

法之概念

覺音 (Buddhaghosa) 給這些經文造的詮釋產生了不可抗拒的剎那概念思潮，他的意圖容再用謝爾巴斯基的話來說：「爲了尋求這個極微。」覺音說：「就像一盞油燈的火焰，沒有離開燈芯的範圍，一時搖幌，一時爆起火星，但整夜持續點亮，這才叫做燈。正是如此，在持續情況下，此物體才顯出維持了一段日子①。」這裏，他試圖用剎那理論來說明一個物體的相續問題，此與經量部解答相續性如出一轍。事實上，阿毘達磨俱舍論本頌 (Sphuṭārthābhīdharmaśāstravyākhyā) 用火焰的比喻來解釋四大 (bhūtaṅgi) 的剎那性：「元素物質形成如溪澗流水，其性質是如此連綿不斷，好像剎那相續的火焰一樣，以火焰作比較的原因是因爲火焰的剎那性質已成確定的事實②。」關於心識現象，覺音說：「沒有一個孤立的念頭能夠持續一個晚上，或甚至一日，因爲僅指節卡搭一响的剎那便已有百千無數的念頭出現過了③。」

覺音這樣的解釋能代表無常思想的真正意義嗎？在原始佛教的經驗主義立場來說，答案是否定的。根據原始佛教，事物是無常的，不是因爲其剎那性，而是因爲有生 (從起, *uppāda*)、變

異 (*ṭhitassa aññathatta*) 及滅盡 (*vaya*) 的特性④。無論怎樣生皆屬無常的⑤。此因有生必然有老死。有爲 (*saṅkhata*) 也是無常的⑥。正因爲其會滅之故⑦。簡言之，無常是「一切行無常，是則生滅法。生者既復滅，俱寂滅爲樂⑧。」有爲事物的不變模式是無常 (*anicca*)、苦 (*dukkha*) 及一切法中無我 (*anatta*) ⑨。「法」(*dhamma*) 一詞當指經驗事物時，蘊含緣生法 (*paṭiccasamuppanna - dhamma*) 之意。了解到這個意義，龍樹有感而發：「這個世界沒有一件東西不是因緣所生⑩。」可以從「如來說因緣法、生滅法」這句名言來概括佛陀的義理⑪。在巴利文經典及阿含經中都常出現這樣的經文：「一切行無常，一切行皆苦，一切法無我。」 (*sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe saṅkhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā* ⑫) 尤以最後一句至爲主要。行 (*saṅkhārā*) 與法 (*dhamma*) 兩個詞的出現不謀而合。他們是否代表兩種不同的事物？抑或他們是同義的？

當 *saṅkhārā* 這一個詞指精神事物，肯定是行 (*disposition*) 的意思，但有時則廣義的指世間任何事情。有一個顯著的例子，在大善見王經 (*Mahā - Sudassana - suttanta*) 裏記載有名的大善

D. J. Kalupahana 著
劉逢吉 譯

見王過去的光榮事蹟，他的城都、財寶、宮殿、大象、馬、車、妃嬪等等。佛陀告阿難：「這些所爲 (saṅkharā) 現在化爲烏有，歸於磨滅。阿難，行如是無常，如是不可憑藉。故宜厭棄，不染著，出離行陰^⑬。」

過去，「爲」(saṅkhatā) 在分詞上對任何事物都解作合成、組成，更或確實的解作「和合」(put together)，因此跟作 (kata) 同義。這樣，「爲」主要解作人對事物的「行」(saṅkharā)。在此情形下，事物經過刻意和合，其成份也可稱爲所作。巴利文經典及阿含經中人有五蘊稱爲陰聚 (saṅkharapuñja)^⑭。故此，所作可被視爲包含五蘊的意思，尤其行蘊爲然。

相對這些所作，事物並不是如此刻意和合的，而是自然的、緣起的。這意味着緣生法與所作或有爲法 (saṅkhatā dhammas) 是有分別的。因此，行是法，但不是一切法皆是行，因爲許多法是自然而來的。如果明白了行的廣義內涵，上述便可解釋爲：「一切所作皆無常；一切所作皆苦；一切法皆無我。」

如果法包含一切（甚至包括行），經文「一切法皆無我」乃指一切事物，包括了行，都不是實在的。所以，根據原始佛教，不可能說五蘊是實在的。除了巴利文經典及阿含經中所說「一切法無我」，其意乃包含了行或成份 (components) 如五蘊外，巴利對英語字典的編輯對五蘊的解釋是：「存在、生與死的實在因素乃基於五蘊^⑮。」同一調子，穆提說：「爲辯證上的需要，佛陀設計了或至少提議了一個元素理論，當大乘系統講及人無我 (pudgala - nairātmya) —— 否定自性 —— 意圖爲絕對論鋪路時，他們清楚了解到這個辯證上的需要，以及空 (śūnyatā) 就是元素的非實在 (法無我 dharma - nairātmya)^⑯。」

這些議論暗示了原始佛教的我 (pudgala) 不是真實的，但成份 (蘊 khandha, skandha) 則是真實的和有自性的。但是，那個觀點便與巴利文經典和阿含經中大量經文所強調五蘊的不真實，或無自性有所抵觸。中觀學派最爲明顯的否定「蘊」的真實和自

性，並引此經文以支持其說：「觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時焰，諸行如芭蕉，諸色法如幻，日種姓尊說^⑰。」

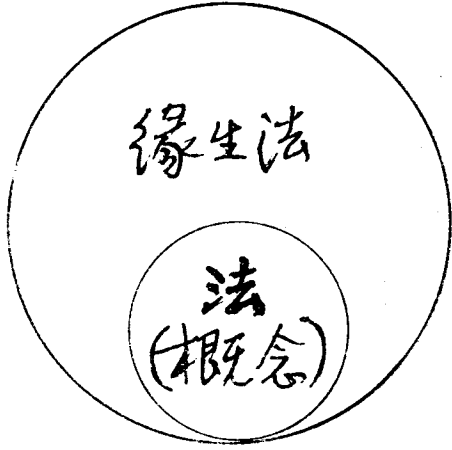
再言之，蘊 (khandhā) 是緣起的 (hetum-paṭicca sambhūta)^⑱，因緣中有法的特性。如無常、有爲和緣起均屬不實在的^⑲。關於此三種特性，大衛斯 (C. A. F. Rhys Davids) 有正確的見解：「這裏我們看到此三種概念穿梭交織……因而避免了由實在論、唯心論、機械論和原子論所引起的形而上難題^⑳。」

所以，因與緣均用近似的名相作爲解釋，可從巴利經文和阿含經所述得出一個結論，原始佛教並不像說一切有部那樣看待法的自性。月稱注意到這個事實，並作出以下的定論：「真的，如來從沒有論定一個靈魂或五蘊是實有的 (astiva)^㉑。」這個說法直接針對了穆提所認爲佛陀設立元素理論是爲了辯證的需要。

另一個「法」的詮釋會使人誤會爲「現象」(phenomena)。現象論有兩個不同的學說：(一)一切知識皆局限於現象 (即時空間事物)，我們不能洞察其真實性，以及(二)我們都知道現象其實存在乃憑直接感覺或思維意識，而現象不過如此，沒有自性 (thing-in-itself) 或不能沒有客體關係的意識^㉒。「現象」這個詞的第一義最好解釋爲說一切有部的「法相」(dharma-lakṣaṇa) 概念，因爲那是跟法自性 (dharma - svabhāva) 相反的，而此即是自性，故成爲不可思議一類。「現象」的第二義比較近似巴利文經典和阿含經所述的概念，即所強調的觸乃經驗感知的內容，而否定現象背後任何真實層面^㉓。因爲原始佛教不承認「法」有一個指定的層面，又因爲一切法都是由經驗而來的，韋曼，紀格把「法」譯成「經驗事情」(die empirischen Dinge) 可說是另人滿意的。(見前述)

沙亞 (Stanislaus Schayer) 對「法」的理論則有完全不同上述的看法：「法」這個詞擴展了一切世間的和非世間的所有元素，成爲後期學者的一個新生事物……色 (rūpa) 與法 (dharma) 的對偶乃是在佛教僧伽之前傳下來的遺風，只不過把世界分爲對

立的兩類：色和法^{②4}。」他的結論是基於（一）雙身論（two bodies）（*dvikāya*）即色身（*rūpa-kāya*），代表佛陀的肉身，以及法身（*dharmā-kāya*）代表佛陀的精神人格。（二）「法」用於法處（*dharmāyatana*）和法界（*dharmadhātu*）兩詞即指心識的事物或概念。假如這個理論成立，然則「法」用於著名經文：「若法因緣生，法亦因緣滅，是生滅因緣，佛大沙門說。」（參看^{②5}）與佛陀概括性的教義：「我今當說因緣法及緣生法……。」「僅包涵「心物關係」（*mental facts*）而已。但事實並非如此，我們認為色（*rūpa*），尤其是名色（*nāmarūpa*），在緣生法的類別下不僅包涵心，而且也包涵物質肉身^{②5}。可見「法」有廣大的用意。就以「法」象徵概念和緣生法含意一切經驗畫成圖表，便可看到兩者的關係：



從上述分析「法」的概念看來，很難接受謝爾巴斯基、穆提、沙亞以及其他學者所認為原始佛教是極端多元論。再說，根據原始佛教的說法，多元論與一元論都是形而上的觀點^{②6}，近似或繫縛於斷見和常見^{②7}。

（完）

註釋

- ① SA 2.99.
- ② *Saky*, p. 33.
- ③ SA 2.99.
- ④ S 3.38; TD 2.607c (*Tseng* 12.15).
- ⑤ A 5.187: "Yam kiñci bhūtaṃ... tad aniccam."
- ⑥ M 1.350; 3.108; A 5.343-346: "yam abhisankhataṃ tad aniccam."
- ⑦ S 1.186; *Thag* 12.15: "yam kiñci pariyāyi sabbaṃ aniccam."
- ⑧ Ps 1.191: "uppadavayaṭṭena aniccā." D 2.157, 199; S 1.191; 3.146: "aniccā vata sankhārā uppadāvayavadhammīno"; TD 2.153c (*Tsa* 22.1).
- ⑨ A 1.286.
- ⑩ MK 24.19: "apratīyasamuṃpanno dharmah kascin na vidyate"; see MKV, p. 505.
- ⑪ Vin 1.41: "Ye dhammā hetuppabhavā tesam hetuṃ taṭhāgato āna, tesā ca yo nirodho evamvādī Mahāsamaṇo."
- ⑫ See also Lankāvatāra-sūtra, p. 444; *Aryapratīyasamuṃpāda-sūtra*, p. 26.
- ⑬ M 1.228; S 3.133; 4.401; A 1.286; TD 2.66b-67a (*Tsa* 10.7); 668c (*Tseng* 23.4); see also TD 1.9b (*Ch'ang* 1.1). E. Lamotte has collected many references to this statement in the early as well as later Buddhist texts (see *L'Enseignement de Vinakīrti, Bibliothèque de Muséon*, vol. 51 [Louvain: Muséon, 1962], p. 165, n. 51).
- ⑭ D 2.198.
- ⑮ S 1.134. The Chinese translators of this passage on *sankhāra* (TD 2.327b; *Tsa* 45.5) were aware of this general use when they rendered the phrase *sankhāra-pūjja* as *yin chū*, which means a 'collection of aggregates,' and avoided using the character *hsing*, which is generally used to translate *sankhāra* ('disposition').
- ⑯ PTS D p. 233, s.v. *Khandhā*.
- ⑰ Murti, *Central Philosophy*, pp. 49-50.
- ⑱ MKV, pp. 41-42; S 3.142: "Phenapīṇḍupamāṃ rūpaṃ vedanā bubbulūpamā, marīcīkūpamā saññā sankhārā kadālūpamā, māyopamaṃ ca viññāṇaṃ dīpītādiccabandhunā." TD 2.69a (*Tsa* 10.10).
- ⑲ S 1.134; TD 2.327c (*Tsa* 45.6).
- ⑳ S 3.96; TD 2.14a (*Tsa* 2.25); S 3.103; TD 2.14b-15a (*Tsa* 2.26).
- ㉑ C. A. F. Rhys Davids, *Buddhism*, p. 82.
- ㉒ MKV, p. 443: "Na hi Tathāgataḥ kaccid ayy ātmanah skandhānaṃ vāsūtvam prajāpāyanti."
- ㉓ *Dictionary of Philosophy and Psychology*, J. H. Baldwin, ed., s.v. "phenomenon."
- ㉔ See A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollantz, 1962), pp. 32, 53.
- ㉕ Stanislaus Schayer, "Pre-Canonical Buddhism," *Archiv Orientalni* (Prague) 7 (1935): 127ff.
- ㉖ S 2.26; TD 2.84b (*Tsa* 12.14).
- ㉗ S 2.77. This passage could not be traced in the Chinese Āgamas.
- ㉘ SA 2.76.