

中華佛學學報第 16 期 (pp.1-22) : (民國 92 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 16, (2003)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

初期佛教之「我」論

王開府
國立臺灣師範大學國文系教授

提要

本文主在探討初期佛教有關「我」之思想。從初期佛典中使用與「我」相關的字，分析其多義。歸納出「我」作為反身代名詞「自己」之中性義，及作為「我所」「我執」「我慢」「靈魂」(梵我)之劣義。佛陀不反對使用作為假名的「自己」之「我」。他指出有關「我」之種種邪見及其產生的原因，而主張離於常、斷、有、無兩邊的中道的無我論。但他也提醒弟子不要住著於「捨離」。對照於西方思想中有關「自我」的「主體」「自由意志」觀念，可以說佛陀不反對緣起中的相對主體和自由意志。「自作」不只是佛陀所容許，也是修行所必需。筆者認為：緣起與自由意志之相容相成，並不形成如某些西方哲學中「自然」與「自由」的二律背反或壁壘分明。這也使得緣起法不同於一種決定論或機械論。道德活動的因果律法爾如是，活動的因關連著緣起中的相對自由，活動的果關連著苦的寂滅(幸福)。這是佛陀無我論的殊勝之處。

關鍵詞： 1.初期佛教 2.我 3.無我 4.主體 5.自由意志 6.《阿含經》
7.巴利經典

【目次】

一、前言
二、初期經典中有關「我」的字
三、初期佛教「我」字之多義
四、「我」之邪見及其產生之因
五、佛陀離於兩邊說「我」
六、主體之有無
七、緣起與自由意志
八、結論

p. 2 ↴

一、前言

佛教思想的主要特色，在其「無我」論。不過，要了解「無我」，應弄清楚其所謂「我」之用法及意義。佛陀說「無我」，也說「我」，這兩種詞語在用法上是否有所衝突，在思想上是否形成矛盾？佛陀為何反對種種對「我」的主張？佛陀自己對「我」的論述又如何？

其次，「主體」與「自由意志」是西方思想有關「自我」之重要論題，本非佛教的詞彙。但此類概念在西方思想史中反覆被討論，不能說毫無意義。詞彙本身固然來自西方，但這樣的論題卻是人類思想中普遍關注而不應迴避的。佛陀對此類問題難道全無涉及？其實，佛陀提出「無我」論時，當時人就已經出現「誰在造業？誰在受報？」的質疑，這難道不是關於「主體」的問題嗎？佛陀對「自作、他作、自他作」的論述，難道與「自由意志」全無關涉？

以上就是本文想討論的主題。日本學者在關於佛教論「我」的議題上，已有相當的著墨。[\[1\]](#) 國內楊郁文先生於 1988 年也曾發表一篇重要的論文〈以四部阿含為主綜論原始佛教之我與無我〉，[\[2\]](#) 頗值得參考。

本文研究的範圍，係限於初期佛教部分。此處所謂「初期佛教」（Early Buddhism），取其較寬鬆的意義，係指《大正藏·阿含部》所收的漢譯之佛典，以及倫敦巴利聖典協會出版的巴利佛典所呈現之佛教。[\[3\]](#)

二、初期經典中有關「我」的字

初期佛教經典中有關「我」的字，在巴利文中有 aham (mama), attan, asmi 等字。以下分別來看看這些字的字義：

aham，《巴英字典》釋云：「第一人稱代名詞『我』(I)，中性，單數。富有多義(我的自我，自己，一旦獨一的我，也就是自利的)。」[4] 由此形成的複合字，如 ahamkāra (我慢、我見)。

mama，此字為 aham 的屬格、與格，半獨立地(如英文中的 self-) 使用在片語 mama-y-idam 中，有「這是我的」「自我」之義，相信個人實體。[5] 此字漢譯、日譯作「我所」「我所見」「我意」，[6] 其複合字如 mamatta (我執)，mama-kāra (我所見、我所執) 等。

attan，此字源自吠陀的 ātman (梵文「我」)，有靈魂 (soul)、自己 (oneself, himself, yourself) 二義。Attan 在複合字中作 atta。[7] 此字漢譯、日譯作「自己」「我」「我體」，其複合字如：attaniya (我所)，atta-sambhava (我有)，atta-ditthi (我見)，atta-sañña (我想)，atta-paṭilābha (我得)，atta-sāra (我堅實)，attavāda (我論)，attavādūpādāna (我論取、我語取)，atta-kāma (自愛)，atta-ttha (己利)，atta-hita (自利)，atta-dīpa (自洲、自燈明)，atta-saraṇa (自歸依)，atta-sampadā (我具足)，atta-bhāva (自體、自性) 等。

asmi，此字為 atthi 的第一人稱，單數形，表(我)「存在」(to be, to exist)。[8] 其複合字如 asmimāna (我慢)，asmīti chanda (我欲)，asmīti anusaya (我隨眠) 等。

除以上的字外，在漢譯、日譯佛教詞語中，也有與「己」「自」相關，而其巴利文並未使用以上四種字的詞語。這些詞語有不少是結合了 sa, sayam, saka 等字的複合字。

sa，此為反身代名詞，表「自己的」(own)。[9] 其複合字如：sabhāva (自性、

實相、天然) sa-desa (自己之地、自國)，sakamma (自業)，sakicca (自己之職責) 等。[10]

sayam，由 sa 而來，表「自己」(self, byoneself)。[11] 其複合字如：sayam-kata (自作、自造)，sayamjāta (自生的、自然生的)，sayam-pabha (自光者、自光天) sayam-bhū (自存者、獨存者) 等。

saka，此為副詞，係 sa +ka，也表「自己的」（own）。[12] 其複合字如：saka-gocara（自行處），saka-vādin（自論師），saka-samaya（自宗），kamma-ssaka（有自業），sakatā（自性、特質）等。

而 saya 與 saka 可能相同，也表「自己的」（one's own）。[13]

另有些字在漢譯、日譯中，雖出現「自」之字眼，但在巴利文中應無「自」之義，如 vasa, issara，及其形成的一些複合字。

vasa，表「權力、權威、控制、影響」（power, authority, control, influence）。[14] 漢譯、日譯為「自在」。其複合字如：vasī-bhāva（自在），vasavattivāda（自在天論），sayam-vasin（自在者）等。

issara，此字源自吠陀的 īśvara，吠陀此字又來自 īś，表「有權力」（to have power）。巴利文的 issara 表「人主、統治者、主人、首領」（lord, ruler, master, chief）；又表「創造神、梵」（creativity, Brahṃā）。[15] 漢譯、日譯為「自在者，自在主，天主，主宰者，自在天」。其複合字如：Issara-kutta（自在天所造）issariya-bala（自在力）等。

三、初期佛教「我」字之多義

由上述佛陀使用的「我」字，進一步分析的話，可以發現這些與「我」相關的字，有的具有劣義，有的則是中性的。所謂「劣義」，指其為煩惱或邪見。

aham 一字，係用作代名詞的「我」，並無劣義。它與其他字結合時，始有劣義，

p. 5

如「我慢」（我見）。mama 則是強調「自我」，有「我所」「我所見」「我意」等劣義，它的複合字也是如此。據中村元的研究，初期佛教經藏中最古層所顯示的無我說，即是對 mama（我所）、mamatta（我執）觀念的排斥。[16]

attan 一字，係源自吠陀的 ātman，有「靈魂」「自己」二義。「靈魂」是佛陀所反對的；但「自己」係反身代名詞，並無劣義。因而，此字所形成的複合字，如「我所」「我有」「我見」「我想」「我得」「我堅實」「我論」「我論取」（我語取）「自愛」等，應屬劣義。而「己利」「自利」「自洲」（自燈明）「自歸依」「我具足」等，取「自己」之義，並無劣義。atta-bhāva（自體、自性）一字不作「實體」「本體」義解，也沒有違反「緣起」，故無劣義。

asmi 一字表（第一人稱的）「存在」，本無劣義，其複合字如「我慢」「我欲」等，始有劣義。

至於與「己」「自」相關，由 sa, sayam, saka 形成的複合字。如果祇是單純表示「自己」的，實無劣義。而表示「自存」「自生」的，大體是佛陀所反對的邪見。

楊郁文先生論四部《阿含經》及南傳五《尼柯耶》(Nikāya)之「我」時，曾舉出「我」之多義云：「‘Pali’ (聖典) 語之第一人稱、單數代名詞‘aham’ (我)’；常識的分別我見‘ayam aham asmi (這是我)’；哲學的V宗教的分別我見‘attan V Attan (我體V神我)；俱生的我見‘Asmi (我有) /Aham asmi (我是) /‘ahamkāra’ (我見)’；俱生的我慢‘‘Asmimāna’ (我慢) /‘Asmkti māna’ (『我』云云之思)’」 [17] 楊先生並指出：「聖人隨順世俗名言容許第一人稱代名詞之‘‘aham’ (我)’、三種人稱反身代名詞‘attan (人人自己)’」。 [18]

綜合上述，佛陀使用「我」字時，實有多義，並非否定所有的「我」。他否定的是樸素的分別我見之「我」(這是我)，哲學的分別我見之「我」(我體)，宗教的分別我見的「我」(神我、梵我，如吠陀、婆羅門教的ātman)。這些「我」，都是我見、我慢。

佛陀曾對比丘說：

何所有故，何所起？何所繫著？何所見我？未起我、我所、我慢繫著使起，

p. 6

已起我、我所、我慢繫著使重令增廣？(雜 142, T2.43a) 大正 2, p.43a21[19]

佛陀否定上述劣義的「我」外，並不反對使用作為第一人稱代名詞的「我」，這是用來表達「自己」的「我」。但這種「我」是緣起中相對的、生滅無常的我，是假名的我，並非有自性，自造、自生、自存的，絕對而常住不變的我。佛陀自己說得很清楚：

譬如兩手和合，相對作聲。如是緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法，非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。比丘！諸行如幻，如炎，剎那時頃盡朽，不實來、實去，是故比丘於空諸行，當知、當喜、當念：空諸行，常、恆、住、不變易法空，無我、我所。(雜 273, T2.72c) (S. 35.93. Dvaym. 2) [20]

佛陀不反對說我，可見於下述之經文：

若羅漢比丘，自所作已作，一切諸漏盡，持此後邊身，正復說有我，我所亦無咎。……已離於我慢，無復我慢心，超越我、我所，我說為

漏盡。於彼我、我所，心已永不著，善解世名字，平等假名說。（雜 581，T2.154b c）（S. 1.3.5. Araham）

在此，佛陀認為阿羅漢沒有我慢，已經超越了我、我所，不繫著於我、我所，即使說有我、我所，也沒有過患。因為他們正確知道，「我」「我所」祇是世間的假名，他們是用平等心來說它。[21]

p. 7

四、「我」之邪見及其產生之因

佛陀在回答眾生「何所有故，何所起？何所繫著？何所見我？」（見上引）時，有一系列重要的經文，見於《雜阿含經》133 經至 171 經，在《相應部》也大多有相對應的經文，主要見於〈見相應〉。如佛陀對比丘說：

何所有故，何所起？何所繫？何所著？何所見我？若未起憂、悲、惱苦令起，已起憂、悲、惱苦令增廣？……色有故，色起，色繫，著故，於色見我，未起憂、悲、惱苦令起，已起憂、悲、惱苦令增廣。受、想、行、識亦復如是。諸比丘！於意云何？色為常耶？為非常耶？……若無常者是苦，是苦有故，是事起、繫、著、見我。若未起憂、悲、惱苦令起，已起憂、悲、惱苦令增廣。受、想、行、識亦復如是。（雜 139，T2.42c）[22]

這是說，眾生以「色」（受、想、行、識亦同）為「有」，因此「色起」。對此「色」繫著，因而於「色」見「我」。於是，令「我」「我所」「我慢繫著」生起，而「見我」，並令其增廣。其實，色等五蘊是無常、苦。佛說：「如是見、聞、覺、識，求得隨憶、隨覺、隨觀，彼一切非我、非異我、不相在，是名正慧。」（雜 133，T2.42a）[23]

佛陀接著說：「若有見言：『有我、有世間、有此世，常恆不變易法，彼一切非我、非異我、不相在。』是名正慧。若復有見：『非此我、非此我所、非當來我、非當來我所；彼一切非我、非異我、不相在。』是名正慧。」（雜 133，T2.42a）不論是我、我所，還是非我、非我所，一切都不能見「我」。

那些對「我」有所主張（見我）的眾生，常作如是見、如是說：

有我、有此世、有他世，常恆不變易法，如爾安住。（雜 152，T2.43c）（S. 22.151. Eso atta）

如是我彼一切不二，不異、不滅。（雜 153，T2.43c）[24]

無施、無會、無說；無善趣、惡趣、業報；無此世、他世；無母、無父、無眾生，無世間阿羅漢正到、正趣。（雜 154，T2.43c）（S. 24.5. Natthi）

以上三種邪見，第一種以「我」為常恆不變，是常見；第二種以「我」與其他一切，都是不二，不異、不滅，也是常見；第三種以我與一切皆無，是一種「惡取空」見（虛無論）。

接下來各經指出眾生各式各樣「無因無緣」的邪見。如說：「無精進」「無方便」「死後斷壞無所有」「眾生煩惱，無因無緣。」「眾生清淨，無因無緣。」「無教，無教者。」或以為善惡、苦樂都無因緣。也有主張「苦樂常住，生死定量」的決定論；或主張「此大梵自在造作，自然為眾生父」的創造論。

眾生更提出各種哲學式的論斷，如「色是我」「無色是我」「色非色是我」「非色非無色是我」；「我」、「世間」是「有邊」或「無邊」，「常」或「無常」；「命」是不是「身」；「如來」死後是「有」或「無」。（雜 166 169，T2.45a b）這些就是通稱為「十四無記」的命題。以上種種論斷，都是眾生對五蘊無覺無觀，沒有「正慧」而起的邪見。

沒有「正慧」觀照下，任何論斷都難免是邪見或戲論，佛陀說：「邪思惟時，即被結縛；正憶念時，即便解脫。何以故？諸比丘！思惟有我，是為邪思；思惟無我，亦是邪思。……若念有我，則是邪念，則是有為，則是戲論；若念無我，亦是戲論。……樂無戲論，守心寂靜，多所修行。」（《起世經·鬥戰品》，T1.350a）[25]

佛陀對外道種種邪見（含梵我思想）之批判，還可見於《長阿含·沙門果經》對六師之批判，及《長阿含·梵動經》對六十二見之批判。

在《沙門果經》中，阿闍世王曾問六師，沙門修道是不現得果報？六師的回答，或主張善惡無果報；或主張一切皆無的惡取空；或主張斷滅論；或主張無因無緣說；或主張懷疑論、不可知論；或主張有一切智，無所不知。阿闍世王對種種回答都不滿意，來請教佛陀，佛乃告以沙門修行有現在果報，王遂歸依受教。（T1.108a 109c）（D. 2. Sāmañña-phalasutta）[26]

在《梵動經》中，佛陀指出沙門婆羅門用種種方法入「定意三昧」，以三昧心意念長達八十成劫、敗劫中的眾生「不增、不減，常聚不散」，因此認定：「我及世間，是常。」或者，此劫始成時，有眾生最先從「光音天」生於「空梵天」時，作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一，為眾生父。我獨先有，餘眾生後來。後來眾生，我所化成。」(T1.90a c) (D. I. Brahmajāla-sutta) [27]由此可以證明，佛陀的無我論係對印度各種外道、沙門思想，以及印度宗教中「梵我」思想之批判。[28]

佛陀所以批判「梵」「大梵」「我」的邪見，是有其歷史與時代背景的。印度最古的宗教聖典是「吠陀」(Veda)。後來對吠陀典籍予以解說的是「梵書」(Brāhmaṇa)，其時代約為西元前一千年頃至七百年頃。《百段梵書》已出現自我(ātman)之說。[29] 隨後的「奧義書」(Upaniṣad)繼承了「梵書」末期萌芽的梵我同一論。以宇宙之大原、世界之原理之「梵」，與人本質之自我，在本性上實為同一。這樣的「我」，便成為常住不變之「實在」了。[30] 這是一種宗教的「神我」、哲學的「本體」。

p. 10

五、佛陀離於兩邊說「我」

佛陀曾在鹿野苑告五比丘說：「色非有我。若色有我者，於色不應病、苦生。亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是，不令如是。受、想、行、識亦復如是。」(雜 34, T2.7c) (S. 22.59. Pañca) [31]此處的「我」即代表常恆不變而自在者。佛陀認為觀察五蘊，都看不到這樣意義的「我」。

佛陀觀一切法「無我」，他自然要批判印度宗教的「梵我」思想，因為這是一種「常見」。佛陀教弟子觀五蘊，見五蘊是無常、苦，彼一切是非我、非異我、不相在。所以佛陀是主張徹底的「無我」。佛陀涅槃不久，鹿野苑的諸比丘教長老闍陀說：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。」(雜 262, T2.66b) (S. 22.90. Channo) 這就是後來所謂的「三法印」。

佛陀所以反對常住不變的神我或本體，是因為這種「我」不是我們可以真正確知的，不在我們的實際經驗或體驗之中。佛陀說：

若離色、受、想、行、識，有若來、若去、若住、若坐者，彼但有言數，問已不知，增益生癡，以非境界故。(雜 39, T2.9a) [32]

一切者謂十二入處：眼、色、耳、聲、鼻、香、舌、味、身、觸、意、法，是名一切。若復說言此非一切，沙門瞿曇所說一切，我今

捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。（雜 319，T2.91a）（S. 35.23. Sabba）

p. 11

我們可以觀察確知的一切，祇有五蘊或十二入處。如果有人離開這些可經驗或體驗的境界，而別立其他一切，或說似乎有一種來、去、坐、立的行為主體，這不過是說說罷了。一旦追問那是什麼，他也弄不清楚，徒生疑惑而已。因為他對自己所說的，並沒有真實的經驗或體驗。[33]

佛陀曾歸納「我」的思想為三種類型，說：

有三種師，何等為三？有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼！有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。復次，仙尼！有一師，不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我。仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。彼第三師不見現在世真實是我，命終之後亦不見我，是則如來、應、等正覺說。（雜 105，T2.32a）[34]

「我」論的第一種類型，以現前為真實的我，死後之事為不可知，可視為斷見。第二種類型，以現前、死後都是真實的我，可視為常見。第三種類型，以現前、死後都不見真實的我，這是佛陀的「無我」正見。

有位婆蹉種出家者來見佛陀，問佛陀：「為有我耶？」佛陀默然不答。事後阿難問佛陀何以不答。佛陀說：

我若答言有我，則增彼先來邪見。若答言無我，彼先癡惑，豈不更增癡惑！言先有我，從今斷滅。若先來有我，則是常見；於今斷滅，則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生老病死、憂悲惱苦滅。（雜 961，T2.245b）（S. 44.10. Anando）[35]

佛陀如果答「有我」，則增長婆蹉種的常見；如果答「無我」，增長他的斷見。

p. 12

佛陀不落兩邊，說絕對的有我或無我；而是由離於兩邊的中道說，即由十二緣起說。既然在緣起中說有、說無，所以並沒有恆常不變、絕對的我，畢竟還是「無我」。

其次，值得注意的是，佛陀雖主張緣起無我，但也提醒弟子不應住著於「捨離」，他說：「（比丘）至無想處。」「若比丘如是行：無我、無我所；我當不有，我所當不有；若本有者，便盡、得捨。阿難！若比丘不樂彼捨，不著彼捨，不住彼捨者，阿難！比丘行如是，必得般涅槃。」（《中阿含》75，T1.543a b）（M. 106. Āṇāñjasappāyasuttam）[36] 修行人一旦住著於捨離，以此為樂，必陷於違反緣起中道的惡取空見，同於外道之住著於由「無想」（或「非想非非想」）而「捨離」，無法般涅槃。巴利經典《小部·經集·919 偈》云：「內心時時應寂靜，比丘不由他求寂，於內成就寂靜者，無我更何有非我？」[37] 當證涅槃時，既無「我」，亦無「無我」，有、無二見，同歸寂滅。

六、主體之有無

佛陀的無我論，係徹底地主張「一切法無我」，不論生前與死後，不論涅槃前或涅槃後（阿羅漢或如來死後）。眾生或五蘊身在緣起中生滅無常，所以不能說有一恆常不變的我，作為輪迴中的主體。[38]佛陀在〈第一義空法經〉說：

眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼，不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，

p. 13

此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集起。又復此無故彼無，此滅故彼滅，無明滅故行滅，行滅故識滅，如是廣說乃至純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。（雜 335，T2.92c）[39]

此處說六根在緣起中生滅，並無真實性，雖有業因、果報，但無「作者」。此蘊滅後，有另一蘊相續而生，並無一法是恆常不變的。這是在緣起中說的「第一義空」。緣起的因果相續「不斷」，但其中實無造業的「作者」（主體）或受報的「受者」（主體），故「不常」。緣起法顯示不常亦不斷的中道。在這裡，沒有也不需要安立任何「主體」。再看以下經文：

復有異比丘，鈍根無知，在無明，起惡邪見而作是念：「若無我者，作無我業，於未來世誰當受報！」（雜 58，T2.15a）（S. 22.82. Puṇṇamā）

諸摩竭陀人而作是念：「若使色無常，覺、想、行、識無常者，誰活？誰受苦樂？」（《中阿含》62，T1.498b）[40]

一般人懷疑佛陀的無我說，認為如果這樣，誰在造業？誰在受報？誰在活？誰受苦樂？他們認為必須有一個「誰」的「主體」。但佛陀回答這些質疑時，或教他們觀五蘊非我、非我所，或由緣起說諸法無我、無我所。由此證實，並無一恆常不變的主體。

如果不把「誰」視為恆常不變的主體，祇把它用作人稱代名詞，視為緣起中的五蘊身，以相對於其他五蘊身，則方便說假名的「誰」，就無妨了。

即使是「眾生」一詞，也是方便說的假名，並無真實性，所以尸羅比丘尼對魔波旬說：「汝謂有眾生，此則惡魔見。唯有空陰聚，無是眾生者。如和合眾材，世名之為車。」

p. 14

諸陰因緣合，假名為眾生。」（雜 1202，T2.327b）（S. 5.10.Vajirā）祇有五蘊的因緣和合，對此和合的五蘊身，假名為「眾生」。如果認為實有「眾生」，也是邪見（惡魔見）。不過，如果說沒有依緣而起的假名「眾生」，又落於另一種邪見（惡取空見）。如前引的「無母、無父、無眾生。」（雜 154，T2.43c）（S. 24.5. Natthi）。

佛陀承認有緣起中生滅無常的五蘊活動，但不認為五蘊是我，或五蘊中有我，或五蘊之外有我。因此說：「一切法無我」。這種觀點有違於常識，普通人很不容易接受。這也和一般西方哲學的看法大相逕庭。西方哲學除少數例外，大體主張有「自我」（Ego），如說：

在人的一切精神活動中，自我是其最後的支持者、主動的來源、一切關係的統一交集點。……認為自我意識只是一群動作的流轉，這種解釋並不高明，因為事實上我們無法把握住那些自由流動的思考和意願，而只能把握住思考者和意願者，即受這些思想和意願所限定的主體。行為儘管在變更，主體始終是一個。……這樣，我們可知道自我的實體性（Substantiality of the Ego）；它並非一瞬即逝的心理過程，而是這些心理過程的持久的後盾：行為祇是自我的附質限定而已；自我則不是其他事物的限定。[41]

依佛陀來看，所謂「思考者和意願者」（主體）才真是無法把握的非存在之物。我們所能經驗的不過是那些流動的「思考和意願」等。根本無所謂「自我」，更無所謂「自我的實體性」。「心理過程」並非以自我或主體作它的「持久的後盾」，它祇依緣起法而生滅。緣起中的「我」並非獨立自存的，它在某種程度上正是「其他事物的限定」。

楊郁文先生對佛陀說無我與我，有一段總結頗可參考，他說：「這些不同因果系之相對的主體，是緣起的（在一段時間裡有其安定性、在特定空間裡有其統合性、不違反緣起條件下有其相對之自主性），在世俗諦裡『不無』；可是，

非緣起的、永遠常在的、獨自存在、無條件而絕對自在之主體，在第一義諦裡『不有』。」 [42]

學者在討論佛教之「主體」時，頗多主張，但有些未必恰當，茲不細論。 [43]

p. 15

七、緣起與自由意志

佛陀不承認有恆常不變的我（主體、靈魂），那他是否同意人有自由意志呢？有些人認為「自由意志」的問題，在佛教哲學中是不存在的， [44]但這個問題還是值得仔細探討。

在巴利文中，有些字近似西方所謂「自由」（Freedom）。巴利文有一字 *bhujissa*，日譯作「自由」「自由者」。 [45]該字是指被解放的奴隸，或非奴隸的僕人。其形容詞 *bhujissā*，指「從奴隸解放的」。 [46]《長部·沙門果經》記佛陀說：「猶如有人奴隸，

p. 16

.....彼得解放奴隸之境遇，.....獨立自由，任自己所欲而往。」 [47] 其中「自由」一字，巴利原文即作 *bhujisso*，可見此字原意指由奴隸而自由。同經下文又說：「比丘捨離此等之五蓋，以觀察（自己），猶如無負債、無疾病、出獄、自由、安穩者。」此中「自由」一字，原文也作 *bhujissaṃ*。 [48] 另外在《長部·大般涅槃經》也記佛陀說：「只要諸比丘不論於公開場合或私下間，能與同梵行者修習不斷、不壞、不染、不穢，及導致戒定增長，為自由人、智者所稱讚之戒律.....。」 [49]此處之「自由人」也作 *bhujissāni*。

巴利文又有 *mutta*, *muttatā mutti*, *vimutti*, *muñcati*, *mokkha* 等字，漢譯為「解脫」，有「解放」「自由」「脫離」等義。 [50] 在佛教中指從煩惱、苦、業、輪迴解脫。

「自由意志」（Free Will），原是西方人的用語，西方哲學對「自由意志」有如下之界定：「意志自由是精神體的一種能力，這種能力使它對意識到的有限度價值自動採取方向（事先不受任何明確限定），並使它選擇或不選擇一個有限度的善，或者使它在這個或那個有限度的價值中選取其一。」「在選擇之前、之中、之後，每個人都意識到自己的自由，這是普遍的鐵一般的事實。」 [51]

德國哲學家康德在《實踐理性批判》中論及「純粹實踐理性」的一些公準時，指出它們是靈魂不死、自由和上帝的存在。他認為這些是道德實踐上必需的預先假定或條件。 [52]

至於「自由」一公準，康德界定云：「第二條公準是由於這個必需的預先假定，即人的獨立於感官世界，以及他能按照一個理智世界的規律，即自由的規律，來確定他的意志。」 [53] 他又說：「我們不能理解自由是如何有其可能的。」 [54] 康德在《判斷力批判》

p. 17

中，又區分了自然的概念和自由的概念，說：「只有在自由的概念之支配下，意志才脫離自然。」 [55]

康德的三項公準，第一項「靈魂不死」和第三項「上帝的存在」是佛陀所反對的。人沒有靈魂，當然也沒有不死的靈魂。一切法是緣起的，並無作為創造主的梵或上帝。至於第二項「自由」及其所關聯的「意志」，則問題比較複雜，須進一步討論。

依佛教，「意志」，在緣生法中大體屬於「行蘊」的一種功能。 [56] 這種功能對五蘊的活動有造作與統領的作用。但不論五蘊或心、意、識，都是緣起的生滅法。意志的活動仍是緣起中的生滅法而已，並無絕對性可言，所以不能有絕對的自由意志。人之有意志，可以自己造作行為，固然是經驗中的事實，但意志的背後不能預設有絕對常恆的精神體（主體）。

佛陀雖然並不作感官世界與理智世界，或自然與自由的區分，但依佛陀來看，人能為自己作出抉擇和決定，這樣的意志活動是經驗上可以也必須承認的。 [57] 關於這點，佛陀和婆羅門有下面一段對話：

時有婆羅門，來詣佛所，與世尊面相慰勞已，於一面住，白佛言：「眾生非自作、非他作。」佛告婆羅門：「如是論者，我不與相見。汝今自來，而言我非自作、

p. 18

非他作。」婆羅門言：「云何瞿曇！眾生為自作、為他作耶？」佛告婆羅門：「我今問汝，隨意答我。婆羅門！於意云何？有眾生方便界，令諸眾生知作方便耶？」婆羅門言：「瞿曇！有眾生方便界，令諸眾生知作方便也。」佛告婆羅門：「若有方便界，令諸眾生知有方便者，是則眾生自作、是則他作。婆羅門！於意云何？有眾生安住界，堅固界，出界，造作界，令彼眾生知有造作耶？」婆羅門白佛：「有眾生安住界，堅固界，出界，造作界，令諸眾生知有造作。」佛告婆羅門：「若彼安住界、堅固界、出界、造作界、令諸眾生知有造作者，是則眾生自作，是則他作！」（雜 459，T2.117c）（A. 6.38. Attakārī） [58]

原來在緣起法中，是不能承認有非緣起的「自作、他作、自他作、無因生」（增支部作 sayamkata, paramkata, sayamkatañca paramkatañca, adhicca-

asmuppanna) 這裡所謂的「自」「他」是指恆常不變、獨立自存的實體。[59] 但緣生法中「行蘊」是有意志功能的，所以眾生能自作、他作，上述引文中「自作」(增支部作 *attakāro*)「他作」(增支部作 *parakāro*)中的「自」「他」，是指緣起中的「自己」，非恆常不變、獨立自存者。婆羅門來見佛陀，是婆羅門「自來」，豈能說非自作？眾生的「方便」「安住」「堅固」「出」「造作」等活動，也都是自作、他作。但眾生的自作、他作，是在緣起中的自作、他作。佛陀曾指出有些眾生有如是見、如是說：

無力、無精進、無力精進；無士夫方便、無士夫精勤、無士夫方便精勤；無自作、無他作、無自他作；一切人、一切眾生、一切神，無方便、無力、無勢、無精進、無堪能；定分相續轉變，受苦樂六趣。

(雜 155, T2.44a) (S. 24.7. Hetu) [60]

在此，佛陀批判的「無自作、無他作、無自他作」，應屬「惡取空」見。[61] 其實，

p. 19

自作、他作不只是佛陀所容許，也是修行所必需。證阿羅漢時，必然是「若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」(雜 1, T2.1) 這是經典中到處可見的定型句，阿羅漢能「自」證、「我」生已盡、「自」知不受後有，他的梵行已立、已作，也必然是「自作」的。所以緣起中意志的營為造作，正是修行的重要條件，使修行人有力、有精進、有方便、有勢、有堪能，可由「定分相續轉變，受苦樂六趣」而解脫。

可是，即使眾生須由自作而解脫，仍不表示他有非緣起的自由意志，也不表示他有恆常不變的自我(主體、靈魂)。佛陀的無我論，是始終如一的。

「自作」(*sayam-kata*)之「自」，是副詞的「自己」，原無「自由」之義。但眾生依自己而作，即承認眾生有某種程度相對於他力的自己主宰性，這就蘊涵著眾生有某種程度相對的自由，而非完全被決定的。因此，也可以說在「自作」中，有緣起中相對的自由意志。當然眾生在無明妄想中，受過去習氣和業力的種種影響，其意志自由的程度因有而異，三善道的眾生其自己的主宰性總是較強的。

佛陀在緣起法中，不否認眾生有自作、他作、自他作的能力，在緣起無我中，仍有相對的自由意志，使道德實踐有其可能，這是經驗上可證成之事。上文引康德說：「不能理解自由是如何有其可能」，在佛陀來說，相對的自由意志是經驗的事實，並無理解其可能性的困難。「自由」作為道德的條件，不是「預先假定」，而是當下的事實。

眾生「自作」的能力，是「行蘊」的功能。因而不能把「自作」視如康德所說的那種「按照一個理智世界的規律」的「自由意志」。眾生能夠「如理思惟」，是修行所致。初期佛教的「經」中，即使講「慧」(慧根、慧力亦同)

或「智」，都是修行所致，並不預設有所謂「理智世界」。「慧」與「智」，非不學而能、不思而得，亦非眾生的本能。

其次，康德在《判斷力批判》中說：「在自然的感性區域和自由的超感性區域之間有著一道鴻溝，是理論的理性所不能越過，好像它們形成了兩個隔開的世界似的。」^[62]對佛陀來說，這個問題是不存在的，因為緣起中相對的自由意志，是經驗中的事實，它與同屬緣起的其他諸法，並非分屬於似有鴻溝相隔的兩個區域、兩個世界。

筆者認為更重要的是：緣起與自由意志之相容相成，並不形成如某些西方哲學中「自然」與「自由」的二律背反或壁壘分明。這使得緣起法不同於一種決定論或機械論（Determinism, Mechanism），而生機盎然。已出現的事實固然依緣起法而果然如此，

p. 20

未出現的事實也依緣起法所涵容的自由，而有可以改變的機制。眾生終究可以改變現狀，開拓未來，而不必受制於過去。這是經驗中法爾如是，不必任何形上的或神的保證，也不必立一恆常不變的自我、主體或靈魂。道德活動的因果律法爾如是，活動的因關連著緣起中的相對自由，活動的果關連著苦的寂滅（幸福）。這是佛陀無我論，在理論與實踐上殊勝之處。

八、結論

本文探討了初期佛教有關「我」之思想。從初期佛典中使用與「我」相關的字，分析其多義。歸納出「我」作為反身代名詞「自己」之中性義，及作為「我所」「我執」「我慢」「靈魂」（梵我）之劣義。佛陀不反對使用作為假名的「自己」之「我」。他指出有關「我」之種種邪見及其產生的原因，而主張離於常、斷、有、無兩邊的中道的無我論。但他也提醒弟子不要住著於「捨離」。對照於西方思想中有關「自我」的「主體」「自由意志」觀念，可以說佛陀不反對緣起中的相對主體和自由意志。「自作」不只是佛陀所容許，也是修行所必需。筆者認為：緣起與自由意志之相容相成，並不形成如某些西方哲學中「自然」與「自由」的二律背反或壁壘分明。這也使得緣起法不同於一種決定論或機械論。道德活動的因果律法爾如是，活動的因關連著緣起中的相對自由，活動的果關連著苦的寂滅（幸福）。這是佛陀無我論的殊勝之處。

附誌：本文初稿發表於現代佛教學會「佛教研究的傳承與創新學術研討會」（91年3月2日），該會並未正式出版論文集，今將原稿作部分修正、增補後，完成定稿。

p. 21

Zen Theory of Self in Early Buddhism

WANG Kaifuu
Professor, Dept. of Chinese,
National Taiwan Normal University

Summary

This paper discusses the theory of self in early Buddhism. From words relating to self in early Buddhist texts, its many meanings can be analyzed. They can be categorized as: 1. neutral references to oneself through reflexive pronouns; 2. condemnatory references with words such as “mine,” “attachment to self,” “conceit of self,” and “soul”(ātman).

The Buddha was not opposed to using the words “I” or “myself” in their conventional sense. He pointed out many different illusions about self as well as the causes for their arising. He advocated a middle way theory of non-self, which avoids the extremes of eternalism and nihilism, existence and non-existence. At the same time however, he also reminded his disciples not to cling to renunciation.

Using a comparison involving the concept of the free will of a subjectivity—concepts in Western thought which relate to the concept of self—it can be said that the Buddha would not object to relative subjectivity or free will within dependent arising. “Sayam-kata” (made by oneself) was not simply approved of by Buddha, it is a necessary prerequisite for self-cultivation in Buddhism.

The author believes that the concepts of dependent origination and free will complement each other, rather than forming a clear-cut division or an antimony as is done between nature and freedom by some Western philosophers. This also ensures that dependent origination is not a kind of determinism or mechanism. The law of causality in moral action is natural. The cause of moral action is associated with relative

p.22

free will in dependent arising; and the effect of moral action is associated with the cessation of suffering (happiness). This is the greatness of the Buddha’s theory of non-self.

Keywords: 1.Early Buddhism 2.self 3.non-self 4.subject 5.free will
6.Āgama 7.Pāli Text

[1] 專輯成書的如：中村元編的《自我と無我——インド思想と佛教の根本問題》（京都：平樂寺書店，1970年出版），其中就有一篇平川彰寫的〈無我と主體〉；金倉圓照的《インド哲學の自我思想》（東京：大藏出版社，1974年出版）；以及東京大學文學部印度哲學研究室編的《「我」ノ思想——前田專學博士還曆記念論集》（東京：春秋社，1991年出版）等。至於單篇論文方面，早在1952年長尾雅人就發表了〈佛教的主體性について〉一文（見《印度學佛教學研究》，1卷1號，1952年7月，頁49~54）。其他學者相關的論文也不少。

[2] 見《中華佛學學報》，第2期，1988年。該文又經楊先生於1994年9月15日修訂，收入《中華佛學研究所專輯》CD版中，1999年6月發行。本文以下之引用係參照修訂後之文字。

[3] 按學界曾使用「原始佛教」「根本佛教」「初期佛教」等不同用語，都有值得斟酌處。所謂「初期佛教」之典籍，係由部派佛教（主要是上座部）傳承下來，不宜直接視為最早之佛典。巴利三藏除了經、律，還有論，「論」成立之時代顯然較晚，如《清淨道論》成立於西元五世紀，列為「初期佛教」，本非所宜。本文採用「初期佛教」一語，大略從經、律之結集的時代來考慮，較沒有評價優劣或判教的意味，屬中性的語詞。此一用語學界近年使用頗多。除了經、律以外，本文偶而也提到一些「論」的說法。

[4] 見《巴英字典》，頁91，此字典全名是：The Pali Text Society's Pali-English Dictionary，係T.W. Rhys Davids和William Stede所編，倫敦：巴利聖典協會，1986年再版。

[5] 見《巴英字典》，頁523。

[6] 漢譯、日譯之譯語，主要係據水野弘元《南傳大藏經總索引》（大阪：東方出版社，1986年初版），以下皆同。

[7] 見《巴英字典》，頁22。

[8] 見《巴英字典》，頁25。

[9] 見《巴英字典》，頁655。

[10] 另有一字sakkāya（有身），《巴英字典》視其為sat+kāya之字，釋云：「存在的身體或集合」（the body in being, the existing body or group）；在巴利文術語中，幾乎等於心理學的「個體」（individuality）；與五蘊有關（見《巴英字典》，頁660 661）。日本學者今西順吉〈我の無我〉一文曾詳細探討此字之語源（見《印度哲學佛教學》，第1號，1986年10月，頁28 43）。

[11] 見《巴英字典》，頁697。

[12] 見《巴英字典》，頁659。

[13] 見《巴英字典》，頁 697。

[14] 見《巴英字典》，頁 604。

[15] 見《巴英字典》，頁 123。

[16] 見中村元編《自我と無我——インド思想と佛教ノ根本問題》一書中，中村元所著〈序論インド思想一般から見た無我思想〉之第一章「最初期佛教ズれんべ無我説」，頁 8 13。

[17] 見楊郁文〈以四部阿含為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第 2 期，頁 6。

[18] 同上注。

[19] 按「雜 142，T2.43a」係「《雜阿含》142 經，《大正藏》冊 2，頁 34，上欄」之省稱，全文例此。此經在《相應部》之相對應經為 S. 22.150. *Etaṃ mama* 及 S. 224.2. *Etaṃ mamaṃ*，但未見此段之經文。按 S. 為 *Saṃyutta-Nikāya*（《相應部》，倫敦：巴利聖典協會，1973 年版）之略符，下文例此。

[20] 此段相對應之巴利經文中，並未直接提到「我」「空」之字。

[21] 類似之佛教對語言使用的態度，也可以在《清淨道論》看到，如：「（說明緣與起之）中道，捨斷所謂：『作者與受者是同一，作者與受者是相異』之（邪）論。不住於世人之用語，不超越（世俗之）名稱『說此真理』。」（引自《漢譯南傳大藏經·清淨道論三》。高雄：元亨寺妙林出版社，1998 年初版，頁 153。）

[22] 此經在巴利經典中，並無相對應之經。

[23] 〈見相應〉相關處譯作：「所見、所聞、所思、所知、所得、所求、意之所伺……不執取無常、苦變易之法，而起如是之見：此是我所，此是我，此是我體耶？」（S. 24.2. *Etaṃ mamaṃ*）（中譯引自《漢譯南傳大藏經·相應部三》，頁 302。）這裡「此是我體」之譯語，巴利原文作 *eso me attā*，英譯作 *this is the self of me*（這是我的自己）。（英譯見 *Saṃyutta-Nikāya*, III, p. 165。倫敦：巴利聖典協會，1975 年三版。）

[24] 按此經在巴利經典中，並無相對應之經。

[25] 此段經文的內容，復見於《大正藏·阿含部一》《大樓炭經·戰鬥品》（T1.300b），《長阿含·記經·戰鬥品》（T1.141b），但都無「戲論」一詞。而《大正藏·阿含部一·起世因本經·鬥戰品》，有與本段幾乎相同之譯文，也有「戲論」一詞。（T1.405a b）

[26] D. 為 *Dīgha-Nikāya*（《長部》，倫敦：巴利聖典協會，1975 年版）之略符。類似內容又見於《寂志果經》（T1.270c 276b）。

[27] 類似內容又見於《梵網六十二見經》（T1.266a b）。

[28] 有些學者持相反的見解，如平川彰認為：《阿含經》的「無我」，並非對《奧義書》「梵我一如」之 *ātman* 的否定，而祇是對由五蘊形成之「自己」之執著的否定（見所著〈自我と無我〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，20號，1975年2月，頁21-22）。筆者認為依據《梵動經》所言，這類見解是不能成立的。中村元在探討「最初期佛教」中的無我說時，根據最古層的經文，特別是偈頌部分，論定初期佛教未說：「*ātman* 不存在」（見中村元編《自我と無我——インド思想と佛教の根本問題》，頁24）。中村元爬疏文獻，區分了「最初期佛教」與「原始佛教」的無我論之差異，固然頗有所見，但並不能因此論定他判為「原始佛教」的文獻，以及這些文獻所呈現的無我論，非佛陀所說。後來櫻部建也針對「無我」一詞的「我」，在初期佛典之「古層」與「新層」語義的差異，進行疏解。他認為在古層（韻文經典）中確立「我」（*attan*）為實踐之主體性的自己（本來的自己），「無我」（*an-attan*）只是「非我」（「不是我」），不是「沒有我」。古層中有「諸法無我」，其「無我」也是指「非我」。在新層（散文經典）出現「一切法非我」的說法，他認為這種說法中，仍然維持了古層所確立的「我」。所以古層與新層中的「我」，都未預想為佛教以外，如《奧義書》的 *ātman* 觀念。至於在對抗外教的各經中，情況例外（見所著〈無我の問題——ニカーヤの範圍で〉，《大谷大學研究學報》，35號，1982年2月，頁69-100）。今西順吉則認為佛教的非我說，係對《奧義書》*ātman* 思想的直接批判。詳見所著二文：〈無我說における私の概念（一）〉（《印度哲學佛教學》，5號，1990年10月，頁39-66）；〈何故 *ātman* なのか〉（《印度學佛教學研究》，卷48，1號，1999年12月，頁275-281）。

[29] 參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯《印度哲學宗教史》（臺北：臺灣商務印書館，1995年臺一版七刷），頁207-208。

[30] 參上注，頁247-249。

[31] 此經在巴利《小部經典·本生經·因緣譚·近因緣譚》命名為《無我相經》（*Jātaka*, I, p. 82）。此經之《雜阿含經》與《相應部》經文文義稍有出入。平川彰曾根據水野弘元之研究作了相關的探討，認為漢譯和巴利文二者文義雖有出入，但可相通。參見平川彰〈無我と主體〉一文（收於中村元編《自我と無我——インド思想と佛教と根本問題》，頁408-410）。與《相應部》此經內容相近之經文還有 *Vinaya*, I, p. 13（巴利《律藏·小品·初誦品》），《四分律》卷32（T22.789a），《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷6（T24.128b），《佛本行集經》卷34（T3.813b），*Mahāvastu*, III, p. 335（梵文《大事》）。今西順吉認為《無我相經》應譯為《非我相經》，他對本經極為重視，有詳細之討論，見所著〈無我說における私の概念（一）〉（《印度哲學佛教學》，5號，1990年10月，頁39-66）；〈何故 *ātman* スソろ〉（《印度學佛教學研究》，卷48，1號，1999年12月，頁275-281）。

[32] 按此經在《相應部》相對應之經為 S. 22.54.Bijam，但未見此段之經文。

[33] 今西順吉以佛教為「經驗主義」，由佛陀重視經驗、體驗來看，今西氏這麼說也不妨。見所著〈何故 ātman なのか〉（《印度學佛教學研究》，卷 48，1 號，1999 年 12 月，頁 277）。今西氏在該文中區分「無我」與「非我」之不同，以為佛教先是主張「五蘊非我」，般若經則展開為「五蘊無我」。筆者則認為佛陀說「一切法」非我時，就等於說「無我」了，這時「非我」與「無我」所要表達的思想並無實質上的差別。

[34] 按此經在《相應部》相對應之經為 S. 44.9.Kutūhalasālā，但未見此段之經文。

[35] 按此經又見於《別譯雜阿含·195 經》（T2.444c）

[36] M. 為 Majjhima-Nikāya（《中部》，倫敦：巴利聖典協會，1977 年版）之略符。在《中阿含經》此經名為「淨不動道經」，在《中部》此經名為 Ānañjasappāyasuttaṃ，英譯為 Discourse on beneficial imperturbability（「說利不動經」）。此段如果照英譯，應中譯為：「（比丘）達於非想非非想處。」
「若比丘如是行和念：『若此不存在，此非我之物；若此未來不存在，此將非我之物。於現在、於過去，我皆捨離。』如是彼得捨。不喜其捨，不樂其捨，不著其捨。不喜其捨，不樂其捨，不著其捨時，識不依之，不取著之。阿難！比丘無取著，得般涅槃。」（英譯見 Majjhima-Nikāya, III, p. 50。倫敦：巴利聖典協會，1977 年版。）依《中部》本經上下文判斷，本段之「此」指「一切現世、來世之慾與色、慾想、色想、不動想、無所有想」，而說「此不存在」；並非如《中阿含經》將「此」譯為「我」，而說「無我」。

[37] 此中譯引自《漢譯南傳大藏經·小部經典二》，頁 260。巴利原文見 Sutta-Nipāta（《經集》，倫敦：巴利聖典協會，1913 年版），頁 179。

[38] 按「主體」（Subject）為西方哲學之用語，本有多義，如「存有主體」（Ontological subject，與「實體」[Substance]，意義相近）、「心理主體」（Psychological subject）、「心理物理主體」（Psychophysical subject）、「邏輯主體」（Logical subject）等。本文所說的「主體」，近於「心理主體」或「心理物理主體」，指「負荷其行動的自我」「認識自己、希求、感受而指向一個對象（客體）的自我」「肉體及靈魂所組成的人之整體」或「意識到自己的自我」（參見布魯格編著、項退結編譯《西洋哲學辭典》，頁 400 401，臺北：國立編譯館，1976 年臺初版）。

[39] 按此經在巴利經典中，並無相對應之經。

[40] 按此段在《中部》並無相對應之經。在巴利《律藏·小品·大犍度·廿二》（Vinaya, Mahāvagga, Mahākhamdhaka, 22）有相近之內容，但未見此段經文。在《大正藏·冊 1·阿含部一·頻婆娑羅王經》也有相近之內容：「爾時會中諸婆羅門長者等作如是念：以何法故，可得了知無我、無受、想、行、識？何謂有彼我、人、眾生、壽者？乃至摩那嚩迦主宰作者、生者、起者、無動者、說者、分別者、知者？如是等類，何者不生？何者不滅？又復彼類以何緣故，所作善不善業而受果報？」（T1.826a）

[41] 見布魯格《西洋哲學辭典》，頁 132。

[42] 見楊郁文〈以四部阿含為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》，第 2 期，頁 45。

[43] 如長尾雅人很早就指出：我的否定反而打開了通往實存主體之道。（見所著〈佛教的主體性について〉，《印度學佛教學研究》，1 卷 1 號，1952 年 7 月，頁 51）增田英男也認為「無我」應解作「絕對否定即絕對肯定」。（見所著〈無我と主體性〉，《印度學佛教學研究》，14 卷 1 號，1965 年 12 月）中村元也主張：初期佛教追求或回覆真實的自己（本來的自己、理想的自己），以解脫的心為精神主體，並以之為「良心」，而以「無我論」為方便說，非第一義諦。佛教祇是反對以 *ātman* 為形上學的實體，而非主張 *ātman* 不存在。（見中村元編《自我と無我——インド思想佛教ノ根本問題》，頁 28 60）平川彰進一步認為：《阿含經》慧解脫、俱解脫、心解脫等用語，顯示解脫的主體是「智慧」。佛教承認主體的存在，只是未積極說肯定的自我而已。人的真實自己，是屬於良心或理性的領域，這是隱藏的自己。佛教追求自己的主體性，而達到涅槃，在超越主觀、客觀的法中，見到自己。自己之主體性的法，就是涅槃。在超越自己的普遍者中，發現自己的本質。（見前引所著〈無我主體〉，中村元編《自我無我——インド思想佛教ノ根本問題》，頁 383 421；及前引所著〈自我無我〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》，20 號，1975 年 2 月，頁 21。）筆者認為，對「智慧」「解脫」「涅槃」並不適合使用「主體」「主體性」等概念，也不能以「智慧」「良心」「理性」為「肯定的自己」「真實自己」。佛教並非追求「主體性」，或發現「隱藏的自己」「自己的本質」。即使對大乘佛教（如「如來藏」「佛性」或禪宗思想），這種「主體」說也未必能成立。筆者認為學者的這類說法，是主張一種勝義的「我」，是不符佛陀「一切法無我」教義的。

[44] 持這樣主張的，可以羅睺羅·化普樂為例，他在所著《佛陀的啟示》第六章「無我論」中說：「自由意志的問題在西方思想界與哲學界中，佔有很重要的地位。但是根據緣起法，這問題在佛教哲學中是不存在的，也是不能生起的。既然整個的存在是相對的、有條件的（因緣和合的），互為依存的，我們何能單獨自由？意志與其他思想一樣是緣生的。所謂『自由』，其本身就是相對的、緣生的。無論是肉體或精神方面，沒有一件事物是絕對自由的，因為一切都是相對的、互為依存的。自由意志的涵義是一個與任何條件及因果效應無關的意志。但是整個生存界都是有條件的（緣成的）、相對的，而受因果律支配的。在這裡面如何可能產生一個意志，或任何一樣事物，與條件及因果無關？此處所謂自由意志的觀念，基本上仍與上帝、靈魂、正義、獎懲等觀念相連結。不但所謂自由意志並不自由，甚至自由意志這一觀念都不是無條件的。」（Walpola Sri Rahula, *What the Buddha Taught*，顧法嚴譯，臺北：慧炬出版社。）

[45] 見水野弘元《南傳大藏經總索引》，頁 363；水野弘元《巴利語辭典》（東京：春秋社，1975 年第三刷二訂版），頁 212。

[46] 見《巴英字典》，頁 506。

[47] 見《漢譯南傳大藏經·長部經典一》，頁 81。

[48] 與巴利《長部·沙門果經》相對應之《長阿含·沙門果經》及《增一阿含》卷 39·七，並無類似之兩段經文。但相對應之《寂志果經》有近似之經文：「譬如有人為他下使羈羈作役，……然後得免脫為良民……今得脫出，心亦踴悅。……比丘如是……除五蓋，遠塵勞，心力得智慧，而脫眾厄，刑獄、飢餓已去。」（T1.274b c）

[49] 見《漢譯南傳大藏經·長部經典二》，頁 30。「自由人」一字下注雲：「依覺音註：戒律救濟愛慾之奴隸的人為自由人，故名謂自由人。」（頁 126）

[50] 見《巴英字典》，頁 537、632、535、541。

[51] 見布魯格《西洋哲學辭典》，頁 168 169。

[52] 參見約翰·華特生編選、韋卓民譯《康德哲學原著選讀》（The Philosophy of Kant, Selected and Translated by John Watson），（武漢：華中師範大學出版社，2000 年第一版），頁 246。

[53] 同上注。

[54] 同上注，頁 247。

[55] 同上注，頁 252。

[56] 佛陀有關「行蘊」之說明，如：「為作相是行受陰。何所為作？於色為作，於受、想、行、識為作，故為作相是行受陰。」（雜 46，T2.11c）（S. 22.79.Khajjani）「雲何行受陰？謂六思身，何等為六？謂眼觸生思，乃至意觸生思，是名行受陰。」（雜 61，T2.15c 16a）（此經在巴利文無相對應之經）「行蘊」的功能是在五蘊上造作行為，其功能又叫「思」，這是六根與六境接觸時產生的意志活動。五世紀中覺音所造的《清淨道論》，對「行蘊」與「思」有詳細之說明。他論「思」時說：「意志動作故為『思』，（思）是統率之義。其意志動作為相，營作為味，統製為現起，（此）以司自他之作用，如家塾首領、工匠之長（管束自他）。」（見《漢譯南傳大藏經·清淨道論三》，頁 52。）

[57] 康德在談及「道德哲學」時，也認為它有理性與經驗兩個部分。理性部分屬道德底形上學，在倫理學可用「道德學」一名；經驗部分可用「實踐的（實用的）人類學」一名。他在談論「意志」時，也區分「純粹意志」和「人類決意」之不同。前者是指「必須沒有任何經驗動機而只完全依先驗原則而被決定」的意志，後者祇是「決意一般」，即一般意義的決意，此決意的活動和條件大部分是由心理學抽引而出的。（見牟宗三譯註《康德的道德哲學》中「康德：道德底形上學之基本原則」之譯文。臺北：臺灣學生書局，1983 年再版，頁 8、11。）佛陀談的是經驗中的決意活動，並未涉及所謂「先驗原則」（依

康德對「純粹實踐理性」第二項公準「自由」之界定，此「原則」指的是「自由之規律」，見前引），及其所決定之「純粹意志」。佛陀並未論述任何「道德底形上學」，因此也未預設任何道德底形上學的「先驗原則」或「自由之規律」。

[58] A.是 *Anguttara-Nikāya*（《增支部》，倫敦：巴利聖典協會，1976年版）之略符。按《增支部》此段經文中作「發起界」「出界」「勇進界」「勢界」「持界」「逼切界」。（見《漢譯南傳大藏經·增支部經典四》，頁 65 66）

[59] 此可見於佛陀與阿支羅迦葉有關「苦」之產生的一段問答。（雜 302，T2.86a）（S. 12.17. Acela）

[60] 按此段在《相應部》中並無「無自作、無他作」之。相對應之字為 *natthi purisathāmo natthipurisaparakkamo*，《漢譯南傳大藏經·相應部三》，頁 311，譯作「無人勢，無人勇」。

[61] 有些唯物論者，或者持近似這種「惡取空」的看法，認為人的精神活動，不過是物質活動的副產品或表象，所謂意志或自由，祇是人對物質活動一廂情願的解釋而已，究其根本過是一些物理、化學或生理變化罷了。但由於佛陀承認「自作」，他必然會批判前述的觀點。

[62] 見約翰·華特生編選、韋卓民譯《康德哲學原著選讀》，頁 254