

無常（剎那滅）說與永遠的佛

村上真完著 釋性一譯

日本國立東北大學名譽教授 圓光佛學研究所

初期佛教經典裡說到：人類的存在、以及這個世界成立的諸要素（五蘊、十二處等）都是無常的、而無常的東西是苦的，苦的東西是非我、無我（自我、靈魂）的。然後又說：無常的諸要素相互關聯（由緣起），而形成了人類的生存，而後有生死輪迴。在實踐面上，眾所周知「無我說」是佛教的特徵，而「無常說」才是佛教更為根本的想法。「無常說」其後被做了詳細的考察與種種的解釋。部派佛教以後無常被解釋成剎那滅，而「剎那滅說」被提出以來，其論理也被廣為追究。最近谷貞志出版了他的大作《剎那滅？研究》（春秋社、平成十二年—A.D.2000），書中把有關從初期佛教的「無常說」開始到印度佛教的最後期為止的剎那滅的諸學說之論証做了詳細的追蹤。即使佛教在印度消滅後，「剎那滅說」做為代表佛教思想的思考法仍然一直不斷地被介紹、批判。

「剎那滅說」的特徵是，有為法是剎那、剎那地毫無原因地滅。就筆者個人的解釋，存在著的東西（法）是剎那、剎那地（一瞬一瞬）持續著生滅的。若在剎那滅後所發生的因不存在的話，這就成了無（非存在）。但若有再次發生的因的話，就成了連續（實際上是斷續、相續）的存在。在此說明了「滅」是沒有原因的，因為滅是無，而無是沒有原因的。這是世親（Vasubandhu，四~五世紀）在《俱舍論》（卷十三，Abhidharma—ko w a—bha s ya=AKBh.p.193）中所敘述的旨意。剎那滅的旨意其後為法稱（六~七世紀）與其後繼者們在邏輯上做了整理而提出。其要點是凡所有存在著的東西都是剎那滅的、是瞬間滅的，非剎那滅的東西起不了什麼作用，不可能是存在著的東西（Hetubindu pp.4-5）。法稱的剎那滅說雖沒有傳來中國，但有傳到西藏。不僅如此，此剎那滅說長期以來一直被印度哲學的諸學派（Ny a ya 學派、ved a nta 學派、Jaina 教）拿出來批判。

原來，佛的教法是可以現証體驗的，是「請來看看」（ehi-passika）的，是智者們能各自証知的，這是原始佛教經典裡一再反覆說的（如 S.1.p.9 等）。早期的無常說，後來的剎那滅說，仔細想想看，都是能理解的。

大乘經典大約在紀元前後開始被創作的。大乘經典如何成立，大乘佛教如何地興盛？這個問題儘管在學界尚未有明確的定論，但以豐富的想像力，加上深度的思索來創作大乘經典是毫無疑問的。經典中也有很多佛弟子或菩薩們承佛威神講經說法的場面。這可能是暗示著經典的作者們有聽聞佛聲與佛交流的體驗。

大乘經典中有不少地方談到佛是永遠不滅的。《法華經·如來壽量品》中說到：佛（釋尊）久遠成佛，壽命永遠（無量阿僧祇劫），不入滅，只是為教化眾生故，示現入滅。這部經典中沒有無常的觀念與用語。

《無量壽經》與其異譯本，提到阿彌陀佛成就其過去世為法藏菩薩時所立的本願，而於極樂國土，成就光明無量、壽命無量的佛，救度念其佛名的眾生。這裡也沒有無常的觀念與用語。

記載佛陀入滅前後事情的巴利《大般涅槃經》或其類本《長阿含·遊行經》等說佛陀年老八十歲入滅。這表示了佛身是無常的存在。但在大乘的涅槃經類中，對面臨佛陀的入滅而感嘆悲傷的大眾們說佛身實際是常住的。這樣的說法在曇無讖 (A.D.412)譯的《大般涅槃經》(北本、四十卷)、還有智嚴等改編的同南本三十六卷，以及比其更為古型的(相當于北本前十卷)法顯(A.D.418)譯的《大般泥洹經》六卷本等，大体上都是一致的。

對侍奉佛陀最後一餐的純陀 (Cunda)說法的一章(法顯本與南本的「純陀品」、北本的「壽命品」第一之二)中，首先明確地表示佛身(如來身)是永遠常住的旨趣。純陀哭泣、不斷地哀求佛陀不要入滅，要長久住世。對於純陀的哀求，佛陀寬慰之，並告之以一切無常的道理。純陀問說、如來(佛)是行、或是有為的嗎？若如來是行的話，這是生滅變易的。但如來不可以說是有為的。如來應該說是無為的。如此可以歸結「如來是常住、無為、非變易法」(法顯譯 T.12,860a)、「如來是常住法、不變異法、無為法」(北本、南本 374b, 614a)。也就是佛陀是永遠常住而不變易的，... 不會因緣而作改變的。總之，可以斷言：

「如來是法身，非穢食身」(法顯譯 T.12,860b)

「如來身即是法身，非為食身」(北本 374c, 南本 614b)

這是佛陀所同意的。法顯譯的穢食身、曇無讖譯的食身是與我們同樣地靠吃東西維持生命的生身之軀。如來之身非是生身之軀。生身之軀是無常的，不能免於生滅的。但是儘管知道佛陀的身體不是如此，佛陀實際上不吃東西、佛乃為示現方便而入涅槃、純陀仍悲慟萬分 (T.12,375b,614c,860c)。純陀邊哭泣，邊燒香、散花、供養佛。這是「純陀品」的古型的大意。曇無讖譯(北本)與改編自北本的南本，在此品的一開頭——做為佛陀自己所說的話——清楚地說到：如來自無量無邊的阿僧祇劫以來，就沒有食身(攝取食物之身)、沒有煩惱身、也沒有後邊身(最後之身)，如來身是常身(永遠之身)、法身、金剛身(北本 T.12.372a, 南本 611c)。這裡是針對純陀所說佛陀在成道之前是無常之身，成道之後是常身的這番話所做的修正。然後又附帶說到：如來身於無量阿僧祇劫即不受飲食。成道以前受二牧羊女的乳糜供養，現在受純陀供養之食，其實並未食。這部份法顯譯並沒有，但有暗示到這層意思。純陀品中所示的佛陀觀(佛身說)在其下各章節中一再被返覆地追究探討，談到佛身是永遠的，在此不再贅述。總之，經中主張在無常的佛身(穢食身、食身)之下，實際上是永遠常住的佛身(法身)，而對後者(永遠常住的佛身)談到很多。以方便而示現涅槃的意旨先是在《法華經》中所見，涅槃經類將其敷衍增廣。

如上所述，大乘涅槃經類的佛身說是法身與穢食身(食身)的二身說。曇無讖譯後來使用色身這個詞語(403a1,421a19,643b29,662b7)。所謂色身是有形色之身的意思，與食身同樣是生身之肉體。

二身說從以前，在般若經類(最後一卷)就被考察了。與鳩摩羅什譯的《小品般若經》〈曇無竭品〉對應的《八千頌般若》(A st as a hasrik a Praj ba p a ramit a = A,P.L.Vaidya ed.)中有說到：

「諸佛無所從來，去亦無所至」；真如(如、真實)、無生、實際、空性等沒有去來，各各都是如來。然後又說到：「不應以色身見如來。諸如來是法身。法性無去來，如來亦同。」(A.p.253,T.8.584a,b 取意)。在此暗示了法身是真如、法性等。《大品般若》(T.8,421b,c)、還有增廣的《大般若經》初會(T.6.1067b,69a)中也同意這個觀點。

佛在無常的肉體之下有永遠的法身，這要如何說明呢？永遠的佛如何成爲可能呢？《無量壽經》類中所說佛的永遠的壽命(無量壽)實際上是因佛的本願而來，又無量壽佛的本願尚有建立極樂世界、使住在其國的眾生得安樂、眾生因念佛得以往生極樂世界等。這如何成爲可能呢？

關於這個問題，鳩摩羅什所翻譯的《大智度論》有非常詳盡的考察，所以本文欲以此論做爲考察之依據。同論在註釋《大品般若》的〈曇無竭品〉中提到佛有法身與色身二身時說：「法身是真佛，色身爲世諦故有。」(T.25.747a)。世諦，與究竟真理的第一義諦相對，是世間常識的真理之意。同論卷二十九中說：

「世諦故說三十二相，第一義諦故說無相。... (中略) ... 爲生身故說三十二相，爲法身故說無相。」(T.25.274a)

由此可以知道色身與生身同樣是具有三十二相的佛身。諸法都是因眾緣和合而生，佛身亦然。如論中所說：

「從初發心所種善根功德，皆是佛身相好因緣。佛身亦不自在，皆屬本因緣。業果報故，生是因緣。雖久住性，是有爲法故，必歸無常。... (中略) ... 諸佛身亦如是，雖相好光明、福德成就、名稱無量、度人無限，亦歸磨滅。」(同 747b)

這也是做爲色身的佛身，是指八十歲入滅的佛、世尊。但是相對於這無常的色身(生身)，法身非是無常。同論卷九十九中說到：

「佛法身相上種種因緣說諸法實相。是諸法實相亦無來無去。是故說諸佛無所從來去亦無所至。」(同 747a)

諸法實相是鳩摩羅什(以下羅什)的譯語，我們似乎無法從《大智度論》中一一確定其原語。但若從同爲羅什所翻譯的《大品般若》(T.8,No.223,二萬五千頌般若 Pa b cavi mw atis a hasrik a Praj ba p a ramit a = P. ed. by N. Dutt, Calcutta 1934; Takayasu Kimura ed., II-III, IV and V, Tokyo 1986, -90,-92)，《小品般若》(T.8,No.227;A)，及《中論》(頌 T.30,No.1564, M u lamadhyamakak a rika=M. ed. by J.W.de Jong, Madras 1977) 中去找諸法實相的原語的話，可以推斷其原語主要是 dharmat a (A.253; T.8,584b;M.18.7d;T.30,24a, 法性) 與 dharm anam dharmat a (A.95, 173; T.8,552a, 566c, 諸法法性)，其他還有 tathat a (P.V.p.140; T.8,379a, 如、真如); dharm anam bh u ta-naya h (A.p.239; T.8,668c; P.p.223; T.8,259a, 諸法的真實樣相); dharma-lak s a n a (P.p.105; T.8,231b, 法相，法的特相) 等語可能也同樣被翻譯爲諸法實相。當然特定的原語現在已難確定，只是在應該是諸法等部份，也出現諸法實相之語(P.p.147;T.8,238c)。

諸法實相的原語相當於法性、如等譯語，而羅什自己實際上也用了相當多的法性、如等用語，這造成了我們理解上的困難，必需詳加研究與考察。現在只是將所知道的要點略為呈現。《大智度論》是羅什以諸法實相這個用語做為關鍵字，解釋世界觀·世界像，所完成的大部書。其厚重、且具有強韌思辯力的行文，可能是充分的咀嚼、消化龍樹的原著後，所做成的吧！

上面所引用的《大智度論》的內容不是根據《小品般若》，而是根據如前面也有提到的《八千頌般若》。與《小品般若》(T.8,584b) 同樣地，羅什在此似乎也將法性翻譯為諸法實相。與《小品般若》一樣地，在此諸法實相與如來(法身)同樣是無來無去。我們應該可以理解法身(如來)是諸法實相的意思。以下想就這層意思，來考察同論卷九十九「曇無竭品」看看。首先同卷在引用了《小品般若》的經文後，簡要地歸結其要旨為「諸法如不動相，諸法如即是佛」(T.25,746b)。「如」可以看做是真如吧。與真如同視之的佛就必須是前面所提到的做為法身的佛。所謂「不動相」可以是指不變且永遠常住之性吧。所謂「諸法之如」是什麼？答案是「諸法實相謂性空、無所得空等諸法門」(T.8,584b)。諸法之如(真如)是諸法實相的同義語，或者羅什並未將二者嚴格區分也不一定。實相以漢字的意思來看，是真實的、真正的形狀、樣子。以法性的譯語來看，則為「法之性質」。那麼法又是什麼？法有種種意思，有種種法。同論稱之為諸法，特別是喜歡用「一切法」。所謂「一切法」又是什麼？最簡單地以一法表示之，則是成為認識對象的一切法，所謂「識所緣法」(T.25,138a)，或「智所緣法」(同 138a)。之後又羅列了二法以下的種種一切法的分類(同 138ab，259b-260a)。以上與原始經典中，把成為十二處(認識領域) 中的意(意處)的對象稱之為法(法處)有很深的關係。這也是法的定義。但是法的確切的意思應該可以從以下所揭的一切法的內容中歸結、確定出來吧！首先以二法攝一切法。二法是：

- 1.色法·無色法 2.可見法·不可見法
- 3.有對法·無對法 4.有漏法·無漏法
- 5.有為法·無為法 6.心相應·心不相應
- 7.業相應·業不相應 8.近法·遠法

等(同 138a)。這裡分別以二分法來把握一切法。其中，特別是第 5、有為法·無為法的分類是使我們了解諸法是根據什麼基本的思考法的一個線索。

一切法的內容有種種不同的表示法，在此不再贅言，以下舉出思考上較重要的二種分類來談。其一是五蘊·十二入·十八界——初期佛教經典以來的古分類法(同 138a)。首先，儘管古五蘊(色受想行識)的体系是否包含無為法並不十分明確，然不包含(無為法)似已成定說。總之以此五蘊能表示自己的存在也是自己的知覺或經驗的所有世界。接著十二處(眼耳鼻舌身意與色聲香味觸法)也能包含自己與世界的一切。在眼等之外分出眼識(視覺)的十八界也能包含一切。同論(同 259b)引用經文(S.IV.p.15, 相當雜阿含 319)，說「十二處名一切法」，另外又引用了「利眾經中偈」(相當 Sn.909)，來做為把名色當做一切法的經証。名色，佛教以前的古奧義書(Ch andogya-up.6.3.2)以來就為人所熟知。佛教經典中有「色」相當於色蘊，而「名」相當於其他四蘊的解釋(《雜阿

含》298)。把「名色」做爲一切法的解釋理應導致五蘊爲一切法的解釋，然經典中似乎並無明說。總之、被歸納在五蘊的色等諸法，在諸法中，首先被拿出來仔細考察，而般若經類也返覆說明色等是空。

其次，讓我們來看看色(色法)·心(心法)·心相應(心數法)·心不相應(心不相應諸行法)·無爲(無爲法)的分類(同 138b, 259c)。這是阿毘曇、亦即說一切有部(有部)所構築、追究的體系，始於《品類足論》(T.26, 692b)。之後，世親的《俱舍論》將其整合、並予以體系化，後來更以五位七十五法爲人所知。《大智度論》的作者非常通達有部的法的理論。在此基礎之上又累積自己的思辨力。五位諸法分類爲有爲法與無爲法。但是同論(《大智度論》)也有說到以有爲法·無爲法·不可說法三種法攝一切法(T.25, 74c, 253b)。何謂不可說法? 同論說:「無諍法皆是無相、寂滅、不可說」(62b)、又說「阿耨多羅三藐三菩提不可說相」(448a)、「不可說波羅蜜」(518c)，所以我們可以想說: 是否這是指對於屬於無爲法的開悟境地是不可說的?! 同論也有論及犢子阿毘曇(犢子部的論書)把補特伽羅(pudgala, 人格主体)做爲不可說法藏之所攝，而這種說法爲說一切有道人輩(說一切有部的學者們)所否定(61a)。姑且不論這個，不可說法因五位諸法中不含不可說法故能省略，所以有爲法與無爲法的二分法是更爲基本的。從一切法中將無爲法除去就是有爲法，只有有爲法是我們凡人所能理解的領域。但是若不了解無爲法，有爲法的領域、及其特相也無法弄明白。同論言及三種無爲法。這三種無爲法可能是指有部所說的虛空·擇滅(以智慧滅除煩惱)·非擇滅(因爲非以智慧、沒有所應生起的因緣而滅)等三。但是對此有如下的批判:

「無爲法雖有三種，亦種種名字分別，謂如、法相、法性、實際等。」(同卷 44, T.25,382a)

「滅三毒等諸煩惱，五眾等不次第相續，如、法相、法性、實際等是名無爲法。」(同上)

在此根據前後文，羅什把被認爲是相當於諸法實相這個譯語的如、法相、法性等做爲無爲法的同意語而列舉出來。當然「如」等是諸法實相。

「如名諸法實相」(639a17)

「法性是諸法實相」(334a7)

「法性即是諸法實相」(674b3)

「諸法實相即是法性」(692b7)

雖說是「如」、或「法性」，這並非是說單獨地成一意思，而是把諸法是「如」，諸法是「法性」的意思稱之爲諸法實相。這是諸法的實相的同時，也意味著諸法是實相吧。

諸法(一切法)的法是什麼? 有部認爲法是實有，在屬於主觀的知之外，另外別有。在這一點上，法，要說的話，可以說是存在的要素。但是主張諸法是空的般若經類及《大智度論》並非如此。如我們在一切法的分類中所見的，一一法能以語言表示，能以數分類、區別。這個法是知(認識)的對象，是能用言語來表示的東西，所以首先它是言語所指示的內容、也就是概念。同論說色是

假名，其他四蘊也是假名(同 292a)。假名也被譯為施設，亦即概念設定，也就是概念。這也就是說法是概念。那麼諸法之法只是概念而已，沒有什麼實物、事實、或任何實在根據的東西嗎？世人把諸法看做是實在的。龍樹批判它，而說諸法是空的。但是雖然說是概念，該不致於說完全不能想像有與其相對應的事實吧！在此成為互相有關係的事情。那麼，諸法實相的諸法是什麼？是否也包含無為法？難道沒有除開無為法的理由嗎？但是我們所關心的應該是從解明有為法開始。因此，也有說到：

「世間諸法性即是諸法實相。諸法實相即是般若波羅蜜。」 (516c7-8)

所謂的「性」是指本性、本質之意。所謂世間諸法是有為法。他們的本質是諸法實相。這事實上是無為法。因此「有為法的實相即是無為法」 (T.25,424a;505c) 這句話不斷地被重覆。所以成為「離有為不得無為法」(同 424a;728a)、「有為無為法有相待，若除有為則無無為，若除無為則無有為。是二法攝一切法」(289b)。有為無為是互相關連的。兩者是相互關係，互為關係事項的。前面有說到：

「諸法實相，謂性空、無所得空等諸法門。」

此性空 (prak r ti- w unyat a) 是《大品般若》(《二萬五千頌般若》; P.) 所說的十八空(或二十空)之一，在這裡說到：

《凡有為或無為的一切諸法的性，非由聲聞者們所作，亦非由辟支佛們所作，亦不由如來、應供、正等覺者們所作，非所作事。性由性故是空 (prak r ti h prak r ty a wu ny a) 。是根據非常住、非不滅 (ak uta stha vin aw it a m up a d a ya) 的東西。何以故？由諸法性故。這稱為性空。》(P.p.197 3-5)

這是說：一切諸法的性因無性故空。即諸法沒有一個像固定不變的本性、本質、自性的東西之意。同論首先以譬喻來說明之。

「性空者，諸法性常空，假業相續故，似若不空。譬如水性自冷，假火故熱。止火、停久，水則還冷。諸法性亦如是。」 (卷 31，292ab)

前面歸結了諸法之法就是概念。但雖說是概念，我們從上面也得知並非完全與事實或事物無關。前面所說的諸法是說明包含著自己本身的人類存在及自己所能經驗、思考的世界的概念吧！但是概念自体，還有概念與事實之間的關係也不可能是一層不變的吧！如以冷為性的水以火加熱則變熱，離火則冷，這則譬喻是依據事實來說的。性空能分二種來說明。小乘之說是(一). 十二入(眼等、色等)之中無我、亦無我所，(二). 十二入的相(特性)、其自性是空，無我、亦無我所。大乘法中說十二入無我、我所故空，十二入性無故空。(一) 是自古以來空的說明，但同論將重點置於性空上。所謂性空是沒有固定不變的本性。

「諸法中皆無性。何以故。一切有爲法，皆從因緣生。從因緣生，則是作法。若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法性不可得故，名爲性空。」(同 292b)

諸法中沒有不變的本性故空(性空)。這如何說呢?色等(諸法)可能有不變的本性嗎?從事實(事物)的層面來想，色是由因(原因)與緣(條件)，而成立(能見)的。雖說是色，實際上即使(把色)看成是抽象的概念，其概念也非獨立成立的，在與其他概念無關係之下，是難以理解的，且若與其對應、關連的事實毫無關係的話，亦不成立。與概念(色)對應的事實(例如花)之關係也並非一定。即使在概念上，抽象地想像色的本性，它也不是能拿得到、知覺得到的東西。實際上，諸法是依因緣而成立的。「因緣和合故無有自性，是名性空。」(同 321a13)

所謂「諸法性空但名字。因緣和合故有。」(326b24)，這是把色等諸法是無常，是因廣義的關係性而成立之一事來表現性空。

其次，諸法自体求之不可得、察覺不到，這就是不可得空(anupalambha-w unyat a, T.25, 296b, cf.P.p.197, T.8.250c)。無所得空，可以想定是同一原語。有爲法、無爲法也都是空，一切都是空，沒有不是空的東西，這就稱爲畢竟空(atyanta-w unyat a, T.25.289bc,cf.P.p.196;T.8.250c)。

《大智度論》中，說「諸法實相即是佛」(747a)、「不可得空即是諸法實相」(346b)。在此也是把佛看成是法身。這裡佛的本願是如何被定位的，現在無法詳細討論，只概略敘述其要點。

但願眾生得幸福安樂的佛的本願是基於佛的大慈大悲。此大悲是由一切諸法是空而生。同論中說，悲有三，以眾生爲對象的「眾生緣悲」，以諸法爲對象的「法緣悲」，還有不限定任何對象的「無緣悲」，其中，「無緣悲從畢竟空生」(442a)。把大悲這種大愛視爲一切空的想法是《大智度論》、也是大乘佛教的一個很大的特徵。一切空是指一切是由因緣而成立的。所謂緣起就是空性，是假名(概念)，也是中道，這是《中論》(24·18頌)的旨趣，而《大智度論》也有引用到這段頌文(T.25,107a)。

我們可能只能想，佛的本願也是在此緣起、性空(諸法實相)下成立的吧!

說一切有部(根本說一切有部)好像也是在業的範圍內解釋佛的本願。世親的《俱舍論》也是在業品中處理佛的誓願(AKBh.p.266)。以業力說明人類的存在，要逸脫自作自受的範圍是很困難的。業力也是在因果關係上帶來結果的，是成立於廣義的緣起(因緣)關係上的。但是若不想超越自作自受的範圍太多的話，淨化佛土的誓願是難以想像的，而迎接眾生到自己所建立的國土的誓願也是不能想像的吧。對於這個，大乘經典(般若經類，無量壽經類)有說到佛菩薩因應眾生要求所發的誓願。誓願何以成爲可能?如前面所見的，這是基於大悲心，而大悲心是由空性所生。這是因緣起而成立。緣起是廣義意思的關係性。被設想其(緣起)關係性成立的世界，應該不只是業而已，願力理應也被組合進去。大乘經典對於眾生的幸福與安樂付出很多的關懷，重視利他行。這是指必須要順應眾生的願望。可以想是佛菩薩的大悲心理應滿眾生的願。

法身的佛雖說是諸法實相，是性空，但這不外是我們所生存的世界（有為法的世界）所行的緣起之理吧！像這樣的道理何以能驅動我們呢？與佛的交流如何成為可能呢？《大智度論》卷九有說「法身之佛常放光明，常說法」（T.25,126b）。但因眾生有障惑故，不見亦不聞。同論中亦說：念佛，得諸佛現前的般舟三昧，得見諸佛（86c），特別是得見阿彌陀佛（276a），然後得從諸佛聞法斷疑（262a）。即使不是從三昧中，也得以在夢中見佛（594c,595a）。在諸法實相上，空的世界是與佛交會的世界。在三昧或夢中所現的佛大概是有形相的佛，但唯有見到法身，才是見佛，其法身是不可得法空，不可得法空是由諸因緣邊而生（418b）。這種見佛的體驗不被認為是容易得到的，但同論極力說明之。論中有這樣的行門的傳統是無庸置疑的吧！

附註

T. 是《大正新脩大藏經》的略號。巴利文獻的略號按照 The Pali Text Society's Pali-English Dictionary。其他如本文中所示。大藏經的檢索等得力於「中華電子佛典協會」所惠贈的《CBETA 電子佛典系列》(CD-ROM)。在此申表謝意。關於大乘涅槃經類，參照了藤井教公「《涅槃經》?? ?? <我>」（《佛教學》第 16 號、1983、pp.47—70）；「大？涅槃經？????????」（前田??博士還?記念論集《<我>?思想》、春秋社 1991、pp. 123—137）；松本史朗「《涅槃經》?????」（同 pp. 139—153）；下田正弘《涅槃經?研究—大??典?研究方法試論》（春秋社、1997）。對於《大智度論》的原著者，Lamotte（《佛教學》第 5 號，1978, p.22）認為是比龍樹後代的人；加藤純章（《印度哲學佛教學》No.11, pp.32-58）以為是羅什所做；最近，武田浩學（《國際佛教學大學院研究紀要》第 3 號，2000, pp.211-244）從般舟三昧的觀點，主張是龍樹原作。對於這一點，筆者的意見儘止於雖然羅什對《大智度論》的參與和貢獻很大，然而還是立於《中論（頌）》的原作者龍樹所著的原作的基礎上而成的。

Theories of Impermanence (Momentary Destruction)

and the Eternal Buddha

Shinkan Murakami

D.Litt., Professor. Emeritus,

Tohoku University

Summary

The Buddha's teaching that any of our physical, sensual and mental elements and objects (6 a yatana, 5 skandha) is impermanent (*anitya*) is very fundamental to Buddhism. This theory developed later into the doctrine of momentary destruction (universal momentariness) in the Sarv a sti-v a din-school and Yog a c a ra-school. It was firmly established by Vasubandhu (4-5th century), and elaborated by Dharmak i rti (6-7th century) and his followers. As this doctrine refutes the metaphysical principles of the other schools of Indian philosophy, it has been criticized by the other schools (Naiy a yika, Vai w e s ika, Ved a nta, Jaina, etc.).

Vasubandhu asserts in his Abhidharma-Ko w a-Bh as ya (AKBh. pp. 193 1 -194 13 , ??論 Vol.13, T . 29.67c 9 -68b 1) that every conditioned element (*sa j sk r ta dharma*) is momentary (*ks a n ika*), and that the destruction (*vin aw a* , extinction) of an existing element (*bh a va* , existence) is without cause, because destruction is non-existence and non-existence has no cause. An opponent says that fuel, etc. extinguish because of combination with fire, etc. But he doubts and criticizes this opinion. Here he supposes that burning fuel extinguishes momentarily then less fuel originates and extinguishes again and again momentarily, until finally no fuel originates again, hence no fuel is seen at last. Here he adduces two examples: A burning flame of a lamp extinguishes due to its combination with the wind, and a tinkling sound of a bell stops tinkling due to a touch of a hand with it. These examples imply that the flame of a lamp and the sound of a bell extinguish momentarily but only repeatedly originate and extinguish momentarily again and again. For example, just as a momentary consciousness (*buddhi*), a sound, and a flame extinguish without causes, so the extinction of these fuel, etc. does not need a cause. He denies any change or decay of any existing element (*bh a va* , existence), which is momentary, i.e. disappears as soon as it appears. He pursues true beings and ultimate truth. He denies the substantial existence of the unconditioned elements (*asa j sk r ta-dharma* , AKBh. pp. 92-94), the forces that are not related to the consciousness (*citta-viprayukta-sa j sk a ra* , pp. 63...81), and the unmanifested matter (*avij b apti* , pp. 196-199). So, true existing elements are all essential elements of our senses, body, consciousness, mental functions and elements, and sensual and mental objects, all of which can be easily understood as impermanent, if we do not construct eternal unchangeable substances by conceptual or logical thinking (*vikalpa*, *kalpan a*). In other words, the theory of universal momentariness has little to do with matter (or material) and objective substances.

Dharmak i rti accepts his doctrine of momentariness and universalises it further as follows:

"For existing things that are extinguishing do not need the cause for their existence, because there are those which are to extinguish on account of their own cause. Therefore whatever is produced [by cause] is to extinguish on account of its own nature [without cause] " (Pram an a-V a rtika-svav r tti = PVSV. p.987-9)

"Anything existing is only momentary, if it is not momentary, it is contradictory to the efficient function (artha-kriya, efficient operation), hence the reality (vastutva) which is of the characteristic of

that [efficient function] is to be lost." (Hetubindu p.4*6. This text has been reconstructed from the Tibetan by Ernst Steinkellner)

"In case of no momentariness, there [would be] no existence." (ksanikatvabhava sattvabhava. Hetubindu p. 5*20).

The very basic concept of his argument (inference) is expressed as in the following assertion:

"Since the definition (characteristic) of existence is a function (wakti), [and] the definition (characteristic) of non-existence is devoid of all functions, then a non-momentary (aksanika, eternal) thing does not have any function anywhere. Because it is devoid of efficient function (artha-kriya, efficient operation) successively as well as simultaneously (Hetubindu p. 19*10-12).

Such theories of impermanence and universal momentariness are very characteristic to Buddhism. Then a question arises: how is it possible to believe the eternal Buddha as is discoursed in the Mah a y a na-s u tras (Saddharmapu nd ar i ka-s u tra, Sukh a vat i -vy u ha, etc.)? The present author will answer this question in the following process:

(1) Two types of Buddha-body: eternal truth-body (*dharm a-k a ya*, *dharm a-* body) vs. impermanent colour-body (*r u pa-k a ya*, or a *mi s a-k a ya*, material body) (A st as a hasrik a Praj ba p a ramit a, Mah a y a na-Mah a parinirv an a-s u tra),

(2) Amitabha Buddha's original vow to be eternal (of infinite life) and make a pure land in order to save all the sentient beings from suffering (Sukh a vat i -vy u ha),

(3) Thoughts of emptiness (*wu uyat a*), dependent origination (*prat i tya-*

samutp a da), and the true nature of the thinkable phenomenal elements (*dharm ana m dharmat a*, *tathat a*, 諸法實相) in the Mah a - Praj ba p a ramit a -upade w a- wa stra (*Ta-chih-tu-lun* 大智度論, T. vol. 25, no.1509) which was traditionally ascribed to N a g a rjuna and translated by Kum a raj i va into Chinese in 405.

In conclusion: true Buddha is *dharm a-*body that is nothing but the true nature of the thinkable phenomenal elements (T. vol. 25, 747a), i.e. the unconditioned element (*asa j sk r ta-dharma*, 382a), prak r ti- wu nyat a (emptiness of essence because of dependent origination, 292b), anupalambha- w u nyat a (emptiness because of imperceptibility, 296b) and atyanta- w u nyat a (emptiness of every thing, 289bc). In other words, eternal Buddha is thought only in the impermanent and momentary phenomenal things, which come into being by dint of dependent origination. Buddha's original vow to benefit sentient beings is based on great compassion (karu n a) which comes from emptiness of every thing (atyanta- w u nyat a, 442a). Or eternal Buddha should be the law of dependent origination, which

is another expression of emptiness, and which works in our living phenomenal world that is impermanent and ephemeral. If it is so, how can we communicate with such Law, i.e. Buddha? It runs as follows: Buddha of truth-body always discourses Law emitting rays of light, but people do not see Him nor hear His discourse because of their sins (126b). A bodhisattva who meditates on Buddha (or Buddhas) can meet Buddha (Buddhas)(276a), and when he attains to the concentration 'pratyutpanna-buddha-sa j mukhavasthita-sam a dhi' (般舟三昧 , concentration in which Buddhas of the present appear in his presence) sees Buddhas (86c), especially Amitabha-buddha (276a). Such experiences are difficult for us to have, and we cannot comment much, in short, they must be very religious experiences.

