

從比較觀點看佛教（三）

# 有情世間狀況的診斷

佛陀對於有情世間現狀的分析是「人生是苦」，基督教則說人因罪而疏遠了創世主，這與佛教的判斷不同，但大乘佛教認為佛是三界慈父，彼此信仰的差異就很小了。

## 常 一切皆苦，諸行無常

淚，比四大海的水還要多。

佛教一一列舉世間的種種

苦，主張若非克服根本的不安，

眾所周知，佛陀對於有情世間就絕不能解脫束縛。這些經常忙

間現狀的分析是「人生是苦」，碌不停，總是必須思索、做事的

這是從「存在就是苦」開始省人，只是不斷地在逃避人生根本

察。佛陀確信人在一生中「苦」或原始的不安。

遠多於「樂」，因而使得「不再無疑地，人的出生也是產生

受生」讓人至為企盼。佛陀告訴苦的條件之一。人一出生，老、

我們：人們互古以來所流的眼病很快就開始侵襲個人生命。個



體存在著有限性，而有限性終究是苦，甚至生於天界依然受到苦的支配。所有的苦，無論那一種，都只是個體存在的結果，因此說：

這確實就是有關苦諦的真理。生是苦、老是苦、病

是苦、死就是苦。怨憎會

是苦，愛別離是苦，求不

得也是苦。總而言之，由

執著所生的五項元素（五

蘊：色、受、想、行、識）就

是苦。（《轉法輪

經》；參見《漢譯南

傳》冊3，頁15）

佛教徒特別強調死亡的恐

怖。死亡征服所有的人，人無時

無刻不陷在怖畏死亡的深淵，即

使他通常並未覺察死亡，然而，

無論於虛空及大海，或入

山間洞窟，欲求不為死魔

制，世間實無有是處。

（《小部·法句經》）

不論誰都無法抵抗普遍且具

無上權威的死亡，死亡是所有生

命注定的理則。這也是傳布全世

界的佛教，在長久歷史中，無論

在任何地方發展都一直強調的事

實，所以說：

世間在無常燃燒中，有何

喜何歎！汝等受黑暗蔽，

何不求光明。……

此衰老形骸，乃病巢且易

脆滅，敗穢之聚而必毀

壞，有生終將歸於死。

（同上）

為什麼我們的命運就注定如

此呢？這是由於「無常」的緣

故。人並非永遠存在，一切事物

都不斷在變遷，我們的存在是如

此脆弱，根本無法倖免於病與

死。總之，一切事物皆無常，所

以就有苦。佛陀就曾問弟子們：

「無常是苦，還是樂呢？」「世

尊！那是苦。」（《中部·滿月大經》）。

我們擁有夢想、希望、願景、欲求——但這一切都將被遺忘，猶如未曾擁有一般，這是萬物共通的普遍理則。「凡有集法者，皆有此滅法」（《毘奈耶·

小品》），有生必有死，是必然的法則，這是毫不留情的，彼此的差異只是存續期間的長短而已。有人活很久，也有人僅活了短暫的時間，但最後所有人都必然消逝。能自覺無常的事實與涵意的人，就會以超越世俗的渴仰——「無上安穩、不滅的涅槃」，來

代替對世俗事物貪婪的追逐。

諸行無常，

是生滅法；

生滅滅已，

寂滅為樂。（《長部·大般涅槃經·第六誦品》）

此中說明沒有永久存續的實

體，只有生成與變化而已。一切物體都是「力」，一切實體都是「動態」，任何個體的狀態也都是不安定的、暫時的，終究會消逝，甚至連事物的型態、物體的本質也都不是恆久的。在後世，與其說無常觀是佛教的，毋寧說

是印度普遍性的觀念。

苦與無常是一體的，依此觀

點而言，渴望就成為苦的原因。

為什麼呢？因為我們所追求的對

象是無常的，是變化、滅逝的；

正因為如此，便會產生絕望與悲

傷。所有快樂都很短暫，佛陀曾

問一位弟子：「無常是苦，還

是樂呢？」弟子回答：「世

尊！那是苦！」因此，

當知此身如水甕般易脆，

將此心如城廓般堅固地安

住，持智慧的武器以擊戰

惡魔，守護獲得的，而且

對其不執著。（《小部·法



句經》)

我們若期望不遭到誘惑襲擊，就非堅定不可。佛教最高的福祉是：因了知萬物無常，所以不再渴望與執著。如此，我們本身就在悟道之中了。而在基督教，保羅也表明相同的教誡：

因此，自以為站得穩，須要謹慎，免得跌倒。（《聖經·哥林多前書》10:12）

佛陀臨終時，阿難進入僧院，倚在門邊想

著：

唉！現今我還是在

學習的人，在證悟上還有功課要做。可是，待我如此慈悲的導師就要入涅槃了！

他不禁哭泣起來。佛陀就對阿難說：

罷了，阿難！不要再悲歎了。我往昔不就是這樣說的嗎？一切親愛、喜好的事物，總要離別、分開，都會變異的。因為凡是生長、存在、所作，到後來一定會破壞的，所以要那些免於破壞，此事又如何

能稱心如意？阿難啊！如此的道理是不存在的。阿難啊！你長久以來充滿慈愛，親切又純良，以具無量關懷的行為來服侍我。阿難啊！你要努力勤奮修行，將會速得無漏盡！

（《長部·大般涅槃經·第五誦品》）

佛陀在臨入涅槃之際，告誡弟子們：「諸多事物皆是壞滅之法，應精進不放棄地去完成修行！」（同上），這是佛陀最後的遺教。

基督教對有情世間的分析

是，人與創世主的關係——人因罪而疏遠了創世主，這與佛教的判斷有所不同。但是，若從類似救度世人的關懷事業來看，認為佛陀是永恆存在、三界慈父的大乘佛教，在信仰上與基督教相

較，彼此的差異就顯得微乎其微了。此中的佛教，可以看出接近基督教關於「污染所有人類的「罪」」的概念，但即使如此，佛教也不同於基督教所認為的「罪」是神對世人的懲罰。

然而，從另一個角度來看，基督教對世人罪惡深重情況的說明，明顯地類似於佛教的解說。

關於這方面，基督教仍將罪看作是病，並認為那樣的苦可以治療。在福音書中以醫生的角色描寫基督，因此，他對罪的判定，與其說像審判官的判決，不如說像醫生的診斷來得恰當。

《聖經·馬太福音書》(4:23)中描述基督在全國巡迴教示、傳福音、醫治病入，這些行為毫無矛盾地調和在一起。而在《聖經·路加福音書》(9:1: 9:6)中記錄他十二位弟子們也遵照基督的命

令，「走遍各鄉鎮，傳布福音，到處治病。」在基督自己治癒許多疾病的故事涵意中，他

不只治癒身體的病，同樣地，也治療心靈的疾病。如此一來，深重的罪惡被比擬為痼疾。

對無常事物的執著與苦的關連，由於基督教重視歷史的意義，因此這方面有些許被削弱。但仍教導聆聽宣道的人們不要過度憂慮，要遵從如下的教法：

你們不要為自己積蓄財寶在地上，因為有蟲子蛀，也會生鏽……。要為自己積聚財寶在天上，在那裡沒有蟲子蛀，也不會生鏽。（《聖經·馬太福音》

6:19-20)



在現今最普遍的一節基督教讚美詩中：「環視四周，幾乎都是推移與將滅亡的。」這種見解的雛型，在《聖經》中很多地方可以看出。《聖經·詩篇》的作者就問：

主啊！您所眷顧的人，是什麼呀？您心裡所想的人子，是什麼呀？人像一口氣般短暫，他的年日如同影兒快快過去。（《聖經·詩篇》143:4）

同時又有如下的教說：

後來，我察看我雙手所經營的一切事和我勞碌所成的功。看呀！一切都是空，就如捕風，在日光之下毫無益處。（《聖經·傳道書》2:11）

又有敘述世界是現象性的著名教法：

看得到的是短暫的，看不到的才是永遠的。（《聖經·哥林多後書》4:18）

雖然猶太人與佛教有如此類似的見解，猶太人卻是先有偉大的創世主觀念，其次才強調這個

與神疏遠、渺小的人類角色。而相對地，佛教卻是先強調危脆、軟弱的人類，然後才說明其所尋求的解脫。

無須贅言地，宗教懷有廣大的訴求，以關心人類所受的苦迫；而且宗教信仰與自覺人生無常變異和危脆關係密切。英格蘭的異教徒國王向顧問們諮詢，對基督教有怎樣的想時，其中一人回答：

大王！所謂人的生命，就像燕子飛越過宴會場內。也就是從又暗、又冷的室外，進到光亮、暖和的室

內，又再回去又暗、又冷的室外一般。因而，我們應信奉能多談論關於超越黑暗的宗教。

這種西方思想與佛教思想相似，意味著兩者都具有類似對傳統的反思。

## 輪迴

由於佛教徒也相信輪迴轉世，所以如何調和輪迴與它十分對立的「無我說」，就成為佛教的難題。

為什麼呢？因為「輪迴」主

張生命有從這一期流轉到下一期的連續性，而「無我說」卻極為徹底地否認任何形式的「自我」，如此就帶來一個疑問：

「究竟是什麼在持續著流轉？」

佛教徒要如何調和這兩種見解呢？對這問題的觀察，實在令人深感興趣。隨著辯論的發展，就能看出兩方的見解如何被修正。

如果沒有靈魂又怎麼能再生呢？這點可說是佛教哲學最大的弱點，佛教以外的印度哲學家們，大力地批評這個難解的佛教思想課題，近代的學者多半也認為這是難解的問題。對於再生，

在此生與來生之間的關係，佛教以火焰的比喻作說明，雖然火焰在外觀上並無不同，但在每一剎那都不相同，佛教徒認同個人主體不斷變化的連續性。

為了解決這個問題，後世某派佛教徒採取一種近似靈魂——補特伽羅（*pudgala*）的說法，而犢子部、正量部、經量部等則以各種不同的名稱來稱呼它。延伸這個思想，就出現了佛教觀念論者（唯識派）所主張的根本意識（阿賴耶識）的概念。

入侵印度的希臘王彌蘭陀（*Menandros*，巴利語稱 *Mihinda*）曾



就這點向那伽斯那（Nagesena，那先）比丘提出質問：「尊者那先啊！再生後的那個是同一的？還是與再生前的不同呢？」那先依照保守的傳統佛教「無我」的說法回答：「那不是同一，又並非不同的。」可是，對希臘人而言，這答案很難理解。因而他順從希臘王的請求，就以下的實例進行對話。

「王啊！你認為如何？曾經幼小、年輕、可愛地仰臥著的你，和現在成人的你是否為同一個？」

「不，不是這樣！那小孩和現在的我不同。」

首先導出這答案，而後那先就指出其中所蘊含的矛盾。

「王啊！如果你不是那孩子，你就變成無母、無父也無師；也變成不曾有過學習，不曾有過作為，因此也沒有智慧了。王啊！受胎初期的母親，和中期或者後期的母親是另外一個人嗎？嬰兒時的母親，與孩童成人時的母親是相同的嗎？學習時與完成學

習後，是另外一位嗎？犯罪的人，與因其罪受罰而被斷手足的人是另外的人嗎？」

「當然不是，尊者！你到底想說什麼呢？」

「王啊！我曾經幼小、年輕、可愛地仰臥，但是，這相同的我，如今已成人。實在是這一切的狀態統攝為一而依賴於這身體。」

「請舉例。」

「王啊！假如有人給煤油燈點上火，這燈可能點上一



整晚嗎？」

「也許可以吧！」

「如果那樣，初夜的火苗與中夜的火苗是同一的嗎？」

「不，不是那樣。」

「那麼，中夜的火苗與後夜的火苗是同一嗎？」

「不，不是那樣。」

「初夜的火苗與中夜的火苗，與後夜的火苗，是各自另外的火苗嗎？」

「不，不是那樣。依靠同一煤油燈，而火苗能在整晚繼續燃燒。」

「王啊！正當如此，個體是

持續的，生與滅是個別個別地，而雖然是個別個別地，就某意義上來說，卻是同時而持續著。正因為如此，個體是以既不相同，也非不同，而統攝於最後的意識。」

「請更進一步舉例說明。」

「王啊！例如從牛擠出來的牛奶，過一會兒就做成乳酪，接著變成生酥，然後又成醍醐。王啊！你覺得如何？牛乳與酪、生酥、醍醐是相同的，這立論正確嗎？」

「不，不是那樣。但是，依於那個，才產生其他的。」

「王啊！正當如此，個體是持續的。就某意義上來說，生的與滅的雖是各自分開，但那卻是同時在繼續著。正因為如此，個體是以既不相同，也非不同，而統攝於最後的意識。」（《彌蘭陀王問經·第二品·第一問》）

此中表達了佛教的主要教說之一——個人的存在是無常的。

經典中佛陀以火為喻，說明



世界只不過是不斷遷流變化的流轉。雖然火苗在外表上沒有變化地保持自身，但實際上，每一剎那都已變化不同，而不再是同一個火燄了；同樣地，河川經常是蕩漾、流動著更新的水，外表看來任何時刻都是同一的，這是整體在不斷持續變化中的連續性，也可稱為「剎那的連續性」。同樣地，個體不過是持續變化的五蘊聚合而已，從某一剎那到下一剎那，再從一個生命到下一個生命，如此不斷變化，只有到達涅槃才是最終的止息。

命，如此不斷變化，只有到達涅槃才是最終的止息。

一般認為，由於人格的同一性，才能使人憶起以前的生活。但是這種認為「事物或人在一段時間內，保有同一性」的見解，事實上，不論就本來的或實際的意義而言都是錯誤的，會引發對「我」的執著，而造成痛苦、憂悲。以燃燒的火苗比喻現世的生存狀態，便表明了人生充滿無常的苦，大乘佛教沿用此喻，《法華經》便有如下的偈語：

三界無安，猶如火宅，  
眾苦充滿，甚可怖畏，  
常有生老，病死憂患，  
如是等火，熾然不息。

大乘佛教中觀哲學的創始者龍樹把個體的連續性，以燃燒的火焰作比喻，而以木薪比喻為構成個體的五項要素（五蘊）。火與木薪既非相異，也非同一；並非可分，也非不可分，他以此來說明個體與其構成要素之間的關係。（參見《中論》；《大正》冊30，頁14p以下）

一般而言，印度的哲學與宗教都具有「輪迴」乃至再生的說法，相信所有的靈魂、意識的主體、人格上的個體，是無止盡地反覆連續存在於現世。人死後會再生，軀體滅逝後，靈魂可能輪

迴為人、動物或諸天。總之，靈魂將輪迴至其他形體的信仰，與「業」(karma)的教說相結合，這概念在佛教興起前就已經深植印度人的心中了。

所謂「業」，即指「造作」、「行為」。依據「業」的教說，善行帶來善果，惡行帶來惡果。雖然佛陀確實未曾認同在生命的遷

流與世界的轉變中，有一實在的核心或不變的原理，但那並不表示他認為世界中只有各種力量在作用，而完全不見實相。世界是沒有永續的實體，只有變化與生成而已，在這種情形下，最高的

實相就是遷流變化的理則——因果律。宇宙是受因果律所支配，而非混沌的無秩序狀態，或偶然的作用等。在此，「因果律」也包含「道德」之意，喬達摩為了要保持道德的因果性，所以認同「業」的思想。

無論心或身的所有造作，都是連續且有產生類似行為的傾向。善行在人的內心有增長相同善行的傾向，惡行也是如此；而且無論是故意或無意造作的業，都有成熟結果的時機。有的業在現世或來世成熟，還有的業要在更遠的未來才招感業果。個體是

綿延不斷的過去世所種下許多的「因」的「果」，並與世界中其他的「因」密切相關。佛教中「業」的教說，強調個體與全宇宙之間的相互關係，不論任何時代，所有佛教徒都非常相信這種「業」的教說。

一般認為佛教所採用的輪迴概念，並非根據理論而來，而是來自實修。依據「業」的教說，人的社會地位、色身的優點或障礙都是前世行為的結果，雖然這想法在今日並不適切。例如，眼盲是由於前世眼睛貪婪所遭受的果報；聽覺敏銳是由於前世愛好



聽法的結果。但無論如何，這種解釋總是基於現在的事實而逆向推述。

因為是就現在的事實加以追溯說明，當然符合事實，且由於所追溯的是超越人們智慧所及的範圍，所以絕對無法加以反駁。

佛陀不主張在人的身體內，有個與身體有別的、不滅的「靈魂」存在，反而宣說新的主張——兩個不同的個體之間，其實是同一的，但並非因為依仗「靈魂」，

於連串不同個體間的思想。

佛陀曾教示業力是超越一世的生命而且持續不斷，因而其所建立的關於現世與過去世個體之間的因果關係，並非不同個體間色身上的關係，而是道德性的關係。

「如播植種子，而收穫其果實」（《相應部·帝釋相應·第一品·海邊聖者》），這種教法對人們的倫理本性作出強烈的警示，這與今日西方「人種的是什麼，收穫的也是什麼」（《聖經·

明業力是超越一世生命且持續不斷。由於這主張與當時一般普遍信服的「靈魂說」作了區隔，而使「業」的教法面目一新，同時也使其實修的效用產生變化。如此一來，佛教就變成主張「道德因」的業，又因為佛陀不認同靈魂，於是一世生命與下一世生命的聯結，就必須另外尋求解答，

佛陀發現前世中執持的渴愛、煩惱，是影響下次再生的因素。根據佛教所說，事實上是「渴愛」讓承繼前世業的新個體產生。

而是由於「業」。也就是說，他提倡有

個新的同一性存續

個新的同一性存續

喬達摩主張這些教法，並說

對世間眷戀的生起，以及在世間中蔓延著的貪婪

等，都以渴愛為緣而生

象的言辭敘述：

起，再者，關於懷抱來世

幸福如同不幸一般，也是

的希望與成就，就是以渴

靈魂的屬性。

愛為緣而生起。（《小部·

經集》）

佛陀面對其合理的無我理

如此的觀念也存在於印度

論，與無條件接受輪迴、再生的

教，而赫拉克利圖斯也說過類似

觀念之間，完全不覺得有任何矛

的話：

盾。輪迴的信仰在印度很普遍，

若不懷渴望也許無法發現

幾乎所有的印度人都接受其為公

意想不到的事吧！因為沒

理或不言而喻的原理，無須證

有任何到達那裡的足跡，

明。凡是有生就有死，而且壽

又沒有道路之故。

命短暫；理所當然地，生命的短

暫與世代的傳衍，支持了靈魂無

此外，德莫克利特（Demo-

始的輪迴說。

critus, B. C. 460?- 370?) 則以抽

佛陀接受了這個觀念，同時

加上一些當時盛行的學說，而認

可轉趨另一個世界的「再生」與

「業」的理法等，然而，他唯一

思考的真正課題，則是要如何脫

離苦的世界。認同「再生」與

「業」是佛教所特有的，在西方

也許看不到相對應的說法。

## 佛教的「無我說」

強調現世的無常性，不只針

對人生存的周遭環境，也包含個

人本身，甚至涵蓋全體人類，連

所稱的「自我」也不例外。佛教

與基督教這兩個普遍性宗教，至



少在這個觀點上有完全不同的思考方式，兩者在此似乎並無交集。因為基督教大體上與西方的思想同調，即認為人的內在中含藏著某種與肉體有別的靈魂，它非但不是無常，甚至是本質性的不滅，所以認為它能超越老，且不會經歷死亡；相對地，這與佛教「無我說」的主張完全相反。

然而，是否確實如此，還有探討的空間，因為關於這個課題，佛教有時並未有一致的見解。

佛陀本身對這

個問題的反應態

度，如同他對其他

議題，即使不是不可知論者，對某些人而言，似乎也是曖昧模糊的。至於大乘對此教法所作的解釋，與上座部也不盡相同。而就基督教的想法來說，至少有部分人主張到達永生的基督教觀念，與本質上不滅的「自己」並無關連。儘管如此，西方人恐怕對「無我說」還是會感到困惑，因此有必要加以完整說明。「無我說」讓人難以理解的理由之一，很難將佛教特有的基本用語翻譯為西方的語彙。

原始佛教主張的教法是，一切事物皆無常，所以對物質世界

的任何事物都不該執著，意指任何東西都不應認為是「我的」或「屬於我的」。這種教法可見於經典的古老詩句中（參見《小部·經集》），初期的耆那教雖然也有過這種說法，但並未形成理論性的探究。

然而不久，無我（非我）的教說有了更進一步的發展體系。

肯定萬法無常的佛教徒不接受任何形而上學的實在本體，他們將實體、靈魂等都歸於力、機能、運動與作用，而採取實在的動態觀念。生命不外乎是一連串生成與消滅的現象，是生成的流轉。

佛陀否定世俗所說個體性自我「自己」比較適宜，但有時為了我的迷思，我們視為自我本身的個體，並非真正的自己。我們的財產、社會地位、家族、身體，乃至連心理也都不是真實的自己。這意味著佛教的教法可稱為「非自我說」，即凡可知覺到的，都不是真正的自我。當時印度所有一切對「靈魂」的說法，在佛教經典中都予以檢討，並加以否定（參見《長部·梵網經》），佛教因而提出「無我」或「無靈魂」的教說來加以取代。

「自己」比較適宜，但有時為了要區別「真實的自己」，譯為「自我」則較恰當。這方面在原始佛教已經有所強調。

如果只有永恆的才能稱為「自我」，那麼，世界上的一切事物都不是「自我」，一切都變成「無我」（anatta，並非自己）。身體（色）、感受（受）、覺知（想）、意向（行）、意識（識）等五蘊都不是「自我」，而是沒有實體的，這些只是既無實體，又無實質性的幻象罷了。個體是元素的集合，這就是「生成」；元素若未聚集，個體就不存在，若無變

易就沒有生成。而且，有變易就有生成，也必定有分解、滅去，這是遲早的必然結果。

陳如（Kondanna）為首的五比丘，宣說有關靈魂的無我性：

身體（色）非永恆的靈魂。

為什麼呢？因為那會漸趨於敗壞。同樣地，無論感受（受）、覺知（想）、意向（行）、意識（識）也都不會形成永恆的靈魂。為什麼呢？因為倘若如此，則感受等就不會趨向敗壞吧！

《轉法輪經》；參見《漢譯南

「自我」、「靈魂」的巴利語是 attan，梵語是 āman，直譯作

未聚集，個體就不存在，若無變

《傳》冊 3，頁 19-20)

在其他的章節則有如下的教

法：

我們身體的形態、感受、覺知、意向、意識等一切

都是無常，因此就是苦；

而且不是永恆，也不是

善，凡無常、苦、變異的

就不是永恆的靈魂。所

以，對過去、現在、未

來；主觀的、客觀的；

遠、近；高、低的任何身

體的形態，必須認

為：「這不屬於

我，這不是我，這不是我

永恆的靈魂。」（《毘奈耶·

小品》）

而對受、想、行、識也應該抱持

同樣的主張。

原始佛教時期的佛教徒視人

的存在為身與心的整體組合，分

為五部分：

實在——

身體的型態（色；屬於身體

的部分）

感受（受；樂、苦、不苦不

樂）

覺知（想；視覺等）

意向（行；潛在力、形成力、

現象）

意識（識）

虛妄——自我（沒有自我）

人的存在只不過是五種構成

要素的積聚而已。佛教以新穎的

「非我」（無我）的原理，取代、

消除過去所有迷思深植的人，以

及知識分子一致認為可支配人

的，所謂「靈魂」或「自我」的

傳統實體概念。

很多佛教用語極難翻譯，有

一些佛教的特定名相，在其他語

言並無準確對應的語詞。被翻譯

為西方語言的名相，只能讓人對

佛教在「自我」這主題上的教說

教理





有概略的了解而已。

覺、痛覺等覺知概念；

變化的集合體、合成物。毫無例

為使這個教說稍微容易理

四、有意志的反應。痛時就

外地，每個個體其組成成分彼此

解，就以牙痛為例，一般人都會說：「我牙齒痛。」但是對佛教的思想家來說，這是極不正確的

會不悅，或有「以後是否會好起來」的不安，或對身體健康狀態的擔心等；

之間的關係一直在變化，沒有兩個連續的剎那是相同的，因而，在個體產生的同時，消滅、敗壞也隨之開始。

講法。不論說「我」或「牙」或

五、有意識，識別前四項。

也隨之開始。

「痛」都不能算是生命存在最究竟

在此情況下，常識上所說的

原始佛教時期，捨離「自我」

的元素（法），在佛教的文獻

「我」不見了，那並非究竟的實

觀念的人們，受到高度的稱讚。

中，個體的表现被非人格化的五

在。當然或許有人會回答：被假

雖然如此，這樣的否定語詞並不

蘊所取代。牙痛經驗可從事情根

想的「我」是實際經驗的一部

意味虛無主義或唯物論。佛陀清

本現象的觀點作如下的分析：

分，但這時它已包含在上述最後

楚地指出「自我」不是什麼，但

一、此處有色身的型態，即

一項的意識範疇內了。現實上人

是，對什麼是「自我」則未作清

所謂牙齒的物質；

的存在，是一連串持續的身心種

晰的解說。認為佛教完全不認同

二、有所謂「痛」的感受；

種現象，聚合作用而成為一個個

自我，這樣的想法是錯誤的，佛

三、對牙齒產生視覺、觸

體。因此，任何個人或事物都是

陀不是純唯物論者，他強調：



婆羅門啊！

人應捨棄我執，  
心要專一並能憐憫，

不染污垢而遠離不淨，  
如此勤奮努力學習者，

能到達不死的梵界。（《長  
部·大典尊經·第二誦品》）

大致上，佛陀不像多數的

印度教學者極力論辯一般教說上  
的迷妄，反而是加強勸誠妄想有

「自我」而起的傲慢心。

希臘方面，赫拉克利圖斯也

抱持非常相似的觀

念，佛教以後的印

度諸書也可看到相同的觀念，但

無論如何，他們都不像佛教那樣  
排除任何妥協，而發展無我的觀  
念。在西方以及佛教以外的所有

印度宗教體系，都認為靈魂與諸  
神並不遵循無常的理法，這些是

精神性的存在，具有不變的本質  
與個體性，但原始佛教則相反，

高度發展現象論的教義。

雲遊僧婆蹉種（Vaccha-

sotta）向佛陀詢問自我是否存在  
時，佛陀保持沉默，因此他就起  
座離去。於是阿難請教佛陀：

為何世尊，不回答那位僧

侶的問題呢？

佛陀答說：

因為如果我回答：「自我  
是存在的」，那就陷入常

見；如果我回答：「自我  
是不存在的」，那又陷入斷

見。（《相應部·無記說相  
應·阿難》）

佛陀對「自我」的存在既不

肯定，也不否定。他告誡大眾：

要具備足夠的哲學能力而  
可以認識哲學的極限。

就如「身體」是擁有數種機

能的組織名稱，「靈魂」是構成

精神存在狀態的總體所附加上的

名字，除去那些機能，靈魂並不存在。

部派佛教的長老們後來調整

了這個「非我」的教說，而說事物只不過是名稱而已。戰車、那先長老等都僅是名稱罷了，在屬性、現象之下，並無任何實質性，而意識直接所給的資料，也未證明我們所能想像的任何整體的存在。以相同的論證方法，那先長老從佛陀關於靈魂問題的保持沉默，而導引出靈魂是不存在的否定推論（參見《彌蘭陀王問經》；《漢譯南傳》冊 63，頁 38 以下），這個見解雖然成為部派

佛教的正統教說，但如上所述，

這見解與佛陀本身的教法似乎稍有不同。

以直到目前為止的探討看來，似乎可以很明顯地發現，否定自我的主張是在後代才出現的，佛陀自己不否定靈魂，只是對這個問題一味地保持沉默，不僅如此，且似乎認可符合普遍性規範的人類道德性行為中，所顯現的「真實的自己」。總之，佛陀並不採取作為形而上學實體存在的靈魂，但卻認定在實踐性與道德性的意涵中，作為行為主體的「自己」的功用。

這裡要再作個結論，佛陀比

較關心無我（非我）教說的實踐性與道德性意義，不太注重關於這教說形而上學的理論，而且這道德性意義的強調遍及整個佛教歷史。

如上所述，佛陀對所謂「我及我所」的主張都儘可能謹慎因應；基督教的教法也可說有大致相同的情況，因此「如果有人要跟從我，就得捨棄自己，背起他的十字架來跟從我。」（《聖經·馬太福音》16:24）「恨惡這個世上生命的人，就要保守生命到永生。」但是「愛惜自



己生命的，就將喪失生命。」  
 （《聖經·約翰福音》12:25）

然而，在此還有需要考量的問題，就是佛教與基督教兩方，

都是先診斷有情世間的現況，再依照診斷，各自訂立了治療的方  
 法或策略。

就基督教教義而言，近來有部分基督徒，因質疑在《聖經》中，是否真的談及所謂本質不滅的靈魂等而受到注目。他們認為在《新約聖經》教義中所說將來

並非「自我」本質不滅的。然而，基督教徒普遍認為人都生活在脆弱、無常的世間，卻擁有永

不消逝的不滅靈魂。

佛教與基督教這兩種宗教的

傳統中，對於人的價值似乎各有不同的評價。因此，或許會產生這樣的疑慮：儘管兩者有這樣的不同，而這兩種宗教如何能具普遍性而受到世界的認同？

但是如此的疑問，是從誤解

永生的獲得，與基督所應許而實現的新生命品質有關，

「無我」的教說，與佛教對這教說的結論中所產生的。「無我」的教說，必須從大乘佛教所說，一切眾生皆具「佛性」的信仰觀

點來理解。在這樣的觀點中，被否定的不是人的個體性，而是否定以助長自我為中心的種種思想理論，因為它阻礙人體悟真實的自己。

因此，在兩個宗教的傳統裡，都有回應人類熱切冀盼的教說，以及吻合所有人類深沉且心靈上徹知的相應教法，雖然現在尚未達到那種徹知，但卻是可達到的理想。

編者按：本文譯自中村元所著《從比較觀點看佛教》（1987）一書，文內部分標題為編者所加，中譯本於九月由香光書鄉出版社出版。

【譯註】

[1] 德莫克利特 (Democritus, B. C. 460?-370?), 古希臘哲學家、原子唯物論的創立者。

原子論主張一切物質均由本質上

相同的原子(水、火、土、氣)所組成，任何變化都是它們引起的結合

志和人格。

和分離，其中沒有神的存在。其倫理思想則認為人的幸、不幸或善、惡都來自靈魂，人人都有獨立的意思

因此，按照他幸福論原則而對道德範疇所作的解釋，在西方倫理學史上具有積極的貢獻。

【書訊】

## 中村元《從比較觀點看佛教》出版

日本學者中村元所著、香光書鄉編譯組翻譯的《從比較觀點看佛教》一書，已於九十二年九月由香光書鄉出版社出版。中村元先生在本書中，以佛教與基督教相互對比，探討兩者何以在弘傳發展上，能受到世界各地文化的普遍接受與容納，進而成為「普遍性宗教」。

本書共分為八章，首先論述佛教、基督教在弘傳歷史上的相似性，接著比較兩者因在起源背景不同而產生根本見解上的差異。此外，作者對兩教修行者所肩負的責任也多方探究，進而說明兩者在宗教思想上同時具備「自力」與「他力」的信仰。最後一章則擴及佛教以外的東方傳統思想，以此對比基督教思想以外的一般所謂「近