

中的一個演變原則，佛教則以因緣法的共通原則來解釋演變的過程^⑬。

奧義書 (Śvetāśvatara Upaniṣad) 曾討論我 (ātman) 的緣起，但要參閱另一奧義書 (Taittirīya Upaniṣad) 的討論才可得到充份的資料：「最初這個世界並不存在，那時開始如實地產生了有 (sat)，並自造我 (svayam akuruta)，所以稱為善行 (sukṛta)」^⑭。這裏很清楚說明了自緣起的意念，不僅闡述了個別的自緣起，還涉及普遍的緣起理論。

但由於個別的我作為普遍的我的基本部份^⑮，普遍的我若是實在的，在某些情況下，也適用於個別的我。對於個別的我的輪迴，奧義書 (Śvetāśvatara Upaniṣad) 說：「在不少的粗劣與優秀當中，肉身具體化乃根據其素質來選擇形狀 (rūpa) 的^⑯。」因此，物體形狀的性質是由「我」(dehi = ātman) 的作用或素質所決定的。

雜阿含經載有這些理論和批評，並提出誰造此肉身的問題，比丘尼舍拉 (bhikkuni Selā) 說它既不是自造也不是由他人所造。佛教反對用形而上理論來解釋人類的緣起，經過事實觀察的研究，認為應該同因緣連在一起解釋的^⑰。

若把自緣起理論放在道德責任範圍內，奧義書 (Śvetāśvatara Upaniṣad) 說：「無論誰有素質便是有作用的人，會得到報答的，也因這個作用而必然體驗到成果，來自三種素質所顯示一切形狀的特徵，踏入此三徑，而個別的我跟着它的行為徘徊^⑱。」大雄 (Mahāvira——六師外道之一——譯者) 和佛陀均反對這個道德責任的概念。

在 Sūtrakrihāṅga 裏，以大雄為代表，不同意苦是自緣起的 (na tamsayam kadam dukkham)^⑲，斯蘭迦 (Sīhika) 詮釋為：「自緣起 (sayam kadam) 意即緣起自本身所作 (ānanta punṣakārena kṛtam)。」並為大雄對此反對而引證以經驗為根據的論點。他指出：「如果某人感受快樂等等，緣起自本身所作，但何故會跟僕人、商人、農夫及其他人的感受不一致，甚至沒

有。他們也盡力有同樣所作，有些人，甚至那些沒有專長，就拿僕人來說，似乎享受更大的樂趣。故此，一個人的所作不會有結果的^⑳。」這樣的議論暗示了還有其他因素，可以把果 (phala) 歸因於個人所作，而非決定性的因素。準此，據耆那教的緣起理論認為不光是歸因於人我所作，而還有一些其他的因素配合起來產生果的^㉑。

原始佛教經典有大量關於苦 (或樂) 的自緣起理論的資料^㉒。雜阿含經記載了一段佛陀與一個名叫阿支羅迦葉的對話，饒有趣味^㉓。迦葉問佛苦自作耶，佛答不。佛告迦葉：「若受即自受者，我應說苦自作。若他受他即受者，是則他作。若受自受他受，復與苦者，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^㉔。」這個說明佛陀認識到個人本體是與道德責任連在一起的。對佛陀來說，奧義書的解釋，不能使人滿意的。對上述佛陀的解答，里斯·大衛斯 (C. A. F. Rhys Davids) 說：「我們在編寫上再碰上更好的方式勝於始創者如此表達另一個因緣法的重要用途。我們所指的是延續本體的義理^㉕。」

如果我們按照佛陀對形而上概念的態度去小心考慮這個論點，這種批判則會沒有份量。佛陀是反對苦與樂的自緣起理論的，如前所述，因為接受自緣起理論即是採取一個形而上本質如恒常的我，故不能解答個人本體的問題。佛陀以經驗為根據的態度，使他不能接受一個恒常和不變的我為作業者 (karta) 和受業者 (bhokta) 同時兩者而起作用。

從佛陀與頗求那比丘 (Moliya Phagguna) 的對話中更為清楚，頗求那問佛：「誰食此識？」佛告頗求那：「我不言有食識者，我若言有食識者汝應作是問，我說識是食，汝應問言，何因緣故有識食^㉖。」這不是說佛陀對常識沒有信心，他的態度可以跟現代邏輯實證主義者有一比較，現代邏輯實證主義者懷疑「對那些信心缺乏反省的分析，取句子的文法結構作為內涵的可靠依據^㉗」，所以，佛陀把問題再次系統的处理而不提及任何獨立存

在的自我 (substantive ego) , 我 (ātman) 。

有關處理苦的自緣起理論的問題，雜阿含經：「若樂自作者亦緣觸生，若言不從觸生者，無有是處²⁸。」歸納言之，佛陀把奧義書思辨家所說的獨立存在的自我輕描淡寫，可以用休謨 (Hume) 的術語描述一下：「各種感覺的聚合²⁹。」依佛陀所言，若說一點有關「我」，即是說感受。在這些議論中，佛陀不接受奧義書的道德責任概念，因其基於自緣起的理論。

奧義書的自緣起理論的內在矛盾不會長久蟄伏的，一個不變的我，恒常的我之演變或轉化是一個謬論。奧義書時期的思辨家因此漸漸認識變易只不過是我們錯覺的幻象，不可能符合一個恒常的和同性質本體的實在³⁰。他們趨向完全否定多元性³¹，雖然搜索事物的一個本質一致性有了成績，但在哲理方面由於導致這個先驗論 (transcendentalism) 而遭受嚴重的挫折。如德遜 (Deussen) 所說：「這個一致性排斥所有的多元性。因此一切空間的連接，一切時間的相續，一切互相依存猶如因與果，以及一切的對立猶如主體與客體³²。」實在 (reality) 是超越空間、時間和變易的³³，因緣法 (causality) 也如是。變易只不過是言語，僅是名相而已 (vācārambhanam vikāro nāmādhēyam³⁴)。自此之後，形而上的思辨佔了上風，而在奧義書時期再沒有任何認真的意圖給經驗事物提供一個理性的解釋。

創造神的理論

現在我們討論第二類佛陀之前的緣起理論：他緣起理論 (external causation) 。這一類的理論是屬於吠陀傳統的，確定宇宙是一個全知全能的神所創造 (issara 尊祐)³⁵，佛陀前的文獻有許多述及創造理論，此乃說理和宗教信仰的產物。兩種方式中，前者即創造神的概念在吠陀和梵書時期已出現，而在奧義書時期後期才主要地引起宗教信仰的爭論。

從說理過程中而促使創造神的概念直至吠陀和梵書時期才引出了兩種爭論：宇宙論和目的論，或構想上的爭論。

宇宙論的爭論在於假定三世圓裹，是毫無意義的。無有歌 (Nāsadāsīya - sūkta³⁶) 已暗示了三世圓裹的問題。無限時間 (空間) 的概念似乎在阿提緻 (Aditi——無限神 (女神) 的形式中人格化了³⁷)，但是吠陀思辨家無法符合三世圓裹的意念。生主 (Prajāpati Paramēstin) 就是為了認識到所作現象的三世圓裹的難題，而引起了任何人都會講宇宙如何源始的疑問。甚至退一步把所形容的歸因於那些相反於生存的事物：「那個無呼吸的呼吸自身的本質³⁸。」可以清楚的看到這是試圖藉着一個非所作的因素來避開所作現象的三世圓裹³⁹。

當抗拒接納以現象的三世圓裹而發展神的觀念時，終於得到自緣起理論的支持。依自緣起理論說，一個現象是產生自本身另一個現象。溯源過去可觀察到的現象，吠陀思辨家安排了初生物質如 (天神的) 水 (āpas) ，但這只不過是一個物質的緣起，而是無生命的，是非生物的。雖然奧義書時期後期的思辨家企圖把這樣的初生物質解釋為有生命的，所以覺得有需要安排在更原始時期出現一個知能俱備的人物作為宇宙的創造者。

(未完)

註釋：

- ① 奧義書 (Chāndogya Upaniṣad Bhāṣya) 第 331 頁。
- ② 同①，第 322 頁。
- ③ 大正新修大藏 2. 85c.
- ④ 同③
- ⑤ Sārathapākāṣinī, Samyutta - aīhākathā 2. 32.
- ⑥ 同③
- ⑦ S. Das Gupta 著「印度哲學史」劍橋出版社，1963，1:257 - 258 頁。
- ⑧ Mādhyamikavrtti, Prasannapadā pp. 13 ff
- ⑨ 同③書 1.72c
- ⑩ 同③書 1.76a
- ⑪ 同③書 1.36b

(下轉第21頁)

於此！

『心經』的最大妙用是：「度一切苦厄」，它之所以能如此，是由於「照見五蘊皆空」，明了「諸法空相」，不是前面氣功家所說的那麼容易「虛妄」的，這是要通過用「慧力」的觀照，是一位大菩薩——觀自在菩薩，在修「行深般若波羅蜜多」（智慧度彼岸）時，照見「五蘊皆空」的，他證到「諸法空相」，所以說：「色不異空，空不異色——」達到「無分別智」，在其寂照之中，內空、外空照破無明，又不住著，也無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡（這都是悟證的過程），「無智亦無得」，至此已達到忘情泯智的境界，成為「一切種智」了，遠非世智凡愚所能臆測，「菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。」這段經文的義理，沈九成居士已在『心經』文句闡幽一文中詳釋了，不需在此多贅。

也許還有人問：上面說的「心無罣礙……究竟涅槃」，這一高度的境界，但畢竟是「心理」範疇，至於在客觀現實中所面臨的「一切苦難」，怎麼能夠消除呢？「我們佛經的解答是：凡是根身器界的一切都是衆生業力所感，若非定業必能消除，佛力是不可思議的，還有一篇氣功學者的資料，他把（華嚴十地品）十地菩薩，各地所證的果，分析爲十個氣功狀態的階梯，關於第六地：遠行地，他解說爲「天眼通」——非眼視覺，幾年前在新聞上不是有少年「耳朵認字」的特異功能的報導嗎？這些事實，都會遭受到某些人的否認與誣蔑，但事實是抹煞不了的，現在一門新興的「人體科學」對於人體特異功能正在繼續探研着，佛說已爲科學所證實的已不少。

「能除一切苦，真實不虛」關於這方面如果看過觀音菩薩感應錄的人，就會知道的，有一位大德開示我們：你們在誦念『心經』或菩薩聖號的時候，是不是感到自在的，如果感到自在就是菩薩的慈光感應，我覺得很有道理，我們要具足信心和至誠心，真實不虛。

（上接第10頁「佛陀之前的緣起論」）

- ⑫ Jayatileke 著「知識論」P. 475
- ⑬ 參考本書第六章。
- ⑭ Hume 譯「奧義書」第278頁。
- ⑮ 奧義書（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）4.45
- ⑯ 奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）5.12
- ⑰ 同③書 2.327c
- ⑱ 同⑯ 5.7
- ⑲ Sūyagadāṅga 1. 1. 2. 2.
- ⑳ Śūrakīṭāṅga 1: fols. 30 – 31
- ㉑ 參考本書第二章。
- ㉒ 同③書 2.86b
- ㉓ 同③書 2.86a
- ㉔ 同②③
- ㉕ 參考雜阿含經
- ㉖ 同③書 2.102a
- ㉗ A. J. Ayer 著「語言、真理與邏輯」1962第51頁。
- ㉘ 同③書 2.94a..1.76a
- ㉙ David Hume 著「人類的本質論」，1888，第252頁。
- ㉚ Taylor 著「形而上」，第159頁。
- ㉛ 同⑯書 4. 4. 19
- ㉜ Pavi Deussen 著「奧義書的哲學」1906，第156頁。
- ㉝ 同⑯書 3. 8. 7; 4. 4. 15
- ㉞ 奧義書（Chāndogya Upaniṣad）6. 1. 4-6
- ㉟ 同③書 1. 435b
- ㊱ 梨俱吠陀10.129
- ㊲ 同上書 10.72
- ㊳ 同上書 10.129.1
- ㊴ J. H. Randall 著「亞里士多德」，哥林比亞大學出版社，1966第137頁。