



觀念之開展

緣起是佛教解釋事物存在的創發性的概念。它不但代表了佛教初起時與其他印度各派思想的不同，同時它的用法次第深化、次第發展的結果，亦使佛教內部出現了不同的教法。最初，原始佛教的用法，是解釋生命的因果關係。原始佛教

以前，印度對生命來源的交代，流行三種講法：一、宿命說，認為現世的苦、樂，完全由前生決定；二、神意說（尊祐說），即以大自在天、或梵天的意旨為現世存在的根據；三、無因無緣說，根本反對人生有因果關係，苦、樂的遭遇全出偶然，不可問其

內明

125期目錄

專載

- 觀念之開展……………霍韜晦…3
 - 唯識思想的十二緣起(續完)……………8
- 葉阿月

佛典選註之五

- 中論觀有無品……………12
- 中大佛學教材編寫組

特載

- 吉藏的八不中道(續完)……………16

四眾堂

- 「慈悲是佛法的根本」……………馮 馮…19

一月文選

- 佛學ABC……………朱 斐…21

筆譚

- 神會和尚論本有今無……………智 銘…22

專稿

- 蘇曼殊與佛法考據……………黃公偉…24
- 曹洞五位說(續完)……………王進瑞…25
- 菩薩應勤修精進……………智 銘…29

特稿

- 梵網經菩薩戒本講義(四)……………32
- 釋廣化
- 梵文文法自學法(續)……………35
- 吳汝鈞編著

佛教文藝

- 從疑古讀到因果律的科學淺析……………39
- 馮 馮
- 虛雲和尚(續)……………馮 馮…41

佛教消息

- ……………編輯室…44

畫頁

- 封面 廣濟寺大雄寶殿
- 封底 廣濟寺大殿本尊釋迦佛像
- 封面裏 廣濟寺圓通殿之金銅觀音菩薩像
- 封底裏 廣濟寺內四座石刻佛像

理由。佛教的態度是認為人生的努力與存在境況有因果關係，此中人雖亦受前生的業的約制，但並非不可轉化。業的存在，依佛教觀點看，祇是一種潛在轉化形式，當其已實現或未實現都可以與新業結合而改變其生命的方向，在這一點佛陀便與一般純從宿命觀點看人的業論者（*kamma vāda*）不同，他同時還是一個精進論者（*virigavāda*）。精進，即肯定了現實人生的努力與自由，基於這一個觀點，佛陀提出緣起觀念。緣起（*Paṭicca - Samup - pāda*, *Skt. Pratiya - Samupāda*）即「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」。此中以「彼」、「此」來表示因果相應，具體解釋便是以無明為緣而有行，以行為緣而有識，以識為緣而有名色，以生為緣而有老死、憂、悲、苦、惱。這一個系列，經整理的結果，就是十二因緣。其實，它的真正意義在肯定人生的存在是有因果關係可講的，這是一個理法，它的形式就是以「P」為緣而有「Q」，即以「P」為成「Q」的充足條件。佛陀在菩提樹下覺悟成道，所證覺的內容就是這個理法。

由此，原始佛教區別出兩個概念：一、緣起，二、緣生法（*Paṭicasamuppanna dharma* 亦謂緣已生法）。前者是從理法的意義上講，成爲一個因果原則；後者是從現象的意義上講，發現每一個現象都是因果關係下的存在，所以說一切法因緣生，這也就是前者的應用。

緣起是理法。作爲理法，它是有客觀性的、普遍性的，所以佛教認爲：「若佛出世、若未出世，此法常住。」（『雜阿含經』二九六）佛陀的偉大，不過在發現它、證實它，並將它開示顯發給眾生。佛陀教人觀「法」，其實即是觀緣起，以見一切都是緣起狀態的存在，所以屢言「見緣起即見法」，而見法亦即見真實，原始佛教所說的如實觀亦應該從此處了解，所以後來部派佛教把緣起理法列爲無爲法（*asamskṛta - dharma*），以與現象界的有爲法（*Samskṛta - dharma*）相對，是有道理的。

另一方面，由於緣起的初意在解決因果問題，法由緣生亦即

是由因生，於是導致因果分別，分析的對象亦不限於生命現象，而是擴大到客觀上的法，結果產生部派的因果論。例如說一切有部對因的分解，有六種；對緣的分解，有四種，對果的分解，有五種。南傳上座部則枚舉一切因果關係，解析成二十四緣之多。現先舉有部說法如下：

一、六因：能作因（*kāraṇahetu*，凡對一法之生起有助力者）、俱有因（*Sahbhūhetu*，兩法相互爲因，亦即相互爲果）、同類因（*Sabhāghahetu*，善因生善果，惡因生惡果，因果性質相同）、異熟因（*vipākahetu*，使果法變異成熟實現的因，如善因招樂果，惡因招苦果，此樂、苦是善、惡因的果報，經變異後成熟，自身却非善、惡性，因此稱爲異熟果）、相應因（*Sai - prayuktahetu*，心心所相應而起，其實是俱有因的一種，遍行因）*Sarvatragahetu*，亦同類因中之一種，特指一些強力煩惱，遍染一切將起之心心所法）。

二、四緣：因緣（*hetupratyaya*，指親因，果法生起的直接根據）、等無間緣（*Samahantarapratyaya*，又名次第緣，在心理活動中，前一心所滅以讓後一心、心所生，即對後一心、心所起開導、牽引的作用）、所緣緣（*ālambanapratyaya*，指認識對象。有部採實在論看法，對象的存在是心、心所生起的條件），增上緣（*adhipatipratyaya*，泛指一切有助於果法生起的條件。若進一步劃分，則分有力、無力兩種：前者是積極的資助，後者是消極性的不妨礙）。

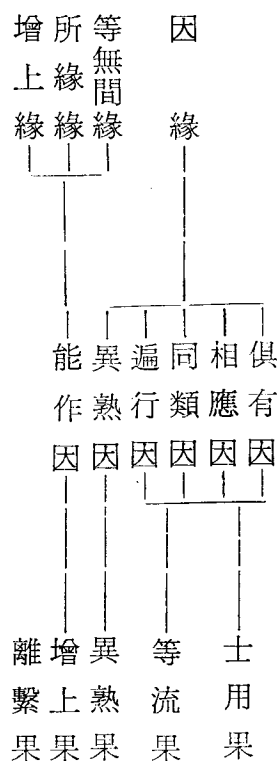
三、五果：士用果（*puruṣakārahāphala*，廣義而言，指一切通過人的活動所成的果，狹義而言，特指俱有因與相應因所成的果，等流果（*hisyadhāphala*，同類因所成的果，「等」是同類的意思），異熟果（*vigākahāphala*，經變異而成熟的果），增上果（*adhipatiphala*），對增上緣而立的果），離繫果（*visaṃnyogaphala*，由修行力而斷滅煩惱繫縛的境界，亦即涅槃）。

六因、四緣、五果的關係如下表：

(四緣)

(六因)

(五果)



其次，南傳的二十四緣內容更為複雜，除對因果關係作原則性的解析外，更就現實的各種關係作因果分析，如名、色間的相互存在關係，有俱生緣、相互緣、有緣、所依緣；道德關係有近依緣、前生緣、習緣、業緣、食緣、異熟緣；認識關係有等無間緣、所緣緣、增上緣；修行實踐關係有根緣、禪緣、道緣等。（參看巴利文『分別論』與『發趣論』）。另外，南傳對於「因」（*hetu*）、「緣」（*paccaya, Skitpratya*）概念亦有不同用法。「因」僅限於二善根（無貪、無瞋、無癡）、三不善根（貪、瞋、癡）和三無記（善法異熟性的無貪、無瞋、無癡），以交代善、惡、無記的價值根源，而「緣」纔是一般現象生起的原因（在原始佛教，*hetu* 與 *paccaya* 同義，時相混用）。

經過這樣的分析後，不論北傳、南傳，「因」、「緣」的用法漸漸分歧，雖然在廣義上，「因」、「緣」可以互攝（如六因四緣），但畢竟更重於緣，如唯識宗，以種子說因緣，為親因，而以其他三緣為種子起現的輔助條件，這種用法明顯地是受了說一切有部的影響。大概在有部之後，北傳系統對「因」、「緣」兩義的了解，一般都是如此。

以上，可說是沿原始佛教的道路，對緣生現象進行因果解釋的結果，但是，這樣的解析是否真能獲得事物存在的真相以安頓理性？不無疑問。首先，站在解析的角度，這種經驗的列舉無法窮盡，即使排出二十四緣之多，仍有不足（這只要證諸今日的科學方法即可了解）。其次，因果解析是一種思維的格局，通過這種格局的運用使各種存在對列開來，很容易使人執為實有，說一

切有部就是如此，結果喪失佛陀原初說一切法皆無常的洞見。基於這兩點原因，大乘中觀學派（*Māhāyānika*）繼起，不再對事物進行因果解析，而發揮「緣起」概念在存有論方面涵義，即扣緊緣生法之自身來了解，結果提出「空」（*śūnyatā*）的概念來代替。「空」，就客觀一面說，事物之存在是永處於緣生狀態中，不能有一固定的體性（無自性），因此在主觀上雖有形相生起，但在客觀上根本沒有一個獨立的存在與之相應，這就是空。空不是無，空正是表述這種雖無獨立體性，但又有其呈現的存在。中觀認為：祇有如此方能了解緣生法的真義，而化除我們對存在所形成的種種主觀虛構，從而回歸佛陀所說的如實觀的態度。

必須指出，中觀這樣的解釋是原始佛教以來的突破，後世佛教各家的發展雖未盡同意，但都接受他們所說的「空」的概念。不過，瑜伽學派（唯識宗）認為：若「空」即是緣生法，則存在不是無，而是有。至於這種「有」的構造如何，則大可在不背緣起理法之下進行分析，結果他們採觀念論的立場，建構出一套法則來，這就是依他起自性。根據依他起自性，一切貯存於生命主體——阿賴耶識中的種子都是能生諸法的因緣，待外緣（等無間緣、所緣緣、增上緣）牽引，即起現行，化為現實存在，並成為我們的經驗對象。一般人不了解對象是這樣的一個構造，於是依經驗而起執，這就是主體的分別作用，通過這一作用產生徧計所執自性，而形成語言世界中的實我、實法；其實這樣的一個執的對象是沒有的，真正的對象自身是處於依他起的狀態，若能如實了解，把主體三執化去，依他起的狀態呈現，則依他起亦即圓成實，因為存有本相就是如此，真實就是如此。由此可見，瑜伽學派亦繼承中觀的緣生概念的法，不過要進一步對緣生過程提供理性解釋，結果以賴耶持種、待緣而起現行的方式來作交代，這就形成賴耶緣起說，而與部派佛教的純以過去業來感果的業感緣起說不同。但是，希望對現實存在作一因果關係的解析則一。

然而，依佛教說緣起的宗教精神，目的不僅在交代現實存在，更要交代理想人格的成就根據。從這一點看來，賴耶持種的觀念便不足夠，因為阿賴耶識自身雖是無覆無記（非染污性），但

從現實生命上溯，無始時來，阿賴耶識都是被有漏種子所居，形成內容上的染污性，因此不可能為理想人格及理想境地提供存在根源。瑜伽學派的創始人之一無着（Asaṅga，約公元五世紀初）面對這一問題，於是提出無漏種子無始時來寄存於阿賴耶識的說法以作交代。但「寄存」便顯示了無漏種子非原來的阿賴耶識所擁有，而且待緣的規定亦使它的增長成爲被動，成佛之事終無主體上的自由。所以大乘佛教的另一條思路是沿菩薩的觀念反省，認定眾生本具覺性，現實生命雖然是無明、煩惱所結構，但終有一天覺性發出作用來以消解它們。換言之，具有染污內容的阿賴耶識不是眾生心性的本質，如來藏纔是本質，這就與瑜伽學派的講法主客易位，無明、煩惱變成「客塵」。這不是經驗的入路，而是超越的入路，所以可以躍過經驗心識的曲折而直下肯定眾生的成佛本質，這也就是印度如來藏或佛性系統建立的原因。

由此可見，瑜伽學派在交代現實存在的問題上是頗爲成功的。但在成佛問題上則顯有困難；如來藏系統在解決成佛問題上是能夠提供根據，但在現實問題上則欠缺交代。這是入路使然，不能不各有分齊。後來「楞伽經」和「大乘起信論」起而綜合這兩條路線，因爲它們發覺如來藏與阿賴耶識不能不有一個交匯，否則徹底二分，眾生與佛不能打通。這一個工作，至「大乘起信論」而完成。「起信論」的基本架構是「一心開二門」，即建立起一個立體的自我，一方面用如來藏來交代成佛根據，一方面用阿賴耶識來交代現象世界的產生，但兩者在存在上祇是一，這就是一心，稱爲衆生心。在衆生心之下，開出以如來藏爲本源的心真如門及以阿賴耶識爲現象關節的心生滅門，於是「不生不滅與生滅和合，不一不異」。從存在觀點看，真正的主體是如來藏（真心），但從現象觀點看，則不能不設定阿賴耶識（無明）的存在，否則一切法的生起爲無根。這兩個觀點綜合起來，便成爲如來藏緣起說：如來藏一方面直接對成佛問題負責，一方面通過阿賴耶識的轉折，而間接地把現象上的一切法收進來。用後世華嚴宗的說法，這也就是「隨緣不變」。「不變隨緣」。蓋如來藏自身有其常恆性及清淨性，但却不妨隨緣而造諸法，不染而染。雖然

，此中所謂「造」並非直接創生之「造」，而祇是隨阿賴耶識（無明）的活動而通於染法之「造」，但染法無體，銷用歸體，畢竟祇有唯一真心。如來藏緣起就是以真心來籠罩一切。復次，在「起信論」看來，真心即真如，所以如來藏緣起亦名爲真如緣起。由真如緣起進一步即提升爲法界緣起，這主要是華嚴宗人的想法。華嚴宗人認爲：「起信論」的不變隨緣，尙是把真心置於因地上說，即尙在修行實踐的過程中，真妄對列，及最後無明銷盡，進入果地，必然是真心全幅展現的世界。這是存在的最高點，純淨、真實、美麗、和諧、一切都是「法」之展現，所以稱爲法界緣起，亦名性起。因爲這一狀態就是真實，就是法性，不可增減，本爾如是，所以智儼（公元六〇二——六六八）說：「起即不起，不起者是性起。」（「孔目章」）這是從真心開爲法性，再由法性開爲理想的存在世界的思惟方法。

不過，這樣說明尙是原則的，而未及於內容。華嚴宗人對於法界緣起的內容另外有一套講法，這就是圓融無礙，一切存在相即相入。這一個看法主要是從中觀哲學發展出來的。中觀以緣生說空，正如上文所說，是要消解法之自性，以顯示當前的存在是一個被約制的存在，無常過轉，而不能起執。但是，若從其被約制的觀點反溯，似乎可得出「能約制的「他法」的存在；不過這一個「他法」，同時又被「他他法」約制而已。所以華嚴宗人發現：法法之間，是相互約制的、互爲能所的，這樣便分析出力用觀念、主客觀念、和空有觀念來。即此：能約制者是有，被約制者是空，一切法均兼具空、有二義。空即無力、有即有力，無力者全敞開，有力者全徹入，於是由絕對的有無而成絕對的統一。兩法的關係是如此，再置於無限的自、他關係中，最後便可達於一即一切、一切即一；一入一切、一切入一的境界。法與法的界線徹底打消，但又不失其自身存在，這就是圓融無礙，萬法皆相攝以爲一。其中關鍵，即在於華嚴宗人把中觀的存有觀點置於自他關係上看，這樣才分析出這種相互關係來。由於事物的自、他關係是一無限的關係，所以法界緣起亦稱爲無盡緣起。任一法皆可以爲主，而以重重無盡的他法爲伴，詳細分解，便成爲十玄門

「十玄門有新古說。古說參看智儼的『一乘十玄門』，新說見法藏的『華嚴一乘教義分齊章』、六相等名目。

密宗興起後，又有六大緣起的說法。六大是地、水、火、風、空、識，就思想內容言，是源自印度實在論者，如勝論及小乘佛教等。密宗以爲前五者是色法，屬於理（即胎藏界），後一是心法，屬於智（即金剛界）。此六者互相攝入，互具互遍，色心不二，頗有天台、華嚴的圓教意味，不過把存在體性定爲六種而已，所以稱爲六大無礙（或更細分爲同類無礙、異類無礙兩種。前者是不同事物中其同類之六大互相涉入，後者是六大之間彼此互遍）。復次，從存有觀點看，六大是體性，稱爲法爾六大；若從現象觀點看，六大隨緣展現爲萬有，即稱爲隨緣六大。這種以六大來籠罩一切法的理論就是六大緣起。

附記：有關緣起、緣生概念之分別，傳統佛教極少有人注意及。民國初年歐陽竟無先生著『瑜伽師地論叙』，始提出以緣起、緣生兩觀念作爲判分唯識、法相二宗的根據，而太虛法師駁之，以爲「法相必宗唯識」。今按：歐陽之說，是從問題分，畧近於西方哲學之宇宙論與存有論之別，尙非原始佛教用法。）

〔參攷文獻〕

- 演培：「佛教的緣起觀」，『諸觀全集』卷廿二，新加坡般若講堂，1978。
- 印順：「中觀今論」，『妙雲集』中編卷二，初版，1950，再版1970。
- 東方美，『華嚴宗哲學』，第十三、十四章，黎明文化事業公司，台北，1981。
- 霍韜晦：『絕對與圓融』聯經出版社，1982。
- 舟橋一哉：『原始佛教思想の研究』第二章，法藏館，京都，1969。
- 佛教思想研究會編：『因果』，平樂寺書店，東京，1978。
- G. Grimm, *The Doctrine of the Buddha*, Chap II. Berlia, 1958.
- D.J. Kalapahana "Causality: The Central Philosophy of Buddhism", Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975.

（上接11頁唯識思想的十二緣起）

版卷第105. p. 90-2-8-3-2 參照伊藤瑞毅：「十地經、第六現前地における緣起觀について」東京「鈴木學術財團研究年報」八號 p. 33。

49 攝大乘論、佐佐木對照本 p. 19。

50 十地經論卷第八、大正 26. p. 169、上A版卷第104. p. 103-4-7、MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 6-12. Pandeya 本 p. 30. 1. 15-18。

51 MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 6-12. Pandeya 本 p. 30. 1. 15-18。

52 瑜伽論、卷第十、大正、30. p. 324 下。

53 增一阿含經卷第十一、大正、2. p. 602 下。

54 MAVT 山口梵本 p. 38. 1. 25. 但 Panpeya 本 p. 31. 1. 3. 沒有 phala (果) 的字。

55 S. N. 11 p. 3.

56 MAVT 梵本 p. 39. 1. 5-9. Pandeya 本 p. 31. 1. 6-8. 取其文意。

57 同上 p. 39. 1. 12-14. Pandeya 本 p. 31. 1. 11-14. 此本沒有初句「現食」(abhiniveśa) 一字。

58 法蘊足論卷第十一、大正 26. p. 512 中、水野：前揭本印佛研究 2. pp. /1220。

59 MAVT 山口梵本、p. 40. 1. 5-7. Pandeya p. 21. 23。

60 本解深密經卷第三大正、16. p. 700. 上。

61 雜集論卷第四、大正、31. p. 712 中、在此論所敘述的名稱與中邊分別論的名稱同樣。

62 瑜伽論卷第十、大正 30. p. 318 中、此論所說的名稱也如上述的名稱、但 p. 325 中說煩惱道、業道、苦道。卷第五十六、大正 30. p. 612 中稱煩惱、業與事。

63 成唯識論卷第八、新導本 p. 363、說明惑、業、苦的三種。

64 十地經論卷第八、大正、26. p. 271 中、此論與八十華嚴經卷第三十七(大正、10. p. 194 中)及十住經卷第三、大正、10. p. 515 中同樣說煩惱道、業道、苦道、然而十地經卷第四以「流」的字代替上述的「道」字。

65 攝大乘論、佐佐木、對照本 p. 16. 附錄西藏譯 24。

追記：本論文原來是屬於拙著『唯識思想の研究——根本真實としての三性說を中心にして——』中的第四節：「虛妄分別の輪廻生起としての雜染相」(臺南市高長印書局出版、一九七五年三月、後改爲東京都國書刊行會出版、一九七五年九月 pp. 167-204)。

現在因爲篇幅有限，以致其前後兩小段取其大意、而集中於十二緣起說，所以改題名爲「唯識思想的十二緣起說——以中邊分別論爲中心——」。