

古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於
人的自我 (Self) 概念之比較與評論

真理大學宗教系兼任講師 林煌洲

佛學研究中心學報
第五期 (2000.07)
頁 1-35

©2000 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁 1 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

提要

本文從生理、心理及心靈、精神三個層面討論古奧義書與初期佛學中自我之概念。主旨在逐一論證佛教學派之興起並非受到古奧義書之啟發、衝擊、影響，或借用其某些概念加以重新組織或詮釋。雖然此兩大思潮同樣注重哲學的或精神上的人概念，而非生理的人概念；某些用詞、語句之表述、所關切之議題雖同樣出現於雙方，但兩者根本上並不相同。由於雙方之自我概念係基於其特有之觀點 (perspective)、方法 (approach)、範疇 (category) 及論據 (rationale) 所提出，因此結論自然不同，雖則雙方所關切之議題大同小異。古奧義書之自我概念為本質主義、實體主義、主體中心論，並與其一元的恆常實在概念相一致；而初期佛學之自我概念為非本質論、非實體論、非主體中心論，並與其以無常為唯一實在之概念相符合。前者由宇宙中心論之觀點建構成具有形上意義之有我概念，而後者則由人本中心論之觀點架構成具有倫理意義之無我概念。

關鍵詞：奧義書 (Upaniṣads)、五根 (indriya)、六入 (saḥāyatana)、氣息 (prāṇa)、意 (manas)、識 (vijñāna)、五取蘊

(pañcupādānaka-khandhā)、我慢 (ahaṃkāra)、阿特曼 (ātman)、無我 (anattā)

頁 3 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

一、前言

印度哲學史的發展由婆羅門思潮 (Brahmanism)、沙門思潮 (Śrāmaṇism) 及世俗思潮 (Secularism) 三大體系所構成，以婆羅門思潮之吠陀 (Veda) 傳統為正統，而以吠檀多學派 (Vedānta) 為主流代表。其中，婆羅門思潮與沙門思潮二者之關係，實為印度哲學史及印度文化史之大事，亦即，此兩大哲學思潮為印度哲學之主要內容。長久以來，印度學學術界多數學者普遍地主張：佛教學派之興起受到婆羅門思潮之影響、衝擊或啟發^[1]，因身為沙門思潮之主力的佛教學派之興起晚於早期婆羅門思潮之古奧

*送審日期：民國八十九年四月二十八日；接受刊登日期：民國八十九年五月十八日。

1. 多數學者主張佛教學派之興起受到婆羅門思潮之影響、衝擊或啟發，但並未於其著作中對興起 (origination)、影響 (influence)、衝擊 (impact) 或啟發 (inspiration) 等用詞作出定義，這或許是由於他們採用這些用詞其英語、德語或日語之一般性語詞定義，故並未另行再下定義。筆者亦是如此。但若欲意對這些用詞加以定義：則筆者於本文中之「佛教之興起」一詞，指證悟後之佛陀其思惟方向、思想、學說、概念、見解、主張、議題、立場、態度；「影響」一詞，指證悟後之佛陀其思惟方向、思想、學說、概念、見解、主張、議題之提出及其立場、態度不具原創性，且直接或間接地取自或延續婆羅門教吠陀 (Vedas) 傳統而來；「衝擊」一詞，指證悟後之佛陀其思惟方向、思想、學說、概念、見解、主張、議題之提出及其立場、態度，是為了不屈服於吠陀傳統而作出反對或相反於吠陀傳統之反應；「啟發」一詞，是指證悟後之佛陀其思惟方向、思想、學說、概念、見解、主張、議題之提出及其立場、態度，是由吠陀傳統得到靈感所衍生。關於奧義書與初期佛學之關係，請分別參見 S. G. Deodikar, *Upaniṣads and Early Buddhism* (Delhi: Eastern Book Linkers, 1992), pp.3-4; 三枝充惠, 《初期佛教の思想》(東京: 東洋哲學研究所, 1978), pp. 6-37; D. D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, p.103; G. C. Pande, *Studies in the Origin of Buddhism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1995), pp. 258-261; B. R. Sharma, *The Concept of Ātman in the Principal Upaniṣads: In the Perspective of the Saṃhitās*,

the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas, and India Philosophical Systems (New Delhi: Dinesh Publishers, 1972), p.88; Oldenberg, Hermann. Tr. by Shridhar B. Shrotri. The Doctrine of The Upaniṣads and The Early Buddhism (Delhi: Motilal Banarsidass, 1991), pp. 185-218.對於奧義書與初期佛學關係持不同看法之主要學者其看法已扼要介紹於Bhattacharyya, N. N. Buddhism in the History of Indian Ideas. Delhi: Manohar Publishers, 1993.

頁 4 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

義書 (Upaniṣads)，且佛教學派之哲學概念及議題其中有相當部份受惠於婆羅門思潮。在古代印度哲學史の後期發展中，婆羅門思潮與佛教學派兩者之間的互動關係及交互影響的確存在，至於在二者的早期的哲學思想形成時期方面，則頗有疑問。對前述多數學者之誤解，本文筆者抱持反對之立場，並針對此點撰寫一系列相關主題，以初期婆羅門哲學形成期之古奧義書典籍與初期佛學之經典為討論範圍，以比較且析論二者之異同，並藉此以論證古奧義書與初期佛學二者乃各自形成且平行發展，佛教學派並非在古奧義書之衝擊、影響或啟發之下所形成。

吠陀時期 (大約 1200 B. C.—800 B. C. or 600 B. C.) 分為早期及晚期，古奧義書屬吠陀晚期。古奧義書年代之確認有其困難，但一般認為古奧義書之時期大約為 800 B. C. or 600 B. C.—300 B. C.，而新奧義書則為 300 B. C. 以後所成立者。^[2]由於新奧義書並無甚哲學價值，因此一般所稱之奧義書即指古奧義書 (本文所指之奧義書均指古奧義書而言)。古來印度學者傳統上只認定 10 種古奧義書 (依序為 *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha* or *Kāṭhaka*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Chāndogya*, *Bṛhadāraṇyaka* and *Śvetāśvatara*)，這是由於後世一元吠檀多 (Advaita Vedānta) 學派大哲學家商羯羅 (Saṅkara, A. D. 788 —A. D. 820) 基於這 10 種古奧義書之深遠意義及其重要性曾為之明定其先後次序，並為之寫注所確立。但近代歐洲之印度學學者依照文獻學研究又將古奧義書增至十四種，並依其文體及思想發展而定

²B. R. Sharma, op. cit., pp.4-5.但對於上述西方學者對奧義書年代之判定，印度學者Sarvapalli Radhakrishnan認為應提早自 1,000 B. C. 至 300 B. C.,而另一位印度學者R. D. Ranade則認為在 1200 B. C.至 600 B. C..之間。請參見 Sarvapalli Radhakrishnan, Indian Philosophy (Delhi: Oxford

University Press, 1929), Vol. 1, pp.141-142.; R. D. Ranade. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy: Being an Introduction to the Thought of the Upanishads (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1986.), pp.9-12.

頁 5 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

為早期、中期及晚期，且主張早期古奧義書早於佛陀 (Gotama Buddha, 566 B. C.—486 B. C.)^[3]，而中期及後期則大約與佛陀同時期或在佛陀之後所成立。在體例上，古奧義書為吠陀詩頌之最後部份，故又稱為吠檀多 (Vedānta)。古奧義書上承吠陀，下開吠檀多學派，為古代婆羅門哲學之源流。古奧義書、將古奧義書思想體系化及一致化所寫成之《梵經》 (Brahma Sutra) 或《吠檀多經》 (Vedānta Sutra)，以及為前二者所寫成之注釋書，此三大類典籍為吠檀多學說之主要依據，由此可見古奧義書之重要性。古奧義書由不同時代不具名之多數思想家編撰所成，因此，多種不同思想並陳，甚至有所矛盾，但沙門名稱、沙門思想或佛陀、佛陀思想並未見於其中。古奧義書內容主要討論人的自我、宇宙本體、此兩者之關係、業力輪迴、瑜珈及解脫，這些概念、學說等直接或間接地奠定了後世婆羅門思潮之哲學思維方向及哲學思想。本文以早期之《布列哈德》 (Bṛhadāraṇyaka, 略稱Brh.)、《旃陀格耶》 (Chāndogya, 略稱Chand.)，中期之《卡陀》 (Kāṭhaka, 略稱Katha.)、《伊莎》 (Īśa, 略稱Isa.)，以及晚期之《婆須那》 (Praśna, 略稱Pras.)、《蒙都伽耶》 (Māṇḍūkya, 略稱Mandu.) 共 6 部古奧義書為討論範圍，這主要是基於年代分期、重要性、哲學意義均無疑義，以及切合往後一系列相關主題內容所需所作之擇定。

初期佛教^[4]學派以佛陀學說為中心，其主要大弟子所說均忠實於佛陀所說，因此，佛陀的根本思想及其根本立場之探討為初期佛教之主要內涵。依上所述，佛陀時當吠陀晚期或吠陀時期結束後不久，且在初期佛典中並未出現古奧義書名稱或古奧義書思想傾向。初期佛學之典籍以南傳上座部所傳之巴利文大藏經 (Pāli Tipiṭaka) 中之五尼柯耶 (Nikāya) 以及其巴利律藏 (Vinaya, 略稱V.) 為主，其中四部相對應於漢譯北傳其他部派所傳之四阿含，且漢譯北傳也有其他部派所傳之各種律，而本文則限定以一般少有爭議之現存的古老典籍—巴利《相應部》 (Saṃyutta Nikāya, 略稱S.) (相當於漢譯《雜阿含》，Saṃyuktāgama)

3. B. R. Sharma, op. cit., pp.5-9.

4. 關於初期佛教學派年代之討論，請參見三枝充惠，《初期佛教の思想》 pp.129-136.

頁 6 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

及巴利律為討論範圍。《相應部》之形成大約可推至5th cent. B. C.—3rd cent. B. C.，且其主要部份已存於4th cent. B. C.。[5]至於巴利律之年代，筆者則認為大約相當於《相應部》或於其後不久輯成，因「波羅提木叉」(Pātimokkhas)一詞不僅已見於《相應部》中，且佛陀常並舉律(vinaya)與法(dhamma)之重要性且以律為優先，而兩安居時僧團共住時須誦經及戒，此外，綜觀巴利律中提及佛陀制定戒律之緣由，以及佛滅後第一次結集即已結集律藏等事，亦可資佐證。簡言之，初期佛學年代大約始於佛陀首次於鹿野苑(Sarnath, 今日之Varanasi)向五比丘宣講其學理至部派佛教(佛滅後約兩百年)興起之前，亦即初期佛學年代大約為6th cent. B. C.—4th cent. B. C. or 3rd cent. B. C.，即約當孔雀王朝阿育王(268 B. C.—231 B. C.)以前。在研究初期佛學上，《相應部》備受重視，因其為理解佛陀哲學思想的重要古老經典。但筆者認為僅從經本身不足以全面深究初期佛學，宜將巴利律一併加以討論。此係因戒律為理想生活提供具體之倫理及社會規範，是佛陀哲學之根柢，因而佛陀常並舉律與法。此外，更由於戒律充分反應出佛陀的哲學思維、概念及其立場等，故應與經一併討論，綜觀《相應部》與巴利律中佛陀之思維方向、根本思想、根本立場，及其對婆羅門、沙門所抱持之見解及態度，反映出佛陀理性思惟、實證主義及人本主義與古奧義書之自然神論、假設理論、形上思惟大異其趣，雖然其間有某些共通的議題、用詞等。

筆者將以本文為前導，撰寫一系列相關主題，主旨在於探究古奧義書與初期佛學之關係，以論證筆者之主張，即，古奧義書與初期佛學乃係各自形成及平行發展所成。筆者將以如下7個相關主題：人的自我概念、人的墮落與超越、人的理想生活、世界的概念、人與世界的關係、古奧義書與初期佛學之短處及長處、古奧義書與初期佛學之平行主義及差異，以論證筆者之主張。為使易於明瞭古奧義書與初期佛學思維方向、學說、立場之異同，筆者將以表列方式附表於上列某些主題中，以資參照筆者

於文內之說明。雖然各文均將作扼要結語，以論述筆者對於各文該主題之看法，但為避免重複敘述，筆者將在「古奧義書與初期佛學之平行主義及差異」一文中，最後總結上述筆者之主張。筆者主要由哲學史及宗教概念、學說、問題及議題等比較及評論古奧義書與初期佛學兩者之異同關係，本意在於透過對古奧義書典籍與初期佛學內容之理解、剖析及省思以論證筆者之主張，並以之質疑上述多數學者的看法之適切性，即，佛教學派之興起受到古奧義書之衝擊、影響或啟發。由於筆者不在評論這些多數學者之看法，故並未一一詳述或引證之，而僅綜論其看法或支持其看法之可能性理由。學者或許將認為，筆者之某些論點可能仍不足以有力地支持筆者之主張，但這些論點至少指出研究線索並足以支持筆者何以合理地質疑這些多數學者之看法。筆者謹以此作為開端，就教於國內外學者專家。為能儘量客觀地及全面性地探究各相關主題，筆者雖將古奧義書典籍與初期佛典分成早期與晚期兩類，以期能明瞭哲學概念、學說之演變及發展，但當某些主題或其子題其早晚期思想差異不大時，論述時則不予分期而係總論之。在本文中年代分期是作為一般性指標，而非一項嚴格之規定，其目的在於期能發現不同時期哲學思想發展上之差異。為避免年代分期法這類可能性之弱點，在研究上，筆者將上列 7 個主題各自依照概念及子題細分，以發現各主題之哲學思想內涵，再將之分成早期與晚期^[6]，以見其哲學思想脈絡之發展。筆者之主張主要由哲學思想理論及哲學思想史立論，雖然其他相關主題中也附帶地試由文化史角度討論之，但長期以來由於古代印度史料之缺乏及不明，古奧義書與初期佛學之文化史關係一向難以判明。由於篇幅所限，原典經文俱不附註，請讀者自行參照原典或譯本^[7]。

6. 為避免過於複雜，以便比較古奧義書與初期佛學，筆者將雙方之典籍簡化為早晚兩期。古奧義書之分成早、中及晚期具如上所述，但筆者將中期歸入晚期一併討論。G. C. Pande將《相應部》分期為早期、晚期、不確定，請參見G. C. Pande, op. cit., pp. 228-229，筆者將不確定者歸併於晚

期；巴利律之分期，請參見平川彰，《律藏之研究》（東京：山喜房佛書林，1960），p. 591,630；印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1971），p. 323-345。但筆者根據印順之三期說，將中期歸入晚期一併討論。

7. 本文關於古奧義書之典據，梵文天城體（Devanāgarī）及羅馬字體版請見Sarvapalli Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads* (New York: Harper & Brother Publishers, 1953) and Swami Gambhirananda, *Eight Upaniṣads* (Calcutta: Advaita Ashrama, 1989). 英文譯本見R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upaniṣads* (Delhi: Oxford University Press, 1931) and Paul Deussen, *Sixty Upaniṣads of the Veda* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980)，並參照中文譯本，徐梵澄譯，《五十奧義書》（台北：中國瑜伽出版社，1986）。初期佛典之典據，巴利文見Bhikkhu J. Kashyap ed., *Nālandā-Devanāgarī- Pāli-Series Pāli Tipiṭaka* (Varanasi: Pāli Publication Board, Bihar Government, India, 1959)，巴利文羅馬字體版見PTS版Pāli Tipiṭaka (London: The Pāli Text Society, 1917-1930; 1938-1952.)，日文譯本見《南傳大藏經》（東京：大藏出版株式會社，昭和13年），並參照中文譯本《漢譯南傳大藏經》（高雄：元亨寺妙林出版社，1990）。

頁 8 古奧義書（Upaniṣads）與初期佛學關於人的自我（Self）概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

印度哲學關於人的討論極為細膩透徹，尤其關於人的自我問題更是其主要重心之一。而世界之概念，以及人與世界之關係也均以人之概念作為其討論之基礎，因此，筆者首先討論人的概念中關於自我之問題。本文從生理及生物上、心理及心靈上（**mental**），以及精神上（**spiritual**）三個層面分別討論古奧義書與初期佛學中自我之概念及學說。古奧義書採用某些特定的人之概念而揚棄其他的人之概念，此情形也見於初期佛學方面。此兩大思潮之思惟傾向，同樣均注重哲學的、宗教的、倫理的或精神上的人的概念，而非生理的或生物上的人的概念。二者均選擇某些整體的及普遍的人的概念，而非不完整的及片段的概念。然而，此兩大思潮其觀點（**perspective**）、方法（**approach**）、範疇（**category**）及論據（**rationale**）卻截然不同。任何一方思潮其所提出人的概念並非偶然的，而是其於其範疇及論據所得出，而由於其範疇及論據根本上之差異，兩大思潮之人的概念自然有所不同。因此之故，主張初期佛學在古奧義書之影響下或為與之有所不同而接受某些特定的人的概念，此類看法並不正確。毋寧說這些概念是一起或接連著共榮並存所形成。至於雙方所共通之概念及思惟，似乎是由於任何一方均同樣關切某些特定問

題，而非出於為確保其見解之可接受性。以下將於各節論述雙方關於人的自我之剖析及其概念。

二 · 生理及生物上之自我

1. 古奧義書與初期佛學之身 (kāya) 與食 (annam)

人為物資之個體或生物學上之有機體，由身與心兩方面所構成。前者指出人為物質世界之一部份，而後者指出人既為生物且有別於其他生物世界。在物質生活中，身由食所維繫，因此，在探索何者為人的真正自我上，首先

頁 9 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

論及身與食。早期奧義書雖提及髮、皮、血、肉、肌、骨、髓等是人體之構成部份[8]，但並未深究之，這似乎是因奧義書思想家認為人作為一個知者 (knower) 或主體者 (agent)，其意義遠重於僅只為生物學上之有機體。作為物質之個體，人被認為是由粗元素 (bhūta, 大) 所構成。[9]由於物質世界全體由三粗元素所構成，而人為物質世界之一部份，因此，人身亦由此三粗元素所成。此最初之三粗元素為水 (āp)、地 (pṛthivī)、火 (tejas) [10]。此外，並認為骨及髓由火構成，尿及血由水，而肉及組織由食 (地) 所成。[11]食、饑、死三者彼此相關[12]，其中食不僅被視為三粗元素之一，且視之為神。[13]然而身並非人之自我或本質，因身受死所限制，將會消失。身之存在使人不能免於快樂與病痛。[14]即便如此，身仍屬重要，因它是不死之阿特曼 (Ātman, 常我) 所棲之處。後期奧義書進而指出死不可避免，且人可脫於死而成為不死。[15]布爾夏 (Puruṣa, 原人) 即是自我，不同於身但受制於身。[16]若知其自我，人將脫離身之束縛。[17]而身則為五粗元素所成，即前述三粗元素之外另加風 (vāyu) 及虛空 (ākāśa)。[18]質實而言，後期奧義書少言及身與食，而置重心於心理、心靈及精神方面。

早期的初期佛典中，言及髮、皮、指甲、齒、肉、肌、血、骨、髓、心臟、尿、涕等為人身之構成部分，但其目的為觀身不淨或作骨骸想以遠離對身之貪欲，藉此以助人證悟。[19]身由四粗元素所成：地、水、

火、風，但主旨在說明身之無常變易如同河之流。[\[20\]](#)苦為身之另一名稱，故應棄此身。[\[21\]](#)

[8](#).Brh.3.9.28.

[9](#).Brh.2.4.12.

[10](#). 風(vāyu) 雖也被提及，但並未列入創造宇宙的三粗元素之中，然而至後世似已視之為第四元素。Brh. 1.2.1-2-5.

[11](#).Chand. 6.2.1-4; Chand. 6.5.1-3.

[12](#).Brh. 2.1.1.

[13](#).Chand. 6.3.1-2; 1.11.9. Brh. 3.9.8.

[14](#).Chand. 8.9.1-2.; Chand. 8.12.1.

[15](#).Katha. 1.6,17-18.

[16](#).Katha. 6.17.

[17](#).Katha. 5.1.

[18](#).Pras. 2.1;4.8.

[19](#).S. 35.3.3.127; S. 46.7.1-5;46.8.1-2.

[20](#).S. 1.3.7.

[21](#).S.35.2.5.103; S.12.7.62.

因身是無常變易，故人不能脫離生老病死。[\[22\]](#)人有四種食（cattāro āhārā）：粗食（kabalinkārāhārā）即物質之身、觸食（phassāhārā）即感官、意食（manosañcetanāhārā）即心靈、識食（viññāṇāhārā）即精神。[\[23\]](#)四食之目的在於藉用食的概念說明十二種診斷及治療線索（nidāna，十二因緣）及交互關係學說（paticcasamuppāda，緣起），亦即人之意義不在於物質之食或身，而在於精神食糧，即心理、心靈及精神層次。後期的初期佛典進而說明精神糧食之重要性，猶如身之維繫有賴於食，五種心理及心靈之障害（pañca-nīvaraṇā，五蓋）也由食所支持，同理，七種導致覺悟之要素（satta bojjhanga，七覺支）也由食所支持。[\[24\]](#)四種禪定（jhāna）所生之喜樂遠甚於物質之食所帶來之喜樂，可除去貪（lobha）、瞋（dosa）、癡（moha）三種染污及毒害。

奧義書與初期佛學有其基本的相似之處。亦即，雙方均提及身之構成、粗元素、將死之身、食。但其觀點卻大為不同。奧義書由身及食開始探討自我，已知身非不朽，故非人的自我之本質。且進而假設有一恆常者，即真正之自我，優於此毀壞之身，而此身與食為真正自我之第一層外層，在察知自我一事上，身與食是重要的。但身與食在初期佛學中從未受到重視。身與食是污染不淨的，且有礙於自我之轉化。人應遠離身與食。身與食被視為一種手段或工具，以教導人發覺吾人本身是無常變易且非本質的存在。

此二思潮表面上雖有相似之處，但畢竟是不同的。此係因奧義書由宇宙中心論（cosmocentric）之觀點出發，而以人本中心論（anthropocentric）作為終結。相反地，初期佛學由人本中心論之觀點出發，而以宇宙中心論作為終結；此外，不僅其人本中心論之涵義不同於奧義書，且宇宙中心論薄弱且次要。在奧義書中，身、食、粗元素被討論於神學、宇宙論及形上學之中。世界之全體由造物主所造或出於實有（Being），而人為世界之一部份，不能外於或脫離於造物主或實有。人身將死，故唯有透過對造物主或實有之認知，人之精神可恆常不死。但在初期佛學中，身、食、粗元素係借自當時之一般常識性

[22.S. 3.1.3; 22.1§ 4.](#)

[23.S. 12.7.63-64.](#) See also S. 12.2.11-12.

[24.S. 46.6.1.](#)

頁 古奧義書（Upaniṣads）與初期佛學關於人

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

11 的自我（Self）概念之比較與評論

之看法，其目的純然在藉之以說明其人本中心論之觀點，即人自身之改造及轉化。而經由觀察人身之無常變易及非本質之存在，可達成此目的。無論如何，此為首要，至於神學、宇宙論及形上學則無關緊要。要而言之，奧義書由非不朽之身之觀察，而提出恆常之自我及本質的存在之觀點；而初期佛學由非不朽之身之觀察，而主張人是無常變易及非本質的存在之觀點。

2. 古奧義書中感官之五根（indriya）與初期佛學之六入（saḥāyatana）

早期奧義書中述及，人身包括感覺器官與活動器官，且明示二者之關聯，即，觸覺與皮、味覺與舌、嗅覺與鼻、物質（色）與眼、聲與耳、意向與意（manas，即mind）、知識與心臟、活動（karma）與手、妙樂（ānanda）與生殖器、排泄與肛門、旅行與足、吠陀與語言。[\[25\]](#) 感官不僅在使人得知外在客體，更重要者在於：使人認知實有或真正之自

我，因一切源於它且將歸之於它。猶如鹽塊溶於水，水中遍處均為鹹味，人是出自於粗元素（大），且終將歸向它；見、聞、嗅、味等之產生均由於二元（*dvaita*），但人死時，一切終將成為其唯一之自我。[\[26\]](#)

晚期奧義書進而說明一切的感官及其客體或其對象全由至上且恆常之阿特曼所支持。[\[27\]](#)人由於經由感官向外追求感官之樂，故不知其真正之自我。自存者（*svayam-bhū*）經由感官之開口而向外尋，故人向外追逐而不知向內探尋其內在自我（*antarātman*），因而步入死之網。但人不知色、味、嗅、聲、觸之辨別乃是由於彼而使然。[\[28\]](#)此處所稱之彼，指作為感官及其客體之來源的自我。因此，為知此自我，人必須首先控制感官。唯有具有此認識（*vijñāna*，識）之人，且善於駕馭其感官及意且清淨者，此人到達毗溼奴神（*Viṣṇu*）之最高處且不再流轉生死。[\[29\]](#)一切均是梵（*Brahman*），而此阿特曼即是梵。此阿特曼有四個狀態，其中醒狀態（*jāgarita-sthāna*）及夢狀態（*svapna-sthāna*）為阿特曼之最初兩個狀態，並認為前者為粗劣物，因其為向

[25](#).Brh. 2.4.11. Cf. Brh. 3.2.1-9.

[26](#).Brh. 2.4.12,14.

[27](#).Pras. 4.8.

[28](#).Katha. 4.1-3.

[29](#).Katha. 3.1-9.

外之知覺，而後者為細微物，因其為向內之知覺。[\[30\]](#)簡言之，凡知自己之自我即是知梵，而此事首須始自認知感官與客體之關係並控制感官。

在感官用詞上，奧義書一貫地使用‘*indriya*’（根），而初期佛學則一致地使用‘*saḷāyatana*’（六入）而非‘*indriya*’。早期初期佛學提

及眼、耳、鼻、舌、皮（並非身）、意為六種感官，而其客體分別為色、聲、香、味、觸、法（泛指其他一切事物及概念）。食之節制及守護控制六入為作為僧侶之基本要求。[\[31\]](#)當感官與其客體接觸時，他們須覺察其身、語、意的活動以避免為貪、憂、惡等所污染。[\[32\]](#)凡知感官之生滅且離於感官之束縛者為智者及勝者，因他已不為感官所執且已離於苦（*dukkha*）。[\[33\]](#)感官非本質之存在（*anattā*，無我），因其為無常變易（*anicca*）。[\[34\]](#)何以感官是污染的？因觸生起於感官與其客體之接觸，因而產生感覺，人受感覺所驅使，苦因而生起。[\[35\]](#)感覺使人渴愛所歡喜之客體，並誤以為此些客體為常及樂。渴愛為苦及執著之因。當人知感官及其客體均是無常變異且導向苦，他將不受渴愛之束縛且離於苦。[\[36\]](#)晚期的初期佛學進一步將六入及其六種客體解釋為「一切」，因染與淨均由其所決定。[\[37\]](#)雖然如此，吾人不應責難此二者為產生染污之繫縛，因渴愛才是繫縛。[\[38\]](#)若人知感官及其客體事實上是無常變易，將導致苦且非本質的存在，且鄙視之，則人將離於欲及渴愛。[\[39\]](#)此真相僅能由慧（*pañña*）所經驗及證實，而非盲目之信仰、意向、謠傳、爭辯、論理、玄想所能為。[\[40\]](#)

乍看之下，奧義書與初期佛學關於感官及其客體之概念頗為相似，但此為表面的，其背後含藏著根本上之差異。（1）雙方均認可感官之機能為認知外在或內在客體，但「意」（*manas*）並未包含在奧義書之感官概念中。此外，

[30.](#) Mandu. 2-4.

[31.](#) S. 16.11.

[32.](#) S. 35.2.5.97,206; S. 35.3.3.127.

[33.](#) S. 35.2.5.103.

[34.](#) S. 35.2.2.69.

[35.](#) S. 36.1.4.

[36.](#) S.12.7.66. See also S.3.2.2.

[37.](#) S. 35.1.3.23.

[38.](#) S. 35.4.3.191.

[39.S. 35.1.1.1-12.](#)

[40.S. 35.3.5.152.](#)

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
13 的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

相較於奧義書使用 ‘indriya’ 一詞，但初期佛學卻使用 ‘saḷāyatana’ 一詞。前者無疑地是限用於感官之意義，但後者則在於其作為染污之滲入門徑的意義，而不在於其一般感官之意義。雖然 ‘indriya’ 一詞亦見於後期少數初期佛典中，但並不常見，且此詞僅用於道德及自我改造及轉化之意義。[\[41\]](#) (2) 五種感覺器官、五種活動器官及五種氣息，在奧義書中被視為構成人的十九個部份[\[42\]](#)之其中某些部份。但五種活動器官及五種氣息並未見於初期佛學中。再者，在奧義書中，五種感覺器官被視為是人身之器官，而「意」並不被視為感官而視之優於感官且將之用於自我之意義上。(3) 雙方之意圖根本上並不相同。奧義書將

‘indriya’ 用於解釋其以主體者 (即自我) 為中心導向之立場，用以探討知者之知覺及主體者之活動，而不論知者及主體者均是指人的本質的自我。其目的在於藉以說明恆常的本質的自我即是梵，它即是唯一的實在 (Reality)，而一切的知覺及活動均受制於自我的前三個狀態，唯有超越此三狀態以達到第四狀態，才能認知此唯一之實在。但初期佛學中之 ‘saḷāyatana’ 是由以非主體者 (無我) 為中心導向之立場全面深入思考六入與其客體之密切關係，用以說明其無常及渴愛如何產生。其目的在於說明六入、其客體、渴愛等使人道德低落且非人性化，而其無常性及苦性可促使人致力於道德及精神上之改造及轉化，使人真能認知非恆常及非本質的存在。

3. 古奧義書之氣息 (prāṇa) 與初期佛學之入出息 (ānāpāna)

早期奧義書中，已明言氣息 (prāṇa，用指生命之涵義)，即人之呼吸，優於感覺器官及活動器官。[\[43\]](#)何以如此？因當氣息離去四肢 (aṅga) 及身時，

[41.S. 48 Indriya Saṃyutta.](#)

[42.](#) 古奧義書論述人的阿特曼（自我）具有七肢十九口，以之涵蓋宇宙觀及人的身心觀，並以此探討宇宙與人的本質之同一關係。七肢說將宇宙比擬為人身之七部份，分別以天為頭，日為眼，風為氣息，虛空為軀幹，水為胞，地為足，東壇火為口；而十九口則將人的一切身心機能分成十九個部份，包括五種知覺器官（五知根，眼、耳、鼻、舌、皮膚）、五種活動器官（五作業根，口、手、足、排泄、生殖）、五種氣息、意、統覺、我慢（自我本位意識）、心(citta)。七肢十九口之說法，以後期之古奧義書Māṇḍūkya奧義書為代表，它集合先前諸奧義書各說而總結所成。關於十九口各個部份之分析，請見本文各節之剖析。參見徐梵澄，《五十奧義書》，p.692。

[43.](#) Brh. 1.3.1-7; Chand. 4.3.3. See also Chand. 5.1.1-15.

人將枯竭而死。因氣息為維繫生命所需之機能，因而將其意義加以演繹而視之為人之本質。^[44]人身有五種氣息：氣息 (prāṇa，即入息)、出息 (apāna)、周遍息 (vyāna)、上息 (udāna)、均等息 (samāna)，但事實上只是同一氣息之不同作用。^[45]氣息與阿特曼相關，但阿特曼更加重要。^[46]語、意及氣息與三吠陀、三種世界 (惡、人及祖先、諸神) 同與阿特曼相關。^[47]其中語、意使人與死相關且為有限，但若知氣息為本質及生命的整體及普遍之意義，則人為不朽且無限，因人的本質已成為恆常之氣息——即梵。^[48]

後期奧義書進一步闡明氣息優於語及意之優越地位。最初將氣息解釋為人之生命，但主張氣息並非阿特曼。氣息是由阿特曼所生。由於人的行為活動由前生的意活動 (manokṛtena) 所驅使，故氣息與人身發生關聯，且將其本身分成人身之五種氣息而作用之。其中入息存於眼、耳、口、鼻；出息存於排泄及生殖器官；周遍息存於游動於與心臟相連之脈道中，而阿特曼即位於心臟中；其中之一脈向上且經由它，上息或經由善行導向善世界，或經由惡行導向惡世界，或經由善行及惡行導向人之世界。五種氣息不僅為人身內在之氣息，也被視為外在之氣息而與日、地、虛空、風、火相關。氣息如何與阿特曼相關？經由人的心 (citta)，人進入氣息，其生命與其心臟相連，且與阿特曼一起，導向由想法所塑成之任何一種世界。故凡知氣息者，成為不死且子嗣不絕。^[49]在早晚期奧義書中，氣息不僅指人的呼吸氣息，以之為個人的生命 (life)，且在另一方面，又將氣息視為宇宙之生命 (Life) 或世界之原理 (Principle of the world)，亦即認為世界之全體本質上即是氣息。後期奧義書說明：氣息 (Prāṇa) 即是阿特曼 (Ātman)。它是全部。氣息將其自身 (ātmānam) 分成五部份 (語、眼、耳、意、氣息) 以支持此人身。它即是火、日、雨、風、地、物質、神、實在 (sat)、非實在 (asat) 及任何不朽者。萬物均由氣息所建立，不論三吠陀、祭祀、剎帝利 (kṣatriya，王族武士)、婆羅

[44](#).Brh. 1.3.19.

[45](#).Brh. 1.5.3.

[46](#).Brh. 3.9.26.

[47](#).Brh. 1.5.4-7.

[48](#).Brh. 1.5.11-13.; Brh. 3.9.8.

[49](#).Pras. 3.1-11.

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
15 的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

門 (brahmin or brahmaṇa, 宗教祭司或哲學家)。[\[50\]](#)

奧義書所使用之 ‘prāṇa’ 一詞，並未出現於初期佛學中。雖然初期佛學中言及入出息，但所使用之 ‘ā nāpāna’ (入出息) 一詞僅用指呼吸之入息及出息，且出息 (apāna) 並非指奧義書中所稱使人排泄及生殖之氣息。初期佛學之入出息概念完全不同於奧義書之氣息概念，全然是一種控制呼吸的技巧，其目的在於藉此以達到禪定。早期及晚期的初期佛學之入出息概念並無甚全不同。不淨觀及入出息觀為初期佛學中普遍採用之禪定方法，佛陀亦採之且以之教導僧侶。不淨觀雖可除去對身之貪及男女之欲，但某些僧侶誤解此法之本意而以此染污之身為恥，故自殺身亡。佛陀因而改教入出息觀。入出息觀即是觀察呼吸的入息及出息之過程。[\[51\]](#)僧侶應於靜處或樹下結跏趺坐，專一地觀察其入出息之每一細微活動及意 (manas, 即mind) 的種種狀態其無常變化[\[52\]](#)，以使得不定之身心寧定。[\[53\]](#)入出息觀可使人至聖，故是聖乘 (Ariyan-vīhāra)；使人清淨，故是梵乘 (Brahma-vīhāra)；使人成佛，故是如來乘 (Tathāgata-vīhāra)。[\[54\]](#)亦即，當人專注於觀察其呼吸之入出息及其所伴隨之樂、苦或非樂非苦的過程中，將同時察覺無常變異之理。因而明瞭：其身及命之有限且一切喜樂終將隨死而消逝，有如無油之燈終將竭盡。入出息觀可使人離於錯誤的概念、執著等束縛，而得解脫。[\[55\]](#)

在氣息概念上，奧義書的氣息與初期佛學的入出息並無相似之處，雖然兩者均與呼吸有關。在奧義書中，氣息不僅為物理的、生物的機能，

且是個人之生命及為宇宙之生命。氣息因而甚至被視為阿特曼、梵。但整體而言，奧義書思想家並不認為氣息為阿特曼、梵。因氣息受限於醒及夢狀態，既為有限，則氣息不可能為真正之自我。雖然如此，氣息在自我及梵觀念的早期

[50](#).Pras. 2.13.

[51](#).S. 54.1.9.

[52](#).S. 54.1.1.

[53](#).S. 54.1.7.

[54](#).S. 54.2.1.

[55](#).S. 54.1.8.

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

16 的自我 (Self) 概念之比較與評論

發展中，其重要性不容忽視。此外，相較於身及感官之概念，氣息概念是整合的且更加深入。且由氣息之生命力之一般意義而演繹出個人與世界之間的密切相似性及一體性之哲學涵意。簡言之，奧義書的氣息概念表現出恆常及本質之看法，是形上學及本質論的。相反地，混雜著神學、宇宙論與形上學的奧義書氣息概念未見於初期佛學中。何以如此？其基本不同思惟在於：非本質的概念、無常變易之洞見以及苦觀。初期佛學之入出息觀是一種診斷的方式，使人專一並從而經驗到無常變易。此外，入出息觀也強調錯誤的概念及錯誤的認知（即主張自我及世界為本質及恆常之存在）經由渴愛及貪執使人受苦。再者，入出息觀本身也指出個人道德淨化及精神轉化之必要。簡言之，初期佛學中討論如何控制呼吸之入出息概念，為使人身與心理回復平衡之一種方法，而非是探討自我的形上本質之一項步驟。

三、心理及心靈上之自我

1. 古奧義書與初期佛學之意 (manas)

早期奧義書已認為思慮 (samkalpa) 為意 (manas) 之機能[56]，且認為意並非外部或內部感官，而視之為自我之一種意向 (disposition)。且所採用的兩種自我概念——有限或無限的、二元或一元的——，取決於思慮的基礎是否是行為活動或知識 (指阿特曼及梵之知識)。前者將產生祭祀之世界、有限、多元及輪迴，而後者清楚呈現出人的單一本質及世界之本質。[57]雖然自我本質上為無限，但因它被吾人等同於意，且以意享用欲望，故自我受限。[58]但一人知自我即是梵，他成為無限且離於欲。此種梵概念才是吾人所當享用者。[59]如同梵為萬物之本質，它又稱為心臟 (hrdayam)，因心臟為人身之中心且為自我之所在，但意既非萬物之本質，也非自我之所在。[60]後期奧義書說明，自我本質上是無限且同於梵，但經由它與意及為意活動所驅使的行

[56](#).Brh. 2.4.11.

[57](#).Brh. 3.1.3-9.

[58](#).Brh. 3.2.7.

[59](#).Chand. 3.18.1.

[60](#).Brh. 4.1.1-7.

為活動發生關連，因而有了有限之形體。[61]意作為一種意向而有所思慮，因而意是不定且難以控制。若不能馴服意，人不能離於輪迴。但若有認識 (vijñāna, 識)，且感官及意均已馴服且清淨，人將至毗濕奴神之處且脫於輪迴。[62]此處之 'vijñāna' 指關於自我知識之認知。

早期的初期佛典中說明人苦於生老病死，但意 (manas) [63] 不受病。何以如此？因無明才是心理及心靈受苦之原因。此無明之產生是由於不知及不遵行佛陀之教導，且錯誤地認知有一恆常之自我或構成人的五種

集聚要素（*pañcupādānaka-khandhā*，五取蘊）是本質的存在。若認知身及意（即五取蘊）為非我，不是人的真正自我，是無常變易，則意將不受病。[\[64\]](#)人的思惟由受束縛之意所決定，且人的思惟浮沈不定，但經由冥思無常之理，可使意無縛無執。[\[65\]](#)後期佛典清楚地界定人的三種活動：入出息為身之活動，由思惟而有語之活動，而認知及感覺則為意之活動。[\[66\]](#)又世界為意所導引，為意所苦惱，意在一切之上[\[67\]](#)，因意為剎那變化。[\[68\]](#)因而必須馴服意，以確保不受感官及身之所誘。[\[69\]](#)凡對佛、法、律具信心之僧侶，由於意已受正念及正見所馴服，故不懼不畏。[\[70\]](#)當認知人的五種集聚要素為無常變易，棄絕悅樂與渴愛，其人之意已獲解脫。[\[71\]](#)綜言之，心理及心靈上之意受到染污及受病，係出自對人的概念之錯誤認知所致。

關於意的概念，奧義書與初期佛學表面雖相似，實則根本上不同。
（1）在奧義書中，意的概念為本質的及主體中心論（*agent-centric*）之人概念鋪路，但此類概念並未見於初期佛學。（2）奧義書中的意，被視為一種意向而非一

[61](#).Pras. 3.3.

[62](#).Katha. 3.1-9.

[63](#). 初期佛學中，‘*citta*’（心）一詞也同樣用於意（*manas, mind*）之意義上，但在奧義書中，此詞指理解事物之意向，而‘*manas*’（意）指思慮事物之意向。在奧義書及初期佛學中，所常提及以及討論者為‘*manas*’而非‘*citta*’，故此文中主要討論‘*manas*’。

[64](#).S. 22.1.

[65](#).S. 1.6.5-7; S.2.2.3.

[66](#).S. 41.6.

[67](#).S. 1.7.2.

[68](#).S. 12.7.61.

[69](#).S. 4.2.5.

[70](#).S. 4.3.2.

種感官，而意與其他感官之關連僅被膚淺地論及。但在初期佛學中，意是六種感官（六入）之一，且意與其他五種感官均同樣須受攝護以免受到染污。此外，初期佛典中常同時精細地討論六入與其六種客體或對象，以及因之所生之六種認識作用。（3）在奧義書中，意的概念是用來說明對於自我或梵之錯誤認知，且以之引發自我與梵之關係。因此，其所關注者為知識論的。但在初期佛學中，關於意的本質及五種集聚要素之討論，其目的有三：去除關於自我或一切事物之錯誤認知、促使發展成完美之道德、引起自身之精神轉化。（4）在奧義書中，意是自我的一種意向，其作用為思慮，且意只限於醒及夢狀態。雖然意於熟眠狀態仍存在，但它並未顯出。相反地，在初期佛學中，既無自我，也無自我之任何意向。此外，在奧義書中，自我之本質的概念具有不同之階層，而自我即是梵為其中最正確之階層，而僅有正確與不正確之分別，即人是無常變易且為非本質之存在方為正確者。

2. 古奧義書之統覺 (buddhi)

早期奧義書認為意優於身及感官，而氣息又優於意，但它們均受統覺 (buddhi) 所管轄。^[72]而它們彼此間之關係直至後期奧義書才有所明瞭。即，人的身心之全部均受統覺所管理。高於感官為意，高於意為智 (sattva)，高於智為統覺，高於統覺為未顯現 (avyakta)，高於未顯示則為布爾夏 (Puruṣa)。布爾夏遍佈於萬物且無形相 (alīnga)。凡具有此知識之人，獲得解脫而成為不朽。^[73]意之所以優於感官及氣息，因意為構想者，而統覺高於意則因統覺為決定者。^[74]即使如此，統覺並非真正之自我，因統覺為阿特曼的十九個部份之一，僅經驗到自我的前兩個醒及夢狀態。^[75]不論所有生理、心理、心靈之活動均歸因於自我，它們均非真正之自我。因見者、觸者、聞者、嗅者、味者、指示者 (mantr)、決定者 (boddhṛ)、行為者、認識上的自我 (vijñānātman)、布爾夏（此處指個人之自我），全都依靠於至上不滅之阿特

[72](#). Brh. 1.5.1-3.

[73](#). Katha. 6.6-8. See also. Katha. 3.1-14.

[74](#). Pras. 4.8.

[75](#). Mandu. 2-4.

頁 古奧義書（Upaniṣads）與初期佛學關於人
19 的自我（Self）概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

曼。[\[76\]](#)阿特曼為萬物之源，故知此自我即可脫於輪迴。即，唯有當感官受到控制而淨化，且意已靜止，統覺不再波動，此時為合一（yoga，瑜珈）且專一之狀態，人可於此時見到自我而成為不朽。[\[77\]](#)

在奧義書中，意與統覺都是錯誤認知的自我之意向。但唯有統覺才是感官、意及氣息之號令者。由於感官及意均收斂於智識（jñāna），故稱統覺為智識之自我（jñānātman）。[\[78\]](#)統覺之所以為決定者，因統覺與被決定者一致符合。統覺為造物主生主（Prajāpati）所具有之偉力之一。它雖決定一切生理、心理及心靈的活動，但它並非真正之自我（布爾夏），因它只是構成布爾夏之一部份。此外，在奧義書中，關於氣息與統覺之關連，在理解上似有所困難。在典籍中，雖認為二者均非自我，且認為氣息受到統覺所管轄。但卻將氣息不僅視為個人之生命，且又將氣息解釋為宇宙之生命，在此意義之下，氣息同時具有個人之自我及宇宙之梵的兩種涵意。然而，統覺並不具有類似這兩種涵意，而只是將統覺視為錯誤認知的自我之一種意向，而從未將統覺視為自我或類似之意義。何以如此？這可能是由於維繫生命之氣息與決定一切身心活動之統覺，在決定身心活動及生命上同等重要，而使奧義書思想家難以決定，故兩種看法均並存於典籍中。或者可能是由於不同時期之不同思想家所提出，故而並存；又或者可能是同一思想家不同階段的思惟進程所致等等。

奧義書之統覺一詞或類似之概念並未見於初期佛學中，這可能是因佛陀並不接受任何本質的自我概念，因此，並未對作為自我的一種意向之統覺有所討論，而認為六入中之意以及五取蘊中之識，已足以解說非本質的自我概念。因而，只詳細地論說意與其他五種感官、六入與其客

體、六入與其認識作用（六識）之關係，以及認識作用在身心（五取蘊）上之地位及其與身心之關係。至於初期佛學中之‘Buddha’（佛陀）及‘bodhi’（菩提或覺）雖然語源上與奧義書中之統覺（buddhi）一詞相關，但只用指人的心智之覺醒，無關於奧義書統覺之涵義。

[76.](#) Pras. 4.9.

[77.](#) Katha. 6.10-11.

[78.](#) Katha. 3.13.

頁 古奧義書（Upaniṣads）與初期佛學關於人
20 的自我（Self）概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

3. 古奧義書之識（vijñāna）及初期佛學之五取蘊（pañcupādānaka-khandhā）

在奧義書中，似乎作為認識及識別作用之識（vijñāna）在所有生理、心理及心靈的活動及意向中，佔有至高之地位。早期奧義書說明，凡知阿特曼之人可渡過憂傷而至彼岸。而地位上之由低至高依序為：四吠陀、語、意、思慮、心、禪定（dhyāna），但識比禪定更加深邃。凡任何人依於其中任何之一且以之為梵，將獲無限之自由。[\[79\]](#)但，識又為何物？典籍中述及，識為感官及意之藏納所在，而人可由識趨近自我。在熟眠狀態中，人自身處於全然的識的傾向（vijñānamayaḥ puruṣaḥ），此時人經由識可至自我。當人睡眠時，識由諸感官內斂於其本身且棲息於心臟中。氣息、語、眼、耳、意全向內收斂。人於夢中遊動，但當熟眠時（suṣupta），他不意識到任何其他。他經由心臟之細微脈（hita）達於心包。他棲息於心包並享用妙樂（ānanda）。一切氣息、諸世界、諸神、生類均由此阿特曼所生。此阿特曼即是實在之本質。[\[80\]](#)由此觀之，識的概念似隱含感官的認識作用之意義，但並不明顯且未加以討論，而其真正本意則在於其作為身心主體者之意義；識雖非人的精神主體者或真正之自我或本質，但與自我密切相關。然而另一方面，奧義書卻似乎又有將識視為自我之傾向。一切均源於阿特曼，且將歸於阿特曼。有如鹽塊溶於水，水中遍處均為鹹味，此實在（Being）為無限，

且全然只是識之集合（vijñāna-ghana）。[81]雖然如此，在多數情況下，則認為識並非自我。因雖阿特曼存於語、眼、耳、意、皮及識之中，但阿特曼有別於它們，且不為它們所知。它們全是阿特曼之身軀。唯有阿特曼才是真正之本質、內在之主宰者及不朽者。[82]

後期奧義書界定識並非阿特曼，因見者、觸者、聞者、嗅者、味者、指示者（mantr）、決定者（boddhr）、行為者、認識上的自我（vijñānātman）、布爾夏（此處指個人之自我），全仰賴於至上不滅之阿特曼。[83]作為認識作用之識有別於其上之個人的自我，而此處之阿特曼是指宇宙生命之原理，即梵是

[79]. Brh. 7.1.-7.

[80]. Brh. 2.1.16-20.

[81]. Brh. 2.4.11-12.

[82]. Brh. 3.7.17-22.

[83]. Pras. 4.9.

人身心之全部及個人的自我之根本原因。識在接近自我一事上是重要的。凡脫此識，且已駕馭其感官及意，其人為清淨之人，將到達毗濕奴神的世界而脫於輪迴。反之為不清淨，則將流轉生死。[84]由此觀之，此時的清淨概念已不再以控制感官與意為滿足，而是在強調於此二者之上的識，識才是清淨與否之關鍵，因能否認識人真正的自我全在於識。易言之，唯有經由識才能認知自我。智者知控制感官及意之重要性，因藉此法可超越感官及意而至統覺，由統覺再超越至識，由識再超越至未顯現（avyakta），而由未顯現，他終於到達布爾夏（Puruṣa）。他因而解脫成為不死。[85]此處之布爾夏指自我而言，布爾夏為無限、恆常，是人的真正本質。而作為心靈主體的識則為趨向死、不死；有限、無限；二元、一元之要津。

在早期的初期佛典中，識（*viññāṇa*）是五種集聚要素（五取蘊）之一，它也見於六種感官（六入）與其客體相接觸時所產生之六種認識作用（六識），同時也是十二種診斷及治療線索（十二因緣）之一。在早期的初期佛學已認為，人的老、死、苦是由五種集聚要素所生，而渴愛（*taṇhā*）又是使五種集聚要素產生之因。而渴愛的產生則是導因於，吾人經由六種感官執取所喜好之對象，且誤以為它們是恆常、喜的、我的。[\[86\]](#)色（指身）、受、想（指想像、知覺等）、行（指意志、印象）、識均非是我的，此五取蘊均當棄之。[\[87\]](#)由於錯誤之認知，故以為它們為恆常，但實則應觀察並認知五取蘊為無常變易。此方為正確之認知。[\[88\]](#)當人能如實得見五取蘊之苦、五取蘊之產生、人的苦之滅，其人已不再有生死之染污（*āsava*，漏）。[\[89\]](#)此外，由於六種感官、其六種客體及六種認識作用之彼此關係而導致渴愛，因渴愛則導致苦。因眼與其所視之客體接觸，故產生眼的認識作用。由於此三者之關係而使觸產生，而由於觸而使感受產生，而由於感受，故產生渴愛。此即苦之產生。其餘五種感官也是同理。如何除苦？當停止渴愛時，苦即停止。亦即，當渴愛停止

[84.](#) Katha. 3.1-9.

[85.](#) Katha. 6.6-8. See also. Katha. 3.1-14.

[86.](#) S. 12.7.66.

[87.](#) S.22.33.

[88.](#) S. 22.83.

[89.](#) S. 22.101.

時，執取（*upādāna*）隨之停止，其後，生命之存在（*bhava*，有）隨之停止，且生（*jāti*）、老死（*jarāmarana*）、憂悲、苦、惱全將隨之而止。此即苦之滅（*nirodha*）。[\[90\]](#)識是由感官與客體接觸所產生之認識作用，

在連鎖關係中，識與觸、受關係尤其要緊。易言之，識為決定渴愛是否產生之關鍵，因此須正確明瞭識。由十二因緣學說中，可明白識如何產生。由於人有所喜好及所悅樂，識因而產生，而由於識，故物質與精神之身心（*nāmarūpa*，名色）產生；由於身心之構成，六種感官產生，……此即苦之產生（*samudaya*，集）。而當人能觀察思惟一切事物終將導致苦痛及憂悲，其身心將止，六入將隨之而止，其餘十二因緣各支將止。此即苦之止滅。[\[91\]](#)亦即，識之產生是由於意志或印象（行）之所向所致，故若停止意志之所向，識之持續及增長也將因之而止，最終之無明亦隨之而破除。人的苦、苦的生起都將止滅。[\[92\]](#)

在後期的初期佛學中進一步地詳細討論五種集聚要素。五取蘊之所以得此稱呼，是由於其中任何一者均是其本身之三世、內外、粗細、高低、遠近等所成之集聚。但又為何各有不同之名稱？因由於四粗元素而有身之集聚；由於感官與客體之接觸而有受、想、行之三種集聚；由於身心而產生識集聚。[\[93\]](#)經典中並且述及各個集聚之特徵。因受到寒、火、飢、渴等所影響，因而色一詞用於色蘊；因感受到樂、苦、非樂非苦，故受一詞用於受蘊；因知覺到藍、黃、紅、白等顏色，故想一詞用於想蘊；而行一詞用於行蘊是因色身是由身的集聚所成之特徵及印象，其餘各蘊也同此理。而由於意識到及識別別到事物之不同，如酸、苦、鹹、澀等，因此識一詞用於識蘊。[\[94\]](#)但這五種集聚全是無常變易、非本質的存在，是苦的來源。而導致五取蘊產生之因素同樣也是如此。五取蘊不可能是恆常及本質之存在，因它們是由各聚合物聚集所成，而各聚合物本身即是無常變易及非本質之存在。[\[95\]](#)有如車與其各部份之關係，五取蘊各蘊與其各自之聚合物的集聚關係也是如此，它

[90.](#) S. 12.5.43.

[91.](#) S. 12.6.59.

[92.](#) S. 12.4.39.

[93.](#) S. 22.82.

[94.](#) S. 22.79.

[95.](#) S. 22.18-20.

們是無常且非本質之存在，而只是名稱而已。[\[96\]](#)（不僅五種集聚要素如此，六種感官、六種客體及六種認識同為無常變易。如此正確之觀察思惟可使人遠離渴愛之誘惑，而達到涅槃。[\[97\]](#)

除渴愛之外，欲求 (chanda) 也是產生五取蘊之苦因。五取蘊各集聚本身或各蘊之聚合物本身並非苦因，而是由於對五取蘊有所渴愛或有所欲求，因而產生繫縛而導致苦，因此，渴愛或欲求才是繫縛或決定者。[\[98\]](#)苦樂之產生，根本上肇因於錯誤認知五取蘊的本質，因而產生束縛。[\[99\]](#)此類錯誤認知即是魔(Mara, 摩羅)。[\[100\]](#)若能觀察思惟五取蘊為非本質之存在，且對五取蘊無所渴愛，他已遠離於錯誤的認知(魔)之範圍。[\[101\]](#)佛陀之覺悟即在於其正見，亦即，正確觀察思惟且確實認知：五種集聚的本質為何、五種集聚如何產生、五種集聚之止滅、八種正確方法或道路(八正道)以去除由五種集聚所生之苦。[\[102\]](#)一切僧侶均應觀察思惟五取蘊，甚至已達到三昧(samādhi)境界之僧侶也仍須如實觀察思惟五取蘊[\[103\]](#)，因禪定及三昧不能使人悟道及解脫，須得以正見為前導，亦即正確認知人由五種集聚要素所成，因此為無常變易及非本質的存在。

雖然奧義書與初期佛學均使用識(vijñāna or viññāṇa)一詞，但關於識的概念只是表面的相似，實質上大為不同。在奧義書中，識的概念包括三方面：認識作用、身心之主體者、認知自我之知識。事實上，在雖然隱含有認識作用之意義，但既不明顯，且未對之深究。因而識的概念內涵，主要表現在作為身心之主體者以及關於認知自我之知識兩方面。識為超越生理、心理及心靈的所有活動之根柢或全部身心之主體者，但它並非人的精神主體者或真正之自我。識是特殊的非心靈的及非理性的主體者，經由識可領會唯一實在之真正本質，此唯一之實在即是梵——既是小宇宙，也是大宇宙。梵為

[96.](#) S. 5.9-10.

[97.](#) S.18.1.1,2,3,10.

[98.](#) S. 22.82.

[99](#). S.22.149.

[100](#). S.23.1.1.

[101](#). S. 4.2.6; 22.63.

[102](#). S. 22.56,104.

[103](#). S. 22.5.

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
24 的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

萬物的唯一的恆常本質，而人的自我即是梵的小宇宙(阿特曼)之顯現。易言之，識為人的本質或自我的一種特殊形式之顯現，因此，識最為接近人的真正本質，而熟眠狀態即是識的顯現。識雖非人的自我，但由它可窺見梵或阿特曼之真實本質——不論普遍的或個人的均為恆常且一元之本質。阿特曼具有四個狀態，其前三狀態(醒、夢、熟眠)並非阿特曼之本質，唯有第四狀態才是阿特曼之真實本質，亦即，於此發現阿特曼即是梵，是無限、一元、恆常的本質。要而言之，奧義書的識概念形上意義濃厚，其基本觀點既是宇宙中心論的 (cosmocentric)，也是主體中心論的 (agent-centric) 人本中心論 (anthropocentric)。

但在初期佛學中，識為五取蘊之一，而五取蘊、十二因緣所詳論的識實則指六識。此六種認識作用是由六種感官與其客體相接觸所產生。何者為識、識如何產生、識與六入、客體、觸、受之關係、識與其他四蘊、其他十一支因緣之關係、識的本質為何、識與渴愛、欲求之關係，凡此種種均詳論於初期佛學而成為主要學說之一。由這些討論內容觀之，初期佛學的識概念僅針對吾人之認識及識別作用而言。事實上，在初期佛學之前，似未有其他學派或思想家針對識的認識作用之意義作如此深入且精細之討論。識的討論重心在於探究：識生起的根本原因，以及識的本質為何。亦即，人的存在是苦的，而苦的產生是由於錯誤地認知人的概念，誤以為構成人的五取蘊為恆常及本質的存在；但使人受到繫縛並非肇因於五取蘊或六入，而是由於渴愛及欲求；因此，為斷除渴愛、欲求，首須明瞭認識(六識)、感官(六入)、其客體(六塵)彼此之相接關係(六觸、六受)。換言之，初期佛學的識概念在於指出：

(1) 人是由五種聚集要素所成，故只是名稱而非恆常的實體；(2) 因此，人——不論蘊本身或稱成蘊的原因或條件——是無常變易、非本質的存在；(3) 但因不知此理，故人的存在是苦；(4) 指出除苦的方法。要而言之，無常及無我為初期佛學識概念之範疇，不同於奧義書的識概念以恆常及本質為其範疇。再者，初期佛學的識概念為非主體中心論的 (non-agent-centric) 人本中心論，純然為人本立場的知識論思惟，完全與形上學無關。

四、精神上之自我

1. 古奧義書之我慢 (ahaṅkāra) 及自我 (puruṣa, jīvātman and paramātman)

在早期奧義書中，我慢 (ahaṅkāra) 被視為世界的我意識 (I-consciousness)。我在上、下、西、東、南、北。我即是此世界之全部。[104]亦即，以我慢作為宇宙之原理。但未清楚說明我慢為何。後期奧義書說明，我慢為人的心靈 (mental) 活動，且我慢與我 (me) 相關，並認為一切認知及生理、心理及心靈活動似均以我慢為中心。[105]此處似有將我慢視為自我之傾向。但因我慢為自我的十九個部份之一，且以醒及夢狀態為其活動範圍，因此，我慢並非人之本質。[106]我慢基本上如同被誤解的阿特曼同樣被視為主體者，且認為我慢具有認知及活動兩種意向 (disposition)。而前述自我的十九個部份則是主體中心論的自我概念之先決條件。然而，我慢之重要性遠不及於布爾夏或阿特曼。因阿特曼與梵為奧義書之主要關注議題，而布爾夏則是擬人化 (anthropomorphic) 的自我概念及梵之同義詞。

早期奧義書指出布爾夏即是梵，它即是人的阿特曼。布爾夏存於萬物以及個人之自我 (布爾夏)。[107]布爾夏遍在於萬物，存於熟眠時之心臟中，經由識可至此阿特曼。此即實在之本質，此即祕密之教導 (Upaniṣads)；亦即，生命氣息即是布爾夏，它即是實在。[108]後期奧義書闡明布爾夏位於個人之自我 (阿特曼) 中，其大小有如拇指，它是三世之造物主。它即是彼。[109]布爾夏即是內在之自我 (antarātman)，布爾夏清淨且恆常不朽。[110]由布爾夏生出萬物，有如諸河流向海洋而

失其名稱及形式（*nāma-rūpa*，名色），萬物將歸之於布爾夏。布爾夏是一且恆常。凡知布爾夏之人將獲不死。[\[111\]](#)無疑地，布爾

[104.](#) Chand. 7.25.1.

[105.](#) Pras. 4.8-9.

[106.](#) Mandu. 3-4.

[107.](#) Brh. 2.1.1-12.

[108.](#) Brh. 2.1.16-20.

[109.](#) Katha. 4.12-13.

[110.](#) Katha. 6.17.

[111.](#) Pras. 6.2-6.

頁 古奧義書（*Upaniṣads*）與初期佛學關於人
26 的自我（*Self*）概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

夏與阿特曼密切相關，亦即，此擬人化之梵有兩層面：作為人之布爾夏，以及作為世界之布爾夏，而此與阿特曼之兩層面相一致：作為個人自我之阿特曼（*jīvātman*），以及作為世界原理之至上阿特曼（*paramātman*）。此處僅討論關於人的部份。

早期奧義書說明，在宇宙的太初，除阿特曼之外，不存在任何其他。阿特曼之形式即是人（布爾夏）。阿特曼入於人身且成為各種機能。阿特曼即是個人之自我，萬物繫於它，此內在之自我比子、財富、一切更加親愛。[\[112\]](#)阿特曼存於吾人自身，它是不死，因它為萬物恆常之本質。阿特曼為人的內在主宰者。[\[113\]](#)人類（*mānuṣa*）為阿特曼，因布爾夏存於人。布爾夏即是阿特曼、梵、恆常及全體。[\[114\]](#)世界之全部只是梵而已。萬物出自於梵，將歸之於梵。梵是萬物存在之根本原因。梵由意所構成，其身是生命氣息，其形式為光，其概念為真實，其自身之本質

(阿特曼)為虛空。它遍於萬物。此阿特曼即是心臟中之自我，其小如種子，其大則廣於一切世界。[\[115\]](#)彼為一切之最精微之本質，萬物均以彼作為其自身。彼即是實在。彼即是阿特曼。彼即是你。[\[116\]](#)晚期奧義書繼承前期說明，至上之布爾夏高於一切，且布爾夏即是阿特曼。高於感官為意，高於意為智 (sattva)，高於智為統覺，高於統覺為未顯現。但布爾夏高於這一切且無所形相。[\[117\]](#)此布爾夏即是阿特曼，它即是內在之自我。彼即是此。[\[118\]](#)它不僅無形且恆常。[\[119\]](#)一切全存於彼自身，而彼自身又存於萬物。彼之自我顯現成為萬物。凡見彼一之人，離於憂愁及愚痴。[\[120\]](#)即，梵為人之自我，而具有此知識者將成為不朽。為得此知識，人須明瞭自我與感官、意、統覺、識之關係，以阿特曼為前導，馴服那些使清淨阿特曼受污的一切生理、心理、心靈活

[112.](#) Brh. 1.4.1,7,8.

[113.](#) Brh. 3.7.17-22.

[114.](#) Brh. 2.5.13-15.

[115.](#) Chand. 3.14.1-3.

[116.](#) Chand. 6.9-11.

[117.](#) Katha. 6.6-8. See also. Katha. 3.1-14.

[118.](#) Katha. 4.12-13.

[119.](#) Katha. 3.15.

[120.](#) Isa. 6-7.

動，且領會識為阿特曼之意向，由識而接近真正之恆常本質而獲不死。
[\[121\]](#)

在奧義書中甚少討論我慢，因其重要性遠不如布爾夏及阿特曼。在早期發展中，我慢似被當成世界之原理，以之作為阿特曼及梵之同義詞；但在後期發展中，我慢並非自我或人之本質，而只是自我之一部份，且將我慢理解為意識到我自己（I or me）本身存在之意義。事實上，奧義書長篇大論地且一再重述地深究人的自我之本質，並以之構成人的概念。奧義書並不接受物質（身）的自我概念，而所提出關於自我之概念計有四種：（1）以生物為主的或有機自我概念，即，生命氣息；（2）擬人化之自我概念，即，布爾夏，且具有前述的兩層面；（3）主體中心論的（agent-centric）自我概念，即，我慢，此種自我既是知者（knower），也是行為者。我慢是自我概念之核心，因我慢育成對真正自我之錯誤認知；（4）本質之自我概念，即，阿特曼或梵，它是萬物——大宇宙或個人之小宇宙——之一元的本質。但在此四者之中，唯有阿特曼或梵（或此二者之同義詞）才是奧義書所主張之自我概念。

在奧義書典籍中，氣息與布爾夏常被用指梵，布爾夏尤其如此。在自我概念之發展上，吾人可說氣息為第一階段，布爾夏為第二階段，而阿特曼為最後之階段。但此三用詞常混用於自我之討論上。此些用詞均用於探索自我之真正本質的同一目的上。奧義書關於自我的真正本質之探究，可綜論如下：（1）一方面，此些用詞被用作自我之同義詞，以解說經驗的、心理、心靈的、智性的及精神的形態等之認知，而另一方面，又說明可於醒、夢、熟眠及瑜伽等不同狀態中發現自我之本質。（2）以此作為基礎，進而主張自我之內在本質，僅能發現於第四狀態（turiya）或瑜伽的精神形態之認知中發現之。（3）在理解自我為個人及宇宙之本質上，仍以形上之自我概念為至上。（4）就阿特曼或梵為萬物之本源此點而言，知識的、形上的、本體的、神學的及宇宙論的關注及討論，似乎彼此相關。（5）真正的自我被視為個人或宇宙之本質，就此而論，奧義書所無條件接受且絕不妥協者，似唯有恆常實在之概念。

[121](#). Katha. 3.1-9.

2. 初期佛學之我慢（ahaṃkāra）、無我（puggala and anattā）及無常

奧義書所主張之我慢及本質的自我概念完全不同於初期佛學。早期的初期佛學中，雖強調探討自我之重要性遠甚於感官之樂及財富[122]，但所謂自我探索是指關於人為非本質之存在或無我（*anattā*）之正確見解，而非發現人是本質之存在，如奧義書之主張。人之愛自己是由於我慢所致。而吾人因誤解且執著於五種集聚要素，故認為它們構成我或是我所有；但若明瞭五取蘊實則為無常變易，將不執取之而不再以之為我或我所有。[123]吾人錯誤之概念不僅肇因於誤認此五種集聚要素恆常不變，且亦由於錯誤認知感官為自我所致。吾人常以為六入為我自己（*ahaṃkāra*）或我所有（*mamakāra*）。但它們不可能為我自己或我所有，因無常變易見於其中。若去除此錯誤概念，吾人將不再視六入為我自己或我所有。[124]

在初期佛學各時期發展中，一致關切及討論之主要議題為：去除造成自我本位（*ego*）主義之我慢、認知人為非本質的存在、體認由五種集聚要素所構成的人是無常且非本質的存在。四種人（*puggala*）之區分是以行為活動、語言及意（思惟）作為分界點。人的概念是以道德倫理作為標準，而不是以出身作為判定指標。[125]錯誤的行為、語言、思惟係源自於渴愛。因渴愛使人生出且墮落。[126]人為五種集聚要素所成，猶如車由各部份所構成。[127]人之所以稱為人，是由於渴愛、貪求、執取此五種集聚要素。[128]不僅如此，人之所以為生類，是因具有感官，而由於六種感官與其六種客體相接觸，故產生六種認識。[129]人即是擔負此類重荷之負荷者。[130]由上可知，‘*puggala*’之概念明示初期佛學的人概念——人是由無本質的五取蘊及六入聚合所成，而不是本質的自我。

在後期的初期佛典中，非本質的自我概念受到廣泛討論。無知之人誤以為五種集聚要素為其本身，由於此錯誤認知而產生我慢之自我本位意識，因而，

[122]. V. Mvg. (Mahavagga, Khandhaka律藏犍度小品) 1.14.

[123]. S. 1.2.2-4,9.

[124]. S. 35.2.2.69.

[125]. S. 3.3.1.

[126]. S. 1.6.5-7.

[127](#). S. 5.9.

[128](#). S. 23.1.2.

[129](#). S. 35.2.2.66.

[130](#). S. 22.22.

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
29 的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

六種感官成為苦之入口。[\[131\]](#)但經由正確之認知 (正見)，可知五取蘊在過去、現在及未來均不是我。而所謂我，其實只是我慢。一旦去除我慢以及對五取蘊之錯誤認知，則獲解脫。[\[132\]](#)阿羅漢 (arahanta，完人之概念) 即是解脫者。但何以解脫之阿羅漢卻仍使用‘我是……’及‘此為我所有’等用語？此類用語為隨俗之表達方式以作一般溝通之用，而非以為人 (五取蘊) 為本質之存在或仍存有我慢之自我本位意識。[\[133\]](#)五取蘊為無常變易，但因誤認它們為恆常且執取之，因而憂悲苦惱。[\[134\]](#)五種集聚要素是非本質的，因吾人並未發現它們任何之一具有不會變易之任何本質。因此，五取蘊並非我，也非我所有。[\[135\]](#)如同五取蘊並非自我，在過去、現在、未來六種感官、其六種客體也非自我。[\[136\]](#)此外，使六種感官及其客體產生之原因及條件，同樣也不具任何本質。[\[137\]](#)因它們是無常且消亡的，而任何既無常且消亡者，不可能具有本質且恆常不變，因此，它們不可能是自我。[\[138\]](#)同理，感官與其客體之接觸 (六觸)，或由感官與其客體接觸所產生之認識 (六識)，也都不可能是自我。唯有當錯誤的認知它們且以渴愛而執取它們時，才使人誤以為它們是本質之自我。而渴愛、貪欲以及由此二者所產生之執取，使人受苦而不得解脫；反之，則獲解脫。[\[139\]](#)非本質 (anattā，無我)、非恆常 (anicca，無常)、苦 (dukkha)，此三者密切相關，初期佛典不厭其煩一再以之解說人 (五取蘊、六入) 之概念。

然而，無我是否為一種虛無論？關於我 (attā) 是否存在之探討，奧義書思想家明確地主張有我。[\[140\]](#)但佛陀對此問卻沈默不語。何以默而不答？因若他回答有我，則他可能被誤以為與那些抱持有我看法之人同樣地主張人是恆常且具有本質；若佛陀回答無我，則他可能被誤以為與那些抱持虛無看法之人同樣主張人是不真實。因佛陀既非恆常論者，

也非虛無論者，故沈默不語。此外，若

[131](#). S. 22.47.

[132](#). S. 18.2.21-22.

[133](#). S. 1.3.5.

[134](#). S. 22.150-155.

[135](#). S. 22.59.

[136](#). S. 35.1.1.3,6,9,12.

[137](#). S. 35.3.4.141,144.

[138](#). S. 35.3.5.149.

[139](#). S. 35.4.3.193.

[140](#). Katha. 1.20.

他回答有我，則與他所悟之真理不一致，即，一切人事物均為非恆常且不具有本質；若他回答無我，則問者將陷於混亂迷惑，因這意指問者先前我是存在的，但如今我卻不存在。[\[141\]](#)再者，若是無我，則使人的行為活動、語言、思惟發生作用之主體者為何？據經典所述，佛陀回答：因意 (manas) 受到無明即渴愛所遮蔽，故未能見到無我之真理。他以五取蘊反問身是否為恆常？身實則為無常變易，其餘四種集聚要素也是如此。因五取蘊任何一者均為無常變易，故非我非我所有（不具任何本質）。[\[142\]](#)若是無我，人如何見法 (dhamma，指佛陀所悟之真理及其教導)？佛陀弟子阿難陀 (Ānanda) 回答：若吾人正確認知一切事物之產生(集)，則不會持有恆常之見解；若吾人正確認知一切事物之滅失，則不會持有虛無之見解。何為為正確之認知或見解？亦即，人為執取所

囚禁且追逐於渴愛，若不執取及渴愛五種集聚要素、感官及其客體，則人將不再錯誤認知自我而以為有我；若見一切事物為無常，則苦將終止。但如何可獲此正確認知？人當遠離恆常論及虛無論兩種極端見解，中道（*majjhimā paṭipadā* or *majjhena dhamma*）而行，即，觀察思惟十二因緣之理而洞見苦之生起及苦之止滅。^[143]由上觀之，關於是否有我，以及若是無我則身心如何發生作用，初期佛學並未正面直接回答此二問題，而主要是由五取蘊說明人為非恆常且非本質之存在，並強調其非本質的無我論之中道立場，如何不同於否定本質之虛無論及本質恆常論兩種片面偏頗之立場。何以初期佛學迂迴回應此二問題？可能原因如下：

（1）避免陷入迷思——將非本質的存在之無我論誤解為否定本質之虛無論；（2）佛陀思想一向植基於知識論立場，以說明其人類中心論的非主體中心論之觀點，因此，僅從五取蘊、六入等知識之產生與人我之關係方面討論其無我主張，不作形上思惟。（3）人為無常，因無常故苦，因無常、苦，故人為非我且非我所有。此種普遍之論點似乎說明無我論之提出，其目的在於解決人的苦之大問題，而苦之產生是由於對人的概念之錯誤認知所致，因此，如何去除苦為首要目標；至於是否有我以及若是無我則身心如何發生作用，此類問題因無助於滅苦，故不予正面回應，而僅由經驗的及實證之立場說明之。

¹⁴¹. S. 44.10.

¹⁴². S. 22.82.

¹⁴³. S. 22.90.

五、結語

由上述各節觀之，奧義書與初期佛學思想二者之相似處（如某些用詞、語句之表達或議題）為表面的、膚淺的，而其差異卻是根本的、有意的。不論由相似之處或不同之處細究之，此兩大思潮之自我概念明顯地表現出極大之根本差異。此種根本差異並非二者之任何一方為彰顯其

主張，而刻意或故意提出與對方相反之論點，而是由於其思惟觀點、方法、範疇及論據之不同所致。因此，即便使用同一用詞或討論同一議題，由於其思惟之方向及觀點不同所致。因此，即便使用同一用詞或討論同一議題，由於其思惟之方向及觀點不同，因此，結論各自不同。若根據某些用詞、語句的表達或議題的表面相似處，以及早期奧義書之成立年代先於佛教學派，因而認為佛教學派之興起或其思想受到奧義書之啟發、衝擊或影響，此類看法頗有疑問。筆者由此立場立論，以最後一節之內容作比較及評論以總結本文，而不再總論其餘各節之論點，這是由於該節之主題已足以充分代表奧義書及初期佛學各自主張之自我概念。

奧義書與初期佛學之自我概念根本上並不相同，此點由以下各項可知。

(1) 雖則二者之我慢概念均採用 ‘ahamkāra’ 一詞，用指由於我慢而使人得知我 (I, me) 之存在，因而使人產生自我本位 (ego) 意識。但奧義書之我慢在於使人認知作為個人生命與宇宙原理恆常本質之阿特曼 (自我)，而初期佛學之我慢則在於使人認知人為非本質之存在 (無我)。此外，奧義書的我慢雖如同阿特曼也是人之主體者，具有認知及活動兩種意向，但我慢並非阿特曼而只是阿特曼之一部份。吾人由於我慢而錯誤認知我即為真正之自我 (阿特曼)。我慢同時也是宇宙形上之原理。而初期佛學所詳細討論之我慢既不是人之主體者，更不具形上意義，而純然認為我慢是以自我本位 (ego) 之形式出現，使人愛自己，是渴愛及執取之起點，且使人誤解五種集聚要素或六種感官為人之自我。我慢為使人受苦的來源之一。

(2) 奧義書之自我概念，以宇宙中心論為其基本特質，而初期佛學則以非主體中心論的人本中心論之為其特徵。

(3) 由於奧義書中，作為宇宙原理之自我在其相關之解說中，以之作為萬物之根源，因此，神學的、宇宙論的、本體論的及形上學的討論彼此匯聚。但初期佛學在解說其自我概念上，既不接受此類自我概念，也未作此方面之討論。

(4) 奧義書之自我概念為本質主義者、實體主義者、主體中心論者，且與其實在之概念相一致，亦即，唯有恆常不變為實在。反之，初期佛學之自我概念為非本質主義者、非實體主義者、非主體中心論者，且與其實在之概念相一致，亦即，唯有無常變易為真實。

(5) 奧義書關於自我之探討，始自假設而達於知識論之發現，並揭露自我為萬物的最內在之恆常本質或核心，不論個人或宇宙。但另一方面，初期佛學由人受苦的事實出發而探究苦的前提條件，包括人的錯誤概念，並強調一種具有兩種層面之改造計畫——一方面，經由正確見解之養成及採取正當之觀點以去除錯誤之概念，另一方面，則引發完善之道德及精神之轉化。

(6) 奧義書的絕對恆常自我論為一種極端論者，雖然它駁斥另一極端論者——主張一切均不真實，唯有虛無本身方為真實。但初期佛學採溫和之中道立場，以無常變易及非本質的存在之見解避免恆常論及虛無論兩種偏見。

(7) 在奧義書中，哲學探討之主要目標為發現自我，亦即，發現自我為個人及宇宙之本質。但在初期佛學中，探討自我之目的為使人趨向自我提升、改造及轉化之最大極限。最後，奧義書似鄙視世俗的人之存在及其價值，因它們與真正之自我發現相對立。但初期佛學，

由人的存在之事實開始，經由道德之改造及精神之轉化以尋求改進人的未來前景之最大可能性。一方面，初期佛學強調，正確認知人的自我概念可使人免於非人性化及道德低落，如我慢之自我本位意識、渴愛、執取等，另一方面，教人自力地經由人自身自力的正確行為活動、語言及思惟以淨化自己。[\[144\]](#)由上所述，可知自我概念又涉及人何以墮落及如何可能超越、改造及超越之方法等問題，關於此方面，將另行撰文討論之。

[144](#). S. 3.1.4-5,8.

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. Vedānta 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. Upaniṣads 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. The Relationship between Man and Nature—Comparative and Critical Studies in the Principal Upaniṣads and Early Buddhism. Ph. D. Dissertation. University of Pune(India), Oct., 1999.
7. Oldenberg, Hermann. Tr. by Shridhar B. Shrotri. The Doctrine of The Upaniṣads 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 Ātman in the Principal Upaniṣads:
in the

頁 古奧義書 (Upaniṣads) 與初期佛學關於人
35 的自我 (Self) 概念之比較與評論

佛學研究中心學報 第五期(2000.07)

Perspective of the Saṃhitās, the Brāhmaṇas, the Āraṇyakas, and India
Philosophical Systems. New Delhi: Dinesh Publishers, 1972.

12. Winterniz, Maurice. Tr. by V. Srinivasa Sarma. A History of Indian
Literature. Vol. 1, 2. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.

13. 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1971.

14. 平川彰，《律藏之研究》，東京：春秋社，1960.

15. 三枝充憲，《初期佛教之思想》，東京：東洋哲學研究所，1978.

16. 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，Jan., 1987.