

佛教缘起论的生态存在论意义*

陈红兵 秦克寅

【提要】佛教缘起论本质上是一种存在论,佛教缘起论在佛教历史发展过程中本身形成了多种形态。探讨佛教缘起论的生态存在论意义,应就其不同历史形态具体分析。从存在论视域言,不同形态的佛教缘起论,大体上可以划分为生存境遇缘起、存在的缘起性及缘起整体性。十二因缘说、赖耶缘起论偏重于生存境遇缘起。其关于现实生存境遇生成根源和过程,以及转变思维方式和价值观念在净化世界中的作用的思想,对于我们今天反思生态环境危机的根源及生成过程、实现生态性生存等具有启发意义;缘起性空思想对存在缘起性的揭示,与当代生态存在论的关系论相一致。其对“自性恒有”观念的批判,对于我们今天批判反思现代实体论世界观具有重要意义;中国佛教天台宗“一念三千”观念、华严宗法界缘起论的缘起整体性思想,则对于我们认识人与环境和万物之间、事物与事物之间、事物与环境整体之间的内在关联具有重要价值。

【关键词】佛教缘起论 生态存在论 生存境遇缘起 缘起整体性

〔中图分类号〕B948 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000-2952(2017)05-0032-08

国内外学术界一般从《华严经》的因陀罗网喻及华严宗法界缘起论论述佛教缘起论的生态世界观意蕴。如美国生态伦理学家罗尔斯顿指出:“西方人对利奥波德提出的‘生物共同体’概念难以理解,而借助于佛教因陀罗网的隐喻,则有助于人们理解生物共同体概念的完整性。”^①余正荣教授在论述佛教生态思想时突出论述了华严宗法界缘起论与作为生态哲学基础的“靴袪理论”非常相似。^②笔者认为,华严系缘起论并不是佛教缘起思想的全部,也不能代表佛教缘起论的基本内涵。佛教缘起论在佛教历史发展进程中相继形成了十二因缘、缘起性空、赖耶缘起、真如缘起、性具实相、法界缘起等多种形态。印度佛教缘起论与中国佛教缘

起论之间存在较大差异。因此,探讨佛教缘起论的生态意蕴,应就其不同历史形态进行具体分析。

关于佛教缘起论的理论主题及其与西方哲学本体论的关系,学术界存在不同的观点。方立天教授《中国佛教哲学要义》从现象论、本体

* 本文为国家社科基金项目“佛教与生态文明建设”(10BZJ008)和国家社科基金重大项目“中国生态哲学思想史”(14ZDB005)的阶段性研究成果。

① Holmes Rolston. Can the East Help the West to Value nature. *Philosophy East and West*, 1987, 37(4): 172-190. 转引自李琳:《佛教缘起说的生态哲学内蕴》,《社会科学家》2010年第1期。

② 余正荣:《中国生态伦理传统的诠释与重建》,人民出版社2002年版,第133~134页。

论的角度对中国佛教缘起论作了系统的研究。其中，现象论“着重论述中国佛教学者对宇宙现象的一些重要看法”，属宇宙论范畴；本体论论述的则是“中国佛教关于人类和宇宙万物的本性、本质、根源、根据的学说。”^①夏金华《缘起 佛性 成佛：隋唐佛学三大核心理论的争议之研究》一书对隋唐佛教缘起论有较系统的研究。该书认为，佛教缘起法则，“主题在于解释现实经验世界的生起、性质及其原因”，“佛学理论中并没有西方哲学里那种纯粹的‘本体论’学说，也不同于西方‘宇宙论’的思想”，^②不主张从本体论角度研究佛教缘起论。笔者认为，学术界关于佛教缘起论的研究存在自身的理论局限：将缘起论分为现象论和本体论两概，是从西方哲学界定佛教缘起论，不利于对缘起论进行整体把握；而截然划清佛教缘起论与西方哲学本体论的界限，则不利于佛教与西方哲学的对话与交流。

笔者主张从存在论的视域对佛教缘起论进行研究。在西方哲学中，存在论与本体论（ontology）原本是一个概念，但近年来，人们开始赋予“存在论”以更广泛的内涵。张守奎曾根据西方哲学存在论的发展及表现形态，将存在论大体“划分为三种可能的典型形态，即从古希腊开始到黑格尔为止的‘超越论存在论’，以马克思为代表的‘实践生存论存在论’和以海德格尔为代表的‘此在（基础）存在论’”。其中，“超越论存在论”注意探寻“超出”经验层面的超越域的存在，并将其作为经验具体事物的存在论依据；“此在存在论”着眼于人之“此在”的生存状况、生存境遇；“实践生存论存在论”则归求于人之现实的感性实践活动本身。^③大体而言，存在论是关于存在是什么以及存在如何存在的理论，其关注的主要是人生存在意义的形上依据、人的存在方式和人的生存境遇的改善等问题。从存在论探讨的理论主题及其思想内容来看，佛教缘起论也是一种存在论。

从存在论视域看，佛教缘起论的不同历史

形态，大体上可以划分为生存境遇缘起、存在的缘起性及缘起整体性三方面。其中，十二因缘、赖耶缘起偏重于生存境遇缘起。生存境遇缘起关注的是人的生存境遇；缘起性空偏重于揭示存在的缘起性。存在的缘起性偏重于揭示存在的超越性；一念三千、法界缘起偏重于揭示缘起整体性。缘起整体性一方面作为一种超越境域存在，另一方面揭示了现象世界的内在关联。佛教缘起论的三种形态中，生存境遇缘起是佛教存在论的主体内容。

关于佛教缘起论与生态存在论的关系，应该指出的是，古代佛教并没有面临今天的生态环境问题，佛教缘起论论述的也不是生态存在论主题。但是，佛教缘起论关于人的生存境遇生成根源、过程的论述，关于事物现象存在的关系性、过程性、整体性及无限性的揭示，中国佛教缘起论关于现象事物与存在整体之间的全息关联的观念，内在蕴含有生态存在论内容，对于我们揭示生态环境危机的根源，改善生态环境的方式与途径，阐释生态系统存在的关系性、过程性、整体性、无限性，阐述人与环境和事物之间的全息整体关联等具有启迪意义。就此而言，本文论述佛教缘起论的生态存在论意义，主要是对佛教缘起论中潜在的生态存在论意蕴的揭示，是关于佛教缘起论对生态存在论的启迪意义的阐发。

一、生存境遇缘起：生态性生存的可能

生存境遇缘起关注的主要是人的生存境遇生成的因素、机制、过程，以及改善的方法、途径等内容。生存境遇缘起是佛教缘起论的基

① 方立天：《中国佛教哲学要义》（下卷），中国人民大学出版社2005年版，第615～616页。

② 夏金华：《缘起 佛性 成佛：隋唐佛学三大核心理论的争议之研究》，宗教文化出版社2003年版，第2、82页。

③ 参见张守奎：《“存在论”格义及其流变考》，《北方论丛》2009年第6期。

本方面。这具体体现在，佛教缘起论的原初形态十二因缘说，探讨的是人生烦恼痛苦产生的根源和形成过程，以及解脱人生烦恼痛苦的方式和途径。赖耶缘起从八识的角度对十二因缘说作了具体阐发，之后真如缘起将赖耶缘起的相关内容融入自身思想体系中。中国佛教缘起论则是在真如缘起论基础上的阐发。因此可以说，生存境遇缘起是全部佛教缘起论的基本内核。而印度佛教缘起论中的十二因缘、赖耶缘起则是生存境遇缘起的代表形态。

佛教生存境遇缘起将人生烦恼痛苦归之于无明、业识、贪欲主导下的思想、言语、行为。如十二因缘说从“无明→行→识→名色→六处→触→受→爱→取→有→生→老死”十二个环节、赖耶缘起从八识的造作及其相互关联阐明人生痛苦的根源及其生成过程。十二因缘认为人当下的性情（“识”）、身心（“名色”）、境遇（“触”、“受”）等方面的烦恼痛苦，源于自身过去“无明”状态下的思想、言语、行为（“行”）。而当下的贪欲（“爱”）、追求（“取”），又影响未来的业报（“有”）、生老病死等境遇。赖耶缘起则着重从“识”的角度，阐释自我中心立场（“末那识”）对人的思想行为、生存境遇（“意识”、“前五识”）的主导作用，阐释人的性情、习气（“阿赖耶识”、“末那识”、“种子”）与人的思想行为、生存境遇（“意识”、“前五识”、“现行”）之间互相影响、互相熏染的关系。从中可以看出，佛教主要不是从具体的社会制度、人与人之间的关系、人与环境和万物之间的关系角度探讨人生烦恼、痛苦的根源，而是从主体自身思想行为背后的无明、业识、贪欲剖析人与环境和万物关系的本质，揭示人生痛苦的内在根源。而佛教所说的“无明”，即不能如是明白宇宙人生的真理，主要是指自我中心的价值立场（“末那识”），将人与万物分离对立的实体性思维，或称“主客二分的对象性思维”；佛教所说的“业识”，即是指过去思想、言语、行为及人生际遇形成的性情、

习气（“阿赖耶识”、“种子”、“末那识”）。

赖耶缘起不仅从因果关系的角度揭示人生烦恼痛苦的生成，而且还从种子与现行之间的相互熏习揭示人生烦恼痛苦的形成机制。佛教唯识学所说的“种子”大体上是指人的性情（“阿赖耶识”）中的不同习气，“现行”则是指内在的习气遇到相应的外界环境就会体现出来，主导人的思想、言行（“意识”、“前五识”的作用）。而人的思想、行为又会反过来加强原有的习气，或形成新的习气（“种子”），如是循环往复，不断增益。唯识学又将“习气”划分为“业种子”和“名言种子”。其中，“业种子”偏重于指人的行为习气，“名言种子”则偏重于围绕语言文字形成的思想观念。因此，唯识学种子与现行关系理论，实际上揭示了人的思想行为活动与内在物质欲求及思想观念相互作用的关系：现前的思想行为活动总是在一定物质欲求和思想观念的支配下进行的，而现实的思想行为活动反过来又会强化主体已有的习气和观念，或产生新的习气和观念。佛教认为，人若坚持自我中心立场，从主客二分的对象性思维方式出发进行认识实践活动，必然会促使思想观念和思想行为活动陷入恶性循环，越来越背离人的本性和本真的生活方式，陷于烦恼痛苦之中难以自拔。

将佛教人生烦恼痛苦形成根源、机制、过程的相关思想，拓展到当下生态环境危机的阐释中极具启发意义。这主要体现在，首先，佛教生存境遇缘起对于我们分析生态环境危机的根源具有启发意义。从一定意义上讲，生态环境危机及由此导致的人类生存困境是人生痛苦的深化与扩大，生态环境危机的形成也与人类自身的无明与贪欲直接相关。正是资本主义生产对利润的贪求，资本主义制度和资本主义、经济主义和消费主义导向的激励，造成了“大量生产——大量消费——大量废弃”的

生产生活方式，使人类深陷生态环境危机。^①而佛教以无明、业识、贪欲阐释人生烦恼痛苦的根源，对于我们揭示人类中心主义价值立场、主客二分的思维方式在生态环境危机形成过程中的消极作用同样具有理论意义。其次，赖耶缘起论的种子熏习说对于揭示生态环境危机的形成机制同样具有深刻的启迪意义。赖耶缘起突出“业种子”、“名言种子”在种子熏习中的作用，实际上认识到人的欲望、思想观念与行为实践之间相互作用的关系。从种子与现行的关系而言，现实行为实践总是在一定的物质欲望的支配和思想观念的指导下进行的，而在现实的社会实践中，人们又会强化已有欲望和观念，产生新的欲望和观念。从一定意义上说，生态环境危机是由现代文化的错误导向及相应的社会实践促成的，从本质上讲，根源于人类中心主义的价值立场及主客对立的思维方式。以此为指导，必然形成征服自然、掠夺自然以满足人自身物质欲求的文化价值观念；以此观念指导改造自然、利用自然的实践，又会进一步强化这种文化观念，形成一整套文化观念体系。而这一整套文化观念体系又进一步促进人们掠夺自然环境的热情和能力。两者相互作用、不断强化，必然加剧对自然生态环境的掠夺，导致越来越严重的生态环境危机。

生态性生存是与生存境遇的优化相关连的。生态性生存本身包含生态环境的优化和人自身生态性生存体验两方面内容。在佛教中，生存境遇的优化是与转变自身及大众自我中心价值立场、主客对立的思维方式、物质主义价值观以及与此相应的行为方式相关的。十二因缘、赖耶缘起思想中蕴含这方面内容。

十二因缘、赖耶缘起对人生烦恼痛苦根源、形成过程的追索，目的是寻求解脱人生烦恼痛苦的方式与途径。十二因缘从“无明”到“老死苦”顺说，阐述的是众生生老病死痛苦形成的根源和过程；而从“老死苦”的解脱向“无明”的逆说，追索的则是解脱人生痛苦的根本

和途径。关于人生烦恼痛苦的解脱，佛教一方面强调持戒、禅定，净化内在的贪欲，另一方面强调通过般若智慧，领悟、超越自我中心的价值立场及主客二分的对象性思维。赖耶缘起中的“转识成智”观念阐述的也是这方面内容。所谓“转识成智”，就是转舍世俗的心识为超越的智慧。具体而言，即将阿赖耶识转为大圆镜智，将末那识转为平等性智，将意识转为妙观察智，将前五识转为成所作智。大圆镜智是一种直观的整体性智慧；平等性智是在破除自我中心价值立场的基础上，视一切众生平等的智慧；妙观察智是从大圆镜智出发观察具体事物，认识事物的共性与个性；成所作智指利用身口意成就度化众生事业的智慧。

佛教解脱人生烦恼痛苦的方式，对于生态性生存的实现具有重要意义。佛教是通过转变主体自身价值观念、思维方式及生存方式实现烦恼痛苦的解脱的，而主体这些方面的转变本身也是实现生态性生存的基础。其一，人类中心主义的价值立场、主客对立的思维方式以及与此相关的征服自然、改造自然的观念是生态环境危机的认识论根源，因此，主体这些方面的转变同样是生态性生存实现的基础。佛教以上观念，能够为今天转变人类中心主义立场、主客二分的对象性思维提供思想资源。而大圆镜智包含的整体性思维方式对存在缘起性的直观，对于我们今天认识生态系统存在的关系性、整体性和无限性，认识人与生态环境的内在关联，从整体角度调整、规范人自身的生产生活方式具有重要意义。其二，唯识学关于转识成智成就“三身”、“三土”的观念，本身包含自身及众生生存体验、生存环境的优化内涵，如“三身”中“自受用身”是指通过功德修行成就的圆净色身，自己从中永恒受用，从一定意义

^① 参见杜维明、卢风：《现代性与物欲的释放——杜维明先生访谈录》，中国人民大学出版社2009年版，《前言》第2~7页。

上讲即是主体自身生存体验的优化；“他受用身”则是指诸佛的功德能令众生法喜充满，优化众生的生存体验。而与此相对应的“三土”中的“自受用土”、“他受用土”则是蕴含有主体所居生存环境优化的内容。而佛教的这些观念对于我们认识通过主体自身价值观念、思维方式、生存方式的转变，实现生态环境的优化和自身生存体验的优化，认识生态环境与人自身生存体验的一体性关联等具有重要意义。其三，佛教解脱观念本身还包含着一种终极性生存观念，也就是说，佛教修行并不仅仅是为了改善人自身的现实生存境遇，实际上还代表着一种超越的精神追求。佛教终极性生存观念对于我们反思人的生存意义，追求人生意义的实现具有极高的价值。

二、存在的缘起性：对实体论的消解

所谓存在的缘起性，突出的是存在的关系性、过程性、整体性和无限性，是对实体性观念的否定和超越。佛教中关于存在缘起性的代表性的阐释是般若中观学派的缘起性空思想。缘起性空思想对现代实体论世界观具有消解作用。

缘起性空主要是对部派佛教说一切有部肯定诸法“自性恒有”观念的批判与反驳。说一切有部将“法”（包括一切物质现象和精神现象）划分为色、心、心所、心不相应行和无为五大类，肯定一切法实有，具有自身恒常的自性（即“实体性”）。般若中观学派的缘起性空思想是在批判一切有部自性说基础上形成的。所谓“缘起性空”是说一切法因缘而生，本身并没有实存的自性。也就是说，任何事物现象均是在一定关系、条件中产生的，本身并没有不变的实体。

佛教揭示的缘起性本身蕴含关系性、过程性、整体性和无限性多层含义。如原始佛教所说的“诸行无常，诸法无我”，肯定现象事物无

不处于迁流变化过程中，没有常住性，又说一切事物和现象均是因缘和合而成的，没有恒常不变的自性，即肯定了存在的过程性和关系性。从十二因缘的角度言，关系性主要是指人生现象之间的因果关联，后来也泛指事物现象之间相互依存、相互涵摄、相互映照的关系。而因果关联的前后相继性本身也体现了存在的过程性。存在的整体性及无限性则体现在大乘佛教的缘起实相中。所谓缘起实相，主要是从观行的角度，对世界存在状态、存在本性的洞观，是观行所达到的精神境界。不过，印度大乘佛教主要关注的是寂灭的精神境界，对缘起本身的存在状态没有多少兴趣。中国宗派佛学如天台、华严则关注现象世界本身事物之间、事物与存在整体之间相互涵摄、相互映照的关系，因而对于存在的整体性、无限性有较直接的表述。这方面内容我们在第三部分具体论述。

般若中观学派在突出缘起性空、否定实体性观念的同时，也以“假名”思想吸收融合了部派佛教“二有”、“五有”思想。有部佛学将一切存在现象划分为“二有”、“五有”。如说“五有”：“有说五种：一名有，谓龟毛、兔角、空花鬘等。二实有，谓一切法各住自性。三假有，谓瓶、衣、车乘、军、林、舍等。四和合有，谓于诸蕴和合，施設补特伽罗。五相待有，谓此彼岸、长短事等。”^①般若中观学派的“假名”思想一方面否定了诸法实有的观念，另一方面又以“假名”界定“二有”、“五有”的存在，认为事物现象虽然没有自性，但是它们作为和合而生的相用却是存在的。^②也就是说，虽然事物现象没有实体性，但在一定条件下有自身相对稳定的“相用”，即存在形态和功用。般若中观学派的假名思想从一定意义上将存在的缘起性与个体性统一了起来。不过，在佛教中，

^① 《阿毗达磨大毗婆沙论》卷9，《大正藏》卷27。

^② 《空之探究》，《印顺法师佛学著作全集》卷18，中华书局2009年版，第197~198页。

缘起与假名有主次之分，存在的关系性、过程性、整体性是其重要方面，存在的个体性、主体性则是假名施設。

缘起性空思想的生态存在论意义主要体现在三个方面：首先，缘起性空思想对存在缘起性的强调，体现了佛教缘起论之关系存在论的本质，这与当代西方哲学及生态存在论突出存在的关系性、过程性和整体性是一致的。而佛教关注人的思想行为与环境万物的本然性关联，关注人的思想行为与自身生存境遇的内在关联，体现了立足人自身生存探讨存在缘起性的思想立场，这对于西方生态存在论偏重于将人与环境分离开来考察生态系统内部诸要素之间的“客观”联系的思想倾向具有纠偏意义。同时，佛教缘起论对存在的无限性的揭示则体现了将人自身生存境域朝向无限敞开的终极性生存理念，这是今天西方生态存在论所缺少的内涵。其次，缘起性空思想对“自性恒有”观念的批判，对于现代实体性观念具有纠偏意义。现代文化从人类中心主义价值立场出发，将自然万物视作无生命的机械存在，对自然界进行无节制的掠夺，从一定意义上说，实体性观念是生态环境危机的思想根源之一。而佛教从缘起的角度观察和把握具体事物的存在，将关系性、过程性、整体性看作现象事物存在的内在根据和本质，这对于我们重新认识人自身以及具体事物的本质、存在方式和价值，转变现代文化观念无疑具有重要意义。再次，佛教缘起与假名相统一思想有助于佛教存在论吸收融合西方生态存在论肯定存在的个体性和主体性的观念。佛教缘起论偏重于强调存在的缘起性，忽视存在的个体性、主体性。西方生态存在论的主导思想则在关系存在论的境域中吸收融合了现代文化的个体性、主体性思想。佛教缘起论要朝向生态存在论敞开应当吸收融合肯定存在的个体性、主体性的观念，而假名思想则为佛教在自身的理论框架中吸收融合这些观念提供了思想基础。

三、缘起整体性：佛教整体论的生态意蕴

所谓“缘起整体性”主要是指中国佛教缘起论将现象世界视作相互关联、相互涵摄的有机整体的存在论。使用“缘起整体性”一词，是受到洪修平教授“缘起总体性”概念的启发。^① 印度佛教从否定人生价值的观念出发，较少关注现象世界的存在方式。中国佛教受传统儒道思想文化影响，肯定现实人生、现实世界的存在和价值，形成了具有中国思想特色的缘起论。如天台宗“一念三千”说、华严宗法界缘起论均将现象世界描述为一个有机统一整体。缘起整体性观念对于当代生态整体论世界观研究具有启迪意义。

“一念三千”是天台宗缘起思想的重要方面。其中，“三千”主要包含“十界互具”、“十如是”、“三世间”等内涵。所谓“十界互具”是说地狱、饿鬼、畜生、天、人、阿修罗、声闻、缘觉、菩萨、佛十法界之间相互涵摄，“一一法界，皆具十界”，每一法界悉皆具足十法界全体，由此“十界互具”而成百界。“十如是”是说一切诸法皆具“如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。”^② 每一法界各具“十如”，百界即成“千如”；“三世间”即五阴世间、众生世间、国土世间。“千如”与“三世间”结合即成“三千世间”。天台宗以“一念三千”揭示众生当下“一念无明心”与“三千世间”内在关联，认为众生“一念无明心”当下即具“三千世间”。不仅“一念心”具足“三千世间”，乃至任举一物，皆具三千性相。

天台宗“一念三千”思想的生态意蕴突出地体现在其关于人的思想行为与世界存在整体

^① 洪修平：《中国佛教文化历程》，江苏教育出版社 2005 年版，第 434 页。

^② 《妙法莲华经》，《大正藏》卷 9。

的内在关联的认识上。首先，“十界互具”所揭示的世界存在的整体性以及十界之间相互涵摄、相互转化的思想，是与当代生态科学揭示的地球生态圈存在的整体性，以及不同生命形态之间物质、能量、信息的相互关联、相互转化内容相一致的；其次，“一念三千”关于“一念心”具足“三千世间”的观念，突出了人的思想行为与环境万物的整体性关联，实际上肯定了人的思想行为对于生态系统整体及环境万物的复杂影响，这对于我们今天从生态系统整体高度认识人的思想行为与环境万物的复杂关联及其对生态环境的影响，具有启迪意义；再次，天台宗的整体观，并没有脱离生命主体单纯论述现象事物之间的相互关联、相互作用，而是突出生命主体的能动性，突出世界整体存在的动态性特征，这与当代生态世界观肯定人的个体性、主体性价值，将存在的整体性与个体性、主体性统一的概念是相一致的。

华严宗法界缘起论关于现象世界存在方式的代表性思想是“六相圆融”和“十玄门”。“六相圆融”主要揭示的是整体与局部之间对立统一的关系，它一方面强调整体是由各要素有机结合的统一整体，另一方面又肯定构成整体的各要素具有自身的相对独立性。“十玄门”则将整个世界视作由无限事物相互关联、相互涵摄、相互映照构成的有机统一整体。就具体事物而言，一方面，每一事物具有自身的相对独立性，另一方面，每一具体事物均涵摄其他所有事物及存在整体，同时，每一具体事物又涵摄于其他所有事物及存在整体当中。华严宗关于现象世界存在本性及存在方式的认识，体现了对存在整体的“天才”直观。

方东美先生在论述华严宗哲学时曾指出，华严初祖杜顺即透过整体的观照，彰显出一个整体的结构，将宇宙里面千差万别的差别世界，一一化成一个机体的统一。在这个机体的统一里面，全体与部分之间能够相互贯注，部分与部分之间也能相互贯注。整个宇宙包括安排在

整个宇宙里面的人生，都相互形成一个不可分割的整体。方东美将其洞察的世界观，称之为机体统一的机体主义（Organism）。^①华严宗法界缘起论的生态意蕴主要体现在其关于现象世界有机整体性的认识上。其所揭示的整体与部分之间、事物与事物之间既相互关联又相对独立的关系与当代系统科学及生态世界观的认识是一致的。法界缘起论关于缘起整体性的直观还具有当代生态世界观所未能意识到的内涵，如从内在关联的角度，突出事物之间相互涵摄、相互映照的关系，实际上已经超越现象层面，揭示了事物之间的深层联系。其关于每一事物涵摄其他所有事物及存在整体的观念是一种全息整体观念，这一观念对于我们今天研究生态整体论的世界观具有启迪意义。华严宗关于世界是由无限事物相互关联、相互涵摄、相互映照构成的有机统一整体的观念，特别是其因陀罗网喻在今天常被生态思想家视作生态世界观的经典表述。

上文我们分别论述了佛教缘起论的基本内容及其生态存在论意蕴，应该指出的是，佛教缘起论主要是建立在个体自身的生命体验基础上的，其关于宇宙人生存在本性、存在状态、存在方式的认识具有较强的直观性。同时，佛教缘起论关注的思想主题是生存境遇生成的根源及过程，以及如何通过主体自身价值观、思维方式和生活方式的转变实现生存境遇的优化。从积极的一面说，佛教缘起论从人自身的生命体验和生命觉悟出发，以人的生存境遇作为关注的思想主题，这对于我们今天把握生态哲学应关注的思想主题和基本理念具有导向意义。但从另一方面说，佛教缘起论相对于当代生态科学、复杂性科学理论具体研究生态系统内在各要素之间相互依存、相互作用、协同演化关

^① 参见方东美：《华严宗哲学》下册，（台）黎明文化事业股份有限公司1980年版，第3页。

系及规律而言，显然失之于笼统，这要求佛教生态哲学在自身理论建设过程中自觉吸收融合生态科学以及生态文化思潮的相关成果。

本文作者：陈红兵是哲学博士，山东理工

大学法学院、山东省生态文化与可持续发展软科学研究基地教授；秦克寅是山东理工大学法学院副教授

责任编辑：周勤勤

The Ecological Ontological Significance of Buddhist Pawiccasamuppqda

Chen Hongbing Qin Keyin

Abstract: Buddhist Pawiccasamuppqda is essentially a kind of ontology, which has grown into a variety of forms in the process of its historical development. When discussing the ecological ontological significance of Buddhist Pawiccasamuppqda, we need to analyze these different historical forms concretely. From the perspective of ontology, the different forms of Buddhist Pawiccasamuppqda can be generally divided into three types: the origination of living circumstances, the dependent origination (pratitya-samutpāda) of dharmas, and the holism of dependent origination. The Twelve-linked Causal Formula and Alaya-consciousness Pawiccasamuppqda focus on the origin of living circumstances. The ideas in these two theories about the source and the process of one's living circumstances, as well as the effects of transforming the mode of thinking and values in the purification of the world, have enlightening significance in reflecting the roots and the generation process of the ecological crisis and realizing the ecological subsistence. The dependent origination characteristic of dharmas, which the thought of Dependent Origination and Emptiness has revealed, is consistent with the relation theory of contemporary ecological ontology. Its criticism of the concept of "an immutable entity being existing", has great significance to the critical reflection on the world view of modern ontology. The thoughts in the holism of dependent origination which is included in both the Tiantai Sect's concept of "one idea means three thousand worlds" and the Hua-yen School's dharmadhatu Pawiccasamuppqda, are very important to the understanding the inner relation between people and all things in the world, between things and things and between things and the environment as a whole.

Keywords: Pawiccasamuppqda; ecological ontology; the origination of living circumstances; the holism of dependent origination