



佛陀與形上學

D. J. Kalupahana 著

陳銚鴻 譯
霍韜晦 校

- (一) 苦是否由自我而生呢？(自所作苦)
- (二) 苦是否由外界而生呢？(他所作苦)
- (三) 苦是否由自我與外界合生呢？(自作與他作苦)
- (四) 苦是否不由自己亦不由外界而生呢？(非自作非他作苦，或無因果)

在表述佛教以前印度傳統中的某些觀念時，我們一直應用「形上學原則」(Metaphysical principle)一詞，但對佛陀的形上學，或他在這領域中所設立的內容，及佛陀對形上學的態度，則尚無適切的說明①。這問題故意被押後討論。是因為只有在考察了佛教的基本教義之後，才有可能正確地決定那一類型的理論是屬於這個範圍。尤其是佛陀與近代哲學家對形上學問題的分類不同，例如現代學者會認為緣起法 (Paticcasamuppāda) 與法性 (dhammatā) 是屬於形上學的範圍的。

除了少數問題，佛陀偶爾視為形上學之外，有一系列重要問題，佛陀認為的確是屬於形上學領域的。前一類，包括了傳統學者所說的因果；而後一類便是被視為不可說示或不可作答的十(或十四)大問題。

我們先討論佛陀認為是形上學因果道理。「相應部經典」中，一位名叫裸形迦葉 (Acela Kassapa) 的人提出下列問題：

為甚麼佛陀認為自作說會導至常住論呢？因為他發現到主張這一理論的人相信有一永恆不變的「自我」或「靈魂」，因而忽略其他可以引起苦的因素。他們完全貫注於「自我」的信念，

而忽視了「自我」以外的原因。這也就是本書第一與第三章所指出的奧義書學者的緣起論。另一方面唯物論者反對奧義書的「自我」理論，將取了「無實體」的極端立場，變成了否定意志與道德責任的無因論。這可能是存心抗拒奧義書學者的理想主義形上學的一種偏見，因此唯物論亦有他的偏差，不能反映事物的真相。

奧義書在解釋因果關係時忽畧了某些重要的經驗因素，正如唯物論者忽視了個人意志的效應，不承認某些經驗成份一樣，這就是佛陀所說的個別或局部真理 (paccekasacca) ②。耆那教的因果觀點，則把上述兩項合併，既有「自我」的信仰與命定的色彩，同時亦有非命定主義的「無我」。佛陀認為兩個形上學理論的組合，亦不能由此而生出一令人滿意的或經驗性的理論。

無疑，這就是使用新名詞——緣起法 (Paticcasamuppāda) 來代替因果的主要原因。正如上文指出：衆生被一己的訓練、執着與根器 (upāya-upādāna-abhinivesa-vinibandha) ③所限，絕非任何邏輯或推理可使他了解緣起法。這就是佛陀之所以說他的緣起法是超乎邏輯推理的原因，而非因為它是神秘理論，不能以經驗的名相來描述。他在「聖求經」(Aryapariyesana-sutta) 裏說：

余所證之法甚深，難知、難見、寂靜、殊勝、微妙、超乎思擇，唯智者能知；衆生沉醉於一己之愛好，愛執、喜執。諸衆生好執、愛執、喜執——此即極難了解的相依性 (idappaccayatā) 或緣起法 ④。

我們可以說，佛教以前的因果論，便是受到創說者的不同根器、愛惡所影響，採取先驗的推理方法，直接展示實相是什麼，而不是解釋我們所獲得的經驗。

在「自說經」(udāna) 中有一段極著名的故事，把持有不

第一四九期 目錄

內明

| | | | |
|------|--------------------|--------------------|----|
| 譯稿 | 因明宗全書卷之二「自說」的觀念 | D. J. Kalupahana 著 | 3 |
| 轉載 | 佛家思想與現代世界經濟 | 劉楚華 | 8 |
| 特稿 | 賀氏論「十方現在佛悉在前 | 高明道 | 11 |
| 筆譚 | 談佛說除苦法與五受陰 | 智銘 | 17 |
| 特稿 | 妙法蓮華經廿八頌 | 釋本空 | 20 |
| 四眾堂 | 談禪史與禪法的分別 | 許志明 | 26 |
| 專論 | 「在家菩薩戒本」釋義(續完) | 子明 | 34 |
| 佛教文藝 | 永懺樓隨筆之六十八 | 馮馮 | 39 |
| 畫頁 | 封面：廬山東林寺之蓮宗初祖慧遠大師像 | 馮馮 | 44 |
| | 面裏：東林寺之神運寶殿 | 馮馮 | 41 |
| | 底裏：東林寺之聰明泉 | 馮馮 | 39 |
| | 封底：東林寺山門 | 編輯室 | 44 |

同形上學觀點的象生比喻為天生的瞎子⑤。故事說，瞎子們被帶去摸象，每人都觸摸到象的一部份。結果，在被問及象的模樣時，那摸到象頭的一位，把象形容為似一大壺；摸到耳朵者，則說它像個畚箕；摸到象牙的一位，却說它像個犁耙；等等。這故事指出：不同學派的學者，往往受到本派思路的局限，而忽畧了他的思想。

「梵網經」(Brahmajāla - sutanta)中列舉了六十二種形上學見解⑥。大部份可以分別列入十大不可說示的問題之中。這十大問題如下：

- (一) 世永恒。
- (二) 世非永恒。
- (三) 世有邊。
- (四) 世無邊。
- (五) 命與身同。
- (六) 命與身異。
- (七) 如來死後仍然存在。
- (八) 如來死後不存在。
- (九) 如來死後，亦存在亦不存在。
- (十) 如來死後，非存在亦非不存在。

首先的兩對命題，是指世界存在的時間與空間問題；第三對是有關靈魂的性質，而最後四個則是有關聖者死後的狀態問題。

最先的一對，在某一意義下，代表了世界觀的兩極看法——常住論者 (Sassatavādi)，他們相信世界的真實性質（同樣地

包括了靈魂）是永恒不變的，而唯物論者則以為世界非永恒 (asasata, 即斷滅論)。第三、第四問題亦有同樣的矛盾。佛陀認為世界的永恒與否，有邊與否，是不能以世間的知識來解答的。但人不會安於世間的不確定性。正如第六章所說，確定性 (certainty) 的追尋是宗教生活的主要推動力。因此，恒古以來，人類不斷追尋上述問題的答案。不同的解答出現在不同的宗教裏。

在毫無直接證據可援的情形下，人類試圖解決宇宙的起源、範圍與性質，只有靠思維 (speculation)。西方 (如希臘之 Parmenides)，與東方 (如古印度之 Aghamarsana 與 Uddālake) 的哲學家都依著充足理由的原則 (the principle of sufficient reason)，來解答這些問題。但這些思維都極受作者的愛惡影響。摩理士·黎茲羅域斯 (Morris Lazzerowiz) 對形上學的批評是：「形上學理論好像夢境，乃是潛意識的產物。它有感覺與動機。它能引起我們的愛惡、苦樂、和安危的情緒，但它的意義却非那麼明顯⑦。」佛教大藏經的最早部份——「經集」裏的「八句品」(Aṭṭhakavagga) 所引的佛陀的話就強調這一點。其精義盡見於此頌中：「衆生為欲望所驅，為惡所溺，如何能放棄自己所珍奉的見解？他只能知如是，說如是⑧。」

其他命題亦可以如此了解。例如第六個命題相信有一永恒不變的精神原理，稱為「自我」(ātman)，而與可變壞的肉身不同。至於怎樣才能認識到有「自我」的存在，奧義書學者堅持這屬於神秘經驗 (見第一章)。但也可以說，它的存在是源於有意或無意的動機，植根於尋求生命與人格的永恆的渴望 (見第五章)。唯物論者則持相反論調，認為肉身與靈魂是同一的。他們否定死後還有人格存在，因此忽畧了佛陀所說的某些死後的事象，可以從感官或神通經驗中加以體證。

最後，有關聖者死後形態的四項問題。正如第七章裏所指出：從直接經驗是不可能知道聖者是否有任何超越的存在的。(由於聖者已斷貪愛，他就不會輪迴投生。這是可以被其他具有神通

的人所觀察的⑨。而且，獲得正覺的意思也就是不受後有。見第七章。因此，一些貪戀生命，並恐懼死亡的人，就力持聖者死後，能夠以不同方式存在。反之，唯物論者則否定一切人，包括聖者，死後存在的可能。由於缺乏經驗基礎，當佛陀被問及如來死後存在（或生）、不存在（或滅）、或俱是、俱非時，一概保持緘默。佛陀認為這些問題是不適當的，正如問麒麟是否存在一樣。「存在」與「不存在」這一類語詞的性質，正如查耶迪歷奇（Jayatilke）所認為，只有在日常經驗界才有意義，而不應與超越界混為一談⑩。

我們已討論過佛陀對形上學理論批判的兩個層面。首先，形上學理論基於先驗推理，毫無經驗基礎。這也是一般採取經驗原則的人對形上學的抨擊。其次，形上學家不滿於他現有的知識，却在缺乏直接資料的情形下妄圖建立某種知識對象，這也是要被批判的。

第三種學說是把形上學命題理解為一串無意義的字句的連結；它只附合文法結構，但除了引起讀者強烈的感情以外，毫無實意。（正因為形上學的這個特徵，會引起強烈的情緒反應，所以德國哲學家康德就把它視為軌約原則 *regulative principle* 了。）以上這個觀點出自近代邏輯實證論對形上學的批判，但在早期佛典中亦有類似說法，例如把無意義的命題稱為 *appāṭhakatam* ⑪。後世疏家很清楚地表明：*appāṭhakatam* 的涵義應以 *Nirathakam*，意即無意義（*Meaningless*）一語來解釋⑫。正如邏輯實證論者所主張：形上學命題沒有意義，因為它們不能於經驗中求證。第二章會提及原始佛教的經驗立場，在「相應部經典」（*Samjutta-nikāya*）的「一切經」（*Sabbha-sutta*）裏很清楚地表示出來。其中佛陀對弟子說：

「諸比丘，我將為汝說『一切』。諦聽，比丘，何為『一切』？眼與色、耳與聲、鼻與香、舌與味、形與觸、意與法，

即『一切』。比丘，若有人說：此非『一切』，而另立餘『一切』，彼亦成說。但若加問，彼必疑惑。所以者何？非其經驗境界故⑬。」

這段經文的涵意在於指出我們的直接知覺是基於六根與六境，合稱十二處。超越了十二處的範圍來思辨實相，只會引致對立和紛爭，苦惱與煩憂，因為這已超越了經驗的限度。根據我們的分析，甚至神通知識亦應列入十二處（見第二章）。不論是感官或神通，其所知覺的對象——物理的、心理的、道德的與精神的活動，都受緣生法則支配。此中沒有超越的實體，梵我或「自我」，可以成為這種直接知覺的對象。

現代哲學家中有另一種處理形上學問題的方式，這就是維根斯坦（*Ludwig Wittgenstein*），基爾伯特·賴里（*Griebert Ryle*）及許多英美哲學家所採取的途徑。他們認為傳統形上學是基於對日常語言運用的表面了解（*Superficial understanding of ordinary linguistic usage*）。原始佛典中，佛陀對形上學亦有相類似的批評。例如佛陀在分析「自我」觀念與有關聖者死後的命題時，便很清楚地表達出來。

佛陀指出：由於對日常語言的誤解，才導致「自我」信念的產生。有一次，佛陀使用無人稱的語言解釋人格形成的因果關係。他說：「有四種食物資益眾生。何等為四？一、搏食（即一般飲料、食物），二、觸食，三、意思食，四、識食。」當時一位名叫頗求那（*Moliya Phaguna*）的比丘忽然問佛：「世尊，誰以識為食？」⑭這裏，佛陀雖然使用了無人稱的語言，但頗求那仍視之為日常語言，而依據文法結構誤認為有一超凡的最高受用者的存在。又有一次，當佛陀解釋十二因緣時，一個比丘問：「世尊？何謂老死？何人有老死？」⑮佛陀立即指出這些問題的誤導性，因為有人說「何謂老死？」與「何人有老死？」意思與說老死是一回事，此一老死屬於誰又是另一回事是一樣的，只不過文字組合不同。佛陀的意思是：循著句子的文法結構，我們不該

存有論地假設有一與屬性不同的主體的存在（見第七章）。十二因緣的其他部分亦如此處理。

此外有多次場合，佛陀分析了語言施設的性質、應用和限制。在「相應部經典」中，超越出語言施設的限制的例子：

「語言名相的三種施設有明確分別：過往有明確分別、現在有明確分別，將來亦有明確分別。有智慧的婆羅門、沙門不會不知。何等爲三？於過去色，已滅、已壞、則應施設爲「曾有」（*ahosi*），而不應名爲「現有」（*atthi*）或「將有」（*bhavissati*）……（其他四蘊——受、想、行、識——亦復如是。）所有未生之色，未現之色，宜稱爲「將有」，而不應名爲「現有」或「曾有」。如色已生、已現，則稱爲「現有」，而不應名爲「曾有」或「將有」^⑬。

這似乎是佛陀對有體論者（*Sustantialists*）的實體（*reality*）觀念的批評，在別處亦有提及^⑭。他們認爲「一切皆有」；即是說，萬法皆有體（*substance*）或「自我」，依他們的界定是永恆地存在於過去、現在及未來的。後來部派佛教中的說一切有部便是採取同一立場（見第九章）。佛陀對這一關聯的忠告是：「人不應對辯證語言加以執著，亦不應超出語言施設的範圍。」^⑮

最後，我們可以說，佛陀爲了避免形上學問題，有時從實用觀點來舉出論證。「小摩羅迦子經」（*Culla - Malunkya-putta - sutta*）指出，這一類問題的答案，不會導致身心康泰，不能使人到達更高級的宗教生活；亦不能使人去執、清涼、寂靜、平和、正觀、正覺或者證入涅槃^⑯。

因此，原始佛教中，有關世界的開始與範圍，「靈魂」或「自我」的性質、聖者死後的形態等問題是屬於形而上學的。說一切有部的「自性」（*Svabhāva*，即實體）概念，企圖在剎那生滅

的經驗下找尋真實，也是形上學的。大乘佛教對佛身或法性的思辨亦屬同一類型。至於緣起的律則性，死後的人格性等問題雖被現代哲學視爲形上學，但在原始佛教則不會如此看法。

註釋

- ① S. 2. 18 ff.; TD 2. 86a.
- ② Sn 824.
- ③ S. 2. 17.
- ④ M. 1. 167; T D. 1. 777a.（譯者按：漢譯無此段引文，原註似有誤。）
- ⑤ Ud, pp. 66 ff.
- ⑥ D. 1. 12 ff.
- ⑦ *The Structure of Metaphysics* (London: Routledge and Kegan Paul, 1955), p. 26.
- ⑧ Sn 781.
- ⑨ S. 1. 122.
- ⑩ *Early Buddhist Theory of knowledge*, p. 2.93.
- ⑪ D. 1. 193 ff.; 239, 241 ff.; M 2.33, 41.
- ⑫ *Papañcasūdanī, Majjhimanikāya-artthakāhā*, ed. I. B. Horner (London: PTS, 1933) 3. 237.
- ⑬ S. 4. 15; T D. 2. 91a - b.
- ⑭ S. 2. 13; TD 2. 102a.
- ⑮ S. 2. 61; TD 2. 99c.（譯者按：漢譯無此問題）。
- ⑯ S. 3. 70 ff.
- ⑰ S. 2. 17; TD 2. 81a.
- ⑱ M. 3. 230, 234.
- ⑲ M. 1. 426 ff.; TD 1. 704 ff.

（本文譯自夏威夷大學哲學系教授所著之「佛教哲學」（*Buddhist Philosophy*）一書之附錄。）