



法之概念

謝爾巴斯對法性 (dharma) 的詮釋似乎肯定了說一切有的恒常理論。中論釋 (Mādhyamikavṛti) 有一段文字但已在巴利文經典和漢譯阿含經中出現過：「若佛出世若未出世，此法常住。」^{④④}謝氏似乎在這一點上解釋法性為「法的本體」 (essence of dharma)，即是其自性 (svabhāva) 是與其相 (lakṣaṇa) 對立的。^{④⑤}所以他把「法性」(dharma) 譯成「根本實在」(ultimate reality)。^{④⑥}依中論釋所云，這些實在是恒常的，不管佛出世或未出世。正如指出法性 (dharma) 巴利文 dhammatā (乃涉及兩個法之間的因果關係，而非一個指定的法所有。假如法性是指因果關係，則不會是說一切有部所指的一個根本實在 (dharma-svabhāva)，因為龍樹和其追隨者都否定有自性的概念，並提出自性是與緣起法對立的 (參下文)。

這個理論，一切法皆有自性乃分為三個時間階段有，(過)去 (aita)、今 (vartamāna) 及來 (anāgata)，說一切有部由此得名。^{④⑦}謝爾巴斯從雜阿含經中找出經文來說明說一切有部的學說乃代表原始佛教的思想是可以肯定的。有問佛陀：云何「一切有」(sabban aṭṭhi)，佛答曰：「一切有即十二入處 (āyatana) 有。」^{④⑧}謝氏注釋道：「這樣，十二入處是心物存在的元素中唯一類別，說一切有部容納這樣的七十五種元素，這些元素就是所謂「法」(dharma)。」^{④⑨}

我們認為謝爾巴斯誤解了該篇雜阿含經經文的含意，原文

樂業式野。吳疏論。

命。謂天取相受苦樂。覺應主意善清。心言覺道。離欣樂苦。主同因緣。以樂主取相。或二人長一。謂有相善清。或二人長一。謂有相善清。或二人長一。謂有相善清。或二人長一。謂有相善清。

D. J. Kalupahana 著

劉逢吉 譯

「一切有即十二入處有」並不是說一切有部所指的十二入處之過去、今、來有，沒有涉及過去與將來，更或對此而言，沒有任何時間概念。原始佛教不會否認當前的感受經驗，所以其緣起乃來自感官和接觸對象，這個觀念很清楚的在經文中表示出來：「所謂一切有……有色有眼識有眼觸，有眼觸因緣生受，若苦若樂，若不苦不樂……」^{⑤①}由此可了解感受經驗和緣起都是當前的。

再者，說一切有部的「一切有」(sarvam asi)，並不光指十二入處的實有，而且包括了一個實體和自性的有。謝爾巴斯却否定這個說法，從他引用的經文和詮釋乃強調了任何事物不在十二入處之內皆為非境界，如果這樣說，依謝氏所謂「元素」(法)是說一切有部認為根本實在的都變成了無我 (anatta)，三世也不會有自性 (svabhāva)。^{⑤②}

任何事物皆三世有這個說法跟巴利文經典和四阿含經中另外一篇經文有矛盾。^{⑤③}從這篇經文分析，據說一切有部的「法」三世有是超越了語言習慣的範疇。下面是這篇巴利文經文：

「有這樣的三種語言習慣、文字用法、或名詞的區別——過去有所不同的，現在也不同，甚至將來都有分別——智者如隱士與婆羅門，不會忽視這些習慣。哪三種呢？無論怎樣色生、色滅，過去和變異都被稱為「去」，不是「今」或「來」。(受想行識亦復如是)。無論怎樣色不緣起、不生、則是「來」，而不是「今」或「去」……無論怎樣色生、如所顯示，則是「今」而不

是「去」或「來」。」

這篇經文可以視為說一切有部的殷鑑，避免錯誤主張法的自性是三世有的。因此也可說在佛教史上，由於承受了剎那論而產生了說一切有部的學說。如果真是這樣則對其他小乘學派不公平，雖然說一切有部也同樣被指為虛妄（viparyāsa），因其「觀已於物中而無我，思已在而萬物實無常。」所謂小乘學派甚至說一切有部也如是。^⑤

當討論到有情（pudgala）的無我問題時，謝爾巴斯基這樣表示：「該意念是，無論那些名稱如何標示，都不外是爲了衆生之間互通消息的世俗名詞而已。」^⑥這個觀念當然是根據巴利文經典與漢譯阿含經所引出的無實體學說：「世名之爲車，諸陰因緣合，假名爲衆生。」^⑦由此比喻可見車是不實在的（無實體的），因爲只不過是由幾種成份（輪子、軸子）因緣和合而成所稱號的一個名字，但是，個體與各成份都是實在的或實體的嗎？當一個人認真思量一下，則會發覺自己都不是實在的或非實體的，只不過因緣和合而成，正如一切都是如此，車也如是。

所以，這個看法說明一個個體不是實在的，只不過是基於實有、有爲（saikhata）和緣生而組成的部份。如五蘊，都不是實在的，並沒有我、無自性（atman≡svabhāva）。這樣，無我（anātman）變成無自性（niḥsvabhāva）的同義詞。五蘊不僅被視爲一個組合，也可分體獨立，是無自性的，都在經文裏很明顯表示出來。^⑧漢譯阿含經更進一步主張甚至五蘊也可分開而論，是無我的（anata）和空的（suñña）。^⑨

龍樹提出了一系列的辯論，反駁說一切有部實在的概念，他在「根本中頌」裏，以整章來反駁法的實體論。^⑩由佛陀最基本的主張，經驗世界裏沒有一樣東西不是因緣所生開始，^⑪龍樹提出了一個問題：「性若是作者，云何有此義？」^⑫月稱（Can-drakīrti）回答：「所作與自性的概念是不相應的（asamgatāram），因爲彼此共乖違（parasparaviruddhāvād）。據實在論的邏輯，由性（svabhāva）一詞，大致上意思是物的本體，即使以此定義，沒有人能確定所作的實在性即自性。譬如說，水的溫熱（爲

一性質）是一種所作的實在性，正因如此而不是其自性。」

月稱參與了這次辯論，他認爲：「自性是非所作的（akriaka），即如熱乃火的性質。在這裏，事物（padārtha）固有的特質（antara）是無生的（ajania），此即自性。」^⑬中觀學派對此有如下解釋：

「要特別指出，非所作自性只是在世間施設（lokavyahāra）才有實在，相反，我們認爲熱是火的性質但不是自性，因爲火本身是所作（kriaka），原有一定的因緣關係和其他因素使其發生，如凸鏡、燃料、陽光，或鑽木取火，熱不能離火而有，因此，熱乃因緣關係而生的所作（kriaka），亦因其爲所作，故不是自性，正如水的溫熱不是自性一樣。」^⑭這裏，中觀學派也試圖表示法是沒有自性的，因爲法乃緣起而來，或所作的。從巴利文經典與漢譯阿含經中所引法中無我是有很大的爭論。

還有，中觀學派引用佛陀的說話來支持他們對說一切有部的法之恒常概念提出了反駁，龍樹說：「佛能滅有無，如化迦旃延，經中之所說，離有亦離無。」^⑮月稱指出該經文已爲佛教各派所接受。^⑯在巴利文經典與漢譯阿含經都排斥有與無的概念，因其會使人落入常見（sassata-ditthi）或斷見（uccheda-ditthi）之中。^⑰佛陀認爲這些是形而上的問題。說一切有部認爲法在其性質或自性中分爲三個時間階段，實有乃由於時間的相續性所產生的一種形而上推理。^⑱毫無疑問地，說一切有部引人相信恒常性，而謝爾巴斯基則企圖證明否定。^⑲從這事實可明白龍樹對自性的理解跟佛陀所理解奧義書中「有」（sat）的概念一樣。^⑳所以，龍樹企圖反對說一切有部的自性概念時，他巧妙引用了佛陀反駁奧義書「有」的概念經文。

甚至後來上座部經典「論事」（Kathāvatthu）明顯批評說一切有部的諸法實性（dharma-svabhāva）理論。^㉑不管「論事」明顯的批評，穆提（Muri）說：「如果以爲大乘學派顛倒了否定靈魂而再肯定其實在性，那是錯誤的。盡可能他們徹底宣揚無我主義。他們否定不光是人無我（pudgalanairātmya），並延伸到否定法無我（dharmanairātmya），這些都是小乘學派毫無異議的

接受爲事實。」^⑳ 正如上指出，法無自性的理論對巴利文經典，和漢譯阿含經沒有新意，在巴利文經典中「一切法無我」(sabbhe dhammā anatta) 可以作爲法無我 (dharma - nairātmya) 學說的特別參考資料。^㉑ 不願接受原始佛教的蒲仙 (L. de la Vallée Poussin) 表示了反對，他從巴利文增一部 (Anguttara Nikaya) 中抽出同樣的一句，並改爲「一切行無我」(sabbhe saṅkhārā anatta)，間接含有那是錯讀或後人改寫的意思。^㉒ 無可否認，這又是一個例子，今人學者可能試圖改寫古籍以達配合自己對其中義理詮釋的目的。幸而漢譯阿含經跟巴利文經典所載一樣，乃發現好幾處均是「一切法無我」，支持了巴利文經典的說法。^㉓

原始佛教的法之概念正如巴利文經典、漢譯阿含經，及上座的阿毘達磨，尤以「論事」爲代表，故此跟說一切有部的概念有很大的不同，所以我們認爲說一切有部主張有法性，對其他小乘學派爲此而引致的評論並無提出辯護。

其次，化解說一切有部、經量部和上座部之間由於他們接納剎那論而引起因果相續理論的爭論有了緩和，說一切有部取四有爲相 (saṅskṛta)，尤以住 (sthiti)^㉔ 爲然。後進一步認爲住乃由因果關係而來。「法的果報力量是無匹的，可出現在當前，內因緣和合，乃生因果作用 (kāritra)。」^㉕ 爲了說明剎那法相中的因果相續問題，他們創出等無間緣的理論 (samanantarapr - atyaya)。

經量部派不理解「住」的意義^㉖，以爲法在瞬間出現後便消滅。^㉗ 他們認爲住或異只不過是不斷流去的相續時刻，^㉘ 並以等無間理論來說明兩個連續剎那之間的關連。但剎那論仍出現其他問題，如果存在是一連貫相續的剎那，然則生、壞、滅又如何解釋？經量部派試圖以「生」作爲一個連貫的開始，「壞」是實在每一連續剎那前後各有輕微的變化，到最後，滅是此一連貫的盡頭，^㉙ 一連貫中每一個獨立剎那的緣起因此減縮爲不變的前驅^㉚。但他們仍要解釋一下連貫的起源或開始，爲了解釋此問題，他們提出了因果的「本無今有生」(abhūtvā bhāva utpāda) 論。依

此論，連貫的第一個成份是由「本無」(abhūtvā) 而至「生」(utpāda)^㉛，這個因果論容後再詳加討論。

經量部派否定法的住剎那 (sthiti - kṣaṇa)，而這又是歸咎於神聖而權威的佛陀本人。蓮華戒 (Kamalaśīla) 在其攝真實論疏義中引佛所言：「一切力量都是即時的，事物如無相續時間又怎能產生作用？」跟着答案是：「這是我們稱之爲「有」不外是作用 (kriyā)，就是這個作用叫作因 (creative cause)。」^㉜ 由此而知法即是一個恒常變易的過程。

但是由剎那論所引起的問題仍未能獲得解決。說一切有部基於承認有自性來解答此疑難，雖然這是跟佛陀的無我教義相反的因果關係時否定了自性，但這種假設有疑問的。

上座部傳統以巴利文阿毘達磨論藏爲代表，有一段時期迴避了這些問題。因爲在上座部傳統中從沒有關於剎那的形而上理論，直至著名佛學詮釋者覺音 (Buddhaghosa) 在世才出現。所以，當上座部傳統出現了剎那思想時，便採用說一切有部及經量部的方案來解決其中的疑難，而說一切有部假托了覺音、護法 (Dhammapāla) 以及波倫那時期 (Polonnaruva Period) 的作者，經量部派學說變成阿難 (Ananda) 所提倡的，並以末注 (mūlāṅkā) 著名。

從以上所述，可以知道說一切有部和經量部如何企圖邏輯的分析無我思想，並接納剎那論而逐一引發了幾種理論，但與原始佛教的義理不吻合。在說一切有部承認法是一個信念的基礎時，此乃違反了原始佛教無我的觀點。經量部派則接受因果論，而此理論近似佛陀所反對的一種。這些差異說明了世親 (Vasubandhu) 的俱舍論 (Abhidharmakośa) 並不能代表原始佛教最早期的面貌。

那末，在原始佛典裏，無常理論是些什麼呢？從巴利文經典及漢譯阿含經所載很不容易找到一點形跡來支持事物是剎那住 (kṣaṇika) 的看法。我們沒有讀過像這樣的經文：「一切力量都是剎那的。」^㉝ 剎那論對原始佛教不僅是陌生的，而且跟巴利經

文與阿含經的一些講法抵觸。譬如，在雜阿含經中有兩篇因緣相應的經文，描述人如何擺脫四大造成色身的繫縛，因為色身有生、住、異、滅，跟不停轉變的心意無異。經文曰：「四大色身，或見十年住，二十三十乃至百年，若善消息或復少過，彼心意識日夜時尅，須臾不停，種種轉變，異生異滅。」^{④④}這樣的描述，心與色身並非受剎那論的觸發所致，事實上，似乎反而是駁斥了剎那論那種色身比較心意還久住的想法。色身可經歷一段時期，雖然必會變異和衰老，但那是不易分秒的觀察得出來，心意分秒轉變則無可爭論，上述經文不過是強調了色身與心意變化的相對速度。

這是一個經驗論者的變異說法，韋耶西克拉（O. H. de A. Wijesekera）如此寫道：「一切因緣事物皆無常，此非來自形而上的探究，或任何神秘的直觀，而是經過調查和分析，了當的判別，不含偏見，純粹以經驗為基本。」^{④⑤}

（未完）

註 釋

- ④④ MKV, p. 40; in the Pali Nikāyas: S.2.25; and in the Chinese Āgamas: TD 2.84b (Tsa 12.14).
- ④⑤ T. I. Stecherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad: Academy of Sciences of the USSR, 1927), p. 123, n. 4.
- ④⑥ Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 25.
- ④⑦ TD 29. 104c (CSL 20).
- ④⑧ Stecherbatsky, *Central Conception*, p. 5. In fact, this is a quotation from W. M. McGovern, *A Manual of Buddhist Philosophy* (London: Kegan Paul, Trench, Trübner, & Co., 1923), and is a reference to TD 2,91b (Tsa 13.17). For a detailed discussion of these texts & the Sarvāstivāda theory, see D. J. Kalupahana,
- ④⑨ “Sarvāstivāda and Its Theory of sarvam asii,” *UCR 24* (1966): 94ff.
- ④⑩ Stecherbatsky, *Central Conception*, pp. 5-6.
- ④⑪ TD 2.91b (Tsa 13.18).
- ④⑫ This interpretation of the passage in the Samyukta Āgama would mean that Stecherbatsky is not justified in maintaining that the “Theravādins have suppressed it because it did not agree with their particular tenets” (*Central Conception*, p. 5, n. 13).
- ④⑬ In the Nikāyas: S 3.70-73; in the Āgamas: TD 2.65c - 66a (Tsa 10.5), which refers to the past skandhas only.
- ④⑭ See Nalinaksa Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and Its Relation to Hinayāna*, Calcutta Oriental Series 23 (London: Luzac & Co., 1930), pp. 228-229; and idem, “The Place of the Āryasatyas and Pratīyasamutpāda in Hinayāna and Mahāyāna,” *JBORS II* (1929 - 1930): 119, which indiscriminately attributes it to all the Hinayāna schools.
- ④⑮ Stecherbatsky, *central Conception*, p. 25.
- ④⑯ S 1.135; Kv 66; Miln, p. 28; TD 2.327b (Tsa 45,5); 454c (Pieh - i Tsa 12.5).
- ④⑰ M 1.136; TD 1.764c (Chung 54.1); see also Khandha - samyutta of Samyutta Nikāya.
- ④⑱ TD 2.11f. (Tsa 1.15).
- ④⑲ MK, chap. 15, “Svabhāvaparīkṣā.”
- ④⑳ MK 24.9: “Apratīyasamutpanno dharmah kaścīn na vidyate,” MKV, p. 505.
- ㉑ MK 15.2: “svabhāvah kṛtako nāma bhaviṣyati punah katham.”

- ⑥1 MKV, p. 260: “ Kṛitakaś ca svabhāvaś ceti paraspara - viruddhatvād asaṅgatārtham eva tat. Iha hi svo bhāvah svabhāva iti vyutpatter yah kṛitakah padārthah sa loka naiva svabhāva iti vyapadiśyate tad yathā apām auṣṇyam... yas tv akṛitakah svabhāvas tad yathā agner auṣṇyam... sa hi teṣāṃ padārthānantarasam parkā-janitatvāt svabhāva ity ucyate. ”
- ⑥2 Ibid.: “ tad evam akṛitakah svabhāva iti lokavyavanāre vyavasthite vayam idānim brūmo yad etad auṣṇyam tad apy agneh svabhāvo na bhavatīti grhyatām kṛitaka-tvāt. Iha mañindhanadityasamāgamād arañnigharṣaṅ-ādeś cāgner hetupratyayasāpekṣataivopalābhyate, na cāgnivyatiriktam auṣṇyam sambhavati tasmād auṣṇyam api hetupratyaya-janitam, tataś ca kṛitakam, kṛita-kam, kṛitakatvāc capām auṣṇyavatī svabhāvo na bhavatīti sphuṭam avasiyate. ”
- ⑥3 MK 15.7: “ Kātyāyanāvavāde cāsti (ti) nāstīti cobha-yam, pratiśiddham bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā. ”
- ⑥4 MKV, p. 269: “idañ ca sūtram sarvanikāyeṣu paṭhyae. ”
- ⑥5 S 2.17; TD 2.86a (Tsa 12.18).
- ⑥6 For a general discussion of these problems, see Bradley Appearance and Reality, pp. 38–39.
- ⑥7 Stecherbatsky, Central Conception, pp. 4ff.
- ⑥8 MK 15.10, Astīti śāśvatagrāho nastīty uchedadarśanam.
- ⑥9 Kathāvathu, pp. 115ff.
- ⑦0 T. R. V. Murti, The Central Philosophy of Buddhism (London: George Allen and Unwin, 1960), p. 26; see also Stecherbatsky, Nirvāna, p. 41.
- ⑦1 M 1.228; S 3.133; 4.401; A 1.286; Thag 678; Dh 279.

- ⑦2 L. de la Vallée Poussin Theorie des Douze Causes, p. 111. He was quoting it from A 1.286.
- ⑦3 TD 2.66b – 67a (Tsa 10.7); 2.668c (Tseng 23.4); also 1.9b (Ch’ang 11).
- ⑦4 AD p. 104.
- ⑦5 Ibid., p. 281: “ Vartamānādhrvasam pātāt sāmāgryaṅ - gapari-grahāt, labdhaśakteh phalākṣepah kāritram abhi-dhyate. ”
- ⑦6 TD 29.27c (CSL 20): Kosa 2.228: “ kṣaṇikasya hi dharmasya sthitiṃ vinā bhaved vyayah. ”
- ⑦7 Saky, p. 33: “ kṣaṇikānām nasti deśāntaragamanam, yatraivotpatitih tatraiva viṇāśah. ”
- ⑦8 TD 29.27c (CSL 20).
- ⑦9 Ibid.
- ⑧0 Cf. B. A. W. Russell, Analysis of Mind chap. 5; Steb-bing, Introduction to Logic, pp. 282ff.
- ⑧1 TD 29.27c (CSL 20); Kosa 2.228.
- ⑧2 TS 1.11. The question: “ Kṣaṇikāh sarve samskārāh, as - thirānām kutah kriyā. ” (Cf. Stecherbatsky, Buddhist Logic 1:119.) The answer: “ bhutir yeṣām kriyā saiva kārakam saiva cocyate. ”
- ⑧3 TS 1.11: “ Kṣ ṇikāh sarve samskārāh ”; BCAP 376: “ kṣaṇikāh sarvasamskārāh ” see also TD 29.27c (CSL 20), This statement in the Nikāyas and the Āgamas always reads: sabbe saṅkhārā aniccā.
- ⑧4 S 2.94–97; TD 2.81c–82a (Tsa 12.7–8).
- ⑧5 O. H. de A. Wijesekera, The Three Signata (Kandy: Buddhist Publication Society, 1960), pp. 2–3.