

# 業力的佛教—— 一種接近解脫的宗教（三）

香光莊嚴【第六十一期】民國八十九年三月 ▼ 一一〇

## 無我概念的轉變

緬甸人不僅拒絕「無我」的概念，也不願面對「無我」的意義，甚至把「無我」與「無常」的教說混在一起……  
他們雖排斥「無我」的教說，卻相信與其同質的「無常」真理。

「無我」(anattā)的教說在佛教的存有論中，不僅是非常重要的概念，而且對此真理的認識也是涅槃救世論的基本要素，更是證入涅槃的先決條件。在理論上，「無我」的教說對那些視涅槃為止息，並當作追求目標的人而言，似乎是合理的。若果真是如此，那麼對那些期待美好的來生，並希望能如此延續下去的人而言，「無我」的教說將無法得到絲毫心理的共鳴，而緬甸的資料證實了這個可能性。

### 〔無我與無常教說的混淆〕

如同我們將看到的，緬甸人不僅拒絕「無我」的概念，甚至很多人，包括野畿村中最有知識的佛教徒，都不知道它的意義。在回答我的問題時，他們幾乎都



把「無我」與「無常」的教說混在一起，如以下典型的回答：「無有一物是恆常的」、「無恆常的物質實體」、「萬物皆滅」。以下是村莊裡最有知識的佛教徒的評論：

萬物分分秒秒都在變化，身為人類的我並不想死，也不想眼瞎、變老等等，但必定會如此，我沒有力量去阻止它們，這就是「無我」。

假設某項教法可藉由名稱被

人了解且相信（若

不管他們明顯地不知

道這巴利語的專有名

詞所指稱的涵意），我們或許可以如此主張：緬甸人無法定義「無我」，並不表示他們相信自我或

靈魂的存在，但確實有些資料支

持這樣的主張。巴利的緬甸語

「名」（*nan-tei-ya, nāma*），或緬甸

語「識」（*wi-nyan, viññāna*），都

是用來指稱人的精神、意識、心

或靈魂（因為佛教將所有的生物體

分為心理（「名」*nāma*）和生理（「色」*rūpa*）的層次），較有知識的村民

同意這樣的實體是無常的，死後

就沒有了。一位受訪者指出：

以世俗的語言來說，我們區

分心與色身，但實際上只有

色身，因此，沒有什麼見聞

覺知的實體存在，有的只是

具有這些功能的感官。

儘管他們不相信永恆靈魂的這個說法，然而，即使是較有知識的佛教徒，卻仍有著緬甸人普遍對「蝶靈」（*butterfly spirit, lei-kyā*）的信仰。這是佛教未傳入前，祖先們所傳下的信仰。就本質而言，「蝶靈」就是永恆的靈魂（參見 Spiro 1967:33-34, 69-70, 216-17）。「蝶靈」被視為生命的本質，死亡的直接原因就是它永遠地離開色身，若它再次體現於新的形式中，便是再生的基

礎。因為死者的「蝶靈」時常想留在生前出沒的地方，而且它若這麼做常會招惹麻煩，所以某種殯葬儀式就是用來阻止這事的發生。當屍體被送到墳場時，一位親戚會從樹上折下一截樹枝，並帶回死者的家，「蝶靈」會在樹枝上停留七天。第七天時，會邀請僧侶來念誦特定的經典及作其他的法事，以送走「蝶靈」，讓它不再回來。那些有善業的「蝶靈」會生於善趣，其餘的則生於惡趣。(1)

前文中明顯反應出不一致的現象，使得涅槃佛教產生很嚴重

的問題，但在業力佛教的範疇卻是容易解釋的。因為大部分的緬甸人關心功德與業，那麼色身死後仍存有永恆自我的信念，有其心理上的需要性與道德上的必要性。心理上的需要性來自於他們希望有個更好的來生，並避免惡趣。如果沒有一個從此生延續到來世的永恆自我的觀念，（所以他們爭論）這種希望就不可能了，而對於業的信念，也將失去其動機的重要性，行為也將失去其（佛教的）宗教基礎。

### 〔無我與輪迴的矛盾問題〕

當佛教採用印度教輪迴的教說，而排斥其恆常的「自我」或靈魂的教法時，佛教似乎產生了一個非常嚴重的矛盾。依據輪迴的教說，雖然每個有情的存在都是輪迴再生的結果，而依據「無我」的教說，每個新生代表著新的組成，與它以前的任何生命，無論是精神或物質都沒有關係。傳統上嘗試回答這矛盾的資料，出自於《彌蘭陀王所問經》，國王問那先比丘說：

尊師！會再生的是什麼？

那先比丘說：

大王！是名色的和合體。



國王說：

但怎麼會呢？尊師！是和現在一樣的名色和合體嗎？

那先比丘說：

不，大王！是現在的名色和合體產生了善或不善的業行，透過這樣的業，新的名色和合體又將再生。

（《彌蘭陀王所問經》46. II. 1.

9）

但若是如此，從此生到彼生將沒有一致的連續性，那麼緬甸

人（連同佛教的批評

者）會問：「除了

此生以外，為什麼

還要關心來生？」如他們所說，

如果「投生的不是我，不是我在天堂享樂、在地獄受苦」，如此，渴望更快樂的來生（或甚至是涅槃），或試圖避免痛苦的來世，都似乎是無意義的。

的確如此，享受這些快樂或

遭受痛苦的人，是由「我」的業

力所產生的，但既然這個人不是

「我」，如緬甸人所說的「這不是

我的身體」，那為什麼「我」要

累積功德，而讓「他」受益？相

反地，如果我的色身死了，什麼

都沒留下來，我為什麼要害怕地

獄的苦刑呢？既然受苦的是「那

個色身」，不是「我的色身」，我

為什麼不好好地享受那些因害怕業報而被禁止的快樂呢？就如緬甸的諺語所說——「此」身享樂，「彼」身受苦（*Di kou sa:me/ Hou kou hkan-me*）。

在這點上，緬甸人不像對佛

教形而上學與存有論方面的問題

那麼漠不關心，如這裡討論所指

出的，他們深深了解並十分關切

這特別的矛盾，這關心與許多早

期的佛教徒相同（*La Vallée*

*Poussin 1917:ch.2*）。這是能夠了

解的，因為這問題對業力佛教而

言特別困擾，但並不表示對涅槃

佛教而言就不是問題。

對涅槃佛教而言，這基本上是知識的（即佛教存有論上的）問題，而不像對業力佛教來說，是實用的或關於存在的問題。也就是說，關心業的止息並深信「苦」

是輪迴的真相的涅槃佛教，並沒有受到「造作者本身不是業報承受者」的想法所困擾。然而，對業力佛教而言，業報是其救世論與戒行（道德）的本質，這種矛盾直接地威脅其根本。

〔關於無我與輪迴矛盾的幾種解釋〕

一般而言，深思熟慮的緬甸人，不論僧侶或在家人，對這問題都有幾種「佛教的」解決方法。

#### ◎「無我」指色身的無常

當中一種主張實際的本質或靈魂的存在，即上述所指的「名」，並不隨著色身的毀滅而消失，相反地，它可從此生延續到來生。所以，雖然它「不是」我的色身，但它「是」我的靈魂，因此，是我在享用或承受現在行為的後果。但當我詢問一位提出這個非正統解釋的比丘（非正統

是因為佛教的「名」，僅是對佛教將之總稱為「色」這有機體的心理過程的稱呼，就像其他事物一樣是無常的）：「『無我』的教說是什麼？」他回答：「『無我』不是指靈魂的無常，而是指色身的無常。」然而，我堅持若依照他的說法，「無我」的教說是從屬於「無常」的理論時，為什麼還需要別立「無我」的教說？的確如此，若依照那個說法，「無我」不就顯得重覆了？

他強烈反對這一點，「無我」的教說來自於對色身無常的信念，「無常」則來自於萬物都處



在遷流、不斷生滅過程中的信念。然而，這過程並不適用於靈魂（nat），他堅持靈魂會持續於輪迴再生中，直到證入涅槃為止。

然而，這解答顯然不符合佛教教理。的確，「無常」的教法是指萬物皆無常，但「無我」的教法指的並非色身，而是自我——自我是空幻的，而且假設沒有自我，那麼這不存在的實體如何能再生？

◎每次投生即是新的生命，兩者無一  
致性，卻有連續性

緬甸人對這矛盾提出的第二

種解答，相當不同於第一種。他們認為每次的投生就創造了新的生命，而非舊生命穿了件新衣服。然而有爭議的是，雖然兩者間沒有一致性的存在——「我」不是「他」，但卻有連續性存在。新的生命知道（能回憶）他的過去生，或更恰當地說，知道是那個生命的業行造就了今天的他。正如一位受訪者所說，就像孩童一樣，雖然與成年以後的他不同，但仍是他這個人的延續。

現在，假使每個人都知道自己的過去生，這就不會是個無法

令人滿意的答案。因為，雖然我了解業行會創造一個全新的生命，但我仍會關心那生命的命運，雖然他不是我，但仍是我的延續。然而不幸的是，宣稱記得自己前世的人太少了，對大多數人而言，普遍對前生都無記憶，所以這不是個令人滿意的答案。

◎以世俗觀點而言，靈魂永存

第三個嘗試解決這問題的方法，訴諸於時常用到的世間（現象）與出世間（真實）的差異。從宗教的觀點——從真理或實際的角度來看，並沒有永恆的靈

魂。但從世俗的觀點——從現象或幻覺的角度來看，這樣的靈魂是存在的。因為我們住在現象的世界中，所以我們遵從自己會承受業報的信念。然而這是最不令人滿意的答案，因為它虛偽不實，所以很少有緬甸人信服。

#### ◎靈魂不存在，「蘊」永恆存在

第四個對此矛盾的解決之道，雖然是野畿村中「哲學家們」的想法，但顯然是違反教理的。他們承認靈魂在肉體死後不存在，但「蘊」是存在的，因此，確實是「我的」身體（雖然不是

我的靈魂）在享用或承受目前行為的後果。但這是違反教理的，因為依據「無常」的教說，沒有一樣東西是永恆的，諸蘊尤其不可能永恆存在。

#### ◎意識點燃新生命的火焰

另外，也是最後一種的解決方式，是曼德勒某間寺院的僧侶所提供的。依照他們的看法，「名」指的是一種具體化的意識或知性，並由血液中某種圓盤形的元素所攜帶（所以血液也被稱為「名」）。雖然這種意識並不存在於色身死後，但它會產生「火

花」以點燃新生命的火焰。點燃新生，這火花就是我們延續一致性的基礎。因此，當中一位比丘主張：當人投生到地獄時，地獄的統治者會問他，犯了什麼罪要受到這樣的處罰？這不就意謂著他是延續的，他知道未來和過去的他是一個人。然而（他如是主張），這種一致性只是道德的一致性，此人知道以前的善行或惡行，但並不知道自己的國籍、種族、家庭等的身分。（這當然與我們第二章所報導的輪迴案例不同，在其中關於後者這些特徵的回憶，提供了輪迴信仰的「證據」。）



## 〔堅持有個持久的靈魂〕

從這些混淆且令人迷惑的討論中，我們可以得出以下的結論：大部分緬甸人並不知道「無我」的意義；而大部分知道或了解這概念的人不願——確實在心理上無法面對它的後果，這麼做將會侵害到他們救世期望的根本基礎，使得伴隨著佛教戒行而來的棄世變得沒有意義。由於接受業力的解脫論，他們不管規範性佛教，而堅持有個持久的靈魂，

從此生到彼生不斷地延續，並承受業

報的結果。這靈魂可被視為是佛教傳入緬甸前的「蝶靈」，或更精確地說，是衍生於（但不同於）規範性佛教形而上學的「名」（*nāma*）。

## 〔排斥無我，卻相信無常〕

有趣的是，我們觀察到（與我們對「意識型態轉變下的選擇過程」的解釋相符合）緬甸人雖然排斥「無我」的教說，但卻全然相信與其同質的「無常」真理。「無常」的教說不僅廣泛地（或甚至普遍地）為人知曉（在我的抽樣裡，無一例外地都理解它的意

義），而且經常將這字眼掛在嘴上。死亡、火燒房子、傾頹的塔、寺院凋敗、官場失意，許多的這些，不僅會使半文盲的農夫發出「無常呀！」的嘆息，更是成為這教義真理的鐵證，除此之外，當中較有知識的人還會不停地討論、分析無常的意義。

下文為他們談論的典型例子：

沒有一件事是永久的，萬物都展現了生與滅。即使佛陀也不能戰勝無常的定律，他只活到八十歲就入涅槃了。萬物皆無常，皆由原子所組成，因此皆依名號而存在。



透過名號，物體才彼此有分別，人才相信它們於時光中的不朽。

此，是先分別地看到每一根指頭，而心才將它們組合成統一的理解。

以這同樣的重覆句作為結語：

「這是我現在的感覺，但是未來則不敢說」，或「到目前為止我

沒有一件事是永恆的，萬物皆由地、水、火、風四大元素所組成。當物體散成元素時，火將與風結合，而地將

述，雖然很真誠，但並未表達出我認為緬甸人深信這教法真理的經驗基礎。我相信，他們的深信

後悔」，或「這是我今天所想的，但是我不能說明天還會有同樣的想法。」這偶發性的要素，

與水結合。一般說來，這四大元素總是結合在一起（以形成持續存在的表相）。事實上，所謂的分離力量（*pr*

建立在對自己與別人的認知上。緬甸人獨特的特性中，有種可稱之為高度的「偶發係數」，可以用來描繪他們對自己的信

念、感情、態度等認知的特色。簡而言之，對緬甸人來說，任何心理狀態總會改變是經驗上

*ka-tta*）一直在發揮作用。例如，一隻手有五根指頭，你會認為自己是同時看到五根指頭，但實際上並非如

幾乎不變地，村民對於他們的嗜好、喜惡、工作態度、對村長的想法及其他所有問題的回答，都

據他今天所想、感覺、相信的來



確定明天他會怎麼想、感覺與相信。這種他們自己在情緒和心理狀態上的不安定，我相信，形成了「萬物無永恆」這通則的基礎。這通則來自於他們自己的體驗，也為他們接受無常法則提供了經驗的基礎。

然而，對於接受無常，還有另一個更重要的經驗基礎。緬甸人不僅將自己的內心狀態視為無常，甚至也如此看待人與人的關係。當我研究村人間的友誼時，

他們一再出現的評論讓我印象深刻。  
那就是實際上沒有

朋友這種東西，因為友誼是不可持續的（就像我們的內心狀態一樣）。「今天他是我的朋友」，緬甸人說：「但明天可能是我的敵人。」每個朋友都是潛在的敵人（雖然相反的情況並不明顯），而每個敵人都是潛在的朋友，你絕不能對朋友吐露太多，因為如果他明天變成你的敵人，他會用你的秘密來攻擊你。

之所以無從確定友誼能繼續的理由，緬甸人這麼說：「你永远不知道別人的內心在想些什麼（2）。依個人經驗（3）而認知人際關係是變動的，也是我認為緬甸

人深信無常真理的第二個經驗基礎。

〔結論——涅槃佛教與業力佛教的差異〕

到目前為止，我們探討了涅槃佛教轉變到業力佛教中的一個層面——即救世目標的轉變。與涅槃佛教不同的是，涅槃佛教的目標是要超越輪迴而證入涅槃；業力佛教則是要在輪迴中提昇自己的地位。但是從涅槃到業力層面的轉變，正如我們將看到的，牽涉到另一個救世的層面，也就是方法的改變。在涅槃佛教中，

解脫最後必須靠智慧來成就；在業力佛教則是靠功德。

他們（Piker, 1968）所有的人際關係：泰國村民……

【註釋】

(1) 緬甸人並不是唯一與佛教理論相反而相信靈魂的佛教徒，捍人（Shans，緬北掸邦的土著）也以靈魂信仰來解釋輪迴。（參見 Milne 和 Cochrane, 1910:110-11）。錫蘭人更進一步假設並不只有一個靈魂的存在，而是兩個：一是與身體緊緊相連的「動物靈魂」，一是死後仍然存在「精神靈魂」。

(2) 緬甸人與泰國人在這方面十分類似，連使用的表達方式都很相似，實在令人驚訝。事實上，派克寫出

對於其他人的意圖很小心，不斷警告：「我們絕不可能知道其他人心裡在想什麼。」……所以村民懷著許多的謹慎、猜疑來與人交往，相對地，人際關係有著缺乏互助、互相約束的特徵。這預期的模式顯示出，在面對生命中不可避免的危機時，從穩定的人際關係，如持久的合作團體、相互的友誼——得到支援的可能性低。

(3) 我認為，這種標準的經驗與認知的根本基礎在於親子關係。緬甸孩童在最初不斷地受到父母關愛、關

心，成為父母照顧焦點的嬰兒經驗之後，與父母的關係遭到十分突然且無法解釋的巨大轉變。如同第五章所述，他不再成為注目的中心，他渴望關愛及情緒上的依賴慢慢被忽略，甚至常常是父母處罰的對象。我相信，這是緬甸人對人際關係天生不穩定性的持續認知中，最具例證的經驗。這認知不但影響他們的人際關係，同時他們自己也如此確認，這一點也不足為奇。（見 Spino 1969）

編者按：本文摘譯自麥爾福·史拜羅（Melford E. Spiro）所著《佛教與社會》（*Buddhism and Society*）一書。文內部分標題為編者所加。

## 什麼是你帶走的？

釋悟因

大地震來時，你最想帶走什麼？什麼是你帶走的？

很多人在生的時候都忙著「帶不走」的東西。什麼是帶不走的？所有身上穿戴著的、手上正忙著的，身旁的各色「必需品」以及「珍品」——存摺、房地產等等，還有珍愛的人，……幾乎都是帶不走的。

九二一大地震之後，我問香光尼僧團的法師們：「當天搖地動的時候，你最想帶走什麼？」

一位說要帶眼鏡，因為近視。一位說要帶念珠。噢！不帶念珠也可以念佛吧？一位說要帶「戒牒」，以證明自己的比丘尼身分。我問她：「你平時帶戒牒嗎？」「沒有。」「平時不帶戒牒，有人懷疑你的身分嗎？」她聽了一時無話可說。

眼鏡、念珠、戒牒……，這些都是身外之物。眼鏡，晚上睡覺要摘下來；念佛，不用念珠也可以。檢視所有你所努力、所擁有的，最後會發現你能帶著的是正念。正念分明，時時刻刻起善念、行正行，這是別人拿不走、搶不走的。