

論部派佛教的輪迴主體觀念

黃俊威

自我、無我及「補特伽羅」的定義

(一) 自我的定義

「我」之一詞，梵語是ātman，巴利文作attan，西藏語是bdag^①。其實，此語之原初動詞語根是√at，含有呼吸、氣息之意，由此而轉變成名詞的ātman^②，其意大致上是指：自我、自己、自身、靈魂、生命、精髓、本質、本體、本性、最高我。同時，此語在希臘文是αἴτινος，德文是atmen^③，因此，有關「我」之一詞，彼此之間在語源上都可找到其共同的根源。

雖然，「我」之觀念，最初是源自於吠陀經典及奧義書，然而在後期各學派的思想發展中，「我」之用語，已經略有明顯的差異。例如，數論派(Sāṃkhya)把「我」稱為Purusa(神我)；而耆

那教則把「我」稱為Jiva(命我)，由於名稱不同，因而相對其本身之理論體系當然亦有差異。

現在，我們僅就各派對「我」的定義，大致扼要說明如下：

(1) 奧義書中有關「我」的定義：據日人高崎直道整理『布利哈德奧義書』一、四(Bṛhadāraṅyakoṇisad, 1, 4)所得的意見，認為「我」包含有創造者、最高原理、個體原理、自己、自身、胴體、本質、自我、精神原理、氣息、靈魂和不死的原素等意義^④。而吠壇多學派(Vedānta)著名的註釋家商羯羅(Saṅkara 788 A.D.?)，在註釋『伽他奧義書』1、1、1(Kaṭha-apaṇisad, 2, 1, 1)時，曾引一頌來解釋自我云：「自我是遍在的，他是知的主體，又是經驗和照察一切的主體，祂是不死的，而且永遠也不會變化。」^⑤由此看來，商羯羅的解釋，頗能具體掌握得到自我觀念在奧義書中所含藏的深刻意義！

(2) 數論派(Sāṃkhya)對自我的定義：數論派把自我看作實體

精神原理，稱爲「神我」(Purusa)。事實上，這是源自於『梨俱吠陀』(ṛgveda)而來的觀念⑥。

考Purusa一語，原本是指原人歌(purusa)中之「原人」，由此而轉變爲數論派的專門術語，代表了純粹精神的原理。據『梨俱吠陀』十、九十、一(ṛgveda 10, 90, 2)『原人歌』所載Purusa是「既生未生之全體……乃不死性之主」。所謂：

「唯Purusa，爲既生未生之全體，而由食以養之，彼乃不死性之主(amratasyaiśana)也。」⑦

因此，數論派以「神我」(Purusa)來作爲純粹精神的最終實體，很可能是源自『原人歌』的觀念。而且，在另一方面，與之相對的物質原理，便是「自性」(prakṛti)，這是成就現象世界的開展原理，含有質料因的意味。當神我與自性相互結合時，便可開展出現象世界，這便是所謂的「二元二十五諦」的存在真相⑧。

由於神我是以多數的方式存在，因此，「神我」的多數是一切有情生死輪迴，個別差異之根據⑨。「神我」若要獲得充份的解脫，除非它能認清「神我」與「自性」的本質，是完全不同的東西，進而淨化「神我」，這樣才可獲得根本解脫。

倘若我們把「神我」的性質作扼要的描述，便會發現它大致有五種特性，即：

(一)現證性sākṣitva；(二)獨存kaivalya；(三)中直madhyasthya；(四)見者drasṭṛ；和(五)非作者akarar。

前四項是積極的性質，而後者則是消極的性質⑩。由此可見：數論派試圖把「神我」視作：

- (一)一切認識作用的根源⑪。
- (二)一切有情生死輪迴個別差異性之所依⑫；以及
- (三)達到究竟解脫之再終主體⑬。

以上三項，也正是數論派對「神我」所作的根本看法。

(3)勝論派(Vaiśeṣika)對「我」所下的定義：勝論派學者立地

、水、火、風、空、時、方、我；及意爲九種實體，前七種(即：地、水、火、風、空、時、方)是存在於身體以外；而後二者(我、意)則存在於身體之內。其中，「我」(ātman)則屬於九種實體中的第八種(V.S.II.5)⑭。

有關「我」的存在證明有：呼息、吸息、閉目、開目、生命、意的運動；其他感官的變化、快感、不快感、欲望、嫌惡、意志活動(V.S.II.24)⑮。因爲每一個人都具有這些屬性，所以，我們不得不承認有「我」(ātman)的存在⑯。此外，有關「我」的特徵還有：

(一)「我」是由感官與對象的接觸所產生的認識根據和證明(V.S.II.29)。

(二)所謂「自我觀念」的主體，便是「我」(V.S.II.29)。

(三)由於這個「我」也有快感、不快感等產生，所以它是本質的，唯一的存在(V.S.II.2,19)。

(四)然而，實際上是有多數的「我」存在(V.S.II.2,20)。

(五)其他的「我」有活動與停止，各種的「我」分別是能知和所知(V.S.II.1,19)⑰。

(4)正理派(Nyāya)對「我」所下的定義：由於正理派與勝論派是姊妹派的關係，因此，正理派對於「我」的觀念，主要是承自於勝論派。

正理派承認「我」是綿亘過去、現在、未來三世，實有恆存。依一生之行動如何，輪迴轉生⑱。站在認識論而言：「我」是認識的主體；它是一切見者(sarvadrasṭṛ)、一切享受者(sarvabhoktr)、一切知者(sarvajña)、一切直觀者(sarvānbhāvin)等⑲。

同時，正理派更以歸謬論法，證明「我」必須存在：

1. 假如不承認有「我」的存在；那麼，我們的意識統一作用即不能成立。

2. 尤其是在理論實踐中，行為的責任更屬不明確。
3. 假如是以意(manas)來取代「我」的話，則認識作用便應該同時俱起了。

4. 假如不承認有「我」的存在，那麼，有關過去的記憶現象便不能說明，而淪為無因論了^⑳。

正理派這幾個論證「我」必須存在的歸謬論法，亦使得佛滅後的部派佛教學者，在「無我論」的大前提，感到進退為艱，以致終於迫使有「補特伽羅」觀念的提出。有關這一點，將會在論文的後部份詳加討論。

5. 耆那教(Jaina)對自我所下的定義：耆那教的宇宙論，基本上是採取心物二元的積聚說(arambhavāda)，亦即精神原理和物質原理兩大類。精神原理便稱之為「命我」(Jiva)，它是一切生命的總根源，最小指微生物的感性主體，最大則指最高我的解脫主體^㉑。

另外，與之相對的物質原理，便稱為「非命」(ajiva)，其構成要素有四種：

- (一) 材料物質的「補特伽羅」(pudgala)。
- (二) 運動因的「法」(dharma)。
- (三) 靜止因的「非法」(adhama)。
- (四) 虛空(ākāśa)。

在這四種物質原理中，其中最值得注意的，便是作為材料物質的「補特伽羅」觀念。部派佛教中的犢子部(Vātsīputīya)，以「補特伽羅」(pudgala)來作為輪迴主體，已經帶有極濃厚的物質論色，而這一個觀念，很可能是源自耆那教^㉒。

站在耆那教的觀點：「命我」本身上有昇性，當死後而沒有肉體存在時，如果其生類有解脫者，即由其上昇性而直線上昇，進而衝入世界的最高處；亦即解脫者的世界，享受著永遠的自在生活和妙樂。然而，假如「命我」沒有得到解脫，即由其業身的作用

，作屈折運動而趨往新的生趣，而成為相應於其業的生類，這便是輪迴轉生^㉓。

因此，「命我」若要獲得解脫，除非它能設法抑制業物質「補特伽羅」的漏入，這樣，「命我」才可上昇到世界的最高處，回復到最高我的解脫主體^㉔。

綜合以上各派的觀點，我們大可清楚地看出：以上各學派的自我觀，基本上是承襲於奧義書中「絕對我」的觀念，而這一個「絕對我」，或稱「最高我」(uttama purusa)，除了是作為存有意義上的最終實體而被肯定外，同時，它也是發動一切生命現象，行為現象的總根源。因此，舉凡一切的生命現象，行為現象，倘若離開了這一個生命「主體」的話，便會成為無理解的矛盾。而本論文即朝著這一個方向，去進一步探討佛教的「無我」觀念，是否有違反這一種生命現象、行為現象的「主體」意味存在，並藉以深入探討整個部派佛教「補特伽羅」觀念的得失。

註釋：

①『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，頁三二七。

②請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』(幼獅文化事業公司，民國七十三年九月初版)頁六四，及四三一。

③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)頁十七。

④請參閱前書，頁一五一、一五二。高崎直道『古ウバニシキツドのアートメン觀』一文。

⑤請參閱Dr. C. Sharma, A critical survey of Indian Philosophy, P.19。此段譯文，乃引自『新亞書院學術年刊』第十五期，霍韜晦著「原始佛教無我觀念的探討」一文，頁二三八，註十一。

⑥請參閱高楠次郎、木村泰賢著、高觀廬譯『印度哲學宗教史』（台灣商務印書館，民國六四年五月台二版）頁一三九—一四八。

⑦此段引文，乃轉引自前書，頁一四八。『原人歌』，吠一〇、九〇、第二條。

⑧所謂「二元二十五諦」；即是指純粹精神原理的「神我」Purusa；與物質原理之「自性」Prakṛti兩者相互結合所產生的二十五種變化。

分別是：1. 神我、2. 自性、3. 覺buddhi或大mahat、4. 我慢ahankāra。五唯Pancatanmātras中之5. 色、6. 聲、7. 香、8. 味、9. 觸。十根中又分五支根Pancabuddhindriyas和五知根Pañca-karmendriyas。五知根即：10耳、11皮、12眼、13舌、14鼻。五作根是15舌、16手、17足、18生殖器upastha、19排泄器pāyu、20意manas。再加上五大Pañca-mahābhūtas、即21空ākāśa、22風vāyu、23火tejas、24水āpa、25地pṛithivi、共二十五種元素，故稱「二元二十五諦」。詳情可參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』頁一〇—一二二。又；黃懺華『印度哲學史綱』（眞善美出版社，民國六四年元月再版）頁五〇。

⑨請參閱中村元『自我と無我』，頁二七六。山口惠照「サーンキヤ體系におけるプルシヤの概念」一文。

⑩中村元『自我と無我』，頁二八二。又金七十論卷上說神我相：「性翻變異，故我證養成立。獨存、中直、見者、非作品」（大正五四，頁一二四五—一二六二）。

⑪⑫⑬⑭⑮請參閱前書，頁二七三、二七六、二八二、二九一。

⑯請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁二二。

⑰中村元『自我と無我』，頁二九二。宮坂有勝「ニヤーヤ學

派におけるアートマンの問題」一文。

⑱請參閱黃懺華『印度哲學史綱』（眞善美出版社，民國六四年元月再版）頁八九。

⑲中村元『自我と無我』，頁三〇六、三〇七。宮坂有勝「ニヤーヤにおけるアートマンの問題」一文。

⑳同前書，頁三一。

㉑同前書，頁二二九。宇野惇「ジヤイナ教の我論」一文。

⑳這一種看法，連中國當代著名的佛教學者呂澂先生亦特別強調。他說：「犢子把補特伽羅當成生命的，帶有物質的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的。」詳情請參閱呂澂『印度佛學思想概論』（天華出版事業股份有限公司，民國七一年七月一日初版）頁七八。

㉓請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁八五。松濤誠廉「耆那教」一文。

㉔請參閱中村元『自我と無我』，頁二四二。宇野惇「ジヤイナ教の我論」一文。

(二)無我的定義

在巴利文聖典中，「無我」的原語是anattā（主格是anatta），此語有時候是名詞，然而，作為述語而用在形容詞的情況也有。不論在何種情況，此語總有兩個意思：

一、「不是我」、「非我」（not a soul）；

二、「沒有我」、「無我」（without a soul）①。

而在漢譯經典中，「無我」的直接意義是：「這些東西沒有我」；「這些東西是無我的」。事實上，梵語的anātma, anātmaka, nirātman, nirātmika等語，亦可譯為「無我」。而明確的抽象名詞

有 nirātma 和 nirātma bhava (無我性)，還有，在文章的形式上，寫成「我不存在」(nasty atma) 的情況也有。更有些把「無我所」意思的 amana, nirmana 等語譯成「無我」。因此，在漢譯中所謂「無我」之梵語原義是多樣性的，有關這一點，大可從梵語的檢討中得知②。

「無我」一詞，既然意義上含有：(1)「不是我」，「無我」(not a soul)；和(2)「沒有我」、「無我」(without a soul) 兩重涵義。那麼，現在的問題是：原始佛教的「無我論」，到底是採取那一種態度呢？

倘若把「無我」解釋成「不是我」或「非我」，這祇不過是表示這些對象物本身並不屬於「我」而已，却並沒有表示此「我」本身的不存在(沒有我)③。換句話說：對於「我」的本身是否存在，在這裏是存而不論的。

可是，假如把「無我」解釋成「沒有我」，這便帶有極濃厚的「主體」否定意味。如此，在「主體」的存在遭否定的情況下，接下來的問題便是：「輪迴主體」如何可能？業力相續如何可能？這一連串的問題產生。

然而，原始佛教事實上不需要去面對這些問題，最主要的原因是：原始佛教「無我論」所包涵的「主體」否定意味(沒有我)基本上並不強烈。同時，原始佛教所指的「我」，也沒有很明顯地牽涉到奧義書中「絕對我」或「最高我」的觀念④。因此，任何有關對「我」是否存在作形而上或存有意義上的探討，對於原始佛教來說，基本上是不切實際的。

事實上，「無我論」之所以成爲輪迴主體問題的最大困擾，恐怕是要到了部派佛教以後；由於說一切有部站在對存在事物的分析立場，正式否定了「我」的「實體」開始，輪迴主體的存在與否，才會因此而成爲了部派佛教所急需討論的焦點。

因此，我們大可在簡潔地說：原始佛教對於「無我」的定義

，基本上是採取不可把「非我」、「不是我」的東西看作是「我」的態度；透過指出這一切對象或目的物都不屬於「我」以後，從而使得每一個人都能從「我」及「我所」的執著中獲得解脫。所以，原始佛教的「無我論」，基本上是一個宗教意義的實踐命題，而不是作爲一個存有意義的否定自我命題。「無我論」後來之所以會演變成存有意義的否定自我命題，這恐怕是要到了部派佛教出現以後才發生的事情⑤。

註釋：

①②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)頁三、頁四。「序」的部份。

③請參閱玉城康四郎編、李世傑譯『佛教思想』(幼獅文化事業公司，民國七四年六月版)頁四三。平川彰「初期佛教的倫理」一文。

④松濤誠廉先生在其「耆那教」一文中，亦有提出以上的觀點云：「佛教的『無我』思想，可推想也是耆那教的苦與無常的思想線上所發展的，原來與行動的主體及輪迴的主體的想法沒有關係。如果把苦當做是解除對世間的執著，而把無常當做是解除對事物的執著的話，『無我』可認爲是解除對自己執著的學說。……於兩教的初期，全然沒有當做古烏帕尼沙德的絕對者的「我」之思想。」詳情請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，頁一〇五。

⑤請參閱玉城康四郎著、李世傑譯『佛教思想』(一)，頁一二「原序」部份所說：在最初期的原始經典中，「無我」並不是表示「我的否定」，而是指離開「對於『我』的『執著』」的意思，故而極主張「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「彌蘭陀王之間」，很明顯地表示着這個見解，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，而認為有種種理法的存在……。」

(三) 補特伽羅的定義

「補特伽羅」一語，是梵語Pudgala的音譯，此語也可被譯作「富特伽羅」、「弗伽羅」、「福伽羅」、「富伽羅」等。此語在巴利文是puggala，西藏語是gan-zag，而傳統的意譯，都喜歡把它譯作「數取趣」、「人」或「眾數者」，意即不斷趨向諸趣輪迴的主體①，本是「我」(ātman)的異稱，然而加上了「不可說」的簡別，當然亦非外道之「我」可比②。

因此，「補特伽羅」的作用，主要是用作取代印度其他各派思想中有關「我」(ātman)的功能。由於原始佛教實踐意義的「無我論」、經過說一切有部的進一步理論分析後，「無我論」却正式成為了一個存有的命題。如此一來，在「我」遭受到正式否定③後，「我」的存在與「輪迴主體」之間的問題，便產生了很大的矛盾。

部派佛教，爲了要堅持「無我論」的立場，然而，又不得不對輪迴的主題問題作出交代，因此，祇能在不違反佛教基本教義的情況下，成立一套與外教截然不同的輪迴理論，藉以應付外教徒的嚴重挑戰。犢子部(Vātsīputrīya)在這種情況下，便首先提出以「補特伽羅」來作爲輪迴的主體。雖然，各部派在表面上都是對犢子部採取否定的態度，然而，暗地裏却慢慢接受的；如說一切有部後來便在「五蘊和合」的作用關係上，承認有一般的「世俗補

特伽羅」的存在④；後來的經量部、化地部和大眾部，都分別成立「勝義補特伽羅」；「窮生死蘊」和「根本識」等理論，這些不論從五蘊、六識以外所成立的輪迴主體，不都是「我」(ātman)的異名嗎⑤？

事實上，「補特伽羅」這一個名詞，最初並非佛教所獨有，而是淵源自耆那教(Jaina)的物質因觀念。在耆那教的觀點認為：世界是一個由心物二元所積聚而來，這便是精神原理與物質原理二元論的積聚說(ārambhavāda)。在這裏，耆那教把精神原理稱爲「命我」(jīva)；而把相對的物質原理稱爲「非命」(ajīva)，它的構成因素有四種：(1)物質因的「補特伽羅」(pudgala)、(2)運動因的「法」(dharma)、(3)靜止因的「非法」(adhama)、(4)虛空(ākāśa)。其中，自作用上所得到的物質體，便是「補特伽羅」，它是提供自己具體化的物質要素⑥。

從耆那教對自我的宗教實踐面而言，是經常與物質因「補特伽羅」所成的「業」(karma)，相提並論。因爲「業」是唯一使「命我」(jīva)輪迴於地獄、畜牲、人間、天界的力量，由於有身口意的行爲(業)，引發了「命我」中所依附的物質實體，因而構成了口意的感官(六入)存在，這便是物質的「補特伽羅」⑦。按「補特伽羅」一語之梵語pudgala，乃由地獄義之pun，與墮落義之gal所組成(pun(d)+gal+a)，其組合義即爲「墮落地獄者」⑧。

因此，「補特伽羅」其實正是使「命我」與「業」之間構成輪迴的物體，而解脫的可能，也祇有透過對「補特伽羅」的徹底斷除才能達到。所以，從耆那教的觀點看來：「補特伽羅」帶有極濃厚的物質因意味，這是可以肯定的⑨。然而，犢子部爲何會採用耆那教這一種「補特伽羅」觀念來作爲輪迴的主體呢？

據呂澂先生的意見認爲：犢子部接受耆那教的思想影響，可能跟彼此之間的地緣關係有關。例如：

犢子學說反映了當時支持他們的第三階級意識。所謂第三階

級的長者、富商的意識是：

- (1) 以個人為中心；
- (2) 重視現實利益；
- (3) 由於商業要冒風險，難於有把握，所以十分相信命運。這些思想，正好反映於犢子的主張中。

與此同時，在佛教流行區，還同時流行著耆那教，耆那也得到商人的支持，犢子與耆那之間，不會沒有相互影響之處。耆那教講七諦，主要是「命」「非命」……在「非命」中，就有補特伽羅。照他們理論講，補特伽羅是物質性的，而且是發動生命現象的東西。生命之成為生命，全靠補特伽羅的發動；如人們的思想、說話、呼吸現象所以產生，即在於有補特伽羅的發動。這樣，「非命」的補特伽羅與「命」的人我結合異常密切，就進一步把生命作了形下性的解釋。犢子部把補特伽羅當成生命的我，帶有物質性的意義，這與耆那教的說法就相似了。仔細推究，相互影響是可能的⑩。

由此可見，補特伽羅的觀念，在耆那教來說，也正是「業」的物質化說明，它也正包含了輪迴染污的物質形下性要素，作為輪迴的主體，也是最好不過的，而且，還可以儘量避免了正式提倡「我」(atman)所遭受到的敏感問題。因此，犢子部採取耆那教的「補特伽羅」觀念，很可能跟彼此之間的地緣因素有關⑪。

註譯：

- ① 請參閱『望月佛教大辭典』第五冊(望月五、四四八九中)
- ② 印順『唯識學探源』(慧日講堂，民國六十七年十一月重三版)頁五一。
- ③ 請參閱中村元編、葉阿月譯『印度思想』，(幼獅文化事業公司，民國七三年九月初版)頁一一。
- ④ 請參閱印順『唯識學探源』(慧日講堂，民國六十七年十一月

重三版)頁六二。

⑤ 呂澂『印度佛教思想概論』(天華出版事業股份有限公司，民國七一年七月一日初版)頁七五。

⑥ ⑦ 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)，頁二二九、二二二。宇野惇『ジャイナ教の我論』一文。

⑧ 『望月佛教大辭典』頁四四九〇上。

⑨ ⑩ 呂澂先生在其『印度佛教思想概論』一書中亦說：「這一輪迴主體，還是屬於五蘊的，離不開形下的因素。由此，他們把生命看成是物質性的這一意義，不論是從業的理論，或者從輪迴諸道的理論，都是很明顯的看得出來。」請參閱本書第七七頁部份、頁七八。

⑪ 據呂澂先生認為：「犢子部流行地區，據文獻及考古資料看，是從中印逐漸到西印，最後在西印落戶。義淨去印時，它們的勢力已很強大，在摩臘婆形成一個佛教中心，與中印的那爛陀相抗衡。同時還可看出，犢子部的發展與那時外來的塞族入侵勢力有關。……大約在公元前二世紀，塞族侵入印度，並在北印、西印、中印建立了國家。靠近中印所建的國家在摩倫羅，據考古資料證明，犢子部即在這一地區開始流行的。在西印所建立的國家是以摩臘婆為中心，至公元一世紀，更侵入西南印度的摩訶刺陀，犢子部也相繼在這些地區得到發展。塞族國家在印度是以商業發達馳名的，特別是西邊臨海，可與西方的波斯、阿拉伯以至羅馬通商。從考古資料看出，支持犢子的也多是商人。這種社會情況，也影響到犢子部的學說。他們的許多主張，正是反映了這一個階層的意識。」詳見於呂澂『印度佛教思想概論』，頁七一。

(完)