

神的意念，此乃成爲梵書時期的一個熱門的思辨題目。

梵書的祭祀形而上、神學的思辨以創造神（生主、尊祐 Prājapati）爲中心，他取代了梨俱吠陀和禳災吠陀的哲理讚歌中其他各種不同的概念。在鷓鴣氏梵書（Taittiriya Brāhmaṇa）創造神被視爲自在天王一樣^⑩。另在百道梵書（Śatapatha Brāhmaṇa）有幾個地方談到創造的循環延續性，並暗示創造神創造生物之後耗精力盡，而獲得天神們（其產物）以祭祀的力量使他恢復過來^⑪。雖然創造神是創造者，但他延續繁殖的能力是來自祭祀的，在梵書中只有少許例子顯示創造理論不依賴祭祀形而上。有一處說生主（創造神）在最初只獨個兒，有繁殖的欲望，以熱力產生三個世界來^⑫。亦試圖解說創造神如何創造不同樣本的生物。

與創造神概念平行出現的有中性的梵天（Brahman）^⑬和男性的梵（Brahmā）^⑭負責創造神的活動，事實上，在不同時期中有好幾處重覆的經文述及此點。在天界之神（Pañcavimsa）或坦迪耶大梵書（Tāṇḍya Mahā Brāhmaṇa）中，梵天（中性的）被說成「神聖規律的第一個出生者^⑮」，在另一鷓鴣氏梵書（Taittiriya Brāhmaṇa）中有同樣的文字是指創造神（生主 Prājapati）^⑯。這樣看來，梵天（男性的），梵（中性的）和創造神的概念在梵書時期沒有彼此排斥，可以理解這時是人格化神的構想之形成階段^⑰。

一個神的存在與他所創造的世界得到理性的認可一直維持到森林書時期，其中我們找到爲了神的存在而使宇宙論及目的論混和一起的議論。我們已經知道默依達沙如何解釋現象的緣起，事物的生起猶如如果（嫩枝 tūla）出自因（根 mūla）。追源溯始，水（apas）的構想即由此而來，這是最初的根，宇宙乃其芽^⑱，這個原始物質是被動的、變易的本體，並由外力所驅使，因此有神孕育萬物的觀念^⑲。

探討被動的事物如何活動的活動原則比事物的本身更有內涵，此即創造神，一個至上的真實（satyaśya satyam）^⑳。這個論

點奧諦阿曇迦拉（Uddyotakara）在其正理大疏（Nyāya Vārtikā）中廣泛採用以證明創造神的存在，他說：「即如一把斧子，不是因爲本身的能力，只不過由一個有本領的木匠使用而已，同時作出渾沌的根本素質（Pradhāna），原子和業力。所以，它們全都由一個有能力的因所驅使^㉑。」

在吠陀和梵書時期，基於憑理性的分析多於神秘的經驗似乎是思辨研究的思考特色，這樣有關神的存在和創造世界的思辨理論一直維持到奧義書時期的初期及中期。在廣森林奧義書（Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad）中我們找到一個思辨的理論，而此大部份正如吠陀、梵書、森林書各時期出現的概念，只不過這是最早期試圖解釋始源的、獨一無二的事物如何生起五花八門的世界^㉒。明顯看到其信仰就是自我（ātman）執行創造神的活動，並且完全負起創造繁雜世界的任務。我（ātman）和梵天（Brahman）之間沒有什麼分別^㉓，而梵天和梵（Brahmā）的同義在早期奧義書時期是不十分界限分明的^㉔，不過，梵是被指爲人格化的創造神。在蒙查羯奧義書（muṇḍaka Upaniṣad）保存了這種思想的本源：「始生有大梵，是乃諸天首，創造此宇宙，護持此羣有^㉕。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。這是一個回響，早在梵書時期已有關於梵天和創造神的經文記載。

在奧義書時期的後期已經採用直觀方法證實創造神的存在，這時候，以瑜伽方法集中精神和心力越來越重要，冥想是見證神的恰當途徑。白淨識者奧義書（Śvetāśvatara Upaniṣad）說：「以「唵」爲上燧，自身爲下木。靜慮勤鑽研，天神見隱伏^㉖。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。

在同一奧義書裏，引起了一個疑問：「安樂與憂患，吾人處其內，由誰所主制^㉗？」排斥當時的思辨家所設的其中一些緣起理論，例如：時（kāla），自性（svabhāva）、命運（niyati）。奧義書有這樣的答覆：「靜慮與瑜伽，行之彼等見，是天神自力，隱其功能內，監臨一切因，由時至自我；主宰此一切，是獨一無二^㉘。」（漢譯取自徐梵澄譯本）。

在白淨識者奧義書中時常出現的名稱，主、支配者（*is*）和自在天（*īvara*），意指一個全能的創造神成爲該書主要的內涵^⑳，並且，天神（*deva*）的名稱差不多在奧義書每一詩節中出現，而顯示人格化的創造神是最原始的構想。這自在天、主宰就是一切的創造者，並被稱爲自在天王、宇宙創造者^㉑。他是至極至高的神中之神^㉒，早期的奧義書時期把世界創造的活動歸因於梵，然後到了白淨識者奧義書時期便轉爲歸因於自在天，此即爲自在天的形成階段，並在後期支配了目的論的思辨^㉓。

創造理論的批評：連接着新的自在天概念，我們找到承繼下來較早期的梵（男性的）的概念^㉔，因此，當佛教經典指梵是人格化的創造神的時候^㉕，而在另一方面又同時指爲自在天（尊祐）^㉖，他們並不是憑自己的妙想天開的想像^㉗，而是表示從吠陀傳統的主流中找到這些確鑿的構想。

誠如我們所知，梵和自在天在奧義書時期後期是同義詞，可從早期佛教經典中看出端倪：「那光輝的梵。至高的。全權的。全知的。主宰。一切的天神。製造者。創造者。一切之首。指揮者。上帝。一切之父^㉘。」漢譯阿含經保存了這些記載，而且大梵、自在天等名稱是用作同義詞^㉙。再說，在波梨經（*Paṭika-sūta*）裏，佛陀提及一些倡議傳統的世界創造來自梵和自在天的論師^㉚，以及註釋者相信那兩個名稱（自在天和梵）是被用作同義的^㉛。

要了解直觀方法證實創造神的存在和對其批判可以參考梵網經（*Brahmajāla-sūta*）^㉜，由此而看到佛陀並不採取否定的手段對待所有宗教經驗的方式爲虛妄或幻想。他採取較爲冷靜的態度，可跟今天的布洛特（*Broad*）和史泰斯（*Stace*）相比。根據那觀點，人類在一些宗教經驗中與「一個真實的境界」接觸，不是一般的經驗，但那個真實的境界大概給神學語言的描述所歪曲^㉝。佛陀採取一種駁斥的方法，以批評所謂哲人在夢境見證創造神的言論，佛陀以比喻方式說明他的看法：

「於光音天命終來，生空梵天中。其先生象生便作是念，我

於此處是梵大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典千世界，於中自在最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父。我獨先有，餘衆生後來，後來衆生我所化成。其後衆生復作是念，彼是大梵，彼能自造無造彼者，盡知諸義典千世界，於中自在，最爲尊貴，能爲變化，微妙第一，爲衆生父。彼獨先有，後有我等，我等衆生彼所化成^㉞。」

這種妄想只是說明創造意念不容接受，同時，那是以人類的存在依賴宗教經驗來確定創造神的存在。佛陀似乎理解到這些宗教家所遇到的困難，正如這個比喻所顯示，他排斥他們的觀點不光是因爲他們的虛妄和幻想，而是因爲他們把一個真實的境界錯誤描述爲神通的事。

再言之，宇宙始源自創造的觀念給對應理論（*Countertheory*）所辯駁，而此類辯駁乃針對了佛陀之前每一個理論的要點。首先，一個宇宙的形成是沒有開始的，而是壞（*samvāta*）和變（*vivāta*）的過程，駁斥了來自想像的始源。其次，反對奧義書所認爲最初的有情猶如男女互相擁抱的大小，並分裂爲男人及其妻^㉟。佛經只說最初的一個有情在第二個有情出現時便從梵的世界中消失^㊱，然後解釋最初的一個有情如何誤會他是其他後來的有情的創造者。因爲最初的有情欲想有同伴，他故指第二個有情是因他的欲望而來，對於其他後來者都認爲比他們先至的是他們的創造者。這個故事暴露了宇宙出自創造神的荒謬，並且顯示先至者或早出現的常是後果的前因的觀念。

佛陀主要基於兩個原因來反對有苦樂的衆生乃由全知全能的創造神所生的觀點，其一因它否定了人類道德責任的義理；其二因它對宗教生活有害。

大菩提本生經（*Mahābodhi Jātaka*）載：「如果自在天能決定一切衆生的樂與苦，道德與不道德，則衆生不過遵從神的戒律，神便會因他們的行爲而蒙受污點。」這個見解是以創造本身去駁斥創造理論的，好像以一個芒果打落樹上另一個芒果一樣^㊲。另一論點引證同樣的道理：「……：……衆生所受苦樂皆因尊祐造，

若爾者諸尼乾 (Niganthas, 外道論師之一——譯者) 等本惡尊祐所以者何。因彼故諸尼乾於今受極重苦。……如來本妙尊祐，因彼故如來於今聖無漏樂寂靜止息而得樂覺，是謂如來得第五稱譽^{④7}。」由這些駁斥明顯見到佛陀反對創造論，因其傾向於抹殺道德責任的意念之故。

另一方面，如果我們同意諸惡如害命或偷盜緣自有神論的決定，這會破壞整個宗教生活的基礎，增一阿含經有這樣的說法：「若一切皆因尊祐造，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教。……若一切皆因宿命造，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教。……若一切皆無因無緣，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教。……若一切皆無因無緣，見如真者，於內因內作以不作，都無欲無方便，諸賢，若於作以不作，不知如真者便失正念，無正智，則無可以教。」創造論 (issaranin - māṇahetu 因尊祐造) 附有其他兩個觀點：一切皆因前業 (pub - bekaṇahetu 因宿命造) 和一切皆因機會巧合 (ahetu appaccayā 無因無緣) 成爲宗派的教義 (tithāyatana 度處) 故導致一個傳統的無爲主義 (akiriyā 無作)。

——譯自 D. J. Kalupahana 著「緣起論——佛教的中心哲學」第一章

註 釋

- ① 梨俱吠陀 10.90
- ② 巴盧阿著「佛陀之前印度哲學」，第34頁。
- ③ 同①書 10.121
- ④ F. D. K. 波塞著「金胎：印度符號學導論」第53頁，1960。
- ⑤ 同③。
- ⑥ 同①書 10.82.4 及格里夫斯著「梨俱讚歌」4:260
- ⑦ 艾特華和栢皮合著「哲學新論」第507頁，1963。
- ⑧ 同①書 10.82.1。
- ⑨ 同①書 10.82.5
- ⑩ 鷓鴣氏梵書 3.7.9.7 及百道梵書 7.4.2.5。

- ⑪ 百道梵書 1.6.3.35ff ; 7.1.2.1ff。
- ⑫ 同⑪書 2.5.1.1ff
- ⑬ 同⑪書 11.2.3.1。
- ⑭ 耶摩尼梵書 3.17.2。
- ⑮ 坦迦耶大梵書 21.3.7。
- ⑯ 鷓鴣氏梵書 8.1.3-4
- ⑰ Jayatilleke 著「知識論」第178ff頁。
- ⑱ 參考默依達沙的緣起理論，見前文。
- ⑲ 他氏森林書 2.1.8。
- ⑳ 同⑱書 2.3.6.2
- ㉑ 正理大疏第457頁。
- ㉒ 廣森林書 1.4.1-5。
- ㉓ 同⑲書 2.5.19 ; 4.4.25 唱讚奧義書 3.14.4。
- ㉔ 同⑲書第477頁。
- ㉕ 蒙查羯奧義書 1.1
- ㉖ 白淨識者奧義書 1.14
- ㉗ 同⑲書 1.1。
- ㉘ 同⑲書 1.3。
- ㉙ 同⑲書 3.7.20 ; 4.7 ; 4.14 ; 6.7
- ㉚ 同⑲書 4.14 ; 5.13 ; 4.17。
- ㉛ 同⑲書 6.7。
- ㉜ 見優陀延 (Nyayakusumanjali)
- ㉝ 同⑲書 5.6
- ㉞ 大正新修大藏經 1.90c (長阿含經 14.1)
- ㉟ 同⑲書 1.435b (中阿含經 3.3)
- ㊱ 湯馬士著「佛教思想史」第90頁 1959。
- ㊲ 巴利長部 1.18。
- ㊳ 同⑲書 1.90c (長阿含經 14.1) 同書 1.69a (長阿含經 11.1)。
- ㊴ 同書 1.547b (中阿含經 19.1)
- ㊵ 巴利長部 3.28。大正新修大藏經 1.69a
- ㊶ Sumangalavāsini, Dīgha - aṭṭhakathā 3.830
- ㊷ 同⑲書及大正新修大藏經 1.90c (長阿含經 14.1)
- ㊸ 同⑲書，第458頁。
- ㊹ 同⑲書 1.4.3。
- ㊺ 同⑲書 1.4.3。
- ㊻ 同⑲書 5.238。
- ㊼ 大正新修大藏經 1.444a,c - 445a (中阿含經 4.2)
- ㊽ 同⑲書。