

南 華 大 學

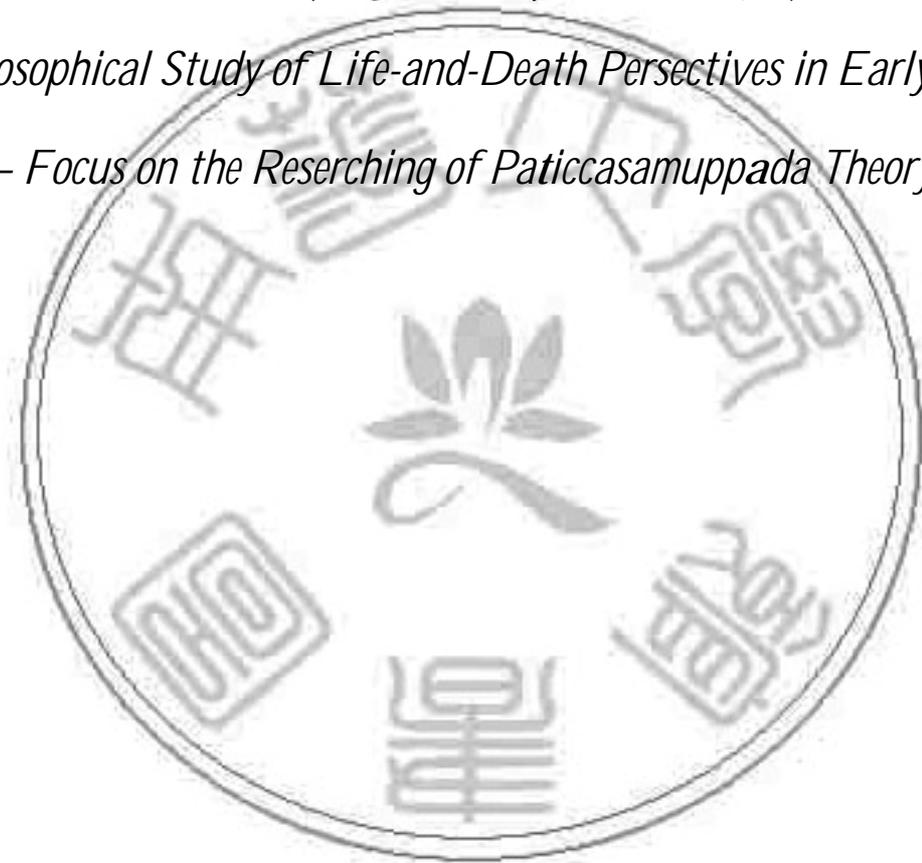
生死學系碩士論文

初期佛教生死觀之哲理試探

—以緣起理論為核心之探索

A Philosophical Study of Life-and-Death Perspectives in Early Buddhism

— Focus on the Reserching of Paticcasamuppada Theory



指導教授：釋慧開博士

研究生：黃瑞凱

中華民國九十三年六月二十八日

南 華 大 學

生死學系

碩 士 學 位 論 文

初期佛教生死觀之哲理試探

—以緣起理論為核心之探索

研究生：黃瑞凱

經考試合格特此證明

口試委員：林朝成
呂凱文
釋慧開

指導教授：釋慧開

所 長：釋慧開 (陳開宇)

口試日期：中華民國 九十三年 六月二十八日

中文摘要

本文的題目是「初期佛教生死觀之哲理試探—以緣起理論為核心之探索」，可以解讀為：在生死學理論建構的背景下，探索佛教詮解生死流轉之實相與其超克之可能性等問題的核心理論——緣起理論。本文以專題探究的方式，考察佛教經論及當代的相關研究成果，將研究焦點集中於解析與詮釋初期佛教之緣起「概念」與「內容」，以探討緣起理論下的佛教生死觀。

綜觀全文，本論文著力於兩個問題主軸：（一）歷來從探討「十二緣起」所獲得的不同緣起「概念」，其相互之間關係為何？以及，在不同緣起「概念」的詮釋觀點下，各家所詮解的緣起「內容」，其側重點為何？（二）從緣起理論的角度，如何來詮解生死流轉之實相與其超克之可能性？

本論文共分成六章，第一章交代本文的研究背景、動機與目的，並介紹近人的研究成果，以及論文的架構。第二章依次分析「緣」、「緣生」與「緣起」等詞之意義，及緣生法句型結構所呈現出來的「緣起」概念，藉此探討緣起思想之哲理義涵，及其對生死流轉實相的說明。第三章進一步探究「緣起」與「法」此二概念之間意義的交涉，並反駁「緣起不是法，故緣起與解脫無關」這樣異於傳統的推論。第四章藉由「認識論緣起觀」所引發的爭議為切入點，以現代佛使比丘、印順法師對緣起的詮釋為線索，探討二者觀點同、異之處，及此觀點相異之處所代表之佛教生死觀的特色；並對緣起理論下，如何來解說「識入母胎」此一學理難題，進行初步的討論。第五章主要是探討「（緣起）無我論下的輪迴觀」此一課題，透過探討佛教的「業」（kamma）與「輪迴」（skt. saṃsāra）理論，來說明佛教依緣起無我論所建構之業果相續的有情觀。第六章總結前述各章之結論，並說明本論文之研究發現與限制，以及其他有待延伸之課題。

關鍵字：生死觀、緣起、業、輪迴、無我論

註釋凡例

一、凡本文引用資料涉及數字部分（如卷數、經號、年月、頁數等），為求前後一致，《大正藏》、《漢譯南傳大藏經》的部分，以中文字表示；除此之外，所有數字皆以阿拉伯數字符號表示。例如：

- 《薩婆多毘尼毘婆沙》卷一，《大正藏》第二三冊，頁五〇三下～五〇四上。
- 《雜阿含》二八七經，《大正藏》第二冊，頁七九中～八一上。
- 《律藏三》，《漢譯南傳大藏經》第三冊，頁五五。
- 釋印順，《空之探究》，台北：正聞，1992、6版，頁10。
- Gregory Schopen, “The Problems in the History of Indian Buddhism”, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997, pp.23-30.

二、佛教典籍部分，大部頭的經典以雙引號（《》）表示，單篇經文則以單引號（〈〉）表示，而屬於經典內容綱目的「誦」、「品」、「相應」等，則以一般引號（「」）表示。若隨後附有巴利語或梵文者，開頭第一個字母皆以大寫羅馬字體表示；但「經典」的梵、巴名稱，以斜體字表示其書名；屬於內容綱目的「誦」、「品」、「相應」，則以常體字表示。例如：《相應部》（*Samyutta-Nikaya*）、〈緣經〉（*Paccaya*）、《雜阿含》「因緣誦」（*Nidana-Vagga*）、「大品」（*Maha-Vagga*）或「聲聞地」、「攝事分」。

三、專有名詞（例如人名、教派）開頭皆以第一個字母皆以大寫羅馬字體表示。例如：「初期佛教」（*Early Buddhism*）、「婆羅門教」（*Brahman*）、「龍樹」（*Nagarjuna*）。至於一般名詞後面，需要附上梵、巴或西文等加以強調及註明者，則以小寫羅馬字體開頭表示，例如：「因緣」（*nidana*）、「緣」（*paccaya*）、複合詞（*compound term*）。

四、隨文所附的梵、巴詞彙部分，一般以語幹（*stem*）型態表示，例如：「緣起」（*paticca-samuppada*）；若強調該詞彙的文法特性時，則以該詞彙於巴利原典或梵文原典的格、數型態表示，如（*paticca-samuppadam*）。

目錄

中文摘要	I
註釋凡例	II
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節、研究背景說明	1
(一) 研究緣起	1
(二) 研究動機	4
1. 對心性體認的現代生死學之反思	4
2. 批判的繼承	7
3. 文獻回顧與研究方法的省思	9
(三) 「緣起」與佛教生死觀試探	10
1. 「生死之間」—「苦」與「緣起」	11
2. 「生前死後」—「緣起」與佛教對生死輪迴現象的解說	15
第二節、「緣起」思想問題研究脈絡及本文研究取向	17
(一) 「緣起」相關問題的前理解	17
(二) 「緣起」概念之省思	19
1. 十二緣起的詮釋之爭—因果關係與論理關係	19
2. 「緣起」、「法」概念之交涉	23
(三) 「緣起」內容之省思	26
1. 「緣起」支數問題與進一步詮釋的可能性	26
2. 「緣起（無我論）」與業感輪迴說理論上的矛盾	29
第三節、研究目的	31
第四節、論文結構	32
第二章 緣起思想之蘊涵分析（I）—從緣生法句型結構論緣起的哲理義涵	35
第一節、前言	35
第二節、緣起甚深難見	37
(一) 理解緣起步驟之理路斷層的啓示	37
(二) 解讀十二支「緣生法」時的難題	40
第三節、緣生法句型結構實謂分析與意義釐清	42
(一) 「緣」、「緣生」與「緣起」字詞解析	42
1. 「緣」之解析	42
2. 「緣已生法」之解析	46
3. 「緣起」之解析	48
(二) 緣生法句型結構之意義釐清	50
1. 「緣起」是指從「緣」到「緣已生法」之理則	50
2. 「緣起」的順逆雙向結構	57
第四節、歸納緣起的義涵與評論緣起詮釋觀點之爭	60

第三章 緣起思想之蘊涵分析（Ⅱ）—從緣起與法概念之交涉談佛陀的教導	65
第一節、前言	65
第二節、緣起理則的特性	67
（一）彼（法）界確立—法住性、法定性、此緣性	67
（二）此緣性者—一如性、不違如性、不他性	72
（三）緣起的特性與證悟的心境—以法眼淨為例	74
第三節、「法」之考察	75
（一）「法」之歧義與問題說明	76
（二）佛典之「法」（dhamma）義	80
1.漢語佛典之「法」義	81
2.巴利語“dhamma”之解讀	83
3.法（dhamma）與諦（sacca）—佛教的真理觀	86
第四節、「緣起-法」與佛陀的教導	91
第四章 認識論緣起觀的爭議與解消—以佛使比丘、印順之觀點為中心的探討	95
第一節、前言	95
第二節、佛使比丘論緣起	98
（一）緣起三世兩重因果說與佛使比丘的質疑	98
（二）兩種語言	101
（三）「緣起不貫三世」的修行方式	102
（四）認識論緣起觀的爭議—如何解釋「『識』入母胎」？	102
第三節、印順的緣起觀	104
（一）緣起諸說的考察	105
1.緣起支數問題	105
2.緣起諸支的一貫性	107
3.印順對有部論書四種緣起說的抉擇	109
（二）緣起義理的發揮與詮釋	111
1.因緣三重觀	111
2.逐物流轉與觸境繫心	113
（三）印順對「『識』入母胎」的觀點	116
第五章 緣起、生死輪迴與佛教業力說	121
第一節、前言	121
第二節、輪迴說的考察	124
（一）輪迴思想的起源與相關課題	124
（二）佛教對輪迴說的觀點	126
1.佛陀肯定「三世輪迴」	126
2.佛教對生死流轉過程的解說	127
3.輪迴的動力在於「無明」與「貪愛」	128
第三節、業力說的考察	129
（一）業力說的起源與目的	129
（二）業感輪迴說略探	131
1.佛教對業感輪迴的解說	131
2.佛教對業與報的解說	132
（三）順於緣起的佛教業力說	135

1.緣起論下的業力展現	135
2.佛教業力說的核心內涵一意为先導、身口並重	136
3.改變業報影響程度的方法	139
第四節、緣起無我論的輪迴觀	140
(一) 如果「無我」，誰在輪迴?.....	140
(二) 印度語中「我」一詞的多重涵意	141
(三) 佛教對「輪迴主體」的解說與發展	142
1.《阿含經》對「輪迴主體」的解說	142
2.部派佛教時期的解說	144
3.評論	145
第五節、關鍵的無我	146
第六章 結論與檢討	149
第一節、綜合結論	149
第二節、本研究的限制與展望	151
參考書目	153

初期佛教¹生死觀之哲理試探

—以緣起理論為核心之探索

第一章 緒論

第一節、研究背景說明

(一) 研究緣起

關於生死學的發展²，就西方而言，「生死學」之濫觴，可溯源至二十世紀初「死亡學」(Thanatology)的提出。四十餘年前左右，北美洲教育界開始「死亡教育」的研究工作，形成一股探究的熱潮。而國內「生死學」的研究，一直到二十世紀的最後十年，才開始發展起來。「生死學」(Life-and-Death Studies)的發展，最初是由傅偉勳《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》一書，系統地引介美國「死亡學」研究與「死亡教育」的發展，並進一步結合「生」與「死」的探索課題，提倡以「生死學」的全面探討，取代西方偏向「死亡」的學術研究³。十餘年來，經由許多研究先驅與機構不斷地付出⁴，台灣各界興起一股探討生死學的風潮。這股潮流並不是象牙塔裡的囈語，而是理論與實務並重⁵。

¹「原始佛教」之「原始」(primitive)一詞，於一般用法通常含有價值判斷(根本)或貶抑(未開化)的意思，本文避免價值判斷，故採用「初期佛教」(Early Buddhism)一詞。惟在時間劃分上，本文所指「初期佛教」，採用印順、赤沼智善說，包含(1)根本佛教：佛陀一代49年(或說45年)之教化活動(2)原始佛教：佛滅後一味和合的僧團至部派對立(3)部派佛教：大眾與上座根本分裂之後至大乘思想興起之前。關於「初期佛教」一詞歷來的爭論與定義，可參閱呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論—緣起與《雜阿含》「因緣誦」諸相應概念之交涉》，2002，頁24~26。

²關於生死學發展概況，可參見釋慧開，〈談生論死—從避諱生死到探究生死(發刊詞)〉，《生死學研究》創刊號，嘉義：南華大學生死學系，2003，頁1~4。

³誠如傅偉勳所言：「我所以主張，死亡學應該放在廣義的生死學探討範圍之內，乃是由於生與死構成不可分離的一體兩面之故」。此處傅偉勳藉由孔子之言：「未知生，焉知死」，指出無論是偏重「生」的一邊，或是西方所謂的「死亡學」，只見「死」，皆難以掌握生命由生至死的全程輪廓，因此，需結合生與死，以及統合生死之間的整體意涵，方能顯出生死學的學理功能與真實意義。參見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁175~237。

傅偉勳對現代生死學理論建構的重大貢獻，除了開創生死學研究風氣之先以外，更在於提出「個體生死學」（狹義之現代生死學）與「總體生死學」（廣義之現代生死學），從科際整合的學術立場及理念，為後繼者描繪了一個大致的研究圖像。所謂的現代生死學，必須建立在現代學科基礎理論，及科際整合的探究進路之上，系統地綜合包括哲學、宗教學、社會學、心理學、醫學、生命倫理學、精神醫學、文化人類學……等等，乃至於一般科學、文化、藝術等領域的探索成果。所以生死學不但關乎有情個體層面的心性體認、生命自覺與超克（個體生死學），還牽動到整個社會的文化傳統、禮儀制度、倫理道德、醫療保險、政治法律、甚至經濟等領域（總體生死學）。故若欲全面論述現代生死學的基本問題，必須兼顧「個體生死學」、「總體生死學」兩大層面，可說是一項跨越時空的超級任務，並非單靠少數專家學者短期間即可完成⁶。理論的建構有其先後次序，何者是建構理論體系時，首先要關懷的呢？

傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》論及「現代生死學建立課題」時指出：「現代生死學必須強調，生命最高三層（終極真實、終極關懷與實存主體）及其價值取向，對於下面七層（人倫道德、審美經驗、知性探索、歷史文化、政治社會、心理活動與身體活動）來說，有其宗教性或高度精神性的優位」⁷。雖然個體生死學與總體生死學兩者意欲解決的問題廣深不同，但依先後次序來思考現代生死學建構課題，可發現「總體生死學」所欲解決問題與實務操作之上層預設，其實與「個體生死學」所關心的「終極關懷」、「終極真實」，有極密切的關聯；而此

⁴ 廣義的說，這些研究先驅與機構包括有：生死學研究先驅傅偉勳教授、推動安寧緩和醫療條例立法的趙可式博士、南華大學生死學研究所、台灣安寧照顧協會、台灣安寧緩和醫學學會、中華民國安寧照顧基金會、天主教康泰醫療教育基金會、佛教蓮花臨終關懷基金會、中華生死學會……等。

⁵ 如教育部在 2000 年，即開始推動從小學到高中的生命教育課程（包括生死教育）；利益團體積極介入「安寧緩和醫療條例」的訂立；醫療機構也逐漸重視「生命的尊嚴與死亡的尊嚴」，而設立了安寧（緩和）病房，對臨終者及其家屬進行「臨終關懷」、「悲傷輔導」；而近期引起注目的，更有殯葬條例的修訂等等。所以生死學的研究，不僅是理論，更包括了臨終關懷、生死教育、殯葬管理、生死信託……等與日常生活相關聯的實務面向。

⁶ 從目前相關理論與實務，也顯示出生死學研究的範圍，正如「生死學」首倡者傅偉勳所構想的「總體生死學」（廣義之現代生死學）所說，其所關注的生死問題是總體而全面的，超越了實存個體單獨面對生死課題，所衍生的自我抉擇、價值意義取向……等課題，而是包括「生、老、病、死」等生命現象在群體與社會中，所延伸出來的種種文化、倫理、經濟、法律、政治、社會、醫療等範疇。

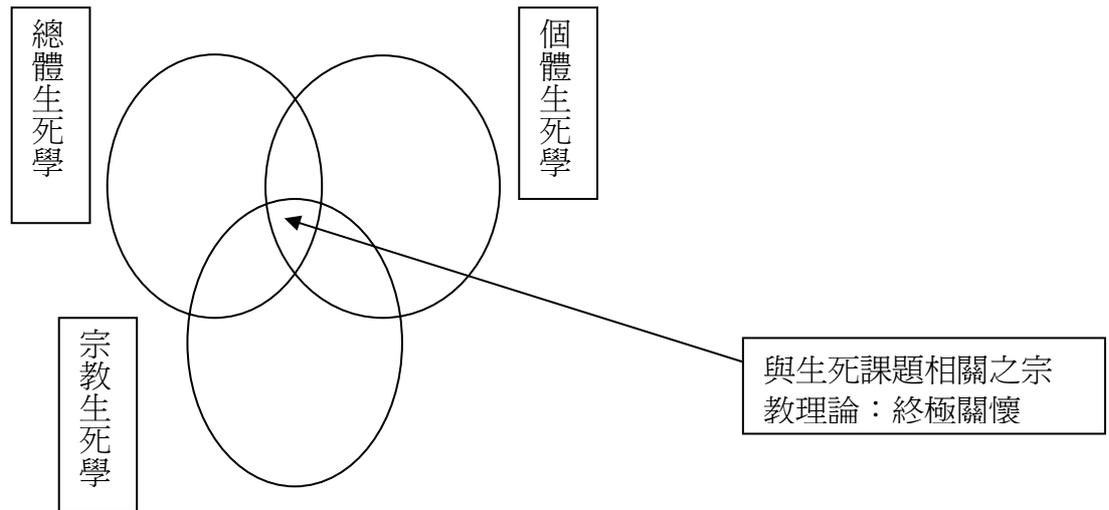
⁷ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴－從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁 229。

二者所重疊的「終極關懷」、「終極真實」，與「宗教」探索生死問題的理路相當，何以如此？

先就「個體生死學」而論，此詞之義涵，乃是單就每一個單獨實存的個體，所面臨必將到來的生死課題，進行探索、關照、思惟，並進而發現「生與死的意義」；其最上層的理論核心，便是「終極關懷」，故與宗教對生死課題探索所獲致的生死智慧相當。以「總體生死學」的宏觀角度，來對個體所能經歷的生老病死之生命過程進行觀察，其實也處處可見宗教影響的痕跡，如從殯葬管理、生命教育、臨終關懷，亦或是安寧療護等課題來說，不同解決生死課題的理論與實際操作，也都受到不同宗教理論「終極關懷」的影響⁸。據此以論，現代生死學的理論探究，不應忽視宗教相關理論之探討⁹，以上所說，可以下圖表示：

⁸ 從實務來看，台灣社會推動生死(學)教育及相關議題的團體，大部分與宗教都有相關淵源。相關活動幾乎都有宗教團體出面主導的情況。以臨終關懷來說，有佛教臨終關懷基金會、佛教醫事人員聯合會、天主教康泰醫療教育基金會等(參見佛教臨終關懷基金會編著出版之《安寧緩和醫療關懷手冊》，頁 53)。以生命教育來說，主要推動的團體，也多少帶有宗教背景。如曉明女中、中華民國關懷生命協會……。

⁹ 話雖如此，但以宗教學理為底基，對死亡課題作反省，來探究人生之終極意義者，正如人文學系相對於理工科系，不僅是少數，而且還是弱勢，哲學義理之探究亦然。從教育部委辦專案計畫《生命教育人力資源與教學資源目錄》，以及國立台北護理學院生與死研究室所出版的刊物《生與死研究室通訊》，所提供與生死學相關碩博士論文之整理，綜合兩者之篇數為 151 篇。但前者僅納至 91 學年度之學位論文，後者則收納以「自殺」、「悲傷」、「兒童死亡」、「喪子現象與輔導」等為主題之文獻。若再加入「生死觀」、「戰爭」、「死刑」、「環保」、「生態倫理」、「死後世界」、「死亡社會學」、「墮胎」、「生命倫理」、「瀕死(近死)經驗」、「死亡藝術」、「生命禮儀」、「緩和醫療」、「失落」、「悲傷輔導(治療)」、「安寧療護」、「自殺(自傷)」、「殯葬管理」等為主題的研究，最後僅得出 276 篇之數，加上正在撰寫中的學術論文，計有 305 篇。其中以生死宗教觀為主要主題及次要主題(皆包括者)，共有 19 篇；較為嚴謹的區分，則計有 16 篇。較之總數 305 篇，其比例才 5.2% 左右。再者，就生死哲學觀來說，主要與次要主題皆包含者，比例為 10.8%，其比例是生死宗教觀的兩倍，如以十大分類而言，大致合於平均數十分之一。參見張淑美，謝昌任，《台灣地區生死學研究成果與發展之探討：文獻分析》，國科會計畫編號：NSC91-2413-H-017-012，2004。本計畫目前已結案，然未正式發表。



(二) 研究動機

1. 對心性體認的現代生死學之反思

既然「生死學」的理論探究不應忽視宗教相關理論之探討，傅偉勳也以爲：「生死問題的探索與解決，乃是宗教所以必須存在的最大理由。」¹⁰但該如何進行？傅偉勳提出所謂「心性體認本位的現代生死學」。傅氏認爲，爲了保證單獨實存主體對死亡問題的超克，必須有狄立希（Paul Tillich）所強調超越世俗關懷的終極關懷（ultimate concern）¹¹，以及涉及高度精神性的「宗教」¹²探索，以便實存主體能獲得真實的精神寄託，如其所言：

宗教源乎對於生死問題的終極關懷，由是探索超越個體生命的終極真實，據此發現生死的終極意義，定立人生的終極目標，開出適當可行的解脫進路，而使每一單獨實存有其信念信仰上的終極承擔。¹³

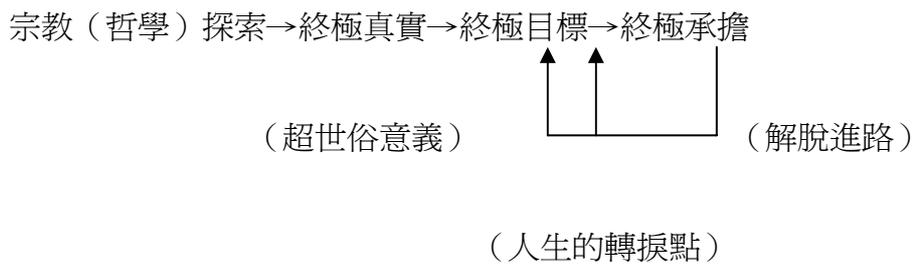
¹⁰ 傅偉勳：《死亡的尊嚴與生命的尊嚴－從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁 111。

¹¹ 狄立希（Paul Tillich）所提的「終極關懷」一詞，是指「將體驗終極真實當作終極目標的人格集中行爲」。參見 Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row, 1957, p. 4-8.

¹² 此處所謂的宗教，以傅偉勳所說宗教十要素爲主：（1）開創人格（2）基本聖典（3）終極關懷（4）終極真實（5）終極目標（6）終極承擔（7）解脫進路（8）世界觀（9）人生觀（10）精神共同體。參見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴－從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁 103～104。

¹³ 前揭書，頁 179。

換言之，環繞著個體生與死及其相關性課題的價值取向與生死態度，可以回歸到與生死課題相關的宗教（哲理）探索；更簡要地說，宗教的終極關懷與個體生死學有一契接點，即生死問題的凝視與關注。藉由終極關懷不斷的探索，實存主體乃能對終極真實有所肯認，隨之則有終極目標的定立（各宗教不同），乃至於單獨實存能承擔此一目標，而使得生命態度與生活方式能徹底改變，而形成所謂「新生的轉機」或「人生的轉捩點」¹⁴，圖示如下：



其中，所謂「人生的轉捩點」之心理動力為何？傅偉勳從學理探究與其個人罹患癌症的生死體驗，認為能兼哲理性與宗教性雙重普遍意義與深度的現代生死學，必須建立在「心性體認本位」之上，其意乃指唯從深刻的心性體認，方能形成承擔的力量。傅氏特別推崇具現代意義的禪道（道家與禪宗的融合），旁及受禪宗影響的陽明、龍溪等人的心學功夫。在其「生命十大層面與價值取向」模型上，傅偉勳特別強調生命最高三層與其價值取向，認為相對於其他七層而言，有著高度精神性的優位，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中說：

一旦肯認超世俗的宗教性或高度精神性之後，我們就想建立健全有益的生死觀，培養生死智慧，接受我們的人生為一種高層次的課題任務或使命，而徹底轉化我們的人格氣質，重新回到世俗世間，從事於種種具有人生意義的日常工作，創造真善美等種種文化價值。¹⁵

所以，對於諸多宗教「死後生命」的種種說法，傅偉勳認為若不經過心性體認所建立的生死信念與生死智慧來檢驗，而只停留在帶有個人功利主義意味的「外在保證」層次，那只是第二義層次；但對於「何時就死」的問題，傅氏則沒有統

¹⁴ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁 105～108。

¹⁵ 前揭書，頁 229。

一性的回答，而認為該問題是單獨實存的己分內事，不是第三者，如他人、社會、法律、宗教教條或文化傳統所能干涉。傅偉勳引美國實效論哲學家詹姆斯在《宗教經驗之種種》所做的硬心腸與軟心腸之分，認為硬心腸的人是可站在心性體認立場，而不需假借任何客觀外在化的真理或教理，去談論生死、超越生死；而軟心腸的人，則仍須假借客觀的外在化教理或真理，來建立其自己的生死信念。瞭解了此分類，而從實效主義角度觀察評量，乃知無須評斷孰優孰劣。傅氏對此下結論說：

這是個人的生死體驗的己分內事，與他人無關，在這裡想定高下，無甚意義，且不說從不可思議的最勝義諦去看，誰也沒資格作什麼「最後審斷」。¹⁶

此故，雖然傅偉勳推崇所謂心性體認本位的生死學、生死智慧，但對於由其他途徑獲取生死智慧的人，也保持著多元開放的胸襟，並不認為與其純一簡易的生死信念相違背。簡言之，對於心性體認本位生死學的體現，傅偉勳是配合著大乘佛教世俗諦、勝義諦、第一義諦，期許現代人能兼具純一簡易的的生死信念，與多元開放的現代胸襟，將科學知性與哲學理性相融，然後致力於此時此刻面對生死所採取的實存態度，注重當下，「日日是好日」，進行修養反思，最後悟透生死智慧，承擔起從心性體認方法歷程中所領悟到的「終極關懷」、「終極承擔」，在個體有限的生命過程中落實與體現。

傅偉勳所描述的境界令人嚮往，但也引出了吾人不得不正視的問題—由何途徑體驗到這樣的心境？這樣的方法有普遍性嗎？傅佩榮在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》書評中¹⁷，便對此提出質疑與反省。書評中認為心性體認本位的生死學，如果缺乏肯定的、清楚的脈絡來安置終極真實與單獨實存的關係，則所謂終極真實與心性體認，不過是唯心論者的空談，是一個自以為是而又毫無把握的賭局。換句話說：專談「心性體認」，非常容易掉入唯我論的陷阱，而失去了與外界對話的空間；若此，則所謂心性體認的（個體）生死學便流於某種唯心唯我的意識型態。換言之，任何主張心性體認的學說，都必須面對人際融通、如何在生活落實的問

¹⁶ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁234。

¹⁷ 傅佩榮，〈調整焦距看生死—評死亡的尊嚴與生命的尊嚴〉，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，附錄頁39~46。

題。若不然，所謂生死學，將成為學術象牙塔裡的玄思理論，而與大眾隔絕；一般百姓遇到生死大事關頭，仍然得尋求體制化宗教的「秘方」！

關於此問題，傅偉勳在《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》一書中，或其他著作中並未提出解答。在他的構想裡，所謂心性體認本位的現代生死學，應是初步發展而尚未有最後定論。關於死亡，誰能否定它是單獨實存的己內份事，立基於此點，就不能不重視所謂「心性體認」。再者，傅佩榮的質疑，恰成為理論建構者不能迴避的課題，是如何將理論落實的試金石，也是貫串本研究的後設提問。

2. 批判的繼承

「心性體認本位的現代生死學」之提出，一方面的確有助於單獨實存探索「終極關懷」過程中的自我規範，如傅偉勳所說：「具有現代生死學訓練的人，必須具有純一簡易的生死信念與多元開放的現代胸襟……做為萬物之靈的人類，有其終極真實、終極意義、終極目標等等生命最高層次的共同問題，但這不等於說我們能獲問題解決的共識共認。」¹⁸所以在生死信念此一超越世俗權益的高度精神性探索過程中，不能因為（宗教）信念的不同而引起鬥爭，甚至戰爭。傅氏並將之視為單獨實存本位的真實性宗教與制度化（埋沒單獨實存的傳統）宗教的根本差別，值得吾人省思。

但從「彰顯所有宗教真理與生死信念的究竟平等」來看，「心性體認本位」的構想，卻有混同各宗教本質差異性之弊，如傅佩榮所批判，存有滑向唯心唯我的可能。傅偉勳的構想是¹⁹，暫借大乘佛學的二諦中道理論，用以考察個別宗教（真理）的特殊性（particularity），局限性（limitations），獨特性（uniqueness），普遍性（universality），以及宗教真理之間比觀評較的高低優劣；具體的實行步驟是，先分辨世俗諦與勝義諦，而後在此二諦之上採取中道，以不可思議的究竟第一義諦立場，解消為教導而施設的二諦分別，以便能彰顯所有宗教真理生死信念的究竟平等。

¹⁸ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁 230。

¹⁹ 前揭書，頁 230~232。如何以「二諦中道」作為規準，來判攝包含四聖諦、十二因緣等教理，亦可參見該書〈世界宗教與死亡超克VI-傳統佛教〉一節，頁 140~155。

在這樣的分別之下，傅氏批判以現世利益觀點去接受諸如業報輪迴、（外在化的）佛國淨土、永生天國、永墮地獄……等信仰（雖然亦承認它有一定的宗教效益），而代之以本心本性的自我體認。在如此觀點之下，傅氏認為可轉佛教教義如「業報輪迴說」為「心淨一切淨，心染一切染」的不同表達；而其他宗教也可依此而得重解重詮，如耶教的天國地獄，可轉為「心淨造天國，心染造地獄」云云。如此，「去異求同」，一切歸之於「心」，全皆捨離客觀外在化的信仰教條，而歸向於「充分表現著心性體認本位意味的宗教真理」。

傅偉勳「心性體認本位的現代生死學」之建構，可說出自於傅氏對大乘「生死即涅槃」深刻的體會，且為其轉向思惟「勝義諦如何落實於世俗諦」實踐議題的理論起點，其用意雖在以大乘二諦中道理論作為探索進路，去異求同地收攝各宗教、哲學於「心性體認」一點上，深具禪者「當下即是」的風格；但其以「二諦分別」所建構的所謂「心性體認」的生死學，卻將佛教三世兩重因果的「緣起說」，視作未經嚴格操作而獲事實證明的「世俗諦」，而對之加以批評²⁰。暫不論二諦思想應用於現代生死學之建構是否需要更縝密的思考，但就傅氏所言，以上所述的觀察與建構，實忽略有情眾生的身心經驗，具有理智與情感不可區分的特性；其唯心傾向的解釋，可能貶抑、簡化「三世兩重因果緣起說」的意義，特別是佛教緣起論與生死輪迴的相關課題，實有失偏頗。

對此唯心傾向的批判，由傅佩榮所提出的質疑（缺乏肯定的、清楚的脈絡來安置終極真實與單獨實存的關係）進一步延伸來說，「心性體認本位」的理論建構，還忽略了單獨實存在探索終極真實過程中，不同條件下，身心所獲得深刻之（神秘）經驗的差異性。例如傅偉勳便以為，在心性體認的現代生死學觀點底下，絕對他力的淨土信心，與絕對自力的禪悟一心，難分軒輊，而有終極合致之勢²¹。但這樣的觀點就需要進一步釐清，因為禪與淨的修持理路的出發點不同（目標也未必相同），傅氏說其難分軒輊，到底是就身心宗教體驗而言，還是就詮釋方式可回

²⁰ 傅偉勳對佛教業報輪迴說的評判，相當具有唯心的傾向。如《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》中說：「當下心淨之時，生死輪迴立即顯為涅槃解脫；當下心染之時，本來的涅槃境界一下轉沈，顯為生死輪迴。生死輪迴與涅槃解脫原是一體的兩面，決定同一生命成為生死輪迴，還是涅槃解脫，端在隨時隨刻的心態心境上面，而與涉及純外在化了的過現未三世（甚至無窮世）時間流轉現象事相毫不相干」。參見傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1996，頁150～151。

²¹ 前揭書，頁233。

歸到「心性體認」此點來立論？筆者曾與一位基督新教的朋友（他曾有過聖靈充滿的神秘經驗）討論法義，他便認為佛教「善有善報」的說法不圓滿，因為他所信奉的耶穌是「善有惡報」（為世人贖罪），而他也依教奉行，乃至苦行托鉢（布施者藉由布施於他得生天國）。就現世的生命而言，他自言完全活在基督裡，可說在基督裡他已經超克了生死課題；但依照「心性體認」所謂彰顯所有宗教真理與生死信念的究竟平等而言，吾人能謂其與佛教解脫的聖者（自知自作證）相類嗎？其中大有商榷之處。

此故，論及個體生死學之理論建構時，除了可就傅偉勳所言之「心性體認本位」——以大乘二諦中道理論作為探索進路之外（去異求同），筆者以為，應當重視各宗教、哲學立論基礎的差異性而「存異求同」。所謂「存異」，就是如實呈現各宗教、哲學「終極關懷」理論差異之所在；所謂「求同」，則是立基於單獨實存個體以死亡為觀照對象，在探索「終極真實」的過程中，所共同關切的課題。其中最為重要的是，在發掘不同「終極關懷」下，產生能夠改變人生軌跡之「人生轉捩點」的心理動力。在預設每一單獨實存的個別差異性之下，「存異求同」的生死學理論探索，才存有建構出（多元信仰）現代人超克生死問題之理論的可能性（此理論隨各終極關懷不同而多元且開放，並不歸於一），也才足以證成「純一簡易的生死信念與多元開放的現代胸襟」。

3. 文獻回顧與研究方法的省思

台灣當代針對個體生死學中「生與死」此一課題的研究，有許多不同面向的切入點，根據分析可以分為多項。據本文〈研究緣起〉一節所論，儘管分類方式有諸多不同，「宗教生死觀」總是極為重要的議題²²。此外，生死學所慧開法師也曾為文指出「生死學的探討議題」，可以是：生命的實相、生命哲理、生命教育……生命的安頓與生死的超克，等 22 項²³。其最後一項便是指東西方各大宗教面對死

²² 參見張淑美，謝昌任，《台灣地區生死學研究成果與發展之探討：文獻分析》，國科會計畫編號：NSC91-2413-H-017-012，2004。本計畫目前已結案，然未正式發表。對生死學學門領域的分類，常隨論者之主觀意識與選擇標準而有所不同。前揭計畫中，便將台灣地區生死學相關學位論文分為十項：生死教育、生死禮俗、自殺、臨終關懷、悲傷輔導、生死心理、生死宗教觀、生死哲學觀、生死社會觀、生死哲學觀、生死社會觀、其他；此外還有許多細項。

²³ 釋慧開，〈〈生死學〉到底研究些什麼內容？——生死學的範疇、探討議題、探索進路、相關研究領域及發展方向〉，《生死學通訊》第七期，嘉義：南華大學生死學系，2002。

亡課題，所發展出來安頓生命與超克死亡的方法。也因此，目前與生死學相關的宗教理論研究，可說是朝向這個方向發展²⁴。但宗教研究本身就存有局外人、局內人的不同觀點之先天差異，如何避免宗教研究者受限於自身的信仰態度，而能夠從各宗教哲學理論，來對生死學進行「存異求同」的探究呢？

筆者以為，以宗教為主的現代（個體）生死學試探，或可以「生死之間」，以及「生前死後」做一討論平台，溝通各宗教解決生死課題理論之差異。所謂「生死之間」，意指人的一生之中，與生死問題相關的課題；所謂「生前死後」，則是就宗教三世說的立場，討論「生從何來，死往何去？」此一課題的哲理義涵。此一分類，脫胎於南華生死所黃齡瑩所研究的《雜阿含經的生死觀》²⁵，該書首章第三節〈文獻概觀〉，由西方哲學對死亡的關切，與一九六〇年代所謂的死亡覺醒運動（aware of death movement），來闡述當代的生死觀（或所謂生死的三大問題），並整理成「觀照生之面向的死亡觀」、「闡述死後情形的分歧」、「當代接受死亡的情境」等三項。此三項便可說是從「生死之間」，以及「生前死後」等各宗教超克生死理論中，所共「同」關切的面向來作討論。

所以「存異求同」的個體生死學，有其成立的可能性，因其是在多元開放的胸襟下，接受他人存有不同終極關懷、終極目標的事實，並在對理論差異的更多瞭解下，證成己身純一簡易的生死信念，而不會墮入「唯心唯我」的迷障。為此，個體生死學的建構，應有必要進一步釐清各宗教超克生死理論的差異。

（三）「緣起」與佛教生死觀試探

對一般人而言，對各宗教超克生死理論的探討，除了能提供現代生死學建構時的參考之外，更重要的也是最值得關切的，還是在理論探討後，如何將理論應用在生活中，以親身實踐來減輕煩惱、提昇心靈層次、開展生命向度，乃至建立生死智慧等切身的問題。故在個體生死學脈絡下來說，吾人進行理論探究時，應一以貫之的核心問題意識是：藉由不斷對生死問題的探究所建構出的理論，乃是

²⁴ 以近期佛教生死觀相關的學位論文為例：李函真，《中陰解脫之研究—藏傳佛教中陰超度法的生死意識轉化內涵》，南華大學生死學研究所碩士論文；林士倚，《宗喀巴三士道思想中的生死觀—以《菩提道次第廣論》為主之探討》，南華大學生死學研究所碩士論文。

²⁵ 黃齡瑩，《《雜阿含經》的生死觀》，南華大學生死學研究所碩士論文，2002，頁7~14。

爲了確立人生目標，健全自身的生死信念，以便在面對生活中的苦難時，能轉化生命中的苦難而賦予意義，獲得承擔的力量。

對於佛教超克生死的理論探究，筆者贊同傅偉勳「『生死大事』四字足以說盡佛教的存在意義」²⁶的觀點。佛教創教者釋迦牟尼，便是以身作則的進行生死問題的宗教探索（義理探討與禪修體驗），而最終得到生死問題的徹底解決。但佛世日遠，從佛教來找尋解脫生死的聖者足跡，卻發現時代悠遠的佛教在不同時期，爲了因應時代的因緣條件，而對超克生死的理論有許多相異的解說²⁷。想要在簡短的論文中，摘要式的羅列出此類相異解說的基本要義，不僅唐突大膽，而且也是不可能的事，故本文無意如百科全書式地蒐羅所有教法；本文但依「生死之間」與「生前死後」兩大面向，以佛教初期經典爲主及當代學者研究的結果，來作基礎的討論。此中最重要的關鍵，筆者認爲便是對「緣起」（*paticca-samuppada*）及其系列的探究²⁸。以下，便進一步以「生死之間」、「生前死後」爲討論平台，說明「緣起」在佛教生死問題理論的地位。

1. 「生死之間」—「苦」與「緣起」

所有關心死亡問題的宗教都主張，依循自宗之道修學，將可以超克生死得到「解脫」²⁹，所不同者在於：從何解脫出來？佛教的主張是，從「苦」（*dukkha*）中解脫。「苦」一詞，在漢語一般用法上是指「苦難」、「痛苦」、「苦惱」等意義，但在佛教中，“*dukkha*”實際上還包括更深的意義，如「缺陷」、「無常」、「空」、「無實」等，兩詞相近但並不完全相同。「苦」的內容一般說有八項，「生、老、病、死」是生理方面的苦，「怨憎會」、「愛別離」是社會方面的苦，「所求不得」是心

²⁶ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴—從臨終精神醫學到現代生死學》，台北：正中，1993，頁141。

²⁷ 如原始佛教的業感輪迴說、大乘佛教的「生死即涅槃」論、禪宗的「大死一番再活現成」……，都有其時代背景……等因緣條件。

²⁸ 廣義來說，遠從初期佛教的《阿含經》、《法蘊足論》，大乘經論的《般若經》、《中論》、《瑜伽師地論》，近到當代日本「批判佛教」對一元論的真常思想之批判，「緣起」都是令人矚目的課題。

²⁹ 對自力宗教而言，稱爲解脫；對他力宗教而言，則稱爲救贖。雖然佛教支派中，有些帶有他力色彩，如淨土宗，但要往生淨土仍須自身有淨業、淨願，所以仍屬自力宗教。他力宗教的理論，則將解決生命問題的答案交託在一超越性的存在，較不考慮自身是否需具備何種條件。本文此處的「解脫」，爲行文方便，概稱兩者。

理方面的苦；前七苦可歸結為「五蘊熾盛苦」³⁰。職是之故，若依「生死之間」平台來解說，也就是對一期生命之間而言，佛教關切的是如何開展心靈智慧，調伏「煩惱」（消除煩惱的程度便是凡聖的差別所在）³¹，換言之，也就是透過修持，逐步止息有情生命中，由「五蘊熾盛」所導致之諸多生理的、社會的、心理的「苦」。

相對於佛教哲學，而從佛教是宗教的觀點思考，「苦」的確是生命中最顯而易見的特質，只要稍加觀察就可以知道：無論貧賤富貴，每個人都體驗過希望破滅的挫折、與親愛的人死別的悲傷、對未來的惶恐不安，與身體衰老受病苦折磨的痛苦。所以佛教四諦中的苦諦，便主張生命不僅伴隨著苦，而因生命活動的諸行，無一可執持的常性，故說其本質就是苦。這樣的觀點似乎消極，但其實苦聖諦是根據「緣起」所說的無常論、無我論立說。因為如果諸行無常、諸法無我，那麼「苦」便是所有生命經驗（包含痛苦與快樂）的必然結果。因為不管欲求能不能得到滿足，吾人汲汲營營追求的東西（名利、權位、親情、愛情、友情……），終究是要逝去的，這必然會導致痛苦。有了這樣的體認後，為尋求解決之道，故佛教進一層便要探求，什麼是苦的來源？

佛教認為，只要有生命，就會有渴愛（*tanha*，英譯 *craving*，中譯為渴望、渴求）。此處所說的渴愛，是在身心的基本需求之上，為滿足自身無止盡的欲望所作的追求，此必然會導致痛苦。深一層地說，渴愛就是無明的表現，渴愛使人苦苦追求自己所缺乏的，又讓人深深執取自己所擁有的。這兩種情況，時時刻刻都會導致不滿與不安。經中說：「所謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死，起愁歎苦憂惱是名為純大苦蘊集」³²，正是說明從無明到發生苦蘊的過程。一般把這 11 個程序，稱為「緣起」；從四諦（苦、集、滅、道）來說，以上 11 個階段，便是從緣起的觀點，來解說由「集」流轉到「苦」的涵義。

³⁰ 五蘊，即色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

³¹ 如說初果斷三結、三果斷五下分結、四果阿羅漢斷五上分結等，此處的「結」就是煩惱，又稱「隨眠」。

³² 《大正藏》第二冊，頁五四七中。

苦聖諦不僅是佛教教義之一，更是佛教有別於其他普世宗教的核心要義，如基督宗教主要的關注點在於「罪」(sin)，但佛教所關注的重點不在於「罪」³³，對佛教來說，最急迫且最為關心的根本課題是：人與其他有情眾生所處的現實情況——由五蘊熾盛所引發的苦惱逼迫——以及對此狀況所做的回應。雖說佛教強調「苦」，但佛教不同於猶太教之主張：生命本苦；也不同於印度教：把精神心靈的價值歸於苦。「苦」之於佛教所呈顯出來的積極意義是，人們不應像印度苦行教派，以身體上的苦去求得精神層次的超越（佛陀就摒棄苦行的修持方法），而應該超克「苦」。此一思想進程，在聲聞佛教來說，就像受了傷、厭倦征戰的戰士想要尋求沒有戰爭的桃花源一樣地明顯；而大乘佛教進一步，更希望所有人都能離苦得樂，回到沒有征戰的樂土。

也因為出於這樣的想法，後世的佛弟子與論師們，在佛陀教誨的基礎上，逐步地歸納統整，建構起解脫論。吾人可從四諦的架構與譬喻中，看出佛教對於苦的態度：

漢譯	巴利語	巴利語漢譯	現代白話語譯	擬喻
苦	dukkha	苦	苦(煩惱)	病
集	dukkhasamudaya	苦之集	苦(煩惱)生起的原因	病因
滅	dukkhanirodha	苦之滅	苦(煩惱)的止息	病癒
道	dukkhanirodhagamini patipada	苦滅之道	讓苦(煩惱)止息的方法	藥

佛教解脫論的建構，可說是圍繞在「苦」這個核心，反應在佛教的名相中，如「道」，是「苦滅之道」(dukkhanirodhagamini patipada)的簡稱，據巴利語義直譯，就是「往滅苦之路」的意思。以譬喻來說，佛教常將「苦」譬喻成是一種「病」，所以「集」、「滅」、「道」是因應「苦」這個病，所診斷出來的「病因」、「病癒」與「藥」。據上所論，佛教的解脫論目的，可說是「從苦中解脫」。

³³ 佛教沒有基督教「罪」這樣的說法。在他力為主的基督教裡，「罪與罰」是相聯繫的一組概念。「罪」是指違反上帝的誡命，會受到來自上帝的懲罰。但佛教以自力為主，以違犯戒律的殺、盜、淫、妄來說，佛教的術語是「不善行」(akusala)，是惡業之一，當然會受惡報。但佛教所說的惡報是來自於業力論，無涉於基督教的上帝概念。

如果佛教解脫之道在於從苦解脫，那麼達到此目的的方法便非常清晰。因為如果渴愛（渴愛是無明的具體表現）是痛苦的原因，那麼滅苦之道，便是去除渴愛，而不單是終止生命。四聖諦的「道諦」（八正道、三十七道品，歸納可說是戒定慧三學），顯然就是佛教對消除渴愛此一課題，所提出之具體可行的方法。值得注意的是，四諦的架構顯然必須立基於「生死流轉」此一切身的經驗與可觀察的現象，才能凸顯其身為佛教解脫論（佛教總綱）的重要性。因為如果一個人終其一生，都無法藉由去除渴愛而達苦滅的解脫境界，那麼一期生命結束時，並不代表其人已自動地、必然地得到解脫。以佛教的觀點而言，死亡並不是有情生命的終結，而僅是一期生命的結束，同時也是另一期新生命的開端。死亡並不代表從痛苦中徹底解脫；真正的離苦，不僅是在今生中滅苦，而且是從整個生死流轉中解脫。阿含經典中的阿羅漢聖者自證道：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」³⁴。此處的「不受後有」，便是這個意思，而不是指肉體的死亡³⁵。

申言之，佛教不僅以緣起來解析苦蘊的發生過程，進一步說，佛教也以緣起來說明如何來達到苦滅的境地。如在佛陀教導弟子去除渴愛（滅苦）的相關紀錄中，便可以看出「緣起」在佛教解脫論中的地位。《雜阿含》八五四經所說：「是事起故是事起。緣無明有行，乃至緣生有老、病、死、憂、悲、惱苦，如是苦陰集；無明滅則行滅，乃至生滅則老、病、死、憂、悲、惱苦滅，如是苦陰滅」³⁶。「是事起故是事起」即所謂的緣起理則，後半則據此不變的理則詳細地解說「苦陰」³⁷的如何生起，與滅苦的方法。《阿含經》中與此相類的解說比比皆是，故從經中可知，對於「苦陰」的生成與還滅，佛教是以「緣起」系列來做說明，而其源頭為「無明」，表層的表現則是渴愛。

「無明」是生死煩惱的根源，大意是指對實相的不正確認知，含有自性見（常、我），因而會生起渴愛。就可觀察的生命現象而言，凡聖之區別，在於六根觸對外

³⁴ 《大正藏》第二冊，頁一上。

³⁵ 解脫的聖者，五蘊、六根的運作與常人無異，但心境的體驗與常人不同，並不是死亡。如果涅槃解脫是指死亡，那麼根本不會有佛教；因為佛陀成道後，便會在菩提樹下入滅。因此，將解脫、涅槃等同於死亡，是錯誤的見解。

³⁶ 如《中阿含》〈大生義經〉中，談論到識、名色與母胎的關係：「此識法者。最初受生居母胎藏依羯邏藍。識法具已，無所增減。識因緣故，而生諸蘊。如是名色圓滿具足。當知此識與彼名色。互相為緣而得生起。」《大正藏》第二冊，頁二一七下。

³⁷ 即「苦蘊」，又稱為「全苦蘊之集」：「苦」的總結，如生、老、病、死、憂悲惱苦……。

境時是依「無明觸」或「明觸」，滅苦之道便是做到起心動念與「明」相應，也就是在「緣起」的觀察下，破除對一切萬有的常見、我見，如此才能從苦中解脫。吾人可謂：佛教最大的目標，不單說破人生是苦，而更在乎將這苦的人生改變過來，成為永久安樂、自由自在、純潔清淨的人生。換言之，佛法解決生死之苦此一問題的方法，便是藉體證「緣起」來認清實相、破除自性見來截斷生死之流。在「苦與從苦解脫」的脈絡下，「緣起」實是其中最重要之理論與修持依據，值得進一步探究。

2. 「生前死後」—「緣起」與佛教對生死輪迴現象的解說

以「生前死後」為討論平台，其中最令人困惑的，莫過於「生從何來，死歸何處」，堪稱人生最大的疑問。對這個「大哉問」的解答，如果一直不能肯認、確定，則有情自身對人生的意義與價值，終究會感到虛無飄渺。自古以來，人們在這個課題上，從科學、哲學、宗教等領域著力甚深，皆試圖提出一套完善的解說，此中異說甚多。一般來說，忠於眼前有限的觀測能力的，認為人類只不過是父精母卵的結合，以為人一旦死亡，就是全部的結束。此類觀點，對人類能力不免過份高估，當然是一種失之侷限的狹隘，以為無法定性定量測量的，就是無有實體，看似客觀，卻是流於唯心主義的主觀，仍是某種型式的偏執。

以佛教的觀點而言，「生從何來，死歸何處」問題的解答，就是業報輪迴說。就「輪迴」(skt. *saj sara*)來說，其雖是一種宗教學說³⁸，但與其說它是佛教信仰的教條，不如說它是法界中可觀照與驗證的現象³⁹。即使在西方的哲學傳統中，從上古及中古的畢達哥拉斯、柏拉圖、普羅提尼斯、俄利根，到現代的休謨、康德、裴希特、叔本華等哲學家，也都注意到這個議題，並分別以不同的論述方式，間接或直接地肯定此一現象的存在。

³⁸ 如同一般所知，從宗教的觀點來說，輪迴是佛教相當重要的教義，如果沒有輪迴，那麼只要死亡這樣的動作，就可以必然而然達到解脫。

³⁹ 某些具有特殊宗教體驗者，透過（禪定）精神力量的鍛鍊，感受到人類深細隱微的精神狀態，提出生命不只是精卵結合之物質軀體的說法，認為在生命死亡、肉體毀敗後，還有一股心靈力量的延續，強力主導著另一個新生命的形成。

雖然如此，佛教內部對此也有一些不同的見解，如有人以為，就大乘「依義解文」的詮釋觀點來看，佛教的業報輪迴說，是順應還未超克生死對立之凡夫俗人的精神需要，所宣示的方便法，是所謂的世俗諦；就此而言，一旦突破生死二元對立，獲致涅槃解脫，則可拋棄一切言詮佛法，即所謂「心淨一切（國土）淨，心染一切（國土）染」。這樣的說法，當然是擬想聖者的心境⁴⁰。但這樣的說法推至極致，可能反而讓在生死煩惱輪迴流轉的凡夫無所適從。試想，若業報輪迴說是方便法，那麼如何解說每個人的業緣差別（貧賤富貴……）；若高推「心淨國土淨」，當凡夫面對世俗紛擾（政治動亂、戰爭頻仍、天災人禍、五蘊熾盛……），其是否會努力的面對這一切苦難，盡其所能的去改善因緣、創造因緣，來讓這個世間（包含五蘊身心）轉趨向善？當然，所有可言詮的佛法都有其對機說法之因緣，但如取一滴而忘了大海的全部，對教義的解說偏重於勝義諦，必然會產生一些解說上的矛盾。

就「生前死後」平台來討論，佛教絕對是肯認輪迴現象的真實性，甚至對佛教徒而言，輪迴的證據是沒有爭議的。經典中的記載，甚至詳細到輪迴過程中的「入胎」，如《大生義經》中談論到識、名色與母胎的關係：「此識法者，最初受生居母胎藏，依羯邏藍，識法具已，無所增減。識因緣故，而生諸蘊，如是名色圓滿具足，當知此識與彼名色，互相為緣而得生起。復次，當知此識緣者即是名色。是故識為名色緣，名色為識緣。由如是故，苦果生起。苦果既生，即有老死相續而轉」⁴¹。據上所述，顯然在此胎生學式的觀點之下，「十二緣起」（*dvadavvga-pratitya-samutpada*）成為佛教解說生死流轉與還滅最具系統性的建構。

特別值得注意與提出來進一步討論的是：佛教輪迴觀的特色。基本上，佛教輪迴觀可定位為「（緣起）無我的輪迴觀」，所謂的「無我」不是對自我意識（*self-consciousness*）的否定，而是否定永恆不朽的靈魂我（*atman*）。如不先瞭解佛教輪迴觀的此一特質，便難以區別佛教與其他輪迴思想的異同。就印度傳統的輪迴觀而言，「自我」（*atman*）與「業」（*kamma*）是輪迴思想的兩大要素，自我是造業

⁴⁰ 就佛教的義理而言，一個人的信仰層次與其知見（認知與理解）相符，且反應了其存有的層次。詳細地說，具凡夫知見者，即是凡夫境界；具聖賢知見者，即是聖賢境界，具佛知見者，即是佛的境界。

⁴¹ 《大正藏》第一冊，頁八四五中～下。

的行爲者，也是業報的承受者，業力則導引了自我輪迴的方向，是來生處境的決定性因素，其中明顯地呈現出「善惡有報」的道德規準與原則。

佛教對印度傳統輪迴觀的看法，有所取擇，其對輪迴的解說，並不承認有一自我個體的靈魂在輪迴，而是因造業者所造作之業力在輪迴。在此意義下的佛教輪迴觀，並不反對印度傳統輪迴思想所含蘊的道德原則。就此而言，佛教對生前（現世的苦樂業報）死後（死後的輪迴）等問題，基本上認爲有情此世一切遭遇，不是宿命決定，不是神的恩典或責罰，更不是無因無緣的偶然，而是來自於自己的所作所爲。簡要地說，緣起無我論下所說的輪迴，是無我論、業力說，與六道輪迴死後差異論的結合，形成佛教特有的生死流轉觀。但因緣起無我論去除了印度傳統輪迴思想二大要素之一的「自我」(atman)，故歷來佛教內外皆有人質疑「無我的輪迴觀」的可能性。

回到《大生義經》對「識入母胎」的解說，可以發現此一說明是以十二緣起中的「識」支，做爲前後世業果相續的中介，似乎是在回應對「無我的輪迴觀」之質疑。雖然從「十二緣起」中，有「識」做爲業果相續的中介，但此一「識」說，是否與「自我」相類似呢？據此，要瞭解佛教對生死流轉的看法，必須進一步從佛教「緣起」相關概念與內容解說著手。

第二節、「緣起」思想問題研究脈絡及本文研究取向

（一）「緣起」相關問題的前理解

佛教批判印度舊有宗教傳統思想的理據是「緣起」(paticca-samuppada)，故可說「緣起」不僅是佛教思想的基礎，更是佛教思想發展的一項基本前提，例如「緣起」系列中的「識」，便與佛教其他教義有很密切的關係⁴²。就超克死亡得解脫此一議題而言，特別與「緣起」相關的兩大課題，一是滅苦（證悟），另一個是輪迴。傳說佛陀便是觀察「緣起」而悟道得解脫（有部分學者持不同意見），佛陀

⁴² 原始佛教的緣起論有重「心」的傾向；而後世弟子們關切的問題（修持心要）又與心識有關，導致後世學者順著這種傾向來討論有關心識的問題，故可推爲唯識論的開端。參見印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998。

教導弟子的解脫之道，也是依於緣起法門；「無我的輪迴觀」更是佛教輪迴思想的特色。緣起、輪迴與證悟這三種義理之間，相互交涉而有著複雜的關係，一般都認為這可能是所有佛教教理中最難理解的理論⁴³，可說是地不分印度、中國或西藏，時不分古今中外，凡屬於佛教思想者，未有不重視此一課題⁴⁴。

近來對於探究緣起、輪迴與證悟三者的關係，多從三個向度探討：第一，佛陀所證悟的內容為何？佛陀在菩提樹下的體悟，與「緣起」的關聯性為何？第二，「緣起」所指涉的概念，是指條件與條件之間的論理形式關係，還是指時間順序上的異時因果關係⁴⁵？第三，「緣起」究竟是指涉哪些具體內容？佛陀最初所開示的「緣起」教導，其原來面貌是如何？一定是指傳統以來，為信仰者所普遍傳誦、教導的「十二因緣」嗎？簡言之，前二向度關懷的重心，在於緣起與（佛陀的）證悟之關係，後一向度則與詮解輪迴說有關。

此三項課題相互交涉，以日本佛教學界為例，先就研究成果大要來說，雖然許多知名學者受到西方治學方式的影響，對緣起思想之源流、形成，以及義理探討等各方面研究，提供了相當份量的參考資料，可說對佛教緣起思想的研究貢獻良多，但其重視文獻的學風，卻可能輕忽隱藏於文獻之中的深刻義涵，得出與佛教傳統對「緣起」之定位差異極大的研究結論，導致學術研究成果與傳統的理解產生衝突。如日本部分學者整理文獻，認為「十二緣起」是後世佛弟子的整理，非佛陀菩提樹下的體驗，更甚者，提出佛陀菩提樹證道的體驗是悟到「法」，與「緣

⁴³ 漢譯《中阿含》〈大因經〉中，阿難認為緣起義理淺易，而遭佛陀呵斥，便是一例。佛陀提醒阿難緣起極甚深，即便是稍有體驗者，也很難徹底如實體會（明亦甚深）。經中說：「世尊告曰：『阿難！汝莫作是念：此緣起至淺至淺。所以者何？此緣起極甚深，明亦甚深』」。參見《大正藏》第一冊，頁五七八中。

⁴⁴ 如後世論師、大乘師順應時代需要或其所見不同，有「業感緣起」、「賴耶緣起」、「真如緣起」、「法界緣起」、「六大緣起」等不同的解說，甚至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，也可視為是環繞緣起說而逐一開展出來的。這種多音共鳴的情況，正顯示出「緣起」在佛法中的特殊地位——可以說，任何時代或任何地域之佛教宗派，若有離於「緣起」此一根本法則來解說世間實相，通常就會被視為非佛教（非佛法），或是引起相當的爭論，如「如來藏非佛教」相關的討論。

⁴⁵ 松本史朗主張說：「首先，關於佛教是什麼？我先說我的意見。就結論而言，我認為佛教是主張無我說、緣起說。然而，這裡所謂的「緣起說」，並不是指重重無盡的法界緣起，或是相依相待的、同時的、空間的緣起。我所謂的緣起是指，十二支緣起；我是依照《律藏》〈大品〉（Mahavagga）的說法，相信佛陀是觀十二支緣起的順逆而證悟的」。參見松本史朗，《緣起と空一如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁1。

起」無關（詳第三章）。但筆者卻不能同意這樣的見解。追溯其原因，筆者認為是學者們對研究立場的抉擇與所用語詞之定義未明，因而導致此類令人困惑的結論。

根據前述三個研究向度，與經論中將「緣起」分爲「因緣法」（*paticcasamuppada*）、「緣生法」（*paticca-samuppanna-dhamma*）的分類方法⁴⁶，筆者認為可採「概念」與「內容」兩大取向，來研究以「緣起」爲核心的相關課題。所謂的「因緣法」指「理」（理則）；「緣生法」則指「事」（事相）⁴⁷，故本文所謂的「概念」近於「因緣法」（理則），指稱「緣起」支與支關係所呈顯出的義涵，此可從梳理「緣起」譯詞、句型結構義涵，得到一些明確的認識；「內容」則意指「緣生法」的內容（事相），是對緣起各支乃至對整個緣起系統的解說。前者與佛教「正見增上」乃至於獲得終極承擔的力量有關，是滅苦之道的根本理據；後者則與佛教解說生死流轉、輪迴現象有密切的關聯。由於「理解概念」與「解說內容」本就互相影響，如另有意圖而不接受三世輪迴者，可能僅將「識」解作認知的「六識」，而批判如「結生識」（*patisandhi vibbana*）⁴⁸的觀點（如 M. Walleser、泰國佛使比丘 Buddhadasa 等，詳後）；故此處所分的兩大向度，僅是大致指出區分之原則，以下就此二者析論，作爲後續討論的依據。

（二）「緣起」概念之省思

1. 十二緣起的詮釋之爭—因果關係與論理關係

考量用來詮解生死流轉的十二支緣起，討論其各支間之關係所呈顯出的哲理義涵，歷來便有許多理解上的差異，其中最顯著的就是「（異時性）因果關係」與「（同時性）論理關係」。此處所說的十二緣起詮釋觀點之差異，以早期日本學界爲例，木村泰賢便揉合因果關係與論理關係來詮釋「緣起」。木村泰賢主張「此有

⁴⁶ 如《雜阿含》二九六經說：「爾時，世尊告諸比丘：『我今當說因緣法及緣生法』」。阿毘達摩佛教的論師們，對「因緣法、緣生法」也有諸多不同的解說，顯然此一分類，歷來便是論師們立論的重點之一。參見《大正藏》第二冊，頁八四中～下；呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁 86～99。

⁴⁷ 此一區分也參考了印順的觀點：「緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事」。見印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁 149。

⁴⁸ 「結生識」即意指連結此生到彼生的主體，是解說輪迴時所安立輪迴主體之施設。

故彼有，此無故彼無」是表示同時的依存關係，至於「此生故彼生，此滅故彼滅」則多指異時的因果關係而言。木村在舊版《原始佛教思想論》中說：「這個世界是由時間的觀察而有的無數異時的因果關係，與由空間的觀察而有的無數依存關係所織成，一切形成無限網絡而相互依存——這就是諸法因緣觀的精神」⁴⁹。這樣的說明，引起了宇井伯壽、和辻哲郎以「緣起一相依性」來批判。

宇井伯壽反對木村泰賢，而提出所謂的緣起「相依性」⁵⁰：認為十二有支的各支間構成前列條件（如「無明」）與後列被條件（如「行」）的相依性（*idappaccayata*），此相依、相資、相關的論理關係即是緣起（*patīccasamuppāda*）之原意⁵¹。宇井的說法主要是認為緣起說的本意在於彰顯各支之間論理的關係，而與時間的因果關係並不相干（隱隱有否定緣起與輪迴關係之意）。此說引起學界相當的迴響，但是並未形成定論。和辻哲郎進一步推演宇井之說⁵²，他認同宇井對緣起「相依性」的解說，並進一步說是「法與法的依存關係」，並試圖駁斥傳統解說緣起時所採用的時間性因果關係的觀點。和辻哲郎舉《雜阿含經》二八八經、三〇二經中「老死上及所依」的「所依」為例，認為是很明顯地表現論理的根據（*ground*），而非時間的存在的原由（*cause*）。宇井、和辻等反對者以相依說（形式的、同時性論理關係）為是，木村所說的時間因果說為非；同期又有赤沼智善的論文〈十二因緣の傳統的解釋に就て〉發表，強調涉及三世輪迴的分位緣起說，來批評木村泰賢對緣起的詮釋觀點。

木村泰賢《原始佛教思想論》一書最新版的內容中⁵³，第5章〈特に十二緣起について〉（頁192~218）及附錄〈原始佛教における緣起觀の開展〉（頁363~

⁴⁹ 木村泰賢，《原始佛教思想論》，東京：大法輪閣，1968（重印），頁112~113。《原始佛教思想論》舊版是在1922年出版，最新版是1993年的修訂版，刊於《木村泰賢全集》第三卷。

⁵⁰ 宇井伯壽，〈十二因緣の解釋—緣起說の意義〉，《印度哲學研究第二卷》，東京：岩波書店，1965，頁263~343。

⁵¹ 宇井伯壽在《印度哲學史》、《佛教思想研究》等宏著重述他的看法。他在《佛教思想研究》中，批判西方學者沒有意識到對十二因緣的詮釋，有其發展變遷的事實，且根據南傳佛教片面詮釋十二因緣的前理解，而將「緣起」的原語“*patīccasamuppāda*”譯為「因果法則」（*law of causation*）、「緣依原因而起」（*happening by way of cause*）、「因果活動」（*working of cause and effect*）、「因果連鎖」（*causal nexus*）等等譯法，完全屬於意譯，因原語既無「因」、「果」、「活動」、「連鎖」等字義。而由於此類意譯毫不顧及原語字義，故宇井批評西方學者為「誤譯」。

⁵² 和辻哲郎，《原始佛教の實踐哲學》，東京：岩波書店，1970。此書中譯本收錄在《世界佛學名著譯叢》第八十冊。

⁵³ 最新版是1993年的修訂版，刊於《木村泰賢全集》第三卷。

447) 皆以緣起思想為主題，對宇井、和辻、赤沼等人的批評提出檢討。在新版的內容中，木村仍認為，依緣起觀的根本立場，我們（心理的）存在是成立在一切涉及同時、異時的關係之上，離開這關係的獨立心理現象並不存在；緣起觀是以心理本能的自然狀態為出發點，表明生·老死所依而起的關係。木村泰賢此一修正的觀點，與單純異時性因果關係的傳統解說略有不同，因其強調心理因素，故可說其對緣起的詮釋，偏向心理的異時因果說，而強過於相依相成的同時關係。不過，木村並未完全排除相依說，祇是認為宇井、和辻等幾位堅信相依說為佛陀原意的說法，並無文獻根據，亦無詮釋理據。日人緣起「相依性」之爭，一直到當今所謂「批判佛教」仍方興未艾，已超出本文討論範圍，本文不擬詳細討論，但就兩類觀點解說「十二緣起」之差異，略作說明。

如上所述，日人木村泰賢的解說，受傳統影響而略有不同，不再細論。但就詮解有情生死流轉的過程，一般的觀點，不論是有情一期生死或是三世輪迴，都是用異時性的因果關係來解說十二緣起，只是在各支內容的解說，著重點不同。一般認為，有情所以生起，其原因來自於「無明」。就佛教胎生學的解說，此「無明」一生命的起源，可說是來自於父母盲目的生之衝動與情欲，所以把無明放在首位。在這無明所孕育的生命中，起了心心所的思惟作用（行，就三世輪迴說，無明與行，是過去世所造作的苦因），而形成認知的主體與認識的作用（識）⁵⁴，認知主體進一步發展成有情的組成要素（名色），到具體而微的六根（入）成熟後，根、境、識三者和合便能產生六種感官知覺的認識（觸），由眼等六種認識而便有苦樂等感受（受），由感受便會產生愛欲（愛，厭惡也是愛欲的另一種呈現），由愛欲便會產生抉擇取捨（取），由以上行為而有業力與果報等存有（有；又稱「後有」，就三世輪迴說，是下一期生命生起的潛因），而這些業有與果報，便成為個別有情生命生起的基礎，因而生為某一類的眾生（生），既然有生，便有老病死等痛苦（全苦蘊之集）。

如上述，若以異時性的因果關係來詮釋十二緣起，則「無明」可說是「生命的起源」；但若從另一論理關係的觀點，從「無明」往上追溯導致無明的起源，卻

⁵⁴ 此認識作用即「識」(vibbana)，一般指六識；但就三世輪迴說，則傾向「結生識」(patisandhi vibbana)。此不同的解說方式引起許多爭論，詳第四章。

發現也只能以「無始以來」為最初源頭，終歸無解，所以在論理關係下的十二緣起，「無明」被解釋成「生命的本質」，而不再指稱一期生命之起源。職是之故，在論理關係的緣起說觀點下，整個緣起系統，被視為是對有情心靈意識結構所做的分析，其重點在系統地解說導致有情「全苦蘊之集」的原因。

從論理結構—心靈意識結構—這樣的角度來解釋十二緣起，則「無明」指一切心識的本質；「行」則是心識的能動性，指與「無明」相應心識的造作；「識」、「名色」、「六入」、「觸」等支，則在於說明心識的認知作用；「受」、「愛」、「取」指的是心意識的心理作用；「有」、「生」則在說明從「取」（執取）中發展出之「我」（單一、恆存、主宰）的感覺；生出「我」之後，當然與現實情況不合，而會導致「全苦蘊之集」。這樣的說法，著重在心識的論理結構，而非次第的因果關係。論理關係下的心識結構，主要是從邏輯次序（與時間無涉）的解說角度，說明有情所以有生老病死之苦的源由與過程。

以上兩種解說都立基於「十二緣起」來說，但此中有許多值得討論的課題。如就筆者所見，經典中對於緣起支數，不一定都以十二支來呈現，有三支、五支、十支者。對此稍作分析，筆者以為，支數多寡與詮釋的問題，較屬於《雜阿含》二九六經所說的「緣生法」問題，而「因果關係」與「論理關係」則是對《雜阿含》二九六經之「因緣法」不同的詮釋。也就是說，不管是要凸顯佛陀在菩提樹下觀察「緣起」而成道一事，在佛教苦諦及苦滅之相關課題的探究中所代表的意義，或為了完整表達經典中「緣起」相關諸多系列所呈現出之「概念」，對「因緣法」、「緣生法」的進一步探討，是一值得重視的研究進路。

是故，筆者將在第二章，嘗試從漢譯與巴利與經典中對（十二）緣起系統關鍵詞「因緣法」（*paticca-samuppada*）、「緣生法」（*paticcasamuppanna-dhamma*）的分析與句構著手，從「依文解義」到進一步的「依義解文」，重新釐清「緣起」支與支關係所呈顯出的義涵，來回應十二緣起的詮釋觀點差異（因果關係與論理關係）此一課題，並作為後續研究的立論基礎。

2. 「緣起」、「法」概念之交涉

以現代日本學界如宇井伯壽、中村元等人的研究成果來說，他們對悉達多太子由證悟「緣起」而成佛的傳統說法提出質疑⁵⁵，其研究結果雖可能否定「緣起」與佛陀證道之間的關聯；但另一方面來說，大部分學者對佛陀由悟到「法」而證悟，卻沒有太大的爭執。如其後的玉城康四郎便順著中村元的看法，在〈佛教における法の根源態〉⁵⁶一文提出獨特的見解，「否定」佛陀的證悟和緣起之間有著本質的關聯，並對《律藏》〈小品〉(Mahavagga)中提到「諸法顯現」(patubhavanti dhamma)的三個感興偈，理解成佛陀證悟後對「法經驗」的描述（「法經驗」說遭松本史朗強烈批判），可說是貶抑「緣起」而推崇「法」的具體實例（詳第三章）。但這樣推崇「法」的解說，有無誤解「緣起」與「法」的可能？

進一步思惟後，筆者不能同意前述日本學者的看法，更認為佛陀菩提樹下的體驗即是「緣起」，也即是「法」。撇開「法經驗」的爭議不談，前述學者所說「佛陀的證悟是悟到「法」（而非緣起）」的觀點，亦讓人感到困惑。姑且不論譯詞中有「緣起法」、「因緣法」的譯例，順著前列的觀點，則佛陀所證悟之「法」的內容、概念又是為何？佛陀不也告訴弟子，「若見緣起便見法，若見法便見緣起」⁵⁷嗎？緣起與證悟兩種義理之間的關係，顯非單取片面文獻可以解決。由於「依義解文」的進一步詮釋，仍須立足於對文獻的分析之上，故欲解決此一難題，應先釐清「法」與「緣起」的詞語用法及概念交涉的情形。

論及漢譯《阿含經》中對「法」一詞概念的詮解，可說與「緣起」關係密切。因為與「緣起」相關的詞語中，常與「法」連用，記作「緣起法」、「因緣法」；而「法」一詞在佛教中，有特殊的義涵在內。如《中阿含》〈箭喻經〉「一向不說」的理由之一，便是「非法相應」⁵⁸；另外，《中阿含》〈象跡喻經〉中也說：「若見

⁵⁵ 經由考察文獻所得的結果，他們認為「緣起」的原型並非是十二支，也就是說，此派學者認為十二支緣起的成立，可能是後世佛弟子的整理。故持此觀點的學者，對傳統所說佛陀在菩提樹下的體驗是「十二緣起」，提出強烈的質疑。

⁵⁶ 玉城康四郎，〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集・佛教における法の研究》，春秋社，1975，頁58。

⁵⁷ 《大正藏》第一冊，頁四六七上。

⁵⁸ 《大正藏》第一冊，頁八〇四下。

緣起便見法，若見法便見緣起」，這些經文，都富含宗教修持義涵，可說是佛教生死觀的微言大義，也可見「緣起」與「法」之間關係的密切。

一般來說，在經典翻譯的過程中，同一譯者對重要關鍵語詞概念的使用，有較高的一致性，故欲釐清經典用語所蘊含的概念，應重視「依經解經」。除了前文所述「因緣法」與「緣生法」的差別之外，從其他可供比對的經文用例，尚有諸多差別需要考慮。例如《雜阿含》二九六經的「因緣法」，與《雜阿含》二九八經的「緣起法」兩詞，前者多了「因」字，後者多了「起」字，兩者與巴利對應經相比，顯然是同指“*paticca-samuppada*”一詞。另外，若比較《中阿含》〈說處經〉的「因緣起」，與《雜阿含》二九六經的「因緣法」兩詞，則可以發現前者多了「起」字，後者多了「法」字。

令人不解的是，為何《雜阿含》譯者求那跋陀羅（*Gunabhadra*），要分別使用「因緣法」與「緣起法」二詞？此譯法是依據原典直譯，亦或是經過譯師（譯場成員）詮釋後的揉譯呢？今人該如何去解讀《雜阿含》中不同的用例？面對《中阿含》的異譯時，又該如何理解「因緣起」、「因緣」、「緣起」，或是「因」、「緣」、「起」這些看似不同，卻又意義共通的詞彙呢？此類譯詞的源頭語是同一的嗎？或者初期佛典的傳持者與宗教師們，對這些語詞的概念理解不同呢？

除了漢譯經典本身內部的差異之外，在《雜阿含》與《相應部》對讀時，也出現某些相對應經所使用語詞有所差異，而造成理解與解釋上的困境。如在《雜阿含》二九六經與相對應的《相應部》〈緣經〉（*Paccaya*）中，「因緣法」一詞與“*patिकासamuppada*”明顯有異。以直譯來說，“*patिकासamuppada*”並不能翻譯成「緣起法」、「因緣法」，此可能是譯典與原典的傳承來源不同所致，當然吾人亦不能排除其他可能性，另外，巴利聖典中，也未出現「緣起」（*patिकासamuppada*）與「法」（*dhamma*）兩者併合的用例⁵⁹。換言之，可以假設當初在翻譯經典時，諸多譯師

⁵⁹ 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁 67~69。該論文註解 85 也提供了一些文獻上的證據，引註解原文於後：「水野弘元所編的《南傳大藏經總索引》裡，與緣起法直接相關的有「緣起の法」與「緣起法」兩項，前者是指 *patिकासamuppada* 與 *sahetudhamma*，後者則是指 *patिकासamuppada-naya*。然而 *patिकासamuppada-naya* 一詞出於《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammattha-sa vga ha*），顯然這與本文論題範圍關係不深；而水野弘元未於 *patिकासamuppada* 後面附加 *dhamma* 詞，可見他亦留意到這兩詞各有所屬的情況」。

本就對該詞的詮釋已存在著相當的不確定性，以致會出現如此不一的譯詞。此故，若順著漢巴經典追查，也必須對「緣起」與「法」的關係再作進一步探討。

針對於此項提問，最佳方式之一，應當考察當初翻譯《阿含經》時所依的原典。但因古代據以譯為漢語佛典之梵文原典已經逸失，故在探究漢譯語詞、義理的原文問題時，想按圖索驥地找出漢譯所依原典的機會，是微乎其微。即使有一些出土的梵文、西北印方言經典斷片，或許具有參考性⁶⁰，然因歷史久遠，且語料不足，根據部分經典斷片，意圖研究上述等問題，恐怕也是力有未逮。而若單從漢譯各部《阿含經》的漢譯經文作比對，雖譯文參差互見異同，但由於譯文的語系相同，要從中找出其差異之處，恐怕也未必就是原典的義涵。

欲探究此課題，有一取巧的方式是：從與梵文相近語系的巴利佛典文獻著手。從北傳漢譯經典中的「緣起」一詞，可推知是從梵文的“*pratitya-samutpada*”轉譯而來，但此詞在漢譯佛教典籍中，有不同的譯名，除了譯為「緣起」、「因緣法」，有時也被譯為「緣生法」⁶¹（但「緣生法」一詞，在《雜阿含》二九六經中，顯然與「因緣法」非同一詞）。反推回去，巴利經論中，與相近關鍵字“*paticca-samuppada*”有關的紀錄，藉由當前語言文獻學的研究結果，將可以幫助吾人釐清「緣起」相關語詞（緣起法、緣已生法）的概念與意義。以巴利聖典相關資料，作為一種替代的研究資料，在更多、更精確的文獻證據出土之前，此一方式，恐怕暫時仍為當前學術研究的主流方式之一。

綜上所述，比對漢巴《阿含經》時，吾人可發現，其實「緣起」一詞與其相關概念，並不容易理解；但從此詞與「法」連用的常例來說，吾人也可獲得解讀釐清「因緣法」、「緣生法」的線索，此故，本研究第三章將延續第二章對「因緣法」（*paticca-samuppada*）、「緣生法」（*paticcasamuppanna-dhamma*）此二詞意義

⁶⁰ 依渡邊海旭氏說，在高昌所發現的梵文斷章十八葉，正相當於雜阿含；在于闐所發現的梵文斷片，屬於中、雜二阿含，及長阿含所攝之阿吒那那經、眾集經，據此，梵語本現尚有部分存在無疑。

⁶¹ 除了譯為「緣生法」之外，或也譯為它詞。如《中阿含經》第八六經〈說處經〉云：「阿難！我本為汝說因緣起及因緣起所生法」；《雜阿含經》二九六經云：「爾時，世尊告諸比丘：我今當說因緣法及緣生法」。而漢譯阿毘達磨的論藏裡，或也將之譯為「緣已生法」，真諦三藏在所譯《俱舍論》中，便是以「緣生」來傳譯此一梵文原語，如《阿毘達磨俱舍論》云：「若有苾芻，於諸緣起、緣已生法，能以如實正慧觀見，彼必不於三際愚惑」。

分析的基礎上，以更多的面向來探討「緣起」與「法」二者概念的交涉情形，以釐清緣起與證悟的關聯。

（三）「緣起」內容之省思

1. 「緣起」支數問題與進一步詮釋的可能性

從緣起各支乃至對整個緣起系統來說，「此有故彼有，此生故彼生」、「此無故彼無，此滅故彼滅」⁶²兩頌，是「緣起」最簡要的表達形式，亦即僅由「此」與「彼」兩支關係來表達緣起的義涵，一般也被視為緣起理則的解說。但是如此簡易的形式，只能看出兩種現象之間的因果關係，對緣起各支，並未加以清楚的界定與說明，維持了一定詮釋上的模糊空間，此點值得特別留意。如一般將十二緣起視作佛教說明三世輪迴的主要理論，其闡論分段生死的「四有」⁶³思想，雖亦符合「此故彼」的緣起概念，但也曾引起不少討論，說明了在佛教內部，對緣起相關的詮釋仍無定論。

從《阿含經》或更早期的文獻來說，除了上述「此故彼」這樣描述因果關係的扼要形式外，尚有多種或長或短的形式（三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支）⁶⁴，來表達「緣起」的內容，可說正顯出佛陀是順應說法因緣，而對「緣起」有諸種解說方式，甚至《阿含經》中尚有不少無緣起之名，卻符合緣起理則之實的法說。被稱為佛教義理總綱的「四聖諦」，便是無「緣起」之名，但顯然合乎前述論點的顯例。「四諦」中的「苦」、「集」，一者表眾生受苦的果，一者表眾生受苦之因，一般稱之為「流轉緣起」⁶⁵；同理，「道」是達到苦滅或解脫的方法、途徑，而「滅」是解脫的苦滅狀態，此一系列，一般稱為「還滅緣起」

⁶² 《大正藏》第二冊，頁六七上。

⁶³ 「四有」的內容為：（1）本有：從出生至死亡之間，眾生一期之生命；（2）死有：臨終及轉（往）生之際，眾生一期生命的結束；（3）中有：又稱為「中陰」，眾生死生之間的過渡時期；（4）生有：出生，眾生另一期生命的開始。

⁶⁴ 中村元，《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社，1971，頁41～72。

⁶⁵ 「集」為「苦」之因；「苦」為「集」之果，若套用「此故彼」公式來說，便可以說為「集有故苦有，集生故苦生；集無故苦無，集滅故苦滅。」

⁶⁶。惟一的差異是，「緣起」在此只指稱一種因果關係之間的聯繫，並未直接說明「道諦」所強調的八正道修行法⁶⁷。



本文探討的重點，並非放在研究此類沒有緣起之名，但有緣起之實的法義。而是將論述的重心，放在《阿含經》中，常出現的各系列緣起與其理則。當然其中最重要的，便是為眾人所知的「十二緣起」。值得注意的是，在這些合於「此故彼」形式、或長或短的緣起系列中，有一些與一般熟悉的「十二緣起」不同。

以十二緣起來說，雖說它是佛教系統解說生死輪迴的理論建構，由其各支相遞相續，可以解說輪迴流轉不滅的過程；但若比對其他經，則不能說（十二）緣起是封閉性的系統，無有其他詮釋的空間；例如，相對於從分析認知過程所得之脈絡清晰的十支，何以成立「無明」支與「行」支？三世輪迴的緣起十二支，是否在理論上會形成有一不變的「輪迴主體」，而與無我相違？從「十二緣起」中如何獲取承擔苦難的力量？諸多考量讓吾人必須對「緣起」支數與相關問題，多一些關注。

自文獻統整自「此故彼」到「十二緣起」各支分立的情形，可發現「十二緣起」在四部阿含中已有相當份量的論述，如《雜阿含》五九〇經已出現完整「十二支說」，《中阿含》八六經〈說處經〉也列舉了包括「十二支說」於其中的三十項法義，由此可說，「此故彼」解說的是「緣起」概念，而「十二緣起」則具體而微地描述「緣起」系統運行的方式。但如前文所述，仍然具有許多模糊的討論空間，如十二支的生起，它們是次第生起（異時性的因果關係）？還是同時生起（同時性的論理關係）？還是兩者兼具、前後依存？一開始「十二支」便是定說嗎？

⁶⁶ 「道」為「滅」之因；「滅」為「道」之果，此一系列依「此故彼」公式，也可以發展成「道有故滅有，道生故滅生；道無故滅無，道滅故滅滅。」

⁶⁷ 水野弘元也曾對緣起與四諦的關係作了闡述，雖然解說方式不盡相同，但其意義也在於肯定緣起與四聖諦可以互相解說。參見水野弘元，《佛教要語的基礎知識—世界佛學名著譯叢（3）》，台北：華宇，1984，頁193，

更重要的是，在阿含文獻中，並未明確說明是否「十二緣起」貫通三世，故如此具體的描述，引起後世學者⁶⁸、佛弟子們（如佛使比丘）眾說紛紜的種種爭議。

「三世兩重因果」對「十二緣起」的解讀，是以無明支和行支為前世因；識、名色、六入、觸和受等支，為今世的果；愛、取、業有等支，是今世的因；最後，生有以及生、老死等支，就是來生的果。在這樣的解說下，有情現在世的五蘊身心，是由過去世的「無明」與「行」兩支所引生，而連結兩世之間的關鍵在於「識」，有情在現在世中，必須承受過去所作所為的果報。這個過程說明有情現世的煩惱來源是「愛」與「取」，而其遠因是無量過去世的「無明」與「行」；若不打斷此一循環，將導致「未來世」中的「生」與「苦」。此種詮釋觀點，將十二緣起的「識」支，解釋為「結生識」(patisandhi vibbana)，以其為連結此世到彼世的主體，也就是說，另一期新生命的開始，是以「識」(vibbana)入母胎而為名色，故亦說：現世的果來自於前世的因，在現世受前世所造作的業報。值得注意的是，此種說法雖然常見，也被佛教徒所接受，但其實此種觀點一直都受到質疑。

如以近代來說，M. Walleser 從認識論的角度解釋名色與觸、名色與識的關係，進而抨擊以名色為母胎中之胎兒的傳統解釋⁶⁹，其說間接地挑戰歷來嚴守阿毘達磨「緣起貫通三世」的傳統詮釋觀點。此一新詮釋雖未必使學者們完全信服，但在 M. Walleser 立論後，在不同文化背景的國度亦有後繼者提出類似的觀點，如泰國的佛使比丘(Bhikkhu Buddhadasa, 泰國著名的禪修指導者與比丘學者)便提出「緣起沒有貫通三世」的主張，可視為是 M. Walleser 詮釋觀點的極端化結論⁷⁰，但當前教界、學界對此課題，似乎尚無太多討論⁷¹。

⁶⁸ Olendzki 提到 Keith 批評 Childer、Bourmouf 和 Kem：「Childer 解決這問題的方式是認為支與支之間沒有任何實際的關係。而 Bourmouf 則是主張支是有實質的東西。Kem 是覺得建基在宇宙的神話之上」。轉引自 Michael S. Drummond，莊國彬譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉《法光學壇》，第 5 期，2001，頁 143 註 1。

⁶⁹ 參見 M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des rliteren Buddhismus*, Heiderberg, 1904.

⁷⁰ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，台灣：香光書鄉出版社，1995。

⁷¹ 參見〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉一文前言 (Michael S. Drummond，莊國彬譯，《法光學壇》，第 5 期，2001，頁 144)。台灣學界處理過此一問題的，就筆者所知，也僅有呂凱文，〈佛使比丘論緣起〉，慧矩雜誌 411 期，頁 48~63；〈佛使比丘對於緣起思想的反省及其意義〉《法光》，109 期。此外，還有楊郁文於甘露道出版社 1998 年出版的《生活中的緣起導讀》錄音帶 46 卷，但未出版成書本的形式。

緣起是否貫通三世的爭議，或許各有其應機說法的考量，但就理論釐清與定位，此課題可以回歸到前文所說的十二緣起的詮釋之爭——因果關係與論理關係。但不論從異時的因果關係或同時的論理關係來解釋「十二緣起」，其實並非必然互斥。而恰可互補本身理論不足之處，部派佛教在解釋十二緣起時，已意識到多方面詮釋的可能性，關於此點，將在第四章以佛使比丘的「緣起不貫三世」與印順法師「依認識論為基礎的觸境繫心觀」為例，作進一步闡釋。

2. 「緣起（無我論）」與業感輪迴說理論上的矛盾

佛教無我論（*nairatmyavada*）的理論核心來自於「緣起」，原始佛教解說生死流轉實相的理論，其特色便是結合了（緣起）無我論與業感輪迴說。在印度，依業輪迴的觀念並不始於佛教。輪迴（*saj sara*）思想的起源，可說是源於梵書時代末期乃至於奧義書時代，其特點在於與神我（常我論）相結合⁷²。佛教對於生死輪迴觀的說明，可說是立基於佛陀悟道的體驗，來回應奧義書以來的傳統思想；而佛教依緣起提出的無我論，更與傳統的神我論大異其趣。

簡要地說，佛教肯認輪迴現象的存在⁷³，卻不認為有一、常的「自我」輪迴於三世之中，不承認有永恆的「神我」解脫而回歸於「梵」——宇宙絕對的本體。反之，佛教認為與「無明」相應的我執、我見、我愛，才是生死輪迴的根本原因；能夠從（十二）緣起的觀察中，體驗到世間的無常性、無我性，便不會被「我見」束縛，才能得到解脫。所以《雜阿含》二九六經佛陀教導弟子說：

多聞聖弟子於此因緣法、緣生法正知善見，不求前際……不求後際……內不猶豫……。若沙門、婆羅門起凡俗見所繫，謂說我見所繫、說眾生見所繫、說壽命見所繫、忌諱吉慶見所繫，爾時悉斷、悉知，斷其根本，如截多羅樹

⁷² 參見木村泰賢，《印度哲學宗教史》，高觀廬中譯，台北：台灣商務印書館，1995，頁 220～227、281～286。

⁷³ 傅偉勳欲圖建構的心性體認本位的現代（個體）生死學，對佛教輪迴說所作的反省，顯然忽視了輪迴說的積極意義，如《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》中說：「生死輪迴與涅槃解脫原是一體的兩面，決定同一生命成爲生死輪迴，還是涅槃解脫，端在隨時隨刻的心態心境上面，而與涉及純外在化了的過現未三世（甚至無窮世）時間流轉現象事相毫不相干」。如上引文，傅偉勳對佛教業報輪迴說的想法，著重於其「心性體認」的二諦中道，而顯然具有唯心論的傾向。參見本文頁 8；傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中，1996，頁 150～151。

頭，於未來世，成不生法。是名多聞聖弟子於因緣法、緣生法如實正知，善見、善覺、善修、善入。⁷⁴

顯然的，原始佛教的修道論，就是根源於對前述「因緣法」、「緣生法」的分別與理解（正知善見），在「緣起」深刻的體驗中，去除絲毫對主宰的實我觀念之執取。所以佛陀在《阿含經》中，處處說明無我的道理，並透過「五蘊」的實不可得，來論證「無我」⁷⁵。所以說，原始佛教的一大特點，便是緣起無我論與業感輪迴說的結合，在原始佛教中，業感輪迴與（緣起）無我的思想緊密相連，構成此期佛教基本義理的特色。

但是這種「無我」而業感輪迴的理論，卻也是不斷地受到質疑。問題的關鍵在於，若前世與後世間的關係沒有「輪迴主體」的串連，如何相續與解脫？前後世之間的關係，究竟是同是異？若是同則成常我論，若是異則無由成立輪迴說。簡言之，緣起無我論與業感輪迴說的不能調和，便在於「業果如何相續」此一課題，此種疑問不僅存在於原始佛教，更延續到部派佛教的論爭當中。「三世兩重因果」的十二緣起論，其用意便可能是用來解釋有情生死輪迴與還滅過程中，業果相續的學理課題。至此，可分從兩個面向來討論緣起無我論與業感輪迴說的矛盾課題，其一，佛教如何來解說業感輪迴論；其二，佛教傳統「三世兩重因果」詮釋立場的十二緣起說，將「識」解作「結生識」來互貫過去、現在和未來三世，是否如佛使比丘所評論⁷⁶，已違背佛陀所說的緣起思想，是錯誤的？

無可諱言，貫通三世的十二緣起說，與業力說結合之後，的確可以引發佛教徒無比的信心，進而向上、向善、向解脫，也可能成為懺罪法門發展的心理成因、理論背景⁷⁷。但這種貫通三世的緣起說，似乎意味著某種可從這一世，流轉到下一世的所謂「輪迴主體」存在，而與緣起無我論有所扞格。因為若佛陀的教誨是「緣

⁷⁴ 《大正藏》第二冊，頁八四中～下。

⁷⁵ 一般來說，有兩種角度可以論證無我：其一，從和合的角度，以「我」是五蘊和合而成來論證無我；其二，從緣起的角度，以無常故苦來論證無我。依大乘說，前者是「析空觀」，後者是「體空觀」。

⁷⁶ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995。

⁷⁷ 如說：「往昔所造諸惡業，我今一切皆懺悔」。

起」，那就無法成立一不變的自我，既然「無我」，那麼自此世轉移（或輪迴）到彼世的東西是什麼呢？但若不安立「輪迴主體」，那又怎麼解說「輪迴」呢？

在無法迴避「輪迴主體」問題的情形下，以三世兩重因果來詮釋十二緣起，似乎與佛陀的教導相反，而又落入問題的迴圈？佛教生死觀的建構，不能忽視此一學理上的重大課題，此故，本文第五章將以佛教教理中的「無我論下的輪迴說」與「業果相續」等課題為研究標的，回到佛教對輪迴、業力的解說，耙梳出其思想發展的脈絡，及解決之道。

第三節、研究目的

與佛教生死觀有關的兩大課題，一是滅苦（證悟），另一是輪迴，都與緣起思想有密切的關係。申言之，未來進一步探究佛教生死觀的基礎工作，以「緣起」為主題所作的研究，是不可忽視的一環。以「生死之間」、「生前死後」為討論平台，筆者認為可將「緣起」分為「概念」與「內容」兩大向度，來探討佛教對生死之間（苦），與生前死後（輪迴）等問題，提出了怎樣的說明。

就緣起「概念」而言，歷來爭論不斷，不同的詮釋觀點（異時性的因果關係與同時性的論理關係）皆立基於對「十二緣起」的解說，各有偏重而爭論不休。職是之故，從釐清「因緣法」（概念）、「緣生法」（內容）的區別，進而從中肯認緣起的深刻義涵，不僅是解決前述之爭的研究進路之一，更與「正見增上」密切相關。「聞思修證」是體驗佛法的途徑，「正見增上」是佛教修持的道階之一；在個體生死學意義下來說⁷⁸，從釐清緣起思想確立對佛教義理的正見，則與獲得終極承擔的力量有關；也是滅苦之道乃至實踐的根本理據。

另外，當代學界部分研究成果，否定緣起與佛陀成道解脫的關聯性；筆者認為在未對「緣起」、「法」之概念與內容作細部分析，可能導致研究成果失焦。故在釐清緣起理則概念之後，更進一步考察「緣起」與「法」之間的聯繫，來討論

⁷⁸ 參見頁 4 所作之說明。

「緣起」與佛陀（乃至聲聞弟子）悟道經驗的關聯，並嘗試回應日本學者可能割裂「緣起」與佛陀成道經驗的聯繫之偏差觀點。

就緣起「內容」來說，自不免受到對緣起「概念」解說差異的影響，而兩者皆與佛教解說生死輪迴流轉有緊密的關聯。緣起無我論配合著「業」（kamma）與「輪迴」（skt. saṃsāra）而對「十二緣起」所作的闡釋，是佛教描述有情生死流轉過程的系統說明。本文試圖檢視佛使比丘「緣起不貫三世」的理論，及印順「依認識論為基礎的觸境繫心觀」的緣起觀，發展進一步詮釋緣起的可能性

佛教緣起思想中，最易引起困擾與誤解的，便是緣起無我論與業感輪迴說的矛盾。究竟佛教「無我論的輪迴觀」該如何詮解？此外，依緣起無我論如何成立業果相續的有情觀也是重大課題之一，以緣起為核心的佛教生死觀理論探討，自不能不面對此一學理挑戰。本文嘗試延續著前述對緣起概念的討論成果，重新詮解佛教對業報與輪迴的解說。

總結本文研究目的，簡要地說，主要是嘗試在探研究生死流轉實相與超克之可能性的脈絡下，以專題探究的方式，經由考察文獻，將研究焦點集中於理解佛教緣起「概念」與「內容」，並由此概念釐清佛教獨有的解脫觀、生死輪迴觀、及業果相續等相關問題。本研究自我定位為理論基礎探究，也期許能對現代生死學的理論建構有所助益。

第四節、論文結構

本研究包含緒論與結論一共分為六章，除了導論與結論兩章之外，其餘四章乃是本論文的主體部分。今略述各章的內容：

第一章：緒論。主要是說明研究背景、動機、並分析「緣起」思想問題研究脈絡及本論文研究取向，以及本論文的研究架構。

第二章：緣起思想之蘊涵分析（I）—從緣生法句型結構論緣起的義涵。釐清「緣起」的概念，有助於從「緣起」甚深義理中建立起對生死流轉正確的認知，

故本章研究關懷的重點是，從十二緣起系列的結構中，究竟呈現出何種哲理義涵，而此義涵是否一定侷限於非此即彼的因果關係與論理關係之爭？為避免浮談無根，本章嘗試以經為量，在實謂層次分析原典對緣起系列相關的字（word）、詞（term）、句（sentence）及概念（concept）的解說，進行反覆而縝密的比對，並據以提出蘊謂、當謂層次的說明，以回應上述緣起詮釋觀點之爭。

第三章：緣起思想之蘊涵分析（II）—從緣起與法概念之交涉論佛陀悟道的體驗。關於「緣起」與「法」之間的關係，一般研究方向，大多集中在於“*paticca-samuppada*”一詞，從其譯法與概念著手，而或多或少忽略「緣起」與「法」二詞之間概念的交涉。本章將先說明問題的關鍵之處，並就經典中對緣起理則的特性，及對「法」一詞用法、歧義之討論，釐清「法」概念、意義，並與緣起理則之特性，作進一步的對比與闡述。並藉由上述討論之結果，論述「緣起-法」與佛陀悟道體驗的密切關係。

第四章：認識論緣起觀的爭議與解消—以佛使比丘、印順之觀點為中心的探討。關於以何種觀點來詮解十二緣起的內容，歷來多有討論。如前所述，佛使比丘的「緣起不貫三世說」，否定「結生識」的說法，而其說並未對相關的支數問題與「識入母胎」提出解釋，故引起了許多討論。在眾多關於緣起支數問題與如何詮解緣起的解說中，闡釋緣起觀方式最獨到的，應推印順法師。印順認為緣起雖有支數不同，但諸說是融貫的。另外，印順以「胎生學」、「認識論」兩種觀點來說明十支緣起，顯然也接受「入胎識」的觀點，而並不像佛使比丘那樣激烈的批評「結生識」。此點觸發筆者進一步以佛使比丘與印順法師的緣起觀作為研究對象，探討其緣起思想的異同之處。

第五章：緣起、生死輪迴與佛教業力說。在無法迴避業果相續的問題下，佛教生死觀的建構，不能忽視「無我」與「輪迴主體」在學理上互相矛盾的重大課題。此矛盾之處在於：佛教提倡「無常、無我」，而既說「無常、無我」，那便是否定生死輪迴的過程中有一不變的主體，而似與「佛教肯定輪迴現象」此一普遍為人所知的傳統說法相違。故本文的目的，便在於客觀地理解此一課題。另一方面，就佛教而言，討論輪迴不能離開業力而說，故本章以佛教教理中的「無我論

下的輪迴說」與「業果相續」等課題為研究標的，耙梳出輪迴與業思想發展的脈絡，以提出解決此一課題的說明。

第六章：結論與檢討。對本文以上論述作扼要總結，並作一簡單的反省與回顧。

第二章 緣起思想之蘊涵分析（ I ）

一從緣生法句型結構論緣起的哲理義涵

第一節、前言

歷來在詮解生死流轉的十二支緣起所呈顯出的意涵時，有著許多觀點上的差異，其中最顯著的就是「（異時性）因果關係」與「（同時性）論理關係」。以異時性因果關係來解讀十二緣起，是從生命於胎中初萌說起，一直到其出生而有老死為止，可以說是佛教對有情生死流轉過程的解說；而同時性論理關係下的緣起結構，主要是從邏輯次序（與時間無涉）的解說角度，說明有情所以有生老病死之苦的源由與過程。在論理關係的緣起說脈絡下，整個緣起系統，可視為是對有情心靈意識結構所做的分析，其重點在系統地解說導致有情「全苦蘊之集」的原因。兩者解說的角度與著重點，確有差異。

贊同異時性因果關係觀點的，不管是偏重心理層面（如木村泰賢）、或是與生死流轉的三世說結合，都把時間因素納入考量來解說十二緣起系列，認為支與支之間有著時間的次第性；贊同同時性論理關係的，著重在緣起系列的形式上，認為支與支的關係，是表示邏輯上的因果關係，並認為「緣起」表達的是所謂超越時間的「相依性」（如宇井伯壽、和辻哲郎等主張）。日人緣起「相依性」之爭，並延續到日本批判佛教的思潮論爭⁷⁹，影響頗大；國內也有學者注意到緣起「相依性」問題，而有所評論⁸⁰。啓人疑竇的是，從因果關係及論理關係來解釋十二緣起，這兩個方向是否必然互相排斥？

⁷⁹ 日本「批判佛教」學者是立基「佛教是什麼？」此一核心問題之上，並且基於此一問題的理解與分析，進而反省、並著手批判他們所認為的「偽佛教」思想。「批判佛教」的學者對「佛教是什麼？」有幾點重要看法。首先，松本史朗認為佛陀證悟的內容正是緣起法，佛陀是觀察順逆的十二支緣起而證悟，因此當論及「什麼是佛教？」時，松本認為絕對不能撇開「緣起」來討論。其次，松本認為「緣起」即是十二支緣起，亦即是一般傳統所稱的「十二因緣」。最後，「緣起」中各支之間的關係並不是指同時的、空間的、或條件形式的緣起關係，而是指時間序列上的因果關係。參見松本史朗，《緣起と空一如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁1。

⁸⁰ 楊郁文在〈緣起之「此緣性（idappaccayata）」〉一文，檢討日本緣起「相依性」的論爭，先討論種種緣起說，並評論宇井伯壽以「相依性」理解緣起的錯誤，並且提出應當以「法住性、法定性」來理解「此緣性」。他認為：有情數緣起系列相鄰兩支的關係是「此緣性」；有情數緣起系列

若從經典上來檢討，「因果關係」與「論理關係」可說是對《雜阿含》二九六經之「因緣法」（「此故彼」理則）不同的詮釋，但不管怎樣的詮釋觀點，也都是以考量「十二緣起」支與支關係為出發點；也就是說，欲解決前述不同詮釋觀點之爭，必須回到《雜阿含》二九六經所說的「緣生法」（無明到老病死等十二支）來作討論。

就佛教的宗教實踐「聞思修證」次第而言，在聞思階段必須注重確立正見，如《雜阿含》所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」⁸¹。換言之，從釐清緣起概念，進而從中肯認緣起在解說生命實相的深刻意涵，到確立對佛教緣起義理的正見，是進一步修學的基礎。《雜阿含》二九六經佛陀便教導弟子說：

多聞聖弟子於此因緣法、緣生法正知善見，不求前際……不求後際……內不猶豫……，爾時悉斷、悉知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世，成不生法。⁸²

既然釐清「緣起」的概念（如前所說的「異時的因果關係」與「同時的論理關係」），有助於吾人從「緣起」甚深義理中，建立起對生死流轉正確的認知，故本章研究關懷的重點是，從緣起系列無明到老病死等十二支，究竟呈現出何種義涵，而此義涵是否一定侷限於非此即彼的因果關係與論理關係二者？

為避免浮談無根，本章嘗試以經為量，在實謂層次考察原典對緣起系列相關的字（word）、詞（term）、句（sentence）及概念（concept）的解說，進行反覆而縝密的比對，並據以提出更進一層的蘊謂、當謂層次的哲理義涵，以回應上述緣起詮釋觀點之爭。就佛教聞思抉擇而言，文獻的探究是確立「正見」的基礎之一，不是只為研究而研究的文字功夫；就學術研究而言，釐清重要關鍵字的意義，更是進一步進行理論探究所必須的基礎工作。

的每一支是「緣生法」，是「由緣所生的法」。參見楊郁文，〈緣起之「此緣性（idappaccayata）」〉，《中華佛學學報》第9期，1996，頁1~34。

⁸¹ 《大正藏》第二冊，頁二〇四下。

⁸² 《大正藏》第二冊，頁八四中~下。

在章節安排方面，第一節就緣起詮釋觀點之爭略作分析，並說明本章後續研究重心，在於對無明到老病死等十二支緣生法關係之哲理義涵作討論，並據此來詮釋緣起的理則。第二節則從經典中理解緣起步驟之理路斷層為出發點，討論「緣起」與「緣已生法」混用的情形與對漢巴十二緣起句型的可能誤解，進一步對「緣起」概念相關問題作說明。第三節中則分析經文中「緣」、「緣已生法」、「緣起」等字詞的複雜關係，澄清緣起句型結構所蘊含的意義。第四節則承繼第三節的研究結論，回應緣起詮釋觀點之爭。

第二節、緣起甚深難見

「緣起」向來便被視作佛教最複雜難解的義理，除了其本身便具有難以瞭解的特性外（佛陀稱之為甚深法），經論中對「緣起」相關關鍵字的譯詞不一，與對譯詞概念複雜的說明，恐怕也是未能親逢佛陀說法，而意圖從經論來瞭解佛教義理的現代人，一道極難跨越的鴻溝。

前文提及，若以《雜阿含》二九六經為準，則可說「因果關係」與「論理關係」等對因緣法（「此故彼」理則）的不同詮釋，是來自於對緣生法（十二緣起等各支）解說不同，反之亦是。但是「緣生法」與「因緣法」在其他經典中，因譯詞的混用似乎又指涉同一義理，因此在展開我們的討論之前，有必要先行適當區分兩者，釐清「緣生法」與「因緣法」的性質與指涉的法義內容，及兩者之間的關聯；並說明解讀「緣生法」（十二緣起定型句法）時，吾人將會面臨的困難，以便再作進一步討論。

（一）理解緣起步驟之理路斷層的啓示

在《阿含經》中，論及「緣起（因緣法）」（*paticca-samuppada*）與「緣生法」（*paticcasamuppanna-dhamma*）之關係者，《雜阿含》有二九六、二九七等經，《相應部》有〈緣經〉（*Paccaya*）、〈法說經〉（*Desana*）等等。在以上所提之經文中，佛陀皆分別為比丘們開示「因緣法」與「緣生法」，由此看來，因緣法與緣生法是相關聯的，但彼此卻又不盡相同，否則就失去分別開示兩者的必要性。

從另一方面來說，甚深緣起是如此難以理解，而造成人們難以認識緣起的原因之一，除了其本身便具有難以瞭解的特性外、譯詞混淆難解等理由之外，恐怕就在於找不到理解緣起的適當步驟。關於此適當步驟，《雜阿含》二〇〇經提出了可供參考的方案⁸³。在此經中，佛陀指導羅候羅學習教法的次序如下：「五受蘊→六入處→尼陀那法→一切無常」，正表示，欲理解尼陀那法（nidana 因緣），必先對色、受、想、行、識等「五受蘊」的煩惱狀態，及認識世間的眼、耳、鼻、舌、身、意等「六入處」管道，有所認知與理解；正見「尼陀那法」，同時也是進一步認識無常法，進而修學解脫之法的關鍵基礎。

從《雜阿含》二〇〇經「尼陀那法」往前探索，來討論五蘊、六入的性質，可發現《阿含經》中，五受蘊與六入處於法義的分別，性質是屬於佛陀教導的「緣已生」（緣生法）。如《相應部》「蘊相應」〈阿難經〉（Ananda）中，便提到色、受、想、行、識等五蘊，皆是「緣已生」（paticca-samuppanna）⁸⁴。

另從《雜阿含》二九六經提到「緣生法」的內容，雖未像〈阿難經〉（Ananda）經文直接說明五蘊即是「緣已生」，但也可以看出「五蘊」、「六入」屬於「緣生法」，何以故？經云：「云何緣生法？是謂無明、行……是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法」⁸⁵。若先暫時把《雜阿含》二九六經十二支緣生法前後數支（無明、愛、取、有、生、老死）略去不論，則「緣生法」其中的「行、識、名色、六入處、觸、受」等六支，則除了缺「想」支之外，這六支大致也與「五蘊」、「六處」相符⁸⁶。對照如下：

⁸³ 《大正藏》第二冊，頁五一中。

⁸⁴ *Saj yutta-Nikaya, Vol. III., pp. 24-25.* 漢譯經文請參見考《相應部三》，《漢譯南傳大藏經》第一五冊，頁三五。茲引部分經文如下：色（rupa）是無常、有為、緣已生、破壞之法、滅盡之法、離貪之法、滅法。彼之滅故說是滅。受（vedana）是無常、有為、緣已生、……。想（sabba）是無常、有為、緣已生、……。行（savkhara）是無常、有為、緣已生、……。識（vibbana）是無常、有為、緣已生、……。

⁸⁵ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

⁸⁶ 關於這個不能完全相符的情況，《雜阿含》二九八經與《相應部》〈分別經〉（Vibhavgaj），兩者對於「名」（nama）的解說，皆將「想」視為是「名」的內容，換言之，「名色」即包含有「色」與「想」。據此而論，「六入」與包括「想蘊」在內的「五蘊」，可說皆包含於緣生法之中，無一例外。參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁44~45。

緣生法：行、識、名色、六入處、觸、受。

五 蘊：色、受、想、行、識。

六 處：六處。

當然以上的推論，仍然有待進一步討論，如以五蘊內容的語彙為例，「行蘊」的「行」與「十二支緣生」的行支之「行」，在不同的語脈中，其指涉的「內容」並不一定有完全相同的意義。此乃更微細的課題，此處但就其「性質」而言，或可先忽略細部解說時可能的差異，而著重於「五蘊」、「六入」之性質屬於「緣生法」。

但在此脈絡下延續上述的討論，卻出現一處理路斷層。因為按照《雜阿含》二〇〇經所說，先行深入理解五蘊與六入，是有助於理解「尼陀那法」（即緣起），但五蘊與六入之定位，只能說是「緣生法」而不等於「尼陀那法」，故此處出現一令人難解的困惑。筆者認為，這顯然說明從「緣生法」到「尼陀那法」兩者之間，尚存在著有待進一步釐清的關係。

如果將《雜阿含》二〇〇經的「尼陀那法」，依常例推測其原文為“niddana”⁸⁷（「法」可能是譯師增補），並解釋為「因緣（法）」，那麼與《雜阿含》二九六經及《相應部》〈緣經〉相比對，則可說「尼陀那法」應與「因緣法」（*pratitya-samutpada*）相當（為配合較為精準的巴利語，以下除特別說明外，一律將“*pratitya-samutpada*”譯為「緣起」），也就是說，從五蘊、六入到尼陀那法之間的問題，還是需要回到釐清「緣生法」（*pratityasamutpanna dharma*）與「緣起」（*paticca- samuppada*）之間關係來解決。「因緣法」與「緣生法」之間究竟關係為何？在此即是問題關鍵。

⁸⁷ 《雜阿含》二〇〇經的對應經，是南傳《相應部》〈羅侯羅經〉（*Rahulovada-suttam*）（S.35 121），被編在「六處相應」。兩經角色相同，但描述略有不同。《雜阿含》二〇〇經可以歸納出次第：「五蘊→六入→尼陀那法→一切無常」，而〈羅侯羅經〉則重在對「六處」的說明，因此這裡只能取巧地將「尼陀那法」，推為「因緣」，而無法從巴利對應經中，得到一個較為直接的證據。

(二) 解讀十二支「緣生法」時的難題

在進一步解決前述對「因緣法」不同詮釋觀點之爭前，須回到「緣生法」（無明到老病死等十二支）來作討論，但除了「因緣法」與「緣生法」概念的混淆之外，單就解讀十二支「緣生法」，也有許多語意不明的問題，導致不少困擾。

第一個問題是：緣起系列是否指謂單支生起單支的關係？就漢譯佛典的譯例而言，以現代漢語語感來解讀漢譯「無明緣行」或「緣無明有行」諸語時，吾人容易將經文理解為：緣起系列乃是指從單支生起單支的關係。但諸法因緣生，單一支的有情數緣起支豈可獨自成立？

就「無明緣行」的緣起系列的「漢譯」看來，從無明支到行支生起，雖然亦可解作「從單支到單支的緣起」，但若僅依文解義，單純地認為「行」是從單一的「無明」生起，則與哲學理論所探求的第一因相似，顯然不符合「諸法因緣生」的實況。從巴利語“avijjapaccaya savkhara”來說，“savkhara”一字是陽性主格複數，故應譯作「諸行」，故可推論漢譯經典的情形，是歷代譯師順應當時文風之影響，注重辭藻，採簡練樸實風格，而導致在譯文、潤文時，略去「諸」字，不將“savkhara”譯為「諸行」，直接以「行」譯之。另外，“avijja”是以語幹（stem）型態表示，而“paccaya”則可解析為名詞從格（ablative），但若因此而將整句譯為：「諸行」從單一的「無明」生起，此亦不免有一元論之弊，所以今譯作「〔從〕無明（之）緣〔生起〕諸行」。此說之意，即在於說明「諸行」的生起，是由於「無明（之）緣」與其它「緣」相聚合而成；其他各支也是如此。

就法義的實質義涵而言，以上的解說，除了可避免與佛教所批判的「自緣起」（自生）」與「他緣起（他生）」相混淆之外，並能契合於佛陀所教導的「諸法因緣生」。故可說各支的施設，無非在於強調諸緣和合下的某一明顯特質。換言之，十二緣起支的各項，如無明、行、識、名色……等，實代表著階段性解說側重點的不同，而不應忽略其它隱而不現的「緣」，如此可避免誤解，也較不離緣起說之本意。如此一來，不論文本為梵、巴利語或漢譯經典，才能避免望文生義的窘境。

其次，第二個問題是，如何來理解漢譯「無明緣行」裡「緣」字的詞性？是動詞、介詞，還是有其他解讀？若將「無明緣行」此處的「緣」視為動詞，則此句便可解讀成：「無明」緣著「行」而生起；或者解釋成：「行」緣著「無明」而生起。前者的解釋甚為離譜，至於後者的解釋則還算不失原意。例如，對十二緣起的經文，今人有譯作：「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」⁸⁸，就詞語排列而論，恰與玄奘的「無明緣行」的譯法完全倒反。若僅依文解義，顯然會讀出許多不同的解說。這說明對緣起句構中「緣」字的解釋與用法，各家存在著甚大的差距。但不論是何種譯法，如果缺乏詳細解說，經常發生不必要的誤解。

此一誤解的產生，可能是因漢語文言文的主詞和謂詞之間，並不一定需要繫詞（存在動詞），不像白話文由繫詞「是」來表達明確的意義。西方漢學家 Chad Hansen 認為，古典漢語並不一定遵循主詞、繫詞和謂詞的次序，由嚴格的語法結構來形成完整的句子，而經常有將句子中的繫詞取消，並以主詞、謂詞易位或並列的方式，來表達句意的情形。繫詞被省略的結果，使句子本身處於一種曖昧的狀態，且容許一種或多種的詮釋方式，用以解說完整句子中被省略掉的繫詞。

雖然曖昧的狀態可以造成詩意的美感，但相對於處處要求清晰明確的哲學而言，這樣的作法，缺乏嚴謹的確定性，不但使文義變得含糊，也可能因此而潛存各種詮釋的變數⁸⁹。為了減少理解上的分歧，下節根據緣起相關經文⁹⁰，如《雜阿含》二九六經、《相應部》〈緣經〉（*Paccaya*）、〈法說經〉（*Desana*）等，選擇「緣」、「緣已生法」、「緣起」等關鍵字詞，嘗試以漢巴對照的方式，探討緣起句型結構中各詞的關聯性，並對之作較詳盡的分析，嘗試釐清「緣生法」各

⁸⁸ David J. Kalupahana 著，陳鈞鴻譯，《佛教哲學：一個歷史的分析》，香港：佛教法住學會，1984，頁 26。

⁸⁹ 參見 Chad Hansen, "Chinese language, Chinese Philosophy, and 'Truth'." *Journal of Asian Studies*, Vol. XLIV. NO.3, May 1985, pp. 491-519. 相關中文文法書也有類似的看法，可參見許世瑛，《中國文法講話》，台北：台灣開明書店，1962，頁 2~3；王力，《中國現代語法》上冊，台北：藍燈文化事業公司，頁 232；《中國現代語法》下冊，1987，頁 314。

⁹⁰ 就漢譯佛典來說，緣起相關經文主要可見於《雜阿含》的「因緣相應」，巴利語則是《相應尼柯耶》（*Samyutta-Nikaya*，又稱《相應部》）「因緣誦」（*Nidana-Vagga*）。漢譯以《大正藏》的經數為依據，「因緣相應」相當於《雜阿含》二八三到三七〇經，一共有 88 經。

支的關係(十二緣起定型句法，從無明到老病死等)，並進一步就其關係提出蘊謂、當謂層次的哲理意涵，以探討「因緣法」不同的詮釋觀點之爭。

第三節、緣生法句型結構實謂分析與意義釐清

(一)「緣」、「緣生」與「緣起」字詞解析

1. 「緣」之解析

從巴利語“avijjapaccaya savkhara”（無明緣行；從無明之緣而生起行）來說，“avijjapaccaya”一字是由“avijja”及“paccaya”組成，“avijja”以語幹（stem）型態表示，而“paccaya”則可解析為名詞從格（ablative）。雖然漢譯《阿含經》提及「緣起」時，同巴利語的初期佛典一樣，皆談到十二緣起的「集」或「滅」，但在文法上，彼此對於「緣」（paccaya）義「詞性」觀點及解說的不同，更從而導引出不同的詮釋，此種情形，反應在古代譯經之中，便呈現出不同的十二緣起句型。

從經文比對來看，《雜阿含》二九三經中云：「緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱苦，如是如是純大苦聚集」⁹¹。其中「緣無明行」譯文便可說是較難解的，因為這樣的句型，並不容易找出主詞，吾人無法單從經文中，確定主詞是「緣」、「無明」，亦或是「行」？以上所引經為例，從現代人的語感來解讀，顯然會遭遇到挫折。此外，玄奘所譯《緣起經》中，關於十二緣起句型的譯法，便與前引《雜阿含》二九三經不同，《緣起經》譯作：「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，

⁹¹ 《大正藏》第二冊，頁八三下。

有緣生，生緣老死起愁歎苦憂惱，是名為純大苦蘊集」⁹²。兩者譯文差異所隱含的問題，值得吾人斟酌。

一般以為，玄奘翻譯的特色，在於他能夠謹守梵本的句型結構，從《緣起經》中，所譯的「無明緣行」譯文，也可以看出玄奘翻譯的風格。因為類似「無明緣行」譯法的句構，與《相應部》的〈法說經〉（*Desana*）極為類似，比對之下，可說是毫不含糊地逐字直譯。從此一特點，可推論佚失的梵本與巴利經文應該差距甚微。但因為玄奘的譯文可能與梵本句型相同，故若梵本採「略說法」而將與巴利語存在動詞“hoti”類似的 Be 動詞隱去時，便有可能導致今人無法從漢譯經文裡找到適當的動詞。受到漢語語法影響的現代人，處於如此情況下，把《緣起經》「無明緣行」譯文裡的「緣」理解為動詞，而不是以「名詞」解讀之，也就不足為奇。故玄奘《緣起經》譯文的缺點，在於難以分辨主詞（無明-緣），與謂詞（行）的差別，而此將導致諸家解說紛歧不一。

另從僧伽提婆（Savghadeva）所譯的《中阿含》二〇一經的〈喑諦經〉來看，則此經可說將緣起序列前後兩支的主客關係，說明得非常清楚。〈喑諦經〉云：「緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六處，緣六處有更樂，緣更樂有覺，緣覺有愛，緣愛有受，緣受有有，緣有有生，緣生有老死、愁感、啼哭、憂苦、懊惱可得生，如是此等大苦陰生」⁹³。但是，相較於玄奘《緣起經》的譯文，僧伽提婆所譯的〈喑諦經〉「緣無明有行」譯文中，雖然能夠清楚地分析出主詞是「無明」，繫詞是「有」，謂詞是「行」。但由於將「緣」視為介系詞的「由於」義與「因為」義，這反而相對地降低「緣」本身具備的名詞屬性，從而讓人難以分辨「緣」與「緣已生法」此二詞或概念，在經文脈絡中的實際差別究竟為何。

⁹² 《大正藏》第二冊，頁五四七中。這種句型亦見於《增一阿含》，只不過《增一阿含》在緣起支的名稱，分別以「更樂、痛、受」三詞替代慣見的「觸、受、取」三支，參見《大正藏》第二冊，頁七一三下。

⁹³ 《大正藏》第一冊，頁七六八上。此經中的「更樂」是「觸」的異譯；「覺」是「受」的異譯；較特別的是，本經的「受」，一般皆譯為「取」，對照巴利本，該處亦作“*upadana*”（取）。但略去譯詞的差別不論，單就兩支之間的主客關係而言，僧伽提婆所譯的〈喑諦經〉，是較為明顯的。

如前所述，這可能是古典漢語對於主詞（subject）與謂詞（predicate）的位置，並不要求絕對的固定，因而聯繫兩者之間動詞，也就往往模糊不現或有倒置、錯置的情形。若欲釐清「緣起」相關概念，據上所論，更對兩種語言（漢巴或漢梵）之間所謂語法學上「不可共量性」（incommensurability）⁹⁴加以考量，則可說，若不參考任何註解、或同源異流的巴利語典籍，那麼不管是何種理解方式，都很難避免僅依標點斷句不同，而對經文要義衍生出多種不同的解釋、甚至是彼此悖反的結論之混亂情形。例如把「緣無明行」的「緣」當作是繫詞，以動詞詞性的「憑藉」義與「依據」義來解釋「緣」，在這樣解釋之下，則主詞是「行」，謂詞是「無明」，整句的意思是「行憑藉無明」；或把「緣」當作主詞，將「無」當作繫詞，將「明行」解作謂詞，則整句話的意思就變成「緣沒有明行」。這些各種可能的翻譯與詮釋，將會因為斷句的不同與觀點的差異而出現。

今從巴利語“avijjapaccaya savkhara”（〔從〕無明緣〔生起〕諸行）一句中，來探討「緣」字的詞性與相關的問題，則可發現，此句雖將存在動詞“hoti”省略，但仍然可以表意；其中“avijjapaccaya”（無明緣）一詞，是由“avijja”與“paccaya”複合而成，是複合名詞，應可解釋為「無明（之）緣」。從文法分析來說，“paccaya”可解析為陽性從格單數，作名詞用，因而“avijjapaccaya”可解釋為「（從）無明（之）緣」。

雖然文法分析結果是如此，但在當代日文翻譯中，譯者荻原雲來與林五邦，卻分別將“paccaya”譯為名詞屬性與動詞屬性。呂凱文對此部分《阿含經》的日譯、及英譯的譯例，作了分析⁹⁵。他說明：《增支部》的譯者荻原雲來，將這段經文日譯為「無明の緣より行あり」，就此而言，可見荻原雲來傾向於將“paccaya”解釋為名詞，並且以「より」的助詞表現它的從格特色⁹⁶。但其他日本的佛教學學者，並不一定同意這樣的譯法。例如相同的經文，《相應部》譯者林五邦，則將

⁹⁴ 所謂的語法學上「不可共量性」，如梵文語法學中的詞源學分析法、構詞分析法及「名生於動」的理論，乃至複合詞中「六離合釋」等課題，在漢語中，可說全然缺乏互相對應的東西，也就是說，這些印歐語系語法的成素，在漢語的語法系統中，不具可共量性；同理，漢語文字學中的「六書」原則，同樣在梵、巴語法系統中，沒有可資對應的東西，這便是本文所指的「不可共量性」。

⁹⁵ 參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁51。

⁹⁶ 參見《增支部經典一》，《日譯南傳大藏經》第十七卷，頁二八六。

之譯為「無明に緣りて行あり」，顯然是將“paccaya”解釋為動詞⁹⁷。相較之下，呂凱文認為，菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）將之英譯為“with ignorance as condition, volitional formation [come to be]”，在語感上“with ignorance as condition”與荻原雲來譯的「無明の緣より」，較為貼近巴利文“avijjapaccaya”的名詞從格屬性⁹⁸。

此外，呂凱文還比對與漢譯十二緣起相同句型的巴利經文，即《相應部》的〈法說經〉（*Desana*）。他將之作爲對照組，並分別以直譯、現代語譯兩種方式翻譯巴利經文。結果發現，直譯的部份與玄奘所譯〈緣起經〉中的緣起系列句型結構是相同的，但是巴利文將存在動詞“hoti”省略，一旦直譯爲漢文時也就找不到動詞，將導致詮釋的不確定性；而就現代語譯部份進行文法分析，在巴利經文提到「無明之緣」（avijjapaccaya）以至於「生之緣」（jatipaccaya）等十一支「緣」（paccaya）時，巴利文法皆以「名詞、單數、從格」表示。以「從無明之緣而生起」爲例，可以發現「無明之緣」是主詞、「生起」可以巧設爲動詞、「行」是謂詞。換言之，巴利經文裡「緣」（paccaya）一詞，雖然具備「從格」的性質，但是其基本的文法型態卻還是名詞，這點與傾向將漢譯經文的「緣」義解讀爲動詞義，便顯然有所不同⁹⁹。

從巴利文法對“paccaya”的分析，與讀經時以名詞詞性來解說“paccaya”（緣）可獲得較明確的經義來說，本文認爲，“paccaya”（緣）主要還是名詞詞性，並非一般所認定的「動詞」詞性。換言之，若在理解程度不完備的情況下，逕行將「緣」義片面地解釋爲名詞詞性之外的動詞或介詞，則結論往往因爲多樣詮釋而模糊不清，而使得對於「緣起」之理解，猶如霧中看花一般。此乃因不同的理解進路，將衍生不同的詮釋觀點，故據之以判讀經文的結果，亦會隨之改變。所以，若未能先行區分「緣」與「緣已生法」等關鍵詞內涵之別，即表示吾人對於十二緣起系列之句型結構理解不夠明確，此亦相對地導致在討論「緣起」思想之諸種問題時，難以在學理的要求上提出清楚而明白的界定。

⁹⁷ 參見《相應部經典二》，《日譯南傳大藏經》第十三卷，頁三。

⁹⁸ 參見 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha. Vol. I.*, Wisdom Publications, 2000, p. 534.

⁹⁹ 參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁 56～57。

2. 「緣已生法」之解析

漢譯所據的經文是梵文一系，據此而論，則歷來漢地所據以譯為「緣生法」的原文，應推知是梵文“*pratityasamutpanna dharma*”轉譯而來，但此詞在漢地有著不同的譯法。《雜阿含經》二九六經譯作「緣生法」：「爾時，世尊告諸比丘：『我今當說因緣法及緣生法』」¹⁰⁰，而除了譯為「緣生法」之外，或也譯為它詞，如《中阿含》〈說處經〉譯作「因緣起所生法」：「阿難！我本為汝說因緣起及因緣起所生法」¹⁰¹。除此之外，論典如《阿毘達磨俱舍論》，也將之譯為「緣已生法」：「若有苾芻，於諸緣起、緣已生法，能以如實正慧觀見，彼必不於三際愚惑」¹⁰²。雖然譯詞不盡相同，但其所指，應都是“*pratityasamutpanna dharma*”一詞。

據上文之推論及參考《相應部》〈緣經〉（*Paccya*），可知「緣生法」一詞應是“*paticcasamuppanna-dhamma*”。暫時將法（*dhamma*）略去不論，此詞是由二個部分所組合成的。分解“*paticca-samuppanna*”一詞，第一部份“*paticca*”（緣）是接頭詞“*pati*”（對、反、逆、向）加上動詞“*eti*”（走）的名詞化，可解為依靠而走；第二部份“*samuppanna*”（起）是兩個接頭詞“*sam*”（共、集）與“*up*”（起來）加上動詞“*pajjati*”（走）的過去分詞，意即「依緣所生的」。

另外也可將“*paticca*”視為不變化詞（*nipata, particle, indeclinable*），是連續體（*gerund*）的副詞¹⁰³，有藉由緣，憑藉、依存或因某某理由之意¹⁰⁴，而“*samuppanna*”一字為接頭詞“*sam*”加上“*uppanna*”而成，“*sam*”意味著複數或多數，有共同、一起或集合之意¹⁰⁵，而“*uppanna*”為動詞“*uppajjati*”的過去分詞（*past participle*）¹⁰⁶。所以，“*paticca-samuppanna*”意即是「依著緣而一同生起的」。若從“*uppanna*”為過去分詞來論，則在時序上有「已生起」之意；從主客能所二分而言，則其意為「所生起」。因此，從“*paticca-samuppanna*”字詞屬性

¹⁰⁰ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹⁰¹ 《大正藏》第一冊，頁五六二下。

¹⁰² 《大正藏》第二九冊，頁四九上。

¹⁰³ 水野弘元，《パーリ語文法》，東京：春秋社，1996，頁140、142。

¹⁰⁴ 水野弘元，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1989，頁159。

¹⁰⁵ 前揭書，頁275。

¹⁰⁶ 前揭書，頁69。

爲形容詞（過去分詞）來說，意即「緣已生起的」或「緣所生起的」¹⁰⁷。此故，「*paticcasamuppanna-dhamma*」一詞，意味著「緣已生起的法」或「緣所生起的法」。本文爲方便論述，與突顯漢譯「緣生法」在文法上的時態，除特別標示者，一律考量其時序意義，以「緣已生法」通稱之。

緣已生法的詳細內容，《雜阿含》二九六經裡提到：

謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法。¹⁰⁸

若以「老死」一項概括後段的「老、病、死、憂、悲、惱苦」等各支，則形成一般熟知的「十二緣起」或「十二因緣」的十二支（*avga*）「緣已生法」。其對照經《相應部》〈緣經〉（*Paccaya*）也提到十二支的緣已生法：

諸比丘！何為緣生之法（緣已生法）耶？諸比丘！老死是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。生...有...取...愛...受...觸...六處...名色...識...行...無明是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。諸比丘！此等謂之緣已生法。¹⁰⁹

故就上引經文的意義而言，「緣已生法」乃是指涉「緣已生」或「緣所生」之諸法；就數目而言，這段經文以「老死、生、有、取、愛、受、觸、六處、名色、識、行、無明」等十二項表示「緣已生法」，皆是吾人經驗範圍內，能夠體驗與認識的。就其特性而言，它是無常的、有爲的、緣已生的；就其轉進的狀態而言，它將轉進至滅盡之法、敗壞之法、離貪之法、滅法。

¹⁰⁷ 雲井昭善，《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房佛書林，1997，頁538。

¹⁰⁸ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹⁰⁹ *Samyutta-Nikaya*, Vol. II., pp. 25-28 巴利原文：“Katame ca, bhikkhave, paticcasamuppanna dhamma? Jaramaranam, bhikkhave, aniccam savkhatam paticcasamuppannam khayadhammam vayadhammam viragadhammam nirodhadhammam. Jati, bhikkhave, anicca savkhata paticcasamuppanna khayadhamma vayadhamma viragadhamma nirodhadhamma. Bhavo, bhikkhave, anicco savkhato paticcasamuppanno khayadhammo vayadhammo viragadhammo nirodhadhammo. Upadanam bhikkhave ...pe... tanha, bhikkhave... vedana, bhikkhave... phasso, bhikkhave... salayatanam, bhikkhave... namarupam, bhikkhave... vibbanam bhikkhave... savkhara, bhikkhave... avijja, bhikkhave, anicca savkhata paticcasamuppanna khayadhamma vayadhamma viragadhamma nirodhadhamma. Ime vuccanti, bhikkhave, paticcasamuppanna dhamma.” 漢譯部分參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁二九～三〇。

前後兩經對照，雖說《雜阿含》二九六經是以順觀的順序來表示緣已生法，而《相應部》〈緣經〉（*Paccaya*）以逆觀的順序來說明，但若把「老、病、死、憂、悲、惱苦」納入「老死」一項，可發現兩者所說的緣已生法，內容皆是「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」等十二支，故十二支諸支，皆為「緣已生」或「緣所生」的「法」（*dhamma*）。

但如一般所知，南北傳初期佛典裡，緣已生法（緣起）的支數並不是固定的，從三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支，甚至提到十二支緣已生法以上的經典亦不少。前節所述的「五蘊」、「六入處」亦屬於緣已生法的範圍，可推論此乃因於佛陀說法的內容，會因契機還是契理而有所差異。雖然緣已生法的數目不是固定的，但是就緣已生法在緣起句型結構中的地位而言，彼此卻是相同的。以「無明緣行，行緣識」（*avijjapaccaya savkhara, savkharapaccaya vibbanaj*）的緣起系列來說，「無明」與「行」，及「行」與「識」兩組系列，皆是「緣」與「緣已生法」的關係。故從因果關係而論，「緣已生法」是「緣」所生之「果」；推溯促成「緣已生法」之原因，便是所謂的「緣」。必須留心的是，這裡的「緣」（*paccaya*），作名詞解。

3. 「緣起」之解析

談到緣起，很容易就意識到它的巴利文為“*paticca-samuppada*”，而梵文為“*pratitya-samutpada*”。以巴利語來說，「緣起」（*paticca-samuppada*）與「緣已（所）生」（*paticcasamuppanna*）之構成相類似，只在詞性有別，前者為名詞，後者為形容詞，故二詞涵意也不相同。「緣起」（*paticca-samuppada*）巴利語的第二部份“*samuppada*”（起）是兩個接頭詞“*sam*”（共、集）與“*up*”（起來）加上動詞“*pajjati*”（走）的名詞化，亦即一同走出來。所以，「緣起」的簡單字意就是依緣而起，意即是「依著緣而一同生起」。

另可將此字拆解為三個部分，即“*paticca*”加上“*sam*”與“*uppada*”。若對此分解法作細部分析，則“*paticca*”可視為不變化詞（*nipata, particle, indeclinable*），是連續體（*gerund*）的副詞，有藉由緣、憑藉、依存或因某某理由之意。而“*samuppada*”一字為接頭詞“*sam*”加上“*uppada*”所成，“*sam*”為共

同、一起或集合之意，所以它意味著複數或多數，而“uppada”為“uppajjati”動詞轉成的名詞，其意為生起，詞性則是陽性名詞。因此，歷來皆將“paticca-samuppada”一詞譯成緣起、緣起的道理、緣起法、藉由（諸）緣而共同生起者，或“casual law”或“dependent origination”等。由上可見，不管對此詞採用何種分析，“paticcasam- uppada”皆有「憑藉（依）著緣而一同生起」之意。

從現存的文獻資料，已經難以追溯「緣起」其梵語與巴利語原文成立的詳細過程，但從術語及其所代表的思想之關係來說，應該是先有思想產生，然後才以某特定詞來代表。從《阿含經》與各部派律藏的用例中，皆可看到這個術語，可以推知此詞在初期佛教時，用法已經成立。因此可以假設佛教使用這個特定詞，來「代表」佛教特殊的教義思想。例如《雜阿含》二九六經便簡略地提到因緣法（paticca-samuppada 今譯作「緣起」）：¹¹⁰

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，……乃至如是如是純大苦聚集。

《相應部》〈法說經〉（*Desana*）對緣起（paticca-samuppada）則有比較詳細的解說：¹¹¹

諸比丘！緣起者何耶？緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣明色有六處，緣六處有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，此乃全苦蘊之集。諸比丘！此謂生起。

從上兩引文可知，“paticca-samuppada”一詞，是指「此有故彼有」之理則，並指涉從「無明之緣」而生起「行」，乃至從（諸）「緣」而次第生起「諸法」等過程之內容。兩者並論，在整個緣起系列，從「緣」到「緣已生法」生起之間，其所歸納得出的原理原則，即是「緣起」。可說初期佛教即藉由巴利語“paticca-samuppada”或梵文“pratitya-samutpada”這個名詞，代表從「緣」而生起「緣已生法」之法則，是以故，「緣起」當有別於「緣」與「緣已生法」之處。

¹¹⁰ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹¹¹ 《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁一～二。

(二) 緣生法句型結構之意義釐清

南傳巴利經典裡，提到緣起系列的句型時，往往省略其中的存在動詞（如 *sati*, *hoti* 等），此種慣用省略語法雖不妨礙巴利語意義的表達，但是漢譯《阿含經》依據梵本逐字直譯的結果，在略去存在動詞的情況下，緣起系列句型裡「緣」、「緣已生法」，與「緣起」之間的概念分際，也就相對模糊。其影響所至，部分阿毘達磨論師或將「緣起」解讀為「緣」，或將「緣起」解讀為「緣已生法」，諸此種種解釋與見解，於歷來論書與晚近學者的研究裡皆可見到。如《大毘婆沙論》、《俱舍論》或《清淨道論》都曾引用過提到「緣起與緣已生法」的經典（如〈緣經〉（*Paccaya*））。《清淨道論》並對〈緣經〉（*Paccaya*）加以解說，認為〈緣經〉是理解「緣起」的重要經典。雖然如此，但論師們卻各有不同的解讀。

本文此處的研究重點，不在於評論論師們的看法，而是重新比對各論書所引用的《阿含經》，以釐清經中「緣起」與「緣已生法」的關係，以說明緣生法句型結構的意義。

1. 「緣起」是指從「緣」到「緣已生法」之理則

(1) 論書對「緣起」與「緣已生法」之差別的看法

「緣起」有別於「緣」與「緣已生法」，以《俱舍論》相關論釋為例，玄奘所譯《阿毘達磨俱舍論》便認為：「如世尊告諸苾芻言，吾當為汝說緣起法（*skt. pratitya-samutpada*）緣已生法（*skt. pratitya-samutpanna dharma*）。此二何異？」¹¹²。真諦所譯《阿毘達磨俱舍釋論》則說：「佛世尊說：比丘！我今為汝等說緣生及緣生此所生諸法。此二句其義何異？」¹¹³。兩者皆肯定「緣起」與「緣已生法」有別¹¹⁴，故隨後皆問：「緣起（法）與緣已生法差異何在」？

從論典如《俱舍論》、《大毘婆沙論》種種不同的觀點來看，大致可以區分為兩大類，一類是主張緣起即是緣已生法，以《品類足論》為代表，如說：「謂

¹¹² 《阿毘達磨俱舍論》卷九，《大正藏》第二九冊，頁四九下。

¹¹³ 《大正藏》第二九冊，頁二〇六下。

¹¹⁴ 值得注意的是，玄奘將之譯為「緣起法與緣已生法」，可見他把「緣起」與「法」並稱；但是真諦的譯本以及梵本裡則是「緣生及緣生此所生諸法」，後者並未於「緣生」後面附上「法」。

一切有為法，故知此二無有差別」¹¹⁵。另一大類認為兩者有差別，但是對於彼此差異之處，論師們又有不同的看法。其中最易讓人混淆的是：「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』」。如《俱舍論》論文中說：

然今正釋契經意者。頌曰：「此中意正說，因起果已生」。論曰：「諸支因分說名緣起，由此為緣能起果故。諸支果分說緣已生，由此皆從緣所生故。如是一切二義（緣起、緣已生）俱成，諸支皆有因果性故。」¹¹⁶

對於「緣起」與「緣已生法」差別之處，除了上述觀點，另從《大毘婆沙論》中所列舉諸論師所說，可說論書中的看法可說則相當分歧。關於論書中意見紛歧的情形，已有學者作過處理與分析，茲不贅述。¹¹⁷

由於本文欲重新比對各論書所引用的《阿含經》，且採取漢巴對比而相當程度地引用《相應部》〈法說經〉（*Desana*）與〈緣經〉（*Paccaya*）二經，故特就南傳巴利語系佛教對此二經所述「緣起」與「緣已生法」之差別的看法，略作評述。在此以對南傳佛教影響甚鉅的《清淨道論》（*Visuddhimagga*）為例來作說明。《清淨道論》第一七章「說慧地品」（*Pabbabhumi-Niddesa*），對種種關於「緣起」的解釋，有詳細的說明。「說慧地品」一開始，在引用〈法說經〉（*Desana*）與〈緣經〉（*Paccaya*）二經後，便對「緣起」與「緣已生法」加以定義，論云：

Paticcasamuppado ti paccaya-dhamma veditabba. Paticcasamuppanna dhamma ti tehi tehi paccayehi nibbattadhamma. 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。¹¹⁸

由上可知，覺音（*Buddhaghosa*）論師的觀點為，「緣起」就是「緣（之諸法）」（*paccaya-dhamma*）。這樣的解說，顯然是傾向於將「緣起」解釋為「緣」。若

¹¹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》第二七冊，頁一一八上，

¹¹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷九，《大正藏》第二九冊，頁四九下。

¹¹⁷ 參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁86～98。

¹¹⁸ *Visuddhimagga*, p. 518. 漢譯請參見考：《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144。

以此觀點解說「無明緣行」，則可說「無明」是「緣法」，也即是「緣起」；而「行」是緣生法，無明緣行就是以「無明」為緣法（為條件、為原因）而生起「行」（緣已生法）。以下類同。這樣的看法，近似於上述《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」的觀點，基本上可說差距甚微。平川彰也指出《清淨道論》此一將「緣起」視為「緣」的觀點，並也接受而未加以任何批判：

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。¹¹⁹

所以就《清淨道論》而言，其對「緣起」的理解，與上述提到《俱舍論》的看法，差異不大，基本上可視為持相同觀點。換言之，覺音或《俱舍論》皆未嚴格區分「緣起」與「緣」兩概念之間的差異，故原本「緣」與「緣已生法」的因果關係，在這樣的立場下，便被解釋為「緣起」與「緣已生法」的因果關係。這或許是著重分析學風的阿毘達磨論師們，意圖解說甚深緣起，故善巧地將「緣起」理解為「緣」，並且將「緣起」與「緣已生法」的關係理解為因果關係。雖然這般讀法應有助於讀者容易掌握因果關聯，但翻讀相關經典、譯典時，卻是容易產生語意混淆之處；以嚴格的語法結構來檢視原典，《清淨道論》這樣的解說，有待商榷。

(2) 《相應部》〈法說經〉(Desana) 的觀點

回顧《相應部》〈法說經〉(Desana)，佛陀如是宣說：

諸比丘!緣起者何耶?諸比丘!緣無明有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六處，緣六處有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣

¹¹⁹ 參見平川彰，《法と緣起》，東京：春秋社，1992，頁323。

生有老死、愁、悲、苦、憂、惱。如是，此乃全苦蘊之集。諸比丘！此謂生起 (Ayam vuccati, bhikkhave paticcasamuppado)。¹²⁰

綜合前文對「緣」、「緣已生法」、「緣起」的解析，從緣起系列之句型結構裡，將之簡分為「緣」(paccaya)與「緣已生法」(paticcasamuppanna-dhamma)兩項，來解讀上所引經，則可發現，此經是以「緣起」(paticcasamuppada)這個概念，指謂著「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容與理則。

以「緣無明有行，緣行有識」(Avijjapaccaya bhikkhave savkhara, savkharapaccaya vibbanaj)的緣起系列為例，可得知「無明」與「行」，及「行」與「識」的關係，皆是「緣」與「緣已生法」的因果關係¹²¹。也就是說，緣起系列內，每一相關的前項與後項，皆是「緣」與「緣已生法」的因果關係，而「緣起」，便是指「(從)緣(而生起)緣已生法」的整體內容、理則，故今可譯為：「從(…)之緣而生起(…)」，如此亦可說明因緣並非單數，也非單支單支地生起。

雖然十二支緣起之原文或有單數詞，或有複數詞，如「無明之緣(avijjapaccaya)」支為單數，而「(諸)行(savkhara)」支是複數，「識(vibbanaj)」又是單數的……，這正說明「無明」之內容乃至「識」……等皆有許多因素存在。以“imasmim sati”(此有；處於有此時)來說明，指示代名詞及動詞採用單數，正是說明「同“一”系列的和合行動而有“一”結果」。在此嚴密意義的解說下，「緣起」應當有別於「緣」，亦有別「緣已生法」。吾人不應因論師善巧地將「緣起」詮釋為「緣」，反而忽略十二緣起句型結構深刻且豐富的意涵。

¹²⁰ *Samyutta-Nikaya*, Vol. II., pp. 1-2. 巴利原文為：“Katamo ca, bhikkhave, paticcasamuppado. Avijjapaccaya bhikkhave savkhara, savkharapaccaya vibbanaj, vibbanapaccaya namarupaj, namarupapaccaya salayatanaj, salayatanapaccaya phasso, phassapaccaya vedana, vedanapaccaya tanha, tanhapaccaya upadanaj, upadanapaccaya bhavo, bhavapaccaya jati, jatipaccaya jaramaranaj soka-parideva-dukkha-domanassupayasa sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Ayam vuccati, bhikkhave paticcasamuppado.”漢譯可譯為：「什麼是緣起(paticcasamuppada)？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。諸比丘，這就是緣起」。請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁一～二。

¹²¹ 「緣已生法」之「行」是從「無明之緣」(Avijjapaccaya)而生起的，相對於「無明」而言，「行」是「緣已生法」，「無明」是「緣」；同理，「緣已生法」之「識」是從「行之緣」(savkharapaccaya)而生起的，「行」相對於「識」而言，「行」是「緣」，「識」是「緣已生法」，以下類同。

(3) 《相應部》〈緣經〉(Paccaya) 的觀點

此外，在《相應部》〈緣經〉(Paccaya) 中，也可看出「緣起」與「緣所生法」的區別：

諸比丘!何為緣起耶?諸比丘!緣生而有老死。如來出世，或如來不出世，此事之決定、法定性、法已確立，即是相依性。(Katamo ca, bhikkhave, paticca-samuppado? Jatipaccaya, bhikkhave, jaramaranam. Uppada va tathagatanam anuppada va tathagatanam, thitava sa dhatu dhammatthitva dhammaniyamata idappaccayata.) 如來證於此，知於此。證於此、知於此，而予以教示宣佈，詳說、開顯，分別以明示，然而即謂：『汝等，且看!』諸比丘!緣生而有老死。諸比丘!緣有而有生。諸比丘!緣取而有有。諸比丘!緣愛而有取。諸比丘!緣受而有愛。諸比丘!緣觸而有受。諸比丘!緣六處而有觸。諸比丘!緣名色而有六處。諸比丘!緣識而有名色。諸比丘!緣行而有識。諸比丘!緣無明而有行。如來出世、或不出世，此事之決定、法定性、法已確立，即相依性。

諸比丘!何為緣已生法耶?諸比丘!老死是無常(anicca)、有為(savkhata)、緣已生(paticcasamuppanna)、滅盡之法(khayadhamma)、敗壞之法(vayadhamma)、離貪之法(viragadhamma)、滅法(nirodhadhamma)。生……有……取……愛……受……觸……六處……名色……識……行……無明是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。諸比丘!此等謂之緣已生法。¹²²

經文一開始提到「何為緣起耶?」時，只舉出「緣生而有老死」一句概括說明緣起，之後再補充說明「緣生而有老死」乃至於「緣無明而有行」。從此處便可明白此一問題之重點，並不單是「無明」、「行」等「緣已生法」的項目究竟為何；而是在於，十二緣起系列本身的句型結構所蘊含的義理一指涉從「緣」到「緣已生法」的所有內容，及其所呈現出的理則。

¹²² *Saj yutta-Nikaya*, 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。關於「緣已生法」的巴利原文，可參見本文〈「緣已生法」之解析〉一節之引文及說明。

(4)《雜阿含》二九六經的觀點

《雜阿含》二九六經解釋因緣法（即「緣起」）與緣生法說：¹²³

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識……，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣無明有行……乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說，開示顯發，謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起。是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法。

若依文解讀，僅以線性思惟思考，乍看之初將發現「此法常住，法住法界」的「此法」，似乎是指稱「緣生法」，而非「因緣法（緣起）」。但若比對漢巴「緣已生法」一詞的字義、詞性，其明顯是過去狀態，且其對照經〈緣經〉中，論及緣已生法時¹²⁴，謂之為無常（anicca）、有為（savkhata）、緣已生（paticcasamuppanna），並指出凡是緣已生法，當緣滅之際亦將是滅盡之法（khayadhamma）、敗壞之法（vayadhamma）、離貪之法（viragadhamma）、滅法（nirodhadhamma），據此說來，「緣生法」哪裏具有理則的普遍性（universal），而堪稱為「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」呢？讀者的觀點與對經文之斷句，顯然會影響對經文的解讀。

現將《雜阿含》二九六經與《相應部》〈緣經〉（Paccaya）對照，發現與「此法常住，法住法界」相類之經文，其形容的對象應是「緣起（因緣法）」，而非

¹²³ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹²⁴ *Samyutta-Nikaya*, 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。略引漢譯如下：「諸比丘！何為緣生之法（緣已生法）耶？諸比丘！老死是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。生...有...取...愛...受...觸...六處...名色...識...行...無明是無常、有為、緣已生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法。諸比丘！此等謂之緣已生法」。對這七種說明，又可為三種屬性（無常、有為、緣已生）與四種法（滅盡之法、敗壞之法、離貪之法、滅法）。就三種屬性而言，顯然是符應於無常法印，以說明緣已生法的屬性是無常的、有為的與藉緣而生起的；就四種法而言，則是從「此滅故彼滅」，即「所有集法皆是滅法」的觀點，說明「緣已生法」亦可說是滅盡之法、敗壞之法、離貪之法與滅法等四種法。

「緣已生法」。故當比對漢巴二經時，態度顯然要扣準「依義不依語」，並嘗試以「錯置」(misplace)和「跳躍」(jump)的手法，將經文裡的「此法」(框字網底部分)，解讀為前段之「因緣法」(底線部份)，如此可避免依文解義的線性思維之蔽，而能與巴利對照經互相參照。

為此，以下根據《相應部》〈法說經〉、〈緣經〉，重組《雜阿含》二九六經部分經文，以便能較清楚地區分「緣起」與「緣已生法」：

云何爲因緣法(緣起)?謂此有故彼有。謂緣無明行，緣行識……乃至如是如是純大苦聚集。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自所覺知，成等正覺，爲人演說，開示顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。彼如來自覺知，成等正覺，爲人演說，開示顯發。此等諸法，法住、法空、法如、法爾、法不離如、法不異如、審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起。云何緣生法?謂無明、行。謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱苦，是名緣生法。

本文將上述底線斜體的部分，解讀為「因緣法(緣起)」，無標記之部分，大致為「因緣法(緣起)」理則之特性；而底線的部分，則是「緣已生法」的具體內容。

此處有幾點值得討論。首先，就「此有故彼有」¹²⁵的定型句為例，雖說初期佛典裡出現這個定型句之處，往往隨後都提到「緣已生法」的內容，但就經文的內在脈絡而言，《阿含經》中此一定型句，應該是特別指涉著「緣起」，而不是指稱「緣已生法」。《雜阿含》二九三經提到：「爾時，世尊告異比丘……為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法?所謂有是故是事有，是事有故是事起」¹²⁶，由此可見到「有是故是事有」(此有故彼有)這個定型句是針對「緣起」而立論。雖說少數漢譯佛典是同時提到「緣起」、「緣已生法」兩者，如《中阿含》〈說處

¹²⁵ *Udana*, pp. 1-3. 此一定型句通常以「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」出現，此處是簡說。漢譯請參見考《小部》，《漢譯南傳大藏經》第二六冊，頁五七~五九。

¹²⁶ 《大正藏》第二冊，頁八三下。

經》¹²⁷，但〈說處經〉並未對「因緣起及因緣起所生法」與「此故彼」定型句之間的關係加以分別，以致於兩者之際稍顯含糊不清。略此不論，從《相應部》與《雜阿含》經文中出現有「緣起」（*paticca-samuppada*）或「緣已生法」（*paticca-samuppanna-dhamma*）之處，不難發現此一定型句是對「緣起」之說明，並非針對「緣已生法」而論，否則文義便不甚明瞭。

按照前節之分析，「緣」與「緣已生法」的位置，應分別位於「此有故彼有」句型中之「此」與「彼」處。換言之，「緣」是緣起系列的「因」，「緣已生法」則為緣起系列的「果」。「此有故彼有，此生故彼生，此無故彼無，此滅故彼滅」一句，正表示「緣現起時，緣已生法就現起；緣生起時，緣已生法就生起；緣不現時，緣已生法就不現；緣滅時，緣已生法就滅。」所以，「緣起」所指涉的正是「此故彼」之理則，以及從「緣」到「緣已生法」的整體內容，即「謂緣無明有行……」，而不是單指個別的「緣已生法」。換言之，其實只要符合「此故彼」理則，都可以是廣義的「緣起」系列。

2. 「緣起」的順逆雙向結構

從緣起的句型結構中，思惟「緣起」一詞意義，並檢視「緣起」相關的經文，來探究其義理蘊涵，可發現「緣起」這個詞的實際內容，實應指涉雙向的進路。如僅從順觀的方向解釋緣起支次第生起，讀者從中雖可瞭解「緣起」是藉由緣而生起之義，但也可能因理解方式偏於一端，而無法完整地瞭解「緣起」的意涵。

從《小部》〈自說偈〉（*Udana*）的經文中，可清楚地看出緣起的雙向進路。經文敘述佛陀於菩提樹下順逆觀察緣起「前」，唱頌自說的詩偈：「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。（*Imasmim sati idam hoti, imass'uppada idam uppajjati; imasmim asati idam na hoti, imassa nirodha idam nirujjati*）」¹²⁸，先不論「此故彼」是觀察前的體證，還是證悟後的觀察，就經典文本說，此一偈出現後，往往提到順逆觀察十二支緣起的內容，故大多數學者皆同意上述偈頌是佛陀所說「緣

¹²⁷ 《大正藏》第一冊，頁五六二下。經文提到：「阿難！我本為汝說因緣起及因緣起所生法：若有此則有彼，若無此則無彼；若生此則生彼，若滅此則滅彼」。

¹²⁸ *Udana*, pp. 1-3. 漢譯請參見考《小部》，《漢譯南傳大藏經》第二六冊，頁五七～五九。

起」之定義。此偈以有 (sati)、生 (uppajjati)、無 (asati)、滅 (nirujjati) 等動詞，表示緣起順逆的雙向進路，可見「緣起」應是統括義，其實質內涵則包括「緣起」（順觀的、雜染的緣起）與「緣滅」（逆觀的、清淨的緣起）。

換言之，「緣起」與先前所論之「緣已生法」二詞，皆為代表性的用語，而應同時指涉其對立面的詞彙：「緣滅」、「緣已滅法」。換言之，「緣起」不單指涉順觀的緣起，它也指涉逆觀的緣起——即「緣滅」的進路。《相應部》〈緣經〉提到「緣已生（法）」時，隨後以「滅盡之法、敗壞之法、離貪之法、滅法」為之定位，故知「緣起」一詞，同時指涉順觀、逆觀的緣起。

除了理論可以推出「順逆觀察」之外，在宗教修持與實踐上也是如此。《雜阿含》三六九經說，佛陀和過去諸佛一樣¹²⁹，從人生的苦迫開始觀察思惟，「於十二緣起逆、順觀察」，確認了有情生命流轉的展現，皆不離「此有故彼有、此生故彼生」的緣起法則，進而體證了「此無故彼無、此滅故彼滅」的止息。

雖然諸多經所說支數及細節存有差別，仍有討論空間¹³⁰，但若細察經義，可說雖然支數不同，但經文目的皆在於說明，佛陀是「於緣起順逆作意」，「順觀」(anuloma)緣起如何集起一切苦蘊，另一方面也「逆觀」(patiloma)如何滅一切苦蘊，而最終達到純大苦聚滅的「古仙人道」(過去諸佛正覺之道)¹³¹。就此而言，狹義的「緣起」雖然可以單指順觀的緣起進路，但廣義的「緣起」則更應包括逆觀的緣起進路，即緣起同時指涉緣生與緣滅。如《雜阿含經》三五八經便以「增法」、

¹²⁹ 《雜阿含》三六九經：「爾時，世尊告諸比丘：『昔者毘婆尸佛未成正覺時，住菩提所，不久成佛。詣菩提樹下，敷草為座，結跏趺坐，端坐正念。一坐七日，於十二緣起逆、順觀察，所謂此有故彼有，此起故彼起，緣無明行乃至緣生有老死，及純大苦聚集。純大苦聚滅……』。如毘婆尸佛、如是尸棄佛、毘濕波浮佛、迦羅迦孫提佛、迦那迦牟尼佛、迦葉佛，亦如是說。」見《大正藏》第二冊，頁一〇一中。

¹³⁰ 如《雜阿含》二八五經提到「愛、取、有、生、老死」等五支（參見《大正藏》第二冊，頁八十上）；《雜阿含》二八七經前半，提到順逆觀察「無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老死」等十二支（參見《大正藏》第二冊，頁八十中～下。特別值得注意的是，本經所說的「逆觀」，乃「齊識而還不能過彼」）；《律藏》「小品」(MahaVagga)的開頭，則完整地論說順逆觀察「無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老死」等十二支生、滅的情形（參見 *Vinaya*, Vol. I, pp. 1-2. 漢譯可參見《律藏三》，《漢譯南傳大藏經》第三冊，頁一～二）。

¹³¹ 《大正藏》第二冊，頁八〇下。經文云：「如是如是純大苦聚滅。我時作是念：我得古仙人道、古仙人逕、古仙人道跡。古仙人從此跡去，我今隨去。」

「減法」說明之¹³²；《相應部》〈道跡經〉(*Patipada*)則以「邪道跡」和「正道跡」來定位緣起的雙向進路¹³³，如是意義還以「(如是生法、變易法)、(集法、滅法)」表達之。順觀的緣起是雜染的，因其導致老、死、愁、悲、苦、惱的生起；反之，逆觀的緣起將導致老、死、愁、悲、苦、惱的滅盡，故是清淨的。因此經典以「增法、減法」、「邪道跡、正道跡」來形容順觀的、逆觀的緣起，可說其來有自。

以「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」誦文來說，從「有」與「生」的角度觀察之，「此」與「彼」即是「緣」與「緣已生法」的關係；從「無」與「滅」的角度觀察，「此」與「彼」的關係，則是「緣」與「(緣已)滅法」。據上所論，「緣起」可說是佛教說明流轉與還滅的根本理據。順觀緣起可以發現「苦」的發生歷程，反向觀察整個過程，便是所謂「苦」的止息過程。無怪乎當代著名的佛教思想家印順法師要讚嘆「緣起」：「依於緣起，成立生死，也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！」¹³⁴。

此處有一問題需要釐清。因比較「順觀的緣起」與「逆觀的緣起」兩種句型時，可以發現在順觀緣起的句型中，如「緣無明而有行，緣行而有識」(*avijjapaccaya savkhara savkharapaccaya vibbanaj*)，使用了「緣」(*paccaya*)此一詞彙；而在逆觀的緣起句型中，如「無明滅盡則行滅」(*avijjayatveva asesaviraganirodha savkharanirodho*)，於中並未提到「緣」字；對此一細節，筆者的觀點是，找不到「緣」字，並不代表缺乏「緣」義。

從文法的分析上來看，在逆觀的緣起句型，如「無明滅盡則行滅，行滅則識滅」(*avijjayatveva asesaviraganirodha savkharanirodho, savkharanirodha vibbananirodho*)當中，第一句的「無明」(*avijja*)一詞的格變化，是名詞從格的“*avijjaya*”，第二句的「行滅」一詞，亦以名詞從格的“*savkharanirodha*”表示。從格用以表達「藉由」、「從」、「因為」的意思，故雖無「緣」(*paccaya*)字，但並不代表此句型

¹³² 《大正藏》第二冊，頁一〇〇上。經云：「爾時，世尊告諸比丘：『有增法、減法，諦聽、善思，當為汝說。云何增法：所謂此有故彼有、此起故彼起，謂緣無明行、緣行識、乃至純大苦聚集，是名增法；云何減法：謂此無故彼無、此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，乃至純大苦聚滅，是名減法』」。

¹³³ *Saj yutta-Nikaya*, Vol. II., p. 4. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁五～六。

¹³⁴ 印順，《中觀今論》，新竹：正聞，1998，頁62。

中的文法及意涵缺乏「緣」義。換言之，逆觀緣起系列裡的「滅之緣」是以「緣之滅」為緣。以「無明滅盡則行滅，行滅則識滅」為例，「行滅」以「無明滅盡」(avijjayatveva asesaviraganirodha)為緣，而「識滅」以「行滅」(savkharanirodha)為緣。當然，此處的「無明滅盡」、「行滅」亦應以名詞看待。

另者，按照巴利語慣有的省略語法來解讀經文，由於經文前段已經交待「順觀緣起」之「緣無明而有行，緣行而有識……」(Avijjapaccaya savkhara, savkharapaccaya vibbanaj)，而其中將無明等支視為「緣」(無明之緣 Avijjapaccaya)，故在「逆觀緣起」裡，若再把無明等詞與「緣」字複合，似乎是多此一舉。

佛教所說「集」(生起)與「滅」(消逝)，是互為辨證與消長的歷程，其過程皆因有緣而集滅，並非無因無緣而集滅。《雜阿含》五三經佛陀論因說因，對婆羅門提到：「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」¹³⁵，正清楚地指出世間的集與滅，都是有因有緣，此故，佛陀才自道「我是說有緣之法，並非無緣」¹³⁶。據上所論，可說各種存在現象，都是「緣起」，而緣起的，終亦將是緣滅的，此為吾人理解緣起時，所不得不注意的「雙向結構」。換言之，緣起系列的項目，並不只限於目前一般熟知的、順觀的十二支，而在解說上，應更具多樣性、開放性，否則會有過度狹化與淺化緣起內涵之弊。

第四節、歸納緣起的義涵與評論緣起詮釋觀點之爭

現就以上歸納所得，作一些簡要的整理，並探討《雜阿含》三五七經的七十七智，進一步說明十二緣起的哲理義涵，以回應緣起詮釋觀點之爭：

第一、「緣起」意即是「依著『緣』而一同生起」，指涉從「緣」到「緣已生法」之理則——「此故彼」——依緣而起的諸環節之因果關係。「緣已生法」是「緣」所生之「果」，若推溯促成「緣已生法」之「因」，便是所謂的「緣」。

¹³⁵ 《大正藏》第二冊，頁一二下。

¹³⁶ *Avḡuttara-Nikaya*, Vol. I., p. 276. 巴利原文為：“sanidanahaj bhikkhave dhammaj desemi no anidanaj” 漢譯請參見考《增支部經典一》，《漢譯南傳大藏經》第一九冊，頁三九六。

故三者的關係可說：「緣起」即是「從（…）之緣而生起（…）」所呈現出的理則，此處的「緣」以名詞詞性解釋為妥。

第二、十二支緣起之原文或有單數詞，或有複數詞，正說明「無明」之內容乃至「識」……等皆有許多因素存在，即「同“一”系列的和合行動而有“一”結果」。如此亦可說明因緣並非單數，也非單支單支地生起，也表示了「因緣的複雜性」。

第三、「緣起」與先前所論之「緣已生法」二詞，皆為代表性的用語，而同時指涉其對立面的詞彙：「緣滅」、「緣已滅法」。換言之，「緣起」不單指涉順觀的緣起，它也指涉逆觀的緣起——即「緣滅」的進路。據此而論，「緣起」可說是佛教說明流轉與還滅的根本理據。順觀緣起可以發現「苦」的發生歷程，反向觀察整個過程，便是所謂「苦」的止息過程。

各種存在現象都是緣起的；而緣起的事、物，終亦將是緣滅的，此為理解緣起時不得不注意的「雙向結構」。由上述的三點整理，可知緣起系列的項目，並不只限於目前一般熟知的十二支，凡符合於「此故彼」法則的，都可屬於「緣起」系列。進一步來說，佛法的要義，在於觀察現象而探求其因緣。佛法的深義乃至於能夠獲得超克生死的智慧，都是由於觀察緣起（因緣）而發見的。

如就《阿含經》中對解脫次第的教導「先知法住，後知涅槃」¹³⁷之中的「法住智」（dhammatthiti-bañj）來說，便是指觀察諸法之因果緣起之智。《雜阿含》三五七經中，佛陀教導「七十七智」，核心就在法住智。《雜阿含》三五七經說：「云何七十七種智？（1）『生緣老死』智，（2）『非餘生緣老死』智，（3）『過去生緣老死』智，（4）『非餘過去生緣老死』智，（5）『未來生緣老死』智，（6）『非餘未來生緣老死』智，（7）及『法住智』，無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷智」¹³⁸。七十七智是說：十二緣起中共有十一重因果系列，十一重因果中各有七種智，所以共有七十七智（11×7 = 77）¹³⁹

¹³⁷ 《大正藏》第二冊，頁九六中，此經又名〈須深經〉。法住智在於能知諸法生起之因，依之能悟緣起理則之流轉；涅槃智則在知諸法寂滅之因，依之證入緣起理則之還滅。一般來說，悟入的程序是：「先得法住智，後得涅槃智」。

¹³⁸ 正文中的標點不同於《雜阿含經論會編》。該書對此經的標點是：「生緣老死智，……未來

經文以「緣生而有老死」的因果關係為例，來說明七種智。第一、第二前兩種智針對現在世而說：第一種智是知道「緣生而有老死」，第二種智是知道「若沒有生，就沒有老死」。第三與第四種智針對過去世：第三種智是知道「過去世也是緣生而有老死」，第四種智是知道「過去世中，若沒有生，就沒有老死」。第五與第六種智針對未來世：第五種智是知道「未來世中，也是緣生而有老死」，第六種智是知道未來世中，「若沒有生，就沒有老死」。依經文的脈絡，經中以第七種智「法住智」來指涉前六種智。而第七種智所知道的内容與性質是：「無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷知智（那種法住智也即是盡法……滅去法）」。也就是說，第七種智所代表的是：「法住智」所知的十二緣起之因果關係，與能知的「那種法住智」都是無常而滅。這樣的觀察，被稱為「對於觀的反觀（vipassana-pativipassana）」¹⁴⁰。簡單地總結《雜阿含》三五七經教導的修行次第：由法住智觀察緣起諸法的無常而滅，而向於涅槃。前六種智是指：由法住智知道十二緣起的因果；第七種智的意義則是：法住智所知的十二緣起與法住智都是無常而滅，向於涅槃。

綜合上述分析緣生法句型結構之意義所得的結論，及對《雜阿含》三五七經法住智的解析，可以下列三重義涵¹⁴¹來統合本文對緣起哲理義涵的觀察：

第一，相關的因待性（果從因生）。「緣起」之相關的因待性，在事相上來說，就是一切存在的事物中，有其因果之間的彼此相關性，也就是「果從因生」。此相關性可分為因果關係之連結與斷裂：「緣已生法」是「緣」所生之「果」，若推溯促成「緣已生法」之「因」，便是所謂的「緣」；「緣已滅法」是「滅之緣」所生之果，促成「緣已滅法」之「因」，即是所謂的「滅之緣」。當因果之間被聯繫起來時，「此有故彼有，此生故彼生」，即由此因（有）生彼果。例如父與子，父為子之因，子為父之果，父因生其子而為彼子之父，彼子從其父而生

生緣老死智，非餘未來生緣老死智，及法住智無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法、斷知智」。參見印順編，《雜阿含經論會編中》，新竹：正聞，1994，頁76。

¹³⁹ 《成佛之道》解釋「先得法住智，後得涅槃智」，就是依《雜阿含》三五七經與〈須深經〉而說。參見印順，《成佛之道》，新竹：正聞，1998，頁224。

¹⁴⁰ 參見觀淨（陳水淵），《復歸佛陀的教導（一）—兼論印順法師的詮釋》，彰化：正法律學團，2004，頁207。

¹⁴¹ 此三重義涵參考了印順法師的觀點。參見印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁139～141；印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁60～63。

而為其父之子。當其間因緣斷裂時，「此無故彼無，此滅故彼滅」，即由此因（無）滅彼果。如當父或子亡故，或二者俱亡，父子之間的關聯性便消失無存。一切事物之間的因果關係皆是如此，此即所謂緣起之相關的因待性。

第二，序列的必然性（事待理成）。「緣」、「緣已生法」、「緣起」三者的關係為：「緣起」是「從（…）之緣而生起（…）」的理則。此三者的關係是說「緣所生諸法，有其緣生的次第性」。再以父子為例，是父生子而非子生父，此前因生後果即為緣起「序列的必然性」。此故，「緣起」之理則便是「事待理成」的理，是法則，規律，是因果關係中的必然序列。

第三，自性的空寂性（有依空立）。從十二支緣起系列所呈現出「同“一”系列的和合行動而有“一”結果」的結論，可知一切諸法都是諸緣和合而生，依緣而生，緣散而還滅，諸法自身無有單一、恆存、主宰的自體，故說諸法是無自性（svabhava）。諸法緣起無自性，即所謂的空性（wunyata）。此自性空寂，是由諸法的聚散無常所證成的結論，職是之故，諸法的自性空寂，也就是表示「諸法無我」。

此三層條縷分析緣起觀的不同層次一般對因果關係的說明，停留在第一層說「果從因生」，有因必有果，從事相上談因與果，明白地表示一切都事出有因，就此而言，「緣起」已然否定了無因論者¹⁴²。第二層進到「理」上談，從事相的因果變化上來講，在諸多複雜的原因中，其原因與結果間的關聯，有其必然性與再現性，不是隨機的偶然，其背後有一必然的、普遍的原理原則，此即緣起「此故彼」理則，也就是「事待理成」。此二層可補充解析《雜阿含》三五七經中的前六種智。再者，因為「此故彼」理則是否定「自性」的，故再深一層說，此一必然的、普遍的原理原則，也不是「單一的、恆存的、主宰的」，換言之，也就是沒有自性，故說第三層自性的空寂性，不僅依緣起理則來否定一切具有實在的本

¹⁴² 無因論者以為一切現象包含有情的苦樂均非自作，亦非他作，可說是一種偶然論者。印度的少數順世論者及自然外道，便主張世間一切自然如此，偶然生成，無故消滅，沒有任何原因。在此觀點下，人經驗世界中的苦難、歡愉的感受，也都是無因無緣的。此類理論將取消世間一切道德與法律的根源，因為它否定了人的努力與意志自由，連富於利己的「善惡有報」因果律都置之不理，根本無法由此產生倫理道德的理論基礎，所以無因論者也往往流為「今朝有酒今朝醉」的享樂主義者。事實上，無因論必須面臨幾項問難：其一，無因論明顯與常識相違背，現見世間萬有的生成，都是有因有緣的。其二，若支持無因論，則任何行為都無意義，人類文明種種輝煌燦爛的成果，亦無以締造。

性，「有依空立」的空，更是截斷戲論，從哲學理性思辨而進入超哲學的勝義自證。此第三層義涵，也就是第七種智「法住智」所代表的「對觀的反觀」。

若就上述緣起的三層蘊涵，來回應十二緣起的詮釋之爭—因果關係與論理關係，前兩項可與「異時性的因果關係」相比對，第三項則與「同時性的論理關係」相類似。也就是說，從因果關係及論理關係來解釋緣起，這兩個方向不必然互相排斥，以上述因緣三重觀來說，反而在解說理論時，有層層轉進的互補效果。但值得特別注意的是，所謂的「同時性論理關係」是指非時間性的，不是時空中的具體現象，是指前提與結論之間的邏輯關係，是理論的緣起。換句話說，若僅考察純理論的人、事、物各種存有與變動的條件，則其因果聯繫可以不論時間，單就邏輯的論理關係便可成立；但若就十二支緣起前後兩支連縛理論的確立，必須兼顧有情的身、心生命活動的事實來說，則從邏輯導出「十二緣起」在同一剎那成立這樣的觀點，顯然是過度的詮釋。這也是《增支部》〈Kesaputtiya sutta〉經中，佛陀之所以告誡 Kalama 族人，勿只以邏輯建立所量而無所疑 (ma takkahetu)¹⁴³之理由所在。

¹⁴³ *Avyuttara-Nikaya*, Vol. I., p. 189.

第三章 緣起思想之蘊涵分析（Ⅱ）

一從緣起與法概念之交涉談佛陀的教導

第一節、前言

在分析了緣起思想的蘊涵與詮定十二緣起詮釋觀點爭議之後，進一步要討論的，是關於緣起與證悟、解脫之間的關係，也就是，在吾人探究生死流轉實相與超克之可能性的過程中，瞭解緣起之意涵進而產生承擔苦難的力量、超克生死問題，到底存在什麼樣的機制？

現代日本學界從對十二緣起集成的研究中，對悉達多證悟緣起而成佛的傳統說法提出質疑，割裂了緣起與證道之間的關聯¹⁴⁴。但從另一方面來說，學者們卻大致對佛陀由悟到「法」而證悟，沒有太大的爭議。如玉城康四郎在其〈佛教における法の根源態〉一文¹⁴⁵，延續著中村元的觀點，否定佛陀的證悟和緣起之間有著本質的關聯，但也將《律藏》〈小品〉中提到「諸法顯現」(patubhavanti dhamma)¹⁴⁶的三個感興偈(udana)，理解成是佛陀證悟後，對「法經驗」¹⁴⁷的描述。值得注意的是，「法經驗」說，遭受批判佛教松本史朗強烈地批判¹⁴⁸。

¹⁴⁴ 以現代日本學界如宇井伯壽、中村元等人的研究成果來說，他們認為「緣起」的原型，並非是十二支，十二支的完成可能是後世佛弟子的整理。以中村元為例，他研究南傳巴利藏的《小部》《經集》(Sutta-Nipata)，認為其中存著種種探討「苦因與生起」之緣起系列，而為後世緣起說的原始結構，據此考察出「最古層的緣起說」萌芽形態為：「世間苦惱」→「世間執著(loke visattika)」→「對於變化無端的(日常)生存的妄執(bhavabhavayatanha)」之類的簡單關係，並藉以破除，「十二緣起」為佛陀初成正覺時，在菩提樹下的開悟內容之傳統觀點，將之斥為無據。參見中村元，《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社，1971，頁41~72。

¹⁴⁵ 玉城康四郎，〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集·佛教における法の研究》，春秋社，1975，頁58。

¹⁴⁶ Vinaya, Vol. I, p.1.3. 此三個感興偈的內容摘錄於下：(1)「力行靜慮婆羅門，若是顯現諸法者，了知有因諸法故，滅彼一切疑惑盡」(2)「力行靜慮婆羅門，若是顯現諸法者，了知滅盡諸緣故，滅彼一切疑惑盡」(3)「力行靜慮婆羅門，若是顯現諸法者，則彼端立破魔軍，猶如照虛空日輪」。參見《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》，頁二~三。

¹⁴⁷ 所謂的「法經驗」，即對「法」的體驗。而玉城氏在此所說的「法」，即「諸法顯現」(patubhavanti dhamma)中的「諸法」，他將之解為「法的根源態」、「根源的法」。參見玉城康四郎〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集·佛教における法の研究》，東京：春秋社，1975，頁59。此外，參見松本史朗，《緣起と空》，東京：大藏，2001，頁2。

¹⁴⁸ 松本史朗認為玉城康四郎是徹底地站在詮釋學的立場來理解佛教，故傾向彰顯個人的觀點，完全地從自己的立場來任意將佛陀的教義抽象化。「批判佛教」旗手松本和袴谷兩位，認為以

「佛陀菩提樹下的體驗是『法』而非『緣起』；『緣起』與解脫無關」這樣令人疑惑的觀點，部分原因顯然來自於在佛經譯文中令人難解之處。從譯詞來考慮「緣起」與「法」，以巴利語“*paticcasamuppada*”來說，其並不能「直譯」成「緣起法」、「因緣法」¹⁴⁹，且巴利聖典中，也未出現「緣起」(*paticcasamuppada*)與「法」(*dhamma*)兩者併合的用例¹⁵⁰。故可推論初期佛教可能是以兩個各自分立的名詞、概念看待「緣起」與「法」，而不將兩者合用。漢譯將“*paticcasamuppada*”譯為「緣起-法」，顯示譯師們對此有出自於本身獨特的詮釋角度；但現代部分佛學研究者，著重於文獻而僅據譯詞問題來推論「緣起不是法」，再加上十二緣起是逐漸由後世佛弟子集成的研究觀點，當然，便很容易得出「緣起不是法，故緣起與解脫無關」這樣異於傳統的推論。

但筆者卻不能同意「緣起不是法，故緣起與解脫無關」這樣令人感到困惑的觀點。姑且不論「緣起-法」、「因緣-法」的譯例有待釐清，按照學者們的意見，如果佛陀是悟到「法」（非「緣起」）而成道的話，則佛陀所證悟之「法」的內容、概念又是為何？佛陀不也告訴弟子，「若見緣起便見法，若見法便見緣起」¹⁵¹嗎？何以抑「緣起」而揚「法」呢？筆者以為，從翻譯的問題上，雖可以說「緣起」不是「緣起-法」或「因緣-法」，但卻不能就此點而說「緣起」不即是「法」。因為經典裡除上述「若見緣起便見法，若見法便見緣起」的說法之外，向來初期佛教修學次第便是「先知法住，後知涅槃」¹⁵²，悟道證入之時，也是「不復見我，唯見

詮釋學方法來解釋佛教學理論的方式，有任意曲解佛義之嫌，故對之採取批判的立場。參見松本史朗，《緣起と空》，東京：大藏，2001，頁 2；袴谷憲昭，《批判佛教》，東京：大藏出版社，1993年，頁 144、297。

¹⁴⁹ 《相應部》「因緣相應」第二十經〈緣經〉(*Paccaya*)便說：「諸比丘！我為汝等說緣起與緣已生之法。(Paticcasamuppada^{ba} vo bhikkhave desissami paticcasamuppanne ca dhamme)」，可見“*paticcasamuppada*”並不能「直譯」成「緣起法」、「因緣法」，且「緣起」與「緣所生法」指涉的範圍有所差別。*Saj yutta-Nikaya*, Vol. II., p. 20. 漢譯請參見《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊，頁二九。

¹⁵⁰ 參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002，頁 67~69。

¹⁵¹ 《大正藏》第一冊，頁四六七上。

¹⁵² 《大正藏》第二冊，頁九六中；漢譯南傳《相應部》(二) 14，頁 141。相關的經群尚有《雜阿含經》三五六、三五七等經。

正法」¹⁵³，足可反論「緣起」與「法」、「解脫」之間關係的密切。明顯的，這是文獻學方法所不及之處。

前述學界的研究成果，雖讓吾人在探討初期佛教的緣起思想時，多有啓發，但若單從緣起語詞的概念與內容著手，試圖解決「緣起-法」譯詞概念的相關問題，可能仍是不足的。當前的研究對此課題的討論，大多集中在於“*paticca-samuppada*”一詞，從其譯法與概念著手，而或多或少忽略「緣起」與「法」概念之間的交涉。在如此情形之下的研究，武斷地否定「緣起」與成道解脫之間關係，其結論可能脫離文本本身的脈絡而失焦。如僅據文獻而過度推論，而得出「緣起」不是「法」、「緣起」與「十二因緣」無關，所以也與解脫無關……，如此之結論，正可謂「失之毫釐，差之千里」。爲了避免方法的獨斷而造成誤解，是故，有必要對「緣起」、「法」之概念與內容及交涉情況，作更細部的分析與思惟。

本文章節安排，第一節先說明問題的關鍵之處，第二節則進一步地闡述經典中對緣起理則特性的說明。第三節中，藉由對「法」一詞用法、歧義之討論，釐清「法」概念、意義，並與緣起理則之特性作一對比，以發揮其深刻義涵。第四節則從上述研究結論，論述「緣起-法」與佛陀悟道體驗的密切關係。

第二節、緣起理則的特性

（一）彼（法）界確立一法住性、法定性、此緣性

如前章對緣生法句型結構分析所說，「緣起」是指涉從「緣」到「緣已生法」之理則—「此故彼」—依緣而起的諸環節之因果關係。進一步來說，此一理則，非佛所作，亦非餘人所作，是法界一切事物因果的實相，也是佛陀成爲正覺者的依據，如《雜阿含》二九九經說：

緣起法者，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，為諸眾生分別演說，開發顯示。¹⁵⁴

¹⁵³ 《大正藏》第二冊，頁六七上。

緣起理則的特性，在相關經文中，有更為詳細的說明。《雜阿含》二九六經有云：¹⁵⁵

云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，……乃至如是如是純大苦聚集……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。

《相應部》〈緣經〉〈*Paccaya*〉則道：¹⁵⁶

諸比丘！何為緣起耶？諸比丘！緣生而有老死。如來出世，或如來不出世，彼（法）界確立—法住性、法定性、此緣性。（*Katamo ca, bhikkhave, paticcasamuppado? Jatipaccaya, bhikkhave, jaramaranam. Uppada va tathagatanam anuppada va tathagatanam, thitava sa dhatu dhammatthitvatva dhammaniyamata idappaccayata.*）

比較此二段經文，可進行幾點討論：

第一，相對於《雜阿含》經文以「法」稱呼「因緣法」，在《相應部》〈緣經〉中，「緣起」並未與「法」合用，這是兩者比對時的明顯差別。在巴利經典中，「緣起」（*paticca-samuppada*）此一獨立的單詞，正表示它並非如同「緣已生法」（*paticcasamuppanna-dhamma*）的「法」一樣，指涉經驗範圍內的具體事象。就此而論，將「緣起」譯為「緣起法」，似乎便顯得不適切。《雜阿含》的翻譯者，顯然對於「法」一字，有特定的考量。

第二，《雜阿含》二九六經提到的「若佛出世，若未出世」，此乃從時間的觀點，表示緣起理則的特性：「法住性、法定性、此緣性」，是超越時空的，不為時間所拘束；「緣起」是指從「緣」到「緣已生法」之理則，故「因緣法（*paticca-samuppada*）」與「緣生法（*paticcasamuppanna-dhamma*）」說明的重點不同。這是說，「緣生法（*paticcasamuppanna-dhamma*）」（十二支緣起）意指「諸法」（*dharmas*）、「現象」（*phenomena*），是依照時間的順序而組成的連串因果系列，且這些「諸法」

¹⁵⁴ 《大正藏》第二冊，頁八五中。

¹⁵⁵ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹⁵⁶ *Samyutta-Nikaya*, 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，但此處中譯參考楊郁文所說，將“*idappaccayata*”（日譯為「相依性」）譯為「此緣性」。

或「現象」並沒有單一、恆存、主宰的基礎，或「唯一實在的根源」(atman)。因為「緣已生法」是在展現於十二支緣起，或五蘊的相遞生滅之時間序列當中，故「緣已生法」的各支是可滅的，而「時間」正是此一可滅特性的具體表現，對於「諸法」，並不存有一基體或「確固的存在論依據」可執著；而「因緣法 (paticca-samuppada)」，是指超越時空的，不為時間所拘束之理則。《雜阿含》二九六經「因緣法」、「緣生法」中的「法」，有著不同的意義，不可混為一談。

第三，經文中所提到「此界確立」，也易引起爭論。部分學者將「法界」視為「唯一實在之根源」，若依於此，則近似於基體說 (dhatu-vada)，與所謂的“atman”極為相似，而易招致批評。如玉城康四郎將《律藏》〈小品〉中，將佛陀順逆觀察十二支緣起後，宣說「感興偈」(udana)以開示「諸法顯現」(patubhavanti dhamma)¹⁵⁷一事中的「諸法」，解釋為「法的根源態」、「根源的法」¹⁵⁸，故玉城氏所說的「法」，是指一切存有的根源；津田真一亦基於此一見解，在其著的〈緣起說の根據の位層としての法 dharma の構造〉一文中¹⁵⁹，再三地將「界」解釋成「存在論的根據」(頁 71、頁 79)、「作為基層的存在」(頁 72)、「女性單數的法」(頁 73)、「世界的唯一根源」(頁 77)、「作為『諸法』之存在論根據的“Sein”」(頁 82)等等。換言之，津田更進一步地使用「單數」、「根源」、「女性」之意義的語詞，來詮釋「諸法」(dharmas) 的「存在論根據」：「界」，據此，津田所強調的「法界」可說是：「諸法的基體」。

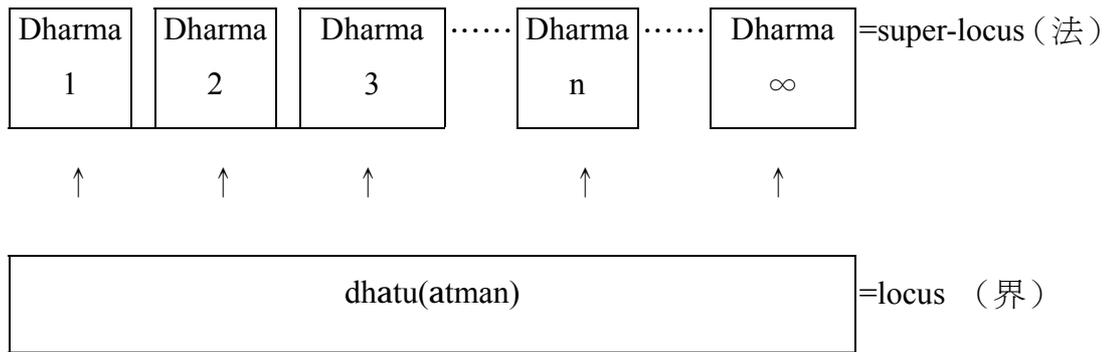
像這樣從『唯一的實在根源』的立場，來解釋佛陀的證悟與教導的詮釋，實是背反於佛陀「緣起」、「無我」的教義，而其所顯露理論之結構正如同松本史朗所批判的「dhatu-vada」構造是一致的，對於「dhatu-vada」構造，參考松本史朗的意見，可列表如下¹⁶⁰：

¹⁵⁷ *Vinaya, Mahavagga*, vol. I, p. 1-3. 漢譯參見《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》，頁二～三。

¹⁵⁸ 參見玉城康四郎〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集・佛教における法の研究》，東京：春秋社，1975，頁 59。此外，參見松本史朗《緣起と空》，頁 2。

¹⁵⁹ 參見津田真一，〈緣起說の根據の位層としての法 dharma の構造〉，《平川彰博士古稀紀念論集》，東京：春秋社，1985，頁 71～100。

¹⁶⁰ 原圖參見松本史朗，《緣起と空—如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁 5、67，此處為更明確表達其意，故作部分修改。在此圖中，下層的「locus」(L) 是整個「dhatu-vada」構造的「基體」，而「super-locus」(S)是以「locus」為基礎而生起的現象界「諸法」(dharmas)。此外，松本也為「dhatu-vada」構造規定了六種特徵。(1) L是S的基體。(2) L是S生起的原因。(3)



此問題的討論已超出本文之意圖，在此僅要指出，根據《雜阿含》二九六經所說的「法界」文義脈絡，筆者認為此處的「界」，不該解作「基體義」，而應就範疇義來理解，較為合理。雖然部派的論典中以「能持自相」來釋「界」義，但不應將此處的「界」解釋成「諸法之基體」，推敲其意，應是來形容「緣起-法」的體性是「執持不失」。若欲避免誤解，並相對於前面的時間觀點，此處轉從範疇的觀點來解說「緣起」的特色，應是可行的。

換言之，「法界」是「法」的範疇（界），指涉從「緣」到「緣已生法」的內容，以「緣起」一詞概括稱之。故所謂的「此界」，亦應謂「緣起之界」（緣起的範圍）。此乃表示「緣起」是指從「緣」而生起「緣已生法」的內容。如《緣經》〈*Paccaya*〉開頭提到：「何謂緣起耶？緣生而有老死」，其中「緣生有老死」（*jatipaccaya, jaramaranam*），或漢譯為「生緣老死」，正表示「緣起」乃是從「生」（緣）到「老死」（緣已生法）此一範圍之描寫，餘例類同。

第四，關於“*idappaccayata*”一詞，有譯作「相依性」、「此緣性」等不同者，正顯示出學者們對此有不同的見解。此處異譯隱含著解說緣起理則「此故彼」時，不同詮釋觀點下的差異；「此有故彼有」是指相依相待的論理關係呢？還是異時性的因果關係？日本許多學者如：宇井伯壽、上野順瑛、剛邦俊等¹⁶¹，根據《雜阿含》二八八經所說：「譬如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；

L是單一，S是多數。(4) L是實在，S是非實在。(5) L是S之本質(atman)。(6) S是非實在，但是因為它是從L生起，故它以L作為本質，因此也就具有某種程度的實在性，且，S具有實在性的根據。

¹⁶¹ 參見：(1) 宇井伯壽，〈十二因緣の解釋—緣起説の意義〉《印度哲學研究》第2卷，東京：岩波書店，1965，頁263~343；(2) 上野順瑛，〈十支緣起に於ける識名色の論理的意義〉，《印仏研》，第10卷第1號，頁123；(3) 上野順瑛，〈阿含經における緣起の論理的構造〉，《印仏研》，第4卷第1號，頁112~123；(4) 剛邦俊，〈因緣法の根本構造〉，《印仏研》，第5卷第1號，頁148~149。

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」¹⁶²，認為十二緣起支皆具有「相依」的性質，但也招致三枝充惠等人的反對。如三枝充惠以為十二支緣已生法中，只有識與名色是相依相待的關係，其他支都只是單向的因果關係，因此，他認為不能以「相依性」，來作為緣起的特色，而提出「此緣性」來取代之。¹⁶³

國內以研究《阿含》著稱的楊郁文則認為，在「相依性」的定義未有共識之前，實在不適合作任何評論¹⁶⁴。因為將“idappaccayata”解作「相依性」，必須先定義「相依性」一詞，是指涉九支及十支緣起中任二支的關係，還是僅特指九支及十支中的「識與名色」的關係。對於後者，從巴利原文“abbam abbam nissaya”，（直譯：異異依止/他他依止）的意譯，確實可作「相依性」解釋；但若以指稱緣已生法中任二支的關係，則因其含有「同時因果」的意味，容易誤會為甲依止乙、乙依止甲，而有父生子、子生父的情形，非但違反現實，而且不符合「此有故彼有」理則所蘊涵的「相關的因待性（果從因生）」、「序列的必然性（事待理成）」、等因前果後、因果相續不斷的深義。因此，楊郁文最後亦同意三枝充惠的看法¹⁶⁵，以「此緣性」來代替宇井伯壽主張的「相依性」。所謂的「此緣性」，簡單的說即是「這是緣此而有」，或「這個結果是由此因緣所形成」。換言之，此即表現有情數緣起系列中，任何相鄰兩支，有其因果關係的確立性，或前後位置（因位、果位）的不變易性。¹⁶⁶

根據第二章對緣生法句型結構的哲理義涵分析，筆者同意楊郁文的觀點。例如提到「受」或「取」時，一定是在「無明」存在的條件下講，同時也不能離開「名色」而言「受」或「取」。所以，每當論及緣起各支，對先前支分的存在（或作用）不能視若罔顧，但這是在時間的次第性下來談；「相依性」固然可解釋為緣起各支之間，順逆往還的依待關係，但是「相依性」常被解釋成支與支之間刹那並存、相依相待的關聯性，而易有誤解。因此，在「相依性」沒有明確定義之

¹⁶² 《大正藏》第二冊，頁八一中。

¹⁶³ 三枝充惠，《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所，1978，頁472~477。

¹⁶⁴ 楊郁文，〈緣起的「此緣性」(idappaccayata)〉，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道，2000，頁77。

¹⁶⁵ 前揭書，頁88。

¹⁶⁶ 前揭書，頁86。

前，筆者同意以「此緣性」來取代「相依性」。雖然該詞不見於漢譯阿含，但此譯法確實可避免誤解緣起系列兩支之間皆為「互相相依」。

綜上所論，法界之真理實相——法住性（*dhammatthitva*）、法定性（*dhammaniyamata*）、此緣性（*idappaccayata*）——在時間上具有永恆性；在空間上具有普遍性。經文中提到「法住性、法定性、此緣性」，申言之，緣起即是（緣與緣已生之）「法」所安「住」的理則「性」；緣起即是使（緣與緣已生之）「法」確「定」（實質與名稱）的理則「性」；緣起即是（從緣而生起緣已生法）「此緣」的理則「性」。而這樣的理則性是客觀性（如性）、必然性、不變性、此緣性，其「界」（範圍）是從「緣」到「緣已生法」。此正好呼應前面所述：「緣起」並非如同「緣已生法」的「法」一般，指涉經驗範圍內的具體事象，而是使經驗範圍內的具體事象（即緣已生法）成為可能的「理則」。

（二）此緣性者一如性、不違如性、不他性

除了上述所提及「法住性、法定性、此緣性」之外，吾人亦可從《雜阿含》二九六經與《相應部》〈緣經〉〈*Paccaya*〉經文的後半對「此緣性」的解說，以不同的角度來說明「緣起」的特性。《雜阿含》二九六經說：

此等諸法，法住、法空（麗本作：「法空」，現依《瑜伽師地論》改）、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒，如是隨順緣起。¹⁶⁷

《相應部》〈緣經〉〈*Paccaya*〉則說：

諸比丘！緣無明而有行。諸比丘！於此有如性、不違如性、不他性、此緣性（*idappaccayata*）者，諸比丘！此謂之緣起。¹⁶⁸

¹⁶⁷ 《大正藏》第二冊，頁八四中。

¹⁶⁸ *Samyutta-Nikaya*, Vol. II., pp. 25-28. 巴利原文為：“Passatha’ti caha avijjapaccaya bhikkhave savkhara. Iti kho, bhikkhave, ya tatra tathata avitathata anabbathata idappaccayata ayam vuccati, bhikkhave, paticcasamuppado.” 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；楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道，2000，頁104。

比較此二段經文，二者都在強調緣起各支之間，有其特殊關係存在：「果」是由「因」而有。因與果之間關聯所依之理則，除了前已說明的「法住性、法定性、此緣性」之外，此處更提出「如性、不違如性、不他性」作為「此緣性」的補充說明。所謂的「此緣性」(idappaccayata)，簡言之即是「這是緣此而有」，或「這個結果是由此因緣所形成」；「如性」、「不違如性」、「不他性」，即是為如此真實不顛倒之「此緣性」所作的補充說明。也就是說，從有情生命與生活實際現象觀察的十二支緣起，相鄰兩支的前因後果之間，都呈現所謂如性 (tathata 法如)、不違如性 (avitathata 法不離如)、不他性 (anabbathata 法不異如)；因此之故，便稱如是真實不顛倒的「此緣性」(idappaccayata) 為「緣起」(paticcasamuppada)。

分析〈緣經〉〈Paccaya〉中提到的關鍵句：「諸比丘！緣無明而有行。諸比丘！於此有如性、不違如性、不他性、此緣性者，諸比丘！此謂之緣起。(Passatha'ti caha avijjapaccaya bhikkhave savkhara. Iti kho, bhikkhave, ya tatra tathata avitathata anabbathata idappaccayata– ayam vuccati, bhikkhave, paticcasamuppado)」，首先，「tatra」譯為「於此」，是指於「『從』無明之緣『而生起』諸行」生滅過程的範圍，也就是「緣起法界」。其意義在解說從「緣」到「緣已生法」這個範圍(界)裡面，其之間的關係有著如性、不違如性、不他性、此緣性，而「此」(ayam)如性、不虛妄性、不異如性、此緣性，即是「緣起 (paticcasamuppada)」的特性。可見「緣起」並非指稱具體事象之一一法，而是指涉從具體事象之中歸納所得，使其能夠成立的理則。就此而言，漢譯「因緣-法」、「緣起-法」中的所增補的「法」，其用意應在於指稱緣起 (paticcasamuppada) 為「法則」(法之理則)，而不是無故為之或錯譯。

其次，另外參考《清淨道論》對《相應部》〈緣經〉〈Paccaya〉「如性、不違如性、不他性、此緣性 (tathata avitathata anabbathata idappaccayata)」所作的說明¹⁶⁹，「如性」(tathata 法如)意指：由如是不多不少之因緣，而有如此結果之生起，即所謂「如是因、如是果」。「不違如性」(avitathata 法不離如)則在說明：於具足諸因緣之刹那，果即生起。「果」不能生起於「因」(充足條件)尚未具足之前一刹那，亦不能於「因」(充足條件)具足之後一刹那，「果」才形成，正所謂「因

¹⁶⁹ Visuddhimagga, p. 518.; Sarattha-pakasinm, ii. P. 41.; Samyutta-Nikaya, Vol. II., pp. 25-28.

果不爽」、「不昧因果」。此觀點在於說明，因與果之間，有其一定的時間條件存在。「不他性」(anabbathata 法不異如)則指出：一定之「因」只能生起一定之「果」，不能生出其他任何結果，此正是所謂的「定業不可轉」。生起「甲(事物)」之條件，只能生「甲(事物)」，不能生「甲(事物)」以外之任一事物；乙、丙、丁……亦復如是。列表如下：

(1) 如 性： A (因) + B (緣) = C (果)

(2) 不違如性： A + B → C

(3) 不他性： A + B → $\sim \bar{C}$

(三) 緣起的特性與證悟的心境—以法眼淨為例

由「緣起」而來的正見，不但可正知世間實相，也可知從此(苦難)到彼(涅槃)的中道。此不但是理性的認識而已，在情感方面，也可以親切地體驗到「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」、「法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒」等確實如此、必然如此的「緣起特性」。

以「緣起」來說明生死流轉與涅槃還滅，所謂正見，便是知道眾生的苦難，必然有其原因；惟有原因的滅失，才能得到眾苦的寂滅。換言之，正見便是要從因與果之「相關的因待性」、「序列的必然性」，對流轉世間實相的無常性、無我性，有所體認，進一步達到無我我所可執的「自性的空寂性」。《俱舍論》說：「若勝義法唯是涅槃」¹⁷⁰。便是對法界實相的如實知見，是親身體驗、當下現見的解脫法，經上形容為「知法入法」、「不復見我，唯見正法」、「於正法中得無所畏」。

初見真諦的智慧，至少在初果以上，一般也稱為「得法眼淨」。什麼是「得法眼淨」？《雜阿含》九三經這樣形容：「見法、得法、知法、入法，度諸疑惑，不

¹⁷⁰ 《大正藏》第二九冊，頁一中。

由他度，於正法中得無所畏」¹⁷¹。《瑜伽師地論》卷八六曾舉十項「勝利」解釋「法眼淨」的利益：

復次，遠塵、離垢，於諸法中得法眼時，當知即得十種勝利。何等為十？一者、於四聖諦已善見故，說名見法。二者、隨獲一種沙門果故，說名得法。三者、於己所證，能自了知，我今已盡所有那落迦、傍生、餓鬼，我證預流，乃至廣說，由如是故說名知法。四者、得四證淨，於佛、法、僧如實知故，名遍堅法。五者、於自所證無惑。六者、於他所證無疑。七者、宣說聖諦相應教時，不藉他緣。八者、不觀他面，不看他口，於此正法、毘奈耶中，一切他論所不能轉。九者、記別一切所證解脫，都無所畏。十者、由二因緣，隨入聖教，謂正世俗及第一義故。¹⁷²

由論文可以推想真切地體悟了「緣起」後，所能獲得的法饒義。舉例而言，首要是知四諦法：「苦真實是苦，集真實是集，滅真實是滅，道真實是道」。由五蘊身心的「苦」入手，（大乘則說「無緣大慈、同體大悲」），親嘗法味而對於所證的境界沒有疑惑。正見成就者，「不觀他面，不看他口，於此正法、毘奈耶中，一切他論所不能轉」，其堅強的信心不是憑空想像，而是來自於親身（緣起）無我的體會，所以佛教所說的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同，不能離宗教實踐而說。

第三節、「法」之考察

詞彙承載著概念，佛典的術語系統（所謂「名相」或「法數」）是極其龐大而複雜的，特別是這些佛典術語的概念，有直接襲自印度傳統思想，也有變造自其他思想流派，從而賦予佛教本身特有的、獨創的觀點與意義，所以這些語彙在不同的語脈乃至於不同的經論之中，往往有不同的意義。以「法」（dhamma）概念為例，便有類似「五位七十五法」的「法」、「見法即見緣起」的「法」……等諸種差別。針對「緣起-法」作討論，檢閱巴利經典中，可發現巴利經典中並未出現「緣起」（paticcasamuppada）與「法」（dhamma）兩者併合的用例。所以相對

¹⁷¹ 《大正藏》第二冊，頁二五中。

¹⁷² 《大正藏》第三十冊，頁七七八下。

於《雜阿含》經文以「法」稱呼「因緣法」，或將「緣起」譯為「緣起法」，顯然是當初譯師們翻譯「緣起」一詞時，在義理的詮釋上存在著不確定性；或對於「法」一字，有特定的考量。

由於現存文獻中的語料並不多，許多假設也還無法得到佐證，但當今部分研究，卻僅據部分文獻，推論得出「緣起」不是「法」，可謂過度解說與強調文獻的效力。中村元、三枝充惠等人的研究成果，更意圖破除「緣起」和「十二因緣」傳統以來為人熟悉的等號，而將「佛陀初成正覺時的開悟內容是十二緣起」、「緣起即十二因緣」等傳統觀點斥為無稽、獨斷，此一論調，多少也是忽視了「緣起法」作為佛教解脫理論核心此一重要觀點，而造成的偏差結論。此亦是其研究方法所無法照顧之處。基於「對治」的立場，並為了避免方法的獨斷而造成誤解，在此對該課題作進一步的討論。

(一)「法」之岐義與問題說明

從現前的研究成果來說，由於文化背景的差異，西方學者涉入佛學研究之初，由於對佛典術語所承載的概念一無所知，故往往不厭其煩乃至於細瑣地考察其流變，其中較有名也較具開創性的例子，便是 Geiger 夫婦以降，對梵巴文獻中有關「法」(dhamma) 概念進行的一系列研究。Geiger 夫婦從詞源學分析著手，把“dhamma”在初期佛教中的意義區分為四：法則(das Gesetz)、教法(die Lehre)、真理(die Wahrheit)、經驗事物(die empirische Dinge)¹⁷³；繼之有 Th. Stcherbatsky 從阿毘達磨論典中，繼續探討「法」的意義¹⁷⁴；接著 H. von Glasenapp 統合了前二者的研究成果，而發表了〈Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie〉¹⁷⁵一文。

¹⁷³ Magdalene und Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, Mynchen, 1920, S.129.

¹⁷⁴ Th. Stcherbatsky, *The Central conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma"*, London, 1923.

¹⁷⁵ H. von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1938, pp. 385-420 (= *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden, 1962, pp. 47-80).

日人金倉圓照也在 Geiger 夫婦研究的基礎上，對佛教之前「法」一詞的概念與用例，進行檢討¹⁷⁶；水野弘元則根據原始經典中的定型句：「（1）世尊善說（2）自見（3）無時（4）來見（5）引導向（理想）（6）識者各自覺知」，及註釋書中的解釋：第一「教法」（pariyatti）、第二「因」（hetu）、第三「德」（guna）、第四「無我性」（nissatta-nijjivata）等四個特性，對法進行定義和說明¹⁷⁷。此外，針對法與緣起的交涉，最具份量者應推平川彰厚達六百頁篇幅的鉅著：《法と緣起》，該書從原始佛教的「法」的概念、定義起始，論述佛典中的關於「法」的諸多用法，並與三寶中的法寶、四諦法、緣起思想論列，為後繼筆者提供了相當多的研究資料。

除此之外，更值得注意的是批判佛教之學者，對其論敵相關論述的批評。如玉城康四郎主張「佛陀的證悟和緣起之間沒有本質的關係」，進而強調「悟」乃是種「法經驗」的觀點，其主要的理據便是玉成氏把「法」或「諸法」理解成「無形相的純粹生命」、「根源態」、「不可說」、「普遍地存住於時間中的三世」等特色。玉城〈佛教における法の根源態〉一文便說¹⁷⁸：

所謂的「法」，不單只是見於客觀的、對象的，同時更是，自己親身參加對「法」之實現，換言之，法成為考察者的主體，自然而然地便展開其(法)「根源態」。
(頁 50~51)

法不能以言語來表示，而是直接地被經驗。(頁 57)

如此考察，我們可知「法」乃是超越言語，超離形相者，且是於現實中經驗而體得者。....所謂的「法」，乃是宛若無形相的純粹生命。(頁 62)

於此，所論及到之根源的法，乃是超離言語和分別的無形相之純粹生命，其乃是於直接的經驗中體驗而得，我們可以想像到，在過去有人經驗過法，那麼在

¹⁷⁶ 金倉圓照，〈仏教における法の語の原意と変転〉，《印仏研》〔1〕仏教學篇，頁 89~91。

¹⁷⁷ 水野弘元，《佛教要語の基礎知識—世界佛學名著譯叢（3）》，台北：華宇，1984，頁 111~117。

¹⁷⁸ 玉城康四郎，〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集・佛教における法の研究》，東京：春秋社，1975。中譯部分可參見呂凱文，《當代日本「批判佛教」研究》。

未來也將會有人經驗到法，這可說極其自然的事。因此，「法」更有著新的性格。亦即，法可說是普遍地存住於過去、現在、未來。(頁 63~64)

如此對「法」的理解，卻招致松本史朗強烈的批判。對松本而言，若強調「根源態」，很容易就落入「dhatu-vada」的實在論中，反與佛陀設教之初所批判的對象同流。筆者同意這樣的觀察，因為佛教乃是源於佛陀的教導，藉由身語意三行大用而傳承流衍，一旦過於強調「法」是「不能以言語來表示，而是直接地被經驗」，那麼間接地也就否定佛陀施設種種教法的意義，而有滑向神秘主義、神秘經驗的危險。況且，如果說「法」就是「無形相的純粹生命」，那麼便與《律藏》〈小品〉中，佛陀具體觀察到十二緣起諸法的流轉後，才提出「諸法顯現」感興偈相違背¹⁷⁹。此外，如果說「法」是「普遍地存住於過去、現在、未來」，乃至於被解讀為某種形而上的實體，那麼又該如何來解釋「諸法因緣生，諸法因緣滅，我佛大沙門，常作如是說」，及「諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂」等偈所開示的諸法本質之無常性、無我性呢？

另外以哲學方法研究佛教的和辻哲郎，基於阿毘達磨佛教的立場來理解「法」一詞之義，承認《俱舍論》中「法持自相故」(svlakṣanadhāraṇād dharmah) 的定義，故其傾向於強調「法有」、「法常住」的說法，與說一切有部「三世實有、法體恒存」的說法，沒有太大的差別。他更認為只要「無訛地掌握住法的意義，自然能正確地理解緣起的關係」。和辻哲郎說：

但「一切無常」這個命題的意義，是否真的是述說無常？如果它的意義也是時間性的存在，則由於推移與轉變，它就不能作為佛說的法而適應所有的時代。經典並不是將「法」視為如此。佛陀並不是在世間無常這種「法」的領域外過世，「法」其本身具有超時間的普遍性，這確實是經典所顯示的。因此，我們必須承認相應於存在的領域，「法」的領域也被確立。當我們說五蘊是「變異法」時，變異的不是法本身，而是時間性的存在。變異法是「變易存在」的「不變之法」。如果如此認定的話，則經典中法之用例，就不會

¹⁷⁹ *Vinaya, Mahavagga*, vol. I, p. 1-3. 漢譯參見《漢譯南傳大藏經》，《律藏三》，頁一~三。在經文的描述中，佛陀在菩提樹下成道之時，是於十二緣起順逆作意，因了知此義（緣起），而作所謂「諸法顯現」的感興偈。

如以往的解釋那麼混亂。「法」這個概念的定義，其後在中國被定為「任持自性，軌生物解」或「能持自性，軌生勝解」。這是有關法之自性的反省產生以後，承自阿毗達磨論系統的解釋。「法」是不會流逝的，是超時間的；因此，它必須具有自性（svabhava, Ansichsein）。此具有自性的法成為「軌」，而產生「物」的理解。¹⁸⁰

和辻哲郎考察了「緣起」一詞的語意後，據以推論「緣起關係是法與法的依存關係，不是時間性的因果關係」¹⁸¹，並認同宇井伯壽「緣起-相依性」的說法；同樣地，也招致松本史朗的批判。松本以佛教的「五蘊說」為中心，批判和辻哲郎抽離時間先後次第，而僅將緣起關係視作是「法與法的依存關係」的謬誤。因為若和辻的解說是正確的，那麼「色、受、想、行、識」之五蘊，應也可以被列為「識、行、想、受、色」，甚或是不需任何順序。但實際上並無這樣的經典可以佐證；五蘊依然是按照一定的方向，以因果關係的方式而排列，並不是隨意為之。松本史朗的強烈批判，來自於他不滿並憂心於此類將「法」理解成「真理」的觀點，可能導致佛教如來藏化、華嚴哲學化。松本史朗認為：

和辻博士在列舉「法」的語義時，也引用過凱葛（W. Geiger）《Pali Dhamma》一書的觀點，……其中法的語義可分為四類：……然而在此之中，特性（property）的語義全然沒有提到，因而，就我而言，凱葛的四種分法全然是不能信用的翻譯。而一般學者對於「法」之語義的理解中，最令我感到痛惡的乃是，把「法」解釋為「真理」，或者是「個物」等等。像這樣的解釋，可說是種貫通「真理」（理）和「個物」（事）的內在主義，其乃是華嚴哲學的完成。但無論如何，是沒有時間在其中。……現今，佛教或佛教學的教科書中，盡是充滿這種「真理」的論調。……正是這種「真理」的想法，才是使佛教永遠非佛教化的最大功勞者。也正是如此，所以如來藏思想會在印度完成，而中國則是產生出和老子哲學相結合的「理」的哲學。¹⁸²

¹⁸⁰ 和辻哲郎，《原始佛教の實踐哲學》，東京：岩波書局，1970 改版印行，頁 113～114。中譯參見藍吉富主編，《原始佛教的實踐哲學—世界佛學名著譯叢（80）》，華宇出版社，台北：1988，頁 128。此處的“svabhava”，應更正為“svabhava”。

¹⁸¹ 參見前揭書，日文本，頁 191～193；中譯本，頁 230～232。

¹⁸² 松本史朗，《緣起と空—如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁 26。

而松本自己對於「緣起」和「法」的理解又是如何呢？他提到：

關於緣起與法，我要表明我的基本主張。(中略)緣起，特別是十二支緣起，我全然是以法和法之間的因果關係來理解。十二支緣起的各支即是法。因而，《律藏》〈小品〉中，在十二支緣起說之後，進而開示了「諸法顯現」的感興偈，這裡所謂的「諸法」即是指十二支緣起的各支。¹⁸³

就此可知，松本所理解的「緣起」，乃是指「諸法」(dharma)、「現象」(phenomena) 或「十二支緣起」依照時間順序而組成的連串因果系列，並且這些「諸法」或「現象」並沒有任何固著的基礎或「唯一實在的根源」(atman)；而所謂的「法」，乃是十二支緣起的各支，即「緣已生法」的「法」。在他看來，因為「諸法」是處於相遞生滅之時間序列中，所以緣起的各支是可滅的，而「諸法」也因此並不能找出任一「作為基體的個物」或「確固的存在論依據」。對松本而言，「法」存在著「可滅的特性」，而「時間」正是此一可滅的特性的具體表現。至於一般人把「法」視為「真理」(理)或「個物」(事)的看法，松本以為這種錯誤的觀點極易走入內在主義或華嚴哲學的理論，從而喪失時間的意義。¹⁸⁴

以上類似的哲思爭論，在可見的未來，相信仍得不到完全的解決。但因語言並非是疏離於時空因素的文化產物，具有無常性，故勢必會隨順人類文化結構的變遷而內化，並且外化於用以表達意義的語彙。但回到漢譯初期佛典中「緣起-法」一詞翻譯的諸多差異來說，不同的譯詞，容或有著不同的詮釋觀點於其中。因此，嘗試解決以上對於「緣起」與「法」相關爭論的方法之一，便是重新透過現在的語法去理解、分析，與詮釋這些衍生的語彙，否則很難確切地釐清「緣起-法」的意涵。

(二) 佛典之「法」(dhamma) 義

歷來漢地佛教所理解的「法」義，摻雜了經典漢譯過程之中，漢文化對譯典的影響，為此有必要探討漢語語法中的「法」，對「法」一詞的漢語古典用法有

¹⁸³ 松本史朗，《緣起と空—如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁22。

¹⁸⁴ 前揭書，頁26~27。

基本理解後，並與漢、巴經論中對「法」的解說相較，此不僅有助於成功地辨別此兩種語系對該詞在意義上的理解、語法上的應用，同時也可以釐清「緣起」與「法」之間的關聯性。另外從巴利語「法」字的詞源學意義探究，也是釐清「緣起」、「法」相關交涉問題的進路之一，以下就上列面向作一初步的探討。

1. 漢語佛典之「法」義

首先要探討的是古典漢語中對「法」一詞的用例，但面對浩瀚的漢文典籍，若要逐句比較，顯然費事費力，故在此僅藉《漢語大字典》所整理之有關「法」義和例句作為佐助，對漢語裡幾種常出現的「法」，作如下約要的說明¹⁸⁵：

以「法」作動詞用，有「仿效」、「守法」之意，如《字彙·水部》：「法，則效也」；《世說新語·政事》：「孤往者嘗為鄴令，正行此事。不知卿家君法孤？孤法卿父？」，此時作「仿效」；《荀子·不苟》：「知則名通而類，餘則端慤而法」，及唐柳宗元《封建論》：「朝拜而不道，夕斥之矣；夕受而不法，朝斥之矣」，此時作「守法」。

以「法」作名詞用，則有「刑罰、令、律」等義，如《書·呂刑》：「苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法」；《易·蒙》：「利用刑人，以正法也」，故王弼注：「以正法治，故刑人也」，此是「刑罰」義。而將「法」當成名詞，另可解作「規章制度、準則、規律常理」，如宋司馬光《與王介甫書》：「言利之人，皆攘臂圍視，銜鬻爭進，各鬥智巧，以變更祖宗之法」，此時作「規章制度」；唐李觀《請修太學書》：「臣今懼聖朝之史書太學廢，使萬代之詞無法矣」，此作「準則」；宋辛棄疾《議練民兵守淮書》：「竊計兩淮戶口不減二十萬，聚之使來，法當半至，猶不減十萬」，此作「規則常理」。

而從「法」字的名詞意義延伸出來的概念，則有較為豐富的哲學意涵。如《墨子·經上》：「法，所若而然也」，此雖是古代墨家對於推理法則的基本概念，但其涵義卻可以延伸為：「對於一類事物的法則，可適用於此一類的任何物體」，而如此解說，多少朝向「普遍性」、「共相性」發展。

¹⁸⁵ 參見《漢語大字典》，四川·湖北：四川·湖北辭書出版社，1985，頁1579~1580。

對古代的漢文化而言，「法」的意義，可能經佛教文化傳入與流行之後，才得廣為延伸。就漢文化圈的佛教而言，隋慧遠《大乘義章》這部著作，總結魏晉南北朝時期中國所接受的全部大乘教義，並加以綜合性的概括，是百科全書式的佛教文獻，是中國大乘佛教發展過程中的珍貴寶藏之一。此故，該書對「法」的解釋，及對漢文化圈佛教的影響，值得吾人重視。《大乘義章·十》中說：

所言法者，外國正音名為達摩，亦名曇無，本是一音傳之別耳。此翻名法，法義不同，況釋有二：一、自體名法，如《成實》說，所謂一切善惡無記三聚法等；二、軌則名法，辨彰行儀，能為心軌故名為法。今三寶中所論法者，軌則名法。¹⁸⁶

據此，一般對佛典中「法」一詞的理解，除了特稱佛教的事物（如法師、法號、法螺……）、教理之外，「法」一詞也通指本體的、現象的、精神的、物質的一切事物。但這樣的解釋是較為空泛的，並不具學理探討之嚴謹性。

在此只要指出，因為不同的理解進路將導致不同的認知觀點，而其所衍生的結果亦會隨之丕變。如松本自己對於「緣起」和「法」的理解：「關於緣起與法，我要表明我的基本主張。……緣起，特別是十二支緣起，我全然是以法和法之間的因果關係來理解。十二支緣起的各支即是法」¹⁸⁷。顯然松本亦只採取「法」諸多概念其中之一來作闡述，這是其偏狹之處（松本曾對 Geiger 夫婦的研究成果表示不贊同之意）。因若就「自體名法」指稱十二支緣已生法來說，雖可以證成其說，但另一方面，也顯示出松本偏取一端，而忽略「法」一詞具有「軌則名法」之意義。在多方觀點中，執取任一端之結局，往往因為失焦而使論辨重心模糊不清，並使得吾人對於「緣起-法」一詞，猶如霧中看花般而有所誤解。為此，進一步檢討巴利原典中對「法」（dhamma）的解說。

¹⁸⁶ 《大正藏》第四四冊，頁六五四上～中。

¹⁸⁷ 松本史朗，《緣起と空—如來藏思想批判》，東京：大藏，1989，頁 26。

2. 巴利語 “dhamma” 之解讀

從詞源學的角度來看，「法」一詞的梵文是 “dharma”、巴利語是 “dhamma”，派生自字根 “dhr” 而來，有「持」——執持不失的意義¹⁸⁸。從 “dhr” 含有「保持」、「保住」、「支持」等「執持不失」的語義看來，對應於「會流逝的」，它表示了「不會流逝的」，由此而產生「法」蘊含「不會流逝」之意。故「法」的意義，可延伸為規則、法則、軌範、理法等，簡言之，則是《大乘義章·十》中所說的「軌則名法」。如前所述，在佛教經典中，除了「軌則名法」之外，「法」也被廣泛地用來代稱佛陀的教法，如「五蘊法」，應視經文脈絡解說成：「『五蘊』這個教法」。因為「五蘊」是變異法，若將其視為「執持不失」意義的軌範法，則有依文解義導致過度解釋之問題，而易招致誤解。

現代學者如 Geiger 夫婦，從詞源學分析著手，把「法」一詞的意義區分為四¹⁸⁹；水野弘元也根據巴利註釋書《法集論註》¹⁹⁰，以「教法」(pariyatti)、「因」(hetu)、「德」(guna)、「無我性」(nissatta-nijjivata) 等四個特性來定義「法」¹⁹¹。此處採用水野弘元所列《法集論註》之四項條目，以筆者的理解，提出說明如下。

第一，“pariyatti”，譯作「教法」，是指佛陀應機所說的教法。此乃佛陀為了救渡不同根器的眾生而應病與藥、臨機應變所說出的各種教法，也就是佛教常謂之八萬四千法門。佛陀的教誨是「法與律」(dhamma-vinaya) 的結合。就文本而言，此處的「法」，係指佛陀之教法，即包含各種法數名目，及其說明的經典（經藏）；「律」，則是作為教團規則而結集成的律藏。就法數名目而言，如五蘊法可解釋為「五蘊這個教法」、「緣起法」可解釋為「緣起這個教法」，但《雜阿含》中「緣起-法」的用例，意義顯然要更為豐富。

¹⁸⁸ 如「陀羅尼」音譯自梵語 “dharani”，也派生自 √dhr，意譯總持、能持、能遮。

¹⁸⁹ Magdalene und Wilhelm Geiger, *Pali Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, Mynchen, 1920, S.129. 此四分類是：法則 (das Gesetz)、教法 (die Lehre)、真理 (die Wahrheit)、經驗事物 (die empirische Dinge)。

¹⁹⁰ 《法集論》(Dhamma-savgaṇi) 係置於南傳七論之首，似乎曾被稱為《攝法論》(Dhamma-savgaṇa)。覺音 (Buddhaghosa) 在《分別論》的註釋書，將本論或本論的註釋稱為《攝法論》或《攝法論註》(Dhammasavgaṇatthakatha)。參見水野弘元，《巴利論書研究—水野弘元著作選集 (三)》，釋達和中譯，台北：中華佛學研究所，2000，頁 225~256。

¹⁹¹ 水野弘元，《佛教要語的基礎知識—世界佛學名著譯叢 (3)》，台北：華宇，1984，頁 111~117。

第二，“*hetu*”，作「因」解，指稱「原因」。對佛教的修道立場而言，將「法」解釋為「因」，是指能證得涅槃解脫之因，也就是所謂的修道之「法」。從另一個層面廣義地說，則是指所有一切存在（現象）的原因。而「因」與「果」是相互關連的，所以從「因」一詞，可以看出合理性正確因果關係之意義；將「法」指稱「原因」，便是處在此一意義而說。從四聖諦來說，佛教是要有情眾生，能正確地體認社會人生動態的因果關係（苦與集），然後依循這個因果關係，去瞭解佛教的理想、涅槃的境界（滅），俾能正確地實踐、修行（道）；若「非因計因」，則無由從「苦」、「煩惱」中解脫出來。據此，爲了正確的體認與實踐，就必須找出正確的因果關係。簡而言之，作爲「法」的第二定義的「因」，即是正確的因果關係，亦即「因」的本質是普遍的真理與合理性。這也意味著佛教所稱的「法」，應當排除不合理的迷信。

第三，“*guna*”，譯作「德」，含有「性質」、「特性」的意味，但此處主要是指宗教上、倫理上之善德而言。佛陀之教「法」，排斥毀壞社會人倫秩序的宗教，具有很崇高的倫理性，其所以成爲倫理式的宗教，就是因爲其教法內容包含這樣的「德」之故。在佛教裡，有所謂世間善、出世間善之分，也就是「有漏善」與「無漏善」。所謂世間善，仍由業力來支配，是指與惑、業、苦相應之「善」，故稱爲「有漏善」。所謂的出世間善，是指超脫於上述因果業報，與脫離輪迴之苦的證悟相應，故稱爲「無漏善」。佛教的究極目的是，超越世俗所推崇的「世間善」，而具體地體現「無漏善」。簡言之，「法」的第三個定義——「德」，是宗教上和倫理上的究極理想。

第四，“*nissatta-nijjivata*”，意譯爲「無我性的事物」，可指所有一切存在的事物，但初期經典中，通常用來說明生滅變化現象。用五蘊、十二處、十八界表示「一切法」(*sabbadhamma*)時，是指吾人在所有時空中所「認識」的一切現象，意即是指一切現象皆是「無我性的事物」，在這種情形下的「法」，並不是指「關於一切法存在之根本」(*sabbadhammamulapariyayam*)等具有「實體與本體之類」的形上學存在之相關概念。從「諸法無我」法印來說明，“*nissatta-nijjivata*”正是在理論上不承認有一形上學實體，也不承認一切現象有固定性，因爲不斷地有生滅變化，故是沒有實體的現象，不可將「存在」執著爲固定不變，這也符應於「緣

起」之概念。換言之，存在就是「無我性」。對佛教而言，這種看法就是實踐面的基礎。落實在宗教實踐上，正是「不執著」。有情眾生若能依「法」，便能自由無礙地活著，面對甚至銷解生命中的苦難。與前三者略有不同的是，所謂「一切法」或「諸法」中之「法」，包含有「一切事物」的意思。若欲強加分類，除了蘊處界三科，還可區分為善法不善法、淨法不淨法、出世間法（開悟的法、無漏法）世間法（迷惑的法、有漏法）、樂法苦法、實法假法……等等，並不似前三者，某種程度地具有「軌範性」的意義。

關於「法」的涵義，木村泰賢《原始佛教思想論》¹⁹²也採用上述覺音（Buddhaghosa）的分類來說明「法」，更進一步分為教法與法性。該書的「法性」，又分為所謂現實世界（輪迴界）之理法，及理想世界（解脫法）的理法。另外，印順在《佛法概論》中，也曾將「法」類別為文義法、意境法、歸依法，而歸依法中，又分成真實法、中道法、解脫法等三種¹⁹³。由此看來，依法的不同意義，而作不同的分類，古今皆同。

「法」含有「執持不失」之意，從「認識」的角度來說，也有豐富的意涵。如《順正理論》藉此說明「涅槃」是：「能持自相，故名為法」¹⁹⁴。此乃從有情認識（根、境、識三事和合觸）的過程中，來擬想「涅槃」的體性。因為無論根、境、識，都有不共其他的一定特性及一定作用，稱為「自相」（svabhava）。從「特性不失」來說，便稱之為「法」，這也是從「持」的意義衍化而來。唯識學者說的更詳密，如《成唯識論述記》說：「法謂軌持。軌謂軌範，可生物解。持謂住持，不捨自相」¹⁹⁵，依認識的角度來解說，此乃指「法，有一定的特性（不捨自相），能引發特定（一定範圍內）的認識（軌生物解）」。也就是說，所識（可識知的一切）有他不共的「特性」存在。這種特性，能引發特定的認識，這就是「法」。這樣的解說，確然符合於意識所知「一切皆法」的意義。

¹⁹² 木村泰賢著，歐陽瀚存中譯，《原始佛教思想論》，台北：台灣商務印書館，1993，頁69～70。

¹⁹³ 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁5～10。

¹⁹⁴ 《大正藏》第二九冊，頁四三一。論文云：「一切有為無為法中，此（涅槃）最第一。如何無體，可立法名？如何說無，於無中勝？現見諸法有自相者，展轉相望，說有勝劣；未見有說兔角空花，展轉相望，安立勝劣。是故決定別有涅槃。能持自相，故名為法」。值得注意的是，「能持自相」通常也被論師們用來解說「界」。

¹⁹⁵ 《大正藏》第四三冊，頁二三九下。

另從救渡學 (soteriology) 的角度來說，佛陀是以「聖道」為中心而方便開示教理的。所謂「聖道」是能證 (涅槃)、能得 (解脫) 的「道」，其內容主要是八正道。而一般也稱八正道為「法」。如《雜阿含》七八二經說：「正見是法，乃至……正定是法」¹⁹⁶。一般以為，八正道——正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定，為佛陀初轉法輪時所宣說的「道」。而八正道為什麼稱為「法」呢？從《雜阿含》二八七經中稱八正道為「古仙人道，古仙人徑，古仙人道跡」¹⁹⁷來說，正說明「八正道」是一切聖者所必經的歷程。在《長阿含經》〈遊行經〉中，佛陀為須跋陀羅的開示也說明了此一主張。經中說：「無八聖道者，則無第一沙門果、第二、第三、第四沙門果。須跋！以諸法中有八聖道故，便有第一沙門果、第二、第三、第四沙門果」¹⁹⁸。可見「八正道」是解脫所必由的不二聖道，不變不失，故稱之為「法」。對於佛教而言，「法」之忒義，可見一斑。

3. 法 (dhamma) 與諦 (sacca) — 佛教的真理觀

雖然從巴利佛典裡未曾出現過「緣起法」(paticca-samuppada dhamma) 這樣的用語¹⁹⁹，可以推論：初期佛教可能是以兩個各自分立的名詞，來看待「緣起」(paticca-samuppada) 與「法」(dhamma)，然而若據此下結論，說「緣起不是法」，卻過度簡化「緣起」與「法」的蘊義，故應加以重新嚴格地檢視，否則吾人於研讀經論時，將無從解說自「因緣-法」、「緣起-法」等譯詞中，所能獲得的多重義蘊。

據上所論，從古典漢語中「法」一詞有「普遍性、共相性」(「法，所若而然也」) 的涵義，與現代用法中雜有佛教「軌則名法、能持自相」等蘊義，及巴利佛典中對「法」的四項解說來說，或許可以大膽地推論，漢譯「因緣法」(另譯「緣起法」) 與「緣已生法」兩詞中的「法」，其應指涉不同意義。如對前所引用之《相應部》〈緣經〉〈Paccaya〉部分經文，做另一層面的解讀，則可說經文「因緣法」的「法」，應具有某種程度的存有學意義。在此不厭煩地再次引用〈緣經〉的內容：

¹⁹⁶ 《大正藏》第二冊，頁二〇二下。

¹⁹⁷ 《大正藏》第二冊，頁八十下~頁八一上。

¹⁹⁸ 《大正藏》第一冊，頁二五上。

¹⁹⁹ 參見第一章，頁24，註59。

諸比丘！何為緣起耶？諸比丘！緣生而有老死。如來出世，或如來不出世，彼（法）界確立—法住性、法定性、此緣性。（Katamo ca, bhikkhave, paticcasamuppado? Jatipaccaya, bhikkhave, jaramaranam. Uppada vatathagatanam anuppada va tathagatanam, thitava sa dhatu dhammatthitvatva dhammaniyamata idappaccayata.）……諸比丘！緣無明而有行。諸比丘！於此有如性、不違如性、不他性、此緣性者，諸比丘！此謂之緣起。（avijjapaccaya bhikkhave savkhara. Iti kho, bhikkhave, ya tatra tathata avitathata anabbathata idappaccayata— ayam vuccati, bhikkhave, paticcasamuppado）²⁰⁰

在經文可發現，其將“*paticca-samuppada*”譯作「因緣法」（另譯作「緣起法」），並採用「法住性、法定性、此緣性」、「如性、不虛妄性、不異如性、此緣性者」等詞語加以形容。這似乎是意謂著，有一更高層次的後設存有論基礎，能支撐起整個「緣起」活動（從「緣」生起「緣已生法」）理論；此一存有論基礎，正是所謂的「法」（能持自相、軌生物解）。也因此，「緣起-法」是可以視作佛教的根本真理。但就初期佛教的觀點，將「緣起」作為“truth”解，到底意指何種真理？就此問題，經典中對四聖諦的說明，是值得特別注意的：

諸比丘！的確的，此等四聖諦，是如，是不離如，是不異如，所以名為聖諦。（*imani kho bhikkhave cattari ariya-saccani tathani avitathani anabbathani tasma ariyasaccani ti vuccanti*）²⁰¹

根據這段經文，可發現梵文中的“*Satya*”等同於巴利語的“*sacca*”，而其意義即是“*tatha avi- tatha anabbathata*”（如，不離如，不異如）；「巧合」的是，這三個詞語的抽象名詞，正是用來形容「緣起」（*paticcasamuppada*）的“*tatha avitatha anabbathata*”（如性、不違如性、不他性），故就此經證而言，吾人可以說「法＝緣起＝諦」，更由此可推知，當初譯經的譯師們，之所以將「緣起」與「法」揉譯成「緣起-法」，其用意可能在於表明「緣起」乃為成立一切存有之理「法」。中村元在論述印度民族真理觀時，也提到：

²⁰⁰ *Samyutta-Nikaya*, 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。

²⁰¹ *Samyutta-Nikaya*, Vol. V., p. 431.

印度人的真理觀不同於西方人的真理觀。「satya」是等同於「真理」的最古老梵語。依早期奧義書的說法，所謂的“satya”，指的即是“dhamma”；有鑒於此，我們領悟到古代印度民族和近代人所持有的真理觀有所不同。²⁰²

從古印度思維的根本特色——「見真實而得解脫」來說，古印度人的真理觀具有濃厚的救渡學意義（soteriological meaning）；佛教「見緣起即見法、見法即見緣起」，也具有類似的涵義，但同時讓人感到好奇的是，佛教從緣起的觀點，究竟是如何來看待真實（解脫）？若據上所引經文，其顯示出佛教對「真理」之言詮，多少受到《奧義書》的影響，但眾所周知，佛教是批判印度傳統宗教的非主流宗教哲學之一，它們的真理觀會完全相同嗎？佛教的「真理」（satya）觀又是如何呢？

從詞源學的觀點來看梵文“satya”一詞，其是由現在分詞“sat”與間接尾綴“ya”所構成。現在分詞“sat”是衍生於表述「存在」動詞“√as”（to be），而“ya”此一間接尾綴可以表示“belonging to”的意思。此類衍生的形容詞，其陽性一類多半被用表示隸屬性或關係；而中性一類多為特性之形容詞，用來描述字根所擁有的某一抽象性質，且往往視同原語的抽象名詞。此故，“satya”一詞，在字面已有「源自於存在的」，或「與存在有關係」等意思，且它也可用來指稱所謂的「存在性」（satta）。²⁰³

從印度早期的文獻，另可發現「語言」與「神話」有著密切的近親血緣，兩者血脈相連、孿生關係是相當明顯的。如《吠陀本集》（Vedasaj hita）是印度文獻最古老的部分，而其原初乃是宗教祭儀中，對梵天諸神不可或缺的頌歌。吠陀以降多數的古代印度學者，視「言語」即是（或說其源自於，乃至關聯到）最高存在（即「梵天」），而宣稱所謂「言語即是梵」。甚至如勝論學派（Vaiśeṣika）把梵文的語法結構，視同於世界的結構，而創出「句義」（padārtha）之說；或文法學派（Vaiyākaraṇa）與祭儀學派（Mīmāṃsā）的「聲常住論」（śphotavada），將「語詞的意義」，當成某種常恆不變的「存在」，從中都可窺見“satya”一詞最初被賦

²⁰² 參見 H. Nakamura'a, *Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Honolulu: Univ. of Hawaii, 1964, pp.146-147.；本文此處所引的“dhamma”（法）一詞的意義，參見該書，pp. 111-115。

²⁰³ 參見萬金川，〈存在、言說與真理〉，《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》，南投：正觀，1998，頁 216~217。

予的哲學意含，應當是指「言語與存在的對應性」。換言之，即是「言語與存在是真理的兩端」；「真理」，就印度傳統宗教哲學來說，便是指「言語」與「存在」的對應關係。²⁰⁴

佛教同意上述印度傳統的觀點嗎？從宗教文化的發展歷史中，大致可得一普遍印象，即某種文化的缺陷，是被其後起之文化以另一種觀點批判，而明顯地被察覺；因為佛教顯然不會接受「言語與存在是真理之兩端」的結論。如大乘時期中觀學派的「唯假名」(prajbapti-matra)、或唯識學派的「唯表別」(vijbapti-matra)，乃至於戲論 (prapabca)、唯名 (nama-matra) 等等概念的提出，其所意欲批駁之對象，雖不見得都是佛教外的宗教思想（部分來自於內部對相關理論解說的不滿），但綜觀其思想特色，可說皆是針對「言語與存在是真理的兩端」這樣的觀點，所提出來的批判。

對後起宗教而言，其文化、倫理成分與語言模式，必然存在著之前宗教文化的影響。即使前後兩者思想之間的對立是明顯的；但無疑的，前後之間連續性（批判的反省、創造的繼承）的影響也是存在的。後起的宗教往往透過批判、與創造的詮釋，援用傳統文化的資源，並證成自身源於傳統之合法地位。佛教經典結集與修持傳統的成立過程中，多少可以發現此一類似「格義」詮釋實踐的遺痕；「諦」(satya) 一字，便是其中一例。事實上，佛教除了「四諦」或「二諦」等少數的特定名詞，固定使用“satya”一詞來表示「真理」，略與印度主流思想相似之外，在多數的情況下，佛教更常使用的相對等詞彙，往往是真如 (tathata)、實相 (tattva)、法性 (dharmata)，或與其相關之詞彙。對佛教來說，所謂「真如」或「真實」，正是就其「言存慮絕」之處所建立。²⁰⁵

從解說「四諦」的經文“tatha avitatha anabbathata”（如，不離如，不異如）與形容「緣起」的“tatha avitatha anabbathata”（如性、不違如性、不他性）的相似性，及漢譯「法如法爾、法不離如、法不異如」相比較，可知《阿含經》中的「諦」，

²⁰⁴ 參見萬金川，〈存在、言說與真理〉，《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》，南投：正觀，1998，頁 219~220。

²⁰⁵ 如《雜阿含》三〇一經（參見《大正藏》第二冊，頁八五），經文有「離於二邊，說於中道」。龍樹《中觀論頌》則引該經說：「佛能滅有無，於化迦旃延，經中之所說，離有亦離無」。另外，《雜阿含》二八七經（參見《大正藏》第二冊，頁八十中），也說到「齊識而返，不能過彼」。而中觀學派的『觀』，與唯識學派亦稱為「瑜伽行派」等等，亦可資為證。

多少已被轉化為「認識」與「存在」之間的對應關係。換言之，即是所認識的「諸法」，應符應或相契於真實的「如」（「緣起」理則）。覺音（Buddhaghosa）論師於《清淨道論》中，便如是闡述：

什麼是「諦」的意思呢？對於以慧眼而善觀察的人，則知這（諦）不是如幻化一般的顛倒（viparita），不是如陽焰一般的虛偽（visaj vadaka），不是如異教所說的自我（atta）一樣，有不可被認識的性質（anupalabbha-sabhava）；的確的，它是聖者之智，隨順「如實、不顛倒與真實的狀態」（taccha-aviparita-bhutabhavena），並藉由苦難、生起、寂靜、出離的方法，所觀察到的境界。是以當知「如實、不顛倒與真實的狀態」，即是「諦」的意思，正如（熱是）火的特徵（lakkhana）一般，亦如世間（諸法）的本性（pakati）一樣。²⁰⁶

從以上對「諦」的解說裡，很明顯的，乃是模擬聖者在「如實智觀」（yathabhutanadassana）的狀態下，說明所觀察到「四諦」是「如實、不顛倒與真實的狀態」。在「如實智觀」照見下的「真實」，含攝了染污的世間法（苦、苦集、或輪迴），以及清淨的出世間法（苦滅、苦滅道、或涅槃）。因為苦的感受若是如「空花水月」一般虛幻不實，則「見苦」、「知苦」便無由成立，「四諦」勢必淪為空言。換言之，苦難的處境與消除，必須先如實知見「苦」的相狀；此中所謂「知、見」，便是覺察此一苦性，知其「非自作、他作、無因作」，而是依因待緣而成。

據上所論，佛教真理觀不同於印度傳統宗教所說，佛教是依「緣起」理則而說能被認識的「諸法」是符應或相契於真實的「如」。此故，「諦」的意思被轉化為「如實、不顛倒與真實的狀態」，也可視為「法」（dhamma）的說明之一。另外值得一提的是，在前述《清淨道論》對「諦」的解說後，覺音（Buddhaghosa）論師也談到「諦」（sacca）一詞在不同脈絡下的多重意義：²⁰⁷

²⁰⁶ *Visuddhimagga*, p. 496. 巴利原文如下：“Atthatthuddharato cevati ettha pana atthato tava ko saccatthoti ce? Yo pabbacakkhuna upaparikkhamananaj mayava viparito, mariciva visaj vadako, titthiyana attava anupalabbhasabhavo ca na hoti, atha kho badhanappabhavasantiniyyanappakarena tacchaviparitabhutabhavena ariyabaassa gocaro hotiyeva. Esa aggilakkhanaj viya, lokapakati viya ca tacchaviparitabhutabhavo saccatthoti veditabbo.” 漢譯參見覺音（Buddhaghosa）尊者編，葉均譯，《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002，頁 511。

²⁰⁷ *Visuddhimagga*, pp. 496-497. 漢譯參見覺音（Buddhaghosa）尊者編，葉均譯，《清淨道論》，

第一，“vacasacce”：「諦語勿嗔恚」（saccaj bhane na kujjheyya），意即「話語的真實」。第二，“viratisacce”：「沙門、婆羅門住立於諦」（Sacce thita samanabrahmana ca），意即「離（垢）的真實」。第三，“ditthisacce”：「善於議論說法者，從何宣說種種諦？」（Kasma nu saccani vadanti nana pavadiyase kusalavadana），在此類文脈中，意即「理論的真實」。第四，“paramatthasacce”：「諦唯有一無第二」（Ekaj hi saccaj na dutiyan），在此類文脈中，意即「勝義的真實」，亦即涅槃與道（nibbane ceva magge ca）。第五，“ariyasacce”：「四聖諦的美善知多少？」（Catunnaj ariyasaccanam kati kusala），意即「聖智所行境的真實」。

從上五點看來，除了一、三點延續婆羅門的傳統之外，其餘諸點，已然說明佛教是一個重視倫理實踐的宗教，以親身體證的立場來說明、開展佛教獨特的真理觀，也因此才能說「見緣起即見法」、「見法即見如來」。

第四節、「緣起-法」與佛陀的教導

面對著世間的苦迫，從個人身心、社會關係、以及自然界的問題，究竟要如何解決？無可否認的，社會的繁榮與科學的昌明，為人類帶來物質方面豐富的享受。衣食住行的資生用具，日新月異精益求精，乃是有目共睹的事實，但人類的苦難、社會的不安，仍是一波未平一波又起，沒有得到徹底的解決。佛教的解決之道，直從淨化個人思想、改善身心行為下手。以佛教的觀點而言，人類解決苦難的方法，是在於追求轉凡成聖、斷惑證真的最終理想，內則淨化貪嗔痴三毒，外則表現慈悲與智慧的行為。而其重心，在於正觀緣起，從緣起觀來成就智慧，並憑此智慧來處理一切攸關苦難的課題。

緣起—釋迦佛陀所覺證的正法，其涵義與內容甚深廣大，內從有情身心，外至塵刹的無邊世界，無不是緣起的存在。《阿含經》中對「緣起」的描述，其「界」（範圍）是從「緣」到「緣已生法」；其特性是「法住性（dhammatthitva）、法定性（dhammaniyamata）、此緣性（idappaccayata）」，而這樣的理則性，便

是所謂「如性、不違如性、不他性」。佛教所說的緣起，一般涵蓋兩個層次：一指出世間真理（聖道支性），即「涅槃」，二指世間真理（流轉支性），即「緣起之流轉還滅」。就佛教實踐層面來說，「緣起-法」可以透過感官經驗或超感官的禪定經驗來認識，「涅槃」則須依所認識的「法」（與律）為前導，從根除煩惱漸次體證。

「緣起-法」是依一一因果現象所顯示的「原理」，也是佛教宗教修持的依據。以生死流轉觀之，「緣生有老死」，凡生必死，是一切法的必然原理。但壽夭有時，何時死，如何死，端視生活條件而決定。但生者必死的軌則，是無論如何不會改變的。換言之，就生命（修持）經驗而言，「緣起」是必然性而又普遍性的原理，所以佛陀以「審諦真實不顛倒」來稱嘆它。玄奘譯作「是真是實，是諦是如；非妄非虛，非倒非異」²⁰⁸。這也就是說，「緣起-法」是真實而非虛妄的，審諦而非顛倒的，如如而非變異的。這樣甚深的「緣起」（及緣起寂滅），法爾自然，非變非異，當然是「法」。

緣起正觀的修學，乃是趣向解脫的必修課程。縱然無意出離，不求菩提的世間人，觀察緣起，對緣起法的覺知，仍是無比的重要。從佛教的宗教實踐進一步來說，《雜阿含》七八八經云：「善見者謂正見，正見者能起正志乃至正定，是名正向者，樂於法，不違於法」、「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」²⁰⁹。此經所描述的「正見」乃至於「正見增上」，並非一般所言的「知道」而已，而是指能擁有永不墮三惡趣的能力，是非常堅固也非常篤定的一種淨信知見（信根成就）。就如同晨曦破除幽闇，光芒一出，大地一切萬物就從黑暗中顯露出來。具足正見者，必定樂於法、不違於法。故若要真正契入解脫自在的境界，首先就是要建立起正知灼見，但何謂「正見」？向來佛法不共外道的特色就是緣起無我說，換言之，佛法指導下的修持首要建立的是：隨順緣起無漏的正見（sammadassanan），否則，涅槃解脫永遠是渺茫的。

²⁰⁸ 《大正藏》第二六冊，頁五〇五下。

²⁰⁹ 《大正藏》第二冊，頁二〇四下。

在《雜阿含》三四七經〈須深經〉中，佛陀對欲來盜法的外道須深（Susima 須尸摩）說：「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」²¹⁰。不僅刻劃出證道的先後次第（先知法住後知涅槃），也是佛教重視以智慧斷除煩惱而解脫的重要教證²¹¹。在「法住智」階段，凡夫尙未體證涅槃，仍不斷地進行自我淨化，其主要任務是，確認緣起法則，知道無常、苦、無我，懂得辨別正邪行爲和善惡、因果（具足正見）；而個人不斷地自我淨化，最後終能獲得「涅槃智」而體證「涅槃」。「涅槃」與眼見色或耳聞聲等等的感官經驗不同，是身心煩惱徹底根除之後的完美狀態，是從重重煩惱中超脫出來的深刻經驗。

據〈須深經〉所說，緣起的智慧可分爲法住智（*dhammatthiti-banaj*）與涅槃智（*nibbane-banaj*）。簡略地說，能切身證知「此有故彼有，此生故彼生」此生

²¹⁰參見《大正藏》第二冊，頁九六中；漢譯南傳《相應部》（二）14，頁141。此經一般稱爲〈須深經〉，如何來詮釋此經所引發的爭議，對佛教修道次第理論的建構，相當重要。「先知法住，後知涅槃」是佛法共通的修學次第，但因為解說或傳承的不同，對於「法住智」與「涅槃智」所相對應的定學成就、道果，各家卻有不同的看法。除〈須深經〉之外，與「法住智」相關的經群，尙有《雜阿含經》三五六、三五七等經，這二經即是有名的「四十四智」和「七十七智」。此二經分析「法住智」，其特色是顯示觀緣起的十一支（除無明外）及歷觀三世，是「法住智」重要的內涵。但南北傳論書在說明此二經時，對於「歷觀三世」的此點說明，卻互見差異。由於本節處理的是有關「法住智」的普遍意義，至於相關的深入問題（「歷觀三世」、定學成就與道果……），有待另文再作探討。

²¹¹〈須深經〉提到了法住智（*dhammatthiti-banaj*）與涅槃智（*nibbane-banaj*），可說道盡了佛法的核心思想。此經不但刻劃出佛陀說法的先後次第（先知法住後知涅槃）外，更釐清外道所誤解的「沒有四禪八定（或五神通）是不可能獲得解脫的」錯誤觀念。闡述了佛教重視以智慧斷除煩惱的解脫。

但也因此經所說過於簡要，有太多的「推論空間」，故在教界、學界內，有許多學者、宗教師投入研究。目前對於此經的探討，計有：印順法師《空之探究》頁150、《印度佛教思想史》頁72；宮本正尊〈慧解脫の法住智と心解脫の涅槃智〉《佛教の根本真理》頁104；舟橋一哉〈阿含における解脫思想の一断面〉《原始佛教思想の研究》頁205；玉城康四郎〈心解脫、慧解脫に関する考察〉《佛教の歴史と思想》頁295；平川彰〈信解脫より心解脫への展開〉《原始佛教とアビダルマ佛教》頁345；雲井昭善〈原始佛教における解脫〉《解脫》，頁87；藤田正浩〈心解脫と慧解脫〉《印仏研》第42期第2號，頁576。

台灣近來也有學者注意到這個問題，如釋開仁，〈試論「法住智」思想之開展〉，《佛嚴佛學院第九屆研究部學生論文集》，新竹：福嚴佛學院，頁57～79；黃雪梅，《慧解脫所依二智及定地之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999；溫宗堃，〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉，《中華佛學研究》，台北：中華佛研所，2004；觀淨比丘（陳水淵），《復歸佛陀的教導（一）一兼論印順法師的詮釋》，彰化：正法律學團，2004。

以上所列的研究，主要是探討《阿含經》中所謂的「心解脫、慧解脫」阿羅漢的差異，以〈須深經〉「先知法住、後知涅槃」與相應的定學成就爲探討的內容，其中，一般以爲「慧解脫」阿羅漢未得深定（各家看法有異），此說與南傳佛教廣爲流行的純觀行有密切相關；此中值得注意的是觀淨比丘的新著《復歸佛陀的教導（一）一兼論印順法師的詮釋》一書。該書以「五群文獻」爲探討內容，不僅討論前述議題，更據以評論印順法師前後期著作對「法住智」的不同詮釋，認爲印順對「法住智」的新詮（印順，《契理契機的人間佛教》，台北：正聞，1989），脫離了〈須深經〉及〈七十七智經〉對「法住智」的詮釋，也違反了其在《空之探究》中的主張。此一論題範圍廣大，超出本文範圍，需另文討論。

滅義，可名為「法住智」；能悟入「此無故彼無，此滅故彼滅」此寂滅之智，則稱為「涅槃智」。「法住智」是對於因果緣起的「決定智」。如不能如實了解緣起的世俗相對性，假名安立性，而只是信解善惡、業報、三世等，僅是共世間正見，不能名之為「智」。「緣起-法」的蘊涵是：一切眾生的生死流轉與還滅，皆是有此「因」而後有彼「果」，決不離此「因」而能有彼「果」，現在、過去、未來皆是如此。換言之，能夠確認「緣起-法」蘊涵此一必然理則，便稱之為「法住智」；進一步的實證，便是經中所說的「涅槃智」（見法涅槃）。

「緣起-法」是佛教宗教修持的理論依據，具體地說，如能修習持戒、得定、發慧等三增上學，順於緣起理則，必然會引生一定的體驗。就生命（修持）經驗而言，「緣起」是必然性而又普遍性的原理，如《雜阿含》二九六經所說：「此法（緣起）常住、法住、法界」，《瑜伽師地論》中釋作「稱理因果次第，無始時來展轉安立，名為法性」²¹²。何謂「法性」？《中阿含》將法性譯為「法自然」²¹³，是說如能修習持戒、得定、如實知見等這些方法，會自然地引生一定的體驗。「法」是這樣自然而然的，「性自爾故」，所以叫法性。《增支部》（一〇・二）也說：「凡持戒具戒者，不應思我起無憂，於持戒具戒者而無憂生，是為法性。……厭離者不應思我現證解脫知見，於厭離者而現證解脫知見，是為法性」。就此而言，「法性」本形容「法」的自然性、順於緣起的理則性，與宗教實際的修持體驗相關，也因此才說「若見緣起便見法，若見法便見緣起」。據上所論，從文獻整理所得「緣起不是法，故緣起與解脫無關」這樣異於傳統的推論，可謂謬之極矣！。

²¹² 《大正藏》第三十冊，頁八三三上。

²¹³ 《大正藏》第一冊，頁四八五中。

第四章 認識論緣起觀的爭議與解消— 以佛使比丘、印順之觀點為中心的探討

第一節、前言

「緣起」(paticcasamuppada)是佛法的核心，不但是佛陀所證悟宇宙人生真相的內容，更是其弘傳說法並導引弟子世人證悟滅苦的方法與內容，是佛教義理的主要特色。然而因為緣起甚深難解，對緣起義理不同之理解、掌握與實踐，也就導引了對佛法不同的詮釋與應用。

就「緣起」來探討佛教生死觀，有兩大面向與緣起思想有密切的關係：一是滅苦(證悟)，另一是輪迴。緣起、證悟與輪迴這三種義理之間，相互交涉而有著複雜的關係。從緣起與證悟之間的聯繫來說，緣起之於超克生死課題，重要的不只是(十二)緣起形式所呈顯出的理則，而更是欲藉此理則，進一步所能達到的實際內證經驗²¹⁴。事實上，吾人可以發現，不論談滅苦之法或三世輪迴，論者們所根據的都還是《阿含經》中各種緣起的形式(三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支)²¹⁵，此故，如何來解釋緣起的形式及內容，是值得關切的一大課題。

「緣起」最簡要的表達形式是「此有故彼有，此生故彼生」、「此無故彼無，此滅故彼滅」²¹⁶兩頌，但須注意的一點是，如此簡易的形式，只能看出兩種現象之間的因果關係，對緣起各支內容，並未加以清楚的界定與說明。如就「生前死後」而言來討論佛教生死觀，一般皆將緣起視作佛教說明三世輪迴的主要理論，而長久以來，「十二緣起貫通三世」的教法也普為一般佛教徒接受，並在「業感緣起說」²¹⁷與「三世兩重因果」相結合之下，成為佛教徒修行的內容。

²¹⁴ 就此而論，緣起理則也是佛教的禪修技巧理論的指導原則。

²¹⁵ 中村元，《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社，1971，頁41～72；楊琇惠，《《阿含經》業論之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文，2001，頁136～140。

²¹⁶ 《大正藏》第二冊，頁六七上。

²¹⁷ 將十二支以惑、業、異熟來區分。無明是過去的惑，行是過去的業；識、名色、六入、觸

此處令人感到疑惑的是：三世輪迴的緣起十二支，是否在理論上會形成有一不變的「輪迴主體」，而與緣起無我說相違？其次，十二緣起並不是緣起的唯一形式，以三世兩重因果來解說十二緣起，也不是唯一的詮釋；種種不同的詮釋觀點，是如何解說緣起形式（支數）不同現象？相對於從分析認知過程而得的脈絡清晰之十支，何以成立「無明」支與「行」支？另，各支之間是互相涵容還是扞格？

對於前一問題，近代如 M. Walleser 便從認識論的角度，抨擊以名色為母胎中的胎兒的傳統解釋²¹⁸；在 M. Walleser 之後，類似的觀點在不同文化背景的國度亦被提出，如日本和辻哲郎也以為將名色解釋為胎兒，不甚合理²¹⁹。其中，泰國佛使比丘（Bhikkhu Buddhadasa）²²⁰提出「緣起沒有貫通三世」的主張²²¹，甚受矚目。佛使比丘的主張，可說是從認識論來理解緣起（詳後），他認為《清淨道論》中的三世緣起觀，是婆羅門的產物。其說之重點可說在於緣起的第三支「識」（vibbana）的作用，申言之，它應該是解釋為「結生識」（patisandhi vibbana），還是單純六識的識（vibbana）？「結生」（patisandhi），是指入胎時執行的作用，因「結生」將現前的「有」與前世相連，故行使此作用的「識」稱為「結生識」，換言之，「結生識」即意指連結此生到彼生的主體，是解說輪迴時所安立輪迴主體之施設；而六識的識，主要是就認知過程各種感官的作用而說，而傾向認識論的範疇。故單

和受是現今的業報，愛和取是今世的惑，業有是今世的業，它發展出未來；生有以及生、老、病、死是來世的業報。而這樣的來解釋前世、今世、來世，也就形成「一次緣起流轉貫通三世」的說法。

²¹⁸ 參見 M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des rteren Buddhismus*, Heiderberg, 1904.

²¹⁹ 和辻哲郎認為「識入母胎」中所謂的「母胎」，無論在意義上或型態上，它都不受特殊的限定，也可能是比喻性的述說。參見和辻哲郎著，世界佛學名著譯叢編委會譯，《原始佛教的實踐哲學—世界佛學名著譯叢（80）》，華宇出版社，台北：1988，頁 257~261。

²²⁰ Bhikkhu Buddhadasa，泰國著名的禪修指導者與比丘學者，也是泰國當代著名的佛教詮釋家，出家時，法號「因陀般若」，後感於泰國佛教泥古不化，並受現代思潮影響之下，在佛前自誓：「我誓以此生獻給佛陀。我是佛陀的使者，佛陀是我的主人。因此，我更名為『佛使』（Buddhadasa）」。被西方宗教學學者 Donald K. Swearer 譽為「最具啟發性的上座部佛教思想家，與印度偉大的佛教思想家一龍樹，不相上下」。也有論者以為，其在泰國的地位相當於台灣的印順導師（參見《法光月刊》109 期，台北：法光雜誌，1998，編者按語），此亦本文以兩者作對比的原因之一。

²²¹ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995。本書在台灣翻譯出版後，引起部分讀者產生佛使比丘否定「三世因果」，否認前世、來世存在等疑慮，故香光書鄉出版社於 2004 年，修訂再版。前後二版內容，除了部分譯註的增補外，也作了語詞上的修飾，但並未修改佛使比丘所說「緣起不貫三世」的義理。編譯者補充解釋說：「在本書中，尊者實未有『否認三世因果』的意思，只是不認同以「三世」的觀點來解釋緣起，或將『緣起』解釋成橫貫三世的時間」。參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，2004，頁 9。本文所引用的是 1995 年初版的《生活中的緣起》，如有需要，則新舊版對照列出。

就理論而言，「認識論的緣起觀」似乎是排斥緣起與輪迴之間的聯繫，但如此之理解恰當嗎？傳統的詮釋觀點錯了嗎？

關於緣起支數不一與如何詮解的問題，歷來學者多有討論。如部派佛教時，論師們便已有「剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起」²²²等不同的說法；近代從漢巴文獻著手的，雖或多或少都認為十二緣起是後起的²²³，但其詮解緣起所依的觀點，仍不脫上述論書所說的範圍²²⁴。在關於詮解緣起相關問題的眾多解說中，闡釋緣起觀方式最獨到的，應推印順²²⁵。印順認為緣起雖有支數不同，但諸說是融貫的，誠可謂洞見（詳後）。更特別的是，他以「胎生學」、「認識論」兩種說法來說明十支緣起²²⁶，顯然接受「入胎識」²²⁷的觀點，而並不像佛使比丘那樣激烈地批評「結生識」（*patisandhi vibbana*）。此點觸發筆者進一步以佛使比丘與印順的緣起思想作為研究對象，探討兩者緣起思想的異同之處。

釐清緣起的概念，有助於吾人從「緣起」甚深義理中，建立起對生死流轉正確的認知；同樣地，探討緣起的內容，也可以從中獲知佛教不同宗教家、思想家依「緣起」解決煩惱的方法取向；經由對緣起義理的聞思抉擇，應有助於吾人將所學所聞的教法，在生活中實踐。

下文將探討兩者緣起思想之異同，在章節安排方面，第一節先說明本文欲探究問題的背景，第二節申論佛使比丘質疑《清淨道論》三世兩重因果說之問題關鍵之處、與其提出的解決方式、修行取向（兩種語言、毘婆奢那），及未能回應的問題：「識入母胎」。第三節中，就緣起的支數問題、對部派詮釋「緣起」義理之異說的釐清，以及「緣起」深意的發揮（因緣三重觀、逐物流轉與觸境繫心）等

²²² 《大毘婆沙論》卷二三，《大正藏》第二七冊，頁一一七中。

²²³ 如早期木村泰賢便認為原初或不必要為十二支；中村元的研究成果則試圖考察出「最古層的緣起說」萌芽形態。參見木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：台灣商務印書館，1984，頁179～186；中村元，《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社，1971，頁41～72。

²²⁴ 參見楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道，2000，頁70～71。

²²⁵ 印順著作中，闡釋緣起觀的，除了《妙雲集》中的《唯識學探源》、《佛法概論》、《中觀論頌講記》頁之外，還有《印度佛教思想史》等專著。雖然散見於其著作中，但其觀點仍不同一般。詳後。

²²⁶ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁15～20。

²²⁷ 前揭書，頁18。「入胎識」有異於「結生識」，詳後。

三者，論述印順法師對緣起的觀點，並針對「識入母胎」此一課題，比較佛使比丘與印順兩者觀點的同、異之處。第四節則作一簡要結語。

第二節、佛使比丘論緣起

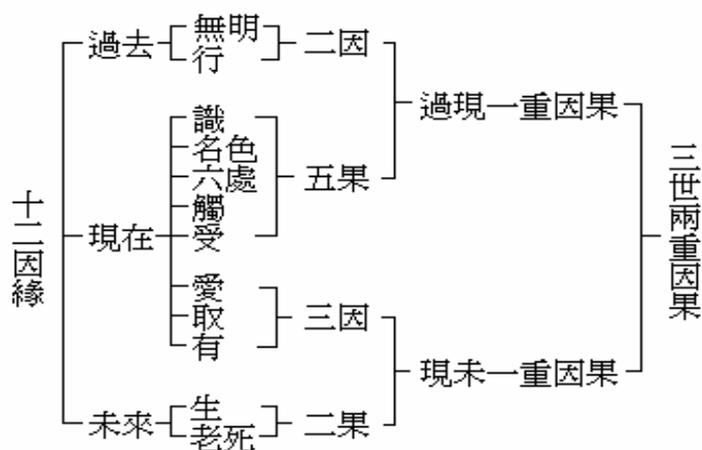
（一）緣起三世兩重因果說與佛使比丘的質疑

正確理解緣起，就能正確理解佛法。「緣起」是佛法的核心思想，但對佛使比丘而言，他認為上座部佛教所教導的傳統教義，卻未必扣緊此一核心思想建立。佛使比丘認為許多上座部的所謂「正統」傳承，是建立在覺音論師（*Buddhaghosa*）《清淨道論》（*Visuddhimagga*）所解說的基礎上，且把覺音論師對緣起的解說當成標準，他以為此類說法有墮入「我見」的危機，同時也使緣起的真理混淆。為何佛使比丘作這樣的評論呢？主要是他認為覺音（*Buddhaghosa*）論師對於緣起的詮釋是以「三世兩重因果」的立場來解說，亦即從互貫過去、現在和未來三世的立場來討論十二因緣（或說十二支緣起）的成立。而這樣的觀點，佛使比丘認為與巴利經文不合。

依佛使比丘的推論：普遍為當代佛教徒接受的十二因緣—三世兩重因果說—至少在一千五百年前，便大為流行，甚至可以往上溯到第三次結集（西元前二四三年）²²⁸。佛使比丘認為，雖然最早以緣起貫通三世的文獻記載於《清淨道論》²²⁹，但可確定的是，在《清淨道論》之前，貫通三世的緣起說就已經存在。在西元五世紀左右，覺音論師的《清淨道論》將之歸納，而更為普遍流傳。現將一般《清淨道論》（也就是一般所熟知的）三世兩重因果的緣起說，整理如下：

²²⁸ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁 92、95；〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉一文註解 102，也指出佛使比丘與 *Bhikkhu Bodhi* 都推論三世緣起觀起於第三結集。此一問題的年代差距，有待進一步查證。見 *Michael S. Drummond*，莊國彬譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》第 5 期，2001，頁 160。

²²⁹ *Visuddhimagga*, pp. 578-586. 中譯可參見《清淨道論》，《漢譯南傳大藏經》，頁二五八～二六二。



若依三世兩重因果來解說十二緣起：無明、行，是過去二因；識、名色、六入、觸、受，是現在五果；愛、取、有（業有），是現在三因；生、老死，是未來二果。依佛使比丘所言，這種解說將十二支以惑、業、異熟來區分。無明是過去的惑，行是過去的業；識、名色、六入、觸和受是現今的業報，愛和取是今世的惑，業有是今世的業，它發展出未來；生有以及生、老、病、死是來世的業報。而這樣的來解釋前世、今世、來世，也就形成「一次緣起流轉貫通三世」的說法。

從三世兩重因果緣起說，可以獲知，有情的「現在世」是由「過去世」的無明與行（意志性的活動）引生；而有情在現在世中，承受過去所作所為的果報。此一過程也說明吾人現世的煩惱來源（愛、取、有），將導致「未來世」中的生與苦。對此種「一次緣起流轉貫通三世」的論述，佛使比丘予以嚴厲的批評，認為其違反了緣起說，且無法用於修行解脫²³⁰。「一次緣起流轉貫通三世」有什麼缺失？

第一，佛使比丘認為貫通三世的緣起說，其過程中意味著有著某種可從這一世流轉到下一世的東西存在，也就是所謂的「結生識」（*patisandhi vibbana*）²³¹，以此來連結此生到彼生；而這種教法，恰巧與佛陀的教導相反，甚至破壞了佛陀的教導。也就是說，若吾人以三世兩重因果來解說緣起，那麼就無法迴避「輪迴主

²³⁰ 佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁 102~103。

²³¹ 前揭書，頁 39、95。簡約的說：結生識指的是，於輪迴轉生之間，托生於母胎的識。

體」的問題。但如果佛陀的教誨是「緣起無我」，那麼自一世轉移（或輪迴）到另一世的東西是什麼呢？

佛陀因應當時印度的宗教思潮，對《奧義書》的「業感緣起說」、「真心梵我論」有所取擇，依緣起理則，接受「業感緣起說」而駁斥「真心梵我論」。所以，一旦吾人將十二因緣理解為三世兩重因果的輪迴，就與古印度婆羅門教的輪迴學說相混，勢必無法迴避什麼是「輪迴主體」（我）的棘手問題。

第二，如果十二緣起的「識」（*vibbana*）支被理解為「結生識」（*patibandhi vibbana*），作為連結此生到彼生的主體，也就是說「識」入胎而為名色，那就表示現在的苦果乃來自於前世的苦因，也就是苦因與苦果是兩世分隔。苦因在前世，其果在現世，而吾人顯然無法在現世滅除前世的苦因，故也無法在現世獲致滅苦涅槃的煩惱止息。依「因在前世，果在今世的理論」，無法幫助我們修行解脫，故佛使比丘認為以三世兩重因果來解說緣起，無法落實在修行中，一點用處也無，且是將佛教婆羅門教化的主因，並使得佛教在印度消失。

第三，他更認為這樣的三世論，不符合「現見」的原則——「直接體驗，當下可以得到成果，讓大家一起來看，向內觀照，智者親自體驗」²³²。以三世解釋緣起，更會引生另一個問題：今世的煩惱、業—無明、行，在來世形成異熟果（*vipakaphala*），也就是說，當世所造作的業必須等到來世才能受報，也就是無法立即接受業報。以這種方式解釋十二支緣起，吾人將無法在現世做任何事來獲得較令人滿意的果報。換言之，佛使比丘認為，依三世論來解釋十二緣起，將讓我們無法從「業」中獲得現世的利益。²³³

²³² 佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁103。

²³³ 筆者不能完全同意：真的一點幫助都沒有嗎？從四悉檀的施設來說，焉知不能鼓舞不同根機的眾生，其向上、向善的信心，逐步趣向正法而臻於涅槃？

（二）兩種語言

佛使比丘認為會造成此種錯誤解釋的原因，主因乃是將「日常用語」及「法的語言」混淆了。他在《生命之囚》及《生活中的緣起》二書中，都曾分析過這「兩種語言」²³⁴。佛使比丘《生活中的緣起》一書中說：

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」教導為常見所惑之人，為他們解說一般道德，因為持常見之人時時有「我」、「我所有」的感覺，而這種執著已根深柢固地存在他們心中；以「法的語言」來教導那些眼睛只覆蓋著微塵之人（指利根的人）令他們能瞭解勝義諦（paramattha-dhamma）而拋棄長久執持且珍愛的常見，這就是兩種語言。²³⁵

佛使比丘認為，如果我們以日常語言來說明緣起，就會產生許多混淆不清的狀況。以佛陀為例，當佛陀在菩提樹下證悟，無明止息了，無明滅則行滅，行滅則識滅，識滅則名色滅，那麼隨著佛陀的大覺大悟，無明止息，則造作的能量一行一也滅了，為何佛陀不立即死去？佛使比丘認為這是吾人誤解了「生」、「滅」的意義。從法的語言來詮釋，「生」、「滅」不是表示肉體的生與死。

佛使比丘重新詮釋「有」與「生」兩個字，指其從執「取」中「生」出，且發展出「我」的感覺，這才是「生」，非指從母親的子宮生出。而「於受歡喜者，即取也」。「喜」指的是著迷或滿足。「喜」就是取，當我們滿足於某種事物時，就表示我們執著於那件事物，在受中一定有「喜」，所以「喜」就是取。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」。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與生²³⁶。佛使比丘的意思是，「有」與「生」隨時隨地會發生。從法的語言來說，一個人每一次產生「我」、「我所有」，就稱為一次的「有」

²³⁴ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生命之囚》，嘉義：香光書鄉，1994，頁39；佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁23～28。這「兩種語言」的說法，似與「四悉檀」有相互發皇的作用。

²³⁵ 前揭書，《生活中的緣起》，頁23。

²³⁶ 前揭書，《生活中的緣起》，頁82～83。

和「生」，一天當中不知產生多少次。在佛使比丘的詮釋中，「緣起」隨時隨地都在發生，而不是等死後或貫通三世，才完成一次運行。

（三）「緣起不貫三世」的修行方式

顯而易見，佛使比丘是以毘婆奢那（vipacyana，內觀）來直接觀察緣起的迅疾生滅。以佛使比丘的觀點而言，真正的緣起（認知過程），有如閃電般生滅，製造心中的苦，時時刻刻在日常生活中出現；而貫通三世的緣起說已經脫離了巴利經典的原義，他認為，將十二緣起解釋為貫通三世，勢必無法避免「結生識」（patisandhi vibbana）的陰影——常見，同時也可能違反了「諸行無常」、「諸法無我」、「涅槃寂靜」等法印，變成無法直接從內觀著手的錯誤教法。

佛使比丘認為，正確的修行是來自於防護六根和清醒地與外境接觸，故吾人應該忠於佛陀所教說的六識（眼、耳、鼻、舌、身、意），依此來理解十二因緣的識支，當接觸外境時，了了分明，不要失去正念，不要讓無明產生，而發展出將要受苦的行、識、名色、和六入。保持著己身處在「求生」²³⁷的狀態，無喜無嗔，自然就能避免受苦。如此一來，緣起就在我們日常生活中，透過觀察己身心念的剎那生滅，就可在日常生活中落實「知苦」、「滅苦」的修行體驗與實踐。佛使比丘認為，若是將「識」強調為「結生識」，將會忽略作為六識的「識」，導致輕忽守護根門的修行。據佛使比丘的觀點而論，十二緣起實在沒有必要被詮釋為貫通三世。

（四）認識論緣起觀的爭議—如何解釋「『識』入母胎」？

在現有的資料裡，佛使比丘認為：「在緣起的語言中沒有自我的結生識（patisandhi vibbana）。所以，在緣起裡的是識（vibbana）只是指六識」²³⁸。也就是說，佛使比丘的緣起論是一種認識論的緣起觀，把緣起完全理解為一種認知過程。把

²³⁷ 佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，119～125、135～136 頁。佛使比丘在此所指的「求生」，應是指一種「狀態」。指的是一般凡夫還沒有煩惱心—沒有愛、取，或者執著自我時的狀態，屬於「法」的語言。若單從字面解釋，可能落入「我、我所」的陷阱，落入外道神識投胎的說法。

²³⁸ 前揭書，頁 29。

十二緣起的「識」理解成只是六識，其目的在於保護佛教的證悟之道。他認為正確的修行是來自於防護六根，保持清醒地與外境接觸。若強調十二緣起的識是「結生識」(patisandhi vibbana)，那就會忽略掉六識的識防護根門的重要功能，而無法在日常生活中，落實「知苦」、「滅苦」的修行體驗與實踐。

綜上所述，佛使比丘的緣起論所關注的是：十二緣起中的識支，應該解釋為「六識」的識(vibbana)，還是作為「結生識」(patisandhi vibbana)來解釋？他認為：²³⁹

在《清淨道論》以前，沒有任何可依據的文獻記載結生識是緣起的開端，接著產生新的「有」，並在果報之後隨著煩惱招感來世。這樣清楚的文字證據是在一千五百年前，只有在《清淨道論》中，才出現三世輪迴與結生識的記載。

此故，佛使比丘質疑《清淨道論》的三世兩重因果緣起說，並提出了以毘婆奢那為主的修行方式。雖然佛使比丘這樣的的解說還是能得到經典的支持²⁴⁰，但他卻未對施設「結生識」(patisandhi vibbana)的經典依據、廣大群眾揮之不去的修行疑問及深切的懷疑—業報與生死流轉相續—做出解說。如在《長阿含》〈大緣方便經〉中，佛陀曾與阿難提到「『識』入母胎」的問題：

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，嬰孩敗壞，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。²⁴¹

另外，在《大生義經》中，也談論到識、名色與母胎的關係：

此識法者，最初受生居母胎藏，依羯邏藍，識法具已，無所增減。識因緣故，而生諸蘊，如是名色圓滿具足，當知此識與彼名色，互相為緣而得生起。復

²³⁹ 佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁95，註13。

²⁴⁰ 如《相應部》〈分別經〉，參見Michael S. Drummond，莊國彬譯，〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》第5期，2001，頁163。

²⁴¹ 《大正藏》第一冊，頁六一中。

次，當知此識緣者即是名色。是故識為名色緣，名色為識緣。由如是故，苦果生起。苦果既生，即有老死相續而轉。²⁴²

由〈大緣方便經〉觀之，佛陀當初並沒有迴避輪迴如何相續的課題，故才談論有關「識」入母胎引生「名色」支。而從《大生義經》也提到「識」受生居於母胎之中，而與名色相互為緣而得生長。所以，覺音論師的論述也不一定是毫無依據、錯解佛語。但佛使比丘未對此一問題提出解答與回應。令人不解的是，若僅依認識論而將十二緣起中的「識」理解為六識，那又如何來解說上述諸經？如何解說輪迴流轉、業果相續？

第三節、印順的緣起觀

如本章前言所說，緣起甚深難解，對緣起義理不同之理解、掌握與實踐，也就導引了對佛法不同的詮釋與應用。這種情形出現在對緣起諸支的解說中，甚為明顯。如佛使比丘在注重當下滅苦的立場下，完全地以認識論的觀點，來詮解經典中的諸支不同的情形，認為經中五種談論緣起的說法：「順說緣起」、「逆說緣起」、「從中間開始而至最初說緣起」、「從中間開始而至最後說緣起」、「在中間的滅盡」，其各支的解說，在「法的語言」下，都是在談當下身心的變化。²⁴³

顯然的，這使人懷疑，論者是否是先有詮釋立場，而後再做解說；緣起諸支開合的解說，只能從認識論的觀點著手嗎？對緣起的解說，認識論的緣起觀與胎生學的緣起觀，真的水火不容嗎？

就筆者所見，印順便以「胎生學」、「認識論」兩種說法來說明十支緣起²⁴⁴，顯然成立「入胎識」²⁴⁵的觀點。此與佛使比丘有所同、有所不同。職是之故，下文從印順對緣起諸支開合的解說、對部派四種緣起的抉擇，初步釐清其緣起觀；並從

²⁴² 《大正藏》第一冊，頁八四五中。羯羅藍（kalala），指父母之兩精初和合凝結者。《瑜伽師地論》卷一之中，以羯羅藍為色與心、心所之共同安危之所依處，故稱為「依託」；論中並闡明此位乃吾人之「識」之最初依託處。可知此處的「識」有「結生」之涵意。參見《大正藏》第三十冊，頁二八三上。

²⁴³ 參見佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯，《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995，頁73～76。

²⁴⁴ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁15～20。

²⁴⁵ 前揭書，頁18。

其對緣起義理的發揮與詮釋，及對「識入母胎」的看法，與佛使比丘之觀點作一比較。

（一）緣起諸說的考察

1. 緣起支數問題

學者們對經典中諸支不同的情形，大多數意見傾向是後世佛弟子們，為教導、記誦、合乎論理種種方便故，逐步增補而來。如木村泰賢以為最初是十支，「無明」、「行」是後來增補的²⁴⁶；中村元認為十二支是最完備，也是最後成立的²⁴⁷，以及三枝充惠²⁴⁸，都有類似的看法。但若偏取這樣的觀點，忽略了佛陀說法的應機性與後世佛弟子們增補各支之動機，可能無法妥善地解說緣起義理的一貫性。

印順對類似的推論，便持保留態度，而認為緣起支數的多少，可詳可略、可開可合，是隨機而差別的，與成立的先後無關。他主張，不管九支、十支或十二支，都是相融貫的，但十二支的說法，較為完整，所以古代佛弟子都依十二支來講說。但在流行後，忘卻了佛陀詳、略、開、合的善巧，忘卻了緣起的主要意義

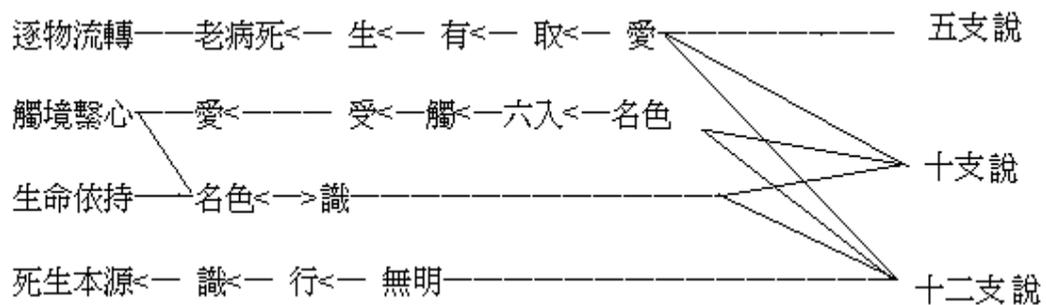
²⁴⁶ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：台灣商務印書館，1993，頁 179～186。木村泰賢對校漢傳與巴利文的《阿含經》，發現漢譯的《大因經》與《大緣方便經》都具足十二支，而巴利本卻只有九支與十支，且《雜阿含》二八七經中有「齊識而還」，故推論原初或不必要為十二支，並認為十二支可能是後人整理而成，而非佛陀最初的說法，並根據《大毗婆沙論》卷九十九的「大德說曰：彼舍利子，隨觀緣起有十二支差別性，成阿羅漢。」推論緣起十二支之建立，得力於具阿毘達磨傾向之舍利弗、目犍連、大拘稀羅等人的組織與整理。

²⁴⁷ 參見中村元，《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社，1971，頁 41～72。中村氏從《尼波多》（*Sutta-Nipata* 又稱《經集》）經文中，發現多處有關於苦惱原因的素樸說法，並從中推論出形式上與四聖諦一致的、簡單的早期緣起說。中村元據此論說後來若干緣起說的類型（三支、四支、五支、七支、九支、十支乃至十二支），乃是後世佛弟子為了重新系統地組織佛教教理，故從所謂「最古層的緣起說（萌芽）」中，保留或刪除一些項目，如此逐一形成的，其中十二支類型當然是最為完備的表現形式。如此論述，將佛陀初成正覺時的開悟內容為十二因緣之傳統「定」論，斥為無據。此一觀點對於緣起思想的源流、形成及發展的學術研究，影響甚大。

²⁴⁸ 三枝充惠，《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所，1978，頁 472～591。根據三枝充惠對緣起說相關文獻的研究成果，認為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緣起系列，以及（C）以上兩類之外的其他緣起說。而關於（B）類所包括的十二因緣說，三枝提出三點結論。第一，此緣起說共有始於「老死・苦」，以及始於無明（或識、愛等）的兩類；而始於無明的十二因緣說，是最後完成的。第二，十二因緣說，是以關懷「老死・苦」中的苦為出發點。第三，十二因緣說的形成，通過對於各支相當巧妙的分析與綜合，故具有關係性、因果性、論理性等三種特性。

在於：「說明生命的連繫，開示怎樣的逐物流轉，怎樣的依自己的業因，感受應得的果報」。²⁴⁹

因為釋尊宣說詳略不同，所以印順認為要解說緣起，要注意到支數的多少與含意的廣略，才能從相互比較的研究中，找出思想的一貫性。這樣的研究觀點，便不同於先有詮釋立場，而後再對緣起諸支作解說。印順將緣起支數區分成三類說法：(1) 五支（三支）²⁵⁰；(2) 十支（九支）²⁵¹；(3) 十二支，並據此作考察。三類說法之間的關係，可歸納如下圖：²⁵²



印順認為「愛、取、有、生、老病死」五支²⁵³，已說明了「逐物流轉」²⁵⁴與生死相續的連繫，對集因感苦的緣起觀，已說是徹底的發揮。並認為其它的十支說、十二支說，只是更詳細地解說逐物流轉的過程中，導致生死相續的理由。

對十支（識緣名色乃至生緣老死，共十支）的解說，其要義是：在逐物流轉的基礎上，進一步說明「觸境繫心」²⁵⁵的過程，換言之，也就是從心理認知的過程，對緣起作更詳盡的解說。值得注意的是，他提出「依胎生學為基礎的觸境繫心觀」，認為「識與名色是同時相依而共存的，經文（即〈大緣方便經〉）說得非常明白。名色之中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說

²⁴⁹ 參見印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁10~11。

²⁵⁰ 《雜阿含》二九一經，分立「愛」、「億波提」（「取」，取所繫著的所依名色自體，即是「有」）、「眾生所有種種苦」等三支，亦與五支說用意相同，但較簡略。

²⁵¹ 《中阿含》〈大因經〉，把「六入」含攝在處之中，名義上只有九支。〈大緣方便經〉雖總標有十二支，但一一解說時，也只有九支。

²⁵² 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁24。

²⁵³ 參見《雜阿含》二八三、二八五、二八六經。

²⁵⁴ 因有情的特性執取自我、染著自體與境界而有老死，隨著外物而於生死中流轉，故說「逐物流轉」。

²⁵⁵ 著重有情內心情緒的領受來說，在逐物流轉的過程中，凡因外物而引動內心的執取、戀著，包含了愛、嗔等等情緒，都是染愛，故稱「觸境繫心」。

的」²⁵⁶。這與前述佛使比丘認為「識」但指六識而言，有極大的差異。確如印順所說，「六識說」的確難以解決「識入母胎」的相關問題。關於此點，後文將作更詳細的說明。

另外，十二支的成立是在十支之上，再加「無明」與「行」。印順認為，這是為了解釋「識為何入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情生滅而不在另一有情身上？」²⁵⁷等問題，所以學者又提出「行緣識」；而進一步探求「行業」²⁵⁸的因，就發現了生死的根本—「無明」，於是完整地成立十二支說。此故，以十二支來解說生死的流轉過程，在理論上，是較為完善的。

2. 緣起諸支的一貫性

雖然印順對緣起支數作了五支、十支、十二支的區分，但他認為這三者是融貫的，「詳細的並沒有增加，簡略的也並無欠缺」²⁵⁹，具有一貫性。換言之，並不是簡略的五支、十支就不完整，而十二支就更詳細；此三者，只是開合、應機的不同。印順說：

詳細的並沒有增加，簡略的也並無欠缺。像五支，在形式上，好像有些欠缺；但體察它的意義，還是具足十支的，如《雜阿含》（卷十二·二八三經）說：「若於結所繫法（二八五、二八六經，作「於所取法」，都是指十二處說的），隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取……」。

在五支以前，說到「結所繫法」；這結所繫法，就是內六入，與外六入（見『雜阿含』卷九·二七九經）。又說到「隨生味著」，這味著就是受。說到「念心縛」，這心就是識。這樣看來，五支與十支，豈不是同其內容而沒有什麼增減嗎？十支與十二支，也不過三世兩重因果，與二世一重因果的差別。」²⁶⁰

²⁵⁶ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁19。

²⁵⁷ 前揭書，頁22。

²⁵⁸ 即行爲，就行爲活動來說，是指身行、口行、意行；就倫理及其結果來說，是最行、福行、不動行。

²⁵⁹ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁24。

²⁶⁰ 同前註。

印順從原典五支說的經文中，將「結所繫法」、「隨生味著」、「念心縛」，與十支說作對應。認為「結所繫法」就是六入、「隨生味著」是受、「念心縛」之心是識，所以推論：雖然談論五支的經文中，並無明確提到識、六入、受等，但實際上五支說與十支說是相通融貫的。筆者同意這樣的判斷。

另外，十支說與十二支之間的聯繫，除為了解釋「識與母胎」之間的關係，故引入無明與行二支之外，從其內容解說上，是否真能看出其一貫性？關於此一課題，印順在《唯識學探源》中提到：

緣起觀的目的，在說明前生和後生，因果相續的關係；至於三世、二世，倒並不重要。雖然說生死的根源在無明，其實無明早就含攝在十支中的觸支裡。觸有種種的觸，而緣起中所說的是無明觸。因無明相應的觸，所以對所取的境界不能了知；不了知無常、苦、空、非我……，所以起了味著（受）；因味著才生愛、生取。十支說中的識、名色、六入，是構成認識的條件，觸才是認識的開始。這認識有著根本的錯誤，因以引起了觸境繫心的緣起。也就因為這點，十支說談到還滅的時候，每不從識滅則名色滅說起，卻從觸滅則受滅開始。經裡所說的觸緣受，指以無明觸為認識的開始說的……。²⁶¹

從引文中可以看出，所謂「無明觸」，是與「無明」相應的觸，而也因為「無明」才會造作種種「行」，所以雖然只提「觸」支，事實上已經可以包含「無明」與「行」二支。從另一個角度來說，十支與十二支之間的聯繫，更來自於十支說中關於還滅的次第，並不是從「識滅則名色滅」說起，而從「觸滅則受滅」入手。這樣的次第正好說明了「觸才是（錯誤）認識的開始」，確立了「緣起」中的「觸」支，實已包含無明與行二支。綜上所論，五支、十支、十二支的確只是說明上的詳略差別，而實際上三說是融貫的。

印順的觀點，也可以提供吾人對「緣起貫不貫通三世」此一爭議一個較為宏觀的看法。承上所述，印順認為：「緣起觀的目的，在說明前生和後生，以及因果相續的關係；至於三世、二世，倒並不重要」。筆者進一步的詮釋是，（十二）緣起說主要的目的，在於說明生命輾轉緣起的相依相續關係，以讓聞者信受，並解

²⁶¹ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁25。

脫諸苦，不必然一定要說三世。以此觀之，佛使比丘將「緣起」解為貫通三世、不貫三世，某種程度來說，偏重「對治悉檀」(siddhanta)²⁶²，而忽略了世間存在著不同根機、而需要不同教法此一事實。

另外值得一提的是，梶山雄一在《空入門》一書第六章中，從對梵文本《城喻經》(即《雜阿含》二八七經)的說明中，認為所謂「流轉分十支」與「還滅分十二支」的區別，是在於要完整地解說還滅的內容。何以故？從《雜阿含》二八七經的「齊識而還」，再往上探求，便要提問：到底「識」是根據什麼才得以消滅？梶山雄一說：「對於這個問題，必須找出『行』以前的行為和潛在印象的『認識』。而且，為了能消滅這個潛在的印象，必須把握人根本無知的無明。在這個地方，《城喻經》中的還滅分就變成了十二支」²⁶³。職是之故，梶山下結論說：「如果將五支緣起、十支緣起、以及到十二支緣起的發展過程作一個考量的話，將可以知道，經常把這些連鎖緣起和輪迴說結合在一起是沒有必要的」²⁶⁴。此一觀點，可視為與印順觀點相符的折衷說。

3. 印順對有部論書四種緣起說的抉擇

印順曾在《中觀論頌講記》、《成佛之道》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》、《印度佛教思想史》中，論及部派對「緣起」種種異說的想法。在《成佛之道》中，他說：

十二支，就是十二分。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為『分位緣起』，是很有道理的。也惟有如此觀察，才能充分明了生死延續的過程。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。

²⁶² 所謂「悉檀」，意指「宗趣」。龍樹所施設的四悉檀是：第一義悉檀、對治悉檀、世間悉檀、各各為人(生善)悉檀，也就是「隨勝義、隨對治、隨時宜、隨(世間)好樂」。佛使比丘的「緣起不貫三世」，顯然是要對治三世兩重因果緣起說可能產生的「常見」之流弊，而忽略了一般人的根機。

²⁶³ 梶山雄一著、釋依馨譯，《空入門》，台北：佛光，1995，頁135。

²⁶⁴ 前揭書，頁136。

研究起來，這十二支，應該是不同說明的總合，所以也不一定專依古人的分位緣起說。²⁶⁵

《唯識學探源》寫於民國二十九年，《成佛之道》則民國四十八年的作品，從引文中可看出其對「十二支」的總看法：「緣起的理則是一，但說明可以多少不同」。也就是說，雖然十二支是不同說明的總合，但諸說具有一致性。所以，若把握住「緣起」的本義與目的，那麼對「緣起」的詮釋不妨可以是多樣的。在民國76年寫成的《印度佛教思想史》中，印順更對部派論書將緣起分成四類的看法加以評論²⁶⁶，下引長文說明：²⁶⁷

有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」。

一、剎那 (ksanika) 緣起……。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。一剎那中，與一念中相近。(中略) 二、連縛 (saj baj dhika) 緣起：世友『品類足論』說「云何緣起？謂一切有為法」。一切有為法，通於有漏、無漏；有先後或同時的因果關係，所以名為連縛。三、分位 (avasthika) 緣起：『發智論』說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。以人來說，如識入母胎，新生命開始，名為「識」。胎中肉團，還沒有成(人)形階段，名為「名色」。胎中人形成就，眼、耳等形成，名為「六處」。十二支，是三世因果的十二階段。……名為「無明」、「識」等，是約這一階段的特性而說，並非只是「無明」或「識」等。四、遠續 (prakarsika) 緣起：是『界身足論』說的。生死業報，是不限於前後二生的。可能很久以前的惑業因緣、到今生才受報；今生的惑業因緣，要多少生以後才受報。所以生死業報的十二支，是通於久遠的，名為「遠續」。

²⁶⁵ 印順，《成佛之道》，新竹：正聞，1998，頁166。

²⁶⁶ 此四種分類出自《大毗婆沙論》卷二三，《大正藏》第二七冊，一一七中。

²⁶⁷ 印順，《印度佛教思想史》，新竹：正聞，1993，頁191~192。原文未分段，為方便閱讀之故，此處分為三段。

這四說，毘婆沙師認為都是合理的；特別是世友的「連縛緣起」，通於一切有為法，受到『大毘婆沙論』編集者的稱讚：「是了義」說，「是勝義」說。然佛說十二緣起重於惑業苦的三世因果；聲聞乘法重於生死的解脫，所以毘婆沙師還是以「分位緣起」為主。

爲什麼毘婆沙師認爲以上四種說法都是合理的？筆者以爲，這是因爲論師們考量到應機說法的需要，故有可能必須對「十二緣起」作不同觀點的詮釋，以使人能夠理解深奧的緣起義理而能生起深刻的信解²⁶⁸。職是之故，根據部派論師的四種分法，佛使比丘的「緣起不貫三世」，是近於「剎那緣起」²⁶⁹的。而明顯的，「三世兩重因果」就是「分位緣起」，連識入母胎的情形，都非常的具體化地作了說明。所以，如果真有成立三世輪迴的「主體」之說，可能是在部派論師成立「分位緣起」的前後期，這與佛使比丘看法相同²⁷⁰。從以上這四種分法來看，佛使比丘的說法同於部派異見之一的「剎那緣起」，所以或可修正爲：緣起不該只被解釋爲貫通三世；而無需極端的說：「(十二)緣起一定沒有貫通三世」。

(二) 緣起義理的發揮與詮釋

1. 因緣三重觀

佛法的要義，應在於觀察現象而探求其因緣，也就是說，佛教教理的發揮與闡揚，也都是從觀察因緣（緣起）中而逐步開展出來的。吾人可說，後代的佛學者，都是根據佛陀的教導，或淺或深地闡述緣起的意義。當然，對緣起義理不同之理解、掌握與實踐，也就導引了對佛法不同的詮釋與應用。

²⁶⁸ 這也就是龍樹施設「四悉檀」的用意所在。

²⁶⁹ 關於「剎那緣起」的定位，學者們有不同意見。如楊郁文認爲「剎那緣起」是「非時分緣起」，是暫不考量時間因素之「理論的緣起」，換言之，近於「論理關係的緣起」。但若以修行的立場而言，「緣起不貫三世」的說法，近於《華嚴經》〈十地品〉所說：「三界虛妄，但是一心作；十二緣分，是皆依心」。故此處同意印順之觀點，而將佛使比丘的「緣起不貫三世」與「剎那緣起」作對比。楊郁文的看法，可參見楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道，2000，頁70~72；楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化，1997，頁347~349。

²⁷⁰ 《發智論》成書年代據《大唐西域記》卷四說，係佛滅後三百年，與佛使比丘認爲的第三結集年代相近。

印順在《佛法概論》一書中，以「果從因生」、「事待理成」、「有依空立」三層來詮釋緣起²⁷¹，並舉出了「流轉」與「還滅」，為緣起的二大理則²⁷²。本文第二章也曾引之與緣生法句型結構所呈現出的緣起思想蘊涵作對照（頁 57～59），深感此因緣三重觀將緣起甚深的義理作了明白的剖析，堪稱印順獨到的創見。

筆者認為就此緣起三重觀法而言，「事待理成」的理，是法則，規律，而且是因果關係中的必然序列，已從「果從因生」的科學觀察而進入哲學的思辨領域，但此理並非形而上的主體，故再說「有依空立」；「有依空立」的空，更是截斷戲論，從哲學理性思辨而進入超哲學的勝義自證。而就兩大理則說，脫胎自「有因有緣世間集」四句，以緣起支性、聖道支性區分苦、集、滅、道四聖諦，統攝一切世間、出世間法。

此三層條縷分析緣起觀的不同層次。一般停留在第一層說有因必有果，是從事相上談因與果。第二層進到「理」上談，從事相的因果變化上來講，其背後的有一本然的、必然的、普遍的原理原則，即是佛法說的「此故彼」。而「此故彼」這樣的法則是與「自性」相異的，故說第三層「有依空立」，不管是事相還是理則，都還是要否定實在性的本性。

印順並以造房子做比喻說明因緣三重觀。如造一間房子，房子即是存在的，是從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是「果從因生」。而房子有其成為房子的基本原則，如外觀、功用……等，如違反這些原則，即不能算是房子，這就是「事待理成」。房子必依空間而建立，如原空間處已有了房子，那就不能在同空間再建一間，這可說是「有依空立」。印順說明這是：

凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有，已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定一空。如離卻非存在，房子有他的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有，已有還無的現象。

²⁷¹ 即《中觀今論》所說：「相關的因待性、序列的必然性、自性的空寂性」。參見印順，《中觀今論》，新竹：正聞，1998，頁 60～63。本文第二章，也參考此一觀點來解說緣起的哲理意涵。

²⁷² 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁 139～141。

這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。²⁷³

對因果現象一步步的思惟分辨，的確可以發現有這樣子三層的關係。反過來說，這三重觀法，也可以用來檢視自我身心觸對外境時的變化，是否產生了我見我執。單就理論來說，依此三重觀法，確能逐步建立對「緣起」的正知正見。將此三重觀法應用來思惟抉擇「識入母胎」的問題，所以雖然《阿含經》確有佛陀說「識入母胎」的記載，但筆者認為此無礙於佛教的「無我論」，因這個生死相續的「識」，並不是恆常不變的「實體」，而仍不違依因待緣的相續變化。

2. 逐物流轉與觸境繫心

在印順的緣起思想中，如果說三重因緣觀是貫通緣起的總線索，那「觸境生心」與「逐物流轉」便是理解緣起的總綱。從印順自己對十二支緣起的解說中（整理思想發展史與自己的創見，是相異差別的），可以發現，他並不隨順「分位緣起」，將其只解為三世兩重因果，而是將十二支緣起依「逐物流轉」、「觸境繫心」約分為三節，關於此一解說，大可參閱印順在《佛法概論》第十一章〈緣起的內容〉一節，此處不再贅述。此處所要探討的是，印順如何以「胎生學」、「認識論」的觀點來解釋緣起，而不會產生矛盾？

在《唯識學探源》中，印順分別以「胎生學」、「認識論」前提的「觸境繫心觀」來說明十支緣起，這兩類的後五支，都基於「逐物流轉」來說。「愛、取、有、生、老病死」五支，有情會「老死」，是因為有「生」，會「生」，是因為過去所造的種種「業有」，之所以會有所造作，乃是因為「執取」而來，而「執取」的又因「愛著」而生。若從前後的「次序」來看（不一定要說過去世、現在世、未來世），從「生」到「老死」，就是指未來果，而現在的「愛、取、有」，即是招感未來果的因，換言之，以現在的「愛、取、有」不斷攀抓外緣（逐物）為因，未來果也必然是連續不斷的遷變（流轉），所以這五支才被稱為「逐物流轉」。

²⁷³ 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁142。

對「胎生學」、「認識論」十支說的脈絡而言，後五支如前相同，是「逐物流轉」的，而考量到「愛」，是心所法之一，它的生起與活動，也是有其因緣，再往前探索也是如此，所以「識、名色、六入、觸、受」，是從心理認知的過程，對緣起作更詳盡的解說；故說是在逐物流轉的基礎上，進一步說明「觸境繫心」的過程，而為什麼稱為「觸境繫心」？印順的解釋是：「實際上，外境並沒有繫縛內心的力量，完全是因為內心的味著、染愛，才自己鎖縛著自己」²⁷⁴。一切法的生起，是以心為主導的，由於心貪愛、染著於此一不實的外境，才因此自我繫縛。

如前所說，整個十支說，印順以「胎生學」、「認識論」為前提來解釋，其差別之處，從「觸境繫心」此一層面，最能看出兩者的顯著差異。下將印順在《唯識學探源》中對此五支的分類，表列於後：²⁷⁵

五支	認識論的定義	胎生學的定義
受	「受」，是心的領納作用，有樂受、苦受、捨受三種。在觸對境界而生了別認識的時候，在心上現起所知意像的時候，必然帶有一種情緒——隨順，或者違反自己的意樂。這或順或違的欣喜，憂戚的情緒，就叫受。	
觸	依眼、耳、鼻、舌、身、意取境的六根，而生起眼觸、耳觸到意觸。這六觸，可說是認識作用的開始。	
六入	指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根	
名色	指「境」 ²⁷⁶ 。名色，不能離開能知的六識而知它的存在。我們所認識的一切，沒有不經過認識而能知它的形相。簡單的說，離去主觀的認識，客觀的存在是無意義的。因此，名色要依識為緣。	「名色」的色，是色蘊；名是受、想、行、識四蘊。這五蘊——名色，可以總攝一切精神與物質。（從父精母血的和合，漸漸發達到成人）
識	指認識六塵境界的了別識。	識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。

²⁷⁴ 印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁17。

²⁷⁵ 前揭書，頁15~21。

²⁷⁶ 如不受限於形式，作較自由的觀察，那可依「根、境、識三事和合觸」，說六入支是根、名色支是境，識支是識。此時的「名色」，依認識論來說，也就是「境」。另可參見印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，〈意境法〉頁6。

考量印順的分類與解說，可以作幾項討論：

第一，「認識論」、「胎生學」兩種前提的分類，顯然來自於經典中的記載。如前所說《大緣方便經》、《大生義經》。所以，一開始作這樣的分類，就已經避開單談認識論的緣起觀，無法解說「識入母胎」的嚴重困難。

第二，印順「依胎生學為基礎的觸境繫心觀」對「識」的解說，是否會產生佛使比丘評論《清淨道論》，是「結生識」而有墮入常見的可能？此處要分別的是，印順的「入胎識」，是否與「結生識」定義相類似？以「胎生學」的觀點而言，有情新一期生命的始於「入胎識」，然而，「入胎識」不能單獨存在，而必須依托於「名色」（父精母卵的和合，漸漸發達到成人），一直到這一期生命老死之前，名色與識，都是相依相持、不棄不離。這樣的「入胎識」，在有情一期的生死中，只發生一次，也就是入胎結生的那一剎那而已。一旦六根（處）具足且可以發生作用時，胎中的有情即開始觸境繫心、逐物流轉地認識一切外在的境界（這可以當成佛教對「胎教」一事的根本理論）。這樣的解說，筆者認為主要是就經中所說：「識緣名色，名色緣識」²⁷⁷，將「胎生學」與「認識論」聯繫起來的合理解說，這樣的「入胎識」，顯然異於「結生識」的單一解說。

據上所論，印順不單僅用三世兩重因果來解說緣起，而重於將緣起用來解釋現實身心的活動過程，此點與佛使比丘之意略合，有其超越傳統之處；但印順不同於佛使比丘所質疑的，只是著重於「結生識」的傳統說法可能發生的謬誤，而更有涵容之處。「識入母胎」是否會導致有常見的發生，實是一大課題，以下將對印順的其他著作，再作檢討。

²⁷⁷ 茲引《雜阿含》二八八經文如後：「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』」。參見《大正藏》第二冊，頁八一上～中。

(三) 印順對「『識』入母胎」的觀點

一般人每每認為有一輪迴主體由此到彼，新的一期生命才能開始；或是依於前五蘊之滅，而後五蘊得以生起。這是長存於人類心中亙古的大哉問。中觀學派主張一切法空，則結生相續——輪迴託生的問題如何解決²⁷⁸？「大小乘共貫的性空論者」²⁷⁹—印順又怎麼解說這個問題？

印順在《佛法概論》中，解說「觸境繫心」時說道：「名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用」²⁸⁰。《佛法概論》原名《阿含講要》，故可以推論其同意四阿含的〈大緣方便經〉及《大生義經》中所說。但佛使比丘質疑，這樣的看法有「結生識」(patisandhi vibbana)的陰影，違反了佛法。所以，有必要從其他文本來檢視印順關於「『識』入母胎」的其他說法，是否滑向了如佛使比丘所說，有以「識為輪迴主體」的陷阱。《中觀論頌講記》中說：

初入母胎的心識，也具有五蘊，不唯是精神的活動。沒有名色，入胎識是無從立足的。不過在新生命的最初發現上，有取識的忽爾現前，為新生命的開始，所以特名為識支。²⁸¹

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為『有取識』，本頌說是識著。因「有」這「識著」入於母胎的關係，在母胎中，心色和合的有情，就漸漸的「增長」「名色」。這就是說：由入胎識執持父精母血而成為有生命的肉體，有機的生物。如實的說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也

²⁷⁸ 《生命緣起觀：梵本〈淨名句論·第二十六品觀十二之分〉初探》一書中，以相當的篇幅來討論月稱著作中與「結生相續」相關的說明，亦可見「結生相續」此一課題受重視之程度。參見釋慧敏、釋果徹，《生命緣起觀：梵本〈淨名句論·第二十六品觀十二之分〉初探》，台北：東初出版社，1995，〈原典篇〉頁24~36。

²⁷⁹ 聖嚴法師將印順評為「大小乘共貫的性空論者」；印順本人亦曾表示對「性空唯名」一系思想有廣泛的同情。參見聖嚴，〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，《華學月刊》65期，1977；印順編，《法海微波》，台北：正聞，1993，頁319~323；印順《華雨集》第五冊，新竹：正聞，1998，頁274。

²⁸⁰ 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁148。

²⁸¹ 印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞，1998，頁529。

不能繼續存在。……所以經中說：『識緣名色，名色緣識』。由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆，相依相持。²⁸²

如前文，《中觀論頌講記》〈觀十二因緣品〉依於頌文而論，認為「識」是指「有取識」，含有對自我的生命愛，但與名色是相依相存的，沒有識，名色就不能增長，而沒有名色，識也不能繼續存在。兩者的關係如《雜阿含》二八八經所說²⁸³，有如束蘆。這樣的解釋，依於「緣起」而說，與一般認為有個什麼不變的「輪迴主體」不同，私意以為，並不會如佛使比丘所質疑：墮入「結生識」(patisandhi vibbana) 的陷阱。

探究為何一般人會有以「結生識」為輪迴主體的思想流變，或許可以這樣推論：一般接受『業感輪迴論』的人，很容易就會進入到「誰（什麼東西）在輪迴」這一層問題裡。或許也只有這樣，才能解釋為何《發智論》成立的「分位緣起」，易與「輪迴主體」相融，而有偏離緣起說的可能與歷史發展。筆者以為，為了方便說明與理解，說有情由死到生的過程中，是以一種精神狀態的生命形式銜接相續、流轉輪迴，似乎也無不可；但前提是，必須認識、理解到這個精神狀態，並不存在「實在、常住、獨存」的內涵，在任何時空下，都是隨順因緣，而具有無常、無我的性質，那麼，即使稱它是「靈魂」、「神識」、「假名我」、「靈魂」、「根本蘊」……等等，也未嘗不可。

此故，若以「世界悉檀」(隨時宜)的觀點，來理解「識入母胎」，可以將之視為佛陀度眾的一種方便，是為了解說與理解而不得不然。但不可避免的，依於空相應緣起說的種種假名施設，在後世的傳承解說中，可能失去了當初解說的原意，而使後人產生誤解。這或許也是佛使比丘提出「兩種語言」，試圖澄清法義的初衷！

第四節、評論

²⁸² 前揭書，頁 529~530 頁。

²⁸³ 參見頁 115，註 277。

泰國佛使比丘《生活中的緣起》一書認為，一般佛教徒對於緣起思想的理解，可說是建立在覺音論師《清淨道論》的「三世兩重因果」上，亦即是從互貫過去、現在、和未來三世以及惑、業、異熟的立場，來討論「十二因緣」或「十二支緣起」的成立。佛使比丘對覺音論師的說法提出質疑與批判，在《生活中的緣起》及其他著作中，「新瓶裝舊酒」地提出了「緣起沒有貫通三世」，讓吾人重新省思緣起理論，也進而思考：將「緣起法」應用在日常修行，來解脫煩惱的可能性。

佛使比丘的著作與觀點，是台灣引進南傳佛教後，才逐漸受到重視與研究的。其著作尚未完全翻譯成中文，所以在資料與思想的完整性上，本文並不能肯定地說已經充分理解了佛使比丘的原意（就連佛學界的討論也不能算多）。從現有資料看來，吾人可說，佛使比丘的緣起觀，仍留下許多問題待答。雖然如此，但從佛使比丘著作中，可以發現，他跳脫學界做學問的窠臼，而使緣起理則不落入本體論、現象論的混戰，而能提出完整、簡易的修學方式，提倡緣起為日常生活中可「現見」的修行方式，使學人對傳統佛教的十二緣起貫通三世說產生反省的動力，在「對治悉檀」來說，這個成就是值得推崇的！

但從是否契機與關於修學、弘化的諸多可能性來說，其高舉一說的態度卻值得商榷。因為，佛教教理的詮釋，不應只是「了義不了義」之爭；若考量契機與否，則應更重視「方便與真實」。以此觀之，佛使比丘堅持「了義」的佛法，著重巴利經典，似乎並沒有給與覺音論師、《清淨道論》相當的定位。當一再地指出論典、論師錯誤的論述，而並沒有相對地從歷史時空背景的差異性中，理解其教法可能具有特殊教化的目的（為了契機），是否也是一種偏差？

本文以印順相關著作與思想與佛使比丘的詮釋作對比，發現佛使比丘之說近於有部的「剎那緣起」，故修行取向以內觀的毘婆奢那（vipasyana）為主。但若完全照佛使比丘「緣起不貫三世」一認識論的緣起觀一來解說有情生命流轉的過程，則難以「六識」成立「識入母胎」的經說。本文研究發現，印順導師對緣起的詮釋，超越傳統而不隨順「三世兩重因果」。他以「逐物流轉」、「觸境繫心」來詮解緣起，重於將緣起用來解釋現實身心的活動過程，此點與佛使比丘之意相合；但印順的詮釋，不同於佛使比丘著重於「結生識」的傳統說法可能發生的謬誤，而

更有詮釋的彈性。若考量世間眾生根機有異的事實、統合經中「識入母胎」之說，並欲較有彈性地詮釋教理，顯然印順之說，較佛使比丘的觀點更加完善。此故，佛使比丘的觀點，或可修正為：緣起不該只被解釋為貫通三世；而無需極端的說：「(十二)緣起一定沒有貫通三世」。

但從另一方面來說，佛使比丘的緣起觀，其實是佛教生死觀可以發展的兩個基礎之一。此兩個基礎，一是依三世因果來闡釋緣起，配合著佛教的業力說，讓人可以接受當下的苦難，並積極地累積善心、善行，並進而向上尋求解脫生死之道；另一則是從身心的直接體驗，發現「苦」的來源是來自於當下的「無明」心行，而能立即處理，在當下即能超克生死之苦。兩者的重要性無分軒輊，而後者便是佛使比丘緣起觀所提供的重要訊息，值得吾人珍視。

第五章 緣起、生死輪迴與佛教業力說

第一節、前言

生命中最大的疑惑，莫過於「生從何來，死歸何處」。有情眾生一期的生命中，以呱呱墜地開始，以撒手人寰告終。大多數的人，經過兒童、少年、青年等階段長時間的學習，方才養成獨立生活的能力。中壯年期，或為家庭生活盡義務、或為謀衣食溫飽、功名利祿、自我肯定……而在職場上衝鋒陷陣。當警覺到該放慢生活的腳步稍微喘息時，很可能已烏髮斑白，步入老年了。再多的責任與義務，不管樂不樂意，終究要隨著時光遷流而卸下，取而代之的，可能是來不及或無法填補的心靈空虛，最後，終將面對無可避免的死亡問題。面對越來越近的死亡，從此刻向前望，看不清死亡之後究竟如何，就像身處在一片迷霧之中，不知通往何處。此時，不禁要問：就如此地過了一生嗎？生命就這樣結束了嗎？從此刻向後望，至多也是追溯到片段的幼時回憶，看不到生命到底從何而來？為何要來人間活這一遭？真是「生從何來，死歸何處」？！

世間為何有「生」？既然有「生」，又為何要「死」？吾人的「生」，到底從何而來？「死」究竟歸向何處？這是生命中最大的疑惑。對這個千古疑團，自古以來，人們從宗教、哲學、科學等等領域，均試圖提出一套完善的解說。以佛教的觀點而言，對此大哉問的解答，就是「業力」(kamma)與「輪迴」(skt. saṃsāra)。就此二者，與其說它是佛教信仰的教條，不如說它是法界中可觀照與驗證的現象。在西方哲學的傳統中，從上古到現代許多哲學家，也都注意到這個議題，並分別以不同的論述方式，間接或直接地肯定靈魂不滅²⁸⁴，以及輪迴現象的存在。就此而論，關於靈魂再世與輪迴的說法，可說是透露了人類要求永生與不朽，此一深刻且普遍的心理需求。

當代超心理學 (parapsychology) 超常經驗 (paranormal experience) 的研究領域中，也有對輪迴轉世現象撰述的書籍，對宣稱自己經驗到靈魂轉世的人所說的過去種種事蹟作檢驗，以泛科學的方法，為長久以來存在的靈魂轉世說尋找證

²⁸⁴ 參見段德智，《死亡哲學》，台北：洪葉文化，1994。

據²⁸⁵。在台灣，引起廣泛討論再世輪迴的是《前世今生》一書²⁸⁶，該書是美國心理醫師布萊恩·魏斯曼以前世今生療法（催眠療法）診療病人凱瑟琳的詳細記錄。雖然從心理學所獲得的輪迴思想，未必會有宗教界輪迴相關理論所具有的洞見²⁸⁷，但此書對西方文明世界的影響是，開啓了一種以輪迴為主導的生命觀，而其書譯傳入台之後，其輪迴主導的生命觀之觀點，更引發了大眾的反省與討論，歷久不衰。

長久以來，業報輪迴觀便是佛教的重要教義之一，所以國內外學界對業與輪迴課題的相關研究非常豐富²⁸⁸。特別在輪迴主導之生命觀引發熱烈討論的背景之下，不僅心理諮商學界有與此相對應的治療方法（如催眠療法、前世今生療法），哲學界也提出相關的批評與論述。以台灣近年來的哲學類出版品而言，除了博碩士論文²⁸⁹、單篇論文之外，尚有《哲學雜誌》第八期²⁹⁰，以「生死與輪迴」專刊提出對輪迴相關課題正反面向的評述。

前揭書中對輪迴說持反面意見的，一般來說，這些看法包含²⁹¹：（1）全球人口不斷增加，輪迴說該如何解釋整個生物世界的存在與形成？（2）以遺傳學（遺傳因子與突變差異）便可解釋每個人的身心特徵，何必要談輪迴？（3）轉世前後的差異，對現在影響甚微。前世是皇帝與今生是乞丐有何相干？（4）宗教經典公開宣示的人生理想與修行法門是正確的，並不代表它的教義是完全正確的。關於「惡」與「苦」的問題，如果推源於輪迴，那麼依然可以追問：最初的「惡」與「苦」

²⁸⁵ Ian Stevenson, M.D., *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, Virginia: University Press of Virginia, 1995.

²⁸⁶ Brian Weiss 著，譚志華中譯，《前世今生》，台北：張老師出版社，1994。

²⁸⁷ 心理學上對「輪迴」的研究與方法，主要是讓人從當下的心理困擾中解脫出來；而宗教的輪迴理論，其用意不僅如此，更進一步地說，宗教上所談的輪迴，更涉及到個體生死流轉實相的說明。

²⁸⁸ 相關資料整理參見楊琇惠，《《阿含經》業論之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文，2001，頁 8～16。茲不重贅。

²⁸⁹ 參見楊琇惠，《《阿含經》業論之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文，2001；高正哲，《中阿含經之業論念初探—以〈業相應品〉為中心》，中華佛學研究所碩士論文，1996；李幸玲，《六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文，1994；陳正大，《佛教輪迴觀念與中國社會『生之肯定思想』相對成義並交互影響之研究》，香港新亞研究所碩士論文，1990；黃俊威，《論部派佛教的輪迴主體概念：從自我、無我到補特伽羅》，台灣大學哲學研究所碩士論文，1987。

²⁹⁰ 沈清松、傅佩榮編，《哲學雜誌》第 8 期，台北：業強，1994。

²⁹¹ 傅佩榮，〈死亡觀與輪迴問題—兼評《前世今生》〉，《哲學雜誌》第 8 期，1994，頁 4～5。

是怎麼來的？以上所整理的問題，可視為“outsider”的質疑²⁹²，本文則嘗試在理性態度下，以理論的探討來對輪迴說作進一步地探究。

印度傳統宗教中種種的解說，有粗略、精細的分別。但大體地說，印度輪迴思想的起源，可說是源於梵書時代末期乃至於奧義書時代，其特點在於與神我（常我論）相結合²⁹³。而佛教的輪迴觀，可說是立基於佛陀悟道的體驗，批判地繼承了印度宗教哲學的業力、輪迴說，依緣起無我論來回應奧義書以來的印度傳統思想，而發展出業感緣起說；（緣起）無我論與業感輪迴說的結合，與印度傳統輪迴思想的神我論實是大異其趣。

但這種「（緣起）無我」而業感輪迴的理論，卻是不斷地受到佛教內外質疑。問題的關鍵在於，若前世與後世間的關係沒有「輪迴主體」的串連，業果如何相續？解脫如何可能？此種疑問不僅存在於原始佛教²⁹⁴，更延續到部派佛教的論爭當中。部派佛教某些論師以「三世兩重因果」來解說「十二緣起」，將「識」解作「結生識」來互貫過去、現在和未來三世，其用意便可能是用來解釋有情生死流轉過程中，業果如何相續的課題。²⁹⁵

無論如何，在無法迴避業果相續的問題下，佛教生死觀的建構，不能忽視「無我」與「輪迴主體」在學理上互相矛盾的重大課題。此矛盾之處在於：佛教不是提倡「無常、無我」嗎？既然「無常、無我」，那便是否定了「輪迴主體」，那又怎麼解說「輪迴」呢？本文的目的，便在於客觀地理解此一問題；故以佛教教理中的「無我論下的輪迴說」與「業果相續」等課題為研究標的，回到佛教對輪迴、業力的解說，耙梳出其思想發展的脈絡，及解決之道。

本文章節安排，第一節說明「無我論下的輪迴觀」之問題背景。第二節對輪迴說的起源、佛教對輪迴的態度、佛教對輪迴動力的解說等問題作初步說明。第

²⁹² 站在宗教內部的研究者，以及置身在宗教外部的研究者，可說是在不同的層次上各持己見。

²⁹³ 參見木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁220~227、281~286。

²⁹⁴ 如彌蘭陀王便曾以此類問題請教那先比丘，異學外道也曾問難於佛陀。

²⁹⁵ 但此說也招致佛教內部的反對，如佛使比丘便主張：「緣起不貫三世」，而以認識論的觀點，將「識」解作六識的識。但同樣的，「緣起不貫三世說」無法解說有情生命相續流轉輪迴的現象，對業與報的解說，也似乎付之闕如。

三則就佛教對業力的解說，說明業力與果報如何相續，及緣起的業力展現等問題。第四節則對佛教「無我論下的輪迴觀」進行檢討，最後再做一簡要的結論。

第二節、輪迴說的考察

（一）輪迴思想的起源與相關課題

考察輪迴說的起源，早在印度婆羅門文化的《梵書》(*Brahmana*)中，便已經萌芽，在《奧義書》(*Upanisads*)時代，成熟地表現出來後²⁹⁶，輪迴思想才真正成為印度之共同信仰。故到了佛陀等非正統派哲學時代，輪迴思想已是印度文化圈中，十分普及的思想之一。究竟印度文化圈中的「輪迴」(skt. *saj sara*)思想，說明了什麼？

所謂的「輪迴」，簡單的說，是指實存的有情個體在死亡之後，會於某個特定的地方，以某種型態來投胎轉世。輪迴的範圍，《布利哈德奧義書》中說有天道、祖道與第三道，後來《愛陀列耶奧義書》又有胎生、卵生、濕生與芽生四生之說。就形式而言，《奧義書》的輪迴可分為「五火二道」與「三道四生」兩種²⁹⁷。到了佛陀時代，或已有「地獄、畜生、餓鬼、人、天」等五道之說²⁹⁸，到西元一世紀以後的大乘佛教時代，則普遍接受六道輪迴的思想²⁹⁹，現今熟悉的阿修羅道通遍其他五道，但早期是歸類於天道一類。

往生到哪一道的決定因素，是由有情所造作的「業」(*kamma*)來決定。換言之，業論是輪迴思想的基礎，沒有業論，則輪迴失其秩序。但什麼是業力？業力

²⁹⁶ 《印度哲學宗教史》一書中說：「要言之，輪迴思想，當《梵書》時代，大體基礎已固，至《奧義書》而骨幹已立，終至學派時代而完成云」。參見木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁 221~223。另外關於《奧義書》輪迴思想的詳細情況，可參見賴顯邦，〈古代印度的生死輪迴觀〉，《哲學雜誌》第 8 期，1994，頁 156~172。

²⁹⁷ 木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁 220~227、281~286。

²⁹⁸ 《雜阿含》四三二經說：「輪迴五趣，而速旋轉。或墮地獄、或墮畜生、或墮餓鬼、或人或天、還墮惡道」。見《大正藏》第二冊，頁一一二中。

²⁹⁹ 《大智度論》說：「又摩訶衍中《法華經》說有六趣眾生，觀諸義旨應有六道，復次分別善惡故有六道。善有上中下故，有三善道：天、人、阿修羅；惡有上中下故，地獄、畜生、餓鬼道」。參見《大正藏》第二五冊，頁二八〇上。

的本質為何？其產生與作用的運作機制，又是如何？此系列問題，在印度當時百家爭鳴的各個學派或教派中，可說有著許多不同的主張。但約要地說，大多數教派都同意，業力是隨著行為的發生而形成，而且是以一種潛勢的型態，藏存於具有心理活動能力的生命體，並在往後適當的情境，再度地被引發而產生作用³⁰⁰。

除了業力說之外，與輪迴思想息息相關的，是解脫論的成立與修行方式的開發。如前所述，死亡課題是人生命中最大的變化與衝擊，會帶來巨大的恐懼與痛苦。而輪迴思想開展了人們對生命的視野，回應了人類對自己生命要求永生或不朽此一深刻且普遍的心理需求，如同在闖黑一團的生命困局中，打開了一扇希望之窗。但在對輪迴更深一層的思惟下，發現輪迴才是生命最大的束縛，為了更進一步尋求從輪迴解脫、超克生死的方法，於是便有諸種解脫論的建構與修行方式的開發。解脫論的成立，可說是輪迴思想成熟後的發展；修行方式的開發與實驗，則是為了落實解脫理想的實現。

關於解脫的思想，在吠陀時代，人們的最高企求是永生於天界；在有了「再死」³⁰¹觀念後，人們開始以「解脫輪迴」為最高的希望。到了《奧義書》時代，逐漸以阿特曼（atman）的思想為核心，職是之故，「梵我同一（Brahman-tman-aikyam）³⁰²」便成為精神的最高境界。換言之，《奧義書》思想認為，能夠信解「梵我同一」之真理的人，才能得到解脫³⁰³。但佛教依緣起所提出的無我論，卻與奧義書的真我論大異其趣，認為不被「我見」束縛，才能得到解脫（詳後）。以佛教的觀點而言，當解除了輪迴的束縛，便稱之為解脫（vimutta）³⁰⁴；解脫的境界，一般通稱為涅槃（nibbana）³⁰⁵。

³⁰⁰ 木村泰賢・高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁 225～226；印順，《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁 157。

³⁰¹ 人生在天界，但善行之果報耗盡，也難逃死亡之威脅。參見 Hermann Oldenberg, *The Doctrine of the Upanisads and The Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1991, p. 16.

³⁰² 《奧義書》中的「梵」（Brahman），是大宇宙的概念，是無限永恆自我的顯現，無法以言語來形容。然而一切的言說、思考能力皆是由「梵」而來，由於梵的力量，所有一切才顯出力量，可說一切皆依於梵而存在。其次，《奧義書》中的阿特曼（atman 一般意譯為「自我」），是小宇宙的概念，從主觀的角度來代表內在世界的基礎，也譯作「梵我」，有「真性實在的我」之意。所以「梵我同一」，即表示「知阿特曼（己靈）而成為梵」。《奧義書》「梵我同一」之最理想，在於發現本來具有之真性，為唯一不二之梵。

³⁰³ 參見賴顯邦，〈古代印度的生死輪迴觀〉，《哲學雜誌》第 8 期，1994，頁 167。

³⁰⁴ “vimutta”由“vi”接頭詞與“mutta”兩個部分合成。接頭詞“vi”意為分、離，有否定

(二) 佛教對輪迴說的觀點

1. 佛陀肯定「三世輪迴」

業力、輪迴、修行、解脫，是佛陀當時印度主流文明的一部份。令人好奇的是，佛陀作為一個宗教改革者，他是如何地看待與「生從何來，死歸何處」此一課題關係密切的輪迴思想？佛陀也主張「三世輪迴」嗎？

從《阿含經》的內容來看，佛陀說法的重心不是以輪迴為主軸，而是放在當下煩惱的解決。但在《阿含經》中，卻也有些經文，明確地顯示佛陀肯定三世輪迴。如佛陀曾對目犍連說，圍繞在佛陀身邊聽佛說法的天界眾生，他們之中「有從宿命聞法」、「身壞命終，來生於此」³⁰⁶。再如，佛陀曾記說許多出家、在家的佛弟子們死後往生何處，成就何種果位，或有何種際遇³⁰⁷，此非單一案例，正顯示了佛陀對三世輪迴正面的肯定態度。另從佛陀「十力」³⁰⁸中的第八力：「宿命種種事憶念」，以及第九力：「天眼見眾生死時、生時」，顯然佛陀可知道自己過去無數生中種種生平事蹟，也可看清每一個眾生死後生往何處。這正是佛陀肯定有過去世、現在世，以及未來世的有力證明。

的意味，“mutta”的字根是“muc”，有「解、脫」的意思，故“mutta”本就意指解放、脫。所以“vimutta”的英譯，有譯作“Release; freedom from the fabrications and conventions of the mind.”，可指稱脫卻世俗的所有束縛，於宗教精神上感到自由。

³⁰⁵ “nibbana”是接頭詞“ni”（有離去的意思，有否定的意義）加上“vana”（糾纏之物）而組成，故涅槃“nibbana”的字源學意義就是「離去糾纏」。《攝阿毘達摩義論》中，便如此解釋「涅槃」一詞：「被說為涅槃是因為離去稱為繫“vana”的渴愛」（*Abhidhammattha-saṅgaha*, Bhikkhu Bodhi.trans. p. 258.）。另有一說，認為巴利“nibbana”是源自動詞“nibbati”，意為「被吹滅」或「被熄滅」，據此，它是表示熄滅了世間的貪、嗔、痴之火。此種解釋表示了涅槃者的心境是安穩的、不受惱害的，故經上以「清涼」來形容。從其自性（*sabhavato*）來說，涅槃便是寂靜，意即所謂的「涅槃寂靜」，寂靜一切擾動生命的貪嗔痴煩惱，寂靜一切有為法。《雜阿含》四九〇經說：「涅槃者，貪欲永盡，嗔恚永盡，愚痴永盡，一切煩惱永盡，是名涅槃」（《大正藏》第二冊，頁一二六上中。）。其相對應的《相應部》經典也提到：「貪嗔痴的寂滅就稱為涅槃」（*Samyutta-Nikaya*, Vol. 4., p. 251.; Bhikkhu Bodhi.trans., 2000, p. 1294.）在南傳論書系統中，涅槃可說是整個阿毗達摩（*Abhidhamma*）的最高統合，甚至對整個佛教來說，也可方便稱為佛教的“*summum bonum*”（最究竟目標）。

³⁰⁶ 《大正藏》第二冊，頁一三四中。

³⁰⁷ 參見《雜阿含》八五二、一〇六五經；《長阿含》二、一五、二〇經；《增一阿含》亦有許多佛陀記說比丘來生的記載，茲不重贅。

³⁰⁸ 《雜阿含》六八四經，《大正藏》第二冊，頁一八七上。

2. 佛教對生死流轉過程的解說

佛陀在《阿含經》中的教導，其主要展現的風格是重於當下煩惱的止息，經中雖有記說許多出家、在家的佛弟子們死後往生何處的紀錄，但對於如何從這一期生命的死亡，相續到下一期新生命的流轉軌跡，經中並無明顯說明，只能說，阿含經典提供了少量的訊息。其透顯的意義一方面表示此非佛陀教法的重心，另一方面，也因為此非一般常人可以經驗的，多說不但無益於止息煩惱，反有產生諍論的可能。《中部》第三八〈愛盡大經〉佛陀指責嗒帝比丘「此識輪迴、流轉、而且常保持自己之同一性」的錯誤想法，以十二緣起的問答為弟子們說明「愛盡與解脫」的道理，便是明證。

另外，《中阿含》中曾記載，在佛陀糾正了嗒帝比丘「今此識，往生不更異」此一具有「常見」錯誤的想法之後，繼續為大眾開示「緣起」義理時，提到有「三事和會，入於母胎」³⁰⁹，才能形成新的生命；此三事就是「父精」、「母卵」，以及「香陰」³¹⁰，但「香陰」是什麼？經典並未作進一步說明。故部派佛教時代的論師們，依據此段經文，將「香陰」解作「中陰」（兩期生命之間的過渡階段），而產生分歧的看法。³¹¹

暫且不論論師們的意見孰是孰非，就佛陀肯定三世輪迴來說，顯然在死後並非一切都消失無蹤，而是存在一股欲強烈執取生命的力量，主導著另一期新生命

³⁰⁹ 《中阿含》二〇一經，《大正藏》第一冊，頁七六六中～七七〇上。另《中阿含》一五一經，也有「三事和會，入於母胎」相同的描述。參見《大正藏》第一冊，頁六六三中～六六六下。

³¹⁰ 《中部》第三八〈愛盡大經〉，《漢譯南傳大藏經》，《中部一》，頁三五八。根據巴利《中部》《中部》第三八〈愛盡大經〉的中譯經文，並不作「香陰」，而是譯作「康達婆」()。Gandhabba指欲界「中有」之身。中有之身以香為食，故得食香之名，因此譯作「尋香」或「食香」。一說謂乾闥婆原是好色神，常窺新婚夫妻之閨房，由此神話轉化，遂產生此神生而為人子的傳說，因此以健達縛為中有之身。參見《中華佛教百科全書(七)》，頁3753。

³¹¹ 《鞞婆沙論》〈中陰處第四十一〉說：「或有欲令有中陰，或有欲令無中陰。鞞婆闍婆提欲令無中陰，育多婆提欲令有中陰」。持有中陰意見者，認為「如世尊契經所說，三事合會已，入於母胎。……香陰已至，香陰者，中陰也。香陰於彼時有二意：愛心及害心。若女者，彼於父有愛心，於母有害心。作是念：無此女者，我共此男合會。彼不見母，自見共父合會，謂父母不淨，彼作是念，是我有。見已便悶，悶已此陰轉厚。陰轉厚已，便捨中陰得生陰。」持反對意見者，認為「若以無間生地獄者，是故無中陰。」「若中無頓止處者，是故無有中陰。復更說世俗喻事：如光、如影，無有中間。如是，若終、若生，無有中間。以此契經證故，鞞婆闍婆提說無有中陰」。參見《大正藏》第二八冊，頁五一六中～下。

的形成。這股強烈執取生命的力量，從一些《阿含經》經文的啟發，可以稱之為「有」，或「後有」³¹²。

以緣起十二支來說，佛陀曾問阿難說：「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？」³¹³從經文可知，此處的「識」，就其作用，是指稱一期死亡時，能對生命強烈執取，且能延續並主導另一期生命形成的力量。又因為此時的「識」，對生命攀緣、執取的特徵最為明顯，所以部派的論師，便更進一步地將它稱為「有取識」³¹⁴，以有別於在其他時候「識」的作用（六識）。姑且不論對此股力量名稱（有取識、香陰、中陰）為何，吾人可從經文中明確地獲知這樣的訊息：有情在死、生之間，變化雖然非常劇烈，然而其間仍然存在著某種前後的相續關係，所謂「此有故彼有」，兩者之間並非中斷的、全無關聯。

3. 輪迴的動力在於「無明」與「貪愛」

生與死之間，既然不是完全的斷離，是有著相續關係的，那麼，在死、生之間相續、推動輪迴的力量，其動力又來自於何處？又該如何止息此股動力？

這股推動輪迴的強烈力量，在佛教中來說，其動力主要是來自於無明與貪愛，也就是經中所說的「無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉」³¹⁵。無明與貪愛，雖分為二，但其實可說是自性見（我執、我見）內外不同向度的展現，貪愛與自我感，實為一體的兩面，因為眾生任何形式的貪愛，都是為了一己之私。貪愛常常顯露於外，而自我感則較屬於內在的心理作用，此是兩者顯著的差異。

³¹² 從《阿含經》中，對解脫阿羅漢的定型描述中反推可知，只有解脫的聖者，才有能力止息這種執取力量，以「不受有」或「不受後有」稱之；而尚未有能力解脫的眾生，並不能止息這種執取力量，所以稱這種力量為「有」或「後有」，應屬恰當。《阿含經》中對解脫者的定型描述大致如下所列：

《雜阿含》一經：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」；《中阿含》二經：「生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有」；《長阿含》二經：「生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」；《增一阿含》第十卷，一經：「生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不復受有」，茲不重贅。

³¹³ 《中阿含》九七經，《大正藏》第一冊，頁五七九下；另可參見《長阿含》一三經，《大正藏》第一冊，頁六一中。

³¹⁴ 《順正理論》：「如有取識為命終心。於此心前雖有種種感『後有業』，而於此時，唯有極重、或唯串習、或近作業，感果功力顯著非餘」。見《大正藏》第二九冊，頁五四一下。

³¹⁵ 《大正藏》第二冊，頁四一下。

但就發動與主導的地位來說，自我中心的我執是居於比較關鍵的地位。所謂「此無故彼無」，據此，唯有確實根除我執，從「諸法無我」的體驗中，才能止息推動輪迴的動力，進而終止生死輪迴。一旦止息推動輪迴的動力，佛教便稱之為「無生」³¹⁶，這是佛教最簡潔的解脫論，經中說：「聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」³¹⁷，與前所論同一意趣。

佛陀肯認眾生生命處於三世輪迴，但進而將解說解脫輪迴之道的重心放在「無我」，此與《奧義書》裡所主張的「梵我同一」——知阿特曼（己靈）而成爲梵，從發現本來具有之真性（真我）爲唯一不二之梵得解脫，顯然大有差別。故可說，佛教無我論下的輪迴觀、解脫觀，是立基於佛陀證悟的體驗，批判地繼承了印度正統派的業力與輪迴說，而與婆羅門宗教哲學有所差異。

關於輪迴的決定性因素，前文也提到，往生到哪一道是由有情所造作的「業」（kamma）來決定，換言之，業力是輪迴中的一個重要機制。佛教的輪迴解脫觀既與印度傳統不同，此正顯示了佛教對業力的解說也與吠陀、奧義書時代以來的業論有所差異。關於佛教的業力說，下節將作進一步討論。

第三節、業力說的考察

（一）業力說的起源與目的

印度的業力說是從吠陀時代「在彼世的報應」這個古老的觀念發展而來。在吠陀時代，人死後進入祖靈界享受歡樂，被世人視爲最高目標，並認爲這種死後命運，乃是對一個人在世善行（祭祀）的回報，至於不善行者死後的命運，《犁俱吠陀》隱約提到「註定墮入無底深淵」³¹⁸。到了梵書時代，其對祭祀的種種細微的描述，包括正確祭祀的種種善報與怠忽祭祀的種種惡報與懲罰，可說「善有善報，惡有惡報」的觀念，已較爲明顯，但此時的業報觀仍偏向報復性與威脅性，如《百

³¹⁶ 關於涅槃境界的描述，《雜阿含》經中常見以斬斷「多羅樹」的樹根來譬喻其「不生」，參見《雜阿含》二〇九、六五七、九六二等經所說。

³¹⁷ 《大正藏》第二冊，頁七一上。

³¹⁸ 參見賴顯邦，〈古代印度的生死輪迴觀〉，《哲學雜誌》第8期，1994，頁157~159。

段梵書》說：「為善者當受善生，為惡者當受惡生；依淨行而淨，依染污而污」³¹⁹。這種報復性的業報觀念，逐漸發展出「公平正義」的概念，成為過渡到奧義書道德性較強的業報觀念之橋樑。

在吠陀時代，沒有轉生，只有「在彼世的報應」，這種報應是指稱與祖靈同享祭品的好報；梵書時代的業論略具雛形，但偏向懲罰性的報應，反映了當時祭祀主義的盛行；奧義書時代，婆羅門祭祀主義逐漸沒落，王族（刹帝利）所注重的哲學思考漸趨主流，「梵我同一」成為精神的最高境界，在這種唯心、思辨的氣氛下，對業論的分析更為深入，不只探討「業」，還深入「業」背後的意欲（Kama），如《布列奧義書》所說「人依欲（Kama）所成，因欲而有意向（kratu），因意向而有業，因業而有果」³²⁰，可簡化為「欲→意志→業→受報」，已可見到著重行為動機的主意業力傾向。所謂主意業力說，乃是主張決定業力善惡的主因是意志的取向，而非外顯的身體行為。此序列之首的「欲」，與佛教緣起第一支的「無明」（avijja），其實有很高的相似性，如兩者均被視作盲目的心理作用、煩惱的根源、輪迴的主因。

佛陀最初被認為是「業論者」（kammavada）、「業報論者」（kiriyaavada）³²¹，由此即清楚佛教對於因果業報說持肯定態度。佛陀曾對前來問難的耆那教徒說：「我不施設罰，令不行惡業，不作惡業；我但施設業，令不行惡業，不作惡業」³²²。所以，佛陀是以「施設」業的方式³²³，來使眾人不要造作惡業；換言之，也就是讓眾生明白業的道理後，能自律地不造作惡業。此乃佛教施設業論的重要目的。

³¹⁹ 木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁223。此處引文乃採用本書譯文。

³²⁰ 《布列奧義書》，4.4.2-6。另可參見李世傑譯《印度奧義書哲學概要》，台北，台灣佛教月刊社，1965，頁93~94。。

³²¹ *Avguttara-Nikaya*, Vol. I., 3.1.5, p. 287.

³²² 《中阿含》〈優波離經〉，《大正藏》第一冊，頁六二八中。

³²³ 「施設」一詞，巴利語為“pabbatti”，根據玉井威的研究，「施設」有二義：一為說示、顯示；一為設置、設定。根據所顯示或所設定的內容而言，又可分為名施設與義施設，此兩種施設是相關聯的。參見玉井威，〈施設について〉《印仏研》，第27卷第2號，頁212~213。

（二）業感輪迴說略探

自奧義書以來的業論，從公平正義的概念，逐漸探討到行為背後的動機，佛教繼之更與當時興盛的輪迴思想相結合，將業力說貫通三世，而完成「業感輪迴說」。「業」(kamma)的字源是由「造作」(kr)而來，在佛教業論精細的發展下，依語言、肢體、意念等等不同形式的行為，主要將業力分為「口業」、「身業」與「意業」等三種³²⁴。而佛教所謂的業感輪迴，不是個體自我的輪迴，而是由行為者所造之業力引發輪迴，即《雜阿含》〈第一義空經〉所說之「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法」³²⁵（詳後〈緣起無我論的輪迴觀〉）。

業感輪迴說不僅在倫理上勸人為善；以自己行為的影響力來決定人生禍福的思想，對當時以婆羅門三綱中的一「祭祀決定命運」的傳統思潮，更是一大突破。從業力說發源、流變的發展過程中，業感輪迴說不只是一種宗教思想的改革，連帶的，它也打破以血統決定社會地位的迷思，挑戰婆羅門的四姓階級說，並得出四姓（人人）平等的平權結論。如尊者摩訶迦旃延對來自西方雅利安族的摩偷羅國王說：「當知，四姓悉平等耳！」³²⁶，撼動了婆羅門至尊至貴的社會地位，衝擊到印度的社會制度。這樣人人平等的結論，與十八世紀法國《人權宣言》以來，隱隱形成的：「人生而自由、平等」，是一致的。

1. 佛教對業感輪迴的解說

《阿含經》中將業力說與輪迴說結合，從中可以看出佛教業感輪迴說的特質。例如經中記述佛陀安慰因祖母過世而感到十分悲傷的波斯匿王，並為波斯匿王說明：「一切眾生類，有命終歸死」，一切眾生乃至於佛陀、佛弟子，只要是活著的，都會死去，然後「各隨業所趣，善惡果自受，惡業墮地獄，為善上昇天，修習勝

³²⁴ 《雜阿含》三四四、七八七經；《中阿含》一三三經。

³²⁵ 《大正藏》第二冊，頁九二下。俗數法即緣起「此故彼」理則。

³²⁶ 《雜阿含》五四八經，記載了摩訶迦旃延尊者與摩偷羅國王，關於「婆羅門第一」的問答。尊者摩訶迦旃延舉了幾個生活中的例子，並帶入業力的觀念。《大正藏》第二冊，頁一四二上～一四三上。

妙道，漏盡般涅槃」³²⁷。也就是說，隨著各自的業力往生，承受善惡果報，或墮地獄，或昇天界，或解脫漏盡入無餘涅槃。

另外，《阿含經》中也常提到，佛陀與具有「三明」³²⁸神通的佛弟子，能於眾生死時，以天眼通見到眾生「隨業受生」³²⁹的情形。從佛教的業感輪迴說而言，眾生死後下一輩子往生何處，是受諸多業力的牽引所致，不是閻羅王的裁決³³⁰，更不需要上帝的審判。佛教業感輪迴說的「隨業往生」，雖然不一定可被泛科學主義者，從所謂科學的方法得到驗證，但從業感輪迴說所隱含的「善因善果」、「惡因惡果」貫通三世輪迴來說，其不同於「宿命論」(akriyavada)³³¹與「尊祐論」(Ksaranimmanavada)³³²，而讓人可以主動地、積極地生起實踐善法的意欲，此故，業感輪迴說不僅是人倫社會與輪迴秩序的理論根據，其善惡有報的意涵，更富含倫理性、道德性的意義。

2. 佛教對業與報的解說

業感輪迴說最令人感到困惑的，除了「如果無我，誰在輪迴？」之外，另外就是轉世前後業與報的聯繫。如說：前世是皇帝與今生是乞丐有何相干？為解決此一問題。故進一步地來探討佛教對業與報的解說。

從佛教的觀點來說，「業」主要指的是行為、作為，包括內在的意志、意念等心理活動與外在的肢體行動與言詞展現。由於內心的心理活動而引生外在的行動，由行動又影響內心價值的判斷，如此互相影響、相續不斷所引生的種種行為與力量，佛教便稱之稱「業」。這結果、力量或許可解說為「經驗的反應」、「生活

³²⁷ 《雜阿含》一二二七經，《大正藏》第二冊，頁三三五中～下。

³²⁸ 「三明」是指能知過去生種種的「宿命通」，能見所有種類眾生的「天眼通」，與生死解脫的「漏盡通」。這都是超乎一般常人的能力，所以都稱為「神通」。此外，佛陀有六種神通力，除上面三種外，尚有能不受空間阻礙而行動的「神足通」，能聽懂各種眾生語言的「天耳通」，以及能以心知心，知道眾生心中想法的「他心通」。

³²⁹ 《雜阿含》五三九、八八五經。

³³⁰ 閻羅王的審判說，與古印度《阿闍婆吠陀》中的耶摩神有密切關連。參見木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁121～129。

³³¹ 簡要的說，宿命論主張：一切事物都是預先決定了的，不能加以改變。

³³² 「尊」，意謂尊貴，可指稱一般宗教所說的造物主。「祐」，是保佑、求祐之意。尊祐論以為：人生苦樂或不苦不樂的諸般遭遇，都是造物主的旨意、神祇的賞罰，所以祈福之道，便是透過某些方法如祭祀、獻供等，來取悅祂們，以求得消災降福。

的遺痕」，它必然影響著個人，是一種潛力，為未來的因緣³³³。人的善惡行爲，往往影響著自己或他人，在這同時，行爲也將反射回自己的內心而留在記憶中³³⁴，伺機回應，所以「報」可看成是「業」的一種效應。

佛教認為業力是行爲後留下來的痕跡，經層層地堆疊累積，可以分解為一系系，或一類類。眾多不同系類的業力，並不會相互抵銷，而會在自己內在貪、瞋、癡等種種因緣的引發下，展現其影響力，而得其果報。業力之於眾生，就如同政黨輪替相對於國家一般³³⁵，一旦某黨執政，就以它的施政方針來治理國家，而若一時失勢，也還保有再造政局的潛力。

由於業力具有長時存在的特性，佛教認為，由業而來的果報，不限於在當生反應完畢³³⁶。在時間與系類多種原因的交錯下，使得業與報的關係，相當複雜而難以理解。例如有人一生行爲正直端正，但終其一生貧困多病、流離失所，沒能得到好的報應，就算在其死後，具天眼通的人，也還可能見其往生惡道；相對的，有人作惡多端，卻是富貴無比、權勢薰天，死後還能往生善處。上述的兩種情況，最容易讓人對業力說的正當性、可能性，產生質疑，甚至加以全盤否定，而認為不存在著善惡業報。

但這是否代表佛教業論與果報關係的崩潰？佛陀認為，業與報的複雜性，並不是具有天眼通就能夠了知的。《中阿含》一七一經中，佛陀對阿難開示業與報的道理：³³⁷

阿難！若有一人離殺、不與取、邪淫、妄言……乃至邪見，此不離、不護已，身壞命終，生惡處地獄中者，彼即因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。或復本作不善業，作已成者，因不離、不護故，未盡應受地獄報，彼因此緣此，

³³³ 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁98。

³³⁴ 《中觀論頌講記》說：「由作業的熏發，就有思種子保存下來。作業雖是生滅無常的，業入過去即無自體，但熏成思種子，隨內心而流，心心法卻是相續生的」。見印順，《中觀論頌講記》，新竹：正聞，1998，頁287。

³³⁵ 印順，《佛法概論》，新竹：正聞，1998，頁100。

³³⁶ 佛教對依業力的區分，依作用的時間來說，當生就會受報的，稱為「現報業」，也就是一般所說的「現世報」；而來生才受報的，稱為「生報業」；而更久遠的來生才受報的，則稱為「後報業」。生報業與後報業，就是一般所說的「後世報」。參見《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》第二八冊，頁八一—中。

³³⁷ 《中阿含》一七一經，《大正藏》第一冊，頁七〇八下。

身壞命終，生惡處地獄中。或復死時生不善心，心所有法邪見相應，彼因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。阿難！如來知彼人為如是也。

阿難！若有一離殺、不與取、邪淫、妄言……乃至邪見，此離、護已，身壞命終，生善處天中者，彼即因此緣此，身壞命終，生善處天中。或復本作善業，作已成者，因離、護故，未盡應受報，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中。或復死時生善心，心所有法正見相應，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中。阿難！如來知彼人為如是也。

據上所述，換言之，業報的展現必須要從是否「現法中受報訖」、「後報故」、「未盡應受報」、「死時之善惡心」等³³⁸，多方面廣泛地考察，才不致錯認「因果不報」。所以，即使是佛弟子中神通第一的目犍連，雖已是解脫的聖者，但因過去世業力在當下因緣的成熟，最後還是死在一群「執杖外道」的暴力下³³⁹。換言之，對當生業報的展現，甚至死後往生善、惡處的決定因素，除了當生所造作之外，還要考量是否受過去生業力的影響。在過去生業力影響較大的情況下，當生行為所成的業力，相對之下只能潛藏儲存，留待往後條件成熟才反應。以佛教的觀點而言，若只看表面現象，是無法合理地解說眾生業與報之間表面的矛盾；複雜的業報展現，應當對這四類因素，作深入的觀察，對業與報的聯繫，才能有正確的理解。

另從「業」的分類來看，佛教把將死後引導往生至六道的業力，稱為「引業」，而影響在該道眾生能獲得多少資源的業力，稱為「滿業」³⁴⁰。舉例而言，某甲其所作所為，若與人的主流價值五戒十善相違逆，某甲便不具往生為人的引導業力，換言之，能往生人間的業力，即是人道的「引業」；此合於業力說，亦合於緣起說。此外，前世樂於布施者，今世相對所能獲得的回報（資源），也比較多；所以，同樣往生人道，過去多積累善因者，今生可能相好莊嚴、生命的境遇較為優渥，這是因為「滿業」更為殊勝的緣故。

³³⁸ 《中阿含》一七一經中，還有其它情形，茲不彙舉。

³³⁹ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》第二四冊，頁二八七下。

³⁴⁰ 《大毘婆沙論》：「先造引業，後造滿業；若先不引，後無所滿。猶如畫師，先作摸位，後填眾彩」。參見《大正藏》第二七冊，頁九八上；另可參考印順，《成佛之道》，新竹：正聞，1998，頁71。

從另一個角度看來，這樣的說法，為倫理道德維持社會秩序的作用（菩薩畏因、眾生畏果），提供了理論依據，同時也回應了來自反對者的質疑—前世的皇帝與今世的乞丐何干？佛教業力論的觀點是：禍福自召，非由神恩。即使前世是皇帝，但若不為善而造乞丐之因，來世即可能成為乞丐；即使今世是乞丐，但若樂於為善而造王者之因，未來仍有可能領導群倫。一般人不瞭解而持反對態度，實在是把「業感輪迴」看得太簡易了。

（三）順於緣起的佛教業力說

1. 緣起論下的業力展現

前面說過，佛教所謂的「業」，是由內心的心理活動而引生外在的行動，由行動又影響內心價值的判斷，如此互相影響、相續不斷所引生的種種行為與力量，換言之，業力的展現是透過身心活動的反應來呈現。由於任何一種身心的反應，都是多方交錯而複雜的，故業力的展現，也需多面向的考量。

就緣起因果序列的必然性來說，業力可透過心（意、識）的蓄積，通達三世³⁴¹，不一定在造作的當下反應完畢，故經中說這是「生死未曾捨，如影之隨形」³⁴²。「如影之隨形」以「形」來代表眾生，而業力緊隨著眾生，就如同影子一般，這是一個善巧的譬喻。其意指每一位眾生皆是依其獨特的業力而受報，而不能互相更替，「隨人所作業則受其報」³⁴³。即使是父子、夫妻之親³⁴⁴，也不會錯亂地交互替代。此與中國文化傳統的「積善之家必有餘慶、積惡之家必有餘殃」的觀點相異。

從不違緣起因果序列必然性的業論來說，即使是解脫生死輪迴的聖者，雖不會再造與「無明」相應、染著的新業力，但其過去所積聚的業力，一旦因緣條件成熟，還是要隨業受報。凡夫與聖者面對業報，其差別是，聖者在受報的同時，

³⁴¹ 《雜阿含》三〇七經：「諸業愛無明，因積他世陰」。參見《大正藏》第二冊，頁八八中。

³⁴² 《雜阿含》一二三三經，《大正藏》第二冊，頁三三八上。

³⁴³ 《中阿含》一一經中說：「隨人所作業則受其報，如是不行梵行，不得盡苦。若作是說，隨人所作業則受其報，如是修行梵行，便得盡苦」。見《大正藏》第一冊，頁四三三上。

³⁴⁴ 《般泥洹經》：「父作不善，子不代受；子作不善，父亦不受」，參見《大正藏》第一冊，頁一八一中；《中阿含》二七經也說，不得因為父母、妻子、奴婢、王、天、先祖、沙門、梵志等因素而作惡，也表示了相同的涵意，參見《大正藏》第一冊，頁四五六下～四五七上。

因對「緣起」深刻的體認，故其心理活動不會再引生強烈執取下一階段生命的動力。申言之，對解脫的聖者來說，其雖受報，但因其斷盡貪、瞋、癡、無明、我慢，不再受「後有」，故今生雖然業緣未了，仍須受報，但當此生結束以後，過去的種種業力，就失去了活動的舞台。《中阿含》說：「影因樹有，彼影從是已絕其因，滅不生耶」³⁴⁵？試想，若將樹木劈成碎片、燒成灰燼之後，這時哪裡還能找得到樹的影子（業力）呢？

據上所論，業力的展現仍是緣起的，不能離於「此故彼」的條件關係。所以，如果以為業報是「父債子還」、「祖上庇蔭」的「他作他受」，或說業報一定是永恆存在的「自作自受」，這樣的業力觀，都是常見與斷見的變形，與「緣起」不相應。《雜阿含》三〇〇經所說：「自自作自覺則墮常見，他作他覺則墮斷見」³⁴⁶，便是此意。

2. 佛教業力說的核心內涵一意為先導、身口並重

一般人對佛教所說的因果業報，常混雜了似是而非的觀念，通常狀況是：未經檢驗地全盤接受或否定。例如前者對「善有善報、惡有惡報」在態度上可能信誓旦旦，卻無法說出個所以然；而後者從眼前的、短暫的表象中，看到「善無善報、惡無惡報」，或是對所謂前世因果，有著深沈的、無法消除的無力感，因而反對業力說。針對這些狀況，可能是對佛教業力說的核心內涵有所誤解，而未能掌握到表相背後的實際情況，職是之故，有必要進一步討論。

前面說過，以佛教的觀點來說，「業」主要指的是，身心與外境接觸時，心理與外在行動相續不斷所引生的種種行為與力量。這股力量可稱為「經驗的反應」、「生活的遺痕」，是一種影響著個人的潛在力量。「凡作過，必留下痕跡」，在佛典中以「業跡」³⁴⁷稱之；不論是內在或外在的身、心行為，在完成之後，總是或深或淺地留有後續的影響力，持續地影響行為者與被行為者。這樣的觀念，滲入了佛教徒的生活準則，如八正道中「正業」的「業」，要人以正當的行業營生，便是要

³⁴⁵ 《中阿含》一二經，《大正藏》第一冊，頁四三四下。

³⁴⁶ 《大正藏》第二冊，頁八五下。

³⁴⁷ 參見《雜阿含第》四九〇、六三七經。

人避免為謀衣食，而在不正當的工作中，累積不善心行而影響到生理、心理，成為修道的障礙。

這種「經驗的反應」、「生活的遺痕」，在日常生活中便可以經驗的到。舉例來說，有兩個人由於觀念不同（內在無形的心理活動），經言詞表達出來後（有形的外在行為），成為意見不合。若進一步發展成口角或肢體攻擊等，即使衝突行為結束，雙方還可能會持續有一段時間內在無形的心理活動：或愧疚遺憾、形同陌路，或仇人相見分外眼紅等。這種行為過後的影響力，不論是對行為者自己，或是對他人，都可稱為「業力」。從自他關係無法孤立分割的角度來看，自己的行為對他人所造成的影響，終究會反應回來而影響到自己。

一般人對於觸目驚心的社會新聞，或是自身遭逢巨大的變故時，在受到業報說的影響之下，有時會把原因歸結於前世的「業」，其實，這樣的業報觀，多少含著宿命論的色彩。過去生的業力，對眼下當然有影響，但若無限上綱到當下一切皆是過去所造作的「業」之影響，忽略了日常生活中可以經驗的「業」，及業無常、可以轉變向上向善的積極性意義，那麼業論不但不能引發奮而求上的動力，反倒成為心靈上一道沈重的枷鎖。

業力，既然是日常生活中可以體驗、且具有轉向為善的積極性意義，故為了發展及應用此一積極性意義，接下來討論「業」的運作機制。從業力說的先驅—《奧義書》所透露的訊息來探討，奧義書時代的思想家們，已注意到人的「意志」對引發行為佔有決定性的影響，故提出「因欲（kama）而有意向（kratu），因意向而有業，依業而有果」³⁴⁸的看法，明白地指出「意向、行為、果報」三者之間的連繫是「意向→行為→受報」。此三者中，從行為到果報，可說是業力說的雛形，後世佛教的論師們，更細膩地將意向到行為的過程，剖析為「審慮思、決定思、動發思」³⁴⁹等三階段。思惟審慮與決定，是從意向形成意志的過程，一旦決定後，便引發意志，並由肢體或言語的行為，來貫徹此一意志的實現。從日常生活中仔細觀察，確實可以發覺起心動念時，稱之為意向、意志的心理作用，的確是行為的

³⁴⁸ 木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁288。

³⁴⁹ 《大乘成業論》：「思有三種：一審慮思、二決定思、三動發思。若思能動身，即說為身業」。見《大正藏》第三一冊，頁七八五下。

前導，能引發行爲（身行、口行）的造作。即使表面上看來是無意識的心理反射作用，如在強者面前故意示弱、或反其道而虛張聲勢，其實也是被「不易察覺的深沈微細意識」（我慢）所主導著，這些都是意向展現的一種。

從「審慮、決定、發動」的模式來看，自己要做出某一作為前，首先受影響的是自己，而不是別人。例如，處心積慮想要報仇雪恨的人，在尚未採取行動前，自己已先得瞋恚、算計、不平、不安的苦果。而在「審慮、決定」的過程中，瞋恨再一次深深地烙入自己的起心動念中，往後也必然伺機出現不良的影響，這便是有深遠影響力的「業」。此故，佛陀曾言，「故意」（經過「審慮、決定、發動」）的行爲，必定會有果報³⁵⁰；反之，若非故意而作，或許不一定會有果報，一般世間共許的法律制度也合於這樣的觀點。之所以不確定受果報的原因，是因為還要考慮行爲後的結果因素。例如，一個並非故意的行爲，但若其結果卻造成其它眾生的傷害，引起被行爲者的瞋心報復，也會形成另一種模式的業報。不過，相較之下，由故意而引發、造作的業報，深入吾人心中，其影響力既深且廣，所以，佛陀會說「意業」受報是最重的³⁵¹，意乃爲業力之先導。

據此，所謂「業力」，雖具有長時間存在不消散的特質，但其並非是什麼神秘而不可測的力量，可將之理解爲：自己的行爲所造成（對自己）的影響力。這種型式的影響力，主要會在自己的心、意、識中，發生積聚作用，再回過頭來影響自己往後的行爲。以個人習慣爲例：個人習慣呈現出一個人的性格，而個人性格的形成是從其慣常行爲中逐漸養成的；反向來說，慣常的行爲也受性格的驅使。所以性格與行爲兩者間輾轉影響的交互作用，可說是「以習成性，以性成習」的鉤鎖³⁵²。

見微知著，由局部而推整體，個性與習慣之間的關係，是從個人經驗中，理解業力形成的一個好基礎。如控制欲強盛的人，如果不自覺、不知節制，就容易與人起衝突，而與人起衝突，就是讓自己陷入暴戾環境的機會相對地增多。而每

³⁵⁰ 參見《中阿含》一五、一七一經。

³⁵¹ 《中阿含》一三三經：「世尊又復答曰：苦行！此三業如是相似，我施設意業爲最重，令不行惡業，不作惡業。身業、口業則不然也」。參見《大正藏》第一冊，頁六二八中。

³⁵² 《順正理論》：「如是展轉無始時來，因果相仍，習以成性」，參見《大正藏》第二九冊，頁五〇二上；又如《成佛之道》：「初以習成性，次依性成習」，參見印順，《成佛之道》，新竹：正聞，1998，頁266。

發一次脾氣，就又讓控制欲再次獲得孳長的養份，日積月累，積習成性，到頭來想改都改不掉，常常不自覺地便發起脾氣來。嗔怒是如此，而貪欲、慳吝的個性與報應，也都是如此。此故，從內在心理層面的「意」，到外在表現於身、口的「行爲」，其實都是「業力」積聚的場域，雖說由「意」來發動，但若要減少惡業的產生，必須注重身、口的持遮不犯，這就是業力說「意爲先導、身口並重」的涵義。

3.改變業報影響程度的方法

在瞭解業力說「意爲先導、身口並重」的涵義後，最受關切的問題或許是：如何改變不好的業力之影響程度？若如前所說，業力就像是行爲後留下來的痕跡，每一道痕跡都會分別地展現其果報，不會也不能相互抵銷，那麼，人生豈不是無法改變而向上向善了嗎？

確實，業力是「作已成者，必受其報」³⁵³，是無法遁逃的。然而依系統論的觀點，業力與果報之間，並不是一個封閉型的系統，而是不斷地有新的業力加入。而諸多業力影響程度的大小，還是有其「相對性」。如〈鹽喻經〉以鹽融入水來作譬喻³⁵⁴：當一兩鹽融入少許水中時，此時鹽水的濃度高，無法入口；但若這一兩鹽，是丟入（恆）河中，那麼，雖還是同等份量的鹽，但在大量河水的稀釋下，此時鹽水與清水也就相差無幾了。

〈鹽喻經〉的意義是，以鹽代表惡業，以水代表善業，善惡業雖不能相互抵銷，但若有大量的善業，相對的，惡業的影響力經過稀釋，其影響程度就可以改變，反之亦然。故若要說業力能夠被「改變」，不如說是善、惡業影響程度的相互消長。以佛教的觀點來說，要想改變惡業對我們的影響，其方法便是多行善法，多造善業，也就是在日常生活中，從意念開始就遠離惡心，勿起與貪、嗔、痴相應的念頭，而常存慈悲心，遠諍離執；即使一時失察，也可觀照當下的身、口、意三行，若覺察有與貪、嗔、痴相應的不善行，則當捨離。

³⁵³ 《中阿含》一七一經，參見《大正藏》第一冊，頁七〇二中～七〇九上。

³⁵⁴ 《中阿含》一一經，又稱爲《鹽喻經》，參見《大正藏》第一冊，頁四三三上～四三四上。

第四節、緣起無我論的輪迴觀

(一) 如果「無我」，誰在輪迴？

古印度文明的《奧義書》，結合了業力與輪迴的思想，是劃時代的新思維，其貢獻是改變了《吠陀》、《梵書》中，以祭祀決定禍福命運的傳統觀念。然而，《奧義書》的輪迴與業力思想裡，並沒有突破《梵書》中以「梵」為宇宙本源的本體論而後演化成的「我即梵」—「真我」思想。³⁵⁵

《奧義書》中的業力論與輪迴說，是以「真我」為業報的製造者與承受者，同時也是輪迴的主體。而個人「真我」(atman)的最後歸依處，就是「梵」(Brahman)。這便是「梵我同一(Brahman-atman-aikyam)論」。雖然「梵」是否是最後的歸依處此一課題，屬於形而上的玄學，但此說安立了「真我」為輪迴主體，看起來是那麼地理所當然，也讓人對易於接受輪迴的觀念。事實上，只要接觸輪迴說，很容易就會對「是誰(什麼東西)在輪迴？」產生疑問。關於此一深刻的問題，《奧義書》的真我輪迴說，已滿足了一般人尋求歸宿與依靠的心理需求，故成為當時的主流思潮。

然而佛陀出世後，從現實理性經驗出發，洞觀生命的緣起，在緣起「此有故彼有」深徹的觀照下，成就了無上正等正覺。如前述，佛陀雖也同意輪迴與業力說，但宣說無我，粉碎了「真我」的形上思惟。無我論下的輪迴觀，是難以理解的，不要說離佛日遠的今日，就算在佛陀在世的時代，也有比丘在聽聞佛陀解說「無我」時，心裡生疑：如果沒有我，那麼，是誰在造業？誰在受業報？³⁵⁶此類點當然也間接地質疑：「是誰在輪迴呢」？部派佛教時，此一問題更引起種種爭論，一直到初期大乘，龍樹都還需面對部派及外道種種不同的質疑與誤解，而加以評破。³⁵⁷

³⁵⁵，古印度宗教哲學的領域之一，就是探究宇宙的起源。如《梨俱吠陀》中有金胎、生主、造一切者、原人等思想；《梵書》初期有生主思想，中期有大梵思想，而梵書後期演變的真我阿特曼(atman)、梵我同一，到《奧義書》時，有更成熟的發展。

³⁵⁶ 參見《雜阿含》五八經，《大正藏》第二冊，頁一五上。

³⁵⁷ 參見《中論》〈觀業品〉、〈觀四諦品〉。

(二) 印度語中「我」一詞的多重涵意

「佛教既說無我，那又如何來成立業報輪迴」？這是一個容易讓人生疑的問題。不同於《奧義書》安立「真我」為輪迴主體，緣起無我論要面對的是，若前世與後世間的關係沒有「輪迴主體」的串連，業果如何相續與解脫？

在檢視無我論 (nairatmyavada) 下的輪迴觀之前，首先要釐清的是，佛教所說「無我」中的「我」，究竟指涉何意？在中文的翻譯上，同樣翻成爲「我」字的語詞，在古印度用語中，以多樣的詞彙表達多重含義，包括「第一人稱單數代名詞」、「常識的分別我見」、「哲學的、宗教的分別我見」、「俱生的我見」、「俱生的我慢」等等，其用詞都不相同，即使通曉梵文與巴利語，能直接閱讀原典，也不容易把握³⁵⁸。而中文僅簡約地翻作「我」，讓人更加混淆。但若只作簡要的歸納，這些與「我」相關的語詞，可大致分爲兩層意思：一是「代名詞」的「我」(aham)；另一個是「哲理上」的「我」(Attan)。

「代名詞」的「我」，是約定成俗的假名稱呼，具有必要性與方便性，在經典中，佛陀也常這樣稱呼自己³⁵⁹，所以佛教的「無我」，並不是要否定所代名詞的「我」。但「哲理上」的「我」，有著「單一的」、「實在的」、「唯一的」、「主宰的」、「不變的」等意義，與《奧義書》「我者梵也(Aham Brahma asmi)」³⁶⁰思想裡的「梵」(Brahma)相通。這樣的「我」，與「此故彼」的緣起理則，完全不相容，有著根本上的衝突，而這才是佛陀開示「無我」所要否定的「我」³⁶¹。佛陀是據緣起深觀而教導弟子「無我」的深義，在《阿含經》中，常透過「五蘊」的實不可得，來論證「無我」³⁶²。

³⁵⁸ 楊郁文，〈以四阿含經爲主綜論原始佛教之我與無我〉，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道，2000，頁164。

³⁵⁹ 試舉二例：

《雜阿含》三七經：「如是『我』聞：……。爾時、世尊告諸比丘：『我』不與世間諍，世間與『我』諍。……」

《雜阿含》四五九經：「佛告婆羅門：如是論者，『我』不與相見。汝今自來，而言我非自作、非他作。……」

³⁶⁰ 《布利哈德奧義書》，1.4.10。見木村泰賢·高楠順次郎著，高觀廬中譯，《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館，1995，頁248。此處引文乃採用該書譯文。

³⁶¹ 霍韜晦認爲，原始佛教的「無我」，不是一個主體性的否定問題，而是一個實踐的問題，是就倫理學的立場而說，並不是爲了反對《奧義書》中的形上實體，而是爲了挽救日趨墮落的道德水準。此說頗具新意，但未形成定論。參見霍韜晦，〈原始佛教無我觀念的探討〉，《獅子吼》第13卷第6期，台北：獅子吼月刊，1974。

³⁶² 一般來說，有兩種角度可以論證無我：其一，從和合的角度，以「我」是五蘊和合而成來

佛教緣起無我論不但突破了《奧義書》「我即梵」的盲點，更不同於古今其他宗教思想，可說是佛教異於其他宗教哲學思想的主要特徵。

（三）佛教對「輪迴主體」的解說與發展

佛教緣起理則是普遍而沒有例外的。所以，「無我」的主張應適用於貫穿生命從死到生的輪迴，而沒有例外。雖然以修行趣向解脫的立場來說，討論死生之間流轉相續的機制，對當下煩惱的止息，可能無甚益處；對緣起世間之實相能如實知的聖者來說，也許不會花心思去追究此一問題，但對於喜好佛教思想者，此一問題也是心中深沈細微的疑問。至於一般大眾，此更是令人非常困擾的問題。一般人對於死亡與來生，還是懷著無比的恐懼及一窺究竟的好奇心理。故推測大多數人對「無我輪迴說」會感到迷惑的關鍵，可能是在這裡。印度佛教不同時期的發展，也都曾試圖解說這個難題而建構出許多理論。以下參考原典及當前佛學著作的整理³⁶³，嘗試從印度佛教思想演變、發展的角度，來作大略性的鳥瞰回顧。

1. 《阿含經》對「輪迴主體」的解說

本處討論的範圍是最早成立的《阿含經》。從漢譯的《阿含經》中，可以找到幾種不同的對從死到生的相續狀態的解說：

第一、「識」。如說：「識入母胎」³⁶⁴、「緣識有名色」³⁶⁵。這在《阿含經》中是最常見的一種。

第二、「精神」或「神」。如說：「降神母胎」³⁶⁶。經中說有一位婆羅門，想要觀察人死時的「精神所出之處」，但以常人之眼「亦不見神有往來之處」³⁶⁷。

論證無我；其二，從緣起的角度，以無常故苦來論證無我。依大乘說，前者是「析空觀」，後者是「體空觀」。

³⁶³ 莊春江，《學佛的基本認識》，高雄：正信佛教青年會，2001，頁90~100。

³⁶⁴ 參見《中阿含》九七經，《大正藏》第一冊，頁五七九下。

³⁶⁵ 《長阿含》一三經，《大正藏》第一冊，頁六一中。

³⁶⁶ 《長阿含》一經：「毗婆尸菩薩從兜率天降神母胎」，《大正藏》第一冊，頁四上。

³⁶⁷ 《長阿含》七經，《大正藏》第一冊，頁四四上。

第三、「神識」或「識神」。佛陀安慰摩訶男居士，說他死後必能「神識上昇，向安樂處，未來生天」³⁶⁸。另外，佛陀解說尊者婆迦梨是「不住識神」而自殺³⁶⁹，所以在自殺的那一時刻，便成就涅槃解脫，故死後「神識永無所著」。

第四、「香陰」。如說：「父母合會，母滿堪耐，香陰已至」³⁷⁰。

第五、「意生身」。經中佛陀常記說弟子死後生往何處，是因為「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處」，但這個「意生身」是「因愛故取，因愛而住」的因緣所生³⁷¹，與一般所說的輪迴主體「命」或「神」³⁷²的內涵，是不同的。

第六、「與（餘）陰相續生」³⁷³、「異陰相續」³⁷⁴。這是直接簡要地以「相續」，來表達從這個五蘊到下一個五蘊。經中說：「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」³⁷⁵，其中只有業報的展現，而找不到業報後面的不變主體。

前述四例，其依據的背景理論是，有情由三種因緣來形成一個新生命。此三個條件是：「父母集在一處、父母無患、識神來趣」³⁷⁶。前面兩項條件，以現代醫學知識來解釋，應該是「精卵結合」，以及「精卵健全」。第三個條件，則尚未在現代醫學能處理的範圍裡；在輪迴說中，常被當成輪迴主體的，便是第三項。

從上述所引的經文來看，「識」、「神識」、「識神」的用法或譯法，顯然沒有太嚴格的區分。至於什麼是「識神」、「神識」、「神」、「香陰」，在《阿含經》中，並沒有作進一步的描述或說明。可能的原因也許是，那個時期的主流思想以五蘊中的「識蘊」來說明輪迴，就能讓人理解、接受「無我論的輪迴觀」，不需要再從中

³⁶⁸ 《雜阿含》九三〇經，《大正藏》第二冊，頁二三七下。

³⁶⁹ 尊者婆迦梨因患重病，大小便失禁而自殺。參見《增一阿含》二六品第十經；《雜阿含》一二六五經。

³⁷⁰ 《中阿含》一五一經說：「……以三事等合會受胎：父母合會，母滿堪耐，香陰已至。阿私羅！此事等會入於母胎」。又如《中阿含》二〇一經說：「復次，三事合會入於母胎：父母聚集一處，母滿正堪耐，香陰已至，此三事合會入於母胎」。

³⁷¹ 參見《雜阿含》九五七經。

³⁷² 這是「十四無記」的四大論題之一，《雜阿含經》作「命即是身？命異身異？」；《長阿含經》作「是命是身？命異身異？」；《增一阿含經》作「彼命彼身？非命非身？」「是命是身？非命非身？」「命是身耶？為命異身異耶？」；《大智度論》則作「是身是神？身異神異？」。

³⁷³ 《雜阿含》一〇五經，《大正藏》第二冊，頁三二中。

³⁷⁴ 《大正藏》第二冊，頁九二下。

³⁷⁵ 同前註。

³⁷⁶ 《增一阿含》二一品第三經，《大正藏》第二冊，頁六〇三上。

去細分追究。當時更注重的，或許是探討從死到生的驅動力（集），以及更關注於如何止息這個驅動力—修行方法（道）。³⁷⁷

2.部派佛教時期的解說

部派佛教時期，論師們持續關注與討論生死與業報如何導致有情輪迴流轉，如從死到生如何轉移、是否存在某種過渡狀態……等等的問題。但多數的部派，在時代的氛圍下，都不免涉入「本識」思想的開發，與探求一切法有無「自性」的形而上領域。也因此，可說每個部派都建立自己一套的解說體系，議論紛紛、解說分歧。各部派的不同立論，或許來自於論師們的不同傳承，或不同的禪修宗教體驗，但在「各有所據」的情形下，似乎誰也沒能說服誰。例如，有論師依據「三事和會，入於母胎」，提出死生之間的流轉，存在著「中陰」狀態，但也有論師不同意而加以反駁。

綜合整理來看，部派對所謂「輪迴主體」問題的解說，可分為兩類³⁷⁸。一類是著重從「心識主導」的觀點來解說，就像前面所學的「識、神識、香陰、意生身」等。屬於這類觀點的，如經部安立「集起心」，大眾部安立「根本識」，赤銅鑊部安立「有分識」等。另有一類是著重在「五蘊和合」的觀點下來作說明，就像前面說的「異陰相續」。屬於這類觀點的，有說一切有部的「世俗補特伽羅」，說轉部的「勝義補特伽羅」，犢子部的「不可說我」，及有化地部立「窮生死蘊」等。

此一時期，各部派思想的發展，不止在戒律方面有不同主張，在修行理論、解脫思想亦有著明顯的分流發展。但當時印度部派佛教，已朝不斷分化的方向發展，也不可能有全體佛教界的共同集會，來整合異說、化解歧見。所以，就思想史的角度來看，各部派對「輪迴主體」種種的解說並無定論，故無所謂「正統」的問題³⁷⁹。

³⁷⁷ 莊春江，《學佛的基本認識》，高雄：正信佛教青年會，2001，頁93。

³⁷⁸ 「五蘊統一論是平等門，心識統一論是殊勝門」。參見印順《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁50。

³⁷⁹ 莊春江，《學佛的基本認識》，高雄：正信佛教青年會，2001，頁94。

3. 評論

承上所述，佛教對「輪迴主體」之解說發展軌跡的簡略回顧，說明了佛教內部對死生流轉相續的解說，歷來一直有著不同的看法，而且並沒有所謂「正統」的單一說明（頂多只有傳統）。探究其源由，推測之所以會有這麼多不同的解說，正說明了問題的不容易理解；相對地也表示了所有的立論解說，都有其侷限性。

其實，不管佛教思想的哪一系，不管它用了怎樣的名稱、有什麼樣的建構，其所要解決的核心問題仍是：「生死如何輪迴，解脫如何可能」³⁸⁰。理論建構的動機，應是為了適應不同眾生的根性（契機）；而其目的，則是期望引導眾生進入趣向解脫的修行，最後能成為解脫者、圓成佛道（契理）。經上說：「聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」³⁸¹。故邁向解脫的理論關鍵，應在於「無我」的體證。準此，更重要的是，如何建立與「無我」相應的生命相續輪迴觀。在《阿含經》中，有幾個具有指標性的經例，值得進一步討論：

第一、《中阿含》二〇一經記載，佛陀呵責唵帝比丘堅持主張佛陀曾說過「今此識，往生不更異」。雖然《阿含經》中的確有把「識」用來解說死、生相續的說明，但佛陀呵責唵帝比丘原因顯然是：唵帝比丘誤解了佛陀的教導，認為五蘊中的這個「識」蘊，就是那個能作善惡業並且受報的主體，而且「往生不更異」一在流轉輪迴中，能保持其一貫的性質，不會改變。試想：唵帝比丘這樣的解說與《奧義書》所主張的「真我輪迴觀」有何差別？這正是佛陀呵責唵帝比丘愚癡的主因。以因緣和合的緣起論來說，佛陀所說的「識因緣故起。識有緣則生，無緣則滅」³⁸²，正是表示：「識」也是因緣條件俱足才能生起的。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等，各有不同性質的辨別功能，可以說，識的性質不斷地因被生起的因緣條件而改變，哪裡是「往生不更異」呢？

³⁸⁰ 印順《唯識學探源》，新竹：正聞，1998，頁304，此處引用印順的觀點。

³⁸¹ 《雜阿含》二七〇經，《大正藏》第二冊，頁七一上。

³⁸² 《中阿含》二〇一經，《大正藏》第一冊，頁七六七上。

第二、《雜阿含》五八經中³⁸³，佛陀僅以五蘊「無常、苦、非我、非我所」來回應弟子所問：「若色無我，受、想、行、識無我，作無我業，誰當受報」？經文中佛陀並沒有直接說明是誰在受業報，似乎是答非所問，但從無我而相續流轉來說，實際上也的確無法指出是哪一個固定的「誰」在受報。錯誤的問題，得不出正確的答案，佛陀可說是直接從疑問的關鍵處—我見—來教化弟子。所謂直指核心：在當下的生命之流中，不會有任何形式存在的「主體」，以「單一的」、「恆存的」、「主宰的」等等面貌呈現。爲什麼呢？因爲一切的存在，不管在任何時空下，都是「因緣會相連續」³⁸⁴，都是因爲因緣條件而有。既是因緣有，必然要受眾因緣所影響，而以「無常」的樣貌來展現。無常，就是「非單一的」、「非恆存的」、「非主宰的」，也就是「無我」，所以才說「無常、苦、非我、非我所」。這是佛教特有的無我輪迴觀。

第三、以《阿含經》中常見的「識緣名色、名色緣識」來說，「識」與「名色」是輾轉相依的，並不是獨立的「識」。另從「攀緣四識住」³⁸⁵的解說來看，「識」必定要在色、受、想、行四個地方攀緣（來去、安住、生長），所以若有人假說，有一種「識」，異於色、受、想、行，且能獨立離開色、受、想、行而生死、來去、安住、生長，那麼佛陀會說，這與經驗不合，是玄談空論、空口白話，徒增愚癡罷了³⁸⁶。故如果要說死生之間的相續流轉，有一種純精神、純心靈的存在狀態，稱之爲「識」，那麼，恐怕與「真我輪迴觀」就無從區分了。

第五節、關鍵的無我

佛教是徹底的無我論者，所以《阿含經》中說：「生已盡滅，有業報而無作者。此陰滅已，異陰相續」³⁸⁷。依《阿含》立論的《中論》也說³⁸⁸：「因業有作者，因

³⁸³ 《大正藏》第二冊，頁一五上。

³⁸⁴ 《大正藏》第一冊，頁四九八中。

³⁸⁵ 《雜阿含》六四經，《大正藏》第二冊，頁一六下～一七上。

³⁸⁶ 《雜阿含》三九經說：「若離色、受、想、行、識，有若來、若去、若住、若生者，彼但有言，數問已不知，增益生癡，以非境界故」。參見《大正藏》第二冊，頁八下～九上。

³⁸⁷ 《雜阿含》三三五經，《大正藏》第二冊，頁九二下。

³⁸⁸ 印順主張《中論》是《阿含》通論，雖引起了許多質難，但本文採用此觀點。另筆者曾對此課題做過一些討論。可參見拙著：黃瑞凱，〈性空思想研究的一個面向：判定「《中論》是《阿含》通論」的綜合省思〉，財團法人印順文教基金會 91 年度佛學論文甄選得獎論文，2002。

作者有業。成業義如是，更無有餘事」³⁸⁹。沒有作、作者，僅有業及果報。因為執著我、我所，為造業感果的原因；無我，即能達到解脫，所以特別的重視無我。

本文試圖從「業」論與「輪迴」的討論中，探究佛教「無我論的輪迴觀」此一理論。以佛教的觀點而言，認為生命輪迴的推動力量，是無明與貪愛。而無明與貪愛，是互為表裡的自性見之兩面，所以，只要貪愛沒有止息，就仍還有「後有」來潤生。為何「後有」能潤生？這是因為由於有「貪愛」的推動，接續且導致執取與引生另一期生命的行動發生，所以會沒有止盡地繼續輪迴流轉下去。此故，佛教的解脫論大致可以這樣來理解：如果還有一絲貪愛在，生命之火就不會熄滅，輪迴就不會停止。要想截斷生死之流，必須透徹「問題」的來源—自性見。無我論的輪迴觀，正可根治根深柢固的自性見。

由於生命的輪迴之流，是這樣的依因緣流轉，故不是無因無緣的偶然論或斷滅論，且不論是在任何時空裡，因緣條件都是無常地不斷變化，所以也無法成立任何「實在、常住、獨存、主宰」的「輪迴主體」。為了方便說明與理解，或許有其必要假說有情眾生從死到生的過程中，是以某種狀態銜接相續來流轉輪迴，但若以為在生死輪迴中有某種不變的「識」、「神識」，隱含、夾雜著「本自俱足」的思想，而不能緊緊扣著無常無我、因緣生滅的緣起正見，那麼，再美妙生動的詮釋，恐怕也只是隨順世間「真我」的思想，而有違佛陀的教導！

³⁸⁹ 《大正藏》第三〇冊，頁一三上。

第六章 結論與檢討

本章〈結論與檢討〉分爲三小節，第一節爲綜合結論，總結前五章的內容，以回應第一章所提出的問題。第二節爲本研究的限制與展望，檢討本文的不足與缺失，並爲未來從事相關研究的可能主題，作一說明。

第一節、綜合結論

本文透過對「生死之間」與「生前死後」兩個向度的省思，發現佛教生死觀的探討，不論是在「生死之間」滅苦之道的理論依據，亦或是「生前死後」業感輪迴說的釐清與抉擇，皆與緣起思想有密切的關係。換言之，佛教生死觀的基礎研究工作，以「緣起」爲主題所作的考察，是不可忽視的一環。故本文以專題探究的方式，將研究焦點集中於解析與詮釋佛教緣起「概念」與「內容」等相關交涉問題，來探究佛教對於生死流轉實相與超克之可能性的理論。

本文第二章著重於釐清「緣起」的概念，因其有助於從「緣起」甚深義理中建立起對生死流轉正確的認知。就緣起「概念」而言，歷來爭論不斷，不同的詮釋觀點（異時性的因果關係與同時性的論理關係）皆立基於對「十二緣起」的解說，各有偏重而爭論不休。職是之故，從釐清「因緣法」（概念）、「緣生法」（內容）的區別，進而從中肯認緣起的深刻義涵，可作爲解決前述之爭的研究進路之一。

本章主要以漢巴經文對比的方式，討論「緣起」與「緣已生法」混用的情形與對漢巴十二緣起句型的可能誤解，進一步澄清緣起句型結構所蘊含的意義，並將之統合成緣起的三重義涵：相關的因待性、序列的必然性、自性的空寂性，以回應緣起的詮釋觀點之爭—因果關係與論理關係。本文以爲，緣起三重義涵的前兩項，與「異時性的因果關係」相通，第三項則與「同時性的論理關係」相類似。也就是說，從因果關係及論理關係來解釋緣起，此二向度不必然互相排斥，以緣起三重義涵來說，反而在解說理論時，有層層轉進的互補效果。但值得特別注意的是，所謂的「同時性論理關係」是指非時間性的，不是時空中的具體現象，

是指前提與結論之間的邏輯關係，有別於兼具學理與宗教實踐深層意義的「自性的空寂性」。

第三章在分析了緣起思想的蘊涵後，進一步討論關於吾人在探研究生死流轉實相與超克之可能性的過程中，瞭解緣起之義涵進而超克生死問題，所存在的機制。當代學界部分的研究成果，從文獻上來否定緣起與佛陀成道解脫的相關性。針對此一與傳統觀點相異甚大的研究觀點，其缺失之處在於未對「緣起」、「法」之概念與內容作細部解析。故在釐清緣起理則概念之後，本文更考察「緣起」與「法」之間的聯繫，並討論「緣起-法」與佛陀對弟子們修道次第的教導之相關性。

本章從釐清「緣起」理則的特性與「法」的相關意義著手，探討「緣起」與「法」在佛教內部解說與修證道上的特殊意義。本文發現「緣起」是因果現象所顯示的「理則」，其特性是「法住性、法定性、此緣性」，同時也是佛教宗教修持的依據；而「法」一詞義涵，含有「執持不失」之意，兩者義涵相當。就此而言，緣起的理則性即是法，此與宗教實際的修持體驗相關，因此才說「若見緣起便見法，若見法便見緣起」。本文據此，駁斥「緣起不是法，故緣起與解脫無關」如此異於傳統的推論。

第四章則著重於討論關於緣起內容如何詮解的問題。因為對緣起義理不同之理解、掌握與實踐，將導引對佛法不同的詮釋與應用。如以近代來說，佛使比丘便從認識論的角度，挑戰了歷來「緣起貫通三世」的傳統說法，故本章以認識論緣起觀的爭議為切入點，探討緣起如何解說「識入母胎」此一學理難題。

本章以佛使比丘的「緣起不貫三世」與釋印順「依認識論為基礎的觸境繫心觀」為主要探討對象，作進一步闡釋。發現佛使比丘之說近於有部的「剎那緣起」，故修行取向以內觀的毘婆奢那（vipacyana）為主，但若完全照佛使比丘「緣起不貫三世」一認識觀的緣起論一來解說有情生命流轉的過程，則難以「六識」成立「識入母胎」的經說。另從印順以「胎生學」、「認識論」兩種說法來詮解緣起，顯然「入胎識」的觀點，與「認識論的緣起觀」，並不相違背。就此而言，以「逐物流轉」、「觸境繫心」來詮解緣起，不同於佛使比丘「緣起貫通三世」之說，而更有其涵容之處。

第五章則就佛教緣起理論中，最易引起困擾與誤解的「緣起無我論與業感輪迴說的矛盾」，進行考察。此中有兩大問題，第一，佛教「無我論的輪迴觀」該如何詮解？第二，依緣起無我論如何成立業果相續？

本章試圖從「業論」與「輪迴說」的討論中，探究佛教「無我論的輪迴觀」此一理論。一般接受「業感輪迴說」的人，很容易就會進入到「誰（什麼東西）在輪迴」此一問題之中。本文研究發現，由於生命的輪迴之流，是這樣地依因緣流轉，故不是無因無緣的偶然論或斷滅論，但為了方便說明與理解，可假說有情眾生從死到生的過程中，是以某種狀態銜接相續來流轉輪迴。本文透過佛教對「業論」、「輪迴說」與「輪迴主體」的各種解說，發現「緣起無我論」與「業感輪迴說」並不相斥，因為為解說生死輪迴相續而施設的「某種狀態」，並不存在「實在、常住、獨存」的內涵，在任何時空下，都是隨順因緣，具有無常、無我的性質，而唯有業力的展現。

總結來說，依緣起理論所建立的佛教生死觀，不論從三世流轉的緣起觀，亦或是當下體驗的認識論緣起觀，都須在對緣起的「世間」³⁹⁰有著深切的「觀察」，從因果事相的遷變流化中，生起因果緣起的決定智，了解緣起的世俗相對性，假名安立性後，才能面對社會的、生理的、心理的種種苦迫，而還能保持著多元開放的胸襟，來回應人際融通的種種問題，並將此「純一簡易的生死信念」，在生活中落實。如此可為透徹了「苦諦」的意義，而從中獲取「解脫出離」或「發願承擔苦難」的資糧。

第二節、本研究的限制與展望

任何研究難免都有其時空因緣上的限制，在處理「緣起」思想的過程中，此種感覺特別明顯。究其原因有幾項：

其一，本研究以緣起相關課題為研究範圍，在探究生死流轉實相與超克之可能性的脈絡下，以專題探究的方式，將研究焦點集中於理解佛教緣起「概念」與

³⁹⁰ 佛教所說的「世間」，是指「眾生世間、國土世間、五陰世間」三種，包含了有情自身及其所居的世界。而這三種世間，也是因緣聚合而成，是「緣起」的。

「內容」等相關交涉問題，與詮釋在探究前述問題所獲得的哲理義涵。由於關注的焦點在於詮解「緣起」的蘊涵及解消諸家之爭議，並未以「緣起」為核心，建構出完善的、次第性的超克生死問題理論，對熱切想瞭解佛教完整生死觀的人士而言，本研究是不足的。

其二，緣起甚深，且牽涉的論題範圍太龐雜，任何一個論題，都可以獨立成章，在顧此失彼的情況下，一大部份與「緣起」相關的重要課題，無法得到充分的關注。如在佛教發展過程中，所發展出來的其他各種緣起思想：性空唯名系的緣起性空論、虛妄唯識系的賴耶緣起論、真常唯心系的如來藏緣起論、華嚴宗的法界緣起論、部派佛教的因緣觀（六因四緣）……，這皆是與佛教緣起生死觀有密切關係的研究課題，但限於時間因緣的不足，終成遺珠。另外，值得進一步探究的課題是，不同的緣起論，可以提供怎樣的修學資糧？各種禪觀修持方法，與緣起思想之間的交涉等等課題，也有待來日，進一步探討。

其三，筆者的學力侷限與資料的不足，亦是研究限制之一。儘管研習過一段時間的原典語言與學術用語，可藉由翻查工具書來解讀關鍵文本，但面對龐雜的哲學思想與名相概念，從文字之間，難免會有錯解、誤解的情況發生。從資料方面來說，本文在廓清緣起的蘊涵時，僅採用巴利《相應部》的一小部分，除了個人學力之限外，當前台灣沒有一套完整的巴利三藏（包括三藏註解書）譯本，及漢譯《阿含》的詰屈聱牙，也是讓人難以一窺初期佛法堂奧的主因，此一部份，仍需要更多基礎的導論、翻譯及深入的研究。

參考書目

(一)、佛教典籍

- 《大正新脩大藏經》，台北：新文豐，1993 年版。
- 《長阿含經》，《大正藏》第一冊。
- 《中阿含經》，《大正藏》第一冊。
- 《梵網六十二見經》，《大正藏》第一冊。
- 《雜阿含經》，《大正藏》第二冊。
- 《維摩詰所說經》卷上，《大正藏》第一四冊。
- 《佛說初分說經》卷下，《大正藏》第一四冊。
- 《四分律》，《大正藏》第二十二冊。
- 《五分律》，《大正藏》第二十二冊。
- 《摩訶僧祇律》，《大正藏》第二十二冊。
- 《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第二三冊。
- 《根本說一切有部毘奈耶出家事》卷二，《大正藏》第二三冊。
- 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，《大正藏》第二十四冊。
- 《大智度論》，《大正藏》第二五冊。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第二七冊。
- 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二九冊。
- 《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊。
- 《佛光大藏經·阿含藏》，高雄：佛光出版社，1988。
- 《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1990 起出版。
- 《律藏三》，《漢譯南傳大藏經》第三冊。
- 《相應部二》，《漢譯南傳大藏經》第十四冊。

《小部經典二》，《漢譯南傳大藏經》，第二七冊。

Pali Text Society's Tri-Pitaka

Vinaya.

Majjhima-Nikaya.

Samyutta-Nikaya.

Visuddhimagga.

Pali Text Society's Tri-Pitaka in English translation version

Visuddhimagga .Rhys Davids, C.A.F. ed. PTS.

Tri-Pitaka in English translation version

Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*. vol. I., Boston: Wisdom Publications, 2000.

Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*. vol. II., Boston: Wisdom Publications, 2000.

其他

覺音尊者編，葉均譯，《清淨道論》，高雄：正覺學會，2002。

菩提比丘編，尋法比丘中譯，《阿毗達摩概要精解》，高雄：正覺學會，2000。

（二）工具書

四川·湖北辭書出版社編

1985 《漢語大字典》，四川·湖北：四川·湖北辭書出版社。

水野弘元編

1968 《南傳大藏經總索引》，大阪：東方出版社，縮刷本。

1988 《巴利文法》，《世界佛學名著譯叢5》，台北：華宇。許洋主譯。

1989 《パーリ語辭典》，東京：春秋社，二版。

1996 《パーリ語文法》，東京：春秋社。

中村元編

1981 《佛教語大辭典》，東京：東京書籍。

1983 中村元編，《佛典解題事典》，東京：春秋社。

平川彰編

1995 《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會。

佛光大藏經編修委員會編

1988 《佛光大藏經・阿含藏總索引》，高雄：佛光出版社。

荻原雲來編

1987 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社。

雲井昭善編

1997 《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房佛書林。

慈怡主編

1988 《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社。

A.K.Warder

1995 *INTRODUCTION TO PALI*, London: P.T.S., 3rd.

T.W. Rhys Davids & William Stede

1986 *PALI ENGLISH DICTIONARY*, London: P.T.S.

Wilhelm Geiger (English Trans.)

1994 *A PALI GRAMMAR*, London: P.T.S.

(三) 中文部分

朱文光

2003 〈漢語佛學研究的方法論轉向〉，《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》。

印順

1989 《契理契機的人間佛教》，台北：正聞。

- 1992 《空之探究》，台北：正聞，1985 初版。
- 1993 《印度佛教思想史》，台北：正聞。
《法海微波》，台北：正聞
- 1994 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，修訂本 3 版。
《雜阿含經論會編中》，新竹：正聞
- 1998 《中觀論頌講記》，新竹：正聞。
《中觀今論》，新竹：正聞。
《成佛之道》，新竹：正聞。
《佛法概論》，新竹：正聞。
《唯識學探源》，新竹：正聞。
《華雨集》，新竹：正聞。
- 沈清松
- 1988 《當代西方哲學與方法論》，台北：東大。
- 沈清松、傅佩榮編
- 1994 《哲學雜誌》第 8 期，台北：業強。
- 李世傑譯
- 1965 《印度奧義書哲學概要》，台北，台灣佛教月刊社。
- 李幸玲
- 1994 《六朝神滅不滅論與佛教輪迴主體之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文。
- 呂凱文
- 〈佛使比丘論緣起〉，《雜誌》411 期。
〈佛使比丘對於緣起思想的反省及其意義〉，《法光》，109 期。
- 1995 《當代日本「批判佛教」研究：以「緣起」、「dhatu-vada」為中心之省察》，政治大學哲學研究所碩士論文。
- 2002 《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文。

林鎮國

1999 《空性與現代性》，台北：立緒。

2002 《辯證的行旅》，台北：立緒。

林綺雲等著

2000 《生死學概論》，台北：洪葉文化。

林朝成、郭朝順合著

2000 《佛學概論》，台北：三民書局。

吳汝均

1983 《佛學研究方法論》，台北：學生。

莊春江

2001 《學佛的基本認識》，高雄：正信佛教青年會。

佛使比丘著，聖諦編譯組、香光書鄉編譯組譯

1994 《生命之囚》，嘉義：香光書鄉。

2004 《生活中的緣起》，嘉義：香光書鄉，1995 初版。

段德智

1994 《死亡哲學》，台北：洪葉文化。

高正哲

1996 《中阿含經之業論念初探—以〈業相應品〉為中心》，中華佛學研究所碩士論文。

許世瑛

1962 《中國文法講話》，台北：台灣開明書店。

陳水淵（觀淨比丘）

2001 《南傳上座部《攝阿毗達摩義論》的哲學思想研究—南傳阿毗達摩的哲學綱要》，東海大學哲學研究所博士論文。

2004 《復歸佛陀的教導（一）—兼論印順法師的詮釋》，彰化：正法律學團。

- 陳正大
- 1990 《佛教輪迴觀念與中國社會『生之肯定思想』相對成義並交互影響之研究》，香港新亞研究所碩士論文。
- 黃俊威
- 1987 《論部派佛教的輪迴主體概念：從自我、無我到補特伽羅》，台灣大學哲學研究所碩士論文。
- 黃雪梅
- 1999 《慧解脫所依二智及定地之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文。
- 黃瑞凱
- 2002 〈性空思想研究的一個面向：判定「《中論》是《阿含》通論」的綜合省思〉，財團法人印順文教基金會 91 年度佛學論文甄選得獎論文。
- 黃齡瑩
- 2002 《雜阿含經的生死觀》，南華大學生死學研究所碩士論文。
- 尉遲滄編
- 2000 《生死學概論》，台北：五南。
- 傅偉勳
- 1990 《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大。
- 1991 〈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》，台北：中華佛學研究所
- 1995 《佛教思想的現代探索—哲學與宗教五集》，台北：東大。
- 〈四聖諦的多層義蘊與深層義理〉，《佛教思想的傳承與發展—印順導師九秩華誕祝壽文集》，台北：正聞。
- 1996 《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，台北：正中。
- 楊琇惠
- 2001 《《阿含經》業論之研究》，台灣師大國文研究所碩士論文。

楊郁文

- 1996 〈緣起之「此緣性 (idappaccayata)」〉，《中華佛學學報》第 9 期，台北：中華佛學研究所。
- 1997 《阿含要略》，台北：法鼓文化。
- 2000 《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道。

萬金川

- 1998 《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》，南投：正觀。
- 2001 〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義（上）〉，《正觀》第 19 期，南投：正觀。
- 2002 〈宗教傳播與語文變遷：漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義（下）〉，《正觀》第 20 期。南投：正觀。

溫宗堃

- 2004 〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉，《中華佛學研究》，台北：中華佛研所。

張淑美、謝昌任著

- 2004 《台灣地區生死學研究成果與發展之探討：文獻分析》，國科會計畫編號：NSC91-2413-H-017-012。（尚未正式發表）

劉宇光

- 1997 〈對古典文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題之省思〉，《正觀》第 1 期，南投：正觀。

蔡奇林

- 2001 〈巴利學的現況與未來任務〉（翻譯·補注），《正觀》第 18 期，南投：正觀。
- 2002 〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀》第 20 期，南投：正觀。
- 〈「六群比丘」與「六眾苾芻」——兼談佛典仿譯及其對漢語的影響〉，（漢文佛典語言學國際學術研討會論文），嘉義：中正中文所。

霍韜晦

- 1974 〈原始佛教無我觀念的探討〉，《獅子吼》第 13 卷第 6 期，台北：獅子吼月刊。

釋性廣

2001 《人間佛教禪法及其當代實踐—釋印順導師禪師思想研究》，台北：法界。

釋恆清

2001 〈批判佛教駁議〉《哲學論評》第二十四期，台北：台灣大學哲學系。

釋開仁

〈試論「法住智」思想之開展〉，《佛嚴佛學院第九屆研究部學生論文集》，新竹：福嚴佛學院。

釋聖嚴

1977 〈近代中國佛教史上的四位思想家〉，《華學月刊》65期。

釋慧開

2002 〈〈生死學〉到底研究些什麼內容？——生死學的範疇、探討議題、探索進路、相關研究領域及發展方向〉，《生死學通訊》第七期，嘉義：南華大學生死學系。

2003 〈談生論死—從避諱生死到探究生死（發刊詞）〉，《生死學研究》創刊號，嘉義：南華大學生死學系。

釋慧敏、釋果徹

1995 《生命緣起觀：梵本〈淨名句論·第二十六品觀十二之分〉初探》，台北：東初出版社。

David J. Kalupahana 著，陳鈞鴻譯

1984 《佛教哲學：一個歷史的分析》，香港：佛教法住學會。

D. J. Kalupahana 著、劉逢吉譯

1984~1985 〈釋尊之前的緣起論—吠陀傳統時期（上、中、下）〉，《內明》，第153~155期。

Diane E. PaPalia, Sally Wendkos Olds 著，黃慧真譯

1994 《發展心理學》，台北：桂冠。

Michael S. Drummond，莊國彬譯

2001 〈緣起：傳統的詮釋是錯的嗎？〉，《法光學壇》第5期。

Brian Weiss 著，譚志華中譯

1994 《前世今生》，台北：張老師出版社。

(四) 日文部分 (包含中譯)

三枝充憲

1978 《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所。

上野順瑛

〈阿含經における緣起の論理的構造〉，《印仏研》，第 4 卷第 1 號。

〈十支緣起に於ける識名色の論理的意義〉，《印仏研》，第 10 卷第 1 號。

中村元

1971 《原始佛教の思想》下卷，東京：春秋社。

木村泰賢

1968 《原始佛教思想論》(《木村泰賢全集第三卷》，東京：大法輪閣。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯

1993 《原始佛教思想論》，台北：台灣商務印書館。

木村泰賢・高楠順次郎著，高觀廬中譯，

1995 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務印書館。

平川彰

1991 〈信解脫より心解脫への展開〉，《原始佛教とアビダルマ佛教》，東京，春秋社。

玉井威

〈施設について〉《印仏研》，第 27 卷第 2 號。

玉城康四郎，

1975 〈佛教における法の根源態〉，《平川彰博士還曆紀念論集》，東京：春秋社。

- 1985 〈心解脫、慧解脫に關する考察〉，《佛教の歴史と思想》，東京，大藏出版社。
- 水野弘元
- 1964 《パーリ佛教を中心とした佛教の心識論》，東京：山喜房佛書林。
- 水野弘元著，譯叢編委會譯
- 1984 〈佛教要語的基礎知識〉，《世界佛學名著譯叢（3）》，台北：華宇。
- 1996 《佛教教理研究—水野弘元著作選集（二）》東京：春秋社。
- 2000 《巴利論書研究—水野弘元著作選集（三）》，台北：中華佛研究所，釋達和中譯。
- 舟橋一哉著，余萬居譯
- 1988 《業的研究》，台北：法爾出版社。
- 舟橋一哉
- 1983 〈阿含における解脫思想の一斷面〉，《原始佛教思想の研究》，京都，法藏館。
- 宇井伯壽
- 1943 《印度佛教史》，東京：岩波書店。
- 《佛教思想研究》，東京：岩波書店。
- 1965 〈十二因緣の解釋—緣起說の意義〉，《印度哲學研究第二卷》，東京：岩波書店。
- 《印度哲學研究第三卷》東京：岩波書店。
- 武內紹晃
- 1992 《緣起と業—原始仏教から大乘仏教—》，京都：本願寺出版社。
- 和辻哲郎
- 1970 《原始佛教の實踐哲學》，東京：岩波書店。
- 和辻哲郎著，譯叢編委會譯
- 1988 《原始佛教的實踐哲學》，台北：華宇。

金倉圓照

〈仏教における法の語の原意と変転〉，《印仏研》〔1〕 仏教學篇。

松本史朗

1989 《縁起と空一如來藏思想批判》，東京：大藏。

津田真一

1985 〈縁起説の根據の位層としての法 dharma の構造〉，《平川彰博士古稀紀念論集》，東京：春秋社。

宮本正尊

1955 〈A Reappraisal of Pratityasamutpada〉，《山口博士還曆紀念・印度學佛教學論文集》，東京：法藏館。

1957 〈慧解脫の法住智と心解脫の涅槃智〉，《佛教の根本真理》，日本東京，三省堂。

梶山雄一著、釋依馨譯

1995 《空入門》，台北：佛光。

剛邦俊

〈因縁法の根本構造〉，《印仏研》，第5巻第1號。

雲井昭善

1988 〈原始佛教における解脫〉《解脫》，佛教思想研究會編，京都，平樂寺書店。

袴谷憲昭

1989 《本覺思想批判》，東京：大藏出版社。

1993 《批判佛教》，東京：大藏出版社。

藤田正浩

1994 〈心解脫と慧解脫〉，《印仏研》第42期第2號。

(五) 西文部分

Christmas Humpherys

1983 *Karma and Rebirth*, London: Curzon.

Chad Hansen

1985, “Chinese language, Chinese Philosophy, and ‘Truth’.”, *Journal of Asian Studies*, Vol. XLIV. NO.3.

Daniel Boucher

2002 “Review of Jens Braavig (ed.)”, *Buddhist Manuscripts, Volume 1*, *Indo- Iranian Journal vol.45 no.3*.

Enomoto Fumio

2000 “The Discovery of “the Oldest Buddhist Manuscripts””, *The Eastern Buddhist vol 32*, Kyoto: Otani University.

Gregory Schopen

1997 “The Problems in the History of Indian Buddhism’, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, Honolulu: University of Hawai’I Press.

Herman W. Tull

1990 *The Vedic Origins of Karma*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Ian Stevenson, M.D.

1995 *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, Virginia: University Press of Virginia.

Jonathan S. Walters

“Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (Ariyapariyesanasutta)”, *History of Religions Journal*.

James R. Egge

2002 *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravada Buddhism*, Surrey: Curzon.

Johannes Bronkhorst

1993 *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Delhi: Motilal Banarsidass.

- K.N. Jayatilleke
 1998 *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lati Rinbochay and Jeffery Hopkins
 1985 *Death, Intermediate State and Rebirth in Tibetan Buddhism*, New York: snow Lion Publication.
- Mehm Tin Mon
 1995. *The Essence of Buddha Abhidhamma*. Yangon : Mya Mon Yadanar Publication.
- Nathan Katz
 1989 *Buddhist Images of Human Perfection*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Norman
 1983 *Pali Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Paul Tillich,
 1957 *Dynamics of Faith*, New York: Harper & Row.
- Steven Collins
 “On the Very Idea of the Pali Canon”, *January of the Pali Text Society*, vol.15.
- Sri Aurobindo
 1991 *Rebirth and Karma*, Wilmot: Lotus Light Publication.
- Tilman Vetter
 1988 *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden: E.j. Brill.