



原始佛教哲學的

倫理與道德

D. J. Kalupahana 著
陳鈺 譯
霍韜 校
鵬 校

與其他印度宗教一樣，佛教是要求知識與行為，理論與實踐合一的。當哲學能使人了解真實，進而對行為有所規範的時候，哲學才是有意義的。了解宇宙和人不是哲學的最終目的，只是過程而已。智識或智慧的最後目的是解脫。人為甚麼尋求解脫呢？美國哲學家約翰·杜威（John Dewey）在他的「確定性的尋求」（The Quest for Certainty）一書裏，是這樣的開始的：「人類生存在充滿險阻的世界上，不得不找尋安全的保障。他可採用兩種方法：其中之一，就是試圖去取悅包圍與控制

他的命運的力量。這方法表現於禱告、祭祀、典禮儀式與神秘的信仰。這些較原始的方法，漸被時間所淘汰。人所有的懺悔的心靈，較動物的祭祀更能取悅神明；內心的尊崇與虔誠，較表面的儀式更有意義。人如果不能征服命運，就只得順從它了，把自己的意念，歸伏於有支配他前程的力量的一邊，雖然有痛苦之處，仍希望能逃避失敗，而終於在毀滅中取得勝利①。

內明

122 期目錄

譯稿

原始佛教哲學的倫理與道德…… 3

D. J. Kalupahana 著
陳鈺 譯
霍韜 校

特載

印度佛教中的絕對觀念…… 霍韜 8

吉藏的八不中道…… 廖明活 11

論持戒——尸羅波羅密…… 16
智 銘

譯稿

六祖慧能傳（完）…… 宇井伯壽 著 21
王進瑞 譯

筆譯

談佛法中的「一時」…… 智 銘 27

專稿

梵文文法自學法（續）…… 29
吳汝鈞 編著

佛教文藝

我寫「虛雲和尚」…… 馮 馮 33

我見到母親…… 謝冰瑩 37

虛雲和尚（續）…… 馮 馮 39

佛教消息 …… 編輯室 42

畫頁

封面 北海寺壁畫摹本——
如意輪觀音像

封底 敦煌172窟一飛天摹本

封面裏 北海寺壁畫摹本——
多聞天王、廣目天王

封底裏 北海寺壁畫摹本——
供養菩薩

這段話，是一個非常好的起點，以討論原始佛教的倫理與道德。在「聖求經」(Ariyapariyesanasutta)②中佛陀指出，奧義書學者所追求的，亦正如他自己所要找尋的一樣，是怎樣去超越這個杜威所謂「充滿險阻的世界」。即是生、老、病、死的世界。在第三章裏，已經說過，依緣生法所生的，亦依緣而滅。此中沒有甚麼是永恆常住。因此，有生必有死。宗教的修行，就是要脫離生死輪迴，避免壞滅之苦。在成正覺之後，佛陀極清晰地描述他的喜悅：

× × × × × × × × × × × ×

無數世以來，在生死輪迴裏，我都找不到房子的建造者（即再生的原因），因而痛苦地輪迴不斷。哦，房子的建造者！現在我找到你了。你不能再建造房子了，因為棟樑支柱都已毀壞崩散。我心中已無造作，貪欲亦終止③。

杜威要戰勝這險阻的世界，以獲得安全的兩種方法，是近似於婆羅門教與佛教的。前者重視各種形式的禮拜：禱告、祭祀、儀式與咒語，佛教則不重視這類外在的約束，轉而注重個人的修養、及道德的修持以求解脫。正如佛陀所說：

× × × × × × × × × × × ×

婆羅門，我不在祭台上燃點木材，我所燃之光在心裏。以此永恆不滅的火花，控制一己的欲望，我把生命變成更高貴④。」

這就是佛教對印度人宗教生活的影響。這不是說佛教之前的宗教，對這種道德修養沒有警覺，只是強調婆羅門教到佛陀的時代，已腐化到怎樣的程度。佛陀只是講出婆羅門祭司在未受繁複的祭祀所腐蝕之前的道德觀點而已⑤。

已獲得解脫的佛弟子被稱為「所作已辦」(Katakaraniyyo)。其間歷程是循序漸進的。原始佛教強調初學者應該經過次第學

(anupubbasicckha)，次第行(Anupubbakiriya)，與次第道(Anupubbapattipada)，不能即時至解脫位的。

這種循序漸進的修行方式是原始佛教的特式之一。在中部經典中的兩段經文：「大馬邑經」(Maka- assapura- sutta)⑥與「算數目鍵連經」(Ganakamoggattana- sutta)⑦，已強調這一觀念，這主要原因，是壞人亦能以道德的修持，獲得解脫。人是有個不同階段的道德與精神成長，一若水中的蓮花，最高的道德境界，便恰如蓮花那樣出污泥而不染⑧。

道德的行為是有兩面的：消極的一面是避免惡，積極的一面是善的培養。它們是相輔相成的。例如不殺生(包括一己在內)，只是消極的一面而已，積極的一面就要以慈悲對待一切眾生，無分己我。

道德行為有幾類，最基本的是五戒(pañcasila)。(一)不殺生(自己或他人的生命)，(二)不偷盜，(三)不邪淫，(四)不妄語，(五)不飲酒⑨。又有十善行：就是上述的前四戒，加上(五)不兩舌，(六)不惡口，(七)不綺語，(八)不貪，(九)不瞋，(十)不持外道邪見⑩。

在「梵網經」(Brahmayala- sutanta)裏⑪對道德行為有極詳細的分析，並將之分為三組：短(citta)、中(majjhima)、長(makā)，其中有關道德行為的討論極為詳盡。不勝枚舉，所涉及的範圍亦極廣。大戒如殺生、偷盜、誑語、淫逸；其他如行賄、貪污、賭博、祭祀、上供、占卜、預言及咒語等等。上述的道德觀念，雖以否定形式展示，但正面的肯定亦沒有忽略，在「經集」(Sutta- Nipata)，裏的「大吉祥經」(Mahāmanigala- sutta)和「持法經」(Dhammika- sutta)及長部經典中的「善生經」(Singālovāda- sutta)等都是重要資料。

對原始佛教所作的批評，其中之一就是它所成就的理想人格阿羅漢(Arahant)是自利的，而非利他。但我們要記著，理想人格是要經過上述經文所討論的基本道德實踐，才最後成就的。它不但能使個人的道德水準提升，更能引致社會風氣向上，彼此和洽與協調。只有經過這些基本的道德訓練的階級，才可以培

養出更高尚的道德行爲 (adhisila 即增上戒) 與解脫。

佛教的八正道就是將道德與禪定的實踐融合起來，以求獲取正覺的途徑。八正道如下：

- (一) 正見 (Sammā dīṭhi) · (二) 正思維 (Sammā saṅkappa)
- (三) 正語 (Sammā vācā) · (四) 正業 (Sammā kammanā)
- (五) 正命 (Sammā ājivā) · (六) 正勤 (Sammā vāyāma)
- (七) 正念 (Sammā sati) · (八) 正定 (Sammā samādhi)。

佛教徒依八正道去修行，可以獲得甚麼效果呢？在本章開始，我們已指出佛陀是在找尋對生命險阻的解決方法，亦即是從生、老、病、死與無常的世界中解脫出來。在第五章，我們認識到生命的輪迴，是始乎貪愛與執著。它們能引起在此生的種種悲哀與痛苦；對未來生命而言，則貪愛更能把投生之輪轉動，而將生、老、病、死等無休止的延展下去。因此，消除貪愛然後可以免於輪迴，並獲得當下解脫的快樂，更免除未來的痛苦。

原始佛典經常強調消除貪愛執著的最佳方法，是離欲 (nā-khama)。這包括身心兩方面，並須經過長期的鍛鍊。所以我們在上文指出次序的重要。不過，單是對貪愛的抑制，會導致不良後果，實在不是理想的。強行壓抑欲望，會影響性格的成長，因為它們仍然隱伏在人的潛意識裏影響人的行爲。最理想是通過對貪愛的認識，逐漸予以捨離。其實每種道德行爲後面都有捨離的意義。不但出家人要實踐，在家居士亦應方便而行。沒有這種自我犧牲，社會就很難有美滿和諧。所以，就算是最簡單的美德，如慷慨、開明、敬老、愛護家庭、關心人類及眾生等等，都包涵有一定的捨離或自我犧牲的意義。這種犧牲就是佛陀所強調的。

現在可以研究佛教對倫理判斷的基礎了。判斷其行爲的好壞，其中一個方法就是看它是否導致貪 (rāga) 或離貪 (virāga)。佛陀經常指出某種類行爲之所以不應做，就因為它不能引致貪的捨離與欲望的調伏。不過，這尚非好壞的最後判決。

爲什麼能導致離貪的行爲或事物被認爲是好的，而導致貪著是壞的呢？因爲離貪能使人愉快和自由，而貪著就只有令人痛苦與縛纏。重視道德行爲的目標是獲得快樂，似乎使人覺得佛教有

功利色彩。但兩者實在是有重大的分別，後者把感官的滿足亦包括在內，雖然他們承認肉體的快樂與高級的人生快樂不同，但原始佛教則認爲感官快樂，不獨不能引起快樂，反而會是痛苦的根源。

原始佛教以爲要獲取最高的快樂，在於控制所有對世俗 (感官性的) 快樂的眷戀、虛偽觀念的貪圖，更不要爲它們的無常而起懊喪。這是要通過正確的、整體投入的及完美的貫注。佛經有這樣的記載：「修行者熱切地、念念分明地觀身中之身，無所眷戀，無所懊喪。進而觀受中之受，識中之識；最後熱切地、念念分明地觀境中之境，無所眷戀，無所懊喪⑫。」正如 I·B·荷那 (Horner) 氏指出：「從念念分明的觀境中調伏貪愛，必然導致極大的成就，最理想就是能成就涅槃⑬。」只有在涅槃境界才可以把貪愛澈底消除。不過，這種調伏亦可以有不同層次的成就，在家的人可以分別獲致。由離貪而生的快樂，絕對高於由愛欲而成的快樂。

現在我們可以研究原始佛教對「好」與「壞」的意義，這兩個概念在巴利文中即是 “kusala”，「善」與 “akusala” (不善)。“kusala” 表示精神上的「美好」或肉體上的健康。“akusala” 則是這兩者的相反義。在中部經典中的「教誡羅睺羅菴婆葉林經」(Ambalaṅkīka - Kābulovada - Sutta) 是原始佛經對善惡觀念的經典著作，它把它們形容爲：

任何身業、口業或意業，如能導致一己，他人或兩者的痛苦 (byābādha, 原意病)，就是不善。任何身業、口業、意業，如不會導致一己、他人、或兩者的痛苦，就是善⑭。

故此，行爲的好壞就在乎它所引出的後果是愉快與否了。如果行爲只關乎一己，則個人的快樂就成爲標準；如果涉及他人，則他人的快樂是標準；如果涉及雙方的，則雙方的快樂便成標準。所以，佛陀把人分爲四類：

- (一) 自苦者 (ataṅtapa)，如苦行者的自我虐待。
- (二) 苦他者 (parantapa)，如獵人奪取別的生命。
- (三) 自苦與苦他者 (ataṅtapa ca parantapa ca) 如作龐大祭

祀的君王，在各種繁複的準備工作中，自己已大受其苦，而犧牲的動物亦同樣的受到傷害。

(四)俱不苦者 (neva atantapo na parantapo) 如阿羅漢。

在「教誡羅睺羅菴婆藁林經」中所定的好與壞的定義，常被稱為「法鏡」，任何人均可從此中自行為的好壞。

從這裏使我們注意到好與壞定義有關的另一個有趣問題，假如法鏡能幫助我們決定行為的好壞，則法之本身就是好壞的標準了。故此法的觀念亦含有真實的意義。亦即是與佛陀所發現的真實——緣起法相通^⑮。我們可以獲得以下的等式：

善：kusala = 實真(法)。

不善：akusala = 不實真(非法)。

在這裏，我們已涉及現代西方哲學中有關倫理學的核心問題：倫理句子的真實價值。維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 對近代實證主義的進路有很大影響，根據他的語言圖象論的結論，認為倫理命題是不存在的。他的論證如下：語言圖象論認為，任何命題，必有真假兩個可能，無論何者正確，都是偶然的。假如世界萬物都是偶然的，那就應該沒有「價值」的問題了，因為有「價值」之物不可能是偶然的。這樣，世界與價值便被劃分開來，所否定的只是存在於世界的價值，而不是針對價值本身。故此語言只可以說明世間存在的事物：甚麼是真，甚麼是假，而不是好與壞。好壞只存在於與所討論的事物的關係，所以實證主義認為倫理只不過是感情上的問題而已。

佛陀對倫理判斷的相對性是十分了解的。但與維根斯坦不同，佛陀對真實(或真理)與價值不作分別。在著名的經集裏的八句章 (Aṭṭhaka - vaggā) 中，佛陀指出好與壞顯然是主觀的^⑯。正如真假亦同樣相對。它們是與一己的愛 (ruci)，惡 (aruci) 相對，因為對某人來說是真，但對別人就變成為假的了，(也許這就是維根斯坦之所以認為真假都屬於偶然性的原因吧！) 所以對佛陀而言，真實的價值與道德或倫理的價值是無分別的，這兩種價值在本質上同在。佛陀的世界 (loka) 並不是一組有關係或無

關係的事物，展現在某一時空。它是包括了感受、行為、與愛惡。世界上不單只有山、河、樹、石，更有各種活動形式的人類和動物。以前所講的緣起法就是描述這些活動的規律，據此，所有的事物都是有作用的。人的行為、愛惡，就構成世界上重要的因。所以如果人的行為是替真假或好壞作出相對判斷而非絕對的話，那麼當人能調伏所有活動的時候，他就獲得解脫(涅槃)，並且能真正了解真偽、好壞，而作如實觀了。所以經集強調真偽、好壞的糾纏是不能出現在聖者的境界的^⑰。

那麼這是否意味着人在獲得解脫後，真與善融滙不分呢？如果是的話，這情形應該怎樣哲學性地以佛陀的基本教義——緣起法來解釋呢？第三章指出，佛陀認為緣起法是世界的真實。他甚至說：「見緣起即見法。」^⑱「很可能佛陀是第一位以緣起法解釋人生雜染 (Samkilesa) 與清淨解脫的關係的印度哲學者。雜染 (即繫縛) 與解脫的過程都是法爾而起 (dhammata)，被善或惡行決定緣起的行程，因此稱為「有為法」(Sankhata)。它們是導致繫縛與苦的原因。那些不受行所決定的緣生法，亦稱為「無為法」(asaṅkhata)，則導致解脫與樂。因此原始佛教將真實與善及「無為法」認同為一，也就不足為奇了，這也就是所謂法之決定 (dhammā - niyamā)。

故此，諸法 (dhammā) 或經驗事實，是可被實在，不實在及真偽的範疇來分解的，亦可以「法」字來代表善，「非法」(a - dhammā) 代表惡。所有這些都是表明貪著 (Sarāga)、或離欲 (Virāga)，亦即分別代表了行的有無，而成為原始佛教的道德基礎了。

以上可說是原始佛教的道德倫理觀的簡介。原始佛教既強調道德實踐的實際價值，亦重視實踐的漸進性，認識這點後，就可以討論佛教是怎樣接受一套對未修學者作宗教啟迪的天界、地獄、神、魔的觀念。

神魔的觀念到佛教時，為了適應佛教的理論與實踐而大幅改變。神魔之屬，以前是被認為極具神力，能降福祭祀他的人群。

而祭祀神的活動，就能亦被視為滿足欲望的有效方式。另一方面，惡鬼會降禍於人，需要設計出各種的咒語來趨避。佛教是重視自力、自救而不假求外力的宗教，故對這類天界、地獄、神魔之說，雖不見完全捨棄，但亦不予以重視了。

佛陀對人類貪樂厭苦的根性極為了解，因此他似乎是把對鬼神的信仰作為調伏性的概念。諸神不再是往日般的尊貴無比，而被佛陀描述為由於他們以前的道德活動，因此於現世得享各種感官的快樂而已。天界（*sagga*）是諸神的住所。帝釋（亦即早期的因陀羅 *Indra*）是諸神之首，因為他已實踐了七種美德，包括孝順父母、尊敬長者、照顧家小等等^⑭。在一般信徒心中，帝釋的地位是值得羨慕的，對一般未修學的人來說，只要現在努力實踐道德行為，則死後應可獲得帝釋般地位。當然，諸神是低過佛和阿漢羅的，因為他們雖得嘗各種感官快樂，但他們亦不能免除痛苦。

另一方面，惡魔或鬼（*Peta*），以前雖被認為有神力，但從佛教的觀點，由於他們以往的不道德行為，實在已降為一類可憐的存在。他們住在不同的地獄中，甚至飲食與衣著都得依靠人類慈悲施捨，但由於他們不可能收到這類物質性的東西，慈悲的人就應以他們已得的德行，如布施等去救度他們，使他們獲福德。這亦即是誨以道德與離欲的觀念。地獄是個恐怖的地方，前生行惡的人在這裏受到極大的痛苦，這種威脅就對不道德的行為產生阻嚇作用。

仔細研究天界、地獄、神魔的觀念後，就會發現佛教接受它只是作為調伏性的意義或觀念。在佛陀的教法中，是些都不過是思辨所得的理論而已。在回答一婆羅門問及是否有神的問題時，佛陀直言道：「沒有的。」又問及是否沒有神時，佛陀也同樣的回答說：「沒有的。」對着這位大惑不解的婆羅門，佛陀最後說：「噢，婆羅門，世上早已完全同意有神的存在了。」^⑮，對於地獄的觀念，佛陀亦採同樣的態度。在相應部經典中^⑯，他指出只有沒有受過教育的人，才會相信地獄存在於大海下之說。其實，在佛教來說，地獄不過是痛苦感受的另一名稱而已。

附註

- ① John Dewey, *The Quest for Certainty* (Gifford Lectures 1929), Fourth Impression (New York; Capricorn Books, 1960), p. 3
- ② M 1.160ff.; TD 1.775ff.
- ③ Dhammapada. ed. Suryagoda Sumangala (London PTS, 1914), pp. 153-154.
- ④ S 1.169; TD 2. 320f.
- ⑤ Sn 50ff.
- ⑥ M 1. 271ff.; TD 1. 724ff.
- ⑦ M 3. 1ff.; TD 652ff.
- ⑧ A 2.39.
- ⑨ S 2.69.
- ⑩ S 4.342.
- ⑪ D 1.1f.
- ⑫ S 5.9.
- ⑬ I. B. Horner, *The Basic Position of Sila* (Colombo; The Bauddha Sahitya Sabha, 1950), p. 16.
- ⑭ M 1.414ff.; TD 1.436ff
- ⑮ M 1.190-191; TD 1.467a.
- ⑯ Sn 878-894.
- ⑰ Sn 780. 843, etc.
- ⑱ M 1.190-191; TD 1.467a.
- ⑲ S 2.228-232; TD 2.290b-c.
- ⑳ M 2.213.
- ㉑ S 4.206; TD 2.119c.