

羅睺羅·化普樂著
顧法嚴譯

佛陀的啟示

佛陀教育基金會 敬印

佛陀的啟示目錄

佛陀傳略	一
第一章 佛教的宗教態度	三
第二章 四聖諦	二九
第三章 第二聖諦：集諦——苦之生起	五一
第四章 第三聖諦：滅諦——苦的止息	六一
第五章 第四聖諦：道諦	七七
第六章 無我論	八七
第七章 修習：心智的培育	一九
第八章 佛的教誡與今日世界	一三三

佛陀傳略

佛陀，姓喬答摩，名悉達多，西元前六世紀頃生於北印度。父親淨飯王，是釋迦國（在今尼泊爾境內）的君主。母后叫做摩耶夫人。根據當時的習俗，佛在很年輕——才十六歲的時候，就和美麗而忠誠的年輕公主耶輸陀羅結了婚。青年的太子，在皇宮裡享受著隨心所欲的奢侈生活。可是，突然之間，他見到人生的真相和人類的痛苦，就下定決心要找出一個方法，來解決這遍及世間的苦惱。在他二十九歲的那年，他的獨子羅睺羅剛出世不久，他毅然離開王城，成為一個苦行者，以尋求他的答案。

苦行者喬答摩在恆河流域行腳六年，參訪了許多宗教界的名師，研習他們的理論與方法，修鍊最嚴格的苦行。這一切都不能使他滿意。於是他放棄了所有傳統的宗教和它們的修鍊方法，自己另闢蹊徑。有一天晚上，坐在尼連禪河邊佛陀伽耶（在今比哈爾邦內伽耶地方）一棵樹下（這樹從那時起就叫做菩提樹——智慧之樹），喬答摩證了正覺，那時他才三十五歲。之後，人家就都叫他做佛陀——覺者。

證了正覺之後，喬答摩佛陀在波羅奈附近的鹿野苑（今沙納特地方），為他的一群老同修——五個苦行者，作第一次的說法。從那天起，凡經四十五年之久，他教導了各種階層的男女——國王、佃農、婆羅門、賤民、巨富、乞丐、聖徒、盜賊，對他們一視同仁，不存絲毫分別之心。他不承認社會上的階級區分。他所講的道，對準備了解並實行它的一切男女，全部公開。

佛陀在八十歲時，逝於拘尸那羅（在今烏塔卜拉達希邦內）。

今日佛教已遍及斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、寮國、越南、西藏、中國、日本、蒙古、韓國、印度某些區域、巴基斯坦、尼泊爾以及蘇聯等地。全世界佛教徒的人數已超過五億。

第一章 佛教的宗教態度

在所有的宗教創始人中，佛（假使我們也可以用世俗所謂的宗教創始人來稱呼他的話）是唯一不以非人自居的導師。他自承只是一個單純的人類，不若其他宗教的教主，或以神靈自居，或自詡為神的各種化身，或者自命受了聖靈的感動。佛不但只是人類的一員，而且他也從不自稱曾受任何神靈或外力的感應。他將他的覺悟、成就、及造詣，完全歸功於人的努力與才智。人，而且只有人，才能成佛。只要他肯發願努力，每一個人身內都潛伏有成佛的勢能。我們可以稱佛為一位卓絕群倫的人。因為他的「人性」完美至極，以致在後世通俗宗教的眼光中，他幾乎被視為超人。

依照佛教的看法，人類的地位是至高無上的。人是自己的主宰，在他上面再沒有更高級的生靈或力量，可以裁決他的命運。

「人應當自作皈依，還有誰可以作他的皈依呢？」（註一）佛曾經這樣說過。他訓誡他的弟子們，當自作皈依，切不可向任何人求皈依或援手。

(註二) 他教導、鼓勵、激勸每一個人要發展自己，努力自求解脫；因為人的努力與才智，足可自解纏縛。佛說：「工作須你們自己去做，因為如來(註三) 只能教你們該走的路。」(註四) 我們把佛叫做「救主」，意思是說，他是發現以及指點我們解脫之道——涅槃——的人而已。這道還是需要我們自己去踐履的。

在這條責任自負的原則下，佛的弟子們是自由的。在《大般涅槃經》中，佛說他從不想到約束僧伽(和合僧團)(註五)，他也不要僧伽依賴他。他說，在他的教誡中，絕無秘密法門。他握緊的拳中，並沒有隱藏著東西。換言之，他一向就沒有什麼「袖中秘笈」。(註六)

佛准許他的弟子們自由思想，這在宗教史中是向所未聞的。這種自由是必要的，因為，根據佛的話，人類的解脫全賴個人對真理的自覺，而不是因為他順從神的意旨，行為端正，因此靠神或其他外力的恩典，而得到解脫以為酬庸。

佛有一次到憍薩羅國一個叫做鞞舍子的小鎮去訪問，那鎮上居民的族姓是迦摩羅。他們聽說佛來了，就去拜見他，向他說：「世尊，有些梵志和

出家人來到鞫舍子，他們只解說弘揚他們自己的教義，而蔑視、非難、排斥其他教義。然後又來了其他的梵志出家人，他們也同樣的只解說弘揚他們自己的教義，而蔑視、非難、排斥其他教義。但是對我們來說，我們一直都懷疑而感到迷茫，不知道在這些可敬的梵志方外人中，到底誰說的是真實語，誰說的是妄語。」

於是，佛給了他們如此的教誡，在宗教史上也是獨一無二的：「是的，迦摩羅人啊！你們的懷疑、你們的迷茫是正當的；因為對於一件可疑的事，是應當生起懷疑的。迦摩羅人啊！你們要注意不可被流言、傳說、及耳食之言所左右，也不可依據宗教典籍，也不可單靠論理或推測，也不可單看事物的表象，也不可溺好由揣測而得的臆見，也不可因某事物之似有可能而信以為實，也不可作如此想：『他是我們的導師。』迦摩羅人啊！只有在你自己確知某事是不善、錯誤、邪惡的時候，你才可以革除他們……；而當你自己確知某事是善良的、美好的，那時你再信受奉行。」（註七）

佛所教的尚不止此。他告訴他的比丘們：弟子甚至須審查如來（佛）本身。這樣，他才能充分地相信他所追隨師尊的真正價值。（註八）

根據佛的教誨，疑是五蓋（註九）之一，能覆蔽人心，使不得如實見到真理，並能障礙一切進步。疑却不是一種罪惡，因為在佛教裏沒有盲信這一條。事實上，佛教裡根本就沒有其他宗教中所謂罪的觀念。一切惡法的根本是無明與邪見。不可否認的是：只要有疑、迷惑、迷惑、意志不定，就不能有進步。但同樣不可否認的，在沒有確實明瞭之前，疑是一定存在的。可是想求進步，就絕對必須祛除疑惑；而祛除疑惑，又必須確實明瞭。

叫人不懷疑，叫人必須要信，是沒有道理的。僅僅說一聲「我相信」，並不能表示你已有了知與見。一個學生做數學題目的時候，到了某一階段，他不知道該怎樣演算下去。這時，他就生起疑慮和惶恐，只要此疑不除，他就不能進步。想進一步演算下去，他就必須解除疑惑。解除疑惑的門徑很多，僅靠說一聲「我相信」或是「我不懷疑」，並不能解決問題。強迫自己去相信與接受某些不瞭解的事物，是政治，不是宗教，也不是睿智。

佛為人祛疑解惑，素極熱切。就在他圓寂前幾分鐘，他還數度要求他的弟子們，如果他們對他的教誨仍有所疑的話，應向他提出問題，而不要到後來再後悔沒有把這些疑問搞清楚。可是他的弟子們都沒有出聲。那時他

所說的話極為感人。他說：「假使你們因為尊敬你們的師尊而不肯提出問題的話，甚至有一個人肯告訴他的朋友也好。」（這意思就是說：他可以將所疑的告訴他的朋友，而由後者代表他向佛陀發問。）（註十）

佛不但准許弟子們自由思考，他的寬大為懷，尤令研究佛教史的人吃驚。有一次，在那爛陀城，佛接見了一位有名而富有的居士，名叫優婆離。他是耆那教主尼乾若提子（摩訶毘羅（註十一））的在家弟子。摩訶毘羅親自選派他去迎佛，和佛辯論有關業報理論方面的某些問題，想將佛擊敗，因為在這些問題上，佛的觀點與尼乾若提子有所不同。可是出乎意料之外，討論的結果，優婆離卻相信佛的觀點是對的，他老師的看法反而錯了。所以，他就求佛收他做佛的在家弟子（優婆塞）。但是佛叫他不要急於作決定，要慎重考慮一番。因為「像你這樣有名望的人，審慎考慮是要緊的。」當優婆離再度表示他的願望的時候，佛就要求他繼續恭敬供養他以前的宗教導師們，一如往昔。（註十二）

在西元前三世紀頃，印度的佛教大帝阿輸迦（阿育王），遵照佛陀寬容諒解的模範，恭敬供養他廣袤幅員內所有的宗教。在他雕刻於岩石上的許

多誥文中，有一則至今原文尚存，其中大帝宣稱：「不可只尊敬自己的宗教，而非薄他人的宗教。應如理尊重他教，這樣做，不但能幫助自己宗教的成長，而且也對別的宗教盡了義務。反過來做；則不但替自己的宗教掘了墳墓，也傷害了別的宗教。凡是尊重自教而非難他教的人，當然是為了忠於自教，以為『我將光大自宗』但是，相反的，他更嚴重地傷害了自己的宗教。因此，和諧才是好的。大家都應該諦聽，而且心甘情願地諦聽其他宗教的教義。」（註十三）

在此，我們要加一句話，就是：這種富於同情、了解的精神，在今天不但應當適用於宗教方面，也適用於其他方面。

這種寬容與了解的精神，自始就是佛教文化與佛教文明最珍視的理想之一。因此，在兩千五百年漫長的佛教史中，找不到一個佛教迫害他教的例子。佛教也從來不曾因為弘法或勸人信佛而流過一滴血。它和平地傳遍了整個亞洲大陸，到今天已有了五億以上的信眾。任何形式的暴力，不論以什麼為藉口，都是絕對與佛的教誡相違背的。

有一個時常被提起的問題：佛教到底是宗教呢？還是哲學？不管你叫它

做什麼，都無關宏旨。佛教仍然是佛教，不論你給它貼上什麼樣的標籤。標籤是不相干的。我們將佛的教誡稱為「佛教」，也沒有什麼特別的重要性。人們為它所取的名字，是不關緊要的。

名字有什麼相干？

我們叫做玫瑰的，

叫任何別的名字，

仍然一樣的芬芳。

同樣的，真理不需要標籤。它既不是佛教的，也不是基督教的、印度教的、或是回教的。它不是任何人的專利品。宗教的標籤，只是獨立了解真理的障礙。它們能在人心中產生有害的偏見。

這不僅在與理性和心靈方面有關的事情為然。即使在人與人的關係間，亦復如是。舉例來說，我們遇到一個人，並不把他看成人類，而先在他身上加上一個標籤，好比英國人、法國人、德國人、或是猶太人，然後將我們心中與這些名稱有關的一切成見，都加在此人身上。實際上，這人可能不含有絲毫我們所加於他身上的種種屬性。

人類最喜歡有分別性的標籤，甚至將各種人類共同具有的品性與情感也都加上了標籤。因此，我們常常談到各種「商標」的慈善事業：好比佛教

慈善事業，或者基督教慈善事業，而藐視其他「商標」的慈善事業。可是慈善事業實在不能分宗派；它既非基督教的、佛教的、印度教的、也非回教的。一位母親對子女的愛，是既非佛教的，也非基督教的；它只是母愛。人類的品性與情感如愛、慈、悲、恕、忍、義、欲、憎、惡、愚、慢等，都用不著宗教的標籤；它們並不專屬於任一宗教。

對於尋求真理的人來說，某一思想的來源是無足輕重的。研究某種思想的源流及演變是學術界的事。事實上，如果單為了明瞭真理，甚至不需要知道這教義是否為佛說，或是他人所說。要緊的是了知與澈見真理。在巴利藏《中部經》第一四〇經中，有一則很重要的記載，可資佐證。

有一次，佛在一個陶工的棚屋裡度過一夜。在這棚屋裡，先到了一位年輕的出家人。（註十四）他和佛陀彼此並不相識。佛陀將這出家人端詳一遍，就這樣想：這年輕人的儀態舉止都很可喜，我不妨盤問他一番。於是佛就問他：「比丘啊！（註十五）你是在誰的名下出家的？誰是你的導師？你服膺誰的教誡？」

「同修啊！」那年輕人回答說：「有一位名叫喬答摩的釋迦種的後裔，

離開了釋迦族做了出家人。他的聲名遠揚，據說已得了阿羅漢果，是一位覺行圓滿的尊者。我是在那位世尊名下出家的。他是我的師傅，我服膺他的教誡。」

「那位世尊、阿羅漢、覺行圓滿的尊者，現在住在那裡呢？」

「在北方的國土中。同修啊！有一個城市叫做舍衛。那位世尊、阿羅漢、覺行圓滿的尊者，現在就住在那裡。」

「你見過他嗎？那位世尊，如果你見到他，會認識他嗎？」

「我從來沒見過那位世尊。假使我見到他，也不會認識他。」

佛知道這不相識的青年是在他名下出家的。他不透露自己的身份，說道：「比丘啊！我來將法傳授與你吧。你留神聽著！我要講啦！」

「好的，同修！」年輕人答應道。

於是，佛陀為這年輕人講了一部極其出色解釋真理的經。（這經的要領，以後再行交代。）（註十六）

一直到這部經講完之後，這名叫弗加沙的年輕出家人才恍然大悟，原來那講話的人正是佛陀。於是他站起來，走到佛陀跟前，匍伏在世尊足下，

向世尊謝罪，因為他不明就裡，竟把世尊叫做同修。（註十七）然後他請求世尊為他授戒，准他參加僧伽。

佛問他有沒有準備衣和鉢。（比丘應備三衣一鉢，鉢是用來乞食的。）弗加沙回說沒有。佛說如來不能為沒有衣鉢的人授戒。弗加沙聞言就出去張羅衣鉢，但不幸被一隻母牛角觸致死。（註十八）

後來這噩耗傳到佛處。佛即宣稱弗加沙是一位聖者，已經澈見真理，得不還果，在他再生之地，即可得阿羅漢果（註十九），死後永不再回到這世界來。（註二十）

這故事很清楚地說明弗加沙聽佛說法，就了解佛所說義，他並不知道說法的是誰，所說的是誰的法，卻見到了真理。只要藥好，就可治病。用不著知道方子是誰配的，藥是那裡來的。

幾乎所有的宗教，都是建立在「信」——毋寧說是盲信——上的。但是在佛教裡，重點卻在「見」、知與了解上，而不在信（相信）上。巴利文佛典裏有一個字 saddha 梵文作 sraddha），一般都譯作「信」或「相信」。但是 saddha 並不是單純的「信」，而是由確知而生之堅心。只是在通俗佛教

以及在經典中的一般用法方面來說，*saddhā* 確含有若干「信」的成份。那是指對佛、法、僧的虔敬而言的。

根據西元四世紀頃的大佛教哲學家無著的說法，信有三種形態：（一）完全而堅定地確信某一事物的存在，（二）見功德生寧靜的喜悅，（三）欲達成某一目的的深願。（註二十一）

不論怎樣解釋，多數宗教所瞭解的信（相信），都與佛教極少涉。（註二十二）

一般「相信」之所以產生，全在無「見」；這包括一切見的意義在內。一旦見了，相信的問題即告消失。如果我告訴你：我握緊的掌中有一顆寶石，這就產生了信不信的問題，因為你看不見。但是如果我張開手掌讓你看這寶石，你親見之後，相信的問題便無從產生了。因此，在古佛典中有這樣一句話：「悟時如觀掌中珍（或作菴摩羅果）。」

佛有一位叫做謨尸羅的弟子。他告訴另外一位比丘說：「沙衛陀同修啊！不靠禮拜、信（相信）（註二十三），沒有貪喜偏愛，不聽耳食之言及傳說，不考慮表面的理由，不耽於揣測的臆見，我確知、明見『生的止

息』即是涅槃。」（註二十四）

佛又說：「比丘們啊！我說離垢祛染，是對有知見的人說的，不是對無知無見的人說的啊！」（註二十五）

佛教的信永遠是知見的問題，不是相信的問題。佛的教誡曾被形容為 *chipasika*，就是請你自己「來看」，而不是來相信。

在佛典裡，說到證入真理的人，到處都用「得淨法眼」一詞。又如「他已見道、得道、知道，深入實相，盡祛疑惑，意志堅定，不復動搖。」「以正智慧如實知見。」（註二十六）談到他自己的悟道時，佛說：「眼睛生出來了，知識生出來了，智慧生出來了，善巧生出來了，光明生出來了。」（註二十七）佛教裏一向是由智慧得正見，而不是由盲信而生信仰。

在正統婆羅門教毫不容情地堅持要相信，並接受他們的傳統與權威為不容置疑的唯一真理的時代，佛這種態度日益受人激賞。有一次，一群博學知名的婆羅門教徒去拜訪佛，並與他作了長時間的討論。在這一群人中，有一位十六歲的青年，名叫迦婆邊伽。他的心智是公認為特別聰穎的。他向佛提出了一個問題（註二十八）：

「可敬的喬答摩啊！婆羅門教的古聖典是經過往哲口口相傳，直至於今從未中斷的。關於這個，婆羅門教徒有一個絕對的結論：『只有這才是真理，餘者皆是假法。』可敬的喬答摩，對這點有什麼話說嗎？」

佛問道：「在婆羅門教徒中，有沒有一個人敢說他已親身確知確見『只有這才是真理，餘者皆假？』」

那年輕人倒很坦白。他說：「沒有！」

「那麼，有沒有一位婆羅門的教師，或是教師的教師，如此上溯至於七代，或是婆羅門經典的原著作者，曾自稱他已知已見『只有這才是真理，餘者皆是假法？』」

「沒有！」

「那麼，這就像一隊盲人，每一個都抓住了前面的人。第一個看不見，中間的看不見，最後的也看不見。這樣，依我看來，婆羅門教徒的情形正與一隊盲人相彷彿。」

然後，佛給了這羣婆羅門教徒一些極為重要的忠告。他說：「護法的智者，不應作如是結論：『只有這才是真理，餘者皆假。』」

那年輕人的婆羅門，就請佛解釋應如何護法。佛說：「如人有信仰，而他說『這是我的信仰』，這樣可說是護法了。但這樣說過之後，他卻不可進一步地得出一個絕對的結論：『只有這才是真理，餘者皆假。』換言之，誰都可以相信他所喜愛的，也可以說『我相信這個』。到此為止，他仍是尊重真理的。但是由於他的信仰，他卻不能說唯有他所相信的才是真理，而其他一切都是假的。」

佛說：「凡執著某一事物（或見解）而藐視其他事物（見解）為卑劣，智者叫這個是桎梏（纏縛）。」（註二十九）

有一次，佛為弟子說因果律。（註三十）他的弟子們說他們已看見了，也明白瞭解了。於是佛說：「比丘們啊！甚至此一見地，如此清淨澄澈，但如你貪取它，把玩它，珍藏它，執著它，那你就是還沒有了解凡所教誡只如一條木筏，是用來濟渡河川的，而不是供執取的。」（註三十一）

在另一經裏，佛曾解釋這則有名的譬喻。就是說：「他的法，好比是一條用以渡河的木筏，而不是為人執取、負在背上用的。」他說：

「比丘們啊！有人在旅行時遇到一片大水。在這邊岸上充滿了危險，而

水的對岸則安全無險。可是卻沒有船可渡此人登上那安全的彼岸，也無橋樑跨越水面。此人即自語道：『此海甚大，而此岸危機重重，彼岸則安全無險。無船可渡，亦無橋樑。我不免採集草木枝葉，做一只木筏，藉此筏之助，當得安登彼岸，只須胼手胝足自己努力即可。』於是，那人即採集了草木枝葉，做了一只木筏。由於木筏之助，他只賴自己手足之力，安然渡達彼岸。他就這樣想：『此筏對我大有助益。由於它的幫助，我得只靠自己手足之力，安然渡達此岸。我不妨將此筏頂在頭上，或負於背上，隨我所之。』」

「比丘們啊！你們意下如何？此人對筏如此處置，是否適當？」「不，世尊。」「那麼，要怎樣處置這筏，才算適當呢？既已渡達彼岸了，假使此人這樣想：『這筏對我大有助益。由於它的幫助，我得只靠自己手足之力，安然抵達此岸。我不妨將筏拖到沙灘上來，或停泊某處，由它浮著，然後繼續我的旅程，不問何之。』如果這樣做，此人的處置此筏，就很適當了。」

「同樣的，比丘們啊！我所說的法也好像木筏一樣，是用來濟渡的，不

是為了負荷（巴利文原字義作執取）的。比丘們啊！你們懂得我的教誡猶如木筏，就當明白好的東西（法）尚應捨棄，何況不好的東西（非法）呢？」（註三十二）

從這則譬喻，可以很清楚的知，佛的教誡是用以度人，使他得到安全、和平、快樂、寧靜的涅槃的。佛的整個教義都以此為目的。他所說法，從來不是僅為了滿足求知的好奇。他是一位現實的導師。他只教導能為人類帶來和平與快樂的學問。

有一次，佛在憍賞彌（今印度阿拉哈巴特附近）一座尸舍婆林中駐錫。他取了幾張葉子放在手裏，問他的弟子們道：「比丘們啊！你們意下如何？我手中的幾張葉子多呢？還是此間樹林的葉子多？」

「世尊！世尊手中只有很少幾片葉子，但此間尸舍婆林中的葉子卻確實要多得多了。」

「同樣的，我所知法，已經告訴你們的只是一點點。我所未說的法還多的呢。而我為什麼不為你們說（那些法）呢？因為它們沒有用處……不能導人至涅槃。這就是我沒有說那些法的原因。」（註三十二）

有些學者正在揣測佛所知而未說的是些什麼法。這是徒勞無功的。

佛對於討論不必要的形上學方面的問題不感興趣。這些都是純粹的臆想，只能製造莫須有的問題。他把它們形容為「戲論的原野」。在他的弟子中，似乎有幾個人不能領會佛的這種態度。因為有一個例子：一個叫做鬚童子的弟子，就曾以十條有名的形上學方面的問題問佛，並要求佛作一個答覆。（註三十四）

有一天，鬚童子午後靜坐時，忽然起來去到佛所，行過禮後在一旁坐下，就說：

「世尊！我正獨自靜坐，忽然起了一個念頭：有些問題，世尊總不解釋，或將之擱置一邊，或予以摒斥。這些問題是：（一）宇宙是永恆的，還是（二）不永恆的？（三）是有限的，還是（四）無限的？（五）身與心是同一物，還是（六）身是一物，心又是一物？（七）如來死後尚繼續存在，還是（八）不再繼續存在，還是（九）既存在亦（同時）不存在？還是（十）既不存在亦（同時）不存在？這些問題，世尊從未為我解釋。這（態度）我不喜歡，也不能領會。我要到世尊那裡去問個明白。如果世尊為我解釋，我就繼續

在他座下修習梵行。如果他不為我解釋，我就要離開僧團他往。如果世尊知道宇宙是永恆的，就請照這樣給我解釋。如果世尊知道宇宙不是永恆的，也請明白說。如果世尊不知道到底宇宙是永恆不永恆等等，那麼，不知道這些事情的人，應當直說『我不知道，我不明白。』」

佛給鬘童子的回答，對於今日數以百萬計，將寶貴的時間浪費在形上問題上，而毫無必要地自行擾亂其心境的寧靜的人，當大有裨益。

「鬘童子，我歷來有沒有對你說過：『來！鬘童子，到我座下來學習梵行，我為你解答這些問題。』？」

「從來沒有，世尊。」

「那麼，鬘童子，就說你自己，你曾否告訴過我：『世尊，我在世尊座下修習梵行，世尊要為我解答這些問題。』？」

「也沒有，世尊。」

「就拿現在來說，鬘童子，我也沒有告訴你『來我座下修習梵行，我為你解釋這些問題』而你也沒告訴我『世尊，我在世尊座下修習梵行，世尊要為我解答這些問題』。既然是這樣，你這愚蠢的人呀！是誰摒斥了誰呢？

(註三十五)

「鬚童子，如果有人說『我不要在世尊座下修習梵行，除非他為我解釋這些問題』，此人還沒有得到如來的答案時就要死掉了。鬚童子，假如有一個人被毒箭所傷，他的親友帶他去看外科醫生。假使當時那人說：我不願把這箭拔出來，要到我知道是誰射我的；他是刹帝利種（武士）、婆羅門種（宗教師）、吠舍種（農商），還是首陀種（賤民）；他的姓名與氏族；他是高、是矮，還是中等身材；他的膚色是黑、是棕，還是金黃色；他來自那一城市鄉鎮。我不願取出此箭，除非我知道我是被什麼弓所射中，弓弦是什麼樣的；那一型的箭；箭羽是那一種毛製的；箭簇又是什麼材料所製……。鬚童子，這人必當死亡，而不得聞知這些答案。鬚童子，如果有人說『我不要在世尊座下修習梵行，除非他回答我宇宙是否永恆等問題』，此人還未得如來的答案，就已告死亡了。」

接著，佛即為鬚童子解釋，梵行是與這種見解無關的。不論一個人對這些問題的見解如何，世間實有生、老、壞、死、憂、戚、哀、痛、苦惱。「而在此生中，我所說法可滅如是等等苦惱，是為涅槃。」

「因此，鬘童子，記住：我所解釋的，已解釋了。我所未解釋的，即不再解釋。我所未解釋的是什麼呢？宇宙是永恆？是不永恆？等十問是我所不答的。鬘童子，為什麼我不解答這些問題呢？因為它們沒有用處。它們與修鍊身心的梵行根本無關。它們不能令人厭離、去執、入滅，得到寧靜、深觀、圓覺、涅槃。因此，我沒有為你們解答這些問題。」

「那麼，我所解釋的，又是些什麼呢？我說明了苦、苦的生起、苦的止息、和滅苦之道。（註三十六）鬘童子，為什麼我要解釋這些呢？因為它們有用。它們與修鍊身心的梵行有根本上的關連，可令人厭離、去執、入滅、得寧靜、深觀、圓覺、涅槃。因此我解釋這些法。」（註三十七）

現在，讓我們來研究佛說已為鬘童子解釋過的四聖諦。

註釋：

一：見一九二六年哥倫坡版巴利文《法句經》第十二章第四節。

二：見一九二九年哥倫坡版巴利文《長部經》第二集《大般涅槃經》第

六十二頁。

三：巴利文 *Tathagata* 之字義，是「來到真理之人」，亦即「發現真理之人」。佛自稱或稱他佛時，通常用此名詞。

四：見巴利文《文法句》第二十章第四節。

五：巴利文 *Sangha* 之字義是社團，但在佛教中專只和合僧團而言，亦即僧字的本義。佛法僧總稱三皈或三寶。

六：見一九二九年哥倫坡版巴利文《長部經》第二集第六十二頁。

七：見一九二九年哥倫坡版巴利文《增支部經》第一一五頁。

八：見巴利文《中部經》第四十七經 *Vimamsaka Sutta*（譯者註：約相當於漢譯《中阿含》第一八六求解經）。

九：五蓋為（一）貪欲，（二）瞋恚，（三）睡眠，（四）掉舉，（五）疑。

十：見一九二九年哥倫坡版巴利文《長部經》第二集第九十五頁及同版《增支部經》第二三九頁。

十一：摩訶毘羅是耆那教創始人，與佛陀同時，可能較佛年齡稍大些。

十二：見巴利文《中部經》第五十六優婆離經。

十三：見阿育王石誥第十二篇。

十四：印度陶工的棚屋大都寬敞而清靜。巴利文佛典中，常有佛及苦行頭陀等出家人遊方時，在陶工棚屋中度夜之記載。

十五：這裡值得注意的是：佛叫這出家人做比丘——佛教僧侶。由下文可知，這出家人其實並不是佛教僧團的一員，因為他要求佛准他參加僧團。也許在佛世，比丘一詞也可用於他教的苦行頭陀，再不然就是佛對這名詞的使用並不嚴格。比丘的意思是乞者、乞食之人。也許，佛在此用比丘一詞，乃是指它的原始字義。可是今日比丘一詞已僅限用於佛教僧眾，尤以上座部國家如斯里蘭卡、緬甸、泰國、柬埔寨、及七打更等地為然。

十六：請參閱第三聖諦章。

十七：此字巴利原文為 *Avuso*，意即朋友，在平輩中這也是一項尊稱。但是弟子們從不用此稱號呼佛，而用 *Bhante* 一詞，意思略近於長者、師尊。佛世僧團中的僧眾都互稱 *Avuso*。但佛滅前，曾訓今年幼的僧人稱呼年長的為 *Bhante*（師尊）或 *Āyasma*（大德），而年長的僧人則應稱年輕的為 *Avuso*（見一九二九年哥倫

坡版巴利文《長部經》第二集第九十五頁）。此項稱謂至今仍在（小乘國家）沿用不衰。

十八：印度牛群可在大街上逍遙漫步，是眾所週知之事。從本文看來，這項傳統蓋由來已久。但一般說，來這些牛都是馴牛，而非危險的野牛。

十九：阿羅漢是已從各種污染不淨法如貪欲、瞋恚、不善欲、無明、貢高、我慢等得到解脫之人。他已得四果，親證涅槃，充滿了智慧、慈悲以及其他清淨高尚的品性。弗加沙在當時已得到三果，名為阿那含（不還）。二果叫做斯陀含（一來），初果叫做須陀洹（預流）。

二十：傑勒魯普（Karl Gjellerup）氏所著之「朝聖者卡瑪尼塔」一書，似係受弗加沙故事的影響而作。

二十一：見一九五〇年山提尼克坦版無著之阿毘達摩集論第六頁。

二十二：幾容洛易氏（Edith Ludowyk-Gyomroi）曾著有「奇蹟在早期巴利文學中所扮的角色」一文，對此論題作過一番探討，惜

此論文尚未出版。同著者在錫蘭大學評論雜誌第一卷第一期（一九四三年四月）第七十四頁以次，亦有一文就同一論題予以發揮。可參閱。

二十三：此處巴利文原字為 *Saddhā*，但其意義則為通俗的禮拜、信仰、相信等義。

二十四：見巴利文學會版《雜部經》第二集第一一七頁。

二十五：見同書第三集第一五二頁。

二十六：見巴利文學會版《雜部經》第五集第四二二三頁；第三集一〇三頁；及同版《中部經》第三集第十九頁。

二十七：見同書第五集第四二二頁。

二十八：見巴利文《中部經》第九十五經 *Canki Sutta*。

二十九：見巴利文學會版《小部經》經集第一五一頁。（V.798）。

三十：見巴利文《中部經》第三十八經（*Mahatanhasankhya Sutta*）。

（譯者註：約相當於漢譯《中阿含》第二〇一唵帝經。）

三十一：見同書第一集第二六〇頁（巴利文學會版）。

三十二：見巴利文《中部經》第一集第一三四頁至一三五頁。法字在此之意義，根據巴利文學會版《中部經》覺音疏第二集第一九〇頁之解釋，乃指精神方面之高度成就，亦指純淨之見解及意念。不論此等成就是何等高尚純淨，如有執著，即須放棄。一切惡法之不應執著，更當如何？

三十三：見巴利文學會版《雜部經》第五集第四三七頁。

三十四：見巴利文《中部經》第六十三 Cula Malunkya Sutta（譯者註：約相當於漢譯《中阿含》第二二一箭喻經。）

三十五：意即雙方都是自由的。任何一方對於對方均無任何義務。

三十六：關於四諦的詳細解釋，請看以後四章。

三十七：佛這番訓誡，似乎對鬘童子產生了預期作用。因為在其他經中曾有他再度向佛求法，接著成為阿羅漢的記載。見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第三四五至三四六頁。

第二章 四聖諦

在佛陀的教法中，四聖諦可以算是其中的心要了。他在波羅奈附近的鹿野苑（今印度沙納特地方），向他的老同修——五苦行者作第一次說法時（註一），所講的就是這個。這次說法的原文尚在，其中只是簡單地敘述了一下四諦。但是在早期的佛典中，有無數的地方，都是反覆闡明四諦的，解釋得很詳細，解釋的方法也不同。如果利用這種資料和註疏來研究四聖諦，便不難根據原典，對佛教的要義，作一個相當完善而正確的闡釋。

四聖諦是：

- （一）苦諦。（註一）
- （二）集諦：苦之生起或苦之根源。
- （三）滅諦：苦之止息。
- （四）道諦：導致苦之止息的途徑。

第一聖諦——苦諦

幾乎所有的學者，（在英文著作裡）都將第一聖諦譯成「苦難聖諦（The Noble Truth of Suffering）」，並且將它的意義解釋為：「根據佛教，生命除了苦難與哀痛之外，別無他物。」這種翻譯及釋義極難令人滿意，而且易致誤會。就因為這種狹義、粗疏而草率的翻譯，以及膚淺的闡釋，才使得許多人發生錯覺，以為佛教是悲觀的。

先說，佛教是既非悲觀的，也非樂觀的。如果一定要說它怎麼樣，毋寧說它是「實觀」的。因為他對人生、對世界的觀點是如實的。它以客觀的眼光看一切事物，既不誑騙你，使你在一個愚人的樂園中，醉生夢死的度過一生；也不以各種虛幻的恐懼與罪惡來恫嚇、折磨你。它只是客觀而正確地告訴你：你是什麼？你週圍的世界又是什麼？並為你指出走向十足自由、和平、寧靜與快樂的途徑。

有的醫生會過份誇大病情，對它放棄一切希望。有的醫生會愚昧地宣稱根本無病，不需要治療，以虛妄的安慰來欺騙病人。你也許可以叫前者為悲觀的，後者為樂觀的。兩者都是同樣的危險。可是另有一類醫生，卻能把症候診斷得很正確；他了解疾病的原因與性質，很清楚地看到這種病可

以治癒，而且果敢地採取治療措施，因而救了病人一命。佛就像這第三類的醫師。他是拯救世間疾患的，有智慧而且合乎科學的醫師（藥師佛）（此藥師佛並非大乘經中之東方淨土藥師佛。——張澄基註）

巴利文「苦」Dukkha（梵文作 *Dukḥa*）一字，在一般用法上，誠然有「苦難」、「痛苦」、「憂悲」、「苦惱」等意義，而與 *Sukha* 一字之具有「快樂」、「舒適」、「安逸」等意義相反。但用在第一聖諦上時，它代表了佛對人生宇宙的看法，包含有更深的哲學意義，它所詮釋的範疇也大大地擴充了。不可否認的，第一聖諦的「苦」，顯然含有通常的「苦難」意義在內，但是它還包括更深的意念，如「缺陷」、「無常」、「空」、「無實」等。因此，要找一個（英文）字而具有第一聖諦「苦」（*Dukkha*）的全部概念，是很困難的事。所以，（在英文裡）這個字最好不翻，以免輕易將它譯為「苦難」或「痛苦」，反倒令人生起不合適而錯誤的意念。

佛說世間有苦難，並不是否認人生有樂趣。相反的，他承認居士和比丘都可以有各種物質和精神的樂趣。在巴利經藏中，五部原典之一的《增支部經》，就有一張列舉各種快樂的清單。例如：家庭生活之樂、五欲之樂、

厭離之樂、染著之樂、無著之樂、色身之樂、心靈之樂等等。（註三）可是這一切都包含在「苦」中。甚至由修習高級禪定而得的非常純淨的精神狀態，其中了無通常所謂「苦難」的蹤影，可稱是無染的樂受的各種禪定境界，以及不苦不樂只有純粹捨支與一心支的禪定境界，像這種非常高超的精神境界，也都包含在「苦」中。在《中部經》（也是巴利文經藏中五部原典之一）裡有一部經，佛先讚嘆禪定之樂，後接著說這些喜樂是無常、苦、變易不居的。（註四）請注意這裡明明白白地標出一個「苦」字。這「苦」並不是通常所謂的苦難，而是「無常即是苦」。

佛是真實而客觀的。他說一個人對人生欲樂的享受，有三件事必須了了分明：（一）欲樂的對象與欲樂的享受。（二）欲樂的惡果、危險、以及其他不如意處。（三）從欲樂得解脫。（註五）當你看見一個愉快迷人而美麗的人兒時，你喜歡他（她），被他（她）所吸引。你樂於一再見到那人，從那人處得到歡樂與滿足。這就是欲樂的享受，是經驗上的一項事實。但是這種享受不會長久，就和那人以及他（她）所有的吸引力也不長久一樣。情況改變時，你不能再見到那人；失去了這份享受，你就變得憂鬱，

也可能變得不可理喻而失去心智的平衡。你也許會做出傻事來。這就是（欲樂）惡的、不如意與危險的一面；這也是一項經驗上的事實。可是如果你對那人不貪著，完全抱一種超然的態度，那就是自在、解脫。一切生命中的享受，都不離這三件事。

從這一點上，可以很明顯地看出，這不是一個悲觀或樂觀的問題。要想完全而客觀地去了解人生，不可不計及生活中的樂趣、痛苦憂傷，以及從兩者得解脫的三個不同方面。只有這樣，才可能得到真正的解脫。關於這個問題，佛說：

「比丘們啊！任何梵志出家人，如果不能夠在享受欲樂的時候，以客觀的態度，了了分明這是享受；在欲樂的享受不能如意時，客觀地了知這是不如意；在從欲樂得解脫時，客觀地了知這是解脫；他們就不可能確實而完全地了解感官享受的欲求。但是，比丘們啊！任何梵志出家人，如果能客觀地了知欲樂的享受為享受、它們的不如意為不如意、從欲樂得解脫為解脫，他們就可能確實而完全地了解感官享受的欲求（之究竟）。他們也就可以以此教導旁人，而受教遵行的人，也就能夠完全了解感官享受的欲

求（之究竟）。」（註六）

「苦」的觀念可從三方面去審察：

（一）一般苦難的苦（苦苦）。

（二）由變易而生的苦（壞苦）。

（三）由因緣和合（條件具備）而生起的苦（行苦）。（註七）

人生的各種苦難，如生、老、病、死、冤憎會、愛別離、求不得、憂、悲、哀傷……凡此種種身心苦楚，為世人所公認為苦難或痛苦者，都包括在一般苦難的苦（苦苦）中。生活中快樂的感覺和快樂的境遇，是無常的、不永恆的、遲早要改變的。它改變的時候，就產生了痛苦、苦惱、不樂。這種變遷都包括在變易的苦（壞苦）中。

以上所述兩種苦並不難了解，也不會有入對此持甚麼異議。苦諦中這兩方面的苦比較為眾所熟知，因為它們是我們日常生活中的共同經驗，因而容易明白。

但是第三種由因緣和合生起的苦（行苦），卻是第一聖諦中最重要、最具哲理的一面。要了解它，必須先將我們所認為「眾生」、「個人」及

「我」的觀念作一番分析闡釋。

根據佛教哲學，所謂「眾生」、「個人」及「我」，只是經常在變動著的物質與精神力量或能力的綜合。這種組合可以分成五類，或稱五蘊。佛說：「簡言之，這五類能執著的組合體（五取蘊）就是苦。」（註八）在別的經中，他更明白地以五蘊作為苦的界說。他說：「比丘們啊！什麼是苦呢？應該說它就是五種能執著的組合體（五取蘊）。」（註九）於此，必須要明白了知的就是：苦與五蘊並不是兩個不同的東西。五蘊本身即是苦。我們對於構成所謂「眾生」的五蘊，稍為有點概念之後，對於這一點當有更進一步的了解。現在且說這五蘊是那些東西。

第一是物質的組合之類——色蘊。在這色蘊之中，包括有傳統的四大種性，就是堅性（地）、濕性（水）、煖性（火）與動性（風），以及四大的衍生物。（註十）這些衍生物包括我們的五種感覺器官（根），也就是眼、耳、鼻、舌、身，以及在外境中與它們相應的對象（塵），也就是色、聲、香、味、觸等。此外，尚有某種思想、意念或觀念為我們精神活動的對象者（法塵）。（註十一）因此，色蘊包括了整個物質的領域，在內的

和在外的都算。

第二是感覺組合之類——受蘊。這一蘊包括我們身心器官與外界接觸到的所有感覺：愉快的、不愉快的，以及既非愉快又非不愉快——中性——的。這些感覺可分六種：由眼根與色塵相接而生的感覺；耳根與聲塵、鼻根與香塵、舌根與味塵、身根與觸塵、意根（佛教哲學中的第六識）與法塵（思想與意念）（註十二）等相接而生的感覺。也就是說，我們身心的一切感受，都包括在此蘊之中。

在這裡，對於佛教哲學中「意」之一字的涵義，似有略作解釋的必要。「意」並不是與物質相對的精神，這一點務必要弄清楚。佛教不承認有與物質相對立的精神，像別的宗教與哲學體系中所承認者。這一點尤須牢記在心。「意」只不過是一個器官或官能，與眼耳一般。它像別的官能一樣，可以予以控制及發展。佛就常常談到控制及鍛鍊六種官能的價值。眼的官能與「意」的官能之不同處，在於前者所感覺的是顏色及形態的世界，而後者所感覺的則是各種意象、思想等心靈活動的對象（心所有法）的世界。我們以不同的感官，感受世間不同領域的事物。我們不能聽見但是可

以看得見顏色。我們也不能看見但是可以聽見聲音。以我們的五官——眼、耳、鼻、舌、身，我們只能經驗有色、有聲、有香、有味和可以捉摸的世界。但這些僅是世界的一部份而不是全體。意念和思想怎麼樣呢？它們也是世界的一部份，但是它們不能用眼、耳、鼻、舌、身等官能來察覺，只能用另一種官能——「意根」來體會。意念與思想，並不是與其他五種肉體官能所能經驗到的世界無關。事實上，它們是建立於色身經驗之上，而依之為轉移的。因此，生來盲目的人，不可能有色彩的意念，僅能靠聲音或其它感官所經驗到的事物作譬，而得到某種程度的色的概念。所以，構成一部份世界的意念和思想，雖在意根內形成，它們卻是由色身的經驗所產生，而受其限制。因此，意根也被認為是一個感覺的器官或官能，和眼根、耳根一般。

第三是識別組合之類——想蘊。與受蘊一樣，想蘊也有六種，與在內的六根和在外的六塵相關聯。它們也和受蘊一樣，是由六根與外境相接而生起的。它的功能就在認識與辨別各種身心活動的對象。（註十三）

第四是心所組合之類——行蘊。（註十四）這一類包括了所有善的與惡的

意志活動。一般所謂的「業」，也屬於這一蘊。佛親自為業所立的界說，應該牢記不忘：「比丘們啊！我叫做業的就是意志（思）。先有了決意，才經由身、口、意發為行動。」（註十五）思（Volition）就是「心的造作、心志的活動。它的功能，就是指揮心智以從事善、惡、無記等活動」。（註十六）和受、想二蘊一樣，行蘊也有六種，內與六根、外與六塵相聯接。（註十七）可是，受與想不是意志的活動，不能產生業果。只有意志的活動如作意、欲、勝解、信、定、慧、精進、貪、瞋、無明、慢、身見等，才能產生業果。在行蘊中，像這樣的心志活動（心所有法），共有五十二種。

第五是知覺組合之類——識蘊。（註十八）知覺（識）是以六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）之一為基本，以及和它相應的六塵（色、聲、香、味、觸、法）之一為對象而生的反應。例如，眼識即以眼根為基本，而以可見的形態為對象而生起。意識（末那）是以意根為基本，而以心所有法（即意念、思想等）為對象而生起。所以，識也與其它官能有關聯。和受、想、行三蘊一樣，識也分六種，與內六根和外六塵相攸關。（註十九）

識並不能辨認事物，這點必須明白了解。它只是一種知覺，對於某一事物的存在的察覺。眼睛接觸一種顏色，比方說藍色的時候，眼識即行生起。但它只是察覺到有一種顏色存在，並不認識它是藍色。（註二十）在這階段，尚沒有認識。認出它是藍色的，是想蘊（前面討論過的第三蘊）。「眼識」是一個哲學名詞。它所表詮的意念，與普通「看」字所表達的一樣。看的意思，並不就是認識。（譯者按：所謂視而不見也）。其他各識，亦復如是。

在這裡必須重覆說明的就是：根據佛教哲學，世間並無永恆不變而與物質對立的精神，可以被視為「自我」、「靈魂」或「個我」者。「識」也不可以視之為與物質對立的精神。這一點必須特別強調，因為有一種錯誤的觀念，以為「識」是一種「自我」或「靈魂」，在一人一生中為持續不變的實質。這種觀念，自最早的時候起直到如今，始終為人所固執不捨。

佛的弟子中有一個叫做喙帝的，聲稱世尊曾教他：「輪轉飄泊的，乃是同一不變的識。」佛問他，他所謂的識是指什麼？喙帝給佛的是一個典型的答案：「它就是那個能夠表現、能夠感覺，而且能夠隨處承受一切善惡

業報的東西。」世尊就訓誡他說：「你這愚蠢的人啊！你聽見過我對誰這樣說法呀？我沒有用種種方法解釋識蘊是由因緣和合而生，如無因緣和合則不能生起嗎？」接著佛就很詳細地為他解釋識蘊：「識是從使它生起的因緣得名。因眼根與色塵相接而生起的識，就叫做眼識；因耳根與聲塵相接而生起的識，就叫做耳識；因鼻根與香塵相接而生起的識，就叫做鼻識；因舌根與味塵相接而生起的識，就叫做味識；因身根與觸塵相接而生起的識，就叫做身識；因意根與法塵（意念與思想）相接而生起的識，就叫做意識。」

接著，佛更進一步以譬喻作解釋：「火每從所燒的燃料得名，因木柴而燃燒的火叫做柴火，因稻草而燃燒的火叫做稻草火。所以，識也從使它生起的因緣得名。」（註二十一）

大註疏家覺音在詳論這一點時，解釋道：「因木柴而燃燒的火，只在木材供應不斷時才燃燒。供應斷絕時，即就地熄滅，因為造成燃燒的條件（因緣）改變了。但是火並不跳到木屑等上去，而變成木屑火等。同樣的，因眼根與色塵相接而生起的眼識，只生在眼根門頭；而且只在眼根、色塵、

光與作意（注意）四緣具備的時候才生起。一旦因緣消散，其識即時就地止息，因為條件改變了。但是這識卻並不跳到耳根等處去，而變成耳識等等……。（註二十二）佛曾經毫不含糊地宣稱識蘊是依色、受、想、行四蘊而生起，不能離此四者而獨存。他說：「識可以以色為方便、以色為對象、以色為給養而存在，並且為樂此不疲故，它可以生長、增進、發展。識也可以以受為方便……而存在，以想為方便……而存在；以行為方便、以行為對象、以行為給養而存在，並且為樂此不疲故，它可以生長、增進、發展。」

「如有人說：我可以顯示識的來、去、消逝、生起、成長、增進、發展，而與色、受、想、行無關，那他所說的東西根本就不存在。」（註二十三）很簡單地說，這些就是五蘊。我們叫做「眾生」、「個人」或「我」的，只是為這五蘊的綜合體所取的一個方便的名字或標籤而已。這五蘊都是無常的、不停地變遷著的。「凡是無常的，即是苦。」這就是佛說：「簡單地說，五取蘊即是苦」的真實義蘊。從一剎那到相接的另一剎那，它們（五蘊綜合體的成份——譯者註）就不再相同。在這種關係裡，甲並不等於甲。

它們是一股剎那的生滅之流。

「梵志們啊！就好像一道山洪，源遠流長而波濤湍急，把一切都沖走。它沒有一刻一分一秒的停留，只是不斷地流、流、流。梵志們啊！人生就像這山洪一般。」（註二十四）

佛這樣地告訴羅吒波羅：「世間遷流不息，無有恆常。」

在一連串的因果關係中，一件事物的消逝，就構成另一件事物生起的條件。其中，並沒有不變的實體。它們的幕後，並沒有可以叫做「永恆的自我（神我）」、「個性」或真正可以叫做「我」的東西。大家都會同意，無論是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊或識蘊中任何一法，都不能被認為是真正的「我」。（註二十五）但是這五種精神與肉體的「蘊」，本來是相互依存的。在它們聯合活動的時候，就成為一架身心合一的機器（註二十六），因而產生了「我」的意念。但這是一個虛妄的意念，只是一種心所有法，也就是前文剛談到過的行蘊所攝的五十二種心所法之一的身見——薩迦耶見。

這五蘊和合之身，通俗稱為「眾生」之物，就是「苦」的本身。在五蘊

的幕後，再沒有其它的「眾生」和「我」在那裡承當這「苦」。就如覺音所說的：

「僅有苦難存在，卻找不到受苦者。」

事蹟是有的，卻找不到行事之人。」（註二十七）

在活動的後面，並沒有不動的推動者，只有活動本身。所以，講「生命是活動的」這話是不對的。應當說生命就是活動本身。生命與活動並不是兩樣不同的東西。推言之，思想的幕後也沒有思想者。思想本身就是思想者。除掉了思想，就再找不到思想者。於此，我們不能不注意到，佛教的這一觀點，與笛卡兒的「我思故我在」是何其相反。

現在可以提出「生命有沒有起源」的問題了。根據佛的教旨，生命之流的起源，是不可想像的。相信上帝創造生命的人，也許會對這答案感到詫異。但是，如果你問他：「什麼是上帝的起源？」他會毫不猶豫地答覆：「上帝沒有起源。」而且不會對他自己的答案感覺奇怪。佛說：「比丘們啊！這相續不斷的輪迴，沒有可見的終點。也不見有眾生受無明所矇蔽、被貪愛的桎梏所羈絆、在生死中飄泊輪轉的開端。」（註二十八）談到生

死相續的主因——無明的時候，佛說：「無明的起源不可見，不可假定在某一點之前沒有無明。」（註二十九）因此，也不可能說在某一個確定的起點之前，世間沒有生命。

簡短地說，這就是苦的聖諦意義。明白了解這第一聖諦，是極為重要的。因為佛說：「凡是真正見到苦的，也必見到苦的生起，也必見到苦的止息，也必見到導致苦的止息之道。」（註三十）

有些人以為這將使得佛教徒的生活憂鬱而悲哀。這是錯誤的想像。其實絲毫不然。相反的，真正的佛教徒，是個最開心不過的人。他既無畏怖，也沒有煩愁。他永遠是寧靜安詳，不為災變所惱亂沮喪，因為他能如實洞見一切事物。佛從不抑鬱不樂。與他同時的人，將他描述為「經常微笑著。」在佛教的繪畫與塑像裡，佛的容顏，永遠是快樂、寧靜、滿足而慈悲的，決看不到有一絲受難或痛苦的痕跡。（註三十一）佛教藝術與建築，佛教的寺院，從來不曾予人以陰森苦惱的印象，只有產生寧靜安詳的喜悅氣氛。

雖然世間有苦難，佛教徒卻不該因之而鬱鬱寡歡，也不應為它生瞋而失去耐性。照佛教的說法，瞋或恨是人生首惡之一。瞋是「對眾生、苦難或

與苦難有關的事物起不善欲。「它的功能，是為不快的心境及不良的行為奠下基礎。」（註三十二）因此，不能忍受苦難是錯的。對苦難不耐煩或生恨，並不能蠲除苦難。反之，它只有更替你增加困擾，而使得不順利的逆境更趨惡化與可惱。對苦難問題必須要有了解，不該對它憤怒不耐。要明白它如何生起？如何消除？然後以堅忍、睿智、決心與精進依法實行，以祛除它。

有兩部古老的佛典叫做《長老歌》與《長老尼歌》，其中充滿了男女佛弟子的快樂心聲；他們在佛的教誡中，找到了人生的平安與快樂。僑薩羅國的國王，有一次告訴佛說，佛的弟子們全不像其它宗教的信徒那樣形容枯槁、粗劣蒼白、消瘦孱弱、神情猥瑣。佛的弟子們「歡欣鼓舞、意志昂揚、諸根怡悅、無所憂怖、寧靜和平、心情輕快一如瞪羚，享受著精神生活的快樂。」國王又說，他相信這種健全的氣質是因為「這些可敬的人，一定都已親身證到世尊所說法的重大而圓滿的意義。」（註三十三）

佛教最反對愁慘、苦惱、悔罪、鬱悶等心理狀態，認為這些都是體證真理的障礙。在另一方面，尤須記得「喜」是七覺支之一，為證見涅槃所必

須培養的一種主要德性。（註三十四）

註釋：

一：見一九二二年阿陸葛馬（Alutgama）版律藏《小品轉法輪經》第九頁以次各頁；巴利文學會版《雜部經》第五集第四二〇頁以次各頁。

二：此處巴利原文 *Dukkha* 一字在英文原著並未譯成英文，理由見下文。

三：見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第四十九頁。

四：見巴利文學會版《中部經》第五集第九十頁大涅槃經。

五：見巴利文學會版《中部經》第一集第八十五頁以次各頁及同版

《雜部經》第三集第廿七頁以次各頁。

六：見巴利文學會版《中部經》第一集第八十七頁。

七：見巴利文學會版《清淨道論》第四九九頁及《阿毘達摩集論》（一

九五

○年山提尼克坦版）第三十八頁。

八：見巴利文學會版《雜部經》第五集第四二一頁。

九：見巴利文學會版《雜部經》第三集第一五八頁。

十：見同書第三集第五十九頁。

十一：見《阿毘達摩集論》第四頁。

十二：見巴利文學會版《雜部經》第三集第五十九頁。

十三：見巴利文學會版《雜部經》第三集第六十頁。【想蘊 (Sanjña,

Pali Saññā) 不僅是 perception 而且是 conception 概念及意念，所以不能說只有六種，著者太著重 perception 之義，故有此曲解，本人殊不同意。編者張澄基識】又：《阿毘達摩集論》，無著造，大正藏一六〇五，六六四頁及安慧造，大正藏一六〇六，六九五頁，皆由六根、六塵中說明想蘊並不是只限於此六種，想蘊就是思想及概念。張澄基識。

十四：「心所」一詞現常用以代表五蘊中意義甚廣的「行」字。「行」字在其它行文中之意義，幾可代表任何有為法，任何世間之物，乃至五蘊，無不是「行」。

十五：見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第五九〇頁。

十六：見《阿毘達摩集論》第六頁。

十七：見巴利文學會版《雜部經》第三集第六十頁。（此處著者亦犯與前面一般的錯誤，見註十三，編者張澄基識。）

十八：根據大乘佛教哲學，識蘊分心、意、識三義。阿賴耶識（通常譯作藏識）即在此蘊中。本書著者現正從事寫作一部佛教哲學之專著，不久即將出版。其中對此課題將有詳盡之比較研究。

十九：見巴利文學會版《雜部經》第三集第六十一頁。

二十：如果眼識只覺察到顏色，而不知是藍的，那麼此處所謂的顏色究竟是什麼意義呢？沒有紅、黃、藍……的顏色，究竟是什麼顏色呢？張澄基識。

二十一：見巴利文學會版《中部經》第一集第二五六頁起 Mahatanhasam KhayaSutta（譯者註：約相當於漢譯《中阿含》二〇一唵帝經。

二十二：見巴利文學會版《中部經》覺音疏第二集第三〇六至三〇七頁。

二十三：見巴利文學會版《雜部經》第三集第五十八頁。

二十四：見一九二九哥倫坡版《增支部經》第七〇〇頁。佛稱此語乃他多生以前的一位師尊叫做阿邏伽的無欲仙人所說。尚憶西元前五世紀頃之希臘哲人赫拉克利脫氏 *Heracilius* 也曾創一切皆遷流不息之說。他的名言是：「你不可能兩次伸足入同一河流，因為新的水在不斷流向你處。」

二十五：無我的教義在第六章內再行詳論。

二十六：事實上，覺音曾將「生靈」比擬為一木製之機械。見巴利文學會版《清淨道論》第五九四至五九五頁。

二十七：見巴利文學會版《清淨道論》第五一三頁。

二十八：見巴利文學會版《雜部經》第三集一七八頁至一七九頁，及一四九至一五一頁。

二十九：見同版《增支部經》第五集第一一三頁。

三十：見同版《雜部經》第五集第四三七頁。事實上，佛說在任何人如見到四聖諦中任何一諦，即見餘諦。四聖諦是互相關連的。

三十一：犍陀羅國及中國之福建兩地，各有佛修苦行之像，形容枯槁，脅骨盡露。但此為佛得道前厲修苦行之像。佛得道後，即嚴斥此種修持為非法。

三十二：見《阿毘達摩集論》第七頁。

三十三：見巴利文學會版《中部經》第二集第一二一頁。

三十四：關於七覺支請參閱「修習：心智的培育」章。

第二章

：集諦——苦之生起

第二聖諦——集諦，就是關於苦之生起或根源的真諦。這一聖諦最通俗而為人所熟知的界說，在巴利文原典中許多地方都可見到。

「苦的根源，就是『渴（愛）』。它造成『來世』與『後有』；與強烈的貪欲相纏結，隨地隨處拾取新歡。這『渴（愛）』有三：（一）感官享受的渴求（欲愛），（二）生與存的渴求（有愛）；（三）不再存在的渴求（無有愛）。」（註一）

這以各種形式表現的「渴求」、欲望、貪婪、愛著，就是生起一切痛苦及使得生死相續不斷的根源。但卻不能將它視為最初因，因為按佛法說，一切都是相對的、相互依存的。這苦之根源的渴（愛），也是依其他的條件而生起的。這條條件就是受（註二），而受又依觸而生起，輾轉相依，即構成所謂十二緣起。這在下文再為詳論。

由上可知，「渴（愛）」並不是苦之生起的最初或唯一的原因，而是最

明顯、最直接的原因，也是最主要與最普遍的事實。（註三）因此，在巴利文原典的某些地方，集諦的定義中，除了以渴（愛）為主要原因以外，還包括了其他的煩惱不淨法。（註四）本文篇幅有限，無法詳論，只請牢記一點：這渴（愛）的核心，就是從無明生起的虛妄我見。

「渴（愛）」一詞的意義，不僅是對欲樂、財富、權勢的貪求與執著，也包括對意念、理想、觀點、意見、理論、概念、信仰等的貪求與執著。（註五）根據佛的分析，世間一切困擾紛爭，小至家庭個人之間的口角，大至國與國間的戰爭，無不由於這自私的「渴（愛）」所引起的。（註六）從這一觀點看，一切經濟、政治、與社會問題的根本，都在這自私的渴愛。大政治家們想僅從經濟與政治方面去解決國際糾紛，討論戰爭與和平，只觸及問題的表面，而不能深入到根本癥結之所在。佛就曾告訴羅吒波羅：「世人常感不足，夢寐以求，乃成為『渴（愛）』的奴隸。」

每一個人都會承認，世間一切惡事都從自私慾生。這並不難懂。但是這「渴（愛）」如何能產生來世與後有，就不是那麼容易把握的一個問題了。在這裡，我們必須探討與第一聖諦的哲理相應的第二聖諦中的深奧哲

理。我們必須對業與再生的理論有若干的概念。

眾生所賴以繼續生存的要件「因、緣」共有四種，叫做四食：（一）普通物質的食糧（段食）；（二）感官（包括意根）與外境的接觸（觸食）；（三）知覺（識食）；（四）思或意志（思食）。（註七）

四者中最後一項的思食，就是求生、求存、求再生、求生生不已、繁衍滋長的意志。（註八）它是造成生命延續的根本，以善惡等業使生命向前邁進。（註九）它就是「思」。（註十）在前面已經說明過思就是業，這就是佛自己所下的定義。關於剛才提到的「思食」，佛說：「一個人能了解思食的意義，他就能懂得三種『渴（愛）』的意義。」（註十一）可知「渴（愛）」、「思」、「思食」及「業」等名詞所表詮的，都是一樣的東西，都是表示求生、求存、求再生、求日益繁衍、滋長、積聚。這就是苦之生起的原因。在構成眾生的五蘊中，它是隸屬於行蘊的。

在佛教的教義中，這是最重要的精義之一。因此，我們必須明白記取苦之生起的原因、種子，只在苦的本身之內，而不在外。我們也須同樣地記取苦之止息、苦之滅除的種子、原因，也是在苦的本身之內，而不在外。

在巴利文原典裡，時常可以看到一條人所熟知的公式：「凡是有生的，亦必有滅。」（註十二）眾生、事物、體制，凡其內在的本性是生起的、是從無到有的，其身內亦必含有自行息滅的種子。因此，苦（五蘊）之內，有它自行生起的本質，也就含有它自行息滅的本質。這一點在討論第三聖諦——滅諦時，還會再談到。

巴利文 *Kamma* 和梵文 *Karma*（從字根 *ṛ*，做、作而來），其字義是「活動」、「作為」。但在佛教的「業」的理論中，它具有一個特別的意義：僅指「有意的行為」，而不指所有的行為。有許多人誤用或濫用業字來表示業的效應。在佛學術語中，「業」字決沒有「業的效應」的意思。業的效應，叫做業果或業報。

意志（思）有相對的善或惡，如同欲望之有相對的善或惡一樣。所以，業也有相對的善或惡。善業得善果，惡業得惡果。「渴（愛）」、思、業，無論善惡，其結果都能產生一種力量，一種繼續向善的或向惡的方向前進的力量。無論善惡，業果也是相對的，而且是存在於輪迴之內的。阿羅漢雖然也有活動與作為，卻不造業。因為他沒有虛妄我執，沒有煩惱不淨，

他已不受後有。

業的理論，不可與「道德的正義」或「獎善懲惡」之說混為一談。獎善懲惡與道德的正義，是以一個最高的主宰——上帝的觀念為出發點的。上帝製造法律，君臨眾生，裁判是非。所謂「正義」一詞，意義含混。使用不當，危險甚大。假彼之名以危害人類者，實較造福為多。業的理論，就是因果的理論、動力與反動力的理論。這是自然律，與正義、獎懲的觀念毫不相干。每一個有意的行為，一定有它的效應和結果。善業得善果，惡業得惡果。不是正義，不是任何「人」或力量對你的行為加以裁判後所施於你的獎懲，而是因為這些行為的本質如此。這是它們本身的法則。這一點還不難懂。難懂的是：根據「業」的理論，意志行為的效果，即使在人死後，在來生仍能繼續呈現。在這裡，我們必須依據佛教先解釋一下，死到底是什麼？

前文曾說明：眾生者，不過是肉體與精神力量（能）的綜合。我們叫做死亡的東西，只是身體機能的全部停止而已。這身體機能停止之後，是否這一切的力量與能也都全部停頓了呢？佛教說：「不然！」對於生存、持

續、繁衍的意志、願力、欲望與渴愛，是一股極大的力量，大到足以推動整個生命、整個存在、整個世界。這是世界最大的力量、最大的「能」。根據佛教，這力量並不因身體機能的活動停頓——死亡——而止息。它繼續以另一形式呈現，而造成稱為再生的後有。

現在又生起另外一個問題：如果沒有永恆不變的實體如「自我」、「神我」者，那麼這個在死後仍能受有、仍能再生的是什麼呢？在進一步討論死後的生命之前，我們先來研究一下現生是什麼？以及它如何持續？我們已經一再重複的說過，所謂生命乃是五蘊和合而成，是肉體與精神力量的綜合。這些力量時刻在變，沒有兩個相續的剎那是相同的。每一剎那，它們生起又立刻死亡。「五蘊生起、變壞、死亡的時後，比丘啊！那每一剎那，你也生起、變壞、死亡。」（註十三）所以，即使在今生一生當中，每一剎那我們都在生了又死，死了又生，而我們依舊繼續存在。假使我們能夠了解，在今生中，我們可以沒有一個永恆不變的實體如「自我」、「神我」者，而仍能繼續存在，為什麼我們就不能了解在身體機能的活動停頓之後，這力量仍能不假助於「自我」、「神我」而繼續存在呢？

物質的身體不再活動的時後，「能」並不隨之消失。它繼續形成另外一種形態，就是我們叫做另一生命的東西。兒童的身體與心智機能都非常嬌嫩、柔弱，可是其中卻含有成長為發育完全的成人的勢能。構成所謂眾生的身心的能，其中即含有形成新色身、並使之逐漸長成及充份發育的力量。

因為沒有永恆不滅的實體，所以並沒有任何東西可以從這一剎那度到另一剎那。因而，很明顯的，也就沒有任何恆常不變的東西可以從今生投向他生。生命只是剎那變化而相繼不斷的一個系列。這系列，實在講起來，只是一連串的運動。它就像一朵徹夜長明的燈燄。（從初夜到天明）它既非同一般，也不是另一燄。一個小孩成長為六十老翁。當然的，這六十老翁與六十年前的穉子不會一樣，可是他也不是另一個人。同樣地，一個人在此地死了，在另一個地方又生了下來；這兩者既非同一人，亦非另一人。他仍是同一系列的繼續。死與生的差別只在一念頃間。此生的最後一念頃，便決定了所謂下一生的最初一念頃。這下一生實際上仍是此生同一系列的延續。就在此生中，亦復如是。此一念頃便是構成下一念頃的要件。因此，從佛教的觀點看，生死的問題並不是什麼大神秘。佛教徒對這問題是素不

罪懷的。

只是求生、求存的「渴（愛）」存在一天，生死相續的輪迴，就將不停的流轉。只有以智慧照見實相、真理、涅槃，將它的動力「渴（愛）」切斷了，這輪迴才會停止轉動。

註釋：

- 一：見一九二二年阿陸葛瑪版律藏大品第九頁；巴利文學會版《雜部經》第五集第四二一頁及其他各處。
- 二：見巴利文學會版《中部經》第一集第五十一頁。
- 三：見《阿毘達摩集論》第四十三頁。
- 四：見巴利文學會版《毘崩伽》（分別論）第一〇六頁以次各頁。
- 五：見巴利文學會版《中部經》第一集第五十一頁；《雜部經》第二集第七十二頁；《毘崩伽》第三八〇頁。
- 六：見巴利文學會版《中部經》第一集第八十六頁。
- 七：見巴利文學會版《中部經》第一集第四十八頁。

八：所謂「思食」與現代心理學中之 libido（性本能、生命力的源泉）可成一有趣的對比。

九：見巴利文學會版《中部經》覺音疏第一集第二一〇頁。

十：見同書第二〇九頁。

十一：見巴利文學會版《雜部經》第二集第一〇〇頁。三種渴（愛）是（一）感官享受的渴求（欲愛），（二）生與存的渴求（有愛），（三）不再存在的渴求（無有愛）。前文集諦——苦之生起的定義中，業已列舉。

十二：見巴利文學會版《中部經》第三集第二八〇頁；。《雜部經》第四集第四十七頁及一〇七頁；第五集第四二三頁及其他各處。

十三：根據《小部經》集覺音疏（巴利文學會版）第七十八頁，此語係佛親口所說。但著者迄未能查得其原文出處。

第四章

第二聖諦：滅諦——苦的止息

第三聖諦的要義是：人類可以從相續不斷的苦得解脫、獲解放、享自由。這聖諦名為苦滅聖諦，也就是涅槃。巴利文作 *Nibbāna*，但梵文的 *Nirvāna* 更為人所廣知。

要想澈底祛除苦，必須祛除苦的根本——渴（愛）。這在前面已經講過，所以涅槃也叫做斷愛。

你要問：可是什麼是涅槃呢？為了答覆這個十分自然而簡單的問題，已有人寫了好幾部書了。可惜這些書不但沒有把問題解釋清楚，反而使它們愈趨複雜。惟一合理的答案是：這問題永遠不能以語言文字充份而圓滿地答覆。因為人類的語言太貧乏了，不足以表達涅槃這種絕對真理、最終實相。語言是人類所創造以表達他們由感官與心靈所經驗到的事物與意象的。超越凡情的經驗如絕對真理者，不屬於這一範疇之內。因此，沒有任何語文足以表達這種經驗，就像魚的字彙裡沒有形容陸地的字眼一樣。烏

龜和牠的朋友魚說，牠剛到陸地上散步回湖。魚說：「當然你的意思是說游泳囉！」烏龜想對魚解釋陸地是堅實的，不能在上面游泳，只能在上面步行。可是魚卻堅持不可能有這麼一樣東西。陸地一定也是液體，和牠住的湖一樣；有波浪，可以在裡面跳潛游泳。

語文是代表我們所熟知的事物和意念的符號。這些符號甚至不足以表顯日常事物的真實性狀。在了解真理方面，語文是不可靠而易致差錯的。所以，《楞伽經》裡就說愚人執著語言文字，如大象陷於泥淖。（註一）

可是我們又不能沒有語言文字。不過如果用正面的文詞來表詮涅槃，我們立刻就會產生一項與這語詞有關的意念而執著它，結果可能與原意適相違反。因此，說到涅槃，我們大都用反面的文詞（註二），如「斷愛」、「無為」、「止貪」、「寂滅」等。因為這樣做，似乎比較不易引起誤解。我們再看看巴利文原典裡若干涅槃的定義及說明：

「涅槃是徹底斷絕貪愛：放棄它、摒斥它、遠離它、從它得解脫。」（註三）

「一切有為法的止息，放棄一切污染，斷絕貪愛，離欲，寂滅，涅槃。」

(註四)

「比丘們啊！什麼是絕對（無為）？它就是貪的熄滅、瞋的熄滅、癡的熄滅。這個，比丘們啊！就叫做絕對。」（註五）

「羅陀啊！熄滅貪愛，就是涅槃。」（註六）

「比丘們啊！一切有為無為法中，無貪最上。就是說：遠離憍慢，斷絕渴想（註七），根除執著，續者令斷，熄滅貪愛，離欲，寂滅，涅槃。」（註八）

佛的大弟子舍利弗回答一個遊行著「什麼是涅槃」的問題時，他的答覆與佛所作無為法的界說（見上）一般無二：「貪的熄滅、瞋的熄滅、癡的熄滅。」（註九）

「放棄、消滅愛欲與對此五蘊之身的貪求，就是苦的止息。」（註十）
「生死相續的止息，就是涅槃。」（註十一）

此外，對於涅槃，佛又曾說：

「比丘們啊！有不生、不長的非緣生法（無為法）。如果沒有這不生、不長的非緣生法，則一切生的、長的、因緣和合的，即無從得解脫。因為

有這不生、不長、非緣生法故，生的、長的、因緣和合的，才能得到解脫。」

（註十二）

「此中沒有地水火風四大種。長寬、麤細、善惡、名色等等觀念也一律摧破無遺。無此世間亦無他世間，無來無去亦無停留，不死不生亦無根塵。」

（註十三）

因為涅槃是用反面文詞所表達的，因此有許多人得到一種錯誤觀念，以為它是消極的、表現自我毀滅的。但涅槃絕不是自我的銷毀，因為根本無「我」可毀。只能說它（涅槃）所銷毀的是「我」的幻覺、「我」的錯誤意念。

把涅槃說成積極或消極，都是不對的。「消極」與「積極」本是相對的觀念，只存在於「兩立」的境界之內。這些形容詞不能應用於涅槃（絕對真理）上，因為涅槃超越兩立與相對的境界，反面的文詞，並不一定就代表消極的狀態。在巴利文和梵文中，「健康」一詞叫做 *arogya*，其字義就是「無疾」，也是一個反面的名詞。但無疾並不代表消極的狀態。英文裡的不死 *immortal*（相當於梵文的 *Amṛta* 或巴利文的 *Amata*），涅槃的同義

字，也是個反面名詞，但也不代表一種消極的狀態。消極價值的反面，就是不消極了。涅槃另一個同義字就是解脫（巴利文作 *Mutti* 梵文作 *Mukti*）。沒有人會說解脫是消極的。但是甚至解脫一詞也有其反面的意義：解脫者乃從某種障礙得自由的意思。障礙是惡法、是反派的，而解脫卻不是反派的。因此，涅槃、解脫、絕對自在，是從一切惡得自在，從貪、瞋、癡得自在，從一切兩立的相對時、空等得自在。

涅槃即是絕對的真理，從《分別六界經》（巴利藏《中部經》第一四〇經）裡可以略窺其端倪。這部極為重要的經，是佛住在一個陶工家裡的時候，在一個安靜的晚上，發現弗加沙有智慧而誠懇，因而對他所說的（前文曾提到過）。這部經裡有關部份的要義如次：

人由六種元素組成：堅性、濕性、暖性、動性、空與識。佛將六者予以分析，結論是六者中沒有一樣是「我的」、「我」或「我自己」。它徹底明了識如何來？如何去？愉快的、不愉快的、以及既非愉快亦非不愉快的感覺如何來？如何去？由於這種了解，他即心無所著。心無所著，就成為一純粹、平等的捨心。他可將這捨心隨意昇到任何高層的心靈境界，而長

時間的維持此一狀態。但是他又想：

「如果我將這純淨的捨心集中於空無邊處，而生一心與彼相應，是知該處乃心所造，是有為法。（註十四）如果我將此純淨捨心集中於識無邊處……於無所有處……於非有想非無想處，而生一心與彼相應，是知該等處皆是心造。」於是，他不再以心造作，亦不以意志求生存相續，亦不求滅。（註十五）因為他不造作，不求生存相續，亦不求斷滅故，他對世間心無執取。心無執取，則無所罣礙。無所罣礙故，心得徹底完全的平靜（內心的寂滅）。於是他自知：「受生已盡，清淨的生活已過完了，該做的事都已做了，已沒有餘事可辦。」（註十六）

佛在經歷一種愉快、不愉快、或既非愉快亦非不愉快的感覺的時候，他知道這種感覺是不久長的。它即沒有纏縛他的力量。經歷這些感覺，不能使他情感激動。不論是什麼樣的感受，他都能經歷而不受它的拘縛。他知道一旦軀殼朽敗，這些感覺終將歸於平靜，就像油盡燈枯一樣。

「因此，比丘們啊！有這樣賦稟的人，才是賦有絕對的智慧。因為具有滅一切苦的智識，才是絕對的聖智。」

「他這築在真理上的解脫，是不可動搖的。比丘啊！凡是虛妄不實的，都是假法。凡是真實的、涅槃的，才是真理。因此，比丘啊！有這種賦稟的人，才是賦有絕對的真理。因為絕對的聖諦就是涅槃，也是實相。」

在另一部經裡，佛毫不含糊地用真理一詞代替涅槃：「我將教你們真理，以及走向真理的道路。」（註十七）在這裡，真理的意義，很明確的是代表涅槃。

什麼是絕對的真理？依佛教說，絕對的真理就是：世間沒有絕對的事物。凡所有法都是相對的、緣起的、無常不永恆的；而沒有恆常不變、亙古永存的絕對的實體，諸如「自我」、「靈魂」或「神我」等，無論在身心或身外。這就是絕對的真理。雖然，在通俗言詞裡，也有「反面的真理」一詞，真理卻決不是反面的。體證這真理，就是對事物的如實知見，無有無明妄想（註十八）；也就是斷絕貪愛、滅苦、涅槃。在此值得記住的，就是大乘佛教「生死即涅槃」的見解。同一事物可以是生死，也可以是涅槃，全在你的看法如何——主觀或客觀。這種大乘觀點，大抵是從上座部巴利文原典中的觀念演變而來。這些觀念在我們方才短短的討論中已經提到

過。（註十九）

認為涅槃是絕滅貪愛的自然結果，那是錯誤的。涅槃不是任何東西的結果。如果它是一個結果，它就是由某種因緣所得的效應。那它就是緣生的，而為有條件的存在。但是涅槃既非因亦非果，它是超越因果的。真理不是一個結果，也不是一種效應。它不是一種神秘的心靈或思想的狀態，猶如禪定一般。真理就是真理。涅槃就是涅槃。你惟一想知道它的方法就是親見親證。有路可通涅槃，但是涅槃並不是這條路的結果。（註二十）你可以沿一條小徑到達一座山，但那山卻不是那條路的結果或效應。你可以看見一道光明，但是光明並不是你目力的結果。

常有人問：涅槃之後又如何？這問題是不能成立的，因為涅槃是最終的真理。它既是最終，它之後就不能再有別的。如果涅槃之後仍有什麼，那麼那東西才是最終的真理，涅槃就不是了。一個名叫羅陀的比丘，曾用另一方式將這問題問佛：「涅槃的作用是什麼？」這問題先假定涅槃之後仍有餘事，所以要求涅槃須有作用。因此佛答稱：羅陀啊！這問題是不得要領的。修習梵行即以涅槃為其最終目的，沈潛於絕對真理之中。（註二十

一)

若干通俗而不正確的語句，如「佛於死後入於涅槃或般涅槃」，曾引起許多對於涅槃的幻想與揣測。（註二十二）一聽說「佛入涅槃或般涅槃」，即以為涅槃是一種境界、一種領域或一個位置，其間仍有某種的存在，而以所熟知的「存在」一詞的涵義來臆測涅槃是何等樣子。這通俗的說法「佛入涅槃」在巴利文原典中，並無與它相當的詞句。所謂「佛於死後入於涅槃」，根本沒有這一說。巴利文中有 Parinibbuto 一詞用以代表佛或阿羅漢等親證涅槃者的逝去，但這字的意思並非「入於涅槃」。這字簡單的意義，只是「完全謝世」、「完全熄滅」或「圓寂」而已。因為佛或阿羅漢死後即不再受生。

另外一個問題是：佛或阿羅漢死（般涅槃）後如何？這問題是屬於不可答的問題之類（無記）。（註二十三）佛談到這問題時，也表示在人類的辭彙裡，沒有字眼可以表達阿羅漢死後的情狀。在答覆一個名叫婆蹉的遊方者所發的同樣問題的時候，佛說「生」、「不生」等名詞不能適用於阿羅漢。因凡與「生」、「不生」有所關聯的色、受、想、行、識等，以阿

羅漢言，俱已徹底根除無遺，死後不再生起。（註二十四）

一般常將阿羅漢之死與薪盡火滅、油竭燈枯相比擬。（註二十五）於此有一事必須明白了解，不容含混。這就是：以「火燄的熄滅」作比的，不是涅槃，而是由五蘊和合而生、而親證涅槃的「人」（換言之：熄滅的是「人」，而不是涅槃——澄基註）。這一點必須特別強調，因為許多人，甚至若干大學者，都常誤會或誤解這涅槃的譬喻。涅槃從來不能與火或燈的熄滅相比。

另外，還有一個很普通的問題：如果沒有「我」，沒有「神我」，那麼誰來親證涅槃呢？在沒有談到涅槃之前，先讓我們自問：如果沒有「我」，現在想者是誰？在前面的文章裡，我們已經弄明白：思想的乃是念頭，在念頭的後面，再沒有其他的思想者。同樣的，能證涅槃的就是智慧（般若）。在證的幕後，別無證者。在討論苦的來源（集諦）時，我們已經明瞭，不論什麼——眾生、事、物、制度——只要是緣起的，在它自身內即含有滅、壞的種子。苦與輪迴，相續不斷的生死，都是緣起的，所以也一定是緣滅的。苦因貪愛（渴）生，由般若（智慧）而滅。貪愛與般若都在五蘊

之內，前文已經講過。

由是可知，它們生起與熄滅的種子，都在五蘊之內。這才是佛的名言：「在這眾生六尺之軀內，我說即是世界，世界的生起與寂滅，以及走向世界寂滅之道」（註二十六）的真實意義。這意思就是說，所有的四聖諦也都在這五蘊之中；也就是說，都在我身中（這裡「世界」二字代替了「苦」字）。這意思也是說：苦的生起與熄滅，並非有賴於外力。

遵照第四聖諦的方法，去發展及培養智慧（般若）（見下章）時，即能徹見生命的奧秘，如實地見到事物的真相。這秘密發現後，真理見到後，所有一切狂熱地製造著輪迴相續的妄見的力量，一時俱歸平靜，不能再產生任何業果。因為妄執已破，對繼續生存的渴愛已斷。就像精神病患者在自覺到他疾病的原因和秘密時，他的病就霍然而癒一樣。

在幾乎所有的宗教中，至善之境只有在死後方能達到。涅槃卻可以當生成就，不必等到死方能「獲得」。

凡是親證真理、涅槃的人，就是世間最快樂的人。他不受任何「錯綜（complex）」、迷執、憂、悲、苦惱等苛虐他人的心理狀態所拘縛。他的

心理健康是完美的。他不追悔過去，不冥索未來，只是紮紮實實地生活在現在裡。（註二十七）因此，他能以最純淨的心情欣賞與享受一切，而不摻雜絲毫自我的成分在內。（譯者按：即陶然與萬物合一，渾然忘我之意。）他是喜悅的、雀躍的、享受著純淨的生活。他的感官怡悅，無所煩憂，心靈寧靜而安詳。（註二十八）他既無自私之欲求、憎恚、愚癡、驕慢、狂傲以及一切染著，就只有清淨、溫柔，充滿了博愛、慈悲、和善、同情、了解與寬容。他的服務精神是最純正的，因為他不為自己設想。他不求得、不積儲、甚至不積貯精神的資糧；因為他沒有「我」的錯覺，而不渴求重生。

涅槃超越一切兩立與相對的概念，因此它不是一般善惡、是非、存在不存在等觀念所能概括。甚至用以形容涅槃的「快樂」一詞，其意義也迥乎不同。舍利弗有一次說：「同修啊！涅槃真是快樂！涅槃真是快樂！」優陀夷問他：「可是，舍利弗，我的朋友，如果連感覺都沒有了，怎麼還會有快樂呢？」舍利弗的答案含有高度的哲學意味，而不是一般所能了解的。他說：「沒有感覺本身就是快樂。」

涅槃是超越邏輯與理性的。不論我們怎樣埋頭精研高深的理論，以臆測涅槃或最終真理與實相，都只能算是一種無作用的、絞盡腦汁的遊戲而已。我們終不能循此途徑而對它有所了解。在幼稚園的小娃娃，不可與人爭辯相對論。如果他耐心而勤奮的鑽研他的學問，有一天也許他會了解它。涅槃是要由智者內證的。如果我們耐心而勤奮的循著「大道」前進，至誠懇切的訓練淨化自己，獲得必要的心靈方面的成長，也許有一天我們可以內證到它，而毋須乎殫精竭慮於鑽研謎樣艱深的文字。

現在讓我們回頭面對趨向內證涅槃的大道吧！

註釋：

- 一：見一九二三年京都出版南條文雄編入《楞伽經》。
- 二：有時亦有以正面文字形容涅槃者，如吉祥、善、安全、清淨、洲、皈依、護、彼岸、和平、寧靜等。《雜部經》中之 *Asamkhata Samyutta* 經中列有涅槃之同義字卅二種，大多是譬喻性的。
- 三：見一九二二年阿陸葛瑪出版薩達帝沙上座所編之律藏大品第十一頁及《雜部經》第五集第四二一頁。請注意此處滅（息苦）字的界

說，佛在鹿野苑第一次說法時已講過。但其中並無涅槃一詞，雖然它的意思就是涅槃。

四：見《雜部經》第一集第一三六頁。

五：見同經第四集第三五九頁。

六：見同經第三集第一九〇頁。

七：此字原文為 *pipasa*，口渴義。

八：見巴利文學會版《增支部經》第二集第三十四頁。

九：見巴利文學會版《雜部經》第四集第二五一頁。

十：舍利弗語。見巴利文學會版《中部經》第一集第一九一頁。

十一：佛陀另一弟子謨尸羅語。見巴利文學會版《雜部經》第二集第一一七頁。

十二：見一九二九年哥倫坡版《小部經》感興語（唵陀南）第一二九頁。

十三：見一九二九年哥倫坡版《小部經》感興語第一二八頁及一九二九年哥倫坡版《長部經》第一集第一七二頁。

十四：請注意一切神秘的精神境界，不論如何崇高純淨，皆由心造，是緣生而有為的。它們都不是實相，不是真理。（譯者註：關於這段文字，可在參閱漢譯《中阿含》第一六二分別六界經，有更詳盡的解釋。）

十五：意思就是他不再製造新的業，因為他現在已不再有渴愛、決意、思。

十六：這句話的意思，就是他已成為阿羅漢。

十七：見巴利文學會版《雜部經》第五集第三六九頁。

十八：參閱《入楞伽經》第二〇〇頁「摩訶摩帝啊！涅槃就是如實的知見一切事物。」

十九：龍樹很明白地說過：「生死不異涅槃，涅槃不異生死。」見蒲桑編中論釋第廿五章第十九節。

二十：請記住在九無為法中，涅槃是超越道、果的。自性涅槃不是一種結果，不是什麼東西生的，但是有餘涅槃和無餘涅槃則不能如是說。張澄基識。

二十一：見巴利文學會版《雜部經》第三集第一八九頁。

二十二：有的作者常用「佛涅槃後」而不說「佛般涅槃後」。「佛涅槃後」一語是沒有意義的，在佛典中找不到這種說法。應該說「

佛般涅槃後」。

二十三：見巴利文學會版《雜部經》第四集第三七五頁以次。

二十四：見巴利文學會版《中部經》第一集第四八六頁。

二十五：見同經第一集第四八七頁，第三集第二四五頁，以及巴利文學

會版《小部經集》第四十一頁（J.232）

二十六：見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第二一八頁。

二十七：見巴利文學會版《雜部經》第一集第五頁。

二十八：見巴利文學會版《中部經》第二集第一二一頁。

第五章 第四聖諦：道諦

第四聖諦就是導致苦之止息的途徑——道。這道叫做中道，因為它是避免兩個極端的。一個極端就是經由感官的享受去追尋快樂，是「低級、平庸、無益的凡夫之道」。另一個極端是經由各種自虐的苦行以尋求快樂，這是「痛苦、無價值而無益的」。佛自己都曾嘗試過這兩種極端，深知其無有實益，才由親身的證驗，發現了「能夠產生知、見，導致寧靜、內證、正覺、涅槃」的中道。這中道一般都稱之為八正道，因為它是由八個部份所組成。這八個部份就是：

- 一、正見——正實的知見。
- 二、正思——正確的思維。
- 三、正語——正直的言語。
- 四、正業——端正的行為。
- 五、正命——正當的職業。

六、正勤——正好的努力。

七、正念——正淨的憶念。

八、正定——正統的禪定。

佛獻身說法四十五年，幾乎在他的全部教誡中都牽涉到這一道諦。他以各種不同的方法、不同的措辭，對不同的人宣說這一真諦。完全視聞法者的根器、智慧以及力行的能力，而對機施教。但是藏經裡面成千卷佛所說經的要義，不外乎講的八正道。

讀者諸君不可認為上面所列的八條途徑，應當依照上開的一般次序而逐條修習。實際上，應當視各人能力所及，儘可能同時修習。這些道彼此之間互有關聯。修習一道，也有助於培育其它各道。

這八條途徑的主要目的，在促進及完成佛教的基本訓練：就是所謂戒、定、慧的三學。（註一）因此，如果將八正道依三學歸類，自將有助於對此一真諦獲得較有條理的了解。

戒學是建立在對一切眾生普遍愛護、慈悲攝持的廣大觀念之上的。這也是佛教的基礎。許多學者們談到佛教或寫作有關佛教的文字的時候，往往

耽迷於枯燥的哲學及形上學的歧途之中，而忘記了佛教這一偉大理想，實在是一樁遺憾之至的事情。殊不知佛說法乃是「為了眾生的利益，為了眾生的福祉，為了悲憫世間之故。」

根據佛教，一個完人必須具備兩種品性：悲與慧。這兩者必須予以等量的培育與發展。悲代表著愛、慈、善、恕以及情感方面的其他高尚情操，也就是心的品質。而慧則代表著理智方面或思想方面的品質。只發展情感而忽略了理智，會造成一個好心的傻瓜。只發展理智而忽略了情感，也許會使人變成一個鐵石心腸的思想家，而毫無對人的同情。因此，要成為完人，必須兩者等量培育。這就是佛教生活方式的目的。這裡面，悲與慧是不可分的，下文便見分曉。

以愛與悲為基礎的戒學裡，包括了八正道中的三條道：正語、正業與正命。（前開第三、四、五等三正道）

正語的意思是：（一）不妄語，（二）不竊議、誹謗、及發表足以引起個人或團體間憎恨、敵意、傾軋、不和的言論，（三）不用苛刻、粗魯、無禮、酷毒、及罵詈的言辭，（四）不作無意義、無利益而愚蠢之饒舌與空談。這

幾種不正當而有害的言語既已戒絕，則發言自然真實，用詞自然友善、愉快、溫柔、充滿意義與利益。凡人發言，不可不慎。說話必須顧到時地。如所言無益，則應該保持「高貴的緘默」。

正業的目的是提倡合乎道義、榮譽而和平的行為。它的戒條是不殺生、不偷盜、不作不誠實的交易，及非法的性交。而應當幫助別人過一種堂堂正正的、和平而光榮的生活。

正命的意思，就是不從事於他人有害的職業，例如販賣軍火武器、醇酒、鴉片、屠宰、欺詐等。而應以光榮無咎，不危害他人之職業為生計。從這一條可見佛教是強烈反對任何戰爭的。因為它制定販賣軍火武器是邪惡而不正當的生計。

八正道中這三條（正語、正業、正命）構成合乎倫理的行為（戒學）。須知佛教的倫理與道德的行為，是以增進個人及社會生活的和諧快樂為目的的。這種道德的行為，是所有精神方面的高度成就所不可或缺的基礎。精神生活的開展，如果沒有這道德的基礎，是不可能達到的。

其次就是心智的鍛鍊（定學）。此中包括了八正道裡的另外三條道：正

勤、正念（亦作正志）與正定（前開第六、七、八等三條）。

正勤（亦作正精進）就是以堅強蓬勃的意志（一）以阻止邪惡不善的念頭的生起，（二）以祛除已生起的邪惡不善的念頭，（三）使得尚未生起的善良健全的念頭得以生起，（四）使已生起的善良健全的念頭充分發展而臻於至善之域。

正念（或正志）（即所謂身、受、心、法之四念處——澄基註）就是對於（一）身體的活動，（二）情緒的感受，（三）心智的活動，（四）觀念、思想、見解等法，精勤注意觀照，憶念不懈。

將注意集中於呼吸（數息法），是一種很有名的方法，可以從鍛鍊身體而達到精神的開展。此外，尚有多種修習禪觀的方法，也都以集中注意於身體為發展正念的途徑。

關於情緒的感受，行者必須對各種感受，不愉快的、中性的、以及它們在他體內生起及消失的過程，無不了了分明。

關於心智的活動，行者必須自覺他的念頭是否淫佚？是否瞋恚？是否迷惑？是否散亂？還是繫著一處。就照這樣子，行者對於本身每一舉心動念，

如何生起？如何消失？俱應了了分明。

至於意念、思想、觀念等，行者必須了解它們的性質：如何生起？如何消失？如何開展？如何抑制？摧毀？

以上四種心智的培育或禪觀的修持，在《四念處經》中也有詳盡的論究。（註二）

心智的鍛鍊中的第三項，也是最後一項，就是導致四禪的正定。這禪定一般都誤叫它做出神或神遊（編者註：出神或神遊，是道教的一種特殊禪定，與佛教禪定不同，切須分別），修到初禪的時候，行者若干強烈的慾望以及不健全的思想如淫慾、瞋忿、貪睡、掉悔、疑法（五蓋）等，一時盡除。心中經常保持喜樂二支及某些心理活動。到二禪的境界時，所有思想的活動全被抑制，從而產生內淨支及一心支，同時仍保留喜支與樂支。三禪時，喜支因為是一種動態的感受，也消失了。但是樂支仍在，另外還加了行捨的一支。到了四禪的境地，所有一切的感受，甚至樂、非樂、喜、憂悔都消失了，只餘純淨的捨支與念支。

心智就是這樣子經由正勤、正念與正定的訓練與約束而發達起來的。

其餘兩條道：正見與正思，就構成三學中的慧學。

正思所表詮的，是對一切眾生愛護的思維、非暴力的思維、及捨己的離欲不執著的思維。在這裡請注意：將捨己的無著、愛護、以及非暴力的思維歸在慧學之內，是很關重要的。這很明顯地表示真正的智慧是賦有這些特質的。而一切自私的慾念、瞋恚、憎恨、暴力，都是缺乏智慧的結果。在任何的生活圈子裡，無論是個人的、社會的、或政治的，都是如此。

正見就是對事物的如實知見，而四聖諦也就是闡釋一切事物的真相。因此，正見最後就變成對於四聖諦的知見。這知見就是直窺最終實相的最高智慧。根據佛教，知見有兩種：我們一般稱之為知見的實在只是智識；一堆累積的記憶，以及根據若干已知的條件，由理性對某一課題所得的了解而已。這種知見叫做事見，是不很深入的見解。真正深入的知見叫做理見，是不關事物的名稱、標誌，而對其實際相狀所具的真知灼見。這種深見只有在心地中一切雜染都已滌除淨盡，而且經過禪定的鍛鍊，達到充分發展的程度，方有可能。

從這篇簡短的敘述道諦的文字裡，可以看出這「道」乃是一種生活方

式，為每一個人所應遵行、修習、宏揚的。它是身口意的自律、自我的開展、自我的淨化。它與信仰、祈禱、崇拜與儀規完全無關。從這一意義來講，它不含有任何通俗稱為「宗教」的成分。它是一條通過道德、理性與精神的完美化而走向體證最終實相、圓滿自在、快樂與和平的途徑。

在佛教國度裡，遇到宗教節日，也有些簡單而優美的習俗與儀式。它們與真正的「道」很少關係。但也有相當的價值，因為它們能滿足對教義理解較淺的信徒們若干宗教情緒上的需要，而逐漸援引他們走上這條聖道。

關於四聖諦，我們有四樁事情要做：

第一聖諦是苦諦——人生的實相。一切苦難、憂患、喜樂、缺陷、不如意、無常、無實，都是人生的實際。關於這點，我們要做的，是清楚而徹底地了知這苦的事實。

第二聖諦——苦的根源。這根源是貪欲、「渴（愛）」以及隨伴著它們的種種染污不淨法。僅僅了解這一事實是不夠的。我們要做的，是拋棄它、祛除它、消滅它、根絕它。

第三聖諦是滅諦——涅槃、絕對真理、最終實相。在這方面我們要做的，

是去親身體證它。

第四聖諦——導向體證涅槃之路。但僅僅有了對這「道」的智識，不論多麼徹底，都是沒有用的。這方面我們的工作是依教奉行，鏗而不捨。（註四）

註釋：

- 一：見巴利文學會版《中部經》第一集第三〇一頁。
- 二：見本書第七章「修習：心智之培育」。
- 三：見巴利文學會版《清淨道論》第五一〇頁。
- 四：見一九二二年阿陸葛瑪版大品第一〇頁。

第六章

無我論

一般用到「靈魂」、「自我」、「個我」或梵文裡的「神我」(Atman) (編者註：Atman 其實只是「我」的意思，一般均譯為「神我」，沿用已久，但是否與奧義書及吠檀多之哲學相符，甚可置疑。) 這些字眼的時候，它們所提示的意義是：在人身中有一個恆常不變、亙古長存的絕對實體。這實體就是那千變萬化的現象世界背後不變的實質。照某些宗教說，每一個人都有一個個別的靈魂，這靈魂是上帝所創造的。人死後，它即永久地生活在地獄或天堂裡，而它的命運則完全取決於它的創造主的裁判。依另一些宗教的說法，這靈魂可以經歷多生，直到完全淨化，最後乃與上帝或梵天或神我合一，因為當初它就是從這裡面流出來的。這個人身上的靈魂或自我是思想者、感受者、一切善惡行為所得獎懲的領納者，這種的觀念叫做我見。

在人類的思想史中，佛教是獨一無二不承認這靈魂、自我或神我的存在

者。根據佛的教誡，我見是虛妄的邪信，與真實絕不相侔。它只能產生「我」、「我的」之類有害的思想、自私的慾望、貪求、執著、憎恨、瞋恚、貢高、我慢、自利主義，以及其它染污不淨法等種種問題。它是世間一切紛擾的泉源：從個人間的衝突，以至國與國間的戰爭，莫不以此為根由。簡言之，世間一切邪惡不善法，無一不可溯源到這一邪見。

人的心理上，有兩種根深蒂固的意念：自衛與自存。為了自衛，人類創造了上帝，靠上帝得到保護、安全與依怙，就像小孩依賴父母一樣。為了自存，人類想出了靈魂（神我）不滅的主意，俾得亘古長存。由於他的愚昧、懦弱、恐懼與貪婪，人類需要這兩件東西來安慰自己。因此，他緊緊地、狂熱地抓住它們。

佛的教誡不但不助長這愚昧、怯懦、恐懼與貪慾，反從釜底抽薪將這些（劣根性）連根芟除，以使人類得到正覺為目的。根據佛教，上帝與靈魂的概念，是虛妄不實的。雖然神學是一項高度發展的理論，它們仍然只是極精微的前塵心影，不過穿上了深奧難懂的形上學以及哲學名詞的外衣而已。這些意念之根深蒂固而為人類所親所愛，使得人類不願聽聞、更不願

了解任何與之相違反的教誡。

佛對這點甚為熟知。事實上，他曾說過，他的教誡是反潮流的，是違反人類自私的慾念的。在他證正覺才四個星期的時候，他坐在一棵榕樹底下，如是自思：「我已證入真理。此理艱深，難見難解，……惟智者能知之……為強烈的慾望所征服而為黑暗所包圍的人，不能見此真理。這真理是反潮流的，崇高、深奧、微妙、難知。」

他心裡這樣想著，佛曾一度猶豫。如將他所證真理，解釋與世人知悉，是否將徒勞無功？然後他將世間比作一座蓮池：在蓮池中，有些蓮花還淹沒在水底，有些已長到水面，有些則已透出水面而不為水所沾濡。同樣的，在這世間也有各種根器不同的人。有些人會了解這真理的，佛這才決定說法。（註一）

無我論（或稱靈魂非有論）是緣起論的推論，也是分析五蘊所得到的自然結果。（註二）

在前文討論第一聖諦（苦諦）的時候，已說明所謂眾生或個人是由五蘊綜合而成。將五蘊予以分析審察，找不到在它們幕後另有一個可以稱之為

我、神我或自我的長住不變的實質。這是分析法，但用合成法的緣起論，也能得到同樣的結果。根據緣起論，世間沒有一件事物是絕對的。每一件事物都是因緣和合的（由條件構成的）、相對的、互為依存的。這就是佛教的相對論。

在正式討論無我的問題之前，對於緣起論應有一個簡明的概念。這一項教義可用四句簡短的公式來代表它：

此有故彼有，此生故彼生；

此無故彼無，此滅故彼滅。（註三）

在這緣起、相對、互存的原則下，整個生命的存在、持續，以迄寂滅，都在一條叫做緣起法則的公式裡解釋得十分週詳。這法則共分十二部分：

- 一、因為無知，乃有種種意志的活動而成業（無明緣行）。
- 二、因為有種種的意志活動，乃有知覺的生起（行緣識）。
- 三、因為有知覺，乃有精神與肉體的現象產生（識緣名色）。
- 四、因為有了精神及肉體的現象發生，乃有六根的形成（名色緣六入）。

五、因為有六根，乃有（感官與心靈）對外境的接觸（六入緣觸）。

六、因為有（感官與心靈）對外境的接觸，乃生起種種感受（觸緣受）。

七、因為有種種感受，乃生起種種貪欲「渴（愛）」（受緣愛）。

八、因為有種種貪愛，乃產生執取不捨（愛緣取）。

九、因為有執取不捨，乃有存在（取緣有）。

十、因為有存在，乃有生命（有緣生）。

十一、因為有生命，乃有。

十二、敗壞、死亡、哀傷、痛苦等（生緣老病死憂悲苦惱）。

生命便像這樣生起、存在、持續。假使我們將這公式的順序倒過來，便得出如下的緣滅的逆定理：

（滅），因為意志活動止息，知覺也同時止息（行滅則識滅）……乃至因為生命的止息而一切敗壞死亡哀傷等等一應俱滅。

於此應該明白熟知的是：這緣起法則的每一部分，一方面是由眾多條件（緣）和合而生（conditioned 緣生的），另一方面又同時構成其它部分生

起的條件（conditioning 緣起的）。（註四）因此，它們之間的關係，完全是相對的、互為依存的、互相聯結的。沒有一事一物是絕對獨立的。所以，佛教不接受最初因，這在前文已講過。緣起法則是一個首尾相接的環，而不是一條直線的鏈子。（註五）

自由意志的問題，在西方的思想界與哲學界中，佔有很重要的地位。但是根據緣起法，這問題在佛教哲學中是不存在的，也是不能生起的。既然整個的存在是相對的、有條件的（因緣和合的）、互為依存的，我們何能單獨自由？意志與其他思想一樣是緣生的。所謂「自由」，其本身就是相對的、緣生的。無論是肉體或精神方面，沒有一件事物是絕對自由的，因為一切都是相對的、互為依存的。自由意志的涵義，是一個與任何條件及因果效應無關的意志。但是整個生存界都是有條件的（緣成的）、相對的、受因果律支配的。在這裡面，如何可能產生一個意志，或任何一樣事物，與條件及因果無關？此處所謂自由意志的觀念，基本上仍與上帝、靈魂、正義、獎懲等觀念相連結。不但所謂自由意志並不自由，甚至自由意志這一觀念都不是無條件的。

根據緣起法則，也根據眾生為五蘊和合而成的這一分析，在人身內或身外，有一常住不變的實質，名為神我、我、靈魂、自我、個我，這一觀念，只能被認為是一種邪信、一種心造的影像。這就是佛教的無我論或稱靈魂非有論。

為了避免混淆，於此必須申明，真理有兩種：世俗的真理（俗諦）與最高的真理（真諦）。（註六）我們在日常生活中，用我、你、眾生、個人等名詞的時候，不能因為實無我及眾生等而將上項名詞視為妄語。這些名詞在世俗共認的意義來說，也是真實的。但是，最高的真理，卻是實際上並無我或眾生。在《大乘莊嚴經論》裡就說：「當知『補特伽羅』祇是假名安立（依世俗說，有所謂眾生），並無實義。」（註七）

大小乘各宗派的共同特色，就是否定有不滅的神我。因此，就沒有理由假定在這一點上完全一致的佛教傳統，已經與佛的原始教誡有了偏差。（註八）

因此，最近有少數學者（註九），竟然違反佛教精神，妄圖將「我」觀念，私自輸入到佛的教義之中，實在是奇怪之極。這些學者對於佛及其教

義備極尊崇，仰佛教如泰山北斗。但是他們無法想像如佛這般頭腦清晰、思慮精深的思想家，竟能將他們所熱切需要的神我、自我予以否認。他們下意識地尋求佛陀的支應，以滿足他們對永生的需要——當然不是個人的小我，而是大「我」的永生。

索性坦白的相信有神我、自我，甚至明白指摘佛不承認有神我自我為錯誤，都無所謂。可是硬要將佛從來不曾接受過的一種觀念注入於佛教之中，那就不成了。這種觀念在現存的原始佛典中，就我們所見，是不為佛所接受的。

相信有上帝與靈魂的宗教，並不以這兩種觀念為秘密。相反的，他們還經常不斷地反覆宣揚它們，極盡辯才吹播之能事。如果佛曾經接受這兩種在一切宗教中極為重要的觀念，他一定會公開宣佈，如同他談論其它事物一樣，而不會將它們秘藏起來，以留待他圓寂二千五百年後的人來發現。

可是人們一想到佛教的無我，會將他們幻想的「我」毀滅，神經就緊張了起來。佛對這點並不是不知道。

有一個比丘有一次問佛：「世尊！是否有人因為發現身內無有常住實性

而遭受痛苦折磨呢？」

「有的，比丘！」佛答道。「有人執持這種見解：『宇宙就是神我，我死後即將與之合一，常住不變，亙古永存。我將這樣地存在，以迄永遠。』當他聽到如來或其弟子所弘傳的教義，目的在於摧毀一切臆見（戲論）……消滅「渴（愛）」，達到無著、寂滅、涅槃時，那人自忖：『我要被消滅了，我要被毀掉了，我將不再存在。』於是他就哀傷、憂慮、焦急不安、椎胸痛哭而精神恍惚，不知如何是好。所以，比丘，因為身內找不到常住實體而為痛苦所折磨的人是有的。」（註十）

在別的經裡，佛也說過：「比丘們啊！這個沒有『我』也沒有『我所』的意念，對於無識的凡夫是駭人的。」（註十一）

想在佛教中找出一個「我」來的人，是這樣辯論的：「誠然，佛將眾生分析為色受想行識，並說這五者中沒有一樣是『我』。但是他並沒有說除了五蘊之外，人身內或其他地方，就完全沒有『我』了。」

這種立論有兩點站不住的理由：

第一：根據佛說，眾生僅由五蘊和合而成。除此之外再無別物。沒有一

部經中，佛曾說眾生身中除了五蘊尚有他物。

第二：佛曾不止一部經中，毫不含糊地斷然否認人身中或身外或在宇宙中之任何一處有神我、靈魂、自我、個我的存在。今試舉例以明之：

在巴利文《法句經》中，有三首偈極關重要而為佛教之精義。這三首偈就是第二十章的第五、六、七等三偈（或全經中的第二七七、二七八、二七九等三偈）

第一、第二兩偈中有道：

「一切有為的事物，都是無常的（諸行無常）。」以及「一切有為的事物，都是苦的（諸行皆苦）。」

第三偈卻道：「一切法都是沒有『我』的（諸法無我）。」（註十二）這裡請特別注意，在第一、二偈中所使用的是「有為的事物（行）」一詞，但在第三偈中則改用「法」字了。為什麼第三偈不也和一、二偈一樣地用「行」（有為的事物）而要用「法」字呢？整個的關鍵就在這裡。

原來，行（註十三）的意思，就是五蘊與一切緣起、依存、相對的事物（精神的和肉體的都在內）。假如第三偈也說：「一切行（有為的事物）」

都是沒有我的」，那麼有人也許會想：雖然有為的事物中無我，但在有為的事物之外，五蘊之外，也許仍有一個「我」吧！就是為了避免這種誤會，所以第三偈中才用了「法」字。

「法」字的意義比「行」字要廣大得多。在佛教中，沒有一個術語的涵義，比「法」字更廣的了。它不僅包括有為的事物，也包括了無為的「絕對性」與涅槃。世出世間、善惡、有為無為、相對絕對，沒有一樣事物不包括在這一個「法」字中。因此，根據此一申義，「諸法無我」很顯然是說不僅五蘊之中無我，在五蘊之外或離開五蘊依然無我。（註十四）無論在人（補特伽羅）或法中，都沒有我。大乘佛教的態度亦復如是。在這點上，與上座部一般無二。不僅強調法無我，也強調人無我。

在《中部經》中的《阿勒葛度帕瑪經》*Alagaddupama-sutta*（譯者註：約相當於漢譯《中阿含》第二〇〇《阿梨吒經》裡，佛向弟子們說：「比丘們啊！你們可以接受靈魂實有論，只要接受了這一理論，一切憂悲苦惱便不再生起。但是，比丘們啊！你們見到過這樣的靈魂實有論嗎？接受了它就可以使憂悲苦惱不再生起？」

「當然沒有囉，世尊！」

「好極了，比丘們。比丘們啊！我也從未見過有這樣的靈魂實有論，接受了它憂悲苦惱便不再生起。」（註十五）

如果曾經有過為佛所接受的靈魂實有論（有我論），他一定會在上節經文裡予以闡釋，因為他曾要比丘們接受不會產生痛苦的靈魂實有論。但在佛的看法，這樣的靈魂實有論是沒有的。任何的靈魂實有論，無論它是如何高深微妙，都是虛妄幻想，徒然製造各種問題，隨之產生一連串的憂悲、苦惱、災難、困擾等等。

在同一經中，佛接下去又說：「比丘們啊！我以及與我有關的任何事物（我所）既然確確實實是不可得的，所謂『宇宙就是神我（靈魂）；我死後就成為神我，常住不變，亘古長存，我將如是存在以迄永遠』的臆見，豈不是十足足的愚痴？」（註十六）

這裡，佛清清楚楚的說出神我、靈魂、我實際上是不可得的。相信有這麼一件東西，乃是再愚蠢不過的事。

想在佛教中找「我」的人，也舉出若干例子。這些例子，先是他們把它

翻譯錯了，之後又加以曲解。一個有名的例子，就是《法句經》第十二章第四節，也就是第一六〇偈。他將原文的 *Attā hi atano nātho* 先譯成「『我』是我的主宰」，然後又將偈文解釋為大「我」是小我的主宰。

先說，這翻譯根本不正確。此地的 *Attā* 並不是含有靈魂意義的「我」。在巴利文中，*atta* 一字除了在少數情形下，特指哲學裡的靈魂實有論（有我論）如前文所見者外，通常均用為反身或不定代名詞。在《法句經》第十二章這句偈文裡以及其他許多地方，它就是用反身或不定代名詞。其意義是我自己、你自己、他自己、某人、某人自己等。（註十七）

其次，*nātho* 的意義，並不是「主宰」，而是依怙、支援、救助、保護。（註十八）因此，*Attā hi atano nātho* 的真正意義，是「人當自作依怙」或「人當自助（支援自己）」。這話與任何形而上的靈魂或「我」都不相干。它的意義很簡單，只是：人應當依靠自己，不可依賴他人。如此而已。

另一個想將「我」的觀念注入到佛教中的例子，就是《大般涅槃經》中被斷章取義的名句 *Attadīpā viharatha atasarana anāṇasarana*。（註十九）這句子的字義是「以你自己作為你的島嶼（支應）而安住，以你自己

作為你的依怙，而不以任何其它的人作為你的皈依處。」（註二十）那些想在佛教中見到「我」的人，卻將 *atadipā* 和 *atasaranā* 兩字曲解為「以『我』為明燈」，「以『我』為皈依」。（註二十一）

我們將無法了解佛給阿難這項誥誡的全部意義及其重要性，除非我們將這些話的背景與上下文加以考慮。

佛那時正住在一處叫做竹芳邑的村子裡，離他的圓寂（般涅槃）剛好三個月。當時他年已八十，正患重病，瀕臨死亡。但他認為如果不向那些他所深愛而親近的弟子們宣佈這一噩耗，遽爾死去，是不當的。因此，他鼓起勇氣，決心忍受一切痛苦，克服他的疾病而復元了。但是他的健康仍然很差。他病愈之後，有一天坐在戶外一處濃蔭之下，他最忠勤的侍者阿難，來到他所愛的師尊身邊坐了下來，就說：「世尊，我曾照顧世尊的健康，我曾為世尊侍疾。但是一看到世尊生病，我就覺得天昏地黑、神志不清了。我只有有一個小小的安慰。我自思世尊在沒有留下有關僧團的教誨之前，是不會逝世的。」

於是，佛充滿了慈悲與人情，很溫和地對他的忠心而深愛的侍者說：「阿

難啊！僧團對我還有什麼企求呢！我已將法（真理）不分顯密統統教給了你們。關於真理，如來掌中並無隱秘。當然囉，阿難，如果有人認為他應當領導僧團，僧團應當依靠他，他自應留下遺教。可是如來並沒有這種念頭。那麼，他為什麼要為僧團留下遺命呢？我現在已經年老，阿難啊！都八十歲了！用舊了的車子，須靠修理方能繼續使用。同樣的，在我看來，如來的色身，也只有靠修理才能繼續活下去。因此，阿難啊！應當以你們自己為島嶼（支應）而安住，以你們自己而不以任何他人作為你們的皈依；以法為你們的島嶼（支應），以法為你們的皈依，不以任何他物為你們的皈依處。」（註二十二）

佛向阿難說這些話的意向，是十分明顯的。阿難本來非常憂鬱。他認為他們大師死了，他們將全部變成孤單、無援、無所依怙。所以佛給他安慰、勇氣與自信。告訴他們應該依靠自己，依靠他所傳授的「法」，而不依靠任何他人或物。在這裡提出一個形而上的神我、自我的問題，實在是太離譜了。

接著，佛還向阿難解釋一個人應如何成為自己的島嶼或依怙，一個人應

如何以「法」為自己的島嶼和依怙：要養成念念分明。對自己的色身、感覺、心王、心所的一切動態，時時刻刻無不了然洞照（四念處）。（註二十三）在此，佛也完全沒有談到神我或自我。

另外，還有一段想在佛教中覓神我的人所常常引用的資料。有一次，佛從波羅奈到優樓頻螺去，在途中一座樹林裡的一棵樹下安坐。那天，有三十個朋友，都是年輕的王子們，帶著他們年輕的妻子，在這樹林裡野餐。有一個未婚的王子，帶了一名妓女同來。當其他的人正在尋歡的時候，這妓女偷了些貴重的物品逃走了。王子們就在森林中找她，他們看見佛坐在樹下，就問佛有沒有見到一個女人。佛就問他們為了什麼事兒。他們說明原委之後，佛就問他們：「年輕人啊！你們意下如何？尋找一個女人呢？還是尋找你們自己？那一樣對你們更有利啊？」（註二十四）

這又是一個簡單而自然的問題。硬要牽強附會的將形上的神我、自我等意念扯到這門子官司裡來，實在是說不通的。王子們答稱還是尋找自己為妙。佛於是叫他們坐下，並為他們說法。在有案可稽的原文經典裡，佛對他們所說法中，沒有一個字涉及神我。

關於遊方者婆蹉種問佛有否神我，佛緘口不答一事，已有人寫了許多文章。故事是這樣的：

婆蹉種來到佛處，問道：

「可敬的喬答摩啊！神我是有的嗎？」

佛緘口不答。

「那麼，可敬的喬答摩，神我是沒有的嗎？」

佛還是緘口不答。婆蹉種就站起來走了。

這遊方者走後，阿難問佛為什麼不回答婆蹉種的問題。佛解釋自己的立場說：

「阿難，遊方者婆蹉種問我：『有我嗎？』如果我答：『有的』，那麼，阿難，我就與持常見的梵志出家人站在一邊了。」

「同時，阿難，遊方者問我：『沒有我嗎？』如果我答：『沒有！』那我就跟持斷見的梵志出家人站在一邊了。（註二十五）

「再說，阿難，婆蹉種問我：『有我嗎？』如果我答：『有的！』這答案與我所知『一切法無我』（註二十六）符合嗎？」

「當然不符囉！世尊。」

「還有，阿難，遊方者問我：『沒有我嗎？』如果我答：『沒有！』那將使得本來已經糊裡糊塗的婆蹉種（註二十七）越攪越糊塗了。他就會這樣想：以前我倒還有一個神我（我）（註二十八），而今卻沒有了。」（註二十九）

佛陀為什麼保持緘默，現在該很明白了。但如我們將全部背景，和佛對付問題及問話人的態度，也考慮在內，就會更加明白。可惜這種態度完全為討論這問題的人所忽略了。

佛並不是一座計算機，不管什麼人問什麼樣的問題，他都會不加思索的答覆。他是一位很踏實的導師，充滿了慈悲與智慧。他並不為了炫耀自己的才智知識而答問，而是為了要幫助問話人走上正覺的道路，他和人講話時，時刻不忘對方的水準、傾向、根器、性格以及了解某一問題的能力。（註三十）

根據佛說，對付問題有四種方式：（一）某些問題必須直截了當的答覆；（二）某些問題須以分析的方法解答；（三）另有一些問題須以反問

為答覆；（四）最後，有一類問題須予以擱置。（註三十一）

擱置一個問題有許多方法。其中有一個方法就是說出這問題是不可解答的。有好幾次同一的婆蹉種來問佛世界是否有常的時候，佛就是這樣告訴他的。（註三十二）他對羈舍子以及其他的人，也是這樣答覆的。但是對於有無神我的問題，他可不能同樣地答覆，因為他一直都在討論與解釋這問題。他不能說「有我」，因為它與他所知的一切法無我相違背。而他也不能說「沒有我」，因為這將毫無必要、毫無意義地增加婆蹉種的困擾。婆蹉種早就承認（註三十三）他本來已經為一則類似的問題所困惑。他尚未到能了解「無我」的地步。因此，在這種特殊情形之下，保持緘默，將問題置之不答，就是最明智之舉。

尤其不可忘懷的是：佛認識婆蹉種已有多時。這位好問的遊方者來訪問佛陀，這也並不是第一次。智悲雙運的導師，曾為這困惑的求法人煞費心機，並對他表示深切的關懷。在巴利文原典中，多處都提到這位遊方者婆蹉種。他常常去見佛陀以及佛弟子們，三番兩次向他們提出同樣的問題，顯然為了這些問題而十分煩悶，幾乎到了著魔的程度。（註三十四）佛的

緘默，對婆蹉種的影響，似乎要比任何雄辯滔滔的答案為大。（註三十五）

有些人以為「我」就是一般所謂的「心」或知覺（識）。但是佛說，與其認心、思想（意）或知覺（識）為我，毋寧認色身為我，反倒好一點。因為色身比心識似乎較為堅實。心、意、識日夜遷流，遠比色身的變化為速。（註三十六）

造成「我」的觀念，是一種模模糊糊的「我存在」的感覺。這「我」的觀念，並沒有可以與之相應的實體。但能見到這一點，就是證入涅槃。這可不是一樁容易的事。在《雜部經》（註三十七）中，有一段差摩迦比丘與一群比丘談論這一問題的會話，深能發人猛省。

這群比丘問差摩迦，他在五蘊中是否見到有「我」或任何與「我」有關的事物（我所）。差摩迦回說：「沒有。」於是，那些比丘們就說，假如這樣，他應當已經是一位離塵絕垢的阿羅漢了。可是，差摩迦自承雖然他在五蘊中求「我」與「我所」不可得，「但我尚不是一位離塵絕垢的阿羅漢。同修們啊！關於五取蘊，我有一種『我存在』的感覺，但我並不能了了分明的見到『這就是我存在』。」接下去，差摩迦解釋他所稱為「我存

在」的東西，是非色、非受、非想、非行、非識，亦非在五蘊之外的任何一物。但他對五蘊有一種「我存在」的感覺，卻無法了了分明的見到「這就是『我存在』。」（註三十八）

他說那就像是一朵花的香氣，既不是花瓣香，也不是顏色香，也不是花粉香，而是花的香。

差摩迦進一步解釋說，甚至已證初階聖果的人，仍然保有「我存在」的感覺。但是後來他向前進步的時候，這種「我存在」的感覺就完全消失了。就像一件新洗的衣服上的化學藥品氣味，在箱子裡放了一段時間之後，就會消失一樣。

這段議論對那群比丘們的作用之大、啟發力之強，根據原典記載，他們所有的人，包括差摩迦自己在內，在議論完結之時，都成了離塵絕垢的阿羅漢，終於將「我存在」剷除了。

根據佛的教誨，執持「無我」的見解（斷見）與執持「有我」的見解（常見）是同樣錯誤的。因為兩者都是桎梏，兩者都是從「我存在」的妄見生起的。對於無我問題的正確立場，是不要執著任何意見或見地，應客

觀地、如實地去觀察一切事物，不加以心意的造作。觀察這所謂「我」和「眾生」，只是精神與肉體的綜合，在因果律的限制下，互為依存，剎那流變。在整個生存界內，絕無一物是恆常不變、亘古長新的。

當然，這就產生了一個問題：如果沒有神我、自我，受業報的又是誰呢？沒有一個人可以比佛本身更能解答這個問題了。有一個比丘提出這個問題的時候，佛說：「我已經教過你了，比丘們啊！要在一切處、一切事、一切物中見緣起。」（註三十九）

佛所教的無我論、靈魂非有論或自我非有論，不應被視為消極的或斷滅的。和涅槃一樣，它是真理、實相；而實相絕不能是消極的。倒是妄信有一個根本不存在的、虛幻的我，才是消極的呢！無我的教誨，排除了妄信的黑暗，產生了智慧的光明。它不是消極的。無著說得好：「無我性乃是事實。」（註四十）

註釋：

一：見一九二二年阿陸葛瑪版人品第四頁以次各頁以及巴利文學會版《中部經》第一集第一六七頁以次各頁。

二：見下文詳解。

三：見巴利文學會版《中部經》第三集第六十三頁，同版《雜部經》第二集第二十八、九十五等頁。該式如以現代形式表現，則成下式：
甲存在則乙存在，甲生起則乙生起；甲不存在則乙不存在，甲消滅則乙消滅。

四：見巴利文學會版《清淨道論》第五一七頁。

五：因受篇幅限制，在本書內無法討論此一極為重要之教義。著者現正撰寫另一佛教哲學著作，其中對此一課題將有較詳盡之評議及比較研究。

六：見巴利文學會版《雜部經》覺音疏第二章第七十七頁。

七：見《大乘莊嚴經論》第十八章第九十二節。

八：見一九五七年二月份中道季刊第一五四頁葛拉生納普氏 H. von Glase-napp 所著「吠檀多與佛教」一文中有關無我問題之議論。

九：指現已逝世之瑞斯·戴維茲夫人 Mrs. Rhys Davids 及若干其他學者。見瑞斯·戴維茲夫人所著「喬答摩其人」、「釋迦、佛教之起源」、「佛教手冊」、「什麼是原始佛教」等著。

十：見巴利文學會版《中部經》第一集第一三六、一三七頁。

十一：巴利文學會版《中部經》覺音疏第二集第一一二頁曾引用此語。

十二：烏德瓦氏 F.L. Woodward 在「佛的功德之路」（一九二九年瑪德拉斯出版）一書中（見第六十九頁），將「法」字譯為「一切複合的事物」，是很錯誤的。「一切複合的事物」只是行，不是法。

十三：五蘊中的行蘊，是指「心的造作」或「心志的活動」，能產生業果。但此處的文字，乃指一切緣成的或複合的事物，包括所有五個蘊在內。所以，「行」字在不同的章句裡，有不同的釋義。

十四：參照比較「諸行無常」、「諸法無我」兩句。見巴利文學會版《中部經》第一集第二、八頁及《雜部經》第二集第一三二、一三三兩頁。

十五：見巴利文學會版《中部經》第一集第一三七頁。

十六：見巴利文學會版《中部經》第一集第一三八頁。談到這一段文字的時候，羅達吉須南氏 S. Radhakrishnan 說：「佛所破斥的，乃是鬧轟轟地要求小我永久續存的妄見。」（見該氏所著一九四〇年倫敦出版之『印度之哲學』一書第四八五頁）我們對這話不能同意。相反的，佛實際上破斥的，是無所不在的神我（亦稱靈魂）。前一段文中剛剛說明，佛並不接受任何我見，無分大小。他的見地是：所有神我的理論，都是虛妄的、心造的影像。

十七：葛拉生納普在他所著「吠檀多與佛教」一文中（一九五七年三月份中道季刊），對此點曾有詳晰之闡釋。

十八：巴利文《法句經》注解中說：「Nātho' ti patitthā 一句中 nātho 為支援義（依怙、救助、保護）」（見《法句經》覺音疏第二章第一四八頁。巴利文學會版）。古錫蘭文「法句經規矩」中，將 nātho 一字代以 pihita vaneya「乃一支柱（依怙、救助）」字樣。（見一九二六年哥倫坡出版之 Dhammapada

puranasannaya 第七十七頁。) 如果我們研究 nātho 的反義字 anātha，這意義就更為確定。Anātha 的意義不是「沒有一個主宰」或「無主」，而是「無助」、「無支援」、「無保護」、「貧乏」。甚至巴利文學會版之巴利文字典中，亦將 nātha 釋為「保護者」、「皈依處」、「救助」，不作「主宰」。但該字典中將 Lokanatha 一字譯為「世間之救主」，以通俗之基督教名詞用在此處，實屬未盡恰當，因為佛並不是救主。這一稱號的實際意義，乃是「世間的皈依處」。

十九：見一九二九年哥倫坡版《長部經》第二集第六十二頁。

二十：見瑞斯·戴維茲英譯《長部經》第二集第一〇八頁：「應自作明燈，應自作皈依，勿向身外覓皈依處。」

二十一：Dīpa 一字在此不作燈解，實作洲（島）解。《長部經》注解中（見《長部經》覺音疏第三八〇頁）論 dīpa 一字時說：「應將自己作為一個島嶼，一個休息處而安住，猶如大洋中的一個島一樣。」相續不斷的生死，通常都以大海作譬，所謂生死大

海。而在海中求安全，要找的應該是島嶼、一片堅實的土地，而不是一盞燈。

二十二：見一九二九年哥倫坡版《長部經》第二集第六十一、六十二兩頁。只有最後一句是按字義翻譯的。故事的其餘部份，是根據《大般涅槃經》所作的簡略敘述。

二十三：見一九二九年哥倫坡版《長部經》第二集第六十二頁。關於四念處，請參閱本書第七章「修習：心智的培育」。

二十四：見一九二九年阿陸葛瑪版大品第二十一、二十二兩頁。

二十五：另有一次，佛曾面告這同一個婆蹉種：如來並沒有任何理由，因為他已親身證知一切事物的本性。（見巴利文學會版《中部經》第一集第四八六頁）。在這方面，他也不願意和任何理論家發生關係。

二十六：Sabbe dhammā anatta 一語（與巴利文《法句經》第二十章第七偈第一句全同。該偈前文已論及），烏德瓦氏將它譯成「一切事物皆是無常」（見英譯《雜部經》第四集第二八二頁）

是完全錯了；但也許是由於疏忽。可是這錯誤甚為嚴重。關於佛的緘默，會有這麼多閒話，也許這也是原因之一。因為在這一句中，最重要的一個 *anatta*「無我」被譯成「無常」了。英譯巴利文佛典中，頗有不少這類大大小小的錯誤——有些是由於粗心疏忽，有些是因為對原文中的文字不夠熟諳。對從事這項工作的這些偉大創業者，我十分敬仰。但是不論原因若何，都有必要申明：這些錯誤已使無法閱讀原文的人，對佛教產生了偏見。因此，據悉巴利文學會的秘書（譯者按：現已昇任會長）荷納小姐 *Miss I.B. Horner* 現已計畫出版修正的新譯本，實在是一樁好消息。

二十七：事實上，在另一次機緣中（顯然在此次之前），佛闡釋某一深奧的問題——關於阿羅漢死後如何的問題之後，婆蹉種道：「可敬的喬答摩啊！這一下我變傻了，我攪糊塗了。在剛同可敬的喬答摩討論這一問題時，我尚具有的一點點信心，現在也統統

消失了。」（巴利文學會版《中部經》第一集第四八七頁）。因此，佛不願再把他攪糊塗。

二十八：此處作者雖用 *Atman*，（大寫的 A）但 *pali* 文根本無 *Capital*，亦無 *Punctuation* 所以並不一定指的是神我或大我。此處是佛以幽默的口吻說的，此處之我，只是泛指的我而已。——張澄基識

二十九：見巴利文學會版《雜部經》第四集第四〇〇、四〇一兩頁。

三十：佛的這一智力，叫做根上下智力。見巴利文學會版《中部經》第一集第七十頁及同版《清淨道論》第三四〇頁。

三十一：見一九二九年哥倫坡《增支部經》第二一六頁。

三十二：例如，巴利文學會版《雜部經》第四集第三九三、三九五頁及同版《中部經》第一集第四八四頁。

三十三：見註廿七。

三十四：例如巴利文學會版《雜部經》第三集第二五七—二六三頁；第四集第三九一頁以次，三九五頁以次，三九八頁以次，以及第

四〇〇頁；《中部經》第一集第四八一頁以次，四八三頁以次，四八九頁以次各頁；《增支部經》第五集第一九三頁。

三十五：因為，過了一段時間，婆蹉種又來見佛。但這次他來，並沒有和往常一樣的問題。只是說：「我和可敬的喬答摩已多時未晤談了。如果可敬的喬答摩能為我簡單地說說善不善法，那就太好了。」佛說他將為婆蹉種亦詳亦略的解說善不善法，接著就照辦了。最後婆蹉種成了佛弟子，依教奉行，得羅漢果，證見真理、涅槃，而不再為神我以及其他問題所蠱惑。見《中部經》第一集第四八九頁起。

三十六：見巴利文學會版《雜部經》第二集第九十四頁。有人以為大乘佛教中的阿賴耶識（藏識、如來藏）與「我」相似。但是《入楞伽經》中曾斬釘截鐵地說明它不是神我。見東京一九二三年南條文雄訂正《入楞伽經》第七十八、七十九兩頁。

三十七：見巴利文學會版《雜部經》第三集第一二六頁以次各頁。

三十八：即使在今日，多數人對於「我」仍然作此說法。

三十九：見巴利文學會版《中部經》第三集第十九頁；《雜部經》第三集第一〇三頁。

四十：見《阿毘達摩集論》第卅一頁。

第七章

修習：心智的培育

佛說：「比丘們！病有兩種。那兩種呢？肉體的病和心智的病。有人可以一年、兩年、甚至一百年、一百多年肉體都不生病。但是，比丘們啊！世間除了心無染著的人（就是說，除了阿羅漢以外（註一），心智方面能有片刻不生病的的人，都是稀有難得的啊！」

佛的教誨，尤其是他所教的修習方法，其目的在培養健康、均衡和寧靜的心理，使臻完美。不幸的是：佛教中幾乎沒有什麼法門，像「修習」那樣被教徒及非教徒所誤解。只要一提到「修習」，馬上就使人想到逃避日常生活，擺起某種姿勢，像石窟裡或寺院佛堂中的塑像一般，在遠離塵囂的處所，以從事某種秘密或神秘的冥想，或專注於神遊。真正佛教的修習，完全不是這種的逃避。佛在這一主題方面所教的內容，大大的被誤解或極少的被了解。以致到了後世，修習方法變質敗壞，竟成為一種儀式，其手續繁雜幾乎成為專門學問了。（註二）

大多數的人對於修習（或稱瑜伽）有興趣，其目的乃在獲得若干精神或秘密的力量，諸如為旁人所無的「第三隻眼」等。若干年前，就曾有一位印度佛教尼師，想練成以耳視物的神通。而當時她的視力極好，並未喪失。這種念頭無他，只是精神顛倒而已；所以仍然只是渴求權力的貪欲在作祟。

英文中所用以代表巴利原文 *Bhavana*（修習）的 *meditation*（沈思、冥索）一詞，十分不妥。*Bhavana* 的意義是培育、發展，尤指心智的培育與發展。肯定點說，佛教中的修習，正是百分之百的心智培育的意思。它的目的，在滌蕩淫欲、憎恚、怠惰、焦慮、不安、疑惑等心智方面的騷亂不淨，一方面又培育集中的注意力、清明的心智、知識、意志力、精進力、分析力、自信、歡喜心、寧靜的心境等優良品性，以冀最後導致如實知見一切事物本性的最高智慧，而證入最後的真理、涅槃。

修習有兩種。一種是發展注意力使能集中，所謂心一境性（亦稱奢摩他、三摩地、止等）。經中有許多方法，修之可以達到最高的神秘境界如無所有處、非想非非想處等。這些境界，跟據佛說，都是心造心生的、是緣成的（有為法）。它們與實相、真理、涅槃無關。這一種的修習，在佛

世以前已經有了。因此，它不是純粹佛教的，但是佛教也並未將它從佛教的修習方法中剔除。可是這種方法並不是證入涅槃的要件。佛在自己證正覺以前，就曾在不同的師門下，學過這種瑜伽法門，而達到了最高的神秘境界。可是，他並不以之為滿足，因為它們並不能予他以徹底的解脫，也不能使他親見最終的實相。他認為這種神秘境界只是「此生中愉快的生活」或「平靜的生活」，如此而已。（註三）

因此，他發明了另一種的修習，叫做毘婆舍那（觀），深刻地察照萬物的本性，以導致心靈的完全解脫，而證入最終的真理、涅槃。這才是主要的佛教的修習的方法、佛教的心智培育法。它是根據觀察、警覺、洞照與憶念而作的一種分析法。

在區區數頁短紙中，要詳論這一項廣泛的議題，是不可能的。以下只是一個簡單而粗淺的嘗試，以略明真正的佛教修習——心智的培育或心智的發展——其實用的方法為如何而已。

佛所說的法中，有關心智發展（修習）的最重要的一部經，叫做《念住經》（巴利文《長部第二十二經》或《中部第十經》）。這部經傳統上極

受尊敬。不但在寺院中經常定時背誦，在佛教家庭中亦復如是，而由家人團坐虔誠聆聽。比丘們亦常在垂死人的病榻邊讀誦此經，以淨化臨終者最後的念頭。

這經中所創導的修習方法，既不離世亦不遁世。相反的，它與我們的生、活、日常的活動、我們的憂悲喜樂、我們的語言思想、我們所從事的道德與理性的活動，靡不攸關。

這部經共分四大部份：第一部分是關於身體的，第二部分關於感覺與感受，第三部分關於心智，第四部分則關於各種道德的與理性的課題（法）。

這裡有一事必須明白牢記：不論修習什麼方法，要緊的是念念分明，憶持不忘，並須注意觀察。

有一個最為人所熟知、喜好而又是最實用的修習法門，叫做「憶念出入息法（數息觀）」。這是與身體有關的。只有在修習這一法門時，才需要採取一種經中指定的特別姿勢。經裡所指示的其他修習方法，就無此限制，無論行住坐臥都可隨意為之。但修習數息觀則必須根據經典跏趺而坐，保持身軀端直而心念警覺。跏趺而坐不易實行，非一切國家人士（尤其是西

方人士）所能輕易辦到。因此，趺跏坐有困難的人，可以坐在椅子上，只要身體端直，心神警覺就行。這項修習中，端坐極為重要，但不是僵坐。兩手須很舒適地擱在膝上。如此坐定後，可將兩眼閉合，或凝視鼻端，隨各人方便為之。

每人日夜呼吸不停，但自己絲毫不覺，因為從未有入以分秒的時間，將心神貫注在呼吸上。而如今要做的，正是這個。（方法是）照平時一樣的一呼一吸，絲毫不要用力。只將心神集中於這呼出吸入上，凝神觀察這吸進呼出的動作，保持對這呼吸的警覺，使時刻都了了分明於這一動態。你呼吸時，有時深，有時淺。這並不打緊，只顧自自然然的呼吸去。惟的一點是你在深呼吸時，心中須有數這些是深呼吸，如此這般。換言之，你的心力須集中在呼吸上，使你對於它的動作變化，無不了然於心。忘掉你的周圍環境以及其他一切事物，不可抬眼視物，這樣的試練五至十分鐘。

開頭的時候，你會發覺全神貫注在呼吸上，非常的不容易。你會奇怪你的心怎麼這樣會跑，它就是不肯停下來。你想東想西，耳中只聽到外面的聲音。你的腦筋混亂、思緒紛飛。你也會覺得沮喪失望。但是如果繼續

不停的練習，每天早晚各一次，每次五至十分鐘，慢慢的，你的心就會集中，在呼吸上了。過了一段時間，你就會經驗到一剎那（的定境），你的心全部貫注在呼吸上，連近身的聲音也都充耳不聞，一時間外境俱泯。這一短時間的（定境），是一種了不起的經驗，充滿了喜悅與寧靜。你但願能繼續保持它，但是這時你還做不到這一點。不過只要你經常不停的練習，這種經驗可以一次又一次的發生，而每次定的時間也會逐漸加長。這就是你繫心於呼吸上至忘我之境的時候了。只要你老覺得有你自己存在，你就不能集中注意力於任何別的東西。

這個念念不離呼吸的修習法，是最簡單、最容易的一種。其目的在發展注意力，以達到非常高的禪定境界。此外，集中注意力（定力），對於任何深刻的了解、深透的內觀，以洞察萬物的本性包括體證涅槃，都是不可或缺的。

除了這些，呼吸的練習更有立竿見影的效驗。它對你的健康大有裨益；能增進你的安眠，鬆弛緊張的身心，增進日常工作的效率。它能使你寧靜安詳。即令在你精神緊張或興奮的時候，如果練習幾分鐘的數息，你就會

馬上覺得安靜平定了下來，好像在一段休息之後剛剛醒覺一般。

另一種非常重要、實用而有益的修習方法（心智的發展）是：不論在做什麼事情的時候，動手也好，日常起居也好，從事公私工作也好，要時刻念茲在茲了了分明於你的每一舉動。你或臥或立或坐或行，或安眠，或曲臂伸腿，回顧前瞻，穿衣吃飯，言談靜默，大小便利，凡此一切以及其他種種活動，你必須時時刻刻了了分明於你所作的每一動作。也就是說，你必須生活在當前的瞬間中、在現在的行為中。這並不是說你不應想到過去未來。相反的，你在與眼前的時刻行為有關的方面，一樣可以想到過去未來。

一般的人，並不生活在他們眼前的生活中，他們都生活在過去或未來裡。雖然看外表他們似乎是在此時此地做著些什麼，實際上，他們是生活在他們思想中的另一世界裡，生活在虛構的問題與苦悶裡。通常他們是活在過去的記憶中，或對未來的欲望與懸揣之中。因此，他們並不生活在他們目前在做的工作裡，也不樂於這工作。所以，他們就對現況不滿、不開心，而自然而然的不能對當前像是在做的工作，獻出全部的身心了。

有時你在餐館裡，看見有人一邊吃飯一邊閱讀，這是一種很常見的事。他給你的印象是一個大忙人，連吃東西都沒有時間。你不知道他到底是在吃東西，還是在閱讀。你也許可以說他正兩事一起做，而實際上，他那樣也沒做，也那樣都做得沒味道。他的心神不寧而緊張，不樂意做目前正在做的事，不生活在眼前的瞬間，卻不知不覺地、愚蠢地想要逃避人生。（這意思卻不是說在吃飯的時候不可以和朋友談天）。

不論你想什麼辦法，你都無法逃避人生。只要你活著，不管是在村鎮裡，還是在巖窟裡，你必須面對人生而生活。真正的生活，是眼前的瞬間，不是已經死掉而消逝了的過去回憶，也不是尚未出生的未來夢想。一個生活在眼前的瞬間中的人，所過的才是真正的人生，而他也是最快樂的人。

有人問佛，為什麼他的弟子們過著簡單平靜的生活，每天只吃一餐，卻如此神情煥發？佛說：「他們不悔既往，不冥索將來。他們生活在現前的時間中，因此他們都神采奕奕。愚蠢的人，又冥索未來，又追悔過去，就像碧綠的蘆葦在驕陽中被刈斷一般，一下子就枯萎了。」（註四）

修習念住法，並不是要你想或是覺得「我在做這個」、「我在做那

個」。不對！恰正相反。你一想到「我在做這個」，你就覺得有個自己而不能生活在你的行為中了。你是生活在「我存在」的意念裡，而你的工作也就糟蹋了。你應當完全忘了自己，而全心全意的浸潤在工作中。一個演講者一自覺到「我在對聽眾演講」，他的講話就混亂了，思緒也不連貫了。但是如果他一心講演他的題目，整個地忘了自己，他的表現才是最好的。他一定講得很精彩，解釋的很明白。一切偉大的傑構，藝術的、詩歌的、智識的、心靈的，都是在它們的創作人完全浸潤在工作中的時候所產生的，在他們完全忘我而不自覺的時候所產生。

這個佛所傳授的，在一切時中都要念念分明（的念住法），也就是要生活在眼前的一瞬間裡，生活在眼前的活動裡。（禪宗的方法，也是脫胎於此項教導。）在這一種修習法門裡，你無須實施某種特定的活動才能發展念念分明的能力。你只須隨時了知你所做的一切事，你不必專為特定的修習方法花費一秒鐘的寶貴時間。你只要養成經常警覺的習慣，不分晝夜，在日常生活中的一切活動上，時刻都了了分明就可以了。上述兩種修習方法，都與我們的身體有關。

還有一種發展心智的方法，是關係我們的一切感受的；愉快的、不愉快的、既非愉快亦非不愉快的。舉一個例子：比方你正經驗到一種不快樂而悲哀的情緒。在這種情況下，你的頭腦模糊不清，情緒低落。有時候，你甚至於不明白為什麼會有這種不快的情緒。第一，你得訓練自己不為不快的情緒而不快，不要為了煩惱而益增煩惱。而須設法清楚的看到為什麼會有不快、煩惱或悲哀的情緒或感覺。設法審察它如何生起，生起的原因，以及如何消失，如何止息。要以一種置身事外的態度去觀察審度它，不要有絲毫主觀的反應；須像科學家觀察事物一樣。在這裡，你也不可以「我的感覺」、「我的情緒」的主觀態度來看它，而只應客觀地視之為「一種感覺」、「一種情緒」。你又得忘掉「我」的虛妄觀念。你一旦看出它的本質，它如何生起，如何消失，你心中對這情緒就漸漸的變得冷靜淡漠，無動於中，而成為超脫自在。對於一切感受與情緒都是如此。

現在來談談有關心的修習。在你的情感熱烈奔放或泰然自若的時候，心中充滿瞋恚、嫉妒或是柔情、慈悲的時候，頭腦昏迷惶惑或是清楚明了的時候，凡此等等的時候，你對這種種情況都須完全有數。我們必須承認，

我們常常不敢或羞於觀察自心；所以，我們寧願逃避它。我們應當勇敢誠懇的去正視自己的心念，就像在鏡中看自己的臉一樣。（註五）

這時，我們的態度，不是批評裁判，也不是分辨是非善惡，只是單純的觀察、偵視、審度。你不是一位法官，而是一位科學家。你觀察你的心，清清楚楚地看到它的真實性質時，你就不再會對它的情感、情緒與各種狀態產生意象。這一來你就變得超脫自在，而能夠如實了知萬物的本來面目了。

舉一個例來說：比方你真的生氣了。氣憤與憎恨心理使你失去了理性。奇怪而矛盾的是：一個生氣的人，並不真正的知道他在生氣。一旦他察覺這一心境，看到自己在生氣，他的怒火就好像變得不好意思，似乎自知其可恥而開始平息。你應當審察它的性質，如何生起？如何消失？這時你又須切記：不可想「我在生氣」或想到「我的怒火」。你只須明白了知你生氣的心情，以客觀的態度去觀察它、審查它。對一切情緒、情感與心境，都應採取這一態度。

另外，還有一種對於倫理、心靈與理性方面問題的修習。我們對這類課

題所作的一切研究、閱讀、商討、談論、思索，都包括在這類修習之內。閱讀本書並對書內所討論的題目作深刻的思考，都是一種修習。在前面，我們已經看到差摩迦與一群比丘的一席話曾導致全體共證涅槃。這也是一種修習。

因此，用這一種的修習方法，你可以研究、思量、審度下列的五蓋：

(一) 貪欲，(二) 瞋恚，(三) 睡眠，(四) 掉悔，(五) 疑法。

這五蓋就是防礙任何明覺，事實上也就是防礙任何進步的五種障礙。一個人如果被這五蓋所覆蔽而不知怎樣去祛除它們，他就不能分辨是非善惡。你也可以修習七覺支，就是：

(一) 念覺支：無論在從事精神或肉體活動的時候，隨時保持念念分明，如前文所述。

(二) 擇法覺支：鑽研探究各種有關教義的問題。這包括一切宗教、倫理、以及哲學的學習、閱讀、研究、討論、交談、和參加有關教義的專題演講等。

(三) 精進覺支：以堅定的決心，努力不懈，以底於成。

(四) 喜覺支：與消極、憂鬱、悲愁、適正相反的心裡狀態。

(五) 輕安覺支：身心的鬆弛，勿令身心僵硬呆滯。

(六) 定覺支：前文已論及。

(七) 行捨覺支：以寧靜安詳、不懼不亂的心情，應付人生一切變故。

要培育這些德性，最重要的事，是要有一個真正的誓願，立定一個百折不撓的志向。至於發展上述每一種品性所必須具備的物質以及精神條件，本書中另有敘述。

你也可以用五蘊做修習的題目，如參究「何為眾生？」「叫做我的是什麼？」等問題。也可以用四諦，如前文所論。參究這些問題，就構成第四種的修習方法（即法念住），以導致最高真理的親證。

除了在這裡所討論者以外，尚有許多修習的題目。照傳說共有四十種之多。其中特別值得一提的，是所謂四無量心的修習。(一) 慈心無量：將無限量的慈心，普愛一切眾生，不分軒輊，猶如慈母鍾愛獨子，一般無二。(二) 悲心無量：對一切在災難痛苦中的眾生，普遍以悲心護持被覆。(三) 喜心無量：對他人的成功、福祉及快樂，寄以無限同情的喜悅。(四)

捨心無量：對人生一切變遷泰然自若。

註釋：

- 一：見一九二九年哥倫坡《增支部經》第二七六頁。
- 二：錫蘭十八世紀時的一本著作「瑜珈行者手冊」（一八九六年倫敦瑞斯·戴維茲氏校訂本），證明當時的修習內容已敗壞到成為一個誦經燃燭的儀式而已。關於此點，並請參閱本書著者所著「錫蘭佛教史」（一九五六年哥倫坡版）第十二章「苦行主義」第一九九頁起各段。

三：見《中部經》第八 Sullekha Sutta。

四：見巴利文學會版《雜部經》第一集第五頁。

五：見同版《中部經》第一集第一〇〇頁。

第八章

佛的教誡與今日世界

有些人相信，佛學體系極其崇高卓絕，非一般生活在碌碌塵世裡的男女所能實踐；假使他想做一個真正的佛教徒的話，必須要離世絕俗，住到寺院裡或是其他僻靜的處所去。

這是一個可悲的錯誤觀念，顯然是對佛的教誡缺乏了解所致。達到這種輕率而錯誤結論的人，都因為只是偶然聽到或讀到某些佛教的讀物，而這些讀物的著者本身對佛教的面面觀並沒有充分了解，因此他所發表的見地也是片面而偏差的。佛的教誡，不僅是為了寺院中的僧眾而設，也是為了住在家庭中的普通男女。代表佛教生活方式的八正道，是為了一切的人而設，沒有任何分野。

這世間絕大多數的人，不能出家做和尚，或住到山林洞窟中去。不論佛教是多麼純淨而高尚，如果廣大的群眾不能在今日世界的日常生活裡受持奉行它，它就將一無用處。可是，如果你能正確的了解佛教的精神（而不

囿於它的文字），你自能一面過著普通人的生活，一面遵行其教誡。

也許有若干人會覺得住在邊遠之處與世隔絕，比較易於接受佛法。但也有些人也許會覺得這種離世的生活，會使得他們整個身心都變得沈鬱滯鈍，不利於發展他們的精神與理智的生活。

真正的出離，並不就是將此身離開塵世。佛的大弟子舍利弗就說過：一個人可以住在林間修苦行，心中仍然充滿了染污不淨的思想。另一個人住在鄉鎮裡，也不修苦行，可是他心境澄朗，了無微瑕。兩者之中，舍利弗說，在鄉鎮中過清淨生活的人，遠勝於住在林間的人，也要比後者為偉大。

（註一）

一般相信遵奉佛教必須離世，是一項錯誤的觀念。這實際上是為不願實行佛教而作的一項下意識的辯護。在佛教典籍中，有無數的事例，證明過著普通正常家庭生活的人，都能夠很成功地實行佛的教誡，證入涅槃。遊方者婆蹉種（在無我章裡已經介紹過的）有一次直截了當地問佛，過著家庭生活的男女居士，有沒有實行佛教而成功地達到很高的精神境界？佛毫不含糊地說，像這種居家的男女成功地遵行佛教而達到很高的精神境界，

不止是一個兩個，一百個兩百個，甚至五百個，而是比五百個還要多出多。 (註二)

對於某些人，遠離塵囂到一處清淨的地方，去過絕世的生活也許合適。可是能與眾人共處，實行佛教，為眾服務，施以濟度，自然更是勇敢而值得讚美。但在某些情形下，也許隱居一時，先將心胸性格陶冶一番，作一番道德、精神與理智方面的初步磨鍊，到力量充實之後再出山度人，也未嘗不好。可是一個人如果終生獨居，只顧到自己的快樂與解脫，不關心餘人的疾苦，這就和佛的教誡決不相符了。因為佛教是建立於友愛、慈悲、與為人服務的基礎上。

有人也許要問：如果常人可以過在家的生活，而仍能修習佛法，為什麼佛要創立和合僧團呢？殊不知僧伽是專為了某些志願獻身的人而設的。這些人不但要發展自己的精神及心智，而且立志要為人類服務。一個有家有室的居士，不能期望他將一生整個地奉獻出來為人群服務。和尚因為沒有家室之累，也沒有其它俗務的羈絆，可以根據佛誡將全部身心貢獻於『增進多數人的福祉，增進多數人的快樂』。在歷史過程中，佛教寺院不僅成

為宗教的中心，也成為學術文化的中心，其起因就是這樣的。

佛是何等重視居士的生活以及他家庭與社會關係，從《善生經》（巴利文《長部經》第卅一經）中可以看得出來。

一個名叫善生的男子，一向都遵守他父親臨終時的遺命，禮拜虛空的六方——東、西、南、北、上、下。佛告訴他說，在佛教聖律中的六方，與他的不同。根據佛的聖律，那六方是：東方——父母，南方——師長，西方——妻兒，北方——親友鄰居，下方——奴隸傭工，上方——宗教信徒。

「應當禮拜這六方，」佛說。這裡，「禮拜」一詞意義重大。因為，人所禮拜的，一定是神聖的、值得尊重敬仰的東西。上述六類家庭和社會份子，在佛教中就是被視為神聖的、值得尊崇禮拜的了。可是怎樣禮拜法呢？佛說，只有對他們敦倫盡分，才算是禮拜。這些職分在《佛說善生經》中都有解釋。

第一：父母是神聖的。佛說：「父母就叫做梵摩。」「梵摩」這一名詞在印度人的心目中，代表的是最高、最神聖的觀念，而佛卻將雙親也包括在這裡面。因此，在現今良好的佛教家庭中，兒童們對於家長每天朝夕都

要各禮拜乙次。他們必須根據聖律對雙親盡某些職分，諸如：在雙親年老時負起扶養之責；代表雙親盡他們應盡的本分；保持家庭傳統於不墜而且光大門楣；守護雙親辛苦積聚的財富勿令散失；於他們死後遵禮成服，妥為殯殮。輪到了父母，他們對子女也有某種責任：應避免子女墮入惡道，教令從事有益的活動，予以良好之教育，為他們從良好的家庭中擇配，並於適當時機以家財付與。

第二：師弟關係。弟子對師長必須恭敬服從，師有所需必須設法供應，並應努力學習。另一方面，老師必須善為訓練弟子，使成良好模範；應當諄諄善誘，並為他介紹朋友；卒業之後更應為他謀職，以保障他生活的安定。

第三：夫婦關係。夫婦之愛，也被視為幾乎是宗教性而神聖的，這種關係，叫做「神聖的家庭生活（居家梵行）」。

這裡面「梵」字的意義又是值得注意的；就是說，這種關係也是應當付予最高敬意的。夫婦應當彼此忠實、互敬互諒，向對方盡其應盡之義務。丈夫應當禮遇其妻，決不可對她不敬。他應當愛她，對她忠實，鞏固她的

地位，使她安適，並贈以衣飾珠寶，以博取她的歡心。（佛甚至不忘提醒丈夫應以禮物贈與妻子，足見他對凡夫的情感是何等了解、同情而具有人情味。）輪到妻子的時候，她應當照顧家務，接待賓客、親友和受雇的傭工；對丈夫愛護、忠實、守護他的收入，並在一切活動中保持機智與精勤。

第四：親鄰關係。對於親友鄰居彼此之間均應殷勤款待，寬大慈惠。交談時應當態度愉快，談吐優雅。應為彼此之福祉而努力，並應平等相待，不可諍論。遇有所需，應互為周濟，危難不相背棄。

第五：主僕關係。主人或雇主對他的雇工或奴僕也有好幾種義務：應視其人的能力才幹，分配工作及給以適量之工資；應提供醫藥服務，並應隨時酌發獎金。僱工奴僕應勤勿惰，誠實服從，不可欺主。尤其應該忠於所事。

第六：僧俗關係（也就是沙門梵志等出家人與在家居士間的關係）。在家眾應當敬愛出家眾及供養他們的物質需要。出家人應以慈心教在家眾，以智識學問灌輸給他們，引導他們遠離邪惡走向善道。

由此可見，居士的家庭和社會關係，已包括在聖律之中，而為佛教生活

方式結構之一部，佛蓋早已有見及此了。

因此，在最古老的巴利文佛典之一的《雜部經》中，諸天之王——帝釋，就曾宣稱他不但尊奉有德的高僧，也尊奉廣修善行以正直持家的有德居士。（註三）如果有人想做佛教徒，也可以毋須舉行任何入教儀式（或洗禮）（但要成為僧伽的一員——比丘，則必須接受一段很長時間戒律方面的訓練和教育），只要他對佛的教誡能夠了解，也深信佛所教的是正道而盡力遵行，他就可以算是一個佛教徒了。但在佛教國度裡，依照歷代相傳不絕的傳統，他尚須皈依佛、法（佛的教誡）、僧（比丘團體）——統稱三寶，遵守五戒——居士所應盡的最低限度的道德本分，和讀誦經偈。這樣才能被承認為一個佛教徒。這五戒是：（一）不殺生，（二）不偷盜，（三）不邪淫，（四）不妄語，（五）不飲酒。遇到宗教節日或法會等，佛教徒們常聚集一處，由一位比丘領著大眾，共誦經讚。

做佛教徒，毋須舉行任何儀式。佛教是一種生活方式，主要的是要遵行八正道。當然在所有佛教國度裡，都有在法會時舉行簡單而優美的儀式。寺院裡也有供奉佛像的佛龕、塔和菩提樹，以供教徒瞻拜、獻花、點燈、

燒香。這種儀式，卻不能與神教的祈禱相比。它只是為紀念一位指示迷津的導師所表示的仰慕之忱而已。這些傳統的儀式，雖然不是必要的，卻也有其價值。它能滿足若干心智能力較低的人們宗教情緒方面的需要，而逐漸誘掖他們走上佛法的大道。

以為佛教是只注重崇高的理想，高深的道德與哲學思維，而不顧人民的社會與經濟利益的人是錯了。佛是很關心人類的快樂。可是他也很知道，如果物質社會環境不佳，想過這樣的日子是困難的。

佛教並不認為使物質生活舒適，就是人生的目的。它只是達到一個更高的目的的條件。但是這條件卻是不可缺少的。要想為了人類的幸福，達成更高的目標，這條件是少不了的。因此佛教承認，即使一個和尚在僻靜的地方獨自修習禪定止觀，要想修習成功，最低限度的物質環境仍是必需的。（註四）

佛並不將人生與它社會經濟背景的關係剝離。他將它視為一個整體，顧到它社會、經濟與政治的每一面。他有關倫理、精神與哲學問題的教誡，知道的人不少。可是關於他在社會、經濟與政治方面的教誨，就少有人知

了。這情形尤以在西方國家為然。但這方面的經典，散見於古佛籍中為數極多。現在試舉幾個例子如次：

《巴利藏長部經第二十六經》（Cakkavattisihanāda Sutta）中明明白白地的說貧窮是一切非義與罪行之源。諸如偷盜、妄語、暴行、憎恚、殘酷等，莫不由此而生。古代的帝王，和現代的政府一樣，盡力想以懲罰來抑止暴行。同在這《長部經》裡的另一經 *Kiṇḍanta Sutta* 中已說明這種方法是何等的徒然。它說這種方法絕不能成功。反之，佛倡議要芟除罪惡，必須改善人民的經濟狀況：應當為農人提供稻穀種子和農具，為商賈提供資金，對雇工給予適當工資。人民都有了能夠賺到足夠收入的機會，就會感到心滿意足，無有恐怖憂慮，結果就國泰民安、罪行絕跡了。（註五）

因為這緣故，佛就告訴在家眾，改進經濟的狀況是非常重要的。但這並不是說他贊成屯積財富，貪求執著。那是和他的基本教誡大相逕庭的。他也不是對每一種的謀生方式都同意。有幾種營生如製造販賣軍火等，他就嚴詞斥責，認為是邪惡的生計。這在前文已經講過。

有一個叫做長生的人，有一次在拜訪佛時說道：「世尊啊！我們只是普

通的居士，與妻子兒女一起過著家庭生活。可否請世尊教我們一些佛法，能使我們在今生後世都享有快樂？」

佛即告訴他有四件事可使他現生得到快樂。第一：不論他從事那種職業，必須求精求效，誠懇努力，並熟諳其業務。第二：對於以其本身血汗換來的收益，必須善加守護（此處所指的是要將財物妥為收藏，以免為宵小所覬覦等。這些觀念必須與當時的時代背景一起考慮。）第三：須親近忠實、博學、有德、寬大、有智而能協助他遠離邪途、走入正道的善知識。第四：用錢必須合理而與收入成比例，不可靡費，亦不可慳吝。意即不可貪心積聚財富，亦不可奢侈揮霍。換言之，應當量入為出。

接著，佛又解說四種可以導致在家眾身後快樂的德行。（一）信：他應當堅信道德精神與理智的各種價值。（二）戒：他應當克制自己，不毀傷、殺害生物，不偷盜、欺詐，不邪淫，不妄語，不飲酒。（三）施：他應當奉行慈惠，對於財富無所貪著。（四）慧：他應當發展能夠導致徹底滅苦、證入涅槃的智慧。（註六）

有時候，佛甚至於談到如何用錢、如何儲蓄的細則。比方說，他告訴善

生童子，應當以他收入的四分之一作為日常費用，把一半投資在事業上，再把四分之一存起來以備急需。（註七）

有一次佛告訴他的一位最忠誠的在家弟子，也就是為佛在舍衛國興建有名的祇園精舍的大富長者給孤獨說：過著普通家庭生活的居士，有四種樂趣。第一：能享受以正當方法獲得足夠的財富與經濟上的安全感。第二：能以此財富慷慨的用於自己、家人及親友身上，並以之作種種善行。第三：無負債之苦。第四：可度清淨無過而不造身口意三惡業的生活。此中可注意的是：四項中倒有三項是經濟的。可是，最後佛還是提醒那位富翁，物質與經濟方面的樂趣，比起由善良無過失的生活所生起的精神樂趣來，尚不及後者的十六分之一。（註八）

從以上所舉幾個例子看來，可見佛認為，經濟的福利對人生的樂趣是其必要的。可是，他不承認僅是物質而沒有精神與道德基礎的進步是真正的進步。佛教雖然鼓勵物質方面的進步，但其重心永遠是放在精神與道德的開展方面，以謀求快樂、和平而知足的社會。

佛對於政治、戰爭與和平，也同樣的清楚。佛教提倡宣揚和平非暴，並

以之為救世的福音。他不贊成任何形式的暴力與殺生，這是人所共知的事，毋須在這裡，多所辭費。佛教裡沒有可以稱為「正義之戰」的東西。這只是一個製造出來的虛偽名目，再加以宣傳，使成為憎恨、殘酷、暴虐與大規模屠殺的藉口與理由而已。誰來決定正義與不正義？強大的勝利者就是正義，弱小的失敗者就是不義。我們的戰爭永遠是正義的，而你們的戰爭就永遠是不義的了。佛教並不接受這樣的論點。

佛不僅教導和平非暴，更曾親赴戰場勸阻戰事之發生。釋迦族與拘梨耶族因爭盧呬尼河水，而準備訴之干戈的時候，佛出面阻止，即為一例。有一次，也是由於他的一言阻止了阿闍世王攻略跋耆國。

佛世和今天一樣，也有不以正義治理國家的元首。人民受到壓榨、掠奪、虐待與迫害、苛捐雜稅、酷刑峻法。佛對這種不人道的措施，深感悲憫。《法句經》覺音疏中記載著說，他因此轉而研究開明政府的問題。他的見地，必須與當時的社會經濟與政治背景一起考慮，才能體會其意義。他使人了解一個政府的首腦人物們——君主、部長以及行政官吏們——如果腐敗不公，則整個國家亦隨之腐化墮落而失去快樂。一個快樂的國家，必須有一

個公正的政府。這樣一個公正廉明的政府如何能實現，在《佛本生經》（註九）裏的十王法（國王的十種職責）經 *Dasa-raja-dhamma Sutta* 中，佛曾作過解釋。

當然，古代的「國王」一詞，在今天應當用「政府」一詞來代替。因此，「十王法」可適用於今日的一切政府官員，例如國家的元首、部長、政界領袖、立法及行政官吏等。

十王法中的第一法條是豪爽、慷慨、慈善。執政的人，不可貪著財產，應當為了人民的福利而散財。

第二：須有高尚的道德品性。絕不可殺生、欺詐、偷盜、剝削他人、邪淫、妄語及飲酒。也就是說，他最低限度必須能嚴守居士的五戒。

第三：為了人民的利益犧牲一切，準備放棄一切個人的安樂、名聲，乃至生命。

第四：誠實正直。執行職務的時候，必須不畏強梁，不徇私情，正心誠意，對人民無罔無欺。

第五：仁慈溫厚，性情和煦。

第六：習慣節約，生活簡單，不耽奢華，克己端嚴。

第七：無瞋無恚，亦無怨毒。不懷芥蒂，不念舊惡。

第八：不尚暴力。不但本身不肯傷害他人，並應盡力提倡和平，阻遏戰爭以及一切運用暴力毀傷生命之舉措。

第九：忍耐、自制、寬容、諒解。必須能夠忍受困苦艱辛、譏刺橫辱，不生瞋怒。

第十：不為反逆梗阻之事。就是說，不做違反人民意願之事，不梗阻任何有利人民的措施。換言之，治理人民，應與人民和諧相處。（註十）

一國當政之人，如果具備有上述的德性，不用說，這國家一定是快樂的。但是這並不是一個烏托邦，因為在印度過去的時代中，就曾有過如阿輸迦（阿育王）的國王，完全以前開的法條為其立國之本。

今天的世界，經常處於恐怖、猜疑、緊張之中。科學所產生的武器，足以造成不可想像的毀滅。強國們揮舞著這種新式的死亡的工具，互相威脅挑釁，厚顏地互相誇耀各自的能力可以比對方造成更巨大的破壞與痛苦。

他們沿著這條瘋狂之路前進，已到了一個地段，只要再向前邁進一步，

其結果除了互相消滅並連帶將全人類一齊毀掉之外，別無他途。

人類對於自己所造成的情況，深感恐懼。亟想找一條出路，謀求某種解決辦法。但是除了佛所指示的以外，再沒有別的方法。佛的福音就是非暴、和平、友愛、慈悲、容忍、諒解、求真理、求智慧、尊重一切生命、不私自、不憎恨、不逞強。

佛說：「仇恨永不能化解仇恨，只有仁愛可以化解仇恨，這是永恆的至理。」（註十一）又說：「應以慈惠戰勝嫉忿，以善勝惡，以布施勝自私，以真實勝虛誑。」（註十二）

只要人類一天渴望征服他的同胞，人間就一天不會有和平快樂。如佛所說：「戰勝者滋長仇恨，戰敗者於哀痛中倒下。勝敗俱泯的人才是快樂而和平的。」（註十三）唯一能帶來和平與快樂的征服是自我的征服。「有人能在戰陣中征服百萬雄師，但是征服他自己的人，雖然只征服了一個人，卻是一切戰勝者中最偉大的。」（註十四）

你要說這一切都很美、很高尚、很超絕，但是不切實際。互相憎恨就切實際嗎？互相殺伐，像生存在叢林裡的野獸一樣終朝戰戰兢兢猜疑恐懼，

是不是這樣更切實際更安逸？曾有仇恨因仇恨而消解的嗎？曾有邪惡被邪惡所戰勝嗎？可是卻至少有若干個別的例子證明仇恨可因愛與慈惠而化解，邪惡為善良所戰勝。你要說，也許這是事實，而在個人情形中也是可行的。但要應用到國家與國際事務上去，那是一定行不通的。人常為政治宣傳所習用的術語如「國」、「邦」、「國際」等所炫惑，心理迷矇，盲目受騙。國家是什麼？還不是一大群個人的集團？國與邦並不能有行動，有行動的就是個人。個人所想所做的，就是邦國所想所做的，能適用於個人的，就能適用於邦國。個人規模的仇恨，可以用愛與慈惠來化解，國家以及國際規模的仇恨化解，一定也同樣地可以實現。就在個人方面，要用慈惠來對付仇恨，也須有極大的勇氣以及對道義力量的信念、膽識與堅心。以國際事務而言，所需要的這一切自然更多。假如「不切實際」一語的意義是「不容易」，那倒是對的。這事決不容易，可是仍應勉力一試。你可以說這種嘗試是冒險的，但決不會比嘗試一場原子戰爭所冒的險更大。

今日想起來，在過去曾有一位歷史上著名的偉大統治者，他有勇氣、有信心、有遠見，敢於實施這倡導非暴、和平與友愛的教誨，將它們應用於

治理一個廣袤帝國的內外事務上，實在令人不勝忬慰鼓舞之至。這位西元前三世紀頃的偉大佛教帝王阿輸迦，曾被稱為「天人所敬愛者」。

起先他完全步他父親賓頭沙羅王以及祖父旃陀羅多王的後塵，想要完成征服整個印度半島的偉業。他侵入並征服了迦陵迦國，予以兼併。在這次戰役中，殺傷擄獲慘遭酷刑的人多達數十萬眾。但是後來他成了佛教徒，就完全改變作風，被佛的教誡所感化，前後判若兩人。在他刻在岩石上的一道有名誥文（現在叫做第十三號誥文，原文至今尚在）中，他提到征伐迦陵迦之戰。這位大帝公開表示懺悔，並說想到那次大屠殺，他感到極度的悲痛。他公開宣稱，他將永遠不再為任何征戰而拔劍，而「願一切眾生廢除暴力，克己自制，實踐沈靜溫和之教。」這當然是「天人所敬愛者」（也就是阿輸迦王）最大的勝利——以德服人的勝利。他不但自己摒棄戰爭，而且表示他要「我的子子孫孫也不可認為新的征服是值得發動的……他們只許以德服人。」

這是人類歷史上惟一的例子。一位勝利的征服者，在他聲威顯赫、日麗中天的時候，儘有餘力繼續擴充他的疆域，卻放棄了戰爭與暴力，轉向和

平與非暴。

這是給今日世界的一項教訓。一個帝國的統治者，公開的背棄戰爭與暴力，而遵奉和平與非暴的福音。並沒有任何歷史上的事跡足以證明有任何鄰國的國王，因為阿育王修德而乘機以軍力來攻擊他，或是在他在世之日，他的帝國內部有任何叛逆的事情發生。反之，當時全境都充滿和平，甚至他疆域之外的國家，似乎也都接受了他仁慈的領導。

高唱以列強的均勢或以核子嚇阻的威脅來維護和平的人，實在是愚蠢之極。軍備的力量，只能產生恐怖，不能產生和平。靠恐怖是不可能真正而永久的和平的。隨恐怖而來的，只有憎恨，不善欲與敵愾。這些心理也許一時可以壓抑得住，但隨時都可以爆發而成為暴動。只有在友愛、親善、無怖、無疑、安全無險的氣氛中，真正的和平方能抬頭。

佛教的目的在創造一個社會。這社會摒斥毀滅性的權力之爭，遠離勝負之見而為和平與安寧所盤踞。在這裡，迫害無辜必受嚴譴；能夠克己自律的人比以軍事及經濟力量征服成百萬眾的人更受尊敬；仇恨被仁慈所征服，惡被善所征服；人心清淨，不為仇恨、嫉妒、不善、貪欲所感染；慈

悲是一切行為的原動力；一切眾生，包括最微小的生命在內，都受到公平、體諒與慈愛的待遇。這社會裡的生活平安而和諧，物質供應亦足能令人滿足。它最崇高最聖潔的目標是親證最終的真理——涅槃。

註釋：

- 一：見巴利文學會版《中部經》第一集第卅、卅一兩頁。
- 二：見巴利文學會版《中部經》第一集第四九〇頁以次各頁。
- 三：見巴利文學會版《雜部經》第一集第二三四頁。
- 四：見巴利文學會版《中部經》覺音疏第一集第二九〇頁「佛教僧侶，亦即僧伽之一員，應不得擁有私產，但准予持有公產。」
- 五：見一九二九年哥倫坡版第一集第一〇一頁。
- 六：見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第七八六頁以次各頁。
- 七：見同版《長部經》第三集第一一五頁。
- 八：見一九二九年哥倫坡版《增支部經》第二三二、二三三兩頁。
- 九：見巴利文《本生經》第一集二六〇及三九九頁、第二集第四〇〇頁，第三集第二七四及三二〇頁，第五集第一一九及三七八頁。

十：印度之外交政策亦有五原則，與該國之偉大佛教帝王阿輸迦在西元前三世紀時所擬以治理其政府的佛教原則，完全相符。這五原則稱為 *Panca Sila*，與佛教梵語之「五戒」二字也完全相同。

十一：見巴利文《法句經》第一章第五節。

十二：見同書第十七章第三節。

十三：見同書第十五章第五節。

十四：見巴利文《法句經》第八章第四節。