

梵行爲何必要：論佛教興起時代 之宗教倫理思想*

政治大學宗教研究所副教授 黃柏棋

摘要

本文從佛教興起的背景探討初期佛教梵行思想的時代意義。首先論述在佛陀時代，奧義書的世界觀如何爲不同的「順世論」(lokāyata)¹所加詆毀、終結、而取代之，以及這些順世

*2011/1/18 收稿，2011/12/12 通過審查。

此篇文章爲筆者於哈佛大學梵文與印度研究系 2001 年 1 月所提交之博士論文(原論文標題爲：*What is Brahmachārīn and What is Brahmachārya—From the Mytho-Poetic to the Religio-Ethical: A New Interpretation of Early Indian Social-Intellectual History*)第四章 “Why is Brahmachariya necessary for the Buddha?”之內容翻譯並加增補修訂而成。由政治大學宗教研究所博士生法融完成本文翻譯初稿，再由筆者修訂。法融譯筆詳實，並以其對佛典經文之嫻熟，往往可以找到與巴利經文相對應之中文字句，省掉不少翻譯時文句斟酌上的麻煩，特此致謝。也謝謝兩位匿名評審者所提的建議。另外，有關初期佛教梵行思想之重要性及包容性意義，可見筆者〈初期佛教梵行思想之研究〉之詳細討論，發表於《正觀》42 期(200709)：5-70。

¹此處的「順世論」比一般將 Lokāyata 當成 Lokāyata-Cārvāka(順世唯物論)所指稱的某一特別學派思想更爲廣義，泛指佛陀時代對於人的行爲所持的「價值中立」之基本態度及其相關的世界觀與思想論述。

論的觀點如何危及後奧義書時代的宗教道德論述的基礎。文中明白指出順世論者的共同特點乃是否定人要對其行動結果加以負責。這些否定行動及道德行爲意義的論者可謂「倫理學上之虛無主義者」，其主張顯示出沙門時代在道德推理(moral reasoning)上所面臨的思想困境。準此而言，初期佛教對於人的行動預設三大要件，即業、作用及精進(kamma, kiriya, viriya)，有其重大的意義。而梵行作爲一種精進行爲，是構成行動的最後要件。文章接著鋪陳初期佛教有關業、作用及精進的思想，並與當時其他宗派—特別是尼乾陀若提子(Nigantha Nātaputta)—的教義加以比較。最後探討爲何「倫理學上之虛無主義者」之教義被阿難稱爲「非梵行」(abrahmacariya)，以及阿難稱尼乾陀若提子及其他一些宗教師的教法爲「不安之梵行」(anassāsika brahmachariya)(亦即修苦行無法造福)之用意何在。

關鍵詞：無作用論者，作用論者，業，精進，梵行。

一、奧義書的宇宙觀崩解與新思潮的形成

初期佛教梵行觀的形成與佛陀時代的思潮有密切的關聯。根據《長部》的《梵網經》(*Brahmajāla Sutta*)與《沙門果經》(*Sāmaññaphala Sutta*)的記載，佛教興起之際，是印度思想史上最為波瀾壯闊的時代。若依《梵網經》所述，當時各宗派(見處，*diṭṭhiṭṭhāna*)的沙門·婆羅門提出六十二見(《長老偈》第1217頌則作六十八見)。*《沙門果經》與《經集》*第三品六章皆論及佛陀與力倡其世界觀的六師外道在思想上抗衡的情形。在這時空背景下，奧義書對於我(*ātman*)和梵(*brāhman*)的關係所作的形上推論已消失無蹤，新的思想論述風起雲湧，其中的關注點不再為形而上問題的思索，而轉成在宗教倫理課題上的論辯。(參閱雲井，1967:21-29)²

然而，在這思想自由的時代，《梵網經》與《沙門果經》裡所記載的主流思潮卻是對於本體論真理以及人的行為是否存有責任歸屬等問題的嘲諷。此一哲學兼宗教倫理上的懷疑論與之前奧義書時代所追求的梵我如一的核心思想崩解息息相關。一旦這種超越意義的象徵失去說服力，則整個立基於此超越象徵的哲學與宗教思索亦形同瓦解。奧義書的二元如一論因而為眾說紛紜的唯物思想所取代。這種情形若以水利學上的象徵加以

² 根據德國哲學家雅斯培(Karl Jaspers, 1883-1969)的說法，人類歷史上的軸心時代(Achsenzeit, 約西元前800-200年間)最顯著的特點之一乃是宗教的倫理化(Ethisierung der Religion)，而佛陀為這一紀元最具代表性的典範之一。(Jaspers, 1949:21)

比擬，則有如閘門崩塌而大水到處流竄。不同的順世派趁機崛起而最終成為佛陀時代的主流論述。順世派所關注的不再是梵，而是世間(*loka*)。此派論師已不談奧義書中的梵我關係，而開始大放厥詞，對我及世間的種種意義加以臆測、論斷，同時提出各式各樣的唯物觀點及宗教倫理學說，成為徹底的虛無論者。而這些論師對奧義書中梵與我所象徵的意義加以嘲諷，形同正式宣告脫離奧義書所代表的婆羅門正統思想。這整個反傳統的思想景象在《梵網經》與《沙門果經》中有著非常清晰的描繪。

前面提及《梵網經》裡記載六十二種對於「我」、「世間」和「梵天」(*brahmān*，非宇宙終極原則的梵，而是天王之名)之間的關係以及其他相關論題的不同見解。在此必須說明的是，這些虛無論者(*nāstikas*)對於梵、我並不感興趣，其所談論的是「我」(*attan*)與世間(*loka*)，亦即將此當為現象界之思考對象，而非在本體論上的冥思。在這我與世界的新組合裡，不僅「梵」為「世間」所取代，「我」的面貌也大為轉變，已非初期奧義書裡具有超越意義的「我」。

在此可用常住論者(*sassatavādin*)對於我的描述——我具有能追憶過往的性質——來說明，其宣稱能夠記起個人過去幾世的情形，因而提出「我及世間是常」(*sassato attā ca loko*)的說法：

彼時於某處，我名為某某，姓為某某，為某世系，用過某

食，經歷某苦樂，如是壽終，往生於他世，名為某某，姓為某某...。³

上述的我是對奧義書裡具有超越意義的「我」的低劣摹仿，因為此處所說的我涉及與奧義書不相類屬的秩序觀。在奧義書中的「我」是：

「我」：無惡、不老、不死、無悲、無餓、無渴、愛真理、志在真理、所求為真，此為求知之真理。若發現並認知此真理者，得一切世界及欲求.....。⁴

上文中的「我」與在世間輪迴不已、只記得過去曾為某某人、某姓氏、世系為何，食何物、經歷何種苦樂、壽終與輪迴等瑣事的我毫無關聯。奧義書中的「我」超越無常、苦、欲等的世間事。作為真理化身的「我」跨越生死輪迴，與世間生滅並無關係。因此，奧義書中的「我」與在世間輪迴的我指涉兩個不

³ *Amutrāsim evaṃ-nāmo evaṃ-gotto evaṃ-vaṇṇo evaṃ-āhāro evaṃ-sukha-dukkha-paṭisaṃvedī evaṃ-ayu-pariyanto. So tato cuto amutra upapādiṃ. Tatrāpāsiṃ evaṃ-nāmo evaṃ-gotto...* DN 1:13.

⁴ *ya ātmā apahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko vijighatso 'pipāsaḥ satyakāmaḥ satyasamkalpaḥ so 'nveṣṭavyaḥ so vijijñāstitavyaḥ! sa sarvāṃś ca lokān āpnoti sarvāṃś ca kāmān yas tam ātmānam anuvidya vijānāti...//* CU 8, 7:1.

同的實體，不能混為一談，而需加以區別。

如果我 (*attan*) 是在物質世界輪迴而未超越其外，則世間亦形同物質世界，更無梵 (*brāhman*) 容身之地。世間的存在已跟輪迴中的我聯結在一起，而這種理解世間的方式成了順世論派的一大特色。相對於此，奧義書中的世間觀仍延續吠陀的思想脈絡。

《廣林奧義書》裡提到的 *sārveṣām bhūtānaṃ lokāḥ* (「一切眾生之世界」, **BĀU 1.4:16**) 與《梨俱吠陀》中的 *idāṃ viśvaṃ bhūvanam* (「此一世界眾生」, **RV 10.27 22c**) 或 *viśvaṃ idāṃ jāgat* (「這整個世界」, **RV 8.40 4c; 10.173 4c**)，皆顯示吠陀晚期所述的世界尚未變成佛陀時代諸學派所說的「輪迴的物質空間」。吠陀初期所使用「此一世界」——不論是 *idāṃ sārvaṃ* 或 *idāṃ viśvaṃ*，其意義仍援用於奧義書。在奧義書裡所提及的世界仍有豐富的意義，例如：「它（死亡）生出這整個世界，所有此處的一切——梨俱、夜柔、沙摩、讚歌、祭祀、人民、畜生。」 (**BĀU 1.2:5**)⁵

於此所見的乃是由各種神聖象徵所賦予生命的世界，芸芸

⁵ *sā... sārvaṃ asrjata yād idāṃ kiṃ ca ṛcō yājūṃṣi sāmāni chāndāṃsi yajñān prajāḥ paśūn = ŚB 10 6 5: 5*。值得一提的是 *lokā* 一詞在《梨俱吠陀》中與 *ulokā* 並用。吾人在《梨俱吠陀》中常見 *urūṃ lokāṃ*, *urūm alokāṃ*，甚或複合詞 *urūloka* (廣漠空間) 的表現方式，比較是屬於中性的敘述 (參閱 Grassmann, 1996: 1187-1188)，跟沙門時代的世間觀有著根本上的不同。

眾生住於其中。此世界並非《長部》裏順世論者所描述的「此世有盡或無盡」之景象 (DN.1: 22-24)。雖然輪迴的觀念已萌芽於奧義書 (BĀU 6 2; CU 5 3; KU 1 等等)，但「世間」(loka) 淪為輪迴之場域的說法—與輪迴的教義關係密切—卻尚未發生。

如果「我」永遠被禁錮於輪迴世界，找不到出口；而「世間」之存在已取代「梵」(brāhman)，則「梵」已完全為順世論派在論述中加以揚棄。奧義書裡的「梵」至此已消失無蹤。儘管 brāhman 一詞尚被保留，但由於超越世間的涵意已喪失，因此其意義也產生極為深刻的改變。我與世間成為常住論者的所談的永久固定的組合：「我與世間常住，立於不毛之地，如住於山頂，如堅牢固定，眾生流轉、輪迴、死而又生。我與世間常住。」⁶世間已變成輪迴的場所，或是永恆輪迴發生的不毛之地。奧義書至高的宇宙實體已為接收世界流變的容器所取而代之。

吾人亦可從佛陀時代其他有關我及世間之說法來見證奧義

⁶ *Sasato attā ca loko ca vañjho kūṭaṭṭho esikaṭṭhāyiṭṭhito, te ca sattā sandhāvanti saṃsaranti cavanti upapajjanti, atthi tveva sassatisamaṃ.* DN 1:14. 佛音 (Buddhaghosa) 於此將 *esikaṭṭhāyi-ṭṭhito* 解釋為“*esikaṭṭhāyi viya hutvā ṭṭhito ti esikaṭṭhāyi-ṭṭhito*” (*esikaṭṭhāyi-ṭṭhito* 之義為：「變成像石柱堅牢固定，而保持不變。」 Sv1:105. *esikā* 亦有「欲望」之義，如以下複合詞 *abbūḷhesika* (拔除欲望，見 AN 3 84; MN 1:139)。

書宇宙觀之崩解情形。除了前面所提常住論之外，我們還見到以下各種論說：「一部分常住，一部分無常住，(ekacca-sassatikā ekacca-asassatikā)」、世界「有邊無邊論 (antānantikā)」、對於另外世界是否存在持鰻魚般油腔滑調、模稜兩可態度的「異問異答論 (amarāvīkhepikā)」、以及我及世間皆源於偶發之「無因論者 (adhiccasamuppānnikā)」等。(DN 1:12-29)。奧義書的思想世界至此已遭全面除魅，新的思想世界於焉開展。

當「梵」與「我」分開時，即為人格化的「梵」—亦即創造神梵天—所加取代。對於「一部分常住，一部分無常住」的論者而言，此梵天為「常、恆、常住、其法不變、恆常存在。」⁷至高的宇宙原則變成永恆的普世造物者。在前面的引文中，宇宙的創造者自詡「我為梵、大梵、勝者、無能勝者、一切見者、宰制者、自在主、創造主、化生主、最上者、派令者、自在者、已生成及未生成之父。」⁸

此梵天住在「梵天宮」(brahmvimāna, MN 1:17)，而梵

⁷ *nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo sassatisamaṃ.* DN 1:18.

⁸ *Aham asmi Brahmā Mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññadatthudaso vasavattī issaro kathā nimmātā seṭṭho sañjitā vasi pitā bhūtabhavyānaṃ.* DN 1:18; 參閱漢譯阿含：「我於此處是梵，大梵，我自然有，無能造我者，我盡知諸義，典千世界，於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一，位眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所化成。」 T. 1:89 b-c；亦見 MN 1:326-7.

天宮是「一旦居此，為意所成，以喜為食，自發光芒、行於虛空、住持淨福。」⁹如此景象不免讓人想到《僑尸多基奧義書》（*Kauṣītaki Upaniṣad*）第一章裡對於梵界（*brahmaloká*）描述。然而，在屬於初期奧義書的《廣林奧義書》中對梵界的敘述仍存有舊時的意涵：「無惡、離垢、斷疑、成梵，是為梵界」¹⁰。梵界在此仍存在於知梵者的內在世界裡。而在《僑尸多基奧義書》裡，梵界變成一外在存有之處，只有知梵者在死後可以前往此地。其中對梵天有如下的描述：

他（梵天）問他（知梵者）：「我是誰？」他應說：「真理（*satyam*）」。「何謂真理？」「有別於諸神（或感官）與生命氣息（*prāṇa*）者為 *sat*，而諸神（或感官）與生命氣息則為 *tyam*。」因此，整體意義即為 *satyam* 一詞所表達，為整個世界之意涵所在，而你即整個世界。」¹¹

⁹ *So tattha hoti manomayo pītibhakkho sayampabho antalikkhacaro subhaṭṭhāyī.*

¹⁰ *vipāpo virajo'vicikitso brāhmaṇo bhavati eṣa brahmalokaḥ. BĀU 4, 4:23.*

¹¹ *tam āha ko 'ham asmītil satyam iti brūyāt/ kiṃ tad yat satyam itil yad anyad devebhyaś ca prāṇebhyaś ca tat sat/ atha yad devāś ca prāṇas ca tat tyam/ tad etayā vācābhivṛyāhriyate satyam itil etāvad idaṃ sarvam idaṃ sarvaṃ asīti.../ KU 1:6.*

由此可見梵天在《梵網經》及《僑尸多基奧義書》的不同之處。《梵網經》裡的梵天可說是《僑尸多基奧義書》的進一步發展，原先「梵」（*brāhman*）與梵界（*brahmaloká*）的結合已為「梵天」（*brahmán*）與梵天界（*brahmaloka*）所取代。¹²具有超越意義的梵轉為掌理梵界的梵天—佛陀認為這是常住論者所造出的具體化身，奧義書中的梵已不復存在。

二、從《沙門果經》探究六師外道及其論述¹³

在討論過關於「我」、「世間」、「梵」及「梵界」在思想意涵上之演變後，接下來探討《沙門果經》中外道論說所呈現在宗教倫理上之思想轉變。

如上所述，佛陀時代之宗教師對宗教倫理之關照跟其論述焦點不可分開。假如世間已淪為輪迴之場域，不具任何神聖象

¹² Oldenberg 談到「梵」從中性的 *brāhman* 到陽性的 *brahmán* 可視為 *brāhman* 神格化的過程時說：「正好在《僑尸多基奧義書》中，原為中性字的梵在至高王國裡接納了〔梵〕者，同時也立即變成陽性，穿戴起人格神的整套服裝。」（Oldenberg, 1915:103）

¹³ 關於六師外道及其論述，Bikkhu Bodhi 在其討論《沙門果經》及其注釋之專著裡提出如下的看法：「阿闍世王所列舉持不同論點之六師在巴利正典裡常被歸為一個群體，然而並無證據顯示佛陀曾面對面見過這些人。看來，這些宗教師年長於佛陀，而從對這些教團領袖等所做的套語敘述（第二到七節）看來，他們在其時代一定深具影響，且極受尊敬…他們的觀點全都在正統婆羅門思想的廣大周界之外，顯示其所突出的思想催化意義乃為在佛陀時代對於婆羅門正統思想反動的部分。」（Bodhi, 1989: 7）

徵，則存活於世間本身便已遭到貶抑，而吾人在此世所作所為是否具有任何意義更成了問題。如此一來，這個時代之修行者無可避免地得處理現世「真實性」之意義為何的問題。

佛陀及其時代之宗教師多為尋求解脫之棄世者。然而，順世之唯物論卻為當時最為突出的思想特色。這些物質論者嘲諷世間之倫理行動並將善惡相對化，甚至大膽地將其邏輯推至極端，提出令人髮指的聳動論說，認為因為人「無法」行動，所以「可以」為所欲為。直可謂宗教倫理上之虛無主義者。

《沙門果經》生動的描繪「倫理虛無主義」支配了佛教興起時代的整個思想氛圍。(亦參見《中部》《無戲論經》)(*Apaṇṇaka Sutta*)¹⁴ 在經中所記載的六師外道裡，富蘭那迦葉(*Pūraṇa Kassapa*)主張人行動是「無作用」(*akiriya* 若參照漢譯阿含則為：「無罪福報」)。也就是說，「行為無後作用」，沒有所謂「行不行動」這回事。他的基本論點如下：「行無造惡」(*karoto na karīyati pāpaṃ* 《長部》DN: 1:52)，亦即：「行(惡)無惡因，無惡果。」(*n'atthi tato nidānaṃ pāpaṃ, n'atthi pāpassa āgamo*) 同樣地：「(善行的)結果無功德，善(行)無果報」(*n'tthi tato nidānaṃ puññaṃ, n'atthi puññaṃ āgamo. DN*

¹⁴ 在六師外道當中，有四位可稱為宗教倫理之虛無論者，彼此之間的論點頗有相互關連之處。這四位宗教論師，包括富蘭那迦葉(*Pūraṇa Kassapa*)，末伽梨瞿舍利(*Makkhali Gosāla*) 阿耆多翅舍欽婆羅(*Ajita Kesakambali*) 及婆浮陀迦旃那(*Pakudha Kaccāyana*) 可歸為同一類組。(參閱 雲井昭善, 1979: 39-42; Na-Rangsi, 1976: 14-26)

1:52) 」。富蘭那迦葉所提之駭人聽聞論點如下：

若人自做、令人做；砍殺、令人砍殺；燒殺、令人燒殺；令人受苦、折磨他人；戰慄、致人戰慄；殺生、偷盜、闖空門、搶劫、行竊、攔劫、通姦、妄語，則未造下罪惡。若人以剃刀般銳利之圓盤將大地眾生剝成肉聚或肉團，亦無惡之緣由，不會產生惡報。若人至恆河南岸殺人，教唆殺人；砍殺、令人砍殺；燒殺、令人燒殺，亦無惡之緣由，不會產生惡報。若到恆河北岸布施、令人布施；獻祭、令人獻祭，亦無福德緣由，不會產生福報。亦不因布施、調伏、禁戒，真實語而有福德，不會產生福報。¹⁵

¹⁵*Karato kho...chindato chedāpayato pacato pācayato socayato kilamayato phandato phandāpayato pāṇaṃ atimāpayato adinaṃ ādiyato sandhiṃ chindato nillopaṃ harato ekāgārikaṃ karoto paripante tiṭṭhato paradāraṃ gacchato musā bhaṇato, karoto na karīyati pāpaṃ. Khura-pariyantena ce pi cakkena yo imissā paṭhaviyā pāṇe eka-maṃsa-khalaṃ eka-maṃsa-puñjaṃ kareyya, n'atthi tato nidānaṃ pāpaṃ, n'atthi pāpassa āgamo. Dakkhiṇaṃ ce pi Gaṅgā-tīraṃ āgaccheyya hananto ghātento chindanto chedāpento pacanto pācento, n'atthi tato nidānaṃ pāpaṃ, n'atthi pāpassa āgamo. Uttaraṇ ce pi Gaṅgā-tīraṃ gaccheyya dadanto dāpento yajanto yajāpento, n'atthi tato nidānaṃ puññaṃ, n'atthi puññaṃ āgamo. Dānena damena saṃyamena sacca-vajjena n'atthi puññaṃ, n'atthi puññaṃ āgamo ti.*

在此必須一提的是，無作用論者否定「行爲」的存在，因而否定人的行爲之責任歸屬。然而，即使他們主張善行與惡行皆無果報，但弔詭的是經文中卻又清楚區分了善惡行爲。對末伽梨瞿舍利（**Makkhali Gosāla**，在漢譯《長阿含經》則爲波拘陀迦旃延）而言，輪迴即清淨（*saṃsārasuddhi*）。眾生無法掌控自己的命運，對其完全無能爲力：¹⁶

眾生之染著無因無緣，無因無緣地，眾生即染著。眾生之清淨無因無緣，無因無緣地，眾生即清淨。非自作、非他作、非人作，無力、無精進、無人力、無努力。一切眾生、一切生靈、一切萬物、一切命者皆無自在、無力、無精進，隨命運、聚合而轉化，於生中受諸苦樂。¹⁷

DN 1: 52-3；參閱《長阿含經》：「若自作，若教人作，斫伐殘害，煮炙切割，惱亂眾生，憂愁啼哭，殺生偷盜，姪泐妄語，踰牆劫賊，放火焚燒，斷道為惡……行如此事，非為惡也……若以利劍鬻割一切眾生，以為肉聚，彌滿世間，此非為惡，亦無罪報。於恆水南岸鬻割眾生，亦無有惡報。於恆河北岸為大施會，施一切眾，利人等利，亦無福報。」（T.1:108 a-b）

¹⁶ Basham 對此一論述之要點做了如下說明：「末伽梨瞿舍利…的基本論點為：深信宿命（*Niyati*）為秩序的規律之總括法則，掌控了人的行動及所有現象，沒有留給人的意志任何餘地，人的意志完全無法施展。」（Basham, 1951: 3）

¹⁷ *N'atthi...hetu n'atthi pacayo sattānaṃ saṃkilesāya, ahetu-apaccayā sattā saṃkilissanti. N'atthi hetu, n'atthi pacayo sattānaṃ visuddhiyā,*

他進一步提出以下看法：

因此無如下事：「我將以戒行、禁戒、苦行、梵行令未熟業成熟，漸受已熟業，使之減盡。」因於限界輪迴中，苦樂以斗定量，無減增、少多。如拋線團，終至散解；愚人與智者亦復如是，流轉輪迴，至苦方盡。¹⁸

ahetu-apaccayā sattā visujjhanti. N'atthi attakāre n'atthi parakāre, n'atthi purisa-kāre, n'atthi balaṃ n'atthi viriyaṃ, n'atthi purisa-thāmo n'atthi purisa-parakkamo. Sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūta sabbe jīva avasā abalā aviriyaṃ niyati-saṅgati-bhāva-pariṇatā chass 'evābhijātisu sukha-dukkhaṃ paṭisaṃvedenti. DN 1:53；參閱《長阿含經》：「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，無有怨離，定在數中，於此六生中受諸苦樂。」（T.1:108 c）巴利引文中之 *Abhijāti*（生靈分類）為末伽梨瞿舍利所代表之邪命外道（*Ājīvika*）特有的用語。邪命外道把人按照專屬之生靈顏色分成黑（*kaṇha*）、藍（*nīla*）、紅（*lohita*）、綠（*halidda*）、白（*sukka*）、最白（*parama-sukka*）六類。參閱 Basham, 1951: 243-246 之詳細說明。

¹⁸ *Tattha n'atthi: 'Imināhaṃ sīlena vā vatena vā patena vā brahmacariyena vā aparipakkaṃ vā kammaṃ paripācessāmi, paripakkaṃ vā kammaṃ phussa phussa vyanti-karissāmīti.' H'evaṃ n'atthi doṇa-mite sukha-dukkhe pariyaṇta-kaṭe saṃsāre, n'atthi hāyana-vaḍḍhane n'atthi ukkaṃsāvakkamse. Seyyathā pi nāma*

對末伽梨瞿舍利而言，即使「作為」之可能性亦不可得。而「作為」與業之關聯同時遭到否定。人注定要處於永恆輪迴中。富蘭那迦葉認為「行為無作」，雖做了，實際上等於什麼也沒做。而末伽梨瞿舍利則認為吾人不可能開始「作為」。從無力作為與行為無作用的觀點來看，兩人皆不認為有「作為」這一回事。在此值得一提的是末伽梨瞿舍利對於梵行之否定（容後詳論）。

從上面的引文可知，末伽梨瞿舍利和富蘭那迦葉皆是無作用論者。因此佛陀說：

「諸比丘！末伽梨為愚者，如此說，有如此見解：『無業、無作用、無精進。』」¹⁹

阿耆多翅舍欽婆羅（**Ajita Kesakambali**）是典型的斷滅論者（*ucchedavāda*，《長阿含經》作「斷滅法」）。他聲稱：「不論智愚，身壞命終，即斷滅消失，一無所存。」²⁰其理由為：

sutta-guḥe khitte nibbeṭhiyamānam eva phaleti, evam eva bāle ca paṇḍite ca sandhāvitoṃ saṃsaritoṃ dukkhass' antaṃ karissantīti.（劃線部分為我所加）DN 1:54，此處不見對應漢譯經文。

¹⁹*Makkhali bhikkhave moghapuriso evaṃvādī evaṃdīṭṭhi—n' atthi kammaṃ, n' atthi kiriyaṃ, n' atthi viriyan ti.* AN 1:286。

²⁰*Bāle ca paṇḍite ca kāyassa bheda ucchijjanti vinassanti, na honti param maraṇā ti.* DN 1:55；參閱《長阿含經》：「若愚若智，取命終者，皆悉壞敗。」（T.1:108 b-c）

人由四大種所成，命終時，地回歸地身，水回歸水身，火回歸火身，風回歸風身，諸根歸於虛空。（四）人加屍架為五，抬屍至塚間，放下其腳。（火燒後）其骨成灰白，祭品終灰燼。²¹

阿耆多翅舍欽婆羅這位主張斷滅論的唯物論者，不僅否定行為與業的意義，也不承認社會與宗教在本體論上具有任何意義。²²他說：

無布施、無獻祭、無祭品、無善惡業之果報。無今世、無來世、無父、無母、無化生之眾生。世間無正行沙門、婆

²¹ *Cātum-mahābhūṭiko ayaṃ puriso, yadā kālaṃ karoti pathavi-kāyaṃ anupeti anupagacchati, āpo āpo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, tejo tejo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, vāyo vāyo-kāyaṃ anupeti anupagacchati, ākāsaṃ indriyāni saṃkamanti. Āsandipañcamā purisā mataṃ ādāya, gacchati yāva ālāhanā padāni paññāpentī, kāpotakāni aṭṭhīni bhavanti, bhassantāhutiyo.* DN 1:55；參閱《長阿含經》：「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，床昇舉身，置於冢間，火燒其骨，如鴿色，或變為灰土。」（T.1:108 b）

²² 在漢譯《長阿含經》中，上述教義歸於末伽梨瞿舍利，在被問到沙門現報時，他回答：「無義。」因而提出：「諸言有者，皆是虛妄」之說。（T.1:108 b）

羅門證知今世、來世並為他人說。²³

婆浮陀伽旃那（**Pakudha Kaccāyana**）提出所謂的互不相干（*aññaena aññaṃ*）之悖論說：

此七身非所作、亦非所作之類；非所化造、無化造者、不毛、堅固如柱。不動、不變、不互礙、無能互致苦、或樂、或苦樂。何謂七身？地身、水身、火身、風身、樂、苦、而命為第七身。...無有殺者、無令殺者、無有聞者、無令聞者、無有知者、無令知者。若人以利刃斷他人頭，則未奪其命，僅利刃穿於七身之間而已。²⁴

²³ *N' atthi ...dinnaṃ n' atthi yiṭṭhaṃ n' atthi hutuṃ, n' atthi sukaṭa-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, n' atthi ayaṃ loko n' atthi paro loko, n' atthi mātā n' atthi pitā, n' atthi sattā-opapātikā, n' atthi loke samaṇa-brāhmaṇā sammagatā sammāpaṭippannā ye imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sayamaṃ abhiññā sacchikatvā pavedenti.* DN 1: 55；參閱《長阿含經》：「無施無與，無祭祀法者，亦無善惡，無善惡報。無有今世，亦無後世，無父、無母、無天、無化眾生。世無沙門、婆羅門平等行者，亦無今世後世自身作證，布現他人。」（T.1:108 b）

²⁴ *Satt' ime kāyā akaṭaṃ akaṭa-vidhā animmitā animmātā vañjhā kūṭaṭṭhā esikaṭṭhāyiṭṭhitā. Te na iñjanti na vipariṇamanti na aññaṃaññaṃ vyābādhenti nālaṃ aññaṃaññaṃ sukkhāya vā dukkhāya vā sukha-dukkhāya vā. Katame satta? Paṭhavi-kāyo āpo-kāyo*

如同阿耆多翅舍欽婆羅，婆浮陀伽旃那是位狂熱的唯物論化約主義者，將殺人之事看成是對某個粗大實體的分解。如果生命只是宇宙粗大元素之聚合，則人之行動就是這些元素之延伸而已。人既為一聚合體，就像婆浮陀伽旃那所說的，無法「做」任何事，而「人的行動」當然也是不可能的事，所謂「利劍殺人」更是於法無據。²⁵

尼乾陀若提子（**Nigaṇṭha Nātaputta**）宣稱其弟子行四禁戒（「尼乾子為四禁戒所制御。*nigaṇṭho cātu-yāma-saṃvara-saṃvuto hoti.* DN 1: 57）亦即：「為一切制御所護衛，為一切制御所關閉，為一切制御所捨盡，為一切制御所遍佈。」²⁶

tejo-kāyo vāyo-kāyo sukhe dukkhe jīva-sattame...Tattha n' atthi hantā vā ghātetā vā sotā vā sāvetā vā viññātā vā viññāpetā vā. Yo pi tiñhena sattena sīsaṃ chindati na koci kiñci jīvītā voropeti, sattannaṃ yeva kāyānam antarena satthavivaraṃ anupatatīti. DN 1: 56。此部分在漢譯《長阿含經》裏無對應經文，但在義淨譯的《根本說一切有部毘奈耶·破僧事》中則見對應文字：「都有七物，是七種物，體是自然，亦非他作，非是化生，不從化有，非聚非散，常是自然。何等為七？地、水、火、風、苦、樂、命是七種物，無人能造，亦不相妨於善、於惡及苦、樂、不苦、不樂。此之七事，作與不作俱無記驗亦無報。無有死者，亦無殺者。」（T.24:206 a）

²⁵ 這點可由前注所引義淨譯文加以證實：「作與不作，俱無記驗亦無報。無有死者，亦無殺者。」（T.24:206 a）

²⁶ *sabba-vārī-vārīto ca hoti, sabba-vārī-yuto ca, sabba-vārī-dhuto ca, sabba-vārī-phuṭo ca.* DN 1: 57。應注意的是，對耆那教徒而言，禁戒代表

最後要談的是散若夷毘羅梨子 (Sañjaya Belaṭṭhi-putta) 典型的模稜兩可、不置可否論說²⁷，其觀點如下

「中止」業流入靈魂。(參閱 Jacobi, 1894-5: 55 n.1, 73: n. 2; Ratnachandra, 1923-38, 4: 465; Schubring, 1962:296.) 因此這並非尋常意義下之禁戒，而是一種嚴苛得幾近於錙銖必較的努力，其目的在阻斷業流。

《中部·優波離經》出現一段極為接近之文句 (MN1:377)。Ñāṇamoli 對這段文字加以註釋，並提出如下之翻譯：「為一切制御所制御，為一切制御所關閉，為一切制御所棄絕（全無玷污），為一切制御所延伸。」

(Ñāṇamoli, 1977, 1:112.) Ñāṇamoli 的說法不無道理，因為此經接下來的敘述為：雖然尼乾子謹守此四禁戒，可是「在往前後走動時，卻殺害不少小生命。」漢譯《長阿含經》裏記載，尼乾陀若提子自稱無所不知：「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。」(T.1:109 a) 這跟《中部·苦蘊小經》中對於尼乾陀若提子的敘述可互相參照：「尼乾陀若提子是一切智、一切見，自稱如實智見，一切無遺：行、住、臥、醒，智見常現於我。」(MN1:92-93)

在上面引文之後，尼乾陀若提子要求其弟子修酷烈之苦行以滅盡惡宿業。(MN1:92-93) 而根據耆那教所傳，尼乾陀若提子所稱得一切智與其弟子修酷烈苦行之事，皆為確實可信之事。

在漢譯《中阿含經·優波離經》中，與「制御」對應之經文是以下對尼乾子之敘述：「好喜於布施，樂行於布施，無戲樂，不戲，為極清淨，極行咒。」(T.1:629 b) 這段文字顯然與巴利《優波離經》中「制御」的經文扯不上關係。不過，緊接下來的文字卻跟巴利經文相吻合：「若彼行來時，多殺大小蟲。」(T.1:629 b)

²⁷ *vikkhepaṃ vyākāsi* (謬說)，見 DN 1:59. 在漢譯阿含則稱為「異論」見 T. 1: 108c. 亦可參閱《梵網經》(Brahmajāla Sutta 2:23-28 節)。

汝若問我『有他世否？』我若以為『有他世』，當答汝：『有他世。』然我不如是想。我不以為『如此這般』，也不以為『其他那樣』。我不以為『非如此』，也不以為『非非如此』。」

28

三、無作用論者否定行為責任歸屬所顯示倫理探求之困境

由上述佛陀時代的代表性思想論述，可見出此時（約西元前五百年左右）印度思潮已離奧義書時代甚遠。假使前此奧義書時代是「偉大存有之鏈」—亦即梵我如一—之昂揚勝利，則此時即為解除此一存有鏈魔咒的時代。梵我關係不再為形而上的冥思對象。前述之「常住論」、「部分常住論」、「非常住論」以及《梵網經》中所載有關我與世間的其他觀點都不討論形上實體之梵我。

²⁸ *Atthi paro loko' ti iti ce taṃ pucchasi, 'atthi paro loko' ti iti ce me assa, 'atthi paro loko' ti iti te naṃ vyākareyyaṃ. Evam pi me no. Tathā ti me no. Aññathā ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no. DN 1: 58. 在漢譯阿含裡，問題則是：「現有沙門果報？問如是。答：此事如是。此事實，此事異，此事非異非不異。大王！現有沙門果報？問如是。答：此事如是。此事實，此事異，此事非異非不異。大王！現有無沙門果報？問如是。答：此事如是。此事實，此事異，此事非異非不異。大王！現非有非無沙門果報？問如是。答：此事如是。此事實，此事異，此事非異非不異。」(T.1:108 c.)*

吾人可從前述之宗教倫理觀點來思考相關問題。在思想界出現「不論智愚，身壞命終，即斷滅消失，一無所存。」(DN 1:55)的主張時，無疑地《奧義書》裏不朽的「我」已流離失所了。如果「我」被解體成生命的物質成分——不論是七身（婆浮陀伽旃那）或四大種（阿耨多翅舍欽婆羅）的形式——則其對應的宇宙大梵也同遭崩解。當然，眾生離棄其物質形體而消散時，其物質成分也回歸宇宙成分。如此仍可說有小宇宙與大宇宙的等同性，但卻完全物質化，已無超越的象徵意義。「我」仍與「梵」有關聯，卻全然唯質化，其關係存在於身體元素與宇宙成分之間。雖有生命成分維繫物質之我，但卻沒有永恆之「我」，正如不再有終極的「梵」——宇宙的原則——，而僅有物質聚合物作為浮游於天地間的宇宙成分。顯然，《奧義書》對「梵」的論述在佛陀時代已不復見。

同時，吾人可清楚見到佛陀時代的宗教師已將其論述重點轉移至所謂的「宗教倫理」的關懷上。這些關懷與先前《奧義書》時代對於大宇宙（梵）和小宇宙（我）等同的思想論述極為不同，而在印度宗教史上留下無法抹滅的跡痕。《梵網經》與《沙門果經》所記載的這些論爭揭示印度西元前第一個千年中葉之時代精神。沙門（奧義書時代已見隱遁棄世之事）思潮興起的時代的一大特色是：既然對梵我世界的冥思已失去背後支撐的形上學基礎，繼之而起的是有關如何處理物質世界的問題。由於物質力量形同控制個人和宇宙的大陷阱，世間的存在乃陷於無法改變的自然預定秩序中。而假如物質力量是全能的

話，有無留給個人自由決定之餘地呢？在這全面物質化的世界，人能否「行事」或「完成某事」？如此一來，具有宗教倫理重大意義的「為或不為」乃成為佛陀時代思想上的焦點。

根據《沙門果經》的敘述，除了佛陀之外，吾人可將當時的宗教大師歸為三類：（一）當道派：有富蘭那迦葉、末伽梨瞿舍利、阿耨多翅舍欽婆羅與波拘陀迦旃延。他們否定行為的責任歸屬，所以是「無作用論者」。由於主張「我」和世間皆由物質組成（阿耨多翅舍欽婆羅與婆浮陀迦旃那），因此行為無作用：人永遠被困在輪迴的深淵中，不能行事（末伽梨瞿舍利），或即使「行事」了，但因世間行為無意義，實際上等於根本沒有行事；富蘭那迦葉認為無善惡行亦無果報；阿耨多翅舍欽婆羅則認為對命定聚合而成之個體而言，於合成的宇宙中，一切皆非真實、亦無真實之行為。

（二）耆那教為另一個重要的宗教傳承。尼乾陀若提子自稱一切智並與其弟子修持嚴苛苦行，這二者之間有密切關係。因為如果宇宙尚非物質化，其構成與配置也未定，則很難說擁有一切智，因其涉及諸多的不確定性。只有在已被決定好的物質化宇宙而其形構已經確定時，才可能宣稱對其全知。在耆那教的教義中，對宇宙有極為具體且詳細的陳述。（見 TS（《實義經》）第三、四章）。就另一層意義而言，吾人或可說耆那教的世界觀是一種已被預設、完全物質化、而留下極少甚或毫無不確定性空間之餘地。

耆那教在這方面的物質決定論和末伽梨瞿舍羅的世界觀最

為相似。然而，耆那教也預設靈魂 (*jīva*) 的存在，與物質世界共生。一切皆因無始以來的業與物質世界之互動，促成現世之束縛及靈魂的染污。值的一提的是，在沙門價值觀之外，耆那教特別強調修持嚴苛苦行以去除業的束縛並確保靈魂清淨之道。(見 *Uttarādhyayanāsūtra* 《勝上念誦經》：苦行道篇，參閱 *Jacobi, 1895: 174-180*) 耆那教認為苦行是清淨之道的不二法門 (參閱 *Jaini, 1979:107-127*)。對耆那教徒而言，業是無法避免但卻惹人怨之束縛，阻礙了靈魂之清淨性；壓制乃至滅除業的成分始可逐漸解除業之束縛而顯現靈魂之清淨。(參閱 *Tatia, 1951:231-243*)。

佛經有不少篇幅記載耆那教的苦行。在(《中部·苦蘊小經》*Cūḷadukkhakkhandha Sutta of MN*)裏，尼乾陀若提子對弟子說：

諸尼乾子！依此酷烈苦行斷滅所造宿業。於此，若制御身，制御口，制御意，則惡業不再造；如此，以苦行止宿業，新業不復造，未來無漏，業盡。業盡則苦盡；苦盡則受盡；受盡則一切苦將滅盡。²⁹

²⁹*Atthi kho vo nigaṇṭhā pubbe kammaṃ, taṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya nijjaretha; yaṃ pan'ettha kāyena saṃvutā vācāya saṃvutā manasā saṃvutā taṃ āyatim pāpassa kammaṃ akaraṇaṃ, iti purāṇaṃ kammānāṃtapāsā byantibhāvā navānaṃ kammānaṃ*

在《優波離經》中，耆那教徒的制御身、口、意被形容為三類責罰。其中，身罰被視為最具關鍵：「三種分類之責罰中，…尼乾陀若提子之教示為：身罰，因造惡業、起惡業之故，為極大過失。口罰和意罰則不若是。」³⁰總之，身體的苦行顯然是耆那教滅除業最為重要之途徑。

(三) 散若夷毘羅梨子，比較可能屬於《梵網經》而非《沙門果經》所描述之「沙門·婆羅門」類型。其人明顯地對作用與業的宗教倫理論爭並不感興趣。他宛如鰻魚般地游移詭辯，且拒絕對其時代的宗教倫理論述採取任何立場。散若夷毘羅梨子在道德推理論述上不折不扣是個冷嘲熱諷之懷疑論者。

akaraṇā, āyatim anavassavā kammakkhaya. kammakkhayā dukkhakkhaya, dukkhakkhayā vedanākkhayā sabbaṃ dukkhaṃ nijjiṇṇaṃ bhavissatīti. MN 1:93, 意見 MN 2:214. 參閱漢譯阿含：「諸尼捷等，汝等宿命，汝若宿命，有不善業，因此苦行故，必當得盡。若今身妙行，護口義，妙行護因，源此故，不復作惡不善之業。」(T, 1: 587 b) 有關佛陀對耆那教業論之批判可見 SN 4: 230-1; AN 1:173-4。

³⁰*imesaṃ kho...tiṇṇaṃ daṇḍānaṃ evaṃ paṭivibhattānaṃ kāyadaṇḍaṃ nigaṇṭho nātaputto mahāsāvajjatarāṃ paññāpeti pāpassakammaṃ kīriyāya pāpassa kammaṃ pavattiyā, no tathā vacīdaṇḍaṃ no tathā manodaṇḍaṃ iti. MN: 372. 參閱漢譯阿含：「此三罰…尼捷親子施設，身罰最為重，令不行惡業，口罰不然，意罰最下，不及身罰，極大甚重。」(T.1: 628 b)*

四、初期佛教對業、作用與精進的見解

「吾友！沙門瞿曇實為業論者、作用論者」：³¹這段經文清楚底將佛陀與其時代宗教師做出了區隔。在其他宗教師否認業的可能性，或視之為令人厭惡的束縛，或迴避此問題時，佛陀明確地肯定業的存在、業的果報及精進之可能性。

對上述「六師外道」而言，因為人生活在完全物質化的世間，已喪失內在意義，更不用說超越性了，是故根本不可能完成任何具有意義的事。他們因而嘲笑「有意義行事」的可能性，從而質疑倫理學的根本基礎。的確，在一切已成定局的世界裏，是沒有任何倫理後果的問題。人無法做出道德判斷，也不能達成任何目標。而一旦「道德行為」或「不道德行為」僅是某些物質力量的總和，則無論人如何行事，都不會在倫理上造成任何差異，因而就照單全收，全被准允。這是吾人所觀察到佛陀時代最為突出的思想特徵。吾人不免懷疑這種倫理上的虛無主義是否與種姓制度逐漸命定人的存在價值之發展有關。

總結說來，無能力做道德或不道德的事，乃有其在在本體論上，對「行為」這個實體全般加以否定之根源。雖然實際的經驗顯示人有所作為，但上述的無作用論者卻完全否認行動的可能性。而一旦行為不存在，就不可能行事作為，則如前所見，吾人無法進一步賦予「行為」倫理或宗教意義的善與惡。倫理學乃處於存亡關鍵，因此佛陀必須從頭開始，以肯定「行為是

³¹ *samaṇo khalu bho bho gotamo kammavādī kiriyavādī*. DN 1:115, 參閱漢譯阿含：「沙門瞿曇…善說行報。」(T.1: 94 a) 亦見 AN 1:287。

可能的，且確實被完成」為本，為整個業之探索立下基礎。換言之，佛陀先要確立「行為存在」，進而論證「行為有被加以完成之可能」作為其道德形上學之基礎。亦即，佛陀須先鋪好全般本體論架構，從中確保普遍行為的存在：「世間因業存在，眾生因業存在，眾生為業所縛，如行車之軸轄。」³²

佛陀認為如果沒有業，則世界和萬物就無法存續。業讓宇宙萬物得以延命，是促成普世活動之遍在機制。正如佛陀所說的，每個人都受制於業：「眾生自造其業，為業之繼承者，業為其根源，業為其親族，業為其所依。」³³

眾生的生存不能沒有業，因此人在世間活動時，業維持其存續。業在最後成為人得以存在、具有意義之支撐依據。因此，業的倫理化亦關連到不同職業之分(參閱藤田, 1979:134-5)。《經集》中說：「依業為盜賊，依業為戰士，依業為祭司，依業為國王」。³⁴

³² *kammanā vattati loko, kammanā vattati pajā, kammanibandhnā sattā rathassāṇīva yāyato*. Sn, v. 654; MN 2: 196。

³³ *kammassakā...sattā kammadāyādā kammayonī kammabandhū kammaṭṭisaraṇā*. MN 3:203; AN 5:288, 291; 意見 AN 3:72; 5:88。參閱漢譯阿含：「彼眾生者，因自行業，因業得報，緣業，依業，業處。」(T.1: 704 c)

³⁴ *coro pi kammanā hoti, yodhājivo hoti kammanā, yājako kammanā hoti, rāja pi hoti kammanā*. Sn. v. 652。而在耆那教《勝上念誦經》(Uttarādhyaṇasūtra 25, 33) 裡面有一類似句子：「因一己行為[業]成為婆羅門，或刹帝利，或吠舍，或首陀羅。」(Jacobi,

佛陀將業予以倫理化，有其明確宗教關懷，這點在他談及「婆羅門」時有著非常清楚的表述：「非因出身而為婆羅門，非因出身而為非婆羅門」。³⁵佛陀也說：「非因結髮、氏姓、出身而為婆羅門。有諦與法者，彼安樂，彼為婆羅門。」³⁶

無可否認的，具有宗教倫理意義的業觀已出現在《奧義書》中：「實因福業而成福德，因惡業而成惡。」³⁷不過，佛陀將宗教與倫理結合，轉變業的意義，將其從儀式行為或一般行為變成一個總括性宗教倫理意義的新用語。上述佛陀改變婆羅門意義之事值得一提：婆羅門與非婆羅門的差異是來自業——己之努力——而非出身所決定。此一反差亦顯示出佛陀所關注的核心所在：婆羅門與非婆羅門並非意指種姓之分。使人成為婆羅門與非婆羅門乃是具備優良道德品格與否。³⁸

1895: 140) 由此看來，佛教與耆那教似乎對業之倫理化有其共同之處。然而，耆那教有關業的概念還是異於佛教，這點可由緊接上面引文的句子見之：「脫離[一切]業者[savvakammavinimukka]，吾人稱其為婆羅門。」(Jacobi, 前揭處) 而脫離[一切]業跟阻止業流之事相關，為耆那教苦行理想；相關論點可見之前(注 25)之討論。(參閱 藤田, 1979: 142-3, 註 10)

³⁵ *na jaccā brāhmaṇo, na jaccā hoti abrāhmaṇo,*

kammanā brāhmaṇo hoti, kammanā hoti abrāhmaṇo. Sn. v. 650

³⁶ *na jāṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo*

jamhī saccaṃ ca dhammo ca, so sukhī, so ca brāhmaṇo. Dh. v. 393.

³⁷ *pūṇyo vaī pūṇyena kārmaṇa bhāvati pāpo pāpēnēti. BĀU 3 2:13.*

³⁸ 在瞿曇僧伽提婆(Gautama Samghadeva)與僧伽羅叉(Saṃgharakṣa)所譯之《中阿含經》裡面，將 *brāhmaṇa* 一詞譯成具有宗教倫理意涵的「梵

因此，在《經集·婆悉吒經(Vāseṭṭha Sutta)》(如上引偈頌所示)及《法句經·婆羅門品》，宗教倫理的人格特質完全取代出身作為是否為婆羅門之準繩。培養優良之婆羅門素質就成為在追求圓滿的人格。非種姓意義上的婆羅門適時地和沙門形成複合詞：「沙門·婆羅門」一詞指的是佛陀時代宗教界的領袖人物。由此可見業——行為與行為的結果——在宗教倫理上的重新定位，已取代種姓之憑證。命中注定好的出身不算數，要努力承擔才是重點所在。

此一業的理念須透過輪迴轉生的途徑才有可能，因此門第出身不再算數。對佛陀而言，問題所在已轉為：人在今生的努力會讓來世更好。他所關注的是當為業報之轉世再生問題而非出身之資格。(參見 McDermott, 1984:9-12) 佛陀說：

我見眾生如業而受如是：「此等尊貴眾生，具足身、口、意之善行，不謗誹聖者，具正見，得正見之業，彼等身壞命終，轉生善趣、天界；此等尊貴眾生具足身、語、意之惡行，謗誹聖者，具邪見，得邪見之業，彼等身壞命終，轉

志」(字面意義為有志於梵者)而非「婆羅門」(比較偏向種姓上之意義)，可能是要表現佛教觀點上對詞義之理解。在《藏漢大辭典》中有兩個對於 *brāhmaṇa* 的藏譯：*bram-ze*(頁 1903)與 *tshangs-pa*(頁 2252)。但是，*tshangs-pa* 一詞極可能是指梵天而非婆羅門種姓。不過必須指出的是：梵(*bramán*)與婆羅門(*brāhmaṇá*)二詞在《吠陀》中是可互換的。

生餓鬼道、畜生道、苦處、惡趣、險難處、地獄。」³⁹

又論及：

眾生皆必死，命以死為盡。彼等依業持續善、惡果報。因惡業墮地獄，因善業生善趣。是故應行善，於來世積蓄功德為眾生來世所依處。⁴⁰

³⁹ *yathākammūpage satte passāmi: Ime vata bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā vacī...manosucaritena samannāgatā ariyānaṃ anupavādakā sammādiṭṭhikā sammādiṭṭhikammasamādānā, te kāyassa bhedaṃ param maraṇā sugatiṃ saggamaṃ lokamaṃ upapannā...manussesu apapannā. Ime vata bhonto sattā kāyaducaritena sammannāgatā vacī...manoduccaritena ariyānaṃ upavādakā micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā, te kāyassa bhedaṃ param maraṇā pettivisayaṃ upapannā...tiracchānayoṇiṃ...apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapannā ti. MN 3: 178-9.*

⁴⁰ *Sabbe sattā marissanti/ maraṇantaṃ hi jīvitaṃ/ Yathā kammaṃ gamissanti/ puñña-pāpa-phalūpagā// nirayaṃ pāpa-kammantā/ puñña-kammā ca sugatiṃ// Tasmā keareyya kalyāṇaṃ/ nicayaṃ samparāyikaṃ/ puññāni paralokasmiṃ/ patitṭhā honti pāṇinan-ti// SN 1; 97.*

參閱漢譯《雜阿含》：「唯有罪福業…彼則常持去…生死未曾捨，如影之隨

以上論述明確地為業所具有的宗教倫理面向作了證言。業在此作為宇宙定律，賦予生靈於此世與來世之持續存在意義，同時也維繫宗教倫理世界。如此乃在印度社會與宗教思想上，開創出在人的價值標準上深刻的宗教倫理意涵。

如果業代表具責任歸屬的普遍行為，則作用（*kiriya*）讓個人行為承擔起後果。行為可為善可為惡，且在來世會產生果報。行為有其責任。是行為造成該行為的結果。業作為客觀的自然法則，支配一般行為，而作用則來闡明個人行為之事。在主張無作用論（即否認人行為的意義）的時代中，佛陀對作用之關照極具意義。佛陀認為如果不存在業或行為，則人一切所作所為之努力會變成如無作用論者所主張的，為虛幻不實之事。如此一來，則倫理上的虛無主義變成必然結局。因此，除非恢復個人行為在責任歸屬上的意義，否則不只人在行為上之所有努力徒勞無功，也會危及倫理領域之存在。佛陀必須毫不妥協地反對無作用論者之主張：

實有所作時，彼有此見：「無所作」，彼有此邪見。實有所作時，彼思維：「無所作」，彼有此邪思惟。實有所作時，彼聲稱：「無所作」，彼有邪語。實有所作時，彼宣說：「無所作」，彼與持作用論之阿羅漢相對立。實有所作時，彼勸說他人：「無所作」，彼教他人非正法。因此非正法之教說，

形…不修功德者，必經惡道苦…善修功德者，此沒生他世…是故當修福，積集期永久，福德能為人，建立它世樂。」（T.2:338 a）

彼自讚而毀他。如是，先前善戒捨離，而今持惡戒。此邪見、邪思惟、邪語、與諸聖者為敵、令他人知非正法、自讚而毀他。依邪見而生種種惡、不善法。⁴¹

佛陀對於作用論之出發點為：「實有所作」(*santaṃ yeva kho pana kiriyam*)。他從此一前提來恢復個人行為之責任歸屬意義。從佛陀的觀點看來，則耆那教徒會主張人所感知 (*paṭisaṃvedeti*) 之事因前世所為而生，眼前的存在只是過去殘留而於今必須償還之債。而此為今世發心所在。因此，說現世 (*dīṭṭhe dhamme*) 承擔新努力 (*upasampadā*) 之事是無意

⁴¹*Santaṃ yeva kho pana kiriyam; n' atthi kiriyā ti 'ssa dīṭṭhi hoti, sā 'ssa hoti micchādīṭṭhi. Santaṃ yeva kho pana kiriyam: n' atthi kiriyā ti saṅkappeti, sā 'ssa hoti micchāsaṅkappo. Santaṃ yeva kho pana kiriyam: n' atthi kiriyā ti vācaṃ bhāsati, sā 'ssa hoti micchāvācā. Santaṃ yeva kho pana kiriyam: n' atthi kiriyā ti āha, ye te arahato kiriyavādā tesam-ayam paccanīkaṃ hoti. Santaṃ yeva kho pana kiriyam: n' atthi kiriyā ti paraṃ saññāpeti, sā 'ssa hoti, asaddhammasaññatti, tāya ca pana asaddhammasaññattiyā attān' ukkaṃseti paraṃ vambheti. Iti pubbe va kho pan' assa susīlyam pahīnaṃ hoti, dussīlyam paccupaṭṭhitam; ayan ca micchādīṭṭhi micchāsaṅkappo micchāvācā ariyānaṃ paccanīkatā asaddhammasaññatti attukkaṃsaṇa paravambhanā evaṃ s'ime aneke pāpakā akusalā dhammā sambhavanti nicchādīṭṭhipaccayā. MN 1:405-6.*

義的 (亦即宿作因論，參見《中部·天臂經》(*Devadaha Sutta MN 2: 214-228*; 亦見 *AN 1: 173*; *SN 4: 230*)。佛陀主張作用論，反對宿作因論，而從不同的情境來理解個人行動之意義。

在佛陀將緣起 (*paṭiccasamuppāda*) 與業報 (*kammavipāka*) 等同視之，且宣說此為如實之業 (*yathābhūtaṃ kammaṃ, Sn v. 653*) 時，其所立証要點在於業之存在及與其所不可分之果。現在於此，業亦如是。此一結合使得作用成為可能之事。如此說來，則所做之努力本身便是具有意義的，因其可為善或惡，且可被完成或否 (參見藤田，1979: 121)。同時，佛陀認為，已有的作為本身並非是孤立之事，因為不管關係到倫理與否，人之作為都置身於因果的聯結上，而無免除結果之行為。因此，佛陀也說：「造惡者此世苦，來世亦苦，兩世皆受苦。思『我造惡』時，墮惡趣更苦。」⁴²反之，「此世行善歡喜，來世亦歡喜，兩世皆歡喜。思『我行善』時，往善趣更喜。」⁴³

人會行善或作惡，而所做所為影響到此世與來世的品格。這說明了善惡行為是有的，且可被感知。非針對個人之業的法

⁴² *idha tappati, pecca tappati, pāpakāri ubhayattha tappati, 'pāpaṃ me kataṃ' ti tappati, bhiiyyo tappati duggatiṃ gato. Dh. v. 17.*
⁴³ *idha nandati, pecca nandati, pāpakāri ubhayattha nandati, 'puññaṃ me kataṃ' ti nandati, bhiiyyo nandati sugatiṃ gato. Dh. v. 18.*

則與行為如影相隨。然而，這中間個人於行為之涉入也可見到，因為行善作惡裡面個人意志（*cetanā*）的聲音是可加辨認的。在此透露出佛陀在推動作用論之宗教倫理一事所作之努力。佛陀也說明其所了解之無作用（*akiriya*）如下：

我實說無作用。我說身惡行、語惡行、意惡行之無作用〔＝非做，不做〕，說種種惡不善法之無作用。我實說身善行、語善行、意善行之作用。如是我乃作用論者，亦是無作用論者。⁴⁴

雖然佛陀時代的宗教師知道行為有惡有善，但卻依其論見（*diṭṭhi*）一概對其加以否定。《沙門果經》討論的重點之一在於是否有倫理與宗教上之果報；相當巧合的是，因造作弑父惡行，所以在阿闍世王拜訪各大宗教師時，善惡果報可能就是他真正的關懷所在。這也可以說明為何在阿闍世王的問題與宗教師的答覆之間會存在極大的落差的原因：雖然阿闍世王所詢問之事為「現證沙門果（*sandiṭṭhikaṃ sāmāññaphalaṃ*）」，但各

⁴⁴ *Akiriyaṃ kho ahaṃ...vadāmi. Kāyaduccaritassa vacīduccaritassa manoduccaritassa anekavihitānaṃ pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ akiriyaṃ vadāmi. Kiriyañ ca kho ahaṃ...vadāmi. Kāyasucaritassa vacīsucaritassa manosucaritassa anekavihitānaṃ kusalānaṃ dhammānaṃ kiriyaṃ vadāmi. Evaṃ kho ahaṃ...kiriyaṃ vadāmi ca akiriyaṃ vadāmi cā ti.* AN 1: 62, 亦參見 AN 4: 182-183; Vin 1: 71, 235; 4:2.

大宗教師所回答的不同世界觀卻與此問題完全沒有直接相關。吾人不免懷疑說，這些宗教師是否已知道阿闍世王所作所為，因而將答案藏在其對世界觀所作之說明裡面，回應國王之弑父行為的看法。或許因為不同的無作用論者就是否定所謂「殺人」這行為的可能性（見富蘭那迦葉、婆浮陀伽旃那對於殺人的看法），所以阿闍世王所犯下的駭人聽聞罪行，如同其他十惡不赦之罪，會被這些宗教師說成是「未做」，毫無罪過可言。耆那教會將此歸因於宿業的結果，要求國王盡可能地抑制其行為以免招致新業的流入。詭辯者則完全迴避倫理責任之討論。

巴利文本的故事敘述中，在各大宗教師的論述之後，有很長的篇幅是佛陀從戒與其他方面的成就來論現證沙門果（DN 1: 62-85）。這部份通常被稱為〈戒蘊品〉（*Sīlakkhandhavagga*），而這部份明顯地是後人所增添的（*MacQueen, 1988: 179-180*）⁴⁵。漢譯《長阿含經》中只簡略地提及二果：首先是對沙門的尊崇，其次是證悟及漏盡成阿羅漢之事。（T.1: 109 b）。然而，阿闍世王的所作所為卻一再被提及（T. 1: 109 b-c）。可見問題的關鍵仍然是阿闍世王的弑父之事。顯然，佛陀對阿闍世王弑親的看法跟他對業及作用的觀點有著密切關聯。他說：「諸比丘！此王已被根除。諸比丘！此王已被滅盡。」⁴⁶

⁴⁵ 有關〈戒蘊品〉形成及其所涉及問題之討論，參閱越建東，2006。

⁴⁶ *Khatāyaṃ bhikkhave rājā, uphatāyaṃ bhikkhave rājā.* DN 1:86.漢譯阿含對應文字為：「此阿闍世王過罪損滅，已拔重咎。」（T. 1: 109 b-c）正如 MacQueen（MacQueen, 1988: 186）所指出的，此譯文讚揚佛陀教化的

佛陀主張業論及作用論，因而在此毫不含糊地指出，十惡不赦的罪行定要加以譴責，也無法逃脫罪報。的確，誠如佛音 (Buddhaghosa) 所論：「阿闍世王自身為己所根除，故無其依止〔處〕。」⁴⁷

五、非梵行與不安之梵行：佛教梵行之中道是為精進

力量。然而，這與巴利文本中的字義並不一致。(巴利文本也被吉爾吉特寫本的梵文抄本所確認：「諸比丘！摩揭陀王，韋提希王子已被滅盡：Kṣato bhikṣavo rājā Māgadho 'jātaśatrur Vaidehīputraḥupahato.」

MacQueen, 1988: 186 n. 137) 然而，阿闍世王歡喜而感念世尊的一席話 (bhagavatobhāsitam abhinanditvā anumoditvā) 的原因，說來可能不在於佛陀所論述的身為沙門的利益，而是他想說所懺悔的弑父惡行一事，已在佛陀面前得到寬恕。阿闍世王參訪諸大宗教師的目的說是「吾人之心將得清淨」(no cittaṃ pasīdeyya) 或漢譯的「開悟我心」。的確，在國王認為其罪行為佛陀所加寬恕時，平靜地離去了。Bikkhu Bodhi 對於整個《沙門果經》的歷史意義做了如下的評語：「對把佛陀之論述及歷史背景並置的情形來加思考，則兩者之間便造成一種特別尖銳而戲劇性之張力。一方面為佛陀所稱許之棄世生活、道德清靜、孤獨、沉思。在另一方面則為阿闍世王因為貪求權力無度乃導致弑父及篡位，因而陷於罪惡、悔悟之苦痛而中夜不寐，渴望心安，因而使他拜訪住在芒果園的世尊。」Bodhi, 1989:5-6。

⁴⁷ *Tathā nena attanā va attā khato yathā attano va patiṭṭhā na jātā. Sv* 1:237.

佛陀不僅是業論者及作用論者，而且跟以下所要論述的梵行之實踐相連結的話，也是精進論者。⁴⁸他說所有過去、現在及未來的完全證悟的阿羅漢、世尊都是業論者、作用論者及精進論者。(AN 1: 287) 佛陀比較過去、現在與未來證悟諸佛 (包括自己) 與末伽梨的差別，認為末伽梨乃是完全不信業、作用及精進的論者 (參見前面第二節相關論述)。

末伽梨的觀點令人想起《沙門果經》裏所記載的那些無作用論者，而可當為無作用論者的代表。於此不妨再次引述末伽梨對梵行的說法，因為這與精進相關：「無如下事：「我將以戒行、禁戒、苦行、梵行令未熟業成熟，漸受已熟業，使之滅盡。」」⁴⁹末伽梨不承認業、業報及作用，如此一來，則任何宗教倫理上

⁴⁸ 對佛陀而言，梵行乃是乞士所該勉力而行之精進作為。換言之，初期佛教之作用論為個人追求解脫理想提供實踐空間。再者，因為可藉由精進來實現宗教追求，梵行之努力被當成宗教實踐之具體作為。有關這方面論述可見筆者〈初期佛教梵行思想之研究〉一文(《正觀》42期(200709): 5-70)。梵行跟解脫關係密切，可說是佛教業論之最後一道出口。另外，本文從初期佛教思想之展現風貌來論述業、作用與精進之關係，並沒有針對一些個別的論題，比方說，在解脫或昇天的脈絡中，所造出的業與所帶來的業果有何不同。此外，本文也沒有就以上之論題對其他沙門傳承之業論加以批判。

⁴⁹ *Tattha n' atthi: 'Imināhaṃ silena vā vatena vā patena vā brahmacariyena vā aparipakkaṃ vā kammaṃ paripācessāmi, paripakkaṃ vā kammaṃ phussa phussa vyanti-karissāmi.'* DN 1: 54. 邪命派的祖師末伽梨瞿舍利在此可能論及佛陀乃至耆那教的教義與實踐，

之奮發努力（即精進，*virīya*）亦遭否定。雖然修持梵行為佛教精進之一項，但對於梵行是否有效的爭辯其實涉及了更為基本的佛教教團在存在論上之論據。其要點如下：佛教的比丘與比丘尼都是梵行者，僧團由同梵行者（*sabrahmacārins*）所組成。在律典中，修持梵行就表示進入僧團。（**Vin 1: 32-33; 36; 42-43; 4: 236**）如果修持梵行本身成了問題的話，連僧團的存在都會岌岌可危，因為所有出家眾之精進努力不啻成了自欺欺人、弄巧成拙之事。

在《中部·刪陀迦經》（**Sandaka Sutta, MN 1:514-519**）裡，否定梵行為可能之努力被阿難稱之為「非梵行」（*abrahmacariya*, MN 1: 514-519）。阿難列舉出四種非梵行的論述。這些論述與《沙門果經》所記載的四學派的教義一致。第一種非梵行的論述相當於《沙門果經》裏阿耨多翅舍欽婆羅

因為儘管兩者對修行持戒的理解不一，卻皆有此處所列舉的修行進路。

上引文句跟以下的經文最為相關：「諸比丘！有比丘非為求天界而行梵行，思：『我依戒、淨行、苦行、梵行而為天眾。』」其心即歸向熱忱、專修、堅忍、精勤。彼歸向熱忱、專修、堅忍、精勤時，斷盡第五心之束縛。」

（*Yo so bhikkhave bhikkhu na aññataraṃ devanikāyaṃ pañidhāya brahmacariyaṃ carati 'imināhaṃ sīlena vā vatena vā tapena vā brahmacariyena vā devo vā bhavissāmi devaññataro vā'ti, tassa cittaṃ namati ātappāya anuyogāya sātacchāya padhānāya, yassa cittaṃ namati ātappāya anuyogāya sātacchāya, evaṃ assāyaṃ pañcama cetaso vinibandho susamucchinno hoti.* MN 1: 103, 亦參見 DN 3:238-9; AN 3: 250; 4: 461; 5: 18-19.）

所持的觀點（第 23 節）；第二種相當於富蘭那迦葉的見解（第 17 節）；第三種相當於末伽梨瞿舍利的觀點（第 20 節）；第四種則相當於婆浮陀伽旃那的看法（第 26 節）。而如前面所一再強調的，此四大宗教師可稱之為宗教倫理學上的虛無主義者，因其否認人對其行為之責任歸屬，而認為人不可能有超越意義。人無法真的「有所為」，更別說在倫理及宗教上於此世「完成」任何事情。換言之，人沒能力自己來實踐所作之事，因此也無法努力追求更高及更富含意義之事。阿難將這四種非佛教的教義稱為「非梵行」，因其否定梵行可為全力以赴的宗教倫理目標。

前面提及佛陀肯定宗教倫理上之追求的可能性，認為可以透過修持戒律來加實踐與完成。⁵⁰這四位無作用論者否定這種可能性而主張「無業、無精進」。阿難指斥這些觀點，稱其教義為「非梵行」，因其在在本體論上自相矛盾：「我以無作而作，我以無住而住。」⁵¹

《沙門果經》中所敘述的無作用論者否認所謂「行動」在本體論上存在之事，可能有兩種相互關聯的意義。其一：沒有行動是真實的，因而也沒有什麼精進可以完成。其二：因為行動或精進皆不可能，所以被稱作人的行為之事並非真的存在。歸結到最後，已無任何事可被做、已被做或加以完成。如此一來，無作用論者就可以宣稱：「我以無作而作，我以無住而住。」

⁵⁰ 在《經造支分經》（*Sūyagaḍa*）1 12: 3-4，耆那教稱佛教徒為「律論者」（*vinayavādin*）。參見 Jacobi, 1895: 316。

⁵¹ *akatena me ettha kataṃ, avusitena ettha vusitaṃ* MN 1: 515.

這些無作用論者認為，人無法為自己造出任何結果，因而注定要不斷地流轉或被完全毀滅。在物質世間或輪迴世界裡，人並無出口可退。

於此，佛陀所宣說阿羅漢與實踐梵行之間關係的套語最為相關：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」⁵²顯然，這裡頭關鍵在於未作與已作，未立與已立，非梵行與梵行。阿難在此所描寫之無作用論的立場為非作、未立與及非梵行。相反地，佛陀是已作、已立之典範，因而梵行也恰如佛陀所例證的：是「可以做到」與「已經安住」。

阿難所提佛教與無作用論者之間的區別，對梵行之事至關重要。無作用論者是對佛教僧團修持戒律於精進途上全力以赴之猜疑。若無作用論者的說法是正確的話，則佛陀以業、作用及精進為根本的教法乃陷於危殆。所以說：「彼（佛）說法，初善、中善竟亦善、有義有文，具足清淨，顯現梵行。」⁵³雖然以上這段文字並未清楚地揭示法與梵行的關係，但《長部》在上面引句之後的經文便可說明此點：在居士聽到佛陀說法後，

⁵² *khīna jāti vuṣitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ nāparaṃ itthattāya*. DN 1: 84, 177; MN 1: 139; 2:39; Vin 1: 14, 35, 183 等處。

⁵³ *sa dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyoṣānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevala-paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti*. DN 1: 62; MN 1: 179; Sn. 104; 參閱 Vin 1: 242, 2: 249, 3: 1; It.:111; V.1: 21, 2: 95, 4: 51 等。

乃發心想加入僧團修持梵行。⁵⁴顯然，此法是有關僧團生活的戒律，而戒律顯現修持梵行清淨無瑕之道。

由於無作用論者否定宗教倫理上的精進以及相關的本體論之關照，所以不僅佛陀所說的梵行教義不保，連業、作用及精進之法也因其與無作用論者的宗教倫理觀衝突而處於險境。所以，佛陀不得不譴責無作用論者，說其以邪見蠱惑、誘騙世人：「無庸置疑，愚人末伽梨生於此世，予眾生不利、苦難、不幸、災厄，(如漁夫)於河口拋網，予諸魚損害、苦惱、憂悲、滅絕。」⁵⁵佛陀認為無作用論者的教法無法忍受且令人憎惡。他將無作用論者的教法比作「髮毯」(*kesakambala*)，說這髮毯是「冬冷、夏熱、色壞、惡臭、觸之不快。」⁵⁶並稱在眾沙門的論辯中，末伽梨的教法實屬低劣。⁵⁷

除了敘述四項非梵行的教法，阿難也提及四種「不安之梵

⁵⁴ *Taṃ dhammaṃ suṇāti gahapati...So taṃ dhammaṃ sutvā Tathāgate paṭilabhati. So ...iti paṭisaṃcikkhati: "...Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā...brahmacariyaṃ carituṃ..." So aparena samayena ...pabbajati*. DN 1: 62-3.

⁵⁵ *nadī-mukhe khipaṃ uḍḍeyya bahunnaṃ macchānaṃ ahitāya dukkhāya anayāya vyasanāya, evam eva kho bhiihave Makkhali moghapuriso manussakhipaṃ maññe loke upannaṃ bahunnaṃ sattānaṃ ahitāya sukkhāya anayāya vyasanāyāti*. AN 1:287.

⁵⁶ *sīte sīto uṇhe uṇho dubbaṇṇo duggandho dukkhasamphasso*. AN 1:286.

⁵⁷ *yāni kānci puthu samaṇappavādānaṃ makkhalivādo tesam paṭikiṭṭho akkhāyati*. 出處同上注。

行」(*anassāsika brahmacariya*) 的非佛教教理。第一為宣稱一切智，即全知、全見、知見無餘 (*sabbaññu, sabbadassāv aparisesaṃ ñānadassanaṃ*) 的教法。吾人在漢譯《長阿含經·沙門果經》中見到尼乾陀若提子也聲稱同樣之事，他說：「我是一切智、一切見人，盡知無餘。若行、若住、作、臥、覺悟無餘，智常現在。」⁵⁸但這裡所稱的一切智如何來解釋「不能令人心安之梵行」呢？上文（論文第二節最後）所提尼乾陀若提子在巴利《沙門果經》裡的主張與此事相關：「尼乾子為一切制御所護衛，為一切制御所關閉，為一切制御所捨盡，為一切制御所遍佈。」在《中部·天臂經》中尼乾陀若提子所聲稱之一切智與其苦行教法是並列在一起的。(MN 2: 218)，顯示出二者為耆那教所根本關照之事。

雖然耆那教也有其精進論，且與其理想之梵行實踐相關，但其觀點卻異於佛教。耆那教將佛陀歸類為非精進論者，因為佛陀不相信靈魂—行為之動因—的存在。(*Sūyagada, 1 12: 1-8*，參閱 *Jacobi, 1895: 315-317.*) 不過，吾人在《合儀支分經》(*Ācārṅgasūtra*) 的第一闍部 (*Śrutaskandha*) 中所記載的梵行 (耆那教俗語為：*bambacera*) 修持是忍受種種苦行的嚴苛生活。佛陀不贊成艱難困苦的自我禁制，而就其中道觀而言，修苦行難為棄世者帶來安穩。以初期佛教的觀點視之，耆那教代表精進論的極端例子。(*Thomas, 1933: 116*)

其他三種令人不安之梵行之類型皆跟言詞論辯有關，其中

⁵⁸ T. 1: 109a.

值得一提的是從事詭辯語 (*vācāvikkhepa*) 及異問異答論 (*amarāvikkhepa*) 者之說：「我不說『是這樣』，也不說『是那樣』。我不說『不是如此』，也不說『非不是如此』。」⁵⁹這跟《沙門果經》中的散若夷毘羅梨子的論說完全一致。若忙於這種閃爍其詞之論，與宗教倫理實踐的生活完全無關，當然無法為認真修行的棄世者帶來安穩。倫理論述的可能性完全為其否定，而這不啻又見證了佛陀時代的思想危機。

結語

中村元曾論及佛教興起的年代為一思想自由的時代。(中村元，1991) 的確，佛陀時代為印度及人類思想史上難得一見的思想榮景。然而，這個時代雖是百家爭鳴的紀元，卻也為思想混濁的歲月。儘管各家言論競相推出，卻常標新立異而放言高論，以嘲諷道德力量為能事。這些論述明白地透露出此時在宗教倫理思想上的空前危機。初期佛教在其時代潮流當中實扮演著近似力挽狂瀾的角色。由以上各節所論得以見出，梵行當為初期佛教宗教倫理思想之論述核心具有重大意義。《沙門果經》裡各宗教師觀點充分顯示出，在佛陀時代，以個人行為當作宗教倫理思想論述的起點遭遇到強烈質疑。佛教在倫理虛無主義支配的時代挺身而出。其所提供的對治見解—業、作用及精進之論述—具有中流砥柱的力量。而梵行思想在這論述中所代表之精

⁵⁹ *evam pi me no, tathā pi me no, aññathā pi me no, no ti pi me no, no no ti pi me no ti.* MN 1:521.參閱注 27。

進意涵，值得吾人再三深思。

Abbreviations

- AN = Aṅguttara Nikāya (《增支部》)
Dhp = Dhammapada (《法句經》)
DN = Dīgha Nikāya (《長部》)
KU = Kauṣītaki Upaniṣad 《憍尸多基奧義書》
MN = Majjhima Nikāya (《中部》)
RV = Ṛg Veda (《梨俱吠陀》)
ŚB = Śatapatha Brāhmaṇa (《百道梵書》)
SN = Saṃyutta Nikāya (《相應部》)
Sn = Suttanipāda (《經集》)
Sv = Sumaṅgalavilāsinī (《妙吉祥光輝》)
T = Taishō shinshū daizōkyō (《大正新修大藏經》)
TS = Tattvārtha Sūtra (《實義經》)
Vin = Vinaya Piṭaka (《律藏》)

Bibliography

1. Sanskrit, Prakṛit and Pali Texts

Ācārāṅgausūtra. Erster Śrutaskandha, Text, Analyse und Glossar von W. Schubring. 1910. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Aṅguttara Nikāya. Eds. R. Morris and E. Hardy. 6 vols. 1885-1910. Luzac.

Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad. With commentary of Śaṅkarācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. E. Röer. 1848. Calcutta.

Chāndogya Upaniṣad. With commentary of Śaṅkarācārya and the Gloss of Ānanda Giri. Ed. E. Röer. 1850. Calcutta.

Dhammapada. Eds. O. von Hinüber and K. R. Norman. 1994. PTS.

Dīgha Nikāya. Eds. T. W. Rhys Davids and J. E. Carpenter. 3 vols. 1890-1911. PTS.

Kauṣītaki Upaniṣad, in *Eighteen Principal Upaniṣads*. 1958. Eds. V. P. Limaye and R. D. Vadekar. Poona: Vaidika

Samśodhana Maṇḍala.

Die Majjhima Nikāya. Eds. V. Trenckner and R. Chalmers. 3 vols. 1888-9 PTS.

Hymnen des Rigveda. 2 vols Ed. T. Aufrecht. Bonn, 1907.
Reprint, Wiesbaden, 1968.

Samyutta Nikāya. Ed. M. Feer. 6 vols. 1884-98. PTS.

The Śatapatha Brāhmaṇa in the Mādhyansina-Śākhā. Ed. A. Weber. Berlin/London. (Repr. Benares, 1964)

Sumaṅgalavilāsinī. Eds. T. W. Rhys Davids, J. E. Carpenter and W. Stede. 3 vols. 1886-1932. PTS.

Suttanipāda. Eds. D. Anderson and H. Smith. 1913. PTS.

Sūyagaḍaṃ (Sūtrakṛtāgaṃ). Ed. with the text of Niryukti by P. L. Vaidya. 1926. Poona: Śreṣṭhi-Motilal.

Theragāthā (ed. H. Oldenberg) and *Therīgāthā* (R. Pischel). 1883. PTS.

The Uttarādhyayanasūtra. Ed. J. Charpentire, 1914.
Reprinted, Delhi: Ajay Book Service. 1995.

Vinaya Piṭaka. Ed. H. Oldenberg. 1881-83. Willams and Norgate.

2.Secondary Works

Basham, A. 1951. *History and Doctrines of the Ajīvika.*
London. Repr. 1981. Delhi: Motilal Banarsidass.

Bodhi, B. 1989. *The Discourse on the Fruits of Recluship:
The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries.*
Kandy: Buddhist Publication Society.

Grassmann, H. 1872-75. *Wörterbuch zum Rig-Veda.* 1996, 6.,
überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria
Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz.

Jacobi, H. 1884 & 1895. *Jaina Sūtras* (translated from Prakrit).
2vols. *Sacred Books of the East* 22 & 45. Reprinted.
Delhi: Motilal Banarsidass.

Jaini, P. 1979. *The Jaina Path of Purification.* Los Angeles and
Berkley: University of California Press.

Jaspers, K. 1949. *Von Ursprung und Ziel der Geschichte.*
Munich: Piper Verlag.

- MacDermott, J. 1984. *Development in the Early Buddhist Concept of Kammal Karma*. Delhi: Munshiran Manoharlal.
- MacQueen, G. 1988. *A Study of Śrāmaṇyaphala-Sūtra*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ñāṇamoli Bhikkhu, 1977. Trans. *Discourses from the Middle Collection (Majjhima Nikāya)* 3 vols. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press.
- Na-Rangsi, S, 1976. *The Buddhist Concept of Karma and Birth*. Bangkok: Mahāmakut Rājavidyālaya Press.
- Oldenberg, H. 1915. *Die Lehre der Upanishaden und der Anfänge des Buddhismus*. Göttingen: Vandernhoeck & Ruprecht.
- Ratnachandra. 1923-1938. *An Illustrated Ardhamāgadhī Dictionary*. 5. Vols. Ajmer: Kesarichand Bhandari.
- Schubring, W. 1962. *The Doctrine of the Jainas*. Trans. by W. Beurlen. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tatia, N. 1994. *That Which Is*. (trans. of *Tattvārtha Sūtra*) San Francisco: Harper Collins.
1951. *Studies in Jaina Philosophy*. Varanasi: P. V. Research Institute.
- Thomas, E. 1933. *The History of Buddhist Thought*. London: Kegan Paul.

3.中日文文獻

- 中村元，1991.《思想の自由とジセイナ教》東京：春秋社。
- 雲井昭善，1967《仏教興起の思想研究》。京都：平樂寺書店。
- 1979〈インド思想における業の種々相〉，收錄於氏所編，《業思想研究》：1-71。京都：平樂寺書店。
- 1997《パーリ語佛教辭典》。東京：山喜房佛書林。
- 藤田宏達，1979〈原始仏教における業思想〉，收錄於《業思想研究》：99-144。
- 《大正新修大藏經》，100冊。東京：1924-1934。
- 張怡蓀主編，1993《藏漢大詞典》。北京：人民出版社。
- 越建東，2006.〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討—以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛教學報》，19: 147-178.
- 黃柏棋，2007.〈初期佛教梵行思想之研究〉，《正觀》42期：5-70.

Why is *brahmacariya* necessary for the Buddha?

Pochi Huang

Associate Professor, Institute of Religious Studies,
National Chengchi University

Abstract

This paper is an exploration of the early Buddhist understanding of *brahmacariya* in the context of the intellectual climate at the time of the Buddha. I endeavor to demonstrate how the Upaniṣadic worldview is undermined and eventually superseded by different “materialist” worldviews and how the ethical discourse of the Post-Upaniṣadic age is threatened by these materialists’ views. I point out that one of the common features of these views is the denial of the performance and consequence of action. This denial of the existence of action and the ethical conduct by the dominant “ethical nihilists” (as we shall call them) then create a predicament for moral reasoning. In this regard Buddhist theory holds that there are three

components of action: *kamma*, *kiriya* and *virīya*. According to the Buddha, practicing *brahmacariya* is a *virīya* (effort, exertion), the last component of action. Hence, in order to argue for the ontological significance of *brahmacariya*, the Buddha has to offer convincing explanations of all three components--- *kamma*, *kiriya* and *virīya*. I therefore explore the early Buddhist notions of *kamma*, *kiriya* and *virīya* at length by comparing them with the teachings of other religious teachers especially Nigaṇṭha Nātaputta. I conclude by discussing how Ānanda labels the teaching of “ethical nihilists” as *abrahmacariya* and the teachings of the Nigaṇṭha Nātaputta and others as *anassāsika brahmacariya* (the discomforting *brahmacariya*); that is, as harsh austerity which is unable to give blessing.

Keyword: akiriyaavādin, kiriyaavādin, *kamma*, *virīya*, *brahmacariya*.