

具象 抽象 形象

慧 禪

——論佛教對中國寓言的貢獻(上)

一、

佛教把精神世界和物質世界的一切元素總稱為「法」。法的表現形態謂之「法相」。如何認識宇宙萬物及其變化的性狀，唯有對客觀世界的事物和現象的表現狀態作認真的研究，找出其和表象與之相關的變化規律，從而認識世界，這在佛教裡稱之為「法相唯識」。梵文的原意是識唯，也就是說，這是認識宇宙世界唯一的途徑。「境無識有」故曰唯識。唐玄奘法師所譯六百餘部佛經中，《成唯識論》是一部非常重要的經典。他和他的弟子窺基就是以此理論在長安慈恩寺創立「法相唯識宗」，也稱法相宗、唯識宗、慈恩宗。除此之外，佛教還有七宗，各有自己所依佛經。諸如天台宗本《妙法蓮華經》；華嚴宗本《華嚴經》；三論宗本《中論》、《百論》、《十二門論》；淨土宗本《無量壽經》、《阿彌陀經》；密宗本《大日經》、《蘇悉地經》、

《金剛頂經》；律宗本《梵網經》、《四分律》；禪宗與其他七宗不同，主張「不立文字，見性成佛」，但也特別重視《金剛經》和《楞伽經》，當然還必定會依唯一一部由中國人編寫的、稱得上經的《六祖壇經》。佛教的最基本的觀點是：諸法無我，諸行無常，緣起性空。認為世間一切悉由因緣而起，因緣和合而生，親生是因，疏助是緣。一般是指關係和條件。緣起論是佛教的基本理論，表示同時或異時的互存關係，佛教認為互存關係就是因果關係。因是能生，果是所生。由於緣起論中有十一個意義，這就形成了佛教的很多教派，歸攝後成八大宗。

佛教依古印度固有文化，強調勤學五明，即聲明（音韻訓詁修辭）、工巧明（天文曆算技術）、醫方明（醫藥針灸）、因明（分別真偽之方法，論理學）、內明（宗教教義經典之學）。很明顯，唯識學包含在內明之中。其中因明學，是五明之一，這是一門專門研究思

維方式和認識論的論理學學問。唐玄奘譯出《因明入正理論》，其弟子窺基著有《因明大疏》，有「源唯佛說，備在衆經」之說，也就是說各種佛經都要用到因明理論，可見因明學在佛教中的地位。其中有關於現量和比量的論述，頗爲重要。所謂現量，是對於事物表象的直覺，是感性的認識。因爲事物的表像對人們來說，總是比較容易把握。比量則是由比度事物的共相和異相，應用邏輯推理的方法而獲得的理性認識。換句話說，現量是客觀事物的影像的直接反映，具有表象性，現實性，而比量是通過推理方法獲得的理性認識，抽去了事物的表象，進而把握概念性的東西，當然是更本質的東西。因明學是古印度足目所創，佛滅度後，經大乘論師陳那精刪整理，正式成爲佛教重要的理論科目。

世間事，如果要透過事物及變化的表象，去找出其變化的規律，這是一個高度抽象的純理論問題，就不是用一般語言和文字所能表述得清楚的，因爲語言文字的局限性遠遠大於概念的局限性。這就是老子所說的「道可道，非常道」。可道的就不是「常道」了。也就是說，恆常的普遍規律是無法用抽象的概念來述說的。更何況老子的「道」所指的不僅是普遍規律，道生一，一生二，二生三，三生萬物，就更不是用一個簡單的抽

象概念能表述得了的。所以，很難爲恆常的概念確定「名」，也就是老子說的「名可名，非常名」。同樣，佛教認爲「恆常」是邪見，無常才是正見。無常就是不恆常，時時在變化之中，變異中生起，變異中壞滅，沒有常住性。

先秦時，諸子百家爭鳴，學術空氣非常自由。因爲自由，各家暢抒己見，爭鳴中出現了「定名」、「辨」等現象，自然地出現了「名學」和「名家」。孔子曰：「名不正則言不順」，這個名的意思是「名分」，並不是完整意義上的「名」的概念。孟子有所發展，墨子就說得更明確了。《墨經》不過六千字，條目也只有七十九條。他說「以名舉實」，《墨經》對於知識之本質，知識之來源，以及如何判斷知識之正確與謬誤，分析得非常精微。可惜《墨經》的文字過於簡略，而含義又極玄深，後世能解讀的人不多，所以不能發揚光大。《墨經》的《經上》和《經說上》對於「辯之定義」中，已經提出「爭彼」的概念，進而討論「牛馬非牛」的哲學概念的命題，雖然只是初步，但其後的「辯之功用及其法則」中，提出邏輯推理中的必要條件和充分條件等概念，提出歸納法理論和「名學」的方法論，可見墨子對中國名學的貢獻最大。中國的名學，相當

於佛教裡的因明學，也可比西方古希臘亞里斯多德創始的《論理學》，英文音譯叫邏輯（Logic）。當然這三者之間也並非完全相同。邏輯學的原義是言語和思想的學問，意思是言語中包含思想，用其中所含之思想去探求規律，就可以得到一定的真理，邏輯就是這樣一門學問。

二、

莊子在名學方面雖然也有自己的論述：「名者實之寶也。名附其實，而即以見義，六書之例，首重指事象形，形者統乎物者也。」其意思是說，名是用來說明事物的概念的。它總是依附在具體事物上，方才能夠顯出這個概念的含義。就說六書為例吧，首先重點提出的也是指事和象形。事物的性狀就是表示事物概念的依據。

莊子又認為，脫離事物的性狀，從概念到概念是無法闡明「道」的。不如索性不搞抽象化的理論之辯，（《墨經》稱之謂「爭彼」），而是藉助更直觀、更具體、形象化的故事來作啓示，將「道」的含義寄寓於具體故事之中，這就是莊子所謂的「寓言」。寓的原意是寄居，進而引申為寄託。莊子在回答東郭子問「道」時，說「道」在屎溺之間，東郭子不理解，莊子就舉

了檢驗豬的肥瘦的例子，得出「每下愈沉」的結論。由此藉以說明，越往卑下處觀察，就越能明事物的道理。可見「道」「無乎逃物」。事理總是存在於具體事物之中，不能脫離事物而抽象的顯現。通過其具象化，進而形象化的手法，目的是要闡明深層次的思想內涵。幾乎同時代的韓非子，將此方法稱作「喻」。莊子說的寓言故事，韓非子稱為「喻體」，莊子所要揭示的內在寄寓思想，韓非子稱為「喻依」。由此可見，寓言是作者才智的表現，但從總的方面說，它的產生也和當時的語言文字水平無法直接表述抽象的概念和邏輯理論有關係。

人類社會是不斷進步的，文化也隨之不斷提高。兩漢時代在名學上有比較明顯的進步，所以，班固在他的《漢書·藝文志》中，列舉了公孫龍子、尹文子等七家為「名家」，其定位未必很確切，但就兩漢時的名學情況，至少有個基本反映。關於「概念」的建立和規律性的探求都有相應的發展，不少問題已經可以運用語言作比較準確的表述了。這是學術領域的進步。但從另一方面說，寓言的發展卻因此受到了抑制。如果說先秦時期曾經有過寓言的創作旺盛，或者稱為高潮，可是兩漢四〇〇餘年，在文學上也是名人輩出的時代，留下的大部頭著作不少，而「寓言」和「喻」遠比先秦時期少

得多，總共才只有寥寥幾十篇而已。關於這一點，應該是可以理解的，譬如隨著電扇、空調的發明和普遍使用，樸素的芭蕉扇、美人頰來遮面的團扇和書生把玩風雅的折扇，就少人問津了。

三、

東漢永平年間，佛教自印度傳入中國。隨著佛教經典的大量翻譯，印度文學對當時以至而後的中國文化產生了非常重大的影響。在聲韻學方面，根據陳寅恪先生的考證，從佛教經典的長頌和短偈，定出四聲。因明學直接影響到兩晉玄學的發展。佛經中的哲學思想對宋明理學，佛經中的文學品味對而後的中國文學的創作思想的開拓和文學體裁的活潑與多樣，尤其是中國寓言文學的興起，都有重大的貢獻。

佛陀在傳教之初，即原始佛教時期，他已經注意到了運用因明來闡述佛教教義教理的重要性，因為佛教的認識論畢竟是成系統的，有自己明確的世界觀，有自己嚴密的哲學體系，但同時，佛陀也關注到面對廣大信眾，不宜過多的宣講「理論」，以免限入玄學的泥潭。佛陀總是隨機教化，用最淺顯易懂的、直觀的、形象的故事，用譬喻的方法向信眾宣講佛法。譬如說著名的《妙

法蓮華經》，史稱佛教第一經，就採用大量的譬喻。佛陀明確地說「我以無數方便，種種因緣，譬喻言辭，演說佛法。」又說，「以諸因緣，無量譬喻，開示眾生，咸令歡喜。」《妙法蓮華經》共分二十八品，其中運用譬喻說法的就有第二、三、四、五、七、十二、十三、十四、十五、十九、二十一、二十三、二十八等計十三品之多，其實，我細細研讀《法華經》全文，其他各品，也常用譬喻、小故事等穿插其中。所謂「方便法門」，就是怎麼說方便，就怎麼說。再說《妙法蓮華經》的命名吧，蓮華（翻譯此經，時在姚秦，「花」字還沒有造出來，蓮華就是蓮花）就是喻體，妙法（佛法）就是喻依。佛陀很富有才華，說法佈道，妙語連珠，趣味橫生，這就使得佛典本身俱有很強的文學意味。

註：作者慧禪法師是上海留雲寺住持

《梁皇寶懺》CD 結緣

由朱文科居士恭誦正宗台語梵音CD《梁皇寶懺》整套（十六片）流通，開始接受索請登記。

電話：(02) 23051631 光華寺

郵撥：50075842 光華寺

地址：台北市水源路157號