

## 利己與利他之矛盾與統合

釋昭慧\*

### 摘要：

倫理學上有關「利己主義」與「利他主義」的論辯，將「利己」與「利他」視作不相容的命題（A 或-A），這顯然是依循傳統邏輯的「矛盾律」與「排中律」——人不可能「利己」而又「利他」；人不是主張「利己主義」，就是主張「利他主義」。

然而「利己」與「利他」，並非不能相容的 A 與-A，依佛家的「四句義」加以解析：

1. 有些行為既不利己，也不利他。
2. 有些行為雖能利己，但不利他。
3. 有些行為雖不利他，但能利己。
4. 有些行為既能利他，又能利己。

其次，即便能證明「利己」心理的存在，吾人亦難據此推論：「人們應該滿足利己心理。」亦即：「實然」的現狀並不足以證明「應然」，反之，「應然」經常是超越「實然」的一種實現目標。

而「己」或「他」，只是相對穩定的個體覺知，所產生的彼此區隔，

---

\* 玄奘大學宗教與文化學系教授兼系主任

一旦如實正觀「緣起」，即能洞燭「我相」與「他相」虛幻不實，而成為證悟「無我」的聖者。

**關鍵詞：**心理利己主義、心理利他主義、倫理利己主義、倫理利他主義、四句義

## Contradiction and Reconciliation between Helping Self and Helping Others

Shih, Chao-hwei \*

### ABSTRACT:

The argument in ethics relating to “egoism” and “altruism” is that selfishness and selflessness are incompatible, “either-or” possibilities. This clearly follows upon the traditional logic of “the law of contradiction” and “the excluded middle” -- individuals cannot be selfish while being selfless; if someone is not taking the position of egoism, they are taking the position of altruism.

However, according to the logic of Buddhism, it is actually not impossible for self-oriented and other-oriented actions to be compatible:

1. Certain actions are not beneficial to oneself, nor are they beneficial to others
2. Certain actions are beneficial to oneself, but not beneficial to others
3. Certain actions are not beneficial to others, but are beneficial to oneself
4. Certain actions are beneficial to oneself and beneficial to others

Further, even though we can confirm the possibility of self-beneficial states of mind, it is difficult for us to move from that confirmation to say that everyone should develop a self-beneficial state of mind. That is, the

---

\* Professor and Director, Department of Religion and Culture, Hsuan Chuang University

descriptive scenario is not sufficient to justify a prescriptive order. On the other hand, prescriptivism sets a goal that often goes beyond what descriptivism can accomplish.

“Self” and “other” just refer to the relatively stable condition of individual observers. If one is able to correctly observe things as they are, that is, as “dependently originated,” the apparent separation between self and other will be revealed to be illusory, unreal. One can then become a realized person who has awakened to “no-self.” Thus, “helping oneself” and “helping others” are not contradictory at a fundamental level, to the extent that the two can be mutually accomplished, and reconciled. The Buddha contemplated the actual state of things through dependent origination, and for the benefit of others created a bridge from selfishness to selflessness.

**Keywords:** Psychological Egoism, Psychological Altruism, Ethical Egoism, Ethical Altruism, the Four Categories (of Beneficial Activity)

## 一、前言

於佛典中，常見「自利利他」之句。似乎「利己」與「利他」兼顧，這是天經地義之事。筆者曾於拙著《佛教規範倫理學》中，以佛法觀點來回應當代倫理學上「利己主義」與「利他主義」的爭議。茲歸納、闡述如下：

### (一) 從「心理利己」的實然原理，建構了「倫理利己」的應然法則

心理利己主義 (psychological egoism) 認定：所有人類的行為，都是出自於「自我關懷」(self-regarding)，而且即使是關懷他人，導致自己的效益有所減損，其目的也都是為了讓自己獲得更多、更長遠的效益。倫理利己主義 (ethical egoism) 則據以認定：每一個人都應該提昇自己的利益，人們有義務做任何有利於自己的事兒。但「利己主義」(egoism) 並不等於目無他人的「自我中心主義」(egotism)，如果利益他人可導致己利，那麼利己主義者也會勉力為之，是為「開明的利己」(enlightened self-interest)。<sup>1</sup>

依佛法觀點，心理利己主義與倫理利己主義，只要是不當作毫無例外的「全稱命題」來看待，確實也點出了眾生界的實相。

就心理層面而言，昧於「緣起」的眾生，知、情、意三方面都圍繞著「自我」而轉，於是產生了一種內聚力，使生命本能地牢牢執取「自我」，聚集任何對「自我」有益的質素，排除任何對「自我」有害的因緣。

---

<sup>1</sup> 以上有關兩種「利己主義」、「自我中心主義」以及「利他主義」的內容，還有西方哲學家在這方面的相互質疑與論辯，詳見：林火旺，《倫理學》(台北：五南出版社，2001年)，頁49-70。

強大的自我愛，使得眾生總是下意識地抓住一個模糊的中心，不斷地從這蒙昧的中心，產生自我意識的漩渦，將具體事物內聚性地捲入意識漩渦之中，名之為「我所」（「我所屬」或「我所有」的一切），來作為「我」的表現或「我」的擴大。

而透過「自我愛」以運作的生命，即使形成了「大我」之愛，如鄉親情份、國家意識、民族主義、人類本位、宗教認同……，乍看之下亦能產生「利他」之行，其實還是源自「利己」心理的輻射。<sup>2</sup>這種實然層面的「心理利他主義」，使得應然層面的「倫理利己主義」，即使實行「利他」之事，也很難達到「無私忘我」的地步。在最嚴格的「利己」意義下，只有轉凡成聖的阿羅漢、聖位菩薩與佛陀，方能因其「無明」與「我愛」徹底銷融，無我、無我所，而在面對境界時，知、情、意都完全超越了「利己」本能的隱微束縛。

既然利己動機在眾生界，已屬牢不可破的本能，人們在倫理行為中，會理所當然地尋求「自保」，或是擴大地追求自己或「我所」的利益，這其實也是人情之常。

---

<sup>2</sup> 拙著《佛教倫理學》中指出「犧牲小我，完成大我」與「無緣大慈」之差別：「大我」再大，也還是從「我」這個自性情見輻射擴充，並不能真正「無緣——無條件」興慈。為了大我之內的眾生，也許真可以做到「拋頭顱，灑熱血」，「雖九死而無悔」，因為他的自我已擴而為大我的全部領域。然而也正因為如此，我們每見一族群心目中之所謂「民族英雄」，卻是另一族群的夢魘惡魔——既然一己的「小我」都勇於犧牲，然則在同仇敵愾或是爭取大我利益時，這種人是可以將「大我」之外的眾生也一併「犧牲」的。所以「完成大我」的諸多故事，固然可歌可泣，但佛法還是把它歸屬於「我愛」的變相擴充——「我所愛」；伴隨「犧牲小我」而來的往往是對大我的佔領欲、控制欲，對大我與非大我之間人主出奴的偏見、歧視與對立。」釋昭慧，《佛教倫理學》（台北：法界出版社，1995年），頁78。

佛陀對於利己動機熾烈的眾生相，採取的不是陳義過高的苛責態度，而是漸進誘導的教化，讓熱衷於「利己」的人們，找對真正「利己」的方法，並且依於他們的個別差異而因材施教。

有趣的是，佛陀的「緣起論」教學，無論是在心理層面還是倫理層面，實然層面還是應然層面，都架設了一個「從利己主義而達到利他主義」的橋樑。<sup>3</sup>

## （二）從「心理利他」的實然原理，架設了「倫理利他」的應然法則

心理利他主義（psychological altruism）同樣有事實經驗可供佐證。世間還是有一類人（我們姑且依佛教術語，名之為「菩薩」，梵 bodhisattva），心理上無法忍受他人苦難，於是產生倫理利他主義（ethical altruism）——自認「應該為了他人而無條件地犧牲自己的利益」。即使這些善行讓人感覺快樂，但越是沒有「利己」動機的善行，它所招感來的快樂就越是強大而殊勝；也就是說：感到快樂，這是從事善行自然獲致的結果，卻不是他們從事善行的動機。

此外，筆者也由自然律（緣起）之「實然」，用以證明自然道德律（護生）的「應然」。<sup>4</sup>

一、自通之法：同情共感的道德感情，它是跨世代、跨文化、跨宗教、跨國族的普世倫理，被稱作「道德黃金律」（Golden Rule of moral）。

二、緣起法相的相關性：人、事、物象與社會、環境相互連結且交互影響的法則。這在生命與生命之間，產生了互通管道，亦即是「自通

<sup>3</sup> 以上，詳參拙著《佛教規範倫理學》（台北：法界出版社，2003年），頁73-81。

<sup>4</sup> 以上，摘自拙著《佛教規範倫理學》，頁84-93。

之法」的原理。

三、緣起法性的平等性：「眾生平等」的理據。在拙著《佛教後設倫理學》中，從三個層面來證成「眾生平等」：（一）感知能力的平等，（二）法性平等，（三）佛性平等。<sup>5</sup>

在本文中，筆者將補充前述拙著，先行回顧倫理學界證成或否定「利己主義」或「利他主義」的代表性論述，並且接續討論兩個問題：既然佛陀所架設的，是一座「從利己主義而達到利他主義的橋樑」，然則「利己」與「利他」這兩個矛盾的概念，在佛法中是如何予以貫通的？還有，「利己」與「利他」，在分道揚鑣的心理運轉中，又是如何予以統合的？

結論就是：佛陀教法，既從「心理利己」的實然原理，建構「倫理利己」與「倫理利他」的應然法則，又從「心理利他」的實然原理，證成「倫理利他」的應然法則。無論在實然面還是應然面，「利己」與「利他」在佛法而言，從來就不是 A 或-A、非此即彼的全稱命題。

## 二、「利己主義」與「利他主義」之正反論述

### （一）「心理利己主義」與「倫理利己主義」

古今中外有形形色色的享樂主義（hedonistic），大體認為，人的行為來自享受快樂的動機，其他價值都是次要的。如古希臘哲學家伊壁鳩魯（Epicurus，341-279 BC），古印度的順世論者（Lokayatika）。中國詩人亦多吐露「及時行樂」的心情，如《古詩十九首》的「為樂當及時，何能待來茲」，曹操〈短歌行〉的「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多」，李白《將進酒》的「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」。

---

<sup>5</sup> 「眾生平等」，可從三個層面加以證成，詳參拙著《佛教後設倫理學》（台北：法界出版社，2008年），頁208-209。



由享樂主義更進一步，即可推出「心理利己主義」，將「追求或實現他自己的幸福與利益」視作「天性」。即便人們有時也會照顧他人的幸福與利益，但在心理利己主義者看來，這也只是追求個人幸福的一種手段。

在古中國，這種主張的頭號代表人物，非楊朱莫屬。如《孟子》「盡心上」云：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。」但與楊朱相關的歷史資料貧乏，吾人無從判定他的完整論述。

「心理利己主義」的體系性論述，當屬英國哲學家霍布士（Thomas Hobbes, 1588-1679），他於 1651 年出版的《利維坦，或教會國家和市民國家的實質、形式、權力》（*Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiastical and Civil*），系統闡述了植基於「性惡論」的倫理學與政治哲學。雖然沒有明確使用「心理利己主義」這樣的字眼，卻強調人性的特徵是「自我中心」。

費因柏格（Joel Feinberg, 1926-2004）簡要歸納「心理利己主義」的四項論證，並且對該諸論證逐一予以否決。

支持心理利己主義的論證有四個：

（一）個人所有權論證（personal ownership argument）：任何行為都由動機、欲望或衝動之所引發。

（二）享樂主義論證（hedonist argument）：任何行為都為了實現欲望而獲得滿足（滿意所生之快樂）。

（三）自我欺騙的論證（self-deception argument）：「利他」依然是為了受到稱讚或感到愉悅，因此自以為「利他」的動機無私，實為自我欺騙。

（四）道德教育論證（moral education argument）：道德教育或禮儀教化通常都以招至快樂或痛苦的賞罰作為回饋，此一方法預設了人類動

機的自私性。

費因柏格指出，支持心理利己主義所需要的經驗證據不足，經驗證據甚至可以推翻此一主張。他針對以上四個支持論證，逐一提出反駁。

論證（一）違反了「分析命題無法推得綜合命題」的通則。心理利己主義不僅要證明「自願者的行為必來自動機」，而且必須證明「自願者的行為動機是『自私動機』」，前者顯然為真，而後者則未必。

論證（二）的錯誤是其前提並不成立，因為欲望的實現並不能保證得到滿足，有時可能會因時移境轉或心境轉變，原先的欲望雖然實現，可能已經不能帶來行為人的快樂，反倒帶來干擾與痛苦。

論證（三）的結論缺乏充分的經驗證據，因為只有行為者才知道自己「利他」的真正動機，「所有的利他行為都是自我欺騙」這種全稱命題，在技術上無法從「所有行為者」身上獲得經驗證據。

論證（四）可由享樂主義的矛盾（the paradox of hedonism）否定之。所謂享樂主義的矛盾，是指：當人們一心一意追求幸福時，幸福就遠離而不可捕捉；人們不在乎它的時候，它反倒會翩然降臨。

同理，雖然在道德教育中，懲罰和獎勵是不可或缺的手段，但是如果小孩認為遵守道德是為了逃避懲罰或得到獎賞，那麼，只要他們違反道德的行為不會被發現，他們一定會違反道德。因此道德教育的真正成功，並不是使兒童因獎懲（即追求快樂、逃避痛苦）而從事道德行為，而是使他們為了道德正當性，而自主地實踐道德行為。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Joel Feinberg, "Psychological Egoism." In *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, edited by Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau (California: Thomson Wadsworth, 2008), pp. 521-532. 譯文部分，參考：Ethics，〈心理利己主義 (Psychological Egoism)〉，《有趣的倫理學》（2006年3月24日）。網址：<http://blog.roodo.com/ethics666/archives/1309461.html>，

由於「心理利己主義」在邏輯上否定了任何「心理利他主義」的可能性，這已構成一則全稱命題。因此，只要提得出任何一樁「純然利他」而非「開明利己」的利他行為，就已經可以構成對該項命題的否決。因此如上費因柏格的論證，業已相當強而有力地推翻了全稱命題的「心理利己主義」。

心理層面既然有利己動機之「實然」狀態，倫理層面即不妨承此而產生「應然」的道德判斷，主張「人應該追求自己的幸福與利益」，或說，「人不應該不追求自己的幸福與利益」，這就是「倫理利己主義」。

然而，依於「實然」以推出「應然」，這已犯了「自然主義的謬誤」(naturalistic fallacy)。依佛法以觀，因緣條件之聚散，導致現象生成、變易、毀滅，這套「實然」的緣起法則，並不能告訴我們「什麼該做，什麼不該做」，也無法告訴我們，「在不可得兼的情況之下，應該孰先孰後」。因此，「實然」的現象與法則，不必然能據以推出「應然」的道德命題。

復於「實然」層面觀察眾生，依於理性錯亂的「無明」，情、意偏差的「愛、取」，而產生種種煩惱與雜染業行，帶來了生命的種種苦迫。那麼即便是從「利己」本位而作思維，人們也不應該以「本性如此」或「自然而然」作為理由，而不在「應然」層面作「自我節制」乃至「自我超越」的努力。

猶有甚者，「追求自己的幸福與利益」，即便是人性自然的流露，但這項追求倘若必須以「犧牲他人的幸福與利益」為手段，這種行為難道可以判定為「應然之舉」嗎？顯然不可！例如：2014年台北捷運隨機殺

人事件主角鄭捷，<sup>7</sup>從小就有殺人的強烈欲望，這是他在心理上的「實然狀態」，但顯而易見地，這絕不足以證成鄭捷「應該殺人」。

可見，即便能證明「利己」心理的存在，吾人亦難據以推論：「人們應該滿足利己心理。」亦即：「實然」的現狀並不足以證明「應然」；反之，「應然」經常是超越「實然」的一種實現目標。

即便不去挑戰「實然可否證成應然」的哲學難題，或者說，即便承認「實然足以證成應然」，但是「應」與「不應」的道德判斷，也絕非從行為主體單方面的身心狀態與需求而作研判，必須至少平等考量到行為客體的身心狀態與需求。因為主體與客體的身心狀態與需求同樣都是「實然」，應該一併納入以作為「應然」的考量。例如：受到鄭捷殺害的人並不想死，鄭捷就有義務護念這些受害人的求生意志，而不應以他有「殺人衝動」，作為他「應該殺人」的合理藉口。

## （二）「心理利他主義」與「倫理利他主義」

另一方面，並非所有類人的行為都來自「利己」動機，依然有許多人，純粹依於「利他」動機而施恩於人。

當代倡議實踐倫理學（*practical ethics*）的哲學家彼得·辛格（Peter Singer），同樣從「實然」的角度，依於社會生物學上的「演化」理論，證明人類有自然的利他傾向。他以烏干達北部原始部落伊克族（Ik）及

---

<sup>7</sup> 2014年5月21日下午16時22分至26分，在台北捷運板南線的龍山寺站和江子翠站之間的列車上，21歲的男大學生鄭捷，於車廂內隨機殺人，隨後於江子翠站遭員警和民眾制伏。事件共造成4死24傷。這是台北捷運自1996年通車營運以來，首起致命攻擊的犯罪事件。2016年4月22日，最高法院三審維持原判。2016年5月10日執行死刑槍決。詳參：維基百科，〈2014年台北捷運隨機殺人事件〉，<https://zh.wikipedia.org/wiki/2014年台北捷運隨機殺人事件>，2016年5月21日瀏覽。

蘇俄勞改營、納粹集中營的惡劣生活環境為例，發現這些長期生活在飢餓狀態的社群，仍然有倫理法則，不但互相幫助，有人甚至還會冒險救人。

從這些經驗證據，辛格提出了「互惠利他主義」(reciprocal altruism)的主張，認為人類的許多倫理規範，可以從佈施與回報「互惠」的行為中產生。互惠能讓彼此之間產生正面的情感，從而增強互惠關係的建立。而公平、正義的觀念，就是依於回報的觀念。因此他主張：人們對利他動機有道德上的偏好，理由是：一個具有「利他」動機的人，比只求「利己」的人適合成為伙伴，生物演化讓人們具足分辨這兩種動機的能力，並選擇利他者作為個人提供服務時的受惠者。也就是說，利他者具有演化上的優勢。<sup>8</sup>

筆者認為，即便這樣，依於正反兩面的經驗證據，「心理利他主義」同樣不宜構成全稱命題，它只能用以推翻「心理利己主義」的全稱命題。也就是說，它只要舉出幾則個人經驗（如個人面對他者受苦時的惻隱之心）或社會現象（如伊克族部落或集中營囚犯的道德表現）作為證據，就足以駁倒「心理利己主義」。

然則倘若依「實然足以證成應然」的邏輯，那麼，要證成「倫理利他主義」（所有人都應該護念他人的利益），就不能純粹從「心理利他主義」（所有人都具有利他感情）來獲致結論，因為這種全稱命題，同樣得面對「生命具有『利己』傾向」的經驗反證。

本文因此擬另闢蹊徑，依佛法觀點，從「心理利己」（自我中心）

---

<sup>8</sup> Peter Singer, "The Biological Basis of Ethics," Excerpted from *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (New York: Farrar Straus & Giroux (T), 1981), pp. 23-53.

與「心理利他」（自通之法）雙軌，共同證成「倫理利他主義」：

1. 精明的利他主義：基於唇亡齒寒的利害考量（對於「緣起法相的相關性」之理性判斷），即便是自我中心的人，也應該護念他人的利益，否則無法維持自己的利益——這就是霍布士的基本主張。

2. 無私的利他主義：基於同情共感的能力（自通之法），人們不忍他人受苦，因此理應護念他人的利益安樂。

### 三、「利己」與「利他」之相互證成

本節先以《金剛經》所述「我相、人相、眾生相、壽者相」，<sup>9</sup>來對「利己」的心理狀態作一分析。

「我相」，即是依於「我」的覺知，而形塑出的「我」之樣貌；相對於「我相」的他者樣貌，就形成了「人相」；「他者」不只是單一的他人，有時也可擴而大之，形成群體或眾生的樣貌，是為「眾生相」；我、人、眾生都在時間之流中，依於「因緣果報」的法則來展現各種樣貌，這就是「壽者相」。這些樣貌，看似堅固不破，實則都是「因緣生法」；也就是說，這四相的所有樣貌，都來自因緣的組合、增強、制約、削弱，因此它的恆常性與獨立性並不可得。

其他三相，都是圍繞著「我相」而衍生的認知樣貌。因此還是要將重點放在「我相」。「我相」若能超越，那麼其他三相的超越，也就勢如破竹了。因此以下解析「我相」的形成。

眾生依於相對穩定的身心綜合體（五蘊）而產生「我相」的錯覺，無法洞觀它在每一瞬間迅速的無常變化，因此執以為「我」，從而產生了讓「我」幸福快樂的強大需求，這已是牢不可破的「本能」。凡是本

---

<sup>9</sup> 《金剛經》云：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」《大正藏》冊 8，頁 749 上。

能，就無所謂「善」或「惡」，它屬於中性的「無記」法，唯識學將它定位為「有覆無記」(nivṛtāvyaḅṛta)。如《成唯識論》云：

末那心所何性所攝？有覆無記所攝，非餘。此意相應四煩惱等是染法故，障礙聖道，隱蔽自心，說名有覆。非善、不善，故名無記。<sup>10</sup>

「末那」(manas)即「意」，就唯識學的詮釋，它是一種「恆審思量」的意識流(因此容易產生「我」的錯覺)，讓眾生依於持續運轉的「自我感」(我見)，深深執愛著這個「我」(我愛)，並且重視此「我」超過重視他者(我慢)，這種以「我」為中心的，理智、情感與意志的持續運作，無法洞觀人事物象生滅無已的「緣起」法則，是為「無明」(我癡)。

我見、我慢、我慢與我癡，即是此中所述「意相應四煩惱」。它之所以被稱作「有覆無記」，原因在於「自我中心」，因此是不夠純淨(染法)，會產生「障礙聖道，隱蔽自心」的效應，故名「有覆」；但是它引生果報的力道較弱，不像「善」與「惡」，能引生未來的異熟果報，故又稱為「無記」。<sup>11</sup>

這種以「我」為中心的心理機轉(我相)，必然會夾雜著「利己」的心態，欠缺「全然利他」的純淨度。例如：助人看似「利他」，但助

<sup>10</sup> 《成唯識論》卷5，《大正藏》冊31，頁23下。

<sup>11</sup> 部派佛教即便未立「末那」為第七識，但也洞察這種「恆審思量」的意識流，故名為「無間滅意」。它的自我感，也被稱作「有取識」。如《阿毘達磨俱舍論》卷22云：「又契經說五種種子。此即別名說有取識。……又彼經中次第顯示後行業有因、有緣、有緒故，為別建立種子及田，說有取識及四識住。」《大正藏》冊29，頁116上。

人之時，難免會期待對方的友情或回饋（人相），期待眾人知情甚或讚許（眾生相），期待當前與未來受到幸福快樂的果報（壽者相）。即此而言，「心理利己主義」不無道理，

生命既然如此在意自己，並且期求快樂而畏懼痛苦，那麼，人們追求自己的利益，亦屬理所當然。對於這種膠著在「我相」中而不能自拔的「實然」，佛陀並未在「應然」面，作出負面的道德審判，反而順應眾生的「利己」需求，展開三種層次的教學——如何追求現世樂？如何追求後世樂？如何追求究竟樂？

佛陀對於利己主義的眾生相，採取的不是陳義過高的苛責態度，而是漸進誘導的教化，他讓無可避免於自我中心（我見、我愛、我慢、我癡）的凡夫，用對真正能夠「利己」的方法，而不要用錯心機，使錯方法，卒至損人而不利己。因此，只要不違背「護生」原則（不惱害他或積極利他），平等考量其他生命的「利己」本能，就不妨依正確的觀念（自己與他人相依共存），正當的方法（佛說「布施、持戒、生天之法」），來獲取當前、未來的利益安樂。

面對一位婆羅門少年的兩番提問：「如何獲取現世的快樂？」「如何獲取後世的快樂？」佛陀不但沒有對這種「利己」動機，作出道德上的批判，反而扼要告知：若要達成「現世安樂」的目的，必須方便具足（學習專業知識，求取謀生技能）、守護具足（妥善守護錢財）、善知識具足（親近良師益友）、正命具足（量入為出，收支平衡）。若要達成「後世安樂」的目的，必須具足信、戒、施、慧四種美德。<sup>12</sup>

<sup>12</sup> 詳《雜阿含經》卷4，第九十一經：「佛告婆羅門：有四法，俗人在家，得現法安、現法樂，何等為四？謂：方便具足，守護具足，善知識具足，正命具足。……在家之人有四法能令後世安，後世樂，何等為四？謂：信具足，戒具足，施具足，慧具足。」《大正藏》冊2，頁23。



至於正覺、解脫、涅槃寂靜，這更是佛陀說法的重點，經典中觸處即是，茲不贅引。

也許有人會說：既然佛陀教法，旨在依「無我」正觀而達致涅槃解脫，為何還要為人說「利己」之法？原來，對一般凡夫而言，達致「無我」聖境，很難一步到位。緣起世間的眾生，即便宿昔因緣使得他們的資質、意向與生命境界有所差異，但「離苦得樂」依然是眾生的共同需求，只是所追求的「快樂」內涵，會隨其資質與境界而有所不同——有人以感官滿足為樂，有人以親友和合為樂，有人以富貴壽考為樂，有人以犧牲奉獻為樂。因此，佛陀「因材施教」，提供層次高低不等的「應然」答案，用供人們作為道德行為的依循，以達成「離苦得樂」的心理需求。

茲舉獲取後世樂的「端正法」為例：布施、持戒、生天之法，亦名「三福行」。這三種行為，會帶來「離苦得樂」的福報。此中「生天之法」涉及禪境，姑置不論，至少布施與持戒，都有重大的倫理意義。前者在積極面提供資源，來讓他者獲得利益安樂；後者在消極面節制言行，以避免他者因我人言之不當而受害、受傷、受苦。

這就順應著眾生本能的「利己」動機，而架設了一座「從『利己』而『利他』」的橋樑。圍繞著「我相」，為了追求自己後世的利益安樂而布施與持戒，即使難免「有覆」，難免「染汙」，還有待持續淨化，但是無論如何，只要追求快樂的觀念正確，方法正當，都會在佛法的學習過程中，依於後世樂的「利己」動機，而達成和諧互惠、資源共享的「利他」效果。

再者，如果照著這樣的教導做下去，那麼，要不是在追逐世樂的過程中逐漸養成了「利他」的良好習慣，就是在證悟解脫之後，恍然大悟於「自我」的虛幻無稽。這兩種情況，都有「解構自我中心」的效果。

易言之，佛陀的「緣起論」教學，無論是在心理層面還是倫理層面，實然層面還是應然層面，都架設了一個從利己主義而達到利他主義的橋樑。這種「利己、利他」雙軌並進且相互證成的方法論，完全跳脫了前述心理或倫理上「利己」或「利他」的全稱命題框架。

也就是說，「利己」與「利他」並非兩組矛盾的概念，不符合 A 與 -A 的矛盾律，「利己」與「利他」甚至還可相互證成，展轉統合。佛陀之所以能為人們搭建一座「從利己到利他的橋樑」，原因在此。

## 四、「利己」與「利他」之四句料簡

有關「利己主義」與「利他主義」的論辯，倘若將「利己」與「利他」視作不相容的命題（A 或 -A），這將是依循傳統邏輯的「矛盾律」與「排中律」——人不可能「利己」而又「利他」；人不是主張「利己」，就是主張「利他」。

然而如前所述，「利己」與「利他」，並非不能相容的 A 與 -A。我們不妨依前述「利己」與「利他」之行為與動機差異，來作「四句料簡」：

1. 有些行為既不利己，也不利他。
2. 有些行為雖能利己，但不利他。
3. 有些行為雖不利己，但能利他。
4. 有些行為既能利他，又能利己。

從行為而深入到「動機」的層次，就出現「心理利己」與「心理利他」排列組合的四種可能：

1. 有些行為的動機既不利己，也不利他。例如：罪犯明知殺人絕對不利於自己，會被科以極刑，卻依然難以遏止殺人的念頭，並且付諸行動。
2. 有些行為的動機僅止於利己，與利他毫不相關，例如：追求個人

欲望的滿足。這些欲望，包含飲食、衣服、臥具、房舍、名聞、權柄、錢財的獲取與享受。

3. 有些行為並不涉及利己動機，純然就是為了利他，例如：見孺子落井而伸出援手，完全來自當下不忍孺子受苦的惻隱之心，並無一絲「從中獲利」的意圖。

4. 有些行為的動機既是為了利己，又能兼顧利他，例如：為了求取後世快樂的果報，而力行布施、持戒。

顯然地，佛陀的教導，大體將重點放在後三句，而完全排除第 1 句（既不利己，也不利他）的正當性。

至於第 2 句（純為利己）或第 4 句（自他兼利），佛陀會在「離苦得樂」的教學中，讓人們於「自利」的追求中，達成「利他」的實質效果。易言之，這套教學的特殊之處，即在於協助人「層層轉進」地回應「利己」本能，減除「利己」渴求，增長「利他」習性。

同樣是第 2 句（純為利己），到了解脫道的進程，人們必須把「自利」的層次再行拉高，尋求的不再是五欲的滿足，而是超拔五欲的捆綁，這時，即便始於「自我中心」的初衷，都會達致「自我解構」的境地。

至於菩薩道，則是從第 3 句來另闢蹊徑，一開始即「迴自向他」，在布施、持戒等六度、四攝的行持當下，即能不為己憂，不求己樂，念念自淨其意，時時憫念眾生，這純淨而又廣大的「利他」意境，初始立基於「我」的覺知，卻又在「迴自向他」的心理運轉中，投入他者之「我」而作設身處地的覺知，於是逐漸淡化並縮小「自我」，卒而洞觀「我相」的的虛幻無稽。

## 五、「非己」與「非他」之緣起洞觀

最後，要從「無私利他」的應然，逆推到「離於四相」的實然，這

是一種非己、非他的緣起洞觀。

「我」只是相對穩定的個體覺知所產生的彼此區隔，一旦依於五蘊而作如實正觀，即能洞燭「我相」的虛幻不實，而成為於五蘊法上生厭、離欲、解脫、解脫知見（證悟「緣起」、「無我」）的聖者。這正是《阿含經》的教法精髓：<sup>13</sup>

當知色，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，彼一切色不是我、不異我、不相在，是名如實知。如是受、想、行、識，……如是於色、受、想、行、識生厭、離欲、解脫，解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

這也是《金剛經》的生命智慧：

以無我、無人、無眾生、無壽者，修一切善法，則得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>14</sup>

「無我相」：只是為所當為，毫不介意個人處境。「無人相」：絕不介意自己施加於對方的善行，是否能獲得對方的回饋。「無眾生相」：對於來自社會與群眾的毀譽稱譏，毫不掛在心頭。「無壽者相」：發為善行，並不介意未來是否能夠獲致福樂果報。

能夠超越四相，就不再有自我中心的覆障與染污，心地極其清明，心量又極其廣大，因此能獲致無上正覺。即以「布施」善行為例：

菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提，菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩

---

<sup>13</sup> 《雜阿含經》卷1，《大正藏》冊2，頁6中。

<sup>14</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁751下。

薩不住相布施，其福德不可思量。<sup>15</sup>

若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。<sup>16</sup>

所謂「住於法」，即是受限於感官與情境的束縛，反之，「不住法」，即是超越感官與情境的束縛。所謂「住於相」，即是膠著在我相、人相、眾生相或壽者相中；所謂「不住法」，即是全然超越這四相。

只要能「不住法」、「不住相」，那麼，布施所招感的福德是甚深廣大的。即便因布施善行而產生欣慰之情，但「要讓自己感到欣慰」絕非菩薩布施的目的，因為菩薩的布施，沒有夾雜著「利己」動機（「不住法」、「不住相」）。其欣慰純然是「迴自向他」、「忘我利他」所自然獲致的效果。它不是滿足某種欲望所產生的快樂，而是些許印證「無我」所產生的喜樂，故名「法喜」。而且越是無私忘我，這種「法喜」就越是甚深廣大，這就是「其福德不可思量」的原因。

## 六、結語

利己源自「我愛」，我愛，原是對「自我處境」的強烈關懷，它狀似切斷了人我之間互通的橋樑，其實不然，它更像是一把雙面利刃：一方面，它可以掉入「自我中心」的深淵，起惑、造業、感苦；另一方面，它也可以由「自我關懷」的基礎而逆向操作，易地而處，對他人同樣無可避免的「自我關懷」，產生同情共感，從而實踐利他主義。

因此，佛陀的「緣起論」，無論是在心理層面還是倫理層面，實然層面還是應然層面，都架設了一個從利己而達到利他的橋樑。而且，這

<sup>15</sup> 同上註，頁 749 上。

<sup>16</sup> 同上註，頁 750 下。

是一套因材施教且循序漸進的教材，分三種層次：1. 由「利己」而「利他」，2. 由「利己」而「無我」，3. 由「利他」而圓滿正覺。

第 1 層次即是「人天福行」——回應「利己」本能，增長「利他」習性，以獲致人天福樂。人們只要依於正確且正當的「利己」之道（布施、持戒），來追求現生與來世的快樂，就可以達致「利己」同時兼顧「利他」的實質效果，從而培養出「利他」的道德慣性。

第 2 層次即是解脫道——回應「利己」本能，如實正觀五蘊的無常、無我而減除「利己」渴求，解構頑強的「我相」。

第 3 層次即是菩薩道——感通他者的「利己」渴求，從而萌生「利他」意願，直接在將心比心而「迴自向他」的心理機轉中解構「自我」，於「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」的正觀之中，廣行六度、四攝，趨向無上正覺。

這種「利己、利他」雙軌並進且相互證成的方法論，完全跳脫了心理或倫理上不是「利己」就是「利他」的方法論。在「己」或「他」之自性見的解構過程中，「利己」與「利他」並非兩組矛盾的概念，甚至還可相互證成，展轉統合。搭建一座「從利己到利他的橋樑」，達致「非己」而「非他」的無上正覺。

## 參考書目

### 一、藏經

- 《雜阿含經》卷 1，《大正藏》冊 2。  
《雜阿含經》卷 4，《大正藏》冊 2。  
《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。  
《阿毘達磨俱舍論》卷 22，《大正藏》冊 29。  
《成唯識論》卷 5，《大正藏》冊 31。

### 二、專書

- 林火旺，《倫理學》，台北：五南出版社，2001 年。  
釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995 年。  
釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，2003 年。  
釋昭慧，《佛教後設倫理學》，台北：法界出版社，2008 年。  
Feinberg, J., & Shafer-Landau, R., *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*, California: Thomson Wadsworth, 2008.  
Peter Singer, *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, New York: Farrar Straus & Giroux (T), 1981.

### 三、網站

- Ethics，〈心理利己主義 (Psychological Egoism)〉，《有趣的倫理學》，2006 年 3 月 24 日。<http://blog.roodo.com/ethics666/archives/1309461.html>，2016 年 5 月 20 日瀏覽。  
維基百科，〈2014 年台北捷運隨機殺人事件〉，<https://zh.wikipedia.org/wiki/2014年台北捷運隨機殺人事件>，2016 年 5 月 21 日瀏覽。

(責任編輯：釋心皓)

