

以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考： 以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據

蔡耀明*

提 要

本文的焦點，主要放在感官欲望；討論的脈絡，出自佛教菩提道的修行道路；論述的方法，著重在鋪陳倫理思考的理路。也就是說，以菩提道的修行得以進展為脈絡，以駕馭感官欲望為著眼，就實存經驗的感官欲望，展開倫理學的考察。至於副標題，則表明《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為主要依據的文獻。

研究主題設定為「以菩提道的進展駕馭感官欲望所營造的倫理思考」，論述的行文，由如下的七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，學術回顧，分別回顧哲學研究、文化研究、跨宗教研究、和佛教研究在感官欲望的研究情形。第三節，討論感官欲望之界說，並且著眼於感官活動，對欲望做成運作式的界說。第四節，從廣大的視野切入，以簡單和明瞭為原則，論陳〈淨戒波羅蜜多分〉的主題、修行涵義、基本關切的議題、倫理思考的訴求方針、以及開啟崇高之向度，不僅解讀經文整體教學的要義，而且以整篇經文的理解，提供後續的倫理討論的基礎。第五節，試圖拉出主軸，搭造參考框架，藉以在研究上，宏觀地看進〈淨戒波羅蜜多分〉所注重的世間生活情態的課題。第六節，依據〈淨戒波羅蜜多分〉，就世間生活情態當中的感官欲望，從經文的倫理原則入

2008. 09.02 收稿，2008.11.12 通過刊登。

* 作者係臺灣大學哲學系副教授。

手，顯明其切要的倫理思考與動態的倫理措施，尤其將重心擺在由感官欲望而生死輪迴，再由菩提道予以導航所營造的倫理思考。第七節，「結論」，說明研究的工作導出哪些重大的成果。

如下的六個論點，可扼要呈現〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望一系列的倫理思考。其一，通篇經文，很基本的一條倫理原則，可清晰且明瞭地表述為，菩薩很努力修行，導向最高超的覺悟，而在不背離修行目標的情形下，如果維持居家的身分，以及受用感官欲望的諸多歡樂，都是可被容許的，並不算菩薩犯戒。其二，有必要認清感官欲望可能引發的過失，包括煩惱與執著；不應該放任這些過失的蔓延與氾濫，而誤蹈犯戒之差錯，乃至於毀損專業的努力，而應該做出克制或對治的工夫，例如捨離十不善業道，並且以克制力或對治力，奠定專業的素養。其三，雖然屢次出現和感官欲望搭上線的不正當的心思，更應該將菩提道專業修行的優勢能力發揮出來，例如發起一念無上菩提相應之心，藉以脫離感官欲望可能變質而成的困境，並且顯發倫理導正的作用。其四，感官欲望所衍生的生死煩惱，由於推動生命相續或生死輪迴，提供了菩提道修行的大好機會；如果著眼於菩薩行因而可長可久，感官欲望甚至還有不小的恩德。其五，以菩薩行專業來衡量，花掉再多的生命時光在修行，如果不是持續導航在菩提道，其修行的工夫，尚未走到菩提道的菩薩行的地步，因此不足以得到專業倫理的肯定；連帶地，所花掉的生命時光，以及持續推動著長遠的生命時光的要角，例如生死煩惱，由於還談不上幫了菩薩行什麼忙，同樣得不到專業倫理的肯定。其六，如果能將感官欲望或生死輪迴往菩提道導航，並且由助成菩提道的要項積極地發揮菩薩行的作用，則整套的作業程序，都深獲菩薩行專業倫理的肯定，連帶地，這樣來借用的感官欲望或生死輪迴，都可公開予以讚揚，因為有助於菩薩行的進展。

關鍵詞：感官欲望、倫理學、菩提道、《般若經》、淨戒波羅蜜多

一、緒論

爲求清晰且快速呈現整篇文章的要項，以及勾勒大致的輪廓，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「文獻依據」、「研究背景」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

（一）研究主題

本文的焦點，主要放在感官欲望；討論的脈絡，出自佛教菩提道的修行道路；論述的方法，著重在鋪陳倫理思考的理路。也就是說，以菩提道的修行得以進展爲脈絡，以駕馭感官欲望爲著眼，就實存經驗的感官欲望，展開倫理學的考察。

（二）文獻依據

本文主要依據的文獻，爲《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》，簡稱〈第十二會〉或〈淨戒波羅蜜多分〉。

在唐·玄奘法師於公元 660-663 年翻譯的《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》，總共十六個法會當中，從第十一會到第十六會，主題分別爲布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若這六個波羅蜜多 (*pāramitā*)。¹ 排行第十二的〈淨戒波羅蜜多分〉，有五卷的篇幅 (pp. 1019b-1044a)，雖然在經文的構造自成一格，但是在淨戒波羅蜜多修學的義理上，仍然和其它的法會息息相關。有鑑於此，其它的法會，雖然不直接引用，也都納爲輔助的文獻依據，用以形成義理上較爲廣大的支撐。

就目前所知，〈淨戒波羅蜜多分〉 (*the Section on Śīlapāramitā*)

¹ 參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，收錄於氏著《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，

除了玄奘法師的漢譯本，尚有梵文寫本殘缺的一張葉片和藏譯本。梵文僅存的一張葉片，收藏於俄羅斯科學院·東方學研究所·聖彼得堡分所·中亞文書 (the Central Asian Collection of the Saint-Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences)，相當於漢譯本的 p. 1023b23-c26，由 Bongard-Levin 和 Watanabe 轉寫成羅馬拼音，並且附有葉片的照片。² 至於藏譯本，翻譯者為 Jinamitra 和 Ye-śes-sde，包含在由布施到靜慮所組成的《五波羅蜜多說示大乘經》 (*Ārya-Pañca-pāramitā-nirdeśo nāma Mahāyāna-sūtram; 'phags-pa pha-rol-tu phyin-pa lña bstan-pa zes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*)，收錄於德格版 (Derge) 第 181 經、北京版 (Peking) 第 848 經。³

基於一篇論文所許可的篇幅相當有限，而且應該儘可能縮小文獻依據的範圍，以便從事深度的探討，因此決定將範圍集中在佛教菩提道的一部經典。佛教菩提道眾多的經典，例如《維摩詰所說經》、《華嚴經》、《楞伽經》，都在世間生活情態的課題，做出豐富的教學、精彩的討論。依據這些經典，如果學問的工夫紮實，而且方法運用得宜，都可預期豐富的研究成果。幾經思量，遂選

2001 年)，頁 81-103。

² G. Bongard-Levin, Shōgo Watanabe "A Fragment of the Sanskrit Text of the Śīlapāramitā," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 41 (1997): 93-98. 筆者藉此感謝 Watanabe 教授資料的分享與心得交換。

³ 參閱：G. Bongard-Levin, Shōgo Watanabe "A Fragment of the Sanskrit Text of the Śīlapāramitā," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 41 (1997): 93-94; Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978, p. 77；《大谷大學圖書館藏·西藏大藏經·甘殊爾勘同目錄》(京都：大谷大學圖書館，1930-32 年)，頁 326-328；《德格版·西藏大藏經總目錄》(仙臺：東北帝國大學法文學部，1934 年)，頁 38。

定〈淨戒波羅蜜多分〉為主要的依據。之所以如此選擇，大致根據如下的三點想法。其一，基礎性。《般若經》通常被認為在佛教現存的經典當中，居於菩提道的教學相當基礎的或先鋒的位置；想要探討菩提道的教義，包括心身課題、感官欲望之課題，如果優先從這一部經典入手，將可奠定後續研究良好的基礎。其二，重要性。〈淨戒波羅蜜多分〉以菩提道、淨戒波羅蜜多、和般若波羅蜜多，架設出佛法修學的網絡，並且將世間生活情態的課題，納入此一網絡，發而為「菩薩應該如何生活」(how Bodhisattvas ought to live) 的倫理學說；如果有興趣瞭解世間生活情態的課題在趨向覺悟的道路該當如何處理，自然不會輕易忽略像〈淨戒波羅蜜多分〉這麼重要的修學網絡。其三，希罕性。〈淨戒波羅蜜多分〉雖然很基本，也很重要，從來就乏人問津。一方面，這不能不說是佛學界在認識佛教菩提道的缺角之一；另一方面，益發凸顯去加緊研究的必要。

簡言之，為了探討佛教的傳統在趨向覺悟的道路怎樣規劃合適的世間生活的情態，基於基礎性、重要性、和希罕性的考量，〈淨戒波羅蜜多分〉在眾多經典當中，即脫穎而出。

(三) 研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，⁴ 主要得力於如下的三條線索：

第一，鑽研世間生活情態的課題。鑑於禁欲／縱欲、獨身／

⁴ 國科會九十六 - 九十七年度專題研究計畫 (96-2411-H-002-029-MY2)，題目為「《大乘入楞伽經》的心身不二的實相學說：以心身課題的檢視與探究為主軸」。本文以感官欲望做為心身探究的入手課題之一；以《般若經》的義理，替《大乘入楞伽經》的心身不二的實相學說，預做鋪路的工作。

結婚、出家／居家、素食／葷食、女性／男性、心態／身體之類或可稱為世間生活情態的課題，在當代世界，似乎有日益複雜與問題延燒的趨勢，不僅各個宗教傳統或文化領域，難以一味迴避或放任不顧，必須正面重視和妥為因應，而且在宗教研究、文化研究、或哲學等學門從事學術工作，也將責無旁貸地應該加緊推進相關的研究步伐。世間生活情態的課題，牽涉的項目繁多，而且相互的關聯與交織也頗為緊密，可謂環環相扣，卻難以期望只用一篇論文的篇幅就處理到什麼程度。無論如何，由感官欲望入手，兼及於出家／居家、心態／身體，或許可走出一條探索的路徑。

第二，助成生命哲學的營造。預期將生命哲學營造成哲學的一門學科，有賴於展開一系列的工作項目。在界說生命、勾勒生命哲學的輪廓、規劃探究的範疇、設置重大的課題類別、提出可充為例示的論題、以及初步進行哲學的反思之後，⁵ 即可著手特定論題的處理。準備處理的論題，焦點放在感官欲望，並且將感官欲望看成生命現象或世間生活情態的一環。至於處理的視角，則為倫理學。在這一條線索的推動下，以討論感官欲望在道德上的對錯判定為要務，以及如何就感官欲望做出道德上正確的抉擇為導向。

第三，解讀佛教經典。持續在一部又一部的經典，尤其《般若經》、《楞伽經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《密嚴經》，下研讀的工夫，藉以累積佛學的一些素養。在這一條線索的推動下，

⁵ 參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》35期（2008年3月），頁155-190；〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》44期（2008年3月），頁205-263。

一方面，逐漸啓發生命哲學的眼界與理念；另一方面，也練習以生命哲學的倫理學取角，解開〈淨戒波羅蜜多分〉的一些義蘊。

（四）研究進路與方法

既然以倫理思考為要務，本文採用的，主要是哲學的研究進路（philosophical approach）。「哲學的目標在於形成有關實在與價值之真理的知識。」⁶ 將思辨和論理的視角，導向哲學的目標，即可稱為哲學的研究進路。

研究方法方面，本文特別注重倫理思考的步驟化程序。至於列為重點思考的，包括如下的六個步驟：（1）感官欲望做為世間生活情態的一環，何以出現在所依據的文獻；（2）感官欲望何以構成倫理思考的一個課題；（3）何以設立菩提道專業的菩薩行倫理；（4）踏上菩提道專業，用以規範感官欲望的，是什麼樣的倫理原則；（5）倫理原則可以怎樣用成實例判斷；以及（6）在菩提道專業用以規範或判斷感官欲望的倫理原則，是不是有什麼樣的適用限度。

（五）論述架構

研究主題設定為「以菩提道的進展駕馭感官欲望所營造的倫理思考」，論述的行文，由如下的七節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，學術回顧，分別回顧哲學研究、文化研究、跨宗教研究、和佛教研究在感官欲望的研究情形。第三節，討論感官欲望之界說，並且著眼於感官活動，對欲望做成運作式的界說。第四節，

⁶ 根據 Richard Creel, *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*, Malden: Blackwell Publishers, 2001, p. 43: "The goal of philosophy is knowledge of the truth about reality and value."

從廣大的視野切入，以簡單和明瞭為原則，論陳〈淨戒波羅蜜多分〉的主題、修行涵義、基本關切的議題、倫理思考的訴求方針、以及開啓崇高之向度，不僅解讀經文整體教學的要義，而且以整篇經文的理解，提供後續的倫理討論的基礎。第五節，試圖拉出主軸，搭造參考框架，藉以在研究上，宏觀地看進〈淨戒波羅蜜多分〉所注重的世間生活情態的課題。第六節，依據〈淨戒波羅蜜多分〉，就世間生活情態當中的感官欲望，從經文的倫理原則入手，顯明其切要的倫理思考與動態的倫理措施，尤其將重心擺在由感官欲望而生死輪迴，再由菩提道予以導航所營造的倫理思考。第七節，「結論」，說明研究的工作導出哪些重大的成果。

二、學術回顧

「緒論」的一節，大致只做門面的快速介紹。然而，學界的相關研究，以及關鍵概念的界說，由於有待稍加處理，先放在第二節和第三節。至於主要依據文獻的要義建構，由於密切關聯到本文的主幹部分，將順勢移到第四節。

學界針對感官欲望的相關研究，按照所在的學術領域，可簡略整理成哲學研究、文化研究、跨宗教研究、和佛教研究這四類。這一節，即以四個小節，分別回顧這四類的要點，並且藉以對照本文在研究設計的考量。

（一）針對感官欲望的哲學研究

針對感官欲望的哲學研究，有二本論著，多少值得一提。其一，《哲學與欲望》，配合當代十位左右的歐陸哲學學者的學說，將欲望課題分成眾多的面向，包括欲求他人、欲求快樂、欲求知識、欲求較好的世界、欲求主體性、欲求不可能的事物、欲求表

達、欲求欲望本身 (desire for desire itself)、欲望之論述 (discourses of desire)、以及欲望橫流與身體，逐一展開檢視與論辯。⁷ 其二，《欲望的三個面孔》，以欲望一詞，涵括需要、願望等相關的心態，納入神經科學的許多數據，使欲望看起來不再那麼捉摸不定，進而展開心態哲學的討論。至於三個面孔，指的是欲望以動機 (motivation) 而鼓動出行為，欲望以享樂 (pleasure) 而表現成感覺享樂與否的心理傾向，以及欲望以報酬 (reward) 而決定什麼該被算做報酬，什麼該被算做懲罰。這三個面孔當中，欲望被認為最主要乃深深植根於報酬之機能，而不只是以較為浮面的方式和動機或享樂形成關聯。此一說法，在切入欲望之本性 (the nature of desire) 上，雖然提供新的理解線索，卻也引發新的紛爭。⁸

上述二本論著當中，前者，可藉以認識欲望的哲學討論和當代歐陸哲學之間廣泛且密切的脈動；後者，可藉以認識欲望的哲學討論和心理學、神經科學之間學科互涉的動能。這二本論著，由於較少觸及倫理學的面向，以及較少關注感官欲望在倫理思考的超脫向度，因此在本文的主幹部分，即談不上較為直接予以參考或評論。

此外，《欲望、對、錯：足夠之倫理學》，既關注欲望，又觸及倫理學的面向。⁹ 然而，不僅欠缺學術創意，幾乎只是在重述西方哲學傳統當中諸如 Aristotle, Thomas Aquinas 的倫理學思想，而且欠缺學術深度，充斥著二分的分析格式，例如，實在的善 (real good)、外表的善 (apparent good)，對的欲望 (right desire)、錯的欲望 (wrong desire)，目的 (ends)、手段 (means)，在這些二分

⁷ Hugh Silverman (ed.), *Philosophy and Desire*, New York: Routledge, 2000.

⁸ Timothy Schroeder, *Three Faces of Desire*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

⁹ Mortimer Adler, *Desires, Right & Wrong: The Ethics of Enough*, New York: Maxwell Macmillan, 1991.

的概念之間做僵化的配對，因此在學界的評價似乎不高。

（二）針對感官欲望的文化研究

有關感官欲望的探討，文化研究（cultural studies），應可看成頗具學術份量的一塊領域。就最廣義而言，並且著眼於學術取向，所謂的文化研究，不只是單純對文化的研究（study of a culture），可以說是在人文與社會跨學科背景下，沿著近似「文化社會學」或「文化經濟學」的方向，致力於從生產、消費、和分配的角度，研究文化的社會經濟脈動，尤其關注文化現象或文化活動與意識形態、知識、語言、主體性、性別、族群、階級、權力、媒體、或全球化等課題的關聯，並且積極展開文化批判或社會改造。¹⁰

從事文化研究，採取的方式之一，就是從關鍵詞入手，進而形成文化研究的關鍵詞的詞庫。¹¹ 所謂的關鍵詞，指的是被當成可解開符碼而像鑰匙那樣的語詞，也可意指在組成一套知識上顯示重大份量的語詞，並且可藉以導入意義上或理解上相關的一整套詞組。隨著歷史、社會、和認知的脈動，構成文化現象或文化活動的關鍵詞的詞庫，不僅一直經歷時而擴增、時而減縮的震盪，而且各個關鍵詞的意義，也因而載浮載沈。因此，探討關鍵詞的意義如何牽連人們的認知脈動而一再演變，猶如握有可解開文化

¹⁰ 有關文化研究，可參閱：Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice*, 3rd edition, Thousand Oaks: Sage Publications, 2008; Simon During, *Cultural Studies: A Critical Introduction*, New York: Routledge, 2005; Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, 3rd edition, New York: Routledge, 2007; Mimi White, James Schwoch (eds.), *The Question of Method in Cultural Studies*, Wiley-Blackwell, 2006.

¹¹ 有關文化研究的關鍵詞，可參閱：Chris Barker, *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*, Thousand Oaks: Sage Publications, 2004; Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition, New York: Oxford University Press, 1985.

符碼的鑰匙。¹²

欲望不僅表現出個人的面向，而且相當程度鑲嵌著文化的面向。就其產生的內容、牽連的事項、與可被理解的意義而論，欲望，如同影片、音樂、藝術、或書籍，可被當成「文化文本」(cultural text)。針對欲望，一方面，藉由批判式的詮釋，構成文本的符碼或可稍加解開，構成文本的意義或可稍加理解；另一方面，隨著各自的詮釋，當事者即經驗到文本的文化。¹³ 換言之，從文化研究的角度，將欲望當成文化文本，不僅將欲望擺在文化的框架或系統中，而且著重在探問有關欲望的知識曾經怎樣、當前怎樣、以及應當怎樣被造成與被消費。

在當代的文化研究的領域，有關欲望的詮釋，¹⁴ 可大略區分出如下二條較大的支流。

(1) 深受 G. W. F. Hegel, Andre Kojève, Sigmund Freud 影響的 Jacques Lacan 認為，需要 (need)，產生於一個生命體的張力狀態，在取得一個特定對象之後，大致就可得到平息或滿足。當需要被表述成語言，尤其通過它者，因而指向它者，即可稱為需求 (demand)。在成為需求的情況，雖然多少指向一個特定對象，但是來得略微深層的，在於指向它者，以及渴望關愛或愛情。就

¹² Bruce Burgett, Glenn Hendler (eds.), *Keywords for American Cultural Studies*, New York: New York University Press, 2007, p. 1.

¹³ 有關文化文本，可參閱：Peter Childs, *Texts: Contemporary Cultural Texts and Critical Approaches*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006; Urpo Kovala, "Cultural Studies and Cultural Text Analysis," *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 4/4 (December 2002): (<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol4/iss4/2>).

¹⁴ 參閱：Peter Brooker, *A Glossary of Cultural Theory*, 2nd edition, 譯成《文化理論詞彙》〈Desire 慾望〉，王志弘、李根芳譯，(台北：巨流，2004年)，頁 103-105; Greg Forster, Paul Miller (eds.), *Desire of the Analysts: Psychoanalysis and Cultural Criticism*, Albany: State University of New York Press, 2008; Kristyn Gorton, *Theorising Desire: From Freud to Feminism to Film*, New York: Palgrave Macmillan, 2008.

此而論，完整的需求，不只是對一個特定對象的需要，更在於對「它者之關愛或愛情」的需求。至於欲望（*desire*），則產生於需要與需求之間的縫隙；在此一縫隙作用的，包括主體觀念、¹⁵ 深具象徵意義的它者、以及想像的（或幻想的）關愛或愛情。深具象徵意義的它者，並非現實上的它者，也叫做大寫的它者（*the Other*），代表深層的或無意識的匱乏。因此，縱使表述為語言的需求隨著一個特定對象的取得而得到滿足了，指向大寫的它者，進而渴望想像的（或幻想的）關愛或愛情，卻仍然得不到滿足；需求卻得不到滿足之殘餘，即成為欲望。換言之，欲望，基本上，是對於大寫它者的欲望（*desire is the desire of the Other*），也就是將需要表述為需求所造成的似乎永遠得不到滿足的殘餘。¹⁶

此外，Emmanuel Levinas 也同樣區分需要和欲望之間的差異。將需要理解成尋求滿足（*satisfaction*），這僅是很表面的模樣。位於需要最深刻層次的欲望，所需要的，卻是超越（*transcendence*）；所尋求的，則是出路（*a way out*）。因此，欲望最重要的特色，就是從自我之圍牆掙脫而出（*an escape from self-enclosure*）。根據這樣的欲望觀，或許較易於瞭解，為什麼在需要得到滿足了（*satisfied*），又有錢、有勢、有名，卻照樣感到不

¹⁵ 包括意識到的自我（*the conscious ego*）與無意識的主體（*the unconscious subject*）。相關討論，可參閱：Lorenzo Chiesa, *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*, Cambridge: The MIT Press, 2007, pp. 156-167.

¹⁶ 參閱：Lewis Kirshner, "Rethinking Desire: The *Objet Petit A* in Lacanian Theory," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 53/1 (March 2005): 83-102; Jacques Lacan, "18: Desire, Life and Death," *The Seminar of Jacques Lacan: Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, translated by Sylvana Tomaselli, New York: W. W. Norton, 1991, pp. 221-234; Jacques Lacan, "24: The Signification of the Phallus," "30: The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," *Écrits: The First Complete Edition in English*, translated by Bruce Fink, New York: W. W. Norton, 2006, pp. 575-584, 671-702; Tamise Van Pelt, *The Other Side of Desire: Lacan's Theory of the Registers*, Albany: State University of New York Press, 2000.

滿意 (discontented)、不平靜 (troubled)、或心煩意亂 (distraught)。在欲望的作用下，主體朝向它者，甚至朝向大寫的它者或絕對的它者 (absolute Other)，以至於成為去中心的主體 (de-centred subject)。¹⁷ 欲望搭起向著大寫的它者的關係 (the relation to the Other)，使欲望深化而成為形而上的欲望 (metaphysical desire)，其重大涵義，不在於得到滿足，而在於理解欲望所朝向的它者性 (alterity)。正好就在欲望向著大寫的它者的關係上，刻畫著欲望深刻層次的責任 (responsibility)，而倫理學的論述，即出自這樣的責任感。¹⁸

(2) 深受 Friedrich Nietzsche 影響的 Gilles Deleuze (與 Félix Guattari)，至少在一點上和 Lacan 一樣，也就是所談論的欲望，和通常的說法大異其趣，並非意指通常所認識的欲望，而毋寧意指無意識驅力的狀態，或先於意識區分的狀態。¹⁹ 然而，相

¹⁷ 有關去中心的主體，可參閱：Andrew Metcalfe, Ann Game, "From the De-Centred Subject to Relationality," *Subjectivity* 23/1 (July 2008): 188-205.

¹⁸ 參閱：Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998; Emmanuel Levinas, *On Escape: De l'évasion*, translated by Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2003. 相關討論，可參閱：William Edelglass, "Asymmetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility, and Suffering," *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka, The Netherlands: Springer, 2005, pp. 709-726; M. Jamie Ferreira, "The Misfortune of the Happy: Levinas and the Ethical Dimensions of Desire," *Journal of Religious Ethics* 34/3 (September 2006): 461-483; Mayra Rivera, "Ethical Desires: Toward a Theology of Relational Transcendence," *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, edited by Virginia Burrus, Catherine Keller, New York: Fordham University Press, 2006, pp. 255-270, 435-439.

¹⁹ Daniel Smith, "Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics," *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 2 (2007): 73-74. 此外，參閱：Gille Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 2006. 1983; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley and et al., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Brian Massumi, London: Athlone Press, 1988.

較之下，Lacan 不僅將欲望大部分鎖定在受到壓抑的領域，或視為置基於匱乏的幻想或表徵，而且將欲望和主體或它者綁在一起，使主體性依附在受到壓抑的欲望。Deleuze 則相當不以為然，²⁰ 至於其策略，或可稱為「將欲望去個體化」(de-individualise desire)：²¹ 一方面堅稱，欲望基本上是社會性的；另一方面，將欲望看成流動的歷程，而超乎「主體／客體」在個體之間的二分或三分。既然是流動的歷程，以推動式的潛力，不僅可成為生產式的能量流 (productive energy flow)，而且可流往別異的方向 (to flow in different directions)，像根莖 (rhizomes) 那樣，以水平狀擴張，開闢遷移線路 (lines of flight)，一再地形成嶄新的連結 (connections)，從而促成嶄新的裝配體 (assemblages)。²² 根據這樣的看法，欲望再也不必和諸如分隔、匱乏、幻想、或享樂等心理分析的術語緊緊綁在一起，而是富於生產力，甚至創造力，在裝配體之間搭線與流竄，也促使裝配體不斷地改變或改造裝配或組合的樣態，從而生產社會的現實情景。²³ 所謂的裝配體，本身就是一系列的連結的產品 (the outcome of any series of connections)，可做為軀體、物件、機構、或體制的替代詞，配合欲望生產 (desiring production) 之觀念，又可稱為欲望機器 (desiring-machines)。若以軀體而論，裝配體被視為由遺傳物質、

²⁰ Claire Colebrook, *Understanding Deleuze*, Crows Nest: Allen & Unwin, 2002, pp. 98-99.

²¹ Adrian Parr, *The Deleuze Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005, p. 64.

²² Dorothea Olkowski, "Flows of Desire and the Body-Becoming," *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, edited by Elizabeth Grosz, Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 103. 此外，參閱：Philip Goodchild, "1: The Emergence of Desire," *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*, Thousand Oaks: Sage, 1996, 11-43; Eugene Holland, "Desire," *Gilles Deleuze: Key Concepts*, edited by Charles Stivale, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005, pp. 53-64.

²³ 以生產力甚至創造力為 Deleuze 哲學主軸的核心觀念，可參閱：Peter Hallward, *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso, 2006.

觀念、行動力、以及和其它軀體的關係等要項所組合的情形。結果，欲望不再被當成分割為欲望主體（desiring subject）和欲望客體（desired object）之間的外在關係，而是正好座落在變動的裝配體的組合流程當中，而僵固的、想像的個體（主體、客體、它者），也成為變動的、現實的裝配體。²⁴ 基於這一套看法，不必訴諸任何超越者或超越對象，即可發展出內在式的倫理學理論。²⁵

Deleuze 的欲望觀，不僅充分表露在社會面，富於社會生產與社會實踐的意涵，而且可往人生面，做延伸的解讀，既可推展或改造生命歷程的疆域，也可扭轉人生境遇，或提昇人生境界。²⁶ 此外，已有學者注意到 Deleuze 和佛法在欲望觀的一些近似之處。²⁷ 若就本文而論，雖然還不至於必須借用或套用 Deleuze 專門用詞的地步，其析論的視角與手法，尤其流變的、非個體主義的、非二元對立的觀念，還是頗具有啓發作用的。

（三）針對感官欲望的跨宗教研究

針對感官欲望的跨宗教研究，如果審慎為之，應有助於比較宗教研究的推進，而且還可打開欲望課題更加多樣或寬闊的視野。

Thomas Reynolds 的〈朝向它者：基督教和佛教論欲望〉，或

²⁴ 參閱：Ian Buchanan, “Desiring-Machines,” *Deleuze and Guattari’s Anti-oedipus: A Reader’s Guide*, London: Continuum, pp. 38-63; Eugene Holland, “2: Desiring-production and the Internal Critique of Oedipus,” *Deleuze and Guattari’s Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*, London: Routledge, 1999, pp. 25-57.

²⁵ 例如，參閱：Daniel Smith, “Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics,” *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 2 (2007): 66-78.

²⁶ 例如，參閱：Claire Colebrook, “5: Desire, Ideology and Simulacra,” *Gilles Deleuze*, London: Routledge, 2002, pp. 91-102.

²⁷ 例如，參閱：David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005, p. 41. 除了略提「裝配體」和「五蘊和合體」在看法的雷同外，可惜著墨不多。

可當做一塊敲門磚，藉以一窺以欲望為主要課題的跨宗教研究的學術動態。²⁸ Reynolds 倡議，藉由對照地探討欲望課題，基督教和佛教可形成在學說或教義上的互補與交相豐富的關係。這二個宗教傳統都認為，欲望由於自我中心或自我封閉，從而導致人類的困境。至於通往超脫的道路，也都必須反過來重新導向。就此而論，欲望，藉由導向它者，例如，愛造物主、世人，或慈悲一切眾生，即可經歷根本的轉化，重新調整為從自我釋放開來的愛或慈悲。

身為基督教神學研究者，Reynolds 伸展到佛教學說的企圖心，當然值得肯定。然而，過分塑造這二個宗教傳統在見解上的共同點，對於欲望此一主要課題的分析相當浮泛，缺乏深度與創見，以及遷就基督教，將「朝向它者」的說詞奉為主標籤，硬要套在佛教學說上，略顯不倫不類——這些大概都是有志於從事跨宗教的研究有待優先克服的通病。

（四）針對感官欲望的佛教研究

當代佛學界，針對感官欲望的研究，為數不少；至於涉及的課題，引起較多討論的，包括性別與欲望、²⁹ 性欲、³⁰ 獨身或禁

²⁸ Thomas Reynolds, "Toward the Other: Christianity and Buddhism on Desire," *Journal of Ecumenical Studies* 39/3-4 (Summer/Fall 2002): 325-339. 此外，參閱：David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 25-27, 49-89.

²⁹ 例如，參閱：Liz Wilson, "Chapter 5: Buddhist Views on Gender and Desire," *Sexuality and the World's Religions*, edited by David Machacek, Melissa Wilcox, Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003, pp. 134-173.

³⁰ 例如，參閱：José Cabezon (ed.), *Buddhism, Sexuality, and Gender*, Albany: State University of New York, 1992; Bernard Faure, *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton: Princeton University Press, 1998; Janet Gyatso, "Sex," *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald Lopez Jr., Chicago: The University of Chicago Press, 2005, pp. 271-290.

欲。³¹ 這些研究，大都以佛教傳統在所涉及的課題如何形成觀點為要務。此外，也不乏針對和欲望相關的課題，發而為倫理學的討論，³² 或是說明在欲望隨時隨地會流露的世界中，如何兼顧修行的目標，甚至藉由沈澱欲望之心思以至於清明，善用欲望之本初能量（*primal energy*），恰好可助成開悟之道的翻轉。³³ 其中，如下的二本論著，尤其值得略帶幾筆。

（1）David Webster 所著《佛教巴利正典的欲望哲學》，³⁴ 整理巴利正典和欲望相關的語詞，勾勒欲望多樣的面貌，檢視和欲望相關的或相對反的事項，以及探討有關欲望的思想與見解，包括以欲望為線索所理解的心身關係（*the mind-body relationship*）。此外，Webster 還廣泛觸及印度教、耆那教、和西方思想對欲望的取角、見解、與論述，藉以做為在一些核心議題上的哲學分析的參照。特別引人注目之處，至少有二。一者，強調「抱持見解」可比擬為流露欲望之歷程，使得見解和欲望幾乎到了難分難解的地步，而欲望課題的處理，也因此必須搭配見解課題來進行。二者，強調欲望在精神修煉的正面價值，而佛教即以治療學的方式，回應欲望的表現，進而達成生命歷程的轉化。

³¹ 例如，參閱：Liz Wilson, "Chapter I: Celibacy and the Social World," *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago: The University of Chicago Press, 1996, pp. 15-39.

³² 例如，參閱：Grace Burford, *Desire, Death and Goodness: The Conflict of Ultimate Values in Theravāda Buddhism*, New York: Peter Lang, 1991; Stephanie Kaza, "Finding Safe Harbor: Buddhist Sexual Ethics in America," *Buddhist-Christian Studies* 24/1 (2004): 23-35.

³³ 例如，參閱：Daniel Odier, *Desire: The Tantric Path to Awakening*, translated by Clare Frock, Rochester: Inner Traditions, 2001; Robert Sachs, *The Passionate Buddha: Wisdom on Intimacy and Enduring Love*, Rochester: Inner Traditions, 2002; Miranda Shaw, "Chapter 6: Women in Tantric Relationships: Intimacy as a Path to Enlightenment," *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 140-178.

³⁴ David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005.

(2) Mark Epstein 所著《向欲望開放：擁抱對生命的一份貪求——來自佛教和心理治療的洞見》，³⁵ 以不落俗套的姿態，將佛教的洞見、心理治療的個案研究、和印度古代的故事記載交織在一起，顯示欲望很夠資格充當活生生的教師，並且可深化在生命世界各個面向的近距離接觸經驗。如果適切地予以認識，就在欲望的起滅，可用以覺察欲望的空性，而欲望也可當成推動的力量，藉以走上朝向開悟的道路。至於通常造成困苦結局的，與其說是欲望，毋寧說是貪欲 (craving) 或執著 (clinging)，也就是往對象、人物、或經驗過分黏附而放不了手的表現。³⁶ 面對欲望，不必執著或耽溺，不必害怕或壓抑，也不必難以取捨或無所適從，Epstein 提出一條可穿越困境的出路，而主軸就在於學習與欲望為伍、認識欲望、駕馭欲望、以及使欲望改換道路 (re-channel desire)。然而，幾近於過度使用心理分析的理論語詞——例如，欲望的陽性元素、陰性元素，欲望活動的客體、它者、主體——並且倡議一條從陽性走向陰性以及從客體走向主體的進程，這雖然使 Epstein 的論述好像很有理論的根據，但是幾乎毫無批判地接受這些理論語詞，以及並未檢視這些理論語詞是否適用於佛教的教義理路，在在皆為容易遭受非議的瑕疵。

三、概念界說

感官欲望和欲望，是本文所要考察的關鍵概念。這一節，將分成二個小節，一為「界說感官欲望」，另一為「從感官活動界說

³⁵ Mark Epstein, *Open to Desire: Embracing a Lust for Life: Insights from Buddhism and Psychotherapy*, New York: Gotham Books, 2005.

³⁶ 略舉一則經證，做為參考：「雖復示行貪欲行趣，而於一切所受欲中，離諸染著。」(唐·釋玄奘譯，《說無垢稱經》，T. 476, vol. 14, p. 575a.) 此外，參閱：大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究(校訂)，《梵文維摩經：ボタラ宮所藏寫本に基づく校訂》(東京：大正大學出版會，2006年)，頁76：“*rāga-gatiṃ ca gacchati, vigata-rāgaś ca bhavati sarva-kāma-bhogeṣu.*”

欲望」，略做關鍵概念的界說和釐清；這樣一來，倫理思考所使用的關鍵概念，即不至於語意不明，或交相混雜。

(一) 界說感官欲望

從事佛教研究，準備界說感官欲望，立即面臨的難題之一，在於佛典蘊藏著很豐富的詞彙，都和欲望有關。這除了欲望現象相當複雜，另一個緣由，應該在於佛教強調，欲望在衍生出生存在世間的困境，以及在推動生死輪迴的相續，都扮演著舉足輕重的角色，因此有必要運用眾多相關的語詞，不僅藉以釐清欲望的差異面貌，而且藉以解說各式各樣的欲望如何組合與如何拆解。相關的語詞雖然眾多，鑑於學界已有一些以詞彙學書寫的作品，可資參考，於此不贅。³⁷

³⁷ 有關詞彙學，可參閱：蔡耀明，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀》34期（2005年9月），頁208-213。有關以詞彙學書寫欲望的作品，可參閱：Bhikkhu KL Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, 3rd revised edition, Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2007, pp. 418-479; David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 98-142; Alubomulle Sumanasara, 藤本晃，《ブツダの實踐心理學：アビガンマ講義シリーズ・第三卷・心所（心の中心）の分析》（東京：サンガ，2007年），頁82-86, 110-114, 148-151, 256-257, 261-265; 西村實則，《アビグルマ教學：俱舍論の煩惱論》（第四章・第一節・原始佛教・アビグルマにあらわれたカーマ（欲望）），〈第五章・第四節・『俱舍論』における「渴愛」と「貪」〉（京都：法藏館，2002年），頁247-274, 428-445。附帶一提，佛學界以詞彙學書寫的作品雖然為數極多，但是從事哲學式的概念界說，卻少之又少。

和欲望相關的語詞，列舉少數例示如下：

- * *icchā* (欲望、希望 *desire, wanting*).
- * *kāṅkṣā* (欲求、盼望).
- * *kāma* (欲望、愛 *desire, sexual desire, sensual pleasures*), *kāma-guṇa* (欲功德), *kāma-caryā* (欲行), *kāma-citta* (欲心), *kāma-cchanda* (欲貪), *kāma-tṛṣṇā* (欲愛), *kāma-dhātu* (欲界), *kāma-paṅka* (欲淤泥), *kāma-bhava* (欲有), *kāma-mithyā-cāra* (欲邪行、邪淫之行), *kāma-rati* (欲樂), *kāma-rāga* (欲貪、欲染), *kāmāsrava* (欲漏).
- * *chanda* (欲望、意欲、意樂、志欲 *desire, intention, resolution*), *chanda-citta* (欲

準備界說感官欲望，有待優先處理的課題之一，在於欲望現象可被區分成很多不同的面向、層次、類別、或格局，而如果並未稍加釐清，則意涵中的所界說項，恐怕流於捕風捉影的情形。首先，面向上，欲望可被區分成諸如心理面、觀念面、身體面、社會面、文化面、藝術面、倫理面、或宗教面。其次，層次上，欲望可被區分成諸如表層的、深層的、或高超層次的。第三，類別上，如果著眼於特定的欲求對象，欲望可被區分成諸如財富欲、權力欲、虛名欲、美麗欲、健康欲、成就欲、受重視欲、物欲、肉欲、性欲、關係欲、³⁸ 生存欲、愛情欲、幸福欲、求知欲、或善法欲 (*kuśala-dharma-cchanda*)。第四，格局上，欲望可被區分成諸如個體的、小型集體的、或大型集體的。

本文所要展開的，不準備在面向、層次、類別、或格局預先受到限制，或偏頗地投靠在某一套意識形態裡面，而希望由較為基礎且可予以覺察的表現的情境入手，做成脈絡式的界說 (*contextual definition*): 表現在感官活動之流的欲望，簡稱為感官欲望。感官活動，打開來講，以眼、耳、鼻、舌、身、意這六根為依靠，對著色、聲、香、味、觸、法這六境為所緣，做出六識

心), *chanda-pariśuddhi* (欲清淨), *kuśala-dharma-cchanda* (善法欲).

* *tṛṣṇā* (貪欲、貪愛、渴求、淫欲 *craving, thirst*), *tṛṣṇā-samudra* (欲海), *kāma-tṛṣṇā* (欲愛 *craving for sensual pleasures*), *bhava-tṛṣṇā* (有愛 *craving for (continued) existence*), *vibhava-tṛṣṇā* (無有愛 *craving for non-existence*).

* *preman* (愛情、愛念).

* *maithuna* (淫欲、性愛).

* *rāga* (貪愛、貪染、情欲 *greed, lust*), *rāga-carita* (欲行), *rāga-citta* (欲心), *rāgo bandhanam* (欲縛), *rāga-saṃprayuktaṃ cittam* (欲相應心), *rāgānuśaya* (欲隨眠).

* *lobha* (貪愛、貪欲、貪著 *greed*).

³⁸ 例如，追逐名人、結交權貴、好為人師、稱兄道弟、或為人父母。其中，有關想要成為母親，或母親想要的是什麼，可參閱：Daphne de Marneffe, *Maternal Desire: On Children, Love, and the Inner Life*, New York: Little, Brown, 2004.

這六類的分別認知，以及連帶的或夾雜的感受、斷定、和情意；在稱為情意的眾多內容當中，又可進一步區分出欲望的現象。像這樣，由感官活動而表現的欲望，即可稱為感官欲望。

感官欲望，可泛指六根的活動所引起的欲望，也可特指「(前)五欲」(*pañca-kāma*)，也就是前五根的活動所引起的欲望。比起第六意識，「前五識」表現成較為直接的知覺，或時空上較為現前的知覺；同樣地，比起第六之「法欲」(*dharma-kāma*; *dharma-cchanda*)，「五欲」也表現成較為直接的或時空上較為現前的欲求。「五欲」很常出現在「五欲功德」(*pañca kāma-guṇāḥ*)之複合詞。此一複合詞，有二個解釋。其一，將 *guṇa* 解釋為用以構成的線索、分支、或部分，「五欲功德」意指一組五重的感官欲望 (five strands of sensual desires; five-fold sensual desires)。³⁹ 其二，將 *guṇa* 解釋為性質 (quality) 或屬性 (attribute)，「五欲功德」意指色、聲、香、味、觸這五類感官對象之可引發欲望的性質或屬性 (five (types of) desiring qualities or attributes of sense-objects)。⁴⁰

在入手處，以打開感官活動的架構與流程為要務，不僅有利於即此覺察欲望現象多樣的面貌與起伏的翻滾，而且有助於反思欲望認知是如何進行的，以及欲望知識是如何形構的。借用認知心理學當中的「後設認知」(metacognition) 此一專門用詞，回過

³⁹ 參閱高明道，〈《算沙夢影(上)》〉〈《雜阿含經》的五欲觀〉，(Penang: 三慧講堂印經會，2006年)，頁45; Edwina Pio, *Buddhist Psychology: A Modern Perspective*, New Delhi: Abhinav Publications, 1988, p. 24.

⁴⁰ 就此而論，*kāma-tṛṣṇā* (欲愛)，較偏重欲望之渴求 (craving for desire or sensuous gratification)；相對地，*kāma-guṇa* (欲功德)，則較偏重所欲求對象的性質或屬性。參閱：Padmasiri De Silva, *An Introduction to Buddhist Psychology*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2001, p. 61; Ronald Epstein (compiler), *Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z*, Burlingame: Buddhist Text Translation Society, 2003, p. 81.

頭去，從感官活動入手，儘可能清醒地覺察欲望相關概念的浮現，解開欲望相關概念的概念架構（conceptual framework），觀察欲望相關概念在現實的奔流樣態，挖掘欲望相關概念所埋藏的預設、成見、偏見，反問在欲望相關概念已有什麼樣的詮釋與理解，就欲望觀念展開嚴格的評價，甚至轉化欲望流動的程序，調整加諸欲望的觀念，這些都可一一經營開來。⁴¹ 隨著後設認知的經營，將可較為鮮活地做出感官欲望之界說，改善感官欲望可能引發的一些弊病，以及導引感官欲望可能的出路。

（二）從感官活動界說欲望

然而，表現在感官活動之流的欲望，不論說為六欲，或五欲，那樣的欲望，又該怎麼界說？這可從遭逢的難題入手；考量難題的狀況，或可相當程度影響界說形態的選擇。就此而論，面對欲望此一概念，在界說時所可能碰到的難題，似乎還不在少數，至少包括模糊（vague）、歧義（ambiguous）、意識形態超載（heavily loaded with ideologies）、當事者的評量與證詞（self-evaluation and testimony）、以及語詞和欲望之間的落差（the gap between words and desire）。

首先，欲望如同水的三態，樣態捉摸不定。欲望此一概念，和周遭概念之間的邊界相當模糊。例如，需要、需求、意願、渴望、貪愛、激情、染著，這些都可當成和欲望多少在同一個家族內的相關現象或相關概念，彼此之間往往存在著很大的灰色地帶，有的時候，好像可互換使用，類似同義詞，有的時候，卻又

⁴¹ 有關後設認知，也就是對認知、知識、與觀念，回過頭去再度認知其認知架構與認知程序，可參閱：Patrick Chambres and et al. (eds.), *Metacognition: Process, Function, and Use*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002; Hope Hartman (ed.), *Metacognition in Learning and Instruction: Theory, Research, and*

好像區分得出彼此的差異。不僅和相關概念之間的邊界，頗為模糊，而且達到什麼程度才叫做有了欲望，大概也不太容易樹立普遍且明確的準繩。這些模糊的情形，可能造成界說欲望時的一些困難。

其次，針對欲望此一概念，在使用上，由於所設置的重點不同，抓出來的含意，即彼此互異，從而造成歧義的情形。較常見的歧義有三：一者，由於所意含的，可能是欲望的某一段歷程，或欲望的某一方面的結果，從而成為歷程與結果夾雜的歧義；二者，由於所在乎的，可能是欲望的良好面，或欲望的惡劣面，從而成為良好與惡劣夾雜的歧義。三者，由於所著眼的，可能是欲望的心理面、社會面、文化面、或觀念面，從而成為世間生活多樣面向夾雜的歧義。這些歧義的情形，可能造成界說欲望時的一些困難。

第三，如同之前指出來的，來自分歧的哲學流派、文化研究、和宗教傳統，都對欲望拋出一堆又一堆的說詞，從而一層又一層黏附在欲望概念上。如果並未稍加剝離，或細加分辨，很可能才開始想界說欲望，要不是掉進陳腔濫調的修辭包裝的迷霧，就是遭受四面八方紛至沓來的意識形態的疲勞轟炸。例如，將欲望當成主體性之本質（*desire as the essence of subjectivity*）。⁴² 然而，意識形態一旦當道，將使界說欲望受制於意識形態的框框與獨斷，甚至斲喪學術界說至少該保有的功能。

第四，欲望很大部分且相當程度涉及當事者的經驗。然而，

Practice, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

⁴² 相關討論，可參閱：Renaud Barbaras, “Chapter 5: Desire as the Essence of Subjectivity,” *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*, translated by Paul Milan, Stanford: Stanford University Press, 2006, pp.

當事者，尤其界說者或研究者，很可能由於本身欲望經驗的獨特或偏好，其評量欲望的態度，對欲望的反應方式，以及有關欲望的證詞，或多或少夾雜著掩飾、誇張、或扭曲的成份，結果淪為各說各話或瞎子摸象的僵局，甚至使得界說欲望，變成馳騁欲望解釋權的競技場。這些涉及當事者的評量與證詞的情形，也可能增添界說欲望時的一些困難。

第五，欲望具體的內涵或動態的流程，語詞恐怕只能聊勝於無地捕撈一些稀稀疏疏的抽離景象。正如 David Webster 指出來的：

我們到底理解了欲望嗎？縱使經歷先前篇章的討論，把欲望說成渴求或眷戀，但是欲望在經驗上的特質，卻似乎早就從語言的網羅溜走了。我們做得來的最好的辦法，或許就在於培養能力，洞察出欲望如何產生，以及造成什麼後果，並且將此一洞見，用成一套手段，藉以介入欲望生滅的流程，進而將欲望處理得更好。⁴³

語詞在捕撈欲望所表現的疏漏，對於界說欲望的困難度，猶如雪上加霜。如果無視於語詞的貧乏或限度，霸氣地依憑語詞就要做成自以為是的本質式的界說 (essential definition)，很可能終究流於語詞中心主義的虛矯。

鑑於如上至少五個難題，尤其欲望一詞在人類生活所知覺的情形與所含具的意味都顯得相當錯綜複雜，要得出單一的界說，將極其不容易。然而，這卻不妨嘗試較為初階的或暫時適用的說

108-127.

⁴³ David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005, p. 187.

法。例如，Webster 在以欲望為核心概念的專書內，用掉一節的篇幅，討論什麼是欲望，而且認為，意願（willing）或意志（will）往往是欲望在意向（intention）上的表達。因此，以活動上和欲望關係很密切的意願或意志，做為欲望最主要的界說端（definiens），即可將欲望界說為「在心態上積極地朝向對象的態度，伴隨著因而可能產生的意願。」⁴⁴

本文不以規定欲望之本質為何而做成本質式的界說，也盡量避免在界說的時候就夾帶過量的意識形態的糾葛。就此而論，配合感官活動所撐開的脈絡，分析欲望現象的活動、運作、或程序，而做成運作式的界說（operational definition），或許不失為特別值得嘗試的辦法。⁴⁵ 如果借用 Webster 的欲望界說，稍加調整，那麼，從感官活動界說欲望，也就是感官欲望，或可界說為「表現在感官活動的流程，在心態上積極地朝向感官對象的態度，伴隨著因而可能產生的意願。」

從感官活動對欲望做成運作式的界說，如下七點相關的考量，或可略記一筆。

首先，並不是說，欲望本身或所謂的欲望之本質，就這樣整個被界定下來了，而毋寧說，只是藉由語詞，模擬地展示被稱為欲望的現象在較為基礎的感官活動所浮現的情意，再從浮現的情意，辨認出諸如意願或意志之特徵，然後根據如此的特徵，或可初步認識欲望一詞大概在指稱什麼情形。

⁴⁴ David Webster, *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*, London: RoutledgeCurzon, 2005, p. 7: "an active mental attitude towards an object, with the possibility of willing occurring as a result thereof."

⁴⁵ 附帶一提，採取運作式的界說，並不因此在形上學主張或接受運作主義（operationalism），至少不將實在性（reality）化約為僅剩可觀察、實驗、或度量的運作，也不將可觀察、實驗、或度量的運作膨脹到等同於實在性。

其次，做為界說端的意願或意志，既不完全等於欲望，更加不是所謂的欲望之本質，而只是或可用以講說或認識欲望的相關特徵。如果進一步追問，意願又是什麼，以及意願與欲望到底是什麼樣的關係，那要不是因而逼出通常所做的界說之限度，大概就是越扯越遠，而流於語詞蔓延的泡沫。

第三，如果訴諸另外一套相關的語詞，感官欲望，也可界說為表現在感官活動的流程，由於「看上了」什麼感官對象，浮現出想要 (want, an inclination to want) 去靠近、追求、接觸、抓取、受用、或擁有該感官對象的情意上的鼓動 (urge) 或撩撥 (arousal)。就此而論，再縮小範圍，可將欲望理解為「由於想要所表現的情意上的鼓動或撩撥」，而盡量避免在界說時，過度延伸、混雜、或汙名化，以至於將欲望和抓取、黏附、執著、擁有、饑渴、耽溺、或歇斯底里 (hysteria) 綁在一起，⁴⁶ 反而不利於較為清晰的思辨與論理。

第四，所欲望的，不見得是所需要的；同樣地，所需要的，不見得是所欲望的。

第五，所欲望的，不見得是倫理上所應該的；同樣地，倫理上所應該的，不見得是所欲望的。

第六，若以強弱的程度區分，溫和的欲望，相當於想要；中等的欲望，相當於「熱切想要」 (passionate want)；強烈的欲望，相當於渴望或熱望 (yearning or longing)。

⁴⁶ 有關歇斯底里的欲望 (hysterical desire)，可參閱：Kristyn Gorton, *Theorising Desire: From Freud to Feminism to Film*, New York: Palgrave Macmillan, 2008; Jeanne Schroeder, "The Hysterical Attorney: The Legal Advocate Within Lacanian Discourse Theory," *International Journal for the Semiotics of Law* 13/2 (June 2000): 181-213.

第七，界說和釐清像感官欲望這樣的關鍵詞，其功用，在於形成研究主題初步的認識，以及助成後續的討論。

四、解讀〈淨戒波羅蜜多分〉的要義

流露感官欲望，似乎是人之常情；放任感官欲望，則大概只能在凡夫俗女的圈子打滾。〈淨戒波羅蜜多分〉以助成止觀禪修為重，以導向佛果菩提為職志，對於人之常情或甚至可能受困在凡夫俗女的圈子的感官欲望，當然有必要予以正視。假如不是正視諸如生死輪迴或感官欲望，大概做不出多麼深刻的哲學思考或宗教探究。⁴⁷ 然而，勇於面對感官欲望，一方面，要求不受到感官欲望的拖累而只是白白墜墮紅塵，另一方面，還要走得上通往佛果菩提的道路，這到底是怎麼辦到手的，也就構成很值得專門探討的一道議題。

應該怎麼看待感官欲望？〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望的倫理教學，顯然並非躲在象牙塔裡面，拿出幾張紙，對著感官欲望此一語詞，就兀自構思該怎麼說或該說些什麼那樣的一回事，而是從頭到尾都和〈淨戒波羅蜜多分〉的整體教學息息相關。因此，從廣大的視野切入，解讀整篇經文的要義，將更有利於理解〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望的倫理教學。

由於這一節只求鋪陳所在的背景脈絡，解讀上，即以簡單和明瞭為原則，而不做過於細膩的分析；至於用以呈現要義的，則包括如下的五個項目：「〈淨戒波羅蜜多分〉的主題」、「淨戒波羅蜜多的修行涵義」、「〈淨戒波羅蜜多分〉基本關切的議題」、「〈淨戒波羅蜜多分〉倫理思考的訴求方針」、「菩薩戒在淨戒波羅蜜多

⁴⁷ 參閱：Ravindra Raj Singh, *Death, Contemplation and Schopenhauer*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 27.

開啓崇高之向度」。

(一)〈淨戒波羅蜜多分〉的主題

解讀〈淨戒波羅蜜多分〉的要義，辦法很多，例如，可從法會的主題入手。這在法會一開張，開門見山就提出來，也就是對著意圖求證無上正等菩提的菩薩摩訶薩，宣說淨戒波羅蜜多。⁴⁸ 簡單地說，法會的主題，就在淨戒波羅蜜多；而法會主要的閱聽者，則為意圖求證無上正等菩提的菩薩摩訶薩。

(二)淨戒波羅蜜多的修行涵義

既然〈淨戒波羅蜜多分〉的主題在於淨戒波羅蜜多，接下來即可優先解說淨戒波羅蜜多的涵義；藉由涵義的解說，此所謂主題到底在講什麼或做什麼，較易於形成內涵上的理解。就此而論，整篇經文，大致可過濾出如下的五個密切關聯的段落，用作解說的依據：

(1) 無法於此菩薩淨戒波羅蜜多為益為損。若見少法於此淨戒波羅蜜多為益為損，當知執取菩薩淨戒。若諸菩薩見有少法於此淨戒波羅蜜多為益為損，是諸菩薩不能攝受菩薩淨戒波羅蜜多。若諸菩薩不見少法名為作者，是諸菩薩能正攝受菩薩淨戒波羅蜜多。(T. 220 (12), vol. 7, p. 1024b-c.)

(2) 若諸菩薩受持淨戒，迴向趣求一切智智，乃名淨戒波羅蜜多。若諸菩薩受持淨戒，不能迴求一切智智，應知此戒雖得戒名，而非淨戒波羅蜜多，或求二乘、世間果故。

⁴⁸ 爾時，世尊告具壽舍利子：「汝今應為欲證無上正等菩提諸菩薩摩訶薩，宣說淨戒波羅蜜多。」(T. 220 (12), vol. 7, p. 1019b.)

(p. 1024c.)

(3) 若諸菩薩，心作分限·饒益有情·引發淨戒，是諸菩薩所起淨戒，不勝二乘無漏淨戒，不名淨戒波羅蜜多。然諸菩薩，心無分限，普為度脫無量有情·求大菩提·引發淨戒。是故，菩薩所起淨戒，能勝二乘無漏淨戒，名為淨戒波羅蜜多。(p. 1032c.)

(4) 滿慈子言：「如諸菩薩，求證無上正等菩提，異生、聲聞、獨覺，不爾。如是，菩薩所有淨戒，與彼諸戒，說有差別。」

舍利子言：「由此菩薩所有淨戒，勝諸異生、聲聞、獨覺所有淨戒；謂：菩薩戒，迴向趣求一切智智，名為淨戒波羅蜜多。餘戒不爾，是謂差別。」(p. 1033a.)

(5) 如雪山王，具山王德，餘山不具。若具德者，得山王名。若不具德，不立王號。如是，菩薩所有淨戒，迴向無上正等菩提，不離趣求一切智智故，名淨戒波羅蜜多。獨覺、聲聞、異生淨戒，不欲迴向無上菩提，遠離所求一切智智，不名淨戒波羅蜜多。(p. 1033b.)

主題的涵義如果解讀得宜，在理解那是什麼樣的主題，將具有關鍵的作用，因此在引證上，多花一些篇幅，希望就此做為依據的，不論在質或量，都不至於太過薄弱。事實上，不僅以上引證的五個段落，甚至整篇經文，可以說主要著眼於佛教菩提道的修行。鑑於經文述說的涵義，做在修行上，也藉由修行的眼光而得以開顯，故可稱為修行的涵義。

依據以上引證的五個段落，之所以稱為淨戒波羅蜜多，其修

行的涵義，可粗略整理成如下的六個論點：

論點一：在外圍的界面上，淨戒波羅蜜多，可確定為菩薩摩訶薩必修的科目之一；至於聲聞乘或獨覺乘這二乘的修學者，亦即解脫道的修學者，大致只要求淨戒，而不必修到淨戒波羅蜜多。這顯示淨戒波羅蜜多有別於淨戒，對應著大乘和二乘之間的差異。（此一論點，依據以上第四、五段引文。）

論點二：淨戒，並不是一落在菩薩摩訶薩的手裡，就自動升級為淨戒波羅蜜多，而是還必須配合修行上專門的講究。換言之，淨戒波羅蜜多和菩薩摩訶薩之間，並非僅止於身分外表的機械關聯，而是透過專門修行，在學養上的表現。（淨戒波羅蜜多分）的任務之一，恰好在於教導從淨戒修到淨戒波羅蜜多所必須講究的要點、原則、和理路。（此一論點，依據以上每一段的引文。）

論點三：若要修到淨戒波羅蜜多，必須就淨戒的修行之所關聯的環圈或環節，消極面，既不落入主體見（或我見）、自性見、或邊見（或二邊對立見），也不耗費心思去抓取那些事情；積極面，則就淨戒，觀照或理解為非我、空、不二中道。換成較普通的哲學話語來講，觀照或理解到淨戒的修行其實無所謂主體性、獨立存在的自我、單靠本身就可自居為造作者、或本身可固定不變的存在，而且觀照或理解到其實無所謂任何單一的項目可讓淨戒的修行因而受限於由諸如增益或減損這一組對立的概念所構築的二邊；透過像這樣的非主體觀、空觀、和不二中道觀所打造的淨戒，即可稱為淨戒波羅蜜多。扼要地說，淨戒波羅蜜多的修行涵義之一，恰好在於就淨戒修出非主體義、空義、和不二中道義。（此一論點，依據以上第一段引文。）

論點四：若要修到淨戒波羅蜜多，必須將淨戒的修行，做迴

向的程序，也就是在後續運轉的方向，做導向的調整或變換；至於迴向所轉變而對準的，即在於趣求一切智智或無上正等菩提。如果沒做迴向的程序，或者拿著淨戒，只是用以趣求解脫道的果位或三界六道之世間層次的成果，則所修的淨戒，頂多只能稱為淨戒，還達不到淨戒波羅蜜多的門檻。扼要地說，淨戒波羅蜜多的修行涵義之一，恰好在於就淨戒修出迴向義，尤其是迴向以趣求一切智智或無上正等菩提之義。（此一論點，依據以上第二、四、五段引文。）

論點五：若要修到淨戒波羅蜜多，必須將淨戒的修行或運用，做在平等且無盡地饒益或度脫一切有情的事業網絡。如果只就少數特定對象，做很有限的饒益，則所修的淨戒，頂多只能稱為淨戒，卻還算不上淨戒波羅蜜多。扼要地說，淨戒波羅蜜多的修行涵義之一，恰好在於就淨戒修出饒益有情義，尤其是平等且無盡地饒益或度脫一切有情之義。（此一論點，依據以上第三段引文。）

論點六：菩薩摩訶薩的淨戒波羅蜜多，可以比解脫道的修學者的淨戒來得高超。但是，之所以高超，不是由於菩薩的身分或虛名，而是由於透過修行，能將淨戒的非主體義、空義、不二中道義、迴向義、或饒益有情義，體現在菩薩行中。如果還沒練出足以體現這些修行涵義的能力，僅憑菩薩的身分或虛名，其淨戒之修為，甚至還比不上解脫道的修學者的無漏淨戒。（此一論點，依據以上第二、三、四、五段引文。）

藉由引證的五段經文，以及整理的六個論點，有關淨戒波羅蜜多的修行涵義，或可總括闡明如次：菩薩摩訶薩將淨戒修行在菩提道，並且配合專門的講究，例如，觀照或理解到淨戒之修行實乃非我、空、不二中道，將所修的淨戒迴向以趣求一切智智或

無上正等菩提，或者將淨戒修行或運用在平等且無盡地饒益或度脫一切有情的事業網絡，這樣子身體力行，使得淨戒的學養，表現在智慧、導向、或事業的高超；即此高超的學養表現，所修的淨戒，就可稱為淨戒波羅蜜多。

（三）〈淨戒波羅蜜多分〉基本關切的議題

佛教的每一部經典，幾乎都可從基本關切的議題著手，以解開其要義；〈淨戒波羅蜜多分〉大致也不例外。

和佛教絕大多數的經典一樣，〈淨戒波羅蜜多分〉呈現為往返對話的方式；其中參與對話的人物，包括佛陀、舍利子(Śāriputra)、滿慈子(Pūrṇa-maitrāyaṇī-putra)、阿難陀(Ānanda)。隨著對話的進行，關切的眾多議題，即一一拋出。為求精簡起見，只引用一段經文；由滿慈子在法會一開張帶出來的如下提問，或可一窺〈淨戒波羅蜜多分〉基本關切的議題：

時，滿慈子便問具壽舍利子言：「云何應知菩薩持戒？云何應知菩薩犯戒？云何菩薩所應行處？云何菩薩非所行處？」(p. 1019b-c.)

滿慈子的提問，都是在問「如何」和「什麼」的事情，可做為〈淨戒波羅蜜多分〉貫徹以修行為職志的例證之一。提出來討論的，有四件事情：「應該如何確認菩薩持守了淨戒？」「應該如何確認菩薩違犯了淨戒？」「什麼是菩薩所應該修行的事項？」「什麼是菩薩所不應該修行的事項？」這四個提問，共同關切菩薩在淨戒的修持。反過來講，假如不認為菩薩的淨戒有什麼好關切的，很可能就不會有〈淨戒波羅蜜多分〉的開演。

然而，對於菩薩的持戒，基本上，都在關切什麼？所謂基本，

大致相對於進階的或瑣碎的而言。以滿慈子的四個提問來看，前面的二個，關切的在於形成檢視的準則，藉以確認菩薩是持守了還是違犯了淨戒。假如沒問出個準則，怎麼知道戒行做成什麼樣子了？至於後面的二個，關切的在於一旦身為菩薩，何所當為，以及何所不當為。假如不清楚哪些該做，哪些不該做，怎麼跨出戒行的第一步？

針對滿慈子的提問，舍利子隨即給出相當詳盡的回應。仍然為求精簡起見，在此僅引用其中的一小段，藉以窺其一斑：

時，舍利子便答具壽滿慈子言：「若諸菩薩安住聲聞、獨覺作意，是名菩薩非所行處。若諸菩薩安住此處，應知是為菩薩犯戒。若諸菩薩行於非處，是諸菩薩決定不能攝受淨戒波羅蜜多。」（p. 1019c.）

舍利子的回應，將「菩薩所應行處」和「菩薩持戒」關聯來講，甚至以「菩薩所應行處」規定「菩薩持戒」。「菩薩所應行處」，基本上，就是可助成菩提道進展的各個事項。至於「菩薩非所應行處」，值得注意的一長串名單，包括逗留在解脫道的各個事項，尤其是聲聞乘或獨覺乘的階位或果位。⁴⁹ 如果不好好走在菩提道，力求往前邁進，老是想著解脫道，或者竟然將所修的功課迴向以趣求聲聞乘或獨覺乘的階位或果位，那根本背離了要成為菩薩所該行走的軌道。既然背離了軌道，依於軌道的行進才換成的菩薩身分，恐怕因而蕩然無存，對於那樣子的身分而言，形同做了不應該做的事情。對應於做了菩薩不應該做的事情，即可判斷為「菩薩犯戒」。

⁴⁹ 「若諸菩薩迴向聲聞或獨覺地，應知名為行於非處。言非處者，即二乘地；非諸菩薩所行處故。」（p. 1019c.）

(四)〈淨戒波羅蜜多分〉倫理思考的訴求方針

〈淨戒波羅蜜多分〉不僅將淨戒波羅蜜多設定為主題，而且以「菩薩所應行處」規定「菩薩持戒」；針對這樣子的做法，初步可整理出學理上的二個方針，藉以做為倫理思考的訴求要項：首先，涉及「專業倫理」(professional ethics)；其次，依據「軌道正確」(track rightness)。接著，約略說明「專業倫理」和「軌道正確」這二個方針在適用的限度。

首先，稱為「專業倫理」，意指進入專業領域，從事專業活動所牽連的情境，包括學習與從業、個體與團體、執行方與對象方、過失與責任，因而構成的倫理課題、思考、與規範。⁵⁰ 從「專業倫理」的角度，如果不是進入特定的專業領域，即不受到該領域的倫理所規範。例如，如果不是要成為菩薩或醫師，即不適用「菩薩行倫理」或「醫療倫理」。因此，所謂「菩薩持戒」或「菩薩犯戒」的判斷，通通不適用於不走菩薩行專業的眾生。換言之，在「專業倫理」範疇之內的「菩薩行倫理」，僅適用於要成為菩薩的專業份子；假如用以批評菩薩行專業之外的眾生或團體，那要不是搞不清楚狀況，就是過分無聊。

其次，稱為「軌道正確」，意指依據對應的或合宜的軌道，而論斷事情是否正確。以菩薩行專業而論，靠修行起家，不光是一點、一個身分、一個事件、或一小塊領域之類的情形，而是往無上正等菩提不斷進展的整條道路的情形。既然涉及整條道路，倫理課題當然不會褊狹到只閉鎖在點狀的情況，而是應該盱衡整條

⁵⁰ 有關專業倫理，可參閱：Guillaume de Stexhe, Johan Verstraeten (eds.), *Matter of Breath: Foundations of Professional Ethics*, Leuven: Peeters, 2000; Mike Martin, *Meaningful Work: Rethinking Professional Ethics*, New York: Oxford University Press, 2000; Kim Strom-Gottfried, *Straight Talk about Professional Ethics*,

道路，做全盤的倫理考察，以免短暫做對了表面的一點，骨子裡，卻做錯了整條道路。一旦說要進入菩薩行的專業，就要有接受「菩薩行倫理」檢視的準備，而「軌道正確」此一方針，看重的在於，號稱菩薩的修學者，身體、語言、意念這三方面的活動，在軌道上，是否導向或相應於菩提道。先把其它的事情擱置不論，號稱菩薩的修學者，如果導向或相應於菩提道，其活動的表現，即可判斷為「菩薩持戒」；如果導向或相應於其它的軌道，其活動的表現，即可判斷為「菩薩犯戒」。

「專業倫理」和「軌道正確」，雖然可做為「菩薩行倫理」的二個方針，在適用上，卻非毫無限制，因而不應該死板板地予以遵守，或很勉強地被迫屈從。

首先，專業倫理的適用限度。例如，Mike Martin 一方面指出，專業領域難免涉及價值扞格或甚至職責、立場、利益之間的衝突，而無法機械地或一條鞭地要專業人員只是全盤接受專業上的倫理規則；另一方面則強調，如果能將專業人員的個人投入（personal commitments），尤其是其熱誠、關懷、理想、情操、才智，引進且整合在專業倫理，則不僅可鼓舞或引導專業活動，而且可讓專業活動更加饒富意味。⁵¹ 佛教經典在專業倫理的適用上——當然包括〈淨戒波羅蜜多分〉的菩薩行倫理，尤其在感官欲望之課題——傾向於不以倫理規則做僵化的或強制的規範，而是強調，不僅有必要因應根器、程度、志向、或情境的差異，做方便善巧（*upāya-kauśalya*）的調整，而且有必要體現空觀之智慧或慈悲之情懷等佛法在自度度它的專業活動的重要成份。

Chicago: Lyceum Books, 2007.

⁵¹ 參閱：Mike Martin, "Part I: Meaning and Personal Commitments," *Meaningful Work: Rethinking Professional Ethics*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 11-68.

其次，軌道正確的適用限度。菩提道修行的進展，由於還涉及眾多事項或層面的講究，而且這許多講究幾乎都不可化約為只是形式上的軌道課題，因此軌道弄正確了，也只不過單就軌道的考量，判斷為持守了淨戒，完全不意味只要軌道正確，隨便怎麼胡作非為，統統予以包庇或袒護。事實上，〈淨戒波羅蜜多分〉花了很長的篇幅，隨著菩提道修行的進展所涉及眾多的事項或層面，逐一帶出關聯的倫理講究。講究的情形，例如，執著在所修行事項帶來的特徵；⁵² 貪求持戒所引發的形軀上的微妙特色；⁵³ 或者形成很不切合道理的想法，誤以為存在著單靠本身就可自居為造作者的那種事情。⁵⁴ 這些情形，在一般世人來看，可能司空見慣，或許也都不以為意；但是在菩薩行專業來看，情意上，犯了執著、貪求的毛病，或是觀念上，墜入自性見、造作者見的窠臼，都將嚴重腐蝕專業的養成，而且拖累專業的進展與施行。有鑑於此，便以相當醒目的手法，指出情意或觀念出了大問題，既然傷害到菩薩行專業，那麼號稱菩薩的修學者，很明顯形成過失的現象，即可判斷為「菩薩犯戒」。可惜的是，這許多倫理講究的細節，雖然值得予以全面的討論，卻顯然已越出本文的範圍。目前，除了用以凸顯「軌道正確」方針在適用的限度，還可因而強調，〈淨戒波羅蜜多分〉在菩薩行倫理的教學措施與論斷，相當重視情意

⁵² 「若諸菩薩執著諸相而行布施，是諸菩薩行於非處。若諸菩薩行於非處，是諸菩薩應知名為犯菩薩戒。菩薩不應執著諸相而行布施，亦復不應執著無上正等菩提而行布施。何以故？滿慈子！諸佛無上正等菩提遠離眾相。」(p. 1020a.)

⁵³ 「若諸菩薩欲證無上正等菩提，不應現行如是分別：『我由如是菩薩淨戒，攝受諸相及諸隨好。』若諸菩薩現行如是分別心者，應知名為犯菩薩戒。是故，菩薩不應貪求諸相、隨好、求趣無上正等菩提。若諸菩薩取著相、好、受持淨戒，應知名為取著淨戒，有所毀犯。若諸菩薩取著淨戒、有所毀犯，定不能證所求無上正等菩提。」(p. 1039a.)

⁵⁴ 「若諸菩薩修行淨戒波羅蜜多，見有少法名為作者，當知雖住菩薩法中，而名棄捨諸菩薩法，是為菩薩非理作意。若起如是非理作意，應知名為犯戒菩

和觀念在專業的養成、進展、與施行的影響作用。

（五）菩薩戒在淨戒波羅蜜多開啓崇高之向度

〈淨戒波羅蜜多分〉的主題在於淨戒波羅蜜多，而修行者，則稱為菩薩摩訶薩；整篇經文的重點，因此可以說就放在菩薩戒。菩薩行所進行的是生命實踐的專業，而且淨戒波羅蜜多若要確實做得下去，就會要求專業的修行持續地往前進展與往上提昇。因此，菩薩戒在修持上，就可開啓崇高之向度，那就不是說所有在戒律的講究或運作，都只能閉鎖在點狀的情況，或遊走在平面的框框裡面。⁵⁵ 換言之，倡言菩薩戒，不在於又多講出一些老掉牙的東西，或製造任何敵對陣營之間扁平式的對立，而是至少在於打造菩薩戒的高度。談到高度，重點已經不在於有無持戒，而在於持戒的水準可以高超到什麼地步。⁵⁶ 一旦崇高之向度打得開，菩薩戒隨著一步一步邁向高超的目標，也就帶往更加高階的位置。正如同菩薩階位逐級昇進，終於進詣諸佛如來之果位，而沿著崇高之向度，當菩薩戒昇進崇高之極致，即可稱為諸佛如來戒：

諸菩薩戒，除如來戒，於餘淨戒，若有漏、若無漏，為最，
為勝，為尊，為高，為妙，為微妙，為上，為無上。(p. 1033b-c.)

五、〈淨戒波羅蜜多分〉何以帶出世間生活情態的課題

隨著就參考框架，擺設成各不相同的格局，以及就擺設出來的格局，搭配在各有千秋的目標、價值、意義、或功能，準備要

薩。」(p. 1024b.)

⁵⁵ 有關向度之折疊與開啓，可參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32期（2006年10月），頁122, 130-131, 141-144。

⁵⁶ 例如，「若諸菩薩受持淨戒，不能迴求一切智智，應知此戒雖得戒名，而非淨戒波羅蜜多，或求二乘、世間果故。」(p. 1024c.)

進行的倫理思考，其角度、程序、或結果，極可能因而千差萬別。有鑑於此，爲了探討〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望的倫理教學，除了在上節嘗試解讀這一篇經文的要義，這一節，將從主軸或軸線的角度，串連成參考框架，以此爲著眼，追問這一篇經文何以帶出世間生活情態的課題。簡言之，這一節，試圖拉出主軸，搭造參考框架，藉以在研究上，宏觀地看進〈淨戒波羅蜜多分〉所注重的世間生活情態的課題。

感官欲望，聽起來好像是什麼東西；世間生活情態，乍看之下，也好像是什麼事情。然而，從廣大的視角入手，這些所謂的東西或事情，基本上，都是生存活動的表現，也表現在生存活動的流程。如果思考得再深入一些，生存活動的流程，大致漂浮在由生、老、病、死的環節帶出來的生命歷程。一旦切進生命歷程，也就看出〈淨戒波羅蜜多分〉相當重視的這一條主軸。

幾乎平行於生命歷程此一主軸，還可看出二條套在一起的主軸：外環的一條是菩提道，內層的一條，則是淨戒波羅蜜多的軸線或通道。整部《般若經》，或者甚至佛教所有的經典，以譬喻的方式來說，都在發起重大的工程建設，或可稱爲生命工程，將「生命歷程」轉換成「修行道路」的工程建設，也就是依託相續不斷的生命歷程，進行導向高超目標的生命實踐。《般若經》的總體目標，很明確在於導向一切智智或無上正等菩提，因此用生命歷程轉換出來的，就是菩提道。然而，菩提道做爲一條由生命歷程轉換而成的主軸，其內層還需做爲骨幹的軸線；從〈第十一會〉到〈第十六會〉，做爲每一個法會骨幹的軸線，分別爲布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多。

因此，以〈第十二會〉的〈淨戒波羅蜜多分〉而論，應可看

出三大主軸：一條是生命歷程之主軸，一條是菩提道之主軸，還有一條是套在菩提道內層的淨戒波羅蜜多之主軸。⁵⁷ 這三大主軸之間，呈現相互依託以及可共同進展的關係。例如，淨戒波羅蜜多的進展，並非閉鎖在持戒內部的事情，而是成為菩提道之得以進展的一條骨幹；甚至約略誇張地說，在淨戒波羅蜜多的圓滿實現，還可對應於菩提道的圓滿實現，因而據以稱為成就諸佛如來的果位：

若修菩薩淨戒圓滿，即名如來、應、正等覺。（p. 1033c.）

淨戒波羅蜜多和菩提道不僅關係密切，而且幾乎可以用同進退、相始終來形容。再者，淨戒波羅蜜多的修行，並非空中樓閣的產物，而是深切地有賴於在世間的生命相續：

如是菩薩安住淨戒波羅蜜多，作是思惟：『由我所住菩薩淨戒波羅蜜多，願諸有情皆具淨戒，遠離毀犯。願以如是迴施善根，一切有情皆得正念，由正念故，皆生喜樂。』……如是菩薩，迴己善根，施有情類，五百大劫，修行大乘，當得出離。又，舍利子！如是菩薩，或有成就方便善巧，欲疾證得一切智智。彼即於此賢劫之中，願成如來、應、正等覺，墮千佛數，證得無上正等菩提。如慈氏佛，空諸惡趣，初會說法，百、千、俱胝諸聲聞眾，成阿羅漢。如是菩薩，我說已於二千劫中，修菩提行，求證無上正等菩提，欲為有情作大饒益。諸餘菩薩，若具如前諸、行、狀相，當知彼經五百大劫，修學大乘，當得出離。如是菩薩，當知已住不退轉位。（pp. 1040b-1041a.）

⁵⁷ 三大主軸之說，可參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授：做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉，《中華佛學學報》17期（2004

從一方面來說，爲了推進淨戒波羅蜜多與菩提道的修行，就需要走向生命世界，拉出生命歷程。從另一方面來說，在世間的生命歷程，正好由於可做爲淨戒波羅蜜多與菩提道修行的依託，之所以活在世間，就跟著得到積極的理由，甚至拉高到相當充分的理由，好似意猶未盡，還要去延伸在世間的生命時光。由引證的經文可知，淨戒波羅蜜多與菩提道的修行，如果要貫徹實施下去，那可不是短短幾年的努力就能打發掉的，而是一輩子又一輩子，像接力賽跑那樣，走過無數的歲月，跨越生生世世的歷練，才兌換出來的成果。

透過如上的線索的鋪陳，或可大略勾勒出一幅圖畫。行走世間，目標在於最高超的覺悟，因此轉爲走上菩提道。如果要走得走上菩提道，有賴於布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若等科目的修行。⁵⁸ 由於目標極其高超，菩提道的構成要項，不應弄成只是短暫、片段、或停滯的東西，而應持續不斷地進展和突破，以至於主要的構成項目，都必須修成波羅蜜多 (*pāramitā*)，也就是修成不斷往高超目標邁進的通道。菩提道主要的構成項目，說爲六波羅蜜多，其實就是六個主要的構成通道。爲了實現菩提道，不僅有賴於行走世間，而且有賴於在世間走出平行於菩提道的極其長遠的生命歷程。然而，極其長遠的生命歷程，不應白白消費成凡夫俗女式的生死輪迴，最好從事生命實踐，藉以導向高超的目標。因此，伴隨著極其長遠的生命歷程，謀求一波又一波的生存活動，而世間生活情態眾多的課題——包括感官欲望，以及助成再生於世間的推動條件——也將排山倒海迎面而來，不僅有必

年7月)，頁49-93。

⁵⁸ 經證一，「布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多相應作意，應知是爲菩薩行處。」(p. 1022a.) 經證二，「若諸菩薩欲求無上正等菩提，應勤修習布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，迴向趣求一切智智。」(p. 1031a.)

要覺察和瞭解這些事情表現的樣態與緣由，而且有必要展開切要的倫理思考，在應該和不應該之間，或正確和錯誤之間，思考出可資依循的原則，以免還一廂情願地認為在推動菩提道而延長在世間的生命歷程，事實上，生存活動在情意或觀念卻出現重大的倫理偏差，不僅拖累生命實踐的作為，反而惡化生死輪迴的趨勢。

簡言之，由於必須長期修行菩提道，在世間長遠的生命歷程，即成為必要的依託。著眼於菩提道的進展，針對世間生活情態的課題進行倫理思考，消極面，生命歷程將不至於由依託的角色，變成拖累的禍患；積極面，正好由於倫理思考的通盤得宜，不僅成就了淨戒波羅蜜多，而且助成菩提道的實現。

六、〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望 所採取的倫理原則與倫理措施

初步瞭解〈淨戒波羅蜜多分〉在怎樣的主軸所串連的參考框架下帶出世間生活情態的課題，接下來，即可就世間生活情態當中的感官欲望，進行倫理面向的思辨與論議。本文在方法上，並不是直接就倫理議題，展開學理的分析與討論，而是以依據的文獻，鋪陳相關議題的倫理思考，再加上〈淨戒波羅蜜多分〉對於感官欲望，其實已提出一系列的倫理原則。因此，在這一節，應該可以從經文的倫理原則入手，在梳理經文之際，顯明其切要的倫理思考與動態的倫理措施。就這樣，從倫理原則到倫理措施所拉出來的如下五個小節，即可構成這一節就感官欲望進行學術處理的一條軸線：「菩提道專業在感官欲望的倫理原則及其表述方式」、「認清感官欲望引發的與相關的過失」、「以菩提道專業對感官欲望引發的過失發揮倫理導正的作用」、「引導感官欲望使助成菩提道專業的持續進行」、「以菩提道的導航遂行感官欲

望和生死輪迴的倫理判斷」。

(一) 菩提道專業在感官欲望的倫理原則及其表述方式

從外觀而論，〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望倡導的倫理原則，呈現二大特色。其一，絲毫不模稜兩可。完全不會遮遮掩掩或閃爍其辭，而以幾乎最清晰和明瞭的方式，提出倫理原則。其二，說理而不獨斷。並不訴諸意志貫徹的命令或蠱惑心智的教條，而是處處交代理由、疏通理路，使倫理原則開放在思辨的程序，助成佛法修行的風範與智慧。

經文的起頭，扣緊淨戒波羅蜜多的修行，討論菩薩持戒和菩薩犯戒之間的分辨，就率先提出有關感官欲望的課題，並且發而為明確的倫理原則：

若諸菩薩安住居家、受妙五欲，應知非為菩薩犯戒。……
譬如，王子應受父王所有教令，應學王子所應學法，謂：
諸王子皆應善學諸工巧處及事業處，所為乘象、乘馬、乘
車，……及餘種種工巧事業。若諸王子能勤習學如是等類
順益王法，雖受五欲種種嬉戲，而不為王之所訶責。如是，
菩薩勤求無上正等菩提，雖處居家，受妙五欲種種嬉戲，
而不違逆一切智智。(p. 1019c.)

引證的經文明確地指出，菩薩很努力修行，導向最高超的覺悟，而在不背離修行目標的情形下，如果維持居家的身分，以及受用感官欲望的諸多歡樂，都是可被容許的，並不算菩薩犯戒。從這一條原則，可解析出所蘊涵的倫理思考，至少如下的三個特色。其一，合理性。講倫理，也要講道理；而講道理，不在於走極端的苦行主義，或淪為盲目的信從。因此，面對感官欲望，既

不胡亂抹黑、醜化，也不隨意擁抱、粉飾，而是至少在初步要能順乎事情運行的理路。其二，注重與專業修行的關聯。針對感官欲望，理論上，可以有相當多樣的切入角度，例如生理、心理、性別、權力、語言、文化模式，但是〈淨戒波羅蜜多分〉顯然最重視專業的修行，以專業修行的眼光看待感官欲望，檢視感官欲望可以如何關聯到專業的修行。其三，強調專業修行道路的開通。雖然看重感官欲望與專業修行的關聯，在倫理思考上，並不將片段的得失計較在瑣碎的事物或一時的事件，而是盡量從大處著眼，尤其強調專業修行的道路是否開通或開通到什麼程度。

由於強調專業修行道路的開通，雖然表現感官欲望，尤其以居家的身分受用感官欲望的質感或歡樂，只要不影響到菩提道的行進，或沒有造成從菩提道出軌，則大致在合理的範圍，因此都還不至於背負菩薩犯戒的惡名。〈淨戒波羅蜜多分〉就感官欲望這麼明確地提出菩提道專業的倫理原則，不僅有其整篇經文一貫的義理在支撐，而且一個段落接著一個段落，屢次予以表述。爲了較完整呈現經文在此一倫理原則的表述，以及形成較紮實的理解基礎，特地將相關經證，節錄二則如下：

(1) 若諸菩薩雖經殞伽沙數大劫，安處居家，受妙五欲，而不發起趣向聲聞、獨覺地心，是諸菩薩應知不名犯菩薩戒。何以故？滿慈子！是諸菩薩增上意樂無退壞故。何等名為增上意樂？謂定趣求一切智智。(p. 1022b.)

(2) 若諸菩薩雖處居家，而受三歸，深信三寶，迴向無上正等菩提，是諸菩薩雖復受用五欲樂具，而於菩薩所行淨戒波羅蜜多常不遠離，亦名真實持淨戒者，亦名安住菩薩淨戒。(p. 1020a.)

以上二則經證，同樣在討論菩薩行倫理；如果不是踏上菩提道專業領域，菩薩行倫理的判斷，即不適用。第一則經證斷言，關鍵的要點，在於經常維持向上提昇的意願，亦即堅定地追求與導向最高超的覺悟，而不誤失生命實踐的正軌；果真如此，縱使在世間經歷極其長遠的生命時光，既保有家室，又翻滾在感官欲望之流，則還不構成菩薩犯戒。不僅此也，第二則經證進而斷言，雖然居家，也受用可助成感官生活樂趣的設施，只要確實架設出生命實踐的系統，將生命實踐的出路，導向最高超的覺悟，並且一直都沒有疏忽於菩薩行的規範之道持續的進展，那就照樣稱得上從內在真正在持守淨戒，當然也夠資格稱為安住菩薩淨戒。

（二）認清感官欲望引發的與相關的過失

〈淨戒波羅蜜多分〉雖然不將感官欲望的現行，單獨判斷為菩薩犯戒，卻不因此意味感官欲望的蔓延滋擾皆毫無過失，而可完全不在乎，或甚至肆無忌憚。事實上，不論單純過著凡夫俗女的生活，或走在解脫道或菩提道的專業領域，感官欲望都可能衍生過失，甚至釀成嚴重的災難。認清感官欲望可能引發的過失，並且培養基本的觀照力、克制力、或對治力，使不受到所引發過失的困擾或侵襲，可以說是解脫道和菩提道共通的基本功；〈淨戒波羅蜜多分〉當然也不例外。

首先，感官欲望引發的過失，主要為煩惱，亦即情意的擾動或污濁，尤其是貪愛或渴愛。將感官欲望和易變性（mutability）關聯考察，可清楚看出當中的過失。例如，如果所欲求的都是快速消逝的或終將褪色的事物（what is fleeting or will eventually fade），那就一直折騰在填不飽胃口的狀態。一旦認清易變性，較不會引發煩惱，或者已經引發的煩惱較容易平息。反之，在感官

欲望引發的煩惱為其前提，而且不在易變性加強覺察或體認，即傾向於連環式地引發相關的過失。例如，越是快速消逝或終將褪色，偏偏越加執著，尤其抓取在生命體的外殼，因而形成的諸如主體、有情等概念的認定。這些過失，若沒去認識清楚，以致一發不可收拾，在解脫道或菩提道，都可構成犯戒之差錯，因而毀損專業的努力：

時，滿慈子復問具壽舍利子言：「尊者所說犯戒惡者，是何增語？」

舍利子言：「我我所執，及餘煩惱，名犯戒惡；謂，任持想：若我想、若有情想、若命者想、若生者想、若養者想、若士夫想、若補特伽羅想、若有想、若無想。如是諸想，及餘煩惱，是犯戒惡增語。」（p. 1032b-c.）

其次，既然認清感官欲望可能引發的過失，而且還走進佛法修行的專業領域，因此不論走的是解脫道或菩提道，都應該多少做出克制或對治的工夫，從而形成必備的專業素養。以菩提道而論，除了布施到般若這六波羅蜜多所組成的主要的構成項目，還須搭配一組又一組的學習科目，再整個打造出菩薩行的學養。這當中，可看成基本素養的，就是捨離十不善業道，尤其是捨離由貪欲、瞋恚、邪見這三個根本煩惱所鼓動的行為：

諸如來、應、正等覺般涅槃後，有諸菩薩，精進修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多，漸次圓滿；……精勤修學離斷生命、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離麤惡語、離離間語、離雜穢語、離貪欲、離瞋恚、離邪見業道，漸次圓滿；……。（pp. 1041c-1042b.）

(三) 以菩提道專業對感官欲望引發的過失發揮倫理導正的作用

針對和感官欲望連結因而衍生的不正當的心思，不必然只能訴諸克制或對治的工夫。使得局勢甚至可大為扭轉的契機，正好在於透過菩提道專業的修行，生命志向可以更高超，生命內涵可以更豐富或沈穩，而生命力量也可以更堅強。既然如此，就應該將菩提道專業修行的優勢能力發揮出來。例如，如下的經文顯示，雖然屢次出現和感官欲望搭上線的不正當的心思，照樣可以啟動和最高超的覺悟銜接的心念，並且由於銜接上最高超的覺悟，如同好好充過電，或顯露優勢的火力，即可甩開之前的許多小毛病。

若諸菩薩雖多發起五欲相應非理作意，而起一念無上菩提相應之心，即能摧滅。如多積集迦遮末尼 (*kāca-maṇi*)，一吠琉璃 (*vaiḍūrya*)，能總映奪。吠琉璃寶光彩、價直，映奪一切迦遮末尼。如是，菩薩雖多發起五欲相應非理作意，若起一念無上菩提相應之心，普能摧滅。如迦遮聚 (*kāca-rāsi*)，一吠琉璃，普能映奪，令失光彩。(p. 1020a.)

如上引文顯示，和感官欲望搭上線的不正當的心思，初步來看，當然有其不正當的情形，但是毫無必要整個予以汙名化，或以對立的方式，計較在所捕捉的枝微末節上，甚至落入兩敗俱傷的下場。學理上和實修上，應以掙脫在初步階段的不正當情形為要務。至於可掙脫的關鍵，在於拉出高超的正道，並且運作在高超的正道，以引發心思強烈的動能，例如，發「起一念無上菩提相應之心」。藉由強烈的動能，心思行進在高超的正道，這樣就足以脫離和感官欲望連結所衍生的情形，也不至於墜入和感官欲望連結之後經由變質而造成的困境。如果菩提道專業修行的優勢能力發揮得出來，和感官欲望連結的不正當的心思也擺脫得掉，

那麼，有關感官欲望的構思、倫理判斷、以及倫理導正的辦法，可能都將大為改觀。〈淨戒波羅蜜多分〉正好將感官欲望拉到菩提道的專業修行來理解，並且根據菩提道的專業修行來解決。

（四）引導感官欲望使助成菩提道專業的持續進行

一方面，菩提道的專業修行，可用以解決和感官欲望連結所衍生的問題。但是，另一方面，感官欲望的現行，在不傷害世界的前提下，難道對菩提道的專業，都只是負面地等待被排除或被解決，還是多少也可發揮正面的助成作用？以雙邊動態的思考所提出的像這樣的議題，若能探討出個所以然，將可拓展研究進路的視野，一層又一層思考進去感官欲望和宗教道路之間多重的關係。先引一則經證，做為討論的主要依據：

若諸菩薩，緣五欲境，起味著心，雖復名為非理作意，而不甚礙無上菩提。所以者何？非理作意，墮煩惱數。由彼煩惱，令諸菩薩受彼彼生。若時、若時，諸菩薩眾，於彼彼趣，受彼彼身，爾時、爾時，布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無量無邊佛法，漸學圓滿。若時、若時，布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多、及餘無量無邊佛法，漸學圓滿，爾時、爾時，是諸菩薩，漸得鄰近一切智智。是故，世尊！我謂煩惱於諸菩薩有大恩德，謂能隨順一切智智。若諸菩薩，能觀煩惱能助引發一切智智，於菩薩眾有大恩德，是諸菩薩，應知已證於一切事方便善巧。如是菩薩，應知安住菩薩淨戒波羅蜜多。應知如是諸菩薩眾，於菩薩戒無所毀犯，亦不取著菩薩淨戒。（p. 1039b-c.）

攀緣在感官對象，如果感官欲望促使心思帶有味著（*ā-svāda* /

relish) 的情形，那麼，至少就嚴格的心態修行而論，當然必須承認產生的是不正當的心思。但是，換個角度來看，光是那樣，卻還不至於對於在菩提道往高超目標的修行，造成過度的妨礙。根據的理由，是這樣子的：感官欲望衍生的不正當的心思，通常被劃歸在煩惱的一類，亦即表現情意的擾動或污濁的一類。隨著表現出煩惱的狀態，經由情意的擾動或污濁，即不由自主地追逐生命世界，以至於欲罷不能地抓取出生命歷程當中的一個生命波段又一個生命波段的出生。由於一再地波段式地出生，然後又不免於一再地波段式地死亡，做為推動要角的煩惱，或可稱為生死煩惱。然而，如果著眼於菩提道的專業修行，在生命歷程走進生命世界的各個去處以尋求波段式出生的落腳地，因而逐一表現和各個去處相對應的生命形態，這樣子近乎顛沛流離的生死輪迴，卻還有一件最值得的事情，也就是正好可藉以修行菩提道主要的構成項目，以及可助成最高超覺悟的一系列的學習科目。按照道理，在生命世界延伸的生命時光越長，所能變換出來的修行的時間也跟著越長，連帶地，菩提道的志業也跟著有較為足夠的時間持續地下工夫，也較有可能將道業一直往前推進，做得夠久，累積夠多，越來越能接近最高超的覺悟。回顧這一切，其實只要善加引導，感官欲望不見得都是壞事情，甚至「於諸菩薩有大恩德」。

將感官欲望從初步看成有問題而必須想辦法好好處理一番，弄到後來，變成對於菩薩行甚至還有助成之恩。閱讀〈淨戒波羅蜜多分〉，如果思路沒跟著迴轉，很可能會讀得瞠目結舌。事實上，經典並不是要把閱聽者教笨，或教成死腦筋的教條主義者，而主要在於打通生命的出路，以及指引菩提道的永續經營。光是和感官欲望作對，或把感官欲望罵得半死，在生命歷程和修行上，都將走不到哪裡去，因為只是在作對或叫罵。

一方面，說感官欲望有一些問題必須予以克服，並不意味感官欲望所有的表現都必須被呵止；另一方面，說感官欲望對菩薩有大恩德，也不意味整個的感官欲望，不論怎麼使壞，好像欠定了感官欲望似的，連一句公道的評論都不准講。看問題，如果不那麼呆板和走極端，就可以拉出一些較靈活的線索，路子也可以較開闊和較超脫。

著實言之，〈淨戒波羅蜜多分〉指出感官欲望對菩薩有大恩德，主要著眼於所引發的生死煩惱由於推動生命相續或生死輪迴而提供菩提道修行的大好機會。感官欲望之所以有大恩德，主要在於提供這麼基本的機會，並不是說其本身有什麼直接的「生產力」或「創造力」。然而，如果不懂得好好把握機會，持續修行，感官欲望乃至於生死輪迴，所幫的忙，大概不外乎凡夫俗女的事情，那就談不上對菩薩發揮了什麼恩德。

（五）以「菩提道的導航」遂行「感官欲望和生死輪迴」的倫理判斷

感官欲望可以推動生死輪迴，而生死輪迴又可用以修行。就此而論，如下的二個議題，有待優先釐清。其一，就感官欲望的倫理判斷，應該以什麼為依歸？其二，感官欲望和菩提道之間，到底是什麼樣的關係？

針對第一個議題，如果看重的面向，只侷限在感官欲望可以推動生死輪迴，那麼，感官欲望大概難逃一路被呵止的下場；如果看重的面向，只侷限在生命相續可用以持續修行，那麼，感官欲望甚至可被捧得高高的，說成有恩於菩薩行。但是，如果不想停留在片面看法的限制，而試圖追問，全面來看，應該以什麼為依歸，那麼，依據〈淨戒波羅蜜多分〉，或可回應說，就菩薩行以

淨戒波羅蜜多的修行爲著眼，應該以「菩提道的導航」爲倫理判斷的依歸。

感官欲望是不是整個都錯了？生命相續是不是值得？要做這樣的倫理思考，大概不是僅抓取在感官欲望或生命相續的現象，就可斷言出個所以然。面對可能陷入各執片面之詞而莫衷一是的窘境，一個或可用以妥善處理的辦法，也就是將感官欲望和生命相續，都轉換成生命實踐的道路，並且將生命實踐的道路，導航成爲菩提道，然後根據「菩提道的導航」，發而爲關聯的倫理判斷。換言之，如果感官欲望和生命相續都能轉換成菩提道，將可開拓倫理判斷在菩薩行倫理的新視野。

〈淨戒波羅蜜多分〉基於感官欲望可以推動生死輪迴，而生死輪迴又可用以修行，因此將感官欲望所衍生的生死煩惱，判斷爲菩薩行的推手。然而，就專業倫理範疇當中的菩薩行倫理而論，如此的判斷，關鍵在於菩提道的適切導航。如下的二則經證，可做爲理解的依據：

(1) 若諸菩薩雖經殞伽沙數大劫，修行淨戒令得圓滿，而不迴向無上菩提、與諸有情作大饒益、窮未來際無間無斷，是諸菩薩，不能攝受菩薩淨戒波羅蜜多，不能圓滿菩薩淨戒波羅蜜多。若諸菩薩雖經殞伽沙數大劫，修行淨戒令得圓滿，而心迴向聲聞、獨覺，是諸菩薩，不能攝受菩薩淨戒波羅蜜多，不能圓滿菩薩淨戒波羅蜜多。(p. 1021c.)

(2) 若諸菩薩雖經殞伽沙數大劫，修行梵行，而起迴向二乘地心，應知不名持淨戒者。何以故？滿慈子！彼捨淨戒波羅蜜多，安住聲聞、獨覺乘戒。若諸菩薩安住聲聞、獨覺乘戒，不名菩薩。所以者何？是諸菩薩遠離淨戒波羅蜜

多，無心趣求一切智智，定不能證無上菩提。(p. 1022b.)

以上二則經證，同樣提到以菩薩的身分，花掉數不清的生命時光，持續在做持戒或清淨行的事情，然而，關鍵的重點，也就是菩提道的適切導航，卻給疏忽掉了，或甚至走錯跑道，因而遠離淨戒波羅蜜多，不能凝聚淨戒波羅蜜多，不能圓滿淨戒波羅蜜多，也無心求證最高超的覺悟；這樣的修行者，結果被判斷為還算不上「持淨戒者」，而且照這樣修下去，終究到不了最高超的覺悟。再一次強調，如此的判斷，在關聯的專業領域才適用，給的是專業倫理的判斷，最好從專業倫理的角度，來尋求貼切的理解。

以菩薩行專業來衡量，花掉再多的生命時光在修行，如果不是持續導航在菩提道，其修行的工夫，尚未走到菩提道的菩薩行的地步，因此不足以得到專業倫理的肯定；連帶地，所花掉的生命時光，以及持續推動著長遠的生命時光的要角，例如生死煩惱，由於還談不上幫了菩薩行什麼忙，同樣得不到專業倫理的肯定。就以上二則經證來看，所欠缺的菩提道導航的重大項目，包括：迴向無上菩提，與諸有情作大饒益，窮未來際無間無斷。這些項目，不僅有助於使菩薩行導正在菩提道，而且正好構成淨戒波羅蜜多不可或缺的成份。

同樣是花掉數不清的生命時光在修行，以上二則經證顯示的情形，得不到菩薩行專業倫理的肯定；相對地，如下的二則經證顯示的情形，則深受肯定：

(1) 若諸菩薩隨所行施，一切迴向無上菩提，與諸有情作大饒益，窮未來際無間、無斷，應知是為菩薩持戒。若諸菩薩隨所護戒，一切迴向無上菩提，與諸有情作大饒益，

窮未來際無間、無斷，應知是為菩薩持戒。(p. 1021c.)

(2) 若諸菩薩求證無上正等菩提，是諸菩薩決定不應心作分限，修行布施乃至般若波羅蜜多。若時、若時，久處生死，修菩薩行，爾時、爾時，所修布施乃至般若波羅蜜多，漸善成熟，堪能證得一切智智。(p. 1022c.)

這二則經證顯示的情形，之所以被肯定為「菩薩持戒」，不在於只是用很長的生命時光在修行，關鍵在於導向最高超的覺悟，持續行走在菩提道；之所以辦得到正好走在菩提道，有賴於助成的要項，包括：一切迴向無上菩提，與諸有情作大饒益，窮未來際無間、無斷，修行六波羅蜜多，乃至於久修菩薩行。

透過先後所引的各二則經證，可對感官欲望及其衍生的生死輪迴，形成一套倫理的判別。至於同樣是感官欲望或生死輪迴，既可判斷為還得不到倫理的肯定，又可判斷為已得到倫理的肯定，其實並非毫無章法，或因個別人物而異，而是有其據以判別的準繩，亦即「菩提道的導航」。如果能將感官欲望或生死輪迴往菩提道導航，並且讓助成菩提道的要項積極地發揮菩薩行的作用，則整套的作業程序，都將深獲菩薩行專業倫理的肯定，連帶地，如此借用的感官欲望或生死輪迴，都可公開予以讚揚，因為有助於菩薩行的進展。相對地，如果不是往菩提道導航，還談不上菩薩行的專業，則不論是感官欲望，或是生死輪迴，都還不適用菩薩行專業倫理的肯定。

七、結論

本文關切的重心，聚焦在世間生活情態當中的感官欲望之課題，而以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為主要的文

獻依據。這一部典籍，將感官欲望，擺在菩提道，進行倫理思考與倫理教學，並且以菩提道，使感官欲望得到轉化與出路。簡言之，只要調整觀念、帶動作爲，感官欲望不僅不會毀壞菩提道，而且可被用以助成菩提道的修行。

《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》的主題，在於菩薩摩訶薩必修科目之一的淨戒波羅蜜多。菩薩摩訶薩將淨戒修行在菩提道，並且配合專門的講究，例如，觀照或理解到淨戒之修行實乃非我、空、不二中道，將所修的淨戒迴向以趣求一切智智或無上正等菩提，或者將淨戒修行或運用在平等且無盡地饒益或度脫一切有情的事業網絡，這樣子身體力行，使得淨戒的學養，表現在智慧、導向、或事業的高超；即此高超的學養表現，所修的淨戒，就可稱爲淨戒波羅蜜多。

整篇經文，應可看出三大主軸：一條是生命歷程之主軸，一條是菩提道之主軸，還有一條是套在菩提道內層的淨戒波羅蜜多之主軸。這三大主軸之間，呈現相互依託以及可共同進展的關係。鑑於必須長期修行菩提道，在世間長遠的生命歷程，即成爲必要的依託。著眼於菩提道的進展，針對世間生活情態的課題進行倫理思考，消極面，生命歷程將不至於由依託的角色變成拖累的禍患；積極面，正好由於倫理思考的貫徹通達，不僅成就了淨戒波羅蜜多，而且助成菩提道的實現。

由於菩提道的修行相當專門，在專業領域從事專業修行，即有對應的專業要求，而且對於什麼是應該或不應該，怎麼判斷「菩薩犯戒」或「菩薩持戒」，以及如何知道菩薩遠離淨戒波羅蜜多或菩薩確實持守淨戒波羅蜜多，都可用「專業倫理」範疇之內的「菩薩行倫理」來衡量。

著眼於「菩薩行倫理」，感官欲望將不被壓縮成好像只是感官欲望那樣的東西，而是展開在菩提道，可以和菩提道的動態網絡形成深遠的關聯；連帶地，感官欲望並不會遭受類似唯一死刑的判決就永遠翻不了身的待遇，而是可在關聯於菩提道的動態網絡，得出多樣的倫理思考。

就感官欲望擺在菩提道進行倫理思考，首先可排除落入二個極端的判斷。極端的一邊，將感官欲望判斷為全然是倫理的惡，或者像癌細胞那樣，絕對有害於菩薩行。極端的另一邊，將感官欲望判斷為全然是倫理的善，或者像營養品那樣，絕對有利於菩薩行。這二個極端之見，似乎都把感官欲望講死了，並且隔絕於菩提道的動態網絡，因此不太合乎菩薩行倫理的思惟風格。

將可能落入二個極端的判斷排除掉之後，接下來，就感官欲望，力求關聯於菩提道的動態網絡，以如下的六個論點，扼要整理一系列的倫理思考。其一，通篇經文，很基本的一條倫理原則，可清晰且明瞭地表述為，菩薩很努力修行，導向最高超的覺悟，而在不背離修行目標的情形下，如果維持居家的身分，以及受用感官欲望的諸多歡樂，都是可被容許的，並不算菩薩犯戒。其二，有必要認清感官欲望可能引發的過失，包括煩惱與執著；不應該放任這些過失的蔓延與氾濫，而誤蹈犯戒之差錯，乃至於毀損專業的努力，而應該做出克制或對治的工夫，例如捨離十不善業道，並且以克制力或對治力，奠定專業的素養。其三，雖然屢次出現和感官欲望搭上線的不正當的心思，更應該將菩提道專業修行的優勢能力發揮出來，例如發起一念無上菩提相應之心，藉以脫離感官欲望可能變質而成的困境，並且顯發倫理導正的作用。其四，感官欲望所衍生的生死煩惱，由於推動生命相續或生死輪迴，提供了菩提道修行的大好機會；如果著眼於菩薩行因而可長可久，

感官欲望甚至還有不小的恩德。其五，以菩薩行專業來衡量，花掉再多的生命時光在修行，如果不是持續導航在菩提道，其修行的工夫，尚未走到菩提道的菩薩行的地步，因此不足以得到專業倫理的肯定；連帶地，所花掉的生命時光，以及持續推動著長遠的生命時光的要角，例如生死煩惱，由於還談不上幫了菩薩行什麼忙，同樣得不到專業倫理的肯定。其六，如果能將感官欲望或生死輪迴往菩提道導航，並且由助成菩提道的要項積極地發揮菩薩行的作用，則整套的作業程序，都深獲菩薩行專業倫理的肯定，連帶地，這樣來借用的感官欲望或生死輪迴，都可公開予以讚揚，因為有助於菩薩行的進展。

*本文初稿，在2007年8月3日，以“Ethical Considerations regarding Sensual Desires on the Path to Enlightenment: A Philosophical Inquiry based on the 12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom,”發表於高麗大學·韓國文化研究所·韓國研究國際中心（International Center for Korean Studies, Institute of Korean Culture, Korea University）主辦的「獨身禁欲與宗教覺悟／解脫」國際學術研討會（International Conference on Celibacy and Religious Enlightenment / Salvation）。經過大幅修改，二稿在2008年5月15日，發表於台灣大學哲學系主辦的「傳統中國倫理觀的當代省思」國際學術研討會。再次多所修改，而成現稿。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議；投稿過程匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。

引用書目

一、原典

唐・釋玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5。

唐・釋玄奘譯，《說無垢稱經》，《大正藏》冊 14。

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》，東京：大正大學出版會，2006 年。

二、專書

Peter Brooker 著、王志弘、李根芳譯，《文化理論詞彙》，臺北：巨流，2004 年。

西村實則，《アビグルマ教學：俱舍論の煩惱論》，京都：法藏館，2002 年。

Alubomulle Sumanasara, 藤本晃，《ブツダの實踐心理學：アビダシマ講義シリーズ・第三卷・心所（心の中身）の分析》，東京：サンガ，2007 年。

Adrian Parr. *The Deleuze Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.

Bernard Faure. *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Bruce Burgett, Glenn Hendler (eds.). *Keywords for American Cultural Studies*. New York: New York University Press, 2007.

Bhikkhu KL Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*, 3rd revised edition. Hong Kong: Centre for Buddhist Studies, University of Hong Kong, 2007.

Claire Colebrook. *Gilles Deleuze*. London: Routledge, 2002.

- . *Understanding Deleuze*. Crows Nest: Allen & Unwin, 2002.
- Chris Barker. *The SAGE Dictionary of Cultural Studies*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2004.
- . *Cultural Studies: Theory and Practice*, 3rd edition. Thousand Oaks: Sage Publications, 2008.
- Daniel Odier. *Desire: The Tantric Path to Awakening*, translated by Clare Frock. Rochester: Inner Traditions, 2001.
- David Machacek, Melissa Wilcox (ed.). Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003.
- Daphne de Marneffe. *Maternal Desire: On Children, Love, and the Inner Life*. New York: Little, Brown, 2004.
- David Webster. *The Philosophy of Desire in the Buddhist Pali Canon*. London: RoutledgeCurzon, 2005.
- Edward Conze. *The Prajñāpāramitā Literature*, second edition (revised and enlarged). Tokyo: The Reiyukai, 1978.
- Edwina Pio. *Buddhist Psychology: A Modern Perspective*. New Delhi : Abhinav Publications, 1988.
- Emmanuel Levinas. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998.
- . *On Escape: De l'évasion*, translated by Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Eugene Holland. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to Schizoanalysis*. London: Routledge, 1999.
- Gilles Deleuze, Félix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Robert Hurley and et al.. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

- . *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, translated by Brian Massumi. London: Athlone Press, 1988.
- Gille Deleuze. *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press, 2006.
- Grace Burford. *Desire, Death and Goodness: The Conflict of Ultimate Values in Theravāda Buddhism*. New York: Peter Lang, 1991.
- Guillaume de Stexhe, Johan Verstraeten (eds.). *Matter of Breath: Foundations of Professional Ethics*. Leuven: Peeters, 2000.
- Greg Forter, Paul Miller (eds.). *Desire of the Analysts: Psychoanalysis and Cultural Criticism*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Hugh Silverman (ed.). *Philosophy and Desire*. New York: Routledge, 2000.
- Hope Hartman (ed.). *Metacognition in Learning and Instruction: Theory, Research, and Practice*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- José Cabezón (ed.). *Buddhism, Sexuality, and Gender*. Albany: State University of New York, 1992.
- Kim Strom-Gottfried. *Straight Talk about Professional Ethics*. Chicago: Lyceum Books, 2007.
- Kristyn Gorton. *Theorising Desire: From Freud to Feminism to Film*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Liz Wilson. *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Lorenzo Chiesa. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge: The MIT Press, 2007.

- Mortimer Adler. *Desires, Right & Wrong: The Ethics of Enough*. New York: Maxwell Macmillan, 1991.
- Miranda Shaw. *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Mike Martin. *Meaningful Work: Rethinking Professional Ethics*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Mark Epstein. *Open to Desire: Embracing a Lust for Life: Insights from Buddhism and Psychotherap*. New York: Gotham Books, 2005.
- Mimi White, James Schwoch (eds.). *The Question of Method in Cultural Studies*. Wiley-Blackwell, 2006.
- Philip Goodchild. *Deleuze and Guattari: An Introduction to the Politics of Desire*. Thousand Oaks: Sage, 1996.
- Padmasiri De Silva. *An Introduction to Buddhist Psychology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- Patrick Chambres and et al. (eds.). *Metacognition: Process, Function, and Use*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- Peter Hallward. *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso, 2006.
- Peter Childs. *Texts: Contemporary Cultural Texts and Critical Approaches*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Raymond Williams. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, revised edition. New York: Oxford University Press, 1985.
- Richard Creel. *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*. Malden: Blackwell Publishers, 2001.
- Robert Sachs. *The Passionate Buddha: Wisdom on Intimacy and*

Euduring Love. Rochester: Inner Traditions, 2002.

Ronald Epstein (compiler). *Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z*. Burlingame: Buddhist Text Translation Society, 2003.

Renaud Barbaras. *Desire and Distance: Introduction to a Phenomenology of Perception*, translated by Paul Milan. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Ravindra Raj Singh. *Death, Contemplation and Schopenhauer*. Aldershot: Ashgate, 2007.

Simon During. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2005.

Simon During (ed.). *The Cultural Studies Reader*, 3rd edition. New York: Routledge, 2007.

Tamise Van Pelt. *The Other Side of Desire: Lacan's Theory of the Registers*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Timothy Schroeder. *Three Faces of Desire*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

三、論文

高明道，〈《雜阿含經》的五欲觀〉，《算沙夢影（上）》，Penang：三慧講堂印經會，2006年。

蔡耀明，〈《大般若經》的般若波羅蜜多教學〉，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001年。

———，〈《大般若經·第十五會·靜慮波羅蜜多分》的禪修教授：做為佛典「摘要寫作」的一個練習〉，《中華佛學學報》17期，2004年7月。

- ，〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀》34期，2005年9月。
- ，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》32期，2006年10月。
- ，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》35期，2008年3月。
- ，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》44期，2008年3月。

Andrew Metcalfe, Ann Game. "From the De-Centred Subject to Relationality," *Subjectivity* 23/1 (July 2008).

Daniel Smith. "Deleuze and the Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics," *Parrhesia: A Journal of Critical Philosophy* 2 (2007).

Dorothea Olkowski. "Flows of Desire and the Body-Becoming," *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, edited by Elizabeth Grosz. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

Eugene Holland. "Desire," *Gilles Deleuze: Key Concepts*, edited by Charles Stivale. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2005.

G. Bongard-Levin, Shōgo Watanabe. "A Fragment of the Sanskrit Text of the Śīlapāramitā," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für Indische Philosophie* 41 (1997).

Jeanne Schroeder. "The Hysterical Attorney: The Legal Advocate Within Lacanian Discourse Theory," *International Journal for*

the Semiotics of Law 13/2 (June 2000).

Janet Gyatso. "Sex," *Critical Terms for the Study of Buddhism*, edited by Donald Lopez Jr.. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

Jacques Lacan. "18: Desire, Life and Death," *The Seminar of Jacques Lacan: Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis 1954-1955*, translated by Sylvana Tomaselli. New York: W. W. Norton, 1991.

———. "24: The Signification of the Phallus," "30: The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious," *Ecrits: The First Complete Edition in English*, translated by Bruce Fink. New York: W. W. Norton, 2006.

Lewis Kirshner. "Rethinking Desire: The *Objet Petit A* in Lacanian Theory," *Journal of the American Psychoanalytic Association* 53/1 (March 2005).

M. Jamie Ferreira. "The Misfortune of the Happy: Levinas and the Ethical Dimensions of Desire," *Journal of Religious Ethics* 34/3 (September 2006).

Mayra Rivera. "Ethical Desires: Toward a Theology of Relational Transcendence," *Toward a Theology of Eros: Transfiguring Passion at the Limits of Discipline*, edited by Virginia Burrus. Catherine Keller, New York: Fordham University Press, 2006.

Stephanie Kaza. "Finding Safe Harbor: Buddhist Sexual Ethics in America," *Buddhist-Christian Studies* 24/1 (2004): 23-35.

Thomas Reynolds. "Toward the Other: Christianity and Buddhism on Desire," *Journal of Ecumenical Studies* 39/3-4 (Summer/Fall 2002).

Urpo Kovala. "Cultural Studies and Cultural Text Analysis," *CLCWeb: Comparative Literature and Culture* 4/4 (December 2002): (<http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol4/iss4/2>).

William Edelglass. "Asymmetry and Normativity: Levinas Reading Dostoyevsky on Desire, Responsibility, and Suffering," *The Enigma of Good and Evil: The Moral Sentiment in Literature*, edited by Anna-Teresa Tymieniecka. The Netherlands: Springer, 2005.

四、其他

《大谷大學圖書館藏·西藏大藏經·甘殊爾勘同目錄》，京都：大谷大學圖書館，1930-32年。

《德格版·西藏大藏經總目錄》，仙臺：東北帝國大學法文學部，1934年。



**Ethical Thinking in Coping with Sensual Desires from the
Perspective of Progression on the Path to Enlightenment:
Based on the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom***

Tsai, Yao-ming *

Abstract

This article focuses on the sensual desires which demonstrate a discourse in ethical thinking contextualized in cultivation of enlightenment. In other words, under the context of cultivating in the Path to Enlightenment and from the perspective of coping with sensual desires, this article intends to construct the experience in the ethical thinking concerning sensual desires. As the subtitle states, the main textual source comes from the *12th Assembly of the Sutras of the Perfection of Wisdom*, i.e., the *Section on Śīlapāramitā*.

There are seven sections in this article. Section one, “Introduction,” brings out the main theme of the research and delineates its outline. Section two, “Literary Review,” summarizes researches of sensual desires in fields such as religious studies, culture studies, inter-religious studies, and Buddhist studies. Section three defines and discusses sensual desires and how sensual activities function in terms of desires. From a grander scope of vision and in a simple way, section four explicates several issues of the *Section on Śīlapāramitā*, including the main theme, meaning of cultivation, basic

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

questions of concern, aims in ethical thinking, and sublime altitude arisen. In addition to deciphering the main teachings of the scripture, it also serves as a basis for further ethical discussion. Section five intends to formulate a broader aspect of the skeleton and frame of reference that the *Section on Śīlapāramitā* reveals regarding the topics related to daily life. Based on the ethical principles of the *Section on Śīlapāramitā*, section six highlights its ethical thinking and dynamic ethical implementations, especially focusing on the cyclic birth and death resulted from sensual desires and the ethical thinking that the Path to Enlightenment beacons. Section seven concludes the small step this research made and the important findings it revealed.

Ethical thinking concerning the sensual desires in the *Section on Śīlapāramitā* can be summarized in the following six viewpoints. First of all, one of the fundamental principles in the scripture states clearly that Bodhisattvas cultivate diligently to achieve the unsurpassed enlightenment. Under the circumstance of not digressing from cultivation, it is acceptable for Householder Bodhisattvas to enjoy sensual desires; it does not violate any precepts of Bodhisattvas in this situation. Second, it is imperative to realize the potential shortcomings to which sensual desires evolve, including *kleśa* (affliction; defilement) and attachments. Bodhisattvas should not let the shortcomings grow freely and violate precepts or diminish the professional cultivation. Possible preventions should be taken, such as detaching from the ten unwholesome actions, to strengthen the will power to overcome and suppress those shortcomings and to solidify professional cultivation. Third, once inappropriate thoughts associated with sensual desires emerge, Bodhisattvas should act out the professional cultivation in the

Path to Enlightenment, such as initiating the *bodhi-citta*, to exemplify the correctional ability of ethics and to prevent from being trapped in the dilemma of ill-fated sensual desires. Fourth, the *kleśa* derived from sensual desires which are driven by the cyclic birth and death provides a great opportunity for Bodhisattvas to cultivate Path to Enlightenment. Under this circumstance, sensual desires are beneficent. Fifth, if the cultivation is not directed toward the Path to Enlightenment, regardless the time spent, it cannot be referred to as practice of Bodhisattvas, nor is it considered professional in ethics. By the same token, the time spent and the *kleśa* that drives the long-term lifespan do not facilitate practice of Bodhisattvas, thus are not recognized as professional in ethics. Sixth, only when the sensual desires or cyclic birth and death are directed toward Path to Enlightenment and with the facilitators on the Path to Enlightenment, the entire procedure will be considered as professional in ethics. In the same light, the sensual desires or cyclic birth and death under this context could greatly facilitate practice of Bodhisattvas and can be highly praised.

Keywords: sensual desires, ethics, Path to Enlightenment, *Sutras of the Perfection of Wisdom, śīlapāramitā*