

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

Michael S. Drummond 撰；莊國彬譯

法光學壇
第五期（2001）
頁 25-44

©2001法光佛教文化研究所
臺北市

頁
141

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

提要：

本文探討上座部佛教中，關於緣起、證悟、和輪迴這三方面有相互糾結關係的教義；這種糾結的關係有可能是源自於傳統上對緣起錯誤的詮釋。

本文首先討論寫於五世紀的《清淨道論》，以三世十二支的傳統方式來解釋緣起教義。但是這觀點從佛使比丘，一位泰國禪坐老師和著名的比丘學者，他認為從經典中對緣起的解釋，不應該是這樣。佛使比丘可能是過去幾個世紀來在亞洲佛教圈中，批評《清淨道論》的三世緣起觀學問最好的一人。他提到三世緣起觀是婆羅門的產物，而且是假設有一個永恆的「我」的前提下。若是進一步縮小範圍，爭議的重點是在於緣起的第三支，識的作用（*viññāna*），它是應該解釋為轉生的識，還是單純六識的識？緣起和人這身心組合的五蘊之間的關係到底是如何？

頁
142

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

Dependent Origination: Is the Traditional Exegesis Mistaken?

Michael S. Drummond

Translated by Chuang Kuo-pin

The present paper discusses the three doctrinal concepts of dependent origination, awakening, and samsara which are intertwined in the Theravada teaching. This rather confused state could be the result of a traditional misinterpretation of dependent origination.

It is discussed how the fifth century treatise *Visuddhimagga* employed the traditional formula of the twelve links in three existences to expound the meaning of dependent origination. This concept has been questioned by Buddhadasa Bhikkhu, a famous Thai monk and author who felt that the scriptures do not corroborate such an understanding. Buddhadasa Bhikkhu's critique on the *Visuddhimagga* explanation was probably the most scholarly put forth within Asian Buddhist circles during the last centuries. According to him, perceiving dependent origination in terms of three existences is the viewpoint of Brahmanism and based on the premise of an eternal "self". If we narrow the scope the main focus of contention turns out to be the third link, the function of consciousness. Should it be interpreted as the consciousness

which is reborn or simply as the sixth consciousness? What is the relationship between dependent origination and the five aggregates, the physical and mental factors which, combined, form man?

頁
143 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

前 言

跟佛教的禪坐理論和教義有息息相關的，就是緣起法，巴利文是paṭiccasamuppāda，這種語言在東南亞的上座部傳統中，是被視為經典語言。緣起法中的識，也是與佛教其他教義有很密切的關係。其中特別與緣起法有關的兩種義理，一是證悟，另一個是輪迴。但是，如本文想要說明的，在這三種義理之間，緣起法、證悟和輪迴，有著相互糾結的關係；這可能起自於長久以來，對緣起法的錯誤理解。緣起法本身就是具有難以解的特性，佛陀稱之為甚深法，因為它也是在說明苦的昇起和息滅。西方佛教學者一般都認為這可能是所有佛教教理中最為複雜的理論。[\[1\]](#)的確如此，就像當初阿難以為緣起法對他說已是很清楚地了解時，[\[2\]](#)佛陀就訓誡阿難說：

不要這樣講，阿難！對這世上的人來說，緣起是甚深的，是不可知，不可思議的，因為他們無法遠離這浮腫的、污染的，如同荊棘般的糾結，無法超脫出受苦的道路，而沈淪在生死的無邊輪迴中。[\[3\]](#)

巴利經典和《清淨道論》是上座部佛教的典籍。這是個一致的傳承，[\[4\]](#)其中論藏[\[5\]](#)和《清淨道論》被認為是詳細解釋經藏和律藏中佛

[1](#). Olendzki 1987:71。在西方早年的佛學研究中，學者對緣起法的了解曾經有些困難。

如Kalupahana就曾經批評過A.B. Keith說：「由於他對因果法則的不了解，讓他對教義無法有個合理的分析方式。」然後在 Olendzki 1987:24，他提到Keith批評Childer，Bournouf，和Kern：

「Childer解決這問題的方式是認為支與支之間沒有任何實際的關係。而Bournouf則是主張支是有實質的東西，Kern是覺得是建基於宇宙的神話之上。」

2.DN.ii.55。Budsir IV CDROM。

3.Ibid:Budsir IV CDROM。

4.Burford1992:38。我們看到Grace Burford提到上座部佛教是非常保守的，而且「從經典中所產生的新教義」是不存在的。

5. 論藏，也就是藏經的第三藏，指的是「較殊勝的教法」。在論藏中的典籍，是對經藏中，也就是佛陀所開示的法，作一個有系統的歸納。巴利三藏可說是佛教的聖經。巴利文Tipitaka，ti是三，pitaka是藏，所以佛教聖經也就是三藏，這裡指的是巴利文三藏。三藏是律藏、經藏、論藏。律藏為第一藏，是為比丘和比丘尼戒。經藏，第二藏，收集了佛陀所說的教法。論藏，第三藏，認為是比律藏和經藏晚出，大約在西元前兩百年到後兩百年之間形成的。（Hinuber1996:64）。

頁
144

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

陀的教法。[\[6\]](#)至少有一千年以上歷史的《清淨道論》，可說是上座部佛教詮釋緣起法的最後定論。[\[7\]](#)所以當泰國的禪坐的指導師父佛使比丘 [\[8\]](#)公開且強烈批評清淨道論以三世來解釋緣起時，[\[9\]](#)幾乎被認為是異端。

本文將探討佛使比丘 [\[10\]](#)的說法是否合理，同時也考查三世緣起的觀點，此外對緣起和五蘊的關係——就是對人身和心的解釋——也有所說明。本文也

以Bhikkhu Bodhi的話來解釋上座部的基本立場，說明上座部是如何根據《清淨道論》來詮釋三世緣起。Rupert Gethin的文章，從阿毗達磨的角度談有分識和輪迴，主要用來進一步解釋《清淨道論》緣起的理論。

在細讀多種與佛學有關的學術刊物，發現目前西方學者對這有衝突的論題並沒有太多的討論，因此我主要是引用兩份最近詮釋緣起法的資料：一是Andrew

Olendzki[\[11\]](#)未出版的博士論文 [\[12\]](#)，他對緣起所作的詮釋；以及Sue Hamilton的

書《本體與經驗》（Identity and Experience），書中她討論五蘊的關係。他們都討論了關於緣起的一些重要觀點，加以解說，並考查三世緣起觀的不一致性。

緣 起

在解釋緣起法時，我是先從“傳統”的觀點，也就是以十二支來解釋緣起法，當這十二支昇起時，它們是線性，也是同時性，具有前後依存的關係。十二支可分為昇起和止滅兩種不同的次序，如下：

[6.](#) Bodhi 1998:No.1, 46. Bodhi解釋這些註疏，有許多是出自於覺音論師之手，包括了《清淨道論》，是「符合」經典和論典中的教法。

[7.](#) Buddhadasa 1992:66。

[8.](#) Buddhadasa Bhikkhu，在 1993 年七月往生。

[9.](#) 也就是我稱為標準詮釋法。

[10.](#) 討論佛使比丘的觀點時，我主要引用《緣起》（Paṭiccasamuppāda: Practical Dependent Origination）一書。這本書在 1986 年首次翻譯成英文。這只是原書的部分節譯，其他部分目前並沒有英文譯本。另唐納史威爾（Donald Swearer）的書，《我與我所》（Me and Mine）中也有些補充資料。

[11.](#) 目前他是美國麻州Barre的佛學研究中心的主任。

[12.](#) 他的博士論文題目是：緣起與止息：以緣起法為早期佛教的解脫模式。

頁
145 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

緣起的生起（anuloma）

1 無明緣行

- 2 行緣識
- 3 識緣名色
- 4 名色緣六入
- 5 六入緣觸
- 6 觸緣受
- 7 受緣愛
- 8 愛緣取
- 9 取緣有
- 10 有緣生
- 11/12 生緣老、病、死、憂、悲、苦、傷、悽，如是純大苦聚。

緣起的止滅 (paṭiloma)

- 1 無明滅，則行滅
- 2 行滅，則識滅
- 3 識滅，則名色滅
- 4 名色滅，則六入滅
- 5 六入滅，則觸滅
- 6 觸滅，則受滅
- 7 受滅，則愛滅
- 8 愛滅，則取滅
- 9 取滅，則有滅
- 10 有滅，則生滅



11/12 生滅，則老、病、死、憂、悲、苦、傷、悽，如是純大苦滅。[13]

行 (saṃkhāra)

《清淨道論》第十七章主要是在談緣起，而且是從三世來解釋緣

[13](#).SN.ii.1: Budsir IV CDROM。

頁

146

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

起。從十二支的角度來說，三世緣起觀的重點在於“行” [14]。行可分為三個層面，一是思心所 (cetanā)，二是行爲，三是業力。“行” 這個詞本身是多變的，很難去捕捉到一個明確的定義。會產生困擾的部分原因可能是因為在第二層面，行爲，是由於第一層面“思心所”的結果。而在下一個循環中，心所又受到業力的影響，因此，是“業活動的心所” [15]。當這發生後，又形成另一層的業 (upadhi)，當然，這樣的業又影響到未來的心所。

1 「行」作為思心所。行若在五蘊中，則是代表「行蘊」，指一般的生理——心理習慣活動狀態。《攝阿毗達磨義論》 [16] 定義「行蘊」中包含了五十個心所，其中思心所是主要的一個 [17]。心所全部有五十二個，除了「行蘊」的五十個之外，還有受以及想蘊。在經典中，我們看到作為思心所的行被分為六個層面，也就是我們有六個管道去體會、認知這個世界，藉由心所的活動，把注意力放在一個景象、一種聲音、味道、氣味、接觸、或是某種想法，這些就是行的活動。如佛陀說：

比丘啊！什麼是思？應知有六種思：色思、聲思、香思、味思、觸思、法思。 [18]

2 「行」作為行爲。更可再分為身、口、意三種行。這些行爲是思心所透過六根與經驗運作的結果。

比丘啊！什麼是行？應知有三種行：身行、口行、意行。這些皆稱為行。 [19]

14. 和識 (viññāna)。

15. Bodhi 1993:300。

16. 《攝阿毗達磨義論》大約寫於十或十一世紀的書，對阿毗達磨作廣泛且完整的解釋。

17. 思心所為主要心所是因為它“組織”、“協調”其他現行的心所，因此在認知過程中是相當重要的角色。在識與感官和外境接觸的時候，它是具有“組織”心所的作用。這是因為行蘊的功能，所被認為與認知過程有密切的關係。《攝阿毗達磨義論》進一步解釋 (Bodhi 1993:79) 前十三個心所在認知過程中，有生起善、不善的不同，而“形成”一個人的人格。前面六個是遍起，也就是在每一認知過程中，一定會生起。接下來的七個是不定，不一定在所有的心識中都會生起。這些是：1 觸，2 受，3 想，4 行，5 心一境，6 命根，7 作意，8 尋，9 伺，10 決擇，11 力，12 精進，13 欲。

18. SN.ii.63. Budsir IV CDROM。

19. SN.ii.4. Budsir IV CDROM。



頁
147 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期 (2001)

3 「行」作為業力。[20]緣起的詮釋是採用這一層意思。所有的活動都會造成某種業力，一種在心理上種種善、惡活動的殘留，所以這種業力反應出過去的行為，也可說是行的消極面。[21]最後，在緣起中，行是從無明而來，因此，個人的業力也會受到他自己無明的影響。

所以佛陀說業力在五蘊中漸漸增長：

比丘啊！什麼是業力？由這些力鑄造組合，所以稱為業力。那他們鑄造些什麼？由色鑄造色。(受、想、行、識亦同) [22]

所以我們看到基於身體而形成的業力，基於受而形成的業力，基於想而形成的業力，基於心理傾向而形成的業力，基於識而形成的業力。基本上，每個五蘊在作出它習慣性傾向或是反應後，在心裡就會留下一種印象，而當未來有情況來時，便會依心理的印象而作出反應。

在三世緣起觀中，行，是由無明而來的，是由“一大堆”過去的心所和實際的行爲所產生的。當死的時候，死識（cuti-citta）接管了最後一識，而這最後一識部分也是由心裡的印象作為所緣。當死亡真正發生時，死識接下來就會變成轉生識（paṭisandhi-citta），也是緣同樣的所緣；然後這就是新生命的第一個識 [23]。所以當我們看到一個個體，在使用他/她的自由意志，選擇了作某種行爲，這就會在心裡殘留下一種印象，而影響到未來的自由意志的選擇，以及未來的出生 [24]。

20. 《攝阿毗達磨義論》解釋有二十九種心所會產生業力。有十二種不善的心所（apuññābhisankhāra）跟十二種不善心相應，八種善心所在八種大善心中，五種善心所在色界定心中，所以總共有十三種善心所（puññābhisankhāra）和四種不動心所（anñābhisankhāra）在四種無色界定心中。如是根據阿毗達磨的分析，在緣起法中的行和行蘊中的行是有著不同的作用。

21. Bodhi 1993:300。

22. SN.iii.87:Budsir IV CDROM。

23. Gethin 1994:22。

24. Sue Hamilton在她的書《身分與經驗》中也提到類似的話。然而，她分別出在緣起法中的行，是積極的，活動的，而不是像Bodhi Bhikkhu所定義的是消極的。接著她定義在行蘊中的行是屬於認知層面的行。這使得她認為五蘊和緣起法有著截然不同的作用，特別是就認知這一角度而言。如此Hamilton解釋說作為業力的行，在轉生之後，是基於新生命運用他/她的當下的心所，也就是行蘊。她稱之為“業的活動面”。（Hamilton 1996:73）。雖然在自發和認知，以及消極和積極之間有著明顯的不同，但是我想要嚴格區分出緣起法和五蘊的作用是有問題的。這一問題我底下會再加以討論。

[25]而與這有關的法語是「眾生是業的所有人，是業的繼承人，是從業的胎中而生的」。[26]

緣起當成是認知過程的反應

在討論苦的生起和它們跟緣起的關係時，經典進一步解釋苦是由於心理上執著有我這一身體，也就是所謂的五取蘊（pañcupādānakkhandha）。[27]這些是：

色蘊（rūpakkhandha）

受蘊（vedanākkhandha）

想蘊（saññakkhandha）

行蘊（saṅkhārakkhandha）

識蘊（viññāṇakkhandha）



緣起和五蘊的互動關係，可以從認知的過程來理解，也就是五蘊和六根，緣起的第五支的關係。觸（第六支）的生起是由於有根、境、識的和合，例如眼，這時候是有個眼識，作為認知的基礎，來跟眼根和外境相‘接觸’。所以‘觸’應算是心理狀態，而非一物質性的外在事件 [28]。然後緣起之輪繼續轉動，從第七支到第十支，受、愛、取、

25. 心所、行爲、和業力的循環粗看起來好像我們的現有的心理狀態是完全受制於我們的過去，而且也是完全地操控著未來；這也似乎與無自性的我或意識的課題有關，就是說清淨或者是煩惱並不是取決於諸因和諸緣。除了這一點之外，若是說我們過去的心所和活動決定了現在，那就是忽略了許多外在的因素，這就跟心會與外境起反應的理論相互違背。這是他/她要不要起善或不善的心所，而這影響可能來自具體的人或物，或者是可能的未知因素而決定。明顯地，業力並不是扮演著絕對的角色，它只是其中的一個。

如此我們看到行蘊在大部份是有著自由意志，而且行雖然有三個層面，心所、活動、和業力，但這三個層面是不可分的。這是佛教論理學的基礎。換句話說，若是心所/活動的行能夠跟業的行分開的話，那麼業就不會具有效果，也不會有異熟（vipaka）。這就是佛陀曾說過的三種錯誤見

解中的一個 (Bodhi 1993:208)。因此，正確的說法應該是：「從心理而言，我們的過去是影響我們現在的因素之一，而過去和現在，都會決定我們未來的因。」

[26.](#) MN.iii.203。Budsir IV CDROM。

[27.](#) Ñāṇamoli 和 Bodhi 1995:1099. MN iii.251.20。

[28.](#) 識也許可以理解為一種覺知，而跟它的感官和所緣境“接觸”；因此，觸是一種心理上的，而不是生理上的接觸。

頁
149 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期 (2001)

有，從五蘊的角度，就是無色蘊 [\[29\]](#)、受、想、行、識，這一連串的心理過程。

在說明了這兩種模式的相互關係之後，我們看到在 Sue Hamilton 的書中《本體與經驗》，她完全分開緣起和五蘊這兩者。在她看來，緣起並不能反應認知過程，五蘊才是認知的過程 [\[30\]](#)。她說：「這兩種模式各有其不同的目的，且描述著不同的過程。因此若是在緣起中加入認知的過程是不恰當的。」[\[31\]](#)這樣的觀點似乎忽略了作為認知過程中的核心，識在經典的兩種說法。首先，在契經 (Vibhanga

sutta) 中，緣起中的識被定義為六識 [\[32\]](#)。這明顯是把認知的過程擺進緣起當中。

接著經中又提到行是指身、口、意的活動。因此在緣起的模式中，行緣識是表示身、口、意的活動決定了六識之一的生起。因此，這一定是表示著認知的過程，然後下一支就是名色，名色所包含的幾乎與五蘊相同 [\[33\]](#)。第二種說法是從清淨道論中來的，論中認為緣起中的第三支，識，是轉生識。在《清淨道論》第十七章，我們看到識包含了三十二種世間的異熟識。因為在凡夫的六識中，任何一識的生起，不論是善或不善，都是屬於十二種的異熟識。這是由於行蘊的第一層心所的涵意 [\[34\]](#)。意識有二十二種異熟識，包含了上述的兩種。《清淨道論》解釋共有三十二種異熟識形成轉生的識 [\[35\]](#)。因此，轉生識的所依是六識，也就是表示當行蘊昇起時就有一認知的過程，如在《清

[29.](#) 這些蘊是心理上的，非物質性的本質。

[30](#).Hamilton1996:134-135。

[31](#).Ibid:134。

[32](#).SN.ii.2。Budsir IV CDROM。

[33](#). 我會在底下探討這一問題。

[34](#). 因此，在思惟善或不善之間，而所作的決定，是行蘊的作用，而對這個體而言是增加了新的業力，而這會影響到未來心理的決定，以及下一世的輪迴。

[35](#). 覺音論師說明了這六種識都是依待因緣而起的，而且是受行而決定的，也就是三十二種世間的異熟識。他首先處理五根的問題。1 十種五根異熟識。首先，凡夫的眼、耳、鼻、舌、身識各有兩種；每一種五根識可以是善，或者是不善行。所以總共是十種異熟識。二十二種心識：底下的二十二種識都是直接跟心有關，因此是從六根和心（manodhatu）而來，這也是為什麼心識是放在這裡，而不是放在第一項，它跟其他五根。A) 2: 心識，善或不善異熟；這與其他五根都一樣。B) 3: 少根因心識。C) 8: 欲界異熟識。D) 5: 色界。E) 4: 無色界。共是二十二種，再加上十種根異熟識，總共是三十二種世間異熟識。

頁
150 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

《清淨道論》所示的，緣起這一循環中，由行轉到識 [\[36\]](#)。Hamilton雖然支持《清淨道論》的三世緣起觀中連接上一生與今生，從行到識的詮釋，但她顯然忽略了在《清淨道論》中關於轉生識的解釋。

雖然我們可以各別地去思惟這些模式，但明顯地這其中是有重疊的。所

以Olendzki主張從心理的角度去詮釋緣起中的六支：行、識、名色、六入、觸和受。這些他稱為“七蘊”。他認為這些是剎那剎那的，同時發生的認知過程，如同我們在五蘊中所見的，但並不是像在三世緣起觀中的轉生的問題。因

為Olendzki採用了《分別經》的定義，把識作為六種根識，把行定義為身、口、意的活動。[\[37\]](#)如此便把緣起中的六支：行、識、名色、六入、觸、受和五蘊的功能緊密地結合起來。就像當凡夫六識中任何一識昇起時，相對應的五蘊也會昇

起。接著，這也表示行支一定是反應出了行蘊的作用，如此在Olendzki的看法中，「七蘊」代表著五蘊的認知過程。[\[38\]](#)他說：

緣起中的六支（從行支到受支）和五蘊的關係是如此地密切，所以毫無疑問地，這兩種分類法指的是同一件事情。[\[39\]](#)

事實上，假如基本上「名色」不等於五蘊的話，那麼佛陀怎麼會在《分別經》教授這是一種認知過程？一個比較合理的解釋是，五蘊中的「想蘊」是對應於緣起中的第五支「六入」和第六支「觸」。Olendzki認為在認知過程中，接觸之後的結果就是「想」。他更把「色蘊」（rūpakkhandha）等同「名色」（nāmarūpa）：

因為色蘊包括了六根 [\[40\]](#)，而「名」（nāma）則是含攝了受（vedanā）、想（saññā）、

[36.](#)Hamilton 1996:128-129。Hamilton顯然同意《清淨道論》中對緣起法前三支的解釋；直到名色，她才對三世緣起觀作重新的詮釋。（Hamilton1996:128-129）。

[37.](#)Olendzki1987:143。

[38.](#)Ibid:157。

[39.](#)Olendzki1987:147。

[40.](#)Olendzki1987:143-147。他使用分別經，SN ii.2來作為參考資料。他進一步指出：「有那麼多學者在經過那麼多年，會忽略掉這個簡單但是重要的一點，就是五蘊和緣起前六支之間的關係，實在令人驚奇。」

思 (cetanā)、觸 (phassa) 和作意 (manasikāra)。[\[41\]](#)從這樣的觀點來看，名色不就是五蘊的同義詞嗎？因此，名色的前一支，識，也就是六識，引發了名色的認知過程。[\[42\],\[43\]](#)Hamilton有提到過在《分別經》中名色和五蘊之間的相似性，但她似乎忽略它。她認為這並不直接跟五蘊有關，她說：「在經典中並沒有直接說明「名」定義為非色蘊 (arūpakkhandha)。」[\[44\]](#)

我們可以依以上的比較，而有底下的表：[\[45\]](#)

緣起	五蘊	名色
行	行	思
識	識	作意
名色	色	色
六入		想
觸	想	觸
受	受	受

如此，五蘊的部份功能提供了在緣起模式中的機動性。以六根為基礎的五蘊是更清楚地傳達了我們的認知過程。我在想可不可能是當初佛陀先以緣起法的前七支為一認知過程，後來決定將五蘊另外提出來，作為心的認知作用。底下的話可以說明這一點。

我會由色、受、想、行、識而執著，由於有這執著，「有支」就昇起，然後就有生、老死。[\[46\]](#)

[41.](#)SN.ii.3f. SN.ii.4。《分別經》把名色定義為受 (vedanā)、想 (saññā)、思 (cetanā)、觸 (phassa)、作意 (manasikāra)、和身體的六根：《攝阿毗達磨論》把名定義為心和心所，跟經典定義名只是心所是不同的：受 (vedanā)、想 (saññā)、思 (cetanā)、觸 (phassa) 和作意 (manasikāra)。同時，《攝阿毗達磨論》解釋心是來自異熟識，也就是緣起法的第三支，識，共有三十二種異熟識。所以從《攝阿毗達磨論》所理解的名色是由勝義法的心，心所和色。(Bodhi1993:296-297)

[42.](#)Olendzki指出思和行是同義詞，而且作意和識，雖然理論上不是同一個東西，是有互相的關連。(Olendzki1987:150-151)

43. 我們可以了解古代毗曇師可能對名色理解為人的出生，因此它是跟五蘊在內在結構上相當密切。然而，當我們看到識——名色的上一支，以及六入——名色的下一支，變得很難去理解該如何詮釋名色的「轉生」。也許這就是把識解釋為轉生識，而形成三世緣起觀的來源。

44. Hamilton 1996:129。

45. Olendzki 1987:147。

46. MN.i.511。

頁
152 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

緣起與轉生識

從上座部傳統來看，緣起是一種解釋尚未開悟的凡夫識是如何從上一生輪迴到下一生的模式。在契經中，我們也發現了些關於輪迴的一些概念。雖然我們並沒有明顯的資料直接提到緣起與輪迴的關係，但是一般不是很了解緣起的人，很容易會把這當成是輪迴之因。[47]佛陀也提到假如要進入到子宮的識受到了阻礙，母體便不會懷孕。[48]這裡「識」的用法不同於一般佛陀所指的六識。《清淨道論》使用較廣的定義來包含識有轉生的意思。在死前最後一刹那的識成為死識

（cuti-citta）的所緣。實際上，死識是此生最後一刹那的有分識。[49]這一有分

識和其所緣，決定了轉生識（paṭisandhi-citta）的升起。《清淨道論》說：

當死識滅後，轉生識和其相關的業就會升起。[50]

因此轉生識，它是有分識，也是下一生的第一個識，可說是上一生整個識活動的異熟（vipāka）。[51]所謂上一生整個識活動的異熟，也就是業力。[52]業力可從三方面來分析：

(1)業：在死前最後的認知過程，瀕死者可能會回憶或‘釋放’出

[47](#).DN ii.55。

[48](#).DN.ii.66。

[49](#). 有分識在底下有更詳細的討論。

[50](#). 《清淨道論》XVII.136。我們看到死識跟六識有著相似的‘反應’習性，也就是它們都需要有一外境作為它的所緣。

[51](#).Gethin1994:22。

[52](#). 從哲學的義意來看，在阿毗曇各派中對業力的本質有很大的爭議。這是根源於有兩種不同的前提，第一，我們所謂的‘個體’是沒有實質的，組成一個個體的成分，不論是生理或是心理的，都是不斷地在改變。第二是每一個活動都會產生業，對未來都會產生影響，甚至會影響到下一生。關於第二種說法，Griffiths在他的書《On being mindless》說到造作行為的人和結果的承受者應該有些關連，但是從第一種說法來看，「那就很難講了」（Griffiths1986:92）

Griffiths解釋瑜珈行派嘗試以阿賴耶識來解決這問題，一個能夠儲存業的地方（Ibid:106），由因和緣而業會感異熟。（pg106）。這是因為阿賴耶識的概念是「非物質性的心靈東西」（pg106）Peacock說「瑜珈行派可能會讓‘我’（ātman）從後門溜進來」（1999年八月面談）這是因為它不是物質，容易變成是常的。

上座部的毗曇傳統，在解釋有分識時，也假設有一個體，這可能與阿賴耶識有共同點。

頁
153 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

善或不善的活動和思惟。這就是轉生識的所緣。

(2)業相：一個景象或是留在心裡的印象跟前生的活動有關。譬如生前常觀想佛像的人，在死前有可能浮現出來而決定了下一世的投胎。

(3)趣相：眾生心中對要往生趣的景象。Gethin說明這景象並不是概念上的象徵意義，而是一種對要往生那一趣的‘感應’。Gethin對趣相比對緣起的解釋較為具體，他對緣起說道：「這是瀕死者要往生該趣的一種象徵，...如往生天趣的眾生會看到天上宮殿，往生畜生趣的眾生會看到森林。」[\[53\]](#)

基本上，臨死前識的過程可說是眾生生活的濃縮。[\[54\]](#)因此，這最後的認知過程對往生下一生是具有蠻重大的影響。

Bhikkhu Bodhi[\[55\]](#)是主張三世觀緣起觀的人，[\[56\]](#)引用經典上的資料，[\[57\]](#)提到三世緣起觀主要的兩個樞紐是行支/識支，和有支/生支，由這兩個樞紐構成了三世緣起觀的合理性。Bhikkhu Bodhi提到在心所的活動和感受的升起之間，[\[58\]](#)有個‘時間上的間隔’，因此這可作為解釋輪迴中時間上的間隔，經過三世的證明。[\[59\]](#)我們可從增支部的經典得到證明，他說明行支是從這一生輪迴到下一生的依據。然而漢氏說到主要的問題是在於如何證明十二支緣起是表示連接上一世和下一世而成為三世緣起。我認為菩提比丘的邏輯性並沒有錯，經典中的確有明顯提到投生到下一生。所以把緣起的前四支，或五支當作是一致的組合是合理的，但是若是把這串連到十二支緣起來看，似乎仍有些問題。

從傳統的三世觀來解釋緣起的西方學者，有Steven Collins的書

[53.](#)Bodhi1993:138。

[54.](#)Gethin1994:29。

[55.](#)Gombrich說Bodhi是‘上座部之聲’（Gombrich1997）。

[56.](#)Bodhi 1998:No.1 pg. 45。

[57.](#)Bodhi 1998:No.2 pg. 157 , AN.ii.230-232。

[58.](#)Ibid:No.2,pg.157。

[59.](#) 在他的論證中，也許我們可以看到原來的三世緣起觀是如何發展的。

《無我》和Rupert Getthin的《佛教的基礎》[\[60\]](#)都依據《清淨道論》來解釋緣起。然而，就我所知，還沒有人以六識為基礎，從認知的角度來談緣起的可能性。然而Collins曾提到在了解緣起法的許多困難之一是在十二支中有兩個「生」。他說：「上座部把十二支看成一整體，是談三世，而解決了這困難」。[\[61\]](#)事實上，這樣的解釋方式在傳統佛教中是很普遍的，如在龍樹的《中論》第二十六章，第一頌，在解釋第一支，無明時說：

punarbhavāya saṃskārānavidyānivṛtastridhā /

abhisamkurute yāṃstairgatim gacchati karmabhiḥ//

由於無明，造作三世的業，而有輪迴。由其造作，而有經歷各種趣。

(Inada1970:160-163)。接下來的解釋，跟《清淨道論》就蠻相似的，只是用的是偈頌的方式。另外在《俱舍論》iii.21-36 也有。即使沒有龍樹以三世解釋緣起法，只是Collins和Hamilton的假設，上座部在理解緣起法有些困難，而且接受三世緣起觀起碼有一千五百年。

漏

在前面我嘗試從我所了解上座部佛教的傳統來分析死識和轉生識的問題。如是我們看到《清淨道論》對緣起的解釋，識是帶著「行」，也就是無明，進入母胎。這些「行」可分四類：1 欲漏：對性欲望的缺漏。2 有漏：對生存欲望的缺漏。3 無明漏：對四聖諦不知的缺漏。4 見漏：無知地接受某種觀點或見解。[\[62\]](#)

漏 (āsava) 這個字反應了對事物有較不好的習慣模式，由此使得凡夫產生負面的缺失而在這世界輪迴。漏的產生是由於不了知四聖諦，所以無明漏是最基本的漏。[\[63\]](#)因此，對凡夫此生最後識，不論它

[60.](#)Getthin1998。

[61.](#)Collins1982:203。

[62.](#)Bodhi1993:265。

[63.](#)Bodhi1993:303。

頁
155 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

業、業相、趣相的所緣，一定會帶有四種漏的一個或數個。而「行」，不管是善或不善，是緣起的第二支，是由無明而來。契經也說漏的升起是帶有無明，[\[64\]](#)所以當轉生識進入母體時，它也帶進了上一世的無明、漏及行。從「行」到「識」/「名色」代表著三世緣起觀的第一世。然後從第三支到第十支，識、名色、六入、觸、受、愛、取，代表著第二世。有[\[65\]](#)、生、老死則是表示第三世。[\[66\]](#)

因此，由愛及取（*upādāna*）而產生的「有」支，到漏，[\[67\]](#)扮演著跟轉生識有相似的功能。如《清淨道論》說「有」有兩種：

1 第一種是業有（*kammabhava*）。由這一世所作的業力，而決定下一世是到欲界、色界，還是無色界。[\[68\]](#)

2 第二種是轉生有（*upapattibhava*）。轉生到該趣的器世間，如欲界（*kamaloka*）、色界（*rūpaloka*）、無色界（*arūpaloka*）。[\[69\]](#)

業報是一種緣，就像過去的業，因為現在的輪迴是一種緣；就像現在的業，因為未來的輪迴是一種緣。[\[70\]](#)

所以「業」可說是轉世的關鍵，[\[71\]](#)是由思惟而起行為，然後業有

[64.](#) ñamoli Bodhi 1995:144. MN.i.55。

[65.](#) 「有」的升起表示著所有業行/過去行的升起，掌控著新的生命（Bodhi1993:298）。因此，「有」和業力是同義詞。（*ibid*:300）

[66](#).ñamoli 1956:669. 《清淨道論》XVII.287。

[67](#). 「取」定義為執取漏，因此是對愛的強化。（Bodhi 1993:267）。

[68](#). 一般而言，欲界包括了人、魔、鬼魂和動物。色界是天界。無色界包括了如非想非非想處天。（Collins: 1982:217）。《攝阿毗達磨義論》提到不同業和異熟的一些細節。主要能影響一個眾生往生何趣是取決於引業。引業是此生善或不善行的結果。這樣的結果會影響到下一生的轉世。在經過一生後，業也會顯現於各種識中，為「所造業的連續」。在轉生的業中，有七種不善的身體上或是言語上的舉動：殺、盜、邪淫、妄語、誹謗、惡口、和兩舌。這是「滿業」，是指由心所產生的行為。然而，不論行為是否完成，一旦有了不善的心所，就會有不善的業，而且會在未來成熟。（Bodhi1993:200-203）。

[69](#). 《清淨道論》提到有九種生：1 欲界生，2 色界生，3 無色界，4 有感生，是指此界的眾生具有覺知的能力，5 無感生，與有感生相反，6 非有感非無感生，此界的眾生沒有粗的覺知的能力，但有細的覺知能力。7 一蘊生，只由色蘊組成的眾生。8 四蘊生，由四種非色的蘊所組成的眾生。9 五蘊生，由五蘊所組成的眾生。（《清淨道論》XVII.250-254）。

[70](#).Ibid:661-662. 《清淨道論》XVII.253-257。

[71](#).Ibid:665, 668-9. 《清淨道論》XVII.285-287。

頁
156 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

而成爲業力，然後帶動到下一世的輪迴。

佛使比丘所詮釋的緣起

泰國的佛使比丘，由於他對《清淨道論》三世緣起觀的批評，引起了亞洲佛教界的一些側目。在他的一本英譯本《緣起》一書中，使用了相當強烈的字眼來批評《清淨道論》的三世緣起觀。[\[72\]](#)基本上，他是完全以「認知過程」來解釋緣起。

而他所依賴的只是經藏跟所謂「大正教」（Mahāpadesa）原則。[\[73\]](#)這是相當

重要的，如E. Lamotte所指出的，[\[74\]](#)佛陀不會以階級來組織他的僧團，因此需要有一種方式來保存教法。我覺得原因可能是佛陀了解到他所證悟到的理跟以前諸佛的理是不二的。這使得佛陀本身和他的弟子，不會採取跟天主教教會的方式，

以相信的方式，來相信以前諸佛所教導的法是跟他所“重新發現”的真理是一樣的。[\[75\]](#)因此，我稱呼他的詮釋為「大正教」詮釋。

在佛使比丘的批評中，我們主要可以分為三方面：

- 1 他批評《清淨道論》的觀點是「常見」，因為它把識詮釋為轉生識。[\[76\]](#)
- 2 三世緣起觀的說法在經典中是沒有依據的。[\[77\]](#)
- 3 三世緣起的詮釋法跟佛陀的教法是相違背的。

簡言之，佛使比丘認為佛陀最主要的教法，不光是緣起，而是如何去苦。[\[78\]](#)在《大愛息經》中，佛陀詳細地說明了識的性質。這部經也詳細地說明了緣起。在經的最後，佛陀指出經由禪坐的訓練，我們

[72.](#) 我們要了解，從上座部的傳統，覺音論師的地位是相當崇高的。

[73.](#) Buddhadasa 1992:11。「大正教」的原則是出自涅槃經DN ii.124ff，佛陀教導他的弟子假如聽到有人說他的法是從佛陀而來的，那麼就要跟經典中的教法相比較。假如這樣的法是在經藏或是律藏中所沒有的，那這樣的法就不應接受。

[74.](#) Lamotte E. 1947/1983:pp.213-222=p.4。

[75.](#) 由此，我們將導向與Lindtner相反的結論，因為Lindtner主張這種“重新發現”是由後來的人‘編’出來的。（Lindtner 1997:133-139）。

[76.](#) Ibid:12。

[77.](#) Buddhadasa 1992:12。佛使比丘說：「佛陀從沒有說過什麼是轉生識，也從沒解釋什麼是轉生識。」

[78.](#) Buddhadasa 1992:2-3。

就會馬上體驗到苦的止息。這是佛陀在教導緣起之後所說的。他說：

比丘啊！我所教授的法是可見的，是立即可用的，是可以驗證的，是趨向涅槃的，是讓那些知道的人去體證的。[\[79\]](#)

把緣起完全理解為一種認知過程

佛使比丘說明緣起的十二支是剎那剎那升起和止滅（*paṭiccasamuppanna*）的。所以像三世緣起觀把其中的「識」理解為轉生識，對佛使比丘來說是種「常見」。[\[80\]](#)他也說明死亡並不表示「我」的毀滅，因為根本沒有一個「我」可以被消滅的。我們可以用Collins的話，「我是沒有辦法跟經驗分開的」。[\[81\]](#)佛使比丘則更強調地說：「活在此時此刻就是緣起」。[\[82\],\[83\]](#)這裡佛使比丘所用的觀點與佛陀跟裸形外道的對話相當類似：

「請問瞿曇，苦是自己所作的嗎？」「不是的！」「請問瞿曇，苦是他人所作的嗎？」「不是的！」[\[84\]](#)

在這段對話中，主旨是苦是行為所產生的。因此當裸形外道問到苦是不是由某一個主體所作的時候，所得到的答案自然是否定的。同樣地，當問到是不是由一另外的主體所作的時候，答案也是否定的。

「由所作為，他就會受到這行為的結果。若是如你所問，苦是由自己產生的話，這是常見。若是認為苦是由他人所產生的話，這是斷見。」[\[85\]](#)

進一步解釋，佛陀說若是認為作這行為的跟受這果的是同一個人的話，這是墮入常見。相對的，若是認為作這行為的跟受這果的不是

[79.](#) MN i.264-266。

[80.](#) Ibid:12。

[81.](#) Collins1982:7。

[82.](#) Buddhadasa1992:7。

[83.](#) 我們必須說佛使比丘並沒有提到或是暗示覺音論師的觀點。他只是說：「覺音論師在《清淨道論》中接受一種早在他寫書前就已存在的解釋方式（[Buddhadasa1992:66](#)）...我只是認為對我們有助益的，就是對的，對我們沒有助益的，就是不對。」（[ibid:77](#)）

[84.](#) SN.ii.18。

[85.](#) SN.ii.19。

頁
158 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

同一個人的話，這就是墮入斷見。我們可以說：當角度不同時，所見的便不同。[\[86\]](#)或者換句話說：我了解我所知道的。這裡前一個「我」和後一個「我」是不一樣的。

若是跟毗曇中作為死識、轉生識的有分識相比較的話，我們會有個較清楚的印象為什麼佛使比丘會認為三世緣起觀是常見。這是因為有分識保留了前世的某些特徵，而這些特徵就只有在死和轉生時才會改變的。[\[87\]](#)然而不像瑜珈行派的阿賴耶識，在本文第五十二個註解中所提的，巴利文經典中並沒有明顯地說有分識是個隨眠（[anusaya](#)）的儲存所。不過在毗曇論典倒是有這種暗示，而且似乎朝向有個儲存潛藏隨眠的儲存所發展，[\[88\]](#)而從以上的句子，可以解釋為在轉世的過程中，某個東西仍舊不變。[\[89\]](#)而這有分識與阿賴耶識相似的部分，就成為被批評為有我。

在英譯本中，佛使比丘並沒有很學術地來解釋為什麼他是如此責難把「識」解釋成轉生識，但是明顯地在他的作品中提到他這樣作是為了保護佛教的解脫道：證悟。[\[90\]](#)也就是說，若是行者有著對識的誤解，那就會在修行時會造成障礙。正確的修行是來自於防護六根和清醒地與外境接觸。若是強調識是轉世的識的話，那就會忽略掉作為六識的識，也就會輕忽了作為防護根門的重要功能，[\[91\]](#)如此便不能獲得開悟而解脫。所以要能了解識是六識的識，和作為緣起的道具：防護六根跟外境接觸時，不讓執著升起。[\[92\]](#)否則根門若沒有防護，當根與外境接觸時，無明會現前，如是十二支緣起便開始推動。[\[93\]](#)佛使比丘

[86.](#)Nanamoli 1976:11。

[87.](#)Gethin 1994:20。

[88.](#)Ibid:30-31。

[89.](#)Gethin提到(1999年八月面談)在解釋一個不斷變遷的個體中,有一種私人習慣的連續性時,就像是走在一條鋼索上,若是太強調了,就會落入常見的一邊。若是相反,太過否定的話,就會落入斷見那一邊。

[90.](#)Buddhadasa 1992:2。「為了我們自己的利益,為了佛教的利益,為了所有其他眾生的利益,我們應該互相幫忙了解正確的緣起法。」

[91.](#)Ibid:8。因為佛使比丘並沒有直接說明原因,所以有部份是我的詮釋。

[92.](#)Ibid:8。

[93.](#)Ibid:11。



頁
159 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期(2001)

稱為生(jati)是「我」的生起,也就是接觸外境時,在心中所產生的貪、瞋、癡。我們再回到緣起的「名色」支,佛使比丘定義為「自我的所在」,也就是認知過程開始於名色。[\[94\]](#)他解釋當一個小孩為了破掉的娃娃而哭泣,是因為他的眼識了解到娃娃已經破了。由於一般小孩子並不會去防護他自己的根門,所以無明是經常現行的。繼無明之後,「行」就會升起,這使得他喚起他對那玩具的記憶。繼「行」之後,是「識」的升起,也就是六識。之後「名色」會升起。佛使比丘解釋說 [\[95\]](#),在「一般」狀態,「名色」是不會經驗苦的。一定是無明的導引,使得身和心成為接受苦的可能。[\[96\]](#)

在使用這個例子作為解釋緣起的認知過程,佛使比丘接著說明在心和眼的認知,小孩看見玩具壞了,這是「六入」和「觸」。之後不愉快的情緒(取)和貪愛(愛)就會升起,因為這小孩不願玩具壞掉,且執著於這種愛,所以他就開始哭,增加了他對這玩具的執著。這執著使得他會嘗試去修理這玩具,或是去買個新玩具,這是「有」的升起。因此對「我」的觀念更為加強。[\[97\]](#)當這小孩修理好了,或

有了新玩具時，這「生」就產生了。佛使比丘解釋說「老死」是對從「觸」之後一連串的認知過程的終結。[\[98\]](#)我們看到了緣起是完整的認知過程，這與五蘊的模式是一樣的。這可從Khuddakapatha和《經集》的註疏書Paramatthajotikā[\[99\]](#)中說：

蘊是會昇起，毀壞和息滅，比丘啊！每個剎那我們都在昇起，毀壞和息滅。[\[100\]](#)

總之，佛使比丘認為三世緣起觀並不符合佛陀所宣說的無我，不

[94.](#) Swearer 1989:117。

[95.](#) Buddhadasa 1992:33-34。

[96.](#) Buddhadasa 1992:33。

[97.](#) 《攝阿毗達磨義論》解釋「有」可以是善或是不善心所。因此，「有」可以視為行蘊、心所的昇起，然後「我」就昇起。（Bodhi 1993:298）。

[98.](#) Buddhadasa 1992:33。

[99.](#) Paramatthajotikā可為兩部份。第一部份是Khuddakapatha的註解，第二部份是對Suttanipata的註解。雖然都傳說為覺音論師所作，但學術界認為不太可能。所以是作者不詳。

[100.](#) Rahula 1959:33. Paramatthajotikā I:78 (PTS)。

頁
160 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

符合離常見和斷見兩邊的中道。[\[101\]](#)所以，他認為緣起被誤解了兩千兩百多年。[\[102\]](#)

毗曇也說認知的主體是識，而不是「我」。當每個認知過程昇起和息滅時，心也是一樣。在前一個認知過程息滅，而下一個認知過程尚未昇起前，有分識便會昇起。它會剎那剎那保留上一個認知過程的印象（*tadārammaṇa*），直到下一個

認知過程升起，而這有分識就會息滅。這有分識扮演著生命的延續，從懷孕開始到死亡。[\[103\]](#)當認知過程升起的時候，有分識就會退居幕後，等認知過程止息了，有分識才起來充當前後認知過程的間隔。毗曇視心識為無常，有認知過程，才會升起。所以有分識在沒有認知過程時會升起，且是剎那生滅的。[\[104\]](#)如佛陀曾說：「比丘啊！我的確是提過心識是因緣而起的」[\[105\]](#)，這樣的經證事實上是同時支持兩種說法。回到我們的討論上，此生最後一次的認知過程，會影響到死識和轉生識。一般而言，死前的最後所緣被視為是業力所現，但從教理上來談，這可能有些誇大。因為它是依靠最後心識過程的心所の種類。[\[106\]](#)在理論上，這要看心所の種類，才能決定是那種業。然而不管如何，毗曇也承認習氣是由有分識所帶。[\[107\]](#)這些有分識的概念和過程，不論在《清淨道論》是如何善巧地解釋，從佛使比丘的眼中，是根本性的不能同意，而不是技術性上應如何解釋的問題。其中特別是有兩點是不能接受的：1 有分識是不斷改變的。2 如《清淨道論》所言，有分識只是帶最後一識的認知過程，而不是整个人生的業行。

在Richard Gombrich的書，《佛教如何開始》，提到佛陀能夠察

[101.](#)Buddhadasa1992:7。

[102.](#)ibid:66-7。他相信三世緣起觀是起於第三次結集，西元前 300 年，這跟Bhikkhu Bodhi的推論是相似的，Bhikkhu Bodhi的資料是來自毗曇藏中的《分別論》和《無礙解脫道論》。假如這是正確的話，那麼覺音論師不就是早期佛教資料的整理者，而他所詮釋的東西早已存在斯里蘭卡有數百年之久了？

[103.](#)Gethin1994:19-20

[104.](#)ibid:23

[105.](#)MN i.259

[106.](#)ibid:30

[107.](#)ibid:31

覺到他自己的心識是剎那變化的，所以除了說明心識是無常，且是無我之外，佛陀強調心識是「如何」（how）在運作的，而不是心識是「什麼」（what）。

Gombrich進一步說明現象和本體的不同。Gombrich稱佛陀的無我是一種「成爲」（becoming），[\[108\]](#)所以他批評毗曇對心識是種封閉的定義，是對經藏教法的系統化。[\[109\]](#)他說：（毗曇）提倡有自性法（sva-dharma），這是向婆羅門靠攏。如是我們看到印度文化 [\[110\]](#)終於攻陷了佛陀所反對的去爲心識下一定義。

[\[111\]](#)接著Gombrich引|毗婆沙宗的說法：

誰的功德總是日夜地不斷增長？是那些在公園種植樹木的人，是那些搭橋的人，是那些挖井的人，....他們的功德總是不斷地增長。

毗婆沙宗指的是那些爲大眾付出勞力的人，不僅當下有功德，即使後來大家在用那些東西時，如橋、井等，他仍舊能累功積德。[\[112\]](#)Gombrich認爲這是將業具體化了，而且更重要的是表示毗婆沙宗接受了婆羅門的傳統，他說：接受了它，等於是說佛教開始向印度文化靠攏。[\[113\]](#)這像是在支持佛使比丘說覺音論師「以一種婆羅門的形式解釋緣起法。」[\[114\]](#)

結 語

本文的目的是審查《清淨道論》的三世緣起觀和佛使比丘的認知詮釋的緣起。佛使比丘的觀點包括對《清淨道論》的強烈批評，其中焦點是集中在十二支中的第三支，「識」支。而且他說覺音論師受到了婆羅門「梵我」的影響。雖然佛使比丘的確說過他除了對緣起的詮釋外，「尊敬《清淨道論》中百分之九十五的內容」[\[115\]](#)。然而我覺得

[108.](#)Gombrich1997:40

[109.](#)ibid:36-37

[110.](#) 這是指婆羅門傳統中的文化傾向，根據個個的不同性質（sva-dharma），而去分類。

[111](#).Ibid:43

[112](#).Ibid:55-6

[113](#).Ibid:57

[114](#).Buddhadasa1992:83

[115](#).Swearer1989:123

頁

162

緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

這是責難多過批評，因為我們可以看到佛使比丘主要的批評在於心識和業，這是串穿《清淨道論》中的兩大主題。換句話說，他也懷疑《清淨道論》裡的大部分內容。佛使比丘也說過「覺音論師的書完全破壞了巴利文獻的精神」，但是我們也知道上座部佛教有相當大的成份是依據覺音論師的書來理解佛教。[\[116\]](#)所以這也是間接地批評上座部佛教失去了理解經典的真實意義。同時，他也似乎在批評目前上座部太過份以毗曇為中心的學院式教育，而忽略了禪坐的傳統。

在這爭論的焦點是在心識是該解釋為六識的識，還是作為轉生識的有分識？而且，這有分識，究竟是永恆不變的識，還是剎那變化，眾緣和合的一種現象？這心識是只帶單一的業，還是能帶大部分的業力？它是否是存在的？對於第一個問題，我比較傾向於把心識理解為六識的識。若是從這樣推下來的話，緣起解釋為一種心理上的認知過程比理解為眾生轉世輪迴的模式要來得合理些。當然，就像我前面所提過的，經典中是有把「行」/「識」和「有」/「生」當成轉世的模式。不過若是把他們都放在一起，說這十二支是代表三世的輪迴的模式，我個人覺得傳統包袱的情感因素大過於純邏輯的推理。用十二支緣起來解釋三世，不但顯得太擠，而且也忽略了與五蘊認知模式的相似性。此外，它也漠視了佛陀以禪坐法門讓眾生能得解脫。西方學者一般認為我們今天所見到的經典，都是後來的人組織、編集而成的，所以有些學者致力於找出編集前的經典。例如Tilmann Vetter，

根據Bronkhorst所引的，[\[117\]](#)他以經典中不一致的東西為基礎，說明在佛陀說法的早年是比較著重在「善行會昇天，惡行會下地獄」，而不是業和輪迴的問題。雖然這樣的觀點只是一種猜測，但是緣起法模式的分歧給了這樣的觀點一些支

持。我們可以從《分別經》開始，在經中提到緣起法的前十支，從無明到有，很明顯地這是一個人的現在這一生。所以當我們在看緣起法的時候，我們會懷疑這十二支緣起可能是

[116.Swearer](#)1989:121

[117.Bronkhorst, J](#) 1998: Bronkhorst對於這樣的發展，包括對Lindtner的觀點，都保持著批評的態度。P.11, fn20。

頁
163 緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？

法光學壇第五期（2001）

後來歸納、系統化的東西。有分識的概念也是一樣，雖然它曾在經典中出現過一次，不過這是有爭議的。[\[118\]](#)

因此，若是對緣起法的爭議是來自於編集前教義的問題的話，那麼就需要廣泛且深入對經藏，甚至於論藏的研究。若是十二支緣起是後來的發展，那麼三世緣起觀就相當可疑了。[\[119\]](#)因為有些經典明顯地並不支持三世緣起，而有些雖然支持，但是在其他地方卻有些分歧？這究竟是一種怎麼樣的模式？而且，有些經是支持緣起法為一認知過程，但是為什麼在《清淨道論》第十七章卻忽略它。如《分別經》，也許是一部相當關鍵的經，它是被放在相應部中-經藏的第二部。緣起的那幾支是特別重要的？我相信是前面四支：「無明」、「行」、「識」、「名色」。從這一點來看，「生/老死」就只能從生理的角度來解釋，所以是支持三世緣起觀，這一點就跟Vetter所提的就不同了。

最後，在考慮《清淨道論》的三世緣起觀，許多人會覺得對業、心識、有分識、死識和轉生識的解釋是符合佛陀無常、無我的教法。我個人覺得這樣的說法也蠻合理的，但是若是從「大正教」和《分別經》的立場來考量的話，三世緣起觀是否很適當地解釋了緣起法？

[118.Hamilton](#) 1996:117 fn. 67

119. 有兩部經是支持詮釋為認知過程的。第一部經是沙門經 (*Samaṇa-brhmaṇa Sutta*) SN. ii, 129。這部經解釋第二諦和第三諦，視為跟緣起法是同義的。如是我們看到佛陀說「有任何沙門、婆羅門不了解止滅和死亡，就是不了解它的升起，不了解它的息滅，不了解息滅的道路，...這就是雖在沙門，但不屬於沙門，身在婆羅門，但不屬於婆羅門。」明顯地，在這部經中，止滅和死亡指的是緣起法的最後一支，而這是跟第一諦是同義的。「了解它的升起」，這是第二諦，就是了解止滅和死亡的因和緣，相當於緣起法的第十一支。了解它的息滅，也就是了解緣起法是如何息滅的，這是第三諦。當然，這也可以支持三世緣起觀，但是一般說來，四聖諦比較是在處理認知上的問題，所以這會跟三世緣起觀比較沒有關係。

第二部經是大貪愛經 (*Mahātaṇhāsamkhaya Sutta*) M 38，這也是很明顯地支持認知過程的詮釋方式，佛陀是用一個人從子宮到成人的成長階段來作說明。佛陀解釋說一個成人是如何在「喜好與厭惡之中活動」。我們會貪著喜悅的感受，「活動之後，就會存在；以存在為緣，就會有生；以生為緣，就會有老、死。」然後佛陀重覆著這樣的模式來談感官和它的所緣。在每一個認知過程中，「我」就會升起和息滅，也就是生和死，而這並不是身體上的生和死。

