

壇經摸象概論

(四)

沈善增

對某個最初生命體來說是本源，對一些最初生命體來說也是本源。這些最初生命體不必同時發生，但對它們而言的本源的性質則是同樣的。所以，本源是從性質上來定義的。假設有兩個最初生命體的產生要相隔一億年，對它們來說，還是同一本源，都是渾沌狀態的生命力。時空對本源生命力來說沒有任何意義。所以，佛經說到佛性、本性、諸法空相、真如、本覺、妙明真心，都說它非來（未來）非去（過去）非在（現在），亦來亦去亦在；非此非彼，亦此亦彼；非內非外，亦內亦外，就是說不能用時空概念來定位生命力。因此，從某個最初生命體的角度來討論宇宙、生命的發生，就是整個宇宙、一切生命體的發生論。某個生命體的發生是一切生命體、整個宇宙發生的邏輯（名言）模型。

佛說，某個最初生命體的發生，是由於妄念「忽然」一動。妄念為什麼會忽然一動，這是不知道原因的。佛說，如果知道原因，是有原因而產生的，就不能算是妄念了。

佛舉了個例子，在室羅城裏有個名叫演若達多的

人，在一天早晨攪鏡照臉，忽然感到，鏡子裏的頭面目可見，多麼可愛，而自己的頭卻看不見面目，因此發狂，到處去找頭。佛問：是什麼原因使演若達多狂走呢？弟子答：只因爲他自心發狂，沒有其他原因。

佛教說一切法都是緣起性空，但本源本體生命力不屬「法」的範疇，所以不是「緣起」。最初妄念也不屬「法」的範疇，也不是緣起。是「緣起」就有因果等關係，而本源本體生命力與最初妄念都是最初因，前面再沒有造成它們的原因，本源本體生命力也不是造成最初妄念的原因，妄念不是由本源本體生命力生的。這就像說「天生萬物」，與「母生子」，這兩句中的「生」，是兩個概念。「母生子」，母與子是同一類的，都是「人」，具有「人」所共有也必須有的性質。「天生萬物」，天與萬物不是同一類的。

因此，本源本體生命力和最初妄念雖然都是最初因，但它們產生的結果是不同的。

本源本體生命力與萬物（衆生）的關係，相當於「天生萬物」的「生」，就是衆生都具有生命力，可以

說眾生是生命力的不同的存在形式，也可以說眾生是生命力的體現。是動力源意義上的「生」。

而最初妄念與以後長鏈中的生命體的關係，相當於「母生子」的「生」，是同一類的，都是妄念，佛教又稱「無明」。最初妄念是「無始無明」，以後不斷變換存在形式的生命體都是承續的「無明」，緣起的「無明」，佛教稱之為「識」。又稱之為「假有」，「假有」就是有條件的存在。我借用現代術語，稱之為「結構」。結構又分「精神」結構與「物質」結構。所以，在西方哲學中屬於基本範疇的「精神」與「物質」，在東方佛教、道家的哲學中屬於亞範疇。在東方生命哲學看來，既不是物質決定精神，也不是精神決定物質，而是生命力決定了精神與物質。但在西方哲學中，精神與物質這兩個基本範疇，是在一個平面上對待（現在我們常用「對立」這個詞，因為「對立」這個詞已經含有矛盾、衝突的意義，所以表達相對成立的意思，我改用佛教中「對待」這個中性詞）的概念，非物質的是精神，非精神的是物質。而在東方生命哲學中，本源本體生命力與精神、物質結構的對待，是立體的兩個層次的對待。高層次的實在在一切低層次的存在中體現出來，或者說是一切低層次存在的本質，但一切低層次的存在的總和並不等於實在。所以，「實在是一切存在的總和」

這一判斷，在西方哲學體系中也許是成立的，在東方生命哲學中不能成立。

我在《心經摸象》中對此作過一個比喻，電能使一切電器運轉，但如果說，能使一切電器運轉的動力就是電，並沒有說明電的本質，不能是電的定義。電和電器，動力和結構，是在兩個層次上對待的概念。

但就是同意這樣的定義，說生命力在精神結構中體現出來，還可以理解，說生命力也在物質結構中體現出來，不好理解。生命力能夠在石頭裏體現出來嗎？就像人的肢體，你不想舉手，手會自動舉起來嗎？有時肢體會做出不受意志控制的動作，如痙攣，如癱瘓後肢體不聽指揮，這只是意志的命令系統出了問題，由非意志的系統在傳達命令，或者說傳達了錯誤的命令。沒有意識（精神）的命令，肢體還是不會自動運作。當然，在細胞的層面上，生命力以另一種方式在活動，但如果單純從物質角度考查，細胞由蛋白質構成，蛋白質有分子、原子構成，細胞的活動按邏輯也可以歸結為蛋白質分子的運動，但細胞的活動與蛋白質分子的運動是一樣性質的運動嗎？蛋白質分子的運動可以視為生命力的表現嗎？這樣的疑問，都是在西方邏輯實證主義的思維框架裏產生的。換一種思維方法，在佛教生命哲學的公理系統裏，都是可以得到解釋的。

佛教把生命體稱之爲「有情」，有情衆生體內，「精神」與「物質」兩種結構並存，佛教稱之爲「心」與「身」。與「有情」相對的是「無情」，非生命體，如土、木（伐下的木材）、瓦、石之類，只有物質結構，沒有精神結構。統括「有情」「無情」的物質結構，又名之爲「色」。從「能生」的意義上，又稱之爲「色」大種，分地、水、火、風四大種。地大種以堅硬爲性，相當於今天所謂物質存在的粒子態；水大種以潤下爲性，相當於物質存在的波態；火大種以暖爲性，相當於物質存在的能量態；風大種以動爲性，使他增長爲業，相當於物質存在的場態。

在與「心法」相對而言時，地、水、火、風又稱爲「色法」。我過去因此認爲「色種」和「色法」是一樣的概念，這次讀《宗鏡錄》以後，仔細分辨佛教經論有關論述，方知這兩個概念有別，如果認爲這兩個概念相同，就可能「失之毫釐，差之千里」，得出「無情成佛」的荒謬結論來。

要說請這個問題，首先要討論佛教中「法」的概念。

我在《還吾莊子》中說到，熊十力把「法」解釋爲「略當於中文物字之意」，是不正確的。俄國著名佛教學者舍爾巴茨基認「法」爲小乘佛教的核心觀念，定義爲「存在的諸元素，諸元素間的因果聯繫以及永遠

熄滅其因果性的方法」，也不到位。原因在於他們未能充分意識到佛教哲學從生命出發這一基本立場，未能充分領會東方哲學的生命特性。《唯識論》說：「法謂軌持。」《唯識論述記》說：「法謂軌持。軌謂軌範，可生物解；持謂任持，不舍自相。」《俱舍論光記》說：「釋法名有二。一能持自性，謂一切法各守自性，如色等性常不改變；二軌生勝解，如『無常』等生『人無常』等解。」「能持自性」，就是從特定的性質上，把一事物與另一事物區別開來；「軌生勝解」，就是能夠據此進行演繹等推理。「能持自性」，「軌生勝解」，都是作用，都是動態的，佛教是以一種動態來給「法」下定義的。因爲佛教研究的是活潑的生命，很多概念不能以靜態的定性定量方法來下定義，往往從功能態來定義，這也是生命哲學的一個重要特徵。

在這裏我還要補充很重要的一點，也是我這次讀《宗鏡錄》的主要收穫，就是「法」由心生，「法」是有情衆生的認識與施爲。「法」屬於心理主觀範疇，而不屬於「心」以外的客觀範疇。心外無法，認爲色法是獨立於心法（受、想、行、識）之外的事物，此乃大謬。

這樣的認識，與我們一般人的世界觀與思維方式是截然不同的，因此我們容易誤解，而這是佛教世界觀的邏輯推論，因此，如果明白了這一點，想通了這一點，

就向接近佛知見邁出了重要的一步。

還是要回過頭來說最初妄念（無始無明）。

我在《還吾莊子》中論述了，最初妄念是一種對象化的衝動。這種對象化的衝動，首先是要瞭解自身，「我」到底是什麼？即把自身對象化。《楞嚴經》記載佛說：「覺非所明，因明立所，所既妄立，生汝妄能。」這裏的「覺」，指的就是作為認識活動結果的「我」——對「我」的認識，對象化的「我」。但本我，這一片妙明真心，是最根本的存在，最原始的存在，不可能被認識的對象，不可能被認識活動的結果。因為若是這樣，就存在著一個先於這存在的認識主體，它就不成其為最根本、最原始的存在了，故而說「覺非所明」。這個「明」，就是指的認識活動，猶如能照明的陽光。「覺非所明」，即通過認識（明）不能見到本源自身，不可能得到正確的結果（覺），也就是說「明不能覺」。「明」其實不能「覺」，但以爲能「覺」，所以是一種妄念。產生了這種妄念，需要有所明的對象，這就叫「因明立所」，「所」是「所明」的簡稱，即對象的意思。這個「所明」似「覺」，自然是妄立的。但只要有了這個對象，哪怕是虛妄的，認識活動就能開展起來，故曰「所既妄立，生汝妄能」。

無始無明發生以後，就竭力地要去「明」

「覺」——即「明」「我」。佛打了個比方來形容這種狀態。他說，就像一個人瞪大眼睛去望虛空，看得久了，眼睛疲勞，虛空中就會出現一些像花朵一樣的圖像。這種「虛空花」，既不是從虛空中產生的，也不是從眼根中產生的。佛教說「根」，取其「攀緣性」，眼根指的是眼睛的視覺功能。這也是從功能態上來定義的。如果將眼根誤解爲眼器官，現代人也許會說，這種「虛空花」，是眼球內玻璃體及視網膜上感光細胞某種活動變化所導致的，自有原因可循，毫無神秘可言，因此而笑兩千多年前前人知識的淺陋。其實，從方便說法角度來看，即使是說眼器官，也是照顧到當時聽衆的接受水平，何況這是個比喻。但從佛立說時明確將眼根與眼器官分開這一點，不正可以感受到釋迦牟尼佛的思辯是多麼縝密，又多麼精深嗎？這是眼睛疲勞的結果，是虛幻不實的，佛稱之爲「瞪發勞相」。

最初妄念的瞪發勞相，看到的是一片虛空。這虛空雖無一物，卻已經不同於妙明真心的原始真空，已是妄念「明」的結果；已經外在於「能明」的妄念，變成了「所明」的對象。所以，它雖然還只是一片虛空，而且還是「明」的結果，但相對妙明真心來說，卻已經是「晦昧爲空」，這空是晦暗的。晦暗是相對於妙明真心的智光而言的。妄念再執著地盯著這晦昧的虛空看，虛

空的明暗分野越來越明顯。這明暗還是瞪發勞相，明的還叫空，暗的就變成了色，有了顏色和形狀，這叫「空晦暗中，結暗爲色」。這過程，有點像中國儒家所說的「無極生太極，太極生兩儀」。無極猶如妙明真心，太極猶如瞪發勞相的虛空，兩儀就是：「空晦暗中，結暗爲色」。結暗爲色以後，對象化的外部世界就開始形成。從看見虛空到看見虛空中的世界萬物（色）的形成，這個過程體現出一種主觀意志行爲，佛稱之爲「行」。

爲什麼這世界的形成，在一片渾沌的見性（包括看見、聽見等感覺能力）中，特別突出看見的作用呢？

這是因爲我們這個稱爲娑婆世界的三千大千世界，在華藏莊嚴世界海無邊妙華光香水海中，是「以金剛莊嚴爲際，依種種色，風輪所持」。也就是說這個娑婆世界是由物質構成的。這種情況，在佛所描繪的宇宙（華藏莊嚴世界海）中，並不普遍。《華嚴經》中說：「彼一切世界種，或有以十方摩尼雲爲體，或有以衆色焰爲體，或有以諸光明爲體，或有以寶香焰爲體，或有以一切寶莊嚴多羅華（花）爲體，或有以菩薩影像爲體，或有以諸佛光明爲體，或有以佛色相爲體，或有以一寶光爲體，或有以衆寶光爲體，或有以一切衆生福德海音聲爲體，或有以一切衆生諸業海音聲爲體，或有以一切佛境界清淨音聲爲體，或有以一切菩薩大願海音聲爲體，

或有以一切佛方便音聲爲體，或有以一切剎莊嚴具成壞音聲爲體，或有以無邊佛音聲爲體，或有以一切佛變化音聲爲體，或有以一切衆生善音聲爲體，或有以一切佛功德海清淨音聲爲體，如是等，若廣說者，有世界海微塵數。」由「色」構成的娑婆世界，自然「看見」作用在其形成過程中顯得特別重要。

佛說十二因緣的第一條，就是「無明緣行」，「緣」是導致、產生的意思。妄念萌動，由此產生了「行」，「行」的結果，似乎是產生了對象化的外部世界，但這外部世界其實是由「我」所「見」到的，所以「行」的真正的結果是產生了「我」——能確定「我」存在的觀念，就像笛卡爾說的「我思故我在」，佛稱之爲「識」。因此說，「行緣識」。

弄清楚「行緣識」而不是「行緣色」很重要。因爲前面說過，無邊的虛空及虛空中的世界萬物，都是妄念的瞪發勞相，無有實體。那我們所處的這個世界不是實在存在的嗎？而且，在這世界中有無數衆生，是某一衆生的無始無明造成了這個世界呢，還是這世界中所有衆生的無始無明共同造成了這個世界呢？這個問題看上去相當有道理，其實，隱含著一個由我們的經驗與思維習慣造成的錯誤前提，就是「行緣色」，無始無明造成了虛空與其中的世界。佛從來沒有說過「行緣色」，而只

說過「行緣識」。無始無明產生的只是「識」，即受局限的妙明真心，受局限的見性。見性受了局限，才分出內外此彼來。局限內的是認識主體，能見，我；局限外的是認識客體，所見，世界。佛說，只要清除這局限，就沒有什麼內外此彼、主體客體、能見所見、我與世界的區別；但衆生卻認為這局限是絕對的，怎麼可能消除呢？反而把全部注意力集中在這局限上，只打算怎麼把它鞏固與擴大。這個受局限的見性見到的世界，從本源、本體，絕對意義上來說是虛幻的，因為只要局限消

除就不存在了；但相對受局限的見性來說，卻是實實在在的，你主觀想否認、想逃避也否認、逃避不了，因為局限還在。同樣的局限造成見性見到同樣的環境，見性局限相同的衆生佛教叫「衆同分」，它們見到的同樣的環境佛教叫器世間，又叫依報。衆同分衆生生活在它們的見性造成的同樣的器世界中，一點也覺察不到其虛幻性，感到實實在在的，這就是「不識廬山真面目，只緣身在此山中」。

（未完待續）

太虛大師法語

因

果

因果之理，很普遍而且很平等，不限於任何一部份的。非特人類有因果的關係，凡是一切有生命的，乃至於天地萬物，都要受因果之支配。我們個人，是從各個之因造成各個之果；即做了不好的因，必要受不好的果。所以我們覺得現在種種皆是以前之因所造成，而欲將來得到好果，現在必須要造好因，此乃佛說之「因果」法則。就是國家大法，治、亂、安、危，也都是要根據它的。一般人眼前所受的苦樂，都是從前所作或善、或惡之所致，能明白此理，即可以離開人世間的一切苦惱。我們要造好因，凡是以前惡

的行為，應該覺悟、懺悔、改過、遷善；一方面、能夠消滅以前的惡因，一方面、可以造成將來的好果。要「以前種種譬如昨日死，以後種種譬如今日生」，庶可離苦得樂。我們要澈底了解因果的道理，努力為善，其權悉操諸己。論語云：「我欲仁，斯仁至矣」。所以、從善完全要靠自己。假如不明白這個道理，憑一己自私自私之心，去做破壞侵奪的工作，損人利己，這就是違反因果法則。所以人人要從心理改善，不要與人爭鬥，應存共生共存之心，互助互愛之念！則人人能得平安享樂，全世界成一安樂國了！