

# 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於理想生活概念之比較與評論

真理大學宗教系兼任助理教授 林煌洲

## 目次

### 一、理想個人生活

- (一)、責任及捨棄 (古奧義書與初期佛學的法概念)
- (二)、理想人格 (古奧義書的桑耶辛與初期佛學的比丘、阿羅漢)

### 二、理想群體生活

- (一)、古奧義書與初期佛學男女性別取向
- (二)、族群之社會取向 (古奧義書的種姓與初期佛學的僧伽)

## 略語表

- Adh. 滅諍法，律藏大分別及比丘尼分別（Adhikaraṇa samatha, MV. & Bv.）
- Bhekh. 藥犍度，律藏小品（Bhesajakkhandhaka, Mahāvagga）
- Bhekh. 比丘尼犍度，律藏小品（Bhikkhunīkkhandhaka, Cullavagga）
- Brh. 布列哈德奧義書（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）
- Camkh. 皮革犍度，律藏小品（Cammakkhandhaka, Mahāvagga）
- Capkh. 瞻波犍度，律藏小品（Campeyyakkhandhaka, Mahāvagga）
- Chand. 旃陀格耶奧義書（Chāndogya Upaniṣad）
- Cikh. 衣犍度，律藏小品（Cīvarakkhandhaka, Mahāvagga）
- Isa. 依莎奧義書（Īśa Upaniṣad）
- Kena 凱那奧義書（Kena Upaniṣad）
- Kamkh. 羯磨犍度，律藏小品（Kammakkhandhaka, Cullavagga）
- Katkh. 迦希那衣犍度，律藏小品（Kaṭṭhinakkhandhaka, Mahāvagga）
- Katha. 卡陀克奧義書（Katsa or Kāṭhaka Upaniṣad）
- Khukh 小事犍度，律藏小品（Khuddakavattukkhandhaka, Cullavagga）
- Kokh. 憍賞彌犍度，律藏小品（Kosambakkhandhaka,

Mahāvagga)

- Makh. 大犍度，律藏小品 (Mahakkhandhaka, Mahāvagga)
- Mandu. 摩都伽奧義書 (Māṇḍūkya Upaniṣad)
- NiS. 捨墮 (尼薩耆波逸提)，律藏大分別及比丘尼分別  
(Nissaggiya pācittiya)
- Pac. 波逸提，律藏大分別及比丘尼分別 (Pacittiya)
- Pavkh. 自恣犍度，律藏小品 (Pavāraṅgakkhandhaka, Mahāvagga)
- Pankh. 五百結集犍度，律藏小品 (Pañcasatikakkhandhaka,  
Cullavagga)
- Par. 波羅夷，律藏大分別及比丘尼分別 (Parājika)
- Parkh. 別住犍度，律藏小品 (Parivasikakkhandhaka, Cullavagga)
- Pat. 提舍尼，律藏大分別及比丘尼分別 (Pāṭidesaniya)
- Patkih. 遮說戒犍度，律藏小品 (Pātimokkhaṭṭhanakkhandhaka,  
Cullavagga)
- Pras. 婆須那奧義書 (Praśa Upaniṣad)
- S. 相應部，經藏 (Saṃyutta Nikāya, Sutta Piṭaka)
- Sakh. 滅淨犍度，律藏小品 (Samathakkhandhaka, Cullavagga)
- Samkh. 破僧犍度，律藏小品 (Saṃghabhedakkhandhaka,  
Cullavagga)
- San. 僧殘，律藏大分別及比丘尼分別 (Saṅghādisesa)
- Satk. 七百結集犍度，律藏小品 (Sattasatikakkhandhaka,  
Cullavagga)

- Sek. 眾學法，律藏大分別及比丘尼分別（*Sekhiyā dhammā*）
- Sekh. 臥坐具犍度，律藏小品（*Senāsanakkhandhaka, Cullavagga*）
- Upkh. 布薩犍度，律藏大品（*Uposathakkhandhaka, Mahāvagga*）
- Vaskh. 入雨安居犍度，律藏大品（*Vassupanāyikakkhandhaka, Mahāvagga*）
- Vatkh. 儀法犍度，律藏小品（*Vattakkhandhaka, Cullavagga*）

## 一、理想個人生活

### (一)、責任及捨棄（古奧義書與初期佛學的法概念）

古奧義書（Upaniṣads）責任與捨棄（dharma，法）的概念，在各時期並無明顯不同，因此，此處綜合論述。“法”一詞，在整體的婆羅門教傳統中以及與此傳統相關之奧義書中，意味兩件事：個人及群體生活上的結構性特色，以及規範性特徵。就個人及群體生活上的結構性特色而言，它指採取活動及成員（fellowship）結構的某種模式，並以那樣之地位構成個人生活或群體生活。在此層面下的法概念，引入與吾人所屬群體相關的各種不同責任（duty）與誓言（commitment）如：婆羅門法（brāhmaṇadharmā）、刹帝利法（kṣatradharma）等；或個人生活之不同階段（人生四期），如：學習梵知識的學生（brahmācārin，梵行者）、一家之長（gṛhastha，家主）、捨離一切而住於森林者（vānaprastha，林棲者）等；或吾人所選定的角色，如：丈夫法（patidharma）、妻子法（patnidharma）、朋友等；或透過吾人與他人某種關係而衍生之角色，如：兄弟、姊妹、兒女等。此外，責任與誓言也與參與祭祀中所扮演之角色相關。某些責任通用於各個不同族群（communities），如：婆羅門、刹帝利、吠舍（vaiśya），包括學習及讀誦吠陀（Vedas）且居於婆羅門老師家中，舉行吠陀祭祀、布施及苦行。這些責任與誓言，在古奧義書中受到讚揚，並認為可因而使人死後升天或永生不朽。<sup>1</sup>

法的另一層面為規範性特徵，此點更加重要。此種規範性層面劃清人類與受到本能所宰制的獸類其間之不同。人類需要約束其情慾、本能、欲望、感受及情緒等，以使人能不自私地為其個人或其所屬群體而生存。以此種方式規範人生活的法概念，被視為規律(*Rta*)的人類中心論之呈現，不僅將規律作為主宰萬物的宇宙律則<sup>2</sup>，並將規律比作為使整個生存世界次序化之生命氣息(*prāṇa*)。<sup>3</sup>法具有兩個層面：個人的及社會的。前者尋求將各種不同層面的個人生活加以規範，而後者則是有關社會生活之規範，尤其有關種姓(*varṇa*)體制。這類規範又有兩類：強制性義務的規範以及依情況而定的規範。它們確保即使低微的個人及社會中某些族群其尊嚴的生存機會不受到否定。<sup>4</sup>法的概念是為確保公正(*righteousness*，法)優於非公正，以及賞善罰惡。遵守奉行法，被視為有助於使人達到梵(*Brahman*)世界，而梵正是一切之根源。<sup>5</sup>要而言之，法的重要性見於兩方面：使人超越其動物性，以及經由正當活動之累積，使人提升至神世界而於死後不受輪迴再生。

初期佛學各時期關於法(*dhamma*)的概念並無太大差異，此處一併綜合論述。法無疑地極為重要，任何驅動法輪者，意指他正確理解並遵行法，不論男女，終將趨向涅槃(*nibbāna*)。<sup>6</sup>律

---

<sup>1</sup> Chand.2.23.1

<sup>2</sup> Katha. 26,59;Brh. 1.3.18.

<sup>3</sup> Brh. 3.7.15.

<sup>4</sup> Brh. 1.4.14.

<sup>5</sup> Brh. 4.4.5.

<sup>6</sup> S. 1.5.6.

(Vinaya) 及法為自我轉化 (self-transformation) 之根本內涵<sup>7</sup>，因它們可使人脫離苦。<sup>8</sup>律與法兩者之中，法更加重要，因“覺悟法猶如親見佛陀”（見法即見佛）<sup>9</sup>，意即，法---佛陀的學說---最終將導向苦的止滅。法不因時間或所悟之人而有所不同，法的目的在於止苦。法應受所有人敬重，因它有益於個人及群體。<sup>10</sup>尊師而行、法、僧伽 (saṅgha)、戒定慧三學以及三昧 (samādhi)，此五者使法得以穩固確立。<sup>11</sup>

在家俗人與僧侶兩者皆須僅只與善人為伍、具備法知識、為善且不為惡。<sup>12</sup>對在家俗人而言，食物、力量、衣物、美麗、車乘、住屋即是一切，但這些皆是無常變易，唯有法為不朽。<sup>13</sup>丈夫及子嗣的確可愛且令人愛慕，但無助於去除苦及老死；但法則優於它們，因法可導致苦之終止，使人脫離老死之苦等，使達於涅槃。<sup>14</sup>布施為善，但法之布施（指為人解說佛陀學說）更加優勝，因唯有法可使人達到涅槃。<sup>15</sup>由於多數在家俗人無法過著僧侶生活，此，又由通俗立場解釋法與三昧之世俗意義，以意指在家俗人所應從事道德上之自我改造。凡遵行五戒、五善之人，已遠離貪婪及瞋

---

<sup>7</sup> S. 1.2.10; 12.7.70. See also S. 22.56,80;56.1.9.

<sup>8</sup> S. 6.2.4.

<sup>9</sup> S. 22.87.

<sup>10</sup> S. 6.1.2.

<sup>11</sup> S. 16.13.

<sup>12</sup> S. 1.4.1.

<sup>13</sup> S. 1.5.2.

<sup>14</sup> S. 10.7.

<sup>15</sup> S. 1.4.3.

恨，其心處於正念（*sati*）並充滿慈（*mettā*）。他謹慎守護其身體行為、語言、思惟，心生快樂及滿足，因而趨向正當（指法）之靜（指三昧）。此即法三昧（*dhamma-samāhi*）。<sup>16</sup>換言之，初期佛學認為在家現實生活不理想，理解且奉行法才是理想的個人生活。因法不僅可為人帶來真正快樂，且可使人具有洞見生命真諦之智慧，以達於真正至上之生活。<sup>17</sup>

至於僧侶，則以律及法為其生活核心。律及法使僧侶得能駕馭使人產生苦的感官之樂，使達於涅槃。當人的行為、語言與思惟不受惡行所引導，無渴愛及欲望且不執取一切，他將離於苦。<sup>18</sup>洞見生命真諦的智慧（*pañña*，慧）有兩種：洞見法的慧見及洞見涅槃的慧見。凡已達到涅槃者當然已具有法的慧見。法的慧見指領悟且理解佛陀學說。當理解構成人身心的五種集聚要素（五取蘊）是無常、苦、無我，則無明不再且捨離一切。這種法的慧見本身不僅包含對於涅槃的慧見——指覺悟苦的產生及苦的止滅——，且含有對四種真諦（四聖諦）之慧見。法的慧見有其兩方面的價值：一方面，使理解人的苦有其限制，苦可能終止；另一方面，使人明白苦不僅是身體上的問題及煩惱，更重要的關切點在於：苦使人淪喪人性、使人道德敗壞，因而產生生活上真正的障礙。

至於涅槃的慧見，則是強調透過戒、定、慧的修習以達成涅槃

---

<sup>16</sup> S. 42.13.

<sup>17</sup> S. 10.12.

<sup>18</sup> S. 1.2.10; 16.3.



或自我轉化的根本重要性。它強調解脫不在於改變世界以應吾人之需求，而是在於根本上作徹底的自我轉化。因每人皆可經由其自身之努力而達成自我轉化，且總是在人類能力所及之範圍內，儘管需竭盡所能、歷經長期艱辛才可達成。涅槃或徹底之自我轉化是意指，跨越使人淪喪人性及道德敗壞之一切限制，徹底完成自我提升，以達於至境。涅槃或自我轉化是人性之神聖化，而不是神之人性化。它揭露人無止盡地向上提升，而不是神向下降生以救贖世人。它強調無所限制地依靠自身努力之重要性，而非仰賴它方神之恩澤及悲憫。

所有僧侶被要求必須理解法的真諦並實踐律，絲毫不能妥協。僧侶每日向在家俗人乞食，僅只為取得生活上最低所需，以求生存，如此而已，而非成為社會之寄生蟲。僧侶終生只致力於兩件事：追求法的真諦之理解，以及實踐律的規範，且不惜付出生命代價。如此作為及情操是為確保他們足以成為世人之典範。除專一嚴格奉行法及律之外，還須幫助及教導他人如何離苦。由此種嚴峻要求可知，僧侶的理想生活其具體實踐，比純然僅只捨離苦更加艱難；因樂於成為僧侶比僅只成為僧侶更難，而真正理解法及奉行律比樂於成為僧侶更難。唯有正確洞見法及依法及律奉行不渝之僧侶才可成為完人（*arahanta*，阿羅漢）。<sup>19</sup>

由上可知，古奧義書與初期佛學關於法的概念並無相似之處，儘管法一詞同樣出現於雙方中。在奧義書中，由人類中心論觀點討

---

<sup>19</sup> S. 38.16.

論法，且具有結構性的及規範性的兩種層面，不論個人或群體生活皆然。這兩種層面皆與吠陀傳統密切相關，且無條件地忠於吠陀，並以吠陀作為人類生活之唯一來源。其範圍廣泛，從人的本質及命運涉及人的自我——此世界或它方世界、此生或來生。它與活動（karma，業）相關聯，而業即是有關賞善罰惡及輪迴過程之理論。在奧義書中雖未清楚說明，法是導向真正解脫之道，但法當然與永生不朽相關——亦即，法的概念為此世及此生的人的自我之延伸。

初期佛學的法概念雖也屬人類中心論，但它與任何婆羅門教或吠陀傳統無關。初期佛學的法具有三種層面：佛陀的教導及學說、佛陀所制定之規範、泛指一切事物觀念（如六入中的意其客體對象為法），其中以佛陀的教導為法之要義。法不僅與任何假設的恆常自我無關，且與責任、誓言、祭祀職責、輪迴於此世或它世、人的主體概念或永生不朽等毫無關聯。佛陀的法或教導及學說在於：解說人的本質、人的苦、去除苦的方法。比如，佛陀主張一切是無常變易，因無任何人事物恆常不變。萬物可成為苦的來源，因一切無常，且因一切無常、苦，所以一切為非本質之存在。但無常、苦、無我並非律法規定，而只是普遍的真理之陳述，以警告吾人切勿自欺欺人。律雖是強制性規範，但其作用在於作為僧侶個人及群體生活行為之指引，以使僧侶行為與其身份一致，並以律的實踐為其基礎，使能覺悟法之真諦。因此，遵守律之真正用意在於證悟法，而非如奧義書般地遵守吠陀傳統所規定之責任或祭祀等。

## (二)、理想人格(古奧義書的桑耶辛與初期佛學的比丘、阿羅漢)

如前所述，奧義書的法概念與理想的個人人生四階段(āśrama, 人生四期)密切相關。梵行期(brahmacārin)為第一階段，其責任在於住於老師家中學習吠陀，而家主(gṛhastha)為第二階段，其責任在於家庭生活，而第三階段之林棲期(vanaprastha)，其責任為捨離家庭生活，居於森林中獨身苦行，而桑耶辛(sannyasin)為最終之第四階段，捨離一切、四處遊方，獨身且一無所有，專一於發現及思惟恆常自我及梵知識。一般而言，前二階段與現實個人生活相關，後二者則與理想個人生活相關。智者明白家庭生活不能使人永生不朽，捨棄而進入第三階段，獨居於森林中，對奧義書教義具有信心，且實踐苦行，並知萬物生自梵、梵即是萬物之理。<sup>20</sup>知此之人，死後經由北道至神世界(devayāna)，由此可到達梵世界。<sup>21</sup>然而，此階段並非最後階段，因其自我超越之最終目標尚未完成。第四階段之桑耶辛即是最終目標之具現。在此階段，思惟梵本質的靜默者(muni, 牟尼)，或捨離一切而專致於梵知識的桑耶辛，或四處遊方的遊方者，已斷除所有執著。他們理解唯有梵的本質為一元、恆常實在(Reality)、萬物根源，並了知人的自我與梵為同一本質。他們身心已清淨且已解脫於輪迴。

---

<sup>20</sup> Brh. 2.4.1-6.

<sup>21</sup> Chand. 5.10.1-10.

牟尼或桑耶辛是理想的個人生活。他是真正的婆羅門（brahmin, brāhmaṇa）。他終生四處遊方，以確保不執著於任何一地。他已超越一切。他了知梵為萬物之真實本質，而成為牟尼，因他靜默冥思唯一之實在而不再接納其他真理。他已知其自我、世界與梵實為同一，因此，居於真實之家，即，梵世界，四處流浪遊方（pravrajinaḥ），乞食維生，已超越一切善與惡。<sup>22</sup>

但在初期佛學中，理想的人格為比丘（bhikkhu，含比丘尼）及阿羅漢。比丘及在家居士（upāsaka，優婆塞）皆是佛陀弟子。但唯有比丘才是佛陀真正弟子，因佛陀的法經由他們弘揚而獲得具體實現。早期的初期佛典中，敘述比丘為無家之人，已脫離束縛，因不再受到家庭生活所累。他捨離感官之樂且已無所貪執。<sup>23</sup>他自制地乞食，捨離感官之樂，獨身修道，且不執著於任何有害於身心清淨及自我轉化的不淨之事。<sup>24</sup>尤其重要者，比丘必須思惟法，並須遵行律的嚴格規範。

在後期的初期佛典中，關於比丘的敘述及規範更加細微，而這與僧伽後期發展相一致。比丘須能忍受嘲弄及誹謗，<sup>25</sup>甚至不許喜

---

<sup>22</sup> Brh.4.4.22.流浪遊方者（parivrājaka）此詞幾乎極少見於古奧義書中，但卻頗見於一些晚期奧義書中。屬古奧義書的《迦尸尸他其奧義書》（Kauṣītaki Upaniṣad2.15.），在論及父子遺產贈禮儀式（sampradanam）中曾提及流浪遊方者，文中敘述父在死前或決定捨棄家庭生活而成為流浪遊方者前，父將家產及所有一切，包括物質的、心靈的，甚至精神上的所有遺產，贈與其子。

<sup>23</sup> S. 3.1.10.

<sup>24</sup> S. 16.11.

<sup>25</sup> S. 21.9.

聞花香。對此世界或它方世界一切有所渴愛或慾望者，均不足以稱為比丘。<sup>26</sup>真正比丘與是否年少、老年、美、醜、種姓階級、男女皆無關。<sup>27</sup>僅以乞食維生並非比丘，真正比丘是捨離一切，甚至不執著於善。他以法的真正慧見維生，且身心清淨。<sup>28</sup>他慚愧於未警覺些微之惡，且不因小善而不為。<sup>29</sup>謙卑有如新進僧伽中之初出家比丘，且不貪執於任何一切。<sup>30</sup>比丘終生皆須奉行四種規定（比丘四依）：住於村外靜謐處所、乞食維生、穿著廢棄破舊衣（糞掃衣）或在家俗人所布施衣、衣著不超過三件衣（縫製衣或未縫製之布足）。他須捨離慾望，知足，精進且須時時警覺。<sup>31</sup>

為能擁有真正之樂，比丘須實行以下三件事以終止煩惱（*āśava*，有漏）：守護六種感官（六入）以確保身心清淨及平靜，不為口腹之慾而只為求生存而乞食，於行住坐臥眠中專一正念。<sup>32</sup>比丘病時，思惟法應優先於藥物治療，因法是根本治病良方。此時，比丘應觀察思惟其身、感受、心及一切皆是無常變易、無我；且應於語默動靜、行住坐臥眠食，甚至便尿時，精勤地專一正念，<sup>33</sup>思惟法且遵行律，以去除貪婪、瞋恨、愚痴，真正梵行即是思惟四聖諦。<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> S. 9.14.

<sup>27</sup> S. 21.4 : 3.1.1. ; S. 35.2.5.95 ; S. 21.5, 11 ; S. 21.6 ; S. 5.5 ; S. 5.2 ; 1.5.6.

<sup>28</sup> S. 7.2.10.

<sup>29</sup> S. 16.2.

<sup>30</sup> S. 16.3.

<sup>31</sup> S. 16.5.

<sup>32</sup> S. 35.4.4. 198.

<sup>33</sup> S. 36.1.7.

<sup>34</sup> S. 56.1.7. See also S. 56.1.3.

此種比丘才是佛陀真弟子，他們是世人典範，值得人們讚許與學習。比丘的理想標的即是成為完人——阿羅漢。

雖然如此，惡比丘也見於初期佛學各時期各佛典中，尤其佛陀晚期時<sup>35</sup>。這些惡比丘不遵守律，不當乞食，干擾善比丘平靜修道生活，破壞僧伽名聲，誤導在家俗人行為、語言與思惟。所有這些惡比丘皆導因於，不能守護其六種感官而沈溺於感官之樂。<sup>36</sup>佛陀晚期時，比丘人數雖多，但少有身心清淨並具有慧見者。這些惡比丘不能尊重並實踐五件事：師、法、僧伽、三昧、戒定慧三學。<sup>37</sup>惡比丘與提婆(Devadatta)親近，其見解錯誤(邪見)且充滿罪惡。<sup>38</sup>提婆為惡比丘之典型，據說不僅聲名狼藉，且破壞和諧之僧伽。<sup>39</sup>

這些嚴重違犯比丘戒或犍度的惡比丘受到逐出僧伽之最嚴厲處分，但他們是否永久被逐出僧伽，或仍有機會再次回復成為僧侶？不尊重戒並違犯重戒(如四波羅夷)的惡比丘被逐出僧伽而成為在家俗人，<sup>40</sup>他們在符合下述條件下，可返回僧伽而恢復比丘身分：必須經由有戒有德有學且身心清淨的年長資深比丘(長老)會議檢驗及同意，唯有在惡比丘誠心懺悔其重罪，接受懲罰，且身心清淨之後，才被允許再加入僧伽。佛陀提醒比丘：成為善比丘是比丘自

---

<sup>35</sup> S. 16.6-8.

<sup>36</sup> S. 16.11.

<sup>37</sup> S. 16.13.

<sup>38</sup> S. 14.2.15.

<sup>39</sup> S. 6.2.2. ; S. 17.4.33 ; S. 17.3.30.參見小品第七章破僧犍度。

<sup>40</sup> S. 12.4.32.

身之責任，因他們自願出家為僧，為從事有意義之事而出家；那些自欺欺人的惡比丘不僅不如誠實的在家俗人，也不夠格稱作沙門（śrāmaṇa，亦即比丘）。<sup>41</sup>

關於阿羅漢（arahanta）的概念，在初期佛典各時期大同小異。阿羅漢是初期佛學理想人格或完成自我轉化之完人。阿羅漢值得在家俗人布施，因他已覺悟且身心清淨、已完成所應做之事、已去除一切束縛、從此不再有來生，且具有解脫（涅槃）之慧見。他知肉身會變易毀壞，所以已捨離此身。他靜定地膜思法而死去，因他知唯有法才是其救世主。<sup>42</sup>阿羅漢不僅無貪婪、瞋恨、愚痴及無明<sup>43</sup>，且對律及法毫無所疑，具有覺悟及洞見一切皆苦及無常之正確慧見。他因而解脫，其苦已止滅，其煩惱（有漏）已終止，因此，自言已完全身心清淨、已完成所應做之事、已去除一切束縛、不再有來生。<sup>44</sup>初期佛典中，佛陀一再重申：真正婆羅門、沙門即是自力精進實踐律、法之比丘，而阿羅漢即是比丘理想的終極目標。

初期佛典中讚譽阿羅漢為世上理想的及完美的人格，因他徹底洞見構成人身心的五種集聚要素為無常變易、苦、非本質之存在。他靜定、無欲無求無所渴愛；無自我本位主義（我慢）且無明已不復存在。他已無任何執取而獲解脫。<sup>45</sup>雖然如此，關於阿羅漢有些問題仍有待澄清。（1）首先，若阿羅漢已獲得涅槃，阿羅漢是否

---

<sup>41</sup> S. 22.80.

<sup>42</sup> S. 3.1.3.

<sup>43</sup> S. 1.3.3.

<sup>44</sup> S. 12.4.32.

<sup>45</sup> S. 22.76.

無事可做？不。阿羅漢徹底覺悟時，自言所應做之事皆已完成，此事是指已完成為超脫生死所需具備之一切道德修養（戒）、心理及心靈修養（定）、精神修養（慧），但並非意指阿羅漢無所事事或無事可做。阿羅漢仍須思惟法及教導法。他仍與戒定慧亦步亦趨。事實上，佛典中明白提及阿羅漢仍須持續思惟五取蘊為無常變易、苦的來源、非我、非我所有、非吾人之真正自我。為何阿羅漢仍須如此思惟？因如此有利於阿羅漢隨時憶念法，且始終悅樂地以法為其生命之核心。<sup>46</sup>由於此種理由，阿羅漢仍須持續實踐入出息法，即便佛陀也不例外。<sup>47</sup>（2）其次，既然構成身心的五取蘊已終止，有為的煩惱已終結，且已獲得涅槃，則阿羅漢死後生命是否仍存在？不。因他已洞見五取蘊為無常變易。此外，他既不將如來（Tathāgata，即佛陀）視為五取蘊，也不認為如來存在於五取蘊中，或有別於五取蘊而另外存在，既不認為如來現在是真實存在，也不認為如來死後會有再生。因此，主張阿羅漢（佛陀常被稱為大阿羅漢）死後生命存在是不正確。<sup>48</sup>阿羅漢死後生命不受再生，因他已完全不執取於六種感官（六六）、其六種客體、此兩者相接觸所生之六種認識作用（六識）。<sup>49</sup>（3）再者，就涅槃而言，被稱為大阿羅漢的佛陀本人與其阿羅漢弟子是否有所不同？不，並無不同。佛陀提及其覺悟與其阿羅漢弟子大迦葉（Kassapa）一般無

---

<sup>46</sup> S. 22.122.

<sup>47</sup> S. 54.2.1.

<sup>48</sup> S. 22.85.

<sup>49</sup> S. 35.2.4.87.



二，不論禪定、三昧、四種靜定力量（四神足）、有漏之終止、涅槃或慧見。<sup>50</sup> 佛陀即是阿羅漢，不經他人而由其本人自力覺悟（*buddhi*）而獲得涅槃；其他阿羅漢皆是佛陀弟子，因佛陀教導而覺悟、獲涅槃。為尊重師，稱之為大阿羅漢、佛陀、如來，因此雖有稱號上之區別，但並不意味佛陀與阿羅漢在精神修養上有所不同。因涅槃唯有一種而無兩樣。所有阿羅漢均經驗到同樣一種覺悟，已終止無明、渴愛、苦，均已完全完成自我改造及自我轉化，而獲得同樣一種涅槃。

古奧義書的婆羅門修道者概念桑耶辛（*saṃnyāsin*）、牟尼（*muni*）、遊方者（*parivrājaka*）與初期佛學比丘、阿羅漢修道者概念，雙方共通性含糊且流於表面化，但雙方基本差異似乎相當清楚。整體而言，奧義書文獻中桑耶辛概念與牟尼、遊方者概念相關，三者之間區別並不清楚。此外，桑耶辛一詞，事實上少見於古奧義書中<sup>51</sup>，但在後期新奧義書中卻出現頻繁。再者，人生四期（*āśrama*）與桑耶辛、牟尼、遊方者概念很少一併出現及討論於晚期古奧書中，此事也值得注意。這可能是由於此種理想個人生活體制已完全形成於早期的古奧義書中，且普遍實行於晚期的古奧義書中，所以並未特別再加以討論。整體而言，人生四期僅限於男性理想個人生活四階段。在此四階段中，一般而言只有林棲期及遊方

<sup>50</sup> S. 16.9.

<sup>51</sup> 在《馬陀羅耶那奧義書》（*Maitrayāna Upaniṣad*610）中述及，桑耶辛是一位奉獻者（*yogin*，瑜那者），因他將其本身奉獻於阿特曼（*Ātman*，自我）。他將祭祀獻於阿特曼。他不執著於感官所對應之客體。

期，尤其遊方期（限於 *saṃnyāsin*, *muni*, *parivrājaka*）與生命解脫相關，而學生期及家庭期則與生命輪迴再生相關。

在古奧義書中，理想個人生活似乎直接或間接地引出法（指責任及誓言）、人生四期、四種姓，而其解脫概念則以桑耶辛、牟尼、遊方者為其理想人格。其中，法、人生四期、種姓皆為婆羅門教傳統之延續，而奧義書的解脫概念事實上也是綜合輪迴及永生不朽兩種概念所成。但唯有桑耶辛才是奧義書所認可人生四期中第四階段，唯獨桑耶辛概念才與第四階段的理想生活相關。雖然有人可能試圖將這兩種概念與初期佛學兩種相似概念加以關聯，但卻忽略因此所可能產生之誤解，以下對此加以澄清。

在澄清此種誤解之前，吾人須注意初期佛學中討論理想的個人生活時，總是與律、法、三歸依、比丘、阿羅漢等概念相關，且與奧義書此類概念無關。此外，奧義書中，人生四期中桑耶辛，須遵行規定依照順序，由第一階段至第四階段，不可逾越，且必須完成實踐各階段中之責任與誓言（法），因法是吠陀之規定及命令。再者，人生四期在理想上似乎為婆羅門種姓所制定，而僅為刹帝利及婆羅門兩種姓所遵行，尤其僅與他們相干的第三及第四階段。人生四期並非普遍為社會大眾所設立。但在初期佛學中，人生四期不是必須。任何人可在人生任何階段出家為僧。有人或許由佛陀人生四個階段，而急於指出奧義書人生四期為佛陀所採納。論者可能論證，佛陀曾跟隨其師學習，在家結婚生子，捨家並長期住於森林苦行修道。其後捨棄苦行，在自力覺悟後，又四處遊方教導其學說。

由此看來，佛陀似乎採取人生四期。然而，這個吸引人的論證有其缺失。它忽略一些主要的歧異。佛陀雖曾跟隨其師學習，但無確實有力證據或線索可指出佛陀由其師學習吠陀或奧義書。他採取家庭生活似乎並非由於吠陀規定使然，而是為延續王族子嗣。佛陀在未盡完其家庭責任與誓言（奧義書的法）之前即已出家，他在仍頗為年輕時，為尋求真理而捨家。婆羅門教傳統所主張，恆常自我本質概念及恆常造物主或本體概念（所謂常論）在佛陀時已普遍流行於當時，由初期佛典中可知佛陀由聽聞而得知常論及虛無論。佛陀捨家，不是由於必須遵守人生四期規定，而是由於深切體認到生命之苦，為解決苦而捨家。此類動機及立場可由其四聖諦或三法印學說獲得證明。佛陀如同一般修道者（婆羅門及沙門）居於森林修道，但非依照人生四期規定所作，而是因森林靜謐、少人干擾、空氣清新適合修道，且果實、水分足以提供基本生存所需。他雖曾長期採行當時修道者普遍流行的禁食及苦行方法修道，但並非視之為人生四期規定，而只是由於當時未悟道，所以依循當時一般修道方法。但其後，當悟到此類極端不能使他培道，因此捨棄禁食及苦行，而改採中道方針、方法、觀點。他在覺悟後，四處流浪遊方，並非依循人生四期之方式，而是為宣導及教導所有社會大眾，使知如何止滅苦，而所教對象並不偏限於婆羅門、沙門。由此而論，張佛陀人生四個階段其基本涵意不同於奧義書人生四期。不僅佛陀本人未採行婆羅門傳統所規定的人生四期生活形態，由初期佛學的經或律中也未發現任何比丘或阿羅漢採取此種生活形態。簡言之，比丘才是

初期佛學理想的個人生活形態。

其次，桑耶辛或牟尼的概念在雙方僅呈現表面之相似。這主要是由於雙方均涉及捨棄世間觀念所致。儘管如此，但雙方實則呈現出重大之歧異。桑耶辛一詞從未出現於且為初期佛學所使用。論者可能論述，由於奧義書其桑耶辛概念基本上相似於初期佛學比丘及阿羅漢概念，因此，初期佛學可能受到奧義書的衝擊。但此種論點似不足以成立，因（1）桑耶辛基本上屬婆羅門種姓，而非任何社會大眾皆可成為桑耶辛。相對之下，任何種姓皆可以其自由意志選擇成為比丘或證成阿羅漢。（2）桑耶辛屬人生四期第四階段，必須遵行此階段所規定之責任與誓言（法）。但比丘與人生四期無關，其責任與誓言為遵行律及法（佛陀學說），與吠陀、祭祀、種姓義務完全無關。（3）無證據或線索顯示女性可成為桑耶辛，但任何女性皆可選擇成為比丘尼、證悟成為阿羅漢、達到涅槃。（4）桑耶辛在體悟人的自我本質（阿特曼）與宇宙本質（梵）後，不須遵行吠陀所規定的祭祀及義務；而比丘不分任何階段終生須自力遵行律及法，即使證成阿羅漢後也不例外。這主要是由於桑耶辛只為其理想的個人生活之解脫，不講慈悲，而比丘及阿羅漢則為個人之解脫，還須成為世上眾人仿效之典範，慈悲教導大眾如何終止苦，而非僅只為個人之解脫。（5）桑耶辛採取宇宙中心論觀點，若知梵之恆常本質，自我即可永生不朽。但比丘及阿羅漢則採人類中心論觀點，其解脫概念不在於假設及追求永生不朽，而在於認知人事物所可經驗之真相-----無常、苦及無我。前者為他力的、神學的，

後者為自力的、人倫的。

儘管雙方具有如此重大歧異，但某些相似處的確不容忽視。例如佛陀被稱為釋迦牟尼（Śākyamuni，意指釋迦族之靜默者或聖者），牟尼一詞確實出現其中。佛陀又稱為大婆羅門，此處婆羅門一詞的確用於其稱謂上。但此處牟尼一詞之表達與婆羅門傳統無關，而大婆羅門一詞也與婆羅門種姓無關。前者，僅是用來意指專一靜默沈思無常、苦、無我等之哲理，而後者則僅用以表示敬重與尊崇。在一般說法上，桑耶辛、牟尼、遊方者、比丘、阿羅漢等用詞，同樣地被鬆散且模糊地用來意指，一種普遍的理想個人生活。他們皆是捨家無家的獨身修道者，四處流浪遊方，仰賴在家俗人施食，善行、善語、善思惟，自制身心且實踐瑜珈或禪定，並思惟其真理。但這些僅只是表面之相似。不論在奧義書或經、律中，並未明確定義這些用詞，或清楚說明各用詞之區別。然而，雙方傳統中呈現此種相似性，其可能之理由為何？事實上，吾人發現佛陀並未與當時任何學派或宗教相抗衡，毋寧說，佛陀不僅不迴避甚至有意地，借用這些學派或宗教的用詞、議題、概念、見解等，予以重新詮釋，藉以闡明佛陀本人的態度、立場、見解、學說。因此，儘管相似的用詞、概念、議題或學派學說出現於經與律中，但其意圖、意義、內涵、概念事實上並不相同。亦即，這類用詞之表達似乎已普遍流行於當時知識份子之中，不同思想傳統及思想家等已普遍使用這類語言表達，以溝通討論大家所共通關切之議題、主題等。任何人均可自由使用這些用詞，它們並非專屬某一思想傳統或限用於

某些思想家。

再者，此種相似性在另一方面似乎顯示出古代印度文明之共通一致性，而在此廣闊架構中產生出頗為不同的文化差異性。比如，古代印度文明中即呈現兩項這類共通關切點：(1) 人對生命之熱切渴望 (aspiration) ----- 解脫，視為人生命中最為重要之期望，以及 (2) 將生而為人視為極具價值、難能可貴之機會，以此作為起點，人可選擇自我沈淪或自我改造，不論在個人生活或群體生活中。這種共通一致性所呈現之相似性，不足以證明初期佛學在奧義書衝擊下所形成。此處試以兩例舉例說明。首先，以乞食為例。雖然各思想傳統之修道者均採乞食維生之生活形態，但初期佛學則進而主張，僅只乞食並非為真正比丘，不能正念及身心清淨之人皆非真正比丘。捨離所有不善，不執取於任何善，身心清淨且以正確慧見維生之人，才是值得施食之真比丘。<sup>52</sup>其次，以婆羅門為例。初期佛典中主張，真正婆羅門並非在祭祀中以不淨心靈機械化地、儀式化地唱讚吠陀詩頌。真正婆羅門則僅是遵行法 (指佛陀學說) 並以之維生，其煩惱已竭盡，其苦已止滅。這是真正清淨生活？(梵行)。他廣行善行，慚愧於些微之惡，具有正確慧見，自制身心，如此才是吠陀之道。唯有此種身心淨化之婆羅門，才值得施食。<sup>53</sup>由此可知，佛陀有意將當時通行的乞食、婆羅門、吠陀、法，甚至沙門等用詞及概念，重新加以詮釋，用以闡明其主張：即採行中道

---

<sup>52</sup> S. 7.2.10.

<sup>53</sup> S. 7.1.8-9.

及人倫立場的理想個人生活---比丘及阿羅漢。

## 二、理想個人生活

### (一)、古奧義書與初期佛學男女性別取向

由於在奧義書及初期佛學文獻中，一向以男性為主要討論對象，為避免重複敘述，本節主要僅討論女性地位及性關係之看法。在初期佛學文獻中，尤其律藏，經常討論或涉及比丘與比丘尼男女關係，但奧義書不僅甚少有關男女關係之材料，且主要所涉及者為男女家庭生活。此外，奧義書中，桑耶辛與桑耶辛尼（*saṃnyāsini*）之男女關係不明，因文獻中並未出現桑耶辛尼，僅管曾提及探討自我學說的兩位女性思惟者。

奧義書提及，家主為一家之長，必須舉行祭祀、讚頌吠陀及布施。<sup>54</sup>祭火不僅重要，且須依照規定舉行祭祀。其中以五種祭火最為重要，且與人世界、祖先世界、諸神世界以及梵世界相關，並藉此五種祭火說明人生命的輪迴及解脫。彼世界、雨及雲、此世界、男人（*puruṣa*）、女人被視為五種祭火，而經由對此五種祭火獻祭，則分別產生出蘇摩（*Soma*，酒神）、雨及雲、食物、精液、人（*puruṣa*）。<sup>55</sup>亦即，奧義書試圖說明祭火之重要性，並以之說明人及萬物之產生。同樣地，男女性交也被比喻為一種祭火。家庭生命及後嗣---尤其子嗣---受到推崇及讚譽，因對祭祀機制及人種

<sup>54</sup> Chand. 2. 23. 1.

<sup>55</sup> Chand. 5.10.7-8. See also Brh. 6.2.9-16.

延續貢獻極大。<sup>56</sup>

奧義書似乎由家庭生活、生產子嗣、舉行祭祀三種功能而推崇女性之重要性。女性不僅被視為子孫延續之源頭而受到重視，並因而推崇女性生殖器。<sup>57</sup>不僅認定子嗣具有重要價值，並推崇生出子嗣的女性為英雄，甚至尊之為女神。<sup>58</sup>

女性的重要性不僅見於子嗣及祭祀方面，在哲學思惟上似乎也不亞於男性。奧義書中提及馬德離耶（Maitreyī）及迦其（Gargī）兩位女性思惟者。她們均是通曉梵知識者（brahma-vādinī）。她們均受到其丈夫一偉大哲學思想家耶吉聶瓦迦（Yajñavalkya）的啟發及教導。馬德離耶對如何達到不朽---自我（Ātman），感到興趣。耶吉聶瓦迦教導她：自我是使人愛自己及他人之唯一根源，凡知自我即是知萬物之真相。<sup>59</sup>彼自我即是萬物之本質，它比所有任何其他他更為親愛。<sup>60</sup>知自我者，永生不朽。

迦其向耶吉聶瓦迦提出兩項問題：世界的恆常以及存有為何？耶吉聶瓦迦詳細為她解說：唯有梵確是恆常，且為萬物之本質。梵永生不滅，若具有如此之梵知識，則此人（之自我）同一於梵。<sup>61</sup>雖然如此，這類學識出眾的女性極少見於奧義書。她們二人似為特

---

<sup>56</sup> Chand. 5. 10. 10.

<sup>57</sup> Brh. 6.4.2.

<sup>58</sup> Brh. 6.4.27-28.

<sup>59</sup> Brh. 2.4.1-14. The similar passages are also seen in Brh. 4.5.1-15.

<sup>60</sup> Brh. 1.4.1.7.8.

<sup>61</sup> Brh. 3.8.1-12. See also Brh.3.6.1.



例，而非通例。

早期的初期佛典中，已常提及女性，尤其一再盛讚具有美德的女性。佛典中提及，凡具智慧、遵守五戒、尊重弟媳婦、服侍丈夫的女性，她們優於男性。<sup>62</sup>不論男女，凡知慚愧、具有正見、正念，且實踐法之人，將獲得涅槃。<sup>63</sup>在後期的初期佛典中也提及，男性所喜愛的女性為具有美貌、財產、美德、勤勞、子嗣。此五項為女性之力量。<sup>64</sup>此外，任何女性若具有信念（佛法僧）、慚愧、智慧、不瞋怒<sup>65</sup>，並實踐五戒，死後將至天界。<sup>66</sup>儘管如此，女性通常被視為男性清淨修道生活以及獲得證悟之障礙。<sup>67</sup>但另一方面，初期佛典中也明白指出，女性可如同男性一樣修道，使身心淨化且獲得證悟。優婆夷或女居士可由五件事而自我提升並獲得淨化：信念、五戒、知識、布施、智慧。<sup>68</sup>凡歸依佛法僧且具對之具有信念，並樂於布施者，她即是女性預流者（*sotāpattinī*），因她已入於未來可能證悟之列，所以之為預流。

後期的初期佛典中進而敘述，任何女性，當其心已靜定，女性性別將不再成為其障礙，因她已具有正確見解（正見）並已認知至上之法。對她而言，心中若仍存著男女性別之差別，即是偏邪（*Mara*，摩羅）。<sup>69</sup>亦即，女性也能毫無任何執著，獨立自力，具

---

<sup>62</sup> S. 3.2.6.

<sup>63</sup> S. 1.5.6.

<sup>64</sup> S. 37.1.1. See also S. 37.3.25.

<sup>65</sup> S. 37.2.15.

<sup>66</sup> S. 37.2.24.

<sup>67</sup> S. 1.6.8.

<sup>68</sup> S. 37.3.34.

有善行美德，且可證得涅槃。<sup>70</sup>她已完全認知到構成人身心的五種集聚要素是無常變易、以及非本質的存在，因此，其苦已根除。<sup>71</sup>她確是阿羅漢尼（*arahantini*），一如男性阿羅漢（*arahanta*）。例如，長老比丘尼珂摩（*Khemātheri*）即被讚譽為智者、學者且善知法。她的正見與其他具有學識及覺悟的比丘並無兩樣。波斯匿（*Pasenadi*）王曾向她請教，如來（*Tathāgata*）死後是否存在？她回答，如來已捨離一切，不執著於身體、感受、認知、印象以及認識作用等五取蘊。因此，如來死後是存在或不存在、死後既存在又不存在、死後既非存在也非不存在等問題並不恰當。<sup>72</sup>

律藏中的波羅提木叉（*Pātimokkha*）是關於理想個人生活之規定，而犍度（*Khandhakas*）則是關於理想的群體共住生活之規範。兩者均常討論比丘與比丘尼男女關係，甚至論及僧侶與在家俗人之男女關係。事實上，如何正確處理男女關係，以使脫離障礙而獲得覺悟，是初期佛學一項重要議題，尤其是律藏。因此，此處必須檢視律藏中此方面之看法。

在早期律藏文獻中，比丘尼應學習的眾學法（*Sekhiyā Dhamma*），其規定完全同於比丘眾學法。至於波羅夷（*Pārājika*）規定，除了與比丘共同的四重戒（不殺生、斷除性生活、不偷盜、未證悟不可謊言已證悟）之外，比丘尼另須遵守四項規定，概括為

---

<sup>69</sup> S. 5.2.

<sup>70</sup> S. 5.8.

<sup>71</sup> S. 5.9.

<sup>72</sup> S. 44.1.

以下兩類：嚴苛地禁止與男性有任何形式之接觸、禁止向犯戒而不清淨的比丘學律及法。<sup>73</sup>此外，當比丘尼在場時，比丘不許誦讀比丘戒本（*Bhikkhu Pātimokkha*）<sup>74</sup>，反之亦然。儘管如此，但所布施給僧伽的衣物、食物、住處等生活所需，則平等地為比丘僧伽及比丘尼僧伽所共享。<sup>75</sup>

後期律藏嚴苛地規定比丘尼不許獨自住於村鎮、獨自渡河、獨自在任何地方過夜、獨自落單於其他同行的比丘尼眾。<sup>76</sup>比丘尼甚至不許從疑似對其懷有性幻想的在家俗人手中取食，也不可說服其他比丘尼從這類人手中取食。<sup>77</sup>兩安居結束時，任何僧侶應自動舉發自己及他人所犯過失（自恣），不論任何所見、所聽聞或所懷疑，以使自己及僧伽清淨，但比丘尼必須先向比丘尼僧伽自恣，再向比丘僧伽自恣。<sup>78</sup>此外，比丘尼被要求必須每十五日向比丘學習求教，且須在公眾場合。<sup>79</sup>甚至當比丘在場時，未經比丘許可，比丘尼不許就座。<sup>80</sup>

整體而言，比丘尼種種規範遠多於比丘，這主要似乎是著眼於：（1）女性特殊需要及考慮，以及（2）比丘尼與比丘或其他男性關係之約束。由前者而言，根據小品（*Culavagga*）中比丘尼韃

---

<sup>73</sup> Mv. Par. 1-4 ; Bv. Par. 1-8.

<sup>74</sup> Upkh.36.

<sup>75</sup> Civkh.32.

<sup>76</sup> San. 3.1-4.

<sup>77</sup> San. 5.1. ; 6.1.

<sup>78</sup> Pac. 57.

<sup>79</sup> Pac. 58-59.

<sup>80</sup> Pac. 94.

度 (Bhikkhunikkhandhaka) 所述，比如，考慮到有些女性可能不知已受孕，在出家成為比丘尼後，在僧伽中產下子嗣，在此情形下，該名比丘尼可與其子共居，將子撫養至子能分辨男女性別為止。但必須在比丘尼僧伽中所挑選出的另一名比丘尼協助及監管之下。<sup>81</sup>此外，為保護女性免於遭受性侵害，比丘尼不許居住或棲息於遠離村鎮外的僻靜處所。<sup>82</sup>甚至，若有妓女願求出家成為比丘尼，但受到惡人惡意阻擾，在此情形下，可由比丘尼僧伽挑選一名學德具備的合格比丘尼，代表僧伽至該名妓女所在處教導及授戒，使她成為比丘尼。<sup>83</sup>

至於第二項比丘尼與比丘或其他男性之關係，律藏中提及，佛陀最初不許女性出家，因清淨男性僧伽可能因而不淨。但佛陀也表明，若女性能遵守奉行律及法而出家成為比丘尼，也能一如比丘，獲得覺悟且證得阿羅漢尼。在阿難陀 (Ānanda) 一再懇求之下，佛陀終於答應其姨母出家成為比丘尼。<sup>84</sup>以上是比丘尼僧伽形成之記載。一旦成為比丘尼，必須終生遵守專為比丘尼制定的八敬法，其中有五項有關比丘與比丘尼之關係，亦即，不論任何情形下，比丘尼必須禮敬比丘、向比丘學習求教、不可訶責比丘、不可教導比丘、不可棲息或居住於無比丘之任何處所（以便於求教，但必須分別居住）。<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Bhikh. 25.1-2.

<sup>82</sup> Bhikh. 23.

<sup>83</sup> Bhikh. 22.1-3.

<sup>84</sup> Bhikh. 1.1-5.

<sup>85</sup> Bhikh. 1.4.

比丘尼戒是所有女性出家眾所共同遵守之規定，周密而細微。除了上述相關規範之外，此處僅就若干重大者舉例說明。比如，比丘尼僅能讀誦比丘尼戒本，比丘雖同樣也不可讀誦比丘尼戒本，但為教導不知如何讀誦比丘尼戒本的比丘尼時，可允許例外。<sup>86</sup>女性出家在未接受比丘尼戒之前，必須在比丘僧伽會議中接受二十四項問題質詢，以檢驗她是否清淨。但某些生理問題可能令女性羞於啟齒，在此情形下，可先由比丘尼僧伽會議加以質問，並教導部份戒條；然後，再由比丘僧伽會議質詢，檢驗合格後，再授與她全部比丘尼戒本。<sup>87</sup>此外，比丘尼不可向比丘尼懺悔過失或違犯，她們必須向比丘懺罪悔過。<sup>88</sup>

最後，針對比丘尼之間、比丘之間、或比丘與比丘尼之間此三種關係，以下一項基本通則不應忽略，亦即，年長者及資深者先於年少者及資淺者。但比丘則又先於比丘尼。然而，年長者及資深者先於年少者及資淺者此項通則，與不平等、偏見或資歷深淺無關。其主要理由為：年長者及資深者理應為眾僧侶的楷模及表率，而此原則僅表示禮敬及敬重，而非機械式規定。例如，上廁所時，比丘按先後順序排列等候，而不依照年長或資深原則。<sup>89</sup>

在古奧義書及初期佛學中，均可發現有關女性平等及不平等之思考，但有所不同。女性地位以及男女關係主要見於早期的古奧義

---

<sup>86</sup> Bhikh. 6.1.

<sup>87</sup> Bhikh. 17.1-8.

<sup>88</sup> Bhikh. 19.1.

<sup>89</sup> Vatkh. 10.

書，而這主要限於家庭生活。女性之重要性主要限於兩方面：子嗣及祭祀。在此二方面，男女性平等。事實上，在產子的子嗣祭祀上，女性地位高於男性地位。此外，女性似乎也可成為喜好哲學思惟者，但她們由男性哲學思想家學知自我或梵知識。儘管如此，但女性並未受到與男性同等之待遇。因（1），首先，女兒從未提及於古奧義書。但卻明白讚譽兒子為具有價值之後嗣，是父及家之繼承者。丈夫、妻子、兒子、財富四者常並列出現於古奧義書，且被視為家庭生活之代表內容，但卻從未提及女兒，甚至未間接提及。（2）女神極少見於古奧義書。或許女神只在有關女性之子嗣祭祀中出現一、二次，且擬人化之造物主從未是女神。（3）前述人生四期為男性而非為女性所制定。除家庭期的家庭生活、子嗣及祭祀之外，女性從未是人生四期之主角。（4）似有女性涉足於哲學思惟。但文獻中只提及兩位，且細節不明。她們可能是哲學思惟者、學者、思想家，又或者可能僅只表示她們對哲學思想之喜好高於多數女性。但有件事可確定，她們兩位均非捨棄一切而四處遊方之修道者及思想家---桑耶辛尼（*saṃnyāsīnīs*）或牟尼尼（*muninīs*）。事實上，在古奧義書中，從未出現桑耶辛尼或牟尼尼。（5）在文獻中，男性總是要角，不論在倫理學、宇宙論、認識論、形上學，乃至於家庭生活及日常生活中。因此，可假定男女平等只是表面的或理想上的生活，在實際生活上，男女並不平等。此這種不平等的眼光似乎違背奧義書之根本主張：梵為萬物之核心或本質，不論生物無生物、是男或女。

由初期佛學可得知，女性不限定於家庭生活。文獻中很少提及，與女性有關的子嗣責任，至於與女性相關的祭祀則全未提及。女性主要涉及兩方面：在家女居士應從事自我道德改造，以及出家比丘尼應完成自我轉化並以獲證涅槃為其目標。在此二方面，女性完全與男性平等。女性可一如男性，獨立自力地完成道德的、心理的、心靈的、智性的、精神的自我轉化，而於此世此生獲得覺悟及證取涅槃。然而，這是否意味女性與男性在任何方面均是平等？不。首先，(1) 女性普遍被視為修道證悟之障礙，儘管並不否認女性可如同男性獲得證悟。這可能是因文獻中普遍以男性比丘為主作說明所致，因此，雖說男性相對來說也是比丘尼修道之障礙，但較少見述於文獻中。(2) 在任何情形下，比丘皆先於比丘尼。雖然比丘尼僧伽的形成及發展晚於比丘僧伽，因而為對比丘表示尊重，並向比丘學律及法。但這不能成為比丘地位至上之藉口，尤其當比丘尼僧伽已形成，且其戒本及犍度已制定完成之後，為何比丘尼仍須接受比丘僧伽教導及規範？顯然地，趨於形式化的規定，似乎已使律的真正精神內涵受到斷喪。(3) 比丘尼戒遠多於且嚴苛於比丘戒。當然，吾人須承認其中不少是為保護女性或針對女性身心特殊需要所制定。雖然如此，卻不容忽視其中不少規定過於嚴苛僵化，呈現出歧視女性之傾向。(4) 比丘在任何時候均為要角，而非比丘尼。相對之下，初期佛學文獻中論及女性的篇幅比例偏低，僅由此事即可得知。此外，整體而言，後期僧伽發展似乎出現更多女性不平等之規定。或許這是由於佛陀及其大弟子去世已久，

其理想的男女性平等觀已讓步於兩性不平等的現實印度傳統社會；或者因後世印度政經文化之改變，造成男女社會地位更加不平等及作風保守，而後期僧伽的種種規定則可能在相當程度上反映出此種社會現況。不論如何，兩性不平等不僅違背無常、無我的普遍原理，且與去除自我本位主義（我執、我慢）之主張背道而馳。

由上述可知，在古奧義書及初期佛學中均可發現女性不平等之因素，且在當時現實社會中女性地位普遍低於男性。但奧義書似乎比初期佛學更受限於此種傳統觀點。初期佛學在古代印度首次創立女性僧伽組織，展現出勇於向印度傳統社會挑戰之勇氣。吾人甚至可由此做出大膽之描測，亦即，初期佛學女性僧伽組織日後為另一沙門學派耆那教（Jainism）所採納。比較上而言，初期佛學所持男女平等觀較奧義書為佳。但這僅是相對之平等，而非絕對平等。一般而言，古代印度社會中，女性地位低於男性，此種觀點同樣見於初期佛學，其可能之理由為：部份由於對傳統社會觀點作出反應，部份是因僧侶未能完全揚棄男尊女卑之錯誤觀念。儘管雙方具有表面上的相似性，但此處必須澄清 3 項主要差異：（1）女性現實生活是奧義書討論之要點，而女性幾乎極少涉及於哲學思惟方面。但在初期佛學中，女性理想生活才是討論之重點，而女性家庭生活相對地少被提及。當提及在家女性時，討論主題僅限於如何從事自我改造，並鼓勵女性轉向理想生活目標，出家而成為比丘尼。（2）在奧義書中，女性從未是桑耶辛尼，儘管出現 2 位疑似女性哲學思惟者。無論如何，女性絕非探索及思惟梵或阿特曼知識之主角。但在



初期佛學中，女性可以其自由意志而成為比丘尼，甚至成為阿羅漢尼。女性與男性在哲學思惟及實踐上，平等無所差別，不論智慧、覺悟或涅槃。(3) 在奧義書中，或由自我的宇宙中心論，或由造物主的擬人化觀點，討論男女性。但在初期佛學中，卻僅由平等（相對的）的、獨立自主的、自力自我改造的人類中心論立場討論男女性。

## (二)、族群之社會取向（古奧義書的種姓與初期佛學的僧伽）

男女性別取向是理解現實及理想社會生活的一種思考，而族群之社會取向則是另一種思考。在古奧義書中，種姓（varṇa）是社會生活之現實及理想機制。人在世上受到種姓及人生四期兩種機制所規範。據奧義書所言，梵最初在諸神中創造種姓，並以刹帝利（kṣatriyas）的因陀羅神（Indra）、婆樓那神（Varuṇa）為始。但甚至在保護種姓之後，其造物主---生主（Prajāpati）卻不能繁榮。生主憂慮刹帝利將因其優越力量而變成暴虐及難以駕馭。因此，生主在創造刹帝利之後，又根據真理而設計法（dharma）。四種姓首先創造於諸神之中，並以同樣模式造於人類之中。若無種姓區別，則不能舉行吠陀儀式。無知之人認同其種姓及人生四期即是其自身，並受法之約制而認為，他對諸神及其他具有某種義務與責任，仰賴於祂們有如動物般。<sup>90</sup>文獻中又主張，一個發達之社會需智慧（指婆羅門）、力量（指刹帝利）、財富（指吠舍）、服務（指首陀羅）四種。智慧為社會之基石，力量為社會之保護者，財富協助

---

<sup>90</sup> Brh. 1.4.11-15.

社會傳佈，而服務則使社會次序得以運作。四種姓各自履行其被規定之功能及職責，而它又與法相一致。四種姓互相依賴，並對整體社會之福祉作出各自之貢獻。

婆羅門、刹帝利、吠舍 (vaiśya, 農、工、商、庶民)、首陀羅 (śūdra, 奴隸) 為四種種姓階級。婆羅門 (祭司、學者、教育家及司法之詮釋者) 優於其他三者，其職責在於監管智慧、詮釋法、負責神學、宗教及哲學領域。婆羅門依據法而公正地指導所有人。甚至職司治理社會或邦國的刹帝利 (王族、武士、貴族) 種姓，也須尊重、依賴婆羅門，並向婆羅門學習法，因法為治理之基石。此事意味法並非偏向於強者。法必然地意指公正地與真理及智慧一致，且可在婆羅門監管真理及智慧之下，向婆羅門學習法。因此，一般通則為：刹帝利必須向其上層種姓之婆羅門學習知識。但這並非一項鐵則，因有例子顯示婆羅門反而向刹帝利學習真理。婆羅門並非為自我及梵知識、業報輪迴、解脫學說之唯一來源。比如，文獻中數次提及，刹帝利將自我知識傳授予婆羅門。儘管婆羅門為知識及真理之主要傳遞者，但身為刹帝利種姓之迦納卡 (Janaka) 王也是真理及智慧之傳播者。在古奧義書中，若說理想個人生活被期許與人生四階段相符，則理想社會生活被期待與四種姓相一致。此外，並期許世俗生活與法相符合。真理及智慧即是法之基石，儘管一般認為此為婆羅門之優勢，但婆羅門並非唯一獨佔者。在古奧義書架構中，四種姓似依據美德善行而建立，而非如後世依據出身而成為一種固定模式。

此外，另有四種姓之外之族群。他們不被社會所接納，他們即是後世為人所知之賤民或不可觸者（the Untouchable，後世規定他們只許從事四種姓所不從事之低賤污穢行業）。旃陀羅（caṇḍāla）及巴烏卡沙（paukasa），即是賤民，兩者皆見於古奧義書中。低種姓男子（指次於婆羅門及刹帝利之其他二種姓）若娶妻高種姓女子，所生之子女即被視為賤民。他們及其子女被逐出四種姓之外，僅因他們不遵從社會之傳統及習俗。然而，種姓或賤民不應取決於其出身，而應取決於其行為。善行使人善生於種姓之內，惡行則使人生而為賤民。奧義書中述及，善行者將入於善胎且再生為婆羅門或刹帝利或吠舍，而惡行者則將入於惡胎而再生為狗、豬或旃陀羅。<sup>91</sup>婆羅門及刹帝利是種姓制度中之要角。他們遵行人生四期規定。一般而言，不知自身種姓及家庭出身之人，不可成為學習梵知識之人（brahmacārin，梵行者），但似有例外。某位求道者渴望成為學習自我及梵知識之學生（梵行者），但不知其種姓及家庭出身，因其母為女侍，曾服侍許多主人而生下他。雖然如此，其師婆羅門稱譽此子誠實及其求道熱誠，而接受他使成為其弟子，<sup>92</sup>因誠實之美德重於種姓。

事實上，任何種姓與賤民之間不應有所區別，因梵為萬物之本質。萬物皆具有同一之梵性或梵本質。它超越善惡、無慾、無憂、無懼。不論父母、任何世界、諸神、吠陀、甚至惡人如盜匪、破壞

---

<sup>91</sup> Chand. 5. 10.7.

<sup>92</sup> Chand. 4.4.1-5.

胚胎者、旃陀羅以及巴烏卡沙，或聖者如四處遊方之沙門、苦行（tapas）者，均皆依存於自我（Ātman）。<sup>93</sup>凡知此遍在之自我（the Universal Self）之人獲得所有世界、一切生物及所有自我。具有此知識之人甚至應施食予旃陀羅，並獻食予遍在之自我。生命（Prāṇa，氣息）即是自我阿特曼。它充滿於一切世界及萬物，且萬物依存於它而建立而存在，不論三吠陀、祭祀、剎帝利或婆羅門。<sup>94</sup>但吾人須謹記：凡盲目遵從四種姓及人生四期之俗人，無知於梵為萬物之本質，他們均同樣落入輪迴。

四種姓及旃陀羅雖然的確提及於初期佛學某些經中，<sup>95</sup>但不論任何時期幾乎從未加以深究。初期佛學並未將四種姓視為社會組織之某部份，不論視之為當時社會之一部份或預期它為未來社會之一部份。初期佛學在於指出此一事實，即，當時人們已習於接受四種姓此社會組織，不論它如何盲目及非理性。更重要之目的在於藉四種姓闡釋初期佛學以下之立場：不論任何種姓皆可成為比丘或比丘尼，凡去除五種心理障礙（五蓋）並具備五種美德之僧侶，均值得俗人施食。<sup>96</sup>任何人，不論其種姓或賤民，不能免於老死。唯有美德善行才是人之真正資產。人死後是否可升天，取決於其善行而無關於其種姓。<sup>97</sup>

---

<sup>93</sup> Brh. 4.3.21-22.

<sup>94</sup> Pras 2.2-6.

<sup>95</sup> S. 3.35 : 46.6.59.

<sup>96</sup> S. 3.3.4.

<sup>97</sup> S. 3.3.5.

初期佛學認為，婆羅門之至上不在於其種姓，而在於其了知梵之真理。此外，並重新界定婆羅門之定義如下：唯有已知自制六種感官且具有正見之人，才是真婆羅門及解脫者。<sup>98</sup>同樣地，梵行者並非僅是機械式地舉行外在淨化儀式，堅定不動地奉行八正道才是真梵行者，因八正道使人去除貪婪、瞋恨、愚痴，並在道德上獲得改造及提升。<sup>99</sup>此人為真沙門。他已遠離慾望及束縛。他值得剎帝利尊敬，即便其種姓卑下。<sup>100</sup>同理，也主張剎帝利之尊貴不在於其貴族身分，而在於因證悟（*bodhi*，菩提）真理而尊貴。<sup>101</sup>

初期佛學不認同四種姓此現實及理想之印度社會組織，另創僧伽（*saṅgha*）組織並以之為比丘及比丘尼的理想社會生活。在僧伽中，無四種姓區別，無地位尊卑之別。唯一之區別在於：比丘與比丘尼（即男女之別）、善與惡、覺悟者與未覺悟者、解脫者與未解脫者之別。僧伽的唯一目的在於：使志同道合者共住並遵行律及法，互相鼓勵協助，以達成止苦、覺悟及涅槃為其共同目標。<sup>102</sup>僧伽由比丘及比丘尼所構成，他們即是沙門。他們自力修道以止苦。他們不與人爭論、高談闊論或挑剔他人毛病。他們遠離於一切執著。<sup>103</sup>其心靜定且平和，既不炫於機巧、不陷於情感，且已無愚痴。<sup>104</sup>不應與他人爭論而言說自己知律及法，而他人不知；也

---

<sup>98</sup> S. 35.3.3.132.

<sup>99</sup> S. 45.4.

<sup>100</sup> S. 1.8.11.

<sup>101</sup> S. 1.2.4.

<sup>102</sup> S. 22.56.80.

<sup>103</sup> S. 1.8.11.

<sup>104</sup> S. 2.2.1.

不應自述自己善行，而他人為邪行或惡行。<sup>105</sup>因此類宣稱使人自大，有礙於去除自我本位主義之宗旨。此外，任何僧侶皆不可談論國王、王后、王室、盜賊、軍事、戰爭、食物、衣物、男女、死後靈魂及死後世界等。因此類討論與貪婪、渴望、惡德、執著相關，無助於淨化身心，不能使人止苦、覺悟及獲得涅槃。僧侶所應討論者為四聖諦。<sup>106</sup>但理應和諧之僧伽有時難免爭論或失序，這或是導因於錯誤行為，或由於對佛陀的律或法所持見解不同所致。如，佛陀在不同場合或依對象不同而教導及說明感受有種種不同，但有些弟子卻因而對感受持有不同見解而有所爭論。唯有真正理解並奉行佛陀的法，才能徹底洞見法的精神內涵，而不囿於文字，和諧無爭地共住於僧伽中。<sup>107</sup>

除上述經的記載之外，犍度所記述之制度是僧伽理想族群生活之另一主要來源。初期犍度規定弟子與其師之關係，以確保遵循正道而獲得覺悟及涅槃。當出家成為比丘後，須以年長及具有德學之比丘為師，依從師、向師學律及法，並服侍其師。師與弟子之關係有如父與子。彼此互相尊重且和睦相處，以維護律及法。<sup>108</sup>凡不尊重師、不信、無漸、不遵行律及法之弟子，應受到其師之訓誡及糾正。<sup>109</sup>比丘未具有以下資格者，不可為人師，即：至少須出家

---

<sup>105</sup> S. 22.3. See also S. 56.1.9.

<sup>106</sup> S. 56.1.10.

<sup>107</sup> S. 36.2.19.另參見 S.36.3.22 提及百種感受。

<sup>108</sup> Makh. 25.6.

<sup>109</sup> Makh. 27.6.

十年、具備五種美德（戒、定、慧、解脫、解脫知識）。<sup>110</sup>此外，若未經十人年長比丘會議驗證，不可出家成為比丘、不得受戒（pātimokkha）。<sup>111</sup>

宣誓成為比丘有其一定程序。在受戒之後，比丘必須宣誓終生依從四項規定（四依）：終生僅以乞食維生、終生僅穿著廢棄破舊衣物（糞掃衣）或居士所捐贈之布施衣、終生僅坐臥於樹下或簡陋住處、終生僅服用基本所需之藥物。此外，比丘終生須遵行四條基本戒條（四重戒）：不殺生、不偷盜、斷除性關係（不淫）、未證悟不可妄言證悟。<sup>112</sup>再者，並非任何人均可出家成為比丘。依規定，未經父母同意者<sup>113</sup>、罪犯<sup>114</sup>、應受國家徵募者<sup>115</sup>、與地主有契約關係的佃農<sup>116</sup>、殘障者如聾者或盲者<sup>117</sup>（因任何比丘皆須自力更生之故）等，皆不許出家為僧。

在僧伽中，比丘不僅須互相鼓勵以切實實踐律及法，且須在生活中各方面互相扶持，如衣、食、住、行、病等，以便於和諧之群居生活中完成自我改造及轉化之目標。<sup>118</sup>誦讀戒本為僧伽其中一項重要制度。所有比丘須每月三次群集誦讀比丘戒本。此時，任何

---

<sup>110</sup> Makh. 37.1.

<sup>111</sup> Makh. 31.2.

<sup>112</sup> Makh. 78.1-5.

<sup>113</sup> Makh. 54.6.

<sup>114</sup> Makh. 41-46.

<sup>115</sup> Makh. 40.1-4.

<sup>116</sup> Makh. 47.1.

<sup>117</sup> Makh. 71.1-2.

<sup>118</sup> Makh. 26.1-8.

比丘若有過失或違犯，皆應自行向所有比丘眾坦白懺悔，而無過失或違犯者，則靜默不語。<sup>119</sup>此外，同一地區的比丘須集會於固定地點（亦即結界）共同誦讀戒本，不許個別於各地舉行。<sup>120</sup>比丘戒本內容分為五類，須依照規定秩序誦完戒本<sup>121</sup>，不可節略誦讀，除非生命受到極大威脅。<sup>122</sup>比丘不可在在家眾在場時，誦讀戒本，<sup>123</sup>也不可在比丘尼在場時，誦讀戒本。<sup>124</sup>雨季共居於固定地點修道誦戒（亦即雨安居）是另一項重要僧伽制度。為避免傷害生物、交通問題、在惡劣天候中乞食造成不便及危險，所有比丘須群居於固定處所三個月，直到雨季結束為止。<sup>125</sup>在雨安居結束之前，每位比丘必須向所有比丘眾自行舉發，在此期間自己或他人之過失或違犯（亦即自怒），不論是眼見、耳聞或疑似。<sup>126</sup>

任何比丘或比丘尼所有過失或違犯，不論戒或毘度，均須受到與其過失或違犯相對應之懲罰。違犯根本重罪（如四波羅夷重罪、或惡意破壞僧伽等）者，將被處以最為嚴厲之處罰，即，逐出僧伽

---

<sup>119</sup> Upkh. 23.1-3.

<sup>120</sup> Upkh. 5.1-2.

<sup>121</sup> 包括導讀、波羅夷（Pārājika）、僧殘（Saṅghādisesa）、一定（Aniyata）及釋義。但現存巴利律藏中比丘戒本（Patimokkhas，波羅提木叉）包括八類（波羅夷、僧殘、不定、捨墮或尼薩耆波逸提（Nissaggiya pācittiya）、波逸提（Pacittiya）、提舍尼（Pāṭidesaniya）、眾學法（Sekhiyā dhammā）、滅諍法（Adhikaraṇa samatha），而比丘尼戒本則有七類（去除不定）。不定僅限於比丘戒，是有關懷疑比丘與女性之接觸是否涉及性關係而未能決定其違犯是否觸犯不淫之根本重罪。

<sup>122</sup> Upkh. 15.1-4.

<sup>123</sup> Upkh. 16.8.

<sup>124</sup> Upkh. 36.1.

<sup>125</sup> Vaskh. 1-3.

<sup>126</sup> Pavkh. 1.13-14.



而喪失僧侶資格。一旦如此，此些人是否永無可能再成為僧侶？不。他們有機會可再度出家為僧。律藏中記載，有些比丘違犯重大，既不懺悔，也不捨棄其錯誤見解（邪見、惡見），他們最後離開僧伽而還俗。但他們僅能在滿足以下條件時才可再度出家為僧：必須在十人年長比丘會議之前，誠心懺悔先前之重大違犯，接受應有之懲處，並誓言不再違犯，且宣誓從此捨棄邪見、惡見。<sup>127</sup>

由律藏後期犍度之記載，可明顯看出僧伽群體生活規範更加細微而煩瑣。違犯戒或犍度者，為不淨之人。他們受到懲處並別居於隔離之處，且不應為其他比丘所禮敬<sup>128</sup>，除非已依照規定程序及作法，懺悔其罪且已淨化身心。<sup>129</sup>甚至僧伽中，若有一比丘不清淨，即不許誦讀戒本，必須將此不淨之人逐出，才可進行誦戒。<sup>130</sup>比丘之所以受到在家俗人所尊敬，是由於其清淨行為、語言、思惟之故。因此，行為錯誤之比丘不值得受人敬重。任何比丘若錯誤地污辱在家俗人，則須在另一比丘陪同之下向他道歉三次。若仍不能取得受辱者之諒解，則此比丘必須下跪以懇求寬恕。<sup>131</sup>

儘管規定如此嚴格，以求能達成理想且和諧之僧伽群體生活，但有時仍難免爭執或論爭。當此之時，佛陀隨即告誡比丘及比丘尼：以眼還眼，以牙還牙，為不智且不當；應學習寬恕、容忍、慈

---

<sup>127</sup> Makh. 79.1-4.

<sup>128</sup> Pavkh. 1-3.

<sup>129</sup> Kokh. 5.10-14.

<sup>130</sup> Pavkh. 1.1-2.

<sup>131</sup> Kamkh. 18.22.

悲以平息瞋怒。<sup>132</sup>但如何維繫僧伽和諧？任何比丘須知與其他比丘共住對他本身有益，須以和善之語言、行為對待彼此，並彼此互相關切；捨棄自我本位主義，精勤地實踐律並理解佛陀的法。<sup>133</sup>一般而言，僧伽中所發生的爭論大致有四類：爭論律或法、爭論導、爭論所違犯的過失或罪過、對程序的爭論。然而，所有爭論皆導因於不尊重及遵行師、法、僧伽、波羅提木叉，因此，所有僧侶皆須戒慎恐懼地守護其六入，以去除貪婪、瞋恨、愚痴以及不淨行為、語言、思惟。<sup>134</sup>

當爭執或論爭無法由爭論當事人自行解決時，他們可尋求一具有仲裁資格之比丘，以裁決紛爭。此種比丘必須具備某些條件，如，完全遵守波羅提木叉且無所違犯、毫無語言及行為過失、身心清淨、學養俱佳、精通比丘戒及比丘尼戒、具有仲裁紛爭之經驗。<sup>135</sup>若紛爭仍無法解決，則兩造當事人可籲請僧伽仲裁，此時，由僧伽遊選五位具備資格且適任之比丘組成調停委員會。若仍不能解決歧見，則可進而請求諸位長老比丘出任調停人，長老比丘必須精通律及法、具有智慧、解脫慧見、學養俱佳。一旦由長老比丘裁決之後，兩造當事人必須接受此最後之裁決，且從此平息紛爭，不得再議。<sup>136</sup>

---

<sup>132</sup> Kokh. 2.19-20.

<sup>133</sup> Kokh. 4.3-5.

<sup>134</sup> Sakh. 14.2-7.

<sup>135</sup> Sakh. 14.19.

<sup>136</sup> Sakh. 14.24-25.

根據律藏記載，違犯律的規範、爭執與論爭、分裂僧伽（破僧）此三件要事為僧伽主要問題所在。其中，以分裂僧伽為最嚴重之罪過。其典型例子為提婆達多（Devadatta）。據稱提婆達多在佛陀晚年時，因兩件事而分裂僧伽：貪求布施及活名釣譽、主張苦行自虐而非中道。<sup>137</sup>為確保除欲、自給自足、免於惡行、自制、清淨、精進，提婆達多籲請佛陀要求所有比丘終生必須嚴格實行以下五件事：終生住於森林、終生乞食、終生穿著糞掃衣、終生坐臥於樹下、終生不食魚及肉。但佛陀拒絕此項要求。佛陀回答：任何比丘可住於森林或村落、可乞食或受在家俗人邀請而取食、可穿著棄置之糞掃衣或在家俗人所布施之衣物、可坐臥於樹下八個月（而其餘月份可居於住屋中，可能是由於雨季之故）、可食用魚或肉，但必須不為比丘而見殺、未聽聞為他而殺、不疑為他而殺。佛陀此答覆被提婆達多刻意曲解為耽於五欲之樂，因而蠱惑五百位僧侶分裂僧伽而去，別創另一僧伽。<sup>138</sup>由此例以及當年佛陀修道過程中五比丘曾離棄佛陀而去，可知佛陀堅持中道主義之立場極為明確，其目的在於避免趨於苦行及欲樂兩種極端，因唯有中道才可使人覺悟並獲得涅槃。

在理想群體社會生活模式上，古奧義書與初期佛學並不相似。四種姓是奧義書之理想社會生活模式，而僧伽則是初期佛學之理想社會生活模式。四種姓是所有信奉吠陀者的世俗社會生活模式，而

---

<sup>137</sup> Samkh. 2.1.

<sup>138</sup> Samkh. 3.14-17.

遵循此種理想生活即是法，雖可使人於死後升天，但不能使人永恆不朽，也不能使人獲得解脫。相反地，僧伽僅限於出家之比丘及比丘尼，他們誓言終生專一精進於解脫。四種姓及人生四期是植基於法而有之機制，而法又深植於宇宙中心論觀點。基於此觀點，奧義書主張梵為萬物之唯一來源及本質。因此，理論上不應有四種姓階級結構。但就功能上而言，卻存在階層上之區別，有時宣稱婆羅門優於其他，或有時主張刹帝利優於其他種姓。此外，四種姓機制禁繞於恆常自我概念---個人我或宇宙大我---，錯誤認知梵或自我將導致輪迴再生，而正確之認知則將獲解脫。文獻中，甚至將四種姓推及於諸神，這可能是試圖藉以確立四種姓機制。賤民似為不被四種姓所認可之另一社會族群。他們永久地受到社會所擅除。儘管在古奧義書中，出身未被視為決定某人四種姓之決定性因素，但四種姓之思惟不可說未見於古奧義書。

在初期佛學中，未見類似婆羅門思潮之四種姓社會。在普遍之社會風氣及通行於知識圈之氣氛下，初期佛學雖也提及婆羅門及刹帝利，但其目的在於重新詮釋四種姓之意義，用指自制之智者或品格高尚之人，但絕非用於四種姓階級區別之意義。初期佛學不採與宇宙中心論相關之四種姓，反而基於無私無我之人類中心論觀點而另創僧伽理想社會機制。僧伽是為比丘及比丘尼而非在家俗人所創立，其目的在於經由自力精勤以終止苦。每位僧侶皆平等地實行律及法，且皆須遵行個人的戒及群體的韃度。

僧伽是僧侶理想群體社會生活，任何成員皆須自願地實踐律及

法，其目的在於為能達成以下八件事：(1) 學道、向道、見道（證悟），(2) 遵守個人規範，即波羅提木叉，(3) 不許不淨比丘共住於僧伽中，(4) 捨棄階級區別，(5) 趨向涅槃，(6) 具備法知識，如三十七道品（*bodhipakkhiya-dhamma*），(7) 趨向覺悟聖者之列（預流），(8) 成為阿羅漢。<sup>139</sup>理想上，僧伽是以下諸概念之具現化：無家、獨身、簡樸、平等、和諧、清淨、獨立自力精進於止苦。

或者有人認為律為儀軌的、機械式的、強制的且僵化的規定或命令，其嚴格有如軍團式之性質令人窒息。但此種看法似有所誤解。對每位僧侶而言，律的確為強制性，但出家成為僧侶是基於個人之自由意志，無人受到強制或脅迫。律之目的在於成就理想的及完美的人格---比丘或阿羅漢，以成為世人之楷模。律的制定基於兩項考慮：(1) 首先，為能自我淨化身心及自我徹底改造及轉化，以使自身成為理想之完人，並使僧伽成為理想的個人及社會之楷模。(2) 所有戒及物彀度之制定是為能確保僧伽理想社會具有一可供依循之準則、機制及秩序，以免產生紛爭及混亂。但所有規範並非一成不變，可根據某些有力理由而有所變更。因此，律並非盲目地及機械式地強加於僧侶。當然律的改變有其一定條件，且須民主地、公正地加以修訂，不僅須有站得住腳之論據，且不可違背佛陀的法。為個人或少數人之方便、喜好或創新而改變任何規定，不僅不足取且不可行。律的制定或修訂其唯一基礎在於：維繫和諧、

---

<sup>139</sup> Patkh. 1.3-4.

和平的僧伽理想社會，並在觀念上、道德上、心理上、心靈上及精神上，使僧侶可自力達成自我改造及轉化之崇高理想。

在結束本文之前，最後，吾人須澄清律與法之關係，因此二者與達成僧伽理想社會密切相關。僧伽為佛陀及其弟子之理想群體社會。以下兩層面與僧伽有關：其存在與其組織、其存在與其功能。法為僧伽之基礎、來源、核心，而律為僧伽組織及功能之具體化。就佛陀及僧侶而言，法為佛教對人類生命之最熱切渴望---涅槃，而涅槃又具有兩層面：去除苦及獲取覺悟。佛陀及其弟子（僧侶）皆因法而覺悟，且僧伽以法為其中心。這說明何以三歸依以佛、法、僧順序羅列。此外，律並未列入三歸依中，儘管它與僧伽關係極為密切且重要。這似乎說明初期佛教並不認為律可使人獲得解脫。因律之主要目的在於：使個人及群體在道德上、心理上及意志上均紀律化，藉此使身心淨化，以進而達成止苦之終極目標。苦的真正止滅僅能經由智性的、精神的改造而達成，亦即，初期佛學主張唯有慧才能使人獲得覺悟或涅槃。法即是洞見苦的絕對智慧。因此，唯有法才是初期佛學之核心，而律僅是輔助手段。因（1）四聖諦、三法印、八正道、中道、戒定慧三學，為法之主要內容，而律之紀律規範則導源於且次於法。（2）當能專一思惟法或洞見法時，精神上已獲得改造，身心自然淨化，自然不致違犯紀律。對此人而言，法為其身心之全部，律自然次要於法。（3）律藏之發展晚於經藏，而法則為經藏之主要內容。再者，在律制定之前，佛陀早期大弟子皆唯一因法而覺悟而獲證涅槃。簡言之，法為初期佛學

之真正意義及內涵。質實而言，律的意圖不在規範(戒及犍度)本身，而在於指向及反覆重申法。

## 參考書目：

Belvalkar, S. K. & Ranade, R. D.

*History of Indian Philosophy: The Creative Period.* 2nd ed.  
Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1974.

Belvakar, S. K.

*Vedānta Philosophy.* Poona: Bitvakunja Publishing House, 1929.

Bhattacharyya, N. N.

*Buddhism in the History of Indian Ideas.* Delhi: Manohar  
Publishers, 1993.

Deodikar, S. G.

*Upaniṣads and Early Buddhism.* Delhi: Eastern Book Linkers,  
1992.

Kosambi, D. D.

*The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical  
Outline.* Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd., 1964.

Lin, Huang-Chou.

*The Relationship between Man and Nature---Comparative and  
Critical Studies in the Principal Upaniṣads and Early  
Buddhism,* Ph.D. Dissertation. University of Pune(India),  
Oct., 1999.

Oldenberg, Hermann. Tr. by Shridhar B. Shrotri.

*The Doctrine of The Upaniṣads and The Early Buddhism (Die  
Lehre der Upanishaden Und die Anfänge des Buddhismus).*  
Delhi: Motilal Banarsidass. 1991.



Pande, G. C.

*Studies in the Origins of Buddhism*. 4th Revised ed. Delhi: Motila Banarsidass, 1995.

Radhakrishnan, S.

*Indian Philosophy*. Vol. 2. 2nd Revised ed. Delhi: Oxford University Press, 1929.

Ranade, R. D.

*A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy: Being A Introduction to the Thought of the Upanishads*. 3rd ed. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1986.

Sharma, Baldev Raj.

*The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads : in the Perspective of the Saṃhitās, the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas, and India Philosophical Systems*. New Delhi: Dinesh Publishers, 1972.

釋印順

《原始佛教聖典之集成》。台北：正聞出版社，1971。

平川彰

《律藏の研究》 東京：春秋社，1960。

三枝充熹

《初期佛教の思想》。東京：東洋哲學研究所，1978。

林煌洲

《奧義書輪迴思想研究》。中國文化大學印度文化研究所碩士論文，Jan., 1987。

〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較及評論〉。  
台大佛學研究中心學報。第五期。民國八十九年七月。