



原始佛教哲學的

存在的三大特色——三法印

D. J. Kalupahana 著

陳 鈞 譯
霍 韜 校
陳 鈞 譯
霍 韜 校

在上一篇裏，我們認識了佛陀所指出真實的兩面：緣起法則與緣生法。他認為緣起法則是宇宙萬象的普遍規律，它解釋了事物的生滅。故此，緣起法的直接推論，就是萬物都是（1）無常（anica）（2）不圓滿（苦——dukkha）（3）無我（anatta）。這三大特徵（譯者按：即「三法印」）主要是針對佛在世時所盛行的常見主義，主張現象實體是一不滅的「自我」而加以強調的。

佛教的無常觀念常被誤解，而與後期的「剎那生滅」（Kṣa-

navāda）論混認為一，實則「剎那生滅」是阿毘達磨（Abhidharma）學者對變壞過程作邏輯推論的結果，原始佛教時代尚無這種觀念是很顯然的。雖然在原始佛典裏有些句子可被解釋為剎那論：「（人命）如逝水，無須臾停息①。」但主要的觀點在乎認識到，一極短的時刻即構成我們的直接體驗。原始佛教的無常論，即可說是一經驗論者的立場的理論。在原始佛典中常見的一段經文：「一切行無常，是即生滅法，由生滅滅已，俱寂滅為樂②。」依據這段經文來說，事物之無常，不在於它們的短暫存在，而

內明

121 期目錄

譯稿

原始佛教哲學的存在的三大特式——三法印……………3
D.J. Kalupahana 著
陳 鈞 鴻 譯
霍 韜 晦 校

佛典選註之三

無量壽經四十八願……………6
中大佛學教材編寫小組

特載

論檀波羅密……………智 銘…14

譯稿

六祖慧能傳（四）…宇井伯壽著…17
王進瑞譯

特稿

梵網經菩薩戒本講義（四續）……23
釋廣化謹述

四眾堂

評賢首十重唯識觀……陳 健 民…27

筆譚

談佛性與常樂淨我……智 銘…30

專稿

梵文文法自學法……吳汝鈞編著…32

佛教文藝

凌空升浮……………馮 馮…36
虛雲和尚（續）……………馮 馮…39

佛教消息……………編輯室…43

畫頁

封面 慶友尊者
封底 羅估羅尊者
封面裏 阿氏多尊者
封底裏 注茶半訖迦尊者

在於它們獨有的特性：有生必有滅。原始佛典裏也有再推廣的定義，將變分爲三階段：生 Uppāda，滅 Vaya 與住或壞 thīassa aññahatta。③ 剎那論是對這個住或壞作進一步的邏輯分析；而住、壞本身就意味着存在的演變。但在這裏，「變」無須折換爲剎那的概念，凡是有誕生的，就是無常，因爲它是註定了要毀滅的，故此無常即「生滅」。對這「變」的經驗性的分析在相應部 (Samyutta - Nikāya) 中的「無聞經 (Assutavā - Sutta)」裏，寫成：「四大色身，可於一、二、三、四、五、十、二十、三十、四十、五十、乃至一百年以上住。」這顯然是對「變」作經驗性的闡釋。它不是形上學的探究或神秘的體驗，而是一觀察與分析的直接判斷。它沒有偏見的思想，而純粹是經驗性立論。

由於世事無常，所以一切皆苦 (dukkha)。巴利文「dukkha」一字可解作「病」、「苦難」與「痛苦」等多種意義，各因行文而運用。但在下列的行文，五取蘊皆苦⑤，這裏的「苦」字則應採用較廣性的「不圓滿」的意義。由於忽視這方面的意義，往往導致西方學者誤認佛教是悲觀的。原始佛教從來沒有否定世間的快樂 (assāda)。它不否定俗世的滿足；它只是強調接着而來的醜惡或不良後果。而這是對的，理由如下：人性渴求永恆的快樂，但能給予快樂的事物，本身却是無常的。從無常事物裏所獲得的快樂與滿足，必然是短暫的，因此終必令人失望，所以，他就會覺得苦了。故此在最後的分析中，能使人滿足的事物，始終是不圓滿的。由此可知人類痛苦的根源，是由於他對不圓滿事物的執著。

奧義書的不死的「自我」，就是試圖去滿足這種人類內心深處對永久性快樂的追求。對深知世間法是無常的佛陀而言，這個答案可謂全不相應。他除了認識永恆不死的「自我」是不存在之外，更了解到這種信念只會引起更大的痛苦；自私與自我爲中心的思想，又成爲貪愛的根源，亦由此產生相沿而來的痛苦。故奧義書學者所盛行的對「個我」的信念，在「無我」的比對下，佛陀認爲既不相應，亦不合理⑥。

從上文又導出存在的第三個特點——無體或無我。這無我論

是經常的被誤解。很多人以爲如果一面承認再生與道德的責任，另一方面又去否定一永恆的我，則原始佛教必然陷入極端矛盾的局。這全是由於對無我論的誤解而產生的，如果能對當時的背景作深入研究，當可有助於清除部份的誤會。

以前曾經指出，奧義書學者，源自較主觀與世俗性的雅利安傳統，以理性主義去解釋神秘的體驗，而產生永恆的「自我」。據佛陀的意見（佛洛伊德在數百年後也作出相同的見解），以爲人的行爲與他的人生觀，都是由貪生怕死，好樂厭苦等幾種本能決定的。奧義書的「自我」，就是滿足這種根深蒂固的求生的慾望。接受了這一永恆不死的「自我」之後，使奧義書學者在解釋來生、相續性、及道德責任等問題上沒有多大困難。但佛陀認爲：如果一理論祇是滿足一己的傾向，或祇是自我一致表面合理，則它本身必非真實，因爲這些都不是真理的標準。他以爲真理要與實相吻合，而不是滿足一己的好惡。故此他不要作出只求滿足人類本能的理論。

另一方面否定有不變的「自我」的存在，亦沒有使佛陀傾向唯物主義者的另一極端，否定來生、相續、與道德責任。故此他對人重新作出定義——他是「感覺的組合」(Sañkhārapuñja) 或一群積聚 (Khandha 蘊)，非不相同，亦非不連續，而是被緣起法則所互相聯繫⑧。一個和合色身 (kāya)，爲了方便的緣故，於是稱爲舍利弗 (Sāriputta) 和目犍連 (Moggallāna)。佛弟子些那 (Sela) 曾說：

「當車的各部份零件適當地裝配後，就在我們的意識裏產生了「車」的觀念；正如「人」也是從五蘊的凝聚中相的產生⑨。」（譯者按：上文舊譯爲：「如和合象材，世名爲之車，諸陰因緣合，假名爲象生。」）

再者，佛陀不願以行爲者或實質概念去代表心理的活動——如受 (Vedanā)，想 (Saññā)，行 (Sañkhāna) 與識 (Viññāna) 如笛卡爾式的「我思，故我在」⑩的觀念是不被接納的。當時有一位名爲「嚒帝」的外道修行者，與佛陀討論這一問題。佛陀的分析和批評，使問題的解決十分明朗。在「大愛滅經」(Mahāt-

añhā saṅkhaya - Sutta 譯者按：即漢譯「唵帝經」裏，唵帝指佛的說法是：「唯此心識往生而非他^①。」（唵帝的觀點，是由於佛陀多次說及心識是超越死亡以連結來生的因子。參看下一篇）請注意佛當時並沒有立即反駁他的話，只是要他澄清所講的識的含義：「唵帝，什麼是識呢？」（*Katamaṃ Sāu taṃ Viññānaṃ*）。唵帝回答說：「此即彼有所言、有所感，並受善惡業報者。」顯然他是指「內在的控制者」（*Antaryāmin*）——即是說話、感受等行爲的主體。這也就是實體論者的立場，佛陀當即指出他是誤解了他的意義，同時，再三指出識本身也是緣生而起的。

佛陀亦不同意「自我」是永恆的說法。在巴利文原始經典和漢譯阿含經裏，佛陀談及對永恆不變的自我的信仰時^②，指出人體裏的色、受、想、行、識，沒有一個等於「永恆不變、不滅的「自我」。」

因此，奧義書中「自我」的兩個性質：「自我」的永恆性與「自我」的主體性，都受到佛所批評。在這裏要指出佛所反對的，是要把五蘊看成那個永恆的「自我」，而不是否認有超越或相等於五蘊的「自我」。由於佛陀對奧義書的批判，後期印度學派都改而強調「自我」的超越性（其實在奧義書裏，諸聖者否認有經驗層面的「自我」，即無疑承認「自我」的超越性。）佛陀對這超越的「自我」到底有何意見呢？這就帶引我們去接觸十大不可知的問題了。

十大（或稱十四）不可知的問題中，有兩題是關於「自我」的①「自我」是否與肉身（*Sarira*）相同。②「自我」是否與肉身不同？第一題作正面回答的是物質論者的觀念，而第二題則是奧義書的理論了。

唯物論者，對奧義書學者有關「自我」的理想主義作出對抗，他們堅持，如果承認有「自我」的話，則應選擇一與整個生命之生死歷程有關連的肉身，而不應在心理性格方面找尋。因為他們相信肉體性格，是較心理性格爲真實。這一系將「自我」與肉體認同的唯物論者被稱爲「命即身說」（*Tajjivataccharita - Vāda*）

對佛陀而言，不論「自我」是否與肉體相同，都是形上學的問題，因爲它不能被普通感官或神通檢驗，換而言之，它不在我們經驗界內，故佛陀對此類問題不作回答。他的沉默，被視爲是默許有一真實的、超越的「自我」的存在，但這一解釋，並非出於邏輯推理。佛陀認爲即使是神秘經驗，亦不能給予我們有超越的「自我」的知識，故此，它是屬於不可驗證的形上的存在。

靈魂不滅之說，不獨不能產生阻嚇作用，正如上文指出，反而由於它所引起的自私及自我中心的態度，有礙於修行生活。佛陀對地獄（*Apāya*）與天堂（*sagga*）之說，認爲純是現實人生的苦樂感受^③，這類流行的信仰，雖然對人的道德與宗教活動有幫助，但接受一個不死的自我，却是有害的。無論「自我」理論怎樣的流行，都不能代表它的真實性。除後期佛教有一派主張有「補特伽羅自我」（*Puggalavāda Sammitiya*）可與印度學派之自我比較外，佛家的其他學派雖有部份對實體的理解與「自我」觀念非常接近，都是屬於非實體論者。

無實體論是常見與斷見兩極端的「中道」，雖然佛陀否定永恆「自我」的存在，但他不像唯物論那樣去否定事物的連續性。相反，緣起法即構成連續性。所以，無實體性就成爲緣起的同義詞。不過，對於東方或西方的學者，假如他已經受靈魂不死的觀念約制或被「自我」的信念羈絆，就會很難了解了。

註

- ① A 4.137; cf. TD 1.682b. (譯者按·應改爲 683c)
- ② D 2.157; S 1.1.191, 3.146; TD 2.153c.
- ③ S 3.38; A 1.152; TD 2.607c.
- ④ S 2.94, 96; TD 2.81c, 82a.
- ⑤ S 5.421.
- ⑥ *Bhaddaranyaka Upanisad* 2.4.5.
- ⑦ S 4.172ff., TD 2.313b. 參看佛洛伊德（*Freudian*）的「生命慾」或自我保存的本能與「享樂原則」。
- ⑧ 參看 *David Hume, A Treatise of Human Nature* (Oxford: The Clarendon Press, 1889), p. 31
- ⑨ S 1.135; TD 2.327b.
- ⑩ M 1.256ff., TD 1.766c.
- ⑪ M 1.136; TD 1.764c.
- ⑫ S 4.206.