



法之概念

目錄

對譯「東方的諸法之轉」	
桂五：因未將發出空如顯顯空如美顯顯	
迦真：五世法如顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	
面真：五世法如顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	
佳面：顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	
畫頁	
附錄	
附錄一：顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	42
附錄二：顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	41
附錄三：顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	36
附錄四：顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯顯	33

D. J. Kalupahana 著

劉逢吉 譯

在我們日常生活中，誠如史狄丙在其論著「邏輯概論」說：「我們慣於分辨事情發生在乎有緣故的或偶然無故發生的。」①無疑原始初民對自然界某些現象，從經驗中認識了它們的規律性，並使日常生活作出適應。但對不明所以然的事故，唯有靠祭祀和巫術來應付②。這類祭祀的目的，只是企圖克服或避免生活中不幸意外的發生。前者是有規律的發現，後者是偶發事件所導致，分別稱為規律性和多形性③。科學知識乃被認為高度歸納和抽象化的，可以使多形性轉成規律性；換句話說，分析偶發事情的因果關係，則會了解到偶發事情也是時常可以遇到的事而已。

佛陀也曾作過近似的發現，他在那爛闍拉 (Nerañjarā) 河岸的苦提樹下證覺了法的本性④。後來他把證覺的真理扼要傳授弟子，他表示其證覺有兩方面：(一) 因緣法 (Paticcasamuppāda) (二) 緣生法 (paticcasamuppane ca dhamme) ⑤。

「說處經」(譯者按：原文為「所處經」，查中阿含經實為「說處經」) 很清楚明白用兩個詞「因緣起」和「因緣起所生法」來分別表示 paticcasamuppāda 和 paticcasamuppanadhama ⑥。

前者以因果律深入解釋「此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅故彼滅。」據此因果律事物有所規範，十二因緣更明顯明其中特別用意，亦可見因與緣之分野。因緣法因此包含兩個方面：事物在此規律或範疇中變易，和事物本身必然變易⑦。

分析「法」的本質可看清楚因緣法的內涵。法的概念乃是佛陀的基本哲理。尚塞 (Conze) 在「印度佛教思想」一書中指出：「法的理論精要貫通所有部派，佛陀的智慧乃在此結構中運行。」⑧「法」這一詞有廣泛的意義⑨，註釋者對其意必經過推敲，綜合成爲兩種含義相近的詞類⑩。韋晏 (Wilhelm) 和麥加杜連·紀格 (Magdalene Geiger) 則混合這兩類詞義，而有下列五種不同的解釋：

1. Guṇa... (德文·Eigenschaft, Fähigkeit, Tugend) 性質、種類。
2. desanā... (德文·Lehre, Predigt) 教義、言說。
3. hetu... (德文·ursache) 原因、理由。
4. pariyatti... (德文·heiliger, kanonischen Text) 神聖、

來代目 聖典。Dharmacasamuhya 譯 Dharmacasamuhyaṅgaṃ 。

5. nissatta (= nijjiva) : (德文 : Unbelebts, Ding, Sache) 事件 ①。釋音表：「尼薩塔」，查中國合源寶藏。

大都一般採用第三及第五項的解釋，方便來說，二者意義相類似。「法」解作原因、事件，在部派學說中都有各種各樣的演變。本章主要企圖考察一下巴利文經典和漢譯阿含經中有關「法」的概念，必要時還會涉及其演變②。

佛學者曾建議多方面翻譯「法」(dhammā) 這個詞，謝爾巴斯基譯為元素 (element) ；里斯·大衛斯 (Rhys Davids) 則譯為現象 (Phenomena) ；韋晏 (Wilhelm) 和麥加杜連·紀格 (Magdalene Gieger) 譯為事情、事物 (Ding(e)) 或更恰切的譯為經驗事情 (die empirischen Dinge) ③。現暫時不理會怎樣的翻譯和詮釋，直至完全考察和鑒定了巴利文經典和漢譯阿含經中有關的概念，然後才能決定在這些早期論著裏哪個譯意最能表達「法」(dhammā) 這個詞的意義。

法 (dhammā) 主要的特質是無常 (anicca) 、苦 (dukkha) 及無我 (anatta) ④。還有其他各種特質，但只不過是上述三大特質的說明或詮釋而已。再者，三位合一包含了無常、苦、變易或變易法 (vipariñāmadhamma) ⑤。最後一個特質以變易代替了無我 (anatta) ，因為變易代表了「我」(atta) 的方面，此乃經驗真實所確立不移的基礎，上述三類特質最主要的是無常 (anicca) ，其餘二者可視為必然的⑥。

討論佛法的無常思想，謝爾巴斯基有以下的見解：

「存在的本質是瞬息間(剎那)的現象，剎那間從一個莫名的源頭閃耀着進入現象世界來。彼此都是隔離的，廣義言之，沒有跟任何遍在的物質有聯繫，如此在時空中間斷，因為僅有一剎那的出現。也隨即消失，剎那消失後跟着有下一個剎那的存在出現。因此，剎那變成一個元素(「法」(dhammā)) 的同義詞，兩個剎那乃是不同的兩個元素。一個元素像時空中的一個點。說一切有部曾企圖以數理方式來斷

內明 第一五〇期 目錄

譯稿 德文 · peijiger' panoniscchen Text) 轉聖 ·

法之概念 ······ D. J. Kalupahana 著 ······ 3

印度宗教之探索(續)

塞克教 ······ Young On Kim 原作 ······ 9

特稿

菩薩摩訶薩心不著五欲

當學般若波羅蜜 ······ 智 銘 ······ 12

專論

莊子逍遙義與

般若學即色派的關聯性 ······ 黃錦鉉 ······ 14

佛學原理之實踐與現代問題 ······ 喬 施 ······ 18

佛教藝術之道 ······ 柯孟達 ······ 24

轉載

太虛大師二三事 ······ 大 風 ······ 28

特稿

蓮池大師的禪淨思想 ······ 蔡惠明 ······ 33

佛教文藝

永懺樓隨筆之六十九

「古代陵墓的咒詛」 ······ 馮 馮 ······ 36

虛雲和尚(續) ······ 馮 馮 ······ 41

佛教消息 ······ 編輯室 ······ 45

畫頁

封面：那加爾丘納貢達寺院遺址的佛立像

面裏：五世紀的沙爾納德初轉法輪像

底裏：五世紀的馬士臘像立像

封底：用朱那爾出產砂巖雕磨成美麗雕像，

被稱為「東方的維納斯女神」。

定一個剎那的長短，無論怎樣，那是可接受為代表想像得到的最微小的單元。這樣推算原子的體積，及剎那的長短，很明顯只是企圖尋求這個極微，其觀念來自兩個剎那呈現了兩個不同的元素。必然的，元素不會變易，但消失了，世界變成電影院。消失是存在的本質；不能消失者即不會存在。佛教指起因並不是真的起因，不過就是上述的剎那，其來自於無，也消失歸於無⁽¹⁷⁾。」

謝爾巴斯基認為這個法 (dhammā) 是佛教第一個階段的觀念⁽¹⁸⁾。但這種講法在巴利文經典及漢譯阿含經中找不到屬於第一個階段如此的概念，毋寧明顯地指出謝爾巴斯基此種「法」的概念乃屬於阿毘達磨時期的產物。

論藏 (阿毘達磨藏 *Abhidhamma - piṭaka*) 雖是以佛陀所講的為根據而造的論述⁽¹⁹⁾，無疑是後世之作，可見論藏所表達的義理只不過使經藏隱晦的佛法明朗化⁽²⁰⁾。此一取向乃減少了從各大部派對佛法誤解所引致經論兩藏的差異。事實上，從巴利文經典及漢譯阿含經中，可看到原始佛教顯出現象論的形態⁽²¹⁾。真的，當佛陀講述外境界，或更恰當的說色 (*rūpa*) 而提及四大 (*mahābhūta*) 和四大所造色 (*upādāya rūpa*)⁽²²⁾。但這個分別並不等於實在論派所分為四大和副產品，此四大即地水火風只是知覺資料，因此，例如地係被指為堅實 (*kakkhalatā*)⁽²³⁾。另一方面，特別要指出對外境界的認識乃基於受 (*vedanā*)，而受乃由觸 (*phassa*) 而起⁽²⁴⁾。所以，任何有關外境界性質的見解都由觸而來，在觸以外的推測均屬形而上的和空談的。這個見解基於想像，着重事情實在如何多於證明事情如何。(此句似宜照原文譯成較淺白的文句。——成註) 換言之，那是屬於超越受的範疇 (非境界 *avisaya*)⁽²⁵⁾。

但從阿毘達磨中發現這個哲學觀逐漸轉變。阿毘達磨原意乃在佛入滅後企圖保存其基本的教義⁽²⁶⁾，採取的方法是把中心教義抽出來，加以分析和類別，當中心教義一旦議定，下一個步驟便將之分類。亦以順數排列。這個分析和類別的方法一直維持到上

座部的法集 (*Dhammasaṅgani*) 和分別論 (*Vibhaṅga*)，以及說一切有部的發智論 (*Jñānaprasthāna*) 和其他論著編集成典。從中可找到「法」給分析類別為物質 (*色 rūpa*) 和心 (*citta, caitasika*)。這些分析與類別將由一些定義來確定。在識別之中，阿毘達磨論師似乎以他們自己的意思為依據，比根據原始經典為多。例如，色 (*rūpa*) 被視為非心所的 (*acetasika, cittavipayaṅga*)⁽²⁸⁾。這些定義給精神與物象比較心與物的真實區別帶來一個清楚的劃分。這樣，阿毘達磨的哲理便有樸素實在論或多元論的形態，與原始佛教的哲學形成了很大的不同。

在印度，阿毘達磨傳統給外界的印象是非佛教的哲學的思辨，逐漸發展到了危險的地步。多元論和實在論派如毘尸伽論 (*Vaiśeṣika*) 與阿毘達磨論師受思辨所驅使，被無休止的繁瑣詮釋的方式所束縛。這種詮釋直至達到邏輯的結論為止。阿毘達磨論師同意「法」(*dhammā*) 是時空之中一個點，因此，印度佛教各派都承認原子論 (極微論 *paramāṇuvādā*) 和剎那論 (*kṣaṇavādā*)。誠如謝爾巴斯基指出：「這樣推算原子的體積及剎那的長短，很明顯僅是企圖尋求這個極微。⁽²⁹⁾」雖然謝爾巴斯基曾試圖將此段時期推回原始佛教年代，但上述理論乃在阿毘達磨時期已佔盡優勢，甚至在覺音 (*Buddhaghosa*) 之前的上座部傳統也沒注意到這一點。暫放下極微論不談，且研究一下剎那論，因為與無常的理論有密切關係，並提供了不少資料來理解佛陀的緣起論。

佛教所面臨的困難是因為承認剎那論而引起非佛學思想家如商羯羅，還有僧徒本身的非難至為明顯。商羯羅指出：「那些主張任何物象有一剎那的存在，只不過因為有下一個剎那繼而出現，而前一剎那的存在確然滅了。準此，兩者的因緣關係便不能成立！因為前一剎那的存在既滅或已滅，便進入一個不存在的狀態，故不能成爲下一個剎那存在的因。⁽³⁰⁾」在攝真實論 (*Tattvasaṅgraha*) 裏寂護引證瑜伽先那尊者的觀點，認為不能在剎那的存在實例中主張有因果關係⁽³¹⁾。

耶瑪哈密·蘇鈞 (Yamakami-Sōgen) 對商羯羅加以譴責，並錯誤的指他「對諸行無常完全無知。」^②其實，商羯羅清晰劃示了剎那論的邏輯複雜性。他的批評並不影響巴利文經典和漢譯阿含經中的無常思想，甚至上座部覺音之前對無常的解說。剎那論是從心理及邏輯的分析無常思想中所生的產物，問題上，正如商羯羅和瑜伽先那早指出此與緣起觀有關。如果一個物象只有一剎那的存在，而一剎那又被計算為所能想像得到最微小的，試問如何使人理解那一剎那的因果關係？

後期佛教採取兩種方法來解決由於承認剎那論所產生的因果相續問題。第一，必須認識到一剎那所顯現外表形相的「法」的本性是不變的。第二，成立等無間 (samanantara) 理論和承認因緣作用 (arthakriya-karita) 即法。說一切有部採取了上述兩種方法，而經量部 (Saurāntikas) 和後期上座部則批評前者而接受後者。

耶瑪哈密·蘇鈞 (Yamakami Sōgen) 因商羯羅批評佛教義理而顯得不耐煩，他說：「任何事物的本性是不變的，是恒常的。每剎那在轉變的只不過是事物的形相。所以那樣的武斷是錯誤的，依佛教義理，前剎那滅，後剎那便出現。」^③說一切有部的要旨在於分辨物象的本性和變易的相，就如判別物象有因和緣的特性一樣^④。

謝爾巴斯基在討論到說一切有部的義理時把「法」(dharma) 一詞譯為元素 (element)，並下這樣的定義：「盡可能考察範圍內再不能找到更顯淺的詞。」^⑤但科學上對元素這個詞是指各類原子，某種可形成宇宙的物質。用元素這個詞來表達「法」的意義，可能為了保持說一切有部義理的原意。據其說法，「法」是一個實在物體可減縮為最小的元素。謝氏並指出這些元素「法」有四個特徵：(一)無我「諸法無我」——引證全部七十五法，究竟是恒常不變的或是無常的。(二)無常「諸行無常」——此只參考七十二種世間無常法。(三)苦「一切皆苦」，而苦有一盡頭，是(四)最後解脫「涅槃寂靜 sānta」。

謝爾巴斯基詳加解釋法的四個特徵之中第一個，他表示：「anātman (無我) 一詞通常被譯為非靈魂 (non-soul)，但「我」(ātman) 實在與個性、自我、一己、個體、一個生物、一個有情等等同義，意思是無論什麼名詞都不是真實的，這個名詞只不過是羣象為了互相溝通事件而設。佛陀乃把這些事件歸納為法 (dharma)。」因此，謝氏依說一切有部所作詮釋：一個有情 (pudgala) 只不過是由元素聚集而成，本身沒有根本的實在性 (不是法)^⑥。即是雖然此個體不是一個實在的個體，但構成他的元素(法) 根本是實在的。這些根本的實在是在分隔的和斷續的元素。是剎那的 (kṣanika)，屬四個特徵中的第二個。謝爾巴斯基自己解釋：「他們剎那出現，從莫名的源頭剎那閃現到現象界來。」^⑦那末，這便是二分法了，一個元素有不可知的自性 (svabhāva) 而又有了一個因緣相 (lakṣaṇa)。當進而研究自性 (svabhāva) 和實體 (dravya) 的內涵時，兩者是同意義的，說一切有部對因果特徵有不同的看法。

阿毘達磨俱舍論和其他跟說一切有部有關的經論倡議了四個理論詮釋因緣相 (lakṣaṇa) 的性質^⑧。第一個觀念就是法救 (Dharmatāta) 主張的類異理論 (bhāvānyathātva)。他認為一個物象是分三個時間階段改變其存在 (bhāva) 而非其實體 (dravya)。這個情形可以用黃金有各種形狀而本身不變作個比較。因此，這三個時間階段——過去、現在、將來——乃因存在的非統一性而辨別出來。另一個論師妙音 (Chosaka) 有第二個理論，他認為物象唯一的特徵是相異 (lakṣaṇānyathātva)。準此，一個實體常有三個過程，當物象是現在的，則有過去和將來的種籽；同樣過去和將來的物象也如此。舉個例子說明一下：如一個男人給一個女人纏上，並不說明他當時沒有其他女人纏上他。第三個理論由世友 (Vasumitra) 提出，他認為一個物象經過三個時間階段而不會改變其性質，但會位異 (avasthānyathātva)。此由因緣作用 (kāritva) 所能決定。「因緣力在，其物必存；因緣力減，其物則亡；因緣力當來在則物當來生。」^⑨

第四個理論覺天 (Buddhadeva) 提出一個異的理論 (

anyonyathāṭva) , 一個物象被視為變異，因其過去與現在的關係變異。所以，一個女人同時是女兒，又是一個母親。但蓮華戒 (Kamalaśīta) 在攝真實論疏義 (tattvasamgraha - pañjika) 中對這些論調提出反駁^⑩。這樣，說一切有部認識到經驗真實世界的兩個半球 (two hemispheres) ^⑪：一個是知識和經驗世界，因為任何事物只不過是飛逝的剎那幻象，沒有根本的真實。另一個是真實的世界，這個真實是在剎那幻象的背後。

說一切有部確是否定有情 (pudgala) 的實體性，但逼切需要解釋由於承認不連續的剎那「法」(dharma) 所引起的相續性的問題。他們只好相信有一個自性和實體 (svabhava, dravya) ，並認為那是恒有的 (sarvadā asti)。^⑫我們同意尼年·史瑪特 (Ninian Smart) 的說法：「這類難題成爲實在論派的一個動機，強硬堅持任何事物有過去，現在及將來的存在，因此事情便有彼此互相關連。」^⑬

(未完)

註釋

- ① Stebbing, Introduction to Logic, p. 258.
- ② B. K. Malinowski, "Magic, Science and Religion," in Religion, Science and Reality, ed J. Needham (London: Sheldon Press, 1952), pp. 30 - 31.
- ③ Stebbing, Introduction to Logic, p. 259.
- ④ Vin 1. If.; Ud 1
- ⑤ S 2.25: "patīcasamuppādañ ca vo bhikkhave desissāmi patīcasamuppāne ca dhamme"; TD 2.84b (Tsc 12.14)
- ⑥ TD 1.562c - 563a (Chung 21.3); Chachakka-sutta; M. 3.280 - 287.
- ⑦ Cf. B. A. W. Russell, Human Knowledge, Its Scope & Limits (London: Allen & Unwin, 1948), p. 439: "What

passes for knowledge is of two kinds: first, knowledge of facts; second, knowledge of the general connections between facts."

- ⑧ Edward Conze, Buddhist Thought in India (London: George Allen and Unwin, 1962), p. 92.
- ⑨ Magdalene Geiger and Wilhelm Geiger, Pali Dhamma, vernehmlich in der Kanonischen Literatur (Munich: Bavarian Academy of Science, 1921); Conze, Buddhist Thought, pp. 92 ff
- ⑩ One is in DA 1.99 & DhA 1.22; the other is in DhSa 38.
- ⑪ Geiger and Geiger, Pali Dhamma, p. 4.
- ⑫ See T. I. Stecherbatsky, The Central Conception of Buddhism & the Meaning of the Term 'Dharma' (London: Royal Asiatic Society, 1923), which is mainly devoted to an analysis of the conception of dharma in the Abhidharmakośa of Vasubandhu.
- ⑬ Stecherbatsky, Central Conception, pp. 2 ff.; idem Buddhist Logic, 2 vols. (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1930), 1: 3 ff.; C. A. F. Rhys Davids, Buddhism, A Study of the Buddhist Norm, Home University Library of Modern Knowledge (London: Williams and Norgate, 1912), pp. 49, 51 ff.; Geiger and Geiger, Pali Dhamma, p. 4.
- ⑭ S 3.41, 67, 180; 4.28. 85, 106ff.; TD 2.66a (Tsa 10.6).
- ⑮ S 3.43, 139; 4.68; TD 2.8b (Tsa 2.4).
- ⑯ S 3. 67; TD 266a (Tsa 10.6).
- ⑰ Stecherbatsky, Central Conception, pp. 37 - 38.
- ⑱ Stecherbatsky, Buddhist Logic, 1:4 - 5.

- 19 DhSA, p. 17, also p. 4; Saky, p. 12.
- 20 C. A. F. Rhys Davids, *Buddhism*, p. 47.
- 21 D. J. Kalupahana, "Aspects of the Buddhist Theory of the External World & the Emergence of the Philosophical Schools of Buddhism," *CJH* 1 (1970): 97ff.
- 22 S 2.3f.; TD 2.85a-b (Tsa 12.16).
- 23 M 1.185; TD 1.464b (Chung 7.2).
- 24 S 2.33; TD 1.76a (Chang 12.1).
- 25 S 4.15; TD 2.91a-b (Tsa 13.16); see also D. J. Kalupahana, "A Buddhist Tract on Empiricism," *PEW* 19 (1970): 65 ff.
- 26 P. S. Jaini, ed., *AD*, Introduction, pp. 29 ff.
- 27 Cp. Dasuttara - sutanta of the *Digha Nikāya*; also the *Aṅguttara Nikāya*.
- 28 Dhs 125, 206-207. In *Sarvāstivāda*, the term *cittavi-prayukta* referred to a category of *dharmanas* drawn up later on; see *AD*, Introduction, pp. 93 ff.
- 29 Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 37.
- 30 Śaṅkara - bhāṣya on *Brahma - sūtra* 2.2.20: "Kṣaṇabhāṅgavādino'yam abhyupagama, uttarasmim kṣaṇa utpadyamāne pūrvah kṣaṇo nirudhyata iti. Na caivam abhyupagaccharā pūrvottarayoḥ kṣaṇayor hetuphalabhāvah śakyate sampādayiṣim, nirudhyamānasya niruddhasya vā pūrvakṣaṇasyābhāvagrastatvād uttarakṣaṇahetubhāvānupapattih."
- 31 TS 1.153. Bhadanta Yogasena is said to be a Buddhist of the Hinayāna school; see S. Mookerjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* (Calcutta: University of Calcutt Press, 1935), p. 39.
- 32 Yamakami Sōgen, *Systems of Buddhist Thought* (Calcutta: University of Calcutta Press, 1912) p. 134.
- 33 Ibid.
- 34 Stebbing, *Introduction to Logic*, pp. 265ff Following C. D. Broad (*Mind and Its Place in Nature* [London: Kegan Paul & Co., 1962] p. 432), she says: "What changes are the states; what does not change is the thing of which the states are the states."
- 35 *Dictionary of Philosophy and Psychology*, J. H. Baldwin, ed., s. v. "element."
- 36 Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 25-26.
- 37 Ibid., p. 37.
- 38 Kośa 5.52ff.; TD 29.104c (CSL 20); *ADV*, pp. 259-260 TS 1. 504; Saky, p. 44, 471ff.; see also de ia Vallée Poussin, "Sarvāstivāda," *MCB* 5.1-157; *AD*, Introduction, pp. 117ff.
- 39 TS 1. 504: "tathā kāritre' vasthite bhāvo vartamānas tatah pracyuto' tīas tad aprāpto' nāgata iti."
- 40 TS, pp. 504-505.
- 41 Cf. F. H. Bradley, *Appearance & Reality* (Oxford: The Clarendon Press, 1951), p. 110.
- 42 TD 29. 104b (CSL 20).
- 43 *Ninian Smart, Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1964) p. 183.