

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 論 文

「人類個體生命起始」議題之探討——
以佛教緣起論中之「識」、「名」、「色」研究為主

研 究 生：黃 正 務

指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

中 華 民 國 九 十 八 年 六 月 二 十 六 日

南 華 大 學
哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

「人類個體生命起始」議題之探討——
以佛教緣起論中之「識」、「名」、「色」研究為主

研究生： 黃正務

經考試合格特此證明

口試委員：

呂凱文

郭朝順

尤惠貞

指導教授：

尤惠貞

系主任(所長)：

孫永春

口試日期：中華民國

98年 6月 26日

摘要

「人類個體生命起始」是現代應用倫理學中非常重要的研究議題。舉凡「人類胚胎幹細胞研究」、「墮胎」、「複製人」等等議題，都將涉及「人類生命個體生命起始？」這個倫理議題主張。佛教宏揚者習慣以核心理論「十二支緣起」來回答這個議題，這十二支分別為：「無明、行、識、名、色、六入、觸、受、愛、取、有、老死」。若從「具有異時性前後分位因果關係」的角度來詮釋這個佛陀根本教法，於是就產生所謂的「三世兩重因果說」或「一期生命說」。而以這樣的原則來推論，「十二支緣起」可以直接稱為「佛教胎生學」，而且是以俱有認識能力的「結生識」，以「入胎」、「住胎」、「出胎」時間點作為人類個體生命的「起始」、「生長」、「結束」為標準。順此，佛教將主張「只要是授精成功的胚胎就算是人」，因為人類個體生命就在於「結生識入胎」那一剎那就開始。

但事實上「十二支緣起」另有一種更早期的詮釋方法，若從「同時性、論理關係來」詮釋，十二緣起中的各支之間就不是時間序列前後分位的因果關係，而是有情的內在心識結構來看待，而這心識結構正是有情之所以生起老病死憂惱悲等苦的緣由。從這個方向來解釋十二支緣起，「無明」就是指一切有情心識的本質，而不是生命的來源，「識」、「名」、「色」三支，也就不會人類個體生命起始的關鍵。

為了討論方便，本文將「異時性、分位因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱為「分位緣起」，將「同時性、論理因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱為「剎那緣起」。

本文考察佛教各派學說後發現，各學派基於對十二支緣起「識」、「名」、「色」三支的詮釋內容解讀不同，而產生了有無「人類個體生命起始」時間見解上的差異。其中尤以對「識」支的解釋從原始佛教時期的「前六識」轉變為部派佛教時期的「結生識」更是為重要關鍵。

因此本文從歷史性的向度開始，從佛教原典及《清淨道論》等相關論著分析「識」被理解成「結生識」的時期及其原因。接著再深入探討有關「識」、「名」、「色」三支的分別蘊義及相互關係，以釐清「識」在原始佛教時期的詮釋方向。

從考察十二支緣起中第三「識」支與第四、五「名、色」二支這三支之間的相互關係，筆者發現應從「剎那緣起說」來解釋緣起論似較為符合佛陀原意。若單從「名、色」二支的意義來考察，則依然存在世俗諦與勝義諦二種不同詮釋語言的分別。

本文另一重點在討論「剎那緣起說」及「分位緣起說」對於「人類個體生命起始」需要面對的質疑以及可能回應，筆者嘗試以「緣起中道」為佛教生命實踐行動綱領，並說明「緣起中道」如何能避免成為「道德相對主義」陷阱的理由。

筆者認為在回應現代倫理議題中，若將「分位緣起說」納入屬於根本核心義理的緣起論中，無可避免將讓連「前胚胎」(pre-embryo)也算在內之「不可傷害胚胎」原則，成為佛教的「客觀真理」延伸之下，無可逾越的義務論道德法則。這時「緣起中道」道德行動綱領，就會成為「相對倫理主義」下的產物。

反觀，若採取「剎那緣起」詮釋方法，將緣起論素樸地作為解脫有情生命痛苦煩惱的「勝義」核心理論，以此理論所建構出的「緣起中道」道德行動法則，才能「遊刃有餘」地用世俗語言來處理未來科技技術不斷進步發展後所延伸出的各項倫理議題。亦即佛教徒在倫理議題上，只要不違背「剎那緣起」之緣起論，就可以無礙地用「緣起中道」為綱領，將「兩重三世因果」、「個人利益」、「公眾利益」等「世俗語言」中加入綜合判斷，並在未來不斷變動的全局中，參與對話公共討論。

關鍵詞：佛教倫理、剎那緣起、分位緣起、緣起中道、清淨道論

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻探討與分析	8
第三節 研究方法與結構	14
第二章 關於人類個體生命起始點的倫理爭議	18
第一節 保守派觀點	18
第二節 自由派及現代醫學觀點	21
第三節 溫和派觀點	24
第三章 緣起論的生命實踐	26
第一節 緣起論蘊含「無我」的輪迴思想	26
第二節 緣起論的生命實踐價值	29
第三節 緣起論的生命實踐方法	31
第四章 緣起論之詮釋方法及特色	36
第一節 原始佛教之素樸緣起論	37
第二節 部派佛教之業感緣起論	39
第三節 大乘佛教中觀學派之緣起性空論	41
第四節 大乘佛教唯識學派之阿賴耶緣起論	43
第五節 真常唯心系之如來藏緣起論	47
第六節 小 結	54
第五章 緣起論之「識」、「名」、「色」	57
第一節 「識」被解釋為「結生識」的時期	58
第二節 「識」被解釋為「結生識」的原因	63
第三節 原始佛教經典「識」、「名」、「色」的相互關係	70
第四節 原始佛教經典「名」、「色」二支的意義	75
第六章 「人類個體生命起始」倫理議題的質疑及回應	80

第一節	「分位緣起說」的觀點與可能面對的質疑	80
第二節	「緣起中道」的倫理實踐綱領	83
第三節	「剎那緣起說」面對的質疑與可能的回應	87
第七章 結 論		95
參考書目		100

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

「人類個體生命起始」是現代應用倫理學中非常重要的研究議題。舉凡「人類胚胎幹細胞研究」、「墮胎」、「複製人」等等議題，都將涉及「人類生命個體生命起始？」這個命題主張。例如「胚胎幹細胞」議題，固然胚胎幹細胞之研究對人類基因工程及醫療研究上有極大之貢獻，但因幹細胞須從胚胎中取得，取出後胚胎就喪失未來發展成人類個體生命的能力，於是就產生「殺胚胎」是否等於「殺人」的疑慮。因此「人類胚胎幹細胞」的研究，在倫理學層面、宗教層面甚至是法律層面上都會產生爭議，而爭議的重點往往都會涉及「人類個體生命起始」的看法，亦即如果人類的個體生命是從胚胎時期算起，那麼很明顯殺胚胎等同殺人，反之，若人類個體生命不從胚胎算起，那麼殺胚胎是否等同殺人，就有討論的空間。

而應用倫理學的目的即是將倫理學的基本原理原則應用於具體的、有爭議性的道德應用問題暨特殊的倫理議題，但是不同的倫理原則會產生不同的結論，得出的解決方法就往往未能獲得一致認同。

筆者是佛教徒，在就讀南華大學哲學研究所期間，就對此議題開始相當關心。佛教是否有明確的關於「人類個體生命起始」的主張？如果要回應此議題佛教，則佛教如何回應因為科技進步所帶來的種種倫理議題？這是筆者研究此議題的動機。

在西方，基督宗教是很自覺地建構著整套的倫理神學，因為源自西亞的希伯來宗教，有必要與西方本土的希臘哲學，作積極性的對話。而希臘哲學早在亞里斯多德(Aristotle)的時代，就已建構了「倫理學」的體系，為此，中世紀經院哲學大師湯瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas)，還綜合希臘哲學與希伯來神學，使用亞里斯多德的哲學方法，而建構其兼顧「自然律」與「神律」的道德學說。

基督宗教的宗教學者或神學家從各自的神學觀點開展出具有特色的神學倫理學 (theological ethics or moral theology) 。

西方基督教舊約聖經《創世紀》¹第一章裡就這樣記述人類及世界萬物的起源：

神說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人，使他們管理海裡的魚，空中的鳥，地上的牲畜，和全地，並地上所爬的一切昆蟲。神就照著自己的形像造人，乃是照著他的形像造男造女。(創 1:26-27)

耶和華神使他沉睡，他就睡了，於是取下他的一條肋骨，又把肉合起來。耶和華神就用那人身上所取的肋骨，造成一個女人，領她到那人跟前。那人說，這是我骨中的骨，肉中的肉，可以稱她為女人，因為她是從男人身上取出來的。(創 2:21-23)

這即是西方社會文化下所認同的「創世論」—上帝創造人與萬物。然而，自從 1859 年達爾文根據他所收集的生物演化資料，提出「進化論」-物種起源：物競天擇，之後「創世論」就受到嚴重的打擊。因為如果以「開端」為主要探討議題時，必然跟「時間」脫離不了關係，也必然受到質疑。所以當有人問創世以前上帝在做什麼？聖奧古斯丁²說：「他們應該知道，不可能有沒有創造物的時間。」有創造物「時間」才有意義。亦即「創世論」談的是：「世界作為一個整體，它依賴於上帝的存在，即依賴於宗教語言所說的上帝。所以「創世論」講的不是世界上有沒有一個開端的問題。世界有沒有開端的問題，應該問

¹ 參自 Web4Jesus 全球資訊網，聖經中文和合本，2009 年 7 月 6 日搜尋。

<http://www.web4jesus.org/BibleTools.asp>。

² 聖奧古斯丁 (Aurelius Augustinus, 亦作希坡的奧古斯丁 Augustinus Hipponensis, 天主教譯「聖思定」、「聖奧斯定」, 西元 354 年 11 月 13 日—430 年 8 月 28 日) 著名的神學家、哲學家。在羅馬天主教系統，他被封為聖人和聖師，並且是奧斯定會的發起人。他是聖孟尼迦的幼子，出生於北非，在羅馬受教育，在米蘭接受洗禮。他的著作《懺悔錄》被稱為西方歷史上第一部自傳，至今仍被傳誦。

研究宇宙學的科學家，在基督宗教裡的「創世論」，是在說存在物的地位問題，正如維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)所說：「真正的神秘，不是世界怎樣存在，而是世界竟然存在。」³

相較於西方宗教，東方的佛教因為沒有這種背景，所以雖然在佛教的經典之中，有許多與倫理、道德相關的豐富素材，但那都還是在「實然倫理」⁴的層面所作的紀錄與描述。也就是，在佛教中原本並不存在「佛教倫理學」這門學問，以學科的標準來衡量，到目前為止，「佛教倫理學」可說還是一個有待建立的對象。但這不是說佛教沒有倫理學，也不是說還沒有人嘗試在建立這門學科，而是說它作為一個差別學科的外在規範並未明朗化。

學者周慶華教授則不認為佛教應該有「佛教倫理學」的存在，因為一般我們所說的倫理學，可以是描述性的「描述倫理學」，也可以是規範性的「規範倫理學」，還可以是後設性的「後設倫理學」。而佛教倫理學又是何種「性質」的倫理學？周教授認為如果說佛教倫理學可以成立，那麼作為修飾詞的「佛教」，也可以替換成「猶太教」、「基督教」、「伊斯蘭教」、「儒教／儒家」、「道教／道家」，甚至「印度」、「美國」、「中國」或「阿貓」、「阿狗」、「張三」、「李四」等等，以至無所不倫理學，因此這樣倫理學也就沒有獨立存在的意義（因為它已經「通」於各領域）。⁵

然而無論是主張「佛教倫理學」應該存在繼續建構發展下去，或是認為「佛教倫理學」沒有作為一門學科獨立存在的意義，但作為以智慧慈悲度化眾生，解脫眾生煩惱的佛教，在面對社會大眾實際發生的倫理爭議時，仍然要有回應

³ 轉引自何光滬著，《神聖的根源：畫說哲學》，台北：書林出版有限公司，一九九八年，頁六六。

⁴ 一個人或一個社會所「實際」相信(當然也未必都做不到)「應該如何做人或生活」的道理，是為「實然倫理」(positive morality)；一個人或社會「應該」相信的有關「應該如何做人或生活」的各種理想或原則，這是「應然倫理」。

⁵ 參見周慶華，「後佛教倫理學」，台北：正觀雜誌社，第二十五期，二〇〇三年六月，頁一八一～一八二。

的空間與看法，以解眾生的疑惑與煩惱。當眾生發生煩惱向佛教宗教師徵詢，佛教是否允許可以墮胎？基於以慈悲智慧及解脫眾生煩惱為要旨的佛教宗教師，應該提供詢問者正面建議以及提供思考決策空間，而且應說明佛教是基於什麼樣的原則及方法來處理這個議題，因此佛教徒對於「人類個體生命起始」這一個關鍵社會議題，仍然有深入探討的必要。

如前所述，現代倫理爭議的議題很多都是由科技進步所帶來的道德困境，這些爭議過去並不存在。例如，「胚胎幹細胞」、「複製人」等議題，是因為人類基因圖譜研究有突破性的發展而產生「初期胚胎是不是人？」之爭議；「墮胎」議題則是因為墮胎技術及醫療科技的進步，而引發「胎兒什麼時候成為人？」之爭議。很顯然過去並不存在這些道德爭議，因此我們不能企圖從佛教的經典或戒律規範之中直接找到答案。我們所能做的只是嘗試從佛陀的教法及制定的戒法當中，整理出一些道德原則或倫理精神，進而以此作為處理現代倫理議題的道德行動準則。

那麼關於「人類個體生命起始」這個議題佛教有什麼樣的內容可供我們做參考呢？在「普遍」⁶的說法上，佛教宏揚者習慣以「十二支緣起」⁷來回答這個議題，這十二支分別為：「無明、行、識、名、色、六入、觸、受、愛、取、有、老死」。若從「具有異時性前後分位因果關係」的角度來詮釋這個佛陀根本教法，於是就產生所謂的「三世兩重因果說」或「一期生命說」⁸：

第一位「識」：最初入胎。

⁶ 這裡所謂的「普遍」是指一般大眾較普遍能接受的意思，而非最古老的意義。

⁷ 「十二支緣起」這個名詞，是在佛陀圓寂之後過了很長的時間才有的，佛陀時代並沒有將緣起分成十二個序列，若依南傳經論，十支緣起(去掉無明及行)可能為緣起之原始型態。此外，原始經典中也有二支、三支、四支、五支、十支、十二支等種種說法。為了行文一致性，這裡暫時先用此名詞，後文將作更深入的探討。

⁸ 參見演培法師，《佛教的緣起觀》，台北：天華出版社，一九九〇年，頁一六～一七。

第二位「名色」：母胎中漸漸形成人形。

第三位「六入」：六根完備即將出胎。

以上是說明生命在母胎中發展的經過。

出胎後第一位「觸」：出胎至嬰兒兩三歲之間，能與外界接觸，但不能辨別事物苦樂。

出胎後第二位「受」：到了六、七歲的兒童，對所接觸的事物，已漸漸升起苦樂的感受。

出胎後第三位「愛」：到了十四、五歲，不僅能辨別苦樂，而且對事務知道如何去愛好，如何的使心所愛的事物歸我所享受。

出胎後第四位「取」：到達成人的青年時期、以及壯年、老年時期，由於愛欲特別旺盛，於是就不惜犧牲一切相所愛好的進攻求取。

出胎後第五位「有」：因愛取煩惱的衝動，促使身心向外發展，所造作種種行業，決定了將來是怎樣的果報。

以上五位，是說出胎後的生命動態。

至於無明、行與生老死四支，則和一期生命各支有著過去與未來聯繫的關係。

也有學者將「無明」一支列為「一期生命說」的首位，林朝成、郭朝順二位教授合著《佛學概論》云：「有情所以生起，其原因來自『無明』，這『無明』如就生殖觀而言，可以說生命的起源來自父母盲目的生之衝動與情欲，所以把無明放在首位；如就胎生學來看，無明是指生命之初萌，其本質就是無明的衝動。」⁹

⁹ 林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，二〇〇三，頁六五。

若根據以上說法，則佛教「十二支緣起」可以直接稱爲「佛教胎生學」的法教，「三世兩重因果說」、「一期生命說」則可做爲此學問的具體內容。而這樣的「佛教胎生學」是以俱有認識能力的「結生識」，以「入胎」、「住胎」、「出胎」時間點作爲人類個體生命的「起始」、「生長」、「結束」爲標準。

以這樣的原則來推論，面對前述「人類個體生命起始」的議題，佛教將主張「只要是授精成功的胚胎就算是人」，因爲人類個體生命就在於「結生識入胎」那一剎那就開始。這在「部派佛教」經典上稱爲「羯羅藍(kalala)位」，現代醫學語言就是「受精卵」，在「部派佛教」經典《根本說一切有部毘奈耶雜事》甚至談到「受精卵」成形剛開始的七天，在母親的胎中就已經有了感知痛苦的覺受：

初七日時，胎居母腹，如楯如癱臥在糞穢，如處鍋中。身根及識同居一處，壯熱前熬極受辛苦名羯羅藍。狀如粥汁，或如酪漿。於七日中內熱煎煮，地界堅性，水界濕性，火界煖性，風界動性，方始現前。¹⁰

以上論述是從「異時性、前後分位因果關係」來解釋十二支緣起，這時「無明」就變成「十二支緣起」的第一因，而「識」、「名」、「色」的結合，就變成「人類個體生命起始」的時間點。

若佛教從「異時性、前後分位因果關係」來詮釋「十二支緣起」，那麼「人類個體生命起始」這個議題應該就獲得了解決，沒有筆者爲文討論的必要。但事實上「十二支緣起」另有一種更早期的詮釋方法，若從「同時性、論理關係來」詮釋，十二緣起中的各支之間就不是時間序列前後分位的因果關係，而是有情的內在心識結構，而這心識結構正是有情之所以生起老病死憂惱悲等苦的緣由。從這個方向來解釋十二支緣起，「無明」就是指一切有情心識的本質，

¹⁰ 參見《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十一，大正二四·二五四中。

而不是生命的來源，「識」、「名」、「色」三支，也就不會是人類個體生命起始的關鍵。

終其一生殫精竭慮要詮釋原始佛教的純正要義的泰國出家眾佛使比丘，就反對用充滿「異時性、前後分位的因果關係」來解釋十二緣起。他從原始的巴利經典來考察「緣起論」，發現並不能用「貫通三世」來解釋緣起，同時也認為緣起法則不適用於子宮中的胎兒¹¹。他區分出「日常用語」與「法的用語」，強調錯解緣起的原因，就是因為「不懂法的語言」，而以「日常用語」來詮釋緣起，至使錯解了諸如「人」與「名」、「色」等辭彙的雙重意義。他甚至嚴肅地認為「錯解緣起」，才使得佛教在印度衰滅¹²。

甚至，佛陀涅槃後，龍樹中觀學派的緣起，也不是阿毘達磨論者¹³所說的緣起。阿毘達磨論者總認為緣起是指先「緣」而後「起」。而中觀學派則認為「即緣即起」才是緣起之義，而不是指時間序列上「先緣為因」而「後起為果」的因果關係¹⁴。因此從中觀學派來看緣起論，也認為十二支緣起是一種「同時性」的因果關係，而不是「異時性」的因果關係。

這裡我們就自然產生一個疑問，到底要用「異時性分位因果關係」或是「同時性論理因果關係」來詮釋十二支緣起？因為這兩種不同的詮釋方法，將會影響到佛教對於「人類個體生命起始」這個議題的基本主張。

¹¹ 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉出版社，二〇〇四，頁六二、頁一三三。

¹² 同上，頁一〇二。

¹³ 阿毘達磨（梵語 *abhidharma*，巴利語 *abhidhamma*）。三藏之一，又作阿毘曇，阿鼻達磨、毘曇。意譯為對法、大法、無比法、向法、勝法、論。與經（梵語 *sutra*）、律（梵語 *vinaya*）合稱為三藏（佛教聖典之總稱）。故偶以阿毘達磨藏、阿毘曇藏、對法藏或論藏等見稱。

阿毘達磨原指有關教法之研究，若研究律藏（梵語 *vinaya—pitaka*）者，則稱為阿鼻奈耶。其後廣至對於經、律二藏之論述，皆稱為阿毘達磨。

其成立約於西元前後，最初僅為簡單歸納一些佛教名詞，後卻逐漸演成解釋之形式。直到部派佛教時代，各個有力之部派皆成立各自之阿毘達磨，深奧繁瑣之哲學式教學於是展開。

¹⁴ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，一九九八，頁一五〇。

若依照部派佛教的分類，十二支緣起各支之間的關係共可分為四類：¹⁵

1. 剎那緣起：指十二支在同一剎那作用的因果關係。
2. 連縛緣起：指肉體或精神現象，時時刻刻無有間斷的連續變化的情形及關係。
3. 分位緣起：即傳統的三世兩重因果說。
4. 遠續緣起：超越三世兩重因果，而涉及更遙遠的過去及未來，以十二因緣說無限時空之緣起生滅。

這四種緣起說，其中分位、遠續緣起，性質上屬於上述異時、前後分位因果關係的十二支緣起；而剎那緣起則屬於同時、論理因果關係的十二支緣起，連縛緣起則可通於異時及同時緣起。

爲了討論方便，本文將「異時性、分位因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱爲「分位緣起」，將「同時性、論理因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱爲「剎那緣起」。

「十二支緣起」應該用「分位緣起」來詮釋？還是用「剎那緣起」來詮釋？緣起論是否可以蘊含「人類個體生命起始」時間的表示？或僅作爲解脫人類痛苦煩惱的法教？佛教應該如何來回應「人類個體生命起始」這個議題？這就是筆者撰寫本文的目的。

第二節 文獻探討與分析

想要在簡短的論文中，摘要式的羅列出從古至今有關緣起論的研究及基本要義，不僅唐突大膽，而且也是不可能的事，因此本節僅分析與「人類個體生命起始」有關之「分位緣起」、「剎那緣起」，將相關文獻區分成「十二支緣起各支關係」之研究，以及「分位緣起」、「剎那緣起」與「人類個體生命」

¹⁵ 參見《大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第二十七冊，頁一一七下；《俱舍論》，《大正新脩大藏經》第二十九冊，頁四八下。

關係之研究，同時本節僅提出具代表性的學者，說明其研究內容對本文可參考之處，希望有利本文在接下來的論文中，提供一個基本的論述基礎。

(一)「十二支緣起各支關係」之研究

• 印順法師

印順法師的研究成果在漢語佛學界享有崇高的地位，其所著之《中觀今論》一書中將緣起法分類成(一)相關的因待性，(二)序列的必然性，(三)自性的空寂性等三種性質。

另外，關於《唯識思想》部分，法師著有《唯識學探源》一書，法師在書中詳述唯識思想中「真心派」與「妄心派」兩大思想的分流，從時代的前後去整理它。經與論間，經與經，論與論的中間，看出它的演變分化；從演變分化中把握它的共同性，從更高一層的根本佛教去觀察，給予正確的評價。

印順法師所著之《原始佛教聖典之集成》、《印度佛教思想史》、《初期大乘佛教之起源與開展》，對印度佛教各時期各宗各派的思想淵源與發展，相互間之關係，都有清楚的說明，關於緣起論思想演變過程也有深刻的論述。

本文將參考法師的分析，將詮釋緣起論的學說區分為屬於具有論理性、同時性的「剎那緣起」，以及帶有異時性及序列時間性的「分位緣起」二大類，以利後文討論佛教各學派緣起論主張時之歸類。

• 傅偉勳教授

傅先生所撰之〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉¹⁶一文，已經用其「創造詮釋學」的方法將緣起論的發展理路，得到一個客觀的研究成果。在上述論文中傅先生先引述日本學者中村元、三枝充憲等人的研究，呈現緣起思想

¹⁶ 參見傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》，第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月，頁一七〇～一九七。

原始資料的探討成果，並以討論現代日本佛教學者對於「緣起」的兩派「意謂」詮釋爭論。傅先生文中指出，第一派依照部派佛教以來的傳統詮釋，認為十二緣起說乃係時間前後因果關係的說明；第二派反對此說，認為緣起說的本意是在彰顯各支之間的論理的關係，而與時間的因果關係並不相干。

這兩派的爭論，正是分別代表本文關心的「分位緣起」與「剎那緣起」二種緣起論詮釋方法。傅先生認為有關佛陀本人是否以緣起為他菩提樹下悟道成佛的（主要）體驗內容，以及佛陀所宣說的原原本本的緣起法究竟為何，在現階段的「實謂」層次學術探討言，是不可能有任何定論的。在「實謂」層次所能得到的，多半是緣起說的最早萌芽乃至十二因緣說逐漸形成的歷史線索而已。

其次，這樣的論爭正是說明了進一步探討「蘊謂」問題的必要性。因此在「蘊謂」層次，傅先生依次討論小乘業感緣起論、中觀派緣起性空說、唯識學派的三性三無性說與阿賴耶緣起論、如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、真言密教的六大緣起論與道元禪師的「有時」論，藉以說明種種大乘緣起說法產生的理據與路數。在「當謂」層次，作者再進一步探討緣起思想的深層結構，而在結論部分（「必謂」層次）提示緣起思想現代化開展的種種可能線索。

傅先生的詳盡研究讓本文在論述佛教各學派關於緣起論各支關係的詮釋方法及內容時，能夠引用參照，省卻繁複的考證功夫。

• 呂凱文教授

呂凱文教授在〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉¹⁷論文中，將「緣起」系列的句型結構分析區別「緣起」與「緣已生法」，呂教授論文中指出，所謂的「緣起」即是從「緣」而升起「緣已生法」之整體內容，進而對「緣起」與「緣已生法」之差別加以研究，並嘗試檢視部派佛教傳統上對於這個問題的看法。

¹⁷ 參見呂凱文，〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉，《揭諦》，南華大學，第一四期，二〇〇八年二月，頁七九～一一〇。

呂教授認為，或許是甚深的緣起不容易被理解，因此分析學風很盛的部派佛教，就善巧地將「緣起」理解為「緣」，致使「緣起」本是「緣」與「緣已生法」的因果關係整體概念的表述，轉而被解釋成「緣起」與「緣已生法」的因果關係。

從呂教授的研究我們可以看出，部派佛教因沒有嚴格區分「緣」與「緣起」的差別，而致使在解釋緣起時將「緣已生法」的各支解釋為「緣起」，呂教授論文《清淨道論》（*Visuddhimagga*）的作者覺音（Buddhaghosa）的觀點為例，認為覺音的所謂的「緣起」即是「緣(之諸法)」(paccaya-dhammā)，若以覺音的觀點來看，「無明」即是「緣起」；又「緣行而有識」，則「行」是緣起。呂教授引用日本學者平川彰的解釋認為，這樣的詮釋方法與《俱舍論》將十二支緣起的十二支的「因分」當作緣起，而把果分當作「緣已生法」是沒有差別的。

呂教授關於〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉的研究，為本文從句型結構考察十二緣起中各支之間的關係，以及「識」支被解釋為「結生識」的原因，提供了一個重要的論述基礎。

(二)「分位緣起」與「人類個體生命」關係之研究

• 釋昭慧法師

釋昭慧法師為印順法師之弟子，多年來以從事教運關懷與社會關懷之路。法師所著之《佛教倫理學》一書是第一本中文佛教倫理學專書，本書是順應西方倫理學之寫作體例，有關佛教學思想體系架構的建立，得力於西方倫理學者甚鉅。雖然，佛教不設「本體論」(Ontology)，不談「形上學」(Metaphysics)，但依然有其依經驗法則而開展出來的基本原理——「緣起」(梵 *paticca-samuppāda*)，這也是佛陀依現實經驗而作思維抉擇，所體悟的原理。法師即是由此原理出發，分別闡釋倫理學的相關議題。

昭慧法師另著有《佛教規範倫理學》一書，即是一套詮釋佛教行為規範系統的「佛教規範倫理學」。本書除了用西方倫理學方式建構出佛教倫理學出來，

但也保留東方佛教文化特色，尤其採用「緣起中道」作為佛教倫理學之實踐綱領，更讓佛教倫理學面對未來科技發展倫理議題有一重要貢獻。

本書上篇建構佛教規範倫理學中之「基礎倫理學」，故名「理論篇」；下篇名為「應用篇」，作者選輯了近作八篇論文，這都是佛法觀點的「應用倫理學」，其中有四篇內容都與生命醫學倫理學相關。

本書中作者在處理「人類胚胎幹細胞」、「墮胎」等道德議題時，將「十二支緣起」以「分位緣起」來詮釋各支之間的關係，以此作為推論依據，而將「結生識」之「入胎」、「住胎」、「出胎」作為人類個體生命起始、生長及結束時間。

本書亦牽涉到許多更根源的「後設倫理學」議題，例如：何謂善、惡、對、錯？道德語句究竟有否認知的內涵與真假值？是否可由自然性質或經驗性語句來加以檢證？這已涉及當代的分析哲學。最重要的是，法師意圖透過從「佛教倫理學」到「戒律學」的思想建構，而與佛教的傳統律學界展開思想、觀念乃至方法論的對話。

然而正如本文緒論所言，佛教是否應該有「倫理學」或者「佛教倫理學」是否應該以「緣起」作為道德規範之最高原理，尚屬未定之數，而「十二支緣起」各支之間的關係也另有「剎那緣起」之詮釋方法。

(三)「剎那緣起」與「人類個體生命」關係之研究

• 佛使比丘

佛使比丘（1906～1993）對於緣起思想的討論，主要見於《生活中的緣起》集譯本一書，本書一方面承繼早期對於巴利原典之無我、無執、內觀和四諦思想的澄清與深化，另一方面對於稍後幾年的晚期社會倫理思想建構亦扮演著貫串與啓示的角色。更甚者，本書在緣起思想的課題上，對於五世紀以來一直主導上座部佛教思想的覺音（Bodhdhaghosa）論師之「三世兩重因果」緣起說提出質疑與批判。

佛使比丘在本書中認為，緣起屬於勝義諦，就必須用法的語言來解說。一旦我們以日常用語來說明緣起，就會產生許多混淆不清且無法理解的情況，甚至誤解各緣起支之間的「生」、「滅」意義。當人們以日常用語來理解屬於勝義諦的緣起時，那麼「一次緣起的流轉」也就被誤認為與兩個生有關：一個是指名色的生（父精母血和合），一個是指來世的生。如果有兩個生，那麼緣起就被認為是貫通三世：過去世、現在世和未來世；如此一來，一次緣起的流轉就被拆散攪亂成三世兩重因果，反而不符合緣起無我的說法。

一旦人們將緣起解釋為貫通三世的法則，就得把十二因緣的識支解釋為結生識，而導致後期的論著也把識解釋成結生識。如此一來，將緣起解釋成貫通三世也就不符合原始巴利經文「諸法無我」、「諸行無常」印，因為它提出了自我、梵我的錯誤觀念，這是常見；同時這樣的解釋也不能落實在修行中。

他是認為應該完全以「認知過程」來解釋緣起，而他所依賴的是經藏跟所謂「大正教」（Mahāpadesa）原則。《生活中的緣起》一書中，將十二支緣起中「識」、「名」、「色」三支被解釋成「結生識」的時期及原因，有非常詳細的論述與考察，對本文所關心的「人類個體生命起始」議題有重要的幫助。

• 萬金川教授

深入中觀學研究領域之萬金川教授，從 1996 年夏到 1997 年春應香光尼眾佛學院邀請講述中觀學課程，深入淺出的講說，讓原本深奧難懂的佛學義理，能落實在生活的修行。萬金川教授對脈絡掌握之清晰，對梵、巴、藏等語文運用非常熟練，其上課資料所集結成之《中觀思想講錄》一書，共包涵三個中觀重要主題（一）中道與中觀；（二）中觀哲學的基本立場；（三）中觀學派與中觀研究。本書也可以視為中觀學派所主張之「剎那緣起」的深刻論述研究，而本文也將採用本書內容所述之「緣起中道」生命實踐思想，嘗試作為道德行動綱領來回應有關「人類個體生命」之倫理議題。

第三節 研究方法與結構

本文採用傅偉勳先生所提出之「創造的詮釋學」作為主要研究方法¹⁸。傅先生認為這是一套適用於詮釋中國哲學與思想典籍的方法論，是專為缺乏高層次方法論反思的中國思想傳統而設法建構的。傅偉勳對於他這一套方法論是相當有信心，是從現象學、辯證法、實存分析、日常語言分析、新派詮釋學等西方哲學方法論中過濾而出，雖然吸收了海德格到伽達瑪的新派詮釋學理論探討的成果，但過濾了其特定的哲學觀點，彼此間在進路上大異其趣。¹⁹傅先生對於這種方法的描述，主要見於《從創造的詮釋學到大乘佛學》中，並強調一個成功而完整的詮釋，應該具備五個層次²⁰：

1、實謂層次：在此層次中，主要是探問「原作者(或原典)實際上是怎麼說？」

2、意謂層次：在此層次中，主要是探問「原思想家想要表達什麼？」，或他所說的意思到底是什麼？是原思想家在「實謂」層次，所實際要陳述的意思為何？

3、蘊謂層次：在此層次中，主要是探問「原思想家可能表達什麼？」或「原思想家所說的，可能蘊涵什麼？」

4、當謂層次：在此層次中，主要是探問「原思想家(本來)應當說出什麼？」或創造性的詮釋者，應當為原思想家如何說出，未曾表達明確的意思為何？

5、創謂層次：在此層次中，主要是探問「原思想家現在必須說出些什麼？」或為了解決原思想家，未能完成的思想課題，創造性詮釋者現在必須踐行什麼？

傅偉勳先生曾經以這一套「創造的詮釋學」重新探討佛教緣起論，以這五大層次的詮釋方法，標舉出佛教的終極真實在學術研究上的整體面貌²¹。

¹⁸ 「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)，傅偉勳最先在其英文論著中提出，一九八四年在台大哲學系以「創造詮釋學」為題，作了專題演講，後以中文發表了一系列相關論文。

¹⁹ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，一九九九年，頁九。

²⁰ 參見同上，頁一〇。

²¹ 參見傅偉勳，「關於緣起思想形成與發展的詮釋學」，《佛教思想的現代探索》，台北：東大圖

以傅先生之詮釋學應用在本文研究，我們發現有關「人類個體生命起始」議題乃是因應現代科技技術發展所衍生而出，在「實謂」詮釋層次上，當然無法得知佛陀或原典實際上陳述出明確的答案，而在「意謂」詮釋層次上，根據傅教授之研究，緣起論在原始佛教時期即存在「分位緣起」、「剎那緣起」不同詮釋方法，此問題仍有待解決，因此本文無意在「實謂」及「意謂」的層次上再深入研究，而應在「蘊謂」、「當謂」、「創謂」三種層次上研究緣起論。在「蘊謂」層次中，本文以「無我輪迴」、「解脫煩惱」思想，說明緣起論在生命實踐上的特色、價值與實踐方法，以及分別比較佛教各派學說與「剎那緣起」、「分位緣起」的關係，以此判別各學派是否有明確「人類個體生命起始」的蘊義。在「當謂」層次上，本文再深入研究「識」、「名」、「色」三支的分別蘊義及相互關係，以釐清「識」在原始佛教時期的詮釋方向後，嘗試提出以「緣起中道」作為佛教生命實踐之行動綱領，以回應「人類個體生命起始」議題。在「創謂」層次上，因研究時間有限，本文僅建議性的提出「緣起中道」道德行動準則，應嘗試與漢斯·尤納斯(Hans Jonas,1903-1993)與卡爾-奧圖·阿培爾(Karl-Otto Apel, 1922 -)二人所建立之「未來倫理學」(Zukunftsethik)、「對話倫理學」(Diskursethik)做一系統性的比較，筆者認為三者理論與方法上互補之處很多，我們或許可以從中建構更嚴密的「緣起中道」道德行動準則。

本文在章節的結構上，第一章為緒論，先說明研究動機與研究方法。

在第二章，接著探討西方神學及倫理學關於「人類個體生命的起始」的看法。本文主要採用路易斯·波伊曼所著，江麗美所譯之現代生死學叢書《生與死：現代道德困境的挑戰》一書中的觀點，借用作者討論「墮胎」議題的分類法，將現今以主張「人類個體生命起始」時間之各種看法，分成「保守派」、「自由派」與「溫和派」三種觀點，以利後面章節討論道德議題相應觀點時，佛教所需要面對的爭議之基礎認識。

第三章 本章以傅偉勳教授所提「創造的詮釋學」其中之「蘊謂」層次上研究十二支緣起中「無我輪迴」、「解脫煩惱」思想，以說明緣起論在生命實踐上的特色、價值與實踐方法。以利後面章節推論佛教在面對「人類個體生命起始」議題時，所應採取的基礎認知與道德行動。

第四章，為討論「人類個體生命起始」議題，本文將詮釋緣起論的學說上，僅區分為「異時性、分位因果關係」之「分位緣起」、以及「同時性、論理因果關係」之「剎那緣起」二大類。接著從文獻原典一一分析各派學說之緣起論，文中分別說明原始佛教的素樸緣起論、部派佛教的業感緣起論、大乘佛教中觀學派之緣起性空論、大乘佛教唯識學派之阿賴耶緣起論、大乘真常唯心系之如來藏緣起等五種關於緣起論的內容特色，並分別比較各派學說與「剎那緣起」、「分位緣起」的關係，以此判別各學派是否有明確「人類個體生命起始」的蘊義。

第五章，從以上考察中我們將清楚的發現，各派學說基於對十二支緣起「識」、「名」、「色」三支的詮釋內容解讀不同，而產生了有無「人類個體生命起始」時間見解上的差異。其中尤以對「識」支的解釋從原始佛教時期的「前六識」轉變為部派佛教時期的「結生識」更是為重要關鍵。因此本章將再從歷史性的向度，從原典及相關論著分析「識」被理解成「結生識」的時期及其原因。接著再深入探討有關「名」、「色」、「識」三支的分別蘊義及相互關係，以釐清「識」在原始佛教時期的詮釋方向。

第六章，本章重點在討論「剎那緣起說」及「分位緣起說」對於「人類個體生命起始」需要面對的質疑以及可能回應。接著筆者嘗試以「緣起中道」為佛教生命實踐行動綱領，並說明「緣起中道」如何能避免成為「道德相對主義」陷阱的理由。

第七章，前半段重新回顧前面論述的各章結論，文末筆者也將提出個人看法，以「緣起中道」作為佛教生命實踐綱領時可供發展研究方向的建議。

藉由如此的研究，本論文希冀能夠釐清佛教對「人類個體生命起始」議題的看法，並為佛教面對社會倫理議題時，或許可以提供一些思考方向與參照之點。

第二章 關於人類個體生命起始點的倫理爭議

本文「緒論」中所述本篇論文旨在研究佛教對於「人類個體生命起始」的觀點與考察，然而在面對實際層面之倫理議題判斷過程中，仍然有些基本的看法需要先行釐清，本章節就先探討西方神學及倫理學對於「人類個體生命起始點」的看法，以此為參考基礎，將有助於後面章節將談到佛教所指涉「人類個體生命起始」議題上之基礎認識。

第一節 保守派觀點

在探討「人類個體生命起始」的命題中，在西方神學的範疇最古老的有「立即賦靈說」(immediate ensoulment)意思是靈魂在受孕時立即賦與。¹當然這是一個宗教神學上的概念，因此這樣的立場總是以宗教神學的語彙來說明。「立即賦靈說」這個觀點很容易被轉譯成人文的語言「人(human)」，因此如果接受這樣的觀點，那麼在胎兒受孕的那時間點便已定義為人，在這樣的觀點之下，殺害胚胎就等同殺人，這是傳統「保守派」的觀點。

輔大神學院院長兼生命倫理中心主任艾立勤神父，在「胚胎是人」這個議題上充份表達了天主教在這方面堅定的立場，他說：

基於一貫堅持「胚胎自其第一刻起即有人的尊嚴」，而嚴正反對任何物化胚胎行為的教會，當然會反對這種為研究幹細胞而複製胚胎並加以殺害的功利行徑。……不管是從遺傳基因學的角度，或從個體

¹ 參見朗諾·德沃金著，陳雅汝、郭貞伶譯，《生命的自主權》。一八六九年，庇護九世(Pius IX，在位時間由一八四六至一八七八年)宣布，即使是早期墮胎也可以處以逐出教會的責罰，一般咸信這份教會命令是個里程碑，教會首度正式不接受傳統認為胎兒乃是在受孕稍後期才被賦與靈魂的觀點，而將當代的立即賦靈論納為官方觀點。台北：商周出版，二〇〇二，<http://www.nownews.com/2002/12/25/1128-1390859.htm>。二〇〇九年七月六日連結。

發生的律法，都揭示出「生物體自精卵融合開啟一個獨立新生命的那一刻起，就立即由其遺傳訊息調控著胚胎發展計劃，並經由一連串毫無中斷的階段逐漸達其生命狀態的最後型式。而且，雖然胚胎在朝向最後型式的過程中，歷經漸趨複雜的各個階段，但仍保持著相同的同一個體性」。故簡言之，透過現代生物學的研究，我們更能肯定地說：「人的生命自其孕育、出生、長大、成熟、衰老以致死亡，是一個連續、毫無中斷的過程，是自始即擁有人性尊嚴的一位人」。因此，「胚胎應受到符合人性尊嚴的對待」自是無庸置疑的。²

認為「胚胎是人」的傳統派的觀點，當然也不一定訴諸「立即賦靈說」才能說得通。加州柏克萊大學法律系教授、羅馬天主教會的哲學家努南(John T. Noonan, Jr.)，就使用「機率論證」(argument from probabilities)用來展現他的人性判準有客觀上的基礎，而非神學的主觀認知，他說：

道德判斷通常依賴於區分，但如果區分不該顯得像是任意的諭令，它們應該關係了某些機率(probabilities)上的真實差異。所有的生命中有一種連續性，但是人類生命歷程元素的較早期階段，只擁有微小的發展可能性。譬如，考慮任何正常射出的精液：在任何一次射出的精液量中大約有 2 億個精子，只有一個有機會發展成接合子。考慮可能變成卵子的濾泡：在女性嬰兒內有十萬到一百萬的濾泡，當中最多只有三百九十個成熟。再者，精蟲和卵子的遭遇以及形成懷孕，研究顯示，大略有百分之二十的情況會自動墮胎。換言之，新生命發生的機率是五分之四。在這個階段中，該生命在概率上有一截然的轉移，潛能上的巨大跳躍。在精子的權利和受精卵的權利之間做一區分是為

² 艾立勤，〈胚胎幹細胞實驗倫理省思〉，《教友生活周刊》專題報導八版。

了回應這個可能性上的巨大轉移。因為大約二十天的懷孕後，受精卵可能分裂形成雙生卵或者結合另一個卵而變成怪胎，但兩種事件發生的機率都非常地小。

可以問，在生物機率上的變化，有關於建立人性的判準是什麼？機率論證不是對準人性的建立，而是在建立一個客觀的不連續性，它可以在道德論述中加以考量。當生命本身是機率的產物時，當大部分的道德推理是機率的估計時，在懷孕機率的變化上建立一道德判斷，似乎一致於實在界的結構和道德思想的本質。訴諸於機率是最常識性的論證，在較大或較小的程度上，我們都把我們的行動建立在機率上，在道德如同在法律上，審慎或輕忽通常由一個人所掌控的機率來加以說明衡量。如果你在灌木林中射中的移動目標是一個人的機率為二億分之一，我懷疑可能很多人會認為這是射擊上的疏忽；但如果移動目標是人類的機會是五分之四的話，很少人會為你的罪責開脫。如果懷孕的十個孩子中只有一個能順利生下來，論證將會不同嗎？當然，這個論設將會不同。它是訴諸於實際存在的機率，不是訴請於任何或者各種想像的事況。

……如果一隻精蟲被毀掉了，吾人毀掉的存有物，只有遠小於二億分之一的機率能發展成理性存有者——他擁有遺傳密碼、一顆心和其他的器官，能感到痛苦。如果一個胎兒被毀掉了，吾人毀掉了一個已經擁有遺傳密碼、器官，對疼痛敏感的存有者，它是一個有百分之八十的機會可以進一步離開子宮，發展成一個小嬰兒，一段時間後，會變成理性的人。

懷孕作為人性化的決定契機之肯定論證是在懷孕中新的存有者接收了遺傳密碼。它是能決定他的性格之遺傳訊息，是人類智慧可能性的生物性載具，能使他變成一個自我發展的存有者。有人類遺傳密碼

的存有者是人。³

「保守派」的觀點認為因為精子與卵子結合的那一剎那就是個體生命的開端，較諸於後面即將討論的「自由派」與「溫和派」的主張，有了一個清楚的界線。「保守派」的觀點基本上解決了「溜滑梯論證」(slippery slope arguments)的挑戰，例如，懷孕是一個連續的發展過程，我們如何相信胎兒在這一秒鐘不是人，下一秒鐘變成人的說法？但「保守派」卻必須面臨更大的質疑：

第一，宗教神學預設了「立即賦靈說」的宗教立場，但假設是非宗教徒如何信服？

第二，「胎兒從懷孕的那一刻就是人」，並不能讓一般人接受。縱然如「機率論證」所言，成為胎兒有很難得的機率，以及胎兒有很高的機率發展成為人，但就像一粒橡樹的種子可以發展成橡樹的潛質道理，一般人也無法接受「橡樹的種子就是橡樹」的說法。

第二節 自由派及現代醫學觀點

從上節的討論我們會發覺「人類個體生命起始」這個議題的焦點，逐漸集中在「胚胎是不是人？」或者「胚胎什麼時候變成人？」的討論上。關於這樣的議題大致上又可以分為「自由派」及「溫和派」二種觀點。本節將先介紹自由派的觀點。

在此必須先提醒，當我們提到「人」的時候有時會想到生物學上的「人類」(Homo Sapiens)，但有些時候又會想到心理上或道德上的問題，所謂的人類的特性包括理性、自由與自我意識，它們使人類有異於其他動物。人類擁有安排計畫的能力、理性的思考能力以及自我的意識，這些都是使我們擁有特殊的生存

³ 節錄自路易斯·波伊曼著，楊植勝等譯，《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠一九九七，初版，頁一三二～一三四。

權。「自由派」的人士就認為有生存權才可以認定為人，問題是，擁有何種特性的人才能擁有生存權？

自由派的立場是，因為胚胎不是一個人類，它的地位只是相當於一個器官，因此如果一位婦女想要墮胎就可以進行墮胎。對自由派而言，胚胎在道德上的地位和盲腸沒有兩樣。

傳統上自由派會認為從「胚胎」到「成為人」這時期的某處有一個分界點，英國牛津大學路易斯·波伊曼(Loius P.Pojman)博士將之分為下面幾個時間點：

(一)、胎動期：人們向來認為，靈魂在胎動的那一刻開始的時刻進入身體，有些神學家認為懷孕初期可以墮胎，是因為他們認為這時候胚胎還沒有靈魂。根據現代醫學研究，在超音波掃描下，胎兒在懷孕第八週(懷孕第二個月)的時候，身體就會開始有動作。

(二)、生存能力(受孕六個月之後)：美國最高法院自從 1973 年通過「羅訴韋德案」(Roe v. Wade)後幾乎就是認定生存能力為有生存權與無生存權之間的分界點。法院認為，國家希望能夠保護潛在的生命，而當胎兒具有生存能力之後，國家尤其感到有這個義務，「因為這時候我們假設胎兒已經有能力在母親的子宮之外，自己擁有一個有意義的生命。」但是這個說法缺乏一個妥當的理論支持。它未曾告訴我們，為何一個六個月大的胎兒在子宮外會比在子宮內有意義，或者為何一個具有生存能力的胚胎成為人的潛力就比一個未具生存能力的胚胎來得高。我們會認為，二者的潛力應該是相當的。另一種批評是，早產的胎兒要具有生存能力，還是必須依賴科技。三十年前，強尼如果在六個月時早產，他就不會是一個人，但是今天由於科技進步，他可以被判定為一個完整的人。抽象的「為人」(personhood)必須靠科技的高興來決定，這似乎有點奇怪。我

們只能說一個胎兒究竟有沒有天生的價值。至於一些外在的事物，如醫學科技，則不會影響它的價值。人性應該不是靠運氣得來的。

(三)、**經驗**：有生存權的生命必須有認知、痛苦，與記憶的能力。胎兒沒有其中的任何一項能力，因此不能算是一個完整的人類。這個說法十分含糊的原因有三。首先，這個標準在嚴格的詮釋之下，會將嬰兒也排除在外，因為他們無法有強烈的認知，他們也無法記憶。但是第二點，就比較薄弱的經驗而言，有些例證顯示，胎兒也會覺得痛苦或快樂。此外，在這個標準之下，動物(包括昆蟲)也有生存權，因為牠們也有經驗能力。

(四)、**出生**：許多人認為，在人與非人之間的分界點就是出生。但是這個分界點似乎定得很隨便。我們沒有理由假設，胎兒在出生前一秒鐘和出生後一秒鐘，地位就產生了神奇的變化。一個早產兒的發育事實上比一個接近正常預產期的胎兒還不完全。出生事實上只是胎兒脫離母體，成為一個肉眼可見的社會生物的時間。它沒有任何天然生成的意義。如果胎兒繼續附著於母親的胎盤上，或是留在早產兒的保溫箱裡十年之久，他們也不會在脫離之後，突然就成為一個人類。⁴

另外，還有一種是以現代醫學的「腦死理論」(brain death)來判定是否「為人」的方法。也就是，不管發生什麼事，只要腦部功能沒有不可修復性的停止，那麼這個人就是繼續存在，能夠正常運作的腦部功能，就能稱為人。醫學研究發現，胎兒在懷孕第六週之後才開始有了腦部的功能，然後漸漸發展成為各種器

⁴ 摘自路易斯·波伊曼著，江麗美譯，《生與死：現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠，一九九五，初版，頁九〇~九一。

官組織。因此如果假設腦死理論是正確的，那麼胎兒在發育的第六週之後就可以稱為人。⁵

英國沃克委員會(Warnock Committee)則認為，胚胎研究可以在卵子受精後十四天內進行，因為此時的胚胎發育，還在二胚層階段，又稱前胚胎(pre-embryo)，尚屬一般生物細胞，沒有神經系統與大腦，故無知覺亦無感覺，不具備「人」的道德意義。因此利用這種體外受精產生的胚胎幹細胞進行醫學研究和臨床治療，並不違反倫理道德。⁶

然而不管什麼理論，只要是主張有一個界線可以成為人，並說「在這一點之前的東西不是人，在這一點之後它才是個人」，那就會面臨著名「溜滑梯論證」(slippery slope arguments)的挑戰。

從以上分析我們發現，自由派或現代醫學企圖在界定人與非人之間的區別時，無論胎動、生存能力、經驗，或出生，在受孕與成為嬰兒之間，並沒有一個清楚的分界點。如果其間沒有分界點，那麼就會造成二種極端認定，認定即使一個單細胞的胚子都算是一個擁有生存權的完整的人，或是認定連嬰兒都不能算是一個有生存權的完整的人，甚至嚴重智障以及年邁的人都不算是人，因為他們既不理性也沒有自我意識。

第三節 溫和派觀點

比較沒有固定意見想法主張者是屬於「溫和派」，一方面他們不認同保守派主張的從受孕開始就有一個靈魂進入胚胎，因此胚胎是人的想法，一方面他

⁵ 參自路易斯·波伊曼著，楊植勝等譯，《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠，一九九七，頁一七一～一七四。

⁶ 參自邱祥興，〈人類幹細胞研究的若干倫理問題〉，《第三屆生命倫理學國際會議論文集》，頁H-7。

們也不同意理性的自我意識，是人之所以為人的原因，或者從受孕到成為人之間有一個清楚的界線。

「溫和派」的人士認為應該從實際例子上來做道德行動判斷。例如，在做墮胎的決定時，溫和派的人士認為母親的心理和胎兒的生命品質都應該列入考慮。一名十三歲的強暴案件受害人，或者是一名已經擁有太多孩子的婦女，如果懷孕，或許實施人工流產就是合理。但是溫和派也不認同可以隨意進行墮胎，因為胎兒具有成為人的潛力，她們已經在前往成為人的過程，而即將成為具有自我意識的人，因此不能隨意墮胎。⁷

⁷ 參見路易斯·波伊曼著，楊植勝等譯，《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠，一九九七，頁一〇二～一〇三。

第三章 緣起論的生命實踐

上一章節論及西方神學及倫理學對於「人類個體生命起始」之各派觀點及其爭議後，接著我們可以考察佛教對於此議題的可能看法。但正如第一章緒論所言，佛教十二支緣起論存在「剎那緣起」、「分位緣起」二大類不同詮釋方法，因此無法給出一個明確的解答。由此可知，若以傅偉勳教授所提之「創造的詮釋學」五種層次之研究方法而言，緣起論目前仍存在「剎那緣起」與「分位緣起」二大不同詮釋主張，因此本文無意在「實謂」及「意謂」的層次上再深入研究，而應在「蘊謂」、「當謂」、「創謂」三種層次上研究緣起論。本章將在「蘊謂」詮釋層次之下，研究十二支緣起中的「無我輪迴」、「解脫煩惱」思想，並依此推論在面對「人類個體生命起始」議題時，佛教徒所應採取的認知與行動。以呈顯緣起論在生命實踐上的特色。

第一節 緣起論蘊含「無我」的輪迴思想

在佛陀時代，關於「輪迴」就有很多的討論，「輪迴」的概念自古就存在人的心中，但是因與果之間是用什麼關係存在？如何呈現？則各家說法不同，早期印度流傳著種種相關「輪迴」的宗教理論，而各派所主張的意見，其背後所涉及的其實是他們對生命本質的看法。這些學說釋昭慧法師將之分為六大類：「無因論」、「本體論」、「尊祐論」、「宿作論」、「苦行論」、「祖承論」等¹。分別釋之如下，並做生命實踐意義的說明：

1. 「無因論」：漢譯「無因無緣論」，印度少數的順世論外道主張一切都是偶然生成，無故消滅，沒有任何原因；人所經驗的苦或樂，也都是無因無緣的。簡而言之，就是完全否認因果律。無因論者，

¹ 參自釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，一九九五，頁三七～頁五〇。

往往會變成無道德約束的享樂主義，也就是「沒有是非因果」的倫理觀。

2. 「**本體論**」：這種理論是認為宇宙的追溯終極一定有一個「第一因」，這是最常見的形而上學提問。對於「第一因」到底是什麼，各家學說也是莫衷一是，此中有的具足位格(Person)，有的則是非位格的本體，但其基本預設則是宇宙最終有一終極「存在」。早期印度哲學概念、範疇為「梵、我、法、涅、解脫」等，既具有宇宙觀終極「第一因」的意義，又具有倫理和道德的意義。例如「法」在哲學中通常被解釋為「存在」，但在宗教倫理中則是一種道德規範、社會生活的準則，特別是種姓的義務等等。
3. 「**尊祐論**」：尊祐論者認為，人生的一切苦難其實都是來自造物主的意旨，都是神祇或祖先的賞罰。也因此，他們就會認為，取得幸福之道就是，透過供養、禮讚的方式來取悅祂們，以得到保佑。「尊祐論」的信奉者往往也是對於道德實踐力最強的人，因為她們會為了獲得神的護佑而制定倫理規範。
4. 「**宿命論**」：就是我們常見的「宿命論」，我們目前所遭遇的任何苦難都是前世所作，即所謂的「命中注定」。「宿命論」的倫理意義與價值是在於能夠培養讓人淡泊名利、與世無爭、樂天知命的氣質，進而減低人與人之間的衝突。但相反的「宿命論」者面對困境與苦難，卻也常常變成「坐以待斃」的價值觀，面對困難不會積極努力突破，不會尋求解決之道。
5. 「**苦行論**」：苦行主義是印度耆那(Jaina)教所主張，他們不否認「宿命論」，但是用極其嚴格折磨自己的方式來修行，期望用苦行的方式能夠使業障苦難消失。相較於宿命論者，苦行論者的道德實踐力則較為積極主動。
6. 「**祖承論**」：和「尊祐論」有所不同，他們認為家中祖先在世的行

爲善業可以影響子孫的命運，也就是中國人「祖上有德」的觀念。所謂：「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃。」因此，「祖承論」者的道德規範，來自於「不殃及子孫」的「共業感」。

「緣起論」則是佛陀依「經驗法則」而開展出來的基本原理，也是佛陀依現實經驗而作思維抉擇，所體悟的原理²，並作爲說明諸法生起還滅的法則，但如果由「緣起論」推演而出「輪迴」觀，那麼它是否有前面所述擁有「第一因」之「本體論」或「尊祐論」所言的天啓誠的疑慮呢？在「緣起論」的法則之下，因果律中的「善有善報，惡有惡報。」自然就不是來自於外在的位格神，但是否會演變成「苦難早已命中注定」，都是「前世業障習氣」所致之「宿命論」、「苦行論」、「祖承論」者的迷思？³

佛教的輪迴觀並不反對印度傳統輪迴思想，但是佛教主張，所謂的輪迴不是個體自我靈魂的輪迴，而是生者所造之業力在進行輪迴。就像是一滴水，每一滴水有染有淨，內在具有不同的物質，而當每滴水匯入大海之時，大海泯除了每滴水的差別，卻包留了每滴水的雜質；這個大海就像是業力的大海，潮起潮落，波濤洶湧。我們不要局限於個體自我來看輪迴，因爲輪迴就像是一切生命所成的業力大海，在作無始無終的無限循環運動。

佛教無我的輪迴觀，所謂「無我」，不是對當下自我意識的否定，而是對永恆不朽的靈魂的否定，是對永恆不變的自我同一性的否定，如果未能先行瞭解此一佛教輪迴觀的特質，便會難以區別佛教與其他輪迴思想之間的異同，也會誤解歷代經典及僧人對於建構、詮釋佛教輪迴思想所作的努力，而將之與一般的輪迴思想合流。佛教對於生死輪迴問題的各種解釋，不得不說是依於人的疑問而作的詮釋與回答，因此關於死生之種種說明，都可以說是某種方便，這些方便無非是要開啓一般凡夫以「無我」來面對生死的智慧。

² 參自同上，頁二〇。

³ 參自釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，二〇〇三，初版，頁五二。

但相對來說，徹底「無我」的一無所懼，也會造成道德上的危機，所以保持保輪迴果報之說便成為道德要求之上必要條件了。因此「無我」與「輪迴」原本相互衝突的概念，便結合一起⁴。而緣起論蘊含「無我的輪迴思想」，就成為佛教生命實踐上的一大特色。

第二節 緣起論的生命實踐價值

釋迦牟尼佛為「迦毘羅衛國」王子時，因遊城見到「生老病死」四門之人生苦狀，為追求解脫生死輪迴之真理，毅然出家修行。經過五年的參訪和六年雪山苦修，終於在菩提樹下，觀十二因緣，而證得無上正等正覺。所以釋迦牟尼說：「見十二因緣即是見法，見法即是見佛。」⁵也就是說，「十二因緣」之緣起論，是佛教最重要的核心思想。

佛教與一般宗教不同的地方就是「緣起」，思維「緣起法」是釋迦牟尼佛悟道而成佛的最重要過程，「緣起法」講述的是宇宙萬象生起還滅的法則，其最基本的義理如下：

彼有此亦有；彼生此亦生；彼無此亦無，彼滅此亦滅。⁶

有關佛陀針對「十二支緣起」內容的開示，原始佛典《增一阿含經》云：

所謂因緣法者，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死，憂悲苦惱不可計，如是成就五陰身，名為苦盛陰所習。

⁴ 引自郭朝順，〈無我的輪迴—佛教的生死觀〉，《元培學報》，新竹：元培科技大學第五期，二〇〇八年十二月，頁六五。

⁵ 參閱《佛說稻[廿/干]經》，《大正新脩大藏經》，第十六冊。

⁶ 參見巴利藏《中部》二·三四，南傳十一上·頁三九。漢譯作「此有故彼有；此生故彼亦生；此無故彼無，此滅故彼滅。」《雜阿含經》卷十，大正二·頁六七上。

由此可見，「十二支緣起」是佛陀開示眾生「苦惱根源」的真理，而「十二支緣起」所聚集而成的煩惱總合，就成為我們的人類個體生命。從生命實踐的角度來看緣起論，佛陀教導我們透過觀察十二支緣起，洞察煩惱的升起，來證悟無我，進而脫離十二支緣起所造成的輪迴循環，達到究竟解脫煩惱的境界。

「十二支緣起」很詳盡地指出苦的生滅如何發生，它揭示苦的生滅是輾轉相依的自然現象，並沒有鬼、神、靈物或其他東西能製造苦或滅除苦。緣起是相互依存的自然現象，當各個階段相依地生起時，苦就隨著生起或消失。所謂「緣起」，「緣」(paccaya) 是指互相依靠，「起」(samuppada) 是指同時發生，緣起就是因緣條件輾轉相依而生的。⁷

佛陀悟到無論是我們週遭的人、事、景、物，事實上一切都不脫離「因緣合合」的法則，也就是一切人事物態的成就與消滅，都是有因緣的，因此「緣起法」不但指出萬法升起的真相，也解釋了萬法還滅的真理。

「緣起法」看起來好像很簡單，無不就是世間法上的「邏輯因果」關係，因為有這個現象產生所以引發下一個現象出現，因為這個原因消失了，引起這個事務也消失了。佛陀大弟子阿難尊者也曾經認為緣起法很簡單，但佛陀卻提醒他，「緣起甚深」：

阿難！別這樣說，阿難！別再這樣說。緣起甚深，具身邃相，眾生無法理解我的教導，也無法徹底看透緣起，他們的心因而混亂，如糾結難解的絲、纏結成球的線、攀生雜亂的文若草及燈心草，不得出離於輪迴、苦界、惡趣與墮處。⁸

⁷ 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四，二版，頁五三。

⁸ 記載於《相應部》因緣篇，因緣相應，樹品(10th Sutta, The Tree" Sutta, The Kindred Saying on Cause, Nidana vagga, Samyutta nikaya II, PTS, 頁六四)。依《漢譯南傳大藏經》：「阿難！勿作

「緣起」既然非常深奧，那就有詳加了解的必要，以免眾生誤解。然而，佛陀發現的緣起法固然解釋的是人、事、物生起及還滅的宇宙現象，但從佛陀實際教導的內容來看，重點是在「止息煩惱痛苦」等「有情」生命的議題上。因為「有情」才會感覺痛苦，所以佛法的重心是擺在以「動物」或「人」為中心的種種苦迫探討，探究他們發生的因緣與解除苦迫的辦法，也因此才能顯示出「緣起論」的生命實踐價值。

第三節 緣起論的生命實踐方法

緣起基於「經驗法則」而起，當然與我們人生活上的感受脫離不了關係，為了詳加了解，我們首先就要先知道緣起流轉鏈中的十一種狀況：⁹

- 一、無明緣行：因以無明為緣，才產生行。
- 二、行緣識：因以行為緣，才產生識。
- 三、識緣名色：因以識為緣，才產生名色。
- 四、名色緣六入：因以名色為緣，才產生六入。
- 五、六入緣觸：因以六入為緣，才產生觸。
- 六、觸緣受：因以觸為緣，才產生受。
- 七、受緣愛：因以受為緣，才產生愛。
- 八、愛緣取：因以愛為緣，才產生取。
- 九、取緣有：因以取為緣，才產生有。
- 十、有緣生：因以有為緣，才產生生。

是言。阿難！勿作是言。阿難！此緣起所見甚深而且深遠。阿難！因未證此法，由於不知，如是，此如繩索之眾生，被腫物所覆之眾生，如文若草、燈心草之有情，不脫苦處、惡趣、無樂處之輪迴。」（第一四冊，一一〇頁）。又見《長部》大緣經（《佛教大藏經》第八五冊，頁一六九）。

⁹ 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四，二版，頁六三。

十一、生緣老病死：因以生為緣，才產生老、病、死、憂、悲、惱、苦，純大苦聚集。

南傳佛教行者佛使比丘在其所著《生命的緣起》一書中，就曾舉實例來說明生活經驗法則中，緣起之流轉產生的現象¹⁰：

【從眼根而入的緣起實例】

現在，我來舉一些日常生活中關於緣起的實例。譬如一個小孩因為洋娃娃壞了而大哭。請先稍微思考一下，然後我再解釋緣起是如何產生的。

一個小孩為了洋娃娃壞掉而大哭。當看見壞的洋娃娃，她的眼睛和這個物體產生接觸，這時眼識生起，並且知道洋娃娃壞了。

當然，這小孩充滿著無明，因為她不懂佛法。當她看到洋娃娃壞掉時，內心就充滿著無明，無明便產生行，行是一種造作起念的力量，將引生識。在這個例子中，所謂的識即指看見壞了的洋娃娃，並且知道這洋娃娃壞了。此為眼識，因為它依靠眼睛看到壞了的洋娃娃。

因為小孩不懂佛法，生起無明，沒有正念，於是生起一股造作的力量（行），從而產生識，識即以將受苦的方式看待這個洋娃娃的色相。因此眼睛、色相（洋娃娃）和眼識，這三樣結合起來稱為觸。現在小女孩的眼觸產生了。更詳細地說，由觸產生名色，就是這小女孩的身心正準備受苦。

一般情況下，我們的身心並不處於受苦的狀態，需有無明或某種力量的造作，把身心改變為即將受苦的身心。因此，身心也只有在這時才起作用。也就是說，由無明造作出識，識改變身心的狀態而產生作用，並使身心準備受苦。

當身心在這樣的狀態下時，六入生起，也準備去感受苦，它們並不是處在一般的睡眠狀態下（在睡眠狀態下，六入不起作用），所以觸正準備去受苦；然後就

¹⁰ 參見同上，頁六五。

產生受，就是苦的感受；從這苦受生出追求苦受的欲望——愛；接著因為執著這苦為「我所有」，稱為取；相續地產生「我」，稱為有；當這「我」的感覺進行到最旺盛時，稱為生；接著就產生看到壞了的洋娃娃的苦——哭，這就是所謂的「純大苦聚集」。

至於生的意義非常廣泛，包括老、死。如果沒有無明，就不會生出洋娃娃壞了、死了或類似的想法。如果沒有這樣的想法，就不會生出任何的苦了，但是現在生出了十足的苦，是因執著「我」和「我的」洋娃娃。當洋娃娃壞了，由無明生出錯誤的反應，小女孩就哭了。「哭」象徵徹底的痛苦，也就是到達緣起的終端。

大部分的人無法正確瞭解法的語言或緣起語言中的深奧涵意。他們不相信，每一分每一秒中，「人」不斷地出生，身心不斷地產生，「六入」也不斷地起作用。他們不相信，平時的狀態和未出生前是同樣的，因為還沒有起作用，當有任何自然因緣使它發生作用，這就是生了。以眼睛為例，我們認為它早已存在，早已產生，但就佛法（法的語言）而言，直到眼睛看到物體，它才產生出來。當眼睛看到物體，發生作用，才可以說是眼睛生出來，色相生出來，然後眼識也生出來了，這三者相依相存而產出所謂的觸。觸緣受、受緣愛，直到完成這一次流轉。

之後，小女孩如果上床睡覺，想起壞掉的洋娃娃，就又哭了。這時是意識的作用，而非眼識。當她想到壞掉的洋娃娃，這個念頭是法塵，而後這法塵與心相應，於是便產生意識。她想到洋娃娃，由此造作出（有意識的）身心，並立即轉變身心為可以感受痛苦的「六入」，由這「六入」生出感受苦的觸，相繼產生受、愛、取，最後是苦。就在此時，小女孩又哭了，雖然也許洋娃娃已壞了幾天，甚至幾星期了。這些相續不斷的念頭，就稱為緣起，它時時存在於我們的日常生活中。

這是以「眼根」為例的緣起流轉產生現象，生活上「眼、耳、鼻、舌、身、意」等六入，皆可作為引發「無明」而起種種造作的「緣起」。從緣起法則我們

可以看到，緣起所說的是關於「苦」的運轉，它能讓我們知道由於「取」的力量而產生苦的完整過程。根據緣起，一定先有「取」，才會導致苦的生起，如果沒有「取」，即使苦產生了，也不算是緣起所生的苦。這裡的「取」，亦可名為「執取」，依緣起法則，執取「我」的概念，達到不安的程度，緣起的苦就產生了。

佛陀說緣起法則，並不是要人們去窮究一切世間生命的終極或邊界，佛陀雖說「此有(生)故彼有(生)，此無(滅)故彼無(滅已)」，但他並非要以此公式來訓練人們，因為人們沒有能力，也沒有時間照顧到每一樁「此」與「彼」的關聯性。因為佛說「此故彼」，不是要泛談「一切」，更不是要讓人從一樁「此」大而無當地注意及於「一切」，而是爲了要教導人們知曉「無明緣行，行緣識」等生命流轉與還滅的要件¹¹，進而找出苦的來源而斷除之。

佛陀在教導人解脫苦難的方法中，以「去除我執」爲生命實踐的具體方法。而「我執」現象的來源，是人執取「五蘊」¹²而成。因此佛陀教導人觀察「五蘊」都是無常變易，不可以執取爲「我」。例如：1.觀察離陰無我、2.觀察即陰無我、3.由非主(不自在)觀察無我。從生命實踐上來說，佛陀教導人們觀察構成人身五種要素，而發現它們影響身心的作用而升起「我執煩惱」的起源，進而遠離五蘊後，如實觀察到「無我」的客觀事實，當下就能「解脫」煩惱。

以上三節分析得知，緣起論蘊含「無我的輪迴思想」，是佛教生命實踐上的一大特色。佛教從當下的生活經驗中，以「十二支緣起」所引發生命流轉的種種「苦」爲煩惱根源，亦即，「探索苦的根源」這是佛教緣起論的生命實踐價值，而「從當下發生的因緣中，洞察苦的根源，進而體察無我，還滅解脫煩惱痛苦。」

¹¹ 參自同上，頁六三～六五。

¹² 蘊是積集的意思，五蘊就是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。色就是一般所說的物質，變礙爲義，是地、水、火、風四大種所造；受就是感受，領納爲義，其中包括苦、樂、捨三受；想就是想像，於善惡憎愛等境界中，取種種相，作種種想；行就是行爲或造作，由意念而行動去造作種種的善惡業；識就是了別的意思，由識去辨別所緣所對的境界。在此五蘊中，前一種屬於物質，後四種屬於精神，乃是構成人身的五種要素。

即是佛教緣起論的生命實踐方法。

第四章 緣起論之詮釋方法及特色

前二個章節我們了解西方倫理學對於「人類個體生命起始」的基本看法以及立論基礎，也分析了佛教緣起論在生命實踐上的特色、價值與實踐方法，底下各章節將開始逐漸深入討論佛教緣起論對「人類個體生命起始」議題上的詮釋觀點。

在佛教教義發展史上曾產生過主要有小乘業感緣起論、中觀派的緣起性空說、唯識瑜伽行派的阿賴耶緣起論、《如來藏經》到《大乘起信論》的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論（性起論）、真言宗（日本密宗）的六大緣起論等等，加上天台宗別理隨緣與圓理隨緣之辨乃至（日本曹洞宗始祖）道元禪師的「有時之而今」論，全都是環繞著佛陀所宣示的緣起說而逐一開展出來的。¹

根據印順法師的說法，緣起大體上可有如下的內容²：

(一)相關的因待性：「此有故彼有，此生故彼生」，「此、彼」即指一切因果，一切事物從緣而生，但更重要的是，也要從緣而滅，故說「此無故彼無，此滅故彼滅」。因此「緣起」之相關的因待性，說的就是一切存在的事物中因果之間的彼此相關性，而其相關性分為因果之連結與斷裂。當因果之間被連結起來時，即由此因生彼果，例如母生子，母為子之因，子為母之果，母因生其子而為彼子之母，彼子從其母而生，故為其母之子，而非為他母之子；但是母子之間的因緣不是恆存的，當母或子亡故，或者二者俱亡，化為塵土歸於四大，這便是其間因緣斷裂之時，母不再為母，子也不再是子，母子之間的關連便消失無存。以這母子之間的關係為例，一切諸法之間的因緣關係也是如此，這即所謂緣起之「相關的因待性」。

¹ 參見傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月，頁一八三。

² 參閱印順，《中觀今論》，新竹：正聞出版社，一九九二，修訂一版，頁六〇～六三。

(二)序列的必然性：這是說緣起諸法，有其緣生的次第性，再以母子為例，是母生子而非子生母，故前因後果即為緣起「序列之必然性」。

(三)自性的空寂性：一切諸法既然都是依緣而生，緣散而還滅，由此可知，諸法自身無有能夠自存、自生的自體，因而說諸法是「無自性」。諸法緣起無自性，即所謂的「空性」。

上述緣起的三內容，前二項主要是從時間性的因果序列來看，第三項則是從論理性來說緣起的。所謂論理性是指非時間性，不是時空中的具體現象，而是指前提與結論間的邏輯關係。

這些關於緣起種種不同的詮釋方法，係由於語言表達、思維方式的種種變化殊異，以及各時代的代表性佛教思想家們種種（創造的）詮釋學洞見等等，致使原先的緣起思想彰顯豐富的義理蘊涵與發展理路。

限於篇幅，本文不能詳盡說明各派的詮釋內容，只扣緊與「人類個體生命起始」議題相關詮釋內容做研究。為了討論方便，本文將「異時性、分位因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱為「分位緣起」，將「同時性、論理因果關係」來詮釋「十二支緣起」的學說簡稱為「剎那緣起」。本文將考察各學派的緣起論內容，如果是屬於「剎那緣起」即表示該學派在「人類個體生命起始」議題上完全無詮釋的空間，若是屬於「分位緣起」即表示在「人類個體生命起始」議題上有可能找出人類個體生命起始時間點，但是否有明確「人類個體生命起始」時間主張，還需再深入考察該學說對於十二支緣起中，關於「識」、「名」、「色」三支的看法。不過此乃下一章節的工作，本章節先考察緣起論之詮釋方法及特色。

第一節 原始佛教之素樸緣起論

「十二支緣起」這個名詞，是在佛陀圓寂之後過了很長的時間才有的，在它以前還有更素樸的緣起說存在。根據日本學者三枝充惠研究指出，在佛教最

原初的階段並沒有無明、貪心、懈怠、欲望、苦惱等等之間的相互關係如何的討論，佛陀只有如「世間為無明所覆」、「世間由於貪心與懈怠而無光輝，欲望是世間的污染。苦惱是世間最大的恐怖」等語所示。最初期的佛教思想祇不過直接表達他們對於現實人間生老病死及其克服的體驗，還未建立較有理論形式的緣起說。在最初階段所形成的緣起思想，乃是(1)世間苦惱→(2)世間執著→(3)對於變化無端的（日常）生存的妄執之類的簡單關係，而為後世緣起說的基本架構。³

根據三枝充惠的考察，初期佛教緣起論大體上可以分成三類：(A) 漫然無系統的緣起說表達；(B) 所謂十二因緣及其他各種不同支數的有支緣起說；以及(C) 以上兩類之外的其他緣起說。

在三枝充惠的研究中發現，(A)類是最早出現的緣起詮釋，有時帶有緊密的關係性、因果性、論理性。而且只有二支緣起的說法，如「一切苦←識（別作用）」或「愛執→輪迴」等，接著才依三支、四支等順序擴支發展。三枝充惠認為，緣起各支之間的因果關係並不是佛教的獨創，但如貫穿「生」與「滅」為同類概念，就會醞釀出佛教獨特的緣起思想；如又並置「生」與「滅」於同時、同處，則可形成具有獨創性的緣起說原型。依三枝的觀察，在(B)類與(C)類之中，順觀之後接著附有逆觀的表達方式所以極多，乃是由於源自此一原型之故。又二支緣起之中，其中一支為「苦」，或為「行為（業）」的情形也非常之多，充分表明初期佛教思想的一大特徵。

經過緣起支數的擴大以及分析、綜合，(B)、(C)二類即從(A)類出現。就(C)類而言，又可分為兩種：一是出現在(B)類以前的；另一是(B)類已有某程度的成立之後，添加(B)類之外的雜多支數，當做(B)類的應用的。但從有關(C)類的資料想去決定何為(B)類之前或之後，已不可能。無論如何，緣起思想自萌芽至成熟

³ 轉引自水野弘元，《初期佛教的緣起思想》，收於《佛教思想(一)—在印度的開展》，台北：幼獅文化事業公司，一九八五，初版，頁一七四～一七五。

的發展過程當中，確已存在著與十二因緣的各支毫無關聯的有支緣起說。傳統以來的「緣起說即十二因緣」這個說法，毫無根據，而是一種獨斷論調而已。

《中阿含經》三十（即〈象跡喻經〉）所載著名之語「若見緣起，便見法；若見法，便見緣起」，就代表了緣起思想自 A 至(B)發展的過程一個階段，此語所云「緣起」，既非十二因緣說，亦非有支緣起說。⁴

三枝又說，「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的定型公式，是在十二因緣的說法產生之後才有的。也就是說，此公式省略了十二支的各支，而對十二因緣予以抽象化、概念化，以便統括地表示十二因緣說法。因此，想要以此公式為緣起說，而刻意將它與十二因緣分別處理，是無謂無據的。⁵

由此可知，原始佛教時期雖不否認異時性的「分位緣起」內容，但具論理性的「剎那緣起」詮釋法，才是緣起法的主要特色。

第二節 部派佛教之業感緣起論

自佛在世時至佛滅後百餘年間的佛教，稱為「原始佛教」或「初期佛教」，佛滅百年後，佛教徒在毘舍離城舉行第二次結集，在此次結集中，由於出身毘舍離城跋祇族的革新派青年比丘們，主張與戒律有關的十事是正確的，但相對地印度中西部的保守派長老們，卻判定那十事全都是違反傳統的「非法」，由於主張不同僧團因而分裂為革新派的大眾部與保守派的上座部兩大派，史上稱為「根本分裂」。根本分裂後，由於阿育王對佛教的保護獎勵政策，使佛教擴大傳揚到印度內外各地。之後，這根本兩大部又各自再分裂，到佛滅三百年以後，便形成所謂十八部或二十部的「部派佛教」。

⁴ 參見同上，頁一七六。

⁵ 參見三枝充惠，《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所，一九七八，頁四七二～五九一。

「部派佛教」所屬的重要論典，如《大毘婆沙論》與《俱舍論》，常以四種緣起說法去了解十二緣起各支的可能關係。四種緣起說明如下⁶：

(一)剎那緣起，即一剎那間心中具足十二支，例如因貪心而起殺生之瞬間，在彼時剎那間心中充滿愚癡、無明，故有行殺之意願產生。

(二)連縛緣起，即此十二支連續不斷，形成前因後果之關係。

(三)分位緣起，例如三世兩重因果之解釋，即十二支分乃表示有情生死流轉之過程及其狀態。

(四)遠續緣起，指十二支之連續緣起可遠隔多世。有部採用分位說(三世兩重因果)，即無明與行是於過去世起煩惱造業時有情之分位，指身心(五蘊)而言。依此過去世之二因，心識始託生母胎之剎那，其有情之分位為識；託生之第二剎那以後，六根未備之分位為名色；胎內六根具足之分位為六處；出胎後但有接觸感覺以至二、三歲為止，其分位為觸；四、五歲至十四、五歲間感受性極勝，分位為受；以上從識至受，稱為現在世之五果。

另外，「部派佛教」關於緣起論也有「一期生命說」，是從人類一期生命上來詮釋十二支緣起。部派佛教以惑、業、苦的順序循環來說明眾生生死輪迴的過程，故此說法稱為「業感緣起」。「一期生命說」更讓緣起成爲一種胎生學的解釋，譬如據此解釋，託胎後七日間叫羯邏藍(kalalam)，爲胎兒成形以前的凝滑狀態，第三支的識即指這羯邏藍的初剎那。此一解釋在說一切有部爲主的小乘佛教傳統成爲強有力的說法。

部派佛教之「說一切有部」站在「法體恆有，三世實有」的立場，對緣起法接著做更精細的分析，而發展出六因(能作因、俱有因、同類因、相應因、

⁶ 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第二十七冊，頁一一七下；《俱舍論》《大正新脩大藏經》第二十九冊，頁四八下。

遍行因與異熟因）、四緣（增上緣、因緣、等無間緣與所緣緣）、五果（增上果、士用果、等流果、異熟果與離繫果）。在《舍利弗阿毘曇論》卷二五中也列有十緣，而在《發趣論》與《清淨道論》則更有二十四緣之說。從這裡我們可以明顯看出，在分析性格發揮之下，部派佛教將「分位緣起」更加強化。

綜合上述，我們得知部派佛教雖認為緣起可以有四種詮釋內容，但其有別於原始佛教時期的緣起論特色，是特別將「分位緣起」給予強化與凸顯，也讓「兩重三世因果說」、「一期生命說」因此得以具體形式出現。業感緣起思想為本文所關切之「人類個體生命起始」議題，提供一個早期佛教的傳統觀點。

第三節 大乘佛教中觀學派之緣起性空論

在佛滅七百年後，此時佛教因為部派分裂，漸漸式微，大乘佛教發揚者龍樹開始就以他的「中觀思想」，在南印度弘揚佛教。但以龍樹「緣起性空」思想來看，緣起變成一種戲論，如《中論觀四諦品》第十八偈「眾因緣生法，我說即是空（原作「無」），亦為是假名，亦是中道義。」所示。龍樹有意跳過小乘，回到佛陀悟道成佛的自內證境界，去體會「緣起性空」之義。我們在原始佛教經典也可找到蘊涵或暗示「緣起性空」的言詮表達，如《雜阿含經》卷十二所載，佛作「苦樂非自作，非他作，非自他作，亦非非自非他無因生」⁷等四句分別，龍樹是依這種中道說法，而展開大乘中觀緣起說。

中觀學派的緣起和部派佛教之間的緣起說有何不同，龍樹其實並沒有直接談論這個問題，他只間接地表示了兩者之間是不同的。正如龍樹在《迴諍論》裡曾經舉父子關係為例，說明緣起指的即是「存在的相互依待性」。一般我們都認為父子這個概念，一定是先有「父」才有「子」，但龍樹卻不這麼認為，

⁷ 參見《雜阿含經》卷十二，《大正新脩大藏經》第二冊·八六上中。原典漢譯最後一段為：「……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。如來說法，此有故彼有，此起故彼起……」

他認為父子關係是「同時發生」的因果關係，因為如果說父親先於兒子而存在的話，那麼在他還沒有兒子的時候，有什麼資格稱為父親？只有在兒子出生的當兒，他才成其為父親，那我們又憑什麼說父親一定先於兒子而存在呢？因此「父子」這麼概念是同時相對而成。

龍樹這樣的說法也並不是毫無證據，在原始經典《阿含經》中，佛陀就曾經以蘆葦來比喻緣起，一根蘆葦是站不起來的，必須兩束蘆葦彼此相互依靠才可以站起來，因為緣起也可以是同時性的、相互依靠的關係。例如長與短不能說是異時的關係，也不能說是同時因果的關係，它是彼此相互對待的關係，因為不論大與小、長與短都是由比較對照而來，中觀學派認為這樣的對待關係也是緣起。如此，緣起就由時間先後的因果關係，擴大到同時性的因果依待關係，才是龍樹緣起理論的主要特色。⁸

還有一點須特別強調，此因彼果，並不是一因生一果那樣單純的生起關係，再以母子為例，母生子，母為子因，但是這是指最直接、最重要的條件而言，但母之生子除了親因緣之外，還得需要許多其他的條件，例如父親，例如胎兒成長所需的一切營養等等，所以此因彼果的緣起關係，通常只就其主要的條件而言，上面所述的緣起也是如此。

印順法師認為，基本上十二緣起的流轉與還滅，大小乘是共通的，不過仍有見地上的差別。法師說：「小乘學者，急急於切斷流轉的這一面，證得還滅的那一面，從無我而入於空寂。大乘學者，必知生死就是涅槃，一切法性本自空寂，以寂滅即是一切法的本相」⁹也就是說，大小乘皆見到緣起法的如幻如化，但小乘學者以為緣起是緣起，要去證一個空寂。大乘的理解則是「緣起即是性空」，流轉是本寂，還滅也是本寂。為什麼都是本寂呢？因為是本寂才能流轉，是本寂才能還滅。假使不是本寂，流轉不得成，還滅也不得成了。¹⁰

⁸ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，一九九八，頁一四八～一五〇。

⁹ 參見印順導師，《中觀論頌講記》，新竹：正聞，二〇〇三，頁五三〇。

¹⁰ 參見同上，頁五三一。

印順法師更進一步表示：「阿含經是從佛陀展轉傳來的根本教典，空義當然也是阿含為根源。……聲聞學者或明我空，或明法空，思想都直接出之於阿含，這是不用說了。即大乘學者，如龍樹無著他們所顯了的空義，也都是出自阿含的。」¹¹由此可知，龍樹緣起性空說雖在小乘諸說之後，就詮釋或就哲理，實有更能契接佛陀緣起本意之處。

吳汝鈞教授也認為，龍樹詮釋十二支緣起的方式基本上是以大乘佛教的空作為基礎來討論，他說：「龍樹所說的空，是關連著緣起的有的，……而不是小乘佛教所說的虛無主義的空。龍樹講十二支緣起是要觀緣起現象世界的如幻如化的生滅相相狀，以通達諸法無自性的畢竟空寂的性格」¹²

由上述論述中我們可以得知，大乘中觀學派之緣起論，其中十二支緣起之間的關係是俱時而起的「剎那緣起說」，此種學說正是中觀派學者不滿於部派佛教所強調十二支緣起是異時性關係的「分位緣起說」，所提出的主張。

第四節 大乘佛教唯識學派之阿賴耶緣起論

唯識學派學派是在大乘中觀思想「緣起性空」的基礎下，肯定心識作用，重新對於業感緣起論予以創造的詮釋，而展開了自派的三性三無性說與阿賴耶緣起論。在唯識學派的理論中，「心識」是理解與形成一切事物的基礎，所謂的「客體」、「外境」，並不具有獨立自存的性格，境相乃是依於心識而存在而為所知的對象，它從來不會獨立存在，即所謂的「三界唯心，萬法唯識。」

唯識學派企圖從經典中提出證明，他們將《解深密經·無自性相品》中的三時教判，其中的第三時了義中道法輪統合大乘中觀與小乘教義，而該品所倡三性三無性說，可以說是以此教判的精神推演出來的緣起新說：

¹¹ 參見印順，《性空學探源》，台北：慧日講堂，一九五〇，頁一一。

¹² 參見吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北：台灣商務，二〇〇四，頁五〇一。

(一)依他起性：指謂一切法的緣生自性，亦即十二因緣的業感緣起；

(二)遍計所執性：為一切法假名安立的自性・差別，特指小乘教義仍具「法我」執的種種名相法相。

(三)圓成實性：則為一切法的平等真如。

無著、世親以後將「遍計所執性」與「依他起性」分別看成境（對象）與識（主觀），而與阿賴耶緣起論融貫起來。三無性可以說是承繼中觀學派「一切諸法，皆無自性」之理，而以此理深化三性的空無自性之義。因此，虛妄分別所現的遍計所執性，如去除虛妄分別，則彰顯本來的相無（自性）性；依他起性係託眾緣和合而生，無自然不變之性，亦顯本來的生無（自性）性；圓成實性遠離遍計所執的我法之性，乃顯為勝義無（自性）性。《解深密經・無自性相品》乃以密意就此三無性，宣說「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，諸法自性涅槃」。¹³

唯識學派的祖師無著所撰寫的《瑜伽師地論》卷九，更將「緣起」義，分為八種：

(1)離有情（即個人主體）義，是緣起義；(2)於離有情，復無常義，是緣起義；(3)於無常，復暫住義，是緣起義；(4)於暫住，復依他義，是緣起義；(5)於依他，離作用義，是緣起義；(6)離作用，復因果相續不斷義，是緣起義；(7)於因果相續不斷，復因果相似義，是緣起義；(8)於因果相似轉，復自業所作義，是緣起義。¹⁴

這裡緣起八義之中，(4)與(5)提及依他，即指依他起性，而世親以後的唯識論者便是導入「（識所）轉變」這個新觀念，去推演(6)、(7)與(8)的緣起三義（因

¹³ 參見傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月，頁一八六。

¹⁴ 參見《瑜伽師地論》卷九，《大正新脩大藏經》第三十冊，頁三二二上。

果相續不斷、因果相似轉、以及自業所作），而開展了阿賴耶緣起論，如此重新詮釋早期唯識學派所提出的依他起性緣起之義，而完成了三世兩重因果業感緣起說的唯識論哲理深化課題。

這段文字之後，作者又立刻接著寫道：「問為顯何義，建立緣起耶？：答：「答為顯因緣所攝染污清淨義故。」也就是說，以上這「緣起八義」的詮釋完全是爲了「因緣所攝染污清淨義」而方便巧設的，這是爲了說明業報輪迴的方便而已。

值得注意的是唯識學派特將十二支緣起中的「識」支作爲整個業感緣起的核心，這裡的「識」是作爲依唯識變現而起之雜染法業報輪迴的基礎。與原始佛教不同的是，原本十支緣起以蘆束之喻說明識與名色（第四支）不分前後而相互依存的說法，變成「種子生現行，現行熏種子」的阿賴耶識。¹⁵

「阿賴耶識」有能藏、所藏、及執藏三種涵義。¹⁶能藏和所藏在是相對應的，能藏是指能夠藏萬法種子的意思，而這所謂萬法種子並不是外來，而是阿賴耶識變現「眼」、「耳」、「鼻」、「舌」、「身」、「意」、「末那」七識後，再由前七識的行爲造作，所生成的業力種子，因此阿賴耶有能夠收藏業力種子的能力，也是收藏種子的地方，而且會被一直保存著，直到因緣成熟，升起現行。這即是阿賴耶的「能藏」和「所藏」及「執藏」三種功用。執藏的功能讓「末那識」將阿賴耶識執以爲恆常不變之我，讓阿賴耶也保證了因果輪迴相續的可能性，但是，也常被誤以爲和傳統印度的常住不變的阿特曼(atman)相同意義。

傳統的阿特曼，是指有一個常住不變的靈魂，它在時空中承載著業力，並由其受報，不斷地輪迴受生、死亡，而這是佛教主張「無我」思想所要反對的。與阿特曼不同的是，阿賴耶雖然作爲執藏萬法業力種子的地方，但是卻不是有

¹⁵ 參見傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月，頁一八七。

¹⁶ 參見《成唯識論》，《大正新脩大藏經》第三一冊，頁七下。

一個具體特定的場所儲存，它並不具有任何自性存有，除了業力種子之外，阿賴耶別無所有。所謂的「種子」是一種比喻，表示其精神上及意識上的一種發展潛能，業力種子聚合起來後形成個別阿賴耶，再由個別阿賴耶變現出眾生的生命，再由一切阿賴耶彼此的共業集成這個與宇宙世界。爲什麼，業力種子能夠如此呢？因爲種子具有六種特性：

(一)刹那滅：指在每一刹那之中都有生滅變化，故種子不是恆存不滅。

(二)果俱有：指種子生超現行之時，作爲果的現行與作爲因的種子，可以同時存在。

(三)恆隨轉：種子恆常地隨著阿賴耶轉變，一直保持能生現行的作用。

(四)性決定：種子會生現行果，但因果之間的關係是一定的，例如善種生善果，惡種生惡果等。

(五)待眾緣：種子生果是需要許多因緣的，不是單憑自己便已足夠。

(六)引自果：種子只對其所生的果而言是種子，種子各各引生自己的果報。

就如同我們被稱爲人，是由一個手、腳、頭等種種器官聚合一起，而才被稱爲「人」，阿賴耶也是如此，是由萬法業力種子聚合而成，並非有一個自性實體，只是由於種子有以上六種特性，所以讓業力延續成爲可能。

由以上述說可明顯看出，阿賴識緣起論將十二支緣起中的「識」支更加擴大解釋，成爲宇宙諸法的生成基礎，當然也包括說明了有情生命業力延續的可能。因此我們可以說，由前七識遍計執持的「阿賴耶識」，是「人類個體生命起始」的關鍵。不過是否能直接將「阿賴耶識」視爲有類似靈魂投生的功能，以找出「人類個體生命起始時間」點，則留待後文再作商榷。

第五節 真常唯心系之如來藏緣起論

如來藏與唯識思想一直具有某種程度的關聯，《佛性論》解釋如來藏：

如來藏有三種應知。何者為三？一、所攝藏，二、隱覆藏，三、能攝藏。¹⁷

這裡的如來藏和阿賴耶識之「能藏」、「所藏」、「執藏」相近似。只是，《佛性論》論的作者是世親或是其他如來藏思想學者一直未有定論。印順法師在「論三諦三智與賴耶通真妄—讀『佛性與般若』」¹⁸曾云：「真諦所譯的『佛性論』（不可能是世親造的）。」其所持的論點為因世親所造之《成唯識論》為唯識妄心派所宗，所以真常唯心如來藏思想之《佛性論》自然不可能為世親所造。不過若依牟宗三先生之看法，世親早期思想確含有如來藏之傾向，牟先生在《佛性與般若》云：

故世親《地論》之思想，無論如南道派之所說，或如北道派之所說，其最後歸宿當向《起信論》走，因地論中明言「自性清淨心」故。南北道之爭只在是否阿黎耶為真淨，不在有無清淨心也。若如此，就世親本人言，《地論》為期早期不成熟之作。其晚年成熟之思想乃正是奘傳之唯識。然此不成熟之思想，及其發展成熟引發而為另一系統。如起信論之所表現者，反高于其晚年成熟之思想，而在印度經論中亦有據也。¹⁹

牟先生認為早期世親就有「自性清淨心」思想，那依此推論《佛性論》就有可能為世親所造。如果是如來藏學者所著，那麼很可能是如來藏學者為了拉近和唯識的關係所做的解釋。

¹⁷ 參見《佛性論》，《大正新脩大藏經》第三一冊，頁七九五下～七九六上。

¹⁸ 參見印順法師，《華雨集》第五冊，新竹：正聞出版社。一九九三年，頁一七七。

¹⁹ 參見牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，一九九二年，修訂五版，頁二八〇～二八一。

印順法師認為《究竟一乘寶性論》、《佛性論》、《大乘法界無差別論》、《無上依經》等經典只是「如來藏說」，等到了《楞伽經》立了「如來藏藏識」，那樣的觀念，這時才是「如來藏緣起」的思想。²⁰

依照印順法師的分類，大乘佛教共可分成三系：「性空唯名」、「虛妄唯識」、「真常唯心」。法師認為「後期大乘」之真常本有的來藏、我、自性清淨心，與講述說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。而西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。真常一如來藏、我、自性清淨心法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如《楞伽》與《密嚴經》），所以敘列這樣的次第三系²¹，因此，本文將「如來藏緣起論」歸屬為「真常唯心系」。

至於「如來藏緣起」的建立與《勝鬘經》、《楞伽經》兩部經典有重大的關係，《勝鬘經》中有言：

世尊。生死者依如來藏。以如來藏故。說本際不可知。世尊。有如來藏故說生死。是名善說。世尊。生死。生死者。諸受根沒。次第不受根起。是名生死。世尊。死生者此二法是如來藏。世間言說故。有死有生。死者謂根壞。生者新諸根起。非如來藏有生有死。如來藏者離有為相。如來藏常住不變。是故如來藏。是依是持是建立。世尊。不離不斷不脫不異不思議佛法。世尊。斷脫異外有為法依持建立者。是如來藏。²²

由如來藏之作爲有爲及無爲法的依止處，再進一步，《楞伽經》更將如來藏與阿賴耶識結合在一起，把原本雜染的阿賴耶，同時也賦予了清淨的自性。

《楞伽經》云：

²⁰ 參見印順法師，《如來藏之研究》，新竹：正聞出版社，一九八六，頁八。

²¹ 參見印順法師，《契理契機之人間佛教》，《華雨集》第四冊，新竹：正聞出版社，一九九八，頁一～頁一〇。

²² 參見《勝鬘經》，《大正新脩大藏經》第一二冊，頁二二二中。

大慧！善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏名識藏(即就識)，心、意、意識及五識身。²³

本來八識的學說原本是唯識所建立，但在《楞伽經》則將第八識視為「如來藏」，並與唯識的第八賴耶識相互結合，而呈現染淨和合的狀態。染淨同具於一心中，其餘七識與之俱轉，所以才說如來藏是善與不善之因。²⁴

《楞伽經》云：

大慧！如來藏是善不善因。能遍興造一切趣生。譬如技兒變現諸趣，離我我所，以不覺故，三緣和合，而有果生。外道不知，執為作者。無始虛偽，惡習所熏，名為藏識。生於七識無明住地。譬如大海而有波浪，其體相續恒注不斷，本性清淨，離無常過，離於我論。其餘七識意識等，念念生滅，妄想為因，境相為緣，和合而生。不了色等自心所現，計著名相，起苦樂受，名相纏縛，既從貪生，復生於貪。若因及所緣，諸取根滅，不相續生，自慧分別，苦樂受者，或得滅定，或得四禪，或復善入諸諦解說，便妄生於得解脫想，而實未捨未轉如來藏中藏識之名。若無藏識，七識則滅。何以故？因彼及所緣而得生故。然非一切外道二乘諸修行者，所知境界，以彼唯了人無我性，於蘊界處，取於自相及共相故。若見如來藏，五法自性，諸法無我，隨地次第而漸漸滅，不為外道惡見所動，住不動地，得於十種三昧樂門，為三昧力諸佛所持，觀察不思議佛法，及本願力，不住實際及三昧樂，獲自證智，不與二乘諸外道共，得十聖種性道，及意生智身，離於諸行。是故大慧！菩薩摩訶薩欲得勝法，應淨如來藏藏識之名。大慧！若無如來藏名藏識者，則無生滅，然諸凡夫及聖人悉有生滅。是故一切諸修行者，雖見內境住現法樂，而不捨於勇猛精進。大慧！此如來藏藏識本性清淨，客塵所染而不

²³ 參見《楞伽經》，《大正新脩大藏經》第一六冊，頁五一二中。

²⁴ 參見林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北：三民書局，二〇〇三，頁八八。

為淨，一切二乘及諸外道，臆度起見，不能現證。如來於此分明現見，如觀掌中庵摩勒果。²⁵

由這裡可以看出，如來藏是一切世間雜染法因，及一切出世清淨法之因。同時具備有「世間」與「出世間」二種緣起性質。一方面如來藏由「餘七識意識等」的執持，「念念生滅」、「妄想為因」來變現出諸有情六道眾生；一方面只要「淨如來藏藏識之名」即得「勝法」，故能成就「菩薩摩訶薩」。此即如來藏緣起思想之建立。

從以上這兩段經文分析，我們可以得知，對有情眾生來說，有生死與生滅相，不過這是「世間言說」。我們可以說有情眾生的生死依於如來藏而建立，但《勝鬘經》說這是佛陀的善說、方便說。在勝義上來說，如來藏「離有為相」、「常住不變」、「不離不斷不脫不異」，說生有死的是對眾生而言的世俗語言，不是如來藏有生死。

若以本文所關心「人類個體生命起始」議題來說，我們可以發現，無論是有為的「世間言說」或無為的「勝義言說」，「如來藏緣起」並沒有明確的「人類個體生命起始」時間，亦即僅作為解釋眾生煩惱輪迴不斷生起相續以及眾生如何依持如來藏解脫煩惱的一種學說。

我們再從歷史角度來考察「阿賴耶思想」演變成「如來藏思想」的過程，以釐清兩者之間的關係。

根據日本學者勝又俊教的歷史考察，如來藏思想大體上可分三期。在第一期出現了世親《佛性論》成立以來的如來藏經典，於此類經典還沒有與阿賴耶緣起思想交流的跡象。其中最古的《如來藏經》首倡「一切眾生皆有如來藏」或「煩惱身中有如來藏」，而與《涅槃經》的「一切眾生悉有佛性」十分契接；就心性說的發展理路言，可以看成大眾部、分別部所說「心性本淨，客塵煩惱」的思想進一步的開展。到了《勝鬘經》，對於如來藏的本質更有深入的考察，

²⁵ 參見《楞伽經》，《大正新脩大藏經》第一六冊，頁五一〇。

主張如來藏有空與不空兩面（顯然有統合空有二宗並予以超越的意圖）、如來藏爲染淨依持、如來藏與無我說並無矛盾等等之說，且提出了如來藏五義，爲後來《佛性論》、《攝論釋》闡釋五藏義（自性義如來藏、因義正法藏、至得義法身藏、真實義出世藏、以及秘密義自性清淨藏）的典據。

到了第二期，以《佛性論》爲中心，而有如來藏思想與阿賴耶思想交流的開始。同時，如來藏說也與三性門的唯識說有所交流，如來藏與三性說中的圓成實性契接。因此，當心識自相已無分別對立而顯真性之時，即不外是心真如、阿摩羅識、唯識性、圓成實性、如來藏，名異義同。

到了第三期的《楞伽經》、《密嚴經》、《起信論》等經論，如來藏與阿賴耶識有所調和，攝入了心識說而有如來藏緣起論的大成。《起信論》的如來藏緣起思想最爲完整，外表上看似乎描敘既不偏「心染一切染」亦不倚「心淨一切淨」的染（無明）淨（真如）相互熏習的日常生存現象，但如來藏緣起論之有別於阿賴耶緣起論的根本特色是在，標榜心性門爲（阿賴耶）緣起門的理據，故云「依如來藏而有生滅心」、「依覺故迷」或「所言滅者，唯心相滅，非心體滅」。

《大乘起信論》開宗明義即云：

所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法、出世間法。²⁶

此眾生心，就是具有體、相、用三大義之如來藏自性清淨心。因此在如來藏思想中，一切法的涅槃與還滅，包括有情生命之生死流轉，都是依《起信論》中「一心開二門」的理論來建立。²⁷

《大乘起信論》云：

²⁶ 參見《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》第三二冊，頁五七六中。

²⁷ 參見尤惠貞，〈大乘起信論如來藏緣起之探討〉，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，一九八〇年，頁二五。

依一心法，有二種門。云何為二？一者、心真如門，二者、心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅，一切諸法唯依妄念而有差別，若離妄念則無一切境界之相。²⁸

也就是依「心生滅門」說明一切法之生死流轉，依「心真如門」說明一切法之涅槃與還滅。不過雖由一心開出二門，其實此二門是不相捨離的，因為一切法皆由一心統攝，皆依止於如來藏自性清淨之故。所以起信論在說到一切染法生起之因「阿賴耶識」時，就強調「阿賴耶識」是不生不滅(自性清淨心)與生滅的結合，也就是真妄和合，不一不異。

《起信論》作者十分了解到阿賴耶緣起論偏向「心染一切染」之險，故在描敘染淨二法互熏之時處處提醒我們，淨法熏習的精神力量畢竟強過於染法熏習，人人皆有轉迷（不覺）開悟（覺）的潛能，終能涅槃解脫。由此觀之，如來藏緣起論與阿賴耶緣起不同之處，是它反過來強調「心淨一切淨」的一面。²⁹

因此我們可以說，如來藏識與阿賴耶識不同之處，是阿賴耶識為一切雜染現行法之緣起，過失重故，有漏熏變故，不為一切無漏諸法現行緣起，但為一切有漏諸法現行緣起。阿賴耶識既不為一切無漏現行法緣起，但是地上菩薩之無漏現行法依何而起？當然非依凡夫心境之阿賴耶識以為緣起。所以地上菩薩所現行之無漏法，乃依如來藏心而起。也就是說，以眾生位來說，如來藏心被阿賴耶所攝，所以稱阿賴耶而不稱如來藏。在菩薩聖者位來說，阿賴耶識攝於如來藏，因此說如來藏心而不說阿賴耶。如果在佛位，則以法身來說，而不說阿賴耶與如來藏也。又阿賴耶之生起，是由於如來藏心，而如來藏之不得顯現者，由於阿賴耶等諸識之妄熏。³⁰

²⁸參見《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》第三二冊，頁五七六上。

²⁹參見傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月，頁一八七～一八九。

³⁰參自法舫，〈阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究〉，《現代佛教學術叢刊》第二五冊，大乘文化出

如來藏思想肯定眾生皆有如來藏及闡述如來真實不虛的方式，來凸顯如來藏思想的普遍性與超越性。雖然這樣的思想容易被大眾接受等積極正面的意義，但也容易因為過於強調「如來藏不空」—「常、樂、我、淨」，等涅槃果德的主張，而遭到質疑。因為如來藏既然是「不生不滅」、「恆常不變」，則如來藏即成為超越經驗的永恆本體之形上學概念，一但如此那就與現象界有所隔閡。

關於這個部分，《起信論》中在說明「心真如門」總攝一切法之義多有回應，不過若從本文所關心之「人類個體生命起始」議題而言，更應深入研究說明一切法生死流轉與還滅之「心生滅門」。

上文我們已經了解，生滅心必依於不生不滅的如來藏才得顯現，以此則形成了「真妄和合」之阿賴耶識，因此阿賴耶識就具有「覺」與「不覺」之二種性質。因為阿賴耶中有覺性，《起信論》據此而言即說此本覺性是一切有漏雜染法得以涅槃還滅之根據。因此，阿賴耶識只是間接地攝持一切清淨功德法。另一方面，由於忽然念起而有無明妄念，而變現一切染法。有情生命一切的虛妄分別，都是來自於一念不覺之「無明」。故《起信論》云：

當知無明能生一切染法，以一切染法皆是不覺相故。³¹

又云：

云何熏習起染法不斷？所謂以依真如法故有於無明，以有無明染法因故即熏習真如；以熏習故則有妄心，以有妄心即熏習無明。不了真如法故，不覺念起現妄境界。以有妄境界染法緣故，即熏習妄心，令其念著造種種業，受於一切身心等苦。³²

版社，一九七八年十一月初版，頁九七～一四六。

³¹ 參見《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》第三二冊，頁五七七上。

³² 參見同上，頁五七八上。

因爲無明相應阿賴耶識之不覺義，一切虛妄雜染之法方能生起。這裡我們可以說阿賴耶因攝一切法是「宇宙開展之源」，也可以說無明雜染的阿賴耶識是一切有情眾生生命輪迴之因，因此有代表「人類個體生命起始」的意義，但是否涉及明確的「人類個體生命起始時間」點，則如阿賴耶緣起一樣，將留待後文再作商榷。

第六節 小結

從上述各佛教學派詮釋緣起的內容，我們可以發現依照原始佛教之「素樸緣起論」，各支緣起並沒有很清楚的順序關係，而且「分位緣起」的觀念在佛陀時代之前就存在，並非佛教特色，至於「剎那緣起」才是佛陀有別於其他外教的獨特發現。

部派佛教之業感緣起論，雖然不否認「剎那緣起」，但「三世實有」的分析性格突出的特性之下，反而轉而更加強調「分位緣起」，因此爲了解決因果輪迴，業力延續的問題，則發展出以「分位緣起」觀念爲基礎的「三世兩重因果說」或「一期生命說」，「十二支緣起」被用來作爲表示有情生死流轉之過程的「胎生學」。因此部派佛教有非常強烈「分位緣起」的色彩。

到了中觀學派之緣起性空論時代，部派佛教的「三世兩重因果說」或「一期生命說」就很難再有說服力。中觀學派用「即緣即起」的因果關係，來解釋十二緣起，強調緣起法可以是同時的、相互依靠或邏輯關係而非異時關係，在中觀學派的學說認爲部派佛教「三世兩重因果說」或「一期生命說」是將緣起法「窄化」了。³³因此我們可以說中觀學派是屬於非常徹底的「剎那緣起說」。

那麼唯識學派的緣起論是屬於「分位緣起」或「剎那緣起」呢？

若從《瑜伽師地論》「緣起八義」中來看，緣起包含了「染污」、「清淨」二種義理。一方面唯識學者不否認「業感緣起論」主張的「分位緣起」，但卻

³³ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，一九九八，頁一五四。

認為世界有情是阿賴耶識中「依他起」與「遍計執」二種自性作用下，眾緣和合而成虛妄污染的假有。

另一方面，唯識學者也不否認中觀學派所主張的「剎那緣起」，唯識學者以阿賴耶識中的「圓成實性」來會通緣起性空論，他們強調凡夫在捨離遍計執後所顯現的諸法實相，就是勝義空性。

換句話說，唯識學派是透破認知心識虛妄假有的過程中，逐漸捨離對一切法的執著，自然契入空無自性的實相境界。而中觀學派則直截了當觀破一切法空無自性的義理，捨離相對有無二邊的執著，而得煩惱解脫。

因此我們可以說，唯識學派將「識」擴大解釋，作為宇宙萬法及有情眾生輪迴之依持基礎。我們可用具有同時性、論理關係的「剎那緣起」來解釋有情眾生煩惱生起的原因及過程，也可以用具有異時性、分位關係的「分位緣起」來解釋唯識變現一切法的過程。

「如來藏緣起」之特色係以自性清淨心真如門為主，能總攝一切法的意義，但其解脫原理上與阿賴耶緣起是一致。在「心真如門」來說，自性清淨心因不與一切雜染法相應，故與本文所關心之「人類個體生命起始」議題同樣不相應。但在「心生滅門」之阿賴耶識，除了依憑如來藏自性清淨心，所以能間接地攝持無漏功德法，阿賴耶識同時也是無明染法之因，故能直接攝生一切有漏雜染法。因此，如同「阿賴耶緣起」一樣，我們可以同時用「剎那緣起」及「分位緣起」來詮釋如來藏緣起中之「心生滅門」之阿賴耶識。

因此在考察各派對於緣起論的學說，用「分位緣起」及「剎那緣起」來歸類各派主張，我們可以得到如下初步認知：

- 1.除「中觀學派」外，從原始佛教至大乘佛教學派皆不排除「分位緣起」及「剎那緣起」的詮釋方法。
- 2.雖不排除，但原始佛教偏重論理性的「剎那緣起」，部派佛教則以具有時序性的「分位緣起」為主。

3.大乘佛教學派將「識」擴大解釋成爲「阿賴耶」及「如來藏」，用以作爲解釋宇宙萬法生成之原理，以及眾生解脫煩惱之基礎。因此，皆可用「分位緣起」及「剎那緣起」來解釋「阿賴耶緣起」或「如來藏緣起」。但若檢視在「分位緣起」中，是否具有「人類個體生命起始時間」的解釋空間，則無法證實，有待後文商榷。

第五章 緣起論之「識」、「名」、「色」

上一章節討論到若依「分位緣起」解釋緣起論，才有「可能」再深入探究佛教是否有「人類個體生命起始」時間的主張。其中最明顯的是部派佛教主張將十二支緣起以屬於分位緣起之「三世兩重因果說」及「一期生命說」來解釋有情生命生死輪迴的現象，將十二支緣起中的第三支「識」解釋為具有連結前生到此生之「結生識」¹或此生到來生的「有取識」²，此「識」具有執取的功能，即執取身心與染愛相應的識。當生命隨著業力找到有緣父母時，「結生識」就在這一剎那執取者父母卵而結合之，就成為受精卵，亦稱「羯羅藍(kalala)」。當識進入母胎與受精卵結合的那一刻起，生命的主要因緣(名色)已然形成，進而色法才能夠開始漸漸的增長廣大，而且與其識同共安危。³

從這裡我們可以很明顯的看出，當「識」被解釋為被業力推動產生執取功能的「識」，接著執取「名」、「色」後，三者結合便稱為現代醫學中名詞中的「受精卵」的初始狀態。

這樣的論述就類似是本文第二章關於「人類個體生命起始」其中保守派的觀點，是以宗教信仰為核心的「立即賦靈說」傳統，認為胚胎形成的開始就是人，因為人的靈魂是在受孕的當下立即賦予。所不同的是，佛教以「有取識」取代具有永生不滅的「靈魂」概念，雖然佛教否認「有取識」永遠不滅，但其形成人類生命的功能作用是完全一樣的。這時，「識入胎」就是生命的起始點，同樣的，「識出胎」就是生命的終點。

¹ 入胎時執行的作用稱為「結生」。

² 參見《阿毘達磨俱舍論》卷三〇：「如有取識正命終時，雖帶眾多感後有業所引薰習，而重近起數習所引明了非餘。」(大正二九·一五九上)

³ 《瑜伽師地論》卷一：「又此羯羅藍色，與心心所安危共同，故名依託。由心心所依託力故，色不爛壞，色損益故，彼亦損益，是故說彼安危共同。」(大正三〇·二八三上)

正如本文第四章結論所述，原始佛教並不以「分位緣起」為主要詮釋法來說明緣起法，中觀學派更是完全不採用。唯識思想學派及真心唯常如來藏思想學派雖不排除以「分位緣起」來解釋緣起論，但其中的「識」演變成「八識」，分別為第八「阿賴耶識」、第七「末那識」，以及「眼、耳、鼻、舌、身、意」等前六識，這裡的「識」就非單純的「結生識」或「有取識」的意義。因此，我們不能如此直接就將部派佛教的「人類生命起始」觀點，做為代表佛教有關現代生死議題的討論基礎點。

部派佛教的「三世兩重因果說」及「一期生命說」是基於對「識」的特殊解釋，才有後來學者將十二支緣起歸納為「佛教胎生學」的說法出現⁴，因此「識」這一支的意涵解釋，在「人類個體生命起始時間」的議題上便顯出關鍵性的重要，因此有更深入探討的必要。底下將以經典為基礎，參照各學者對「識」的研究，以釐清各時期緣起論中有關「識」的意義。

第一節 「識」被解釋為「結生識」的時期

若依北傳漢譯原始經典來看，最早出現的《雜阿含經》佛陀關於緣起論中的「識」支的解釋並非「結生識」，而是與六根相對的六識身：

緣行識者，云何為識？謂六識身，眼識身、耳識身、鼻識身、舌識身、身識身、意識身。⁵

六根是指眼、耳、鼻、舌身根等生理器官，與心理中樞的意根，這些都吾人是認識外在世界的工具，此六根讓心識依此而生起，以分辨外在世界的六

⁴ 參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民書局，二〇〇三，頁七〇。「就時間性的因果關係來看，十二緣起可以解釋有情的一期生死：有情所以生起，其原因來自「無明」，這「無明」如就生殖觀而言，可以說生命的起源來自父母盲目的生之衝動與情欲，所以把無明放在首位；如就胎生學來看，無明是指生命之初萌，其本質就是無明的衝動。」

⁵ 參自《雜阿含經》卷十二，《大正新脩大藏經》第二冊，頁八五。

塵，即眼識依於眼根、緣於色塵，乃至意識依於意根、緣於法塵(心意所能思考、緣念到的一切，都是「法塵」的範圍)依於六根(感知器官)而發為六識(辨識作用)，辨識的對象即是六境。根、境、識三和合而生觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有..... 乃至生緣老死憂悲苦惱。

根據佛使比丘的研究，最早將緣起論解釋為「三世兩重因果說」的文字記錄是寫於第五世紀的《清淨道論》一書。⁶在《清淨道論》之前，沒有任何文字記載，將「識」解釋為「結生識」。⁷

至少有一千年以上歷史的《清淨道論》，可說是上座部佛教詮釋緣起法的最後定論。⁸佛使比丘認為若要找尋更早的證據，則應該是發生在二千二百多年的第三次經典集結，那時某些所謂「假的僧人」被命令離開僧團，而那些「真的僧人」則不必，在篩選過程中，僧人被要求表達對佛法的觀念。如果有任何僧人不是「分別論者」⁹，未把生命分析為緣生法、蘊、界、六入，而像漁夫之子唵帝比丘一樣，認為有個輪迴生死的主體，那麼他就會被視為「非分別論者」，而因抱持常見的邪見，被逐出僧團。

唵帝比丘堅持的觀念是：「在輪迴中流轉和遊玩的只有識，而沒有別的。」這名比丘堅持地說這識有個「人」、「我」、「眾生」，在輪迴中一生又一生不停地流轉遊玩，而沒有別的。相信「識」是有個「人」、「我」或「眾生」，恆在輪迴中流轉，這是因不瞭解緣起的本質所產生的邪見，因而被世尊所訶責：

唵帝比丘即詣佛所。稽首佛足。卻坐一面。世尊問曰。汝實如是說。
我知世尊如是說法。今此識。往生不更異也。唵帝比丘答曰。世尊。
我實知世尊如是說法。今此識。往生不更異也。世尊問曰。何者識

⁶ 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四，二版，頁一〇九。

⁷ 參見同上，頁一〇三。

⁸ 參見 Michael S. Drummond 撰；莊國彬 譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》，第五期，台北：法光佛教文化研究所，二〇〇一，頁一四四。

⁹ 「分別論者」是指錫蘭上座部的大寺派。

耶。嗾帝比丘答曰。世尊。謂此識說·覺·作·教作·起·等起。
謂彼作善惡業而受報也。世尊呵曰。嗾帝。汝云何知我如是說法。
汝從何口聞我如是說法。汝愚癡人。我不一向說。汝一向說耶。汝
愚癡人。¹⁰

嗾帝比丘所說的「識」，就是一般所說的「神識」；或者是通俗觀念中的「靈魂」，嗾帝比丘以「說」、「覺」、「作」、「教作」，「起」、「等起」等來形容，這是從其功能性來說的，其實都是在指「識」。「說」，可以理解為「意念的表達」；「覺」，可以理解為「覺知」；「作」，可以理解為「行爲」；「教作」則可以是「行爲的推動意志」；「起」，可以理解為「生起」，特別是指一個新生命的和合生起；「等起」，印順法師解釋為：「先如此，後如此，如生死不得解脫，以後還是如此，這名為『等起』。」¹¹。嗾帝比丘總結的說，他所說的「識」，就是那個能為善造惡，並且接受業報的主體，並且認為這個「識」，是在輪迴生死變化中，是可以一直保持著不變（不更異）的真實部份。

由於發生過這樣的事件，因此佛使比丘認為仍然會有一些人在僧團中偽裝成是佛教僧人，然這些僧人被逐出僧團，但很可能仍然有些人相信有個自我，並以此教導別人。¹²

佛使比丘認為，佛教在第三次經典集結的時候開始「接受自我的觀念」¹³，他說：

佛曆三百年第三次結集之前，基本教義還保持純正。但從那之後，佛法漸漸傾向主體、自我的觀念，而開始變得模糊不清。錯誤的佛法就從當時開始傳播，如各位所知，佛教最後從印度消失了。然而

¹⁰ 參見《中阿含經》卷五十四，《大正新脩大藏經》第一冊，頁七六七。

¹¹ 參見印順法師，《辦法法性論講記》，《華雨集》第一冊，新竹：正聞出版社，頁二四五。

¹² 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四，二版，頁一〇三。

¹³ 參見同上，頁一〇四。

為什麼耆那教，或更適合稱為塞那教(Saina)，卻沒有從印度消失？
那是因為它的原始教義從未被改變過。

他甚至認為，佛教自然而然地從印度消失導因於緣起被錯解，而文獻證據則是由《清淨道論》開始。

《清淨道論》對緣起的解釋，識是帶著「行」，也就是無明，進入母胎。這些「行」可分四類：1 欲漏：對性欲望的缺漏。2 有漏：對生存欲望的缺漏。3 無明漏：對四聖諦不知的缺漏。4 見漏：無知地接受某種觀點或見解。¹⁴

「漏」這個字反應了對事物有較不好的習慣模式，由此使得凡夫產生負面的缺失而在這世界輪迴。漏的產生是由於不了知四聖諦，所以無明漏是最基本的漏。因此，對凡夫此生最後識，不論它業、業相、趣相的所緣，一定會帶有四種漏的一個或數個。而「行」，不管是善或不善，是緣起的第二支，是由無明而來。所以當轉生識進入母體時，它也帶進了上一世的無明、漏及行。從「行」到「識」/「名色」代表著三世緣起觀的第一世。然後從第三支到第十支，識、名色、六入、觸、受、愛、取，代表著第二世。有、生、老死則是表示第三世。因此，由愛及取而產生的「有」支到漏，扮演著跟轉生識相似的功能。如《清淨道論》說「有」有兩種：

(1)第一種是業有。由這一世所作的業力，而決定下一世是到欲界、色界，還是無色界。

(2)第二種是轉生有。轉生到該趣的器世間，如欲界、色界、無色界。

業報是一種緣，就像過去的業，因為現在的輪迴是一種緣；就像現在的業，因為未來的輪迴是一種緣。所以「業」可說是轉世的關鍵，

¹⁴ 參見 Michael S. Drummond 撰；莊國彬 譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》，第五期，台北：法光佛教文化研究所，二〇〇一，頁一五四。

是由思惟而起行為，然後業有而成為業力，然後帶動到下一世的輪迴。¹⁵

從《清淨道論》關於「識」的解釋，可以看出「識」被作為「業有」從這一世轉世到下一世的「承載體」。而因為「無明」、「行」等諸欲有漏，讓「識」產生具有「結生」的能力。

關於佛使比丘的判定，認為《清淨道論》之前，並沒有「結生識」的說法，弘誓學院釋見岸法師則提出反駁，她認為在漢譯原始經典中，也能看到佛陀將「識」解釋為「結生識」的證據，《中阿含經》之《大因經》云：

當知所謂緣識有名色。阿難！若識不入母胎者，有名色成此身耶？

答曰：無也。阿難！若識入胎即出者，名色會精耶？答曰：不會。

阿難！若幼童男童女識初斷壞不有者，名色轉增長耶？答曰：不也。

阿難！是故當知是名色因、名色習、名色本、名色緣者，謂此識也。

所以者何？緣識故則有名色。¹⁶

釋見岸法師指出，若依印順導師之研究，第一次結集的成果是集成「相應修多羅」，即漢譯《雜阿含》、南傳的《相應部》，四部阿含的完成則是在第一次結集之後，第二次結集之前，那是部派還沒有分化的時代¹⁷，因此法師的結論是：

¹⁵ 參見同上，頁一五五。

¹⁶ 引自《中阿含》卷二十四《大因經》大正一，頁五七九中。另外，《大緣方便經》也有相同之經文：「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色，我所說者，義在於此。」，(大正一，頁六二)

¹⁷ 參見印順，《原始佛教聖典之集成》第一章。

在原始經典中名色支本就有五蘊之意，而識支也有入胎識之說，所謂生命論之十二緣起說是可以確定的，並非如佛使比丘所說的在原始經典中找不到根據。¹⁸

從佛使比丘及釋見岸法師的研究我們可以發現，「識」被解釋為「結生識」的時期非常之早，大約在部派佛教出現之前就有，甚至佛陀時代也可能真正提及。但正如本文第四章第六小節研究小結所言，以「分位緣起」為詮釋方法的緣起論，在原始佛教中雖並不排除這樣的說法，但並非其主要特色，而是到了部派佛教之後，才開始被大大發揚與補充。而在後期大乘「唯識思想」、「如來藏思想」學派中，「識」更不是單指「結生識」的意義，而是被擴大到說明生成宇宙萬事萬物一切法的基礎。

第二節 「識」被解釋為「結生識」的原因

要探討「識」被解釋為「結生識」的原因，其實應該更往上追問為什麼原始佛教時期為特色之「剎那緣起」，但在部派佛教時期卻轉而以「分位緣起」為主流？其原因為何？我們或許可以從接下來幾位學者的研究觀點，推論出一些結論。

呂凱文教授從原始佛教及部派佛教時期有關緣起系列之句型結構研究中發現，南傳《尼科耶》的初期佛典裡，提到緣起的「無明緣行，行緣識」等系列的句型時，往往省略其中的存在動詞（如 *sati, hoti* 等），這種慣用的省略語法雖然不妨其巴利文意義的表達，但是漢譯《阿含經》依據古典佛語逐字直譯的結果，在略去動詞的情況下，致使歷來學者對於緣起系列句型裡「緣」、「緣已生法」結構與「緣起」之間的概念分際，相對就模糊下，其影響所至之處，

¹⁸ 參見釋見岸法師，〈十二緣起中三世意義的解析〉，《弘誓院訊》，第七二期，
<http://www.awker.com/hongshi/mag/72/72-4.htm>，二〇〇九年七月五日網路連結。

使得部分部派論師或將「緣起」解讀為「緣」，或將「緣起」(paticcasamuppāda) 解讀為「緣已生法」(paticcasamuppanna dhamma)。¹⁹

呂教授論文中指出於《相應部》〈緣經〉²⁰裡，佛陀分別為比丘們開示「緣起」與「緣已生法」，由此看來，緣起與緣已生法是相關連的，但彼此卻又不盡相同，否則就沒有分別開示兩者的必要了。而佛陀則在《相應部》〈法說經〉(Desana) 提到「緣起」即是從「緣」到「緣已生法」之間的整體內容。如經云：

什麼是緣起 (paticcasamuppāda)？諸比丘！從無明之緣而生起行，從行之緣而生起識，從識之緣而生起名色，從名色之緣而生起六處，從六處之緣而生起觸，從觸之緣而生起受，從受之緣而生起愛，從愛之緣而生起取，從取之緣而生起有，從有之緣而生起生，從生之緣而生起老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，此乃全苦蘊之集。

經文以「緣起」這個名詞指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容；因而緣起系列之句型結構裡，可簡單區分為「緣」(paccaya)與「緣已生法」兩項。因為「緣起」是指「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容，若就嚴密意義而言，「緣起」當然有別於「緣」，亦有別「緣已生法」。

呂教授認為部派論師可能是過於著重於 uppajjati (生起) 這個動詞的變化狀態，以致於將名詞的「緣起」(paticcasamuppāda)與過去受動分詞所形成的「緣已生法」(paticcasamuppanna dhamma)的關係，解釋為時間繼起意義的因果關係。但是，就緣起系列句型結構而言，「緣」與「緣已生法」的關係才是因果關係，至於「緣起」則是指「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容。如

¹⁹ 參見呂凱文，〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉，《揭諦》，南華大學，第一四期，二〇〇八年二月，頁七九～一一〇。

²⁰ *Sajyutta-Nikāya* vol. II, pp. 25-28. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁二九～三〇。

此一來，部派佛教論師便將「緣起」與「緣已生法」解釋為因果關係的觀點，這似乎是混淆了「緣」與「緣起」兩概念的分際。

這裡舉呂教授考察《清淨道論》(Visuddhimagga)著者覺音論師的觀點為例，覺音於該論〈說慧地品〉的開始，引用《相應部》〈法說經〉(Desanā)與〈緣經〉(Paccaya)兩經文後，便對「緣起」與「緣已生法」加以定義，如論云：

Paticcasamuppādo ti paccaya-dhammā veditabbā.

Paticcasamuppannā dhammā ti tehi tehi paccayehi nibbattadhammā.

(當知緣起是緣之諸法。緣已生〔諸〕法是從各個〔諸〕緣所生起的〔諸〕法。) ²¹

呂凱文教授認為，這裡覺音顯然是傾向於將「緣起」解釋為「緣」。若依此觀點推之，以「緣無明而有行」為例，「無明」即是緣起；再者，以「緣行而有識」為例，「行」即是緣起。

日籍學者平川彰亦指出與解釋：「這裡的無明與行是『緣』，因為在這個『緣』之中含有生起『行』與『識』等所生之法的力量，所以把『緣』看作是『緣起』。因此，把無明與行等有為法裡所具備的力量這般地看成緣起。而且，在它們的力量之外，並不認為它們是作為法則的力量、無為的緣起。因此，這與《俱舍論》把十二緣起的十二支的『因分』當作『緣起』，而把『果分』解釋為『緣已生法』的說法，在基本上是沒有差別的。」²²

另外根據佛使比丘研究，在原始佛典中佛陀並沒有將「識」解釋為「結生識」，而變成具有入胎執行的功能，能連結此生至彼生的主體。

²¹ Visuddhimagga p. 518. 漢譯請參考：《清淨道論三》，《漢譯南傳大藏經》卷六九，頁一四八；或葉均譯，《清淨道論》(台北：華宇出版社)，頁一四四。

²² 平川彰也指出覺音將「緣起」視為「緣」的觀點，並且他自己地接受這種觀點而無任何批判。參見平川彰，《法と緣起》(東京：春秋社，一九九二年，五月第三刷)，頁三二三。

巴利經文裡面談到的「識」只是指六識（六根與六塵相觸而生的）。即「眼耳鼻舌身意」六識，佛使比丘說：

如果企圖把六識當作為結生識，那也可以，然而如此解釋六識本身，將會造成名色、六入、觸、受，且又不斷地延續到緣起過程中最後的有和生。但佛陀從不將識解釋為結生識，因為佛陀的用意是要讓我們看清平常感官的六識。所謂結生識只有後期的論著才提到，它們在不知不覺中把常見帶進佛教中，並成為佛教中的害蟲，慢慢地侵蝕佛教，直到瓦解整個佛教。事實上，我們已有平常感官的識或緣起無明緣行所引生的識，而不需要有結生識。²³

從上述可知，佛使比丘認為不應用「分位緣起說」來解釋緣起論，他採用的是「剎那緣起說」，他解釋「緣起的原則」時就主張：

- 在六根與六塵接觸的每一剎那中，若沒有解脫的念、智，就會出現有（bhava）和生（jati）。換句話說，在與無明相應的接觸中，剎那間就造作出緣起。
- 緣起是剎那的現象，而非恆常。因此所謂的生或死，必須放在一般人日常生活中的緣起流轉中說明，也就是如前面第一段所說的，在根境接觸時失去正念。我們可以輕易地看到，當貪、瞋、癡等煩惱生起，自我就已經誕生，每一次就是「一生」。如果有誰還喜歡「今生」、「來生」這些名詞，就得掌握剎那的生，這樣我還可以接受，因為它還能契入真理——當下可以體證並受用。如果要依照日常用語所說的生從母胎所生，就不是緣起的語義，它將阻礙我們對緣起的理解。我們應重視眼前可及的「來生」，

²³ 引自佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四，二版，頁三五。

只要克服，就能做到，這比起無法預知投生於何處的「來生」要好得多了！²⁴

佛使比丘認為，會將「識」解釋為「結生識」，是因為學者將佛陀屬於勝義諦緣起法的語言，用一般人的日常生活語言來理解所致。他認為：

在弘揚緣起教法上，有個奧妙的事實：當佛陀艱辛地弘揚佛教時，必須同時使用兩種語言。那就是以「日常用語」教導為常見所惑的人，為他們解說一般道德，因為持常見的人時時有「我」、「我所有」的感覺，而這種執著已根深蒂固地存在他們心中；以「法的語言」來教導那些眼睛只覆蓋著微塵的人(指利根的人)，令他們能理解勝義諦，而拋棄長久執持且珍愛的常見，這就是兩種語言。

緣起屬於勝義諦，就必須用法的語言來解說，它與道德是完全相對的，怎麼可能以日常用語解釋清楚呢？使用日常用語，不可能論說緣起；而如果用法的語言解說，聽眾聽不懂，就會用日常用語來詮釋一切，結果不是無法理解，就是完全誤解。這就是教導緣起最根本的困難，也是佛陀剛覺悟時不願教導的原因。有時即使教導了仍不能理解，就如漁夫之子嗒帝(Sati)比丘的例子，我將會在下面說到這件事。直到現在，我們被教過、講過甚至討論過，依然不懂，縱使接受了教導，也無法付諸行動，或愈修愈偏離正軌。

在宣說道德時，就必須說到有「人」、「眾生」、「我」、「如來」，甚至教人造福時，也會說到死後將能獲得福報。然而在宣說勝義諦時，並沒有所謂的「眾生」、「人」、「如來」，只有相互依存所生起的剎那，相續流轉，每一支稱為「緣生法」，當它們被串連成線或成鏈時就稱為緣起。在——剎那中，即使是此時此刻，其中都不可能有個「我」，因此就沒有誰生、誰死，或誰去承受舊有業報的常見，也不是死了就斷滅的斷見。因為從這一刻起，就沒

²⁴ 引自同上，頁三四~三八。

有那個斷滅的人，此時此刻也只是勝義諦中道的緣起現象，它和八正道或可運用在道德上的中道，都是並行不悖的。

爲了證明佛陀的勝義諦法，不能用日常生活語言的認知來解釋，佛使比丘便以「八正道」中的「正見」爲例：

緣起的語言或無上的法語可以幫助我們如實理解事物的真象，這和一般被許多常見所滲染的語言不同。例如正見有他方世界；有父、有母；有天堂、有地獄；有業、造業者和受業者；有今生和來世，這都依照著一般人所理解執持的語言來說明。一旦升到中級的正見，做爲八正道之一，就不是這麼解釋，它只指出苦和苦的滅盡而已，且不提也不承認有個受苦者或有個「人」在滅苦，這都被稱爲正見。至於無上的正見，或如實的出世境界，這在經典中就有更深一層的說明，乃如實看清緣起的知見，既不偏向存在主義，也不偏向虛無主義，而是徹底看清且安住在中道，也就是看清「此有故彼有，此滅故彼滅」的緣起之流，其中並沒有任何的「我」、「人」，甚至天堂、地獄存在。有了這種程度的知見，稱爲如實的中道，因為它不會偏向於斷見或常見。

佛使比丘認爲，雖然佛陀的開示有分世俗諦屬於道德層次的日常用語，雖然這也是屬於正見，但緣起論是佛陀悟道的勝義諦，含有比人類道德更高的層次義理，不應用日常語言來解釋。而「識」被解釋爲「結生識」的原因是「非惡意的」，只是由於缺乏智慧而造成。更明確的說，是因爲「解釋緣起法的人不懂法的語言」：

如果我們說的是日常用語，即一般人使用的語言，則我們每個人都稱呼自己是個『人』，如果我們使用法的語言，就不說是『人』，而說名色或身心。無論你稱呼它是『人』或名色，並沒有實質的差

別。但原來的問題仍然存在：『人』或名色，它多久生滅一次？它如何生滅？²⁵

有關「識」不同解釋，許多學者也注意到這個議題。日本佛教學者水野弘元認為，依據巴利經典《中部》148的《六六經》，從中列舉佛陀所說：識緣名色，名色緣六入等，應與六根、六境、六識的內容相同，與《六六經》相同的經文是北傳《中阿含經》86《說處經》²⁶。也就是說，基本上南傳原始經典與北傳原始經典，對於「識」的用法並非以「結生識」為主。

那為什麼會在同屬阿含經中會出現「入胎」、「出胎」等屬於結生識的說法呢？水野弘元認為這跟「名」、「色」二支，被解釋成與「五蘊根身」（也就是人類個體生命）有關。他說：

或許是因為把識分成如前所述的入胎、在胎、出胎三種，所以對於與識相關連的名色，不得不加上前述這種一般的定義。²⁷

長期研究佛教和心理學的學者 Michael S. Drummond 也支持這樣的看法：

我們可以了解古代毗曇師可能對名色理解為人的出生，因此它是跟五蘊在內在結構上相當密切。然而，當我們看到識——名色的上一支，以及六入——名色的下一支，變得很難去理解該如何詮釋名色的「轉生」。也許這就是把識解釋為轉生識，而形成三世緣起觀的來源。²⁸

²⁵ 參見佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書香出版社，二〇〇四年，二版，頁一〇五。

²⁶ 參見水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，法鼓文化出版社，二〇〇二年，頁四三～四五。

²⁷ 參見同上，頁四六。

²⁸ 引自 Michael S. Drummond 撰；莊國彬 譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》，第五期，台北：法光佛教文化研究所，二〇〇一，頁一五一，作者之注釋第四三條。

綜合上面學者研究論述我們可以了解，因為部派論師沒有將「緣起」與「緣」兩概念之間作嚴格區分，因而原本「緣」與「緣已生法」的因果關係，便被解釋為「緣起」與「緣已生法」的關係為因果關係，於是詮釋十二支緣起論的方法，便由「剎那緣起」善巧地轉向為「分位緣起」，也促成了「識」被解釋為「結生識」的詮釋基礎。再加上部派論師們將「名」、「色」解釋為「五蘊根身」（人類個體生命），於是「結生識」的說法就合理地產生了。

第三節 原始佛教經典「識」、「名」、「色」的相互關係

本節我們將以十二支緣起中「識」、「名」、「色」三支為例，考察這三支之間的相互關係。因如果「識」、「名」、「色」三支有時間分位因果關係，那麼才能以「分位緣起」方式來詮釋緣起論，這時「識」才有可能被解釋成「結生識」；如果這三者是在無明的作用下剎那俱時升起，那麼就是以「剎那緣起」來詮釋緣起論，這時「識」被解釋成「結生識」就有可議之處。下文所考察的對象將以原始佛教時期的經典為主，因經本章第一節的結論，這個時期是「識」被解釋為「結生識」的初始期。

若以原始佛教時期的經典，講述「識」、「名」、「色」三支之間關係最清楚的應該是在《雜阿含經》中以「如豎三蘆」作為比喻：

尊者摩訶拘絺羅語尊者舍利弗言：「仁者且問，知者當答。」

尊者舍利弗問尊者摩訶拘絺羅：「云何尊者摩訶拘絺羅！有老不？」

答言：「有，尊者舍利弗！」

復問：「有死不？」

答言：「有。」

復問：「云何老死自作耶？為他作耶？為自他作耶？為非自非他無因作耶？」

答言：「尊者舍利弗！老死非自作，非他作，非自他作，亦非非自他作無因作，然彼生緣故有老死。」

「如是生……。有……。取……。愛……。受……。觸……。六入處……。名色為自作？為他作？為自他作？為非自他無因作？」

答言：「尊者舍利弗！名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生。」

復問：「彼識為自作？為他作？為自他作？為非自非他無因作？」

答言：「尊者舍利弗！彼識非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼識緣名色生。」

尊者舍利弗復問尊者摩訶拘絺羅：「先言名色非自作，非他作，非自他作，非非自他作無因作，然彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？」

尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立；展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

尊者舍利弗言：「善哉！善哉！尊者摩訶拘絺羅！世尊聲聞中，智慧、明達，善調、無畏，見甘露法，以甘露法具足身作證者，謂尊者摩訶拘絺羅，乃有如是甚深義辯，種種難問，皆悉能答！如無價寶珠，世所頂戴，我今頂戴尊者摩訶拘絺羅，亦復如是。我今於汝所，快得善利，諸餘梵行數詣其所，亦得善利，以彼尊者善說法故。我今以此尊者摩訶拘絺羅所說法故，當以三十種讚歎、稱揚、隨喜。」

29

²⁹ 引自《雜阿含經》卷十二，《大正新脩大藏經》卷二·八一中。

這一段經文是佛陀大弟子舍利弗與尊者摩訶拘絺羅之間的精采對話，對話中舍利弗從老、死開始，以「自作？爲他作？爲自他作？爲非自非他無因作？」爲議題不斷詢問摩訶拘絺羅，當問至「名、色」時，摩訶拘絺羅回答「名色緣識生」，但接著又回答「識緣名色生」，這樣看似矛盾的答覆引起了舍利弗的疑問，摩訶拘絺羅採用比喻回答，說「識」、「名」、「色」這三支的關係，有如三支蘆葦，相互依靠才能成立，缺一不可，三者「展轉相依」才能「生長」。

這裡可以很明顯的看出，「識」、「名」、「色」三支是指「俱時而起」的相互依存關係，而非「時間前後分位」的因果關係，而摩訶拘絺羅也正是要破除這前後因果順序關係的疑問，所以才特別以「如束三蘆」爲例來說明。

如果這裡的「識」是指「有取識」，那麼「名色」與「識」的關係就非相互依存，而是一種有時序的因果關係，因爲「名色」的存在取決於「識」的入胎、住胎、出胎，而「識」在離開名色之後，仍受「無明」業力的作用下而仍然能「暫時」存在不會消失，這就並非三者間相互依存「如束三蘆」的關係了。

30

接著檢視原始巴利佛典中佛陀所說的「緣起論」，在巴利經典《相應部》（佛陀品）第十經中云：

比丘們！當我尚未覺悟，仍是一位菩薩時，就意識到一切眾生毫無例外地在這世界中受苦，他們出生、衰老、死亡，死了又再生，此界眾生不知道自己離苦（老死）的方法，那又如何能逃避這樣的苦迫呢？

比丘們！我自付道：「為什麼會產生老、死？老、死的因緣條件是什麼？」比丘們！由於我善巧地訓練心靈，無上的智見就從心中出現：

³⁰ 在部派佛教的解釋之下，「識」並非印度婆羅門所言是永恆不變的「靈魂」，但虛妄的「識」有「出」、「住」、「入」胎的功用和傳統靈魂的概念也差不多了。

有生才有老死，老死以生為緣；
有有才有生，生以有為緣；
有取才有有，有以取為緣；
有愛才有取，取以愛為緣；
有受才有愛，愛以受為緣；
有觸才有受，受以觸為緣；
有六入才有觸，觸以六入為緣；
有名色才有六入，六入以名色為緣；
有識才有名色，名色以識為緣；
有行才有識，識以行為緣；
有無明才有行，行以無明為緣。

之後，佛陀又以另一種方法重新審視方才說過的話：

以無明為緣，行生；
以行緣識，識生；
以識為緣，名色生；
以名色為緣，六入生；
以六入為緣，觸生；
以觸為緣，受生；
以受為緣，愛生；
以愛為緣，取生；
以取為緣，有生；
以有為緣，生生；
以生為緣，老、死，憂悲惱苦生，純大苦聚集。

比丘們！這前所未聞有關純大苦聚生起的智慧、知見、法眼、光明就在我心中湧現了。³¹

這段巴利文經典有關緣起的說明，是佛陀要解釋他覺悟前所發現的苦的鎖鏈，也就是當下環環相扣所發生的苦惱緣起。

必須注意的是，佛陀所說的「生」、「滅」，並不是肉體的生或死，理由很簡單，以佛陀在菩提樹下證悟為例，他的覺悟就在摧毀無明，也就是無明的止息。無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅。那麼為什麼佛陀卻未死？想想看，佛陀在菩提樹下大徹大悟時，無明就止息了，隨著無明的止息，則造作的能量——行（sankhara）——也滅了。然而當時佛陀為什麼沒有死於菩提樹下？因為緣起的用語是法的語言，所以「生」和「滅」這兩個字不是表示肉體的生或死。

佛陀這段經文所述的十一種狀況是同時俱起。他認為有和生這兩個字，在緣起中並不是指從母親的體內生出來，而是指從執取中生出，且發展出「我」的感覺，這才是生。在巴利經典《愛盡大愛經》記錄佛陀的一段話：「於受歡喜(nandi)者，即取也。」³²

意思就是當觸使受發生時，無論它是苦受、樂受、不苦不樂受，都有「喜」在其中，這個就是「取」，因為喜是執取所依，有「喜」的地方就一定有執取。因此當我們有了受，當下就有「喜」，也就有取：「有取就有有，有有就有生，有生就有老死，就是苦。」

這裡的「取」、「有」、「受」、「生」、「老死」之苦，表達的就是一種當下剎那發生的關係，並不需要等到死後投生才產生。「有」和「生」隨時

³¹ 記載於《相應部》因緣篇，因緣相應，佛陀品（The Buddha Suttas, The Kindred Sayings on Cause, Nidana vagga Samyutta nikaya II, PTS, 頁六～七）。請參見《漢譯南傳大藏經》第一四冊，頁一一～一二。

³² 參見《中部，雙大品，愛盡大愛經》（《漢譯南傳大藏經》第九冊，頁三五九），及《中阿含經》，第二〇一經，後品，《喙帝經》（《大正新脩大藏經》第一冊，七六七頁下～七六八頁中）。

隨地都會發生，在一天之中，不知會發生多少次：一旦存有與無明相應的受，就會產生某種著迷的「喜」，這就是執著，接著發展出當下的有和生。佛史比丘強調必須以「法的語言」來看待佛教緣起論的重要性，如果就法的語言而言，一個人可能在一天中出生好多次，每一次產生「我」、「我所有」，就稱為一次的有和生，一個月內可能是數以百計，一年中數以千計，一生中則可能是成千上萬的有和生。因此我們必須認識生活中的有和生，每天就有好幾回合的有和生。

佛使比丘再次用日常用語和法的語言二者之間的不同，生這個字在日常用語中的定義，是從母親體內生出，但在法的語言中，生是指某種事物的生起，它的作用是會產生苦，也就是說以無明為基本原因。

綜合上述所論，我們從原始佛教經典中分析可以發現「識」、「名」、「色」之間的關係並沒有很強烈的時間順序關係，也沒有被解釋成「結生識」的意思。

第四節 原始佛教經典「名」、「色」二支的意義

另外，探討「識」、「名」、「色」之間的關係，我們還可以從「名、色」所代表的意義考察起。如果緣起論中的「名色」是指人類從「受精卵」開始至死亡過程的人類個體生命的生存狀態，那麼「識」才有可能是「結生識」。因為在具有「分位緣起」色彩的「兩重三世因果說」及「一期生命說」中，十二支緣起之「識」、「名」、「色」的結合與分散，分別代表的人類一次生命的開始以及結束。

在部派佛教之前的經典「名」、「色」是什麼意思呢？《因緣相應，佛陀品，第二分別》說：

「諸比丘，何為名色？受、想、思、觸、作意，以此謂之名；四大種及四大種所造之色，以此謂之色。」³³

四種大種色是指地、水、火、風和二十四種所造色³⁴。肉、血、體溫、呼吸是色體四大，依存於四大而產生的各種特性，如美、醜、男女性的特相等，這四大和四大所造色合稱為「色」。有了名色則會引生六入（名色緣六入）。

我們可以看出，這裡的「名色」是我們一般人統稱的「人」的意義，人是由四大所造成二十四種色而成。

「剎那緣起」的解釋，「名色」是指「無明」所形成對「我」及「我所有」這個「人」概念的執著。「名色」或「人」的生和死，在緣起語義中，表示某一個受的產生，而後接著愛、取、有、生。當我們心念產生「我」的意識，就產生了一個有和一個生，這種生滅的解釋不是迅速到無法計算，也不是僅僅從母親的子宮生出來，而後在棺材中死去，但是卻可以從經驗法則中觀察得知，這是以「我、我所有」來解釋名色或「人」的生滅，而每一次「我、我所有」所形成「人」的感覺都由無明所造作，這樣的執著是虛幻的，也因此佛陀才述說「無我法」。

也就是緣起語言的生和死這兩個字，有個特別的意思——即「我」（名色）的生和死。緣起是指每一次執著於「我」的生和滅，此外，是要讓我們瞭解這種生和滅是緣生法，只是相互依存的自然現象，亦即「此生故彼生，此滅故彼滅」。

因此在「剎那緣起說」中，無論「名」「色」代表的意義是「人身」或「我執」，重點在於緣起各支中的「生」或「滅」是剎那發生，而非如「分位緣起說」一次生滅長達八十年至一百年的人類壽命時間。

³³ 參見《因緣相應，佛陀品，第二分別》，《漢譯南傳大藏經》第一四冊，頁四。

³⁴ 二十四種所造色是：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、女根、男根、命根、心所依處、身表、語表、虛空界、色輕快性、色柔軟性、色適業性、色積集、色相續、色老性、色無常性、段食。

如果依「分位緣起」中的「兩重三世因果說」或「一期生命說」，是將「名色」視為從「受精卵開始至人類個體生命死亡的生命歷程」，因為有「識」的加入才慢慢生長變成人形，具備人類的六根的感官知覺，最後由母親體內出生，出生後接著有「觸」、「受」、「愛」、「取」的煩惱，最後因為「有」的愛取煩惱的衝動，造下一世輪迴的業力，在死亡後，「識」離開了肉體，帶著業力投生到下一世。在這八十年或一百年裡，只有一次生滅，即一次生死。根據這第二個有關生滅的解釋，「生」和「死」這兩個字，在八十年或一百年的時空裡，只用過一次。

然而，在原始佛典中其實也有經證佛教有「分位緣起」的蘊義，《大因經》這段經文就可以看出「識、名、色」有「生命論」的意義：

當知所謂緣識有名色。阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色，我所說者，義在於此。³⁵

《大因經》很明白地將「識」分作三種性質：一是入胎之識，二是住胎之識，三是出胎後之識。第一、二種重在識任持名色，第三種之識除了任持名色之外，做主要有認識外境之作用。

若要考察原始佛教的經典，「分位緣起說」解釋「名色」為「受精卵開始至人類個體生命死亡的生命歷程」，也是有其經證。以《雜阿含經》卷十二中為例，佛陀所說的「名色」，就是人的五蘊身：

³⁵ 參見大正一，頁五七九中。另外，《大緣方便經》也有相同之經文：「阿難！緣識有名色，此為何義？若識不入母胎者，有名色不？答曰：無也。若識入胎不出者，有名色不？答曰：無也。若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？答曰：無也。阿難！若無識者，有名色不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色，我所說者，義在於此。」〈大正一，頁六二〉

緣識名色者，云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。

這裡所說的名色之義，是指人其外在由四大所造成，內在心理狀態則是色受想行識等五蘊組合而成，主張可以用生命論來解釋緣起法的釋見岸法師認為：

「名色」如果解釋成「五蘊根身」正好證明，六入不過是五蘊的另一角度的解釋，都是說明五蘊身的組合。而觸與受是五蘊之一部份，所以識、名色、六入、觸、受這五支即是五取蘊的說明，屬於苦諦。愛、取二支，是煩惱之因緣，可以說是集諦。這七支緣起已經詳細說明此世流轉之因果。也依此推論緣起論有三世因果輪迴的意義。³⁶

不僅如此，六入也是名色的說明，如《長阿含經》卷十《大緣方便經》云：

阿難！緣名色有觸，此為何義？若使一切眾生無有名色者，寧有心觸不？答曰：無也。若使一切眾生無形色相貌者，寧有身觸不？答曰：無也。阿難！若無名色，寧有觸不？答曰：無也。阿難！我以是緣，知觸由名色，緣名色有觸。

釋見岸法師從上面的經文「若使一切眾生無有名色者」這一句，推論佛陀所說的名色應該是指眾生所具有的六入，在《阿含經》中，名色雖有外境的意思，然而不如五蘊之意義明顯。所以「識緣名色，名色緣識」主要是指眾生身心的相依相存，而不是單純的指了別外境的認識功能。³⁷也就是說，法師認為十二支緣起不僅僅是認識論範疇，還可以包含生命論的意義，亦即可以做為解釋人類生命輪迴轉世的因果之說。

³⁶ 參見見釋見岸法師，〈十二緣起中三世意義的解析〉，《弘誓院訊》，第七二期，二〇〇四年十二月。

³⁷ 參見同上。

綜上論述可以發現，若單從「名、色」二支的意義來考察，則依然存在二種不同詮釋語言的分別。若將「名、色」解釋成爲人類五蘊之身，亦即「受精卵開始至人類個體生命死亡的生命歷程」，因此上看到「識」支時，自然就解釋成能夠和名色結合的「結生識」。但若剎那緣起來解釋，「名、色」就成爲五蘊煩惱和合的「我執」與「我所」意義，此時的「識」支就不會是「結生識」了。

第六章 「人類個體生命起始」倫理議題的質疑及回應

綜合以上各章節的討論，很顯然地佛教要回應本文所關切之「人類個體生命起始」倫理議題，若用「分位緣起說」來解釋緣起論，那麼十二支緣起中的「識」支必需被解釋成有認知能力的「結生識」，而「名色」將被解釋成「受精卵開始至人類個體生命死亡的生命歷程」，「識」、「名」、「色」的結合就是人類受精卵，人類個體生命時間就是從受精卵成形當下哪一刻就開始。

但若以「剎那緣起」來解釋緣起論，就不可能直接找出答案，因為剎那緣起中各支之間的關係是同時俱起的因果關係。雖然「分位緣起」的答案很直接明確，但所需面臨的挑戰可不小；「剎那緣起」雖然沒有直接的答案，但也無可避免地必須面對現代日益嚴重與複雜的倫理議題提問。接下來本章將分別呈現二種學說的意見以及面臨的挑戰，以及嘗試回應這些挑戰的個人看法。

第一節 「分位緣起說」的觀點與可能面對的質疑

若依照「分位緣起」說，則佛教應該是持「胚胎是人」的觀點，若以人類生命起始觀來看，是屬於本文第二章中所述傳統「保守派」的觀點。

以「胚胎幹細胞」議題 (stem cell) 爭議為例，因為在幹細胞的抽取過程中胚胎會被摧毀，因此主張「胚胎是人」的人士，會認為這種行為等同殺人，所以對保護生命人士來說，在道德上是不可接受的。

然而「胚胎幹細胞」的珍貴之處，在於它具有完全能力發展成一個完整生命個體所需之各式各樣不同的細胞組織。也因此，胚胎幹細胞研究若成熟的話，未來將可被廣泛地應用在藥物的發明以及與細胞相關的疾病的治療上，例如：

帕金森氏症（Parkinson's disease）、阿茲海默症（Alzheimer's disease）以及與心臟有關的疾病等。

傳統保守派觀點會認為「胚胎」與「病人」的生命神聖內在價值完全一樣，因為胚胎一開始就是人，所以不應該「以殺人的方式來救人」；然而，研發更先進的醫療技術來「救人」又是道德上所稱善的行為，因此會形成了道德上兩難的爭議。

這個爭議點上，主張用「分位緣起說」來解釋緣起法的佛教徒，應該跟天主教傳統保守派的觀點一致。傳統天主教極力反對為了研發實驗醫療技術救助病人的方法而做胚胎幹細胞實驗，她們認為這種做法如同當時日本與德國於中國人與猶太人身上的實驗般的不道德，輔大神學院院長兼生命倫理中心主任艾立勤神父說：

當前的胚胎幹細胞實驗是不道德的。……，使用人類胚胎的幹細胞研究雖然可以促使科學進步，可以幫助許多身受疾病折磨的病患，但它就如同當時日本與德國於中國人與猶太人身上的實驗般是道德上不可接受的……。至於有人認為依照法令，一些不孕症治療所剩下的多餘胚胎，冷凍期限一到即會被銷毀，何不拿來做實驗？然而即使我們不去論究人工生殖技術產生大量胚胎及其引發的保存銷毀等問題，單就上述的思考邏輯觀之，就能發現這與納粹把遲早要被送進煤氣室的猶太人當作驗品，以及日軍把囚捕的中國人拿來做各種實驗，以便在死前予以充分利用的心態有著相同的理由，因而同樣是站不住腳的。¹

若以「胚胎是人」的觀點推論，佛教應該如天主教傳統派觀點一般，徹底反對包括「試管嬰兒」、「早期人工流產」、「治療性複製」……等等任何傷害胚胎的實驗或醫療行為。

¹ 艾立勤，〈胚胎幹細胞實驗倫理省思〉，《教友生活周刊》專題報導八版。

然而，傳統的觀點需要面臨的質疑可不少：

第一，在「胎兒在授精的那一刻就是人」這樣的說法除了純粹依靠宗教信仰之外得不到任何支持，然而非宗教徒如何信服？在倫理學上，一個為特定團體所遵守的道德律令，並不能作為普遍的道德規範，否則就有將信仰強加於人的危險。

第二，「胎兒從懷孕的那一刻就是人」並不能讓一般人接受。在醫學上，認為胚胎研究可以在卵子受精後十四天內進行，因為此時的胚胎發育，還在二胚層階段，又稱前胚胎(pre-embryo)，尚屬一般生物細胞，沒有神經系統與大腦，故無知覺亦無感覺，不具備「人」的道德意義。因此利用這種體外受精產生的胚胎幹細胞進行醫學研究和臨床治療，在醫學上並不違反倫理道德。²

第三，縱然如「機率論證」所言，成為胎兒有很難得的機率，以及胎兒有很高的機率發展成為人，但就像一粒橡樹的種子可以發展成橡樹的潛質道理，一般人也無法接受「橡樹的種子就是橡樹」的說法。

第四，如果說一個胚胎具備有發展成人的潛力就認定它為人，那麼雖隨著複製技術的問世，我們發現即使是一個人體細胞也具備發育成完整個體的能力。這是因為每一個細胞體內都含有一套完整的 DNA 指令。於是，人體細胞與生殖細胞的界限變得模糊。如果依此推論那麼：殺死一個培養基中的癌細胞，是否也是殺害有情生命？因為從理論上說，它也同樣包含一套完整生命的潛在能力。反對者認為，對生命起始於何時的定義，主要是一種約定俗成的認同，或者說是一種形而上學的信念，而不是基於科學上的事實。³

第五，如果母親體內的胚胎從一開始就是一個完整的生命，那麼胚胎的生存權就等同母親，就如同智障兒或生病老人的生存權和一般健康人一樣。然而如果母親的「生存權」與胎兒的生存權相衝突的時候，以及母親對自己「身體

² 邱祥興，〈人類幹細胞研究的若干倫理問題〉，《第三屆生命倫理學國際會議論文集》，頁 H-7。

³ 陳蓉霞，〈對人工流產的道德辯護〉，《倫理學研究》，湖南師範大學，二〇〇四年五月第三期(總第十一期)，頁五五。

的自主權」，還有母親的「隱私權」，當這三種權利與胎兒的生存權相衝突時，佛教徒應該採取何種道德行動？這裡隱含命題是：「母親的生存權、自主權、隱私權與胎兒的生存權，哪一個重要？」

綜合這些質疑我們可以發現，「胚胎是人」是一種宗教上的先驗預設，在道德規範上難以成爲義務論的法則，爲一般大眾所接受。而身處科學技術日益進步的時代，又不得不面對新的觀念，例如，將來有可能發展出只需要自體細胞，而不用精卵結合出生的複製人，也沒有「有取識」因父母交合至「貪愛俱極」時所產生的無明之後與名色二支相互結合的情境發生，這樣的複製人並不符合「分位緣起」關於人類生命起始的說法，佛教徒還會認爲複製人是「人」嗎？

也就是說，作爲佛教核心思想的緣起論，若採「分位緣起說」作爲詮釋方法，將「識」解釋爲「結生識」，「胚胎是人，不能殺害胚胎，殺害胚胎等同殺人。」即成爲佛教道德定言令式，將致使佛教在現代倫理議題中，喪失許多詮釋轉寰的空間。

第二節 「緣起中道」的倫理實踐綱領

相較於「分位緣起說」，「剎那緣起說」之緣起論，因僅屬於一般人所經驗對象的認識論範疇，所以在面對現代應用倫理的議題上，就只能作爲一種精神性的道德行動指導方針，而非單一議題的決定性看法。

「剎那緣起說」在「人類個體生命起始」倫理議題上，並不能如「分位緣起說」一樣用先驗的道德律令來直接說明觀點，這也是它必須面對的質疑。如果「剎那緣起說」之緣起論只作爲一種普遍性的精神指導方針，那佛教應該採取什麼原則來回應現代倫理議題？在此筆者認爲可以採用「緣起中道」作爲行動綱領，來回應倫理議題。

佛教不否認因果律，因此要為自己所做行為而負責。既然如此，佛教徒應該以什麼標準來作為「要做這個」或「不做這個」的準則呢？我們應該在什麼樣的情況下做最好的抉擇？萬金川教授認為佛陀在阿含經中所用的「中道」一詞，正是要告訴我們從這「正確」與「不正確」之中去找到一個最佳的生活方式。萬教授指出，在阿含經裡所說的「中道」，基本上可看出有兩種類型：

（一）倫理實踐的中道；（二）如實智觀的中道。⁴

所謂「倫理實踐的中道」我們可以對照佛陀修行過程得知。佛陀未出家前是養尊處優的王子，出家之後他採取了傳統印度修行「禁欲」等諸苦行，結果修到身體骨瘦如材，卻無法使心靈平和。經過了這樣二種極端的生活之後，佛陀體會到生活上的「中道」。在《五分律》中，佛陀開悟後首先對「五比丘」說法：

佛復告曰。世有二邊不應親近。一者貪著愛欲說欲無過。二者邪見苦形無有道跡。捨此二邊便得中道。生眼智明覺向於泥洹。何謂中道。所謂八正。正見正思正語正業正命正方便正念正定。是為中道。

5

這裡的佛陀說，他是離開二種對心靈平和無意義的極端生活之後，依循「中道」方式，而得到正等正覺。另外，從以上經文，我們也得知「倫理實踐的中道」，其具體內容為「八正道」，也就是正見，正思惟，正語，正業，正命，正方便，正念，正定。由此可知「中道」是佛陀生活經驗法則，所開展出來的體悟。八正道告訴我們，我們應該努力追尋一種更為恰當、更為適宜的生活方式。

⁴ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，一九九八，頁一六。

⁵ 參見三藏佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷第十五 No. 一四二一，《大正新脩大藏經》第二十二冊。

式，固然張三認為的正確，李四卻認為不正確，但「中道」的學問，正是要告訴我們從這「正確」與「不正確」之中去找到一個最佳的生活方式。

簡單來說，「中」涵蓋著雙方面的目標，一方面主觀態度必須「中正無我」，另一方面要客觀的對事理因緣環境窮究考量，找出問題的真相，最後做出最合理的抉擇，這就是「倫理實踐的中道」。

而所謂「如實智觀的中道」，佛陀在『雜阿含經』云：

世人顛倒，依於二邊，若有、若無。……迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此生故彼生……。⁶

佛陀告訴迦旃延說，世間人多半是執著「有」，不然就是執著「無」，「有」、「無」的意思就是「存在」或「不存在」，但佛陀說這二種看法都是偏見，世人就是因為不能如實正觀世間的「有見」、「無見」才起煩惱。而眾生的「有見」、「無見」就是因為「我執」在背後作祟，而在緣起法則中「我執」則是讓眾生輪迴不止的重要關鍵。佛陀在「離於二邊，說於「中道」之後緊接著就說明緣起法則，這裡就說明了「中道」與「緣起法則」兩者之間關係相當密切。

「中道」時常被人誤解為「沒有標準」、「是非不明」。然而實際上的意義應該是如印順法師所言：「釋迦所說者，為緣起法，依於緣起的正見，能得不落有無二邊的中道。」⁷。也就是，我們只要深刻認知到緣起法則之後，自然能得到不落有無二邊的中道行為準則。

「不偏不倚」可說是佛教行動倫理的判斷要領。它不但要藉助於公正的品格，易地而處的同理心，也要藉助於對更多相關因緣的認知。所以「中道論」既不偏於唯心論，也不偏於唯物論，而是心物相涉、心境相待的緣起論。⁸

⁶ 參見《雜阿含經》卷十，NO.二六二，《大正新脩大藏經》第二冊。

⁷ 參見印順導師，《妙雲集》中編之二《中觀今論》，新竹：正聞出版社，一九八八，八版，頁八。

⁸ 參見釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界，二〇〇三，初版，頁九六。

「中道」與「緣起論」既然關係如此密切，但她們彼此之間的關聯究竟是同義關係、因果關係，還是理論與實踐的關係？

釋昭慧法師認為三者皆有之：

「緣起」與「中道」，有時就是同義詞，此時緣生緣滅(生命流轉與還滅)的法則即是中道；有時又呈現一種理論與實踐的關係，此時對緣起法則所產生的，少分、多分或全分的體證端賴乎行為主體少分、多分或全分的中道實踐。⁹

從以上的論述，我們可以看出，「中道」作為倫理行動實踐綱領，並不是告訴我們生活中實踐的方法並非一定有「標準答案」。因為「中道」在實踐層面上必須預設對全體的觀察與把握。例如，我們小學、中學、大學的知識領域不斷擴大，所因應的學習方式就會不變化，隨時都要通觀全體的變化，來斟酌因應出最佳學習之道。

既然「全局」不斷地變化，自然「中」也會跟著不斷變化，因此「中」一方面是預設了一種對全體的掌握與了解，一方面也表示了它本身的不可執著性。學者萬金川在《中觀思想講錄》解釋了「中」的實踐方法，認為「中」一定要含著「觀」才能掌握全局：

「中」是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，「中」必含攝著「觀」（觀察全體）來說明，中道的「道」指方法途徑、具體實踐，故中道本身有著濃厚的實踐意味。「中」也是一種藉著批判偏失而開展出來的智慧，如對苦行與縱欲兩種不當生活的批判，而產生了八正道的生活。¹⁰

因此，剎那緣起說的緣起論是認為，在不違背因果律的原則下，認為人要為自己行為負責，而不是受限於宿命安排。但因為人接觸了五欲，當下有「無明」等十二支緣起的連鎖煩惱作用而產生諸苦惱，因此在「最佳決斷」的形成

⁹ 參見同上，頁九八～九九。

¹⁰ 參見萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，一九九八，頁二二～二三。

過程中，自然會經歷批判與融合，此時必須以無私無我的精神，在決策的當下，不要讓無明產生，觀察各方條件的因緣升起的過程，用中道的智慧，作為實踐綱領，遠離二邊，去除極端化解衝突，進而找出中道實踐準則，以此為不斷變化的全局找出一條最佳解決方法，而「緣起法」則作為開展這一切實踐法則的基本原理。

第三節 「剎那緣起說」面對的質疑與可能的回應

「剎那緣起說」之緣起論若以「緣起中道」為倫理實踐綱領，是在不斷變化的全局當下做判斷，其結果往往因時空文化環境不同而有不同的答案，那麼佛教是否會成為「文化相對主義」(cultural relativism)主張之下所延伸出來的「倫理相對主義」(ethical cultural relativism)？這是「剎那緣起說」必須面對的質疑。

相對主義認為不存在一種普遍的道德標準，所有的道德規範，都是隨著社會裡的成員長期互動，慢慢約定俗成的，而且不同的社會會產生不同的規範，所以是道德是相對而非絕對的。這種觀點在二次戰後，隨著許多人類學者的發現，部分偏遠地區的社會，其文化發展往往與文明社會迥然不同，某些社會甚至認為鄰居的收成如果比較好，就得公開接受審判，被認定為用巫術偷取了鄰人的豐收，也有社會普遍認為客人帶禮物來訪是不懷好意的。

原來，社會中的倫理共識一般是依於宗教、法律、風俗習慣、道德興情而逐漸形成的，其中有些已載明於法典，屬於「成文法」，有些尚屬「不成文法」，這些都可說是該社會中約定俗成的倫理共識。這些倫理共識，經常是人類在漫長的歷史洪流之中，「摸著石頭過河」為了適應世道人心的共同理想與共同欲求，而逐步產生的。其中當然也夾雜著大量區域文化或宗教思想的特色，以及每一族群對人事物的愛憎情結，這往往形成了許多族群相互之間截然相反的倫理行為。

早先西方人類學家，在殖民地考察當地文化習俗與原始部落生活狀況之時，難免用一種「西方文化觀點」看待它們；這種文化優越意識，到人類學家潘乃德(Ruth Benedict)以後出現了極大的逆轉。她研究原始民族的文化模式，發現大部分簡單文化，並不流行吾人視為人性必然的習俗，顯見不同習俗來自不同的歷史與環境因素，而當代歐美文明，也只能視為人類長期調適於其所處環境，所產生的可能(而非必然)結果。¹¹

這種文化相對論，好處在於破除文化優越意識，它提示了殖民主義或種族歧視的盲點。然而文化相對論，經常會進一步導致道德相對論(倫理相對主義)，否認有普遍性、一致性的道德原則可遵循。

如前所述，「剎那緣起說」之緣起論將被質疑是否具有客觀有效可普遍化的基本內涵？以「緣起中道」為行動綱領的行為準則，是否能達到內涵與行動之間的內在關聯性？或是如文化相對主義論者所聲稱的，不同文化有不同道德規範，無客觀真理可言，對與錯是隨文化之不同而有不同的意見？

事實上，佛教是既尊重多元文化，但也有道德原則的宗教。舉例而言，在佛陀時代，他一方面不贊同高推「雅語」，而主張尊重母語，「聽隨國俗言音所解，誦習佛經」¹²而在印度宗教習俗中，認定樹木是鬼神居住的地方，佛陀於是順應民俗，禁止比丘砍伐樹木(不得「壞鬼神村」)¹³。另一方面，佛陀雖然尊重其他宗教文化，但是對於印度傳統，需屠殺牛羊，毒害生命來祭天的宗教習俗是不贊同的：

若邪盛大會，繫群少特牛，水特，水持，及諸羊犢，小小眾生，悉
皆傷殺，逼迫苦切。僕使作人，鞭苔恐怛，悲泣號呼，不喜不樂，

¹¹ 參見林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，二〇〇四，頁二三七～二四一。

¹² 參見《四分律》卷五二，大正二二，頁九五五上。

¹³ 參見《四分律》卷一二，大正二二，頁六四一下。

眾苦作役。如是等邪盛大會，我不稱歎。……大會主雖作是布施、供養，實生於罪。¹⁴

由上例可以清楚看見，佛陀雖對多元宗教的尊重，依然有其原則，而其原則正是緣起論中對於「苦」所產生煩惱。「殺生」行為讓眾生產生苦的煩惱，就算用以取悅天神，佛陀也認為這是不道德的。另一方面來說，解脫眾生痛苦煩惱，正是佛陀所稱善的道德行動，因此佛陀開示緣起法也是以究竟解脫眾生痛苦為目的。

而「緣起中道」之所以能夠內涵與行動有關聯性，讓人衝決「無明」與「我愛」的網羅，達到解脫煩惱的目的，就是必須按步就班地奉行「八正道」的生活。

「八正道」，又名「八聖道」，是中道的具體實踐要目。佛陀教導人們，要讓自己的認知、志向、言語、行為、生活、意志、心念、專注的一切，都納於正軌，此即「正見、正志(或譯正思維)、正語、正業、正命、正精進、正念、正定」等之八正道。

這裡的「正見」即是緣起的正確認知。有了正確認知，才能進而立定正確的人生目標(正志)，並於日常生活中以正確思維來看待自己的言語、行為(正語、正業)，而且審慎選擇正當職業(正命)，以免在「非正命」的長期反覆操作之中，培養出根深蒂固的邪惡品格與行為慣性。有了良好的思想與生活，發為勤奮的力量，方為「正精進了以此精進力用來澄淨意念(正念)，專注地在身心的觀照之中，覺悟緣起法(特別是身心)的無常、無我(正定)。

我們唯有一步一腳印，以八正道來調理生活，讓知、情、意都清明而不亂，持中而不偏，方才有可能打好擇善固執的基礎，進而破除我愛與無明，臻於無私無我的聖者境界。

¹⁴《雜阿含經》卷四，大正二，頁二三下，二四下。

一般而言，規範倫理學可以分為三大類，即目的論、義務論和德行倫理學。目的論強調行為的目的或結果，它以極端形式甚至以行為所導致的結果，作為決定行為對錯的唯一因素。此中又分「利己主義」與「效益主義」二種。「利己主義」著重的是自身利益，以此決定他的行為。「效益主義」過去被翻譯成「功利主義」，導致他人誤以為是一種勢利眼的主張。其實不然，效益主義考量的是「最大化效益」，因此經常從公眾而非自我的角度出發，以權衡公眾利益，亦即尋求最大多數人的最大效益(簡稱「最大化效益」)。義務論則認為，決定行為對錯的因素，主要在於該一行為是否出自於自由意志，並符合眾所公認的道德標準。德行倫理學則主張在效益或規範之外，吾人更應重視人的品格，這些會自然地影響著人在從事倫理行為時的「動機」。

而緣起論並不完全排除上項三類倫理主張中的任何一類¹⁵，釋昭慧法師在《佛教規範倫理學》中說明「緣起中道」同時涵蓋這三種考量：

佛陀以「自通之法」作為所有規範的基石，這種說法，與義務論者的道德黃金律類同。而且緣起論主張此一道德黃金律不來自於外部的權威指令，而是順乎緣起法則地存在於有道德覺知能力的人們心中(這顯示了，道德法則的一致性)。它的五戒內容，也幾乎與世間各種宗教或各種文化社會中所存在的基本規範大同小異(這顯示了此類基本規範的普遍性)。佛陀不主張一個人為了追求某種更大效益，就能違背道德黃金律或基本規範，所以殺、盜、淫、妄，名為「性罪」(本質之惡)。這一點，與主張「行一不義、殺一不辜而得天下，皆不為也」(《孟子》「公孫丑上」)的儒家，主張「即使地球將毀滅，也應堅持正義」的拉丁諺語，或是主張「說謊，不論能帶來什麼好處，在任何情形下都是不道德的」的康德，顯然較為接近。

佛法尊重人們在緣起世間的個別差異，在不違「護生」(道德黃金律)的前提下，接受人們追求自身效益、他人效益或公共效益的選擇：

¹⁵ 參見釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界，二〇〇三，初版，頁一二一。

也容忍各類效益的多元價值觀—即使是庸世的感官快樂、財富、名聲、權力等等效益，在佛法看來，雖有其嚴重缺陷，但一個人如果目前尚無法放捨此諸利益，依然可在不違「護生」的前提之下，以正當而正確的方法來求取它。而無論是追求自身效益的人天福樂(生天、成人)、解脫自在(成阿羅漢)，還是圓滿他人乃至公眾效益的無上正覺(成佛)，這三類目標的追求，沒有一項不涉及「效益」的考量。

.....(前略)自通之法也好，出於自通之法的根本戒也好，它們之所以被視作無可逾越的道德法則，依然是出自對他人「效益」的尊重與關切。反之，追求「效益」固然有其重要性，但依然得設定黃金律與根本戒，作為行為上不得逾越的門檻。顯然專注於效益而無視乎道德法則，以及在遵守道德規範時完全排除情境效益而不顧，這都是兩極化的思維。

「離此二邊而說中道」依於前述「中道」定義(在可見聞覺知的因緣條件之中，無私地作相對最好的抉擇)，那麼，「無私」近乎義務論者所重視的道德黃金律，是一種易地而處的同理心，不偏不倚的公正態度；而「抉擇」就不能完全不顧每一個案的情境，也不會排除效難益的考量。即使效益在主觀認定上是如此多元而效益在質與量方面的客觀判準又是如此困難。

因此在「緣起中道」中，我們必須根據具體的倫理行為，依其是否合乎道德法則而研判其正當性(如義務論者)，或依其是否合乎實質效益而研判其正確性(如目的論者)。

但是另一方面，善或惡的倫理行為不但是在影響著行為本身的結果，以及行為所施設的對象，同時更影響著行為主體的性格與命運，一方面形成自己的道德慣性與人格特質(是名「等流果」)，另一方面也招感自己未來的苦樂果報(是名「異熟果」)

從上面善惡品格、善惡行爲與苦樂果報之間的關聯性，可知當代德行倫理學(virtue ethics)特別重視品格，實屬要理。在規則或效益取向之外，應更爲重視個人性格、氣質與德行的培養，這些會自然地影響著人在從事倫理行爲時的「動機」¹⁶

綜合上述，我們可以得知，雖然「剎那緣起說」之緣起論並沒有如「分位緣起說」可以明確的指出人類個體生命起始時間，但這並不代表因此佛教就無法參予「墮胎」、「胚胎幹細胞」等倫理議題討論。

「緣起論」在面對未來科學技術不斷進步的社會，在倫理議題的探討上，也不能僅依循傳統的路線來討論。例如，「墮胎」議題並非一定要在人類個體生命起始點上找答案才能討論道德行動，實際上從本文第二章各派主張分歧來看，傳統路線也找不到答案。

在科學技術無限推進、自然資源日益枯竭、人類存在受到威脅、生態環境急劇惡化的今日，傳統倫理學在面對未來社會時儘管能夠發揮相當程度的積極作用，但也面臨著各自的困境。換言之，科技行動已超出意志決定與預期目標之間的領域，因而它所產生的道德問題，也已經不是傳統倫理學所能處理的範圍。

哲學家漢斯·尤納斯(Hans Jonas,1903-1993)與卡爾-奧圖·阿培爾(Karl-Otto Apel, 1922 -)正是意識到傳統倫理學的困境，改以責任的義務性爲基礎，做爲科技時代的應用倫理學基礎研究，分別在「未來倫理學」(Zukunftsethik)的存有論奠基、以及「對話倫理學」(Diskursethik)的先驗語用學(Transzendentalpragmatik)奠基的構想中，爲責任倫理學進行了理論奠基的工作。

¹⁶ 有關「德行倫理學」的定義、內容與代表性學說，詳見林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，二〇〇四，頁一五三～一六九。

科技行動的集體性與累積性所造成的新倫理學問題，可以稱之為「未來責任」(Zukunftsverantwortung)與「共同責任」(Mitverantwortung)的問題。它們的規範有效性基礎，並不在傳統倫理學處理的範圍之內。

他們兩個人的理論，不僅是因為他們的責任倫理學理論在當前最具有代表性，更是因為他們的進路具有能夠適切地重構當前普遍為人所認同的新道德意識的理論優越性。尤納斯的「未來倫理學」能夠合理地說明，為何保全人類與自然的永續發展即是未來責任的最終目標；而阿培爾的「對話倫理學」則深入地闡釋了，為何溝通共識本身即是我們共同負責解決實踐問題的最終理性基礎。在此對「永續發展」與「共識溝通」的強調正是新的道德意識的體現。¹⁷

對話倫理學代表一種哲學語言學轉向後的普遍主義倫理學。透過先驗的意義批判，對話倫理學把在意義理解的語言行動中必須遵循規則的規範性，理解成一種規範人際互動關係的理想化結構。這些做為伴隨吾人在生活世界的溝通行動中必須遵守的語用學預設，具有判斷行動規範之正當性或有效性的最後審理機構之地位。這個觀點使得對話倫理學能在語言哲學的基礎上，重新證立道德規範的普遍理性基礎。

對話倫理學透過對於語言行動理論的先驗語用學解讀，一方面能抗衡當代的相對主義意識，確立道德規範的客觀有效性要求；另一方面使得道德判斷不能侷限在獨白的內心領域，而是必須在實踐討論的共識形成中進行。

話倫理學的構想能否成立，端視它是否能在意義理解與行動的規範性之間，建立一種內在的關聯性。有關這方面林遠澤教授曾撰文透過重構阿培爾與哈伯瑪斯的理論發展來回答這個問題，以同時展示出對話倫理學的基本理念、形成與限度。¹⁸

¹⁷ 參閱林遠澤，〈責任倫理學的责任問題-科技時代的應用倫理學基礎研究〉，《台灣哲學研究》第五期，二〇〇五年九月，頁二九七～三四三。

¹⁸ 參閱林遠澤，〈意義理解與行動的規範性-試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉，《人文及社會科學集刊》中央研究院中山人文社會科學研究所，第十五卷第三期，二〇〇三年九月，

筆者認為，正處於建構中的「佛教倫理學」，其「緣起中道」道德行動準則，應嘗試與「未來責任倫理學」、「對話倫理學」做一系統性的比較與應用研究，三者理論與方法上互補之處很多。例如，「剎那緣起說」之緣起論若以「緣起中道」為倫理實踐綱領，強調在不斷變化的全局當下做判斷，又要堅守保有道德規範的普遍理性基礎，我們或可透過「對話倫理學」在意義理解與行動的規範性之間的研究立論，在緣起論與中道生命實踐之間，建立更嚴密的內在關聯性，但礙於本文主題與篇幅，有機會將另文討論。

第七章 結 論

本文的主要目的在以佛教觀點探討「人類個體生命起始」倫理議題，我們可以發覺爭議點在於如何將佛教核心思想之「緣起論」做一個正確的詮釋。而具有爭議的論題是集中在十二支緣起中的第三支「識」的解釋上有很大的不同。是應該將「識」解釋為前六識的「識」？或是解釋成能承載業力輪迴的「結生識」？而且，這「結生識」究竟是永恆不變的識，還是剎那變化，眾緣和合的一種現象？這心識是只帶單一的業，還是能帶大部分的業力？換言之，我們應該用「剎那緣起」來解釋緣起論或是用「分位緣起」來解釋緣起論？運用不同的詮釋方法，在面對現代倫理議題時，會有什麼樣的困境及挑戰？

據佛使比丘對於早期經論的研究成果而言，將「識」解釋為「結生識」的時期，是從部派佛教之前由覺音所著《清淨道論》一書之後，才開始有此明顯說法。佛使比丘從早期的經典研究發現，《清淨道論》出現之前的經典，很少將「識」解釋為「結生識」。他甚至認為這樣的解釋方法，正是造成佛教衰敗的原因。日本學者三枝充憲的研究結論中也顯示，早期的佛典多以「剎那緣起說」來看待緣起論，至於「分位緣起說」則是部派佛教出現之後才逐漸被採用。

這二種不同的詮釋見解也呈現在往後佛教學派上義理見解上的不同。「中觀學派」認為用「剎那緣起說」來解釋緣起論，才能真正達到空義，「唯識學派」則包容「分位緣起」及「剎那緣起」。「如來藏思想」則以「心真如門」與「心生滅門」來總攝一切法。其中「心生滅門」之阿賴耶識，是眾生解脫及輪迴之重要關鍵。我們可以用「剎那緣起」心生滅門之本覺(不生不滅與生滅和合之阿賴耶識)及「分位緣起」來解釋阿賴耶識之有情生死流轉，但此時的阿賴耶識並非單指結生識，而是能總攝一切法生成基礎的識。

另外，從考察十二支緣起中第三「識」支與第四、五「名、色」二支這三支之間的相互關係，我們發現應從「剎那緣起說」來解釋緣起論似較為符合佛

陀原意。若單從「名、色」二支的意義來考察，則依然存在世俗諦與勝義諦二種不同詮釋語言的分別。從世俗語言來看「名、色」，可解釋成爲人類五蘊之身，亦即「受精卵開始至人類個體生命死亡的生命歷程」，因此上看到「識」支時，自然就解釋成能夠和名色結合的「結生識」。但若從法的語言來解釋，「名、色」就成爲五蘊煩惱和合的「我執」與「我所」意義。

然而，我們是否可以同時存在二種不同詮釋方法的緣起論？佛使比丘的立場是反對用世俗語言來詮釋緣起論，他認爲佛陀的根本教義緣起論正是佛教不共於其他外道的專屬學說，是屬於勝義諦，不能用一般世俗觀點來解釋看待。

但無可否認，在原始經典的考察上，在佛陀的開示中，緣起論確實有「分位緣起」之說。不過我們也發現，當佛陀在談緣起論時大部分是用「剎那緣起」的角度來談，至於貫穿三世的緣起論則比較多出現在後人的詮釋論說上。並且在回應現代倫理議題中，若將「分位緣起說」納入屬於根本核心義理的緣起論中，無可避免將讓連「前胚胎」（pre-embryo）也算在內之「不可傷害胚胎」原則，成爲佛教的「客觀真理」延伸之下，無可逾越的義務論道德法則。

舉例來說，佛教若以綜合社會整體發展福祉或個人生命權的私利主張可以做「胚胎幹細胞」或「醫療研究複製」等種種實驗行爲而傷害「前胚胎」（pre-embryo），就無法遵循屬於先驗誠命的「分位緣起說」，這時「緣起中道」道德行動綱領，就成爲「相對倫理主義」下的產物。

主張可以將十二支緣起中的「識」支，解釋爲「結生識」的釋昭慧法師，對於「胚胎幹細胞研究」議題上就是採取相對主義妥協的態度來處理，一方面她主張「胚胎幹細胞是人」，一方面她卻認爲：

如果佛弟子是在公領域，介入此一議題之法律面與政策面時，現實情境或許會逼到他非在「維持動物實驗」與「允許有限度的胚胎幹細胞研究」二者之開放棄其一不可。到那時，佛教界難道不須想清楚「妥協的底限何在」的腹案嗎？到那時，他會依然是「義務論」取向地，堅持高懸的道德律，甚至不惜退出「影響決策」的圈子，以

保持道德上的潔癖？還是「目的論」取向地「兩害相權取其輕」，有限度放鬆保護胚胎的立場，衡量「最大多數人(或人以外之動物)的最大效益」呢？即使在最素樸的情感層次，基於「自通之法」(同理心)，他可以完全不顧及能夠覺知苦樂的廣大病患、人體實驗之受試者以及悲慘的質驗動物之處境，而絕對站在無覺知苦樂能力的胚胎這一邊嗎？

這或許不是純粹作佛法之學理探索時，所須關切的問題，但以筆者長期從事社會運動的經驗，這確實是在行動面不得不思考的一個課題。民主社會的決策過程，其實是一個各方力量折衝妥協的過程，公領域並不時興「零和遊戲」。這時，倘因「寧為玉碎，不為瓦全」的道德潔癖，而倏倏然撤出這個各方力量拉鋸的戰場，那麼，佛教徒所能做的，頂多只是個人的自我要求—迴避與胚胎幹細胞研究相關的職業，不墮胎，也不接受人工受孕術。佛法的慈悲，若僅止於是私領域的諒德景行，而不能在公領域少分或多分達到「移風易俗」之效，少分或多分庇護弱勢眾生，那也就不夠深刻而廣大了。¹

由上例可知，昭慧法師為了顧及公眾利益，在二種道德義務的衝突之下，而主張「有限度放鬆保護胚胎」的立場。但「保護胚胎」卻是昭慧法師主張以緣起論為她建構的佛教倫理學核心之「分位緣起」詮釋方法中，所衍伸出來不可逾越之道德規範，若因此「妥協」，豈不是讓她所建構之「緣起中道」落入相對主義論的陷阱中。

反觀，若採取「剎那緣起」詮釋方法，將緣起論素樸地作為解脫有情生命痛苦煩惱的「勝義」核心理論，以此理論所建構出的「緣起中道」道德行動法則，才能「遊刃有餘」地用世俗語言來處理未來科技技術不斷進步發展後所延伸出的各項倫理議題。

¹ 參閱釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，二〇〇三年，頁二五五～二五六。

例如，「剎那緣起說」在「人類個體生命起始」倫理議題上，因為緣起論僅作為解脫有情生命痛苦煩惱之佛教真理，因此佛教徒以在行動上，只要不違背此原則，就可以無礙地用「緣起中道」為綱領，將「兩重三世因果」、「個人利益」、「公眾利益」等「世俗語言」中加入綜合判斷，並在未來不斷變動的全局中，參與對話公共討論。

但我們也認為世俗語言不應該跟法的語言完全割裂，按照萬金川教授關於「世俗諦」與「勝義諦」二種名詞的考察，「諦」是指「語言的範圍」，而非二種實在(reality)。在漢語裡，可以理解成「世俗真理」與「勝義真理」，二種可以都是真理，因為「理」還是在語言的層次，也是客觀的層次。「世俗諦」與「勝義諦」二者不可分割，如果分割就會造成一些理論上的困難，例如在輪迴裡的眾生，如何可能獲悉有關涅槃方面的訊息？如果分割，這一方面的訊息對無明所覆的眾生來說是不可能得知的，如此一來，無明凡夫如何可能在缺乏正確訊息的情況下邁向解脫之路呢？²因此，「緣起中道」佛教道德行動綱領，也不應違背勝義諦緣起法的基本精神，只是依此原則運用世俗語言討論社會倫理議題上時，將能夠更加寬廣與自由。

從本文中我們用傅偉勳教授所提出的「創造性詮釋學」研究方法發現，緣起論在「實謂」至「意謂」的詮釋層次中存在「分位緣起」、「剎那緣起」二種詮釋學說之不同，此問題仍有待解決。而在「蘊謂」層次上，筆者比較了原始佛教素樸緣起論、部派佛教業感緣起論、中觀派緣起性空論、唯識學派的三性三無性說與阿賴耶緣起論、如來藏緣起論等五種派別關於緣起論中之「識」的詮釋內容，藉以說明種種緣起說法產生的理據與路數。

而關於現實的倫理行動爭議，我們不應企盼在佛教經典或過去的論說上找到答案，而應在「當謂」及「必謂」的層次上去做創造性詮釋研究。對於佛教

² 請參見萬金川，《中觀思想講錄》，台北：香光書鄉，一九九八，頁一五六～一六九。

經論的原有教義（如緣起思想）我們不但要予以講活，還要救活，使其能在新時代、新社會裡展現新義。也就是說，於此層次真正具有創新能力的現代佛教詮釋學者應該負起「放眼世界，開展佛法」的時代使命，俾使佛陀以來代代形成以及發展的緣起說等根本佛法，真正成爲永不枯竭的思想活泉。

參考書目

一、佛教典籍（依冊數排序）

◎《大正新脩大藏經》

佛陀耶舍共竺佛念（譯），《大緣方便經》，《長阿含經》卷第十，《大正新脩大藏經》第一冊。

瞿曇僧伽提婆（譯），《說處經》，《中阿含經》卷第二十一，《大正新脩大藏經》第一冊。

瞿曇僧伽提婆（譯），《大因經》，《中阿含經》卷二十四，《大正新脩大藏經》第一冊。

瞿曇僧伽提婆（譯），《唵帝經》，《中阿含經》卷第五十四，《大正新脩大藏經》第一冊。

（闕譯），《佛說稻[廿/干]經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

求那跋陀羅〈譯〉，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

三藏不空〈譯〉，《大方廣如來藏經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

三藏不空〈譯〉，《大乘密嚴經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

玄奘〈譯〉，《解深密經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

真諦〈譯〉，《佛說無上依經》，《大正新脩大藏經》第十六冊。

佛陀耶舍共竺佛念等〈譯〉，《四分律》，《大正新脩大藏經》第二十二冊。

三藏佛陀什共竺道生等〈譯〉，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正新脩大藏經》第二十二冊。

義淨〈譯〉，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正新脩大藏經》第二十四冊。

龍樹，三藏鳩摩羅〈譯〉，《大智度論》，《大正新脩大藏經》第二十五冊。

天親，菩提流支等〈譯〉，《十地經論》，《大正新脩大藏經》第二十六冊。

五百大阿羅漢等，玄奘〈譯〉，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新脩大藏經》第二十七冊。

世親，玄奘〈譯〉，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新脩大藏經》第二十九冊。
彌勒，玄奘〈譯〉，《瑜伽師地論》，《大正新脩大藏經》第三十冊。
護法等，玄奘〈譯〉，《成唯識論》，《大正新脩大藏經》第三十一冊。
天親，真諦〈譯〉，《佛性論》，《大正新脩大藏經》第三十一冊。
世親，真諦〈譯〉，《攝大乘論釋》，《大正新脩大藏經》第三十一冊。
勒那摩提〈譯〉《究竟一乘寶性論》，《大正新脩大藏經》第三十一冊。
堅慧，提雲般若等〈譯〉，《大乘法界無差別論》，《大正新脩大藏經》第三十一冊。
馬鳴，真諦〈譯〉，《大乘起信論》，《大正新脩大藏經》第三十二冊。

◎《漢譯南傳大藏經》

《小品》，《漢譯南傳大藏經》，第三冊。
《大緣經，長部》，《漢譯南傳大藏經》第七冊。
《愛盡大愛經，中部，雙小品》，《漢譯南傳大藏經》第九冊。
《六六經，中部，六處品》，《漢譯南傳大藏經》第十二冊。
《因緣相應，相應部，佛陀品，第二分別》，《漢譯南傳大藏經》第一四冊。

二、現代專書（依姓氏筆畫排序）

三支充惠，《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所，一九七八。
平川彰，《法と緣起》，東京：春秋社，一九九二年。
水野弘元，李世傑譯，《佛教思想(一)—在印度的開展》，台北：幼獅文化事業公司，一九八五年。
水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究》，法鼓文化出版社，二〇〇二年。
牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，一九九二年。
何光滬，《神聖的根源：畫說哲學》，台北：書林出版有限公司，一九九八年。

- 林火旺，《倫理學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，二〇〇四年。
- 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北：三民書局，二〇〇三年。
- 佛使比丘，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉出版社，二〇〇四年。
- 朗諾·德沃金(Ronald Dworkin)著，郭貞伶，陳雅汝譯，《生命的自主權》，台北：商周出版，二〇〇二年。
- 傅偉勳，《佛教思想的現代探索》，台北：東大圖書公司，一九九五年。
- 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，一九九七年。
- 萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉出版社，一九九八年。
- 路易斯·波伊曼著，江麗美譯，《生與死：現代道德困境的挑戰》，台北：桂冠，一九九五年。
- 路易斯·波伊曼著，楊植勝等譯，《生死的抉擇：基本倫理學與墮胎》，台北：桂冠，一九九七年。
- 演培法師，《佛教的緣起觀》，台北：天華出版社，一九九〇年。
- 覺音，葉均譯，《清淨道論》，台北：華宇出版社，一九八七年。
- 釋印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，一九九二年。
- 釋印順，《佛在人間》，新竹：正聞出版社，二〇〇三年。
- 釋印順，《華雨集》，新竹：正聞出版社。
- 釋昭慧，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，一九九五年。
- 釋昭慧，《佛教規範倫理學》，台北：法界出版社，二〇〇三年。

三、期刊論文（依姓氏筆畫排序）

- Michael S. Drummond 著；莊國彬 譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》，第五期，台北：法光佛教文化研究所，二〇〇一年。
- 尤惠貞，〈大乘起信論如來藏緣起之探討〉，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，一九八〇年。
- 艾立勤，〈胚胎幹細胞實驗倫理省思〉，《教友生活周刊》，第八版。
- 法舫，〈阿賴耶緣起與如來藏緣起之研究〉，《現代佛教學術叢刊》，第二五冊，大乘文化出版社，一九七八年十一月初版。

呂凱文，〈「緣起」與「緣已生法」之差別〉，《揭諦》，南華大學，第一四期，二〇〇八年二月。

林遠澤，〈意義理解與行動的規範性-試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉，《人文及社會科學集刊》中央研究院中山人文社會科學研究所，第十五卷第三期，二〇〇三年九月。

林遠澤，〈責任倫理學的責任問題-科技時代的應用倫理學基礎研究〉，《台灣哲學研究》第五期，二〇〇五年九月。

周慶華，〈後佛教倫理學〉，台北：正觀雜誌社，第二十五期，二〇〇三年六月。

邱祥興，〈人類幹細胞研究的若干倫理問題〉，《生命倫理學國際會議論文集》，第三屆。

陳蓉霞，〈對人工流產的道德辯護〉，《倫理學研究》，第3期(總第11期)，湖南師範大學，二〇〇四年五月。

郭朝順，〈無我的輪迴—佛教的生死觀〉，《元培學報》，新竹：元培科技大學第五期，二〇〇八年十二月。

傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》，第四期，中華佛學研究所，一九九一年七月。

劉嘉誠，〈佛教倫理學探究〉，《輔仁宗教研究》，創刊號，二〇〇〇年五月。

釋見岸，〈十二緣起中三世意義的解析〉，《弘誓院訊》，第七二期，二〇〇四年十二月。