

「蘊」義探源 ——以初期佛教文獻為中心*

劉勁松*

摘要：

在初期佛教的語境下，學界已對蘊義作出解釋，但仔細檢討，尚顯不足。本文總結了論書注釋與研究歷程，根據初期佛教文獻，基於目前成果探討「蘊」義。

目前成果為：(1) 從語義層面看，蘊具有積聚、一切、種類（分段）三種含義。(2) 從義理層面看，五蘊是對有情的施設。

研究不足為：(1) 文獻使用上：同時使用南北傳文獻闡釋蘊義的成果尚少。(2) 意義分析上：對蘊義中諸義項之間及其所含諸義理之間的關係論述不夠。

有鑒於此，本文以現存北傳四阿含與南傳五尼柯耶彼此通同的文獻為依據。以「以佛法研究佛法」為主要原則，兼採語義注釋。通過語義解讀與義理詮釋方法，分析蘊的內涵。在語義解讀上，重在說明三項詞義之間的關係。在義理詮釋上，重在說明幾種義理內涵之間的關係，強

* 佛光大學佛教學系博士

感謝導師萬金川先生給與的指導，感謝貴刊編輯老師所提專業、細緻的修改意見。文中如有不當，責任由作者自負。

調因緣法為蘊的義理含義的基礎，它是蘊的「非常、苦、無我」特徵的根本所在。

本文的結論為：

(1) 語義層面：蘊可定義為：一切時間、一切空間、一切形式的某一類事物的積聚（整體），是指「積聚」事物的全體。

(2) 義理層面：五蘊為有情的施設，蘊是因緣而生，因緣法反映了五蘊發生發展的規律，蘊具有「非常、苦、非我」的特徵。

(3) 語義變遷：與語源義相比，無論是深度、廣度、複雜度等方面，蘊義都有了很大發展變化。此中反映了許多語言學、思想史等專業問題，是本文留給學界的思考。

本文學術貢獻為：

同時採用語言學及義理分析方法，分析蘊的涵義。探索性地分析了蘊的三種義項之間、其各項義理之間的關係，並為佛經語言學及思想史研究提出了新問題。

關鍵詞：蘊義、初期佛教、佛教名相、佛教史

Exploring the Meaning of “Khandha”: According to Early Buddhist Literature

Liu, Jin-song*

ABSTRACT :

Under the circumstances of early Buddhist thought, academic circle has explained the meaning of “khandha”, however, it is insufficient if taking a careful inspection. This paper will explore the meaning of “khandha” on the base of the full literature review, current achievements and early Buddhist thoughts.

Current achievements: (1) From the perspective of semantics, “khandha” has three meanings: accumulation, all, category. (2) From the perspective of the theories, “khandha” is a designation of sentient beings.

The inadequate: (1) The use of the literature: the academic fruits on researching the meaning of khandha according to the Northern and the Southern materials simultaneously are insufficient. (2) The relationship among the meaning items of khandha is not analyzed, and so is the relationship among theoretical meanings.

In view of this, the paper is based on the common literature of the extant northern Āgama sutras and southern nikāya. Taking “to research Buddhism on the base of Buddhist theory” as the main principle, combining with “semantic explanation” as the auxiliary principle. The method of semantic interpretation and the method of theoretical interpretation are used simultaneously to analyze the connotation of khandha. On semantic interpretation, the paper focuses on the relationship among the three

* Ph.D. Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

meanings. On the theoretical interpretation, the paper emphasizes that the *pratītya-dharma* is the base of the theoretical meanings of *khandha*, and it is the root of the attributes of *khandha* — “impermanence, suffering and no-self”.

The conclusions of this paper is:

(1) Semantic level: *khandha* can be defined as: the accumulation of all the time, all space, and all forms of a certain category (with commonality) . It refers to the “accumulation” of all factors of the sentient beings(phenomena).

(2) Theoretical level: *khandha* is designation of sentient beings, and it is born of causation. *pratītya-dharma* reflects the law of the development of *khandha* which has the attributes of “impermanence, suffering and no-self”.

(3) Semantic change: compared with the meaning of etymology, the meaning has been greatly developed in respects of depth, breadth and complexity. This reflects many problems in the fields of linguistics, thought history, etc., which is left to the academic community.

The academic contributions of this paper are:

linguistics and theoretical methods are used simultaneously to analyze the connotation of *khandha*. This paper explores the relationship among the three meanings of *khandha* and relationship among its theoretical meanings. It also raises new questions for the study of Buddhist Scripture Linguistics and Buddhist history of thought.

Keywords: meaning of *khandha*, early Buddhism, Buddhist terms, Buddhist history

一、前言

(一) 論書注釋與研究現狀

蘊，是初期佛教的重要名相，其巴利語對應詞為 *khandha*，梵文對應詞為 *skandha*。音譯為塞建陀。最早的漢語譯詞為「陰」；¹鳩摩羅什譯經使用「眾」；²玄奘譯經使用「蘊」。³對於蘊的語義注釋，早期論書 *Peṭakopadesa*（《藏釋》）就已經開始了。⁴與其對應的漢譯經典為《陰持入經》，經云：「陰貌為何等？積為陰貌，足為陰貌；譬如物種名為物種，木種名為木種，火種名為火種，水種名為水種，一切五陰亦如是。」⁵此處說明了「陰（蘊）」的三種含義：（1）積聚。（2）足（充分、一切、全部）義。（3）種類義。

《大毘婆沙論》中說：「謂積聚義是蘊義。」⁶《俱舍論》中也強調蘊的「聚」義：「由此聚義，蘊義得成。」⁷世親在《辯中邊論》注釋「蘊」為：「非一及總略，分段義名蘊。」⁸覺音於《清淨道論》中說：「有任何寒冷等壞相之法，當知一切總括為『色蘊』。」又說：「在其他的四蘊，把

¹ 後漢·安息國三藏安世高譯，《陰持入經》卷一，《大正藏》冊 15，頁 173 中。

² 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》卷一，《大正藏》冊 25，頁 59 中。

³ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《大乘五蘊論》卷一，《大正藏》冊 31，頁 848 中。

⁴ *Tattha katamo khandhattho? Samūhattho khandhattho, puñjattho khandhattho, rāsatho khandhattho.*——Arabinda Barua, Ph. D., *Peṭakopadesa* (London: 1982), p.112.

⁵ 安世高譯，《陰持入經》卷一，《大正藏》冊 15，頁 173 中。

⁶ 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷七一，《大正藏》冊 27，頁 367 上。

⁷ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷一，《大正藏》冊 29，頁 4 下。

⁸ 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《辯中邊論》卷二，《大正藏》冊 31，頁 470 中。

一切有覺受相的總括為受蘊，把一切有想念相的總括為想蘊，把一切有行作相的總括為行蘊，把一切有識知相的總括為識蘊。」從語義層面看，南北傳諸部派佛教對蘊義的認識基本一致，⁹可歸納為：(1) 積聚。(2) 總略。(3) 種類(分段)。於中國佛教語境下，「陰」還具有「陰蓋」義。¹⁰若從義理層面看，無論是阿毘達磨教法還是大乘教法，對蘊義的詮釋有一定差別，這是筆者未來準備研究的課題。本文旨在以初期佛教文獻為依據，從語義與義理兩方面闡發「蘊」的含義。

對「蘊」的語義研究屬於巴利語研究的範疇，較早的語言學成果為 B. Clough 所編撰的 *A Compendious Pāli Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language*(Colombo: 1824)。此後，以巴利聖典協會(PTS)為核心對巴利文獻及語言開展了有組織、有系統的具有現代學術意義的探討，百多年間編撰了數部巴利詞典，如 T.W.Rhys Davids 的 *Pali-English Dictionary* (Motilal Banarsidass: 1921)，A.P. Buddhaddatta 的 *English-Pali Dictionary*(London: PTS, 1955)，Margaret Cone 的 *A Dictionary of Pāli*(Part I, a-kh)(PTS, 2001)(Part II, g-n)(PTS, 2010)等。此外，其它學者也取得了一些成果，如 V. Trenckner 開始編撰的 *A Critical Pāli Dictionary*(Vol. I, II, III, Copenhagen, 1926-48, 1960-90, 1992-99)，Bhikhu Nāṇamoli 的 *A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms*(Kandy: BPS, 1994)，水野弘元的《パーリ語辭典》(東京：1968)，雲井昭善的《パーリ語佛教辭典》(東京：1997)等等。

綜合學界的研究成果，可將蘊的原始語義概括為：(1) 塊，大量(粗

⁹ 此處所說僅限於語義，而非義理層面解釋。各家對「蘊」的義理詮釋各有不同。

¹⁰ 「陰者，陰蓋善法。」——智者，《摩訶止觀》卷五，《大正藏》冊 46，頁 51 下。

糙) 物質。(2) 大象身體的某一塊，特別指背部。(3) 人的：肩或者背部。(4) 樹的：主幹。棕櫚的樹幹。(5) 在解經體中：部分，章節，收集成為統一整體的材料；特別是在解釋和文本的後記中。(6) 多數情況下指塊；火的一團；水的一團；功德的積累；財富的蓄積；非常大量的珠寶。

對蘊的義理探討是在五蘊的研究下進行。早期研究的主要問題在於：沒有區分不同佛教部派的蘊義。印順法師是較早根據初期佛教文獻對蘊進行探討的學者，他認為：「從代表原始佛教的《阿含經》考察起來，眾生的生命現象，只是名色或五蘊或六界的和合。」¹¹其後的西方學者 R.M. Gethin¹²在總結其前菩提比丘¹³等學者研究的基礎上，根據南傳佛教文獻對「五蘊」的含義做了比較全面的闡釋。他認為：「其範圍（色蘊）肯定是指被賦予意識的身體（*saviññāka kāya*）。據此，那種把色理解或者翻譯為『物質』的傾向是錯誤的。」¹⁴而且，其餘四蘊是指與感官相應的意識存在。Tilman E. Vetter（2000）¹⁵搜集了南傳巴利三藏中律藏與四部尼柯耶中有關蘊的論述，將其翻譯成英文，並對部分內容作了注釋說

¹¹ 印順，《唯識學探源》，（臺北：正聞出版社，1970年），頁50。

¹² R. M. Gethin, "The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma". *Journal of Indian Philosophy*, No.14, 1986, pp. 35-53.

¹³ Bodhi, Bhikkhu, "Khandha and Upādānakkhandha", *Pali Buddhist Review*, No. 1, 1976, pp.91-102.

¹⁴ ...the terms of reference are decidedly body-endowed-with-consciousness (*saviññāka kāya*). In view of this, the tendency to understand and translate rūpa as "matter" is rather misleading.—Rupert Gethin, "The Five Khandhas Their treatment in Nikāyas and early Abhidhamma", *Journal of Indian Philosophy*, No.14, 1986, p.36.

¹⁵ Tilman E. Vetter, *The "Khandha passages" in the Vinayapīṭaka and the four main Nikāyas*, Wien: Austrian Academy of Sciences, 2000.

明。近年來，Mathieu Boisvert (1995)、¹⁶Peter Harvey (2013)、¹⁷等根據南傳巴利文獻對此做了深入的探討，Peter Harvey 進一步認為：五取蘊是構成人的五種要素。目前學界的基本觀點為：根據南傳早期與初期佛教文獻，五蘊指有情心理和生理的全部，換句話說，五蘊即有情眾生的施設。

綜上所述，可將目前學界成果歸納如下：

(1) 從語義層面看，蘊有「積聚」、「種類」、「一切(總括)」三種含義。此外，根據漢傳佛教文獻，它還具有「蔭覆」義。

(2) 從語源層面看，蘊具有六種含義。

(3) 從蘊的整體，即五蘊看，五蘊是對有情的施設，指有情心理(意識)與生理(物質)全部構成。

但就目前成果看，對初期佛教文獻中蘊義的研究，尚存如下不足：

(1) 在文獻使用上，提出的文獻依據不夠細緻和完整，同時使用南北傳初期佛教文獻討論「蘊」義的文章尚付闕如。

(2) 在研究方法上，或者從語義層面、或者從義理層面作出分析，未結合二者進行全面論證。

(3) 在語義解釋上，只是單純地列出了蘊的幾種含義，未進一步地闡釋這幾種含義的關係，同時，初期佛教的蘊義與其語源含義的差別說明不夠。

(4) 在義理詮釋上，說明了五蘊是對眾生的施設。而對蘊的其他義

¹⁶ Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates; Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1995.

¹⁷ Five factors constitute and completely explain a sentient being's mental and physical existence.—Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, New York: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2013, pp. 55-59.

理意義及其相互關係說明不夠充分。

有鑒於此，本文將根據南北傳初期佛教文獻，以目前學界的相關研究成果為基礎，從語義與義理兩方面對蘊義作較詳審的說明。

（二）問題的界定

為釐清研究範圍，現將問題界定如下：

（1）在文獻使用上，主要以共存於南北傳初期佛教文獻中的經文為主，並對其中不同部分做出說明。

（2）在語義考察上，重點討論蘊的幾種含義之間的關係，以及通過與語源含義的比較，找到其意義的變遷，為佛典語言學與佛教思想史的研究提出新問題。

（3）在義理探討上，在確認五蘊為眾生施設的基礎上，從因緣法的角度考察蘊的意義，五蘊既指靜態的有情眾生，又指不斷生滅的現象，這一生滅的過程本身即因緣法，此為佛教理論的基石。也正是因為五蘊的生滅無常，所以它是苦、是非我。重點討論幾種義理之間的關係。

二、文獻依據

（一）初期佛教文獻

印順法師在和辻哲郎《原始佛教的實踐哲學》¹⁸、前田惠學《原始佛教聖典の成立史研究》¹⁹、宇井伯壽²⁰等學者研究基礎上，認為原始佛

¹⁸ 和辻哲郎，《原始佛教的實踐哲學》（東京：岩波書店，1969年），頁3-31。

¹⁹ 前田惠學，《原始佛教聖典の成立史研究》（東京都：山喜房，1964年）。

²⁰ 宇井伯壽，《原始佛教資料論》，《印度哲學研究 第二》（東京：岩波書店，1982年），頁113-260。

教聖典既包括漢傳阿含系列經典、小乘律，同時，也包括南傳的尼柯耶與律，具體為：「代表原始佛教的聖典，分為三大類：一、『經藏』，二、『律藏』，三、『雜藏』。」²¹

在前述文獻中，與五蘊定義有關的文獻主要包括南傳的五尼柯耶與北傳的四阿含。南傳的四部尼柯耶——長部、中部、相應部、增支部與北傳四阿含的內容是基本對應的，為方便討論，本文採取以北傳四阿含——即《雜阿含經》、《長阿含經》、《中阿含經》、《增壹阿含經》為主，兼採南傳尼柯耶。在南傳(緬甸赤銅鑠派)的小部經典中，以 *Petaḥkopadesa* (藏釋) 為主。

(二) 文獻使用原則

文獻使用的基本原則為：(1) 以北傳四阿含與南傳四尼柯耶為主，兼採南傳的小部經典及其他漢譯經論。如前文所述，北傳四阿含與南傳四尼柯耶為學界公認的初期佛教文獻，某些經典，如《藏釋》等，雖然並非公認的初期佛教經典，但其所闡釋的義理與初期佛教並不矛盾，其中有對「蘊」義較全面的解釋說明。此外，一些漢譯經論也有關於「蘊」義的論述，由於經論寫作的年代較早，可比較準確地把握詞義，因而作為注釋的參考。(2) 以南北傳共有文獻為主，以只存在於一種文獻的經文為輔。雖然南傳四部尼柯耶與北傳四阿含整體來說是對應的，但其經文並非一一對應，有的對應經文內容也不完全一致。在研究中，以採用兩種文獻中內容基本相同(至少表述的義理相同)的經文為主。²²若引述經文沒有對應文字或者所表達義理有出入，則作出說明。

²¹ 印順，《原始佛教聖典之集成》(臺北：正聞出版社，1994年)，頁65-66。

²² 為行文簡潔，說明義理時以北傳四阿含為主，其南傳對應經文列於註中。

三、語義解讀

語義解讀包括兩部分：一是對蘊的巴利語和漢語的語源進行分析；二是對經文中對蘊的定義內容作語義分析，探尋其含義。

(一) 語源分析

關於蘊的巴利語語源含義已於前文討論，據 T.W.Rhys Davids 研究。其原始含義合計有六種。此處重點討論漢語語源。

「蘊」的最早漢譯詞為「陰」，為安世高譯經所用。據《說文解字》，此字本義為「陰，闇也。水之南，山之北也。」

又，據《漢語大詞典》，安世高譯經（即後漢）前，此字已衍生十幾種含義，如：（1）水的南面或山的北面；（2）不見陽光的地方；（3）幽暗、昏暗；（4）陰濕、潤澤；（5）暗暗地、偷偷地；（6）指秋冬季節；（7）月亮；（8）小、弱小，等等。²³此中，難以確定安世高使用了哪一義項。

又，據《春秋左傳正義（十三經註疏）》，杜預注：「城積陰之氣，故祀之。」孔穎達疏：「城以積土為之，土積則為陰。」²⁴由此可知，陰也有「積聚、蓄藏」的含義，而此一義項未見於《漢語大詞典》。

又，《陰持入經註》最早將「陰」注釋為「蔭覆」義，其內容為：一為五陰。謂識神微妙，往來無診，陰往默至，出入無間，莫睹其形，故曰陰。²⁵

²³ 羅竹風主編，《漢語大詞典》（第 11 卷）（上海：漢語大詞典出版社，2000 年），頁 1018。

²⁴ 十三經註疏整理委員會，《春秋左傳正義（十三經註疏）》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 992-993。

²⁵ 陳氏，《陰持入經註》卷一，《大正藏》冊 33，頁 9 下。釋文：一種是五蘊。義為心識精微玄妙，來往沒有痕跡，暗暗地釋放默默地接受，不間斷地出入於（心識），無法看到其形狀，所以稱為陰。

此註中，陰被注釋為「蔭」，音「yin」，含義為「蔭覆。」

據《陰持入經》所示，安世高有時也將譯詞「陰」的源頭語譯為「種」。如色種、行種、五陰種等等。據《漢語大詞典》，安世高譯經前，種已經產生了種子、種類等含義。²⁶

在漢譯阿含經典中，均沿襲安世高的翻譯，採「陰」為譯詞。直到鳩摩羅什譯經，將其譯為「眾」。在其譯經時，「眾」有多種含義：(1)多；(2)集中、增多；(3)廣泛、普遍；(4)眾人、群眾；(5)指諸事、萬事；(6)指百官、群臣，等等。玄奘將其譯為「蘊」，此詞義在玄奘譯經前只有一種含義：積聚。²⁷對此，唐·沙門基²⁸在《大乘法苑義林章》中做過比較詳細的論述：

釋名者，初釋新舊名，後釋義名。梵云塞建陀，唐言蘊。舊譯名陰（於禁反），此陰是蔭覆義。……更有異釋，不能具述。若言陰氣是萬物所藏，即是聚義借喻為名，粗可通途，然非正目。今名

關於《陰持入經》作者與年代見 Stefano Zacchetti, SOME REMARKS ON THE AUTHORSHIP AND CHRONOLOGY OF THE YIN CHI RU JING ZHU 陰持入經註 The Second Phase in the Development of Early Chinese Buddhist Exegetical Literature, Giacomella Orofino, Silvio Vita, Edited by, *Buddhist Asia 2 Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*, pp.141-198.

²⁶ 羅竹風主編，《漢語大詞典》（第8卷），頁33。

²⁷ 羅竹風主編，《漢語大詞典》（第9卷），頁612。

²⁸ 「據其碑文、塔銘及其他較早記載，均言師諱基，而未言窺基，《開元錄》始有窺基名。師字洪道，然洪亦作弘。（詳見佐伯良謙《慈恩大師傳》）。」——見湯用彤，《隋唐佛教史稿》（北京：中華書局，1982年），頁148。另：佐伯良謙（1880—1963）：日本法相宗、聖德宗高僧，京都法隆寺第一百零四代管主，聖德宗創始人。

蘊，……。²⁹

這是說明其前所用的譯詞「陰」、「眾」、「聚」譯詞錯誤，只有「蘊」才正確。³⁰但根據現代詞彙訓詁研究成果，從漢語語源看，「蘊」、「陰」、「眾」都具有「積聚、眾多」之意。

(二) 語義分析

如前所述，根據初期佛教文獻，前人已經總結了蘊所具有的三種含義。下面將進一步分析這三種含義、探討它們之間的關係。為此，需要回到《雜阿含經》中有關蘊義的著名經文，其後被包括《俱舍論》³¹在內多種阿毘達磨論書³²引用以說明「蘊」的含義，該文如下：³³

云何為陰？若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內，若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切總說色陰。隨諸所有受、想、行、識亦復如是。彼一切總說受、想、行、識陰，是名為陰。³⁴

此段經文，對應南傳尼柯耶內容如下：

Katame ca, bhikkhave, pañcakkhandhā ? Yaṃ kiñci, hikkhave, rūpaṃ

²⁹ 基，《大乘法苑義林章》卷五，《大正藏》冊 45，頁 333 中。

³⁰ 不得不說，沙門基的觀點沒有考察詞義發展與語境，以唐時語義來判斷舊時譯詞，或有失偏頗。

³¹ 尊者世親造，《阿毘達磨俱舍論》卷一，《大正藏》冊 29，頁 4 下。

³² 在《阿毘達磨法蘊足論》(T.1537)、《阿毘達磨集異門足論》(T.1536)、《阿毘達磨品類足論》(T.1542)、《阿毘達磨大毘婆沙論》(T.1545)等阿毘達磨論書中均有引用。

³³ 此處漢巴經文的斜粗體字為重點說明的對應內容。

³⁴ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷 2，《大正藏》冊 2，頁 13 中。

atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā
 sukhumāṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, ayaṃ
 vuccati rūpakkhandho. Yā kāci vedanā ...pe... yā kāci saññā... ye
 keci saṅkhārā atītānāgatapaccuppannā ajjhattaṃ vā bahiddhā vā
 oḷārikā vā sukhumā vā ...pe... ayaṃ vuccati saṅkhārakkhandho. Yaṃ
 kiñci viññānaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhattaṃ vā bahiddhā vā
 oḷārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā yaṃ dūre santike vā,
 ayaṃ vuccati viññāṇakkhandho. Ime vuccanti, bhikkhave,
 pañcakkhandhā.³⁵

對比漢巴兩種語言的經文，可以看到如下幾點不同：

- (1) 巴利語經文中對應於「陰」的詞是「pañcakkhandhā（五陰）」。
- (2) 巴利語只省略了受陰、想陰的解釋，對色陰、行陰、識陰都做了詳細的注釋。
- (3) 巴利語在每一陰結束注釋後使用的是單數。而在最後說明五陰時，使用的是複數。而這些在漢譯中沒有表現出來。

【重點句文法分析】ayaṃ vuccati rūpakkhandho 一句中，ayaṃ 陽性、單數、主格；vuccati 三人稱、單數、一般現在；rūpakkhandho 陽性、單數、主格。其他幾句中，saṅkhārakkhandho、viññāṇakkhandho 都是陽性、單數、主格。因為作結的一句中兩個主詞都是單數，說明將前述的「所有色」作為一個整體來指代，而且 rūpakkhandho 也是單數，所以色蘊也是指前面「所有色」的整體。據此可知，此處（即色蘊、受蘊等乃至識蘊）的蘊具有兩種含義：（1）集合、積聚義。（2）所有、一切。具體而言，「蘊」是指某一類具有共相事物的積聚（全部集合體）。

³⁵ SN.22.48。

而在最後一句「Ime vuccanti, bhikkhave, pañcakkhandhā」中，Ime 陽性、複數、主格；vuccanti 第三人稱、複數、一般現在；pañcakkhandhā 陽性、複數、主格。此句中，兩個主詞都是複數，表示這五類事物是不同種類的事物，從此句可推知「蘊」具有「種類」義。如果回到《雜阿含經》的經文，也可以看出「蘊」在此處具有三種含義。此三義還可深入分析如下。

(1) 積聚

具有三層含義：首先，「積」義。從時間看，是指包括「過去、現在、未來」事物的累積。其次，「聚」義。從空間看，指在同一時間下事物的「聚合」。再次，指積聚事物的全體。³⁶

據此可知：蘊是指某一類事物的積聚。

(2) 一切、所有（總括）

具三層含義：首先，指從時間、空間、形態等一切範圍內的事物。其次，在某一範疇下的所有，如色陰是指「所有色」範疇下的所有，並非泛指一切。再次，指所有、一切的整體，而不是指其中某一部分。

據此可知：蘊是指在某一範疇下所有事物的積聚（整體）。

(3) 種類（同類）

具兩層含義：首先，指五種不同種類的事物。其次，指同一種類，即具有共相的事物。不同種類的事物不構成蘊，例如，色蘊是具有「色」的共相事物的積聚，識蘊是具有「識」的共相事物的積聚等等，而不同種類事物不構成蘊。

據此可知：蘊是同一類事物的積聚。

其三種語義的邏輯關係為：積聚義是蘊義的本體與核心，它說明了

³⁶ 據此段經文，也可推斷出「蘊」不僅指聚的事物，也指積的過程。對此詮釋，還需更多的經文佐證。

蘊的本質是集合體，包含過去、未來、現在的全部。一切義與種類義起修飾限定作用，它們與積聚之間是修飾與被修飾的關係。在修飾作用上，一切義與種類義是並列關係。但二者主次不同，一切義受到種類義的限定，即指在某一類事物（範疇）內的一切；種類義指同一類事物，限定一切的範圍。

如果從詞義內外關係上看，一切義與積聚義反映詞的內部關係。種類義既反映內部關係又反映外部關係，在詞的內部關係上，它是指「同一種」，同時限定了一切義與積聚義。在詞的外部關係上，是指「不同種」，表達了與它事物界限與區別。

總之，據初期佛教經文，從語義層面說，蘊可定義為：某一類的一切時間、一切空間、一切形式（所有）事物的積聚（全體）。它是指「聚」的事物的全體。

（三）語義變遷

為更好地說明蘊義，下面比較經文中的語義與蘊的語源義。

1. 與巴利語 Khandha 的比較

比較巴利語語源義，經文的蘊義顯示了如下變遷：

（1）發展了語義的廣度

所謂發展了語義的廣度，指經文中的蘊義擴大了範圍。蘊的積聚義不僅指積聚的事物，而且從時間上，包括過去、現在、未來的全體。它的語義為同一類事物的積聚。

（2）增加了語義的種類

所謂增加了語義的種類，指除了語源的「積聚」義外，它含有「一切」義與「種類」義。

（3）增加了語義的複雜度

在蘊所具有的三種含義之間，不是簡單的並列關係，如前所述，三者存在著比較複雜的邏輯關係。

2. 與漢語「積聚（陰、眾、蘊）」的比較

與漢語的語源義相比，同樣具有廣度、種類與複雜度三方面的發展。這裡需要說明的是，漢傳佛教對「陰（蘊）」所增加的詮釋——即「蔭覆」義。

如前所述，蔭覆義肇始於《陰持入經注》，後為部分中國佛教思想家繼承。此中與其說反映了初期佛教文獻中所表達的意義，不如說反映了譯詞對思想家們理解經義所造成的影響。

其所反映現象為：思想家脫離了原始文本的語義，根據漢語「陰」的含義解讀文本，雖然這種解讀或許並不影響對佛教義理的理解，但這一現象卻引發我們對如何理解漢譯經典作一思考。對於漢譯經典的理解應注意以下幾點：

（1）避免望文生義

所謂望文生義，是指根據譯詞的現有語義理解佛教名相，實際上，在源語的術語中也有類似情況。一個普通詞彙成為名相之後，詞形所起的只是一個「符號（能指）」的作用，其實際含義要在新語境和思想體系下理解與詮釋。在新的語境下，此符號所代表的現有含義有時會成為理解術語的障礙。

（2）在經文的語境下理解

對於佛教名相的解讀，重要的是回歸經文的語境，通過經文本身所給出的意義對其注釋。如果經文中沒有說明，則可參照同時期、同部派的文獻，同時，比較不同部派的觀點。是解讀佛教名相的較好方法。

（3）在佛教思想體系下理解佛教名相

佛教名相作為反映佛教思想的基石，與佛教思想的整體存在有機聯

繫，佛教名相之間相互聯繫，每一佛教名相又構成其中一環，形成了牽一髮而動全身的關係。因此，對佛教名相的解讀應該在佛教思想體系下進行。

3. 語言學與思想史上的意義

通過對蘊的語義分析，也提出了幾個問題：（1）思想是如何賦予詞形的？（2）如何理解翻譯的名相？（3）詞形與思想是如何建立聯繫的？這些問題關涉到思想史、語言學的範疇，已經超出了本文的範圍，此處提出供學界思考。

四、義理詮釋

對「蘊」的義理詮釋包括三項內容：五蘊為有情的施設；蘊為因緣所生法；蘊具有無常、苦、無我的特徵。其中，蘊為因緣法是其核心。本節在此基礎上，進一步地探討了三項義理之間的關係。

（一）五蘊為有情施設

蘊（khandha）在前佛教時期只是一個普通詞彙，從詞源的角度來看，也沒有特別的思想意義。初期佛教用它來表達有情的物質與精神構成，是對有情的施設。此為目前學界成果，以下從五蘊的構成與生滅兩方面作簡要說明。

1. 五蘊的構成

五蘊是由色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊所構成。色蘊即有情的物質構成，其餘四蘊即有情的心理構成。阿含經典對此多有論述，如《雜阿含經》所述：

謂捨一切有餘、一切愛盡、無欲、滅盡、涅槃。耳、鼻、舌，身觸緣，生身識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四是無色陰，

身根是色陰，此名為人……³⁷

眼與色作為緣，就會產生眼識。此三者和合產生觸，同時並生起受、想、思。此處，後四種是無色蘊，初眼及色名為色蘊。只是將此一限量，稱名為人。這一論述說明了以五蘊指稱人，印順法師也曾指出：「佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。」³⁸由其構成可見，五蘊是對有情眾生的施設，生命現象是物質和精神（有條件）的和合。

2. 五蘊的生滅

五蘊伴隨著有情（眾生）的產生而產生，所謂有情的產生就是五蘊的產生。如《中阿含經》所述：

云何知生如真？謂彼眾生、彼彼眾生種類，生則生，出則出，成則成，興起五陰，已得命根，是謂知生如真。³⁹

此經文含義為：每一有情的出生都會伴隨著諸蘊與諸處的產生，而諸蘊的出現，則稱為生。同時，五蘊也會伴隨著眾生的老死而老死，如《增壹阿含經》所說：

云何為死？所謂彼彼眾生，展轉受形，身體無燼，無常變易，五

³⁷ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷十三，《大正藏》冊 2，頁 88 上。

此段經文也曾被《俱舍論》引用，以說明五蘊為人的施設——見世親造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 154 上。

³⁸ 印順，《佛法概論》（臺北：正聞出版社，1981 年），頁 58。

³⁹ 僧伽提婆，《中阿含經》，《大正藏》冊 1，頁 462 下。

對應南傳中部尼柯耶為：

Yā tesam tesam sattānam tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānam pātubhāvo, āyatanānam paṭilābho- ayaṃ vuccatāvuso, jāti. (MN.9)

親分張，捨五陰身，命根斷壞，是謂為死。⁴⁰

此段經文說明，眾生身體分解，捨離五陰，命根斷壞，就是老死。

綜上所述，從五蘊的構成與生滅看，它是世尊為說明世間的無常（煩惱）而對有情（人）的施設。⁴¹誠如印順法師所說：「依佛法說，組成有情的要素，一、精神的，是五蘊中的受、想、行、識四蘊；二、肉體的，是五蘊中的色蘊。」⁴²眾生沉迷於「（執）五蘊為我」而不能自拔，為了讓眾生走向解脫，特別提出了「五蘊」⁴³的施設以說明五蘊是因緣所生法，具有「非常、苦、非我」特徵的思想，從而讓眾生放棄執著（五蘊為我），進而達到解脫。

（二）「蘊」是因緣法

⁴⁰ 僧伽提婆，《增壹阿含經》卷四六，《大正藏》冊2，頁797下。

對應南傳相應部尼柯耶為：

Yā tesam tesam sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuti cavanatā bhedo antaradhānaṃ maccu maraṇaṃ kālakiriyā khandhānaṃ bhedo kaḷavarassa nikkhepo, idaṃ vuccati maraṇaṃ. (SN.12.2)

⁴¹ 「しかるに『世間』とは五蘊であり、又一切法であつた。それは有情の生存を構成する要素であつた。ここに一切法=五蘊=十二緣起の支分の全體、と言ふ關係が成り立つ。（【譯文】然而，所謂的世間即五蘊，又是一切法。那即是有情生存的構成要素。此處一切法=五蘊=十二緣起各支的全體這種關係成立。）」——舟橋一哉，《原始佛教思想の研究—緣起の構造とその實踐》（京都市：法藏館，1983年），頁21。

⁴² 印順著，《學佛三要》（臺北：正聞出版社，1970年），頁28。

⁴³ 「由於有情執取當前的心身為自己，所以成為一獨立的有情，一直流轉不已。有情是依「有執受」的五蘊而假立的，雖然有世俗的補特伽羅，卻沒有實體的我可得。」——印順，《如來藏之研究》（臺北：正聞出版社，1992年），頁47。

所謂蘊是因緣法，根據經文，表達了兩層含義：(1) 蘊是因緣和合而成。(2) 因緣法反映了有情生命現象（蘊）的發展變化規律。

1. 蘊是因緣和合而生

蘊的產生是各種條件相互作用的結果，即蘊是由因緣和合而生。如《雜阿含經》中所說：

汝謂有眾生，此則惡魔見，唯有空陰聚，無是眾生者。如和合眾材，世名之為車，諸陰因緣合，假名為眾生。其生則苦生，住亦即苦住，無餘法生苦，苦生苦自滅。捨一切愛苦，離一切闇冥，已證於寂滅，安住諸漏盡。已知汝惡魔，則自消滅去。⁴⁴

所謂存在眾生的見解都是錯誤的，眾生不過是各種蘊的積聚，沒有所謂的眾生。就像各種材料的聚合，世間稱之為車，各種蘊由於因緣條件的相互作用，而施設了眾生的假名。有了眾生的執著就產生了苦。此段經文旨在說明：蘊的產生是有條件的，而且隨著條件的變化而變化，隨著條件的生滅而有生滅。此中沒有一個永恆不變的實體（眾生、我）。

在《雜阿含經》中也有同樣的論述：

此形不自造，亦非他所作，因緣會而生，緣散即磨滅。如世諸種

⁴⁴ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷四五，《大正藏》冊2，頁327中。

對應南傳尼柯耶為：

Kim nu sattoti paccesi, māra diṭṭhigataṃ nu te; Suddhasaṅkhārapuñjoyaṃ, nayidha sattupalabbhati. “Yathā hi aṅgasambhārā, hoti saddo ratho iti; Evaṃ khandhesu santesu, hoti sattoti sammuti. “Dukkameva hi sambhoti, dukkhaṃ tiṭṭhati veti ca; Nāññatra dukkhā sambhoti, nāññaṃ dukkhā nirujjhatī”ti. Atha kho māro pāpimā “jānāti maṃ vajirā bhikkhunī”ti dukkhī dummano tatthevantaradhāyīti. (SN.5.10)

子，因大地而生，因地水火風。陰界入亦然，因緣和合生，緣離則磨滅。捨一切愛苦，離一切闇冥。已證於寂滅，安住諸漏盡，惡魔以知汝，即自磨滅去。⁴⁵

此段經文說明五蘊不是自己產生，也不是由他者創造，是因緣的聚合而生成，因緣消失五蘊即消滅。就像世間的種子，因為大地等因緣而生滅，陰界入也都是如此。隨著因緣和合而產生，因緣的消滅而消滅，捨去一切因貪愛而產生的苦，離棄一切愚癡無明。證得寂滅之後，安住於沒有煩惱的狀態，各種惡魔般的煩惱就會消失。這也是在說明蘊是隨著因緣的聚合而產生，隨著因緣的消滅而消滅。

2. 因緣法即生命現象（蘊）的變化規律

蘊是因緣和合而成，隨著因緣的變化而變化，但是，這種變化不是雜亂的，無規律的，而是按一定順序演變，也就是說，蘊的變化是有規律的。世尊發現了這一真相並向眾生昭顯，使解脫成為可能。對此，《增壹阿含經》論述如下：

世尊告曰：「彼云何名為因緣之法？所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，死緣憂、悲、苦、惱、不可稱計。如

⁴⁵ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷四五，《大正藏》冊2，頁327下。

對應南傳尼柯耶為：

Nayidaṃ attakatam bimbam, nayidaṃ parakatam agham. Hetum paṭicca sambhūtam, hetubhaṅgā nirujjhati. Yathā aññataram bījam, khetto vuttam virūhati; Pathavīrasañcāgama, sinehañca tadūbhayaṃ. Evaṃ khandhā ca dhātuyo, cha ca āyatanā ime; Hetum paṭicca sambhūtā, hetubhaṅgā nirujjhreti. Atha kho māro pāpimā “jānāti maṃ selā bhikkhuni” ti dukkhī dummano tatthevantaradhāyīti. (SN.5.9)

是成此五陰之身。」⁴⁶

此經文說明：因緣法即十二因緣各支相生相滅的過程，這就是因緣法的義理，它說明了五蘊產生、發展、滅亡（輪迴過程）的規律。也說明了眾生苦產生的根源。

（三）「蘊」的特徵

根據南傳初期佛教文獻，蘊具有非常、苦、非我的特徵。⁴⁷而北傳初期佛教文獻認為蘊還具有空的特徵，即其具有非常、苦、空、非我的特徵。以下對南北傳文獻的共同認識——即蘊的「非常、苦、非我」的特徵進行說明。

1. 無常

關於蘊是無常（非常）的，在《雜阿含經》中有明確的論述：

輸屢那！於汝意云何？色為常、為無常耶？」答言：「無常。」
 「輸屢那！若無常，為是苦耶？」答言：「是苦。」
 「輸屢那！若無常、苦，是變易法，於意云何？聖弟子於中見色是我、異我、相在不？」答言：「不也。」
 「輸屢那！於意云何？受、想、行、

⁴⁶ 僧伽提婆，《增壹阿含經》，《大正藏》冊2，頁797中。

對應南傳尼柯耶為：

Katamo ca, bhikkhave, paṭiccasamuppādo? Avijjāpaccayā, bhikkhave, saṅkhārā; saṅkhārapaccayā viññāṇaṃ; viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ; nāmarūpapaccayā saḷāyatanamaḷāyatanapaccayā phasso; phassapaccayā vedanā; vedanāpaccayā taṇhā; taṇhāpaccayā upādānaṃ; upādānapaccayā bhavo; bhavapaccayā jāti jātipaccayā jarāmaṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. (SN.12.2)

⁴⁷ 馬場紀壽，《上座部佛教の思想形成：ブツダからブツダゴースヘ》（東京：春秋社，2008年），頁199-200。

識為常、為無常？」答言：「無常。」「若無常，是苦耶？」答言：「是苦。」⁴⁸

世尊通過向輸屢那提問使他了解諸蘊無常的道理，同時指出，無常就是苦；無常、苦、變易的法就是無我。關於蘊的無常，印順法師曾這樣論述：

總之，蘊法門是以無常為論端的，即諸行之生滅無常，群趨於滅，而顯示其皆空，達到涅槃寂滅。⁴⁹

由此可見，蘊——作為生命現象是無常的，所謂無常，即其生滅是條件現象，不是永恆存在的，它構成了蘊的根本特徵。

2. 苦

前文討論諸蘊無常的義理時，也多次談到了諸取蘊⁵⁰為苦，如（世尊問）「輸屢那！若無常，為是苦耶？」（輸屢那）答言：「是苦。」，實際上也說明了無常和苦的因果關係，因為無常，所以是苦。《雜阿含

⁴⁸ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷一，《大正藏》冊2，頁6中。

對應南傳經文為：

“Taṃ kiṃ maññasi, soṇa, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā”ti? “Aniccaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ-’etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā””ti? “No hetuṃ, bhante”. “Vedanā niccā vā aniccā vā”ti? “Aniccā, bhante”... “saññā... saṅkhārā... viññāṇaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā”ti? “Aniccaṃ, bhante”. “Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā”ti? “Dukkhaṃ, bhante.” (SN.22.49)

⁴⁹ 印順，《性空學探源》（臺北：正聞出版社，1992年），頁34。

⁵⁰ 關於蘊與取蘊的關係，初期佛教文獻中未明確說明，此中所涉問題甚廣，將另文探討。

經》專門討論了諸取蘊為苦：

云何苦如實知？謂生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得苦，如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。⁵¹

關於蘊具有苦的特徵，《增壹阿含經》也有相關論述：

阿難報曰：「云何覺知如真法乎？」僧迦摩報曰：「色者無常，此無常義即是苦；苦者即無我；無我者即是空也。痛、想、行、識皆悉無常，此無常義即是苦；苦即無我；無我者即是空也。此五盛陰是無常義；無常義者即是苦義；我非彼有，彼非我有。」⁵²

此段經文說明了色蘊是無常的，無常就是苦；苦就是無我；無我就是空。受、想、行、識（蘊）也是如此。如前文所述，南傳經文中沒有「空」的表述。⁵³

3. 無我

⁵¹ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷十四，《大正藏》冊2，頁95上。

對應南傳尼柯耶經文為：

Katamaṃ panāvuso, dukkhaṃ, katamo dukkhasamudayo, katamo dukkhanirodho, katamā dukkhanirodhagāminī paṭipadā? Jātipi dukkhā, jarāpi dukkhā, maraṇampi dukkhaṃ, sokaparidevadukkhadomanassupāyāsāpi dukkhā, appiyehi sampayogopi dukkho, piyehi vippayogopi dukkho, yampicchaṃ na labhati tampi dukkhaṃ, saṃkhittena pañcupādānakkhandhā dukkhā- idaṃ vuccatāvuso, dukkhaṃ. (MN.9)

⁵² 僧伽提婆，《增壹阿含經》卷二七，《大正藏》冊2，頁702中。

⁵³ 在南傳四尼柯耶與北傳四阿含的對照中可以發現，在北傳文獻中有關「非常、苦、空、非我」的表述中，在南傳中沒有「空」的表述，只有「非常、苦、非我」，其中原因尚需學界進一步研究，本文僅說明初期文獻中所表述的共同認識。

關於五蘊無我，學界已經取得了諸多成果，對此，楊郁文曾總結為：「釋尊對這些人道出：「一切法無我！」明白地指示有漏五受陰無我，無漏五陰無我，離五陰無我，一切諸行無我，一切法無我。」⁵⁴《雜阿含經》卷 1 記錄了世尊教導羅睺羅的一段話，宣講了諸蘊無我的道理：

佛告羅睺羅：「善哉！諦聽！諦聽！善思念之，當為汝說。羅睺羅！當觀若所有諸色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切悉皆非我、不異我、不相在，如是平等慧正觀。如是受、想、行、識，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、不異我、不相在。如是平等慧如實觀。⁵⁵

此段經文意在說明「蘊」與「我」的關係，即「非我、不異我、不相在」。

其對應的南傳尼柯耶的經文如下：

Yaṃ kiñci, rādhā, rūpaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā olārikaṃ vā sukhumāṃ vā hīnaṃ vā pañītaṃ vā yaṃ dūre santike vā, sabbāṃ rūpaṃ— ‘netāṃ mama, nesohamasmi, na meso attā’ti evametāṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya passati. Yā kāci vedanā... yā kāci saññā... ye keci saṅkhārā... yaṃ kiñci viññāṇaṃ atītānāgatapaccuppannaṃ ...pe... yaṃ dūre santike vā, sabbāṃ viññāṇaṃ— ‘netāṃ mama, nesohamasmi, na meso attā’ti evametāṃ

⁵⁴ 楊郁文，〈以四部阿含經為主 綜論原始佛教之我與無我〉，臺北：中華佛學研究所，中華佛學學報第 2 期（1988 年），頁 1-65。

⁵⁵ 求那跋陀羅，《雜阿含經》卷一，《大正藏》冊 2，頁 5 上。

yathābhūtaṃ sammappaññāya passati.⁵⁶

對應於「非我、不異我、不相在」的巴利經文為：*netam mama, nesohamasmī, na meso(me so) attā*。⁵⁷其義為：它（陰）不是我的（我不包含它）；我不是它（我與它不相等）；我的不是它（它不包含我），它不是我（它與我不相等）。本句表現了「陰」與「我」的三種邏輯關係（彼此不一致、不相交、不相含）。這被水野弘元稱為：「原始佛教所主張的通俗的無我說，第一是：五蘊和合的有情是無實我、實法的無我，也就是『人無我說』。」⁵⁸

就勝意層面上說，初期佛教的無我說體現在南傳的《無我相經》中，對應於《雜阿含經》⁵⁹。二經的意義有所不同，蔡奇林（2006）⁶⁰

⁵⁶ SN.22.71。

⁵⁷ 語法分析：na，表示否定。etaṃ，這，中性，單數，主格；mama 中性，單數，屬格。eso，陽性、單數、主格。aham，陽性，單數主格；asmī，一人稱，單數，主動，我是。eso 陽性、單數、主格；me 陽性單數，屬格；attā，陽性，單數，主格。

⁵⁸ 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，臺北：法鼓文化，2000年，頁300。

⁵⁹ 爾時，世尊告餘五比丘：「色非有我。若色有我者，於色不應病、苦生，亦不得於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是；受、想、行、識亦復如是。比丘！於意云何？色為是常、為無常耶？」——參閱《雜阿含經》卷2，《大正藏》冊2，頁7下。

⁶⁰ 蔡奇林，〈《雜阿含》「無我相經」勘正——「文獻學」vs.「教義學」的解決方案〉，《臺灣宗教研究》v.6 n.2，2006.09，頁121-147。勘正後的內容如下：爾時，世尊告諸比丘：「若無常色有常者，彼色不應有病、有苦；亦應（原作「不應」）於色有所求：『欲令如是！不令如是！』以色無常故，於色有病，有苦生，亦不得（原作「得不」）：『欲令如是！不令如是！』受、想、行、識，亦復如是。」

對此作了文獻考證，統一了二經的內容。據此可知，「我」具有「主宰」、「自在」、「主體」義。所謂「無我」即五蘊沒有主體，無法主宰，也不自在。

又，《雜阿含經》記錄了世尊教導輸屢那的一段話，同樣使用了「不是我、不異我、不相在」表述「諸蘊無我」的道理。總之，南北傳初期佛教文獻都表達了「諸蘊無我」的思想。

綜上所述，根據南北傳初期佛教文獻：五蘊為無常、苦、無我。⁶¹五蘊的構成要素——色蘊乃至識蘊也是無常、苦、無我。從佛教義理上看，五蘊是積聚，其中的每一蘊也是積聚。蘊是隨因緣而產生，是有條件的生滅法，蘊的生滅是有規律的。蘊的特徵是無常、是苦，是無我。

（四）三種義理的關係

前文討論了有關蘊的義理內涵：五蘊是有情的施設；蘊是因緣法；蘊具有無常、苦、無我的特徵。此三者並非簡單的、彼此孤立的存在。

1. 有情施設（五蘊）與因緣法是從不同側面對生命現象的描述

如前所述，五蘊作為有情的施設，即指眾生的生命現象，同時因為它包含過去、未來、現在的一切色、受、想、行、識，是同一類現象的整體。為使其易於理解，這一義理比較側重於靜態的有情，重在說明在某一剎那下有情所具有的物質與精神內涵。

蘊是因緣所生法，旨在從時間的維度描述有情的（生命）現象，表示蘊是諸條件和合而成。在生命的變遷中，表現為十二支（或者十支等）不同形式，也是有情變化發展的規律。

如果五蘊作為眾生的施設是對有情相對靜態的描述，那麼，因緣法

⁶¹ 馬場紀壽，《上座部佛教の思想形成：ブツダからブツダゴースヘ》（東京：春秋社，2008年），頁199-200。

就是對有情生命現象的動態描述。它闡明了五蘊變化的規律，這是佛陀所揭示的真相。通過認識這一真理可以幫助眾生從煩惱中解脫。

2. 蘊為因緣法是蘊具有無常、苦、無我特徵的根據

如經文所述：「色者無常，此無常義即是苦；苦者即無我。」五蘊具有無常、苦、無我的特徵。在三種特徵中，無常是根本。因為無常，所以是苦，苦就是無我。苦與無我都從無常中發展而來。

五蘊無常的根據在於蘊為因緣法。即蘊是隨諸條件的產生而產生、隨諸條件的變化而變化，隨諸條件的消滅而消滅。因此，蘊就是無常的。印順法師曾云：「佛則說：凡為因緣法，必定都是無常的。因果的關係是不即而不離的，所以，因無常，果也必然的無常。」⁶²這就是說，因緣法的無常，即因、果的無常。

因緣法所顯現的無常，是指「不是恆常」，並非說其變化是隨機的、無規律的，更不是說不可認知的。恰恰相反，因緣法所展示的義理為：蘊是變化的（即非恆常的），而其變化是有規律的（十二因緣法），規律是可以認識的（慧），也是可以實踐的（止觀），所以涅槃是可以證得的。

3. 有情的施設是認識蘊具有無常、苦、無我的前提

將人的身心當作「我」來認識，這幾乎是被眾人所接受的常理。但是，世尊通過多年的實踐與思考，發現了這一真理：即有情的身心——精神與肉體不過是不斷生滅的現象與過程。累世以來，人們將它與「我」聯繫起來是一種錯誤。世尊如實地將這種現象以五蘊作為施設，從而將它與「我」切割，為正確認識提供了可能。

當這一現象不再用「我」來指稱時，人們才可將其作為「客體」來

⁶² 印順，《性空學探源》（臺北：正聞出版社，1992年），頁36。

觀察。這是一個前所未有的突破，長期以來，人類都是以自我為主體來審視外界的，由於觀察角度的不同，很難正確地認識本該作為客體的「主體（我）」。正是因為這一轉變，幫助人們認識因緣法的真理，進而瞭解蘊為「無常、苦、無我」的真理。

當我們認識到五蘊的特徵之後，才發現煩惱的根源在於「我對蘊的執取」，擺脫煩惱的途徑即通過認識無我的真理，進而以此指導日常實踐，實現解脫的目標。

總之，蘊的三層義理含義之間相互依存，互為補充。從現象看，表現為五蘊；從本質上看，是因緣而生；從變化看，符合因緣法的規律；從特徵看，是無常、苦、無我。五蘊的施設與因緣法是從不同側面對生命現象的描述；因緣法是「無常、苦、無我」的根據；五蘊的施設是認識蘊的特徵的前提。

五、結論

本文根據初期佛教文獻，探討了「蘊」義，現總結如下：

從語義層面來看，蘊具有三層含義：（1）一切、所有。（2）種類（同類）。（3）積聚義。此三種語義的邏輯關係為：積聚義是蘊義的本體與核心，它說明了蘊的本質是集合體。一切義與種類義起修飾限定積聚的作用。一切義與種類義的主次不同，一切義受到種類義的限定。從詞的內外關係上看，一切義與積聚義反映詞的內部關係。種類義既反映內部關係又反映外部關係，在詞的內部關係上，它是指「同一種」，同時限定了一切義與積聚義。在詞的外部關係上，是指「不同種」，表達了與它事物的界限與區別。從語義層面說，蘊可定義為：某一類（具有共相）的一切時間、一切空間、一切形式（所有）事物的積聚（全體）。它是指「聚」的事物的全體。

從義理層面看：蘊表述了三層佛教義理：(1) 從其施設的目的看，世尊是為了說明「世間」的真相而對「補特伽羅（人）」的施設。有情本身只是五種具有共相事物的積聚，是有條件的生滅現象與過程。(2) 從其產生看，蘊是由因緣而生。同時，因緣法闡釋了五蘊產生、變化、滅亡的規律。(3) 從其特徵看，蘊具有無常、苦、無我的特徵。所謂無常，即蘊不是恆常的，是剎那變化的現象；所謂苦，即因缺乏主體而無法控制其成住壞滅；所謂無我，即蘊不是我的，我也不是蘊的，我也不等於蘊。蘊的三層義理含義之間相互依存，互為補充。從現象看，表現為五蘊；從本質上看，是因緣而生；從發展看，符合因緣法的規律；從特徵看，是非常、苦、非我。

從蘊義發展看：比較蘊的語義內涵與義理內涵，二者間的語義繼承不多；這從漢譯的多種譯詞陰、蘊、眾等可以看出；從源語層面看，也表現出這一特點。僅從蘊的語義層面，難以看出其義理的內涵。據此我們可以說，佛教術語的思想內涵已經脫離了其語源的軌跡，（不同於語義的自然發展）具有很強的人為性，即思想家通過語義改造並重新賦義使其具有嶄新意涵。這是我們在閱讀佛典中應該注意的，因此也產生了一些新問題：(1) 如何理解翻譯的名相？(2) 思想是如何賦予詞形的？(3) 詞形與思想是如何建立聯繫的？它們關涉到思想史、語言學的範疇，此處提出供學界思考。

參考書目

一、佛教藏經與古籍

- 僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 後漢·安世高譯，《陰持入經》，《大正藏》冊 15。
- 龍樹菩薩造，鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29。
- 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《大乘五蘊論》，《大正藏》冊 31。
- 世親菩薩造，唐·玄奘譯，《辯中邊論》卷二，《大正藏》冊 31 中。
- 陳氏，《陰持入經註》，《大正藏》冊 33。
- 基，《大乘法苑義林章》，《大正藏》冊 45。
- 智者，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- Majjhima-nikāya, 《中部》。
- Samyutta-nikāya, 《相應部》。
- 十三經註疏整理委員會，《春秋左傳正義（十三經註疏）》，北京：北京大學出版社，2000 年。

二、專書

- 水野弘元著，釋達和譯，《巴利論書研究——水野弘元著作集（三）》，臺北：法鼓文化，2000 年。
- 印順，《學佛三要》，臺北：正聞出版社，1970 年。

- 印順，《唯識學探源》，臺北：正聞出版社，1970年。
- 印順，《佛法概論》，臺北：正聞出版社，1981年。
- 印順，《性空學探源》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《如來藏之研究》，臺北：正聞出版社，1992年。
- 印順，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1994年。
- 舟橋一哉，《原始佛教思想の研究—緣起の構造とその實踐》，京都市：法藏館，1983年。
- 和辻哲郎，《原始佛教的實踐哲學》，東京：岩波書店，1969年。
- 馬場紀壽著，《上座部佛教の思想形成：ブツダからブツダゴースヘ》，東京：春秋社，2008年。
- 湯用彤，《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年。
- 羅竹風主編，《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，2000年。
- Arabinda Barua, Ph. D., edited by, *Petaṅkopadesa*, London: The Pali Text Society, Distributed by Routledge & Kegan Paul Ltd. London, Boston and Henley, 1982, First Edition 1949.
- Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, New York: Cambridge University Press, 2nd Edition, 2013.

三、論文

- 楊郁文，〈以四部阿含經為主 綜論原始佛教之我與無我〉，中華佛學學報第2期，臺北：中華佛學研究所，1988年，頁1-65。
- 蔡奇林，〈《雜阿含》「無我相經」勘正——「文獻學」vs.「教義學」的解決方案〉，《臺灣宗教研究》v.6 n.2，2006.09，頁121-147。
- 宇井伯壽，〈原始佛教資料論〉，《印度哲學研究 第二》，東京：巖波書店，1982年，頁113-260。

Bodhi, Bhikkhu, “Khandha and Upādānakkhandha”, *Pali Buddhist Review* 1, 1976, pp. 91-102.

R. M. Gethin, “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma”, *Journal of Indian Philosophy*, No.14 , 1986, pp.35-53.

Stefano Zacchetti , “SOME REMARKS ON THE AUTHORSHIP AND CHRONOLOGY OF THE YIN CHI RU JING ZHU 陰持入經註 The Second Phase in the Development of Early Chinese Buddhist Exegetical Literature”, Giacomella Orofino, Silvio Vita , Edited by, *Buddhist Asia 2 Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004*, pp.141-198.

(責任編輯：釋法聞)