



原始佛教哲學的業與輪迴

D. J. Kalupahana 著
陳 鈺 譯
霍 韜 鴻 校

佛陀以神通經驗親身體證生命的兩面——業與再生。據說，具有這種能力的人，可以：「以其天眼看到眾生的生死輪迴，不論貴賤、美醜或善惡，皆由其業力所使①。」講業力與輪迴的佛教學者，往往忽略了佛陀及其弟子在這方面的實際體驗。印度學者論述佛教，亦認為：「原始佛教的教義絕非新創，在印度思想上亦非新奇②。」甚至有一位較審慎的西方學者亦覺得：「佛教源於某些早已被接受的印度信仰。其中最重要的，就是生命的

輪迴與行為的果報。……這些觀念都已成為大部份的印度宗教接受。③」

上述這種對業報觀念的解釋，源出於兩種假設：一、佛陀之所以接納業報，不是因為佛陀的親身體證，而是因為它們是梵書與苦行傳統的重要概念；二、在佛教興起之前，此類理論早已完備，而佛的教義與他們又沒有不同之處。

對於第一項假設，以查耶底歷奇（Jayatilake）的反駁最為

內明

120期目錄

譯稿

原始佛教哲學的業與輪迴……………3

D. J. Kalupahana 著

陳 鈺 鴻 譯

霍 韜 晦 校

特載

中國佛學需要開出客觀研究的風氣……………霍韜晦…8

佛典選註之二

雜阿含經選……………11

中大佛學教材編寫小組

特載

佛與舍利弗、須菩提共說般若波羅蜜……………智 銘…17

譯稿

六祖慧能傳（三）…字井伯壽著…20
王進瑞譯

筆譚

談一心三智……………智 銘…26

四眾堂

關於衛塞節為公共假期的來源及其他……………28

特稿

梵網經菩薩戒本講義（四）……………31
釋廣化謹述

佛教文藝

科學般若……………馮 馮…34

虛雲和尚（續）……………馮 馮…38

佛教消息

……………編輯室…43

畫頁

封面 迦理迦尊者

封底 羅怙羅尊者

封面裏 成博迦尊者

封底裏 半託迦尊者

精闢：

「在毫無門戶之見的學術前題下，我們要指出這樣的結論是沒有歷史根據，更沒有對資料作審慎的考查，例如某一思想同時出現於甲期與接踵而來的乙期，但這並不等於證明乙期學者是毫不反省地接受了甲期的學術思想。假如我們接納上述的辯證，就等於說一位好的科學家，他同意前人的理論，我們就斷定他未經思索地接受一樣④。」

一個大學的理科生，可單靠教科書而接納前人的理論，但一位認真的科學家是不可能這樣做的。同樣道理，一位沒有練就神通的佛教徒，單聽佛陀的話，已足夠使他相信了，但對一個有如佛陀般的修行者，連他的老師阿邏迦和鄔達迦·羅摩子都承認是已熟習一切瑜伽法門，又練就神通的智者，就不能以同樣的眼光去理解他了。

至於第二點假設，皆因對佛教與較前期的理論，未能作深入的了解，才會誤認它們是相同的。否則，佛陀就不會被同期學者，指責他是提倡斷滅論了（也就是說，否定有永恆不變的「自我」以負責來生與道德的責任）。或者，正如有些弟子在佛在世時，已經產生以下的困惑：「既然色、受、想、行、識都無自我，則誰人承受一己行為的影響呢⑤？」這也即是說：當佛陀否定了不滅的「自我」後，他怎樣才能圓滿地解釋業報呢？唯物論者否定不滅的「自我」，因此亦無來生與道德的責任。佛陀雖然否定「自我」，但他保留業報與輪迴的理論。問題是，一方面主張「無我」(anatta)，一方面保留業報、輪迴的理論，兩者如何融會，不獨成爲近代西方佛教學者的問題，實際上亦困惑着當時的佛弟子，及許多後期的佛教徒。單是這項事實，就足以證明佛教的業報理論，與當時流行的理論是多麼的不同了。其實，佛陀不須設置一個形上的「自我」實體而能對業及輪迴的現象作答，是他對印度哲學與宗教的重大貢獻之一。

雖然業報與無我的概念是緊密的連繫着，但現在我們不妨先討論業的問題。爲了瞭解佛教中的業報觀念，其前期的思想背景宜稍說明如下：

(1) 奧義書學者對業報及道德責任的態度，在乎「自我」是「行爲者」Kartṛ，同時又是後果的「受用者」bhokṛ。業變成永恆「自我」的活動和經驗。它的結論在於強調苦樂在乎一己的活動，而「自我」以外的其他因素都幾乎全被摒棄了。

(2) 唯物論者與邪命外道，都否定有永恆「自我」存在，因而排斥業力的有效性。他們否定一切道德責任，所有人生的苦樂實被一種稱爲「自性」(svabhāva)的物理現象的「自然律」所管轄。換言之即不由「自我」決定。這即是在第三章所提及的外界緣起的論調了。

耆那教認爲業力是個人的責任，爲一鐵定不移的規律。當業力產生後，即成爲個人力量所不能及的東西，這也就是說，成爲人所不能改變的外力了。

細讀上文，就會發現其他學派不是過份重視業力而忽略其他因素，就是把業力完全澈底的否定。佛陀指出業力只是緣起法則中的一環，但並非爲唯一的決定人的生命的因素，故此其他學說是不圓滿的。

在將所有不完備的理論駁斥後，佛陀創造了緣起的業力理論（後來被稱爲業決定 Kammaṇiyāma）。在解釋業力怎樣決定人的生命之前，他先考察產生業力的因素，發現人的活動(業)是決定於：(1) 外界的刺激，(2) 心理的動機，(3) 無意識的驅使。

當佛陀被問及行爲的緣起時，他說：「業以觸 (Phassa) 爲緣⑥。」用較爲生物的意義了解，則「觸」在上文中可理解爲一種刺激反應的模型，感官受刺激後的一種反射行動。原始經典中偶然也有這樣的例子，如中部經典一〇三四中所述：「一輪臥無知的小兒，在接觸到灼熱的火炭時，即縮回他的手脚。」當然此類行動是無意識 (asañcehanika) 及純生物刺激的反應。因此人不應對這種活動負責。

除上述的物質因素能引起業外，更有某種欲念能引起人的活動如貪 (rāga) 瞋 (dosa) 癡 (moha) 等⑦。一般而言，惡行即是由這些動機引起，善行則由無貪、無瞋、無癡所致。所以從這些地方看來，個人的責任是不可推卸的。這也就是佛陀重視行爲

的心理狀態。甚而將思（*Cetanā* 卽意志）與業視爲同義詞的原因。

無意識的活動一樣影響行爲，如求生欲（*jīvitukāma*）不死欲（*amaritukāma*）^⑧這兩者，與佛洛伊德（*Freud*）所說的生物本能（*life instinct*）頗有相似，而樂欲（*sukhākāma*）厭苦（*dukkhapatikūla*）亦可以與佛洛伊德的（快樂原則）比較。這些活動，雖不經意識，但實是由於對生命的實相不理解所致，因此人亦可能需要負起此類行爲的後果。

對佛教解釋人類行爲的緣起法有所認識後，就易於了解佛陀所說的行爲自身的因果效能。行爲自身是被多種因素決定，但它也產生一定的相關後果。這個行爲（*kamma*）與後果（*vipāka* 卽異熟）的相應關係就構成佛教的業論了。它之經常被誤解，就是由於祇知因與果是有關係的，而忽略了果應當是相應的果。由此再進而誤認業爲嚴格的決定論，其實，這正是佛教所反對的觀點。決定論是耆那教的主張。

佛教所強調的，其實是某種性質的業，在某種環境下，就會產生某一相應的後果。在增支部經典（*Aṅguttara - Nakāya*）裏有一段對話把這一立場很清楚地顯示出來^⑨。佛陀說：假如人相信「人唯隨其所作之業，而受此業之報」的話，則修行都不能將苦去盡，而變成毫無意義了。但假如相信「人之所行，其後果將在某種情形下決定（原文直譯是：一行爲的結果，將在某一情形下經驗），卽如是而嚐受後果」，則修行的生活便變成有意義，而苦也是可以滅盡的，此間的分野，極爲明顯：第一種是完全決定論的因果關係，而第二種則考慮到行爲造作時的環境，及它對後果的影響。

下面有一個很適當的比喻：假如有人把鹽放進一杯水裏，這杯水就會變成鹹而不可飲用。但如果將同樣的鹽投入恆河，大量的水份溶去了鹽的鹹味，河水不會變成不可飲用。同樣，某些小惡，可令某人往生地獄，而別人則可能僅於本世有報應。我們可以發覺：相似的罪行，由於兩人的環境不同，便會產生極不相同的後果。上述所引經文，又有以下的記載：

「一個沒有好好去修練他的身、戒、心與慧的人，只有卑微、痛苦與短暫的存在，極輕微的罪業就會使他往生地獄。而對身、戒、心與慧都已修練的人，他的生命是高貴、有意義與長壽，類似的罪業只會在本世引起小報，甚至無礙。」

這一講話當可澄清把佛教業力思想視爲決定論的誤會。因爲它強調行爲的後果，不單依行爲本身而定，而且決定於許多因素，例如作業者的本性與環境，這一講法是與佛陀的緣起論相通的（見第三章）。

這一講話同時點出原始佛教業報思想的其他意趣：果報有時可能極輕微而不被察覺。報應有時發生在本生，有時亦可能在來世。在這一意義下，業的理論與輪迴投生的思想，就發生緊密的關係了。原始佛典之中，談到這關係的有很多，最重要的如中部經典的「大小業分別經」（*Culla and Mahā - Kammavibhaṅga - suttas*）。

「小業分別經」（*Culla - Kammavibhaṅga - sutta*）^⑩指出無慈悲的殺生，是會於死後投生惡趣；卽使再投生爲人，他的壽命也是短暫的。這種講法是已通過神通實證的，而不是單憑玄思。在「大業分別經」（*Mahā - Kammavibhaṅga - sutta*）^⑪裏，佛陀提到：某些修行者和婆羅門，以極深的禪定，體察到行惡者投生惡趣。他們藉這種他神通能力，作如下的結論：「人如殺生、偷盜……妄見，都會在死後投生惡趣。如是見者則爲正見，餘皆虛妄。」佛陀認爲「唯此真實，餘皆虛妄」（*Idam eva saccaṃ mogham aññāṇaṃ*）的觀念，是極錯誤的。因爲亦有苦行與婆羅門，以同樣的神通體察到前世做壞事的人，今生亦可得生善處。他們就會下相反的結論：行爲不論好壞，都不會影響來生（如唯物主義）。

通過同樣的神通而對業報有相反的結論：一種是決定論、另一種是非決定論。在這情形下，是否神通有矛盾？或者，是依理性活動所得的結論有錯呢？據「大業分別經」的描述，當時能以神通去體察生死輪迴的修行者，在下結論時往往忽略了因果歷程中的某些重點，以致誤認前生作惡的人，可以在今生得享快樂。

因爲若是這樣，在道德責任的領域內，絕對的決定論就不能成立了。但佛陀指出，這思路是不應發展到另一極端，由此而承認絕對非決定論。反之，壞人可於臨終時發善心（即是說：善念去代替了惡念）；又或者，他的一生中也會行善。那些論師採取極端的業論觀點，沒有考慮及這類因素，他們只依一己的愛惡去解釋神通所得的內容（即是說：採納有助於自己的理論因素，而忽畧其他）。下文我們將會再談這問題（見附錄一）。

如上文所述，佛陀對緣起的觀念，是著重條件性而非決定性的。業或行爲亦屬於緣起法的一種，故亦不能例外。在「大吉祥經」(Maha-mahāgala-sūtra) ⑫這裏指出人生有三種吉祥：(1)前世的福德，(2)現世的適當環境，(3)發心與正勤。此中過去世的業與今生的發心（亦即業）都是有影響力的原因，但適當的環境對後果的決定力量亦應被重視。正如上引「大業分別經」所示：惡人如能棄惡從善，來世即可往生樂處（這種道理結果導致後期某類宗教活動，如爲病者於彌留之際誦讀福冊（puñña-poṭṭhaka）。這種人格的可改變性，使道德與宗教行爲產生意義。此與決定論者所以爲的今生所受的一切，全出於宿業的安排不同。故此，佛陀強調業力只不過是影響人格開展中，衆多因素的一種而已。所以他說：業是土壤，心識是種子，而貪愛爲水份，生命卽如是再生⑬。」

這種業的理論，在上文已經提到有關道德責任的問題，如何與無我（anatta）的觀念協調呢？對習慣於接受有永恆不滅的連續體如「靈魂」，而不認識事物是在不停地演變，僅爲了方便的緣故，我們纔以名言命名的人來說，的確是難事。但如果能看透「靈魂」或「自我」全非實有，只是妄念，則業與無我的問題實在是相一致的。

原始佛典又怎樣去解釋來生呢？原來，人的構造被分析爲兩層：(1)六大——地、水、火、風、空、與識⑭——此中目的是化解物質的「自我」觀念（見第一章），(2)以五蘊——色、受、想、行、識的概念——目的是化解心理的「自我」觀念。若在一般情形下的構造亦可以簡單地被稱爲名色（nāmarūpa）。

對生命的繁殖，據說有三個因素：(1)父母的交媾，(2)母體處於適當的受孕時間，(3)香陰（gandhabba）⑮出現於現場。最先在母體形成的兩成素就是名色，亦即胎兒。香陰亦化爲受生的識（viññāna）而與名色結合，這樣生命就存在了。在「大因緣經」(mahā-Nidāna-Suttanta) ⑯裏，對這過程有較詳細的描述：假如識不進入母體內，則名色就不會構成；它若（經過一段時期後）離開母體，則名色亦不會成熟。因此在母體內的胎兒，是受一投生的識所影響，這一名色與識的關係，在十二因緣裏已經強調過了（見第三章）。經文又說，如人已獲得正覺，去除有愛（bhavaṭaṇhā），識就不能夠依止新的名色，因而不再生輪迴受生⑰。

此類內容，於原始佛典中一再出現，無可置疑地指出「識」就是兩個生命的連接體。它更多次談及，練成神通的人，是可以見到「識是川流不息地在人的今生與來世中呈現⑱。這識之流（viññānaśoṭa）卽是原始佛典中常提及的「有流」（bhavaśoṭa）。讀者請注意，在原始佛典裏，是不承認不依名色而能存在的識。換言之，原始佛教並未發展出一無實體的存在。但後期佛教學派則相信有中陰身（antarābhava）的存在。原始佛教認爲：識的繼續存在，必須依於新的名色。這樣，就保持心理性格方面的連貫性。故此，佛說宿命通是隨著記憶而生的⑲。

現代邏輯實證論大師艾耶（A. J. Ayer）曾經說過：

「假如有人能記憶一已死的人的經驗，而又與死者的性格有連貫性，我以為最好是說，此人在某些方面接受了死者的記憶與性情，而不是說他是同一個人，存在於不同的肉體，以爲人能存有於不連續的時空，實在是太匪夷所思。但我仍然認爲應以開明的態度，去接受有關再投生的邏輯的可能性，如果一個較後世的人，具有另一生於前期的人的極明顯的記憶和性格，則我們應把他們看爲同一個人，而不是兩個人了⑳。」

以上引述了艾耶的文章，在於指出原始佛教的輪迴思想是可以有一邏輯的可能性的。

學習原始佛教的業與輪迴的思想，困難在於要同時接受其無

我論。但正如上文指出，不等於否認連續性。其實佛教的無常，緣起輪迴思想的哲學價值，不乏傑出的哲學家，如艾耶氏等所支持，對這個思想的懷疑，主要是因為它不可能用一般的方式去求證。事實上，除了用神通之外，有許多其他的事例，尤其是在兒童們身上，往往記得前生的生命歷程。現在，這類事例都已經詳細地被記錄起來。此外，利用催眠術，亦能提供很多有價值的資料。所以根據上述這些理由，布羅德（C. D. Broad）認為人死後的存在問題部份是經驗性，部份是哲學性的。他說：

「這是經驗性的，如果它是可以被清楚形構而又可以顯示為一有意義的問題的話，則唯一可試圖解答的途徑，就是通過對有關獨特事例的觀察……這類可供觀察的事實是可通過心理學的研究，尤其是催眠術方法的了解^⑫。」

註：

- ① D 1.82.
- ② S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1962), Vol. 1, p. 360.
- ③ K. J. Thomas, "Buddhism in Modern Times," *University of Ceylon Review* (Colombo), 9 (1951): 216.
- ④ Jayatilke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, pp. 371-372.
 - ⑤ M 3.19.
 - ⑥ A 3.415; TD 1.600a.
 - ⑦ A 1.134; TD 1.438c.
 - ⑧ S 4.172; TD 2.313b.
 - ⑨ A 1.249; TD 2.433.
 - ⑩ M 3.202ff., TD 1.705aff.
 - ⑪ M 3.207ff., TD 1.707bff.
 - ⑫ Sn 206.
 - ⑬ A 1.223f.
 - ⑭ M 3.239; TD 1.590b.
 - ⑮ M 1.266; TD 1.769b.
 - ⑯ D 2.62f.; TD 1.61b.
 - ⑰ S 1.122; TD 2.347b.
 - ⑱ D 3.105; TD 1.77b.
 - ⑲ D 3.134.
 - ⑳ *Concept of a Person and Other Essays* (London: Macmillan, 1963), p. 127.
 - ㉑ *Human Personality and the Possibility of Its Survival* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1955), p. 1.

（上接第25頁 六祖慧能傳）

地要捧場神會作為勝人一等的人物，後世所捏造的。想盡辦法要捧場神會的作為，可見這些人都是神會系統的人，曹溪大師別傳裏面所記載的事情，雖然有很多杜撰的地方，但有關六祖的傳記，大體上可劃一時期的作品；因為在這部別傳初見的記事，往往會被人抄寫出現在後世六祖傳的例很多。也許別傳是抄寫以前的人所寫的記述亦不一定。但是於今無法看到比別傳更舊的字據，所以不得不認定別傳所有的是最初的記事。以下在於許多處可以看到這部別傳的記事，被後世援用的例很多，要把它一一列舉出來未免太煩，所以從省，又畧序說：

次年春，師辭衆，歸寶林。印宗與緇白，送者千餘人，直至曹溪。時荊州通應律師，與學者數百人，依師而住。

歷代法寶記所寫的是：「印宗師共大眾送，能禪師歸曹溪，接引群品，廣開禪法。」又曹溪大師別傳所記載的是：「法師問能大師曰，久在何處住？大師云：韶州曲江，（原文脫了一個江字）縣南五十里曹溪村，故寶林寺。」因此法師講經了後，將僧俗三千餘人，送六祖歸曹溪，按曹溪在曲江縣南，在地理上未必是正確。但六祖尚未出現於廣州法性寺以前，確曾在寶林寺住過，可能是十六年遁隱的最後期。回歸曹溪的時期是儀鳳二年（公元六七七年）春，六祖四十歲時，祇有宋高僧傳一書傳述未歸寶林寺以前，有左開的事情：

上元中，正演暢宗風，慘然不悅。大眾問曰，胡無情緒耶。曰：遷流不息，生滅無常，吾師今歸寂矣。凶訃至而信。

其實五祖的示寂是儀鳳元年的前前年（公元六七四年），宋高僧傳是採用前年（公元六七五年）十月二十三日示寂的異說；但六祖於公元六七六年正月八日，才於廣州法性寺遇到印宗，所以上元中在廣州說法一節，難以置信；這件事明明是宋高僧傳的誤想。但儀鳳的年號是於上元三年十一月的改元後所稱：如果正確地來講，六祖是於上元三年正月八日遇到印宗，其月十五日出家，二月八日受具，其年住於法性寺，翌儀鳳二年春，回歸曹溪。不論如何，宋高僧傳的誤傳，不會變成正確的。（待續）