

見達磨則見諸法：早期佛教 “法”之意義考察

Rupert Gethin 著

林明強 翻譯

引言：佛教與“達磨”

本文主要探討早期佛教文獻中“法”（*dharma* 達磨）這一概念的理解。這裏的“早期佛教文獻”，指南傳的尼柯耶（Nikāya）、北傳的阿含（Āgama）以及早期的阿毗達磨（*abhidhamma/abhidharma*）文本。眾所周知，早期佛教文獻使用的是某種中古印度語，筆者所採用的資料主要是巴利語文獻，因此于本文中筆者將使用 *dhamma* 這一巴利中古印度語形式。¹若要清楚地說明佛教對“達磨”這一概

© 2004 Kluwer Academic Publishers

2007 Chinese translation is made by arrangement with Springer Science and Business Media.

All right reserved.

¹ 于本文中筆者無意將歷史上佛陀的教法與尼柯耶/阿含中的記載加以區分。但這並非意味著筆者認為尼柯耶/阿含中所記載的佛陀言教就是歷史事實。有的學者認為，尼柯耶/阿含的內容或可分成佛陀言教的“真實”記錄和後人的偽託兩類截然不同的內容。筆者以為，此一思路於方法上有嚴重缺陷，因而對二者不加區分。基於同一理由，此間使用巴利文獻，也並不意味著它們比漢譯阿含更為“真實”地記載了早期佛教思想。不過，巴利文獻使用的一種或幾種方言，因而相對而言更接近佛陀及他最早的弟子們所使用的一種或幾種方言。總而言之，漢譯阿含中記載的佛教思想與巴利尼柯耶非常相

念的獨特理解，筆者以為首先要考慮三個基本的問題：(1)我們需要釐清佛教文獻中此一概念都有哪些涵義；(2)這些不同的涵義間有何聯繫，以及它們如何演化；(3)我們還應考慮佛教所特有的“達磨”一詞的用法與其它印度文獻中的用法與涵義之間的關係，尤其應考察早期婆羅門文獻。當然這幾個問題之間也並非絕無聯繫。無疑我們如何釐清早期佛教的不同用法及它們之間的關係，會影響到我們對佛教和非佛教用法之間關係的理解。不過，同樣地對佛教與非佛教用法的關係之理解，也部分地決定著我們如何釐清早期佛教的不同用法及它們之間的關係。而且，於佛教文獻之外，廣大之婆羅門與“印度”(Hindu)語境中，“達磨”一詞的使用極其複雜微妙，如何選擇最好的進路以探究其中精義，學術界仍莫衷一是。本文中，筆者首先要用一些篇幅考察“達磨”在早期佛教文獻中的不同語義；然後考察佛教特殊用法之演化及發展，以及與吠陀(Vedic)和早期婆羅門教的用法關係如何。[514]

現代學者對“達磨”之研究

“達磨”(*dhamma/dharma*)作為佛教思想中一個基本的術語，於過去近百年間，有不少的研究和文章對之加以考察。其中多數學者主要專注于前面所提到的第一個問題——“達磨”於早期佛教文獻中的不同語義，並也涉及其發展、演化問題，有的還提出自己的理論。不過，就佛教之特殊用法與一般印度思想中用法之關係問題，

似。正如 Étienne Lamotte 所觀察到的，漢譯阿含和巴利尼柯耶的理論基礎有著顯著的一致性；二者不同之處影響的僅是表達的方式和論題的順序安排；見 Lamotte (1988, p. 156)。

現代學者的研究似乎相對較少。有三本研究佛教“達磨”的書值得特別注意，它們所具有的代表意義，不僅在於現代學者基於佛教文本資料研究所展示的有關“達磨”的信息，更在於它們多少代表了對這些信息進行評價時的幾種不同進路和側重點。第一本是 Magdelene 和 Wilhelm Geiger 夫婦的先驅性著作——《巴利正典文獻中的“達磨”》(*Pāli Dhamma Vornehmlich in der Kanonischen Literatur*, 1920 年出版)²。此書是一部內容詳盡的歷史語言學(philological)研究著作，分為四部分，每一部分考察“達磨”的一組特別的意義。其基本研究方法是找出巴利正典文獻中“達磨”一詞的不同應用和語義，加以索引和分組，並給出原典中的實例。四大類意義分別以“法”(law, Gestz), “教”(teaching, Lehre), “真實”(truth, Wahrheit)和“事物”(thing, Ding, Sache)為中心。其中最後一種“事物”，指早期佛教文獻中，以複數之“達磨”(諸法)指稱基本的精神與物理狀態和現象。Geiger 夫婦認為此一用法是遠離最初本義之引伸用法，並且認為，研究佛教文獻中“達磨”如何發展到這一用法，是考察這一概念演化的首要問題。³

三年之後，Stcherbatsky 發表了《佛教之中心概念和“法”之意義》(*The Central Conception of Buddhism and the Meaning of Word 'dharma'*)⁴。其中提到 Geiger 夫婦的成就，“編集並索引了巴利正典文獻中幾乎所有使用‘達磨’之處”，“確定了其諸多的語

² Geiger and Geiger (1920).

³ Geiger and Geiger (1920, p. 8).

⁴ Stcherbatsky (1923). (此書有漢譯本：立人譯，《小乘佛學--佛教的中心概念及法的意義》。北京：中國社會科學出版社，1994。——譯者)

義”。他評論道，於多種不同的語義之中，“事實上，至關重要的只有一條，即‘達磨’這一術語於佛教中的特有意義。”⁵此一術語於佛教中特有的意義，Scherbatsky 表述為“存在之元素”（element of existence），並以之為其論述的基礎。不過他所研究的不是巴利正典文獻，而是一部約寫於公元四、五世紀的佛教系統性思想著作——世親（Vasubandhu）的《阿毗達磨俱舍論·釋論》（*Abhidharmaśā-bhāṣya*）。Stcherbatsky 無意探究“達磨”之諸多意義及它們之間的關係，而僅專注於其一種意義，並試圖把佛教中“存在之元素”這一意義嚴格地從哲學的角度加以說明。

差不多剛好半個世紀之後，John Ross Carter 出版了另一本研究專著：《達磨：西方學界和僧伽羅佛教徒的解釋》（*Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations*）。⁶如果說 Geiger 夫婦的研究側重於語言學，Stcherbatsky 側重於哲學，那麼 Carter 則更偏重於宗教。於該書中，他首先概括了前人對“達磨”的研究，起自 Burnouf (1844)，之後有 Spence Hardy, Childers, T.W. 和 C.A.F. Rays Davids 夫婦，Oldenberg, Beckh, Geiger 夫婦，Keith, Stcherbatsky, Glaserapp, Thomas, Horner, Lamotte，以及 Conze 等等。接著他專門討論了南傳上座部對“達磨”的理解。他所採用的資料不僅限於巴利正典文獻，還包括巴利註疏，以及後來的僧伽羅方言文獻。Carter 明確指出，“達磨理論”（dharma-theory）以及“達磨”在佛教系統性思想中的作用，並非他所關注的重點；⁷此

書的目的是希望探索並揭示“達磨”作為一個宗教性概念的潛能：它是佛陀這一大覺悟者的教法；它是宗教實踐之道，是值得崇敬的宗教信仰對象，修行者應觀察隨念法之諸相以生起正信和正定；它是超驗的現實，是“解脫的真理”（salvific Truth）。

前面對現代學者的研究的介紹中，我們已經涉及到早期佛教文獻中“達磨”一詞幾個主要的意義。事實上，雖然各個學者所總結的意義有多有少，有的只側重於其中某個方面，有的則關注於不同意義間不同方式的相互關係，但他們所總結出的“達磨”的意義基本上是一致的。雖然這些學者的具體用詞不盡相同，但筆者以為，他們一致認可的意義可歸結為以下六種：⁸ (1) 佛之教法；(2) 一般意義上的“善行”（good conduct, good behaviour），不過更多是專指實踐佛教法之善行，此類善行構成戒（*sīla*）、定（*saṃatha, saṃādhi, jhāna*）、慧（*vipassanā, paññā, vijjā*）修行之道；(3) 實踐佛教修行道後證得的“真理”（truth）；(4) 事物所具有的特別“性質”（nature or quality）；(5) 由佛陀洞察而得的事物所遵從的客觀“自然法則”（natural law or order）；(6) 一種基本的精神或物理“狀態”（state）或“事物”（thing），當以複數形式出現時，至少在阿毗達磨著作中，已明確地認為某種意義上由“諸法”構成了世界或經驗的“現實”（reality）。此處筆者列舉這些意義的順序，有意提

⁸ 例如，Edward Conze 列舉出七種“於哲學上重要的”意義：(1) 超驗的現實，(2) 宇宙法則之秩序，(3) 真實的事件，(4) 識之所緣物理對象，(5) 屬性或性質，(6) 正確的行為或宗教實踐，(7) 佛陀之教法。此七種意義與筆者所建議之六種大體一致，只不過筆者把 Conze 的(3) 和(4) 歸結到在下的(6) 中。見 Conze (1962, pp. 92-94)。

⁵ Scherbatsky (1923, p. 1).

⁶ Carter (1978).

⁷ Pp.48-49.

醒讀者注意其中某些意義間的相似性，但並無意判定其中何者是主要的；這個順序不是文獻中的標準順序，也不是詞義的歷史演化順序。以上，筆者基於前人研究的成果，總結並列舉出“達磨”的幾個基本語義；接下來，筆者將嘗試以巴利尼柯耶中的實例來加以詳細考察，希望以此能說明上面的總結於多大程度上反映了“達磨”一詞在早期佛教文獻中的使用情況。

“教法”

在尼柯耶語境下，“達磨”意指“教法”時，可包含兩層意義：一是指佛陀所教導的內容——言教的彙集以及其中所包含的佛教教義；二則指記載這些教法的“文本”。當然，在尼柯耶時代，*“文本”是以口傳的形式編集的，並且一般認為由九“分”（*aṅga*）組成。後來則採用三“藏”（*piṭaka*）的分法——律（*vinaya*）、經（*sutta*）和阿毗達磨（*Abhidhamma*）。此一用法一個明顯的例子是經中如下的句子：“比丘知法者，謂知契經、祇夜、記別、諷頌、自說、本事、本生、未曾有、問答”⁹。

*傳統上認為《尼柯耶》（Nikāya）（相當於漢譯《阿含》）是佛陀本人和他的主要弟子們言教的彙集。“尼柯耶時代”大致相當於一般所稱的“原始佛教”時期，即佛陀證道開始傳教至佛涅槃後近百年間。這一時期的文獻以念誦記憶的方式保存和傳承。--譯者

⁹ *Bhikkhu dhammam parityāpūnāti suttam geyyām veyyākaraṇām gāthām udānam itivuttakam jātakam abhutadhammām vedallam* (M I 133f; A II 103f, 108f, 178f, 185f; III 86f, 177f). 此九分中各分之具體所指為何或分別代表哪些文本，至今無法確定；見 von Hinüber (1994)。

“善行”

“達磨”可泛指好的、正確的或恰當的行為，此意義下的一個典型用法是用來指國王的統治：一個國王“正直地”（righteously）或“公正地”（justly）統治 (*dhammena rajjam kāreti*)¹⁰，或者說國王行“公正”（justice）、“正直”（righteousness）（*dhammam carati*）。¹¹在更一般的意義上，一個人可以“恰當地”（properly）、“如法地”（lawfully）（*dhammena*）獲取財產，也可能“不恰當地”、“不如法地”（*addhamena*）獲取。¹²雖然“達磨”通常指好的、正確的和恰當的行為，有時它也可是中性的，泛指一切行為，比如“行淫欲法”（*methunam dhammam paṭisevati*）。¹³

正是從“善行”這個意義上，引伸出“道法”（practices）的意義。佛陀教授道法以利益人天：

諸比丘！我說諸法（*dhamma, practices*），為得通慧故，汝等善知解已，當習，當修，當多所作，如此則梵行延續久住；此為眾生利益故，為眾生安樂故，為悲憫世間故，為天、人利益、安樂故。諸比丘！如何是諸法？……四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七菩提分、八聖道分。¹⁴

¹⁰ A IV 90.

¹¹ M II 78.

¹² M II 257.

¹³ D II 9, 88, 95; M I 523; III 125.

¹⁴ D II 119-20: *ye vo mayā dhammā abhiññāya desitā te vo sādhukam uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā bahulīkātabbā yathayidam brahmacariyam addhaniyam assa ciraṭhitikam. tadassa bahujana-hitāya bahujana-sukhāya lokānukampāya*

類似這段文字中“達磨”的用法，重要之處在於其中的四念處、四正勤、四神足和八聖道是應作、應修的東西，而不是“言教”或“文本”。至於五根、五力、七菩提分能否直接歸類為“道法”(practice)，仍需進一步考量。筆者將于本文下邊繼續討論。

“真理”

在某些情形下，“教法”、“道法”等意義似乎並不適用；接近于“真理”的意義則看上去更適合些。這裏的“真理”(truth)指的是佛陀親證並宣說的世界或現實的真理。在尼柯耶中，多處描述了佛陀以次第說(*anupubbī kathā*)一步步引領其聽眾證得真實：他說佈施、善行、天界；他揭示五欲之危險、空虛和不淨，以及無欲之利益；當他看到聽眾的心念已經成熟，開放、沒有障礙，被激勵並自信之時，他就向他們揭示佛陀所不共的有關真實的教法——苦、苦之集、苦之滅，以及滅苦之道；此次第說結束時，聽者得“清淨無染之法眼(*dhamma-cakkhu*)”；此時聽者“見法(truth)，得法，知法，證法，度疑，離惑，不從他得，於佛教中得無畏。”¹⁵

atthāya hitāya sukhāya deva-manussānam. katame ca te bhikkhave dhammā ... seyyathidam cattāro satipatthānā cattāro sammappadhānā cattāro iddhipādā pañc'indriyāni pañca balāni satta bojjhangā ariyo atthāngiko maggo. 另見 D II 127-28; M II 238, 245.

¹⁵ 例如 D II 119-120: *bhagavā anupubbīm kathaṃ kathesi, seyyathidam dāna-kathaṃ sīla-kathaṃ sagga-kathaṃ; kāmānaṃ ādīnavānaṃ okāraṇaṃ samkilesaṃ, nekkhamme ānisamsaṃ pakāsesi. yadā bhagavā aññāsi brāhmaṇam Pokkharasātim kalla-cittam muducittam vinīvarana-cittam udagga-cittam*

還有，“見法則見如來，見如來則見法”、“見緣起則見法，見法則見緣起”¹⁶這類情形中，“達磨”的意義也應近於“真理”，與教義或道法相對應。這兩種說法所處的上下文也可印證此間“達磨”有“真理”的含義：色、受、想、行、識無常、苦、非我；五取蘊由因緣生——這正是佛教所認為的諸法實相。

有的學者認為，“達磨”的“真理”這一含義，被實體化(hypostasized)成最高的形而上學原理(metaphysical principle)，相當於奧義書的我一梵(*ātman-brahman*)，幾乎已經被人格化。¹⁷當然這一解釋頗有爭議，從傳統上座部佛教的視角來看問題多多。

“本性”

前面所引的經文中，於佛陀說法結束後，以這樣的文句描述聽者所見之實相：“一切集起法，俱是寂滅法”(*yam kiñci samudaya-dhammam sabbam tam nirodha-dhammam ti*)。這裏“達

pasanna-cittam, atha yā buddhānam sāmukkāmsikā dhamma-desanā, tam pakāsesi dukkham samudayaṃ nirodham maggam ... brāhmaṇassa Pokkharasātissa tasmiññ eva āsane virajam vīta-malam dhamma-cakkhum udapādi ...atha kho brāhmaṇo Pokkharasāti ditṭha-dhammo patta-dhammo vidita-dhammo pariyogāḥa-dhammo tiṇṇa-vicikiccho vigata-kathamkatho vesārajjappatto aparappaccayo satthusāsane. 另見 D I 149; M I 380, 501; II 146.

¹⁶ S III 120: *yo kho Vakkali dhammam passati so maṃ passati. yo maṃ passati so dhammam passati. M I 190-191: yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammam passati. yo dhammam passati so paṭiccasamupādaṃ passati.*

¹⁷ 見 Carter (1978, p. 13).

磨”作為定語複合詞(*bahuvrīhi*)的後半部分，只能理解為“本性”(nature)或“特性”(characteristic quality)的意思：所有以集起為本性的東西，它的本性是寂滅。類似地，於《念處經》(Satipaṭṭhāna Sutta)中，佛陀教導比丘通過修習身念處、受念處和心念處來觀察事物生滅的本性。¹⁸以“達磨”作為複合詞之後半部分，並理解為事物之特性或具有的性質，這種用法在巴利和梵文文獻中非常普遍，而且並非佛教所獨有。本文後邊還要討論這一點。

“自然法則”

既然見法即見實相，而實相即是“所有以集起為本性的東西，它的本性是寂滅”，那麼作為實相之“法”就可以理解為某種“宇宙法則”。不少的現代學者都認為“達磨”代表了世界和現實所遵循的自然法則或秩序。例如 T.W. Rhys Davids 和 William Stede 在他們所編寫的巴利語詞典的 *dhamma* 詞條中，說佛陀所宣講的“達磨”即是“宇宙法則之秩序，無所不在，永恒，非所造，不僅僅為佛陀一人所解說，也並非由佛陀所發明、頒佈，但所有入佛境界者

¹⁸ D II 292 = M I 56: *samudaya-dhammānupassī ... viharati.*

vaya-dhammānupassī ... viharati. 或許這裏只應當直接譯為“生滅之本性”(the quality or nature of arising and falling away)，因為我們無法確定這裏的 *samudaya-dhamma* 和 *vaya-dhamma* 是否用作修飾省略的“身”等法的定語複合詞(*bahuvrīhi*)。事實上，在註釋中把這段話解釋為“觀生滅之諸緣”，以更專門化的阿毗達磨方式來理解“達磨”，不過這裏仍可將“達磨”解作“本性”。見 Gethin (1992, p. 55) 以及 von Rossppatt (1995, pp. 203-205, n. 433)。

均可理解，佛陀向人類宣說為菩提：此即是啓示，即是覺悟”。¹⁹把“達磨”理解成某種形式的永恒自然秩序或法則，相對於我們前邊提到的另幾種意義，更是一種引伸的解釋。我們很難從經文中舉出這樣的實例——上下文明確地意指並且譯為“自然法則”、“宇宙法則”比其他翻譯更為適合。學者們說明“達磨”有這樣一層意義時，一般所引用的經文都是說法必待緣而起，或者說組成世界之一切物質與精神元素(*saṃkhāra* 有為法)均為無常、苦、非我，然後說此一事實即是法住(*dhamma-tṭhitatā*)、法定(*dhamma-niyāmatā*)，不論佛出世與否，此法住、法定常在。當然這兩個術語可以翻譯為“自然之常性”、“自然之法則”。並且前面引用過的“見緣起即見法”也可以理解成“見緣起即見法則(law)”。但是，儘管可以這樣翻譯，卻不見得我們就一定要把“達磨”具體化(hypostasize)，把它理解成某種形式的“無所不在、永恒、非所造”的宇宙法則。²⁰法住、法定或許可以解釋成“諸法之恒常”、“諸法之法則”，即把複合詞的前半部“達磨”*dhamma* 理解成複數的“諸法”*dhammas*，而不是單數的*dhamma*，²¹由此則引導我們進入“達磨”的第六個意義。

“精神或物理狀態”或“事物”

將“達磨”用作此一意義是佛教所特有的，而且很難給出一個貼切的翻譯。在討論如何翻譯為好之前，我們先看幾個例子：

¹⁹ PED s.v. Dhamma (p. 336, column 1).

²⁰ 參見 Rāhula (1974)。

²¹ Warder, (1971, pp. 285, 288).

比丘離諸欲，離諸惡不善法，得並住于初禪喜、樂。²²

比丘精進，……令未生惡不善諸法不生；精進……令已生惡不善諸法斷；……精進令未生諸善法生；……精進令已生諸善法住、不失，增長，廣大，圓滿。²³

比丘安住，觀察諸法為諸法。²⁴

這幾段經文中，“達磨”譯作教法、真理、法則（不論是自然法則還是其他法則）顯然都不恰當；“道法”在第一段中或許可用，但如果說此諸法“已生”或“未生”（這是第二段所說的），明顯就排除了這種可能。並且，如果我們仔細閱讀經中對“觀察諸法為諸法”的完整說明，更可印證我們的結論。比丘安住以如下方式觀察諸法為諸法：（1）五蓋——貪欲、嗔恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑——明瞭自己心中是否存在諸蓋，明瞭它們的起、滅並使之不再生起；（2）五取蘊——色、受、想、行、識——它們每一個如何生起，

²² D I 73: *so vivicceva kāmehi, vivicca akusalehi dhammehi savitakkam̄ savicāram̄ vivekajam̄ pīti-sukham̄ paṭhamam̄ jhānam̄ upasampajja viharati.* 這是入初禪的標準描述，在其他地方也多次出現。

²³ D III 221: *bhikkhu anuppannānaṁ pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ anuppādāya ... padahati. uppannānaṁ pāpakānaṁ akusalānaṁ dhammānaṁ pahānāya ... padahati. anuppannānaṁ kusalānaṁ dhammānaṁ uppādāya ... padahati. uppannānaṁ kusalānaṁ dhammānaṁ ṭhitiyā asammosāya bhiyyobhāvāya vepullāya bhāvanāya pāripūriyā ... padahati.* 這是四正勤的標準說法，同樣於多處重複出現。

²⁴ D II 290: *bhikkhu ... dhammesu dhammānupassī viharati.* 這是四念處中法念處的標準說法，出現於多處。

如何消滅；（3）六種感官及各自的對象，明瞭基於此二者而生起的諸“使”（fetters），觀察諸使之生、滅，令其不再生起；（4）七菩提分——念、擇法、精進、喜、輕安、定、捨——明瞭自己心中是否存在諸菩提分，如何使它們生起並圓滿；（5）四聖諦，明瞭如何是苦，何為苦之集，何為苦之滅，如何為滅苦之道。

很明顯，如果觀察諸法即是觀察五蓋、五蘊、十二處、七菩提分，那麼這些法就不是教法、真理或法則。儘管有些情形下尼柯耶中對四聖諦的表達可以理解成四個理論命題——“苦即是五取蘊”——但前面引述的用法卻更讓我們傾向於否定這種理解。這裏苦、苦之集、苦之滅以及滅苦之道這四“諦”不僅是理論命題，更是應當證解的實相（realities）。

那麼諸法到底是什麼呢？於我們所討論的這些經文中，當 *dhamma* 用作定語複合詞的後半部，代表“特性”（particular nature）或某物所擁有的“品質”（quality possessed by something）這一意義時，最適合用於解釋這些經文中的“諸法”的意義。只不過，這裏的“特性”（particular nature）或“品質”（qualities）並非由某物所擁有，它們是具有獨立意義的自然性質（natural qualities），修習四念處的比丘觀察它們的起、滅，努力使其中的一些不再生起，而另一些則持續生起。

我們可以把“達磨”這最後一種意義，定義為：物理或精神的基本品質（basic qualities）。如果從這一意義理解“達磨”，再來看經中所說的五蘊或十二處即是世界或經驗的全體（sabbam̄），那我們或可再前進一步，定義諸法為某種意義上組成經驗或現實之全體

之基本物理和精神品質。²⁵筆者以為，不論這個意義是否佛陀親口所說，“達磨”的這一基本意義無疑已經確立並深植于尼柯耶之中。事實上，筆者以為，這一意義在尼柯耶中使用非常普遍。當然，這一意義與阿毗達磨中的用法頗為接近，至於尼柯耶中的這一意義與阿毗達磨中的專門嚴格用法有何關係，本文後邊會討論到。在討論阿毗達磨之前，筆者想先考察，巴利註釋如何處理尼柯耶中各種“達磨”的意義。

巴利註釋中的“法”和“諸法”

很明顯，相對於尼柯耶和早期阿毗達磨，巴利註釋對“達磨”的理解更為成熟。而且，相對而言這一註釋傳統仍很接近早期的文獻，因而對我們理解早期佛教思想中“達磨”之意義如何演變提供了具有重要的參考價值。已有一些學者對巴利註釋中“達磨”的論說作過一些研究。例如，Geiger 夫婦和巴利英文詞典 (PED)，一開始都引用了《長部》(Dīgha Nikāya)、《法句經》(Dhammapada) 和《法聚論》(Dhammasaṅgaṇī) 的註釋中所列舉的“達磨”的多種語義。²⁶不過還是 John Ross Carter 的著作最全面地介紹了巴利註釋中對“達磨”的理解。²⁷下邊的討論主要參考的就是 Carter 的著作。筆者將于早期佛教註釋傳統解釋“達磨”的不同進路中，就其中我所理解的最為重要的幾個方面加以討論。

巴利註釋中，有六處直接指出正典中的“達磨”一詞可以有多

²⁵ 見 Gethin (1986)。關於理解十二處為世界或經驗之全體(*sabbam*)見 S IV 15。

²⁶ Geiger and Geiger (1923, p. 4); PED s.v. Dhamma.

²⁷ 見 Carter (1976); Carter (1978, pp. 58-135).

種含義，並逐一列舉出這些意義（見表一）。²⁸它們列舉的意義數目從四到十一種不等，並且各自都明確指出並未窮盡一切意義；它們所列舉的意義總計有十八種。列出這些意義之後，註釋中就引用正典中（多為尼柯耶和阿毗達磨）的文句對各個意義加以說明。筆者以為，這十八種意義可歸結為五組，大致對應前述六種意義中的五種：(1) 教法或文本，(2) 廣義之美德及善行，(3) 真理，(4) 某物之自然狀態，(5) 嚴格之阿毗達磨意義上的精神或物理性質（見表二）。下邊將對它們逐一加以簡要說明。

第一種意義比較簡單：“達磨”可以代表佛陀的教法，以及包含有這些教法的文本；註釋中將此一意義定義為“三藏之佛言”(*tepiṭakam buddha-vacanam*)。²⁹第二組中，既包含佛教實踐所提倡的一般意義上的美德和善行(*guna* 德, *puñña* 福德)，也包含某些特定的美德或善行(*samādhi* 三摩地, *paññā* 慧)。筆者也將更廣泛意義的“道法”(practice)，歸於此第二類：在毗奈耶，“達磨”被用來指稱各種的“阿鉢底”(*āpatti* 罪)，例如“四波羅夷”(*catāro pārājikā dhammā* 重罪)法。³⁰至於第三種意義，巴利註釋中的解釋也很直截：某些情形下“達磨”代表真理，或更具體地說，代表四聖諦——這與筆者前邊所總結的基本一致。第四意義“自然狀態”(natural condition)也很清楚直截：作為定語複合詞之後半部，“達磨”代表某物所擁有的自然狀態(*pakati* 本性)，因而如果說某人為

²⁸ Carter 提到了五處(Sv I 99, Ps I 17, Dhp-a I 22, Bv-a 13, As 38)，漏掉了第六處(Paṭis-a I 18)。

²⁹ Sp IV 874; Sv III 1030; Ps II 68; Mp I 87; III 325; Vibh-a 504.

³⁰ V II 109.

“生法” (*jāti-dhamma*) 或 “老法” (*jāra-dhamma*)，則是指生或老是此人的 “自然” 狀態 (*pakati*)。³¹ 註釋中還用作 “性質” (*disposition*) 解的 *vikāra* 一詞來解釋 “達磨” 的這一層含義。³²

筆者將註釋中的八種意義歸於第五類下，它們都多少與阿毗達磨中嚴格的 “達磨” 意義相關，即代表 “精神或物理性質”。這八種意義又可細分成四小類（見表二）。

本文前邊曾提到，在尼柯耶中，“達磨” 一詞很顯然的被看作是指物質和精神基本性質 (basic quality)。當這一意義以複數形式使用時，則某種意義上代表由這些基本屬性構成經驗或現實之全體。阿毗達磨中定義這種基本性質為 “自性” (*sabhāva*, a particular nature)。正典中把 “達磨” 用作 “自性”的是《法聚論》 (*Dhammasaṅgaṇī*) 開篇之 “三法本母” (*tīka-mātikā*)，這個本母是《法聚》、《分別》 (*Vibhaṅga*)、《界論》 (*Dhātukathā*) 和《發趣》 (*Paṭṭhāna*) 四部論的基礎。三法本母起首即是 “諸善法、諸不善法、諸無記法” (*kusalā dhammā akusalā dhammā avyākata*

³¹ Ps I 17 和 Bv-a 13 引用 “*jāti-dhammā jarā-dhammā atho maraṇa-dhammino*” 作為 “達磨” 代表 “本性” (*pakati*) 的例子；Carter (1978, p. 61) 認為這裏引用的是 M I 161-162，但筆者發現並非完全相同：*ekacco attanā jāti-dhammo samāno jāti-dhammam yeva pariyesati, attanā jarā-dhammo ... attanā maraṇa-dhammo samāno maraṇa-dhammam yeva pariyesati.* 實際上筆者用 CSCD 搜索了其中全部巴利文本，並未發現 Ps 和 Bv-a 所引用的文句，最接近的是 *vyādhi-dhammā jarā-dhammā atho maraṇa-dhammino* (A I 147; III 75)。

³² Paṭis-a I 18: *jāti-dhammā jarā-dhammā maraṇa-dhammā ti ādīsu vikāre.* (諸生法、諸老法、諸死法等等性質——譯者)

dhammā)。³³ 本文下邊還要討論到阿毗達磨中對 “自性” (*sabhāva*) 的理解。

另有三個術語——無自性 (*nissattatā*)、無生性 (*nijīvatā*)、空性 (*suññatā*)——或許可把這個意義上的 “達磨” 與 “非我” (*anattan*) 的思想相聯繫。當用這三個術語來說明 “達磨” 時，註釋中總會引用兩段正典中的文句。³⁴ 第一段是《法聚論·心生起品》中的 “空性分” (*suññata-vāra*)。心生起品中詳細地討論了種種精神品質同時生起構成一種心識，其後於 “空性分” 中只簡而言之：“一時有諸法，有諸蘊，有諸處……”³⁵ 註釋中似乎暗示，《法聚論》作如此說，是為了強調構成一個生起之心法的種種諸法只不過是轉瞬即逝、無實質之非實體，沒有真實的自性或獨立之生命。註釋所引用的第二段本文前面已經提到過，即四念處中第四種——念諸法

³³ Ps I 17: *kusalā dhammā ti ādīsu sabhāve.* (說 “諸善法……” 等，即是自性。——譯者) Paṭis-a I 18: *ayañ hi kusalā dhammā akusalā dhammā avyākatā dhammā ti ādīsu sabhāve dissati.* (此 “諸善法、諸不善法、諸無記法” 等，顯示即為 “自性”。——譯者)

³⁴ Sv I 99: *tasmin kho pana samaye dhammā honti khandhā honti ti ādīsu nissatte.* Ps I 17: *tasmin kho pana samaye dhammā honti khandhā honti ti ayam nissata-dhammo nāma nijīva-dhammo ti pi eso eva.* Paṭis-a I 18: *tasmin kho pana samaye dhammā honti, dhammesu dhammānupassī viharatī ti ādīsu nissattatāyam.* As 38: *tasmin kho pana samaye dhammā honti, dhammesu dhammānupassī viharatī ti ādīsu nissatta-nijīvatāyam.*

³⁵ Dhs 25: *tasmin kho pana samaye dhammā honti, khandhā honti, āyatanañi honti.* 可參見 Gethin (1992, pp. 312-314)，其中簡要討論了《法聚論·心生起品》的結構。

爲諸法。換句話說，當修行者依照《念處經》(*Satipaṭṭhāna Sutta*)中描述的那樣觀察諸法爲諸法之時，按註釋的說法，所觀察之諸法即是轉瞬即逝、無實質、沒有真實自性或獨立生命之非實體。這與覺音後來所列舉之尼柯耶中多種比喻的含義也是相通的——這些比喻被用來說明諸法不是常住不壞，而是即生即滅，如日出時的露珠，如水中的氣泡，如劃水之痕，如置於錐尖之芥子，如電光；無實體之事物永遠無法把握——如陽焰、幻相、夢境、旋火輪、乾闥婆城、泡沫以及芭蕉樹幹。³⁶

第五類下之第三組意義有三個術語，均與緣起相關。前兩個(*hetu* 因, *paccaya* 緣)表明“達磨”是指因或緣本身，第三個(*paccayupanna* 緣已生法)則指從緣而起的某種東西。從緣起的角度理解“達磨”，雖于尼柯耶中並無明確說明，但無疑尼柯耶中是有這一層含義的。因而修習法念處之修行者觀察諸法爲諸法時，主要是觀察這些法之生起和捨滅之因緣條件。正如註釋中解釋緣起時所說：無法僅從一因生，諸因皆有多重果。³⁷

這一類最後還有兩個術語，從識之對象的角度解釋“達磨”：它是“可以被認識的事物”(*ñeyya* 爾焰，境)，並且是“概念”(*paññatti*, 施設 concept)。“施設”這一意義指的是十二處中的法處——眼、耳、鼻、舌、身、意處之對象分別爲色、聲、香、味、觸、法處。

³⁶ Vism XX 104; 參見 Gethin (1988, p. 190). (葉均譯《清淨道論》第 592 頁。——譯者)

³⁷ Vism XVII 105-107, Vibh-a 147-148. (葉均譯《清淨道論》第 505 頁。——譯者)

正如 Geiger 夫婦和 Carter 所注意到的，註釋中列出這些可能的“達磨”意義之後，都會加上一個表示省略的“等等”(*ādi*)，表示還可能有其它的意義。Carter 曾討論了在註釋中的“達磨”的兩個方面的意義，筆者于此也加以說明。³⁸第一是“九種出世間法”中的“法”，第二則是將“法”分成三個部分：教(*pariyatti* 文本)、行(*patipatti, practice*)、證(*paṭivedha* 或 *adhigama*)。

覺音在討論法隨念(*dhammānussati*)業處(*kamma-tthāna*)之先，把“達磨”作爲承載佛陀言教之文本(*pariyatti*)與九種出世間法區別開來。³⁹九種出世間法指入流、一來、不還、阿羅漢四道、四果，再加涅槃(*nibbāna*)本身。Carter 引用四十多處例證，說明巴利註釋中常常認爲“達磨”應理解爲九種出世間法。⁴⁰用註釋中的嚴格術語，這裏指得四出世間道(*magga*)和四出世間果(*phala*)之心(*citta*)，涅槃則是“無爲界”(*asamkhata-dhātu*)，是八種出世間心之“所緣”(*ārammāṇa*)。⁴¹換句話說，出世間法代表覺悟之時知、見涅槃之心，以及此時之所知、所見。事實上，這一用法多少與英語中的“知識”(knowledge)一詞相對應——既代表知之活動，又代表知之對象。

於早期佛教文獻中，有多處提到五種“心荒”(*ceto-khila*)，其中第二種是對“達磨”有疑。⁴²註釋中解釋說，此處或指對佛之言

³⁸ Carter, (1978, pp. 115-129, 131-135).

³⁹ Vism VII 68. (葉均譯《清淨道論》第 192 頁。——譯者)

⁴⁰ Carter, (1978, p. 122).

⁴¹ 見 Cousins (1984)。

⁴² M I 101: *dhamme kañkhati vicikicchatī nādhimuccati na sampasīdati.* (於法猶

教 (*pariyatti*) ——八萬四千法門——有疑，或指對證 (*paṭivedha*) 法——由修觀所得之道及道果，以及代表一切行之止滅之涅槃——有疑。⁴³將法理解為證法與將其理解為關於涅槃之知識，二者之間有緊密聯繫。另外，在解釋“正法” (*sad-dhamma*) 一詞時，註釋中將“達磨”之二分擴展為三分：教 (*pariyatti*)、行 (*patipatti*)、證 (*adhigamma*)。這裏“行”指所有佛教修行——頭陀行、戒、止、觀；“證”則指九出世間法。⁴⁴

雖然註釋中對“達磨”的解釋過於專門化，往往並不適合尼柯耶中的情境。但就一般意義而言，註釋中列舉的意義與現代學者所

豫、疑、不決定、不安心。——譯者)

⁴³ Sv III 1030 = Ps II 68 = Mp III 325 = Vibh-a 504: *pariyatti-dhamme kañkhamāno tepiṭakam buddha-vacanam caturāśītidhamma-kkhandha-sahassānīti vadanti atthi nu kho etam natthī ti kañkhati. paṭivedha-dhamme kañkhamāno vipassanānissando maggo nāma magganissandam phalam nāma sabba-saṅkhāra-paṭinissaggo nibbānam nāmā ti vadanti tam atthi nu kho natthī ti kañkhati.* (於言教法疑者，作是疑：人說三藏佛說八萬四千法聚，是耶？非耶？於證法疑者，作是疑：人說由毗鉢舍那得道，由道得果、離一切行涅槃，是耶？非耶？——譯者)

⁴⁴ Sp I 225-226 = Mp V 33: *tividho saddhammo pariyatti-saddhammo patipatti-saddhammo adhigama-saddhammo ti. tattha sakalam pi buddha-vacanam pariyatti-saddhammo nāma. terasa dhutagunā cāritta-vāritta-sīla-samādhi-vipassanā ti ayam patipatti-saddhammo nāma. navalokuttara-dhammo adhigama-saddhammo nāma.* (三種正法：教正法、行正法、證正法。此中一切佛說名為教正法；十三頭陀德、作持止持戒、三摩地、毗鉢舍那是名行正法；九種出世間法名證正法。——譯者)

提出的意義大體是一致的。不過，現代學者所建議的“自然法則” (*natural law*) 這一意義，並無古代注釋家曾提出過。然而，正如我們已經看到的，無疑某些情境下已經暗含此一意義。

表一：

“達磨”之 含義	長部 註釋 Sv I 99	中部 註釋 Ps I 17	法句經 註釋 Dhp-a I 22	無礙解 道註釋 Paṭis- a I 18	佛史 註釋 Bv-a 13	法聚論 註釋 As 38
1 德 <i>guna</i> good quality	1		1	9		3
2 言教 <i>desanā</i> teaching	2		2			
3 文本 <i>Pariyatti</i> text	3	1	3	5	1	1
4 無自性/ 無生 <i>nissatta(tā)-</i> <i>(nijjīva(tā))</i> without essence/life	4		4	6		4

5 (四) 諦 (真理) (<i>catu-</i>) <i>sacca</i> (- <i>dhamma</i>) (Four) truths		2			10	
6 定 <i>samādhi</i> concentration		3			2	
7 慧 <i>paññā</i> wisdom		4		2	3	
8 本性 <i>pakati</i> natural condition		5			4	
9 自性 <i>sabhaṇva</i> particular nature		6		1	5	
10 空性 <i>suññatā</i> emptiness		7			6	
11 福 <i>puñña</i> merit		8		3	7	

12 罪 <i>āpatti</i> offence		9		6	8	
13 爾焰 <i>ñeyya</i> object of knowledge		10			9	
14 施設 <i>paññatti</i> concept				4		
15 性質 <i>vikāra</i> disposition				8		
16 緣 <i>paccaya</i> causal condition				10		
17 緣起 <i>paccayupanna</i> arisen from a causal condition				11		
18 因 <i>hetu</i> cause					2	

表二：

教法/文本	(善)行	真理	本性	精神/物理品質
言教 <i>desanā</i>	德 <i>guṇa</i>	(四)諦 <i>(catu)-sacca</i>	性 <i>pakati</i>	自性 <i>sabhāva</i>
文本 <i>pariyatti</i>	福 <i>puñña</i>		性質 <i>vikāra</i>	
	定 <i>samādhi</i>			無生性 <i>nissatta-nijjīvatā</i>
	慧 <i>paññā</i>			空性 <i>suññatā</i>
	罪 <i>āpatti</i>			
			緣 <i>paccaya</i>	
			緣起 <i>paccayuppanna</i>	
			因 <i>hetu</i>	
			爾焰 <i>ñeyya</i>	
			施設 <i>paññatti</i>	

佛教對“達磨”意義理解之演進

本文前面曾提到，Geiger 夫婦認為，“達磨”用作“事物”（或“基本品質”）這一意義時，某種程度上已遠離其本義；考察“達磨”如何從本義發展到這一意義，是研究這一術語在佛教文獻中的演進的主要問題。他們就這一意義的演進也做了簡要說明。他們提出，“事物”這一意義與“達磨”之複數形式之使用相關聯，並且此一複數形式所代表之事物構成了作為思想對象之經驗世界。正是在這些事物或“模式”（norm）之中，作為世界和自然法則之“達磨”——現實之生滅、無常性和空性——才顯現出來。⁴⁵如此則 Geiger 夫婦認為，“達磨”作為世界“法則”（law）——或者，也許也可稱為現實之終極“真理”（truth）——是其基本意義。而構成現實之“諸法”（things），則可稱為諸多“法則”（laws）或諸多“真理”（truths），因為見到它們，就見到了那終極之法則，終極之真理。筆者以為，這一思路無疑與早期佛教對“達磨”之理解頗相符合；不過，筆者認為這一理論未能充分說明這一詞之語義演進。本文下邊筆者將建議一個不同的理論模型。

更近些時候，Richard Gombrich 提出一個多少有些不同的說

⁴⁵ Geiger, and Geiger (1923, pp. 8-9): Wenn *dh.* die Dingbedeutung hat, wird es auch zumeist in der Mehrzahl gebraucht. Es werden damit die Dinge der Erscheinungseltn, bezeichnet, wie sie vom *manas*, dem innern Sinn wahrgenommen werden. In diesen Dingen oder “Normen” offenbart sich aber eben der *dh.*, d. h. das Natur- und Weltgesetz von dem ewigen Werden und Vergehen, von der Flüchtigkeit und Nichtigkeit alles Seins.

法。⁴⁶他從追溯佛教之本體論發展的角度來考察“達磨”意義之演進。他的出發點是：佛陀之“達磨”（the Dharma）既是佛陀對他自己經驗之“描述”（describing），同時也是他的“規囑”（prescribing）——就他的經驗應做什麼。因而佛教和婆羅門教對“達磨”之理解在此雙重含義上基本上是相似的——同時描述自然或現實，並且規囑應如何行爲。從而他們二者都“抹去”（obliterate）了事實與價值之間的區別。至於代表“所思”（noeta）、“現象”（phenomena）或作為識之對象之“事物”（things）之複數形式用法，Gombrich 認為，理解此一意義發展的關鍵，可見於《念處經》（Satipaṭṭhāna Sutta）中念諸法爲諸法一段：

開始他要學會觀察自己以及他人身體中的物理過程；然後他以同樣的方式觀察感受；接著要觀察思想的狀態。最後他要學會覺知“諸法”（複數形式之“達磨”）。以前有人將之譯為“他的種種思想”（his thoughts），但是事實上經中明確地說明“諸法”是佛之教法，如四聖諦等。修行者從思考這些教法轉向用這些教法來思考：用一個現代的比喻來說，他要學會透過佛教的眼鏡來觀察世界。佛之言教與思想之（任一）對象合而為一，因為於此之外的任何事物（對佛教徒來說）都是不可想像的。從而“諸法”就是佛陀所理解的現實之元素。

Gombrich 認爲，複數形式“達磨”的用法，正是從這一禪修特殊情境下的推而廣之。如此，按筆者的理解，Gombrich 的理論就是，隨觀（anupassati）諸法爲諸法即是深思（contemplate），此爲 anupassati

⁴⁶ Gombrich (1996, pp. 34-36).

常用的翻譯）或思考佛之教法。因爲思考這些教法就要以佛陀之方式觀察世界，以這些教義來思考並得出結論，所見到的也是這些教義，修行者經驗之全體由這些教義而展示。筆者以爲，Gombrich 的解釋將“達磨”一詞的多種意義聯繫起來，這在早期佛教固然有相同的作法。不過，基於兩個理由，筆者認爲這一理論並不能說明“達磨”的使用方式的歷史。首先，我以爲把“言教”當成“達磨”最初的意義頗有問題。第二，正如我們前面看到的，除四聖諦外，經文中所列出之其它觀察對象“諸法”實際上並非同樣意義上的“教法”；尼柯耶的確教導了有關五蓋、五蘊、十二處等，但這些都不是實際意義上的教法；進而言之，如果我們把關於五蘊等的言教理解成“諸法”，那就會碰到這個問題：怎樣解釋爲何念身爲身，念受爲受，以及念識爲識這三者沒有歸屬到念諸法爲諸法中？實際上，筆者以爲可以有一條更爲簡單的進路來理解佛教思想中“達磨”作爲“所思”（noeta）、“現象”（phenomena）或“事物”（things）使用之演進。

早期佛教文獻中“達磨”的多種意義之間的關係如何，以及“達磨”作爲基本精神和物理品質（佛教關於“諸法”之理論）這一意義是如何發展演化的，在著手研究這些問題之先，我們需要首先考察佛教從之前的印度思想中繼承了哪些有關“達磨”的思想。不過，對此之研究有不少問題，也頗有爭議。首先，要將某些對“達磨”的理解與佛教發展之年代相關聯非常困難；其次，究竟哪些“達磨”思想可歸屬於印度教（Hindu）仍有爭議。⁴⁷儘管有這些困難，

⁴⁷ 見 Halbfass 之《印度與歐洲》（Indian and Europe）中的兩篇關於“達磨”的文章：*An Essay in Understanding: ‘Dharma in the Self-understanding of*

不過筆者以為我們還是有可能就其發展勾勒出一個大致的框架。

印度之“達磨”概念之源頭可追溯到《梨俱吠陀》(Rg Veda)中名詞 *dharman* 的使用，以及由字根 *dhr* 變化出的多種動詞形式。最著名的一個例子是《原人歌》(Puruṣasūkta)之結尾：

諸天以祭品獻祭於祭祀。此為第一諸禮法。⁴⁸

在討論吠陀中 *dharman* 一詞的使用時，Halbfass 強調其作為複數形式之使用是基本和標準 (norm)，“只是到了後來，作單數使用表示一個‘複合體’ (complex) 或‘約束規範之總體’才成為其主要意義”。⁴⁹ *dharman* 在《梨俱吠陀》中到底是何意義或許仍不清楚。於前引偈子中，O'Flaherty 將之譯為“禮法” (ritual laws)，並於注解中解釋這些禮法是“第一次祭祀時建立的行為模式之範型，其後所有之祭祀都要照此模範而行”。⁵⁰ 本卷中 Joel Brereton 的文章也研究了《梨俱吠陀》中 *dharman* 的意義。他強調其作為“根本” (foundation) 的意義——這是從語義學和其字形得到的直接字面意義——是其在各種情境下的共同意義。《原人歌》的最後一句他譯為：

Traditional Hinduism' (pp. 311-333) 和 'Reinterpretations of Dharma in Modern Hinduism' (pp. 334-348)。

⁴⁸ RV 10.90: *yajñena yajñam ayajanta devās tāni dharmāṇi prathamāny āsan.* 英譯 “With the sacrifice the gods sacrificed to the sacrifice. These were the first ritual laws.” 引自 O'Flaherty (1981 p.31)。

⁴⁹ Halbfass (1988, p. 314); 他引用《唱贊奧義書》(Chāndogya Upaniṣad) 2.23.1 和《泰迪黎耶奧義書》(Taittirīya Upaniṣad) 1.11.1 作為單數用法之例子。

⁵⁰ O'Flaherty (1981, p. 32).

諸天以祭品將祭品獻祭。此為其諸根本。(With the sacrifice the gods sacrificed the sacrifice: these were its foundations.)

其後他寫道，此第一“根本”從而可理解為“諸天所建立之祭祀模範，要由人來模仿執行”；或者，又如他後來寫道：“它們是祭禮之先例，今天之祭祀要追隨它們”。與其類似地，Halbfass 也強調字根 *dhr* 本意之重要性：由之可得出“諸法” (*dharma*s) 之意義應為“支撐” (support)、“支持” (uphold)、“維持” (maintain)；他還提到 Schayer 的著作，他總結《梵書》(Brāhmaṇas) 中“達磨” (*dharma*) 的意義為“由雅利安人於實行吠陀儀式以及遵從傳統義務而得以恒久維持社會與宇宙之秩序和規範”。A. K. Warder 也認為《梨俱吠陀》中 *dharman/dhr* 的本義與“維持”密切相關。⁵¹ 不論 *dharman* 最初之意義究竟有哪些，無疑作為複數使用、代表某些實踐 (practice) 這一意義應屬於最早之意義之一。這些“實踐” (practice) 主要指祭祀儀式，它們維持、支持宇宙與社會之秩序。這裏還有一個假設，即維持、支持宇宙社會的秩序是一件好事；因而可以導出 *dharma*s 是規範 (prescribed) 之實踐這一意義。

Brereton 指出，在《梨俱吠陀》中還有另一種 *dharman* 或“根本” (foundation)——根本性的權威，特別是大神婆樓那 (Varuṇa) 和彌多羅 (Mitra) 的權威；這一權威由婆樓那之誠命和以彌多羅為首的盟約所組成。本卷中 Patrick Olivelle 的文章也說明“權威”這一意義也為梵書所採納。在梵書中，“達磨”被解釋為基於權威——特別是國王的權威——的社會秩序。如果這些就是婆羅門教和廣

⁵¹ Warder (1971, p. 275).

義的“印度教”的“達磨”的源頭，那麼同樣地它們也是佛教“達磨”思想的源頭。筆者以為，複數用法的“諸法”是早期佛教從更早的前佛教用法中繼承下來的。于早期佛教思想中，“諸法”首先指實踐（practices），即那些基於佛陀之權威而規囑、勸誡而當行之種種行為。由此可引伸出“達磨”代表佛陀之言教（teaching）這一意義；用作複數時，則可很容易地理解為諸多“教法”（teachings）。這與英文中的“處方”（prescription）頗為類似——它既可表示開處方這一動作（the act of prescribing），也可表示所開出的處方。實際上，“處方”甚至還可以表示醫生寫給病人的那張寫有處方的紙。由此類比我們可以看出“達磨”是如何發展出“承載佛陀教義之文本”這一意義的。

事實上，所有這些恰好反映了早期佛教思想的一個傾向，即採用婆羅門教的術語，但以自己的方式來重新解釋它們：什麼才是真正的婆羅門（*brāhmaṇa*）、真正的雅利安（*ārya*）——不是由於血統或履行吠陀傳統下的職責、祭祀（*dharma*s），只有行佛之教法（*dhammas*）而斷貪嗔癡者才是真正的聖人（*ariya-puggala*）。不過，正如 Patrick Olivelle 於本卷中的文章所指出，佛教和婆羅門教之“達磨”思想之間的關係可能不那麼簡單：佛教繼承了吠陀和婆羅門思想中的“達磨”的基本意義，但把它用作一個貫徹於宗教、哲學和倫理學各方面的概念卻是佛教所獨有的。在印度教思想中，“達磨”後來發展成核心概念，是在回應佛教徒對這個詞的用法，尤其是阿育王時代為然。

儘管如此，吠陀文獻中“達磨”（*dharman/dharma*）的“根本祭祀”和“根本權威”意義，已經足以解釋早期佛教中演化出的規

範（normative）、規囑（prescriptive）的意義。但是，又該如何解釋它的描述性（descriptive）意義，以及關於事物之“真理”這一意義？Halbfass 在討論印度教的“達磨”時，這樣寫道：

自古以來，“達磨”還有一種意義，這種意義可以表述為“性質”（property）、“特徵屬性”（characteristic attribute）、“基本特徵”（essential feature），或更寬泛地表達為“規定性因素”（defining factor）或“屬性”（predicate）。這種用法可追溯到《百道梵書》（*Śatapatha Brāhmaṇa*）的時代。古典印度哲學中，特別在正理（*Nyāya*）和勝論（*Vaiśeṣika*）學派最為明顯，“達磨”被用作最為廣義之“屬性”（attribute）或“性質”（property），用於表達某種內在的（inherent in）、可斷定的（predicable of）的東西，某種可辨別（identifiable）的基礎（substratum）（*dharmin*）。⁵²

事實上，從吠陀中的 *dharman* 代表“神之根本性質”（the foundational nature of a deity）可以直接引伸出“達磨”的“品質”或“特徵屬性”這一意義。^[53]《梵書》和《奧義書》中也有多處“達磨”的意義接近於“性質”（qualities）、“屬性”（attributes），甚至僅為“事物”（things）。⁵³Halbfass 所引用的《百道梵書》14.7.3.15 中，*dharman* 被用作定語複合詞的後半部；同樣的一段文字也出現于《大林間奧義書》（*Brhadāraṇyaka Upaniṣad*）中：“啊，自我不

⁵² Halbfass (1988, p. 334).

⁵³ 可參見本卷中 Joel Brereton 文章之第四節，以及 Patrick Olivelle 對《百道梵書》11.5.7.1 和《唱贊奧義書》2.1.4 的討論。

可壞；它有一不可壞之本性（nature）。”⁵⁴這裏“達磨”一方面在哲學意義上的專門意義是屬於某一基礎（substratum）（*dharmin*）之屬性（attribute），另一方面又可作為定語複合詞（*bahuvrīhi*）之後半部——這二種用法的結合對我們理解其意義非常關鍵。我們知道，早期佛教文獻中這種用法非常普遍；或許這也是佛教從更早的印度用法繼承而來的。因而，若把 Halbfass 的說法加以引伸，比如說 y 是“x-法”（y as x-dharma），就意味著 y 是擁有 x 這種“法”——屬性、品質——的某物（something）；並且，相對於純語法的解釋，從哲學意義上來說，“某物”（something）作為屬性之擁有者（*dharmin*），是一種基礎性的實體（underlying substance）。正如 Halbfass 所指出，理解 *dharma* 為“屬性”、*dharmin* 為“實體”，是從字根之被動變化形式而來的：一“法”（*dharma*）是被一基礎性之實體（underlying substance）（*dharmin*）所支持、維持（*dhriyate*）的東西。筆者以為，在佛教思想中，“達磨”之用法的發展，也有完全一致的沿革。

事實上，前邊筆者已經指出，早期佛教將“達磨”理解為構成經驗或現實之基本物質和精神性質，與其另一用法——用作定語複合詞後半部——是有聯繫的。在這個意義上，早期佛教的“基本性質”（basic qualities）與正理-勝論（Nyāya-Vaiśeṣika）的“屬性”（attributes）其實是相同的。不過，二者有著根本的區別：正理-勝論認為，這些本性（nature）、品質（qualities）作為屬性（attributes），

⁵⁴ 4.5.14: *avināśī vā are 'yam ātmānucchittidharmā*. 原文及譯文均引自 Olivelle (1988, pp. 130-131)。(徐梵澄《五十奧義書》第 632 頁：誠然！此性靈無損毀，是不滅法！——譯者)

從屬於某種基礎性的實體（underlying substance），這一基礎實體（substratum）某種程度上比這些屬性更為真實；而早期佛教則認為，它們就是很單純的自然品質（natural qualities），並不從屬於某物，並強調它們要依賴其它品質方可生起，而不是另一個比它們更真實的實體。⁵⁵

以這種方式來看佛教“達磨”意義之發展，也有助於我們以一種不同的方式來理解巴利註釋中某些對“達磨”的解釋。後人看巴利註釋中的解釋時，可能過多地受到後來各種論爭的影響——諸法于存在論意義上地位究竟如何、中觀派對 *svabhāva* 之“自性”（*inherent existence* 固有之存在）意義的批判。John Ross Carter 曾討論過，巴利註釋後來如何將定語複合詞後半部之 *dhamma* 解作“自性”（*pakati* 和 *sabhāva*）。⁵⁶由此可知，註釋將“諸法”定義為“諸自性”，這並不是一個存在論意義上的陳述，這裏的“自性”（*sabhāva*）也不應譯為“固有的存在”（*inherent existence*）；它只用來說明“諸法”是“特有的本性”（particular natures）或“特殊的品質”（particular qualities）。此外，當注釋家們說諸法之所以稱為“達磨”（*dhammas*），是“因為它們維持（*dhārenti*）它們自己特有的本性（particular natures），或因為它們被諸因緣所維持

⁵⁵ Warder (1978, p.61) 討論了 *dharma* 和 *dharmin* 在印度邏輯中之用法，並認為這與佛教理解“達磨”為“經驗之元素”（an element of experience）可能有聯繫。不過就筆者看來，非常奇怪 Warder 會把它們當成同義詞，並且說它們的意義相同“或許不是偶然的”。

⁵⁶ Carter (1978, p. 61) 引用了 Ps II 170, Spk I 159; 另見 Spk II 41 將 *khaya-dhamma* 解作 *khaya-sabhāva*。

(*dhāriyanti*)”時，⁵⁷筆者以為，應理解為，這是直接而明確的否定這樣的觀點「諸法是由它們自身以外的某種基本實體所“維持”的“特有本性”」。這裏並沒有把“諸法”定義成存在論意義上不可再分的基本實體 (irreducible entities)。⁵⁸

由此我們可以得出“達磨”在早期佛教文獻中的兩種意義：一、佛陀所建議之修行實踐；二、構成現實之諸多基本品質。第一種將“達磨”當成某種規範性 (normative)、規囑性 (prescriptive) 的東西；第二種則將之當成一種描述性 (descriptive)、事實性 (factual) 的東西。這兩種用法都得自於前佛教的用法，但被賦予了佛教所特有的特殊含義。

“規囑性”與“描述性”這兩種意義之間有何聯繫？這一問題不僅限於佛教，其他印度思想中也存在。Halbfass 曾引用 Paul Hacker 的觀點，認為有意地把這兩種意義相聯繫實質上是一種現代的想法，並且是所謂的“新印度教”(Neo-Hinduism)的主要特徵之一。⁵⁹這樣的論點似乎認為，古代印度思想中，從未有明確地嘗試由描述性的意義，導出規囑性的意義：從未有明確指出因為你本性

⁵⁷ As 39: *attano pana sabhāvāñi dhārenī ti dhammā. dhāriyanti vā paccayehi, dhāriyanti vā yathā-sabhāvato ti dhammā.* (另見 Nidd-a I 16; Paṭis-a I 18; Moh 6) (所謂諸法者，持自我之自性者也；或由諸緣所維持者；或由如自性所維持。——譯者)

⁵⁸ Nyanaponika (1998, pp. 40-41)和 Karunadasa (1996, pp. 14-16)都曾指出，註釋中將“達磨”定義為“持自性者”，不應將此理解為暗示“達磨”是一種持有各種性質或“自性”的實體。

⁵⁹ Halbfass (1988, p. 334).

(*dharma*)如何如何，所以你就有如何如何的義務 (*dharma*)。事實也許就是這樣，但筆者以為，早期印度思想中是否沒有隱含這二者的聯繫，還很難說。事實上，如果不是因為某種隱然的概念，認為本性和規範——事物之狀態和我們應如何行為——這兩者之間，應該有某種的聯繫，就筆者看來，很難解釋 *dhamma* 這兩種意義的用法——除非這只不過是語義學上的一個偶然事件或巧合。

就這一情形而言，道德哲學家 Alasdair MacIntyre 的觀點似乎與此頗有聯繫。⁶⁰ MacIntyre 指出，以前，人們一直把道德誠律和關於人類本性之事實之間的聯繫看成理所當然的；而十八世紀歐洲之道德思想中，這一假定已不再存在。休謨、康德等道德哲學家首先提出，從事實性陳述無法推導出道德法則——從“是” (is) 無法導出“應該” (ought)。MacIntyre 進而指出，其實這是有問題的：比如說某人是一個船長，那他就應該做那些船長應該做的事。這是因為“船長”是一個“功能性的” (functional) 概念：作為一個船長就意味着發揮船長之功用。MacIntyre 認為，從古典傳統一直到啟蒙思想，討論“道德”（即人應怎樣行為）所用的那些概念都是功能性的：例如對亞理士多德來說，做一個好人就正如琴師能彈一手好琴（《尼各馬可倫理學》Nicomachean Ethics 1095a 16）。對於我們所討論的“達磨”的二種意義而言，之所以一開始就不加以區分，是因為已經認定本性 (nature) 和規範 (norm) 二者之間，有深層的聯繫，也就沒有明確的論證來證明這二者之間有聯繫。因而只是到了現代才有了從本性之法推導出義務之法的明確論證——或許這部分地反應了現代歐洲哲學的概念構架——也就不足為奇了。

⁶⁰ MacIntyre (1985, pp. 57-59, 83-84).

事實上，“達磨”（*dharman/dharma*）顯然從一開始就是一個功能性概念：它是一個基礎（foundation），如果一個基礎不能發揮支持、維持的功用那它就不再是一個基礎：某物作為一“達磨”（*dharma/dhamma*）它就必須維持、支持。因而，Brereton 在本卷中的文章裏就指出，在《梨俱吠陀》中，日神阿底提耶（Āditya）之本性和權威這二種基礎之間有著緊密的聯繫，甚至被看作同一件事。而且，似乎很難否認婆羅門教之“達磨”思想中也有這種聯繫：生為（*being*）某一種姓，在其生命之某一階段（āśrama），必然與某些相應的行為（*acting*）——履行“達磨”——相聯繫。在巴利註釋中，當以“特有的本性”（*particular natures*）來定義諸法時，都以它們“做”什麼來加以定義：觸之所以稱之為“觸”（*phassa*）因為它“接觸”（*phusati*），思之所以稱為“思”（*cetanā*）因為它“思想”（*cetayati*），定之所以稱為“定”（*samādhi*）因為它“持”（*ādiyati*）心於境平等（*samam*）；信之所以稱為“信”（*saddhā*）因為它“信任”（*saddhahati*），念之所以稱為“念”（*sati*）因為它“憶念”（*sarati*）。⁶¹

見諸法者即見達磨

Halbfass 曾說，在印度教、佛教和耆那教不同傳統，“達磨”的種種意義與功能間，有“一種難以捉摸的一致性”。⁶²本文大部分就是嘗試在早期佛教思想中，找出這一難以捉摸的一致性。下邊

⁶¹ Vism XIV 134, 135, 139, 140, 141. (葉均譯《清淨道論》第 428-429 頁。——譯者)

⁶² Halbfass (1988, p. 317).

作為一個總結，讓我們再回到前邊提到過的（大）念處經（(Mahā-) Satipaṭṭhāna Sutta）中念諸法為諸法的修行過程；回顧一下這一過程的描述或許有助於我們理解達磨的“難以捉摸的一致性”。佛教規囑（prescribe）了眾多的修行方法（practices, dhammas），法念處是其中一種；法念處即是觀察諸法（精神、物理品質）為諸法；要真實地觀察諸法，即要觀察它們如何生起，如何消滅，如何捨離當捨離之諸品質，如何增長當增長之諸品質。以此方式觀察諸法，就會瞭解它們如何作用；知道它們如何作用，就會瞭解關於這些法之某些“真理”（*sacca, truth*）——四諦：它們與苦、苦之生起、消滅和滅苦之道之間的聯繫。見此四諦，即證得世界之終極真理——“達磨”，熄滅（nibbāna 涅槃）貪瞋癡之火。對（大）念處經的這一解讀，揭示了見諸法（即瞭解精神和物理品質之生起和消滅）即見達磨（真理）這二者之間的潛在的等同性。

《大象迹喻經》（Mahāhatthipadopama）中，舍利弗引用佛陀的話說：“見緣起則見法，見法則見緣起。”⁶³接著經中又解釋說，五取蘊是“從緣而起”（*paticca-samuppanna*）。註釋中這樣解釋佛陀的這句話：“見緣起者，見從緣而起之諸法”。⁶⁴筆者以為，這裏多少是有意地在就“達磨”之意義而玩的一個文字遊戲，並且，這一文字遊戲中使用的意義與尼柯耶是完全一致的。正如我們已看

⁶³ M I 190-191: *yo paticcasamuppādam passati so dhammam passati, yo dhammam passati so paticcasamuppādam passati.* 此句也出現於此經之漢譯本，見 T1, 467a。感謝越建東幫助查找漢文資料。

⁶⁴ Ps II 230: *yo paticcasamuppādam passatī ti yo pacceye passati. so dhammam passatī ti so paticcasamuppanna-dhamme passati.*

到的，諸法即是精神與物理品質，見諸法為諸法——見它們如何生起、消滅，見它們如何從緣而起——即見終極真理：見諸法即見達磨。

為避免誤解，筆者須澄清，這裏並無意要把阿毗達磨中的專門意義強加于尼柯耶，也無意認定早期佛教思想中“達磨”有“不可再分之元素”這一意義。“達磨”代表一般意義上的精神或物理品質與這些品質之存在論地位，是完全不同的二個問題。也即是說，諸法代表諸多精神和物理品質是一回事，而如何精確地來說明這些精神與物理品質之存在則完全是另一回事。至於諸法(*dharma/dhammas*)究竟是什麼這一問題，後來的一些學派——分別說部(Vibhajjavāda)、說一切有部(Sarvāstivāda)、中觀派(Madhyamaka)——對此有不少的爭論、討論。⁶⁵儘管如此，除基於佛陀之權威而建議之實踐、真理、教法這些意義之外，另有一意義也已深植于尼柯耶之中：諸法是基本的精神和物質性質，某種意義上，諸法構成——或更確切地說，支持、維持——經驗或現實之全體。

英語中 quality(品質)一詞——其單、複數形式的多種用法——可能最接近早期佛教思想中的“達磨”。⁶⁶但是，儘管較其它一些詞如 truth(真理)來說，quality 可以表達更多的達磨相關意義，但很明顯它也不能涵蓋達磨所有的意義。譯者們往往不得不使用諸如“teaching”(言教)、“law”(法)、“doctrine”(教義)這些詞。這些詞能否表達“達磨”的語義自然是一個問題，並且如此翻

⁶⁵ Gal (2003)部分地探討了早期佛教思想中諸法之存在論之發展。

⁶⁶ 參見 Warder (1971, pp. 283, 290)。

譯又很難表達“達磨”所具有的宗教情感力量。或許我們應當理解，早期佛教思想中“達磨”的意義難以捉摸、難以準確地翻譯、表達，恰恰反映了“達磨”意義之深奧難測。正如經中所說，它甚深、難見、難知、寂靜、無上、非尋思境、微妙，唯智者方能證知——為過去、現在、未來諸佛所恭敬尊重。⁶⁷

譯後記

本文英文原文”He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism”發表於 *Journal of Indian Philosophy* (JIP), Vol. 32, Nos. 5-6, pp.513-542. 這一期 J I P 是關於 dharma 這一概念的專輯，共有 17 篇文章，作者包括 Patrick Olivelle、Paul Horsch、Joel P. Brereton、Rupert Gethin、Collett Cox、Olle Qvaenström、Richard W. Lariviere、Albrecht Wezler、John Brockington、James L. Fitzgerald、Ashok Aklujkar、Johannes Bronkhorst、Francis X. Clooney, S.J.、Sheldon Pollock、Donald R. Davis, JR., Dominik Wujastyk, Frank J. Korom。這些文章從神話、吠陀文獻、婆羅門/印度教，佛教、耆那教、史詩、哲學等多個角度討論 dharma 概念的演變歷史。本文提到了這期 J I P 的兩篇文章 Joel P. Brereton 的”Dhárman in the Rgveda”和 Patrick Olivelle 的”The Semantic History of Dharma: The Middle and Late Vedic Periods”.這兩篇文章討論了 dharma 概念從早期到中後期吠陀文獻中的演變過程。

⁶⁷ M I 167: *dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paññō atakkāvacaro nipuno paññita-vedanīyo*. S I 138-140: *dhammaññeva sakattvā garum katvā*.

本文的中文翻譯和出版獲得了 JIP 的出版商 Springer 以及作者 Rupert Gethin 本人的授權，特此致謝。

譯者在翻譯過程中得到作者 Rupert Gethin 的幫助和指導，還有《正觀》雜誌的匿名評審人對譯文不妥之處提出諸多修改意見，以及正觀編輯委員會為譯文的發表所做的耐心細緻的工作，在此一併表示感謝。

參考文獻

- Carter, J.R. (1976). Traditional definitions of the term dhamma. *Philosophy East and West* 26, 329–327.
- Carter, J.R. (1978). *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations: A Study of a Religious Concept*. Tokyo: Hokuseido Press.
- Conze, E. (1962). *Buddhist Thought in India*. London: Allen & Unwin.
- Cousins, L.S. (1984). Nibbāna and Abhidhamma. *Buddhist Studies Review* 1, 95–109.
- Gal, N. (2003). A metaphysics of experience: from the Buddha's teaching to the Abhidhamma. Unpublished DPhil, University of Oxford.
- Geiger, M. & Geiger, W. (1920). Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur. Munich: Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reprinted in Geiger, W. (1973). *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*. Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 102–228.

- Gethin, R.M.L. (1986). The five khandhas: their treatment in the Nikāyas and early Abhidhamma. *Journal of Indian Philosophy* 14, 35–53.
- Gethin, R.M.L. (1992). *The Buddhist Path to Awakening: A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhamma*. Leiden: E.J. Brill; 2nd ed. Oxford: Oneworld (2001).
- Gethin, R.M.L. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gombrich, R.F. (1996). *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London: Athlone.
- Halbfass, W. (1998). *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.
- Karunadasa, Y. (1996). *The Dhamma Theory: Philosophical Cornerstone of the Abhidhamma*, The Wheel Publication 412/413. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Lamotte, É. (1988). *History of Indian Buddhism from the Origins to the Śaka Era*. Louvain: Institut Orientaliste.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.
- Nyanaponika. (1998). *Abhidhamma Studies: Buddhist Explorations of Consciousness and Time*. 4th ed., revised and enlarged. Boston: Wisdom.
- O'Flaherty, W.D. (1981). *The Rig Veda: An Anthology*. Harmondsworth: Penguin Books.

- Olivelle, P. (1998). *The Early Upaniṣads: Annotated Text and Translation*. New York: Oxford University Press.
- Rahula, W. (1974). Wrong notions of Dhammatā (Dharmatā). In L.S. Cousins et al. (eds), *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner* (pp. 181–191). Dordrecht: Reidel.
- Stcherbatsky, Th. (1923). *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word ‘dharma’*. London: Royal Asiatic Society.
- von Hinüber, O. (1994). Die neun Āṅgas: Ein früher Versuch Einteilung buddhistischer Texte. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38, 121–135.
- von Rospatt, A. (1995). *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and the Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Warder, A.K. (1971). Dharmas and Data. *Journal of Indian Philosophy* 1, 272–295.

書名縮寫

除非另有注明，本文所採用的巴利文獻均為巴利聖典會版（Pali Text Society, Oxford）。

- A Āṅguttara Nikāya《增支部》
 As Atthasālinī (= Dhammasaṅgaṇī-aṭṭhakathā)《殊勝義》=《法聚論》註釋

- Bv-a Buddhavaṃsa-aṭṭhakathā《佛史》註釋
 CSCD Chatṭha Saṅgāyana CD-ROM, Version 3.0 (Igapuri: Vipassana Research Institute, 1999).
 D Dīgha Nikāya《長部》
 Dhp-a Dhammapada-aṭṭhakathā《法句經》註釋
 Dhs Dhammasaṅgaṇī《法聚論》
 M Majjhima Nikāya《中部》
 Moh Mohavicchedanī《斷疑論》
 Mp Manorathapūraṇī《滿足希求》=《增支部》註釋
 Nidd-a Niddesa-aṭṭhakathā《義釋》註釋
 Paṭis-a Paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā《無礙解道》註釋
 PED T.W. Rhys Davids and W. Stede, *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1921–1925).
 Ps Papañcasūdanī《破斥猶豫》=《中部》註釋
 S Saṃyutta Nikāya《相應部》
 Sp Samantpāśadikā《善見律毘婆沙》
 Spk Sāratthappakāsinī《顯揚真義》=《相應部》註釋
 Sv Sumaṅgalavilāsinī《吉祥悅意》=《長部》註釋
 Vibh-a Sammohavinodanī《迷惑冰消》=《分別論》註釋
 Vin Vinaya《毗奈耶》
 Vism Visuddhimagga《清淨道論》