

早期佛教

中道觀的理論與實踐

卡魯那陀沙 (Y Karunadasa) 著

鄭振煌 譯

香港大學佛學研究中心

EARLY BUDDHIST TEACHINGS

The Middle Position in Theory and Practice

早期佛教

中道觀的理論與實踐

本書嘗試了解早期佛教如何批判性地回應二個長期存在的世界觀——「精神常住論」(*sassatavāda*, 以下簡稱為「常見」)和「物質斷滅論」(*ucchedavāda*, 以下簡稱為「斷見」)。前者是形而上的「我論」, 這種「我」有別於身體; 後者是形而下的「我論」, 這種「我」即是身體。早期佛教因為超越這二種我論, 所以成為「中道見」。如果緣起論被稱為「中論」, 這是因為它超越了常見和斷見的衝突; 如果八正道被稱為「中道」, 這是因為它超越了常見和斷見所導致的自苦行和欲樂行的衝突。因此, 無論是理論或實踐, 早期佛教都是「中道見」。誠如本書所要闡明的, 這種中道見貫穿早期佛教, 而且彰顯它的核心主題。

卡魯那陀沙 Y. Karunadasa (倫敦大學哲學博士、泰國摩訶蒙固大學名譽哲學博士、斯里蘭卡可拉尼耶大學名譽文學博士) 是可拉尼耶大學榮譽退休教授、該校巴利暨佛學研究所前所長。曾任倫敦大學亞非研究學院英聯邦研究院研究員(1974-1975)及客座教授(1993)、喀爾格里大學傑出沼田首席教授(2001)、多倫多大學東蓮覺苑客座教授(2008)、香港大學客座教授(2005-2015)。其著作包括《上座部阿毘達磨: 緣起法性的研究》和《佛教對物質的分析》。

HKU: CBS Publication Series

CBS Teaching Scholars

ABHIDHARMA DOCTRINES AND
CONTROVERSIES ON PERCEPTION
Bhikkhu KL Dhammajoti

THE BUDDHIST ANALYSIS OF MATTER
Y Karunadasa

BUDDHIST AND PALI STUDIES IN
HONOUR OF THE VENERABLE PROFESSOR
KAKKAPALLIYE ANURUDDHA
*Edited by KL Dhammajoti and
Y Karunadasa*

BUDDHIST ETHICS:
Reconciling Virtue and Happiness
Damien Keown

BUDDHIST MEDITATIVE PRAXIS:
Traditional Teachings & Modern
Applications
Edited by KL Dhammajoti

EARLY BUDDHIST TEACHINGS: The
Middle Position in Theory and Practice
Y Karunadasa

ENTRANCE INTO THE SUPREME DOCTRINE:
Skandhila's *Abhidharmāvatāra*
Bhikkhu KL Dhammajoti

A GUIDE TO THE STUDY OF PĀLI:
The Language of Theravāda Buddhism
Kākkāpalliye Anuruddha Thera

ILLUMINATING THE DHARMA: Buddhist
Studies in Honour of Venerable
Professor KL Dhammajoti
Edited by Toshiichi Endo

SARVĀSTIVĀDA ABHIDHARMA
Bhikkhu KL Dhammajoti

STUDIES IN PĀLI COMMENTARIAL
LITERATURE: Sources, Controversies
and Insights
Toshiichi Endo

THE THERAVĀDA ABHIDHAMMA:
Its Inquiry into the Nature of
Conditioned Reality
Y Karunadasa

Other Scholars

THE PATH TO FREEDOM:
Vimuttimaggā
Bhikkhu Nyanatusita (P.D.H. Prins)

THE STRUCTURE AND INTERPRETATION
OF EARLY PRAJÑĀPĀRAMITĀ:
An Analysis via Chiasmic Theory
Shi Hui Feng (Matthew Osborn)

Chinese Text Series

早期佛教: 中道觀的理論與實踐
卡魯那陀沙(*Y Karunadasa*)著
鄭振煌譯

梵文佛典導讀: 基礎語法指南
法光(*KL Dhammajoti*)著
惟善譯

EARLY BUDDHIST TEACHINGS
The Middle Position in Theory and Practice

早期佛教
中道觀的理論與實踐

卡魯那陀沙(Y Karunadasa) 著
鄭振煌 譯

香港大學佛學研究中心

Hong Kong

2022

Chinese Text

First Edition: Hong Kong, January 2022

English Text with Chinese Translation

First Edition: Hong Kong, 2021

English Text

First Edition: Hong Kong, 2013
Second Printing: Hong Kong, 2015
Third Printing: Hong Kong, 2018

Published in Hong Kong by
Centre of Buddhist Studies
The University of Hong Kong
2022

©Y. Karunadasa

All rights reserved. 版權所有

No part of this book may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photography, recording, reprint, for sale or by any information storage and retrieval system or technologies now known or later developed, without permission in writing from the publisher.

ISBN: 978-988-16844-5-5 (Chinese text, ebook)

ISBN: 978-988-16844-6-2 (Chinese text, paper back)

Printed in Hong Kong, China.

獻給我的雙親：
父母是梵天
出《如是語106經》

目錄

作者簡介	xi
譯者序	xiv
作者序	xvi
作者致謝詞	xviii
第一章 若干初步的觀察	1
宗教師身份的佛陀	
法是一種發現	
法是一種方便	
法的樞紐角色	
多角度呈現佛法的可能性	
了解巴利經典的準則	
了義：意義已經呈現的表達	
不了義：意義有待呈現的表達	
法性與以語言溝通法性的困難	
佛陀所說法的六種特徵	
自我經驗的權威性	
如何分辦法與非法	
第二章 佛教的起源	13
對於兩種相對世界觀的批判性回應	
佛教產生的思想背景	
宗教與唯物論	
二種長期存在的世界觀：精神常住論與物質斷滅論	
形而下我論與形而上我論	
自苦行與欲樂行	
八正道是「中道」	
緣起是「中論」	
佛教對於二種世界觀的批判	
佛教的出現：對於二種長期存在之世界觀的批判性回應	
第三章 緣起	22
緣起的定義	
緣起的範圍	
作為中論的緣起	
緣起為何不是宇宙起源論	
緣起的應用	
十二緣起	
緣起為何是「共緣共起」	

第四章	無我與推定的實我	31
	「我」的概念之各種版本	
	佛教的「無我」概念只是為了實用?	
	佛教的「無我」概念	
	「我」的概念起自何處	
	從另一個角度看「無我」	
	「我」的概念如何出現	
	「我」的概念為何根深蒂固	
	「無我」與「緣起」	
	「無我」與「空性」	
	推定的實我	
	對「實我」的批駁	
	佛教獨有的「無我論」	
	結語	
第五章	心的分析	45
	心最重要,也是核心	
	佛教分析心的三個基本原則	
	心的三個巴利名相	
	心與個體存在的蘊處界之三重分析	
	心與五蘊之分析	
	心與十二處之分析	
	心與十八界之分析	
	認知的過程	
	心一身的關係	
	識與名色的互緣互依	
	心一身互動	
第六章	人生的診斷	60
	苦是診斷人生的關鍵觀念	
	「苦」是「有為」的經驗	
	佛陀為何只說苦與苦滅	
	四聖諦及其漸進次第	
	外道論苦因	
	佛教對於苦的定義	
	人生有苦嗎?或人生本身就是苦?	
	執取五蘊如何導致苦	
	對於苦的四種反應	
	苦的難題與形而上的問題	
第七章	道德生活論	68
	正見與道德生活論	
	佛教道德生活論的三個基本原則	

目錄

業的定義：思	
業與道德評價的標準	
一切都由於過去業嗎？	
「自己的利益」和「別人的利益」的議題	
知識和覺察在道德生活實踐中的角色	
道德培養並非壓抑感官	
第八章 道德生活的實踐	82
八正道	
八正道只為僧尼而設？	
道支	
行道就是把道內化	
道德實踐的心理學基礎	
煩惱現行的三個層次	
戒定慧	
道德生活為何始於五戒？	
道德的準則	
道德生活實踐的「真實法」	
第九章 快樂的追求	90
快樂的追求：終極的追求	
佛教如何界定快樂：快樂與道德	
快樂就是心受自己控制	
快樂與正念	
毒害快樂的三毒	
瞋：最毒的毒	
慈：瞋毒的最佳解藥	
四梵住的快樂	
世間樂	
對在家人追求快樂的忠告	
家庭生活的快樂	
四個贏的策略	
快樂的層次	
至最高快樂之道	
最高快樂的追求：決定性的轉捩點	
什麼才是佛教的終極目標？	
答案：就是快樂	
第十章 涅槃：終極目標	102
作為第三聖諦的涅槃	
作為貪瞋癡之息滅的涅槃	
作為業之息滅的涅槃	
作為最高智慧的涅槃	
作為出世間法的涅槃	

目錄

作為唯一無為經驗的涅槃	
作為離行的涅槃	
作為無妄想的涅槃	
作為離我慢的涅槃經驗	
涅槃和滅盡定	
作為不死的涅槃	
慧解脫與心解脫	
二種涅槃	
證涅槃者的死後狀況	
第十一章 無記問	119
四種問題	
無記的意義	
無記問	
提出這十個問題的原因	
捨置十個問題的原因	
更廣泛的無記	
虛假的理論性觀點	
無記問之現代詮釋的檢討	
第十二章 佛教對有神論的態度	132
佛陀時代的有神論	
佛教認識論的論辯	
佛教道德觀念的論辯	
佛教基於惡存在的論辯	
高智慧是否應來自全知的神?	
梵我合一與樓梯喻	
神是不可言喻的無上光輝?	
愛上艷后的譬喻	
神是天界的有情	
論祈禱的徒勞	
神格不是萬有的本源	
結語	
附錄：佛教與宗教原教旨主義的議題	141
何謂宗教原教旨主義	
排他主義：原教旨主義的根本原因	
佛陀如何界定排他主義	
不管見解對錯，一有執著就有危險	
佛教如何看待「見」	
佛教與多元主義	
佛教的宇宙多元主義	
多元主義與佛的概念	
佛教的教義多元主義	

目錄

佛教的經典多元主義	
佛教的文化多元主義	
佛教的社會多元主義	
佛教的僧團多元主義	
人類的同一性與單一性：生物學論辯	
另一形式的生物學論辯	
馬鳴的生物學論辯	
基於民族和種姓的偏見	
佛教對其他宗教的態度	
四種宗教	
佛教意識形態心理學	
佛教如何超越其他宗教的觀點	
佛所說的法難道不也是一種見嗎？	
佛教之外有解脫/救渡嗎？	
佛教與包容主義	
宗教間的和諧	
法的征服：無上的征服	

略語	152
參考書目	154

作者簡介

卡魯那陀沙教授簡介

本書作者卡魯那陀沙博士，斯里蘭卡可拉尼耶大學(University of Kelaniya)巴利暨佛教研究榮譽退休教授，可能是當今世界上最年長而活躍的上座部佛教學者。在86歲的耄耋之年，他仍然擔任香港佛法中心客座教授，做他最熱愛的工作——對現代世界傳授佛陀慈悲和智慧的啟示。

1934年他出生於斯里蘭卡(當時稱為錫蘭)巴杜羅(Badulla)的阿檀匹提耶(Atampitiya)，在威里摩陀(Welimada)的中央學校(Central School)接受教育，1954年就讀錫蘭大學(匹羅底尼耶大學Peradeniya University前身)，主修巴利文，1958年以眾人艷羨的一級優異成績完成學士課程。他從學於巴利和佛教研究學界的翹楚，如馬拉瑟克羅(G.P. Malalasekera)、賈耶威克羅馬(N.A. Jayawickrama)、卡魯那羅涅(W.S. Karunaratne)、狄羅瑟克羅(Jotiya Dhirasekera，出家後法名達摩毘訶日Venerable Dhammavihari)諸教授。已故匹羅底尼耶大學哲學教授賈耶提雷柯(K.N. Jayatilleke)也是他成長期間的導師。

完成巴利文學位之後，1959年受聘為新成立的昆耶蘭可羅大學(Vidyalankara University，可拉尼耶大學前身)巴利文講師。次年獲得研究生助學金，就讀英國倫敦大學亞非研究學院(School of Oriental and African Studies, University of London)三年，在佛里曼教授(Professor Freedman)指導下榮獲哲學博士學位。研究領域是上座部佛教的色法分析，兼攻其他傳承的佛教。他的博士論文，1967年由斯里蘭卡政府文化部出版，書名《佛教的色法分析》(*Buddhist Analysis of Matter*)，是對這個主題的最扎實作品之一。牛津大學梵文榮譽柏頓教授(Emeritus Boden Professor of Sanskrit)龔布里奇(Richard Gombrich)為該書由美國智慧出版社(Wisdom Publishers)所出的再版(2020)撰寫前言，引用另一位佛教學巨擘孔茲(Edward Conze)的話形容該書「可能是睽睽未來一段時間的最後巨著」，並附加說：「毋庸置疑，同一評語今天仍可重說。」(這是半個世紀多之後啊!)本書一直是這個題目後無來者的權威之作，相關領域的學者從未有人嘗試置喙!

1965年卡魯那陀沙教授應聘可倫坡大學巴利暨佛教研究學系，直至1969年政府啟動高等教育改革計畫，巴利研究被併入匹羅底尼耶大學為止。幾乎時隔三十年後的1997年，可倫坡大學恢復巴利暨佛教研究學系，重新得到他的服務和指導，可謂福氣。

1969年，卡魯那陀沙教授回任可拉尼耶大學的巴利文教授，直至1999年以巴利暨佛教研究資深教授退休。他連任二屆可拉尼耶大學巴利暨佛教研究所所長(1986-1997)。他是把該研究所提升為國際佛教高等研究中心的主要推手。容我說一句私話，我是在這個研究所接觸卡魯那陀沙教授的，他在我獲得夏威夷大學的博士學位之後，立刻就聘用了我。雖然我沒有福報當他的直接學生，我從他身上學到的種種學術及生命智慧，實非筆墨所能形容，因此我視他為尊敬的老師。

除了大量的學術論文及上述《佛教的色法分析》之外，他已出版的著作包括《法的理論》(*The Dhamma Theory*, Buddhist Publication Society, Kandy 1996)、《上座部阿毘達磨：緣起法性的研究》(*The Theravāda Abhidhamma: Its Inquiry into the Nature of Conditioned Reality*, 香港大學佛學研究中心, 2010; 智慧出版社, 2019)、《早期佛教: 中道觀的理論與實踐》(*Early Buddhist Teachings: The Middle Position in Theory and Practice*, 香港大學佛學研中心, 2013)。

卡魯那陀沙教授已經榮膺許多國際學術要職。他是英聯邦研究院研究員(Commonwealth Academic Staff Fellow, 1974-1975)、倫敦大學亞非研究學院客座教授(SOAS, University of London, 1993)、加拿大喀爾格里大學傑出沼田首席教授(Distinguished Numata Chair Professor at University of Calgary, 2001)、多倫多大學東蓮覺苑客座教授(2008)、香港大學佛學研究中心廣正心嚴慈善金會客座教授(Ma Ma Charitable Foundation Visiting Professor at Centre of Buddhist Studies, the University of Hong Kong, 2004-2016)。他在香港大學已經培養出眾多國際佛教學者。此外，他也榮獲泰國摩訶蒙固大學(Mahamakut University)名譽博士學位、(服務逾三十年的)可拉尼耶大學名譽文學博士學位。

作者簡介

卡魯那陀沙教授從斯里蘭卡佛教研究會(Sri Lanka Association of Buddhist Studies, SLABS)成立時，即成為該會的榮譽會員。2013年該會於可倫坡舉辦第五屆國際會議，會中卡魯那陀沙教授應邀以〈佛教與宗教原教旨主義〉為題發表演說，講演辭收入本書附錄。這是教科書式的範例，呈現清晰的、有邏輯及有條理的思考，堪稱卡魯那陀沙教授的思想標誌。如果腦筋混沌是最嚴重的哲學罪惡，清晰就是哲學的主要美德，卡魯那陀沙教授可說是清晰的活典範。再次引用龔布里奇教授的話：「卡魯那陀沙教授最重要的資產是思想無比清晰，以及自然伴隨而來的表達天賦。」

卡魯那陀沙教授是一位謙謙君子，相形之下，上述各種成就均屬錦上添花。他的夫人瑪樂蒂(Malathi)是已故何提羅奇教授(Professor D.E. Hettiarachchi)——匹羅底尼耶大學僧伽羅文(Sinhala)教授及僧伽羅文辭典首任總編輯——的獨生女。他們育有一男一女，均已長大成人，各有專業。

這篇簡介，顯然無法完整地報告卡魯那陀沙教授的豐富學術生命。他在86歲的高齡，仍然「窮經安有息肩日」，啟發許多學者和莘莘學子皓首深廣神聖的佛學研究。我誠摯祝願這位偉大的學者壽比南山、健康安樂，持續奉獻他的智慧生命於「眾生的安樂與福祉」(*bahujanahitāya, bahujanasukhāya*)!

本文作者：提拉卡羅涅教授博士(Professor Asanga Tilakaratne, PhD)

曾任斯里蘭卡可倫坡大學佛學系巴利文暨佛教研究資深主席教授。現任印度比哈省拉惹吉那爛陀大學佛教學院哲學暨比較宗教教授。

2020年7月1日

譯者序

鄭振煌

教學與翻譯佛法是我生命的全部，之所以如此，絕非出於大願，完全是因緣使然。

在人類文化的發展過程中，翻譯扮演了非常重要的角色。透過翻譯，不同文化得以彼此認識，並融匯出新質素。佛教由印度而傳遍全球，除了它本身具有超時空的思想與功能之外，翻譯是首要的工程。佛法堪稱最精深的思想體系，使得翻譯難上加難。古時候的佛經翻譯，大都由皇家設立譯經院，廣邀天下高僧，集眾人之力完成。即便如此，曾經組織翻譯事業和考校譯本的東晉·道安尚有「五失本三不易」之嘆，提出梵經翻譯應特別注意的事項。其後，譯經道場的龍象多引為龜鑑，用以自誡。隋·彥琮著《辯正論》列舉八備十條作為譯經的規式；唐·玄奘也明示五種不翻；宋·贊寧更舉六例以求譯語的醇正。這些形成了中國佛經翻譯的理論。

以古鑑今，更顯佛書翻譯的難度，單打獨鬥不說，教觀解行兩缺，欲求作品的信達雅，何啻癡人說夢！雖然如此，我仍樂此不疲，因為我把翻譯當成「五分法身香」的薰習，每有「柳暗花明又一村」的豁然。

本書是學術性的著作，典出有據，論辯嚴謹，深入淺出，古語新說，廣引巴利經典，擅用現代思潮，視野宏闊豪邁，詮釋新穎別緻，把南傳佛教的精華發揮得淋漓盡致，令人嘆為觀止。漢傳、藏傳佛教徒每每鄙視南傳上座部佛教為小乘，實為坐井觀天，不值識者一哂。看了本書就可明白三個傳承的佛教不分軒輊，它們的核心思想，如緣起、無我、中道、涅槃、解脫、依法不依人、了義不了義、二諦、教觀、法身、慈悲喜捨、攝化眾生、自利利他等理念，都是相通的。若有不同，純是時空改變所做的不同詮釋，廣略有別，思想無差。法無高下，乘無大小，佛說皆善說，善說皆佛說。

感恩香港大學佛學研究中心主任廣興教授給我這個學習的機會，也衷心佩服作者的弘法熱誠與真知灼見。回首翻譯過程，峰迴路轉，法喜充滿。祝願有緣閱讀中文譯本者身心自在，不吝指正。

2020年7月3日謹識於中華維鬘學會

作者序

早期佛教的研究越來越受到重視，專著、章節、學術論文和百科全書詞條倍出。本書認為了解早期佛教的最佳途徑，是把它當成針對「精神常住論」(*sassatavāda*，以下簡稱「常見」)和「物質斷滅論」(*ucchedavāda*，以下簡稱為「斷見」)這二種衝突的世界觀所作的批判性回應。前者是形而上的「我論」，這種「我」有別於身體；後者是形而下的「我論」，這種「我」即是身體。誠如佛陀明確指出的，這二種理論一直存在於人類思想史。因此，很重要的是，我們應把早期佛教看成是「中道見」，它超越了這二種衝突的世界觀。如果緣起論被稱為「中論」，這是因為它超越了常見和斷見的衝突；如果八正道被稱為「中道」，這是因為它超越了常見和斷見所導致的自苦行和欲樂行的衝突。因此，無論是理論(緣起論)或實踐(八正道)，早期佛教都是「中道見」。

就早期佛教而言，「中道」既非調和，也非二個極端的妥協或集合。誠如佛陀本人所界定的，「中道」應理解為「離此二邊」(*ubho ante anupagamma*)。換言之，「中道」是超越二個極端的衝突。

此外，佛教的「中道」還超越許多其他邊見，包括一切有論(*sabbam atthi*)和一切無論(*sabbam natthi*)、一切一論(*sabbam ekattam*)和一切異論(*sabbam puthuttam*)、決定論(神的和業力的)和非決定論、自作因論(*sayam-kata*)和他作因論(*param-kata*)等。無論如何，本書將把這些極端都歸納為常見和斷見。

根據以上的說明，問題出現了：真理必然是「中道」，而非邊見，在邏輯上說得通嗎？在回答這個問題時，我們想說明二點：第一，早期佛教並未提到真理必須合乎「中道」；第二，如果佛教採取「中道觀」，不只是因為它是「中道」，而且因為它是「真理」。

接下來的問題是：我們如何把「中道觀」理解為真理？誠如前面所提過的，不管在精神或物質的層面，佛法都不主張「有我」。排除了精神或物質的「有我」論，佛法就變成了「中道觀」，再也不需要任何其他理由。「中道觀」明白指出：當其他人理所當然地把主體視為「實我」時，佛陀卻挑戰其真實性，他把主體和客體、能觀和所觀簡化為變遷的過程，當然他沒有否

認主體和客體的二元性。能所雙泯是神祕經驗的一部分，在佛陀的教法中，未佔一席之地。

我們相信只有把這種中道觀列入考慮，才能正確了解佛教誕生的原因，而且認識它的基本教義，例如緣起、無我、道德生活的理論和實踐、人生狀況的診斷、無記問、涅槃(佛教的終極目標)的理論和性質。誠如本書所說明的，這些佛教教義讓它遠離極端的常、斷世界觀。正是這種中道觀讓一切佛法雖然百家爭鳴而互不衝突，雖然所論不一而主題無二。

本書主要取材自巴利經藏。然而，在詮釋早期佛教的教法時，如有需要亦會參考後經典的註釋書。

卡魯那陀沙 (*Y. Karunadasa*)

2020年8月1日

於香港大學佛學研究中心

致謝詞

我非常感謝鄭振煌教授為原著做出精準翻譯，此舉必令本書得以廣泛流傳。我同樣感謝香港大學佛學研究中心主任廣興教授，執行整個計畫，使得此書成功出版。我要感謝現任教印度那爛陀大學的提拉卡羅涅教授 (Professor Asanga Tilakaratne)，他為我準備了一篇個人簡介。我同時感謝張倩兒女士和譚凌峰女士為中英文版本進行校對。我深深感謝我的學生，香港大學佛學研究中心助教麥奧颯女士為排版、校對及出版肩負重任。讓我對以上各位表達最深切的謝意。

卡魯那陀沙 (Y. Karunadasa)

2020年8月1日

第一章

若干初步的觀察

宗教師身份的佛陀

從早期佛典中的佛陀教義，我們發現有兩個值得注意的特點。第一，它們不被認為是「神啟說」。作為宗教的創立者，佛陀並不把他透過人的最大努力所得到的發現，歸於更高的來源——人格化的神或非人格化的神格。第二，佛陀的教法沒有被認為是舊有宗教的改革版，並非來自曾經盛行而後來被遺忘或誤解的教法。這兩個特點彰顯佛陀為他的教法負全責。¹

法是一種發現

了解佛陀教法的最好方式，是把它當作一種發現。因此，針對佛教教義最基礎的緣起學說，佛陀說：

如來出世或不出世，緣起法常住，諸法因緣生。如來發現它，了解它。發現、了解它後，予以指出、教導、說明、建立、開顯、分析、釐清，並說道：「且看！」²

¹ 龔布里奇：〈上座部傳統中過去佛的意義〉，收於《羅睺羅尊者紀念佛學論文集》。他更進一步說：「我們如果比較佛教和其他世界性宗教，就會對佛陀自覺而明確的原創性感到吃驚。」Richard Gombrich, “The Significance of Former Buddhas in the Theravadin Tradition”, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London, 1980, p. 62.

² 《相應部》，S. II 25: *uppādā vā Tathāgatānaṃ anuppādā vā Tathāgatānaṃ ʾhitā va sā dhātu dhammaṭṭhitatā dhammaniyaṃmatā idappaccayatā. Taṃ Tathāgato abhisambujjhati abhisameti; abhisambujjhivā abhisameti vā ācikkhati deseti pañāpeti paṭṭhāpeti vivarati vibhajati uttānikaroti passathā ti c’āha.*

法是一種方便

如果法是一種發現，它就扮演更凸出的樞紐角色。從佛教的觀點來看，此發現的真實性和有效性，遠比它的發現者（佛陀）來得重要。事實上，誠如佛典所記載的，佛陀本人說他依於法、尊崇法、恭敬法、以法為旗幟和標準、以法為主。³ 同樣重要的是，佛在般涅槃(*parinibbāna*)前幾天對侍者阿難(*Ānanda*)所說的話：「阿難！我滅度後，我所說所教的法與律，是汝等師。」⁴

法的樞紐角色

由於佛陀賦予法樞紐性的角色，他本人認為其他人也可以說法、闡釋法。佛典中有許多地方記載著佛陀讚嘆他的弟子演說佛法。⁵ 最擅長闡釋佛法的弟子中，既有出家眾，也有在家眾。其中佛陀所認可的弟子有比丘富樓那彌多羅尼子(*Puṇṇa Mantāniputta*)、比丘尼法授(*Dhammadinnā*)、優婆塞質多(*Citta*)和哈達伽(*Hatthaka*)。

佛陀甚至鼓勵弟子闡釋佛法。因此，佛告訴魔羅(*Māra*)他不般涅槃，除非他的比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾弟子「有智慧、能自調、有信心、離繫縛、有知識、護正法、如法行、正法行、端正行、解師教、了師教、能說法、能宣法、能立法、為人導師、演布經教、顯於句義；若有異論，能以正法而降伏之。」⁶

這裡有兩件事情值得我們注意：一是佛陀不但提到出家僧尼，也提到在家男女居士。二是佛陀希望弟子不僅能正確了解、傳布佛法，還要能以正法駁斥任何對於佛法的曲解。

早期佛典有一個非常重要的特色：它們本身就告訴我們教法是如何呈現的，而且應如何正確理解。在著名的《筏喻經》中，佛陀把他的教法比喻為筏，目的在渡過煩惱河，而非執著為教條。佛法只是工具，不是目的，因此只具有相對

³ 英譯《增支部》，GS. I 94.

⁴ 《長部》，D. II 15.

⁵ 《增支部》，A. BJE. I 46 ff.; 《中部·有明小經》(*Cūlavadda Sutta in M.*)記載，優婆夷毘舍佉(*Visākha*)將她與法授比丘尼所問答的一切告訴世尊。世尊說：「毘舍佉！法授比丘尼是賢者。毘舍佉！法授比丘尼是大慧者。毘舍佉！妳若以此義問我，我也將如法授比丘尼所說告訴妳。」

⁶ 英譯《中部》，MLDB. 882 (M. III 11).

1. 若干初步的觀察

的價值，其價值在於達成目的。我們發現中國佛教對於這個觀念，有一個非常美麗的說法：指月之指。我們如果只注意手指頭，就看不到月亮；同樣情形，如果不看手指頭，也見不到月亮。

從多角度呈現佛法的可能性

進一步延伸這個觀念，「法」可以從許多不同的角度，用許多不同的方式呈現。有一部經記載，佛陀的兩位弟子，一位是比丘，另一位是木匠，兩人對於「受」到底有幾種，爭論不休，一位說二種，另一位說三種。阿難就把這件事情向佛陀報告。佛陀說兩人都對，因為他們是從兩個不同角度來看問題。佛陀告訴阿難，他在說「法」時，不僅談到二或三種「受」，在不同場合更提到五、六、十八、三十六和一百零八種「受」。⁷

當時佛陀說了一句對詮釋佛法至關重要的話：「阿難！實如是，法是由予方便開示之。」⁸ 這裡傳達了一個清晰的訊息：只要合乎事實因此是真的，就不必把它當作聖歌或神咒般地以同樣方式重複。反之，真理必須從許多不同角度，以許多不同方式重複。這裡就像其他地方所顯示的，佛教避免絕對主義和教條主義：「法」沒有絕對的表達方式，也不可以把它當教條般地執著。

這裡還必須注意佛陀繼續說的話：當「法」以許多不同方式呈現時，千萬不可以死腦筋地執著某一種方式，並與抱持不同方式的人論爭。⁹

我們也可以從其他佛典中看到：「法」有許多不同的呈現方式。舉些例子：五蓋(*nīvaraṇa*)從另一個角度呈現是十蓋，七覺支(*bojjhaṅga*)從另一個角度呈現是十四覺支。¹⁰ 在同一尼柯耶中，我們發現入八正道之流的須陀洹(*sotāpanna*)，定義不只一個，而證涅槃(*nibbāna*)之道就有十一種。¹¹ 甚至連苦(*dukkha*)聖諦，如果從三個不同角度來談的話，就有三個正式的定義。¹²

⁷ 《中部·多受經》，M. I: Bahuvēdanīya-Sutta; 《相應部》，S. IV 424 f.

⁸ 同上。

⁹ 同上。

¹⁰ 《相應部》，S. BJE. V(1), 212 ff.

¹¹ 《相應部》，S. IV 359-361.

¹² 除了一般定義之外，我們還發現二個定義：1. 《相應部》：「諸比丘！何謂苦聖諦？五取蘊者是。」(S. BJE V-2, 276: *Katamañ ca bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ?*)

為什麼我們要舉這些例子? 其中有一個目的是: 只要考慮到這些和其他類似的例子, 我們就不會遽下定論說, 它們代表佛教思想發展史上的不同階段, 除非有明顯的反證。因此, 當我們碰到「法」有不同的呈現方式時, 應記住佛陀說過他以不同方式來呈現「法」。

了解巴利經典的準則

如果「法」可以從許多不同角度來呈現, 那是因為「法」並非「事物」(譯註: 事物的本身, 佛教術語稱為「義」), 而是「事物」之性質的描述。「法」是一種概念的(譯註: 佛教術語稱為「施設」、理論的模式, 透過一系列的主張來描述「事物」的性質。我們發現一本阿毘達磨概要書中就已經正式表達了這個觀念: 「不必超越概念(*paññatti*), 實相的性質就已經被表達了。(不壞假名而說實相)」¹³ 這裡所謂的「概念」(施設), 包含「名概念」(*nāma-paññatti*)和「義概念」(*attha-paññatti*)。¹⁴ 因此, 這句話的意思是「實相」(事物、義)的性質, 已經在概念的、理論的架構內, 以象徵性的語言媒介來表達了。

事實上, 表述「事物」的性質, 可能不只有一種概念或理論的模式。每一種模式是否有效, 完全看它能否把我們帶到目的地而定: 從繫縛到自由, 從無明到智慧, 從目前的煩惱到究竟的解脫。

如果「法」能夠以不同的概念模式來表達, 也就可以用不同的語言來詮釋。佛教沒有神聖的語言。當有人建議佛陀, 他應以雅語的梵文來說「法」時, 佛陀並不贊成, 他允許每個人依自己的語言來了解「法」。¹⁵ 可知, 「法」以及用來說明「法」的語言, 都只是達成目的之工具, 而非目的。

Pañcuppādanakkhandhā ti'ssa vacanīyaṃ). 2. 《相應部》: 「諸比丘! 何謂苦聖諦? 六根者是。」(S. BJE V-2, 278: *Katamañ ca bhikkhave dukkhaṃ ariya-saccaṃ? Cha ajjhattikāni āyatanāni ti'ssa vacanīyaṃ*). 個體存在既可以用五取蘊表示, 也可以用六根表示。因此, 「生命本身就是苦」(見第六章), 也可以說成: 苦就是五取蘊, 或苦就是六根。

¹³ 《斷癡論》, Mohavicchedani, 266: *Paññattim anattikamma – paramatto pakāsito*.

¹⁴ 《清淨道論註》, Vsm T. 225; 《勝義諦決擇論》, PV. v. 1066.

¹⁵ 《毘奈耶》, Vin. III 150.

了義:意義已經呈現的表達

不了義:意義有待呈現的表達

為了正確了解佛典所蘊涵的教義,佛典中還提到另一個重要的準則:「了義」(*nītattha*)經和「不了義」(*neyyattha*)經的區別。¹⁶前者可以從字面了解其意義,這是明顯而確定的;後者必須根據明顯而確定的義理加以詮釋。「了義」是哲學語言的表達方式,使用非個人化的專用術語,來帶出「義」(事物)的真正性質。「不了義」是使用日常談話中的世俗和溝通的術語,來表達佛教的道理。兩者的區別非常重要,如果忽略了,就會誤解佛陀的教導。因此,佛陀說:

任何人把了義經看成不了義經,或(反過來)把不了義經看成
了義經,都是誤解了世尊的話。¹⁷

為了瞭解上面這段話的涵義,就必須注意:佛教哲學是一種變遷過程的哲學。當其他哲學理所當然地認為主體有「我」時,佛陀卻挑戰真實的「我」的存在,他把主體和客體、觀者和被觀者簡化成變遷的過程。佛教的無常、無我、緣起等教義都表示:分析到最後,萬事萬物並沒有主體、實體和實質;只有依賴其他心理和物質現象而生起的心理和物質現象而已,它們的存在都沒有自存的本體為其基礎(譯註:有依空立、事待理成、果仗因生)。

因此,從佛教的觀點來看,被錯誤地實體化的諸法,以及被物化的客體,都只不過是概念的建構(名言施設)、邏輯性的抽象觀念、或沒有相應的客觀實體之純粹名稱。甚至連緣起法,就其抽象意義而言,誠如註釋書所闡明的,也是一種概念的建構,並無客觀的實體。在這一點上可以看出,不管如來出世或不出世,以「無明」為緣,就生起「行」;以「行」為緣,就生起「識」。因此,(十二)緣起支的發生,是一種客觀的發生。除了緣起支的客觀發生之外,並無獨立存在的抽象法則可以稱為「緣起」。因為某些佛教部派把緣起法「實體化」,所以才有這種註釋書的澄清。¹⁸

¹⁶ 《增支部》, A. II 60.

¹⁷ 同上。佛陀說,還有另外四種人歪曲誤解了他的教導:一、懷恨(*duṭṭho*)而被瞋恨所征服的人(*dosantaro*);二、有信仰(*saddho*)但誤解(*duggahitena*)「法」的人;三、佛陀未曾講過卻宣稱他講過的人;四、佛陀確曾講過卻宣稱他未曾講過的人。

¹⁸ 《論事義疏》, KvuA. 89-90: *Na sā [dhamma-niyāmatā = paṭiccasamuppādo] aññatra avijjādīhi visum ekā atthi. Avijjādīnaṃ pana paccayānaṃ yev' etaṃ nāmaṃ. Uppanne' pi hi Taihāgate anuppanne' pi avijjāto saṅkhārā sambhavanti, saṅkhārādīhi ca viññānādīni. ... 相反的觀點出自東山住部(Pubbaseliyas)和化地部(Mahīsāsakas),把緣起法「實體化」。依據《論事》, Kvu. 584 ff.:有些佛教部派主張「在色法、心法的本性中,有一個不變*

同樣情形也適用於無常(*anicca*)、苦(*dukkha*)、無我(*anatta*)三法印上。除了有情具有三法印的屬性之外，並沒有實體的三法印。例如，假設無常性是實體，就需要假設從屬的無常性來證成它的無常性。第二個無常性又需要它的從屬的無常性來證成它本身的無常性。如此推論的結果，必然具有註釋書所謂的不斷(*anupaccheda*)或無盡倒退(*anavatthāna*)。¹⁹

法性與以語言溝通法性的困難

佛教主張諸法無我，而語言的結構有時會令人誤解佛教對諸法的見解。因此以語言為媒介來描述它，一定會有困難。例如，佛教註釋書稱為「主格句」(*kattu-sādhana*)的主語—謂語句，就會引生錯誤的觀念：相應於文法上的主語，也有本體論上的主體。茲舉「識識」(*viññāṇaṃ vijānāti*)為例。這種定義把「無分別想像成有分別」(*abhede bheda-parikappanā*)，亦即有動作者與動作的分別。因此，以「主格句」為基礎的定義，只是世俗諦的名言施設，在勝義上是無效的。²⁰

因此，所有這些看似無錯的句子，如「我看」、「我的眼睛看」、「我用我的眼睛看」、「眼識看」，在勝義上是無效的。為什麼？因為它們都表示有動作者與動作的分別。如果要讓它們變成合理，我們必須用緣起的語言來改變措辭。在改變措辭之後，它們的意思都是「以眼根和色塵為緣，眼識生起。」

還有，「屬格語」(*sāmi-vacana*)的使用，如「彩虹的顏色」，也會產生「能依—所依」(*ādhāra-ādheya*)的分別，也就是體與性的分別。²¹ 佛教並不承認這種分別。

的實體，稱為『如』(thusness)。「如」是無為法。因此，色之外，另有「色色性」(*rūpassa rūpatā*)；受之外，另有「受受性」(*vedanāya vedanātā*)；想之外，另有「想想性」；行之外，另有「行行性」；識之外，另有「識識性」。

¹⁹ 《論事義疏》，KvuA. 135；《阿毘達磨義廣解》，Abhv. 288.

²⁰ 《阿毘達磨義廣解》，Abhv. 156.

²¹ 《清淨道論註》，Vsm T. 510。參見「屬格語」：「心的生起」(*cittasa uppāda*)被解釋為「它(心)生，所以說生。心正是心生。」(*uppajjati ti uppādo; cittaṃ eva uppādo cittuppādo*)。在「屬格語」中的二個名詞並非指二個不同的實體；它們是指同一個現象。另一方面，說一切有部師(Sarvāstivādins)主張如果承認「相」(*lakṣaṇa*，特徵)和「所相」(有此特徵者，*lakṣya*)之間沒有分別，則二者即是一個。例如，生和「所生」如果沒有不同，則「屬格語」的使用，如「顏色的生」，就不能成立，因為這表示二者是同一件事，如說「顏色的顏色」。世親阿闍梨指出：這種方式的詮釋，將導致無盡的問題。譬如，為了證成無我性(*anātmantva*)的觀念，就必須假定有一個獨立存在的實體稱為「無我」。為了證成數字、延展性、個體性、連接性、分離性、存在等觀念，就必須

1. 若干初步的觀察

這只是我們想像的產物。如果承認它，就會導致「我論」(*attavāda*)及「我論」延伸出來的種種觀念。

上面的觀察說明：語言的結構，並非全然等於「萬事萬物」的結構。隱藏在上述「了義語」和「不了義語」背後的，就是這種哲學觀念。此處請注意：如果因為了義語是正確的語言，所以我們只用了義語，那麼我們就無法把我們想溝通的意思跟別人溝通。世俗需要使用「我看見」、「我聽到」之類的表示法。聽者只要不因為這些話而想像有獨立的「行動者」，這些表示法就是有效的。

反之，誠如佛教註釋書所說的，如果為了符合真實的情況，我們就說「五蘊吃」(*khandhā bhujjanti*)、「五蘊走路」(*khandhā gacchanti*)而不說「某人吃」、「某人走路」，這種情況的結果就是「壞世俗」(*vohāra-bheda*)，導致有意義的溝通完全失靈。²² 因此，佛陀說法時，並沒有放棄語言的世俗用法。不過，在使用「人」之類的名相時，要讓讀者不被它們的表面涵義所誤導。²³ 作為傳播「法」的工具，語言絕對是必要的。不管如何，在語言的使用方面，佛陀對質多長者說了一句名言：「質多！這些是世間通用的名稱(*samaññā*)、語言(*nirutti*)、世俗的表達(*vohāra*)和施設(*paññatti*)。如來確實使用這些，但不被誤導。」²⁴ 既不執著語言，也不藐視語言，才是中庸之道。

上述二種陳述，如果能在適當語境中加以了解，都同樣是有效的。佛陀並不說哪一種語言比另一種語言高或低。

相反的，他說不能混淆這兩種陳述，因為它們必須在不同語境中理解。我們如果把一種陳述當另一種陳述來詮釋，那就大錯特錯了。

承認有一些獨立存在的實體跟它們有關。有多少生的事物，就有多少生。當我們要凸出某一個生時，就要使用「屬格語」，如「顏色的生」、「受的生」。然而，「顏色的生」與「生的顏色」並無不同；「受的生」與「生的受」也無二致。

²² 《相應部義疏》，SA. I 51.

²³ 《論事義疏》，KvuA. 103.

²⁴ 《長部》，D. I 202.

佛陀所說法的六種特徵

我們也發現早期佛典經常提到佛陀說的「法」有六個特徵:

1. 善說的 (*svākkhāta*)。
2. 自見的 (*sandiṭṭhika*)。
3. 即時的 (*akālika*)。
4. 來見的 (*ehi-passika*)。
5. 引導的 (*opāyika*)。
6. 智者各自證知的 (*paccattaṃ veditaṃ viññūhi*)。²⁵

第一, 法是善說的, 我們很容易就可以在佛陀的開示中看到這個特徵。此中, 不論是在佛陀所使用的語言或他所表達的觀念中, 我們都看不到密教或神秘的色彩。在早期佛典中, 我們看不到佛陀以(比語言還「雷響」的) 緘默來說法的例子。佛陀更說他沒有「老師的握拳」(*ācariya-muṭṭhi*),²⁶ 他不像有些老師把他們的教法分成密教和顯教。佛陀所教的法和律, 越闡揚越發亮, 不是藏起來才發亮。²⁷ 法不是菁英分子的專利品, 而是「為了眾人的利益和快樂而說」。

因此, 佛陀勸勉第一批證得阿羅漢果的六十位弟子弘揚法教, 「為了眾人的福祉, 為了眾人的快樂, 出於對世界的慈悲, 出於悲天憫人, 給予他們利益、福祉和快樂。你們不可以二人走同一條路。」²⁸ 在佛陀的時代或之前, 沒有任何充分證據提到其他宗教師有過宣教活動。因此, 佛教堪稱是世界上第一個有宣教活動的宗教。

法的第二、三、四個特性, 是把「法」當成可以此時此地親證的三個方式。

「自見的」:「法」是可以在此時此地親身驗證的。

「即時的」:「法」可以在當下理解, 不必回到過去或等待未來。

²⁵ 《長部》, D. II 217; 《相應部》, S. I 9; 《增支部》, A. I 158.

²⁶ 《長部》, D. II 100; 《相應部》, S. V 153; 《彌蘭王問經》, Mln. 144.

²⁷ 《增支部·三集》: *Tathāgata-ppavedito bhikkhave dhamma-vinayo vivaṇo virocāti, no paṭicchanno.*

²⁸ 《毘奈耶》, Vin. BJE. III 42.

1. 若干初步的觀察

「來見的」：「法」不是邀請我們來接受它的，而是在我們決定追隨「它」之前，來檢驗它。換言之，「法」不鼓勵我們基於盲目的信仰而接受它、追隨它。

「引導的」：只要修「法」，它就會把我們帶到證悟涅槃(*nibbāna*)的目標，完全解脫痛苦。

「智者各自證知的」：「法」需要智者直接和親自經驗體悟。「證知」是指透過智慧來了解，而不是透過累積記憶的知識來了解。

佛陀在他與跋陀羅迦聚落主(*Bhadrika the headman*)的談話中，詳細闡述了「法」的這些特性。跋陀羅迦想知道如何才能了解苦的生滅，佛陀就告訴他：

聚落主！如果我以過去為例子，來教你苦的生滅：「這是過去的苦。」你可能會產生迷惘和猶豫。如果我以未來為例子，來教你苦的生滅：「這是未來的苦。」你可能會產生迷惘和猶豫。反之，聚落主！我正坐在這裡，你也正坐在那裡，我將教你苦的生滅。

然後，佛陀就舉了許多例子對聚落主解釋：一切苦的生起，都以自我中心的欲望為因；苦的息滅，都以苦因(自我中心的欲望)的息滅為因。

佛陀叫聚落主用這個法則來觀察，他就此時此地見到了，他就立刻了解了，對於過去和未來的苦也了然於胸。²⁹

這裡我們看到了推理的(歸納的)知識，這種獲取知識的方法，是早期佛教認識論所承認的。³⁰ 透過自身的驗證，首先了解當下的苦和苦因，就可以推論(*nayam neti*)過去和未來的苦和苦因：

不管過去生起什麼樣的苦，一切都是來自欲望，都以欲望為源頭；因為欲望是苦的根。不管未來將生起什麼樣的苦，一切都將來自欲望，都以欲望為源頭；因為欲望是苦的根。³¹

²⁹ 英譯《相應部》，CDB 1348 ff (S. BJE. IV 590 ff).

³⁰ 《長部》，D. III 226; 《相應部》，S. II 58; 〈分別論〉，Vbh. 329.

³¹ 英譯《相應部》，CDB 1349.

這裡必須注意的是，誠如佛陀自己所宣稱的，佛陀的一切教法都關係二個主題：苦和苦的息滅。我們在代表佛陀教法精華的四聖諦中，就發現這二個主題。只要通達四聖諦，就可以證得眾苦的完全解脫。因此，佛陀和跋陀羅迦的對話就清楚顯示：四聖諦是可以在此時此地通達的，不必親證「再有」(*punabbhava*)的事實。³²當然，「再有」是佛陀教法的基本教義。不管如何，誠如上面所清楚顯示的，如果苦在過去(過去生)生起，如果苦將在未來(未來生)生起，完全都是因為自我中心的欲望；這個事實是可以在當下的此時此地了解和通達的，不必回到過去或推論未來。

自我經驗的權威性

佛陀和跋陀羅迦聚落主的對話凸顯：「法」的六個特徵，說明自我經驗的權威性。這一點我們也可以從《羯臘摩經》看得出來。此經記載，³³當佛陀拜訪一個名叫羈舍子(*Kesaputta*)的城鎮時，鎮上居民屬於羯臘摩人(*Kālāmas*)，他們告訴佛陀，不同教義的宗教師來到鎮上，教他們各種不同教法，各吹各調，彼此不同，因此他們「疑惑不解，這些人誰說的才對？」佛陀就告訴羯臘摩人：

羯臘摩人！是的，你們當然會有疑惑，因為你們對一件可疑的事情已經起了懷疑。

羯臘摩人！現在請注意：不要被報導、傳統、傳聞所左右；不要被宗教經典的權威、邏輯、推論所影響；不要只看外表；不要喜歡臆測；不要因為有可能性就輕易相信；不要因為「他是我的老師」就輕信。羯臘摩人！當你親自了解某些事是不善的、壞的，就應該放棄。……當你親自了解某些事是善的、好的，就應該接受和奉行。

佛陀接著告訴羯臘摩人如何判斷善惡、好壞：

「羯臘摩人！你認為生起貪念對一個人是好？是壞？」

「是壞。大師！」

³² 把 *punabbhava* 一詞廣泛地翻譯成「再生」是誤導。*Punabbhava* 的意思不是「再生」，而是「再有」：它是緣起(*paticca-samuppada*)的一個例子，不是有個實體從一生轉到另一生。「再生」的對應巴利文是 *punaruppatti*，在巴利藏或後世的註釋書中，都不曾出現過這個名詞。

³³ 《增支部》，A. BJE. I 336 ff.

1. 若干初步的觀察

「羯臘摩人！生起貪念、被貪念所征服、心失控的人，不會造成他長久的傷害和憂愁嗎？殺生、偷盜、邪淫、妄語和引導別人如此造惡的人，不會造成他長久的傷害和憂愁嗎？」

「會的。大師！」

佛陀也以瞋、癡為例，說服了羯臘摩人做壞事會帶來苦果。

佛陀接著告訴羯臘摩人，息滅貪瞋癡的人，對自己好，也對別人好。佛陀用這種方式說服了羯臘摩人做好事會帶來樂果。

若《羯臘摩經》從認識論的立場出發，探討何者不完全可靠，其結論必然是以各自證知(*paccattam veditabba*)來判準善惡的。

如何分辨法與非法

在結束本章之前，我們還要注意另一個問題：我們怎麼判定「法」？我們怎麼把「法」從「非法」區隔開來？

我們相信回答這個問題的最好方法，是從佛陀所說法的最終目標來探討。

誠如大家所熟知的，佛法的最終目標是涅槃(*nibbāna*)。涅槃可以從許多角度做不同描述，但最重要的定義是「息滅貪瞋癡」。³⁴ 貪瞋癡是一切不善的基本原因，因為一切惡業都可以追溯到貪瞋癡。因此，當三毒消除之後，一切不善也就息滅了。這裡我們必須記住的是：當貪瞋癡息滅之後，相應的善境界也就出現了；貪瞋癡的息滅，就是布施、慈悲、智慧的出現。³⁵

即使其他宗教徒也會同意一本佛典所說的：不可以有許多最終的目標(*puṭhu nīṭṭhā*)。只可以有一個最終的目標(*ekā nīṭṭhā*)當作最高的精神性，而最高的精神性不外乎息滅貪瞋癡，或呈現布施、慈悲、智慧。³⁶ 這就給了我們

³⁴ 第十章。

³⁵ 例如，當被提升至極致的無瞋成為積極要素時，其高尚品質與慈(*mettā*)心等齊。《阿毗達摩概要精解》，CMA. p. 86.

³⁶ 《中部》，M. I 65.

一個清晰的指標, 如何把「法」從「非法」區別開來: 凡是會導致息滅貪瞋癡的, 就是「法」; 反之就是「非法」。事實上, 若干佛典已經清楚記載這個標準。「法」和「非法」的判別標準, 就終極意義而言, 是實用性的, 而非僅止於文獻記載, 雖然佛教文獻確實有判別「法」和「非法」的標準。

第二章

佛教的起源

對於兩種相對世界觀的批判性回應

佛陀經常提到兩種相對世界觀，並把自己的教法看成超越這兩種世界觀。因此，佛陀對迦旃延(Kaccāna)說：

迦旃延！絕大多數人的世界觀是衝突的，不是認為存在，就是認為不存在。但是如果能以正智如實看到世界的起源，就不會認為它不存在；如果能以正智如實看到世界的壞滅，就不會認為它存在。「萬法存在」是一種邊見，「萬法不存在」是另一種邊見。如來離於二邊，說中道法¹

事實上，佛教一直針對這兩種世界觀做辯論，並且以駁斥它們來建立自己的世界觀。這可以說明為什麼大多數佛教教法都以批評存在和不存在的兩種理論來呈現，或做推論。這種特殊的脈絡，有時候是訴諸文字的，有時候是不言可喻的。因此，在佛教批判這兩種世界觀的架構下，我們不單需要了解佛教的起源，還需要了解其基本教義的意義。

這裡應該注意的是，存在和不存在的理論性觀點，有時稱為有見(*bhava-dīṭṭhi*)和無有見(*vibhava-dīṭṭhi*)，² 更多時候稱為常見(*sassatavāda*)和斷見(*ucchedavāda*)。³ 佛教如何看待這二種邊見？更重要的是，佛教為什麼把自己看成是針對這二種邊見所做的批判性回應？

¹ 英譯《相應部》，CDB, 544, 947.

² 《中部》，M. I 65.

³ 《長部》，D. I 13, III 108.《相應部》，S II 20, III 99.

佛教產生的思想背景

為了回答這個問題，我們至少需要約略檢視佛教出現的宗教和哲學背景。事實上，當時的流行思想，都已適當地反映在佛典中。巴利經藏的第一部經是《梵網經》，它從佛教觀點來評價六十二種宗教和哲學見解，後者被認為包括了一切有關「我」和世界的理論性臆測。這是佛陀親自給予若干名稱的唯一經典，其中有一個經名是「擊破理論性觀點的無上戰勝」。⁴

宗教與唯物論

這些理論性觀點，雖然五花八門，卻可以分成三大類。第一大類是宗教信仰，第二大類是為了直接反對宗教而出現的唯物論，第三大類是為了反對宗教信仰和唯物論而出現的多種懷疑論。

在第一大類的宗教信仰中，有二大主要運動：婆羅門教(Brahmanism)和沙門教(Samanism)。婆羅門教由古吠陀思想(Vedic thought)演變而成，包括傳統的宗教觀點和僅屬於少數精英分子的教理。反之，沙門教涵蓋廣泛的宗教理論和修行法門，它們的出現，若不是完全與婆羅門教無關，就是直接反對婆羅門教。婆羅門教的趨勢是偏向有神論、一元論和正統。沙門教的趨勢則是偏向無神論、多元論和異端。

二種長期存在的世界觀：精神常住論與物質斷滅論

儘管如此，婆羅門教和沙門教都有一個共同接受的基本觀念。根據佛典的記載，這個基本觀念就是「命異身異」(*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*)。⁵ 這個觀點主張二元論，一方面是精神的、常住的、永恆的形而上之我，另一方面是物質的、短暫的、形而下的身體。因此，一個人的真正本質，不是發現於會毀滅的形而下之身體，而是發現於永恆的形而上之我。這個觀點在佛典中稱為「常見」(*sassatavāda*)——我常住論。讓我們稱它為「形而上我論」，同時要注意一件事：

⁴ 《長部》，D. I 46: *Tasmā' iha tvam Ānanda imaṃ dhammapariyāyaṃ atthajālan' ti' pi naṃ dhārehi. dhammajālan' ti' pi naṃ dhārehi. Brahmajālan' ti' pi naṃ dhārehi. Diṭṭhijālan' ti' pi naṃ dhārehi. Anuttaro saṅgāmajijayo' ti' pi naṃ dhārehi ti.*

⁵ 《中部》，M. I 427, 486.

2. 佛教的起源

古往今來的一切宗教和哲學，只要有這種主張的，從佛教的觀點來說，都是不同版本的常見。

斷見的出現是為了直接反對一切宗教。它建立在認識論的立場上，認為覺知是知識的唯一合理途徑，因此它質疑神學理論和形而上理論的合理性，因為它們不屬於覺受經驗的範圍。在這種情況下，斷見不接受宗教對我的說法，而提出自己的版本。根據佛典的記載，斷見的主張是「命即是身」(*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*)。⁶

此處的重點不是我與身體的二元性，而是我即身體。因此，對斷見論者來說，「我是色法，是四大所組成的。」⁷ 一個人的真正本質，不能發現於難以捉摸的形而上原則，而只能發現於在經驗上可以觀察得到的身體。如果我即身，邏輯上必然是在死時，隨著身體的分解，我也就消滅了，不可能死後又存在。這就是為什麼佛典把這種我論稱為「斷見」——我斷滅論。讓我們稱它為「形而下我論」，同時要注意一件事：古往今來的一切唯物論，從佛教的觀點來說，都是不同版本的斷見。

在佛陀時代，提倡唯物論的哲學家，以阿耆多翅舍欽婆羅(Ajita Kesakambalin)最為典型。他說：

人是由地水火風四大所組成的。人死時，身體堅固的部分回復為地大，液體的部分回復為水大，溫熱的部分回復為火大，氣動的部分回復為風大，根進入空大。四個抬棺人，加上柩為第五，把他的屍體抬走；他們到達火化場之後，祭司念著頌詞，但他的骨頭就在那兒被燒成白灰，他的供品也燒成灰燼。念頌詞，愚蠢之至。人們說這麼做有利益，純粹是空口說白話，這是無意義的戲論。愚人和智者都一樣，在身體分解之後，就被切碎了，消失得無影無蹤，一死就什麼也沒有了。⁸

某些人認為唯物論不接受「我論」(*ātmavāda*)——對我的信仰。大體上這種說法是對的。但從佛教的觀點來看，這種說法不能成立。根據佛教對我論的理解，任何實體不論是物質的、心理的、精神的，只要變成「自我體認」的目標，都可以稱為靈魂或我(*ātman*)。這種「自我體認」的過程有三種方式：「這是我的」

⁶ 同上。

⁷ 《長部·梵網經》，D. I (Brahmajāla-sutta): *ayaṃ attā rūpī cātummahābhūṭiko*.

⁸ 英譯《中部》，DB. 73-74 (D. I 57).

(*etaṃ mama*)、「這是我」(*eso 'ham asmi*)、「這是我的我」(*eso me attā*)。⁹因為唯物論把身體當成「自我體認」的目標,所以它也是一種有我論。你也許會反駁說唯物論者所體認的自我,並非形而上的靈魂,而是經驗上可以觀察得到的、會毀滅的形而下身體。然而在佛教的語境中,重點不在「自我體認」的目標是常住的或無常的,而是「自我體認」這件事。

形而下我論與形而上我論

因此,佛教把常見和斷見都看成是不同版本的我論(我見)。常見是形而上的版本,斷見是形而下的版本,二者互相排斥。佛陀說:

比丘!世間有「有見」(常見)和「無有見」(斷見)二種觀點。任何沙門或婆羅門只要依於「有見」、採用「有見」、接受「有見」,就反對「無有見」。任何沙門或婆羅門只要依於「無有見」、採用「無有見」、接受「無有見」,就反對「有見」。¹⁰

自苦行與欲樂行

常見和自苦行(*attakilamathānuyoga*)有密切關聯。精神和身體的兩極性,表示二者是互相衝突的。在靈魂和身體之間,靈魂是被束縛的。什麼阻擋了靈魂的向上提升?那是身體的拉扯引力。因此,為了救贖靈魂,讓它永遠處於極樂的狀態中,就需要貶抑身體。這種觀念讓形形色色的禁慾和苦修找到理由,佛教稱它們為自苦行。¹¹「身體是我的束縛」這種觀念,很可能就是佛陀時代出現各種自苦行的原因。最好的例子就是耆那教(Jainism),提倡嚴厲的苦修,以解放靈魂。自苦行有不同的強度和可見度,端看每個宗教如何看待靈魂與身體的關係而定。無論如何,常見的理論基礎,讓它把自苦行當成解脫的工具。

另一方面,唯物論版本的我論,自然會駛向相對的方向,佛教稱為欲樂行

⁹ 《相應部》, S. III 49.

¹⁰ 英譯《中部》, MLDB. 160 (M. I 65).

¹¹ 《長部》, D. III 113; 《相應部》, S. IV 330.

2. 佛教的起源

(*kāmasukhallikānuyoga*)。¹² 因為唯物論者相信我就是身體，所以沒有理由為了未來難以把握的快樂，而犧牲當下的感官享受。

精神常住論(常見)和物質斷滅論(斷見)的極化思想，很可能替懷疑論的誕生奠下基礎。懷疑論也並非單一的思想運動，包含了不少宗派。

在佛陀的時代，最典型的懷疑論哲學家就是珊闍耶毘羅胙子(Saṅjaya Belaṭṭhiputta)。他自認可以用理性的辯論，來支持或反對任何臆測性的理論，譬如死後的存在論：¹³ 對於無法肯定的問題，最健康的態度是不做判斷。

不過，在印度文化中，懷疑論不一定純屬思想的領域。證據顯示有些人採取懷疑論的理由是：知識不僅不可能，而且還威脅道德的發展和救贖。¹⁴

如果常、斷二見的思想促成懷疑論的產生，很可能它們也是佛教出現的催化劑。事實上，佛陀在第一次說法的《轉法輪經》中，開宗明義就說：

比丘！此二極端，出家者不應行。一是低下、粗俗、世俗、卑賤、無益的欲樂行；一是痛苦、卑賤、無益的自苦行。比丘！如來捨彼兩邊，正覺中道，法眼淨，正智生，入三摩地，得神通力，智見清淨，取證涅槃。比丘！什麼是中道？中道即八正道：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。¹⁵

佛陀在本經中所提到的二種極端修行，正是常、斷二見的表現。如果佛陀的解脫之道稱為「中道」，那是因為遠離二見。從佛教的觀點看，「中」的意思並非二種極端的調和或妥協，而是「離此二邊」(*ubho ante anupagamma*)。¹⁶

¹² 同上。

¹³ 《長部·沙門果經》，D. Samaññaphala-Sutta.

¹⁴ 懷疑論的巴利文是 *amarāvikkhepikā*，意思是「像鰻魚般出沒不定」。鰻魚在水中不停地載浮載沉，因此很難抓到牠們。懷疑論者使用迴避性的表述，就像鰻魚一般。見《梵網經》提到以四種理由成立的四種懷疑論。

¹⁵ 《毘奈耶》，BJE. III 20 (PTS. Translation).

¹⁶ 同上。

遠離欲樂和自苦的二種極端修行, 即是遠離它們的理論背景——斷見和常見。下面我們將看到,¹⁷ 佛教透過緣起論而遠離精神的常見、物質的斷見。因此, 緣起論可以視為「中論」。

八正道是「中道」 緣起是「中論」

在早期佛典中, 「中」可以用在二種不同的語境: 「中道」是指八正道, 「中論」則是指緣起。所以, 佛教在理論和實修兩方面都是採取「中」的立場。

「中」既然有兩種不同意涵的用法, 就讓我們注意到佛教生起的思想背景。只有在常、斷二種邊見的脈絡中, 「中」的立場才變得有意義。前面已經說過, 佛教是針對它出現以前盛行的常、斷二見, 才提出「中」的立場。這個事實說明: 佛教出現前的宗教和哲學觀點, 如何成為佛教誕生的背景。但是, 佛教的出現, 既非精神常見, 也非物質斷見的直線發展, 而是對於這二種敵對立場所做的批判性回應。

佛教對於二種世界觀的批判

我們應該注意佛陀在評估「欲樂行」時所用的三個形容詞: 低下的(*hīna*)、粗俗的(*gamma*)、凡夫的(*pothujjanika*), 顯然沒有用在他對「自苦行」的評價。這表示精神常見雖然不能導向正確的目標, 卻也不會帶來道德生活的崩潰。精神常見不會顛覆人類社會的道德基礎。它承認人來自精神, 因此也承認道德的重要性。事實上, 依據佛陀的評斷, 一切宗教都是不同形式的業論(*kamma-vāda*), 因為它們都提倡道德生活是至高無上的。因此, 下文¹⁸ 將會提到佛陀並不說任何精神常見都是錯的, 只是「無安息的」(*anassāsika*)而已。¹⁹

另一方面, 欲樂行的唯物論, 主張以滿足感官享受為人生的終極目標。他們認為我們現在的存在是無因生的(*adhicca-samuppanna*), 其結論是人生苦短, 不管我們做甚麼, 都不必負任何道德責任。因此, 欲樂行的唯物論被佛陀評斷為「邪見」(*micchā-diṭṭhi*), 因為它不是修持任何宗教的基礎, 違論佛教。²⁰

¹⁷ 第三章。

¹⁸ 第十一章。

¹⁹ 《中部·普行者刪陀迦經》, Sandaka-sutta in Majjhima-nikāya.

²⁰ 同上。

2. 佛教的起源

佛陀在另外一部經說，如此評價極端的常、斷二見，既不是譏謗持有二見的人，也不是稱讚不持二見的人。表達意見時，若是對人不對事，才會產生譏謗和稱讚的情況。純粹說「法」的人，避免對人不對事。因此，佛陀說上面的引文只是表示：「持有常、斷二見，到不了正確的目標，所以不是正確的路。修持中道，到得了正確的目標，所以是正確的路。」²¹

佛教的出現：對於二種長期存在之世界觀的批判性回應

佛陀傳記勾勒了欲樂行和自苦行的衝突。如果悉達多太子的奢華生活代表一個極端，那麼出家自苦行就是另一個極端。他是放棄二種極端而覺悟的，證明中道才能解脫一切苦。

這裡應該注意的是，早期佛教對於理論性觀點的批判，還考慮到人們的心理動機，把心理傾向當成它們的誘發因素。換言之，我們的欲望和期待，左右了我們選擇信仰甚麼。根據佛教對於「常見心理學」的診斷，「有愛」(*bhava-taṇhā*，對於存在的貪愛)產生「常住我」的信仰，渴望自我能夠永遠存在。反之，根據佛教對於「斷見心理學」的診斷，「無有愛」(*vibhava-taṇhā*，對於非存在的貪愛)產生「短暫我」的信仰，渴望死時自我能夠完全斷滅。²² 如果前者是由於渴望永恆的生命，那麼後者便是由於渴望永恆的死亡。因為唯物論斷見否定死後存在的可能性，就會鼓勵人們過著沒有道德責任感的生活。它厭惡任何死後的存在，因為這隱含道德責任的可能性。唯物論者的這種心理抗拒，讓他們渴望死時的完全斷滅。

精神論和唯物論的衝突，不僅代表這二種長期存在之意識形態的衝突，還代表人類心理在二種根深蒂固的欲望之間來回擺盪。

這些一面倒的觀點，可能也來自「情緒」的原因，表現出人們對生命的基本態度。它們可能反映各種情緒：樂觀或悲觀、希望或失望、希望透過形而上的支持得到安全感、或希望百無禁忌的活在唯物論籠罩的世界中。隨著情緒需要的改變，每個人所抱持的常見或斷見可能會全面翻轉。

——向智比丘(Ven. Nyanaponika Thera)²³

²¹ 《中部》，M. III 232.

²² 《長部》，D. III 212, 216;《相應部》，S. V 432.

²³ 《向智比丘佛學論文集·法的見解》(*The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*), page 269.

我們的心智需要, 也會影響常見或斷見的盛行和擴散。

還有一種心智的根源: 推測和建立理論。

有些佛教心理學稱為「見行」(*ditthacarita*)人的思想家, 喜歡創造各種複雜的哲學體系, 彼此別出心裁, 做思想上的攻防。這種戲論所帶來的極大滿足感, 讓那些思想家更加堅持他們的理論。

——向智比丘(Ven. Nyanaponika Thera)²⁴

若佛教不贊成精神常見, 也就是不承認我們身內有靈魂或自我可以連結萬法本源的超越實體, 精神性的靈魂或自我將個體與所謂高階的形而上實體連接。因為佛教不承認靈魂觀念, 所以高階的形而上實體, 在佛教教義中無立足之地。佛教只承認感官經驗的世界, 也就是六根所經驗到的世界。²⁵ 這可能是佛教與其他持常見的宗教不同的地方, 它們相信永恆的靈魂和高階的實體, 不管這種高階實體被稱為人格化的上帝或非人格化的神格。

若佛教也不贊成唯物論斷見, 也就是不承認人只限於身體。所謂人的存在, 是連續不斷和互相交涉的身心現象, 既非無因生(*adhicca-samuppanna*), 也非斷滅(*uccheda*)。²⁶ 一如其他宗教, 佛教也承認來世和業定律(*kamma-niyāma*)。事實上, 每一個宗教都相信有今生來世和道德律, 儘管詮釋的方式不同。

在總結本章討論佛教以「中道」開宗之前, 還有一件很有趣的事值得注意: 「中」這個字, 也有地理上的涵義。佛教出現於當時北印度的「中土」(*majjhima-desa*), 而非其邊地(*paccanta-desa*)。

我們甚至還可以對「中」加上宇宙學的涵義。在佛教宇宙論的階層中, 我們人類就像中間層。人界之上有天界, 他們時時刻刻都沉溺於天樂中。人界之下有三途眾生, 他們非常愚癡, 全部時間都放在照顧食住的基本需要上。只有我們人類才具備修學佛陀教法的合適環境和必要資糧, 只有我們人類才能夠實現佛教的終極目標。

²⁴ 同上。

²⁵ 第三章。

²⁶ 《長部》, D. I 28; 《相應部》, S. II 223; 《增支部》, A. III 440.

2. 佛教的起源

因此, 無怪乎佛陀自己說: 諸比丘! 唯人間界, 諸天稱為善趣者。(*manussattaṃ kho, bhikkhu, devānaṃ sugati-gamana-saṅkhātaṃ*)。²⁷ 對佛教來說, 天堂不在天上, 而是在人類所居住的世界。

²⁷ 《如是語經》, Iti. 76.

第三章

緣起

緣起的定義

我們在前章提過，緣起被稱為中論，因為它超越精神常見和物質斷見的二元對立。依據佛陀的定義，緣起的抽象結構是：

此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。¹

這個定義顯示：諸法眾緣生，諸法眾緣滅。它清楚告訴我們因和果的基本關係。如果我們稱因為A，果為B，那麼就不能說B來自A，或B是A的演化；否則就要把「此有故彼有」改成「自此故彼有」。²

換言之，緣起論並非某種轉變說，後者主要與數論派(Sāṃkhya，音譯「僧佉」)哲學有關。依據數論派哲學，「果」以隱藏的、未顯現的形式存在於「因」中，透過轉變(*pariṇāma*)的過程而被呈現出來。因此，數論派認為因果的運作就是讓隱藏(*tirobhūta*)的事物顯現(*āvibhūta*)。

事實上，巴利佛典或上座部註釋書在解釋緣起時，從未使用過「轉變」義的 *pariṇāma* 一詞。當然，「轉變」一詞確曾在其他文脈中出現過；³可是在解釋緣起的文脈中，該詞顯然不會被使用過。有趣的是，佛典在描述改變的觀念時，用的詞不是「轉變」，而是「變異」(*vipariṇāma*)。因此，我們常常會說：「一切有為

¹ 《中部》，M. I 264；《自說》，Ud. 2.

² 《相應部》，S. II 26，解釋緣起有四個特性：如性(*tathatā*)、不異如性(*avitathatā*)、不異性(*anaññathatā*)、此緣性(*idappaccayatā*)。佛教註釋書詮釋這四個名相如下：「如性」謂生起這個或那個事件(法)的只有那些緣，不多也不少。「不異如性」謂眾緣和合時，即時產生事件(法)，沒有甚至一剎那的延誤。「不異性」謂因和果之間的必然關係，亦即與果不同的其他事件(法)不會因其他事件(法)或眾緣而生起。「此緣性」指特定的緣性，亦即現象(諸法)是依某些特定的緣而生起的，譬如老死的生起以「生」為緣。

³ 如「季節的轉變」(*utu-pariṇāma*)(《增支部》，A. II 87, III 131；《毘奈耶》，V. 110)；「食物的轉變」或「消化」(*sammā pariṇāmaṃ gacchati*)(《中部》，M. I 188；《相應部》，S. I 168；《增支部》，A. III 30)。

3. 緣起

法皆有變異(*vipariṇāma*)的性質。⁴ 另一個例子是「變異苦」(*vipariṇāma-dukkha*, 環境翻轉時所發生的苦)。⁵ 如果動詞 *pariṇāmeti* 的意思是變成「同品」, 那麼動詞 *vipariṇāmeti* 的意思就是變成「異品」(*aññathā hoti*)。⁶ 「變異」(*vipariṇāma*)一詞的重點是這種轉變「在轉變過程的背後, 無不變的實體」, 而不是「演化性的轉變」。

上座部註釋家很熟悉數論師的理論,⁷ 他們想把佛教的緣起論與數論派的主張分開。因此, 他們說, 依據佛教: (1) 「因沒有果的胎」, 換言之, 果不以隱藏的形式存在因中; (2) 「因不在果中」, 換言之, 因不以顯現的形式留在果中; (3) 「果中無因」, 換言之, 因不隱藏在果中。⁸ 這是否定轉變論的三個方式。

同一觀念可以用「無加行」(*abyāpāra*)一詞來表達, 它描述存在於因和果之間的關係。「無加行」的意思: 「緣有因果生, 緣無因果滅。」⁹ 這句話的重點就是說明並沒有什麼東西從因來到果, 亦即「因不加行果」。它彰顯了「緣起」並非建立在體和性的二分法上。

依據佛教的緣起觀, 因既非有自性的實體, 也非作用的主體。這表示佛教也不贊成「前彌曼差」(*Pūrva Mīmāṃsā*)派的力論(*śaktivāda*), 後者主張因具有產生果的力量(*śakti*)。巴利註釋書可能注意到這一點, 才會說「因沒有產生果的支配性(*vasavattitā*)」。¹⁰ 譬如, 在認知的過程中, 一切心所法, 如作意、想等, 都是依「心的定律」(*cittaniyāma*)而自然發生的, 在心相續的每一個階段, 都以前一個心識為條件, 並沒有一個實體從一個階段傳到另一個階段。¹¹

⁴ 《增支部》, A. II 177, III 32; 《毘奈耶》, V. 59; 《分別論》, Vbh. 379.

⁵ 《長部》, D. III 216.

⁶ 《相應部》, S. BJE. III 28.

⁷ 在巴利註釋書中, 「僧伽」稱為「迦毗羅師(Kāpilā)」是指數論派鼻祖迦毗羅(Kapila)的信徒, 也稱為「自性論師」(Pakativādino), 因為他們認為自性(梵: *prakṛti*, 巴: *pakati*)是物質界的第一因。

⁸ 《無礙解道義疏》, PsmA. 140; 《清淨道論註》, VsmT. 54.

⁹ 《清淨道論註》, Vism T. 301.

¹⁰ 同上, 138: *yathā-paccayaṃ pavattamānānaṃ sabhāva-dhammānaṃ natthi kā ci vasavattitā*.

¹¹ 《法集論義疏》, DhsA. 460.

緣起的範圍

現代佛教學術研究經常提到一個問題:緣起法的適用範圍到底有多大?它適用一切有情和無情世間嗎?或者適用範圍小一些?從佛教的角度來看,這個問題決定於佛教如何界定「世間」(*loka*)和「一切」(*sabba*)。因此,我們將引用巴利經典中的兩段話:

「世間,世間。」他們如此稱呼它。大師!何謂有世間?何謂有世間的概念?

對於三彌提比丘(Samiddhi)所提出的這個問題,佛陀回答:

三彌提!哪裡有眼根、色塵、眼識,以及眼識可覺知的東西,哪裡就有世間,哪裡就有世間的概念。哪裡有耳根……鼻根……舌根……身根……意根……,哪裡就有世間,哪裡就有世間的概念。¹²

佛陀的回答表示:覺知世間的存在,必須有六根、六塵、六識等三種現象。

因為我們一切的意識經驗來自十二處(六根和六塵),所以十二處也稱為構成「一切」的「基本資料」:

比丘!何謂「一切」?眼根和色塵,耳根和聲塵,鼻根和香塵,舌根和味塵,身根和觸塵,意根和法塵,合稱「一切」。這「一切」之外,別無「一切」。

比丘!若有人這麼說:「我否認如此的一切,我將宣說另外的一切。」那只是他自己的夸夸其言。如果他被問了,他將無法回答,他將碰到煩惱。為什麼?比丘!因為他沒有能力回答。¹³

因此,佛陀並不否認世間的客觀存在,他只是否認經驗範圍之外的世間。

換言之,早期佛教中的「世間」,是指與外在世間有關的「個體存在」。事實上,只有透過六根的活動,才能經驗和了解世間。身體感官(五根)所見、聞、嗅、嚐、觸的對象,以及各種心理功能,包括意識和潛意識的一切,就是我們所生

¹² 《相應部》, S. BJE. IV 88.

¹³ 英譯《相應部》, CDB. 140.

3. 緣起

活的世間。正是這個我們所經驗到的世間，包括知識和最廣義的所知對象，被佛教分析成幾個基本要素：五蘊、十二處、十八界。佛教試圖以緣起論解釋的，也正是這個世間。

作為中論的緣起

前面說過，緣起被稱為「中論」，因為它遠離精神常見和物質斷見的衝突。常見也稱為有見，斷見則是無有見。

另一組互相衝突的理論是「一切有」(*sabbam atthi*)和「一切無」(*sabbam natthi*)。¹⁴前者代表極端的實有論，主張萬事萬物都絕對存在；後者則是極端的虛無論，認為一切都不存在。依據緣起論，這不是「存在」或「不存在」的問題，而是「緣起」。

另一對觀點是「一切是一」(*sabbam ekattam*)和「一切是異」(*sabbam puthuttam*)。¹⁵前者是一元論，主張萬事萬物都可以化約為一個共同的基礎，某種「我」體；後者則是多元論，認為一切存在都可析解為獨立的實體，彼此不相連結，也不相依存。

佛教的確把個體存在分析為幾個因素，譬如五蘊、十二處、十八界。但是透過分析所得到的因素，並非分離的、獨立存在的實體，因為它們的生起決定於許多其他因素。眾多因素依緣起的法則而集成成一件事物。

分析，如果不附加集合，就是多元論。集合，如果不附加分析，就是一元論。我們發現佛教是並用二者的。這就產生了一種特殊的哲學觀點，漂亮地超越一元論和多元論的辯證對立。

緣起論所超越的另一對理論見解是自作論(*sayam-kata*)和他作論(*param-kata*)。¹⁶前者臆測作者即是受報者：A造了業，A本人受報；這是認為有一個不變的自體貫穿三世。後者則主張作者和受報者完全不同：A造了業，但由B受報。

¹⁴ 《相應部》，S. II 77.

¹⁵ 同上。

¹⁶ 同上，II 19.

當被問到何者為真時，佛陀並不贊同任何選項，因為他教導的是中道見。佛陀的立場是不一亦不異。如果作者和受報者是一，則造業和受報的過程將沒完沒了。我既是造業者又是受報者，則將「永遠被」(*sassataṃ etaṃ pareti*)繫縛。反之，如果造業者不是受報者，則道德行為的結果將「被斷滅」(*ucchedaṃ etaṃ pareti*)無餘；¹⁷ 這就無法建立業力和果報的因果關係。

從佛教的觀點看，僵硬的絕對一和絕對異，都無法合理解釋動態的、緣起緣滅的有流(*bhava-sota*)。《清淨道論》說得好：「於相續流中，不一亦不異。若是絕對的一，則沒有酪從牛乳形成；若是絕對的異，則酪不來自牛乳。一切緣起法，亦皆如是。」¹⁸

嚴格決定論和嚴格非決定論，代表另一對互相排斥的立場。嚴格決定論有二種：一、神決定論，一切自在化作因(*sabbaṃ issara-nimmāṇa-hetu*)；二、業決定論，一切宿作因(*sabbaṃ pubbekata-hetu*)。與此相對的是嚴格非決定論或偶然起源論。¹⁹ 佛教再次以緣起論遠離這二種邊見，詳情請見第七章〈道德生活論〉。

人類的經驗，來自自因生？他因生？亦自因生亦他因生？亦非自因生亦非他因生？對於這個問題，緣起論也提供了「中道見」。根據佛教的觀點，人類的各種經驗，無論苦或樂，既不是自因生，也不是他因生、自他共因生、非自他共因生或無因生(*adhicca-samuppanna*)，而是緣生(*paṭiccasamuppannaṃ*)。²⁰

緣起為何不是宇宙起源論

從前際論(*pubbanta-kappika*)和後際論(*aparanta-kappika*)這二種宇宙論也可領悟緣起「中道見」的另一面貌。²¹

佛陀認為宇宙沒有時間的起點。所以，對佛教而言，不會產生無因之第一因與宇宙終極宿命的問題。佛教的重心，不在宇宙的起源或終結，而在宇宙本身。因此，緣起論的目的，不在說明宇宙如何開始，也不在說明宇宙最終如何滅，而在顯示萬法如何發生。

¹⁷ 同上，II 20-21.

¹⁸ 《清淨道論》，639.

¹⁹ 《增支部》，A. III 440；《相應部》，S. II 22.

²⁰ 《相應部》，S. BJE. II 32.

²¹ 《長部》，D. I 31 ff.

緣起的應用

我們已經釐清抽象的緣起建構原則。至於它的具體應用，可以分成二類：一般的、特殊的。緣起一般的應用，包括意識的生起、認知過程、道德實踐等的因果解釋。緣起也可以用來了解社會演化。從佛教的觀點來看，社會脫序和個人痛苦一樣，最終都可歸咎於貪。下面幾章將有機會談到這個問題。

此處，我們把重點放在緣起的特殊應用。可以從十二緣起的模式看到，它說明個體在輪迴中的前因後果。前面提過，佛教認為個體存在就是因果鎖鏈的五取蘊。因此，我們也可以說：十二緣起的施設，是為了說明五取蘊的緣起。

五取蘊並非五種靜止的實體，而是個體存在的五種遷流面向，它們不斷在與外界互動。說它們存在是不正確的，說它們不存在也不對。緣起的萬法既不能界定為有(*atthitā*)，也不能界定為無(*natthitā*)，它們只是生滅相續而已。

十二緣起

緣無明(*avijjā*)而有行(*saṅkhāra*)

緣行而有識(*viññāṇa*)

緣識而有名色(*nāma-rūpa*)

緣名色而有六處(*saḷāyatana*)

緣六處而有觸(*phassa*)

緣觸而有受(*vedanā*)

緣受而有愛(*taṇhā*)

緣愛而有取(*upādāna*)

緣取而有有(*bhava*)

緣有而有生(*jāti*)

緣生而有老死、愁、悲、苦、憂、惱(*jarā-marāṇa-soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsa*)²²

²² 《相應部》，S. II 20-21.

緣起為何是「共緣共起」

在了解這個緣起的過程中,有一點很重要必須注意:誠如佛陀所說的,五取蘊是不可分離的,²³雖然它們顯然有別。因此,這句話的真義是五取蘊,或至少它們的主要部分,都出現在緣起的每一個階段中。既然如此,就引出了另一個問題:為什麼在每一個階段中,只提到一支當作緣,也只提到一支當作果?

上座部註釋書幫我們回答了這個問題,其中有三個觀察重點:

1. 緣起的意思:有多少緣和合就有多少果生起。
2. 生起的意思:一起而平等地生起,不是逐一前後生起。
3. 只有一支被提到作為另一支的緣,其目的在凸顯眾緣中最主要的緣,以之聯繫眾果中最重要之果。²⁴

這三個觀察等於說:眾緣生眾果。換言之,無緣不生果,單緣不生果,眾緣不生單果,眾緣生眾果。因此,嚴格說來,「緣」的意思是「共緣」;「起」的意思是「共起」。

我們從佛教註釋書所引用的這些觀察,完全符合上述佛所說的話:五取蘊是永遠不可分離的,因此它們是共同生起的。在緣起的每一個階段中,五取蘊都會出現。讓我們以第一支的無明為例,無明能夠完全脫離五取蘊而存在嗎?無明的存在,必須要有個體生命。依佛法來說,所謂個體生命,就是五取蘊。因此,在「緣無明而有行」中,「行」除了以「無明」為緣之外,還需要其他的緣。此中,「其他的緣」是指無明之外的五取蘊。如果只提「無明」,誠如佛教註釋書所說的:「那是為了要在眾緣中凸顯主要的緣。」

同樣情形,當「行以無明為緣而生起」時,與「行」共同生起的,還有其他現象,也就是五取蘊。如果只提「行」,誠如佛教註釋書所說的:「那是為了要在眾果中凸顯最重要的果。」這裡必須強調:十二支緣起中的其他支,也是如此。

²³ 同上, III 53.

²⁴ 《清淨道論》, Vsm. 596 ff.

3. 緣起

我們在上面所釐清的，可以回答現代學術界對「名色」(*nāma-rūpa*)所提出的一個重要問題。「名色」是十二緣起中的第三個被制約的緣起支，其中的「名」是指五種心所：受、想、思、觸、作意。現在產生了一個問題：如果「名」包括觸和受，為什麼還要在後面提到觸和受呢？觸、受分別是十二緣起中的第五、六個被制約的緣起支。重複提到觸和受，絕非是文本或其他原因的錯誤。這完全符合我們在上面所說的：在十二緣起的過程中，五取蘊都會在每一個階段出現。此中我們應該記住：「觸」生起時，不能是單獨生起的，而是必然與五取蘊一併生起的。如果只提到「觸」，那是為了凸顯它是眾果中最重要、最顯要的果。「受」也是如此。

現在我們可以比較瞭解在緣起過程中的十二支。佛陀說：

相信作者即是受者，……這是常見；相信作者不是受者，
……這是斷見。如來離於二邊，說中道法：無明緣行。²⁵

此中，無明是對苦、集、滅、道四諦的無明。²⁶ 這是對諸法實相的無知。一個人對四諦無明，就有如機器人，不知道他到底是誰？他的真正自由是什麼？雖然無明被列為第一支，但它不是第一因。「無明的起源不知[我們或許會這麼說]，在這之前沒有無明，現在無明才生起。不管如何，無明是依緣而生，這是可以知道的(*atha ca pana paññāyati idappaccayā avijjā*)」²⁷

誠如前面所說的，提出十二緣起的目的，既不在說明輪迴的絕對起源，也不在解釋輪迴的終極盡頭。因此，在列舉十二緣起的因果過程後，佛陀說：「比丘！如是知、如是見之後，你們還會追索諸法的前際……或諸法的後際嗎？」²⁸

緣無明而有行(動機)。行有善(*puñña*)、不善(*apuñña*)、無記(*āneñja*)三種，組成業(*kamma*)。我們要注意，即使善行的動機也是由無明所啟動的。因為一切「動機」都是出於自我利益或自我期待，所以並非自發性的善。緣行而有識(*viññāna*)，識指結生識，把這一世和下一世連結起來。這是在受孕時生起的第一個識。因為「識」的生起是「行」(動機)的結果，不是由三不善根(貪瞋癡)或三善根(不貪、不瞋、不癡)所啟動的，所以「識」屬於無記性。緣識而有名色(*nāma-rūpa*)，在「識」生起的同時，也生起「名色」。名是受、想、思、觸、作意五種遍行心所，色是

²⁵ 《相應部》，S. II 20-21.

²⁶ 同上，BJE. IV 480.

²⁷ 《增支部》，A. V 113.

²⁸ 《中部》，M. I 265.

有機物，名和色組成一個生命體。識和名色互緣，識緣名色的同時，名色也緣識。我們發現即使在受孕時，也有五取蘊，因為識和名色代表五取蘊的基本資料。識和名色的不可分關係，我們將於第五章〈心的分析〉詳細討論。

緣名色而有六處(*salāyatana*)，潛伏在名色的身心現象，逐漸發展為眼耳鼻舌身意六處。緣六處而有觸(*phassa*)，根塵識三和合曰觸。²⁹ 緣觸而有受(*vedanā*)，受是感覺某一個對境是可意的、不可意的、或無記的。緣受而有愛(*taṇhā*)，愛包括欲愛(*kāma-taṇhā*)、有愛(*bhava-taṇhā*)、無有愛(*vibhava-taṇhā*)三種。緣愛而有取(*upādāna*)，取有欲取(愛的加強形式)、見取(執著有關「我」及世界本質的形而上見解)、戒取(相信儀式和守戒可以解脫痛苦)、我論取(我執)四種。我們可以從中發現，愛不僅會帶來欲樂的執取，還會產生三種見解的執取：(a)形而上的見解，(b)有關儀式和守戒之效能的見解，(c)相信神我的見解。緣取而有有(*bhava*)：四取產生有動機的行為，成為(未來)有的緣。因為業會引致再生到三界，所以佛教註釋書把「有」分成業有(*kamma-bhava*)、生有(*uppatti-bhava*)二種。³⁰ 「業有」是指以前世的造業作為後世「生」(*jāti*)的條件，屬於主動的有。生有是再生到欲界、色界、無色界之一，屬於被動的有。最後，生緣老(*jarā*)、死(*maraṇa*)、愁(*soka*)、悲(*parideva*)、苦(*dukkha*)、憂(*domanassa*)、惱(*upāyāsa*)。

誠如前面所提過的，在十二緣起中，只有識(*viññāṇa*)和名色(*nāma-rūpa*)是互緣的。這表示在生死輪迴的整個過程中，一直都是識和名色的相互作用。因此，它們的互緣，構成輪迴的基本場域。依緣而生的相續，不論追溯到久遠的過去，或是應用到久遠的未來，情形都是如此。我們將在第五章〈心的分析〉中，討論其哲學意涵。

²⁹ 《相應部》，S. IV 68.

³⁰ 雖然巴利經沒有這種分法，但《分別論》(Vbh. 137)卻明文提到。

第四章

無我與推定的實我

「我」的概念之各種版本

「我」的概念有許多形式，譬如《奧義書》中的一元式，數論派(Sāṃkhya)和耆那教(Jainism)所主張的多元式，斷滅論(Ucchedavāda，如六師外道中的阿耆多翅舍欽婆羅)所說的唯物式。雖然有這麼多的有我論，但可以歸納為二大類：一是精神的、形而上的我；二是斷滅的、形而下的我。前者屬於二元論：我和身體是二元的。後者屬於同一論：我就是身體。佛教的無我論，基於對這二者的否定。因此，在有情的身心機制中，佛教既不承認有一個常住的、形而上的我，也不承認有一個短暫的、形而下的我。然而，吠檀多(Vedantic)學者，以及那些相信自古以來一切宗教必然主張有我論的人，卻不這麼想。從他們的觀點看，佛教相信有一個不即五蘊卻超越五蘊的「大我」。¹這就是本章標題中所說的「推定的實我」。此中我們要討論早期佛教的無我論，同時透過相關討論，檢驗實我的見解是否能夠成立。

佛教的「無我」概念只是為了實用？

若干現代佛教作品給人一種印象：佛陀拒絕有我論，純粹是為了實用，也就是為無我的倫理觀提供理性基礎。其論點是如果不主張有我，怎麼解釋我們可以圓滿和滅苦？佛陀對這個問題的答案是：正因為主張有我，不管是物質的我或精神的我，才使得圓滿和滅苦變成不可能：

¹ 譬如羅德克里斯南：《印度哲學》，S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I, London 1958 (reprint)；萊斯·大衛斯夫人：《印度心理學的誕生其在佛教中的發展》，Mrs Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and Its Development in Buddhism*, Luzac, London 1936；喬治·格林：《佛陀的教理》，George Grimm, *The Doctrine of the Buddha*, 2nd ed. tr. Bhikkhu Sīlācāra, Akademie Verlag, Berlin 1958；皮雷茲·雷蒙：《早期佛教中的我與無我》，J. Perez-Reimon, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, Mouto, The Hague 1980；何諾及古摩羅斯瓦米：《瞿曇佛的活潑思想》，I. B. Horner and A. K. Coomaraswamy, *The Living Thoughts of Gotama Buddha*, Cassel, London 1948；巴托阿關梨：《古代佛教中的梵我論》，K. Bhattacharya, *L'Atman Brahman dans le Bouddhisme Ancien*, École Française d'Extreme-Orient, Paris 1973。

的確，如果主張我與身體是一（物質斷滅論），就不可能有神聖的生命。如果主張我與身體是異（精神恆常論），也不可能有神聖的生命。如來離於二邊，說中道法。²

如果我與身體是一（絕對一體），就不可能過道德的生活。為什麼？如果身體與我是一，身體將完全決定起心動念。反之，如果我與身體是異（絕對不同），就沒有必要過道德的生活，因為我將永遠維持本來的清淨。

關於這一點，佛陀說，人的身心結構上即使有微塵般的常住，修梵行（*brahmacariya*）都無效。³ 意思是因為身心無常，所以梵行才能夠完全改變人格。這裡我們必須記住：只有無常，才有可能改變。

二種版本的我論，佛教都不接受，表示佛陀認為人格具有可塑性，因此可以令它改變。人格既可以提升到道德圓滿，也可以墮落到道德沉淪。以「我」的概念為基礎的強烈個性，不等於不屈不撓的心力。

佛教的「無我」概念

無我（*anatta*）法印往往與無常（*anicca*）、苦（*dukkha*）二法印並論。三法印是一切有情的特徵或共性。把無常看成常，把苦看成樂，把無我看成我，便是「想」的顛倒，「心」的顛倒，「見」的顛倒。⁴

佛法的基礎就是特別強調無常：「生者必滅。」⁵ 誠如一部佛經所強調的：「無一刻、無一瞬間、無一剎那，河川停止流動。」⁶ 這個譬喻用來說明「諸行無常，生滅相續。」

² 《相應部》，S. II, 156.

³ 《相應部》，S. III, 147.

⁴ 《增支部》，A. II 52; 《指導論》，Netti. 85.

⁵ 《毘奈耶》，V. I 33, 41, 57.

⁶ 《增支部》，A. IV 137.

4. 無我與推定的實我

有情的第一法印(邏輯上的第一,而非時間上的第一),必然會衍生其他二個法印:無常即苦(*yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ*),苦即無我(*yaṃ dukkhaṃ tad anattā*)。7 因此,苦必無我。

無我法印有時候是直接導自無常法印的:

如果有人把眼(即見)看成我,那是不能成立的,因為(從經驗中可以明顯得知)眼的生滅。對於生滅法,如果有人想「我的『我』方生方滅」,(這種想法)他自己也不接受。因此,不能把眼當成我,眼(或看)必是無我。(其他五根也是如此)8

讓我們再舉另一個例子。譬如,「受」可以當成「我」嗎?如果可以,那麼樂受變成苦受時,我們就必須承認我們的「我」已經改變了,即便還沒有完全消失。上面所舉的二個例子清楚顯示:從可以驗證的無常,得知無我。

從佛陀與薩遮迦(Saccaka)辯論有關「我」的概念的對話中,也可以看到無我的另一層面。薩遮迦主張就像種子或蔬菜依賴土地而生長和成熟,一個人不論做什麼好事或壞事,也都是完全依賴五蘊(*khandhas*)。因此,他的結論是五蘊構成一個人的「我」。

佛陀回應這個問題說:「當你主張五蘊構成你的『我』時,你能指揮它們嗎?你能控制它們而可以說:『讓我的五蘊這樣,讓我的五蘊不要這樣』嗎?」薩遮迦無法給予令人滿意的回答,就承認他在這件事情上錯得離譜。9

我們在其他不少經典中也發現類似講法:「譬如,如果身可以被當作『我』,那麼身就不會有苦;我們必須能夠這麼說:『讓我的身像這樣,讓我的身不要像那樣。』(而且實際做到)因為身是無我,所以就會有苦。」10

如果有什麼東西可以稱為我的「我」,那麼我必須能夠完全控制它,讓它照我的意思去做。如果有什麼東西確實是我的,那麼我必然能夠完全做主,對它享有主權。否則,我怎能說它是我的呢?這是佛教對於所有物的理解。因為我們無法完全掌控我們的物品,當它們變壞時,痛苦的是我們。因此,物品才是我們的主人。

7 《相應部》, S. I 188, II 53.

8 《中部》, M. III 282 (Tr. O. H. de A. Wijesekera, *Three Signata*).

9 《中部·薩遮迦小經》, Cūla-Saccaka-Sutta in M.

10 《相應部》, S. III 66.

在一本論書的注釋中,「無法控制」被界定為「無法自己支配」(*a-vasa-vattitā*)。¹¹ 依無常的眾緣而生起的萬法,無一可以自己支配。

事實上,從證得涅槃(*nibbāna*)的角度來說,「無法完全控制」正是無我的最重要定義;而涅槃在佛教中的意思是「究竟解脫」。然而,無我的這個意思,在後期的佛教思想宗派或現代佛教作品中,似乎沒有受到應有的重視。也許這就顯示佛教的重點已經從宗教實修轉為學術哲學了。

「我」的概念起自何處

依據佛教的了解,整個經驗世界都離不開色(*rūpa*)、受(*vedanā*)、想(*saññā*)、行(*saṃkhāra*)、識(*viññāna*)五蘊;因此,我們的一切經驗都可以透過它們來解釋。如果有任何「我」的概念,必然是建立在五蘊的一部份或全體之上。五蘊只是妄想有「我」的基礎而已,絕不能被當成「我」。為什麼?因為生起色蘊和其他四蘊的因和緣就是無我;既然如此,由無我的因和緣所生起的色蘊和其他四蘊怎麼可能是「我」呢?¹²

譬如,有人認為色是我,這種假設可以有四種方式:(1)色與我是一,(2)我擁有色,(3)色在我之中,(4)我在色之中。申論如下:

他如何說色是我?

這只不過像有人看到蠟燭的火焰是什麼顏色就說:「火焰是什麼,顏色就是什麼;顏色是什麼,火焰就是什麼。」

他如何說我擁有色?

這只不過像有人看到一棵樹有蔭就說:「這是樹,這是蔭;樹與蔭是異;由於有蔭,所以此樹擁有此蔭。」

他如何說色在我之中?

這只不過像有人嗅到花有香氣就說:「這是花,這是香氣;花與香氣是異;但香氣在花之中。」

¹¹ 《清淨道論註》, Vsm T. 138.

¹² 《相應部》, S. III 24; 參見《相應部》, S. IV 130, 141.

4. 無我與推定的實我

他如何說我在色之中？

這只不過像有人把寶石放在籃中就說：「這是寶石，這是籃子；寶石與籃子是異；但寶石在籃中。」¹³

其他四蘊也是如此。因此，五蘊與假設的我之間，總共有二十種可能關係。這是佛教解釋何謂「我見」的起源。

佛教提出無我論，目的就是為了對治有「我」的概念。息滅「我」的概念的途徑是反其道而行，也就是證明任何一蘊都不是我，讓「我」的概念不可能出現。這種反證的結論：構成經驗人格的五蘊，都不能當成「我」。

如果每一蘊都不是「我」，那麼五蘊合起來可以建構「我」的概念嗎？

此中我們必須記住：雖然佛教把眾生分析成五蘊，並不等於說五蘊合起來可以形成一個人，猶如一堆磚頭不等於一面牆。人是緣起的五取蘊(*pañca-upādānakkhandhā paṭiccasamuppannā*)之總稱。¹⁴ 諸法因緣生，所以因果相續、互依互存。事實上，有情被界定為「五取蘊的含攝(*saṅgha*)、集合(*sannipāta*)、合會(*samavāya*)」。¹⁵ 佛教不是否認「人」(*puggala*，「補特伽羅」，意譯「數取趣」)的概念，而是不承認人有不變的「我」。因此，只要不把人當成五蘊有機體之外的實體，或是常住的實質，或五蘊的行為主體，佛教並不否認人格的概念。人是依緣起法則和合的五蘊，恆轉如瀑流。

此中真正的重點，不是如何理解五蘊和合的性質是什麼，而是即使五蘊合成的整體也是遷滅無常。凡是遷滅無常的，必然無法加以控制，因此是無我。

¹³ 髻智比丘：〈上座部佛教的無我觀〉收錄於《三法印·無我》，(Ven. Ñāṇamoli Thera, 'Anattā: According to the Theravāda': *The Three Basic Facts of Existence*, III: *Egolessness (Anattā)*, p. 86; The Wheel Publication No. 202/203/204, Buddhist Publication Society, Kandy, 1984). 譯註：漢傳《雜阿含經》把第一句稱為「色是我」，把第二句稱為「色異我」，把第三、四句合稱「色與我相在」。

¹⁴ 《中部》，M. I 191.

¹⁵ 《中部》，M. I 191.

從另一個角度看「無我」

因為無我的意思是沒有內在本質和實質存在，所以無我的概念，也可以從佛教對於「食」的教法來了解。佛陀說：「一切有情依食而住(*sabbe sattā āhāraṭṭhitikā*)。」「食」在佛教中的定義，不僅指維持身體所需的飲食(*kabaḷīkāra-āhāra*，段食)，還指其他三種食：觸(*phassa*)食、思(*mano sañcetanā*)食、識(*viññāṇa*)食。¹⁶ 觸食有六種：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。我們的六根透過六觸而取食。可見色是眼食，可聞聲是耳食，可嗅香是鼻食，可嚐味是舌食，可觸觸是身食，可思法是意食。如果沒有這些觸食，我們的六根將因飢餓而無法運作。第三種食是思食，心理學稱為「意動」或「動機」。這是最有動力的食，亦即求生的意志。第四種食是識食，必須放在生死輪迴的(*samsāric*)脈絡中理解。誠如我們在前章所看到的，雖然「識」不會從前世移到後世，它卻是十二緣起中的一支。有情的輪迴主要是以「識」為食。

因此，有情的存在就是食的過程，滋養的過程：有情依四食而住。如果有情中有一個靜態的我，就不需要依賴四食讓它持續。有情猶如燃燒中的火，是變遷的過程，其中並沒有靜態的本體：火，如果不加燃料，就不可能繼續燃燒。

「我」的概念如何出現

佛陀說，「我」的概念並不會發生在「幼嫩的嬰兒上，他只有『我見』的習氣。」¹⁷

然而，「我見」的出現，可以追溯到認知外境的過程。在包含一系列認知事件的每一個認知動作中，自我意識的習氣甦醒並逐漸凝固，最後具體成形，稱為「妄想」(*papañca*)。自我意識一旦生起，就不能存在於虛無之中：它需要實體的支持，它需要具體的形式和內容。這時候，愚癡的凡夫就會把自我意識投射到五蘊之上，不管是一蘊或多蘊。這種認同的過程有三種形式：「這是我的」(*etaṃ mama*)，「這是我」(*eso' ham asmi*)，「這是我的我」(*eso me attā*)。第一種源自愛(*taṇhā*)，第二種源自慢(*māna*)，第三種源自見(*diṭṭhi*)。愛、慢、見就是自我意識的三個層面。¹⁸

¹⁶ 《長部》，D. III 228；《中部》，M. I 261.

¹⁷ 《中部》，M. I 433.

¹⁸ 《中部·密丸經》(Madhupiṇḍaka-Sutta of M.)。關於此題目，見那那難陀：《早期佛教思想的概念與真實》(Ven. K. Nāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*)。

在上述的認同過程中，「這是我」是「我慢」(*asmi-māna*)，「這是我的我」則是「我見」(*attavāda*)。

「我慢」在前反思的層次生起。有關它的生起，我們需要了解「想」(*saññā*) (譯註：即識別的意思)和「想像」(*maññanā*)這二種認知功能的區別。每當愚癡的凡夫「想」時，他也自動就「想像」。「想像」會把「我的習氣」加在「所想」上，因此他的「想」就自動被扭曲。這就讓「所想」與「我」產生關係，對「所想」有了「我的想法」。「我」與「所想」有四種關係：「我」與「所想」是一、「我」在「所想」中、「我」與「所想」是異、「所想」是「我的」。¹⁹

另一方面，「我見」在基本反思的層次生起，以「我慢」為條件。無論如何，「我慢」和「我見」都以「愛」為條件，都屬於把眾生繫縛在生死輪迴的十結之一。只有在入八正道之流(*sotāpatti*，須陀洹道)時，「我見」才會消失。另一方面，「我慢」會影響愚癡的凡夫，一直到證涅槃(*nibbāna*)為止。

「我」的概念為何根深蒂固

雖然「我見」有純粹心理的源頭，但它會被許多其他因素所加強和延續。其中之一是我們根深蒂固的「愛」，讓我們情感上執著一個恆常的「我」之信念：

有人抱持這種觀點：「這是我，這是世界；死後，我將常住、永恆、久遠、不變異、不腐朽。」然後他聽到如來或如來弟子教授正法，為除一切的見處、(有我)決意、纏和隨眠，為止靜一切「行」，為息滅一切輪迴依(*upadhi*)、為斷愛，為遠離、滅盡、涅槃。他這麼想：「我將斷滅！我將消失，我將不存在。」然後他悲傷、哀怨、捶胸、哭泣、絕望。²⁰

佛陀把恐懼(*paritassanā*)分成二種：一種是外匱乏(*bahiddhā asati*)所引起的恐懼，譬如沒有我們想要的物品；另一種是內匱乏(*ajjhattam asati*)所引起的恐懼，這就遠比前者微細和隱密。²¹ 相信有我的人，一聽到無我，就會產生

¹⁹ 如註13, p. 85, Ven. Nāṇamoli Thera, 'Anattā: According to the Theravāda': *The Three Basic Facts of Existence*, III: *Egolessness (Anattā)*, p. 86; The Wheel Publication No. 202/203/204, Buddhist Publication Society, Kandy, 1984.

²⁰ 如註13, pp. 90-91 (《中部》, M. I 136-137).

²¹ 《相應部》, S. II 60.

第二種恐懼。此不變的「我」之概念會給人身份、安全和確定的感覺。一旦聽到無我的正法，這個人就會悲傷、內心空虛——全然的失落感。

「無我」與「緣起」

對無我思想的理解，絕對不可以離開緣起。如果我們不從緣起談無我，而過分強調無我，就會淪為還原論。(譯註：還原論是一種現代哲學思想，認為複雜的系統、事物、現象可以通過將其化解為各部分之組合的方法，加以理解和描述。這會有見樹不見林的過失，故後現代哲學以整體論代之。)在佛陀的時代，有一位比丘聽完佛陀有關無我的開示後，心想：「所以色是無我，受、想、行、識也是無我。既然如此，無我的動作又將觸到什麼『我』呢？」後來佛陀責備他因為愚癡和貪愛而忽視了佛陀的緣起教法。²²

當我們結合無我和緣起這二個觀念時，就可以明白：現在之我以過去之我為緣。前一刻賦予了下一刻的條件，因此在整個過程中就有了因果相續。死時，最後識的品質，賦予了「結生識」生起的條件。沒有什麼被帶過去。然而，依於最後識，生起新識。

「無我」與「空性」

無我與緣起共同顯示了早期佛教對於空性的理解。有一次，阿難問佛：「世尊！常言：『世界空！世界空！』世尊！為什麼說『世界空』呢？」佛陀答道：「阿難！因為我和我所空，所以說『世界空』。」²³

《經集》(Suttanipāta)記載，佛陀教導摩迦拉奢(Mogharāja)比丘：「觀世界空(suññato lokam avekkhassu)。」²⁴ 前面提過，早期佛教把「世界」界定為經驗的世界，我們六根所經驗的世界。早期佛教把這個世界分為五蘊、十二處、十八界。如果世界是空，那麼構成世界的蘊處界，在邏輯上也必然是空。「空」和「無我」變成可以互用。「無我」者「空」，「空」者也必「無我」。

²² 《中部》，M. III 18.

²³ 《相應部》，S. IV 54.

²⁴ 《經集》，Sn. V. 1124.

4. 無我與推定的實我

佛陀的回答顯示：「空」不是另一個法印，它就是「無我」法印。

因此，從早期佛教的觀點來看，我們有充分理由把「諸法無我」(*sabbe dhammā anattā*)這個名句，改說成「諸法空」(*sabbe dhammā suññā*)。「諸法」(*sabbe dhammā*)不只涵蓋有為法(*saṅkhata*)，還包括無為法的涅槃(*nibbāna*)。²⁵ 因此，感官經驗的世界是空，出世間的無為法也是空。這表示無我法印或空性，甚至比無常的適用範圍更廣。佛教對於實有論的否定多透徹啊！

推定的實我

鑒於上面所討論的，現在該來檢驗「推定的實我」這個主題。確實有超越或總或分的五蘊之「我」嗎？在佛教而言，此陳述並不切題，因為從佛教如何解釋整體現象界的存有和從中解脫來看，根本不需要提出這個問題。

本章一開始就提到，特別提出這個問題的是現代吠檀多學者，以及那些相信自古以來一切宗教必然主張有我論的人。

他們的基本假設：當佛陀說五蘊無我時，並不等於沒有「實我」。這只是表示五蘊完全不能當作我們的實我，因為它們是無常的，是苦的源頭。他們辯論說，實我是在五蘊之外，只有超越虛假的、可經驗的我才能發現。要超越的假我是無常的、苦的、無實體的；要發現的實我則是常(*nicca*)的、樂(*sukha*)的、真「我」(*atta*)的。他們繼續辯論，如果一個人感到苦，那是因為他疏離了實我，所以依照他們的觀點，證「涅槃」(*nibbāna*)就是「積極地回歸實我」(譯註：意謂「不是無所得的寂滅無我」)。

持有這種理論的人們，經常引用婆蹉姓普行沙門(Vacchagotta)問佛是否有我的經文。每一次佛總是不回答。²⁶ 佛的保持緘默，他們有二種不同的解釋。有些人認為：佛陀不想以回答「無我」來「驚嚇心智怯懦的聽者。」²⁷ 其他人認為：「這段經文的合理結論是有我，雖然不是經驗得到的我。」²⁸

²⁵ 《增支部》，A. II 34: *Yāvata, bhikkhave, dhammā saṅkhatā vā asaṅkhatā vā virāgo tesam aggam akkhāyati yadidaṃ ... nirodho nibbānaṃ.*

²⁶ 《相應部·無記說相應·我是有經》，S. IV.

²⁷ 歐登堡：《佛陀：生平、教法與僧團》(H. Oldenberg, *Buddha, His Life, His Doctrine and His Order*), p.110.

²⁸ 羅德克里斯南：《印度哲學》(S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*), Vol. I, 676 ff.

事實上, 正確的立場, 可見於同一部經, 佛告訴阿難他決定保持緘默的原因:

阿難!當婆蹉姓普行沙門問:「有我嗎?」如果我回答:「有我。」我就是常見論者。如果我回答:「無我。」我又變成斷見論者。當婆蹉姓普行沙門問:「有我嗎?」如果我回答:「有我。」這符合諸法無我的知識嗎?

「不。世尊!」

如果我回答:「無我。」迷惑的婆蹉姓普行沙門就會變得更迷惑, 心想:「難不成我以前有我, 而現在無我了。」²⁹

如果從這段經文可以得到任何結論的話, 那就是佛教不贊同常見和斷見論者所承認的我, 而非佛陀相信有我。

最令人不解的是有些現代學者, 他們引用佛陀與婆蹉姓普行沙門的對話, 卻有意或無意地避開佛陀本人對阿難解釋, 為什麼他不回答婆蹉姓普行沙門關於是否有我的問題。

如果「實我」的理論可以成立, 就產生一個非常重要的問題: 為什麼佛陀對這件事情保持緘默。佛陀的教法, 並不是只對特定少數人說的密法。佛陀自己說他沒有老師的「緊握的拳」。³⁰

實我論也會引出另一個同等重要的問題: 為什麼上座部、大乘、金剛乘三個佛教傳統的任何宗派都沒有得出這一個結論? 這會導出最不可能的情況: 它們都誤解了佛陀的原始教法。

還有一點必須注意: 在佛教思想史上, 從未有任何宗派公開承認有我論。如果有一個任何宗派都護衛的理論, 那就是無我論。更有甚者, 每一個佛教宗派如果被批評抱持某種有我論, 都是非常敏感的。同時, 無庸諱言的, 某些佛教宗派可能發展出類似默認有我論的理論。譬如, 犢子部(Vātsīputrīyas)承認有某種類似常住的我, 與受、想、行、識四蘊既非一也非異。然而, 這裡有個重點: 他們強烈否認他們的理論屬於某種偽裝的有我論。不管他們如何抗議和否認, 他們仍然被其他宗派譏諷為「我輩中的外道」(antaścara-tīrthaka)。³¹

²⁹ 《相應部·無記說相應·我是有經》, S. IV.

³⁰ 同上, BJE. V (I) 278.

³¹ 《入菩薩行論》, Bodhicaryāvatāra, IX 60.

4. 無我與推定的實我

有關「推定的實我」這個議題，還必須檢驗佛教教義知識論和禪定(*jhāna*)經驗的兩個相關領域。

對「實我」的批駁

眾所周知，佛教承認既有不同方法可以獲得知識，也有不同層次的知識。除了以識(*viññāṇa*)和想(*saññā*)獲得的一般感官知識之外，佛教還談到更高層次的非感官知識，如證智(*abhiññā*)、遍知(*pariññā*)、般若(*paññā*)、悟(*aññā*)。至於獲得知識的方法，佛教認為不僅有感官知覺和歸納法，還有超感官知覺，讓人可以認知感官知識之外的事物。為了現時的目的，我們不需要詳細討論佛教如何了解知識的獲得方法和層次。這裡的重點：雖然佛教承認知識有不同的獲得方法和層次，但從未提過「超越經驗之我(假我)的常住實我(真我)成為此種知識的對象」。如果有什麼是更高層次知識認知的對象，那是五蘊(經驗個體)，而非超越五蘊的、難以捉摸的實我。事實上，所有佛教經典都提到五蘊是超感官知識的對象。³²

佛教禪定學承認通過高層次心的定及心一境性時會獲得某種經驗。問題是入定會不會瞥見平常所看不到的實我？禪定經驗可以解釋成與形而上本體的交融或吸納嗎？

誠如向智比丘(Ven. Nyanaponika Thera)所說的：

虔誠生喜，靈修生樂，如果誤解了這些冥想經驗，就很容易幻想並堅信有一個「我」、靈魂、神或任何其他形式的絕對本體。靈修者或神學家通常會把這種經驗解釋為神的顯靈、與神合一、個人實我的顯現。³³

從《不斷經》中舍利弗尊者分析禪定的內涵，可以看出佛教不以神秘或形而上的意義來解釋禪定經驗。每一禪的內容被一一列舉出來，沒有絲毫的神祕詮釋。最重要的是禪修者於每一禪中了知他在觀察心所法的生起：「他完全了知這些心所法的生、住、滅。然後他得到結論：它們無已而生(*ahutvā sambhonti*)，有已而了知(*hutvā paṭiventi*)。」經中更提到舍利弗尊者因為遍知

³² 《相應部》，Cf. S. III 81: *pañcakkhandhe abhiññeyya pariññeya*.

³³ 《佛教與神的觀念》(*Buddhism and the God-Idea*), BPS, Kandy, 12.

禪定經驗的內涵，所以對它們不親近、不排斥、不依止、不固著。不為其所縛，他因而得到有更高出離(*atthi uttariṃ nissaranan'ti pajānāti*)的結論。³⁴

這種禪定經驗的描述，建立了三個事實：一、它的內容可以完全被分析，毫無遺漏。二、禪修者可以完全覺知禪支的生滅。三、禪定本身並非究竟解脫，因為依據佛教，禪定經驗也是無常、苦、無我、有為(*saṅkhata*)、緣起(*paṭiccasamuppanna*)的。事實上，佛教完全知悉神學或形上學理論誤解了禪定經驗的可能性。這就是為什麼禪修者應該用無常、苦、無我三法印(*tilakkhaṇa*)來觀察禪定經驗的內容。³⁵

涅槃的經驗，是另一件我們必須考慮的事。它有提供證據讓人相信實我嗎？如來(Tathāgata)已證得涅槃，引用他對五蘊(*khandhas*)的立場，就能滿足我們現時的目的。以五蘊或不以五蘊都是無法了解如來的，前者表示如來不把自己當作五蘊之一，後者表示如來不認為自己是像實我一般的超越五蘊。二者都說明如來否認有我。³⁶

佛教獨有的「無我論」

從上面我們所觀察的，可以清楚得知：如果佛教有什麼獨有的理論，那就是「無我論」。事實上，佛教自始就知道：「無我論」不共任何其他當代宗教或哲學。《獅子吼小經》明確可見這一點。³⁷經中提到四取：欲取(*kāma-upādāna*)、見取(*diṭṭhi-upādāna*)、戒禁取(*silabbata-upādāna*)、我論取(*attavāda-upādāna*)。

本經接著說其他宗教師只了解四取中的若干取，頂多只教大家斷滅前三取。

他們不會教「我論取」，因為他們本身都不瞭解，這是四取中最微細、最難懂的取。上面已經清楚提過，無我論是佛陀獨有的發現，也是他不共其他宗教和哲學的教法。誠如髻智比丘(Venerable Bhikkhu Ñāṇamoli)所說的，本經命名

³⁴ 《中部·不斷經》，Anupada-Sutta in M.

³⁵ 向智比丘：《法的見地：向智比丘佛教文集》(Ven. Bhikkhu Nyanaponika, *The Vision of dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*), 295.

³⁶ 第十章。

³⁷ 《中部》，M. I 64 ff.

《獅子吼小經》，意在凸顯佛陀宣說無我論是「精神領域真正的獅子吼，大膽、如雷貫耳。」³⁸

至於佛教的其他理論，譬如無常、苦、業(*kamma*)、輪迴、因果等，我們發現佛教會提及其他宗教師的類似教法。然而，這裡最應該注意的是一談到無我論，佛教從未提及其他宗教。這也顯示佛陀時代的其他宗教師，沒有任何形式的無我論。

無我論是區分佛教與所有其他宗教的關鍵，也受到後期佛教思想學派的承認。經量部(*Sautrāntika*)大師稱友(*Yaśomitra*)十分確定地說全世界沒有其他老師講過無我論。³⁹ 上座部論師覺音(*Buddhaghosa*)也說無論諸佛出世不出世，無常和苦二法印早就為人所知；但無我法印除了佛，就沒有人知道，因為無我是唯佛能知見的。世尊有時以無常解釋無我，有時以苦解釋無我，有時以無常和苦解釋無我。為什麼？無常和苦都是明顯可知的，只有無我是不明顯的、看似費解的、難以說明的、難以描述的。⁴⁰

結語

無我論的詮釋雖然有某些不同，卻被一切佛教思想學派共同接受。因此，我們可以說它超越了佛教各宗派，把大家統一起來。

如果有什麼教法被佛教各宗派一致接受的話，那就是無我論。如果我們可以說有什麼教法超越佛教各宗派又把大家統一起來的話，那只是無我論。如果有什麼教法統一佛教各宗派，同時又能區分佛教與其他宗教、哲學的話，那又只是無我論。如果有什麼教法是佛教用來解釋一切推斷和理論觀點的心理起點，那還是無我論。

佛教「無我論」最重要的一點：它讓佛教不落入長期存在的精神常見和物質斷見。對於人格的觀念，無我論也提供一個新的面向，同時為無靈體的心理

³⁸ 髻智比丘：《佛說獅子吼小、大經》(Ven. Bhikkhu Ñāṇamoli, *The Lion's Roar: Two Discourses of the Buddha*), BPS, Kandy, 1993, p. 1.

³⁹ 《阿毘達磨俱舍論疏》，*Abhidharmakośavyākhyā*, 697.

⁴⁰ 《分別論義疏》，*VbhA.* 49-50.

學奠定基礎。誠如愛德華·孔茲(Edward Conze)所說的, 佛教堅持無我論是它對宗教思想的特殊貢獻。⁴¹

事實上, 佛教對哲學、心理學和倫理學的其他貢獻, 全都源自「無我論」。如果佛教哲學表明為什麼「我」的觀念是一個錯的假設, 那麼佛教心理學就說明了它如何形成; 如果佛教倫理學教導如何祛除它, 那麼佛教的終極目標——涅槃——便是在最終境界完全消滅它。

⁴¹ 孔茲:《佛教的本質與發展》(Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*), 18.

第五章

心的分析

心最重要，也是核心

世間依心導；
各處為其牽。
以心之一法，
一切所從屬。¹

此頌顯示佛教如何強調心的首要與核心地位。所謂心，是人類存在的基本事實，是構成我們意識經驗之思想、感受、認知的不斷變化的序列。然而，這裡有兩點最應該重視：一、正確掌握心被繫縛的性質；二、更重要的是，心有認知和提升到解脫自在的無限潛能。如果「繫縛」是指受自己的心控制，那麼「自在」就是讓心受自己控制。繫縛和自在，都決定於心。為了讓心從繫縛到自在，就必須修心；為了修心，就必須了解心。² 此中，我們發現佛教特別注重心理學的原因，以及為什麼佛教雖然是宗教，卻與心理學密切相關。

佛教分析心的三個基本原則

我們從巴利經典發現佛教分析心的三個基本原則：

第一、識的緣起，如一句名言所說：「沒有眾緣，就沒有識的生起。」³ 識並非住於心中而在不同場合現行的某種潛能，它也不是四處攀緣而沒有任何變化的靜態實體。識的生起依於二元：

¹ 英譯《相應部》，CDB. 130 (S. I 39).

² 向智比丘：《佛教禪修的核心(念處)》(Ven. Bhikkhu Nyanaponika, *The Heart of Buddhist Meditation (Satipaṭṭhāna)*), BPS. 1992, p. 3.

³ 《中部》，M. I 256.

此二元是什麼？以眼識為例，二元是指眼根和可見色，兩者都是無常、不斷改變和變成他者的。它們(根、塵)是短暫、易變的二元——無常、不斷改變和變成他者的。因此，眼識也是無常的。因為眼識依於無常的緣而生起，怎麼可能是恆常的？眼根、色塵、眼識三者的含攝(*saṅgati*)、集合(*sannipāta*)、合會(*samavāya*)，稱為觸；由觸生起的其它心理現象，也是無常的。⁴

如同兩根木頭相摩擦會生出火，識也會從根塵互動中生起。依眼、耳或其他感官生起的識，就以感官而命名為眼識、耳識等。⁵

因此，從佛教的觀點看，有識生起就是覺知到外境。當然，識的生起需要許多因素。不管如何，外境被認為是最重要的因素。所以，上座部佛教註釋書把識界定為能緣(*ārammaṇika*)。這個定義旨在駁斥識無所緣說(*nirāmbanavāda*)。⁶

早期佛教分析心的第二個基本原則是，識並非獨立存在的現象，而是與共同構成眾生的其他四蘊一起存在。因此，佛陀說：

比丘！雖然有人會說：「離色，離受，離想，離行，我可以讓
大家知道識的來與去、滅與再生、成長、增加和擴展。」
——那是不可能的。⁷

識雖然不能離開其他四蘊而單獨存在，卻可以與它們區別。正因為如此，我們才可能界定、描述識和其他四蘊。

早期佛教分析心的第三個基本原則是，識與名色(*nāma-rūpa*)是互依互緣的。「名」指五種心所法：受(*vedanā*)、想(*saññā*)、思(*cetanā*)、觸(*phassa*)、作意(*manasikāra*)。⁸它們是與每一種識俱起的五種任運生遍行心所。五遍行心所法屬於受、想、行三蘊。這種分類背後的觀念：了知外境的識，是不能作為單獨的緣生起，必須同時伴隨至少五個執行特殊工作的心所法。「名色」中的「色」，

⁴ 《相應部》，S. III 67-68 (三界智比丘英譯)。

⁵ 《中部》，M. I 259。

⁶ ADVṬ. p. 5: *cittaṃ ārammaṇikaṃ nāma.*; p. 4: *sati hi nissaya-samanantara-paccaye na vinā ārammaṇena cittaṃ uppajjati ti tassa tā lakkhaṇā vuttā. Etena nirāmbanavādimataṃ paṭikkhiṭtaṃ hoti.*

⁷ 英譯《相應部》，CDB. 890 (S. III 353)。

⁸ 《相應部》，S. II 3-4。

5. 心的分析

代表地、水、火、風四大(*mahābhūta*)及四大所造色(*upādā-rūpa*)。⁹它是指有機物，譬如組成眾生身的五色根。

早期佛教心理學的上述三個基本原則，共同摒棄了心理實體的觀念。除了這三個原則，在構成心相續的心理現象之下或之後，也沒有實體存在。嚴格說來，識既非能知者(主體)，也非產生認知的工具，而只是認知的過程。識不是一個存在的實體，而只是眾緣和合所發生的事件。它是一個動作，一個背後沒有演員的動作。此中強調：在識的背後，並沒有知覺的主體。識絕對不是「我」，也不是實我的外延。因此，佛陀說：

比丘！對無聞凡夫而言，把四大組成的身體當成「我」，好過把心當成「我」。為什麼？因為可見到四大組成的身體存在一年、二年、三年、四年、五年、十年、二十年、三十年、四十年、五十年、一百年或更久。但所謂「心」、「意」、「識」卻日夜不停地生滅變化。就像一隻猴子在森林裡晃來晃去，抓一根樹枝，放下，又抓另一根樹枝，再放下，更抓另一根樹枝；所謂「心」、「意」、「識」也是如此，日夜不停地生滅變化。¹⁰

心的三個巴利名相

我們發現在巴利經典中，「心」(*citta*)、「意」(*mano*)、「識」(*viññāna*)這三個名相，其意義都是我們所了解的心。它們常常被當作近義字使用，彼此重疊和互補。因此，有些經文說：「這是心，這是意，這是識。」¹¹ 別的經文也說：「所謂心、意或識。」¹² 無論如何，必須研究上下文，才能了解它們的極微細差別。

在這三個名相中，「識」(*viññāna*)的基礎含義似乎是指「基本的覺知」。因此，在「依於眼根和可見色，眼識生起」這句話中，識如我們在下面將看到的，眼識的意思是「唯見」。識的這個意思，也見於它與地大、水大、火大、風大、空大並用的識大中。¹³ 六大用來指經驗世界的最基本元素，從一本註釋書把它描

⁹ 同上。

¹⁰ 英譯《相應部》，CDB. 596.

¹¹ 《相應部》，S. II 95.

¹² 《長部》，D. I 21.

¹³ 《相應部》，S. II 248, III 231.

述為「個體存在的基本資料」就可以得到證明。¹⁴ 識根據這基本理解來運用，即可以說明為什麼它與心、意不同，從未與倫理上的善或惡連結。同時，相對於心和意，也沒有證據顯示識是修練和發展的對象。然而，當說明再有(再生)時，用的名相是識(譯註：十二緣起中的「無明緣行，行緣識」)，而非心或意。眾生生死輪迴的過程中，必須依四食來資益其現世身心和引生後有，四食中的識食，也與上述十二緣起的識具有相同意義。¹⁵ 不過，註釋書在提到死識和結生識時，用的卻是心，如死心(*cuti-citta*)和結生心(*paṭisandhi-citta*)。

「意」(*mano*)，常常用來指作為「感官」(根)作用的心。當「意」用作「感官」(根)的意思時，「意」就稱為意處(*manāyatana*)或眼界(*mano-dhātu*)。當個體分析成內外六處(*āyatana*)時，第六內處就稱為意處。當個體分析成十八界時，眼界代表作為意根的心。

「心」(*citta*)，常常用來指一般意義上的識，有時候指識，有時候指識加上相應的心所。在阿毘達磨藏(*Abhidhamma Piṭaka*)中的心(*citta*)，也是具有這二層意思。用在第一種意思的心是單數。用在第二種意思的心是單數或複數，因為識有許多種，決定於相應的心所。這足以解釋為什麼巴利經和阿毘達磨中的「心」(*citta*)，有時候是單數，有時候是複數。相較之下，誠如巴利聖典學會(PTS)《巴英辭典》所指出的，「識」(*viññāna*)和「意」(*mano*)在巴利經中，不以複數使用。而且，談到修行時，常常用的詞是「心」(*citta*)。¹⁶ 應該修練、發展、提升到究竟圓滿的是「心」(*citta*)。

心與個體存在的蘊處界之三重分析

心與五蘊之分析

爬梳早期佛教對於個體存在的分析，我們可以引出更多的心理學資料。其中最有名的是把個體分析成色、受、想、行、識五蘊。阿毘達磨把識稱為「心」(*citta*)，意思是「單純的覺知」，而受、想、行被稱為「心所」(*cetasika*)。「心」(*citta*)和「心所」(*cetasika*)的區別，並非阿毘達磨的發明。在一部佛經中，我們讀到想

¹⁴ 《阿毘達磨俱舍論》：根本眾生事(*mūla-sattva-dravya*)。

¹⁵ 《長部》，D. III 211；《增支部》，A. V 50。

¹⁶ 《法句經》36：「智者防護心，心獲得安樂。」Dhp. v. 36: *Cittaṃ rakkhetha medhāvī, cittaṃ guttaṃ sukhāvahaṃ.*

5. 心的分析

和受是心所法(*cetasikā dhammā*), 繫屬於心(*citta-paṭibaddhā*)。17 這表示要了解或覺知某件事物, 絕對不能單靠識本身; 必須要立刻連結心所, 譬如受, 才能在認知的動作中, 執行更特殊的工作。

受蘊代表吾人心理經驗的情感層面, 以觸為近緣, 因為觸的意思是「識立即降到所緣上」。

如果不被認知的所緣影響, 就不可能有任何認知行為。受的情感基調有樂、苦或捨, 決定於識對認知所緣的反應。捨受是樂受和苦受的分隔線, 並不是捨心(*tatramajjhataṭā*)。捨心不是受, 而是更高層次的心智狀態, 屬於行蘊。18

受也被當成根(*indriya*), 意思是「一個現象能控制與它相關的其他現象」。如果受解釋為根, 則三受(樂、苦、捨)變成五受。三受中的樂受細分為二: 樂(*sukha*)和喜(*somanassa*)。同樣情形, 三受中的苦受也細分為二: 苦(*dukkha*)和憂(*domanassa*)。樂和苦是身受, 喜和憂是心受。不苦不樂的受, 稱為捨(*upekkhā*)根。

五蘊中的第三蘊是想。想與受的關係可從下面這句話看得出來:「受是什麼, 想就是什麼。」19 想的意思: 認知出現在五色根門或意門的所緣。「認知什麼? 認知藍色是藍色、黃色是黃色等等。」20 我們的感官一受到刺激, 就會連結到過去經驗, 從而認識它, 這種能力稱為想。有一部註釋書把想做了二個比喻: 一、木匠認出一塊木頭, 因為他看到他上面所做的記號。二、我們認出某個人, 因為我們注意到他額頭上的宗派記號。21 因此, 我們可以這麼說: 巴利文的「*saññā*」不只是「想」, 還指符號、標誌或記號。

向智比丘(Ven. Nyanponika)注意到: 想的功能, 在記憶的生起上, 扮演主要的角色。巴利經或阿毘達磨沒有把記憶列為心所。這可能是因為記憶「是一種複雜的過程, 無法用一個心所來涵蓋。記憶連結過去, 大體上是認知的功能。然而, 在許多與認知行為有關的心所中, 想(*saññā*)在複雜的過程中扮演著開始的角色。因此, 想(*saññā*)必須解釋為認知和認識。」22

17 《中部·有明小經》。

18 《法集論》, Dhs. 2.

19 《中部》, M. I 112.

20 《中部·有明大經》。

21 《法集論義疏》, DhsA. 110-111.

22 《阿毘達磨研究》, 附錄2, 119 ff.

接下來談第四蘊:行(*sankhāra*)。比起受、想二蘊,行蘊可要複雜得多了。在不同文脈中的行,意義繁多,但這裡我們只談個體存在的行。行代表人格中最有動力和建設性的部分。標準的定義如下:

造作所作色為色性;
造作所作受為受性;
造作所作想為想性;
造作所作行為行性;
造作所作識為識性。
造作所作, ...
故名為行。²³

此中,「造作所作」應依「烤餅」這句話來了解。雖然餅是已經烤好的食物,但我們還是說「烤餅」。以上的定義應該表示:雖然行是五蘊之一,但行的不只是其他四蘊,還有行蘊本身。從佛教的角度來看,上面這句話明顯指出:個體的存在,是基於三種自我體認的過程:這是我的、這是我、這是我的自我。這正是為什麼我們將在第十章〈涅槃〉看到涅槃的定義是:息滅貪、瞋、癡的離行(*vi-samkhāra*)。

第五蘊是識,意思是「單純的覺知」。雖然是單純的覺知,卻不能單獨生起,前面提過,它至少必須伴隨五遍行心所:受、想、思、觸、作意。如果五遍行心所與五蘊關聯,前二心所代表受蘊、想蘊,後三心所代表行蘊。這裡必須說明為什麼這五種心所是識必不可少的相應心所?我們已經討論受和想在認知行為中所扮演的角色,因此這裡只需說明思、觸、作意三種心所的角色。

思是最具動力的心所法,它是認知的意動或動機面向。它的性質和強度不一,取決於吾人在經驗外境時的受或情感模式。如果是可意境所引起的樂受,就會決定想擁有該境物。如果是不可意境所引起的苦受,就會決定排拒該境物。如果是既非可意境也非不可意境所引起的不苦不樂受,就會出現猶豫不決。

觸的意思:感官或心的印象。它是根(感官)、塵(感官的對象)、識(感官的覺知)三者的關係性。有時候,它被巧妙地界定為這三緣的「含攝、集合、合會」。²⁴根、塵、識三者和合所成的觸,可分眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸六種。

²³ 《相應部》, S. BJE. III 150.

²⁴ 《增支部》, A. II 157; 《彌蘭王問經》, 61.

5. 心的分析

這六觸又可以進一步分為有對觸(*pañigha-samphassa*)、增語觸(*adhivacana-samphassa*)二種。「有對」適用於五色根，因為它們會碰撞同屬色法的五塵。所以，有對觸是以觸生起的所依五色根來命名。「增語觸」是意觸的另一個名稱。可是意觸為什麼稱為「增語觸」？

對於這個問題，巴利註釋書似乎沒有給予清晰的答案，反而可以從梵文註釋書得到滿意的解釋。這裡的「增語」(*adhivacana*)一詞，是名的另一個表示法：「增語謂名，名是意觸所緣，長境故，偏就此名增語觸。」事實上，經文說：「眼識但能了青(*nīlaṃ vijānāti*)，不了此是青。意識了青(*nīlaṃ vijānāti*)，(亦)了此是青(*nīlaṃ iti ca vijānāti*)。」²⁵

「有說：意識語為增上，方於境轉。五識不然。是故意識獨名增語，與此相應名增語觸。故有對觸名從所依，增語觸名就相應立。」²⁶

兩種解釋都顯示語言和意識的緊密關係。如果意識認知藍色為「這是藍色」，在認知所緣的動作中，就包含了某種判斷和語言的運用——在微細層次上以言語表述出來。換言之，以上的說明表示：在以五色根為所依而生起的五觸中，語言扮演不了任何角色。

最後一個心所是作意(*manasikāra*)，這裡的意思是「注意到所緣」。沒有這個心所，任何的認知行動都生不起來。任何的認知行動生起，必須具足三個緣：一是感官正常，換言之，必須有眼、耳、鼻、舌、身五色根。二是外境必須在五色根的認知範圍內。三是適當的注意所緣。三緣如果不具足，就不可能有認知。²⁷

²⁵ 《阿毘達磨俱舍論疏》，AKvy. 305: *adhyucyate'nenety adhvacaanam. vān nānmi pravartate. nāmārthaṃ dyotayātīty adhvacaanam nāma* |. 《阿毘達磨俱舍論》AKB. 244: *manaḥsaṃsparśaḥ śaṣṭhaḥ so'dhvacaanasamsparsa ity ucyate | kiṃ kāraṇaṃ adhvacaanam ucyate nāma | tat kilāsyādhikamāmbanāmayo'dhvacaana'samsparsa iti | yathoktaṃ 'cakṣur-vijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlaṃ manovijñānena nīlaṃ vijānāti nīlaṃ iti ca vijānāti' ti* |.

²⁶ 《阿毘達磨俱舍論》，AKB. 244: *apare punar āhuḥ | vacanam adhikṛtyārthesu manovijñānasya pravṛttir na pañcānām | atas tad evādhvacaanam | tena samprayuktaḥ sparśo'dhvacaanasamsparsar ity eka āśrayaprabhāvito dviītyaḥ samprayoga-prabhāvitaḥ* |.

²⁷ 《中部》，M. I 190.

心與十二處之分析

個體存在的第二種分析法是十二處，包括六內處和六外處。六內處是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。六外處是六內處所對應的色、聲、香、味、觸、法六塵。在這種分析中，意處(*manāyatana*)代表意根，它的一切所緣都攝為法處(*dhamma-ayatana*)。這裡必須注意的是：受、想、行三蘊也屬於法處。誠如斯柴爾巴斯基(Th Stcherbatsky)所說的：因為意處是內，法處是外，所以內外相對的原則，也適用於意處和法處。²⁸ 在十二處的分類中，意處(意根)是能緣，而受、想等則是所緣(法處)。這裡該注意的是：佛教的這種內外分別，與現代的主體、客體分別並不相同。這種情況也許可以追溯到佛教不承認有「我」作為經驗的主體。

從佛教的觀點看，十二處的分析法也表示：事實上，個體存在是內六根與外六塵的互動過程。

心與十八界之分析

個體存在的第三種分析法是擴展十二處為十八界(*dhātus*)，多了六根與六塵相觸所生的眼、耳、鼻、舌、身、意六識。

在這種分析中，構成覺知的識由眼界(*mano-dhātu*)代表。這裡應該記住：以五色根為所依而生起的五識，也歸於眼界，這時眼界是以五色根為所依。稱為意識的第六識，則以非五色塵為所緣。

眼界與六識的相對地位，表示心作為感受根時具有二種功能：一、認知觀念等法塵；二、組織與統合五色根的個別經驗。五色根只能認知自己功能範圍內的五塵，而意根則是它們的總匯。²⁹

把個體存在分析成十八界，從中我們可以得到一個重要的觀念：識既不是靈魂，也不是靈魂體的外延。識只是眾緣和合而出現的心理現象，並非獨立存在。

²⁸ 《佛教的中心思想》，(Th. Stcherbatsky, *Central Conception of Buddhism*), p. 13.

²⁹ 《中部》，M. I 298；見《法集論義疏》，DhsA. 221.

認知的過程

早期佛教關於認知的教義，建立在二個基本觀念上：一、心是一種過程，並無不變的實體。二、所有心理經驗是心理現象的相續。因此，認知不是根塵相觸的立即結果，而是認知事件相續的累積結果。這個過程始於根、塵相觸，以不同程度進行，直至稱為「妄想」(*papañca*)的最後階段：

緣眼與色，而眼識生。三事和合，而有觸。緣觸而有受。所受者，即所想者。所想者，即所尋伺者。所尋伺者，即所妄想者。緣所妄想者，而有種種想和念頭，人即受困於依眼而識知的過去、未來、現在色。³⁰

這裡必須注意清楚：上面列舉的不同認知事件，並不是在心中發生。反之，不同的認知事件本身就是心。

上面所引經文提到認知過程中的七個不同階段：

1. 緣於眼根和色塵，眼識生起。
2. 觸，即根、塵、識三事和合。
3. 受。
4. 想。
5. 尋伺。
6. 妄想。
7. 妄想對尋伺者產生全面性的影響。

在上述認知過程中，眼識是第一個階段，它不是完全的認知，只是基本層次的看見。它是某種「最基本的感覺」或某種「無意識的感覺」。巴利註釋書也承認這段經文中的眼識定義：「唯見」(*dassana-matta*)。菩提比丘(Ven. Bhikkhu Bodhi)把「唯見」界定為「在一切識別性的認知作用之前，立即而單純地經驗到感覺資料的識。」³¹ 因此，在這個文脈中的識，無所謂倫理上的善或不善。

³⁰ 《中部·蜜丸經》。

³¹ 菩提比丘：《阿毘達磨手冊》(Ven. Bhikkhu Bodhi, *Comprehensive Manual of Abhidhamma*), p. 156.

觸是認知過程中的第二階段。它是根、塵、識三者的相互關係。有時候，它被巧妙地界定為「三緣的含攝、集合、合會」。³²

緣於觸，而有認知過程的第三個階段「受」，它是所緣境帶來的情感基調。受有樂受、苦受、捨受三種。在這個階段，自我意識的習氣甦醒過來。誠如那那難陀比丘(Ven. Nāṇananda)所說的，前二個階段與個人無關，其發生純是緣起的過程。這個階段的用語不是「受生起」，而是「受」，表示除了受之外，還有自我意識進入當作受者。³³ 然而必須記住的是，嚴格說來，即使這裡也是緣起的過程。自我意識只是加在純粹非個人化的過程之上而已。「受者受」的，有可能是樂、苦或捨，依受者如何對刺激作出反應而定。

認知過程的第四階段是想，如同前面所解釋的，³⁴ 當一個未開悟的人想(*sañjānāti*)時，他也思(*maññati*)。原來的想，現在就變成了思。

認知過程的第五階段是尋伺。巴利文「*vitakka*」，很難給予適當的英文字。「尋」(*vitakka*)的意思是「初(麤)心緣境」。它常與「伺」(*vicāra*)同時生起，伺的意思是「持心於境」(細心分別)。初心和持心都會產生具有意義的語言，因此它們被稱為語行(*vacī-saṅkhāra*)，亦即發出語言之前的內心聲音蘊釀。經上說：「先有尋(*vitakka*)伺(*vicāra*)，後發語言。」³⁵ 因此，在認知過程中提到尋(*vitakka*)，表示有語言的參與，至少以非常微細的形式參與，這是對所緣境貼標籤的傾向。

尋伺之後有妄想。在這個階段，先前甦醒過來的潛在自我意識，就完全穩固和成形。這個階段也包含比較顯著的語言化動作，這是一種對所緣境貼標籤的過程，結果是妄想紛飛。如果所緣境被解釋為可意的，知覺者就會被貪念攻擊；如果所緣境被解釋為不可意的，他就會被瞋念攻擊；如果所緣境被解釋為既非可意的，也非不可意的，他就會被癡念攻擊。

更有甚者，所緣境會提醒一個人想起過去及未來的類似經驗。事實上，比較會吸引一個人注意的，是過去和未來，而非現在。這裡絕對需要注意的是，此時

³² 《相應部》，S. III 67-68.

³³ 那那難陀比丘：《早期佛教思想的概念與真實》(Ven. Bhikkhu Nāṇananda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*), p. 6.

³⁴ 第三章《緣起》。

³⁵ 《中部》，M. I 301.

5. 心的分析

他已經被吞噬、淹沒和無力控制自己的妄想。換言之，在這個階段，他被自己的心所控制，而非控制自己的心。

上面所說的第六和第七階段，可以了解為個體存在的輪迴狀況。就某個意義來說，輪迴(*samsāra*)就是妄想及其對個人的影響。這可以說明為什麼涅槃有時候被界定為無妄想(*nippapañca*)。³⁶

根據上面勾勒的認知過程，已經撞擊眼根的原始刺激物並未被如實認知。在它所啟動的認知過程中，原始刺激物逐漸被編輯與詮釋，最後變成帶著標籤的成熟概念。外境還在，但不被如實認知。我們熟悉的世界，變成一團妄想加在原始的所緣境上。從認識論的角度看，這表示佛教超越純樸的唯物論和唯心論。我們所認知的世界，不是心所造的，而是心所詮釋的。

心一身的關係

以下這段話可以看出早期佛教如何了解心一身的關係，它描述識(*viññāṇa*)與名色(*nāma-rūpa*)的不可分關係：

識緣名色(*viññāṇa-paccayā nāmarūpaṃ*)；名色緣識(*nāmarūpa-paccayā viññāṇaṃ*)。

上面提過，這句話也出現在十二緣起法中。在十二支中，只有名色和識不是單方面的關係，而是互緣互依的關係。此中，識(*viññāṇa*)是對於所緣境的覺知。名色(*nāma-rūpa*)中的名，是指與每一種識俱起的五種心所：受、想、思、觸、作意。³⁷

名色中的色，是指地大(堅固性和延展性)、水大(黏性和濕性)、火大(冷和熱)、風大(膨脹和動性)等四大及緣於四大而成的物質(四大所造色)。此處，它們不是指一般的物質，而是指構成有情的有機物。

³⁶ 同上，I 65.

³⁷ 在上座部阿毘達磨中，加上「一境性」(*ekaggatā*)和「非色命根」(*arūpa-jīvitindriya*)二個心所，合稱「遍一切心」(*sabba-citta-sādhāraṇa*)心所。在說一切有部阿毘達磨中，數目增加到十個，稱為「大地法」(*mahā-bhūmika-dharmas*)：受(*vedanā*)、思(*cetanā*)、想(*saṃjñā*)、欲(*chanda*)、觸(*sparśa*)、慧(*prajñā*)、念(*smṛti*)、作意(*manaskāra*)、勝解(*adhimokṣa / adhimukti*)、定(*samādhi*)。

如果以名色對應五蘊，色就是色蘊(*rūpakkhanda*)，名就是受(*vedanā*)、想(*saññā*)、行(*sankhāra*)三蘊。

識與名色的互緣互依，可以比喻為二束蘆葦互相靠著。

朋友！有如二束蘆葦互相靠著，識依於名色，名色也依於識。……如果有一束蘆葦被抽出來了，另外一束勢必倒下。³⁸

識與名色的互緣互依

有關識與名色的互緣互依，我們發現佛陀說過這樣一段話：

比丘！時我作是念：「有何故有識？緣何有識耶？」比丘！我生正思惟，依慧悟得：「有名色故有識，緣名色而有識。」比丘！時我作是念：「此識由此以還，無超過名色。於此限度，生而亦老、衰而至死將再生。即緣此名色有識，緣識而有名色。」³⁹

因此，整個生死輪迴的過程，就發生在識與名色的互緣互依上。這種情況在生命之流中維持不變，無論緣起的序列是追溯到遙遠的過去，或眺望遙遠的未來。

因此，一切名稱、描述和語言都離不開識與名色的互緣互依。⁴⁰ 這是因為識和名色代表組成個體存在的五蘊。整個經驗世界都在五蘊中發生，任何描述都不外乎它們。有關精神恆常論和物質斷滅論的一切詮釋、一切戲論、一切觀點和意識型態都是以它們為基礎。正見也是一樣。即使正見，也沒有離開五蘊。如果邪見說：五蘊是我的，我是五蘊，五蘊是我的「我」；那麼正見會說：五蘊不是我的，我不是五蘊，五蘊不是我的「我」。

識不逾名色，卻回到名色，這個觀念在哲學上很重要。識總是被當作不變的主體、經驗者、具有靈魂的性質(如果不是靈魂本身的話)。儘管如此，當佛陀說識絕對依於名色時，他的用意在顯示：個體存在不能還原為心(唯心論)。這等於完全否定形而上我的精神恆常論。同時，「色」離不開「名」，而名和色都

³⁸ 《相應部》，S. II 114.

³⁹ 菩提比丘英譯《相應部》，S. XII 65.

⁴⁰ 《長部》，D. II 69.

5. 心的分析

必須依於識。這個事實說明：個體存在也不能還原為物(唯物論)。這等於明顯否定形而下我的物質斷滅論。這裡又得出一個焦點：有關個體存在的性質令人們落於常見和斷見的二邊，佛教如何保持中道立場。

如果有機的身體和心所(名色)需要依賴識，這表示只有在識出現時，有情才能有「色」身動作；同時，只有在識出現時，「名」(心所法)才會參與認知。識與名色的互緣互依，彰顯佛教如何了解心一身關係的性質：佛教避免二元論，也就是不認為心和身是截然分離的實體。佛教也避免一元論，也就是不認為心和身最後可以還原為心(唯心論)或物(唯物論)。佛教不落二邊，它把心一身關係解釋為互緣互依。

依照上面解釋的心一身關係，識並不像某些人所說的就在色身之內。⁴¹ 識並不是存在於身體某一地方或全身的實體。正確的立場是識依於色身。這種情況在論藏(*Abhidhamma Piṭaka*)中的《發趣論》(*Paṭṭhāna*)就說得更清楚，該論特別提到六種識的色處。

《發趣論》首先說：眼、耳、鼻、舌、身五處是依眼、耳、鼻、舌、身五識界及其相應諸法之依止緣(*nissaya-paccaya*)為緣。接著說：凡依止於某色而境界及意識界轉者，其色是依境界與意識界及其相應諸法之依止緣為緣。⁴²

此中，我們發現緣起性的語言——六種識依於它們各別的色處。

這時出現了一個問題：如果意依於色處，不就全被色法所決定了？回答這個問題，我們需要考慮下列的資料。根有眼、耳、鼻、舌、身、意六個。它們又稱六門(*dvāra*)，因為識是透過它們而接近所緣境的。六根就是六種感覺器官。感覺器官之所以稱為「根」(*indriya*)，因為它對相應的現象行使主權或控制權。五色根對以根命名的五識如眼識等，發揮控制的力量，因此被認為是根。譬如，好眼根產生好視力，弱眼根產生弱視力。為了目前的目的，最應該記住一點：意也被認為是根，稱為意根(*mana-indriya*)。因此，雖然意依於色身，卻有根

⁴¹ 〈佛陀的觀點：識在身，不在心〉《東西方哲學》(S.H.J. Sugunasiri, 'The Whole Body, Not Heart, as Seat of Consciousness: The Buddha's View', *Philosophy East and West*, Vol. 45, No. 3, July 1995, pp. 409-430.

⁴² 〈三法發趣〉(*Tikapaṭṭhāna*), 4: *Yaṃ rūpaṃ nissāya mano-dhātu ca mano-viññāṇa-dhātu ca vattanti, taṃ rūpaṃ mano-dhātuyā ca mano-viññāṇa-dhātuyā ca taṃ-sampayuttakāṇi ca dhammāṇaṃ nissaya-paccayena paccayo.*

的功能,能對色身行使主權和控制權。把意當作根,就維持了意的優性,雖然說意依於有機的色身。因此,意完全被色法所決定的問題就不存在了。

在一本註釋書中,我們發現一個解釋這種情況的經典例子。在船和船夫的例子中,船是船夫的所依,但掌控的是船夫,是他決定方向的。意有如船夫,意所依的色身有如船。另一個例子是天生的瞎子和靠凳子爬行的跛子,跛子想外出,瞎子就把跛子揹在肩膀上,聽從跛子的指示行進。能看的跛子就像意,能走路的瞎子就像意的色處。⁴³

然而,識與名色的互緣互依,必須理解為心和身的雙向互動。心如何影響身的好例子,可以從稱之為禪(*jhāna*)的高層次定心(心一境性)顯示出來。譬如,住於初禪的人「全身被喜和樂濕透、浸泡、滲透、瀰漫。」⁴⁴ 同樣的情形,身體健康可以確保心理健康。讓一個人快速邁向終極解脫的因素中,身體健康和消化好是其中之一。⁴⁵

我們也可以說如果佛教遠離自苦行和欲樂行二個極端,是為了維持在健康身體中的健康心理;因為自我施加的苦行和異常的縱慾,都會傷害心理和身體健康。

佛教認為色身不是心理自在的繫縛來源,而是心理發展的必要工具。誠如《法句經》(*Dhammapada*)所說的,一切利益以健康為最高。⁴⁶ 佛經常把身體健康描述為身體輕快(*lahu*)和適業(*kammañña*)。⁴⁷ 暴飲暴食會讓身體變得笨重和疲憊,就像一堆浸泡的扁豆。這種狀態的身體,不利於把能量放在正確的方向。⁴⁸ 在《長老偈》(*Theragāthā*)中,我們讀到鬼陀長老(Elder Khitaka)滿腔歡喜,心想他的身體輕飄飄,柔軟堪用,像棉絮「飄浮」在空中。⁴⁹

⁴³ 《清淨道論》, Vsm. 596-597.

⁴⁴ 〈巴利佛教中的心—身關係:一個哲學的探討〉,《亞洲哲學》(Peter Harvey, 'The Mind-Body Relationship in Pali Buddhism: A Philosophical Investigation', *Asian Philosophy*), Vol. 3, No. 1, Abingdon, 1993, pp. 29-41 (《中部》, M. I 276).

⁴⁵ 《中部》, M. I 95.

⁴⁶ 《法句經》, Dh. v. 204.

⁴⁷ 《長部》, D. I 67; 《中部》, M. II 187.

⁴⁸ 《增支部》, 八懈怠處, A. IV 332 f.

⁴⁹ 《長老偈經》, I 5.

5. 心的分析

上座部阿毘達磨也明文強調身體健康的重要。阿毘達磨師認為身體健康有許多徵象, 其中有色輕快性(*rūpassa lahutā*)、色柔軟性(*rūpassa mudutā*)、色適業性(*rūpassa kammaññatā*)。這三個性質代表健康和適合工作的身體。合適的食物、宜人的氣候和健全的心, 是身體健康的先決條件。⁵⁰ 這三個色身的因素, 也有它們對應的心理因素。⁵¹ 因此, 佛教不僅強調心理健康的必要和希求, 還強調身體健康。

⁵⁰ 這說明為什麼色身的三種因素稱為食等起(*āhāra-samuṭṭhāna*)、時節等起(*utu-samuṭṭhāna*)、心等起(*citta-samuṭṭhāna*)。

⁵¹ 《法集論義疏》, DhsA. 151; 《清淨道論》, Vsm. 465-466.

第六章

人生的診斷

「苦」是診斷人生的關鍵觀念

「苦」是「有為」¹的經驗

荳佉(*dukkha*)常常被翻譯為「苦」，這是佛陀診斷人生的基礎。但我們應該注意，翻譯為苦，並沒有帶出完整的意思。荳佉的意義比苦廣泛得多，反映著周延的哲學概念。因此，佛教所謂的荳佉，是指任何有為的經驗——依於無常的眾因緣所生起的經驗。有為的經驗，可以是非常快樂的經驗，也可以是非常痛苦的經驗，都歸類為荳佉。甚至連非感官的禪定(*jhānic*)經驗，也被稱為荳佉，雖然禪定是高層次的內心統一，因此是高層次的喜樂。這是因為禪定經驗分析到最後，仍然是無常的，所以是有為的。² 這等於說，只要不是涅槃(*nibbāna*)的無為經驗，都是荳佉(*dukkha*)。(傳統的譯詞是「苦」，但請記住其原意是「有為的經驗」，而非一般意義的苦。)

佛陀為何只說苦與苦滅

佛陀對阿那律(*Anurādhā*)說：「阿那律！不管是過去或現在，我所說的只是苦和苦滅。」³ 這句話可以表示佛陀教了什麼，他不教的又是什麼。佛陀的教法，不是主要，而是完全與我們的生命困境有關。換言之，佛法只討論苦和如何完全滅苦的問題。如果能夠如此理解佛教，那麼一切佛法最後都關乎苦和苦的究竟解決。一切早期佛教的教法，都集中在這個主題上，因而更能彰顯它們的重要性。佛陀本人要我們把緣起當作法(*dhamma*)的核心。⁴ 以十二緣起而言，流轉門的緣起就是在說苦因，還滅門的緣起就是在說苦滅。

¹ 譯者：因緣和合生的。

² 《中部》，M. I 90.

³ 《相應部》，S. IV 383.

⁴ 《中部》，M. I 190-191.

6. 人生的診斷

佛陀的教法集中在苦和苦滅，也可以從巴利經典的二種說法方式看得出來。第一種稱為次第說(*ānupubbī kathā*)：說布施，說戒，說持戒得生天，說欲樂的損害、愚昧和煩惱性，說出離的利益。⁵ 對於這些主題的強調，是佛教與當時許多其他宗教相同的地方，屬於不同形式的「業論」(*kammavāda*)。第二種稱為最勝說(*sāmuikkāmsika-desanā*)⁶，包括四聖諦，即佛陀對於人生的診斷及其解決方案。第一種「次第說」，可以有二種了解方式：一、次第準備「最勝說」所需要的背景；二、次第準備聽者的心，使之變成正確理解「最勝說」的法器(參見堪任心(*kallacitta*)，柔軟心(*muducitta*)等)。若佛陀以「次第說」開始，這只是方便善巧，他的唯一目的，是在為表達充滿佛教特色的四聖諦奠定基礎。

四聖諦及其漸進次第

佛陀以四個命題來呈現他對於苦和苦滅的教法：有苦，有苦因，有滅苦因而達到的苦滅，有滅苦因以達到苦滅的方法。當佛陀說有苦的時候，他是在說確實的事，而不是在表達他的個人感受或情緒。

苦不是因為我們不懂某種形而上的實體，或不懂我們與它的關係。苦也不是因為我們疏離了我們的真「我」，或把非真「我」當成我們的真「我」，因為佛教認為既沒有真「我」，也沒有假我，只有假的我見。佛說，以自我為中心的貪愛才是苦因。很明顯的，貪愛是在我們身內的苦因，不是在身外的世界。因此，我們自己能夠從一切苦中解脫。

當苦生起時，它是在我們身內生起的；當苦滅時，它也是在我們身內滅的。輪迴(*saṃsāra*)和涅槃(*nibbāna*)都在我們身內。佛陀說：「在這個無常、高一罽、有意識、有心的身體裡，就是世間、世間的生滅和滅亡之道。」⁷

四聖諦並不顯示階級次第，而是四個事實間的漸進序列。當然，苦滅確實高(好)於苦，但苦滅諦絕非高於苦諦。四諦是四個命題，彼此相關。因此，它們全被稱為聖諦：它們是同等真實的，因此是同等神聖的。

⁵ 《長部》，D. I 110；《中部》，M. I 379。

⁶ 同上。

⁷ 英譯《中部》，DB. I 273 (《相應部》，S. I 62；《增支部》，A. II 48)。

因為四聖諦之間具有漸進序列的關係，所以如果了解其中一個聖諦的意義，絕對不能排開其他三個聖諦。每一個聖諦的意義，來自它與其餘三個聖諦的關係。如果不連接其餘三諦而單獨了解苦諦，必然導致如下結論：佛教鼓吹悲觀的人生觀。如果能夠了解苦諦與其他三諦的關係，就可以輕易消除諸如此類的任何錯誤觀念。甚至對應於第三聖諦、佛教的終極目標——涅槃，其意義也必須在其他三聖諦的脈絡下才能彰顯。四聖諦具有如此不可分離的互聯關係，因此我們可以堂而皇之的說：它們不是四個不同的命題，而是同一個命題的四個面向。

事實上，巴利經典本身就說：「當了解第一聖諦時，自然就浮現第二聖諦；當了解第二聖諦時，自然就浮現第三聖諦；當了解第三聖諦時，自然就浮現第四聖諦。」⁸

當作為宗教生活上的實修基礎時，應考慮四聖諦所展現的次第。因此說：苦應知(*pariññeyya*)，集應斷(*pahātabba*)，滅應證(*sacchikātabba*)，道應修(*bhāvetabba*)。⁹ 如果把第二(應斷)和第四(應修)當成修行的二個面向，那麼佛教作為一種宗教，就有三個向度：解、行、證。一切佛法都是以這三個面向來呈現的。

外道論苦因

就像許多其他的佛法，佛陀對於苦的開示，也是針對當時流行的類似理論。巴利經典提到人類的苦因有四種理論。第一種理論，苦是自作自受的，因為人有一個不變實體的「我」來造業及受報。第二種理論，造業者和受苦者完全不是同一個人。佛陀說，第一種理論導致常見，第二種理論導致斷見。¹⁰

第三種理論，苦是自作和他作的，這種理論嘗試綜合前二種同樣錯誤的理論，錯上加錯。第四種理論，否定前三種理論，認為苦是偶然降臨的，也就是基於偶發的狀況。¹¹

⁸ 《輪之輻》(Aravinda Sharma, *Spokes of the Wheel*), p. 122.

⁹ 《毘奈耶》，Vin. BJE. III 22.

¹⁰ 《相應部》，S. BJE. II 32.

¹¹ 同上。

佛教對於苦的定義

佛陀解釋苦是緣起的，因此超越前面四種理論。這就是十二緣起的意義，後一支來自前一支。十二緣起清楚顯示：苦因不在個體存在之外，苦因是可以識別的，因此是可以祛除的。

至於佛教對於苦的觀點，一個相關的問題就出現：佛教認為生命有苦嗎？生命本身就是苦嗎？如果我們探討佛教對於苦的定義，這個問題的答案就水落石出了。

佛教對於苦的定義有三個層次。第一，四種具體的苦：生(*jāti*)的創傷、老(*jarā*)的致病、病(*vyādhī*)的生理痛苦、死(*maraṇa*)的恐懼。這個層次的苦，表現為身體的痛和壓迫。也許還可以加上飢、渴、匱乏、意外等經驗。第二，比較全面的，以三個方式定義苦：愛別離(*piyehi vip̐pa-yoga*)、怨憎會(*appiyehe sampayoga*)、求不得(*yam p'icchaṃ na labhati*)。這個層次的苦，集中在心理經驗。第三，最全面的，全面總結了什麼是苦：「簡單說來，五取蘊都是苦。」¹²

生命有苦嗎？或人生本身就是苦？

前述第三層次之前的七種苦，可以被大家接受確是苦的來源。然而，總結一切苦的五取蘊，才是最重要、最有爭議性的苦。色、受、想、行、識五取蘊都是苦，清楚表示五取蘊不是苦的來源，而是五取蘊本身就是苦。「苦」和「五取蘊」變成可以互相轉換的名相。

五取蘊本身組成輪迴的眾生。它們被描述為苦，表示從佛教觀點來看，人生有苦的說法是不正確的。正確的說法應該是，生命本身就是苦。

如果生命本身就是苦，難道不與實際經驗相矛盾嗎？感官的滿足、興奮不是快樂嗎？佛教不反對這些也是快樂。佛教甚至說，如果世間沒有快樂，眾生就不會執著世間。佛經提到以正當或不正當手段都可以得到種種快樂。佛教反對感官的滿足是得到解脫的手段，這表示佛教所質疑的不是達不到感官的快樂，而是不能通過它而得到真正的快樂。佛教甚至不把感官的滿足當成是苦，反之，自苦行才是苦。再強調一次，佛教不是把涅槃(*nibbāna*)當成快樂，

¹² 《毘奈耶》，Vin. BJE. III 22.

而是當成最高的快樂。這表示有許多種層次的快樂低於涅槃(*nibbāna*)。這些無非說明佛教認為快樂有不同層次, 而以涅槃為極致。因此, 快樂的定義要以涅槃為最高的快樂(*nibbāna-paramaṃ sukhaṃ*)。¹³

肯定生命本身就是苦, 與承認生命有快樂、也可以得到快樂, 二種講法有衝突嗎? 誠如前面已經指出的, 答案就是佛教把「苦」界定為任何有為的經驗, 這是依於無常的因緣所產生的經驗。

為什麼五取蘊是苦? 這裡我們應該注意: 佛教不是說五蘊(*pañca-khandha*)是苦, 而是說五取蘊(*pañca-upādānakkhandha*)是苦。其中的差別顯示: 雖然五蘊本身不是苦的來源, 但五蘊變成執取(*upādāna*)的對象時, 就構成苦。因此, 嚴格說來, 佛教所謂的輪迴個體, 指的不是五蘊, 而是被抓取、被挪用、被緊握時的五蘊。所以, 個體存在可以簡單說成「緣起的執取過程」。被佛教稱為苦的, 就是這種執取的過程。

這裡出現了另一個問題: 五蘊被誰執取? 答案: 除了執取的過程之外, 並沒有誰在執取。這個答案也許相當神秘, 但只要放在佛教無我論和緣起論的脈絡中, 就可以理解了。這二個佛教理論表示: 個體是一個制約和被制約的過程, 在此過程的內外, 並沒有任何主體。執取的過程, 顯示三個方式: 這是我的(*etaṃ mama*)、這是我(*eso 'ham asmi*)、這是我的我(*eso me attā*)。第一種執取來自貪(*taṇhā*), 第二種執取來自慢(*māna*), 第三種執取來自錯誤的我見(*diṭṭhi*)。透過三種「自我體認」的過程, 「我的」、「我是」、「我的我」的觀念就生起了。如果有一個現象可以稱為「輪迴中的個體性」, 完全是因為這三個觀念被加在五蘊之上。¹⁴

執取五蘊如何導致苦

這時候又出現另一個問題: 執取的過程, 為何以及如何導致苦? 回答這個問題必須注意: 成為「自我體認」和執取之對象的五蘊, 永遠處在不斷改變的瀑流中, 並沒有永恆的實體。它們不能停留在我們希望它們停留的狀態。因此, 五蘊不在我們的完全控制下。由於我們把無常(*anicca*)、無我(*anatta*)的五蘊當成自己, 就會有苦。這可以解釋為什麼佛教說「無常故苦」(*yad aniccaṃ taṃ*

¹³ 《法句經》, Dh. v. 204.

¹⁴ 《中部》, M. III 18-19.

6. 人生的診斷

dukkham)。當自我體認和自我認同的過程結束時，苦也就結束。只要這個過程存在，就會有苦。過程停止的那一刻，輪迴的過程也就停止，連帶著一切苦也結束。

有時候，一切苦也可以說成三苦：苦苦(*dukkha-dukkhatā*)、壞苦(*vipariṇāma-dukkhatā*)、行苦(*sankhāra-dukkhatā*)。苦苦：一般所理解的苦，也就是身苦和悲傷、焦慮等深層的心理經驗。因此，這等於前述第一、二層次的苦。壞苦：即使我們覺得快樂，但苦仍然在背後盯著我們。快樂的時刻不能持久，會因環境改變而中斷。行苦：執取五蘊的苦。¹⁵

佛教非常關心苦的問題，乍看之下，似乎是一種對毫無根據的問題所做的過分偏執，尤其是人生明明有喜悅和快樂的時刻。這裡不可以忽視的是，如果說佛教關心苦的問題，那只是為了完全滅苦。如果說佛教指出了苦的一切來源和狀況，那不只是为了提供舒緩痛苦的方法，而是為了完全治癒疾病，進而確保快樂是建立在可靠而堅固的基礎上。因此，佛教對於苦的教法，就是佛教對於追求快樂的教法。

苦的經驗有時候被描述為「真實和客觀的」：如是(*tatha*)、不違如(*avitatha*)、不異如(*anañña-tatha*)。¹⁶ 雖然苦是主觀的經驗，但說它是客觀的事實，完全是為了強調苦的普世性。

如果佛教強調苦的普世性，也可以從另一個觀點來理解，即苦因的觀點。苦因是自我中心的貪，其表現有許多形式。因此，苦的普世性，也意味著苦因的普世性。換言之，說一個人在受苦，等於說一個人被自我中心的貪所驅動。這二種說法是可以互換的，雖然前者說果，後者說因。如果我們可以自由顛倒前二聖諦的漸進序列，當我們把第二聖諦當成第一聖諦時，我們可以說：「一個人被自我中心的貪所驅動。」如果我們把第一聖諦當成第二聖諦，我們可以說：「因此他受苦。」以這種方式來理解，四聖諦的整個目的，就是為了把人從不圓滿帶到圓滿。

¹⁵ 《長部》，D. III 216.

¹⁶ 《相應部》，S. V 430, 435; 《無礙解道》，Psm. II 104.

對於苦的四種反應

亞歷珊卓·大衛尼爾(Alexandra David-Neel)十分精確地分析了佛教對於苦的態度。¹⁷ 在這方面, 她提到四種對於苦的可能態度：

- 一、面對所有證據, 一概否認有苦。這可以解釋為不理性、天真的樂觀主義者。
- 二、「被動接受, 認為某個狀況是不可避免的。」這可以解釋為不折不扣的悲觀主義者。
- 三、「以浮誇的詭辯掩飾苦, 或阿Q地認為受苦是美德和崇高的目標, 讓苦變得神聖或減輕其痛苦。」這種態度可以解釋為苦的合理化。
- 四、「對苦開戰, 相信有可能征服苦。」這可以解釋為最理性和最可以接受的態度。不錯, 佛教採取第四種態度。這種立場可以說明為什麼佛教不嘗試「詮釋」苦, 因為任何對於苦的詮釋, 意味著要合理化苦。對於苦的合理化, 則意味著要「把苦隱藏在精神等方面」。這等於面對苦採取逃避主義, 換言之, 延遲苦的解決。

苦的問題與形而上的議題

相形之下, 佛教強調立刻解決苦的必要性。因此, 佛教把人生的困境比喻為被毒箭所射(*salla-viddha*)。¹⁸ 這個譬喻讓我們既注意到目前的困境, 也注意到解決困境的急迫性。首先, 我們不要浪費時間追問射箭的是誰、他的名字、種姓等等無謂的問題。我們也不要堅持除非得到這些問題的答案, 否則不拔毒箭。提出此類問題, 只會製造更多與目前問題無關的問題; 更慘的是, 在得到滿意的答案之前, 傷者就已經死了。

透過這種說明, 有關苦的問題與形而上議題的解決, 我們應該了解佛陀的態度。當摩羅迦子(Māluṅkyaputta)比丘問佛世界是常或無常、有邊或無邊時, 佛陀拒絕回答這些問題。摩羅迦子於是決定離開僧團, 佛陀一聽完他的決定就說:「摩羅迦子啊! 出家不是為了學習世界是常或無常、有邊或無邊的教條。不管世界是常或無常、有邊或無邊, 只要有生、有死, 就有悲傷、憂愁、痛苦、哀怨和

¹⁷ 《佛教的教義與法門》(Alexandra David-Neel, *Buddhism: Its Doctrines and Its Methods*), p. 82 ff.

¹⁸ 《中部》, M. I 429.

6. 人生的診斷

失望,我之所以說法,就是為了要即生滅苦。」¹⁹ 佛陀為了說明這一點,就說了毒箭的譬喻。如果佛陀拒絕回答這類的形而上問題,那是因為姑且不論這些問題是否有解,即使有解,也無關我們對於目前困境的了解或解決。佛陀強調,這些問題與出家修行無關:「它們不能導致離欲、苦滅、平靜、證智、覺醒或涅槃。」²⁰ 這裡最應該注意的是,佛陀在說完些話之後,立刻開示四聖諦,這是佛陀對於苦和滅苦的公式。因此,本章一開始所引用的話就更加重要了:「阿那律!不管是過去或現在,我所說的只是苦和苦滅。」

¹⁹ 同上, 431.

²⁰ 同上。

第七章

道德生活論

正見與道德生活論

眾所周知，佛教的道德生活從正見(*sammā diṭṭhi*)開始。正見被提升到這種基本的層次，讓我們注意到我們看待萬法本性的方式在追求道德生活中的重要性。這是因為我們對萬法的觀點，會左右我們如何過個體和社會生活，如何反應社會情境。佛陀強調，他看不到有哪一個因素比邪見(*micchā-diṭṭhi*)更會讓眾生痛苦，也看不到有哪一個因素比正見更能利益眾生。¹ 這是佛教強調正見對於實踐道德生活之重要性與相關性的基本原理。道德體系如果要導向正確的方向，就必須建立在我們對萬法的正見、對經驗世界的正知之上。

雖然佛陀讓我們注意到正見的重要，但他並不贊同教條式的執著任何見解，即使是正見。「己見貪」(*sandiṭṭhi-rāga*)和「見取」(*diṭṭhi-parāmāsa*)是相信「唯此是真，其餘皆假」(*idaṃ eva saccaṃ, moghaṃ aññaṃ*)的根本。² 正是這扭曲的心態，提供偏執和教條主義(*idaṃ-saccābhinivesa* 把先入為主之見當作真理)的沃土。³ 我們都知道這種心態的顯現，就是狂熱和好戰、強迫傳教和不道德的改變別人信仰、原教旨主義和迫害，甚至人際衝突、恐怖攻擊、內戰。從佛教的觀點來看，教條式的執著意識形態，比起我們過度貪戀物質，其傷害和危險何止天壤之別。宗教間和宗教內的戰爭，被錯誤的冠上聖戰之名，便是例子之一。如果佛教不鼓勵教條式的執著某種觀點，那是因為佛教把觀點當成行動的指南而已。在著名的《筏喻經》(*Kullūpamā sutta*)中，佛陀告訴我們：他的教法只是達成目標的手段，不可被理解為目標。因此，誠如佛陀本人所說的，佛法只有相對於實現目標的相對價值而已。它是被使用的工具，絕非盲目崇拜的偶像。這種態度清楚表示：即使是正見，就像其他見解，也只是一種概念，用來指導行動。如果它被稱為正見，只是因為它可以適當地把我們帶到正確的目標。依據佛教，所謂正確的目標，就是正觀(*sammā dassana*)吾人內外世界本性的如實智(*yathābhūtañāṇa*)。⁴

¹ 《增支部》，A. I 16.

² 《經集》，Sn. v. 895;《中部》，M. II 171;《法集論》，Dhs. 1498.

³ 《小義釋》，CNd. 176.

⁴ 《相應部》，S. V 144;《無礙解道》，Psm. II 63;《清淨道論》，Vsm. 605.

佛教道德生活論的三個基本原則

依據佛教的看法, 真正理性的道德論, 應有三個主要原則: 業論(*kamma-vāda*)、業報論(*kiriyavāda*)、精進論(*viriyavāda*)。

業論⁵ 主張道德生活, 也承認道德結果——自作自受的因果關係, 要怎麼收穫, 先怎麼栽。這可以理解為道德無用論的反面, 後者否認道德的效用, 質疑道德結果的可能性。從佛教的觀點來看, 所有宗教一致贊同道德生活最重要。因此, 佛陀稱呼同時代的宗教師為「業論者」(*kammavādino*)。

業報論⁶ 認為吾人應行善止惡, 這是無因論(*ahetukavāda*)的反面。後者主張「眾生的染污或淨化並無任何因緣, 眾生無因就被染污或淨化。」⁷

精進論⁸ 承認精進在追求道德生活中的角色, 並規定人要精進。

這三個原則讓我們注意到佛教道德生活論的三個重要層面。它們顯示不應該只是提倡道德生活。如果要讓道德生活的提倡變得有意義, 就必須補充二件事情: 一、理性說明道德行為的有效性, 二、論證精進在實踐道德生活中的必要性和希求性。

如果我們探討佛陀如何看待神決定論、業決定論和嚴格不決定論三種「宗派之見」, 就可以對上面的話了然於胸。神決定論主張一切都因為造物神的命令, 業決定論主張一切都因為過去的業, 嚴格不決定論否認上面二種決定論, 主張一切都是偶然發生的, 並無定數。⁹

佛陀對前二種宗派之見的批評: 如果一切都因為造物神或過去的業, 那麼人對自己所做的任何行為都不必負道德責任。人變成外力宰制的倒楣鬼。雖然這二種理論都支持道德生活(*kammavāda*, 業論), 卻未建立道德的責任——行為與果報之間的合理關係。換言之, 二者都未建立業報論, 因此也無法論證精進在實踐道德生活中的必要性和希求性。至於嚴格不決定論, 也沒有好到哪裡。

⁵ 《長部》, D. I 115; 《相應部》, S. II 33; 《增支部》, A. I 62.

⁶ 《長部》, D. I 115; 《相應部》, S. II 33; 《增支部》, A. I 287; 《毘奈耶》, Vin. I 71.

⁷ 《長部》, D. I 53.

⁸ 《長部》, D. I 115; 《增支部》, A. I 62; 《毘奈耶》, Vin. I 71.

⁹ 《增支部》, A. BJE. I 310 ff.

就像它所主張的，如果一切事件都是偶然發生的，那麼吾人行為和吾人經驗之間，就無法建立合理的關係。在這種情境之下，談道德責任或精進的作用就毫無意義了。嚴格不決定論動搖了道德生活的基礎，因此變成另一種道德無用論。¹⁰

透過緣起論，佛教避開嚴格決定論和嚴格不決定論。在道德行為及其結果之間，緣起論建立起因果關係。依據佛陀，人的努力(*attakāra* 作自我者)就是非嚴格決定論。在生命的無數因果過程中，它可以是一個因素。在許多情境中，我們可以自由行動和行使「發勤界」(*ārambha-dhātu*)，這個明顯事實經常被提到，用來說明人是有可能努力的。因此，佛陀問：

人努力走上走下，怎麼可以說沒有人的努力呢？¹¹

在佛教的道德生活實踐中，精進的必要性，扮演關鍵的角色。精進被描述為「啟動心理力量，奮鬥與努力前進，努力不懈，熱情和熱忱，精力和毅力，不動搖的努力狀態，持續希望的狀態，堅定不移的忍耐狀態，堅固的抓緊責任。」¹²它是五根(*indriya*)和五力(*bala*)之一，八正道中的正精進(*sammā vāyāma*)，四正勤(*sammappadhāna*)，七覺支(*bojjhaṅga*)之一。而且有一本巴利論書說：「正精進應被視為一切成就之根。」¹³

業的定義：思

「業」(*kamma*)的字面意思是行動。儘管如此，當佛陀把它界定為「思」(*cetanā*)時，就賦予心理學的意義。「比丘！我說思是業。思已，以身、語、意造業。」¹⁴ 佛陀不把行動當成業，行動的意圖才是業。如果我只是舉起手臂，那不是業。但如果我以攻擊別人的意圖舉起手臂，那時意圖就把行動轉譯為業；因為必須先有目的性的意圖，任何行動才有道德上的責任。只有思已業才會產生果報，行動者最終將經驗到；果報的性質，由造業的意圖來決定。

¹⁰ 同上。

¹¹ 《增支部》，A. III 337-338.

¹² 《佛教心理學倫理》(*A Buddhist Manual of Psychological Ethics*)，pp. 15-16.

¹³ 《法集論義疏》，DhsA. 121. 人的努力有許多表示法，如發勤界(*ārambha-dhātu*)、精勤界(*nikkama-dhātu*)、人的力量(*purisa-thāma*)、人的精進(*purisa-viriya*)、人的努力(*purisa-parakkama*)。

¹⁴ 《增支部》，A. III 415.

依據佛陀對於業的定義，業有身、語、意三種不同的表現途徑。雖然業有三種表現途徑，但業只有「思」一種。業與其異熟(*vipāka*, 果報)截然不同。因此，佛教名詞的業，絕不含有果報的意思。業，即使反覆造，也只是思而已。業及其果報都屬於心理經驗。業的果報會在此世(*diṭṭhe'va dhamme*)、來世(*upapajje*)或後世(*apare vā pariyāye*)被經驗到。¹⁵

業與道德評價的標準

甚至業也是因緣所生的。業有三個因：外界的刺激、意識的動機、潛意識動機的影響。

外界的刺激：透過眼、耳、鼻、舌、身五根所達到的觸。我們與外在世界的觸，會啟動內心的各種思想。如果是我們詮釋為具有吸引力的觸，會啟動吸引的思想；如果是我們詮釋為討厭的觸，會啟動討厭的思想。事物或事件本身，既不具有吸引力，也不會令人討厭。由於詮釋的差別，才造成不同的情緒反應。

意識的動機：驅動未開悟者行動的因素，包括欲愛(*kāma-taṇhā*)、有愛(*bhava-taṇhā*)、無有愛(*vibhava-taṇhā*)。另一組因素是貪(*lobha*)、瞋(*dosa*)、癡(*moha*)及無貪、無瞋、無癡。不善的動機，導致不善的行為；善的動機，導致善的行為。更可以細分為四「不應行」：樂欲(*chanda*)、瞋恚(*dosa*)、愚癡(*moha*)、怖畏(*bhaya*)。¹⁶由於被它們所征服，我們失掉平等心，一切判斷都被扭曲。

在決定人類行為的因素中，有七隨眠。這些都是根深蒂固的先天欲望：

- (1) 欲貪(*kāma-rāga*)隨眠：感官的滿足，
- (2) 有貪(*bhava*)隨眠：自我延續的欲望，
- (3) 瞋(*paṭigha*)隨眠：惡意、攻擊、暴力傾向，
- (4) 見(*diṭṭhī*)隨眠：自我中心的信仰和各種主張，
- (5) 疑(*vicikicchā*)隨眠：不斷生疑、自疑、多疑，
- (6) 慢(*māna*)隨眠：等慢、勝慢和卑慢，
- (7) 無明(*avijjā*)隨眠：對萬法性質的無知。¹⁷

¹⁵ 同上，III 410 ff.

¹⁶ 《增支部》，A. IV 9.

¹⁷ 同上。

隨眠是心理傾向或隱藏的心理習性，因為它們處在潛伏的狀態，所以稱為隨眠。當眾緣和合時，它們就顯現為心理動盪，有如興奮的感覺。儲藏在內心深處的隨眠，就是我們過去的意識活動(現行)薰習在潛意識中。許多隨眠都是我們在輪迴的多生累劫中所薰習的。因此，它們的現行，不能只以現世來解釋。

隨眠會決定業行的品質。佛陀說：「人的習慣性思惟，會變成他的心理傾向。」¹⁸ 每一種心理傾向都會留下印記。當印記重複時，就形成行為的習慣和模式。習慣性模式形塑性格，性格則決定命運。不管好或壞，這種決定是必然的。

業行的刺激，不管是來自外界的刺激，或來自意識的動機，或來自潛意識的習氣，其倫理價值都決定於六善惡根。它們之所以稱為根，因為一切善或不善都可以溯源到它們。

貪(*lobha*)、瞋(*dosa*)、癡(*moha*)是一切不善的三根本。此中，貪包含各種程度的以自我為中心的欲望、期待、執著和緣取。瞋包含各種形式的惡意、憤怒、敵意、煩躁，外加所謂正義的憤怒、道德的憤慨。癡是無明(*avijjā*)的別稱，亦即沒有清楚的理解和客觀性，或像一本巴利註釋書所描述的「心盲」。¹⁹ 這些是一切煩惱、一切染汙、一切不良習氣的三個主因，最後顯現為身口意三業。

無貪(*alobha*)、無瞋(*adosa*)、無癡(*amoha*)則是一切善的三根本。前二者也應該以積極的意義來理解。第一根本指的不僅是無貪，還包含它的積極表現，例如布施、自在、捨離。同樣情形，第二根本指的不僅是無瞋，還包含它的積極意義，例如和睦、善意、溫柔、仁慈、慈愛。譬如，慈愛(*mettā*)絕非分離的心所，而是無瞋的最高表現。另一方面，誠如向智比丘(Ven. Nyanaponika)所說的，「無癡」這個否定形式的名詞，總是有積極的意涵，因為它指的是知識和理解：「如果無貪和無瞋為善念提供意志推動和情感基調，則無癡代表知的方面。」²⁰ 事實上，這就是提升到解脫智慧層次的無癡心所。

佛教以三不善根和三善根來界定道德的不善(*akusala*)和善(*kusala*)。被三不善根所影響的任何「業」，都被評斷為惡業。反之，被三善根所影響的任何「業」，都被評斷為善業。*Kusala*的字面意思是善巧，正是這個字面意思被用在佛教的專門術語上。

¹⁸ 《中部》，M. I 116: *yaññad'eva, bhikkhave, bhikku bahulaṃ anuvitakketi anuvicāreti tathā tathā nati hoti cetaso.*

¹⁹ 《法集論義疏》，DhsA. 250; 《阿毘達磨義廣解》，Abhv. 132.

²⁰ 《阿毘達磨研究》(*Abhidhamma Studies*), p. 69; 《法的見解：向智比丘佛教文集》(*The Vision of dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*), 117 ff.

7. 道德生活論

佛教以六善惡根來評價業行，表示被貪瞋癡所征服的心是「雜染心」(*kilīṭṭha-citta*)、「病心」(*ātura-citta*)、「不解脫心」(*avimutta-citta*)。這種心看不到諸法實相。雜染和生病的心，與現實不和諧，因此稱為「不善巧」(*akusala*)。

反之，心具有布施、慈愛、智慧時，就會經驗到正面品質的心理清淨、心理健康、心理自由。這是與現實和諧的心，因此稱為「善巧」(*kusala*)。²¹

誠如一本註釋書所說的，當我們有「善巧」的品質時，我們會經驗到心理健康(*ārogya*)、心理清淨(*anavajjātā*)和心理靈巧(*cheka*)，它們都會帶來心理快樂的異熟(*sukha-vipāka*，樂果報)。²² 負面的心理習氣，如仇恨和嫉妒，被稱為「不善巧」，因為它們會破壞我們的心理(和生理)健康，降低心的善巧。

因此，佛教以「善巧」和「不善巧」來評價道德(即善惡業)，這是以心理學為基礎的。正面的心理習氣，會增進我們的心理健康；反之，負面的心理習氣，會破壞我們的心理健康。

因此，以業為基礎的佛教倫理學，是一種動機的倫理學、「思」心所的倫理學，所以是普世適用的倫理學。一切尚未開悟的凡夫，都會經驗到貪、瞋、癡三不善根；不用說，也會經驗到無貪、無瞋、無癡三善根。它們既不侷限於某一個地理區域，也不侷限於某一個歷史時期。所以，佛教對於善不善的評價並非相對的，不隨社會風俗習慣、文化模式、政府制定的法律、政治意識形態而有所改變。

道德秩序既不是由高高在上的神所制定的，也不是佛陀發明的。佛教的基本道德法則，是生命所本具的：它是一種特別的因果律。佛陀只是發現它而已，他以下面這句話表明他的立場：「什麼事該做，你們自己就要做。如來只是指出路而已。」²³ 佛陀並不宣稱他是救世主，能夠救贖人類。他是覺者，指示眾生從無明的沉睡中醒過來。他是智者，指示眾生開悟之路。因此，佛陀被稱為「人類的持火把者」(*ukkādhāro manussānaṃ*)。²⁴

²¹ 《法集論義疏》，DhsA. 60.

²² 《法集論義疏》，DhsA. 63: *ārogyaṭṭhena anavajjaṭṭhena kosalla-sambhūtaṭṭhena ca kusalam.*

²³ 《法句經》，Dhp. v. 276.

²⁴ 《經集》，Sn. v. 336.

對學佛人而言，佛陀是「道德權威」——不是說他有權威的力量，可以把他的「道德意志」加在眾生身上；而是說對於道德的主題，他有權威性的知識。因此，我們必須了解佛教的道德理論，不是教誡和命令，而是道德行為的指南。它們不是強迫性的，而是說服性的；描述性多於規定性。這也表示佛教認為善業既不會得到獎賞，惡業也不會受到懲罰；而是依據道德因果論，善業有善報，惡業有惡報。

一切都由於過去業？

雖然業是普世適用的法則，但它不是決定人類經驗的唯一因素。事實上，誠如前面所說的，佛陀不認為一切人類經驗都是來自過去業。如果過去業是唯一的決定因素，那麼我現在的業，即有目的的意圖，也是被過去業所決的。這就隱含二種情況：一、我不能在二種以上的選項中自由做決定，因為我的決定被過去業所宰制。二、這種情況會導致無止境的業決定過程，完全受制於之前的業，沒有逃脫的可能。

有些沙門、婆羅門主張「不管一個人經驗到什麼，完全是由過去業所造成的。」佛陀知道之後就說，這種觀點很容易就可以證明是錯誤的，因為我們觀察到人們依不同因素而有不同感受。譬如，有些感受因膽汁失調而生，有些感受因黏液失調而生，有些感受因風失調而生，有些感受因(膽汁、黏液、風)三者不平衡而生，有些感受因氣候改變而生，有些感受因粗心的行為而生，有些感受因自己造成的痛苦而生，有些感受因過去業而生。由此可知，過去業只是影響不同感受的八個因素之一而已。²⁵

在另一個場合，佛陀幽默的說，如果一切人類經驗都是來自過去業(耆那教的主張)，「那麼如來一定在前世已經做過善業，因為他現在感受如此清淨無瑕的快樂。」²⁶

業不是啟動我們經驗的唯一因素，阿毘達磨進一步加以確認，它提到二十四種因素，業只是其中之一。在後經典的註釋書中，我們發現有五種定律，業是其中之一：

1. 時節定律(*utu-niyāma*)：例如，季節的精準次序、風和雨的成因。
2. 種子定律(*bīja-niyāma*)：例如，胚芽與種子的次序，某些水果的奇異特徵。

²⁵ 《相應部》，S. BJE. IV 436 ff.

²⁶ 英譯《中部》，MLDB. 837 (M. II 14).

3. 業定律(*kamma-niyāma*):例如,業行及其異熟(*vipāka*)的因果次序。
4. 心定律(*citta-niyāma*):例如,認知行為是等流相續生起的,後者以前者為等無間緣。
5. 法定律(*dhamma-niyāma*):例如,最後身菩薩降生時的瑞相。²⁷

至於業的運作,有一個重要的問題:一個人承受業報的方式,跟他造業時一樣嗎?在這方面,佛陀說:

如果有人這麼說:「這個人做什麼,他就要經驗什麼。」則宗教生活就毫無意義了,因為沒有機會完全祛苦。但如果有人說:「如同這個人做什麼,他就要經驗其後果,因此他經驗的是行為的後果。」這就讓宗教生活顯得有意義了,因為有機會完全祛苦。²⁸

佛陀上述的說明,清楚顯示在業和它的後果之間,並沒有機械式的一對一關係。譬如,殺人的後果,不是要被殺。從佛教的觀點來看,業的後果,絕非針鋒相對、以牙還牙。佛教的業論,與報復式的正義無關。我們在佛教中發現的,不是業決定論,而是業緣起論。

有關業的運作,還有另一個問題:吾人必須經驗往昔所造諸惡業的報應嗎?有一部佛經記載尼乾陀若提子(Nigaṇṭha Nātaputta)對這件事的意見如下:譬如有人殺生或偷盜,未來必然受苦,必然下地獄。²⁹佛陀的立場則大異其趣。殺生或偷盜的人,可以如此反省:佛陀用許多方式批評和譴責殺生、偷盜等惡業。不過,我已經殺生了,這是不對、不好的。但我的反悔和罪惡感,無法撤銷我已經造的惡業。如此思惟之後,他放棄殺生,未來不再殺生,同時放棄一切其他的身語惡業。放棄邪見之後,現在他有了正見。

那位聖弟子放下貪、瞋、癡,徹底明白,正念分明,以慈心遍滿一方、二方、三方、四方而住。他觀想上下左右四面八方,對自己以及一切眾生,他以蘊藏慈愛的、廣闊的、崇高的、無量的、無敵意的、無瞋恨的心遍滿整個世界而住。

他繼續如此觀修其餘的悲、喜、捨三無量心。

²⁷ 《長部義疏》, DA. II 432; 《法集論義疏》, DhsA. 272.

²⁸ 《增支部》, A. I 249 ff.

²⁹ 英譯《相應部》, CDB. 1342.

觀修無量(*appamāṇa*)慈、無量悲、無量喜、無量捨的結果，以前所造的有量業(*pamāṇa-kata-kamma*)將不再存在，不再繼續。³⁰

依據佛教業論，人不必卑躬屈膝地接受業的果報。誠如本章從頭至此所談的，佛陀不僅宣揚「道德生活」(*kammavāda*, 業論)，還有「精進的效能」(*viriyavāda*, 精進論)。從佛教的觀點來看，沒有一個人是不可救藥的，人人都有轉變的可能性。最好的例子就是鴛崛摩羅(*Aṅgulimāla*)的故事。他是連續殺人犯，但就在此世變成阿羅漢。

這裡必須重視二件事：一、佛教否認業決定論，後者認為我們目前的行為，完全被過去的業所決定。二、我們不必經驗過去所造一切業的報應。我們目前的業，如果有足夠的力量，也能夠廢止過去行為的可能結果。「過去給我們某些習氣和隨眠，我們有責任塑造它們成為我們所希望的样子。」³¹

佛教的業論完全與命運無關。我們過去做什麼，決定我們現在變成什麼；我們現在這一天、這一分鐘正在做什麼，就會塑造我們的未來是什麼。未來是不斷在改變的過程，大部分取決於我們現在的所作所為。它總是在形成中，但從未結束。沒有證據顯示未來早就已經決定而與我們無關，但我們確知我們自己的行為影響未來。沒有固定的未來，只有可能的未來，即使連明天都不確定，未來大部分決定於我們目前的思想 and 行為。正如我們在過去世中塑造自己，現在是我們在決定自己的未來；沒有神能夠阻止我們這樣子做。³²

——馬拉拉瑟克羅 (G.P. Malalasekera)

「自己的利益」和「別人的利益」的議題

有一個問題緊密關係到佛教對於道德的評價：「自己的利益」和「別人的利益」的相對立場。佛教從許多角度來探討這個問題，但基本觀念可以從下面佛說的二段話看得出來：

³⁰ 英譯《相應部》，CDB. 1342 ff.

³¹ 《佛陀與佛法》(*The Buddha and His Teachings*), p. 32.

³² 同上。

7. 道德生活論

不殺生、不偷盜的人，被稱為「善人」。不僅自己不殺生、不偷盜，也鼓勵別人不殺生、不偷盜的人，被稱為「大善人」。³³

有信仰、謙遜、認真、博學、熱忱、記憶力好、智慧高的人，被稱為「善人」。有信仰，也鼓勵別人有信仰；自己謙遜，也鼓勵別人謙遜；自己認真，也鼓勵別人認真；自己博學，也鼓勵別人博學；……熱忱、……記憶力好、…智慧高、也鼓勵別人如此的人，被稱為「大善人」。³⁴

上面二段話等於說：追求個人的善是善人，但同時追求個人和他人的善則是大善人。

不過，這裡還必須注意另一個重點。佛教把人分成四類：

1. 自己和別人的利益都不追求的人。
2. 只追求別人的利益，卻不追求自己利益的人。
3. 只追求自己的利益，卻不追求別人利益的人。
4. 自己和別人的利益都追求的人。³⁵

這四種人排在越後面的越好。因此，第一種人最壞，第四種人最好。這是再清楚不過的事。不過，有趣的是：第三種人只追求自己的利益，卻不追求別人的利益，為什麼好過第二種人只追求別人的利益，卻不追求自己的利益？

如果我們想正確了解這種分類的意思，最重要的第一件事，就是釐清「利益」(*hita*)的含意。乍看之下，「利益」似乎是指外在的物質或經濟條件。這樣子的理解，很容易就可以得到相反的結論。這裡必須清楚注意：在早期佛教的用法中，「自己的利益」(*atta-hita*)和「別人的利益」(*para-hita*)都是指道德層面的利益，因此這二個名相的意思分別是「自己的道德利益」和「別人的道德利益」。

下一個產生的問題：為什麼追求自己的道德利益，比追求別人的道德利益重要？答案可以從佛陀對純陀(Cunda)的以下開示看得出來：

³³ 《增支部》，A. BJE. II 414 ff.

³⁴ 同上。

³⁵ 《增支部》，A. II 95.

純陀！自己陷入泥淖的人，是不可能把另一個人拉出泥淖的。但，純陀，自己沒陷入泥淖的人，是可能把另一個人拉出泥淖的。（同樣的道理）純陀！自己內心不降伏、不鍛鍊、不斷煩惱的人，是不可能教別人降伏內心、鍛鍊內心、斷煩惱的。³⁶

這段開示讓我們注意到二個同樣重要的點：一、陷入失德泥淖的人，不可能拯救另一個失德的人。二、已經追求自己道德利益的人，絕對能夠幫助別人追求道德利益。佛陀本人的生命歷程，就是一個最好的例子。佛陀在自己獲得道德圓滿之後，才開始提升別人的道德。

佛陀自己開悟了，才教導別人開悟的法門；佛陀自己降伏內心了，才教導別人內心安詳的法門；佛陀自己渡河了，才教導別人渡河的法門；佛陀自己證涅槃了，才教導別人證涅槃的法門。³⁷

早期佛教典籍所記載的佛陀早期弟子的生活，則是另一個典型的例子。佛陀要求最早的六十位阿羅漢，「為了眾人的好處、利益和快樂」，四出教導佛法。從上面所描述的，我們可以得到一個結論：已經證得自己最高道德利益的人，會致力於提升別人道德利益的工作，不會對別人漠不關心。

從以上的觀察，我們得到一個重要的結論：只追求自己道德利益的人，為什麼被認為好過只追求別人道德利益的人。其理由不是別人的道德利益比我們的道德利益不重要，也不是我們的道德利益比別人的道德利益重要。不錯，上面以道德利益做標準的四種人排序，只表示我們要先重視自己的道德利益，才有能力幫助別人。如果我們先追求自己的道德利益，可以理解為不是先幫助自己，而是自己先準備好，以便幫助別人。這裡要考慮的，不是「誰的道德利益比較重要」，而是「誰的道德利益應該先得到」。

另一方面，如果某人只追求別人的道德福祉，而不追求自己的道德福祉，就彷彿不改造自己卻想改造世界。他不過是僭越救世主的角色。這種人很容易就屈服於道德優越的幻想和道德宏大的妄想。他肯定會有大批愛慕者，但不會有真心追隨者。

³⁶ 《中部》，M. I 45.

³⁷ 同上，I 236.

關於這方面，務必謹記，修習道德的利益是互動的。當我們祛除了自己的貪瞋等不良習氣，就可以祛除對別人的貪瞋。同樣情形，當我們養成了自己的布施和慈愛等善良品德，就一定會對別人布施和慈愛。因此，道德培養有個人和社會二種面向。實際上，一談到道德生活的實踐，自己和別人道德利益之間的界線就變得模糊。佛陀下面的開示，把這種情況描得很美。

比丘！照顧自己的人，也照顧了別人。照顧別人的人，也照顧了自己。比丘！照顧自己的人，如何照顧別人？那是透過道德訓練、道德培養和道德發展。比丘！照顧別人的人，又如何照顧自己？那是透過容忍、無害、善意和慈悲。³⁸

佛陀繼續解釋這段話的意思：

從前有一位雜技演員豎起他的竹竿，然後對他的學徒說：「爬上竹竿，站在我的肩上。」當學徒照做之後，雜技演員就說：「你保護我，我也保護你。如此互相護衛，我們將表演特技、收錢、從竹竿安全下來。」學徒聽完就說：「師傅！不是這樣子。師傅！你保護你自己，我保護我自己。如此，各自護衛好自己和保護好自己，我們將表演特技、收錢、從竹竿安全下來。」³⁹

有人批評早期佛教的阿羅漢理念，說是個人主義和自我中心，這裡必須說明的是：正因為剷除了個人主義和自我中心的痕跡，才變成阿羅漢(*arahant*)。怎麼可以說阿羅漢的理念是個人主義和自我中心呢？這種批評等於自我矛盾。

知識和覺察在道德生活實踐中的角色

佛教道德生活論還有另一個重要層面：知識和覺察在道德行為中的角色。佛教認為，一切的道德培養都必須建立在知識的基礎上，而且必須不斷佐之以覺察。經上說：「正如我們以手洗手或以腳洗腳，知識和行為必須互相幫助。」⁴⁰進德修業的人，必須充分覺察他正在做什麼，以及他已經清淨到什麼層次。道德圓滿的人，如果不覺察到他的道德圓滿，就不是道德圓滿。此一情況聽起來可能相當矛盾，雖然這是佛教的觀點。

³⁸ 《相應部》，S. V 169.

³⁹ 英譯《相應部》，CDB. 1648.

⁴⁰ 《長部》，D. II 400.

這種情況從佛陀對烏伽瑪那(Uggahamana)的回應，就可以充分明白。後者是佛陀時代的一位宗教師，他認為道德圓滿就是「一個人若不造身惡業，不說惡語，不起惡念，不過邪命的生活，他就圓滿了善行。」⁴¹無庸諱言，這也是佛陀本人的教法。然而，佛陀發現這還不夠，應該做如下的觀察：

如果是這個樣子，那麼柔軟細嫩的嬰兒就已經圓滿了善行。嬰兒甚至連「身體」的觀念都沒有，除了蠕動之外，怎麼會造身惡業？他甚至連「話語」的觀念都沒有，除了嗚咽之外，怎麼會說惡語？他甚至連「意向」的觀念都沒有，除了吸奶之外，怎麼會起惡念？他甚至連「生活」的觀念都沒有，除了啣住母親的乳房之外，怎麼會過邪命的生活？⁴²

上面這段引文表示：嬰兒的天真無邪，不能等同於道德的圓滿。嬰兒純粹是無知的，沒有覺察力，也沒有刻意和努力的培養。舉個例子：我們大家都知道，森林中的象和某些其他動物是素食者。不過，可以肯定的是：牠們不是經過思考素食的功德之後，才改成素食的。牠們的身體結構，讓牠們必須素食。

佛教所談的道德培養和道德圓滿，完全與此不同。它必須以知識為基礎，與知識俱行，與知識同登巔峰。經文繼續說：「正如手腳被砍的人，知道他的手腳被砍了；道德圓滿的人，或行或住，或睡或醒，永遠保持覺知，終能斷除一切煩惱。」⁴³

同樣的觀念，也見於人的四種分類：第一種人有汙點，但他不知道：「我自己有汙點。」第二種人也有汙點，但他知道：「我自己有汙點。」相較之下，第二種人好過第一種人。第三種人沒有汙點，但他不知道：「我自己沒有汙點。」第四種人沒有汙點，但他知道：「我自己沒有汙點。」相較之下，第四種人又好過第三種人。⁴⁴

道德培養並非壓抑感官

⁴¹ 英譯《中部》，MLDB. 649.

⁴² 同上。

⁴³ 《增支部》，A. II 68.

⁴⁴ 《中部》，M. I 25 ff.

7. 道德生活論

佛教的道德生活論，不認為感官或外境本身是修行的障礙。經文提到，如果一頭白牛和一頭黑牛被一根軛綁住，既不能說黑牛綁住白牛，也不能說白牛綁住黑牛。綁住二頭牛的是軛。同理，障礙修行的，既不是感官，也不是外境，而是貪或執取。五根和五塵的關係，都是如此。不然的話，道德生活的實踐就全無可能了。⁴⁵

同樣的觀念也多少反映在一部早期佛典中，經中記載佛陀問當時一位宗教師的弟子，他的老師如何教他修行。後者說，五官必須訓練到不起作用的程度：眼不見色，耳不聞聲等等。佛陀回應說，這種修行法將導致如下的結論：瞎子和聾子的感官訓練得最好。⁴⁶ 這裡清楚表示：修行絕對不是壓抑感官，而是要訓練感官如實(*yathābhūta*)知見。

⁴⁵ 《相應部》，S. IV 163.

⁴⁶ 《中部》，M. III 29.

第八章

道德生活的實踐

八正道

被佛陀當作第四聖諦的八正道，為佛教道德生活的實踐奠定基礎。八正道包括正見(*sammā diṭṭhi*)、正思惟(*sammā saṅkappa*)、正語(*sammā vācā*)、正業(*sammā kammanta*)、正命(*sammā ājīva*)、正精進(*sammā vāyāma*)、正念(*sammā sati*)、正定(*sammā samādhi*)。八正道被稱為中道，因為它遠離自苦行和欲樂行二個極端。

八正道只為僧尼而設？

人們對八正道有一個誤解，以為它是出家人的修行標準，與在家人無關。消除這種誤解的最佳證據，來自佛陀對邪道(*micchā paṭipadā*)和正道(*sammā paṭipadā*)的看法。把邪道界定為八正道的反面之後，佛陀宣說：「比丘！我不贊成在家人或出家人行邪道。」¹因此，八正道不只是為比丘(*bhikkhu*)和比丘尼(*bhikkhunī*)而設，也為在家的優婆塞(*upāsaka*)和優婆夷(*upāsikā*)而設。

八正道為在家人而設，也可以從佛陀對第五道支正命(*sammā ājīva*)的界定顯示出來。正命被界定為不以下列行業維生：販運武器、人口(如奴隸)、動物(屠宰和肉品生產)、毒品、酒。²顯然的，雖然不是必然的，以販賣這些物品來維生的是在家人。因此，當正命被界定為不從事這五種在道德上應受譴責的行業時，就已經把在家人考慮在內。

佛陀說八正道導向現法樂(*diṭṭhadhamma-sukha*)、後世利益(*samparāyaha*)、趣至涅槃(*nibbāna-gāminī paṭipadā*)，這個事實凸顯八正道的普遍適用性。³

¹ 《增支部》，A. BJE. I 134.

² 《相應部》，S. II 168, III 239;《增支部》，A. I 271.

³ 《中部》，M. I 40;《增支部》，A. III 154, IV 284;《毘奈耶》，Vin. I 179.

這表示可以在不同層次或以不同強度來行道。如果做不到十分，就盡可能做。最佳的情況是實現理想，其次是接近理想。我們常看到戒和持戒之間有落差。這種情況不是宗教所特有，所有其他個人和社會生活的理想都一樣。然而正因為理想和實踐之間，存在不同程度的差異，我們不建議放棄理想。理想是行善止惡的靈感來源。

道支

前面提過，八正道始於正見。佛陀界定正見為「知道邪見是邪見，知道正見是正見」。⁴ 它是道的先導(*pubbaṅgama*)，因為它確保其他七道支的正確方向。一般意義上，正見作為邪見的反面，承認宗教和道德價值是正當生活的基礎。更具體的意義上，它是指初步認識四聖諦。因為作為目標導向的道，八正道的終極目標是滅盡一切苦。

如果正見提供正確的方向，那麼正思惟就是發心行道。它是心的動機，是有目的或意願的心理活動。正思惟有三種：一、出離的思惟：免於自我中心的欲望和我執的衝動之思惟。二、無貪的思惟。三、無害的思惟：仁慈和慈愛的思惟。⁵ 這些正思惟構成仁愛善行的心理基礎。一切有害社會的行動，一切形式的社會衝突、暴力和壓迫，最終都可以溯源到邪思惟。貪、瞋、癡或無貪、無瞋、無癡會啟動思想，行動則是思想的外顯。因此，就最廣義而言，思惟深深影響社會環境。

下三個道支的核心是語、業、命。它們是正思惟或邪思惟的身、語顯現，而正思惟或邪思惟又受正見或邪見所制約。我們個人的思想和思惟，表現為身、語二業之後，才對社會環境產生具體的影響，不論是變好或變壞。在社會倫理的脈絡中，這三道支最為重要。

佛陀對於正語的教導，有四個方面的考慮：一、不妄語(*musāvāda*)，積極意義是講真話，讓一個人變得可靠和值得信任。二、不兩舌(*pisuṇā vācā*)，不在人們之間製造仇恨和分離，積極意義是弭平分離，提倡友善、和諧、友誼(*samaggakarāṇī*)。三、不惡口(*pharusā vācā*)，不說各種毀謗、侮辱、諷刺的話，積極

⁴ 《中部》，M. III 71.

⁵ 《毘奈耶》，Vin. I 10; 《長部》，D. II 312. 思惟(*sāṅkappa*)在《法集論義疏》DhsA. 124 的定義：專注(*abhiniropanā*)。

意義是說話要「不傷人、悅耳、可愛、入心、彬彬有禮、動聽、感人。」⁶ 四、不綺語(*samphappalāpa*)，亦即不說「閒聊、沒重點、沒目的、沒深度」的話，積極意義是說話要有「意義、目的、作用、適時」。⁷ 如果講真話會導致無義利(*anattasamhita*)的後果，甚至連真話也不可以講，這是正語的涵義。講真話時，必須考慮的，不僅是它的潛在影響，還有講話的適當時機(*kālavādi*)。⁸ 語言的影響力像身體行為一般深，而其或好或壞的潛力則是無盡的。因此，佛教的正語叮嚀我們說話要非常小心，必須謹言慎語(*vācānurakkhī*)。⁹

如果正語和語業有關，那麼下一個道支正業就和身業有關。正業有三個方面：一、不傷害生命、不採取任何暴力。從反面理解是「放下一切棍棒和武器」，從正面理解是對一切有情培養愛心和慈悲。¹⁰ 二、戒絕不與取，範圍很廣，譬如不偷、不搶、不欺詐、不偷斤短兩等。¹¹ 積極意義是在人際關係的各個層面修習心的誠實與純淨。三、不邪淫，要求我們戒絕通過不正當的性關係獲得欲樂。

正命是第五道支。佛陀提到有五種生計必須避免：販賣武器、人(譬如奴隸)、有情生命(屠宰、生產肉品)、毒品、酒。佛典中還提到其他邪命，譬如欺騙、背信、占卜、詭計、高利貸。¹² 總之，任何會傷害到其他眾生的行業，在道德上都是應受遣責的，縱使會有經濟上的利益。

八正道的最後三支正精進、正念和正定，形成關係緊密的一組，功用在直接的練心。它們以前三支所淨化的身語二業為基礎。正精進要求努力斷除壞習氣，阻止它們重新生起，同時要培養和穩固好習氣。這一道支強調，修心若要成功，絕對少不了正精進、勤奮、全力以赴、屹立不搖。第七道支正念是心在當下、專注、警覺或覺醒。它扮演著內在導師的角色，監視和指導一切心理活動。為了監視一切心理活動，就需要讓心維持在當下，對於生起的思想，不判斷、評價、編輯和詮釋。正念的終極目標，是針對一切「行蘊」及其身、語、意的顯現，給予適當的道德指示。最後一個道支是正定，即統一雜亂的心。正定是寧靜、清明、

⁶ 《中部》，M. I 179, 268.

⁷ 同上。

⁸ 同上，I 396.

⁹ 《法句經》，Dhp. v. 281.

¹⁰ 《中部》，M. I 179.

¹¹ 同上，I 180.

¹² 《長部》，D. I 9 ff.

平常的心境,「正確而平等地集中一切心理活動。」洞達諸法本性的智慧,以正定為不可缺少的先決條件,因為只有正定的心才能如實知見諸法。¹³

行道就是把道內化

上面是八正道的一般介紹。我們應注意:八支並非需要一級一級走的階梯,而是為了快速,有時候可以越級走。另一方面,八支必須或多或少一起修。不過,開始的時候,有些程序是需要的,直到道支可以互相支持為止。我們也必須了解「道」的隱喻。一旦抵達目的地,其他的道都可以丟下,唯獨八正道不可以。這是因為八正道其實是吾人必須培養、發展、吸收和內化的八種道德品質。一旦八道支已經充分發展,圓滿無礙了,它們可以幫助獲得另二個道支:正知(*sammā ñāṇa*)和正解脫(*sammā vimutti*)。阿羅漢(*arahant*)是開悟和道德圓滿的人,他就具有上述十「善法」(*kusala-dhamma*)。¹⁴ 因此,最高層次的道德圓滿,在很大程度上,即是導向它的道支。

道德實踐的心理學基礎

煩惱現行的三個層次

佛教道德修持的體系,也可以從戒(*sīla*)、定(*samādhi*)、慧(*paññā*)三學去理解。三學是互相支持的,也漸次進步到更高的理想。道德修練的三學體系,背後有一個清晰陳述的心理學理論。根據這個理論,一切煩惱的存在和現行,有三個不同層次:一、隨眠(*anusaya*):煩惱在睡眠狀態中,以習氣的形式潛伏在內心深處,除非它們顯現為激動的感受和情緒,否則我們不會覺察它們的存在。二、纏(*pariyuṭṭhāna*):隨眠已經完全醒過來,這時我們會經驗到心情亂動、興奮的感覺、負面情緒。三、違犯(*vītikāma*):情緒和興奮的感覺外現為語言和行為。¹⁵

¹³ 《增支部》, A. BJE. II 94.

¹⁴ 《中部》, M. I 466.

¹⁵ 《分別論》, Vbh. 383;《論事》, Kvu. XIV 6;《法集論義疏》, DhsA. IV 3;《清淨道論》, Vsm. 11, 17.

顯然，我們的煩惱要到第三層次「違犯」，才會對別人產生直接和具體的影響。一切的身、語惡業，如謊言、毀謗、偷盜、邪淫、暴力、人際衝突、恐怖行動、國際戰爭等等，都是表現在第三層次的煩惱。另一方面，前二個層次的煩惱，只會傷害我們個人。因此，在煩惱所現行的三個層次中，第三個層次最危險。然而，在三個層次的煩惱中，也是第三個層次最容易控制。乍看之下，也許不是這個樣子。但只要稍稍回想一下，必然會確信這種說法。大家從經驗上可以知道，不犯暴力行為比較容易，但阻止暴力的念頭湧起則困難得多。其他的煩惱，如邪淫、詐騙、謊言也是如此。控制誘惑，遠比控制誘惑的外在顯現困難。當然，外在的因素，如輿論、社會風俗、國家法律等，在這方面也發揮了約束的力量。不管如何，避免誘惑所產生的犯規行為，總比遏制誘惑的念頭容易。

戒定慧

因此，雖然第三層次的煩惱最危險，卻是最容易控制的。佛教的道德培養體系，就是從第三層次開始的，此時道德的惡已經外顯。戒(*sīla*)是三學中的第一步，具有控制第三層次煩惱的功能。因為第三層次的煩惱表現在語言或行為上，所以戒的定義就是規範語言和行為。

一旦持戒清淨了，第二步就是控制第二層次的纏，這是定(*samādhi*)的功能，屬於三學中的第二步。定是心的一境性或寧靜，把紛飛的妄想統一起來。專一的心，比起雜亂的心，力量強大無比。不過，定的功能只在靜心，讓心受到意識的控制。定不能祛除潛伏在內心深處的不善根，斷除不善根的責任落在慧(*paññā*)上。慧是三學的第三步。

慧是洞察一切現象和事件真相的如實智(*yathābhūta-ñāna*)。智慧能把一切煩惱連根拔起。藉助智慧洗練過的意根，可以現觀潛伏在內心深處的一切不善根。這種觀察以「裸覺」的方式發生，不讓我們的心編輯或詮釋我們所觀察到的一切。只有那時，「裸覺」能夠無餘斷除一切不善根。

對佛教而言，道德生活的實踐是一種次第學(*anupubba-sikkhā*)、次第行(*anupubba-cariyā*)、次第道(*anupubba-paṭipadā*)。¹⁶ 這種實踐包含從低層次到高層次的自我轉型，有初、中、高三個階段。三學的體系，表示道德圓滿之路是漸進式的、系統的從一步到下一步。如果戒為定鋪路，那麼定就是為慧鋪路。

¹⁶ 《增支部》，A. BJE. V 86.

這種漸進式系統背後的前提：唯有首先規範自己的言語和行為，才能發展正定；唯有發展正定，才能獲得智慧——心能見諸法實相。

道德生活為何始於五戒？

為什麼佛教的道德生活從五戒(*pañca sīla*)開始？只要進一步考察三學的體系就明白了。五戒指不殺生、不偷盜、不妄語、不邪淫、不飲酒(飲酒會危害我們的精進和警覺)。違犯五戒是煩惱發展到「違犯」的層次，對社會環境傷害最大。很顯然的，違犯五戒不代表第三層次的一切道德違犯，雖然它們是最危險的五種，因此五戒被當成道德生活的第一步。

道德的準則

為了防止煩惱浮現到「違犯」的層次，亦即語言和行為，佛教提供我們一套道德的準則。其目的在幫助我們做正確的道德決定，不犯戒。有一個準則稱為「如己」(*attūpamā*)。「如己」要求我們將心比心，己所不欲勿施於人。《法句經》(*Dhammapada*)是佛教的倫理詩集，就表達了這個道德準則：「一切懼處罰，一切皆畏死；以自度他情，莫殺莫惱他。」¹⁷相同的觀念，也尖刻地見於一部早期佛典：

聖弟子如此思惟：「我喜歡活著，我不喜歡死。我希望快樂，我不希望不快樂。假設有人要殺我，對我這不是快樂和喜歡的事，因為我喜歡活著，我不喜歡死。假設我也要殺另一個喜歡活著、不喜歡死、希望快樂、不希望不快樂的人，對他也不是快樂和喜歡的事。對我不是快樂和喜歡的事，我怎麼可以加諸他人呢？」如此思惟之後，他自己就不殺了，同時讚美不殺生。¹⁸

誠如上述引文所顯示的，這項「如己」的道德準則，除了自己不殺生及持守其他禁戒之外，還要勸阻他人不犯戒。這段引文又有另一層深意：佛教禁止對其他生命施加暴力，源於佛陀觀察到一切眾生都追求快樂和畏避痛苦。¹⁹

¹⁷ 《法句經》，Dhp. v. 129.

¹⁸ 《相應部》，S. V 354.

¹⁹ 《中部》，M. I 342；《相應部》，S. IV 172, 188.

道德的必要性, 還可以從三「增上」(*ādhīpateyya*)看出來。²⁰ 以三增上為基礎的推理, 要求我們在做事之前, 從三個觀點去檢查可能的後果。第一個觀點稱為「自增上」(*attādhīpateyya*), 叮囑我們檢查我們想做的事是否會造成自責或後悔, 也就是我們自己是否會譴責做過的事(*attā 'piattānaṃ upavadati*)。²¹ 因此, 自增上就是讓我們受自己控制。

第二個觀點是「世間增上」(*lokādhīpateyya*), 叮囑我們檢查我們想做的事是否會被社會上的智者特別審查。因此, 世間增上就是讓我們受輿論控制。我們現在所理解的輿論是多數人的意見, 佛教中的輿論不完全相同。佛教所重視的, 既不是多數人的意見, 也不是少數人的意見, 而是真懂、明智、有知識者(*viññū purisā*)的意見。當我們碰到別人表達意見的時候, 這是佛教要我們考慮的準繩。因此, 善就是「智者所讚美的」(*viññūppasattha*), 惡就是「智者所責備的」(*viññū-garahita*)。²²

第三個觀點是「法增上」(*dhammādhīpateyya*), 叮囑我們檢查我們想做的事是否符合法(*dhamma*), 避免去做不合法的一切行為。這是對人類高道德意識的訴求。人之異於禽獸者, 正是高道德意識。伴隨法增上的是慚(*hiri*)與愧(*ottappa*)。無慚無愧, 就無文明。因此, 佛陀恰當地稱它們為「護世之法」(*loka-pālā dhammā*)。²³

這三個道德準則合起來說明一個觀念: 我們在做一件事之前, 應想到它對自己和別人的後果。佛陀對他的兒子說了下面一段話, 最能凸顯這個觀念:

「羅睺羅! 你認為鏡子有什麼用?」

「尊者! 用來照。」

「羅睺羅! 因此, 身體的動作也要反覆照之後才做, 語言也要反覆照之後才說, 念頭也要反覆照之後才生。」²⁴

²⁰ 《增支部》, A. I 147 ff; 《清淨道論》, Vsm. 14.

²¹ 《增支部》, A. BJE. III 412.

²² 《長部》, D. II 80; 《相應部》, S. II 70.

²³ 《增支部》, A. I 51: *Dve 'me bhikkhave sukkā dhammā lokam pāleni*.

²⁴ 英譯《中部》, MLDB. 524 (《中部》, M. I 416).

道德生活實踐的「真實法」

有一群不相信任何宗教老師的婆羅門，佛陀對他們開示有關道德的問題，正好可以用來總結本章。佛陀對他們推薦如下的「真實法」(*apannaka*)。在不確定該不該信的情況下，對一個明智者(*viññū puriso*)而言，最理性的作法是如此思惟：

即使死後沒有來世，此世過著道德墮落生活的人，他的不良行為將被智者責備。另一方面，如果死後有來世，他也將受苦。因此，他二世都輸。過著道德生活的人，即使死後沒有來世，他的善良行為將被智者讚美。如果死後有來世，他也將快樂。因此，他二世都贏。²⁵

這個「真實法」的主要推力：不管相不相信宗教，不管相不相信來世，每一個人都應該過道德的生活。

²⁵ 《中部·無疑經》。

第九章

快樂的追求

快樂的追求：終極的追求

佛陀說：一切眾生都想離苦得樂。¹ 追求快樂確實是佛教和它所超越的二種世界觀的共通點。如果常見提倡自苦行，正是為了要在遙遠的未來，得到永恆的快樂；如果斷見提倡欲樂行，正是為了要在當下，經驗到快樂。

然而，佛教所說的快樂，與其他宗教的看法不同。「聖者所說的快樂，其他人稱為苦。其他人所說的快樂，聖者已經發現是苦。」² 在這方面，佛陀說：「有些婆羅門(*brāhmaṇas*)和沙門(*samaṇas*)把晝說成夜，把夜說成晝。我說這是他們的愚癡。」³

佛教如何界定快樂：快樂與道德

既然如此，什麼才是快樂？我們如何界定快樂？

快樂的意思，眾說紛紜。因此，不可能像數學般地精確界定快樂。有些人主張快樂完全是相對的：取決於人們的情緒和態度。他們也認為快樂的來源，是不可能正確指出的。有關這個問題，佛教採取不同的立場。

佛教認為道德和快樂有因果關係。道德上是好的，必然有樂報；道德上是不好的，必然有苦報。道德上是好的，佛教術語稱為善(*kusala*)；道德上是不好的，佛教術語稱為不善(*akusala*)。因此，被貪瞋癡三毒所毒害的心，是「不善」心、「染汙」心、「生病的」心、「被束縛的」心——換言之，是「苦的」心。相對之下，解脫三毒的心，是「善」心、「清淨」心、「健康的」心、「解脫的」心——換言之，是「樂的」心。這裡，佛教的理論：當我們有「善」心時，我們就會經驗到心理健康

¹ 《中部》，M. I 342；《相應部》，S. IV 172, 188.

² 《經集》，Sn. v. 296.

³ 《相應部》，S. III 56.

(*ārogya*)、心理清淨(*anavajjatā*)、心理能力(*cheka*)——這些都會導致快樂的果報(*sukha-vipāka*)。⁴

事實上, 如果我們想快樂, 有兩個選項: 一、改變世間的性質, 來符合我們的欲望; 二、改變我們自己, 以符合世間的性質。第二個選項雖然困難, 卻是佛教所採取的, 因為第一個選項絕對不可能辦到。

快樂就是心受自己控制

我們怎麼能真正快樂呢? 我們怎麼能經驗持續性的快樂呢? 根據佛陀, 只有在我們能控制心的時候, 而不是在我們被心控制的時候, 才能真正快樂。我們發現早期佛教的認知過程理論, 清楚地表達了這個觀念, 詳情已在第四章〈心的分析〉討論過。認知過程從「觸」開始, 逐步發展到最後的「妄想」, 可分為三個階段:

- 一、依緣起法則, 生起眼識。
- 二、從「受」一直到「妄想」, 個體扮演主體的角色, 指揮認知過程。
- 三、個體失去主體的角色, 變成妄想紛飛的對象。

如果個體變成妄想紛飛的對象, 他的心就不受控制, 心反而控制了他。

快樂與正念

我們如果想控制自己的心, 就必須發展正念(*sati*)和正知(*sampajañña*): 「當我們前進或後退時, 當我們看前面或看旁邊時, 當我們收回或伸出手腳時, 當我們穿衣服時, 當我們吃東西、飲水、咀嚼和品嚐、大小便時, 當我們行住坐臥、睡覺、醒來、說話和緘默時」⁵——在所有這些場合和活動時, 我們必須有正念和正知。

⁴ 《法集論義疏》, DhsA. 63.

⁵ 《中部·念處經》。

正念與自我意識不同。當我們有自我意識時，我們癡迷於自己；我們會漫不經心地反應情境，而非深思熟慮地回應。當我們有正念時，我們的身心能力都會加強。我們不再魯莽地反應情境，而是適當思考之後再回應。放下自我之後，我們就變得真正有活動力和創造力。

毒害快樂的三毒

瞋：最毒的毒

阻止我們經驗真正快樂的是貪瞋癡。它們是腐蝕身心健康、毀滅快樂的三毒。當中，瞋是最有毒性和腐蝕性的，而非貪和癡。佛教認為貪所啟動的心，會生起某種樂受(*somanassa*)或捨受(*upekkhā*)，但絕不會生起苦受(*domanassa*)。判斷某人或某物為愉悅和可愛的，具有吸引力，就會貪。在這種情境下，認知的對象就會產生樂受。癡所啟動的心，常產生捨受(*upekkhā*)，因為愚昧的心無法判斷某物為樂或苦，所以既經驗不到樂，也經驗不到苦。另一方面，瞋所啟動的心，常產生苦受(*domanassa*)。判斷某人或某物為不愉悅或討厭時，就會瞋。顯然的，在這種情境下，認知的對象就會啟動苦受(*domanassa*)。誠如上面所說的，貪是希望擁有某個人事物；貪遭到挫折，立刻就生起瞋。苦受的經驗，不是發生在貪的時刻，而是發生在接下來的瞋。貪來自吸引力，瞋來自排斥力。因為吸引力和排斥力是互相對抗的，所以不能在同一念頃啟動。⁶

瞋的程度不一，輕則微愠，重則暴怒。所謂正義之怒或道德之憤慨，事實上是另一種形式的瞋，雖然非常微細。因此它是具有挖苦意味的諷刺語。

瞋征服一個人時，
他就變醜又痛苦。⁷
無人不追求己利，
無人比自己可愛，
但憤怒者會自殺，
發狂的原因多樣：

⁶ 〈心類分別〉；菩提比丘：《阿毘達磨手冊》，(Ven. Bhikkhu Bodhi, *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*), p. 32 ff.

⁷ 《增支部》，A. 7: 60；髻智比丘英譯，見於向智長老著《四梵住》，(tr. Ven. Bhikkhu Ñāṇamoli Thera, in Ven. Nyanaponika Mahāthera, *The Four Sublime States*), W. P. No. 6, BPS, Kandy, 1958.

瘋狂者拿刀自殺，
灰心者吞毒自盡，
絕望者以繩自吊，
或投身懸崖峭壁。
他們的自殺行為，
把死亡帶給自己，
他們失去了理智，
瞋恨生長了毀滅。⁸

慈：瞋毒的最佳解藥

對治瞋毒，最有效的解藥是慈(*mettā*)。佛陀說，我們應如此修慈：

如同母親會冒生命危險保護她的獨子，讓人們對一切眾生發起無量慈心。讓人們的無量慈念遍滿整個世間：上下前後左右，無障礙，無瞋恨，無敵意。不論行住坐臥，只要是醒著，就必須保持這種正念。這是最神聖的生活。⁹

佛陀說修慈有十一種利益：睡覺舒服、醒來舒服、不做噩夢、為人所親愛、為非人所親愛、諸神保護、不受火或毒或武器傷害、心專注得快、容貌變得安詳、臨終不亂、即使此生不證極果來世必生梵界(*Brahma-loka*)。¹⁰

四梵住(*Brahma-Vihāra*)的快樂

- 一、慈(*mettā*)：這是無擁有欲望的愛，這是無選擇無排外的愛，這是擁抱一切眾生的愛。慈與自私的感情不同。
- 二、悲(*karuṇā*)：這是對一切受苦眾生的悲憫。悲與傷感不同，因為傷感是帶有憂愁的心態。

⁸ 同上。

⁹ 《經集·慈經》。

¹⁰ 《增支部》，A. BJE. VI 644.

三、喜(*muditā*):這是對別人的成功感到快樂和喜悅的能力,這是隨喜別人的快樂當作自己的快樂。喜是忌妒毒的最佳解藥。忌妒是對別人的成功感到討厭和痛苦。

四、捨(*upekkhā*):它是圓滿的、不可動搖的心理平衡。它不是消極的漠不關心,而是積極的社會美德。捨是當我們面對人生的得、失、譏、稱、譏、譽、樂、苦「八風」時,維持寧靜和從容不迫的能力。¹¹ 當我們面對人生的這些變遷時,應該記住《法句經》所說的偈子:

阿多羅(*Atula*)!
古代確已有,
此非今日事。
默然為人誹,
多語為人誹,
寡言為人誹。
不被誹謗者,
斯世實無有。
過去非曾有,
未來非當有,
現在亦無有,
全被讚美者,
或全被謗者。¹²

捨也指公正的態度。捨讓我們超越一切建立在階級、種姓、種族、宗教、國籍、民族、本位主義和性別之上的對立思想和感受。

世間樂

佛教談到二種層次的快樂:世間樂和出世間樂。世間樂是我們在證涅槃(*nibbāna*)或出世間樂之前能夠經驗到的快樂。世間樂和佛教所界定的「苦」並

¹¹ 同上, VI 14 ff.

¹² 《法句經》, Dh.p. vs. 227, 228 (tr. Ven. Buddhārakkhita, *Dhammapada: A Practical Guide to Right Living*, Singapore, 1990).

不衝突。我們已經說過，「苦」(*dukkha*)有哲學的涵義，指一切被制約的經驗、依於無常之眾緣所生的經驗。被制約的經驗，可以是極端快樂或極端不快樂的經驗。因此，在被制約的經驗中，有許多層次的喜悅和快樂。

若想過快樂的生活，其中有一個最重要的先決條件是適宜的財富。作為宗教師的佛陀，從未讚美過貧窮。事實上，佛陀特別把貧窮稱為「最嚴重的疾病」，¹³也是讓社會不安的最重要因素。佛陀說：把世間分成有錢人和貧窮人，就是為社會道德基礎的崩潰鋪了路：

當財富分配不當時，貧窮增加；當貧窮盛行時，偷盜增加；當偷盜盛行時，暴力和武器的使用增加；當暴力和武器的使用盛行時，生命的毀滅就變得普遍；當生命的毀滅變得普遍時，人們的壽命減短，人們的美德減少。¹⁴

有一部佛典說：

如果王國的國王這樣子想：「我要用行刑、監禁、沒收、恐嚇和放逐來停止搶劫的災難；用這種方法，災難是停止不了的。存活下來的人將傷害王國。」

經文繼續提到另一個計畫：

「對那些在王國內從事農牧業的人，讓陛下分給他們穀物和草料；對從事買賣的人，給他們資本；對政府機關的公務人員，給他們適當的工資。如此，這些人專心在他們的工作上，就不會傷害王國。陛下的稅收將變得龐大，國土安寧，不被小偷所困擾，國民內心喜悅，與孩子玩耍，居不閉戶。」¹⁵

上面二段引文表示：國王的責任，不只是維持法律和秩序，也應該發展經濟。關於這個問題，有一部佛典說：「國王即使提供正義的保護和安全給子民 (*dhammikañ ca rakkhāvaraṇaguttim samvidahi*)，但如果不把財富分給需要的人 (*na ca kho adhanānaṃ dhanam anuppadesi*)，貧窮還是會盛行。」¹⁶

¹³ 《法句經》，Dhp. v. 203.

¹⁴ 《長部》，D. III 58 ff.

¹⁵ 同上，I 136-137.

¹⁶ 同上，III 65.

我們在這裡也許可以注意到, 貧窮不只是客觀的指標, 也有心理的層面。即使一個人很有錢, 但碰上比他有錢的人, 比較之下, 他會覺得貧窮。因此, 貧窮也可以是一種心境。因此, 我們需要了解佛陀說過的一句名言:「滿足是最大的財富。」¹⁷

對在家人追求快樂的忠告

有一天, 長膝(Dīghajāṇu)來到佛陀面前說:

世尊!我們在家人沉溺於欲樂, 有妻兒之累, 喜歡波羅奈斯(Benares)的薄紗和檀香, 喜歡佩帶鮮花、花環, 喜歡噴香水, 喜歡用金銀器具。世尊!請教導我們正法, 教導我們如何得到現世的利益和快樂, 如何得到後世的利益和快樂。¹⁸

回應這個請求, 佛陀就指出得到現世快樂的四個條件:

- 一、方便具足(*uṭṭhāna-sampadā*):這是謀生所需要的真誠努力。「應當精力充沛、不疲不厭、追根究柢、系統和有效率地組織和執行工作。」
- 二、守護具足(*ārakkha-sampadā*):賺得的錢要能妥當保護。
- 三、善知識具足(*kalyāṇa-mittatā*):「必須結交有德行、忠誠、慈善和睿智的朋友。」
- 四、正命具足(*samajīvikatā*):「生活既不過分奢侈, 也不過分吝嗇。保持收入多於支出, 而非支出多於收入。要像金匠拿秤, 知道秤下墜多少、上傾多少; 在家人應知道收入多少、支出多少, 過平衡的生活, 既不奢侈, 也不吝嗇。」¹⁹

他應將財富分四份,
(如此可生最大利益)
一份自己做主享用,
兩份必須投入工作,

¹⁷ 《法句經》, Dhp. v. 204.

¹⁸ 英譯《增支部》, GS. (*Aṅguttaranikāya*), IV 187.

¹⁹ 那羅陀比丘《每個人的倫理學:佛陀的四篇開示》(Ven. Narada Mahāthera, *Everyman's Ethics: Four Discourses of the Buddha*), BPS. Kandy, 1985, p.14.

第四份必須做儲蓄，
以備需要時救急用。²⁰

在家人賺來的錢，會有四個損失的來源：女人、酗酒、賭博、壞朋友。「酗酒有六種不好的後果：財富損失、吵架增加、容易得病、失去好名聲、無恥裸身、減弱智慧。賭博有六種不好的後果：贏者樹敵、輸者哀嘆、損失錢財、法庭不相信他的話、親友鄙視、找不到結婚對象(因為人們會說他是賭徒，怎能照顧老婆)。懶惰有六種不好的後果：藉口太冷、太熱、出門太早、回家太晚、肚子很餓、吃得太飽而不工作。」²¹

家庭生活的快樂

在佛陀的教法中，孝順扮演重要的角色。佛陀說：父母是「第一位老師」(*pubbācariyā*)、「第一位天神」(*pubbadevatā*)、「應接受供養」(*āhuṇeyyā*)。父母被提到「梵摩」(最高的神)的層次(*brahmāti mātāpitaro*)。²²「母親是家裡的朋友」(*mātā mittam sake ghare*)。²³「兒女應以五種方式孝敬父母：我已受他們養育，我要供養他們，我要盡他們的責任，我要保持家裡的傳統，我要榮宗耀祖，父母往生時要以他們的名義供僧。父母受兒女如此孝敬，要以五種方式表達他們對兒女的慈悲：防止他們做壞事，鼓勵他們行善，訓練他們有專業，安排適當的結婚對象，適時把財產過繼給他們。」²⁴

佛陀說：「妻子是最偉大的朋友(*bharyā'va paramā sakhā*)。」²⁵ 因此，男女結婚是最偉大的友情。「丈夫應以五種方式善待妻子：我要對她有禮貌，不輕視她，對她忠誠，把權威交給她，給她化妝品。妻子受到丈夫的如此善待，應以五種方式對丈夫表示慈悲：善盡責任，對親戚和僕人要客氣有禮，對丈夫忠誠，保護丈夫給的東西，工作善巧勤奮。主人應以五種方式對待僕人和員工：依他們的能力交代工作，提供飲食和工資，當他們生病時好好照顧，分享美味給她們，時時給予休假。」²⁶

²⁰ 英譯《長部·尸迦羅越經》，LDB. 466 (Sigālovāda-Sutta in D.).

²¹ 如註19, Ven. Narada Mahathera, 5 ff.

²² 《增支部》，A. BJE. I 244.

²³ 《相應部》，S. I 81.

²⁴ 如註19, Ven. Narada Mahathera, 8 ff.

²⁵ 《相應部》，S. I 81.

²⁶ 如註19, Ven. Narada Mahathera, 9 ff.

四個贏的策略

情況許可時，
慷慨甜蜜語，
對別人幫助，
對眾人公平。

贏的四策略，
令世界運轉，
如車制輪楔。
世界若無此，
兒女對父母，
不敬不榮耀。

贏的四策略，
智者所審慮。
承事有德者，
必獲讚美語。²⁷

快樂的層次

佛陀讓我們注意到快樂有許多層次，從最低到最高，從最粗到最細。它是快樂的逐漸精緻和昇華。這個過程始於感官的快樂(*kāma-sukha*)，當我們以五色根滿足五欲時就可以經驗得到。這種快樂有一個缺點：它與不快樂交互出現，滋長越來越強烈的感官滿足的慾望。這種情況可比喻為手腳長瘡起泡的麻瘋病人，在燃燒的焦炭坑上烤身體。烤身體確實會有短暫的快樂，但這樣做只會增加問題，不能解決問題。²⁸漸漸地，提高到非感官的快樂，譬如進入禪定(*jhāna*)時所經驗到的喜樂。

²⁷ 如註9, Ven. Narada Mahathera, p. 11-12.

²⁸ 《中部》，M. I 507.

因為快樂有許多不同的層次，所以佛陀要求弟子「適當辨別快樂」(*sukhavinicchaya*)。目的在放下低層次的快樂，追求高層次的快樂。²⁹ 陶醉在感官的快樂中，普通人認為這就是最高的快樂了。所以，除了感官的快樂，其他的快樂都會令他們害怕。正是這種心理抗拒阻止他們追求更高層次的非感官快樂。佛陀說：不應該害怕(*na bhāyitabbam*)這種快樂。³⁰ 如果放棄低層次的快樂，可以得到高層次的快樂，何樂而不為？如此思惟就是追求永恆快樂的最重要動機。³¹ 背後的心理法則就是「求樂者必得樂」(*sukham sukhattho labhate*)。³²

至最高快樂之道

佛陀時代有些沙門相信：只有苦修才能得到快樂。即使成佛前的悉達多，也相信這種流傳甚廣的信念，經過一段苦修之後，才豁然發現苦修「充滿痛苦、無知、不能達成目標。」在這種覺醒之後，他立刻生起一個念頭：為什麼我要害怕那個無關感官愉悅和無利益苦修的快樂呢？³³ 在追求真正快樂的過程中，這是他最重大的時刻，象徵他完全擺脫與常見(*sassatavāda*)相關的苦修。

涅槃是最高的快樂，佛陀所發現的涅槃之道是八正道。它不但超越欲樂行，也遠離「痛苦、無知的」自苦行。因此，佛教的最高快樂之道，絕對不是透過苦而達成的：「它與苦、煩惱、失望、憂愁無關。」³⁴ 所以，佛陀把八正道形容為「能導至喜悅」(*pīti-gamanīyo*)之道。³⁵

佛陀提醒我們：「只有不放棄與法相應的樂，努力才會有結果。」³⁶ 這顯示為了追求更高層次的快樂，快樂是必不可少的。事實上，佛陀時代的僧尼，都是滿腔歡喜追求宗教生活的。僑薩羅國的波斯匿王(King Pasenadi of Kosala)曾對佛說：「我看到佛的出家弟子微笑、歡喜、真誠、喜悅、喜形於色、五根清爽、悠遊

²⁹ 同上，III 230.

³⁰ 同上，III 321.

³¹ 《法句經》，Dhp. v. 290.

³² 《長老偈》，Theragāthā, 160.

³³ 《中部》，M. I 246.

³⁴ 《增支部》，A. IV 64.

³⁵ 《中部》，M. I 144.

³⁶ 《中部》，M. II 223.

自在、從容不迫。」³⁷ 這與外道沙門、婆羅門形成強烈對比：「他們骨瘦如柴、憔悴萎靡、醜陋、面黃肌瘦、靜脈暴凸，好像心不甘情不願地過著修行生活。」³⁸

佛陀絕對不是透過苦、而是透過樂才通達苦聖諦的。在這方面，佛陀說：

我不說藉由憂苦而能通達四聖諦。我說藉由喜樂而通達四聖諦。³⁹

通過快樂而達到最高的快樂，也見於《長老偈》(Theragāthā)中某些阿羅漢的即興偈：「樂由樂證得。」⁴⁰

最高快樂的追求：決定性的轉捩點

在最高快樂的追求中，決定性的轉捩點不是恐懼，而是真實面對痛苦。從那時候開始，都不會經驗到苦，而是快樂點點滴滴地增加，最後達到最高的快樂。所謂「超越性的緣起」、「導致超越世間的緣起」，就清楚說明了這個觀念：

比丘！緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有苦，緣苦有信，緣信有喜，緣喜有樂，緣樂有靜，緣靜有妙樂，緣妙樂有定，緣定有慧，緣慧有覺，緣覺有離，緣離有解脫，緣解脫有解脫知見。⁴¹

這種緣起的過程，被比喻為落在山頂上的雨水，漸漸填滿溝渠、小溪、池塘、河流，最後流進大海。

高層次的快樂，不是神通的結果，而是自然發生的：

³⁷ 同上，II 121.

³⁸ 同上。

³⁹ 英譯《相應部》，CDB. 1860 (S. BJE. V (2) 298).

⁴⁰ 《長老偈》，Theragāthā 63: Elder Pakkha: *sukhen' anvāgataṃ sukhaṃ*; Theragāthā 220: Elder Aṅganikabhāradvāja: *sukhena sukhaṃ laddhaṃ*.

⁴¹ 菩提比丘：《超越性的緣起》(Ven. Bhikkhu Bodhi, *Transcendental Dependent Arising*), BPS, 1980, p. 4. 關於此題目，見所引菩提比丘的細緻研究。

有德行的人沒有悔恨，這是法性 (*dhammatā*)。無悔恨的人，不必作意要生起喜悅。無悔恨的人生起喜悅，這是法性。喜悅的人不必作意要生起快樂。喜悅的人生起快樂，這是法性。⁴²

什麼才是佛教的終極目標？

在結束本章之前，我們想釐清什麼才是佛教的終極目標？如果以佛教的精髓四聖諦而言，佛教的終極目標是苦滅。如果以佛陀總結他的一切教法和目的，也可以得到同樣的結論：「不論過去或現在，我只宣說苦和苦滅二件事。」「苦滅」是「快樂」的另一個表示法。如果要說「苦滅」是負面的表示，讓我們提醒自己：包括佛教在內的許多宗教（見下章），都以「不死」為宗教生活的最高目標。

答案：就是快樂

快樂不是智慧的手段，反而智慧才是快樂的手段。快樂不是淨心的手段，反而淨心才是快樂的手段。快樂不是慈愛的手段，反而慈愛才是快樂的手段。智慧、淨心和慈愛只是手段，快樂才是目標。

這絕對不是貶低而是提高智慧、淨心和慈愛的重要性和必要性。這清楚顯示：絕對不可能有真正、持續的快樂，除非建立在了解諸法實相（智慧）、修行到最高層次的淨心、發展到最高程度的慈愛之上。

不是先有智慧、淨心和慈愛，然後才有快樂。我們需要從邏輯的意義，而不是從時間的意義，來了解這整個情境。只有在邏輯的意義上，才說先有智慧、淨心和慈愛。事實上，智慧、淨心、慈愛和快樂都是一起生起、一起存在的。我們發現列舉有情眾生的無常、苦和無我三法印，也是類似的情況。雖然它們是一個接一個被提到的，但不表示也是一個接一個出現的。凡是無常的，必然也是苦和無我的。無常先於其他二法印，只是邏輯的推理。實際上，佛教對於諸法實相的一切教法，都以無常為推理的基礎。

我們純粹為快樂而追求快樂。

⁴² 《增支部》，A. V 3, 313.

第十章

涅槃：終極目標

早期佛教關於涅槃的教法，已經引起廣泛的詮釋。這些詮釋大都與證涅槃(*nibbāna*)的阿羅漢(*arahant*)死後狀況有關。相關討論圍繞著二個問題：阿羅漢死後，肉體完全消失嗎？或精神繼續存在？依照我們的觀點，二者都不成問題。如果是，那是因為沒有考慮到早期佛教對常、斷二見的回應。

作為第三聖諦的涅槃

了解涅槃(*nibbāna*)是什麼、不是什麼，最好方式就是放在四聖諦的脈絡中去了解。四聖諦的呈現，表示第三聖諦的涅槃是前二聖諦的邏輯結果。如果有苦和苦因(集)，那麼邏輯上，斷苦因就會導致苦滅——涅槃。

這裡有一個重點必須記住：涅槃的定義就是苦滅。它不是生命的滅(*jīvita-nirodha*)，也不是「獨立存在之『我』」的滅，因為佛教不承認有這樣子的「我」，不管「我」是指無常的身體，或常住的精神。當證涅槃時，滅的不是「我」，而是對於「我」的錯誤信仰。

我們必須依這種脈絡來了解佛陀下面這段話的重要性：

有些沙門和婆羅門錯誤地、無根據地、虛假地、無理由地指責我：沙門瞿曇(*Gotama*)是斷滅論者，他宣說有情是虛無、毀壞和不存在的。我不是那種人，我不曾那樣說。不論過去或現在，我教的是苦和苦滅。¹

這段話表示：斷滅論的指控不是新鮮事，甚至在佛陀時代就很盛行了。

¹ 《中部》，M. I 139.

作為貪瞋癡之息滅的涅槃

在巴利典籍中，涅槃的定義，大都具有經驗的特性，並不把它當作形而上的術語。探討「*nibbāna*」一詞的字源學意義，事實上就可以明白涅槃經驗的性質。這個名詞的基本觀念是滅火。佛陀堅持：一切都在燃燒。以什麼燃燒？一切都以貪(*rāga*)、瞋(*dosa*)、癡(*moha*)的火燃燒。² 這些火是惡的三個基本因素，其根源可追溯至一切不善的習氣和煩惱。當它們祛除之後，一切煩惱就跟著滅了，不可能再生長。因此，被界定為終極解脫的涅槃，就是貪瞋癡的息滅。³ 已經滅掉這三火的人，被比喻為「冷靜」(*sītībhūta*)或「冷卻」(*nibbuta*)。⁴ 三不善法的消失，也應該以積極的意義來理解。無貪就是布施、自由和捨離的出現。無瞋就是和睦、善意、仁心和慈心(*mettā*)的出現。無癡就是證智(*abhiññā*)和般若(*paññā*)的出現。

貪和瞋就是情緒的煩惱，而癡就是認知的煩惱。二種情緒煩惱的祛除會生起慈悲，而認知煩惱的因素祛除會生起智慧。慈悲和智慧是涅槃經驗的兩大要素。貪瞋癡的息滅，可以當成涅槃的標準定義。涅槃的一切其他層面，譬如最高的解脫、最高的快樂等等，只不過是從不同角度來理解涅槃是三不善法的息滅而已。

涅槃經驗的另一個重要層面是把貪瞋癡說成「量因」(*pamāṇa-karaṇa*)。⁵ 當一個人迷戀貪(*ratta*)、被瞋征服(*duṭṭha*)、被癡蒙蔽(*mūlha*)時，就看不到法實相。因為涅槃是從這些「量因」解脫出來，所以被描述為「無限」或「無量」(*appamāṇa*)。涅槃被稱為無限或無量，必須在這個脈絡下理解，而不是離開文脈的抽象意義。這三個「量因」也被稱為「邊界」(*sīmā*)，因為它們限制了我們的自由。已經證得涅槃的人，因此被稱為「越界的人」(*sīmātiga*)，⁶ 超越了貪瞋癡的邊界。這三個「量因」也被稱為「障礙」(*mariyādā*)。所以，已經證得涅槃的人，被描述為「心的障礙已經被打破了」。⁷

² 《長部》，D. III 217;《相應部》，S. IV 19.

³ 《增支部》，A. V 9;《相應部》，S. V 9.

⁴ 《毘奈耶》，Vin. I 8, II 156;《相應部》，S. I 141.

⁵ 《相應部》，S. IV 544.

⁶ 《經集》，Sn. v. 799.

⁷ 《相應部》，S. II 173, III 31.

作為業之息滅的涅槃

前一章說過，業是思所發動的行。這裡必須記住：不只不善業，甚至連善業都是由自我利益和自我期待所啟動的。這就是為什麼一切業都有好或壞的果報(*vipāka*)。因此，一切業都必須在涅槃的經驗中消失。什麼導致一切業的消失？當佛陀談到四種業時就有了說明：

- 一、黑業有黑果，即惡業有惡果。
- 二、白業有白果，即善業有善果。
- 三、黑白業有黑白果。
- 四、非黑非白業有非黑非白果。

第四種業導致業的息滅，佛陀如此闡明：

比丘！非黑非白業有非黑非白果，它本身是業，卻有助於業的消失，這到底是什麼業？比丘！意圖捨棄有黑果的黑業，意圖捨棄有白果的白業，意圖捨棄有黑白果的黑白業，就是有非黑非白果的非黑非白業，它有助於業的消失。⁸

這裡有一個必須注意的重點：涅槃經驗沒有善業，並不意味涅槃超越善。為了瞭解這種情境，就需要引用巴利經典中涉及善(*kusala*)這個詞用法的二種文脈。

第一，這個詞用在業的文脈中，意思是「善業」(*kusala-kamma*)。第二，這個詞被用來表示「善法」(*kusala-dhamma*)。「善法」包括四念處(*cattāro sati-paṭṭhānā*)、四正勤(*cattāro sammappadhānā*)、四神足(*cattāro iddhipādā*)、五根(*pañca indriyāni*)、五力(*pañca balā*)、七覺支(*satta bojjhaṅgāni*)、八正道(*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*)。⁹ 透過修習這些善法，才能證得涅槃。

修「善法」而證涅槃的人，會經驗到最高層次的善：「具足善」(*sampanna-kusala*)、「最勝善」(*parama-kusala*)。¹⁰ 因此，修這些「善法」可以證得「最勝善」(*parama-kusala*)——涅槃。

⁸ 《增支部》，A. II 232.

⁹ 《長部》，D. III 102.

¹⁰ 《中部》，M. II 29.

這裡需要了解的是涅槃只超越「業善」。這是因為超越「業善」，才能達到最勝善。在涅槃經驗中，不會出現道德兩難或道德掙扎：沒有做惡的傾向，也不會拒絕行善。在涅槃經驗中，一切行為都是自發性的善。

作為最高智慧的涅槃

前面提到：無癡意味著智慧的出現。事實上，證得涅槃被界定為獲得智慧。¹¹ 涅槃經驗中的智慧，有不少名詞：般若(*paññā*)、遍知(*pariññā*)、真知(*aññā*)、通智(*abhiññā*)、觀智(*vipassanā*)。¹² 如果涅槃是智慧，那麼智慧的對象或內容到底是什麼？

答案可見於「通智」的定義是「如實智」(*yathābhūta-ñāṇa*)。¹³ 根據佛教，現象世界可以用「五取蘊」(*upādānakkhadhas*)來代表。因此，當佛教把智慧界定為「如實智」時，「如實」就是指五取蘊的實相。佛陀提出一個問題：「比丘！什麼是應以通智徹底理解的呢？」佛陀自己回答：「五取蘊。」¹⁴ 因此，涅槃智慧不是了解形而上的實相，而是通過「完全理解五取蘊」最終覺知感官經驗世界的真實性質。

證得涅槃時，不是現象的性質改變了，而是對於現象性質的看法改變了。無常的事實本身不是問題，當它被誤認為恆常時才變成問題。這就是所謂「以無常為常」。同樣情形，無我本身不是問題，只有當它被誤認為有我時才變成問題。這就是所謂「以無我為我」。¹⁵ 因此，阻礙證涅槃的，不是現象的性質，而是不符合現象性質的憑空臆測。證涅槃時，消失的不是世界，而是對世界的誤解。

對佛教而言，真正重要的，不是世界本身的性質，而是我們透過自我中心觀點的濾鏡去詮釋和構想的世界。這些觀點包括我們的看法、信念、推測的理論和教條的斷言。這就是為什麼佛陀有時在說明「見」(*diṭṭhi*)時，用與苦相同的架構：見(*diṭṭhi*)、見集(*diṭṭhi-samudaya*)、見滅(*diṭṭhi-nirodha*)、見滅之道(*diṭṭhi-*

¹¹ 《中部》，M. I 10: *nibbānassa sacchikiriyā ñāyassa adhiḡamo*.

¹² 《長部》，D. III 230; 《中部》，M I 10; 《相應部》，S. III 26.

¹³ 《相應部》，S. V 144; 《無礙解道》，Psm. II 63.

¹⁴ 《相應部》，S. III 83-84.

¹⁵ 《增支部》，A. II 52; 《指導論》，Netti 85.

nirodha-gāminī-paṭipadā)。¹⁶ 見滅就是苦滅。遊方婆羅門婆蹉種(Vacchagotta)問佛:「可是沙門瞿曇(Gotama)有自己的見嗎?」佛陀回答:「婆蹉(Vaccha)!如來(Tathāgata)已經放下一切見(*diṭṭhi*)。可是,如來已經見到(*diṭṭha*):這是色,這是色生,這是色滅;這是受,……;這是想,……;這是行,……;這是識,這是識生,這是識滅。」¹⁷

因此,巴利佛教註釋書把「見出離」(*diṭṭhi-nissaraṇa*)當成涅槃的另一個表示法。¹⁸

作為出世間法的涅槃

我們應該怎麼理解涅槃是出世間法的意義?這裡應該注意:巴利經典把佛教的出世間法說成「世間滅」(*loka-nirodha*),到底有什麼涵義?佛陀說:「這個只長一疇、有意識、有想的身體裡,就是世間、世間的生、世間的滅(*nibbāna*)和滅亡之道。」¹⁹「世間滅」有時稱為「世間盡」(*lokanta*)。²⁰我們怎麼理解世間滅或世間盡就是出世間呢?

答案在於佛教所指的世間是「經驗世間」,換句話說,即是五取蘊。²¹因此佛說陀:「我不說可以行走而到達、看到、知道世間的盡頭。我也不說,沒到達世間的盡頭則可成就苦的結束。」²²

從佛教的觀點看,一切苦都是來自「自我體認」,它有三種呈現方式:這是我的(*etaṃ mama*)、這是我(*eso'ham asmi*)、這是我的『我』(*eso me attā*)。一般未開悟的凡夫,「自我體認」的對象是五蘊。因此,為了超越五取蘊(世間),這三種「自我體認」就必須結束。若想滅盡這三種「自我體認」,就必須靠相反

¹⁶ 《增支部》, A. IV 68.

¹⁷ 《中部》, M. I 487.

¹⁸ 《中部義疏》, MA. II 144.

¹⁹ 《相應部》, S. I 62.

²⁰ 同上, I 72.

²¹ 第三章。

²² 《增支部》, A. II 49.

的自我否定：「這不是我的(*n'etaṃ mama*)、這不是我(*n'eso 'ham asmi*)、這不是我的『我』(*n'eso me attā*)。」²³

因此，證涅槃的意思就是「結束三層『自我體認』的過程」。這表示如來並不把自己認同為五蘊，不管是其中幾蘊或整個五蘊：

有人可能以五蘊來看如來，但對如來本人而言，五蘊已被捨棄了，五蘊的根已被打破了，像棕櫚樹一般被連根拔起，絕對不可能在未來重新生起。如來像深海般的深、無量、不可測。²⁴

倘若如來是如此的不可理解，這是因為他不把自己認同為五蘊中的任何一蘊。譬如，如果我不把自己認同為世間的任何東西，那麼從我的觀點來看，別人是無法辨認我的。

在上面的引文中，所謂「五蘊已被捨棄了」，不可以依文解義。巴利經典中的五蘊「集」(*samudaya*)和「滅」(*atthaṅgama*)，意思不是它們的實際集和滅，而是對它們執取的集和滅。「如是色集」的意思是「如是對色的執取集」，「如是色滅」的意思是「如是對色的執取滅」。²⁵ 這種詮釋也適用於其他四蘊。因此，當佛陀說五蘊必須加以捨棄(*pahātabba*)時，²⁶ 意思是吾人應捨棄對五蘊的執取。同理，五蘊被如來捨棄了，意思是對五蘊的執取被他捨棄了。記住這種五蘊生滅的心理意義，是極度重要的。反之，忽略這種涵義，等於完全誤解了佛教對涅槃經驗之性質的教法。誠如前面所提到的，構成經驗世界的是五蘊。因此，如來不把自己認同為五蘊中的任何一蘊，意思是他已經超越了世間。

這種情況是否意味如來與五蘊無關？答案是明確的不，因為雖然如來不在五蘊內，但絕非與五蘊無關。²⁷ 因此，如來與五蘊的關係有二：一、如來與五蘊不一不異。二、如來不是五蘊，但也不是沒有五蘊。

²³ 《相應部》，S. IV 2 ff. 譯註：《雜阿含經》作「不是我(五陰不是我)，不異我(五陰不是我的)，與我不相在(五陰不在我中，我也不在五陰中)。」

²⁴ 《中部》，M. I 487-488.

²⁵ 《相應部》，S. BJE. V 98. 佛陀說：如果比丘不把六處增益為「這是我的」、「這是我」和「這是我的自我」，那麼他的六處就「被捨棄了(*pahīna*)」。因此，「被捨棄了」不是以字面意思來使用，而是有心理學的意義。

²⁶ 《相應部》，S. BJE. V 30-32; 64 ff.

²⁷ 同上，IV 381 ff.

這種關係似乎非常矛盾, 可以解釋如下: 如來與五蘊中的任何一蘊不一, 或不能以五蘊理解他, 這表示他已經超越了世間。如來與五蘊不異或不離, 表示他也不把自己認同為任何超越五蘊(世間)的事物, 即超出五蘊本身(世間)的形而上實體。下面一段話最能表達這種觀念:

比丘! 當比丘的心已經解脫了, 以帝釋天(Indra)為首的諸天、梵(Brahmā)和波闍波提(Pajāpati)都無法發現阿羅漢執著的是什麼。為什麼? 我說阿羅漢即使是此生就已經是不可知(ananuvejja)了。²⁸

當然有人也許會這樣辯論: 如來對於五蘊的立場, 與一般未開悟的凡夫並無不同, 因為在佛教的無我教義中, 如來及未開悟的凡夫都是無自我實體的。然而, 還是要注意如下的差別: 雖然凡夫也是無我, 但事實上他把「我」的概念強加在五蘊之上。這是凡夫與覺者不同的地方。總之, 如來不是沒有五蘊, 但他只是使用五蘊, 並不在五蘊上妄想有一個「我」。

我們發現佛教用蓮花的譬喻, 很美地表達了它對出世間的觀念:

比丘! 如同蓮花生於水, 長於水, 出水而不染, 如來成長於世間, 出世間而不染。²⁹

作為唯一無為經驗的涅槃

比丘! 有「無生、無有、無造、無作」。比丘! 若無「無生、無有、無造、無作」, 則不從「所生、所有、所造、所作」解脫。比丘! 有「無生、無有、無造、無作」故, 得從「所生、所有、所造、所作」解脫。³⁰

這段引文說明輪迴(samsāra)和涅槃(nibbāna)的不同。輪迴是生、有、造、作; 涅槃則是無生、無有、無造、無作。引文似乎給人一種印象: 涅槃是如來進入的某種形而上實體。事實上, 有些現代學者把「無生、無有、無造、無作」四個詞解釋成不同涵義, 以支持他們把涅槃界定為形而上的實體。上座部

²⁸ 同上, II 17.

²⁹ 同上, III 140.

³⁰ 《自說經》, Udāna 80.

(Theravāda)論疏的詮釋卻迥然不同：這四個詞是以同義詞用在這裡(*sabbāni 'pi padāni aññamañña-vevacanāni*)，以表示涅槃並非因緣所生。³¹ 確實，在巴利經典中，我們發現「有」(*bhūta*)、「作」(*saṅkhata*)和「緣起」(*paṭicca-samuppanna*)都是當同義詞使用的。³² 這些同義詞都意味著緣起的萬事萬物都是「生、有、造、作」。涅槃必須以相反的意思來理解，因為它不是緣起的。

上述引文以客觀的意義，來介紹作為心理經驗的涅槃，彷彿涅槃是某種外在的實體。這裡所使用的語言，其實在強調涅槃代表一種也是唯一的無為(無制約)經驗——從三根本煩惱解脫的經驗。因此，佛陀說：「貪瞋癡滅是無為法。」³³ 上面提到的貪瞋癡滅，其積極意義是指布施、慈悲和智慧現前。這三者會是有為法嗎？答案肯定不是。貪瞋癡才是限制的因，是有限制的，是有為法。相對之下，慈悲和智慧不是有為法而是無為法，讓心從一切惡和不善解脫出來。這正是為什麼涅槃經驗被說成是唯一的無為經驗。換言之，一切輪迴經驗都是有為的，在這個意義上就是苦。

作為離行(*vi-saṅkhāra*)的涅槃

了解涅槃經驗的性質還有另一個方法：以離行(*vi-saṅkhāra*)來了解涅槃。從佛教的觀點來看，輪迴層面的個體存在，是一種造作的過程。這種觀念從行(*saṅkhāra*)的定義中可以清楚看出：

比丘！何故名為諸行(*saṅkhāras*)？比丘！造作所作，故名為行。何為諸行造作所作？造作所作色為色性；造作所作受為受性；造作所作想為想性；造作所作行為行性；造作所作識為識性。造作所作，... 故名為行。³⁴

這個定義顯示：雖然行蘊是五蘊之一，它們「造作」的不僅是其他四蘊，也「造作」它們本身。從佛教的觀點看，個體生命就是「造作」的過程——把「這是我、這是我、這是我」的『我』三種執取加在五蘊之上。

³¹ 《如是語義疏》，ItiA. 129.

³² 《長部》，D. III 275: *Yaṃ kho pana kiñci bhūtaṃ saṅkhataṃ paṭicca-samuppannaṃ nirodho tassa nissaraṇaṃ.*

³³ 《相應部》，S. IV 21.

³⁴ 英譯《相應部》，CDB. 915.

反之，涅槃代表畢竟離行(*vi-samkhāra*)。因此，佛陀在證涅槃之後立刻宣說：

我既證離行(*visamkhāra-gataṃ cittaṃ*)，一切愛盡滅(*taṇhānaṃ khayam ajjhagā*)。³⁵

生起一切行的一切愛滅盡時，心不是滅盡，而是變為離行。

心已證離行時，五蘊還是存在的。然而，它們不再被「行」了，意思是如來不再把三種執取加在它們之上。

無我者難見，
真諦不易想。
已斷盡貪者，
無執取能見。³⁶

有取者，有躁動；無取者，無躁動。無躁動者，有安；有安者，無執；無執者，無來去；無來去者，無滅無再生；無滅無再生者，無此無彼無中間。此實是苦滅。³⁷

作為無妄想的涅槃

輪迴和涅槃的區別，也可以從妄想(*papañca*)和無妄想(*nippapañca*)的區別來理解。我們在前面討論過，凡夫的認知過程如何生起妄想；妄想不僅建立在目前的對境之上，還建立在過去和未來的對境之上。³⁸在妄想的階段，個體被自己的念頭所壓倒和駕馭。他不能控制心，反而被自己的心所控制。這是輪迴經驗的另一種描述。

佛陀說：如果一個人對這種妄想不喜歡、不歡迎和堅持不為所動，那麼「就斷了貪的習氣，斷了瞋的習氣，斷了見的習氣，斷了疑的習氣，斷了慢的習氣，斷了

³⁵ 《法句經》，Dhp. v. 154.

³⁶ 《相應部》，S. IV 27.

³⁷ 《相應部》，S. BJE. IV 130.

³⁸ 第五章。

有的習氣，斷了癡的習氣；斷了訴諸棍棒和武器的習氣，斷了爭論、爭吵、咆哮、糾紛、譴責、惡語和妄語的習氣；這些惡不善法斷滅無餘。」³⁹

註釋書認為妄想的根就是愛、慢和見，「由於它們，心就以『我的』、『我』和『我的我』來詮釋經驗。」⁴⁰ 誠如前面所說的，五蘊的三種執取經由愛、慢和見構成輪迴經驗。因此，妄想的三根被根除時，就有涅槃的經驗。所以，涅槃的另一個表示法就是無妄想(*appapañca, nippapañca*)。

因為有六根，或六內「觸處」(*phassāyatanaṇi*)，所以只有六種最後會產生妄想的認知過程。因此，佛陀說：「六內觸處的哪一處起作用，就是哪一處生妄想。妄想生在哪一處，就是哪一處起作用。」⁴¹ 因此，不論是「六內觸處滅盡」或「一切妄想不生」都會導致涅槃經驗，雖然角度不同。

當六內觸處滅盡時，都不適宜說：有什麼留下來，有什麼沒留下來，有什麼既留下來又沒留下來，有什麼既非留下來又非沒留下來。為什麼？因為這種斷言等於「妄想不能妄想者」(*appapañcaṃ papañceti*)。⁴²

如同前面的用法，「六內觸處滅盡」不能依文解義地說「六內觸處本身滅盡」。這句話的意思是說：當一個人證涅槃時，他不再以愛、以慢、以見來執取六內觸處。

作為離我慢的涅槃經驗

前面幾章說過，我慢(*asmi-māna*)以三種方式顯現：「我比別人好」、「我比別人差」、「我和別人平等」。因為阿羅漢已經解脫了我慢，所以他不會做這種以我為基礎的比較。他也不把我慢投射到涅槃：「已現證涅槃為涅槃，他不會把自己想成涅槃，他不會想自己在涅槃內，他不會想自己在涅槃外，他不會想涅槃是『我的』，他不會樂於涅槃。」⁴³

³⁹ 英譯《中部》，MLDB. 202 (M. I 111).

⁴⁰ 同上，1204, n. 229.

⁴¹ 《增支部》，A. BJE. II 312 ff.

⁴² 同上。

⁴³ 《中部》，M. I 32.

這並非說阿羅漢沒覺察到涅槃。事實上，覺察是涅槃經驗的根本。若沒有覺察，涅槃只是某種神秘經驗。上述引文強調阿羅漢並不視涅槃為對象，一個可執取的對象。他覺察到涅槃，但沒有意識到涅槃。意識到某事與覺察到是不一樣的。

涅槃和滅盡定

所謂「滅盡定」(*nirodha-samāpatti*)，就是「想受滅」(*Saññā-vedayita-nirodha*)。已證「想受滅」者，身語意三行暫停，進入靜止狀態。然而，生命未盡，持命氣未斷，根未壞。這是一切意識和心理活動的暫停，而非消滅，稱為「想受滅」。⁴⁴

涅槃和「滅盡定」絕不一樣。涅槃是貪瞋癡滅，而「滅盡定」是想受滅。不過，二者有密切的關係。這種密切的關係，與佛教對究竟樂的定義有關。樂的層次往上升，最高點就是「滅盡定」的樂。「滅盡定」既然沒有受，如何有樂呢？佛陀對這個問題回答說：正因為沒有受，才稱為樂。有關這方面，佛陀說：「樂不論在何處或以何種方式發現，如來說都屬於樂。」⁴⁵

誠如另一部經所記載的，當舍利弗(*Sāriputta*)宣稱涅槃是一種快樂時，另一位比丘優陀夷(*Udāyi*)驚叫：如果涅槃無受，怎麼會有樂呢？涅槃經驗並非沒有受，這一點我們很快就會談到。因此，很顯然的，這裡是指阿羅漢住於「滅盡定」時的經驗。舍利弗也宣稱正因為沒有受才稱為樂，他的回答讓我們想起上面所引的佛陀開示。⁴⁶

把滅盡定和涅槃合併起來看，我們可以得到這個結論：當證涅槃的阿羅漢住於「滅盡定」時，他經驗到最高的快樂。

這裡我們必須記住：阿羅漢是已經根除貪瞋癡的人。這正是他被稱為阿羅漢的條件。不過，阿羅漢在完全解脫貪瞋癡的過程中，他會經驗到不同層次的快樂。譬如，當他在不同層次的禪定(*jhāna*)中，他會經驗到不同層次的快樂，而當他住於「滅盡定」時，他會經驗到最高層次的快樂。

⁴⁴ 同上，Ibid. I 400.

⁴⁵ 《增支部》，A. BJE. V 476.

⁴⁶ 《相應部》，S. BJE. III 12.

作為不死的涅槃

「不死」(*amata*)這個詞經常出現在佛陀的開示中。事實上，當大梵天(Brahmā Sahampati)請佛開示新發現的法時，他用的字是：「讓覺者打開通往不死的門。」⁴⁷再者，當佛陀出發去轉法輪時，他告訴沙門鬱婆迦(Upaka)說，他要去波羅奈斯(Benares)擊不死鼓(*amata- Dundubhi*)。⁴⁸諸如此類的許多例子顯示：佛教和許多其他宗教一樣，都以證得「不死」為最終目標。

因為佛教不承認不死的靈魂，也不以永恆的天堂為最終目標，我們應如何理解涅槃經驗就是不死的經驗呢？

在這方面，我們應記住：不錯，阿羅漢有五蘊，免不了無常和死亡。然而，因為他不把自己認同為五蘊，不管是五蘊的哪幾個或整體，所以阿羅漢不會經驗到死。當然，肉體的死是不能克服的。不過因為他不把自己認同為會死的五蘊，所以阿羅漢已經贏得心理的勝利，打敗不可避免的死亡現象。只有一個人把自己認同為會死的東西，才會有死亡的經驗。因此，解脫的聖人並不會死。如果 he 會死，他就會再生，因為佛教認為死之後就是再生。所以，聖人不死。這正是為什麼在佛典中，以死(*mṛ*)為字根所延伸出來的詞，都不適用於解脫的聖人。因此，現代用語如「佛陀之死」、「死去的阿羅漢」等，都是對佛教解脫理念的錯誤表述。

佛教雖然也以獲得不死為終極目標，但在佛教的無我教法脈絡中，不死的概念卻有新面向。不死不能解釋為有一個「我」持續進入永恆。相當矛盾的是，它是任何永恆概念的反面。從佛教的觀點看，不死來自根除有我的幻想。佛教不死觀的特點：不死可以在肉體仍在的此時此地達到。這是另一個原因，為什麼那些習慣把佛教說成悲觀的人，應該修正他們的觀點了。最樂觀的莫過於有人告訴你：人生在世所面對的最大災難——死亡，是可以在這一世克服的。

慧解脫與心解脫

一切證得涅槃的阿羅漢有一個共同點：透過根除貪瞋癡，從苦完全解脫。雖然有這個共同點，他們也有不同的證悟。在這方面，阿羅漢有二種：一、慧解

⁴⁷ 《毘奈耶》，Vin. BJE. III 12.

⁴⁸ 同上，III 14.

脫(*paññā-vimutta*)阿羅漢，他們以漏盡(*āsavakkhaya*)智獲得此名。二、俱分解脫(*ubhato-bhāga-vimutta*)阿羅漢，他們除了慧解脫(*paññā-vimutti*)之外，也獲得「心解脫」(*ceto-vimutti*)，故稱俱分解脫。「心解脫」是透過四禪(*jhānas*)和四定讓心統一和集中的能力。⁴⁹ 但這裡有一點很重要必須記住：「心解脫」並不能確保從苦完全解脫，除非輔以「慧解脫」。智慧才是決定因素：「煩惱的滅盡，必須透過智慧。」⁵⁰ 這正是為什麼二種阿羅漢都有「慧解脫」的原因。因此，慧解脫被界定為「不動心解脫」(*akuppā ceto-vimutti*)。⁵¹

在二種阿羅漢的區別中，焦點是止(*samatha*)和觀(*vipassanā*)的區別。以下將看到，當我們談解脫時，決定因素不是高層次的止，而是洞察萬法本性的觀。在佛教出現之前的禪修，都以追求心的定為目標，而不是以慧為目標。佛典記載：悉達多太子成道前，阿羅羅伽羅摩(*Ālāra, the Kālāma*)和鬱陀迦羅摩弗(*Uddaka, the Rāmaputta*)二位仙人教他的就是這種禪法，而他不滿意的原因正是為此。在佛陀所傳的解脫法門中，慧才最重要。

禪(*jhāna*)只是證得智慧的工具。如果強調禪是唯一目的，就會有很多陷阱。僧護比丘(*Venerable Bhikṣu Saṅgharaksita*)說得好：「沉溺於超意識狀態——許多神秘主義者都會遇上的命運——而不了解發展智慧的必要性，就不是福氣，而是徹底的災難。」⁵²

二種涅槃

涅槃有二種：有餘依(*sa-upādisesa*)和無餘依(*anupādisesa*)。證有餘依或無餘依涅槃的阿羅漢有一個共同點：「諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，負擔已卸，目標已達，有結滅盡，通智解脫。」雖然有此共同點，但二種涅槃仍有差別。

當阿羅漢證有餘依涅槃時，他的五色根仍在，仍有作用。因此，他經驗到喜歡和不喜歡、快樂和痛苦。但當他經驗這些感受時，他知道它們是無常的，因此它們束縛不了他。他在經驗這些感受時，沒有貪和瞋，也沒有情緒反應。然而，

⁴⁹ 《長部》，D. III 230.

⁵⁰ 《相應部》，S. II 239; 《中部》，M. I 205.

⁵¹ 《相應部》，S. II.

⁵² 僧護比丘：《佛教考察》，(Ven. Saṅgharakshita, *A Survey of Buddhism*), p. 110.

10. 涅槃：終極的目標

因為阿羅漢已經滅盡貪瞋癡，所以這種涅槃經驗被稱為有餘依涅槃。另一方面，當阿羅漢證無餘依涅槃時，「此處，對一切感受沒有喜歡，便得清涼。」⁵³

在二種涅槃的脈絡中，「依」(*upādi*)的真正涵義是什麼？因為阿羅漢是藉五色根而經驗到愛憎、苦樂的，所以「依」是指五色根？或是指五蘊？極有可能指的是五蘊，因為有五蘊就意味著有五色根。

因此，無餘依涅槃，真正的意思是五蘊被永遠捨棄了，才會說：「對一切感受沒有喜歡，便得清涼。」無餘依涅槃在阿羅漢命終、五蘊分解時來到。講得更明確一點，那是阿羅漢的最後離去。這個結論的最有說服力的證據，來自二部經典的話：「如來以無餘依涅槃界般涅槃。」(*tathāgato anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati*)⁵⁴

如果把無餘依涅槃理解為發生在這一世，而非來世的話，我們甚至可以稱它為「最終的涅槃」。無餘依涅槃不是阿羅漢最後離去時進入的形而上實體，它不是阿羅漢永恆休息的地方。

佛教無我論排除任何此種的形而上結論。我們必須斬釘截鐵地說：巴利經典從未提過阿羅漢最終離去後的涅槃狀態。整個涅槃經驗必須在此世證得。無為經驗只有一個，無非是此世證得的涅槃經驗。因為佛教反對常見(*sassatavāda*)，所以早期佛教絕對不可能談到死後的涅槃，不管用何種方式來詮釋。

當然，有餘依涅槃是在這一世發生的(*diṭṭhadhammikā*，現法、現世)，而無餘依涅槃是在以後(*samparāyikā*)發生的。⁵⁵「以後」不必然是指死後。在這個特別的文脈中，反而是指「此世的以後」。這正是為什麼無餘依涅槃發生時，用「於此」(*idh'eva*)來表示。根據二種涅槃的定義，有餘依涅槃先到，無餘依涅槃以後到。再說一次，二種涅槃經驗都是在此世發生的，不是在未來世。

在所有其他宗教中，它們的最終目標都只能在死後實現。然而，佛教的最終目標不只能在此世實現，而且必須在此世實現。

⁵³ 《如是語經》，Iti. 38 ff.

⁵⁴ 《長部》，D. BJE. II 210: *Yañ ca piṇḍapātaṃ bhuñjitvā Tathāgato anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati*. 另見《增支部》，A. BJE. V 296: *Puna ca param Ānanda yadā Tathāgato anupādisesāya nibbāna-dhātuyā parinibbāyati*.

⁵⁵ 《如是語經》，Iti. 38 ff.

證涅槃者的死後狀況

如來「死」後又如何呢? 身體會完全消失(=斷見)嗎? 或精神會永遠存續(=常見)嗎? 婆蹉種(Vacchagotta)是一個遊方婆羅門, 很喜歡形而上的思考, 佛陀和他對話的主題, 正是覺者「死」後的狀況。

在這個對話中, 婆蹉種問佛: 一位解脫的比丘, 在肉體分解後, 他會重現嗎? 或不重現? 亦重現亦不重現? 亦非重現亦非不重現? 當佛陀告訴婆蹉種這四句都「不適當」(*na upeti*)時, 後者迷惑不已, 告訴佛陀他已經失去從前與佛談話所得到的信心。佛陀於是以譬喻說明為什麼這四句都「不適當」:

「婆蹉種! 假設有火在你面前燃燒, 你知道『火在我面前燃燒』嗎?」

「瞿曇大師! 我知道。」

「婆蹉種! 如果有人問你: 『在你面前燃燒的火, 依什麼而燃燒?』你會怎麼回答?」

「瞿曇大師! 如果有人這麼問, 我會回答: 『此火依草和樹枝而燃燒。』」

「如果你面前的火熄了, 你知道: 『我面前的火熄了』嗎?」

「瞿曇大師! 我知道。」

「婆蹉種! 如果有人問你: 『當你面前的火熄了, 你知道它往東、西、南、北的哪個方向去嗎?』你會怎麼回答?」

「瞿曇大師! 那個問題不能成立。火依草和樹枝而燃燒, 當燒完了, 如果沒有添燃料, 火就熄滅了。」

「婆蹉種! 同樣情形, 當(別人)以色安立如來時, 安立如來之色已被如來捨斷, 他已經把它連根砍掉, 就像砍榕樹樹樁一般, 把它丟棄了, 未來不再會生起。如來已經從別人認為是他的色身解脫。婆蹉種! 如來是深廣的、無量的、如海難測的。『他再現』不能適用, 『他不再現』不能適用, 『他亦再現亦不再現』不能適用, 『他亦非再現亦非不再現』不能適用。(其他受、想、行、識四蘊亦復如是。)⁵⁶

⁵⁶ 英譯《中部》, MLDB. 592 ff. (M. I ff).

10. 涅槃：終極的目標

上面引文說明四句都「不適當」，讓大家普遍相信如來死後的狀態是與絕對境界神秘融合，超越婆蹉種所提出的四種可能性。換言之，解脫的聖人死後進入一種超越的境界，不能用「存在、不存在、亦存在亦不存在、亦非存在亦非不存在」來描述。有些人又說：如果四個問題是無意義的話，有部份原因是因為這四個問題所包含的概念都不足以解釋這超越的境界。⁵⁷

依我們的觀點，如果這四個問題被擱置了，不是因為它們所包含的概念不足以解釋這種所謂超越的境界，而是因為根本不會出現這四個問題。如果不會出現問題，絕對不是因為它們所包含的概念不適當，而是因為它們不合理。它們就像火熄滅後往哪裡去的四個問題一樣毫無意義。這裡的重點不是四個問題不適當，而是它們無法解釋燃料燒完後的火往哪裡去。只有在還有燃料時，才能有火。一旦燃料燒完了，火也就熄滅了。熄滅並非表示火從燃料離開而往哪個方向去。同理，並非有一個名「如來」的實體在「死」時從五蘊離開，而前往某種超越的存在。想發現死後的如來在哪裡，就像想發現熄滅的火在哪裡，二者都是毫無意義的、無根據的。

事實上，也有直接的文本證據，反對以形而上的概念，來詮釋如來死後的狀況。佛陀的弟子阿那律(Anurādhā)有一次主張：佛陀「死」後的狀況，上述四種可能性都不能說明。他的結論：佛陀「死」後的狀況，可以用四種斷言之外的立場來說明，換言之，可以用超越四種可能性的立場來說明。

當佛陀聽到之後就告訴阿那律：此處於現法、真實、如，應如來為無所得(*saccato thetato anupalabbhiyamāne*)，因此如來死後的狀況，並不適用四種可能性之外的立場來描述。阿那律承認他的結論錯誤。最後，佛陀就用下面這句話來總結正確的立場：「阿那律！過去和現在，我都只宣說苦和苦滅。」⁵⁸ 這清楚顯示：如來死後的狀況，都不能用四種斷言或超越它們的立場來說明。

「如來」死後的狀況並不存在上述四種問題，這種說法事實上是在說明「如來」目前的立場，而非他死後的情形。佛陀目前的立場：他並不承認這四種問題與他死後的狀況有關。這是因為雖然如來不是沒有五蘊，但他並不把自己認同為五蘊之一。因此，如來身為解脫的聖者，即使在這一世，都不能被理解的。

⁵⁷ 賈耶提勒可：《早期佛教的知識論》(K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*), p. 475.

⁵⁸ 《相應部》，S. IV 383.

以形而上的意義來詮釋涅槃, 有一個可能的原因: 宗教大體上都相信有一個超越的實體, 或者是既超越又存在(於五蘊)的實體。因為有這種許多宗教共通的形而上概念, 某些學者就傾向於相信早期佛教也有。從佛教的觀點來看, 以這種方式詮釋涅槃的一切嘗試都等於是常見(*sassatavāda*)——形而上我論。佛教以否認常見開始。因此, 佛教的終極目標, 沒有理由涉及它一開始就否認的理論。

然而, 如來「死」後的狀況是會完全毀滅嗎? 這是另一個某些當代學者所得到的結論, 尤其是在佛教學術研究的早期階段: 他們宣稱因為佛教否認有我, 所以自然而邏輯地帶出「涅槃即是毀滅」的結論。

涅槃即毀滅的觀點也不只限於現代學術界。佛陀的弟子焰摩迦(*Yamaka*)就持有相同的觀點: 「在身體分解時, 解脫一切煩惱的比丘死後就變虛無了、消失了和不存在了。」這種結論和形而上詮釋同等錯誤, 從舍利弗回應就可看得出來。後者告訴焰摩迦: 因為如來不能用有沒有五蘊來指認他, 所以如來死時化為虛無的結論並不恰當。⁵⁹ 把如來死後的狀況詮釋為虛無, 是屬於斷見(*ucchedavāda*)。佛教以否認斷見開始。因此, 佛教的終極目標, 沒有理由涉及它一開始就否認的理論。

如來死後的狀況, 不能用常見或斷見來說明, 因為二者的理由是相同的。換言之, 就在這一世, 並沒有什麼可以被指認的實體稱為如來, 不管是形而上意義的常住, 或是形而下意義的斷滅。嚴格說來, 不能說佛陀不回答如來「死」後的狀況這個問題, 因為佛陀的答案是這個問題「不適當」(*na upeti*)。「證得涅槃」意味著排除提出這問題的可能性。

⁵⁹ 同上, III 109 ff.

第十一章

無記問

為什麼有些問題佛陀不回答？這是一直令現代學者困惑不已的問題。雖然佛陀說明過不回答的原因，但現代學者仍然想知道佛陀緘默背後的其他原因。他們嘗試從懷疑論、不可知論、實用論、邏輯實證主義等思想立場來了解這種情境。在本章中，我們想說明為什麼佛陀對某些問題不回答，並依照這種說明來檢查為什麼某些現代詮釋站不住腳。

四種問題

佛陀把問題分成四類，無記問屬於第四類。這四類問題如下：

1. 一向記(*ekamsa-vyākaraṇīya*)：應當明確回答的問題。
2. 分別記(*vibhajja-vyākaraṇīya*)：應當分析才能回答的問題。
3. 反詰記(*paṭipucchā-vyākaraṇīya*)：應當反問的問題。
4. 捨置記(*thapanīya*)：應當捨置不回答的問題。¹

如果我們把「捨置問題」也當作回答，則四種問題引生四種答案。四種問和答都是平等的，並非哪一種問和答優於或劣於另一種。這四種問題的排列次序，絕不隱含評價的高低。每一種答案只要適當，就同樣有效，因此同樣值得稱讚。根據四種問題的不同而作回答，才是決定答案是否有效的因素。因此，佛說：一個人如果對應一向記的問題不做明確回答，對應分別記的問題不做分析就回答，對應反詰記的問題不反問就回答，對應捨置記的問題不捨置，就不適合與他討論，換言之，不適合與他進行有意義的談話。²

在巴利經典中，我們找不到對四種問題進行闡釋的具體例子。不過，我們可以舉下列來說明第一種問題：「一切有為法都是無常的嗎？」從佛教的觀點

¹ 《增支部》，A. II 46.

² 同上，I 197.

來看，這個應一向記的問題，必須明確地肯定回答：「是的！一切有為法都是無常的。」如果問題是這樣子說：「一切有為法都是恆常的嗎？」答案也必須明確，不過是否定地回答：「不！一切有為法都是無常的。」

第二種問題，可以從巴利經典中找到好例子。佛陀的年輕弟子須婆(Subha)問佛：在家人或出家人誰證得正法、理法和善法？佛陀答說：「年輕人！此處(ettha)，我要做分別論(vibhajjavāda)；此處(ettha)，我不做一向論(ekamsavāda)。」因為這個問題的答案，不是決定於在家人或出家人，而是決定於善法的修持。³我們必須注意：佛陀用副詞形式的「此處」(ettha)來回答須婆，意思是「在這方面」；更準確地說，意思是「有關須婆提出的問題」。副詞形式的使用，是相當重要的，因為它清楚顯示特殊的語境中，佛陀用分析的方法來回答。如果我們像一些現代學者般忽略了指示語境的「此處」(ettha)，就會有一個印象：佛陀喜歡用「分別論」甚於「一向論」的回答方式。但事實絕非如此。⁴

再者，這種情況的誤解，已經產生廣泛的錯誤觀念：佛陀運用「分別論」多於「一向論」，因此佛陀是「分別論者」(vibhajjavādī)。⁵事實上，依據佛教的觀點，不會純粹因為「一向論」是一向論，而比「分別論」較不合理或不合邏輯。同樣地，不會純粹因為「分別論」是分別論，而比「一向論」較不合理或不合邏輯。

³ 《中部》，M. II 197.

⁴ 佛陀使用分別論的另一個例子見於《增支部》A. X 94：「尊者！世尊譴責該譴責的，讚美該讚美的。尊者！世尊是在分析之後，才譴責該譴責的，讚美該讚美的。此處(ettha)，世尊並非斷言地說。」

⁵ 三界智比丘：《佛教辭典：佛教名相與義理手冊》之「分別論(vibhajjavāda)」條目(Ven. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*), Colombo, 1956.

喬治·葛林：《佛陀的教理：理性與禪修的宗教》：「因此，佛陀的教法是理性的宗教；再者，佛典直接稱之為分別論(vibhajjavāda)，查爾得(Childer)《巴利辭典》(Pali Dictionary)將之譯為『邏輯或理性的宗教』。」

溫德尼茲：《印度文學史》(M. Winternitz, *A History of Indian Literature*), University of Calcutta, 1933, II, p. 62.

羅：《巴利文學史》(B.C. Law, *A History of Pali Literature*), London, 1933, Introduction, p. XII.

巴利聖典學會：《巴利英語辭典》之「分別(vibhajjavati)」條目。

羅睺羅比丘：《錫蘭佛教史》(Ven. Walpola Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, reprinted), Colombo, 1956, p. 50 n. 2.

賈耶威克羅瑪：《制戒與律因緣》(N. A. Jayawickrama, *The Inception of Discipline and the Vinaya Nidāna*), PTS. 1961, p. 22.

11. 無記問

至於第三種應反詰記的問題，我們可以舉《長部·摩訶梨經》中的問題「命與身是一？」為例，這個問題必須反問：「你說的命是什麼？」⁶ 反問是需要的，因為對於命的觀念，佛陀時代的各種宗教和哲學詮釋都不同。

有些人主張第三種問題只是第二種的細分。⁷ 不是這樣子的。因為第二種問題不必反問就可以回答，而第三種問題須以反問來釐清問題中含糊不清的地方。

無記的意義

在討論第四種「應捨置記」的問題之前，有三點值得我們注意。

第一、明顯但有時被忽略的一點：這些問題在佛經中從來未被稱為「不可回答的」或「不能表達的」(*avyākaraṇīya*)，反之，只是被捨置(*avyākata*)而已。從佛教的觀點來看，若把這類問題稱為「不可回答的」，就是錯過了重點。這等於說它們是十分合理的問題，但任何答案都超越知識的範圍，所以不可回答。當問題被捨置時，表示這是無記的問題。它們是否可以回答，我們不知道。佛教沒有不可回答的問題，只有被捨置的問題。

第二、如果這些問題被宣稱為無記，並不代表它們因為是虛假的問題所以被拒絕(回答)。以問題是虛假而拒絕(回答)，等同回答，而非捨置不答。「無記」(*avyākata*)、「捨置」(*thapita*)、「拒絕」(*paṭikkhitta*)等名相的使用，凸顯了正確的態度。⁸ 在這方面，巴利佛教註釋書說，「無記」的意思是未被「一向、分別、反詰」地回答。⁹

第三、若問題已被宣稱是無記的，我們不能把其中的理論觀點理解為非真非假的「不定」，換言之，是中性的。無記(*avyākara*)用於倫理意義時，表示道德語境下的中性，即非善非惡的業行。¹⁰ 「無記」一詞因此用於兩種不同的語境中。用在道德意義上，「無記」是指業的中性。用在「應捨置

⁶ 《長部》，D. I 185.

⁷ 賈耶提樂可：《早期佛教知識論》，K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, p. 286.

⁸ 《中部》，M. I 426.

⁹ 《增支部義疏》，AA. 121.

¹⁰ 《法集論》，Dhs. 45 ff.

記問」的語境下, 無記的意思並非「中性」, 而是對問題是真、假或亦非真亦非假的「無記」。當涉及「無記問」的真理價值時, 我們不能做出任何斷言。

四種問題被一部佛典介紹為:「記門總有四種。」¹¹ 這裡引起疑問的是: 第四種問題既然沒有給予答案, 怎麼也被當作一種說明? 《阿毘達磨俱舍論》(Abhidharmakośa)就提出這個問題, 答案:「然彼所問, 理應捨置。記言應捨置, 如何不名記?」¹² 這就是為什麼賈耶提樂可(K.N. Jayatilleke)說:《翻譯名義大集》(Mahāvvyutpatti)把這類問題稱為應「捨置記」(*sthanānīya-vyākaraṇa*)。¹³

此處應該記住的另一個因素: 嚴格說來, 不能說佛陀對這些問題保持緘默。這麼說就意味著這些問題屬於神秘界, 所以佛陀就對相關問題採取神秘家的態度。事實上, 佛陀都儘量回應它們。雖然他對十個問題沒有給予明確的回答, 但他卻明確地說明他沒有把它們決定為真或假的原因。而且, 佛陀從未以緘默當作傳法的手段。緘默正是傳法的反面, 可以清楚地從「(出家修道, 諸所應行, 凡有二業:) 一曰賢聖講法, 二曰賢聖默然」(*dhammī vā kathā ariyo vā tuṇhībhāvo*)這句話看出。¹⁴

我們必須以此為背景, 才能了解佛陀捨置某些問題不回答的真正原因。

無記問

1. 世間是恆常的嗎? (*sassato loko*)
2. 世間是無常的嗎? (*asassato loko*)
3. 世間是有邊的嗎? (*antavā loko*)
4. 世間是無邊的嗎? (*anantavā loko*)
5. 命與身是一嗎? (*taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*)
6. 命與身是異嗎? (*aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*)
7. 如來死後存在嗎? (*hoti Tathāgato parammaraṇā*)

¹¹ 《增支部》, A. IV 359.

¹² 《阿毘達磨俱舍論》, AKB. 402.

¹³ 《早期佛教知識論》, Early Buddhist Theory of Knowledge, p. 282; (《翻譯名義大集》, Mahāvvyutpatti, 83, p. 29).

¹⁴ 《增支部》, A. IV 359.

8. 如來死後不存在嗎? (*na hoti Tathāgato parammaraṇā*)
9. 如來死後又存在又不存在嗎?(*hoti ca na hoti ca Tathāgato parammaraṇā*)
10. 如來死後既非存在又非不存在嗎? (*neva hoti, na na hoti Tathāgato parammaraṇā*)¹⁵

很明顯的, 前四個問題和我們所居住的世間的性質有關。這些問題, 有關世間在時間上是恆常或無常, 在空間上是有邊或無邊。第五、六個問題, 有關命與身是一或異。它們隱含的問題: 我們應接受心理與生理是一或異呢? 最後四個問題有關如來死後是否存在? 在這裡, 佛教巴利註釋書說: 如來所謂的「命」或「有情」, 意思是(與身)分離的「我」。¹⁶ 這種詮釋表示: 問最後四個問題的無明凡夫, 誤以為「如來」有一個獨立的、分離的我。

很可能這十個長期存在的哲學問題是一組形而上學的問卷, 早在佛教出現之前已經流傳, 以致於每一個宗教和哲學體系都被期望提供答案。這個事實可以說明在佛陀時代, 為什麼這些問題成為許多宗教和哲學體系爭論不已的課題; 同時也說明為什麼其他宗教徒會對佛陀提出這十個問題, 甚至有時候佛陀本人的弟子也會問。

提出這十個問題的原因

從佛教的觀點來看, 提出這十個問題的原因, 可以追溯到佛教關於觀念的心理學: 對一切理論性觀點的心理學源頭做診斷。因此, 在解釋為什麼佛陀與眾不同地對這些問題捨置不答時, 摩訶目犍連(Mahā Moggallāna)說: 不像其他宗教師, 佛陀不以色為我, 或我有色, 或色在我中, 或我在色中。其他四蘊亦復如是。¹⁷

前章提過, 我見是自我意識表現自己的三個方式之一。我見主張在個體五蘊中有一個常住不變的我。這種觀點不是深思熟慮的結果。它在初步思考的層次生起, 由隨眠(*anusaya*)現行為「我作」、「我所作」和「慢隨眠」(*ahaṃkāra-mamaṃkāra-mānānusaya*), 最終極的原因是希望擁有一個體存在的永恆基礎。

¹⁵ 《中部》, M. I 427, 485 ff.

¹⁶ 《增支部義疏》, AA. II 308-309.

¹⁷ 《相應部》, S. IV 398.

雖然我見在初步思考的層次生起，但接著會導致許多關於世界本質的臆測觀點。因此，隸犀達多(Isidatta)比丘對在家人質多(Citta)說：

居士！至於世界上生起的各種見解……至於《梵網經》(Brahmajāla Sutta)提到的六十二見，由於我見，它們生起；若無我見，它們不生起。¹⁸

因此，從佛教的觀點來看，一切理論性的觀點，包括十無記問在內，最終都是來自我見。它們都以「我」為其觀點。只要我見還是我們的構想框架，以自我為中心的觀點就會侵入我們的認知經驗中。結果就會產生佛教所說的「幻想」(*maññanā*)，扭曲諸法的本性。這種幻想也把非認知的對象當成真實存在。《中部》(Majjhima-Nikāya)第一經引起我們注意到這種情境。該經第一部分提到「無聞凡夫」(*assutavā puthujjana*)如何思惟二十四法。二十四法的列出，代表它們都是經驗範圍內的事物：從物質的四大，到抽象的異和一、以整體和涅槃為終極目標的觀念。還有，在說明「無聞凡夫」對這些法的認知模式時，經文用了二個動詞：一是想(*sañjānāti*)，二是思惟(*maññati*)。註釋書把第一個動詞解釋為出自非理作意(*ayoniso manasikāra*)的顛倒想(*saññā-vipallāsa*)，而非理作意來自貪瞋癡等隨眠的影響，由潛伏的習氣浮現到高層次的覺知。第二個動詞指扭曲的想(*maññanā*)，來自以自我中心的觀點加入認知的對象。¹⁹

因此，只要我見持續，我們對諸法性質的判斷，就會受到我見的制約。這讓我們注意到摩訶目犍連(Mahāmoggallāna)的話，他說佛陀不回答十無記問，那是因為佛陀已經根除我見。這句話清楚顯示：一旦我見滅除，提出此類問題的合理性就變得無效了。換言之，在佛教教義有關萬法本性的脈絡中，這十個問題都變成不適合的研究對象。

從《長部·梵網經》(Dīgha-Nikāya, Brahmajāla-Sutta)可以清楚看到我見和十無記問的關係。在有關過去劫(*pubbanta-kappika*)的臆測方面，有四種理論屬於常住論，其中有三種基於過去生的追溯性認知經驗，有一種基於純粹的推理。四種理論以四種不同方式肯定不僅世間常住，而且「我」也常住。我們可以依此知道第一種無記問是世間常住。第二種無記問是世間非常住，此經沒有特別提到，但可以從第一種的反面推知。在《中部·五三經》(Majjhima-Nikāya, Pañcattaya-Sutta)中，我們發現也列舉了類似的各種見，其中特別提到世間非

¹⁸ 同上，IV 526 ff.

¹⁹ 《中部》，M.11 ff.; 見菩提比丘：《存有根本經》(譯註：巴利文的經名為《根本法門經》)，p. 1 ff.

11. 無記問

常住見。其次，有關世間有邊論和無邊論(*antānantavāda*)的部分，《梵網經》(Brahmajāla-Sutta)提到四種見——間有邊、無邊、亦有邊亦無邊、亦非有邊亦非無邊。前三種基於禪修經驗，第四種基於推理。這裡所列舉的前二種見屬於第三和第四種無記問。

其次的二種問題，有關命與身是一或異，顯然也是基於我見而生。

基於四種斷言：如來(Tathāgata)死後存在、不存在、亦存在亦不存在，亦非存在亦非不存在，我們來到最後四種關於如來死後狀況的無記問。雖然如來已經證得解脫，但誠如前面所提到的，巴利佛教註釋書說：提出這些問題的人認為有一個獨立的「我」稱為如來。因此，這四種無記問也是基於我見。

上面所提到的四重斷言，已經引起現代學者的某些評論。普辛(Louis de La Vallée Poussin)稱之為佛教辯證學的「四支困境」，違背矛盾律。對此問題深入研究的賈耶提樂可(K. N. Jayatilleke)嘗試合理化這四重斷言，他說根據佛經，它們是「四種可能的立場或某種主張可能採取的邏輯選項」。²⁰

在這方面，我們想做二點觀察：一、誠如前面提過的，在佛教出現之前，對某些悖論的形而上問題，總是會有這四個標準問題。因此，在這個特別的語境中，四種斷言的作者不能歸於佛教。二、佛教真正關心的，不是斷言的方式，而是斷言的對象——「我」。佛教絕對否認有「我」存在，因此佛教並不關心四種斷言在邏輯上是否講得通。

我們也許可以借用《阿毘達磨俱舍論》(Abhidharmakośa)的說明，如果問命/「我」死後存在、不存在、亦存在亦不存在、亦非存在亦非不存在，就如同問石女的兒子死後存在、不存在、亦存在亦不存在、亦非存在亦非不存在。石女有兒子，在邏輯上是不可能的。同樣道理，命/「我」死後發生什麼情況，在邏輯上也是不可能的。根據佛教，存在的不是我，而是我論(*atta-vāda*)。因此，這四個問題是毫無意義的。

這四個問題毫無意義的另一個原因源於四句的運用——存在、不存在、亦存在亦不存在、亦非存在亦非不存在。前章提過，佛教緣起論超越存在(*atthitā*)與不存在(*natthitā*)的相對論。無論存在或不存在都沒有靜止的實體；

²⁰ 《早期佛教知識論》(Early Buddhist Theory of Knowledge), p. 475.

只有緣起緣滅——前後現象的持續出現。因此，在佛教的脈絡中，「存在」和「不存在」的觀念不會生起。

捨置十個問題的原因

佛陀為何不回答這些問題？我們至少可以指出三個主要原因：

第一、從前面已經討論過的提出這些問題的動機就可以看到。我見是提出這些問題的原因，而佛教不承認有我。因此，從佛教的觀點來看，這些問題是毫無意義的，不必回答。毫無意義的問題，都是不可能回答的，不管是肯定或否定。要讓它們變成可以回答的問題，就必須以有意義的方式重問。

第二、當摩羅迦子(Māluṅkyaputta)比丘問佛這些問題時，佛陀回答：這些問題的答案，無關苦和苦滅的了解。前章提過，佛陀以毒箭喻來說明。因此，佛陀繼續說：這些問題的答案「不導至厭、離欲、苦滅、寂靜、通智、正覺、涅槃。」²¹

佛陀的回答表示不回答是出於實修的原因：它們與證得佛教終極目標無關。這些問題是否可以回答，那是另一問題，不論可不可以回答都與作為宗教的佛教無關。

第三、佛陀把十無記問稱為「見之稠林、見之險道、見之歪曲、見之動轉、見之結縛」，故不想進入。²²

佛陀既不執取也不排斥任何見解，因為兩種態度都是出自貪和瞋，都會導致無用的論證和反駁。

這裡必須把前四種無記問從其餘的六種區隔開來。誠如前面所提過的，它們與世間是常或無常、有邊或無邊有關。佛教不回答這四個問題，除了上面所提的原因之外，還有另一個原因：佛教如何理解這四個問題中的「世間」。後二問題就空間而言世間有邊、世間無邊，亦表明提問者以物質的角度理解

²¹ 《中部》，M. I 432.

²² 同上，I 486.

11. 無記問

世間。然而，對佛教而言，四種問題中的「世間」是指輪迴(*saṃsāra*)，換言之，輪迴層面的有為經驗。

然則輪迴是常或無常、有邊或無邊？這個問題的答案，出自佛陀的名言：輪迴有未知/未確定的結束，有不可知的開始。(anamataḅḅo 'yaṃ saṃsāro, pubbā koṭi na paññāyati.)²³

讓我們首先考慮為什麼輪迴有不可知的開始？佛教不主張有一個無因的第一因為世界的起源。如果「緣起」始於無明，那麼無明絕對不可以被理解為宇宙律的第一因。佛陀說：「以無明為第一支，不可以理解為[以致我們可以說]在這之前沒有無明，而之後無明生起……應該理解為彼無明是緣起的。」²⁴

現在讓我們考慮為什麼輪迴有一個未知/未確定的結束？這需要以佛教的涅槃教理來了解。前章提過，涅槃被描述為「世間滅」(*loka-nirodha*)或「世間盡」(*lokanta*)。二種描述都是指輪迴過程的結束。因此，雖然輪迴有不可知的開始，卻一定可以被滅盡，不是被所有人滅盡，而是那些證得涅槃的人。如果輪迴是不可結束的，那麼解脫苦的涅槃就變成不可能。因為不可能說誰已和誰將證得涅槃，所以輪迴的結束，就不能斷然說一切有情都做得到。

有關這個問題，我們可以看看遊方者鬱低迦(Utṭiya)的故事。他來到佛陀面前，執意得到佛陀對十無記問的答案。當佛陀說完為什麼他不回答的原因之後，鬱低迦採取狡猾的詭計要佛陀一定回答，特別是世間常或無常的二個問題。鬱低迦以這種方式重新提問：「聽完佛陀的教誨，整個世間、或一半、或三分之一將證得涅槃嗎？」佛陀聽後保持緘默。阿難(Ānanda)插了進來，告訴鬱地迦：你以不同方式重複相同問題，那正是佛陀默然的原因。²⁵

因此，從佛教的觀點來看，輪迴亦非常亦非無常。如果輪迴的過程是常，那麼沒有人可能證得涅槃，因為常住的事物不能被滅盡。如此一來，追求神聖的生命以證得涅槃，就變得毫無意義。如果輪迴的過程是無常，那麼人人將證得涅槃。如此一來，追求神聖的生命以證得涅槃，就是白費功夫了。

²³ 《相應部》，S. BJE. II 276 ff.

²⁴ 《增支部》，A. V 113.

²⁵ 同上，BJE. VI 346 ff.

至於下二個就空間而言世間有邊世間無邊的問題, 我們要說的只有一句話: 在佛教的脈絡中, 這二個問題是不會發生的。這是因為「世間」在佛教中不是指物質的世界, 而是指輪迴維度的有為經驗。

更廣泛的無記

佛陀與同時代宗教師、哲學家的對話, 透露出他對理論性觀點的態度, 不是要以辯論來駁斥對方的錯, 而是不墮入這些虛假的爭論。所謂「中道觀」, 就是「平等超越」互相排斥的理論性觀點。在這種特殊的意義中, 「無記」的範圍就更廣了, 涵蓋佛陀對一切理論性和臆測性觀點的回應。

《長部》(Dīgha-Nikāya)第一經(《梵網經》)提到佛陀並沒有判斷六十二見是對或錯, 最能彰顯他的這種態度。此中我們發現的只是一種心理診斷: 這些見是如何生起的? 為什麼它們遍布全世界? 更重要的是, 如何以指出和祛除其心理學源頭來超越它們。這是不回答六十二見是對或錯的清楚案例。在這個例子中, 它們全部變成「無記」, 雖然它們不是被當成問題提出來的。

佛教緣起論進一步釐清這種情境。前章提過, 緣起被稱為「中道的教理」, 因為它對「一切存在」(極端實有論)與「一切不存在」(極端虛無論)、「一切是一」(極端一元論)與「一切是異」(極端多元論)等互相排斥的觀點, 並不以回答是或不是, 來背書任何觀點是對, 或否認為錯。佛所說的都是「離於二邊」(*ubho ante anupagamma*), 說中道法(*majjhena dhammam deseti*)。此中, 「離於二邊」即「說中道法」, 二者的意思都是「捨置問題」。

從稱友(Ācārya Yaśomitra)《阿毗達磨俱舍論疏》(*Abhidharmakośa-Vyākhyā*)引用的梵文經藏中, 我們發現更廣泛的「無記」範圍。這段文字是一位婆羅門(Brahmin)與佛陀的對話:

婆羅門:「瞿曇大師! 行動者與經驗(受報)者是同一人嗎?」

佛陀:「婆羅門! 這是無記的(*avyākṛtam etad brāhmaṇa*)。」

婆羅門:「(然則)行動者與經驗(受報)者不是同一人嗎?」

佛陀:「婆羅門! 這是無記的(*avyākṛtam etad brāhmaṇa*)。」

11. 無記問

婆羅門：「當我問你行動者與經驗者是同一人嗎？你說這是無記的。當我問你行動者與經驗者不是同一人嗎？你說這是無記的。瞿曇大師說的到底是什麼意思呢？」

佛陀：「婆羅門！當人們肯定行動者與經驗者是同一人時，這是常見。當人們肯定行動者與經驗者不是同一人時，這是斷見。如來離於二邊，說中道法(*etāvamṭāv anugamya Tathāgato madhyayā pratipadā dharmam deśayatī ti*)。」²⁶

我們要注意：在這段文字中，佛陀用「無記」(*avyākṛta*)一詞，來回答婆羅門提出的問題。它的意思見於文末「離於二邊，說中道法。」

上面的引文顯示：不像巴利經典，在相對應的梵文經典中，佛陀使用「無記」一詞回答時，針對的不僅是著名的「十無記問」，還包括其他的外道見。但就意義而言，巴利和梵文經典所說的並無不同。這種語意分析顯示更廣泛的「無記」範圍，不限於著名的十無記問。「無記」，指佛陀回應一切理論性和臆測性觀點的方式。

採取(無記)法的目的：檢驗某個理論性觀點是否合乎邏輯和具有實用價值，以決定接受與否。上面所引婆羅門和佛陀的對話，把這種進路說明得淋漓盡致。換言之，檢驗某個理論性觀點是否合乎邏輯和具有實用價值，等於在問接受它是否會障礙解脫之道。最好的例子：對於「命與身一」或「命與身異」二個無記問，佛陀如何離於二邊。佛陀如此回應這二個觀點：

如果有人主張命與身一，那麼就不能有至善的生活。如果有人主張命與身異，那麼也不能有神聖的生活。如來離於二邊，說中道法。²⁷

這裡要注意：這二個互相排斥的觀點並未被判為「錯誤」。佛陀所說的只是他離於二邊，採取「中道法」。這是佛陀對所有理論和觀念所採取的原則。故此，我們斷言無記的範圍遠超十種。

²⁶ 《阿毘達磨俱舍論疏》，AKvy. 465.

²⁷ 《相應部》，S. II 156.

虛假的理論性觀點

雖然佛陀不墮入許多理論性的觀點，但他卻用「錯誤」或「虛假」(*micchā*)來回應下面的問題：

無布施物，無供養物，無犧牲物；善惡業無果；無此世間，無他世間；無母，無父；無化生有情；世間無善良正行的沙門和婆羅門依通智自作證而教化此世間、他世間。²⁸

上述邪見有四個主要成分：一、否認「是什麼」和「應該是什麼」的區別。二、否認道德上的因果關係。三、否認死後的存在。四、否認宗教生活的可能性。如果佛陀描述這種見解是「扭曲」和「虛假」的，那是因為它會導致社會道德的崩潰，進而摧毀梵行生活(*brahmacariyavāsa*)的可能性，不論是否佛教的宗教生活。²⁹

邪見有四種：

1. 斷滅論(*ucchedavāda*)：把一切都減約為物質。
2. 無作論(*akiriyavāda*)：又稱道德無果論，否認業和果的關係。
3. 無因論(*ahetukavāda*)：一切都是偶然發生的。
4. 宿命論(*aviriyavāda*)：否認精進的效果。³⁰

因此，佛陀斬釘截鐵地說：不善心的生起，以邪見為主因。他又說：有情的苦，以邪見為主因。³¹

無記問之現代詮釋的檢討

在結束本章之前，我們想評論某些對於佛陀為什麼捨置十個問題的現代詮釋。有關這方面，我們發現有四種主要詮釋：一、佛陀不知道答案，所以保持緘默。這是以懷疑論或天真的不可知論來了解佛陀的默然。二、佛陀知道答案，但因為它們無關終極解脫的證得，所以不回答。這是以實用論來了解佛陀的

²⁸ 《中部》，M. I 515.

²⁹ 同上，I 515 ff.

³⁰ 同上。

³¹ 《增支部》，A. I 16.

11. 無記問

默然。三、這些問題的答案，超越心智的理解，換言之，超越知識的範圍，所以無法回答。這是以理性的不可知論來了解佛陀的默然。四、因為前四個問題超越知識的範圍，所以後六個問題在邏輯上就變得毫無意義了。³²

這些不同的詮釋，可以歸納成三種立場：

1. 佛陀不知道答案。
2. 佛陀知道答案。
3. 問題超越知識的範圍，所以無法回答。

根據上面的說明，這三種詮釋都是完全無法接受的，因此完全站不住腳的。事實上，在佛法的脈絡中，這些問題都是不適宜的，因此毫無意義。結果，它們是否可以回答就不成問題了。

這裡，有人也許會辯論：以實用論的立場來詮釋，應該是可以接受的，因為佛陀說過他不想回答與證得終極解脫無關的問題。然而，佛陀所說與現代詮釋所主張的卻有天壤之別。依據現代詮釋，佛陀知道問題的答案，但因為實用的理由，所以不給答案。另一方面，如果佛陀說他已經捨置這些問題，因為它們與證得終極解脫無關，並不表示他知道答案。佛陀知道的，不是問題的答案，而是問題如何生起及為何是毫無意義的問題。因此，如果佛陀已經捨置它們，那是因為它們不能成立，所以不必回答，不管是肯定或否定的答案。在佛法的脈絡中，十無記問就是十種不能成立的問題。

再者，我們已經提過：「無記」有比較廣泛的範圍，不限於著名的十個問題，還包括佛陀對其他理論性和臆測性觀點所採取的立場。因此，針對佛陀為什麼捨置某些問題的現代詮釋，如果是合理的話，就應該也能解釋佛陀對其他理論性立場並不給予確定答案，不管是肯定或否定的。

³² 貝克：《佛教》(H. Beckh, *Buddhismus*), Vol. I, Berlin and Leipzig, 1919, 120 ff.

凱斯：《印度與錫蘭的佛教哲學》(A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*), Oxford, 1923, 63 ff.

普辛：《世親之阿毘達磨俱舍論》(Louis de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*), Paris, 1923-25, Vol. IV 68 ff.

莫提：《佛教的中心哲學》(T. R. V. Murti, *Central Philosophy of Buddhism*), London, 1955, 36 ff.

賈耶提樂可：《早期佛教知識論》(K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*), London, 1963, 470 ff.

第十二章

佛教對有神論的態度

佛陀時代的有神論

把人格神、造物神想成永恆和全能的觀念，在佛陀的教義中找不到一席之地。佛教後來在亞洲大陸發展出三大傳統：南方的上座部(Theravāda)、東方的大乘(Mahāyāna)、北方的金剛乘(Vajrayāna)。它們的任何宗派，也都沒有這種觀念。

巴利經典中的「自在天」(Issara)，就是指某些其他宗教師所想像出來的神、神聖的造物者。從佛教的觀點來看，永恆的神或不死的靈魂，就是佛教所說的常見。我們在第一章看到，佛教從一開始就與常見脫鉤；因此，在佛教的世界觀中，並未出現把造物神想成永恆的觀念。再者，與佛教存有觀相關的基本教義，譬如無我和緣起，已排除把神的觀念引進佛法的可能性。

然而，在佛陀的教法中，我們卻發現明白反對有神論的論辯。這是因為在佛陀的時代，若干宗教師盛行造物神的觀念。

舉證來支持有神論的一個原因：一切高智慧必須來自比較高的源頭——全知的神。因此，佛陀時代的一位婆羅門老師沸伽羅娑羅(Pokkharasāti)被轉述說：「那些自稱已得『殊勝聖知見』(alam-ariya-ñāṇa-dassana-visesa)的沙門和婆羅門，所說是可笑、虛名、無實而虛妄的。已成為人者(manussa-bhūto)怎能得殊勝聖知見？」¹ 換句話，這一說法意指宗教只應基於神啟。

佛教認識論的論辯

一個宗教不會僅因為建立在神啟說之上，就被佛陀稱為假宗教。佛陀在這一點所說的是：聲稱神啟，會有二種結果，要麼真，要麼假。因此，即使一個

¹ 《中部》，M. II 200-201.

12. 佛教對有神論的態度

人聽到的最深奧的神啟，也有可能是虛構的、空洞的、假的；反之，他聽到的即使不是最深奧的神啟，也有可能是事實的、真的、不假的。因此，有智慧的人，想護持真理的人，不應該說：「唯此是真，其餘皆假。」² 佛陀繼續說，如果一個人想護持真理，他應該這麼說：「這是我(從神啟)所聽到的。」但不可以斷然地肯定：「只有這個才是真的，其他都是假的。」³ 這方面，最好的態度就是不做判斷。這是因為以神啟為基礎的結論是真或假，不應該以聲稱是最可靠的神啟來決定，必須參考其他因素。

在這方面，我們也觀察到建立在神啟之上的宗教令人無安息(*anassāsika*)，因為神所啟示的可以有四種詮釋：

善憶持(善傳達)，而且是真的。

善憶持(善傳達)，但卻是假的。

不善憶持(不善傳達)，但卻是真的。

不善憶持(不善傳達)，而且是真的。⁴

因此，聲稱神啟的並不可靠。即使來源是真的，不能保證信息被傳達者正確地傳達。譬如，缺少細心和慎重或記憶失誤，都可能容易扭曲所聲稱的神啟。

佛教道德觀念的論辯

一切自在所作因(*sabbaṃ issara-nimmāṇa-hetu*)是佛經所提到的三種宗派見解之一。⁵ 從佛教的觀點來看，造物神的信仰並不能為道德生活的理論與實踐(*kammavāda*，業論)提供正當的基礎。當然毫不諱言的，有神論也承認需要實踐道德生活。然而，誠如佛教所論辯的，它無法證明道德行為的效力(*kiriyavāda*，業報論)，以及精進在實踐道德生活中的角色(*viriyavāda*，精進論)。⁶

² 同上，II 170 ff. 神啟可以歸入「傳聞論」(*anussava*)。佛陀反對神啟的論辯，同樣適用以下列四事為基礎的信念：(1)信(*saddhā*)，(2)欲(*ruci*)，(3)行相遍尋(*ākāra-parivitakka*)，(4)見審諦忍(*ditṭhi-nijjhānakkhanti*)。

³ 同上。

⁴ 《中部·商伽經》。

⁵ 《增支部》，A. BJE. I 310。

⁶ 同上，I 310 ff.

這種佛教論辯的中肯,也見於某次佛陀與若干聲稱相信神啟的沙門、婆羅門的接觸:

有些沙門、婆羅門主張和相信:不管一個人經驗到快樂、不快樂或亦非快樂亦非不快樂,都是來自神的創造行為。我去找他們和問他們(是否有這種觀點),當他們肯定之後,我就說:「尊者!如果是這樣子,那麼人們殺人、偷盜和淫穢,都是由於神的創造行為;人們妄語、兩舌、惡口和戲論,都是由於神的創造行為;人們貪婪、瞋恚和邪見,都是由於神的創造行為。那些依賴神的創造行為做決定因素的人,將缺乏做這個不做那個的動力和精勤。這是因為在真理和事實上,對他們而言,得不到做和不做的(必要性)。」⁷

此中,誠如佛陀所論辯的,神啟論是完全不能接受的。理由有二:一、它無法建立行為和果報之間的因果關係。二、它也無法證明人們努力追求道德生活的必要性和合意性。一切都來自造物神命令的觀點是神決定論,猶如一切都來自過去業是業決定論。

《大覺本生經》(Mahābodhi Jātaka, V. 238)認為神創造論意味著人不必為他的行為負道德責任:

如果神設計全世界的生命,包括榮耀與災難、善行與惡行等,人就只是祂的意志的工具(*niddesakāri*),神[單獨]負全責。

佛教中觀宗(Madhyamaka School)的創立人龍樹(*Ācārya Nāgārjuna*)肯定地說:

我們知道神是假的,沒有具體的存在,
因此智者不相信祂們。
世界的命運決定於因和緣,
因此智者不依賴神。

⁷ 同上。

佛教基於惡存在的論辯

《大覺本生經》(Mahābodhi Jātaka, VI. 208)如此論辯：

如果梵天(Brahmā)是全世界的主、眾生的創造者，那麼為什麼祂決定讓世界有災難，不讓全世界快樂呢？為了什麼目的祂讓世界充滿不正義、欺詐、虛偽和傲慢呢？或者眾生之主是邪惡的，因為可以有正義時，祂卻決定不正義？

高智慧是否應來自全知的神？

誠如上面提過的，婆羅門(Brahmana)引用來支持神存在論的原因是：一切高智慧應該來自一位全知的神，而非「僅僅人類」。佛教採取相反的立場。佛經中有一個故事，可以支撐這個立場。⁸

故事始於佛陀時代的一位比丘。有一天，他被一個嚴肅的形而上問題所困擾。這個問題是：

物質的四大無餘滅於何處？

以現代術語來翻譯，這個問題是：物質完全滅於何處？比丘想沒有人類能回答他的問題，於是他想把問題交給天神。因為該比丘已經成就禪定，所以通往天界的路就在他面前出現。他首先來到最低的天界，雖然那裡的居民不能回答他的問題。所以比丘就從一層天走到另一層天，仍然得不到問題的答案。最後他走到梵界(Brahma World)，向大梵天(Great Brahmā)提出問題：「朋友！物質的四大無餘滅於何處？」大梵天說：

比丘！我是梵天、大梵天、征服者、未被征服者、一切見者、一切力者、主、製造者和創造者、統治者、指派者和命令者、一切過去和未來有情之父。

第二、三次，比丘重複問題，又得到同一閃爍其詞的回答。當比丘堅持要得到毫不含糊的答案時，大梵天拉著他的手臂，帶到角落說：「比丘！這些天神相信梵天無所不見，無所不知，無所不覺。那就是我不在祂們面前說的原因。

⁸ 《中部·堅固經》。

但，比丘，我自己不知道物質的四大無餘滅於何處。你犯了一個錯誤，在探求此問題的答案時繞過了佛陀。」因此，比丘就來到人類的世界，向佛陀提出這個問題。佛陀說：

你不應該問物質的四大無餘滅於何處。

反之，問題應該如此重問：

何處地、水、火、風找不到立足點？

答案則是：

識無相、無限、全亮的地方，

即是地、水、火、風找不到立足點的地方。⁹

這個故事的目的，顯然是在表示大梵天是無知的，雖然祂被認為是全知的神。透過這個故事想要傳達的信息：高智慧不是像一般人所相信的來自神，而是來自「開悟的人」(*manussa-bhūta*)。這種情況正好與婆羅門所肯定的相反。這個故事也凸顯如果有什麼可以稱為神聖的話，那只不過是高尚的人。解脫貪瞋癡的覺者，勝過一切神，包括被婆羅門認為是世界造物神的大梵天。

梵我合一與樓梯喻

根據佛陀，大梵天的存在無法適當驗證，想要與祂合一的企圖，彷彿製造樓梯而不知道它將導致何處。因此，佛陀向一位婆羅門學生婆悉吒(*Vāsetṭha*)說：

[佛陀:] 婆悉吒！這就像一個人為十字路口的宮殿造樓梯。人們問：「這是為宮殿造的樓梯。你知道宮殿面向東或西，南或北嗎？宮殿是高、矮或中等嗎？」那個人說：「不知道！」他們又問：「那麼，難道你不知道或沒看過你要為什麼樣的宮殿造樓梯嗎？」他回答：「不知道！」那個人說的話是否愚蠢？

[婆悉吒:] 是的！瞿曇尊者。¹⁰

⁹ 同上。

¹⁰ 英譯《長部》，LDB. 190.

神是不可言喻的無上光輝？

從下段佛陀與優陀夷(Udāyi)的對話可以知道：有些婆羅門老師把神想成不可言喻的光輝：

佛陀：「那麼，優陀夷！你們老師的教法是什麼？」

優陀夷：「世尊！我們老師的教法說：『這是無上的光輝。』」

佛陀：「優陀夷！但你們老師所說的無上光輝是什麼呢？」

優陀夷：「世尊！它是沒有比它還大和崇高的光輝。那是無上的光輝。」

佛陀：「優陀夷！但什麼是沒有比它還大和崇高的光輝呢？」

優陀夷：「世尊！就是無上的光輝，沒有比它還大和崇高的光輝。」

佛陀：「優陀夷！你可以長時間繼續這麼說：『沒有比它還大和崇高的光輝，那是無上的光輝。』但是你仍然沒有說明那個光輝是什麼。」

愛上艷后的譬喻

佛陀：「假設有一個人說：『我愛慕並渴求此地最美麗的女人。』有人問他：『善男子！那個你愛慕並渴求的最美麗女人，你知道她出身刹帝利、婆羅門、吠舍或首陀羅哪個階級嗎？』他回答：『不知道。』『那麼，善男子！你知道她的名字和家族嗎？她是高、矮或中等身材？她是黑色、褐色頭髮或金色皮膚？她住在哪個村莊、鄉鎮或城市？』他回答：『不知道。』『因此，善男子！你是愛慕並渴求你既不認識也沒見過的女人嗎？』他回答：『是的。』優陀夷！你認為那個人是在胡言亂語嗎？」

優陀夷：「世尊！不錯，那個人是在胡言亂語。」

佛陀：「優陀夷！但同樣地你一直在說：『沒有比它還大和崇高的光輝，那是無上的光輝。』然而，你並沒有說明那個光輝。」¹¹

¹¹ 向智比丘：《佛教與神的觀念》，(Venenerable Nyanaponika's *Buddhism and the God Idea*) (《中部》，M. II 62)。

神是天界的有情

雖然佛教不相信造物神, 卻承認有眾多的天神, 居住在佛教宇宙論所承認的無數生存界。祂們被承認, 絕不與佛教的教理相衝突, 原因如下:

- 一、這些天神中沒有一位被描述為全知、全在和全能。如果大梵天相信祂是世界的創造者, 那是祂自己的妄想。
- 二、任何種類的天神都還在生死輪迴(*samsāra*)中, 因此都沒有從三法印: 無常、苦、無我中解脫出來。天神比人長壽, 並不表示常住不死。從佛教的角度來看, 即使天神的快樂還是苦; 因為根據佛教對於苦的定義, 「苦」是任何的有為經驗, 不管它是極度的快樂或痛苦。
- 三、佛教的終極目標——涅槃, 是貪瞋癡的完全滅盡, 只有生於人道而非生於天道才能達成。佛陀說: 如果佛教比丘實踐高尚的生活, 卻希望往生天界, 那是追求低目標。¹²
- 四、事實上, 佛陀本人就說過: 諸比丘! 唯人間界, 諸神稱為善趣者(*manussattam kho bhikkhu, devānaṃ sugati-gamana-saṅkhātaṃ*)。¹³ 對佛教而言, 真正的天堂不在上面, 而是在人居住的地球。
- 五、在佛教的解脫之道中, 向神祈禱沒有用。

論祈禱的徒勞

與造物神大梵天合一, 是婆羅門的宗教目標。然而, 達成這個目標的適當途徑, 他們並沒有一致的看法。有一天, 二個婆羅門婆悉吒(*Vāsetṭha*)和跋羅陀幡闍(*Bhāradvāja*)向佛陀報告這件事情。於是, 佛陀對婆悉吒說:

[佛陀:] 婆悉吒! 這就好像阿致羅筏底河(*River Aciravatī*)水滿滿的, 因此烏鴉可以喝到水。這時候來了一個人, 想渡

¹² 英譯《中部》, MLDB. 195: 在妨礙比丘證涅槃的五種枷鎖中, 有一個是希望出生到天界: 「再者, 比丘過聖潔的生活, 卻希望生天: 『由於這個美德、守戒、苦修或聖潔生活, 我將變成(大)神或(小)神。』因此, 他的心並不傾向熱忱、虔敬、堅毅和奮鬥。因為他的心不傾向熱忱、虔敬、堅毅和奮鬥, 就是他還沒有斷掉的第五個心中枷鎖。」

¹³ 《如是語經》, Iti. 76.

12. 佛教對有神論的態度

河到對岸，他站在岸邊大叫：「來這裡，對岸，來這裡。」婆悉吒！你認為阿致羅筏底河的對岸會來到此岸，只因為那個人的呼喊、懇請、祈求或甜言蜜語嗎？

[婆悉吒:] 不！喬達摩尊者。

[佛陀:] 好得很，婆悉吒！那些婆羅門學習三吠陀(Three Vedas)，卻老是忽略了婆羅門該做的事，老是做了婆羅門不該做的事，他們宣稱：「我們召請因陀羅(Indra)、蘇摩(Soma)、婆留那(Varuṇa)、伊沙那(Isāna)、生主(Pajāpati)、梵天(Brahmā)、摩醯提(Mahiddhi)、夜摩(Yama)。」但這些婆羅門老是忽略了婆羅門該做的事，……他們的呼喊、懇請、祈求或甜言蜜語，會讓他們在死後、身體崩壞時，與梵天合一嗎？這是絕不可能的事。¹⁴

神格不是萬有的本源

有時候，神的概念不是被詮釋為人格化的神，而是一種作為萬有本源的終極實有。最好的例子，就是奧義書(Upanisadic)(吠檀多Vedantic)學派把梵天當成萬有的本源。

這裡有一點值得注意：佛教並不區別形而上和經驗二個層次的實體。形而上的實體，通常被詮釋為人格化的神，或非人格化的神格。

連接二個層次實體的是「我」(靈魂)。因為佛教否認有我，所以經驗世界的形而上背景，同樣在佛教中沒有立足之地。

涅槃能否被視為佛教的萬有本源呢？在第十章〈涅槃〉中，我們已經說過：涅槃經驗是識的「離行」(*vi-samkhāra*)，來自貪、瞋、癡的無作。因此，涅槃經驗沒有形而上的色彩：涅槃不是第一因或萬有的本源。

這裡必須說的是：佛陀的無我或空性教義，完全排除了非人格化的神格，不管人們如何描述神格。無我的意思是沒有主體，在微觀和宏觀的意義上都是如此。

¹⁴ 英譯《長部》，LDB. 190-191.

結語

在本章中，我們發現：無論是人格化或非人格化的「神」，在佛陀教義中都沒有對應的觀念。佛教有的不是神學，而是「人類學」。佛陀教法的主要推力，不是追求形而上的第一法則，或宇宙的終極；而是人類生命的意義。佛教作為一個宗教，始於當下即時的經驗或意識狀態——這是沒有人能夠否認的。事實上，構成佛教核心思想的四聖諦，以苦為第一聖諦，苦是我們當下無可否認的經驗。為了克服苦，我們必須回歸自己的資源，不能仰賴神的恩典和介入。最重要的是，不像有神論的宗教，佛教的終極解脫，必須以人的身份在這個世界追求和發現，而不是逃避到神界。

不遠求再生到未來境界。

祈禱天神能利益你什麼！

就在當下的世間和境界，

你發現你自己是征服者。

——《彌蘭王問經》(Milindapañha)佛所說偈¹⁵

¹⁵ 《彌蘭王問經》，The Questions of King Milinda, p. 328.

附錄

佛教與宗教原教旨主義的議題

何謂宗教原教旨主義

「宗教原教旨主義」包含所有回應某些已察覺之危險(譬如科學技術發展導致的宗教邊緣化)的宗教現象和運動。根據馬提(Martin E. Marty)和阿波拜(R. Scott Appleby)所編輯的《原教旨主義論文集》(芝加哥大學出版社, 2004), 構成宗教原教旨主義的某些基本成分如下:

- 極端正統信仰論: 認可宗教經典絕對無誤。
- 極端正確行為論: 根據宗教經典所記載的規矩、戒律和規定, 依語不依義地過宗教生活。
- 排他主義
- 好戰的虔誠
- 宗教狂熱

排他主義: 原教旨主義的根本原因

宗教原教旨主義的出現和盛行, 可能有許多原因。然而, 我們可以認定排他主義是它的根本原因。其他種類的原教旨主義, 譬如與種族、國家、民族或政治意識形態有關的原教旨主義, 也是以排他主義為根本原因。

佛陀如何界定排他主義

事實上, 對於排他主義, 最正確因此最可被接受的定義, 來自佛陀的法: 排他主義是對於自己的見解顯現出來「唯此是真, 其餘皆假(*idam eva saccam; mogham aññam*)」¹ 的心態。這種教條式和排他性的主張, 源自「自見貪」

¹ 《中部》, M. II 170.

(*sandiṭṭhi-rāga*)——迷戀自己的見解/教條/意識形態的正確性。² 另一個具有類似意涵的名相是「此實執」(*idaṃ-saccābhinivesa*)³——執取[只有]自己的見解才是真理。所有這些對自己宗教或意識形態的執著，會導致佛教所說的「見取」(*diṭṭhi-parāmāsa*)⁴——頑固地執著見解。

不管見解對錯，一有執著就有危險

排他主義所驅動的心態，很容易就滋生偏執與不寬容、狂熱傳教與不道德地改變別人信仰、好戰的虔誠與逼害、人際衝突和恐怖行為。從佛教的角度來看，教條式的執著見解和意識形態，不論它們是真或假，其傷害和危險遠大於我們對物質的執著。有一個很好的例子，就是今天快速增長的自殺式爆炸「產業」。進行襲擊的人，準備為他追求的意識形態而犧牲性命。宗教間和宗教內部的戰爭，經常被誤稱為「聖戰」，是另一個例子。

佛教如何看待「見」

佛教認為見只是達成目標的手段，或導向目標的行為指南。在著名的《筏喻經》(*Kullūpamā Sutta*)中，佛陀說：他的教法不是為了執取(*gahaṇatthāya*)，而是為了越度(*nittharaṇatthāya*)⁵——從輪迴(*samsāra*)的此岸，越度到涅槃(*nibbāna*)的彼岸。佛所說法，對於目標的證得，只有相對的價值。就像中國佛教禪宗所說的，佛法就像指月之指。如果我們只注意手指頭，就不能見到月亮；反之，如果我們沒看手指頭，也見不到月亮。

佛教與多元主義

誠如我們在第一章〈若干初步的觀察〉所說明的，法不是事物，而是事物的描述，因此可以從許多角度做不同呈現，也可以用許多方言和語言來溝通。這種現象的最佳描述就是多元主義。多元主義可以理解為極權主義的反面，

² 《經集》，Sn. v. 891.

³ 《長部》，D. III 230;《相應部》，S. V 59;《法集論》，Dhs. 1135;《分別論》，Vbh. 374.

⁴ 《法集論》，Dhs. 1498.

⁵ 《中部·蛇喻經》。

後者要把一切都簡化為不變的整體結構,不容許有任何改變的可能性。我們甚至可以說多元主義也是原教旨主義的反面。哪裡有多元主義,哪裡就沒有原教旨主義;哪裡有原教旨主義,哪裡就沒有多元主義的空間。在佛教中,我們看到許多多元主義的例子,從宇宙觀到社會層面。

佛教的宇宙多元主義

佛教的世界/宇宙觀,並不限於我們的地球。佛教從未說過地球是宇宙的中心。佛教從一開始就承認空間的廣袤、時間的無限。在一部佛典中,我們讀到:

這些太陽和月亮旋轉發光照到哪裡,哪裡就有千世界。其中有一千個太陽、一千個月亮、數千個地球和數千個天界。這稱為小千世界。一千個小千世界稱為中千世界,一千個中千世界稱為大千世界。⁶

但是三千大千世界絕非停止不動的,世界不是在擴張(*vivaṭṭamāna*),就是在收縮(*samvaṭṭamāna*)。宇宙的成住壞空,需要非常長的時間,以劫(*kappa*)為計算單位。⁷

多元主義與佛的概念

誠如我們在第一章〈若干初步的觀察〉所說明的,佛陀並不認為他的教法來自神啟,也不認為他是某種早期學說的改革者。因此,最好把佛陀描述為發現者。從佛教的角度來看,真正重要的,不是發現者(佛陀)的歷史性,而是發現物(*the dhamma*, 法)的真實性和合理性。法的真實性和合理性,不決定於佛陀的歷史性,就像科學發現的合理性不決定於發現者的歷史性。如果佛陀是發現者,也意味著成佛不是個人的專利。這正是為什麼佛教承認在遙遠的過去已有許多佛,在遙遠的未來將有許多佛。當我們考慮到時間的無限,以及空間的廣袤,其中有數十億銀河系,而許多物種居住其上,如果認為一切時間和一切空間只有一尊佛,至少可以說,那是極端狹隘的看法。

⁶ 《增支部》, A. I 227-28, IV 59-60.

⁷ 《相應部》, S. II 181.

佛教的教義多元主義

佛陀所說的法，已經產生數量龐大的教義和教義詮釋，可以歸為三個主要傳統：南亞的上座部(Theravāda)、北亞的金剛乘(Vajrayāna)、東亞的大乘(Mahāyāna)。許多教義詮釋的出現，並不一定意味著它們悖離了原來的教法。我們可以如此理解：說法固然不同，但凡是真的就可用不同方式來重述。⁸在這方面，我們也必須記住：是不是法，並非以文本為標準，而是要從實用的角度來看：能息滅貪瞋癡的就是法，凡是偏離這個目標的就不是法。⁹

佛教的經典多元主義

佛教經典同樣是相當多元的。佛教經典主要有四類：巴利佛經、中文佛經、藏文佛經、蒙古文佛經。它們不是由同一佛典翻譯而成四種不同語文，當然儘管有着不少相同之處，亦有歧異的地方。

佛教的文化多元主義

一談到宗教文化，佛教是世界上最多元的宗教。佛教不管傳到哪個國家，都不會剷除當地的不同文化，去製造單一文化。中國的佛教文化，不同於日本的佛教文化；兩者與泰國、緬甸或斯里蘭卡的佛教文化亦有別。因為佛教提倡文化的多元主義，所以佛教沒有變成被文化束縛的宗教。意思是如同鳥兒可以拋下牠的籠子，從一個地方飛到另一個地方，因此佛教可以拋下它的文化包袱，從一個地方飛到另一個地方，譬如從香港飛到美國。

佛教的社會多元主義

另一個我們發現有許多多元主義例子的領域，是佛教對社會的態度。作為一個宗教，佛教並不強加不必要的限制，來干預人們的生活方式。我們從未聽過有佛教服裝、佛教飲食或佛教醫藥，被制定為適用於一切時空；因為這些都是隨著知識的進步，因時制宜，因地制宜。

⁸ 第二章。

⁹ 第一章。

這種情況,在婚姻的領域也是一樣。婚姻有許多形式,一夫一妻、一夫多妻、一妻多夫等等。在今天的現代世界,法律承認的大多是一夫一妻。但佛教從未說其他形式的婚姻就不道德。婚姻的形式也可以隨著時間、空間而改變。對佛教來說,婚姻形式改變絕不是問題,因為婚姻只是一種社會制度。婚姻是世俗諦法,不是宗教的「聖禮」。佛教也不說婚姻是不可分離的關係。因此,如果夫妻不和諧,是可以離婚的,當然必須遵循國家的相關法律。

佛教不禁止生育控制。如果結婚的夫妻決定採取避孕來防止生小孩,那完全是他們的私事,並沒有犯不道德的事。同時,不管是上座部、大乘或金剛乘的佛教僧侶,從未制定戒律來譴責和禁止此類行為。

墮胎當然另當別論。墮胎牽涉到殺生,就犯了第一戒。不過,依我們的意見,在嚴重的健康風險之下,如果墮胎是比較小的惡,是可以寬容的。在這方面,我們應該記住二件事:一、根據佛教,真正重要的是動機/思(*cetanā*)。事實上,佛教把動機/思當作業(*kamma*)。二、佛教徒在持戒時,不須絕對執取(*aparāmaññam*)。¹⁰

佛教的僧團多元主義

我們可以發現佛教僧伽組織也是多元的。僧團並非金字塔型的組織——越往上階級越高,最頂端是領袖。它不是中心化的組織,而是去中心化的團體。組織的原則不是垂直的,而是水平的。這種情形考慮到僧團的多樣性。事實上,這種特徵讓僧團非常有彈性。

人類的同一性與單一性: 生物學論辯

佛教強調人類同一性,可能是它唯一不談多元的主題。佛陀斷然拒絕婆羅門教以四種姓為基礎的社會階級論。在幾個佛教反對種姓制度的論辯中,最具說服力的要算是生物學(*jātimaya*)觀點。論辯一開始說各種有情,如螞蟻、昆蟲、鳥和四足動物,都有不同的生物性差異。但一談到人類,我們找不到如此的生物性差異:

¹⁰ 《相應部》, S. I 49.

佛陀說：「不像其他動物的毛髮，不像牠們的頭、耳、嘴、鼻、唇、眉毛、不像牠們的頸、肩、腹、背、臀、胸、肛門、生殖器，也不像牠們的手、腳、掌、指甲和小腿(千差萬別)，沒有任何二個人的生物性特徵有所不同。」¹¹

另一形式的生物學論辯

婆羅門阿攝恕(Assalāyana)相信婆羅門(Brahmaṇa)階級優於其他種姓，佛陀問他：

「阿攝恕！假設一匹母馬與一匹公驢交配，生下小馬。你認為這匹小馬應依母親稱為馬呢？或應依父親稱為驢呢？」

阿攝恕回答：「瞿曇大師！牠是騾子，因為牠既不是馬，也不是驢。」¹²

此中我們也發現生物學的論辯。如果騾子的生物性特徵，不同於母馬和驢子，那是因為牠是生物性特徵不同的母馬和公驢的兒子。然而，如果一位所謂高種姓婆羅門女人嫁給一位所謂低種姓男人，他們兒子的生物性特徵，必然不會與父母親不同。

馬鳴(Aśvaghōṣa)的生物學論辯

佛教大詩人馬鳴在他的《金剛針論》(Vajrasuci)(公元一世紀)中，也呈現了這種生物學論辯：

四種姓的教義都是假的。一切人類都屬於一個種姓。好！既然你堅持全人類都是出自造物神大梵天(Brahma)，那麼怎麼可能有四種不同的人類。如果我有同一個妻子所生的四個兒子，那麼同一父母的他們，基本上是相同的。同時也要知道各物種的外形和組織天南地北。因此，象足和馬腳大為不同，虎腳和鹿腳相去甚遠，其他動物也是如此。稍做簡單的觀

¹¹ 《中部》和《經集》中的〈婆悉吒經〉。

¹² 《中部·阿攝恕經》。

察,我們就知道那些動物屬於非常不同的生物。但我從未聽過剎帝利(Ksatriya)、婆羅門(Brahmin)或首陀羅(Sudra)的腳有什麼不同。一切人類外形都是相同的,顯然屬於同一種族。¹³

基於種族(*jāti*)和種姓(*gotta*)的偏見

承認人類的同一性,是實踐一切宗教生活的基礎。佛陀說:那些「被種族偏見所束縛」(*jāti-vāda-vinibbaddhā*)的人,以及「被種姓偏見所束縛」(*gotta-vāda-vinibbaddhā*)的人,「已經遠離無上明行足之道」(*ārakā anuttarāya vijjā-carāṇa-sampadāya*)。¹⁴ 佛陀形容賤民不是出生於某一種姓的人,而是「因種族而硬心腸(*jāti-tthaddho*),或因財富而硬心腸(*dhana-tthaddho*),或因種姓而硬心腸(*gotta-tthaddho*),並且輕視鄰居(*saṃ nātiṃ atimaññeti*)的人。」¹⁵

佛教對其他宗教的態度

佛陀稱一切其他宗教師為業論者(*kammavādino*)——即那些堅持道德生活的人,那些主張社會應有道德基礎的人。因此,佛陀以堅定的語氣,承認一切宗教存在的權利,不只是在不同時間和不同地方,而且更重要的,在同一時間和同一地方。在這方面,我們想請讀者注意二個例子,雖然還有更多的實例。

第一個例子出自《經藏·優波離經》(the Upāli Discourse of the Sutta Piṭaka)。有一天,耆那教(Jaina Religion)創始人尼乾子(Nigaṇṭha Nātaputta)的著名弟子優波離(Upāli),與佛陀對於業(*kamma*)進行長久的辯論。最後,優波離終於承認佛陀是對的,所以他告訴佛陀想變成佛陀的弟子。佛陀對他說:「你長久以來一直是尼乾子的徒弟。因此,像你這樣有名的人,在做決定之前,應該深思。」然而,優波離最後還是變成佛陀的弟子。於是佛陀對他說:「居士!你家已經護持尼乾子很久了。因此,當尼乾子和他的弟子托鉢來你家時,你們應繼續作四事供養。」¹⁶

¹³ 威爾遜《印度種姓制度》(H. H. Wilson, *Indian Caste*), London, 1877, 302-303.

¹⁴ 《經集》, Sn. 104.

¹⁵ 同上。

¹⁶ 《中部·優波離經》。

第二個例子出自《教授尸伽羅越經》(Admonition to Sigāla)。佛陀告訴尸伽羅越(Sigāla)他的責任是「以親切的身業、親切的語業、親切的意業、不閉門戶、供養物資」五事來奉侍沙門(*samaṇas*)和婆羅門(*brāhmaṇas*)。¹⁷ 這裡很重要的是記住: 沙門和婆羅門是指一切宗教師和修行者, 包括佛教和其他宗教。

四種宗教

談到其他宗教, 佛陀提到有四種:

- 一、隨聞(*amussava*)家: 以神啟或傳統為基礎的宗教。
- 二、一切知(*sabbaññutā*)家: 以聲稱創始人全知為基礎的宗教。
- 三、推論審察(*takkavīmaṃsa*)家: 以邏輯和形而上臆測為基礎的宗教。
- 四、詭辯(*amarāvikkhepa*)家: 以懷疑論或不可知論為基礎的宗教。

這裡最有啟發性的是佛陀沒說這四種宗教是「邪見」(*micchā-diṭṭhi*)。事實上, 佛陀稱這四種宗教和佛教一樣都是「梵行」(*brahma-cariyavāsa*)。不過, 依據佛陀的評斷, 這四種宗教都不能帶來滿足或安慰(*anassāsika*)。¹⁸

佛教意識形態心理學

佛陀對待其他宗教的這種態度, 必須借助這裡所要介紹的「佛教意識形態心理學」來理解。這種「心理學」背後的基本原理: 我們的欲望和期待, 會直接影響我們所選擇的信仰。我們發現著名的佛教(十二)緣起, 把這種觀念說明得很清楚。其中有一個因果關係是「緣愛有取」(*taṇhā-paccayā upādānam*)。¹⁹ 取有四種: 欲取(*kāmūpādāna*)、戒禁取(*śīlabbata-upādāna*)、見取(*diṭṭhi-upādāna*)、我論取(*attavāda-upādāna*)。²⁰ 為了目前的討論, 我們只需要關心後二取。它們都表示: 如果我們相信形而上和我的理論, 那是因為我們被自己的欲望所驅使才去相信它們。因此, 當談到思想立場時, 佛教會診斷它們的源頭, 深入它們的心理動機。

¹⁷ 《長部》, D. III 192.

¹⁸ 《中部·刪陀迦經》。

¹⁹ 第二章。

²⁰ 《中部》, M. I 261.

佛教如何超越其他宗教的觀點

在佛教意識形態心理學脈絡中,我們需要了解佛陀如何回應非佛教的理論觀點。巴利三藏的第一經,最能凸顯這個議題,經中列舉了佛陀時代的六十二種宗教和哲學觀點。很有意思的是,這些觀點沒有一個是被否定為假的。反之,佛陀只是提到這些觀點如何出現,它們的出現完全是由於心理因素,更重要的是,如何以祛除它們的心理動機來超越這些觀點。²¹簡言之,佛教以這種方式超越其他宗教的觀點,卻不譴責它們是假的。

佛所說的法難道不也是一種見嗎?

是的。佛法當然也是一種觀點,但它排除一切觀點(包括法本身作為一種見的觀點)。這是佛陀「法如筏喻」的開示所傳達給我們的訊息,法是把我們從輪迴此岸度到涅槃彼岸的筏。因此,佛教的終極目標不是要有一個「觀點」,而是要「如實知見」。遊方哲學家婆蹉種(Vacchagotta)問佛陀:「瞿曇尊者!你有任何觀點嗎?」佛陀回答:「我不持任何觀點(*diṭṭhiñ ca anupaḡataṃ*),但如來已觀見(*diṭṭhañ ca Tathāgatena*)。」「²²一個人若有如實知(*yathābhūtañāna*),就會捨棄一切觀點。我們所謂的「觀點」,是一種「角度」、「特殊的看法」,不是如實知。

佛教之外有解脫/救渡嗎?

回答這個問題,我們必須再提一次:佛陀是真理的發現者,而非擁有真理的專利。這就留下別人發現真理的可能性。佛教的「獨覺」(辟支佛, Pacceka-Buddha)觀念,就是明白承認這個事實。佛在巴利佛典中的《經集》(*Suttanipāta*)說:

我不說一切其他沙門和婆羅門都陷入生死中。*(Nāhaṃ sabbe samaṇa-brāhmaṇase jātijarāya nivutā ti brūmi)*²³

²¹ 《長部·梵網經》。

²² 《中部·婆蹉衛多火[喻]經》(*Atthi pana bhoto Gotamassa kiñci diṭṭhigatan ti? Diṭṭhigatan ti kho Vaccha apanūtaṃ etaṃ Tathāgatassa. Diṭṭhaṃ h'etaṃ Vaccha Tathāgatena: iti rūpaṃ, iti rūpassa samudayo, iti rūpassa atthaṅgamo. Iti vedanā ... iti saññā ... iti saṅkhārā ... iti viññāṇaṃ ...*)。

²³ 《經集》, Sn. v. 1082.

佛陀用「沙門、婆羅門」(Samaṇa-Brāhmaṇa)指一切宗教師和修行者,不一定是佛陀的弟子。這是佛陀的清楚肯定:佛教之外,可能有救渡/解脫。

然而,這句話不能被解讀為佛陀認可一切其他宗教所開出的綜合證書。佛教之外的救贖可能性,並不意味著佛教對一切宗教的評價都一樣,把它們平等看成是真的。上述這句話清楚表示:佛陀已經發現和證悟的,其他人也可以自己發現和證悟。不多不少。

佛教與包容主義

佛教從未說過:好的和神聖的,只限於佛教才有。有關這方面,我們在巴利和大乘經典中都發現這個名言。²⁴「佛所說的一切,都是善說;一切善說的,都是佛說。」這句話的前半很清楚,不必任何說明;後半句顯得相當引人入勝。它真正的意思:如果有什麼善說,那麼不管是誰說,不管何時說,不管何處說,只要符合佛所說,也就是佛說。因此,如果一切其他宗教聖典的任何善說,或甚至非宗教世俗作品的善說,都可歸入「佛語」。很明顯的,佛語只延伸到「善說」,不包括「惡說」。

在結束附錄之前,我們想引用古印度國王佛教徒阿育王(King Asoka)的二篇法敕。讀者將注意到這二篇法敕清楚闡明:如何建立不同宗教間的和諧及和睦。

宗教間的和諧

天愛喜見王(Devānāmpīya King Piyadasi)(King Asoka, 阿育王)崇敬一切宗教的出家者和在家者,以各種布施和尊榮來崇敬他們。但天愛喜見王對於布施和尊榮的重視,不如對一切宗派的要義增長。這種要義的增長可用不同方法達成,但都要有根本語戒:不讚揚自己的宗教,或沒有好理由就毀謗他人的宗教。但如果有批評的理由,必須以溫和的方式為之。因此,最好要崇敬其他宗教。如此,自己的宗教獲益,其他宗教也可獲益,否則就傷害了自己的宗教,也傷害其他宗教。

²⁴ 《增支部·鬱多羅經》及《入菩提行論難語釋》。

任何人因過份虔誠而讚揚自己的宗教,或出於「讓我輝耀自己的宗教」的念頭而毀謗其他宗教,只是傷害自己的宗教而已。因此,宗教間的真誠接觸是好的。人們應該傾聽和尊重別人所宣說的教義。天愛喜見王希望大家都應熟悉其他宗教的善法。²⁵

[法敕頒於公元前256年]

法的征服:無上的征服

天愛認為法的征服才是無上的征服,而法的征服已經施行於朕的領土內,甚至六百由旬(yojanas)外的希臘安提瑜迦王(King Antiochos)領土,其外是土羅耶王(Ptolemy)、安提奇那王(Antigonos)、摩迦王(Magas)、阿利奇修達羅王(Alexander)四王的領土;南方至周達諸王(Cholas)、般提耶諸王(Pandyas),遠至達摩羅波爾尼王(Tamraparni)的領土[斯里蘭卡]。在此[天愛]王的版圖內,於希臘人、甘菩遮人(Kambojas)[波斯人]、那婆加人(Nabhakas)、那婆般提人(Nabhapamkita)、普闍人(Bhojas)、美提尼奇耶人(Pitinikas)、安睹羅人(Andhras)、波隣達人(Palidas)之間,到處隨順天愛的法敕。甚至在天愛使臣未到的地方,人們聽聞天愛所給予的法門修持及法敕之後,身體力行,將來也會繼續隨順。這種征服已經在每一個地方獲得,給朕大喜悅——只有法的征服才能給予的喜悅。²⁶

[法敕頒於公元前250年]

²⁵ 如法比丘英譯, Kandy, WP. 386-387.

²⁶ 同上。

ABBREVIATIONS 縮寫

- A. Aṅguttaranikāya 《增支部》
- AA. Aṅguttaranikāya Aṭṭhakathā 《增支部義疏》
- Abhvk. Abhidhammatthavikāsinī 《入阿毘達磨疏》
- ADVṬ Abhidhammattha Vibhāvinī Ṭīkā 《阿毘達磨義廣解》
- AKB. Abhidharmakośabhāṣya 《阿毘達磨俱舍論》
- AKvy. Abhidharmakośavyākhyā (Sphuṭārthā) of Yaśomitra
《阿毘達磨俱舍論疏》
- BJE. Buddha Jayanti Edition 佛誕版本(僧伽羅語三藏, 斯里蘭卡出版)
- CDB. Connected Discourses of the Buddha 英譯《相應部》
- CMA. A Comprehensive Manual of Abhidhamma 《阿毘達磨概要精解》
- CNd. Cūḷa-Niddesa 《小義釋》
- Dhp. Dhammapada 《法句經》
- D. Dīghanikāya 《長部》
- DA. Dīghanikāya Aṭṭhakathā 《長部義疏》
- DB. Dialogues of the Buddha 英譯《中部》
- Dhs. Dhammasaṅgaṇī 《法集論》
- DhsA. Dhammasaṅgaṇī Aṭṭhakathā 《法集論義疏》
- GS. Gradual Sayings of the Buddha 英譯《增支部》
- Iti. Itivuttaka 《如是語經》
- Kvu. Kathāvatthu 《論事》
- KvuA. Kathāvatthu Aṭṭhakathā 《論事義疏》
- LDB. Long Discourses of the Buddha 英譯《長部》
- M. Majjhimanikāya 《中部》
- MA. Majjhimanikāya Aṭṭhakathā 《中部義疏》
- MhNd. Mahāniddesa 《大義釋》
- MLDB. Middle Length Discourses of the Buddha 英譯《中部》
- Mln. Milindapañha 《彌蘭王問經》

Netti.	Nettipakaraṇa 《指導論》
Peṭ.	Peṭakopadesa 《藏釋》
Psm.	Paṭisambhidāmagga 《無礙解道》
PsmA.	Paṭisambhidāmagga Aṭṭhakathā 《無礙解道義疏》
PTS.	Pali Text Society, London, Oxford 巴利聖典協會(牛津, 倫敦)
PTSD.	Pali-English Dictionary of the Pali Text Society 巴利聖典協會《巴英字典》
PV.	Paramattha-Vinicchaya 《勝義諦決擇論》
S.	Samyuttanikāya 《相應部》
SA.	Samyuttanikāya Aṭṭhakathā 《相應部義疏》
Sn.	Suttanipāta 《經集》
Ud.	Udāna 《自說》
UdA.	Udāna Aṭṭhakathā 《自說義疏》
Vbh.	Vibhaṅga 《分別論》
VbhA.	Vibhaṅga Aṭṭhakathā 《分別論義疏》
Vin.	Vinaya 《毘奈耶》
Vsm.	Visuddhimagga 《清淨道論》
VsmṬ	Visuddhimagga Ṭikā 《清淨道論註》

BIBLIOGRAPHY 参考書目

PRIMARY SOURCES

- Abhidhammatthavikāsinī*, ed. A. P. Buddhadatta, Colombo, 1961.
- Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*, ed. P. Pradhan, Patna, 1975.
- Abhidharmakośavyākhyā (Sphuṭārthā) of Yaśomitra*, ed. U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936.
- Āṅguttaranikāya* I-V, ed. R. Morris, E. Hardy, C. A. F. Rhys Davids, PTS, reprinted 1999.
- Āṅguttaranikāya Aṭṭhakathā (Manorathapūraṇī)* I-V, ed. M. Walleser and H. Kopp, PTS, reprinted 1973-1977.
- Dhammasaṅgaṇi*, ed. E. Muller, PTS, reprinted 2001.
- Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā (Atthasālinī)*, ed. E. Muller, PTS, reprinted 1979.
- Dīghanikāya* I-III, ed. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter, PTS, reprinted 1995-2001.
- Dīghanikāya Aṭṭhakathā (Sumaṅgalavilāsinī)* I-III, ed. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter, and W. Stede, PTS, reprinted 1968-1971.
- Itivuttaka*, ed. E. Windisch, PTS, reprinted 1975.
- Kathāvatthu* I-II, ed. A. C. Taylor, PTS, reprinted 1999.
- Kathāvatthupparakaraṇa Aṭṭhakathā*, ed. N. A. Jayawickrama, PTS, 1979.
- Mahāniddesa* I-II, ed. Louis de La Vallée Poussin and E. J. Thomas, PTS, reprinted 2001.
- Majjhimanikāya*, I-III, ed. V. Trenkner, R. Chalmers, and Mrs Rhys Davids, PTS, reprinted 2002-2004.
- Majjhimanikāya Aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)* I-IV, ed. J. H. Woods, D. Kosambi, and I. B. Horner, PTS, reprinted 1976-1977.
- Mohavicchedanī*, ed. A. P. Buddhadatta and A. K. Warder, PTS, 1961.
- Nettipparakaraṇa*, ed. E. Hardy, PTS, reprinted 1995.
- Paramatthavinicchaya*, ed. A. P. Buddhadatta, JPTS, 1918.

- Paṭisambhidāmagga* I-II, ed. A. C. Taylor, PTS, reprinted 2003.
- Peṭakopadesa*, ed. Arabinda Barua, PTS, reprinted 1982.
- Samyuttanikāya* I-V, ed. L. Feer and Mrs Rhys Davids, PTS, reprinted 1994-2001.
- Samyuttanikāya Aṭṭhakathā (Sāratthappakāsinī)* I-III, ed. F. L. Woodward, PTS, reprinted 1977.
- Suttanipāta*, ed. D. Anderson and H. Smith, PTS, reprinted 1997.
- Udāna*, ed. P. Steinthal, PTS, 1948.
- Udāna Aṭṭhakathā (Paramatthadīpanī)*, ed. F. L. Woodward, PTS, reprinted 1977.
- Visuddhimagga* I-II, ed. C. A. F. Rhys Davids, PTS, reprinted 1975.
- Visuddhimagga Ṭīkā (Paramatthamañjūsā)*, ed. M. Dhammānanda, Colombo, 1928.

PRIMARY SOURCES TRANSLATED INTO MODERN LANGUAGES

- A Buddhist Manual of Psychological Ethics (Dhammasaṅgaṇi)*, tr. Mrs Rhys Davids, Oriental Translation Fund, New Series XII, London, 1923.
- The Connected Discourses of the Buddha (Samyuttanikāya)*, tr. Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, 2000.
- Dialogues of the Buddha (Dīghanikāya)* I-III, tr. T. W. Rhys Davids, Sacred Books of the Buddhists II-IV, London, 1899-1912.
- The Expositor (Dhammasaṅgaṇi Aṭṭhakathā)* I-II, tr. Maung Tin, ed. Mrs Rhys Davids, PTS, 1920-1921.
- The Guide According to Kaccāna Thera (Nettipakaraṇa)*, tr. Bhikkhu Ñāṇamoli, PTS, 2008.
- The Long Discourses of the Buddha (Dīghanikāya)*, tr. Maurice Walshe, Wisdom Publications, Somerville, 1987.
- The Middle Length Discourses of the Buddha (Majjhimanikāya)*, tr. Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Somerville, 2001.
- The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga)*, tr. Bhikkhu Ñāṇamoli, PTS, 1992.
- The Path of Purification (Visuddhimagga)*, tr. Bhikkhu Ñāṇamoli, Colombo, 1956.
- Points of Controversy or Subjects of Discourse (Kathāvatthu)*, tr. S. Z. Aung and Mrs Rhys Davids, PTS, 1915.

Suttanipāta: Text and Translation, N. A. Jayawickrama, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, Colombo, 2001.

SECONDARY SOURCES

Abraham Vélez de Cea, 'Emptiness in the Pāli Suttas and the Question of Nāgārjuna's Orthodoxy', *Philosophy East and West*, Vol. 55, No. 4, October 2005, 501-528.

Anālayo. *From Craving to Liberation: Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (1), The Buddhist Association of the United States, New York, 2009;

——— *From Grasping to Emptiness: Excursions into the Thought-world of the Pāli Discourses* (2), The Buddhist Association of the United States, New York, 2010.

Bodhi, Bhikkhu. *The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering*, Buddhist Publication Society, Kandy, reprinted 2010;

——— *The Discourse on the Root of Existence: The Mūlapariyāya Sutta and its Commentaries*, Buddhist Publication Society, 1976;

——— *The Discourse on the All-Embracing Net of Views: The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1978;

——— *The Discourse on the Fruits of Recluseship: The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1989;

——— *The Great Discourse on Causation: The Mahānidāna Sutta and Its Commentaries*, Buddhist Publication Society, Kandy, reprinted 2000;

——— *Transcendental Dependent Arising: An Exposition of the Upanisā Sutta* (Wheel No 277/278), Buddhist Publication Society, 1980.

Burns, Douglas M. *Nirvana, Nihilism and Satori*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1968.

Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Conze, Edward. *Buddhist Thought in India*, London, 1962.

Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, Oxford, 1998;

——— *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, E. J. Brill, Leiden, 1992.

參考書目

- Gombrich, Richard. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, London & Atlantic Highlands. N. J.: Athlone, 1996;
- ‘Recovering the Buddha’s Message’, *The Buddhist Forum*, Vol. I, 1990 (pp. 5-20);
- ‘The Significance of Former Buddhas in The Theravāda Tradition’, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London, 1980;
- *What the Buddha Thought*, Equinox Publishing, London, 2009.
- Hamilton, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being according to Early Buddhism*, Luzac Oriental, London, 1996.
- Harvey, Peter. ‘The Mind-Body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation’, *Asian Philosophy*, Vol. 3, No. 1, Carfax, Abingdon, 1993 (pp. 29-41);
- *The Selfless Mind: Personality, Consciousness, and Nirvana in Early Buddhism*, Richmond, Surrey: Curzon Press, 1995.
- Jayatilleke, K. N. *The Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963.
- Kalupahana, D. J. *Ethics in Early Buddhism*, University of Hawaii Press, 1995;
- *The Principles of Buddhist Psychology*, State University of New York Press, Albany, 1987.
- Karunaratna, W. S. *The Buddhist Theory of Causality*, Colombo, 1974;
- *Buddhist Psychology: Citta, Cetasika, Cetanā, Consciousness, Encyclopaedia of Buddhism*, Extract No. 4, Colombo, 1995.
- Malalasekera, G. P. *The Buddha and His Teachings*, Lanka Bauddha Mandalaya, Colombo, 1957.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu. *The Life of the Buddha According to the Pali Canon*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1972.
- Ñāṇananda, Bhikkhu. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought*, Buddhist Publication Society, Kandy, reprinted 1997;
- *The Magic of the Mind: An Exposition of the Kālakārāma Sutta*, Buddhist Publication Society, Kandy, reprinted 1997.
- Ñāṇavīra, Thera. *The Tragic, the Comic and the Personal: Selected Letters of Nāṇavīra Thera*, ed. Samanera Bodhesako, Buddhist Publication Society, Kandy, 1987;
- *Clearing the Path: Writings of Nāṇavīra Thera (1960-1965)*, Vol. I-II, Buddhist Culture Centre, Dehiwale, 2001-2002.

- Norman, K. R. *Collected Papers II*, PTS, 1991.
- Nyanaponika Thera. *The Vision of Dhamma: Buddhist Writings of Nyanaponika Thera*, ed. Bhikkhu Bodhi, Buddhist Publication Society, Kandy, 1994.
- *The Heart of Buddhist Meditation*, Rider and Company, London, 1962.
- Nyanatiloka, Mahāthera. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, Colombo, 1956;
- *Fundamentals of Buddhism*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1994.
- Premasiri, P. D. *Ethics in Buddhism, Encyclopaedia of Buddhism*, Extract No. 1, Colombo, 2002.
- Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*, The Gordon Fraser Gallery Ltd., London and Bedford, 1959.
- Rhys Davids, C. A. F. *Buddhist Psychology*, London, 1914.
- Sarachchandra, E. R. *Buddhist Psychology of Perception*, Colombo, 1958.
- Stcherbatsky, Th. *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, Prize Publication Fund, Vol. VII, London, 1923.
- Tilakaratne, Asanga. *Nirvana and Ineffability: A Study of the Buddhist Theory of Reality and Language*, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, University of Kelaniya, Colombo, 1993.
- Warder, A. K. *Indian Buddhism*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.
- Watanabe, F. *Philosophy and its Development in the Nikāyas and Abhidhamma*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.
- Wijesekara, O. H. de A. *Three Signata: Anicca, Dukkha, Anatta*, Buddhist Publication Society, Kandy, 1982;
- *Buddhist and Vedic Studies*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1994.

©Y. Karunadasa

All rights reserved. 版權所有

No part of this book may be reproduced in any form or by any means, electronic or mechanical, including photography, recording, reprint, for sale or by any information storage and retrieval system or technologies now known or later developed, without permission in writing from the publisher.