

# 試分析印度「六師」之思想

李志夫

文化大學教授

中華佛學學報第一期(1987.03 出版)

頁 245-279

---

245 頁

提要

佛教文獻中所指之「六師外道」，在印度非佛教文獻中都稱之為「六師」。他們本身沒有正式文獻留傳，有之只是與其對立、批判其學說，斷章取義的片段而已。就是佛教經典所載六師思想非但取捨不同，且互有矛盾、互相取代等錯綜問題。後人隨取一經之六師思想，加以斥責宣說，即以訛傳訛、相去益遠。是以有必要加以比較、分析，期能指出六師之本來思想。

六師可說是薄伽梵歌、數論非吠陀文化之「婁親」；也是反吠陀者加爾瓦卡、耆那教、佛教之「遠親」或先驅者。尤其對佛教，無論在正、反兩方面，都是具有影響的。

壹、前言

在古代殖民印度的民族，其文化對爾後印度文明具有重大影響的，當以雅利安人（Aryan）為主；以荼盧毘人

246 頁

（Dravidian）為從。以雅利安為主導力量所產生之吠陀文化，創立以「祭祀萬能、婆羅門至上、吠陀天啓」，為三綱領之婆羅門教（Brahmanism）[\(註1\)](#)。

無論從六師、耆那教（Jainism）、或佛教（Buddhism）

所傳教之地區、所傳之教義、或所收之弟子來看大都是反對婆羅門教的。

雖然，六師之思想，在印度不但受婆羅門教之指責，亦受耆那教及佛教之痛斥。但事實上，耆那教及佛教都接受有六師們的反婆羅門教之思想；甚至可以說，六師們的教義就是耆那、佛教之先期思想。

研究思想史，我們發現了一個規律：凡是後期對其先期思想大肆批評的，其所受之影響愈大，其中包括正面的與反面的。(註 2)因此，我們對於印度六師思想之研究，其資料絕大多數均來自佛教或耆那教之文獻；像在吠陀經 (Veda) 及摩訶般若多史詩 (Mahabharata) 中所出現之自由思想，那只是片面的提到而已。

耆那教與佛教一致稱六師為外道 (Tirthaka 或 Tirthika)；而以婆羅門教傳統稱六師，往往一併稱為物質主義者 (Lokayatamata)。「外道」一詞，初無惡意，只是別於自己之信仰而言，耆那與佛教就是稱婆羅門教亦是稱外道的。為了區別傳統----「婆羅門外道」，與「反傳統之六師外道」之不同，所以專稱反傳統之六師為「六師外道」。而本文則站在學術思想立場故謂「印度六師」。

印度六師，究竟是指「宗派」或是指「個人」，一般學者分析則是指「未能形成宗派之思想」；而不是指單獨個人而言者。因為像類似物質主義之六師思想早在吠陀經中即已萌芽。(註 3)可見六師之中最早者可溯及吠陀經，卻大盛於佛陀前後百年以上。總之，六師思想早於耆那及佛教已屬定論。(註 4)

然而，六師之思想經不同之傳述與疏解、迻譯在內容上已不一致；甚至有相矛盾處。因此，本文即試圖經由分析比較而確知其六師之本來思想。

247 頁

## 貳、文獻

印度六師思想之文獻，主要來自佛教之阿含經、維摩詰經、大般涅槃經、陀羅尼傳經四種。其次可作參考資料的有楞嚴經、梵網六十二經、這兩經所載者乃是泛指之外道，不僅六師思想而已。在引證、疏解方面：有杜迪 (Nalinaksha Dutt) 所著「早期修道之佛教」 (Early Monastic Buddhi-

sm)、木村泰賢「原始佛教思想論」、白聖長老「維摩經講錄」及拙譯「印度哲學導論」等。凡論及六師者自不止此。唯手頭資料所及，止此而已。關於「早期修道之佛教」一書，一在指出佛陀未降生或降生後未成道前之印度思想，並且可能影響佛陀之思想；二在指出早期佛教以佛陀為中心之修行（倫理）生活及其重要思想。在材料上，引用了印度古典文獻及當代關於六師之著述思想。其所述在宗教上之一致性，較紛歧之中文所載者，要可信得多。

## 一、主要文獻

（一）雜阿含：佛陀在拘薩羅遊化，波斯匿王前往求教，並詢問佛陀，聽說佛陀自己認為已成道----正等正覺（阿耨多羅三藐三菩提）是否真是如此呢？佛答道：「大王，我實得阿……三藐三菩提。」

但波斯匿王仍不相信，因為有成就的六師都不曾說自己已經成了道的：「此間有諸宿重沙門，所謂富蘭迦葉（Purana kassapa）、末迦梨瞿舍梨子（Makkhali Gosala）、刪闍耶毘羅胝子（Sanjaya Belatthiputta）、阿耆那積舍欽婆羅（Ajita Kesakambalin）、迦羅拘陀·迦梅延（Pakndha Kaccayana）、尼乾子·菩提子（Nigantha Nataputta）[\(註 5\)](#)，彼不自言說得阿耨多羅三藐三菩提？何得世尊幼小、年少出家未久而自證得阿耨多羅三藐三菩提？」佛陀答道：「刹利王子年少幼小，而不可輕；龍子年少幼小，而不可輕；小火雖微，而不可輕；比丘幼小，而不可輕。」這是佛陀答覆波斯匿王，他之所以能成道的三個條件，有如星星之火可以燎原，雖然

248 頁

在修行上是六師之後輩，也是可以青出於藍的。這更證明了六師是佛陀的先期思想人物。雖然，這一段文字並未說明六師之思想是什麼，但卻顯示了佛陀與當時之六師已有了門戶之對立跡象。

（二）長阿含：阿闍世王，名叫韋提希子，在一個八月十五日皎潔的月夜裏，召見了不同的人物詢問，值此良夜美景「當何所作爲？」

其夫人說：「與綵女五欲自娛」。其太子說：「宜集四

兵與共謀議伐於邊逆。」其餘人薈說六師們都是「於大眾中而為導首，多有知識，名稱遠聞。猶如大海多所容受。宜往詣彼問訊。」可見六師在當世是享有盛名的。

最後他接受了壽命童子的意見：「有佛世尊，今在我菴婆園中，大王宜往詣彼問訊，王若見者心必開悟。」阿闍世王拜見佛陀，所提出的是：關於業報問題：

「如今人乘象、馬車、習刀、矛、劍、弓、矢兵、仗戰鬥之法。王子、力士、大力士、僮使、皮師、……瓦師、竹師、葦師皆以種種伎術以自存生自恣娛樂……如此營生現有果報；今諸沙門現在所修，得果報不？」

佛陀並不正面答覆他的問題，而且反問他，其他外道沙門、婆羅門是如何答覆此一問題的。於是，阿闍世王就將六師對他的答覆一一說給佛陀聽：[\(註 6\)](#)

1. 不蘭迦葉：「不蘭迦葉報我言：『王若自作，若教人作，研伐殘害，煮、炙、切、割、惱亂眾生，愁憂啼哭、殺生、偷盜、姪逸、妄語、踰牆劫奪、放火焚燒、斷道為惡，大王，行如是此事非為惡也。大王，若以利劍斃割一切眾生以為肉聚彌滿世間，此非為惡，亦無罪報。於恆（河）水南斃割眾生亦無有惡報；於恆（河）水北岸為大施會施一切眾，利人等利亦無福報。』」

不蘭迦葉是主張沒有業報的。阿闍世王聽了很不滿意，但自己雖是刹帝利階級的國王，按印度之習俗，出家人是至尊的，也不能把他怎麼樣就悻悻地離開了：「我即自念言，我是刹利王水澆頭種，無緣（由）殺出家人，（

249 頁

或）繫縛驅遣，時我懷忿結心，作此念已，即便捨去。」

2. 末伽梨：「末伽梨拘舍梨……彼報我言：『大王，無施、無與、無祭祀法，亦無善惡，無善惡報。無有今世，亦無後世，無父、無母、無天、無化、無眾生，世無沙門、婆羅門，（眾生皆）平等行者。亦無今世、後世。自身作證，（公）布現（示）他人。諸言有者，皆是虛妄。』」末伽離是主離一切相，諸法平等，故不主張有業報。

3. 阿夷多：「阿夷多·翅舍欽婆羅彼報我言：『受四

大，人取命終者，地大還歸地、水還歸水、火還歸火、風還歸風、皆悉壞敗，諸根歸空。若人死時，床輿舉身置于塚間，火燒其骨，如鴿色，或變為灰土。若智、若愚、取命終者，皆悉敗壞為斷滅法。』」人死如同草木，沒有任何存在，也沒有業報。

4. 波浮陀：「波浮陀·伽旃延彼報我言：『大王，無力、無精進人、無力無方便。無因、無緣眾生染著，無因、無緣眾生清淨。一切眾生有命之類，皆悉無力不得自在。無有冤讎、定在數中。於此六生中受諸苦樂。』」主善惡不受報。要受六次生才能解脫。此即定命論。

5. 散若：「散若·毘羅梨子彼答我言：『大王，現有沙門果報……此事如是，此事實；此事異，此事非異非不異。』」阿闍世王曾問沙門有果報否？無果報否？有、無果報否？所得之答覆均如所答一樣。這就是相對論、或不定論者。

6. 尼乾子：「尼乾子彼報我言：『大王，我是一切智、一切見人，盡知無餘。若行、若住、坐、臥覺悟無餘，智常現在前。』」尼乾子並未直接答覆眾生是否受報的問題，而只是答出他自己了知一切之智者。其本意如何不得而知，可能是有無業報，是不可知的；也可能是說，解脫之一切智人了知一切後才能不受業報。

最後，輪佛陀答覆問題了：佛陀所答之大意是：王、公、嫖女之享受即是業報，可是都卑之在國王之下；而

250 頁

國王見著出家沙門還得頂禮，可見沙門至尊，此即沙門之果報。於是阿闍世王便皈依了佛陀。

就本經所說，主在顯示阿闍世王不滿意六師所說，最後皈依了佛陀以顯示佛陀教義之殊勝。

（三）維摩經：「若須菩提，不見佛不聞法，彼外道六師富蘭迦葉、末伽梨拘賒梨子、刪闍夜毘羅胝子、阿耆多翅舍欽婆羅、迦羅鳩駄迦旃延、尼犍陀若提子等是汝之師……彼師所墮、汝亦隨墮……入諸邪見，不到彼岸。」[\(註 7\)](#)這裏只說須菩提原是六師之弟子，曾隨六師墮入邪見，而未說明其「邪見」之內容。

（四）大般涅槃經：本經梵行品在敘述阿闍世王因弑父王而得五逆大罪，而受惡瘡報。後因懺悔，而悟知「此瘡從

心而生非四大起」，於遍訪六師醫其罪業：[\(註 8\)](#)

1. 富蘭那：「今有大醫名富蘭那，一切知見得自在定，畢竟修習清淨梵行，常為無量無邊眾生，演說無上涅槃之道，為諸弟子說如是法：無有黑業、無黑業報；無有白業白業報；無黑白業，黑白業報；無有上業及下業。」「復有一臣，名曰藏德……復言：法有兩種，一者出家；二者王法。王法者，謂殺其父，則王國土雖云是逆，實無有罪。如迦羅羅蟲要壞母腹而後乃生，生法如是雖破母身（腹）實亦無罪。……治國之法，法應如是，雖殺父兄，實無有罪。出家法者，乃（甚）至蚊蟻殺亦有罪。唯願大王，寬意（心）莫愁。」其世俗之道德標準是功利的，只求成功，不講手段；其出世法，手段與目的均屬同樣重要。

2. 末伽梨：「今有大師名末伽梨·拘舍離子，一切知見（者），憐愍眾生猶如赤子，已離煩惱能拔眾生三毒利箭，一切眾生於一切所無知無見，唯是一人獨知見學。如是大師常為弟子說如是法：一切眾生身有七分，地、水、火、風、苦、樂、壽命。如是七法，非化、非作、不可毀害，如伊師迦草，安住不動如須彌山。不捨不作，猶如乳酪，各不諍訟。若苦、若樂、若善、若不善，投之利刃無所傷害，七分空中無妨礙故；命亦無害，無有害者及死者故。無作、無受、無說、無聽……常說是法能令眾生，消除一切無量重罪。」「後有實得……大臣復言：如其父

251 頁

王修解脫者實則有罪；若治國，殺則無罪。……如河無水，名之無水；若有少水，名之無水；如人受苦，名之無樂；雖少受樂，名之無樂……大王，雖言少法名為無法，實非無法……一切眾生皆有餘業……若使先王有餘業者，今王殺之竟有何罪？」末伽梨主張一切眾生為七種要素、或本質所作成，而七大要素並非變化的，也不是被創造的有形物體，而是永恆的空性。所以不可能有殺與被殺者之情事。因此，阿闍世王實則並未殺害他的父王，也就不必自己自伐自責了。但，其父王形式上之身體至少是被殺而消失了，無論其實質生命是否有生死。然而，形式上之身體為何被「殺」而消失的呢？阿闍世王之大臣實得與末伽梨思想相近，而說其父王乃是有「餘業」而有生、即有死。換言之，若是眾生沒有「餘業」，也不會生，也不會死。即使生了，也不會為人所殺

致死。因此，其父王之死，乃是因其父王自己之業而有致之，並非為其所弑而死者。

3. 刪闍耶：「刪闍耶·毘羅胝子……為諸弟子說如是法：一切眾生若是王者，為諸弟子說法：一切眾生若是王者，自在隨意造作善惡，雖為眾惡悉無有罪，如火燒物無淨不淨，王亦如是與火同性。譬如大地，淨穢普載，雖為是事初無瞋喜，王亦如是與地同性。王如水性，淨穢俱說……譬如風性淨穢等吹，雖為是事亦無憂喜，王亦如是與風同性。如秋髡（桃）樹，春則還生，雖復髡斫實無有罪。一切眾生亦復如是，此間命終還此間生。以還生故當有何罪？一切眾生苦樂果報，悉皆不由現在世業，因在過去（故）現在受果。現在無因，未來無果。以現果故，眾生持戒、勤修、精進、遮現在惡果。以持戒故，則得無漏，得無漏故，盡『有漏』業。以盡業故，眾苦得盡。眾苦盡故，故得解脫。」刪闍耶主張國王，乃至眾生無所謂善，也無所謂惡。有如地、水、火、風，其有益萬物，有害萬物，雖有為人所喜，為人所惡，但它們本身並無善惡。因此，阿闍世王雖弑其父既無惡，幡然懺悔，愛護百姓也不是善，雖然對其父王說仍是加害，今懺悔對所愛護之人民說仍是遷善，但對阿闍世王說，本人並無善惡。因為其表現之善、惡正如水、火一樣，水、火帶給人有禍、福，而水火本身並無善惡、禍福。而且，現世之果仍是其前世

252 頁

所決定，所以阿闍世王殺了父王，只是他父王前世之業，現世應得之果，所以阿闍世王無罪。依此類推，現世之持戒、修證俟苦盡即可得無漏（業）而得解脫。

4. 阿耆多：「阿耆多·翅舍欽婆羅……觀金與土平等無二，刀斫右脅，左塗栴檀，於此二人心無差別。等視怨親心無異相……若行、住、坐、臥常在三昧（禪定），心無分散。告諸弟子作如是言：若自作、若教他作，若自斫，若教他斫，若自炙，若教他炙，若自害，若教他害……若殺一村、一城、一國，若以刀輪殺一切眾生。若恆河已（以）南布施眾生，恆河已（以）北殺害眾生，悉無罪福、無施戒定。」根據阿耆多，凡自作孽、作福，凡唆使他人作孽、作福，均無罪福。甚至殺害眾生，布施眾生亦無罪業、福報。不過，這不是指一般人而言……而是指能在行、立、坐、臥、都能

在禪定中的人才可以。人在禪定中，已沒有一切相對之概念、知覺、與分別心。所以怨親平等，心無異相。即莊子所謂之神人：「之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺；大旱金石流，土山焦而不熱。」(註 9)若禪定到了此一境地自然哀、樂不傷，怨親平等了。

5. 迦羅鳩：「迦羅鳩馱迦旃，一切知見明了三世，於一念頃，能見無量、無邊世界。聞聲亦爾，能令眾生遠離過惡。猶如恆河，若內、若外、所有諸業皆悉清淨。是大良師亦復如是……為諸弟子說法；若一人殺害一切眾生，心不慚愧終不墮惡，猶如虛空不受塵水；有慚愧者即入地獄，猶如大水潤濕大地。

一切眾生悉是自在天所作，自在天喜眾生安樂，自在天瞋眾生苦惱。一切眾生若罪、若福乃是自在天之所為，云何人當言有罪福？譬如工匠作機關木人，行、住、坐、臥唯（被決定）不能言，眾生亦爾。自在天者，喻如工匠，木人者喻眾生身。如是造化誰當有罪？」根據迦羅鳩一切眾生猶如江河、細流、終必流入海洋而得清淨。江河、細流亦自然法爾，無所謂罪福。因此，他諷刺宇宙一切為梵天、自在天所造的說法。如果眾生為自在天所造，則被造之眾生則不應有福、罪；而福罪應在自在天本身。概言之，迦羅鳩是主三世有，自然法爾、反對有神的創造論

253 頁

。至於是否主張有輪迴說，則不得而知。不過，從其主張三世說應是相信有輪迴的。

其另一重要思想是：即使殺害眾生，若心不慚愧，有如虛空，則不墮地獄。反之，則必墮地獄。問題是：是否有眾生、殺人之後，毫無慚愧心的？殺人越貨之徒之所以悛惡不改，只是他的貪心重於慚愧心，並非他不知道殺人越貨是犯罪行為。因此，迦羅鳩之本意仍是在指明人應負責自己之行為。不是自在天所造，由自在天來負擔我們人的罪福。迦羅鳩此一教人之方法，有似中國禪宗之「公案」，引人深思、反省倒是相當突出的。

6. 尼乾陀：「尼乾陀·菩提子，一切知見，憐愍眾生，善者眾生諸根利鈍，達解一切，隨宜方便。世間八法所不能污，寂靜修習清淨梵行。為諸弟子說如是言：無施、無害、無父、無母、無今世、後世，無阿羅漢、無修、無道，一切

眾生經八萬劫，於生死輪迴自然解脫。有罪、無罪悉亦如是。如四大河……悉入大海，悉無差別；一切眾生如是，得解脫，悉無差別。」尼乾陀是說，凡解脫之尼乾陀不為世法所染，為一切知者，具有大悲心。而就世所說，沒有絕對的施與害，也無絕對的今世、後世。不論有罪、無罪都得經過八萬劫才能解脫。因為既無「道」存在，所以亦無道可「修」，所以修道是虛妄的，不能幫助眾生提前解脫。一定得經過八萬劫才能解脫。可稱之為定命論。

（四）陀羅尼集經：本經中並未論道六師之思想，只提到六師「欲與世尊（佛陀）共相議論。」所謂「議論」只是要與佛陀鬥法而已。「爾時，有六師外道……來詣佛所，時彼園中有一枯樹，名菴末羅。爾時，富蘭那迦葉問世尊言：爾瞿曇非一切智，若一切智，此菴末羅樹定死以此不？……手把白拂以水散之，潑於枯樹使樹還生，枝葉華果，悉令繁茂。……佛世尊從頂上放無量光……爾時，彼樹如故枯乾，彼富蘭那，即時倒地悶絕而臥，其諸弟子相互啼哭。」[\(註 10\)](#)

## 二、次要文獻

254 頁

（一）楞嚴經：本經並未明白指出「六師外道」，而是泛指十種外道。其中有的則可明白看出是指六師的。[\(註 11\)](#)

1. 第一外道----立無因論：「是人既得生機全破，乘於眼根八有功德，見八萬劫所有眾生、業流灣環，死此生彼……八萬劫外，冥無所觀。……是人見末（果）無因，……知人生人，悟烏生烏，烏從來黑，鵠從來白；人天本豎，畜生本橫。白非說成，黑非染造……我本不見菩提，云何有成菩提事？」意即人之知識只能有限地存在在八萬劫之眾生世界；而否定有菩提----原因存在。

2. 第二外道----立圓常論：「是人窮心境性，二處（本、末）無因，十方眾生有所生滅咸皆循環。……是人窮四大元（地、水、火、風），四性常住，十方眾生有所生滅，咸皆體恆。……心識本元，性常恆故。……是人既盡想之（已無思慮妄想），……理中自然成不生滅。」即以「生死輪迴」為常；以「四大」為常；以「識心」為常；以沒有「思慮心」為常。

3. 第三外道----一分常論：「是人觀妙明心，湛然以為

究竟神我？一切眾生自生自死。……見劫壞處，名究竟無常種性；劫不壞處名究竟常。……(自)性無移改，名我性常；一切死生從我流出，名無常。……行陰常流，計為常性；色、受、想等名無常。」妙明心、劫不壞之空、自性、行蘊為常；眾生、劫壞者、生死、及色、受、想諸蘊都是斷。此一有斷、有常之說法，佛陀指為一分常論。

4. 第四外道----立有邊論：「是人心計生之流用不息、計過、未者，名為有邊；計相續心、為無邊。見眾生八萬劫前，寂無聞見名為無邊；有眾生處，名為有邊。是人計我遍知、得無邊性；彼一切人現我知中，但有邊性。是人窮行蘊空，……計其成皆半生半滅，立有邊論。」即，以有眾生後，被知之眾生、行蘊三世、生滅之生相為有邊(限)；而眾生未生之前，遍在之我及行蘊相續心及生滅之滅為無邊、無限。

255 頁

5. 第五外道----顛倒虛妄論：「見遷流名之為變；見相續處為之恆。見所見處名之生；不見見處名之滅。各各生處名之有，互互亡處謂之無。……有求法人來問其義，答言：我今亦生亦滅、亦有亦無、亦增亦減。……因無得證，但言其無。……因有得證，但言其是。……是人有無俱見，答言亦有即是亦無、亦無之中亦是亦有。」謂變與不變，生與滅，有與無均是經驗的、素樸之認定。由於是經驗的，也是相對的，也是辯證的。

6. 第六外道----立五陰中死後有相：「是人墜入死後有相……云色是我，云我有色……云色屬我……云我在色，皆言計度死後有相。從此或計畢竟煩惱、畢竟菩提，兩性並驅各不相觸。由此計度死後有故。」無論是「色是我」、或「我有色」、「色屬我」或「我在色」中，都是色、受、想、行、識四大行陰與四大之地、水、火、風輾轉相合(乘)之十六相所顯現；亦如菩提與煩惱亦共同存在。即使人死後仍有行蘊與四大和合之存在。

7. 第七外道----立死後無相：「是人墜入死後無相……見其色滅，形無所因；觀其想滅、心無所繫；知其受滅，無復連綴……死後云何更有諸相？一切皆空……究竟斷滅。」色、受、想、三蘊既滅，即究竟斷滅，故五陰中死後無相。

8. 第八外道----立五陰中「死後俱非」：「於行存中，

兼受、想滅，雙計有無，自體相破，是人墜入死後俱非。……色、受、想中，見有非有。行遷流內，觀無不無……如此計度……立五陰中死後俱非。」即五陰中色、受、想在變化自然是無；但行陰卻是有，如果沒有行陰，色、受、想就不會變化。如此說來五陰是有、是無都難確定；所以行陰在五陰中也不能說有、說無了。

9.第九外道----立五陰中死後斷滅：「是人墜入七斷滅論：或計身滅、或欲盡滅、或苦盡滅、或極樂滅、或極捨滅……現前銷滅，滅已無復。」以為以上「七際」是有限可滅，既滅則是斷滅，無復再生。

10.第十外道----立五陰中五現涅槃：「是人墜入五涅槃論：或以欲界為正轉依……生愛慕故；或以初禪、性

256 頁

無憂故；或以二禪、心無苦故；或以三禪、極悅隨故；或以四禪，苦樂二亡。」。欲界為正轉依者，即一心向道，加上四禪境，即是五處究竟。以此五處究竟，視為「現世涅槃」者。

楞嚴經對上面十外道之批評，乃是在說明禪定中所容易產生之「十種錯覺」，正如諸外道之思想一樣。其言外之意是：凡夫證得涅槃者，在禪定中就容易產生以上之錯覺。因之外道有以上之錯覺，可知彼等未能證得涅槃，未能真正解脫。

其次，我們亦可看出，以上十外道，除第十外道其他均與六師思想有類似處。

## (二) 梵網六十二見：[\(註 12\)](#)

### 1. 十八見

(1) 我與世有常：見下列諸見者，皆謂是常：

夕斷愛欲行禪，即如其像三昧正受，能念過去二十劫事。

多斷愛欲，即如像三昧正受，能念當來四十劫事。

如斷愛欲，精進行寂……念過去當來八十劫事。

支精進寂一心，行斷惡行。

(2) 梵天有常，世間無常：

夕上先所生梵天常在，終不轉移亦不死；常在尊

上梵天，化作我曹，非常轉移死。

多被有梵天，其有色法，痛、痒、思想、行識是法是常，亦不轉移不死；其有地、水、火、風、空種，此非常不堅固。

如有天名「陀波屠」，在其上相娛樂，其人精進離愛欲，得常在不動轉終亡；其人法祿相福德薄，終亡

257 頁

人間，此人間無常。

支有天名散提，彼居上共止頓卒，其人精進離愛欲，得常在堅固不終亡；其天人祿相福薄者，終亡下生人間，人間無常。

(3)無世間說：

夕我於此自然生，不從他方來生，念無所從生，本無世間。其人行精進離愛欲……不能復念，昔時所從來生，其人便言，本無世間；會有世間者，祿相移後便薄盡，終亡來下生世間。

多我本無，今自生有，是謂本無，有世間，念無所從生故。

(4)崖底見：（有限無限說）

夕我所見世間有限。

多我與世無限。

如我與世間亦有限、無限。

支我與世間亦不有限亦不無限。

(5)不可知說：我不知亦不見為有後世，為無後世。我不知，一切無有後世。我亦不見，我所可不見不知不念是事。

夕見如是，行如是，言我不知亦不見為有後世，為無後世。。

多我不知為有善惡之殃福，亦不知為無善惡之殃福。

如我不知何所善、何所惡？當行何等，不行何等？何所惡道、何所善道？何所是現世寶，何所是後世寶？常當作何等行為苦，當作何等行為樂？

支所言無異，教某人當如是；教餘人當如是；當如是不如是；亦當如是，亦不如是；不如是亦當如是，亦不如是。

2. 十六見(有想論)：

- (1) 有我色，為有後世想。
- (2) 無色為有，我無後世。
- (3) 有色、無色有我。
- (4) 亦不有色，亦不無色為有我。
- (5) 有限為我。
- (6) 無限為有我。
- (7) 有限、無限為有我。
- (8) 亦不有限，亦不無限為有我。
- (9) 一想為有我。
- (10) 少思想為有我。
- (11) 種種想為有我。
- (12) 無央數思想為有我。
- (13) 一樂為有我。
- (14) 苦為有我。
- (15) 苦樂為有我。

- (16) 亦不苦亦不樂有我。

3. (八見----八種無想論)：行無常、見無常，行無想、見無想，自為後世人說無想。

- (1) 見如是，行如是，有色為有我無想，死無後世。
- (2) 行無想，見無想……謂無色為有我無想，死無後世。
- (3) 有色、無色，為有我無想，死無後世。
- (4) 亦非有色，亦非無色，為有我及世。死無後世。
- (5) 我為與世有限。
- (6) 我與世無限。
- (7) 人有限無限。

(8)亦不有限亦非無限。

4.(八見----八種非有想非無想): 見無想、行無想，亦不無想見謂知。我與世無有想。

(1)有色爲有我，亦不有想亦不無想。死有後世。

(2)有色、無色爲有我，亦不有想、亦不無想。死有後世。

(3)言有色、無色爲有我，亦不有想亦不無想於後世。

(4)亦不有色亦不無色爲有我，亦不有想亦不無想於後世。

(5)有限爲我，亦不有想亦不無想於後世。

(6)言無限爲有我，亦不有想亦不無想於後世。

(7)有限無限爲有我，亦不有想亦不無想於後世。

260 頁

(8)亦不有限，亦不無限爲有我。亦不有想亦不無想於後世。

5.(七見----七種斷滅論): 無行、無有見、無有人、念空知。

(1)諸我色四大，父母所生，以飲食而長……身死在地，破碎敗壞，以後世不復生死，如是便滅盡。

(2)死非如此破壞，更有我……我者，色天及欲行天。彼我者，若死壞敗，後世不復生死。

(3)我者，非如此壞敗，更有異我。其我者色，無意故。彼我若死，後世不復生死。

(4)……更有我復過其上，其我皆過諸色想天，悉踰瞋恚想天，念種種無央數虛空細行……後世不復生死。

(5)……更有我復過其上，其我皆喻一切虛空知天，無央數名識知天，所唵行其天。若不敗壞，後世便不復生死。

(6)……更復有我過其上……皆踰一切識知天，不復著名無識知念行其天……後世不復生死。

(7)……更有我復過其上，皆踰一切無識知天，其天人無想有想念行其天……後世便不復生死。

6.(五見----五種無爲): 現今念行無爲，現在見無爲。

- (1)其在宮殿，自然以五欲自娛樂，其人言，我現在得無爲。
- (2)若比丘離欲，脫惡不善法，意念行善安樂，便第一禪，其人滅盡，我者後世不復生，是我現在得無爲。
- (3)其比丘意內寂定，其志一不念亦不行，三昧喜樂，便得第二禪，其人滅盡，現在得無爲。
- (4)其有比丘喜離淫婬伏觀行，當寂悅身行，如賢者所觀行常安，便行第三禪。
- (5)有其比丘，斷苦斷樂，無有昔時可意不可意，亦不苦不樂，常奉清淨，便行第四禪，其人現在得無爲滅盡，以後世不復生死。

根據本經最後所說，又稱之爲法網、見網、梵網六十二見經。即將一切外道思想歸納爲六十二種，這六十二種

261 頁

思想有如一網，凡入於網中之魚或鳥，均不得自由解脫。這當然是佛陀以緣起論之觀點來批判「六十二見」的。其實，這六十二見可說大多爲六師思想之繁衍。

### 三、參考文獻：

#### (一)原始佛教思想論：[\(註 13\)](#)

第一，富蘭·迦葉：大概爲倫理的懷疑者，以爲善惡要依習慣而定。不當具有相應之業報。

第二，末伽梨·拘舍羅：爲生命限，邪命外道之始祖。據佛教，爲主張極端之必然論者(Fatalist)。謂吾人之行爲與命運，皆有自然運行所定之規律。人無所作爲，前後經數百劫，自然而至解脫之域。蓋爲一恬淡無爲派。

又據耆那教之傳說，此派爲其始祖大雄弟子之分支；佛教則說爲難陀跋嗟(Nanda Vaccha)之繼承者，此爲近耆那之一派。

第三，阿夷多·翅舍欽婆羅：爲純粹之唯物論者。謂人生爲四大所合成，死後更無一物。人生之目的，在求快樂，排斥一切肅嚴的倫理。亦有謂此爲順世派。耆那之 Sutra Krtanga (III 12-13) 亦有此一載述。

第四，浮陀·迦旃延：謂人爲地、水、火、風、苦、樂、生命七要素合成，依其聚合、離散而有生死之現象。唯七要素自身爲不滅。殺生，只是通過其七要素之分合點，生命自身並未喪失。有似薄伽梵歌。

第五，散惹耶·毗羅梨子：謂當適應一一時處，依於情趣之所如，而爲判斷即爲真理。例如問有未來否？其時覺以爲有，則答之爲有，固屬真理；迨後若覺以爲無，而答之曰無，亦真理也。蓋以一一時處之情趣，而視爲萬物之尺度。

第六，尼乾子·若提子：即有名之耆那教始祖，爲命運論之一種。按此派教理，以命(Jiva)與非命(

262 頁

Ajiva)之二元論爲基礎，創立種種範疇而說明一切。尊重極端之苦行，與嚴守不殺生之戒。

(二)維摩詰經講錄：[\(註 14\)](#)

一、富蘭迦葉：富蘭是他的字，迦葉是他的姓，譯作「滿貫」。彼道立一切法斷滅性，不講君臣、父子、忠孝等道理。譬如說，虛空不生滅，人死如燈滅等。是故稱他爲斷見外道。

二、末伽梨拘賒梨子：末伽梨是他的字，拘賒梨子爲他的姓，譯作「味道」。他說眾生的罪垢非從因緣生，眾生的苦樂非從因緣生，而倡導是自然生。所以稱自然外道，普通稱他爲常見外道。

三、刪闍夜毗羅胝子：刪闍夜是他的字，毗羅胝子爲他的姓，譯作「正勝」。主道不須求，只要經過生死的劫數，把自己應受之苦受盡之後，自然便會得道。他以爲眾生所以受生死的報，乃是因爲眾生過於執著快樂享受，若不修苦行，便永遠不會得到解脫。故稱苦行外道。

四、阿耆多翅舍欽婆羅：阿耆多翅舍是他的字，別號爲欽婆羅，譯作「羸衣」。亦屬自然外道，他認爲一切法由於自然所生，否定從因緣生。身常著粗衣，或披皮衣在五熱炙天裏修苦行。以爲此生受苦，來生便可得樂。又因爲常行披髮、薰鼻等苦行，所以通常稱他爲披髮外道。

五、迦羅鳩馱迦旃延：迦羅鳩馱爲他的字，迦旃延是他的姓，譯作「剪髮」。此外道認爲諸法的生滅亦有相、亦無相。設有人問他：「諸法是有的嗎？」他便隨聲附和著說：「是有的。」再有人問他：「諸法是無的嗎？」他亦隨聲附

和說：「是無的。」因為他善於矯論故，所以稱他為矯論外道。

六、尼健陀若提子：尼健陀是他出家的字，若提子為他的姓。此外道認為人生的苦樂、罪惡乃是由於前世注定的，或為宿命的定因，今世所受的善惡之報，是命該如此的；如果不順其定業而隨之償報，反而作種種修道，那是絕不會因行道而中斷(定業)的。所以稱他為宿作外道，亦可稱他為定命外道。

263 頁

(三)早期修道的佛教。(同註 4)

一、富蘭迦葉：靈魂是不變的，身體才有變化。所以靈魂不受善行、惡行所影響。唯有身體直接感果而受苦、樂。

[\(註 15\)](#)

二、末伽梨：是邪命派(Ajivika)的開山。也是耆那的遠祖，有一天，他發現禾苗經摧殘後復活，於是認為存在(Beings)是不會死亡或破壞的。存在(Being)關係到一連串之存在物(Existence)，每一存在物都有其特性，如火性熱；冰性冷。也否認業果，存在是無為，它本身並不能成就什麼，既不能為自己成就什麼，也不能成就其他東西。而必須經六世輪迴才能解脫：

1. 黑色----獵人。
2. 藍色----修行人。
3. 紅色----出家人。
4. 黃色----末伽梨派信徒。
5. 白色----末伽梨派出家人。
6. 純白----末伽梨派教主，已解脫者。[\(註 16\)](#)

三、尼乾子：尼乾子(Nigantha Natapntta)意為不受約束之子，為尼耶(Naya)族人，可能原為一酋長，經過一度婚姻生活後即放棄俗世，而出家修苦行。

他主張有九種本體(Substances)：

1. 靈魂(Jiva)：無所不在，所顯示出者為意識，即花、果中亦靈魂所顯示之意識。
2. 非靈魂(Ajiva)：如身體，為靈魂之附著處，以顯示靈魂之功能。

264 頁

- 3.業果(Punya):
- 4.非業果(Papa): 以上兩者均靈魂透過身、語、意所產生之本質。
- 5.染雜(Asrava): 透過業行進入身體之存在。
- 6.自制(Samvara): 專門控制業果流入。
- 7.束縛(Bandha): 使靈魂受到束縛。束縛透過染雜、引起業果、使靈魂輪迴(Samsara)。
- 8.悟入(Nirjara): 透過自制、消除業果、及染雜。除去束縛即是悟入。
- 9.解脫(moksa): 解脫後才能證知真理。

尼乾子認為凡物皆瞬息生滅，在生滅中有生(utpada)、住(sthiti)、識(vinasa)三境。就住之觀點看是本體；就生、滅看是變化。因此，一切物體均可說：

- (1)是永恆的；
- (2)不是永恆的；
- (3)是永恆、不是永恆的；
- (4)是不可說的；
- (5)是永恆的，是不可說的；
- (6)不是永恆的，是不可說的；
- (7)是永恆，不是永恆是不可說的。

如果我們只單獨引用一句，則必須前面加一前提：就某方面說(syad)，才能具有知識意義。以後之耆那教即根據這樣建立他們的形上學及知識論。

265 頁

四、散若夷：通常被指為不可知論(Ajnanavadin)，關於靈魂與身體是一是異？死亡後是否還有任何存在？均不置答。在巴利文獻(Sntrakrtanga, I .12)曾批評其為盲人，自己尚且為盲，不足以導眾生。

五、阿耆多：一般稱之為「順世派」，不承認靈魂，也不承認有全知、全善的存在。即使做了惡行，也無惡報。眾生為地、水、火、風、空五元素所組成。人死後還於空(間)，其餘還於四大元素，別無餘物存在。

與其相似的思想，還有納斯迪卡(Nastikas)或加爾瓦卡(Carvakas)，即使承認有我(Atman)，也是五大元素所組成，無外於物質世界之我，也無罪、福可得。

有的以為阿耨多就是順世派，但順世派只承認地、水、火、風四大元素。反對吠陀之犧牲儀式，意識有如米、麥之酵素，故酵素與米、麥同一，故人與靈魂，意亦同一。因米、麥斷生，其酵素不存；故人身死亡，其意識、靈魂亦復不存。佛斥之為「斷滅論」(Annihilationism)。

六、婆浮多：亦是物質主義者，認為眾生為地、水、火、風、苦、樂、靈魂等七大本質所組成，既不被創造，也不被破壞；無殺者與被殺者；即使白刃穿心，也只是從形成身體七大元素之稜線滑過(Slips)而已。七大元素仍不增不減，無傷無害。佛陀斥之為常見(Eternalism)。

### 參、分析

現在，我們要將以上之文獻作一分析，藉它們之異同，來鑒定六師之思想體系。以下六師的譯名我們以長阿含為準，以資統一。

一、不蘭迦葉：根據長阿含沙門果經：無論自作、或教人作、或惡、或善都無罪、亦無福。即是惡事作得再大、再多，善事作得再大、再多均無福、無罪可得。從文字、內容上看，我們最多只能說不蘭迦葉是，「否認業報的。」至

266 頁

於他為何否定業報，其理論根據何在，我們無由猜測。

根據大般涅槃經：即可明白看出他是否認善、惡業與業報的。稱之為「無有黑、白業，無有黑、白業報。」但仍未有將無業報的理由說清楚。不過，有一位阿闍世王的侍臣陪去向其求法的藏德，對於為何說無業、無業報的話曾加以詮釋：認為世法之生存競爭無有業與業報；出世法則雖踐踏蚊蟻亦有業與業報。因此，阿闍世王即使殺了父王，正如迦羅羅蟲破壞母腹而後乃生然。藏德此一詮釋顯然與不蘭迦葉「根本無業、無業報」說相抵触。既然根本無業報，為何同為眾生之出家人會有業報呢？實則，藏德乃是為了阿諛他的主子，為他開脫，乃說雖弑父亦無業報。

根據陀羅尼集經：不蘭迦葉只是一魔術師而已。他使得佛陀庭園中之已枯死之菴末羅果樹復活而欣欣向榮。佛陀則由頂上放光，不但使菴末羅枯死如故，而且連不蘭迦葉本人亦倒地而亡。從文字上看，兩者是在鬥法；從文學上看，兩

者之鬥法乃象徵為理論上之詭辯，亦即形上或現象上層次之論辯；從宗教神秘觀點看，已超出思辨之範疇，已不是我們所討論主旨了。那麼，他們兩人之鬥法究竟是形上、或形下層次之論辯呢？抑或兩者都有呢？有待分析如下：

我們認為是形上的，也是形下的：不蘭迦葉可能認為宇宙有一本體之存在是不生滅的，所以他點活了菴末羅樹。佛陀認為沒有長久存在之本體什麼的。一切是因緣、有生滅，即是不蘭迦葉本人亦復如此。我們此一推測，是有根據的。

根據早期修道之佛教：不蘭迦葉正是如此的：靈魂是不變的，身體才有變化。因此，靈魂不受業報；唯有身體感受苦果。

由此可知，木村泰賢在「原始佛教思想論」中所說，不蘭迦葉「大概為倫理的懷疑者，以為善、惡依習慣而定」顯屬猜測之詞。

267 頁

而白聖老法師在「維摩詰經講錄」中說：「彼等立一切法斷滅性，不講君臣、父子忠孝等道理。」可能與木村泰賢有著同樣的誤會，也可能受著某些同一文獻之影響。不過，其所說：「虛空不生滅，人死如燈滅」，絕非不蘭迦葉之思想。如勉強附會地解釋也只能說：不蘭迦葉之靈魂有如虛空不生不滅，而人之身體死後有如燈滅。觀諸老法師文意卻應解釋為：只有虛空才不生不滅，凡人死後就如燈滅了一樣，甚麼都不留存。可見白老之解法也非不蘭迦葉之思想。

由以上分析，可知不蘭迦葉的真正思想即是靈魂長存、不變不滅。既不變，自然不受善、惡業所影響；既不滅不生，自然不受業報。從此一形上學看，依佛陀之術語，可指其為「常見」。但卻主人之身體是有生滅、有變化的。身體既有生滅、變化，一期變滅了，無復再生，自可說是「斷滅」；而從生滅、變化之長流看，又不能說「斷滅」，也不能算是「永恆常住」。所以身體既不是「斷」，也不是「常」。我們要判定其學說，最好就其形上觀點而定其為「常見」為喻。

至於身體與靈魂之關係，我們可根據其「靈魂是常」，「身體是變滅」之論點而得其結論為「不一不異」，「非不一非不異。」就是楞嚴經所稱之第三外道----一分常論。不過楞嚴經所指者為神我，不蘭迦葉所指者為靈魂。只是名異

而已。也就是梵網六十二見經中之「梵天有常，世間無常」之思想。亦只在梵與靈上見分曉而已。

二、末伽梨：根據長阿含，末伽梨的學說，一切現象之差別皆是虛妄，既無主客，也無尊卑。既無善惡，也無業報。但也絕非懷疑論者，因為主張「自身作證，布現他人。」「自身作證」即是一真常思想，他自身存在，還可現示自己使人知其存在；或說還可以顯現其他現象。而此一「自身作證」之自身，即是不離一切相之平等性。

根據大涅槃經：一切眾生均是無知無見之迷惘者，唯有解脫的末伽梨教主才是全知的。眾生為七大元素所組成，其中地、水、火、風為基本物質；苦、樂為基本屬性；壽(生)命為一永恆之流。七要素離一切名相，即使為刀

268 頁

槍所入，只不過從七要素之鄰接處滑過而已。沒有業報。

追隨阿闍世王之實得大臣附會其學說向大王詮釋說：末伽梨主張沒有業報之意思有二：其一，因為阿闍世王之父王不是修行的人，而是世法之國王所以阿闍世王弑之是無罪的。其理由可能與藏德大臣有所相同。其二，關於「無」的界定是：通常所稱之「無」是一點都沒有，等於零；也有說少許、微許為「無」的。意思是末伽梨所指沒有業報，只是因為阿闍世王的父親之業很小並不是完全沒有業。既是有業，實為其自業所引起之業報，故阿闍世王弑之故沒有罪。這顯然是實得大臣牽強阿諛之詞，與末伽梨之學說無關。

根據木村之原始佛教思想論，認為末伽梨為必然論者，或宿命論者，人無所修為，即使修為亦無意義，經過一定之劫數即可解脫。

根據白老之維摩詰經講錄說，末伽梨主張眾生苦樂是從自然生，稱之為自然外道。大致說來，與長阿含之「自身作證」，與大涅槃經之「七要素說」，與木村之「宿命說」都是一致的。共同認定其為真常之存在。所不同者，則是真常之元次問題。存在是真常的，自然不受業所影響，所以主張無業、無報也是述諸理性之結果。

根據早期修道之佛教：原始永恆之存在，關聯著一連串之存在物。存在之本身是無為法；而存在物則有屬性。存在透過存在物而經過六世輪迴才能解脫。

因此，我們可以說，末伽梨的學說是宿命論，是自然主義、是真常論。站在宇宙論、本體論之立場尚可自成系統；但是站在人生論、解脫論之立場就有嚴重裂隙存在：因為它既反對業論，而本體之存在又是無為的，又如何能產生輪迴？其動力為何？印度其他學派，包括佛教在內，之所以存在是真常、無為，又有輪迴，乃是有業力作動力故。

依末伽梨之學說，他可以答道，正因為沒有業力，所以才是宿命的、自然的輪迴。那麼，我們仍然得問，其動

269 頁

力為何？末伽梨卻未有明白的文獻答覆此一問題。不過，從長阿含及早期修道之佛教文獻中可以隱約現出一點線索。例如「以身作證布現他人」，「存在關聯著一連串存在物」已顯示出西方哲學所謂「本體與現象」之問題。本體既是無為，現象必是有為。於是，可說末伽梨之輪迴乃是現象自然法爾。譬如如火性熱，水性冷……等。換句話說即是自然法爾本能有預期之力量，使之在一定之時空中完成輪迴解脫。

我們曾指出，末伽梨是真常論已無可置辯，在長阿含中所載，顯然是一元的；在大涅槃經所載則是多元的七大要素。如以一元論則屬楞嚴經之第三外道，是一分常論；如以多元論，則屬楞嚴經之第二外道，是為立圓常論。在梵網六十二見經中，凡「有我無世間」之思想都可算是末伽梨的學說。

三、阿夷多：長阿含所載，阿夷多主張人為四大所組成，命終時身體之四大還諸於地、水、火、風，如同草木，別無什麼東西留下，自然也無業報。稱為斷滅論。

而阿夷多此一學說形式相似布利哈德奧義(三、二、一三)「人死則語歸於火，呼吸歸於風，眼歸於太陽，意歸於月，耳歸於方，身歸於地，……髮歸於木，血歸於水。」但實際二者是不同的。因為阿夷多沒有主張有什麼永恆的存在；而此一奧義書則主張有「我」存在。

大般涅槃經所載阿夷多思想很像是長阿含中不蘭迦葉的學說，諸如否認業報，無論自作、他作、布施一切眾生無福；殺害一切眾生亦無罪。唯不同於後者的是，大般涅槃經所載阿夷多像上面所說罪、福平等，怨、親平等，金、土平等要在禪定中才能作到。

木村在原始佛教思想論中與長阿含所說相一致，謂阿夷

多為物質主義者，排斥一切嚴肅之倫理。甚至也否認業報，這與大般涅槃經所載也是一致的。

但從形上學看大般涅槃經說阿夷多主張在禪定中諸法平等之思想與長阿含所載不蘭迦葉靈魂長存之思想相似。

270 頁

前者指在禪定中不受業報諸法平等；後者指靈魂不變異，是永恆地不受業報故諸法平等。

也由此可見大般涅槃經所載阿夷多之思想與長阿含經所載其思想有其矛盾處。即前者主張修禪定，起碼有所修、有所得；而後者則主斷滅的為物質主義者。因此，白老「維摩詰經講錄」中，指阿夷多修苦行，以為此身受苦，來生得樂可能是根據大般涅槃經的。

此外，白老又說：「阿夷多為自然外道，一切法由自然所生。此說又與長阿含所載阿夷多思想相一致。」

如按白老所引，則阿夷多既為物質的自然主義者，又為修道之神秘主義者，這是不可思議的。因為自古以來的物質主義者必定排斥出世的神秘主義。遠自古印度之加爾瓦卡(Carvaka)，晚自現代的共產主義者均可為例。

因此，我們有足夠的理由懷疑大般涅槃經所載阿夷多之思想就是長阿含中所載不蘭迦葉之思想。我們從早期修道的佛教一書所引即可證明：不承認形上之存在，人為五大所組成，人死還於空，其他歸於四大。無罪福可得。此一思想與長阿含及木村所說阿夷多之思想是相同的。不過，前者為五大，後二者為四大相異而已，卻無理論上之矛盾。

由是，我們可論定，阿夷多是物質主義者，自然主義者，斷滅論者，無業報說者。依此而論它就是楞嚴經中之第七外道----立死後無相；也是其第九外道----立五蘊中死後斷滅。也是梵網六十二見經之「無世間見」。

四、波浮陀：關於波浮陀的學說，根據我們現有之資料看其差異性最為懸殊：

例如長阿含所載其思想，無因無緣眾生染著；無因無緣眾生清淨。無有冤讎，善惡均不受報。定在六生而得解脫。這有似「早期修道的佛教」所引末伽梨派之思想。存在是無為的須經過六世而得解脫。唯一不同的是，在此一文獻上波浮陀只提到六生定數解脫，沒有提到形上之「存在」或「生命」等問題。但我們可以推知：要經過定數之六生，必有其

「生命存在」，故我們可認定，仍是承認有形上存在的。

271 頁

其次，木村在其「原始佛教思想論」中所說之波浮陀與大般涅槃經中所載末伽梨之思想也極近似。同主眾生為地、水、火、風、苦、樂、壽命七要素所組成。同主此七大為永恆不變、不被損傷，因此就無殺與被殺。如能瞭解、深信其法即能消除重罪。

若根據白老在維摩詰經講錄中所說之波浮陀為「矯論外道」。因為他總是附和問話者的答話：若你問他，諸法有嗎？他就答有。若問諸法無嗎？他就答無。白老在此所說之波浮陀極近似長阿含·原始佛教思想論，及早期修道的佛教等文獻中之散若夷之思想。

而大般涅槃經所載之波浮陀之思想與方法均獨樹一幟，值得注意。波浮陀為知曉三世之解脫者，有如恆河，一切髒污匯入恆河悉皆清淨。

因為自身即是解脫者，所以否定傳統上梵為創造者之說。如說眾生為梵所造，又說眾生有罪是說不通的。有如我們造了兵器而怪兵器殺人有罪一樣的不通。

眾生是自然法爾，不為任何所造；悟得了波浮陀之思想後，久之自然而得解脫。所以不必修為，修為也無福報；即使殺人越貨也無惡報。

所謂殺人越貨沒有惡報是有條件的，那就是要沒有慚愧心。試問，殺人越貨之歹徒真的沒有慚愧心嗎？這便是波浮陀在教法上之禪機。除非我們認為他已預設「性善」學說，眾生才能流入他的「海洋」而自得解脫。正如孟子所謂，「人性之善也，猶水之就下也」(註 17)而他不如如此正面設教；而卻要人殺人不起慚愧心即可解脫，豈可得乎？這就是波浮陀在教法上之禪機。

現在，我們要回顧到前面的懸疑：

長阿含所載波浮陀有似早期修道的佛教所載末伽梨之思想；木村之原始佛教思想論中的波浮陀也有似大般涅槃

272 頁

經中所載末伽梨之思想；而白老的維摩詰經講錄中的波浮陀思想也有似早期修道的佛教中的散若夷之思想。

由此而觀，除了大般涅槃經部份所載為波浮陀獨立思想已如上述外，其他均與末伽梨、散若夷思想近似。而這些「近似」也只是我們「謹慎的認知態度」而已；如「大膽地假設」也可能就是早期學者完全弄錯了，將末伽梨與散若夷之思想誤會為波浮陀的思想了；也可能波浮陀受了二者之影響所致者。我們所謹慎認知之「相似」就是本此而來的。此一問題，我們無法從「史」的立場上去找答案。因為我們沒有歷史的證據可資作證。唯一只能從「思想系統」找答案。我們試將以上文獻所引波浮陀之思想加以分析、綜合若能一致則可成立；答有矛盾，則亦證明某一文獻所引失實或有誤。

(一)分析：

1.關於「六生定命解脫說」：因為是定數、定命，所以不主張業力、業報。有了業力、業報勢影響定數、定命。因為沒有業力、業報，所以眾生是無因無緣染著，無因、無緣清淨。因其主六生定數定命解脫、亦必有其解脫者，自不是斷滅論，而是有所常住的存在。

2.關於眾生為七要素所組成說：七要素即地、水、火、風、苦、樂、壽命七大，是永恆不變的，因而無殺與被殺之事。因此，殺人者與被殺者均無業報。

3.關於矯論外道說：所謂矯論，即指其隨所問，即隨其所答，他自己不置可否，不作定論。他可能是相對論者，也可能是懷疑論者。所謂相對論者，乃指一切均是相對真，沒有絕對真，除了相對真是絕對真以外(註18)。所謂懷疑論者，即不可知論者。認為天下事物，我們不可能知其真象。(註19)從前面1.2.兩點看，波浮陀既不是相對論者，也不是懷疑論者。

4.關於反對創造說：根據前面1.2.兩項已知波浮陀為常住存在論者，故反對傳統上之創造說。雖其是常住論

273 頁

者，同時又是定數、定命論者，所以不必業報。它不像耆那教或真常大乘佛教需要業論來支持其解脫論。

5.就其方法論之禪機說：即使溺有重罪只要心不慚愧即可解脫。既犯重罪不慚愧不可能，實際即是要求眾生直道而行，行清淨行，因為其常住之存在無論是多元或一元總是恆存清淨的。這樣其方法與理論便可合而為一了。

(二)綜合：根據前面之分析，我們再綜合其學說，然後

我們對波浮陀之學說思想才會有更肯定、明晰地認知。

1.除了「矯論外道說」是散若夷之思想不可能是波浮陀思想外，其他有似未伽梨之思想，亦屬其思想。可以說波浮陀與未伽梨是有著密切關係的。

2.波浮陀形上存在，無論是多元或一元，是恆存的、清淨的、定命、定數的，否定業報、否定創造說，在理論上是一致的，沒有矛盾。

依此而論波浮陀類似楞嚴經中之第二外道，所不同者，前者有地、水、風、火、苦、樂、壽命七大為常；後者以地、水、火、風四大，輪迴，識心等為常。凡梵網六十二見經內「有我論」，「常論」亦類似波浮陀之思想。

五、散若夷：根據長阿含所載其思想，無論問他出家人有果報或無果報，他一律以辯證地方法答道：此事實、此事異，此事非異非不異。這與「早期修道的佛教」所載相似。

而木村在原始佛教思想論中則說散若夷為一「情趣論者」，憑他當時之感覺或直覺而定。

根據白老維摩詰經講錄，指散若夷反對享樂主義，而主修苦行。也主道不須求，苦修盡即得解脫。

從以上四種文獻所引，大體說來，散若夷的學說是「非決定論」。若詳加分析其差異性是很大的：

(一)分析：長阿含所載是辯證的。辯證的方法皆在說明不可說。例如般若經、中論……所用之辯證法並不是否定一切，而是在肯定「法空」不可說。因此，我們說散若夷是非決定論者，即指形上存在不可說。換句話說，不可說乃是非決定論之一。

274 頁

早期修道的佛教則指散若夷為不可知論者。對於一切形上、生死、靈魂存在問題均不作答。不可知論以懷疑論為主。懷疑論者是對一切知識之真象具有懷疑。是「無知之不可說」。辯證地非決定論是否定一切之大肯定，是有所知，而不是無知。不可知論者也不是相對論者，相對論只要加上有條件前提仍為決定論。

木村說散若夷為情趣主義者，情趣主義自然是非決定論。但情趣論可能是相對論，也可能是不可知論。例如咖啡、牛奶、果汁可以隨我們情趣選擇，但也可能是相對地選擇，因為別無第四種飲料可被選擇。情趣論也可能是不可知論，

例如不用功的學生答是非、選擇題，他根本不知正確的答案，只有隨其興之所至作答了。

白老所引，只提到散若夷之苦行觀，並未涉及其學說思想問題。兩者可暫不相提併論。

(二)綜合：我們可以說散若夷是非決定論者，或不定論者。但非決定論者，有兩種：一是方法上之非決定論者，如大乘佛教之中觀，一元論之商卡拉（Samkara）以及耆那教之相對論者；一是知識上之非決定論者。如純現象主義者，及懷疑主義者。方法上之非決定論者，在知識論上仍是決定論者。

於是，我們討論到散若夷的思想，就遭遇了難題：它不同之文獻顯示既有方法上之非決定論，如辯證法、相對論；又有知識上之非決定論。而這兩者，實際是相互矛盾的，不能共存。

即使如木村所說，其為情趣論，仍有相對論之方法上的非決定論與不可知決定論之不同。在兩者之中我們必須作一選擇；否則，則視其學說本身矛盾；或文獻所載其思想有誤。即使如此，我們仍有必要檢討其思想而定其價值。我們試將以上兩種非決定論配合其修行觀，以適應其修行觀者為其正確思想。換句話說，其理論與思想能構成一思想體系者得之。

根據大般涅槃經所載散若夷只承認過去業，而受現世報：「一切眾生苦樂果報，悉皆不由現在世業，因過去、現在受果。」如要解脫得持戒受苦：「以持戒，故得無漏……以盡業故，眾苦得盡，眾苦盡故，故得解脫。」這與

275 頁

白老所說，修苦即得解脫是相同的。

在修道論上要求解脫者，絕非不可知論者。因此，我們判定散若夷之非決定論乃是屬於方法上之非決定論。而方法上之非決定論又分兩種：一為知識上相對論；二為辯證之形上論。散若夷又是屬於那一種呢？

如依其修道解脫論而言，則是辯證之形上論者；如從大般涅槃經所說其思想：「（阿闍世）王如水性，淨、穢俱說……譬如風性淨穢等吹，雖為是事亦無憂喜。」由之，在知識論上散若夷亦是相對論之非決定者。其實，二者並不矛盾。辯證之形上是論本體存在問題；而相對的知識論則是經驗

、認識問題，兩者是一致的。

從上可以看出楞嚴經中第五外道——顛倒虛妄論。亦即梵網六十二見經之不可知說。

六、尼乾子：長阿含所載之尼乾子只是一無所不知之智者；大般涅槃經所載亦與此同。唯尚有定命思想，如說：否認世俗之相對性、無父無母，無今世、後世，無道、無修，一切眾生經八萬劫自然解脫。好像眾多江河悉入大海悉無差別。

可見其否認差異性、相對性，都是站在解脫後「爲一切智者」之觀點而說的。

木村原始佛教思想論指尼乾子爲耆那教始祖，爲命運論之一種與以上兩種文獻所引相同。並說其尊重極端的苦行。以命（靈魂）、與非命（非靈魂）爲基礎倡二元論。除定命說不同耆那教而外，其他可說都近乎耆那教之思想。

白老在維摩詰經講錄中指出其業力說，今世之苦樂乃是前世的業力所定。如不消除前業，即使作新的修道也無濟於事。有如舊債不還，即使儲蓄再多若不還債務，債務仍永遠存在。

從早期修道的佛教所說，其爲多元實在論，計有九種本體。其本體靈魂與非靈魂，業果與非業果……都是相對地存在。凡物有生、住、滅三態。就住的觀點看是本體、是永恆。就生、滅觀點看是變化，不是永恆。因此，尼乾

276 頁

子又可稱之爲相對論者。

尼乾子是否爲耆那教之始祖我們不必在此節外生枝，單就其爲多元實在論、相對論來說與耆那教是若合符節的。而其業論與定命論則與耆那教頗爲不類。

尼乾子否認相對論是站在絕對地解脫道而說；在知識論上，在經驗之世界中仍是承認相對論的，這一點也至少影響了耆那教，即使它不是耆那教的先祖。

尼乾子就是楞嚴經中之第五外道——顛倒虛妄論。也即梵網六十二見經，我與世有常，及不可知論之相對部份之思想。

肆、結論

不蘭迦葉是實在論者，是真常論者，依佛陀說是常見。所以其真常實在之靈魂並不受業報。而身體是變滅的，是斷滅的。身體與靈魂是不一不異之關係。此一理論依純理性是值得批評的：因永恆與斷滅是兩個不同之概念，怎可不一不異呢？但就素樸的事實說仍是可能的。例如我們的生命與器官就是如此的。因此，不蘭迦葉之學說，只能算是素樸的實在論。

末伽梨也同不蘭迦葉一樣是真常論、實在論者、反對業報說。但不同不蘭迦葉者，末伽梨又是自然主義者與宿命論者。純真常、實在論者反對業報說，如不蘭迦葉是說得通的；但對主宿命論之末伽梨說則有困難，而其為了解決此一輪迴動力問題，它設定了物「性」之冷、熱、堅、濕……自然法爾而輪迴、而定數、定命解脫。而此「性」亦必有一預期之能力。使之停止輪迴而解脫。有如金礦鍊盡必現純金。至於其為實在論究屬一元、多元？雖然文獻所引不一致，但無論站在語意之判斷、真值判斷、或習慣語判斷，都可說它為多元實在論。

277 頁

關於阿耆多據各文獻所載錯綜複雜，經過整理以後已釐清其思想，它就是物質主義者，可能即是加爾瓦卡之前驅。否認業報，為純物質的自然主義者。

波浮陀也同阿耆多一樣，文獻引論不一，經分析後我們可以斷定，其思想有似末伽梨，諸如多元、一元實在，定命、定數解脫、否定業報說等。但不同於末伽梨者一為清淨說，二為教法上立禪機。雖然前面的末伽梨，也有真常思想，但明白提倡清淨說者，則是波浮陀。

散若夷的思想，向來被認為是懷疑主義，不可知論。經過我們詳加分析結果，實在它是一非決定論者：在認識的經驗上，它是相對論之非決定論；在形上、在方法上，它是一辯證的非決定論者。

尼乾子是多元實在論者。站在經驗的觀點，他承認相對論；在絕對解脫方面看，它又反對相對論。它的相對論稍異於散若夷者，除了認識上之相對論外，還有本體與現象之相對。例如靈魂與非靈魂都可同視為本體，而非靈魂亦是現象的。業與業果亦然。

其次，六師彼此之關係，末伽梨與不蘭迦葉在思想上較

為接近。而波浮陀與末伽梨幾是近親。尼乾子與散若夷已算是同胞了。唯有阿耆多為獨立特行之物質主義者。

六師之共同特色，其一是反神論，尤其反對梵之創造說。阿耆多是物質主義者，自然反對梵創造一切；其他實在論、真常論，也沒有設定創造神之必要。其二是反對業論，除尼乾子主張前業外，不是充分地三世業報說，其他五師根本是反對業論的。

也因為如此，其反神論受傳統有神論之反對；其反對業報說受到傳統的反對，也受到耆那、佛教之反對。在反對有神論耆那教、佛教與六師是一體的，可以說是前二者之先驅。無論在理論上，方法上都是有影響的。

佛陀則以他的「緣起論」為核心針對六師思想作批判。本文在經文中所引者，也全賴佛陀之批判，我們才能瞭

278 頁

解六師思想之大要。

註解

- (註 1) 婆羅門(Brahman)本為第四種祭師，其職責是向神求福、求慧。為諸神之代表，地位高於其他三種祭師，故形成婆羅門至上之信仰。後來，即以此一祭師名稱其宗教為婆羅門教。有似我們西藏之出家法師為喇嘛，亦慣稱西藏之密佛教為喇嘛教。其實婆羅門教、與喇嘛教之稱謂均非正稱。姑依傳統俗稱而因應之。
- (註 2) 見 Stace 著「希臘哲學史」第二一〇頁亞里斯多德對柏拉圖之批判。大正藏第一冊(長阿含沙門果經)一〇七頁；大正藏第十八冊，(陀羅尼經)七八五頁。
- (註 3) 見 Rig-veda III, 62, 4, 5, 6。Atharva-Veda VII, 56, 4；IV, 4, 2, 6, VII, 4, 38。及木村泰賢、高楠順次郎合著，高觀廬譯，台灣商務出版「印度哲學宗教史」一四六、一五九頁均有祈禱主(Brahmanaspati 或 Brhaspati)之神格記載。尤其在 Atharva-veda 中所載更多。由於祈禱主為創造神，亦創了物質，而所載

具有物質力，所以有的學者相信 Brhaspati，不是創造神格，實際就是物質主義之創始者。詳見拙譯「印度哲學導論」五五頁，及七五頁註一與註二。而且，「印度一般人也常稱物質主義者為 Lokayatamata，中國所譯長阿含沙門果經大正一、一〇七頁稱之為順世派，即六師之一的阿耨多(Ajjta Kesakambalin)。而 Lokayatamata 即吠陀經中之 Loka 之後註。見拙譯「印度哲學導論」。

(註 4) 見「Early monastic buddhism」 p p.27-62.  
N. Dutt. Calcnttaoriental Book Agency.

(註 5) 大正二、二三四，下一三三五，上。以下六師譯音各異，但仍很近，請讀者稍加辨別即可，不另作比較說明。

(註 6) 長阿含經卷十七，沙門果經。大正一，一〇八上至一〇九頁上。

(註 7) 維摩詰所說經卷上。大正十四、五四。頁中、下。

279 頁

(註 8) 大涅槃經卷十九，梵行品第八之五。大正十二冊、四七四頁上至四七七頁上。

(註 9) 莊子「逍遙遊篇」。「莊子選注」嚴靈峰編著，正中書局印行。八十四頁。

(註 10) 佛說陀羅尼集經第一，大正、一八、七八五頁中下。

(註 11) 楞嚴經卷十。同時請見拙著：「楞嚴校釋」，三三九至三四七頁。大乘精舍印經會印行。

(註 12) 大正、一、二六五—二七〇。長阿含梵動經。大正

、一、八八一九四，實為同經之異傳。但內容稍異，且說經地點，國度亦不同。

(註 13) 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，台灣商務出版「原始佛教思想論」第四十八頁。釋沙門果經六師思想大要。

(註 14) 白聖長老講，明性法師錄，中國佛教雜誌社出版。「維摩詰經講錄」上冊，二〇七至二〇九頁。

(註 15) 其原註為 Sutra-krtanra in S.B.E., XLV.p.237。

(註 16) 根據原書指出不同之文獻也有不盡同之說法：如 Buddhaghosa in 「Sumangalavilasini」 pp.164-4 未伽梨是否定善惡因果。根據 Anguttara Nikaya 之 Anguttara , I , p.287 則是否認行為(Kamma)、活動(Kiriya) 及能力(Viriya) 等果。根據 Majjhima , I, p.524 說順世派(Ajivikas) 意為不純潔之生活；他們自己讚揚自己，專門毀謗別人。

在耆那教文獻中如 Bhagavatisutra XV; Uttarahyayana XXIV; 及泰密爾(Tamil)人四世紀之 Manimekhalai 與十四世紀之 Civanana cittiyar 所述未伽梨之顏色為黑、深黑、藍、綠、紅、金、及白七種顏色。

(註 17) 見孟子、告子上。

(註 18) 耆那教，認為一切命題其前必須加一條件句「在某些方面說」，凡 S 是 P，凡 S 不是 P……尼乾子也是如此的，可能是耆那教之遠祖。見拙譯「印度哲學導論」耆那教章。幼獅出版。

(註 19) 見莊子養生主第三：「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯！殆矣。」其實，西方純現象主義亦是懷疑主義者。