

自我觀念的癥結

黃俊威

本文所要討論的範圍，主要是以奧義書的自我觀念為綫索，針對有關自我觀念在印度傳統思想的開展問題，作為對自我觀念的基本認識，並藉以進一步檢討佛教對自我觀念所採取的理解立場。本文內容共分二節：

第一節 佛教對自我觀念的傳統理解，主要是在探討佛教對自我觀念的理解，到底是採取「主體」義，還是「實體」義呢？由此而突顯出佛教對自我觀念的傳統立場，從而引申出自我觀念在印度思想史的開展問題。

第二節 自我觀念在印度古奧義書中的涵義。主要是討論自我觀念在古奧義書中如何開展的問題。其中包括一、梵我合一的問題；二、自我的探究歷程；三、自我之四位說；四、梵之五藏說；五、結語。透過以上問題的理解，看看原始佛教的無我觀念，到底是如何提出的。

第一節 佛教對自我觀念的傳統理解

一、緒言

「無我」的觀念，可說是整個佛教思想的核心教義，從印度思

想史的比較上來說；「無我」也正可作為儼判佛教和印度其他宗教思想的標幟。而佛教與其他宗教教義的主要不同點，是在於「三法印」的提出，所謂：「一切行無常；一切行是苦；和一切法無我等三大原則」①，其中尤以「一切法無我」的觀念，一直都成為被強調的重點。

事實上，「無常」和「苦」這兩個觀念，在整個印度思想的開展中，也是相當普遍的觀念；換句話說，這兩個觀念，早在佛教出現以前，已經為耆那教和其他宗教家所採用^②，因此，也並不算是希奇的事了；然而，「無我」的教義，確實是要到了佛教出現以後才有的，而且，這一個觀念，在整個佛教的思想發展中，也是爭議最多，誤會最深，以及最易受人批評和攻擊的一環。同時，由此所引申出來的問題也是相當複雜和困擾。因此，「無我」的標幟，實足以代表整個佛教思想的最大特色；無怪乎後期的吠檀多學派著名的詮釋家商羯羅(Sankara 788AD?)把佛教稱為「無我論」(nairatmyavada)^③，便是這個道理。

二、佛教的「我」可否從「主體」義去理解的探討

雖然，佛教思想一向是以「無我論」作為明顯的標幟，然而，對於「無我」這一觀念，我們又該如何去作正確的理解，從而使得它原來的意義不致喪失或被歪曲，這的確是一個相當重要的問題。事實上；行為的本身必須首先預設行為的主體，這是一般常識的見解，同時也是相當合理的看法。

因此，倘若我們把自我理解為「行為的主體」，而把「無我」解釋為「對於這個行為主體的否定」的話(沒有我)。那麼，在這個自我遭受到否定後，我們又該如何去說明人類所擁有的一切記憶現象、行為現象、感情現象、道德責任和人格存在等各方面的問題呢？而且，佛教雖然是在標榜「無我」，然而，在另一方面卻又肯定輪迴、業報等現象的存在。假如佛教的「無我」是表示「否定主體」的話，那麼，到底是誰在輪迴，誰在受報呢？例如，後來部派佛教中的犢子部(Vatsīputriya)，便斷然地提出對輪迴主體的質難謂：「若定無有補特伽羅(我)，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉放。」^④

談到輪迴，便必須首先注意到作者和受者的統一性問題，換

句話說，輪迴活動的本身必須首先預設有一個輪迴的主體存在，這樣才能夠有效地完成輪迴的整體過程。事實上，不但是佛教內部提出這一種異議，甚至連數論、勝論、正理等派，也分別提出同樣的論難^⑤。因此，「我」的觀念絕不能從主體意義去加以理解，這是相當明顯的。

三、佛教的「我」為何偏取「實體」義而非「主體」義的原因探討

根據上文的意見，「我」的觀念既不能從一般「主體」的意義去加以理解，那麼，現在的問題是：佛教所言的「我」，到底又有何所指呢？據『百法問答鈔』卷一的傳統解釋：「我」的意義就包含有「常」、「主」、「宰」的意思。這裏所謂的「常」，便是不變義；而「主」則是絕對義；「宰」是自在義；「宰」則是支配義。更清楚地說：佛教所指的「我」，其實就是指一個獨立自存、恒常不變的實體^⑥。所謂「一切法無我」，便是指一切世間存在的事物，其實不是沒有這樣的一個實體。如此一來，佛教所指稱的「我」，已經不是從主體我、人格我等觀念去理解，而是指一般存在於事物的實體；用一句佛教的話來說：便是所謂「自性」(Svabhava)。因此，佛教傳統上所理解的「我」，並不是一個常識上的「主體」觀念，更不是一般心理學上，或倫理學上的「人格」觀念，而是一個形上學的「實體」(dravya)觀念^⑦。

現在，我們不禁要問：佛教對於「我」的理解，為何不採取常識上、或倫理學上的見解，而偏要採取形上學的「實體」觀念呢？據日人玉城康四郎的意見認為：

在最初期的原始經典中，「無我」並不表示「我的否定」，而是指離開「對於『我』的『執着』」的意思，故而極度主張「自己的主體性」(『法句經』)。到了新出的經典時，才建立了依於五蘊之無我說；即我們的存在，係由色、受、想、行、識五個集聚而成立，認為任何處都沒有「我」的「實體」。在部派佛教時代，這個見

解也被承襲。這個時代初期的珍貴文獻『彌蘭陀王問經』，很明顯地表示著這個見解，尤其是把這個見解當做「希臘精神的自我」與「佛教無我」之對質來看，是很有趣的。再從「有部」的立場看，存在的分析更加精密，「我」的「實體」被否認，而認為有種種理法法存在；但大乘佛教的先覺龍樹，將此分析的方法轉歸於綜合的立場，而其綜合性，才真正地可以說是「空」⑧。

從這一段描述中，我們可以看出：佛教的「無我」觀念，確實是經過幾層轉折。首先，在早期出現的原始經典中，如『法經句』、『長老偈』等，對於「無我」的立場，都是採取「離欲」、「去我執」的宗教實踐態度，而理論的層次反而較為脆弱⑨。然而，到了新出的經典時，爲了要對「無我」作理論上的說明，因此，便祇有通過五蘊來論證「無我」，而成爲所謂「五蘊無我說」。這種情形，在漢譯的『雜阿含經』中也是如此，如：

「色無常；無常即苦；苦即非我；非我者亦非我所。如是觀者，名眞實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我；非我者亦非我也。如是觀者，名眞實觀⑩。」

其實，這一種「五蘊非我」的論證，尙沒有正式牽涉到「我」是否爲「實體」的問題，到了部派佛教出現後，透過說一切有部(Sarvastivāda)對五蘊、十二處、十八界等範疇的分析，發覺到並沒有「我」的「實體」存在，由此而論證「無我」。雖然，「我」的「實體」並不存在，但「法體」却是有的；所謂「三世實有，法體恒存」。換言之，「法體」的恒存即可保證一切事物的存在，這便是所謂「法我」的觀念；而前面所說的「我」的「實體」觀念，便是「人我」。

如此，說一切有部把「我」的觀念試圖區分爲「人我」、「法我」；而由「法我」觀念的提出，已經明顯地證實，佛教已把「我」的觀念，廣泛應用於指稱一切存在事物的「實體」。雖然，說一切有部並不承認「法體」是空，而主張「法體恒存」，然而，這祇不過

是學派的觀點，並沒有直接影響到「我」涵有實體的意義⑪。到了後來大乘中觀學派出現後，兼破法體，指出一切法皆因緣生，故無自性，無自性故空⑫。如此一來，「我」涵有「實體」意義這一點，便更加明顯。在這種意義下，「法我」即涵攝有「人我」，這樣，部派佛教以「人我」來表示一個不變的生命主體意義，便被化約爲泛指一般存在事物的「實體」觀念，在「法我」之外，無須再另外處理「人我」的問題。而「一切法無我」的法印，大概至此時才被完整確立。

一般人以「常、一、主、宰」的定義來界定佛教的「我」，恐怕也是順應著部派佛教對「我」即「實體」的基礎而提出的界說。而後來佛教思想的發展，大概也是朝著這個方針去加以理解。例如，『成唯識論』中就有「我謂主宰，法謂軌持」等語，其實，所謂「主宰」即是「軌持」，所不同的是：「主宰」是從生命內在出發的自主性；而「軌持」則是外在事物普遍存在的客觀規則。然而，其共同點都是指「我」、「法」的「實體」意義。依唯識家所說：「我、法但由假立，非實有性」⑬，因此，對於宇宙真相的瞭解，便是要求我們必須通達此「人」、「法」的二無我，這樣才可斷除煩惱，所知二障，從而獲得究竟解脫⑭。因此，傳統佛教對於「我」的「主體」觀念，根本就很少加以碰觸，甚至在說明上也儘量加以迴避，以致引起了當時很多宗教家對佛教產生不必要的誤會⑮。

四、結語

既然佛教對於「我」的觀念必須從「實體」的意義去理解。那麼，現在的問題是：佛教的所謂「無我」，除了是作爲否定此自我的「實體」觀念外，是否還包涵有否定則生命自我的「主體」意義呢？事實上，這一個問題，也正是部派佛教討論最多的一環；同時也是佛教最敏感的部份。因爲，假如否定了此作爲生命自我的「主體」的話，那麼，我們又該如何去解釋人類所擁有的記憶、聯

想、感情、習慣、人格和輪迴等問題呢？可是，如果是承認了這一個「主體」，則無異承有「我」的存在；雖然，這一個所謂的「我」，祇不過是一般常識之我，經驗之我或純粹行為的我，但總是有一個這樣的「我」在，而這一個「我」的存在就必須予以承認，更不能斷然地說之為「無」^⑬。

所以，有關佛教對「有我」「無我」的諍議，我們必須審慎地加以處理，當然更不能根據某一宗一派的觀點而妄下判語。因此，思想史上的回歸工作在這裏便顯得相當重要。事實上，從「自我」到「無我」；從「無我」到「補特伽羅」的提出，其間正充滿了很多迂迴曲折的過程，而這一種歷程，也祇有透過思想史的反省功夫才能獲得真相。

現在，我們僅就一般思想史的角度，去俯瞰一下「我」的觀念在印度傳統思想中的意義，然後再就原始佛教「無我論」的思想轉變，試圖瞭解部派佛教的「補特伽羅」觀念，到底是爲了因應一些甚麼問題而被提出的。

第二節 自我觀念在印度古奧義書中的涵義

一、「梵我合一說」的最早來源

自我觀念的最早來源，據可靠的文獻資料記載，應該是在佛教出現之前的古奧義書。其實，這一個自我觀念的最早起源，主要是跟「原人」(Purusa)的創造故事有關，據『布利哈德奧義書』

一、四、一(Bṛhadaranyaka Upaniṣad, I, IV, 1)所載的是：

「最初，這裏只有原人(Purusa)樣子的自我(atman)，他顧盼四周，除了自己以外，甚麼都看不見。他最先說：是我(aham asmi)，因此便有了『我』(aham)的名字，乃至現今，

如果有人呼叫他，他最先會說：這是我(aham aham)，然後才說出屬於他的名字。因爲在這一切之前，他燒掉了一切的惡，因此他成爲原人，他如是知道：他燒掉了企圖成爲他之前的人^⑭。」

這一段有關「原人」的記載，很可能就是自我觀念的最早起源。然而，這一個所謂的「我」，祇是作爲一個純粹主體的自己(atman)而被提出。接著，「原人」祇因純粹的自己而感到孤單，於是他便把自己一分爲二；因此而有丈夫和妻子，他擁抱她，人類便由此產生。

接着，她把自己變成一頭母牛，而他則變成公牛去擁抱她，因此牛類便產生了。如是萬有各有雌雄，世界便如此被創造出來了^⑮。

這一種以生殖作用爲世界創造的譬喻手法，正表現出創造者與被造物之間的無差別性^⑯。因此，祇要能找回這個純粹的自我(atman)，便可了知一切而成爲「梵」(Brahma)。在這裏，「梵我合一」的問題，便因而成爲了討論的焦點，由於一切都是從他(原人)所分出來，所以，這自我於是便成爲了世界一切的足跡，憑藉這一個自我，人類便可了知世界的一切^⑰，在『布利哈德奧義書』一、四、九—十(Bṛhadaranyaka Upaniṣad, I, IV, 9-10)中，便有如下的描述：

「如是祈求，人們這樣想：透過對梵的認知(Brahmavidya)，便可成爲一切。然而，梵是知道甚麼而成爲一切呢？」

最初，這裏祇有梵，他祇如是知道自己：我是梵。因此，他就成爲一切。如是，諸神中凡能對彼覺知，便能成爲彼(梵)。諸仙如是，諸人如是，因此，梵摩提婆(Vamadeva)如是觀照，並宣說：我是月亮，也是太陽。乃至如今，誰能如是了知：我是梵。他便成爲一切，甚至諸天

也不能阻撓，因為他是如是的成爲自我^{②1}。」

換言之：透過對「梵」的認知，其結果便可達到成爲一切。因此，不論是諸天或者是人類，祇要透過對「梵」的認知，也可達到這種生命回歸的目的，從而成爲一切。所以，奧義書的主要論題，從一方面看，可以說是對個體生命的反省，進而發現真實的自我是與「梵」不二的問題。正如本章所描述，「梵」是絕對者，也是普遍者，是無限永恒自身的呈現。因此，「梵我不二」的問題也就是在探索個體生命如何達到無限永恒的可能問題。雖然，奧義書並沒有把這個「我」(atman)稱爲「最高我」(Paramātmān)，然而，經過層層的不斷轉化後，「我」的意義在每一個層次中已經有顯著者的不同。不過，從不斷轉化的層次看來：奧義書的自我觀念，畢竟還是從常識開始，而這一個常識的「我」，也正是「我」的第一個涵義^{②2}。以下，我們僅就自我在每一個層次的不同意義，分別加以說明，而這一個歷程，我們便稱之爲「自我的探究歷程」。

二、自我的探究歷程

事實上，atman 一字，若單從語源的觀點看：原是指「呼吸」、「氣息」的意思。後來才演變成爲自我、自身、靈魂、生命、精體、本質、本體、本性、實體、最高我和主宰等意義^{②3}。而這些意義的獲得，恐怕也是跟「自我的探究」有關。在『禪度格耶奧義書』(Chāndogya Upanisad VI III, VI, 1-VIII, XI, 3)中，便有記載一連串關於自我探討的對話，也許能進一步幫助我們瞭解自我的探討歷程是如何開展的。

據說：生主波闍婆提(Prājapati)曾如是宣說：「自我是不受諸惡，遠離老、死、悲傷、沒有飢、渴。它是真實的欲望。真實的意願(Satya-Kāmah, Satya-Samkalpah)，因此，必須找到它，必須了悟它。因爲，任何人若能找到了悟這個自我，便可

擁有一切的世界和一切的欲望^{②4}。」

當時，諸天及天魔都聽到了，於是他們便說：「來吧！讓我們去找出這個自我，誰找到了這個自我，誰便可擁有一切世界和一切欲望了^{②5}。」

於是，諸天中的因陀羅(Indra)和天魔中的毗盧遮那(Virocana)便相繼前往謁見波闍婆提，經過了三十二年的苦修後，波闍婆提便對他們說：

「眼中所見到的這個人，便是我所說的自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵(Brahma)^{②6}。」

換句話說：自我便是當我們望向別人，在別人眼中所出現的自己。這也跟我們在鏡上，水中所出現的自己一樣，當我們穿上漂亮的衣服，華麗的裝飾，那麼，自我便會顯得美麗。於是，他們兩人便很滿意地離去。

可是，後來因陀羅仔細一想：自我怎麼可能是身體的反映呢？的確，身體穿上了漂亮的衣服，華麗的裝飾，那麼，自我便會顯得美麗。然而，當一個人是盲的，或是跛腳的話，那麼，身體也不是會顯得殘缺嗎？像這樣的自我，其實是毫無快樂可言。爲了解決這個疑難，於是，因陀羅便再度回到波闍婆提的身邊，波闍婆提答應替他解釋，但却要求他再苦修三十二年。

三十二年後，波闍婆提對因陀羅說：「這個在夢中任意徜徉的主體，這便是自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵^{②7}。」

然而，因陀羅再仔細一想：自我若是夢中任徜徉的主體，雖然是不必因身體的缺陷而有所影響，但却無法避免夢中而來的不幸，如被逐、被殺和哭泣等，像這樣的自我仍是會感到痛苦、恐懼，故仍然沒有任何快樂可言。

於是，他又主動地回到波闍婆提的身邊，然後再經過三十二年的苦修，波闍婆提又再次地告訴他：

「當一個人在熟睡、專注、清澈、無夢時，這個便是自我。這是不朽的，沒有恐懼的，這便是梵^⑳。」

然而，因陀羅仍感到疑惑：事實上，這個自我仍不能知悉它自己；我是它，或不是這樣等，則它還是會毀滅的，故仍無任何快樂可言。

於是，因陀羅又再回到波闍婆提的身邊。這一次，他的老師覺得他的智慧已經成熟，五年之後，波闍婆提才告訴他真實的道理云：

「啊！帝釋天(maghavan)；即因陀羅之稱呼！這身體是會腐朽的，它是屬於死亡的。然而，它却是不死，無形軀的自我所依止的。的確，這具體的形軀却是屬於快樂和痛苦的。身軀的快樂和痛苦是無法抗拒的，祇有無形軀者才真正不為快樂和痛苦所傷^㉑。」

「風是沒有形軀的；雪、雷、電也是沒有形軀的。當它從某虛空生起，達到最高的光明處時，便會顯出各自具足的本相^㉒。」

熟眠位(Samprasad)的我也是如此：當牠從身體生起，達到最高的光明處時，就會顯出各自具足的本相，這就是最高我(uttamah purusah)。這裏周遭有笑聲、嬉戲、與婦人、戰車或親戚一同分享，而忘却了自身的肢體。因此，生命之繫於身體，正猶如動物之繫於車軛^㉓。」

「當眼睛隨之望向虛空，這便是看的人(Caksrah Purusah)，眼睛祇是爲了去看。當他知道：讓我來嗅嗅吧！這便是自我；鼻子祇是爲了去嗅。當他知道：讓我說話吧！這便是自我；聲音祇是爲了說話。當他知道：讓我聽聽吧！這便是自我；耳朵祇是爲了聆聽而已。」^㉔

「當他知道：讓我思想吧！這便是自我，心靈(manasa，即意)祇是神奇的眼睛(daiva caksu)。的確，他是透過心靈

的神奇眼睛，在觀看和經驗妙樂^㉕。」

「的確，住在梵界中的諸天都是敬仰這個自我的，因此，一切的世界和一切的欲望都屬於他們。誰能夠找出和了悟這個自我，誰便可擁有一切世界和一切的欲望^㉖。」

從以上的故事我們可以看出：一個與梵不二的最高我，其所呈現的方式，必須首先經歷過好幾個反省的階段。而因陀羅最先從波闍婆提的話中所聽到的，便是以形軀(sarira)爲我，這也正是佛教所指稱的「即身我」(saktaya)。事實上，這也就是一般常識上的自我，而我們對自我的反省便是從這裏開始的。

然而，當形軀之我被否定後，自我便進而深入到感覺的觀念世界，在這裏是以夢中的經驗來代表。可是，感覺觀念仍是一連串零碎變動的印象，如果把自我也看作是感受這些零碎變動等印象的主體的話，則自我仍是零碎變動的。換言之，在這一層意義下，自我仍無法獲得真正的永恆性。

因此，自我的反省必須再往上一層，也就是要追溯到所謂無夢睡眠的境界，亦即「熟眠位」的我。然而，這一個無睡夢的我，却毫無經驗和印象的內容，如此的「主體」，好像是較爲純粹和不可思議的，至少是經驗之我所不能理解。因爲根據一般的經驗之我，主體必須要與客體相對，從而構成一個能所的關係，如果沒有客體，主體也不可能存在。因此，所謂無睡夢的我，並非是一般經驗層面之我，而是指超越這些經驗層次以上，用以解釋個體生命存續的純粹主體，它雖然是毫無經驗內容，但却是一切個體生命存在所必須的依據。同時，這也是部派佛教必須要求成立的輪迴主體的原因；如犢子部的「補特伽羅」，化地部之「窮生死蘊」，大衆部之「根本識」，唯識家所立的「未那識」^㉗等，都是圍繞着這一個層次的「主體我」而分別加以發揮。因此，舉凡人類一切的行爲、習慣、記憶、人格、輪迴等現象，都必須在這個純粹主體的意義下才可獲得安立。

不過，奧義書的目的，倒不在乎要成立知識、人格和行爲的根據，而是要探究一個超出這些經驗和知識的超越者，換句話說：也就是要找到這個與梵不二的「最高我」(utama purusa)。從波闍婆提的對話中，我們便可以看出：自我就是知道自己在思想和行動的最終覺察者³⁶。

如是，自我既超越了一切經驗知識，當然亦進一步要求超越它自己，於是，自我的反省再往上一層，便是最終絕對的境界。在這裏，自我既是主體；同時又是客體，它既開展它自己成爲我的對象³⁷，但同時又超出主客的對立。他就是主體一面看：它是一切形軀、感覺、經驗和個體生命之所依。但就它同時是超越的一面看：它命超出了這三者而呈顯爲無限的自身。這也就是波闍婆提所指稱的「最高我」(utama purusa)，這就是「梵」。

由此可見，奧義書中關於「我」的涵義是有好幾個層次的，根據以上的故事，我們至少可分別出以下的四個層次：

- (一)形軀我((sarira)··
- (二)經驗我；
- (三)主體我；
- (四)最高我(utama purusa)。

事實上，上文所謂的「自我的探究」或「自我的實現」，當然是以「最高我」爲最終的歸依。在這一個「最意我」的對應之下，一切的形軀我、經驗我和主體我，都相對地顯得夢幻和不真實，這也正是波闍婆提所指「最高我」的終極意義。

三、自我的四位說

根據上文的分析所得，自我的意義，在『禪度格耶奧義書』(Chandogya Upanisad VIII, VI, 1, — XI, 3)中，大致可區分爲：

- (一)形軀我、(二)經驗我、(三)主體我、(四)最高我等四層意義。
- 事實上，在較後出現的『曼都伽耶奧義書』(Mandukya U-

panisad 1-7)中，也有類似的排列層次，不過說法却有點不同，這便是有名的「自我的四位說」(atma-catus-pada)。在這裏，自我共分爲：(一)普通位(vaisvanara)、(二)光明位(tajasa)、(三)智慧位(prajna)和(四)第四位等四種，正如『曼都伽耶奧義書』(Mandukya Upanisad 2-7)所說··

「由於這一切的確是梵，這自我是梵。這自我有四位(catus-pada)。

第一位是普通位(Vaisvanara)，處於覺醒的狀態(jagaria sthana)，他認識外界，有七肢、十九口，受用那粗糙的(指物質)。

第二位是光明位(tajasa)，處於睡夢的狀態(svapna-sthana)，他認識外界，有七肢、十九口，受用那精細的。

當他在熟睡時，不起任何慾念，不見有任何夢，這便是熟眠。

第三位是智慧位(prajna)，處於熟眠的狀態(Susupta-sthana)，他成爲一，他的認識是純粹的，他是妙樂所成的(ananda-maya)，因此，他受用妙樂，他的口是思維的(Ceta)。

他是一切之主，一切智者、內御者，一切之源，他是一切有情的始與終。

非內智、非外智、非內外智、非純粹智。非智、非非智、不可見、不可說、無所取、無相、不可思議、無以名、獨我實因，滅諸戲論、寂靜、自在、不二。人們認爲這是第四位，他是自我、他是所知³⁸。」

由此可見，『曼都伽耶奧義書』的「四位說」，主要是從自我的認識對象層次加以劃分。例如

- (一)普遍位(vaisvanara)，亦即『布利哈德奧義書』所說的「醒位」(buddhanta)³⁹，它是指受外界粗糙物質經驗所限制的自我。

亦即上文所分析出來的「形軀我」^④。

(二)光明位(tajasa)，亦即『布利哈德奧義書』所說的「夢位」(svapnanta)，這是指受內在微細經驗所限制的自我。也就是上文所分析出來的「經驗我」。

(三)智慧位(prajna)，亦即『布利哈德奧義書』所指的「熟眠位」(samprasada)，指不受內外經驗限制而享受快樂的純粹自我。也就是上文所說的「主體我」。

(四)第四位祇是順應前三者而方便提出的名字，這一個層次的自我，亦即『布利哈德奧義書』所說的「死位」(mṛta)。這是最大的自由，不受任何對象及條件的限制，而呈現出一片主客泯滅的絕對境界。這一個層次的自我，亦即上文所描述的「最高我」(utama purusa)。由於這一個絕對層次的自我是無以名狀，沒有主客對立，因此祇能以：非內智；非外智；非內外智、非純粹智、非智；非非智、不可見；不可說、無所取；無相、不可思議，無以名、獨我實因，滅諸戲論、寂靜、自在、不二等相遺概念去形容這個「最高我」。

從這一方面我們可以看出：自我的四位說與上文所列舉的「自我的探究歷程」第四個層次的自我，基本上是一致的。在歷史的發展中，『曼都伽耶奧義書』是較『禪度格耶奧義書』為晚出，而以『布利哈德奧義書』為最古，因此，在思想的傳承上很可能是互相受到影響。

四、梵之五藏說

有關自我的探究層次，還有另外一種說法，這便是有名的「梵之五藏說」(pancakosa)，這是一種從自我的生命反省，藉以回歸於梵的五步歷程；從自我的立場而言：也就是自我的五藏說。按「藏」(kosa)一詞，原是指「庫藏」的意思，這裏是引申作為層次的解釋。依『推提利耶奧義書』的說法，自我的存在層次，總

共分為五種，即：

(一)食味所成我(anarsamayātman)；

(二)生氣所成我(ṛānamayātman)；

(三)現識所成我(manomayātman)；

(四)認識所成我(vijñāmayātman)；和

(五)妙樂所成我(anandamayātman)。

事實上，這五種自我的存在層次，在『推提利耶奧義書』(Taittiriya Upaniṣad III, 1-6)中，都有很詳盡的記載，現僅翻譯原文如下：

「勃律古婆樓尼(bhṛigu varuṇi)親近父親婆樓那(varuṇa)說：尊者，願請示梵。

因此，他如是宣說：是食物、生氣、視、聽、意、語。他對他說：這裏確實是由祂所生，生後依祂而活，離開時便趨入於祂，祂是所祈望認知的，祂便是梵。

他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是食物(anna)，真的，這裏確實是由食物所生，生後依靠食物而活，離開時便趨入於食物。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，願請示梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知是梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後。他認知到梵是生氣(prāna)，真的，這裏確實是由生氣所生，生後依靠生氣而活，離開時便趨入於生氣。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，願請示梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後。他認知到梵就是現識(manas)。真的，這裏確實是由現識所生，生後依靠現識而

活，離開時便趨入於現識。

他如是認知，於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請宣說梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知梵，苦行是梵。他實踐苦行，實踐苦行後，他認知到梵是認識(vijnana)。真的，這裏確實是由認識所生，生後依靠認識而活，離開時便趨入於認識。

他如是認知。於是，他又再次去親近父親婆樓那說：尊者，請宣說梵。

他對他說：透過苦行，祈望可認知是梵，苦行是梵。

他實踐苦行，實踐苦行後。他認知到梵是妙樂(ananda)。真的，這裏確實是由妙樂所生，生後依靠妙樂而活，離開時便趨入於妙樂。

這是勃律古婆樓那的智慧，安住於最高的天國裏，能如是知悉，他便能安住④1。」

從這一段記載看來，這五藏的第一層，也就是最低的一層，是從食物所造成的生命開始，這就是所謂的「食味所成我」(annarasamayatan)。然而，單由食物所造成的生命，嚴格地說：並不能作為生命的本質，而祇能算是替生命提供一個賴以維持的軀體而已，所以還是在物的層次。

因此，自我的反省必須更往上追溯，這便要進入第二層次的「生氣所成我」(pranamayatman)。生氣，也就是指生命的呼吸，這一個層次的我，與「我」(atman)字的語根√at所包含的意義，頗為接近④2。同時這也表示了自我已經超出了物的層次，而進入到生物的層次(biological plane)。然而，在這一層次的自我，仍無法說明自我的根本位置，因此，有關於我的探溯，必須回歸於心靈的映照，因此，便開始進入到第三層次的「現識所成我」(manomayatman)。

「現識」(manas)，或稱作「意」，這是指以能識別外界現象之心為自我，也就是指感官或精神當下的心理反應，基本上是屬於心理的範圍(psychological plane)。然而，在這一層次下的心理活動，依然不能夠作為自我的最高表率。因此，自我的探溯必須更往上一層，這便接觸到第四個層次的「認識所成我」(vijñamayatan)。

事實上，在這一層次上的自我，也祇有人類本身才可以達到，因為舉凡人類文化史上的一切知識成果，例如科學、宗教、藝術、道德等成就，都必須建立在此一主體的認知基礎上；倘若離開了此一主體的認知基礎，則一切的認知、行為、習慣、記憶等問題，即將無法獲得安頓。因此，「認識所成我」，基本上仍是屬於理性的層次(rational plane)。而這一層次的自我，也就是上文所指的，較為純粹的「主體我」；亦即四位說中之「智慧位」(Prajña)，或稱「熟眠位」(Samprasada)④3。這是較為純粹的主體我，同時也是佛教無我思想中最易使人困擾的部份；例如，部派佛教中的犢子部之所以要提出「補特伽羅」(Pudgala)的觀念，也正是強調此一認知主體、行為主體、記憶主體、輪迴主體的重要性。而這一純粹主體，絕不能以「無我論」為大前提而加以刻意的否定，不然的話，便會構成了理論上的矛盾④4。

雖然，這一個純粹的主體是一個認知的依據，同時也是較為理性層次的深刻部份，然而，這一個層次的自我仍然脫離不了主客對立的局面，因此，並不能算是終極的自我或「最高我」(uttama-purusa)。所以，自我的探討必須超越主客的對立，這樣才可進一步達到「最高我」的絕對境界，這便要進入到第五層，也就是最高層的「妙樂所成我」(anandamayatan)。在這一境界中，主客泯然為一體，從而呈現出梵我合一的妙樂境地。

倘若我們把以上「梵之五藏說」所包含的自我層次作一區分的話，我們便可分析出以下的五重意義：

(一)形軀我；(二)生物我；(三)經驗我；(四)主體我；(五)最高我。

從自我所包含的五重意義看來，在層次上似乎比前面所說的「四位說」和波闍婆提所指示的自我四重意義，老觀念的劃分上更為細緻。這裏所說的「生氣所成我」，其實正是將「形軀我」的部份，作更細緻的分析，因此，我們也可將這一層次的自我，稱為「生物我」，除此之外，其他各部份的觀念，都大致相關。這也是「梵之五藏說」所包含的自我意義所在。

五、結語

從以上有關自我觀念的分析中，我們大可歸納出以下幾個重點，那就是：

(一)在印度奧義書中對自我觀念的一般探討，不管是波闍婆提的故事也好，「四位說」、「五藏說」也好，它們彼此之間都有一些共同性。這便是：彼此之間對自我觀念的探討，通常都是從常識的自我——形軀我出發，然後經過層層的深入探究，最後才沒入於絕對的「最高我」。

(二)這一個「最高我」，與梵不二的自我，代表永恒不變等本質的自我，便是自我觀念的終極意義。

(三)在「最高我」的籠罩下，前面各層次的自我，都會相對地顯得夢幻和不真實。

(四)雖然如此，但在自我探究的第一個過程中，都可獲得真相對的真實意義。換句話說，在「最高我」籠罩下的形軀我、生物我、經驗我、主體我，雖然都會顯得夢幻和不真實，但在每一個當下的層次中，都可分別地獲得承認，而各佔一位置。

事實上，這也正是奧義書對自我觀念的一般態度，後來印度其他各派哲學對於自我問題的辯論，大致上也是沿用這些基本觀念而分別加以發揮，而佛教本身當然也不能例外。現在，我們僅透過以上對自我問題的理解，然後看看原始佛教的無我觀念，到底是如何提出的。

註釋：

①此處所用之三法內容，主要是依據南傳『法句經』(南傳二三、頁六〇)及『長老偈』(南傳二五、頁二四〇)。因此，與北傳的資料略有不同。

②事實上，「無常」和「苦」的觀念，在奧義書的思想中是相當普遍；而耆那教的「漏」(āsrava)和「縛」(bandha)，也是與「苦」的問題有關。及至佛教興起之時，就有所謂的「六師外道」六十二見，其中即有多家討論到世界是常，或無常的問題。雖然，印度各派對「苦」和「無常」的理解可能與佛教並不相同，然而，就這兩個觀念而言；大可證實並非佛教所獨有。

③商羯羅(Sankara)在註解『梵書』時，即如此的稱呼佛教，詳情可參閱Sankarad. Brahma-Sūtras, Anandasramn Sanskrit Series, Vol.1, P.6001, 4. 此項資料取自中村元『自我と無我』(一九七六年十一月一日第八刷，平樂寺書店)頁三。

④請參閱『俱舍論』「破執我品」(大正二十九、頁一五六下，No. 1558)

⑤數論、勝論、正理等派對佛教「無我」觀念的共同論難都是：「若我實無，為何造業？為我當受苦樂果故。」「若無我體，誰之我執？」「我體若無，誰有苦樂？」「若我實無，誰能作業？誰能受果？」他們所提出的問題，其實大多是圍繞著「主體」的問題，蓋他們都一致把「無我」理解成「自我主體的否定」，亦即「沒有我」的意義。請參閱『俱舍論』「破執我品」(大正二十九、頁一五八中；No. 1558)。又：中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁二七九、三一。其中尤以正理派的以歸謬論法來論證「我」的存在，最為具體。

⑥請參閱『望月佛教大辭典』(世界聖典刊行協會，昭和四十九年五月十日十版發行)第一冊，頁三七二。

⑦其實，這一個觀點，在日本也有很多學者持同樣的看法，如早鳥競正在其「無我思想的系譜」一文中當謂：「……無我是沒有

「常住普遍的實體」的意思，以個人來說，是沒有「實體上的人格個體」的存在的意思，再明白說就是「無靈魂」。因此，佛教把自我理解為「實體」的做法，恐怕已經有一段相當長久的發展歷史。詳情請參閱玉城廉四郎編，李世傑譯『佛教思想』(一)(幼獅文化事業公司，民國七十四年六月版)頁九二。

⑧請參閱前書，頁十二，「原序」部份。

⑨由於代表早期原始佛教的『長老偈』和『法句經』，其體裁大多以偈頌的方式出現，內容則以修行解脫之警語為主，句法也相當單純，因此，理論的層次也相對地顯得粗糙。請參閱『南傳大藏經』，第二三、二五兩冊。

⑩『雜阿含經』卷一(大正二，頁二上)。

⑪請參閱梶山雄一著，吳汝鈞譯『空之哲學』(彌勒出版社，民國七十二年七月初版)頁二三，「有部的範疇論」部份。

⑫『中論』卷一(大正三〇、頁三三三中；No. 1564)。

⑬『成唯識論』卷一(大正三一、頁一；No. 1585)。

⑭請參閱霍韜晦註『安慧三十唯識釋原典譯註』(香港中文大學出版社，一九八〇年初版)頁十五；及頁十七之註十四。

⑮事實上，對於佛教「無我論」之誤會，不但是教內教外，甚至連希臘王彌蘭陀(Milinda)也有如此的反應。

其實，真正的癥結，是由於佛教極不願意去碰觸這個「我」的「主體」部份，而純粹從「實體」的意義去加以批判所致。換句話說，「我」的「主體」義與「實體」義的含混，也正是造成了此種不必要誤會的最大原因。

⑯請參閱中村元『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁八四，「行動主體之間題部份」。

⑰『布利哈德奧義書』一、四、一(Bhādarānyaka Upanisad, I, IV, 1)。梵文原典部份可參閱S. RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, 1953, N.Y., P. 163。日文翻譯部份可參閱高崎

直道『古ウパニヤツドのアートマン觀』(此稿被收錄於中村元『自我と無我』平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁一五三。中譯部份可參閱糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部重版，民國六十九年十月)頁四五。

⑱請參閱『布利哈德奧義書』一、四、二——四節部份。

⑲以上觀點可參閱高崎直道『古ウパニヤツドのアートマン觀』(中村元編『自我と無我』平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁一八四。

⑳請參閱『布利哈德奧義書』一、四、七部份。

㉑『布利哈德奧義書』一、四、九——十。S. RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, 1953, N.Y., P. 166。又：『自我と無我』，頁一五八「ブラフマンの覺知」部份。糜文開譯『印度三大聖典』，頁四七。亦可參考。

㉒這裏所謂常識的「我」，也就是指梵文aham，英文的I所包含的「主體」的意義。

㉓請參閱中村元編『自我と無我』(平樂寺書店，一九七六年十一月一日第八刷)頁十七。

㉔『禪度格耶奧義書』(Chandogya Upanisad VIII, VII, 1)。請參閱S. Radhakrishnan, The Principal Upanisads, Harper & Brothers publishers N.Y. 1953, P. 501。另：英譯本有Sarvepalli Radhakrishnan and Charles A. Moore, A Source Book in Indian Philosophy, P. 72。雙葉書店，民國六十一年在台北。

㉕此段據Chardogya Upanisad VIII, VII, 2。見The Principal Upanisads, P. 501。

㉖——㉗Chand, Up, VIII, VII, 4。見同前書，P. 502。X, 1。同書P. 505。XI, 1。同書P. 507。XII, 1。同書P. 508。XII, 2。同書P. 509。XIII, 3。同書P. 509。XII, 4。同書P. 509。XII, 5。同書P. 509。XII, 6。同書P. 510。

③5 其實，部派佛教的「補特伽羅」、「窮生工蘊」、「根本識」等，正是要求在六識以外，必須成立一更微細的純粹意識。而唯識家之所謂「末那識」(manas)，亦復如是。

③6 請參閱Chand, Up, VIII, XII,4.5。見The Principal Upanisads, P.509.

③7 請參閱Bṛhadā, Up, I, IV, 2.4。見The Principal Upanisads, P.164.

③8 此段譯文內容，乃根據S.RADHAKRISHNAN, The Principal Upanisads, N.Y. 1953, P.695-698。中譯部份可參照糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部，民國六十九年台北重版)頁九九。

③9 請參閱糜文開譯『印度三大聖典』頁一〇一。關於原典部分，可參閱Bṛhad-āraṇyaka Upanisad IV, III, 16,(The Principal Upanisads P.260)。

④0 請參閱上文「自我的探究歷程」部份。

④1 『推提利耶奧義書』(Taittiriya Upanisad III 1-6)，請參閱S.Radhakrishnan, The Principal Upanisads, Harper & Brothers publishers N.Y.1953,P.553 ~ P.557。中譯本可參考糜文開譯『印度三大聖典』(中國文化大學出版部，民國六十九年十二月新一版)頁六七——六九。

④2 按atman之語根√at，乃含有呼吸、氣息等意義，因此與「生氣所成我」(Prāṇamayātman)所包含的「生氣」(Prāṇa)觀念，非常相似，恰好正是「我」(ātman)之原始意義。

④3 請參閱本論本，「自我的四位說」部份。

④4 例如犢子部所指「若定無有補特伽羅，為說阿誰流轉生死？不應生死自流轉故。」(大正二十九，頁一五八中·no. 158)「俱舍論」「破執我品」便是指這一種「無我」與「輪迴」在理論上的矛盾。

(上接第46頁「虛雲和尚」)

中國人的倫理觀念，最重孝道，佛教也說百善孝為先，佛教在中國能與中華文化融洽成爲一體，孝道的提倡與中道的觀念，無疑是佔有極重要份量的。佛教出家人並沒有忘掉孝道，相反地，佛家極其注重孝道。或者是由於佛教孝道道德與儒家的倫理孝道標準兩者雙重的沉重壓力吧，在德清中年的時代，中國人的孝行，在許多方面都逐漸走上比「二十四孝」更爲嚴重的極端去了，而佛教出家人，在那個時代，每每在愧悔未能盡孝之餘，於是他們就做出了以傷殘身體作爲報答父母之恩的愚孝極端來，其中之一項就是焚指供佛報親恩！

焚指報親恩，其實並非佛教原意。佛陀並沒有教人傷毀父母所賜的身體作爲報父母之恩，佛陀只有教人援引或超度父母作爲報恩。所謂焚指供佛報親恩的愚孝愚行，不知始於何時，但那是佛教傳到中國以後，不知何時形成的一種極端風氣。

德清生長在這樣以孝爲先的社會，成長於當時注重極端孝道的佛教圈子內，他的觀念自然無可避免地也受到深深的濡染了。三步一拜報母恩，在他已經認爲不足以報生母之災難，他必須再進一步，走上焚指供佛來超度慈親，他覺得除此之外，再沒有其他更恰當懇切虔誠的報恩方式了。

他望着浩渺煙波，悄然落淚，昔念因難產他而亡故的生母，他覺得唯有焚指供佛才可報母恩。他不是不知道這是一種愚孝的愚行，他也不是不知道「身體髮膚受之父母不可輕毀」的孔孟思想教訓——他雖然拋棄了儒書，但是他的思想仍不免含有儒家的影响的，事實上，佛教傳到了中國以後，已經和原來敵對的儒家思想融合成爲獨特的中國佛教。任何中國僧人或居士都是佛儒混合觀念的——可是德清仍然選擇了焚指的愚行！

(未完)