



原始佛教的緣起觀念

霍韜晦教授講
鄧綺年筆錄

緣起是佛教的基本觀念，這是沒有問題的。問題是此一觀念在佛教的體系中所佔的位置如何？依我個人的看法，緣起觀念是佛教處理人生問題和存有問題的起點，是佛教整個學理結構的基本施設。佛家的教義，若從量上看，當然很繁瑣、很多，但藉加以化約，則不外為三法印，或四法印。——要注意的是，既然稱為「法印」，一切法可以以三法印或四法印攝盡；如是，佛家教義的繁重性即可以除去，而有一個簡單的面目。但是，所謂三法印或四法印究竟是如何開出？它們彼此之間是否亦有一個有機的聯繫：這就需要進一步研討了。而這一個問題，答案也必須是肯定的；因為，如果答案是否定的話，那麼三法印和四法印都不過是一些散列的命題。散列，就無法成爲系統了。那麼，貫串在三法印或四法印之中而使它們各得一方面義理的根據是什麼呢？我想這就是緣起的觀念。

緣起，梵文是 *Krautya-samupāda*，巴利文是 *Paicca-samuppāda*。它的本來意義，是指事物藉衆多的條件而獲得呈現的狀態；簡單說，就是藉緣而生。所以從它的本來意義上講，緣起是處理存有問題的，**緣**是解釋事物的存有狀態，雖然，佛家的觀點，最終不在解釋事物的個體性，像西方哲學形式因 (Formal Cause) 的觀念，佛家是沒有的。因此，通過緣起以說明事物的存有狀態，其實是化解事物的個體性。這一個理論，稍後——大概是原始佛教的後期，就被歸結爲「無我」的觀念。在這裏，「我」的意思，不是倫理學上的，而是形上學的（講者按：關於這一點，講

者另有一篇文章處理原始佛教的「無我」觀念，發表在新亞書院學術年刊第十五期，可以參看），或知識論上的。用西方的名詞來說，就是本體，或托質者 (Substance)。爲什麼稱之爲「托質者」呢？因爲它可以解釋我們經驗產生的客觀來源。經驗的產生必有經驗的提供者，常識上就往往假定了這經驗的提供者是一個客觀存在的實體，這就是所謂「我」，亦即「物之自己」，它是一個獨立的，和不變的存在。這也就是知識論中的一個形上學的預設。但是，若從佛教的觀點看，這樣的預設圍於知識論的範圍，不能看出存有事物之間的關係，因爲存有事物若只是負責向主體提供經驗，那麼它們自身就是散的，各自孤立的。佛教要進一步處理存有的問題，認爲每一存在事物都不能是獨立的，而是彼此相關的、相待的；而且這種相關相待的分析，通過時空的歷程，而進展爲無限。所謂「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅。」使「我」的觀念，化爲十彼此對待的關係，離此關係，根本無有一「我」，這就是佛教講緣起的意思。在緣起的觀念下，一切現象都是待緣而生，亦待緣而滅，並無一刻停留，因此亦無一個不變的存在。由此看來，佛教的緣起觀念，其實是一個形上學理論，在此意義下說，諸法無我，否認存有自身的獨立性。

然而，若從印度的思想背景上看，「我」的觀念卻不一定指存有自身。「我」亦可以是指生命主體，或實踐主體，或超越主體。所以「諸法無我」的法印亦可以從幾個層面上解釋。我們知

內明雜誌社同人鞠躬

道佛教興起之前，印度思想的主流是奧義書。奧義書主張「梵我不二」，認為一切存有事物，包括生命與非生命，分析檢討到最後，就是梵；梵就是真我，因此每一經驗中的個體事物都有一個不生不滅的成分。人生的要務，就是認識你生命中的梵。奧義書的這一個講法，我們承認它有極深智慧，對後來的印度哲學和大乘佛學也有極重要的影響；但是，這樣的一個「我」，却絕非經驗主體和存有自身，它只是一個超越的真我。換言之，奧義書在這裏並沒有解決存有的問題，它的主要工作，只是取消經驗主體。這一個方向，原始佛教其實是繼承了的。原始佛教說「無我」，着眼點即在從實踐上化解對經驗主體的執着，所不同者，由「無我」而發展出來的主張卻兼連對存有自身及奧義書所說的超越主體亦一併去除，成爲一個普遍應用的命題而已。

由此，我們可以看到：原始佛教通過緣起的觀念來說「無我」，應分作兩方面了解：一是對生命主體的化解，二是對存有自身的化解。前者是繼承奧義書的方向（因此在這裏生命主體的意識只是從常識上說，指形軀我或經驗我），後者是補奧義書的不足。雖然原始佛教在論證這兩方面的「無我」的時候，所用的資料並無嚴格劃分，始終還是五蘊、十二因緣的問題。這是因爲相關地說，客體的存在不能離於主體而獨立。說六境即預設六根；其次從佛教的原始精神上說，所對治的畢竟在生命的問題，即重人多於重法。但這決不是說，原始佛教沒有處理存有的問題。上文我們已經從緣起的語義，指出緣起本來是解釋事物的存有狀態的。又據佛典記載，佛陀的兩大弟子舍利弗、大目犍連原來都是懷疑主義者，對奧義書所說的真我固然表懷疑，對各學派所說的道理亦不信任。但是，當舍利弗聽到了佛弟子馬勝比丘所說的幾句偈：「若法因緣生，法亦因緣滅」，由此領悟到事物的呈現，是在一個無限的因果歷程中，事物的消逝，亦是條件變化的結果，於是纔率衆皈依了佛陀。由此我們不能說，佛教的緣起觀念只應用於生命界。

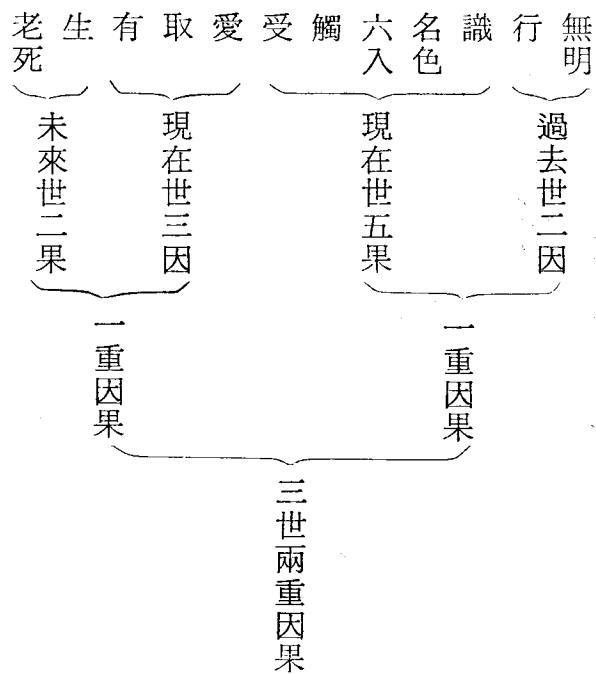
通過這樣的劃分，以下我們即可以採取一個分解的講法，把原始佛教處理這兩面的手法分開，這樣我們可以得出兩個觀念，

一是關於處理存有的問題，原始佛教在這裏提出的是「一切法因緣生」的觀念；二是處理生命的問題，原始佛教提出的是「業感緣起」亦即「十二因緣」的觀念。比較起來，前者是客觀地分解現象，歸結在「諸法無我」，後者是超越地反省自己的生命根源，說明生命的無常與苦，由此再決定一轉化提升的方向。前者可以不涉價值判斷，後者則完全是一個價值取向問題，因此亦可以稱爲價值緣起。

現在的問題是：原始佛教怎樣論證一切法因緣生呢？這主要是通過對一切法的分類說。依阿含經典，一切法的分類是有多个標準的，有時說五蘊，有時說六根六境，有時更增說六識而成十八界，所不同者，五蘊是平舖說，祇是一個並列的關係，但十二處、十八界則主客相依，所謂「識緣名色，名色緣識」，即是彼此相待。順前一關係，緣起的意義即被理解爲一和合的關係。阿含經中常有這種論證，以爲一切法不外五蘊，因此在常識中如此而呈現的個體，其實祇是個積集的東西，捨諸蘊外，並無有「我」。例如雜阿含經中尸羅比丘尼的偈：「如和合象材，世名之爲車，諸陰因緣生，假名爲衆生。」不過，這種「和合」的觀念，是否即爲緣起的本義？我覺得極有問題，因爲這只是一個分解的方法，分解到最後，是否可得到「空」（無我）？固然有問題，重要的是這只是單線的法印，而不是互依。但是，這一講法對後來阿毘達磨的因緣論卻有很大啓發，因爲這種分解的方法，比較能注重諸法是如何呈現的問題，亦即比較能夠解決現象界的問題，雖然佛教最終的態度，不在成立現象，但是從現實的立場，諸法的呈現問題，總是要解答的。由此，遂有北傳阿毘達磨的六因四緣論，和南傳的二十四緣論，以至後來唯識宗的十因四緣論。其次，順後一關係，主客相依相待，色的呈顯待眼，聲的呈顯待耳，反過來，眼的呈顯待色，耳的呈顯待聲，這顯然就是「此有故彼有，此生故彼生」的關係，我想這可能較接近佛教最初說緣起觀念的意義。但是，阿含佛典在提到這些關係的時候，往往就轉爲一個價值的立場，即六根以六境爲緣而生六識，識境和合而有觸，觸而有受，受而有愛，愛而有取，於是歸到十二因緣的序

列，即形成一世間之「集」，結果還是回到說明生命根源的問題。由此看來，原始佛教對一切法因緣生的論證是不純粹的，這當然是由於原始佛教對存有問題的重視不足所致。

原始佛教處理得最多的是生命的根源問題。從生命的苦（老死）開始，一步步地向後反省，最後止於無明，一共十二段，所以稱為十二因緣，又名十二有支。依有部，這十二支跨越三世，構成兩重因果，如下：



其實，從緣起的本義上看，這十二段是否即須通過時間上三世的歷程，不無疑問。因為緣起的意義是「此有則彼有」的關係，如說無明而有行，行而有識，在形式上即是「有A則有B」的關係，而這一關係是邏輯的，即以前件為後件的充足條件。因此十二緣起的序列，純然是依一涵蘊關係而過轉。若扣緊此義，則十二段即可約為三支：惑、業、苦；再進一步約為兩支：無明而有苦；即無明是我們苦的根源。為什麼呢？因為無明的表現在業（造作），業即有果。因此這一從無明而出的緣起流，也就是一作業受果的因果流，而十二因緣之所以稱為「業感緣起」的道理也在此。總之，這一關係表示了佛教對我們生命本相的一個形式的解

析，只有在找到無明之後，纔能發現轉化我們生命的起點。由此於是再說三法印：諸行無常、有漏皆苦、涅槃寂靜。「諸行無常」是從生命緣起流的呈現上說，「有漏皆苦」是從生命的無明上說，「涅槃寂靜」是從生命的嚮往上說，或生命的理想境地上說。再合前此所說的「諸法無我」而成四法印，一縱一橫，由此構成一無窮的關係網，由此我們亦可以了解原始佛教所說的緣起的多方的意義。

以上所說，有些地方可能太簡，未能把原始佛教的緣起意義全幅予以顯現。但是，若能從其處理人、法兩方面是運用了兩個不同的觀念上看，則對後來佛教主要問題的演變是可以看出一些端倪的。我這些疏陋的意見，希望對治佛教思想史的人能有點幫助。

（上接第25頁 四象堂）

四象堂應就事論事

內明主編先生大鑒：

閱老實頭居士對於台省佛會指斥中華居士會破壞團結絕非子虛一稿，原來他是遠在星埠，得知內幕。另又揭發和合子居士什麼紅學，什麼一棵樹等一連串個人行為，在筆者既不悉和合子其人，想貴刊同人，亦必莫名所以。筆者因此稿既非全屬就事論事，意在攻訐，又經先生聲明不打算再刊那一類稿件，也就擱筆不談。惟對於此稿字裏行間，深致不滿於一切居士組織，大有壓抑居士團體的氣燄，未免引起在家二象反感，特此附帶聲明，認為不值得去理會。此頌

撰祺

愍廬敬啟 一、八