

《佛陀傳》

目 錄

第 一 章 請你們看這個「人」	一
為人間榜樣的釋尊(1)	
以往的佛傳(3)	
經典的成立(7)	
阿含部經典的價值(1 2)	
第 二 章 無與倫比的人誕生	二一
釋尊的生年(1 7)	
『他不是生下來即為聖者』(2 0)	
關於空想的傳說類型(2 4)	
關於誕生偈(2 8)	
第 三 章 偉大拋棄—出家	三七
出家動機(3 3)	
是什麼使他這樣想(3 6)	
關於釋迦族(3 9)	
關於母親的死去(4 3)	
偉大拋棄(4 7)	
第 四 章 偉大的道出現於世間—成道	五三
摩揭陀王與他(5 1)	
沙門生活(5 6)	
神聖求道(6 1)	
惡魔的試探(6 4)	
第 五 章 你們也來看—正法	七二
自覺內容(7 1)	
為古道的法(7 4)	
為形式的法(7 8)	
為相依性的法(8 2)	
苦是緣生(8 5)	
第 六 章 真理王國成就—傳道的決意	九〇
微妙的心的記錄(8 9)	
依法而立(9 1)	
說法的決意(9 6)	
大悟與傳道(9 9)	
主觀與客觀(1 0 2)	
真理王國(1 0 5)	
第 七 章 在鹿野苑—最初說法	一〇九
中道立場(1 0 9)	
四個真相(1 1 3)	
齊整體系(1 1 7)	
次第說法(1 2 1)	
有眼睛的人請看(1 2 5)	
第 八 章 為世間幸福—傳道宣言	一二七

三歸依三唱(1 2 9)	
傳道宣言(1 3 3)	
說法的理想(1 3 6)	
在某樹林中(1 4 1)	
三個迦葉(1 4 4)	
第九章 一切在燃燒—山上說法……………	一四七
在伽耶山(1 4 9)	
煩惱火焰(1 5 3)	
竹林精舍(1 5 6)	
舍利弗(1 6 0)	
以法誘導(1 6 5)	
第十章 祇園精舍……………	一六五
很長傳道生涯(1 6 8)	
有關雜阿含經(1 7 2)	
須達多(1 7 5)	
往舍衛城(1 8 0)	
祇陀林精舍(1 8 4)	
第十一章 人們所應願的是什麼—涅槃寂靜……………	一八六
為了勝義(1 8 9)	
『要那個、還是要這個』(1 9 2)	
尋求幸福的人(1 9 6)	
幸福不是一定狀態(2 0 0)	
人間最上幸福(2 0 3)	
第十二章 沒有常恒的一諸行無常……………	二〇五
連指甲上的那麼一點點的土(2 0 9)	
一種教義問答(2 1 3)	
無常的就是苦(2 1 7)	
苦是什麼(2 2 2)	
不接受第二枝箭(2 2 5)	
第十三章 關於我自己—諸法無我……………	二二五
假如知道無我的話(2 3 0)	
最可愛的自己(2 3 4)	
誠心城愛惜自己的人(2 3 8)	
諸法無我(2 4 2)	
好像花朵的香味那樣(2 4 5)	
第十四章 能看到法的人便能看到我……………	二四三
要做法的繼承人(2 4 8)	
能看到法的人便能看到我(2 5 2)	
彈琴的譬喻(2 5 5)	
老齡已經達於八十(2 6 1)	
第十五章 自燈明、法燈明—最後說法……………	二五八
末期記錄(2 6 3)	
最後旅途(2 6 5)	
要以自己為依處(2 6 7)	

在沙羅雙樹下(2 7 1)

偉大的死(2 7 4)

第一章 請你們看這個「人」

為人間榜樣的釋尊

我說請你們看這個「人」。是因這裡有能助我們提高人生境界的最佳榜樣。『人生境界究竟能提昇到什麼程度？』且慢這麼問，因為我們現在多沈淪於貧苦、惡行、放逸、自私、薄倖、污穢和不近人情之中，這些團團把我們環繞。置身於這種『惡劣環境』中的我們，不但無法昇高，寧可說，當務之急在謹防更沈淪下去！在這絕望快要肆虐我們的靈魂時，好在還有個「人」能幫我們從絕望的黑暗中指出光明，並指點人們走向光明離苦的正道中去。那個人我們慣常叫他釋尊——出自釋迦族的聖者。

功利主義的哲學家約幹·史都華·穆勒曾說：『以前在這世上，有一個叫做蘇格拉底的人，他是人類多麼多次想起都不會太過的人。』他的這句話也可以毫無掩飾地適用於釋尊身上。有一個被稱為釋尊的人，他以前住在這個世間，他達到人間所能成就的佛陀，對我們所給與的感銘，沒有比它更深的。所以我們也是多麼多次想起他也不為太過。因為我們每次想起他的存在都會受到鼓勵，想起他的行履都會得到道理的教訓，而且也只有仰視他所達到的人生境界最高峰時，才能得到答覆『人究竟能昇高到什麼程度』的問話根據。

因此我們應不斷策勵自己，鞭撻自己，『請你們看這個人』。因為看這個人可以使我們得到勇氣，得到道理的教示結果。雖然是很少的精進，也能意味我們有著多少的向上。所以我要請你們看這個人，理解這個人的教示，向著這個人指示的方向熱心精進。能將這些完成時，我們才能夠踏進佛陀的大道一步。

以往的佛傳

那麼我們要怎樣才能與這個人面晤？要怎樣才能看到這個人？很遺憾，這絕不是容易的。因為走向這個人的路已經被歪曲得很厲害，這個人的真正形象也和我們隔開得很遠。阿多福·凡·哈爾納克在他的有名講演『基督教的本質』裡，對於耶穌也發出同樣慨嘆說：『很遺憾的是，現代的一般教育很不適於使我們對於基督形象有很深的印象，而且將他據為己有。』而對於釋尊的我們的情形，明顯地，比對於他們耶穌的情形，其惡劣程度更加厲害。

古經話語告訴我們，直接被釋尊教化的人們的歸依心境——『除了這個師的教示以外，我想其他沒有可依據的。』我們對於那些原始佛教徒的仰視師的面容，耳聞師的聲音，緊緊地將師的教訓把握在心，除了師之道以外他們沒有別的路的歸依表白，實在使我們羨慕不已。可是從師入滅以後已二千五百多年的現在，卻無論如何都不能仰視他的面容，耳聞他的聲音。所以唯有明顯描畫他的行履，正確理解他的教示，在我們心內去看這個人，與這個人面晤以外沒有別的方法。雖然記述這個師的行履文獻其數並不少，但在這些當中，能印象很深地傳出師的真正形象且能讓我們以親近感與他面晤的卻沒有。

於前世紀，歐洲的學者們開始對佛教有認識時，他們當中有人得到的結論是教祖釋迦本人並不是在這個地上實在有過的。譬如西拏爾於他所著『關於佛陀的傳說』，否定這種人物存在，並說有關他的傳說是出自太神秘的神話，是它的代表。幸好是這個控訴不久即在學問的法庭以物證而被明確駁回。因為一八九八年，佩佩於尼泊爾南境皮不拉瓦發掘舍利瓶。於該瓶側面用印度古代文字刻有『這個佛陀世尊的舍利瓶是釋迦族兄弟姊妹妻子一起以信心安放他的地方』的字句。於『遊行經』其所記載的佛骨八分記，說釋迦族的人也得到一份，將他安放於迦毗羅城。該古經典所記述的現在得到物證。所以今後應該沒有人再懷疑這個人跟我們一樣曾活在這世上。

可是我們必須要用深切的關心加以考慮的問題卻依然存在著。誠如上面說過那樣，記述釋尊生涯的文獻並不少。其中馬鳴的『佛所行讚』是古來稱為佛傳文學中的白眉。又『佛本行集經』六十卷也是佛傳中最詳細的。可我卻不得不說，那些對我們絕不是傑出的佛傳。因為那些並沒有為我們傳出釋迦的真正形象。而且也不容許我們用親近感去跟這位大師晤面。那些傳記作者的用心，很明顯地要把他裝扮得很莊嚴，將他捧到幽玄的那邊去。當然那是出於善意，而我們對於他們的敬虔善意也並不懷疑。因為他們以為這樣做才是對釋迦的敬虔表現，而且他們的時代也的確要那樣做。神話手法是比現在很多手段更有效，將他神秘化可以感動現在人們所不能想像的敬虔之情。

不過對於我們，事情已有了變化。因為對我們那只是『以善意將這一個人格的真相推到詩想和空想背後』而已。而使活在這世上的大師活生生的形象反而被沖淡，以那種天上的師的空想形象來取代它。

經典的成立 魯南在他的『耶穌傳』裡，攻擊於福音書中的有關耶穌言行描寫的話語，對於我們有將它做『他山之石』玩味的價值。

『原來傳述耶穌形象給我們的福音書記者們本身，都是比他所談的人物以下的人，所以無法爬到他的高度，而始終將他描錯。他們所寫的東西充滿著缺陷和誤會。我們在每一行都可以看出崇高優美的原作被編者們的手所偽作。那是因為他們無法了解原作，而且他們也只能把握思想的一半，其他以自己思想來充塞。要之，耶穌的性格不但沒有被傳記作者的手加美，反而被變小。所以批評說，如要知道耶穌真正形象必須要遠離因弟子們庸碌精神造成的一連串誤會。弟子們照著他們的見解描畫耶穌往往為著要使他偉大，其實反而使它變小。』

不用說，福音書對於他們是信仰的最高依據。而魯南也想超越它以接近耶穌本人的真相。所以我們想，如果他沒有這種決心，這個卓越的實證主義宗教史家也絕不能將耶穌·基督帶來近代人的身邊。

『佛所行讚』和『佛本行集經』都同樣在我們所謂的『大藏經』裡佔有位置。經對於我們，也同樣一定是信的最高依據。釋尊臨死時對比丘們這樣說：『我所講所教的教法和戒律，在我死後就是你們的師。』那很適合於做師的最後教示，該教示所有意義非常重要。所以記載著那些教法和戒律的經，對於想做釋尊滅後弟子的我們，應將它當做師本人予以尊崇敬仰。不過雖然這樣說，卻要容許我們尖銳地發揮批判精神去檢討是那部經較為正確記載那些教法或戒律。

經是梵文 *Sutra* 的譯語，音譯為修多羅。本意『經系』一所以譯為經一好像摘花的孩子們用『經系』穿花圈那樣，將釋尊所講所教的話語貫串在一起使它不散佚，那就是經。所以應該以能正確記載釋尊的言行或精神的，做經典第一義是不待言的。但是能充足該第一義並不容易。我們知道釋尊滅後的弟子們，為著它多麼地用力。

釋尊十大弟子中，有個叫做大迦葉的。他與釋尊分道，和很多比丘們一起遊行，在途中碰到一個婆羅門才知道師已入滅。那時在悲嘆著的比丘們中，有人放言說：『朋友，不必悲傷。我們現在已經得到自由。』耳聞著它的大迦葉，因憂慮著真正教法和戒律不久將淆亂和污濁，所以聚集主要的長老們從事所謂結集工作。結集，簡單說就是經典的編纂事業，可在文字還沒有被常用的當時，只有靠各人記憶將它確立，以外沒有別的方法。據所載，該結集方法如下開。

阿難因為是師的侍者，所以關於師在什麼地方講什麼教示他最清楚。所以關於教法以他為中心。優波離，持戒最嚴，於持戒為弟子中第一。關於戒律以他為誦出者。於是以誦出者為中心來檢討師在什麼地方，對什麼人講什麼教示，或師在什麼地方以什麼因緣制定什麼戒律。檢討的結果，若以為是真正的，列座的比丘們同聲誦念。

因此結集又被稱為『等誦』。比丘們全部都以同樣文言經由該『等誦』確認的教法或戒

律，在各人記憶中加以確立。到此，教法和戒律被加以整理統一，得對於異端邪說的侵入確立自守的準備。那種精神，經典中有大迦葉於提倡結集時的話語記載說：『朋友們，我們應將法和律結集以免非法興而使正法衰，非律興而使正律衰，說非法的強而說正法的弱，說非律的強而說正律的弱。』

可這樣卻不能完全防止非法非律的侵入。因為結集的歷史本身很明白地將它告訴我們。第二次結集於它之後一百年舉行。關於它的因緣經典說遭到『十事非法』。對於非法非律的主張或行為，又必須重新講說正法和正律，自己衛護。第三次結集又經過一百年後舉行。經典關於它的因緣說，因『於聖教生出種種的濁、垢和障』，所以必須將它『洗掉』。我們以為那些人的努力是很寶貴的。與它同時，不能不覺得要將教法或戒律正確承傳是多麼困難，而且須不斷努力。又，如將這種努力一時的放鬆，會變成怎樣？或者，以那種努力也許不能完全阻止非法非律的侵入也有可能。所以我們對那部經比較能正確承傳該教法或戒律，便不得不發動尖銳的批判精神，理由也就在這個地方。

阿含部經典的價值 佛教的經典將它總稱做『三藏』。藏，是將一切文義收藏的意思，大別之，為法藏（經藏）和律藏及論藏三種，所以叫做三藏。其中法藏是載錄釋尊一代教法的有著經典總括之稱的釋尊之教，因為是全部根據法、符合法而為正法表現，所以稱它做教法或單純叫它做法。而將這種教法全部收集的為法藏或稱經藏。要從其他二藏，識別屬於這種藏的當然要看它的內容，又從它的形式於冒頭有『如是我聞』或『聞如是』句子的也可知道。

『如是我聞』—『我所聽到的是這樣』。所有的經於它的冒頭這樣說的理由不是別的，因為那些都是釋尊為比丘們或在俗的信徒們，或為外道們所講，所以是如來教法。因此因為是經所以必須是任何人都可說『我所聽到的是這樣』。可據現在學者們研究結果，『如是我聞』這句話在很多經都只是形式而已，是所謂『後人的假託』。雖然採取釋尊說法的形式，其實是後人所作，那些都不是真正的『我所聽到的是這樣』，是單純具備著經的形式而已。所謂的大乘經典全部都是這種情形。

當然，我們於那種場合也不懷疑作者們的善意。而且還可以認為是作者們的高邁精神，為著要即應時代而遂行佛教原理的新展開。因此那些經典也成為很多人尊崇的對象。可是樸實釋尊活生生的形象是無法在這裡找到的。不經修飾的釋尊活生生的話語也無法在那裡看到。那是因為那些作者們並不是親自見到活生生的釋尊形象，也沒有親耳聽到活生生釋尊所說的話語。

那麼那部經典是真正『我所聽到的是這樣』的經？除所謂『阿含部』經典外其他沒有。阿含是梵文 *Agama* 的音譯，它的意思是『來』。是指所傳來或所傳承而說。即我們上面已說過那樣，是初期佛教教團長老們將大師在某某地方講某某些教示，它的因緣是這樣這樣，以他們的眼睛所看到，耳朵所聽到的彼此回應，互相訂正錯誤，互相誦念，而在各人記憶中確立結果，不久用文字將它寫定，就是阿含部諸經。所以那些歷史的看待不但是佛教經典中最古的，也可說所傳的是最接近釋尊思想言行真相的經典。

當然，阿含部諸經也並不完全不含誤謬和其他夾雜物。因為也有先於師去世的舍利弗，竟然出現在記載入滅前後事情的『遊行經』裡的矛盾。又很明顯地，也有出自弟子們『庸碌精神』的誤會，或也有『要使他偉大，其實反而使他變小』的描寫。所以我們的批判精神也不能對它無所發動。不過我們如想要見師，想與師面晤，阿含經是最可信憑的資料，這無可懷疑。

清澤滿之，將阿含經做自己的『三部經』之一，他曾說：『特別是阿含經，釋尊諄諄地教訓弟子們的光景現在湧在我們眼前，令人感激不盡。』而該經的最大價值也就在這些地方。我在這裡深深覺得用多麼巧妙的表現，多麼堆積莊嚴的言詞也萬萬不及它所有那樸素真實的堅韌。冒頭詞的『如是我聞』，告訴我們可以完完全全毫無折扣地接受經文就在這裡。所以

在那裡的釋尊形像使我們覺得他在我們身邊，在那裡所說的釋尊話語充滿著人間親切。那些已是與天界神話完全無關而為跟我們一樣在這個地上營生，實現人們所能窮究的最高生活方式與言行思想。那個人對於我們已不是神龕裡的禮拜對象，而是鼓勵我們引導我們的不折不扣的導師。

我想根據這種資料描畫這樣大師的真正形象。而且祈願我能因見到他的真正形象而賜給我勇氣，往人間向上的一路走去。

第二章 無與倫比的人誕生—降誕—

釋尊的生年 關於釋尊的生年現在依然缺少學術上明確決定。西元一九三四年（昭和九年）日本的佛教徒舉行佛誕三千六百年的祝典。它所依據是所謂『眾聖點記』，所以現在日本佛教徒一律以西元前五六六年，做這個無與倫比的人的降誕佳年。

『眾聖點記』是齊武帝時於廣州竹林寺，譯出『善見律毗婆沙』十八卷沙門僧伽跋陀羅，與它的梵本一起帶回的附屬記傳。於佛入滅第一年結集時安居期滿，自恣儀式終結後，那個律藏誦出者的優波離供奉香華，在該冊裡所記上的一點為第一點，以後於每年安居時各加一點，繼續做紀年計算它的經緯，據『歷代三寶記』所記如下開：『齊武帝世，外國沙門僧伽跋陀羅，於齊曰僧賢。師資相傳曰：佛涅槃後，優波離已經將律藏結集訖，即於是年七月十五日受自恣竟，以香華供養律藏，便下一點置於律藏之前。年年如斯。優波離將欲涅槃，付於弟子陀寫俱，陀寫俱將欲涅槃，付於弟子須具，須具將欲涅槃，付於弟子悉伽婆，悉伽婆將欲涅槃，付於弟子目犍連帝須，目犍連帝須將欲涅槃，付於弟子旃陀跋闍。如斯，師資相付，至於今之三藏法師。三藏法師，持律藏至廣州，臨由舶上，反還去，以律藏付弟子僧伽跋陀羅。羅，以永明六年，與沙門僧倚一同，於廣州竹林寺譯出此善見律毗婆沙。因共安居，永明七年庚午歲七月半夜，受自恣竟，如前師法，以香華供養律藏訖，即下一點，於是年計之，得九百七十五點。點即一年也。』

即，當釋尊逝世第一年安居結集的會座終結時，由該優波離在眾人之前敬謹記下第一點，爾來九百七十五年之間、師資相繼繼續點記，的確是很可敬佩的淨行，並藉這個來樹立佛誕佛滅的紀年，從該傳說性質來說也是至當。而且它與學術研究的諸結果相距也很短。所以我們想在等學術研究確定這個無與倫比的人的生年之前，現在暫且根據這個『眾聖點記』，姑且以西元前五六六年做佛誕的紀年。

那麼這個人的誕生是在由今天起二千五百餘年的昔時，在什麼地方、怎麼樣發生的。古經之一說：『有個人出現於這個世間的確是很可慶幸的。那個人是什麼人？他就是如來，就是應供、正等覺者。』

那個人的誕生是怎麼樣的經過。我們以很遠後來的佛弟子身份，對於此事必須要以適合於我們的方法，重新將它尋找。

他不是生下來就成為聖者 我在前面說過，為要瞻仰這個無與倫比的人活生生形象，為著要用我們的耳朵聽這個人活生生的聲音，除了向阿含部諸經裡去找，沒有別的方法。那裡有釋尊親自回顧他本身經歷的路徑，而為弟子們述懷他體驗的幾部經典。有時很具體地敘述出家前他的生活是怎樣，又關於出家動機是什麼，也很明確以他的話語告訴他們。於某部經典，他淡淡地說，在年輕力壯時進入於出家行乞沙門生活的經緯，或反覆詳細述說他坐在那菩提樹下，終於達到最後解脫的前後情形。可是我們在那些述懷的任何一個都找不到有關這人的誕生所說的可靠章句。那並不是沒有理由的。

關於它我想起『經集』一節有下開的一句：『不是因出生而為聖者。也不是因出生而為非聖者。人們是因他的行為而為聖者，因他的行為而為非聖者。』這是這位大師給人類帶來的教示，即佛教根本原理之一，『業』即廣義的行為，人們身、口、意的一切所作。結局—

業報會在該人身上結實，這就是自作業自得果。『自作惡自污、不自作惡自淨。各人自淨、自不淨。人不能使他人淨。』那部『法句經』一句所說的也不外是這種意思。

從反面來說，就是任何人的生涯都不是由他的出生來決定。並不是因他出生而註定為聖者，也不是因他的出生而註定為下賤人。素質和環境雖不能不說是左右各人人生行路的要因。可是更重要的條件必須在於自己的所作所選擇的是什麼—志願是什麼，所說是什麼，所作是什麼。這些決定了他做人的生活方式。釋尊依據的立場不是預定說，也不是宿命論，而是業感緣起。自己不作惡，自己為淨人；自己積善行，自己為聖人。所以人並不是因出生而為聖人，同時也不是因出生而為非聖人。

既然這樣，那釋尊告訴他的弟子們的有助於人生的話語，一定不是他的出生和門第應該說不關於出生，是關於行為。一定是說我是這樣地想，是這樣地做，是這樣地建立我的人生。

『智慧深的、有賢慮的、能辨別正道與非道，而達到最上義的人，我叫這種人做聖人。』

『像宿在蓮葉上的露珠那樣，像放在鐵錐尖端的芥粒那樣，不為種種欲所污染的人，我叫這種人做聖人。』

『不用粗暴言語，經常說充滿著教訓的真實話語，不用言語使任何人生氣的人，我叫這種人做聖人。』

『於有惡意的人們當中沒有惡意，於手執刀杖的人們當中溫柔，於執著很深的人們當中沒有執著的人，我叫這種人做聖人。』

『人不能因他的風采和姓名而為聖人。具有真實和正法的人是有幸的，他纔是真正聖人。』

釋尊如是想，如是行。而他自己又成為如是的聖人，所以他教弟子說：『你們也要向這條路走。』也同時這樣招呼我們。阿含部諸經記載的是聖人的釋尊，為他的弟子講說應遵奉的教示，指示他們應踐行的道，垂示他們應瞻仰的楷模。他們的回憶絲毫不敢有所違地加以結集傳承，所以我們現在假如不能在該經典中找到有關佛陀誕生的可信憑章句，至少不是沒有理由。

關於空想的傳說類型 因此在釋尊四大事（誕生、成道、最初的說法、入滅）中，特別是他的誕生，便深深被關閉在傳說和空想中。而那些空想的傳說大體上被一種意圖貫穿。該意圖是將這個人加以聖化，以為出現這樣卓越的大師除非來自崇高地方，並有不可思議力量，這無與倫比的人是不會出生在這世間的。或者他是因為從幾劫過去世連綿不斷的積功累德纔會有這個無等、無比的世尊產生。那個時代的人們會那樣想毫不足怪。因為那個時代的那種想法很普遍。

有個思想家檢討古印度人的想法批評說：『他們都是朝背看的。』意思是對於碰到的不可理解的特優特劣之人物和不可思議的事，在尋找理由時一定要向過去尋求。譬如在這裡有個很富裕福氣的人。那值得人們羨慕，所以不得不發問他為什麼這樣富裕，而且為什麼這樣有福氣。在那時他們都是『朝著』過去去看，去尋找它的理由。

對於這位大師，也同樣在尋問這超絕比類的聖人是怎樣地出生時，他們便立即向老遠的過去世尋求因緣——『佛、世尊、如來、應供、正覺者、是於無量百千萬劫勤修諸行的』——而關於這個聖人的前生因緣故事『本生譚』的龐大篇幅，不久便在經典中占有地位，那個跟馬太傳福音書，在它第一章很漫長記載著『阿伯拉罕之子、大衛之子、耶穌。基督的家譜』同出於一軌。那裡有被古代人共通想法所『踏得很堅固的路』。所以要知道『老往過去世看』的並不限於古印度人。

從舊佛傳記載看，關於這位大師的神聖受胎、華麗隆誕，也可知那是由古代人們喜歡的類型傳說和空想，很顯著地加以聖化操作。『菩薩以正覺自兜率下，託於淨飯王第一大妃，摩耶夫人右脅，住已。是時，大妃於睡眠人，夢見有一六牙白象。其頭朱色，以七支挂地，以金裝之牙，乘空而下，入於右脅。』這無疑地是古代人廣汎地為聖化愛用的空想類型之一而已。因為他們並不以為，這樣地神聖的存在會跟常人一樣由單純的夫婦交合而出生。

那能怎麼想呢？關於它的想法類型已在他們的周圍就有了準備，只要他們將它套上其中一個就好。銳敏的觀察家在讀舊佛傳本身時，就可以在那裡看到那些想法的類型。譬如佛傳之一讓占夢的婆羅門這樣說：『所夢的瑞相，我當具說。如我所見，往昔神仙諸天於經書典籍所載…若母入於夢，見日天入於右脅，彼母所生子必為轉輪王，若母入於夢，見月天入於右脅，彼母所生子必為諸王中之最勝。若母入於夢，見白象入於右脅，彼母所生子於三界為無上尊，能利諸眾生，怨敵悉皆平等，度脫千萬眾生超出煩惱深海。』又，能廣汎觀察的人也當然知道，這些空想的傳說是使古代所有聖者們莊嚴化的普通手法。其中最為人們熟悉例子是耶穌。基督的母親瑪利亞以處女而懷胎的那個傳說。但是關於那些傳說現在不想再加以檢討。不過基督教徒中有良識的人能越過那些古代傳說，想使對於耶穌信仰能更加活在近代，而費了很多努力的形跡，對我們佛教徒也應將它當做他山之石而加以學習。

關於誕生偈 關於釋尊的誕生對於我們最親近，而且最莊嚴的傳說是那個以『誕生偈』為中心的言論。那是佛陀誕生後，即周行於四方各七步，以右手指天，以左手指地，獅子吼說：『天上天下，唯我獨尊』。我們還年少時候，頭一次接觸到關於大師的傳說就是它。在被春天美麗野花裝飾的花朵寶座裡，用手指著天和地而站立著的誕生佛，我用甜茶洗濯他。這是在我生涯中有關這位大師的最初回憶。而那個回憶是不是也是單純的空想產物呢？

對於它的回答，也同樣必須應是『然也』。因為據我們所知，文獻資料傳說最初出現的是過去佛的故事。於那裡首先被傳述的是有關毗婆尸佛的故事，它說該過去佛的降誕就是這樣。其次有關其他過去諸佛的誕生也同樣。為諸佛的常法，依照同樣方式將它構造。而最後，瞿曇佛（釋尊）的誕生也同樣，為諸佛的常法也是這樣的。即，於這裡也同樣首先產出類型，並依照類型的常法在不久被演繹成為佛陀誕生事蹟。這種論理也同樣是古代人的常套做法，這些對於他們雖然很有魅力，可是在要求更嚴密的合理性和實證性的近代人面前，它已經不起批判，這一點我們不能不虛心坦懷地加以指出承認。

不過我們也同時應該知道，該莊嚴的『誕生偈』所表現的對於這位大師絕不是無關的。近代的我們對於剛生下的嬰兒會獅子吼的佛傳，不能做單純接受。可是我們應要想起釋尊在他的大悟後不久說出這種話語。那是他離開菩提樹下要前往婆羅捺鹿野苑途中的事。偶爾在路上碰到外道叫做優波迦的問他，『你是什麼人的弟子？信奉什麼人的教法？』時，釋尊毅然回答他，用偈這樣地說：『我是一切勝者、一切智者，不為一切諸法所束縛，捨離一切，渴愛盡而解脫。因為自己證知，所以不知道說誰為我師。我無師，也沒有與我相等的人。於人天世間沒有可與我比類的。我是世間的應供，是無上的師。唯我為正覺者，是清涼寂靜的。現為轉法輪將往迦尸都城。將於盲闇世間擊打甘靈的法鼓。』

那是佛陀本身在他初轉法輪（最初說法）以前所作的自覺宣言。成為該自覺內容的不外是為一切智者，一切勝者，於人天世間沒有比類的正覺者。換言之，『天上天下，唯我獨尊』也不外是釋尊對於為人最高方式的佛陀自覺表白而已。所以邇後瞻仰頌讚這位大師的人們，經常讚頌他是『無等、無比』或『人中最勝』。古經也這樣說：『有一人，於世間，為無等、無比、人中之最勝者。該一人為誰？就是如來、應供、正覺者。』

他所以能成為這種最高存在，是因為他求道，長時間精進終於在菩提樹下大悟。這是可信憑的資料告訴我們的。無論如何，這個人是無等無比，而為天上天下唯我獨尊的存在，無與倫比。而這個無與倫比的人在距今二千五百餘年的古時跟我們一樣，為「人」而誕生於這地上。也只有這樣，才使我們超越一切傳說和空想『好幾次將它回想，也不為過。』

第三章 偉大拋棄——出家——

出家的動機 中阿含經第二十九有叫做『柔軟經』的一經，是在很多阿含經中給我們的感銘最深的。釋尊自己在那裡對比丘們說他出家前的生活和他的出家動機。該經的語詞非常樸素，沒有任何莊嚴和粉飾，使我們覺得好像直接聽到活著的釋尊的語辭。

那時照往例是這位大師住在祇園精舍，（即給孤獨長者於舍衛城郊外的祇陀林所捐獻的僧園）時的事。他忽然向比丘們這樣說：『比丘們，我在父親家裡時非常幸福，完全不知道苦是什麼。我父親邸宅院子裡有浴池。於一處植青蓮，於一處植紅蓮，又於一處植白蓮。我的房間裡經常地燒著迦尸產的栴檀香，我的衣服上下衣全都是迦尸產的。於我外出時，為要提防雨露寒暑經常有人替我撐著白色傘蓋。我有三個別墅，一個適於冬天，一個適於夏天，一個適於春天。於夏期（雨期）四個月間，我住在夏天別墅，沒有走出邸宅一步，不斷有伎樂來承事我別家對下僕、佣人、食客所給與的是糠食、鹽粥，而我父親的家裡對這些人也給他們米和肉的膳食。』

釋尊像這樣首先將他出家前的生活（依照世間一般想法是很幸福的）淡淡而具體敘述又繼續說，可我偶然將它反省思考，才知這絕不是真正的幸福，不是『究竟無苦』。『比丘們，我雖然這樣幸福，完全不知苦是什麼，可我卻反省思考——愚蠢凡夫（無聞異生）不知自己會變老，也無法避免變老，只看到他人的老卻忘記自己也會老而恥惡他人。我也同樣，我自己也會衰老，卻不知道怎樣避免衰老，只看他人衰老便可以厭惡嗎？這對於我是不適合的事——比丘們，我這樣地想時，我的青春嬌逸便全部被斬斷。』

釋尊復又說關於病，又關於死，我也作同樣思惟。是會病的身又會死的身，卻把自己的事完全忘掉，看別人的病而為他縐眉，看別人的死則避開不看。到了我覺得那是不該的事時，釋尊述懷說：『我的健康嬌逸全部被斬斷，我的生的嬌逸被粉碎。』

我們在這裡可以找到釋尊出家動機最可信憑且最可玩味的表現。這些於後世的佛傳又更加被形式化，將它粉飾為所謂『四門出遊』的故事。釋尊心境轉向出家的經過因此被賦與更戲劇的表現，也使真實性更稀薄化，且喪失了它的奧妙味道。因為使這位大師終於下決心出家絕不是因為四次出遊瞥見了生老病死的形狀以後，忽然使然的。

是什麼使他這樣想 奧爾田貝勒克的名著『佛陀』我以為是近代佛傳研究最高峰。他於該著所說『使他至於以異境替代故鄉，以乞丐僧的貧困替代宮殿榮華，那種思想最初萌芽是從什麼方面，採取什麼形式，而被栽植於佛陀精神的。對於它的探討我們應要斷念』我們讀他的這一段也不得不說，的確是像他所說的那樣。

不過我想對這個人的思惟與言行儘可能有正確知識，尤其是關於這個人拋棄家鄉放棄榮華，拋棄鼎盛青春而投身於乞食沙門之道的動機，我們想一點一滴知道他。可是我們想要知道的關於它的資料卻非常少。沒有資料而加以推測當然是應該謹慎的。所以我們為一個學人也應該要與奧爾田貝勒克下同樣結語——『關於它的探討，要加以斷念』依然是最恰當的。反覆地說，四門出遊的故事因為將它形式化的結果，捨棄了人間性，使他的真實性變為稀薄。另一方面『柔軟經』的述懷『那個時候，我這樣地想。』雖然深刻印象敘述思惟過程，可是關於再進一步的是什麼使這個人這樣想卻沒有明白說示。那個從該經的構成來說是當然的，因為釋尊在那裡想說的主題是在於慙戒『三項嬌逸』。

如從年青時代即沈醉於青春而嬌逸，且忘記老苦時刻迫近你的話，不是做人應該的。因為現在無病健康而嬌逸而忘記不知何時病苦會來找你，也不是做人應該的。而最後如沈醉於生而嬌逸且忘記雖處身於虛空、於海中、於山峽洞窟中，死苦的手也會來抓你，也不是做人所應該的。這部經是以這些為主題來告戒他們，他說：『比丘們，這些就是三種嬌逸。是那三種呢？就是壯年嬌、無病嬌、活命嬌。比丘們，也許壯年嬌的人，也許無病嬌的人，也許活命嬌的人，會捨棄學問，而從事卑鄙生活。』釋尊會在這裡敘述他出家前的生活和出家的動機，是為著要克服這種嬌逸的人的思惟過程之一，也是他本身的體驗例示。所以我們能在這部經好像從活師直接聽到，知道釋尊是怎麼樣想下決心出家，可如再進一步問『是什麼使這個人這樣想』時，這部經也同樣默默地無所明說。

因為這樣所以關於這些事，我們必須要斷念作再進一步追究才是做學人最適合的事。不

過我們卻依然不能拂卻，想繼續追尋『是什麼使這個人這樣想』。理性嚴戒空想，感情卻繼續在問。我卻以為介在這二者之間，還有餘地像下開的那樣說。

關於釋迦族 釋尊出家以前的生涯絕不是幸福很少的生活。可是它與以後佛傳特別強調的生活，旨趣稍為不同。據佛教以外文獻，可知道釋迦族的政治力量在當時的印度極為衰微。於佛教文獻也同樣言及當時印度的政治情勢，說及所謂『十六大國』。而該『十六大國』中並沒有包括釋迦族在內，即釋迦族的名是因釋尊出世而被知道，而釋迦族的存在也是因為出了這無與倫比的人才被賦與意義，從當時政治勢力來看，也只是在比鄰間佔有著渺小地位而已。它的政治獨立也絕不是完全的，在釋尊出家前後，它是在西鄰強國拘薩羅庇護下的。而於釋尊在世時，因該拘薩羅國王波斯匿的兒子鼻溜荼迦而遭到悲慘的滅亡事，很明瞭見於佛典中。所以假如我們被以前的佛傳眩惑，誤以為他是大國王子，那就絕不能看到這個人的真正形象。

又那時的釋迦族政體，像當時很多種族那樣是一種共和制。據某經，那時商人們前往南方德干(Dekan)地方，人們問他你們的國王是什麼人時，他們回答說：『有些國在王的統治下，有些國由伽那統治。』這個『伽那』與那個『僧加』是同義語，當時的共和政治會議組織若是依照眾議決定國事的就是『伽那』。這個與後來釋尊將他教團即『僧伽』作和合平等的修行者團體，很圓滑加以運用的一點互相比照考慮，的確是很有趣的事。

因此將釋尊父親淨飯稱呼為『大王』的後世佛傳，可說也同樣會使人發生眩惑。釋迦族是當時其中之一的共和政體。諸族習慣由各族選出一人或數人為最高執政官，於集會(伽那)時主持集會，無集會時直接掌理國政。於釋迦族，這種最高執政官只有一人叫做王。它在這裡並不是所謂的『王』，可以看做像羅馬的執政官 (consul)和希臘那些執政官 (archon)。據佛典所說，釋尊的從弟、阿那律的朋友跋提曾經為王，釋尊父親淨飯也曾得到這種地位。所以將這個人稱呼為『大王』的佛傳是不符於事實的。因此就事實來說，這位大師的父親是具有被選為王的資格的刹帝利種(武士階級)。

總之，俗家釋迦族是處在中印度北邊，距雪山不遠，而以強大拘薩羅國為西鄰的弱小部族，而他的俗家為該部族中名家。所以為長子的他同樣依照普通過程，有著可以統率部族而就王的可能性。可是因為他的部族非常弱小，他的命運並不尋常。因此好像渣滓沈澱在他胸中深處那樣有一種不安，終於驅使他走向無家的沙門生活去。

關於此，我不能不想起當時有兩種最高理想誘引良家印度青年們。即，其一，是統治四天下的所謂轉輪聖王(理想王者)，另一種是為出家行者而達到君臨於精神世界的聖者境地。而釋尊也同樣於年輕時代即面對著這兩大理想的一點，在佛典中也屢屢留著它的痕跡。可要引率著這個弱小釋迦族而成就轉輪聖王的理想，跟著他仔細觀察實際結果漸漸知道是沒希望的。於『經集』中叫做『敗亡經』的經文一節，釋尊對於這些事也曾這樣說：『生於刹帝利種家的人，資力小，欲望大，想於今世希求王位，這是趨於破滅(敗亡)的門。』假如是這樣，那向著高遠理想邁進的青年釋尊所一心指望的方向，豈不是自然而然地有了一種決定。

關於母親的死去 『佛本行集經』關於釋尊母親在他誕生後不久死去，記載如下開：『那時，太子已誕生以適滿七日。太子母親摩耶夫人不能再得諸天威力，又不能得太子在胎所受快樂，以力薄之故其形羸瘦，遂使命終。或有師言，摩耶夫人壽命算數只有七日，是故命終。雖然這樣唯往昔來經常有此法。其菩薩生七日已滿，菩薩之母皆命終。何以故，因諸菩薩幼年出家，母見此，其心碎裂，即命以終也。薩婆多(說一切有部)師亦作此言。此菩薩之母，見所生子，身體洪滿、端正可喜，於世少比。已經見到如此希有之事，未曾有之法，以不勝歡喜踴躍，遍滿於心中，即命終。』

這種說法是舊佛傳經常採取的關於釋尊母親的過於早死說法，可現在我們也同樣要將這種說法看做無用的曲說來將它摒棄。於嬰孩時失去母親確是人生最可悲的事實，以人們的常

情來說，這種事實會於日後的歲月對很善感的青年心胸中播下怎樣的種子是不難想像的。隨著父愛的日見加深，富貴榮華的充實及五欲快樂的充足反而會使人覺得空虛，是自幼喪母的人們常有的事。可是過去的佛傳為什麼要將這個人們的常情掩蓋而從事於上面所說的曲說呢？那不外是想將釋尊聖化。但這種聖化的結果反而違背了佛教本來精神，不但構成一種預定說，而且也在後世佛教徒面前將這個人的真正形象掩蓋，而將我們對他很親切的印象給搶走。

可我並不是說，於嬰孩時失去母親和釋迦族弱小的命運，直接就成為釋尊出家的動機。出家的當時他已經二十九歲。資質銳敏的這個人一定在這時已積有豐富教養，已體驗了甚深思索，而那些教養和思索也一定深深受到當時一般思想的影響。那是以生、老、病、死為根本方式的厭世思想，尤其是戰慄於死亡的思想。不過那種死卻不是我們現實的生所面對的樸素的死，而為經長時間抽象思索所蒸餾出來的死，這是我們應該注意的。

據他們的說法，這種生死並不只是今生而已，是為三世永劫的苦惱，是為長夜不盡的憂愁而在威脅著他們。對於這種苦觀，奧爾田貝勒克加以註解說：『對人們說，你的命運是只有一次的決定便永遠不再變動，人們也許受得了它也說不定，可一想到要對於反覆不絕掉轉回來的滅亡力量與這種可怕力量不斷搏鬥的話，縱是勇者也難免會對無止境的努力全部歸于白費，感覺戰慄』他的註解是對的。可是那種苦觀對於現代許多人可以說是無緣的。在對於『由死到死的無際限的人生』加以思索戰慄以前，我們要說，『今生』的問題才是許多人的苦惱。以輪迴的思想將『今生』延長到無限未來的苦觀，對於我們現代人有很多不以為意。

而釋尊出家時抱持的課題也同樣一定深深受到那個時代影響，而成為這種思索的苦觀。古經之一說：『你們比丘們假如世間沒有這三種事，如來便不會出現於世間，如來所說的法和律也不會出現於世間。那三種事是什麼？就是病、老、死。』於是這無盡輪迴的思想淹沒了釋尊實際的體驗，而使一些想尋找大師出家因緣的人，望洋興嘆。

偉大拋棄 無論如何，釋尊因於生、老、病、死看到人間苦才出家去過行乞的沙門生活。他的新生活從物質面看時實在是『諸活命（生活）中的下端』。據律藏大品，為出家，所說有所謂『四依』。『出家靠乞食（亦得受施主請，而受其飲食供養），依此勤行到命終。出家靠糞掃衣（亦得受施主施衣），依此勤行到命終。出家靠樹下坐（亦得受施主供養精舍），依此勤行到命終。出家靠陳棄藥（亦得受施主供養醫藥），依此勤行到命終。』

它，第一、關於食所規定的（若無施主請供）是要經常靠乞食。第二、關於衣所規定的（若無施主施衣）是要靠糞掃衣，即靠被捨棄的布以禦寒。第三、關於住所規定的是（若無施主供養寺院精舍）樹下石上的雲水生活。第四、假如患病時規定的是（若無施主送醫藥）要靠陳棄藥。將這個與釋尊出家以前生活比較於住有春夏冬三殿，於衣經常所穿迦尸產上等布，於食連僕婢都吃米和肉。對於它的變化過於激烈不能不使人瞠目。關於此，我覺得歐洲的佛教學者們將釋尊的出家譯為『偉大的拋棄』"the Great Renouncement"實在是很有趣。那麼釋尊為什麼必須要做這樣大的拋棄呢？

釋尊有一次對出家日子尚淺的比丘們這樣教訓說：『比丘們，出家行乞的生活是一切生活中的下端生活。可是比丘們，善人們肯進入於這種生活，是因為它有卓越意義。那並不是出自於王的強迫，賊人的強迫或因為負債，因為畏怖，因為生計困苦。我們是沈淪於生老病死愁悲憂惱裡的，是沈淪於苦中，而為苦所包圍，我們是為滅盡那些苦的積聚才到這裡來。』

釋尊對於已經出家而心情依然被世俗欲望牽動的年輕比丘們，要求他們要決然拋棄。我們也同樣知道，如果沒有大的拋棄就沒有大收穫，左顧右盼的人終究無法玩味真正的宗教生活。對齊於拋棄的人究竟不能容許他走釋尊的道。耶穌也曾對弟子們說：『你們不能兼事神和富。所以我告訴你們，不可為了吃什麼、喝什麼而為生命的事煩惱，不可為穿什麼而為身體的事煩惱。』其道雖異，其所教示用心卻沒有不同。追求最高的人要經常拋棄一切去追逐。那才是行走所謂宗教之道的真正方法。釋尊首先將這些事於這個『偉大拋棄』裡，以身垂範。

那麼這位大師用這種『偉大拋棄』所換來的收穫是什麼？

第四章 偉大的道出現於世間——成道——

摩揭陀王與他 釋尊實行了『偉大拋棄』，從那時起經過了幾年——據計算是七年——的精進修行，終於將大道打通，這七年是過怎樣的生活？有著怎樣的內心搏鬥？關於那些好在有幾種可信憑文獻。『經集』中叫『出家經』的一經是那種文獻之一：『佛陀是怎樣地出家。怎樣地觀察，所以能大大喜歡出家。我（阿難）想知佛陀出家的動機。『家居是狹隘而又厭煩，又為塵垢所發生的地方。可是出家卻是寬廣而又無煩惱。』佛陀這樣觀察，所以佛陀出家。佛陀從出家以後，避去因身所引起的惡業，拋棄因語言而發生的惡業，普遍地使生活潔淨。』阿難這樣地告訴他們後，開始說釋尊出家後的生活。那是實行偉大的拋棄，為行乞沙門的形狀，離開迦毗羅城前往南方，走進摩揭陀國都的極為繁榮的王舍城托鉢時的事。

『佛陀前往被摩揭陀國山脈所圍繞——摩揭陀國國都王舍城。佛陀以卓越形象，為行乞故而出現於那國國都。站立在高殿上的摩揭陀國國王頻毗娑羅看到他。眼攬著風采卓越的佛陀，王顧問近侍臣說：你們大家仔細看他。他的形象端麗顏色清秀，步履悠容不迫，有所思念而眼睛注視地面時，他的眼睛注視前面一尋地方。絕不是下賤家庭所出。趕快差王使前去問他將往何處。』

被派遣的使者跟在釋尊後頭。釋尊托鉢完畢後回王舍城郊外的盤荼婆山山洞。使者回來向頻毗沙羅王報告說：『大王，該比丘在盤荼婆前面山洞裡，像虎那樣，像牛那樣，像獅子那樣地坐著。』王親自前往該山洞訪問釋尊。彼此對坐著，交換了充滿著歡喜的寒暄後，王對釋尊說：

『你現在尚年輕，歲數少，剛達到人生第一期而已，猶保持著鼎盛青春，而且是有來歷門第的刹帝利的樣子。我將給你以你所希望的俸祿。我要有榮耀的你，加入我的精銳軍隊，以便享受戰士的榮譽。我問你，請你告訴我你的出生。』

釋尊對於他的回答，也用偈文，據所記載是這樣的：『我王，我是屬於在那大雪山山麓的，是從很早就有的拘薩羅國，財寶與勇氣兼備的，一個端正部族。該部族叫做日種（太陽後裔）。為我的生族釋迦。我王，我是從他的家出家的。不是為冀求種種欲望的。我見過種種欲望所引起的災禍，所以知道跳出迷津脫離欲望才是安穩的，所以我想向彼道精進。我心所喜悅的不是諸欲，而是精勤。於那裡，透過他與摩揭陀國國王會見的事件，出家後的釋尊有著怎樣的心機？過著怎樣的生活？

沙門生活 他的生活就是沙門生活。當時是新興思想的行者所重新選擇的修行生活方式。它的方式也許可以在婆羅門所謂『四期』之一的最後『遊行期』找到原型。

婆羅門的『四期』叫做梵行期、家住期、林棲期及遊行期。第一的梵行期（或學生期）是學修吠陀的時期，第二的家住期是在家經營世俗生活，從事祭祀的時期，第三的林棲期是拋棄家住生活而專念於苦行或思索的時期，而能於該三時期，完成人生必要的修行和義務後，他們便可以剃髮，著弊衣，手提拐杖和水漉，頸項掛著頭陀袋，委身於雲水，而進入於悠悠自適生活，那就是第四的遊行期。古婆羅門法典裡也有關於它的記載：『這樣，過了第三的林棲時期後，能拋棄世俗事物的一切愛著，便可以過第四時期的遊行生活。』

又關於他的生活理想記載的是『用眼睛所潔淨的腳踏地，飲用水漉所潔淨的水。說用真實所潔淨的話語，保持潔淨的心。』依照它可以知道所謂遊行期生活方式和理想片鱗。於那裡可以看到釋尊投身的沙門生活和它的理想有不少共通地方。再說，他們除將經營第四期生活的人叫做遊行或行者以外，也叫他們比丘或稱他們做沙門。

可是釋尊當時的所謂沙門不但與婆羅門遊行期人稍有不同，反而用它稱呼思想立場與婆羅門者相對立的人們。我們在翻讀舊經典時常常看到有『沙門、婆羅門』的記載。那就是意

味，當時的思想世界有兩個流派，即對於負荷舊婆羅門思想的人們稱為婆羅門，而負荷新的非婆羅門思想的人們稱為沙門。本來，因為婆羅門通於吠陀（智慧）執掌祭祀，而君臨於精神世界，所以被置於四姓即四個階級的最上位，可到這個時代，其態勢開始非常動搖。關於它我們現在還可以在奧義書 (upanisad)裡找到它的痕跡。那是意味刹帝利族的人們也進出於精神世界，開始威脅婆羅門的君臨。清新的清涼的風開始在思想世界吹起。而在這種清新空氣中的人們，為有別於舊婆羅門者，改稱他們做沙門。

所以這種沙門生活跳出婆羅門傳統的規定拘束完全自由。他們可以自由出家、自由主張、自由生活，並耽在年輕時代的清新空氣中。有人自稱為『折斷鎖鍊者』（尼乾陀），有自號為『裸者』（阿支羅），其他還有種種稱呼並形成幾多新學派。於佛典稱他們有六十二見，有做十沙門團，有做六師外道，釋尊也同樣以這種沙門之一而出現於世。所以當時人們叫他做『沙門喬答摩』，又他的弟子們被稱為『跟從釋迦族兒子的沙門』（釋子沙門）。

又，那些呼吸新時代空氣的沙門們，自然而然會到新興諸國去尋找他們的活動舞台，也是應該注意的。那時，印度文化、政治中心循著恒河大動脈向下流，從所謂庫爾地方（耶牟那河上游流域）而移向東南方恒河中流地域。於新文化和政治中心，由那個摩揭陀國以新興勢力逐漸將他的地盤鞏固。而該國也當然，成為負荷這種新思想的沙門們的活動舞台中心。

譬如六師外道是當時沙門團六個代表學派，他們大排論陣主要地方也在這個摩揭陀。又釋尊於出家後師事的阿羅羅．迦羅摩和伏陀迦．拉摩佛多兩個人，也是在摩揭陀沙門團的統率者。所以如在上面所述，釋尊出家為沙門後首先南行而現身於王舍城（摩揭陀國都）方面，如果知道這個時代氣氛的話，也能了解他所以要這樣做當然是有它的理由的。

神聖求道 又，我們如翻讀中部經典中叫『聖求經』的一經時，也可在釋尊本人的述懷形式中看到出家後的釋尊是以怎樣的想法邁向求道的一途的。開頭為『如是我聞』的這部經，照例將該教法所說因緣這樣記錄著。那時，釋尊出現在舍衛城郊外祇園精舍。比丘們因為已有些時間未聽到釋尊說法，所以對阿難說：『我們自從聽世尊說法後已為時很久，假如能再聽到世尊說的話真是太高興了。』他們的願望立即被接納，於是於日暮時分，釋尊便往他們所住婆羅門羅摩家庵室為他們說法。

『比丘們，人們所求的要求有兩種。即，聖的要求和非聖的要求。』釋尊這樣地開頭說，而告訴他們什麼是非聖的要求，什麼是聖的要求——人們是在生老病死的法中，也是在愁嘆法和污穢法中。如那些人依然只追求這種存在方式，這種生活方式，還有解脫向上的時間嗎？這就叫做非聖的要求。反之，假如人們雖然在生老病死法中知道它是禍患；雖然在愁嘆法污穢法中，知道他不應那樣，而要求更高存在方式，更好生活方式，無上安穩的涅槃境地，那就是聖的要求——而釋尊回想他所過來的路，很親切地按照著他的體驗講述給他們聽。我們能在它裡頭很詳細地知道釋尊所走過求道的路。

如上章所說那樣，出家以前的他醉心於俗世幸福，沈淪於生老病死法中，在愁嘆法中瞎了眼睛，到自己省察後纔知道不該這樣而走進出家沙門境涯，關於這，也在這裡按照求法的聖與非聖而將它講述。於是，為出家修身者的釋尊便決心要冒任何困難，求一切善，求無上寂靜，而追求最上的道。所以首先訪問阿羅羅．迦羅摩沙門，師事他而精進刻苦結果，不久得極盡該師所說境地，經典說該境地為『無所有處』。可釋尊在極盡這種境地後纔知道該教示並不能『帶他到智，帶他到覺，帶他到寂靜涅槃。』即離開該師那裡。

釋尊其次訪問優陀迦．羅摩佛陀沙門，師事他，可是他在那裡，結局也只是將同樣結果反覆而已。該師所說最高境地叫做『非想非非想處』。釋尊對於該境地非常精進努力，不久得將它極盡。可是一旦極盡後，也覺得該道不能『帶他到智，帶他到覺，帶他到寂靜涅槃。』即又離開該師那裡。

只將聖的要求的道一味追求。那是出家後的釋尊所繼續不變的精進目標。如果那些不能

得到充足以上，縱使得極盡所師事沙門的最高境地或縱使能與師併列而坐，他領導他的弟子們，也絕不能在那裡停留，設使那是多麼困難，也斷然要尋求最高的善。必須要把握究極的自由，必須要極盡最上的道。於是在摩揭陀各地輾轉遊行，走到優樓頻螺村的斯那部落。他在那裡看到可愛的土地，清適的樹林和川流，以為『這個地方實在可愛，林叢清適，川流清澈，川堤美麗，而且附近各地又有豐裕的村落。的確這裡是想精勤的善男子所適於精勤的地方』而在一棵菩提樹下選一個位子坐下。那就是大覺成就的菩提樹下之坐。

惡魔的試探 釋尊坐在菩提樹下嘴裡念：『我非到能滅盡煩惱，不離此座。』拚命地繼續思索精進，其間在釋尊心內來去的是什麼，我們雖然無法詳細知道，可是從舊經典記錄的卻稍為有可窺見他內心動搖的一些資料。

於相應部經典第四，叫做『惡魔相應』一則短經。於那裡有釋尊遭到種種惡魔試探，而且都能克服他。那使我們想起那耶穌被帶到曠野受魔鬼試探的福音書記事。不過我們要知道，在釋尊的場合，對於惡魔的想法，較耶穌的想法其意義是極為高度的。他被叫做惡魔，並與惡魔波旬講談。可是我們卻又想起另一部經『所說惡魔、惡魔，不外是心內惡念作用，是煩惱使然。』假如是這樣，現在菩提樹下的金剛不動座上被惡魔所試探、克服魔等……舊經典記載的各點，也正是給我們以釋尊與煩惱爭鬥的資料。

它的場合之一是這樣記載著——那時，釋尊在獨坐靜觀中曾這樣想：『噯啊！我已離開那些苦行。因沒有帶來任何利益而離開苦行是善的。』可是那時惡魔波旬知道釋尊心裡所想的即出現在釋尊面前，用偈對他說：『年青人要繼續修苦行才能得到潔淨。你不可離開淨道，而以不淨為清淨。』

可是釋尊知道那是惡魔所為，用偈回答他說。『被抬到陸上的船舶艙舵不能帶來任何利益。你也要知道想以苦行希望不死，是沒有用的。我用戒、定、慧，修得這個菩提（自覺）的道，到達無上清淨。破壞者，這是你的輸。』

於是惡魔說『世尊已識透我』而苦悶萎縮隱沒他的形象。據很多佛傳記載，在菩提樹下成道以前的釋尊互於六年間修苦行。那些苦行頗為嚴肅，因此纔能招來眾人尊敬。不過釋尊的明哲終于洞見這種苦行絕不是聖的要求之道。原來該國人們不論是古時和現在，好像都對於苦行抱有一種信仰。一般錯覺依然深信苦行纔是聖的要求的道，釋尊在當初也以苦行為尋求聖道的方法。而以熱心、精進，實行那個道。

據經，他也曾修『一麻一米』苦行。一麻是一粒芝麻，一米是一粒米。除一粒芝麻和一粒米以外斷絕一切食物。那就是『一麻一米』苦行。因作那種苦行，釋尊頭髮變成艾草，眼窩凹入、骨骸露現，腹皮與背皮幾乎要貼在一起。可雖這樣，真正的覺悟一直沒來找他。那時聽到農夫在附近尼連禪那河堤岸上歌唱著民謠的聲音。他只是漠然地聽著，民謠的意思是：『絃張得太緊會斷，太弱就不會發聲。要張得剛好，巧妙地將它撥動。』

據說那時釋尊心中閃出靈感，於是他斷然將苦行中止。這個插話我們可以相信到什麼程度現在不加深究。無論如何，釋尊終于放棄苦行。這一點有著非常重要的意義。至少第一是，從印度人們一般錯覺超出。第二是形成釋尊之道，即佛教基本特色。可是要將它放棄不是容易的。又，在將苦行放棄後動不動會有疑念潛入心中是不難想像的。為惡魔之聲的這種疑念，這種動搖被表現於這部『惡魔相應』經。可是釋尊卻能勝過而說：『破壞者，你輸了。』

其他也有不少不能不搏鬥的惡魔。愛欲也是其中之一，貪欲也是，權勢也是，對於青春還很鼎盛覺得可惋惜的也是，將高床安眠去換取樹下睡眠也是。可他對於這些全部都能勝過。想妨害聖的求道的破壞者都全部敗退。關於那些情形，經的一偈說：『如襲擊膏石的鳥一樣，沮喪地從喬答摩離去』云，且又這樣地記載著：『看到似脂膏的石頭，想在那裡得到軟的和甘的，鳥兒由空中飛下來，因得不到軟的和甘的，復又向天空的彼方飛去。』

終于，大覺成就，由釋迦族出家的聖者在那棵菩提樹蔭涼地方，『建立了尚未建立的道，

產生了尚未產生的道，人們已經知道人們所未知的道』。

第五章 你們也來看——正 法——

自覺內容 釋尊坐在那棵菩提樹下終於得到大覺。律藏小品將那時的釋尊，於它的冒頭所記載是：『那時，佛世尊在優樓頻螺村，尼連禪那河畔菩提樹下始成就現等覺。是時世尊復又於菩提樹下結跏趺坐，並那樣坐著，七日間接受解脫的喜悅。』那麼那時釋尊重新把握的是什麼。成為大覺悟內容的是什麼。它是我們必須在這裡首先發問的。

關於它，人們過去往往以為那是我們所不得知的，究竟是我們所無法接近窺視的，因為佛陀的悟境內容唯有佛陀本身知道而已。可到底是那樣嗎？我卻不那樣想。因為經典並沒有那樣說。

譬如只要將為人們所熟知的梵天勸請的話熟考檢討一下便得。那是說，釋尊受梵天勸請，自己檢討應否將它的內證向世人傳達和它的可能性，而終於決心傳道的心路歷程。那時釋尊首先想『對於貪戀欲望和心情為瞋恚所迷惑的人們，這個法是不易了悟的』『因為那是與世流相逆，非常微妙而又甚深、難見故，所以執著於欲而為黑暗所蒙蔽的人到底不得見故，所以現在雖然將我刻苦證得的講述給他們聽，結局也枉然。』釋尊想到這裡時，心傾向於默止。可釋尊的心不久傾向於傳道，至於決心要講說法的理由，不外是他觀察且確信這個法雖很深，難見、難知，還有聞這個法能了悟的人存在。於經典話語將他觀察的結果引用紅白蓮花競相的蓮池開放的例子，用美妙譬喻加以敘述。『譬如蓮池中，青的紅的白的蓮花，有生在水中，長在水中，沈在水中。又，有生在水中，長在水中，而長到水面。又有雖生在水中，長在水中，卻高高長出水面，而不為水所濕染的。』世間人們生存方式也跟它一樣，各種都有，於一方面雖有執著於欲為黑夜蒙蔽，可以想作究竟無法理解這個法的人也有，可在另一方面，塵垢很少好像能理解這法的人也有。釋尊將這些觀察結果得到確信，於是決心要將這個法講述，所以說甘露之門敞開，有耳的人來聽。』那是梵天勸請的說話對於我們所說示，有關釋尊的心路歷程。

既然這樣的話，如以為佛陀所自覺的內容唯有佛陀本身知道，別人不得而知，這樣說反而不了解釋尊真意。我們於翻讀古經典時深信它是這樣。因為釋尊也同樣指這個法說：『如來將它了悟，知道它，對人教示，將它宣弘、詳說、開顯、分別，使它明白，然後說「你們也來看」。』

那麼我們必須就釋尊所教示的首先學問、探討、釋尊所說的『這個法』是什麼。蓋在菩提樹下大覺成就以後互於四十五年的釋尊生涯，我們深信的唯有這個自內證法的宣述和它的實踐，所以如不首先就近窺視這個法的真相，我們連一步都無法理解，在大覺成就以後的釋尊生涯。

為古道的法 於相應部經典叫做『城邑』的經。它也同樣依例是釋尊在舍衛城郊外祇陀林精舍，即祇園精舍時的事。釋尊為弟子的比丘們，講述這樣的說法：『比丘們，我在尚未得到正覺時，曾這樣想——的確，這世間是在苦的裡頭。生老衰死、又生，且不知從這種苦出離，也不知從這種老死出離。那究竟要怎樣做才能知道從這種苦的老死出離呢？』釋尊也在這裡復又從他出家前的心境說起。可是他在這裡卻沒有像上次所說的那樣具體敘述過來的路，卻抽象地敘述他的想法。即：『比丘們，那時我這樣想——因為什麼所以有老死？因何緣故所以有老死？』又，『比丘們，那時我又這樣想——如沒有什麼就不會有老死？要滅掉什麼，纔能滅掉老死？』

因為這樣想，所以釋尊終於說：『我得以以前所未曾聽到的法，得開眼、生智，得到明。』可是這個法並不是以前沒有而現在這裡新產生的。可以說是從古來就有，而現在將它發現而已，並在那裡用這種譬喻，將它說出來。

『比丘們，譬如這裡有人在樹林中徬徨，偶然發現古人行走古道。而那個人即依照那條古道走去，終於發現古人所住古城是有園林，有美麗堤岸蓮池的古城。比丘們，那時那人將它報告王或王的大臣說——我在樹林中徬徨時，偶然發現古人行走古道。依照那條路走去時，有古人所住古城，是有園林、又有美麗堤岸蓮池的古城。請在那裡建立城邑。比丘們，於是王或王的大臣，在那裡建立城邑，那個城邑繁榮起來，很多人聚集起來，以至於極為殷盛。比丘們，跟它同樣，我也是發現過去的正覺者們所行走古道古徑的。』

釋尊屢屢以這種說法講述這個法意味什麼？我們必須首先將它所意味的加以熟思。而如能掬取他的意味，那時才可以說我們對這個法的性格片鱗已經能夠窺見。那麼釋尊是以怎樣的意味將這個法譬喻做古道古徑呢？那不外是他想說，這個法是不論古今中外貫穿著時間和空間而永恆地存在的。那並不是釋尊出生於這個世間以後才由釋尊想出的。也不是我們遵照釋尊教示想重新給它以體系時纔產生的。也並不是只存在於佛教世界，而不存在於其他思想世界。關於它，釋尊有一次這樣說：『縱使如來生在這世間或如來不生在這世間，這些事都是既定的，為法而確定，為法而確立。即是相依性，如來證實它、知道它。』

那是說，縱使如來出生在這世間和不出生在這世間，都是本來已儼然地存在，儼然地確立。不過唯有到釋尊出生來證得它，將它教示人們為止以前，都是我們不知道的。因為這法是這樣，所以釋尊以譬喻說：『我發現了古道。』而關於它，我們必須事先將它明白了解。

為形式的法 如這樣說的話，我們當然會在這裡發生一種疑問。因為我們不能不想起釋尊所說——『一切物的存在不是常恆的。』即，諸行是無常的教示。既然一切物的存在是無常的，那麼為什麼只有這法是常恆的。我們不得不在這裡再對該事加以發問。對於它的答覆，在上面所舉的釋尊『這些事是既定的，為法而確定的，為法而確立的，即是相依性的。』話語中已事先為我們將它準備好。可因為那些事極其微妙，所以應再詳細將它說一說。關於它我們可在以後釋論中看到好幾個卓越的法的解釋。

其一，於『唯識論述記』中所說：『法是軌持。軌是軌範，可以生出物的解。持是任持，是不捨棄自相。』就是它又將同樣旨趣的事於『俱舍論光記』中又這樣說著：『於解法名之為二。一是能持自性。二是為軌而產生卓越的解。』即這兩個釋論於解釋這個法，二者所說都有兩個命題。其一是『不捨棄自相』或『能持自性』。其二是『為軌而產生卓越的解』或『可以產生物的解』。它所說的意味，第一是這個法不改變自己本質而能持續，從那裡也會產生這法是貫穿古今和中外，常恆儼然存在的表現。而這種法，於第二可以因此予他以『能產生物的解』的解釋。那個以現在哲學用語來說不外的『形式』。

再說，如果懂得康德的認識論的人，請他想起它。他雖以先天條件做成立認識所不可缺的而加以調查，做他認識論的主要題目。究竟我們的認識經營如不預想對象是無法思考的。即沒有外界來觸發我們的思考能力，認識是不能成立的。康德，關於它說，認識是與經驗同時開始。可是他又說，我們的所有認識並不是全部從經驗發現。他也承認我們的認識經營有不來自經驗（即先天的），而以調查該先天條件做他的主要工作。那麼如所有認識不預想對象便無法思考，又為什麼有不依靠先天的東西，不依據經驗的，可以思考有先行於對象本身呢？對於它的回答是『先行於我的主觀所有現實的印象形式以外不含有其他，而唯有這一個方法而已。』便成為可能。

譬如這裡有五個手指頭。我也看到它，我認識的不是指、指、指、指、指，而為五個手指。那麼我怎樣認識它是五個手指頭？手指的認識當然是由對象而產生。可是五的認識是從那裡來的呢？那是於任何對象中都沒有。那些只是手指頭。只是指、指、指、指、指而已。將它做五個不是來自對象的。而那是由於我們認識能力所具有的直觀形式所形成的，這是康德對於它的精緻研究的結果。而我現在將釋尊證得的這個法，以今日哲學用語來說是為『形式』而存在，就是於這種意味的即它不是『實質』而為『形式』。不是經驗本身，由於所有

經驗能放過它，才能為認識而成立。關於此古經說：『為軌而產生物的解。』

為相依性的法 那麼那種『形式』的法是什麼。我們想現在更進一步接近這個法，去檢討這個形式的存在方式。關於它，首先想說說被記在古經一個譬喻。那雖是釋尊第一弟子而為法的繼承人舍利弗，對一個比丘的詢問所作回答，他首先對於人們老死存在方式質詢，予以答覆後，才說出這種簡短譬喻：『朋友，那我給你說個譬喻，識者應知道在這裡用譬喻所說的意義。朋友，譬如有兩捆蘆草，彼此相依而立。朋友，跟它同樣，是緣名色而有識，是緣識而有名色……』

而他繼續說到所謂緣起法，可我們必須在這裡停下來思考一下，他所說的『兩捆蘆草，彼此相依而立。』光一捆蘆草是不能站立的。要有兩捆蘆草相依相偎，才能站得起來。舍利弗用那種譬喻所指點教示是什麼？那不外就是這個法。於上面所舉釋尊所說話語『這些事是既定的，為法而確定，為法而確立。即是相依性。』我們必須要在這裡復又一次將它想起。即這裡說的這個法是相依性的，而舍利弗卻以兩捆蘆草相依而立說明它。

釋尊所證得的法，不用說是關於一切物的存在方式。而我們對於一切物的看法卻又狹窄又膚淺。看見花朵落地會為它悲愁，看見富有人們的沒落會為它慨嘆，覺得老死迫近己身會為它驚悸。反之，釋尊徹見洞察一切物的存在方式，把握一切物的存在方式—相依性，所以教示人們說它是貫穿古今和中外而存在的法，所以你們也要熟視這個法，把握一切物的存在方式。

如能稍為加以思想的話，我們也同樣能窺見這個法的片鱗。現在我的棹子上有一朵花。可是這朵花並不只為一朵花，而獨立、常恆地存在的。我又在這裡的棹子前坐著，對於這個法加以思索，可是這個我並不是不由於他，而能一個人獨自存在於這裡，或者我的思索也同樣並不是與一切文化無關而能成立，也不是可以與我的體質和環境分開而加以思考的。如沒有種子，便沒有樹木，如沒有樹木，花也不會開，花沒有開，便不會結果實，所以也沒有種子。像這樣如將物和人的存在方式加以深刻廣汎遙遠地思考，可以使我們對於他所說『那是相依性的』的這個法，一切物的存在方式形式，也稍為能夠看到它的一些。

舍利弗，對它，用譬喻說它好像兩捆蘆草相依而立。可是釋尊卻屢屢在別的地方將這些形式用下開說法表現：『緣有此所以有彼。緣此生而彼生。緣無此所以無彼。緣此滅所以彼滅。』

我覺得那是我們在古經中所看到的關於這法的形式最基本說法。假如依照哲學家們語法，而問釋尊教示的第一命題是什麼，可以說這種說法才是釋尊的第一命題。

苦是緣生 再說一說舍利弗，據中部經典的叫做『象跡喻大經』的一經，他為釋尊弟子們中的上首，於那個祇陀林的精舍，即祇園精舍，為比丘們解說釋尊教示，而給他們說法。經典將那一句，如下開地記載著：『的確又因世尊所說——而看到緣生的人，那個人也看到法。看到法的人，那個人也看到緣生。——』

從這一句，我們也可以明瞭地知道，釋尊所悟得的法，不外是所謂的緣生或緣起的法。可是，雖然說緣起的法，我們卻不要因此，急躁地想起所謂的十二緣起。因為，所謂的緣生或緣起，就不外本來的『緣有此而有彼，緣生此而生彼。』緣生是『因而生』、緣起是『因而起』。更進，而將那個第一命題下半『緣無此而無彼。緣此滅而彼滅。』約言說的話，那便是緣滅『因而滅』。緣起的法，將它更詳細地說，就是緣生緣滅的法。更完全地說的話，就是那個第一命題。那麼，所謂的十二因緣或十二緣起，對於它，有著怎麼樣的關係。

關於它，我們必須在這裡復又一次想起，釋尊所以敢作那個『偉大拋棄』一出家是因為什麼。他是以什麼為課題，所以拋棄在家的生活而為無家的行乞沙門。那，不用說，是因為要怎麼樣纔能解脫，由生老病死的四苦所代表的苦難人生。或者，有沒有可以解脫這種苦難

人生的方法。所以，釋尊苦修幾年所尋求的，並不是單純的理法的法。並不是將一切物的存在方式做法，把握它便可以達成釋尊的目的。

這個法又必須是包括人們的存在方式在內的一切物的存在方式的形式。不然的話，那對於釋尊，一定是沒有任何的價值的。據某經，釋尊雖然說，『苦是緣生』，而這個苦難人生也同樣是因緣生之法的話，所以對於這個的認得才能予釋尊以很大喜悅。釋尊，在那些菩提樹下，以一度結跏趺坐的本來樣子七日間，在接受這個新近所認得的法而歡悅，就是這個。而，於其間，釋尊對於這個為形式的法，按照人間生活的實質，予以種種的思考。律藏大品，將它記載如下開：『於時世尊，於是夜的初夜，以緣起順逆地作意。而謂，緣無明而生行。緣行而生識。緣識而生名色。緣名色而生六處。緣六處而生觸。緣觸而生受。緣受生而愛。緣愛而生取。緣取而生有。緣有而生生。緣生而生老死之苦。如是一切苦蘊集起。又，如無明無所餘地滅的話，則行滅。如行滅的話則識滅。……如是，一切苦蘊全部滅盡。』

那是，將那個緣生又是緣滅的理法，以人間生活為實質而加以適用的，因此，釋尊藉以知道這個苦難人生的所由生，和知道這個苦難人生的所由克服，並藉它，使他的出家課題在這裡一應得到完成。那麼他，將他所認得的，怎麼樣地具現於實踐的上面呢？又怎麼樣地對於它賦與體系而教示人們呢？

第六章 真理王國成就——傳道的決意——

微妙的心的記錄 釋尊，從他在菩提樹下得到大悟後，不久在鹿野苑，將他所悟得的，做廣大教訓在人們面前，將它展開的幾十日以前，其間，有關那些去來於釋尊胸中的種種思考，好的是，我們能夠在古經典中找到可以窺知它的幾多資料。可是那些資料的有些部分，所講的是假藉著婆羅門諸神的說話的，又有些部分所講的是以惡魔的誘惑形態的，又有些部分是過去的佛傳作者將他的深意放過的。

蘇格拉底曾經就赫拉頤利圖斯的著作這樣說：『我所能理解的，全部都是優秀的。我所不能理解的，我想也是同樣的。所以想研究該著作的人，必須是熟練的潛水夫。』這些話語我常常在經典面前想起它。而每一次想起它來鞭撻我自己。

只撫摩文字表面，而自以為有充分理解的，對於經典沒有比它更可怕的。我們在那裡，絕不可停滯在水的表面，必須要跳進水中，潛入水裡去探測它的深處。所以，熟練潛水夫在這裡是比任何其他更需要的。現在我們想探討釋尊從樹下成道起到最初的說法之間，去來於他胸中的思考時，也最強烈地痛感它是必要的。因為能在這裡所找出的，是釋尊胸中的心情的微妙動向，而為他的線索而存在的，卻為諸神的說話，或為惡魔的誘惑而被傳承的資料，所以當然我們也同樣，若不是能勇敢地跳進水中，潛入它的深處，調查它，絕對無法觸摸到釋尊胸中的心情微妙動向的片鱗。

那麼我要首先，舉出可以認為確實的幾個經典資料，然後再與讀者一起，儘可能潛入於它的深處去查看一下。

依法而立 相應經典六之二的題為『恭敬』的一經，像下開那樣，將在釋尊大悟後不久，於他的胸中去來的思念之一加以記錄。

那時，世尊當在尼連禪那河邊，一棵樹下耽住著，在玩味著他所得到的智慧喜悅。可是那時，在他的胸中，忽然地有他的心思生起。

『爾時，世尊獨坐、靜觀、作如是想：如沒有所尊敬的人，沒有所恭敬的人，生活是苦痛的。我應該尊敬怎麼樣的沙門或婆羅門，去就近他而住呢？』

這部經的這一句所說的意味，對於能深深地潛入於水中深深地玩味的人，會覺得有深湛的興味。釋尊在這時得了最高智慧，他尚且還在尋求可以依靠的某些物。想在其他人格找出

所應該尊敬的對象，希望能近侍那個人，憑依那個人而攪動了他的心情。並說沒有可憑依對象的生活是苦痛的。對於獨自一個人在內心抱持著智慧，覺得有某種不安。那是為什麼呢？不過，對於它的理由的追問，暫且將它留在後頭，現在，首先依照經典所記載的來說一說。

且說，抱著這種心思的釋尊，復又想——假如我，對於戒依然有不能滿意的，對於定依然有不能滿意的，或對於智慧依然有不能滿意的，如關於這些有足以使我跟著他學習的沙門或婆羅門的話，尊敬那個人，近侍他跟他學習是有理由的。可是，我現在，關於戒、關於定、關於為解脫的智慧，都同樣沒有找到可以尊敬他、近侍他，跟他學習的人物。所以關於它，我覺得很遺憾的是，不能找到比我更卓越的人，這樣想著，結果釋尊所得到的結論是——『我寧可尊敬、近侍而耽住在我所悟得的法中。』

這個結論，對於想追隨釋尊之道的我們，應該以非常重要的意味接受他。請想起佛教術語有『依法不依人』話語。於世間的很多宗教，所說的都是依人。即由於人而樹立他的信仰。我們也同樣，動不動會覺得，由於人而樹立他的信仰是很自然的。可是，釋尊之道，卻明明白白地教人以『應該由於法，不應該由於人』的道。那些的最堅確表現，被記載在這位大師面對著入滅，還為弟子們而垂示的訓誡中：

『於此要以自己為燈明，以自己為所依，不以他人為所依。以法為燈明，以法為所依，不以其他為所依。而耽住於此。』

那是叫做『自歸依、法歸依』的教示，而為我們以最深感銘所記憶的所在，於那裡最明白地，而且最嚴肅地宣言的，那種佛教的基本的立場，如說在它的開始時，是怎樣地被自覺，怎樣地被確立的話，那我們想指在這棵樹下冥想之間去來於釋尊胸中的心思，正是將正法中心的立場確立起來的。

又，這部經又繼續說，釋尊於到達這種結論時，梵天王現出他的姿容，將衣衫披在一方，對釋尊禮拜，稱讚他所剛剛得到的結論，唱著偈，說如下開：『如過去的正覺者，和未來的諸佛，又現在的正覺者，能解除眾生的諸般憂慮煩惱的人都同樣，全部都要尊敬正法，而且耽住於此，現在要耽住，又，未來也要耽住。這一些對於諸佛，是法的當然。因此，如想為自己求利益，想成為卓越的人，必須憶念佛的教示，而尊敬正法。』

這一節，從現在的我們來看，其實是經典編纂人的多餘粉飾。可是在一方面，想用這種粉飾，來強調釋尊的結論之重要性，是值得注意的。然而，律藏大品和中部經典聖求經的編纂人們，於記述從成道起，至說法為止的經緯時，也許因為不能理解這部經所有的重要意味，而將它放過，是最使人覺得遺憾。

說法的決意 又有一重要經典資料，是所謂的梵天勸請。

那個也是釋尊得到大悟後不久，還在尼連禪那河邊，而耽住在一棵樹下，正在玩味他所得到的智慧的喜悅時的事。那時，釋尊尚未決心將這些智慧對眾人講說，與眾人們共享這個智慧喜悅。其實他在想，也許因為這些智慧的內容太微妙，人們難於看到，難於理解。因為人們喜歡的是無限的欲，而深深地淪於貪婪生活中，所以對於他們講說這種難見難解微妙的法，究竟無法使他們覺悟。雖然為他們講說這個法，結局是徒勞的，只是為我自己招來疲勞和困憊而已。釋尊因為這樣想，所以他的心情，傾向於與其說法不如緘默，這部經典用這樣的話作判斷。並以下開的偈，反覆地說明釋尊的這種心情：

『我為什麼將我所困苦證得的，說與被迷惑的眾人們聽。

對於又貪又瞋又痴的眾人們，使他們覺悟這個法並不是容易的。

因為它是與世間的經常潮流相背反，又微妙難解，所以，

被欲貪所污染，被黑闇所矇蔽的人，是無法看得到的。』

像這樣已經傾向於緘默獨立的釋尊心情，不久移動於與它相反方向，所謂的梵天勸請的就是。這是決心作正法的宣布的心境轉變。

那裡也同樣是婆羅門的最高神梵天，突然登臺。他知道釋尊的心情傾向於緘默，而不傾向於說法的，梵天以為『如如來不欲說法，想守緘默。那麼世間唯有壞滅』而已，所以他趕快從梵天界下降，現身在釋尊面前，膜拜釋尊，對他合掌說：『世尊，我祈願你說法。善逝，祈願你說法吧。有些塵垢很少的人，如他們不聞法恐會退墮，如他們得聞法必能了悟。』

他的勸請反覆三次。於是釋尊，以清淨法眼觀察世間。釋尊在那裡所觀察到的，在眾人之中，有塵垢多的，也有塵垢很少的，有鈍根的，也有利根的，有惡行相的，也有善行相的，有困難教導的，也有容易教導的。經典將他所這樣地觀察的世間種種相，以美麗的描寫，將它比方做在沼池表面上互相競艷的青、紅、白色蓮花，而在被比方做沼池中蓮花的眾人中，雖然置根於黑闇污泥中，生於水中，長於水中，不久能高出於水面，開放出沒有被污染的紅色，或白色的花的也有。釋尊觀察世間的眾人種種相，看到這種人。假如也有這種人的話，就應該有將這種微妙的法講說的理由。於是，傾向於緘默的他，便改變到與它相反的方向。不久，說法的決心終於決定。這部經典，便用下開的偈，將他的決心加以表白：

『甘露的門，為了他們而開。有耳朵的人要聽。並要你摒除你的先入主觀。』

梵天，我是因為有嬌惑的顧慮。所以不將微妙的法對眾人講說。』

梵天聽他這樣說，知道釋尊已經答應他要說法，於是對他敬禮，右邊離去。那就是梵天勸請的大要。

大悟與傳道 回想以前，在釋尊起初出家成為行乞沙門時，主要是想得到苦惱的解決。所以，他的苦惱解決，終於到達最高智慧時，他的目的是一應達成。又想如果他能夠靜靜地玩味這種最高智慧，隨順它，而得到不死安穩生涯的話，對於其他毫無所求。如果這樣的話，在大悟後不久的釋尊，會傾向於緘默，而不想說法，也可以說是一應當然的事。從他的本來的目的來說，也許可以說，關於應該說法還是應該緘默的問題是不會有的。

這樣說，絕不是單純的推測，也絕不是單純的辯解。因為相應部經典的題名為『七年』的一經，都被以往的佛傳研究者所完全放過，因為在那裡，有一些資料可以窺見釋尊所曾經想過的。那時，釋尊還在尼連禪那河邊的一棵樹下耽住著。那時有他出家以來七年之間，不斷地纏繞著他的惡魔出現在他的面前，用偈文對他說。它的一節如下開。

『假如像你所說的那樣，如果你知道前往安穩不死道路的話，請你去吧，

請你獨自一個人去吧。何苦要向別人宣教呢？』

在這裡做惡魔喊聲所記載的，像已經說過的那樣，一定是在釋尊心中去來的疑念。那時，已經得到最高智慧完成了安穩生涯的釋尊，也一定以為他又何必他求。還有的是，他也一定會自問，為什麼我要將這個智慧對眾人講說呢？

那麼為自己尋求苦惱的解決而出家的釋尊，成就了最高智慧而達到目的的一點，和成就了最高智慧的釋尊，要將這個智慧對眾人講說的一點，將這二者必然的結合的是什麼。古經典的編纂人們，以梵天勸請的說話，一應以神話的手法，將它的結合加以說明。那個說明是極其巧妙而且優美。可是，那卻徹底地，是以神話的手法的說明。我們是否能夠再潛入於他的背後，去抓出能夠使我們，更可以心服的一些什麼呢？

當然在梵天勸請的說話中，也說出釋尊決心說法的理由而誌載『因哀愍有情』。又在後來派遣弟子們前往傳道時的教示中，也說『為眾生的利益，眾生的安樂，對於世間的哀愍。』而這種解釋，對於為慈悲宗教的佛教立場來說，是非常地適合的。

不過，現在在這裡，要立即將以解決自己的苦惱為目的的釋尊，和因哀愍眾生的釋尊連結在一起，依然是論理的飛躍。所以問題還是在於探求，為什麼將這兩個釋尊結合，和它的必然性。為什麼傾向於緘默的釋尊心情又終於傾向於說法呢？其中真正意味的是什麼？不可以探求它嗎？那是否是我們所永遠無法知道的佛陀心中秘密嗎？

主觀與客觀 可以窺見這個釋尊心中的機密的一端資料，是在於最初所舉出的經典資料

中。即在於樹下獨坐靜觀時，他所述懷的『無所尊敬、無所恭敬的生活是苦痛的』話語中，保存著它的資料。

原來，所謂的思想，是要投射在客觀中，纔能夠確立為一個思想，如果它依然停止在主觀之間，還不是完全的思想。所說的信仰也要有了自白，那些信仰纔有了確立，也就是這個道理。又說念佛要有聲的唱念，有聲更能壯膽，也是這個道理。所以思想要經常成為表現，沒有表現的思想是想像不到的。還在於主觀中時它是流動的，將它表現，將它客觀化時，它纔能固定。而得到表現，得到固定時，思想纔能為思想而確立。人間存在的構造，是必然地，決定這種方式的。

且說，釋尊為解決自己的苦惱而出家，經過幾年的修行之後，終於達到最高智慧。可是，他的自內證的智慧，必須投射在客觀中，而成為一個固定的思想，如果它依然停止在主觀中的話，它就得不到安定，是經常流動經常不安定的。釋尊在獨坐靜觀中所透露的『無所尊敬、無所恭敬的生活是苦痛』的述懷，告訴我們其間的消息。

流動的主觀是不安定的。無可依靠是苦痛的，可是應該在什麼東西尋求可依靠的。在釋尊場合，是非常困難的問題。如果能夠在已經由某些人所確立的思想體系中，找到他的內證表現的話，便可以尊敬那個人，在那個地方找到依據，得到安心。但是，釋尊無師的獨悟內證，卻是任何人都沒有與它相等的。於任何沙門和任何婆羅門中都找不到可以依據的人。既然這樣，我應該要尊敬我所悟得的法，去就近它，在它那裡安住，以它為我的依據以外沒有別的。

真理王國 釋尊決心說法。而從尼連禪那河邊的靜觀座位站立起來。那時，他首先想起的是：『我要對誰，先說這個法？能很快理解這個法的是什麼人？』他首先想起的是，曾經去受教的阿羅邏、迦羅摩和鬱陀迦、羅摩兩個人。可是，他們兩個人，都已經不在這個世間。

其次釋尊所想起的，是那五個修行者的事。他們，是曾經在他的修行中給他以種種援助的人們。據說現在住於婆羅捺國仙人住處的鹿野苑。那麼，『我應該先為這五個比丘說法』。他於是從尼連禪那河邊出發，向鹿野苑走去。

釋尊在途中，遇到一個叫做優婆迦的外道沙門。他一看到釋尊的形容時，即問他：『你的師是什麼人？是依據怎麼樣的思想的？』他所應該說法的最初機會，卻意外地來到。釋尊回答他說：『我是一切智者，是一切勝者。捨離一切，滅盡渴愛而解脫的。這個道，因為是我所親自證得的，所以可以說，是我師的人，於我沒有。』可是，該沙門卻搖著頭，留下很調皮的話說：『也許，你說的是對的。』而離開他。釋尊的最初的說法機會，白白地逸去。

釋尊到達鹿野苑時，也不得不在那裡碰到抵制，五個修行者們，並不肯由衷地傾聽他的說法。他們遠遠地看見釋尊向著他們走來時，相約說：『我們不要對他施禮，不要起立歡迎他，不要為他拿衣鉢。』釋尊來到他們那裡，與他們同坐時，他們用釋尊的名叫他，又以平輩的稱呼稱呼他，經典這樣地誌載著。他們的這種態度的理由，是因為他們以為釋尊在前些時，放棄苦行，是因為他放棄努力而墮於快樂，並不以為那個『捨棄精勤，墮於奢侈』的沙門，能夠得到大悟。

『比丘們，好好地聽，我已證得不死，我可以教人，我可以說法。』

釋尊，這樣對他們說，他們都不想聽。繼續三次對他們說，他們三次都拒絕，於是釋尊復又對他們說：『比丘們，我過去，有沒有這樣地對你們說過？』聽他這樣地一提，使他們不能不想，今天的這個沙門，與往時的沙門不同。於是他們纔萌起了想聽聽他所想說的念頭。

於是，釋尊對於他面前的五個修行者，宣言中道，中道是由四個真理，和八個實踐的項目所構成。舊經典記載說，那時諸天發出聲音讚嘆這個初轉法輪（最初的說法），大千世界為它所振動，無量光明充滿於世間。那種莊重的描寫雖是古典的，它所意味的是什麼，我們應該潛入於它的裡面去理解它。

說法的事，並不是容易的。要使內證能獲得表現，也並不是輕易的事。它就是我們多麼

地重視它，也還嫌不夠的，將成為佛教內容的釋尊內證，真正地變為佛教本身，是從這個初轉法輪開始的。法輪開始大轉動時，便是佛教從那時起，就成為真正的佛教而開始存在於這個客觀世界，歐洲的佛教學者對於這個『初轉法輪』的話語，用『真理王國的建設』將它譯出"the Foundation of the Kingdom of Righteousness"而我們的正法王國，便是因它而成立的，那個，像古經所誌載那樣，是足以撼動大千世界的，而且可以形容它為無量光明，充滿了世界的事件。

第七章 在鹿野苑——最初說法——

中道的立場 仙人住處的鹿野苑，據傳那裡曾經是神仙所住的地方，又說是某國國王在那裡遊獵，他雖然得到了群鹿，卻放任它們在那裡棲息。因此叫它做仙人住處的鹿野苑。

釋尊在這個林園，對著漸漸地想傾聽他的五個修行者，靜靜地所說出的『最初說法』內容，那是一個經過了完整構成的實踐哲學的體系。

它的根本立場是什麼？『比丘們，世間雖然有兩個邊（極端）。卻不是出家人所應該親近的。那兩個邊（極端）是什麼？一個極端是快樂主義，另一個極端是禁欲主義，它們是無義相應。它們不合道理，非聖賢之道，比丘們，如來捨棄這兩個邊，所現等覺的是中道。』這就是放在最初說法冒頭的『中道宣言』。

那這個中道是什麼？就人們的生活實踐來說，要怎麼想，怎麼說，怎麼做纔符合中道呢？『比丘們，那麼叫做中道的是什麼？那，就是八正道。曰：正見、正思、正語、正業、正命、和正精進、正念、正定。比丘們，這些就是如來所悟得的中道，它會使你開眼，發智，得到寂靜，而前往涅槃。』

這是在『最初說法』的第二段教示。中道是不執於屈曲之道，極端之道。是不走快樂的極端，不執於禁欲的極端，而走人間的中正之道。正確地觀察，正確地思惟，正確地說話，正確地行為，正確地從事人間生活，而且為著要好好地成就它，要正確地從事努力，心情向著正確方向，將心情放在正確位置。以便眼睛能正確地張開，能得到正確的智慧，得以前往寂靜的涅槃境地。釋尊於『最初說法』的第三段所說的是『四諦說法』，即，現在觀察這個人間生活的實在情形，對於它是否應該滿足的？是否是充滿著幸福的？對於它，釋尊的回答，很明白地是否定的。

『比丘們，苦的聖諦是這樣的。曰：生是苦、老是苦、病是苦、死是苦、與所怨憎的一切見面是苦、與所想愛的別離是苦、求而不能得到是苦。簡單說這五種蘊（身心）全部是苦。』

如同前面已經說過那樣，釋尊也曾經以為他本人是很幸福的。『我以為我的人生是滿足的，可是自從覺醒以後纔曉得那是很膚淺的，是非常迂闊的。』因為有了這種認識，纔使他走入出家沙門之道。就是到了現在，已經能夠於中道確立他的立場，他認識更加明確，絲毫沒有動搖。當然，在這個人間生活中，也有快樂的事，也有令人高興的事。而釋尊對於這些事，也從不掩閉他的眼睛。因為，他的做法是，直視一切，諦觀一切。假如只看人生的快樂而已，而不看人生的苦痛，那不外是他所斷然摒斥的一種趨於極端，趨於快樂主義的方向而已。假如，相反地，只看苦痛，而對於快樂掩閉眼睛的話，那也不外是墮於另一種極端，這種觀察不會是釋尊的觀察。那人生有苦、也有樂。有喜、也有悲。可是，再用眼睛向遠的地方觀察的話，不久被苦所繼承的樂是什麼？而喜又被悲所取代的話，那究竟是真正的喜嗎？於是，人們雖然站在苦樂的中道，總之人生是苦，而會產生不能盡如人意的結論，理由也就在這裡。

與此同理，釋尊也同樣不會在『一切皆苦』的人生觀前起疑、碎心。他，毅然地，在尋求解決人生之苦的方法。即，找出了苦的原因，而在第二諦將它宣明，復又找出苦滅之後的

狀態，而在第三諦將它講說，又樹立對治苦的實踐體系，而在第四諦將它講述。

四個真相 『緣於有此而有彼。緣於生此而生彼。』釋尊曾經對他的弟講說緣生之法。現在，觀察人生所得到的結論一切皆歸於苦，可是，人生會是這種情形當然有它的因緣生。『因為有什麼，所以有這種人生？』釋尊這樣地尋找，結果所得到的『渴愛』（tanha 欲望的發現鑽營）。

『比丘們，關於苦之集（Samudaya 集而為因）的聖諦，是這樣：「集」是隨處歡喜的「渴愛」，它與喜貪俱起，以後會帶來「有」，愛有欲愛、有愛及無有愛三種。那麼，渴愛是什麼？就是愛得如飢如渴，不能放捨。

於佛教所說的愛的話語，不一定經常披戴著美麗的印象。他是更嚴肅地指，使『一切』得以存在的根源的力量。釋尊有時也曾經這樣說：『比丘們，我現在為你們講說『一切』。你們要好好地聽。比丘們，什麼叫做『一切』？

眼和色、耳和聲，鼻和香，舌和味，身體和感觸，心和法，比丘們，這些叫做『一切』。而說除此以外的『一切』，只是話語而已，是不存在於我們的世界的。它，依照哲學家們所喜歡的說法來說，由於認識的主觀與對象的客觀相交涉，而形成一切的認識。又，這個世界不外是由於我們對於它有所關聯，纔能成為『我們的世界』。那麼，使那個認識的主觀與對象的客觀相交涉的是什麼？又，驅使我們對於這個世界相關聯的是什麼？佛教說那就是愛。

所以，佛教所說的愛，跟我們現在所說的美麗的愛很不一樣，是對於生的更根源的意志話語——請你們想起叔本華的『對於生的盲目的意志』。——所指的是這種話語，於那裡有什麼且為什麼而會變成這樣，是任何人都不能將它說清楚的。不過，有一種從我心湧出的某種東西。有一種推動我的力量。而它所表露的就是我們人們的種種欲望，它有欲愛（我想延壽、快樂的種種欲求，以性欲為這類欲望的代表）和有愛（為自己保存的欲望而以食欲為它的代表的欲望）和無有愛（被表露於名譽權勢欲求的欲望）三種。

這種愛，或欲望本身，本來是無記的，還不可以斷定它是善還是惡，即善惡以前的東西。釋尊曾經將它這樣地說——『於諸欲無過失』——可是再對於這種愛的鑽營加以檢討的結果，發現『渴愛的困難填滿，好像大海吞噬河流那樣。』如任令他放逸的話，是不知止境的。過患便從那裡發生。苦的人生便緣彼而生。

如已經得知它是這樣的話，對於『一切皆苦』人生的對治處方，便會依據緣生緣滅的法則，而自然而然地產生出來。即可以比照『緣無此而無彼』的公式，而問『如沒有那些的話，就沒有這種人生。』於是，第三的聖諦便產生出來。曰：『比丘們，這就是關於苦滅的聖諦：如能毫無遺留地離渴愛、滅渴愛，便得解脫，到達涅槃。』

再說，那些應該怎麼樣實現於生活中，就是第四的聖諦，關於苦滅之道（實踐）聖諦，即在上面說過的以八正道為它的內容而說的。

『比丘們，關於苦滅之道的聖諦就是這個。也就是八正道。曰：正見、正思、正語、正業、正命以及正精進、正念、正定。』

齊整體系 關於那個『最初說法』，像這樣以齊整的體系而說述的一點，學者中也有對它抱疑的。並以為那是他在不久之後，纔將它整理為體系，做為『最初說法』的內容講說的。不可以想做它是從最初說法的時候開始，就已經有著這樣地齊整的體系的。我覺得那應是很有道理的疑問。

可再加以思考的結果，也覺得這個『最初說法』的確是展開這種有組織的體系的好機會，纔是更加有理由的。因為，第一、這個『最初說法』的對象的五個修行者，是最適合以這種有組織的體系向他們講述的人。據經典所傳，他們與釋尊是舊交，又是同行的修行者。釋尊，曾經在摩揭陀地方，苦修了幾年，他們也與釋尊一起，同甘共苦。

其次，那五個修行者，在釋尊所知道範圍以內，確確實實地是足以理解這個法的最上根

機。所以，現在在這個鹿野苑，向這五個修行者所作的『最初說法』，可以推測它是經過推敲的『本真的說法』，並不是不當的。

耶穌．基督曾經教示他的弟子們說『不要思慮怎麼說話，或說甚麼話，到那時候，必賜給你們當說的話，因為不是你們自己說的，乃是你們父的靈在你們裏頭說的。』可是，釋尊的教示，卻並不像他那樣以依照靈感意思說話為最上。釋尊對於弟子們的說法理想是『講說義理和詞句都具足的法』。必須有一貫的論理，並且具備著優美的表現。是理性對於理性，很靜肅地，很整然地說的。所以如果是這樣的話，現在以這五個人的優秀根機為對象，對於人類的世界所頭一次展開的正法表現，說它是具足著完全的論理和表現的卓越體系，不是很當然的事嗎？

而他於開口頭一次的冒頭，即將在這個正法體系，宣明中道、四諦、八正道和中道立場，來做對於這五個修行者的說法，使人覺得它的確是很適當，為著要使他們理解這個正法之道，必須先使他們放棄苦行，而採取中道立場。『世間有兩種極端，那些是不符合道理之道。我捨棄那些的兩種極端而採取中道。』的冒頭的話語，對於釋尊是宣明他自己的道的根本立場，同時也是他對於這五個修行者的自我辯明。

無論如何，佛教的基本構造是在這裡被講明的。五個修行者熱心地傾聽他的所說，並想理解它。據古經典所記載『三個比丘前往乞食，以他們的所得而六個人安住。』釋尊一定是以他所披瀝的體系為中心，詳細教導他們，而他們也一定拼命地努力想理解它。其間，也因為是人不能不食。三個人行乞得食回來，六個人使用它充飢而繼續精進。經過那樣地熱心討論研究的結果，五個人的心境逐漸成熟。終於五個人中的憍陳如首先得到覺悟。『憍陳如了悟了。憍陳如了悟了。』釋尊很高興，因為那種喜悅，所以叫他做『阿若憍陳如』（了悟的憍陳如）。從那個時候起，其他的兩個人，又不久其餘的兩個人，也都同樣終於能從他們的眼睛拭去塵垢，而得觀正法。『那時，於這世間阿羅漢成為六個人。』古經典這樣地誌載著。

次第說法 成為第七個的阿羅漢的聖者。——是波羅捺城的長者之子叫做耶舍的。他於成為阿羅漢以前的生活（據喜歡用類型的表現的古經典）也與釋尊出家以前的相似。即，他也有三季宮殿，冬天有冬天的，夏天有夏天的，於雨季有雨季的，是過舒服的生活。可是，現在在雨季宮殿的他，互於四個月間，被女人們所圍繞，在過著五欲豐足的生活中，也思考到他的生活並不是他所應該滿足的生活。有一天晚上，於更深時忽然醒覺，眼看著他的侍女們的酣睡的難看樣子，使他幻想起死人的塚丘，而使他厭離這個世間的生活。

他穿著黃金鞋子，從家裡出走，徬徨地走到釋尊所住鹿野苑。夜陰已經開始有了曙光。很早起後在樹林間散步的釋尊，看到他的形狀，聽見他的呢喃：『噯喲！真是禍災。真是罪過。』那時，釋尊對他說：『年輕人，在這裏沒有禍災。年輕人，到這裡來坐坐。我要為你講說教法。』在這裡沒有禍災的話，忽然地把握了耶舍的關心。心地善良的他，很坦城地走到釋尊面前，脫去黃金鞋子，對著釋尊膜拜後坐在他面前。那時，釋尊為他所講說法的內容，古經典誌載它說：『等他坐定後，釋尊為他次第講說。曰：施論、戒論、生天論、諸欲的禍災、出離的功德。而，因為他知道在族姓之子耶舍心中已經生出堪忍之心、柔軟之心、離障之心、歡喜之心、明淨之心，世尊說諸佛的本真說法。曰：苦、集、滅、道。』

像這部經典的話語所說的那樣，釋尊在那裡所講說的說法，是所謂的次第說法。中道、四諦、八正道的體系，對於很多人們，是很困難立即理解的。為著要使那個體系被人們所接受，首先必須將那些機整頓好。機就是人們的存在方式，特別是他的心情的存在方式，有隨緣而被觸發的可能性，必須首先準備好，如教法在他的面前被轉說的話，即能夠將它立即接受的心情存在方式。將機整備好，不外，是做好這種準備。上述的五個修行者，因為是已經出家，經過幾年修行的人，所以他們的機是已經整頓好的。因此，釋尊立即對他們轉『本真的說法』。

可是，現在坐在釋尊面前的長者的孩子卻不同。於是釋尊覺得要向他轉本真的說法以前，必須首先整頓他的機。關於施、關於戒、關於生天、關於欲貪的災禍，及關於出離等，種種地說這個，說那個，並藉它首先作機的準備。而知道他的心情已經成熟時，釋尊這纔為他轉四諦的說法。經典誌載他已經準備妥當心情的話語，是『堪忍的心、柔軟的心、離障的心、歡喜的心、明淨的心。』

我們必須將這些敘述記好，細心地加以玩味。堪忍（或堪任）的心，是能忍耐苦難的心。柔軟的心，是不為邪見和貪欲，及瞋恚而偏執的心。心机脆弱的人們，畢竟無法實行釋尊之道。同時，為邪見和貪瞋而偏執的心，使正法的教示不能進入。於是我們必須檢討，適合於人們的佛法的理解和實踐契機，是怎麼樣的方式。

有眼睛的人請看 且說像這樣經過次第說法後，釋尊知道耶舍的心機已經成熟，這纔將他的教示的體系說給他聽。那就是苦、集、滅、道的四諦真理。這時，已經被整備好的耶舍心機，即在當場說：『譬如，清淨無黑點的白布，能好好地被染上所指定的色澤那樣。』能接納釋尊講給他的教示，所以古經典記載說，耶舍『得到遠塵離垢的法眼』。

那時，耶舍的父親，知道耶舍離家出走，派人到四處找他，他自己也去找，不覺走到鹿野苑。於是他往見釋尊，他也同樣被釋尊的次第說法所折服。即，他也同樣由釋尊給與他以能看正法的眼睛，他於是打定主義說：『除了這位大師的教示以外，我於其他無所依。』請釋尊，准他為他的在家信徒。那時的話語，古經典將它記載說：

『妙哉！世尊、妙哉！世尊，譬如像將倒下去的扶起那樣，將被遮蓋的揭開那樣，為迷失的指點路徑那樣，在黑闇中高舉著燈火，像告訴人們有眼睛的要看那樣，世尊這樣，以種種方便，將法顯示給人們。我要在這裡，歸依世尊、法及比丘眾。世尊，請你容許，我做你的在家信徒。我要從今日起到命終為止，歸依您。』

這些話語的前半，是因釋尊的說法而得到開眼的人們，對於釋尊的說法，敘述他們的感慨話語的一個典型的方式，雖然在經典到處被反覆著，同時也是能將釋尊的說法性格表現得最好的話語。

據福音書的記者所記載，耶穌．基督的說教方法『不像學者那樣，而像有權威的人那樣教導人們。』所以人們都很驚訝。較諸它，釋尊的說法，是徹底的理路整然，循著次第，像學者那樣地教示人們。尤其是其中的『在黑闇中高舉著燈火，告訴人們有眼睛的要看。』那樣的一句，我以為它很能將釋尊的說法性格很好地表現。

無論如何，耶舍的父親便這樣，成為釋尊的最初的在家信徒。經典將那些事記載說：『他是在世間唱三歸依的最初優婆塞。』而耶舍也被允准出家為釋尊弟子。這些事，給婆羅捺鎮的人們帶來很大影響。大家聽說『長者兒子耶舍，因他剃髮、穿袈裟、離家出家了。他的教法一定很了不起。』這樣想的良家年輕人，開始時是四個人，後來五十個人，往鹿野苑訪問釋尊，聽他的教示後，相繼出家為沙門。於是『那時，在這個世間的阿羅漢成為六十一人。』經典這樣地記載著。

可是，釋尊在鹿野苑的教化活動不久結束，他復又指向著新興的國都王舍城，踏上傳道教化的流浪旅途。

第八章 為世間幸福——傳道的宣言——

三歸依三唱

Buddham saranam gacchami.

（我願歸依佛陀）

Dhammam saranam gacchami.

（我願歸依正法）

Samgham saranam gacchami.

（我願歸依聖眾）

從很早的二千五百多年的古昔起，到現在為止，由不知有幾百億的佛教徒，不斷地被口誦的三歸依，正式被釋尊定為佛教徒的標誌，信仰的自白，受戒的方式是在距離最初的說法以後不久的事。

那時，釋尊還耽在婆羅捺的鹿野苑。想遵照釋尊教示而希望出家的人，漸漸多起來，如有希望出家的人，弟子的比丘們，就帶他去見釋尊，直接從釋尊接受許可，可是釋尊卻以為這種方法是又不方便，又不合道理。

『現在比丘們，將來自各方面的希望出家的人，帶來見我，請我准許他們出家，接受出家之戒。可是，因此使比丘們，和希望出家的人們都同樣要做無謂的勞累。我，當然應該准許比丘們，能自己准許人們出家，為他們授戒。』

釋尊這樣想，不久招集比丘們，將這些事告訴他們。並將准許出家的資格，給與他們。那些事，明顯地告訴我們，佛教的僧伽，是怎麼樣的人們的集合，是怎麼樣的機構的集團。上面說，因釋尊的教示，五個比丘們得到覺悟的開眼時，經典記載說：『那時在這世間有六個阿羅漢。』而，那六個人之一，就是釋尊本身。又，耶舍和他的朋友們，相繼得到釋尊教示開眼見法時，經也記載說：『那時，在這個世間有六十一個阿羅漢。』而釋尊也同樣是六十一人其中之一。這意味著這個叫做佛教僧伽的集團，沒有人能獨自一個人，為統率者而君臨於這個集團。就是釋尊本身也同樣不能因為他是『由天上之父派來這個世間的。』而對於眾人主張他的特別地位的存在。如說特別的一點，只是他是在這些眾人中，對於法最初開眼的人，而由他的教示，眾人也得到對於法開眼，他也只是『真正覺醒者』中的一人。跟他一樣，他們也有資格，教示人們，引導人們入於這個道。

『比丘們，我現在一個人靜靜地坐著，心裡想：你們帶著來自各方希望出家的人來見我，要我給他們授戒。因此，你們疲倦，希望出家的人們也疲倦。所以我寧願准許你們授戒，並派你們到各地去。』

比丘們，你們使人們出家，為他們授戒，你們這樣做就好了。首先剃光他們的鬚鬚和頭髮，讓他們著袈裟，將上衣的一端掛在肩上，讓他們向你們的腳禮拜，蹲下來合掌，並讓他們這樣地唱念——我願歸依佛陀，我願歸依正法，我願歸依聖眾。——這樣，讓他兩次、三次，這樣地唱念。比丘們，我准許你們用這種三歸依，使人們出家，使人們受戒。』

這些事意味著，經釋尊啟蒙的人們，爾後全部，負有從事宣布正法之道的義務。所有的人們得知道這個正法，應該是所有人們的福氣和利益。那麼，這種正法並不是釋尊一個人可以私有的，也不應該只止於這些人之間而已的。要使有更多的人知道這個法，要使有更多的人進入於真正幸福之道才好。於是現在六十一個聖者，全部成為擔負正法宣布任務的人，即將被派往眾人當中去。當他們出發之際，釋尊錢行他們的話語如下開：

傳道宣言

『比丘們，我擺脫人們的一切羈繩，你們也同樣擺脫人們的一切羈繩。比丘們，你們現在，要為多數人們的利益和幸福、憐愍世間，要為他們的利益和幸福，去巡迴諸國。一條路不可兩個人同走。』

比丘們，開頭也是善，中間也是善，終結也是善，你們所講說的，要兼有著真正的道理和表現的法才好。要教示人們以能普遍於一切的，清淨的修行才好。雖然生來就稟有垢污很少的生活，因為聽不到真正的法而滅亡的人們也有，他們如聽到法必能將它信受。比丘們，我也同樣要為法的宣傳，現在起前往優樓頻螺的將軍村。』

我們看到釋尊所發出的傳道宣言。將這個宣言分析的結果，可以知道它含有下開那樣的

種種要素。

於它的最初，所說的是釋尊和他的弟子們的自覺宣言。講說聖者之道的人必須是聖者。講說人間自覺之道的人必須是自覺者。釋尊曾經說，沒有比不是聖者，卻像聖者那樣行動的人更卑鄙。對於五個比丘最初試作說法時，他所說的頭一句話就是這種覺者的自覺，所以現在，將要提著這種人間自覺，廣泛地宣傳於人們之間時，我們（釋尊和弟子們）全部都是很適合的。必須宣明我們就是阿羅漢（arhat=deserving 應供）。

其次所說的，是這種傳道的目的。傳道，不用說就是提著自己的自覺內容，廣泛地宣傳於人們之間。你們必須抱著確信這個，能同時利益人們，並能為人們帶來幸福，而不要盲目的引導。不可像『盲人引導盲人，同陷於地獄。』那樣。為著要能不這樣，就自己來說，他的自覺必須有明的意識。同時就對機來說，對於以他們的利益和幸福為目的，必須有澈底的意識。『因為憐愍世間，顧念他們的幸福和利益，所以我們要將這個自覺之道帶給人們。』釋尊順便地這樣說。而又追加說：『不要兩個人走同一條路。』他的這句話對於我們給與很深的銘感。

我們知道耶穌．基督，頭一次要派他的十二使徒前往傳道福音時，對他們所說的話。他於那裡極口說：『兩個人為一起』、『對於眾人要留神』。並說：『我差你們去，如同羊進入狼群。』又教示說：『所以，你們要靈巧像蛇。』較諸那些話語，我們不能不覺得深為銘感。釋尊的傳道宣言，是多麼地充滿著和平和良善，是多麼地洋溢著對於人們的純粹愛情，而這種和平，良善和愛情，就結晶為『不要兩個人走同一條路』的這一句話。

我又想起釋尊的『世間與我爭，可是我卻不與世間爭。』的話語。據釋尊所理解，這個世界的存在方式，不是對立性的，寧可說，是相依性的。而相依性纔是緣起本質。如果這樣的話，不應該以怨恨、恐怖、瞋恚與世間的人們相對。『我不與世間爭』，是由來自這種世界觀的人生態度，是徹底的和平主義。而因為有這種徹底的人生態度，所以對於佛者來說，就不需要『對於眾人留神』，就不需要『像蛇那樣靈巧』。因此，進入於狼群的，必須要兩個人一起，但是，佛者卻教示我們『不要兩個人走同一條路』。因為，沒有什麼須要用恐怖去警戒，唯有唱念所在，希望能多一個人聽法，對於法開眼。

說法的理想 又，這個傳道宣言，很簡明地說明釋尊所懷抱的說法理想。『比丘們，開始是善，中間是善，終結也是善，你們要講說兼有真正道理和表現的法。』所明示的說法理想，可以與希臘人的雄辯方式平行，而與耶穌．基督的說教態度相對。

希臘人很愛好雄辯，是人們所周知的。據說那些雄辯，是合理的精神和藝術的精神的產物。而因為他們的聽眾是有著卓越素質的人群，所以辯者必須對他們付出充分的敬意，那些，特別是在雅典雄辯家的演說，以不興奮而又冷靜做他們的結語方式來表示它。以權威對聽眾的人，會只以強有力的話語做他的結論而強制聽眾。又，想訴諸聽眾感情的人，會在高潮的興奮中結束他的敘述。可是，能在沒有興奮的冷靜中敘述結論的雅典的雄辯，才是辯者對聽眾的理性與高水準表敬意。

現在，釋尊所說的說法理想，也是這種方式。他說，『必須具備著真正的道理和表現』。那是與希臘的雄辯，必須因應合理的精神和藝術的精神相同。又他說，『開始是善，中間是善，終結也是善。』那是意味著要始終一貫地以理論的，而且確切的表現，來喚起聽眾的理性。不是在開始時即將結語攤出的，也不將眾人捲入高潮興奮中。而是要初、中、後一貫地，以兼有理路和表現，冷靜地以理性向理性說述。那是釋尊所親自實行，也是他對弟子們要求的說法方式。

而，這種說法的理想，與耶穌的行為相互對照，也使我們覺得很有趣。耶穌教示他的弟子們，要派他們前往傳道時，說，你們唯有『前去宣傳說，「天國近了」。』只將他們所應該說的内容指示他們而已。又，假如被送到祭司們、國王們面前，他教他們『你們不要思慮怎

樣說話，或說甚麼話，到那時候，必賜給你們當說的話，因為不是你們自己說的，乃是你們父的靈在你們裡頭說的。』在那裡，完全找不到理性向理性講說的氣氛，講的人只為靈所充滿，只要將『嘴裡的話說出來』就好，人們陡然地被推出於選擇之前，讓他們選擇應不應該接受這個福音，所以，福音書的記者們，也將接觸耶穌說教的人們感想誌載著：『他說話不像學者，像有權柄的人那樣。』又人們對於他的說教彼此覺得驚訝說：『他是什麼人？』、『所說的是什麼話？』那與釋尊的理想的是完全不同的。

最後這個傳道的宣言，也就說法的對機有所敘述，『雖然稟受污穢很少的生活，卻因為不聞正法而滅亡的人們也有。他們，如聞法必將它信受。』那是說說法的對機，首先應該選擇的是怎麼樣的人。不用說，釋尊的道對於所有的人們，是普遍開放的道，不因門第、貧富和賢愚而有所差別。不過，在聽眾這一邊，卻有容不容易理解它的分別，這樣是不得已的。

有一次，釋尊用三種田的譬喻，將它這樣說。那是他與某部落長所作的問答——『世尊，雖然對於所有的人秉著慈悲之心，和利益所有的人的心，可是您的說法，對於某些人們很詳細，對於某些人們，卻不那麼詳細，是為什麼呢？』

『部落長，你於這種場合怎麼想？假定這裡有一個農夫，他有三種田。其一是很好美田，另外一個是中等田，還有一個是惡質沙地，含有鹽分。他想對於那些田播種的時候，從那一種田開始呢？』

部落長聽他這樣說，只好回答他說：『那個農夫一定會首先在最好的田播種。』

現在釋尊，當他要派他的弟子們前往傳道之際告訴他們，應該首先播種法的種子的美田，是怎麼樣的人們。那是『稟受污穢很少的人們』。年輕的受世間的污穢污染很少，教養和知性都同樣卓越的人們。不久相繼前來投靠釋尊教團的人們，就是這種人們。

在某樹林中 『比丘們，我也是為著要宣傳法，從現在起要往優留毗羅的西那尼村。』

這個傳道宣言的最後話語，是釋尊親自說他的今後的行程。優留毗羅，不用說，是他曾經鞏固他的金剛不壞之座，而成就大覺的地方。它的附近，有尼連禪那河的清冽河流在流著，在菩提樹的樹蔭中有涼風微動著，而且距離被摩揭陀國的山脈所圍繞的都城王舍城也不太遠。他首先，在那裡尋找五個比丘，然後到達於這個婆羅捺的鹿野苑，現在復又想走原路再回到他所過來的地方，以新興國家摩揭陀為中心，去傳播正法的種子。

由鹿野苑到優樓頻螺，路程約一百哩。釋尊在他的途中，走進離開道路的森林中，在一棵樹下歇息。在那裡，偶然碰到三十個年輕人，教化他們使他們成為遵行正法的人。

那一天，這些年輕人，各各帶各人的太太，相率來這個森林遊玩。其中只有一個人，因尚未結婚，所以帶妓女同去。可是在他們忘我地遊玩時，（經典誌載：『放逸地遊玩著』）該妓女乘機將他們的貴重物品竊走。稍頃，知道失竊的他們，大驚，尋找該妓女，在森林中走來走去，忽然，看到在一棵樹下坐著的釋尊姿容，便走近前問他說『尊者，你有沒有看到一個女人？』

『年輕人，你們找女人做什麼？』

於是他們，隨即說出它的原由，並說他們是在尋找竊走他們物品的女人。那時，釋尊問他們的話語，完全出乎他們的意料。

『你們，是怎麼樣打算？尋找女人的事，與尋找你們自己的事，是那一項要緊？』

他們那時，一定有著心虛被人完全擊中的感覺。因為，他們在前些時間是忘卻自己，不顧一切地遊玩者。因此，那個女人，乘機將他們的貴重物品竊走。等他們發覺到時，他們便驚慌地、拚命地在森林中走來走去尋找女人。據經典所誌載，他們都是良家子弟，並不是無教養的年輕人。他們也偶爾自我反省，也會覺得自己本身的樣子是可恥的。所以他們不得不回答說：

『那還用說，尋找自己是更要緊的。』於是釋尊說：『那麼，你們都坐下吧！我現在想為你們，講說教法。』於是讓他們都坐好，像以往那樣，循著次第說法。

講說施捨，講說戒，講說生天的事，又講說人們欲望的種種災厄。而等到他們心中湧起了，想奮起而建立良好人生，厭棄污穢的人生，喜歡清淨的人生時，釋尊纔更進而為他們，說他的說法的根幹的四種觀察（四諦）。於是，他們也同樣，因為他們心情像白布那樣，所以能立刻接受正法的渲染，能得到沒有污穢的觀法眼睛。

三個迦葉 到達優樓頻螺的釋尊，在那裡碰到叫做迦葉的三個兄弟的修行者，教化他們，使他們與他們的弟子們一千人，一起出家。他們兄弟中，長兄叫做優樓頻螺。迦葉，在那時已經為事火外道的統率者，擁有五百名弟子。於那一點，他與過去的歸依者不同。

釋尊訪問迦葉，要求在他的火堂過夜。他雖然立即容納他的要求卻告訴他：『火堂有青龍，也許會加害於你也說不定。』因為他內心藏有修行者的競爭意識，並有你這個沙門能做什麼的傲慢邪意。於古經典將它做客觀的『神通比賽』，描寫這個外道的邪意被擊碎的經過。那天夜晚，他看火堂被火焰充沛的樣子，所以他就想『那個沙門終於會被青龍殺害』。可是，於翌早，迦葉卻接到釋尊出示收復龍蛇的鉢子說：『這是你的龍』。有的說，因釋尊的神通，使迦葉們不能燃火舉行祭儀。又有的說，釋尊指摘迦葉在心中的所思念的，讓他嚇了一跳。我們想，釋尊是反對亂顯神通奇蹟的人，所以並不是喜歡作『神通比賽』。古代的人們往往將優越的人格威力，做神通解釋。特別是印度的古代人們，相信神通是聖者的資格之一。這個傾向，在這裡產生一連的神通故事。如我們不折不扣地將它理解的話，反而看不到事情的真相。那些，寧可說是釋尊的高度人格威力壓倒迦葉，以外沒有別的。

可是那個迦葉，雖深深感到釋尊的人格威力，卻依然很固執地，以為『那個沙門還不及我』，而很絕望地妄執著自己的優越。他的心，不像耶舍，和耶舍的年輕朋友，和森林中的年輕人們那樣坦白。不坦白的心情，連應該相信的都不肯相信，應該容納的道理也不斷地拒絕。對於那種人，必須用衝擊。必須用『喝』粉碎他的固執心情。

『迦葉，你還不是聖者。你不知道聖者之道是什麼。』

釋尊嚴肅而冷靜的指出實情時，被堅閉著的迦葉的心，突然啟開。傲然的他的態度，也很脆弱地崩壞下去。他俯伏於釋尊面前，捧著他的腳膜拜，並對他說：『我願世尊能允許我，在你的身邊出家修行。』

對於釋尊，教化擁有很多弟子的人，這是頭一次。這種場合，他的弟子們要怎麼辦呢？當然，他們也要依照他們的所信，決定他們的去留。於是他對迦葉說：『迦葉，你是五百人的上首。你要告訴他們，讓他們照他們的意思去做。』於是迦葉往他們那裡，告以它的原由，他們也說願與他一起在釋尊底下修行。於是釋尊，這時又有了五百名隨徒。

迦葉的兩個弟弟，住在比他更下游地域，看見祭祀火的祭器，被漂流到下游來。那是，長兄的迦葉那些人，在決定追隨釋尊時，投在水中的祭器。弟弟的迦葉們，看見它，『兄長的身上沒有意外的事就好』，所以趕快前往哥哥處看時，發現他們已經變為釋尊隨徒。

『哥哥，你以為這個道是優越的嗎？』

『是的，弟弟們，這個纔是優越的道。』

而他們也同樣，將祀火的祭具投在水中，與他們的弟子們一起，請釋尊准許他們做他的隨徒。兩個迦葉的弟子，一共有五百人。

於這一舉，一千人的修行者們，因釋尊的教示而改宗，聳動了世人的耳目，同時，也對於佛教僧伽的發展畫了一個時代。但是，這樣大量的改宗者成為一團，投入於基礎還沒有充分鞏固的佛教僧伽，一定會給它帶來某些影響。它的影響是好還是壞，經典關於它，沒有任何的明白說及。

在伽耶山 教化迦葉兄弟及他們的弟子，共一千人的釋尊，帶同那些新比丘們，又從優樓頻螺村向王舍城的都城，繼續遊行旅程。當他們出發之前，釋尊與他們一起，登上伽耶山。這一帶的附近對於釋尊，是他所難於離去的，種種回憶寄託在這塊土地。在這個山的東北麓，有伽耶鎮，清冽的尼連禪那河在它的東邊緩緩地流著。在它的東南麓，有他曾經從事苦行六年的地方，而現在又教化了迦葉等的優樓頻螺各村。於它的更遠南方又有他的大覺成就懷念之地，於它的東方隔著河可以看到的是前正覺山。

站於山上的釋尊，對著那些新弟子們，說出古經典裡的題為『熾燃』"aditta"的一場說法。那個屢屢被歐洲的佛教學者們，比擬於耶穌的『山上垂訓』，而叫它做釋尊的『山上的說法』。那個，比任何其它，情景很相似。『耶穌看這許多的人就上了山，既已坐下，門徒到他跟前來。他就開口教訓他們說。』而耶穌所說出一場說法，是從『虛心的人有福了，因為天國是他們的。』的一句開始，是銘感最深的。而，現在釋尊，也同樣站在山上，為這些新弟子們說出教示，也同樣銘感很深的，他的思想和他的表現，在長遠的佛教歷史中，不斷地給它很大的影響。

『比丘們，一切都在燃燒著。熾燃地燃燒著。你們必須首先知道這些事。』

它，與以往的釋尊說法，構造非常不同。是理路整然地從人生本來情形觀察出發，而說及它對原因的追尋，它的處理原理，和它的實踐的方法。釋尊說法——其典型的說法就是四諦說法——現在以叫做火焰的一種譬喻來裝璜它，而且想將它加以簡明化。

『比丘們，一切在燃燒，是什麼意思呢？比丘們，人們的眼睛在燃燒著，而他的眼睛的對象也在燃燒著。人們耳朵在燃燒著，而他的耳朵的對象也在燃燒著。人們的鼻子在燃燒著，而他的鼻子的對象也在燃燒著，人們的舌頭在燃燒著，舌頭的對象也在燃燒著。身體在燃燒著，而他的身體的對象也在燃燒對。又，人們的心意在燃燒著，而他的對象也在燃燒著。』

比丘們，那些是因什麼，而燃燒呢？它是，因貪欲的火焰而燃燒，因瞋恚的火焰而燃燒，因愚痴的火焰而燃燒，又，因生、老、病、死的火焰而燃燒，因愁、苦、惱、悶的火焰而燃燒。』

現在在釋尊的面前，聆聽新師尊的這種新的話語的眾人，想起他們在幾天前，還是事火外道而修事火法—*aggihutṭa*—的人們。以火使一切物淨清的，尊重火，而供養它以求福的人們。可是現在對於他們，世界完全改變了。這個新的師尊說，這個世間的一切，是被火所困擾。你的眼睛也是，鼻子也是，舌頭也是，耳朵也是，身體也是，心意也是，在燃燒著。而指摘煩惱的火焰，在燃燒一切的人們和世界的存在狀態。這種完全改變的世界與人生的看法，對於他們，一定會以特別強烈的印象逼迫他們，於是釋尊又繼續說：

『比丘們，那樣地觀察的人，應該要放棄一切，對於它生出厭惡的心。用眼睛厭惡它，用鼻子厭惡它，用舌頭厭惡它，用身體厭惡它，用心意厭惡它。如果，對於一切生出厭惡心的話，即——能離開貪婪心的話，即能夠得到解脫。』

釋尊那樣地說時，那一千人的新比丘們，他們的心立即離開執著，得以解脫煩惱，經典便這樣地將它結束。

煩惱火焰 經典的話語，將這個說法的內容，和這些新弟子們立即得以解脫煩惱的事，很坦率地將它誌載。可是所謂『一切在燃燒著。因煩惱的火焰，你們本身和你們的世界都同樣，在燃燒著。』的釋尊的這種說法，對於他們一定會給他們以很強烈的衝擊。而唯有能夠想像的人，這個說法的高度價值纔能夠為他開示。

像已指摘的那樣，他們在變為釋尊的隨徒以前，是崇拜火、祀奉火的人。舊衣裳剛剛被脫掉不久。昨天崇拜的火，在今天卻被說成為『煩惱的火焰』，所受的教示是，要將它消滅纔是他們從今日起的道。在這種逆轉中產生很大衝擊，這種大衝擊對於他們的回心一定予以很大加速。

我們在這裡應該要想起的是，釋尊所教示道的目標的究極境地叫做『涅槃』*nirvana*。現

在我們無法知道這個叫做『涅槃』的話語，釋尊是從什麼時候開始用它做指究極境地。也不能確切斷言這個宗教的術語是釋尊從別地方借來的，或他自己所新造的。可是無論如何，這個『涅槃』的話語與『煩惱的火焰』譬喻有關連，是可以確言。即，這個話語是以『被吹滅』nir-va 的動詞為語根所造的話語，意味『火被吹滅的狀態』nir-vana 是不容疑議的。

據某經，『那麼世尊，像這樣地心得到解脫的人，到底會到何處去轉生呢？』叫做婆蹉的外道，對釋尊，就他所教示道的究極境地這樣問他。他的質問方法，對於釋尊所教示究極境地是問不對題的。那個外道以為釋尊也說生天的功德之道。對於它，釋尊以『燃燒的火』、『消滅的火』的例子說，得到解脫的人們的狀態不是『前往轉生』，寧可說，應該比擬於柴薪已盡『火已熄滅狀態』。在那裡，釋尊親自以字義那樣的『火已熄滅狀態』，說明涅槃境地。

像那樣，如對於彼岸境地應以『涅槃』即『煩惱的火已經熄滅狀態』表示它的話，對於它此岸的狀態可以做『煩惱的火在燃燒著狀態』看待，其實不得不說它只是單純的譬喻。惟，佛教對於煩惱的用語有多種。它，因束縛我們使我們反覆著無意義的生死，所以叫做『縛』——束縛。它因為毒害我們的善根，所以叫做『毒』——毒害。又它因為遮蓋我們的智明，所以叫做『蓋』——遮蓋。其他，雖然還有種種語法，其中以這個『煩惱的火焰』的想法，因為比任何別種都更接近人們的體驗，而具顯著陳訴的力量。

這個叫做『燃燒』的說法，一定能以這樣的力量，而撼動這些新比丘們的心情。而那個譬喻，也一定能以這樣的力量，在長遠的佛教歷史中，不斷地給人們帶來很大影響。

竹林精舍 不久，釋尊到達他所預定的王舍城，駐足於它的郊外的善住寺。人們傳聞了它，釋尊的消息立即被傳遍於王舍城的各鄉鎮。『沙門喬答摩(gotama 瞿曇)是釋迦族之子，出家後現在在這個都城的郊外。名聲甚高，被稱為應受世間供養的人（應供），得到最高自覺的人（等正覺者），兼備智慧與實踐的人（明行具足），可為人天之師的人（人天師），應為世所尊重的人（世尊）等。其所說的教法，始善，中亦善，終亦善，是兼具道理與表現的。能見到這樣的聖者的人們是有幸的。』古經將那個都城的人們的心聲這樣地誌載著。

它的記述，當然非常地被類型化，使我們不能立即窺視它的真相。不過，迦葉以下多數的弟子們，一舉而成為追隨釋尊的這一點，無論如何，一定很會聳動世間的耳目。而那些事的發生因為是在於摩揭陀國內，和離這個都城不遠的伽耶郊外，所以，這個都城的人們，會對於釋尊的來臨抱著關心，是當然的。

摩揭陀的國王頻毗婆羅，聽見他的消息時，抱著很深的關心。因為，這個王，在釋尊大覺成就前，還住在這個都城郊外的山洞時，就曾經親自前往會晤他。又，卓越的哲人、覺者能來這個國，也是這個王平時的心願。於是他，立即前往釋尊所住的地方，聽釋尊的教法，成為歸依於釋尊的人。關於他的說法和歸依，據古經所誌載，也只是被類型化的表現的反覆而已。我不認為有它重覆敘述必要。又，王的歸依，我以為也不是古佛傳作者們所應該致力強調那樣地了不起的。不過只有一點，關於這個王的歸依，值得敘述的地方是竹林精舍的捐獻，佛教精舍的歷史從這裡開始。

因釋尊的教示，得到對於法沒有污穢的眼力的頻毘沙羅王，深信『除了這個教以外，別教沒有他可依靠的』。他便於釋尊的面前這樣對他說：

『世尊，我在太子時，祈願的有五項，現在我都將它成就。第一願，願能夠受灌頂而得為王，那個我現在已經將它成就。第二願，願能夠在我國國土有最高的覺者來臨，那個我現在也得以成就。第三願，我願得侍奉世間所尊重者（世尊），那個我現在也得成就。第四願，願世間所尊重者為我說法，我所願的這個現在也得成就。又第五願，我願能領悟世間所尊重

的法，這個現在也得成就。

我的五個所願全部，現在都因釋尊而得到成就。所以，我現在想在這裡，歸依於世尊與世尊的法及世尊的比丘眾。世尊願你能容允我做在俗的信徒。並願世尊，接受我的招待，明日與比丘眾一起前來接受我的供養。』

釋尊像以往那樣默然地，答應王的所請。便於它的翌朝，釋尊帶同多數的比丘們，前往久闊的王舍城的都城。王，引導釋尊和比丘們到既設坐席，親自端菜添飯從事供養。且說飯畢後王心裡想：『世尊住的地方那裡好呢？它，要離市鎮不遠也不近，便於往來，而又必須為所有求法的人們所容易出入的地方。而且，白天不雜沓，夜晚沒有噪音，而且適於靜居禪思的地方。』這樣想時，王想起那個竹林園纔是符合這些條件的地方。於是王，提起水瓶將水倒在釋尊手上說：

『世尊，我現在，想將那竹林園，捐獻給以世尊為上首的比丘眾。請你接受。』這是佛教受最初的精舍捐獻。

舍利弗 從那時起不久，釋尊得到兩個優秀的弟子。其一叫做舍利弗，他後來成為釋尊的法嗣，被指定為『能將如來所轉動的法輪，確實地跟他那樣轉動它的，除了此人以外沒有別人。』的人。又一個稱為目犍連，他是於後來，被舉為佛的十大弟子之一，他在釋尊的比丘眾中，被稱為神通第一的高足。所以，這兩個人的歸佛，在佛傳裡所有的重大意義是不亞於前些時候的迦葉的教化。他們的歸佛經緯，據經，大約如下。

翻讀古代印度思想史的人，都可以知道，在釋尊時代，有很多的新思想潮流。那些主要的在佛教經典中所誌載的為『六師外道』。『外道』，是指佛教以外的思想修行者，那個時代的外道，主要的有六種，叫做『六師外道』。他們大抵都是以摩揭陀國為中心而活動，現在在釋尊進入於王舍城時，有六師之一的叫做刪若的，也止住於這個都城的附近。

他所主張的是，於真理並沒有不可變動的一家常規，對於自己以為善的便是善，對於自己以為真的便是真。他的所說，恰與古代希臘的詭辯家們，特別是與哥爾期亞（Gorgias）的虛無言說相彷彿。經典稱它做『鰻論』。他們兩個人也是他的徒弟中，為他的高足而從事修學的。而這兩個人結為親交相約說：『假如誰先得到不死之道的話，必須相告。』

有一天的早上，釋尊的年輕弟子阿說示，穿內衫、持著鉢衣，走進王舍城街上行乞。他的態度端莊，他的合於威儀的舉止，引起舍利弗的注意。『假如這個世上，有真正的聖者的話，這個人一定是他的弟子之一。我想問這個人，他的師尊是什麼人。』他因為被這年輕弟子的態度所打動，所以心裡這樣想，而等到年輕比丘托鉢完畢為止，靜靜地跟在他的後頭。

阿說示托鉢完畢，將就歸途時，舍利弗叫住他，與他打招呼後問他：『你的面貌極為清淨，氣色又好。你是因什麼人出家的？以什麼人為師尊？信什麼人的教？』阿說示回答說，他是因釋尊出家，以釋尊為師尊，是信釋尊之教。『那麼，你的師父有說什麼？所說的是什麼？』舍利弗復又問。可是，阿說示回答說，我因出家日子尚淺，所以不能將師之教深入說明，也不能將它的要領略說。舍利弗卻不就此斷念。『那麼，假如不能深入又不能盡它的要領，能夠多少為我講述它的片鱗和那個師的教示就好。』他這樣地請求他。那時，阿說示告

訴他，關於師尊教示所說的話語，被誌於古經典如下：

『諸法由因而生，
如來說它的因。
關於諸法之滅，
如來又如是說。』

那個的確只是釋尊教示的片鱗。可是，舍利弗，卻能夠從它洞見釋尊所教示的是什麼。『生者皆必有滅。假如只是這麼一句，也就是真正的教。這個師的弟子們，必定已經覺悟到無愁境地。』那對於刪若之徒，一定是很大驚異。他們是被他們的師，教他們真理是沒有客觀的標準的。可是，現在所謂『生者皆必有滅』的這種客觀的事實，怎麼樣也不能將它論破。道一定存在於那裡。舍利弗這樣想，因為這樣想又能知道它，使看世界和人生的眼睛，在尚未接到釋尊的直說以前就有了轉變。他已經，稍微變為能夠觀法的人。

於是，他立刻往他的朋友目犍連那裡，將原由告訴他。目犍連看他的喜形於色的面貌吃了一驚，又聽他所說的釋尊之教更加驚喜，他的這個朋友也同樣，在還沒有直接接觸釋尊以前，就已經稍微地能夠看到他的道。於是兩個人，決意要以釋尊為師，並將原由告訴他們的弟子們。他們也同樣，願與這兩個人一同前去，那是因為他們在這裡，完全是信任這兩個人。

這兩個人，與其他的刪若的弟子們——經典誌載的人數是二百五十人——，隨即前往竹林園。釋尊望見他們到來，對比丘們說：『你們看，那裡有兩個朋友向我們這裡來。他們不久，會因我的教示而在從事清淨修行者中，成為一雙的上座。』那是釋尊對於這兩個人的記別（預言），也是古經典所誌載的話語。

以法誘導 那時，在王舍城都城，發生一種動搖。良家的子弟相繼訪問釋尊，聽他的教示，因他的教示而為出家的行者。這些事於人們之間撒播了不安種子。兒子出家的母親，以為她的兒子被釋尊搶走。丈夫為比丘的妻子，覺得她的丈夫被奪走。兒子被奪走、丈夫被奪走的家，都以為他們會失去他們的後嗣。不安變為不滿，不滿升高到變為憤怒。比丘們在都城街市托鉢時，被人們投以詰難話語。經典將那些話語，用偈文的形式誌載它。

『於摩揭陀國的山都（王舍城），有大沙門出現。於前些時候引誘刪若之徒，其次不知道又將引誘誰。』

比丘們，聽見人們的詰難話語，歸來告訴釋尊。對於它，釋尊這樣地教示他們說：『比丘們，這種非難話語，不會繼續多久。可能過了七天就會消滅。假如人們責難行乞的你們的話，你們可以用偈，這樣地回答他們……』而古經典，也將那些回答，以偈文誌載如下：

『如來以法誘導。嫉妒來歸於法的人是誰？』

在那裡有因法而站立的人的自信，有因法而生存的人的無妥協。比丘們，你們在街上行乞如有人責難你們的話，可以用這個偈冷靜地回答他。人們不久，理解釋尊是以法誘導而不是以非法誘導。而這個都城的動搖，就像他的話語那樣，於七日後歸於靜謐。

第十章 祇園精舍

很長傳道生涯以上，我們從釋尊的誕生開始到出家、成道、傳道的決意，在鹿野苑的最

初說法，又由那時再向王舍城進入於王舍城，得到很多年輕又優秀的隨徒的事，循序地敘述記載。可是我卻不得不在這裡停下來。因為我已到了不能再循序地按照它的年序去找出這位大師偉大的人間教化的遺業地方了。

釋尊的傳道生涯是互於四十五年之久。它幾乎互於半世紀。世間的被稱為教祖的人們有這樣長的傳道生活的是我們所不知道。而且釋尊在互於這樣長的教化說法間，於他的教法中並沒有顯示任何基本變化。不但如此，關於他的說法態度和語調，我們也幾乎不能指摘它，因傳道的時期而有任何變化。他經常恬靜地而懇切地說。他所說的都經常保持著不動的道理與整然的表現。

關於這點，釋尊的傳道生涯與耶穌基督成為不同的對照。耶穌的傳道活動，算它的年月據想定不少於一年也未滿三年。它較諸釋尊的是非常之短。雖然這樣，於其中關於他的教說內容，關於他的說教態度與語調卻存有激烈變化。它好像由平靜和緩的調子次第高調而突然轉變為能攪動人們心情的急調交響樂那樣。較諸它，釋尊很長的傳道生涯可以說好像有如一天的樣子。在簡短的耶穌活動有很大變化；在很長的釋尊傳道卻幾乎沒有可說的變化。所以耶穌於去年的話語與今年的話語可以有辨別，而釋尊於十年前的說法與十年後的沒有區別的場合不少。

某經，講述他成道後不久的說法。又某經，卻在那裡將已經年老的釋尊姿容浮雕。又於某經，卻傳出『我的背痛』的健康已經衰頹的釋尊的話語，使讀者傷心。我們，從那些，雖然多少能夠窺見在那裡所說的教法的年月。或者，於某經可以知道頻毘婆羅尚君臨在摩揭陀國。又於某經，可以知道那已經是阿闍世王替代他的父王統治這國的時代。根據那些，多少可以想定是什麼時候。還有，多數的經很明瞭地誌載它所說的處所，它所說的對機，而且，也說明它所說的因緣。據那些，也能多少得到，所說的時期。雖然這樣，我卻覺得將多數的說法，按照編年史的順序敘述的想法，應該要斷念。因為，如果想將這種想法實行的話，恐怕會有很多的間隙，必須用空想和推察將它填補，又有很多的說法，不得不因為它的時期不明而將它刪除。為什麼呢？那要歸於他的傳道期間無比的長，而且，以不動的原理和整然的表現為基礎不顯示任何的基本變化。

於是，我想儘可能的排除空想與傳說，而用可靠確實的資料，去接近釋尊的本來姿態，我們所能循序追求的釋尊的傳道教化遺業，要限於在鹿野苑的傳道開始後的幾個月的教化活動，以及入滅稍前的幾個月的遊行教化。而對於其他的四十五年的傳道生涯大部分，編年史的將它找出，現在除了斷念以外沒有別的。

關於那點，我們不能不覺得，那部阿含經的編集者們的工作是很良心的。阿含諸經被整頓為今天那樣的形式，是在釋尊入滅幾百年以後。於漢譯與南傳，據推定也是經各各不同的部派。又於漢譯，譯出後於中國的現形被毀壞的部分也有。雖然這樣，於那裡，企圖將那些經，按年代順序編列的嘗試，卻連一次也沒有。於某些部分（長阿含經或長部經典）所集錄的只是長經而已，又於某部分（中阿含經或中部經典）所集錄的只是中長度的經，又於某部分（雜阿含經或相應部經典）所分類集錄的是很多的適合於它的內容的短經典，又於某部分（增一阿含經或增支部經典）是依照名數的分類。雖然如此，編年史體的編集企圖，卻連一次也沒有計畫。

它的意思我們不要忘記將它汲取。我們現在想做為比較確實的資料，以接近釋尊的真正教示，是像已經說過的那樣，唯有利用這些阿含部的諸經而已。可是，若要在這裡將連一次都沒被企圖過的編年史的嘗試，將它做資料企圖整理時，我們當然會與他的所期相反，重又被迷入於空想與傳說的雲霧中去。

有關雜阿含經 那麼，對於想要循序地按照年次，追求這位大師的傳道教化遺業，不得

不斷念的我們，要描出這位大師的言行真相，另外還有什麼別的方法沒有？對於那個，唯有那雜阿含經（於南傳為相應部經）所教示的道而已。在那裡，像已經說過那樣，有因它的內容而分類的很多經典。

譬如，釋尊常常教示人們要觀察人間存在的存在方式。有時將它簡略地說，有時詳細地說。又有時，為抱病的比丘說。又有時，為即將向邊境出發旅行的比丘說，作為他們送行的話語。或者，站立在大河的岸邊，手指著漂流在河流上的泡沫來說它。或者，抓著一片的土放在指甲上，用譬喻說它的時候也有。而雜阿含經或相應部經典，將那些全部集錄在一處而將它傳給我們。

譬如，釋尊又將一切的存在的方式，作為緣起性的將它把握，以種種的表現將它講說。有時，將它就他本身的正覺成就體驗將它講說。有時，在與異學的人們的問答中將它講說。又有時，對於弟子的比丘們，就已說過的緣起教說，質問他們的也有。又有時，以燈油和大樹和蘆棚為譬喻，說明它也有。那些的全部，相應部經典或雜阿含經，也將它全部集錄在一處以示我們。

那些集錄的主題，除這位大師所教示的體系的主要諸原理以外，還有實踐的諸項目，有為教示對象的人們種類，或者，又有以地點為主題場合，以主要的弟子人名為主題場合也有，還有以天神、惡魔、譬喻等項目而被選為主題場合。雜阿含經或相應部經典的編集者，用那樣的種種主題，將誌載這位大師的言行的很多經典分類、集錄。因此，南傳稱它為相應部，漢譯叫它做雜阿含。雜，不是雜集的意思，寧可說是雜碎，即小的意思，它的編集方式，所集的徹底的是等類相應，是次第編纂的，所以也應該叫它做相應。

所以，必須中止想編年史的追求這位大師的傳道教化遺業的我們，在這以後要描寫這位大師的活動，我想不會是走雜阿含及相應部經典所撰途徑。那是，因為年次的追求這位大師的言行已經不是可能的，而且反過來想，想描寫那四十五年間的長久的傳道活動，如將它像一日那樣地，以被沒有變化的平靜，整齊和懇切所貫串的這位大師的言行，與其用年次描寫，不如用這種方法，更加適合。而，對於那種嘗試，能供給最可信賴的資料的，也是雜阿含和相應部經典的諸經與南傳增支部經典和小部經典中的『經集』和『法句經』一起，都是屬於應該首屈一指的。其中，相應部經典的諸經，使讀它的人奕奕地有如與活生生的釋尊，直接接觸之感，那個恰恰可以比據於耶穌。基督的共觀福音書，於孔夫子的論語。

須達多 且說，那些經典，像人們所熟悉的那樣，以『如是我聞』『我所聽到的是這樣』做它的冒頭。其次是，『一時佛在…』『有時，釋尊在某某地方。』而明示它的地點。關於那些場所，其中，於我們的耳朵最親熱的，是那個祇園精舍。更正確地說是『舍衛城祇樹給孤獨園精舍』、『舍衛城郊外的祇陀林給孤獨園的精舍』。因為，那些經典的大半，是在這個祇園精舍所說的。那麼，那個祇園精舍是怎麼樣的地方。又，因怎麼樣的因緣纔建立這個精舍。我現在在要依據那些經典在可能範圍內描出釋尊活生生的話語與行動之前，首先，想就他所最常住的，說教最多的那個祇園精舍，說一說它的因緣與情景。那也不外是想把這位大師的言行，儘可能以活生生的姿態去把握他。

那是，從釋尊在王舍城開始傳道活動起，經過一些時候的事。住在距離這個都城很遠的西北拘薩羅國國都舍衛城內有一個叫做須達多的富有商人，他因商務來到這個都城。他每一次一來到這個都城時，慣常以妹妹所嫁長者之家為他的宿處。今日經過長時間後，復又訪問

那個妹婿的長者之家時，覺得今日與往常情形完全不同。以前都是飛跑著出來，喜躍地歡迎他的那個長者，今日不知怎的，卻在頻頻地指揮著聽差們忙得團團轉，很久都不出來。須達多有些不服氣。過了一會兒，與長者相見，他心裡依然不高興。

『哥哥，你以前對於我的訪問，都是不顧一切地歡迎我。可是今天，卻指揮著聽差們，非常忙碌的樣子。到底，今天你是不是要娶太太，還是要招待國王？』

對於用含有譏刺，在責備他的須達多的話語，那個長者笑著回答他說：

『不不。不是娶太太，也不是招待國王。有比它更可喜的事。因為我明天，要招待佛陀和他的弟子們。』

須達多隨即改容說：

『哥哥，你剛纔說要招待佛陀？』

『是的！』

『哥哥！佛陀，據說要聽他的名就已經很不容易。現在有那樣尊貴的聖者出現的話，我也想去膜拜他。那個聖者要在什麼地方出現呢？』

於是，那個長者告訴他，佛陀在這個都城郊外的竹林園的園林，那裡是這個國國王捐獻給佛陀的園林。又告訴他，他在那個園林中蓋很多房屋捐獻給佛陀。這個長者在那園林中建造房屋的經過，由律藏小品的一節，所傳的如下開。

有一天早上，這個長者訪問竹林。在還沒有房屋的竹林中，比丘們睡於樹下或洞窟或草堆上。適逢早晨起身在整頓威儀。長者看到他們的樣子，心裡覺得清淨，覺得歡喜。出家的比丘們的生活，以行雲流水的生活為目標。雖住於樹下，坐於石上，卻一點也不覺得痛苦。住在洞窟，睡在草堆，依然保持著嚴然威儀。現在這位大師的比丘們，將這種出家比丘的生活目標，予以很好實現。這些事使我自然地覺得佩服。可是我越佩服他越尊敬他，越使我對於讓比丘們在樹下石上生活越感覺對不住。

『假如我，能為你們建造房屋的話，你們肯不肯住呢？』

長者，暗中向一比丘請教。他回答說，大師對於那種事尚未允許過。

『那麼，能否得到允許，請你問一問世尊好嗎？』

比丘被長者的熱心話語所打動，將這事報告釋尊。可是意外地，釋尊卻說在一定限制下，可以為比丘建造房屋。於是，那個長者，很高興踴躍地，開始在那園林中，建造六十棟房屋。房屋已經落成，明天要請釋尊和他的弟子們，接受房屋的捐獻。

『哥哥，那樣的聖者會出現的話，我也要前去膜拜他。』

『可是，釋尊和他的弟子們，過著規律嚴整生活。今天已經沒有膜拜那個佛陀的時間。明天一早去的好。』

經典的話語誌載說，那夜，已經就寢的須達多，因為一心想膜拜佛陀，等不及天曉，在夜半醒覺達於三次。

往舍衛城 翌朝一早，須達多出王舍城的都門，向他所聽來的釋尊住處竹林園走去，從那時起，到他與釋尊面晤為止的經典的描寫，粉飾之色彩好像太濃了一點。誌載說，當他要出都門時，非人間的人為他開門，讓他過去。誌載說，從都門到園林途中，天地突然變為晦冥，他覺得害怕不敢再往前走，想回去。或又，誌載說，那時在那邊有鼓勵他的聲音：『居士進，不要退。進當有利益。』可是，如果將那些描寫，當做舊手法客觀化地描寫頭一次要膜拜佛陀的心境，也可以諒解。

無論如何，因為歡喜和緊張使他的心臟跳躍著，在走近那個園林的他，沒有想到，卻有人從他所散步的林間那一邊出聲叫他。他就是在作早上散步的釋尊本人。一知道那就是佛陀本人時，像恐怖那樣的緊張有如霧那樣地消散，唯有歡喜充滿著他的心而已。『世尊，昨夜可安睡？』在走近前膜拜釋尊的腳時，從他的嘴裡自然而然地發出這種親熱話語。那時釋尊回答他的話語，經典用偈這樣地誌載著：

『如能遠離貪婪，使心清淨，無污穢的話，
已經得到悟道的人，在任何地方都能夠安眠。
因為能斷去一切執著，調伏煩惱，所以，
心得到靜寂，能睡得又靜又安。』

可是，那時釋尊實際的話語，一定是很坦率的，更為親熱深湛的。『對啊！睡得很好啊！睡得很清淨很安穩。能使心清，能使心靜，任何時都能睡得很安。』我以為一定是那種坦率的不分彼此的語調話語。

一見如舊知的毫不拘執的對坐。於是釋尊，將適合於這個富商的，循著次第為他說法。布施、持戒、生天之法、欲樂的禍害，出離的功德等。而到了說苦、集、滅、道的四個真理時，他那像白布清白的心，立即被染上正法的顏色，於該座的他，即得到能觀看真理的沒有污垢的眼睛，並請准他為優婆塞。據經典所說，也同樣是像往例那樣的在家入信過程。不過，從那個時候起不久，這個富商所作要求，對於釋尊和他的弟子們的教化活動，帶來了很大的舞台轉變。

『世尊，願你和比丘們，在舍衛城渡過今年的雨期安居。』

對於他的要求，釋尊附以一個條件，很高興將它接受。

『須達多，可以。不過，你要知道如來所要的是空屋子。』

這個富商，想仿照王舍城長者的樣子，有意在那舍衛城，為這位大師和他的弟子們建造精舍。建造精舍的事是被允准。可是，它必須是徹底地樸素的。絕不可以豪華的。那些事釋尊以『如來所要的是空屋子，可不要忘記。』再三對他注意。

無論如何，容納這個要求，對於釋尊，是給他的傳道教化活動，帶來了又一個很大轉機。以前的教化活動舞台，是以婆羅捺郊外的鹿野苑與王舍城郊外的竹林園的兩地方為中心，而只在於將該兩點結合路線上。對於恒河河流之北，還沒有印上傳道的一步。於那裡，有以毘舍離之都為中心而誇耀他的繁榮的跋耆連邦的諸種族，於它的西北有以舍衛城為都的摩揭陀和與他競爭繁榮的拘薩羅王國存在著。還有隸屬於它的故國釋迦族人們之間，也沒有將已經成為佛陀的他的教化，帶到那裡。可是，現在，如要在舍衛城實行即將來臨的兩期安居的話，佛陀的足跡就可以初次印在恒河河流之北，而造成他的獅子吼到達大雪山（希馬拉耶）南麓的機緣。

祇陀林精舍 從王舍城到舍衛城的路途，要在巴達利弗多（巴連弗邑，現在的：伯都那）北渡恒河河流，經毘舍離之都，北進到拘尸那，從那裡轉西，纔能到舍衛城。須達多，是信用篤著的商人，在途中的村鎮，擁有很多知己朋友。他在王舍城將事情辦完後，心中充滿歡喜，在趕回舍衛城途中，對眾人說：『請你們營造僧園、建立精舍、準備布施。佛陀已經出現在這個世間，現在容納我的要求，正在從這一條路來。』聽他這樣說，準備好歡迎這位大師的人不少。法緣便這樣子，在還沒有見到釋尊姿容以前，就被結於恒河河北。

回到舍衛城後，那個富商立即巡視郊外，物色建造精舍的土地。又清靜，又距離市區不遠的地點，能十足充滿那種條件的土地，而為他所選中的，是叫做祇陀的王子所有的園林。可是，他訪問那個王子，說要受讓那塊土地時，王子斷然拒絕。

『王子，不是用於別的。是要營造僧園的。所以一定要將它賣給我。』

『長者，你怎麼樣說，我也不能賣。假使，你用黃金鋪在那塊土地，我也不賣。』

兩個人，要買，不賣，爭論說到最後，終於將事情的裁定拿到該國大臣那裡。將兩個人的話詳細聽完後，大臣裁定說：

『凡從事交易的人，一旦說出價錢，必須要賣。而王子已經將價錢說出。說要用黃金鋪在那塊土地上面。所以，王子必須以那個價錢，將土地賣給他。』

不久須達多將黃金用車子運去，開始用它鋪在祇陀王子的園林地上。可是在最初所運黃金，所鋪土地的廣度，還不能使他滿意。

『運更多的黃金來。我必須將這塊土地全部鋪滿。』

而，運黃金的车子，即從後面相繼而來。

看見這種情形的祇陀王子，的確很驚訝，被他打動了心胸。

『長者，請你留一部分的土地給我。我也想將它，對於你所尊崇的人，作布施。』

他的要求，長者很高興地接受。因為他覺得在這位賢明的王子心中，對於釋尊教法的信的燈火，也已經開始點燃，所以使他非常高興。

不久在園林中，精舍被建立起來，講堂被建立起來，寮房、浴間、廁所、亭子被建立起來，經行堂被建立起來。給王子留下土地，由王子建造山門。它的規模與景觀，到今世紀纔被發掘遺蹟，也可以想見。當時的人們叫這個精舍做『祇陀林給孤獨園精舍』（祇樹給孤獨園精舍）冠以這兩個人的名稱它。給孤獨是，施捨給無父母無子女的老人等，可憐人們的意思。這個富商，從以前即心地仁慈，有種種善行的人，所以以這種名稱呼他。

不久，釋尊來到舍衛城，接受須達多的供養，包含這座新近落成的精舍。那時釋尊，為

他作了充滿著謝意的偈，經典這樣地將它誌載：

『施林苑，植果樹，
架橋，以船渡人，
於曠野掘泉水、古井，
或建立精舍。
於那種人們，
幸福日夜有加，
持戒，樂法，
當於後生得善道。』

而釋尊，以當來四方僧伽名義，衷心高興地接受這個精舍。
這就是，所謂的祇園精舍的成立因緣。

第十一章 人們所應願的是什麼——涅槃寂靜——

為了勝義 『如是我聞』，幾部屬於阿含部經典，這樣地誌載釋尊教示的話語，（漢譯，雜阿含經一〇，十七。中阿含經一四〇，至邊經。南傳相應部經典二二，八〇，乞食。如是語經九一）它，據某經，誌載在那個祇園精舍的事，又於芋經，卻誌載在迦毗羅城的尼拘律園的事。不管怎麼樣，釋尊，招集出家未久的新加入的比丘們，對他們這樣說教：

『比丘們，你們出家人，要剃髮、持鉢、乞食於各戶維生。乞食，是世間的諸種活命（生活的方法）中的末端。可是比丘們，諸種秀拔的人們，所以要這樣生活，是由於有（真正）義的目的存在。非為王所強制，非為賊所強迫，非為負債故，非因窮於活命。我們陷於苦、沉於苦，被苦所圍繞。因此，我們為著要除盡這種苦的聚積，所以到這個地方來。』

釋尊的說教語調，可以想像它都是很平靜的。對於弟子比丘們也是，對於異學人們也是，對於在俗信徒們也是，一定又平靜又懇切地對他們說。後來的佛教者所說話語的理想『和顏愛語』的確是屬於釋尊本人的。要在釋尊的話語中找出叱咤的激情噴射，是不容易找到的。可是，如我們因此以為釋尊的話語經常都溫和的，孱弱的話，那是大錯特錯。雖然很恬靜，他的說話很有力，話語雖然很溫和，卻能促使你與他立刻對決。我們在這部經中，可以看到那種說法的，一個代表的例子。

於其他的經也同樣，釋尊常常，以從『在家出家的人為什麼，依然會為世間的欲樂所分心？』的說法，告誡比丘們，而且鼓勵他們。在那些場合也同樣，釋尊所想說的，與這部經的沒有什麼兩樣。可是，於這部經，關於那些事所說的最有力，而且最懇切。對於年輕的，出家不久的比丘們，托鉢乞食的生活一定是很難受的。因為輕易地出家的浮心，往往在這種生活的艱困之時，有容易被挫折的危險。釋尊獨自一個人坐在樹下時，這樣地思念著：『假如小牛不看到它的母牛的話，會發生怎麼樣的事也不知道的。或者已經播種的種子如得不到水的話，會發生怎麼樣的變異也不知道。』然後招集比丘們說這些法。

這種生活的方法，釋尊說：『是世間諸種活命中的末端』。我們卻能夠在那些話語中，感覺到釋尊對這些比丘們傾注，萬斛顧慮。他們大抵都是良家弟子。是過著絲毫沒有不自由生活的人們。因為那樣的他們，突然跳入這種末端生活，所以在還沒有習慣以前一定很艱苦。那些事，釋尊是能夠顧慮到的人。

可是，釋尊卻教示他們說，這種生活越辛苦越能夠使他們重新覺得，為什麼必須跳入這種生活。並非誰強迫我們，『非被王所強迫，也非被賊所逼。』也不是我們本身窮困到這種地步的，『不是因負債故，也不是因生活窮。』都不是的。而他們多數都是良家的子弟，諸種優秀的人們，都是自己所想定，自己選擇這一條路的。他們會走上這種生活，當然是因為有應

該這樣做的理由。將那種理由，又一次地重新想起纔好，釋尊現在對於這些年輕比丘們這樣地告誡他們。

『要那個、還是要這個』 它的理由是什麼？它的目的是什麼？關於在上面的引用句中，雖將它意譯為『因（真正），義的目的所存。』那個於某經將它記載做『緣有義趣』。『義趣』（attha），是指我們的認識和判斷的對象的話語。即，是人們所願望的，是人們所希求的，是我們所認為善而追求的。所以，『緣有義趣』而進入於這種乞食沙門生活，是因為有當然目的，所以自己選擇這一條路。又於其他的經，將它的目的，更明白地表明為『為求勝義故』。『勝義』（paramattha）是人們所願望的最上的，是人們所能思念的最高善，是人們生活的終極目標。而出家的生活，也就是為實現這個最高善，而以其他一切為賭注的。

宗教，經常在某種意義上賭注了。人們所願望的雖然有種種。飲食豐盛也是人們所願望的。穿著美衣也是人們所願望的。願打仗勝利，願做事有榮譽，願死後生於善趣。可是，人們畢竟不能願望『那個要，這個也要。想往東的人，必須斷念往西。指向天的人，必須捨棄地的喜悅。』所以，耶穌也要人停止『不要為吃什麼、喝什麼、穿什麼操心。』並教人們只要專念於『求神的國與神的義』。現在釋尊在這裡，會向年輕弟子們，教他們又一次重新想想出家理由不是為別的。因為想實現最高善，必須以一切為賭注而將它專念，因為這條路唯有能在冷靜地，而且決然地選擇它的人們面前打開，釋尊想將這些事深深地銘刻在年輕比丘們心中。

因此，釋尊的話語，在這裡雖然很溫和，卻有著逼迫人們的成分，雖然很懇切，卻有著撼動人心的成分。他又繼續，引用這種譬喻說：

『比丘們，假如這樣地出家的人，依然抱著世間貪欲，對於諸種欲望發生執著，發生瞋恚的心，被邪念所囚執，放逸而不得專念的話怎麼辦呢？那可比如兩端燃燒中間塗糞的火炬一樣。已不能做薪柴用，也不能做木材用。與它同樣，這些比丘，因為捨棄在家人生活所以已經非在家人，而且因為不能成滿沙門勝義（最高善），所以也不是出家沙門。』云。

這個譬喻，好像是釋尊所喜歡引用的，也屢屢見於他經。他所想說的是，既然出家了，斷然不能成為半路退出的結局。既然要追求人生最高善的話，必須決然地以一切為賭注而走上這一條路。

這時，為這個說法對象的年輕比丘們，可以說是被放置在『要那個？還是要這個？』"Entweder Oder"的面前。釋尊的話語，在那時也絕不是激情的話語。不過，他在平靜的話語之中，卻促使他們『二中擇一』。宗教，本來一切都是這樣的，釋尊的宗教也同樣絕不例外。關於那一點，我對於歐洲佛教學者們，以『偉大拋棄』"Great Renouncement"話語翻譯釋尊的『出家』，覺得很有趣。能作『偉大拋棄』的人纔能夠得到『偉大收穫』。出家本來就是要以這種『二中擇一』的決意去做。像釋尊的『出家』是那樣，比丘們的『出家』也應該是那樣。所以，這些年輕比丘們也同樣是，拋棄一個，選取一個，而來到這裡的人們。那麼在這一個道上要拋棄的是什麼？又應該選取的，所願望的是什麼？

尋求幸福的人 於，以『如是我聞』開始的又一部經，誌載這樣的事情和尊的話語。（漢譯，增一阿含經，三一，五）那是釋尊出現在那個祇園精舍時的事。釋尊對著面前的多數出家比丘們和在家信徒們，像以往那樣以平靜懇切的態度說教。在那個席上，不知道怎的，有一個比丘在打盹。那是從出家起日子尚淺的叫做阿那律的比丘。說法之座完畢後，釋尊叫他去，告誡他所說的話語，也是要促使他又一次想起出家決意。

『阿那律，你是生在有門第之家，以信心出家而到這裡來的人嗎？可是今天你在說法座中打盹，一定是你的心對於這個道還不能專。』

他被這樣說，他的恐懼形狀，是察之有餘的。他俯伏著，隨即在師前決然地說：

『世尊，從今天以後，縱使此身融潰，也不再在世尊面前打盹。』

他，將這次的失態銘記在心，開始與睡魔搏鬥。那是很可怕的苦鬥。『從那時起尊者阿那

律，達曉不眠，而且還不能除去睡眠，眼根終損。』經典以這樣的話語誌載它。那個我們不可將它做苦行看待。若行是釋尊所排斥的。可是，沒有決然搏鬥的話，這種道是不能成就的。

『倘若你的右眼叫你跌倒，就把他剝出來丟掉。倘若你的右手叫你跌倒，就砍下來丟掉。』是見於那些福音書的耶穌話語，有那種決意與搏鬥，對於想走釋尊之道的人，也是經常必要的。現在阿那律與使他跌倒的睡魔搏鬥，終於失去他的眼根。可是，那時他說，他雖然失去肉眼，卻同時得開天眼云。

從那時起不久之後，他獨自一個人在精舍中，想縫補衣服的裂縫。可是眼睛已經失明的他，卻不能將紗線穿過針孔。於是他像誦念時那樣，喃喃地說：

『欲求世間諸種福的人，請為我將線穿上這個孔，以積功德。』

隨即，有人走到他的身邊說，『好吧，請你將針和線給我。讓我積功德吧。』那個聲音，是釋尊本人的聲音。他很恐懼地辯解說『我不是對大師那樣說的』。釋尊從他的恐懼手中接過針和線，邊將線穿上針孔邊說：

『也讓我積功德吧。世間的人都在求幸福。可是，阿那律，在世間求幸福的諸人中，沒有像我這樣認真求幸福的。』

他的聲音，是多麼溫暖地，而且很親切地打進阿那律的耳鼓呢。漢譯經典，誌載釋尊的這些話——『世間求福之人，莫有過我。』我們也同樣，現在在口誦這一句時，自然而然地覺得心中溫暖。

乍見時，好像釋尊之道是背棄世間幸福之道。可是，究極結果，這個道也同樣，它所追求的，不是幸福以外的任何物。不，更追究結果，可以說最認真的、最徹底的、追求真正幸福之道就在這裡。有一個哲人所說的話語『人人都追求幸福，沒有例外。人們的意志，如果不對準這個目標的話，會連最少的行動也不想做。這個纔是所有人們的所有行動的動機。』使釋尊想走上這一條道的，也同樣不是它的例外。我們必須知道對於那些事，釋尊就是最判然地自覺，最真摯地追求的人，這部經在它的結尾誌載著下開四句偈：

『在世間的所有力量中，
在天也同樣，在人中也同樣，
以幸福力量為最勝。
因為幸福是佛的道。』

我們，要深深地玩味這些句子的真意，不要把這個道的本質放過。

幸福不是一定狀態 我想在這裡，請大家將已經說過的一部經的事，重又將它想起。那不是別的。即是釋尊就他本身出家動機，為比丘弟子們所說的。（漢譯，中阿含經，二九，一一七，柔軟經。南傳，增支部經典三、三八）

它也同樣，是在那個祇園精舍的事。釋尊忽然為比丘們，講說他出家以前的本身生活的體驗。（參看第三章）它，不像後世佛傳所誌載那樣莊嚴誇大表現，寧可說是樸素地，而具體地敘說，但是這樣反而很接近於真實。可是，忽然將它反省時，雖然在那樣的生活中，卻以為那是依然完全沒有不安，完全沒有苦痛的生活，他省察它是非常迂闊的。那種省察，畢竟是他對於世間的幸福的深刻玩味。

我在這裡，不能不想起亞里斯都德所說的『幸福不是一定的狀態』的思索經過。他在那『尼可馬可斯倫理學』"Ethica Nicomachea"的冒頭作『幸福』的玩味說：『我們所想達成的所有善者之中的最上的是什麼。關於它的名目，一般的人所回答的差不多一致。即一般的人

們也同樣，有教養的人們也同樣，都說那就是幸福（eudaimonia）。……可是，一旦說到幸福是什麼的一點時，各人又互相抱有不同見解。』而他，玩味快樂生活，玩味蓄財生活，又玩味榮譽生活，結局發現那些都不是最上的，也不是究竟的，終於到達了『即於叫做理性，或智慧的人們所固有德目活動，纔是究極幸福。』的人們所熟知命題，現在釋尊，就他的生活體驗所從事的幸福的玩味也同樣，於它的內容，與該哲人所玩味的，有非常相似之處。

後世尋找這位大師芳蹤的人們，經常都對於他將高度地位、充滿富裕快樂的生活，像捨棄弊履那樣地去求道的事，表示深切銘感。那也不是沒有理由的。可是我們要更用心就這位大師的這種『偉大拋棄』學習的，是促使他行動的原動力，是出自透徹的人生玩味，和精細的幸福檢討結果。加在各人自己的人生目的與實踐上面的人，纔能夠追蹤這位大師的行履。我們應該在這部經中，將它學取。

人間最上幸福 我又想，記述釋尊關於人們幸福所說的又一部經的教示。（南傳小部經典經集二、四、大吉祥經。同小誦經五、吉祥經）在那裡，釋尊，因應著人們的各種機根，說各種幸福，終於說到勝義的涅槃，含有很多可掬滋味。

那也是，他在那個祇園精舍時的事：

『世間的人們全部，
都祈求著種種福祉，
祈念著種種吉祥。
願，為我說最上吉祥。』

有人這樣問他時，釋尊回答他，說教如下開。經典將它的全文，全部用偈文誌載：

『不可親近愚人，應親近賢人。又應服侍值得服侍的人，這就是人間的最上幸福。
應在好的環境居住。經常以積聚功德為念。又應親自樹立正當誓願。這就是人間的最上幸福。』

應廣泛地學習，將技藝習得在手。應學習有規律生活。
應學習良好話語。這就是人間的最上幸福。

應服事父母，應慈養妻子，應精勵正當職業。這就是人間的最上幸福。
實行布施，嚴守戒律，恤助血緣人們，不作可恥之事。這就是人間的最上幸福。
不可以惡業自娛。飲酒不過量。對於各種事不可放逸。這就是人間的最上幸福。

要崇敬他人，自持謙卑。要知足，要知恩，有時聆聽教法。這就是人間的最上幸福。
遇事要忍耐，對人要柔和，要常常訪問沙門，有時談談法。這就是人間的最上幸福。
能抑制自己，修清淨行，要自證四個真正道理，得終於實現涅槃的話，人間沒有比它更幸福。

那時人們的心不會被毀譽和褒貶所攪擾，也不會因得和失而有所動心，沒有愁，沒有瞋，只在於無上安穩中。

人間沒有比它更幸福。

人們能夠照這樣做下去的話，在任何地方，都沒有人能勝過你，到任何地方去都是幸

福裕如。這種人才能夠有最上幸福。

這些就是釋尊在這部經所教示全偈。據這部經的話語，請他作這種教法的是『一個容貌端麗的天神（提婆）』。它與那個梵天勸請說話同樣是古經典慣用的拿手的神話手法，無論如何，在那裡所教說的釋尊次第說法是對種種生活者的教示，的確充滿著值得使人掬取滋味。

第十二章 沒有常恒的——諸行無常——

連指甲上那麼一點土『如是我聞』一部經典（南傳相應部經典二二、九七、爪頂。漢譯增一阿含經一四四）這樣地誌載著。它也像以往那樣是釋尊在那個祇園精舍時的事，那時，有一個比丘，前往釋尊處，膜拜釋尊，問他說：

『大德，在這個世間的物質（色），有沒有常恒永住，而它的相狀永遠不變的？』

那是與佛教所依據世界觀有關連的問題。因為在跟隨釋尊的人群中，有不少年輕而富於教養、知性的人，所以會以這種哲學的問題問釋尊，並不是稀有的事。

『比丘，在這個世間的物質，常恒永住，而永遠不變易的完全沒有。』

釋尊這樣地回答後，抓起就近的少許的土，將它放在他的指甲上面給比丘看，然後，繼續說：

『比丘，就是這麼一點點土的物，在這世間也不是常恒永住，而不變易的。假如比丘，在這個世間，有指甲上的這麼一點點土那樣的物，是永住常恒而不變易的話，你便不能以我所教清淨行，將苦滅盡了。可是比丘，因為在這個世間，連這麼一點點的土，也都不是常恒不變的，所以可以以我所教這個道，將苦滅盡。』

於是釋尊，又將關於受（感受）、關於想（表象）、關於行（意志）、關於識（意識）的同樣旨趣反覆講說。即關於在這個世界上的所有物質（色）和精神（受、想、行、識）也同樣，全部都不是常恒的，是會變異的見解，釋尊也在這裡披瀝給他們聽，因為這樣，所以我所講說的這個道，纔有可能。

如將這部短經，貿然地讀過的話，會以為它沒有任何特別的地方，也許會以為它在那裡，跟以往一樣，所講說的只是佛教的無常觀而已。可是，如細心再讀的話，可以知道那是釋尊，將他的教法所依據的根本立場，很坦率地講說。釋尊說：『假如在這個世間，連指甲上的這麼一點點的土那樣的物，都是永住常恒而不推移的話，我所教的這個道便不能成立。』那是告訴我們，佛教這種宗教，是完全站在『無常恒的物』的世界解釋上面。假如，有一毫是常恒的話，這個宗教便失去了它所依據的立場。

可是這種常恒的物連一個都沒有的釋尊見解，絕不是唯有釋尊一個人的獨特見解。假如，這種見解只是釋尊一個人的見解，而與世界其他的所有思想不能相通的話，佛教反而會在世間思想界中變成孤立，而不得不變為，獨走奇矯路程的想法。

可是，事實上，絕不是那樣，我們將頭高舉，廣泛地觀察中外古今思想時，會知道有很多卓越思想家們，其實也站在與釋尊同樣的立場。其中，恰與釋尊約同時代，希臘哲學

家赫拉頡利土斯（Herakleitos），說『萬物是流轉的』"Panta rhei，"而將恒常和不變從所有的物放逐，是讀哲學史的人們所熟知的。

可是，我們應該要更加知道的，是釋尊不但將這種見解，在印度思想界最早樹立，而且又站在這種世界觀，很透徹地作人間現實相的解釋，並成為人間的當為確立的精細理論，終於為人類帶來了這個叫做佛教的道。

那麼，他講說它時，怎麼樣將這種見解適用於人生的現實呢？又他站在這種見解上面，所教的又是怎麼樣的人生當為呢？我們必須就古經，將這些教說，再加以探討。

一種教義問答 我們在翻讀古經典時，知道釋尊常常向比丘弟子發出質問。他所質問的，大抵都是關於這個道的教示的基本的問題，是為著要查核比丘弟子有沒有好好地將它記住，或有沒有正確地將它受持，或怎麼樣將它解釋。在那些質問中，例如：

『比丘們，凡要正確地滅一切苦，應如何思量？』。

也有關於這個道的教示概要的質問。如：

『比丘們，你們將它如何思惟？要怎麼樣纔適合於做在家？』。

關於這個道的實踐問題，而質問他們的基本態度的也有。或關於被無明所蒙蔽，被渴愛所束縛的愚人講說。如：

『比丘們，賢者與愚者有什麼分別？它的差別、差異又怎麼樣？』

又關於他所教的，提出應用問題的也有。像那樣，對於弟子們發出質問的釋尊態度，使我們彷彿看到對於學子的老師，我們能夠在這裡瞻仰『偉大的人類教師』形像。對於那些質問，比丘弟子們，答得很好的也有，答得不好的也有，答得不好的，向師的釋尊膜拜後說：

『大德，對於我們，法是以世尊為本，以世尊為導者，以世尊為所依。善哉，大德，請您將這些意義講給我們聽，比丘們會聆聽世尊的話語，將它受持。』云。

請釋尊再將它講給他們聽，是常有的事。

然而，於釋尊作這樣質問時，每一個比丘經常都能好像從同一個模型印出來的那樣地，很可能即能在言下如流地回答，古經屢屢有所誌載。那些，是以物象（色）是否常恆開始的一連的問答，將那些例中的一個舉出，以『如是我聞』開始的南傳相應部經典的一經，將釋尊在祇園精舍，與他的侍者阿難的問答，誌載如下開：

『善哉，世尊，願您為我，略作說法。我想聽世尊的法後，獨自一個人往清靜處，能不放逸地精進努力。』

『阿難，那麼，你怎麼想。你以為物象（色）是常恆的，還是無常的？』

『大德，那是無常的。』

『那麼，既是無常的話，它是苦的，還是樂的？』

『大德，那是苦的。』

『那麼更進，將無常而又苦痛的那些變易的物，觀察它，把它當做是我物（mama 我所），把它當做是我（attan 我），把它當做是我們的我（me atta 我體）嗎？』

『大德，那是不可能的。』

釋尊又關於受（感受），關於想（表象），關於行（意志），關於識（意識）也作同樣質問。對於它，阿難關於各各的回答，也是同樣的。

於是釋尊，為他講說：『所以，阿難，我們必須厭離一切。能厭離一切的話，便能離開欲。能離開欲的話，便能得到解脫。既然得到解脫的話——我已經解脫——便能產生智。於是一——我的迷忘生涯便從此結束，我的清淨行已經完成，我所應做的已經做好，此後，就不會再將這種生涯加以反覆。——這是我所證知的。』

這部短經就在這裡結束，而在這些問答與教示中，所包含的幾乎是佛教全體的基本構造。所說的即是無常與苦與無我，而及於厭離與解脫。而關於那些問答的部分即無常觀與苦觀與無我觀，釋尊弟子的比丘們，被質問時，經常都能，以這些問答同樣模型，易易地回答。所以，在古經典中，有好幾次有著與模型話語同樣問答被反覆地誌載著。

在基督教今天依然存有叫做教義問答（catechism）的模型，假如想在釋尊教團中，尋找與那教義問答相應模型的話，我想這些問答一定是這些模型之一。

無常的就是苦 且說，如果以為在這個世間常恒的物一個也沒有，物質（色）和精神（受、想、行、識）全部都是會轉變的，是無常的話，那麼，為什麼，於上面的問答——

『那麼假如是無常的話，那是苦，還是樂的？』

『大德，那是苦的。』

的這種公式能夠成立嗎？又釋尊，更加在很多說法中，將它更簡勁地說：

『大凡無常的，都是苦的。』

這種命題究竟是依據怎麼樣推理而成立的。很可能，這些，對於初期教團的比丘們，幾乎是等於自明之理。所以，他只說『大凡無常的，都是苦的。』他們就已經能夠充分首肯。或被問以『一切如為無常的話，那是苦的還是樂的？』的話，他們能夠立即回答『那是苦的』。可是，對於今天我們，事情已經完全不同。因為那些，對於我們，絕不是自明之理。而且，那些，是將佛教的世界觀，適用於人生生活的基本的問題，就是四諦說法第一諦的苦諦，也是以它做它的基礎而成立的。所以我們，想將它更詳細地檢討一下，它是依據怎麼樣的道理而成立的。古經典關於它是怎樣說呢？

這樣地將它探尋時，我們復又接到幾個很有興趣的釋尊說法。其一是從關於這個問題加以質疑的一個比丘的質問開始。（南傳相應部經典三六、一一、獨坐。漢譯雜阿含經一七、一八——一九）

『大德，我一個人在這裡獨坐，在靜靜地思索時，我的心中起了這樣的疑問。那是——世尊曾說有三種受：樂受（生出愉樂感情）與苦受（生出苦痛感情）與非樂非苦受，可是，世尊又說大凡任何感受，它的結局都是苦痛到底，那個所包含的是怎麼樣的意思？』

那個比丘的名雖然不知道，可是這種疑問旨趣，對於今天的我們也能夠有很親近的感覺。他說『世尊講說三種的受』。今天的我們卻以為『世間有苦痛的，也有愉樂的』，為什麼釋尊卻說『一切都是苦痛的』，所以覺得很疑問。而他的疑問，不但對於他，就是我們也想追問。對於它，釋尊這樣地回答：

『善哉，比丘。善哉，比丘。不錯，我講說三種的受。那是樂受與苦受與非苦非樂受，我講說有這三種感受。然而我又講說大凡任何感受，畢竟全部都是苦痛的。那是為什麼呢？比丘，我是將它與諸行（萬象）無常關連著講說的。比丘，因為一切的諸行是會變易的，所以，我講說大凡任何感受也同樣，畢竟全部都是歸於苦痛的。』

而漢譯又以偈教示說：『諸行無常，可知皆是變易的法。故講說「受」全部都是苦痛的，是正覺者所知的。』

我們在這裡可以知道，講說『一切皆苦』的釋尊立場是什麼。釋尊也同樣，不是不知道，在這個世間有苦痛的、也有愉快的。於佛教所說的受（vedana），於今日的心理學沒有該當

的概念。那是，指我們的感官與對境接觸而將它容納的作用，釋尊將它稱做樂受（快樂的感受）苦受（痛苦的感受）及非樂非苦受（也不是樂，也不是苦的感受）三種。而這種感受是任何人都不得不感受的。凡夫也將它感受，同時到達於被稱為聖者或阿羅漢境界的人們也將它感受。對於它釋尊也不否定。

可是，釋尊的想法卻不在這裡停滯下來，他遙遙地越過常識的平板，又深又遠地更加加以檢討。人們對著會給他苦受的對境，絕不會有所愛執。對於會為他帶來痛苦感受的，則閉眼、掩耳，翻身將它厭離。可是，對於會給他樂受的對境，怎麼樣呢？他的眼睛盯住它，他的耳朵向它聳起，他的身體被它所吸住。這個釋尊叫它做愛。愛生出時，他就執取它。願與所愛的永遠在一起，願美麗的物永遠不變移。

可是，諸行（萬象）無常，常恒的連一個都沒有。與所愛的早晚必須別離。美麗的物越美麗，內心覺得它變移越快。在那些時候人們又要潸然地流淚悲傷。那麼，樂受也同樣不久會變為苦受，因為，諸行是無常的。常恒的連一個也沒有。關於那些，釋尊常常很簡明坦率地說：『愛因受而生。愛是苦的根源。』這樣地站在諸行無常之理上面來看，不能不說任何受都同樣畢竟的歸結於苦。

苦是什麼 於是，我想在這裡引用舍利弗說的，很短的經，稍為吟味『苦』是什麼。

那是舍利弗，住於摩揭陀國某村時的事。那時，有一個外道修行者叫做閻浮車的前來訪問他，與他之間交換過這樣的會話。

『我友舍利弗，人們說苦，苦，到底苦是什麼？』

『朋友，這三個就是苦。即是苦苦性的、壞苦性的、行苦性的。朋友，這三個被稱為苦。』

苦（*dukkha*）的話語雖然是一個，人們以它所意味的卻不是同一。有的人以窮苦為苦。它所說的是貧窮是苦。又有的人自覺他的罪孽深重而煩惱的也有。它所說的又叫做罪苦。或失去愛兒的人，為它而悲傷。事業失敗的人，為它而苦惱。再者，在病床呻吟的人們，一定會因它而苦。

話語雖然同樣是苦，以它所意味的，因它而苦痛悲傷煩惱的人，卻因人而各各不同。那麼，釋尊以它所意味的『苦。』到底是什麼？我們必須對於它要有確切知識，不然的話，我們或者，難免會拿錯，釋尊所想真正要給我們的，而將不應該期待的對佛教有所期待。

且說現在舍利弗，回答外道修行者質問，將他所說的苦，分類為三種性格講解。那是苦苦性與壞苦性與行苦性，並斷定地說『這三種就是被稱為苦的』。苦苦性（*dukkhadukkhatā*），是因苦事的發生而生出的苦惱，譬如寒暑那樣，或飢渴那樣，如這些發生的話，受到它的人當然會覺得苦。這種叫做苦苦性的苦，它可以說是最樸素、最直接的苦。其次，壞苦性（*viparinamadukkhatā*），是因自己所愛樂的毀壞而生出的苦惱，譬如，愛妻、愛子死去的場合，或覺得很美麗的花朵謝落時，那時當然會生起悲傷、生起憂愁。這樣，就是『樂境壞時壞苦生』的命題。又，行苦性（*sankharadukkhatā*），是可以釋為『因一切法之遷流無常而生苦惱』。譬如，我們希望能永遠年輕，卻於不知不覺之間變老。我們想能永遠地活著，卻不久不得不死去。那些頭一著可以用生老病死四苦來代表它。

像這樣，我們將舍利弗所分類三種苦性玩味，然後回頭，看釋尊所說的苦，是屬於那一種時，我們當然，會得到下開的結論。即，被包含在釋尊所關心的苦，很明顯地是叫做行苦及壞苦種類的苦。而，它的每一個都同樣，不外是在這個世間連指甲上的一點點土也同樣不是常恒的事實上面所展開的。為什麼樂境會毀壞而生出苦呢？為什麼所愛的會死去？美麗的不能不變移呢？又為什麼我不能不老呢？為什麼我也同樣不能不死去呢？

不用說，那些全部，成立在萬象悉皆沒有不變易的事實上面。於是，可以知道很簡明地說『大凡無常的，那就是苦。』的釋尊話語，是將它說得毫無所餘地的，清楚的很。

不接受第二枝箭 又，於一部經（南傳相應部經典三六、六、箭。漢譯雜阿含經一七、

一五) 釋尊關於這個問題，曾經以下開的問話，試向比丘們質問。

『比丘們，尚未聞正教的凡夫，也會感覺樂受，感覺苦受，感覺非苦非樂受。比丘們，已經聞正教的聖弟子也同樣，會感覺樂受，感覺苦受，感覺非苦非樂受。那麼比丘們，有聞的聖弟子與無聞的凡夫，有什麼不同呢？』

那是，釋尊得意的質問方法。他常常就種種問題，質問他們，那麼賢者與愚人，或凡夫與聖弟子，關於它有任何差別呢？而他在這裡，關於三受，賢者和愚人，凡夫和聖弟子也同樣，必須感受這三受，那麼關於這些受，你們知道不知道凡夫與聖弟子的差別在什麼地方？對於它，弟子們不能回答。而，請師教示他們說：『大德，對於我們，法以世尊為本，以世尊為導者，以世尊為所依。願您將它講給我們聽，我們會聽世尊教示而將它受持。』那時釋尊，以兩枝箭的譬喻，將它的分別這樣地教說他們。

『比丘們，仔細聽，仔細想。未聞正法的凡夫有兩種受。身受和心受。比方，已經被第一枝箭刺射，又被第二枝箭刺射。他因為尚未了知正法，所以，假如接受五欲樂受，會因為愛執它，立即為欲貪煩惱所束縛。又假如所接受的是苦受，會因對它生出瞋恚，又被瞋恚所拘執。

反之，已得聞教法的聖弟子，所感覺的唯有一個受而已。即他雖然感覺身的受，卻不感覺心的受。譬喻說，他雖然被第一枝箭所刺射，但是卻不會為第二枝箭所刺射那樣。那是因為他已經知道正法，所以假如接受五欲樂受，他也不會對他有所愛執，而不至於攪擾他的心，騷亂他的意。又假如嘗受苦受，他也不對它生出瞋恚，也不為煩惱所攪擾。這就叫做不接受第二枝箭。』

我們往往以為佛陀或阿羅漢將苦樂兩共滅盡，而變成寒巖枯木那樣。可是，釋尊的這個說法，卻很明白地告訴我們，那種想法是錯誤的。雖然是賢者，雖然是聖弟子，也與凡俗的人們同樣，是『也感覺樂受，也感覺苦受，也感覺非苦非樂受』的，看見美麗的感覺美麗，看見可愛的感覺可愛。又，看見醜陋的感覺醜陋，看見可憎的感覺可憎。關於它一點點的差異都沒有。可是，他們卻絕不接受『第二枝箭』。因為不接受『第二枝箭』，所以釋尊說，苦受和樂受，都同樣不至於攪亂他們的心的和平。

那麼我們，要怎麼樣纔能不接受那『第二枝箭』，而能好好地保持心的和平。關於它，釋尊立腳在這個諸行無常世界觀上面，就人間所有本來形狀分析，就人間所應有想法，又就為實現它的種種方法，留下很多教說，很多教示。所以我想再就古經典來探討他的遺教。

第十三章 關於我自己——諸法無我——

假如知道無我的話 以『如是我聞』開始的，阿含部的一部經記載它。（漢譯雜阿含經三、六四。南傳相應部經典二二、五五、優陀那）那個也是釋尊在祇園精舍時的事。那時，釋尊於無人質問中，自己說出，嘴裡將它這樣地誦念：

『沒有我這個人。又，也沒有我的物。

如已經知道沒有我的話，又能憑什麼，有我的物。

假如，可以這樣解說的話，也能夠好好地斬斷煩惱。』

將釋尊的說法，依照它的形式和內容，作種種的分類的古來佛教學者們，將它分為九或十二，稱它做九部經或十二部經。其中有一段叫做優陀那（Udana）項目。譯做『無問自說』，意思是沒有人質問而自己說出的說法。這一部經的所說也同樣，因為這個部分是這種無問自說的說法，所以南傳題它叫做『優陀那』。

不用說，釋尊的教法，不是單純的學問所說，也不是思想的體系，結局是為著建立良善的人生的。無疑地，是實踐的要求，是最優越的。既然這樣的話，他的教法的所有經和緯、結局，必須與『我』的問題結合在一起。因此，『我』的問題，在這個宗教也同樣，必須是他的教法的眼目。那個『我』是什麼？

關於這個『我』，今日釋尊也同樣，獨自一個人在靜坐著冥想。這個，要這樣地把握它，要那樣地把握它，纔能夠克服煩惱。那種冥想內容由他自己將它誦念出來時，便成為這個『無問自說』的說法。剛剛，這時有一個比丘聽到釋尊的這些話語，走到釋尊跟前，問他：『大德，剛纔您所誦念的話語，意思是什麼？』

他一定是還很年輕的，但是在熱心求道的比丘。釋尊對著這個比丘，用恬靜溫暖的眼睛看著他，這樣地對他說教：『比丘，假定這裡有一個人。他，尚未見到覺者（佛陀），不知覺者之法（教法），不隨順覺者之法。或者，他尚未見到善知識（善友），不知善知識之法，不隨順善知識之法。所以他看定，色（物象）就是我，我有色，我中有色，色中有我。於這裡就有迷惑的原因存在。

因為，他是這樣地看定它，所以，不能夠照本來原有形狀知道，無常的就是無常。不能夠照本來形狀那樣地知道，苦的就是苦。又，不能夠如實地知道，無我的就是無我。一切依照因緣所結合那樣而存在，又一切因因緣被解除而崩壞，他，卻不能將它依照本來原有形狀如實地知道。

比丘，又在這裡，假定又有一個人，他已經見到覺者，知道覺者之法，隨順覺者之法。或已經見到善知識，知道善知識之法，隨順善知識之法。所以他，不將色看做是我，不將色看做我所有，又，也不看做我中有色，色中有我。

因為能這樣地看定，所以他能依照本來所有形狀那樣地，知道無常的就是無常。能依照本來所有形狀那樣地，知道苦的就是苦。又能夠如實地知道，無我的就是無我。一切依照因緣所結合的那樣地存在，又一切依照因緣被解除那樣地崩壞，他能夠依照本來所有形狀如實地知道。

像這樣地，因為他能知道，色、受、想、行、識，全部都是會崩壞的，所以，又能知道：

『沒有叫做我的。也沒有叫做我的物。既然知道沒有我，又憑什麼，有我的物？』

比丘假如能夠這樣地了解的話，他便能夠斬斷，將我們與欲界連結在一起的五種煩惱（五下分結）。我所說的就是這個。

最可愛的自己 那麼到底『沒有叫做我的』是什麼？不用說，那不外是『諸法無我』。可是，它到底要怎麼樣理解它纔好？首先我們要明確地知道的是，它不是『忘我』，也不是『捨棄自己』。我們想起在『法句經』中，而為人們所熟悉的一偈所說的：『自己的所依，只有自己而已。其他沒有任何所依。自己能夠有好好的調御時，人們便能得到難得的所依。』

如果這樣的話，釋尊所教的道並不曾有『忘我』。又同樣，於『法句經』的一偈，也誌載說：『縱使有任何大事，不可只為他人盡力，而忽略自己義務。要知自己義務，經常專念自己義務。』

如果這樣的話，我們要知道，於這個道，要你捨置自己的事，是非常錯誤的見解。關於這些，於阿含經的一經（南傳相應部經典三、八、末利）所誌載的有如下開的說法，實在是給人很深感銘教示。

那也是釋尊在那個祇園精舍時的事。於那時的有一天，該國（憍薩羅）的國王波斯匿，與他的夫人末利一起，登上高樓觀看四方的風景。那時王忽然問他的夫人說：

『末利，你有沒有想到有比你自已更可愛的？』

夫人想了一想，然後回答說：『大王，我想不到有比我自已更可愛的。大王，您是不是想到，有比您自已更重要的，更可愛的？』

王被她這樣地反問時，王也同樣說，他也想不到有比他自已更重要的，更可愛的。

王與夫人終於在『沒有比自己更可愛的』的這個結論有了一致。可是，那種想法，究竟是對還是不對，他們兩個人好像有些不安心。兩個人所想的是不是有什麼錯誤，王這樣地想，趕快從高樓下來驅著馬車，前往祇園精舍訪問釋尊，向他求教。釋尊對於它，所回答的那部經，以偈文（韻文）將它誌載如下：

『任何方面都是人們的思惟所能到的。可是，不管你到任何方面，人們也不能找到比自己更可愛的。跟它同樣，其他人們也是，全部都是沒有比自己更可愛的。因此，而知道自己是可愛的。必須慈愛其他的人。』

這部經的話語所要說的，可能是在於這個偈的後半。可是，與它同時，釋尊也絕不否定王與夫人在高樓上問答所得到的結論，不但沒有否定，甚至深深地點頭對於該結論表示同意。那些『任何人不比自己更可愛』的話語，是任何人都不能否定的。釋尊也不是否定它而說道。不過，如認為自己纔是最可愛的話，必須真正愛惜自己。為著要真正愛惜自己，必須要明確知道，怎麼樣纔是真正愛惜自己之道。假如我們，能用心玩味釋尊教法，便能知道真正愛惜自己之道的。

誠心地愛惜自己的人

『假如知道應該愛惜自己，要好好地愛護自己。賢者在夜晚的三分之一中，必須要覺醒。』

這樣地說著的『法句經』的一偈也同樣，很可能所傳持的一定是釋尊教示：

『無知而愚蠢的人，對待自己好像仇敵那樣。因為，他行惡業，給自己身上帶來了苦果。』

這樣說的『法句經』也同樣，一定是釋尊所講的。其他，釋尊又有：『知道自己是應該愛惜的話，不可將自己與惡結連在一起。蓋行惡業的人們，是得不到安樂的。』的講說，是被誌載在一個經典。（南傳相應部經典三、五、愛者。漢譯雜阿含經四六、七）

它也同樣，是釋尊在那個祇園精舍時的事，它的內容也同樣，是那波斯匿王與釋尊的問答。今天也同樣，訪問釋尊，那個王膜拜了釋尊後，說明他自己的靜坐思索結果，請釋尊批判與教示。

『世尊，我在獨自一個人靜坐思索時，忽然，想到這樣的問題。真正愛惜自己，是指怎樣的人呢？又不愛惜自己，是怎麼樣的事？世尊，關於那些，我是如下這樣想——世尊，無論任何人，他的行為所作的是惡行，他的話語所說的是惡話，他的意所想的是惡念的話，那個人，我以為不是真正愛惜自己的人。假如，那些人們雖然說——我愛惜自己——可是他們，不是真正愛惜自己的人。因為，他們，學不愛惜別人的人，施於他所不愛惜的人的言行，本身照樣地做。所以，我以為，他們不是真正愛惜自己的人。』

反之，世尊，如任何人，他的行為行善，他的話語作善語，他的意懷善念的話，我以為那個人，是真正愛惜自己的人。假如，那些人們雖然說——我不愛惜自己——我以為，他們纔是真正愛惜自己的人。因為，他們學愛惜別人的人對待所愛惜的人所作的，他們本身也照樣做。因此，我以為他們纔是真正愛惜自己的人。世尊，我在獨坐靜觀中，曾經這樣想，這些您覺得怎麼樣？』

釋尊聽王所說的話，深深地點頭，然後說：『大王，就如你所說的那樣，完全照你所說的那樣。無論任何人，如在身、口、意的三業行惡的人，他們不是真正愛惜自己的人。』

又無論任何人，於身、口、意三業行善的人，可以說，他們纔是真正愛惜自己的人。』而釋尊，復又以偈說：『假如知道應該愛惜自己的話，不可將自己與惡結連在一起。』

因為，行惡業的人們，是得不到安樂的。』

諸法無我 那麼，我們要怎麼樣纔好呢？人們全部，都比任何物更愛惜自己。所以，沒有人明明知道反而將自己與惡連結在一起。沒有人故意將自己陷於不幸。又，人們比任何人更愛惜自己，卻將自己與罪惡連結在一起，而陷自己於不幸，那又為什麼呢？

對於它的解答，釋尊已經在最初所舉的經典中，很明白的講說。它結局是因為不知道正教，所以對於『我』有錯誤想法。人們大抵是指自己的肉體做『我』看待。釋尊指那些教示說：『他們也許看定色就是我，我有色，於我中有色，於色中有我。那就是迷惑的原因。』

可是仔細想時，我們也並不是不知道那是錯誤的，因為我們絕不會，指我們的手，而說它就是我。也絕不說我的腳就是我。也絕不說我的胃就是我。釋尊說那些時，常常提起芭蕉譬喻。芭蕉，是躲在它的什麼地方，任你將皮剝掉，什麼也不出來。跟它一樣，找遍肉體（色）的任何地方，也找不出一個地方，可以說它就是『我』。釋尊，關於它，教示我們，『色即是我』的看法，不是真正的看法。

而又同樣的事，對於我們的感覺（受）也可照樣說，又對於表象（想），對意志（行），對於意識（識）也可以照樣說。對於它，釋尊又說，不應該說『受者我也』、『想者我也』、『行者我也』或『識者我也』。而『諸法無我』，不外是這種想法的總括。

關於它，據古經典所記載，釋尊比丘弟子們都保有可以叫做佛教教義問答（catechism）的兩種慣用句。其一，如既述那樣：『色者我也，我有色，於我中有色，於色中有我，於受……想……行……識中有我，不應該將它這樣看待。』的形式。另一個是：『色者無常也，無常者苦也，苦者無我也，無我者，非我所，非我，非我體。』

並教示說，假如比丘能以正慧，如實地將它觀得，即能斬斷煩惱，能得到解脫。於最初偈文『無問自說』有：『無所謂我。又無所謂我物。既然知道沒有我，又憑什麼有我物。假如，能夠這樣地得到解脫的話，便能夠斬斷煩惱。』也不外是它。

好像花朵的香味那樣 據上面所舉說法，釋尊一方面，說應該愛惜自己，另一方面，卻不斷地力說無我教示。那麼，到底所謂的自己，應該怎麼樣把握它才好。如果還有一片疑問的話，我以為可以由下開的經，將它解釋。（南傳相應部經典、二二、八九、差摩。漢譯雜阿含經九、一〇三）

那是在拘睺彌的瞿師多羅園精舍，有多數長老比丘們集合時的事。那時叫做差摩和陀婆兩個長老問，交換了這樣的問答。

『朋友差摩，我聞你說有我。你所說所謂的我，是指何為我。是指肉體（色）為我，或指離開肉體有我。或指受、想、行、或識說它是我。或指，離開那些，還有我。朋友差摩，你所指的我，到底是指什麼，而說有我？』

在那樣問的陀婆語氣中，好像有著，想對於差摩所說，詰問的氣勢。可是，差摩卻以平靜態度，說明他的所說，而這樣說：『朋友，我不是說肉體就是我。又也沒有指受，想、行、識，就是我。或也不是說離開那些，另外有我。朋友，那譬如，分陀利華的花朵香味那樣。若有人說，是它的花瓣有香味的話，那是對的嗎？又如說，是它的莖有香味的話，那是對的嗎？或是它的花芷有香味的話，那是正確的說法嗎？』

『朋友差摩，那些說法，恐怕不正確。』

『那麼，朋友，那時要怎麼樣回答，纔是正確回答？』

『朋友，那依然，說它的花朵有香味，纔是正確回答。』

『朋友，這個也跟它同樣。我不是說肉體（色）是我，也不是指受、想、行和識，那些就是我。或，也不是說，離開那些，另外有我。朋友，我雖然於肉體與精神的假和合的總體（五取蘊）看到我，卻不以為它就是我的所有。』

這個差摩所說，是想將那無我教說更積極地，於所謂的時間的統一中看出自己的，可以說是循著釋尊所說，而另外提出可注目的所見，所以這部經的話語，諸長老們也聽他的所見，而將全部完全接受，歡喜。予以誌載而作為它的結束。

第十四章 能看到法的人便能看到佛

要做法的繼承人 在釋尊的很多說法中，使我們銘感最深的說法是那一個，我曾經這樣地問我自己。但是每一次，我都不能回答我自己的問話。因為，對於我來說銘感很深的說法，絕不止於三、四。可是，如果要我從其中舉出三、四的話，我將舉下開說法。

其一，『你們要做我法的繼承人，不要做財的繼承人。』所教示的『法嗣經』（南傳中部經典三。漢譯中阿含經八八，求法經）的說法一部分。它也是，在那個祇陀林的僧園時的事。釋尊忽然對著比丘們，這樣地說：

『比丘們，你們必須做我的法的繼承人。不要做財的繼承人。我憐愍你們，願我的弟子們做法的繼承人。勿做財的繼承人。』

比丘們，假如你們做我的財的繼承人，不做法的繼承人的話，你們會因它，受別人指摘，批評你們說，那位大師的弟子們，是財的繼承人，不是法的繼承人。我也會因它，受別人指摘批評，那位大師的弟子們，是財的繼承人不是法的繼承人。

比丘們，所以你們必須注意做我法的繼承人，不可做財的繼承人。那麼，你們和我也同樣不會受別人指責、非難，那個師的弟子們是財的繼承人，不是法的繼承人。因此，我在這裡對你們說，你們要為我的法的繼承人，勿為財的繼承人。』

所以我們現在閱讀這個說法時會使我們錯覺，好像釋尊在親自對我們今日的佛教者垂示教誡。悲哉，今日的佛教者，做財的繼承人的依然很多，想努力做法的繼承人的卻非常之少。今日的佛教之弊、結局，完全在於這些地方。如果那樣的話。這部經的說法，豈不是今日的佛教者所應該傾耳、慚愧而最應該受持的。

可是，不只做財的繼承人也做法的繼承人，說起來容易，實行卻很困難，就是釋尊直傳的聖弟子，尚且往往會做財的繼承人，而懶於做法的繼承人。因此，也纔在這個祇陀林精舍，說出這樣的說法。而釋尊又更加說，關於想不只為財的繼承人也能做法的繼承人，應該要有怎麼樣的決心，而敘述下開譬喻：『比丘們，我現在想關於它，說譬喻。比丘們，我現在，有食，得充分地吃，尚有剩餘，正想將它捨棄時，假定有兩個比丘很疲累，空著肚子回來。那時，我對他們，這樣說：

「比丘們，我剛吃完，這裡還有剩餘的。我，想將它捨棄，假如你們要它的話，就吃好了。」聽他這樣說，一個比丘這樣想：「師說，這裡還有剩餘的食物，所以你們吃好了。那些食物如果我不吃會被捨棄。可是，師卻經常教示我們說，你們要做我的法的繼承人，不可做財的繼承人。然而，這些食物也是一種財。這個我想不吃的好。」於是他，將疲累而空著肚子的身體躺下，過了那一夜。

比丘們，可是另外一個，卻這樣想：「師那樣地說。那是剩餘食物，不吃的話要捨棄。那麼，我還是吃它，來充實飢腹，回復體力。」而他將剩餘食物接過去，充實空腹，而過那一夜。

於是比丘們，這兩個比丘都沒犯戒，都值得尊敬。一個比丘能充實空腹，身安道隆的過一夜。可是，更加值得尊敬，值得稱讚的，是另一比丘的道心。因為，他雖然必須忍一夜空腹，若身體強壯受得了，卻能久久地幫助他得到少欲、知足、精勤。

比丘們，所以，我說你們要做我的法的繼承人，不只做財的繼承人。』

如站在世間的常識立場來解釋的話。這個說法，好像有些地方使人無法接受。可是，如仔細地將它深加玩味的話，這個說法的內含，的確是很深奧的，是想追隨釋尊的人們所應有的用心，畢竟，可以說是盡於所謂的『做法的繼承人，不可做財的繼承人。』的這一句。

能看到法的人便能看到佛 於『如是語經』的第五二經，題為『和合衣』的，雖然是短短一文而已，但是它對於我，也是銘感最深的經之一。它，是在什麼地方，對什麼人所說的雖然不知道，它的全文，如下開：『比丘們，假使比丘，手執我的和合衣下裳，從後面隨著我行，踏著我的足跡，如果他抱著激烈欲望，因欲望而抱著激情，抱著瞋恚，被邪惡思惟所驅使，放逸而又無知解，永遠地被迷惑的話，他是離開我得很遠，又我也離開他很遠。為什麼呢？比丘們，因為那個比丘沒有看到法，沒有看到法的人也不能看到我。』

那是用恬靜、和緩的語調所說的。可是，在那些和緩的話語中，加以熟玩時，卻充滿著不肯妥協的儼然態度。對於追隨他而『沒有看到法，也沒有看到我。』的人，沒有比這更嚴

峻的話語。我們，只是偶爾上寺參拜的人，是否可以稱為佛教徒。但是站在這些話語之前的人，必須斷然地回答『否』。又像我們，不能以偶爾看經的緣故，得以稱為遵行佛道的人。能夠接觸到這些話語的嚴峻的人，只有立即地回答『不然』此外沒有別的。又，我們不能以常常在佛門合掌緣故，而自稱我是佛弟子。因為，他告誡我們說，縱使我們手執釋尊本人和合衣下裳跟著他走，不能看到法的人也不能看到我。

那麼我們要怎樣做，纔能夠成為真正佛弟子，真正佛教徒？關於它，於這部經的釋尊話語，說如下開：『又比丘們，設使比丘，雖然住在離我一百由旬（由旬 yojana 是距離的單位，有三種，大八十里，中六十里，下四十里）的遠處，假如他，不抱激烈欲望、不為欲望而懷抱激情、不懷抱瞋恚、不為邪惡思惟所驅使、不放逸而又能知解，道心堅固，能將他的心止於一境的話，那他就在我的身邊，而我，也在他的附近。原因是什麼？比丘們，因為那個比丘是看到法的，看到法的人也看到佛。』

這個也同樣，對於我們，也可以說是真正能使我們的心溫暖的話語。我們，於時於處，都距離大師的釋尊很遠。時間已經間隔了兩千幾百年。於處，因為我們緣薄，所以連佛跡之一，我們也沒有拜見過。可是，於這部經，大師卻說：『設使彼此相隔很遠，能看到法的人，就是在我的身邊。』它對於我們，真是使我們喜悅的話語。我們，假使於時於處相隔幾千年、幾千里，如能夠了解大師的教法，能夠隨順大師的教法，師就在我們的附近，『看到法的人，就是看到我，看到我的人，就是看到法。』我們在這裡，應該深深地玩味能使我們內心溫暖的佛教教義。

彈琴的譬喻 又有一個，對於我，每一次想起它時都使我內心溫暖的說法。那是，為叫做守籠那的比丘所說的，是由恬靜問答所構成的教誡。

那是釋尊在摩揭陀國都，王舍城附近鷲峰山時的事。於它附近寒林中，繼續著緊張修行的守籠那比丘，現在他的心發生迷惑，那個迷惑，經的話語將它這樣記載：

『我，現在以為我在釋尊弟子們中，是以精進而住的人中之一。雖然如此，我卻一直不能解脫。如這樣的話，我寧可返俗回家裡去好。我的俗家有財寶，我可因那些財寶而過著幸福生活。我寧可捨棄學道，復歸於在俗的生活，受用我的財寶，過著幸福的生活。』

那是因為他過度刻苦精進，反而將道閉塞。釋尊於成道前的刻苦精進，據傳也有過同樣事情。可是，守籠那卻沒有注意到它，反而以為雖然這樣地刻苦精進，依然不能將道打開，寧可斷念為這個道的沙門，而復歸俗世的好。

釋尊，察知這個熱心的比丘危機。而前往那個寒林，去訪問他，問他的心境。那個比丘，坦率地將一切現狀，他所想的告訴他。那時，釋尊忽然問那個比丘，他在俗世時，所得意的琴彈事。

『守籠那，我聽說你以前在家時，彈得一手好琴，是嗎？』

守籠那坦白地說：『是。』

『那麼，守籠那，你應該知道得很清楚。假如你的琴弦，張得太緊的話，你的琴會發出好音嗎？』

當然，守籠那回答『否』以外沒有別的。

『那麼，守籠那，你的琴弦，如張太鬆的話，怎麼樣呢？能彈得出好音嗎？』

他的回答也同樣，不得不是『否』。

『守籠那，那麼，那些琴弦，如張得不緊、不鬆，張得剛剛好的話，怎麼樣呢？你彈它時，是不是能彈得出好音呢？』

守籠那回答『是』時，釋尊將該問答結論，說教如下開：『守籠那，你要知道修道也和彈琴同樣。過度刻苦精進，則你的心弦緊張而不寧靜，精進過緩則傾向於懶怠。所以，守籠那，你要住於平等精進，守諸根的平等，而取適度的中道纔好。』

依照他的教誡，守籠那停止以往的趨於極端的態度。不久，實現了出家的究極目標。他

將它，在他自己的『長老偈經』中，敘述如下開：『如被說示的是直道的話，應往而勿還。要自己鼓勵自己，而成就究竟境地。

我作極端努力時，世間無上的我的師，以彈琴的譬喻，為我將法說示。

我聽他的話語，樂住於他的教示，為到達於涅槃而行止觀，逮得三明，而成就佛陀教示。』

他的所教，不用說，是中道之教。中道之教，是貫穿著釋尊教說的所有部分而存在的。就哲理來說，是離開有無的兩端，就實踐來說，是不趨於苦樂的兩極，更就修道的實際來說，就是像現在釋尊為守籠那說的那樣，『守諸根的平等，住於平等精進，而取它適度的中。』

那麼『守諸根的平等』也好，『住於平等精進』也好，是怎麼樣做呢？關於它，於佛音所造的『清淨道論』（Visud-dhi-Magga）中，於『諸根平等的行道』題下，提出這個守籠那比丘的說話，作下開說明，將它引用在這裡：『所謂根平等的行道，是將信等的諸根（指信根、精進根、念根、定根、慧根的五根而說）保持平均狀態。蓋，假如於彼唯信根強，其他的根弱的話，那時，精進根不能作策勵作用，念根不能作顯現作用，定根不能作不散亂作用，慧根不能作知見作用。因此，以觀察法的自性，並用心不使唯信根強，而將它捨斷纔好。巴卡里長老的說話，是這個場合的適例。其次，如唯精進根強的話，信根不能作勝解作用，其他的根也各不能作各各作用。所以必須將那個精進根，用輕安等的修習而將它捨斷。為這個場合的適例，可以舉出守籠那長老的說話。

像這樣，於其他的根也同樣，不可不知道唯有一個根強時，其他的根不能作各各作用。然而，特別在這個場合，可以讚賞的是信與慧的均等及定與精進的均等。蓋，信強而慧弱會陷於迷信，應信而不過分信。又，慧強而信弱，會傾向於奸邪，如因毒藥而起的疾病那樣，是難於治癒的。唯有調整二者使均等，適度信所應該信的。

其次，定強而精進弱，因為定有懈怠傾向，會被懈怠所征服。又精進強而定弱，因為精進有掉舉（心高而不能靜）傾向，所以會被掉舉所征服。所以唯有定與精進相適應時，才沒有陷於懈怠的憂慮。也才不會陷於掉舉。所以，必須使這二者能均等。』

據論書所論，分別得很零碎，互於煩瑣，雖然無味乾燥，它所說的，於佛道的實踐也同樣是以『處於中』為重要。釋尊將它，對著面前的那個守籠那說，能夠到達解脫之道的譬如琴線的張法那樣。可以說滋味很濃的活生生的說法。

老齡已經達於八十 無論如何，釋尊像這樣，很恬靜、很周到的，因各人而以適切的、富於滋味的說法，在迷惑的人類中，不動地確立偉大的、真正的道。他的傳道說法，就歲月來算互於四十五星霜之長，其間毫不鬆弛。

可是，無疑地，釋尊也是人。老衰不免，人間無常。於已經達於八十高齡的釋尊，身上深深現出老衰的影子，入滅時間也已迫近。經的話語，記載著他對著面前的阿難所說的一句：

『阿難，我已經衰老。老齡已經達於八十。阿難，譬如，舊車必須革帶幫助纔能轉動，我想我的身體也同樣，要藉革帶幫助纔能走動。』

那些話也同樣，對於我，是很難忘的之一。可是，到了這個末期的這位大師更加策勵他的心繼續說法。而且，那些說法，又是更加一段地卓越而又有著很深銘感。

那麼，我想在下章，誌載那些教法的幾個，來將我的筆擱下。

第十五章 自燈明、法燈明——最後說法——

末期記錄 年齡已經八十的釋尊，色身變為衰老。原來這位大師的身體好像並不強健。在幾個說法記錄中有因『我的背痛，想暫時休息一下。』而使上足弟子繼續說法。譬如於『求法經』（中阿含經八八）說『要做法的繼承人，不可做財的繼承人』後，即用手招舍利弗，『你，為諸比丘，如法說法。我患背痛，今欲小息。』而命他將師的教示繼續廣說。或於『有學經』（中部經典五三），於蒞臨釋迦族新會堂開幕典禮，說法到夜晚，他在這裡也訴說背痛，命阿難代他『為迦毗羅城的釋迦族，使他們成為有學識而順從道的人們，更詳細地說。』我們每次看到那些經的記錄時，都使我覺得不勝悲愴，同時又使我們覺得好像有在這裡瞻仰到那位大師的現身感覺。

無論如何，釋尊以那樣的身體，不撓不倦地繼續遊行說法達四十五年。現在衰老的樣子更加濃厚，使人覺得他的末期之日已經不遠。雖如此，釋尊卻依然帶著阿難等再繼續走上最後遊行傳道旅途。那個記錄現在為遊行經（漢譯中阿含經二一四）和大般涅槃經（南傳長部經典一六）而留傳著。

事實上，遊行經或大般涅槃經很明顯地有很多痕跡可看出不是從開始就是完整的一部經。稍為注意地閱讀的話可立即覺得，在幾個地方，前後連絡很缺緊密。又有若干所說，所提及的顯然是後代事實。可是編纂雖那麼散漫，成為這部經的骨子卻很明確。那不用說，是為要將這個無與倫比的人偉大的死和面對著死所講說最後的說法留給人們。這部經所有重大價值和絕大魅力也同樣，存在於他偉大的死的事實和他的最後說法的珠玉般教示，我現在想將那些事實和那些話語寫在這裡，當做這部傳記的結尾。

最後旅途 最後的說法旅途，從王舍城開始。

『好，阿難，我們到安巴刺蒂加國去。』

『是，世尊。』

而釋尊離開王舍城，向北踏上旅途。除侍者阿難外，有很多比丘隨從他。從王舍城往安巴刺蒂加國，又經那爛陀往巴吒釐村。而釋尊在所到處，為請求教示的人們說法。那些說法的模樣，據記載經常以類型化加以表現、演述。

『這就是戒。這就是定。這就是慧。如與戒同時修定的話，它的效果很大，它的利益很大。如與定同時修慧的話，它的效果很大，它的利益很大。與慧同時修心，得從諸煩惱解脫。』

所謂巴吒釐村，是現在的巴特那地方，在過去與現在都是恒河中流要衝。釋尊從那裡渡河向北。釋尊在離開這個村時，那個國的大臣，雨勢等為他送行。

『今天，將世尊所出去的門起名做瞿曇門，世尊過渡的渡頭起名做瞿曇渡頭。』這樣地記載著以紀念最後別離。又過了那個渡頭後站立在北岸的釋尊，觀看著渡河人們的情形，據記載，他曾說這樣的偈：

『世間的人們，能以船筏渡過河，能捨深處而架橋，

使人們渡河的人，真正能夠擺渡人的人，這種人叫他做賢者。』

他的心不用說。是教人們要捨棄這個充滿著苦痛的此岸，前往究竟安穩的彼岸。那麼要怎麼樣纔能渡過去呢？在這裡不是有經精密地觀察，經精細地組織的這個道嗎？他以他的自信所指點的就是這個教法。

要以自己為依處 渡過恒河往北走的釋尊一行，更往北行，到毘舍離國都附近時，雨季開始。那是濕度與暑氣可怕的季節。釋尊命弟子們，各人找各人所知的人和朋友進入於安居，他自己也在竹林園村避雨安居。可是已經衰老的這位大師的身體，因受不了那種暑氣和長雨，發生疾病。那種苦痛幾乎近於死。

可是釋尊，卻以他的精神力與他的疾病搏鬥。

『我不能在這裡死。因為不面對弟子們留下最後教訓而死，對於我是不適合的。我現在想以正念忍受這個疾病，而延長我的壽命。』

釋尊那樣地念著，真的能以他的老耗身體克服了疾病。

雨期不久終結，大師克服疾病，坐在為他準備的坐席時，阿難在他的面前伺候他說：『世尊，您的健康已恢復。世尊，您很能忍受疾病。世尊病重，身體衰弱時，我覺得四方變為黑暗。可是我忽然覺得——世尊，在沒有對比丘僧伽有講說交待以前，您是不會死的，那時我纔稍為安心。』

面臨著大師的病情危篤，而說四方也因此變為黑暗的阿難心痛是察之有餘的。可是釋尊不會對這個教團沒有任何遺言而入滅的理由，這是為什麼？那不用說，是因為他期待釋尊會指名他的後嗣，在大師棄世後任的這個教團指導者。可是釋尊卻說他們的期待錯誤，而這樣說：

『阿難，比丘僧伽對於我有什麼期待？我不是已不分內外地將法全部講說了嗎？阿難，於如來的教法是不會將某種部分做為教師所巴持的秘密奧義而不告訴弟子的。又阿難，假如我，以為「我是比丘們的指導者」或「比丘們是依靠我」的話，我應向比丘們有所說述。可我卻不以為我是比丘僧伽指導者或比丘僧伽是依靠我。所以我關於比丘僧伽沒有什麼可說。

那麼阿難，你們只要以自己為燈明，以自己為依處，不以他人為依處；以法為燈明，以法為依處，勿以其他為依處。真的阿難，在現在，或在我死後，能以自己為燈明，能以自己為依處，能不以他人為依處，能以法為燈明，能以法為依處，能不以其他為依處，而修行的，阿難，這種人纔是處在我們比丘們中的最高處的人。』

這個說法，我們後世的佛教徒叫它做『自燈明，法燈明』的垂訓，或『自歸依，法歸依』的教示，是於如來幾千百說法中被尊重為最重要，最基本的說法之一。因為那是對於想實行這位大師所垂教的正道的人的根本態度的最明確、最簡勁的教示。假如有人問我們，你身為佛教徒以什麼做依處，我們便要斷然回答：『我自己就是我自己的主。以我自己做我的依處。』如將它用現在的話來說，可說佛教是無神論。對於我們，我們所依靠的除自己以外無別人，所瞻仰的除了正法以外沒有別法。我們的膝也不應該在神前屈，我們的舌頭也不應該稱讚其他任何人為『我們的主』。『法句經』的一句將它敘述如下開：

『我自己纔是我自己的主。其他沒有任何人是我的主。如自己被調御得好好時，人們真是得到了難得的主。』

而現在，大師將這種自主自信的道的精神，於他的入滅前，留下了這個最簡勁明確的垂訓。在沙羅雙樹下最後的說法旅行，更向北繼續。可是，終於，在到拘夷那竭的末羅族所住附近的叫做優鉢滑他那沙羅樹林時，如來的生身的力已盡。

『阿難，我很累，我想躺著。在這個沙羅雙樹間，作一個頭向北的床鋪。』

阿難將床鋪做好。釋尊右脅向下，兩足相疊，如法地躺著，保持著安靜。那時據經的話語，沙羅雙樹非時開花，香華從虛空散佈在如來身上。微妙音樂從天空發出。那些全部都是為供養如來的。那些經的話語無疑地是要莊嚴地描寫這個偉大的師的最後。可是與這種古式描寫關連著，在這裡所誌載的釋尊垂訓，是能貫穿千古而輝耀的話語：

『阿難，雖然諸樹開著非時花，從虛空散佈香華，從天空發出微妙的音樂，但是不應用這種手段，尊崇供養如來。阿難，只要比丘或比丘尼，優婆塞或優婆夷，能住於法與隨法，纔是對於如來的無上尊崇、供養。所以，阿難，你們現在應該住於法與隨於法，照法去做，應該這樣學纔對。』

我們想起它時，覺得它真是可怕的垂訓。我們常常在佛前獻香華並讀讀經，便以為為佛徒的能事已畢。可是他卻教我們，這絕不是供養如來之道。他教我們，你們唯有知法、隨法、實踐法，才是真正的供養如來。

這部經的這部分編集雖然真正極散漫，可在那些散漫中，這位大師的教法真髓卻燦爛地輝耀著。它的光輝是任何物都無法將它遮蓋的。

阿難現在很明白地知道，這位大師的入滅已近，他獨自一個人退出潸潸地哭泣。

『噯呀，我應該學的還有很多，可是慫惜我的導師，卻即將棄我而去。』

那時叫阿難前去，教諭他大師的話語是很富於人情味，而且很毅然的。

『阿難，不要悲傷，不要慟哭。我不是經常教示你嗎？凡人與所愛的終必別離。有生的一切不能無壞。阿難，你互於長時間，做我的侍者，服侍得很好。真是很了不起的事。今後你應該更精進，很快將究極目標實現纔好。阿難或你們會這樣想也說不定——大師的話語已完畢，我們的大師已不在——云云。可是阿難，你不應該這樣想。阿難，因為我所說所教的教法和戒律在我死後，會為你們的導師而存在。』

於這裡也同樣，又有我們於佛滅後的佛徒所應服膺的垂訓，炳然地在輝耀著——以法為師，以戒為師。

偉大的死

釋尊復又將比丘們叫到病床附近，對他們說：『比丘們，假如你們對關於佛、法、僧伽或道、實踐法等，有疑問或迷惑的話現在問好了。不要等到以後有——我雖然面對著世尊，卻沒有問他——的懊悔。』

那是使導師釋尊的面目很活現的話語應深加玩味。師現在躺在病床不久將死去。到了這個場地大師依然又說又教，不願留下疑問，不願有迷惑存在。因此他還挽住他的餘命而催促弟子要問現在就問吧！在這裡我們能深深玩味到人類偉大教師的這個人的真髓。可比丘們卻誰也沒有發問。在面臨這位大師的臨終，沒有人出聲問題。二次而三次地，師催促他們。可是大家都默然。

於是阿難說：『世尊，真是稀有的事。世尊，我相信這些比丘僧伽已連一個都不再有疑問或迷惑。』

釋尊對他的話語深深點頭。稍時默念後，靜靜開口說最後的話語。

『那麼比丘們，我要告訴你們——諸行是壞法，要不放逸而精進纔好——這是我最後的話語。』而釋尊靜靜閉上眼睛不再說話。是寧靜的而又適於覺者的臨終。

『阿那律，世尊已逝。』阿難，輕聲地在阿那律耳朵邊這樣說。

經典的話語在這裡也企圖著最莊嚴的表現記載說：『在世尊入般涅槃時，與般涅槃同時有大地震，人人恐懼，身毛豎立。又從天空發出大鼓響聲。』又這時梵天與帝釋天說偈。那些不用說是古典表現的慣用手法。在那些之中阿那律所說偈不期然地沁入於我們心胸：『心甚安靜拯救者，現在入氣和出氣都沒有了，無欲的人到達於寂靜，聖者現已入滅。能以不動搖的心忍受一切苦，好像燈火熄滅那樣完成了心的解脫。』