

第七章 十二支緣起法探究

前言

「緣起法」是貫穿佛教最重要且根本的思想之一，佛經多處清楚地說明若能對因緣法²⁶²有深刻的認識與理解，便能將生命導向解脫之道。歷來佛家的各宗各派均不斷地對緣起思想進行再詮釋的工程²⁶³，透過重新理解與詮釋最基本的緣起思想，逐步發展出各宗派獨特的論點與修行方法，故而在緣起法的解釋上呈現出洋洋灑灑的風貌。本章並未廣涉各宗派的緣起思想，僅專注於《雜阿含經》，以地毯式的搜索方式，梳理出緣起思想的重要意涵。在這過程中發現，若欲對緣起思想有清楚的掌握，必須先透析五陰與六入處，因為與緣起法直接相關的經文用語在大部分時候是高度精簡與濃縮的，這些精簡濃縮語彙的詳述其實是散佈於五陰與六入處的相關經文中。另一方面，這亦符合佛陀教導羅睺羅的學習進路——「五陰→六入處→因緣法→無常法」²⁶⁴。

標題中的主題有兩層，一是緣起法，一是十二支緣起法。緣起法的定義為：「此有故彼有，此起故彼起；此無故彼無，此滅故彼滅」²⁶⁵，亦常稱生滅法，用以說明萬事萬物之生成與滅失既非天神的創造恩賜，亦非無緣由地隨機出現²⁶⁶。萬事萬物之所以生起或呈現，是因為促成其生起或呈現的各種因緣條件已經充分具備了，所有的原因條件都具備了，結果是必然的。萬事萬物之所以消逝或結束，是因為原來促成其生起或呈現的各種因緣條件已經不再充分俱足，原因條件都不夠了，結果自然會消失或結束而呈現出另一種樣貌。一般人的認知視角

²⁶² 「就初期佛教的語意用法而言，『因緣』(nidāna)一詞即是緣起(paticca-samuppāda)的廣義解釋」，同文認為「緣」是指因，「緣已生法」是指果，這個因果關係的整體內容叫做「緣起」，參閱：呂凱文，《初期佛教緣起概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因頌」諸相應概念之交涉》，民國 91，台北：輔仁大學哲學博士論文，頁 12 與頁 91。

²⁶³ 有關各宗派緣起思想的研究可參閱：(1)張瑞良，《緣起觀》，民國 56，台大哲學碩士論文；(2)尤惠貞，《大乘起信論如來藏緣起思想之探討》，民國 69，台大哲學碩士論文；(3)黃俊威，《華嚴『法界緣起觀』的思想探源——以杜順、法藏的法界觀為中心》，民國 82，台大哲學博士論文。

²⁶⁴ 《雜阿含經·第 200 經》T. 99, vol. 2, p.51abc。

²⁶⁵ 《雜阿含經·第 358 經》T. 99, vol. 2, p.100a：「所謂此有故彼有，此起故彼起，…謂此無故彼無，此滅故彼滅」。另外，有關於「此」、「彼」字眼所造成的距離感之精闢分析，請參閱：楊郁文，〈緣起的「此緣性」(indappaccayatā)〉集於《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，民國 88，台北：甘露道。

²⁶⁶ "That is, the processes that perpetuate our conditioned existence are neither completely random nor completely determined; rather, they follow regular and discernable patterns of arising."，參閱：William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious—The ālaya- vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*, 2003, USA: RoutledgeCurzon, p.12.

多放在結果層面或執著於結果的呈現，於是當結果與預期不合時，便產生各種憂悲惱苦。緣起法重要的意義之一是讓認識的視角從結果層面往前推移到成因層面，透過對成因層面之無常、非我的如實觀察與理解，可以撥雲見日地施力於真正攸關而非表面攸關的地方，並得以較為精準地預測結果，不過對於所謂「應有」的結果反而會有較少執取²⁶⁷。

緣起法的表達方式呈現出相當豐富多變的樣貌，例如：二支²⁶⁸、三支、四支、五支、六支、八支、九支、十支、十一支、十二支、二十四支²⁶⁹。另外，五陰是一種生滅法，六入處也是一種生滅法，其他的表達形式如：「六入處→觸→受→愛→食→生→老病死」²⁷⁰，甚至於四聖諦、十八界等都是緣起法的另類表達²⁷¹。由此可知，緣起法的說明內容是因機設教²⁷²的，執取於形式以推導出素樸的原型而降低或否定其他的形式的存在價值，以實修視角是沒有多大實質意義的²⁷³。本文的研究採用一般公認緣起法最完備的表達型態，即十二支緣起法。

本章分成五節，第一節，十二支緣起如實知，以心理視角詮解十二支緣起的各支，並探究無明的內涵。第二節，緣起法所透顯的修行方法，探究二元思惟以及如何以緣起法消融二元思惟。第三節，十二支緣起相關議題探究。第四節，兩重三世觀點的審視。第五節，小結。

²⁶⁷ 達賴喇嘛接受《商業週刊》訪問時的一段回覆是很好的註解：「每一件事情都不是獨立存在的。我們最常犯的最大錯誤，是當某件事發生，我們只注意那件事情，卻忘了其他因素。很多事情是因為這個、那個，因為昨天、幾年前、甚至上一世紀、十八世紀、十九世紀就發生的一些錯誤所連帶影響發生的。伊拉克危機，很清楚，它並不是因為單一個人——海珊而發生的。沒那麼簡單，如果只處理單一的事情，採取的行動就會很不務實，解決一個問題，卻製造更多問題。」，參閱：〈競爭、野心、快樂秘方〉，《商業週刊》，第一〇一五期，民國 96 年 5 月 7 日，頁 110。

²⁶⁸ 即「無明→行」，北傳與南傳有關緣起各種支分的相關經文表列彙總請參閱：釋悲昱，《《雜阿含經》緣起思想的研究》，民國 84，香港能仁學院哲學碩士論文，頁 21-23。

²⁶⁹ 參閱：佛使比丘，《生活中的緣起》，民國 84，嘉義：香光書鄉。

²⁷⁰ 《雜阿含經·第 371 經》T. 99, vol. 2, p.101c-102a。

²⁷¹ 「漢譯的《雜阿含經》的編輯者將『緣起相應』與『食相應』、『諦相應』、『界相應』等不同主題的經文，一同納入「雜因誦」（因緣誦）內，由此可推知《雜阿含經》的編輯者所理解的緣起概念，並非剝離於其他主題概念之外，由於彼此間的義理息息相涉，所以才將這些不同主題的文本「鳩集成廂」匯編為一誦」，參閱：《初期佛教緣起概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因頌」諸相應概念之交涉》，頁 192。

²⁷² 佛陀的教導是根據每位弟子「業障發作的方向」與「清淨業障的方向」之不同，施予適切的個別修持與共同修持的指引，參閱：蔡耀明，《業報緣起與成就無上智慧——以阿含·般若為線索而連貫之》，民國 76，台灣大學哲學碩士論文。

²⁷³ 學界對緣起思想的主要爭議有：從萌芽到成熟的發展過程、從二支到十二支的演變、是時間因果關係或論理關係等，參閱：傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《佛教思想的現代探索》，民國 84，台北：東大。另外，對於木村泰賢、宇井伯壽、和辻哲郎之間對於緣起思想的爭議及其背景，值得參考的精彩介評請參閱：山折哲雄，〈消瘦的「佛陀」〉，《近代日本人的宗教意識》，民國 89，台北：立緒。

第一節 十二支緣起如實知

逆觀十二支緣起²⁷⁴的歷程簡述為：

老死→生→有→取→愛→受→觸→六入處→名色→識→行→無明

這樣的歷程呈現出多種詮釋觀點²⁷⁵，在漢地最著名且最常被引用的詮釋就是說一切有部以業惑緣起為理解視角的兩重三世因果說。此說將十二支分成過去世、現在世、未來世三個段落，以相當宏觀的視角進行理解與詮釋。不過，若欲透過十二支緣起的研究務實地進行心理層面的改善工程，此說能夠提供的助益並不大，因為此說廣涉已成定局的過去世與無法確實預知的未來世²⁷⁶，這部分將於本章第四節中詳述。

如何將佛法實踐於日常生活中是貫穿本論文的精神，因此，本章不從兩重三世的觀點理解緣起思想，而以一般心理的視角來理解與詮釋十二支緣起。所謂一般心理視角²⁷⁷，是指在統計學的常態分配中大部分人所具備的心理狀態，而非特殊的心靈狀態，例如禪定狀態下的心靈意識。認識的內容必須是此生此世能理解、運用與驗證的²⁷⁸，故將不涉入來世與前世的研究。如此一來，在面對日常生活的各種心理或情緒反應時，才能夠從十二支緣起思想中，獲得啟發性的洞見與資糧。同時，這樣的資糧能直接契入生活情境，而不需先具備豐富的佛教或佛學相關素養。此研究進路之所以能成立，是因為緣起思想本係最初的教法之一，面對的是非佛教徒，如何將非佛教徒轉化為佛教徒，教法於此生此世的印證力與轉化力是重要的關鍵。以下以第一人稱的視角，跟著變化流程詮解逆觀十二支緣起。

²⁷⁴ 《雜阿含經·第298經》T. 99, vol. 2, p.85ab。

²⁷⁵ 有學者認為「緣起」的意思，早期只是說明聚集眾多原因之後的生起(origination after getting the causes)，之後被詮釋為剎那因果的觀點(origination after the destruction of the causes)，到了月稱則成為因緣果的相依關係(origination in relation to the causes(*hetu*) and conditions(*pratyaya*))，參閱：Vijaya Rani, Significance and Meaning of *Pratitya-samutpada*, *Philosophical Essays: Professor Anantalal Thakur Felicitation Volume*, edited by Rama Ranjan Mukhopadhyaya et al., Calcutta : Sanskrit Pustak Bhandar, 1987, pp. 11-15。

²⁷⁶ 泰國已故的高僧佛使比丘對於將十二支緣起理解成兩重三世因果說就極不以為然，參閱：佛使比丘，《生活中的緣起》，民國84，嘉義：香光書鄉。

²⁷⁷ 「十二支緣起是以我們內心為主的動態發展，故必須以具體、常識的情形而可說明才行。對各支而言，那也不是我們日常經驗以外的東西」，參閱：水野弘元，〈初期佛教的緣起思想〉，《佛教思想（一）在印度的開展》，李世傑譯，民國84，台北：幼獅，頁143。

²⁷⁸ “the heart of the doctrine (of dependent origination) is not some abstract intellectual construction, but is experienced directly and purely phenomenologically”，意譯：「緣起思想的核心並非抽象的知性建構，而是可以從現象上直接且全然地被經驗到的」，參閱：Ramakrishna Puligandla, What Is The Status Of The Doctrine Of Dependent Origination, *Pali Buddhism*, 1996, England: RoutledgeCurzon.

1.以心理實修視角詮解十二支緣起

- 一、對一般人而言，生命最大的哀戚莫過於必須面對親友與自己均無處可逃的老病死。即使無奈，仍舊得把老病死視為常態而地全然接受。佛陀卻將之視為可以矯治的病態而進行深入探索，於是問：何以人都必須面對老死？
- 二、面對於這個問題，佛陀直接了當地回答，因為出生²⁷⁹。如果父母沒生下我，就免受這麼多的苦了，這是很容易理解的因果關係。佛陀站在生命的兩個端點，審視觀照這一切的過程是如何發生的，進一步追問：父母為何會生下我？我為何會生在這個家庭？
- 三、父親與母親的結合才会有我，但天下人那麼多，為何是跟他們而不是跟別人？是純粹偶然嗎？還是有其他原因？由此，帶出一個綜合性的概念稱為「有」，指的是所有必要條件與充分條件²⁸⁰具足狀態的總稱²⁸¹，其中當然包含了前世所造的業與此世的行為，才会有今生的發展，就如同種子得到水、土、溫度等緣力就會發芽一樣。

以屬性分類，有，概分成欲有、色有、無色有²⁸²。色有，概指物質性條件的俱足狀態，例如：父精母血、十月懷胎等。無色有，概指非物質性條件的俱足狀態，例如：意識、知覺、思惟等能力。欲有，指涉自我的欲求、渴望、心願等的俱足狀態，原本亦屬於無色有的部份，不過，因其高度關鍵性與重要關連性而從無色有中提舉出來。三有的關係圖示如下。

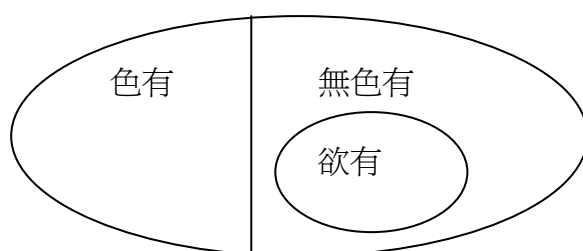
²⁷⁹ 在正常狀況下，大部分人對於出生的感覺是喜悅的、樂見的，死亡則是令人悲傷的、不樂見的，兩者似乎有 180 度的差距。十二支中，把生（開始）與死（結束）放在一起，之後才開始討論生之過程（開始到存在）所呈現的樣貌與環環相扣的因果關係，是有相當意義的，其間蘊藏了人世間的常態，就是生與死其實是高度接近的，一出生（開始）就邁向死亡（結束），一死亡（結束）就邁向新生（開始）。生與死（開始與結束），並非如一般觀感地截然二分，而是息息相關、如波浪般相互承接的。因此，有開始（出生/發生）就要準備有結束（死亡/消逝），而非對於結束視而不見，臨到頭才倉皇失措或逃避否認；同時，對於如何開始與結束、哪些條件會促成開始與結束，都能清楚地明白與面對，這，就是緣起法的精神。

²⁸⁰ 充分條件(sufficient condition)與必要條件(necessary condition)說明：「物質的燃燒與否，必須具備三個條件，即：(1)有可燃燒的物質，(2)具備適當的溫度，(3)具足充分的氧氣。...對於每個個別的條件而言，它們都是『必要條件』，但是當每個條件都聚集在一起時，將會形成『充分條件』，這就會成為任何事件發生的『原因』」，參閱：楊政河，〈論佛教因果法則的邏輯解析〉，《台大哲學論評》，第六期，民國 72 年 1 月。

²⁸¹ 這裡並不贊同將「有」極度窄化為只是精神性的存在—自我或靈魂說，參閱：吳汝鈞，〈原始佛教的義理與實踐〉，《印度佛學的現代詮釋》，民國 83，台北：文津，頁 28。

²⁸² 將此三有理解為性格、人格之存在，應該是不恰當的，因為人格、性格等近乎固著性的自我認知概念正是緣起思想所欲破除的。另外，認為「有」與「取」相當於第二支的「行」，並不適切，因為十二支中的每一支都有深刻的內涵，而非重複地敘述。參閱：水野弘元，〈初期佛教的緣起思想〉，《佛教思想（一）在印度的開展》，李世傑 譯，民國 74，台北：幼獅，頁 148。

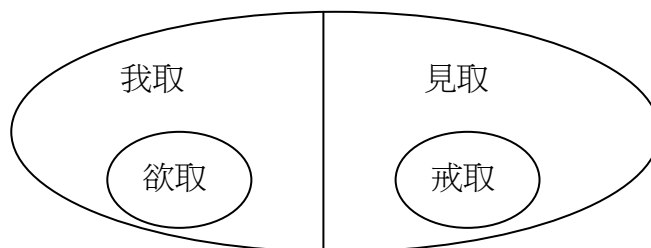
圖表 七-1 【三有關係圖】



然而，構成所有因緣條件具足狀態的緣由是什麼呢？

四、原來每個人背後都有某些顯性或隱性的堅持，各種堅持執著的想法構成了行為的驅動力，這些強度執著的力道、內涵與作用統稱為「取」。取，概分成我取、欲取、見取、戒取，主要是展現於心理層面的偏執與認知。我取，對自我概念或與自我有關之一切的偏執。欲取，對慾望的強烈偏執，是我取之中最顯著與最具影響力者。見取，對於與自我較無直接相關之人、事、物、理的觀點的偏執。戒取，對於既定的規範、規則、原則、戒律等的偏執²⁸³。

圖表 七-2 【四取關係圖】



這些堅持執著的想法從何而來？為什麼堅持要這些人而不另做他人想？為什麼對這些關係網絡死抓著不放？

五、仔細深入這些心理執著認同的底層，會發現到有種強大的期待與渴望，這期待與渴望的背後就是「愛」。愛，一般有兩種視域，較為細緻的視域分析愛之所以產生的來源—即來自於眼觸、耳觸等六種來源的接觸²⁸⁴。著眼於大方向的視域將愛概分成：色愛、無色愛、欲愛。愛不論背後是仁慈的、貪婪的或恐懼的，都是有情萬物的基本屬性²⁸⁵。愛讓個體自身與週遭外界產生某

²⁸³ 關於四取的解釋，呈現多元且相當分歧的狀態，於此不打算進行介說或評述，因為意義並不大。認為「取」是一種「偏執」大概都沒問題，總地說，此偏執大部分是來自於二元對立與自我中心的思惟模式；與「取」相對的概念是八聖道中的正見，就是不倚二邊的中道思惟。

²⁸⁴ 《雜阿含經·第330經》T. 99, vol. 2, p.92b：「謂眼觸生愛，耳、鼻、舌、身、意觸生愛，是名六愛身」。

²⁸⁵ 一般人對於某個對象，一旦產生強大的情緒而可稱之為「愛」時，就已經同時產生了瞋、恚、

種連結關係，也貫穿了過去與未來。愛與取，都是一種堅持的心理狀態，只是程度上、以及表層(取)裡層(愛)的差別，質方面應該是雷同的。

圖表 七-3 【有、取、愛的貫穿關係】

有	色有	無色有	欲有
取	(我取)	我取、見取、戒取	欲取
愛	色愛	無色愛	欲愛

問題是，愛由何而來？

六、當個體與外境接觸時內心會興起的各種反應，此即感覺或感受。感受概分成苦受、樂受、不苦不樂受。樂的感受，對產生樂感的來源很容易衍生貪愛(愛)、偏執(取)，而形成「受、愛、取」一路貫穿的現象。苦的感受，一方面對苦的來源感到瞋恚怨憎，另一方面則對此來源的相對情境感到喜愛(例如：窮苦出生者很容易對財富產生貪愛)，兩面都一樣會衍生出執取，因為人擁抱愛與憎的力量是一樣的。不苦不樂，可能是對苦與樂的渾渾噩噩，可能是不穩定的狀態，經過時間的沈澱，會逐漸傾向於苦或樂，進而選邊站，產生貪愛或瞋恚。進一步思索，這些感受來自何處？

七、因為兩造有接觸，亦即所謂的「觸」。接觸，就組成而言，就是六根、六境、六識三者一對一的和合。就來源而言，可以分成眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸。接觸，另一方面也是構成感受得以成立的三要素之一(其他兩者為覺知與慾求)。

八、接觸之能完成，顯示出我方接收訊息的管道處於開放的接收狀態，就像收看電視，如果不開機即使提供再多節目都與個體無關。協助個體與外境分分秒秒、川流不息的接觸者即為六入處：眼睛、耳朵、鼻子、舌頭、身體、意念。透過這六個管道選擇性地接受訊息，人們得以處理與外境散漫無垠的接觸，並轉化成有限的經驗與認知。

六入處中每一個機制開放與使用程度的深潛與廣狹，構成了各種不同的認知傾向，例如：一般所謂視覺型者對眼的開放、使用與依賴程度較高，而

怨、憎。當處於順境或可意時，愛是顯性的，憎等為隱性；處於嚴重的逆境或不可意時，愛就退居其次，轉由憎等為顯性，故一般人所謂的愛是如人本學派的心理學家 Carl Rodgers 所說的具有條件性的愛，參閱：Lawrence A. Pervin, *Personality: Theory and Research*, 洪光遠、鄭慧玲 譯，《人格心理學》，民國 87 (初版二刷)，台北：桂冠，頁 249-271。因此，十二支表面上只提到愛，但實際上是包含了憎，對此，水野弘元亦採相同觀點，參閱：水野弘元，〈初期佛教的緣起思想〉，《佛教思想(一) 在印度的開展》，李世傑 譯，民國 74，台北：幼獅，頁 148。

聽覺型者對耳的開放、使用與依賴程度較高。通常多個機制會同時開放，例如摘一朵花：眼睛看到花（眼）、鼻子聞到香氣（鼻）、伸手小心摘下（身）、心中感到歡喜（意）。

追本溯源到這個層次，再往下可以有兩種不同的探究進路，一種著眼於六入處生理機能的運轉機制，例如：認知心理學對視覺及大腦的研究等。另一種以鳥瞰的視域，全面地再審視整個心理歷程。前者係探索知識的樂趣，與尋求生命解脫的目標無關，佛陀進入了後者，因而體認到這一切都是兩個世界的交織作用：

九、一個是物質世界，約稱之為「色」；一個是非物質世界，約稱之為「名」，包含了受、想、行、識等活動；兩相結合即為「名色」。名色與五陰有表面相同的內涵，但表達的重點不盡相同，其間的關係將於本章第三節說明。亙古至今，如此這般龐大無邊的複雜系統如何能運轉不紊？

十、關鍵在於「識」，識包含了心理學所說的意識、前意識、潛意識等，廣義的說，是指我們全部的精神活動，也就是「心」。識的梵文原意有知道、辨別、理解之意...也包含現在所說的感覺、知覺、思考、感情等全部的心理作用²⁸⁶。就來源的屬性劃分，則可分為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

經濟學在闡述市場經濟(market economy)時，認為構成整個市場機能的供給與需求之所以能達到某種均衡係由於自利心所致，這種全面的自利心像是一隻看不見的手(an invisible hand)誘導著經濟行為²⁸⁷。識的作用，就像是構成物質世界與非物質世界背後的那隻看不見的手。而識與名色雖然分列二支，但就心理實務層面而言，並非截然二分而是盤根錯節的²⁸⁸，這就是何以經中說識與名色是相依的關係²⁸⁹，此部分將於本章第三節闡述。現在討論的識，主要來自於過往所有行為與經驗的累積與沈澱，過往所有的經驗就稱為「行」。

十一、「行」包含了所有的行動（身行）、話語（口行）、思慮（意行）的活動。

照常理說，眾生都希望離苦得樂，大部分人也都明白正向的行為才可能導致正向的結果，何以大部分人無法獲致沒有後遺症或副作用的真正快樂呢？

²⁸⁶ 橫山紘一，《唯識思想入門》，許洋主 譯，民國 91，台北：東大，頁 3 與 73。

²⁸⁷ 張清溪等 4 人，《經濟學》，民國 87，台北：翰蘆，頁 27。

²⁸⁸ 「名色是客觀的認識，識是主觀的認識」，參閱：木村泰賢，《原始佛教思想論》，歐陽瀚存 譯，民國 88 一版八刷，台北：商務，頁 178~192。筆者並不贊同這樣的觀點：一方面此係以二元思惟貫穿，二方面「名」的「受想行識」中沒有一項是所謂客觀的，「名色」如何能構成客觀的認識？

²⁸⁹ 《雜阿含經·第 288 經》T. 99, vol. 2, p.81b。

十二、因為「無明」。要有正向或正確的行為之前，必須先有正確的理解與認識，但是，原本清朗無礙的識(被)覆蓋遮蔽了，導致扭曲的認知甚或無知，就像水源處遭污染一般，下游如何也清澈不了，因此「無明」是偏誤行為的根源。

2. 無明的探究

無明就是無知，關於什麼事情的無知會導致對生命認知的嚴重錯誤、進而淪入不斷地生死相續？經中多處均曾說明無知的意涵，其主要指涉對生命歷程的樣貌沒有如實的瞭解，包括對於以下的無知²⁹⁰：

- (1) 可以提升生命品質的來源（佛、法、僧）
- (2) 自己與他人的五陰如何運作（內、外、內外²⁹¹）
- (3) 六入處如何流轉、影響、與如何修習導正²⁹²（六觸入處不如實覺知）
- (4) 好壞優劣（劣、勝）
- (5) 是非對錯的觀念（善、不善、有罪、無罪）
- (6) 行為、觀念之染污與清淨之辨（染污、清淨）
- (7) (不)該學什麼、應如何學、向誰學（習、不習）
- (8) 行為的意義、作用與影響（業、報、業報）
- (9) 前後因果關係與因果關係如何呈現（因、因所起法）
- (10) 世間一切都是由因緣條件聚合而（不）成的道理（緣起）
- (11) 四聖諦的整個歷程²⁹³（苦、集、滅、道）
- (12) 生自何處、死往何去（前際、後際、前後際）

為理解之便，將上列無明的內容²⁹⁴除(1)之外分成三類。第一類，(2)與(3)係接收、處理、反應、儲存訊息的機制。第二類，(4)~(8)指涉正確地分辨選擇所

²⁹⁰ 「無明本身是不可解的，它是一個盲昧狀態(blindness)」，參閱：吳汝鈞，〈原始佛教的義理與實踐〉，《印度佛學的現代詮釋》，民國 83，台北：文津，頁 29。此說實在與最根本的緣起法概念相違。在緣起法的概念之下，沒有任何事情是無解的，因為所有事情都是因緣聚合，一旦因緣條件改變，哪怕是在小的改變，呈現出來的結果一定不同。若無明真是不可解的，佛教就沒有存在的必要了。

²⁹¹ 「『觀內』是觀自己的五蘊身心；『觀外』是觀他人的五蘊；『觀內外』是自他交替觀察」，參閱：性空法師，《念處之道》，民國 92，嘉義：香光書鄉，頁 73。另外，《雜阿含經·第 258 經》T. 99, vol. 2, p.65ab：「不知是無明。不知何等？謂色不如實知色集、色滅、色味、色患、色離不如實知。受、想、行、識，識集、識滅、識味、識患、識離不如實知」。

²⁹² 亦見《雜阿含經·第 251 經》T. 99, vol. 2, p.60c：「所謂無知，無知者是為無明。云何無知？為眼無常不如實知，是名無知；眼生滅法不如實知，是名無知。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。如是，尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實不知、不見、不無間等、愚闇、無明、大冥，是名無明」。

²⁹³ 四聖諦的概念至少已經完整地包含了：.細緻地呈現痛苦根源的十二支，以及理性的四層架構思惟模式，詳請參閱第八章。

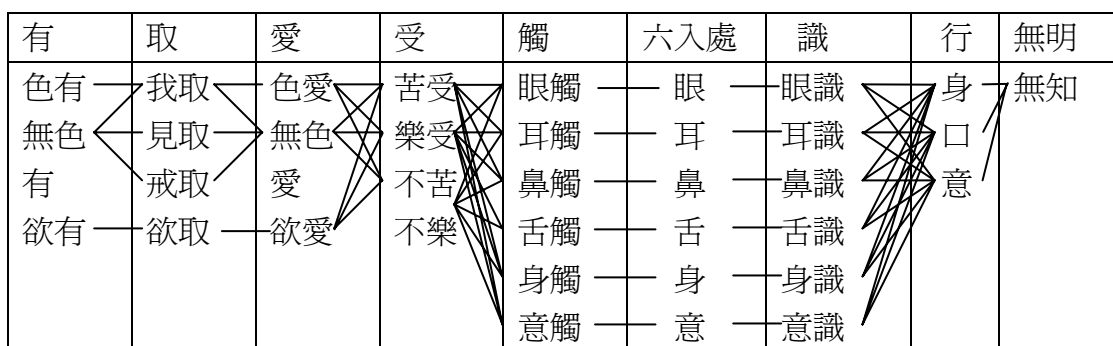
²⁹⁴ 「人的無知旨在指出，由於錯誤認知的本質，因而造人的困境；人並非註定無助地限於苦境，人不必等待他人或他力，任何人皆可自立地使自己脫離苦。...無知是自我沈淪，而知識則是自我提升」，參閱：林煌洲，〈古奧義書 (Upanisads)與初期佛學關於自我沈淪概念之比較與評論〉，《佛學研究中心學報》，第六期，民國 90 年，頁 9。

有觀念行動的能力作法。第三類，(9)~(12)係不同切面的因緣法。特別是第十二項是對存在的困惑，Sue Hamilton 引巴利經典闡述佛說，如果確實明白緣起法就不會再問到諸如：我是或我不是(Am I, or am I not?)、我是什麼(What am I?)、我是如何(How am I?)。Hamilton 認為受制於無明，人們才會主觀地感覺到事事是獨立分離的，透過明白這個主觀歷程與苦是如何運作，特別是明白所經驗的訊息是如何持續地被吸收、整理、認定的認知歷程，人們能夠如實地瞭知苦，才能知道應如何改變。因此，我們必須覺查事物的組成要素(component factors)間是如何彼此關連的。明白事物的組成要素間是如何地相互影響，是比從獨立成分(separate constituents)的觀點來理解事物所呈現的樣貌，更為重要的²⁹⁵。

3.從有支到無明支的關係

綜上述可知，每一支都必須要凝聚到一個程度後，才會滑到下一支，就是一旦所有因緣俱足之後，必定自動就會流轉到下一支，這樣的概念在經中以「種種」稱之，例如：種種愛生種種受²⁹⁶。這對理解緣起思想的複雜性是很重要的認知。緣起思想的概念之所以甚深難解的原因之一，可能是出自於各支內涵之間迅雷不及掩耳的錯綜互動關係，簡以圖示如下。

圖表 七-4 【有支到無明支的關係】



第二節 緣起法所透顯的修行方法

十二支修行的重點在於如何去無明得明、除無知得知，事實上，這在前述各

²⁹⁵ Sue Hamilton 之 The Dependent Nature of the Phenomenal World 一文，收錄於 *Recent Researches in Buddhist Studies: Essays in Honour of Professor Y. Karunadasa*, Colombo: Y. Karunadasa Felicitation Committee, 1997, p.282-283。

²⁹⁶ 《雜阿含經·第 452 經》T. 99, vol. 2, p.116a：「緣種種界生種種觸，緣種種觸生種種受，緣種種受生種種愛」。

章的修行方法中均已分別涉及。這一節要特別說明的是構成無明的底層思惟模式之一的二元思惟，以及如何運用緣起思惟來消融二元思惟。

一般人常用的思惟方式與認知內容通常是二元對立的，例如：有無、對錯、是非、正邪等，如戀人最常問的：「你愛不愛我？」，或老師問學生：「你有沒有用功讀書？」，於是只能回以「愛或不愛」、「用功或不用功」等二元對立式的答案。如此一來，直接用問題限定回答的內容，用問題限定思惟的方向。然而，如果誠實、理智且認真地思索（即要求：身行＝口行＝意行），這類的問題通常是很難回答的，因為回答是也不對、回答不是也不對，民歌年代有一首歌詞說：「若我說我愛你，這是欺騙了你；若我說我不愛你，這又是違背我心意」，極貼切地表達出運用二元思惟²⁹⁷模式而陷入進退兩難的狀況。若問的一方急於要答案或者回答的一方態度草率，就會造成回答的一方在資訊不足、認識不清的情況之下就選邊佔，問方也在資訊不足、認識不清的情況下就認定了某一種答案，逐漸形成模糊提問、模糊回答的思惟或行為模式。這樣的模式不只適用於人與人之間，亦適用於個人自我對話式的思考。

在模糊認定的模式之下，有一部份的內容是真實的，有一部份是想像出來的，真實的歷史不會再全然重複地出現，但是，想像的部分卻可以任意地複製編造。當想像的部分累積到遠大於真實的部分時，就會引爆出下一個令人困擾的問題或疑惑。在此同時，面對心理認知失調²⁹⁸的現象，如果勇於嘗試調整自己的概念想法以符合事實，短時間內一定會產生相當痛苦的感覺，但至少長期來看是正確的作法。反之，若不願意面對現實，將藉由扭曲或昧於事實的方式，更加執著於原先的概念與認定²⁹⁹，形成標準的無明（或無知）狀態，透過無明的障蔽，所做的選擇與行為必不適當或不正確，於是令自己或周遭的人長期痛苦（純大苦聚）。這樣的歷程其實就是順觀十二支緣起（無明→純大苦聚）³⁰⁰，從二元不正思惟所引起的無明，到行、識、名色等，一路跟著錯誤的思惟導航，偏頗行事，以致純大苦聚，茫茫然地輪迴於生死相續之流中。

²⁹⁷ 有關二元主義以及相關的一元主義、多元主義的困境與超越，精闢的解說請參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（民國 95 年 10 月），頁 115-166。

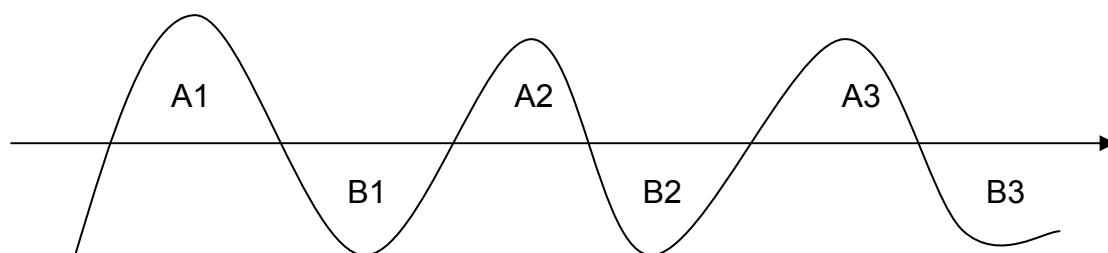
²⁹⁸ 「認知失調：根據費斯丁格(L. Festinger)，指個人的觀念於事實不一致，或觀念之間彼此衝突時所產生的緊張心理狀態」，參閱：溫世頌 編著，《心理學辭典》，民國 95，台北：三民，頁 646。

²⁹⁹ 社會心理學中有關認知失調與維護自尊的研究有深入有趣的說明，參閱：Elliot Aronson & Timothy D. Wilson & Robin M. Akert, *Social Psychology*, 李茂興、余伯泉 譯，《社會心理學》，民國 84，台北：揚智，頁 79-126。

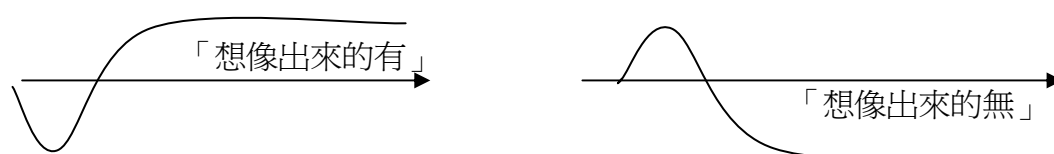
³⁰⁰ 有關二元思惟與緣起法之關係，重要的經文請參閱《雜阿含經·第 301 經》T. 99, vol. 2, p.85c-86a：「世間有兩種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著、使，不取、不住、不計我，苦生而生，苦滅而滅。於彼不疑不惑，不由於他而自知，是名正見。世間集，如實正知見。世間滅，如實正知見。是名離於二邊，說於中道，所謂此有故彼有，此起故彼起。為緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅」。

這種現象採用佛教術語統稱為「不如實知」，亦即對人、事、物、理沒有根據事實真切的認識與瞭解，強烈固執地執取某些觀念或想法，其目的不外是讓自己不再苦於混沌未定的狀態（住）、或替煩亂不堪的思緒尋求快速的避風港（住）、尋找合理的藉口或怪罪的對象（取）、選對自己有利的算計（計我）等，於是不惜扭曲或昧於事實。

其實，事物的變化總歷經生、住、異、滅各個階段，簡單地以下圖表示：生住的狀態以橫軸之上表示，即 A 區；異滅的狀態以橫軸之下表示，即 B 區。



二元思惟模式是如此地根深蒂固³⁰¹以致於使人在生或住的狀態時，易執著於「有見」或「常見」，例如：年輕時總覺得健康是應然的、戀愛時總覺得天長地久、父母認定小孩屬於自己的等。而在異或滅的狀態時，易執著於「無見」或「斷見」，例如：失敗後便一蹶不振、失戀後就無法再談感情、失意後認為生命了無意義等。撇開遺傳性的因素而言，之所以會如此，就是二元思惟加上想像力的結合。下列左圖，顯示在生與住的階段，因著對「有」的執著，創造出一大片想像出來的「有」的狀態或期待。右圖則顯示在異與滅的階段，因著對「無」的執著，創造出一大片想像出來的「無」的狀態或認定。



再回到變化流程的波浪圖，可以發現到 A2 狀態的前後是 B1 與 B2，換言之，如果放寬歷史的視野，在尚未俱足充分條件與必要條件以形成「有」之前，是「無」的（B1）；在充分條件與必要條件逐漸消逝之後，也是「無」的（B2）。因此，對於「有」的強烈執取是不必要、也不正確的。類似地，B2 狀態的前後是 A2 與 A3，故強烈執取於「無」是不必要、也是不正確的。如此的如實知見得以初步地鬆綁二元思惟。

³⁰¹ 精彩的闡述請參閱：蔡耀明，〈「慧解脫」與「般若波羅密多」的銜接和差異〉，《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，民國 95，台北：法鼓文化。

接下來，必須進入細部的明白，仔細地思索觀察構成 A1 的關鍵要素。假設分析出來 A1 的關鍵要素有 a1、a2、a3、a4、a5 五項，再分析 a1 等的構成要素。仔細觀察思惟這些要素與 A1 的關係，缺任何一項能否構成 A1？於是，這裡透現出一個相當重要的現象，若此等要素匯集了，A1 就形成了，即「此有故彼有」；反之，若任何一個要素消失了，A1 就沒有了，即「此無故彼無」。A1 沒有了，卻另外形成 B1，換言之，足以構成 B1 的所有條件都匯聚了，從 A1 的視角是「此滅故彼滅」，從 B1 的視角是「此生故彼生」，如此輾轉而相續不斷。

因此，就內容而言，沒有任何固定不變的「有」（如 A 區）或「無」（如 B 區），所有的「有」或「無」都是條件俱足狀態之下的概括總稱。換言之，二元思惟之下的有一無（是一非、對一錯等）兩端，都是創造出來，是爲了方便認識與區別的總稱或稱呼。這樣的總稱奠基於因緣條件的俱足，理論上，一旦條件改變而導致內容改變，總稱也應該要跟著改變。但實務上，人類創造語詞的能力並不足以應付條件改變的速度，於是常常在條件改變時，仍舊採用之前慣用的總稱語詞，而造成事情仍未變化的假象與錯誤的認知³⁰²。

所以，安全的方法就是不要用總稱來思考，將焦點轉向，關注於形成總稱的（關鍵）要素，也就是將觀察視域從下游轉到上游、從結果層面推移至成因層面³⁰³。如此一來，戀人不再問：「你愛不愛我？」，而改問：「構成你愛我的關鍵因素是什麼？」。對於此問題隱約所呈現的答案，不再是模糊不清或隨便帶過，也不再是基於個人想像的詮釋演化，而是基於清楚明白對方與我方的需求與限制、交集與差異，進一步梳理出來雙方都可以也願意接受的條件與具體行動。

如此地以緣起法爲基礎的思惟方式所指引帶動的行爲，本身就是創造力的呈現，這正是何以 Puliganda 說緣起與創造力有關，他認爲緣起不只是改變，緣起本身就是無止盡地創造(力)。同時，緣起思想也透顯出一種宇宙生態的觀點與智慧，這個世界並非如亞里斯多德所認爲的，是有某種與外界產生關連的自存實體(substances/ self-existents with external relations)。相對地，世界的組成是緣

³⁰² 在《中論》稱這樣的用語邏輯與內容爲「假名」或「戲論」，相當貼切地表達出語言不實在、浮動的特性。

³⁰³ 更細緻的步驟爲：「當把眼光放在波段的起點，首先，避免將生起當成一個光靠本身即可單獨成立或單獨使用的概念，也不能從生與所生的相對，去思考這之間的關係。其次，將波段的起點，解開成縱貫的生命歷程。第三，切進縱貫的生命歷程，探索波段的起點何以如此生起的緣由與道理。第四，由於是在縱貫的生命歷程，藉由變化之流關聯在內的眾多條件的累積、支撐、推動、追逐，才有所謂的波段起點，因此，波段的起點之所以生起，即可稱爲藉由關聯在內的眾多條件所促成的生起，簡稱『緣起』」，參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引爲詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（民國 95 年 10 月），頁 115-166。

起之理，所有無數眾生的存在是有內在關連的（interconnected existence），因此而得以產生無量的關懷與慈悲³⁰⁴。Puliganda 所謂的內在關連，可以從以下的觀察分析而理解，承上例，組成 A1 的第一層要素設為 a1~a5。再仔細地觀察思索構成 a1 的因緣條件與 a2~a5 等的因緣條件。以此類推，可以深刻體驗一個看似簡單的 A1 狀態，其實是由無數的要素所組成的。相同的方法再引用到 B1 的解析，就會發現到 B1 其實也是由無數的要素所組成的，而組成 A1 的要素與組成 B1 的要素彼此間是有關連和重疊的。於是，外表看似獨立的、對立的、截然不同或無關的 A1 與 B1，實際上是有內在關連的，就像是網狀繩子的兩個端點，而此網實際上是前後、左右、上下相接並貫穿時間與空間的。

到這個階段已經可以化解若干二元對立思惟的慣習，可知，對緣起思想的實修是消融二元思惟的有效法門。當建立起正確的緣起觀之後，就已具備了「正見」的功夫，至於如何「自知」是否已經具備了正見的功夫，以下各項是相當具體的參考指標³⁰⁵：

- (1) 心境繫著，但卻不繫著於任何外境，是一種提著精神的覺醒，而非不執取就放逐、消沈或昏沈的二元對立。
- (2) 心境使，不需要有趨使的對境，就能有持續精進的精神力。
- (3) 不取，不任意找藉口合理化，或輕易地歸咎於某個對象。
- (4) 不住，在混沌中仍保持一種抽離的覺知，不急於逃入避風港。
- (5) 不計我，不以自我的利益或偏喜好惡為出發。
- (6) 當痛苦生起時，心不隨之慌亂騾動，靜靜地觀察痛苦的生起。
- (7) 當痛苦消滅時，心不隨之歡喜貪愛，靜靜地觀察痛苦的消失。
- (8) 清清楚楚地觀照一切，心不衍生出任何困惑，也就不會被他人所誤。

如此一來，可以理解未經歷四禪定的「慧解脫」之所以成立³⁰⁶，就是奠基於對緣起法的深刻透析與持續地修習實踐，得以一步一步地消融二元對立的思惟模式。雖然不再倚賴快速並任意選邊站的思惟模式會產生若干懸擱無所依之感，但卻是逐漸放下有染污的貪愛、瞋恚或愚癡執取的契機。透過緣起法所認識與理解的世界，彼與此之間是有高度內在連結的，深刻地進入並觀想這樣的連結，一方面能閃開部分哲學家所感嘆的「人是被拋到這世間」所衍生強烈的孤獨、寂寞、無助的痛苦領受，另一方面在關係網絡中所看到的將不再局限或受困於具體、顯著、不變的角色，而將能覺查領悟到自己在關係網絡中的位置、隱形的影響與活絡的互動契機。於是，懸擱無所依之感便慢慢地被消解於無形，取而代之的是清

³⁰⁴ 參閱：Ramakrishna Puliganda, Pratyasamutpada and Dreativity, *Buddhism and the Emerging World Civilization: Essays in Honor of Nolan Pliny Jacobson*, 1996, Southern Illinois University Press。

³⁰⁵ 《雜阿含經·第 301 經》T. 99, vol. 2, p.85c：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸；取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心境繫著、使、不取、不住，不計我，苦生而生，苦滅而滅。於彼不疑不惑，不由於他而自知，是名正見」。

³⁰⁶ 《雜阿含經·第 347 經》T. 99, vol. 2, p.96b-98a。

朗無礙的智慧，與隨之而來的無所依亦無所不依的深層自在。

第三節 十二支緣起相關議題探究

有關十二支緣起可以討論的議題相當多，這裡所提舉出來的議題有兩類，第一類是學界已經討論過的議題，透過經文梳理的心得再提出若干看法，例如：名色與五陰的關係、名色與識的關係、行支的意涵。第二類是在所參閱的文獻中未發現而筆者認為重要的議題，例如：十二支的積極主動性、十二支的觀察視域、無明中的『不知前後際』相對於前世來生的領悟。

1. 名色與五受陰的關係

五受陰，說明個體接收到外境刺激之後的波動歷程，即「刺激—波動」。事實上，五受陰的歷程透過六入處的窗口時時刻刻都在作用著，當個體遇到外境刺激時幾乎完全依賴六入處之可意與否，以產生讚歎或瞋恚的感受及反應，最後儲存於六識而暫時地塵埃落定。因著六入處與五受陰對訊息的處理機制，無形中更強化以自我為中心的好惡偏執，衍生出各種以我欲貫穿其中的貪愛與執取，在無常的運作原則下，這樣的貪愛執取勢必與外境產生很多的對立、衝突、干戈，各種苦痛匯聚繼而造成不斷循環的生死流轉。

逆觀十二支，從老死支一路往上追溯到六入處支，已經找到了行為改變的施力點，這樣的施力點不但明確，而且易於執行與自我檢測。從六入處著手，實踐律儀、守護根、正思惟與非我觀等修習方法，對於生命品質的提升就能帶動正面的骨牌效應。

然而，六入處之前是什麼？逆觀十二支中，老死支與生支，著眼於現象的描述。有支，著眼於所有必要條件與充分條件俱足的申明。從取支開始，一路貫穿到六入處都免不了「色、受、想、行、識」的歷程。這樣的歷程一直隱微作用於各支之內，直到名色支始浮出檯面。名者，謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰，色者，謂四大與四大所造色，說穿了名色就等於五受陰。佛教強調不綺語，除了佛陀的代稱之外，《雜阿含經》中大多是一個詞彙具有豐富的內涵，多個不同詞彙表達完全相同意義的情況並不多見。於是，可以暫時推論五陰與名色所要指涉的意義應該是有些不同的。

從第三章可以看出五受陰強調的是個體遇到外境刺激的波動歷程，表達的重點在其架構，此架構不斷重複持續地發生，所以五受陰的運作是一直隱微在取支

到六入處支之內的。名色支，說明了先驗於六入處的是什麼，表達的重點在其內涵。換言之，先驗於六入處的，是更早之前的思惟與行為運作所遺留下來的一切總括。由此可以推論：

名色支中的色= Σ 五受陰中的色

名= Σ 五受陰中的受 + Σ 五受陰中的想 + Σ 五受陰中的行 + Σ 五受陰中的識

這裡有兩種觀點可以理解名色，一種認為名色指涉到前世，另一種認為名色未指涉前世，其中的差別在於觀察的時間視域（或遠或近），前者將視域往前推至個體此世生命的初始（遠觀），後者僅以某個事件為視域終點（近觀）。

不論是否指涉到前世，名色與五受陰還有一個相當不同的意義，五受陰著眼於細部的內容，名色著眼於整體的鳥瞰。從經文的表達形式可以看出，逆觀十二支從名色支開始均以整體宏觀為觀察視域，不再進入細部的探究。

2. 名色與識的關係

先驗於名色的是識，識就是六識身，是更早於名色所遺留下來的意識內容，六識身不用說當然是來自於六入處，於是會形成以下循環(→表來自於)：

六入處 1 → 名色 1 → 六識身 1 → 六入處 2 → 名色 2 → 六識身 2 → 六入處 3 → 名色 3 → 六識身 3 → ...

其間的數字表示出不同層次的心理介面，愈多的數字表示是愈上游的經驗。若把具有窗口性質的六入處拿掉，則成爲：

名色 1 → 六識身 1 → 名色 2 → 六識身 2 → 名色 3 → 六識身 3 → ...

當觀察的視角限定在「名色 1 → 六識身 1」，就是「名色 → 識」的模式。但觀察的視角限定在「六識身 1 → 名色 2」，就是「識 → 名色」的模式。從這裡可以清處看到名色與識的相依性³⁰⁷。再細緻地觀察，會發現到「名色 → 識」是在同一層的心理介面，而「識 → 名色」則指涉了兩層的心理介面，這樣的相依性支持楊郁文教授所謂的輾轉相依關係，而非如增田英男氏等認為名色與識是雙向的、相互的、相關的緣起關係—「名色 \longleftrightarrow 識」³⁰⁸。

³⁰⁷ 《雜阿含經·第 288 經》T. 99, vol. 2, p.81b：「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」。

³⁰⁸ 參閱：楊郁文，〈緣起的「此緣性」〉，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，民國 88，台北：甘露道。

同時，根據經文的定義名色的內涵仍是「色受想行識」，並未變更為「色聲香味觸法」的六境，所以名色並非如水野弘元教授所理解的是「識」的認識對象³⁰⁹，或者如和辻哲郎教授將名色理解為現象世界³¹⁰。

3. 行支的意涵

呈現出名色與識的相依性，只是現象的理解，雖然也是如實知的精神，但對於真正解決人生的大苦並沒有多大的助益。因此，勢必得跳出名色與識之間看似兜圈子式的循環，找到另一個出路，而且這樣的出路不能歸因於外在因素，因為一旦落入外在歸因，個人就喪失了有效的施力點，外於個人可施力範圍，除了被救贖之外，解脫實無他途。

從取支到識支，關注的焦點大部分在思惟、感受、想像等的心理層面的歷程，並不太著重於行動或行為層面，因為行為層面通常是心理層面的反射、投射或反應。然而，進入了名色與識的輾轉相依，其實也到了思惟部分的頂端，於是到此翻轉不再陷入思惟循環的僵局，轉而強調個體的行為層面的影響，即行支³¹¹：肢體的行為（身行）、口中說出來的話語（口行）、心裡所想的念頭（意行）。此三者很重要的意義就是個體可以自己掌握，因為自己可以掌握，所以才能加以改變，修行也才有可能成就。不過，學界³¹²絕大部分僅以思惟層面來理解行支，而忽略行支的行動層面（身行與口行）。事實上，從第 298 經將「行」定義為「身行、口行、意行」可明確得知，「行」是包含了行動作為與深層思惟的，不論是在五陰中的「行」或是十二支中的「行」，都有行動作為的意涵，故「行」的行動或行為層面是不可以被忽略的。再從實修的視角理解，就是真的有去做，才會導致苦不斷（流轉門），否則只是想想，如何能成大礙？相反地，正是因為有去做/實踐，才得以斷苦（還滅門），否則懂再多的經文，都與生命的超脫無關。因此，本研究認為在五陰與十二支的「行」，都包含了具體行動與深層思惟的雙重意涵。

落實行支的修行，並不僅止於說好話（口行）或做好事（身行），而是如何讓自己的「身行＝口行＝意行」，因為只有讓心裡面想的（意）、嘴巴講的（口）與實際做的（身）真正合而為一，修行才不會淪為口惠不實或只是情緒的避風港。

³⁰⁹ 參閱：水野弘元，〈緣起思想的發展〉，玉城康四郎 主編，《佛教思想（一）—在印度的開展》，李世傑 譯，民國 74，台北：幼獅，頁 145~146。

³¹⁰ 參閱：和辻哲郎，《原始佛教的實踐哲學》選自《世界佛學名著譯叢》，民國 73，台北：華宇出版社，頁 214。

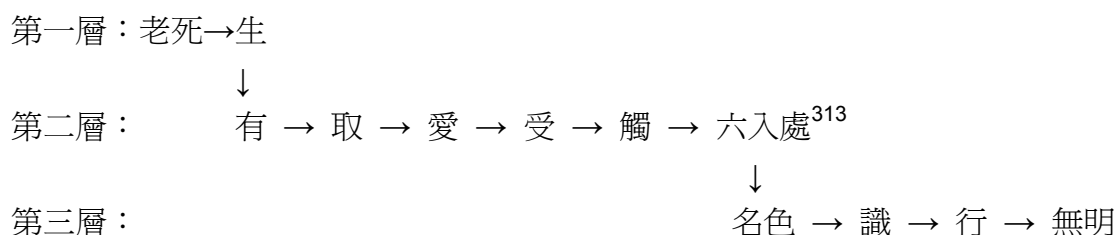
³¹¹ 這裡的「行」不是一個中性的字眼，而是特指由無明所發動的身、口、意等所有行為。若是由明所發動的行為，稱之為正語或正業。

³¹² 例如：木村泰賢認為「行，自表面言，則為促起活動於身口意之原動力。由內幕言，則不外為意志性格之業」，《原始佛教思想論》，頁 193。

否則即使滿口好話，但心裡面並不真正贊同，這無異於說臺面話或說謊話（口≠意）。或者做滿善事，心中沒有如實知見或由衷認同，無異於偽善或相互利用（身≠意）。說是一回事，做是另一回事，正面者如拙於言詞善於執行的人，負面者如誤人誤己的政客（口≠身）。身、口、意三者不合一的狀態，從社會學的層面觀察是正常的現象，但是從修行層面檢視就是需要再繼續努力的部分了。

4. 十二支的積極主動性

綜合上述，十二支可理解如下圖示：



以無常觀修所教示的觀察方法來理解十二支，第一層的觀察內容是個體此生的起點與終點，觀察的視角是：若鹿、若近、若外、若現在、若未來。第二層的觀察的內容是此生中最主要的心理細膩運作歷程，視角是：若細、若內、若過去、若現在。第三層是在析理出第二層之後，將聚焦範圍再縮小、再凝聚，以找出發動行為的主要根源，觀察視角是：若細、若遠、若內、若過去³¹⁴。

第一層的現象最容易被觀察到，因為呈現的是粗、是近、是外、是現在。愈往下層就愈不容易被一般人一眼識穿，是需要停下來去觀照與思惟的。愈上層，

³¹³ 《雜阿含經·第 218 經》 T. 99, vol. 2, p.54c:「云何苦集滅道跡?緣眼、色,生眼識,三事和合觸,緣觸受,緣受愛,緣愛取,緣取有,緣有生,緣生老、病、死、憂悲苦惱集;如是耳、鼻、舌、身、意亦復如是,是名苦集道跡」,可見在十二支的追索歷程中,到了六入處支已經達到某種極致了。另外,《雜阿含經·第 354 經》 T. 99, vol. 2, p.99b:「於六入處不如實知,而欲超度觸者,無有是處。於六入處如實知,六入處集、六入處滅、六入處滅道跡如實知,而超度觸者,斯有是處。如是超度受、愛、取、有、生、老死者,斯有是處;乃至超度老死滅道跡者,斯有是處」。

³¹⁴ 木村泰賢先生亦將十二支分成三段來理解,第一段為無明至名色,木村先生認為這已經是完備的緣起觀念了,因為這一段包含了知性與意志性、主觀與客觀,已經說明了生命的活動。第二段從六入處到取,是在說明第一段的心理活動。第三段從有到老死,呈現第一段的種種變化,參閱《原始佛教思想論》,頁 195~197。木村先生的分法與本文有三個不同之處:其一,木村持剎那緣起觀—各支無時間先後,係同時呈現,本文傾向於連縛緣起觀—各支的呈現具前後關係;其二,木村認為時間性不重要,本文認為時間性很重要;其三,木村認為三段只是從不同的視角說明相同的事理,本文認為三層各有不同的意義與任務。另外,Isshi Yamada 從論理性的觀點,將逆觀十二支分成四段理解,每一段裡面的各支都是同時存在的(simultaneous),第一段從老死到有,顯示生命中可觀察的事實;第二段從取到愛,說明物質的與精神的活動;第三段從六入處到識,說明認知的功能;第四段從行到無明。參閱:Isshi Yamada, Premises and Implication of Interdependence, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Frazer, 1980。不過本文的研究並不支持這樣的分法。

外境愈呈顯。愈底層，外境愈隱微。外境愈呈顯則自身愈無施力點，愈處於被動狀態。然而，愈深入探究，外境的重要性與決定性就相對減弱，自身的內在作為開始進入核心的位置。到了第三層，外境幾乎不見了，純粹是自身不假修飾的展現。於是從第一層全然地被動狀態，經歷第二層的轉化，而形成第三層全然地主動掌握。亦正是全然地主動，解脫之說才可能成就，否則將只是畫餅充飢。

全然地主動從順觀十二支將更為清晰：

無明（某個重要的錯誤觀點）→
行（引發各種不正確的行為）→
識（再度強化或形成錯誤固著的觀點）→
名色（表現於接受到外境刺激時的波動型態）→
六入處（全面地影響接收訊息的六種管道）→
觸（六管道的運用方式決定了接觸的經驗）→
受（接觸的過程衍生出各種感受）→
愛（累積的感受形塑出強烈的愛著）→
取（匯聚的愛著沖刷出深刻的執取）→
有（因著不斷地執取而終呈現出所有條件俱足的狀態）→
生（因而演化出新的生命、狀態或情境³¹⁵）→
老死（這般的生命、狀態或情境終歸不免消逝殆盡而衍生出憂悲惱苦）

因此，即使再微不足道，只要能修正任何錯誤的觀點，轉無明於明，就能帶動連鎖效應（不論這樣的效應是否被觀察到），使得整個歷程朝往正面的方向發展。相對地，再微不足道卻錯誤的認知，亦能導致負面方向的連鎖反應。

5. 十二支的觀察視域

對十二支不同的觀察視域，將呈現出截然不同的理解內涵。以第 4 項所說的三層觀，如果觀察的視域是以一輩子為單位（若遠、若龐），則第一層是這輩子的大哉問，第二層是有關這輩子的說明但指涉的是前一輩子，第三層是第二層的說明指涉的是前二輩子。如果將觀察的視域縮小，以某一個觀念、事件、想法為單位（若近、若細），就與前世無關了，第一層是表面現象的呈現，第二層是表面現象底層的運作，第三層是找出核心轉捩點，整個十二支變成是深度探索心理疑惑是如何形成與解決的歷程。由此可知，十二支緣起本身不是目的，而是一種普遍歷程的觀察，觀察視域的不同，會造就截然不同的論述。十二支存在的目的，是要透過對十二支的深刻體悟，跳離十二支的限制，也就是離無明得明，最終的目標則是離生死得涅槃。

³¹⁵ 「生，可把它認為是『經驗的發生』」，參閱：水野弘元，〈緣起思想的發展〉，玉城康四郎 主編，《佛教思想（一）—在印度的開展》，李世傑 譯，民國 74，台北：幼獅，頁 149。

6. 無明中的『不知前後際』相對於前世來生的領悟

問題的提出，無形中已經限定了思惟的方向。對一般人而言，有些問題是相當有趣或吸引人的，例如：我過去世是誰、是怎樣的人，我未來會如何、將會是怎樣的人等。不過對於這些問題，佛陀認為是無益於解脫的，所以都不回答，也要求弟子不要花力氣思索這些問題，因而有所謂的十四無記³¹⁶。

在十四無記之中有「不求前際、不求後際³¹⁷」，也就是不去探索前（數）輩子或後（數）輩子的事情或狀況。但是，在說明無明的定義之中，卻包含了「不知前際、不知後際」。佛陀告誡不要去追尋這類問題的答案，但不明白這類問題又構成所謂的無明，應如何理解其間看似前後相違的觀點？

這要進入現實社會的觀察較易理解，社會中常會聽到或見到所謂通靈人士，許多人趨之若鶩，總欲從通靈人士的口中獲得一些說明、詮釋或指引。一個快速簡易的解答，使心理汲取一些安慰、舒緩、或滋潤，但後續行為通常是繼續我行我素，並沒有任何具體實質的改變，因此就必須等到下次遇到困惑時再來問或再找不同的人問³¹⁸。持平來看，從行為的重複性觀察，就可以知道鮮少人能在這過程中有所領悟，改變行為以提升生命品質。大部分人是逐漸形成對通靈者的倚賴，如果通靈者有正知正見還好，若反之，就像佛陀所說的，因為心中有所疑惑卻反而被他人所誤³¹⁹。

不過，若是真正進入實修會產生一種深刻的領悟，對於自己從過去世到這一世的因緣狀態（前際）會有所明白，對於未來要走的路（正道）也會有所瞭知。這正是佛陀在開悟之夜所發生的事³²⁰，因此宿命通對於十四無記是不相衝突的，這也正是何以涅槃的狀態可以是「自知」不受後有，不需他人告知或證實。因此，關鍵在於對前際或後際的問題是透過別人告知，還是自己有所領悟。若是

³¹⁶ 十四無記即十四個佛陀不回答的問題，參閱：《雜阿含經·第 296 經》T. 99, vol. 2, p.84bc：「不求前際，言我過去世若有、若無？我過去世何等類？我過去世何如？不求後際，我於未來世為有、為無？云何類？何如？內不猶豫，此是何等？云何有？此為前誰？終當云何之？此眾生從何來？於此沒當何之？」。

³¹⁷ 一說認為前際是指從無明到受的七支，而愛到老死的五支為後際，參閱：呂澄，〈緣起與實相〉，《呂澄佛學論著選集卷三》，大陸：齊魯書社，頁 1348。不過，本研究並不支持這樣的觀點。

³¹⁸ 參閱：瞿海源，《宗教、術數與社會變遷（一）：台灣宗教研究、術數行為研究、新興宗教研究》，民國 95，台北：桂冠，頁 273-290。

³¹⁹ 《雜阿含經·第 277 經》T. 99, vol. 2, p.75c。

³²⁰ 《大智度論》T. 25, vol. 28, p. 265b 描述如下：「初夜時，魔王來欲與佛戰，菩薩以神通力種種變化，令魔兵器皆為瓔珞。降魔已，續念神通，欲令具足，生心即入便得，具足神通降魔已。自念一身云何得大力，便求宿命明，自知世世積福德力故。中夜時，魔即還去，寂寞無聲。慈愍一切故，念魔眾聲，生天耳神通及天眼明；用是天耳聞十方五道，眾生苦樂聲。聞聲已，欲見其形，而以障蔽不見，故求天眼。後夜時，既見眾生形，欲知其心，故求他心智。知眾生心，皆欲離苦求樂，是故菩薩求漏盡神通。於諸樂中漏盡最勝，令眾生得之。」。

透過詢問得知，佛陀認為大可不必。唯有透過實修的體悟，能夠產生出「明」的力量以貫穿實踐。

第四節 兩重三世觀點詮釋十二支緣起的審視

在理解十二支緣起時，漢地長久以來最常使用的觀點就是說一切有部的業感緣起說，根據業感緣起說而推導出兩重三世的緣起觀，即使是近代的學者亦多延襲之³²¹。此觀點從胎生學的立場將十二支分成過去、現在、未來三世，而貫徹三世的就是因與果的兩重關係，詳細說明請參閱下頁之綜合表列³²²。

³²¹ 即使參考最近出版的佛教讀物，在說明十二支緣起時都還是清一色地以兩重三世的觀點作為標準詮解，此種現象不知是否係根據以下論點：「漢譯『雜阿含經』為說一切有部論宗的誦本，是毫無疑問的」，參閱：印順法師，《原始佛教聖典之集成》，民國 83(修訂本三版)，新竹：正聞，頁 98。不過，Isshi Yamada 認為即使在早期的阿毘達摩的文獻中，亦無兩重三世的觀點，參閱：Isshi Yamada, *Premises and Implication of Interdependence* 之註釋 11, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Frazer, 1980。

³²² 彙整自：(1)〈人生三際之抉祕〉，《佛學十四講》，民國 93 版，台北：佛陀教育基金會，本書係大專佛學講座用書。(2)藍吉富，〈佛教的緣起哲學〉，《佛教根本問題研究（一）》，民國 67，台北：大乘文化。(3)高楠次順郎，《佛教哲學精義》，包世中 譯，民國 77 版，台北：世禪印刷，頁 34。

圖表 七-5 【兩重三世詮解綜合表列】

兩重	因		果					因			果	
三世	過去世		現在世					現在世			未來世	
十二支	無明	行	識	名色	六入	觸	受	愛	取	有	生	老死
大意	無始煩惱：無始以來，於諸事理，迷暗愚癡，無所了明	業力：以無明為緣，而造作的種種善惡事業	本識攬滯，本識即阿賴耶識，為一切法之根本，來自父母之交合。為現世生命的第一個階段，沒有軀體，只有潛意識	身心結合，名為初投胎之神識，色係父母血形成之胚團。或投入母體為名，攬父母赤白二滯，外托煖氣成胎為色	六種官能在胎中培育	接觸之義，根塵和合而成觸。天真純潔，六根對境，單純知覺；尚無憎愛分別。以觸覺感官為主	領受之義，知識漸開，始有所求及分別好醜，故生苦樂等感受。尚未生貪愛之心	貪愛之義，慾望開，對五欲六塵，順意則生貪愛，逆意則生憎惡。尚未廣遍追求	妄取，貪欲轉盛，於一切境，廣為追求	業有，相對於「行」是過去之業，「有」是現在之業，因著此業而感應衍生出未來之果報。實有的形成	倒識脫胎，死亡時，第八識在一切有情中依其業力之牽引，再去脫胎受生	身壞命終名死，諸根衰敗名老
發展	第六識相應之愚癡心	第八識田中之種子，盲目生的意志	第八識本識入胎，即受孕的剎那	胎相初成，胚胎雛形成長	懷孕的過程	出生到約2~3歲間，幼兒期	約4歲到10歲之間，兒童期	約11~19歲間，青少年時期	約20歲後		再次投胎	再次死亡
修行時機	過去的因促成這些階段的顯現，個體只能承受，無力透過修行而改變							個體開始可以透過修行改變			輪迴或創造未來	

以第四章無常觀修所教示的觀察視角來看兩重三世的詮解是宏觀的，包含了：遠、過去、現在、未來、粗、細等視域。立此說的論師們似乎急欲找出佛法中關於「人到底生從何來、死往何去」的理論詮釋。在輪迴的前提之下，若不依託神話，一般人的生與死都是無始的，認真推究根本無法確實個體的生命最早從哪裡以及如何開始、也不知最終何時或如何結束，即使是現代達爾文的演化理論也未能充分地說明解釋。論師們當然亦明白此理，於是只立足於現在世，試圖往前與往後各推一世，以三世的模式為一組，其餘的發展就以此類推。三世之說呈現出生命的無限延續性，兩重之說點出在延續過程中的因果是如何息息相關。一方面避開對生命之斷見，認為生命只有此世，沒有過去世或未來世；另一方面也閃開常見，認為生命是靈魂無限且必然的自然延續。於是凸顯出「『善因善果、惡因惡果』（同類因→等流果）、『善因樂果、惡因苦果』（異熟因→異熟果）的道德因果法則，旨趣在是在詮釋緣起業報輪迴意義³²³」，同時，得以排除神創論或宿命論，而呈現出「個體負責的努力論」³²⁴。以此觀之，兩重三世說的確有其見地。

不過，兩重三世之說亦隱藏著不少的問題，以下從心理實修的視角，重新仔細審視兩重三世觀對十二支的詮解。

1. 順觀與逆觀

就佛陀出家悟道或其他修行者的歷程而言，都是先清楚地覺查到生命重大問題之所在，接下來對問題進行如實知的理解，展現出解決問題的意志力與貫徹到底的實踐力，方得以有若干修行成就的可能。若無清楚的問題意識，是無法導出任何具體成果的，從問題意識出發的修行路線就是所謂的「逆觀」。因此，是先有逆觀，後有順觀；若無逆觀則無順觀。但是，兩重三世說對十二支的詮解是從無明支開始，闡述這一輩子為什麼會出生、如何出生、發展、再投胎到下輩子的歷程，所以是百分之百的「順觀」。如果嘗試從「逆觀」的角度來理解兩重三世的說法，將從下輩子的老死開始，問題是下輩子都尚未發生，怎能說下輩子已經老死了呢？於是，這裡透顯出兩重三世說的重要矛盾就是只能順觀而未能逆觀³²⁵，這在修行脈絡與經文詮解上都是講不通的。

³²³ 參閱：傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《佛教思想的現代探索》，民國 84，台北：東大，頁 72。

³²⁴ 這是印順法師的觀點但為傅偉勳先生的用詞，正文參閱：印順法師，《佛法概論》，民國 89 新版（初版民國 38），新竹：正聞，頁 137-141。

³²⁵ 與本文持相同論點者如宇井伯壽：「誠如宇井伯壽所指摘的此一詮釋片面強調順觀流轉門，而未顧及逆觀還滅門，實有理論過於抽象而忽略修行實踐之嫌」，參閱：傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《佛教思想的現代探索》，民國 84，台北：東大，頁 72。

2. 實際觀修各支的情況

從前述各章可知十二支緣起的每一支都有深刻的內涵，也都具有成為觀修對象的實質意義，透過每一支的觀修得以有效提高自己的覺知能力，再透過覺知的運用得以在面對各種困難疑惑時找到有效的施力點或轉化點，正確地觀察、思惟與行動。如此方可能清淨各種染污，即使未達解脫涅槃的境界，必有助於解決日常的疑惑困頓，以提升生命的品質。這是十二支緣起核心的意義，或者說是核心「功能」。在不忘卻此意義的前提下，進入兩重三世所詮解的各支並予以實際觀想，將會嚴重地踢到鐵板，舉要說明如下。

識支，大約是各支中最受爭議的一支。雖然在早期的經文中並沒有明顯的分歧，但在後來的經論卻逐漸將識支分為兩種截然不同的觀點³²⁶：第一種觀點認為「識(*vijñāna*)」為脫離六道之前一種貫穿各世的潛在覺知(an underlying sentience)，到了瑜珈學派成為一種存在的(subsisting)、下意識的(subliminal³²⁷)、聚集的(accumulating)的意識(consciousness)，即所謂的阿賴耶識(*ālaya-vijñāna*)。第二種觀點認為「識」是當六根遇到六境時同時生起的六種認知的意識(six modalities of cognitive awareness)，是瞬間的(momentary)、能夠被覺知的意識形式(supraliminal forms of awareness)，稱為「生起識(*pravṛtti-vijñāna*)」，為明顯可認知的意識(manifest cognitive awareness)。兩重三世的詮解就是從第一種觀點發展出來的，在此之下，識支被認為是這一世投胎的開始，即「轉生識(*patisandhi-citta*)」，也就是上一生整個活動的業力，概括轉為此生的第一個識，這是目前大部分學者持有的觀點³²⁸。另外有一些學者³²⁹根據第二種觀點將識支理解為六識，並從認知的角度來探討緣起說。兩類的學者均有經證的基礎。

《雜阿含經》定義「識」為六識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，前五識從五官的接觸經驗產生，最後一識來自想像、思惟、理解的能力與作用，兩相和合就是個體所能夠承載的意識的全部，屬於狀態(state)的描述。然而，兩重三世觀的「識」是過程(process)的描述，此過程叫做「本識攬滲」。本識（即阿賴耶識）的產生來自於父母的交合（攬滲³³⁰），描述的是父母交媾而受孕成

³²⁶ 參閱：William S. Waldron, *The Buddhist Unconscious—The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*, 2003, USA: RoutledgeCurzon, p.12.

³²⁷ 「subliminal consciousness(閩下意識)：只僅次於意識的一個層面，於此刺激雖不能為個人所覺知，卻可能影響個人的行為」以及「supraliminal(閩上的)：指超過絕對閩或差異閩」，參閱：溫世頌 編著，《心理學辭典》，民國 95，台北：三民，頁 730。

³²⁸ 例如：Steven Collins, Rupert Gethin, Bhikkhu Bodhi 等，以及絕大部分的中文佛學者。

³²⁹ 例如：Andrew Olendski, Sue Hamilton, Richard Gombrich, Michael S. Drummond 等

³³⁰ 「滲：父母交合之精液稱之」，參閱：《佛學十四講》，民國 93 版，台北：佛陀教育基金會，頁 64。

功的過程，因著受孕使本識得以生長。本識是否在此時生長，除了想像之外無從確切得知，但至少在《雜阿含經》中的「識」與父母的交合是根本不相干的。從實踐修行的角度看，認真地觀想兩重三世中的「識」所描繪的過程，恐怕只會令人腦眼昏花，試想如何教導一位初學佛者觀想父母的交媾而形成的識支？即使可以，如此觀想能夠有怎樣的實質意義與修行功效³³¹？

名色支，「名」係受、想、行、識，此四者並非各自獨立的概念，而是高度相互影響與貫穿的歷程，闡述的是已經出生的人，在接收外境刺激時的波動歷程，是在自我觀修時相當明確清晰的指標。然而，兩重三世說將「名」理解為剛投胎的神識或剛投入母體的狀態，等於把「名」的意義與功能完全冰凍起來，因為沒有人能真正地體驗、瞭解、闡釋初投胎之神識或投入母體的狀態是什麼樣貌。另外，「色」為四大所造之色，泛指所有的物質現象，不論是軀體或所接觸的外境。兩重三世說卻將「色」極其狹隘地理解為父精母血所形成之胚團。

六入處支，是眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。入處為進來的管道，是指已出生的人，與外境接觸時能夠接收外境訊息的所有窗口。對六入處的深刻瞭解與實踐是修行的重要關鍵之一，其易於觀察的特質，也是修行最容易下手的入門，佛陀甚至建議以對六入處的修行律儀與否，來觀察出家人是否值得被尊敬。然而，兩重三世詮解的六入處卻仍處於娘胎之中。

觸支，兩重三世觀認為這是從出生到兩、三歲的階段，這個時期的發展主要來自於各種感覺器官與外境的接觸，天真純潔，六根對六境，只有單純地知覺，沒有愛憎的分別。若實際與小孩接觸就會發現，這個時期的小孩已經有清楚的分辨能力，其愛憎之強烈並不亞於成年人，不同的只是選擇與表達能力的差異，而非有或無的不同。事實上，只保留覺知而不衍生愛憎是相當高的修行成就，這至少已經成功地完成了觀樂做苦想、觀苦做劍刺想、觀不苦不樂做無常想，以及五受陰、六入處、三毒的無常觀修與非我觀修等，而全然地進入了可意之處不貪愛、不可意之處不瞋恚的境界，到了這個境界的修行者已經產生了精進不退轉的內在驅動力，也就是已經行於八正道了。很明顯地，這種修行境界並不普遍存在於一般學齡前的小朋友之內。

受支，大約是國小階段，知識漸開，開始會有所求也會分別好壞美醜，所以會衍生出各種或苦或樂的感受，但還沒有產生貪愛之心。問題是：沒有貪愛之心

³³¹ Drummond 在審查《清淨道論》之三世緣起觀與佛使比丘所詮釋之緣起觀的結語道：「我比較傾向於把心識理解為六識的識。若是從這樣推論下來的話，緣起解釋為一種心理上的認知過程比理解為眾生轉世輪迴的模式要來得合理些。··用十二支緣起來解釋三世，不但顯得太擠，而且也忽略了與五陰認知模式的相似性。此外，它也漠視了佛陀以禪坐法門讓眾生能得解脫。」，參閱：Michael S. Drummond, *Dependent Origination: Is the Traditional Exegesis Mistaken?*，莊國彬 譯，《法光學壇》，第五期，民國 90，台北：法光佛教文化研究所。本文依據先前各章一路走來的研究，支持 Drummond 的觀點，同時認為將識支理解為六識較具實際的觀修基礎。

如何會產生苦樂之感？

愛支，為青少年階段，慾望已經打開，對於五欲六塵，順意則生貪愛，逆意則生憎惡，但是尚未廣遍追求。問題：所謂的廣遍所求，是以成人的角度看青少年所呈現被慾望控制的嚴重程度，因此認為還不嚴重；但若改以青少年的視角，恐怕是不知如何表達所欲或無處呈現所欲，並非少有欲求。

取支，大約成人以後，貪欲轉盛，對於一切外境廣為追求。事實上，不需要到成人階段就可以貪欲轉盛，廣為追求了。

由此可知，兩重三世所詮解的個體發展歷程與事實鮮相吻合，發展出兩重三世觀的論師們，可能都沒有實際與小孩或青少年接觸的經驗，即使有，也多是從成人的觀點檢視並詮釋之，並未真實貼近當事人的狀況，因為其分類說明的內容著實難以貼近實務的情境，而這種實務的情境並非與時空環境有關，而是人的基本特質，這種特質是只要真實地靠近就會知曉，並不需要高深的學理基礎。佛法不離世間法，但是，兩重三世詮解的佛法似乎已經遠離世間法了。

另一方面，在兩重三世的詮解中，過去的原因（無明支、行支）已經沒辦法改變，因著過去的原因而造成現在的結果（識支到受支），這也是沒辦法改變的，可以透過修行改變的時機是從青少年（愛支）開始，不要貪愛、不要執取，就不會有「有支」的形成，也就免於下一輩子的再出生與老死輪迴。於是，十二支中有七支（無明支到受支）是這輩子只能默然承受而做無力任何改變的狀態（即表列的「修行時機」一欄），只有愛、取、有三支是掌控在自己這輩子的手中，至於生支與老死支則又下輩子的事。如此消極悲觀的論調怎能成就解脫之道？況且愛支、取支與有支是相當程度的凝聚、累積與複雜的現象，以此為修行的切入點未必妥適。

3. 因與果的關係

不論是常理推知或嚴謹研究，先有因、後有果的關係在大部分時候是確立的³³²。不過，就發展脈絡而言，因與果其實是局部相互重疊的，而非截然地二分，以「放在桌上的冰塊融化了，弄濕了紙」為例：

第一層因果：桌上的冰塊（設為 **A** 因），透過溫度的作用，融化了（設為 **A** 果）

第二層因果：冰融化了（設為 **B** 因），產生很多水，而使紙濕了（設為 **B** 果）

³³² 即使是因果同時存在的現象，例如：被風吹起的塑膠袋，因（風）果（塑膠袋被吹起）是同時呈現的，也是因在前、果在後。

一般所謂的因果關係，若僅著眼於單一層的因果，是單一層的因導致單一層的果，例如：A 因導致 A 果、或 B 因導致 B 果。但是，若大餘一層的因果關係，則是第一層的因導致第一層的果，第一層的果轉變為第二層的因，再導致第三層的果，以上例，就是「A 果=B 因」。以此類推，如此方得以形成環環相扣的因果關係。這是在因果關係上很重要且不宜忽視的現象。

兩重三世觀所示的因果關係為：

第一重因果：前世的因—無明支、行支(A 因)，導致此世的果—識支到受支(A 果)

第二重因果：這世的因—愛支到有支(B 因)，導致下世的果—生支、老死支(B 果)

這的確說明了 A 因導致 A 果與 B 因導致 B 果的因果相關現象，不過，重要的是 A 果卻不等於 B 因，因此，嚴格地說，A 因對 B 果是不會直接造成影響的。此說完全忽略了 A 果與 B 因原本所應具備的重疊關係，基於這樣的重疊關係方得以使第一重因果與第二重因果有效地銜接。若假設這裡的「A 果=B 因」，則表示「識支到受支」相等於「愛支到有支」，此與事實並不相符，因為即使在兩重三世的詮解中，各支都有不可任意省略的內涵與意義。由此，可以看出兩重三世說所詮解的十二支緣起的因果關係其實是斷裂的，這與緣起思想所清楚標示的環扣性因果關係（此有故彼有等）並不相符。

再從另一個角度看，對一般凡夫俗子而言，其過去世、現在世、未來世都是無明造業的過程，故其生命特質是雷同的，過去、現在、未來只是加入時間的參數，這樣的參數對於未修行的個體其實是不具任何實質意義的。因此，時間參數可以拿掉的，就會成為：

過去世 = 現在世 = 未來世

亦即 {無行支與行支} = {識支到有支} = {生支與老死支}

如此一來，十二支成為相同概念卻重複三次的敘述，從經文的脈絡來看，這應該不是十二支真正的原意，至少在《雜阿含經》的經文是不會如此瑣碎複製；同時，也會有將十二支任意化約為八支的風險³³³。

4. Joanna Macy 的觀點

有關緣起思想的文獻中，Joanna Macy 之《Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory³³⁴》是相當值得重視的，因為 Macy 對緣起法的理解包含了抽象的理論思考與具體的社會行動，關懷層面從個體到整個地球村，深入義理實踐並及於哲學和科學的對話。在《Mutual Causality》書中 Macy 提到阿毘達摩論師的論述相當深遠地影響了學界的認知，因此書中 Macy 透過巴利佛

³³³ 請參閱第二章第二節有關 Mathieu Boisvert 對五陰的論述。

³³⁴ Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory*, N. Y.: State University of New York, 1991.

典(*suttas and vinaya*)考察了早期佛教思想與阿毘達摩論師詮釋的差異，文中列舉了四個不見於早期經典而興於阿毘達摩論師的觀點：

(一) 瞬間的概念(*The Notion of Momentariness*)，早期經典強調無常與現象間的交互作用，但並不嘗試要去分析無常與現象的本體特質(*ontological nature*)。然而，阿毘達摩論師卻判定了交互作用中的各種因素及其本身的特質(*intrinsic character*)，此即所謂的「法」，並依據性質、數量、期間而加以分類成爲各種複雜的理論。這些理論傾向於假設「法」是不連續的實體(*discrete entities*)與根本真實的存在(*facts which are ultimately real*)，在論師們努力調和實體論(*substantialism*)與動態現實觀(*a dynamic vision of reality*)之下，這些「法」被視爲是刹那的，其彼此瞬間轉換的速度之快，以至於無法互相影響或僅止於來得及彼此前後接續。於是，無常觀變成了瞬間觀，因果關係(*causation*)變成了順序關係(*sequence*)³³⁵。這樣的觀點與 David Hume 的因果論是相近的，但這並非早期佛教的因果觀點。

(二) 無爲法的假設(*The Postulation of Unconditioned Dharmas*)，論師們假設了一個不受因緣條件限制的涅槃與虛空(*nibbāna and ākāsa ((sic))*)，解脫就是透過實踐滅盡定而與這樣的虛空結合(*practice nirodha for samudaya*)。虛空並非因緣和合的，而是想像出來完全與因緣聚合世界脫勾的境界，因此，虛空勢必與形而上的絕對境界(*a metaphysical absolute*)劃上等號。

(三) 實體與屬性的區分(*The Distinction Between Substance and Attributes*)，爲了分析的目的，論師們區分了相對真實(*relative reality*)與絕對真實(*Ultimate Reality*)的法，隱涉了一種絕對真理/領域的存在，而這樣的領域是自外於一般所感知的世界。相類似的範疇分類手法，例如：名(精神的)與色(物質的)的區分，其中的名再二分爲心(*citta*)與心所(*cetasika*)，如此二元論的趨勢影響了往後的佛教對於身體與現象世界的觀點，並造成了近代學界進一步地再區分出法(*dhamma*)與法的特性(*lakkhana*)。如此一來，佛教思想進入了一種潛在的實體觀，而區別出本體與屬性則導致一種單向的因果論。

(四) 以兩重三世的觀點呈現十二支緣起法(*The Presentation of Nidāna Series as a Sequence of Three Lives*)，早期經典曾出現過十支、十二支或大於十二支的緣起說，而各支的次序與次序的精確成份明顯地並不構成佛法的主要教義。論師們卻將各支定型化爲具有本體論的重要性(*ontological significance*)，而三世觀的詮解則呈現出一種線性的因果鍊。如此一來，掩蔽了緣起法的交互動力(*reciprocal dynamic*)—就是個體意志與思想、貪愛與無知間是會相互決定的。

³³⁵ 以 *sequence* 的角度理解十二支，可以在另一本以阿毘達摩論述爲基礎的書得到印證，書中探討十二支緣起與四聖諦的關係時，有關十二支的部分都是用 *sequence* 一字，參閱：Carol S. Anderson, *Pain and Its Ending—The Four Noble Truths in The Theravāda Buddhist Canon*, U.S.A.: Curzon Press, 1999, p. 94.

5. 回應 Joanna Macy 的觀點

從 Macy 的書中可以嗅出他對佛教認知的主要來源是經典的閱讀與親身的體驗，並不單從學者的論述。因此他可以從經典出發，審視學者論述的正確與偏頗，並與西方哲學對話。事實上，有關阿毘達摩論師與早期佛教不同的觀點只佔本書的 2.5%，更多的篇章是在說明相互因果論的各種面向(The Dimensions of Mutual Causality)、一般系統理論與緣起法的交會、單向線性之因果論的起源與問題等。

這裡筆者想回應的是單向因果觀與相互因果觀的影響。若以甲、乙兩方的衝突為例，單向線性因果的心理邏輯³³⁶為：

- (一) 因果關係：因為某一方做出 A 行爲 → 導致另一方的 B 行爲
- (二) 推理 1：如果沒有 A，就不會有 B
- (三) 推論 2：從事 A 行爲者要負絕大部分的責任
- (四) 結論：問題是出在 A，而不是 B

於是呈現出標準二元對立的思惟，A 是導致問題的第一因，B 只是相對地反應。在這歷程中，爭議點是出在於甲乙雙方通常都會堅持自己的行爲是 B，而不是 A，自己只是被動地反應，或聲稱自己是受害者，故不需要負主要肇事責任。職是之故，任何一方都將強烈地擠壓對方到 B 的位置，以彰顯自己行爲的正確性、正當性、情非得已或忍無可忍。

《雜阿含經》的緣起思想所呈現的相互環狀因果的心理邏輯為：

- (一) 因果關係：因為某一方做出 A 行爲 → 導致另一方的 B 行爲
- (二) 推理 1：A 行爲是表面的導火線，未必是真正主要的原因
- (三) 推論 2：構成 B 的原因除了單一表面的 A 之外，還有與 B 自身息息相關的 b1、b2、b3 等；同理亦可類推 A 行爲
- (三) 結論：從事 A 行爲與 B 行爲者都要負責

這裡的因果邏輯從單向直線立刻轉變為環狀立體，解決問題的焦點從「誰應該為此負責？」轉變為「如何確實有效地使下次不再發生相同或類似的情況？」，真正的目標從模糊不清轉變為清晰可辨。透過觀察到自己所應負責的部分，甲、乙雙方不再需要相互擠壓、互控是非對錯，反而將給對方轉圜調整的時間與空間，因為給對方空間就是給自己空間。因此，雙方互退一步的同時不會再埋下另一個不滿的種子，當下就是一個清楚明白的了結，二元對立的思惟邏輯亦被化解於無形。由此可見，透過緣起法來觀察事理與解決問題是相當有效而且可以創造出雙贏的局面，這樣的原則是放諸四海而皆準的，Macy 的多國觀察實踐經驗提供了經典極佳的註腳。

³³⁶ 特別註明這僅是心理邏輯的討論，未涉及法律或道德的部分。

6. 兩重三世說的歷史地位與定位

嚴格認真地看待兩重三世詮解的十二支緣起，所言詮教導的內容（口行），並無法落實於具體的修行（身行），所以是一種脫離實際修行脈絡的論述。兩重三世觀所詮解³³⁷的十二支緣起，在邏輯上、在修行脈絡上、在對生命歷程的詮解上³³⁸都是偏頗的³³⁹，在此之下，如何能透過十二支的修行理路而達至「慧解脫」³⁴⁰的境界？對於未能達至「慧解脫」的詮解，又有何存在的價值³⁴¹？這些恐怕是我們這一代的佛教學者所應嚴正以對的³⁴²。

兩重三世說的詮解有其歷史背景，其部分的價值與意義更是不可抹滅，但是，以科學昌明的今天，再繼續單純且不假思索地以兩重三世觀含糊謬誤且脫離現實地帶過十二支的詮解就未必適當了³⁴³。就如同西方心理學之父佛洛伊德發展出超時代的性理論，其謬誤經過長時間多方的檢討修正，目前幾乎已經沒有任何心理學家會完全服膺其原始學說，但是其歷史地位不變，因此人格心理學教科書幾乎都還是會以佛洛伊德的性理論出發。

兩重三世說是針對十二支緣起法的某一種詮解，然而，十二支緣起法的義理是不論佛陀出世與否都已經存在著的，詮釋與被詮釋者是需要明確區別辨識，若

³³⁷ 有學者認為此種胎生學的轉世理論其實是當時普遍民間靈魂信仰的融合，與佛教哲學的上層結構是不一致的，參閱：Marek Mejer, *Some Remarks on the Pratityasamutpāda*, *Sanskrits and World Culture*, 1986, Berlin。

³³⁸ “they come to stand on a different ontological principle from that of Buddha”，意譯：「在本體論的原則上，他們的觀點與佛陀的本懷並不一致」，參閱：Isshi Yamada, *Premises and Implication of Interdependence*, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Frazer, 1980。

³³⁹ 「原始經典對於十二緣起中識一名色等關係，不只論及認識，亦論及胎生學的關係；縱然如此，我想，那也只是譬喻性或觀念性之說，而不是在說具體的事實」，水野弘元，釋惠敏 譯，《佛教教理研究—水野弘元著作選集（二）》，民國 89，台北：法鼓文化，頁 50。

³⁴⁰ 「慧解脫」即斷盡煩惱，已成功地離欲與離無明，心中不再有貪、瞋、癡、慢、疑，參閱：溫宗堃，〈漢譯《阿含經》與阿毘達摩論書中的『慧解脫』〉，《正觀》，第二十六期，民國 92 年 9 月。

³⁴¹ 智崇居士專文〈「十二因緣」認知結構〉圖示十二支緣起如何包含了心靈層次、身體器官與世界現象，甚至列出『十二因緣』與修行方向參考，參閱：智崇居士，《探究真心》，台北：圓覺文教基金會，民國 89，頁 135-177。不過，本研究並不贊同此等任意化約的觀點。

³⁴² 「具有獨立思考能力的佛教徒必須依照我們現代人的精神需要，去實存地（existentially）重新探索開展佛法的時代意義」，參閱：傅偉勳，〈四聖諦的多層義蘊與深層義裡〉，《佛教思想的現代探索》，民國 84，台北：東大，頁 215。

³⁴³ 針對兩重三世觀點的反思與反對如 Osamu Yoshida, *Dependent Origination Central Theory of Buddhism*, *The Journal of Intercultural Studies*, No. 5, 1978。Yoshida 認為十二支之所以一向被認為是時間性的線性連貫，主要是受印度的口傳文化所限制，因此試圖重新描繪出十二支之間彼此的次序與關係。其所描繪出的十二支圖，內在邏輯性不夠清楚且欠缺經典的依據，但是其立足於現代重新詮解十二支的精神應該是值得參考的。

單純直接地認定十二支緣起法就等於兩重三世的詮解（詮釋＝被詮釋者）則是有待商榷的。

第五節 小結

緣起法，是佛教的核心義理，也是佛教異於他教的重要分野之一，其定義為「此有故彼有，此起故彼起；此滅故彼滅，此無故彼無」，闡釋萬事萬物的生起或存在是因爲：所有促成生起或存在的因緣條件已經充分具備了，而萬事萬物之所以消逝是因爲條件已經不充分具備了。這一切都是無常演化下的自然狀態，既非隨機顯現，亦非天神所創，其演化的邏輯則與人們的思惟相關，不論是正思惟或不正思惟。

緣起法有相當多的表達方式，最常見者爲十二支緣起法，從追溯問題根源出發的理解方式稱爲逆觀十二支，亦稱流轉門，其內容爲：「老死→生→有→取→愛→受→觸→六入處→名色→識→行→無明」。從如何解決問題出發的理解方式爲順觀十二支，亦稱還滅門。第一節以一般人的心理實修視角，在忠於漢譯《雜阿含經》的前提下，重新逐支詮解十二支緣起。第二節說明二元思惟對一般人的箝制，以及如何透過緣起法的實際觀修，從二元對立的思惟模式調整爲緣起法的思惟模式。如此一來，將能更有效地「面對、接收、處理、放下」所遇到的問題，亦將更具創造力。第三節推導出：名色與五陰爲整體經驗與各別經驗的關係、名色與識的輾轉相依是單向且不可逆的、行支有思惟與實際行動的雙重意涵等。同時亦說明隱微於十二支中的積極主動性，基於這樣的積極主動性格，佛教的修行方成爲可能。第四節深入兩重三世的詮解，以心理實修的視角逐一重新審視，並提出其歷史定位。

從第三章與第五章的五受陰，第四章的七處善、無常、非我，第六章的六入處等一路研究下來，到了本章的十二支緣起法算是一個完整的段落。其發展的脈絡是由潛而深、由狹至廣、由簡易而複雜、由單獨各別經驗到整體生命經驗。但是，從另一個角度看，各章所呈現的修行法門之間其實是有內在貫穿性的，以「未達修行成就的此岸」與「已達修行成就的彼岸」爲喻，彼此間的內在關連性如下圖示。

圖表 七-6 【緣起法相關概念的內在連貫性】

與緣起法直接相關的概念	此岸內在貫穿的意涵	彼岸內在貫穿的意涵
五受陰	五陰熾盛	五陰皆空
六入處	老病死與憂悲惱苦	律儀
常見	看到事理的恆常與自存	無常觀
我見	看到「我」的恆常與統合	非我觀
十二支緣起法	無明所致的老病死與憂悲惱苦	涅槃

在這種內在彼此貫穿的情形下，實實在在地修行其中的任何一項，都可以達到相同的效果，因為所有的修行法門都通向同一個目標：徹底地脫離無知的循環。

從五受陰到緣起法，說明了佛教在尋求解脫的前提下，如何確實且理性地觀察、認識、理解，進而超脫一般心理狀態與各種起心動念，同時也說明了佛教對這個世界的認識與理解觀點，對於生命之苦楚如何產生與如何熄滅提供了鉅細靡遺的認知與觀修法門。

下一章四聖諦將進入另一種不同的表述方式，與緣起法相同的是四聖諦不再有細項的說明，每一諦的意涵都是概括性的、都必須奠基於之前相關概念的充分理解之上。與緣起法不同的是四聖諦在點明問題所在（苦）、問題如何昇起與匯聚（集）以及問題如何超越（滅）後，更拉出永保行於正道的明確指引（道），佛教積極面對生命困頓難題的性格於此充分展現。