

生命的終極關懷

——基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究

尤惠貞

南華大學哲學研究所副教授

翟本瑞

南華大學社會學研究所教授

提要：面對現實世界的苦難與不幸，人們很自然地希望能藉超越界或不可思議的力量，脫離現世苦厄，亦即期盼獲得拯救或得以超脫，因此，對於生命的終極關懷，實是世界各不同宗教都關心的重要議題。然而，隨著生命關懷與義理間的詮釋關係日益細緻化，許多潛在的詮釋衝突，會讓各不同宗教，面對諸多問題，並趨向更為深刻的義理發展。本文以基督新教與佛教為考察之對象，希望能透過對此二教的救贖思想加以比較，以探討不同文化對於生命之終極關懷的態度差異，並由之以比較不同宗教的文化特性。

關鍵詞：基督教 佛教 救贖 解脫 終極關懷

一、前言

對於生命的終極關懷，是世界各不同宗教都關心的重要議題，[註 1]其中，相對於現實世界的苦難與不幸，人們對於拯救與超脫有著相當的期盼，希望能藉超越界或不可思議的力量，脫離現世苦厄。各宗教亦皆依其對現世與來世間的關係，建立出一套合理的義理系統，為信徒解答生命所終極關懷的事項。然而，隨著生命關懷與義理間的詮釋關係日益細緻化，許多潛在的詮釋衝突，會讓各不同宗教，面對諸多問題，並趨向更為深刻的義理發展。

神如為大能，現世為何有惡以及不完美事物的存在？為何好人未必有善果，惡人又未必遭惡報？諸如此類的質疑，都是各不同宗教要嚴肅面對之事。這些質疑，構成了神義論（theodicy）的問題。宗教社會學家韋伯（M.Weber）指出，在世界諸宗教中，只有三套整體的理念系統，能夠對命運與德性間的不一致性，提供合理地充分解答：[註 2]

(一)印度的業 (Karma) 與輪迴 (saṃsāra) 的教義：主張因果業報、生死輪迴，現世的業決定來世的命運。每個人可依佛陀的範例，透過自我修行獲得救贖，而這種救贖具有普遍性，對所有世人開放。

(二)二元論：以祆教為代表，主張善與惡、光明與黑暗的對立。

(三)預選說：排除任何形式的巫術作為救贖的手段，將命運的非理性力量彰顯到極致。

其中，二元論是藉對立立場的作用力間的平衡關係，來解釋神聖與罪惡間的關係，並未徹底處理救贖的問題。這三套「合理神義論」中，又以印度有關業報與輪迴的教義，在形式上最具有邏輯與思想上的一致性。然而，影響當代社會最重要的派別，則首推基督教的預選說，其倫理態度與現世價值取向，成為理解當代西方社會不可忽視的重要基礎。

依照施路赫特 (W. Schluchter) 教授的分析，救贖可依不同基礎予以分類，其中，基督新教與佛教在這些基本原則上，都是處於對立的立場 (見下表)：

救贖的類型[註 3]

	基督新教	佛教
基礎	神為中心 theocentric	宇宙中心 cosmocentric
手段	倫理的 ethical	巫術的 magical
領域	現世的 inner-worldly	出世的 other worldly
方法	制慾主義 asceticism	神秘主義 mysticism
體制	特殊主義 particularist	普遍主義 universalist

雖然，都基於對生命的最終關懷而發，然而，不同宗教因著各自的歷史經驗與文化發展，成就了完全不同立場的救贖思想與論述。[註 4]

本文即是在此基礎下，希望能透過對基督新教與佛教的救贖加以比較，以探討不同文化對於生命之終極關懷的態度差異，藉以比較不同宗教的文化特性。以下，即針對這兩個宗教在有關救贖上的具體義涵與發展特性加以檢討。

二、基督教的救贖論

救贖論 (Soteriology) 一詞是從希臘文 *soteria* 而來，字源是 *soter* (救主)，意指有個超乎人類而存在的救主，能夠拯救人的匱乏。最早出現救贖觀念的是在《舊約·以賽亞書》：「錫安必因公平得蒙救贖，其中歸正的人，必因公義得蒙救贖。」(賽一：二七)《以賽亞書》中救贖一詞共出現十六次，代表著先知時代，藉預言針對特定信眾，建立整套神義論的論述發展。[註 5]

事實上，基督教的救贖觀念，是與「罪」(sin) 連結在一起的。上帝在創世第六天創造了亞當，並與亞當定了神與全人類的永約，然而，因為亞當的過犯[註 6]，所有人類皆被定罪，不但被逐出伊甸，更背負著人類的原罪。犯了罪的人類，無法自己消除原罪，人的罪要靠神才能得到赦免；因此，人類必須尋求上帝的赦免才能得到救贖。但是，如果只因為單純的憐憫就赦免了人的罪，這樣神將陷自己於不義。「贖罪」在希伯來文的原意是指「蓋過」，要用新的犧牲才能蓋過舊的過犯。由於人的墮落，才有救贖的必要。[註 7] 古代社會中，有著獻祭贖罪的觀念，過犯罪行，都要經過犧牲才能贖罪。即使是像記念逾越節一事中，神對埃及人長子的誅殺，猶太人在門上塗了犧牲的羊血，就已可以規避。然而，因為人類的原罪太過深重，無法僅以一般牲畜的血蓋過，要以更重大的犧牲，才能得到赦免。

耶和華的膀臂，並非縮短不能拯救，耳朵並非發沉不能聽見。但你們的罪孽使你們與神隔絕，你們的罪惡使他掩面不聽你們。(賽五九：一一二)

由於世人的罪不是單純牲畜犧牲就能蓋過，神將其獨生子耶穌的寶血犧牲，為人蓋過前罪，因此，只有耶穌被釘十字架，為人做了挽回祭，代替前約的人死，才贖了人們的罪，蓋過前約、結束前約，開始新約。因而，耶穌受死，贖了人類在前約所犯的罪，成為新約的中保，讓蒙召的人能夠藉此中保，得到永業，開始新約的福。[註 8]《新約》中保留諸多猶太傳統的〈希伯來書〉，做了以下說明：

為此祂作了新約的中保；既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。凡有遺命，必須等到留遺命的人死了(遺命原文與約字同)；因為人死了，遺命纔有效力，若留遺命的尚在，那遺命(約)還有用處麼？(來九：一五—一七)

於是，藉著耶穌作為中保，在十字架上的挽回祭中寶血犧牲，人類被定的罪才得到洗刷。此後，蒙受救恩的人民，脫離永死，是活在生命中。然而，永生並非指涉長生不老，也不只是

死後復活，更重要的是重回伊甸樂園，那是遠離塵世的樂土。同時，在基督教傳統中，行善、懺悔等人世的功德，都無法真正除罪，所有的罪都要接受審判，「按著律法，凡物差不多都用血潔淨的，若不流血，罪就不得赦免了」（來九：二二）。只有藉著死，罪才能被公義審判的，才能滿足神的公義。救贖並不從憐憫而來，公義與憐憫無關，公義與法律、契約有關。

我們既靠著他的血稱義，就更要藉著他免去神的忿怒。因為我們作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好，既已和好，就更要因他的生得救了。（羅五：九—一〇）

既是起誓立的，耶穌就作了更美之約的中保。（來七：二二）

於是，耶穌寶血犧牲讓人在公義的基礎下，重新與神和好，得到神的眷顧與救贖。洗刷最初的原罪後，耶穌更成為新的約定的中保。然而，耶穌寶血的犧牲，並不是為所有人贖罪，只是為上帝特定選擇的信眾而發，這事與個人無關，而是神的揀選。

你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇。我們原是他的工作，在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。（弗二：八—一〇）

於是，救贖之事與個人懺悔、修行、道德都無關，取決於上帝的旨意。即令如此，上帝所以會揀選特定信眾給予救贖，以榮耀神，應該可以在其行為人格上，見出一些特性來。古猶太教時期，上帝是猶太人的宗教，與亞伯拉罕訂定揀選之約，以割禮為約記，從此之後，猶太男子出生後七日，都要行割禮重覆印證與上帝所訂的揀選之約。上帝因此特定是猶太人的神，猶太教因此也成為單一民族宗教。

然而，羅馬帝國時期，猶太人在現世復國無望，中低階層信眾轉而支持諸多新興宗派，期待現世中的彌賽亞能改變他們的命運。其中，安提阿大會中，宗教會議通過接受異邦人亦能成為新興基督教派的信奉者，於是，救贖之事必須也對非猶太人開展。基督教的宣教是奠基於安提阿大會，才能開展出後世的普世宗教。

正因為基督教開展成普世宗教，非猶太人也能成為此一宗教的信眾，也有得到救贖的可能。新興宗派的基督教，與法利賽人為主的傳統猶太信仰分離，為爭取中下階層的支持，必須在教義上與傳統猶太教有所區隔。相對於在肉體上行割禮的猶太教，基督教必須建立出一套選民與救贖的思想體系，以與傳統猶太教加以區分。最關鍵的，應屬保羅在教義上的詮釋，其中，又以「信即稱義」的義理最為重要。

信仰在所有宗教中都很重要，即使是在《舊約》裡也很重要。《舊約·創世記》中記載「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義」（創一五：六）。「迦勒底人自高自大，心不正直。唯義人因信得生」（哈二：四）。但是，整個猶太教教義系統中，並沒有「信仰」的地位，先知宣諭、律法的神聖性才是經文的核心。

然而，就因為《舊約》經文中仍然存在少數段落，提及信與救贖間的關係，因此在《新約》中才能援引經文支持信即稱義的觀念。保羅在〈加拉太書〉中即引用〈哈巴谷書〉中「唯義人因信得生」的段落來支持他的立場：

沒有一個人靠著律法在神面前稱義……經上說：「義人必因信得生」。律法原不本乎信，只說：「行這些事的，就必因此活著。」基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法咒詛。……律法……原是為過犯添上的，等候那蒙應許的子孫來到，並且是藉天使經中保之手設立的。但中保本不是為一面作的。神卻是一位。這樣，律法是與神的應許反對麼？斷乎不是。若曾傳一個能叫人得生的律法，義就誠然本乎律法了。但聖經把眾人都圈在罪裡，使所應許的福，因信耶穌基督，歸給那信的人。（加三：一一—一三；一九—二二）

信耶穌的人，相信耶穌被釘十字架是為人們蓋過前罪的，罪人只有被祂的寶血洗淨，才能讓罪得到赦免。然而，耶穌寶血並非白白犧牲，而是對特定被揀選的信徒而為。由於救贖是神的工作，預選也是神的工作，都是建立在神的公義之上，一旦確立，就永不更改，能夠得到救贖的人註定永生，未獲贖罪的人，永遠沉淪。

因此，救贖是靠神的恩典才能得到開展，與個人的行為、德行無關。

世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義。因為他

用忍耐的心，寬容人先時所犯的罪，好在今時顯明他的義。……人稱義，是因著信，不在乎遵行律法。（羅三：二三—二八）

然而，從上引段落中，是否意味著對基督教而言，律法不再重要，甚至只要信就可以取代一切律法？〈加拉太書〉中指出：「凡以行律法為本的，都是被咒詛的……沒有一個人靠著律法在神面前稱義……經上說：『義人必因信得生』。」（加三：一〇—一一）表面看來，好像信心凌駕在律法之上，只要有了信，可以不必遵從律法，然而，實際上，應許之事，只是神對著亞伯拉罕和他子孫所說，神是這麼說的：

神預先所立的約，不能被那四百三十年以後的律法廢掉，叫應許歸於虛空。因為承受產業，若本乎律法，就不本乎應許。但神是憑著應許，把產業賜給亞伯拉罕。這樣說來，律法是為甚麼有的呢？原是為過犯添上的，等候那蒙應許的子孫來到，並且是藉天使經中保之手設立的。但中保本不是為一面作的，神卻是一位。這樣，律法是與神的應許反對麼？斷乎不是，若曾傳一個能叫人得生的律法，義就誠然本乎律法了。但聖經把眾人都圈在罪裡，使所應許的福，因信耶穌基督，歸給那信的人。（加三：一七—二二）

因此，對基督教而言，耶穌並非替代律法，也不是要廢掉律法，而是回歸到應許的本約，回到救贖的源頭。「律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義」（羅一〇：四）。於是，在基督教的教義體系中，並不是信仰使得人們得到救贖；相反的，是因神恩，讓一部分人白白稱義，得到救贖，而「憑著他們的果子就可以認出他們」（太七：二〇）。是因為神揀選了這些人，這部分的信徒才具有堅定信仰的能力。

這是就教義部分，探討救贖在義理體系中的位置。然而，基督教作為一個新興宗教，在很長一段時間，教義尚非完全固定，仍有諸多詮釋空間。尤其是，在一個大部分民眾都不識字、羊皮卷軸的閱讀與解釋壟斷在少數宗教領袖手中，宗教救贖之事，會以宗教領袖的態度為主導。

第三世紀羅馬帝國開始出現教廷式主教，教會成為半政治性的制度化組織，以與異教徒及其他迫害者相抗衡。西普利安（Cyprian of Carthage 200-258AD）首次提出「教會之外無救贖」（Extra ecclesiam nulla salus）的觀念，強調人如果不透過主教，是無法與教會在一起的，這套觀念，成為天主教教皇制度的基礎，對後世影響甚大。整個中世紀，天主教會扮演著存

留西方文明的重要角色，其中，不同主教教會地位升降，也有諸多現世的發展。教會體系，最後確定以羅馬主教成為統一權力中心，在教皇制之下，羅馬公教的影響力日增。一四四二年佛羅倫斯大公會議宣佈一個人「即使因基督之名犧牲生命，無論做了多少善事，若不留在天主教會中，沒有任何人可以得救」。此後，「教會之外無救贖」的觀念主導著西方世界的救贖事業，一直到要天特會議（Council of Trent, 1545-1563）後，嚴格意義的排他教會中心主義，才轉變成包容的教會中心主義。

「教會之外無救贖」的說法，即使是以宗教改革著稱的喀爾文也曾主張過，可見得雖然基督教極力發展出信仰的宗教，但在羅馬天主教的傳統中，教會的力量比起個人信仰還要來得更為重要。新教改教，從馬丁路德到喀爾文預選說提出，都讓從保羅到奧古斯丁預選說的思想體系得到更為充足的發展。其中，喀爾文主義在義理上有著五項特點：完全的敗壞（Total Depravity）、無條件的揀選（Unconditional Election）、限定的贖罪（Limited Atonement）、有效的恩召（Irresistible Grace）、聖徒的堅忍（Perseverance of the Saints）[註 9]。預選說即整合上述這五項特點，成為新教教義中最核心的論點了。

然而，預選說是否會落入僅有部分人能得到救贖的批評？對預選說的質疑有一部分是對如何判別那些人是選民的質疑。猶太教傳統中，選民就是行割禮的亞伯拉罕子孫，沒有太多爭議，然而，開展出普世宗教，必然要面對有效恩召等問題。

上帝對摩西說：「我要憐憫誰，就憐憫誰；要恩待誰，就恩待誰。」（羅九：一五）就教義而言，質疑上帝揀選不公，是沒有見出神在救贖工作中擁有絕對性，但是，如果上帝有完全的能力，決定人的一切，那又為什麼還會指責人的作為呢？又有誰能夠真正抗拒他的旨意呢？對此一質疑，保羅回答：「你是誰，竟敢向神強嘴呢？受造之物豈能對造他的說，你為什麼這樣造我呢？窯匠難道沒有權柄，從一團泥裡拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿麼？」（羅九：二〇—二一）

保羅在〈以弗所書〉中對預選及救贖的問題，有了較完整的說明：

神從創主世界以前，在基督裡揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵，又因愛我們，就按著自己意旨所喜悅的，預定我們，藉著耶穌基督得兒子的名分，使他榮耀的恩典得著稱讚，這恩典是他在愛子裡所賜給我們的。我們藉這愛子的血，得蒙救贖，過犯得以赦免，乃是照他豐富的恩典，這恩典是神用諸般智慧聰明、充充足足賞給我們的……（弗一：四—八）

受到神恩典的選民白白稱義，承受恩典的選民、「凡預定得永生的人都信了」（徒一三：四八），於是，堅信自己是選民，就是承受恩典的明證，欠缺自信也成為恩寵不足的結果，恩典既是預定，由神揀選，就是無法抗拒的，一旦成為選民，就不會失去恩典，也不會失去信心，更會在現世中開展出榮耀上帝的事功。

於是，總結而言，《聖經》的中心思想就是救贖，其中，《舊約》是對救贖的預言、許諾；《福音書》中應驗了先知宣諭神許諾耶穌基督中保地位的預言，完成救贖之事；「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。因為神差他的兒子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。信他的人，不被定罪，不信的人，罪已經定了……」（約三：一六—一八）。又說：「信子的人有永生，不信子的人得不著永生。」（約三：三六）同時，藉使徒書信闡明救恩及聖靈的觀念。最後，在《啓示錄》中預言基督完成救贖大業後必將再臨，人類需保持對基督的信仰，才能完成救贖的使命。

相形之下，中世紀羅馬天主教藉贖罪券的補償、告解、懺悔、善行等活動，以解除內心緊張的作法，在接受預選說的基督新教看來，都只是人的工作，與神公義的救贖無關。赦罪來自恩典，救贖顯現信心，在韋伯看來，直到基督新教預選說得到充分開展後，才完成了西方世界將巫術逐出現世（disenchantment from the world）的歷史過程。[註 10]

羅馬天主教以及基督教的本質主義者，相信人的墮落產生了「原罪」，基督教傳統的救贖觀，完全建立在人類對於「原罪」的恐懼趨力之上，如果逐出伊甸、原罪等觀念只是神話傳說的一部分，沒有客觀性，則整個基督教救贖觀將面臨重大考驗。然而，如果肯定原罪觀念，相信教會系統能夠完成救贖工作，則基督教的教義體系在此基礎上，就可以充分得到開展。於是，「教會之外無救贖」的觀念，在教會系統代表著一種積極救贖論。[註 11]

相對於猶太——基督教傳統中的救贖論，佛教對於生命終極關懷，是以解脫為最重要的教義內涵。然而，由於前述基礎、手段、領域、方法、體制等面向上的差異，佛教解脫觀與基督教傳統的救贖論幾乎是南轅北轍，大不相同。下文，將介紹佛教解脫觀的根本精神和價值立場。

三、佛教的解脫觀

佛告比丘：「諦聽！善思！當為汝說。多聞聖弟子於色見非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。……是故。比丘！所有諸色，若過去、若未來、若現在；若內、若外；若麤、若細；若好、若醜；若遠、若近，彼一切皆非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。多聞聖弟子如是觀察，

於色得解脫，於受、想、行、識得解脫。我說彼解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦，純大苦聚。」佛說此經時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。[註 12]

上述漢譯《雜阿含經·卷第三》八三[註 13]所論及之「解脫」，乃梵文 *vimukta* 之譯，亦可以 *vimukti* 或 *vimokṣa*，或是去掉字首的 *mukti*、*mokṣa* 來表示，南傳巴利文則為 *vimutta* 與 *vimokkha*，此等語辭皆含有離開、度脫之意，亦即遠離煩惱與繫縛，而得身心自在之意；[註 14]英文表述中則以 *liberation*、*salvation*，或以 *Buddhist soteriology* 來指稱佛教對於煩惱業障與生死輪迴之超脫的闡釋。而經文的主要意旨在於具體指出：如實正觀色、受、想、行、識五蘊與所謂之自我不一不異，亦不相在，如此即不受生、老、病、死、憂、悲、惱等苦的束縛，而得以從無明虛妄所積累之純大苦聚中解脫。而《中阿含經》則從如實見緣起法以論述解脫，經云：

諸賢，世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢，世尊說五盛陰從因緣生。色盛陰，覺、想、行、識盛陰。諸賢，若內耳、鼻、舌、身、意處壞者，外法便不為光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢，若內意處不壞者，外法便為光明所照而便有念，意識得生。諸賢，內意處及法，意識知外色法，是屬色陰；若有覺是覺陰；若有想是想陰；若有思是思陰；若有識是識陰，如是觀陰合會。諸賢，世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢，世尊說五盛陰從因緣生。色盛陰，覺、行、識盛陰。彼厭此過去、未來、現在五盛陰，厭已便無欲，無欲已便解脫，解脫已便知解脫。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。諸賢，是謂比丘一切大學。[註 15]

依早期《阿含經》之記載，因為對於一切法之不如實知，現世中的眾生即有可能產生種種結縛[註 16]，因此，為了令眾生如實知一切法，所以佛陀解說教示苦、集、滅、道四聖諦，以及一切法所以生滅流轉以及涅槃還滅之緣起法則。[註 17]佛說種種結縛之解脫，其目的在於令弟子乃至一切眾生，如實正觀自身之存在以及所面對之一切法，不起煩惱不受障礙，而得以離苦得樂，所謂：「世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安隱、令得無畏，調伏寂靜，究竟涅槃；世尊為涅槃故，為弟子說法！」[註 18]由此可見，不論是釋迦牟尼佛之自覺證悟，乃至教化其他弟子與一切眾生，皆顯現如實觀照為解除煩惱、脫離苦海之必要性條件，因此，就佛教教義與修證而言，生命的終極關懷實以解脫為究竟目的，而所以得究竟解脫又端賴如實正觀而可能，故以解脫觀名之。

《阿含經》中記載了許多有關透過對佛陀清淨智之正信不疑，[註 19]並藉由戒、定、慧乃至達到心淨而得解脫，如《長阿含經》記載：

爾時，世尊於羅閱祇隨宜住已，告阿難言：「汝等皆嚴，吾欲詣竹園。」對曰：「唯然。」即嚴衣鉢，與諸大眾侍從世尊。路由摩竭，次到竹園。往堂上坐，與諸比丘說戒、定、慧。修戒獲定，得大果報；修定獲智，得大果報；修智心淨，得等解脫。盡於三漏，欲漏、有漏、無明漏，已得解脫，生解脫智。生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。[註 20]

又《雜阿含經》有云：

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時。世尊告諸比丘，聖弟子！清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。此蓋則斷。何等七法？謂念覺支、擇法、精進、猗、喜、定、捨覺支。此七法修習滿足淨信者，謂心解脫。智者謂慧解脫。貪欲染心者，不得、不樂。無明染心者，慧不清淨。是故，比丘，離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證。離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛、結、慢、無間等，究竟苦邊。[註 21]

而《長阿含經》中亦藉由世尊與阿闍世王討論沙門現世果報之對話，以具體顯示漏盡解脫之存在境界。經云：

復次，大王，如來至真等正覺，出現於世，入我法者乃至三明滅諸闇冥，生大智明，所謂漏盡智證。所以者何？斯由精勤專念不忘，樂獨閑靜，不放逸故。云何大王，此非沙門現在果報也？王報言。如是。世尊。實是沙門現在果報。[註 22]

依上述之對話，明白表示經由精勤修證而達至宿命通、天眼通與漏盡通，即是解脫一切有漏染著而得身心自在，而此亦正是勤修清淨梵行之沙門的現世果報。作為大乘般若系經典之精要代表的《般若波羅蜜多心經》，非常精簡扼要地闡明：觀自在菩薩之所以得以度一切苦厄，乃歸功於徹底地修證般若波羅蜜多，如實照見五蘊皆空而達至。[註 23]而《金剛般若波羅蜜經》則以佛之超越概念思惟之限制與執著為究竟解脫，經文有云：

世尊，說般若波羅蜜即非般若波羅蜜，故說般若波羅蜜。世尊，當知是人，則與無上希有之法而共相應，聞說經時能生實想。世尊，是實想者實非有想，是故如來說名實想。世尊，此事於我非為希有，正說經時我生信解。世尊，於未來世若有眾生，恭敬受持為他正說，當知是人，則與無上希有之法而共相應。世尊，此人無復我想、眾生想、壽者想、受者想。何以故？我想、眾生想、壽者想、受者想即是非想。何以故？諸佛世尊，解脫諸想盡無餘故。[註 24]

《大般涅槃經》可說是闡釋佛圓滿寂滅而證悟涅槃之代表性經典，其中即依「八解脫」來闡明解脫之具體義涵：「一者內有色想外觀色；二者內無色想外觀色不淨思惟；三者淨解脫；四者空處解脫；五者識處解脫；六者無所有處解脫；七者非想非非想處解脫；八者滅盡定解脫。此亦復是行者勝法。若能究竟此等法者，即於諸法，自在無礙。」[註 25]而強調「三乘方便，一乘究竟」之《妙法蓮華經》，於其〈方便品〉中亦具體指出佛以一大事因緣出現於世，主要的目的即是開示一切眾生佛之知見，令一切眾生皆能悟入佛之知見，而不固執於眾生知見上而在惑業苦三道上流轉生死。而所謂佛之知見，乃是「廣大深遠，無量無礙，力無所畏。禪定解脫三昧，深入無際。成就一切未曾有法」。因此，如來「能種種分別巧說諸法，言辭柔軟悅可眾心」。而佛所成就第一希有難解之法，乃是唯佛與佛乃能究盡之「諸法實相」，所謂「諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」。[註 26]

又《攝大乘論釋論》有云：「諸佛於一切障礙解脫中住，以無功用盡生死際，起作一切眾生一切利益事故。」[註 27]《成唯識論》亦表示：「如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智相應。」[註 28]由此等諸大乘經論所言之解脫而觀，皆強調唯有如實正觀之正等正覺者，方能成就無漏智慧而解脫一切障礙，通達大自在圓滿境界。

其次，許多經論論及解脫證悟時，必與「涅槃」[註 29]有密切的關聯，如《雜阿含經》有云：

舍利弗言，涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。
[註 30]

又：

世尊善顯示	日種苗胤說	為生盲眾生	開其出要門
苦苦及苦因	苦滅盡作證	八聖離苦道	安樂趣涅槃
善義善句味	梵行無過上	世尊善顯示	涅槃濟眾生[註 31]

《中論·第十八觀法品》闡釋解脫時有云：「業煩惱滅故，名之為解脫，業煩惱非實，入空戲論滅。」[註 32]依龍樹中觀之觀解，「涅槃的獲致及體證，或解脫目標的達致，都要滅除煩惱與業才行。……因為解脫與煩惱業兩不相容。因此，掃除業煩惱是解脫的必要條件」[註 33]。然而解脫並不意味著超離現實世間而證得，因此，《中論》對於解脫與涅槃之詮釋，即強調：

不離於生死，而別有涅槃；實相義如是，云何有分別？[註 34]

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。[註 35]

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。[註 36]

而以在家居士維摩詰為中心，宣揚唯心淨土、從無住本立一切法、除病不除法、不二法門、以及不思議解脫等極重要之義理之《維摩詰經》，藉由對不二法門之闡釋，[註 37]乃至維摩詰居士之聖默然，以彰顯「不斷煩惱而入涅槃」之不思議解脫法門；而《維摩詰經》對於

維摩詰居士之描述，[註 38]亦具體而微地顯示維摩詰居士自身即是解脫自在之最具代表性的典範。

天台宗智者大師於《金光明經玄義》中，對於解脫之闡釋為：

解脫者，於諸法無染無住，名為解脫。……解脫亦具四德，夫解脫者，諸惡永盡，即無常、無樂、無我、無淨，皆已盡也。亦是眾善普會，即常、樂、我、淨普會也。大經云：「真解脫者即是如來，如來即是法身。」當知解脫同如來常樂我淨也。[註 39]

智者大師亦博引諸經以論述不思議解脫：

《法華經》云：「是法非思量、分別之所能解。」

《般舟三昧經》云：「有心不知心，心者不見心，心起想即癡，無想即泥洹。」

《大智論》云：「若分別憶想，即是魔羅網；不動不分別，是則為法印。」

此（維摩）經云：「若於佛法有所分別者，名不如法。」

《華嚴經》云：「究竟離虛妄，無染如虛空。」故知一切思量、分別、憶想，畢竟不起，名不思議。

故《涅槃經》云：「待水澄清珠相自現者，即不思議佛性理顯。」不思議佛性顯，即是不思議解脫也。[註 40]

在《維摩經玄疏》中，智者大師直就眾生當下的一念心談解脫之可能性：

一切萬法，本自無名，無名而有名者，皆從心起，故心即名也。心為體者，眾生心性，即真法性，故云體也。心為宗者，此經云：「如其心淨，即佛土淨。」心即宗義也。心為用者，正觀權巧，折伏見愛故，名用也。心為教者，此經云：「弟子眾塵勞，隨意之所轉。」即教相也。問曰：何俟約心釋此五義？答曰：此經〈問疾品〉云：「諸佛解脫，當於眾生心行中求也。」[註 41]

又智者大師對於《維摩詰經》所說的「但除其病而不除法」之獨特詮釋，亦可作為瞭解天台圓教之解脫觀的參考：

何謂不除法？今言一切眾生具十界法，無明不了，觸處病生；若有智慧，無礙自在，悉為佛事。譬如火是燒法，若觸燒，如病；謹慎不觸，即是除病。不可除火，除火則失溫身、照闇、成食之能。十二因緣三道亦爾，此有去取，法不同除也。又，火能燒人，得法術者入出無礙，不須除火。故八萬四千煩惱，凡夫為之疲勞，諸佛菩薩以為佛事。[註 42]

可知「但除其病而不除法」的實踐，能除一切病而無礙一切法之存在，亦即不斷除任何世間存在的客觀法，而通達究竟解脫。這種主張實蘊含了「不思議解脫」的義涵。只要如實觀照凡夫一念心，不需斷除客觀存在的一切法，即於染淨諸法中而得解脫。此亦即是智者所一再強調的圓教義涵，他說：

觀心因緣所生，具足一切十法界法，無所積聚，不縱不橫。不思議中道二諦之理，一切圓教所明行位因果，皆從此起。[註 43]

智者所闡揚的解脫法門，是圓教的究竟不思議解脫，是就表象上看來相對相反之三道與三德而言其相即不離，[註 44]因為：

根、塵、一念心起，根即八萬四千法藏，塵亦爾，一念心起亦八萬四千法藏。佛法界，對法界，起法界，無非佛法。生死即涅槃，是名苦諦。一塵有三塵，一心有三心。一一塵有八萬四千塵勞門，一一心亦如是。貪瞋癡亦即是菩提，煩惱亦即是菩提，是名集諦。翻一一塵勞門，即是八萬四千諸三昧門，亦是八萬四千諸陀羅尼門，亦是八萬四千諸對治門，亦成八萬四千諸波羅蜜。無明轉，即變為明。如融冰成水，更非遠物，不餘處來。但一念心普皆具足。如如意珠，非有寶，非無寶。若謂無者，即妄語；若謂有者，即邪見。不可以心知，不可以言辯。[註 45]

具體而言，智者認為依若圓教所明，「苦道即是不思議真性解脫」、「煩惱即是實慧解脫」，乃至「業道即是方便解脫」，此誠如《維摩經》所教示：「一切眾生即大涅槃不可復滅」、「譬如不下巨海，不得無價寶珠。如是不入煩惱大海，不得一切智寶之心」，乃至強調：「以五逆相而得解脫，亦不縛不脫，能起自在之業。」因此，若能順應圓教不二法門之義理，在現實生命的每一當下，通過對一切法的如實觀照，皆具體實踐不執著一切法，不落入二元對立之窠臼，如是生命自能究竟解脫。[註 46]

至於中國禪宗重要而具代表性之《六祖壇經》，亦藉由神秀與惠能二人所呈之詩偈，以對顯悟道與否，神秀偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」而惠能所提出之偈言則是：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」二者所提詩偈所以不同，在於對佛法之詮釋以及修證工夫之不同體悟，而因之對於解脫境界之詮釋亦有所不同。[註 47]六祖惠能在說明「自性五分法身香」時，對於所謂的戒、定、慧乃至解脫，皆有其獨特之詮釋與闡釋：

一戒香，即自心中無非、無惡，無嫉妬、無貪瞋、無劫害，名戒香。二定香，即觀諸善惡境相，自心不亂，名定香。三慧香，自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡；雖修眾善，心不執著；敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。四解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。五解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。善知識。此香各自內熏。莫向外覓。[註 48]

順此詮釋不但可以令吾人具體而微地明了惠能標榜「無念」為宗，「無住」為本，乃至「無相」為體的特殊義涵，同時亦可瞭解惠能聽聞僧人讀頌臥輪禪師之偈：「臥輪有伎倆，能斷百思想；對境心不起，菩提日日長。」時，不但表示「此偈未明心地」，而且所以強調：「惠能沒伎倆，不斷百思想。對境心數起，菩提作麼長？」所顯之惠能禪法之不思議修證工夫與解脫境界。[註 49]

而在《黃檗山斷際禪師傳心法要》中有段問答，亦可以具體地彰顯禪宗對於「自在人」與解脫境界之闡釋：

問：如何得不落階級？

師云：終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地，與摩時無人我等相，終日

不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。更時時念念不見一切相，莫認前後三際，前際無去、今際無住、後際無來，安然端坐任運不拘，方名解脫。[註 50]

綜觀而言，面對印度傳統婆羅思想對於恒常梵我之追求，以及否定因果乃至業報斷滅之諸見解，釋迦牟尼佛所提出的乃是經由他自身切實修證所體悟之真正離苦得樂的中道，如此的中道乃是為了真正遠離個體身心由執著而生之苦，並由之斷除煩惱而得究竟解脫之樂。其目的既是去執斷業、離苦得樂，則其修證工夫必須損之又損，才能將主體心識所可能引生之執一一破除，因此，自然對於常道之追求與落入斷滅皆須超越。簡言之，佛陀所教示的解脫，必須回到自家身心作如實觀照，凡能引生身心產生一切執著者皆須破除，因有所攀緣執著，即有障礙而不得自在。從原始佛教之強調如實正觀一切法，例如觀解自我之存在情形，亦即客觀地瞭解構成自我之色、受、想、行、識等種種條件因素，並具體闡明經由種種修行而達至所作已作，不受後有；以及後期發展出來之煩惱即菩提、生死即涅槃[註 51]，一色一香無非中道[註 52]，乃至溪聲盡是廣長舌[註 53]等，雖然呈現了各階段佛教思想對於解脫觀之不同詮釋方式，但顯而易見地皆是扣緊具體生命之真實存在與所遭遇之困限而提出；因此，綜攝而言，佛教對於生命的終極關懷，即是如何令具體生命之身心無有煩惱，超越生死而真正達至自在解脫，遊心法界如虛空[註 54]。

四、他力救贖與自力解脫對顯

基督教認為人只是一種具有「原罪」的存在，生命中沒有一個可以「完美」的內在根據，所以，人不能自我完美，必須在對基督的信仰中依賴基督的救贖，死後經過最後的審判靈魂昇入天國與那位「人格神」(personal God)同在乃得完美。因為，那位「人格神」，不僅是宇宙萬物的創造者，而且是普遍的愛、絕對的善、純全的完美。除祂之外，既無真實的愛，也無真實的善，自然也無真實的完美。

佛教認為人生來便具有一種無明煩惱與生老病死之苦；所處世界，又是一個無邊苦海。所以，人必須要出離世間，由解脫以成佛，證成不生不滅佛果，達到『常樂我淨』的涅槃境界而得完美。而人之所以能成就如此，乃在人生來即具有的成佛之內在根據，即所謂「佛性」。[註 55]

針對各教之終極關懷問題，牟宗三先生曾作了上述比較與討論。不同文化具有各自發展歷史，也開展出不同的性格；就生命的終極關懷而言，宗教呈顯了文化中最深刻的一面。對應著解

答今生／來世的存在價值，也是人類生命中最深刻的關懷，救贖也是各民族證成其生命情調最重要的基礎。

就根本教義言，基督教宣稱神是超越而絕對的，存在人神之間，有著不可跨越的鴻溝，沒有妥協的可能。然而，依佛教而觀，「佛」指的是覺悟世間真相而證涅槃者，因為釋迦牟尼佛即是憑藉自身之如實觀察覺照，而超離世間一切憂悲苦惱，因此，煩惱止息的涅槃境界是對所有人開放的。眾生皆有覺悟的可能性，每個人只要聽聞正法、思惟正法，並確實依正道而修習，所謂修戒、定、慧三學或修三十七道品等，乃至徹底修證般若波羅蜜多，如實照見五蘊皆空，除病不除法，通達圓教真性解脫，都有成佛的可能。因此，相對於整個基督教以神為中心的救贖論而言，佛教是以整全宇宙為中心，每個人不假外求，都具有通達解脫的可能。內在佛教之教義，不論是早期之根本教義或後來不同階段發展而成的佛教思想，皆無救世主救度一切眾生之思想。

就救贖手段言，基督教只是遵行客觀強制性的法條律令，依著如同契約般的嚴格規則，才能被動地得到恩典與救贖；這對佛教而言，都只能是他力的宗教行為，與個人主動而發的意念無關，也根本無法達到真正解脫。依佛教的觀點，解脫是個人之事，即使是念佛祈求往生極樂淨土[註 56]，或一般人遭遇苦難時殷殷期盼大慈大悲觀世音菩薩之救度，亦顯現眾生應至心誠念，以具足般若智慧並如實體悟一切緣起的菩薩為學習與仿效的對象，方能使得自身與圓通無礙的菩薩相感應，而得以離苦得樂。[註 57]後期大乘佛教強調煩惱即菩提，因為煩惱或菩提本身就是個人心識有執或無執的問題，有待個人努力如實觀照才能超脫自在，也唯有如此，戒、定、慧三學之修習，才有其實踐上的意義。

於是，對基督教而言，救贖之事是神的事，不是人的選擇，人只有在獲得神恩白白稱義時，才被動領受救贖，永生／永死的區分，有如黑白的區分，不容存在灰色地帶。東方宗教如儒家與佛教，強調每個人雖有限，但也都能成聖、成賢、成佛而成為無限，這對基督教而言，是根本無法想像的；因此，基督教常視東方宗教為神秘主義，以人世手段想要通達到神的境界。

相對的，對佛教而言，少了人的自覺與實踐，道德與價值都只是他力的，根本不能算是真正的道德、價值之自覺與證成。於是，只有透過人的智慧觀照與實踐才能真正解脫，才是對自己負責的態度。從佛教取向視之，基督教所有榮耀都歸於上帝，讓人類的宗教活動失去自我實踐的意義與價值，也讓人不再主動追求超越自我的境界，用尼采的術語來說，基督教只是一種「奴隸的道德」，欠缺了道德上的主體性。

尤其是，對基督教而言，救贖只是特定對象的特權，與佛教強調眾生平等、皆得成佛的基本信念大相逕庭。耶穌寶血的犧牲，只為預先選定的選民而流，然而「地獄未空、誓不成佛」的信念，卻是要普渡眾生，令一切眾生皆能悟入佛之知見，一起登清淨佛法界。

五、結論

基督教與佛教在上述諸多立場上，都處於對立而無法彼此妥協的立場。用孔恩 (T. Kuhn) 的術語表達：兩個宗教是不可共量的 (incommensurability)。所謂不可共量性，並不是指兩者無法比較，而是指沒有共同的測量尺度，能夠同時用來比較兩套不同價值系統。好比直角三角形的兩邊對斜邊、有理數對無理數，即便我們選出某個標準來衡量兩者，也不會是公平而為雙方都能接受的。

於是，我們怎麼看待關於基督教和佛教在救贖論上的差異？就基督教言自力解脫是不可能的，教會外無救贖、唯有信耶穌得永生；就佛教言，完全的他力解脫也是不可能的，直心是道場、隨其心淨則佛土淨，唯有自己通透才能得到解脫。包括神觀和救贖態度，兩個宗教都不可能在嚴守教義立場下，委曲自己接受對方的基本假設。事實上，雙方很少能夠真正對話，一方面雙方名相和思想體系差距太大，用各自語言表述時，只能看到支持自己立場的論述；另一方面，要理解對方價值，就必須先放下自己所信守的基本原則，這也是很不容易達到之事。

英語世界討論 Buddhist soteriology 時，心中存在的意念只是西方的救贖觀，雖然還是可以藉以討論關於「解脫」的問題，但一定會與佛教解脫觀的根本意涵有所出入。同樣的，如果我們藉佛教的解脫觀來思惟討論基督教的「Doctrine of Liberation」，則必然會遭致護教人士指責不倫不類。於是，將救贖與解脫放在相同的範疇 (soteriology) 中討論是否恰當，就很值得進一步檢討。

佛教解脫觀與基督教救贖論可以用相同語言表述嗎？兩個宗教在基本救贖態度上，是否具有互補以及消融的可能性？抑或，兩者間根本是不可共量的？

順著以上所作之論述與對顯，不論最終二者是可共量或不可共量，其實皆已或多或少地對顯出基督教與佛教各自之特質與義涵，因此，即使二者終究無法直接對話，但在存同求異的原則下，嘗試對話的過程即是對話的自身與意義所在。

【註釋】

[註 1] 牟宗三先生曾表示：「關於終極關心的問題，雖各教說法不同，但大體說來，都是教人如何真正成爲一個人，如何成就一個完美的人格 (perfect personality) 因爲，我們任何人不論要在社會上成就任何事業，基本上無例外地我們必須先要成就一個人，並且是一個具有完美人格的人。能達到什麼程度不管，基本上必須心嚮往之。這就是這一終極關心問題之『終極性』之所在。」見〈中國文化大動脈人的終極關心

問題》，收入《牟宗三先生全集二十三》（台北：聯經，二〇〇三年）第四二一頁。雖然，不同思想派別，對終極關懷都有特定理解方式，然而，深刻影響升斗小民日常生活的則是宗教，本文也以世界主要宗教為討論對象，一般的哲學思想體系暫時不納入討論範圍。

[註 2] M. Weber, *Economy and Society*, 1978 Berkeley: California U P, pp.518-526; M. Weber, *The Religion of India*, 1958 N.Y.: Free Press, p.233; M. Weber, *From Max Weber*, 1946 Oxford: Oxford U P, pp.358-359.

[註 3] W. Schluchter, "The role of the Reformation in the Transition to Modernity," pp.139-174 in his *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*, 1981 Berkeley: California U P.此處僅依施氏之區分與對顯，並不意味完全認同其對於二教之界定，如將佛教視為巫術的、神秘主義的，皆有進一步商榷的必要。

[註 4] Soteriology 是一門討論 salvation 的學問，習慣用法中 salvation 分別對應中文的救贖（基督教）與解脫（佛教），如 Moti Lal Pandit (2004, Munshiram Manoharlal Publishes Pvt. Ltd.) 在 "Buddhism: A Religion of Salvation." 一書中，論及"samsara versus Nirvana"（輪迴與涅槃）時，即使用"Buddhist soteriology"來描述佛教所終極關懷者，乃是如何從現實存在的苦痛中超離，並達到煩惱止息的清涼境界。容或其間仍存在許多差異，但就西方意義的 Soteriology 而言，兩組觀念是放在同一架構下討論。因此，本文此處雖順著相關文獻以及研究成果的習慣用法，將基督教與佛教有關生命之終極關懷攝於救贖的範疇，然就 Soteriology 字源意義而觀，以及基督教與佛教二者對於生命的終極關懷所顯現之不同特質與型態，以下論文主要想論述者乃是對顯基督教等待救世主降臨以救贖人類之救贖論，與佛教重視如實正觀以達自我解脫之解脫觀的同與異。

[註 5] 〈肖申克的救贖對誰的救贖〉 <http://gb.chinabroadcast.cn/6851/2004/11/24/602@370120.htm>

[註 6] 希臘文中「罪」（hamartia）是 a（否定）+ martia（射箭中的），指未能按約定做到該做之事，在法律上即為違約。因此，「罪」即是亞當沒能按照與上帝的約定，有所過犯。由於亞當代表全體人類行使自由意志，但卻違背約定，讓全體人類都蒙受過犯，喪失自由意志，被逐出伊甸。

[註 7] 關於「罪」，許多思想派別有著分歧的見解，例如，諾斯底教派（Gnostic）認為是獨立於神之外的永恆原則，是指倫理特性的喪失；但在基督教的主流派別中，多認定罪是人不服從，甚至背叛上帝的結果。J. L. Arnold, "Soteriology Notes: Studies in the Doctrine of Christian Salvation," *IIIM Magazine Online*, 4 (28), 2002/07, http://www.thirdmill.org/files/english/theology/63116%7E7_18_02_5-28-48_PM%7ETHArnold.Soteriology.1a.pdf

[註 8] 倪柝聲，〈第三章 十字架的時候（上）〉，《事實，信心與經歷》，（<http://www.lsmchinese.org/big5/01gospel/books/read.asp?chap=11-015-003-03a>），2005/4/29。

[註 9] 〈救贖論〉，「武林英雄帖——中文基督教神學網站」（http://www.christianstudy.com/data/calvinism/calvin_on_salvation.html），2005/4/29。

[註 10] M. Weber, *The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism*, N.Y.: Free Press, p.105.

[註 11] 從基督教的觀點看來，諸如罪、惡等觀念，在佛教思想體系中只是相對性的形容辭，並非實在存有，因此也沒有依原罪觀念所發展出的救贖論。教宗若望保祿二世（Pope John Paul II）因而認為，佛教傳統可

說是負面救贖觀 (negative soteriology) 的代表, 參見 "Christianity and Buddhism, Genesis versus Science." (<http://home.btclick.com/scimah/Christian.htm>) ; 爲此, 林語堂博士還特別寫了一篇專文以反駁教宗對佛教的誤解。參見 Yutang Lin, "Crossing the Freedom of Liberation," (<http://www.yogichen.org/efiles/liberate.html>), 2005/5/5。

[註 12] 《大正藏》第二冊, 第二十一頁中一下。

[註 13] 漢譯《阿含經》有長、中、雜與增一四種, 屬北傳佛教所依之原始經典; 南傳巴利文所傳譯的則分爲長部、中部、相應部、增支部與小部五種。

[註 14] 參看望月信亨編著, 《望月佛教大辭典》第一冊, 第八八八頁上。

[註 15] 《大正藏》第一冊, 第四六七頁上。

[註 16] 所謂結縛, 主要是指身心對於所經驗之事物有所沾滯鬱結而引生之情況, 如貪、惡貪、非法貪、慳、誑、不語、諛諂、姦、幻、瞋纏、恚、怒、惱、憎、嫉、妬、諍、頑固、放逸、睡、眠、掉、悔、無慚、無愧、無明、邪見、邪法、疑惑、慢、憍傲、大慢。參看楊郁文, 《阿含要略》: 六一〇一, 四三三。

[註 17] 《雜阿含經》有云: 「如是我聞。一時, 佛住波羅奈仙人住處鹿野苑中。爾時, 世尊告諸比丘: 『有四聖諦。何等爲四? 謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦已知、已解, 於苦集聖諦已知、已斷, 於苦滅聖諦已知、已證, 於苦滅道跡聖諦已知、已修, 如是比丘名阿羅漢。諸漏已盡, 所作已作, 離諸重擔, 逮得己利, 盡諸有結, 正智善解脫。』佛說此經已, 諸比丘聞佛所說, 歡喜奉行。」《大正藏》第二冊, 第一〇四頁中一下。

[註 18] 參看楊郁文著, 《阿含要略》: 六一〇二, 四三四 (台北: 法鼓文化, 一九九七年)。

[註 19] 《雜阿含經》: 「復次, 摩訶男! 若聖弟子一向於佛清淨信, 乃至決定智慧, 不得八解脫身作證具足住。然於正法、律如實知見, 是名聖弟子不墮惡趣, 乃至見到。復次, 摩訶男! 聖弟子一向於佛清淨信, 乃至決定智慧, 於正法、律如實知見, 不得見到, 是名聖弟子不墮惡趣, 乃至信解脫。」(同 [註 12], 第二四〇頁上)

[註 20] 同 [註 15], 第十二頁上。

[註 21] 同 [註 12], 第一九〇頁中。

[註 22] 同 [註 15], 第一〇九頁中。

[註 23] 《般若波羅蜜多心經》有云: 「觀自在菩薩, 行深般若波羅蜜多時, 照見五蘊皆空, 度一切苦厄。」見《大正藏》第八冊, 第八四八頁下。

[註 24] 《大正藏》第八冊, 第七五九頁上。

[註 25] 同 [註 15], 第一九二頁上。

[註 26] 《大正藏》第九冊, 第五頁下。

[註 27] 《大正藏》第三十一冊, 第三〇六頁上。

[註 28] 同 [註 27], 第十三頁下。

[註 29] 梵文 nirvāṇa；巴利文為 nibbāna，意指一切煩惱災患永盡之境地。參看《望月佛教大辭典》第五冊，第一四一四六頁上。如《入阿毘達磨論》有云：「所言一切依除棄者，謂此滅中永捨一切五取蘊苦。言愛盡者，謂此滅中現盡諸愛。得此滅已，永離染法，故名爲離。獲此滅已，眾苦皆息，故名爲滅。證此滅已，一切災患煩惱火滅，故名涅槃。」《大正藏》第二十八冊，第九八八頁下—九八九頁上。

[註 30] 同 [註 12]，第一二六頁中。

[註 31] 同 [註 12]，第三三二頁上。

[註 32] 《大正藏》第三十冊，第二十三頁下。

[註 33] 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，第一二九頁。

[註 34] 見《中論·觀縛解品第十六》第十頌，《大正藏》第三十冊，第二十一頁中。

[註 35] 見《中論·觀涅槃品第二十五》第十九頌，同 [註 34]，第三十六頁上。

[註 36] 見《中論·觀涅槃品第二十五》第二十頌，同 [註 35]。

[註 37] 如《維摩詰經·入不二門品》有云：「眼、色爲二；若知眼性於色，不貪、不恚、不癡，是名寂滅。如是耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法爲二；若知意性於法，不貪、不恚、不癡，是名寂滅；安住其中，是爲入不二法門。」此乃是直接就日常生活中的六根活動著手作工夫，因爲六根是接觸現象世界的窗口，於對應外境時，心念安住於諸法實相上，寂然不動，貪瞋癡等妄念不生，即是入不思議解脫的不二法門。

[註 38] 《維摩詰經·方便品第二》有云：「毘耶離大城中有長者，名維摩詰，已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍；辯才無礙，遊戲神通；逮諸總持，獲無所畏；降魔勞怨，入深法門；善於智度，通達方便；大願成就，明了眾生心之所趣；又能分別諸根利鈍；久於佛道，心已純淑，決定大乘；諸有所作，能善思量；住佛威儀，心大如海；諸佛咨嗟，弟子、釋、梵、世主所敬；欲度人故，以善方便，居毘耶離；資財無量，攝諸貧民；奉戒清淨，攝諸毀禁；以忍調行，攝諸恚怒；以大精進，攝諸懈怠；一心禪寂，攝諸亂意；以決定慧，攝諸無智。」見《大正藏》第十四冊，第五三九頁上。

[註 39] 《大正藏》第三十九冊，第三頁上—中。

[註 40] 《維摩經玄疏》，《大正藏》第三十八冊，第五五一頁下。

[註 41] 同 [註 40]，第五一九頁下。

[註 42] 《維摩經略疏》，《大正藏》第三十八冊，第六六四頁中。

[註 43] 同 [註 40]，第五四四頁中。

[註 44] 智者所強調的圓頓教觀之修證，乃是惑、業、苦三道即是般若、解脫、法身三德，因爲於《法華文句·釋藥草喻品》中，智者明白表示：「三道是三德種。《淨名》云：『一切煩惱之儔爲如來種』，此明由煩惱道即有般若也。又云：『五無間皆生解脫相』，此由不善即有善法解脫也。『一切眾生即涅槃相不可復滅』，此即生死爲法身也。此就相對論種，若就類論種，一切低頭舉手悉是解脫種，一切世智三乘解心即般若種，夫有心者皆當作佛即法身種。」見《大正藏》第三十四冊，第九十四頁中—下。

[註 45] 見《摩訶止觀》，《大正藏》第四十六冊，第九頁上—中。

- [註 46] 參看尤惠貞、張文德，〈存在的如實觀照與生死的究竟解脫之關涉——以《維摩經玄義》為主的考察〉，第四屆現代生死學理論建構學術研討會，二〇〇四年，嘉義南華大學。
- [註 47] 關於此二者之差別，可參考牟宗三先生有關惠能與神會二者之修證進路的差別所作的辨析，牟先生表示：「頓悟有兩方式：一是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下於語默動靜之間而平正地亦即詭譎地出之以無念、無相、無住之心，這就是佛了。另一亦是超脫了看心、看淨、不動之類的方便，直下超越地頓悟真心，見性成佛。前一路大體是惠能以及惠能後的正宗禪法，後一路則大體是神會的精神。」而依此分判，牟先生指出後一路「似猶有一超越的分解在」；而相對於此，惠能禪之無念無住無相，乃是「於日常生活中即事而真，當下即是，既不須斷絕，亦不須隔絕，所謂不壞世間相而證菩提，亦正是《般若經》『不壞假名而說諸法實相』，《維摩詰經》『除病不除法』之精神。推之而言『生死即涅槃，煩惱即菩提』，『通達惡際即是實際』，『無離文字說解脫』，『無增上慢者，淫怒癡性即是解脫』，則更為警策壯闊」。見《牟宗三先生全集》，四，一〇五六—一七；一〇七九。
- [註 48] 《大正藏》第四十八冊，第三五三頁下。
- [註 49] 參看《六祖壇經·機緣品》，同 [註 48]，第三五八頁上、中。
- [註 50] 同 [註 48]，第三八四頁上。
- [註 51] 《四念處》有云：「煩惱是道場，斷煩惱不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃。煩惱即菩提，生死即涅槃。」《大正藏》第四十六冊，第五七九頁下。
- [註 52] 《摩訶止觀》有云：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一想法界，一色一香無非中道。己界及佛界，眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。」同 [註 51]，第一頁下—第二頁上。
- [註 53] 《黔南會燈錄》有云：「小參。卓杖云。今朝便是元宵節。老漢當堂無法說。露柱燈籠笑點頭。誰能當下知休歇。知休歇。溪聲盡是廣長舌。不休歇。依舊三生六十劫。」《卍續藏》第一四五冊，第七七七頁下。
- [註 54] 《大方廣佛華嚴經》云：「遊心法界如虛空，是人乃知佛境界；一切菩薩得善利，能見自在最勝尊。」《大正藏》第九冊，第四〇九頁下。
- [註 55] 參看牟宗三，〈中國文化大動脈的終極關心問題〉，見《牟宗三先生全集二十三》，第四二一頁。
- [註 56] 從諸佛救度眾生之慈悲本願，眾生得以離苦得樂的關鍵，在於眾生必須如諸佛一般成就正等正覺，才能如諸佛一樣的圓滿和無限。但亦有研究指出：就佛教後期發展而觀，似乎亦有他力信仰的部分，如中國淨土宗思想，「從廬山慧遠等『自力』的淨土觀，經過曇鸞、道綽、善導等人的倡導，流變而成『他力』的淨土觀」（見楊惠南，〈論前後期佛教對解脫境的看法〉，《佛教思想新論》〔台北：東大，一九八二年〕，第二六八頁）。尤其是唐代善導法師即視阿彌陀佛的第十八「念佛往生願」：「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國乃至十念；若不生者，不取正覺。唯除五逆誹謗正法。」（《大正藏》第十二冊，第二六八頁上）所說為往生西方淨土之正業，而非讀誦、禮拜等助業。因此，「念佛成為淨土宗

修行的主要內容，一切眾生，特別是資質條件較欠的眾生都可以接受。這就替佛教開出了信解脫之門，一切眾生，皆可因信而得解脫」。見霍韜晦，《佛學》（香港：中文大學，一九八二年）上冊，第五十五頁。然而從諸佛菩薩之淨土本願及其所發揮之救度精神而觀，仍與完全依賴救世主救度的他力信仰有所不同。六祖惠能大師論僧俗念阿彌陀佛求生西方極樂淨土時，即強調：「迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心。」此即佛所謂的：「隨其心淨即佛土淨。」因為「凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。……隨所住處恒安樂。」惠能認為要往生極樂淨土，必須「先除十惡，即行十萬；後除八邪，乃過八千。念念見性，常行平直，到如彈指，便覩彌陀。」而其具體之修證則是：「常行十善，天堂便至。除人我，須彌倒。去貪欲，海水竭。煩惱無，波浪滅。毒害除，魚龍絕。自心地上覺性如來，放大光明，外照六門清淨，能破六欲諸天；自性內照，三毒即除，地獄等罪。一時銷滅。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼？」參見《六祖大師法寶壇經》（《大正藏》第四十八冊，第三五二頁上—中）

[註 57] 李利安在〈觀音法門略釋〉，一文中曾指出：「既然觀音是一位大慈大悲的菩薩，那麼，修持觀音法門，就必須首先具足慈悲之心，廣行利他之事。……佛教認為觀音菩薩的『慈』是『無緣之慈』，即無附加條件，無其它要求，絕對慈愛；觀音菩薩的『悲』是『同體之悲』，即無時間的限制，無空間的阻礙，不分貴賤賢愚，視眾生之苦為己身之苦，對一切眾生的平等悲愛。……經書中說：『慈悲是佛道之根本』，所以任何一個佛教修道者都應以觀音之慈為慈，以觀音之悲為悲，胸懷世界，心繫眾生，行善利人，積福積德。在利他的同時，求得自我的淨化和靈魂的升華，最終趨於佛教的理想境界。」

而樓宇烈在其所著之〈《法華經》與觀世音信仰〉一文中，不但說明中國觀世音信仰的興起是在《法華經》譯出以後，更依《法華經·觀世音菩薩普門品》所舉之救度事例，詳實地說明了觀世音菩薩隨處求、隨處應的大慈大悲，亦具體地展現觀世音菩薩幫助世人解除現世生活中所遭遇到的種種苦難與災禍，實現其現世生活中的種種願望，此即所謂「遊諸國土，度脫眾生」。而且亦強調「觀世音菩薩信仰具有很濃的現世性格」，因為「解救現世生活中的苦難乃是最切實的恩惠，一般世人之所以如此熱誠地信仰觀世音，主要因為他是一位近在身旁、隨時回應的現世生活中的大慈大悲救苦救難的活菩薩」。樓宇烈指出，依《觀音授記經》所載，觀世音菩薩所以能「遊諸國土，度脫眾生」，主要是已證得「如幻三昧」，而其具體內容為：謂一切法從緣而起，虛假而有。一切諸法，因緣而生，若無因緣，無法。隨一切法從因緣生，而無所生。如是通達無生法者，得入菩薩真實之道，亦名得入大慈悲心，憐憫度脫一切眾生。善能深解如是義已，則知一切諸法如幻，但以憶想語言造化法耳。然此憶想語言造化諸法，究竟悉空。善能通達諸法空已，是名逮得如幻三昧。得三昧已，以善巧方便，能化其身，隨眾形所成善根，而為說法，令得阿耨多羅三藐三菩提。樓宇烈亦認為這種諸法從緣而起，虛假而有，生無所生，究竟悉空的「如幻三昧」，也正是般若三昧。參看〈《法華經》與觀世音信仰〉，第六十六—六十八頁。