

凡精神。雷聲轟然向我們而來，埋藏好胚芽。水車在上空盤旋，打開水口，就讓山谷流滿甘泉。

您瀉下的雨現在完全停止，您再次使沙漠可以通過，您給我們糧食而使植物生長。一切生物都爲您而獻上讚歌⑦。

上述讚歌乃是基於原始的緣起概念，而相信有自然規律的一個例證，它表示了雨水可使植物茁長；雨水可填滿山谷；雨水可使沙漠再次通過的意念。這三個斷言是原始時期的緣起概念的好例證，而見其中有三個特性；(一)緣起具有一種力量；(二)因果關係是成果的整體；(三)果是相應地被動的⑧。這些特性不僅原始，也是我們直接經驗中的一般緣起常識，即如我們伸展四肢那樣的平常⑨。我們自己的果報是由自己的意志行爲和努力的意識來衡量的，因此我們以能夠體驗到的行爲和意志來解釋外在的事物是很自然的事。

吠陀阿利安人同樣構想到這些外界現象，由他們自己的經驗延伸到外在的事物上去。他們試圖以內在的意識去認識自然的力。這可跟緣起的活動觀點十分接近⑩，但吠陀的概念則比緣起的活動觀點或緣起的平常觀點較爲人性化⑪。

進一步，那個規律可從現象作用中觀察得到的，便是一個不可變易的法則，這就是規律 (rita) 的概念或宇宙的規律 (cosmic order)，梨俱吠陀時期已經有了。值得注意的，爲當時多神論流行，而世界或宇宙規律是被認爲與天神們無關的，天神們本身也要依循規律的法則⑫，所謂天與地即由規律 (rita) 而成⑬。整個宇宙基於規律並活動於其中。在這階段裡，婆婁那 (Varuna 司法神) 被認爲是當時的規律守護神 (gōpa) ⑭。在其他記載中，婆婁那並不是唯一的，而所有的天神看上去都是規律的守護者⑮。

從這多神論過渡到一神論的時期，就在一神論本身的階段中，這個自然規律變成天神彌特羅 (Mitra 天神名) 和婆婁那的創造物，一般相信彌特羅和婆婁那設立獻祭作爲規律 (rita) ⑯。在一神論階段，當婆婁那唯一達到了「諸神之神」的地位時⑰，

那個自然規律，便成爲了他的旨意，所有的天神要毫不猶疑地遵從⑱。

在這階段裏，還流行着其他兩個規律 (rita) 的概念⑲。一個是道德規律，另一個是祭祀規律。前者有一個自然的演變，我們可以看到婆婁那天神如何設立宇宙規律，看上去他好像是世界上正義的統治者，公道的施行者⑳。在獻給婆婁那的讚歌中，明顯地表達了是非的意識乃來自對盛行中的道德規律的信仰㉑。

宇宙的規律 (rita) 和道德規律後來有聯繫的發展，規律對這世界來說就是真實，反之就是虛妄不實 (anrita)。但是漢力·呂德 (Heinrich Lüders) 曾作過徹底的研究有關婆婁那和規律的概念，他認爲在吠陀經典裏，規律 (rita) 這個字從不用作形容詞的，但常作爲名詞，並且只有一個解釋，就是「真實」㉒。

吠陀阿利安人原來的簡單祭祀促發了後來規律概念 (Conception of rita) 的祭祀規律，並經過祭司精心設計發展爲制度。

隨着一神論興起和逐漸強調祭祀作爲世界的本來緣起㉓，在祭祀的模式中，這規律 (rita) 便成爲統治宇宙的永恆法則。祭祀可使自然界運行無滯和有規律，因此祭祀的作用看來是一個規律㉔。

禳災吠陀 (Atharvaveda) 所述及的宇宙規律更爲有神奇的特性：「規律 (rita)、真實 (satya)、熱力 (tapas)、君權、禁欲主義、法律和勞動；過去、未來、力量、和興盛都是在殘餘之物 (ucchiṣṭa) 之中。這殘餘之物，被視爲宇宙規律的基礎，即「力中之力」(force of force) ㉕。殘餘之物或獻祭物品剩下來的東西，因而被視爲會有神奇的能力判定世界任何事物。

同樣，在梵書 (Brahmaṇa) 中，宇宙規律是機械的，但是神奇的㉖。規律是由宇宙創造者梵天祈禱者 (Brahman Brhaspati) 所確定㉗，這看來是梨俱時代一神論階段的規律概念的延續。規律僅是事物的秩序或自然法則，婆羅門祭司認爲這不過是跟一般神聖的作用沒有什麼不同，祭祀便是一個例證，即因其有神奇的特性。

簡言之，上述是自然規律或自然法則的概念逐漸演變的情況。在最早階段，對自然規律的信仰純粹是從觀察和推理而來的產

物，後來的思辨家認為理所當然的，他們主要致力於解釋這個宇宙規律如何起始、運行和演變到當時的形態。這樣的推理很早以前跟梨俱吠陀的第十書曼荼羅 (maṇḍala) 同時出現，一直維持不衰，經過了梵書 (Brāhmaṇas)、森林書 (Aranyakas)、和奧義書 (Upaniṣads) 時期，引起了各種互不相容的理論，大部分還可以在原始佛教經典中找到。檢閱這些各有不同的理論，給我們呈現一線理解和評定佛教緣起論的曙光，因為他們已經結集了佛陀所說的緣起法。

四種佛陀之前的緣起理論

巴利文經典及漢譯阿含經中的緣起理論可分為四大類：

第(一)自緣起 (Self-causation) (sayam katham, attakatham)^⑳，自造^㉑、自作^㉒，這是一個形而上理論，與兩個概念「我」(ātman) 和演變 (evolution) 的關係很密切。奧義書所載的跟演變理論和創造理論中「我」的概念接近。這個形而上的主張最初推想因與果在本質上是相同的。

第(二)他緣起 (External-causation) (param katham)^㉓，他造、他作^㉔，這裏包含了幾個不同的理論，斯蘭迦 (Śāṅkha)，耆那教註釋家在其註解 *Sīyagadāṅga* 中給 *annakādam* 一詞下了定義：異作 (anyakṛtam)^㉕ 並於此類之下列出幾種理論：

- 時限 (kāla)
- 自在天生 (īśvarakṛtaka)
- 自性 (svabhāva)
- 業 (karma)
- 命運 (niyati)

第(三)自緣起與他緣起 (sayam kathaṁ ca param kathaṁ ca)^㉖，自作他作^㉗ 是上述第一和第二理論的組合。

第(四)非自緣起與非他緣起 (asayamkāram aparamkāram)^㉘，非自非他作^㉙ 所以是非宿命論 (indeterminism) (adhic-casamuppana)^㉚，無因作^㉛、yadrccā^㉜，它否定了任何形式的緣起。

這四類理論或可廣義的分為吠陀的或非吠陀的，包括在他緣起理論之中的自緣起理論 (Self-causation) 和神聖創造理論是吠陀傳統的主流，其餘屬於非吠陀傳統的了。因為它們是由許多學派發展出來的，雖然它們的理論根源於吠陀傳統，但是一般都針對吠陀傳統的。

自緣起理論

自緣起理論始自梨俱吠陀第十書曼荼羅時代，梨俱吠陀的哲學性讚歌的內容十分重要，它們同時有機械的和創造演變的觀點。他們試圖追溯宇宙的起源和後來的演變，直至現在的形態。吠陀思想家，斷定各種原始時代的物質，如水，和抽象原理如年 (year, samvatsara)，然後解釋為宇宙就是這些根源物質逐漸演變而成的產物。演變的概念是自緣起或自根源 (Self-origination) 的其中一個說法，在規律情況下，一個現象出現或由其本身固有的力量 (svadhayā)^㉝ 引致另一個現象的發生。

根據印度第一個哲學家阿汗馬山那 (Aghamarṣana)，吠陀時代的哲學家^㉞，他認為熱力 (tapas) 是首要的創造本源，從中而生規律 (ṛta) 和真實 (Satya)，這些繼而產生黑暗 (tamas)，由黑暗而生水 (āpas)，水生年或時間本源，而年因此生日月，天與地，太空與光，以及製定了晝夜^㉟。另有近似的說法，Prajāpati Paramesīn 被稱為印度的泰萊士 (Thales of India)^㊱，他的自然演變理論提出了水是原始物質，正因如此，水孕育了宇宙萬物，包括有生命的和無生命的^㊲。

依這些理論看來，世界難有機會演變了。物質的活動原理與發展是其本身固有的，而世界是靠自然內在的力量 (Svadhā) 演變的，其整個活動是自決的。在這裏我們並且找到自然宿命論的因子，後來在唯物論者之下發展成爲有系統的自然哲學。

在一些吠陀讚歌裡，尤其是在梵書裏，現象的內在力量概念做成一個神學的牽強附會。有一個趨勢分辨早期的思辨家所提出的各種原理，如根本的世界和人身的梵天王 (Prajāpati)^㊳，他被認定宇宙的創造者^㊴，因此，演變理論便與創造理論掛勾起來

了，形成汎神論。傳說梵天王從他本身創造世界，現象內在力量的演變由此而說成是梵天王的力。梵天王不僅是萬物的創造者，而且是其中一部分，把它們從混沌中，整理為有規律的名（*nāman*）和色（*rūpa*）^{④⑤}。梵書（*Satapatha Brāhmaṇa*）記載：「真的，最初只有梵天王一個在這裡，他有「我要存在，我要繁殖」的欲望。他對自己厭倦，為此而熱心致力於創造。三個世界給創造成：天、地、空氣^{④⑥}。」饒有趣味的注意到這個自緣起的意念是為了解釋祭祀、祭品 *grāha*（類似用水牛乳製成印度酥油，盛載在祭祀台上的勺子裏）的起源。繼續上面的敘述：「他（祭司）供奉酥油並頌曰：「汝自造的藝術（*svankriotsi*）」，這樣，酥油成爲他的施食（*Yajña*）。真的由它自造而且自生。因此，他說「汝自造的藝術」（*self-made thou art*）——一切權力、神聖的與塵世的——萬物自始自生^{④⑦}。」再者，自根源（*svayambhū*）這個渾名，梵書常用作形容那位創造者^{④⑧}，並認爲在這個時期自緣起得到廣泛的接受。

自緣起的意念漸趨成熟要算默依達沙（*Mahidāsa Aitareya*）在森林書（*Aitareya Āraṇyaka*）^{④⑨}的哲理，並指出緣起的問題引起變易的問題。默氏已經注意到「存在的不斷變易」（*unceasing Mutability of existence*），這被認爲是所有哲學中一個最早又同時持續待決的問題^{⑤①}，他似乎領會到一個意念：一件事物的整體有其連續不同的狀態，他相信世界的變化和差異是有一個不可變易的整體基礎。他這樣說：

不可毀滅的氣息進入那肉身，我們參與不可毀滅的梵天進行冥想，意識把肉身拖着，真中之真跟隨着，在那肉身內所有一天神合而爲一^{⑤②}。

除了奧義書中所闡述的一些變易的概念，變易只不過是我們錯覺的幻影而已，因爲那是跟恒常真實矛盾的，默依達沙覺察到變易即單一的、實體的真實質變，從潛勢轉爲實性，這個概念與商羯央（*Śaṅkhyā*）的觀點相似。這個變易的概念把默依達沙哲理的緣起理論確定了一個廣濶的範疇，以下一段可見大概：

那創造的種籽來了，梵天王的種籽是天神；諸天神的種籽

是雨；雨的種籽是植物；植物的種籽是糧食；糧食的種籽是生物；生物的種籽是心臟；心臟的種籽是思想；思想的種籽是發言；發言的種籽是作用；作用結果就是人，梵天寄住之處^{⑤③}。

用「種籽」（*reṣa* 種子、精液）這個詞是十分有意思的，提供了一條理解默依達沙緣起理論的線索。正如芽是由種子發出來的，因此梵天王生天神，天神轉而生雨，如此類推，故此，緣起的串鍊形成了，每一環扣串連下一個環扣，默依達沙對宇宙的起源作過這樣的思辨：

這是水嗎？這是水嗎？這世界就是水。這是根（*mūla*），那是嫩枝（*tūla*）；這是父親，那些是兒子。無論什麼兒子有的，那是父親的；無論什麼父親有的，那是兒子的^{⑤④}。

這段文字，進一步表示緣起的兩個環扣之間的關係，沙因那（*sāyana*）主張因果關係之間是一個整體或統一，兩者之間沒有區別或劃分就如陶土做成的瓶，兩者不能分割^{⑤⑤}。值得注意的，這是第一個資料涉及將因果劃分兩個部分。根據默依達沙的觀點，因（*mūla* 根）將其特性傳遞到果（*tūla* 嫩枝），好像父親遺傳他的一些特徵，生理的和精神的給他的兒子身上，或好像兒子繼承父親的血統。

默依達沙試圖用他的演變和變易的理論解說緣起的本質，阿汗馬山那構成了自演變或自緣起的理論，而在默依達沙的哲理中找到更詳細的和更有系統的論述。況且他的分析因思辨的形而上問題而有些急躁，他對第一個和最後的緣起論表示較有興趣，多於對一件事情及其間關係的理性解釋。

奧義書時期較少強調變易理論，而強調恒常理論，前者已經促發了緣起理論，差不多所有這個時期的思辨家都集中去論證我（*ātman*）的恒常性，及現象世界的真實性。奧義書（*Svetāśvara Upaniṣad*）有這樣的敘述：

處其中（*ātmasamāstha*）才可了解到恒常，真的，沒有比那了解更高的了。當一個人曉得享有者享有的目的、以及宇宙的創始者，那就夠了，這就是三重梵天^{⑤⑥}。

所有與義書的主旨實際上在於梵的不變的、不滅的本質。奧義書 (Kātha Upaniṣad) 這樣寫着：「智慧的「我」(ātman) 不生不滅，它不知來自何方，不知屬何許人，不生的、恒常的、不滅的、原始的，肉身雖滅而「我」不滅^{②9}。」奧義書的思辨家把知識分為兩類：高和低的知識，並特別強調高的知識，因可了解不滅的梵^{③0}。

從這幾個例子，我們很清楚奧義書的思辨家主要目標在於明白這個「絕對」(梵或我)，即著名的「不滅的」(akṣara)^{③1}，因為其目標同探索緣起的本質有所衝突，故奧義書對緣起理論的貢獻是微不足道。奧義書的思辨家僅把前期的理論繼承下來，並使之系統化，可從中找到所有的演變理論，會在一定程度上促發緣起的理論。在這些「我」(ātman) 中，可以視為年代下來的前提為因，與五花八門的宇宙為果^{③2}，但這仍屬於形而上的思辨之類，因為他們代表第一個緣起理論^{③3}探索多於經驗的緣起。

奧義書的演變理論似乎跟隨阿汗馬山那的提示，而由默依達沙發揚的自緣起理論模式。可從奧義書 (Chāndogya Upaniṣad) 看到奧達拉卡 (Uddāṭaka Āruṇi) 的一個重要演變理論：

當初……這個世界剛有 (sat)，獨一無二的。有些人真是這樣說：「當初，這個世界是非有 (asat)，獨一無二的；由那非有到有。」但確實如此……他說：這從何時有的？如何從非有到有呢？相反地……當初這個世界剛有，獨一無二的。它動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了熱力。那熱力又動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了水……那水又動念：「我欲生產，我欲成多」。而流出了食。所以，無論何時下雨，就有豐裕的糧食。因可吃的糧食正是由水而來^{③4}。

奧達拉卡解釋生物如何產自元素，並有如此的演變，隨後又反過來闡釋演變的過程：

從這一點……明白到這個身體是一顆茁長的胞芽 (suṅga)，它不能沒有根 (mūla)，沒有滋養料它的根又會怎樣呢？甚至如此……胞芽要滋養料，根要水。胞芽要水

，根要熱力。胞芽要熱力，根要自體 (being)。這裏所有的生物……有根才有自體，有窩才有自體，有支持才有自體^{③5}。

註釋

(未完)

- ① M. Hiriyaman. 「印度哲學概要」，第31頁1956
- ② 梨俱吠陀 1, 115. 3 - 4
- ③ R. T. H. Griffith. 「梨俱吠陀的頌詩」，1889
- ④ 同②書 1, 115. 4
- ⑤ B. A. W. Russell. 「我們對外世界的認識」，第 220 頁 1926
- ⑥ 同②書 5.83
- ⑦ A. A. MacDonnell 「吠陀讀本」，第 106 頁，1917
- ⑧ L. S. Stebbing. 「現代邏輯導論」，第 260 - 261 頁，1962
- ⑨ F. R. Tennent. 「緣起論」
- ⑩ 同②書，第 292 頁
- ⑪ 同上，第 261 頁
- ⑫ 同②書 1.65.3
- ⑬ 同上書 10.121.1
- ⑭ 同上書 4.23.9
- ⑮ 同上書 1.163.5
- ⑯ 同上書 5.62.1
- ⑰ 同上書 2.27.10
- ⑱ 同上書 4.42.1 - 2; 5.69.4; 6.67.5; 7.41.7
- ⑲ A. B. Leith. 「吠陀與奧義書的宗教與哲學」第83頁，1925
- ⑳ 同上書，第 246 頁
- ㉑ 同上書，7.86
- ㉒ H. Luders. 「婆婁」三卷1951
- ㉓ 同⑥書，第 454 頁
- ㉔ 同上書，第 84 頁
- ㉕ 禳災吠陀 (Atharvaveda) 9.7.17
- ㉖ K. N. Jayatilleke. 「早期佛教知識論」，第 443 頁，1963
- ㉗ 梵書 (Satapatha Brahmana) 2.1.4.10.
- ㉘ 巴利文經典相應部 2.18.; 1.134
- ㉙ 大正新修大藏經 1.76a (長 12.1)
- ㉚ 同上書 2.81a (雜 12.6) .. 2.86a - c (雜 12.20 - 21) .. 2.93c (雜 14.1)

(下轉第22頁)

