

## “五蕴”与“十二因缘”之关系及其哲学意义

黄玉顺

**摘要：**作为佛教哲学基础理论的“五蕴”说和“十二因缘”说之间是具有逻辑结构的对应关联的，但并不是在同一层次上的一一对应。五蕴是十二因缘的十二支的共同基础。它们之间具有源流的关系，即五蕴是比十二因缘更原始的理论。从五蕴到十二因缘的传承不是一种直线的发展，而是发生了从朴素存在论向精致人生论的根本视角转换。

**关键词：**佛教；哲学；五蕴；十二因缘；关系

如果不理解作为世界三大宗教之一、中国传统文化三大支柱之一的佛教，就既不可能全面理解世界文化，也不可能透彻理解中国文化。这里首先要求的是理解佛教的“五蕴”说和“十二因缘”说，因为它们构成了全部佛学的基础理论。但是迄今为止，我们对五蕴和十二因缘各自的宗教哲学意义、尤其是这两套理论之间究竟是一种什么样的关系，都还不是十分清楚。这里所说的“关系”既指它们之间的共时的逻辑关系，亦即两者是否在同一层次上一一对应的问题；也指两者之间的历时的启承关系，亦即孰先孰后的问题。

这里的分析将从“佛教哲学-宗教哲学-哲学”的角度入手，因为五蕴说和十二因缘说都属于“佛教哲学”这个理论层面。佛学较之其它宗教理论的特点之一，在于哲学理性思维的特别发达，因为它之追求解脱的道路，乃在于“佛”

(Buddha)即“觉”或者“觉悟”。如果说基督教是“因信称义”的，那么佛教就是“因觉称义”的：真正的佛教并不是“信仰了才能理解”，而恰恰是“理解了才能信仰”。[1]而需要理解或“觉悟”的，正是佛教“哲学”告诉人们的东西。

我们的研究结果（参见下表）[2]表明，五蕴说和十二因缘说之间的关系是复杂的。它们之间具有逻辑结构的关联，但是并非在同一层次上的一一对应。实际上，五蕴是十二因缘中各支的共同基础。它们之间具有源流的关系，即五蕴是比十二因缘更原始的理论。从五蕴到十二因缘的传承不是一种直线的发展，而是发生了视角的某种根本转换。

五蕴		十二因缘			
名色	蕴	十二支		三世	人生
名	3. 想蕴	1. 痴支①		过去因	
	4. 行蕴	2. 行支②			
名	5. 识蕴	3. 识支 ①		现在果	胎儿结生
		4. 名色支 ②	名		
色	1. 色蕴		色		
名	2. 受蕴	5. 六入支③			胎儿将生
		6. 触支 ④			幼年
		7. 受支 ⑤			童年
		8. 爱支①		现在因	青年
		9. 取支②			成年
		10. 有支③			
		11. 生支 ①		未来果	
		12. 老死支②			

五蕴（Pancaskandha）又译“五阴”、“五众”，是指的一切现象作为“积聚”结果的五种类别，这种积聚构成了万事万物、尤其是“我”或“人”。五蕴把一切现象归结为“名色”的积聚集合的结果，以说明事物现象作为“名色”本身是没有自性的。这种观念类似于马赫（Ernst Mach）“物是感觉的复合体”的说法；但是五蕴把复合体或集合体分为五类，即色（略相当于物质现象）、受、

tyasamutpāda) 则进一步把一切现象归结为“痴”或“无明”，即未能觉悟，这又跟马赫的把一切都归结为“感觉”不同。十二因缘意在说明世俗事物的缘生轮回，划分为“三世二重因果”，共含“十二支”，如下：

过去二因：无明→行



现在五果：识→名色→六入→触→受



现在三因：爱→取→有



未来二果：生→老死

三世之间乃是二重因果关系，三世内部则是线性因果关系；总起来看，则是一个因果链条。此所谓“因果”并不是逻辑学意义上的，而是发生学意义上的，亦即所谓“缘生”或者“缘起”（Pratityasamutpāda）：一切现象的产生、变化，都不是自有自足的，而是一定原因、条件的结果。这就是《杂阿含经》卷十二所讲的：“此有故彼有，此生故彼生。”这与中国哲学的“自然”（自己如此）观念大异其趣。

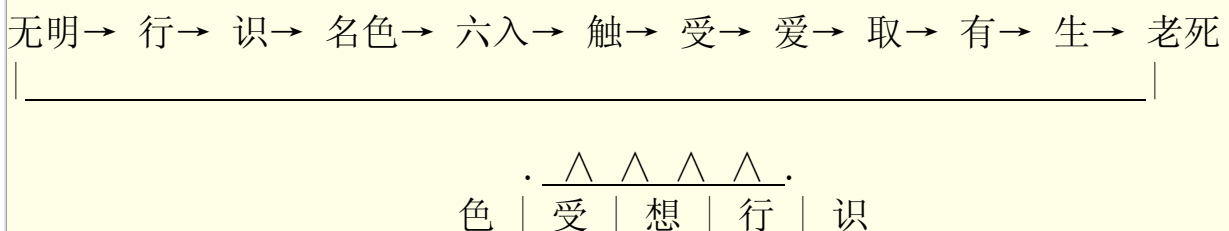
即便仅仅从名目看，五蕴和十二因缘之间也是具有明显的对应性的：如“色蕴”与“名色支”、“受蕴”与“受支”、“行蕴”与“行支”、“识蕴”与“识支”；研究表明，“想蕴”与“痴支”或“无明支”也是对应的。这种对应性表明了两者之间是具有某种传承关系的。但是问题并非如此简单，如果从三世轮回的角度来看，这两套理论之间又显然具有某种非对应性，因而具有不同的哲学意义。具体分析如下：

### 1. “色蕴”与“名色支”

所谓“名色”（Nāmarūpa）是“名”（Nāman）和“色”（Rūpa）的连称，一般认为指一切精神现象（名）和物质现象（色），而在人则指心（名）与身（色）。十二因缘中的名色支与五蕴中的色蕴是明显地具有对应关系的：“名色”包含着“名”与“色”两方面，其中“色”对应于“色蕴”，“名”对应于“无色四蕴”（受想行识）。《俱舍论》卷五说：“‘名’谓作想，如说色、声、香、味等想”，都是主观的；卷十又说：“无色四蕴何故称‘名’？”因它

们都是内心主观的东西而“相隐难知”，“随所立名，根境势力于义转变，故说为‘名’。”可见无论是色蕴还是名色支，“色”都是指的人或我的根和境本身，“名”都是指的“根境势力于义转变”“随所立名”的主观“作想”。

但是五蕴中的色蕴与十二因缘中的名色支显然并不是完全对应的。（1）名色支不仅涉及“色”，还涉及“名”，亦即包含了五蕴的“无色四蕴”（受、想、行、识）。如《大乘义章》卷四说：“以‘名’宣说无色四阴，故说为‘名’。”这里，十二因缘的“名色”似乎已经包括了全部的五蕴；但实际上十二因缘既有“名色支”，也有“受支”、“行支”和“识支”，可见五蕴之“名”（受想行识）并不等于名色支中“名色”之“名”。这里问题的关键在于，两者并非处在同一层次的概念：下文的分析将进一步说明，不仅是名色支，十二因缘的几乎每一支都蕴涵着五蕴；换句话说，五蕴乃是十二因缘中十二支的共同基础（参见下图）。



我们仅仅根据这一点也可以断定，十二因缘理论是由五蕴理论发展而来的。

（2）色蕴作为五蕴之首，遥遥地排在识蕴之前；而十二因缘的名色支，直接地排在识支之后。这是因为识支乃是今世八支的总因，而识蕴则只是并列的五蕴之一。十二因缘的排列是有因果意义的，而五蕴的排列顺序则并无因果意义：五蕴之间并不是因果关系，五蕴与现象之间才是因果关系。（3）十二因缘之名色支是指人生的第一阶段，亦即“结生”于母胎的一刹那而“有身”，此时身（色）、心（名）得到初步发育；此后身心才得到进一步的发展，而有人生的其他各个阶段。由此可见，十二因缘说是典型的人生哲学。而五蕴说则不然，它更具有一般存在论的意义。但这种“存在论”（Ontology）还是一种非常朴素的理论，类似于古希腊哲学初期的那种自然哲学，即基本上是一种“宇宙论”

（Cosmology）性质的东西，意在说明一切存在现象的本原乃是“名色”的“积聚”；它对“色”的理解还带有朴素唯物主义的色彩，即理解为“地水火风”；它虽然根本目的还是为了说明人生，但其人生观乃是建立在朴素的自然哲学宇宙论的基础上的。而十二因缘说则是直接说明人生的，而无意于说明自然现象的本原。

这里有一个问题需要讨论：即便在五蕴说中，“色”也并不完全等于“物质”概念。固然，色蕴属于与“心法”相对的“色法”，可以说大致相当于物质现象，所以《百法明门论忠疏》说：“质碍名‘色’。”质碍就是具有不可入性的事

物，这相当于物质概念。但是“色”只能说“略相当于”物质概念而已，严格说来，佛教哲学一开始就没有真正的“物质”概念：（1）《俱舍论》卷一说：“变、碍故名为‘色’。”具有“变”的性质的事物决不仅仅是物质。又说：“色者，唯五根、五境及无表。”五根指眼耳鼻舌身，这是人体的感觉器官，似乎类似物质范畴（准确说是生理范畴）；但五境则是指的色声香味触五种感觉对象，这种对象乃是心理对象，类似于康德所谓“现象界”，亦即并不是客观实在的“物自身”。尤其是其中的“无表色”（Avijñāpti），乃指身、口发动的善、恶二业，这是一种不能表现于外的内在现象；它是与“五境”一样性质的东西，为“六境”之一。（2）归根结底，根据佛教哲学的根本原则，“色”本身，包括五根、五境、无表，甚至包括“四大”（地水火风），也都是“缘起性空”的；换句话说，“色”本身毕竟只是一种“蕴”，亦即积聚缘起的东西，此即所谓“五蕴皆空”、“色即是空”。[3]康德虽然讲“现象界”，毕竟还设定了“物自身”；佛教哲学则是既讲“人无我”、也讲“法无我”的。佛教哲学的根本要义就在于证明“一切唯心”，并以此说明解脱也是“唯是一心”的问题。不过，五蕴和十二因缘对于“色”的理解程度还是有所区别的：十二因缘之“名色”更具心理性，亦即在佛教哲理上更为彻底；而五蕴之“色”更近物质性，即更具有早期朴素自然哲学的性质。

## 2. “受蕴”与“受支”

五蕴的受蕴和十二因缘的受支也具有明显的对应关系。“受”（Vedanā）本义是“领纳”，即对现象的主观感受。受蕴和受支都是对这样一类现象的解释：它们只不过是痛痒、苦乐、忧喜、好恶之类情绪感受的积聚。感受的对象即“境”分为顺境、违境（逆境）、俱非境（非顺非逆），《大乘百法明门论疏》说：“受谓领纳顺、违、俱非境相为性，起爱为业，能起离、合、二非欲故。”亦即“受”所生起的一类现象爱欲分为三类：离欲（远离逆境）、合欲（追求顺境）及“二非”欲。另一种说法，“受”也分三类，即苦、乐和不苦不乐。《俱舍论》卷一说：“受蕴谓三领纳随触，即乐及苦、不苦不乐。此复分别成六受身，谓眼触所生受、乃至意触所生受。”这类“境”所生现象之“性”非实，不过是“受”即“领纳”的结果。这是因为“境”本身就是非实的，所以对“境”之“受”即主观感受也是非实的。境分六境，即指色、声、香、味、触、法六种感知对象；又称“六尘”，即如尘埃一样的染污；又称“六妄”，即是虚妄的。尤其是六境中的“法”，泛指一切认识对象，也都是虚幻不实的，如《俱舍论》卷二所说：“十八界中，色等五界如其次第，眼等五识各一所识，又总皆是意识所识。”“受”作为对“境”的主观感受是非实的，这在五蕴和十二因缘是一致的，均属“心所”范畴。

但是十二因缘的受支与五蕴的受蕴并不是同一层次的概念，亦即不是完全对应

的。(1)受支是承接“识”“名色”“六处”“触”等而来的，大致属于心理现象；受蕴则直接承继色蕴，这多少具有早期哲学朴素的唯物反映论的色彩。这再次表明五蕴是较早的朴素理论。(2)就其具体涵义来看，十二因缘的六入、触、受三支，实际上都跟五蕴的受蕴有某种意义关联：“受”指生理、心理、伦理方面的情绪感受；“触”是产生这种感受的前提，即身心与物境的接触，“令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业”[4]；“六入”则又是“触”的前提，即指感触器官“六根”。(3)受支是今世“现在果”之一，它又引生作为“现在因”之首的“爱”。而受蕴则是由想蕴承接的（其实这种排列顺序并无实质意义）；而与想蕴大约对应的痴支却属于前世“过去因”，涉及现在、过去两世。这再次说明五蕴和十二支并不是同一层次的概念。(4)受支是由触支直接引生的，即是“六触”的结果。触支（幼年）引生受支（童年），受支引生爱支（青年），这是关于人生阶段的因果序列，涉及时间范畴；而受蕴则不然，它并不是一个人生哲学的时间范畴。下文还将说明，五蕴之间并无十二因缘那样的发生学的时间观意义。

### 3. “想蕴”与“痴支”

五蕴的想蕴在十二因缘中虽然没有明显的对应分支，但实际上可以讨论如下：

想蕴略相当于心理范畴的“认知”，包括感觉、知觉、表象、概念、语言等等。想(Samjñā)谓“于境取像”，如《百法明门论疏》所说：“‘想’谓于境取像为性，施設种种名言为业；谓要安立境分各相，方能随起种种名言。”这是纯粹认识论（狭义）的解释。另一种解释则涉及价值论，例如《俱舍论》卷一说：“想蕴谓能取像为体，即能执取青黄、长短、男女、怨亲、苦乐等相。”其中“青黄、长短、男女”属于认知范畴，然而“怨亲、苦乐”属于意向范畴。那么，这两种说法哪一种正确呢？我们不妨回顾上文：那里的受蕴也谈及“苦乐”，这里的想蕴也谈及“苦乐”，这两种“苦乐”的意义肯定是不同的。仔细分析不难看出，前者是说的“苦乐”感受本身，是属于意向心理范畴的；这里所说的“苦乐”则是指被“执取”为“相”的，亦即是对苦乐的认识，而非苦乐本身，所以是属于认知心理范畴的。

现在把五蕴的想蕴跟十二因缘中的各支相比较，有没有对应者？显然，我们可以采取两条标准加以衡量：一是采取上面论证了的“纯粹认知”这个尺度；二是它不能与五蕴中既有的任何一个“蕴”重复，亦即不可能是行支、名色支、受支或识支。除此以外，我们就可以用逐一排除的办法解决问题。第一支“痴”意为“无明”，显而易见与“想”是有关系的，《大乘起信论》说：“以一切法本来唯心，实无于念；而有妄心，不觉起念，见诸境界，故说‘无明’”；“当知世界一切境界，皆依众生无明妄心而得住持。”这就是说，“诸境界”“一切法”都是“妄心”“起念”的结果，亦即错误认识的结果，也就是“想”的“于境取

像为性”的结果。《成唯识论》卷六也说：“云何为‘痴’？于诸理事迷闇为性。”

至于其余各支，第五支“六入”或“六处”，《俱舍论》卷九说：“如是名色渐至成熟时，具眼等根，说为六处。”意即胎儿将生之时、眼等感觉器官分化成熟。这显然还谈不上什么“认知”，因而与“想”无关。第六支“触”，《俱舍论》卷十说：“谓根、境、识三和合故，有别，触生。”这似乎是属于认知问题的了；但是《百法明门论疏》说：“‘触’谓三和、分别、变异，令心、心所触境为性，受、想、思等所依为业。”既然这里明确把“触”列为“想”之“业”，它当然就不是“想”本身了。第八支“爱”、第九支“取”，显而易见地与作为认知范畴的“想”无关，因为爱欲和贪欲、追求和执取都是意向心理范畴（情感、意志）。第十支“有”其实是对作为“现在因”的“爱”和“取”的总括，其着眼点在于说明它是招致后世果报的原因，《俱舍论》卷九说：“由取为缘，积集种种招后有业，说名为‘有’。”至于第十一支“生”和第十二支“老死”，更显然与认知之“想”无关了，因为生死问题本身根本不是认识问题，而是生命存在本身的问题。

于是我们可以得出结论：五蕴的想蕴是与十二因缘的痴支对应的。想是痴想，而痴是想之痴，亦即“无明”。

五蕴的想蕴和十二因缘的痴支虽然大致具有这种对应关系，但也不属于同一层次的概念。（1）想蕴仅仅是对一类现象的原因的说明，在五蕴中并不具有特别的意义；而痴支则是对人生的一切“苦”的总根源的说明，在十二因缘中具有决定一切的根本意义。《成唯识论》卷六：“云何为痴？……一切杂染所依为业。”《大乘起信论》说：“当知世界一切境界皆依众生无明妄心而得住持。”换句话说，整个的十二因缘其实就是痴支的展开化、具体化，具体来说就是时间化、轮回化。可见十二因缘是比五蕴更为成熟的理论，更能彻底地体现佛教哲学的精神实质。（2）十二因缘的痴支既是总根源，就不是由某支所缘生的（本文最后还将说明，这是佛教哲学存在的一个问题）；而五蕴的排列顺序如果是有意义的（作者认为这种排列并无实质意义），那么想蕴就是由受蕴缘生的，这就等于是说人生的感触引生了人生的认识。我们说痴支或无明支更为彻底地体现了佛教哲学的精神，在于它把不得解脱的最终原因归结为无明，而把得到解脱最终归结为“明”即“佛”（觉悟）。（3）在十二因缘中，受支是现在果，痴支是过去因，这不仅涉及不同于五蕴的两世，而且其顺序也是跟五蕴正好相反的。这似乎也再次说明，早期佛教理论的五蕴，在排列顺序上显然并无特别的意义，也不能很彻底地体现佛教哲学以“无明”为一切烦恼根源的思想。

#### 4. “行蕴”与“行支”

五蕴的行蕴也可以跟十二因缘的行支对应。“行”与作为纯粹认知活动的“想”相比较，属于纯粹的意向活动。“想-行”的关系，类似中国哲学的“知-行”关系。仅此而言，五蕴的“想蕴——行蕴”这种排列似乎也是多少具有一些实质意义的（但是其它各蕴之间的排列仍无实质意义）[5]。“行”（Samskāra）的基本意思是“造作”、“迁流”，《俱舍论颂疏》卷一称“造作、迁流二义名‘行’”，即指一切现象的生起、变化，而尤指人的一切“造业”的身、心活动。但“行”尤指造作，亦即意志行为，所以《杂集论》卷一说：“造作相是行相，由此行故，令心造作。”“心”之“造作”即是动机、筹划、目的、意愿等等，都是属于意向心理活动的。行支与行蕴还有一点相通之处，即都有“业”（Karma）的意思。业正是行的造作的结果。如《俱舍论》卷九说：“于宿位中福等业位至今果熟，总得名‘行’。”造作之“业”分为“三业”（身业、口业、意业），而起决定作用的则是“意业”，“三业皆是意等起故”[6]，有了意志的造作，才会有身、口的造作。这也表明“行”是属于意向活动范畴的。“意”又称“思”，所以《俱舍论》卷九说：“思即是行。”但此“思”不同于作为认知的思维之思，而是思谋之思：作为认知的“思”即是“思想”（thought），作为意向的“思”则是“意欲”（will, want to do）。把现象归结为意志行为的造作的积聚，这也是五蕴与十二因缘的一致之处。

但是行蕴和行支也不在同一层次上，即不是完全对应的。（1）行蕴只是并列的五蕴之一，即只是对一类现象的原因的说明；十二因缘的行支却是对现在果的过去因的一个总体性说明：今世的一切都是直接由前世的“行”造成的，都是前世的“意”所造之“业”的结果。这也说明五蕴只是“散点”的非时间性的因果，十二因缘则是“线性”的有时间性的因果。（2）十二因缘的行支直接是由痴支缘生的，《俱舍论》卷九说：“谓诸愚夫于缘生法不知、唯行。”“于缘生法不知”即“痴”、“无明”，从而有“行”。而五蕴的并列关系则并没有明确指出想蕴和行蕴之间的这种因果联系，想与行的这种“知——行”联系乃是由十二因缘明确揭示出来的。（3）在十二因缘里，前世的“行”所造之“业”，直接引生今世的“识”，这是一种涉及两世时间的因果关系；而在五蕴之间没有明显的因果关系，更不涉及前世、后世之间的时间范畴问题。五蕴与十二因缘的重大区别之一，就在于是否含有“时间”这个维度：十二因缘的十二支，全是“无明”的时间性的展开。

## 5. “识蕴”与“识支”

五蕴的识蕴与十二因缘的识支显然也具有对应关系。“识”（Vijnānā）一般解释为与物质现象相对的“精神现象”，其实这是不确切的，上文说过，不仅受、想、行都是精神现象，而且色在本质上也是精神现象。在早期佛教哲学中，“识”也是对一类现象的原因的揭示。《俱舍论》卷四说，这类现象“心、意、



识体一”，“集起故名‘心’，思量故名‘意’，了别故名‘识’”，它们“义虽有别，而体是一”，总之是“随义建立种种名相”。识分“六识”（Sadviññānā），是依据“六根”（眼耳鼻舌身意）对“六境”（色声香味触法）所生的六种作用：见、闻、嗅、味（尝）、触、思虑。这是六种心理功能。有“行”而后与“识”，这似乎带有一点“实践论”的味道。但是一种观点认为，种种名相不过是“识”的产物，这一点后来被发展为“万法唯识”说，这就跟“实践论”无关了。另一种观点则认为，根、境、识三者，“根”是其根本，“由眼等根有转变故，诸识转异，以识随根不随境故”[7]，这就是把物质性的感知器官视为根据了，与后来大乘瑜伽行派的“唯识”说法不同，更具早期哲学的朴素色彩。

但是十二因缘的识支与五蕴的识蕴也不是完全对应的。（1）识蕴乃是解释一切现象的，不过只是揭示现象的五类原因之一；识支则是直接解释的人生问题，它是对于生命形成的说明，而且把“识”视为现在果的第一支，即是今世人生的一个总因。换句话说，识支已经决定了今世的一切；进一步说，人在母胎中“结生”的一刹那，便已注定陷入了三世轮回之中。这就再次表明，五蕴和十二因缘并不是一一对应的关系。《俱舍论》卷九说：“于母胎等正结生时一刹那位五蕴名识。”这里有两点是需要特别注意的：（2）在十二因缘里，这是对于个体灵魂的形成的解释，也就是说，今世的灵魂即“识”为“果”，是由前世的意志行为即“行”所造作的“业”决定的。而在五蕴的行蕴和识蕴之间则没有这种两世时间问题。（3）此论明确指出“五蕴”皆“识”，这就是说，五蕴的识蕴与十二因缘的识支并不是对等的，识支包含了全部五蕴。这也再次表明，五蕴乃是十二因缘中全部十二支共同的基础，可见其为十二因缘理论的渊源。

综合上述，五蕴和十二因缘的着眼点颇为不同：虽然都是意在说明现象的因果关系，但是，一个是横向的“共时”的因果，一个是纵向的“历时”的因果。以哲学的观点看，这里的关键在于有无“时间”这个维度：五蕴说是没有时间维度的，它是一种纯粹逻辑的因果关系，所以，五蕴之间实质上是并没有先后顺序问题的，它们只是并列的五种因素；十二因缘说则不然，这十二支乃是一个时间序列，“三世”（过去、现在、未来）及其内在因素之间的顺序乃是不可改变的。这是因为五蕴只是关于现象的一种逻辑分类，仅仅旨在说明现象成立的五类因素而已；而十二因缘则更进一步，意在说明这些因素之间在时间顺序上的因果关联，从而才能成为其“轮回”说的理论基础。

总观五蕴，是对一切现象的解释，因而更具有一般存在论的意义。《俱舍论》卷一说：“诸有为法和合聚义是‘蕴’义。”可见五蕴乃是对“有为法”、即对一切具有“生住异灭”特征的现象的解释，包括了物质现象、精神现象在内。[8]所谓“有为法”（Samskrtadharmā）其实也是对一切现象的概括，只不过是突出了它们的“造作”的一面：“因缘造作名‘为’；色、心等法从因缘生，有彼为

故，名曰‘有为’。”[9]亦即色法、心法、心所有法、心不相应行法都是有为法。所以，“蕴”和“有为法”在外延上是对等的，泛指一切现象。这与十二因缘集中考虑人生现象是明显不同的。当然，这是对“蕴”的一种广义的理解。五蕴属于“三科”[10]之一，三科意在破除“我执”而立“无我”之理。《俱舍论》卷一说：“所化有情有三品，故世尊为说‘蕴’等三门。传说有情愚有三种：或愚心所总执为‘我’，或愚色，或愚色、心。根亦有三，谓利、中、钝。乐亦三种，谓乐、略、中。如其次第，世尊为说蕴、处、界。”早期小乘旨在通过对五蕴的分析得出“人无我”的结论，亦即破除“我执”，其关怀的重心仍然在于“人”本身。所以《俱舍论》卷二十九说：“总依诸蕴，假施设有‘补特伽罗’（Pudgala）[11]，……是假非实。”《成唯识论述记》卷二本说：“补特伽罗，数取趣也。”[12]意谓“我”不过是屡往五趣轮回的主体，然而这种主体只是为宣传教义之需要而“假施設”的而已。故《杂集论》卷十三说：“补特伽罗虽非实有，由四种缘是故建立，谓：言说易故，顺世间故，离怖畏故，显示自他具德失故。”这是因为，一切现象的成立都取决于人心的执定。“人无我”既是“法无我”的充分必要的逻辑条件，也是后者的旨归：归根到底，是要解决人生的问题。不过，虽然大乘和小乘都是要解决人生问题，但是十二因缘说毕竟更精致、更明确地针对人生问题；而五蕴说则更朴素、更模糊。佛教早期的五蕴理论试图揭示一切现象的原因，它对“色”究竟是物质性的还是精神性的并没有明确的说明，还是一种接近自然哲学的朴素的、但是具有一般存在论意义的世界观；而十二因缘说则是标准的人生哲学。所以，从五蕴说到十二因缘说，佛教哲学显然发生了一种致思进路（approach）的转变：从朴素存在论向精致人生论的转向。

十二因缘是比五蕴更为精致的理论，把人生三世看做是一个因果系列：“现在五果”对于“现在三因”来说则是原因，但对于过去来说是结果，故称为“果”；“现在三因”对于“现在五果”来说是结果，但对于“未来二果”来说则是原因，故称为“因”。又进而把今世人生划分为两大阶段，即针对过去的“现在五果”和针对未来的“现在三因”。其中除“现在”的第一支“识”和第八支“有”以外，今世人生被划分为六个阶段：四个阶段（名色、六入、触、受）为“现在果”，两个阶段（爱、取）为“现在因”。前者又划分为出生之前的名色、六入，出生之后的触、受。就出生后的情况来看，又可视为四个阶段：幼年（触）、童年（受）、青年（爱）、成年（取）。这种因果关系如表所示：

过去	行	因
----	---	---

	名色（胎儿结 生）	因	因		因			
	六入（胎儿将 生）	果			果			因
	触（幼儿）	因	果					
	受（童年）	果						
	爱（青年）	因		因	果			
	取（成年）	果						
	有			果				
未来	生							果

这种复杂的重重因果关系，对于五蕴理论来说是不存在的，五蕴只是区分了现象的五种类别，并把它们视为积聚的结果而已。所以五蕴说更具有朴素“唯物”色彩，十二因缘更具“唯心”色彩。就世界几大文明在轴心时期的哲学发轫情况来看，基本上是始于某种“自然哲学”的。就佛教与其产生的宗教文化背景来看，五蕴说比十二因缘说距原来的婆罗门教、沙门思潮的教义更近。可以肯定，五蕴是比十二因缘更为古老的理论。可以想见，佛陀创教之初是不可能像“十二因缘”这样精细缜密的理论的；很可能，他当初只有一种类似“五蕴”的朴素的说法。就理论系统的发展完善规律来看，更精致的理论总是晚于更粗略的理论。

关于十二因缘，最后还有一点应该指出：这个因果“轮回”的链条其实是不完善的，因为第一支“无明”和第十二支“老死”之间是很难首尾衔接起来的。对第一支，我们可以问：什么是“痴”的原因？显然不是最后一支“老死”。这是因为，中国哲学无论儒、道都是肯定天性的，而佛教是否定天性的；归根结底，中国哲学是肯定自然生命的，而佛教本质上是否定自然生命的。对此，我们可以把它跟儒、道共尊的《周易》六十四卦的排列相比较：《周易》是从乾、坤开始的，体现了“生生之谓易”、“天地之大德曰生”的哲理；而其结束则是“既济”、“未济”，前者表现结束，后者却表现了新一轮“生生”的重新开始，即可以直接启动新一轮乾、坤。这就形成了一个开放的系统，而这正是“生生不息”易理的体现。而十二因缘的排列则不具有这种开放性：生、老死是不能说明新一轮的无明、行的。十二因缘不是一个“无首”的环，而是一条“有端”的线。这是我们可以针对佛教哲学而提出的一个大问题：人为什么天生就是“痴”

因缘说都不可能回答的疑问。

**注释：**

[1]这是借用西方中世纪神学家安瑟尔谟（Anselmus）的说法，见其《宣讲》（Proslogium），I。当然，此所谓佛教的“理解”，乃是以人生是苦是痴为其预设前提的。

[2]表中所列的五蕴和十二因缘的对应关系是相对的，文章将说明两者并不是同一层次的一一对应关系。另外，对五蕴的“1、2、3……”的排序也是按照惯例而已，这种排列实际上是没有实质意义的。

[3]《般若波罗蜜多心经》。

[4]《百法明门论疏》。

[5]这种不一致正好表现出早期佛教哲学的某种逐渐演变的痕迹。

[6]《大毗婆沙论》卷一百一十三。

[7]《俱舍论》卷二。

[8]一般认为，“色”主要指物质现象；“受想行识”主要指精神现象，谓之“名”。通谓“名色”。《般若心经》：“色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。”

[9]《俱舍论光记》卷五。

[10]三科：五蕴、十二处、十八界。

[11]即“我”或“人”。

[12]“数”（shuò）读如“硕”，意为“屡屡”。

2001年11月30日