

佛教傳統的勇德：勇悍之「精進」

Virtue of Fortitude in Buddhist Tradition: *Vīrya*

王濤
Wang Tao

摘要：在西方古典哲學傳統中，智、義、勇、節構成四樞德，其中勇德在聖多瑪斯的詮釋下擁有豐富的內涵，特別是其「心意堅定」，指向終極之善的非暴力特性。佛教傳統中的精進德性，擁有類似的靈性特質。本文嘗重試以中國化佛教傳統、尤其是《成唯識論》中的論述，展示精進作為佛教勇德的特性。

關鍵詞：佛教、勇德、精進、聖多瑪斯·亞奎納

Abstract: *In classical Western philosophy, prudence, justice, fortitude, and temperance constitute the four cardinal virtues. Fortitude, according to the interpretation of St. Thomas Aquinas, is rich in connotations. In particular, “firmness of mind” is the non-violent characteristic that points to the ultimate good. In Buddhist tradition, the virtue of vīrya has similar spiritual quality. In this article, we attempt to present the characteristic of vīrya as the Buddhist counterpart of fortitude using the wisdom of Sinicized Buddhism, particularly according to the discourse in the Doctrine of Mere-Consciousness (Vijñāpti-mātratā-siddhi).*

Keywords: *Buddhism, Fortitude, Vīrya, St. Thomas Aquinas*

在中世紀大思想家聖多瑪斯·亞奎納的德性理論體系當中，勇德 (*fortitudo*) 貴為道德涵養性的自然德性 (*virtutes morales naturales*) 之主幹——四樞德 (*virtutes cardinales*) 其一。聖多瑪斯以「理性認為善者」界定四樞德，勇德強調情 (*passio*) 受理性規導，防止被情牽離理性的支配，是因為「害怕危險或勞苦」，而須達致「強化人為理性所支配而不退縮」的德性。¹ 勇德有效於克服對死亡威脅的畏懼，從而「節制諸情，免得引人背離理性之善」，位列以純粹靈魂機能為主體的智德 (理性) 與義德 (意志) 之後，與同以身體—靈魂複合機能——感官嗜慾 (*appetitus sensitivus*) 為主體的節德 (慾情) 之前，居於第三位。² 聖多瑪斯所理解的勇德，往往被學界視為以亞里士多德等為代表的古典勇德觀基督教化的成果，古典勇德士兵在戰場無懼死亡、浴血拚殺的「軍事範式」，突出身體 (及心理) 層面的防禦與反擊 (進擊)。聖多瑪斯則將殉道 (*martyrium*) 視作優先於傳統軍事英雄主義的勇德之首要典範，強調靈性的、非暴力的、忍耐的「殉道範式」。因此存在所謂古典勇德「軍事範式」理解向以聖多瑪斯為代表的「殉道範式」理解的躍遷。³ 聖多瑪斯的勇德觀所展示出的，無論是古典的理想人格——切中「中道」而「溫柔敦厚」的紳士風度 (*gentle-man-ship*)，還是順服於理性與啟示規導，為終極關切而「心意堅定」、寧死不渝，都一無例外地落實在靈性層面，規導憤情可能導致的種種含混性偏差，在聖神灌輸下指向並聯結終極之善，而取代經由身體進擊而獲得當下的、部份的「善」，宣揚非暴力。

1. St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 2.

2. *Ibid.*, II-II, q. 123, a. 12.

3. 關於聖多瑪斯的勇德觀，參閱：王濤，〈聖多瑪斯論勇德：兼論蒂利希的勇氣觀〉，《漢語基督教學術論評》38期 (2024年)，即將出版。

亞洲的傳統信仰智慧當中，不乏與聖多瑪斯之勇德內涵對應者。在廣義佛教傳統中，被稱做「五波羅蜜」(Five *Pāramitās*) 的「五度」(Five Perfection or Salvific Methods)⁴ 作為其信仰體系中藉以臻於圓滿(完善)之解脫/拯救的「樞德」，其中便有內涵類乎勇德的「毗梨耶」(*vīrya / viriya*)，佛教經典的漢譯本通常譯為「精進」(或「勤」)——意為「精明進趣」，⁵居第四順位。同時，精進也位列七覺支(*Sapta bodhyaṅga / Seven Factors of Awakening*)與八正道(*Ārya aṣṭāṅga mārgaḥ / Noble Eightfold Path*)之中，充當佛教信仰實踐的核心進路。⁶在上座部(*Śthavira nikāya / Sect of the Elders*)佛教傳統中，其分支「說一切有部」(*Sarvāstivāda / All-Exist School*)經典《阿毘達磨俱舍論》(*Abhidharmakośabhāṣya / Commentary on the Sheath of Abhidharma*)，將精進歸為五位七十五法(Seventy-Five

4 包括：布施(*dāna / almsgiving*)、持戒(*śīla / commandment-keeping*)、忍辱(*kṣānti / patience under provocation*)、精進(*vīrya / diligence with zeal*)、禪定(*dhyāna / meditation*)；還有六波羅蜜或六度的說法，外加智慧(*prajñā / wisdom*)。

5 據考證，「精進」一詞最早出自《漢書·敘傳上》：「乃召屬縣長吏，選精進掾史，分部收捕」。參閱：丁福保，【精進】辭條，《佛學大辭典》(北京：中國書店，2011)，頁2511。《楞嚴經·卷八》有言：「唯以精明，進趣真淨」。中譯本：般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正新脩大藏經》，第19冊，945號(東京：大藏出版株式會社，1988)。

6 七覺支又稱「七菩提分」，為實現佛教覺悟的修行類別及相應感受，除精進外，還包括憶念(*smṛti / mindfulness*)、擇法(*dharmavicayaḥ / investigation*)、喜悅(*prīti / joy*)、輕安(*praśrabdhīḥ / tranquility*)、禪定(*śamādhi / concentration*)、等捨(*upekṣā / equanimity*)。八正道又稱「八筏」(The Eight Rafts)，指佛教徒修行至最高精神境界——擺脫輪迴的涅槃(*nirvāṇa*)的八種方法，除過「正精進」(*sammā-vāyāma / right effort*)，尚有正見(*sammā-diṭṭhi / right view*)、正思惟(*sammā-sankappa / right thought*)、正語(*sammā-vācā / right speech*)、正業(*sammā-kammanta / right conduct*)、正命(*sammā-ājīva / right livelihood*)、正念(*sammā-sati / right mindfulness*)、正定(*sammā-śamādhi / right concentration*)。

Dharma (Phenomena) in Five Categories) 中「心所有法」之下的「大善地法」凡「十善心所」(Ten Good *Caittas* or Mental Qualities) 其一，⁷為「於修善法使心勇悍之作用也」，⁸作為步向善的精神品質 (state of mind) —— 德性。相對應，大乘佛教傳統如唯識宗 (*Vijñānavāda* / The Mere-Consciousness School of Buddhism) 藉以「說明世間出世間之萬象」的「百法」，其中所列「十一善心所」亦收入精進這一德目。⁹總而言之，在佛教傳統尤為複雜的名相系統當中，可以清晰地識別出精進作為佛教走向解脫 / 拯救的終極之善的「德性」之一的脈絡。

7 七十五法歸入五大範疇，稱「五位」，分別為：色法 (*rūpa* / material objects)、心法 (*citta* / mind)、心所有法 (*caittas* or *cittasamprayuktasamkārah* / mental states or *dharma* associated with mind)、心不相應行法 (*cittaviprayuktas or amskāras* / not associated with mind) 和無為法 (*asamskratas* / unconditioned *dharmas*)。關乎精神狀態的「心所有法」又可細分為：遍大地法 (*mahābhūmikās* / those that accompany all minds)、大善地法 (*kuśalamahābhūmikās* / those that accompany all good minds)、大煩惱地法 (*kleśamahābhūmikās* / those that accompany all defiled minds)、大不善地法 (*akuśalamahābhūmikās* / those that accompany all bad minds)、小煩惱地法 (*parīttakleśabhūmikā* / those that have small defilements) 和不定地法 (*aniyatabhūmikās* / those that accompany indeterminate minds)。其中所謂「大善地」，指的是「一切之善心」，「大善地法」則是指與一切善心「相應俱起」的精神狀態 (state of mind)，即德性。除精進之外，大善地法之十善心所還包括信 (*śraddhā* / belief)、行捨 (*upekṣā* / equanimity)、慚 (*hrī* / sense of shame)、愧 (*aparāpya* / sense of integrity)、無貪 (*alobha* / non-covetousness)、無瞋 (*adveṣa* / non-anger)、不害 (*ahimsā* / harmlessness)、輕安 (*praśrabdhi* / composure of mind)、不放逸 (*apramāda* / vigilance)。參閱：丁福保，【大善地法】辭條，《佛學大辭典》(北京：中國書店，2011)，頁420。與大善地法相對的「大煩惱地法」(universal vexing or defiled mental states) 在《俱舍論》中羅列出凡六種，分別是無明 (*avidyā* / error)、放逸 (*pramāda* / non-diligence)、懈怠 (*kauṣṭhya* / idleness)、不信 (*āśraddhya* / disbelief)、昏沈 (*styāna* / torpor)、掉舉 (*auddhatya* / dissipation)。其中的「懈怠」為精進之反面。

8 丁福保，【七十五法】辭條，《佛學大辭典》(北京：中國書店，2011)，頁97。

9 在上座部七十五法之大善地法十善心所之上再添加了無癡 (*amoha* / non-delusion)。

在印度深厚悠久的思想文化傳統中，表達「精進」的 *vīrya* 一詞不乏出處。如在雅利安人的婆羅門教經典《吠陀經》（*Vedas*）之首部《梨俱吠陀》（*Rig Veda*，亦稱為《歌詠明論》）中，表達出「男子氣概」（manliness）、「英勇豪邁」（valour）、「氣力」（strength）、「力量」（power）、「幹勁」（energy）等內涵；而在印度教核心經典《薄伽梵歌》（*Bhagavad Gītā*）所由出的古印度梵文史詩《摩訶婆羅多》（*Mahābhārata*）則展示出了「英雄氣概」（heroism）、「英雄事蹟」（heroic deed）、「雄風」（manly vigour）、「陽剛之氣」（virility）、「精氣」（semen virile）等意義。¹⁰ *Vīrya* 的巴利語對應詞 *virīya* 亦有「強者之風」（state of a strong man）、「精力」（vigour）、「能量」（energy）、「努力」（effort）、「竭力」（exertion）等意義。¹¹ 英國著名漢學家、偕我會（United Methodist Free Church）傳教士蘇慧廉（William E. Soothill）與美國漢學家、美國公理會差會（American Board of Commissioners for Foreign Missions, ABCFM）傳教士何樂益（Lewis Hodous）在他們合編的《漢傳佛教辭典》中，便將梵文術語 *vīrya* 譯為 energy（能量）、「熱忱奮起」、「fortitude（剛毅）」、「virility（陽剛）」等內涵。¹² 綜上內涵，我們可以十分清晰地辨識出 *vīrya* 一詞在印度思想傳統中所集中表達的具有鮮明男性陽剛特徵的英雄氣概及堅忍力量之所指，單從這一方面來看，*vīrya* 與以本文所研究的聖多瑪斯及蒂利希所代表的西方德性論傳統脈絡中的勇德具有頗為相似的內涵。

10 “*Vīrya*,” Monier Monier-Williams, *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899), p. 1006.

11 Thomas William Rhys Davids and William Stede, ed., *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* (Chipstead: Pali Text Society, 1921-1925), p. 634.

12 Lewis Hodous and William E. Soothill, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index* (London: Routledge, 2004), p. 396.

在中國化的佛學語境中，對 *vīrya* 這一佛學術語的傳譯則往往不忘突出其勇德關涉。中國佛學家丁福保《佛學大辭典》對「精進」的釋義是「勇猛勵一切之善、伏一切之惡也」¹³；「又曰勤。……勇猛修善法，斷惡法之心作用也」。¹⁴這裡，我們可以看到，對於作為佛教重要德性的「精進」，時常與修飾詞如「勇猛」或「勇悍」（見後文）等串聯出現在漢譯佛典中，此舉有意呈現「精進」字面上所無法展示的 *vīrya* 「勇」之內在意涵。

回歸佛典，當中關於「精進」的表述比比皆是。如上座部經典《阿毘達磨俱舍論》之「勤（精進）謂令心勇悍為性」，¹⁵強調精進「精神堅忍」（endurance of mind）的本質特徵。大乘淨土宗《無量壽經》（*The Longer Sukhāvativyūha Sūtra / Infinite Life Sutra*）中則提及「勇猛精進，志願無倦，專求清白之法，以慧利群生」。¹⁶傳為龍樹菩薩（Nāgārjuna）親撰的大乘中觀派（*Madhyamakā / The Middle Way School*）經典《大智度論》（*Mahāprajñāpāramitopadeśa / The Treatise on the Great Perfection of Wisdom*）更是從身心兩個層面的修行分疏精進的內涵：「精進者，謂心練於法而不懈怠。如法致財而用於布施等，為身精進；斷慳貪等惡心，使不得入者，為心精進」。¹⁷據大乘佛學唯識論創始人世親（Vasubandhu）的佛學理論所編著的《成唯識論》（*Vijñāpti-mātratā-siddhi-śāstra /*

13 丁福保，【五度】、【六度】辭條，《佛學大辭典》（北京：中國書店，2011），頁1574。

14 丁福保，【精進】辭條，《佛學大辭典》（北京：中國書店，2011），頁2511。

15 《阿毘達磨俱舍論·卷四》。中譯本：尊者世親造，玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》，第29冊，1558號（東京：大藏出版株式會社，1988）。

16 《無量壽經·卷上》。中譯本：康僧鎧譯，《佛說無量壽經》，《大正新脩大藏經》，第12冊，360號（東京：大藏出版株式會社，1988）。

17 《大智度論·卷八十》。中譯本：龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正新脩大藏經》，第25冊，1509號（東京：大藏出版株式會社，1988）。

The Doctrine of Mere-Consciousness)，則更為詳盡地在內涵上論及精進，曰：

勤謂精進。於善惡品修斷事中勇悍為性，對治懈怠，滿樂為業。「勇」表勝進，簡諸染法。「悍」表精純，簡淨無記，即顯精進唯善性攝。此相差別略有五種，所謂被甲、加行、無下、無退、無足，即經所說有勢、有勤、有勇、堅猛、不捨善軛。如次應知。¹⁸

為滿全精神解脫與拯救之鵠的，精進在修善去惡過程當中體現出「勇悍」的特性：勝進之「勇」(courage)——心無旁騖而不懈進取、精純之「悍」(tenacity of purpose)——抱道不曲而堅韌不拔，並依五個階段次第踐行善法(善軛)，即「被甲有勢」——秉持強烈的意願、「加行有勤」——發奮於修行、「無下有勇」——不輕己不懼法(解脫/拯救之真理秩序法度)、「堅猛無退」——銳意進取毫不退縮、「無足不捨(善軛)」——不自滿於當下，修行無止境。此一分疏對精進這一「唯善性攝」的德性內涵有著更清晰的剖析。

我們也可以藉與精進相關的名相深入理解精進德性的內涵。在大善地法十善心所當中，亦有與精進內涵相類的「不放逸」善心所 *apramāda*，通常英譯作 *vigilance* 或 *conscientiousness*，表達較為被動的「警醒審慎」、「盡心不苟」之義。我們留意到，美國著名佛學家普魯典(Leo M. Pruden)在他的《俱舍論》英譯本中將 *apramāda* 譯為 *diligence*，而選擇以 *energy* 傳譯 *vīrya*。此舉提請我們關注「精進」*vīrya* 和「不放逸」*apramāda* 在內涵上的些微差異。《俱舍論》

18 玄奘譯，《成唯識論·卷六》。中譯本：玄奘譯，韓廷傑校釋，《成唯識論校釋》(北京：中華書局，1998)；護法等菩薩造，玄奘譯，《成唯識論》，《大正新脩大藏經》，第31冊，1585號(東京：大藏出版株式會社，1988)。

云：「不放逸者，修諸善法離諸不善法。復何名修？謂此於善專注為性。餘部經中有如是釋。能守護心名不放逸」。¹⁹ 普魯典對「餘部」加註，指作為大乘傳統思想源頭的大眾部（*Mahāsāṃghika* / Sect of the Great Congregation）佛學觀點，稱不放逸是守護精神免於染法（*sāṃkleśa* / *dharmas of defilement*）的德性。²⁰ 普魯典的這一譯法，對將 *vīrya* 譯為 *diligence*（在漢譯佛典語境中尤為突出「勤」的譯法）的做法提出了質疑，也突出了「精進」有別於「不放逸」的獨特內涵，那便是相對更為主動的「堅忍（勇悍）進取求諸善」，而非泛稱的「勤於捍衛不離善」、「於善專注」。《成唯識論》對此便有詳盡區分，「不放逸者，精進、三根於所斷修防修為性，對治放逸，成滿一切世、出世間善事為業」。²¹ 不放逸以精進和三根——無貪、無瞋、無癡所謂「四法」一道「防惡事修善事」，旨在成全此世/本性，與彼世/超性之善。不放逸在本質上是精進與「無貪、無瞋、無癡」之三根的統一作用，那麼它與精進有何區別呢？《成唯識論》指出，不放逸「非別有體，無異相故。於防惡事修善事中離四功能無別用故」。²² 也就是說，不放逸在防惡修善上並無自身獨有的本性、特徵和行動，「無別體」、「無異相」、「無別用」，所以必須依賴精進與無貪、無瞋、無癡這「四法」，而其他善心儘管均有「防惡修善」之「德能」，²³ 但相較包括精進在內這「四法」，則「勢用微劣」，既未如「無貪、無瞋、

19 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論·卷四》。

20 Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, vol. I, trans. Leo M. Pruden, (Berkeley: Asian Humanities Press, 1988-1990), p. 336, n. 123.

21 玄奘譯，《成唯識論·卷六》。

22 同上。

23 「德能」是「德性」*virtue* 的另一種常見漢譯，突出德性作為後天習得之「潛能」的特徵。

無癡」能奠立德性之根，又無精進「徧策」——全面推進善法之力，因此這「有根有策」的「四法」共同體現出了「不放逸」這一「總名」（general name）之實質。²⁴可以這麼說，無放逸是集精進及三根之合力達到「止惡進善」的德性，在其中精進德性依其獨特本性所貢獻的正是「堅忍（勇悍）進取求諸善」的「徧策」之力。

與精進德性相反的惡習（*vitium*）為懈怠（*kausīdya / indolence*），所謂精進「對治懈怠」。《俱舍論》云：「怠，謂懈怠，心不勇悍。是前所說勤（精進）所對治。」²⁵《成唯識論》也指出精進正是對於修行中「懈怠」的克服，曰：「云何懈怠？於善惡品修斷事中懶惰為性，能障精進，增染為業，謂懈怠者滋長染故」。²⁶懈怠作為精進的反動而「障精進」，旨在「增染」——滋養惡習。所謂懈怠，其本質是「懶惰」，但此處的懶惰並非單純消極不作為的「不勤」，「策勤」於「諸染事」（*kleśa / defilement*）及「無記事」（*avyākṛta / undefined, indeterminate or unexpounded thing*），尤其是前者更因「退善法」而體現出懈怠的本質，「於諸染事而策勤者，亦名懈怠退善法故」。²⁷所以，《成唯識論》強調以是否「滋長（增）染」作為是否懈怠的判準，突出懈怠乃「退善法」——不求諸善或（誤）求諸非善。所以決定懈怠之本質的，不在於精神狀態之不勤，而在於精神指向的目標之非善——或不向善求，或修諸假善，著重主觀（體）動態。同樣地，相反於不放逸的大煩惱地法六心所之對應惡習——

24 參閱：玄奘譯，《成唯識論·卷六》。

25 《阿毘達磨俱舍論·卷四》。

26 玄奘譯，《成唯識論·卷六》。

27 同上。

放逸，則統稱「不修諸善」，²⁸突出「未獲得善」這一客觀狀（靜）態。放逸「於染淨品不能防修，縱蕩為性，……增惡損善所依為業」，²⁹「縱（姿）蕩（逸）」類似於「自我放縱」或「自暴自棄」，強調的是以「就惡」的表象悖逆或放棄「修善」，類於西方古典倫理學傳統的「不節制」（*intemperantia*）惡習，放逸者猶如同亞里士多德所謂的「守惡法之城邦」；相形之下，懈怠者更似「訂立了完整和良好的法規，但不能執行之城邦」——亞里士多德所描述的「不自制（*incontinentia*）者」。³⁰懈怠者或許是有法怠於執行，或許則是嚴正而堅決地將法執行在了錯誤之城邦。

懈怠在內涵上則可大致對應於天主教會七罪宗（*capitalia peccata*）之懶惰（*acedia*）。懶惰罪宗往往被闡釋為對精神、神性之善的憂苦（sorrow）和不悅（displeasure），也常被英譯為sloth（怠惰）或spiritual apathy（靈性冷感），屬於基督信仰背景之下阻礙精神修行的惡習。天主教大思想家聖多瑪斯在鉅著《神學大全》中，直接運用希臘文 *acedia* 來表達懶惰罪宗，他也曾在《論惡》（*De Malo*）中明確列舉諸如聖若望·達瑪森（St. John Damascene）和聖大額我略（St. Gregory the Great）等教父神學家將之轉譯為 *tristitia*（interior oppressive sadness of mind「憂苦」或「哀愁」）的情況。³¹懶惰作為罪宗，其表現並不僅僅是單純字面上所言及的身體上的不勤、

28 See Vasubandhu, *Abhidharmakośabhāṣya*, vol. I, trans. Leo M. Pruden, (Berkeley: Asian Humanities Press, 1988-1990), pp. 191, 193. 玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論·卷四》云：「逸謂放逸。不修諸善。是修諸善所對治法。怠謂懈怠心不勇悍。是前所說勤所對治。」普魯典在該譯本中譯之為non-diligence，而將精進「懈怠」這一惡習的譯名定為idleness。

29 玄奘譯，《成唯識論·卷六》。

30 Aristotle, *EN*, VII-10, 1152a19-24.

31 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 11, a. 1.

不作為，以及精神上的呆滯 (torpor) 頹唐 (despirited)、不思進取，而更根本的體現為「不想開始行善」的一種「心靈的麻木」，尤其表現出對追求「神性之善」的「壓迫性的憂苦 (tristitia)」，「使人完全放棄善行」。³²因此，懶惰並非僅為追求肉體安逸和享樂而「四體不勤」、在道德靈性修為上安守現狀而不求進取，更是企立於基督信仰向天主之德 (virtutes theologicae) 之最大者——愛德 (caritas) 的對立面，它「指稱一種憂苦不悅，發自人對慾求神聖的精神之善的厭惡，因為這種厭惡顯而易見與愛德相悖，後者屬於神聖之善並喜樂於擁有該善」。³³聖多瑪斯這樣表述：

……在各種德性行為中的神性之善，都指向一種神性之善，即天主之善，對這天主之善，有一種特殊的德性，即愛德。為此，每一種德性，都喜樂於其行動中所特有的神性之善；至於對於愛德，卻有一種特殊的神性的喜樂 (gaudium spirituale)，即喜樂於天主之善。同樣的，人因那在各種德性行為中所有的神性之善，而感到不樂的憂苦，並不是屬於某一特殊的惡習，而是屬於每一種惡習的。不過，因那使愛德感到喜樂的天主之善而憂苦，卻是屬於一個特殊的惡習的，這惡習就稱為懶惰。³⁴

聖多瑪斯也特別指出，與愚昧相關的一切罪過，亦可歸入懶惰罪宗範疇，「因為愚昧含有疏忽，使人因了怕勞苦而忽略獲取精神上的善」。³⁵也就是說，懶惰不只是不勤於藉愛德（輔以勇德）求神性至善，而且是對該善懷有麻木不仁、冷感漠然、鄙夷不屑 (disdain)、厭煩 (disgust)，乃至憂慮

32 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 1.

33 St. Thomas Aquinas, *Quaestiones Disputatae de Malo*, q. 11, a. 3.

34 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 35, a. 2.

35 *Ibid.*, I-II, q. 84, a. 4, ad. 5.

與恐懼的負面精神態度，類於前述的「輕己懼法」。在此意義上，相較於 sloth，spiritual apathy 的譯法則更為準確地體現了其靈性指涉。³⁶類似的，佛教傳統中相反於精進的懈怠，究其本質，乃是在道德及靈性的修行中怠於或逆於趨向解脫／拯救之善的精神態度，它並非如「放逸」那樣以放浪形骸的「自我放縱」或「自暴自棄」的方式放棄求善，而是對善帶有厭倦和憂懼，甚至錯誤地「策勤」於「諸染事」，終以滋長惡習、遠離善為果。

佛教傳統中的精進德性以勇悍為精神特質，強調在防惡修善中精神堅忍，克服「障精進」而「增染」的懈怠，「勤」（進取）於道德及靈性修行，指向終極解脫／拯救之大善法。無論是主張修行者自我解脫／拯救的上座部傳統，還是關切「有情眾生」普世解脫／拯救的大乘傳統，均將精進之德性視為克服艱險、奮銳進取、勢不退縮，以步向善軛真諦、擺脫輪迴（*saṃsāra*）之苦的精神（靈性）上升驅力——「策勤」。天主教思想傳統中，深具代表性的聖多瑪斯德性體系中的勇德，則直面死亡之虛無，克服恐懼，心意堅定，追求神性終極至善。而基督新教思想家蒂利希者努力恢復古典勇德所富有的存在論意義，即對「終極之善的堅定心意」，即「不顧」非存在（*me on*）而堅定追求終極之善的力量，一種具有終極關切的自我肯定。佛教精進工夫的主體亦是試圖「解脫於」沈陷於諸染事、無記事的有情個體之「非存在」狀態——苦（*duḥkha*）與輪迴，從而回歸本真之存在——終極的喜樂與自由——涅槃（*nirvāṇa*），而精進本身便是置「諸染」於「不顧」，熱忱奮進地直向正道善法，勇悍不懈，義無反顧。

36 參閱：王濤，〈聖多瑪斯論惡：罪論架構之主幹〉，《神學年刊》42期（2021年），頁47。

以聖多瑪斯思想為代表的天主教傳統中的勇德，通過由亞里士多德古典傳統中軍事範式到殉道範式的躍遷，主張在精神修為的「個人戰爭」層面開放勇德的內涵及意義。放棄勇德在身體搏殺的「勇武」進擊行為中「好勇（而）鬥狠」所招致的含混性，突出以自我犧牲（殉道）的非暴力方式，「忍耐」（堅忍）於一切艱難困苦，對終極之「道」——至善「不顧一切」的極致追求，既展示出勇德作為「懦弱」與「魯莽」的中庸之道的德性尺度，亦體現了古典的英雄主義精神氣質。聖多瑪斯以追求德性、愛慕天主的殉道勇者為真正精神典範，強調殉道勇德彰顯愛德，是最大愛德的表記。³⁷ 殉道者方才是為救恩真理獻身的堅忍大勇者，他們「不（克服）憂傷」地感受精神喜樂，勝過肉體傷痛和精神苦楚。³⁸ 精進德性亦然，需對治懈怠於退善法，和緩勇悍於諸染法。佛教精進的進取之「攻」積極主動，但僅有精神（靈性）層面的關涉，且無關乎軍事主義的身體層面所指，所謂的「身精進」指的也不過是關切身體生命的「慈善事業」。眾所周知，佛教大力主張「非暴力」，大善地法有「不害」（*ahimsā / harmless*）善心所在列，《成唯識論》曰：「云何不害？於諸有情不為損惱無瞋為性，能對治害，悲愍為業。不害對治害，生悲愍，無瞋（恨）予有情眾生以樂——慈，不害拔除有情眾生之苦——悲，所謂「無瞋為樂，不害拔苦。……為顯慈、悲二相別故，利樂有情彼二勝故」。³⁹ 以大慈大悲之愛德力壓瞋恨暴力之害。

37 St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II-II, q. 124, a. 3.

38 *Ibid.*, II-II, q. 123, a. 8.

39 玄奘譯，《成唯識論·卷六》。

那麼，是否亦可以藉捨身之殉道踐行精進呢？精進雖並無軍事意味，但在佛教傳統中，於個體修行乃至於為有情眾生犧牲身體生命，亦有機會成為實現解脫／拯救的正當法門。

《妙法蓮華經》曾載以「燃身供佛」做精進之法：

「作是供養已，從三昧起，而自念言：我雖以神力供養於佛，不如以身供養。」即服諸香——栴檀、薰陸、兜樓婆、畢力迦、沈水、膠香，又飲瞻蔔諸華香油，滿千二百歲已，香油塗身，於日月淨明德佛前，以天寶衣而自纏身，灌諸香油，以神通力願而自然身，光明遍照八十億恆河沙世界。其中諸佛同時讚言：「善哉，善哉！善男子！是真精進，是真法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香，如是等種種諸物供養，所不能及；假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子！是真第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。」作是語已而各默然。其身火燃千二百歲，過是已後，其身乃盡。……「宿王華！若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指，乃至足一指，供養佛塔，勝以國城、妻子，及三千大千國土山林河池，諸珍寶物、而供養者。」⁴⁰

這種「燃指燃身」的「以身供養」不但是「真精進」，甚至貴為得佛法真如「最尊最上」之施。一九六三年，為抗議南越吳庭琰（Ngô Đình Diệm）政府迫害佛教徒的政策，越南僧侶釋廣德（Thích Quảng Đức）引火自焚於西貢十字街頭，他在熊熊烈火中結跏趺坐（*padmāsana* / Lotus Pose），面容安祥而殉道，這一經典歷史場景震撼普世，此舉所展示的精

40 參閱：《妙法蓮華經·卷六·藥王菩薩本事品第二十三》。中譯本：鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正新脩大藏經》，第9冊，262號（東京：大藏出版株式會社，1988）。

神氣質和超越性價值，與彪炳於天主教會史上的殉道聖人絕無二致。然而，佛教對於「燃指捨身供佛」作法的取態異常謹慎，並不主張信眾效法，未將此列入「正道」。

《彌勒菩薩所問本願經》(Maitreyapariṣcchā / The Question of Maitreya) 有言：「佛語賢者阿難：『彌勒菩薩本求道時，不持耳鼻、頭目手足、身命珍寶、城邑妻子及以國土布施與人以成佛道，但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道。』」⁴¹普陀山不肯去觀音院的潮音洞便有明朝嘉靖年間所立「禁止捨身燃指」醒目訓言的石碑屹立至今，提醒信眾勿以此法為便捷法門。⁴²在對待「殉道式」的精進上，這一態度在實質上與蒂利希對於自我犧牲（殉道）的主張存在相似之處。

戈德 (Jonathan C. Gold) 將「精進」*vīrya* 視為一種克服意志薄弱 (weakness of will) 以實現善舉 (正當之舉) 的道德力量，⁴³他說：

一旦人修得足夠的道德力量 (*vīrya*)，他將不會再作出錯誤的行為。精進 (effort) 之道的目標是徹底的精神掌控，這意味著無論你精進的程度為何，你都至少有些許可能會屈從於意志的薄弱，從而在道德上做出某

41 《彌勒菩薩所問本願經》。中譯本：竺法護譯，《彌勒菩薩所問本願經》，《大正新脩大藏經》，第12冊，349號（東京：大藏出版株式會社，1988）。

42 碑文上書：「觀音慈悲，現身說法，是為救苦救難，豈肯要人捨身燃指。令皈依佛教者，信心修眾善行，自然圓滿。若捨身燃指，有污禪林，反有罪過。為此立碑示諭，倘有愚嫗村氓，敢於潮音洞捨身燃指者，住持僧即禁阻，如有故犯，定行緝究。」值得回味的事實是，立碑人均為在俗的朝廷命官，並非佛門中人。

43 關於聖多瑪斯對意志薄弱的討論，參閱：王濤，〈聖多瑪斯意志哲學中的「意志薄弱/不自制」問題〉，《哲學與文化》508期（2016年），頁121-138。

種退讓。……於是，精進的完善，便是自由擺脫負面行為。完善的意志力意味著在行正當之舉上永不失手。從佛教徒的世界觀來看，道德抉擇的能力非但不是道德意義或責任的必要前提，它反而正是攔路虎。依此觀點，履行個體自由意志的意願，方是令我們陷入輪迴的部份原因。⁴⁴

意志之薄弱是人的罪性——存在論之虧缺——非存在（ontological privation / non-being / *me on* 蒂利希意義上的）的集中體現，也是意志之自由的代價，而如果意志之勇（精進）完全克服了存在之虧缺——非存在的話，意味著意志（通過愛）與終極之善合而為一，那便是最終的解脫 / 拯救。在佛教，它將成為擺脫輪迴之苦實現徹底解脫之正道；在基督信仰，它即是直觀天主獲得永恆救恩之榮福。

44 Jonathan C. Gold, "Freedom through Cumulative Moral Cultivation: Heroic Willpower (*Vīrya*)," *Journal of Buddhist Ethics* 25 (2018): 764.