：怒癡怯，手又躁。自閉師友，難得棋中妙。



## 佛陀論自我批評與批評

——《雜阿含經》選讀之八

### 使用我、你、他名相，並非我執

佛陀所闡揚的“四聖諦”，“八正道”側重於自身證悟，自我批評，斷除惡習的修行。所謂“自身證悟”，不是說有恆常的自身，有“我見”、“我執”、“我性”等等。而是用“我”這個世人習慣用的假名，去區別你、我、他。修行就是在你、我、他的關係中去體會“四聖諦”、“八正道”。所以佛陀說以下偈語：

“若羅漢比丘，漏盡持後身，  
亦說言有我，及說有所。”

“說我漏已盡，亦不著我所，  
善解世名字，平等假名說。”

不能夠把使用“我”這個假名，與“我見”、“我

執”、“我性”等等混為一談；不能夠一提我、你、他就視為“分別妄心”。明白此理，才能討論佛、法、僧，才能討論皈依，才能討論批評和自我批評。否則誰皈依誰？誰批評誰？

## 覺悟不是自覺自悟

中國佛教中有種說法，認為覺悟是自悟，皈依是皈依自身佛性等等。這些學說在原始佛學中沒有根據，在現實生活中也找不到根據。

佛陀認為“覺悟”是因緣所生，非自生，非他生，並非無緣而生，所以是“緣覺”。何因、何緣而得覺悟？緣佛、緣法、緣僧而覺悟。緣聖戒而成就。佛，指闡說“四諦”、“八正道”、“因緣法”制定戒律的釋迦牟尼；法，是指自然存在的事實以及如實表述自然存在事實的理論，也就是佛陀的理論；僧就是繼承佛陀思想和事業的人。所以學佛應該皈依“三寶”。

## 何謂皈依？

皈依就是正信，依就是同修。正信佛，而不是迷信佛。正信法，就是行八正道。正信僧，就是依戒同修。依就依靠和互助。依靠和互助要以正信為前提。

佛陀將“佛、法、僧、戒”喻為修行的鏡子，稱為“法鏡”，用來照出我們的愚昧惡習。皈依三寶，持戒修行就是以佛、法、僧為對照不斷地自我批評。

《雜阿含經》·卷三十·第八五一節：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：“我今當說法鏡經。諦聽，善思，當為汝說。何等為法鏡經？謂聖弟子于佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名法鏡經。”佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

佛是修行的榜樣，法是修行的根據，僧是修行

的老師，戒是修行的途徑。人不會無緣無故地自我批評，因佛的榜樣而照知自己的不完美，以法為鏡而知自己愚昧惡習的原因，以僧為鏡而得良師益友，時時得指導鞭策。

佛、法、僧、戒既是修行者觀照自己的鏡子，也是用來觀照他人的工具。中國佛教有種說法，不主張批評他人，將批評視為“執我見”、“造口業”，這種想法不是佛陀的主張。因為這種想法，長期以來使佛教團體內部學風不昌，使似是而非的像法流行，使正法隱滅，使法鏡蒙塵垢，使慈悲之心淪喪，使皈依名存實亡。

## 佛陀論批評他人的五項原則

尊者舍利弗曾請教佛陀：比丘如果批評他人，用什麼方法才能取得好的效果？佛陀說，批評者要做到五點：

1. 所批評的內容是事實，而非不實；

2. 批評者所選擇的時機（時間、地點等等）適當，不選擇錯誤的時間，地點提出批評；
3. 批評者所說的內容屬大是大非，而非雞毛蒜皮的小事；
4. 批評者所使用的語言是溫和的、明晰的、易於為人接受；
5. 批評者提出批評的動機是慈悲的、與人為善的，而不是出於憤恨心、報復心。

舍利弗進一步請教佛陀：如果我按照您所說的五點去做了，但是被批評者因為“諂曲幻偽、欺誑、不信（正法）、無慚無愧、懈怠失念、不定、惡慧、慢緩、違於遠離、不敬戒律、不顧沙門行、不求涅槃、為命出家”，對於受到批評而心懷仇恨憤怒，對這種人應當怎麼辦？

佛陀說：對這樣的人不應該再教授他，不應該再跟他說話。只有那些不諂曲、不幻偽、不欺誑、正信、慚愧、正念、正定、智慧、不慢緩、心存遠離、深敬戒律、顧沙門行、志崇涅槃、為法出家人，才應當批評教育他。

批評是教育或傳教的一種形式。佛陀教導弟子：批評要講求方法，批評要選擇對象。

（參見《雜阿含經》·卷十·第四九七節。）

## 佛陀預言像法出世，正法滅

——《雜阿含經》選讀之九

### 五濁世界正法隱沒

迦葉問佛陀：為什麼從前佛為學生制定的戒律比較少的時候，學生們願意學習，現在制定的戒律多了，學生們就不樂意學習呢？

佛陀回答說：

社會人生很複雜，學生們的思想背景很複雜，受社會邪見影響而正法消退，所以不樂意學戒。比如說，有大量的假的寶物出現在市場上，真的寶物就被掩沒了。

戒律太多，就像船載的寶物太多一樣，太多就會一下子沉沒。

如來佛所說的正法，不是因為流傳的地方變了，

因而變質。也不是因為自然條件的無常而消亡。甚至不是因為明顯的惡人出世，做各種壞事而破壞正法。正法隱沒，是因為有頗似正法的偽法出現，將不是佛法說成是佛法，不是戒律說成是戒律，是佛法說成不是佛法，是戒律說成不是戒律。這種相似法的話語很有吸引力，迷惑眾生的視聽，正法因此而隱沒。

迦葉！有五類因緣能令正法隱沒：

1. 對於佛陀不敬重，不用心供養；
2. 對於佛陀所領導的僧團不敬重，不用心供養，但是與之保持聯繫，並且以其成員自居；
3. 對於正法不敬重，不用心研習，不以心力供養；對正法衍生的理論也是如此。但是又自以為已證正法；
4. 對已學的律、法不敬重，但是自以為在堅持修行；
5. 對於佛教住持正法的大師所稱讚的人和事不敬重，不用心供養，不依止修行而又利用這些大師的名譽。

## 正法與像法相依而產生

佛陀所說“相似像法出世間已,正法則滅”,後世人有許多誤解。中國佛教中有一種傳說：正法住世五百年，像法住世一千年，末法住世若干年等等。這種說法在佛陀言教中沒有根據。佛陀認為正法是宇宙人生自然法則的表達，是自然存在，與有沒有佛或者佛法大師出世無關，所謂正法滅，不是消滅，是隱沒。正法永在，哪怕地球毀滅正法永在，只是人類能不能發現它、遵行它、宏揚它。

有人望文生義，將佛陀所謂“相似像法”，理解為供養佛像的佛教教派所宣揚的教義。佛陀所謂像法，是指那些借用佛陀使用的名相，宣揚與正法貌合神離的教義，它們雖然“句味熾然”，頗能打動人心，但是並不是佛陀的教旨。

像法存在於世間決不止一千年。只要佛陀的教旨受人尊重，只要佛陀事業和事業的繼承者——正法比丘在世界上還存在，還受人尊重、供養,就會有

人炮製“句味熾然”的“相似像法”去吸引眾生。他們會借用正法、正法僧的名望，與之“依漪而住”，盡力混淆視聽，造成“命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁，使眾生善法滅退”。

參見《雜阿含經》·卷三十二·第九零六節：  
如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時尊者摩訶迦葉住舍衛國東園鹿子母講堂，晡時從禪覺，往詣佛所。稽首禮足，退坐一面。白佛言：“世尊！何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂習學。今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學。”佛言：“如是，迦葉！命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁、眾生善法退滅故，大師為諸聲聞多制禁戒，少樂習學。迦葉！譬如劫欲壞時，真寶未滅。有諸相似偽寶出於世間。偽寶出已，真寶則沒。如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生。相似像法出世間已，正法則滅。譬如大海中，船載多珍寶，則頓沈沒。如來正法則不如是漸漸消滅。如來正法不為地界所壞。不為水、火、風界所壞。乃至惡眾生出世，樂行諸惡、欲行諸惡、成就諸惡、

非法言法、法言非法、非律言律、律言非律、以相似法、句味熾然，如來正法於此則沒。迦葉！有五因緣能令如來正法沈沒。何等為五：若比丘於大師所不敬不重、不下意供養。於大師所不敬不重、不下意供養已，然復依猗而住。若法、若學、若隨順教、若諸梵行。大師所稱歎者不敬不重、不下意供養，而依止住。是名(像法)，迦葉！五因緣故，如來正法于此沈沒。迦葉！有五因緣令如來法、律不沒、不忘、不退。何等為五？若比丘於大師所恭敬尊重，下意供養。依止而住。若法、若學、若隨順教、若諸梵行。大師所稱歎者恭敬尊重，下意供養，依止而住。迦葉！是名五因緣如來法、律不沒、不忘、不退、是故，迦葉！當如是學：於大師所，當修恭敬尊重，下意供養，依止而住。若法、若學、若隨順教、若諸梵行。大師所讚歎者恭敬尊重，下意供養，依止而住。”佛說是經已，尊者摩訶迦葉歡喜隨喜，作禮而去。

## 展望末法時代

認為現代社會是末法時代的說法，在原始佛教中也是沒有根據的。跟釋迦牟尼在世的時候相比，人類的知識增加了，生產力增加了，人口也增加了，但是人類的無明仍然存在，人性的基本特徵沒有變。四聖諦、八正道、十二因緣、因緣法、緣起法、這些佛教基本原理仍然對人類適用。

但是，人類活動對地球的影響力增加了，人類可能因為遵循八正道將地球建成人間樂園，也可能因為貪、嗔、癡用所掌握的自然力去毀滅地球，同時毀滅地球上的生命。也許這就是末法時期：人類只有最後的機會去選擇遵循佛陀所指引的正道，還是選擇邪道。

## 大迦葉自稱是世尊法子

### ——《雜阿含經》選讀之十

相傳大迦葉在拜佛陀為師之前已經是大學者，並且徒眾甚多。因為迦葉拜佛陀為師，他的弟子們隨之而跟隨佛陀修行。可以推測，當佛陀已經去世，由大迦葉主持第一次結集佛經的時候，所謂與會五百阿羅漢中，有不少人以前是迦葉的門徒。

《雜阿含經》第五部分，名為“八眾誦”，在文體上，內容上與前四部分有較大的區別。所謂八眾是指佛陀的出家和在家弟子。《雜阿含經》前四部份“五陰誦”、“六入處誦”、“雜因誦”、“道品誦”，相傳主要是由阿難誦出，也有舍利弗等上座比丘所誦。但是阿難、舍利弗等人也應該屬於八眾。所以《雜阿含經》是將阿難等上座大弟子的憶誦，與五百阿羅漢中其餘人的憶誦，加以區別。前四部分是釋迦牟尼最基本的教學原理。八眾誦則

記敘了佛陀時代和早期佛教傳播過程中的故事。其中也反映出當時佛教徒對佛教上座比丘的態度。下面介紹三則故事：

## 佛陀與大迦葉分享座位

佛陀在舍衛國祇樹給孤獨園傳教的時候，尊者摩訶迦葉（又稱為大迦葉，迦葉），修行“頭陀法”，長鬍鬚長頭髮，衣服破爛。比丘們看見他的儀容不振，起輕慢心。

當時佛陀察覺弟子們的想法，就對迦葉說：“到這裏來，我分半個座位與你。我今天知道了我們誰先出家修道，是你還是我。”（迦葉年長於阿難，出家修行的時間早於佛陀。）弟子們聽佛陀這麼說，又讓半座與迦葉，非常驚訝。

迦葉當即合掌禮佛陀說：“世尊，您是我的老師，我是你的弟子。”並且頂禮佛足。

佛陀為了警誡弟子們，令他們尊重迦葉，進一

步說：“我修行已證初禪阿羅漢果，乃至四禪，‘我隨我欲，慈、悲、喜、舍、六神通’等境界，迦葉同樣達到此種境界。”

佛陀讚歎迦葉跟自己一樣同具廣大勝妙功德，諸比丘聞佛所說歡喜奉行。

參見《雜阿含經》·八眾誦·卷四十一——一四二節：

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時尊者摩訶迦葉久住舍衛國阿練若牀坐處。長鬚髮，著弊納衣，來詣佛所。爾時世尊無數大眾圍繞說法。時，諸比丘見摩訶迦葉從遠而來。見已，於尊者摩訶迦葉所起輕慢心。言：“此何等比丘？衣服粗陋，無有儀容而來，衣服佻佻而來。”爾時，世尊知諸比丘心之所念，告摩訶迦葉：“善來，迦葉！於此半座。我今竟知誰先出家，汝耶？我耶？”彼諸比丘心生恐怖，身毛皆豎。並相謂言：“奇哉，尊者。彼尊者摩訶迦葉大德大力。大師弟子，請以半座！”爾時，尊者摩訶迦葉合掌白佛言：“世尊！佛是我師，我是弟子。”佛告迦葉：“如是，如是。我為大師，汝是弟子。汝今且坐，隨其所安。”

尊者摩訶迦葉稽首佛足，退坐一面。爾時，世尊復欲警悟諸比丘。復以尊者摩訶迦葉同己所得殊勝廣大功德為現眾故。告諸比丘：“我離欲惡、不善法，有覺有觀，初禪具足住。若日、若夜、若日夜。摩訶迦葉亦復如我，離欲惡、不善法，乃至初禪具足住。若日、若夜、若日夜。我欲第二、第三、第四禪具足住。若日、若夜、若日夜。彼摩訶迦葉亦復如是，乃至第四禪具足住。若日、若夜、若日夜。我隨所欲，慈、悲、喜、舍、空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處、神通境界、天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智具足住。若日、若夜、若日夜，彼迦葉比丘亦復如是。乃至漏盡智具足住。若日、若夜、若日夜。”爾時，世尊於無量大眾中稱歎摩訶迦葉同己廣大勝妙功德已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

迦葉將佛陀的讚歎當作自己的資歷，自認為是佛陀的“法子”，高人一籌。時常貶斥受人尊重的阿難尊者，他的這些表現在僧團中受到抵制。請讀後面的故事。

## 迦葉自認為地位高於阿難

佛陀住王舍城迦蘭陀竹園的時候，尊者迦葉會同尊者阿難去看望比丘尼。迦葉為比丘尼講述種種佛道理，但是有一位名叫“偷羅難陀”的比丘尼，不喜歡迦葉的教學態度，以及在教學中對阿難尊者的態度，就批評迦葉像賣針的小孩子向造針的匠師推銷針，就像班門弄斧。

迦葉一聽批評就受不了，就質問阿難：“你看，偷羅難陀比丘尼不高興，說我壞話。阿難，我是賣針的小兒，你是造針的師傅嗎？”

阿難回答：“您別說了，忍耐吧！這個老太婆智慧少，修行不夠。”

迦葉仍然放不下煩惱心，再追問阿難：“你是否接受過佛陀請你平起平坐的禮遇？佛陀有沒有讚歎過你具有跟他同等的廣大之德？乃至稱歎你漏盡通？”

阿難回答：“沒有這些事，尊者迦葉。”

迦葉又問：“佛陀有沒有當眾讓半座與我，並且讚歎我具有跟佛陀相同的廣大功德？乃至於漏盡通？”

阿難回答說：“是有這些事，尊者迦葉。”

迦葉於是在比丘尼眾中大喊大叫一番才離去。

參見《雜阿含經》·八眾誦·卷四十一·一一四三節：

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。尊者摩訶迦葉、尊者阿難住耆闍崛山。時，尊者阿難詣尊者摩訶迦葉所，語尊者摩訶迦葉言：“今可共出耆闍崛山，入王舍城乞食。”尊者摩訶迦葉默然而許。時，尊者摩訶迦葉、尊者阿難著衣持鉢，入王舍城乞食。尊者阿難語尊者摩訶迦葉：“日時太早，可共暫過比丘尼精舍。”即便往過。時，諸比丘尼遙見尊者摩訶迦葉、尊者阿難從遠而來，疾敷床座，請令就坐。時，諸比丘尼禮尊者摩訶迦葉、阿難足已，退坐一面。尊者摩訶迦葉為諸比丘尼種種說法，示教照喜。示教照喜已，時，偷羅難陀比丘尼不喜悅，說如是惡言：“云何？阿梨摩訶迦葉于

阿梨阿難鞞提訶牟尼前為比丘尼說法，譬如販針兒於針師家賣。阿梨摩訶迦葉亦復如是，于阿梨阿難鞞提訶牟尼前為諸比丘尼說法。”尊者摩訶迦葉聞偷羅難陀比丘尼心不喜悅，口說惡言。聞已，語尊者阿難：“汝看，是偷羅難陀比丘尼心不喜悅，口說惡言。云何？阿難！我是販針兒，汝是針師，於汝前賣耶？”尊者阿難語尊者摩訶迦葉：“且止，當忍。此愚癡老嫗智慧薄少，不曾修習故。”“阿難！汝豈聞世尊、如來、應、等正覺所知見，於大眾中說月譬經。教誡、教授比丘。當如月譬住。常如新學..... 其唯摩訶迦葉比丘。”

阿難答言：“如是，尊者摩訶迦葉！”“阿難！汝曾為世尊、如來、應、等正覺所知所見，於無量大眾中請汝來坐耶？又復世尊以同己廣大之德稱歎汝，阿難離欲惡、不善法，乃至漏盡通稱歎。”答言：“不也，尊者摩訶迦葉！”“如是，阿難！世尊、如來、應、等正覺於無量大眾中，口自說言：善來摩訶迦葉，請汝半座。復於大眾中以同己廣大功德，離欲惡、不善法，乃至漏盡通，稱

歎摩訶迦葉耶？”阿難答言：“如是，尊者摩訶迦葉！”

時，摩訶迦葉於比丘尼眾中獅子吼已而去。

迦葉斥責阿難不成熟，比丘尼斥責迦葉原本是外道。

佛陀去世不久，尊者迦葉和阿難住在王城耆闍崛山中（第一次結集佛經就在該處），當時當地發生了饑荒，比丘乞食難得。阿難和一群年輕的比丘不能控制食欲，晚上不能禪修，貪睡，常常追求溫飽的物欲。後來阿難帶領這群出家人往印度南方就食。一路上，有三十位青年比丘忍受不了困苦而舍戒還俗，離開了僧團，剩下的人多數是小孩子。阿難帶著人數大減的隊伍回到迦葉住的地方。

迦葉責問阿難：“你從哪里回來？為什麼徒眾減少？”

阿難：“從南方回來，徒眾損減三十多人，留

下的大多數是兒童。”

迦葉說：“佛陀為三人以上團體所制定的‘群食戒’你知道嗎？”

阿難說：“那是因為有的出身貧苦的比丘貪食，還有些品質不好的出家人結黨爭食爭利，損害出家眾名譽而制定‘群食戒。’”

迦葉說：“你既然知道佛陀的群食戒，為什麼不好好計畫食糧，令徒眾減少？你不成熟，還是小孩子！”

阿難說：“我的頭髮都花白了，還說我是小孩子？！”

迦葉說：“饑荒之年，你不善領導計畫，令徒眾大減，還推口說原先的徒眾素質不好，你呀，簡直還是小孩子。”

當時有比丘尼聽見迦葉指責阿難，忿忿不平，頂撞迦葉說：“你這位迦葉尊者，原先是名外道修行者，憑什麼指責阿難不成熟，讓‘兒童’這個外號流行？”

迦葉對阿難說：“你看她說我是外道！”

阿難說：“別生氣啦，尊者迦葉您消消氣吧！這個老太婆缺少智慧，您別在意。”

迦葉說：“我自出家求道，未拜過別的老師，除了佛陀。我舍離在家的生活，將在家時的華美衣衫改成袈裟。我一見佛陀就為他的偉大形象吸引，就認定他為師。佛陀教我五陰生滅，六觸入處集起，四念住、七覺分、八解脫等修行要道。我將千金貴重的俗衣裁改為僧衣，請佛陀受用，佛陀也授我糞掃衣。我從佛受學九天就超越一般學生。所以，阿難，若有人問，‘誰是佛陀的法子，從佛口生，從法化生，佛陀付以法財。’應該回答：‘是迦葉！’我成就了六種神通，如果有人對神通境界有疑惑，我能夠為他解說。”

阿難說：“是的！是的！尊者迦葉就象轉輪聖王的寶象。能解說漏盡智、六神通。我於長夜敬信尊重摩訶迦葉，因為您有如此大德神力的原故。”

參見《雜阿含經》·八眾誦·卷四十一·一一四四節：

如是我聞：一時，尊者摩訶迦葉、尊者阿難住王舍城耆闍崛山中。世尊涅槃未久。時，世饑饉，

乞食難得。時，尊者阿難與眾多年少比丘俱，不能善攝諸根，食不知量，不能初夜、後夜精懃禪思，樂著睡眠，常求世利。人間遊行至南天竺，有三十年少弟子舍戒還俗，余多童子。時，尊者阿難於南山國土遊行，以少徒眾還王舍城。時，尊者阿難舉衣鉢，洗足已，至尊者摩訶迦葉所。稽首禮足。退坐一面。時，尊者摩訶迦葉問尊者阿難：“汝從何來，徒眾鮮少？”阿難答言：“從南山國土人間遊行，年少比丘三十人舍戒還俗。徒眾損減，又今在者多是童子。”尊者摩訶迦葉語阿難言：“有幾福利，如來、應、等正覺所知所見，聽三人已上制群食戒。”阿難答言：“為二事故。何等為二？一者為貧小家，二者多諸惡人以為伴黨，相破壞故。莫令惡人於僧中住，而受眾名，映障大眾。別為二部，互相嫌諍。”尊者迦葉語阿難言：“汝何於饑饉時，與眾多年少弟子南山國土遊行，令三十人舍戒還俗。徒眾損減，餘者多是童子，如阿難。汝徒眾消滅，汝是童子，不知籌量。”阿難答言：“云何？尊者摩訶迦葉！我以頭髮二色，猶言童子。”尊者

摩訶迦葉言：“汝於饑饉世，與諸年少弟子人間遊行，致令三十弟子舍戒還俗。其餘在者復是童子。徒眾消滅，不知籌量。而言宿士眾壞。阿難！眾極壞，阿難！汝是童子，不籌量故。”時，低舍比丘尼聞尊者摩訶迦葉以童子責尊者阿難毘提訶牟尼。聞已，不歡喜。作是惡言：“云何？阿梨摩訶迦葉本外道門，而以童子呵責阿梨阿難毘提訶牟尼，令童子名流行。”尊者摩訶迦葉以天耳聞低舍比丘尼心不歡喜，口出惡言。聞已，語尊者阿難：“汝看，是低舍比丘尼心不歡喜，口說惡語。言：摩訶迦葉本門外道。而責阿梨阿難毘提訶牟尼，令童子名流行。”

尊者阿難答言：“且止，尊者摩訶迦葉。忍之，尊者摩訶迦葉。此愚癡老嫗無自性智。”尊者摩訶迦葉語阿難言：“我自出家，都不知有異師。唯如來、應、等正覺。我未出家時，常念生、老、病、死、憂、悲、惱苦。知在家荒務，多諸煩惱，出家空閒。難可俗人處於非家，一向鮮潔，盡其形壽，純一滿淨，梵行清白。當剃鬚髮，著袈裟衣，正信、

非家、出家學道。以百千金貴價之衣，段段割截為僧伽梨，若世間阿羅漢者，聞從出家。我出家已，于王舍城那羅聚落中間多子塔所，遇值世尊正身端坐。相好奇特，諸根寂靜，第一息滅，猶如金山。我時見已，作是念：此是我師，此是世尊，此是羅漢，此是等正覺。我時一心合掌敬禮。白佛言：是我大師，我是弟子。佛告我言：如是，迦葉。我是汝師，汝是弟子。迦葉，汝今成就如是真實淨心，所恭敬者，不知言知，不見言見，實非羅漢而言羅漢，非等正覺言等正覺者，應當自然身碎七分。迦葉，我今知故言知，見故言見，真阿羅漢言阿羅漢，真等正覺言等正覺。迦葉，我今有因緣故，為聲聞說法，非無因緣故。依，非無依。有神力，非無神力。是故，迦葉，若欲聞法，應如是學。若欲聞法，以義饒益。當一其心，恭敬尊重，專心側聽。而作是念：我當正觀五陰生滅、六觸入處集起、滅沒、於四念處正念樂住、修七覺分、八解脫、身作證、常念其身未嘗斷絕，離無慚愧，於大師所及大德梵行常住慚愧。如是應當學。爾時，世尊為我說法，

示教照喜，示教照喜已。從座起去，我亦隨去，向於住處。我以百千價直衣割截僧伽梨，四攝為座。爾時，世尊知我至心，處處下道。我即敷衣，以為坐具，請佛令坐。世尊即坐，以手摩衣，歎言：迦葉，此衣輕細，此衣柔軟。我時白言：如是，世尊。此衣輕細，此衣柔軟，唯願世尊受我此衣。

佛告迦葉：汝當受我糞掃衣，我當受汝僧伽梨。佛即自手授我糞掃納衣。我即奉佛僧伽梨。如是漸漸教授。我八日之中，以學法受於乞食。至第九日，起於無學。阿難，若有正問：誰是世尊法子、從佛口生、從法化生、付以法財、諸禪、解脫、三昧正受。應答我是。是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂，住於王位，受王五欲，不苦方便自然而得。我亦如是，為佛法子，從佛口生、從法化生、得法餘財法、禪、解脫、三昧、正受。不苦方便自然而得。譬如轉輪聖王寶象，高七八肘，一多羅葉能映障者。如是我所成就六神通智，則可映障。若有于神通境界智證有疑惑者，我悉能為分別記說。天耳、他心通、宿命智、生死智、漏盡作證

智通有疑惑者，我悉能為分別記說，令得決定。”

尊者阿難語尊者摩訶迦葉：“如是，如是。摩訶迦葉如轉輪聖王寶象，高七八肘。欲以一多羅葉能映障者，如是，尊者摩訶迦葉六神通智則可映障。若有於神通境界作證智，乃至漏盡作證智有疑惑者，尊者摩訶迦葉能為記說，令其決定。我於長夜敬信尊重尊者摩訶迦葉，以有如是大德神力故。”

尊者摩訶迦葉說是語時。尊者阿難聞其所說。歡喜受持。

以上故事反映出佛陀去世之後，迦葉以領袖和佛陀繼承者自居，排斥對佛陀教法領受最多的阿難，以及其他佛弟子。迦葉在僧團中不能服眾，連地位最低的比丘尼都要當面頂撞他，而且直指他原本是外道。

迦葉是否真是外道呢？他以佛陀法子自居，自稱從佛口生，從法化生，受法財等等言行，說明他並未真正接受佛陀的教化，他沒有除去思想中的婆羅門教烙印。（參見本書第八節，佛說他不讚歎

迦葉不重視學戒。)

## 誰是佛陀的真正繼承者？

哪里有什麼佛陀法子呢？哪里有什麼從佛口生，從法化生的法子呢？佛陀教化眾生，何時將所謂法財獨授某人呢？

因緣法、無常、無我、四諦、八正道，說來容易，背誦也不難，而真正融會貫通這些原理，成為人們的世界觀和人生觀並不是那麼容易。真正佛陀的弟子和繼承者，不但需要比照佛陀的教導去不斷修正自己的偏見惡習，還需要打起十二分精神去區分何為佛陀教導的正法，何為“相似像法”。相似像法並非後世才有，佛陀在世時代就有。

## 第四版附錄

### 從佛學原理觀察物理學

本文所運用的佛學原理是指原始佛學的因緣，緣起哲學，和因明學。所謂運用，是指思維方法，而不是行文處處引證佛經。所研討的物理學內容涉及牛頓力學，相對論，引力場，引力波，黑洞及宇宙爆炸說等等。

牛頓第一定律在教科書和百科全書中一般表述為：  
在不受外力作用或所受外力之和為零的狀態下，運動中的物體總是保持勻速直線運動狀態，靜止的物體總是保持靜止狀態。

由於牛頓第一定律所謂外力之和為零的前提只是假設，在實際中不存在，所以無法以實驗證明該定律。  
定律是指為實驗和事實所證明的論斷，在一定條件下描敘事物發展變化的規律。牛頓慣性定律以不存在的假定為前提，無法以實驗去證明該定律，所以事實上它不屬於定律的概念範圍，而是屬於公理，或者是公認的假說。

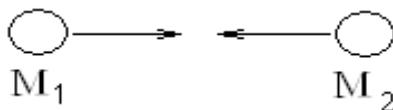
#### 萬有引力定律

A. 牛頓的萬有引力定律也是屬於假說或猜想。

因為牛頓或者任何人都無法在宇宙中的所有物體之間作測定，他所作的實驗僅能說明幾組物體之間存在引力。他只是由此猜想所有物體之間存在引力。他列出公式表示：

$$F = \frac{G \cdot M_1 \cdot M_2}{R_2}$$

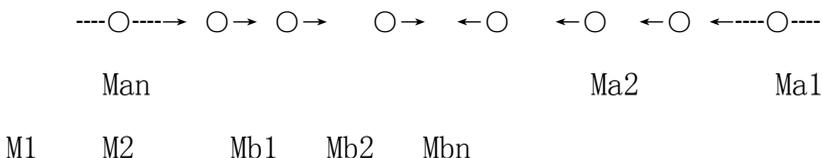
牛頓的思想方式是假定宇宙間只存在 M1 和 M2 兩個物體，而它們之間的引力是不受其他物體的干擾。但是，在實際上牛頓假定的狀態是不存在的。



圖一 牛頓的設想

他在上圖的 M1，和 M2 之間測定引力。

假設只思維 M1 和 M2 的連心線，將其兩端延長成直線，就產生下圖：

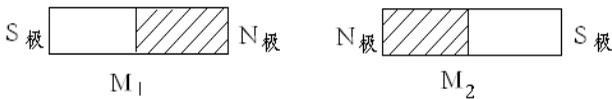


圖二 佛學因緣哲學的物體關係模式

上述  $Ma_1 + Ma_2 + \dots + Ma_n$  和  $Mb_1 + Mb_2 + \dots + Mb_n$  兩系列物體質量的總和是變數，相互距離也是變動的。（因為星體在運動）由於所謂  $M_1$  和  $M_2$  之間的引力，事實上應該是上述兩大系列物體之間引力之總和，所以引力的數值是變化不定的。

如果將源自於上述引力直線兩側的物體的引力考慮在內，情況就更複雜。如果從立體或多維空間角度去考慮，情況就複雜到不可計算了。

B. 再有，牛頓認為萬有引力與物體的化學本質和物體狀態以及仲介物體無關，我們試作下列實驗， $M_1$  和  $M_2$  是兩塊磁石，將它們的 N 極或 S 極同性磁極相對放置如下：



圖三

在圖三中怎樣去測定萬有引力？因為  $M_1$  和  $M_2$  在圖三中只能測出排斥力，而且距離越小，斥力越大。

C. 如果萬有引力是存在的事實，無論多麼遙遠的星系

它現在（我說是現在，此時此刻）對本文作者應該存在引力，而且引力傳達的速度應該遠超越光速，乃至於無窮大。也就是說引力傳播不需要時間。

假如引力傳播要時間，而它的傳播速度低於光速的話，那麼 300 光年以外的星系（據說天文學家已發現百億光年之外星系），現在對本文作者絕不存在萬有引力，因為它以低於光速傳達到地球需要 300 光年以上的時間，那時候本人已經早已不存在，起碼死了百年以上了。所以該星系對筆者無引力，這就推論出萬有引力定律不成立。要麼引力傳播速度超越光速，那就是說愛因斯坦相對論的前提—光速不可超越—不成立。

筆者不是想說明愛因斯坦和牛頓這兩位偉大科學家的理論錯了，或者互相矛盾，而且只是想說他們的理論需要補充和協調。

### **關於黑洞，宇宙的年齡和宇宙大爆炸**

宇宙一詞的詞義界定。

歐美的理論物理學或天體物理學論著翻譯成中文的時候，常常使用宇宙一詞去表達太空的某種範圍。由於中華文化和歐美文化的差異，將英文的 Universe 譯成中文的宇宙二字往往是錯誤的。

Universe 在英文詞典中的解釋是：1. all existing things; 2. all mankind; 3. all the objects under consideration ( 統計學和邏輯學中的術語) 。

在英漢詞典中的解釋是：1 宇宙； 世界； 天地萬物； 全人類； 2. ( 邏輯學中的) 整體； 3. ( 天文學中) 銀河系， 恒星， 銀河外星辰系。

中文宇宙的百科全書條目的解釋是：宇宙 (Universe) 是“由空間時間和物質的能量所構成的統一體 是一切空間和時間的綜合， 宇宙根據大爆炸宇宙模型推算宇宙年齡大約 200 億年”。

顯而易見上述百科全書的條目是以歐美文化觀念為背景， 而作出的表述， 它跟中文宇宙二字的原本含義是有區別的。

宇宙二字在中文歷史上第一部字典 (注) 《說文解字》中有簡潔明確的釋義：“ 上下四方謂之宇， 往古來今謂之宙”

(注： 春秋時代的《爾雅》和西漢時代的《方言》也是字典， 但是主要是從漢字的地方性去比較和解釋字義)

《說文》解釋宇是廣闊無邊際的， 上下四方是指三維空間以及其中的一切事物。

又說：“宙，有長而無本末”，可見宙是時間，是過去，現在和將來的總稱。

所以，中華文化的宇宙概念遠遠超越歐美 Universe 的範圍。過去與未來就不是 all existing things 所能涵蓋的。所以中華文化中的宇宙是不可創造的，是自有永有的。

所以當西方學者研討 Universe 產生的原因和它的年齡的時候，我們絕對不能將這個名詞翻譯成中文的宇宙。因為宇宙沒有年齡，是自在的而不是誕生的。聖經（Bible）中提及的上帝僅僅是宇宙範圍內的事物，而不是宇宙的創造者。Universe 僅僅是指現代天文望遠鏡所觀察的，天體物理學者所思考的太空範圍。

佛學對宇宙概念有明確的界定，有精密細緻的闡述，最根本的表述載於有史以來的第一部佛經—《雜阿含經》。佛學的宇宙觀不是本文要深入研討的內容，讀者可參考拙作《原始佛學論集》一書第二章“原始佛教的宇宙觀”（page 23）。這篇文章也曾發表在 2009 年佛教線上的網頁中。

黑洞是西方天體物理學的熱門話題，它是由愛因斯坦廣義相對論而推論出的一種大質量天體。關於它的存在形式，流行著一些彼此矛盾的混亂設想。

流行的設想之一是黑洞因為質量極大，光子都無處法逃

逸。但是又有人說黑洞向外輻射質子(見百度百科網頁)。光子(這種粒子的存在尚缺乏證據)據說質量極小，如果它都不能“逃逸”黑洞的引力，那麼質量比它大不知多少倍的質子又怎麼能從黑洞輻射出去？

英國著名物理學家史蒂芬·霍金的黑洞蒸發理論說，黑洞可以“蒸發”，因為它內部產生的高能量子(顯然也設想這類量子的能量超越光子)可以逃出黑洞，完成光子不能成就的大逃亡，並且在逃亡過程中不斷挾帶走能量也即是質量(質能可以互換)最後是質量巨大的黑洞傾家蕩產而崩潰消失。

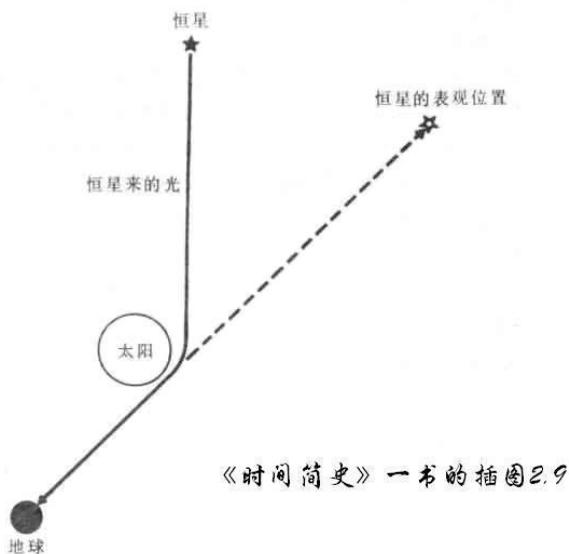
霍金著《時間簡史》(許明賢 吳忠超譯)第八章說，“就在大爆炸時宇宙體積被認為是零”。同一章又說：“麻省理工學院的科學家阿倫·固斯提出……在遠遠小於一秒的時間裡，宇宙的半徑增大了100萬億億億(1後面跟30個0)倍。

請問，大爆炸時宇宙體積為零，無論增大多少倍不都還是零嗎？零乘上任何數答案不是零嗎？難道這樣的毫無事實根據的理論也叫科學？

愛因斯坦相對論在描述光被大質量天體彎曲的時候，實際上首先假定了光的傳播是線性的，或者是面性的，而是

事實上，光是以球面傳播的，它不是線或者面。因此，彎曲的理論是缺乏根據的。（參考《時間簡史》一書的插圖 2.9）

下面是筆者由佛教因緣緣生哲學的啟迪而對天體物理結構作出的推理以求學者教正。



1、太空中有無數質量巨大的天體，因為向心的萬有引力形成質量極大而體積趨向於零的星體，我們可以稱它們為類黑洞，因為它們可能具有現代黑洞假說的某些設想性質但是又不盡相同。

2、上述類黑洞天體的質量只有較大的，並且永遠存在更大的，但是不存在最大的。

3、上述類黑洞天體的體積只有更小的而無最小的。但是不存在體積等於零的星體。

4、沒有任何兩個類黑洞質量或體積相等。

5、質量巨大的類黑洞因為吸納周圍天體而不斷受到撞擊（類似小行星撞地球的情況），因而不定向地變動運動軌道。

6、一個類黑洞天體，不但可以自旋轉動，或者以其他天體為中心作旋轉運動，也必然做不規則的運動，類似於微粒在流體中受流體分子粒子撞擊而發生的布朗運動。

7、兩個或者兩系列引力足夠大的類黑洞如果在運動中形成接近直線的引力線，並且相對距離足近，那麼任何處於這兩個或者兩系列類黑洞之間的星體都有可能被引力撕裂。就好比兩隊拔河運動員，將拔河的繩子中間的某一點突然拔斷的狀況。甚至內向引力極大的類黑洞都可能被引力更強大的外在的類黑洞或者類黑洞群撕裂。密度越小的星體或星系（比如像銀河那樣的星系）越容易被外在的類黑洞撕裂，或者說較小的外在力就可以撕裂它。

8、巨大的天體撕裂內聚引力小於它的引力的情形，可以是線性的，可以是面性的，可以是立體多維的。

9、上述第八條中所設想的星體或星系被類黑洞組合以

立體多維的形式撕裂，就會產生時下流行的所謂“宇宙大爆炸”的景觀。

10、宇宙因其時空的無限性，其中不斷由於萬有引力而凝聚形成無數的類黑洞。又不斷地由兩組以上的黑洞之間的萬有引力，將其間相對鬆散脆弱的天體撕裂，引爆。

宇宙的聚和散的演化，無量無邊，永恆不斷地進行著。

11、也許，現在天文學通過天文觀察而猜測的宇宙大爆炸，就是一組平常的撕裂過程。天文學所能觀測的太空與宇宙相比，用滄海一粟來比喻都顯得過分誇大。

12、人類的觀測手段也許永遠難以超越兩組類黑洞之間的範圍。但是人類的思維可以推知宇宙無量無邊的演繹。

## 菩提道次第攝修求加持頌

比丘能海撰[注 1]

南無第二法王無上悲智雪山巧善賢慧普聞文殊應化根本大師宗喀巴尊足下恭敬頂禮伏乞一切時處普垂攝護（三次白）

具德根本無上大寶師  
大恩難得門中隨攝引  
接引無比教王薄伽梵（釋迦佛）  
如來授記聖者無著師  
莊嚴南洲善巧天親主  
住入信地解脫勝軍師  
無比善說滅諸戲論主（釋迦佛）  
觀甚深義至聖龍樹師  
能成眾德之體具恩師  
善觀察已恒時奮殷勤  
偶一獲此園滿有暇身  
日夜恒時決擇心堅固  
身命動搖幻如水中泡  
死已如影隨形黑白業  
如是知己一切諸惡業  
眾善資糧究竟能修成  
受用無厭一切眾苦門  
堅意遠離解脫安樂永

安住於我頂尖蓮月輪  
身口意三悉地使我成  
補處菩薩至極不敗尊  
佛佛子三恭敬作白啟  
獲得中道聖者解脫軍  
世間眼目三尊作白啟  
普攝眾智勝者妙吉祥  
妙說頂嚴三尊作白啟  
如理依止道之初步正  
作大恭敬依止求加持  
最極難得大事了知竟  
生起相續不絕求加持  
迅急滅壞必死應思維  
引起後果決定獲不異  
細而又細亦複令斷離  
恒常具足殷勤求加持  
世間滿足深險罪業坑  
義樂廣大生起求加持

即此清淨出離慧引起  
聖教根本別別解脫戒  
如我淪落生死故如是  
見已解脫諸趣擔負荷  
僅唯發心不受菩提戒  
能善觀已佛子三聚戒  
心趨倒境動搖能作止  
由是引發止觀雙運道  
共同道熟密器成就已  
堪能士夫契入正習修  
此時二種悉地成就體  
無限狂心決定獲得已  
此時密部心要二次第  
勝義瑜伽四次不動搖  
如此妙道依止善知識  
一切內外魔障中斷類  
出生萬善恩師永不離  
地道一切功德圓滿已

正知正見大大不放逸  
堅持修行能作求加持  
一切眾生，父母陷溺亦如之  
發起菩提勝心求加持  
或受不修亦難成菩提  
起大精進受學求加持  
且於正義如理起尋思  
速急相續生起求加持  
一切乘中最勝金剛乘  
決定穩速入道求加持  
宣說清靜誓語三昧耶  
勝於生命守護求加持  
凡諸津要觀行務精勤  
准如師教修行求加持  
如理修行善友能常依  
隨即消滅清淨求加持  
諸法資財受用悉具備  
持金剛位唯願穩速登

[注 1]: 此文是能海上師所撰宗喀巴學派的教學提綱[宗喀巴大師顯密修行次第科頌]之前言。該提綱全文經由能海上師的弟子，中國佛教協會原副會長比丘尼隆蓮傳給筆者。

## 廟砸了，眾生的福少了

洪汝詮

那是一九六八年的冬天，浩劫波及整個華夏大地。當時我去看隆蓮師父的動機是想幫助老人家破除迷信，解放思想。隆蓮師父與我祖輩和父輩都有交往，在我心中，她是一位有學問有德行的好人，而佛教在我想像中是一種帶有神秘和迷信色彩的文化。

當我走進隆蓮師父和定靜師父（是我娘家的親戚）常年修持的尼庵愛道堂，從前的佛堂完全破壞了，佛書、佛像、佛具統統沒有了。幾十位中青年比丘尼不見蹤影。蓮師父和靜師父（後來任成都鐵像寺尼眾佛學院住持），都留上長長的頭髮，身穿藍色中山服，低著頭在那裏作手工勞動——用膠水做火柴盒。我想，要批判佛教，總得先弄清楚佛教是怎麼一回事吧，於是對話就這樣開始了。

我問：“蓮師父，您現在蓄上頭髮、脫掉袈裟，還信仰佛嗎？”

蓮師父回答：“當然信佛，信仰跟頭髮、衣服沒有多大的關係。”

問：“以前我的外祖父 天天念佛頌經，我曾經問過

他，現在我們青年人都學科學，學馬列主義，沒有什麼人信佛，將來佛教不就很快滅亡了嗎？外祖父回答說，只要有四個人信佛，佛教就會流傳下去。我很想追問，要是四個人都湊不夠又怎麼辦呢？但是因為畏懼外祖父生氣而沒有追問下去。蓮師父，現在你們只有兩個人了，佛堂也砸了，佛教是不是快滅亡了呢？”

蓮師父答：“世人輕視佛教，是因為佛的教導佛弟子沒有做到。廟砸了，眾生的福氣就少了。”

蓮師父以惋惜平靜的語調說出“廟砸了，眾生福少了”這句話時，令我感受到一種聖潔的境界，啊！原來法師心中根本沒有私有財產和個人得失、眷戀或牽掛，她牽掛的只是眾生福氣少了。

我問：“蓮師父，您可不可以把佛教的基本思想簡扼地給我講一講？”

蓮師父回答：“我怎麼講得出來？”

我再問：“蓮師父，您不用太謙虛嘛！以前外公念經念咒，又是梵文，又是藏文，我聽了七、八年，有四句好像是：“願消三界諸煩惱，願得智慧真明瞭，普願罪障齊消除，四時長行菩薩道”，其餘都不知道在說什麼。您是老法師，我只是好奇，別無用意，講錯了也沒有關係，佛教也是一種文

化嘛。”

蓮師父回答：“這不是謙虛，我學佛雖然學了幾十年，但是講得出來的只是我對佛法的理解，佛是不是這麼想的，那就知道了。”靜師父從旁代答：“佛教是教人向善，諸惡莫作，眾善奉行，決不反黨反社會主義。”

為了不令兩位長者為難，我就作禮告辭了，一位幾十年求法的修行者如此理性地對待自身的信仰，當即引起我思想上的巨大震動，為什麼我那麼驕傲呢？我對自己的“正統革命思想”又所知幾何呢？想不到蓮師父在毀佛年代中的這短短幾句話竟引我皈依佛門。唐代周世宗“廢佛詔”，一開始就承認“釋氏真宗，聖人妙道，助世為善，其利甚優”，比之“四人幫”毀佛、毀黃鐘而鳴瓦缶，真可謂天壤之別。然而像隆蓮法師這樣高僧，不但能在浩劫中生存下來，而且蓄發更衣也掩蓋不住她本質的出家相。

周世宗“廢佛”，真正廢了沒有呢？沒有。正法廢不了，因為正法是眾生的需要，要對治愚昧煩惱，就需要真正的智慧，如果周世宗或“四人幫”能廢佛滅佛，那今天中國已不存在正法了。所謂“附佛外道”又廢了沒有呢？也廢不了，因為它是眾生的貪癡的產物，以眾生的愚昧為溫床。所以愚昧不滅，貪癡不滅，邪法邪教亦不可滅。過去世如此，現在

世如此，未來世亦如此。中國是如此，外國也是如此。

**補記：**此文是記筆者去成都劫後的愛道堂看望隆蓮師和定靜師，時間大約在 1968 年初冬。十年之後，筆者為報考中國社科院佛學專業的研究生，回成都市準備功課。其間，到隆蓮師住處成都市喇嘛寺街七號請教佛學。當時寺廟尚未恢復，隆蓮師是住在她母親家，定靜師同伴隨住。隆蓮師和定靜師又再削髮，重新換著僧袍。隆蓮師向筆者傳授能海上師所編[宗喀巴大師顯密修行次第科頌]。筆者有問，蓮師隨問隨答。當筆者問及：[什麼叫皈依三寶]，蓮師作答之後，筆者當即莊重表示願皈依佛法，皈依隆蓮師。在定靜師見證之下，隆蓮師接受筆者為弟子。二十年後，筆者通讀原始佛典四部[阿含經]，依照原始佛學對[皈依]二字作如下解釋：[皈]，是說接受正信；[依]，是說互助同修。隆蓮法師是原中國佛教協會副會長，比丘尼，能海上師弟子。

## 介紹幾點藏傳佛教常識

- 1, 佛教是由佛學發展而來。釋迦牟尼的言教是原始佛學，他所追根究底的是宇宙人生的真理和對付人類煩惱痛苦的辦法。他宣傳[八正道]，其內容後來又歸納為[戒,定,慧]。
- 2, 原始佛教與原始佛學的區別在於，佛教除了表示尊重八正道之外，還把佛教的導師作為崇拜對象。原始佛教的經典[增一阿含經]把世尊釋迦牟尼說成是[法主]，成了真理的[主人]，這就不合符[諸法由因緣生，諸法自在，有佛出世，無佛出世，此法常在]的根本原理。原始佛學的根本經典[雜阿含經]漸漸被塵埃封存起來，漸漸被另外三部[阿含經]遮蓋，並且進一步被後來鋪天蓋地的大乘佛教經典遮蓋。漢、唐時代傳入中國就是大乘佛教。
- 3, 佛教把人納入崇拜對象就難免腐敗。所以佛教在印度盛極而衰，在中國和藏區多次受到衝擊。
- 4, 當藏傳佛教也呈現嚴重腐敗的時候，出現了一位偉大的

佛教學者和宗教改革家：宗喀巴。他提倡全面承傳佛教文化和嚴格遵守戒律。他指導並且建立了系統地、由淺入深地研修佛教理論的教學實踐，取名叫[顯密修行次第]，他發起的學派叫格魯派，[格魯]的意思是注重戒律。他們穿黃色衣物，以區別於其他佛教學派。格魯派的僧人以較高的學養和規矩的生活作風而受到社會和其他民族的尊重，在蒙古和明朝、清朝皇帝支持下取得藏區政教領導權。

5, 值得一提的是取得統治地位的格魯派尊重藏傳佛教其他學派的思想自由和信仰自由，而不像大陸上經常強調[統一思想,跟中央保持一致,高度一致]。

6, 佛學和佛教強調持戒的根本是戒貪。[雜阿含經]云：一切法中，離貪欲法最為第一。中國最需要的就是戒貪教育。戒貪污腐化是低層次的，佛學戒貪念是深層次的。

7, 我曾經告誡親朋好友：你可以攻擊佛教，但是不要攻擊佛法，不要攻擊佛學原理，那是狂妄的，那是拿雞蛋去碰金剛，自取滅亡。

## 破像法三則

佛教界有人流傳這類觀念：[佛教中把修行得道的聖人所證悟之處稱之為“門”，佛家有八萬四千法門，“不二法門”是最高境界]。

此說不知是作者自己的發明還是來自師傅？這類說法在原始佛學中叫做[像法]。像，就是相似，宣揚它的人使用佛教慣用術語[術語又叫做名相]，意思與釋迦牟尼的教法似是而非。有些概念誤導在佛教界已流傳千百年，謹列舉如次：  
1、[得道]不是正法概念。道無可得。正法只說[證道,聞法]。證道的意思是求知，體會，驗證真理。諸法緣生，法無定法，故不可得。

2、[門]是比喻修行的方式、途徑。不是什麼[得道處]、[證悟處]。

3、不存在什麼[最高境界]，只有較高境界。所以，修行無止境。承認最高境界就會導致我慢，這是癡愚妄念。學佛的朋友們，釋迦牟尼曾告誡弟子：[相似像法出世間已，正法

則滅]。滅的意思是隱藏、被遮掩。有權勢的人要雇傭人炮製似是而非的理論，太容易了。請參照[雜阿含經.卷三十二.第九零六節]。

本文發表在【多維新聞】，評論該新聞網上的文章。本文網址：

<http://china.dwnnews.com/big5/news/2012-07-14/58784341.html>

---

## 本書參考文獻

- 《聖經》 聖經公會版  
《雜阿含經》 臺灣佛光山出版社版本  
以及中國宗教文化出版社版本  
《原始佛教聖典之集成》 印順法師  
《金剛經》 鳩摩羅什譯（南北朝）  
《心經》 玄奘法師譯（唐朝）  
《密宗道次第略論》 宗喀巴著 大勇法師譯  
《宗喀巴大師顯密修行次第科頌》 能海法師輯  
《黃帝內經》 唐 揚上善注  
《尚書》  
《論語新解》 錢穆著  
《墨子》 高秀昌注譯  
《周易今注今譯》 南懷瑾 徐芹庭注譯  
《老子道德經》  
《孫子兵法十三章》  
《反杜林論》 恩格斯  
《自然辯證法》 恩格斯  
《費爾巴哈和德國古典哲學的終結》 恩格斯  
《家庭、私有制和國家的起源》 恩格斯  
《唯物主義與經驗批判主義》 列寧

- 
- 《毛澤東點評二十四史》 中國檔案出版社  
《西洋哲學史》 傅偉勳著  
《改變世界的家》 渥夫根、辛森著  
Wolfgang Simson 以琳編譯小組譯  
《中國人的素質》 明恩溥著 秦悅譯  
《瑜伽之光》 B.K.S. 艾楊格著 王晉燕譯

### 作者簡介:

洪汝詮,香港珠海文史研究所文學碩士,1946 年生於四川省成都市佛教家庭。早年受能海上師灌頂,1978 年師從比丘尼隆蓮,受菩薩戒,研習能海上師《宗喀巴大師顯密修行次第》。學佛三十一年以來,對大乘佛教經論和原始佛典有較深入的研習。

E-MAIL: [hungyuchuen@hotmail.com](mailto:hungyuchuen@hotmail.com)



---

國際標準書號：ISBN 978-988-99801-9-1

PUBLISHED: SINCERE FAITH INDUSTRIAL  
LIMITED

2013年3月增訂第四版

ALL RIGHTS RESERVED 版權所有

定價：HK \$ 48