

林慶彰 主編

# 中國學術思想研究 輯刊

花木蘭  
文化出版社  
出版

# 中國學術思想

研究輯刊

十編

林慶彰主編

第35冊

從神不滅論到佛性論  
——六朝佛教主體思想研究（上）

謝如柏著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究（上）／謝如柏 著——初版——台北縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民 99〕

目 6+254 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十編：第 35 冊）

ISBN：978-986-254-259-0（精裝）

1. 佛教哲學 2. 魏晉南北朝

220.13

99014043

ISBN - 978-986-2542-59-0



中國學術思想研究輯刊

十 編 第三五冊

ISBN：978-986-254-259-0

---

從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究（上）

---

作 者 謝如柏

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010 年 9 月

定 價 十編 40 冊（精裝）新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

從神不滅論到佛性論  
——六朝佛教主體思想研究（上）

謝如柏 著

## 作者簡介

謝如柏，1973年生，台灣大學中國文學系博士，現為暨南大學中國語文學系助理教授。主要研究領域為六朝佛教思想、魏晉玄學、道家思想。著作有《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》、《〈列子〉「命」概念及其相關問題研究》，以及〈梁武帝「立神明成佛義記」——形神之爭的終結與向佛性思想的轉向〉、〈從涅槃經、眾生正因說到沈約的神不滅思想——南朝佛性學說與形神理論關係之考察〉、〈目的與工具之辨——楊朱思想的論證基礎與根本關懷〉等論文。

## 提 要

本書旨在探討神不滅思想的發展演變與思想史意義，企圖說明從漢末直至齊梁，中國佛教「神不滅」思想的發展表現出向「佛性」理論轉化的趨勢，並且說明此一發展，本質上乃是中國佛教「主體」思想的發展歷程。此一思想轉折的歷史進程，取決於各時期學者對「主體」問題的主流思想模式。初期的「神不滅」理論顯示出將染、淨皆收攝於「心」、「神」主體的特質，此正與當時佛教思想家如康僧會、支謙、謝敷、郗超、道安、支遁等人的佛學思想型態合轍；其具體表現便是慧遠、宗炳的神不滅思想。至般若學以及涅槃學發展初期，僧肇與涅槃師僧亮、僧宗、僧柔、智藏等學者普遍以「相續不斷」之「心」、「神」來解釋主體輪迴問題與正因佛性概念，表現在「神不滅」思想上便有沈約新型態之理論成果。從梁代寶亮開始，「心」、「神」作為佛性思想的核心概念，又再走向實體化的方向，其結果便是梁武帝神明成佛義之唯心一元論的思想體系。「神不滅」理論的發展歷程背後其實有相當重要的思想史背景，絕對不只是論爭層次的問題而已。而「神不滅」與「佛性」思想之間的交涉現象更非無意義的混雜，而是思想史或佛教史演變的重要轉折。

本書是作者 2006 年完成之博士論文，由林麗真教授指導。



目  
次

上 冊

第一章 緒 論 ..... 1

    第一節 問題的意義 ..... 1

    第二節 佛教的無我說與主體問題 ..... 5

        一、實踐意義之無我 ..... 6

        二、存在意義之無我 ..... 10

        三、部派與大乘佛教的主體觀 ..... 13

        四、主體、實體意義的界定 ..... 21

    第三節 本文的研究範圍 ..... 24

第二章 早期譯經中的主體概念——主體問題的原初理解 ..... 29

    第一節 神 ..... 30

        一、諸譯經中的神概念 ..... 30

        二、識、神之對譯及其背景 ..... 37

    第二節 心 ..... 41

    第三節 意 ..... 47

    結 語 ..... 53

第三章 神不滅思想的先驅——主體理論的原初思考 ..... 55

    第一節 早期佛教學者的主體思想 ..... 55

        一、〈牟子理惑論〉 ..... 56

        二、康僧會 ..... 58

        三、支謙 ..... 63

        四、謝敷 ..... 67

        五、郗超 ..... 71

    第二節 兩晉般若學思潮中的主體觀 ..... 77

        一、道安 ..... 77

        二、支遁 ..... 90

        三、心無義及其他 ..... 97

    結 語 ..... 102

第四章 慧遠、宗炳的主體思想——神不滅理論的形成 ..... 105

    第一節 慧遠之主體理論 ..... 106

        一、神不滅思想與主體理論 ..... 106

        二、輪迴：神、心的受染作用 ..... 109

三、解脫：神、心的染淨轉化	113
四、慧遠神不滅說的定位與背景	117
第二節 宗炳之主體理論	120
一、神、識的性質與功能	120
二、輪迴：心、神受染與情、識相續	123
三、解脫：識之作用與唯神境界	126
四、宗炳的本淨思想與《涅槃經》	128
結語	129
第五章 僧肇的心概念與神明觀——無我說與主體思想	131
第一節 無我與心識相傳	132
第二節 眾生心：流轉還滅根源	137
第三節 般若：中觀與玄學式的非有非無	144
第四節 聖心與無心心	153
第五節 神、神明概念及其中土背景	164
結語	174
第六章 涅槃經的佛性說與正因概念——神不滅與佛性思想交涉的理論基礎	175
第一節 涅槃經的佛性思想	176
一、前分的佛性說	177
二、續譯部分的佛性說	182
(一)〈現病品〉至〈德王品〉	182
(二)〈師子吼菩薩品〉	186
(三)〈迦葉菩薩品〉	193
第二節 涅槃經的正因概念	199
一、反因中有果	199
二、正因即眾生的意義	206
結語	212
第七章 竺道生的受報之主概念——佛性當有說新探	215
第一節 佛性當有：佛性論模式重探	216
一、問題的意義	216
二、詮釋觀點之爭	217

三、生、佛之不二與不一	219
四、理為佛因：理之實相與境界義	221
五、法為佛性：法之二義	228
六、法性、如之二義	231
七、唯佛是佛性：佛性之本義	234
八、小結	238
第二節 受報之主：輪迴主體說試探	239
一、問題的意義	239
二、我與無我非不二	239
三、無我與受報之主	241
四、常存之佛性我	243
五、本有佛性與眾生正因	246
六、大悟之分、不易之體	249
七、心：波流生死、善行之本	251
八、小結	254
結語	254
下 冊	
第八章 南朝佛性理論之一——眾生為正因說	255
第一節 眾生正因說	259
一、眾生為正因：道朗、僧旻、白琰	259
二、六法為正因：僧柔、智藏	261
三、智藏的心、神明為正因說	263
四、智藏、僧旻的本有於當之說	268
第二節 僧亮的佛性思想	276
一、因果佛性之別：五種佛性	277
二、佛果佛性：現無當有	278
三、我與無我	281
四、正因、緣因、境界因	284
五、生死因果、心作心受	289
六、小結	291
結語	292
第九章 南朝佛性理論之二——理或神明為正因說	295



第一節 理爲正因說	295
一、當果爲正因：曇愛	295
二、得佛之理爲正因：法瑤、慧令	298
(一) 佛性是生善之理：法瑤	298
(二) 即昔神明成今法身：慧令	304
第二節 神明正因說：僧宗的佛性思想	307
一、以理釋佛性	308
二、因果佛性之別：五種佛性	310
三、佛果佛性：覺了神慧、澄神虛照	311
四、境界因：佛性之理的意義	313
五、果佛性的當有義	316
六、無神我與佛性我	318
七、神明正因：殊異的緣慮之心	320
八、神明正因之相續不斷	324
九、小結	330
第三節 從才性到佛性：神明佛性概念的源流	331
結語	339
第十章 南朝佛性理論之三——心爲正因說	341
第一節 神明妙體避苦求樂之解用爲正因：寶亮	341
一、因果佛性之別：四種佛性	345
二、眞俗二諦共成神明：慮知之性	347
三、神明妙體：法性、眞如、如來藏	351
四、正因性：避苦求樂之解用、自性清淨心	364
五、緣因性：善心善行、中道觀智	377
六、果性：菩提智慧與中道、第一義空	382
七、果果性：涅槃與法性	386
八、因、果佛性的關係	390
(一) 因果性俱以十二因緣爲體	390
(二) 涅槃從了因現、非生因果	391
(三) 佛性之本有與當有義	393
(四) 因、果佛性相續之義	396
(五) 我與無我之義	397
九、小結	399
第二節 其他心爲正因說	400

一、心之冥傳不朽爲正因：法安	400
二、心之避苦求樂之性爲正因：法雲	402
結語	410
第十一章 形神之爭的終結與向佛性說的轉向	
——沈約、梁武帝的主體思想	413
第一節 范縝〈神滅論〉之要旨	414
第二節 沈約：神不滅思想的轉化	416
一、背景問題	417
二、神不滅思想的內涵	418
(一) 眾生佛性、知性常傳	418
(二) 受知之具、相續不滅	421
(三) 性識、因緣與內因外緣	423
(四) 無念境界、情照別起	425
(五) 識鑒、性識與兼忘境界	429
(六) 神本非形	431
三、小結：從神不滅到佛性思想	432
第三節 梁武帝：形神論爭的終結與轉向	434
一、〈立神明成佛義記〉思想分析	435
(一) 神明佛性之特質	436
(二) 無明神明及其本一用殊	439
二、形神論爭的終結	444
(一) 最高理論成就	444
(二) 一元體系之完備	445
(三) 體用觀念之深化	447
三、從神不滅說轉向佛性思想	451
(一) 神明與中道佛性	451
(二) 神不滅思想的轉向	454
四、佛性說的發展：寶亮、梁武帝與《起信論》	457
結語	460
第十二章 結論	463
參考書目	471
後記	485

# 第一章 緒論

## 第一節 問題的意義

佛教自漢末傳入中國，便對本土的思想文化產生重大的衝擊與影響。對於習慣傳統思維方式的中國人而言，佛教教義中的「輪迴轉世」之說無疑是相當新奇、震撼而令人難以信受的。如東晉·袁宏（328-376）在其《後漢紀》中，論及佛法的影響時便云：

然歸於玄微深遠，難得而測，故王公大人觀死生報應之際，莫不矍然自失。〔註1〕

劉宋·范曄（397-445）的《後漢書》亦云：

又精靈起滅，因報相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。〔註2〕

可知輪迴轉生、因果報應之說對中國人士而言，確實是佛教教義中最突出而具有吸引力、卻也最具爭議而不容易被接受的思想。因此，牽涉「輪迴轉生」之說的「神滅」、「神不滅」問題及其所引發的爭辯，在魏晉南北朝期間興盛一時，成爲此一時期思想史與佛教史的重要課題。

關於「神滅神不滅問題」，或簡稱「形神問題」的研究，早已是學者們關注探討的問題，並且也已經取得相當豐碩的研究成果。本文的寫作目的，不在於重複進行已然完成的研究工作，而在於對「神不滅」問題的討論提出新

---

〔註1〕 東晉·袁宏：《後漢紀》（臺北，商務印書館四部叢刊初編縮本006，1965年）卷10，頁84-85。

〔註2〕 劉宋·范曄：《後漢書》（臺北，鼎文書局，1983年）卷88〈西域傳〉，頁2932。

的觀點與思考方向。

過去論及「形神問題」的研究，大體上說，重點皆在「形神論爭」雙方主張「神滅」或「神不滅」的論證之分析，主要討論其論證的方法、有效性，並分析論爭雙方的勝負得失。至於研究材料，則大致是以梁·僧祐（444-581）《弘明集》所收之雙方論爭文字為主，間或輔之以唐·道宣（596-667）《廣弘明集》等資料。然而，這樣的研究取向卻可能有二個限制：

第一、材料之限制。僧祐《弘明集》所收的「神滅」、「神不滅」雙方陣營的論爭文字，確實是討論「形神之爭」時不可忽略的重要材料。此書蒐集了「神滅」陣營之孫盛、何承天（370-447）、范縝（約450-510）等人的作品，亦蒐羅了「神不滅」陣營之羅含、慧遠（334-416）、鄭鮮之（363-427）、宗炳（375-443）、顏延之（384-456）、曹思文、蕭琛（478-530）、梁武帝蕭衍（464-549）等人的文章，〔註3〕可說「形神之爭」的主要材料已見於此。但是，我們知道，僧祐編輯《弘明集》的本意是「為法禦侮」，〔註4〕蒐集這些文章材料本是為了護法目的，而不是為了客觀地保存當日的相關史料。在此情形下，《弘明集》的材料所呈現的「形神之爭」是否是魏晉南北朝「形神問題」的全部實情？顯然是可疑的。事實上，由《弘明集》多收「神不滅」論文而少收「神滅」論文，便可看出其偏袒佛教的立場。進一步說，我們也知道當時討論「形神」問題的文章亦絕對不止如此；參考《出三藏記集》卷12〈陸澄法論目錄〉及其他材料，可知至少以下作品很可能也涉及此一問題：王謐〈問涅槃有神否〉、〈問神識〉；支曇諦〈神本論〉；釋慧靜〈命源論〉；慧遠〈釋神名〉、〈問論神〉；竺法汰〈問釋道安神〉；庾闡〈神不更受形論〉；慧嚴〈無生滅論〉；道盛〈生死本無源論〉；竺僧敷〈神無形論〉。〔註5〕雖然這些作品多已亡佚，但由此可知《弘明集》所呈現的只是「形神之爭」的資料採樣，並不能被理解為「形神問題」的全貌。

第二、順上所述，材料的限制也帶來了問題的限制。由於《弘明集》著意於「護法」目的，因此所選收的多是「護教辯論」性質的材料；無形中這

〔註3〕 見：梁·僧祐：《弘明集》（臺北，新文豐出版公司影印金陵刻經處本，1986年）卷2-5，頁69-258；卷9-10，頁401-507。

〔註4〕 梁·僧祐：〈弘明集後序〉，同注3，頁696。

〔註5〕 梁·僧祐著，蘇晉仁、蘇鍊子點校：《出三藏記集》（北京，中華書局，1995年）卷12〈宋明帝勅中書侍郎陸澄撰法論目錄序〉，頁428-447。參見：湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京，中華書局，1997年），頁397-405。

將使研究者只注意「形神」的「論爭」而忽視「思想」問題。當然，「形神」之「論爭」是很重要的研究課題；觀察論爭雙方交鋒的細節，分析當時論爭雙方使用的論證方法與有效度，對於了解當時人的思辨程度是必要的。但是我們也知道，「形神問題」不全然只是「形神之爭」而已：一方面，對於「形神問題」有見解思想的學者未必會實際涉及「形神之爭」的論辯，因此「形神之爭」只是「形神問題」的部分現象，而非全貌；另一方面，「形神之爭」的論證細節，也未必能夠體現論辯雙方「形神思想」的全部面向。其實，了解當時人對「形神問題」有何思想主張，探討他們看待「形神問題」的思想基礎或理論背景，可能比探討「形神之爭」的論辯細節，更具有思想史或哲學史意義。事實上，學者們也已試圖在「形神問題」的研究上另闢蹊徑，而不願將研究方向侷限在論證分析層次：例如任繼愈主編的《中國哲學發展史》論及此一問題時，便致意於對照漢代以來中國思想史的相關意見，特別是科學思想與中醫思想；〔註6〕而林師麗真更將研究面向延伸至六朝志怪小說的領域，藉此觀察當時社會一般形神觀念的普遍內涵。〔註7〕這些成果對於了解「形神問題」的思想史意義都有啟發性。

本文的寫作目的，也不在分析「形神之爭」的具體論證，而是在於探討「形神問題」背後的思想史發展與意義；希望能夠超脫材料與問題的限制，根據其他資料更為廣泛地觀察「形神問題」。本文將焦點放在「神不滅」思想的發展歷程上，認為：（1）從漢末直至齊梁時期，「神不滅」思想的發展表現出向「佛性」理論轉化的趨勢；（2）此一從「神不滅」到「佛性」理論的發展，本質上應該視為初期中國佛教「主體」思想的發展歷程。

乍看之下，「神不滅」所論的是輪迴轉世之「神」的不滅，而「佛性」思想討論的則是眾生成佛根據的問題，二者似乎無關。當代學者的主流意見便認為，根本上「神不滅」與「佛性」是二個性質完全不同的問題；〔註8〕雖然南朝時二者有被混同的現象，但學者普遍認為，這是一種對涅槃佛性義的曲

〔註6〕 任繼愈主編：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》（北京，人民出版社，1998年），頁758-835。

〔註7〕 林師麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，《第一屆魏晉南北朝文學與思想學術討論會論文集》（臺北，文史哲出版社，1991年），頁89-131。

〔註8〕 如：古田和弘：〈中國佛教における佛性思想の一側面〉，《佛教學セミナー》30（1979），頁16-25；中西久味：〈六朝齊梁の「神不滅論」覺之書——佛性説との交流より〉，《中國思想史研究》第4號（1980年），頁105-130。

解，是中國傳統靈魂不滅思想的殘餘混雜。〔註9〕但這些說法，其實未必切中問題的核心，也未必是思想史的實情。我們知道，對於佛教而言，眾生的流轉輪迴與還滅解脫，本來就不是二個截然懸隔的問題；說明「輪迴」的原理，本與說明「解脫」的原理不二。對於魏晉南北朝時期的中國人士而言，這一點也是十分清楚的；不妨看袁宏對於佛教教義的描述：

又以爲人死精神不滅，隨復受形，生時所行善惡，皆有報應，故所貴行善修道，以鍊精神而不已，以至無爲而得爲佛也。〔註10〕

劉宋·劉義慶（403-444）的《世說新語·文學》裡亦提及：

佛經以爲祛練神明，則聖人可致。劉孝標注：釋氏經曰：「一切眾生，皆有佛性。但能修智慧，斷煩惱，萬行具足，便成佛也。」簡文云：「不知便可登峰造極不？然陶練之功，尚不可誣。」〔註11〕

再看北齊·魏收（506-572）《魏書·釋老志》所言：

凡其經旨，大抵言生生之類，皆因行業而起。有過去、當今、未來，歷三世，識神常不滅。凡爲善惡，必有報應。漸積勝業，陶冶粗鄙，經無數形，澡練神明，乃致無生而得佛道。〔註12〕

此諸語足可代表當時一般士人對佛教的認識水準。此處說「精神不滅」、「識神常不滅」，此即是「神不滅」之意；但值得注意的是，他們也都指出因爲有此一不滅的「精神」或「神明」，使人能據此「鍊精神」、「祛練神明」、「澡練神明」，最後「以至無爲而得爲佛」、「乃致無生而得佛道」。這也就是說，當時的佛教徒主張「神不滅」，並不只是因爲「精神」是輪迴報應的「主體」，故須加以申說而已；或許更重要的是，此一「精神」或「神明」也是人得以成佛的依據，也是成佛之「主體」。因此，魏晉時期「神不滅」的主張，一開始除了作爲輪迴報應說的理論基礎之外，本來就具有作爲「人之所以能夠成佛的根據」的意義。而成佛根據問題，豈不也正是後來「佛性思想」關注的焦點？

可知，「神不滅」思想在本質上不只是一個論證「神」之「不滅」的論辯層次的問題而已，事實它涉及的是佛教所說眾生輪迴與解脫「主體」的問題。既

〔註9〕 湯用彤：同注5，頁506-507；賴永海：《中國佛性論》（北京，中國青年出版社，1999年），頁33-55。

〔註10〕 《後漢紀》，同注1，頁84。

〔註11〕 劉宋·劉義慶編撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北，華正書局，1989年），頁229。

〔註12〕 北齊·魏收：《魏書》（臺北，鼎文書局，1980年）卷114〈釋老志〉，頁3026。

然如此，只關切「神不滅」的「論爭」論辯問題，顯然窄化了「神不滅」問題作為「主體」思想的意義。既然「神不滅」思想本來便涉及「輪迴」根據問題以及「解脫」根據問題二個面向，只探討前者顯然失之偏頗；若只在神如何不滅的論證分析上著力，更是不得「神不滅」之「思想」的全蘊。既然「神不滅」思想亦是「解脫」問題的基礎，而與「佛性」問題相關，如此便不難理解「神不滅」思想的發展何以最終會向「佛性」理論的方向轉化。而從「神不滅」思想到「佛性」理論，其間的思想發展過程，即是本文所要探討的問題。

而「神不滅」與「佛性」思想，所要處理的其實都是眾生「主體」的問題。換言之，即是：「是什麼在輪迴生死？」「是什麼在解脫涅槃？」此一課題可以用「主體」問題來概括。故本文將從「神不滅」思想到「佛性」理論之間的思想發展，稱之為「主體」思想的發展歷程。希望經由本文的討論，可以對中國佛教初期「主體」思想的演變發展，得到初步的認識。

## 第二節 佛教的無我說與主體問題

但是，佛教不是主張「無我」嗎？若說「神不滅」思想本質上是關於「主體」之理論，此一問題如何能在佛教思想系統中取得合法性？為此，必須先略述佛教對於「無我」問題的主張，以及其中所涉的「主體」問題之意義。

就常識觀點來看，說有「我」似乎是天經地義之事。人們理所當然地認為在生命的連續歷程中，「我」是固定不變的。在生、老、病、死的過程中，人的生理與心理結構是變化日新、時刻不停的，而「我」則被認為是經歷這一變化過程，自身卻不變的存在。是「我」在維持變化中的「人格的同一性」(personal identity)；假如沒有這樣一個保持同一性的「我」，要如何建立生命經驗的前後連結？要如何說是同一個人生、老、病、死？因此設想有一個在變化之中不變的「我」，似是常識所默認的觀點。

但佛教主張「無我」。「一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅」是佛教所謂的「三法印」，<sup>〔註13〕</sup>其中「無我」尤為佛教特有的教說與根本思想。對此，學者已有豐富的研究成果。本文旨趣不在探討此一問題。以下只根據學者的意見，略述佛教「無我說」的意涵，以為全文討論的背景；並藉此對所謂「主體」、「實體」概念做一說明與界定，以為本文討論的基礎。

〔註13〕 劉宋·求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷10〈二六二經〉，《大正藏》卷2，頁66b。

## 一、實踐意義之無我

雖然「無我」是佛教思想的標誌，但如學者所言，佛陀本人並不是一個理論意義上的無我論者。就早期經典的記載來看，佛陀其實是對形上學的論爭不感興趣的。面對著名的「十四無記」問題：「世間無常、常無常、非常非無常，有邊、無邊、邊無邊、非有邊非無邊，是命是身、命異身異，如來有後死、無後死、有無後死、非有非無後死」，〔註14〕佛陀即保持緘默而不予回答；其中「是命是身、命異身異」是關於離蘊之「我」是否存在的問題，佛陀即拒絕對此作正面說明。又如《中阿含經·箭喻經》所言之譬喻：假如有人被毒箭所傷，卻不急著拔箭治療，反而推究射傷他的人的姓名、身材、膚色、種姓、職業，並推究弓與箭的形式材質，甚至造箭工匠的姓名、身材、膚色、種姓，則此人恐怕還不及知道答案便一命嗚呼了。同樣地：

如是世無、有常，世有底、世無底，命即是身、為命異身異，如來終、如來不終、如來終不終、如來亦非終亦非不終耶？若有愚癡人作如是念：若世尊不為我一向說：此是真諦，餘皆虛妄言者，我不從世尊學梵行。彼愚癡人竟不得知，於其中間而命終也。……以何等故，我不一向說此？此非義相應，非法相應，非梵行本；不趣智，不趣覺，不趣涅槃，是故我不一向說此也。〔註15〕

他認為，像「十四無記」所涉的形上學問題「非義相應，非法相應，非梵行本」，「不趣智，不趣覺，不趣涅槃」，對於解脫完全沒有幫助，因此沒有必要浪費心力去研究；否則沈溺在其中「彼愚癡人竟不得知，於其中間而命終也」。根本上，佛陀關心的是解脫實踐的問題，而不是形上學的理論知識。「命即是身、為命異身異」，即離蘊之「我」是否存在的問題，佛陀也拒絕討論。這樣看來，佛陀似乎並未對「有我」、「無我」問題有確定的說法。因此學者認為，佛陀並非徹底的、理論的無我論者。〔註16〕

學者們因此認為，原始佛教時期佛陀所說的「無我」，是作為一個宗教實踐的倫理或道德命提而提出的，並不是一個否定自我存在的形上學命題。〔註17〕

〔註14〕 同注13，卷34〈九六二經〉，頁245c。

〔註15〕 東晉·僧伽提婆譯：《中阿含經》卷60〈箭喻經〉，《大正藏》卷1，頁804c、805b-c。

〔註16〕 黃俊威：《無我與輪迴》（中壢，圓光出版社，1995年），頁66-70。

〔註17〕 霍韜晦：〈原始佛教無我觀念的探討〉，張曼濤主編：《原始佛教研究》（臺北，大乘文化出版社，1798年），頁139-141。黃俊威：同注16，頁70-71。也有



其根據在於南傳經典中被認為最早出的部分；如《經集》云：

人間生命實短少，未至百歲死者多。  
雖過百歲活存者，彼為老病亦死去。  
人為我執物憂愁，遍取之常不可存。  
存在之物常變滅，如斯見之莫住家。  
人思此物本屬我，人死此物亦消失。  
賢者知此非己物，弟子不可向我執。  
譬如夢中之相會，人於醒後皆不見。  
如斯所愛諸人等，亡滅命終不復見。  
人人貪求我執物，愁悲慳貪執不捨。  
故見安穩諸牟尼，捨諸遍取施諸行。  
牟尼不著一切處，不為愛者不愛者。  
如水不著於荷葉，彼無悲泣與慳貪。  
猶如水滴於荷葉，猶如蓮葉不著水。  
如斯牟尼諸見聞，又對覺法無染著。〔註18〕

此文指出俗人抱持著「此物本屬我」的想法而「為我執物憂愁」，不知「遍取之常不可存。存在之物常變滅」的道理；此種「貪求我執物」的執著與不捨，實是「愁悲慳貪」等痛苦的根源。賢者洞見「人死此物亦消失」的實情而「知此非己物」，故能明瞭「不可向我執」之理；解脫的賢者猶如「水不著於荷葉」一般「不著一切處」，對存在之物「不為愛者不愛者」，如此便再也沒有「悲泣與慳貪」。可以看出，此處所言的「我執」是指「此物本屬我」、「貪求我執物」的執著心態，包括對肉體與對身外之物之執著貪求；而此處所說的「不可向我執」只是要求捨離對一切擁有物的執著，而不是對自我存在的否定。又如：

— 草薪等世間，以智慧見時，無有彼我念，我無有此故，即無憂苦惱。  
「此我子我財」，愚者常煩惱。我且非有我，何況子與財？  
此身思我有，間昧凡夫輩，擴展懼墓田，再再須受生。  
我見世間顛動者，諸人對有生至愛。面對死神愚人泣，對諸有愛難

---

相反意見，如：楊郁文：〈以四部阿含經為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第2期（1988，1994修訂），頁43-45。

〔註18〕《經集》4《義品》6，《老經》，《漢譯南傳大藏經》（高雄，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會編譯，1998年）第27冊，頁233-234，第804-807、809、811-812。