

原始佛教的心身觀

p. 101-24

曾 錦 坤

【本文提要】

本文主要討論三個問題。第三小節，從五陰無我談起，漸次引申到五蘊皆空，這些都是佛陀已說的教理，《阿含經》中有憑有據。「部派佛教時代，大部分的部派皆以合成身心的五蘊法是真實的，而由五蘊組成的人才是不實在的，但原始佛教是說五蘊亦是無我。」部派曲解佛意，反而是一種歧出。龍樹法我兩空、緣起性空的理論，才是佛陀意旨的繼承與發揚。世間宗教哲學觀有，佛教觀空，別樹一幟，這是很特殊的。「空」不是事物內在的本質，而是對事物整體性質的一種描述，我們謂之抒意字。說這些，是為了解釋心身本質的問題。

第二小節，心身起源的問題。原始佛教主張業力不失、三界六道、輪迴不息。此中有繼承，有發展與修正；無我論是佛陀說法的一大特色。由業力感召以產生心身，根身是正報，器界是依報。心性與存有，一次解決；這在世界各大哲學系統中，也是很獨特的。佛陀雖不明言，但是我們未嘗不可依學說的性質進行判斷；這就是所謂創造性的詮釋。業力不失，世相常住；筆者認為，在佛教各大系統中，業感緣起說是最能答覆儒者「法之存在的必然性」與「生生不已」的質疑。

第四小節，為「不昧因果」進一解。心性與存有分言，主心與客物並論；希望能為佛教徒解開「大修行人不落因果」的迷惑，而這也是心身關係的一環。

一、前 言

佛教教理，悠久而複雜，對於心身問題，自有一套特殊的看法，比諸儒道兩家，毫不遜色。因此，在儒道兩家理論之外，我想撰文探討佛教的心身觀。沿枝求本，溯流及源，在不能普遍廣及佛教各宗的前提下，我選擇探討原始佛教的心身觀，也算是一個善巧方便。

個體（心、身）以如是如是的樣態產生，有沒有什麼特殊的原因呢？或者純粹是隨機偶然的呢？有人五官端正，有人相貌奇醜。有人眼睛特大，有人下巴凸出。稜角畢露

似鍾馗，手長過膝如猿猴；他們都是或然組合的嗎？這裡我們要問的，不是長相的意義，而是長相所以形成的原因。原因在長相之後或之上，與長相不在同一個層次。如果追究長相的意義，那又落入看相和才性的範圍了。

《內經》有肝大者眼大、脾脆薄者唇脆薄的理論。這好似在說唇眼形成的原因了，其實不然。《內經》所要說明的是表裡相呼應的事實，它的性質屬於胚胎學，解釋項和被解釋項立於同一個層次，與我們此處所要追究個體形成的原因不同。佛教界通俗作品《佛說三世因果經》談到，今生長相端正，因前世鮮花供佛；三生不說謊言，則今生舌能覆面等等；不管所談的內容如何，這倒真的是一種個體形成的原因說明。大致說來，哲學性強的學說，於個體形成的原因多沒有適當的說明，如儒家與道家。儒家不論是孔子和孟子的心身二元論，或《中庸》、《易傳》乃至宋明儒者的道德創生論，於個體形成的原因，都沒有正面的說明。道家主張氣化論，氣化是造物者的力用，無論是超越層的氣（如莊子）或經驗層的氣（如《內經》），必然引出隨機無因論，造化作為是人力所不能干預的。然而，宗教性強的學說，於個體形成的原因（含命運）多半有所論述，如道教和佛教。隨機或然，則無理可說，個體不必負責。個體以如是如是樣態存在，有特殊原因，則個體本身要負責任。緣何眼盲，緣何跛腳，緣何窮困，緣何富貴，道教和佛教不是都有一套理論嗎？道家是無因論者。《易經·坤卦·文言》說：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃^①。」儒家似乎也有報應的觀念，但這是以家族為本位，而且這方面的材料也不多見。大多數情況，儒家是不談前世今生的。《太平經》說：「承者為前，負者為後^②」，道教把個體形成的原因追究到前生，可惜承負說也是家族本位。父債子還的理論，不知引發多少反響。佛教主張自作自受、六道輪迴；看法既新穎獨特，也把個體形成的原因推展到一個寬廣的領域。

一部《大藏經》，浩瀚無邊，不知從何說起。真有令人惆悵徘徊、望洋興嘆的感覺。就心身關係而言，我選擇業感緣起和五蘊皆空兩個子題來探討。相對地也牽涉到不昧因果的問題；這可以說是抉擇談的性質。一方面凸顯儒（道德創生學說）道（氣化學說）佛（業感緣起學說）的特點以利對比，一方面也是扣緊佛教理論的大根大本來立言。誠如眾所周知，佛教的理論很複雜，即以緣起論而言，就有業感緣起、真如緣起、賴耶緣起、如來藏緣起、法界緣起和密宗的六大緣起等系統。各家各派有自己的緣起論特點，但是原始佛教以人生論為本位的業感緣起說，應該是後來大小乘各宗派所共認共承的。扣緊業感緣起來探討，才算掌握根本。同樣道理，五蘊論起源於原始佛教，充分開顯於

① 郭建勳，《新譯易經讀本》，三民，頁31。

② 王明，《太平經合校》，中華，頁70。

大乘佛學。部派有我空法有之論，可見原始佛教的五蘊論應是就個體而言，未正面處理「世界萬象」的問題，才會在部派形成爭議^③。相對言之，原始佛教五蘊皆空的理論也是更根本的；我空法有和法我兩空的理論都從這裡出來。這兩個子題在佛教理論中占有重要的地位，頗為具有代表性；是以提出探討。更有一言，業感緣起在心身關係中屬個體形成論，五蘊皆空屬心身本質論。在世界各大哲學宗教中，佛教觀空是很特殊的理論，牟宗三《中國哲學十九講》把它叫做「為去掉實有而奮鬥」的理論^④。談佛教的心身觀，怎麼可以漏掉這個核心的問題呢？

我在這裡使用緣起論（對萬法生起之原因的探討）這一名詞時，是採用較寬泛的意思。一般所謂華嚴系緣起論（一心含攝萬法），天台系實相論（即萬法而論其真相）時所說的緣起論是狹義。換句話說，我在使用緣起論一名詞時，含括緣起論和實相論。據說此劃分始於東晉費遠^⑤，源遠流長，我們不宜於此自生混淆。

本文以三大問題為探討對象：業感緣起是佛教的理論核心，其論述有助於個體生成的理解。五蘊皆空凸顯佛教觀空的智慧，同時也是對心身本質的一種說明。因果輪迴問題尤其是作為一種宗教的佛教所不能忽略的問題。三個小節賅攝佛教的三大核心，同時也對應心身問題的三個方面。

二、心身的起源：業感緣起

佛教有許多理論繼承自印度宗教哲學傳統，並非佛陀所始創。不過佛陀在繼承的同時，有承襲處，也有提倡和修正處。業力、輪迴、三界六道、三世因果的理論，在印度都是有所繼承的。佛陀則強調和倡導緣起論和無我論。於此，有幾段前輩學者的看法值得我們先行瞭解。慧風在〈輪迴與業〉文中說：

輪迴之說，在印度起自公曆紀元前一千五百年左右的吠陀時代；生命主體的靈魂說起源當更早；大約在公曆紀元前一千年左右，又產生業力說。梵、輪迴、靈魂、業力構成了印度婆羅門教的正統學說，也就是印度人民所共有的社會意識^⑥。

真源在〈依業輪迴說的根源及其演變〉中說：

③ 參考楊曾文，《佛教的起源》，佛光，頁 73。

④ 牟宗三，《中國哲學十九講》，學生，頁 255。

⑤ 參考《佛光大辭典·緣起論條》，佛光，頁 6129。

⑥ 慧風，〈輪迴與業〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁 299。

輪迴說的起源，較業說晚。……業說起於阿闍婆吠陀時代，輪迴說淵源於梵書時期，但匯合成爲精深的哲學理論，乃奧義書時代的事。在這必須知道的，即佛法所談的依業輪迴說與奧義書時代的相當差異^⑦。

景昌極在〈因與果〉文中說：

佛法中有銅牆鐵壁，雖撞而不倒者，六度萬行、苦空無我、唯心唯識諸要義是。亦有土牆柴壁，將不撞而自倒者，三身六道四大部洲三十三天諸舊說是^⑧。

慧風和眞源對於業說和輪迴說起源先後的看法剛好相反，不過，無論如何，沒有人認爲這些理論是佛陀所始創。這些理論是印度社會古老傳統，在佛陀誕生之前數百年甚至數千年就已經存在了。說法是對衆生說法，必須建立於既有的知識之上；同時，說法亦不能憑空而說，他亦必然有他的時空適應；基此，佛陀就繼承和運用了印度舊有的宗教哲學理論；這是無可厚非的。如果說佛教一切理論都是佛陀所自創，這是對事實的認識不清楚。《佛光大辭典》解釋說：

業，音譯作羯磨，爲造作之義。意謂行爲、所作、所動、作用、意志等身心活動，或單由意志所引生之身心生活^⑨。

舟橋一哉《業的研究》中說：

根本佛教似乎認爲業即是思，亦即意志之功能。我們可從現存的阿含經典中，尋出這種想法的根據。另外，一般都認爲釋尊的業說即是動機論，同時，十二緣起說也特別重視業能規限心之內容這一點；從這種種說來，業即是思的見解，似乎確是最適當的詮釋^⑩。

業的意思是造作，尤其是指有意識的活動；無意識的活動（無記）則不招引業報。從這點看來，佛教並不是絕對因果論者；以爲一飲一啄莫非前定，一切的事件都是前生註定，這樣會落入宿命論，修行變成沒有意義。就業的內容說，可以分爲身口意三業，其中意業尤其是個核心關鍵，行爲以意念爲最重要，所以說佛陀是個動機論者。心念是業因，形成業力；業力是不會無因散佚的，這是業力不失的原理。有造作則必招引業果，這叫業報。由個人的業力產生肉身，這是正報；由業力帶引出根身器界，這是依報。業力決定六道輪迴和今生的個體狀態，這是引業；個體誕生以後，有種種發展和遭遇，這

⑦ 眞源，〈依業輪迴說的根源及其演變〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁156～157。

⑧ 景昌極，〈因與果〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁219。

⑨ 《佛光大辭典》，佛光，頁5494。

⑩ 舟橋一哉，《業的研究》，法爾，頁35。

是滿業。業力相近的衆生投胎到相似的世界，換句話說，器世間是由大家共同的業力造成的。大家共同造成的業，我們謂之共業。個別差異是由個人差別的業力造成的，這樣個別的業力，我們謂之別業。總而言之，依報、共業、引業的性質近似，範圍廣、力量大；正報、別業、滿業的性質亦相近，範圍狹而力量小。這樣的理論可以答覆我們的問題：個體是怎麼形成的？由於業力。世界是怎麼形成的？由於業力。如果沒有業力，個體和世界都將不能存在。如果業力斷絕，一切的存在都將進入寂滅大海。個體和世界都是業力感召得來的，我們謂之業感緣起；這是原始佛教處理存在問題的方法。這種理論路數，我們謂之主觀唯心論。萬法收歸一心，離開心性，沒有存有。其特色是心性存有一次解決，這也是一本論。雖然，主觀唯心論固言之成理，但也不能排斥他人另以客觀唯心論或客觀實在論來談論存有。存有本來就可以由多個方面來觀察，這些理論之間原本就不是矛盾對立的。

就理論性格而言，我們認為原始佛教是人生論中心，以探討個人面對生存的問題為主。生死是人面對的最大問題，原始佛教即以解脫了生死為理論的核心。外此即非它所在意，《箭喻經》提出十四無記的問題即是一個明證^①。這些理論未嘗不可探討，只是佛陀認為於解決生死問題並無助益。吾生有事，並不在滿足純粹理智思辨的興趣。霍韜晦〈原始佛教無我觀念的探討〉文中說：「佛教與其他的教派不同，一般說在於標出三點；這就是有名的三法印：一切行無常，一切行是苦和一切法無我。雖然，在原始佛教中，三法印的觀念不一定已經提出，但以他們來代表佛教教義的特色，則是無問題的^②。」三法印都是環繞著人生問題發言的，這就是原始佛教人生論的性格。我們再看十二緣起支，起初也是以人的心理狀態為核心，發展到生、老死二支，才逐漸由人生論認識論轉入存有論；其間發展的痕跡，明顯可見。業感緣起以心性帶出存有，心性存有一爐而冶的主觀唯心論性格，就是原始佛教人生論中心的最佳顯示。

業力不失，世界不滅。儒者喜歡批評佛教對世界的存在不能有一充分的說明，業感緣起是不是一充分有力的說明呢？牟宗三《心體與性體》說：

法無自性，以空為性；亦可類比說，法無自體，以空為體。故亦可類比說空體，言空即是其體也。如此所說之空是抒意字，就無常無我緣生而抒其意，非指實字，言並非正面有一物曰空也。故空初只是遮詮，並非表詮……故此空字如字，初無

① 《佛說箭喻經》，《大正藏》，第一冊，新文豐，頁917。

② 霍韜晦，〈原始佛教無我觀念的探討〉；載《現代佛教學術叢刊》九四冊，大乘文化，頁125。

玄妙之意，並非於緣生外指一實體曰空，或有一實體於此，而以空、無、妙、如形容之也^⑬。

唐君毅《中國哲學原論·原道篇》說：

佛學雖安立緣生法，以說明世間；然緣生法之生，無內在之必然理由；則世間之一切法之存在，亦無內在之必然理由，而在理論上未嘗不可斷滅。佛家雖謂無依他起法則無圓成實法，依他起法之空性，即圓成實法；然宇宙何必有相續相似之依他起法？則圓成實法並不保證之；以圓成實法是無為法也^⑭。

學者一般以為大乘空宗法我二空、緣起性空的理論旨在蕩相遺執，對法的生起並沒有正面的說明。從唯識宗起，賴耶緣起、如來藏緣起、法界緣起、六大緣起才開始處理存有的問題。抱持這種看法的不只是牟宗三和唐君毅，日本學者，甚至印順亦是如此。大乘佛教分三系，就是一個顯明的徵兆了。印順認為佛教是緣起論的生起論，與實有型態的哲學不同，目標不在建立存有，是以不充分極成萬法，是再正常不過的事了。如果保障萬法的必然存在，反而成為中國化的佛學，如來藏系統即是走上這條岔路。牟宗三與唐君毅認為大乘三系再怎麼說也保障不了萬法的必然存在，這與儒家生生不已的創生實體說是有很大不同的。學者多在大乘佛學上打轉才會產生這些質疑，部派佛教我空法有，意見更加紛歧，更不能圓滿處理法體的問題。然而我們把眼光返回原始佛教的業感緣起說，是否仍有這些困擾呢？業有善惡，惡業生惡法，善業生善法。業力不失，則萬法不滅。這不但可以保障惡法的存在，而且也可以保障善法的存在。只是以印度佛教出世的性格，沒有充分發展業感緣起清淨的法界觀。如果願力可以成立，則清淨法界必然成立，萬法得到保障。答覆儒家學者諸法必然性和實體生生不已的問題，也就順理成章、輕而易舉了。大小乘佛學層出的糾紛，反而在原始佛教一舉獲得解決。

三界六道的說法，在印度宗教哲學傳統中淵源有自。慧風〈輪迴與業〉文中說：「四禪、四空的二十二天，是依禪定淺深劃分；欲界六天，是依所受欲樂厚薄決定，是圍繞著禪定業與十善業的中心來說^⑮。」如果三界六道有它的歷史傳承，不是由於佛陀親證，則它的客觀性就不會是那麼鐵案如山。佛陀是主張無我的^⑯，然而佛教又大談輪迴，此

⑬ 牟宗三，《心體與性體》，第一冊，正中，頁 572。

⑭ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷三，學生，頁 428。

⑮ 慧風，〈輪迴與業〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁 303。

⑯ 中村元等把「無我」解為「非我」，參考霍韜晦，〈原始佛教無我觀念的探討〉；載《現代佛教學術叢刊》九四冊，大乘文化，頁 141。

中有沒有矛盾衝突？須知，佛教主張輪迴，是指謂五陰組合體剎那剎那依自作業力相續變化的事實而言，並非認為有一永恆不變的靈魂出入三界六道取得種種身分，一如神我論者的主張。二者有極大差別，不可不審。佛教既不主張有一不變的神我，則輪迴學說並不違背佛陀無我說的意旨。《雜阿含·彌鄰陀問經》說：「有業報，無作者，此陰滅已，異陽相續。」《大寶積經》說：「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受^⑰。」這是佛教輪迴說的實況。有些學者乾脆把它認作「勝義破輪迴，俗諦有輪迴^⑱。」比較起來，還是五陰剎那變化說理論比較清晰。所謂三世因果，不是指三輩子，而指過去世無限，現在一世，未來世無限。假如不積極修道，從落入輪迴到成佛解脫，可能拖上三大阿僧祇劫。宗教旨趣不同，頗受當地社會背景影響，許多宗教的終極目標在追求永生不死，印度多數宗教則追求涅槃解脫，視生存為無盡的痛苦與折磨。宗教旨趣之差異，乃如此者。

業感緣起說是主觀唯心論，由心性修養帶出客觀存在、個體（心靈與身體）於焉產生。這樣的理論與氣化學說不同，業感緣起說並沒有永存不滅的氣，個體的產生也不由於隨機偶然。業感緣起說主張自作自受，與道教的承負說兀自不同。業感緣起說也不是道德創生實體，既無實體、亦非一世論者。五陰剎那生滅的組合體更不是精氣為物游魂為變。業感緣起更不是神創論或宿命論，而是個體負責的努力論^⑲。學者或許以為主觀唯心論無法充分發展諸法的客觀性。今且反問學者，何謂諸法的客觀性？凡是人類所能認識的，皆是透過一一個體所觀察到的世界。離開主觀，何謂客觀？我們頂多只能達到相互主觀性，哪裡有所謂絕對客觀？不過是一個未經縝密思考的抽象概念罷了！每個人都只能看到他眼中的世界，我們根本無法確認他人或其他生物眼中的世界。除非實證，我們竟擺脫不了獨我論的困擾。大乘諸宗不容易談創生義，儒者的創生，也只是心理意義上的創生，個體與萬物一體為造化所生，而我與造化非一非異。業感緣起說以依報正報皆由己作，是否為一種更澈底的創生論呢？總而言之，這樣的緣起論是以倫理問題為首出的，心性與存有相貫通。

⑰ 分見《雜阿含·彌鄰陀問經》及《大寶積經》。

⑱ 參考慧風，〈輪迴與業〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁 307。

⑲ 印順，〈佛法概論〉，正聞，頁 137。

三、心身的本質：五蘊皆空

從五陰無我、五蘊皆空到緣起性空，是一個方向的三個階段；前二者為佛陀所說，緣起性空為龍樹所說。佛陀亦說緣起，但是應用的範圍及理論的澈底性不及龍樹；因為佛陀當時的社會背景（有我論）與龍樹所要對治的背景（我空法有）不一樣。龍樹雖有所推演，畢竟是承續佛陀緣起的法則來推展，本質不異，我們謂之一根而發；喻如同一棵樹的根幹與枝葉。緣起性空、法我兩空、觀空的理論，至龍樹而極矣盡矣！於此，我們要看看原始佛教（佛陀、阿含經）如何談空。要注意的是，空不是事物內部的本質，而是事物之間共同的通性；於此用「本質」一詞，是借用的意思，以確定這樣的學說在心身關係中的位置。世間哲學大抵於萬象觀有，原始佛教自闢蹊徑，於萬象觀空，這是非常特殊的，乃成其為世間一大教派。什麼是五蘊呢？《佛光大辭典》解釋說：

五蘊，又作五陰、五衆、五聚；三科之一。蘊，音譯作塞健陀，乃積聚、類別之意。即類聚一切有爲法之五種類別。(1)色蘊，即一切色法之類聚。(2)受蘊，苦、樂、捨、眼觸等所生之諸受。(3)想蘊，眼觸等所生之諸想。(4)行蘊，除色、受、想、識外之一切有爲法，亦即意志與心之作用。(5)識蘊，即眼識等諸識之各類聚^⑩。

這是通俗性的解釋，大致還可以給五蘊說提供一個輪廓，就原始佛教而言，色蘊，還不是「一切色法」之類聚，應該偏重指「我身」。這一點，把佛陀的理論配合當時的社會背景，即可得到理解。五蘊，簡單說，色是色身（不是泛指一切色法），受是情感，想是認知，行是意志，識是識心。色是色身，沒有問題；其餘四者是什麼關係？知情意是心靈的三個方面、三種不同的作用。識是心體，總說心靈自體。一體三用，凸顯識心的主體義；這樣的理論，頗有賴耶為八識統帥的架勢。唯識學中，賴耶為心，末那為意，第六意識為識。五蘊中的識蘊當然不是第六意識的識，它反而更近於賴耶心體。十二緣起支中，識緣名色，此「識」與五蘊中的識蘊亦不相當。如是，一體三用，知情意三分。與現代認識論和心理學的架構相當。四蘊為心，色蘊為身；探討五者的內容，就是我們所說的心身關係。蘊者，蘊集積聚義。個體由心身組成，但是心身並非恆常一貫的東西，它是剎那剎那、生滅變化的組合體，暫時假合，並沒有一個「我」可得。五陰無我，乃進而可以談五蘊皆空。原始佛教談五陰無我，其論證是很奇怪的。《雜阿含經》說：

^⑩ 《佛光大辭典》，佛光，頁 1212。

色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受想行識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，厭於色，厭受想行識。厭故不樂，不樂故得解脫。解脫者，真實智生。我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有^①。

如果說，緣起故無我，這是順理成章，很自然的。或者說，色無常（變化生滅），無常故無我；這樣的理論也是常情所能接受。但是佛陀在中間夾雜個「無常即苦」，尤其是「苦即非我」，就顯得很突兀。原來原始佛教論無我（非我）是從「苦」來立言，似乎不是要從事純理的研討。何以「苦即非我」？難道「樂即是我」嗎？當然不是這個意思。我者主宰義，連貫上下文，無常（作不了主，不隨我意）即苦，苦即非我（作不了主），還是可以瞭解的。如果配合上緣起的理論，那就更加通行無礙了。佛陀談苦空無我無常，是從人生感受開始的。於人生觀苦確實是個方便，有太多事情是不受我們主宰的。從人生感受開始，即從人生現象起觀照^②，動力和方法都具備了。是以我們說，原始佛教的本質是人生論，以解決人生面對的重大問題為首要，純理研討的興致並不高。引文後面說厭離五陰、深觀無常，乃得解脫；勸導實踐的色彩就更明顯了。佛陀也並非全然從苦來觀察無我，有時他也會換個角度，從緣起的觀點發言。《雜阿含經》說：

佛告婆羅門，我論因說因。又白佛言：云何論因？云何說因？佛告婆羅門：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。婆羅門白佛言：世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？佛告婆羅門：愚痴無聞凡夫，色集色滅色味色患色離，不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦；是則大苦聚集。受想行識，亦復如是^③。

《長阿含經·大緣方便經》說：

如是緣痴有行，緣行有識，緣識有名色，緣名色有六入，緣六入有觸，緣觸有受，緣受有愛，緣愛有取，緣取有有，緣有有生，緣生有老死憂悲惱苦，大患所集，是為此大苦陰緣^④。

① 《大正藏》，第二冊，新文豐，頁 2。

② 較詳密的觀照，參考《大正藏》，第二冊，新文豐，頁 7~8。

③ 《大正藏》，第二冊，新文豐，頁 12。

④ 《大正藏》，第一冊，新文豐，頁 60。

緣起是佛陀說法的重心，主因為因，次因為緣。現象的成立是相依互待的，推而廣之，任何一個現象的成立都是以全宇宙為緣。擇要言之，至少多緣乃能成立一個現象；這是標準的現象多因論，這是一種慧見。簡單地說，緣起，就是條件組合，這些條件本身不是常恆的（如元素），它亦是條件組合。至於什麼是最後的條件（如原子）呢？沒有，一切都是條件組合，剎那生滅，方便假名。這就是所謂的「空」，諸行無常，緣起性空。佛陀未必用「無自性」一詞來說空，但是這樣的道理已經蘊含在阿含經典中了。印順《佛法概論》總結緣起論為三大理則，「果從因生」「事待理成」「有依空立²⁵」；三項尤為重要，於此乃能說緣起性空。

引文第一則是佛陀的世間論（現象論、存有論）。佛陀告訴婆羅門：論因說因是我說法的特色，別異於其他宗教哲學。「集」是四諦之一，也是個關鍵；集就是緣起、條件的組合。世間的成立，是多種條件組合而成的；剎那變滅，方便假合；其中沒有一個條件是穩定的，這是存在的真相。於不穩定中求穩定，註定是要失敗的，如聚沙成塔，最後引生痛苦（苦諦）。集苦則輪迴生死，道滅乃涅槃還滅；四諦法亦依緣起法則建立。愚痴眾生就是不瞭解這些關鍵，不如實知。見色執色，受想行識，亦復如是。執著五陰為我，堅執不捨，輪迴生死，直到解脫為止。由不明瞭到明瞭真相，關鍵還在看清存在的本質：緣起。智慧的提昇，對於修行來說，還是居於首要地位的（般若如眼）。這裡不只說「五陰無我」，而且是「五蘊緣起性空」。龍樹的理論是正當的發展，般若心經的諸法皆空於阿含經亦有根據。引文注重心理染著的分析，是以人生論為本位的實踐論者特有的風格，其目標無非是助人修道、催人上路。不怕苦的人，可以不必介意。

引文第二段特別就十二緣起支立言。十二緣起支，首先是支數的問題。木村泰賢《原始佛教思想論》說：「此十二支，是否於佛陀成道思維之初（根本佛教），即已齊備。抑或後來漸次整理為十二者，尚有辯論之餘地。綜之，形式整然，成為十二支，自律之大品，以迄巴利相應部之支品諸經典（原始佛教），概為一致²⁶。」氏僅提出疑問，未詳細說明，後人則有較確定的答案。《佛光大辭典·十二因緣條》說：「在阿含經典中，除十二緣起說之外，另有十支、九支、八支、七支等緣起說。廣義而言，彼等皆含攝於十二緣起說中²⁷。」這是一個概略性的介紹，可以確定十二支的說法在阿含經典（原始佛教）時已經成立。十二緣起支繼承四諦說的精神，十二支是詳說，四諦說是略說。村上專精

²⁵ 印順，《佛法概論》，正聞，頁 141。

²⁶ 木村泰賢，《原始佛教思想論》，商務，頁 173。

²⁷ 《佛光大辭典》，佛光，頁 337。是頁下欄倒數第九行「卷九」應是「卷七」之誤，當更正。

《佛教唯心論概論》認為：「十二緣起說似乎較四諦說詳細，但只是詳說苦集二諦，滅道二諦，則省略不說^⑳。」可見二者性質上還是略有差異。十二緣起支不是不說滅道二諦，而是把它交給順觀逆觀的輔助理論；至於修行方法，確實要詳見他處了。

其次，是十二緣起支解釋的問題，《阿毘達摩俱舍論》說十二緣起支有四種講解：「一約剎那說，二約多時說，三約相應說，四約位說^㉑。」水野弘元《原始佛教》解釋說：「剎那緣起是說，事務現象在一剎那之間的因果關係，這是以邏輯的立場來談緣起。其他三種緣起，則是在時間的過程中談緣起。連縛緣起是說，因果關係沒有間斷，接續而來。分位緣起是說，在今生與過去世之間，來世與今生之間，構成吾人身心的五蘊，各於其時表現的因果關係。遠續緣起則是隔越多生多劫，從無始遠續而來的因果關係^㉒。」剎那緣起，指十二支一時俱備。連縛緣起，十二支各自獨立，前因後果，相互鉤連。分位緣起，指三世兩重因果。遠續緣起，指因果關係可以遠隔多世。在十二支中，識緣名色受到學者相當的重視，喻如倚蘆。識指有取識，名色是心身。個體的心身假如沒有有取識，就會壞滅。而有取識離開了心身，也無處掛搭。有取識對於個體生命的延續，顯得特別重要^㉓。十二緣起支的目標，也在知苦離苦。

五陰偏重空間性的組合，十二支偏重時間過程的說明；它們的共同法則都是緣起。從五陰無我，到五蘊皆空，到緣起性空（遍觀一切法皆空），凸顯了佛教心身觀的特色。空性不是心身存在內部的本質，卻是對整個心身存在的一種描述，我們謂之杼意字。世間宗教哲學多觀有、及其內在性質；佛教則觀空，可謂另闢蹊徑、獨樹一幟。同時，通貫本文二三小節，「五蘊為材料因，業為動力因^㉔」，原始佛教的心身關係論，乃益見其周全。

四、不落因果與不昧因果

對於因果與三世的問題，學者大致分成兩派。有宗教信仰的持肯定看法，沒有宗教

⑳ 村上專精，《佛教唯心論概論》，慧日講堂，頁 49。

㉑ 《大正藏》，第二九冊，新文豐，頁 205。

⑳ 水野弘元，《原始佛教》，菩提樹，頁 104。並參考《佛光大辭典》，佛光，頁 337；木村泰賢，《小乘佛教思想論》，慧日講堂，頁 612；印順，《印度佛教思想史》，正聞，頁 191；也有相關資料。

㉑ 參考印順，《佛法概論》，正聞，頁 73。原文見《大正藏》，第一冊，新文豐，頁 61。

㉒ 木村泰賢，《業與輪迴之研究》，載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁 137。

信仰的持否定看法，認為是佛陀對印度古老宗教信仰的適應。誠如前此所說，因果與三世說在經典上是有根據的。這些理論，一方面來自佛陀對傳統思想的繼承，一方面來自對傳統思想的改造。繼承幾分，改造幾分？哪些是佛陀本意，哪些是一時的方便適應，佛陀的意思不明，學者就有不同的估計和揣測；這是紛歧的由來。這裡，我舉幾段反對派的意見。楊曾文《佛教的起源》說：

在佛教的龐雜體系中，善惡報應和三世輪迴說是屬於低層次的教義，阿含經中所常提到的施論、戒論、生天之論，就是它的籠統說法。因為它易於一般信徒接受，所以影響也大³³。

自從佛教問世以來，就用這種因果報應、輪迴轉世的教義來解釋現實社會的不平等現象，把各個種姓、階級的人們所處的社會地位統統說成是先天命定的，要受壓迫受剝削的人們把希望寄託來世，寄託於通過忍辱、施捨、持戒、仁慈……，善，積德以換取來世生於富貴之家，或升天堂。部派佛教關於三世問題、關於補特伽羅和中有問題的一切虛構和論證，都是爲了把這個理論編造得更加圓滿³⁴。

水野弘元《原始佛教》說：

根據業力論，死後的生處差別越來越具體，這頗不合理。釋尊是否說過這樣的理論，不無可疑。即使說了，也必是爲了心行怯弱、根鈍智淺者所說的譬喻方便。就像其他的通俗信仰一樣，後來變得瑣碎、形式化。這個時期，似乎是在原始佛教的末期到部派佛教之間³⁵。

如果把三界當成具體的存在世界，則沒物質又只精神的世界與只有精神的生物，究竟能否存在？任何現象的存在必須落於時間與空間的範疇之中；沒有物質的世界，即是沒有空間延伸的世間，不含空間的存在是無法想像的。因此像無色界的世界及其生物，應是不存在的，遑論其天神的壽命歲數了³⁶。

楊曾文認爲業報和輪迴是對低層民衆的適應，不是佛陀本懷；部分則是部派佛教的敷衍和捏造。水野弘元的意思也差不多，他認爲三界六道明顯有越說越詳的情況，這是後人粉飾的痕跡。他甚至認爲三界的區分違離佛教立場；沒有三界六道，則三世輪迴更無去處；其理論也就不攻自破了。這些都是合理的懷疑，佛教界也有起而呼應的，永嘉

³³ 楊曾文，《佛教的起源》，佛光，頁 80。

³⁴ 楊曾文，《佛教的起源》，佛光，頁 117。

³⁵ 水野弘元，《原始佛教》，菩提樹，頁 58。

³⁶ 水野弘元，《原始佛教》，菩提樹，頁 62。

禪師證道歌說：「夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。」^⑳迷則三界城，悟則十方空。慧風〈輪迴與業〉文中說：「過去一般佛教徒愛談過去之因和現受苦樂之果，來強調善惡；這是不唯落於印度宿命論外道的窠臼，也是把佛陀談三世因果精神本末倒置了。直是一種庸俗的因果論，是人類社會進步的絆腳石^㉑。」這可以作為代表性的意見。然而對佛教因果與三世說衝擊力最大的，應該是禪宗不落因果的理論；這則公案出自慧開的〈無門關〉：

百丈和尚凡參次，有一老人常隨眾聽法；眾入退，老人亦退。忽一日不退，師遂問：面前立者復是何人？老人云：諾！某甲非人也。於過去迦葉佛時，曾住此山，因學人問『大修行底人還落因果也無』，某甲對云：不落因果；五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語，貴脫野狐。遂問：大修行底人還落因果也無？師云：不昧因果。老人於言下大悟。作禮云：某甲已脫野狐身，住在山後，敢告和尚，乞依亡僧事例。師令無維那白槌告眾：食後送亡僧。大眾言議，一眾皆安涅槃堂；又無人病，何故如是？食後，只見師領眾至山後巖下，以杖挑出一死野狐，乃依火葬。師至晚上堂，舉前因緣；黃蘗便問：古人祇錯對一轉語，墮五百生野狐身；轉轉不錯，合作個什麼？師云：近前來與伊道。黃蘗遂近前，與師一掌。師拍手笑云：將謂鬚鬚赤，更有赤鬚胡。無門曰：不落因果，為甚墮野狐？不昧因果，為甚脫野狐？若向者裡著得一隻眼，便知得前百丈贏得風流五百生。頌曰：不落不昧，兩采一賽；不昧不落，千錯萬錯^㉒。

因果是個大問題，保證從因到果的就是業力。業力不失，於是乃有三界六道、三世輪迴；這通通只是個因果的問題。佛教是絕對因果論，認為什麼事都落入因果嗎？什麼人（包括開悟者）都落入因果嗎？因果真能貫通三世嗎？怎麼去論證？看來還真是個大麻煩。佛教不是絕對因果論者，很明顯的，無記業就不落入因果；佛教也不是認為什麼人都落入因果，無為法就不落入因果。於是因果似乎就有例外了，其普遍性遭到質疑。維摩詰娶妻生子，不礙修行路。中國大乘佛教更重視不捨世間、即世間而成佛，圓融方便的理論紛紛出籠，這是中國大乘佛教的危機。以致放僻邪侈、無所不為，引起印順的

⑳ 《大正藏》，第四八冊，新文豐，頁 395。

㉑ 慧風，〈輪迴與業〉；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁 307。

㉒ 《大正藏》，第四八冊，新文豐，頁 293；正文標點有多處錯誤。另見《從容錄》第八則，《大正藏》，第四八冊，新文豐，頁 231。

批判^④。濟公活佛吃素吃到肚臍爲界、酒肉穿腸過、佛在心中坐。淫窟酒肆，益顯定力。這些事蹟在社會流傳，大家無意間形成一個「圓佛」的形相，於是問題就爆發了。野狐禪的公案看似一個孤例，其實在中國社會有它深厚的背景；這樣一個問題的處理，也益形重要。但是什麼是「不落因果」呢？什麼是「不昧因果」呢？昧與不昧，無比曖昧。要麼落入因果，要麼不落因果，說個不昧，模稜兩可，令人如墮五里霧中，難於索解。說個不昧，真能解決問題，大家真的相視而笑、莫逆於心了嗎？

大家總以爲，夢裡明明有六趣，覺後空空無大千。三界虛妄、生死本空。對一個開悟的人來說，生死尚且不成困擾，哪裡在乎一點小小的因果呢？酒肉穿腸過，佛在心中不是坐得穩穩的嗎？只要不生分別心，什麼事不可爲？幸好濟公吃的是幾塊狗肉，假如他喝的是一杯農藥（比牛奶還乳白），不知落不落因果？恐怕要送急救了。明儒高攀龍彌留時說「心如太虛，本無生死^④」，結果他還是難逃一死。我不是懷疑他說謊，他心中的本無生死是事實，我眼中的難逃一死也是事實。兩個都是事實，而且兩個都同時存在。這也是二律背反，夫是之謂弔詭。從主觀心理說是本無生死，從經驗世界（客觀事實）看是生死宛然。主觀意義的本無生死，就是客觀意義的生死宛然；二者並不衝突。只說一邊，即落偏見。落不落因果的問題也是這樣，不起分別心，不落入因果，是心理層面的事。然而大修行人不吃飯肚子還是會餓，喝農藥照樣會死^④，他是以無分別心而步上死亡之途；這是經驗層面的事。前者是心性論，後者是存有論。這兩個方面要同時照顧到。某甲只說一邊，墮五百世野狐身。百丈如果說「落入因果」，也是邊見，難免要墮五百世野狐身。迫不得已，說「不昧因果」，幸勿以爲是子莫執中，巧爲規避。然而什麼是「不昧因果」，就很難瞭解了。佛教徒總以爲「不落因果」不對勁，大修行人不落因果，豈不是放僻邪侈，無所不爲。學佛本爲成佛，今如此，不知戒律何謂？修行何爲？學佛豈不是只學到幾句自欺欺人的漂亮話頭？這種顧慮是正確的，心理遵守道德律，身體遵守自然律，兩者未嘗沒有關係，籠統含混不是辦法。開悟不是一了百了。然而，不對勁歸不對勁，佛教徒總分辨不出一個所以然來^④。今老婆心切，一語抉破，幸勿以爲多事。佛教是重因果的，撥無因果，要墮無間地獄；誰能破邪顯正、砥柱中流？

學者常說：主觀意願，改變不了客觀事實；確實，主觀意願，並不就是客觀事實。

④ 印順，《印度佛教思想史》，正聞，序言。

④ 黃宗羲，《明儒學案》，河洛，卷一一，頁70。

④ 有一個可能，就是他有神通，能改變物質結構。這是另外一個問題，此處暫不葛藤。

④ 曾景來略有涉及，以「經道不動，緯道能動」區分，惜乎不盡詳密。見氏，《佛教的因果觀》；載《現代佛教學術叢刊》五四冊，大乘文化，頁242。

就心身關係而言，心靈是心靈，身體是身體，有時分開來看待，反而比較能夠得到客觀事實。

五、結 論

佛教講輪迴，並不如世俗所傳說的那般僵硬。《那先比丘經》以燈燈續焰、輾轉曉喻，頗有助於我們瞭解事實^④。燈火相傳，到底是有輪迴呢？沒有輪迴呢？說沒有輪迴嘛，火明明是傳過去了。說有輪迴嘛，此燈非彼燈、此燈不至彼。輪迴實況，如是云云。華倫氏《原始佛典選譯》闢有專門章節^⑤，對此進行解說，頗有助於澄清事實。

本文主要討論三個問題。第三小節，從五陰無我談起，漸次引申到五蘊皆空，這些都是佛陀已說的教理，《阿含經》中有憑有據。水野弘元《原始佛教》說：「部派佛教時代，大部分的部派皆以合成身心的五蘊法是真實的，而由五蘊組成的人才是不實在的，但原始佛教是說五蘊亦是無我^⑥。」部派曲解佛意，反而是一種歧出。龍樹法我兩空、緣起性空的理論，才是佛陀意旨的繼承與發揚。世間宗教哲學觀有，佛教觀空，別樹一幟，這是很特殊的。「空」不是事物內在的本質，而是對事物整體性質的一種描述，我們謂之杼意字。說這些，是為了解釋心身本質的問題。

第二小節，心身起源的問題。原始佛教主張業力不失、三界六道、輪迴不息。此中有繼承，有發展與修正；無我論是佛陀說法的一大特色。由業力感召以產生心身，根身是正報，器界是依報。心性與存有，一次解決；這在世界各大哲學系統中，也是很獨特的。佛陀雖不明言，但是我們未嘗不可依學說的性質進行判斷；這就是傅偉勳所謂「創造性的詮釋^⑦」。業力不失，世相常住；筆者認為，在佛教各大系統中，業感緣起說最能答覆儒者「法之存在的必然性」與「生生不已」的質疑。

第四小節，為「不昧因果」進一解。心性與存有分言，主心與客物並論；希望能為佛教徒解開「大修行人不落因果」的迷惑，而這也是心身關係的一環^⑧。

(本文作者現任中華大學通識教育中心副教授)

^④ 《大正藏》，第三二冊，頁 698 中。

^⑤ 亨利·克拉克·華倫，《原始佛典選譯》，無量壽，頁 87。

^⑥ 水野弘元，《原始佛教》，菩提樹，頁 96。

^⑦ 參考傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，東大，頁 9。

^⑧ 佛教以主觀和客觀唯心論為主軸，其教理幾乎都在心身問題範圍內；全面論述，勢不可能。我選擇業感緣起和五蘊皆空為論題，主要因為它們是核心教理，同時為大小乘各宗派所共同繼承。

