

古奧義書 (Upani.sads) 與初期佛學關於
自我沈淪概念之比較與評論

真理大學宗教系兼任助理教授 林煌洲

佛學研究中心學報
第六期 (2001、07)
頁 1-23

ś	ā	ṇ	ḍ	ṭ	ṁ	ṃ	ṛ	ī	ū	ḥ	ñ	ñ	ḷ	ṣ
`s	aa	.n	.d	.t	^m	.m	.r	ii	uu	.h	^n	~n	.l	.s

頁 1

提要

本文從知識、人生現象、人的行為活動與沈淪過程三方面討論古奧義書與初期佛學中關於人性沈淪之觀點。主旨在逐一檢視無明(avidyaa)與明(vidyaa)、初期佛學的苦(dukkha)及集(samudaya)、業(karma)與輪迴(sa.msara)六項概念學說其用詞、意義、內涵、理論、學說、觀點、立場是否相似或不同，藉此說明佛教學說是否受到古奧義書啟發、影響。雙方思潮皆同樣關注人性沈淪此項重大議題，雖則雙方一致關切何者為造成沈淪之因、如何造成沈淪、脫離沈淪之方法，但雙方對於人生最大渴望之目標、價值取向、實現此目標之方法大相逕庭。用詞雖然相同，但各自所表述之概念內涵、學說、觀點、立場並不相同。古奧義認為，錯誤認知真實的自我阿特曼是造成自我沈淪之主因，並由行為主體者、認識論、形上學方面加以解釋。但初期佛學則主張，渴愛與貪執結合是造成人沈淪之主因，並由認識論、道德倫理方面加以解說。雙方的解說各自與其根本立場一致，即古奧義書偏重宇宙中心論，且由此立場以及主張行為主體中心論(agent-centric)的人類中心論立場，而提出恆常論、本質論，但初期佛學則由非行為主體中心

頁 2

論 (non-agent-centric) 的人類中心論立場而主張無常論、非本質論。

關鍵詞：奧義書 (Upani.sad)、梵 (Brahman)、阿特曼 (AAtman)、業 (karma, kamma)、輪迴 (sa.msaara)、十二因緣 (nidaana)、中道 (majjhenadhamma)、緣起 (paticcasamuppaada)、無明 (avidyaa, avijjaa)、明 (vidyaa, vijjaa)、苦 (dukkha)、集 (samudaya)

目次：

- 一、前言
- 二、古奧義書與初期佛學的無知 (avidyaa, 無明) 與知識 (vidyaa, 明)
- 三、初期佛學的苦 (dukkha) 及苦的產生 (samudaya, 集)
- 四、古奧義書與初期佛學的行為活動 (karma, 業) 與生命無止的流轉 (sa.msaara, 輪迴)
- 五、結語

略語表：

Brh.	布列哈德奧義書 (B.rhadaara.nyaka)
Chand.	旃陀格耶奧義書 (Chaandogya Upani.sad)
Isa.	依莎奧義書 (I'sa Upani.sad)
Katha.	卡陀克奧義書 (Katha or Kaa.thaka Upani.sad)
Pras.	婆須那奧義書 (Pra`sna Upani.sad)
S.	相應部, 經藏 (Sa.myutta Nikaaya, Sutta Pi.taka)

頁 3

一、前言

人的自我問題為古代印度哲學所討論之主要議題之一，不論婆羅門思潮或沙門思潮皆普遍關切此重要議題。身為婆羅門思潮源流之古奧義書其自我學說---阿特曼（aatman）---呈現恆常論（常論）、本質論（我論）之觀點，而屬沙門思潮之佛教學派其初期佛學思想關於自我之探討，則呈現非恆常論（無常論）、非本質論（無我論）之觀點。在自我問題之探討上，雙方均由人的身心構成、何謂真正自我、自我本質等加以討論，而分別提出其迥異之學說，儘管表面的相似性也見於雙方。要而言之，奧義書主張個人的自我阿特曼（jivaatman or aatman）即是宇宙原理之至上阿特曼（paramaatman or AAtman）或梵（Brahman），亦即此自我為萬物的最內在之恆常實在本質及本源。而此種自我學說是由人的生理、心理、心靈及精神層面，以及由醒、夢及熟眠狀態，依次由外而內剖析且逐次超越所得出的絕對精神主體的恆常本質論。它偏重宇宙中心論的立場，同時也主張行為主體中心論（agent-centric）的人類中心論。但初期佛學對

*送審日期：民國九十年五月一日；接受刊登日期：民國九十一年五月二十五日。

頁 4

於自我的觀點則是基於苦的事實出發，為探究苦而分析構成人身心的五蘊、六入，因而得出非恆常非本質論。它完全是人類中心論的立場，並且不承認行為主體中心論。這兩大思潮基於其各自的自我學說及思惟，進而分析並提出自我沈淪之觀點，以探討何謂自我沈淪、自我沈淪之原因、自我如何沈淪以及沈淪之過程。

繼前文討論古奧義書與初期佛學的自我概念之後，[\[1\]](#) 本文分別由知識、人生現象、行為活動及其結果三方面，進而探討與自我概念相關的自我沈淪之主張及觀點。古奧義書主要由知識、行為活動及其結果兩方面思考自我沈淪之問題，而初期佛學則除了此兩方面之外，又由人生為苦之現象上思惟自我沈淪之議題。雙方均主張錯誤知識為造成自我沈淪之主因，因而均由智性之角度探討錯誤知識與正確知識，亦即，無知（無明）與知（明）。但古奧義書所稱之知識是建構在梵（Brahman）、阿特曼之形上論的及認識論的基礎上，而初期佛學所謂之知識則奠基於無常無我之認識論的基石上。

此外，初期佛學又視人生的苦的現象及產生苦的原因（集）為造成自我沈淪之原因，但古奧義書卻不存在此看法。古奧義書似由變易及苦樂之中發現隱藏其背後之一定慣性律則，依此思惟而推演並關切唯一恆常、實有、妙樂之真實自我阿特曼及梵，而初期佛學則似由現象界苦之現實性、可能性、變易性而思考並推演及於一切，因而唯一關切且視苦、集為造成自我沈淪之原因。

在自我如何沈淪之思考上，雙方均認為錯誤及不當的行為活動（業）---身體行為、語言行為、思惟活動使自我沈淪。但古奧義書的行為活動主張不僅涉及社會種姓義務責任、宗教祭祀、苦行、祖先崇拜，且以是否正確認知阿特曼或梵之思惟意向作為自我是否沈淪之關鍵，雖然其行為活動也具有較淡泊之道德倫理意義；而初期佛學的行為活動觀點則唯一關切道德倫理意義及其具體實踐與完成，包括個人及社會兩方面，並認為個人倫理之完成即是

1 關於這兩大思潮的人的自我概念之比較，請見〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較與評論〉，《台大佛學研究中心學報》第五期（民國八十九年七月），頁 1-33。本文為一系列討論古奧義書與初期佛學比較研究之二，因所研究之文獻（六種古奧義書、初期佛學為相應部及巴利律）、範圍、年代、研究方法、目的等均一貫同於〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較與評論〉，故此處不再贅述。

頁 5

社會倫理之完成，因此，初期佛學極力深究不當及錯誤行為活動其背後之要因---渴愛及貪執。

在自我沈淪的生命流轉過程討論上，古奧義書的再生輪迴理論其討論範圍極為廣泛，包括所有生命形態及一切世界，涉及生物學的、宗教的、宇宙論的、本體論的，其要旨在藉生命沈淪過程揭示認知真實恆常自我阿特曼及梵之重要性及優先性。初期佛學雖提及天、地獄，但卻未曾討論之，更不曾形成理論。業與輪迴雖出現於初期佛學中，但卻不存在業與輪迴理論。初期佛學的業與輪迴概念在於其認識論的及道德倫理之意義及內涵，而非其他。具體而言，初期佛學旨在假借業與輪迴之通俗信仰傳達其斷苦止苦之學說理論，一方面主要向在家眾宣揚佛、法、僧、戒四項學習指標，另一方面則主要向出家僧侶明示十二因緣、緣起、四聖諦學說。因此，初期佛學僅是表面提及業與輪迴，所以未見業與輪

迴理論，因它並不關切具有宗教及形上意義的自我沈淪過程（輪迴於來世一切世界一切生命形態），而僅唯一優先關切斷苦止苦以及與此相關具有人倫意義的沈淪過程（此世人生之十二因緣）。

雖然，無明、明、業、輪迴之用詞皆見於古奧義書與初期佛學，但其概念、意義、內涵、學說、觀點並不相同，更遑論斷苦止苦為初期佛學之唯一關切，而古奧義書所唯一關切者則為自我阿特曼及梵而已。關於自我沈淪的看法，整體而言，古奧義書傾向宇宙中心論的、有神論的、形上學的、認識論的（認知形上的阿特曼）、宗教的，而初期佛學則傾向人類中心論的、無神論的、認識論的（認知無我、苦之事實）、倫理的。雙方之相似為表面的，而其差異母寧是有意的。依此而論，與其說初期佛學受古奧義書所啟發、影響，母寧說兩者因均同處於同一印度文明中，因此雙方均有相似性或共通性，但各自於其不同之文化背景中平行發展，因此各具差異性或特殊性。

二、古奧義書與初期佛學的無知(avidyaa)與知識(vidyaa)

早期奧義書提及當人死亡時，其個我(jiivaatman)離去身軀，且於來世採取另一新的生命形態，而其新的生命形態可為任何一種生物，不論是再生

頁 6

為人或祖先或成為諸神。[\[2\]](#) 那些追隨無知(avidyaa, 無明)之人則趨向於黑暗。[\[3\]](#) 黑暗不僅是充滿憂傷的、使人盲目，黑暗更指出缺乏真知識之事實。然而一旦人得知其自我並認知到「我即是它」(I am That)，將不再有所欲求。他不貪執於其身，因他已知自我，已明白：世界即是自我，自我即是世界。[\[4\]](#) 總之，無知使人無法認知人的自我即是梵(Brahman)，無知決定人死後來生之生命形態。

後期奧義書明白指出，無知與知識(vidyaa, 明)彼此相反。[\[5\]](#) 知識使人不受制於輪迴。經由知識，人認知到自我即是梵，且梵即是萬物的恆常本質。[\[6\]](#) 布爾夏(Puru.sa, 原人，即自我)存在於人身，且構成人的十六個部份是由布爾夏所產生。凡認知布爾夏，即成為不朽，因而免於死亡及輪迴。彼布爾夏即是梵，無任何其他者優於至上之梵。凡具有此知識之人，已脫離於無知。[\[7\]](#) 知識，是意指關於阿特曼或梵的知識。此知識可使人去除無知，並使人獲得不朽。而後期奧義書哲學發展中，依莎(Īśa)觀點的提出，進一步確立至上(the Ultimate)

或實有（the Being）的絕對一元觀念，主張絕對的實有超出二元---無知與知識。唯有渡過無知及二元性，人才可超越死亡而獲得不朽。〔8〕

早期的初期佛學，述及人受到無知（avijjaa）的制約，且苦、樂是由人的行為、語言及思惟所產生。當無知消除時，行為、語言與思惟即不再受到無知的制約，而由它所導致的苦、樂也因而停止。〔9〕不論其種姓（var.na）階級為何，人的邪行、邪語、邪思是黑暗且導向無知，而善行是光明並導向知識（vijjaa）。〔10〕貪婪、瞋恨、愚癡使人受苦、憂傷。〔11〕一切惡均由此三種

2 Brh. 4.4.3-4.

3 Brh. 4.4.10.

4 Brh. 4.4.11-13.

5 Katha. 2.4.

6 Katha. 2.7-11.

7 Pras. 6.2-8. 關於構成人的十六個部分，請見〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較與評論〉，《台大佛學研究中心學報》第五期（民國八十九年七月），頁 13，註 42。

8 Isa. 9-11. See also Brh. 4.4.10.

9 S. 12.3.25.

10 S. 3.3.1.

11 S.3.3.3.

頁 7

毒害所衍生，而此三者正是由無知所產生。它們使人盲目、染污、沈淪。亦即，諸惡的根源在於無知，因此，真理的追求者應由無知中覺醒。〔12〕

世間有兩種人：愚者及智者。兩者的出生皆由於無知與渴愛（ta.nhaa）所致，兩者也都經由六種感官入口（六入、六處）經驗到苦

與樂。但其中頗有不同。愚者受無知及渴愛所制約，不知自我淨化以止苦，而智者不受無知及渴愛所制約，因其行為、語言、思惟已淨化，且已止苦。那即是梵行（brahmacarya）。〔13〕人由於受無知所掩蔽以及受渴愛所束縛，因而為無止的生命鎖鏈（輪迴）所苦。〔14〕但當他認知到一切皆是不穩固、不恆常，且捨離一切，其無止的生命鎖鏈已獲終結（解脫）。〔15〕他因而脫離貪婪、瞋恨、愚癡、無知，永遠脫離於其糾結，〔16〕而成為完人（arahanta）。

後期的初期佛典清楚地說明，無知使人沈淪，而知識則使人提昇。〔17〕無知是最具偉力的區別化要素（dhaatu，界），因為它是區別覺悟與不覺悟的關鍵。〔18〕無知即是不能正確認知苦的結果（苦）、苦的生起（集）、苦的止滅（滅）、導向止苦的道路（道）；相反地，知識即是正確認知苦的結果、苦的生起、苦的止滅、導向止苦的道路。〔19〕亦即，當人受無知所蒙蔽且受到渴愛及苦所束縛時，他錯誤地認知人（即五種集聚要素或五取蘊）是我、我所有的、我的自我。〔20〕因此，不能以四聖諦認知五種集聚要素，這即是無知，反之，即是知識；〔21〕同理，六種感官（六入）及其客體（六塵）、其接觸（六觸）、其認識（六識）、其感受（六受）也是如此。〔22〕為去除無知，人必須改造自己，使自己在觀念上、道德上、心靈上、精神上完全地徹底自我轉化（self-transformation），亦即，正確認知上述四種真理（catu ariya sacca，四聖諦），以及正確地實踐八種正確道路或方法（a.t.thangika magga，八

12 S. 20.1.

13 S. 12.2.19.

14 S. 15.1.1.

15 S. 15.2.20.

16 S. 1.3.3.

17 S. 1.8.4.

18 S. 14.2.13.

19 S. 56.2.7-8.

20 S. 22.99.

21 S. 22.135.

22 S. 35.2.1.53.

頁 8

正道)。[23]簡言之，八正道即是中道：中道的觀點在於避免落入極端的偏見，而八正道則是解決由無知所引起的各種問題及錯誤行為之要津。

基本上，無知是一種心理的及心靈上之束縛。因它不僅被視為一種糾結、傾向，且有如河水之暴流，是滲入生命存有之流、生死煩惱之流。無知是五種高層次的糾結（uddhambhaagiya，上分結）之一，[24]也是六種心理的及心靈的傾向（anusaya，隨眠）之一。[25]尤其要者，無知不僅是造成生死的四種暴流（ogha）之一，[26]無知與欲愛（kaamaa）、生命存有（bhavaa，有）更並稱為滲入生命的三大煩惱（aasava，漏）。[27]由上得知，無知的滲入生命，即是苦以及輪迴的來源，因此必須去除無知。去除無知使自己成為覺悟者，正是四處遊化以及捨離一切的比丘（bhikkhus）及比丘尼（bhikkhuniis）的唯一目標。[28]

儘管‘avidyaa’與‘vidyaa’用詞均出現於奧義書與初期佛學中，但此兩大思潮的差異顯而易見。奧義書關於無知與知識的討論甚少於初期佛學對於此方面的大幅深入探討。一般而言，奧義書強調知識尤重於無知。知識是指關於阿特曼或梵的知識，而無知是指缺乏阿特曼或梵的知識。由於主張梵是人的自我以及萬物的根源，因此，極為強調此知識的重要性。無知是黑暗、使人沈淪、促成輪迴，而知識是光明、使人超越、促成不朽。然而，無知與普通知識均為二元的，吾人不能由它們到達實在（Reality），因實在為一元的、普遍的且是超越的。無論如何，無知與知識的討論無關於人的心理或智能的能力，而是密切相關於形上的阿特曼或梵。

與奧義書以宇宙中心論為其主要立場相較之下，初期佛學則似以人類中心論為其根本立場，用以解釋無知與知識。奧義書主要關切，人是否無知於梵或具有梵的知識，並以梵為萬物的本質及根源，而以人的自我（阿特曼）

23 S. 45.1.1.

24 S. 45.8.9-10. 五上分結為欲求物質（色貪）、欲求無物質（無色貪）、驕慢（慢）、亢奮不定（掉舉）、無知（無明）。另外有五種較低層次的糾結（*orambhaagiya*，五下分結），包括個人私見（有身見）、疑、祭儀之不良影響（戒禁取）、貪、瞋。

25 S. 45.8.5.它們為貪、瞋、無知（無明）、見解（見）、疑、驕慢。

26 S. 45.8.1.它們為感官之樂（欲流）、生命存有（有流）、見解（見流）、無知（無明流）。

27 S. 38.8.

28 S. 9.2.

頁 9

為梵的極微宇宙。相反地，初期佛學討論無知與知識的目的主要在於解決人的苦境。其次，初期佛學尤其重視並詳加討論無知，以徹底探討人的苦境及其結果。而這似乎是基於兩項理由：（1）採取醫學的、診斷的、治療的探討模式；（2）人處於苦境中，卻不自知或錯誤認知它。這主要是由於人們處於那種情境下，本身既是無助，更無法助人離苦。而人的無知旨在指出，由於錯誤認知人的本質，因而造成人的苦境；人並非註定無助地陷於苦境，人不必等待他人或他力，任何人皆可自力地使自己脫離苦。初期佛學主張，自力自助是最為可靠且最值得信賴的方法。無知是自我沈淪，而知識則是自我提昇。

詳細討論無知及其結果是為了仔細診斷出根深蒂固的疾病，而此病導因於人錯誤認知其本身，因而自行受苦；並藉此診斷，以警示吾人，除非吾人本身立即採取行動，否則將自取滅亡。人錯誤認知其本身且執取不放，此種沈溺與執著，有如沈溺於藥物或酒精，危及人的健康。十二種診斷及治療線索（*nidaana*，十二因緣）正是為此而提出。此外，吾人必須認清苦境是由吾人本身所造成，因而沈淪，所以必須自力自助地改造自己，以徹底自我轉化、達成除苦的目標。如果四聖諦中某些部份是診斷式的，某些部份是治療式的，則中道是一種適切的觀點，而八正道正是針對行為、語言、思惟所提出的整體的改造方法。針對人的苦境、

悲慘、痛苦而對無知與知識詳加討論，似未見於奧義書中。與此一致地，初期佛學似乎也未提及宇宙的根源。

三、初期佛學的苦(dukkha)及苦的產生(samudaya)

初期佛學的苦 (dukkha) 及苦的產生 (samudaya, 集) 此種思想並未出現於古奧義書中。雖然憂愁 (soka) 概念出現於一些少數古奧義書中，但它並非初期佛學所謂苦 (suffering) 的意義。奧義書提及人身易受歡樂與憂愁，無法脫離死亡，而不死的阿特曼 (自我) 即位於人身中，但無身的阿特曼不受歡愉及憂愁所制約。〔29〕凡知阿特曼之人，已渡過憂愁而到達彼岸

29 Chand. 8.12.

頁 10

。〔30〕他即是智者。他知阿特曼存於其本身，並以瑜珈 (yoga) 得見阿特曼而超越歡愉與憂愁。〔31〕凡見此唯一 (一元) 之人，離於憂愁及愚痴 (moha)。〔32〕

早期的初期佛典中，明言苦是人身的另一名稱，而渴愛 (ta.nhaa) 則是苦的根源。唯有智者知拔除苦根。〔33〕人由渴愛所生，苦是人所畏懼者；人因苦所以不能解脫。〔34〕愚者受無知所遮蓋，因無知所以有所渴愛，因此，不能淨化自身以終止苦的影響。智者也如愚者同樣為無知及渴愛所苦，但智者知如何以自我改造來淨化自身。〔35〕對於智者與愚者而言，苦是同樣的，但兩者對待苦的態度及反應有所不同。當苦的感受產生時，愚者悲傷、受憂傷所重創，嚎啕大哭，心中充滿迷惑，因他不知苦並非無底坑或無盡的大海，不知可安全到達安穩的地面。但智者不受苦所執著，因他已脫離無底坑，以到達穩固的地面。〔36〕無知之人受感受所左右及禁錮，但完人 (阿羅漢) 已徹見各種感受、明瞭感受是苦的來源，並且不執著於它們。〔37〕

人由五種集聚要素所構成，而它們造成苦的產生 (集)。苦的產生是由於執取 (upadhi) 的因緣所造成，亦即，苦的產生受條件的制約，而五取蘊即是造成苦產生的條件。因此，當五取蘊終止時，苦也隨之終止。由於渴愛的因緣，所以五取蘊產生，因此，當渴愛終止時，五取蘊

也隨之終止。而渴愛的產生又是由於六種感官的緣故，因六種感官執著喜樂的客體，並誤認為它們是恆常不變的。因此，當渴愛增長時，五取蘊及苦隨即產生。〔38〕

六種感官(六入或六處)也會造成苦的產生。由於眼與所見相接觸，所以產生眼的認識(眼識)作用，而眼與所見相接觸造成眼的觸覺(眼觸)產生，而由於眼觸，所以產生視覺上的感受(眼受)，而由於眼受，所以產生渴愛。這即是苦的產生(集)。其他五種感官(耳、鼻、舌、皮、意)、五種

30 Chand. 7.1.3,7.

31 Katha. 2.12.

32 Isa. 6-7.

33 S. 35.2.5.103.

34 S. 1.6.5-6.

35 S. 12.2.9.

36 S. 36.1.4.

37 S. 12.4.32.

38 S. 12.7.66.

頁 11

認識作用、五種觸覺作用、五種感受作用也是如此。當去除渴愛時，貪婪不再，而執取也隨而終止。當執取終止時，生命的存有隨而終止，而生、老、死也因而終止。這即是苦的終止(滅)。〔39〕因此，吾人應致力於守護六種感官、六種感官與客體的接觸，以防止心靈受到污染。否則，不可能有真正的和平，而苦也仍將持續。〔40〕

苦是否自動產生？或者由於其他痛苦所產生？或者兩者皆是？或者偶然產生？又或只是虛假不實？以上皆非。佛陀以十二因緣(nidaana)

及中道（majjhena dhamma）答覆這類問題，而因緣與中道顯示苦及苦的產生是事實，且苦是可能終止的。苦的確是存在，因佛陀已徹底洞見苦的真諦。佛陀主張，苦既不是恆常的，也不是虛假的。因若苦是恆常的，將不可能終止苦，若苦是虛假的，則苦的經驗將會是不可靠、不可信賴。佛陀遠離這兩種極端。他以因緣解釋苦為何、苦如何產生、苦可終止，以及終止苦的方法。〔41〕這十二種相互關聯的診斷式的及治療式的連鎖（十二因緣）即是，由於無知（avijjā，無明）而產生印象（sa[^]nkhaara，行），由於印象而產生認識（vi[~]n[~]naa.na，識）作用，由於認識作用而產生身心（naamaruupa，名色），由於身心而產生六種感官（sa.laayatana，六入），由於六種感官而產生六種接觸（phassa，六觸），由於六種接觸而產生感受（vedanaa，受），由於感受而產生渴愛（ta.nhaa，愛），由於渴愛而產生執取（upaadaana，取），由於執取而產生生命的存有（bhava，有），因生命存有而誕生生命（jaati，生），因生命誕生而有老死（jaraamarana）。這種相互關係說明憂苦、悲傷如何產生。這即是苦的產生。逆向順序，亦即，當若無生命誕生，則不會有老死的問題，若無生命的存有，則不會有生命誕生。依序直至無明終止，而當無明終止時，即是苦的終止。

後期的初期佛典進而舉出八種苦並說明其產生：生苦、老苦、病苦、死苦、悲苦、怨憎會苦、生別離苦、求不得苦。同樣認為，渴愛造成苦，並主張有三種渴愛：感官歡樂的渴愛（欲愛）、生命存有的渴愛（有愛）、非生命

39 S. 12.5.43.

40 S. 35.2.5.97.

41 S. 12.2.17.

頁 12

存有的渴愛（非有愛）。〔42〕所有苦，不論過去、現在、未來，其根源在於渴愛及欲貪。〔43〕

佛陀自言，他所教導的除了苦的真理及終止苦的方法之外，別無其他〔44〕，亦即，四聖諦。苦是一項不容否認的事實，而無明、渴愛、

欲貪、五取蘊、六入等，或是相結合地或是個別地造成苦的產生。終止苦的關鍵在於捨棄無明、渴愛等，而八種正確道路（八正道）即是去除苦的方法。[〔45〕](#)中道是正確的觀點，它引導人走向去除苦的道路。當正確認知四聖諦時，苦、渴愛及其糾結全都終止。[〔46〕](#)四聖諦，即是洞見苦的結果、苦的產生、苦的終止、止苦的方法之智慧。

五種集聚要素與六種感官與苦的產生密切關聯，初期佛典常以無常、苦、無我加以解釋。五取蘊導致苦的產生，[〔47〕](#)不僅如此，產生五取蘊的原因、條件也會導致苦。五取蘊的要素終將導致苦，因此，不可能期望五取蘊導向快樂。[〔48〕](#)簡言之，構成人身心的五取蘊是苦的根源。[〔49〕](#)這是由於身體（色）、感受（受）、知覺（想）、印象（行）、認識（識）作用全是無常變易，而凡是無常變易者即是苦的來源，但因吾人錯誤認知而以為是恆常的、我的，因而受苦。[〔50〕](#)

苦（苦諦）及苦的產生（集諦）是四聖諦中前兩項真理。它們指出苦是生命的一項事實，而它總是有條件的，從未有不受條件制約的苦。苦使人性墮落、道德淪喪。然而，此種自我沈淪雖使人陷入困境，但並非註定無助。此種自我沈淪也並非悲觀的或宿命論的人生方向或取向。相反地，苦諦及集諦指出，任何人皆有充分的理由精勤努力於長期無止盡的自力自我改造、自我提升，以取得止苦的健康狀態。由於錯誤認知、無知、愚痴，因此產生自我沈淪。當面臨此種困境時，與其自怨自艾、退縮不前、自我譴責，初期

42 S. 56.2.1,4.

43 S. 42.11.

44 S. 22.86.

45 S. 22.104.

46 S. 15.1.10.

47 S. 22.13.

48 S. 22.19.

49 S. 22.29,31.

佛學力勸人人自力地且堅決地決定並塑造其個人命運。初期佛學詳細地討論苦、苦的產生過程、人事物易於無常變易、人事物為非本質的存在（無我），其意不在使人氣餒或使人喪失鬥志。相反地，初期佛學的本意在向吾人揭示出耀眼的真理，破除吾人錯誤的自信及自滿，並向吾人示警，告知吾人應時時警覺自身的危境，從事自我提昇、自我改造，否則終將自陷絕境、自取滅亡。

四、古奧義書與初期佛學的行為活動(karma)與生命無止的流轉 (sa.msara)

在早期古奧義書中述及，人死時，其粗身及其身各部份及肢體，包括器官，均將分解並回歸至構成其相對應的粗元素（指地、水、火三元素）。但吾人所錯誤認知的自我仍與構成人身心的十六或十九個部份相關聯，而此些精細的各部份稱為細身。如此錯誤認知的自我註定輪迴再生，而再生的模式則由其行為活動（karma，業）所決定。人因善的行為活動而再生於善處，因惡的行為活動而再生於惡處。[\[51\]](#)古奧義書強調，自我認知或自我知識為最佳且最重要之知識，而自我的真相可為人如實認知，亦即，認知自我的本質同一於梵，但真實的自我也可為人錯誤認知。真實認知自我導致生命之絕對自由（解脫），而錯誤認知自我則導致生命無止盡之流轉（輪迴）。輪迴必須以兩種方式加以理解，不論是個別地或總和地理解之。一方面，輪迴意指自我流轉於其他世界，而非此世界，即人間世界。此處之其他世界指祖先世界、諸神世界。因此，再生輪迴之自我可流轉於此三種世界：人間世界、祖先世界、諸神世界。另一方面，自我可在生命輪迴時再生為人、超人的（指生而為神）、半人（指生而為阿修羅）之生命形式。在理解自我本質之上述兩種模式中，唯獨正確理解自我為導致生命絕對自由之道，古奧義書極力推崇此觀念，且強烈主張唯有經由絕對的知識（指阿特曼或梵知識）才可達成生命之解脫。至於不正確的自我概念方面，古奧義書則主張它導因於錯誤認

知自我，而吾人不自覺地且自然地具有此錯誤傾向，古奧義書為此而向吾人提出強烈警告，並告知此種錯誤認知自我則是由於無知於阿特曼或梵知識所致。此外，古奧義書一向接受以下之看法，即，使人落入輪迴的自我概念總是引出以個我行為主體（agent）形式呈現之自我概念，而個我行為主體之概念具有認知（即經驗）與實用（即行為）兩種傾向，不論是否為明示或暗示。如同輪迴的自我仍與作為細身的十六或十九個部份相關聯，同樣地，此沈淪之自我，一方面，與前世經驗的印象相關，另一方面，則與行為活動的結果相關，不論善或惡。而人的自我可經由惡的行為活動而自我沈淪，或經由善的行為活動而自我改造。一般而言，古奧義書主張，人是由欲愛（kaama）、意向（kratu）以及行為活動（karma-kṛta）所構成，並認為一旦執著於此三者任何之一，不論身體上的或心靈上的，死後生命將再生輪迴。但若不執著於欲愛、意向、行為活動，並且致力於理解吾人真實自我之本質事實上同一於梵，則死後不僅不再輪迴，且將至梵世界（Brahmaloka）而成為永恆不朽。[\[52\]](#)

人受行為活動所主導，行為活動受欲愛所主導，而欲愛則又受思惟意向所左右。行為活動、欲愛、思惟意向決定人生命無止盡流轉，或生命絕對自由。因此，人須謹慎留意此三者。但奧義書有時又特別強調，思惟以及整體意向（kratu-maya），亦即主張：人死後生命形態取決於其生前之思惟意向，因此，人須學習如何控制思惟。奧義書認為，吾人自我概念的形成主要取決於思惟，因此，認為善的欲愛、意向、行為活動及思惟是自我改造，相反地，則是自我沈淪。生物中，唯有人可意識到其自己本身，人因而具有自我概念。除人之外，無其他有機體具有自我概念，因此，自我概念可稱為人有別於其他生物之標幟。

由上述可知，奧義書主張輪迴與解脫為人的兩條主要道路。在前述人的自我所具有的兩項傾向中，奧義書有時認為，人的行為活動傾向與三種世界有關，即，經由人的後嗣與此世界相關，經由思惟與祖先世界相關，而經由語言（vaac）則與諸神世界相關。或者，又認為，自我之顯現通常經由三種

關係而出現，即，經由身體與食物之關係、生命與呼吸之關係、思惟與心靈之關係。根據上述奧義書所言人所具有或所追尋之自我概念，而相應地呈現兩條道路：解脫之道與輪迴之道。解脫之道為光明、自我提昇、不朽，因此，稱為諸神之道（Devayaana），因諸神被視為不朽。此外，由於印度位於北半球，太陽強烈耀眼且持續長久，因此，諸神之道又稱為北方之道（Uttaraayaana）。再者，因理性上發現自我之本質與梵為同一本質，因此，又稱為知識之道。但另一方面，輪迴之道則被稱為祖先之道（Pit.ryaana），因沈淪之自我死後去向祖先世界。凡舉行祭祀及布施，但不知捨離人世、獨居以追尋自我之人，他們死後將至祖先之道。此世界是自我沈淪、人性墮落之處，它使自我提昇的前景受到蒙蔽。輪迴之道明示，道德倫理以及死後生命再生輪迴。輪迴之道又稱為南方之道（Dak.si.naayaana），因當太陽位於南半球時，印度夜晚及黑暗持續長久。輪迴之道又稱為行為活動（亦即祭祀）之道，因即使經由舉行祭祀而使人合乎社會公義（指法），但此種公義總是短暫不久。〔53〕除了諸神之道與祖先之道之外，古奧義書又提出第三道。主張那些不知諸神之道與祖先之道之人，死後再生輪迴為爬蟲或昆蟲。〔54〕此外，也認為微生物其生命不斷再生及死亡。此二類統稱為第三道。〔55〕此外，盜賊、宿醉者、與老師之妻有不當行為者、殺害修道者，以及與此四種人作伴為伍之人，均為自我沈淪者。〔56〕簡而言之，諸神之道引至梵世界，為知識之道。至於祖先之道及第三道則註定落入再生輪迴，為無知之道。梵世界為唯一解脫，而此世界則為輪迴所限。

後期奧義書提及，生命氣息（praa.na），亦即，再生輪迴之傾向與沈淪之自我相關。經由前生心靈之思惟活動，生命氣息與此身發生關聯。〔57〕自我位於心臟中之細小空間，而心臟中含有管道及細微管道，經由其中一條細微管道，上息（udaanaa）上升，由善業（pu.nya）而至善世界，由惡業（paapa）而至惡世界，由善業及惡業而至此人間世界。人的來世生命形態取決於其

53 Chand. 5.3-10.

54 Brh. 6.2.9-16 ; Ibid,5.10.

55 Chand. 5.10.7-8.

56 Chand. 5.10.10.

所具之何種自我概念，以及其人生中所欲瞭解之最大渴望為何。凡洞見生命形態如何與自我相關，以及明瞭生命如何在人身中作用，如此之人真正明瞭自我，他因而成為不朽。〔58〕

人死後，其個我與其行為活動及知識(`srutam)一併去至不同世界。有些進入胚胎而再度賦予生命形體，而有些則因明瞭自我之本質而解脫。〔59〕亦即，是否輪迴或解脫，完全取決於個人之行為活動或知識。輪迴為祖先之道，它引至月世界或南方之道，而解脫則為諸神之道，它引至日世界或北方之道。凡行使祭祀及具有美德之人由於其善行(k.rta)而獲得月世界，他們將在享用完其善果之後將再生輪迴於此世界。他們因仍具有欲愛及子嗣，因此，去向南方之道。南方之道即是祖先世界。另一方面，實踐苦行、禁欲、具有信心及知識(指具有梵及阿特曼之真實絕對知識且對之具有信心)且勤於探求阿特曼之人，經由北方之道獲得日世界。因太陽維繫萬物生命，因此，被視為不朽且以之喻為最終之目標。如此之人不再再生輪迴於此人間世界。〔60〕古奧義書明白表示，人應渴望合乎公義地生存著，並區別何者為正確之行為活動及知識、何者為不正確之行為活動及知識。所謂人的至上之渴望即是：當人死時，構成其身心之五大元素及生命可回歸不朽之大海(指梵或阿特曼)。〔61〕奧義書主張，並非行為活動本身決定輪迴，而是由於執著(指對於欲愛、思惟意向、行為活動之執著)而造成再生輪迴；並認為必得無所欲求於其行為活動或無此類意向，才可脫離輪迴之束縛及禁錮。〔62〕亦即，吾人必須訓練如何控制欲愛、行為活動、思惟，並超越相對之二元性：無知及一般知識、存有及非存有。由上可知，古奧義書主張人生之最大渴望在於：獲得自由解脫，而非再生輪迴，而其關鍵唯一在於梵或阿特曼之真實絕對知識。

初期佛學各時期對於此項議題之看法並無太大差異。初期佛學認為人之所以生而為人，是由於渴愛所致，渴愛使人一再輪迴(sa.msara)不已；行

59 Katha. 5.7.

60 Pras. 1.9-10.

61 Isa. 17.

62 Isa. 2.

頁 17

為活動（**kamma**，業）使生命長駐，而苦使人不得解脫。[〔63〕](#)換言之，渴愛是造成生命再生之根源，渴愛使人死後生命再生為另一生命形態。[〔64〕](#)身體行為、語言、思惟是人表達其自身活動之三種模式。惡行、惡語、惡思惟是黑暗，它們引人至苦境，而善行、善語、善思惟為光明，它們導人於善境及天界。[〔65〕](#)唯有善行有利於未來生活。[〔66〕](#)生命出生形態共有四種：卵生、胎生、濕生以及化生，而經由善行、善語、善思惟，低等生命形態可進化提昇至高等生命形態，並於死後到達善境及天界。[〔67〕](#)惡行導致人受苦，因惡行具有惱人之惡果。任何殺人、侵犯人、惱人者，也將因之而受他人所殺、所侵犯、所惱。因此，人人應謹慎其行為活動之結果（**kamma-viva.t.tena**）。[〔68〕](#)

人因受無明蒙蔽並受渴愛所束縛，因而再生輪迴受苦。因此，須捨棄無明及渴愛以朝向解脫。[〔69〕](#)若能遵循且精勤實踐律（**vinaya**）與法（**dhamma**），苦可獲終止，輪迴也將因而終止。[〔70〕](#)就在家人而言，家庭生活各層面均有其重要性，但卻不能脫離苦。而佛陀所教導涅槃（**nibbaana**）之道，則在於教人如何脫離執取以及苦。法即是使人脫離苦及輪迴之指南。[〔71〕](#)質實而言，對佛、法、僧具有信心，並實踐善行、善語、善思惟之生活模式者，此人受到稱譽，死後將至天界。[〔72〕](#)亦即，三歸依（**trisarana**）可使人淨化其行為、語言、思惟，並進而達成止苦的目標。[〔73〕](#)

質實而言，初期佛學所述業及輪迴之真義不在於敘述獲得升天之獎賞，而在於如何具有正確洞見人之所以為人之真正智慧。經中提及，凡受貪婪、瞋恨、愚痴所蒙蔽及誤導之人，死後或者墮入地獄或再生為獸類。[〔74〕](#)其真義不在於輪迴而在於指出貪婪、瞋恨、愚痴此三種使人沈淪之毒害。它們使

63 S. 1.6.5-7.

64 S. 44.9.

65 S. 3.3.1 ; 19.1.1.

66 S. 3.3.2.

67 S. 29.3.

68 S. 3.2.5.

69 S. 15.

70 S. 6.2.4.

71 S. 10.7.

72 S. 3.3.5 ; 40.10.

73 S. 42.2-3.

74 S. 42.2-3.

頁 18

人污染不淨。當去除它們之後，污染以及苦自然去除，人因而不再自我沈淪、自我毀滅。初期佛學論及業及輪迴的主要關切在於：經由討論五取蘊、六入、無常、無我、苦、十二因緣、四聖諦等，以真正理解何謂人、苦及渴愛如何產生。一旦能徹底洞見構成人身心的五取蘊是無常變易、不是我、非我所有、非真正的我，其苦已止，輪迴已止。[\[75\]](#)基於此理由，初期佛學所論及的行為活動其真正含意在於：自制六種感官與其客體之接觸。人具有兩種行為活動（業）：舊行為活動與新行為活動。吾人由於舊行為活動而受苦，而新行為活動即是吾人現前所做者。初期佛學主張實踐八正道，以自制人不當之行為、語言、思惟，使人不再沈淪。這即是行為活動的終止。[\[76\]](#)而行為活動之終止即是意指苦之終止。

為免於沈淪以終止苦，比丘必須冥思相互依存關係（*paticcasamuppaada*，緣起），亦即，所謂“彼生，故此生；彼滅，故

此滅。”即，以十二因緣學說指出苦的結果、苦的產生、苦可終止、止苦的方法。[\[77\]](#)比如，認識作用（vi~n~n~a.na，識）為十二因緣之一，它使吾人不能脫離苦及輪迴。認識作用之產生及持續作用與吾人之所欲、傾向、欲愛相關。由於貪執於人事物，因而產生認識作用，所以如果認識作用持續產生，悲傷、憂愁、痛苦、老死將永不終止，而輪迴也隨之不止。這即是苦的產生。若無所欲、傾向、欲愛，認識作用將無所作用、不再增長、不再持續；悲傷、憂愁、痛苦、老死將因而終止，輪迴也因而終止。這即是苦的終止。[\[78\]](#)

此外，初期佛學也認為吾人由於無知於四聖諦之知識，因而貪執於渴愛，因此輪迴不已。[\[79\]](#)凡不知思惟及洞見此四種真理之人，他將自我沈淪而輪迴於人、獸、鬼、地獄、天界。[\[80\]](#)此四種真理是終結無止盡輪迴之真實之道。[\[81\]](#)亦即，經由洞見苦的結果、苦的產生、苦的終止、終止苦的方法

75 S. 22.99-100.

76 S. 35.3.5.145.

77 S. 12.4.37.

78 S. 12.4.38.

79 S. 56.4.3.

80 S. 56.11.1-6.

81 S. 56.4.5.

頁 19

，所有渴愛、生命存有、苦全部止滅，從此脫離再生輪迴之畏懼。[\[82\]](#)

五、結語

由上所述，可清楚得知古奧義書對於自我的沈淪概念提出無明（avidyaa）與明（vidyaa）、業（karma）與輪迴（sa.msara）兩組理論，

而初期佛學關於人的沈淪概念則舉出無明（avidyaa）與明（vidyaa）、苦（dukkha）與集（samudaya）兩組學說，以及對於業（kamma）與輪迴（sa.msara）之看法。苦與集為初期佛學所獨有之學說，而無明、明、業與輪迴此四項用詞或相似用語則皆出現於雙方文獻中。由雙方所通用之用詞可窺見雙方之相似性為表面的，實則大相逕庭，因雙方對於人生最大渴望之目標、價值取向、實現此目標之方法皆不同。依筆者所見，尤其，初期佛學雖提及業與輪迴，但業與輪迴之理論並不存在。古奧義書與初期佛學關於行為活動及生命無止流轉之概念全然不同。由於筆者所見與許多學者看法或有不同，且由於業與輪迴影響古代印度宗教及哲學深遠，因此，此處即以雙方關於業與輪迴之觀念總結本文，用以說明筆者一向之看法：古奧義書與初期佛學雙方思想觀念各自平行發展。

（一）、古奧義書主張恆常自我概念。儘管真實之自我同一於梵，並且與行為活動或生命流轉無關，但卻被錯誤認知為一穩固之行為主體者（agent）。正是此種以行為主體者為中心之自我概念，賦予人認知及行為兩種傾向，而導致生命經由不同道路而流轉於不同世界。但初期佛學全然未見恆常自我論，也不將自我視為一種穩固的行為主體者。初期佛學主張人為非本質之存在，是無我論，而不是常我論。（二）、古奧義書也從宗教祭祀上理解行為活動之含意，不僅個人之行為活動及其結果有關於舉行祭祀之行為主體者，且其行為結果僅只與其行為主體者有關。但初期佛學的行為活動（kamma）概念

82 S. 56.3.1.

頁 20

從未由宗教祭祀意義上加以理解，而是用於道德行為（behaviour）意義上，同時也不由行為主體者觀點思考行為活動與其結果之關係。（三）、古奧義書中所述輪迴之範圍極為廣泛，字義上指從某生命移至另一生命，或由某世界轉生至另一世界。從生命形態而言，範圍由單細胞有機體至小神，由此世界至動物、植物、祖先、小神世界等。相反地，在初期佛學中，雖有時也提及人之外之其他生命形態，但唯獨認定此人間世界才是人生命之價值所在；輪迴之意義不在於字面上由此生至來生，因並無行為主體者可由此生至來生，而是將輪迴用指造成苦的行為活動傾向以及苦的過程之意義上。（四）、古奧義中，認為惡行為活動及錯誤認知是自我沈淪，並由行為主體者的、智性的、認識論的、形上學的立

場加以解釋。但初期佛學認為，未加自制的行為活動與渴愛、貪執結合而使人沈淪，並由認識論的、道德倫理的、精神上的加以解釋，但從未涉及形上學。（五）、奧義書偏重宇宙中心論的及整體性的觀點說明行為活動與生命流轉，且其人類中心論的解說立場，明顯的是行為主體中心論的思惟；但初期佛學則由人類中心論的及區別性的觀點加以說明，它為否定行為主體中心論的思惟。與此思考密切相關者為，古奧義書其人的哲學概念是恆常論、本質論，但初期佛學則為無常論、非本質論。亦即，古奧義書主張一切事物，包括宇宙全部，是一個整體的、一元的恆常不變之本質，人也是如此；而初期佛學則主張一切事物具有無常變易性、非本質存在性，人也是如此。事實上，在業與輪迴理論的背後，發現及揭露自我（阿特曼）自始至終為古奧義書主要關切所在，但初期佛學並不主張自我（阿特曼），因此，發現及揭露自我之觀點並不存在。

事實上，初期佛學並不存在行為活動（業）與生命流轉（輪迴）之理論。在論及業及輪迴時，初期佛學的確提及天、諸神、地獄；雖然提及，但卻從未加以探討，且並未用於宗教及形上意義上。毋寧說初期佛學將它們視為一種大眾通俗信仰，主要是借用此種信仰與在家人溝通及教育他們。思考業及輪迴並非初期佛學所關切者

頁 21

，其根本意圖在於透過一般人所接受之業與輪迴信仰向大眾傳達佛陀的人類中心論的、道德倫理觀的個人新見。由此所見，初期佛學提及業與輪迴的目的有二：（一）、道德教育。雖然道德教育同為在家人與出家僧侶共通之基石，但針對雙方所講述之內容及方法似乎有所不同。此點說明何以在初期佛學多數經中，當提及業與輪迴時，其對象多為在家人，而少以僧侶為對象。在此層面上，主要透過佛、法、僧、戒四者，教育大眾如何自制、善化並淨化其身體、語言、思惟。（二）、業與輪迴之真實意義。初期佛學經由行為活動之傾向與生命流轉之過程，以解釋人的苦的根源在於渴愛及貪執，它們是造成人沈淪之元兇。在此層面上，主要教育對象為僧侶而非在家人，因斷除渴愛與貪執為僧侶除苦之首要目標，儘管少數聰慧的在家人也受鼓勵。這主要是基於初期佛學之根本主張而有，亦即，若欲解脫業與輪迴之束縛，必須徹底洞見苦的結果、苦的產生、苦的終止、止苦的道路或方法才可達成；而洞見此四聖諦的智慧之養成，又須經由觀察思惟構成人身心的五種集聚要素以及六種感官為無常變易、非本質的存在、苦的根源。簡言之，初期佛學之最大渴望在於期望透過觀念的、倫理的改造使人不再沈淪，以終止苦。

參考書目：

1. Belvalkar, S. K. & Ranade, R. D. History of Indian Philosophy: The Creative Period. 2nd ed. Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1974.
2. Belvalkar, S. K. Vedaanta Philosophy. Poona: Bilvakunja Publishing House, 1929.
3. Bhattacharyya, N. N. Buddhism in the History of Indian Ideas. Delhi: Manohar Publishers, 1993.
4. Deodikar, S. G. Upanishads and Early Buddhism. Delhi: Eastern Book Linkers, 1992.
5. Kosambi, D. D. The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline. Delhi: Vikas Publishing House Pvt. Ltd., 1964.
6. Lin, Huang-Chou (林煌洲). The Relationship between Man and Nature---Comparative and Critical Studies in the Principal Upanishads and Early Buddhism. Ph. D. Dissertation. University of Pune (India), Oct., 1999.
7. Oldenberg, Hermann. Tr. by Shridhar B. Shrotri. The Doctrine of The Upanishads and The Early Buddhism (Die Lehre der Upanishaden Und die Anfänge des Buddhismus). Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
8. Pande, G. C. Studies in the Origins of Buddhism. 4th Revised ed. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.
9. Radhakrishnan, S. Indian Philosophy. Vol. 2. 2nd Revised ed. Delhi: Oxford University Press, 1929.
10. Ranade, R. D. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy: Being A Introduction to the Thought of the Upanishads. 3rd ed. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1986.

11. Sharma, Baldev Raj. *The Concept of AAtman in the Principal Upani.sads: in the Perspective of the Sa.mhitaas, the Braahma.nas, the AAra.nyakas, and India Philosophical Systems.* New Delhi: Dinesh Publishers, 1972.

12. 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1971年。

13. 平川彰，《律藏之研究》，東京：春秋社，1960年。

14. 三枝充憲，《初期佛教之思想》，東京：東洋哲學研究所，1978年。

15. 林煌洲，《奧義書輪迴思想研究》，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，1987年一月。

16. 林煌洲，〈古奧義書與初期佛學關於人的自我概念之比較及評論〉，《台大佛學研究中心學報》第五期，台北：臺灣大學文學院佛學研究中心，2000年七月。