早期原始佛教無我觀念的探討

黃俊威

一、佛陀是徹底的「無我論者」嗎？

「無我」這一個觀念，幾乎已經成爲整個佛教思想的核心，而且也已經成爲定論。然而，佛陀當時的原始佛教是否一開始便採取徹底的「無我論」？這的確是一個值得商榷的問題。例如，在南傳『相應部經典』第十「無記說相應」第十「阿難」中，曾有以下的一段記載：

「爾時，婆蹉姓普行沙門赴世尊居所，與世尊共會釋……坐一方已。婆蹉姓普行沙門白世尊，作如斯言：『世尊瞿曇！有我是不是？』世尊默然不答。

『然則，世尊瞿曇！無我是不是？』

世尊亦再次默然，於是婆蹉姓普行沙門卽從座起而去。

爾時，婆蹉姓普行沙門去之未久，尊者阿難卽白佛言：大德！何故世尊於婆蹉姓普行沙門之質問，不作回答。

阿難！若婆蹉姓普行沙門問我：『有我嗎？』而我答：『有我』的話。阿難！此卽與常住論者沙門婆羅門等共。

然則，阿難！又若婆蹉姓普行沙門問：『無我嗎？』而我答：『無我』的話。阿難！此卽與斷滅論者沙門婆羅門等共。

阿難！若婆蹉姓普行沙門問我：『有我嗎？』而我答：『有我』的話，這會與我所說『一切法無我』智慧的發現相應嗎？

大德！不是的。

阿難！若婆蹉姓普行沙門問我：『無我嗎？』而我答：『無我』的話。阿難！愚昧的婆蹉姓會說：先前你不是對我說『有我』，而其『我』，現今已沒有了。這樣！他便會更迷妄了。」（註一）

從以上這一段對話中，我們可以看出：佛陀對於「有我」「

無我」之間的立場，恐怕並非如此強硬。換句話說，佛陀的「無我」教義，並不能解釋爲徹底否定自我，否則便成爲「斷滅論者」的思想；然而，當佛陀向婆蹉姓普行沙門宣說「有我」時，卻又怕會被誤會爲「常住論者」。

因此，不管佛陀如何承認或否認自我時，都將會跟他所領悟到的「一切法無我」教義，毫不相應。所以，佛陀不願意正面去承認或否認有自我的做法，確是相當明顯的，而佛陀的沈默，基本上也表現了當中的弔詭性。（註二）

事實上，佛陀並不單祇對「有我」「無我」的問題保持沈默。同時，還對於：世間是㈠常，㈡無常，㈢亦常亦無常，㈣非常非無常；世間是㈤有邊，㈥無邊，㈦亦有邊亦無邊，㈧非有邊非無邊；如來死後㈨尚存在，㈩不存在，㈪亦存在亦不存在，㈫非存在非不存在；身、心是㈬一物，㈭或是不同等十四個形而上的問題，沈默不答！這便是佛教史上有名的「十四無記」。（註三）

在這十四個問題中，其中㈬身、心是一物（命即是身），㈭身、心不是一物（命異身異）兩點，便是專門在討論「有我」「無我」的問題。（註四）雖然，佛陀對於這一連串的問題，並沒有加以反對，但亦不加以採納，而是不參予討論。其中最主要的原因是：這些形上學問題的討論，對於人生理想的實踐並沒有多大意義。

基本上，佛陀是一位重視人生實踐而不重視無根空談的人，而佛陀重視實踐這一點，也可從『箭喻經』的譬喻中得到證明。

假如有人被毒箭所傷，他的親友帶他去看外科醫生，而他卻說：我不願意把這箭拔出來，除非我知道是誰射我；他是刹帝利種、婆羅門種、吠舍種、還是首陀羅種；他的姓名和氏族；他的身材膚色；來自何處；是被什麼弓所射中、弓弦是什麼樣的；那一型的箭、箭羽是用那種毛製的。事實上，此人在未知道答案之前恐怕已經死亡了。（註五）

因此，凡是無益於人生實踐的辯論，離開生命問題所作的種種形上學假設，都是佛陀所不贊成的。事實上，原始佛陀所要追求的，並不是一套完整的形上學系統，而是爲了人生理想的實踐而建立的一條康莊大道，這便是「苦滅道諦」（dukkha nirodhagamini paṭipadā），或稱「道諦」。所以，佛陀的沈默基本上還有這一番用意。

綜合以上所述，我們大致可以看出：佛陀本身並不是一位理論上的「無我論者」，更不是「斷滅論者」或否定行爲主體（自我）的人。從「十四無記」等情況中可以證實：佛陀的確是一位重視人生理想實踐而對形上學問題不感興趣的人。因此，佛陀所提出的「無我」教義，主要是爲了配合宗教實踐的需要而提出的，而不是要在理論上反對奧義書中把自我看作「實體」（dravya）的觀念。原始佛教的「無我論」，後來之所以變成了反對奧義書中的「實體」觀念，恐怕是要到了部派佛教產生以後才較爲明顯。

二、不可把「非我」看作是「我」

從上文的分析中可以看出：基本上，佛陀並不是一位徹底的「無我論者」，而他所宣說的「無我論」，完全是爲了配合實踐修行而提出的，這中間並沒有包含「否定主體」或「否定自我」的成分。相反地，他反而極度主張「去我執、離我所」等自我執著，從而達到完全「自我的實現」（註六）。因此，早期原始佛教的「無我論」，祇是一種道德實踐的命題，並非「否定自我」的存有命題。有關這一點，在早期原始佛教所出現的『經集』、『長老偈』、『法句經』等古層資料中，即充分表現了這方面的特色。例如，在『經集』卷四「義品」六「老經」中，曾有以下的一段記載，充份表現出早期原始佛教的特色，例如：

「〔人的〕生命實太短少，不到百歲便死了。雖亦有活過〔

百歲」者，彼亦會因老而死。（註七）

人類因我執之物而憂愁，蓋一切非恒常故，凡存在的是變滅法故！由斯觀之，不可居住在家。（註八）

人是思惟『這是我所』之物，會因死故而失去。賢者應知：我之弟子不走向我執。（註九）

譬如，在夢中相會過的東西，醒後猶如不見其人，如斯愛慕的人，會因其死亡而不見了。（註十）

貪求我執之物的人們，不能捨掉愁、悲、慳。故現安穩之諸牟尼，捨掉一切（遍取）而走了。（註十一）

牟尼不依著於一切處，〔他〕不作愛者，亦不作不愛者。如〔荷〕葉上的水，彼等悲泣和慳〔皆不著〕。（註十二）

由此可知，早期原始佛教的人生觀，基本上仍是承襲著印度文化的傳統，是一種出離（出世）意識的人生態度。它首先指出：人生實在太短暫了，也太匆促了，但人們卻爲了種種執著的事物而焦慮不安，這實在是非常不值得的。事實上，世間一切事物都不是恒常的，是不斷朝向於毀滅的壞滅法，這也正如同人生是朝向於死亡一樣。因此，人應視一切擁有物如同火宅，不可執取，而應該出離這一切的束縛。

縱使我們一生都在追求和擁有很多自己的東西，但當面對死亡時，這一切都將成爲過去，無法帶走。因此，智者都不會朝這一方向發展，反而要「去我執、離我所」，捨掉一切的所有和執著。所以，智者不但不做相愛之事，也不做怨憎之事。如此，一切悲傷、憂慮、慳貪都不能染污他，這正猶如蓮葉上的水，不爲一切染污所著。

早期的原始佛教是教人要離開對一切擁有物的執著，要離開這些被凡夫認爲是恒常事物的觀念。一般沉淪於「我」、「我所」觀念中的人們，在如此迷誤的境界中，是會失去「眞實的自我」；智者卻像蓮花葉上的水珠清淨，不會被一切染污所著。因此，我們應該捨掉一切「我執」、「我所」的觀念，在污穢的人生中，表現「眞實的自我」，恢復自己本來無染的「眞實面目」，這也正是原始佛教基本的人生態度。

在『長老偈』和『法句經』中，更有一步經文充份發揮了這種「離我所、去我執」的人生態度。同時，它更告訴一般的人們，應觀世間一切如草、如薪，如此卽不會有「我有此物」之念；也不會有「我無彼物」之苦惱。如經中所言：

「以智慧觀世間，如草、如薪時，彼卽沒有『我有〔此物〕』之念！也沒有『我無彼〔物〕』之憂苦。」（註十三）

在『法句經』中，更有以下的一段，說明了不但自己的兒子、財產不是自己的，甚至連自己本身也不是自己的，例如：

「愚者苦惱：『我有兒子，我有財產』。連自己也不是自己的東西；況且是兒子、財產呢？」（註十四）

這些「連自己也不是自己的東西」等論調，已經把宗教實踐上的「無我論」，發揮得更淋漓盡致。事實上，「離我所」的作法，還算是比較外在的一層，因爲「我所」祇不過是從「自我觀念」所引伸出的周遭事物而已，所以「自我觀念」才是最根本難除的東西，同時，這一個也正是輪廻轉生的根本原因。在『長老偈』中，卽明確地指出：執著身體爲我的愚昧凡夫，是擴大恐怖的墳墓，而還會進一步招致輪廻再生。例如：

「認爲此身是我的愚闇凡夫輩，是擴張恐怖的墓田，受再生。」（註十五）

恐怕輪廻、懼怕再生的解脫思想，原本就是整個印度文化所朝向的最高理想，佛教在這種文化氣氛中孕育，當然也不能例外。因此，早期原始佛教所倡導的「去我執、離我所」等觀念，以及渴望解脫的終極目標，與印度古奧義書的精神，基本上是一致的。（註十六）在『經集』中，更有一段記載，感歎慾望的執著實在是不易捨離的事。例如：

「蔽在窟（身體）裏很多執著的東西，住在當中的人，沈潛於迷妄（慾）中。如斯之人，與厭離實相相去很遠；慾眞是

世間所不易捨斷的。」（註十七）

對身體的任何執著，都會導致輪迴再生的苦果。那麼，我們又該如何去厭離這一切的慾望，從而達到「去我執、離我所」的要求呢？在『長老偈』中，即有一種「觀身不淨」的方法，把身體看成是：無常、病、害之所據，是被死亡和衰老所困擾的軀體。這樣，便可進一步達到「去我執」的目的。例如『長老偈』所說：

「應觀身體是無常、是殺害與病的据所：被死和老所煩惱的。」（註十八）

如此，即可慢慢減輕對身體各方面的執著，達到「離我所」，於一切名、色皆不起執著，煩惱之心不再生，這一種解脫的聖者，在人世間實在是不會老的。例如，在『經集』中，即有以下這一段詩句說：

「對一切名與色有我執者，非有故不愁（者），彼在世間實在是不會老。」（註十九）

為什麼一位解脫的聖者在世間不會老，因為他們已經除去了內心的恐懼不安。事實上，人們之所以有恐懼不安，最主要的是他們有所執著、有所牽掛；他們往往會執著於「這是我物」或「這是他物」，因而更會懼怕這些東西的失去，患得患失，飽受得失苦楚的煎熬，而一位已經解脫的聖者，由於深悟此理，自然能於一切名、色、「我」及「我所」，不起執著。因此，既從來沒有得到此物，當然也不會憂愁此物的失去。在『經集』中，即有一段詩句，把這種現象描述得相當徹底，例如：

「〔不執著〕於『這是我物』和『這是他物』為任何物者。〔這樣〕彼不存有我執故，也不會憂愁『我沒有』。」（註二十）

為何這些「所有物」都不應該執取，因為它們都是「因緣所生」的東西，其本質是無常的、敗滅的。因此，應該把它看作「非我」或「無我」，在『長老尼偈』中，曾有這一段記載謂：

「把從因緣所生、敗壞本質的諸行看作『無我』，棄諸煩惱，如此便得清涼安樂。」（註廿一）

把「諸行」看作「無我」，其中最主要的原因，是因為「諸行」的本質是敗壞、是無常，所以要把它看作「非我」或「無我」。如此，「一切行無常」、「一切法無我」和「一切行是苦」（註廿二），便構成了「三法印」的大前提。

總之，早期原始佛教「離我所、去我執」的「實踐無我論」，祇是一種宗教實踐的命題，並非「否定自我」的存有命題。它祇是教人不要把「非我」的東西看作是「我」而已，它並沒有抹煞行為主體、人格主體的存在，相反地，它更是繼承了古奧義書所倡言的「自我實現」精神（註廿三），對道德行為依解脫的理想而予以肯定。同時，堅決肯定自己既是實踐的主體，也是獲得最終解脫的主體。

三、自我的實現

從上文可知，早期原始佛教並不潰抹生命主體、行為主體、人格主體，卻要求每一個人捨棄凡夫所執著的自我觀，積極實現「眞實的自我」。（註廿四）

例如，『法句經』就表達了這種「自我實現」的可貴。如：

「自作惡而自染污；自不作惡而自清淨。各人能自淨與不淨，非由他人能淨故。」（註廿五）

「自己的依所才是自己的，如何有其他的依所呢？當自己是最好的調御者時，此人已獲得最難得的依所。」（註廿六）

「眞的，自己才是自己之主，自己才是自己之依所。故此，能制御自己，宛如〔調御〕商賈之良馬。」（註廿七）

在『長老偈』中，也有同樣的記載：

「譬諸大海之震動，如同生死之所伏於汝。汝應作自己之良洲，因為，汝並沒有其他的依所。」（註廿八）

早期原始佛教從「自淨其意」之道邁向「自我實現」的精神，正充份表現了它質樸踏實的穩健作風。而且，更可透過這種實踐精神積極實現生命的最高理想——涅槃。事實上，在整個實踐的行爲中，自己也正是參與實踐的主體，和得到最終解脫的主體。因此，造業與受報的主體，基本上是同一的。『法句經』所謂：「自作惡而自染汚；自不作惡而自清淨。」正充份表明了這一點。所以，祇有「自己才是自己之主」、「自己才是自己的依所」。每一個人若要獲得解脫救贖，除非是透過自己的努力實踐，不然的話，別人是永遠幫不上忙的，所謂「各人能自淨與不淨，非由他人能淨故」，正是「自我實現」精神的最佳寫照。

四、結論

早期原始佛教基本上是一個重視行爲實踐的宗教。「無我論」的提出，主要也是爲了配合修行實踐的需要，從而達到「去我執」、「離我所」的解脫目標。它不否定生命主體、行爲主體、人格主體，卻要透過「去我執」的離慾手段，達到更高的「自我實現」。因此，早期原始佛教的「無我」觀念，與其說是「無我」，倒不如說是「非我」來得更爲貼切，因爲它祇是指出一切所有物都不是「我」，並非否定此「我」本身的存在（註廿九），這一點是非常重要的。

早期原始佛教並沒有對「無我論」做說明（註卅），使得後人對這方面的理解，發生很多困難。（註卅一）事實上，佛教破「我」的目的，是要實現一個清淨無染更高層次的自我。然而，很可能是心理上或教化上的因素，原始佛教都一直避免對這個「我」的觀念，劃清界限，而祇是籠統地說「無我」。這樣，在不自覺的情況下，便將傳統奧義書中對自我觀念所包涵的各層意思，全部刪除。於是便引起了後人很多不必要的誤解，也替從「去我執、離我所」以達到更高自我實現的實踐途徑，造成理論上的困難。（註卅二）這也正是佛教「無我論」的最大困擾！

註釋：

一、『相應部』「無記說相應」第十「阿難」（南傳十六上、頁一三二—一三四）。

二、這裏的所謂弔詭性，便是指：假如佛陀承認「有我」，便會與原來所領悟的「一切法無我」教義相違；然而，倘若斷言「無我」的話，又會變成沒有行爲主體似的。因此，不管承認「有我」或「無我」，都會把自己陷矛盾中。所以，佛陀對於這些問題的態度最好是存而不論，不予作答。

三、有關「十四無記」的內容，可參閱南傳『相應部』「無記說相應」部份。又，『雜阿含經』卷三四（大正二、頁二四五下）；另『望月佛教大辭典』頁二二六八中。

四、所謂「命卽是身」，便是指身、心是相同的存在。換句話說，當身體死亡時，精神也會隨之消失，這便是斷滅論者典型的「無我論」。所謂「命異身異」，便是指此精神的存在，並不會因身體的死亡而歸於腐朽，相反地，它更會超越身體的死亡而成爲永恒獨立的存在，這便是常住論者所標示的「有我論」。請參閱『望月佛教大辭典』（望月三、頁二二六八中）；又，中村元編『自我上無我』（平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷）頁一九。

五、『箭喻經』（大正一、頁八〇四）。又，大正卷二，頁九一七亦可參考。

六、請參閱中村元『自我上無我』（平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷）頁十。又，玉城康四郎編、李世傑譯『佛教思想』㈠（幼獅文化事業公司、民國七十四年六月版）頁七七，

早島鏡正著「無我思想的系譜」一文。

七『經集』四「義品」六『老經』（南傳二四、頁三一三；第八〇四）。

八同前經，第八〇五。

九同前經，第八〇六。

十同前經，第八〇七。

十一同前經，第八〇九。

十二同前經，第八一一。

十三『長老偈經』第二十偈集（南傳二五、頁二四六，第七一七）。

十四『法句經』五「愚品」（南傳二三、頁二六，第六二）。

十五『長老偈經』第十偈集（南傳二五，頁二二二，第五七五）。

十六請參閱註六。

十七『經集』四「義品」二『窟八偈經』（南傳二四、頁三〇一，第七七二）。

十八『長老偈經』第五十偈集（南傳二五、頁三〇〇，第一〇九三）。

十九『經集』四「義品」一五『執杖經』（南傳二四、頁三六一，第九五〇）。

二十同前註，第九五一。

二十一『長老尼偈經』五偈集（南傳二五，頁三五三，第一〇一）。

二十二事實上，這「無常」「無我」「苦」的三法印，最根本是從「無常」所引伸出來的。

二十三請參閱中村元『自我上無我』（平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷）頁十。

二十四玉城康四郎主編、李世傑譯『佛教思想』㈠（幼獅文化事業公司、民國七十四年六月版）第三章，早島鏡正著「無我思想的系譜」一文，頁八三。

二十五『法句經』「世品」（南傳二三、頁四二，第一六五）。

二十六『法句經』「世品」（南傳二三、頁四二，第一六〇）。

二十七『法句經』「婆羅門品」（南傳二三、頁七七，第三八〇）。

二十八『長老偈經』「六偈集」（南傳二五、頁一九四，第四一二）。

二十九請參閱玉城康四郎主編、李世傑譯『佛教思想』㈠（幼獅文化事業公司，民國七十四年六月版）第二章，平川彰著「初期佛教的倫理」一文，頁四三。

三十事實上，原始佛教也沒有這種說明的必要。因爲，基本上，佛陀對於這一種形而上本質的問題，態度上是不答的，「十四無記」的例子，正是當中的最佳說明。

三十一例如，在『彌蘭陀王問經』中，有很多有關「無我」的問題，都是針對「主體」方面而發的，而不是站在一個「否定實體」的態度去理解。由於佛教對「無我」所要否定的對象和範疇並沒有刻意去釐清，因此，才會產生後人的很多誤解。例如，彌蘭陀王所提出的問題，也正是對「無我」所否定的部份不清楚所致。

三十二事實上，不但是佛教內部會產生這種誤解，就是佛教以外的其他各派，也爲「無我」的問題提出了很多反問，例如，正理派認爲：一切感官對象，各有自境，故應有一個主體來綜合它們。假如沒有一個實在不變的主體來保留這些經驗，則過去的事如何再現或予以熏習增長（請參閱中村元『自我上無我』、宮坂宥勝著「ニヤーヤ學派におけるアート　ニの問題」一文、頁三一一）。而文法家Vaiya-Karana，更認爲在一般動詞的使用中，已預設了主體的存在，例如janati（他知道）一字，已包含有「他」的主體存在，所以不能斷然說之爲「無我」。總之，這些問題是環繞著主體的問題而提出。然而，原始佛教卻從來沒有否定「我」在這一方面的意義。因此，各派對「無我」的批評，基本上是一種針對「無我」所包含的「主體」義和「實體」義產生觀念混淆所致。