

南開大學宗教與文化研究中心 主編

小乘佛教思想論（下）

新編世界佛學名著譯叢

小乘佛教思想論（下）

第四篇 心理論

序說

①前篇所說的世界觀，在阿毗達磨佛教的教理，雖是一重大的題目，但如實說，並非是佛教的特徵。那不過是當時流行於世的世界觀，被佛教採用過來，漸次加以佛教化而已。且有很多地方，似於布拉那的世界觀，又是不可否認的事實。反之，此下所欲論說的心理論，在阿毗達磨佛教的教理上，才是佛教所特有的，亦即最能發揮其學之特徵的。在印度，有種種學派，對於心理論，雖都多少有所接觸，但像佛教那麼詳細論究的，可說沒有。且這心理論，在種種之點，是所謂科學的，不特與近代心理學有所相通，即從學問自身的立場講，也是很有興味的。有人說：佛教的心理論，在科學的一點，可說在亞里斯多德的心理論以上。從某種意義說，無疑是可那麼解說的。但這樣說的人，他所見的，祇是巴利的經典與阿毗達磨，漢譯的阿毗達磨，他們並





小乘佛教思想論（下）

未知道，所以還未達到佛教心理的真正妙味。佛教心理論最發達的，不管怎麼說，是在傳於漢譯之進步的阿毗達磨論書中，因為這樣，所以深深研究佛教心理論的義務、特權，實可說是全在我人。現於進入本論之先，將那可注意的二三事項，大略說明如下：

②第一應說的，佛教的心理論，在古代的觀察，雖說非常進步，但總不是從科學的興味而出發的。換句話說，欲知心理組織及其活動情形的自身，不是佛教的目的，佛教祇是將之作爲實用的準備而已。佛陀，在某種意義上，始終是一實用主義者，如在實用方面無用，那就不感興趣，這一態度一直繼續到後世。所謂實用主義，如淺近點說，在抑制我人的惡心，助長我人的善心，如深點說，是抑制煩惱，發揮真智，終於到達解脫。依佛教說，所謂善惡、迷悟，畢竟不外我人的心理活動，進而爲了修養，所以在所給與的事實上，使心理活動先有了知如實之必要的，就是心理論發生的根源。因而，在這之中，於所給與的事實上，如實知於心理活動的意義，雖說有純粹科學的態度，但既定的實用的目的，在某種以上，適合那目的的觀察有所移動，自亦是自然之理。在這意義下，佛教的心理論，是所謂廣義的應用心理學，或可說是倫理的

心理論。這點，我人必須首先理解，不然，那就不能理解表現於佛教心理學的種種特徵之某種精神。如心所論，即相當於心作用的分類，善心、惡心、煩惱心、清淨心等，全以善惡爲標準明其心理作用，所以這不外是推薦我人德行的一種手段。佛教的心理論，一見就覺不思議的，在他不獨欲明人間的心理活動，且亦欲明上界即色無色界的心理活動。然若尋其精神，所謂上界，畢竟不外我人精神向上的境界，所以上二界的心理研究，就是將我人精神向上的經過，作爲說明心理的手段。在佛教的主意上，敢說是不滿於不思議的。此外，在佛教的心理論中，這種種類的說法，雖則是很多的，但都是從這見地加以處理，所以我人對此切切不可或忘。在這意義下，佛教心理論，終於不離那倫理論、宗教論。雖立於這關係上，但在觀察的便利上，以之限於心理論的立場，實大有研究的餘地。這是本論離倫理而別立心理論的所以。

③然則，那研究的資料及方法是怎樣呢？這我在原始佛教思想論中，已大略說過。佛教的說法，從其初期，已是極心理的，所以其心理說，是很進步的。因而，研究佛教心理論，如對其他問題一樣，須要先從阿含聖典出發。確實，在阿含聖典中，到處有關認識論或心理說的教說，如對之作適當的整理，光是集合這些教說，就可構成





心理論了（可參照中阿含卷第五八、第二一一經大拘稀羅經、中阿含卷第五八、第二一〇經法樂比丘尼經等）。雖不完全，但吾人所說原始佛教思想論的心理論，實都基於這些材料。不過，佛教的心理論，如光是原始佛教的材料，那還是不完全的。在阿含部聖典中，對於所謂心所，還缺乏詳細說明。漸漸發展而爲心所論的，是阿毗達磨論書，如溯及其年代，那是漸次而被詳細論說的。我人論阿毗達磨論書發達的傾向，其初期，專處理實際的修養事項，漸次進於事實的說明，心理論，實是到達那對事實說明最重大的題目。爲欲充分說明佛教心理論的發達，有把種種阿毗達磨論書，更分段以說其發展之迹的必要。因此，假定恐太流於煩瑣，現分二段來考察，或將是便利的。其第一段，心所還沒有到達分類的說明，是屬以前的立場，如巴利文的七阿毗曇，正是這個。在巴利毗曇中，心理論，也顯著的發達。於中，如法集論，有人譯爲 *Buddhist Psychological Ethics*（註）。雖則是那麼的，但還沒有列舉心所的數目，所以在性質上，沒有進至分類的說明。從漢譯方面看，如舍利弗阿毗曇論，又有部的七論中，除世友的品類足論及界身足論——將心所很複雜的開展——，在總體上，我認爲仍是攝於這第一階段中的。第二段，是將心所論真正進至一個獨立的題目以後。

從巴利文方面看，如阿毘樓陀阿毗達磨法要論，就是這個。在漢譯方面，從品類尼論出發，到大毗婆沙論、雜阿毗曇心論、俱舍論、正理論、顯宗論的一類論書，就是這一個。如把他簡單而大要的說，則以大毗婆沙論（此中，含品類、界身）爲境，有分爲以前與以後觀察的必要。然須注意的，依此分類發達史的研究，真是一般的便宜法，不可去固執他。爲什麼？因傳於今日我人的論書，並不能代表諸部派的思想，其外的論書，雖沒有傳過來，但開展種種特色的心理學，是有很多派的（如本上座部、大眾部、經部、犢子部等）。就中，關於心作用，卽心所所有者之心的本質，到部派興起後，發生種種意見，在表面上，雖說無我，但暗地裏，實已開展了一種有我的思想，這在心理學上，是最堪注目的一個事實。在西洋，從有我的思想，向無我的思想移行，是心理學發達的一特徵，但在佛教的情形——至少，以大乘唯識論爲標準——，向有我的傾向移轉，被視爲是一種進展。唯這些思想，概是斷片的被流傳，除屬於大乘唯識論系的論書，在小乘阿毗達磨論書，不曾有系統的留下來。因而，唯基於留著的南北上座部系的論書，劃分心理學的發達，不是在佛教全體明心理學的所以之道。因此，爲明佛教的心理史，留存的論書，固是重要的，但有再參考諸部派思想的必要





。從這方面講，先以阿含爲出發點，不用說，在部派中，最不表現特殊之意見的，要把傳於錫蘭的根本上座部，放在最初，一方面研究大眾部思想，另一方面檢討有部思想，繼而明犢子部、經部的心論，終於進至採取唯識佛教的方法。其材料，在南方，是論事，在北方，不外是據被傳於成實論、三彌底部論、婆沙論、俱舍論、正理論、顯宗論、宗輪論、瑜伽師地論、唯識論等斷斷的材料。

如此，就論書，就部派思想，而併兩者的種種特徵——如心所的數目、分類法、說明法、乃至心體說法的不同——，基此以明心理論的開展，是佛教心理論研究之歷史的方法。

註 Mrs. Rhys Davids: *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*,
London. 1900.

④於此成問題的，是佛教心理論如何的問題，這在諸部派間，已變成了議論的原因。如嚴格說，後世心理論的喧鬧，雖一切問題，都變爲議論的原因，但那最顯著的，如說起來，大概如下：第一關於心的本質，各派共同排斥固定的自我即靈魂，在這點上，是一致的，但輪廻的主體，是怎樣的形態，爲承認業的持有者呢？還是不承認

呢？這在諸派間，發生很大不同的意見。又佛教，以識即認識的主體，或主要的機關，雖立六識，但這六識，是一一獨立的呢？還是一識不同的作用呢？即發生六識一異的議論，成爲一個很熱鬧的問題。再說，爲佛教心理學特徵的心所（即種種的心作用），與那心王的識，是各別的作用呢？還是不外心王自身的種種作用呢？於是成爲種種學派及學者議論的原因。此外，關於根見，識見的議論，或根境識和合與觸的關係之議論等，亦是很顯著的，如舉其數，是有很多問題的。佛教的心理學，就這問題，在諸派互鬭意見間，與漸次進步的同時，關於心理學的進步，其間又有種種新的異見生起，於是呈現異常的壯觀。

⑤佛教的心理學，如作精細的研究，那就成爲複雜的論究題目；如完整的組織起來，將是很困難的事業。如前所說，推究那歷史的開展之跡，無疑是最重大的題目，但因那次第不顯然，加以太置重於歷史的結果，動輒恐難得有組織的統一的心理學！有人說：阿含部的心理學與阿毗達磨的心理學，同爲彌蘭陀王問經的心理學，雖似稍得其當，但如實說，那是缺乏漢譯材料的結果，且其開展的次第，也有很多不怎麼顯然。西洋人，重視彌蘭陀王問經，欲以之爲佛教教理開展的一階段，有將彌蘭陀王問





經的哲學置於最後，也是出發於這思想，但這做法，是不得當的。彌蘭陀王問經，無疑是一部卓越的論書，但這思想，要不過敷衍的說明傳於錫蘭的上座部系的思想，並不含有特殊的哲學。總之，在歷史上說，雖極爲必要，但以一定論書爲基礎而做時，其結果有無趣味，徵於這些舉例，也就可以明白。因此，我人在本論——當然以阿毗達磨論書爲中心材料——，把最進步的思想，放在開頭，以之分爲種種題目，就各題目，一面說明到達那兒的發達經過，一面給與那最後結論的規模。由此，在動的方面，爲歷史的開展，同時，在靜的方面，可看出統合的思想。佛教心理論，應怎樣分其項目呢？這雖有種種的分類法，但現在祇想把他分爲如下的心體論、心之相狀的諸問題、一般心理作用論的三章來論究。

參考書

^a Mrs. Rhys Davids: *Buddhist Psychology (An Inquiry into The Analysis and Theory of Mind in Pali Literature)* London 1914.

^p Dr. Wolfgang: *Die Psychologie and Ethik des Buddhismus*, Bohn (München 1921)。

c 橘惠勝 佛教心理的研究（大正五年東京丙午社）。

這雖是最拙劣的一部書，但在材料上，有多少參考的價值。

d 木村泰賢 原始佛教思想論、第二篇、第二章至第四章，尤其是第三章心理論。

e 另外，研究心理論或問題之所在的參考書，概有視爲一般心理學的必要。自己爲這目的，曾多少參照賽姆斯的 *Psychology* 及郎恩督的 *Grundriss de Psychologie*，特先在此聲明。





第一章 心體論

第一節 總說

在此名爲心體論的，暫將心視爲一種統一體或統一的機關，以明吾人心理作用依而生起的本源是什麼東西。佛教心理的特質，雖始終把心視爲作用的經過，但到阿毗達磨，其間不獨發生一種主體的說法，其論心性的淨不淨等，就是所謂一種形而上學的考察，也被混入其中。在此說爲心體的，就是以這些爲主題，說明關於心的基礎觀念。

第二節 心體論

一、在佛當時諸學派的心體論 觀佛當時對這問題的考察，大體似分兩途：其一，是以心體爲常住不變之靈魂的看法，是所謂我論者的主張，卽耶穌所謂唯心的心理學。其二，是說雖爲心的作用，但畢竟是生於物質的混和之上，離了物質的作用，

沒有另外東西的存在。這是所謂唯物心理學，爲當時的唯物論者，是廣義的順世道的主張。在這之間，佛陀的心理觀怎樣呢？從大體說，佛陀的心理觀，是所謂中道說。在一方面，破斥靈魂論與唯物論，同時，在另一方面，又欲調和兩者，這是佛陀所持的態度。謂我人的主體是固定不變，如立所謂小石的靈魂，是一種迷信，是不契於如實智見的觀察，爲什麼？因反省我人的心，是念念生滅，一刻也不停留的，看不出一物是固定的要素。這就是佛教一大特質的無我論，至少，是對奧義書系的哲學，或當時宇宙精神主義的哲學一大反抗。然佛與這同時，對唯物論的攻擊比對有我論，恐怕更爲厲害。唯儘我人所知，不是純從心理論的立場去破斥他，而是含於倫理論中說其非理的，如示其例，真是不可勝舉。如給與解釋，從心理論的立場講，則唯物論者的非理，是欲從無（無心的物）導出有（意識），所以須從因緣說作爲攻擊的根據。這樣，佛陀與排斥所謂兩邊（兩極端說）的同時，在某種意義上，又綜合兩者而主中道說。據佛陀說，我人的心理活動，是成立於種種要素及其聯絡要素的種種關係上，決不唯依存於物質，或唯依存於心體，總括這個，雖或叫做識，但那斷不是從單獨的要素所導出的，要不外是諸要素的複合體。在諸要素中，如從現實活動的立場看，



第四篇 心理論



至少有心的要素與物的要素，且是立於相互不離的關係上的。佛陀對於心物的異同，避免給與解答，如欲說明其間的情形，心的要素與物的要素，畢竟可說立於不一不異（換句話說，就是一如）的關係，以現出其心理的活動。此各要素，據佛陀說，不是固定的，由於關係的不同，而有種種的變化，所以心這東西，畢竟不外是心活動的經過。

二、原始佛教的心體論 因此，佛陀對於心理觀，約有如下幾個要點：一、排斥從前的固定觀念；二、以心的活動為複合作用；三、以生理作用與心理作用為不一不異（一種物心平行論）；四、視心為流動的經過。從這幾點看，佛陀的心理觀，可說非常契合近代最進步的心理學（原始佛教思想論，一四四頁）。

因而，佛教的心理學，苟剖判其心的要素，明其活動的情形，在這中間，應沒有另外對心之本質的形而上學的問題。大體上，佛教的心理學，向那方向大大進步的，就有所謂心所論的發生。唯於此必須注意的，佛教之心理的考察，不是光止於現在的心之活動，在與輪迴論的關係上，就是過去未來也涉及到的，同時，在與世界觀的關係上，不唯限於人間，即所謂上二界的心理活動，也涉及到的。佛教，雖主無我論，

但仍說輪迴，所以什麼是輪迴的主體，也就成爲必須說明的論題了。以之徵於原始聖典，如說「有業報無作者，此陰（五陰）滅已，異陰相續」（雜含卷第一三、第三三五經、大正、二、九二頁下），就是解釋這問題的。不用說，這解釋非常深，所以其真義怎樣，不易爲常人所了解。以此，早從佛陀時代，已是心的中心，所以這有求於輪迴主體的企圖。如漁父之子的唵帝比丘，主張死後相續而無變化的識（中阿含卷第五四、第二〇一經、唵帝經），就是這個。從佛陀的立場說，那是不可忽視的錯誤，所以佛特爲他說明識也是緣生（關係的產物），使他取消錯誤的說法。這類見解，在佛弟子中，也暗暗流行，是容易想見的。加之，佛在某種意義上，承認爲心一大要素的所謂無意識。那就是一般所知的無明與業的觀念，不管在佛教的心理觀、生命觀，都是最重要的。無明，如我人的解釋，近於蕭拜恩豪威爾所說盲目的生存意志。業，可說是無意識的性格（或氣質）。佛教，以之爲我人的存在及輪迴的根據，這是不再說的。這樣，佛陀的心理觀，單在經驗的心理活動之經過以上，不承認有爲其根柢的某種東西，無論做什麼，都無從收拾，自是自然之理。

三、從無我論到有我論 在原始佛教，基於以上心理學的背景，對他的發展、組



第四篇 心理學



小乘佛教思想論（下）

織，應給與怎樣一個確定的解釋？這實是部派佛教（阿毗達磨）時代的心理題目。將之徵於主要的部派，以正統上座部爲己任的錫蘭派，或說一切有部等，始終不愧是無我論，且是機械論的無我論。雖欲推究貫通，但在那末流中，一種有我論，縱可說是生機主義，亦發生種種意見。上座部，反於大眾部的觀念論，始終是一著重事實的學派。因重視輪迴問題的解決，結果，在解決輪迴論的必要上，自然就有漸次傾向有我論的意見。對此而大眾部方面，其學風是觀念論的。如說那種是對的話，高調空的思想，固是進於反對有我論的傾向，但在進行的當中，也發生一種似於有我說的生機主義。如此，心的本質卽生命問題，小乘佛教的教學，由於不斷的發展，漸次成爲熱鬧的問題，在教理史上，成爲最顯著的問題，亦是不可爭的事實。看所謂正量部所傳的三彌底部論（失譯、附秦錄），在當時（？）的諸派中，有如下不同的意見：第一、不用說，是無我論，第二、不可說有我、不可說無我之論；第三、有我論；第四、卽五蘊論；第五、人與五蘊相異論；第六、以人爲常說；第七、以人爲無常說（三彌底部論卷上，大正、三二、四六二頁中——四六四頁上）。不用說，第三是就我的有無立論；第四、五是就五蘊與心體的同異立論；第六、七是就心的常無常立論；所以雖

說七種，但未必是不同的七論。總之關於心的主體，是所謂「先師之意，互相違故」（大正、三二、四六二頁中）。從這些理由看來，與俱舍破我品所介紹的，極爲相似，兩者關係，更應研究（註一）。這樣，佛教的立場，不管怎麼說，都是無我論的，而其內容，分爲如上有我論與無我論的兩種，且不管那一種，都認爲是得佛陀的真意。

註一：此外，在成唯識論卷第一（大正、三一、一頁中下）中，舉如次的諸種有我說予以破斥：（一）視我爲徧在說；（二）視我爲伸縮說；（三）以我爲微少說。

又破如次的三種有我說：（一）卽蘊我；（二）離蘊我；（三）非卽離蘊我。

四、機械的無我論 從機械的無我論的立場，阿毗達磨論師，是怎樣解心呢？要不外繼承原始佛教表面立場的因緣說以論證之。卽我人心這東西，畢竟是基於關係心的現象之總名。阿毗達磨論師，欲證明這個時，其最盡力的，是所謂教證。卽引用佛陀的說明，認爲無我的主張，是佛陀的真意。佛陀，根據心理說無我，有時說爲靜的





小乘佛教思想論（下）

解剖心之構成的要素，有時說爲心的活動經過的情形。構成的要素，就是一般所知的色、受、想、行、識的五蘊說，我人的心理活動，不外是這五要素的結合。在這意義下，說心，說我，種種的要素，雖聚集爲一個車，但離諸要素，畢竟沒有另外的車。尸羅（註一）比丘尼有名的譬喻，即在阿毗達磨論師，也常被引用爲一種說明法。

其次，活動的經過情形，是由感覺移於複雜心理現象的經過，下面引用的經句，可以作爲一種代表。

眼色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四無色陰。眼（根）色此等法名爲人。於斯等法作人想、衆生、那羅、摩菟闍（意生）、摩那婆（僑童）、士夫（養者？）福伽羅、耆婆（命）、禪頭（生者）……（雜阿含卷第一三、大正、二、八七頁下；俱舍卷第二九）。

這樣，所謂無我論的方面，始終把心視爲現象，爲了獲得那心的真相，特別說明構成其現象的要素與那要素間的關係。如這複雜的所謂心所的分析，如規定心生起的種種因緣（條件）論，乃至如明種種心作用的俱起或繼起的相應論，實在都是以這結果而發生的。阿毗達磨論師對心理學的任務，實在在做微細分析心的作用，並將那些