

關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察

傅偉勛

天普大學教授

中華佛學學報第 4 期

頁 170-197

169 頁

提 要:

拙文首先從「創造的詮釋學」推演「佛教詮釋學」出來，藉以重新考察緣起思想的形成過程與歷史發展。在「實謂」層次，作者特就中村元、三枝充□等日本佛教學者對於緣起思想原始資料的探討成果予以討論，並認為我們在「實謂」層次所能得到的，多半是緣起說的最早萌芽乃至十二因緣說逐漸形成的歷史線索而已。其次，作者討論近現代日本佛教學者對於「緣起」的兩派「意謂」詮釋爭論，並提示「實謂」至「意謂」的兩層詮釋問題未能充分解決，正是說明了進一步探討「蘊謂」問題的必要性。在「蘊謂」層次，作者依次討論小乘業感緣起論、中觀派緣起性空說、唯識學派的三性三無性說與阿賴耶緣起論、如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、真言密教的六大緣起論與道元禪師的「有時」論，藉以說明種種大乘緣起說法產生的理據與路數。在「當謂」層次，作者再進一步探討緣起思想的深層結構，而在結論部分(「必謂」層次)提示緣起思想現代化開展的種種可能線索。

(一) 前言

我最近在拙著《從創造的詮釋學到大乘佛學》說過，「大乘佛學的現代化學術探討，必須放在跳過東西方文化學術傳統的廣泛的（即世界性的）宗教（哲）學、詮釋學、倫理學、科際整合等等新時代學術發展脈絡裡，才會獲致具有未來發展潛能的研究成果，也才會真正彰顯兼具教義多門性與辯證開放性的（大乘）佛法的真諦深意出來。……我們已經踏上佛教研究現代化的第一步，有了此一理解與共識，我們才能建立自己的信心，通過分工合作早日提高我們的學術研究到世界水平，敢與日本佛教學者爭長競短。」[\(註1\)](#) 我們實不得不承認，日本學者經過一百年左右的苦心探討，今天在基層研究工作、經典譯註工作、專書專家專題研究、各期各宗教義研究、歷史研究、比較研究，以及佛教思想的繼往開來等七大部門的佛教研究，所獲成果已是世界各國之冠 [\(註2\)](#)。我們要在最短期限迎頭赶上，不太可能，遑論超越他們已有的成就。

不過，在中國佛教思想的繼往開來與（以詮釋學為首的）佛教研究方法論這兩大項，我們仍有辦法開拓我們的研究路線，獲致嶄新可觀的探討成果。今年（一九九〇年）暑假期間，一些佛教學者應邀到北投農禪寺與聖嚴法師聚餐暢敘。當我們的話題集中到佛教研究今後的發展課題時，在座的藍吉富居士表示他的看法說，「我們想在巴利文、梵文方面的原典考證、歷史研究乃至義理分析等等，超越日本學者的成就，是不太可能的。但是，我們如把研究方針及對象貫註在我們自有的中國佛教部門，我們還是可以做許多他們所做不到的研究工作的。因此，我建議我們把多半精力放在我們中國佛教傳統從過去到未來的發展課題上面，既省時間，也較有可觀的收獲。」我很同意吉富兄這個看法，也在這裡想補充一句說，我們同時需要培養一批佛教學者，能夠兼治較有現代學術探索意義的西方哲學、詮釋學、一般思維方法論等等，而在（中國）佛教研究的方法論課題帶頭早日謀求突破與創新，這對（中國）佛教的未來發展當可帶來深遠的影響。日本佛教學者之中，兼具現代（西方）方法論以及哲學、科際整合、詮釋學等學術訓練的，為數甚少，我們在這方面如下功夫，則很有可能超越日本佛教學者的已有成就。我

撰本論的一大旨趣，即在於此。就是說，專從較有現代學術探討意義的新詮釋學角度，去重新考察佛陀以來緣起思想的形成以及發展的種種路數線索，從中發現緣起思想的現代意義與未來

(註 1) 見此書（一九九〇年七月由台北·東大圖書公司印行）自序首段。

(註 2) 參閱前揭書所收拙作〈關於佛教研究的方法論與迫切課題〉，頁三二五至三四九。

171 頁

發展可能性。我希望此一詮釋學的方法論探索能收拋磚引玉之效，引起大家對於佛教研究方法論課題的關注與反思。

(二) 從創造的詮釋學到佛教詮釋學

我在〈創造的詮釋學及其應用〉，首次以中文較有系統地表達了我多年來的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics) 構想。創造的詮釋學共分五大層次，即「實謂」(從原典考證、原始資料的考查，去決定原思想家的實際言詮)、「意謂」(盡予如實客觀地了解並詮釋原典義理或原思想家的意思意向)、「蘊謂」(原典或原思想家言詮的種種可能義理蘊涵、思想史的理路線索、言詮在思想史上的積淀深化等等)、「當謂」(原有思想的深層義蘊或根本義理所在，諸般可能詮釋方式的優劣裁斷或高低評價等等)、以及「必謂」(站在新時代立場對於原有思想之批判的繼承與創造的發展)。以上五大層次雖不可任意越級，不過如對各別層次皆已熟練，則不必再死板地依次探討原典詮釋的問題；五大層次當可一時並了，同時進行每一層次的詮釋學考察，而將對於各層的考察結論，頓現於創造的詮釋學家的腦袋之中(註 3)。

創造的詮釋學屬於一般方法論，應用範圍可以廣及宗教、哲學、文學、藝術乃至其他人文學科的原典、思想、作品等等的了解與詮釋。我們如果專把創造的詮釋學應用到佛教經論或教義的研究探討，則可衍生一種「佛教詮釋學」(

Buddhist hermeneutics），乃屬一種特殊方法論，有其佛教特定的詮釋學準則或規準，雖祇適用於佛教研究，對於佛教以外的詮釋學探討亦可帶來方法論的衝擊（註4）。

關於我對佛教詮釋學的理論系統化、精密化工作，有待他日另文專論。這裡我祇想做一大體上的提示。首先，在「實謂」層次進行有關本文主題緣起思想的原始資料考查及裁定之時，我們所能依據的基本準則共有三則：即(1) 釋迦牟尼在菩提樹下悟道成佛的體驗內容，(2) 有關佛陀四十五年間的金口直說及其記錄，以及(3) 重要直傳弟子（如阿難）口述佛陀金口之言而流傳下來的記錄。在「意謂」層次的詮釋學準則，基本上是詮釋者盡求所謂「如實客觀」的「依文解義」，而非其他。在「蘊謂」層次，所涉及的準則較多，至少應該考慮以下幾點：(1)自佛陀以來，佛教傳

(註3) 前揭書，頁一至四六。

(註4) 我從創造的詮釋學（一般方法論）有意推演佛教詮釋學（特殊方法論）的思維靈感，部份來自羅普滋（Donald S. Lopez）所主編的《佛教詮釋學》（Buddhist Hermeneutics）一書，一九八八年由夏威夷大學出版社印行。

172 頁

統在教化弘法上一直強調著的，爲了應病與藥、對機說法而有善巧方便（upayakausalia）或方便施設；(2)從「依文解義」轉到「依義解文」的詮釋學開放性原則；(3)由於問題本質、探索角度、解決方式、義理推演、言詮表達等等的連帶性相互轉移而展現出來的教義多門性；以及(4)佛教思想史上逐漸形成的義理與言詮雙重積淀及深廣化、豐富化。在「當謂」層次的基本準則，亦應包括(1)承繼傳統大乘各宗教相判釋理論，但又不受傳統制約且批判地超越各宗教義而有的最勝義諦意味的詮釋學評價或裁斷原則，以及(2)佛教詮釋者特有的獨創性詮釋學洞見或見地。最後，在「必謂」層次，創造的詮釋學者應持的基本準則，應是我近年來時常強調的「批判的繼承（繼往）與創造的發展（開來）」，對於佛教經論的原有教義（如緣起思想）不但予以講活，還要

救活，使其能在新時代、新社會裡展現新義。也就是說，於此層次真正具有創新能力的現代佛教詮釋學者應該負起「放眼世界，開展佛法」的時代使命，俾使佛陀以來代代形成以及發展的緣起等等根本佛法，真正成爲永不枯竭的思想活泉。

（三）緣起思想的原始資料問題

由於釋迦牟尼悟道成佛（即初成正覺）的體驗內容屬於不可思議、言詮不及的最勝義諦妙境，我們無論如何猜測，都不可能還出原原本本的真實面目。就現存的《阿含經》等原始資料予以考察，也難於尋取完全正確的答案出來。宇井伯壽在〈阿含成立關係考察〉曾經舉出十五種說法，包括（因三轉十二行而有的）四諦知見、四禪三明、四念處、五取蘊味患出離、五根集滅味患出離、四神足、八聖道、十二因緣、聖求（不生不老不病不死無憂無穢等無上安穩的涅槃）等等，不一而足（註5）。宇井自己雖強調了四諦說與十二因緣的重要性，但又認爲此類說法可能帶有後來的推測，無由確定何種說法爲是。平川彰在他的《印度佛教史》上卷則說「（宇井博士所析出的十五種不同說法之中）因四諦、十二因緣以及四禪三明而悟道的三種說法較占優勢。但是四諦說成爲對他說法的形式，如要看成成道內觀的原型，恐有問題。其次，十二因緣乃是緣起說的完成形態，在它以前還有更朴素的緣起說存在，故也難於看成原初之說。不過此說具備了成道內觀（即指緣起順逆二觀）形態，值得註意。第三個四禪三明的說法，誠如宇井博士所云，算是成立較新的說法

（註5） 參閱宇井伯壽《印度哲學研究第三》（一九六五年岩波書店發行），頁三九四至四一四。

。三明（三種智慧）最後的『漏盡智』，就內容言，與四諦說相同。緣起說與四諦說之間，也有思想上的共通點。也就是說，四諦、十二緣起與三明，就其內容有共通性。又依別說，佛陀所悟的是『法』。據說佛陀開悟之後，樹下冥想如

下：『找不到讓我尊敬恭敬的對象，是一種苦。但在此世，我看不到完全具備戒、定、慧、解脫、解脫知見的人。因此我還不如尊敬自己所悟到的法，恭敬住於此法。』據此意，則四諦與緣起都算是『法』。此法究係何義，我們可從原始佛教教理的全面考察獲得理解。因此，佛陀的悟道內容可從原始佛教的根本思想檢討推定出來。就是說，佛陀所悟到的是『法』，而其內容可從原始經典的全體去推知。」(註6)

我們如果順著平川的觀察，退而求其次，就原始資料去推知佛陀所悟及的「法」的內容，算是比較可取的辦法。不過，做為佛陀悟道內容的「法」與初轉法輪直至八十歲圓寂之間的對人說法並不盡相同：前者完全超越思議與言詮，乃係冥冥自證之事，後者則是對機說法而有的教化方便。因此，兩者之間當然存在著思想表現與詮釋的一段差距，我們無法徹底消除此一差距，祇能專就現存的有關原始資料，去儘量忠實客觀地了解根本佛教的主要教義，尤其是緣起思想(註7)。

據說佛陀圓寂之前對高弟阿難說，他離人間之後當以他所宣說的法（與戒律）為師，後來「四依四不依」（可為佛教詮釋學的一種規準）之中的「依法不依人」，有此原初的理據。但是，佛陀所指的「法」究係何意，迄今仍無定論。不過，一大半佛教學者至少同意，三法印、四諦說與緣起論構成佛法最根本的實質內容，尤其緣起論可以說是貫穿了佛陀說法直至今日佛教的核心思想。在佛教教義發展史上曾產生過小乘業感緣起論、中觀派的緣起性空說、唯識瑜伽行派的阿賴耶緣起論、《如來藏經》到《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論（性起論）、真言宗（日本密宗）的六大緣起論等等，連天台宗別理隨緣與圓理隨緣之辨乃至（日本曹洞宗始祖）道元禪師的「有時之而今」論，全都是環繞著佛陀所宣示的緣起說而逐一開展出來的。緣起說也可用來概括三法印（無常、無我與涅槃寂滅）與四諦說，譬如緣起公式之中的「此生故彼生，此有故彼有」與「此滅故彼滅，此無

(註6) 該書（一九七四年春秋社印行），頁四十至四十一。

(註7) 「根本佛教」的概念，首由日本佛教研究開拓者之

一姊崎正治教授提出，繼由宇井伯壽正式自原始佛教劃分，特指佛陀一生的教化說法以及圓寂之後三十年內直傳弟子們的口述而言。然因現存的原始資料還無法考證那些教義確實出於佛陀金口，那些教義係後人所加，多半日本佛教學者避免根本佛教與原始佛教的概念分辨。這也說明了有關緣起等佛教思想的原始資料的本質性問題所在。

174 頁

故彼無」可以看成分別表達四聖諦中的前二諦（苦、集）與後二諦（滅、道）；惟一的不同是在，緣起說並未直接涉及道諦所強調的八正道修行法而已。

無論如何，就算「緣起」原非佛陀悟道的實質內容，它在佛法所占據的份量可以說是最為重大，特就佛教教義的歷史發展言，沒有一項言詮出來的佛法能像緣起說那樣，始終具有舉足輕重的主導力量與地位。因此，以緣起思想為例示，去探討佛教詮釋學的建構課題，對於現代學術性意味的佛教研究及其發展來說，應有不可忽視的重要意義的。如說佛法始於緣起，終於緣起，也決不算是誇張之辭。依此理解，我們本節的基本課題是：在「實謂」層次如何裁定有關緣起的最具原初性（most original）與客觀性（most objective）的文獻資料。

一批從事於原始佛教研究的日本權威學者，如宇井伯壽、木村泰賢、西義雄、赤沼智善、水野弘元、中村元、平川彰、前田惠學、舟橋一哉、增永靈鳳、增谷文雄、三枝充□(德)等人，都曾分別仔細考察過有關緣起思想的原始文獻，但是直至今日此一課題的探討工作並未結束，仍無定論。武內紹晃在〈緣起□業——管見〉說道：「關於原始佛教的緣起，先有中村元博士在他《原始佛教□思想》（下）發表過非常詳細的研究，又有三枝充□教授在他《初期佛教□思想》列舉了有關全部資料，依此進行他的文獻學研究。然而這並不等於說，當代研究者對於緣起說的見解是一致的。昭和五十三年（即一九七八）至五十五年（一九八〇）之間，三枝充德、舟橋一哉、宮地廊慧諸位在『中外日報』上展開過前後多達十次的原始佛教緣起論爭，便是其中一個例子。」[\(註8\)](#)

依中村元的精細考察，緣起說形成為十二因緣的定型，是在佛陀圓寂之後過了很長的時間才有的，這至少是原典批

判學上的共識。把十二緣起講成佛陀開悟成道的觀想內容，毫無根據，乃是後人假託的。他認為在佛教最原初的階段並無無明、貪心、懈怠、欲望、苦惱等等之間的相互關係如何的討論，如「世間為無明所覆。世間由於貪心與懈怠而無光輝。欲望是世間的污染。苦惱是世間最大的恐怖」等語所示。最初期的佛教徒祇不過直接表達他們對於現實人間生老病死及其克服的體驗，還未建立較有理論形式的緣起說。釋尊所云，如「我不依傳承下來的說法，但就眼前當下體得的安穩，講給你聽。好好對此了知，訴諸實踐，超克世間執著吧」等語，簡易直截，毫無造作。在最初階段所形成的緣起思想，乃是(1)世間苦惱→(2)世間執著 (loke visattika) →(3)對於變化無端的(日常)生存的妄執 (bhavabhavaya

(註8) 見龍谷大學佛教學會所編《緣起□研究》(一九八五年京都·百華苑印行)，頁二。

175 頁

tanha) 之類的簡單關係，而為後世緣起說的原始骨格。

中村元接著又分析了南傳巴利文五部經第五(即小部)之中《尼波多》或稱《經集》(Sutta-nipata)等最古老的文獻資料所記載的初期緣起思想，列為(1)人生充滿種種苦惱；(2)此類苦惱以生存素因即執著(upadhi)為緣(nidana)而生起；(3)依生存素因而出現現實的種種苦惱，乃是生起(jati, pabhava)的關係；(4)人所以造作生存素因即執著，乃是由於不知人本身的真實相之故，因此在執著的根柢存在著無知(即無明 avijja)；(5)觀察人間真實相的苦惱原由的人，不會造作生存素因，即謂有了明知(vijja)，就無執著產生。如無生存素因的執著，則無苦惱出現。如以簡單圖式表示，則為：無知→執著→苦惱(順觀)；無知的不存在→無有執著→無有苦惱(逆觀)。我們於此看到簡單的緣起說的萌芽，形式上又與四聖諦一致，可以想見思想發展上四聖諦與緣起說的萌芽大概屬於同一發展階段。中村又在《尼波多》文多處發現有關苦惱原因或原由的種種朴素想法，如下列一些圖式所示：(1)苦(dukkha)←生存素因←(即「取」)，(2)生死輪迴(即「生」與「老死」)，(3)苦←形成作用(即「行」)，(4)苦←識別作用

(即「識」)，(5)輪迴←接觸(即「觸」)，(6)苦←感受(即「受」)，(7)苦←妄執(即「愛」)，(8)死(即「老死」)←生，(9)苦←生存(即「有」)←執著(即「取」)，(10)苦←生之輪迴←形成活動，(11)苦←食物，(12)苦←動搖，(13)輪迴←顧忌。其中，無明、形成力(行)、識別作用(識)、接觸(觸)、感受作用(受)、妄執(愛)、執著(取)、生存(有)、生死輪迴(生與老死)等等，都是後來十二支緣起說的各支，至於形成活動(arambha)、食物(ahara)、動搖(injita)、顧忌(nissaya)等項在後世則消失不見。由是可知，後來若干緣起說的類型(三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支)展現，乃是為了重新有系統地組織佛教教義，而從上述所謂「最古層的緣起說(萌芽)」，保留一些項目，同時除去一些項目，如此逐一形成的。其中十二支類型當然構成最為完備的表現形式，而為後世大小乘各宗所奉守之為典型的緣起說(註9)。無論如何，中村元一方面考察出「最古層的緣起說」萌芽形態，另一方面又藉以破除以十二因緣為佛陀初成正覺時的開悟內容的傳統「定」論，斥為無據，對於緣起思想的源流與初期形成及發展的學術研究，貢獻甚鉅，值得我們特別註目。

(註9) 參閱中村元《原始佛教□思想》下卷(一九七一年東京·春秋社印行)，頁四十一至七十二。

176 頁

承繼中村元等人對於最古層緣起說文獻考察的既有成果，三枝充□在他的《初期佛教□思想》，花費百頁以上的篇幅，網羅並整理有關緣起說的幾乎所有現存原始資料，並予以總結，在這一方面的學術研究可說最為完整齊備。依據他的考察，這些資料大體上可以分成三類：(A) 漫然無系統的緣起說表達；(B) 所謂十二因緣及其他各種不同支數的有支緣起說；以及(C)以上兩類之外的其他緣起說(註10)。

三支認為，(A)類出現在最早階段，表達上有時極其簡單樸素，有時帶有緊密的關係性、因果性、論理性。最初大概是使用二支(如「一切苦←識(別作用)」或「愛執→輪迴」等)的關係表達緣起思想。其二支之中的一支如與其他

二支之中的一支結合，就會依三支、四支等順序擴支發展。此二支間的緣起說可以看成緣起說的萌芽，多出現在《經集》等最早資料，也散見在巴利語《尼柯耶》(Nikaya)等五部經典以及《阿含經》。如果分別去看二支間的「生」(如「因甲而有乙生」)與「滅」(如「因甲而有乙滅」)，則不過表達普遍的因果關係，並顯不出初期佛教的獨創性。但如貫穿「生」與「滅」為同類概念，就會醞釀出佛教獨特的緣起思想；如又並置「生」與「滅」於同時、同處，則可形成具有獨創性的緣起說原型。譬如著名的「緣起法頌」(即「諸法從因生，如來說其因，諸法滅亦然，沙門如是說」，見《律藏·小品》一·二三)，算是其中最具有代表性的典型。依三枝的觀察，在(B)類與(C)類之中，順觀之後接著附有逆觀的表達方式所以極多，乃是由於源自此一原型之故。又二支緣起之中，其中一支為「苦」，或為「行為(業)」的情形也非常之多，充分表明初期佛教思想的一大特徵。

經過緣起支數的擴大以及分析、綜合，(B)、(C)二類即從(A)類出現。就(C)類而言，又可分為兩種：一是出現在(B)類以前的；另一是(B)類已有某程度的成立之後，添加(B)類之外的雜多支數，當做(B)類的應用的。但從有關(C)類的資料想去決定何為(B)類之前或之後，已不可能。無論如何，緣起思想自萌芽至成熟的發展過程當中，確已存在著與十二因緣的各支毫無關聯的有支緣起說。傳統以來的「緣起說即十二因緣」這個說法，毫無根據，而是一種獨斷論調而已。《中阿含經》三十(即〈象跡喻經〉)所載著名之語「若見緣起，便見法；若見法，便見緣起」，就代表了緣起思想自A至(B)發展的過程一個階段，此語所云「緣起」，既非十二因緣說，亦非有支緣起說。

(註 10) 該書(一九七八年由東京·東洋哲學研究所印行)，頁四七二至五九一。

關於(B)類所包括的十二因緣說，三枝提出三點結論。第一，此緣起說共有始於老死·苦的以及始於無明(或識、愛等)的兩類。這兩類之中，前者的表達方式較為樸素自然

，且常使用不到十二支的五支至十支（乃至十一支）等支數，缺少「無明」一支。由此可以推知，前者早於後者成立，經過五支等等有支緣起的試行錯誤（trial and error），終於數及「無明」，依此予以反思而論理化之後，就形成了後者。也就是說，始於無明的十二因緣說是最後完成的。第二，十二因緣說是以關涉「老死·苦」的苦的考察為出發點。在原始資料中，「苦」字常以「憂、悲、苦、惱、悶」等較為細節的分析表達，依此為始點，依逆還的次序對於老死、生、有等各支進行考察。再者，順觀之後所以即附隨著逆觀，乃是因為苦滅是早期佛教徒的目標之故。後來「無明…老死」的十二因緣說型式卻省去「苦」字，而以「老死」代表。第三，十二因緣說的形成，通過對於各支相當巧妙的分析與綜合，故具有關係性、因果性、論理性等三種特性。如此具有一貫的論理體系特色的十二支因緣說一旦完成，就能專就最根本的「無明」支予以內省，而使「無明」本身翻轉成為「明」；如此「生」（順觀）本身亦翻轉成為「滅」（逆觀），而有包括順、逆二觀的最完整的十二因緣型式成立。結果就有了「若佛出世，若未出世，此法（即緣起法）常住」（《雜阿含經》十二·二九六）這名言，且又有了以《律藏·小品》及《無問自說經》等的開頭所載十二因緣說，當做佛陀成道內容根據的說法。

三枝又說，「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的定型公式，是在十二因緣的說法產生之後才有的。也就是說，此公式省略了十二支的各支，而對十二因緣予以抽象化、概念化，以便統括地表示十二因緣說法。因此，想要以此公式為緣起說，而刻意將它與十二因緣分別處理，是無謂無據的。

以上我引用了中村元與三枝充□二位權威學者對於緣起思想原始資料的考察，目的是要說明，有關佛陀本人是否以緣起為他菩提樹下悟道成佛的（主要）體驗內容，以及佛陀所宣說的原原本本的緣起法究竟為何，在現階段的「實謂」層次學術探討言，是不可能有任何定論的。我們在「實謂」層次所能得到的，多半是緣起說的最早萌芽乃至十二因緣說逐漸形成的歷史線索而已。

（四）十二因緣的「意謂」詮釋爭論

已如上述，對於佛陀自內證的內容所包含的緣起說，以

及佛陀生平所宣說的緣起說，原本究竟為何的「實謂」問題，我們無法徹底解決。但是，根據佛陀圓寂之前的遺囑，佛教傳統承繼了「依法不依人」的原則。我們依此原則重新探討緣起思

178 頁

想的形成與發展時，最重要的還是以《尼柯耶》等巴利聖典與漢譯《阿含經》等處處所載，而大小乘各宗共同承繼接受下來的十二因緣說為緣起思想的「實謂」內容，除此之外似無他途可循。這一點似已構成東西方一般佛教學者的共識，雖然不能說是定論。

十二因緣又有十二緣起、十二有支等名稱，分為流轉門與還滅門，其定型公式大體如下。就流轉門言，「依此有故彼有，此生故彼生：所謂無明緣行（即「緣由無明而有行生」之意），行緣識，識緣名色，名色緣六處（即六入），六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集」[\(註 11\)](#)。就還滅門，「依此無故彼無，此滅故彼滅：所謂無明滅故行滅，識滅故名色滅，名色滅故六處滅，六處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老死、愁歎苦憂惱等種種苦滅，是名為純大苦蘊滅」。最後一支「老死」即不外是（四聖諦中第一苦諦），苦為老死、憂悲、愁惱等等集成，故又名為「純大苦蘊集」，此名就廣義亦可涵蓋整個十二因緣。

問題是在：我們即使完全同意十二緣起（我個人認為「緣起」之名較「因緣」好些）為佛陀或最早期佛教徒的「實謂」內容，此內容的「意謂」究竟為何，不見得能夠「依文解義」獲得所謂唯一忠實客觀的詮釋。事實上，近現代東西方佛教學者之間就曾產生了相當激烈的論爭，在日本尤其如此。大體上說，分成兩派，第一派依照部派佛教以來的傳統詮釋，認為十二緣起說乃係時間前後因果關係的說明；第二派反對此說，認為緣起說的本意是在彰顯各支之間的論理的關係，而與時間的因果關係並不相干。

在近代日本首倡第二派詮釋的是松本文三郎，曾受德國學者互勒塞（Max Walleser）所著《原始佛教的哲學基礎》（Die philosophische Grundlage des altereren Buddhismus，1904）的影響，而於自著《宗教□學術》主張：「依照從

來的一般說明，十二緣起是原因結果的原因關係。我卻不以為然。……十二緣起所顯示的論理的關係，決不能以時間的關係予以說明」(註12)。倡導此說最強有力且最有影響的是佛教學界的泰斗宇井伯壽。他在〈十二因緣□解釋——緣起說□意義〉提出他的詮釋

(註11) 這裡我暫且借用玄奘所譯《緣起經》的一段。但此譯祇列流轉緣起，下面還滅緣起的定式由我補上，參考了玄奘的文脈。由於拙文專就緣起思想的全體討論，故不準備一一討論十二緣起各支的種種說明方式。

(註12) 《宗教□學術》(一九一一年)，頁四九。

179 頁

說，十二有支的各支間構成前列條件(如「無明」)與後列被條件(如「行」)的相依性(idappaccayata)，此相依相資相關意義的論理關係即是緣起(paticcasamuppada)原意(註13)。後來他在《印度哲學史》、《佛教思想研究》等宏著重述他的看法。譬如他在後者說道：「西歐學者將緣起的原語“paticcasamuppada”譯為『因果法則』(law of causation)、『緣依原因而起』(happening by way of cause)、『因果活動』(working of cause and effect)、『因果連鎖』(causal nexus)等等；原語既無『因』、『果』、『活動』、『連鎖』等字義，此類譯法完全屬於意譯。他們所以如此意譯，乃是多半根據小乘佛教片面詮釋十二因緣而來。由於此類意譯毫不顧及原語字義，故應批評之為誤譯才是。這也說明了，西歐學者對於十二因緣的詮釋有其發展變遷的事實毫不註意，專依後世以十二支為因果關係之說。在我國學者之間，到大正年代中頃為止，還很少人把緣起說當做佛教根本思想，而予以討論，到了昭和年代，此項討論才漸被重視。……我們如以時間的生起意義去強予詮釋，則如何去發現識、名色、六入、觸、受等支之間的時間繼起呢？這是不可理解的事，何況如不將各支實體化，怎能會有「『生』滅則『老死』滅」等現象呢？當然，在我們的日常生存也有時間性的經驗，而不能一味排除。(在緣起說

的發展過程當中)由於逐漸重視時間意義的結果，就開始使用(與『緣起』原語不同的)『因緣』或『因』(nidana)等字辭。無論如何，十二因緣的旨趣表達了根本佛教的緣起說，依此原意，日常生存的一切乃顯現之為相互關係意義的相依相資。」(註14)

京都學派的著名哲學家和□哲郎進一步推演宇井之說，認為緣起關係乃屬法與法之間的依存關係，如《雜阿含經》卷十二(二八八·三〇二)所云「老死上及所依」的「所依」，很明顯地表現論理的根據(ground)之義，而非時間的存在的原因(cause)之意(註15)。增永靈鳳亦承繼此派說法，認為自阿含經典緣起說逐漸轉到小乘佛教的胎生學的說明、時間的心理的詮釋方式，是有別於相依說的「有支說」，有違佛陀原意；佛陀的根本立場毋寧是在相依說。相應部經典使用蘆束之譬說明「識」與「名色」的相依關係，可以用來對於十二緣起各支就其有機的全體，說明相

(註13) 宇井此文收在他的《印度哲學研究第二》(一九六五年岩波書店印行)，頁二六三--三四三)。

(註14) 《佛教思想研究》(一九四三年岩波書店印行)，頁七四--八六。

(註15) 《原始佛教□實踐哲學》(一九七〇年岩波書店改版印行)，頁一九三。

180 頁

依相資的關係(註16)。緣起相依性表示法的固定性或定則性，如實而不虛妄，意謂一切法(如我與世界等等)統統存在於相依相資的緣起關係之中。即使佛陀也不可能離此理法而存在；他就是因為悟得此理，而開顯此理於世間的。增永靈鳳又云：「日常生存的一切既顯現之為相依相資的(緣起)關係，則固定的實體我就得否認了。一旦否認此實體我，則以此為根基而產生的我欲我慢我見，就自然失去存在意義。現在如取一個中心來看，則其他一切就以此為中心，直接間接相互關聯，無一獨立於此，一切包攝統一於此中。不論我們取那一個當做中心，都能表示這個相互關係。」(註17)除

增永靈鳳之外，還有一些日本學者亦持類似看法，如云井昭善的《□□□佛教》一書就明言：「緣起也者，乃意味著『一切存在於條件關係之中相依相俟而存在著』這相依存（關係）。」(註18)

與宇井等人的相依說對立，而採取時間因果系列關係詮釋方式的佛教學者，基本上依循部派佛教的三世兩重因果業感緣起之說乃至唯識論的阿賴耶緣起之說，強調心理的時間因素。十九世紀以來的大半歐洲學者，由於認定小乘佛教的「依文解義」比較接近而忠實於佛陀緣起的說法，自然傾向時間關係的詮釋理路。在日本學者之中，試探此一理路的，首推宇井伯壽的同窗木村泰賢。不過，他也並未完全排除相依說，祇是認為宇井、和□等位堅信相依說為佛陀原意，並無文獻根據，亦無詮釋理據。他在《原始佛教思想論》主張，「此有故彼有，此無故彼無」表示同時的依存關係，至於「此生故彼生，此滅故彼滅」則多指異時的因果關係而言。他說：「這個世界是由時間的觀察而有的無數異時的因果關係與由空間的觀察而有的無數依存關係所織成，一切形成無限網絡而相互依存——這就是諸法因緣觀的精神。」(註19)

此書出版之後，引起宇井、和□等人的反應，堅持相依說為是，時間因果說為非。同時又有赤沼智善的論文〈十二因緣□傳統的解釋□就□〉發表，強調涉及三世輪迴的分位說。木村在〈原始佛教□□□□緣起觀□開展〉，針對這三位學者澄清自己的立場，認為相依說與分位說皆是片面論調。他仍認為，依緣起觀的根本立

(註16) 巴利語相應部經典使用二蘆相依之譬，在漢譯則為三蘆，如云「譬如三蘆立於空地，輾轉相依，而得豎立，若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，輾轉相依，而得豎立。識緣名色，亦得如是，輾轉相依，而得成長。」

(註17) 《根本佛教□研究》（一九四八年千葉縣·風間書房印↓），頁二〇〇。

(註18) 該書（一九七九年東京·平河出版社印行），頁二七。

(註 19) 該書（一九六八年東京・大法輪閣重印），頁一一二至一一三。

181 頁

場，我們（心理的）存在是成立在一切涉及同時、異時的關係之上，離開這關係的獨立心理現象並不存在；緣起觀便是以心理本能的自然狀態為出發點，表明生・老死所依而起的關係。木村依此理解，對於十二緣起重新加以主意論、心理論的詮釋如下：(1)客觀地觀察「老病死」，為何把不過是一種自然經過感受為「苦」？(2)因為關心「生」之故；(3)我們所以關心「生」，乃是因為固執一定身份或境遇（即「有」）之故；(4)我們所以固執一定身份，乃是因為執著於此（「取」）之故；(5)我們的執著，起於渴愛（即「愛」或「欲」）；(6)渴愛的發動，起於苦樂感情（即「受」）；(7)苦樂感情之起，以我們接觸對象而生感覺（即「觸」）為先行；(8)與對象的接觸乃是由於六根之活動（即「六入」）；(9)六根活動乃是由於個體化了的身心組織（即「名色」）；(10)身心組織之中生起個體感，乃是由於自我意識（即「識」）確立之故；(11)自我意識所以生起，乃是由於意志存在（即「行」）之故；(12)追求欲樂的意志所以生起，乃是由於我們不知諸行無常而強要滿足欲樂（即「無明」）之故（[註 20](#)）。木村如此詮釋，顯然偏向心理的異時因果說強過於相依相成的同時關係，雖然他從未如此明顯地表示。

日本學者對於緣起說「意謂」詮釋的看法，在第二次大戰結束以後仍然莫衷一是，時有激辯。譬如一九七八至一九八〇這兩年間，三枝充□、舟橋一哉、宮地廊慧等一流專家，在「中外日報」上展開有關原始佛教的緣起實義論爭，前後竟達十次。最近又有兩位駒澤大學的少壯派學者，即□谷憲昭與松本史朗，激烈攻擊主張相互依存的、同時的、空間的、論理的緣起的老一輩著名學者，堅決維護前後時間序列的緣起說法。尤其松本史朗在他近著《緣起□空——如來藏思想批判》，一開頭就主張：「首先讓我表示『佛教是甚么？』的己見。先就我的結論說，我認為佛教就是無我說、緣起說。不過這裡所說的『緣起說』，既非重重無盡的法界緣起，亦非相依相待的同時的空間的緣起。我所說的緣起，第一是十二支緣起；我深信《律藏・小品》所說的，釋尊就順

逆觀察十二支緣起而悟道成佛。」(註 21)松本依此自說，批判自說以外的幾乎所有傳統佛教各宗（尤其大乘如來藏思想、華嚴等宗）乃至現代日本佛教學者如宇井伯壽、和□哲郎、玉城康四郎、藤田宏達、津田真一、平川彰等等第一流代表的緣起說法，統統看成佛教的異端，破壞了佛陀所開拓的佛教真諦。松本堅持十二緣起為佛陀自內證內容，又以（宗教的）時間緣起為唯一絕對

(註 20) 前掲書，頁四一〇。

(註 21) 該書（一九八九年東京・大藏出版株式會社印行），第一頁。

182 頁

的佛教緣起之說，依我看來實無文獻根據，更是獨斷無理。不過具有強烈批判精神的戰後新一代日本佛教學者如松本史朗等人的抬頭，正顯示了在（日本）佛教研究的現階段，有關緣起說的「實謂」、「意謂」兩層次的詮釋問題仍未解決，將來恐怕也不可能完全解決。

部派佛教所屬的重要論典，如《大毘婆沙論》與《俱舍論》，常以四種緣起說法去了解十二緣起各支的可能關係。第一是剎那緣起，意謂十二支在同一剎那作用著的同時的論理關係（宇井等人所持相依說可以看成此說的推演）。第二是連縛緣起，意謂因果變化無間相接、鄰次相續的繼起關係。第三是分位緣起，即指自生至死或前世至今世、今世至來世的時間序列意味的身心五蘊因果關係，小乘三世兩重因果或護法所代表的《成唯識論》兩世一重因果皆屬此說。第四是遠續緣起，乃指跨過多生多世的緣起關係。第二至第四種緣起皆取前因後果的時間序列觀點，有別於剎那緣起(註 22)。可見在部派佛教時期，對於佛陀首倡的緣起思想以及定型的十二有支已有種種可能詮釋，如用我那創造的詮釋學用語，即有自「意謂」層次的「依文解義」轉到「蘊謂」層次的思維傾向。

三枝充□根據他那極其精細的文獻考察，認為「對於初期佛教的緣起說（當然也不必限於初期佛教），刻意偏向時間的解釋，或論理的解釋，實在是沒有意義的。初期佛教緣

起說的成立存在，實有准許有些是時間性、有些是論理性、又同一現象可有時間的、論理的同時解釋等等的餘地，不一而足。」(註 23)水野弘元也在《原始佛教》一書說道：「緣起說具有就現象在時間繼起的因果關係去觀察，以及就現象在同一瞬間相互依存的論理關係去考察等兩種方式。前者是事實的、具體的緣起；後者是論理的、形式的緣起」。並謂偏向後者的實相論係（如中觀派、天台宗）與偏向前者的緣起論係，其實都是廣義的緣起說的分化而已；在原始佛教並無兩者擇一的明確立場，可以說是還在這兩種詮釋方式的未分狀態(註 24)。水野更進一步說明上述部派佛教的四種緣起說法之後，認為緣起關係可有多種多般，如用現代式的表現，可以說成「論理的關係、心理的因果關係、生理的因果關係、物理的因果關係、化學的因果關係、政治的社會的因果關係、經濟的因果關係、倫理道德的因果關係

(註 22) 關於這四種緣起的提出，參閱《大毘婆沙論》卷二十三（大正二七·一一七頁上）與《俱舍論》卷九（大正二九·四八頁上以下）。

(註 23) 《初期佛教思想》，頁四七五。

(註 24) 該書（一九五六年京都·平樂寺書店印行），頁一三七至一三八。

183 頁

。」(註 25)我一方面同意三枝與水野二位對於有關緣起「意謂」的詮釋論爭所作的澄清，也同時認為水野所提示的多種多般可能成立的緣起關係，正足以用來旁證創造的詮釋者須從「意謂」層次轉到「蘊謂」層次的箇中道理。「實謂」至「意謂」的兩層詮釋問題未能充分解決，正是說明了進一步探討「蘊謂」問題的必要性，這就涉及自原始佛教至大小乘各宗緣起論發展理路及義理蘊涵的詮釋學探討了。

(五) 緣起思想的發展理路

佛教詮釋學在「蘊謂」層次所展現的第一原則是，佛陀以來對機說法、應病與藥的教化方便。我們雖無法探得佛陀自內證的實際內容（因不可思議而超越言詮之故），至少可從代代口傳而後形成文字的原始佛教經典去推測佛陀四十五年間種種教化方便說法的可能內容。但在「意謂」層次，我們已經看到，不但部派佛教時期已有至少四種緣起說法，近一百年來東西方佛教學者對於緣起說的「意謂」詮釋問題，直至今日也是爭論有餘，共識不足。他們的詮釋爭論充份說明了「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」的佛教詮釋學道理，得讓我們從「依文解義」轉到「依義解文」的「蘊謂」層次，重新探索緣起說種種可能的義理蘊涵與發展理路。同時自部派佛教到近現代佛教研究的長久時間，有關緣起說的佛教語辭及其意涵已有歷史的積淀，在學者自以為的「依文解義」，其實已經蘊涵了有此歷史積淀的「依義解文」；加上由於地理風土、民族性、歷史文化、語言表達、思維方式的種種變化殊異，以及各時代的代表性佛教思想家們種種（創造的）詮釋學洞見等等，更使原先的緣起思想彰顯豐富的義理蘊涵與發展理路，有待我們探討發現。以下我就緣起思想發展史上較為顯著的一些緣起說法，逐一考察各別理論的「蘊謂」意義。這些緣起理論是：部派佛教的（三世兩重因果）業感緣起論、中觀派的緣起性空論、唯識宗的（阿）賴耶緣起論、《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、日本真言宗的六大緣起論、以及日本曹洞宗道元禪師的「有時」論（註 26）。

部派佛教的業感緣起論基本上以三世兩重因果去解釋十二有支，即以無明、行當做過去世的二因，識、名色、六處、觸、受為現在世的五果，愛、取、有為現在

（註 25） 前揭書，頁一三九。

（註 26） 中日天台宗亦有獨特的緣起思想。佐佐木憲德在他的《天台緣起論展開史》（一九五三年京都・永田文昌堂印行），專依天台緣起論分中日天台的兩期，即天台大師智顛為止的十二緣起依準時代，以及荆溪湛然到日本天台的真如緣起時代。深怕篇幅過長，天台部分有待他日另文細論。

世的三因，而生、老死為未來世的二果。無明與愛、取為「惑」（煩惱）；行與有為自「惑」生起的「業」；由「業」生起的結果，即有識、名色、六處、觸、受或是生、老死，乃為「事」，「事」即是「苦」。十二有支即說明了以惑、業、苦的順序循環反覆的生死輪迴，故此說法稱為「業感緣起」。近代學者也稱此緣起為一種胎生學的解釋，譬如據此解釋，託胎後七日間叫羯邏藍（kalalam），為胎兒成形以前的凝滑狀態，第三支的識即指這羯邏藍的初刹那。此一解釋雖離脫了十二緣起的原意，由於強調輪迴相狀，在說一切有部為主的小乘佛教傳統成為強有力的說法（註 27）。業感緣起屬於上節所提四種緣起說法之中的分位緣起。

說一切有部又對緣起進行精細的分析，而生六因（能作因、俱有因、同類因、相應因、遍行因與異熟因）、四緣（增上緣、因緣、等無間緣與所緣緣）、五果（增上果、士用果、等流果、異熟果與離繫果）。在《舍利弗阿毘曇論》卷二五中也列有十緣，而在《發趣論》與《清淨道論》則更有二十四緣之說。無論如何，小乘佛教的業感緣起論突出「善因善果、惡因惡果」（同類因→等流果）、「善因樂果、惡因苦果」（異熟因→異熟果）的道德因果法則，旨趣是在詮釋緣起的業報輪迴意義。但是，誠如宇井伯壽所指摘的，此一詮釋片面強調順觀流轉門，而未顧及逆觀還滅門，實有理論過於抽象而忽略修行實踐之嫌（註 28）。

以說一切有部為代表的小乘佛教，站在「法體恆有，三世實有」的立場，提出上述三世兩重因果的業感緣起論。但從龍樹以來中觀派的緣起性空觀去看，乃不過是一種戲論，因為緣起即不外是諸法無自性，亦即空性之故，如《中論·觀因緣品》開頭的「不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論；我稽首禮佛，諸說中第一」（注 29），或如同論〈觀四諦品〉第十八偈「眾因緣生法，我說即是空（原作「無」），亦為是假名，亦是中道義。」所示。龍樹有意跳過小乘，回到佛陀悟道成佛的自內證境界，去體會緣起性空之義。我們在原始佛教經典也可找到蘊涵或暗示，緣起性空的言詮表達，如《雜阿含經》卷十二所載，佛作「苦樂非自作，非他作，非自他作，亦非非自非他無因生」等四句分別，而

(注 27) 關於三世兩重因果等等，參閱世親《俱舍論》卷九（大正二九·四八上以下）、佛音《清淨道論》卷十七等書。

(注 28) 《佛教思想研究》，頁一〇七。

(注 29) 如從梵文原典重作現代漢譯，則為：「不滅不生、不斷不常、不一義不異義、不來不去。對於說此戲論寂滅而吉祥的緣起的正覺佛陀，我稽首禮拜，奉為說者中的最上者。」

185 頁

依中道說法，展開緣起說(注 30)。印順法師亦云：「阿含經是從佛陀展轉傳來的根本教典，空義當然也是阿含為根源。……聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出之於阿含，這是不用說了。即大乘學者，如龍樹無著他們所顯了的空義，也都是出自阿含的。」(注 31)由是可知，龍樹緣起性空說雖在小乘諸說之後，就詮釋或就哲理，實有更能契接佛陀緣起本意之處。尤其龍樹直至吉藏，皆能分別有關緣起的種種戲論，與戲論寂滅而有的緣起理法即勝義空性，而以般若智去領會佛陀悟道成佛時的不可思議、言語道斷的自內證境界，確實高明。

在月稱的梵文《中論》註釋之中，「緣起」說成“parasparapeksa”，而由俄國學者斯切巴斯基（Stcherbatsky）英譯之為“relativity”，不但歐洲學者，連不少日本學者也受此影響，時以「相依性」或「相關性」詮釋「緣起」及「空」的涵義。但是，也有一批學者反對此一詮釋，較早的有鈴木大拙與印度著名學者拉儒（P.T.Raju），近年來則有山雄一、田中順照、增田英男以及上田義文等日本學者。譬如田中順照認為，《中論》「並不將緣起解為相依相關，而是主張緣生之不可得」(註 32)。尤其上田義文在他的〈中觀緣起思想〉，更進一步分析緣起的涵義，說採取「相依性」詮釋的學者忽略了《中論》開頭有關緣起的「戲論寂滅」（prapaneopasama）；也就是說，戲論寂滅著的緣起境界，具有「一切言詮無以表達」、「一切心之境相不可見」、「離脫能知所知的相關關係」等義，即是一切不可得（註

33)。

不過，上田又接著提出有關緣起積極面的新看法，認為上述「緣起（有）→空（不可得）」或「言詮→離言」的吉藏詮釋方向之外，《中論》也蘊涵著許有天台大師的詮釋方向可能性，即就緣起性空當下肯定之為假有，如此緣起性空說可以發展成為天台的「即空即假即中」圓融三諦說。如說吉藏的詮釋方式偏重「破邪（即）顯正」，則智顛的詮釋方式可以講成強調「顯正（即）破邪」的緣起性空積極意義，兩者實有相輔相成之處。上田又暗示了緣起性空說發展成為《起信論》到法藏

(註 30) 大正二·八六上中。原典漢譯最後一段為：「……如是者自他作，我亦不說。若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊說其中道。如來說法，此有故彼有，此起故彼起……」

(註 31) 《性空學探源》（一九五〇年慧日講堂出版），頁十一。

(註 32) 〈中論生未刃五緣起之因待〉（《南都佛教》第十八號所收，一九六六年），頁六。

(註 33) 見《講座·東洋思想》卷五（一九六七年東京大學出版會印行），頁一六四至一六五。

186 頁

的「真妄交徹」緣起思想（即如來藏緣起論到華嚴法界緣起論的發展）的理論線索，於此真妄交徹的緣起關係，緣起的「有」即是空·無自性，而空·無自性即是緣起的「有」。就這一點說，天台大師以中道貫穿有·空的弔詭關係，而展開「一心三觀」之說，實具哲理洞見（註 34）。上田所云，就是從中觀派緣起性空說轉向中國大乘佛學「真空妙有」緣起論的發展理路。緣起性空雖有三論宗所強調的「破四句絕百非」或一切不可得亦不可言詮的「戲論寂滅」一面，卻亦可以蘊涵言詮層次的真空妙有之說。上田又引安井廣濟所著《中觀思想研究》（第二一二頁）中的一句「緣起、幻化、

假名不僅僅是指示勝義空性的方便而已（因否定它們而顯勝義之故——上田加註），本身亦具有勝義空性的涵義」，藉以說明緣起、緣生之「起」或「生」（samutpada）的積極意義，並補正「相依性」說與三論宗以來的「不生不滅」說，我認為極富詮釋學的見地。

唯識學派在中觀派的緣起（無自）性空的大乘原理指引下，重新對於業感緣起論予以創造的詮釋，而展開了自派的三性三無性說與阿賴耶緣起論。《解深密經·無自性相品》結尾部分提出三時教判，以唯識學派的第三時了義中道法輪統合空宗與小乘教義，而該品所倡三性三無性說，可以說是沿此教判的旨趣推演出來的緣起新說。依他起性指謂一切法的緣生自性，亦即十二因緣的業感緣起；遍計所執性為一切法假名安立的自性·差別，特指小乘教義仍具「法我」執的種種名相法相；圓成實性則為一切法的平等真如。無著、世親以後遍計所執性與依他起性分別看成境（對象）與識（主觀），而與阿賴耶緣起論融貫起來。三無性可以說是承繼空宗「一切諸法，皆無自性」之理，而以此理深化三性的空無自性之義。因此，虛妄分別所現的遍計所執性，如去除虛妄分別，則彰顯本來的相無（自性）性；依他起性係託眾緣和合而生，無自然不變之性，亦顯本來的生無（自性）性；圓成實性遠離遍計所執的我法之性，乃顯為勝義無（自性）性。《解深密經·無自性相品》乃以密意就此三無性，宣說「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，諸法自性恆涅槃」。

《瑜伽師地論》卷九釋「緣起」義，列舉八義如下：(1)「離有情（即個人主體）義，是緣起義」；(2)「於離有情，復無常義，是緣起義」；(3)「於無常，復暫住義，是緣起義」；(4)「於暫住，復依他義，是緣起義」；(5)「於依他，離作用義，是緣起義」；(6)「離作用，復因果相續不斷義，是緣起義」；(7)「於因果相續不斷

(註 34) 前揭論文，頁一八二。

187 頁

，復因果相似義，是緣起義」；(8)「於因果相似轉，復自業所作義，是緣起義」(註 35)。此論作者接著說道：「『問

爲顯何義，建立緣起耶？」答：『答爲顯因緣所攝染污清淨義故』。」上述三性三無性說也可以說是爲了彰顯「因緣所攝染污清淨義」而方便巧設的，依他起（即緣起）的染污分與清淨分就是遍計所執性與圓成實性，而此三性本來即是三無（自性）性。這裡緣起八義之中，(4)與(5)提及依他，即指依他起性，而世親以後的唯識論者便是導入「（識所）轉變」（parinama）這個新觀念，去推演(6)、(7)與(8)的緣起三義（因果相續不斷、因果相似轉、以及自業所作），而開展了阿賴耶緣起論，如此重新詮釋早期唯識學派所提出的依他起性緣起之義，而完成了三世兩重因果業感緣起說的唯識論哲理深化課題。宇井伯壽說，「做爲大乘學者，無論龍樹、無著或世親，都依據三世兩重因果的解釋，故此解釋乃是大小兩乘所共通的。二世一重因果的解釋祇出現在《成唯識論》，是獨獨限於護法的解釋。《成唯識論》係法相宗所依據的論典，因此可說惟獨法相宗採取二世一重因果之說。」[\(註 36\)](#)我認爲業感緣起說不應限於三世兩重因果或二世一重因果，這不過是說明業報輪迴的方便而已。唯識法相宗既主張五姓各別，對無可解救的一闡提來說，業報輪迴是無始無終。就這一點說，理論上遠續緣起（多生多世）當較分位緣起深刻得多。

由於篇幅所限，我不便多所討論複雜而繁瑣的阿賴耶緣起論。我祇想指出，此論形成的發展理路除了來自部派佛教的業感緣起論與中觀派的緣起性空說之外，還有一點，就是對於十二因緣的第三支識的作用之偏重，以此爲整個業感緣起的核心；由是原始佛教十支緣起以蘆束之喻說明識與名色（第四支）不分前後而相互依存的說法，終獲「種子生現行，現行熏種子」的阿賴耶唯識化。也可以說，原始佛教的「心淨一切淨，心染一切染」之說，在阿賴耶緣起論乃發展成爲說明有爲雜染法業報輪迴的唯識轉變（心染一切染），以及無爲清淨法涅槃寂滅的轉識成智（心淨一切淨），不過在理論建構上稍有偏重前者之嫌，故有如來藏緣起論的發展，補正阿賴耶緣起論之偏向，而強調心淨一切淨的緣起積極面。

依據勝又俊教的歷史考察，如來藏思想大體上可分三期。在第一期出現了世親《佛性論》成立以來的如來藏經典，於此類經典還沒有與阿賴耶緣起思想交流的跡象。其中最古的《如來藏經》首倡「一切眾生皆有如來藏」或「煩惱身中有如來藏

(註 35) 大正三〇・頁三二二上。

(註 36) 《佛教思想研究》，頁一〇七。

188 頁

」，而與《涅槃經》的「一切眾生悉有佛性」十分契接；就心性說的發展理路言，可以看成大眾部、分別部所說「心性本淨，客塵煩惱」的思想進一步的開展。到了《勝鬘經》，對於如來藏的本質更有深入的考察，主張如來藏有空與不空兩面（顯然有統合空有二宗並予以超越的意圖）、如來藏為染淨依持、如來藏與無我說並無矛盾等等之說，且提出了如來藏五義，為後來《佛性論》、《攝論釋》闡釋五藏義（自性義如來藏、因義正法藏、至得義法身藏、真實義出世藏、以及秘密義自性清淨藏）的典據。到了第二期，以《佛性論》為中心，而有如來藏思想與阿賴耶思想交流的開始。同時，如來藏說也與三性門的唯識說有所交流，如來藏與三性說中的圓成實性契接。因此，當心識自相已無分別對立而顯真性之時，即不外是心真如、阿摩羅識、唯識性、圓成實性、如來藏，名異義同。到了第三期的《楞伽經》、《密嚴經》、《起信論》等經論，如來藏與阿賴耶識有所調和，攝入了心識說而有如來藏緣起論的大成 (註 37)。

《起信論》的如來藏緣起思想最為完整，外表上看似乎描敘既不偏「心染一切染」亦不倚「心淨一切淨」的染（無明）淨（真如）相互熏習的日常生存現象，但如來藏緣起論之有別於阿賴耶緣起論的根本特色是在，標榜心性門為（阿賴耶）緣起門的理據，故云「依如來藏而有生滅心」、「依覺故迷」或「所言滅者，唯心相滅，非心體滅」。也就是說，《起信論》作者十分了解到阿賴耶緣起論偏向「心染一切染」之險，故在描敘染淨二法互熏之時處處提醒我們，淨法熏習的精神力量畢竟強過於染法熏習，人人皆有轉迷（不覺）開悟（覺）的潛能，終能涅槃解脫。因此我說，如來藏緣起論反過來強調「心淨一切淨」的一面，而由法藏繼續發揮，再進一步開展而為法界緣起論。

如來藏緣起論的一個理論難題是，它是否與佛教「無我」（anatman）說無有沖突？《勝鬘經》雖注意及此，但未

提出強有力的理論澄清。不過宇井伯壽下面所述多少解答了這個難題：「如來藏就其性質言，乃是（實踐的）要請而有所設立的，追根究底實為一種信仰。因此，在我們素質之中認有成爲佛陀的可能性，但決不是甚么實在。（如來藏）是應當存在，卻無關乎實際存在；又以應當存在的爲目的，

(註 37)見勝又俊教未完成的論文〈如來藏思想の發達生就の考察〉，收在宮本正尊等人所編《印度哲學と佛教の諸問題——宇井伯壽博士還曆紀念論文集》（一九五一年岩波書店刊行），頁一四三至一六一。

189 頁

而從法身如來那邊來看，就不得不說如來藏應當存在。」(註 38)我也曾經設法解決此一難題，而下結論說：「如來藏也者，無關乎世間現實是否如此的純粹事實問題，而是關涉到宗教理想或終極目標必須堅持的道理問題。如用近代德國哲學家康德（Immanuel Kant）的專用名辭予以說明，則不妨說，真如或如來藏的心性肯認，乃是一種（大乘佛教）實踐理性的必需設準（a necessary postulate of Mahayana Buddhist practical reason），而與純粹科學知識探求有關的所謂理論理性毫不相干。」(註 39)

如說《起信論》作者有意深化原始佛教以來的「本性自淨」說，藉以建立如來藏緣起論，而統合空有二宗的緣起思想，則華嚴宗的重重無盡法界緣起論（亦即相對於天台性具論的性起論）可以說是再進一步依中國大乘佛學的「真空妙有、即事而真」原理，創造地綜合而超越空有二宗與如來藏思想的規模龐大的思想體系。華嚴宗的主要理論，如四法界觀、十重唯識、三性同異義、因門六義、十玄門、六相圓融等等，皆不外是華嚴緣起思想的分別展現。我們也可以說，華嚴宗的緣起思想從《華嚴經》引出「相即相入」、「一即一切、一切即一」、「重重無盡、圓融無礙」等緣起即性起原理，聯貫上述「真空妙有、即事而真」的（中國）大乘佛學原理，建立足以包容、統合原始佛教以來的諸般大小乘緣起說法。就這一點說，華嚴宗的祖師們（尤其法藏）確實有集佛教緣起思想之大成的哲理建構企圖。而近現代（日本）佛教學者對於緣起說採取「相依相資相關」的詮釋理路，多

少也是受過華嚴宗影響而有的。譬如上田義文就說，「宇井（伯壽）博士對於佛教『緣起』思想的理解本根，來自華嚴宗的緣起。」我認為，他的（詮釋學）著想是以華嚴思想為根本，藉以理解佛教緣起思想的全體的。而且，他特別取出緣起思想之中最為原始朴素的《阿含經》“idappaccayata”（此緣性、相依性）此辭，判定一切緣起思想係自此辭義理發展而成，華嚴宗的法界緣起說便是其中最為發展的型式。[\(註 40\)](#)由是可知，宇井所開始的「相依性」詮釋理路，不能僅在「意謂」層次討論，因它已經涉及華嚴影響意義下的「蘊謂」層次詮釋問題。水野弘元在引出原始佛教以來緣起思想的「蘊謂」（義理蘊涵）之時，也說：「我們個人本身就與一切世界相通，一切

(註 38)《佛教思想研究》，頁二一〇。

(註 39)拙著《從創造的詮釋學到大乘佛學》（一九九〇年台北，東大圖書公司印行），頁三〇一至三〇二。

(註 40)《講座·東洋思想》卷五，頁一六〇至一六一。

190 頁

世界又與我們個人密切關聯。宇宙人生的一切現象，不論就縱就橫，或就積極就消極，總是帶有某些意義密切地相關係著，互有聯絡，這在後來的華嚴哲學，就稱為重重無盡的緣起。」[\(註 41\)](#)

承接《起信論》義理線索，而將如來藏緣起論轉化而為重重無盡法界緣起論的集大成者，即是賢首大師法藏。除了四法界觀未成定型，而有待澄觀完成（但四法界觀的基本楷模法藏已有）之外，其他華嚴宗的主要理論幾乎全部可在法藏著述之中發現出來。「如來藏緣起」一辭在《起信論》並不出現，正式使用此辭的恐怕始於法藏。從他的《起信論義記》等書，以及他所開創的華嚴緣起思想理路，我們不難理會，如無《起信論》的如來藏義理線索在先，提供法藏必須的思維靈感與理論資糧，他所創始的華嚴緣起即性起說，恐怕也難於形成，可見《起信論》與華嚴緣起思想不可分離的義理關係。

但是有兩點值得我們注意。其一，法藏承繼智儼的《一乘十玄門》，在《華嚴五教章》列出十玄（緣起）門，但後來撰著《探玄記》時，將原來十玄門（稱為「古十玄」）中的第九門「唯心迴轉善成門」改為「主體圓明具德門」，用意非凡。據鎌田茂雄的了解，「這是爲了祛除以唯心、一心、真如等爲萬法實體的思想誤導，才（在新十玄）消去（古十玄的）第九門，因爲祇是當做（實踐）要請的真如若被看成實體，就已不是佛教之故。」[\(註 42\)](#)我應加一句說，法藏的用意還要包括超越《起信論》如來藏緣起論的義理限制，站在華嚴宗重重無盡、相即相入立場，徹底轉化如來藏緣起爲性起。其二，如用四法界觀予以說明如來藏緣起與性起或重重無盡法界緣起，則可以說，前者仍停留在理事無礙法界的境界（如來藏或真如爲理，無明或妄心爲事），後者則已進入事事無礙、圓融相即的法界。事實上，十玄（緣起）門、六相圓融等皆不外是法藏用來說明，事事無礙法界彰顯「即事而真」的方便理論，由此可知法藏所倡華嚴緣起思想的根本特色。

性起雖意味著佛性之現起，這並不指謂本來佛性實際現起，因爲性起之起乃是不起；弔詭地說，「不起而起」，「不起」指性起之性，「起」指緣起之起。終極地說，性起與緣起乃是一體兩面：就體性而言，緣起即性起，無有分辨；但若分爲因分、果分去看，緣起（起而不起）屬於因分，即指普賢因人的境界；性起（不起

(註 41) 《原始佛教》，頁一四五。

(註 42) 見上山春平等主編《佛教思想》卷六（一九六九年東京・角川書店印行），頁一三四。

191 頁

而起）則屬果分，即指毗盧舍那果人的境界。因分爲因緣生起（緣起）之事，果分則指法界緣起（性起）；從毗盧舍那出纏果相或果上佛智的海印三昧境界去看因緣生起，則自然顯爲重重無盡、圓融相即的事事無礙法界。

問題是在：法藏在《五教章》明予分辨，十佛自境界、究竟果證、不與教相應等「果分不可說」義與隨緣約因辯教

、普賢境界等「因分可說」義 (註 43)，則他所提出的十玄門、六相圓融、十重唯識等等華嚴宗緣起理論豈非自我限制於「因分可說」的範圍之內，又怎能達及「果分不可說」義？對此問題，法藏祇能回答說，果又可分為兩種，一是與因緣形對的果，另一是不與因緣形對的究竟自在之果；則他的性起或法界緣起也祇能說是關涉前者，但不涉及後者了 (註 44)。既然如此，華嚴性起論豈非變成與究竟果證仍隔一層的有限說法而已？吉津宜英指出，爲了補正此一缺陷，法藏在《華嚴經旨歸》引入「法性融通」義，藉以貫通所因與果德，由是影響弟子慧苑等人的緣起看法，自此依法性觀的「性起」形成了中國華嚴教學的核心觀念 (註 45)。雖是如此，我仍認爲，集從來大小乘緣起思想「大成」的華嚴性起論，並未徹底解決「果分不可說」或「佛陀自內證境界內容究竟爲何」的佛學難題。空海真言宗的六大緣起論與日本曹洞宗始祖道元禪師的「有時」論，可以說是分別試予解決此一難題的思維成果。

誠如宇井伯壽所云，「真言宗之說，乃是法身大日如來隨自意的說法，且以果分不可說當做可說；據此成佛，即是一念乃至一生的作佛，也就是即身成佛。」 (註 46) 真言宗以本宗爲密教，其他佛教各宗全爲顯教，如此立其顯密二分教判，而以本宗爲最殊勝。空海在《顯密二教論》，稱他受用應化身隨機說法爲「顯」，名自受用法性佛所說的內證智境爲「秘」或「密」；「秘密」也者，大日如來的說法深奧而難於理會之謂，並非意謂其說秘密不宣。顯教如天台、華嚴，雖亦談及即身成佛，

(註 43) 法藏自云：「夫法界緣起，乃自在無窮。今以要門略攝爲二。一者明究竟果證義。即十佛自境界也。二者隨緣約因辯教義，即普賢境界也。初義者，圓融自在，一即一切，一切即一，不可說其狀相耳。如《華嚴經》中究竟果分國土海，及十佛自體融義等者，即其事也。不論因陀羅及微細等，此當不可說義。何以故？不與教相應故。《地論》云：『因分可說，果分不可說』者，即其事也。」 (大正四五·六〇三上)

(註 44) 法藏又云：「……此果義是約緣形對，爲成因故說

此果，非彼究竟自在果。所以然者，爲與因位同會而說，故知形對耳。」（大正四五・五〇三上）

（註 45） 見吉津宜英〈法藏¹⁴法界緣起說¹⁴形成¹⁴變容〉，收在《佛教思想¹⁴諸問題——平川彰博士古稀紀念論集》（一九八五年東京・春秋社印行），頁二七一至二八四。

（註 46） 《佛教思想研究》，頁二九八。

192 頁

但仍強調經歷三大阿僧祇劫的漸進式成佛。密教則不然，主張行者依從儀軌（即大日如來秘密頓證的軌則儀式，包括念誦供養作法、曼荼羅、陀羅尼、印契等等），意念本尊，口誦陀羅尼，手結印相。如此，行者的（身口意）三密與佛菩薩的三密融爲一體之時，行者本具覺性自然顯現，而得一念乃至一生的即身成佛，毋須經歷三大阿僧祇劫的長久修行。

行者與本尊融會一體的理據，是在弘法大師空海所創「六大體大說」在真言宗繼續發展而成的「六大緣起說」。「六大」指謂地、水、火、風、空、識，此六種諸法本源普遍及於萬有，故一一稱「大」，而又相關無礙，各各互具。從真言宗去看天台與華嚴，則此二宗雖云「即事而真」，仍不免於自「理」引「事」，即「事」見「理」，仍有區別事事物物與法性理體之嫌。真言密教則不假理而事事無礙，十界互具，諸法隨時隨地即是大日如來，台、嚴之說皆可納入六大緣起之說，故云「盡天地是一軸經卷」，當下所見之星、日、花、綠，無一不是如來秘密莊嚴世界的個別彰顯，且富於審美的象徵意義。

六大緣起說雖分法爾六大（能生體大之位）與隨緣六大（所生相大之位），然而法爾與隨緣乃一法之兩義而非各有所別，兩者實於自然之中形成渾然一體；能生（因）與所生（果）乃係一體之兩面，無由分離。也就是說，此六大緣起亦如華嚴法界緣起或性起，仍屬空無自性的緣起，並未離脫龍樹以來「緣起性空」的大乘原理，故無通常的實際生起之義。真言宗的六大緣起論不妨看成華嚴宗重重無盡法界緣起的密教化，專以「即身成佛」的解脫門與修證門當下一致爲根本著眼點（[註 47](#)）。

另一專以解脫門與修證門當下一致為根本著眼點而講本證妙修或修證一如，如此企圖突破傳統大小乘緣起思想限制的，即是慧能所開創的頓悟禪宗〕。禪宗亦如密教，跳過所有言詮層次的佛法教義，當下直入佛陀菩提樹下悟道成佛之心，隨後體

(註 47) 我在〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉析出(大乘)佛法共二十門如下：1 不二門(亦稱真空門)，2 二諦門(或稱般若門或慧智門)，3 實相門(亦即妙有門)，4 緣起門(於華嚴宗則特稱性起門)，5 涅槃門(或稱解脫門)，6 心性門(亦即真心門或佛性門)，7 迷悟門(如用現代語亦稱實存門)，8 心識門(或稱妄心門，於唯識法相宗特稱八識門)，9 業報門(亦即輪迴門)，10 教化門(又稱法施門、教育門或方便門)，11 應病門(亦稱治療門)，12 時機門(兼括機根、機緣、歷史等義)，13 禪定門(亦稱修證門)，14 戒律門(或稱道德門)，15 教團門(亦即包括僧俗的廣義僧伽門，或稱社會門)，16 生計門(亦即財施門或經濟門)，17 五明門(又稱學術門)，18 藝術門(亦即審美門)，19 文化門，以及 20 教判門(用現代語亦稱評價門)。見拙著《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁三八五～四二六。

193 頁

證佛陀解脫境界，故云「以心傳心，明心見性」。禪宗既主「不立文字，教外別傳」，則本來就毋需另創本宗的緣起說法。但是，禪宗「日日是好日」的解脫境界與生活藝術，自然涉及「有」(日常存在或現象)與「時」(時刻時節)之間的關係，自有必要提出說明此一關係的禪宗理據。但在中國禪宗史上沒有一位禪者具有哲學思辨的天才，有意識地創造一套修證一等的「有時論」出來，當做獨一無二的禪理奠基。倒是留宋將近五年得過天童山如淨和尚衣鉢而「空手還鄉」的日本曹洞宗始祖道元禪師，提出了著名的「有時(之而今)」論，解決了此一課題。傳統大小乘緣起理論從未肯認「有」與「時」的相即不二。繼承並發展龍樹空宗的吉藏

三論宗與智顛天台宗多少破除了傳統的時間獨立觀念，卻未建立「有即時、時即有」的理論。就這一點說，道元的有時論在佛教緣起思想史上，可以說是一大突破與創獲。

道元襲用慧能的「無常（即）佛性」，但予以「有時」（onto-temporalize）化之後，變為「時節（即）佛性」。時節佛性即不外是「有（佛性）時（時節）」終極一如的禪理表現。且以春天花開與秋天葉落為例，我們總以為春、秋各個時節自動旋轉，構成過去、現在、未來的時間歷程，而在這個歷程產生花開葉落的生滅變化。道元站在修證一等的絕對主體性立場，禪悟到花開（有）即是春天的頓時現成（時），春的瞬間即是花的盛開；葉落即是秋天的當下現成，秋的剎那即是葉的散落。同樣地，生死（有）與時節原本無二，即不外是「時節佛性」每時每地的當下現成。生的（每一）瞬間即是時節佛性，即是絕對永恆；死的剎那也是時節佛性，也是絕對永恆。總之，春天花開的「有時」，秋日葉落的「有時」，生的「有時」，死的「有時」，乃至其他一切諸法的「有時」，都有各自的絕對永恆性，即是當下現成的時節佛性。身心脫落、修證一如的禪者如此欣賞花開葉落，如此面對生死全機。

爲了表達一切「有時」各自的絕對永恆性，道元又徹底破除了我們一般常識所接受著的前後繼續而流逝不斷的時間歷程觀念，主張：一切「有時」，前後際斷而絕對絕待。道元在主著《正法眼藏》的〈有時〉篇特以「有時之而今」這個名辭表現一切「有時」前後際斷的當下現成。譬如說，不但釋迦牟尼在菩提樹下悟道成佛的那一時刻是「有時之而今」，他的出生、離宮、修行、說教乃至圓寂，無一不是「有時之而今」。從道元修證一等的「有時之而今論」去看，釋迦苦修即不外是時節佛性的當下現成，他的圓寂亦不外是時節佛性的當下現成。依照同理，我們凡夫的生死苦惱與發心求道，也是時節佛性的當下現成。

道元在〈有時〉篇還進一步把「有時之而今」講成「有時之經歷」。他說：「『有時』有經歷之功德，即謂自今日經歷明日，自今日經歷昨日，自昨日經歷今日，自今日經歷今日，自明日經歷明日；經歷乃是（有）時之功德故。」我們可以說，「有時之而今」指謂花開葉落、生死流轉等等一

切諸法的時節佛性化；「有時之經歷」則特指禪者絕對主體性的大機大用，自由在地環歷一切「有時」，認同一切「有時」，而體現「日日是好日」或「平常心是道」的禪宗生活藝術 (註 48)。

(六) 緣起思想的深層結構

我們從上節所討論的緣起思想發展理路之種種，祇能發現到佛陀所開創的緣起說法具有極其豐富的義理蘊涵，准許大小乘各宗緣起理論的形成發展，各有各的道理；我們卻還發現不到此一思想及其發展理路的表面結構（即言詮層次直接可理解到的結構）底下隱藏著的深層結構（即超越普通言詮與教化方便意義的根本義理結構），這就需要我們在「當謂」層次進行一番批判性的考察評價，設法為早已不在人間的佛陀發言，為他說出他（今日如在人間）應當說出的話。為了解決此一詮釋學難題，我們必須具有一種兼備深度與廣度的詮釋學獨特洞見。但是，此一洞見從何而生？傳統的佛教詮釋學所提出的「四依四不依」規準本身，有待我們重新詮釋箇中理趣，因此無法直接提供「當謂」層次所亟需的思維靈感。首先，「依法不依人」的「法」據說指謂實相等法，但佛法的根本原理究竟為何，此一規準並未提供清楚可循的答案。其次，「依了義經不依不了義經」的「了義經」據說指謂諸大乘經明示中道佛性等義者，然而大乘各宗在教相判釋上仍有爭執，則又如何去判定何經最是「了義」呢？再者，「依義不依語」的「義」據說指謂中道之理，但「中道」亦許有多義，如何找出其中最具有深廣度的義理，也無法自此規準獲致解答。最後，「依智不依識」的「智」據說指謂照了正觀之心，但大乘各宗亦各自有其般若正觀的說法，仍是眾說紛紜，莫衷一是。我們如又翻開大乘經論，對此「四依」的詮釋以及序列亦各不同，徒增詮釋學的煩惱而已。

不過這並不等於說，我們毫無規準可循。依據我在拙文〈大乘佛法的教義多門性與辯證開放性〉所指示的「大乘二十門模型」，不二而二的二諦中道（即不二門及其為了教化方便而推演出來的二諦門）乃是大乘佛法的本根或根基。依大乘佛教

(註 48) 道元「有時」論，我國學者都很陌生。讀者不妨參

閱拙文〈如淨和尚與道元禪師——從中國禪到日本禪〉，已收在拙著《從西方哲學到禪佛教》（一九八六東大圖書公司印行），頁三四五至三六五。

195 頁

的根本見地去看，最勝義諦意義的佛法不外是在言亡慮絕、心行處滅的不二門；所謂中道、真空、法性、真如、法界等辭，亦為過是為了解除一切妄念、相對、分別、名相等等而方便假立的弔詭（paradoxical）之語而已，畢竟皆不外意謂不可思議的不二法門。這是大乘佛教各宗教義所不得乖違的根本佛法，即是大乘共法，構成大乘各宗教相判釋的最高準則。據說佛陀悟道成佛之後，深怕涉及緣起的自內證內容太過深奧，無法藉諸世間語言表達，而使他人理解，因此猶疑不決多日之後，這才決意說緣起法云云。自內證內容既屬不可思議、超越言詮的最勝義諦，我們以不二法門予以「詮釋」，至少不致引起任何疑難。

其次，佛陀一旦決意說緣起法，則有言詮層次的說法內容，算是對機說法，應病與藥的教化方便。由是，中觀派依此了解權且設定的勝義諦與世俗諦等二諦分別，就有緣起教義的表達功能。抽象地說，不二門是大乘佛法的最勝義諦；具體地說，最勝義諦或義理本根應指不二門與（依此推演而成的）二諦門所由合成的二諦中道，否則緣起等等大乘佛法所具有教義多門性與辯證開放性無由彰顯，亦無由了透。依此二諦中道的佛教詮釋學最高準則，我們可將十二因緣說到大小乘各宗的緣起思想全部放在言詮層次的二諦門，予以重新安排評價。由於篇幅所限，我在這裡無法細論各宗緣起教義的高低優劣。不過，我至少可以指出，最具深度（把握到最勝義諦的根本義理）與廣度（許有豐富的義理蘊涵）的緣起思想應當包含以下幾點。

其一，能藉言詮的緣起法點出不可思議的自內證解脫境界，並依修證一如的實踐，當下直入佛陀悟道之心。道元禪的有時論與密教六大緣起論似乎有見於此，實較他宗殊勝。

其二，能為教化方便，強調二諦中道之旨，而使言詮可及的緣起法與超越言詮的最勝義諦（即有關緣起的戲論寂滅）保持弔詭的相即不二關係，亦使勝義諦與世俗諦保持不即不離、相輔相成的關係。就這一點說，中觀派對此原理的提出與堅持，最有功勞成就，而由天台大師的圓融三諦說發揮

光大。華嚴宗的法界觀亦有它的獨特見地，有助於了解二諦門到實相門（或妙有門）及緣起門（性起門）的發展理路。

其三，能夠表達宇井等人所強調的相依性、相關性義理。專就這一點考察，在所有緣起說法之中，實以華嚴宗重重無盡法界緣起（亦即性起）之說（配以十玄門、六相圓融等等論說）為最殊勝，值得大書特書。

其四，能就道理世俗諦意味的實際（時間）因果生起的问题有所適當的探討，補充言詮可及的勝義諦緣起（性空）說法。就這一點說，承繼業感緣起論而進一步

196 頁

建立阿賴耶緣起論的唯識學派，以及為了強調轉迷開悟的心性潛能而建立如來藏思想的《起信論》作者等等，亦有大功，不容忽視。

其五，能藉迷悟門（或稱實存門）所強調的「心淨一切淨，心染一切染」或「心迷則生死輪迴，心悟則涅槃解脫」，去重新詮釋十二緣起說的順觀（流轉門）與逆觀（還滅門），如此深深體會一心之轉的生命弔詭。我認為佛陀在菩提樹下悟道所得，很可能就是一心之轉意味的緣起順逆兩面，以及他那超越一心之轉的迷悟門而冥冥自證的不可思議的涅槃解脫境界。迷悟門與不二門於此關聯，迷悟門的言詮表達，就形成了（頓時或當下意味的）「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的緣起說法，不二門則屬他自受用事，亦係所有佛教徒所望能分享者。就這一點說，各宗緣起說法之中應以道元禪的「有時之而今」論為最殊勝。佛陀若在人間，當謂「汝得吾髓」矣！我認為，我們在這裡似可找到掘發緣起思想深層結構的一縷線索，有待我們繼續探討。

我們如能依照上述五點，重新建立具有我所說「整全的多層遠近觀」意味的新時代緣起理論，則當可期待大乘佛法的進一步開展。為了此一課題的探討與解決，我們必須從「當謂」層次升級，轉到「必謂」層次，如此才能完成創造性的（佛教）詮釋學工作。

（七）緣起思想的現代開展

我們在「必謂」層次的首要課題是：我們發現緣起思想

的義理蘊涵與發展理路，以及深層結構的根本義理之後，如何進一步開展緣起思想的現代意義，並發揮它的現代功能？我在這裡祇能暗示兩點應該考慮到的問題。第一，根據二諦中道，我們必須探討勝義諦意味的緣起理法如何落實到世俗諦層次的問題。「緣起」一方面涉及現實世間的因緣生起（世俗諦），一方面又是說明因緣生起的根本理法（勝義諦），如何講求此一根本理法的現代化開展、落實與應用，乃是我們現代佛教徒與學者義不容辭的責任。首先，我們必須重新對於業感緣起論、緣起性空論、賴耶緣起論、如來藏緣起論等等，嘗試辯證的綜合，建立更為完整、更有深廣度的緣起理論。譬如在個別修行與道德實踐，我們可以分辨有漏善（業感緣起論、賴耶緣起論所云「善有樂果，惡有苦果」）與無漏善（緣起性空論的無所得正觀），真妄交徹的如來藏緣起論則兼通有漏善與無漏善。爲了勝義諦（無漏善）在世俗諦層次的落實（有漏善），業感緣起說法暫不可缺，雖然終極地說必須揚棄超越。又如不共業（實存主體性的自覺與自我責任）與共業（共同體的世界與相互影響）的兩種業用分辨，亦有助於有漏善到無漏善的步步發展。尤其緣起的相依相資相關義理可以聯貫到共業觀念，對於我們應付生態環保、死刑廢除、世界和平、民主人權、男女平等、經濟互助、國際合作等等現代世俗問題，足以提供不少思維靈感與理論資糧。日本佛教學者如宇井伯壽、水野弘元、鎌田茂雄等等，時常借用華嚴的重重無礙法界緣起之說去推演相依相關的佛教道理，如此強調我們對於眾生所負之恩與相互尊重的倫理意義，煞有見地。譬如鎌田說道：「從已開悟的佛的智慧去看，現實存在著的森羅萬象，就成立之爲第四事事無礙法界。……使事事無礙成立的實踐立場，必是慈悲。要使一方面自他各守各的分限，而又同時相通，除了慈悲這絕對愛之外無有可能。這是無我之愛，亦是佛的智慧。」(註 49)華嚴的事事無礙法界觀也容易被極端保守主義者誤用，借來粉飾太平、維持現狀等等；但如鎌田所云，亦可聯同菩薩道的慈悲精神，借來積極地開展緣起思想的現代意義，發揮它的倫理威力。

第二，我們生活在日益多元開放化、民主自由化的(後)現代世界，而整個世界也正在形成所謂「寰球村莊」(a global village)，實有緣起思想所顯示著相依相關性。我們今天講求勝義諦意味的緣起理法能在世俗諦層次(即寰球村莊之內)真正落實，則必須同時進行我們的緣起思想與現

代思潮之間的創造性對談交流。舉例來說，著名物理學家卡普拉（Fritjof Capra）在他的暢銷書《物理學之道——近代物理學與東方神秘主義的類同探索》（The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism）說道：「《華嚴經》的主題是一切事物事件的相即相入。此一觀念不僅僅是東方世界觀的根本實質，同時也是從近代科學冒出的世界觀基本要素之一。由是可見，《華嚴經》這部古代宗教經典，對於近代科學的模型與理論來說，提供了最顯著的類同。」
(註 50)我深信，與現代諸般科學、哲學、藝術、宗教思想等等認真進行一番創造性對談交流之後，我們當可期待緣起思想的現代開展與未來發展，無有限制。如果佛陀今天仍在人間，他豈不也表示同意，「必謂」如此嗎？

（一九九〇年十一月四日下午六時於費城北郊，為《中華佛學學報》第四期而作）

(註 49) 見《佛教思想》卷六，頁一二〇至一二一。

(註 50) 見Fritjof Capra, The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism (Shambhala Publications, Boulder, Colorado, 1975), P.99.

198 頁

A Creative-Hermeneutical investigation into the
Formation and Development of the Pratityasamutpada
Thought

Charles Wei-hsun Fu
Professor, Temple University

Summary

In this paper a new method of Buddhist hermeneutics, developed out of my creative hermeneutics, is implemented to critically re-investigate the origin and gradual formation of

the doctrine of dependent origination (Pratityasamutpada), as well as further development of the doctrine in the `Mahayana` Buddhist tradition. At the first hermeneutical stage ("What exactly did the original thinker or text say?"), I discuss the results of research by Japanese Buddhist scholars (such as Nakamura Hajime and Saigusa Mitsuyoshi) on the earliest existing texts documenting the origin and formation of the doctrine of dependent origination, and conclude that there is no conclusive evidence showing that the "twelve-link" theory was clearly formulated either in Buddha's time or immediately after his demise (Parinirvana). At the second hermeneutical stage ("What did the original thinker or text mean to say?"), I discuss the heated debate between two groups of Japanese Buddhist scholars over the original meaning of "dependent origination," suggesting that the academic unresolvability of the textual/hermeneutic problem leads us to the third stage ("What could the original thinker or text have said and implied? "). Here I investigate the philosophical grounds for the major Hinayana and `Mahayana` theorizations of the doctrine, including Sarvastivada's theory of "dependent origination in terms of karma-influences," Madhyamika's theory of "emptiness of (the self-nature of) dependent origination," Yogacara's theories of "three natures and three non-natures" and "dependent origination in

199 頁

terms of alaya-consciousness," the theory of "dependent origination in terms of the Womb of Buddhahood (tathagata-garbha), "Hua-yen's theory of dependent origination in terms of Dharmadhatu, Shingon's theory of "dependent origination in terms of the Six Greats," and Zen Master Dogen's theory of

"(the presencing of) being-time (uji)." At the fourth stage I attempt to "dig out," so to speak, the deep structure underlying the surface structure of the pratityasamutpada thought in its various forms. I conclude that this central concept of Buddhism, if creatively interpreted and developed, has enormous ontological/ethical/aesthetic/psychotherapeutic significance in a contemporary context.