



佛教非我說析論及其相關問題之釐清： 離蘊之我、化約論與消除的無我論 —以《雜阿含經》為主要依據—

涂均翰

國立台灣大學哲學研究所博士班一年級

提要：

佛陀依於緣起法提出無常觀、空觀與中道之說，也據此提出非我說。佛教的非我說，乃將個人解析為五蘊之構成部分，並以無常觀一一檢視這五蘊中任一部份都是由條件促成且隨條件改變而不斷變化，因此都不能被認定為固定不變的自我。然而，佛教的非我說也面對一些挑戰與誤解，其中或以離蘊之我的存在來質疑佛教之非我說，或將佛教之非我說視為一種化約論或是消除之無我論，而本文擬以《雜阿含經》中所記載關於佛教非我說之論述，回應與釐清上述非我說之相關問題。

根據《雜阿含經》，個人之構成不出五蘊之範圍，而離蘊之我的存在，只是一種想像之虛構，缺乏經驗事實之根據。此外，佛教的非我說並不能說是一種化約主義，因為佛教以空觀說明五蘊本身也是由條件促成不斷變化，欠缺本身固定不變的存在，因此即使五蘊本身也不能被認定為一種本質性的存在，而化約主義即為另一種型式的「常見」。然而，佛教雖以空觀說非我，說明個人欠缺本身固定不變之存在，這並不表示佛教的非我說是一種消除的無我論，因為這是走向了另一種極端的「斷滅見」。佛教依於緣起法則提出遠離相對兩邊，正確認識世界的方式，即為中道說，由此說明「有/無」等相對概念，無法對生命的動態流程做出適切的形上學論斷。據此，佛教也以中道來說非我，即不陷入語言層次中以斷常或有無等相對兩邊來斷定自我之存在。

佛教提出非我說的目的並不是要證明自我存在與否，而是說明任何被認定是自我的東西，實際上都缺乏經驗事實的根據，並據此將世人對於自我觀念的執取，轉化為正確觀察生命相續變化流程的智慧，斷除其對於自我的無明與貪愛，從而解脫生死輪迴之苦。

關鍵字：

緣起、無常、空、中道、非我



前言

本文欲以《雜阿含經》為主要依據，探討佛教的非我說，而由於非我說與佛教的諸多主要觀念具有密切的義理聯結，因此本文在討論佛教非我說之前，必須先釐清佛教義理中的主要觀念之意涵。而在佛教的主要觀念中，最重要的便是佛教對於世界一切變化所提出的原理原則，即緣起，此為佛教所有重要觀念所依循的核心義理，所以本文擬由對於緣起法內容之說明開始，展開對於佛教其他基本觀念的闡述，進而據此說明佛教如何依於緣起法則及相關的重要觀念而提出非我說，並針對佛教非我說之相關問題，包括離蘊之我的存在與否，佛教非我說是否為一種化約論或消除的無我論等問題，作進一步的分析與釐清。

一、佛教的主要觀念

在佛教的教義中，當以「緣起」為其最重要的核心觀念，故筆者擬從佛教的「緣起」法則談起，再逐一帶出其他的相關重要觀念，並闡述緣起法則與這些觀念彼此之間的義理聯結。

（一）緣起

「緣起」(*pratītya-samutpāda*; dependent co-arising)¹是佛教對於世界之現象變化所主張的根本法則。何謂「緣起」？緣起簡言之可說是「此有故比有，此起故彼起。」²，也就是說一切事物之產生都是隨著其關連條件或原因之聚合而產生。「緣起」之「緣」乃是一切關連條件或原因之總稱，而就這些錯綜複雜的關連條件中，還可以再區分為代表主要條件的「因」與代表次要的條件的「緣」。「緣起」主要是說明一切事物都是由眾多條件匯聚所促成的，英譯*dependent co-arising*為依靠、共生之意，表一切事物乃眾緣和合的產物，其條件聚合則產生，名為「增法」，條件解散則消滅，名為「減法」³。由此可知，事物之產生或消滅都是隨著關聯條件之聚散而變化的。在此生滅變化的過程中，並沒有獨立自存之事物可以決定自身的存在。任何事物也都可能成為其他事物變化之關聯條件，彼此交互影響，因而一切事物及其關聯條件也就交織成複雜的關係網絡。

¹ 本文所提及之佛教專有名詞，其後括號中所列之斜體字為此名詞相對應之梵語，正體字則為其相對應之英譯詞。

² 《雜阿含經·第 298 經》，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 於 435-443 年譯，大正藏第二冊（以下注同，略），T.99, vol. 2, p. 85a.

³ 《雜阿含經·第 358 經》，T.99, vol. 2, p. 100a.



佛教認為「緣起」是世間一切事物之生滅變化的原理原則，經上說：

佛告比丘：「緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示……」。⁴

這是說明緣起法並非是佛陀或其他人發明或創造的理論或學說，而是佛陀邁向覺悟時所發現的，並由此達到真正的覺悟而為世人講說此法。因為緣起法則乃是世間事物變化根本的原理原則，並不會因為佛陀是否來到世間而有所改變。「法界常住」即是說明一切法——即世界一切事物及其構成條件，都永遠依循著緣起法則而不斷生滅變化。

緣起作為一切事物變化的根本法則，也是生死流轉之所依。佛教依於緣起，以十二因緣⁵來說明生命於生死輪迴中流轉變化的過程。此十二因緣中以無明為最原初的推動條件，所謂無明，即是對於生命變化流程缺乏明朗觀照的智慧。《雜阿含經》上說：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見」⁶，即是說緣起法則作為生命相續變化的根本法則，其深刻奧妙的意蘊之所在，是一般世人所難以瞭解的。佛教宣說緣起的真正目的，即在於使世人瞭解生死流轉的流程，進而了悟解脫之道。《雜阿含經》說：「因集故苦集，因滅故苦滅；斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。」⁷即是說明生死流轉既由條件所促成，故而可透過條件解散而使其消散。了悟緣起法則以及生命流轉變化的道理，才能以解脫的智慧，從生死輪迴之苦中解脫。由此可知，緣起法則作為一切事物變化的根本法則，無論是生死之流轉與還滅也都是依循著緣起法則，足見其作為佛教核心義理的重要性。

⁴ 《雜阿含經·第 299 經》，T.99, vol. 2, p. 85b.

⁵ 此十二因緣為：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生及老死，是佛教依於緣起所帶出的生命相續變化的因果系列，關於十二因緣將於本文第六章作進一步的討論。可參見：《雜阿含經·第 293 經》，T.99, vol. 2, p. 83c.

⁶ 《雜阿含經·第 293 經》，T.99, vol. 2, p. 83c.

⁷ 同上。



（二）無常觀

「諸行無常」是佛教的三法印之一⁸，其中「行」指的是「有為行」，意即經由條件所促成的變化情況，「無常」即是指沒有恆常不變之意。佛陀提出「一切行無常」的形上學命題，意指世界中一切經由條件所構成或促成的東西都沒有恆常不變的，這是佛陀經由對於經驗世界之觀察所得出的真理命題。《雜阿含經》中說：「一切行無常，一切行不恆、不安、變易之法。」⁹，其中「法」指的是事物形成的構成條件，佛陀認為世間的一切經由條件造作出來的事物及其構成條件，都是不斷變化而非恆常不變的。「一切行無常，悉皆生滅法」¹⁰則說明事物之變化就是不斷產生與消滅的過程。由於一切事物處於不斷產生與消滅的過程，故在此變化流程中並沒有任何固定不變的事物存在。

《雜阿含經》說：「無常者，是有為行，從緣起」¹¹，表示一切無常變化的事物，都是由條件所促成的，也就是依循著緣起法則而生滅變化的。換句話說，佛教認為事物之無常變化並非是沒來由的偶然或隨機的，而必須是依循著關聯條件而變化的。在此生滅變化的過程中，並沒有獨立自存之事物可以決定自身的存在，也沒有任何事物本身是固定不變的。我們可以說佛教乃依於緣起而說無常，由此可知「一切行無常」之命題乃依循佛教根本的形上原理——「緣起」所提出的。以「一切行無常」的形上真理來看待世間一切由條件所促成的事物，觀察其不斷變化的過程，便形成「無常觀」。所謂「無常觀」便是以一種動態的視角來看待世間一切事物之生滅變化的流程。

（三）空觀

「空」(wānyata; emptiness)，佛教以之說明一切事物本身都是空的，意指一切事物欠缺其自身固定不變的存在或本質，即不具有實體性。此外，由於事物並非本身固定不變的存在，故可隨條件而無限變化。「空」和「緣起」，都是佛教的基本觀念，而「空」也必須配合著「緣起」之概念來理解。緣起法則說明事物都是由其關聯條件促成而產生，因而沒有獨立自存之物；「空」則說明事物欠缺本身固定不變之存在，但這並非指沒有任何事物存在，而是說一切事物之存在都會隨著關聯條件變化而改變，隨條件聚合而生，隨條件消散而滅。因此，說一切事物都是緣起的，乃隨著關聯條件而變化的，同時也就是在說一切事物都是空的，其欠缺本身固定不變的本質，因而具有無限可變化性，由此顯示佛教乃是依

⁸ 三法印為：一切行無常、一切法無我、涅槃寂滅。參見：《雜阿含經·第 262 經》，T.99, vol. 2, p. 66b.

⁹ 《雜阿含經·第 956 經》，T.99, vol. 2, p. 243b. 見於相應部 S. 15. 20. 英譯本：The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Saṃyutta Nikāya, translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000, Vol. I, p. 661.

¹⁰ 同上。

¹¹ 《雜阿含經·第 80 經》，T.99, vol. 2, p. 20b.



於緣起而說事物本身為空。《雜阿含經》說：

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、恒、住、不變易法……譬如明目士夫，手執明燈，入於空室，彼空室觀察。¹²

這是說一切有為諸行，就像是幻象或火焰般，在剎那間朽滅，「不實來實去」是說在此不斷生滅變化的流程中，並沒有任何實在而固定不變的東西經歷這些變化。任何由關聯條件促成的事物，在不斷生滅變化的流程中，並無本身固定不變的存在，這就是所謂「空諸行」。明白世界一切事物欠缺本身恆常不變的存在，便形成「空觀」。佛經比喻這就像是一個眼力很好的人拿著良好的照明設備，進入空室，觀察其空室本身的虛空。佛經也將具有良好眼力的人比喻為瞭解一切事物本性空的人，其手上的明燈則比喻其具有正確的視角和良好的能力，以此來觀看這個本性是空的世界，即以真正的智慧與正確的視角，如實觀察世界之實在性（reality）為空。

（四）中道

佛教依於緣起，除了帶出無常觀與空觀，還提出了中道之說。所謂的中道，即以不二中道作為正確觀看事物的方法，而何謂不二中道？經上說：

世人顛倒依於二邊，若有、若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受、不取、不住、不計於我，此苦生時生、滅時滅。迦旃延！於此不疑、不惑、不由於他而能自知，是名正見，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道：所謂此有故彼有，此生故彼生……。¹³

所謂的「不二」，可以初步理解為「離於二邊」，意即遠離相對兩邊的固定見解。所謂的「二」就是具有絕然區別性與對立性的相對概念。世人常以相對概念作為認識與解釋世界的基礎，例如：有與無、生與滅等等，因此將事物區分為兩邊，各自設定可窮盡的邊界和領域，並且認為世界就一如其所使用的相對概念一樣本身就是帶有絕然的差別性與對立性的。「不二」就是說明世人使用相對語詞對於世界所做的區分，都只是語言層次的分別，並不契合於世界如其所是的實在層次。因此「不二」便是不站在相對言說概念的立場，而是導入世界之實在性，即如其所是的層次，說明事物本身並不存在絕然的對立性與區別性。如此經中提出「有」與「無」這一組相對概念，「有」意指存在，「無」意指不存在，是常以這組相對概念來看待與解釋世界中的事物，並認為這組概念便可窮盡了事物變化

¹² 《雜阿含經·第 273 經》，T.99, vol. 2, p. 72c.

¹³ 《雜阿含經·第 273 經》，T.99, vol. 2, p. 72c. 見於相應部 S. 15. 5. (Bodhi, 2000, Vol. I: 544)。



的狀態。但是實際上有與無，或是存在與不存在，只是停留在語詞相對區別的言說層次，並沒有真正說明或解釋了事物之實際狀態。例如，一杯水不小心倒在地上，過一陣後便看不到了。若說這杯水已沒有了或不存在了，其實並非如此。我們都知道水的三態變化：固態的冰、液態的水與氣態的水蒸氣。這杯水蒸發為水蒸氣，並不能說水本身已不存在，但若說水仍然存在也不合理，因為液態的水已經完全蒸發為水蒸氣了。由此可知，有與無，或存在與不存在，這組看似涵蓋範圍相當廣泛的相對概念，也不能用以解釋實際上水的三態變化，何況是面對世界中一切事物種種瞬息萬變的現象。

既然相對概念無法真正解釋世界，我們要如何將對世界的認識導入實在性的層次呢？佛教所提出的主張是依於緣起來看待事物的生滅變化，「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。」便是說正確觀察到世間一切事物由關聯條件之聚合（集）而生起的過程，便不會產生事物本身不存在的錯誤見解；若正確觀察事物因關聯條件解散而消滅的過程，便不會產生事物本身存在的錯誤見解。這也就是說依於緣起，正確觀看世間一切事物隨著關聯條件的聚合解散而不斷生滅的過程，便不會形成斷定事物存在與否的錯誤見解，亦即所謂「深入相對之二法，發覺虛妄不實，以不二而超脫」¹⁴。「如來離於二邊，說於中道」便是說明佛陀遠離相對兩邊之極端對立，由此提出中道之說。所謂「中道」並非指折取相對兩邊的中間點的折衷之道，而是不斷捨離習慣性帶有相對分別的僵化思維，並且依於緣起法則，以「中道」觀看世間一切事物隨著關聯條件的變化流程，即世界如其所是的動態變化之道。「中道」即為真正切合於世界之實在，而能正確認識世界的方法。

二、五蘊（陰）與五受陰

一般世人乃將自我認定為個人在經歷時空變化歷程中而能保持不變的部分，換句話說，自我乃是個人本質性的構成部份，也就是做為個人之所以維持自身同一性的東西。因此，在說明佛教所主張的非我說之前，我們必須先就佛教如何看待個人之構成來入手。

¹⁴ 參見：蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第 7 期（2002 年 7 月）：23。



(一) 五蘊 (陰)

佛教認為個人乃是五蘊的和合體，蘊 (*skandha* ; aggregate) 乃積聚集合之意。佛教認為個人是由這五種主要的構成條件聚集而成的集合體，這大略區分的五種構成要項就是五蘊，又稱為五陰，分別是：色、受、想、行、識。色 (*rūpa* ; form¹⁵) 意指帶有形質的物質現象，可以粗略對應為個人之身體等物質性的構成部分；受 (*vedanā* ; feeling) 意指感受或感覺，又分為苦受、樂受與不苦不樂受三種不同的感受作用；想 (*saṃjñā* ; conception或ideation) 是對事物之想像以及概念形成或觀念構成的作用；行 (*saṃskāra* ; volitional formations) 是意志或情感的表現；識 (*viññāna* ; consciousness) 是指意識的分別與認知作用。經上說：

云何名陰？諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內若外、若麤若細、若好若醜、若遠若近，彼一切總說陰，是名為陰，受、想、行、識，亦復如是。¹⁶

這是說明所謂的「蘊」或「陰」就是積聚的意思，而佛教不只是以五蘊來說明個人之構成，也以之來說明世間一切事物的主要構成部分，如色蘊乃是就過去、現在、未來，內或外，粗或細等等不同種類的帶有形質之物質現象，一切總說為色之積聚，而其他受、想、行、識等四蘊也是就其不同種類或條件之積聚而總說為蘊。其中色蘊又由地、水、火、風等四種主要元素構成，簡稱四大，經上說：

諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故，觸因觸緣，生受、想、行，是故名受、想、行陰，所以者何？若所有受、想、行，彼一切觸緣故，名色因，名色緣，是故名為識因，所以者何？若所有識，彼一切名色緣故。¹⁷

此說明五蘊的積聚過程，由四大所造之色蘊，經由關聯條件彼此接觸而促成受、想、行蘊，而這色蘊與受、想、行蘊又分屬「名」、「色」二法。所謂「名」法就是不帶有形質的構成條件，「色」法則是帶有形質的構成條件。這兩大類構成條件，作為識蘊形成的原因，彼此接觸而產生識蘊，而識蘊也是不帶有形質的「名」法，故總括而言，五蘊又可區分為「名」「色」二法。

¹⁵ 五蘊之英譯乃根據相應部英譯本：The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the *Saṃyutta Nikāya*, translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000.

¹⁶ 《雜阿含經·第 58 經》，T.99, vol. 2, p. 14b-15a.見於相應部 S. 22. 82. (Bodhi, 2000, Vol. I: 924-25)。

¹⁷ 《雜阿含經·第 58 經》，T.99, vol. 2, p. 14b-15a.見於相應部 S. 22. 82. (Bodhi, 2000, Vol. I: 924-25)。



（二）五受陰

佛教認為個人為五蘊之和合體，而與五蘊相關的還有五受陰（five aggregates subject to cling）。所謂的「受」就是執取（cling）的意思，「五受陰」就是個人對其自身五蘊之構成的執取，經上說：

云何為受陰？若色是有漏、是取，若彼色過去、未來、現在，生貪欲、瞋恚、愚癡及餘種種上煩惱心法；受、想、行、識亦復如是，是名受陰。¹⁸

此五受陰以何為根？以何集？以何生？以何觸？佛告比丘，此五受陰欲為根，欲集，欲生，欲觸。非五陰即受，亦非五陰異受，能於彼有欲貪者，是五受陰。¹⁹

由以上兩則經文可以看出五受陰的形成來自於對五蘊的執取與欲求，並由此產生貪、瞋、癡等種種煩惱。「非五陰即受」是說五蘊並非本身就是帶有煩惱與執取的，而是由於人們對五蘊的欲求與執取才產生了種種的煩惱。換句話說，雖然個人是由五蘊所構成，但也可以不對五蘊有所欲求或執取，如此便不會產生煩惱。「非五陰異受」則是說五蘊也並非與執取完全不相關，因為有五蘊之構成，個人也才會對於這五蘊產生欲求與執取，意即個人之五蘊構成乃是由於其對於五蘊之欲求的緣故。由五受陰說明了個人對其五蘊之構成的執取，由此可知個人對於自身之欲求或執取所形成之「我見」，也就是形成對於自我存在之種種見解，都來自於這五受陰，經上說：

見有我者，一切皆於此五受陰見我。……見色是我，色異我，我在色，色在我；見受、想、行、識是我，識異我，我在識，識在我。²⁰

這是說人們主張自我的存在，都來自於對此五受陰的觀察，也就是經由自身對於五陰的執取所做的觀察，而做出種種關於自我存在的說法。這些說法大抵都不出這五蘊的範圍，如以色蘊為自我，自我與色蘊為相異的東西，或是自我存在於色蘊之中，抑或是色蘊存在於自我之中，以此類推於其他四蘊也是如此。由此可知個人對於自我存在之見解，大都是認為自我存在於個人本身這五大構成部分的其中之一，由此提出種種不同的主張。是故，佛教乃針對這五蘊之構成入手而提出五蘊非我說，即是以五蘊的形成與變化來說明五蘊任何之一都不能被認定為自我，或是構成自我。此外，吾人可進一步分析五蘊與五取蘊的區別，就五蘊方面，我們可以說佛教把個人認同在（identify with）五蘊之和合上，這只是說明了五蘊相對於個人具有某種程度的實在性，但這不代表佛教主張個人可完全化約為五

¹⁸ 《雜阿含經·第 55 經》，T.99, vol. 2, p. 13b.見於相應部 S. 22. 47. (Bodhi, 2000, Vol. I: 886)。

¹⁹ 《雜阿含經·第 58 經》，T.99, vol. 2, p. 14b-15a.見於相應部 S. 22. 82. (Bodhi, 2000, Vol. I: 924-25)。

²⁰ 《雜阿含經·第 45 經》，T.99, vol. 2, p. 11b.見於相應部 S. 22. 47. (Bodhi, 2000, vol. I: 885-86)。



蘊和合之存在。而佛教對於五取蘊或五受陰的說法，則是認為世人把自我認同為 (identify as) 五取蘊，也就是將其對自我的認同視為其對五蘊的執取，然而這五取蘊並不具有真正實在性。以下我們便要由此來討論佛教五蘊非我說的具體內容。²¹

參、佛教的非我說及其相關問題

本節乃由無常觀、空觀與中道說明佛教的五蘊非我說，並對於非我說的相關問題進行分析討論。

(一) 以無常觀說非我

佛教以其對於五蘊之形成與變化的觀察，以無常觀提出非我說，即《雜阿含經》中所提出的五蘊非我說：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。」²²

這是說五蘊都是無常的，意即五蘊都不是恆常不變的，因為五蘊本身是由其關聯條件所促成。如上述所說色蘊由四大構成，故五蘊乃是不斷依於條件而無常變化的，因而都會造成困苦。由於五蘊會造成困苦，因此都不能被認定為自我。五蘊非我說可分為「無常即苦」以及「苦即非我」兩個環節來理解：

1. 無常即苦

「無常即苦」是說任何依於條件不斷變化的東西都是會造成苦的，此所謂「苦」並非是單指受蘊中的苦受一類，經上說：

有異比丘念言：世尊說三受——樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦，此有何義？佛告比丘：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」²³

此說明因為一切由條件所促成的狀態都是無常的，即是不斷隨條件而變化的，所以任何受到條件影響所形成的感受終究都是會導致苦的，此「苦」是指困苦的情境或狀態，並非個人主觀的感受。個人感受上的快樂，終歸只是短暫的，但是世人面對無常變化之流，由於無法掌握與認識一切關聯條件所促成的變化，因而所

²¹ Miri Albahari, *Analytical Buddhism: The Two-Tiered Illusion of Self*, New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 57.

²² 《雜阿含經·第9經》，T.99, vol. 2, pp.2a.見於相應部 S. 22. 15. (Bodhi, 2000, Vol. I: 869)。

²³ 《雜阿含經·第473經》，T.99, vol. 2, p. 121a.見於相應部 S. 36. 1-2. (Bodhi, 2000, Vol. II: 1260-61)。



造成困苦的狀態卻是長久的。我們由上述關於五取蘊的解釋，可知世人對於五蘊之執取與其困苦情境的形成有關，平川彰認為「在『無常是苦』的命題裡隱藏了『執著於常住』的關係」²⁴，這是因為執取便意味著執著其不變常住之意，而世人對於無常之五蘊之執取，希冀其能夠不變常住的妄想終究會導致失落與挫折的困苦，故而說「無常即苦」。

2. 苦即非我

「苦即非我」則是說任何會導致困苦的東西都不應該被認為是自我，因為佛教認為所謂的自我是常住不變的單一體，且具有主宰性，所以可以決定一切事物的變化，也因其常恆不變且可獨立自存，所以本身不會受到其他條件的限制或影響，因此便不會造成任何違背己意，使自身受限的困苦情境，經上說：

色非是我，若色是我者，不應於色病苦生，亦不應於色欲令如是，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。²⁵

這是說色蘊並非是固定不變的自我，所以才會產生病痛的困苦狀態，而由於色並非固定不變的自我，所以我們才能透過條件的改變，促使色蘊產生改變，對於其他四蘊也是相同的道理。然而此經對照於相應部的經典內容有些出入：

Bhikkhus, form is nonself. For if, bhikkhus, form were self, this form would not lead to affliction, and it would be possible to have it of form: 'Let my form be thus; let my form not be thus.' But because form is nonself, form leads to affliction, and it is not possible to have it of form: 'Let my form be thus; let my form not be thus.'²⁶

《相應部》中此經的內容是說，色蘊並非是自我，若色蘊是自我，則其便不會導致苦，而我們也可以順從己意讓色蘊成為什麼樣子。因為色蘊並非是自我，所以才會導致苦，而我們也不能決定色蘊應該成為什麼樣子。將此經與漢譯《雜阿含經》中的版本內容比較，可知相應部的版本強調了自我之主宰義，說明色蘊若是自我意味著自我對於色蘊具有主宰性，能夠使其避免所有困苦的情況發生，並且使其成為自我所想要的樣子。然而，《雜阿含經》的版本則強調的自我之固定不變義，以及色蘊之無常與此自我之固定不變特性的矛盾。因為色蘊若是自我，便是恆常不變的，因而不會因變異而導致困苦，也就不能讓我們透過關聯條件改變而促使色蘊改變。兩者內容的義理是不相矛盾的，只是其對於自我之含意所側重

²⁴ 參見：《佛教思想（一）：在印度的開展》，玉城康四郎主編，李世傑譯，台北：幼獅文化，1985年初版，頁 55。

²⁵ 《雜阿含經·第 33 經》，T.99, vol.2, p. 7b-c.

²⁶ 見於相應部 S. 22. 59. (Bodhi, 2000, Vol. I: 901-902)。



的特點不同而已。《雜阿含經》的另一則經文也明確顯示出佛教認為世人的「自我」觀念具有主宰性之意義，即決定其自身的能力，此經敘說有善論者薩遮尼捷子，欲破斥佛陀的五蘊非我論，卻反被佛陀的詰問所折服，經上記載：

薩遮尼捷子白佛言：……「譬如世間一切所作皆依於地，如是色是我人，善惡從生；受、想、行、識是我人，善惡從生。又復譬如人界、神界、藥草、樹木，皆依於地而得生長；如是色是我人，受、想、行、識是我人。」……

佛告火種居士：「我今問汝，隨意答我。譬如國王，於自國土有罪過者，若殺、若縛、若擯、若鞭、斷絕手足；若有功者，賜其象馬、車乘、城邑、財寶，悉能爾不？」

答言：「能爾，瞿曇！」

佛告火種居士：「凡是主者，悉得自在不？」

答言：「如是，瞿曇！」

佛告火種居士：「汝言色是我，受、想、行、識是我，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？」

時，薩遮尼捷子默然而住。²⁷

薩遮尼捷子原以為五蘊是個人存在的基礎，也就是個人之自我。他認為個人所有善惡之行為，都以此五蘊所構成的自我為基礎而產生，就像是世間一切存在物都以大地為其存在的基礎一樣，所以五蘊就是個人之自我。這樣的主張顯示薩遮尼捷子將五蘊執持為個人本質性存在，並且作為行為的基礎，也就是將此五受陰認定為本質性的自我。然而，佛陀並未直接攻訐他的論點，而是先採取譬喻的方式指出尼捷子所主張的自我觀念是帶有主宰性的。佛陀將自我比喻為個人之主宰者，可以主宰其行為之善惡，就像是一國的國王掌握對人民賞善罰惡的宰制力，而後佛陀指出「凡是主者，悉得自在」的論點，即所有主宰者都能自在不受限制地決定一切事物的變化或樣態，而這個論點也得到尼捷子的同意。之後，佛陀再反問尼捷子，如果五蘊就是具有主宰性的自我，便可以隨其己意決定自身所有的變化與樣態，但是事實並非如此，因為五蘊形成的樣態與變化都不是自身可以完全決定的。這時尼捷子知道自己所提出五蘊為我的主張，已與自己所同意的論點，即自我具有主宰性，兩者產生矛盾，故愣住而無法回答。由此也顯示佛陀善於以反詰的方式，凸顯出對方主張中所隱藏之自相矛盾的論點所在，從而導正其錯謬的觀念。

²⁷ 《雜阿含經·第 110 經》，T.99, vol. 2, pp. 35a-36a.



據以上經文所述，佛陀認為世人就五蘊所認定的自我觀念，乃是具有主宰性，且恆常不變的單一存在。然而，實際上五蘊是不斷無常變化的，其本身由條件促成，也不斷隨條件而變化，且其變化之情形也不是自身所能自在掌控的，因而會產生無法盡如己意的困苦情形，故說「無常即苦」。由於五蘊都是無常的，故而終究都會困苦，因此不能被認定為能夠自在掌控自身一切的自我，所以說「苦即非我」。而既然五蘊都不能被認定為自我，也就沒有所謂自我所擁有的東西，故謂「非我者亦非我所」，故而我們也可以將佛教的非我說理解為：五蘊的任一部份都不能被認定為自我，因此五蘊中的任何部分也都不能說是被自我所擁有的東西。

（二）離蘊之我？

反對佛教五蘊非我說的人，可能還會提出另一種關於自我的主張，認為五蘊之外另有自我存在，此即所謂的「離蘊之我」²⁸。若自我是五蘊之外的東西，則不但自我之存在得以成立，同時也可以成為無常五蘊之擁有者。針對這個問題，我們可以先由Siderits所整理出佛教非我說的論證²⁹來檢視：

- 1 色是無常的。
 - 2 受是無常的。
 - 3 想是無常的。
 - 4 行是無常的。
 - 5 識是無常的。
 - 6 若自我存在則其為永恆的。
- IP [個人除了五蘊之外沒有其他構成部分。即：五蘊已窮盡了個人的所有構成部分]
- 結論：因此沒有自我存在。

Siderits 以佛教中阿毘達摩學派的經典《彌蘭王問經》為依據，分析與整理出以上佛教非我說的論證。他認為永恆不朽的自我乃是個人中某個具有本質性的構成部分，而若要以五蘊之無常變化證明此永恆不朽的自我是不存在的，則必須在此論證中加入 IP 一項才能構成有效論證。此 IP 說明個人之構成不出五蘊之範圍，五蘊已窮盡了個人所有的構成部分，如此才能以五蘊之無常變化證明永恆不朽的自我是不存在的，我們可以將此論證重新整理如下：

²⁸參見：《佛教思想（一）：在印度的開展》，玉城康四郎主編，李世傑譯（台北：幼獅文化，1985年初版），頁 59。

²⁹ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Ashgate Publishing Press, 2007, p. 39.



1. 假設永恆不朽的自我是存在的。
 2. 自我做為個人本質性的部分，故而是個人的構成部分之一。
 3. 個人之構成若且唯若就是五蘊之集合，即：五蘊已窮盡的個人所有的構成部分。
 4. 五蘊中任何之一都是無常變化的，並非永恆不朽的。
 5. 由 1 和 4 推得五蘊中任何之一都不能被認定為自我。
 6. 由 2、3、5 推得自我是不存在的，此與前提 1 矛盾。
- ∴ 前提 1 之假設是不成立的，由間接論證法證明永恆不朽的自我是不存在的。

我們從上述論證可清楚看出佛教非我說的重要論點，及其推論出「非我」主張的過程。然而，其實佛教提出非我說的真正目的，並非是要證明自我存在與否，而是認為我們對於自身的觀察，只能在經驗中觀察到五蘊構成之變化，而就此五蘊來執取為自我。佛教以我們經驗中所觀察到五蘊之無常變化的流程中，找不到任何東西能夠被認定為永恆不變的自我，由此說明凡夫的自我觀念，是沒有任何經驗事實作為根據的。設若有人主張五蘊之外另有自我之存在，此則是另一種虛妄的說法，且會帶來更多的困惑。平川彰認為：「(我們關於個人或自我)能夠認識的東西，即『認識內容』盡在五蘊。……除了這些，而欲建立常住之我(離蘊之我)，只是完全的臆測、臆斷而已。對於不可能認識的東西，佛陀答覆說：是『無記』。」³⁰。所謂「無記」就是不可記說，意即對某論題或概念不能有任何有意義的斷言。由此可見「離蘊之我」的存在只是無意義的說法，我們對其不能有任何立言。「離蘊之我是否存在」的論題非但不重要，而且徒然增加更多困惑，因為這樣的自我不能被認識，不能說有也不能說無，只是完全想像臆測的說法。而且，關於此離蘊之我的主張還有另一個困難：離蘊之我被假定為認識的主體，相對於被其觀察認識的客體，而此離蘊之我無法在經驗中被觀察認識，意味其無法成為其他人所認識或觀察到的客體，因此此離蘊之我只能永遠作為認識的主體，但是作為認識主體自我卻也永遠無法認識或觀察其自身³¹。

(三) 佛教的非我說是化約論？——以空觀說非我

關於個人與自我之主張中的化約論(reductionism)，是將個人或自我視為由其他更為基礎的元素如心理與生理狀態所構成。這些基礎的元素，本身具有真正的實在性，在存有學上乃第一序的存在，而由其所構成的個人或自我，則是第二序或衍生的存在。³²

³⁰ 參見：《佛教思想(一)：在印度的開展》，玉城康四郎主編，李世傑譯(台北：幼獅文化，1985年初版)，頁 59-60。

³¹ Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003, p. 19.

³² Brian Garrett, (1998). Persons. In E. Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Retrieved March 10, 2009, from <http://www.rep.routledge.com/article/N041SECT3>.



Parfit將所有關於個人同一性或自我的主張，分為化約論與非化約論兩種的二分法，後者主要認為個人或自我乃是脫離於身體、大腦或心理經驗而獨立存在的實體，是一種全有或全無的存在；前者則反對個人或自我作為一種獨立於所有物理或心理事件之外獨自存在的實體，並將個人或自我訴諸某些特定而更為基本存在。³³

Siderits將Parfit關於個人同一性或自我主張的二分法，改良為化約論、非化約論與解消論的三分法，其中非化約論將自我作為一種基本概念，是為基本的存在（entity）；解消論則認為我們的自我觀念只是一種概念的建構，解消其實際上的存有；而化約論則承繼自Parfit的主張，是前述兩者的中道之說。Siderits引用阿毘達摩學派的經典《彌蘭王問經》，提出佛教的化約論來為Parfit的主張辯護。Siderits認為依照阿毘達摩學派關於佛教非我說的說法，乃是以法之實有來說明人無我，意即認為個人或自我可以化約為五蘊等構成部分之基本存在，而唯有法——即個人之構成部分，相對於個人過自我，才是更為基本的存在。Siderits主張此化約主義除了將個人或自我化約為五蘊，還可以將其進一步化約為名色之二元主義³⁴，類似笛卡兒學派的心物二元論，由此也表示佛教反對唯物論³⁵的主張——即個人所有的構成部分都是物質性的存在。Siderits認為阿毘達摩學派可說是佛教的化約論，這種化約論是一種形上學的實在論，即主張事物具有其內在的本質，且是獨立於我們認識之外的存在，而佛教中觀學派的主張，則是一種反實在論，即主張事物缺乏內在的本質。Siderits以中觀學派所主張的「一切法空」來批判阿毘達摩學派的化約論³⁶。

然而，根據《雜阿含經》，佛教的五蘊非我說並不是一種化約論。五蘊雖然作為個人的構成部分，但五蘊本身也不是一種本質性的存在。《雜阿含經》中分析五蘊無常變化的流程，由此說明五蘊皆非世人所認定的固定不變的自我，經上說：

爾時，世尊告諸比丘：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？如是受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是，諸比丘！色無常，受、想、行、識無常。無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。」³⁷

³³ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, reprinted with corrections, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 273.

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

³⁵ Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Ashgate Publishing Press, 2007, p. 36.

³⁶ Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003, pp. 113-133.

³⁷ 《雜阿含經·第11經》，T.99, vol. 2, p. 2a.見於相應部 S. 22. 18. (Bodhi, 2000, Vol. I: 870)。



這是將個人解析為五蘊之構成部分，而依於緣起法則，五蘊本身也是由其他關聯條件所促成的，而且促成五蘊的這些關聯條件都是變化不斷的，故由這些變化不斷的條件所促成的五蘊，當然也是不斷變化的。因此，我們並不能將五蘊視為個人不變的構成部分，或是一種本質性的存在。由此可知，將佛教的五蘊非我說認定為一種化約主義，是不恰當的。再者，佛教將五蘊所作的名色之二分，也只是就有形質與無形質之類別，所做的一種概念上粗淺的分類。而且，即使佛教並不接受唯物論的主張，但這並不代表佛教認同笛卡兒之流的心物二元主義。對佛教而言，無論是一元主義或是二元主義，都是將世界或個人本身認定為實體性的存在，這是一種對於世界或個人本質性的認定和區分。佛教依於緣起法帶出的無常觀與中道說，說明這些以概念指稱對於世界所做之本質性的界說或實體性的斷定，或並不能真正說明世界無常變化的動態流程³⁸。

根據《雜阿含經》，佛教以無常觀提出的五蘊非我說，並不是與空觀相對立的化約論或實在論。佛教依於緣起法帶出無常觀、空觀與中道說，將世人所謂的「個人」視為五蘊和合的表現，但這不是將五蘊視為個人本質性的構成部分，而是由其他眾多關聯條件所促成的，且是不斷隨條件而變化的。佛教以五蘊之無常，帶出其動態生滅變化的流程，說明無論是「個人」、「自我」或是「五蘊」都只是一種名言施設，其指涉之對象並不具有實在性。因為這些語言上固定化的靜態指稱，都無法真正契合於此一切動態變化流程中的諸法實相。接下來，我們便要探討佛教如何以空觀說非我。

佛教依於緣起法帶出空觀，也以空觀說非我。所謂空觀主要是認為一切事物都欠缺本身固定不變的本質，沒有本身固定的存在。以空觀來看做為個人之構成部分的五蘊，其本身也欠缺固定不變的存在。然而，世人就五取蘊或五受陰所執取的自我觀念，卻是將自我視為個人的一種固定而保有同一性的本質性存在，並且欲從欠缺本身固定存在的五蘊中，尋求自我的存在，佛陀將此比喻為：

譬如士夫持斧入山，求堅實材。見芭蕉樹洪大[月庸]直，即斷其根葉，剝剝其皮，乃至窮盡，都無堅實。³⁹

這是說，世人從欠缺本身固定不變存在的五蘊，找尋自我存在的根據，就好比是樵夫拿著斧頭進入山中，對著芭蕉樹不斷層層砍伐，希冀找尋到芭蕉樹本身堅固實質的部分，然而層層剝除其支葉，直到最後，仍然找不到任何芭蕉樹內部有任

³⁸ 蔡耀明認為「不論是二元主義、一元主義、或多元主義，要不是一味作實體性的斷定，大概就是想要拉到實在之層面去肯定什麼實體或接收什麼現狀。就此而論，這些論說型態，不僅相互的差異並不如一般所想像的那麼大，而且都和不二中道之說形成格格不入的態勢。」參見：蔡耀明，〈不二中道學說相關導航概念的詮釋進路，以佛法解開生命世界的全面實相，在思維的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月）：125。

³⁹ 《雜阿含經·第 110 經》，T.99, vol. 2, p. 36b.



何堅固實在的東西。這就像是凡夫不斷地從對於五蘊之觀察分析中，希冀找到一個能夠被認定為自我的固定不變的部分，但是最後卻發現五蘊本身根本欠缺固定不變的存在。這是因為五蘊本身是由許多關聯條件所促成的，而這些條件也是不斷變化的，因此五蘊本身也不斷生滅變化。在五蘊生滅變化的過程中，根本找不到任何固定不變的部分，可以被認定為具有同一性的自我，經上說：

所有諸色，若過去、若未來、若現在……一向積聚，作如是觀。一切無常，一切苦，一切空，一切非我，不應受樂攝受保持，受、想、行、識，亦復如是。⁴⁰

此說明無論是過去、現在、未來的五蘊，都是由條件積聚而產生，且隨著條件變化而變化，所以都不是恆常不變的。因為五蘊不斷變化，無法被人固定的掌握或控制，所以終究都會讓人產生困苦情境。這些來自無常變化的困苦，說明了在五蘊生滅變化的流程中，由於五蘊本身欠缺固定不變的存在，所以也都不能被認定為固定不變的自我。因此，佛教認為不應該執取無常變化的五蘊所帶來短暫的快樂，也不應希冀能夠對其永遠地保持或擁有。

（四）佛教的非我說是消除的無我論？——以中道說非我

佛教在我們經驗中所觀察五蘊生滅變化的流程，說明五蘊本身欠缺固定不變的存在，故而以空觀說非我。西方哲學家中的休姆也是在經驗中觀察我們心理變化的知覺資訊流，說明我們欠缺對於自我固定不變的印象，因此我們的自我觀念只是一種虛構，而非事實的存在。休姆以其經驗主義的立場，主張我們的自我觀念從來就沒有固定不變的印象去證實其存在，我們所經驗到的只是一個連續不斷更迭的知覺資訊流。我們只能觀察到此知覺資訊流，卻無法觀察到在此之外有一自我或心靈的存在。佛教和休姆一樣採取類似的經驗主義立場，佛教主張我們在自身經驗中所能觀察到的只是五蘊的變化，而由五蘊之無常變化說明我們的自我觀念並沒有經驗事實的根據。

Giles⁴¹便認為佛教的非我說和休姆對自我觀念的批判，都是一種絕對的無我論或是消除的無我論，即主張自我是根本是不存在的東西。他還比較無我論與化約主義兩者的異同。他認為這兩者的相同點是在於兩者都反對自我的觀念，因為這樣的自我觀念超出了經驗的範圍。然而兩者的相異點則在於，化約論使自我觀念再生於其與心理的關係或是關於身體理論的推想，所以化約論實際上也是另一種形式的自我理論，而無我論則根本上認為所有的自我理論都是站不住腳的，換言之，無我論是對於個人同一性或自我理論的消除，就如同消除唯物論取消所有心靈觀念的真實存在一樣。無我論主張取消所有自我的觀念，而且認為自我觀念

⁴⁰ 《雜阿含經·第 109 經》，T.99, vol. 2, p. 35a.

⁴¹ James Giles, "The No-self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity," *Philosophy East & West* 43/2 (April 1993): 175-200.



或個人同一性不能被化約為心理或身體，是必須消除的觀念。然而，即使如此，無我論仍務實地允許關於自我或個人同一性等概念在語言層次上的使用，只是認為這些概念並不指涉一代表自我的真實存在。James Giles 還指出無我論的核心觀點為：雖然我們在很多時刻擁有對於「自我」的經驗，然而經由嚴格檢視後，我們會發現我們的自我觀念，不過是對於自身某些特定相關影像的集合。⁴²

雖然佛教和休姆都採取了相似的經驗主義立場，說明我們的自我觀念缺乏經驗事實的根據。然而，佛教的非我說並非如 James Giles 所說，和休姆的主張一樣都是一種消除的無我論。關於這一點，我們可以由《雜阿含經》的記載中，佛陀以中道所提出的非我說來回應這個問題。經上記載：

有婆蹉種出家，來詣佛所，合掌問訊，問訊已退坐一面，白佛言：云何瞿曇，為有我耶？爾時世尊默然不答，如是再三……

佛告阿難：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。⁴³

婆蹉種問佛陀：「為有我耶？」，此問題已蘊含了自我的觀念，即認定我們對於「自我」的指稱指涉一個真正存在的自我。佛陀面對這樣的問題，選擇沈默不回應。之後阿難問佛陀為何默然不答，佛陀告訴阿難，若對婆蹉種回答有自我的存在，則會增加他先前認定有恆常不變之自我存在的錯誤見解，而這種認定事物固定不變，永恆存在的見解，即為「常見」；若佛陀對婆蹉種回答沒有所謂的自我存在，則會讓婆蹉種認為自我甚至是個人本身是完全不存在的，或是會憑空消滅的，而這種認定沒有任何事物真正存在，或是認定事物終究會完全消滅的見解，則為「斷滅見」。無論是常見或是斷滅見，對佛陀而言都是一種「邪見」，因為這兩者都是對於世界或是個人自身錯誤認識所產生的見解。

「如來離於二邊，處中說法」並不是說佛陀主張在常見與斷見之間，採取一種折衷的說法。佛陀所謂的「處中說法」是說要遠離常見與斷見這兩種極端而固定的見解，排除兩者錯誤認識世界的方法。所謂「處中」就是不採取極端而僵化的方式來認識世界，而是採取一種動態而適切的方式，真正認識世界一切事物變化的流程。這也就是依於「是事有故是事有，是事起故是事生」的緣起法則，觀看世界一切事物包括個人自身，都是由條件促成且不斷隨條件之聚散而生滅變化的流程。如同上述我們對於中道概念之說明中，指出佛教乃依於緣起法則提出中道之說，「如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。」，便是說明正確觀察事物由條件之聚集而產生，便不會產生事物根本不

⁴²Ibid., p. 191.

⁴³《雜阿含經·第 961 經》，T.99, vol. 2, p. 245b. 見於相應部 S. 44. 10. (Bodhi, 2000, Vol. II: 1393-94)。



存在的錯誤見解，即斷滅見；正確觀察事物由條件解散而消滅，便不會產生事物能夠固定不變，永恆存在的錯誤見解，此即為常見。由此可知，佛陀並不以絕對的「有」或「無」，即存在與否來斷定事物。

對於世人所謂的「個人」或「自我」也是如此。佛陀提出五蘊非我說，並非意指個人自身完全不存在，而是以中道說明無論是存在或不存在都無法斷定到事物真正的狀態，所以佛教的五蘊非我說並非如 Giles 所言，是一種絕對的或消除的無我論。佛教認為以「有/無」或「存在/不存在」之相對概念，進行極端而僵化的二分法，根本不能真正斷定世界或生命本身隨條件不斷變化的流程。佛教以中道說非我，認為世界與生命本身相續不斷的變化流程是非有非無，不常亦不斷的，並指出斷定事物存在與否，根本不是認識世界或生命的正確方式。正確認識世界和生命的方法是離於「有/無」「斷/常」等相對斷定在概念上的區別二分，且依於緣起法則，正確觀察入世界與生命本身如何隨條件而不斷變化的相續流程。

結語

佛陀依於緣起法則帶出無常觀、空觀與中道說，這三者都是正確認識世界的見解與方法，且都以緣起法則為核心，彼此融貫而相輔相成。緣起法則說明一切事物的生滅都是隨條件而變化的，所以一切事物都不是恆常固定的，故為無常，而一切事物本身都由條件促成而不斷變化，因而都欠缺其本身固定不變的存在，故為空。然而，這並非指事物本身不存在，而是說明事物本身都是由條件促成，且隨條件而變化，故欠缺本身獨立而不變的存在。佛教依於緣起法則，說明事物都是由條件促成並隨之變化，也同時在說明事物欠缺本身固定不變的存在，故說為空，因此我們說事物之緣起，同時也是說事物之空，這兩種說法是並行不悖且相互融貫的。吾人依於緣起法則，正確觀察事物隨條件聚散而生滅的變化流程，便不會產生事物本身是有是無，或存在與否的錯誤見解，因為任何相對概念如「有/無」是無法斷定世界隨條件而變化的動態流程，而這種捨離所有概念上的相對二分，正確理解世界之變化的方式，即為中道。

佛陀依於緣起法則帶出無常觀、空觀與中道說，也以此提出五蘊非我說，批判世人的自我觀念。世人往往由於「無明」，對於世界與自身欠缺正確的認識，且無法領略緣起法則——即世界是不斷隨條件變化的原理原則，因此往往形成錯誤的自我觀念，即所謂的我見，認定個人自身有所謂恆常不變的自我存在。佛教提出五蘊非我說，是將個人解析為五蘊之構成部分，並一一檢視這五蘊中任一部份都是由條件促成且不斷變化的，因此都不能被認定為自我。



對於佛教而言，個人之構成並不出五蘊之範圍，關於離蘊之我存在的說法，只是一種徒增痴惑的想像虛構。Parfit 和 Siderits 將佛教的非我說理解為一種化約論，主張佛教將個人化約為五蘊之基本存在，而無實質存在之自我或個人。然而，其將五蘊視為一種不可再化約的基本存在，乃為另一種形式的常見。相對地，Giles 則走向另一個極端，將佛教的非我說誤解為一種消除的無我論，此則導致一種自我的虛無主義，即為斷滅見，亦是一種對於佛教非我說的誤解。

佛教以空觀說明五蘊本身也是由條件促成不斷變化，因此即使五蘊本身也不能被認定為一種本質性的存在，故佛教的非我說並不能說是一種化約論。然而，佛教以空觀說非我，並不表示佛教的非我說是一種消除的無我論，因為以「有/無」等僵化的相對概念，無法真正認識或斷定個人生命不斷隨條件變化的動態流程。由此可知，佛教乃是依於緣起法而帶出遠離「斷/常」兩邊之中道來說非我，即不陷入關於自我之「有/無」等語詞層次之相對論斷，而且，佛教提出非我說，並不是要證明自我存在與否，而是要說明任何被認定是自我的東西，實際上都缺乏經驗事實的根據。

佛教以緣起法則，解析生命的構成要項，帶出生命相續變化的流程，說明在這生命相續變化的流程中，並沒有世人所謂固定不變的自我。世人所謂的「自我」觀念，只是一種語言上的指稱，進而將其指涉為一種實際存在的自我之想像。這樣的想像是來自於世人對五蘊的貪愛和執取，即五取蘊或五受陰。世人將五蘊中的任一部份執取為自我之存在，將五蘊的其他部分認定為自我所擁有的東西。佛教以緣起法提出無常觀、空觀與中道說，並據此提出非我說，便是要鬆綁世人以往對於世界與生命固定而僵化的認識方式，及其所產生對於自我觀念的執取，進而轉化為一種隨順一切變化的動態認知方式，以無常觀、空觀與中道，正確觀察與理解世界與生命不斷隨條件相續變化的流程，進而斷除世人對於自我的無明與貪愛，使其從生死輪迴之苦中解脫。



參考書目

- 1.《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅（Gunaḥhadra）於 435-443 年譯，大正藏第二冊。
- 2.《佛教思想（一）：在印度的開展》，玉城康四郎主編，李世傑譯，台北：幼獅文化，1985 年初版。
- 3.蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），pp. 115-166.
- 4.The Connected Discourses of the Buddha, *A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Vol. I-II, translated from the Pāli by Bhikkhu Bodhi, Boston: Wisdom Publications, 2000.
- 5.Derek Parfit, *Reasons and Persons*, reprinted with corrections, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- 6.Mark Siderits, *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*, Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003.
- 7.Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Indianapolis: Ashgate Publishing Press, 2007.
- 8.Sue Hamilton, *Early Buddhism – A New Approach: The I of the Beholder*, Richmond: Curzon Press, 2000.