

從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（下）

心毓、心倫

普門學報社編輯部

（二）佛教的苦行觀

許多人都知道，佛陀對於苦行有所批駁，並主張離開苦樂二邊的中道觀。但為什麼他的座下有許多修習苦行的弟子[註 58]？為什麼他也承認別人所說：「佛陀是苦行者，又教誡苦行法」[註 59]？以下我們嘗試以大雄的主張來作為對照，從四個方面來突顯佛陀的理念。

1. 實修與慧觀

佛陀與大雄同樣都想以自己的實修實證來解決人生的疑惑，破除婆羅門教的神權思想。但在修行的歷程裡，佛陀在實修之外更重視慧觀，這從佛陀之所以修行苦行的經過可明顯看出。

佛陀在修習苦行之前，曾先後接受阿羅羅伽羅摩（Āḷāra-kālāma）與鬱陀羅羅摩子（Uddaka-rāmaputta）的教導，雖然佛陀很快就達到這二位老師的最高成就——「無所有處」及「非想非非想處」[註 60]，但他毅然婉拒老師邀他共同領眾的盛意[註 61]，因為這些禪法的成就固然讓精神享有前所未有的詳和寧靜，但仍是一種執著，無法產生智慧，無法導致覺悟與涅槃，因此還不是最高的解脫。

後來他隻身來到苦行林，六年之中，所有當時的苦行方式，他幾乎都親身體驗過了，[註 62]想必是為了探究是否真如苦行者們所說，一旦擺脫了肉體的束縛就能夠加速達到最高的境界。結果他是失望的，眼看自己瘦骨嶙峋，不成人樣，乃至起身便溺都很困難，但仍未達到解脫的境界[註 63]，繼而憶及幼年時曾在樹下入定遊於四禪[註 64]的情況，便依此修行，自忖解脫的關鍵不在於去除色身的束縛，極端的苦行也不能加速解脫，反而只是徒然折磨軀體：

何者是無上之道？所謂向四法是也——聖賢戒律、聖賢三昧、聖賢智慧、聖賢解脫。……不可以此羸劣之體，求於上尊之道；多少食精微之氣，長育身體，氣力熾盛，然後得修行道。[註 65]

顯然，這時他已醒覺過去的修持均非聖賢之道，並悟到一點「四法」的消息了。一直追隨他、與他最為親近的五位大臣（即五比丘）見他開始進食，以為他已墮落，不想追求真理，竟棄他而去。苦行之被時人尊重，於此可見一斑。儘管如此，佛陀還是毅然決然地來到菩提樹下冥思，終於悟道。

從以上佛陀修證的經過，可以想見他不是一成不變地接受權威的教導或傳統的方式，而是以自己的體驗加上慧觀，當他無論是在深修禪定，或是在精進苦行，或是在閉目冥思的時候，他的心並非寂然不動，也不是默守成規，一味依循前人的方式進行，而是時時刻刻進行動態的觀照，與自己實修的體驗進行「對話」。這樣的慧觀引領他的修持境界不斷提昇，亦即他的修證是在體驗與慧觀互動下一種動態的往復歷程。

佛陀不僅在證悟之初宣說的「中道觀」是依照這種實修與慧觀並重的方式；他也教導其他人藉此方式開悟，最明顯的例子就是被佛陀稱譽為聲聞弟子中「勇猛精進，堪任苦行」第一的比丘二十億耳[註 66]。他在修持的過程中曾因過於精進苦行，卻因「漏心不得解脫」而退失道心，佛陀知其心意，遂以彈琴的絃應不緩不急才能奏出妙音為譬喻，勸他修行時也應維持「中道」，二十億耳遵照佛陀的教導調整修行的步調，不久之後果然證得阿羅漢果[註 67]。

其他的例子還有：佛陀告訴迦旃延（Mahākaccāyana, Mahākaccāna），世人多持「有」、「無」二邊的立場，但如果我們以智慧如實觀察世間的「生起」，將發現世間上根本沒有「無」的東西存在；如果我們以智慧如實觀察世間的「消滅」，將發現世間上根本沒有「有」的東西存在。世人往往被執著所束縛，若能如實善觀，就不會緣他而產生迷惑。[註 68]此外，佛陀也指導外道阿支羅迦葉（Acela-kassapa）說，如果認為作者與受者同，而主張苦是自始已有的「自作」之說，是墮於常見；如果認為作者與受者不同，而主張「苦」是被「受」所壓迫的「他作」之說，是墮於斷見。[註 69]

以此觀之，由於每個人執著的情況不同，「二端」並非指實了的二端，因此所謂的「中道觀」亦非僅限於苦樂中道、有無中道、斷常中道，更不是死板地在這一端到那一端之間截取一個中點，而是一種關於修持的指示性原則，其間蘊涵的智慧必須自己以實修的方式體會。平川彰對於「中道觀」之論述，表達了它的特色：

「中」是恒常出現在全體觀的。如失去全體，就沒有「中」。把立場放在「中」，就會變成失去「全體」。如失去「全體」即無「中」，但並不能說：全體本身就是「中」。「中」是以「全體」為立場所選取的。所以「中」是批判性的立場。在「批判性」這一點，那是恒常求著「更好的東西」（better）而在進行的。把「中」當做是「最高的東西」（the best）而選取，是把「立場」放置於「中」的立場，這是靜止性的，同時是「識的立場」這是由於取「中」反而會失去「中」的立場。與此相對，better 的立場，

是一邊選取「中」而一邊不依其「中」，不斷地在求著更好的東西而向上去的立場。所以這成為流動性，同時是成為以「無執著」為「本性」的「實踐」的立場。這就是由「中」的立場而成為「中道」（Majjhimā paṭipadā）的理由所在。[註 70]

不必透過任何中介（神明、祭司），也毋須折磨自己的色身，只要憑藉實踐與慧觀並重的方式如法修持，就能發掘自己本具的覺性，進而達到究竟解脫——佛陀的教示可說將人類的理性自主精神發揮到了極點，這種有別於其他宗教的特色見諸於許多經典之中。例如，在《卡拉瑪經》中佛陀告訴大家：「不要因為歷代的傳誦而相信，不要因為引經據典而相信，不要因為合乎常理而相信，不要因為合乎邏輯而相信，不要因為合於自身觀點而相信，不要因為他是權威而相信，不要因為他是師長而相信。比丘們，即便是我的話，你們也要如實觀察，要親自驗證才去相信。」[註 71]另外在《長部·大般涅槃經》中，當佛陀聽到舍利弗說過去、現在、未來均無人能與佛陀的偉大媲美時，立即指正說：如果不瞭解過去、現在、未來覺者們的心，並了知其操行、智慧、生活方式及其所證之解脫，就不能妄下評斷。[註 72]佛陀希望弟子們的每一句話都要出於自己的深思體證。

佛陀不建立神化權威的意圖十分明顯，他要以徹底的實修實證精神為後人樹立榜樣。這種理念為宗教之聖俗關係帶來革命性的意義，即一舉躍過了宗教前所未能跨出的鴻溝，呈顯出「聖」之所以為聖，不是因為「聖」對凡俗之人遙不可及，不是基於既有的、不可挑戰的權威，反而是因為它能夠經得起體驗，讓一介凡俗之人透過實踐也能夠親證的境地。

2. 終極解脫與世間生活

當時的宗教界瀰漫著一股但求離世解脫的風氣，耆那教也不例外，大雄倡導極端苦行主義，鼓勵信者絕食餓死以求解脫到另外一個成就界，其濃厚的出世性格比之於其他宗教，更可謂有過之而無不及也。

佛陀則認為，真正的解脫並不是另外有一個真理的世界，而是認識觀念的轉變，亦即打破世人的慣性思惟方式，體認世事彼此關聯，互為一體的真理，這就是所謂的「緣起」法則。因此就佛陀的體悟而言，不會因為涅槃或究竟解脫而轉移到另一個次元——像其他宗教主張的那樣，而是一種即世間而出（超越）世間的境界。也正是基於這樣的體悟，涅槃解脫的傳統定義被賦予新的詮釋，[註 73]即從人生的苦惱中解脫出來的境地；修持的觀念也轉變為以人間實踐為主的中道觀，與之相應的修持內容則自然與人間生活息息相關，其中最具代表性的，乃是「八正道」。它的首次出現是用來作為補救苦行偏激之弊：

五比丘！當知有二邊行，諸為道者所不當學。一曰著欲樂下賤業凡人所行，二曰自煩自苦，非賢聖法，無義相應。五比丘！捨此二邊，有取中道，成明成智，成就於定，而得自在，趣智趣覺，趣於涅槃，謂八正道，正見……乃至正定，是謂為八。[註 74]

「八正道」，又稱「八支聖道」、「八聖道分」，所謂的「正」，說明了它是遠離二端的「中道」智慧；所謂的「聖」，則指它是趣於涅槃聖道的實踐方式。從「八正道」的德目——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，呼應了佛陀一貫的修證觀：離開了日常生活的實踐，別無聖道可言。

佛陀有關「八正道」的開示甚多，他曾強調若諸法中無「八正道」者，就沒有第一沙門果、第二、第三、第四沙門果；佛法裡因為有「八正道」，所以有第一、第二、第三、第四沙門果；外道異學無沙門果。[註 75]並囑咐「多聞第一」的阿難比丘要傳承「相繼法」，以免佛種斷絕，而「相繼法」就是「八正道」。[註 76]凡此都可以想見佛陀對於「八正道」的重視。

《雜阿含經》中一則赤馬天子問法的記載，生動地說明了「八正道」在生活實踐與終極解脫上所扮演的角色。具有神足通的赤馬天子想要到達世間的盡頭——也就是不生不死之處，他一路上不敢懈怠，除了飲食、排泄、小憩片刻之外，其他時間都用來趕路，但走了一百年仍未到達，最後半途而死。佛陀告訴他：「我寧願在一尋大小的身體去安立施設世間、世間形成的原因、世間的盡頭與導向世間盡頭的道路。有智慧的人應該洞察世間，通達世間的盡頭，並且勤修梵行，斷除貪瞋愚癡，一旦了知世間的盡頭，就不會再希求此世和他世了。『八正道』便是到達世間盡頭的道路。」[註 77]於此可知，解脫並不需要像赤馬天子一樣向外求索，世間的盡頭就是身心苦惱的盡頭，沒有苦迫的世界不在任何地方，而是在自己的心中。想要到達不生不死的涅槃境界，不必離世外求，奉行「八正道」可說是即世間而又超越世間的要徑。

在另一則經文裡，梅陀（Channa）外道問阿難：「為何在佛陀座下出家？」阿難回答：「為斷除貪、瞋、癡。」梅陀接著再問，斷除貪、瞋、癡之後有什麼利益，以及如何斷除貪瞋癡。阿難告訴他：「佛陀教導弟子行『八正道』以斷除貪、瞋、癡；一旦斷除貪、瞋、癡之後，不自惱害，也不惱害他人，兩不傷害；現在沒有過患，未來也沒有過患；現在不苦惱，未來也不苦惱；不僅心中時時刻刻常懷歡喜，而且又能在現法中得到覺悟。」[註 78]從這裡看出，透過「八正道」的生活實踐，可以自利利他，從而將社會關懷與終極解脫聯繫起來。

相較於當時其他宗教傾向於「縱向」（聖—俗）的修證觀或解脫觀，佛陀所證悟的「緣起」法則呈顯出一個事實，即吾人存在的深層問題必須要關聯到世間萬法上，因此解脫也好、超越也好，不僅無法自外於吾人生存之世間，乃至還必須要「橫向」地關照到周遭的世間。「八正道」正是要我們抱持著這樣一種縱橫深廣、充實飽滿的生命態度來實現自我。它將生

活實踐、社會關懷、究竟解脫三者結合在一起，而不致因為追求解脫而讓自己的精神處於孤懸狀態，乃至墮入虛無之中。

佛陀在打破聖俗藩籬的同時，重建了一個富有動能的、具足生命力的、涵攝十方的、以法（真理）是依的即俗即聖、即聖即俗的聖俗關係。這是他的教法不共於其他宗教的殊勝之處。

3. 身與心／身與命

大雄的極端苦行主義立基於身命二元論與靈魂實體觀，這些是當時宗教界普遍的看法。耆那教進一步認為，解脫的靈魂由於去除了業物質的負累，重量很輕，因此全都聚集在最高的成就界。大雄並詳說不同靈魂的層次、顏色及大小等等，認為這是解脫必備的知識。他把苦行分為內在的苦行與外在的苦行，但由於將身體視為靈魂的枷鎖，不僅外在的苦行備受強調，並主張「身罰重於意業」。

佛陀對於「靈魂是否存在」、「靈魂與身體之間的關係」、「解脫之後究竟存不存在」等問題則一概保持緘默。因為佛陀認為諸如此類的問題，唯證者乃能知之，非一般語言所能表達，亦非常人心境所能思惟，即使想盡辦法說出，一來，不是一般人所能領悟，無助於梵行的修持、煩惱的消除、覺悟的完成、智慧的觀察；二來，若指實「身命為一」，將陷於常論；若指實「身命為異」，則陷於斷論，這些都是二端之見。他主張，這些問題應該從觀照「緣起」中求，也就是說，唯有親身實踐體會才能了知。內中所蘊涵的實證精神，如休斯頓·史密斯（Huston Smith）所說：「他（佛陀）不要讓信徒們從實踐的艱辛道路上分歧到無結果的玄想領域」；「拒絕被玄想性的問題引上岔路，佛陀把他的注意力集中在要求解決的困境上」。[註 79]

至於身心關係，佛陀的體認最為深刻，蓋其證悟之前，最初修定，未能解脫；後又歷六年苦行，僅存皮骨，一無所獲。修定與苦行是當時宗教界立基於身心二元論立場的修行方式，即認為如能讓精神遠離肉體的桎梏就可以達於解脫。佛陀在實修之後，卻深刻體悟身是無常生滅的，心也是無常生滅的，二者與善、惡、苦、樂等密切相連，無法分割。將身心二元化的結果，只會導致更深的我執，成為悟道的障礙。

因此，相較於耆那教將苦行分為內在的苦行（心的苦行）與外在的苦行（身的苦行），佛陀將苦行別分為五類：污穢的苦行、無污穢的苦行、得到表皮之苦行、得到節之苦行、得到精髓的苦行五種[註 80]。

(1) 有污穢的苦行是：

A 受持苦行，但具足邪惡的欲望、為邪惡的欲望所支配。

B 因受持苦行，仰望太陽，吸取太陽的精華。

C 因受持苦行，心高氣傲，執著苦行。

D 因受持苦行，自覺尊貴而輕賤他人。

E 因受持苦行，到處對外自我宣傳：「我受持苦行，行別人所不能行！」

F 因受持苦行，看見修行人、婆羅門受到他人的供養、恭敬、奉事，心生嫉妒：「他們應來供養我，因為我受持苦行。」

G 因受持苦行，看見修行人、婆羅門受到他人的供養、恭敬、奉事，便當面訶斥那些修行人、婆羅門，說他們是多欲者、多求者、多食者。

H 因受持苦行，生起憂愁恐怖，恐懼於自己不為人知的事，擔心失去原有的名聲，貪欲懈怠。

I 因受持苦行，生起身見、邊見、邪見、見取，皆是無法導致通達覺悟之法。

J 因受持苦行，充滿瞋恨煩惱、覆藏惡法、心懷惡意、吝嗇嫉妒、阿諛諂媚、欺騙不實、無慚、無愧。

K 因受持苦行，故意說謊、挑撥離間、說話粗魯刻薄、說無意義的言語、不遵守戒律。

L 因受持苦行，沒有信心、懈怠、沒有正念、正智，愚癡無智。

(2)沒有污穢的苦行是：

A 因受持苦行，沒有邪惡的欲望、不為邪惡的欲望所支配。

B 不會因受持苦行，而仰望太陽，吸取太陽的精華。

C 因受持苦行，心不生高傲，不執著苦行。

D 不會因受持苦行，而自覺尊貴輕賤他人。

E 不會因受持苦行，而到處對外自我宣傳：「我受持苦行，行別人所不能行！」

F 不會因受持苦行，看見修行人、婆羅門受到他人的供養、恭敬、奉事，便心生嫉妒：「他們應來供養我，因為我受持苦行。」

G 不會因受持苦行，看見修行人、婆羅門受到他人的供養、恭敬、奉事，便當面訶斥那些修行人、婆羅門，說他們是多欲者、多求者、多食者。

H 因受持苦行，不會生起憂愁恐怖，不會恐懼於自己不為人知的事，不會擔心失去原有的名聲，沒有貪欲懈怠。

I 因受持苦行，不會生起身見、邊見、邪見、見取，所生起的知見皆是可以導致通達覺悟之法。

J 因受持苦行，沒有瞋恨煩惱、不會覆藏惡法、沒有惡意、不吝嗇嫉妒、不阿諛諂媚、不欺騙不實、時時心懷慚愧。

K 因受持苦行，不會說謊、不會挑撥離間、說話不粗魯、不刻薄、不會說無意義的言語、遵守戒律。

L 因受持苦行，而有信心、努力、有正念正智、有智慧。

(3)得到表皮的苦行是因為防護四種禁戒律儀，而能夠：

A 繼續向上進步而不會向下退墮；

B 內心充滿慈悲，遍滿十方；

C 沒有煩惱與怨恨，沒有瞋恚與爭論；

D 心量廣大，修習無量的慈心、無量的悲心、無量的喜心、無量的捨心，遍滿一切世間而生活於世。

(4)得到節的苦行是因為防護四種禁戒律儀，而能夠：

A 繼續向上進步而不會向下退墮；

B 回憶自己與他人過去一生乃至無量劫中的生處、相貌、行為等一切經歷。

(5)得到精髓的苦行是因為防護四種禁戒，而能夠：

A 繼續向上進步而不會向下退墮；

B 以清淨天眼，如實見到眾生時死後的業報都是根據眾生自己的作為所致。

C 具足正見，守護身、口、意業，而在命終身體壞散之後，得生善處，甚至天界。

這種分類方式的最大優點，是讓人們將焦點從外在的苦行移往內在的苦行，以免錯認一些苦行的外相為解脫之道，從而更進一步去深思苦行的真義、苦行的目的、苦行的內涵、苦行與身心之間的關係、苦行與修證之間的關係等等，實兼具了教化與對治之作用。

於此可見，對於苦行，佛陀並不是全然反對，他反對的是那些愚癡盲目或沽名釣譽的苦行。在佛經裡有兩個實例可以作為輔證，其一是《中阿含經·師子經》：有一天，大雄的在家弟子師子將軍問佛陀：「為什麼別人說：『佛陀是苦行者，又教誡苦行法。』」佛陀舉出許多愚癡盲目及沽名釣譽的苦行，然後說：「因為我能徹底斷除這些苦行，不再造作，所以，他們說得沒錯，我是真正的苦行者，而且又教誡苦行法。」[註 81]其二是《增壹阿含經·弟子品》：佛陀座下有許多傾向苦行的修行者，其中以「十二頭陀[註 82]，難得之行」第一的大迦葉尊者最為著稱，當他年老的時候，佛陀不忍他露宿於外，勸他與大眾共住，並穿著質料比較輕柔的僧衣。大迦葉回稟佛陀，他是為了兩種目的而修持頭陀行，一是為了「現法得安樂住」，二是「為未來眾生，而作大明」[註 83]，佛陀也欣然認同，因為大迦葉不是為苦行而苦行，也不是作無意義的苦行，更不是為了名聞利養而苦行。

對於耆那教「身罰重於意業」之主張，佛陀則剛好相反，他認為意業最重。大雄的在家弟子優婆離居士[註 84]得知，遂往佛所提出詰難，佛陀反問他幾個問題：[註 85]

佛問：「耆那教僧侶嚴持戒律，但是當他來回走動時，會殺害許多小生物，這樣的殺生應該會有什麼樣的果報呢？」

優婆離答：「如果是故意的，會得大罪；如果不是故意的，就沒有罪。」

看看！「故意」不就是所謂的意業嗎

佛問：「如果有一位病入膏肓的耆那教徒只肯喝熱水，而拒絕飲用冷水，他因得不到熱水而命終，將會再投生何處？」

優婆離：「他因心意執著而命終，所以必定會投生於意著天。」

這也顯示了，意業決定了來生的趣向。

佛問：「如果有人手持利刃說：『我要在一天之內斬殺那難陀鎮裡的一切居民，使它們成為一堆碎肉。』你認為可能嗎？」

優婆離：「不可能，因為那難陀鎮有許多居民，他不可能在一天之內將他們剝碎。」

佛再問：「如果有大神通力能夠隨心所欲的婆羅門或修行人說：『我要用瞋恨的念頭把整個那難陀鎮燒成灰燼。』你認為可能嗎？」

優婆離：「何止是一個那難陀鎮，即使是兩個、三個、四個那難陀鎮也一樣，因為大神通力者憑恃意念甚至連一切國家與人民都能燒成灰燼。」

具神通力之修行人一旦心懷瞋念，其禍害大於手持利刃之人。這又看出「意業」之重要。

在一番對答之後，優波離轉而皈依佛陀，後來除惑證果。其實，佛陀的問話一如平常的開示，裡頭並沒有深奧難懂的道理，無非都是借用日常生活所知所見來作為教化的題材，破除人們的妄見。這則記載固然顯示佛陀不直接說破的智慧與循循善誘的悲心，就「苦行」的課題而言亦可看出耆那教強調「身罰」不僅在實踐面上容易讓修行淪於表相化，即使在理論面上也有諸多顯而易見的缺陷。

與耆那教煩瑣的戒條比較，佛陀更重視每個當下的起心動念。當婆羅門意帶挑釁地質問佛陀：「殺掉什麼能安樂地睡？殺掉什麼不會悲傷？殺掉什麼才會歡喜？」佛陀回答：「殺掉瞋怒就能安樂地睡，殺掉瞋怒不會悲傷，聖者稱讚殺掉毒根——那被視為上等蜜的瞋的毒根，把它殺掉不會悲傷。」中村元認為：「這些問話大概含有這種諷刺：禁殺生，可不是那麼容易做的吧！……佛陀這隨機應變的回答，實際上有岔開問題的嫌疑。」^[註 86]但從另一個方面來看，佛陀的答覆何嘗不是從最根本的地方來作回應。其用意無非呼籲大家重視心的功能，否則再繁密的法規都會有其漏洞，不如防患於未然，每個人都從心地功夫開始做起。佛陀將一個看來棘手的問題，轉向並直指這問題的最究竟處，毋寧是讓對方深思並挖掘這個問題底層最為根柢的東西——危害修持最深、障礙解脫最大的瞋毒，而非一味著眼於殺的行為與殺的外相上。

相對於大雄重視行為的結果（身罰為重），佛陀重視行為的動機（意業為重），不僅從最究竟處提昇了靈修的層次，即使放在世俗的法律面向也顯得更為合情合理，妙瑄法師曾就此論述：「刑法與之（指佛法）則頗有異曲同工之妙。蓋凡不論佛法抑或刑法，在決意特定行為應受何種結果時，對於行為人行為發動當時之動機與意念均相當重視。而佛教所說之『起心動念』，於刑法中亦有相似之對應規定，也就是在三階理論中，屬於第一階段之一般主觀構成要件要素的故意、過失，以及特殊主觀構成要件要素的意圖。若以佛教言之，是等心識要素，相當於吾人身行口說前所為之分別思量。此等要素不僅在佛教中，對於評價行為人之行為，具有相當程度之重大影響；在刑法中，行為人各個行為是否成罪、得否處罰、以及刑之輕重等，均與行為人主觀上的心念為故意、過失有關。」^[註 87]於此再一次證明聖諦與世諦並不相違背。

4.自由與必然

大雄與佛陀都想藉人類自由意志的發揮來破除長久以來桎梏人心的神權思想，但自由與必然之間存有的矛盾如何解決？蓋業的法則告訴我們，行爲之後會存有一種勢力，當其成熟就會變成束縛自己的強大力量，有時即使作了很大的努力，似乎還是挽回不了業力的牽引，最明顯者，像出身就不是我們所能決定的，體型也不是我們隨心所欲的等等。於此不難想見在民智未開的當時，爲什麼許多人仰賴婆羅門代祈神祐，以求免於宿業之苦了。

耆那教的業論帶有「宿命論」的色彩，並進一步結合其獨特的「靈魂觀」，主張祭祀無效，呼籲人必須以苦行來消除過去所招引的業物質，好讓靈魂以最快的方式回歸原來的清淨無瑕；越是嚴苛的苦行所消的宿業越多，解脫也就越快。

但佛陀卻繼續看到了「業」的另一股力量，即一如過去的業對於現在的自己會成爲一種約束的力量，現在的業（行爲）是由自己的自由意志所做，也會對未來產生作用，我們可以從今日此刻開始規畫未來的人生。因此，人生並不是「必然」受限於往昔的宿業，真實的人生是由「自由」與「必然」交織而成。從佛陀在當時有「業論者、有作用論者、精進論者」[註 88]之稱，即可看出佛陀的業論有別於當時的各個宗教家，舟橋一哉則更進一步結合「精進論」與「自由意志說」而有所闡發，謂：

佛陀所以被認爲是精進論者，是因為他認爲，人類爲了生活之提升而做的努力是珍貴的，是具有價值的。總而言之，這也是因爲他認爲業之體即是思所致。所謂意志之功能，本來就是能夠針對對象做自由選擇的心之功能，而人不可能有完全不具選擇自由的意志。[註 89]

有鑑於心的功能及由心所產生的自由意志力量，佛陀鼓勵大家善用這種力量來除惡向善。當耆那教的在家弟子刀氏聚落主轉述大雄的主張：「行殺、盜、淫、妄等惡業的人將墮入地獄之中。」佛陀告訴他此種主張並不徹底，如果照這麼說的話，很多人都要墮入地獄，但實際上沒有。犯了惡業最可貴的是知過能改，如果不知悔改，來世還會再造惡業。多聞聖弟子因爲時時刻刻觀照自己的起心動念，一發現自己起了不好的念頭，便馬上制止，雖不能令業報盡消，但因爲能夠懺悔前愆，故能於未來世遠離惡業，轉生善處，證得解脫。佛陀並以大地之土與指甲上土爲比喻，說明由於常懷慈悲喜捨，功德遍滿十方，少少的惡業並不能牽人墮於惡趣。[註 90]

在佛陀這些話裡，沒有墮入地獄的恐怖，只有鼓勵向上的溫馨，這些鼓勵之語並非空泛的安慰，而是實地去教人如何透過誠心懺悔，積集善業，讓少少的惡業無法構成人生的障礙。其中，懺悔法門是從對自我的徹底否定所生發出一股奮進向上、自我肯定的重生力量，進而

懷抱著慈無量心、悲無量心、喜無量心、捨無量心應世接物。這不是單單基於理性或知性而做出的行為，而是從最根柢處開啓內心的良知良能所自然升起的宗教情懷，漸至於物我俱泯、自他一如的境界。這時對他而言，生死不再是束縛，甚至連涅槃之境也不再戀著了。

佛陀有關「業」的論述激發了人類的善法欲，最重要的是它們都不是理論上的泛泛空談，我們從殺人無數而罪業深重的央掘摩羅比丘[註 91]、命運坎坷而墮入煙花的蓮華色比丘尼[註 92]等人在佛陀座下證得阿羅漢果的事實，都可以看出這種主張的真確性。

與上文相呼應之教示還有：針對耆那教以苦行消業的「離熾然法」，佛陀提出應勤修戒、定、慧三學，讓惡業不再增長，宿業漸斷，才是正確之道；[註 93]針對耆那教徒說快樂並非以快樂得到，而是以痛苦才能得到，佛陀告訴他們真正的快樂是由正見獲得。[註 94]戒、定、慧三學是八正道的綱領，正見是八正道的眼目，這些都是「中道」的內容。無論是勤修戒定慧也好、奉行中道也好，乃至透過身口意三方面的斷惡生善也好，都是透過日常生活中的修持實踐。

另，針對耆那教「苦行可斷苦」的論述，佛陀在《尼乾經》[註 95]中從三個角度予以破除：

- (1)若不知道過去世的種種，怎能確定苦行可以斷除過去世的行為？
- (2)如果修持最嚴格的苦行可以斷除過去世行為帶來的最嚴重的苦，為什麼還會（因為修持最嚴格的苦行而）遭受最嚴重的苦呢？相同的，如果修持中等的或最輕鬆的苦行可以斷除過去世行為帶來的中等或最輕程度的苦，為什麼還會遭受中等或最輕程度的苦呢？
- (3)受報應的因緣條件尚未成熟的行為，不會因為苦行而變成應受報應的因緣條件已經成熟的行為；應受報應的因緣條件已經成熟的行為，不會因為苦行而變成應受報應的因緣條件尚未成熟的行為。既然如此，苦行有何用呢？

破除苦行者之迷執後，佛陀更指出正確的斷苦方式應該是：精進斷除身口意的不善行為，並不斷地修習身口意的善行。因為在努力對抗這些生起苦的因緣時，就能夠遠離欲望煩惱，如此則邪惡不善之法自然消滅，進而斷盡一切苦，就不再需要努力去對抗苦了。這就好比造箭者把箭放在兩堆薪火上加熱，一旦箭已經直了，就不需要再用火加熱了。

於日常生活中一心一意照顧好每個當下，從而遠離煩惱，漸至解脫之境——佛陀以人間為本的修證觀貫徹在他的每一個主張之中。就業論而言，雖然大雄不否認人類擁有自由意志，但相較而言，佛陀的理念顯得更為正面，更為進取；雖然大雄主張以正信、正智、正行「三寶」來獲得解脫，而這三者與佛教「八正道」的若干德目相仿，但佛陀在落實層面顯得更為圓滿。

四、從二教苦行觀考察聖俗關係之演進

以自苦為修行的信仰，實早於梵書時代有所動搖，從《百段梵書》的記載即可看出跡象：

自存梵已行他怕斯（苦行），而以為不能依他怕斯（苦行）而得無窮，因而欲將我自身奉於萬有，將萬有奉於我自身。因以其身給與萬有，以萬有奉於自身，而梵得最上位，至超萬有而佔優先主宰之地位。[註 96]

「唯一者」（自存梵）在人格化之後，以苦行來做做熱力，後來又逐漸被「認同」為解脫的手段，但肉體的自苦如何與終極的解脫產生關聯？當時的宗教家或已意識到自苦的修行是有限的，唯有無私的奉獻才能向無限的真理敞開，因此假借「自存梵」的「聖口」道出這樣的觀念。但僅憑神話性的籲令無法證成奉獻的重要性，續後也沒有人經過反思體認苦行這種宗教傳統的有限性，再加上大雄的極力提倡，以種種理論學說強調苦行之於解脫的重要性，以致苦行越走越形極端。

其實，大雄與佛陀都是想藉著人類自由意志的提倡來打破婆羅門教的神權思想。但從大雄門下大多數優秀弟子都藉由絕食而捨棄生命以求得死後解脫的事實來推論，現世中是否有精神得到完全自由獨立的純粹解脫者，已不得而知[註 97]。這樣的修證方式不僅與世間生活脫離，也與社會倫理相悖，即使真能循之獲得解脫，並無助於解決現實人生的各種問題；終極關懷既與社會關懷缺乏了聯繫，宗教的教化功能便無由充分發揮。相對於此，佛陀的座下卻有許多弟子遵照佛陀的教示從事修持，不僅現證法樂，甚至現證果位[註 98]，他們投身於弘法利生的行列，成為佛陀教示活生生的示範（而非死後解脫到另一個世界去），凡此都是人類善用自由意志自利利他的最佳明證，而他們對於社會的積極貢獻更值得大家重視。

埃利奧特（Charles Eliot）認為：「耆那教和佛教一樣，忽視儀式的效用和祭士的權力，但是耆那教甚至比佛教具有更少原來是抗議性或敵對性運動的痕跡。」[註 99]由上文得知，其根本之原因實與宗教的整個思惟動向有極為密切的關係。

不過，這些不甚健全的理論架構或實踐方式，都是婆羅門教神權思想過渡到佛教人本精神的橋樑，同時也是人類努力擺脫神權與宿命的一個過程。佛陀在六年的苦行當中，必定對它們進行過深入的省思。正是這番深入的省思讓佛陀的教法在各個宗教裡獨樹一幟。

佛教既不認同樂行，也不贊成苦行，而是立基於「緣起」法則，主張以中道觀、八正道將佛法落實於生活以達成解脫。在這種理念下的解脫是一個具有無限開放性的運動，它是從修行人在世間生活中與其他人事地物的遇合中呈顯出來，而在每一刻的遇合中，體驗與慧觀彼此互動，發揮了無窮的創造力。因此，相較於耆那教的解脫觀延續舊說，仍是一個具有他在性且靜態性的終點，佛教的解脫不是「一個」與世俗相對的神聖標的或客體，而是超越身心、主客、體用、聖俗等一切二元對立的徹底自由，而這樣的自由與世間生活不僅不相妨礙，而且也唯有在世間生活中觸事遇緣才能發揮妙用。

《箭毛經》裡記載，異學外道箭毛[註 100]問佛陀，當時的六師外道不為弟子所尊重，甚至還被弟子當眾非難，而佛陀卻備受弟子尊重，是不是因為具足了五法——「羸衣」、「羸食」、「少食」、「羸住止床座」、「燕坐」？按，此五法實與近似苦行的「頭陀法」十分相類，由此亦可看出，「苦行」在時人心目中，儼然是通往神聖彼岸的要道。

佛陀回答說，他不是因為這五法得到弟子的尊敬，因為他有時接受居士供養的衣服，布料十分細滑，而有的弟子卻終生穿著糞掃衣，所以他不是因為穿著「羸衣」而受到尊重；他有時接受居士供養飲食，種種備辦，但有的弟子終生乞食維生，所以他不是因為「羸食」而受尊重；他有時吃一滿鉢的食物，但有的弟子卻只吃一鉢食，甚至半鉢食、一個木瓜、半個木瓜，所以他不是因為「少食」而受到尊重；他有時住在內外堅固的樓閣裡，但有的弟子卻九個月、十個月之後才能在室內住宿一夜，所以他不是因為「羸住止床座」而受到尊重；他常常被四眾弟子圍繞請法以致無法燕坐，而有的弟子則每半個月為了誦戒才入眾，所以他不是因為「燕坐」而受到尊重。他之所以受人尊重，是因為有另外的五法——增上戒、增上慧、無上知見、能解說四聖諦法，他的弟子遵守他的教法而成就解脫，故而得到大家的尊重。[註 101]

在這部經中，佛陀坦然而不做作的陳述著實令人驚訝！許多宗教師在面對信徒時，總要刻意表現自己「神聖」的一面——如清貧、樂道，乃至常坐不臥、神通靈異等等，但佛陀卻很如實地將他常人般的生活公諸於世。佛陀儘管在生活上與他人無異，甚至在四事供養上比一般弟子來得更為優渥，但他依然備受尊重，那是因為他的一舉一動、一言一行，在在處處皆綻放出戒定慧的光芒。

佛陀以其自身作證：他的解脫非但沒有與世間生活隔離，而且是在世間生活中呈顯神聖；但這種神聖並非玄奇靈異，亦非故作清高，而是寓於極為平凡的生活與作為之中。像佛陀組織僧團，托鉢教化，看似與世間法無異，實則蘊涵了透過生活實踐將社會關懷與終極解脫聯繫起來的深意；甚至他為病比丘洗浴縫衣，他以一席話適時地阻遏阿闍世王舉兵攻打跋祇國等等，也都是以自身的行動來展現神聖的實例。此外，他深入淺出的教言，如平川彰所言，看起來好像只是一些道德上的勸誘，實則為世人指點如何由人生與世間的矛盾煩惱中解脫出來。[註 102]佛陀的弟子們遵照他的教言內修外弘，得道者多，他們也像佛陀一樣，在生活中實踐與慧觀並舉，在追求究竟解脫的同時不忘社會關懷。在他的悟道弟子中，舍利弗、目犍

連尊者擔任道場講堂的監工、陀羅驃尊者安造房舍並擔任僧寮的照客[註 103]、須夜摩比丘尼備辦床具及無遮大會[註 104]等等，他們在覺悟之後仍在世間修福修慧的實例，凡此都說明了聖道的生活不離世間。

諸如此類之特質使佛教大不同於其他的宗教。如休斯頓·史密斯（Huston Smith）曾說：

這六者——權威、儀式、玄想、傳統、恩寵以及奧祕——每一種對宗教都非常重要，但是同時每一種也都可能妨礙宗教的工作。佛陀在世時的印度教（即婆羅門教）就是如此，這六種都有份。權威，在開始時有理，繼之而成為世襲的而造成剝削，婆羅門掌管其宗教祕密，執行宗教事務時大事收費。儀式成為獲得奇蹟結果的機械化手段。玄想失去其經驗基礎，發展成為毫無生氣的吹毛求疵。傳統轉變成了毫無生氣的重擔，其中一個例子是堅持梵文——已經不為大眾所了解——仍然是宗教講論的語言。神的恩寵被誤釋的方式消滅了人的責任，如果責任還有任何意義的話，而業報也同樣地被誤釋而與命定論混淆。最後，奧祕與販賣奧祕和奧祕舉動混攪——墮落地執迷於奇蹟、秘術和奇想之中。

面對此種宗教景象——腐敗、退化與不相干，充塞了迷信以及疲憊不堪的儀式重擔——佛教應運而生，決心清理場地，好讓真理可以找到新生命。結果是令人驚訝的。因為這裏所興起的宗教（在開始時）幾乎完全沒有上面所提到的成分，而我們原來以為沒有那些成分宗教是無法生根的。[註 105]

權威、儀式、玄想、傳統、恩寵、奧祕，這六者可說是宗教有別於世俗的「神聖」特徵。古印度婆羅門教—耆那教—佛教的演進歷程，就某種角度而言，毋寧是宗教界呈顯聖俗關係的演進過程。佛教與耆那教都是反婆羅門教神權思想的新興宗教，但佛教顯得更為徹底。然而佛滅後若干年，這些其他宗教的特質，尤其是儀式、玄想、恩寵、奧祕，也逐漸在佛教界裡——滋生，[註 106]這裡面的原因錯綜複雜，不在本文討論範圍，不過重點是，在本質上，佛教對於聖俗相即的看法及與此相關之教義自始至終仍與其他宗教不同，乃至佛教後來在各地發展出來的儀式、玄想等，在產生的原因、表達的內涵等方面也與其他宗教不盡相同，一些宗教社會學家將之一視同仁地納入聖俗關係的探討，確實有待商榷。

但這並不表示宗教社會學模式因過於化約而完全無效或完全不正確。若以柏格的「外化—客體化—內化」模式為例，它與佛教有關「意識—現象世界」產生過程的主張竟十分相似：

若思量、若妄想生，彼使攀緣識住；有攀緣識住故，有未來世生、老、病、死、憂、悲、惱苦，如是純大苦聚集。若不思量、不妄想，無使無攀緣識住；無攀緣識住故，於未來世生、老、病、死、憂、悲、惱苦滅，如是純大苦聚滅。[註 107]

所謂的「苦」，巴利文 *dukkha*，指不能夠隨心所欲，不符合自己的希望的意思，並不是指單獨的生理感覺之痛苦或不快感。[註 108]一般宗教無不在探討吾人如何從不圓滿的世界中解脫出來？從另一角度來說，即不圓滿的現象世界（俗世）如何與圓滿的解脫世界（聖界）發生聯繫？從「意識－現象世界」的產生過程可知，聖俗世界的區隔，乃至整個社會的產生，都與世間的其他施設一樣，均由吾人的虛妄意識所生。這並不表示現象界的一切是不存在的，而是由於虛妄意識的障礙，使得我們所感知的現象世界不是如其所如地呈現。一旦破除虛妄、開悟見性，則朗朗乾坤，盡在眼前。佛陀的教示便是在指導我們如何超脫慣性的思惟方式，正確地認清意識與現象世界的關係，從而擺脫因不能如實善觀而在惡的循環下不斷地起惑造業與輪迴流轉。因此，佛教所謂的開悟或解脫是對於世間認識的轉變（即轉變為如實之知見），而不是移轉到另外一個神聖的解脫世界或另外一個次元的真理世界；甚至，開悟或解脫必須要在這凡俗的現象世界中才能成就。

對於「異化」的原因，各家意見紛呈，就在柏格等宗教社會學家一致將矛頭指向宗教時，應當知道，佛陀在二千五百多年已明示其詳，由此可以得知，「異化」之原因歸根結底乃在於吾人之顛倒妄想，為「異化」所困擾的人類實應反求諸己。

畢竟，宗教社會學家與宗教家的關懷角度的廣狹與探討層面的大小等不同，故而所得出的結果也截然不同，即使他們是用相仿的模式進行分析。柏格雖然感知社會的形成與人類之意識發展有關，但與佛教的「向內」觀照不同，他是順著這個模式「向外」探討宗教與社會互動的情況，進而檢視宗教在社會功能的發揮及其所面臨的問題。如果以河水來作比喻，柏格是在岸邊沿著河流的方向，探查下游的水流怎麼個流法？流到了哪裡？污染的程度如何？受到什麼因素的影響？佛陀則是逆向操作，不僅溯河而上，找到正本清源之法，並將這個方法公諸於世，讓大家都循路找到生命的活水源頭。

不獨佛陀如此，各個宗教在教義內涵與弘法方式上容有不同，但帶領人類返本歸源卻是所有宗教家共同抱持的目標。宗教社會學家提出「世俗化」的問題，毋寧視為一座警鐘，促使宗教界等相關各界發現是否有未曾注意的死角。

五、結語

宗教社會學家認為，今天在多元化與全球化的浪潮下，政教分離的事實、個人意識的高漲、生活方式的改變、理性主義的抬頭、尤其是科學上的新發現對於許多宗教的似真性結構發生嚴重衝擊等等，造成了社會與文化脫離宗教及宗教私人化[註 109]等的「社會世俗化」現象；而宗教界爲了與時俱進、調整腳步，教會組織科層化、社會活動頻繁化、儀式與修持簡單化、建築與設施現代化、宗教人士「官僚人格」化（即塑造積極、務實導向、不作與行政無關的反省、善於人際關係，兼具活力和保守性格等）……種種現象應運而生，形成所謂的「宗教世俗化」現象。在社會世俗化與宗教世俗化的雙重效應下，有些人甚至悲觀地預言宗教的神聖帷幕終將遭到波及而片片碎裂，不能再支撐整個人類社會；而產生並成爲宗教存在基礎的人類社會，也因世俗化而喪失了對神聖性的合理解釋，同樣也不能再支持那塊帷幕。[註 110]「世俗化」儼然已成爲一條不歸之路，那麼，人類將何去何從？

如以歷史觀之，世俗化的現象古已有之，只是與今天的形式有別。世俗化是人類社會變遷的一個過程，是整個社會不斷邁向現代化的一個不可缺少的組成部分，也是現代化過程的必然結果，不過這不必然是直線式的往下沉淪。在過去，爲因應每個時代「世俗化」潮流，傳統宗教的復興、新興宗教的崛起等現象應運而生，說明了宗教的發展會隨著社會與時代的發展而作有機的調整。即以今天耆那教徒爲例，他們不再強調極端的苦行主義，而著重道德倫理層面的非暴力主義，並極力呼籲大眾憫一切含靈。他們的正直、謙虛、溫和、感恩、仁慈、簡樸、勤奮，發揮了該教「內在苦行」的精義，不僅造就了許多殷實的富商，而且成爲社會一股積極向上的力量。這種隨著時代的演進而在修持路線上的修正作法，毋寧說是宗教發展的必然趨勢。

今天，宗教會不會像一些宗教社會學家所預示的那樣，因急速加劇的「世俗化」現象而消失於世？戴康生、彭耀主編的《宗教社會學》一書中分別指出社會學家持守樂觀、悲觀、中立看法的理由，最後下了一個結論：「雖然宗教的最大威脅來自科學，但科學只是一種解釋自然的方法，它不可能從根本上解決人類的生、老、病、死問題，不可能爲人類的種種苦難提供意義。除此之外，現代社會的單一化、非人化、非情感化所造成的人與自然的疏離，人與人之間的隔膜，對生態環境過分人爲破壞的報復，物質財富與精神財富之間的空檔給人帶來的孤獨感、冷漠感與空虛感，都爲宗教的存在不斷地創造條件。再者……，人與動物之最大區別，乃在於人對精神支柱的需要。……從這個視角看問題，可以說，宗教在人類未來相當長的歷史中是不會打上句號的。」[註 111]於此可知，時代越進步，越需要宗教。宗教的特殊教化功能不是世間的知識、藝術、教育所能取代。

次以本文內容觀之，一如苦行不能僅以外相來作判別，何者是聖、何者是俗也應該重視現象背後的實質內涵，不宜率爾斷言。前述的幾項「宗教世俗化」的現象裡，僧團組織制度化、建築與設施的現代化，修持與儀式的簡化都是佛教獨具的特色，每日藉托鉢乞食進行社會教化是佛陀所重視的，甚至佛陀深入民間乃至王室，居中斡旋，排難解紛，但沒有人會說

佛陀或佛陀的僧團「世俗化」。可見以這些現象來作為「宗教世俗化」的一律指標是有待考量的。

除了社會的運轉之外，在面對每個時代的「世俗化」時，宗教本身的運作（包括教主、教義、教徒，到弘法方式、宗教組織等等）也扮演了至為重要的角色。「宗教私人化」固然指出教會有日漸式微的趨勢，但不能據此認為教會的功能可以被其他施設所代替。因為所謂的「宗教私人化」現象最主要是相對於過去受到國家保護而現今失去這項保護的宗教而言，並不普遍適用於所有宗教。

宗教本應兼顧終極關懷與社會關懷，並重視兩者之間的聯繫，因為宗教一旦缺乏了社會關懷的層面，不能解決社會的問題，便造成宗教與社會之間的脫節；宗教一旦抽離了終極關懷的層面，也不成其為宗教。教會因凝聚信者的信仰力量而成為社會關懷與終極關懷的重要橋樑，其所具有的聯繫功能除非完全喪失，否則不會輕易消亡。「宗教私人化」的現象指出教會或應發展出一套不同往昔的弘化方式，例如，儘量減低神話式的說教，並強調實修的重要，因為真正的信仰必須在日常生活中反映出來，而不是一味祈求神佛的恩寵、保佑，卻忘失自己身而為人的責任。無論哪一種宗教信仰，其超越性均應含括現世性與實踐性，才能在信者的生命中形成一股堅實的力量，否則一旦強大的外境來到，信仰就會被輕易擊碎。

再以現今的事實觀之，脫離了宗教的現代人能否在現代世間找到安身立命之處？根據埃里亞德（Mircea Eliade）的考察：「大多數人『沒有宗教』，其實仍抱持著『偽宗教』（pseudo religions）和變質了的秘思（神話）。」他舉了許多例子來作說明，諸如某些社會性運動及烏托邦主義的秘思性結構；現代城市中增生的無數「小宗教」（little religions）、像「偽神祕學」（the pseudo-occult）、「新降神術」（neospiritualistic），或所謂「煉金術的各種禮拜儀式、教派、學派」；讓病人進入深度自我而讓其過去活現起來的「心理分析」……等等。[註 112] 凡此現象不正呈顯了掏空宗教感之後的現代人心底所糾結的矛盾與迷惘嗎

尼克拉斯·盧曼（Niklas Luhmann）則主張：「現代社會還未找到適合的宗教形式，因此仍在不斷試驗的階段，部分藉養成的特殊性，部分藉宗教批評（在上帝已死的意義下），部分藉教條的『與時代並駕齊驅』（aggiornamento），部分藉宗教組織開出的老人病學藥方；或藉基要主義派，或提供每個人找到適合自己的多元化選擇；或藉科學加強合法化，譬如『新時代』（New Age）的形式；或是訴諸神經物理學的研究，讓靜坐、藥物梅司卡林（Mescaline）、伊斯蘭托鉢僧舞（Derwischtanzen）、墨西哥蘑菇崇拜（Pilzkult）等成為另類的心理分析治療；或者藉由不斷變化但始終保持反對立場的表達形式，或擔憂下一代的命運以及關心饑餓瀕臨死亡的人。」接著他結論說：「世俗化也可以理解成一種清理、平整的活動，這樣一來才能發展出符合時代潮流的宗教形式。」[註 113] 以此角度來看，今天這一波濤天作響的激流正是促發宗教界反省的契機了。唯從終極關懷的角度來看，今天這些偽宗教的形式與內容只能收效於一時，根本之道還是需要正信宗教發揮「化俗」而非「隨俗」的教化功能。

繼而，對於「究竟如何『化俗』」的問題，甚至與其相關的「世俗化」問題，我們得先釐清今天聖俗關係的根本癥結所在。綜合上文可知，一般人對於聖俗問題多採單線思惟方式，因此不是希聖厭俗，便是認為身處俗世根本無法到達聖域而摒棄聖域。社會學家在處理宗教問題時即立基於聖俗二元化的立場。聯繫聖俗二界向被視為是宗教的主要的功能，但把聖界與俗界分割開來，並以神話的手法來處理二者的聯繫，在過去或可奏效，在科技發達、民智已開的今天，卻不僅不易說服於人，甚至在世間生活上產生許多矛盾。

佛教一直不是以這樣的對立方式來看待、處理聖俗的問題。佛陀基於親證的體驗，立基於「緣起中道」的法則，從積極面向教導大家打破慣性的分別思惟方式，以人間實踐為立場，抱持「隨緣不變，不變隨緣」的態度內修外弘，將聖俗二邊統一起來，既以合乎理性的方式積極入世，而又不違於聖道，乃至最終超越了聖俗，不僅一舉解決了圍繞在聖俗問題上的許多矛盾，並且對於「世俗化」的問題也不會陷於僅憑表相來作斷然評估之嫌。用這樣的方式從最根柢處先體解「世俗化」的癥結所在，似乎是比較究竟的。

【註釋】

[註 58] 參見《增壹阿含經》卷第三，〈弟子品〉、〈比丘尼品〉，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》，傾向於苦行的佛弟子有：「十二頭陀，難得之行」的大迦葉比丘；「勇猛精進，堪任苦行」的二十億耳比丘；「清淨閑居，不樂人中」的堅牢比丘；「乞食耐辱，不避寒暑」的難提比丘；「一坐一食，不移乎處」的施羅比丘；「苦身露坐，不避風雨」的婆蹉比丘；「常樂冢間，不處人中」的優多羅比丘；「行頭陀法，十一限礙」的機梨舍瞿曇彌比丘尼；「苦體乞食，不擇貴賤」的毗舍佉比丘尼；「一處一坐，終不移易」的拔陀婆羅比丘尼；「恆居露地，不念覆蓋」的奢陀比丘尼；「樂空冢間」的優迦摩比丘尼等等。

[註 59] 《中阿含經》卷第四，《師子經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；《增支部》八·十二《獅子經》（*Sīha sutta*），AN. IV. p.179。

[註 60] 無所有處（梵語 *ākīñcanyāyatana* 或 *ākīñcanya-āyatana*，巴利語 *ākīñcañña-āyatana*）與非想非非想處（梵語 *Naiva-samjñānāsamjñāyatana*，巴利語 *Nevaśāññānāśāññāyatana*），分別是「四無色定」（梵語 *catasra ārūpya-samāpattayaḥ*）的第三種境界（次高境界）與第四種境界（最高境界）。所謂「四無色定」指超離色法（物質）繫縛之四種境界。即由思惟四無色界所得之定。若欲生於此四無色界，則必須修習四無色定；換言之，四無色定，乃對治色法之繫縛，滅除一切對外境之感受與思想的修行，及藉此修行所達到的清淨無染、虛空靜寂之精神境界。此四無色定即：（一）空無邊處定，又作空處定。此定超越色界之第四禪，滅除障礙禪定之一切想，思惟「空間為無限大」，亦即思惟空無邊之相。（二）識無邊處定，又作識處定。此定超越空無邊處定，而思惟「識為無限大」，亦即思惟識無邊之相。（三）無所有處定，又作少處定。此定超越識無邊處定，與無所有相應，即思惟無所有之相而安住之。（四）非想非非想處定，又作非有想非無想定。此定超越無所有處定，思惟非想非非想之相，具足而安住之。此定無明勝之想，故異於滅盡定；亦非無想，故亦異於無想定。參見《佛光大辭典》第一七七二頁。

- [註 61] 《中阿含經》卷第五十六，《羅摩經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》。
- [註 62] 《增壹阿含經》卷第二十三，第二七二經，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》：「爾時，日食一麻一米，形體劣弱，骸骨相連，頂上生瘡，皮肉自墮，猶如敗壞瓠盧，亦不成就我頭。爾時亦復如是，頂上生瘡，皮肉自墮，皆由不食故也，亦如深水之中星宿現中。爾時，我眼亦復如是，皆由不食故，猶如故車敗壞。我身亦復如是，皆悉敗毀不可承順。亦如駱駝腳跡，兩尻亦復如是。若我以手按摩腹時，便值脊骨；若按脊時，復值腹皮；身體羸弱者，皆由不食故。……我六年之中勤苦求道而不剋獲；或臥荆棘之上；或臥板木鐵釘之上；或懸鳥（鈎）身體遠地，兩腳在上而頭首向地；或交腳拋踞；或養長鬚髮未曾除；或日暴火炙；或盛冬坐冰，身體沒水；或寂寞不語；或時一食；或時二食；或時三食、四食，乃至七食；或食菜果；或食稻麻；或食草根；或食木實；或食花香；或食種種果蓏；或時佻形；或時著弊壞之衣；或著莎草之衣；或著毛毳之衣……。」
- [註 63] 《增壹阿含經》卷第二十三，第二七二經，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》：「我爾時，復以一麻一米，以此為食，竟無所益，亦復不得上尊之法。若我意中欲大小便者，即便倒地不能自起居。……當我爾時坐禪之日，形體不作人色；其中有人見已，而作是說：『此沙門顏色極黑。』有人見已，而作是說：『此沙門顏色似終。』比丘當知：我六年之中作此苦行，不得上尊之法。」
- [註 64] 四禪，梵語 *catvāri dhyānāni*，巴利語 *cattāri jhānāni*。又作四禪定、四靜慮。指用以治惑、生諸功德之四種根本禪定。亦即指色界中之初禪、第二禪、第三禪、第四禪，故又稱色界定。與四無色定合稱為「八定」或「四禪八定」。參見《佛光大辭典》第一八四三、一八四五頁。
- [註 65] 《增壹阿含經》卷第二十三，第二七二經，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》。
- [註 66] 《增壹阿含經》卷第三，〈弟子品〉，第二十二經，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》。
- [註 67] 《增壹阿含經》卷第十三，〈地主品〉，第一九七經，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》。
- [註 68] 《雜阿含經》卷第十三，第三三九經；卷第二，第三十九經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。另可參照平川彰，〈初期佛教的倫理——特以倫理主體的問題為中心〉，載於玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的開展》（台北：幼獅文化事業公司，一九八七年）第六十三—六十四頁。
- [註 69] 《雜阿含經》卷第十三，第三四〇經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》，另亦可參照《雜阿含經》卷第十三，第三四一經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含藏》中，佛陀對玷牽留外道的開示；平川彰，〈初期佛教的倫理——特以倫理主體的問題為中心〉，載於玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的開展》（台北：幼獅文化事業公司，一九八七年）第六十三頁
- [註 70] 平川彰，〈初期佛教的倫理——特以倫理主體的問題為中心〉，玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的開展》（台北：幼獅文化事業公司，一九八七年）第六十五頁。
- [註 71] *Kālāma Sutta, AN. III, 65.*
- [註 72] 參見巴宙譯，《南傳大般涅槃經·第一章·舍利弗的傳承信仰》（台北：慧炬出版社，一九九八年）第十一—十三頁。
- [註 73] 根據中村元的研究：「『涅槃』是耆那教以及當時其他各派思想所談論的語詞，婆羅門教有時也提到涅槃。涅槃往往被認為是佛教的中心觀念，其實佛教只不過採用當時耆那教等各宗教的觀念而已。」參見

中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教：其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）第一二二頁。

[註 74] 《中阿含經》卷第五十六，《羅摩經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》。

[註 75] 《長阿含經》卷第四，《遊行經第二後》，《佛光藏·阿含藏·長阿含經》。

[註 76] 《中阿含經》卷第十四，《大天 林經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》。

[註 77] 參見《雜阿含經》卷第四十九，第一三〇四經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》；*Saṃyuttanikāy* vol. I: *Rohito*, P.T.S., pp.61-62。

[註 78] 《雜阿含經》卷第三十五，第九六五經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。

[註 79] 休斯頓·史密斯(Huston Smith)著，劉安雲譯，《人的宗教——人類偉大的智慧傳統》(*The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*)（台北：立緒文化，二〇〇〇年）第一二八頁、一三一頁。

[註 80] 《中阿含經》卷第二十六，《優曇婆邏經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》。另亦可參照《長部》二十五《優曇婆邏獅子吼經》(*Udumbarika-Sīhanāda-Suttanta*)，*DN. III* p.36、《長阿含·散陀那經》、《佛說尼拘陀梵志經》。

[註 81] 參見《中阿含經》卷第四，《師子經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；《增支部》八·十二《獅子經》(*Sīha sutta*)，*AN. IV. p.179*。

[註 82] 十二頭陀，即修治身心、除淨煩惱塵垢之十二種梵行。頭陀，修治等意。又作十二誓行、十二杜多功德、頭陀十二法行。十二頭陀之行者，稱十二法人。所謂的十二頭陀行是：1.在阿蘭若處，即遠離聚落，住空閑寂靜處。2.常行乞食，即於所得之食不生好惡念頭。3.次第乞食，即不擇貧富，次第行步乞食。4.受一食法，即日僅受一食，以免數食妨礙一心修道。5.節量食，即於一食中節制其量，若恣意飲啖，腹滿氣漲，妨損道業。6.中後不得飲漿，即過中食後不飲漿，若飲之心生樂著，不能一心修習善法。7.著弊衲衣，若貪新好之衣，則多損道行之追求。8.但三衣，但持安陀會、鬱多羅僧、僧伽梨三衣，不多亦不少。9.塚間住，即住塚間，見死屍臭爛狼藉火燒鳥啄，修無常苦空之觀，以厭離三界。10.樹下止，效佛所行，至樹下思惟求道。11.露地住，即坐露地，使心明利，以入空定。12.但坐不臥，若安臥，慮諸煩惱賊常伺其便。參見《佛光大辭典》第三四六頁。

[註 83] 《雜阿含經》卷第三十一，第八九三經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。

[註 84] 優婆離：梵、巴皆為 *Upāli*，是摩竭陀國那難陀人氏。本來是大雄的在家弟子，後皈依在佛陀座下。

[註 85] 《中阿含經》卷三十二，《優婆離經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；《中部》五十六《優婆離經》(*Upāli sutta*)，*MN. I. p.371*。

[註 86] 中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教：其思想與生活》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）第一四二頁。

[註 87] 妙瑄，〈佛教五戒與中華民國刑法之比較研究（上）〉，載於《普門學報》（二〇〇七年）第三十七期，第二二四頁。

- [註 88] *AN. Vol. I, p.287*：「過去一切的阿羅漢、正等覺者、世尊，都是業論者（*kammavādin*）、有作用論者（*kiriya-vādin*）、努力論者（*viriyavādin*）。」*DN. Vol. I, P.115*：「真的，沙門瞿曇是業論者、有作用論者，對婆羅門族，會使他們生起無欠點（無缺點）之尊敬。」轉引自平川彰著，〈初期佛教的倫理——特以倫理主體的問題為中心〉，玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的開展》（台北：幼獅文化事業公司，一九八七年）第七十頁。
- [註 89] 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》（台北：法爾出版社，一九九九年）第三十頁。
- [註 90] 《雜阿含經》卷第三十二，第九〇八經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。
- [註 91] 央掘摩羅，梵名 *Anguli-mālya* 或 *Anguli-māliya*，巴利名 *Anguli-māla*。佛陀弟子之一。初為住於室羅伐悉底城之凶人，嘗師事邪師摩尼跋陀羅，恭順謙敬。後以師母誣其凌辱之罪，其師遂命其出遊修行，並囑殺害千人，各取一指作鬘，始得授以涅槃之法。央掘摩羅於是出城殺人，每殺一人則取一指為華鬘，故有「指鬘」之稱。至九百九十九人時，欲弑其母以成一千之數。佛陀遙知而潛，遂前往化度之，央掘摩羅見佛陀前來，執劍趨前，意欲害之，後經佛陀為說正法，乃改過懺悔而入佛門，後證得羅漢果。或謂某日央掘摩羅入城乞食，城中人民以瓦石擊之，並以刀斬之，央掘摩羅流血淋漓，還至佛所。其後，不知所終。參見《佛光大辭典》第一八七九頁。
- [註 92] 蓮華色，梵名 *Utpalavarṇā*，巴利名 *Uppalavarṇā*。意譯作蓮華鮮、專華色、華色。或梵漢並舉，譯作優鉢羅華色、優鉢華色。即蓮華色比丘尼。在佛弟子比丘尼中被譽為神足第一。又作青蓮華尼、蓮華色尼、蓮華色女、蓮華姪女、蓮華女、嚧羅苾芻尼。未出家前，原為王舍城人，初嫁鬱禪國人，婚後曾生一女。因發現其夫與其母私通，故離家至波羅捺城，另嫁一長者。日後長者至鬱禪國經商，娶一少女歸波羅捺國，後方知彼乃蓮華色之女。蓮華色深感命運悲涼，前則與母共夫，今則與女共夫，因而自暴自棄，遂至毘舍離城過姪女生活。一日，聽聞目犍連說法而歸信佛教，乃依摩訶波闍波提比丘尼出家，後得六神通，證阿羅漢果。參見《佛光大辭典》第一六五〇頁。
- [註 93] 參見《雜阿含經》卷第二十一，第五六二經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。
- [註 94] 參見《中阿含經》卷第二十五，《苦陰經（下）》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；《中部》十四〈苦蘊小經〉（*Cūḷadukkhakkhandha sutta*），*MN. I. p.91*；《佛說釋男本四子經》，《大正藏》第一冊，八四八頁中；《佛說苦陰因事經》，《大正藏》第一冊，第八四九頁中；《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經·莫畏品第四十一》。
- [註 95] 《中阿含經》卷第四，《尼乾經》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；另亦可參照《中部》一〇一〈天臂經〉（*Devadaha sutta*），*MN. II. P.214*。
- [註 96] 《百段梵書》一三·七，一，一，轉引自高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館）第二〇七—二〇八頁。
- [註 97] 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，二〇〇二年）第九十二頁。
- [註 98] 佛陀入滅三個月內僧團所舉行的第一次結集，就有五百位阿羅漢弟子參加。也就是說佛陀二千五百位出家弟子中，至少有五百位已經證得阿羅漢果位，而這個數目字未將其他證得須陀洹果、斯陀洹果、阿那含果之四眾弟子計算在內。

- [註 99] 查爾斯·埃利奧特 (Charles Eliot) 著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第一卷（高雄：佛光出版社，一九九〇年）第三三九頁。
- [註 100] 箭毛，巴利名 Sakuludāyi, Udāyi (優陀夷) 是他的名字，所以在經文中，佛陀稱他為優陀夷。
- [註 101] 《中阿含經》卷第五十七，《箭毛經（上）》，《佛光藏·阿含藏·中阿含經》；另亦可參見《中部》七十七《善生優陀夷大經》(Mahāsakuludāyi sutta) MN. II. P.1。
- [註 102] 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周出版，二〇〇四年）第五十六頁。
- [註 103] 陀羅驃：梵名 Dravya, 巴利名 Dabba。又作陀婆、陀驃、達羅弊。全稱達羅弊夜摩羅弗多囉 (梵 Dravya-malla-putra, 沓婆摩羅子、闍婆摩羅子、陀羅婆摩羅、小陀羅婆摩羅)，或陀驃摩羅子 (巴 Dabba Mallaputta)，即陀驃力士子、實力士。乃佛弟子之一。根據《五分律》卷三所載，師年十四出家，十六歲證阿羅漢，得六神通，二十歲受具足戒，至王舍城詣佛，為眾僧分臥具、飲食，時有慈 (梵 Mettiya)、地 (梵 Bhummajaka) 二比丘因常得粗惡之食物而誹謗陀婆，陀婆不為誹言所動，終得佛之信任。另據《雜阿含經》卷第十六、《增壹阿含經》卷第三〈弟子品〉等所載，陀羅驃尊者能為大眾修造供具，並能安造房舍，興建招提僧坊。《有部毘奈耶》卷第十三則以師為波波國大臣勝軍之子，因其天然淨潔，故名為實力士。參見《佛光大辭典》第三六〇八頁。
- [註 104] 《增壹阿含經》卷第三，〈比丘尼品〉，《佛光藏·阿含藏·增壹阿含經》。
- [註 105] 休斯頓·史密士 (Huston Smith) 著，劉安雲譯，《人的宗教——人類偉大的智慧傳統》(The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions) (台北：立緒文化，二〇〇〇年) 第一二六頁。
- [註 106] 休斯頓·史密士 (Huston Smith) 說：「在佛教外表的許多弔詭之中——這個一開始拒絕儀式、玄想、恩寵、神祕與人格神的宗教最後把一切全部重新帶進來了——最後還有一個弔詭。除印度之外，今天佛教在亞洲到處都流行著；只有在最近，經過一千年的絕跡之後，印度開始又有少數佛教徒再度出現了。佛教在全世界各地看得到勝利，卻唯獨 (似乎是) 喪失了它的出生地。」參見休斯頓·史密士著，劉安雲譯，《人的宗教——人類偉大的智慧傳統》(The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions) (台北：立緒文化，二〇〇〇年) 第一九七頁。
- [註 107] 《雜阿含經》卷第十四，第三五八經，《佛光藏·阿含藏·雜阿含經》。
- [註 108] 中村元，〈佛陀的教義〉，玉城康四郎主編，李世傑譯，《佛教思想(一)——在印度的開展》(台北：幼獅文化事業公司，一九八七年) 第十一頁。
- [註 109] 指現代人的信仰以個人及其信念為主，不再依賴做為社會機構的教會，更不再受制於教會所左右的社會。參見 Louis Dupré 著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》(The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes) (台北：立緒文化，二〇〇六年) 第十三頁。
- [註 110] 戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》(台北：宗博出版社，二〇〇六年) 第二五一頁。
- [註 111] 戴康生、彭耀主編，《宗教社會學》(台北：宗博出版社，二〇〇六年) 第二五三—二五四頁。

論文 / 從古印度佛教與耆那教之苦行觀論聖俗關係之演進（下）

ISSN : 1609-476X

[註 112] 伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，〈人的存在與聖化的生活〉，《聖與俗——宗教的本質》 (*The Sacred & The Profane: The Nature of Religion*) (台北：桂冠圖書股份有限公司，二〇〇六年) 第二四四—二四八頁。

[註 113] 尼克拉斯·盧曼 (Niklas Luhmann) 著，周怡君、張存華、林敏雄譯，《社會的宗教》 (*Die Religion der Gesellschaft*) (台北：商周出版，二〇〇四年) 第三五六—三五七頁。