



窮理致知

東方哲學的智慧（四）

般若與仁

：佛教無我與儒家無限的自我對自我的超越

● 康雲山*

一、前言

我（自我）是大家經驗認知中存在的實體，在經驗常識的看法，自我的意涵是指那永恆（持續不斷）、不變（保持如一）、獨一（不分割的單獨整體）、自主（具有主宰性）而不與他共之自體。將這種思想擴而大之，就成為一些宗教、哲學所說的大我、梵、無限的自我。在佛教修行者所證到的般若智慧觀照之下，則不接受那永恆、不變、獨一和絕對自主的自我，所以提出「無我」的看法¹。在儒家方面，當代新儒家認為孔子所證到的「仁」，即是我（自我）與天道合一而為無限的自我之境界。

二、般若與無我

「般若」一詞是印度梵文 *prajñā* 的音譯，其義為智或智慧，是一種讓我們超越世俗、解脫成佛的智慧，而不只是一般世俗的聰明才智²。這種解脫的智慧，其實是「空

* 康雲山，南台科技大學通識教育中心人文藝術組副教授。

¹ 參張澄基《佛學今詮》上冊（台北：慧炬出版社，民81年3月），頁203~209。

² 楊惠南《禪史與禪思》（台北：東大圖書公司，民84年4月），頁2。

」之智慧，就是體悟到諸法是因緣和合而生的，即使是生命存在，也沒有常住不變的自體（自我）的智慧³。

在世俗的想法，萬物皆有自性（自體），在人的生命存在來說，這個自性（自體）就是永恆不變、獨一自主的自我。在自我心理學的看法，自我是個人對自己整體的看法與評價，包括對自己生理、能力、性格、態度、思想等方面的認識，是由一連串的態度、信念與價值所組織而成的個人認知結構，是一個人人格發展的基礎，影響個人的認知、學習與行為，進而影響著個人適應環境的能力⁴。但是，「自我不是一個靜態觀念，也不是一個具體化的實體；自我是在一個人與他人發生相互作用的經驗中不斷加以定義的，這種相互作用的過程，包含了社會經驗的意義。」⁵所以，自我是構造出來的概念或觀念，它會不斷的改變。

而依佛教《般若波羅蜜多心經》經文：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。」說到觀自在菩薩正在實行深遠的超越智慧的完成時，觀照到一切眾生都有五種的構成要素，這五種構成要素一包括物質的身體，與感受、思想、意志、認識等心理活動，菩薩透視它們的自性是沒有實體的（空的）⁶，因此，五蘊中的自我是不可得的。

由於修學般若的大乘菩薩體悟了「空」理，因此，《大般若經》說：「如是，菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法都無所見。於一切法無所見時，其心不驚、不恐、不怖，於一切法心不沉沒，亦不憂悔。」因為菩薩明白自性是由人虛構出來的東西，所以不會執取萬物以及自我的自性，所以不會有恐、怖、驚、憂悔等煩惱。不僅如此，《大般若經》又說：「然諸菩薩行深般若波羅蜜多，伏斷煩惱，久住生死，終不自為速證涅槃，但為利樂諸有情故。菩薩以處生死為樂，不以涅槃而為樂也。何以故？諸菩薩摩訶薩，以化有情而為樂故。」大乘菩薩實行超越智慧的完成時，體悟自我與萬物都無自性—我空與法空，自然會發起大悲心，充滿積極度人的精神，不以住入涅槃解脫之樂為樂，反而以處生死痛苦之世界教化有情眾生，幫助有情眾生解脫生死

³ 吳汝鈞《印度佛學的現代詮釋》（台北：文津出版社，民83年6月），頁70。

⁴ 高淑媛《魏晉人因應壓力之研究及其在國小教學上的應用—以世說新語為例》（高雄師大碩士論文，民100年6月），頁126。

⁵ 馬塞勒等著，任鷹等譯《文化與自我》（台北：遠流，1990年2月），頁8。

⁶ 葉阿月《新譯般若心經—超越智慧的完成》（台北：新文豐出版公司，民69年9月），頁7。

輪迴的痛苦為樂。

人人都有自我意識，個個以自我為中心而思惟、說話、生活，以及與人交往，文學、藝術的創作更以表現自我的獨特性為貴。然而，般若智慧卻讓人體悟到，自我與萬物都不過是因緣和合而生，沒有自性，而提出無我的說法。自我心理學說自我是構造出來的概念，不是一個具體化的實體，與佛教的說法相近。佛教修行者經由持戒、修定而體證到般若智慧，領悟了無我的真理，破除了對自我的執著，因而發起大悲心，以利益有情，教化眾生解脫生死輪迴之痛苦為樂，而不進入涅槃，享受清靜寂滅之樂為樂，佛教的無我可說是對自我的超越。

三、仁與無限的自我

超個人心理學認為，人性除了生理、情緒及理性三種層次，還有超越理性的靈性層次，所以，人心具有超越性的需求及興趣⁷。而由於這個超越理性的靈性，人會不甘心自限於現實存在的自我，而要實現理想的自我—無限的自我或超越性的自我。在儒家來說，這個無限的自我完成的境界就是仁。然而，儒家又認為，仁其實就是人的靈性，是天道內在於人的表現，為道德根源，真切的道德情感⁸，是人之所以為人的本質⁹，是在每一當下情境隨時呈現的，不是遙遠不可及的存在¹⁰，是孔子長久致力於體天之德，啟己之仁之後，所肯定的自我的無限存在¹¹、自由的心靈¹²。因此，仁既是無限的自我，也是現實自我所以能上達無限的自我的根源。以下摘引當代新儒家對孔子的「仁」的思想的闡述，以見儒家對自我的超越。

子曰：「人能弘道，非道弘人。」（衛靈公 29）

王邦雄先生說，道（天道）是指天生化萬物的理則與軌道，是形上天，此與人格天有別。由仁心開出的道，只有內在的意義；在仁心之外，另立天道，才能保住價值

⁷ 李安德著·若水譯《超個人心理學》（台北：桂冠圖書，2002年10月），頁259。

⁸ 王邦雄·曾昭旭·楊祖漢《論語義理疏解》（永和：鵝湖月刊，民72年10月），頁27。

⁹ 同上，頁15。

¹⁰ 同上，頁24。

¹¹ 同上，頁63。

¹² 同上，頁47。

的超越性。因此，仁心就是天道的表顯，是即內在即超越的¹³。

子曰：「莫我知也乎！」子貢曰：「何為其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問 35）

王邦雄說，仁心內在的自覺開顯了，天道的超越理想肯定了，人就能由下學詩書禮樂而上達於天道的無限美善。儒學義理，道由仁心開，然仁心就是天道的表現，天道既超越而內在，「天生德於予」，所以人亦可由內在之仁，而上達於超越的天道¹⁴。

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎？」（泰伯 7）

楊祖漢先生說，能三省慎獨，忠恕以行仁，則仁心便會呈現，而人的生命活動便不會為感性的形軀欲望所左右，而真正有其理想，真正對理想有所承擔，以世界一切存在為仁心所要求遍潤之範圍。這樣子的生命活動，已全然是道德價值的流行呈現，於生命中呈現的，是具有無限價值的道德意義¹⁵。

子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（里仁 7）

楊祖漢說，仁亦是心，亦是理，是一切道德行為之本，故仁亦是體（本體）。仁體是超越的，它並不是生命感情，而是使生命感情的活動能合理中節地表現的本體。它並不是事，而是使一切道德的行事能成立的根據。當仁心一旦呈現，便會求及於一切人一切物，而被仁心所感照的人，亦必會為其所化，所謂「一日克己復禮，天下歸仁焉」，一旦踐仁，人便超越其有限之形軀，而與天地萬物相感通，呈現無限的意義。孔子所說的仁，便是這使一切得以成立，一切道德的理由此而生，又使人能即有限而無限的體¹⁶。

子罕言利，與命，與仁。（子罕 1）

楊祖漢說，仁是人的德性自覺心，此自覺心所呈顯的，是仁義禮智等道德之理，人之作道德實踐時，便完全以這些由自覺心所呈顯的道德之理作行為之準則，即這時人是自由的，自己決定的，自主的，他並不受外在的因素決定，這時由人之道德心之

¹³ 同上，頁 7~8。

¹⁴ 同上，頁 44~46。

¹⁵ 同上，頁 87~89。

¹⁶ 同上，頁 105~106。

自覺顯出了一個可由人主宰的應然的無限的價值世界¹⁷。

勞思光先生說，仁是視人如己，淨除私累之境界，是一超越意義之大公境界。此一境界，是自己作主而超越一切存有中之約制的自覺境界¹⁸。曾昭旭先生說，孔子肯定了人具有一自由的心靈，就是仁，這是人的無限性的發現與肯定¹⁹。「自我問題」是宗教與哲學的基本問題，當代新儒家闡述孔子的「仁」的思想，說明孔子發現在現實存在的自我裏蘊藏著無限的自我，這個無限的自我即是仁，也是人人生而具有的本體，孔子下學上達，所成就的仁的境界，即是對現實存在的自我的超越，也就是無限的自我的充分實現。

四、結語

心理學家 Murphy 發現人具有個體（自我）及宇宙（無我）雙重天性，而無我是自我的本源²⁰。心理學家 Assagioli 把自我超越區分為五種類型：1.從追尋意義的意志方面超越；2.從超個人之愛方面超越；3.從超個人行為方面超越；4.從美的方面超越；5.從真我實現方面超越²¹。Assagioli 對自我與宇宙的一體性有很深刻的體驗，他說：「在此，我們再度……發現了個體性與普遍性並存的奇妙一體之境……每一個人的超個人之「我」與其他所有個體的超個人之「我」緊密地合為一體，即使他們自己竟不覺察這一事實，每一個超個人之我都可視為宇宙大我的一個『點』。」²²孔子發現仁、肯定仁、實踐仁、成就仁，與天道及萬物合一，超越個體的自我，包含了上述四種超越類型（除了從美的方面超越）。佛教由般若智慧的發用，照見性空無我的真相，破除對自我的執著，而發起大悲心，利樂有情，使眾生解脫痛苦煩惱，若再合上佛性思想的話，同樣包含四種自我超越類型。

¹⁷ 同上，頁 131~132。

¹⁸ 勞思光《新編中國哲學史（一）》（台北：三民書局，民 89 年 10 月），頁 119。

¹⁹ 同注 8，頁 47。

²⁰ 同注 7，頁 320~321。此處的「無我」與佛教所說的「無我」意涵不同。應是指大我、真我之義。

²¹ 同注 7，頁 325。

²² 同上。