

初期佛教梵行思想之研究*

政治大學宗教研究所助理教授 黃柏棋

摘要

本文主要由巴利語相關文獻探討佛陀對「梵行」(*brahmacariya*)「梵行者」(*brahmacārin*)，以及其他由「梵」(*brahma*)字組成之複合詞相涉議題之詮釋。並從對「梵行」等相關複合詞的探討中，進一步歸結出「梵行」字中的「梵」(*brahma*)的意義。值得一提的是，佛陀對於梵行等複合詞的重新定義，乃是印度宗教史上重大觀念與時俱進之表現之佐證。而佛教所代表之沙門文化亦對早期印度宗教思想提供了一個新視野。

雖然本文分兩部份來探討梵行與梵行者之意義，不過我們得注意到，梵行與梵行者實是一體之兩面，因此，在佛陀時期，梵行意義之改變也必然牽動梵行者之意涵。就第一部份而言，我們先從如何理解佛陀對於「梵行」這個複合詞所持的觀點談起，最後歸結出，「梵」字在佛陀時期，已從吠陀時期的名詞——指神聖之事等意——

*此篇文章為筆者於哈佛大學梵文與印度研究系(The Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University)2001年1月所提交之博士論文(原論文標題為：*What is Brahmacārin and What is Brahmacārya?--From the Mytho-Poetic to the Religio-Ethical: A New Interpretation of Early Indian Social-Intellectual History*)第五章之內容翻譯並修訂而成。由政大宗教研究所研究生陳雪萍先完成本文翻譯初稿，再由筆者修訂。陳雪萍除了辛苦地將之譯成中文之外，並列出漢譯佛典上的相關參照文句，特此致謝。《正觀》雜誌的匿名評審人也針對文章的內容提出寶貴的建議與指正，在此亦致上誠摯的謝意。

轉而被當為一形容詞看待。而其意義包括了清淨(*pure*)、卓越(*excellent*)、至上(*supreme*)、聖潔(*holy*)等涵蓋宗教倫理實踐上的新理解。

此一轉變自然關係到佛陀對梵行意義所開創的新氣象。我們見到，梵行之事已被納入佛教宗教倫理實踐之部份，而這不僅呼應著當時的思想氛圍(*intellectual climate*)，從巴利佛典上來看，即當佛陀創教伊始，它便和「佛教」等同起來，成為包攝修行者整體生活之宗教實踐，而非後來一般所認為的，單單指涉到僧團成員的清淨生活或禁慾狀態而已。

而有關「梵行者」的類似發展部分，我們得將其與其他像婆羅門(*brahmāṇa*)，同梵行者(*sabrahmacārin*)阿羅漢(*arahant*)等類同的詞語放在一起來討論，以便查究梵行者之廣泛意義及同一類屬之措詞，彼此之間的細微差別。這一部份，我們先探討「同梵行者」與「梵行者」之間的不同，以確立像「同梵行者」這樣一個新造複合詞的意義。接著就「究竟梵行」(*brahmacariyapariyosāna*)來談梵行者與阿羅漢之間的關係。最後再以敘述阿羅漢終極成就之同源套語「無上究竟梵行」(*anuttaraṃ brahmacariyapariyosāna*)來論述阿羅漢之成就以闡明如何成就最後解脫之道。

必須要強調的是，在佛陀所處的時代、各種宗教思想勃興，有關梵行與梵行者之意涵亦隨之蛻變。也就在這一股重大思想潮流的轉折中，梵行、梵行者及其相關詞的使用，亦表現出了不同以往之意義。終極而言，此一新認同意義與時代的思想氛圍息息相關；而在佛教本身，梵行思想乃為其修行生活賦予了新的宗教意涵，凸顯出其特有的思想風貌。

I. *brahma*? *bráhman*? 初期佛教如何理解複合詞「梵行」(*brahmacariya*)。

具體言之，對佛陀來說，梵行乃是一位托鉢僧所應勉力而做的精進行為 (*virīya*)。而在初期佛教思想裡，依於一己抉擇下行事作為 (*kiriya*) 之空間，則為個人追求更崇高境地提供餘地，也正是可藉由個人精進努力而實現願景之前提，梵行乃被當為一種宗教實踐的理想。

儘管如此，佛陀對「梵行」的理解仍需加以一番抽絲剝繭功夫方能明朗化；就像佛陀及其同時代思想人士所倡導的宗教倫理化而掀起的巨大思潮一般，關於「梵行」的觀念也與此一時代巨流息息相關。在佛陀同期的宗教思想人物的論述當中，梵 (*bráhman*) 與我 (*ātmán*) 已經脫鉤 (*Sāmaññaphala Sutta of DN*)。而梵 (*brahman*) 字意涵已遭更迭——即梵從一種對宇宙本質之肯定 (*bráhman principle*) 變成了具人格神的梵天 (*brahmán deity*) (這種轉變在奧義書中已出現)。而儘管在佛教之論述中，儘管此種人格「梵」仍然延續著，佛陀本人卻將「梵天常在」視為本質永存之論述，而加以駁斥 (*DN, 1:18*)。果真如此，那麼在宇宙本質之梵 (*bráhman*) 與人格神之梵天 (*brahmán*) 兩者的意義都成問題的時候，則「梵」 (*brahman*) 對佛陀而言意指何事？而佛陀又如何理解「梵行」 (*brahmacariya*) 呢？

在《三明經》(*Tevijja Sutta, DN 1: 235-253*)中，佛陀曾揶揄兩位年輕婆羅門，詢問他們是否曾親眼見過梵(天) (*brahman*)？如果沒有，則他們如何宣稱能與梵(天)同遊 (*brahmasahavyatā*)？佛陀於是說道：

沒有一位三明婆羅門曾親眼見過梵天 (*brahmán*)，而這些三明婆羅門的老師們也無一目睹過，或是這些三明婆羅門的老師的老師們也是，甚至這些三明婆羅門的老師的七代遠祖亦復如是，就連這些三明婆羅門的初祖仙人們也同樣未曾見過……，而說：「我們知道梵天身在何處、從何而來、往何處去？」其實，這些三明婆羅門真正說的是：「此梵我們雖未曾謀面或曉識，但我們卻在說明如何與梵合一之道，誠然，這乃是一條正道，亦是通往解脫之大道，任何人如實照作即能與梵合一。」¹

此處值得一提的是，兩位婆羅門和佛陀各自在不同的複合詞 (*brahmasahavyatā* 以及 *brahmāsakkhidittho*) 裡，都使用了同一個字「梵，*brahman*」，然兩字中的「*brahman*」意涵卻似乎大相逕庭；例如「*brahmasahavyatā*」一字，由兩位婆羅門所說，意指「與梵(天)交遊或合一」，其中的「*brahman*」極可能屬於中性義，表達出奧義書裡的宇宙觀；而另一由佛陀所演說的

¹ *n'atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ eka-brāhmaṇo pi yena Brahmā sakkhi-dittho, n'atthi koci tevijjānaṃ brahmaṇānaṃ ekācariyo pi yena Brahmā sakkhidittho, n'atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ ekācariya-pācariyo pi yena Brahmā sakkhidittho, n'atthi koci tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ yāva sattamā ācariya-mahāyugā yena Brahmā sakkhidittho. Ye pi kira tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ pubbakā isayo...te pi na evam āhaṃsu: "mayam etaṃ jānāma mayam etam passāma yattha vā Brahmā yena vā Brahmā yaṃ vā Brahmā ti. "Te vata tevijjā brahmaṇā evam āhaṃsu: yaṃ na jānāma yaṃ na passāma tassa saḥavyatāya maggaṃ dessema, ayaṃ eva uju-maggo ayaṃ añjasāyano niyyāniko niyyāti takkarassa Brahmasahavyatāyāti. DN 1: 238-239.*

「**brahmāsakkhidiṭṭho**」，意指：「親證梵（天）」。²這當中的「**brahman**」，推論當屬陽性的人格義，用來表為宇宙之創造者。而這顯示，佛陀在使用「**brahman**」一字時，似乎刻意忽略該字在吠陀時代或奧義書中的原意。

Rhys Davids 曾表示說：

我們想到佛陀之前婆羅門教的最高教義，其被保留在佛陀以前的奧義書裡頭時，乃清晰指陳出關於與梵（**brahmā**）的合一之道；而當我們回頭來看《三明經》裡的這一段對話時，或許較能無誤失地做出下列推測：即在佛陀回應奧義書理論時，「**brahman**」一字已是張冠李戴，其（**brahman**）中性義頓然消失……，據我所知，尼柯耶中對中性義的「**brahman**」一無所知。（Rhys Davids：1899：298）²

² 中村元亦有此論：「在巴利文文獻中的 **brahman** 複合詞裡，**brahman** 之意並非代表中性、非人格的“宇宙原則”，而是純粹的“最高、至上、純潔”之意。」（Nakamura, 1955: 77 n. 7）另外，Thomas 也說：「奧義書的中性梵（**Brahma**）義，從未被佛教徒所提及，更別說去討論書中的梵我合一之道或是去獻身於其中了。」（Thomas, 1933: 87）然而另一面，對此一佛陀主導下梵（**brahma**）義的可能改變，Bhattacharya 則頗不以為然，認為佛教有關梵（**brahman**）的思想只不過是婆羅門思想的延續而已（Bhattacharya, 1973: 79-114; 1989; cf also 1980）。事實上，印度教思想乃包攝一切的（inclusive）態度，支配著 Bhattacharya 所作相關之語意與思想研究。在他看來，從沒有一個所謂的「獨立的佛教思想領域」存在過。我們所討論的佛教，實則不出奧義書或薄伽梵歌的範圍；或許我們能在他身上清晰地看到一種所謂「永恆印度思想」的價值觀。也就是，儘管時代演進，同一個字並不見得因為不同時代個別思想社群之獨特價值關懷而改變其義！舉他曾分析過的例子——

如果梵（**brāhman**）的中性義儼然已被佛陀棄置不用，則當他在使用由「**brahma**」所組成的諸多複合詞，例如梵行（**brahmacariya**）時，其意涵必然與吠陀原意相去甚遠；蓋因在吠陀時期的複合詞「梵行（**brahmacārya**）」中，中性詞義的梵（**brāhman**）是前字（**first member**）。而「梵（**brahman**）」字於詞性語法上的改變，自然牽動了該字於今後使用上的意涵。³

包括雲井（1997, 662, a）和 Mylius（1997, 268, b）所編著的兩本巴利文字典，都將「梵（**brahma**）」字標列為形容詞（也可以參考 *Pali-English Dictionary*, 493: A Ⅲ）。雲井解釋「梵」為「高貴、完美、至上的」，他以 DN. 1, pp. 115 & 131 為例：「*samano khalu kho gotamo abhirūpo dassanīyo...brahmavaṇṇī brahmavaccasī*」（沙門瞿曇俊秀、端正……梵色、梵光。），並引用疏論對「**brahma-vaṇṇī brahma-vaccasī**」⁴的註解（見 Sv. 1:282）

「**brahmabhūta**」（Bhattacharya, 1973: 79-83; 1989: 18-9），他表示，對一個信仰吠檀多的印度教徒來說，該字意謂「成為梵」（**brāhman** 為中性詞），然而對於並非謹守梵字原義的佛陀或佛教徒來說，則該字意義自然不同（**brahmabhūta** 之義，容後討論）；Bhattacharya 直截了當地否認印度思想史上發生過重大思潮演化。總之，他似乎完全不想承認佛教異於印度教或婆羅門思想的事實。

³ 關於梨俱吠陀時代中性詞梵（**brāhman**）的意義，可參考 Thieme, 1952, “**Brāhman**” in *ZDMG*, 102:91-129.基本上，《梨俱吠陀》裡面 **brāhman** 的意義雖等同於 *sūktá*（讚歌），然而詩歌卻為表現有關宇宙真理（*ṛtá*）相關之事而做，所以詩歌之形塑又牽涉到真理應如何來加以呈現等問題。Renou 及 Silburn 即說：「【在《梨俱吠陀》裡面】梵可以說是“實現”或“揭露”真理的一股力量。」Renou et Silburn 1949:10.

⁴ *brahma-vaṇṇī* 中譯「梵色」，*brahma-vaccasī* 中譯「梵光」。

來支持他的論點。其論點如下：「*brahma-vaṇṇī ti seṭṭha-vaṇṇī parisuddha-vaṇṇesu pi seṭṭhena suvaṇṇa-vaṇṇena va samannāgato ti attho*」（雲井解為「最勝の色を有していること。清浄な色という点での又。最勝の黄金の色を具えた，という意味」）。以及「*Brahma-vaccasīti Mahābrahmuṇo sarīra-sadisena sarīrena samannāgato*」（雲井解為「大梵天身のよな身体を具えた，[という意]。」）

如果以上的理解是可靠的，則大可推定，在佛陀時代關於「梵行」（*brahmacariya*）這一複合詞，在前後字關係的構成上已變為一持業格（*karmadhāraya*），其跟吠陀時代「梵行」當為依主格（*tatpuruṣa*）的表現方式相反。梵行一詞之「梵」字在吠陀時代為一名詞，而非形容詞。以《梨俱吠陀》（*Rgveda*）為例，梵指詩的形塑（*poetic formulation*），而梵行則為形塑詩歌之行止，或者說是詩人創作詩歌之生涯（見 *Thieme, 1952*）。然而在早期佛教思想裡，梵行固然為梵（*brahma*）之行止，但其意涵卻變為「高貴、完美、至上」之行為舉止！而這是否就最為貼近佛陀對於「梵行」一字的解讀了呢？

事實上，我們的確在許多的巴利文典籍中發現到「梵」（*brahma*）被作為形容詞來使用；這裡所要介紹的首份資料即來自《本生經》（*Jātaka*），內容在提到「寶石」一字的描述時——其被界定為純淨而無暇之屬：

*idh' ūragānaṃ pavaro pavitṭho
selassa vaṇṇena pamokkham icchaṃ,
brahmañ ca vaṇṇaṃ apacāyamāno
bubhukkhito no visahāmi bhottun ti. (Ja 2: 14)*

[迦樓羅說]

「在蛇群中貴為尊者的他進入這裡，以其寶石 [或水晶] 之身而欲行救度。而我禮敬了那梵色（依據註疏 *seṭṭhavaṇṇam* 之解，乃指寶石之光），雖然企求得食，但我尚不堪任。」

上述引文中「梵色」的「梵」，與雲井所舉之例在意義上相同，不過少了宗教倫理的明確意涵；但我們可以說，此處的 *brahman vaṇṇam* 呈現出某一種完美形象，而此乃預示要如同佛陀一般才能擁有的一種宗教倫理之人格典範。不過在雲井所引的註疏中，梵（*brahma*）義是否就像覺音（*Buddhaghosa*）所宣稱的，乃與神性之梵天（*deity brahmān*）扯上關係呢？就佛教思想而言，神性梵天所形成的象徵，蓋與佛陀之完美特質毫無相干，因此若將兩者等同視之乃是站不住腳的。這個問題我們將在後面進一步討論。

且從《經集》（*Sutta-Nipāta*）再舉另一個「梵」被當為形容詞的例子：

*na pasū brāhmaṇa' āsuṃ, na hiraññaṃ na dhāniyaṃ
sajjhāyadhanadhaññāsuṃ, brahman nidhim apālayuṃ. (Sn v.
285)*

那些婆羅門從來沒有牲畜、金子和穀物，他們即以讀書做為自己的財富和食糧，他們守護著這份梵寶。

此處詩節乃引自小品之婆羅門如法經，在該經文中，佛陀反覆訴說著關於婆羅門的不同品行。在《經集》第 289 頌（參見 AN 3:224），佛陀盛讚著婆羅門們對梵行的履踐，這些梵行包括持戒守貞（*komārabrahmacariya*，謂「少年梵行」）、追求知識以及正確

行止 (*vijjācaraṇapariyitthim*，謂「遍求明行」) 等。而在這裡，篤行好學之地位突出，並被視為是最完美的德行——乃是其真正的寶藏而不同於世間財貨。很明顯地，實踐梵行的婆羅門，在此成為佛教中的理想人物，並被賦予了豐富的宗教倫理意涵，而梵之字義自然也承載了同等的價值與理想。

再由《律藏》(*Vinaya Pitāka*)中舉另一例：

yo kho devadatta samaggaṃ saṃghaṃ bhindati kappatthikaṃ kibbisam pasavati kappam nirayamhi paccati, yo ca kho devadatta bhinnam saṃghaṃ samaggaṃ karoti brahman puñnam pasavati kakappam saggamhi modati. (Vin 2: 198, see also, Vin 2: 205)

佛告提婆達多：

提婆達多，若有人破壞和合僧眾，遂造下一劫之惡，滿一劫受烹於地獄；提婆達多，或有人聚合僧眾於崩壞之中，則是增長己之梵福，一劫之久享福於天。

我們若深究佛陀時代的思想動向，可以看出該時期的一項特徵便是：早期奧義書形而上的冥想，已轉為對宗教倫理實踐之關懷；而這當中，我們同時看到佛陀賦予了「婆羅門」一字宗教倫理上的色彩，從而將其原有的社會階級意涵改頭換面。而此一轉變——即從階級上的婆羅門變成一種人格標竿 (*brāhmaṇa personality*)，自然涵蘊著佛陀對「梵」字的重新理解，亦即在婆羅門一字出現嶄新的宗教倫理風貌時，必已預設了「梵」字的時代新訊息。

在上上則詩節中，由於婆羅門一字尚未明確地被賦予佛教式的新意涵，梵字之意亦同樣不具明確的宗教倫理性(儘管該部經典在

梵行的描述上，已經是非常地「佛教化」了)。而在上則經文中，梵字顯已透露出某種宗教德行的概念，蓋因強調福德 (*puñnam*) 的表現為佛教的中心旨趣，而確保僧團的和諧則是一件無上的功德。於此，梵字之表現法開始獨立於婆羅門用語，如此乃有「梵行」這一複合詞的全新風貌。

當梵字被當為一形容詞使用時，我們可在佛經中找到為數眾多與梵相關的複合詞，這與吠陀時期，梵字經常單獨出現的情形恰好形成對比。在佛教前期思想，「梵」之關注焦點隨著奧義書時代的來臨而臻於高峰，卻也隨著奧義書宇宙觀的更迭而同時褪出舞台，在一個一個由梵之形容詞義所組成的複合詞出現時，這些新的表現方式自然有其新時代的精神表現。而原初由「梵 (*brāhman*)」所構成的「梵行 (*brahmacārya*)」之複合詞，自須隨著時代思想的變異，而蛻變出不同以往的時代深意。也正基於此，筆者認為，佛陀及其同期思想家們對宗教倫理的關切，乃有助於我們對佛陀所論述的梵行 (*brahmacariya*) 一詞中梵 (*brahma*) 字的新詮釋。

在《三明經》中，當佛陀詰問完婆羅門之師承後，接著把對象轉向居家之婆羅門：

我曾聽聞……三明婆羅門積聚資財【妻子與財貨】，而梵天 (*brahmán*) 則無。這兩者之間可有任何足以相提並論之處？……我曾聽聞，三明婆羅門心懷怨懟，然而梵天卻常保平靜……三明婆羅門心常染汙，而梵天則是清心無染……三明婆羅門不攝六根，而梵天則如如不動。試問，這兩者之間可有任

何足以相提並論之處？⁵

對佛陀來說，這裡的答案顯然是否定的。他對比了兩種婆羅門：一是出世間的婆羅門，既不迷戀此世且無瑕疵；另一則是俗世的婆羅門，不能捨妻離子、積蓄財富並沉溺享樂的那一種。佛陀對梵天的形塑絕非將之歸於完美者，因此我們無法斷定這裡的「梵（天）」（*brahmán*）就是指「神格之梵天」（*deity brahmán*）。不過，這裡卻顯示出佛教裡頭婆羅門的理想人格。對佛陀而言，那些能夠遠離塵垢及染汙的婆羅門，即是身處天界的真正修行者，而這又是佛陀對婆羅門一字賦予宗教理想特質的明顯例子。佛陀對婆羅門的理想形塑，造成以出家婆羅門——乞士為優，而在家婆羅門為劣的新宗教憧憬；這兩者的差距還能從下段有關梵行的敘述中看出：

「喧囂的家居生活是塵垢之徑，而乞士的日子則是海闊天空。誠然，俗家生活不易實踐梵行於完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠之境。」⁶

⁵ 'Iti kira...sapariggahā tevijjā brāhmaṇā, apariggaho Brahmā. Api nu kho sapariggahānaṃ tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ apariggahena Brāhmunā saddhiṃ saṃsandati sametīti?...Iti kira...savera-cittā tevijjā brāhmaṇā, avera-citto Brahmā...pe...savyāpajjha-cittā tevijjā brāhmaṇā, avyāpajjha-citto Brahmā...pe...saṃkiliṭṭha-cittā tevijjā brahmaṇā, asaṃkiliṭṭha-citto Brahmā...pe...avasavattī tevijjā brāhmaṇā, vasavattī Brahmā. Api nu kho avasavattīnaṃ tevijjānaṃ brāhmaṇānaṃ vasavattinā Brahmunā saddhiṃ saṃsandati sametīti? DN 1: 247-248.

⁶ Sambādhō gharāvāso rajo patho, abbhokāso pabbajjā. Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā ekantaparipunnāṃ ekantaparisuddhaṃ

在此，佛陀盛讚了托鉢僧的日子，而貶抑了那些處於俗世的生活者；對他來說，出家（*pabbajjā*）與在家（*gharāvāsa*）之間的對照，就像解脫道上彼岸與此岸的天差之別，絲毫含糊不得。雖說在奧義書裡，確也存在著這兩種對比，不過就像吠陀的獻祭犧牲總有著深遠涵意一樣，世出與世間並未被截然分判。而比起吠陀的獻祭（佛陀對其相當反感），佛陀則寧取僧侶的完美德行，來做為最崇高、最完美的「犧牲」（可見 *Kūṭadanta Sutta*《究羅檀頭經》，*esp. sec. 27, see DN 1: 146-7; cf. Oldenberg, 1881: 175-177*）。在上面一段的敘述中，世出與世間的分野相當懸殊：佛陀認定俗世生活為塵垢之徑（*rajo patho*），而托鉢僧的世界則是海闊天空（*abbhokāso*），居無定所的生活遠遠優於有家累牽絆的日子（*DN 1: 61-86; MN 2: 179-205*）。圓滿實踐梵行所獲致之成就，無庸置疑地是世俗婆羅門的俗世家居生活所不能企及。

特別要注意的是，佛陀在此用了圓滿及純淨（*paripunnāṃ parisuddhaṃ ca*）的字眼來形容實踐梵行時的特徵。在《廣森林奧義書》中，關於梵界（*brahmaloka*）則有如下描述：

他就在自己身上見了自我（*ātmán*）；他所盡見一切皆是自我。惡不能屈服他，而是他超越了所有惡。惡不能焦灼他，而是他焚燬了一切惡。無惡、無染、無惑，他乃成為婆羅門，其世界即是梵（*bráhmaṇ*）。⁷

sankhalikhitāṃ bramacariyaṃ caritum. DN 1: 63. cf. Vin. 1: 184, 194.

⁷ *ātmany evātmānam paśyati, servam ātmānam paśyati; nainam pāpmā tarati, sarvam pāpmānaṃ tarati; nainam pāpmā tapati, sarvam pāpmānaṃ tapati; vipāpo virajo 'vicikitso brāhmaṇo bhavati eṣa*

我們若拿上面這段話來和佛教的梵行世界做一比較的話，便可以看出奧義書與佛陀的不同關懷。上面關於梵界的描述如：*vipāpo viraḥo 'vicikīṭso*（無惡、無染、無疑），和梵行的特徵：*ekantaparipuṇṇaṃ ekantaparisuddhaṃ sankhalikhiṭaṃ*（完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠），兩者儘管相似，卻有一顯著不同之處。在《廣森林奧義書》中，梵界所指涉的，乃是一沉思之境的純淨氛圍，它是透過哲理的冥想從而浸潤至道德領域；而另一面，對佛陀而言，梵行之境，則是道德實踐之極致完成，亦即透過宗教倫理之修持與實現來體現梵行之重大意義。

歸根究底來講，則梵行實踐之宗教倫理面得以突顯，實與「梵（*brahma*）」甚具關聯，蓋因唯有「梵」才能賦予「行」（*cariya*）具體意義，而使前述梵行之特質得以明示出。然而，就吠陀中「梵（*brāhmaṇa*）」所具有的意義而言，不管是指詩的形塑、或宇宙原理等等，都與佛陀所描述的宗教倫理在實踐上之特色——「完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠」，兩者並無直接的相關，究竟佛陀想透過「梵（*brahma*）」來表達什麼呢？

首先，佛陀言下之「梵」描述一種跟家居生活之婆羅門完全不相干的特質，因為後者乃屬「塵垢之徑」，然而梵卻跟托鉢僧之生活密不可分，因為他的世界「海闊天空」。如果此時的婆羅門（*brāhmaṇa*）一字，已被佛陀定義為一種理想的宗教人格特質，那麼「梵」便是能賦予宗教倫理涵意的特質所在。因此，也唯有把梵行中的「梵」字視為具有宗教倫理上面之特質的意涵，我們才能理解何以佛陀要讚嘆具備如此宗教倫理特性的梵行及其實踐。當然，

brahmalokaḥ. BĀU 4, 4: 23.

梵所擁有的「高貴、完美、至上」的特性，足以賦予梵行「完全圓滿、完全遍淨，光澤似真珠」等質境，就如同完美無暇的珍寶一般。這也就難怪在《小誦經》（*Khuddaka Pāṭha*）註疏中，梵行被解釋為「梵的行止，或是梵天的行止，據稱梵行是最圓滿的行止。」⁸ 如果我們把這裡的梵天，視為佛陀理想中的婆羅門，那麼便能理解佛陀定義下的梵行意義。⁹

⁸ "*brahmaṃ cariyāṃ brahmānaṃ vā cariyāṃ brahmacariyaṃ seṭṭhacariyaṃ ti vuttaṃ hoti.*" Pj 1: 151.

⁹ 這裡，我們如果考察 *brahmacārya* 中的「*brahman*」，是如何地被在印度之外的佛教徒所理解的話，有助於問題的釐清。以漢語「梵行」，以及藏語「*tshangs par spyod pa*」來做說明的話，可以注意到，這兩種翻譯有著如下的共同特徵。首先，不論是漢語的「梵」，或是藏語的「*tshangs pa*」，都沒有諸如詩的形塑、或是宇宙精神等吠陀時代所代表的意義。若細究「*brahmacārya*」的譯解，不管其意為「遍淨如神性梵天」或「婆羅門（梵）般的遍淨」，多少都與漢語對「梵」以及藏語對「*tshangs pa*」的理解有所關聯。這點也可以間接地證實，吠陀中的中性字義的「梵」並未被佛教徒所知曉。在漢語，「*brahmacārya*」的翻譯（參閱《梵和大辭典》：935b）除了「梵行」外，我們還看到「淨梵行」、「淨行」等字眼，儘管還是有些不清楚，不過其所透露出的「純淨、完美性」等訊息，都和梵行中的梵字所涵蘊的意義相同。而在藏語的翻譯上，如果參閱《藏漢大詞典》，「*tshangs par spyod pa*（行止純淨、如淨而行，簡寫為 *tshangs spyod*, p. 2254a）」一詞則被定義為：「*tshul khrims kyi spyod pa 'ma kun spyod gtsang ma*（善德之行或純淨之舉）」。¹⁰ 包括 Jäschke 和 Das 都把「*tshangs par spyod pa*」中的「*tshangs pa(r)*」了解為形容詞，Jäschke 定義該字為「淨化的、澄澈、純淨、聖潔」，而 Das 亦對此表示贊同（Jäschke 1880: 445a; Das, 1902: 1021a）。因此，該字語意在漢譯裡或有不清之處可在藏語譯解上獲得澄清。這同時也支持了

此外，我們還能從佛陀所用的「非梵行 (*abrahmacariya*)」¹⁰一字，間接地印證在梵行中的「梵」字的確隱含了一種宗教倫理特質——非僅止於文字上的描寫，而是一種具規範意義的生活標竿。這可以從「梵行」與「非梵行」之對比情形來探究竟——因為兩者乃為「正行」與「不正行」的區別。更進一步地說，則是「淨行與「淫行」的對比：

捨離非梵行，方為梵行者 (*brahmacārin*)，出離於俗世 (或「常行止清淨」)，寂滅色欲心，是行於正道。¹¹

世尊如是說，告於諸比丘，有十種戒律，新學所持守，謂戒諸欲樂，謂戒諸偷盜，謂戒非梵行，……¹²

對佛陀而言，梵行 (*brahmacariya*) 一詞不再僅是對學習生活規矩

筆者的論述，亦即在佛陀所定義下的梵行 (*brahmacariya*)，當中的梵字，已被理解為一承載著宗教倫理特質的形容詞了。

¹⁰ 佛陀在此所說的「非梵行」，和阿難在《隱遁者經》(*Sandaka Sutta in MN 1: 514-519*)中所論定的諸非作用論者 (*akiriyavādin*)之教義為「非梵行」，兩者是不同的。後者乃著重於必行與勿行(*action and the denial of action*)的教義之說；至於佛陀在此則非教義的判準，而是指出一種生活規範，以「梵行」與「非梵行」來對照出「正行」與「不正行」兩種相反的行止模式。

¹¹ *abrahmacariyaṃ pahāya brahmacārī hoti ārā-cārī virato methunā gāma-dhammā. idam pi 'ssa hoti sīlasmim.* DN 1: 63.

¹² *'anujānāmi bhikkhave sāmaṇerānaṃ dasa sikkhāpadāni, tesu ca sāmaṇerehi sikkhituṃ: pāṇātipātā veramaṇī, adinnādānā veramaṇī, abrahmacariyā veramaṇī,...'* Vin 1: 83.

之敘述，而為一種宗教倫理生活的規範。梵行者必須過著合乎正道行止之生活；至於非梵行包括不道德、不清淨之行止等，為宗教倫理規準所不容許。梵行隱含著一種宗教及道德層面的高尚價值，而非梵行則違背了此一宗教倫理之規範準則，兩者被佛陀視為天地之別，修行者須謹守其分際。在佛陀明示了行 (*cariya*)之倫理性範疇之際，則梵 (*brahma*) 與非梵 (*abrahma*) 便呈現了有所為與不能為的判準價值。依此道德設準，則在宗教倫理特性的參照點上，「非梵」一詞被歸為「庸俗、卑陋、下等」¹³之屬，而「梵」則為「高貴、完美、至上」¹⁴等義。

¹³ cf Ps I: 188: *abrahmaṃ, hīnaṃ, lāmaṃ carantī ti abrahmacārī.* (其為非梵行者，謂行於卑陋、粗鄙、下等者。)

¹⁴ 正如 Norman 所說：「在巴利文中……出現於複合詞中的梵，明顯帶著『完美、絕佳』之意 (Norman, 1992: 195)。」在此，我們揀別出梵一字的清晰質性乃屬完美的宗教倫理意涵，這將有助於我們勘定佛教經典中關於梵複合詞的正確詮釋。我們舉 *brahmabhūta* (梵成) 一例來說明：

so anattanatapo aparantapo diṭṭhe va dhamme nicchāto nibbuto sītībhūto sukhaṃ paṭisaṃvedī brahmabhūtena attanā viharati. DN 3: 232-3; AN 2: 206.

凡有人——既不惱惹自身亦不惱惹他，停止世俗追求，處於隨順、平靜、輕安，即令己身臻於最完美者。

tathāgatassa...etam...adhivacanaṃ "dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi, dhammabhūto iti pi brahmabhūto iti pīti." (DN 3: 84)

這是如來的訓示：所謂法的化現，就是最完美的化現；而能與法合一者，就是最完美者。

so h' avūso bhagavā jānaṃ jānāti passamaṃ passati, cakkhubhūto nānabhūto dhammabhūto brahmabhūto, vattā, pavattā, atthassa

ninnetā amatassa dātā, dhammassāmi tathāgato. (MN 1: 111; 3: 195; 3: 224. SN 4: 94; AN 5: 226)

吾友！凡要知的，聖者便知；凡要見的，聖者便見。他是眼、是知、是法、是最完美的存在，他是發言者、詮釋者、意義領航者、佳餚奉獻者，他是法的上首，他是如來。

由上可知，*brahmabhūta* 這個詞描述了一完美存在的化身，而那個化身就是如來。事實上，佛陀也稱自己為一超乎比擬之外的 *brahmabhūta* (*atitula*, see Sn vv 561 & 563)，而該註疏則將 *brahmabhūta* 解釋為 *seṭṭhabhūta* (殊勝者) (Pj2 2: 455)。筆者因此將 *brahmabhūta* 譯解為「最完美的存在(者)」；以此類推，我們可以將 *brahmakāya* 翻成「最完美的化身」，至於其他類似表現還有 *brahmūposatha*、*brahmadeyya*、*brahmapatta*、*brahmayāna*、*brahmavāda*、*brahmavihāra*、*brahmassara* 等等，在這些複合詞中，*brahma* (梵) 一字皆指向——神聖、完美、至高等類似特質。

值得一提的是，在 *brahmadaṇḍa* [梵罰] 一例中 (Vin 2: 290, 292; 5: 222, DN 2: 154)，*brahma* 的意義有點不尋常。*brahmadaṇḍa* 是指「最嚴重的懲罰」或「最嚴苛的處罰」(Wijayaratna, 1990:151)。如此一來，我們即可說，*brahma* 一字固然可以表示「最高的」，但不能就解釋為「神聖的」或「完美的」等義。這代表 *brahma* 不一定完全單指正面的或積極的意義，是故 *brahmadaṇḍa* 乃為一種最嚴厲的懲戒 (指違反戒律而受到的懲處)。對此問題，Freiberger 則以 *brahmapatha* [梵道] (往最高處之道) 作為參照，而將 *brahmadaṇḍa* 解為「Bestrafung, die zum Höchsten(i.e. Nibbāna) [führt]」(通往最高處涅槃之懲罰，Freiberger, 1996: 475)。問題是：在佛教中，「懲罰、懲處」有可能是達到涅槃的方法或途程嗎？就拿 Vin 2: 292 中闍那(Channa) 修行的故事來說。闍那實踐究竟梵行 (*brahmacariyapariyosāna*) 之關鍵乃在於心智的鍛鍊與智慧的提升，如果他不懂得懺悔覺悟，並且致力於究竟的解脫途程，那麼光受到「懲處」將無益於其修行成就，更不用說是涅槃了。Hinüber 則將 *brahmadaṇḍa* 視為同 *vamhadaṇḍa* 的解釋，其意為「Strafe für eine

II 「梵行 (*brahmacariya*)」是否單指不姪行？

誠如前面我們所論述的，佛陀所理解的「梵行 (*brahmacariya*)」這一複合詞中的「梵 (*brahma*)」，為「高貴、完美、至上」等具有形容詞意義的「梵 (*brahma*)」而非中性名詞意義上的「梵 (*brāhman*)」。如此一來，梵行一詞的意義勢必也牽扯到宗教思想上面的轉折。在這樣的轉折當中，吠陀時期指真理形塑等義之「梵之行 (*practice of brāhman*)」，梵在此為一名詞，也隨之脫胎換骨，成為佛教宗教倫理實踐上的「梵行或淨行 (*brahma practice*) 梵在此為一形容詞」。此一意義上的思想變遷乃跟佛陀時代新思潮的湧現有著密不可分的關係。

佛陀對「梵行 (*brahmacariya*)」的所持的立場開啟了該詞新的時代里程碑。為了區別佛教的新解與原先吠陀時代之意涵，這裡在提到佛教的「梵行」時，其相對詞為巴利文 *brahmacariya*，而非梵文 *brahmacārya*。另外，就有關佛陀時代梵行與梵行者 (*brahmacārin*) 意義探討的研究方法上，筆者在此得稍作說明。正如 Thieme 所指出，《梨俱吠陀》中的「梵」可理解為「詩的形塑 (*poetic formulation*)」；而在佛典中，「梵」也相當有系統地透露出神聖、清淨、出色，以及至高無上等義；另一方面，由於此篇研究乃著重於對觀念之更迭以及其意識型態展現風貌之勾勒，因此筆者將不對有關「梵行」與「梵行者」所出現之巴利佛教典籍之斷代

Beschimpfung, Verachtung, Anfeindung (因為侮辱、藐視、仇視而遭到的懲罰，見 Hinüber, 1998: 381)」。這樣的解釋將使得 *brahmadaṇḍa* 一詞，成為 *brahma* 諸多複合詞中意涵上特例。

問題加以著墨。換句話說，筆者的主要目的乃想藉巴利佛典中「梵」所表現出在意義上的一貫性，來凝想梵行與梵行者在新思想紀元所傳達之新氣象。

筆者之前提過，佛陀對「梵行」的看法，與該時代新的思想氣候之浮現有很大的關係；此處，我們將順著此一內在理路，進行更為細緻的考察。然而麻煩的是，把「梵」界定為諸如神聖、出色、至高無上等義，因為稍嫌寬鬆，並不能直接提供我們關於梵行之特殊意涵。換言之，在早期佛教中，「梵」所具有的特質，固然為今後研究「梵行」、「梵行者」二字的起點。不過，我們還是必須對「梵行」一詞從具體脈絡之意義來加以了解，方能掌握當佛典裡面以神聖、出色、至高無上之行止來做形容時，其明確意義究竟為何。

在這新的思想自覺年代，梵行在佛典裡面的意義是否就是通常所認定地那樣，乃特指與清淨戒有關之修行規範呢？如果「梵行」中的「梵」字，乃是關連到修行規範標準上所具有之特質來說的，那麼此種特質是否僅限於禁欲之獨身生活相關之德行呢？事實上，我們在檢視尼柯耶（*Nikāya*）、律藏（*Vinaya*）以及其他諸如《法句經》（*Dhammapada*）和《經集》（*Suttanipāta*）等經藏（*Sutta*）過後，會發現到，梵行一詞乃概括著出家生活行止規範上之理想形塑，而這當中獨身禁慾的修持，乃為整體僧院理想之修行實踐生活不可或缺之部分。

由於律藏乃是與僧院之修行生活最有直接關係者，故而我們將先透過律藏，來檢視梵行在僧團環境中如何地被認定。

首先，之前曾提及，由巴利律藏看來，欲實踐梵行就得加入特定的沙門僧團（*samaṇasaṅgha*）。而在佛陀座下修習梵行則意味著成為佛陀僧團之一員，這將為理解佛陀時代梵行意涵之起點。在此，

梵行乃意味著過著一種乞士生活，而不同的沙門宗教傳承領航者傳揚不一而足的修行方式；為了實踐梵行，每個人可在不同僧團中，選擇與自己志趣最為相合者加入。梵行可說是棄世宗教的共通文化，而佛教興起的時代或正標示著梵行新紀元之來臨：

爾時，結髮鬱毗羅迦葉（*Jaṭika Uruvelā Kassapa*）往詣結髮外道（*Jātila*）處，躬身趨前說道：「吾友，我希望能實踐梵行於大沙門（*Mahāsamaṇa*，指佛陀）座下；諸位尊者啊，我將按照您們所指示的去作。」[結髮外道答曰]：「啊！尊者，我們皈依大沙門已久，如果您也想皈依大沙門而實踐梵行，那麼我們將一起共修梵行於大沙門座下。」¹⁵

聖者說道：「善來！比丘（眾），我今善說法義，汝（等）當善修梵行以盡苦邊。如是，尊者乃歸僧眾。」¹⁶

¹⁵ *Atha kho uruvelakassapo jaṭilo yena te jaṭilā ten' upasaṃkamaṃ, upasaṃkamitoṃ te jaṭile etaḍ evoca: icchāṃ' ahaṃ bho mahāsamaṇe brahmacariyaṃ caritaṃ, yathā bhavanto maññanti, tathā karontū'ti. Cirapaṭikā mayaṃ bho mahāsamaṇe abhippasannā, sace bhavaṃ mahāsamaṇe brahmacariyaṃ carissati, sabbeva mayaṃ mahāsamaṇe brahmacariyaṃ carissāma'ti.* (Vin 1; 32-33)

¹⁶ *Ehi bhikkhū (or etha bhikkhavo) 'ti bhagavā avoca, svākkhāto dhammo, cara (or caratha) brahmacariyaṃ sammā dukkhassa antakiriyaṃ'ti. Sā'va tassa āyasamato (or tesam āyasmantānaṃ) upasampadā ahoṣi.* (Vin 1: 12, 13, 17, 19, 20, 24, 33, 34, 43, 3: 24; cf. also Vin 4: 236) 參閱相關漢譯：佛說：「阿難，若有女人未得皈依，未離居家未遊四方，未行如來法，未受如來戒，則其梵行所費時節延增，歷時千年方得盡法。然，若是女人已

「善來！比丘」、或「比丘尼」以及「善來！諸比丘」是對加入僧團的合眾最早的制式稱呼（Dutt, 1924: 146; cf. Wijayaratna, 1990: 117-121）。由上面引文我們得知，梵行一詞代表著佛教乞士的僧侶生活，被認為遠比在家生活「更為優秀、更上一層」；而實踐此種殊勝之生活則是為了得到最後的解脫。這裡我們可確定的是，儘管前述的「禁欲之德」是相當根本的要求，然而，唯有佛陀所傳之法（而非禁欲生活），方能引導修行者加入僧團並實踐梵行：

[毗舍佉](Visākhā) 說：「世尊，有諸比丘尼與淫女共，於今裸形沐於伊羅跋提（Aciravatī）河；時淫女訕彼尼眾曰，『諸女，青春佳色何當梵行？唯侍愛欲任意遊樂，至老色衰方行梵行，如是皆得苦樂兩邊。』」¹⁷

Rhys Davis 與 Oldenberg 將「梵行」翻譯為「身體之純潔（chastity）」（Rhys Davis and Oldenberg, 1882-5, 2: 222-3）。的確，肉體純潔之訓誡在此乃是不可或缺的，蓋因由梵行所撐起的整體象徵，剛好可以用來與在家生活做一強烈對比。尤其透過女性——意即比丘尼這樣的角色表現，更能突顯出肉體純潔或守貞的切題性；不過在稍早所舉的例子，我們曾提過一種特別的梵行叫「少

得皈依……行梵行義，五百年頃即得盡法。」

¹⁷ *Idha bhante bhikkhuniyo aciravatiyā nadiyā vesiyāhi saddhiṃ naggā ekatitthe nahāyanti, tā bhante vesiyā bhikkhuniyo uppaṇḍeṣuṃ: kiṃ nu kho nāma tumhākaṃ ayye daharānaṃ brahmacariyaṃ ciṅṅe, nanu nāma kāmā paribhuñjitabbā, yadā jiṅṅā bhavissanti tadā brahmacariyaṃ carissatha, evaṃ tumhākaṃ ubho antā pariggahitā bhavissantīti.* (Vin 1: 293, see also 4: 278)

年梵行（*komārabrahmacariya*）」（Sn v. 289; AN 3: 224）在此更能準確地將禁慾之戒表現出來。是故，就更具概括性上的意義而言，梵行於此處所彰顯的，乃是一種嚴格守紀的僧院生活，而並非單指獨身、禁慾的狀態而已。

由下面引文，我們便可以看到，梵行之意義並不限於「禁慾之行」：

[佛說]：「阿難，若無女人離家，過出家生活，皈依如來所宣說法、律之下，則梵行便能存之久遠，正法得以延續千年。然而，阿難，現既有女人皈依…則，阿難，梵行無法存之久遠，正法只得以延續五百年。」¹⁸

Rhys Davis 及 Oldenberg 將這裡的「梵行」翻譯為「清淨宗教（pure religion）」（Rhys Davis and Oldenberg, 1882-5, 3: 325）。這點是可理解的，因為，如果讓異性進入僧團，則難保佛法的清淨不受玷污。事實上，梵行與妙法（*saddhamma*）在此所表現的意義是相輔相成的，乃在盡心盡力求得佛教之清淨與完善之義；於此，佛陀即以「法（*dhamma*）」和「梵行」這兩大內涵來表達其與所創宗教榮辱與共之一體性；而其中具有指標意象之梵行則成了宗教倫理教示及實踐之具體化身；例如：「『如是，確然，我將趕他離

¹⁸ *sace Ānanda nālabhissa mātuḡāmo tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajjaṃ, ciraṭṭhitikaṃ Ānanda brahmacariyaṃ abhavissa, vassasahassaṃ saddhammo tiṭṭheyya. yato ca kho Ānanda...pabbajito, na dāni Ānanda brahmacariyaṃ ciraṭṭhitikaṃ bhavissati, pañc'eva dāni Ānanda vassasatāni saddhammo ṭhassati.* (Vin 2: 256)

開梵行』，這句話意思是說：『我將迫使他放棄僧侶身分；我將為沙門趕他離開法，我將趕他離開一切相關之道德實踐，我將趕他離開苦修之德。』¹⁹

在《舊注》(Old Commentary) 或《句配分》(Padabhājanīya) 一併為巴利律藏《經分別》(Suttavibhaṅga) 之部分——裡面將「梵行」解釋為僧團生活的宗教倫理之理想，其中包含了乞士相關的行為特徵，而最重要的則為乞食、言出必行²⁰、道德行止以及苦行精進等：

億耳 (Soṇa) ! 要一生實踐每日一宿、每日一食的梵行確有困難；那麼，億耳，維持你目前的家居生活，並在因緣成熟時，遵從梵行與佛陀們所教導之事，行『每日一宿、每日一食』的規矩!²¹

¹⁹ *app eva nāma naṃ imamhā brahmacariyā cāveyyan ti, bhikkhubhāvā cāveyyaṃ samaṇadhammā cāveyyaṃ silakkhandhā cāveyyaṃ tapogaṇā cāveyyaṃ.* (Vin 3. 163-4)

²⁰ 「身為一名沙門，他不會反擊那個詆毀他的人；他不會反諷那個使他發怒的人；他不會反過來怒罵那個與他爭吵的人；如是，此沙門穩固地立於沙門法 (samaṇadhamma) 中。」

(*samaṇo akkosantaṃ na paccakkosati, rosantaṃ na patirosati, bhaṇḍantaṃ na patibhaṇḍati, evam kho...samaṇo samaṇadhamme ṭhito hoti'ti.* AN 3: 371, cf. AN 2: 215; SN 1:162)

²¹ '*dukkaraṃ kho soṇa yāvajīvaṃ ekaseyyaṃ ekabhataṃ brahmacariyaṃ, iṅgha tvaṃ soṇa tatth' eva agārikabhūto buddhānaṃ sāsanaṃ anuyūñja kālayuttaṃ ekaseyyaṃ ekabhataṃ brahmacariyaṃ ti.'* (Vin 1: 194)

這裡的「梵行」提及僧團生活之艱難時，再次將梵行與逸樂的居家生活做一對照；佛陀以飲食與睡眠之節制，總括地描述了梵行生活的辛勞。在此，凡夫與乞士的生活再次被佛陀當成兩個對立的端點來作論述，彰顯出行梵行的不容易。

總之，在律藏中的「梵行」，是用來陳述僧團生活的理想，其中包含「肉體之純潔」²²在內的眾多德行；此外，佛陀對不婬行之規定乃不限於沙門，甚至對在家眾也同樣強調，這可以從對在家眾——優婆塞的「五戒」中看出來——五戒之一便是禁非梵行婬欲邪 (*abrahmacariyā methunā*) 。然而，想實踐梵行以至「完全圓滿、完全遍淨、光澤似珍珠」之境地，有其前提：修行者應當成為一名乞士。如此一來，出家與在家的兩種生活，便清晰地佛教世界裡被區隔開來；而梵行作為一名乞士所應總攝的美德，乃代表有著莊嚴紀律之宗教倫理生活，而非僅僅指禁慾之德而已。

Ⅲ 由法顯現梵行——梵行之意義到底有多寬廣

我們已對梵行之域做了廣泛的探訪，了解其意義並非單指獨身禁慾而已；在上面的討論中，我們發現「梵行」乃構成佛教這個宗教傳承以及其道德世界所不可或缺之部分。這在第一個層次乃意味著，「梵行」是一個佛教乞士所必須具備的修行理想。因此，「梵行」和僧團規範有很大的關係。不過「梵行」並不限定於僧院之內，即

²² 關於在巴利文典籍中，有關佛教僧團生活之不婬行的討論，可參考

Wijayaratna 1990: 89-108。當然，在有關梵行的實踐上面，在家眾的規定比起嚴格出家生活來說，是相對的簡單與寬鬆。

使是在家眾，也會因著善修梵行而獲得稱許，因為俗眾同樣屬於佛教社群之部分。另外，必須說明的是，筆者的研究進路主要在於釐清問題的爭論點，而非窮盡各種可能的定義；據此，則筆者已於前文中，列舉了「梵行」之廣泛意義以及相關之意涵而歸結出「梵行」一詞之統合本質。當然，「梵行」一字之多重意義，的確能夠讓「神聖」、「清淨」、「出色」之行止等字眼恰如其分地表現出；而我們由此更可看出，「梵行」一詞之豐富意涵，實代表著其在佛教中所承擔的重大地位。

「梵行」之多重樣貌，我們可在覺音的注疏之中加以領略。我們現在便轉向巴利佛典之相關疏論，以便了解佛教傳統本身如何來理解「梵行」。這裡所要引用的注疏，乃是用來論述「法」與「梵行」之間關係的套語。此一套語如下：

*so dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ
pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ saṅghaṃ
kevala-paripuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti*
(DN. 1: 62; 3: 76, MN 1: 179, 344; 3: 280; SN 103; Vin 1: 21, 35, 242; 3: 1; 4: It : 111; etc., cf. also Vin 2: 95, 249, 4: 51; 5: 135; 191; etc.).

世尊說法，初善中善竟亦善，有義有文，具足清淨，顯現梵行²³。(T 1: 438b, 510c, 511a, 688a etc.)

「法」與「梵行」的連結在這裡被呈現出來，而更重要的是，藉絕妙佛法以顯現清淨梵行；這樣的連結顯示出「梵行」的涵義跟

「法」一樣的包羅豐富。而在注解 (Sv 1: 177-179, 也可參考 Ps 2: 41-43) 中，覺音即嘗試以更寬廣的意涵來解釋「梵行」，該注解說道：

這裡，「梵行」一字代表著布施、幫忙他人、五戒（戒除下列五事：1、殺生，2、偷盜（不與取），3、邪淫（非梵行），4、妄語（虛誑語），5、飲酒）、四無量心（即：慈、悲、喜、捨）、不犯色戒、知足、精進、八戒（即：1、不殺生，2、不偷盜，3、不淫，4、不妄語，5、不飲酒，6、不以華鬘裝飾自身、不歌舞觀聽，7、不坐臥高廣華麗床座，8、不非時食）、八正道、教法等共八（十？）件事²⁴。

以下，筆者將針對覺音對梵行所做的注疏逐項加以說明：

一、【就「布施 (dāna)」作為梵行之一支來說：】

什麼是你的誓戒？什麼是你的梵行？

以什麼樣的善行而獲致以下果報——神通、光輝、力與精進之生成？告訴我啊，龍者 (Nāga)，什麼是你安止的大宮殿？

在這人世間，我的妻子和我都是信解與好布施者。我的家成為源源不絕的噴泉，所有沙門、婆羅門俱在此處得到滿足...那就是我的誓戒與梵行。以這些善行而得到下列果報：神通、光輝、力與精力之生成！啊！智者，這便是我安止的大宅！

²⁴ *brahmacariyaṃ...ti. ettha pana ayaṃ brahmacariyasaddho dāne, veyyāvacce, pañcasikkhāpadasīle, appamaññāsu, methunaviratiyaṃ, sadārasantose, viriye, uposathaṅgesu, ariyamagge, sāsane ti imesu aṭṭhesu dissati.*

²³ 巴利文與漢譯在文字表現上頗能相容，故在此將漢譯列出，作為參照。

布施乃被視為是一種梵行，上文見《富樓那伽本生》(*Puṇṇaka-Jātaka*)²⁵。

常稱的佛教三大福業事 (*puññakiriyā*)，即，布施(*dāna*)、戒(*sīla*)與修習(*bhāvanā*) (DN 3: 218)；而布施則被視為在家眾所應踐履的梵行。對佛教信眾來說，對於乞士或僧眾的布施之舉，乃是最有果報的梵行，因為僧眾、乞士代表著可培福增慧的福田(*puññakkhetta*)。

二、【就「幫忙他人 (*veyyāvacca*)」作為梵行之一支來說：】

「為何具足滿願之手？為何具足流蜜之手？因何梵行而成就功德之手？.....

²⁵ *kin te vataṃ kiṃ pana brahmacariyaṃ
kissa suciṇṇassa ayaṃ vipāko,
iddhī jutī balaviriyūpapatti
akkhāhi me, nāga mahāvīmānaṃ.
ahan ca bhariyā ca manussaloke
saddhā ubho dānapatī ahumha,
opānabhūtaṃ me gharaṃ tadā 'si
santappitā samaṇa-brāhmaṇā ca...
taṃ me vataṃ taṃ pana brahmacariyaṃ
tassa suciṇṇassa ayaṃ vipāko
iddhī jutī bala-viriyūpapatti.
idañ ca me dhīra mahāvīmānan ti Jā. 4: 316.*

Imasmiṃ puṇṇakajatake dānaṃ brahmacariyaṃ ti vuttaṃ.

因具滿願之手、流蜜之手；因汝之梵行，功德成就於汝手。」

「幫忙他人」被視為是一種梵行，此乃見於《新芽餓鬼事》(*Aṅkurapetavatthu*)²⁶。

這裡，成全他人以滿足其願望，被視為是布施的一種 (*Pv: 24*)，是具功德之善行。而從上面兩個例子來看，除了棄世的修行生活之外，在家眾亦有可加實踐的梵行之舉。

三、【就「五戒」作為梵行之一支來說：】

「這樣啊，比丘！那鷓鴣的行為確實是一種梵行。」

「五戒 (戒除下列五事：1、殺生，2、偷盜 (不與取)，3、邪淫 (非梵行)，4、妄語 (虛誑語)，5、飲酒)」被視為是一種梵行，此乃見於《鷓鴣本生》(*Tittira Jātaka*)²⁷。

《鷓鴣本生》(*No. 37*) 裡面所出現的這個故事，亦見之於《小品》(*Cullavagga*)。於《小品》中，鷓鴣鼓勵猴子、大象對於五戒的

²⁶ *kena pāni kāmadado kena pāṇi-madhussavo
kena te brahmacariyena puññaṃ pāṇimhi ijḥati...
tena pāṇi kāmadado tena pāṇi madhussavo
tena te brahmacariyena puññaṃ pāṇimhi ijḥatīti. Pv: 24.*

Imasmiṃ aṅkura-petavatthumhi veyyāvaccam brahmacariyan ti vuttaṃ.
²⁷ *Idam kho taṃ bhikkhave tittiriyam nāma brahmacariyaṃ ahoṣīti' (Vin 2: 162) imasmiṃ tittirajatake pañcasikkhāpada-sīlaṃ brahmacariyan ti vuttaṃ.*

持守，本身亦身體力行²⁸。關於這五個誡命曾列舉於《相應部》(SN 2: 167)裡，並於《分別論》(Vibh Chap. 14)中被詳加討論。我們知道，只要是佛教信者即須遵守五戒，不論是在家眾或是新進加入僧團的出家眾 (Dhp-a 1: 32)。準此，我們甚或可以論定，五戒即是佛教倫理的基本規範。

四、【就「四無量心」作為梵行之一支來說：】

「般遮尸呵 (Pañcasikha) 啊! 的確，梵行雖不能引領至厭離與離染……，但卻能獲致梵界的還生。」

「四無量心」(慈、悲、喜、捨)被視為是一種梵行，此乃見於《大典尊經》(Mahāgovinda Sutta)²⁹。

這段引文原來的行文中 (DN 2: 251)，佛陀對比了兩種梵行；第一種，即是這裡所說的，佛陀自述其前世為婆羅門時，因為實行「四無量心」的梵行而得以轉生梵界；第二種，透過「八正道」的實踐，佛陀證得涅槃。這樣的演說透露出，第一種梵行仍屬塵世，而第二種梵行才是究竟，且必須為佛教乞士所貫徹。

第一種梵行稱為「梵住 (brahmavihāra)」，標示出一種神聖安止、因為修習而獲致心靈的四種崇高境界，亦即：慈、悲、喜、捨 (mettā, karuṇā, muditā, upekhā) (DN 2: 250；另外註解於 Vism,

²⁸ *tittiro makkaṭaṇ ca hatthināgaṇ ca pañcasu sīlesu samādapesi attanā ca pañcasu sīlesu samādāya vattati.* Vin 2: 162.

²⁹ *'taṃ kho pana Pañcasikha brahmacariyaṃ n'eva nibbidāya, na virāgāya...yāvā (deva)-brahmalokūpapattiyā'ti (DN 2:251) imasmiṃ Mahāgovindasutte brahmavihārā brahmacariyan ti vuttaṃ.*

chap 3 sec. 105 ff.; chap. 9)。

五、【就「不犯色戒」(methunavirati)作為梵行之一支來說：】

「其他人皆非梵行者，而我們這裡才是梵行者。」

「不犯色戒」被視為是一種梵行，此乃見於《周那問見經》(Sallekha Sutta)³⁰。

談起梵行時，「不犯色戒」乃是大家耳熟能詳的誡命之一；事實上，正如筆者一再重申地，只有在與非梵行相對照時，梵行才可以清楚地被認定為獨身、禁慾的意涵。而這裡的非梵行者與梵行者，則同樣被置於兩個相對的、二元的位置；此時的梵行者即被認為是實踐「不犯色戒」之輩。

六、【就「知足於夫妻生活」(bhariyā na atikkamāma)作為梵行之一支來說：】

「我們不會違背自己的妻子，我們的妻子也不會違背我們；除此之外，我們還實踐梵行，因此，我們的青春在此世得以不死。」

對自己的妻子感到「知足」即被說成是一種梵行，此乃見於《大護法本生》(Mahādhammapāla Jātaka)³¹。

³⁰ *pare abrahmacārī bhavassanti. mayam ettha brahmacārino bhavissāmāti' (MN. 1: 42)*

sallekha-sutte methunavirati brahmacariyan ti vuttā.

³¹ *'mayaṇ ca bhariyā na atikkamāma,*

此處是就在家眾所應遵守的相關梵行而言，夫婦不相違背即所謂的不邪淫。我們在《經集》中也可看到類似說法：

智者當遠離非梵行（不貞潔的生活），就像避開燃燒的火坑。不過，如果一個人無法做到梵行（貞潔的生活），他也不應該侵犯別人的妻子³²。

七、【就「精進（*virīya*）」作為梵行之一支來說：】

「我証知，舍利子！梵行乃四支具足，而我確實是一個苦行行者。」

「精進」被視為是一種梵行，此乃見於《怖畏經》

（*Lomaḥsaṅgana Sutta*）（此為刊誤，應該是《獅子吼大經》）

（*Mahāsīhanāda Sutta*）³³。

amhe ca bhariyā na atikkamanti

aññatra tāhi brahmacariyaṃ carāma

tasmā ih' amhaṃ daharā na mīyare' ti (*Jā. 4: 53*)

mahādhammapāla jātaka sadārasantoso brahmacariyan ti vutto.

³² *Abrahmacariyaṃ parivajjayeyya*

aṅgarakāsuṃ jalitaṃ va viññū,

asambhuṅanto pana brahmacariyaṃ

parassa dāraṃ nātikkameyya. Sn v. 396.

³³ *'abhiñānāmi kho panāhaṃ Sāriputta caturaṅga-samannāgataṃ*

brahmacariyaṃ, carittā tapassī sudaṃ homīti' Lomaḥsaṅgana-Sutta

(*MN 1: 77*) *virīyaṃ brahmacariyan ti vuttaṃ.*

「精進」乃是阿難論佛教梵行時的立足點 (*MN 1:514-519*)；而在這裡，梵行與下列四種表現有關：1、最極端的苦行 2、最極端的貧穢 3、最極端的閃避，4、最極端的獨居³⁴……凡此，都是極端自制、禁慾的實踐方式。這些並非是一種倫理或宗教上的清淨修行，而是對於肉體及心靈上的極端磨練；像這一類極端的苦行對某些人來說是相當合宜的，例如善宿（*Sunakkhatta*），在佛典中他即是一位對苦行給予高度讚賞的人。（*Ps 2: 41*）

八、【就「八關齋戒」作為梵行之一支來說：】

「行低劣梵行者，當生剎帝利；行中等梵行者，當生帝釋天；行最上梵行者，當得清淨。」

如是，透過自制而實踐、完成八關齋戒（即：1、不殺生，2、不偷盜，3、不淫，4、不妄語，5、不飲酒，6、不以華鬘裝飾自身、不歌舞觀聽，7、不坐臥高廣華麗床座，8、不非時食）即被視為是一種梵行，此乃見於《尼彌王本生》（*Nimi Jātaka*）³⁵。

前面已介紹過「五戒」當為梵行之內容，而這裡增加三項（*Sn v 400-2; AN 4: 248-255*），此外，還有沙彌應該持守的「十戒」（*Vin 1: 83-84*）。看來，作為平常修行生活的基本訓練，這些關於持戒（*sīla*）的學

³⁴ *paramatapassin, paramalūkha, paramajecucchī, paramapavivitto.' MN 1: 77.*

³⁵ *'hīnena brahmacariyena khattiye upapajjati,*

majjhimena ca devattaṃ, uttamena visujjhatīti' (Jā 4: 98).

evaṃ Nimi-Jātaka attadamanavasena kato aṭṭhaṅgiko uposatho brahmacariyan ti vutto.

處(*sikkhāpadani*) 和新進比丘、比丘尼、或是優婆塞、優婆夷關係密切，蓋因這些戒法不僅作為佛教信者走上修行途程之起點或憑藉，還是他們今後達到更高境界所依據的道德生活，意義極為深遠。而關於這些道德實踐的重要性，我們可在經典中看到詳細的相關論說 (e. g. DN 1: 4-12, 63-72)。

九、【就「八正道」作為梵行之一支來說：】

「般遮尸呵啊!以五戒之梵行而厭離欲，厭離欲者而喜貪盡……此即八正道。」

「八正道」被視為是一種梵行，此乃見於《大典尊經》(*Mahagovinda Sutta*)³⁶。

關於「八正道」的詳細介紹，我們將在本文之最後單元，在提到「究竟梵行 (*brahmacariyapariyosāna*)」以及「無上究竟梵行 (*anuttaram brahmacariyapariyosānam*)」時會一併討論。一般來說，「八正道」之踐履和「四聖諦」之了悟是不可分割的，而「無上究竟梵行」則描繪出阿羅漢的證悟，此種果境最先由佛陀所證得；我們可以看到，八正道與梵行的連結，乃為佛教所特有解脫之途。

十、【就「教法」(*sāsana*)作為梵行之一支來說：】

「此一梵行是富饒的、是繁榮的、是富威名的，屬於眾生而傳布廣遠，亦為眾所知悉。」

整個三攝戒 (*sikkhā-ttaya-saṅgahaṃ*) 的教法被視為是一種梵行，此乃見於《清淨經》(*Pāsādika Sutta*)³⁷。

佛陀的教法即是「梵行」，蓋因「梵行」即為佛陀個人圓滿宗教生活之縮影。也正因为作為解說梵行的「教法」---亦即佛法，乃是佛教傳承之具體展現，為了眾生之利益而永存不朽。在上面我們已討論「梵行」作為清淨宗教之意義；同樣地，這裡我們要將「梵行」與佛陀的教法等同視之，因為這裡頭彰顯了佛教作為一種裨益人心靈的宗教傳承之殊勝處。

以上所列舉之引文將改變我們長期以來對於「梵行」約定成俗之看法；我們發現，「梵行」在佛教傳承之中的意涵具有相當彈性、而非固定不變的，所以無法以一成不變的意涵來加以指稱，也難以將其歸類於某一特定範疇。這點可從所引之眾多本生故事中加以印證，其中意涵顯然與其他佛經中規約而成的「梵行」之意義有很大的不同。如與其他較為確定、關係到僧眾德行的理想之「梵行」來做比較，這裡對於「梵行」之多重風貌所做的理解，可說是饒富意義。「梵行」之多重意義之事實，不僅揭示了佛教教法中，各類語詞意涵之歧出與多義性，同時證明了，若對重要文化理念的複雜性加以忽視，並率而將它們化約到固有的、傳統的論述乃無異為畫

³⁶ *idam kho pana Pañcasikha brahmacariyaṃ ekanta-nibbidāya virāgāya...pe...ayaṃ eva ariya aṭṭhaṅgiko maggo'ti* (DN 2: 251) *Maha-govinda-Suttasmiṃ yeva ariyamaggo brahmacariyaṃ ti vutto.*

³⁷ *'tayidaṃ brahmacariyaṃ iddhañ c'eva phītañ ca vitthārikaṃ bāhujāññaṃ puthubhūtaṃ yāvada eva-manussehi suppakāsitaṃ'ti* (DN 3: 126) *Pāsādika-Sutte Sikkhā-ttaya-saṅgahaṃ sakalasāsanam brahmacariyaṃ ti vuttaṃ.*

地自限。在此，「梵行」即為一例。誠然，在面對重大的思想論點時，我們無法率然地將任何規約俗成的看法照單全收。

IV. 梵行者與同梵行者——宗教修行之能手與僧院生活之新手

如同「梵行」意涵之流變一樣，與其相關的「梵行者」(brahmacārin)之意義，也在這新的時代思潮中，經歷了根本上的變革；所以，我們也應對佛陀教下「梵行者」的新定義做一扼要論述。先前，我們已討論過關於「婆羅門(brahmaṇa)」一詞，是如何地被賦予道德實踐的新內涵，而這種情形同樣地能用之於「梵行者」身上。可以想見的是，在佛教中，關於「梵行者」之人格特質，乃在於其獻身於宗教倫理生活實踐，而非指專門知識的學習而已。這點實不足為奇，也正如以下所述：「儘管穿具莊嚴，凡能持靜、調御、自制，便是梵行者！對眾生放下杖杖，便是一位婆羅門、沙門、比丘。」³⁸這裡，梵行者以其在道德生活之突出表現成為一理想人格，同時也是一位出世的婆羅門、沙門或比丘。如此一來，我們見到，在佛教新的認同意義下，「梵行者」及「婆羅門」二詞彼此互可通用，指的是過宗教修行生活的僧眾。

如同「婆羅門」一樣，新的「梵行者」之地位也有著重大的轉變：這個稱謂所指涉到的乃是乞士的諸多美德，而非世上某一類型

人物。這種意涵上之轉化，當然是跟著「梵行」一字的重新定位而來！而所謂「梵行」或「梵行者」，自是以佛陀為準——佛陀在棄絕塵世之後成為一位梵行者。而因為圓滿實踐梵行，乃得以讓世人追隨在其門之下善修梵行：

【仙人阿私陀(Asita)說道】：在給予了釋迦族莫大的喜悅之後，他(指未出家前的悉達多太子)將離開後宮成為一位梵行者。他也因為疼惜自己的外甥而鞭策他走向舉世無雙者之正法，說道：「在你聽到有人在說『那佛陀』或是『他，證成等覺者，邁向正法之道』時，你便到那裡去，說出心願，並從此實踐梵行於這位聖者座下。」³⁹

如同理想的婆羅門一樣，「梵行者」跟出家身份連在一起。若要成為一位梵行者，一個人必須切斷世俗的羈絆。這個人並非像後來印度教對理想人生之安排那樣，為居家期之前的梵行者，亦即在經過一段時間的學習之後，他仍將重返俗世。這裡所說的梵行者，乃是終身踏上梵行之旅，永遠絕塵世而去！這是梵行生活之立足點。吾人

³⁹ so sākiyānaṃ vipulaṃ janetva pītiṃ
antepuramhā niragama brahmacārī,
so bhāgineyyaṃ sayam anukampamāno
samādapesi asamadhurassa dhamme.

“buddho’ti ghosaṃ yada parato suṇāsi
sambodhipatto vicarati dhammaggaṃ,
gantavāna tattha paripucchiyāno
carassu tasmīṃ Bhagavati brahmacariyaṃ.” Sn v 695-696.

³⁸ alānkato ce pi samañ careyya santo danto niyato brahmacārī.
sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍam so brāhmaṇo so samaṇo sa bhikkhu.
Dhp. v 142.

得實踐梵行以成梵行者。因為是慎思熟慮之舉，所以「梵行者」之地位是努力爭取得來，而非生來俱有之事。於此，佛陀身為原初最完美的梵行者，乃為後來的追隨者留下修行典範。佛陀之追索梵行者之路，是在棄絕「居家生活」——此一身分乃是依戀俗世最具代表性之象徵。後來心向梵行的求道者，注定要遠離居家生活、加入僧團，來圓滿實踐梵行。此外，梵行之圓滿完成，即等同於阿羅漢；佛陀即是首位、也是最為重要的阿羅漢，他證成了「究竟梵行（*brahmacariyapariyosāna*）」之至高地位。

就梵行的實踐而言，另一個值得注目的現象，便是在僧院生活上，佛陀採用了「同梵行者」（*sabrahmacārin*）之群修方式。「同梵行者」是佛教內部的新詞彙。之前我們曾說過，梵行之實踐，並非指個人的單獨行動，而是於僧團之中的共同學習；僧團便是「同梵行者」們的群居所在（DN 3: 241-2; 245-6; Vin 1: 70-1; 173; 2: 248-9; etc.）；藉由共修的努力，將自己置於實修梵行的場域。這項對於「同梵行者」的要求，顯示了如下的重大身份轉變：佛陀的追隨者，已從原來的階級社會脫出，成為一個宗教社群內部、同屬學習者身分的成員。

在《經集》中被視為相當古老的偈句結集作品《義品》（*Aṭṭhakavagga*）（Jayawickrama, 1950）中，我們注意到，「同梵行者」的觀念已經出現：

*cudito vacīhi satimābhinande, sabrahmacārīsu khilaṃ
pabhinde, vācaṃ pamuñce kusalaṃ nātielaṃ,
janaṅvādadharmāya na cetayeyya.*

(Sn v. 973)

即使為人言語所非難，具念者仍隨心歡喜，他得劈開同梵行者間（心靈之）荒野；應說恰如其分之善語，勿思及論人是非之法。⁴⁰

透過《大義釋（*Mahāniddeśa*）》（為《義釋（*Niddeśa*）》上、下兩部的其中一部，乃屬上座部傳統中極具權威的一部經典）對於這一節下半句的解說，將有助於我們對「同梵行者」意義的進一步了解：

做為一個同梵行者，即意味著同處於受訓的處境，眾人必要行動一致、讀誦一致。因此，處於同梵行者之間，吾人將被視為能夠劈開（心靈之）荒野；處於同梵行者之間，吾人將能破除那滋生於荒野而惱惹的心靈。吾人將能破除五種心靈荒野；也將能破除三種心靈荒野，也就是：貪欲之荒野、瞋恨之荒野、愚癡之荒野！所謂的「吾人將能破除」，意指吾人將能如此止息（煩惱）、突破（業障）。那即是「破除（心靈）荒野於同學（指同梵行者）中（*sabrahmacārīsu khilaṃ pabhinde*）」。⁴¹

因為「荒野（*khilā*）」一字為此敘述之核心所在，在此有必要進一步說明。這段注疏，反映出「荒野」做為佛教思想象徵的一些意涵，

⁴⁰ 參照如下漢譯：被惡語莫增意，故怨語於同學，放聲言濡若水，媿慚法識莫想。（T. 4: 186c）

⁴¹ *sabrahmacārī ti ekakammaṃ ekuddeso samasikkhātā; sabrahmacārīsu khilaṃ pabhindeti; sabrahmacārīsu āhatacittataṃ khilajātataṃ pabhindeyya pañcacetokhilaṃ pabhindeyya tayo pi cetokhile pabhindeyya rāgakhilaṃ dosakhilaṃ mohakhilaṃ bhindeyya pabhindeyya sambhindeyyā ti, sabrahmacārīsu khilaṃ pabhinde.* (Mahāniddeśa 2: 503-4)

這方面稍後我們再加細論；我們先來探討該字在吠陀中的表現方式和佛教的理解，兩者之間的可能關聯。

Grassmann 為「*khilá*」所下定義如下：「*ödes, unbebautes Land, besonders das zwischen bebauten Feldern liegende*。」(荒廢，未耕種之土地，特別是位於已耕種的田地之間。Grassmann, 1872-75: 374) 在《梨俱吠陀》，我們沒有發現「*khilá*」，倒是「*khilyá*」這樣的字出現過兩次 (6 28: 2d and 10 142: 3c)；而出現在 10 142: 3c 的那一次，其實就是「*khilyá*」一字的確切定義：「*utá khilyá urvárāṇām bhavanti*」、「於是，耕地中即有荒野。」Grassmann 對「*khilá*」的定義，和我們在《梨俱吠陀》句子中所見到的不謀而合。在此，荒地和耕地剛好成了對比，而荒地和耕地兩者之間的差異情形，與佛教這塊田地甚為相關。

前述「五種心靈荒野 (*pañcacetokhila*)」的前四種，牽涉到一位乞士在面對四大佛教象徵時，所表現出的尚未自我獻身之態度。這四個象徵分別是：師、法、眾、學 (*sattari, dhamme, saṅghe, sikkhāya*)，而前四種「荒野」，則代表著一位僧侶在面對這四種象徵時，所可能表現出來的四種可議心態：疑惑、猶豫、不勝解、非靜安 (*kaṅkhati · vicikicchati · nādhimuccati · na sampasīdate*) (DN: 237-238; MN 1: 101; AN 3: 248-249; 4: 460)。很明顯地，如果一位有心求道者無法停泊於佛法之港灣中，會繼續在修道的汪洋中漂泊，而不能攫取認真探尋所需的力量；也將如同一塊荒地一樣，任其繼續荒蕪、有待播種、耕耘。

在經藏中，關於同梵行者的第五種心靈荒野 (*cetokhila*)，有如下之描述：

諸比丘，若有比丘以滋生於荒野之惱惹的心靈，而對同學（同梵行者）瞋怒、怨恨，那麼他的心就無法屈就於熱忱、實踐、堅忍、奮發之中。也正因為他的心被阻隔於熱忱、實踐、堅忍、奮發之外，此即所謂的第五種心靈荒野。⁴²

處於「同梵行者」的階段，就像是等待耕耘與播種的荒地；因為是身為此一待開墾狀態，乃得勤耕耘梵行來達到宗教德行之提升。於此，相較於「同梵行者」的修行階段，則「梵行者」的呈現猶如已有了收成的耕地。因而前者須要全力以赴，對其自地心田善加灌溉，以便提升到「梵行者」的境界；時時以不能一輩子盡成荒地來自我砥礪，「同梵行者」得以「梵行者」來做為追求的目標。然而，在此之前，為了達到這樣的目標，處於僧團中的「同梵行者」，首要之事，便是培養與其他「同學」如何相處的宗教倫理紀律，以便促成團隊成員共同耕耘梵行這塊園地；換句話說，「同梵行者」的社群應該也是一塊「耕地」，對每一位「同梵行者」潛在的宗教修行上的收穫期許甚深。

在《經集》中所談到的「同梵行者」，同時刻畫出一個理想中平等主義之佛教僧團。於其中，成員和諧共處，除去彼此之間在心靈上的障礙。我們可以說，僧團紀律之目的即在於鍛鍊健全之人格，去除俗世欲求與怨懟。為達此一目的，志同道合關係之追求則是「同

⁴² *yo so bhikkhave bhikkhu sabrahmacārīsu kupito hoti anattamano āhatacitto khilajāto, tassa cittaṃ na namati ātappāya anuyogāya sātaccāya padhānāya. yassa cittaṃ na namati ātappāya anuyogāya sātaccāya padhānāya ayaṃ pañcamo cetokhilo.* (DN 3: 238; MN 1: 101; AN 3: 249; 4: 460)

梵行者」們行梵行時的首要任務。此外，由諸「同梵行者」所組成之僧團，乃開創出新的社群認同意義。「同梵行者」有別出於原先出自社會階級定義下世襲之梵行者，他們必須努力在宗教德行上追求不懈，最後才能達到與其身分名實相符的「梵行者」。

隨著「同梵行者」觀念的導入，以及「梵行者」意涵的轉化，我們不但清楚地看到佛陀在有關社會秩序的組成上，所提出的新願景，也見到隨之而來在時代思想核心關懷上的巨變。以僧團生涯來說，比丘或比丘尼必須先從一位「同梵行者」做起，接受僧團之嚴格規範與紀律；再者，「同梵行者」之間的和諧無諍，是僧團和合安穩之關鍵所在，「同梵行者」們對此乃責無旁貸。換言之，「同梵行者」彼此之間志趣相投的關係，是一個僧團求發展之必要條件。從另一方面看來，就有志於求道者而言，僧團成員間的和諧有助於僧眾們全心全力來耕耘心田。一個「同梵行者」必須實踐梵行於同心協力之僧團內，方能慢慢求得「梵行者」之境地，也才能期望成為一位訓練有素的乞士，在這過程中和漸次成長的乞士夥伴，共同朝向梵行者的途程精進。儘管在初期階段，自己尚未成為「梵行者」之同士，不過，卻和一群發心想成為「梵行者」的夥伴們同行，一齊為同樣的目標而努力不已。

因此，我們認為漢語將「同梵行者」譯為「同學」（*sasekha* / 或俱學）一詞相當合適。蓋「同梵行者」之意，原本即指和一群共處於學習階段的同伴。**Rhys Davids** 及 **Oldenberg** 則把該詞翻譯為「同行比丘眾」（*fellow bhikkhus*, **Rhys Davids and Oldenberg 1882-5, 1: 189, 345, 346**），或是「修行生涯諸同伴」（*companions in religious life*, **Rhys Davids and Oldenberg 1882-5, 3: 316**）。不過，這兩種說法顯然都未能將「同梵行者」之義表現地恰如其分——「同梵行者」乃是「有

學」（*sekha*），仍處於有待琢磨之僧團規範生涯，遵守僧團之紀律與修行教規乃為根本之事⁴³。也可以說，「同梵行者」之概念，乃是因應僧院之日常生活環境而產生的。至於「梵行者」則是「無學」（*asekha*）——已經了脫生死苦迫的修行行家，無需再作修練的增上，個人已臻於修持與德行之典範。因此，我們不能把尚處於僧團內部教化的「同梵行者」，以及獨立於僧團修行之外的「梵行者」混為一談，然而，要造就後者之卓然獨立的成就，實有賴於僧團的護持與個人之努力。

從 **Rhys Davids** 及 **Oldenberg** 對於「同梵行者」的翻譯中，我們也看出，該詞通常為集合用法與複數表現方式；這點印證了「同梵行者」們仍處於僧團共修的階段，而非個人獨立有成的局面。他們乃是學習的同伴，透過僧伽群修生活之鍛鍊，開拓宗教德行之內涵。而正如這裡所一再強調地，僧團內部成員們的和合敬樂，乃是圓滿實修之途得以開展之鑰。

我們還可以引用另一節關於「同梵行者」的敘述，以便說明僧眾們如何互動，以促成僧團的和諧：

這裡，何謂六和敬法(*cha sārāṇiyā dhammā*)？在此，於公於私，以身體力行之慈善來敬奉同學們（身和敬同住）。這樣的和敬之法造就和合、敬樂，帶來團結、諍論之止息、和諧、統一。同樣地，以要言軟語之慈善來敬奉同學們（語和無諍）.....，以

⁴³ 巴利 *sekha* 的意義，可由 **Therag v. 1045** 見之：*aham sakaraṇīyo 'mhi sekho appattamānaso, satthu ca parinibbānaṃ yo amham anukampako.*（我，所當作而未辦，是為有學，心意尚未臻於純熟。然賦予吾人慈愍之師已入般涅槃）。參見 **DN 2:143**。

善意真誠之慈善(意和同悅).....，帶來統一。⁴⁴

此處，僧團的和合，再次地被視為出家修行生活的首要工作；群體紀律便是為達成此一目標而來的。在這樣的大原則之下，「同梵行者」們彼此扶持，而以實踐共同紀律來護持正法。於是乎，要想變為「梵行者」之前，必須先要成為同梵行中的一份子。總之，儘管「梵行者」才是真正代表佛教僧侶修行成就之理想人格，不過奇妙的是，此一理想人物卻獨立於僧團生活的共修的紀律之外，與僧團生活並無直接的關聯。與此成對比的乃是「同梵行者」們跟僧團生活息息相關；這不禁令人好奇，如果沒有佛教僧團之開展，那麼像「同梵行者」這樣的概念，會不會在歷史上出現呢？

V. 梵行與阿羅漢：關於究竟梵行與無上究竟梵行

我們在前文提到，如欲實踐梵行於佛陀座下，便須加入他的僧團；也就是說，一位加入僧團的乞士從此展開其行梵生涯，並成為一位「同梵行者」。由此而往，這位有志之士便全心全意致力於宗教修行內涵的提升，力求從一位梵行的學習者（有學，*sehka*）邁向梵行之圓滿實踐者——亦即完成究竟梵行

⁴⁴ *tattha katame cha sārāṇīyā dhammā. idha bhikkhuno mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ hoti sabrahmacārīsu āvi c' eva raho ca, ayam pi dhammo sārāṇīyo piyakaraṇo garukaraṇo saṃgahāya avioādāya sāmaggīyā ekibhāvāya saṃvattati. puna ca paraṃ bhikkhuno mettaṃ vacīkammaṃ...mettaṃ manokammaṃ...(ekibhāvāya) saṃvattati. (Vin 5: 92; DN 3: 245; MN 1: 322; AN 3: 288; cf. DN 2: 80; MN 2: 250.)*

(*brahmacariyapariyosāna*) 的境地。那麼，何謂圓滿實踐的「梵行者」呢？

吾友，何謂梵行？何謂梵行者？何謂究竟梵行？.....誠然，吾友，八正道就是梵行，也就是：正見[正思惟(正志)、正語、正業、正命、正精進(正方便)、正念]、正定。誠然，朋友，具備八正道便被稱為梵行者。誠然，吾友，貪、瞋、癡盡滅便是究竟梵行。

⁴⁵

一旦完備佛教八正道，便能盡滅自己無始以來的習氣而成為一位梵行者。佛陀還把大家所熟知的八支聖道分成三組：

[佛陀說]：八正道可分成三組。正語、正業及正命屬於戒學，正精進(正方便)、正念及正定則屬於定學，至於正見、正思惟(正志)，則屬於慧學。⁴⁶

⁴⁵ *katamaṃ nu kho āvuso brahmacariyaṃ, katamo brahmacārī, katamaṃ brahmacariyapariyosānaṃ ti...ayam eva kho āvuso ariyo aṭṭhaṅgiko maggo brahmacariyaṃ, seyyathidaṃ. sammādiṭṭhi, pa, sammāsamādhī. yo kho āvuso iminā ariyena aṭṭhaṅgikena maggena samannāgato ayam vuccati brahmacārī. yo kho āvuso rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, idam brahmacariyapariyosānaṃ ti. (SN 5: 16-17, see also SN 5: 7-8.)*

⁴⁶ *tīhi ca kho...khandhehi ariyo aṭṭhaṅgiko maggo saṅgahīto. yā...sammāvācā yo ca sammākamanto yo ca sammāājīvo, ime dhammā sīlakkhande saṅgahītā; yo ca sammāvāyāmo yā ca sammāsati yo ca sammāsamādhī, ime dhammā samādhikkhande saṅgahītā; yā ca sammādiṭṭhi yo ca sammāsaṅkappo, ime dhammā paññākkhandhe*

如果我們把梵行的實踐當作「精進 (*virīya*)」那麼，我們便可以說「精進」在實際上便是奉行八正道，而此八正道則又包含了戒、定、慧三學。亦即，為了能圓滿地實踐梵行，修行者必須具備持戒、明智、深觀等功夫。而憑藉對此三學的深刻修習，吾人便能去除貪、瞋、痴三毒，從而完成究竟梵行的目標；也正因為其讓梵行之事大放異彩，乃能成為一位圓滿的梵行實踐者。

就宗教德行之進展一事而言，這裡所說的梵行者即是這些領域行家（無學、*asekha*），早已躍出梵行培育的養成階段。因為八正道之途已經走完成，梵行之修習已經完備。那麼，因為梵行者在此乃為完成梵行之成就者，就其在智力上的成就來說，完成「究竟梵行」的梵行者是否就等同於阿羅漢所證悟的境界呢？——這點我們可以在與「究竟梵行」相關的注疏上找到清楚答案：「究竟梵行意味著八正道之梵行的圓滿狀態，一般認為這即是阿羅漢果的證悟。」⁴⁷

準此而論，則阿羅漢同時也是一位究竟梵行的成就者；而這裡所說的梵行者，應當就是一位阿羅漢。不過這樣的論點，有賴於進一步的印證。事實上，我們發現，最常用來描寫阿羅漢因其梵行修持而證果的套語與此事有直接相關連：

khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇīyaṃ

saṅgahītā ti. (MN 1: 301) 有關八正道其不同分支 (*aṅgikas*) 的詳細解說，可參見 MN 的《大四十經》(Mahācattārisaka Sutta) (MN 3: 71-78).

⁴⁷ *brahmacariyapariyosānan ti maggabrahmacariyassa*

pariyosānabhūtaṃ arahattaphalaṃ ti vuttaṃ hoti. (Pj II 1: 157-8, Ps. I; 180; 2: 198; 3: 107; etc.)

nāparam itthattāyāti pajānātīti. ⁴⁸(DN 1: 84, 177, 203; MN 1: 139; 2: 39; 3: 29; SN 1: 140; 2: 51, 82, 95, 120, 245; 3: 21, 45, 55, 68, 71, 90, 94, 195, 223; 4: 2, 20, 35, 45, 86, 107, 151, 383; 5: 72, 90, 144, 222; AN 1: 165, 167; 2: 211; 3: 93; 4: 88, 179, 302, 5: 155, 162; Sn prose after vv. 82, 486, 547, 569; Vin 1: 14, 35, 183, 2: 292; 3: 5; etc.)

各種中譯則有：

生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有(T 1: 17b)。

遊生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有(T 1: 450b)。

我生已盡，梵行已立，所作已辦，不復受身(T 22: 844c)。

我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有(T 24: 389a)。

以上關於阿羅漢證果之套語，在阿難論及梵行的實踐為「精進 (*virīya*)」之處 (MN: 513-524)，亦可見到。這是阿難在論述佛教之作業論者 (*kiriyaavādin*)、精進論者 (*viriyavādin*)，跟外道之非作業論者 (*akiriyaavādin*)、非精進論者 (*aviriyavādin*)，兩者之間關於宗教倫理作為 (*religio-ethical exertion*) 在根本存有意義上之論爭時所提出的觀點。阿難的著眼點在於辨明唯有佛教的梵行才是確實的「精進」。這裡，我們則換個方向來做探討——試圖來找出，所謂立辦梵行這樣的一件大事，在阿羅漢的果證上之重要性為何？

欲深究上述說法之脈絡背景，以下所引包含上述套語的文句提供我們絕佳線索；因為其中解釋了證悟阿羅漢果位的方式：

備受敬重的跋羅陀幡闍 (*Bhāradvāja*) 受具足戒之後不久，獨

⁴⁸ “一位（已經了悟者）體認到：‘此生已盡，梵行已成，該做之事已做，此生已不復有。’”

自生活、隱退、不放逸、專念精勤，不久他即了悟、親證、於此生完成無上究竟梵行；為此證悟，善男子毅然離家過出家生活。他徹底地覺知：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」如此，備受敬重的跋羅陀瞞闍乃成為阿羅漢。⁴⁹

在上述引文中，我們注意到，並非究竟梵行，而是無上究竟梵行（*anuttara brahmacariyapariyosāna*）才足以聯繫到證悟終極真理的關鍵所在，而這是否意味著究竟梵行與無上究竟梵行兩者之間存在著某些差異性呢？

首先，我們看到，能夠即時引領修行者證成其圓滿境地的，乃是無上究竟梵行，此一圓滿境地即是開悟之境，亦即阿羅漢之果位；可以說，該段文字確實顯示了阿羅漢果位以及聯繫此一果證和無上究竟梵行的關係。另外，之前也曾提過，如欲在梵行的修持上有所成就，修行者必須加入僧團；然而這裡我們發現，關於無上究竟梵行的敘述，並不涉及僧院紀律的完成與否；八正道、僧團教規等事也並非是首要重點。儘管一位受戒乞士理應成為一位遵守八正道的

⁴⁹ *acirūpasampanno kho paṇāyasmā bhāradvājo eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto viharanto nacirass' eva, yass' atthāya kulaputtā sammad-eva agārasamā anagāriyaṃ pabbajanti, tad anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭhe va dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi, khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nāparam, itthattāyāti pajānātīti. ti abbhaññāsi. aññataro ca kho paṇāyasmā bhāradvājo arahataṃ ahoṣī ti. (Sn prose after v. 82, see also prose after vv 486, 547, 569; Vin 1: 183; 2: 292; DN 1: 177, 202-3; 2: 153; MN 1: 40; 391-2; 2: 61, 103, 123, SN 1: 140, 161; 2: 21-2; 3: 36, 74; 4: 64; 5: 144, 166; AN 1: 282; 2: 249; 3: 70, 217, 376; 4: 235; etc.)*

同梵行者，此處所強調的，卻在在於個人內心的修練以及智慧的修習，這才是獲致最後解脫的憑藉。因此，如說究竟梵行乃關涉著「精進」事項的完遂，那麼無上究竟梵行則更超乎於此，有著更為深遠之意涵；畢竟，所謂的「梵行已立（*vusitaṃ brahmacariyaṃ*）」，也只不過是證悟阿羅漢果時的四項主要特徵之一罷了。

因此，一位完遂無上究竟梵行的修行者，其境地似乎更勝於一位梵行者；儘管梵行者一般被認為是完備精進的代表。而阿羅漢則是一位真理的證悟者。然而，若梵行與戒、定、慧聯在一起的話，當然也涉及心田的耕耘與智力之成就。再者，我們無法將八正道的完辦，和證悟四聖諦此一更深廣的教理切割開來，因為二者原是一體之兩面。事實上，由於婆羅門也可以是一位阿羅漢（例如 *Dhp v 420*），佛陀（證悟的阿羅漢）自己即以梵行者的身分來宣說正法（*Sn v 695*）。如此一來，我們了解到，所謂梵行者與阿羅漢、究竟梵行與無上究竟梵行等等之間的差別，只是在於強調的重點不同——前者強調「精進」、梵行的完遂，而後者則著重智慧、真理的證悟。

因為無上究竟梵行的完遂，即是證悟阿羅漢果的另一種表現，在此，我們可再細究另一組關於阿羅漢果位的套語，以便更清楚了解獲致無上究竟梵行的方法：「彼阿羅漢，諸漏已盡，梵行已立，所作已辦，離諸重擔，獲致果證，盡諸有結，正智善解脫。」⁵⁰以及「由是自心之澈見、直觀，說心解脫，此心寂然，過此生已，無有受生。」

⁵⁰ *arahaṃ khīṇāvaso, vusitavā, katararaṇīyo, ohitabhāro, anupatta-sadatto, parikkhīṇa-bhava-saññojano, sammad-aññā vimuto. (Vin 1: 183; DN 3: 83, 97, 133; MN 1: 4, 141, 226, 235, 339, 477, 490, 523; 3: 4, 30; SN 1: 71; 3: 161, 193; 4: 125; 5: 145, 205, 208, 273, 302, 326; AN 1: 144; 3: 359, 376; 4: 362, 369, 371. etc.)*

51

我們發現，以上對阿羅漢所作之敘述，所呈現的並非只是過著清靜生活的佛教宗教倫理上之理想人物，而是已完遂了極致之宗教生活，證悟了終極真理，並體現了最高德行之勝者；他在世上成為最具尊榮、最為圓善之生靈。再者，由於諸漏滅盡（*āsava-kkhaya*），他將永遠解脫輪迴；正如所有有關於阿羅漢果套語中所明證的、其在此世已徹底自由、最後之解脫確保無疑。

此處我們還見到，智力上的殊勝，對於無上究竟梵行的完成，也就是終極真理的覺醒上所具有的關鍵地位。我們從下段敘述，更可以清楚地看出阿羅漢果位之成就乃在智力上的殊勝：

彼心不做、不思「有」、「無」，因不做、因不思「有」、「無」，於世間乃無所執著；以無執著，無有惱惹；因無惱惹，個人無有受生，彼心了知：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」⁵²

這樣的一位阿羅漢，以正念（*sammāsati*）、正定（*sammāsamādhi*）持身。心智修持的展現是完遂至高的證悟所不可或缺的。若沒有心

⁵¹ *ñāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi, akuppā me ceto-vimutti, ayaṃ antimā jāti, natthi dāni punabbhavo.* (Vin 1: 11; MN 1: 173; 3: 162; SN 2: 171, 172; 3: 28; 4: 8; 5: 204; AN 1: 259; 4: 56, 305, 448, etc.)

⁵² *so n'eva abhisamkharoti nābhisañcetaṃ bhavāya vā vibhavāya vā. so anabhisamkharonto anabhisañcetaṃto bhavāya vā vibhavāya vā na kiñci loke upādiyati anupādiyam na paritassati aparitassam paccattam yeva parinibbāyati: khīṇā jāti vusitaṃ brahmacariyam kataṃ karanīyam nāparam itthattāyā ti pajānāti ti.* (MN 3: 244)

智力量的提升，修行者仍無法擺脫欲念之種種執著；也正因為心智之修持，才能引領修行者至了悟終極真理之境；智力之圓滿修持乃能證得阿羅漢果。

以下就上述有關阿羅漢的內涵，舉出在注疏中最常見的說法，我們可以在這裡頭看到包括究竟梵行、以及與覺悟有關的一些事項是如何地來被理解：

若問：「因何此生得以滅盡？而彼（阿羅漢）又如何證得？」——（答曰：）因尚未修習八正道，故此[生]將以五蘊、四蘊或是一蘊之積聚的組合，分別流轉於由五蘊、四蘊或是一蘊所構成的生界⁵³；故若能精進八正道業，締造生死不再集起之法性，那麼（生死輪迴）即能止盡。

彼即醒覺，以八正道之修習故，觀見煩惱之滅絕，證悟「業——儘管現仍存於此煩惱滅絕之狀況中——未來即不再連結生死輪迴。」⁵⁴

⁵³ 該複合詞「*ekacatupañcavokārabhava*（一、四、五蘊有）」，依據佛教之形上學、乃指涉到生靈於三界中的短暫存在現象。依照 Nyanatiloka 所編著的《佛教詞典》（*Buddhist Dictionary:143-4*），「*pañca-vokāra-bhava*（五蘊有）」乃是指生靈「存在於欲界（*kāmāvacara*）或是色界（*rūpāvacara*）」，蓋因欲界、色界存在著由五蘊構成的生存現象；而「四蘊有」則是指生靈「存在於無色界（*arūpāvacara*）」，蓋因無色界僅存在著四種心識集成（四蘊）；至於「一蘊有」則是指「無有覺知之無想界（*asaññāvacara*）」之存有，在這裡僅存在著一蘊身。

⁵⁴ 關於產生生死輪迴之各蘊與業（*kamma*）兩者之間的關係，可參考 Vibh 137; Vism chap. 17, sec. 253-4.

vusita，意指「已住、已度」，其義為「已被辦到、已被行過、已被完成」。

梵行，則是指依止八正道之梵行。

kataṃ karaṇīyaṃ，意指「所須作的——共有十六道課題⁵⁵，乃

⁵⁵ 這十六道課題詳述如下：

逐一對應四聖諦的四項法則之修習（遍知苦、斷苦集、證苦滅、修苦滅道跡），而使修行者對四聖諦得以全盤了悟，並於此一剎頃間同時獲得洞悉的能力；而由此四聖諦之全盤了悟所獲之一智（*saccābhisamayakāla*），乃基於真實義（*tathaṭṭha*）之十六個層面：(一)作為真實義之「苦」，有其壓迫、聚合、苦惱、遷流之意涵。(二)作為真實義之「集」，有其存續、因由、結縛、障礙之意涵。(三)作為真實義之「滅」，有其出離、遠離、非造作、不死之意涵。(四)作為真實義之「道」，有其出離、因由、知見、增上之意涵。之四聖諦上之十六相統整為一，凡被統整者即為一體，此一體於剎頃間被了悟，故說四聖諦歸於一智。

evaṃ saccābhisamayakālasmiṃ ekakkhaṇe catunnaṃ kiccānaṃ vasena pavattāññassa c'assa soḷasahi ākārehi tathaṭṭhena cattāri saccāni ekapaṭivedhāni honti. yath'āha: "kathaṃ tathaṭṭhena cattāri saccāni ekapaṭivedhāni? soḷasahi ākārehi tathaṭṭhena cattāri saccāni ekapaṭivedhāni; dukkhassa pīlanaṭṭho, saṅkhataṭṭho, santāpaṭṭho, vipariṇāmaṭṭho, tathaṭṭho, samudayassa āyūhanaṭṭho, nidānaṭṭho, saṃyogaṭṭho, palibodhatṭho, tathaṭṭho; nirodhassa nissaraṇaṭṭho, vivekaṭṭho, asaṅkhataṭṭho, amataṭṭho, tathaṭṭho; maggassa niyyānaṭṭho, hetuṭṭho, dassanaṭṭho, adhipateyyaṭṭho, tathaṭṭho. imehi soḷasahi ākārehi tathaṭṭhena cattāri saccāni ekasaṅgahitāni. yaṃ ekasaṅgahitaṃ, taṃ ekattaṃ ekena ṇāṇena paṭivijjhatī ti cattāri saccāni ekapaṭivedhāni" ti (Paṭis. 2: 107) (Vism chap. 22, sec. 97)

是透過遍知、永斷、作證、修習等四項法則來逐一面對四聖諦（並從而遍知、實證一一諦理之諦性，四項諦理各自包含四項諦性，共計十六諦性）——而這些也已完遂了。」

*nāparaṃ itthattāya*⁵⁶，意指彼了悟「已經不再為此生身（*itthabhāvāya*，以為格型態表現）而修習八正道，同樣的，亦即，為了十六道課題的勤修，或是為了煩惱的滅盡」；另外一種表現是：「五蘊不再從此生身（*itthabhāvato*，以從格型態）繼續漏失不斷，亦即，不再是從目前存在的五蘊相續漏失之型態；也就是說，此五蘊已被正確了知，懸在那裡就像被截斷樹根的樹一樣。」⁵⁷

⁵⁶ 這裡的注疏對於「*itthattāya*」羅列了兩種可能的解釋——分別就該字的「為格(*dative*)」或是「從格(*ablative*)」來分析。在這兩種型態中，注疏者都以不離「*itthattāya*」原義而就其可能形式來討論（為格：*itthabhāvāya* 以及從格：*itthabhāvato*），而後各自衍生出相應之解說，在此，藉由格尾變化所含蘊，該字闡述了更廣的意涵。

⁵⁷ *Katamā pan' assa jāti khīṇā, kathaṃ ca abbhaññāsi ti, vuccate:....maggassa pana abhāvitattā yā uppajjeyya ekacatupaṇcavokārabhavesu ekacatupaṇcakkhandhappabhedā jāti, sā maggassa bhāvitattā anuppādadhamaṃ āpajjanena khīṇā, taṃ so maggabhāvanāya pahīnakilese paccavekkhitvā kilesābhāve vijjānānaṃ pi kammaṃ āyati appaṭisandhikaṃ hotī ti jānanto jānāti; vusitan ti vutthaṃ parivutthaṃ, kataṃ caritaṃ, niṭṭhapitaṃ ti attho; brahmacariyaṃ ti maggabrahmacariyaṃ; kataṃ karaṇīyaṃ ti catusu saccesu catuhi maggehi pariññā-pahāna-sacchikiriyabhāvanāvasena soḷasavidham pi kiccaṃ niṭṭhapitaṃ ti attho; nāparaṃ itthattāyā ti*

首先，這裡所說的梵行，乃是指實踐八正道，而覺音強調，生死輪迴之根本問題，在於吾人是否徹底地實踐八正道；不過，透過八正道所完成的究竟梵行，其關鍵乃在於心識、智慧上的修習（*bhāvanā*）。在此一情況下，梵行之意與其說是道德上守戒等活動，倒不如說是一己內心的心智修習。事實上，梵行乃為智慧思想之證悟。

另外，究竟梵行的證悟即是心智提升的過程，蓋由「已住、已度」、「已被辦到、已被行過、已被完成」等詞句可為證明；事實上，透過八正道之修習，吾人乃能成就對於五蘊執取的洞察，滅盡欲愛、止息存有、斷絕眾苦，而最後得以獲得終極解脫——這即是終止生死輪迴的關鍵。

因為上述的套語是把梵行的完遂究竟的解脫連了起來，所以覺音乃認為智慧上的證悟要比實踐的面向更具份量。的確，這裡所說能夠引領修行者窮盡苦邊的八正道，必須被放在更寬廣的脈絡下來做理解。如同我們上面提過的，這與心識的勤修密切相關，而終究與四聖諦的完了不能分開。對此，佛陀確曾指出，四聖諦之間的相關相涉：「彼若知苦，必知苦集，必知苦滅，必知苦滅道跡。」⁵⁸因

idāni puna itthabhāvāya evaṃ soḷasakiccabhāvāya kilesakkhayāya vā maggabhāvanā n' atthī ti, atha vā itthattāyā ti itthabhāvato imasmā evampakārā idāni vattamānā khandhasantānā aparam khandhasantānaṃ n' atthi, ime pana pañca khandā pariññātā tiṭṭhanti chinnamūlako rukkho viyā ti abbhaññāsi. (Pj II 1: 158; Sv 1: 225-6; Ps 1: 127-128; also 180-81; etc..另外，在整理這段文字時，筆者感謝 Beatrice Chrystall 博士所給予的協助。)

⁵⁸ *yo...dukkhampassati dukkhasamudayam pi so passati dukkhanirodham*

此，所謂的究竟梵行，一方面是指八正道的圓滿修習，另一面則是指四聖諦的徹底證悟。

至此，我們已經探究了各種關於證悟阿羅漢果的說法，也得知於此意義下的梵行，與覺悟智慧之證成不可分開；而此梵行之成就因直指佛教終極解脫的核心，其於佛教中的殊勝地位實值得一提。誠然，前面所提有關證悟阿羅漢果的套句中「*eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto*（獨自生活、隱退、不放逸、專心精勤）」等修持乃是通達無上究竟梵行之重要途程。這表示，修證阿羅漢果乃是一己對於真理的了悟，那麼，我們該如何說明這樣的「個人成就」呢？

眾所週知，透過無上究竟梵行終而證成一己之覺悟，這樣的宗教體驗，最初乃由佛陀所自身實證，佛陀便是第一個開出無上究竟梵行的覺悟者！而後來的乞士們若欲實證彼境，便應踏上和佛陀同樣的道途；在此一脈絡裡，僧院生活規範或是集體努力等事，與此事便無直接關連，而個人之全力以赴乃有無可取代的重要性。因此我們注意到、僧團內與梵行相關之共同紀律之訓誡，便不適用於此一重大成就上。

憑藉專精禪思，佛陀自己達成最終的覺悟，如經文所說：「其時世尊，(體味解脫法樂)於第七日，從三昧覺……，其心獨思惟。」⁵⁹，這裡所用「*rahogatassa paṭisallīnassa*（獨靜思惟）」的表現，和前面所說、修行者獲致阿羅漢果的套語：「獨自生活、隱退、不放

pi passati dukkhanirodhagamini paṭīpasam pi passati. SN 5: 437.
⁵⁹ *atha bhagavā satthāhassa accayena tamhā samādhimhā vuṭṭhahitvā...bhagavato rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso... Vin, 1: 4.*

逸、專心精勤」頗為類似。也就是說，作為佛教的第一位阿羅漢，佛陀為此果證而獨處靜僻、一己努力的舉措極具關鍵性的。在佛陀憑藉自力而完辦無上究竟梵行之時，他也留給後世發心者賡續之遺產。關於其獨自奮力不懈之事，我們可從佛陀對五比丘說法的內容得知；此五比丘是佛陀尚為苦行僧的追隨者，也是佛陀覺悟後首度說法的對象：

世尊告五比丘：……諦聽，比丘！我已證老死盡，而今示汝正法，如是依教奉行，便能以此生身，速自證知、完辦、持守無上究竟梵行；如是之故，善男子毅然離家過出家生活。⁶⁰

⁶⁰ *bhagavā pañcavaggiye bhikkhū etad avoca:....odahatha bhikkhave sotam, amataṃ adhigataṃ, aham anusāsāmi, ahaṃ dhammaṃ desemi. yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamānā, na cirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tad anuttaraṃ brahmacariyaṃ pariyoṣānaṃ diṭṭheva dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissathā' ti. (Vin 1: 9; MN 1: 172-3)*

又參酌：(佛說)確實，尼拘留 (Nigrodha)，我如是說：讓那誠實無欺的智者逕至我所，我將教彼正法，如是依教奉行，則盡七年之內，依彼生身，速自證知、完辦、持守無上究竟梵行。如是之故，善男子毅然離開家園、雲遊四方，令彼獨一靜處經盡七年，餘六年，五年、四年，三年，兩年，一年，...七個月，六個月，五、四、三、二、一、半個月，...七日盡(彼皆持守無上究竟梵行)。

ahaṃ kho pana nigrodha evaṃ vadāmi: etu viññū puriso asaṭṭho amāyāvī uju-jātiko, aham anusāsāmi, ahaṃ dhammaṃ desemi. yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti, tad-anuttaraṃ brahmacariyaṃ ditt'va dhamme

佛陀乃佛教首位覺悟是無庸置疑之事，那麼關於佛教真理的究竟圓滿，我們就必須回到佛陀身上，因為他同時也是實證佛教真理的第一人。因此，不管阿羅漢到底成就為何，其源頭自然來自於佛陀所證成之事。以下，在憶起自己證悟的緣起深法時，佛陀宣說了這些為人所熟知的句子：

爾時世尊……專一靜慮深觀緣起，證悟緣起的流轉與緣起的還滅：所謂無明⁶¹緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六處、六處緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老·病·死·憂·悲·惱苦，是為純大苦聚。然而，由無明滅而貪欲窮

sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharissati satta vassāni...cha vassāni, pañca vassāni, cattāri vassāni, tīṇi vassāni, dve vassāni, ekaṃ vassaṃ... satta māsāni...cha māsāni, pañca māsāni, cattāri māsāni, tīṇi māsāni, dve māsāni, ekaṃ māsam, addha-māsaṃ...sattāhaṃ. DN 3: 55-6 .

⁶¹ 正如 Lamotte 所指出的，這裡所說的無明 (avijjā) 「比較像是“虛妄知識”而非“無知”(Lamotte, 1980: 119)」；是「對於四聖諦的誤解或誤念...，因為虛妄的信仰或錯誤的信念將導出習氣而妄作，而錯誤信念下的行為將導致生死的牽連與輪迴，進入緣起的流轉，惹起苦惱與繫縛 (Matilal: 1980: 159)」。因為無能力於正見，所以乃處於對四聖諦之正確認知關如的狀態，如經文所說：「對苦諦的不如實知，對苦集的不如實知，對苦滅道跡的不如實知，這就是無明。」(yam...dukkhe aññāṇam dukkhasamudaye aññāṇam dukkhanirodhe aññāṇam dukkhanirodhagāminiyā paṭipadāya aññāṇam ayaṃ vuccatā...avijjāti. SN 2: 4; 4: 256; MN 1: 54; Vibh: 135) 關於佛陀這裡所宣說的緣起法 (paṭiccasamuppāda) 的內容分析，可參考 Vibh: 135-8，而進一步的解說則可參考 Vibh 138-192、Vism chap. 17。

盡，則心行處絕……視為純大苦聚滅。⁶²

如同佛陀告訴五比丘的，由於他了悟了四聖諦的相續法則及其構成要素，因此證得了無上正等覺 (*anuttaraṃ sammāsambodhiṃ*)，成為一位成正覺者 (*abhisambuddha*) (Vin 1: 11)。前面對佛陀實證之覺悟所加引用之用語，乃是和以無上究竟梵行來稱完成阿羅漢的覺證果位一事，可相互援用。我們因而得知，「無上究竟梵行」便是「無上正等覺」(*anuttaraṃ sammāsambuddhi*)的同義詞，所以「究竟梵行」即是「正等覺」(*sammāsambuddhi*)的另一種表達方式。

佛陀乃是無上究竟梵行的首位完辦者。其在梵行之圓滿實踐上面所代表有關真理之嶄新體驗，也開啟了一個前所未有的宗教認同意義；也就是說，在這樣的體悟連接著佛教最後解脫之核心關懷時，此一體悟也成為佛教在宗教追索上獨具一格之特色所在。準此意義，無上究竟梵行已經超越德行之精進圓備所代表之淨行生活而直指宗教真理的追尋，而此源頭乃回歸佛陀的覺悟體驗。佛陀以個人

之究竟梵行而成就正等覺之剎那，也正是佛教在發展上的關鍵時刻。也就在佛教史上的第一次正覺經驗發生之時，佛陀始轉法輪 (*pavittite dhammacakke*, Vin, 1:11)。佛陀完辦無上究竟梵行而發現了佛教之終極真理——法。因此，可以論定的是，此一佛法之首度揭示，乃和佛陀於圓滿梵行的證成不可或分。

Abbreviations

AN = Aṅguttara Nikāya

BĀU = Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad

Dhp = Dhammapada

Dhp-a = Dhammapadaṭṭhakathā

DN = Dīgha Nikāya

Jā = The Jātaka together with its Commentary

MN = Majjhima Nikāya

Nidd 1 = Mahāniddeśa

Paṭis = Paṭisambhidāmagga

Pj2 = Suttanipāta-aṭṭhakathā, Paramattha-jotikā 2

Ps = Papañcasūdanī

Pv = Petavatthu

SBE = Sacred Books of the East

SN = Saṃyutta Nikāya

Sn = Suttanipāda

Sv = Sumaṅgalavilāsini

⁶² *atha kho bhagavā...paṭiccasamuppādaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' ākāsi: avijjāpaccayā saṃkhārā, saṃkhārapaccayā viññānaṃ, viññānapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā saḷāyatanaṃ, saḷāyatanaṃpaccayā phasso, phassapaccayā vedānā, vedānapaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassaupāyāsā sambhavanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. avijjāyā tv eva asesavirāganirodhā saṃkhāranirodho...evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotīti. (Vin 1: 1-2, cf. MN 3: 63-64; SN 2: 95; 3: 13-5; AN 1: 176-177; 5: 184, etc.)*

T = Taishō shinshū daizōkyō 《大正新修大藏經》, Tokyo
1924-1935.

Therag = Theragāthā

Vin = Vinaya Piṭaka

Vibh = Vibhaṅga

Vism = Visuddhimagga

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen
Gesellschaft

Bibliography

1. Sanskrit and Pali Texts

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

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

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

Dhammapadaṭṭhakathā. Ed. H. C. Norman. 4 vols. 1970. PTS.

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

The Jātaka with its Commentary. Ed. V. Fausøll. 6 vols. 1883.
Trüber & Co.

Mahāniddeśa. (Niddeśa 1) Eds. de La Vallée Poussin and E. J.

Thomas. 2 vols. 1916--7 PTS.

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

Papañcasūdanī. Eds. J. Woods, D. Kosambi, and I. Horner. 5
vols. 1922-1938. PTS.

Paramattha-jotikā 2. Ed. H. Smith. 2 vols. 1916-17. PTS.

Paṭisambhidāmagga. Ed. A. Raylor. 2 vols. 1907. PTS.

Petavatthu. Ed. Minayeff. 1888. PTS.

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

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

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

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

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

Vibhaṅga. Ed. C. A. F. Rhys Davids, 1904. PTS.

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

Visuddhimagga of Buddhaghosācariya. 1950. Ed. H. C. Warren,
revised by D. Kosambi. Cambridge: Harvard University
Press.

2.Secondary Works

- Bhattacharya, K. 1973. *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris: École Française D'Extrême-Orient.
1989. "Brahman in the Pali Canon and in the Pali Commentaries." *Amalā Prajñā: Aspects of the Buddhist Studies*: 15-31. Delhi: Sri satguru Publications.
- Das, C. 1902. *Tibetan-English Dictionary*. Compact Edition. 1985. Kyoto: Rinsen.
- Freiberger, O. 1996. "Zur Interpretation der Brahmaṇḍa-Strafe im Buddhistischen Ordensrecht." *ZDMG*, 146:456-491.
- Grassmann, H. 1872-75. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. 1996, 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozińska. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hinüber, v. O. 1998. "Eine Bemerkung zur Deutung des Wortes brahmaṇḍa im Theravādinaya." *ZDMG*, 148:379-382.
- Jäschke, H. 1881. *A Tibetan-English Dictionary*. Compact Edition. 1985. Kyoto: Rinsen.
- Jayawicrama, N. A. 1950. "Some Suttas from Aṭṭhaka Vagga." *University of Ceylon Review*: 8, 4: 244-255.
- Lamotte, E. 1980. "Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment." In *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*: 118-132. London: Gordon Fraser.
- Mylius, K. 1997. *Wörterbuch Pāli-Deutsch*. Wichtrach: Institut

- für Indologie.
- Nakamura, H. 1955. "Upaniṣadic Tradition and the Early School of Vedānta as Noticed in Buddhist Scripture." *Harvard Journal of Asiatic Studies*. 18: 74-104.
- Norman, K. R. 1992. "Theravāda Buddhism and Brahmanical Hinduism: Brahmanical Terms in a Buddhist Guise." *The Buddhist Forum*: Vol: 2:193-200.
- Nyanatiloka. 1980. *Buddhist Dictionary: Manual of Buddhist Terms and Doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Oldenberg, H. 1881. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- Renou, L. et Silburn, L. 1949. "Sur la notion de Brāhman." *Journal Asiatique*. 238: 7-46.
- Rhys Davids, T. W. 1899. *Dialogues of the Buddha*. 1. (SBE 2) London: Oxford University Press.
- Rhys Davids, T. W. and Stede, W. 1921-25. *Pali-English Dictionary*. London: Pali text Society.
- Rhys Davids, T. W. and Oldenberg, H. 1882-5. *Vinaya Texts*. 3 vols. (SBE 13, 17, 20) Reprint. 1965. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Thieme, P. 1952. "Brāhman." in *ZDMG*, 102: 91-129.
- Thomas, E. 1933. *The History of Buddhist Thought*. London: Kegan Paul.
- Wijayaratna, O. H. 1990. *Buddhist Monastic Life—According*

to the Texts of the Theravāda Tradition. Trans. by C. Grangier and S. Collins. Cambridge: Cambridge University Press.

雲井昭善, 1997《パーリ語佛教辭典》東京：山喜房。
张怡荪主編, 1993《藏漢大詞典》。北京：人民出版社。
荻原雲来編纂, 1986《梵和大辭典》東京：講談社。

The Early Buddhist Understanding of *Brahmacariya* and *Brahmacārin*

Pochi Huang

Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies, National
Chengchi University.

Abstract

This essay is an exploration of the early Buddhist understanding of *brahmacārin*, *brahmacariya* and other related issues to delineate the transformation of these compounds. In relating to the general theme of the thesis, the new interpretation of these usages by the Buddha is significant for what I argue on the evolution of far-reaching ideas and the distinctive concerns of that particular age. This will provide us with another perspective to explicate early Indian intellectual history.

Though this paper is divided roughly into two main parts dealing with issues concerning *brahmacariya* and *brahmacārin*, we have to bear in mind that *brahmacariya* and *brahmacārin* are two sides of the of the same coin. Thus, the modification on the meaning of *brahmacariya* and *brahmacārin* of the period concerned is something interrelated. For the first part,

beginning with the discussion of the possible way of understanding the compound *brahmacariya* by the Buddha, I ascertain that brahma in the compound *brahmacariya* is an adjective, meaning “pure, excellent, supreme or holy.” This change in the way of comprehending brahma as a religio-ethical quality certainly implies a different approach for *brahmacariya* by the Buddha. Here, corresponding to the intellectual climate of the age, the ethicization of *brahmacariya* is evident. Nonetheless, it is warranted from the Suttas that the ethicization of *brahmacariya* does not necessarily mean that within monasticism this term merely denotes celibacy or chastity. The Buddhist idea of *brahmacariya* is a *religiously inclusive idea signifying even Buddhism initiated by the Buddha as a distinctive religious tradition*. The external meaning of *brahmacariya* can also be confirmed from the commentary on a stock phrase regarding the possible relationship between *dhamma* and *brahmacariya*.

On the parallel development of *brahmacārin*, here we unravel it along with other analogous expressions like *brahmāṇa*, *sabrahmacārin* and *arahant* in Buddhism to see, once again the inclusiveness of the term *brahmacārin* as well as the nuance of its correlative usages. This part begins with an investigation on the difference between *sabrahmacārin* and *brahmacārin*. Then, having discussed the relationship between *brahmacārin* and *arahant* concerning the perfection of

brahmacariya (*brahmacariyapariyosāna*), I continue with another cognate usage “unsurpassed perfection of *brahmacariya*” (*anuttaraṃ brahmacariyapariyosānam*) in the stock phrase depicting the achievement of arahantship to spell out the occurrence of the realization of enlightenment.

One needs to be reminded here that as we witness the transformation of the intellectual climate at the age of the Buddha, the notions of *brahmacariya* and *brahmacārin* also have undergone an alteration. At the time when the great intellectual transformation is under way, *brahmacariya*, *brahmacārin* and their affiliated usages have acquired a different sense of identity. Ultimately, this new identity has much to do with the emergent intellectual climate in general and the Buddhist religio-ethical concerns in particular.