

佛教「無我」與莊子「無己」之比較分析

(不樂東口頁)



主于人類的本性總是嚮往自由。但是真正的自由歷來只為極少數能夠超越自我，超越時空的聖人們所獨享。而世間的芸芸衆生却始終只能在苦海裏掙扎、沉浮。雖然他們費盡心機，作出種種努力，試圖打破自我的桎梏，掙脫時空的束縛，去獲得渴望已久的自由理想。然而，自由還是如同天上的星辰一般，可望而不可即。另一方面，聖人和哲學家們也憐憫衆生疾苦，經過長期不懈地探索，提出許多自我解脫的辦法供他們選用。佛教「無我觀」與莊子的「無己觀」就是其中的兩個典型。他們通過對「我(己)」的分析、研究、批判和否定，前者為人們打開了一條通向出離六道，得大自在的超然境界的通道；後者也使出渾身解數，窮究天理，力圖替人們贏得能令其「超然物外，優哉遊哉」的法寶。

當然，如果我們僅僅從字面上去理解「無我」與「無己」的道理，除了文字的差別之外，的確看不出內容上有甚麼不同的地方。然而，衆所周知，這是兩個不同的思想理論，前者產生於古

「莊子內篇齊物論」103頁。

「莊子內篇齊物論」180、321頁。

① 莊子內篇齊物論

② 莊子內篇齊物論

③ 莊子內篇齊物論

④ 莊子內篇齊物論

⑤ 莊子內篇齊物論

⑥ 莊子內篇齊物論

靜華

① 莊子內篇齊物論

② 莊子內篇齊物論

代印度諸派哲學紛爭的年代，後者發軔於中國「百為爭鳴」的戰國時期。雖然後來移植於同一塊土地，一道生長，畢竟兩者的不同點還是大大超過了相同之處。

一、「無我」與「無己」產生的社會背景

莊子的「無己觀」與釋迦牟尼佛的「無我觀」都產生於社會急劇動蕩、各派思想競相迭出的年代。

戰國時期的中國，七雄並舉。統治者們為擴大本國疆土，進而達到統一帝國的目的，「輕用其國」，窮兵黷武；「輕用民死」尸骨盈野，一幅慘不忍睹的血淋淋的歷史呈現在我們面前。茲僅舉《史記·秦本紀》所載之數則死者的數目於後：

（惠文君）七年（公元前三三一年），公子卬與魏戰，虜其將龍賈。斬首八萬。

（惠文王）十三年（公元前三二二年），庶長章擊楚於丹陽，虜

其將屈勺。斬首八萬。

(昭襄王)十四年(公元前二九二年)左更白起攻韓魏於伊闕，斬首二十四萬。

「自公子卬與魏戰，到周之初亡，秦所屠殺或擄去的六國的民衆竟達一百三十九萬八千人！」(周谷城《中國通史》上册)可見戰爭是多麼劇烈與殘酷！「方今之時，僅免刑焉」(《莊子·人間世》)，在重稅與苦役下喘息的人民能免於刑罰，便是大福了。在如此非常時期，作為平民知識分子代表的莊子，對戰禍連綿的危難處境有着更爲痛切和敏銳的感受。因此，他討厭當時一般屬於「士」這個階層的人，趁統治者出於本階級利益的需要，「不愛珍器重寶肥沃之地，以致天下之士」(賈誼《過秦論》)的機會，紛紛投奔合適的主子，巧舌如簧，爲其出謀畫策，走「輔國持權」、「合縱連橫」之路的所作所爲，而是在憂慮怎樣免於「中於機辟，死於罔罟」的同時，就如何拯救亂世，「著書十餘萬言」，提出了種種救治的不同主張，充滿沉痛的憂患意識，在貌似冷峻的詞句中，表現出對社會人生的普遍關切。「無已觀」就是莊子在近乎「游世」的幌子下，爲人們提供的一劑如何在危機四伏的環境裏全生遠害的藥方。

現在我們再來看看，遠在喜馬拉雅山那一邊的印度次大陸，在公元前六世紀——前五世紀，又是怎樣一番情形呢？

盡管雅利安人的後裔似乎要比逐鹿中原的華夏子孫們溫和些，從婆羅門經典和佛教文獻中，我們很少看到大規模的兵戈相向、血肉橫飛的紀錄，總的說是比較平靜的、安定的。但是，思想界的鬥爭却異常激烈，以致引起社會的動蕩和變革。

隨着生產力的不斷發展和國力的進一步增強，掌握國家軍政大權而又屈居第二等級的刹第利越來越不能容忍受制於第一等級的僧侶階層「婆羅門」；第三等級的吠舍因爲城市商業的發達和海外貿易的成功而致富，他們在享受滿身瓔珞、山珍海味之餘，也

流露出問鼎政治的野心；首陀羅也不甘心於社會底層累受盤剝的處境，變革現實的願望非常強烈。但是，這三個階層無形中所形成的反婆羅門陣綫，其行動不是表現爲火與劍的奪權方式，而多半是以他們的代言人——沙門的面目出現，在思想理論上標新立異，與之分庭抗禮，從不同的立場、角度出發，對婆羅門賴以維持特權地位的理論基礎《吠陀經》中關於吠陀天啟、種族神授傳統觀念進行猛烈抨擊，以此動搖婆羅門在人們心目中的神聖地位。他們認爲，人由地、水、火、風四大元素聚合而成，死後四大分散，歸於消滅。又認爲，人是由地、水、火、風、苦、樂、生命七種元素合成，隨其離合而有生死。又認爲，世界上的一切都是虛無的，沒有今生後世，沒有父母，也沒有沙門、婆羅門之分，一切受自然支配，等等。總之，他們都認爲，人的生死與梵神沒有任何關係，批判了婆羅門「種族是梵神所生的優等種族」的論調。雖然他們的觀點有其合理的因素，但缺陷太多，經不起推敲。釋迦牟尼也是一個大沙門。他的弟子阿說示做過一首偈子：「諸法因緣生，緣謝法還滅。吾師大沙門，常作如是說」。這闡明了佛關於「一切諸法都是因緣和合的產物，沒有一個永恆主宰的「我」的觀點。從本體論和人生論上否定了婆羅門「一切事物均由梵生，人由我主宰」的理論。這就是釋迦牟尼佛的「無我觀」。

二、「我」從何來？

作爲萬物之靈長的人，其自我觀念是怎樣產生的？它對人有甚麼支配作用？結果又如何？莊子認爲，人一旦稟受成形，便對此「人之形」而產生愛心，這種愛心就是「己」。由此可知，自我的觀念與自我本身是如影隨形的。在莊子看來，人的一生活應該服從自然的安排，窮通壽夭，一切聽其自然。「至人無己」，無己所以能順物，順物所以能「乘天地之正，而御六氣之辨，以游無窮」。(《莊子·逍遙游》)一般凡人不能服從自然的安排，偏想趨

利避害，耻小慕大，是此非彼。結果，反而遭到許多不幸和痛苦，這都是「有己」在作怪。「有己」的人總是不自覺地以自己的主觀標準來衡量周圍的人和事，總覺得自己每時每刻都受到外在的環境、法律、道德、風俗等諸種因素的限制，不能自由自在地行動。「與稱相習相靡，其行進如馳，而莫之能止。」與外物接觸便互相磨擦，馳騁追逐其中，而不能止步。由此產生是非好惡等種種「成見」。同時又將這種「成見」有形無形、有意無意地強加給外界，因而造成了客觀外界的差別，對立和人與人之間的分裂、隔閡，「彼亦一是非，此亦一是非」，爭執不休，永遠沒完沒了。這樣的人生不是太可悲了嗎？莊子斷言，形成這一切的原因不在外部社會的政治，經濟制度使然，而是由於人體內部本身的精神失調——「有己」的存在所致。

人之有我，就有其愛，有我就不能自在。在這一點上，莊子與佛教的看法基本一致。釋迦牟尼佛曾對弟子阿難說過：「人為愛因緣求，求因緣利，利因緣計，計因緣樂欲，樂欲因緣發求。以往愛因緣便不欲舍慳，以不舍慳因緣便有家，以有家因緣便守，以守行本。阿難！便有刀杖，以有刀杖便有聞爭、言語。」（《人本欲生經》）《雜阿含經》卷十：「衆生無明所蓋，愛結所系，衆生長夜生死輪迴。愛結不斷，不盡苦邊。」《俱舍論》卷二十九也說：「由我執力，諸煩惱生，三有輪迴，無容解脫。」既然如此，那末。「我」又是怎麼來的呢？佛教認為，「見有我者，一切皆於此五受陰（即五取蘊）見我。」（《雜阿含經》卷第二）「於五取蘊妄謂有我，即起我見。」（《大般若波羅密多經》卷五百七十）「平等品」原來衆生是因爲執著五蘊身的緣故，而生出我的種種知見。把色、受、想、行、識（五蘊）都看作是「我」。（詳見《雜阿含經》）把一個本無假有的「我」視作須臾不可離開的命根子。爲了實現自己的願望，不斷地向外界索取。欲得而未得者，千方百計企望得到，諸如金錢，權勢、異性、財物等等；若擁有了這一切，

又要拼命保住不放。因而人爲物累，心爲形役，苦不堪言，自然也不得解脫。

佛教和莊子都從人的身體入手，剖析「我」的產生，所不同的是，佛教論證得細致，而莊子則稍嫌不足。

三、如何除「我」？

既然人的自我意識對外界的參與，取舍，造成人我有別，物我參差的矛盾，妨礙了人的自由解脫，那末唯有去除自我，才是走向自身得救的可靠途徑。但是，在如何消除「我」的方法上，莊子和佛教又各有千秋。

莊子首先分析說，宇宙本體是虛無的，人由於未能認識到這一點，所以導致人、我界限分明，是非不一致，用智求名，勞費苦心。這樣就有了束縛自我的框架。要想打破這個框架，只有「墮肢體，黜聰明，離形去知」（《莊子·大宗師》）才行，並且說只有這樣，才能消除人、物的掣肘，飄然進入自由的，也就是無「待」的境界。除此之外，別無他途。這裏說的「形」就是「肢體」，「知」就等於「智慧」、「聰明」。莊子的用意在於要人們通過離開自身的肉體和否定智慧——亦即「離形去知」的手段，來達到「忘己」（忘記自己）的目的。問一句，爲甚麼要「去知」？因爲他認爲人的「知」是相對的，有限的，而宇宙却是「虛無」的，絕對的，無限的，神秘的。有限的「知」怎麼能夠了解無限的宇宙呢？莊子輕視和貶低人的「知」，認爲「知」的功能不過是對客觀事物他出一些真偽、同異、動靜、取舍等的判斷，或者將其重新進行分解、排列、組合而已，根本不可能藉此發現事物的本質。因此，他斷定這種「知」的運用，不但無助於消除，「人我」「物我」之間的對立，反而會加劇這種對立。所以，「去知」才能消除由心智作用而產生的種種分別心，這樣才能開闊心靈的空間，從自我局限的塵網中透脫出來。而又只有「離形」才能摒除由人的生理因素所激起的種

種貪欲揚棄我執，從更高的層次上認識外界事物和個人價值，使心境達到空明的境界。因此，他指出了一條「去知」而後「離形」，「離形」而後「忘己」，「忘己」而後「忘世」的解脫路線。以爲至此就可以做到「物我」無別，「人我」俱泯，無拘無束地作「逍遙游」了。

莊子又說：「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小；莫壽於殤子，而彭祖爲夭」（《莊子·齊物論》）。世間一切物體的大小，時間的長短都是相對的，都是人爲干預的結果，本來就是虛妄不實，沒有甚麼差別的。世界尚且如此，空洞無物，令人乏味，還斤斤計較甚麼人我是非！

爲進一步說透「無己」的道理，莊子又對人本身的肉體進行了研究。他說：「百骸、九竅、六臟，眩而存焉，吾誰與親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆是有爲臣妾乎？其臣妾不是以相治乎？可行己信，不見其形。」（《齊物論》）把這段話用清楚明白的話寫出來就是：百骸（百餘根骨頭）、九竅（眼、耳、口、鼻、前陰、後陰）、六臟（心、肝、脾、肺、腎、腎有二，故有六臟之謂），這些屬於我身體的東西好端端地存在着，我哪一部份最親密呢？你是都喜歡它們還是有所偏愛呢？如果是一視同仁，那是把它們當成了臣妾吧？既然都是臣妾豈不是誰也支配不了誰嗎？抑或是它們輪流做臣妾呢？好像是有一個「真宰」在支配着它們的，却又找不到這個「真宰」的端倪。由是推知，人體本身並沒有一個「己」，但有一個爲人的感官無法把握的「真宰」在起作用，否則他怎麼會說話、吃飯、辦事呢？然而，這個無形無狀的「真宰」是甚麼呢？莊子回答說這就是至高無上的虛無之「道」，也就是現實世界的本源。他認爲道無所不在，甚至「在瓦礫，在「便溺」，正是爲了說明道不僅存在於整個無邊無際的宇宙空間，並且貫穿於人一物，一草一木之中。

莊子由宇宙的宏觀世界分析到人體本身，從本體虛無論演出「無己觀」，以此來論證「無己」的正確無誤，勸導人們從無休止的

我欲紛爭中解脫出來。佛教與之相左，由剖析人體本身上升到整個外部世界，從「無我觀」發展到「萬物皆空」，借此來熄滅衆生心中與生俱來的無明妄執。這一理論體系，是建立在著名的「五蘊皆空說」的基礎之上的。

佛教認爲，人不過是個「五蘊」的聚合體，借助於因緣和合而生成。所謂「五蘊」，即色、受、想、行、識五種現象。蘊是聚集之意，把種種聚集在一起的不同現象進行歸類，每一類聚集成一堆，這就是蘊。簡單地說，「色」，就是人體的各種物質（此僅取其狹義解）——如眼、耳、鼻、舌、身各種器官等。受、想、行、識即依這色身和外境所引起的四種妄心。進一步解釋，「受」，指的是人對外境種種現實所起內心的苦、樂、憂、喜、悲、歡等的感受；「想」者，心取境相。就是人對外境感受而在頭腦中留下的印象；「行」就是行爲，因種種的意念，遂有種種善和惡的行爲；「識」乃指人的主觀意識能力，它能對外境各種認識對象，進行邏輯地分析、判斷和推理。「五蘊」之中，「色蘊」可以看作是人體的物質組織結構；其餘「四蘊」則是指人的精神因素。「五蘊」之間，互爲主賓，相輔相成，不可分離。顯然，要從中尋出一個恆常主宰的「我」來，無異於尋找龜毛兔角。正如《俱舍論》卷二十九所云，人乃「總依諸蘊假施，沒有補特伽羅（印度耆那教名詞，意譯爲「我」……是假非實。）」（《成唯識論》卷一：「愚夫所計實我實法都無所有，但隨妄情而施設」和《成實論》，空假名品》：「從衆緣生無決定性，但有名字，但有憶念，但有用故，因此五陰（即五蘊）而生種種名，謂衆生、人、天等」說的也是同一意思。到這裏，「人無我」（人空）的道理，也就全見分曉了。

不過，需要強調的是，佛教並沒有滿足於停留在「人無我」上，而是進一步將「五蘊皆空說」推及到浩渺的宇宙空間繼續進行研究，並將世界一分爲二：物質和精神兩大類。以「色蘊」代表物質世界，它囊括「若過去，若未來，若現在，若內若外，若粗若

細，若劣若勝，若遠若近」（《俱舍論·卷一》）。一句話，即宇宙萬有，凡可見、可聞、可觸者，皆非「色蘊」莫屬。以「受、想、行、識」四蘊代表精神世界。然後，同樣用剖析「人無我」的方法，對萬事萬物加以分隔肢解，條分縷析，由此及彼，由表及裡地細細研討，從而推出任何「法」也不存在一個主宰的「我」。換句話說就是：「法無我者，謂即一切緣諸行性，非實我。」（《瑜伽師地論·卷九十三》）或者用《心經》所言：「色（指一切法）不異空，空不異色；色即是空，空即是空。」就更清楚了。並且明確宣布，只有通達了「人無我」、「法無我」（法空）的人，才是真正的完人，才能獲得真正的自由——涅槃。

四、「無我」之境界

前面我們討論了莊子與佛教對人的自我觀念的產生及其消除自我的方法和途徑。接下去，我們再來看他們又是怎樣來理解「無己」與「無我」的境界的。

莊子認為，「無己」是一般凡夫俗子根本無法達到的，超越時空的逍遙境界。人一旦達到這樣的境界，就會心境明徹，物我皆空，就能把握自然的規則而駕馭萬物。「天地與我並生，萬物與我為一」（《齊物論》），「泐洋自恣以適己，獨與天地精神往來」（《天下》）就是這種境界的寫照。否則，哪怕是翅膀拍擊能激起三千里水花，往上飛行能達九萬里高空的大鵬鳥和能夠乘風而行免於徒步的列子，也不能完全脫離外物的牽連而自由無碍。莊子稱這種人為「至人」，至人能做到「大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山而不能傷，飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而游乎四海之外」（《齊物論》）。並認為唯有「至人」才能做到「無己」。很明顯，「無己」的境界是庄子理想的極致，「至人」成了他的理想人格。

與此相反，在佛教看來，所謂「無我」之境不過是小乘修行的

最高果位阿羅漢。儘管可以接受天人供養，但是並不究竟，好比是長途旅行中的中繼站，並不是最終目的地。要想達到絕對自由解脫的涅槃境界，不僅要明瞭「人無我」，還要通達「法無我」，悟解「心境不二」，證入「涅槃寂靜」，才能最終得成正果。佛教認為，只有達到這個崇高精神境界的人（更確切地說應該是「佛」）才能斷除了一切人世的煩惱，永恆常在，不生不滅，充滿「究竟安樂」，憂游自在，並將一切有情衆生一起從苦海中解脫出來。佛教認為，這才是人生的最高理想，也是唯一的極為合理的歸宿。因為人類本來具有佛性，人人皆可成佛。

× × ×
通過前面四個方面的比較，我們知道，莊子的「無己」和釋迦牟尼的「無我」是在不同的國度，不同的歷史條件下產生的，其含義也頗有出入。但是他們都一致認為，要實現人的自由解脫，必須否定自我，超越自我。然而，由於兩者在世界觀和人生觀上的差異相去甚遠，因此又使他們走向不同的結果。

莊子通過否定自我，否定人生，面對社會的塵網，背過身去，走向自然，與自然融為一體。如姑射山的神人那樣，不食人間煙火，而又能「乘雲氣、御飛龍，游乎四海之外」。這顯然是辦不到的。他的「無己觀」因為其前提是「為己」，所以造成了自身無法克服的邏輯矛盾：「為己」又必須「無己」，最終免不了重新掉進「有己」的泥坑。因此，無論他把「無己」境界的描繪得天花亂墜，充滿眩目的理想色彩，充其量不過是一種自我陶醉的「太虛幻境」，是不可能獲得真正的自由的。

大乘佛教雖然也否定自我，主張「出世」，但同時更強調關注世事改造人生；莊嚴國土，利樂有情；「不離世間」，「普渡衆生」的重要性。即視世間為「出世」，將生死法當作「涅槃法」。不像莊子那樣走極端，而是取之「中道」，因此更具可行性和說服力。

（完）