

# 原始佛教的特質

水野弘元 著

如實 譯

[IBC E-Library 2014](#)

一、合理性、客觀性.....	1
二、三法印、四法印.....	2
一、諸行無常□.....	2
二、一切皆苦□.....	3
三、諸法無我□.....	4
四、涅槃寂靜□.....	8
三、緣起說.....	10
四、十二緣起.....	15
一、十二緣起各支之說明.....	16
二、三世兩重之因果.....	22
五、四諦說.....	24
八正道之解釋.....	27
六、實踐修行論.....	30
七、修行道——三學.....	36
八、神通奇蹟——三明六通.....	41
九、般若智慧與無我之實踐.....	43
十、佛教的特質.....	47
(一) 佛教的合理性與迷信的排除.....	47
(二) 尊重人格與否定階級.....	49
(三) 傳統與改革.....	51
(四) 佛教的世界性、普遍性.....	55

## 一、合理性、客觀性

原始佛教系站在與一般外教全然不同的立場，考察宇宙與人生，主觀與客觀存在，因此，有三種特徵。第一在知性方面、有其合理性、客觀性；第二在情意方面，有其倫理性、人性；第三在社會方面，有其世界性、普遍性、開放性。現依此特徵加以簡介。

本來印度的宗教，是比其他地域的普通宗教，較為理智而以理論化為其特

徵。世界一般的許多宗教，唯有信仰、戒律、儀禮的實踐，而缺乏理論上的說明。然而在印度，不管任何哲學，皆以具有宗教意義之解脫苦惱為其最終目的，故所有宗教，均以其信仰實踐之基礎理論。不過，在這些理論中，有徒成為形而上學，而在實際上不能成為信仰理論的，亦有其理論不合理的，更有理論與實踐不一致的等等，欠缺合理性與客觀性的成分不少。反之，原始佛教排斥形而上學只闡明有關世界人生現象之存在，而加以極合理、客觀的考察。其理論中心即是所謂的“緣起論”。同時，成為緣起論之基礎的 [ 諸行無常 ]、[ 諸法無我 ]、[ 涅槃寂靜 ] 三法印，與加上 [ 一切皆苦 ] 之四法印，以及緣起論之另一形態——四諦說，亦被視為原始佛教的根本思想。

## 二、三法印、四法印

三法印之「法印」，是「佛法的標記」、「佛教的證據」之意。若具備「諸法無常」等三或四種條件，即證明其說為真正之佛教。中國佛教之採用三法印為判定經典真偽的標準，其理由即在於此。在日本，傳說是弘法大師所作的名歌「伊呂波歌」亦是敘述三法印思想的歌。因此，若理解三法印或四法印，即可說理解了佛教的根本思想。

### 一、諸行無常 □

諸行無常，自古即在中國、日本流傳。依從來的看法，無常被解為：世間一切現象，由好變壞的一種變化。譬如人死是「無常」之極例。因此無常含有悲觀的、絕望的意味。外國人之中，說佛教是悲觀的（pessimistic）宗教者很多，其原因不外是將佛教的無常或苦，只向單方面去瞭解的緣故。

實際上，無常不僅是由好變壞的變化，亦指由壞變好的變化。世間的現象不是固定的，因此富者並非永遠是富者，患者亦非永遠為患者。富者變為貧者乃是常事，患者若努力亦能成為賢者。因為世事是無常，所以才能使我們脫離不滿的現狀，我們修養努力才有代價。若貧者、患者永遠是貧者、患者，則世間既無光明，亦無希望了。因為是無常，所以有光明，亦有希望和期待。

若作如此想，則無常是實際的真理。蓋現象界無一不變化，而且是不斷地變化，這是今日的自然科學也承認的事實。我們的精神作用，沒有瞬息的靜止，這是明顯可察知的。但一般人總以為物質都是在靜止的狀態。如書房的桌子、書櫥，昨日與今日相同，去年與今年似乎亦沒變。然而，昨日之桌子與今日之桌子或可看成全同，但去年與今年之間，則可見其古舊與損壞之情形頗有差異。日積月累積成一年，若於此可見到變化，則每一日應該也多少有些變化。此種眼睛看不見的變化，乃發生於一切的物質。依今日之物理學來說，一切構成物質之要素——

元素或化合物，系由原子而成，此原子自成一個如同太陽系的關係，而以原子核為中心，有中子與許多電子，在其中作急速而有規則的運動。因此以我們的肉眼看起來似乎是絕對的靜止，其實在原子中卻進行著激烈的運動。不但是小宇宙的原子在運動，大宇宙的天體，亦在不斷地運動。又由地球來看，地球一面自轉一面圍繞太陽的周圍而轉，整個太陽系在運行中，刻刻變換位置。所以看似靜止的物質，事實上卻在多重變化、運動。因此精神、物質，凡一切現象，比之佛教所說的變化更為無常。可見諸行無常是永遠不變的真理。

佛教為什麼以「諸行無常」為根本命題呢？這具有幾種意義。第一，諸行無常是將世間視為悲觀的、絕望的，而由此令人省悟世間是苦的。即經典所說的：「無常故苦」。我們在得意時，往往不反省任何事，但在失意時，就會自我反省。由於自我反省，而正確的認識事態。由於無常而感受到苦，因此啓開了以前所不知的正確的眼光，於是瞭解了自己以及世間的缺陷，而有宗教心之萌現。此乃無常觀被認為是引發宗教心的動機之所以<sup>1</sup>。

第二，所謂無常，乃是世間一切萬物無一是常住不變之謂，所以自己或自己的親人、財產、地位、名譽，隨時都有失去或惡化的可能。如此，對世間的無常真相，有了正確的認識，才能脫離對自己、親人，或對財產、地位、名譽堅定不變的執著——我執貪愛之心。就是說，無常觀使我們脫離無益的貪欲的。其最好的例子，就是伽摩尼出家的故事<sup>2</sup>。

第三：由於觀無常，得以正確認識社會人生，因而有精進努力的決心。吾人都有今日不知明日的生命。故今日之事必須今日作完。不願拖延至明日。明日自有明日事，若今日應作之事拖延至明日，則不論工作或善事，皆無一能完成。今日現在只有一次而已，絕無法複返，故古人常言「生死事大，無常迅速」之無常觀是為使吾人珍惜此種一去不復返的時刻，而精進努力的。由此吾人會重視時時刻刻之剎那，同時每一剎那亦被充實。我們的人生是剎那的累積，亦可以說除了現在的一剎那之外沒有人生，所以我們應繼續剎那的努力。釋尊最後的遺誡說：「諸行實無常，汝等勿放逸，一心努力吧！」(vayadhammā savkhārā appamādena sampādettha) 亦正是此意。關於行者由於無常觀，愛惜光陰，時刻努力事，在〔中阿含經〕中，有一首著名的「賢者一宿偈」<sup>3</sup>。

<sup>1</sup>在原始聖典中隨處可見：「五蘊（我們的身心）無常，無常故苦」的記載。並說觀察思惟五蘊無常，可獲得最高的覺悟。

<sup>2</sup>伽摩尼原為摩揭陀國王頻婆沙羅的王妃，因貌美而自持為美人。王歸依佛陀後，王妃因高慢自傲而不見佛。王想使王妃拜見佛陀，故常在王妃面前讚歎佛陀，因此，王妃乃有見佛陀之意，佛陀知王妃之心意，為了挫其高傲之銳氣，化作許多比王妃更美數倍的年輕美女，圍繞在佛陀身邊侍候。王妃見景大吃一驚，而為自己的高慢感到羞慚。佛陀乃在王妃眼前把美麗年輕的侍女逐漸變為中年女人，初老婦人，老婦，最後變成彎腰駝背，衰老醜惡的老太婆，而終於無力地倒在佛陀身後。見此無常的情景，伽摩遂出家為比丘尼。（參照長老尼偈一三九——一四三之注）。

<sup>3</sup>賢者一宿偈請見第九項。

## 二、一切皆苦 □

「一切皆苦」是說世間的一切都是苦的。但實際上，世間是有苦亦有樂，恐怕沒有永遠只有不幸而毫無幸福的人生吧！一般而言，衣食住之經濟生活豐足，健康而朝氣勃勃的人是幸福的，反之則是不幸的。不過，在同樣經濟、健康的狀況下，同樣的環境中，有人感到幸福，有人感到不幸，亦有人並不意識幸與不幸。這是因為苦與樂，原來是屬於感情的，而感情乃以依人而感受不同之主觀者為多的緣故。苦樂、禍福，都是屬於主觀的、個人的感情，故其標準因人而異。因而所有的人，不一定都認為世間只有苦惱、只有不幸，所以縱是以「一切皆苦」為題，亦不視為無條件的真理吧。「諸行無常」與「諸法無我」之命題是客觀性的，而此命題卻不是客觀性的，僅管如此，「一切皆苦」仍成為佛教真理的標識，而為四法印之一，是為什麼？

在此先觀察「一切皆苦」究竟是以何意義而說。佛教將苦分為苦苦、壞苦、行苦之三苦來說。苦苦是以肉體的痛苦為主，一般所說的苦，大多指苦苦。因病、傷之痛苦，凡具有正常神經者，任何人皆會感到苦，所以這姑且可說是客觀的苦。唯有神經麻痹或因極度緊張而無視其神經時，則全不感覺肉體之苦，如被麻醉藥麻醉，或於戰場負傷，即為其例。

壞苦是因破壞、滅亡所感到精神上的苦惱。迄今自己所擁有的財產、地位、名譽等被損害、失去，或親戚與知己之死亡，雖不會直接使自己的肉體有任何的痛苦，但會因其失去而受到很大的精神打擊，或感到失望與苦惱。對所失去者之期望愈大，則失去時之失望、沮喪亦更甚。緣起說、四諦說所說的「渴愛生苦」，即是此意。渴愛是欲求期待之念頭，若無此欲念，即使失去，亦不感到悲痛與苦惱由這一點而言，若在壞苦加上渴愛之條件，則適合於任何人。

行苦，即是「現象世界皆苦」之意。行苦之行（saṃkhāra），與諸行無常之行相同，其意是「共作」指現象界而言。那是因為一切現象界由種種條件原因而存在，任何現象界若無原因與條件，不能單獨生滅的緣故。此事已在「諸行無常」、「諸法無我」項下詳說。興者必敗，衰者必榮，乃是現象界之常態。故由苦苦與壞苦的立場來說，並不是現象界的一切都是苦的，只是在有肉體的或精神的損傷亡失狀態時，才感到苦，而在事物向好的方兩進展向上時，即會感到幸福與快樂。所以「一切現象界之苦」的「行苦」，亦並非是無條件的真理。

其所以說生滅變化的現象界是苦，乃是印度有所謂輪回與解脫說，而認為生死輪回是令人討厭的，解脫涅槃是人人所祈求的，這種想法，不僅是佛教，一般的哲學家與宗教家亦都承認。在吾人尚未究竟地脫離生死輪回之前，縱使得享天國之樂，其幸福亦只是有限期的，很可能再受到地獄惡趣之苦。故人在受業報的支配而輪回時，不能得到絕對不動搖的幸福。永遠不會失去的絕對之樂，於超越生死達到解脫之狀態始可獲得。依此觀點，則說一切現象界皆苦的行苦，亦

應是真理。此意義之苦，與「涅槃寂靜」之樂是相對的。

由以上看來，苦苦、壞苦、行苦，雖不是誰見了都會無條件的認為是苦，但由佛教觀點言，皆得視為真理。因此由此立場說「一切皆苦」。而且此乃與「涅槃是樂」之句相對，所謂涅槃是樂，是由已解脫苦惱的聖者之立場而說的，一切皆苦則是顯示未得解脫，而有渴愛執著的凡夫之立場。

### 三、諸法無我 □

「諸法無我」是說：「一切萬物並無形而上所謂的我之存在」。此處所謂的諸法之「法」( dhamma ) 僅作為「事物」「存在」之意<sup>1</sup>。以佛教之宗教性、實踐性立場言，其最中心的理論即是「諸法無我」。「諸法無常」乃以理論為主，實踐方面較少，唯於敘述無常觀時，述及因觀無常而今起不放逸懈怠之努力，僅此與實踐面有關，這已如前述。至於「一切皆苦」，雖與實踐無直接關係，但因感到苦，厭惡苦，而引發入宗教信仰之動機，此點與實踐面是有關聯的。因為不痛切感到不安、苦惱的人，是不會起欲脫離痛苦的宗教心之故。實際上，宗教之功能是在相信宗教能除去以其他任何方法皆無法去除的內心的不安與苦惱，或能給他們除去，因此沒有不安苦惱的人，可以說無有宗教心之必要。因觀世間皆苦始引發宗教心的萌芽。

如此，「諸行無常」、「一切皆苦」，與宗教實踐有間接的關係，對此，「諸法無我」則是直接說明佛教之宗教信仰的實踐面的。然而，「諸法無我」在實踐面之外，並非全無理論面。由此可知無我有幾種意義，此即無我之理論面與實踐面，而二者亦有幾個階段。

所謂無我之理論，如前所述，即是指一切萬物皆無固定性，無固定性亦稱無自性。自性是指自身獨立的形而上之存在。原始佛教之不承認固定獨存的形而上之存在，乃成為佛教的基本理論。因此欲真正理解佛教，必須徹見一切萬物之無我。但這種理論並不是初學者立即得以理解的，縱使在理論上不能理解，只要在實踐上把握了無我的道理，實際去力行，亦就可以了。故對初學者，或沒有充裕的時間做理論上、學問上研究的在家信徒，乃採用省略理論而直接講說實踐，使在實踐中能自然地體得無我之理的方法。如施、戒、生天三論，表面上雖是說明因果的道理，但若再進展、純化，則自然就變成無我的實踐。

理論上的無我說，自始即欲理解其深意，乃極為困難。故為初學者，以通俗的譬喻講解無我說的情形不少。以極為低俗之意義敘述無我說的中阿含之象跡喻經<sup>2</sup>，即是其中之一例。其中述說：吾人的身體，是沒有像實我實法那樣的本體存在，是無我的，這恰似用材木、泥土、水、草等圍著空間，而產生房屋的假名，以筋骨、皮膚、血肉包圍空間，而產生身體之假名。又在雜阿含經中，敘述金剛

<sup>1</sup>法有真理（例如緣起之理法）、教法（佛之說法、經典）之意，不過此處則更廣義的指「事物」之意。將一切存在分為五位七十五法時的法，亦是「事物」或「存在」之意。

<sup>2</sup>中阿含三〇、象跡喻經；巴利中部三八、大象跡喻經。

(vajirā) 比丘尼所說的偈<sup>1</sup>云：恰如車輛系由各部分所成立的假和合之物，而無車輛的實體存在一樣，吾人的身體亦由五蘊假和合而成，其中無任何稱為我的實體存在。關於這一點，在佛滅後經二、三百年，有名的那先比丘對彌蘭陀王作更詳細的說明<sup>2</sup>。

原始佛教之阿含經中，隨處皆述及無我說。然其中含無我的最高意義而究意者極少，而以通俗低微的立場敘說者為多。這如前所述，是因為現存的原始佛教聖典，皆由部派佛教所傳，而部派佛教凡事皆捨去原始佛教的第一義立場，而僅採用世俗立場的學說之故。因此若以現存的原始聖典之無我說、多為低俗之說為理由，將釋尊與原始佛教的無我說視為皆是低俗者，乃是錯誤的看法。

大乘佛教興起的理由之一，乃在於欲改正部派佛教之此種低俗性。故大乘佛教為了其無我或不致與部派佛教之無我混淆，乃用空 (sūnya 或 sunyatā 空性) 一語代替無我之語，以解說高一層的無我。在般若經或龍樹之中論中所說的空，才是原始佛教無我的真義。原始聖典中說此種第一義的無我說，雖非絕無，但極少。阿含經等原始聖典中所說的無我，除了依上面所舉的房屋或人體譬喻外尚有下列之通俗說法。

一說：原始佛教屢舉色、受、想、行、識五蘊作為存在者之一切。蘊 (khandha) 是「集」義，故五蘊即是五個要素之集聚之意。此五蘊原來似指吾人身心的全體。色 (rūpa) 是物質，即肉體；受 (vedanā) 是苦樂等之感受作用；想 (samjja) 是概念表像之取像作用或心像 (mental image)，行 (sakkhāra) 是意志作用及其他之精神作用。行字雖與諸行無常之行相同，但五蘊中之行，較諸行之行狹義。又將於後所述的十二緣起中之行，則與五蘊之行頗為相似，但不完全一致。關於此、請參閱後面十二緣起之說明。總之，在佛教中雖是同一用語，但其涵義卻依其場合而有廣狹之別，這一點無我之語亦同。

其次，識 (vibbana) 是認識判斷的意識作用。吾人的身心是由色、受、想、行、識五要素所形成。由於後來五蘊不單是指吾人的身心，亦意味了環境之世界全體，因此五蘊乃意味了內外之物質界與精神界的一切。這時對五蘊之解釋為：色是一切物質，受是苦樂等之感情感覺，想是表像概念，行是受想識以外的精神作用與其他屬於精神的東西，識是意識作用或其主體。

無論何種意義的五蘊，五蘊皆是無我的，此種說法被認為是無我說的代表性說法。同時認為佛教以外的外道，持有二十種我見，這是將五蘊之每一蘊，從四方面觀察，而以此為我的見解。所謂二十種我見，若先就色蘊的四方面而言，

<sup>1</sup> 雜阿含卷四五 (二〇二經) 如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣和，假名為眾。相應部五、一〇 譬如集部分，而有車之語，有是諸蘊時，假名為有情。

<sup>2</sup> [那先比丘經] 卷上、[彌蘭陀王問經]，二五頁以下 (南傳五九上、四九頁以下)

那先比丘與彌蘭陀王問答，那先對王說：那先之名只是名稱，於此並無那先這個人我的實體存在，恰如車輛由各部份，即車軸、車輪、輻、輞、轆、軛、車廂、車蓋等集合而有車輛之假名，其中並無所謂車輛之實體存在一樣。人亦如是，所謂人，雖由構成身體各部分之三十二部分所成，或由五蘊之集合而成，但此離假的存在，其中並無人我的實體存在。在此順便說明一下：部派佛教時代，認為合成身心的五蘊之法是實在的，但五蘊所成的人我則非實在而是假法。然原始佛教認為五蘊本身亦是無我。

即是：

一色是我。例如就構成色（肉體、物質）之內容的地水火風、青黃赤白等一一說：「地是我」、「我與地是唯一不二，並非個別之物」，將構成色之內容的一切物視為我。

二色是我所有。此時，認為受想行識是我，而色則是此我之所有、所屬者。

（三）我中有色。認為受想行識是我，而色乃含攝於我中。

（四）色中有我。認為受想行識是我，而此我存在於色中，周遍於身體中。

其他四蘊皆與此相同，各有四種看法，故共有二十種。

與此相同的我見說，在阿含經中屢屢述及，其中有將五蘊之每一蘊視為：

（一）我，（二）我所有，（三）與我同在之異端說，乃是省略上述二十種而來。

如是，將五蘊之每一蘊分析觀察，而論證為無我，像這種分析化、機械化、形式化的作法，對於充分理解無我之意義者而言，乃無必要。智慧卓越的人，即使不用這種分析的方法，應該亦能理解無我之道理。因此，這種分析性的看法，可以說是對智慧低劣的人，由世俗的立場所解析的無我說。

二說：無我相經是解說五蘊為無我的經典。根據傳統的說法，謂：釋尊對最初之弟子五比丘的最初之說法（初轉法輪），是四諦八正道之教說，五人因對佛教正確之世界觀、人生觀，作理論上的理解，而得清淨法眼（對真理之智慧眼），故釋尊更為五比丘說法，其所說的即是解說五蘊之無常、苦、無我的無我相經。五比丘聞此說法，乃依坐禪如法觀察、思惟五蘊之無常、苦、無我，遂得佛教最高之悟境阿羅漢果云。就是說，觀察五蘊之無常、苦、無我，五比丘等不但從理論上理解，更從體驗上體得真理，而得以完成人格。可見無我相經，是能令人獲得菩提之極高教法。然而，今日所傳之種種無我相經，大多變成世俗的無我說流傳本來的第一義無我說者，唯一二例而已。

現存之原始聖典，是部派佛教所傳，這想必是將本為第一義的無我說，於部派佛教時代或原始佛教末期，把它改為今日所見的世俗之無我說。本來的無我相經與改變後的無我相經，究竟有何差異？首先於此介紹本部分原始聖典所傳之世俗立場的無我說如下：

色是無我。若色是我，則色不生病，又對色能說：「吾色應如是」或「吾色勿如是」。然色是無我，故色會生病，對色不能說：「吾色應如是」或「吾色勿如是」。

這對受、想、行、識亦作同樣的說法。此時所謂的我，乃與婆羅門教之最高神梵天、自在天同意，如同最高神可自由自在支配任何事，令其生滅變化一般，我亦作為自由自在者之意使用。故若色是自由自在的我，則色可自由處理任何事，亦不使生病，亦可令人立即開悟。然事實上，色會生病，亦受生死輪回之苦，故色非我而是無我。可以說是以不自由不自在的理由，證明五蘊之無我。現存的諸部派所傳之無我相經，大多是此一形式者<sup>1</sup>。唯有有部之漢譯雜阿含中的無我相

<sup>1</sup>相應部二二、五九 = 巴利律藏大品受戒篇（南傳三二三頁）、四分律卷三二、根本說一切有部毘奈耶破僧事卷六、佛本行集經卷三四、梵文大事三卷三三五頁、又漢譯雜阿含經中，在說明眼等十二處之無我處所說的，亦是通俗立場的無我說。雜阿含卷一三（三一八經）。

經，以為我是本體的，固定不變的，無我是無常變化的、現象的。如前所述，這才是我、無我的本來意義。現將此第一義的無我相經介紹如下<sup>1</sup>：

若色是我，則色不生病苦，對色亦不能說：「應如是」或「勿如是」。因色是無我，故色食生病苦，對色亦能說：「應如是」或「勿如是」。

亦用與此相同的筆法論述受想行識之無我。其意思是說，若世間之一切是固定的東西（我）則一切應是固定不變，於此乃無吾人的修行與努力，亦不可能有教育與宗教。然社會人生之一切，是無固定性的，是無我的，故可任意變化。如此吾人之心始被認為有自由意志的存在，依此，人之修養和努力，教育和宗教，文化的發達始有可能及其價值。

當吾人陷入逆境，或受到某種強烈的衝擊時，常會自暴自棄，或感到悲觀，而往往以為自己絕對無法勝過逆境，但這種不幸的遭遇與逆境，絕不是固定不變的。如俗語說「從現在開始亦不遲」，若以挽回的決心與努力去做，逆境與不幸是絕對可以挽回的。世間並不是固定的，這種諸法無我之說，應為人生的真理。為佛教中心思想的緣起說，是以此無我說為基礎而建立的。

以上所述為無我說的理論方面，這是印度其他哲學或宗教所未曾說過的佛教獨特之說。至於無我的實踐、無我行等實踐方面，在佛教是極為重要的，就宗教而言，應以實踐面為中心。那麼，無我的實踐究竟為何？有關無我的實踐，在原始經典中雖未有特別提及，但隨處記述著「無我行」之事跡。因為佛教的實踐理想，應該都是無我行之故。所謂超越生死輪回之涅槃境地，無非就是徹底的無我行而已。因為佛教所謂的開悟，乃是實現無我，除此之外別無他。

在後代的大乘佛教所謂之「空」，或中國的禪宗所說之「無」，皆指無我的境地。實踐上的無我，是為否定個我，捨去我執而說的，更有所謂委託主義、絕對他力者，這亦無非是無我的實踐。因此念佛等之徹底者，亦應為無我行方可。若廣泛地說，這不限於佛教，即使是一般宗教或藝術，若非成為無我，即不能達到其極致。

## 四、涅槃寂靜 □

涅槃（梵 nirvāna，巴 nibbāna）一語，是由「吹滅」（nir-vā）之意而來<sup>2</sup>系指貪欲、瞋恚、愚癡等煩惱之火被吹滅的狀態而言。此語並非在佛教才開始使用，似乎在佛教以前已由非正統派婆羅門教所使用，後來正統派婆羅門教亦在大史詩 mahābhārata 中使用此語。根據原始佛教的聖典，異端派的涅槃說，有認為色界定與無色界定等種種禪定狀態為理想的涅槃，亦有主張沈溺於五官欲樂的世俗

<sup>1</sup>雜阿含卷二（三四經）。

<sup>2</sup>關於佛教的理想目的——涅槃的概念，從佛教在西洋被研究之初，就成為一種問題，有人將涅槃解為虛無、空無、死的狀態，然隨著原始佛教資料之發見，涅槃之正確意義，乃由奧頓堡等人所敘述。不過，由於東洋人與西洋人之想法不同，所以西洋學者是否對涅槃的概念、實相有正確的理解，至今仍是個疑問。



之快樂為涅槃者。釋尊在修道時代所就學的二仙人，就是修無所有處定、非想非非想處定，而認為這種殊勝的無色界定，即是涅槃的理想境，釋尊不久即入與二仙人相同的禪定，但仍無法得到心的平安，因而認為殊勝的無色界定並非理想之境，所以離二師而去。然後於獨自修六年苦行之後，又體驗到任何苦行亦不能得到真正的涅槃，故亦放棄苦行。

於是遠離苦行與欲樂之兩極端，而在中庸的生活與身心之狀態下，覺悟世界人生的真理，到達涅槃的境界，而成為佛陀。涅槃並非像一般異教者所主張，單依苦行或禪定即能獲得的，而是應依正確的世界人生的真理，方可獲得。這一點，與佛教以前的正統婆羅門教，於[奧義書]中，認為依正知，體驗梵我一一如方可達到理想的想法相似。在[奧義書]雖未將「梵我一如」之境稱為涅槃，但正如此種境界之被稱為「非非」(Neti Neti)認為是無法以筆墨形容的大歡喜的自由境界，所以實際上與佛教所說的涅槃，不會相差太遠。然而在[奧義書]，是否有人實際達到此種境界，乃令人懷疑。即使在[奧義書]被視為第一哲人的祭皮衣仙(Yajña - Valkya)，雖亦說此種境界，但那只不過是觀念性的言語上的說明而已，似非他本身體證其境界。

非正統的沙門中，稱得涅槃者似乎不少，但皆非釋尊所認為的境界。尤其是耆那教，其教主大雄(Mahāvira)及許多弟子皆聲稱已經開悟而完成修行。他們以為苦行就可從肉體的束縛中解放精神，而精神達到自由無礙的境地，即是理想的解脫。但為過去業報之果——肉體仍然存在時，尚不能脫離肉體的束縛，故不能說得到真正的解脫，除非是肉體死後，不可能有精神的真正自由。因此為求最後之解脫，大雄的弟子多半斷食、擇死。若非在肉體死後就不能得到真正的解脫，那麼人生的理想於死後始能達成，則在現世生存期間無法期望人格之完成，而達到涅槃。

又印度之正統婆羅門說之中，屬於六派哲學之一的教論派，大概是發源於佛數以前的禪定主義，此派與耆那教一樣，認為真正的理想必須是精神純粹從物質現象脫離始可得到。他們以為精神與物質是二元的東西，只有獨存精神一元方能自由無礙地活動，所以捨去了肉體、物質之死後，始可達到真正理想的境界。所以現世的我們，不可能、不必要達到理想境界。此派亦不聞有人實際實現、體的理想。因此，可以說這只是一種觀念上的理論而已。

與上述佛教以外的各種宗教及哲學比較，佛教則是佛陀本身自體驗了涅槃的境地，並對弟子們說明，因而幾百幾千個佛弟子亦依此而與佛陀同樣地開悟，達到涅槃的境地。此理想並非死後始可獲得，而是於現世成為人格完善者而達成的。同時，不但在現世成為完人而自由無礙地活躍，而且努力把自己周圍的世界變成沒有苦惱不安的幸福和平的國土。宗教的真正意義乃在於此。不過，佛教到了部派佛教，亦與耆那教一樣，認為死後才能達到理想境界。這可說是佛教的一種墮落。大乘佛教乃指摘此種錯誤，而主張於現世可得自由無礙的無住處涅槃，使佛教回復於原始佛教釋尊所說的立場。

綜上所述，吾人可知佛教不但在理論方面是非常殊勝的宗教，在實踐方面，

亦無與倫比的優秀。又如後面所要述及的到達理想之方法——修道論，亦具有其他宗教所見不到的合理性與有效性。

此種涅槃的境地，因遠離煩惱之束縛，所以是寂靜的，對「一切皆苦」之命題而言，乃是「寂滅為樂」，是超越相對性苦樂的絕對安樂境。此種常樂世界即是佛教的理想。由於佛教在其出發點，揭示「諸行無常」、「一切皆苦」這種看似悲觀的、厭世的世界觀，所以西洋學者中，有人批評佛教是陰暗的宗教，其實這是錯誤的，因為他們沒有看到佛教最後的理想——涅槃的安樂境，所以其批評不能說是正確地理解佛教所做的正確的評價。

原來宗教的出發點，必定有苦惱或罪惡等不滿的感覺！因此對不安、苦惱、罪惡之意識愈是強烈，則其追求完美理想的心亦愈強。有崇高的理想，必定會對現實產生悲觀厭世或自卑反省的心，若不正視這種現實，就無法達到真正的理想。於此乃有始於「諸行無常」、「一切皆苦」，終於「涅槃寂靜」之佛教在宗教上的立場。

### 三、緣起說

由三法印、四法印組成的即是緣起說。因此，緣起說可視為佛教的根本思想。傳說釋尊在菩提樹下，因觀察緣起而開悟成佛。由此可知緣起思想為佛教之根本這是社會人生的真理，雖是佛教的世界觀，人生觀，但並限於佛教，無論佛出世或不出世，此乃永遠不變的絕對真理<sup>1</sup>。緣起說被認為是有普遍妥當性的客觀性真理，這以「法」(dhamma)一語表示，故說：「見緣起者見法，見法者見緣起」<sup>2</sup>，更說：「見緣起者見法，見法者見佛」<sup>3</sup>。這就是說，若能真正認識緣起法——真理，即等於理解佛教。

那麼緣起究竟是什麼？通常我們所說的緣起，如「某寺緣起」等，是「起源」或「由來」之意，這並非緣起本來的意義。緣起之本來意義，當然亦可從三法印、四法印引伸出來。首先，由於「諸行無常」，以致世間無常，因而一切現象乃不斷的生滅變化，其次，因「諸法無我」，所以一切存在並非與他物毫無關係之孤立者，而是在空間上、時間上，皆互相有關聯，更因「一切皆苦」而使吾人之現實生活大都充滿苦惱與不安。但這些苦惱與不安，並非是單獨生起的，亦非固定的而是能使它變化，亦能將之消滅的。而且如此無常、無我的一切現象，其變化與相互關聯的方法，絕不是毫無軌道的，其間必有關係變化的法則，且應循此法則而生滅變化方可。此種意義的變化法則稱為緣起法則。

<sup>1</sup>雜阿含卷一二(二九六經)；若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界；巴利相應部一二、二〇：「緣起之理法，是如來生起，如來不生起，亦不變常住之(法)界，法住、法決定」。

<sup>2</sup>中阿含三〇、象跡喻經；若見緣起，便見法，若見法，便見緣起；巴利中部三八大象跡喻經。

<sup>3</sup>了本生死經。若比丘見緣起為見法，正見法為見我；稻苳經：見十二因緣，即見法，即是見佛；其他大乘稻苳經之類亦見同句。

緣起 (Paticca - samuppāda) , 就是「由緣而起」、「與其他關連而起之現象界的狀態」。社會人生之一切現象，必在其應發生之條件或原因下，遵循緣起的法則而產生，並非像一些異端者所主張的：由最高神來支配現象的生滅變化；或由宿業及其他原因而預先已被法定現象的動向；或謂現象之變化，並無任何原因條件，皆是毫無軌道而突發的偶然事件而已。若對有關現象的作用有正確的知識，諸如從何種條件或原因，會產生或消滅何種現象，我們就可依現象作用之法則，去除我們所不希望的壞現象，而實現我們所希望的好現象。亦即是說，只要精通緣起之理法，我們就可脫離生死輪回之苦，而獲得解脫涅槃之樂。這就是釋尊發見的緣起之理法，釋尊亦即是依此用悟而成爲佛陀的。

緣起在原始經典中以種種形式說明，其中最基本的緣起說；即是：「此有故彼有，此無故彼無，此生故彼生，此滅故彼滅」<sup>1</sup>。又「一切生法皆是滅法」一句，亦是說明緣起的<sup>2</sup>。若能把握後者的原則，對人生觀有一正確的觀念，就可成爲最下級的聖者——得「法眼淨」( dhamma-cakkhu )。就是說，對佛教的根本道理能正確的理解者，必然知道緣起的道理。理解緣起的道理，就是所謂的「法眼」。法眼之「法」是「真理之法」，亦則是「緣起之法」。故法眼就是指「獲得緣起智慧之眼」。

在上述「此有故彼有云云」的最基本緣起說中，列舉了緣起的二專案。又將於後面述說的苦集、滅道四諦，亦是把緣起法分爲兩專案觀察者。出現於經典的緣起說，其專案除上述之二專案之外，亦有三專案、四專案、乃至九專案、十專案、十一、十二專案，或更多專案者，其中最具代表的緣起說，即是由十二專案所成的所謂十二緣起（十二因緣）。

這些緣起專案，雖可作爲表示世界人生的一般生滅變化等諸現象之關係專案來看，但此非釋尊說緣起的本來目的，釋尊說緣起的目的，與其說只是顯示一般的現象，不如說是爲了要明確：由何種條件、原因而產生苦惱，又依何種因緣條件消滅苦惱，這種有關人生之苦樂命運的關係專案而說的。因此緣起說作爲問題考察的現象，並不是自然的現象，而是如善惡業及其果報——苦樂，這種有倫理宗教性價值關係的現象。其中，將現象在價值上惡化時之緣起稱爲流轉緣起，而將現象純化、淨化時之緣起稱爲還滅緣起。流轉就是流轉生死而重復苦惱之意，還滅就是消滅苦惱的流轉，還回理想的涅槃界之意。若以緣起說之一的苦集滅道四諦說加以說明，則苦集二專案表示流轉緣起，滅道二專案顯示還滅緣起。以十二緣起而言，說明十二專案之生起者爲流轉緣起，說明十二專案之止滅者爲還滅緣起。如此，緣起說乃將現象界生滅變化之關係，由倫理、宗教之價值上加以觀察，此點與研究現象界之一般因果關係的科學立場不同。

不過，說明緣起說時，有時亦舉自然界的因果關係爲例而說明，又在說明

<sup>1</sup>例如巴利相應部一二、三七‘Iti imasmim sati idam hoti, imassuppada idam uppajjati; imasmim asati idam na hoti, imassa nirodha idam nirujjhati.’（此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅），雜阿含卷一二（二九三經、二九七經等）。

<sup>2</sup>例如巴利律藏大品受戒篇之轉法輪經云：ya kibci samudaya dhammam sabbam tam nirodha dhammam，其他隨處有記載。

倫理宗教性價值之緣起關係中，有時亦將與價值毫無關係的自然現象，列入其專案之中。一般而言，有關外界自然現象之緣起，稱為外緣起，有關內界精神現象之價值性緣起，稱為內緣起。外緣起大多是為了令人易於理解複雜的內緣起，而為幼稚的人舉例譬喻說明時所用，其實佛陀說緣起的本來目的，可說在於內緣起。

總之，緣起的因果關係，亦包含過去世及至現世、未來世之善因善果、惡因惡果的因果業報思想，所以即使有由今日之科學立場無法說明的部分存在，但緣起說本來的立場是極合理的，其方法與今日的科學方法完全相同。

有關緣起所關聯的現象間之關係，雖在原始佛教未作詳細的考察，不過以後之佛教，則從各種角度加以考察。因為佛教的根本主張，可以說均以廣義的緣起說貫徹一切時代之佛教之故<sup>1</sup>。然而後世的佛教，對於緣起說，僅作狹義的理解，認為緣起只存在於時間先後之因果關係，而與時間無關之倫理的緣起關係，則不稱緣起，而稱為實相。所以後世的佛教，緣起論乃與實相論對立，以為兩者屬於不同的學說系統。古來將印度、中國之佛教，分為緣起論系、實相論系二大學說，即因此而來。然則實相論亦屬於廣義之緣起說，而緣起說，有觀察現象依時間繼起的因果關係，與考察現象之一剎那間相互依存的論理關係二種。前者是事實的、具體的緣起，後者是論理的、形式的緣起。

例如由種子發芽，長出葉與莖，成長而開花結實，這一連貫的關係，就是事實的因果緣起。又如於 $2 + 2 = 4$ 之算式中，前項與後項之關係，或全體與部分一般與特殊、相對與絕對等二者之關係，其間並無時間性因果關係，唯有倫理上的相互依存關係，此種關係，稱為無時間性論理緣起。

部派佛教以後，說緣起時，僅以時間性的因果緣起為問題，而將論理關係部分除外，事實上論理關係的實相論，也不外是緣起論。寧可說緣起的根本義在於實相論。龍樹之所以在中論中以空義說明諸法的論理關係，即是欲闡明此緣起說之故。

部派佛教以後，乃將緣起法分為緣起論與實相論，即把緣起說由時間與論理加以區別。且一說緣起說則只取狹義的時間關係之緣起說。不過，在原始佛教並未顯現如此明確的劃分，其緣起說也包含時間性與論理性二方面，可說是二者都得解釋的未分狀態。又在原始佛教，有為初步的人，以淺近之例說明緣起者也有用第一義的緣起說敘述說明者，因而有多種緣起說。在部派佛教之中，也有將緣起關係分為剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起四種，而加以分類考察<sup>2</sup>。其中，剎那（ksanika）緣起就是現象在一剎那間互相關聯的緣起，此可視為由論理上觀看之緣起。後三種是時間上的緣起，連縛（sāmbandhika）緣起是無間斷地連絡的繼起性緣起關係；分位（āvasthika）緣起，是表示自生至死，或從前世至今世、今世至來世的身心五蘊之因果關係，遠續（prākarsika）緣起，

<sup>1</sup>參照椎尾辯匡〔佛教經典概況〕第七章十二因緣論、宇井伯壽〔佛教思想研究〕等，尤其後者，是將佛教之一切以緣起說統一而加以說明者。

<sup>2</sup>四種緣起，在說一切有部的各種論書中有所敘述。如大毘婆沙論卷二三、俱舍論卷九、順正理論卷二七等。

系指跨於多生多世的隔世緣起關係。

如上所述，現象之緣起關係有很多種，若以今日之想法而言，即是論理性因果關係、心理性因果關係、生理性因果關係、物理性因果關係、化學性因果關係、政治社會性因果關係、經濟性因果關係、倫理道德性因果關係等。今日的學問大多是研究這些關係的。這些關係在實際上並不是僅以單純的一種類的因果關係而存在，常是幾種因果關係同時組合，是非常複雜的。在佛教所說的緣起中，除這些關係之外，也包含很多基於形而上或宗教上的要求之因果關係。諸如自過去世至現在世、現在世至未來世之因果關係，或善因樂果、惡因苦果之異熟因果（因與果之性質不同時的因果）關係等即是。

緣起關係即使有上述種種，但佛教之所以說緣起之理由，並非欲於闡明這許多事實世界的現象關係，而是欲正確地瞭解：因何種理由而產生吾人的不安與苦惱。應如何做，始能去除苦惱而達到常樂的理想境界。這種人生的動向應根據正確的人生觀努力修行，以達成理想。因此，只限於與這種人生觀有關係的緣起說才有必要，而與此全然無關的自然界之因果說，在佛教除了作為例說之外，是沒有必要當作問題的。

要之，緣起說由廣義言之，可說是說明宇宙世界一切現象間之關係的法則，但以佛教而言，緣起說乃是為了要把與人的命運有關的社會人生之宗教性、倫理性現象之動態，作法則性的理解的。然而社會人生的現象，於時間上、空間上，皆有極複雜的關聯，因此不易窮究。

例如就一個人的個人存在而觀之，此人的現在，是由此人過去迄今所經驗而來的一切之總和所成。即此人出世以後，在各種環境下被養育，受到家庭的、學校的、社會的種種教育，並與各類人和物接觸，但一時一時的所有經驗，絕不會就那樣消失，而必然會以某種形象保存於此人之中，並且隨著此人時時刻刻的經驗之是善是惡，而令其人格變善或變惡。其時時刻刻的經驗，也許是極其微細而不引人注意的，但隨著經驗之重疊累積，想必會逐漸地顯著。如惡行重重的人，其態度、口氣、臉色、眼神，都自然流露出一種恐怖兇惡的神態，反之，有德性有人格的人，自然具有清淨、神聖的氣度，即是其例。任何人並非生來就有此種形相或態度，乃是依其出生後之善惡行動如何，而變成如此的。形成吾人人格之智慧、性格、體質等，是吾人於出生後，時時刻刻所經驗而來的總和。當然，這些智慧、性格、體質的一部分，是吾人出生時已經具有的素質。此素質是由吾人出生以前的過去世的經驗所形成之總和。由此觀之，吾人的現生，應為吾人出生以後及以前的一切經驗之總和。因此，吾人的現存在、現人格，乃與吾人過去之全經驗有緣起關係。同樣的，吾人的現生，應為規定吾人未來的條件性要素。觀其人之現在，而推知其過去命運的所謂宿命通，或預知其未來命運的天眼通，都必須是通達緣起理法的人始可獲得。

上述之列，是單就一個人而觀察其過去、現在、未來、之緣起關係，若再就個人之現生，與個人周圍之關係加以觀察，即可知此個人不斷受到外界的刺激與影響，同時，對其周圍亦給予某些影響。就是說，吾人不但吾人本身有互三世之

緣起關係，而且與吾人周圍之環境、社會，亦不斷有密切不離的緣起關係。例如以學生來說，系由其同學、前輩、教師之影響，而磨練其人格。若與善友交往則向上，與惡友交際則會墮落。吾人處在家庭、學校、公司、城鎮、國家之中，受到周圍之感化與影響，同時、亦使周圍的人受到影響。此種與周圍環境之相互關係、影響即是相依相資的緣起關係。這不只是善惡等的倫理關係如此，就是衣食住等之經濟關係亦相同。

吾人是由世界所有的生產者、搬運者以及販賣者，獲得吾人的食衣住。只要追蹤一粒米、一條手帕到吾人之手的過程，即可知這些東西是如何地經過多人之手，且如何地與世界上的很多人發生關係而來。徹底地說，若無世界上所有的人的協助，則吾人的經濟生活一日亦不能經營。反過來說。由於吾人生存而消費，才有世界所有生產、搬運、販賣等事業之進行，更有金融機構、交通機構，以及其他萬般社會設施，直接、間接地互相關聯著。佛教裏有一句「聚生恩」，即是指吾人受周圍社會的庇蔭而得以繼續生活之事而言。

這一點，文化生活亦與經濟生活之情形相同。今日社會的文化財產，不管是言語、思想，或是科學、文學、藝術、技術，一切皆繼承自過去的人類，再由現在人們的努力予以發展，而吾人乃透過報導與教育機關來享受它。若無報紙、雜誌、收音機等之傳播機關，或無傳達思想之言語與文學，則今日的文明生活一日亦不能經營。因此，就文化財產來觀察，吾人在空間上乃與世界一切文化有關係，在時間上則與過去人類的文化史，有直接間接之關係。

如此觀察，即可知吾人的現生，不論是在人格上、道德上、政治經濟上、文化上、藝術上，都不單以吾人本身過去經驗之總和而存在，且與吾人周圍之全世界在時間上、空間上，都有密切的關係。可以說，吾人的現在，若無吾人的過去，則不能存在，若無吾人周圍之環境及其整個的過去歷史亦不能存在。因此，亦可視為在吾人現在的一瞬中，包含了自己及周圍的一切過去。同樣的，吾人的現生是規定吾人本身未來之要因，同時，對吾人周圍之社會及其歷史的形成，亦具有重大的影響。由這一點可以說，吾人現在的一瞬，對自己及周圍一切的未來命運，具有重大的責任。

佛教所說的一即一切，一切即一，就是指此事而言。即：吾人個人即通於一切世界，而一切世界亦與吾人個人有密切的關係。宇宙人生的一切現象，不論是縱的、橫的，或是積極的、消極的，皆以某些意義，而互相有密切地連絡與關係。這在華嚴哲學稱之為重重無盡緣起。如此觀之，則吾人一時一刻之一舉手一投足不但成為規定吾人本身之未來的要素，而且亦給予吾人的周圍，或善或惡的某些影響。於是吾人的思想與行為，乃對周圍之世界被負以責任。因而不容許自己的行為隨自己的自由任意去作。由於吾人變好，致使吾人之周圍，諸如家庭、學校、公司、城鎮、國家、社會，亦隨之變好。若吾人這壞，則其毒害與不幸，將波及於周圍之世間。因此，吾人即使想在物質上、精神上得到幸福，但卻不是自己單獨得到幸福，而是與周圍之世界一同得到幸福，或共同變成不幸。如因戰爭輸送機關杜絕，不能從其他地方或外國獲得物資時，只有自己想過奢侈的生活、亦是

不可能的。由於周圍之世界之物心俱潤，始可獲得自己真正的幸福。世間系在於相互扶助的連帶關係中，若離此全體性的看法，則無個人的幸福可想，這是今日的常識。此常識通於佛教的緣起說，而根據緣起說，較能將常識的想法更明確地說明。因為緣起之法則，即是表現世界人生之真相，亦不外是諸法實相之故。

所謂民主主義，是指世間所有的人，在相互扶助的連帶關係中，各人對社會自覺其地位與責任，而在其自覺之下，採取負責任的行動而言。民主主義的基礎理論，與其根據基督教式的神與人的從屬關係，或在神底下之人與人的關係之想法，不如根據上述之佛教的緣起說，較能作最合理、正確的說明。

本來今日的學者，動輒將佛教的緣起說，視同西洋哲學之辯證法，或其類似者，這是很大的錯誤。黑格爾的精神辯證法，與馬克斯的唯物辯證法，均說社會人生的進步發展，是由正反合三要素之反撥止揚而來，他們的發展，可說是根據預定的要素，作必然的發展而已，這亦可視為一種宿命論。由這一點，可以說辯證法與緣起說迥然不同。再者，辯證法說有正反兩個相反的要素，此二要素止揚於合，然世間之物質及精神的各種現象，其活動實際上並不是那麼單純的。一種現象之生起，其中必有直接、間接的各種各樣的原因條件參與。這由前述之一即一切亦可知，為了一種現象之生起，其他的一切均為此而協力。即使在部派佛教的阿毘達磨形式之學說中，亦將現象生起的條件，分為六因四緣、十緣或二十四緣等種類加以考察。雖然不能將直接、間接的原因與條件一一舉盡，然而，說明現象之生起，不管是豎的、橫的，皆與其他有關聯的緣起說，其說法較之辯證法更為合理。

又依緣起說，最能說明吾人為何要行善，為何不可作惡，為何應為世間盡力而不要做妨害世間之事等問題。例如在列舉為何不可殺生的理由時，若依輪回業報說，則以作惡自己就會得到不幸的報應，故為了避免遭遇不幸而不可作惡，或在長久生生世世輪回之間，一切生物皆可能為我父母、兄弟、夫婦，故不能殺自己的親人，或使他們痛苦等理由，而禁止殺生。又有因受神的命令、國家或父母、師長之命，而應為善避惡的理由，更有聯想自己被殺害之苦，而起不可使他人受傷害痛苦的想法。然而這種倫理道德的根據，皆為方便性、他律性的，而不能說是由自己自律的自由意志所產生的合理的理由。但是依緣起說的理由，是作為倫理道德之基礎，最徹底而合理的。僅這一點，就有理由使緣起說被稱為實相論，被稱為無論佛陀出世不出世，皆為永遠不變的普遍妥當的真理。

## 四、十二緣起

在阿含經或律藏等原始經典中，對上述之緣起未作詳細的說明。然對緣起說十分理解的人，對這個問題都能自由自在的說明。釋尊一代四十五年的說法，可以說皆為緣起說的應用面。即使未指明是緣起，亦為敘述緣起的說法隨處可見。

因此，直接、間接與緣起說有關的經典極多。尤其在緣起之名目下所說者，亦如上節所述，有各種型式之緣起，其中以由十二專案所成的十二支緣起，最具代表性。尤其在後世，一談到緣起說就似乎只限於十二緣起（十二因緣）說。因而此節就有關十二緣起作大概的說明。然關於此，在原始經典本身未作詳細的說明亦無一貫地說明。緣起說真正的意義，如所謂「緣起甚深」，是極其深奧難解的因此，對於缺乏理解力的初學者，往往以卑近的例子，作淺顯易懂的譬喻解說；對於較有幾分理解力者，即由較高立場說明緣起，對於最有理解力者，以簡單數語說明緣起，就已足夠了。例如：佛弟子中被稱為智慧第一的舍利弗，入佛教之前，只聞佛弟子阿說示（馬勝比丘）所說的：

「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說。」

簡單數語，即知緣起之理，而入佛教<sup>1</sup>。像這樣，緣起說是應各人的智慧與理解力而作種種不同的說明，因此，原始經典中十二緣起之解釋，亦無一定的型式。及至部派佛教時代，雖想整理這種種的緣起說，但因部派佛教之性格，如屢次所言及，系採用世俗的低微立場為主，所以對十二緣起的說明解釋，亦是世俗的譬喻性說明，以致被誤解這種世俗的譬喻性說明，乃為緣起說之本來意義<sup>2</sup>。大乘佛教興起，而主張般若空，亦是為了要矯正部派佛教低俗的緣起說之故，其後，大乘佛教更主張唯識說或三性三無性說，亦是欲將緣起說就吾人心的活動加以說明，或作哲學性的詳解的緣故。

由於原始經典本身，對十二緣起沒有一定的明確解說，且部派佛教以低俗的形式誤傳，所以今日不論是西洋學者之間，或東方佛教學者之間，對十二緣起設有一定的解釋，而產生種種說法，甚至曾在學界中展開熱烈的論戰<sup>3</sup>。然而今恐過於煩瑣，故不一一介紹諸學者之說，僅以著者所理解的十二緣起加以解說。

關於十二緣起，在原始經典中，隨處載有定型的經文。其文如下：

(A) 緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六處，緣六處有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老死、憂悲苦愁惱種種苦生。

(B) 無明滅故行滅，行滅故識滅...乃至...生滅故老死、憂悲苦愁惱種種苦滅。此中，(A)是說明流轉緣起，(B)是敘述還滅緣起的。流轉緣起本來應從最後專案之老死等苦，溯至最初專案之無明，才是其原型，但今不加以區別，而依上述之定型句，從無明順次予以解說。

<sup>1</sup>例如巴利律藏、小品受戒篇、“Ye dhamma hetuppabhava, tesam hetum tathagato aha; Tesabca yo nirodho, evamvadi mahasamaṇo”ti.(Vin. Mv.CSCDpg.51)

<sup>2</sup>有關部派佛教以後之所有佛教，都將十二緣起解為低俗的三世兩種因果之問題，希參照水野弘元[十二緣起說]。

<sup>3</sup>大正末期（民初）在日本佛教學者之間，對十二緣起說，究竟應依傳統說解為時間性因果關係，或依釋尊的根本立場及中論等，而解為無時間性論理關係之問題，展開一連串的論戰。



## 一、十二緣起各支之說明

(一)、無明 (avijjā) ,就是沒有明。明乃智慧之謂,是對社會人生之真理的智慧,亦是正確的世界觀、人生觀,亦即是瞭解緣起的道理。無明,就是指沒有此種智慧而言,且認為吾人之所以會產生苦惱或不幸,其根本原因,就是吾人沒有正確的世界觀、人生觀的緣故。當然,人生的命運中,亦有因不可抗力而產生者,但即使是被稱為天變地異的天災,亦因人類的科學知識發達,而預知其發生,或作正確的預防措施,則較之無知而不謀求對策,其免除災難之比率理應非常之大。社會人生的鬥爭或不和、反目,皆由於人們對於世間之構成,即對於社會之彼此有相依相成的連帶關係——緣起的理法,缺乏正確的知識,而怠於依此理法之正確努力所致的情形極多。勞動者與資本家、企業家之間的爭議如雙方能正確地認識對方的立場,而由公司或企業整體之立場觀察,予以善處,則爭議很容易即可解決,或可避免引起爭議。因為有無視整體,而只想自己的無知與我執存在,所以才會引起無謂的摩擦與紛爭。

因此,若人人對於社會人生應有的態度具有正確的知識,而遵從緣起的理法正確地行動,則世間之苦惱與不幸,當會大為減少。佛教之所以將苦惱與不幸的根本原因——無明,置於最初,即是此故。因而佛教不似基督教,叫人變成如幼兒一般。當然基督教所說的變成如幼兒一般,是指人應該無我無心而言,所以雖與佛教的立場並不一定矛盾,但印度語之幼兒 (bāla) 通於患者 (bāla) ,故不能以印度語說變成如幼兒一般。

(二)行 (saṅkhāra) <sup>1</sup>所謂「緣無明有行」之行,是行爲,亦是行爲的集積。行爲可區別爲:依意識之思考作用(意行)、依口舌之言語作用(語行),依身體之動作(身行)三種。這時,不用說,其行爲是伴隨著善惡的意志而行。於是由錯誤的想法,錯誤的智慧,亦即是由無明,而引起錯誤的行爲。此種錯誤的行爲,例如在意行,則有貪欲、瞋恚、愚癡,在語行則有妄語、惡口、兩舌、綺語,在身行則有殺生、偷盜、姦淫等。就是說,此種錯誤的行爲,皆由無明而來。

然而吾人的行爲,並非只在當時而過後就合消失得毫無痕跡,而是必定以某種形式殘留於後。大多數人往往認為行善而不爲人知則無用,作惡若不爲他人所知就好。其實,不論是善或惡,不論是爲人所知與否,必有某些痕跡遺留於其身上。因為吾人的行爲經驗,不論是如何細微之事,每一次都會成爲經驗而蓄積於其人之故。所以如前所述,常常想或作惡事的人,其容貌、舉止、態度甚至說

---

<sup>1</sup>行 (巴 saṅkhāra, 梵 saṅskāra) 由語源上而言,是「共作」、「共作物」之意。此字除用於十二緣起中之「行」之外,亦作爲五蘊中之「行」、諸行無常中之「行」使用。此中,諸行無常之行,如前已說明,一切生滅變化之現象皆稱為行,乃是最廣義的行。其次廣義的是十二緣起的「行」,這是指吾人身語意一切行爲及其經驗之集積。五蘊中之「行」,在原始經典說明爲意志作用 (cetanā) 這可能是行爲之原動力在於意志之故,但實際上應將受、想、識以外的一切心作用含攝於此行中。在後世之部派佛教,不僅以心作用爲行,亦將心作用以外之物質精神活動,或表示物心狀態者,稱心不相應行,而作爲物心以外之存在。此意味之行,有生、老、死、得、命根、名、句、文等。

話的口氣，皆顯得粗野兇暴，而被人嫌惡、怖畏，唯恐避之不及。反之，常常想或作善事的人，自然品行溫和，易於親近，一見就令人看出他是平素心地善良高尚的人。不論是善人或惡人，並非特別意識要如此，而是平素細微的經驗累積起來，自然流露於外表而明瞭地顯現出其為善人或惡人。

因此，吾人時時刻刻的一切行為經驗，必蓄積保存於吾人之中，形成吾人之知能、性格，進而成為吾人現在的人格。由如此善惡之行為經驗所蓄積而成的人格內容，就是行為之集積——「行」。故緣無明之「行」，不單是指每一個善惡的行為本身，同時亦指其集積的人格內容。因此「行」是由無智無明所引起，故必然會成為導致輪回苦惱的錯誤的「行」。反之，若是在正確的世界觀、人生觀之下所作的行為，及其集積，則應為不會導致苦惱或不幸的「行」。

要之，所謂的君子慎獨、平素之行為最重要，就是指這種「行」的重要而言。吾人將來之命運，乃由吾人平素積好經驗，或集惡的行為經驗決定。縱使吾人出生時已具有從過去世繼承的一定的智慧、性格與體質，但依無常無我的道理言，這些智慧等並非是固定的，若加以善或惡等條件，即可將之變右或變左。因此，只要吾人於出生以後，在自主上、環境上加正確的條件，集積好經驗，則生來的素質得以改善而向上。反之，若加上惡環境或錯誤的意識行動，則即使生來何等優秀的素質，亦會逐漸墮落低下。這就是吾人必須要時時刻刻不懈怠，正確地行動之理由。

（三）識（vibbana）「緣行有識」之識，有認識判斷的意識作用之識，與認識判斷的識之主體之識二種。認識判斷的意識作用，有由五官而來者，與由意識而來者，前者為眼識、耳識、鼻識、舌識、身藏等前五識，後者為意識，兩者合為六識。前者是感覺作用，後者乃包含覺作用及推理、想像、記憶、判斷等一切意識作用。其次，識體之識，是上述六識之主體。因此，六識可視為認識判斷之作用亦可視為作用之主體。在原始佛教所用的六識，乃含有此兩方之意義，而很少加以明確的區別。今日西洋及我國學者之間，關於識之解釋有所差別，即是因此而來。及至部派佛教時代，識皆被解為識體，而識之作用則認為是另外的，故別立心所法。

然而十二緣起中的識，應視為含有識的作用與主體兩方者。可是實際觀察吾人之意識活動，得知：知覺判別等之意識作用，不止是活動於其表面的作用而已，且有令其活動的內奧之潛在意識予以協助。關於潛在意識，在原始聖典中未有明確之說明。在部派佛教之阿毘達磨，亦不大作為問題，但後來各部派重視其存在，至大乘之瑜伽行派，更以潛在意識為中心，考察世界人生之活動。這是因為以十二緣起而言，若無視其識中之潛在意識則不能充分說明之故。因此，在原始聖典中，即使未明識中有潛在意識，但實際上若不考慮潛在意識，則「緣行有識」一句之說明，即無法明確。

吾人普通的認識或判斷，皆有潛在意識之作用。例如由吾人認識花的情形即可知其一般。吾人認識花時，眼識僅見顯現於視覺上的花，至於知覺或判斷其為花，是因曾有看見花的經驗，而喚起其經驗的記憶，今所見的花，與其經驗一

致時，即判斷其所見者為花。而且若要判斷其為白花，則對白、黑、紅、青等色彩已有知識，而在不是紅，亦不是黑，是白的判斷之下，產生是白花的認識。又要判斷這白花是百合花時，系在以前有見過或聽過百合花的經驗，而眼前的花與其經驗合致，於是就判斷其為百合花。

如上述，即使認識「白百合花」這樣極單純的事情，其認識判斷的作用亦相當複雜，同時亦可知，在判斷之時，保持過去經驗之潛在意識扮演著極大的角色。潛在意識是由過去的知性經驗所得的結果，所以可視為前項所述之經驗的集積——「行」，亦可視為由「行」的結果所得的（或行的集積的）潛在意識。不論如何，「緣行有識」就是以過去之全經驗為根據，而產生現在的認識判斷之意。過去集積惡經驗者，其經驗成爲一種先入見，成爲其人格，因透過其錯誤的先入見看東西或思考，所以其所作的判斷亦是錯誤的，這是理所當然之事。總之，不論是吾人的意識作用，或是認識判斷的識體，必定都負有過去之善惡等的全經驗，所以此識爲無色，或爲白紙狀態，事實上幾乎是不可能的。此謂之「緣行有識」。

關於識，應注意的是，此識不論是表面或是潛在識，絕不可作爲本體性之實體視之。識不只是作用的識，識體的識，亦皆是現象，乃與時時刻刻的經驗一起，不斷地變化著，所以並非固定不變之實體。由外教出家之一比丘，將十二緣起之識，視爲是生死輪回的主體，是如靈魂般的本體性之物，因爲不捨此種想法，而被釋尊呵責，指摘其想法之錯誤，並重新說明緣起的正確看法<sup>1</sup>。

（四）名色（nāma - rūpa）、（五）六處（salayatana）謂「緣識有名色，緣名色有六處」故識、名色、六處各各有關係。然此三者之關係，不一定是時間先後的因果關係，亦意味著同時存在之關係或是前途之論理性關係。而且可視爲識、名色、六處三者，是表示同時依存之相互關係者。此中，識是包含表面識與潛在識的識體，名色是認識作用及認識物件，即物質（色）與精神（名）。當然認識判斷的物件，除物質與精神之外，尚有概念、名目等，但這些亦都包含在「名」之中。要之，成爲識之物件的一切事物，皆以名色一語表現。因此，名色亦可謂是六識的物件、色、聲、香、味、觸、法六境。爲眼識物件之色或形狀即是色，耳識之物件聲等即是聲，爲身識（觸覺）物件之可觸之物即是觸，爲意識物件之一切存在非存在即是法。

其次，要認識判斷這些識之物件，必須要有感覺知覺之器官或能力。有其能力的器官就是六處，六處者，乃指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根等六根。此中，眼根是視覺器官（視神經）<sup>2</sup>，或由此而來的視覺能力，而不是吾人一般稱

<sup>1</sup>根據中阿含二〇一、喙帝經、巴利中部三八、大愛盡經記載：漁夫之子喙帝，入佛教出家，雖聽聞十二緣起之說，亦不能正確的理解，而依從世間一般的想法，認爲識是輪回的主體，是保持自己同一性，從過去世至現在世，現在世至未來世，輪回轉生的實體，即主張識體即靈魂說，雖被諸比丘指摘其誤，亦不捨此邪見，諸比丘往詣告佛，喙帝乃被呼至佛前。佛陀詳說無我的道理，令喙帝捨去邪見，並說十二緣起的正確見解。

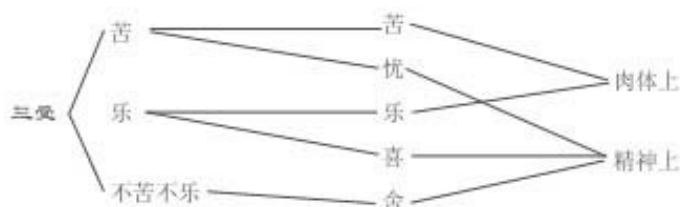
<sup>2</sup>編按：眼根(cakkhundriya)或眼淨色(cakkhu pasadarūpa)，透過此門(dvara)，由眼識見到外境。眼根是長在視網膜(retina)上的感光細胞內，它包括：錐狀細胞(cone)、桿狀細胞(rod)上的視紫紅質(rhodopsin 具有暗適應之視色能力)、視紫質(iodopsin 具有明視覺)。眼根並不是視神經(optic

為眼的眼球。同樣的，耳根、鼻根、舌根、身根，亦是聽覺器官或聽覺能力，乃至觸覺器官或觸覺能力，意根是思惟器官或思惟能力。如將識、名色、六處之關係，具體的說，例如，為產生視覺的認識，則必須眼識、色境（視覺之物件）與眼根（視覺能力）三者同時存在。同樣的，為產生思惟判斷之意識作用，亦須要意識法境（意識之物件）與意根（思惟能力）三者同時存在。因此十二緣起中之識、名色、六處三者，乃是指生起認識或判斷之識作用所必要的三個條件，有此三者之同時存在，始起認識判斷之作用。

除此十二緣起之「緣識有名色，緣名色有六處」之所謂識、名色、六處三者之關係以外，在阿含經等的原始聖典中，以「緣根與境有識」之形式，屢次述及認識之過程<sup>1</sup>。這是就依眼根與色境生眼識，乃至依意根與法境生意識之事所言，亦即是敘述感覺、知覺之認識發生的經過。以認識過程而言，與其依十二緣起之識、名色、六處三者之關係，不如說「緣根境生識」較為普遍。然而兩者皆列出根、境、識三者，唯其列舉之順序有所不同，十二緣起之順序為識、境、根，而一般的認識說則為根、境、識。然則，同為說明依感覺知覺之認識過程，是否容許如此之差異？如前所述，在此認識關係中，根、境、識：三者乃同時存在，故其順序以何者為先均可。唯十二緣起，因其前有無明與行，而由行至識之關係而來，或許因而採取識置於最先，而後說境與根之形式。關於此，將於後再敘過。

（六）觸（Phassa）所謂「緣六處有觸」之觸，在十二緣起說中，雖說觸只緣六處，但事實上，觸即是根、境、識三者之接觸。故在一般的認識說，於前項所述之「緣根境生識」之後說「三事（者）和合觸」，乃將觸作為根、境、識三者之和合接觸。此種說明是有關觸的正確說明。觸系指在感覺、知覺之認識作用之過程中根（感覺知覺器官或能力）與境（物件）以及識體三者之接觸，或接觸之狀態而言。由這一點亦可知，十二緣起的識、名色、六處、觸之關係，與普通認識說的根、境、識、觸之關係相同。又緣起說之中，亦有依此認識說，而由根境識為始，其後則與十二緣起相同，依序為觸、受、愛、取、有、生、老死之緣起說<sup>2</sup>。由此點觀察，亦知十二緣起之識、名色、六處，是說明根境識三者的。

（七）受（vedanā）[緣觸有受]之受，是根、境、識三者和合之後產生的苦樂等感受作用。受有苦受、樂受、不苦不樂受三受，更有分為肉體上與精神上兩方面，而作為憂、喜、苦、樂、捨五受。三受與五受之關係，如下表：



可以說，將苦樂區分為肉體上感性上者與精神上知性上者兩方面，而不屬

nerves；網膜上各個節細胞的軸突，最後會匯集成。

<sup>1</sup>例如巴利相應部三五、一〇六等；雜阿含卷八（二一八經等）其他隨處皆有。

<sup>2</sup>參照巴利相應部三五、一〇七；雜阿含卷八（二一八經）等。

於苦亦不屬於樂之中性感覺、感情，則不予區別。感性上的苦樂是由痛覺等神經所左右的客觀的苦樂為主，而精神上的苦樂喜憂，則是依人而感受性不同的主觀的苦樂。

本來精神上的苦樂，是依主觀之欲求如何而產生的，精神的欲求不能滿足時，即產生苦惱與不滿，欲求被充滿，則感到悅樂與滿足。其欲求與感覺或依周圍環境而定，不過由主觀方面而言，是依其人過去的經驗，依先入見之不同，因入而異。例如，見到同樣的白花，有人感到非常的悲傷，有人覺得很高興。此時之過去經驗，以十二緣起而言，系指無明、行。可以說因無明與行依人而異，所以產生認識時，對其苦樂等等之感受，亦因人而異。此謂之「緣觸有受」。

（八）愛（tanhā）「緣受有愛」之愛，亦譯為渴愛，這是如口渴者求水般之熱愛之謂。此渴愛與基督教所謂的神愛，佛教所謂的慈悲憐憫的愛全然不同，是由錯誤的想法而生起的盲目的愛。產生苦惱的根本原因雖為無明，但其直接原因則是渴愛。故在四諦說，將產生苦之原因條件的集，說明解釋為渴愛。於此乃將渴愛分為欲愛、有愛、無有愛三種。此中，欲愛是指感覺上的愛欲，尤指男女間之性愛欲。有愛是對有（存在）之欲求，是於死後欲生於幸福世界的欲望。無有愛是因吾人之生存，無論何物皆不安定，充滿著不安與苦惱，即使是一時的享樂亦將成為苦惱的原因，在輪回轉生期間，終究無法獲得心的平安，故希望獲得沒有轉生再生的非存在（無有），這種欲求渴望即是無有愛。

祈求來世的幸福，或欲求非存在之狀態，這種事在今日之人們到底是無法想像的，不過在釋尊時代的印度，由於對現世之不安苦惱或絕望感，似乎將追求來世的幸福、或否定必伴隨不安苦惱的生存，而憧憬空無之世界等事，認真地思考。追求五官的享樂，恣意情欲的所謂頹廢墮落主義的欲愛，是不論何時、何種世界亦皆存在的，這雖是基於人的本能的欲求，但在思想界及政治、經濟界混亂的釋尊時代，正如在這種時代常有一般，追求這種欲愛者，想必是特別的多。

總之，人總有一種像不得不去愛求不可愛者那樣的，盲目的欲求。若將此種欲求反過來，亦會成為不得不憎恨不可憎恨者，這樣錯誤的感情。因此，渴愛是錯誤的愛，亦是錯誤的恨。如所謂「緣受有愛」，吾人因無明與行而來的錯誤的過去經驗，以致有偏見或先入見，故認識事物時，乃產生苦樂等之感受作用，而對於給與苦憂者，即產生欲子逃避厭惡之憎念，對於令其感覺樂喜者，則產生將之愛求之愛念。苦樂等之感受作用，其主觀愈是激烈，則所產生的愛憎之念亦愈強烈而且合盲目。此即謂之「緣受有愛」。

（九）取（upādāna）「緣愛有取」之取，是取著之意。愛為稱為愛憎的盲目性激情，取則是繼愛憎之念而起的強烈的取捨選擇之行動。吾人對於喜愛而希望獲得之物，必會欲取之為己物而努力而行動，對於憎恨厭惡之物，則會為捨離此而努力、行動。若愛憎之念為盲目而錯誤者，其所引起的取捨選擇之努力與行動，亦應是錯誤的。此種錯誤的愛憎之念或取捨之行爲，即被稱為業，吾人的善惡行爲（業）乃如此而產生。因此，愛與取二者，相當於十二緣起之最初的無明行二支。

(十) 有 (bhava) 「緣取有有」之有，是存在之意。至於此存在之意義為何，在學者之間有種種說法。若依業報說考慮此存在之意，則有作為善惡行為的存在（業有），與作為此業之結果——苦樂等報果的存在（報有）二種。但學者之說將十二緣起中之有，有作為業有者，有作為報有者，亦有作為包含業有與報有兩種者，更有其他說法。然此時之有，既不是報有，亦不是業有本身，而是業有中之一部分。業，與十二緣起之行相同，而此行如前所述，可分為善惡的行為，及其行為經驗被保存集積之潛在力。行是含有行為經驗與行為經驗集積的潛在力但此處所言之有，則僅有潛在力之意，而不含行為經驗。因為善惡的行為，是愛是取的緣故。取捨憎愛的愛與取的善惡業，集積而成的潛在力，即是有。吾人之現存在，是吾人過去的行為經驗之集積，故吾人之現存在即是有。所謂吾人之人格、性格，亦即是有。因此，「緣愛有取，緣取有有」，即是指愛憎取捨之善惡業造吾人的人格與性格一事而言。而以現存在的人格為基本，規定吾人的未來。此事以「緣有有生」一語述之。

(十一) 生 (jati)。「有」是規定其人之未來的素質要因，故說依有而有未來之生。此生可視為死後而來的來世之生，亦可認為是時時刻刻顯現的其人存在的發生。即使是像吾人的認識或判斷這樣部分性的經驗，若將此作為一種生，則亦被過去經驗之總和的潛在力——「有」所規定，所左右。吾人之生為人，亦是由過去經驗之集積的潛在性有而定。由以上種種之意義而言：「緣有有生」。

(十二) 老死 (jara—marana) 如所謂「緣生有老死等種種苦生」，由於吾人存在之發生，自然就向老死行進。老死與其說是指老與死之事實，不如說是指由老與死而引起的苦。而以老死一語代表吾人所受的一切苦惱。這種苦惱，是由錯誤的想法，錯誤的行動，逐漸演變而來的結果。將此事從心理的、生理的立場作緣起關係式的追蹤，即是十二緣起。十二緣起於其流轉緣起，將以無明及渴愛為主要原因條件，依此集積錯誤的經驗，因其為錯誤盲目的欲求與行動，故當無獲得圓滿結果之理，於是帶來不安與苦惱的道理，做生理、心理的條件經過追蹤，而加以說明。

## 二、三世兩重之因果

上述之十二緣起，可視為短時間內所起之緣起關係，亦可視為是一生之緣起關係，更是互二生、三生，或隔生之緣起關係。究竟屬於那一種緣起關係，在原始經典中，未有確定之說法。想必是得以自由地解釋。然及至部派佛教時代，十二緣起被解釋為：系敘述過去世至現在世，更至未來世，即互三世之因果關係者。即所謂：三世兩重因果之十二緣起說，被視為十二緣起說之唯一解釋。其後之大乘佛教，敘述十二緣起時，亦必定說明三世兩重之因果。此可謂歪曲、誤解原始佛教之緣起說。雖然如此，但將十二緣起解為三世兩重之因果，於大小乘之長久佛教歷史中，行之有年，故在此欲作概略之介紹。

根據其說，十二緣起之中，無明與行二支，屬於過去世，以此過去世之無明與行二支為原因，而於現在世呈現識、名色、六處、觸、受五支為其結果。依此說而言，識是吾人之意識主體，最初宿於母胎時之結生識（受胎之胎兒最初的剎那意識）。因為識體擔荷著業，從過去世至現在世、未來世，不斷相繼之故。而將自過去生移至今生之最初識體，稱為結生識（patisandhi-vibbana）。其次，名色者，是指在胎內發育的胎兒之心身。近代學者對十二緣起名色之解釋，亦有受此胎生學說影響之解釋。六處是指隨著胎兒之發育，此胎兒逐漸具備之眼耳鼻舌身意之六根。如此胎兒至完全具備人體，始由母胎生產。觸，是指胎兒被母胎生出，因根境識三者之和合，而產生感覺、知覺時之最初經驗而言。此時，觸以前之根境識，在此解釋，並未合於十二緣起之中。受系指觸之後所生的苦樂等之感受作用，故與前所說明者相同。唯此時，受乃被限定是男女達青春期以前的苦樂之受。

如此觀之，識、名色、六處、觸等之一一解釋與其緣起關係，與前所說明者，大相逕庭。至於為何有此種胎生學式的說明，是因為在阿含經中，已經有將十二緣起之識，作為結生識說明之經文之故。然而此乃為智慧低劣者，易於理解難解之緣起說，而以譬喻性的具體例加以說明者，且如此之說明，僅出現一次<sup>1</sup>，其他任何場合，絕對未有將識作為結生識加以說明。因此，將此譬喻性之說明，視為緣起說唯一之解釋，是極為錯誤的。然採用識為結生識之俗說後，名色、六處、觸、受等，亦被視為繼結生識而起的生理、心理之作用，於此造成胎生學式的緣起說。在經典中，全然未見有說明名色、六處等為胎內之胎兒狀態之經文，這僅是阿毘達磨時代的創作而已。

總之，識、名色、六處、觸、受五支，是從無明、行之過去二因結果的現在五果而由此產生愛、取、有之錯誤行為。此三支錯誤的行為成為現在二因，而產生生、老死之未來二果。茲將三世兩重之因果，圖示如下。



其中，過去二因之無明、行，相當於現在三因之愛、取、有，現在五果之識、名色、六處、觸、受，相當於未來二果之生、老死。這應視為其名稱雖不同，內容指

<sup>1</sup>長阿含一三（卷一〇）大緣方便經、名色由識，緣識有名色，若識不入母胎者，名色無，無識無名色。巴利長部一五、大緣經。

的是相同的。

以上就十二緣起於以敘述，不過，這是僅就苦惱生起發生的流轉緣起加以說明而已，對於脫離生死流轉之苦惱的還滅緣起，則全未涉及。關於還滅，在十二緣起說，只說無明滅故行滅……乃至……生滅故老死等苦滅，而未有具體的說明。而且其所說，例如無明滅則行滅，行滅則識滅，若由經文之表面意義而言有被取義為無明滅，則行與識亦完全滅之危險。然而，若無明滅則行與識等完全滅的話，吾人之行為與認識判斷之作用，亦完全沒有了，如此則吾人之存在亦被否定了。其實並非如此，乃是說，若無明滅，則由無明所引起的錯誤的行，與由錯誤的行所生的錯誤的識，就沒有作用，並非連正確的行與識、亦消滅之意。滅去無明的聖者，其行、識、名色、六處、觸、受依然存在，但此時應為沒有伴隨無明的行、識、名色等方可。

在此僅就十二緣起之還滅緣起的經文；略述其取義方法，至於還滅之實際過程，則於次節再予詳說。

## 五、四諦說

緣起說是以流轉緣起為主要重點，四諦說則是說流轉、還滅的緣起，尤其詳細說明還滅緣起。正如緣起說被稱之為自內證法門，是釋尊在菩提樹下觀察緣起了知其道理，而成為佛陀的，因此被認為這不是為他人說示，而是為自己理解或實證而觀察緣起的。

反之，四諦說被認為是為了使人理解緣起之道理，而設法詳說的。實際上，四諦說，是釋尊開悟而成佛後，為他人最初說法——初轉法輪時所述說的。傳說佛陀自證的緣起理法，極為難解，因此想：如此難解的理法，即使對眾生說，恐怕亦未能理解，為他人說法必徒勞無功，故斷念為他人說法，而想去世不說。此時，梵天現身，察知佛陀的心意，乃懇求釋尊為眾生說法，以拯救將要沈淪於墮落深淵的世間。這可能是把起於佛陀心中的思想，以梵天懇請的形式表現的吧！

總之，儘管是如何難解的理法，若以適當的方法解說，則多少亦有人得以理解，佛陀如此想，所以決定為他人說法。佛陀開悟之後，七周間繼續坐禪，其坐禪可能是為了享受自己證悟的喜悅——法樂，另一則可能是為了考察此種難解的緣起道理，如何才能使其容易理解的問題。於此想出來而組成的就是四諦教法對於緣起說為徹底的理論性教法，四諦說則是理論性，同時亦是實踐性的教法，寧可說是以實踐為主的教法。這就是緣起被認為是自證的法門，對此，四諦則是為他人說明的緣起說之所以。如此思索而來的四諦說，於初轉法輪時，為五比丘而說。其前後之情形，傳說如下。

當佛陀想將自己所悟的理法，應當為誰先說法較好時，首先想到以前自己



曾師事的阿邏羅仙人與郁陀迦仙人，認為他們二人已達很高的禪定境界，獲得殊勝的大智慧，所以可能會理解自己的說法。但此二仙人已經去世，故想到其次適合的人，就是曾在六年苦行實修期間，隨從自己服侍自己而亦具有殊勝智慧的五比丘。此五比丘，見釋尊熱心努力苦行六年，卻突然放棄苦行，洗清身體，接受附近村女所供養的乳粥招待，而誤解釋尊已經墮落，故捨之而遠至西方波羅奈的波羅門修行者們聚集的鹿野苑，繼續自己的修行。

佛陀為教化彼等五比丘，走向波羅奈的鹿野苑。五比丘遠遠看到釋尊前來，不知他已經成佛，以為他是捨去苦行的墮落比丘。於是五比丘互相約束，即使喬達摩（釋尊之姓）來到，亦不可站起來迎接他，想坐的隨意坐著就好。然而當釋尊走近時，卻被其威力懾服，不由得皆站起來，有準備洗腳水者，有接受其鉢衣者，有歡迎問候者，有準備坐位者。但仍然稱呼佛陀為「友！喬達摩」，即使用對友人同輩之稱呼。雖然釋尊提醒他們，如今自己已開悟成為佛陀，故稱呼如來不可用對友人同輩之稱呼，但五比丘還是不相信釋尊已成佛陀。

佛向五比丘說明道：

「比丘們，也許你們以為苦行可以開悟，但專心於使自己受苦的苦行，與耽於欲樂的生活一樣，是對於真正的修行與開悟毫無用處的無益行為。正確的證悟之道，乃應捨離苦行與欲樂之兩極端，而依身心得調和的中道之方法才行。我捨棄無益的苦行，而依合理的中道修行法，確立正確的世界觀、人生觀，達到真正安穩的涅槃境地，成為佛陀。」<sup>1</sup>

其所謂的中道就是八正道，說八正道之後，再開示四諦教法。

「比丘們！這是苦的聖諦（神聖的真理）。即生苦、老苦、痛苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦，要之，心身有執著，即是苦。」<sup>2</sup>

「比丘們！．這是苦之原因（集）的聖諦，即導至再生，伴隨喜與貪，於此處彼處歡喜的渴愛即是，有欲愛、有愛、無有愛。」

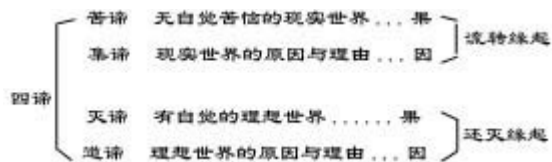
「比丘們！這是苦滅的聖諦。即渴愛毫無殘留地離滅、捨棄、解脫、無執即是。」

「比丘們！這是令至苦滅之道的聖諦。比丘們！．此即由正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定之八支而成的聖道。」

由以上的說法可知，四聖諦，（Cattāri ariya-saccāni）是指苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道聖諦之四種神聖的真理，簡稱為苦集滅道四諦。此四諦，如前所述是說明流轉緣起與還滅緣起二緣起的，苦與集二諦敘述吾人流轉生死之苦及其原因，滅與道二諦，是敘述脫離流轉之無苦安穩的涅槃與可到達其理想的修行、方法。換言之，以苦集二諦顯示吾人未能理解人生之理想，而處於無自覺之苦惱繁多的現實狀態，與其苦惱現實的原因及理由；以滅道二諦，顯示已經自覺人生之意義與目的，知其理想為何，以及顯示欲到達此理想世界應以何種方法，及其原因與理由。茲將其列表如下：

<sup>1</sup>成道後，至最初說法之故事，敘述於巴利律藏大品受戒篇，又於巴利中部二六、聖求經、中阿含二〇四羅摩經等亦有述及。

<sup>2</sup>生、老、病、死之四種，稱為四苦，於此加上怨憎會、愛別離、求不得、五取蘊之四苦，古來稱為八苦。



此四諦，正如醫生治療病人的病時，首先要正準確地診斷其病狀以瞭解其所患者為何種病，其次要追究病因——其病由何種原因產生，這是很重要的。同樣是下腹部疼痛，若不正确地診斷是腹膜炎，或是盲腸炎，就無法治療。諸如應予冷敷卻予以暖敷，應予溫熱卻予冰涼，如此錯誤之處置，或許會使病情更加惡化。故作為一個醫生，首先最重要的，就是要正確地診斷病症，並正確地把握其病因。

其次所必要的是，要知健康體為何種狀態的正確標準，並要有使病者恢復健康體，對其病應施以何種治療法、養生法、健康法的正確知識，而應依其知識採取適切無誤的方法。如此始可治癒病人的病，令其得以恢復健康體。

如上述，正確地瞭解病狀、病因、健康狀態、治療方法之四訣，據此採取正確無誤的措施（治療），乃是醫治肉體之病的醫生，最為重要的事。與此同樣的道理，對於醫治精神上疾病——人們的苦惱——的宗教家而言，須要正確地瞭解苦的現狀，苦的原因，無有苦的理想狀態，脫離苦的修行方法，即苦集滅道之四諦，而依此採取正確無誤的措施。由這一點，佛教之四諦，乃被比喻為醫生之治病四訣<sup>1</sup>。此方法不但應用於醫術，而且世間的一切追求理想之實踐方法，除依四諦以外無他。例如，以科學之研究觀之，科學之研究，先就研究之物件，觀察其現狀，以具備其正確的知識，更應探索其現狀如何產生之原因，與變化的狀況。如此實驗觀察有關現象的生滅變化之一切情況，於是得知在相同的條件原因之下，會顯現相同的結果，而發見其現象之中，有因果律等一定的科學性法則存在。如斯發現存在於研究物件中的法則，應為科學研究之第一段工作。科學之被稱為是探究真理者，即指此法則之發見。此法則相當於四諦中的苦集二諦之因果法則。

科學雖說是為真理而探究真理，然其究極的目的，必須是使其真理，對人類社會的幸福有所貢獻方可。在科學研究的第一段，發見真理的法則後，其次就是利用、應用此法則，依此法則顯現人類所必要的物品與狀態，這應為科學研究的第二段方法。這由科學研究之立場而言，並非純粹科學，或許可說是科學的應用部門，然而今日物質文明的驚異發展，乃是由於把純粹科學所發見的真理法則，實地應用於人類認為必要、理想的方面，而推進出來的。例如因發見數學之法則，而有天文學之發達，因天文學之發達，而能詳知物質元素，由此才有原子物理學之發展，因應用原子物理學的研究成果，始得以製作原子彈和原子動力。今日的科學文明。是其科學法則之發見，與其應用方面，極為複雜的結合所致，即使是極簡單的工具或器具之類，亦是由許多人的真理探究與應用研究等，

<sup>1</sup>雜阿含卷一五（三八九經），有四法成就，名曰大醫王者所應王之具王之分，何等為四，一者善知病，二者善知病源，三者善知病對治，四者善知治病，已當來更不動發，云云。

多方面的努力之結晶而成。

總之，科學發見其法則，更應用此法則，而作出人類以為理想之物或狀態，這與佛教之四諦說所說的，得知苦如何發生的現象界動向之法則，又正確瞭解無苦的理想狀態及達到此狀態之手段與方法，依此方法做達到理想狀態之努力，而現出理想之狀態，系採取同一過程。由這一點可以說，佛教是四諦的宗教，其救濟方法與今日用科學研究的文化方法，完全同出一轍。佛教之所以被稱為合理性、科學性的宗教，其理由在此。因為是如此合理性的，所以佛陀說四諦說、緣起說，是迄今任何人也未曾說過的先人未發之說，的確，世界上任何宗教，皆未具有如此合理性的學說。而且此四諦與緣起之理法，由其想法而言，並不一定只限於佛教，而是如上述，亦與醫術或科學之立場一致的，有普遍妥當性的真理。緣起的理法，其所以被認為是佛陀出世或不出世，皆不變易，永遠存在的真理之理由即在此。

關於四諦中的苦集二諦，已在緣起說之項下，以流轉緣起而詳加說明，故無有敘述之必要。關於苦，在前面第二節說明三法印、四法印時，亦作為「一切皆苦」予以說明。不過，正如被稱為苦諦，苦被認為是世間的真諦，果真能照那樣接受嗎？當然，苦諦並不限於是現實的苦，一般是指事物之無理想、無自覺狀態的現實，所以不一定是苦的<sup>1</sup>。

然由宗教的立場、特別是佛教的立場來說，乃將世間的無理想、無自覺的狀態視為苦。可是如前所述，苦或樂這種感情，一般都是主觀的，所以無自覺的現實，不一定任何人都會感到是苦。所謂六十二見之錯誤的見解中，有現法涅槃說這是以恣意五官之欲樂的頹廢主義，認為現世是極樂的想法，而任何時代皆有如此錯誤的享樂主義。由此立場來說，無自覺的現實，絕不是苦，而是快樂。如此，四諦說不能作為真理而使所有的人無條件地接受，所以在佛教，於說明四諦之前，首先對人們施以預備性的心理訓練，使其能正確地接受四諦說。這種方法，如前所述，即是首先令人承認當時已成為一般常識的因果報應說。因為否定因果的人，對苦諦之事實與四諦之道理，不能照樣接受之故。於是以施、戒、生天之三論，使之正確認識善因善果、惡因惡果之因果說，而相信因果的法則後，始說明四諦。認識善惡的事實，相信善惡有其報果後，始會坦誠地接受四諦說。當因果之事實被認為是真理而被接受時，始能理解沒有理想的現實狀態是苦。佛教以因果業報說為其入門，其理由在此。

四諦說中最受重視的是，其應用部門的滅道二諦。滅是無自覺的現實世界之苦惱不安滅去的狀態，是稱為涅槃的佛教之理想的境界。關於此理想境界，在原始佛教始無說明<sup>2</sup>。砂糖的甜味究竟如何？這無論由物理上、化學上、生理上、心理

<sup>1</sup>例如巴利相應部二二、五七，及雜阿含卷二（四二經）之七處三觀經中，有觀色、色集、色滅、色滅之道等說，乃是不作為苦集滅道，而舉事物之現狀以代替苦。因為苦表示無自覺的現狀之故。同樣的，也有屢次言及漏、漏集、漏滅、漏滅之道四種。參照巴利增支部五、六五。

<sup>2</sup>原始聖典之中，雖未見明顯地用涅槃之語，說明其境地者，但得道的佛弟子們，詠歎到達理想境地之法喜之詞，在長老偈中，屢屢可見。又於後面第九節「般若之智慧與無我之實踐」中所述之無我行，雖無涅槃之語，但可視為是顯示涅槃之境地者。及至部派佛數時代，涅槃乃立有餘依涅槃與無餘依涅槃二種加以說明，進而在大乘佛教，另加自性清淨涅槃與無住處涅槃等二種，而

上如何詳加說明，亦絕不能令對方正確地理解。唯有讓他實際品嚐，方可使他得知砂糖的甜味，與蜜的甜味、甘草的甜味、柿子的甜味都不同。與此同理，稱為甘露的涅槃境地之風光，僅管費盡筆舌加以說明，亦無法理解。除非實際累積修行完成人格，親自到達此境地，否則不能體會寂靜的涅槃之樂，因此，在原始聖典幾無滅的說明，這有令人自己體驗，使之冷暖自知之意味。

然而關於可以達到此理想的修道方法，因為是學人必須親自實踐的，所以有極詳細的述說，原始經典的教說，其大半可說是屬於敘述修道方法的。在四諦的修道方法——道諦，敘述了前已提及的八支聖道。四聖諦或八支聖道中所謂的聖，是屬於與聖者有關係的無漏出世間的。八支聖道即是正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定八支，通常稱為八正道。

## 八正道之解釋

八支聖道（ariyo atthavgiiko maggo）者，如以「由八個部分所成的聖道」之單數形稱呼，是八個東西各成爲一聖道之部分，而不是各各個別的東西，因為由八個之一致協力，始成爲人格完成這一目的手段方法的原故。因此，例如說第一的正見時，此正見乃是伴隨著其他七種的正見，正思惟亦是與其他七種共存的正思惟。同理，最後的正定，亦非正定單獨存在，而必須是伴隨著正見乃至正念七支之正定方可。因為正定要完成其作用，必須要有其他七支之協力之故<sup>1</sup>。以下將八支一一說明，不過應注意的是其個個之間是有上述之相關關係的。這不限於八正道如此，就佛教的一切修行德目皆可如此說，此種關係，佛教之術語稱爲相攝（samgraha）關係<sup>2</sup>。此亦通於緣起之一即一切之關係。

（一）正見（sammā-ditthi）是正確的見解，正確的看法，是指佛教正確的世界觀、人生觀。要之，可謂是有關緣起與四諦的智慧。由八正道稱爲聖之觀點而言，正見至少應爲確立佛教之正確世界觀、人生觀之聖者的智慧。然對於未成聖者的凡夫之吾人，又於吾人的日常生活中，正見是極其需要的。對於未能自己確立正確智慧者，正見乃以正確的信仰而顯現。此人若信仰具有正確智慧的人，信仰正確的教義，則其人生觀不致謬誤。而且及至其本人知道，何以其爲正確智慧之理由，並且得以體驗，則其信仰可發展成爲其本身之正確智慧。因作爲聖者之智慧，故以正見之語稱之，若亦包含凡夫之智慧，則亦可稱爲正信。

又不以宗教方面，而以吾人日常生活來說，當做某種事時，對其計劃有正確的目的，有全盤的知識，即相當於正見。若無正確的目的與計劃，對其事無全

---

成爲四種涅槃。然而這些說明卻失去涅槃的奧義，而流爲形式化而已。唯有無住處涅槃，可視爲通於原始佛教的涅槃之真義。此不外即是後面第九節所說的無我行。

<sup>1</sup>例如在雜阿含卷二八（七八七經、七八八經）中說，正見能起其他七支，又在巴利增支部七、四二述說，正見乃至正念之七支成爲正定之資助，這些均顯示八正道之正見與其他七支，正定與其他七支，有密切不可分的關係。

<sup>2</sup>在大品般若、大般若第二會等有六度相攝品，乃顯示六波羅蜜之一一，與其他有相攝之關係。又以戒定慧之三學而言，此三者亦不是各別的，是有相扶相攝之關係，是不可分的。

盤的正確知識，則任何事皆無法著手，更無完成的希望。故做任何事最初應該要確立正見——有關其事之正確知識。

（二）正思惟（sammā-savkappa）是正確的想法，正確的思想。這是仔細地考慮自己的立場，又思考要達成自己的目的所需要者是什麼，而須具有對此事之正確的思想之意，吾人應在正確的智慧之下，不斷正確地思惟，而考慮應如何、如何作最能達成目的。至於其思惟之內容為何，這種具體的事，在正確的智慧之下靜思時，自然就會顯現出來。

原始經典對於正思惟的解釋是，不起恚怒心、殺害心、世俗之心，而出家人則不斷思惟、注意作為出家人所應具有的柔和心、慈悲愛護之心、遠離污穢之靜淨心<sup>1</sup>。所以若為學生，則應捨去不像學生的錯誤想法，而要有像個學生的想法。工作者則應認清工作者的本分，雇主或資本家則應時常正確地思考自己的立場與應有的態度，這就是正思推。

（三）正語（saammā-vācā）凡事皆依前述之正見與正思惟，而得以確立其根本。若對於計劃或目的，未充分地確立正確的智慧，與正確立場之考察或心理準備，則作任何事都無法樹立其根本方針。只要樹立根本方針，其後則依其方針進行，無誤地完成計劃或目的即可。

第三之正語，是正確的言語行為。在正確的見解與思惟之下所作的言語動作自然應該是正確的。正語的具體例子，列舉了不作妄語、惡口、兩舌（中傷）、綺語（閑語）之四種，不過積極的是指：如正確的教導啟蒙他人，讚賞褒揚他人，以誠實的言語對待他人，在該發言時發必要的言語那樣的，正確的言語行為。至少祈望他人與社會之和平幸福，所發出之正確的言語行為，必然是正語。所謂愛語、和言亦包括在內吧。吾人之不和、鬥爭或反目猜疑等，由錯誤的言語行為所引起的情形很多。以正確的言語行為，疏通自我與他人之善意，在任何社會皆是極為必要之事。

（四）正業（Sammā-kammanta）是正確的身體行為。吾人之意志心情（意業），表現於外面時，必定成為言語行為（語業）或身體行為（身業）。因此由正見、正思惟之意業，會產生因正語與正業而來之語業與身業。對於正業的解釋是，遠離殺生、偷盜、邪淫（違背人倫）之錯誤身業。然亦包含更積極的救助生命施行財物之佈施與慈善，自行亦令他行人倫道德之道等行為。在每天的報紙上，使第三版熱鬧的記事：搶劫、殺人、暴行、詐欺、打架等，皆屬於違反上述正業、正語之邪業、邪語，若世間上，人人都捨棄邪業、邪語，而遵守正業、正語，則社會之不幸幾乎都會消失，而出現和平幸福的樂土吧！

（五）正命（Sammā-ājiva）是正確的生活。命是活命，即生活之意。在吾人之日常生活，應捨棄邪語、邪業而行正確的語業、身業、自不用說，更應有正確的每日生活方式。此正確的生活方式即是正命。這若就學生而言，每日從起床至就寢，應當有做學生應做的規律行事。早上幾點起床，幾點吃早餐，還有去學校上

<sup>1</sup>有關八正道的說明解釋，揭載於雜阿含卷二八（七八五經）、中阿含一八九聖道經、巴利中部一一七六十四經等。其中，正思惟之說明，乃為出離思惟、無恚思惟、不害思惟之三種。

課不致有遲到、缺席、早退等情事，規規矩矩的出席，放學後的運動或散步，或是從傍晚前後的做功課至就寢時間止，一切皆過有規律的生活，不論在學業成績方面，或身心健康方面，都是極為必要的。上班的人，自由業者，其他任何地位、職業的人，都應該有契合其人的生活方式而按照自己的職業或體質、能力，過有關睡眠、吃飯、業務、運動、休息等的有規律的生活，則其生活毫無勉強，工作亦有效率地執行，心身的健康亦得以保持。若破壞這種正確的生活方式，如早上遲起而曠課或曠職，暴飲過食而超過定量，或陷於睡眠不足，招致過勞，縱欲過度等，過如此不規則的生活，則在肉體上、精神上，甚至在工作效率上，經濟上，立即會有不正常的情況，生活就會發生某種障礙或破綻。其障礙、破綻，不止是其人一人之障礙，進而破壞家庭生活，甚至使社會受到攪擾與毒害。故在吾人之日常生活，正命是極為重要的。關於出家人的正命，則敘述出家人依存在家信徒之信施，晝夜六時都應過著有規則的生活。

（六）正精進（*sammā-vāyāma*）是正確的努力，正確的勇氣。正確的努力，對前述之正思惟、正語、正業、正命，及後述之正念、正定，都是必要的，作任何事，都需要有正確的努力與勇氣。說明正確的努力，在原始聖典分為四種加以說明。首先，對吾人的理想目的有益者，稱之為善，反之，不利者稱之為惡，而就此善與惡，將正確的精進努力，從四方面加以考察。即：（一）今已存在的善，努力使之日益增大；（二）未存在的善，努力以令得之；（三）今已存在的惡，努力予以減少，或使之消滅，（四）未起之惡，努力使之今後皆不起等四項。若吾人從此四點，向吾人的理想目的努力，必能一步一步增善減惡，沿著向上之路前進。吾人不管對任何事，若能注意此四點而努力，則吾人個人、社會全體，皆能逐漸進步發展，而必可呈現光明美好的世界。由此意義而言，正精進對於社會生活、個人生活，亦是極為必要的。

（七）正念（*sammā-sati*）是正確的憶念。這是將自己及周圍的立場常置於念頭而不忘記之意。此念並非為了執著自我的念，而是為了正確地完成正見乃至正定，乃常正確地理解、正確地留意自己及周圍的立場。這亦可謂是正確的意識。又這亦是不斷地自我反省自覺，並自主而負責採取行動之謂，乃與不注意而恍惚、心不在焉相反。吾人所犯的過失；不論是道德性的，或是普通工作上的，大多是失去正念，而不注意、心不在焉所引起的。如交通事故，亦是在肇事者失去正念時發生的為多。所以吾人作任何事，皆應執守正念，細心加以注意。

在佛教，正念通常皆與正知（*sampajāna*）一起敘述，正念與正知所指的是類似的心情。正念是將自己的環境之一切為無常、苦、無我、不淨等事常置念頭而不忘，故是將佛教的正確思考方法時刻不忘不離之意。正知則是在自己日常動作態度之際，不斷地意識反省自己的立場<sup>1</sup>。

（八）正定（*sammā-samādhi*）是正確的禪定，是精神經常統一之意。但這並不一定僅意味著坐禪時之特別的精神統一，而是在日常生活中，熱中於某事

<sup>1</sup>正念為後面所述之四念處之謂，正知之說明為：「進退有其意識，前視、後顧亦意識之，屈伸有其意識，持衣鉢步行亦意識之，食、飲、齧、嘗皆能意識，大小便亦有其意識，行、止、坐、眠、覺、語、默皆能意識之」。參照長部二、沙門果經、六五節。

而達到三昧之意。當然，對於正定所作的解釋，是所謂之初禪乃至第四禪的正式禪定之說明，不過這種特別的禪定，若非專門的人，是不能修得的。然而即使不是這種正式的禪定，而是程度低的精神統一，亦對吾人之日常生活大有用處，且是必要的。吾人要依正念而細心加以注意，亦必須要精神統一才行，要靜靜地思考事物，或憶想事物時，心亦非集中不可。如被稱之為明鏡止水的沒有污點的心，或被稱為無念無想的不為任何物所妨礙的心的狀態，亦皆依正定可得。若無正定，即不能有心統一時的作用。吾人不必特別訓練正定，只要熱中於某事，埋頭做時，自然可得正定的狀態。關於正定，將於以下各節詳述之。

## 六、實踐修行論

以佛教而言，向理想進行的修行是最為重要的，所以有關修行的方法，以種種形式，在原始聖典中隨處有所說明。在部派佛數，乃將原始聖典中所說的這些修行方法予以歸納，通常作為三十七種，而稱為三十七菩提分（bodhi pakkhiya dhamma）。這是到達菩提的三十七部分之意。其內容為：

四念處（cattari satipatthanani），亦譯為四念住，是正確憶念身（kāya）、受（vedanā）、心（citta）、法（dhamma）之四種而不忘之謂。即是憶念身（肉體）是不淨的，受是苦的，心是無常的，法是無我的，這相當於八正道中之正念。

四正勤（cattāri sammappadhānai），亦譯為四正斷，這相當於八正道中之正精進，即為了未起之善令得生，已起之善令增長，未起之惡令不生，已起之惡令斷滅而精進努力。關於此，已如在八正道之說明所揭舉。

四如意足（cattāro iddhipādā），亦譯為四神足，此為欲（chanda）如意足、精進（virīya）如意足、心（citta）如意足、思惟（vimamsa）如意足四種。即是對正確理想的欲求、精進努力、心統一之禪定與思惟之智慧，能自由如意地作用之意。

五根（pāncindriyāni）是信（saddhā）根、精進（virīya）根、念（sati）根、定（samādhi）根、慧（pañña）根五種。根是自由作用之能力。即指對佛法僧三寶的信，以及精進、念、定、慧等向理想作用之能力。

五力（pañca balāni）雖與五根同一德目，但對於五根為能力上的作用，五力則是更進一層發揮更大的力量，兩者可視為是程度之差別。

七覺支（satta bojjhangā），是念（sati）覺支、擇法（dhamma - vicaya）覺支、精進（virīya）覺支、喜（pīti）覺支、輕安（passaddhi）覺支、定（samādhi）覺支、捨（upekkhā）覺支之七種，這是到達證悟的七個部分之意。此中，擇法是將真理之法。予以判別思惟而研究的智慧，喜是得最高禪定前的精神之滿足喜悅，輕安同樣是得禪定前的身心之輕快明朗，捨就是離取捨憎愛之念，

而對任何事皆心不偏倚，心平靜而不亂之謂。

八正道，這已如前節所說明。

以上七專案加起來共為三十七種。然七專案之一一，自成一種修行方法之體系，通常只要修行其中一種，則大體可完成修行法之情形較多。

故就原始聖典來看，例如四念處或四如意足之修行，皆被認為是一乘道<sup>1</sup>。所謂一乘道（ekāyāna magga），就是僅依此即可達到開悟之理想的道。又認為依四念處、五根、七覺支、八正道，各可得聖者之四種悟果（四果）<sup>2</sup>。

因此，無有將上述之七專案三十七種皆修行之必要。將同樣的修行道，以種種專案揭舉，可能是佛陀為了要適應弟子們的性格、能力之緣故。例如五根、五力其中將信置於最初，因信是為了智慧低的初學者，不用理論，唯依信佛典指導者而令其趨向理想的方法，故五根五力是為初學者而說的。又七覺支之中，有關禪定的敘述甚多，故可能是以禪定之修行為主，而達到理想的修行法。故在此七專案之中，選擇適合自己性格之任何一種修行均可。所謂一乘道，即是僅依一專案，從最初之修行，直到最高悟道之修行，一貫進行的修行法。

另外，在原始經典中所說的修行法，列有二種。一種是就右述之七專案或以上者，從修行之初至最後，僅用同一修行法的方法。另一種是從初步隨修行之逐漸進展，而改變修行專案予以進行的方法。這可謂是佛教的教育法。就佛教以外的一般教育法來看，古來之學問技藝之道，均以自始至終，僅教一種的方法為多。若是論語，則僅令其讀論語百次、千次，以此作為其畢生之修養指標。若是習字，則僅令其練習千字文幾千次，後來即使其中沒有的字，亦自然地會自由書寫。反之，近代教育法乃以階段式為主，以數學而言，小學乃教算數，中學則教算盤與綜合性的淺易算數，高中教以幾何、解析幾何，大學或研究所則教更高級的數理。

就原始聖典所說之修行法來看，自最初至最後唯依一種方法令其修行之例，則除於前述一乘道時所舉的四念處、四如意足之外，亦敘述觀察五蘊與四諦之修行。就觀察五蘊的無常、苦、無我之修行而言，經典中說，首先應從凡夫觀察五蘊為開悟須陀洹果亦應觀察五蘊，更為得斯陀含果，得阿那含果，得最高的阿羅漢果亦應常觀五蘊，又開悟得一切果而得解脫之後，亦應常觀察思惟五蘊之無常、苦、無我<sup>3</sup>。

同樣對應觀察四諦之修行亦說，為得須陀洹果有觀察四諦之必要，為得斯陀含果，得阿那含果，得阿羅漢果亦必須如實觀察四諦。進而欲得辟支佛（緣覺）果亦依四諦觀，欲得無上等正覺而成佛，亦依如實觀察實踐體驗四聖諦始可得之<sup>4</sup>。

<sup>1</sup>以四如意足之修行為一乘道的經典，有雜阿含卷二一（五六一經）、巴利相應部五一、一五等。

<sup>2</sup>以四念處為一乘道之經，有雜阿含卷一九（五三五經）、卷二四（六〇七經）、巴利相應部四七一八及四七、四三等；以為依四念可得四果之經典，有雜阿含卷二四（六一八經）。說依五根可得四果的經，有雜阿含卷二六（六五二經、六五三經）相應部四八、一八等。

<sup>3</sup>說明僅依五蘊觀即可得一切悟果，更於解脫後亦應修五蘊觀的經典，有雜阿含卷一〇（二五九經）相應部二二、一二二等。

<sup>4</sup>由觀察四聖諦可得種種證悟之事，敘述於雜阿含卷一五（三九三經）等，而佛陀依四聖諦之三



由上述觀之，任何一種專案的修行法，應該是僅修行其專案即可，不過，亦有將幾個專案作階段式修行之情形。為最初佛弟子的五比丘，依初轉法輪之說法，聞四諦八正道之教法而達到初果，得法眼，其後彼等又聞五蘊之無常、苦、無我之法，依觀察思惟五蘊，而得阿羅漢果。又有一種成爲一種型式的修行道，即是先由調整出息入息的安般念（*ānāpāna - sati*）出發。使精神統一，其次進入四念處之觀法，充分修得之後，更入七覺支之修行，七覺支熟習之後，始得明（*vijjā*）智慧與解脫（*vimutti*），而至證悟的境界<sup>1</sup>。

然而此兩種修行法，並非說一定僅採用其中的一種，實際上，將此予以拼用的情形較多。及至部派佛教，將原始聖典所說的這些修行專案，加以歸納，如上述之三十七菩提分，更加上四禪定、四無量心（慈、悲、喜、捨之四種，亦稱四梵住），而成爲四十幾種，但其中共通於幾種專案而重復的德目不少。以三十七菩提分而言，其精進德目，相當於四正勤之所有德目，更有精進如意足、精進根精進力、精進覺支、正精進，全部九種屬於精進。同樣的，以念而言，四念處全部及念根、念力、含覺支、正念等八種相當於此，定則有心如意足、定根、定力、定覺支、正定之五種，慧則有思惟如意足、慧根、慧力、擇法覺支、正見之五種。如此觀之，三十七菩提分若除去其重復者，則僅有十二、三種德目。

可是，如前所述，三十七菩提分是各專案爲獨立而自成一體系的修行方法，是應學者之智慧與性格而立的，所以即使將之全部歸納，亦無法整理出一種統一的修行體系。因此部派佛教雖予以歸納而稱三十七菩提分，但並未以此作爲修行方法而採用，而是由各部派想出與此不同的新的統一修行法。諸如巴利佛教與說一切有部所說的，各自詳細的修行法，即屬於此，關於此，在此無有涉及之必要。然則成爲此部派佛教修道論之先驅者，既已見於原始聖典之中。

這是在原始聖典之中屬於後期，而於其中已顯現幾分阿毘達磨傾向的中阿含之中可見。於此述說者乃與三十七菩提分中之修行法無直接關係，是以獨自的立場，將修行的道程，自發足至最後之證悟，作階段式的歸納述說。例如根據中阿含一八二、馬邑經；巴利中部三九、馬邑大經（*mahā - assapura - sutta*），修行道程有下列十七階段<sup>2</sup>：

- (1) 慚愧具足（*hirottappena samannāgata*）
- (2) 身行清淨（*parisuddha-kāyasamācāra*）
- (3) 語行清淨（*parisuddha-vaci-samācāra*）
- (4) 意行清淨（*parisuddha-manosamācāra*）
- (5) 活命清淨（*parisuddha-ājīva*）
- (6) 守護根門（*indriyesu - guttadvāra*）
- (7) 於食知量（*bhojane mattannu*）
- (8) 警寤精進（*jagariyam anuyutta*）

轉十二行開悟成佛之事，則於轉法輪經有所述說。

<sup>1</sup>敘述此種修行道程的經典，有雜阿含卷二九（八一〇經）、相應部五四、一三等。

<sup>2</sup>在漢譯中阿含，對此十七階段未如巴利經典般的明示，而有所省略，因不充分，故今依巴利經典。

- (9) 正念正知具足 (sati-sampajannena samannāgata)
- (10) 獨住遠離、五蓋捨斷 (vivitta senasana, pancanīvarana - pahāna)
- (11) ~ (14) 初禪乃至第四禪 (pathamajjhāna..... (catuttajjhana)
- (15) 宿住隨念智 (Pubbenivesānussati-bana)
- (16) 天眼智 (sattānam cutūpapāta-bana 有情生死智)
- (17) 漏盡盡智 (asavānam khaya-bana)

此十七階段不用說是敘述出家修行者的修行道程的，其中，第一慚愧具足是對世間，對自己的內心要知恥而具足正確的良心。作為出家者的第一要件，就是應當具有健全的良心。第二身行清淨，相當於八正道中的正業，第三語行清淨相當於正語，第四意行清淨，相當於正思惟。第五活命清淨雖相當於八正道之正命，但第六守護根門與第七於食知量亦應包含在正命之中。此中，守護根門就是守護感官，於感覺知覺的認識作用之際，不執著於外境（物件），不陷於放逸無慚。於食知量，就是應知自己吃食物的分量，而不過食暴飲。第八警寤精進，被視為相當於八正道之正精進，這是坐禪時不瞌睡，而專心努力之謂。

以上八階段，主要是調整適於進入坐禪的身心狀態，若配當於後述之戒定慧三學的修行法，則想必是屬於戒學。而從第九至第十四階段，屬於三學中的定學，最後三種智慧，則屬於慧學。

第九正念正知具足，相當於八正道之正念，第十獨住遠離、五蓋捨斷是禪定前的預備階段。其中，獨住遠離是在適於坐禪的安靜場所獨住之意，五蓋捨斷，即是將進入正確禪定的障礙——五種煩惱（五蓋），即食欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉舉惡作、疑惑心捨斷。將此五蓋完全捨斷，始可逐漸進入初禪乃至第四禪的色界四禪定。

依正確的禪定統一精神，依統一的精神得正確無誤的智慧，於此亦可得最後的果報，阿羅漢果。第十五宿住隨念智乃至第十七漏盡智，亦稱三明，被認為達到阿羅漢果時，必能得此三明，釋尊亦因在菩提樹下得三明，而得以開悟，成為佛陀。關於三明及前述之四禪，容後詳述。

總之，在原始佛教之末期，已有如此統一的修行階梯之說法。當然，這並非是後世的原始佛教家們任意編造的，其過程中的每一項，在早期的原始聖典中隨處可見，所以可能是佛陀本身所說。於是將個個修道法歸納而作成十七階梯。這到部派佛教，乃有更詳細的說明，例如以坐禪之修行而言，想要最容易的獲得精神統一，亦依其人之性格如何，其坐禪觀法之方法亦隨之不同。如食多的人易怒的人，愚鈍的人，浮躁的人，易輕信的人，疑心重的人等，分為各種性格，而隨應其性格，述說不淨觀、慈慧觀、緣起觀、數息觀、界差別觀等的坐禪觀法。這種事雖在原始聖典中未有記載，不過恐怕從原始佛教時代，就在比丘們之間，作為實修方法而採用吧！

上述是出家者之修行。出家者想必能忠實地實踐如此專門、嚴密的修行，但有家業而養妻兒的在家信徒，則不能實踐像出家人那樣的修行。對在家信徒所說的修行法，則有依施戒生天三論而說的，如施與慈善與戒律道德一類的，在家

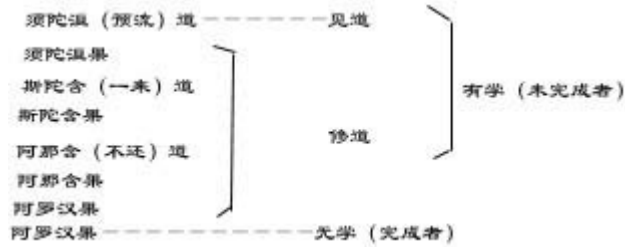
信徒之實踐方法，而於其實踐之間，體會佛教正確的世界觀、人生觀，並理解四諦的道理。如此而理解理論性的四諦道理時，此信徒即得法眼而成爲最下位的聖者。在家信徒有時更進一步施行在家之修行，但其具體的方法，在經典中未見述及。在家信徒出家成爲比丘，而進行正式專門的修行者亦不少。

在原始聖典中，對在家信徒的實踐修道法，敘述一種方法，即四不壞淨（四證淨）之信仰。所謂不壞淨（aveccappasāda），是「絕對確實的信仰」之意，亦即確立佛教的信仰，不爲任何外物所動之謂。本來對在家信徒而言，信是最重要的。信，就是未證悟者，對於已開悟並體得在理論上、實際上完全無誤的絕對真理之佛與佛弟子的言說，認爲毫無錯誤而相信。因此，信是就未到未達者而說的，對已到已達者，則以開悟顯現出來。若其所信的是錯誤的，則成爲妄信、迷信。故所信的，必須是絕對確實的真理方可。

如前所屢述，佛教的教理，是極爲合理性的，正確的信此教理，不會變成妄信或迷信。所謂不壞淨之信，究竟是信什麼呢？那就是對佛、法、僧、聖戒四種的信。可以說，就是相信三寶與戒是絕對確實的。對三寶的信，雖已於成爲佛教徒時，由歸依三寶而得，但那是一般的信，於不壞淨之三寶的信，是深信：佛陀是真正具備如來十號的世間之大導師<sup>1</sup>；法是適合於任何世、任何地方的永恒之真理；僧是作爲佛之代理者而足以指導民衆的完美的人格者，而毫不置疑。對於戒，亦應認爲戒律是佛教的生命，守戒是佛教徒最重要的事，而堅信不疑，並自己持戒絕對不犯爲要。這就是對聖戒的不壞淨。得此四不壞淨，換言之，即是透徹於佛教的世界觀、人生觀，而不起疑惑。要之，可謂對四諦之道理，在理論上有所理解，故如四諦觀之確立者稱爲最下位之聖者，得四不壞淨者，亦視爲最下位之聖者。此最下位之聖者，在後來的部派佛教之用語，乃稱爲見道（darsana - mārga）之聖者。所謂見道，是指見四諦道理之過程而言。

如此，不論依何種方法，只要在理論上確立佛教的世界觀、人生觀，其次則不管是出家或在家，應將四諦與緣起的道理，不僅由道理上，且在體驗上，亦要使自己的行爲行動，變成如理論那樣的修行才行。對於見道的修行爲理智的修行，其後的修行則爲情意的修行。吾人在理論上雖容易理解，但要實踐時，就很不容易照理論進行。酒與香煙之害，在理論上是十分明白的，但其所以不容易戒掉，是因爲情意上的習慣已很牢固，而很難拔除之故。又在理論上吾人知道早起是很重要的，但在習慣性的情意方面，則仍希望繼續睡早覺，這就是吾人的日常。

<sup>1</sup>佛寶的信，即是將佛德作爲如來十號：應供（阿羅漢）、正遍智、明行足、善逝、世間解、無上士、調禦丈夫、天人師、佛、世尊，而信念。法寶的信，是將法（佛所說的教法）視爲是善說、應自見、即時的、應自體的、向理想導引、識者應各自知、普遍妥當的真理，而信念。僧寶的信，即是將僧視爲皆悉正確修行的四雙八輩之聖衆，是世人所應尊敬供養之無上福田，而信念。聖戒的信，即是將自己所持的戒，認爲是完全無缺而神聖者，是爲識者所讚賞，而得起正定的戒，如此信念不已，四不壞淨是歸依三寶加以戒，而將此予以徹底施行者。於此更加施與天，則稱爲六隨念，這相當於歸依三寶加施、戒、生天之三論者，乃是在家信徒應守念的。爲在家信徒的念佛思想，亦是將上述之信予以發展的思想。以上有關佛法僧等之說明，參照雜阿含卷三三（九三一經）、增支部六、一〇。



要將此種錯誤的習慣性情意面

改正的修行，在後來的佛教用語，

稱為修道 (bhāvanāmārga)，而於見道之後，要求此種修道之修行<sup>1</sup>。後期的佛教，將完成見道、修道及一切修行的聖者，全部分為下列的八個階段。

五比丘依初轉法輪之四諦說法，得見道，淨法眼，其後受五蘊無我相之說法，坐禪觀法五蘊之無常、苦、無我，因身證體驗五蘊無我相而積修道之修行，且完成此修行而成為阿羅漢聖者之事，已如前述。有關見道、修道之修行，應思惟什麼、如何觀察而修的具體說明，在原始經典沒有敘述。根據轉法輪經中的四諦之三轉十二行法輪說，釋尊本身是依四諦之觀法，進行見道、修道、正覺之三個階段的。首先第一階段揭示四諦如實的理論性理解曰：

[ 知此為苦，知此為苦集，知此為苦滅，知此為至苦滅之道。 ]

其次第二階段敘述應如實地實修體驗四諦曰：

「苦應遍知，集應捨斷，滅應實證，道應修習。」

最後於第三階段敘述已完成四諦之實修體驗曰：

「苦已遍知，集已斷捨，滅已實證，道已修習。」

此中，第一階段為見道，第二階段為修道，第三階段為無學之證悟。

總之，人要成為最高的人格者，以形式上而言，須要經過上述之三個階段。這並不限於佛教的修行，任何的藝能技術之修行，亦是同樣的道理，要成為完人的教育過程，乃應該如此。這其中，不僅是知性教育，亦包含道德性、情操性的教育，而且寧可說後者應該較為高級且重要才行。今日的學校教育，不太重視後者，乃是教育的缺陷。今日社會道義之頹廢，可以說上述的教育之缺陷，亦是其原因之一。事實上、習慣上、情意上的訓練教育，是極為重要的，佛教的修行德目，大多是屬於此方面的。在十二緣起說，將吾人生死輪回之苦惱產生的原因理由，列舉為無明與渴愛，而說滅除無明與渴愛，則苦惱亦滅。至四諦說，苦惱的原因理由，雖與緣起說同樣舉出渴愛，但滅除苦惱而到達理想的修行方法，則不單說應滅去渴愛與無明，而列舉如八正道之種種方法。因苦惱的原因是無明與渴愛，所以要滅除苦惱，僅將其原因之無明渴愛消除，似乎已足夠，但實際上，從過去而來的習氣，即：長久的錯誤經驗之集積；已成為習慣，而此情意上的內在習慣根深蒂固，故若不除此種習慣性的惡德，無明與渴愛亦不能除去，故以修道而言，為除去內在的情意上惡習之意，故有八正道這樣包含各方面的修行方法。三十七菩提分之諸專案亦與此相同。

<sup>1</sup>根據後期部派佛教的阿毘達磨教學之說，吾人邁向理想修行之際，有妨害此修行的煩惱，即理智的迷惑（見惑）與情意的迷惑（修惑或思惑）。理智的迷惑，被認為只要吾人了解了知其理論，立即就可除去其迷惑。依見道可除去者即是理智的迷惑——見惑。反之，情意的迷惑，只要吾人不改正生活態度與習慣，則不能除去，所以要除去此種迷惑必須要長時間的修行、努力修道之有很多階段即為此故，而在後來的大乘，則將修道期間作為三祇百劫這樣無限的時間。部派佛教對於見惑與修惑有詳細的論究，但在原始聖典，對這方面的考察，只可見其萌芽。

## 七、修行道——三學

如上述，在佛教中，應向理想邁進的修行德目有許多種，但這些有時亦可以歸納於戒、定、慧三學。關於三學，屢在原始聖典所說，一切修行德目，皆可分類為三學之中任何一種。

其中，戒學，是修行方法中，特別對情意性、習慣性的惡德，加以矯正而令趣向善德的方法。正如戒（sīla）有習性、習慣之意，不論是善或惡，習慣性行爲皆稱爲戒。然通常惡的方面稱之爲破戒（sīla vipatti 毀戒）或惡戒（dussīla），單稱戒時，即指善的習慣性行爲。故以世俗的意義而言，戒亦可謂是道德的行爲因爲（sīla）相當於英文的（moral）或（ethic）之故。

若由佛教對戒下定義，則可謂是「身心之調整」。爲何要調整身心呢？是爲了要獲得定與慧之故。定（samādhi），正如亦譯爲等持、三昧，是將精神統一集中，使之不散亂地等待，而置於專心的三昧狀態之意。至於何以需要定？乃因若不以統一集中的精神去做，則任何事都不能完全的完成之故。

不過，要將精神統一集中，其前必須調整人的身心，使之能適合於此。若有妨礙調整之情事——例如睡眠不足、過勞、過食暴飲、生病負傷、因神精衰弱致使身體狀況不佳，或作某種不道德、背義理的事，而有心事、不安之事以致精神不安定——則很難得到精神統一。故爲了使精神易於統一，事先要將身體的狀況健全，安定精神狀態。這種將身體、精神予以調整，即稱爲戒。因此戒不但是倫理道德的善，更包含了身體的健康健全。被養成好習慣的健全的肉體及精神狀態，就是戒。有完整的戒始能容易且完全地獲得定。

定本身並非目的，而是依定得正確的智慧，才是佛教的目的。釋尊當時的外教者，以禪定爲修行的最後目的，而主張得到定，即是達到涅槃的理想境界的所謂主定主義者不少。諸如佛陀於修行時代所師事的二仙人，或主張六十二見中之初禪至第四禪之禪定爲涅槃者即是。然依禪定，而使精神獲得統一的期間，也許一切不安與苦惱已消失，但一旦從禪定的統一狀態出來，則仍然與一般人相同，亦會產生不安與苦惱。因此，主定主義者以爲完全沒有不安苦惱的絕對確實之理想，非在肉體死亡之後不可得。然而死後始可達到理想，乃與永遠不能達到相同。吾人要達成理想，而過理想的生活，應當是在這世間方可。在這世間上，自己與周圍的人，一切都形成理想的社會，這才是宗教的目的。依主定主義則不能達到此目的。佛陀之所以認爲二仙人殊勝的禪定，尚不充分，不滿足於此而離開他們，亦是發見主定主義的此種缺陷的緣故。

佛陀所覺悟的理想狀態，並非僅在於得到稱爲禪定的一種特別的精神統一期間沒有不安苦惱，而是在日常普通的生活中，亦應絕對沒有不安苦惱的狀態方可，這種理想狀態，並非單依禪定即可，而是在正確的世界觀、人生觀之下，日常生活本身完全變成這種世界觀、人生觀時，始可獲得的，這種正確的世界觀

人生觀，即是了知緣起與四諦理法的作用，在佛教稱之為慧。

慧 (pabbā) 亦音譯為般若，亦稱為般若智慧。這不是指單在頭腦中的知識而是指更進一步的知識與實踐結合而成的身證體驗。欲得此種智慧，必要有禪定作為前提。正如傳說釋尊在菩提樹下徹見緣起的道理，是在禪定的狀態，吾人欲得正確的智慧，應該要精神統一而冷徹。智慧愈是高度而純粹，則欲得此智慧之禪定，其精神必須是被極度鈍化統一者方可。如此禪定不但是欲獲得正確殊勝的般若智慧所必要，更是要將既得智慧經驗作最高度活用所必要。即使吾人已得優越的智慧經驗，但若精神不統一，未能獲得冷徹的心理狀態，則不能將其智慧經驗，充分地運用而予以發揮。

舉一個卑近的例子，譬如說，參加入學考試的學生，已經有充分的準備，各科課目都學習完了，但臨到試場，若其心不鎮靜，精神不能統一，則即使已學習而瞭解的問題，亦不會寫答案，除了要有完善的學習準備之外，若要完全解答，就必須以身心狀態均良好而統一的心，與冷靜的態度參加考試方可。

由上述之例可知，身心的調和就是戒，故善能保持戒，即可正確地獲得精神統一的禪定，因獲得正確的禪定，故可充分地獲得智慧，且將其作用完全地發揮出來。因此，以世間的事情而言，具備戒定慧三學，亦是極為必要的。一個能將事務、事業處理得有條不紊而敏捷的人，必定是具備世俗意味的三學的人。不但在一般的社會生活須要三學，在佛道之修行，三學更成為修行的根幹。

那麼，在佛教修行中的戒定慧三學，其具體的內容究竟如何呢？關於中阿含的十七階段修行過程，與三學的關係，已如前所述。若將八正道分為三學來看則正語、正業、正命三項相當於戒學，正念、正定二項相當於定學，正見、正思惟二項為慧學，而正精進則通於三學。不過，戒定慧是彼此相攝的，戒中含有定慧定中含有戒慧，慧要有戒與定相助始可完成，所以三者不能嚴加區別。因為吾人的心，將戒定慧三學，雖有程度上的差別，但必定常具備之故。唯取其特徵顯著者而分為戒或定或慧而已。

若進一步就八正道與十七階段之修行道程，以觀察三學之內容，則首先以戒學而言，調整身心的清淨身、語、意三種行為，乃敘述身行清淨、語行清淨、行清淨。這是避免殺生、偷盜、姦淫等錯誤的身業；妄語、惡口、兩舌、綺語等惡語業；貪欲、瞋恚、邪見等錯誤的意業之意，八正道的正語、正業即相當於此。若想或做破戒的惡事，心就被其計劃奪走，或受良心的苛責，而不能得到心的安寧，又作惡事之後，內心更感到慚愧、恐懼，或恐受外界的非難叱責與處罰，而心一直不安。故欲求心的安寧，去除不安懊惱，就必須要斷除邪語、邪業等破戒行為，而遵守正語、正業等善戒。

再者，正確地遵守日常生活的規則，衣食住方面，過著無過或不足的適當生活，即是活命清淨，亦即是正命。其他如守護根門，是注意五官，不要恣意於感性的欲樂，或被外境所迷惑之意。警寤精進，是不貪睡眠，而經常正確的努力之意；於食知量，是適度攝取飲食之量，而使之能充分地進行修行活動之意，故以上諸專案亦應包括在正命與活命清淨之中。因為在原始經典之中，將這些專

案另外揭示，所以在十七階段乃分別加以詳細說明。由上述之戒學關係的諸專案可知，依戒學，可調整身心狀況，不論生理的、心理的，都調整得極為適度，而做好能獲得定學的一切準備。

其次就定學而言，十七階段中的正念、正智，相當八正道之正念，獨住遠離五蓋捨斷是敘述欲得正確禪定之直接的身心調整。獲得了間接的一切身心之調整——戒學，若更獲得直接的身心調整與禪定的環境，始可得正確的禪定。熟練禪定的人，即使不完備此種條件，在任何環境之下，亦可很容易地進入精神統一的狀態，但至少對於初學者，以具備上述之預備條件為理想。所謂禪定，通常列舉初禪乃至第四禪。這是從佛教以前，就由印度的禪定家所述，而佛教加以採用者。將禪定分為四個階段，是隨應精神靜止統一的狀態，次第深而靜的程度而分的。事實上，在此四禪以前，有稱為欲界定之未被視為真正禪定的精神統一的狀態。吾人日常所經驗的精神統一，幾乎都是這種欲界定。又在日常生活中，當處理業務時，色界四禪定，或更高的四無色定等禪定，雖沒有直接的用處，但習熟如此高禪定的人，即使其心處於欲界心，這種日常業務之狀態，亦可得與高禪定中相同的精神統一。為何高禪定不直接顯現在吾人日常生活的精神作用呢？因為稱為欲界定的日常心，世俗的思惟作用很盛，但在高禪定則完全失去此種思惟作用。

首先，在欲界定時，世俗的思惟作用仍然很強烈的存在，進入真正的禪定時，被認為在初禪時尚殘存幾分五官作用與世俗的思惟作用。因此迄至初禪定，有時亦會見、聞外界，但及至第二禪，則世俗的思惟作用完全沒有。更至第三禪或第四禪，既無苦樂之感情，亦會無來自五官的影響，而僅存純粹被淨化的內觀。第四禪稱為止觀均等的狀態。止者，心靜止靜寂之謂，是無念無想的狀態。觀者，是依統一之心的思惟觀察作用。因而，第四禪定被認為均等恰當地具有靜寂的狀態與思惟觀察作用，是禪定中最為理想的。唯有止的無念無想之無色定，乃無任何的思惟作用。反之，唯有思惟觀察的初禪，尚不能說已得靜寂的精神統一在此兩極端之間的第四禪，止觀均等，是最為適當的殊勝精神作用。一般認為能得宿命智、天眼智等神通性智慧亦是在第四禪，而佛陀之入滅，亦是在第四禪之心態之下。在第四禪有明晰的意識，而沒有像無色定般的意識全失或變為微弱之情事。

佛教在四無色定之上，更立了滅受想定（滅盡定）。於此受（苦樂的感受作用）、想（概念表像的作用）的作用消滅，而得真正的無念無想，這是唯有阿羅漢與阿那含等殊勝聖者才能進入其中享受的禪定之樂。依滅盡定可得離去俗塵而純粹的精神安慰。

被稱為無念無想的無色定，也許被認為沒有實際之用處，但如前所述，熟達於無色定的人，即使在所謂欲色定的日常普通精神狀態之下，亦很容易進入無念無想。而欲使智慧迅速適確地活動，則要求心須處於明鏡止水的無念無想狀態。釋尊即使在未特別入禪定的日常精神狀態，亦與在定中同樣的，得無念無想

的精神統一。所謂「那伽（佛陀）常在定」<sup>1</sup>即是說此。實際上，釋尊是禪定的熟練者。

據佛傳說，釋尊還在王宮的孩提時代，參加國家的農耕儀式，無任何努力即自然入禪定而現神異，令其父王大臣們驚異且受尊敬<sup>2</sup>。出家後的修行時代，二仙人以最高的無色定為理想，釋尊之能夠很容易地進入與他們相同的最高無色定，乃說明釋尊生來為冥想性的性格，且是適於獲得精神統一的體質與心情的人。據說佛陀之開悟亦由禪定得來，又成道後七周間亦在禪定的法樂中。成為佛陀的生涯中，釋尊似乎亦常入禪定。原始聖典中傳說，佛陀半個月入定，二個月入定，更有三個月入定，其間除侍奉飲食者外，斷絕一切的會面，而專心於禪定<sup>3</sup>。弟子們亦同樣地努力修習禪定。

比丘之正命——日常生活，乃將一日分為晝夜六時，比丘之睡眠時間只是夜中分（十點至二點）之四小時而已，於夜後分（二點至六點）起而坐禪，朝分（六點至十點）出禪定，作洗面、掃除、托鉢等事，午分（十點至二點），於午前食中飯，飯後休息及坐禪，夕分（二點至六點）坐禪或於傍晚出定為其他比丘與信徒說法，夜初分（六點至十點）再坐禪<sup>4</sup>。由此看來，比丘的生活，一日二十四小時，大部分是在坐禪思惟。比丘們雖過著集團生活，但他們應作的事為「聖默與法談」二種<sup>5</sup>。其中，聖默（ariya tunhībhāva）是神聖的沈默，乃指坐禪。法談（dhammi Kathā）即是有關佛教真理（法）的談話，而世間的雜談稱為畜生論（tiracchānahathā）<sup>6</sup>，是比丘被嚴格禁止的。比丘談話時必為法談，不談時則應作聖默之坐禪。比丘應作之「聖默與法談」，要之即是「禪定與智慧」，故作為比丘，是以獲得正確的禪定與智慧最為必要。

禪定之風習，至佛滅後的原始佛教時代，以及部派佛教時代仍然存在，比丘之中，有特別專修禪定者。此稱為禪師（jhāyin），後代亦以瑜伽師（yogin）或瑜伽行者（yogāvacara, yogācāra）之名稱呼之。禪師是對經師（suttantika）、律師（vinaya-dhara）、法師（dhamma-kathika）而來的名稱。將阿含經等經典予以記憶傳持的專家，稱為經師，通曉戒律，而特律嚴格者，稱為律師，精通教理學問方面的專家，稱為法師或論師（abhidhammika）。這表示在後世佛教，比丘之間產生分業性的專家<sup>7</sup>。

<sup>1</sup>長老偈六九六~六九七偈、增支部六、四三云：「那伽行亦定，那伽立亦定，那伽臥亦定，那伽坐亦定。」漢譯中阿含一一八、龍象經中，此部分作為：「龍行止俱定，坐定臥亦定，龍一切時定，是謂龍常法。」

<sup>2</sup>於諸部派之佛傳，對這些事有詳細的敘述，於原始聖典，諸如在中阿含三三、未曾有法經；一一七、柔軟經；中部三六、薩遮迦大經等，則簡單地記載。

<sup>3</sup>釋尊半月坐禪之事，出於雜阿含卷一七（四八一經）、相應部四五、一一二個月入定之事，出自雜阿含卷二九（八〇七經）三個月入定之事，出自相應部四五、一二及五四、一一等。

<sup>4</sup>關於此，於前十七修行階梯之警寤精進亦有述說，他如雜阿含卷一八（五〇三經）、相應部三五、一二〇、增支部三、一六等亦有敘述。

<sup>5</sup>有關法談與聖默，屢有述及，例如中阿含二〇四、羅摩經、中部二六、聖求經之初亦有。羅摩經雲「比丘集坐，當行二事，一曰說法，二曰默然」。

<sup>6</sup>關於畜生論，敘述於巴利長部一、梵網經；長部二、沙門果經；長阿含二一、梵動經；二〇、阿摩晝經。巴利雲二十八種之畜生論。

<sup>7</sup>於巴利增支部一、一四與漢譯增一阿含卷三，將佛弟子中精於禪定者，以為禪師中之最上者；



在中國佛教，以禪定為專門之宗派，發展成為禪宗，也許並非直受接受印度之風習影響，但可能直接的由印度以來的禪定專門之傾向而發生、發展而來。中國的禪宗，雖被視為以坐禪為主的宗派，然這正如佛教本來即如此，禪定並非目的，而是依禪定獲得正確的智慧，才是最後的目的。中國的禪宗，以「開悟」、「開發智見」為其目標，即說明坐禪並不單是禪定，而寧說是為求開悟之智慧而坐禪。佛教的禪定，不論任何情形，皆應與外學的主定主義不同，禪定必須是獲得般若智慧之手段方可。

最後的慧學，在十七階段的修行法，乃舉宿命智、天眼智、漏盡智三種，八正道則有正見、正思惟二種。修八正道而得阿羅漢果者，具有十無學法，十無學法是八正道之後再加正智（Sammabana）與正解脫（Samma-vimutti）二種。而此正智、正解脫亦屬於慧學。

## 八、神通奇蹟——三明六通

宿命智、天眼智、過盡智三種，亦稱為三明，據說佛陀於菩提樹下開悟時，乃得此三明。又一般得阿羅漢果者，亦皆於其時通達三明。因為成為阿羅漢，不但能得到為自己的智慧，同時亦能得到教導他人的能力之故。正如阿羅漢（arahān）一語被譯為「應供」，阿羅漢是有資格接受一般信徒的衣食住等供養的人之意，故由於接受他人的供養，而負有給與他們很大的功德，引導他們走向和平幸福的生活，救濟世人的任務。所以成為阿羅漢，必須具備得以最有效而巧妙的指導一切人的能力。此種指導教化的能力，即是被稱為三明六通的神通奇蹟之智慧。六通就是六神通，乃三明再加上神足通、他心通、天耳通三通而成。

由今日的合理主義之想法而言，佛陀及原始佛教之所謂三明六通的奇蹟神通力之說，似乎是抹煞佛教的合理性之說法，因而有些學者認為可能在原始佛教未有如此之說，這不過是在部派佛教時新竄入的不純思想而已，然而只要將佛教不僅僅作為科學、倫理與修養想，而作為宗教想，則此種神通奇蹟的存在，於佛教之宗教性要素而言，是極有價值，且是必要的。

佛教在二千五百年前，已具有不亞於今日科學時代之合理性與倫理性，然而僅有合理性與倫理性，則恐不能成為宗教。佛教所謂之智慧，當然包含合理性的一面，但其中應有體驗的空無我之實踐。佛教的宗教性在於空無我的實踐，佛教徒之歸依三寶與四不壞淨，亦在於空無我的信仰實踐。宗教乃以信為主，故由此點歸依尊信三寶，更得四不壞淨的絕對信，乃是佛教宗教性之最初亦是最後。八正道之最初正見亦以信為始，系得歸依三寶等的信之後，方守戒修定的。可是

---

於巴利律（第二卷七五頁）、說一切有部毘奈耶卷一三等，有經師、律師、法師、禪師，而將禪師與其他專家並舉。於大毘婆沙論中隨處引述之瑜伽師亦是以禪定為專門者，由彼等所作之禪經，即是被稱為修行道地經等之 *yogācārabhūmi-wastra*，後世大乘佛教之瑜伽行派，可能亦由這些禪定者瑜伽師發展而來。

依禪定而達到現法樂住之境地，如由前述之滅盡定的說明亦可知，乃是入於禪定，而體驗離俗塵而清淨的法悅法樂之意，所以這亦是顯示佛教的宗教性之一面。

以上是宗教之信仰或是自己感受法悅的個人信仰方面的，其次，令他人信教，救濟他人的利他性的宗教面，則由所謂三明六通的神通奇蹟可得。宗教之被許多人信仰，而弘揚出去，依神通奇蹟之情形極多。因依所謂感應道交的宗教性奇蹟，而有真正靈魂的救濟的緣故。神通奇蹟幾乎是所有的宗教使用的教化手段佛教亦不例外。關於釋尊的神通奇蹟，可能攬有很大的誇張與後人之創作，然而佛陀具有的所謂三明六通之智慧力是不能否定的。又佛教各宗的祖師，亦一定或多或少具有超乎常人的不思義力的人。

原來所謂的神通與奇蹟，有二種解釋。第一種，是違反世間自然現象的法則之事，亦能自由自在地做成的奇蹟，第二種是在自然法則之範圍內，以其他普通人絕做不到的殊勝方法，合理的動作。第一種是不合理、不自然的。認為梵天或在天能隨意支配宇宙人生即屬於此，佛教則否定此種意味之自我、神的存在。又基督教所說的奇蹟中屬於此種者不少。

佛教所說的神通奇蹟，是屬於第二種意思者，這雖是自然的、合理的，但因與常人的知識之差距很大，故對顯現奇蹟的人而言是日常茶飯之平常事，一般民衆亦認為是不可思議的奇蹟。如變魔術或奇術等，看起來好像是非常不可思議的奇蹟，但揭穿秘密而知其道理，即知不是奇蹟，並沒有什麼了不起。如佛陀與阿羅漢這種智慧卓越的人之言行，因一般民衆與佛陀、阿羅漢之智慧，其差距甚大，彼此之智慧不能連絡，故民衆無法理解彼等之言行，因而視為不可思議的奇蹟。若民衆之智慧發達，而與佛陀、阿羅漢之智慧有所連絡，則不以為其為奇蹟，而認為是理所當然之事了。今日的文明利器，皆為驚人而不可思議的東西，但其創作者，以為只是將平常的事，順從合理性予以作成而已。若於百年前的世界，突然出現收音機、電視，必被認為是很大的奇蹟，但隨著人智的進化，過去的奇蹟逐漸不再是奇蹟了。那麼佛教認為是神通奇蹟的三明六通是什麼呢？六通之中，只有第一通神足通（或神變通），含有違反自然現象的不可思議之奇蹟。這是一種能在空中飛行，在水上步行，鑽進土中，穿通壁岩，亦能把身體變大變小、或一身變成多身，多身變成一身，或可隱身的神通，亦被視為相當於所謂的隱身法。而且釋尊本身與比丘們不用船或筏而渡過大河，或將一些人令他人看不見等事，在經典中亦有記載<sup>1</sup>器則姑且不論，若無如此之工具或器具，則不可能自在地施行。

第二天耳通，是指能聽普通耳所不能聽的遠聲，或微小的聲音之異常聽力，若精神統一累積訓練，則能聽到普通人不能聽到的微細的聲音，這並非是不能想象的事。若此所謂之天耳通，不僅是能聽上述之普通的微細聲音，且亦意味著能深察聲音之意義與內容，則天耳通亦可解為：依其聲音而知其聲於何種狀況

<sup>1</sup>根據漢巴之大般涅槃經（漢譯為長阿含二、遊行經）記載，佛陀從摩揭院國前往北方跋祇國之際，與衆多弟子，不用船或筏，而飛行渡過滿水的恒河。又巴利律小品受戒篇中說，耶舍之父尋找耶舍而至佛陀跟前時，佛陀將耶舍隱身使其父看不見，而為其父說法。

下，以何種目的、意圖而發，且知對此應做何種處置之智慧。亦可認為是，聞世間之評論或世人之聲，即在實際之現象或事件發生之前，比他人先知世間之動態與世人之想法的智慧。此種意味之依聲或傳聞而判斷情勢的智慧，不僅是普通的社會人士所需要，對指導救濟世人的宗教家，亦是不可或缺的。此種智慧可依經驗與訓練予以增進、提高，乃自不待言，其極度發達者，即被稱為天耳通吧。

第三他心通，是知他人內心的智慧。由他人的態度、言語、表情，而知對方的想法、心情，是一般常有之事。如依手相、人相之命運判斷，亦因經驗者而加些他心通吧。商賈之討價還價，外交之折衝等，皆極其須要此種意味的他心智，若無此，則不能進行對自己有利的臨機應變之交易與交涉。對於宗教家與教育家，此種他心通亦是必要的，有他心通，即能察知對方的想法與心情，應對方之情況，而給予最適合的教訓，並可發見引導對方之最好方法。引導他人的阿羅漢，應具有他心通，是當然之事。

第四宿命通，是瞭解他自己及他人過去之命運、狀態的智慧。在經典上說，宿命通是了知生於此世以前之過去幾代的一切命運的智慧，但此種事，是普通的經驗不能做到的，亦不能做科學的、合理的說明。不過仔細觀察對方現在的狀態，而大體想象，此種性格或態度，是此人出生以後，或是於過去世，由於累積怎樣的行為經驗所引起的。觀看對方的態度或容貌，吾人多少亦能推察出此人曾過著怎樣的的生活方式，因此此種宿命通的存在，是不容置疑的。所謂手相或人相，若非具有宿命通的人，也不能看得十分準確。若是極為熟練的人，從現在的狀態，得以相當準確地察知過去的經驗，因此有關過去的宿命通，由常人看來，就以為是神通奇蹟。

第五天眼通，亦稱有情死生通，是預知人之未來的智慧。這與知曉過去的宿命通相同，由於觀察對方的現狀，而預知其人今後有如何的行動傾向，將有何種的命運等等，對熟練者而言，可能有相當正確的推察。經典中有敘述釋尊預言在家或出家弟子們的將來命運的經典，這是依天眼通而來的吧。尤其有關修行方面，修行及其報果之關係，已成為法則性的。因為弟子們就死後之命運，屢次質問佛陀，故佛陀曾將修何種行死後即得何種報果之事，作法則性的說明，而就以此為「法鏡」，今後不必一一問我，應照此法鏡，各自察知之<sup>1</sup>。

上述種種神通奇蹟之力，對指導教化他人者而言，皆是必要的，因此得最高悟果的阿羅漢，被認為必定具備神通，乃是理所當然的。如此，成阿羅漢者已得種種神通智，但佛陀告誡他們，除了將此神通用於指導救濟世人以外，諸如對他人顯耀，誇示自己的偉力，或依此博取他人的尊敬而獲得很多供養施物等，此種法與義之饒益以外的場合，絕對不可行使神通，而嚴禁之<sup>2</sup>。

<sup>1</sup>長阿含·遊行經（大正一、一三〇）長部一六、大般涅槃經（南傳七、九三頁以下）。

<sup>2</sup>參照巴利律藏小品第五、小事毘度（南傳四、一七二頁）。第六漏盡通，是將人格完成的障礙——煩惱（漏）完全予以滅盡的智慧，這正是佛教的般若智慧。其他的五神通，被認為是佛數以外的人，甚至連鬼神與畜類，亦皆可獲得的神通。唯有漏盡通是佛教獨特的，若非正確的理解佛教的世界觀、人生觀，即緣起與四諦之道理，而身證體得者，即不能獲得此漏盡通。釋尊之成為佛陀，其根乃在於獲得漏盡智，至於其他的五智與宿命明、天眼明等，則只是成為指導者所必要的智慧而已，可謂是應用方面的方便性智慧。

## 九、般若智慧與無我之實踐

關於無我，已在前面第二節「諸法無我」中解說，但那是以理論為主而觀察無我的問題，理論上的無我，是一切萬物無有固定的自性之意，即將無我作為無自性解，也就是說，任何存在皆無絕對性、孤立性、獨存性，一切皆在相對的、相關的、依存的、協同的狀態。這種道理可由緣起的理法得以充分的理解。這就是理論上的無我，但無我更有實踐上的意義，而佛教的最終目的，寧可說在於獲得實踐上的無我。因此，實踐上的無我依般若智慧可得，而實踐上的無我之完成可以說就是佛教的證悟。佛教之被稱為無我說，乃因佛教不但說理論上的無我，亦強調實踐上無我之修得、完成之故。那麼，實踐上的無我是什麼呢？

實踐上的無我，亦可由理論上的無我引導。一切萬物無有固定性；這雖是真理，但吾人動輒就將眼前的事物，認為似乎是固定而永遠不變的東西，或意識上雖不這麼想，但無意識地視為是永續不變的，或希望、期待其永續，而往往容易對之產生愛著、固執。雖由第三者一望就可看清楚固執也是徒然，但當事人卻一味地執著不放。諸法在理論上是無我的，但卻誤解為有我，而固執此種錯誤的見解，其結果當然不會是正確的。然而，在理論上雖知其為錯誤，仍因情意上的習慣與情性，而有執著不放的傾向。如前所述，十二緣起的無明、渴愛等煩惱妄想，即是此我執。於前第六節所述之修道的修行，就是要打破這種情意上的我執之修行。而這種修道的修行之被認為須要很長的時間，且極為困難，是因為我執是已成為習慣的無意識的東西，故要將此我執變為無我，就要將錯誤的習慣改為正確的習慣，這需要長時間的努力之故。

這種實踐上的無我，究竟有何種類？這在原始經典中，雖無明示——因為如同原始經典中，對於依自己修行方可體得的涅槃境界無有說明一樣，隨著智慧之完成，自然能體得的無我的實踐，應是修行者自行體得的，所以沒有加以說明是當然的，同時實踐上的無我的極致，不外就是涅槃的境界——，不過可以說依無我進展的程度，而有「無執著無我」與「無礙自在無我」二種。無我一語主要是原始佛教與部派佛教所用，大乘佛教則使用與無我同意義的空（sunya）。當然原始佛教亦有空（subba）一語，不過此空尚未發展到大乘的空<sup>1</sup>，因此不能視為無我的同義語。大乘雖亦說無我，但使用空字較之無我為多<sup>2</sup>。雖然只是為

<sup>1</sup>原始經典之中，例如中阿含一九〇、小空經、一九一、大空經、中部一二一、小空經、一二二、大空經等，皆以空為問題，又空、無相、無願之三解脫門或三三昧，亦說到空，但其所說的空，並非如大乘般若經所說的第一義空。原始經典所說的空，是空無之意（諸如地是水空，水是地空之類）或使之空無之意。後者通於無所得無執著空，亦即是三三昧之空。

<sup>2</sup>部派佛教將空分為六種或十種，大乘般若經說空有十六空或十八空。這是欲令遠離對可以想象得到的一切事物之我執固著之念而說，亦為空無我行之實踐而說的。由這一點而言，般若之十八空就是說明無所得空的。關於無礙空，雖在諸文獻中無有具體的述說，但若完成無所得空則理應成為無礙自在空。般若心經所說的「無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙，心無罣礙故云云」，即是敘述由無所得空更進至得無罣礙之無礙空的。

了表示大乘之無我與小乘（部派佛教）之無我不同，而使用空一語，但實際上無我與空是相同的。初期大乘的般若經中所說的般若空，就是敘述般若智慧所顯示的無我。因此若以大乘式的說法，上面列舉的二種實踐上的無我，亦可稱為「無所得無執著空」與「無礙自在空」之二種空。空之被認為有無所得空與無礙空即由此而來<sup>1</sup>。

所謂無執著的無我，就是不執著於任何事之意。不執著不可執著者，是當然的，就是有執著之價值的，也不可執著。惡，當然不應執著，連善也不可執著<sup>2</sup>。這是吾人參加運動比賽或考試時常常經驗的，若有一定要得勝的執著之念，或過分介意考試的成績，則反而比賽會輸，考試的成績亦不好。以運動比賽而言，平時就應訓練以提高技術自不用說，在比賽之前夜，或在比賽之場地，就完全不要挂念勝負之事，如平常一樣好好地睡，泰然臨於比賽場，這就是獲勝的秘訣。同樣地，要爭加考試，則必須平時就要努力用功，臨於考場，則要保持無我的狀態，以便能將平時的力量充分地發揮才是最為重要。這如前于成定慧三學中所說明，在考試前，為了使身心的狀況十分舒適，必須留意健康，睡眠與飲食亦要適宜地攝取，且不要有其他的擔心事或不安的心情，在考場則應保持無念無想的禪定狀態，和冷靜而透徹的心情，此種無念無想的禪定，就是無我的狀態。因為禪定是獲得無我最好的方法之故，如此，無執著的無我，在吾人實際的日常生活中，是極為必要的。可以說對於任何事都不執著，不挂念，就是無執著的無我。

這時，無執著的無我，也許會被認為是：應擔心的事也不執著，應挂念的事也不關心。將無我作為這種意義解，當然是錯誤的，不過有時這種錯誤的無我也被認為是必要的。本來宗教之被稱為是鴉片，乃是指：若從合理的立場而言，儘管應正確地觀察事物，並對此講求正確的對策才對，但卻不如此做，而恰如吃鴉片的人，即使遭遇如何悲慘的境遇，也不去如實地觀察其客觀的情況，而對此毫不介意一樣，吾人的理性好像完全被麻痹的情形而言。缺乏合理性的主觀性宗教，多半有這一面。佛教雖能避免這種主觀面，而客觀性與理性來觀察事物並且依此行動為其原則，不過在實際生活中，需要轉變心情，或散散心的事情很多，所以有時也會採用這一面。

所謂宗教的救濟，大多指這種主觀性的轉變心情而言，因為實際上依此而脫離苦境，邁向新生活，是常有的事之故。由此觀點來說，鴉片性的信仰，也不是無益的，無執著的無我，雖不一定不向這種主觀性、鴉片性之一面，但佛教並非只說應常在無我忘我的狀態，在其反面，亦說必須反省、觀察的有我的一面。如前所說統一精神的禪定之中，有止與觀二者，此中止之禪定是為無我忘我的禪定，而觀的禪定是為反省觀察之有我的禪定。依止的禪定，將心置於無念無想

<sup>1</sup>在中部二二蛇喻經、中阿含·二〇〇、阿黎陀經、增一阿含卷三八等中，皆有船筏喻之說。這是說如有一男子因依木筏渡過大河而得以免於危難，因此以為此筏為救命恩人，故渡河之後仍擔筏而行一樣，依佛之說法而脫離苦惱得悟者，將其教法執著、愛惜亦是不好的，故說「善法猶可捨何況非法」（dhammā pipa hātabbā, pagéva adhammā）。法是為能得度脫而說，並非為取著而說。mayā dhammo desito nittaranatthāya no gahanatthāya mi p135。

的冷徹狀態，依觀的禪定，能使反省觀察的智慧之功用，發揮至其能力的最大限。若就比賽與考試而言，平素的熱心訓練與用功，就是反省觀察的有我之面，而使依有我所得的智慧經驗發輝出來的，就是在比賽場與考場的無執著的無我。將這種無我的實踐，是否完全被施行，進一步地加以觀察，而找出其缺點在那裏？這當然是有我的作用。又將依此反省觀察而更做新的訓練與用功，並把它發揮時的無我之精神準備，亦予行細地研討，皆應為有我的作用。依有我的作用做好充分的準備之後，接著就是依無我的態度，將有我的智慧經驗予以完全實現發揮出來。所謂有我與無我，猶如鳥之兩翼，車之兩輪，互為因果，互相輔佐，逐漸地向完成之道進展。換言之，依有我而集積智慧經驗，又反省觀察無我的行為，依此以增進有我的合理性，同時，依無我將有我的理論與知識付給實踐，而令其實踐適當正確。由於有我與無我之反覆，使各個學問技術得以進展，而為其綜合——人格亦邁向完成之道。佛陀將近臨終時，教訓弟子說：「我死後，以法（真理）為標準，以自我為中心」<sup>1</sup>這被解為：應依真理的標準不斷自我反省，反覆有我與無我，而向人格完成的究極理想邁進。

如此，無執著的無我，其反面必然伴隨著合理的有我，故佛教的無我絕非虛無的、自棄的、無責任的放棄狀態。對於空或無我的概念，西洋學者作了非常錯誤的解釋，那是因為他們不懂佛教有止與觀的禪定、有我與無我的關係所致。這一點就是佛教與被稱為鴉片的迷信宗教不同，而為極合理且不失宗教性之所以，亦是以宗教學、哲學的眼光來看，佛教被視為最進步的宗教之所以。

敘說無執著的無我之經典，在原始經典中隨處可見，其中一例，有所謂賢善一夜之偈。此偈在漢·巴中阿含之中被數經所引用<sup>2</sup>，其偈文如下：

慎莫念過去，亦勿願未來，    過去事已滅，未來複未至。  
現在所有法，彼亦當為思，    念無有堅強，慧者覺如是。  
若作聖人行，孰知愁於死，    我要不會彼，大苦災患終。  
如是行精勤，晝夜無懈怠，    是故常當說，跋地羅帝偈。

這是述說不要徒然的追憶過去，也不要期待未來，而只應充實現在的一剎那，且亦不執著於現在的無我之實踐的。類此之說法，在其他的經典中亦不少<sup>3</sup>。

又正在認識經驗現在外境時，亦不應執著於現在外境，述說這種道理的經典也很多，如大義釋所說的：

以眼見色，不貪所貪，不瞋所瞋，不昏所癡，不怒所想，不染所染，不憍所憍。以耳聞聲，以鼻嗅香，以舌嘗味，以身觸所觸，以意識法，不貪所貪，不瞋所瞋，不昏所癡，不怒所怒，不染所染，不憍所憍。

見如所見，聞如所聞，覺如所覺，識如所識，如是不執著於所見，不執著於聽聞，不執著於所覺，不執著於所識，於所見不著、不依、不縛，由此離脫、離

<sup>1</sup>參照漢巴大般涅槃經·當自熾然，熾然於法，勿他熾然，當自皈依皈依於法，勿他皈依。熾然亦作燈明，巴利則作為洲渚，即指不被煩惱生死之波浪沖走的可靠的島。

<sup>2</sup>自中部一三一經至一三四經之四經中，有賢善一夜偈，漢譯則從中阿含一六五經至一六七經之三經中說此偈。因此，此偈想必是極為有名的偈。

<sup>3</sup>敘說不悲傷過去，不願求未來，而應充實現在的經典，有如雜阿含卷三六（九九五經）、相應部一、一、一〇等所說的：於過去無憂，未來不欣樂，現在隨所得，正智繫念持者即是。

縛所見，以無礙自在心而住。於所聞、所覺、所識不著、不依、不縛，由彼離脫、離縛，以無礙自在心而住。即是其中之一<sup>1</sup>。

上面雖敘述無執著的無我，其反面有有我的思惟觀察，而由於有我與無我的交相反覆，有我與無我就逐漸進展而前行，但實際上，有我與無我是應該同時存在的，那就是將有我的思惟觀察等行動的實踐，以無我的態度施行。而將有我與無我之融合達到完全之境界者，稱為無礙自在的無我，這是最高的無我，是佛教的究極理想。前所引用之經文：「無執著而以無礙自在心住」，應為此種境界。

關於有我與無我的交互進展，已如上述，現再就具體的例子加以觀察。這是對於所有智慧經驗與學問技術都可適用的。例如以書法來說，將寫字的筆法，依字帖或跟老師來學習，是有我的立場。依有我而精通書法的人所寫的字，是合於筆法的字，但若不以無我而以有執著書寫時，其字只是合於筆法而已，並無字之妙味與品格，甚至有時令人厭惡。反之，即使是書法極拙劣，而似不成樣子的字，但若以無我無執著的心所書寫的，則總覺得洋溢著典雅的妙味，而有無法言喻的品格。如在禪僧的書法繪畫中顯現的書畫風味即是。又以圍棋等的技藝而言，有：雖有棋力但卑鄙狡滑的棋法者，其棋藝雖拙劣，但有從容高尚的棋風者。總之，無論何事、於其一舉手一投足之間，皆會表現其人之品格與性格。要之這是表示此人是否有執，或無我無執的情形的。

做人最為理想的是，不管是就各人的學問技術，或有關整個人格，有我與無我二者得以發展到最高度。這就是最高度的有我（智慧經驗）被最高度的無我活用，而以完全地實踐顯現之意。此種完全地無我實踐的態度，稱為無礙無我或無礙空。無礙就是自由自在的作用之意，亦即完全具備有我的合理性要素，而且無任何障礙，以自由無礙的作用顯現之意。這若以書法之例而言，就好像精通書法的人，不用心亦不費力，任運無作地隨便在運筆，其所寫的字亦自然合於筆法一們。孔子所說的「七十而從心所欲不踰距」之境界，也是指無礙的無我吧。完善的人格者佛陀與阿羅漢，也是達到此境界者，這是當然不用說的了。

此種最高境界，乃所謂的「以有心不可得，以無心不可得」<sup>2</sup>，即應為「有心的無心」、「無心的有心」。〔般若心經〕所說的「色即是空，空即是色」，乃含有此種意義。這是完全的合理性與完全的宗教性的融合，故為科學的極致，同時也是宗教的極致。要之，那就是人格的極致。

<sup>1</sup>大義釋二四二頁（南傳四二、三六四頁）。尚有雜阿含卷一三（三三五經）、第一義空經中所說的「眼生時，無有來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報，而無作者」，亦是述說無我無執著的。參照增一阿含卷三〇（三七、七）。其他述說不執著生死的經典，有長老偈一〇〇二三「我不喜死，亦不喜生，生知正念。捨去此身。」者。

<sup>2</sup>道元禪師著〔學道用心集〕之文句。中國及日本的禪宗，將此做為尋常之事而常說。這是根據〔金剛般若經〕等的般若思想而來。

## 十、佛教的特質

### （一）佛教的合理性與迷信的排除

關於原始佛教教理學說的合理性，想必由上述的三法印、緣起說、四諦說、三學說等已可瞭解。其中毫無不合理的迷信要素存在。又以修行方法而言，依照順序次第，作合理的組織，是其他宗教之學說無法比得上的，實際上，原始經典所敘述的佛陀之言行，皆充滿了近代化的合理性，其敘述亦完全不見古代式的幼稚的譬喻說。這與古代印度中，被稱為哲學之最高峰的奧義書中所述的梵我一如的思想，或業的學說，作一比較，縱使古代奧義書較之釋尊更古二三百年，其所說的教理學說，皆以帶有古代色彩的幼稚的神話式喻說為多，而純粹觀念性的學說，則不多見。

相反的，佛陀的教說，完全脫離了神話式譬喻說的領域，而僅含有可視為近代化的論理性、觀念性的思想。只這一點，也可知原始佛教是如何進步的宗教。

就釋尊本身而言，不管是其想法，或是行動，凡是不合理的、迷信的，都極力加以排斥，這看原始經典即可理解。當時的風習，一般都依星的運行，定日時之吉凶，就方位之善惡，佛教則不認為有此日時、方位的吉凶。又對於飲食之物也迷信的規定可食之物與不可食之物。據說有一種苦行者，設有：不接受他人招待供養的食物，不可直接從瓶或皿接受食物或飲料，不接受置於門檻之內的食物，置於杖與杖之間的食物，懷孕的女人給與的食物，狗在附近時的食物等的規定<sup>1</sup>。

又由麻奴法典（manu-smṛti）來看，對於可食與不可食之物，有種種的規定，其中有不少令人覺得是迷信的。例如洋蔥與菇類、供神的食物、無小牛的牝牛之乳等，不可食或飲之規定即是<sup>2</sup>。這縱然有宗教性的淨穢之意，但並非通用於一般的合理的規定，同樣的，以行動來說，在麻奴法典有種種的規定，例如：不可跨越系小牛的繩、不可看映於水中的自己的形像、不可與妻子一同吃飯、白天應面北、夜晚應面南而大小便、不可於黎明時吃東西、出遠門或睡眠、不可與月事中之女人說話、不可剪指甲或頭髮、不可站在毛髮、灰、骨、陶片、棉、種子、稻穀之上，等等規定<sup>3</sup>。此種風習及至近代，仍為印度人所固守。麻奴法典更規定：面東吃食物可得長壽，面南吃可得名譽，面西吃可得吉祥幸福，面北吃可得正義<sup>4</sup>。這些只能認為是迷信。

<sup>1</sup>例如於長部八、迦葉師子吼經、大義釋（南傳四二、一二九頁以下）等所述的外學之說。

<sup>2</sup>麻奴法典第五章四——三七節等。

<sup>3</sup>參照麻奴法典第四章三八——九一節。

<sup>4</sup>麻奴法典第二章五二節。



又當時的苦行者之中，有只用某一定的食物與衣物者，有模仿狗而生活者，模仿牛者，模仿象而終生過此動物所過之生活者等，為數不少。他們認為依此能於死後生在幸福的世界。並且有種種的符咒、占卜，似乎也大為流行，因此，佛教徒乃被堅決地禁止這種錯誤的生活方式<sup>1</sup>。

並非如同迷信之人所說的，吃了腥臭肉或魚，才會變成污穢的人，食物與人的淨穢並沒有關係。而是其人的心地如何與行為之善惡，才使其人清淨或污穢這就是釋尊的想法<sup>2</sup>。又當時婆羅門們的想法是，罪的污穢，若入神聖之河，以其水清洗，立即可洗淨，依此死後可生天獲得幸福，這種想法至今仍於印度教徒之間廣被相信而實行。在宗教上，以水淨身的想法，不限於印度，在我國、日本亦自古施行。但佛教則說，精神上的罪惡垢穢，並非以物質的水所能洗淨，唯有以心的懺悔與正確的修行法，始能淨化<sup>3</sup>。

當時一般的想法，認為疾病亦都是惡魔鬼神所作的，故盛行以祈禱或咒法來醫治。當然疾病之中，亦有由精神方面產生的病，所以原始佛教雖亦有由精神上予以治癒病的例子，但對於大多數的疾病，則應依其病狀與病因，施以正確的科學藥物治療，這在律藏中有具體而詳細的規定<sup>4</sup>。釋尊自己生病時，接受名醫耆婆之診察治療，佛教教團的比丘們亦依賴這位名醫。然而摩揭陀王家與佛教教團以外的人們，不能受到耆婆的治療，因此，據說當時出現了不是為信仰或求道之心，而是要給此名醫療難病為目的，而入教團的人<sup>5</sup>。

總之，律藏中所規定的疾病治療法，必定是在當時最進步合理的科學療法。這與今日新興宗教之中，尚有對於疾病否定、禁止藥物或科學治療法者相比較，即可知二千五百年前的佛教，是如何地進步。

## （二）尊重人格與否定階級

以上是就佛教的合理性加以敘述，再說，佛教乃在尊重所有人的人格的人文主義——自由主義之立場，亦尊重人類以外的動物的生命。由這一點亦可看出佛教的近代性。當時的婆羅門教認為隨其階級或家系而有人的高低，且已決定其

<sup>1</sup>參照大義釋八九頁（南傳四二、一三一頁）。錯誤的沙門、婆羅門們以為模仿象、馬、牛、雞、烏鴉及鬼神，即是清淨而可得解脫。立誓模仿象者，仿象的走法、站法、坐法、臥法、大小便之法，以及其他一切象所作之事，過其一生。可知其他禁誓者，亦是同樣的情形。

<sup>2</sup>經集第二品第二、臭穢經。舉其一例：殺生物、毆打、切斷、繩縛、盜取、妄語、欺瞞，且詐欺，習誦邪曲，親近他人妻，是為臭穢，實非肉食所使然（經集二四二）粗暴冷酷而造謠中傷，背叛朋友，無悲憫而傲慢，又吝嗇不施於人，是為臭穢，實非肉食所使然。（經集二四四）

<sup>3</sup>參照雜阿含卷四四（一八五經）、中部七、布喻經等。又長老尼偈對於河水能清洗罪垢的婆羅門之迷信，有如下的偈頌：

（若河水可淨罪垢）則蛙、龜、龍、鱷，及其他水行動物，豈非皆可生於天耶？（二四一）若這些河能運走你曾作的罪惡，亦能運走你的福善，則你將成為無福善之人。（二四三）

<sup>4</sup>例如巴利律藏大品第六、藥毘度之中，列舉當疇所有的藥名，又應病敘述其藥方與治療法。

<sup>5</sup>參照巴利律藏毘度部大品受戒篇三九。記載曾有以接受治療五種難病為目的而入教團，病癒則還俗而離去教團者。

價值。婆羅門生來就是地上的神，是應受他人尊敬供養的神聖者。存在於此世界的任何東西，全是婆羅門族的財產。因為婆羅門族是最高最勝的人，所以他們值得接受一切的東西。即使是同樣的犯罪，婆羅門卻被判完全無罪，或其罪遠較其他階級者為輕。在各方面，婆羅門族以特權階級而居於最有利的立場。

然佛教認為，此種由階級所產生的特權性差別，是毫夫意義且不合理的。這未必是因為釋尊等乃非婆羅門族出身，而是出身於王族之故。依佛教來說，人的價值，並非依其四姓階級、出身、家世或職業來決定，不管任何階級的出身者，或從事於何種職業的人，只要其人的心地清淨，行為端正合法，此人就是善人，是值得尊敬的人，人的價值，應唯以其行為作標準。

非依所生而為賤民，非依所生而為婆羅門；

依其行為而為賤民，依其行為而為婆羅門。（經集一三六）

附於人之名與姓，僅是世間之通名，

此由世俗所傳來，於人出生時所附。（經集六四八）

非依所生而為婆羅門，非依所生而為非婆羅門，

依其行為而為婆羅門，依其行為而為非婆羅門。（經集六五〇）

依其行為而為農夫，依其行為而為工人，

依其行為而為商人，依其行為而為奴僕。（經集六五一）

依其行為而為盜賊，依其行為而為武士，

依其行為而為祭官，依其行為而為帝王。（經集六五二）

故不論任何階級、職業的人，只要淨其心而來，皆容許進入佛教教團之中。婆羅門與武士王族階級的人固有多人進入數團自不用說，就是以屠殺魚獵等為業的下賤的首陀族，亦有人進入教團，妓女與極惡的盜賊，亦都信仰佛教。正如印度四大河之水流入大海時，其水失去原河之名，而皆被稱為一味之海水，任何階級、職業的人，一旦進入佛門，即捨棄以前的四姓階級名，而同為佛教的團員<sup>1</sup>。不問其出身之階級與職業，乃依其出家後之年數與修行證果之優劣，而定其序列。

此點與婆羅門教之嚴密區別階級，吠陀之學習與祭祀等，亦只限於上三階級始容許，下賤的奴隸階級則視同牛馬，嚴禁他們聽聞或教授吠陀聖典，自不用說，甚至亦不容許與之通婚、交際、共餐等作法，完全不同。佛教將所有的人（包括其他動物）一視同仁，把佛陀的福音傳給所有的人，祈願使一切的人們和平幸福，所以為使任何人皆能得知其教法，不用古來婆羅門所用的古代難懂之吠陀語與梵語說教，而以一般民衆日常使用的通俗語說教。

婆羅門出身的四兄弟比丘，曾向釋尊請求說：「如此稀有而尊貴的教法，以不合文法的下流的俗語述說，是會冒瀆佛教的，所以佛的教法，今後請以合於文法的優美的梵語述說。」但佛陀堅決命令說：將佛教以僅有一部分知識階級懂

<sup>1</sup>增一阿含卷二一（二九、九）雲：諸有四姓，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道者，彼當滅本名字，自稱釋迦弟子。同樣，在以海之八德喻佛教教團之八德之中，敘述如諸河水成為海水即同一味，諸姓出家亦同稱釋子一事的經典，為數不少。如中阿含三七，瞻波經；巴利增支部八、二〇、自說經五；其他律藏等。

的梵語解說，是絕對不可以的，佛教必須以各地方民衆的日常用語傳述方可<sup>2</sup>。所以釋尊本身自不用說，由佛弟子們，或於佛滅後，佛教皆以其所傳地方的民衆通俗語傳教，乃成爲習慣。今日傳於南方的巴利語，並非佛陀本身的語言，而是後世佛教傳至西印度，受到此地方語言之影響而形成的語言——巴利語<sup>2</sup>。釋尊本身的說法，似乎以當時恒河中流地方流行的古代摩揭陀語說法，但此種語言今已不存。

由原始佛教至部派佛教，佛教分爲十八部或二十部之多的部派，而流行於印度內外諸地域之際，其聖典似乎亦以各地方當地之俗語流傳。印度是廣大的區域，大致可分東印度、中印度、西北印度、西印度、西南印度之四或五個區域<sup>3</sup>。細分之，則似乎有更多種類之日常語，因此佛教經典之用語，可能亦隨其流通之地域而有幾種語言，但現存的只有二三部派的經典<sup>4</sup>。然而皆爲不同言語之經典。又由傳說來看，部派的經典皆以各別的用語書寫<sup>5</sup>。佛教傳至外國時，通常皆被翻譯成外國語。從印度諸語譯爲中央亞細亞諸語，更由這些經典直接間接地被翻譯爲漢文，而形成今日龐大的漢譯大藏經，且可推定古時代所譯的部派佛教的原始聖典，大多其原語爲印度之俗語。

總之，佛教自發足以來，繼續無視於印度民族固有的階級制度，這就是佛教被理性的知識階級所歡迎，也被下層階級所信奉，被所有民衆支援的理由。因此，由古代的刻文可知，從西元前三世紀時代至後二三世紀時代，由民衆捐獻給寺院與教團的土地建物，最多是對佛教捐獻的，其次是耆那教與邪命派。耆那教如反對婆羅門教而無視階級制度，故與佛教同樣地得到一般的支援。然而其教法沒有佛教那麼合理，其態度亦沒有佛教那樣的徹底。不過，由於佛教無視印度民衆的傳統風習，所以即使表面上得到民衆的支援，但仍不至於改變民衆的風俗習慣，且因古來傳統的婆羅門教之復活，與佛教勢力之衰微，以致逐漸失去民衆的佛教信仰。

耆那教後來與印度民衆的風俗習慣妥協，與此相反，佛教至終仍不改變四姓平等的人格主義之立場，此爲佛教不容於印度本土，而由印度滅亡的原因之一，但以佛教而言，與其像墮落的左道密教混合於民衆之信仰，而消失於印度思想之中，不如將其特質的旗幟確立至最後，縱使招致滅亡的運命，亦可自豪爲光榮的滅亡。但是，印度的佛教卻進展爲世界的佛教。

<sup>1</sup>參照巴利律藏小品五、雜事犍度。五分律卷二六、四分律卷五二、十誦律卷三八等。

<sup>2</sup>在古來南方佛教之傳統說，認爲巴利語即是佛陀日常說法所用的摩揭陀語，其實是此古代之摩揭陀語移至西印度，而變成近於西印度鬱禪尼（Ujjenī）地方日常語的，就是巴利語。因此其中尚留有幾分來自摩揭陀語之影響。詳細請參照水野弘元著的〔巴利語文法〕。

<sup>3</sup>此事亦可由印度諸地方殘存的阿育王法勅文之言語，被大別爲東方群、西北方群、西方群、西南方群等而推知之。今日的印度雅利安語，亦可地域性的大別爲幾種。

<sup>4</sup>現存印度語的部派佛教聖典，有巴利語的南方上座部聖典，梵語的說一切有部聖典，佛教梵語（俗語化梵語）的大衆都中之說出世部的佛傳大事，以及所屬部派不明的俗語法句經。

<sup>5</sup>根據西藏所傳，十八部中之代表者有四派，各以不同的言語傳其聖典。即上座部以毘舍荼語，正量部以阿巴甫蘭舍語、大衆部以不成文法的梵語流傳。由現存經典來看，此說大體是正確的。

### (三) 傳統與改革

佛陀原來似乎未必有樹立新宗教的想法，只是當時的宗教與哲學充滿著不合理，亦缺乏倫理性，且大多為不完全的，而佛陀自己發現了具有合理性、倫理性的完善之道，因此不過是被欲以此殊勝的教法，指導救濟世人的願望所驅使罷了。佛陀的意思，似乎在於繼承往古賢明的婆羅門們的理想與意志，並將其優良的遺風振興於世。因為當時的婆羅門們，不但思想不完全，行為亦充滿貪欲與瞋恚而十分墮落，已失去往昔之婆羅門作為世人之理想指導者的風格與態度，故自認為自己才是繼承往昔的真正婆羅門之理想而予以復活者。關於往昔的婆羅門與今日的婆羅門之不同處，作了如下的敘述。

往昔之仙人與苦行者們，能自調禦。

彼等捨五欲，行自己之真義。（經集二八四）

彼婆羅門無有家畜，亦不有黃金、財穀。

以讀誦聖典為財穀；守護梵（理想）庫藏。（經集二八五）

四十八年間，彼等獨身精進修行。

如是往昔諸婆羅門，遍求理論與實踐。（經集二八九）

諸婆羅門不與他族婚，彼等亦不買妻。

互相親愛交往，樂與愛妻共住。（經集二九〇）

不姦淫與守戒律，正直、柔軟與苦行努力，

柔和、不殺害與忍辱，是彼等婆羅門所贊說。（經集二九二）

手足優美身體極大，容色秀麗有名聲，

諸婆羅門端正行事，熱心行善止惡。

只要彼等生存於世，世人當得幸福。（經集二九八）

隨世事遷移，彼等婆羅門

見世間歡樂，心為之迷惑。

國王之榮華壯麗，與嚴飾之諸婦人、（經集二九九）

系於良馬之有五彩刺繡之美麗車駕、

縱橫區劃而門庭之配置完美之巨集壯邸宅、（經集三〇〇）

以及擁有許多牛群與麗人佳人等之

世俗人所有之廣大財富，

彼等婆羅門思考欲得之。（經集三〇一）

於是彼等新作聖典，其次前往國王處言：

「獻供吧！汝有眾多財富，獻供吧！．汝有眾多錢財，

如此，汝於來世亦多財穀。」（經集三〇二）

於是四軍之主之國王，為婆羅門所勸說，

舉行獻馬祭、獻人祭、擲棒祭、

蘇摩祭與一切之祭禮等，  
如是衆多之獻供祭，佈施財富給婆羅門。（經集三〇三）其時，彼等得財寶  
愛樂貯藏此財寶，

彼等以陷於欲，日益增長渴愛……。（經集三〇六）

往昔唯有欲求，食不足，與老之三病。

以殺害家畜類故，今起病患九十八。（經集三一—）

如斯正法毀失時，奴隸族與庶民族相反目，

武士王族亦互起紛爭，妻則輕視丈夫。（經集三一四）

武士王族、婆羅門族，及被階級制度保護之其他人，

不重視各自之血統，以至被感官之欲所左右。（經集三一五）

然後屢述及真正的婆羅門應該如何。如前所引用，此時所謂的婆羅門，並非  
依出身與階級的婆羅門族，而是具有合理性與倫理性的賢人聖者，才是真正的  
婆羅門。

一如從母胎生下來

被稱為「稱呼為友者」，彼實為有所得者，

無一物而無取著者，我稱彼為婆羅門。（經集六二〇）

已斷一切結，超著離系縛，

無所懼怖者，我稱彼為婆羅門。（經集六二一）

如水不著於蓮葉，如芥子不止於錐尖，

不染著於貪欲者，我稱彼為婆羅門。（經集六二五）

有甚深智慧之賢者，通曉於道非道者，

到達最上目的者，我稱彼為婆羅門。（經集六二七）

對於恐懼、戰慄，或強烈對抗之一切生類，

收起笞杖；不殺不害彼等者，我稱彼為婆羅門。（經集六二九）

不粗暴，唯說有益、真實語，

不觸怒任何人者，我稱彼為婆羅門。（經集六三二）

於比世捨棄善惡與怒，超越執著，

無憂愁，離塵垢而清淨者，我稱彼為婆羅門。（經集六三六）

如淨月無黑雲，澄清而無污濁者，

滅盡一切生存之喜悅者，我稱彼為婆羅門。（經集六三七）

捨棄樂與不樂，清涼而無依著，

戰勝一切世界之勇者，我稱彼為婆羅門。（經集六四二）

前（過去）後（未來）與中間，

無所有一物，無一物而無有取著者，

我稱彼為婆羅門<sup>1</sup>。（經集六四五）

苦行努力、修習梵行、禁制戒律與調禦智慧，

依此而為婆羅門，是謂最上婆羅門。（經集六五五）

<sup>1</sup>以上經集六二〇——六四五乃與巴利法句經三九六——四二一偈同。

佛陀對於古來之傳統說，若其為合於合理性與倫理性者，則徹底尊重，且更予以助長。如採用以前就有的業報思想與修行解脫之思想即是其一例。唯不論是業報思想抑或是禪定思想，並不以此為最上者，而將業報思想作為入緣起說的預備思想予以認同，禪定思想則是作為獲得或活用正確智慧之手段，而加以採用。如前頁最後引用的偈（韻文）中見有苦行（tapas）一語，在佛教，這並非如字義那樣的苦行，而是專心的努力之意，又梵行（brahma-cariya）一語，亦非婆羅門之梵行，乃作為佛教的修行之意而用。像這樣，在外教已經採用的思想與用語，佛教亦採用，而將之轉用為佛教的意義，改為合理性、倫理性者為數不少。

然而，若與佛教的思想矛盾的不合理、不倫理性的思想，則即使是傳統性的佛教亦徹底予以排斥。此事就被視為梵書時代以來的婆羅門之三大綱領——吠陀天啓主義、祭祀萬能主義、婆羅門至上主義來看，對於婆羅門以吠陀聖典為色對之真理而承認其權威；認為依祭祀祈禱能自由地左右社會人生的命運；認為婆羅門族生來就是社會的最高者，是人類世界的神等這些事，佛教絕對不承認其真理性。因此，佛教被婆羅門大為嫌惡，這就是佛教從印度土地消聲匿跡的一大原因。與此有關連的，即是佛陀否定了婆羅門作為最高神信仰的梵天之存在<sup>1</sup>，也是佛教招致彼等反感的原因。

從純粹理論上的立場，佛陀雖如上述否定梵天與自在天等最高神的存在，然在通俗的意義上，佛陀也說梵天的存在。如佛陀開悟時梵天現於其前，懇求佛陀應將其教法為世人說，救濟世間之事，即是其例。要之，即使嚴密地說乃為不合理的事，亦由世俗的立場予以承認而說的情形不少。因為這終究是引導世人的方法之故。儘管如此，對佛陀而言，常以「法與義之饒益」為其標準，故被佛教所採用者，必須是有合理性與倫理性（法之饒益），且對世間之進步發展有用（義之饒益）者方可。不合於此種標準者，儘管具有如何古老的傳統，亦必被否定、排斥。

如雨期三個月之安居制度，每半月一次，作為教團肅清行事之布薩作法，是採用當時外教施行的風習，而將之改善為佛教化的。佛教在家信徒之五戒與八齋戒，可說是以同樣的方法完成的。此外，亦有將古來僅作為習慣而無意義地進行之事，賦予新意義，而重新勸其實踐之情事。在長阿含之六方禮經中所說之教法，即是其適當的例子<sup>2</sup>。

<sup>1</sup>在長部一三、三明經；長阿含二六、三明經中，有佛陀與婆羅門青年問答，而使青年招認：當時的婆羅門，或其師們，甚至七代之祖先們，皆無一人實際見過梵天者，亦無人聽聞見過梵天者，並將祈拜這種實際上未曾見聞的梵天之不合理，以恰如一個青年，熱戀上不知住於何處、不知其姓名、家世，甚或容貌、身材的美人一樣不合理等等的許多譬喻，加以述說。因此，古老的傳統，若非不合理，而有利於世間者，佛教有時把它加以活用。這不僅是對業報說、修行解脫說之教理方面如此，對於教團的戒律規則，亦是一樣的。

<sup>2</sup>如長阿含一六、善生經；中阿含一三五、屍迦羅越六方禮經；巴利長部三一、教誡屍迦羅經等。此外，佛陀常作臨機應變、當意即妙的說法。例如：在山上見燃燒的火，即對比丘們說，世人被貪瞋癡三毒之猛火燃燒；見恒河中有大木漂浮，則對比丘們說，此木不附於兩岸，亦不沈於中流，內部亦不腐朽，則能注於大海而止，與此相同，比丘之修行，若無內外之障礙，則必能入涅槃之大海而止於寂靜。又給孤獨長者之媳婦，自毫家世，嫁入之後非常高傲，因而家庭風波不絕。

此經說，佛陀在王舍城的外林精舍時，此城富豪的年輕主人，每朝早起至郊外，濡衣濕髮，合掌禮拜東方、南方、西方、北方、下方、上方六方。這成爲此人每日之日課。剛好釋尊於托鉢途中，經過其處而看見此情景，乃問他爲何以這種模樣禮拜六方的原故。

年輕的富豪回答說：是自己的父親臨終遺言，命他於其死後每朝禮拜六方，所以僅遵從其命令而禮拜，至於爲何禮拜的理由則不知道。佛陀以爲只是無意義的禮拜六方並無效果，要禮拜六方應有其理由根據，依此而禮拜六方始有效果，因而說明了其理由根據。

佛陀說，東方意味父母，南方意味師長，西方意味妻子，北方意味朋友，下方意味奴婢，上方意味沙門、婆羅門等之宗教家。六方之每一方，各意味著與吾人之日常有密切關係的周圍之人們，故應祈願與這些周圍之人的關係，交往融洽、相互親和敬愛、所有的人都能過和平幸福的生活，而禮拜六方。六方之人，互相對於對方都有應盡的義務。例如就東方的父母而言，子女對父母有五種義務，父母對子女亦有五種義務。子女對父母的五種義務就是：好好侍奉父母；熱心祖業，不絕家嗣，固守父母遺產，隨從父母做慈善施與他人之事。又父母對子女之五種義務就是：憐愛子女，令子女止惡行善，令子女習得學問技術，使子女有適當的婚嫁，於適當時期讓家產於子，使其繼承戶長。

對於師長、妻子、朋友、奴婢、宗教家，同樣相互有五種義務。這雖是極爲平常的義務，但都是一些今日之吾人亦可照樣依用之適切穩當的義務，於此可見佛陀教法之合理性與普遍妥當性。

#### （四）佛教的世界性、普遍性

如上述之佛陀的立場，系基於普通化的人性之立場，所以是超越印度這種地域的階級性與社會性之限制的，亦超越所謂二千五百年前的時代的古代性與幼稚性。因此佛陀的說法有經常不變的新鮮之處，而具有成爲人類永遠之燈火的光輝。這形成佛教的世界性、普遍性，此種新鮮度在基督教的福音書中亦同樣可見。由此點來說，佛教與基督教的聖典，是與人類同樣具有永恒生命的，但若論其合理性與批判性，則佛教遠較基督教優異。雖然其見解因人而異，但至少以客觀性來看，作爲在合理主義化的今後世界之理性宗教的理想，佛教所占的地位理應被判以很高的評價。

佛教有其合理性、批判性，故遠離一切偏見。只要是合於法與義，任何思想亦予以採用而不躊躇，又任何事物亦遵從「法與義之饒益」的標準，而加以改善。不論是個人或民族、國家，在這合理性、批判性的精神之下前進時，自覺自己的長處爲長處而善加活用，見他人的長處，則自我觀察反省，捨棄自己的缺點採

---

佛陀召此女而問她：妻有極惡妻至理想之妻的七種妻子，你願做那一種妻？而讓此女亦想成爲一理想之妻。（玉耶女經）

用他人的優點，一步一步提升自己。這就是人文主義正確的態度。引導西洋近世文明之文藝復興，橫溢著此種精神，而在形成日本文化之精華的飛鳥時代、奈良時代、平安初期時代，亦可見此種批判性的文化主義。

釋尊的佛教，在印度文化史上，是唯一理想的人文主義。因此，在印度的宗教文化之中，為印度人以外的人們所信奉，且於印度以外的其他民族之間進展者，除佛教以外無他。信奉佛教的印度統治者們，不論是阿育王、彌蘭陀王或迦膩色迦王，都是站在合理的、倫理的批判主義立場者。他們是繼承原始佛教的特質者，因佛教之此種優秀的性格之故，他們才信奉佛教。阿育王將佛教單以「法」之名稱稱呼，且不以此作為屬於所謂佛教的一宗教之所有，乃作為是世界上所有的人們，不問其所信奉的宗教如何，只要是人，則做人所應遂守者，而將「法之實踐」宣傳、獎勵於全世界，乃是將佛陀教法之特質認為是人類的理想之故。阿育王認為理想的具體條項，可由其發佈之種種法勒文得知之。這對今日的吾人來說，亦足以作為日常生活的指標，同時，與原始佛教的立場完全一致<sup>1</sup>。這是顯示佛教的寬容性、開放性與和平主義的，而這些性格皆由佛教的批判性、人文性、普遍性所引導出來的，要之、其基礎系置於佛教的無我說。

原始佛教的特質，在戒律——收集佛教出家教團之生活規定——之中，亦可見之。例如，於罰則的規定、罪的判定法、爭議的解決法中，雖有從今日的一般法律來看，亦可作為參考的含有合理性、倫理性、批判性者，但出家教團是稱為出家人的別世界的團體，這對今日之一般人，並無多大關係，故關於此擬不涉及。

此外，被視為世界性文學的本生譚文學中，亦有可列舉為原始佛教之特徵者，但這是應該個別處理的大問題，因版面關係，亦未涉及。

---

<sup>1</sup>阿育王初依從其父祖以來的傳統，信奉婆羅門主義，依賴傳統的祭祀祈禱，將殺害動物、人以供奉神之事，視為是當然的事。然痛感由於戰爭，而大量殺戮人畜，將無辜人民陷於塗炭之苦的悲慘，乃歸依佛教，深知殺害生物是很大的罪惡，不僅自我禁止，且對全世界的人，獎勵宣傳愛護人畜，並為此建立醫院、鑿井、栽培藥草。又，雖不否定祭祀祈禱，但認為法的祈願較祭祀祈禱更對今世來世有莫大的功德，因而以此勸勉世人。所謂法的祈願，即是孝養父母、與親戚親睦和合、尊敬供養宗教家，愛護生類而不殺害，保護孤獨的老人、子女，正當的對待奴隸僕人。又王自身則廢除從來的專制主義，容許人民隨時可自由請願、申訴，決定聞民衆之聲而行政治，並特令官員執行公平無私的政治與裁判，而常願依此使一切人民，一切生類過和平幸福的生活。這是在王的勒文中反復所敘述的。這種態度在婆羅門傳統的印度，是全然不可見的，這不外是受佛教之影響。