



原始佛教哲學的緣起論

D. J. Kalupahana 著
陳 銚 鴻 譯
霍 韜 晦 校

佛陀在尋找事物實相的歷程中，發現緣起的普遍性。由於緣起的認識，使他獲得一切漏盡與解脫 (vimutti) ①。要了解佛陀的話，則需對當時的背景，各種類型的形上學理論有所認識，例如永恆的「靈魂」或「自我」(ātman)，「自性存在」或「自在天」(Īvara) 等，都是試圖去解釋物象。佛陀對僧團說法，其中重要講話之一是「緣法經」(Paccayasutta) ②裏所討論的「緣起」(causality) 與「緣生法」(Causally Conditioned Phenomena) 問題。

佛陀認為這兩個概念，能解釋世上所有事物與其間的相互關係。雖然這兩者不可分離，但本章將先討論緣起，稍後才及於緣生法。

佛在世時印度的哲學氣候已經被很多形上學理論如烏雲般掩蓋，有關緣起問題，亦出現同樣的現象。當時有三大緣起理論：一、自我緣起 (Sayam Katam 即自作) 二、外界緣起 (Param Katam 即他作) 三、自我和外界合併的緣起 (Sayam Katam ca

Param Katam ca) ③。

第一類是實體派的理論，他們認為「自我」是有實體的，它在於萬物，它的活動就構成因果現象。由於此一「自我」內在於人身和萬物，它就被視為解釋人類活動，與世事演變的主體。這學派由此引申，否定在「自我」之外，有任何能引起因果關係的事物。

第二類是自然主義者的理論，他們相信各種現象的活動，是由於它們的「自性」(svabhāva)，這是對理想主義實體派的形上學的抗衡。

自然主義者以為：「自性」是管轄着自然界與人的一種原理，而人本身是被這物質原理所控制，人的心理人格對他的行為並沒有重要性。實體論者大唱反調，認為「自我」存在於物質現象，最後亦與人的「心」(cit) 相同，而為人的實體。由於自然主義者通過「自性」的觀念去了解因果關係，所以他們被認為是「

外界緣起」(他作)的一類，因為從人本主義哲學的論點說來，他們否定人的道德責任。

第三種是耆那派，他們意圖去融合上述兩種理論。他們承認緣起的內在性與外在性，包括了兩者的形上學理論。

佛教的緣起理論，似乎是受自然主義者的「自性」理論所影響。但有以下兩個重大的不同：(1)：佛教非單涵攝物質性的緣起，同時還承認在心靈、道德、社會和精神的領域內，都受緣起的安排，這就與自然主義的單純物質緣起論有所不同；(2)：自然主義者以為在「自性」的原理下，一切早有嚴格規定，而是完全不能改變，佛教徒則接受一近乎條件性的原則。只要對早期佛典有關緣起的文獻稍作研究，就能有助於了解佛教緣起論。

佛在「緣法經」(Discourse Causal Relations)中指出緣起的四大特色：(1)客觀性(tathatā)(2)必然性(avitathatā)(3)不變性(anañāthatā)和(4)條件性(idappaccayatā)。

這四大特徵被認為即是在於各現象間的因果關係。

第一點重視緣起的客觀性，其實是針對駁斥奧義書傳統的某類空想哲學家，他們以為改變，亦即緣起，祇不過是一些字句與名稱④；換言之，它們只是思維的構思，並沒有客觀的真實性。佛陀則認為緣起是非常的真實，在中文本的阿含經裏⑤，對緣起的狀態產生問題，這問題就是緣起論是何人所創？佛陀的回答是：「非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺。」在另一段資料中，緣起的客觀性更被強調為尋覓它一如尋覓過去的王國⑥。

第二、三項必然性與不變性，在於強調無例外性與規律。緣起的基本假定就是：某一系的條件，是只會產生某一系的效應，而不可能產生其他不同的事象。假如不明瞭此點，則不能滿意去解釋世事的基本結構。表面看來，事象絕無因果性，它們往往被稱為偶然而起；實在不然，這是由於我們對它們的緣起沒有認識而已⑦。

緣起的第四個特徵是條件性，它最大的特點就是不落兩邊極

端——極端命定主義所指的無條件必然性與偶然論者的無條件不定性。故此條件性曾被用為緣起的同義詞。緣起論就在當時末伽梨矍舍利(Makkhali Gosāla)的命定主義(即邪命外道的領袖)與非命定主義的盛行下被強調的。

佛陀基於上述的緣起特色，於是創立一普遍原則，在佛初說法時已經說出：

「此有故彼有，此生故彼生；此無則彼無，此滅則彼滅。」這段經文在早期佛典中多次出現⑧，它解釋緣起概念和緣起的普遍性，這是佛陀研究各種事例的因果關係後所得的結論。它被視為黃金中道，在常見與斷見的兩個極端中間，這就是佛陀所找到有關世間的實相，是佛教的核心教義⑨。這亦是佛陀回答實體論者的常見——不變的「自我」和事實體論者的斷見——對事物連貫性的否定。佛陀曾經指出：「人若能如實正見，則無世間滅相；又若能如實正見，則無世間有相⑩。」

這項緣起觀念中，值得注意的特點，是沒有後世印度哲學理性主義者一般所有的形上學的假設。數論(Sāṅkhya)與一切有部(Sarvāstivāda)學派的形上理論，是注重因和果的類同一性，故與奧義師的自我緣起相似；勝論(Vaiśeṣika)經部(Saurī-anika)學派則堅持因果的別異性，在某意義下是與自然主義者的外界緣起說類同。由於佛陀所採的知識論點，將緣起論作經驗式的立論，所以免除了以上兩類形上學的困擾。

因緣而生的個別例子，可在經驗基礎上，包括普通感官及神通經驗上求證，緣起法則的普遍性便是從這些經驗的歸納下引致。緣起本身是一可以印證的現象，緣起的普遍性却是一舊的推理。以當前的緣起經驗為基礎，即可推及過往及將來的緣起現象。部份的往事，雖可從回憶裏獲得，但人不能完全依靠記憶，因為它會衰退。故此對過往的認識亦要靠推理。由於往事是可以靠神通回憶，故此類知識有部份亦可經驗。但對未來的事情，只可靠歸納的推概。這可能就是沒有一種超感覺能夠指向未來的原因之一。此對諸法的經驗(法智)包括了對緣生法的知識，及現在與部份過去的緣起關係的知識。推理知識主要是有關將來及部

份的過往，緣起法則的普遍性，由於它深及未來，所以是一歸納的推概。

自原始佛教以來，緣起法已經被普遍應用以解釋各種物象，包括有生命的與無生命的物象。如世界的成滅^⑫、自然現象——旱災^⑬、與地震^⑭，及植物^⑮等。對佛陀與較早期思想家所重視的人生問題，亦以緣起法去作特別的注釋。這就是原始佛教經常提及的十二因緣，以下會詳細討論。緣起法更用來解釋心理活動^⑯以至道德、倫理與精神的活動。後世學者將緣起法的活動範疇分成五類：(1)無生命類(Utu-Niyāma 即時決定)(2)有生命類(Bija-Niyāma 即種子決定)，(c)意識類(Citta-Niyāma 即心決定)，(v)業力類(Kamma-Niyāma 即業力決定)和(s)精神活動類(Dhamma-Niyāma 即法決定)^⑰。

這五類實已包括一切經驗活動，亦即宇宙萬物都在緣起法之內，故此了解緣起法就是明白實相。所以佛說：「見緣起即見法^⑱。」

在原始佛教中，最重要的緣起法，無疑是描述人生緣起的十二因緣^⑲。使有些學者誤認佛教的緣起論單包括十二因緣而已，其實從上文看來，就可以知道這是錯誤的。

佛陀從開始傳道時，已了解對個人生命歷程的苦樂，是有需要作一理性及如實的描述。不過他遇到極大困難，那是來自較早期的思想家——部份學者以不滅的「自我」去了解生命（即常見——譯者註），更有部份否定「自我」（即斷見——譯者註），因而更否定生命歷程的連續性，與相關的道德與精神活動。還有，有些學者則相信有一全知的神明，主宰世界的成住與人間的命運。由於佛陀不同意這些理論，他就創出十二因緣，來解釋生命的歷程。

因為創造世界的問題是被認為涉及形上學（參看附錄），故此十二因緣習慣循環如下：「此有故彼有，此生故彼生；此無則彼無，此滅則彼滅。是故：行緣無明；識緣行；名色緣識；六入緣名色；觸緣六入；受緣觸；愛緣受；取緣愛；有緣取；生緣有；有生則有老、死、痛、苦、哀愁、苦難、惱喪與困擾。廣說乃至苦聚集^⑳。」

在上述緣起論的特別運用過程，無明是十二因緣之首，它不是生命輪迴的開始，但它是一切惡行的最大原因之一，它的消滅就能導成正覺、與及苦的休止。無明為緣而有行（saṅkhā），行決定人的活動（kamma 即業）的性質。以行為緣而有意識（viññāna），意識即決定重新形成的生理、心理的人格（即名色）。故此極重視個體意向（即行）對死後生命的影響，即是說行不獨決定人的行為（業），更影響人的來生或再生（Punabbhava）。意識與名、色的結合構成再生的生命，名色在這裏是指母體內的胚胎，代表新生命的開始；意識則從既往的存在注入這個新的個體，從此兩個生命就有連貫性，因此原來生命所保存的行，就對新生命的性格有極大的影響。

當新生命誕生後，如果他的感官機能健全的話，他就會接觸新的知覺，這些亦會對他的性格產生影響，這就是構成名色與六入的關係，通過六種感官器官就有觸（phassa）的產生，通過觸產生苦、樂及中性的受（vedanā）。有受的活動，產生渴愛（taṇhā），它通常被看作有三類：感官的快樂（kāma），存在的（bhava）與非存在的（vibhava）的追求。渴愛生取（upādāna），接而產生存有（bhava）的歷程。這一階段的「我」代表了一個生命的終結與新生命的開始。上文所提及的在新生命初期活動的因子：識（viññāna）與名色（nāmarūpa），實際上亦與取（upādāna）和有（bhava）一起活動。唯一的分別在於：由於原始佛教著重以因緣法解釋三世的過程，故此它強調使兩個生命歷程開始的日子。所以在第三階段的生（jāti）是被視為有（bhava）的產物。誕生，即被視為人在此生中所要面對的一切苦楚的根源。

由於輪迴是痛苦、變壞與死亡的成因，修行的目的就是避免受生和有「後有」（punabbhava）的活動。人如何才能免於輪迴受生呢？根據緣起法，成就正見（Sammā ditṭhi）可破無明，消除貪愛可成就無執（anupādāna）這就能停止「後有」的出現。故此不死（amata Sk. amṛta）即是脫離生死輪迴、不受後有（apunabbhava）。在後期大乘佛教，不死似已被解釋為肉身壽終

（下轉第17頁）

契。今講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗。禪講相逢，胡越之隔……故別撰經、律、論、疏，大開戒定慧門，顯頓悟資於漸修，證師說符於佛意。

何有定法名阿耨菩提，豈有定行名摩訶般若？但得情無所念，意無所爲，心無所生，慧無所住，眞信眞解，眞修眞證也。」（禪源論詮集都序卷上）。

宗密的這些說法，無一不是調合之詞，目的是在打破執頓執漸之偏，他認爲「禪」只是六波羅蜜中之一，禪悟的方法，佛早有頓教、漸教之說，頓、漸二門是因行者之根器而定，而不可固定其應從何門而入。所以說，沒有定法名阿耨菩提，也沒有定行是摩訶般若。佛法圓融，只以達到情無所念，意無所爲，心無所生，慧無所住的境地，就是眞正解、證了。

有人問宗密：「是者即收，非者即揀，何須委曲和會？」宗密答覆他說：

「或空或有，或性或相，悉非邪僻，但緣各皆黨己爲是，斥彼爲非，彼此確定，故須和會。」

又說：

「今時禪者多不識義，故但呼心爲禪，講者多不識法，故但約名說義。隨名生執，難可會通。聞心爲淺，聞性爲深，或却以性爲法，以心爲義，故須約三宗經論相對照之，法義既顯，但歸一心，自然無諍。」

宗密的意思是：各宗因各執一偏，用以攻訐對方，而禪者只知呼心爲禪，不知禪法的眞義是什麼。講者只知約名說義，不知此經的目的爲何。這就是諍鬥的主要原因。

所以宗密主張以各宗的說法，與經論相印證（對照），凡合於經義——佛意者，方爲正確。蓋佛說諸經，有隨自意語，有隨他意語，有稱畢竟之理，有隨當時之機，有詮性相，有了義有不了義。如執着不了義，就會錯會了佛意。所以宗密是要調合各宗不離佛意之說法，令學者在異中求同，圓見佛意而得到眞知眞見。

（完）

（上接第6頁 原始佛教哲學的緣起論）
時也沒有死亡，進而導致佛的一般涅槃亦被視爲非眞實與虛構（在第十章時，將會再詳細討論）。

在達成正覺與滅絕貪愛後就得不死（脫離輪迴）。由於遠離貪愛與執著，當下即可獲得無上妙樂（*Paramasukha*）從這角度看來，我們可了解比丘與比丘尼在長老偈（*Thera-gāthās*）和長老尼偈（*Therigāthās*）中所表達的愉快心境。

（完）

註·

- ① Ud 1ff.
- ② S2. 25ff; TD2. 85b.
- ③ S2. 18; TD 2. 81a
- ④ Chandogya Upanisad 6.1.4-6.
- ⑤ TD 2. 85b.
- ⑥ S 2. 105-106.
- ⑦ H. Van Rensselaar Wilson. "On Causation." in *Determinism and Freedom in the Age of Modern Science*, ed. Sidney Hook (New York: New York University Press, 1965), pp. 225ff.
- ⑧ M1. 262ff; TD 1. 562; S2. 28; TD 2. 85b.
- ⑨ Ud 1ff.
- ⑩ S2. 17; TD 2. 85c.
- ⑪ S2. 58; TD2. 99c.
- ⑫ D3. 80ff; TD 1. 36bff; A4. 100-103; TD2. 736b-c.
- ⑬ A 3. 243.
- ⑭ A 4. 312; TD 2. 753c.
- ⑮ A1. 223-224; S 3. 45; TD 2. 8c; S 4. 315; TD 2. 231a.
- ⑯ M1. 111-112. 190; TD 1. 604, 467b.
- ⑰ DA 2. 432; DhSA 272.
- ⑱ M1. 190-191; TD 1. 467a.
- ⑲ A. B. Keith. *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford: The Clarendon Press, 1925), p. 264.
- ⑳ S 2. 28; TD 2. 98a.