

基督教與佛教生命觀之比較研究

尤惠貞

南華大學哲學與生命教育系副教授
622嘉義縣大林鎮南華路1段55號南華大學哲學系
you@mail.nhu.edu.tw

翟本瑞

逢甲大學合作經濟系教授
台中市 40724 西屯區文華路100號
brjai@fcu.edu.tw

摘要

宗教致力於探究神聖境界，以與世俗世界加以區分。然而，探討「神觀」之餘，各宗教也對「人」的本質，以及生命有著特定的看法。基督教強調宇宙萬物皆為上帝創造，生命乃是神的旨意，因而個人乃是為了榮耀上帝而存在。佛教則側重於生命之依因待緣而生，並順著一切存在變化無常的緣起觀進而強調無恆常不變的自我；佛教探索生命的真諦，並藉由修證以了悟生死，因此，了生脫死可說是佛教生命觀的主要取向。本文希望針對基督教與佛教對於人的本質以及生命的看法，進行比較研究，透過不同之生命觀的對照以進一步認識兩大主要宗教的基本教義與各自之特質。

關鍵詞：生命觀、比較宗教、基督教、佛教

投稿日期：100.4.17；接受刊登日期：100.11.3；最後修訂日期：100.12.15

責任校對：何維綺

* 本文作者感謝匿名審查人所提供的諸多意見，部份已在內文予以調整；然而，比較研究涉及到較多比較基準及選取標準的問題，無法在一篇短文中包括所有內容，有興趣的讀者可參見作者合作的其他五篇論文，都是以基督教與佛教比較研究為主旨，應視為同一篇論文的不同章節，略可彌補本文單獨呈顯時的不足。

The Comparative Studies on the Attitudes towards Life between Christianity and Buddhism

Yu, Huey-jen

Associate professor, Dept. of Philosophy and Life Education, Nan-hua University
you@mail.nhu.edu.tw

Jai, Ben-ray

Professor, Dept. of Cooperative Economics, Feng-chia University
brjai@fcu.edu.tw

Abstract

All religions make differences between the sacred and the profane, and look into the divine world. Seeking the image of God, however, all religions constitute the attitude towards human life at the same time. Christianity puts emphasis on the creation of God, and regards human life as only the divine decree for glorifying God's Will. Buddhism focuses on the combination of principal and subsidiary causes, proposing that the existence of human life is nothing but changes due to cause and effect, having no essence of its own. The author in this paper tries to do comparative studies on the attitudes towards life between Christianity and Buddhism in order to figure out the fundamental differences between these two most important world religions.

Keywords: the attitudes towards life, comparative study between religions, Christianity, Buddhism

壹、前言

施路赫特（W. Schluchter）將韋伯宗教社會學所建構出的研究類型，依下列五個層面區分為兩種對立的立場：¹

1. 基礎：宇宙中心的 / 神為中心的。
2. 手段：巫術的（模範預言） / 倫理的（倫理預言）。
3. 領域：出世的（彼岸的） / 現世的（此岸的）。
4. 方法：神秘主義 / 制欲主義。
5. 體制：普遍主義 / 特殊主義。

其中，強調業與輪迴的佛教與重視人神關係與現世倫理的基督新教，在這五個向度上歸屬於完全不同的類型。基督新教是神為中心的、倫理的、現世的、制欲主義、特殊主義的；相反的，佛教則是宇宙中心的、巫術的、出世的、神秘主義、普遍主義的。依此區分，基督新教的生命觀是建立在神為中心的立場，針對選民（特殊主義）依著倫理預言所開展出的現世制欲主義。相對的，佛教的生命觀則是建立在宇宙中心，針對世人全體，以佛陀成佛的範例，強調實踐修證以通達彼岸的生命態度。因此，基督教與佛教，在這五個向度上，各自開展出不同的信仰系統，兩者亦呈現出完全不同的生命觀。

不同宗教，對於神聖與世俗、現世與來世、神人關係、倫理價值等，都有著不同態度及立場。但是，宗教的基本關懷是由對生命態度出發，不同宗教對於生命所抱持的態度，就成為比較不同宗教的基本價值核心議題，各自彰顯出不同宗教的特色和對其他議題看法的基本立場。因此，藉由對比基督教與佛教在生命觀上之異同，我們可以更進一步認識到不同宗教的基本特性。本文希望能從比較基督教和佛教的生命觀之異同，檢視東、西方宗教的價值立場和基本預設，以利進一步認識基督教和佛教之參考。

1 W. Schluchter (1981). *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: University of California Press, chap. 1.

貳、基督教的生命觀

一、人的創造與墮落

猶太——基督教傳統中，人是由上帝所創造。上帝是造物者，舊約〈創世紀〉第一章描述上帝創造萬物，以及創造人類。

神說、我們要照著我們的形像、按著我們的樣式造人、使他們管理海裡的魚、空中的鳥、地上的牲畜、和全地、並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形像造人、乃是照著他的形像造男造女。（創1:26-7）

上帝在創造萬物及動、植物後，依聖經記載：「神看著是好的」（創世紀1:10, 12），在創造完一切第六天總結之時，「神看一切所造的都甚好」（創1:31）。當然，雖然宇宙萬物均由上帝所創造，因此一切甚好，但只有人是依上帝的形象而創造，因此，人承攜著神的神聖性具有萬物所沒有的靈性，而與萬物及動物有所區分。甚至，上帝特別眷顧人類，並要讓人類去管理萬物，人類可說是萬物之靈。

被創造出來的人（亞當以及夏娃），具有神聖的價值，住在伊甸園中，與神交契，靈性與肉體沒有瑕疵，也沒有不良情欲。（創2:15-6）受到蛇的誘惑，吃下知識之樹的果子而得到智慧，發現身上沒有穿衣服產生羞恥心。上帝對人類違背命令感到憤怒，將違背命令、吃了智慧果的亞當和夏娃逐出伊甸園，同時在伊甸園東邊設下四面轉動發火焰的劍，守著生命樹的道路不讓人類接近，唯恐人類再吃下生命果，可以成為不朽的神祇，威脅到神的地位。「一人過犯，眾生皆定罪」（羅5:15）被逐出伊甸代表著所有人類都背負著原罪（sin），同時，再也沒有機會接近生命之樹的果子（得到不朽），而與神聖及聖靈世界絕緣。人類成為平凡的生物，喪失永生與生活在樂園的機會。

上帝並未靈性賜給動物（猶10；彼後2），只有在創造人時按照上帝形象有意創造出來，因此人類具有神的形象，只是在被逐出伊甸後不再具有得

到永生及聖靈的機會，而與其他動物一樣生活在受到災難威脅的世界。因為人類是按照神的形象所創造出來，因此除了物質性之外，亦同時具有屬靈的層面。就存有位階而言，人類原先具備屬靈層面（神）可以永生不朽，但在被逐出伊甸園後只具備屬物質的層面（萬物），飽受生老病死之苦。

《新約》時期對「罪」、「原罪」的用法，是從《舊約》不順從、違犯等意念所引伸出來的。但在《舊約》中，這只是義的問題，並不涉及「罪」。因此，在《舊約》中，諸如上帝絕滅索多瑪、俄摩拉等城市，都是因為城市居民「不義」，而與罪無關。《舊約》中的上帝，是一個創造一切、操生殺大權的絕對統治者。直到亞伯拉罕與上帝訂立揀選之約（猶太人是上帝的選民）、諾亞與上帝訂定彩紅之約（不再有洪水絕滅有血有肉之物），人類的命運才不再受到無以節制、暴怒的上帝任意宰製，轉變成受到與上帝所訂之約，約束兩造間權利義務關係。於是，遵守與上帝之間的約，成為義人，是猶太教最重要的律法，〈摩西五經〉（尤其是十誡）揭示出猶太教的核心律法，十誡也成為猶太人宗教生活的核心誡命。

然而，當猶太教希臘化之後，接納非猶太人成為新的宗教後，原有猶太人律法為核心的教義，也必然會因時因地而有所轉化。猶太人源頭，追溯到亞伯拉罕與上帝訂定的揀選之約，只有出生後八日行割禮（約記）的猶太人，是上帝的選民，也是宗教的信奉者。如果只能依此而定宗教信仰，則廣大的希臘信徒都會被視為異邦人而被排除在宗教信仰之外。《四福音》中《馬太福音》關於耶穌的系譜追溯到猶太人的先祖大衛，則只有猶太人承傳了上帝的眷愛。但是，當《路加福音》將耶穌的系統追溯到人類始祖亞當，所有人都是亞當的後裔，因此都可以成為選民。於是，選民的觀念就被擴大，不再僅局限於猶太人了。而從猶太《舊約》時期轉變到希臘《新約》時期，原罪的觀念，也隨之而擴充。

背負著原罪的人類後裔，註定無法得到永生，以及活在樂園之中，除非能夠重新得到救贖。然而，要得到拯救，必須修復先前的關係，並補償因過犯所造成的罪行。於是，先前猶太教期待現世中上帝許諾的彌賽亞，是如大衛一般具有軍事大能，將率猶太人重回迦南地。但是，在現實中，新的宗教

信眾均為中下階層，猶太法利賽及撒都該等中上階層，已與羅馬帝國妥協，安於被統治的地位，現世革命已屬不可能。新興的基督教因此有著在教義和宗教心理上的轉變。

二、耶穌的挽回祭

新興的基督教團，大部份是受到苦難的社會中下階層，並不期待在現世成為宰製階級；相反的，對來世的期待，成為心理上的寄託。受到近東垂死之神（Osiris, Attis, Adonis）神話及宗教崇拜的影響，基督徒逐漸改變人們心中對彌賽亞的期待條件，於是，「地上受苦、為眾人而死、又復活」的觀念，在耶穌降生之際，達到了極點。耶穌誕生適時提供基督教團的心理要求，充份實現了宗教上的期待和任務。Harnack指出，早期基督徒信仰內容對彌賽亞產生的心理需求可歸結如下：²

拿撒勒的耶穌是諸先知所預言的彌賽亞。耶穌在死後由聖神喚醒，坐在神的右端，並且不久將回到地上，在地上建立可見的王國，那信仰耶穌的人，和被允許加入耶穌之門徒團體的人，由於真誠改變他的心，稱呼神為父親，並依照耶穌的訓誡而生活，乃是神的聖者，而由此可以確定因神的恩寵而得到罪的赦免，並分享未來的榮光，即是，得到拯救。

當時民眾對彌賽亞的期待心理，因著耶穌誕生、宣教、死亡、復活、升天而得到滿足，耶穌成就了《舊約》中所有預言，而這種預言實現的方式，改變了過去對彌賽亞的期待方式，雖然不為猶太教徒所接受，但卻能撫慰基督徒的心。

「神愛世人，甚至將他的獨生子賜給他們，叫一切信他的，不至滅亡，反得永生。」（約3:16）由於愛，神在創世之初就揀選了選民，藉著耶穌在十字架上的寶血犧牲，為選民做了挽回祭，洗刷因亞當過犯所承擔的原罪。由於神先愛世人，人才被動領受神愛的澆灌，具有能力信主及彼此相愛，而這兩者都是神的愛的表現。〈約翰一書〉4:7-21表達出整個基督教對愛的看法：

2 佛洛姆著，孟祥森譯（1971），《基督教義的心理分析》（晨鐘出版），頁155。

我們應當彼此相愛；因為愛是從上帝來的；凡有愛心的，都是由上帝而生，並且認識上帝。沒有愛心的，就不認識上帝；因為上帝就是愛。上帝差他獨生子到世間來，使我們藉著他得生，上帝愛我們的心，在此就顯明瞭。不是我們愛上帝，乃是上帝愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。……上帝既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛。……我們若彼此相愛，上帝就住在我們裡面，愛他的心在我們裡面得以完全了……上帝愛我們的心，我們也知道也信。上帝就是愛，住在愛裡面的，就是住在上帝裡面，上帝也住在他裡面。……我們愛，因為上帝先愛我們……愛上帝的，也當愛弟兄，這是我們從上帝所受的命令。

於是乎，保羅「信即稱義」的理論，將基督教建立成一個宗教上的普遍主義；只要信耶穌和彼此相愛，就顯現出上帝的愛的澆灌，就是合乎倫理設準的「義人」。西元802年教會完成三位一體論，確立了以耶穌基督復活為中心的神學系統，聖父、聖子、聖靈三者合而為一，神愛世人，讓他獨生子被釘十字架以寶血犧牲為眾人做了挽回祭，成就了基督教的信仰系統。

「凡豫定得永生的人都信了」（徒13:48），換言之，救贖是神的工作，是神的恩寵，人沒有能力與權利爭辯救贖與否事宜。救贖是上帝的恩寵，未被揀選的人注定永死，但也不能說是不公平的，因為以人的有限性是無法測度上帝的意旨的，人只能相信上帝已經揀選。耶穌訓示：「憑著他們的果子就可以認出他們來」（太7:20）。因此，人對信仰與神的旨意是不能懷疑的，信耶穌，相信十字架的寶血犧牲已為人們完成救贖，相信上帝的意旨，這才是得救的方法，堅信不疑的信心乃是上帝的恩寵，神恩只賜給蒙揀選的人。

基督教的救贖觀念，是與「罪」（sin）連結在一起的。上帝在創世第六天創造了亞當，並與亞當定了神與全人類的永約，然而，因為亞當的過犯，所有人類皆被定罪，不但被逐出伊甸，喪失了自由意志，更背負著人類的原罪。犯了罪的人類，無法自己消除原罪，人的罪要靠神才能得到赦免；

因此，人類必須尋求上帝的赦免才能得到救贖。但是，如果只因為單純的憐憫就赦免了人的罪，這樣神將陷自己於不義。「贖罪」在希伯來文的原意是指「蓋過」，要用新的犧牲才能蓋過舊的過犯。由於人的墮落，才有救贖的必要。古代社會中，有著獻祭贖罪的觀念，過犯罪行，都要經過犧牲才能贖罪。即使是像紀念逾越節一事中，神對埃及人長子的誅殺，猶太人在門上塗了犧牲的羊血，就已可以規避。然而，因為人類的原罪太過深重，無法僅以一般牲畜的血蓋過，要以更重大的犧牲，才能得到赦免。

耶和華的膀臂，並非縮短不能拯，耳朵並非發沉不能聽見。

但你們的罪孽使你們與神隔絕，你們的罪惡使他掩面不聽你們。

（賽59:1-2）

由於世人的罪不是單純牲畜犧牲就能蓋過，神將其獨生子耶穌的寶血犧牲，為人蓋過前罪，因此，只有耶穌被釘十字架，為人做了挽回祭，代替前約的人死，才贖了人們的罪，蓋過前約、結束前約，開始新約。耶穌為世人受死，以贖回先前的罪，成為新約的中保，讓蒙召的人能夠藉此中保，得到永業，開始新約的福。《新約》中保留許多猶太傳統的〈希伯來書〉，對耶穌做中保有著以下說明：

為此祂作了新約的中保；既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。凡有遺命，必須等到留遺命的人死了[遺命原文與約字同]；因為人死了，遺命纔有效力，若留遺命的尚在，那遺命[約]還有用處麼？（來9:15-17）

於是，藉著耶穌作為中保，在十字架上的挽回祭中寶血犧牲，人類被定的罪才得到洗刷。此後，蒙受救恩的人民，脫離永死，是活在生命中。然而，永生並非指涉長生不老，也不只是死後復活，更重要的是重回伊甸樂園，那是遠離塵世的樂土。同時，在基督教傳統中，行善、懺悔等人世的功德，都無法真正除罪，所有的罪都要接受審判，「按著律法，凡物差不多都用血潔淨的，若不流血，罪就不得赦免了。」（來9:22）只有藉著死，罪才能被公義審判，才能滿足神的公義。救贖並不從憐憫而來，公義與憐憫無關，公義與法律、契約有關。

我們既靠著他的血稱義，就更要藉著他免去神的忿怒。因為我們作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好，既已和好，就更要因他的生得救了。（羅5:9-10）

既是起誓立的，耶穌就作了更美之約的中保。（來7:22）

於是，耶穌寶血犧牲讓人在公義的基礎下，重新與神和好，得到神的眷顧與救贖。洗刷最初的原罪後，耶穌更成為新的約定的中保。然而，耶穌寶血的犧牲，並不是為所有人贖罪，只是為上帝特定選擇的信仰而發，這事與個人無關，而是神的揀選。

你們得救是本乎恩，也因著信，這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇。我們原是他的工作，在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。（弗2:8-10）

於是，救贖之事與個人懺悔、修行、道德都無關，取決於上帝的旨意。即令如此，上帝所以會揀選特定信仰給予救贖，以榮耀神，應該可以在其行為人格上，見出一些特性來。對基督教而言，耶穌並非替代律法，也不是要廢掉律法，而是回歸到應許的本約，回到救贖的源頭。「律法的總結就是基督，使凡信他的都得著義。」（羅10:4）

背負著原罪的世人，沒有能力消除自己的罪，救贖完全是上帝的意旨，是神的愛澆灌，人們才具有愛的力量，但耶穌的寶血犧牲並不是針對所有人，救贖是有限的，只針對特定選取出來的信仰。不像猶太人在亞伯拉罕訂定揀選之約後，只要行割禮、守十誡，就是上帝的選民，基督徒不在肉體上行割禮，成為揀選得救贖的人乃是「白白稱義」，完全與自己的作為無關，是上帝的意旨所揀選的。然而，判定是否為選民的依據雖然不在人，但是，不信耶穌寶血犧牲為人的原罪做了挽回祭的人一定不會是選民。因此，心理上，凡是信耶穌是救主的，都是被上帝恩寵眷顧的選民，「我們若認自己的罪，神是信實的，是公義的，必要赦免我們的罪，洗淨我們一切的不義。」（約一1:9）

於是，信耶穌得永生，耶穌做為中保洗清人的罪。「耶穌說，我就是道路、真理、生命；若不藉著我，沒有人能到父那裡去。」（約14:6）

三、死亡與永生

基督教中關於生命的看法皆源於上帝，上帝恩寵讓人白白稱義，死後復活得到永生。未得揀選的人因背負著尚未洗滌的原罪，注定將墮入永死之境。是否選民是上帝的意旨，凡人無法改變，人們唯一能相信的是在耶穌寶血犧牲時，揀選已經決定，得到的人不會再度失去，而未被揀選的人也無法藉善行改變命運。「按照定命，人人都有一死，死後且有審判。」（來9:27）

行為與是否得到恩寵無關，但信徒仍然會對那些人獲得恩寵、得到永生有所困惑。心理上對救贖的確認是很重要的。耶穌訓示：「憑著他們的果子就可以認出他們來。」（太7:20），相信基督是得救的方法，因為堅信不移的信念也是得自上帝的恩寵，只賜給蒙揀選的人，「凡豫定得永生的人都信了！」（徒13:48），於是，每個信徒都要確信不移，信耶穌，相信自己是蒙恩的選民。

因此，神愛世人，因為神對人的澆灌，所以人們具有彼此相愛的能力。但是，愛是出自上帝，是上對下的恩寵，人是沒有能力主動「愛」神的，人只能被動領受地「愛」神，這就是「信」，保羅「信即稱義」的神學系統即建立在揀選已發生，耶穌成為中保，為人贖罪的論述之中。

於是，基督教中生命學說的主旨是生命源於上帝，人們要敬畏上帝，信守律法、信耶穌，才能白白稱義。雖然，行為與善行不是決定是否得到恩寵的理由，但「憑著他們的果子就可以認出他們來」，得到恩寵的人一定有善行，也必然信耶穌，這是舒解心理不確定性的唯一途徑，因此，行善積德、遠離罪惡，以及遵行耶穌在登山寶訓中宣示的誠令，都是實踐現世倫理的重要基礎。

人的軀體會毀壞，但精神卻是永恆的，現世中人們必須對原罪以及自己所犯的罪行懺悔，如此「當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同過來。你們得救是本乎恩。」（弗2:5）基督徒乃是「被揀選的族類，是有君尊的祭司，是聖潔的國度，是屬上帝的子民，要叫你們宣揚那召你們出黑暗入奇妙光明者的美德。」（彼前2:9）

上帝是生命泉源，只有得到恩寵的信徒能因靈而活，信耶穌就能死後復活，靈魂升入天堂，得到永生。於是，重生得救的基督徒，是與基督同釘十字架，「我們藉著洗禮歸入死、和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式、像基督藉著父的榮耀、從死裡復活一樣。」（羅6:4）「你們既從罪裡得了釋放、作了神的奴僕、就有成聖的果子、那結局就是永生。」（羅6:22）於是，有了重生樣式得救的基督徒不再是罪的奴僕，而要作「世上的鹽」、「世上的光」。（太5:13-4）

人是按照上帝的形象與樣式所創造的，因此，人的生命應該學習活出上帝的形象與樣式。耶穌說：「我心裡柔和謙卑，你們當負我的軛，學我的樣式，這樣，你們心裡就必得享安息。」（太11:29）基督徒作世上的鹽、世上的光，最具體的倫理信條就在《新約》的〈登山寶訓〉（太5:3-12）中：

虛心的人有福了，因為天國是他們的。

哀慟的人有福了，因為他們必得安慰。

溫柔的人有福了，因為他們必承受地土。

饑渴慕義的人有福了，因為他們必得飽足。

憐恤人的人有福了，因為他們必蒙憐恤。

清心的人有福了，因為他們必得見神。

使人和睦的人有福了，因為他們必稱為神的兒女。

為義受逼迫的人有福了，因為天國是他們的。

人若因我辱罵你們，逼迫你們，捏造各樣壞話毀謗你們，你們就有福了，應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的，在你們以前的先知，人也是這樣逼迫他們。

耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」（太5:17）登山寶訓取代摩西十誡，成為基督教最重要的誡令，也成為基督徒現世生活與實踐的準則。基督徒在現世生活中，是為了榮耀上帝而存在，個人生命與現世價值都不重要，來生與永恆才是值得追尋的。「因為凡要救自己生命的，必喪掉生命；凡為我和福音喪掉生命的，必救了生命。」（可8:35）「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來。」（約12:24）

四、小結

對基督徒而言，生命來自上帝的創造，永生或永死的命運也是上帝的揀選，與人的行為無關。世人唯一「出死入生」（約5:24）的得救法門，只有依附耶穌基督。因著耶穌寶血的犧牲，選民白白稱義，得到永生。也就是保羅所說的「與神和好」。於是，凡注定得永生的都信了，信即稱義，信也是上帝愛的表徵。神愛世人，人們彼此相愛，神就住在我們裡面，信徒當以〈登山寶訓〉中，耶穌指導門徒的八德為道德的最高標準，在現世發光發熱。

對基督徒而言，現世不是關懷的重點，永生才是追尋的目標。然而，因為對預選不確定的心理因素，信徒必須堅信上帝已經選擇，信耶穌及十字架，並遵行耶穌對現實道德與倫理信念的指示，才能透過現世關懷，實現作為基督徒的生活準則。於是，基督教雖然強調永生與來世，卻因前述信仰而開展出內在世界的制欲主義（innerworldly asceticism）以及對現世宰治（world-mastery）的生活態度。³

參、佛教的生命觀

每一個宗教都有其對於生命的解讀與詮釋，也有其相應之生命觀；根據佛教經典之結集與史料所載，印度釋迦牟尼因見現實世間之生老病死以及與其相關涉之諸多問題，因而出離王宮、追求解脫之道，乃至證悟世間真實之道成為有正等正覺之佛陀，並分享其所觀照與證悟之生命真諦而有後來佛法之弘傳。然而，釋迦牟尼佛所證悟的真理之具體義涵究竟為何？其中對於人的生命存在又是如何的觀解？傳統佛教，乃至後來不斷傳衍至不同民族、區域與文化的佛教義理，其中所可能蘊含的生命觀又具有那些義涵與特質？

佛教所強調的了生脫死，向來易被視為消極、悲觀與厭世，因為一般

3 參見Max Weber (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. New York: Oxford University Press. Max Weber (1978). *Economy and Society*. Berkeley: California University Press.

人對於佛教的印象，似乎總離不開遭逢世間之障礙困頓或災難變故，因此看破紅塵而遁入空門；但佛教的人生觀或生命觀的特質真是如此嗎？傅偉勳教授在探討世界各宗教對於死亡的超克時，雖曾指出「佛教是一種獨特的智慧的宗教，而不是解決政治、社會、經濟等等世俗苦患的萬靈丹。」⁴但也曾就世俗對於傳統佛教的觀感有所表示：「表面上看，釋迦一開始說『一切皆苦』，未免太過悲觀厭世，缺少人生積極面的觀察。深一層地看，問題並不那麼簡單。即使在現代社會，也處處充滿著苦患，乃是不可否認的事實。釋迦當時所強調的是個人苦，我們今天可以擴充原先的『苦』義，包括人際苦與社會苦。……尤其對於我們現代人來說，不論經濟如何發展，不論政治、社會如何穩定，不論文化創造如何充足，都不足以幫助各別實存主體的生死問題。……專就『生死大事』去看，釋迦所提示的第一『苦』諦，用意良深，實有極其深刻的宗教探索意義在內，不可一口斷定，又是印度人的那套悲觀厭世論調而已。」⁵因為有此深一層之探究與分析，所以傅先生推論佛教乃是以「探索『苦』的根柢，拔除這個根源，藉以徹底解決單獨實存的『生死大事』」為終極關懷。⁶下文即就幾方面來論述佛教對生命的觀解所蘊含的具體義涵與特質。

一、生命的緣起與緣滅

佛教創始於印度釋迦族的喬達摩·悉達多王子，他雖成長於傳統的印度社會，同時受到婆羅門思想與其他的宗教與哲學思想之影響，然當他觀察到一般人面對現實生活中的生、老、病、死所引生的憂悲苦惱，促使他捨棄榮華富貴且安逸的生活，為了追求離苦得樂之道而出離王宮。釋迦牟尼的修行過程，最初雖追求古仙人之道與勤修種種苦行，但最終則是藉由自身之如實觀照與智慧明瞭，終於證悟世間存在之真實諦理，並由之而體證真正超離世間之苦，而獲得出世間之樂的解脫之道。

4 傅偉勳（1993），《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》（台北：正中書局），頁143。

5 同上書，頁142-3。

6 同上書，頁143。

釋迦牟尼佛所證悟者，簡言之即是：一切法依因待緣而有，亦依因緣而滅。依佛教所以興起之歷史與思想背景而觀，佛教所以強調緣起，在於批判當時印度社會中流行的其他思想，或執著世間由神所創始、或執一切存在無因自然而生；或執生命恆常、或執生命斷滅。釋迦牟尼佛教示追隨信仰他的弟子，能了悟諸法之緣起與緣滅，才是對於世間一切存在的如實正觀。緣起理論可說是佛陀對於人世間的存在事物以及種種現象，所提出之觀察與證悟。依《雜阿含經》卷10對於「緣起」之界定乃是：「所謂此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行，乃至生老病死憂悲惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱苦滅。」⁷又如《雜阿含經》卷12有云：

云何為因緣法？謂此有故彼有。謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。

云何緣生法？謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾。法不離如、異如，審諦真實不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。⁸

依上述引證之經文內容而觀，可具體看出依佛教的緣起理論，大致可以掌握佛教對於人的生命過程，以及與之相關涉的生老病死等現象的具體內涵；而其所呈現出之特殊義涵在於側重人面對生老病死等現象所衍生出的諸多問題與煩惱痛苦。這些煩惱與痛苦皆因為世俗眾生對於世間真象之無明顛倒，所以要能離苦得樂，進入了生脫死，必須如實正觀生命存在乃至一切事物的真實情形，此即佛陀對於其追隨者之具體教誨所強調者：

多聞聖弟子，於此因緣法、緣生法，正知善見。不求前際言：「我過去世若有若無我過去世何等類？我過去世何如？」不求後際：「我於當來世為有為無？云何類？」內不猶豫：「此是

7 見《大正藏》，T2，no.99，67a。

8 見《大正藏》，T2，no.99，84b。

何等？云何有此？為前誰終？當云何之？此眾生從何來？於此沒當何之？」若沙門、婆羅門，起凡俗見所繫：謂說我見所繫、說壽命見所繫、忌諱吉慶見所繫，爾時悉斷悉知，斷其根本，如截多羅樹頭。於未來世，成不生法。是名多聞聖弟子，於因緣法、緣生法，如實正知、善見、善覺、善修、善入。⁹

依此可知，佛陀不但對於諸法緣起有所證悟，同時對於生命實存個體之存在情形亦有如實的觀解，此不但是眾生如實正觀生老病死一期生命的具體依憑，¹⁰ 同時亦可見出此緣起理論，在佛陀教化弟子如實修證以離苦得樂的根本教義中所佔之重要地位。¹¹

二、生命的輪迴與解脫

依釋迦牟尼佛所證悟之生命真諦而言，所謂佛教的生命觀並非獨立自成一系統之思想，而是面對生命之輪迴現象與探究如何解脫時，對於生命之具體存在的詮釋所開展出的生命觀解。然而佛教強調生命猶如大輪之輪轉於惑業苦三道不已的意義與作用為何？又由輪迴不已的過程中如何解脫？解脫之道為何？是否有其究竟意義？

依佛陀之如實正觀，世間諸法之存在實是依因待緣的結果，所謂緣起緣滅；但此種存在的真實諦理並非一般人都確實明瞭，如《雜阿含經》卷12，第298經即明白闡釋一般世間之人對於世間諸事諸物之存在情形經常是處於不如實知的無明狀態，所謂「不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、

9 見《大正藏》，T2，no.99，84b-c。

10 郭敏俊曾表示：「追根究底，無明是吾人生死之流的根本原因。而生命現象的十二種相狀是因緣而起的『緣生法』。既然是緣起，必然有緣滅的法則。生命苦迫的解脫，從根本原因著手，可獲得解決。『此無故彼無，此滅故彼滅』就是『緣滅法』。『無明滅故行滅，行滅故識滅……乃至純大苦聚滅』，生命的苦迫依緣滅法得以消滅。」見郭敏俊（1996），《般若心經的現代意義》（台北：圓明出版社），頁230。

11 對於緣起理論之重視與肯定，可見之於許多相關的佛教文獻與學術論著作，郭敏俊即具體指出：「佛陀的一代說法，就是以『緣起法』為基礎發展而成的。三法印、四法印、十二緣起、四聖諦等等教理，都是以緣起為根本的。『緣起說』可以說是佛教的根本教理，不僅印度，世界上其他宗教哲學裡，都沒有類似的見解。因此，緣起法是佛教的根本教理，去除緣起說，佛教是無法成立的。」參見郭敏俊（1996），《般若心經的現代意義》（台北：圓明出版社），頁43。

不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知所起法，善不善、有罪無罪、習不習，若劣、若勝、染污、清淨，分別緣起，皆悉不知，於六觸入處，不如實覺知，彼彼不知、不見、無無間等，痴暗、無明、大冥，是名無明。」¹²

凡夫既常處於無明無知之存在狀態中，因而由此無明即引生了種種因緣果報，佛教所強調的十二緣起即是對此種因果相續不斷的存在情形的具體詮釋，如《緣起經》卷1云：「佛言：云何名緣起初？謂依此有故彼有，此生故彼生。所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死。起愁歎苦憂惱是名為純大苦蘊集，如是名為緣起初義。」¹³ 初期佛教所詮釋之十二因緣，可說是「思議生滅十二因緣」，¹⁴ 因其主要是從世間生滅現象所以產生與變化之原因與情形，依緣起的思惟方式加以分析說明，其目的在於令為諸種生滅現象所困惑之眾生，能明瞭一切並非如外道邪見所執持之虛妄因果見解與不正確的推論；¹⁵ 而是皆由一念心之無明顛倒而生，故有種種習性、意識乃至生老病死等現象生滅不已。

依佛教的詮釋，每個實存個體的存在情形，乃是指五蘊（即由色、受、想、行、識五種條件）和合所成的我，亦是物質與心理相結合而形構而成。

12 參看《大正藏》，T2，85a。

13 參看《大正藏》，T2，547b。

14 此處「思議生滅十二因緣」，語出天台智者大師，智顛針對不同經論中有關十二因緣之不同說明，不但詳細地詮釋其所由產生之背景與原因，同時也明白地指出四種十二因緣境（除上述之「思議生滅十二因緣」，尚有「思議不生不滅十二因緣」、「不思議生滅十二因緣」與「不思議不生不滅十二因緣」）之不同特性與具體義涵。換言之，藉由此四種十二因緣境，可以讓吾人具體了解佛教不同經論中之教法所以有四種境界之不同，在於不同根機者對應現象世界之一切，有其不同之觀解態度與所投射之境界。參看智顛，《法華玄義》，《大正藏》，T33，698b-700c。

15 《雜阿含經》卷10有云：爾時，阿難語闍陀言：「我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：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。謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集。所謂此無故彼無，此滅故彼滅。謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」見《大正藏》，T2，no.99，66c-67a。

《雜阿含經》有云：

佛告比丘：「諦聽！善思！當為汝說。多聞聖弟子於色見非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。……是故。比丘！所有諸色，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，彼一切皆非我、不異我、不相在，是名如實正觀。受、想、行、識亦復如是。多聞聖弟子如是觀察，於色得解脫，於受、想、行、識得解脫。我說彼解脫生、老、病、死、憂、悲、惱苦，純大苦聚。」佛說此經時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。¹⁶

如實正觀色、受、想、行、識五蘊與所謂之自我不一不異，亦不相在，如此即不受生、老、病、死、憂、悲、惱等苦的束縛，而得以從無明虛妄所積累之純大苦聚中解脫。而《中阿含經》則從如實見緣起法以論述解脫，經云：

諸賢，世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢，世尊說五盛陰從因緣生。色盛陰，覺、想、行、識盛陰。諸賢，若內耳、鼻、舌、身、意處壞者，外法便不為光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢，若內意處不壞者，外法便為光明所照而便有念，意識得生。諸賢，內意處及法，意識知外色法，是屬色陰；若有覺是覺陰；若有想是想陰；若有思是思陰；若有識是識陰，如是觀陰合會。諸賢，世尊亦如是說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」所以者何？諸賢，世尊說五盛陰從因緣生：色盛陰，覺、行、識盛陰。彼厭此過去、未來、現在五盛陰，厭已便無欲，無欲已便解脫，解脫已便知解脫。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。諸賢，是謂比丘一切大學。¹⁷

16 參看《大正藏》，T2，21b-c。

17 參看《大正藏》，T1，467a。

依此，可謂見緣起即見佛，亦即根本佛教中所強調的如實正觀一切法，即能達至「所作已作，不受後有。」亦可當生斷一切痴愛，止息所有煩惱，如此即可出三界輪轉不己之存在狀態，而到身心寂靜的清涼境界。

緣起理論所強調的乃是諸法因緣生，諸法因緣滅，諸法本來空無自性，根本無獨立的實體可言；但凡夫眾生卻因無明虛妄情識之障蔽而生起愛的執著，向無實有處尋求可執實者，因此只能在生死大海中浮沉輪轉，招來無窮的苦惱而已。佛經中常言愛為染著因，是生死本，因此愛與貪愛執著、煩惱不可分；因為此種對於人或事物的盲目貪愛執著，可說是種種煩惱所以產生的根源，此即是佛陀所以說十二因緣中由於有「愛」故能引發「取」、「有」與「生、老、病、死」等因果相續的過程。就具體生命之存在而言，有生就有老死，因為生命的變化乃是自然的現象，若其中再加上四大不調或其他可能因素，也可能須面對病患等事實。《雜阿含經》第346經指出老、病、死三法是世間之人所不愛、不念、不意，而也正因為世人對老、病、死之排斥乃至厭惡，所以證正等正覺之世尊佛陀才出現於世，為世人說世間法的存在真相，並依自身所證而教示如何覺知世間之正法與行事之律則，以避免落入虛妄分別而引生種種煩惱痛苦。¹⁸《箭喻經》以中了毒箭必須盡快解救，來譬喻生命中遭遇煩惱痛苦時必須盡速解脫，所謂「如救頭燒」。因為釋迦牟尼佛認為其親證的教法乃是為饒益一切眾生，令眾生智慧明瞭，並藉由實際修證而趨向煩惱止息、涅槃寂靜之境界。其他與生命苦難之解除非直接相關者，則甚至不說或不回答。¹⁹

三、生命的唯識與唯心

佛教根本教義中的生命觀在傳衍過程中，逐漸發展出後期大乘諸教理對於生命存在的不同詮釋，主要是從六根、六識與六境和合而生的存在關連與闡釋，發展成不離心識以詮釋一切法之存在變化，所強調的乃是一切法，包含諸生命的實存狀態與相關連之種種境界，皆與每一生命的當下心念息息

18 參看《大正藏》，T2，95c。

19 參看《大正藏》，T2，108a。佛陀所不回答者如十四無記所記載的問題，乃當時印度已普遍存在的形而上問題，如有關世間究竟常或無常？世間有方或無邊？乃至如來死後究竟是有或無？等等。

相關。佛教經論中有許多皆論及心識與一切存在諸法的關係，強調「萬法唯識」或「三界唯心」以具體詮釋一切法不能離於種種心識活動，如《大乘本生心地觀經》中有云：「眾生之心，猶如大地。五穀五果從大地生。如是心法，生世出世善惡五趣。有學、無學、獨覺、菩薩及於如來。以是因緣，三界唯心，心名為地。」²⁰ 而《唯識三十論頌》亦有云：「由假說我法，有種種相轉；彼依識所變。此能變唯三：謂異熟思量及了別境識。……是諸識轉變，分別、所分別。由此彼皆無，故一切唯識。」²¹ 因此，生命的意義與周遭事物乃至環境的存在，無一能離開每一實存個體的身心狀態而存在。佛教唯識思想所以闡明萬法唯識相，乃至一切唯識性，其終極目的在於令一人能超脫世俗的成見乃至不如實的見解，直接了悟諸法實相。源自於印度佛教，而後發展為中國佛學心識論所依據之重要經論，皆強調一切法不離心識而存在，所謂：萬法不離心識之生滅變化的種種活動。不論是言萬法唯識或三界唯心，皆顯示欲說明一切法不能離開心識而說，亦即藉由闡明一切法與心識之關聯，而達至對一切法如實觀照而得自在解脫。

至於大乘佛教非常具代表性的一部論典——《大乘起信論》，則是從眾生心，亦即每一眾生普遍具有之自心談起，因為無明不覺而生三細²²、六粗²³，乃至一切染法與諸境界等；然此常處於無明不覺中的眾生心，一但妄念止息而從現實情境中反觀逆覺，深信自性本來清淨、如佛無二無別，則必生起一切眾生皆可成佛之大乘正信，當下即於一切境界而究竟證悟。²⁴ 簡言

20 引自《大正藏》，T3，327a。

21 世親菩薩造，唐玄奘譯，《唯識三十論頌》，參看《大正藏》，T31，60a-61a。

22 指無明業相、能見相與境界相，參看《大正藏》，T32，577a。

23 指智相、相續相、執取相、計名字相、起業相與業繫苦相，參看《大正藏》，T32，577a。

24 相關之研究成果，可參看尤惠貞（1980），《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》（台大哲學研究所碩士論文），頁118：「《大乘起信論》以『一心開二門』總攝一切染淨法，依『心生滅門』是流轉地攝持一切法，而依『心真如門』則是還滅地攝持一切法；『心生滅門』與『心真如門』其實是不一不異的，以其均屬『一心』（如來藏自性清淨心）所開。所以一切法之為染為淨只在一念之間，一念不覺即墮生死流轉，一念覺則當下涅槃還滅，此即是真如心之隨染淨緣起現染淨法。而此隨緣起現的過程皆是真如與無明互相熏習所致，無明熏真如，則起染法不斷；真如熏無明，則起淨法不斷。染淨法雖皆熏習不斷，然以無明無有自性實體，只是不能如實覺了真如法界，所以眾生一旦成佛，本具真心豁然朗現，無明染法自然斷除不再起現。」

之，《大乘起信論》乃是依「一心開二門」的理論架構來說明一切法的生死流轉與涅槃還滅；亦即一方面依「心生滅門」以說明一切存在諸法的生滅與變化，另一方面則依「心真如門」以說明一切存在諸法，如何能從生滅流轉中止息煩惱而臻至寂滅涅槃之境界。依據此一心開二門的思想，亦可說是肯定眾生皆有自性清淨心，然卻因無明而有生死流轉等生命變化。

又天臺智顛依於眾生當下的一念心，亦對生命的種種存在境界有具體的詮釋：

今但明凡心一念即皆具十法界，一一界悉有煩惱性相、惡業性相、苦道性相。若有無明煩惱性相，即是智慧觀照性相，何者？以迷明故起無明，若解無明即是於明。大經云：「無明轉即變為明。」淨名云：「無明即是明。」當知不離無明而有於明，如冰是水，如冰是冰。又凡夫心一念即具十界，悉有惡業性相，祇惡性相即善性相。由惡有善，離惡無善。翻於諸惡，即善資成。如竹中有火性相，未即是火事，故有而不燒，遇緣事成，即能燒物。惡即善性，未即是事；遇緣成事，即能翻惡。如竹有火，火出還燒竹。惡中有善，善成還破惡。故即惡性相是善性相也。凡夫一念皆有十界識名色等苦道性相，迷此苦道生死浩然，此是迷法身為苦道。不離苦道別有法身。如迷南為北，無別南也，若悟生死即是法身，故云：苦道性相即是法身性相也。夫有心者，皆有三道性相，即是三軌性相，故淨名云：「煩惱之儔為如來種」，此之謂也。²⁵

生命的流轉生死與涅槃還滅實存乎當下一念，或依所造諸業輪迴不已，所謂：「一切眾生類，有命終歸死，各隨業所趣，善惡果自受。惡業墮地獄，為善上升天，修習勝妙道，漏盡般涅槃。」²⁶ 而惠能亦對於眾生當下一念所引生之種種境界有所詮釋：「若不思萬法，性本如空；一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂。毒害化為蛇，慈悲化為

25 參看《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，T33，頁743下-4上。

26 參看《大正藏》，T2，335c。

菩薩，智慧化為上界，愚癡化為下方。自性變化甚多，迷人不能省覺。念念起惡，常行惡道；迴一念善，智慧即生，此名自性化身佛。」²⁷ 簡言之，面對生命的緣起與緣滅，若能如實正觀，則能超脫三界輪迴，如「彼斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊。」²⁸

綜上所述，佛教所以強調「一切法不離心識」，乃因人人皆有心，一切法的存在無不從起心動念而生；而所以重視乃至強調「萬法唯識」或「三界唯心」之生命觀，目的在於提醒眾生重視自心，確實在自心上作工夫，因為「心能地獄，心能天堂，心能凡夫，心能賢聖。」²⁹ 若能真實地如理作意，則必能超凡入聖，證無上正等正覺，此可以《大般涅槃經》所揭示之意旨：「凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提。」³⁰ 作為例證。

四、生命的如實與正觀

依早期《阿含經》之記載，因為對於一切法之不如實知，現世中的眾生即有可能眾生種種結縛³¹，因此，為了令眾生如實知一切法，所以佛陀解說教示苦、集、滅、道四聖諦，以及一切法所以生滅流轉以及涅槃還滅之緣起法則。³² 佛說種種結縛之解脫，其目的在於令弟子乃至一切眾生，如實正觀自身之存在以及所面對之一切法，不起煩惱不受障礙，而得以離苦得樂，所謂：「世尊覺一切法，即以此法調伏弟子，令得安隱、令得無畏，調伏寂靜，究竟涅槃；世尊為涅槃故，為弟子說法！」³³ 由此可見，不論是釋迦牟尼

27 參看《六祖大師法寶壇經》卷1，《六祖壇經·懺悔品第六》，見《大正藏》，T48，354c。

28 參看《大正藏》，T2，32b。

29 參看智顓，《妙法蓮華經玄義·卷一上》，《大正藏》，T33，685c。

30 參看《大正藏》，T12，769a。

31 所謂結縛，主要是指身心對於所經驗之事物有所沾滯鬱結而引生之情況，如貪、惡貪、非法貪、慳、誑、不語、諛諂、竊、幻、瞋纏、恚、怒、惱、憎、嫉、妬、諍、頑固、放逸、睡、眠、掉、悔、無慚、無明、邪見、邪法、疑惑、慢、憍傲、大慢。參看楊郁文（1993），《阿含要略》（台北：東初出版社），頁433。

32 《雜阿含經》有云：「如是我聞。一時，佛住波羅奈仙人住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：『有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦已知、已解，於苦集聖諦已知、已斷，於苦滅聖諦已知、已證，於苦滅道跡聖諦已知、已修，如是比丘名阿羅漢。諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，遠得己利，盡諸有結，正智善解脫。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」參看《大正藏》，T2，104b-c。

33 參看楊郁文（1993），《阿含要略》（台北：東初出版社），頁434。

尼佛之自覺證悟，乃至教化其他弟子與一切眾生，皆顯現如實觀照為解除煩惱、脫離苦海之必要性條件，因此，就佛教教義與修證而言，生命的終極關懷實以解脫為究竟目的。

《雜阿含經》有云：

如是我聞，一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園爾時。世尊告諸比丘，聖弟子！清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。此蓋則斷。何等七法？謂念覺支、擇法、精進、猗、喜、定、捨覺支。此七法修習滿足淨信者，謂心解脫。智者謂慧解脫。貪欲染心者，不得、不樂。無明染心者，慧不清淨。是故，比丘，離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證。離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛、結、慢、無間等，究竟苦邊。³⁴

解脫並不意味著超離現實世間而證得，因此，《中論》對於解脫與涅槃之詮釋，即強調：

不離於生死，而別有涅槃；實相義如是，云何有分別？³⁵

涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別。³⁶

涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。³⁷

就生命自身為一有限的存在，無可避免地會經歷生老病死之過程；而在生老病死流轉當中，面對疾病與生死無常，一般世俗之人不免引生一些身心問題，甚而生起種種煩惱與痛苦，然亦有人能泰然處之。觀諸釋迦牟尼佛在世間積極實踐自覺覺他的教化歷程，可知佛教的修證實是直接對應現實人間的具體生活，不論是待人處事或倫理規範，皆須從生活中紮根與落實，亦即須從身心乃至生命教育中去推行，以求生命困限的超克與解脫。而佛教在長

34 參看《大正藏》，T2，190b。

35 見《中論·觀縛解品第十六》第十頌，參看《大正藏》，T30，21b。

36 見《中論·觀涅槃品第二十五》第十九頌，《大正藏》，T30，36a。

37 見《中論·觀涅槃品第二十五》第二十頌，《大正藏》，T30，36a。

期的傳衍與演變過程中，雖然出現隱遁山林、離世修行，乃至神佛不分之迷信者，³⁸ 但其中亦不乏重視不離世間覺之大乘菩薩行。

至於大乘佛教雖強調上求佛道，下化眾生，但依佛教的根本精神而言，不能執著有一可求而不變的佛道，因為如此即落入常見；同理亦不可執實有眾生可度化，因為一切存在皆是緣起性空，故除了彼此相互的依待關係以外，實無有定然可度的眾生，³⁹ 《金剛般若波羅蜜多心經》特別宣說觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，「照見五蘊，度一切苦厄。」而《金剛般若波羅蜜多經》之「應無所住，而生其心」，則是以無我之我，住於無法之法，此皆強調應如實正觀緣起緣滅之現象當體即是空無自性。亦即應正觀生命自身乃是無可住著，此即六祖惠能所證悟之禪宗修證精義：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」⁴⁰

從原始佛教之強調如實正觀一切法，例如觀解自我之存在情形，亦即客觀地瞭解構成自我之色、受、想、行、識等種種條件因素，並具體闡明經由種種修行而達至所作已作，不受後有；以及後期強調不離當下一念心之存在以詮釋一切法，而發展出「三界唯心」、「萬法唯識」，乃至「煩惱即菩

38 如賴永海曾表示：「禪宗自唐、宋入主中國佛教，元、明、清各代出現了禪宗、淨土宗結合領導佛教潮流的局面。淨土宗信仰帶有較強烈的出世色彩，因此隨著淨土宗信仰的流行，至晚清時期，佛教界出現了一種與世間相隔日遠的傾向。其時之佛教徒，或隱遁靜修，或賴佛求活，佛教非但不關心人生，介入社會，而且與世日隔，佛教自佛教，社會自社會。佛教在相當程度變成一種『超亡送死』之教。」見賴永海（1995），《佛學與儒學》（台北：揚智文化公司），頁311。又龔鵬程亦指出：「中國自隋唐以來，一般都認為宋元明清已漸衰頹，晚清以來始漸復興。」其理由在於「隋唐以後，佛教的教義已無太大發展，流行於民間之信仰，事實上僅成為一種缺少靈魂的儀式化行為，燒香、拜佛、唸經、吃素以及超渡亡魂而已。整個，在個人，便是欲求往生淨土或利益福報（求菩薩佛祖保佑平安富貴、子孫昌旺之類；在教團，則是趕經懺辦法會（甚至出現迎財之類法會。）這種儀式化的結果，自然形成了佛教的世俗化與庸俗化。」見氏著（1996），《佛教與佛學》，頁220。

39 《金剛般若波羅蜜多經·究竟無我分第十七》有云：「爾時，須菩提白佛言：世尊，善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，云何應住？云何降伏其心？佛告須菩提：善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提，若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相則非菩薩。……佛言：須菩提，彼非眾生、非不眾生，何以故？須菩提，眾生眾生者，如來說非眾生，是名眾生。須菩提白佛：世尊，佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶。」《大正藏》，T8，751a-c。

40 參看《六祖大師法寶壇經》卷1，《大正藏》，T48，349a。

提」、「生死即涅槃」⁴¹，「一色一香無非中道」⁴²，乃至「溪聲盡是廣長舌」⁴³等，雖然呈現了各階段佛教思想對於具體生命之存在與解脫觀之不同詮釋方式，但顯而易見地皆是扣緊具體生命之真實存在與所遭遇之困限而提出；因此，綜攝而言，佛教對於生命雖有其具體的觀解，然其終極關懷乃是如何令具體生命之身心無有煩惱，超越生死而真正達至自在解脫，游心法界如虛空⁴⁴。

肆、結語

對基督教而言，生命是由上帝所創造，是上帝的旨意與恩寵，才能成就萬事萬物。沒有上帝的旨意，麻雀不會掉落，四季不會運行，沒有上帝的旨意，萬物無法滋長，上帝乃是萬物存在的基礎，上帝是萬物的最終原因，上帝之外無救贖。

創世之初，人類始祖亞當和夏娃住在伊甸園中，不受生、老、病、死的痛苦。然而，由於人的墮落，被逐出伊甸，喪失永生，注定永死。一人過犯、眾生皆定罪，人類因而背負著原罪，但上帝是慈愛的，神愛世人，因而在創世之初，藉著得子之名，揀選特定選民，並讓其子耶穌為選民做了挽回祭。耶穌寶血犧牲，讓選民白白稱義，能夠出死入生，在死後的審判，重得永生。

41 《四念處》有云：「煩惱是道場，斷煩惱不名涅槃，不生煩惱乃名涅槃。煩惱即菩提，生死即涅槃。」《大正藏》，T46，579c。

42 《摩訶止觀》有云：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道。己界及佛界，眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨。無明塵勞即是菩提，無集可斷。邊邪皆中正，無道可修。生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間。無道無滅，故無出世間。純一實相，實相外更無別法。法性寂然名止，寂而常照名觀。雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀。」《大正藏》，T46，no.1911，p1c23-p2a2。

43 《黔南會燈錄》有云：「小參。卓杖云：今朝便是元宵節，老漢當堂無法說；露柱燈籠笑點頭，誰能當下知休歇。知休歇，溪聲盡是廣長舌；不休歇，依舊三生六十劫。」《叢書新纂大日本續藏經》，X85，no.1591，p246b24-c3；《叢書新纂大日本續藏經》，Z2B:18，p389b6-9；《叢書新纂大日本續藏經》，R145，p777b6-9。

44 《大方廣佛華嚴經》云：「遊心法界如虛空，是人乃知佛境界；一切菩薩得善利，能見自在最勝尊。」《大正藏》，T9，409c。

對信徒而言，揀選已經發生，人是不能懷疑或是質問上帝的意旨，恩寵是上帝之事。唯一能認識到的是，上帝的愛澆灌在選民身上，因為上帝的愛，所以人們能夠彼此相愛。受眷顧的選民，具有被動領受愛神的能力（信），相信揀選已經發生，相信耶穌為世人做了挽回祭，信即稱義。

於是，信耶穌，相信揀選已經發生，並從現實生活中體現人與人的彼此相愛，榮耀上帝，成為基督徒現世關懷的倫理基礎。生與死，是上帝的事，信徒應著重現世的生命與實踐，人類生命，是為榮耀上帝而活。由於救贖是上帝之事，人是無權過問上帝意旨，因此，人的善行與救贖無關。甚至，連問到自己是否為被揀選的選民，都是信仰不堅的表現，基督徒只能相信揀選已經發生，不論是否為選民，都是為了榮耀上帝而存在。

於是，人們唯一能做的事，只是信神，信耶穌，相信上帝的恩寵與愛，讓人得救而能出死入生，在最後審判時，能夠得到永生。雖則如此，由於受上帝恩寵的選民，從其果子就能認出，基督徒對現實世界所採取的制欲主義雖然無法決定上帝的揀選，卻可支持信徒相信自己是選民的心理機制。宗教對現世生命的態度，就透過如此而開展出來，建立起基督教對生命的基本價值。

相對而言，佛教教義中所理解的具體生命並不是由上帝所創造，人世間的一切存在也不是上帝的意旨與恩寵，而如此的生命存在觀照乃是源自於印度釋迦族的喬達摩·悉達多王子，因觀察到一般人面對現實生活中的生、老、病、死所引生的憂悲苦惱，進而追求離苦得樂與究竟解脫之道的真實體悟。每個實存個體的存在，乃是五蘊和合所成的我，亦是物質與心理相結合而形構而成。佛教從初始即著重於探討生命的緣起與緣滅，以明瞭並超越現實生命的困限。佛教的生命觀，是從面對生命之輪迴現象並探究如何解脫時，對於生命之具體存在的詮釋所開展出的生命觀解。凡夫常處於無明無知的存在狀態中，並由此無明引生了種種因緣果報，十二緣起即是對此種因果相續不斷的存在情形的具體詮釋，是從世間生滅現象所以產生與變化之原因與情形，依緣起的思惟方式加以說明，其目的在於令為

諸種生滅現象所困惑之眾生，明瞭一切皆由一念心之無明顛倒而生，故有種種習性、意識乃至生老病死等現象生滅不已。

緣起理論所強調的乃是諸法因緣生，諸法因緣滅，諸法本來空無自性，根本無獨立的實體可言；但凡夫眾生卻因無明虛妄情識之障蔽而生起愛的執著，向無實有處尋求可執實者，因此只能在生死大海中浮沉輪轉，招來無窮的苦惱而已。一切法依因待緣而有，亦依因緣而滅。能離苦得樂，進而了生脫死，如此方能對於諸法緣起有所證悟，同時對於生命實存個體之存在情形亦有如實的觀解。

佛教強調「一切法不離心識」，強調「萬法唯識」或「三界唯心」之生命觀，顯現如實觀照為解除煩惱、脫離苦海之必要性條件，生命的終極關懷實以解脫為究竟目的。佛教對於生命雖有其具體的觀解，然其終極關懷乃是如何令具體生命之身心無有煩惱，超越生死而真正達到自在解脫。

綜上所述，基督教和佛教基本教義，在生命觀上開展出完全不同的價值系統，我們要如何才能進一步比較兩大宗教的基本性格呢？孔恩（T. Kuhn）在《科學革命的結構》一書中，將具有相同價值觀所形成的世界稱為「典範」（paradigm），典範是一套完整的價值系統，存在不同典範間，是不可共量的（incommensurable）兩套不同意義系統。他指出：⁴⁵

「典範」……一方面代表特定團體的成員所共享的信仰、價值、技術等，所構成的整個多元複合體；另一方面指涉在此複合體中的某種要素，那是一種可當作模式或範例的具體問題解決方式，它們可以取代明顯的規則而成為解決常態科學中其餘問題的基礎。

而基督教和佛教代表著兩種不同的宗教「典範」，各自有自己的價值系統，基本上是不可共量的。不可共量並不意味「不可比較」，孔恩自己的說法，不同典範間的不可共量（或不可通約），就好像等邊直角三角形的斜邊與其他邊之間，是根號2（無理數）和1（有理數）的比，由於缺乏

45 T. Kuhn (1970). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago University Press, p.175.

共同尺度，因此是不可共量的。兩者可以比較，但任何的比較，都是以某一套價值為準，進行對另一套價值的比較，並不符合另一套價值的內在系統。於是，典範的接受是屬於心理上的接受，不是理論性的證明，基督教和佛教本於其基本價值系統，都能針對其生命價值，提出合理且具說服力的論述。然而，站在一套價值系統，不太可能如其所如（as such）地給予另一價值系統客觀闡述的機會。

整體而言，基督教與佛教的基本教義，對人與生命抱持著不同的觀解態度，產生出完全不同的生命觀。對現世中存在的凡夫俗子，以及生活實踐而言，成就了不同的生命情調，體現出東西方不同的生命價值。

至於那一個宗教最能說服我們，或是每個人應該選擇接受那一價值系統，最後，終將會是每個人自己生命情調上的抉擇！

參考書目

一、經藏

東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊9，臺北：中華電子佛典協會。

後秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊8，臺北：中華電子佛典協會。

龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊30，臺北：中華電子佛典協會。

隋·釋智顓，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，臺北：中華電子佛典協會。

隋·釋智顓，《四念處》，《大正藏》冊46，臺北：中華電子佛典協會。

隋·釋智顓，《摩訶止觀》，《大正藏》冊46，臺北：中華電子佛典協會。

清·如純輯，《黔南會燈錄》，No.1591，臺北：中華電子佛典協會。

世親菩薩造，唐·玄奘譯，《唯識三十論頌》，《大正藏》冊31，臺北：中華電子佛典協會。

宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊2，臺北：中華電子佛典協會。

元·釋宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊48，臺北：中華電子佛典協會。

《新約聖經》

《舊約聖經》

二、近人論著

中村元著，徐復觀譯（1953），《中國人之思惟方式》，臺北：中華文化出版事業委員會。

尤惠貞（1980），《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》，臺北：台大哲

學系碩士論文。

尤惠貞、翟本瑞（2006），〈生命的終極關懷：基督教救贖論與佛教解脫觀之比較研究〉，《普門學報》，33，頁135-168。

吳汝鈞（1982），《佛學研究方法論》，臺北：學生書局。

佛洛姆著，孟祥森譯（1977），《基督教義的心理分析》，臺北：晨鐘出版社。

郭敏俊（1996），《般若心經的現代意義》，臺北：圓明出版社。

傅偉勳（1993），《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，臺北：正中出版社。

楊郁文（1997），《阿含要略》，臺北：法鼓文化。

虞格仁（A. Nygren）（1951），《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》（上、下），中華信義會書報部出版

翟本瑞、尤惠貞（2005），〈基督新教與人間佛教的現世關懷：經典編纂的比較研究〉，《普門學報》，30，頁1-46。

翟本瑞、尤惠貞（2007a），〈基督教上帝觀與佛教佛身觀之對比研究〉，周平、齊偉先主編，《宗教與社會的世界圖像》，嘉義：南華大學教育社會所，頁101-120。

翟本瑞、尤惠貞（2007b），〈基督教「愛觀」與佛教「慈悲」之比較：宗教社會關懷之倫理基礎〉，《宗教與社會的世界圖像》，嘉義：南華大學教育社會所，頁195-214。

翟本瑞、尤惠貞（2007c），〈基督新教與人間佛教的現世關懷：經典編纂的比較研究〉，《宗教與社會的世界圖像》，嘉義：南華大學教育社會所，頁273-286。

賴永海（1995），《佛學與儒學》，臺北：揚智文化公司。

龔鵬程（1996），《佛教與佛學》，臺北：新文豐出版公司。

Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago University Press.

Schluchter, W. (1981). *The Rise of Western Rationalism*. Berkeley: California University Press.

Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in sociology*. New York: Oxford University Press

Weber, M. (1956). *The Religion of India*. N.Y.: Free Press.

Weber, M. (1964). *The Religion of China*. N.Y.: Free Press.

Weber, M. (1978). *Economy and Society*. Berkeley: California University Press.

Weber, M. (1991). *The Protestant Ethic and the Sprit of Capitalism*. London: Harper Collins.