

南 華 大 學  
生死學系哲學與生命教育碩士班  
碩士論文

無我與輪迴  
——從緣起性空論生死自在



研究生：劉 席 明

指導教授：尤 惠 貞 博士

中華民國 106 年 12 月 29 日



# 摘要

本論文起由在面對求不得、怨憎會，和五陰熾盛、老、死等等諸痛苦煩惱結縛，佛陀透過面對觀察覺證「諸法性空緣起」解決問題，相比較一般傳統面對這些苦痛煩惱的觀念、例如：佛陀所受的印度傳統觀念「梵我的輪迴」觀，明顯知正因為有「我」；梵我是「有我」的輪迴，緣起是「無我」的輪迴。有情眾生因為妄認有實法為我，相對有所，生一切分別：我相、人相、眾生相、壽者相等，起種種貪執愛染、堅深「我執」，而造作有諸結縛，生死煩惱無盡、眾苦業輪迴不息。故佛陀經由己身實際的證行，教導我們透過「緣起」，覺曉「諸法唯緣起生」，證見諸法性空，真正如法如實知無有一實法是為我，也就沒有我所，不生一切分別，永息不起種種貪執愛染、堅深「我執」，所以不會造作有諸結縛、無有業行，生死煩惱輪迴歇止。更從佛陀教法雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修止觀以助長涅槃道力，但不依恃而沉空滯寂順墮涅槃。即於諸法，包括解脫涅槃的清淨無為法，「應無所住而生其心」。也就是佛陀於《金剛般若波羅蜜經》所畢竟顯了之無言身教。一切就同似清淨常明的圓覺心、大菩提心，自自然然的流出清淨明亮的法水，遍行所有，又自自然的回歸還注圓覺心；沒有絲毫的雜作污穢，隨順菩提，住但又非於世法思議之住，於世俗智見又言離不住菩提、「諸法真實」而行，也就是無功用行、無願；此即是究竟第一義，連心都無有起，就這樣「如如」隨順安住、亦不住（離）。也就是本論文在面對這些苦痛煩惱欲期得的目的：能悠然行於諸法、生死自在。

關鍵詞：無我、輪迴、緣起、諸法性空、諸法真實

# 凡 例

本論文所引用之《大正新脩大藏經》、《漢譯南傳大藏經》、《卍新纂續藏經》等和其他各藏經的佛典資料，是出自「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟 (2014)。並參照相關紙本藏經文獻。

其參考記錄方式如下：

1. 引用《大正新脩大藏經》，紙本資料來源：(日)高楠順次郎、渡邊海旭 等監修，《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-35 年。出處是依冊數(T)、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄。例如：(CBETA, T10, no. 279, p. 1, b26-c25)，為《大方廣佛華嚴經》卷第一〈世主妙嚴品第一之一〉，參照於《大正新脩大藏經》(後論文中皆簡稱《大正藏》)第 10 冊，經號第 279，第 1 頁等。
2. 引用《漢譯南傳大藏經》，紙本資料來源：通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，高雄市：元亨寺妙林出版社，1990-98 年。出處是依冊數(N)、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，並參附該紙本內文中巴利三藏出處資訊。例如：(CBETA, N07, no. 4, p. 21, a5-7 // PTS.D.2.72)，為《長部經典》卷十六《大般涅槃經》，參照於《漢譯南傳大藏經》第 7 冊，經號第 4，第 21 頁等；其巴利三藏出處資訊為南傳大藏經 PTS 版(巴利聖典協會 Pali Text Society, PTS)，經藏長部，第 2 冊，第 72 頁。
3. 引用《卍新纂續藏經》，採以《卍新纂大日本續藏經》，紙本資料來源：(日)河村孝照 等編，東京：國書刊行會，1975-89 (X: Xuzangjing 卍新纂續藏)；《卍大日本續藏經》，紙本資料來源：(日)前田慧雲、中野達慧 等編，京都：藏經書院，1905-12 (Z: Zokuzokyo 卍續藏)；《卍續藏經·新文豐影印本》，紙本資料來源：京都·藏經書院 原刊，台北：新文豐，1975 (R: Reprint)；三

種版本並列，出處是依冊數（X, Z, R）、經號、頁數、欄數、行數等之順序紀錄。例如：(CBETA, X01, no. 28, p. 454, c12-17 // Z 1:87, p. 339, c6-11 // R87, p. 678, a6-11)，為《造像量度經》，參照《卍新纂大日本續藏經》第 1 冊，經號第 28，第 454 頁等；《卍大日本續藏經》第 1 編：第 87 套，第 339 葉等；《卍續藏經·新文豐影印本》第 87 冊，第 678 頁等。



# 目 錄

摘 要 .....	i
凡 例 .....	ii
目 錄 .....	iv
<b>第一章 緒論.....</b>	<b>1</b>
第一節 研究的動機與目的.....	1
第二節 研究的背景和問題.....	2
第三節 研究的方法和論文架構.....	5
<b>第二章 我的輪迴.....</b>	<b>12</b>
第一節 印度傳統的梵我觀.....	12
第二節 佛陀覺證的緣起法.....	18
第三節 緣起和梵我之間的差別.....	23
<b>第三章 從緣起無我的輪迴明曉諸法性空.....</b>	<b>34</b>
第一節 由緣起而諸法有.....	34
第二節 諸法性空無我.....	53
第三節 論析緣起八不.....	68
<b>第四章 由諸法性空見了諸法實相得生死自在.....</b>	<b>76</b>
第一節 從諸法性空知見諸法實相.....	76
第二節 不執有我法亦不執斷滅空.....	83
第三節 由證了諸法實相得生死自在.....	88
<b>第五章 結論.....</b>	<b>100</b>
第一節 因為有我產生我執造作生死煩惱.....	100

第二節	從諸法緣起生知無我故不有我執生煩惱輪迴.....	101
第三節	由法性空緣起證見諸法實相得生死自在.....	103
參考文獻	.....	107



# 第一章 緒論

## 第一節 研究的動機與目的

我對在我的生命中，所擁有的一切：包括我現在已經牢牢掌握，完全確定並且不容置疑的，是屬於我的東西；和我正要追求，未來可能是我能擁有並且牢牢掌握的東西，在追求中及得到後，感到徬徨和迷茫。因為當我在過去求學的時期中，我幾乎擁有能相當順心、近乎可以事事如意的去獲得好成績，並因此擁有令人稱羨的好學歷；在現在於工作職場中，同樣的我也能相當順遂的擁有令人欣羨的好報酬。但在這所擁有一切，在手中牢牢的掌握並且看這這些時，為什麼我的心裡卻有很濃重的不安穩感，甚至幻化成在暗夜裡背後恐懼的陰影，和夢裡的驚嚇的惡相？為什麼這些東西、這所有的一切都已經是確定、並且清清楚楚和明明白白的掌握在我手中，是完全不容置疑的，為什麼我還擁有那麼沉重的失落感和不安？我究竟要怎麼才能「心安」、讓我這一顆燥動、恐懼和不安的心，能真正真實的安穩下來？

面對這一個嚴重的問題，首先我勢必要知道，我會什麼會產生這些不安和恐懼、以及失落感？到底是因為什麼而產生？明明這些東西我都已經確定、確實的掌握在我手中，是我能牢牢的控制住，為什麼我還會這麼的恐懼和不安？

在這麼多的思考陳述裡，彷彿中似乎「我」這的字眼、「我」這個東西一直不斷的出現，並且一直持續、毫不間斷的圍繞纏裹在這個東西、字眼上，那這個東西「我」到底是什麼？我、包括我講這句話，也一樣的是圍繞纏裹在它「我」這個字眼、東西上，它是造成我心不安和恐懼的來源嗎？為什麼我對我生命所擁有的一切，甚至因為對從別人所可能反映、現在我身上的，例如對於遭受病痛時、年老面對生命即將結束，我不再能擁有，並且要擁久失去我生命所擁有的一切

時，在这一切切的時候，我能不能毫無恐懼，相當灑脫自在的渡過呢？

也就是這本研究論文的動機是起因於我對我生命所擁有的一切，感到徬徨和迷茫，因為一股細細、不斷襲上心頭害怕失去所有擁有的不安和恐懼感。而研究的目的，就是為了解決這不知怎麼的恐懼和不安、及失落感，使心安穩，也就是我在面對失去擁有的一切，和承受老、病、死等苦痛，我能毫無恐懼，相當灑脫自在的渡過。

## 第二節 研究的背景和問題

我對我生命所擁有的一切，感到徬徨和迷茫，包括對我即將一定會承受的老、病、死等，我希望能在面對、承受這一切時，我能毫無恐懼，相當灑脫自在的渡過，就像在生命的大河上，我只是換個不同的碼頭靠岸休憩，或是像換艘不同的小舟，繼續浪漫的悠遊在生命的大河上。

同樣的問題，在翻閱佛陀所留下的經藏典籍中；因為這或許是在那不可知的某一股神秘力量牽引和指引下，更或說、或許是過去世因為機緣，在過去一切的佛陀那裡，我能得到這個問題的正確解答，真正確實的使我「心安」，進而親近永隨一切佛陀，在佛陀座前許下永恆的誓言，因為這股力量的牽引和指引，所以我直覺的選擇從佛陀所留下的經藏典籍中，去尋找答案，一如同過去一樣的向佛陀尋求指引和解答。也就是縱使轉山轉水、轉過千百個輪迴，我還是自自然然直覺的、更或許是癡傻，就像當年釋迦牟尼佛在世時，座下弟子周利槃陀伽一樣，癡癡傻傻的信服佛陀的教法，勤能補拙，終至能掃清心中的障礙，所示現、要告訴我們弟子的意思一樣。《彌沙塞部和醯五分律》卷第三十：「佛是法主，於法自在……若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」<sup>1</sup>這

---

<sup>1</sup> 劉宋·佛陀什共竺道生 等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421, p. 192, a1-5。

是學佛者，也就是願意接受跟隨一切佛陀所教授的方法，解決自身問題的人，一定要遵守的鐵律，縱使是須彌山崩塌、世界焚滅也一樣不能變更。所以我在面對我的問題時，我選擇了從佛陀所留下的經藏典籍中去找尋答案、和能真正確實解決的方法。因為包含論典等，縱使是龍樹或彌勒等大菩薩、大論師，也依然不是佛陀，所以只能用做參考，還是要以佛陀的法言為依準。

在佛陀所留下的經藏典籍中，我們可以相當清楚的看見，身受婆羅門教育的佛陀，在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，就如同自身感受到同樣的苦痛一樣，所以佛陀透過思考為什麼會有要去承受老、病、死，以及因為東西得不到或失去，而產生的憂愁、傷心、痛苦和煩惱呢？因為有生，因為有這個生命的誕生、產生，所以我們要去承受因為生命自然的流逝、或者不小心造成的傷害損傷，而產生造成有老、病、死等痛苦；因為我們對東西產生了一個想要擁有、是我的的念頭，所以造成對東西得不到或失去，而生有憂愁、傷心、痛苦和煩惱等的痛苦。那為什麼會有生……佛陀以這樣的思考方式，不斷的向上、向造成產生有這個東西的源頭，例如：老、病、死和憂愁、傷心、痛苦及煩惱等的向上源頭、造成產生的因素是因為有「生」；生的向上源頭、造成產生的因素是因為有「有」……佛陀以這樣的方式不斷的溯源，直到最後發現了所有一切，都是因為造因於「無明」。但畢竟這只是佛陀親自去思考和體證，所獲得的答案及解決的方法。而我也已經確實的讀過在經藏典籍裡，佛陀所留下的解決方法和答案，並且也已經知道了解，但為什麼我還是有痛苦煩惱、也就是為什麼我因為害怕失去一切的恐懼還是存在呢？

所以我勢必要依著著、跟循佛陀因為經過三門看到天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同親身感受痛苦煩惱一樣，而解決的方法。也就是我勢必要解決這些問題：

(一) 為什麼會有這一切想要擁有、和害怕失去，以及老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等的煩惱苦痛，使得心不安穩、恐懼呢？如何解決？

(二) 佛陀在這個生死煩惱苦痛的問題上，為什麼不用自身受到的婆羅門教育，所教授的知識和方法解決？而要自己親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法來解決呢？佛陀受到的婆羅門教育所教授的知識和方法，與佛陀自己透過對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法，兩者有何差異，而讓佛陀會用這種方式、方法來教導告訴弟子，解決自身同樣所感到的煩惱苦痛呢？

(三) 佛陀在親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法中，佛陀到底見到、看見和了解認識了什麼？進而決定用這種方式、方法告訴教導弟子，讓所有的弟子都能像佛陀一樣，即使正在承受著種種苦痛煩惱，例如：對所有東西想要追求、及追求擁有後卻失去、被奪走，或者承受老、病、死和憂愁、傷心、痛苦及煩惱等的痛苦煩惱，也一樣能自在灑脫的面對、解決、接受或者包容共處共生呢？

也就是本論文研究的環境、背景，相同於佛陀當年因為經過三門，而感受到的苦痛煩惱，而思考解決的方法一模一樣。但佛陀解決的方法、方式，畢竟是佛陀自身親自思考體證所獲得的，所以我只從經藏典籍中去獲取答案和方法，是無法徹底有效的解決我因為害怕失去、和想要擁有這一切，以及一定會承受的老、病、死與憂愁、傷心、痛苦與煩惱等的煩惱苦痛，因為這畢竟是佛陀的解決方法，佛陀在了解知道、解決後告訴我們弟子，讓我們弟子在面對感受同樣的痛苦煩惱時，能有一個參考的解決方法，但畢竟不是我親身思考體證的解決方法，所以我勢必要通過、參考依著跟循著佛陀留在經藏典籍裡的方法，親自思考、體證這些問題，而能真正確實可以解決我因為害怕失去、和想要擁有這一切，以及一定會承受的老、病、死與憂愁、傷心、痛苦與煩惱等的煩惱苦痛，使我在面對、承受這一切時，能毫無恐懼、相當灑脫自在的面對、解決、接受或者包容共處共生的渡過。所以我要解決、研究的問題為：

(一) 為什麼會有這一切想要擁有、和害怕失去，以及老、病、死及憂愁、傷心、

痛苦與煩惱等的煩惱苦痛，使得心不安穩、恐懼呢？如何解決？

(二) 佛陀在這個生死煩惱苦痛的問題上，為什麼不用自身受到的婆羅門教育，所教授的知識和方法解決？而要自己親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法來解決呢？佛陀受到的婆羅門教育所教授的知識和方法，與佛陀自己透過對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法，兩者有何差異，而讓佛陀會用這種方式、方法來教導告訴弟子，解決自身同樣所感到的煩惱苦痛呢？

(三) 佛陀在親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法中，佛陀到底見到、看見和了解認識了什麼？進而決定用這種方式、方法告訴教導弟子，讓所有的弟子都能像佛陀一樣，即使正在承受著種種苦痛煩惱，例如：對所有東西想要追求、及追求擁有後卻失去、被奪走，或者承受老、病、死和憂愁、傷心、痛苦及煩惱等的痛苦煩惱，也一樣能自在灑脫的面對、解決、接受或者包容共處共生呢？

### 第三節 研究的方法和論文架構

我因為對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼，所以我從佛陀留下的經藏典籍中，尋找答案和解決的方法。因為佛陀也是在相同的環境背景中，因為經過三門，如同自身親自受到老、病、死等的苦痛煩惱，進而透過面對和觀察煩惱苦痛，去思考解決的方法與答案。

所以我將參考、研讀《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》和《增一阿含經》，從這些經藏典籍裡，去清楚的知道佛陀是怎麼遇到這些問題，以及佛陀在遇到這些因承受老、病、死和憂愁、傷心、痛苦及煩惱等的痛苦煩惱問題時，佛陀是如何的去思考，而獲得解決的方法與答案。並且透過這些經藏典籍，清楚的

知道佛陀自己本身被接受的婆羅門教育，所教授的知識和解決方法，與佛陀後來透過面對和觀察煩惱苦痛，經過仔細思考而得到的答案和解決方法，兩者有什麼的差異。

當然，佛陀畢竟是圓滿者、是已成正等正覺的人，所以佛陀告訴我們的如何在自身承受相同苦痛煩惱時，答案和解決方法的言說，要真正清楚徹底的了解是有一定的困難，所以我將同時參考、研讀龍樹菩薩的著作論述，也就是《十二門論》、《中論》和《七十空性論》等，因為畢竟龍樹菩薩在對於佛陀所告訴教導弟子的言說中，對於煩惱苦痛等一切東西，也就是「法」，龍樹菩薩對法實際上不有兩邊、或說常和斷的偏頗，也不有說的中道等，即龍樹菩薩對「法」實際上是為「無所得」的認識和了解，就一般普遍所知道的、也就是說的「中觀」這部份的學說，龍樹菩薩是有一定的清楚明確性，也就是透過研讀、參考龍樹菩薩的著作論述，能相當清楚的明白知道，佛陀到底是如何的在透過面對和觀察煩惱苦痛，經過仔細思考後得到的答案和解決方法，也就是說的「緣起」法，能確實真正的見到了解所有東西真正真實的本質，即佛陀留下的經藏典籍內說的「諸法性空」，諸法、所有東西的本質都不是實實在在，自己就可以產生單獨存在的，是要經過許多原因、因素共同參與、加工製造出來的。包括我自己本身，也不是自己就可以突然存在產生在這世上，既然包括我自己本身，包括因為我想擁有一切所有而追求、及追求後害怕失去，和老、病、死和憂愁、傷心、痛苦及煩惱等的苦痛煩惱東西，都是不實實在在的東西，那我去執意要這些如同泡沫的東西都是為我所有，這樣有何意義呢？

當然，如同《彌沙塞部和醯五分律》卷第三十：「佛是法主，於法自在……若佛所不制，不應妄制；若已制，不得有違。如佛所教，應謹學之。」<sup>2</sup>所說的，龍樹菩薩畢竟只是大論師、大菩薩，不是佛陀，所以我將從佛陀留下的經藏典籍裡，用一般普遍都知道的，也就是中觀學派所依靠並展開論述的《大般若波羅蜜

---

<sup>2</sup> 劉宋·佛陀什共竺道生 等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，CBETA, T22, no. 1421, p. 192, a1-5。

多經》做這些論諸法、所有東西是由緣起生，到證明知道諸一切法其本質是為空的述說資料的檢查和確定，以避免有偏差佛陀要告訴、教導弟子如何解決煩惱的法義。

也就是本論文參考的文獻，以《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增一阿含經》，及《大般若波羅蜜多經》等佛陀所留下的經藏典籍為主，用《十二門論》、《中論》和《七十空性論》等龍樹菩薩的著作，和用相關學者、例如：郭朝順〈無我的輪迴——佛教的生死觀〉<sup>3</sup>、與超定《緣起無我與生死輪迴》<sup>4</sup>等的論文；因為這些論文如同本論文一樣，將「無我與輪迴」：把「無我」和「輪迴」兩個研究主題一起聯結討論，企圖從其中相互看似明顯的矛盾裡：「輪迴」就一般凡夫普遍共通認識裡，一定會有一個必要的輪迴主體、假名言施設稱「我」，但「無我」很顯白的就是要沒有一個主體、「我」。在這兩者中，透過死生、由善惡因果業力輪迴相續來思考探究，得以「無我」於「輪迴」能正向得出離解脫，永息生死煩惱苦、涅槃自在……等，做為參考。

而本論文的研究方法，將透過對這些參考文獻作研讀，直接從這些參考文獻裡整理出，相同類似問題的解決方法述論。再透過對這些因為對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼，透過實際面對觀察和思考這些煩惱苦痛的述論作研究，和這些述論對解決問題方法的分析，再確實真正對這些都清楚明白後，整理結集成為本論文的敘述。

故本論將用透過這樣的架構，循序漸進的討論和發掘，因為對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼的這樣問題，到底是如何產生有的？以確實在經過

---

<sup>3</sup> 郭朝順，〈無我的輪迴——佛教的生死觀〉，於 元培醫事科技大學學報編輯委員會 集編，《元培學報》，新竹市：元培醫事科技大學，第五期（1998年）：65-81 頁。

<sup>4</sup> 超定，《緣起無我與生死輪迴》，美國印順導師基金會：

<https://www.yinshun.org/Enlightenment/2000/2000mar/2000mar1.htm>。

這樣的架構，和使用參考文獻及研究方法後，真正的能達成本論文希望獲得的研究目的，也就是為了解決這不知怎麼的恐懼和不安、及失落感，使心安穩，即我在面對失去永有的一切，和承受老、病、死等苦痛，我能毫無恐懼，相當灑脫自在的度過。

故本論文的研究探索討論的架構和綱要將如此的安排：

(一) 緒論：清楚明白的列出本論文所要研究探索討論的問題的起因，並且針對這個問題將使用的參考文獻和研究方法，及在通過使用這些參考文獻和研究方法後，對所要研究探索討論的問題要獲得的東西，也就是目的是什麼。

(二) 我的輪迴：

1. 印度傳統的梵我觀
2. 佛陀覺證的緣起法
3. 緣起和梵我之間的差別

直接先從參考文獻中，整理結集列出，佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法，和答案是什麼？以及佛陀為什麼要在這個生死煩惱苦痛的問題上，不用自身所受到的婆羅門教育，教授的知識和方法解決，而要自己親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法來解決，那一般婆羅門教育，所教授的知識和方法解決是什麼？並且這兩者，也就是佛陀受到的婆羅門教育所教授的知識和方法，與佛陀自己透過對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法，兩者有何差異，而讓佛陀會用這種方式、方法來教導告訴弟子，解決自身同樣所感到的煩惱苦痛呢？透過這樣相對的兩者之間，不同的解決方式、方法和答案，及更進一步對佛陀在面對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼的這樣問題，透過深入觀察和思考所獲得的答案與解決方法，也就是「緣起」法的討論分析，確定真正

知道明白佛陀所教導告訴的「緣起」法，是可以對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼的這樣問題作有效的解決。

(三) 從緣起無我的輪迴明曉諸法性空：

1. 由緣起而諸法有
2. 諸法性空無我
3. 論析緣起八不

透過「我的輪迴」這一個架構安排的探索研究討論後，我們可以清楚明白的知道了解佛陀所教導告訴的「緣起」法，是可以對所有東西、一切想要擁有和擁有後失去，及對老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等造成的煩惱苦痛，使心不安穩、恐懼的這樣問題作有效的解決。更進一步的由《佛說稻芡經》從外內因緣去做層層探索分析，並且再經由《十二門論》、《中論》和《七十空性論》等龍樹菩薩的著作對成就諸法的「緣」作更深的分析討論，明白因為諸法、所有東西經過一直不斷的剖析、拆解，可以發現諸法、所有東西都是由再更小的零件、或說原子的東西組成，從佛陀留下的經藏典籍裡來說，即所有東西、諸法是由眾緣因緣起緣生的，所以從這裡可以獲得、結論說：諸法、所有東西都不是實實在在的有，也就是並沒有一法是實在有的，並且是為我或我所的；即不有我，所以不會產生我執而造作出一切老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱。

(四) 由諸法性空見了諸法實相得生死自在：

1. 從諸法性空知見諸法實相
2. 不執有我法亦不執斷滅空
3. 由證了諸法實相得生死自在

據由前二章的架構安排的探索研究討論後，已可相當清楚明瞭：正因為沒有一個「我」，才能得藉「緣起」、世俗諦義說之因緣法，成有諸一切法。故更從「世俗有」、由外內因緣之緣起，以現有諸眾生妄認為是實有我的法中探究論析，也就

是從透過實際觀證，層層論破，由明曉一般凡夫於名言法上妄遍計所執的有其自性是空、唯假名有；而諸法是由業因招感緣起緣生故有；直到究竟論明：諸法本來面目「諸法真實」本來即是如如、不動平等、圓滿具足……元本清淨真實的法沒有增減變異，唯是猶如明鏡上的客塵遮蔽障現；一般凡夫因為錯誤的顛倒知見，妄識於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，障礙覺見了證「諸法真實」、諸法性空。當下了見這一障礙，即見「諸法真實」。也就是佛陀所教說「空」的真實義。而更重要的是從佛陀教法雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修止觀以助長涅槃道力，但更不依恃而沉空滯寂順墮涅槃。也就是不貪著樂住墮守空寂，進執深「頑空」；斷滅空無盡更無空無。我們要「不執有我法，亦不執斷滅空」，即是「諸法真實」。如《金剛般若波羅蜜經》：「善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」<sup>5</sup>於諸法包括解脫涅槃的清淨無為法，要心「應無所住而生其心」。而這亦是佛陀親所示現、教導之畢竟顯了的無言身教，《金剛般若波羅蜜經》：「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」<sup>6</sup>連心都無有起，就這樣「如如」隨順安住、亦不住（離）。也就是悠然行於諸法、生死自在。

#### （五）結論：

1. 因為有我產生我執造作生死煩惱
2. 從諸法緣起生知無我故不有我執生煩惱輪迴
3. 由法性空緣起證見諸法實相得生死自在

總結本論文起由我對我生命所擁有的一切，感到徬徨和迷茫，因為一股細細、不斷襲上心頭害怕失去所有擁有的不安和恐懼感；想要擁有一切、和擁有後害怕失去，以及承受老、病、死等有煩惱苦痛，因為有「我」；有情眾生因為妄認有實

---

<sup>5</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, a2-4。

<sup>6</sup> 同上註，CBETA, T08, no. 235, p. 748, c21-24。

法為我，相對有所，生一切分別：我相、人相、眾生相、壽者相等等，起種種貪執愛染、堅深「我執」，而造作有諸結縛，生死煩惱無盡、眾苦業輪迴不息。因為有我，致生我執，起諸分別結有眾業行，而造作有生死煩惱。所以本論文如同佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣等如自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法和答案，得是為「緣起」法。也就是有情眾生，透過「緣起」覺曉「諸法唯緣起生」，證見諸法性空，真正如法如實知無有一實法是為我，也就沒有我所，不生一切分別，永息不起種種貪執愛染、堅深「我執」，所以不會造作有諸結縛、無有業行，生死煩惱輪迴歇止了。更是從佛陀教法雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修止觀以助長涅槃道力，但不依恃更沉空滯寂順墮涅槃。猶如蓮花，只有在低濕充滿淤泥的窪蓄中，才能生出蓮花；只有在煩惱的淤泥中，才有所謂的眾生，而就此於世間眾生煩惱裡，才能發起菩提心、行廣大佛道。菩薩不住諸法、而唯安住般若波羅蜜中；即菩薩覺曉同如諸法真實，不厭離世間，不樂住涅槃。只有在世間有情的煩惱中，才能究竟覺見契入「諸法真實」，在眾苦集聚的大火鉢裡，才能起現無上清涼澄淨的佛法；才能真正看見擁有一顆湛然毫無瑕疵的心、菩提心，真正的悟生於佛道；花開見佛悟無生。即於諸法，包括解脫涅槃的清淨無為法，「應無所住而生其心」。也就是佛陀於《金剛般若波羅蜜經》所畢竟顯了之無言身教。一切就同似清淨常明的圓覺心、大菩提心，自自然然的流出清淨明亮的法水，遍行所有，又自自然然的回歸還注圓覺心；沒有絲毫的雜作污穢，隨順菩提，住但又非於世法思議之住，故於世俗智見又言離不住菩提、「諸法真實」而行，也就是無功用行、無願；此即是究竟第一義，連心都無有起，就這樣「如如」隨順安住、亦不住（離）。也就是本論研究的目的：我在面對失去擁有的一切，和承受老、病、死等苦痛，我能心安穩，毫無恐懼，相當灑脫自在的渡過悠然行於諸法、生死自在。

## 第二章 我的輪迴

### 第一節 印度傳統的梵我觀

佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法和答案，是為「緣起」法。

那佛陀為什麼要在這個生死煩惱苦痛的問題上，不用自身所受到的婆羅門教育，教授的知識和方法解決，而要自己親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法來解決，那一般婆羅門教育，所教授的知識和方法解決是什麼？

直接透過參考文獻，我們可以明白得知在印度傳統思想中，相信有死後生命者，認為靈魂不滅而且不斷地輪迴（saṃsāra）受生。此輪迴觀念始於印度梵書（brāhmaṇa）時期，但至奧義書（upaniṣad）時期方始完備。<sup>1</sup>

《梵書》（brāhmaṇa）為在《吠陀》本集之後所編的神學文集。這個「梵」字是祈禱或力的意思。祈禱是神聖的，而此神聖的力量能夠支配諸神與天地萬象。因此「梵」既是神，同時也是萬物的原理。<sup>2</sup>而《梵書》的內容主要是針對祭祀的儀式詳加論述、探討祭祀的價值、思索祭祀的起源及意義。在這本神學文集中，處處可見教條式的觀點、象徵主義等等。<sup>3</sup>《梵書》是介於《梨俱吠陀》、《奧義書》之間，是代表婆羅門至上、祭祀萬能主義的思想。本文集以《吠陀》的有神信仰為基礎，想要以祭祀儀軌解釋自然界與人，並肯定宗教祭祀儀式的必

---

<sup>1</sup> 郭朝順，〈無我的輪迴——佛教的生死觀〉，於 元培醫事科技大學學報編輯委員會 集編，《元培學報》，新竹市：元培醫事科技大學，第五期（1998年）：65頁。

<sup>2</sup> 李世傑，《印度哲學史講義》，台北市：新文豐出版公司，1987年，26頁。

<sup>3</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲 譯，《印度哲學史》，台北市：國立編譯館，1996年，36頁。

要性。這是印度人理性發展的過渡期，企圖從宗教立場作合理解釋以探討自然界的奧秘以及人的行為標準。<sup>4</sup>

《奧義書》(upaniṣad) 是屬於《吠陀》末期的聖典，因此也常被稱為吠檀多 (Védānta——Veda 吠陀 + anta 末尾)。「奧義書」(upaniṣad) 一詞原為近坐、侍坐之意。那羅耶那(Narayana)認為「奧義書」是「坐而讀」的意思。多伊森(Deussen)則進一步解釋近坐、侍坐為「肝膽相照地對坐」之意，而如此對坐是為了教授他人所不知道的秘密教義。後來近坐、侍坐這種手段便成為秘密教義的代名詞，而且也將載有秘密教義的聖典稱為《奧義書》。<sup>5</sup>並且由於不滿《奧義書》之前認為祭祀萬能的思想，《奧義書》因而從祭祀的咒法轉向哲學，其內容主要是哲學的思索，可稱為一元論的哲學、或自我哲學。<sup>6</sup>古代印度哲學家將《奧義書》視為「知識之道」，認為其內容不同於《吠陀》的「作業之道」，這種觀點是因為《吠陀》典籍內的記述多為人必須依之實踐或禁止的行為規範，也就是要實踐《吠陀》的祭祀義務職責，如此才能獲致幸福。而《奧義書》並沒有要求人實踐任何吠陀的祭祀規定，只是以最終的真實及實有啟示人，讓人依此知識而得到解脫。然而以上的說法在《奧義書》的擁護者與《吠陀》的支持者之間一直存在著極大的爭論。<sup>7</sup>

輪迴觀念始於印度梵書時期，但至奧義書時期方始完備。故在探索研究佛陀自身受到的婆羅門教育，在面對承受這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法和答案，也就是印度傳統思想中言說的「輪迴」，此部份僅就從《奧義書》來討論：

從宇宙的根源「梵」(brāhman)、和個人內在的「我」(ātman) 同一，即「梵

---

<sup>4</sup> 林煌洲，《印度思想文化與佛教》，台北市：國立歷史博物館，2002年，217頁。

<sup>5</sup> 高楠順次郎、木村泰賢 著，高觀廬 譯，《印度哲學宗教史》，台北市：台灣商務印書館，1995年，232頁。

<sup>6</sup> 中村元 主編，葉阿月 譯，《印度思想》，台北市：幼獅文化事業公司，1987年，35頁。

<sup>7</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲 譯，《印度哲學史》，台北市：國立編譯館，1996年，54頁。

我一如」的思想展開，將人類的行為，以善惡果報的道德為基礎，敘述由於生前的業，引生現世的果報，由現世的業招感未來的果報，如是產生了輪迴轉生的思想，「五火二道」是其代表說；彼簡述言，是人死後有五個輪迴階段：死後火葬，靈魂進入月亮，再變成雨，落到地上變成食物，被男子食用後變成精子，精子進入母胎出生。所謂五種祭火，即是以彼世界、雨雲、此世界、男子與女人此五者為祭拜的對象，而行火祭。而二道指的是天道與祖道，也就是知道五祭火此一真理以及在森林敬信冥想的人，可以進入天道，直至梵天世界而不復返；但是那些行一般祭祀、布施、苦行的人則經祖道進入祖靈界，然後再入月界，而為諸神所食，之後再依空、風、雨、地、糧食、精子、母胎之順序出生為人。所以並有從輪迴（saṃsāra）可得解脫之論。<sup>8</sup>

而這有從輪迴（saṃsāra）可得解脫之論的觀念，可以從最早《吠陀》文化時期就已發展。《吠陀》（Veda）文化是古印度思想的主流，即雅利安人所形成的正統文化的思想，其權威經典也就是《吠陀》。「吠陀」一語為「知識」之意，尤其是關於宗教上神聖的知識。《吠陀》並不是一本書的書名，而是一部歷時長久而逐漸彙編成的龐大文獻的總稱。《吠陀》有廣、狹義之分，狹義的《吠陀》是指《吠陀》本集，而廣義上則是包括《吠陀》本集、《梵書》、《森林書》、《奧義書》。始自《吠陀》文明時期，《吠陀》即已備受崇敬。印度人一直將《吠陀》視為至上的宗教權威，他們認為這些聖典是古聖人受神的啟示而誦出的，所以也稱其為天啟書。又因其神聖的緣故，所以古時候的印度人認為用文字將《吠陀》書寫下來是一種褻瀆的行為，因而這些文獻就由婆羅門以師徒口傳、記憶的方式流傳下來。<sup>9</sup>在《吠陀》本集之後，才陸續出現《梵書》、《奧義書》等文獻。

如同《梨俱吠陀》10·14·7-8 中有一段對亡靈述說的話語：

---

<sup>8</sup> 參考 佐佐木教悟 等著，《印度佛教史概說》，釋達和 譯，臺北縣：佛光文化事業公司，1998年，8-9 頁；及 黃慧英，《初期佛教生天思想研究》，真理大學宗教學系碩士學位論文，2003年，20-21 頁。

<sup>9</sup> Surendranath Dasgupta 著，林煌洲 譯，《印度哲學史》，台北市：國立編譯館，1996年，34-35 頁。

去吧！去吧！循祖先所走之路；彼處，你將看見耶摩和天神婆樓那

(VaruNa) 兩王享用祭祖之牲禮。與祖先為伴，與耶摩為伴，實現你對最高天界的企望；除去罪愆，回到你的住所，與閃耀的身體結合。<sup>10</sup>

此為描述亡靈到達耶摩天國，在那裏與閃耀的身體結合，也就是再得完全的肢體。亡魂先面謁耶摩與婆樓那，之後再與祖先相會，而在耶摩天國與祖先、諸神共享歡樂。<sup>11</sup>

在《梨俱吠陀》裡祖先天國與神的天國經常混淆不清，但其天國通常都被認為是諸神與祖先共處的理想歸處。一旦進入天國，一切願望皆能滿足。<sup>12</sup>《梨俱吠陀》的天國被描述成是非常美好、完善的樂園。那裏有新鮮的水、食物、飲料與綠蔭，有美妙的音樂與歌聲。<sup>13</sup>在梵書時期也是相同如此，例如《百段梵書》11·6·2·5 說：如法行祭者可獲永恆財富、名譽，與阿耆尼、阿提緻 (Aditya) 合而為一，住在其天國。同書 2·6·4·8 中提及行特別祭祀者，死後至特定神之天國。並且更進一步如《推提利耶梵書》2·6·10·2 所說：至德之人至神的天國享妙樂，善人至祖先天國。<sup>14</sup>從這些記載可以知道，神之天國與祖先天國的差別在於，只有至善、至德之人才可以到天國享樂，而一般的善人僅能投生祖先天國。但是生於祖先天國的人，還會再生於此世，所以這時候已出現「再死」的觀念。雖然在《梵書》時代，生於祖先天國還是被人們視為理想，但人們也擔心

---

<sup>10</sup> J.L.Shastri ed., translated by Ralph T.H. Griffith, *The Hymns of The Rgveda*, p.538. ; 此處中譯參照賴顯邦,〈古代印度的生死輪迴觀〉,於《哲學雜誌》第 8 期,1994 年,158 頁。

<sup>11</sup> 黃慧英,《初期佛教生天思想研究》,真理大學宗教學系碩士學位論文,2003 年,13 頁。

<sup>12</sup> 高楠順次郎、木村泰賢 著,高觀廬 譯,《印度哲學宗教史》,台北市:台灣商務印書館,1995 年,70 頁。

<sup>13</sup> 松本照敬,〈ウパシャッドの解脱観〉,於 仏教思想研究 會編,《仏教思想 8 解脱》,京都:平樂寺書店,1982 年,305 頁。

<sup>14</sup> 參考 林煌洲,《奧義書輪迴思想之研究》,文化大學印度文化研究所碩士論文,1987 年,34 頁。

來世會再死。<sup>15</sup>甚至連神也無法避免再死的命運。

也就是從《吠陀》文化到《梵書》時期，相對應於人間種種的不美好，要承受老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱，可透過遵從《吠陀》、《梵書》如法的祭祀，去到生於所言說的天國，一個美好、並且不有煩惱苦痛的理想世界，解開脫離一切煩惱苦痛的束縛羈絆，也就是說的「解脫」。

直到《奧義書》時期，在《奧義書》的天界觀已不同於《梵書》神之天國與祖先天國的概念，從神之天國中更區別出究竟的梵天界，認為梵天世界是才天國中的天國。<sup>16</sup>《奧義書》中雖然也有認為天道不死，不入輪迴範圍，<sup>17</sup>但多數認為只有梵天世界不死，屬解脫道。《布利哈德奧義書》的天道就有諸神世界與梵天世界的區別，該書 6·2·2 已說明天道與祖道皆屬生死，凡天地間一切會動的生命都是入此二道輪迴。<sup>18</sup>因此《布利哈德奧義書》的諸神是屬於生死的天道，而只有梵天世界才是不死的解脫道。也就是在《奧義書》時期，只有梵天世界才是人們死後真正理想的歸處，因為到那兒才能真獲解脫，不再輪迴。即真正不再有受任何煩惱苦痛的可能，永遠的解脫止息。

這部份參考《薄伽梵歌》敘論，例如：

至尊人格首神說：不可毀滅的超然生物稱為梵，其永恆的本質稱為自我。

孕育生物物質軀體的活動稱為功利性活動。<sup>19</sup>

應該冥想至尊人是全知、最老的，是主宰，比最小的還小，是萬物的維繫

---

<sup>15</sup> 松本照敬，〈ウパシャッドの解脫觀〉，於 仏教思想研究 會編，《仏教思想 8 解脫》，京都：平樂寺書店，1982 年，305 頁。

<sup>16</sup> 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，文化大學印度文化研究所碩士論文，1987 年，189 頁。

<sup>17</sup> 如同《卡陀奧義書》敘論的天道即不入輪迴，是屬於解脫道。參考 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，文化大學印度文化研究所碩士論文，1987 年，148 頁。

<sup>18</sup> 徐梵澄 譯，《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995 年，646 頁。

<sup>19</sup> A.C.巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德 著，《博伽梵歌原意》〈第八章到至尊者那裡去·第 3 節〉，嘉娜娃 譯，美國加州：巴帝維丹達書籍出版有限公司，2011 年，392-393 頁

者，超出所有的物質概念，不可思議，永遠是一個人。祂像太陽一樣光芒萬丈。祂是超然的，在物質自然之外。<sup>20</sup>

可以清楚明白知道「梵」是根本、本源……是原本就在的一切所有，對梵而言沒有所謂存在、不存在，生起或結束，原原本本就在具足一切圓滿。對我們而言可以說祂是開始、創造、結束、以及存在。梵沒有辦法用我們的一切所有，包括文字、圖符、語言和思量……等去描述論說；在思論所謂之「本源」時，包括「梵」、佛陀的教誨「真實空義」等，人們都會產生一個嚴重的問題，即「我們絕對不曾將自己的精神提升到可覺之物以上。因為我們只是如此習慣於觀察我們所想像之物，這些想像不過是一些關於物質的一種特殊思想而已，而對一切不能想像之物，則似乎視為不可理解的。」<sup>21</sup>因為我們現在的一切所有，甚至包含時間和空間……等等種種已知的一切，都是在那（不含那）之後，創造、緣生……等因循依著祂建立開展、假立分別的。要用這一切去完全知曉那所謂之「本源」是較極為困難、不可能的。唯有假借著這一切，墊腳踏石，認識了解之後，再超脫這一切虛妄結生的束縛，才有可能真正知曉所謂之「本源」。我們將會看見、了解原本一切都具在，就在這、我們、周遭一切等無分別啊！即是所謂「在這個受制約的世界裡的眾生，都是我永恆的碎片部份……」<sup>22</sup>其永恆的本質稱之為我。因為我們不了解，所以被自己妄生的束縛給纏覆，生死流轉，難苦相隨。只有例如透過對至尊者，也就是以我們人類形象意識出梵的象徵，即《薄伽梵歌》中所謂人格首神奎師那(Kṛṣṇa)的超然奉獻，才有可能獲得解脫，像似回到祂、永恆的本源那。即所說的「梵我同一」。

---

<sup>20</sup> A.C.巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德 著，《博伽梵歌原意》〈第八章到至尊者那裡去·第9節〉，嘉娜娃 譯，美國加州：巴帝維丹達書籍出版有限公司，2011年，399頁。

<sup>21</sup> 笛卡兒 著，《方法導論·沉思錄》，錢志純、黎惟東 譯，《新潮世界名著12》，台北市：志文出版社，1996年，108-109頁。

<sup>22</sup> A.C.巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德 著，《博伽梵歌原意》〈第十五章與至尊者相連的瑜伽·第7節〉，嘉娜娃 譯，美國加州：巴帝維丹達書籍出版有限公司，2011年，686-687頁。

也就是總說：「梵我一如」的觀念為個人主體之「我」與宇宙本元之「梵」在質上是「同一」。如奧義書由「用」的方面、觀察心理「自在作用」，由內心活動受外在限制的程度上，斷定自我本質，將人的精神狀態分為四位，由粗入細，由外而內而考察之，以見出自我之本質。「我之四位說」於 Bṛhadāraṇyaka 奧義書：1.醒位 (buddhānta)；2.夢位 (svapnānta)；3.熟眠位 (samprasāda)；4.死位 (mṛta)。和由「體」方面，從剖析身心組織方面求自我之主體；由粗至細，「真性實我」被五種我所包藏；「我之五藏說」於 Taittirīya 奧義書：1.食味所成我 (annarasamayātman；肉體)；2.生氣所成我 (prāṇamayātman；呼吸)；3.意所成我 (manomayātman；表面意識)；4.認識所成我 (vijñānamāyatman；內潛意識)；5.妙樂所成我 (ānandamayātman；不可思議、不可見)。其中死位即拋棄肉體的階段，此時的我不但完全不受客觀外界的影響而束縛，而且拋棄了臭皮囊，達到真正的自由與解脫；或言妙樂所成我，也就是自照體或純淨無垢、無有一切廣闊的歡喜情狀；這才是一個人的真性實我，即是從而與梵合而為一的。

## 第二節 佛陀覺證的緣起法

首先我們直接透過、根據《太子瑞應本起經》、《方廣大莊嚴經》、《普曜經》、《過去現在因果經》及《佛本行集經》等等的經藏典籍，例如例舉《太子瑞應本起經》卷上：

佛陀因為見到老有：

天帝復化作老人，頭白背偻，拄杖羸步。太子問曰：「此為何人？」其僕曰：「老人也。」「何如為老？」對曰：「年耆根熟，形變色衰，飲食不化，氣力虛微，坐起苦極，餘命無幾，故謂之老。」太子曰：「有何樂哉！日月流邁，時變歲移，物生於春，秋冬悴枯，老至如電，身安足恃？」迴車

而還，愍念人生丁壯不久，有老有病，其痛難忍，吾不能久居天下嬰此苦也，又憂不食。<sup>23</sup>

病有：

天帝化作病人，身瘦腹大，倚門壁而喘息。太子問曰：「此為何人？」其僕曰：「病人也。」「何謂為病？」對曰：「凡病者，皆由風寒，或熱或冷，此人必以飲食不節、臥起無常，故得斯病。」太子曰：「一何苦哉！吾處富貴，飲食快口，亦有不節，當復有病，與此何異？」即迴車還，悲念人生俱有此患，豈以豪強，獨得免耶！遂憂不食，自念不能嬰此病也。<sup>24</sup>

死有：

天帝復化作死人，室家男女，持幡隨車，啼哭送之。太子又問：「此為何人？」其僕曰：「死人也。」「何如為死？」曰：「死者盡也，壽有長短，福盡命終，氣絕神逝，形骸消索，故謂之死。人物一統，無生不終。」太子曰：「夫死痛矣，精神劇矣！生當有此老病死苦，莫不熱中，迫而就之，不亦苦乎？吾見死者，形壞體化，而神不滅，隨行善惡，禍福自追，富貴無常，身為危城。是故聖人，常以身為患；而愚者保之，至死無厭。吾不能復以死受生，往來五道，勞我精神。」迴車而還，愍念天下有此三苦，憂不能食。<sup>25</sup>

佛陀因為於三門見到老、病、死有諸多如是等的痛苦煩惱，生死執結相纏繫縛，

---

<sup>23</sup> 吳·支謙 譯，《太子瑞應本起經》，CBETA, T03, no. 185, p. 474, c10-19。

<sup>24</sup> 同上註，CBETA, T03, no. 185, p. 474, b25-c4。

<sup>25</sup> 同上註，CBETA, T03, no. 185, p. 474, c24-p. 475, a6。

不別分幼青壯老，亦不論貧富貴賤，輾轉相續流生，痛益更痛，苦益更苦，煩惱積累，堅砌無明之牆。直遇到沙門比丘，例舉《過去現在因果經》卷第二：

到彼園所……念於世間老病死苦。時淨居天，化作比丘，法服持鉢，手執錫杖，視地而行，在太子前。太子見已，即便問言：「汝是何人？」比丘答言：「我是比丘。」太子又問：「何謂比丘？」答言：「能破結賊，不受後身，故曰比丘。世間皆悉無常危脆，我所修學，無漏聖道，不著色聲香味觸法，永得無為，到解脫岸。」作此言已……太子既已見此比丘，又聞廣說出家功德，會其宿懷厭欲之情，便自唱言：「善哉！善哉！天人之中，唯此為勝，我當決定修學是道。」作此語已……於時太子，心生欣慶，而自念言：「我先見有老病死苦，晝夜常恐為此所逼；今見比丘，開悟我情，示解脫路。」作此念已，即自思惟方便，求覓出家因緣。<sup>26</sup>

見沙門比丘捨家諸眷屬，棄小私情愛，嚴守清淨戒行，修學無漏聖道，不著色聲香味觸法、及眾愛染欲等等，能破所有結賊，不受後有，永住無為涅槃城。這不正是佛陀在極欲思考、要如何出離生死無明幻城，擺脫一切煩惱執結繫縛，最佳答案的寫照嗎？如同佛陀自己所說：「我先見有老病死苦，晝夜常恐為此所逼；今見比丘，開悟我情，示解脫路。」更由於在佛陀決意出離紅塵俗宅的最後那一晚，佛陀看到，例舉《太子瑞應本起經》卷上：

太子徐起，聽妻氣息，視眾伎女，皆如木人，百節空空，譬如芭蕉。中有亂頭猗鼓……外為革囊，中盛臭處，無一可奇；強熏以香，飾以華彩。譬如假借當還，亦不得久計，百年之壽，臥消其半；又多憂患，其樂無幾。婬媿敗德，令人愚癡，非彼諸佛別覺真人所稱譽也。故曰：「貪婬致老，

---

<sup>26</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《過去現在因果經》，CBETA, T03, no. 189, p. 631, c11-28。

瞋恚致病，愚癡致死。除此三者，乃可得道。」<sup>27</sup>

一具具散亂、橫歪雜躺、更相倚臥的軀體，臉上脫落的妝粉，混和著口鼻涎液垂流，團團黑污……醜陋何足堪愛欲啊！當下靜寂深深思觀，見昔漂亮貌好，塗以香粉美妝嚴飾，身著誘人邪亂綵衣，呢軟言聲煽惑，身形動舉勾撩迷攝欲心……今但如是……見觀此薄如紙皮囊下，髮爪髓腦、骨齒髑髏、筋肉臟血……種種噁臭腥穢，那有可處愛深欲染呢？轉瞬變異，豈有久常？於是此見觀知，那能不極欲脫離如此苦痛大患，還讓種種一切煩惱如火聚，焚滅所有；所以於《佛本行集經》卷第十五〈耶輸陀羅夢品第二十上〉：

太子報言：「大王！今者不可得障子出家心。何以故？譬如有人，從彼焚燒熾然猛焰火宅之中，欲走出者，此是健人，不可遮斷。大王！諸有生者，會有別離。若人覺知世間之中，皆有別離，而不能捐別離法者，此非善利。又如有人，作事不成，死時將至，而不疾為，此非善智。」即為父王，而說偈言：「若觀一切決無常，諸有之法終散壞，寧忍世間諸親別，死命欲至事須成。」<sup>28</sup>

故佛陀說了兩句話，例舉《過去現在因果經》卷第二：

世間之法，獨生獨死，豈復有伴；又有生老病死諸苦，我當云何與此作侶？  
吾今為欲斷諸苦故，而來至此。苦若斷時，然後當與一切眾生，而作伴侶。  
我於即時，諸苦未離，云何而得為汝作侶？<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 吳·支謙 譯，《太子瑞應本起經》，CBETA, T03, no. 185, p. 475, b6-18。

<sup>28</sup> 隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，CBETA, T03, no. 190, p. 724, c21-29。

<sup>29</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《過去現在因果經》，CBETA, T03, no. 189, p. 633, b19-23。

我今不為生天樂故，亦復非不孝順父母，亦無忿恨瞋恚之心，但以畏彼生老病死，為除斷故，來至此耳。<sup>30</sup>

就此出離了紅塵俗宅，趣向涅槃，尋求解決這所有一切煩惱生死執結的答案，以及如何解決該問題的方法。

而佛陀在菩提樹下金剛座上，透過直接面對和觀察這些生死煩惱問題，及思考如何解決這些問題，佛陀到底曉見了什麼？例舉《佛本行集經》卷三十〈成無上道品第三十三〉：

還彼後夜，欲得證知漏盡神通，內發智心，彼如是念：「此諸眾生，沒煩惱海，所謂數數生、老、病死，從此命終，至於彼處，受後生時，還得如是一切眾苦，不能知離此等眾苦，所謂生、老、病、死等苦。」如是思惟：「我今當作何等方便，云何得離此等諸苦？作何業行，云何捨離生、老、病、死，度至彼岸？」……爾時，菩薩說此偈已，復更思惟：「此老、病、死，從何而來？何因緣有此老、病、死？」菩薩如是思惟念時，知老、病、死因生故有，此老、病、死，以有生故，老、病、死隨……菩薩復更如是思惟：「緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。」……從法生眼、生智、生意、生慧、生明。<sup>31</sup>

所以我們能清楚的明白知道：

---

<sup>30</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《過去現在因果經》，CBETA, T03, no. 189, p. 633, c5-8。

<sup>31</sup> 隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，CBETA, T03, no. 190, p. 794, c3-p. 795, a25。

(一) 佛陀一直在思考的問題就是：「如何脫離生、老、病、死等如是諸苦」。

(二) 至於要如何能解脫生、老、病、死諸苦等等的煩惱執結繫縛呢？佛陀則是透過、曉了「緣起」，知諸法性空，見了萬法「本來面目」，而得解脫，清涼自在、涅槃止息。

也就是說佛陀因為見老、病、死之人，無緣大慈、同體大悲，而感同世間有生、老、病、死等等如是諸痛苦惱。不論貧富貴賤，不分幼青壯老，一律平等受之，無有逃避。所以決意離開紅塵俗宅，尋求解脫該生死執結繫縛問題的根本方法。透過止寂思觀……佛陀知諸眾生因不識生死從何所去來，無明而結生造諸有苦，沒於煩惱業海不知出離，輾轉相續流生。故思悟生死從何而有之，曉一切唯是緣起「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」<sup>32</sup>。知萬法本來，一切煩惱苦痛原本無有、浮沫妄念，無無明……乃至無老死，出離三界煩惱火宅，清涼自在。所以於生死煩惱問題，佛陀用緣起覺了，更用緣起教導我們明瞭見生死、諸法「本來面目」，涅槃止寂。

### 第三節 緣起和梵我之間的差別

「輪迴」是形容從出生到老死，死亡到再生的流轉，猶如車輪，迴復不停。如同《大生義經》：「愚癡眾生，此世他世滅已復生，如是輪迴，皆由不了緣生法故。」<sup>33</sup>

所以輪迴由印度傳統思想中，僅從《奧義書》部份來討論：人死後有五個輪迴階段：死後火葬，靈魂進入月亮，再變成雨，落到地上變成食物，被男子食用後變成精子，精子進入母胎出生。所謂五種祭火，即是以彼世界、雨雲、此世界、

---

<sup>32</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>33</sup> 宋·施護 譯，《大生義經》，CBETA, T01, no. 52, p. 844, b24-25。

男子與女人此五者為祭拜的對象，而行火祭。而二道指的是天道與祖道，也就是知道五祭火此一真理以及在森林敬信冥想的人，可以進入天道，直至梵天世界而不復返；例如於《薄伽梵歌》所說：

在物質世界中，從最高等的星球到最低等的星球，都是有生死輪迴的痛苦之地，但是，瓊緹的兒子啊！到達我住所的人，永遠不再投生。<sup>34</sup>

但是那些行一般祭祀、布施、苦行的人則經祖道進入祖靈界，然後再入月界，而為諸神所食，之後再依空、風、雨、地、糧食、精子、母胎之順序出生為人。這迴復不停的生死流轉說為「梵我的輪迴」。

而於佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱，所獲得的解決方法和答案，也就是「緣起」法，例如在《佛本行集經》卷三十〈成無上道品第三十三〉：

還彼後夜，欲得證知漏盡神通，內發智心，彼如是念：「此諸眾生，沒煩惱海，所謂數數生、老、病死，從此命終，至於彼處，受後生時，還得如是一切眾苦，不能知離此等眾苦，所謂生、老、病、死等苦。」如是思惟：「我今當作何等方便，云何得離此等諸苦？作何業行，云何捨離生、老、病、死，度至彼岸？」……爾時，菩薩說此偈已，復更思惟：「此老、病、死，從何而來？何因緣有此老、病、死？」菩薩如是思惟念時，知老、病、死因生故有，此老、病、死，以有生故，老、病、死隨……菩薩復更如是思惟：「緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名

---

<sup>34</sup> A.C.巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德 著，《博伽梵歌原意》〈第八章到至尊者那裡去·第 16 節〉，嘉娜娃 譯，美國加州：巴帝維丹達書籍出版有限公司，2011 年，408 頁。

色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。」……從法生眼、生智、生意、生慧、生明。<sup>35</sup>

和《過去現在因果經》卷第三：

爾時菩薩，至第三夜，觀眾生性，以何因緣，而有老死？即知老死，以生為本，若離於生，則無老死；又復此生，不從天生，不從自生；非無緣生，從因緣生；因於欲有、色有、無色有業生。又觀三有業從何而生？即知三有業從四取生……如是逆順，觀十二因緣，第三夜分，破於無明；明相出時，得智慧光，斷於習障，成一切種智。<sup>36</sup>

這佛陀所思惟，並且覺曉的：「緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。」此一切煩惱與生死迴復造作不息的流轉說為「緣起的輪迴」。

相比較「梵我的輪迴」和「緣起的輪迴」，最明顯的差別在「梵我的輪迴」可以很清楚的看見有一個主體，也就是稱為「我」的自我主體：「那些行一般祭祀、布施、苦行的人則經祖道進入祖靈界，然後再入月界，而為諸神所食，之後再依空、風、雨、地、糧食、精子、母胎之順序出生為人。」在祖靈界、月界、空、風、雨、地、糧食、精子、母胎等等之間輪轉不止，直到回到「梵」才停息。

<sup>35</sup> 隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，CBETA, T03, no. 190, p. 794, c3-p. 795, a25。

<sup>36</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《過去現在因果經》，CBETA, T03, no. 189, p. 642, a19-b10。

而在「緣起的輪迴」，如同《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」<sup>37</sup>所說：因為有無明，所以有諸行；因為有諸行，所以有識……因為有生，所以有老、病、死及以憂、悲諸苦惱等。也就是《佛本行集經》卷三十〈成無上道品第三十三〉佛陀思惟覺曉的：「緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。」可以很清楚的看見沒有一個主體，也就是稱為「我」的自我主體在輪轉。

「梵我的輪迴」和「緣起的輪迴」，最明顯的差別在「有我」和「無我」，也就是「有一個自我主體」與「不有一個自我主體」的差別。梵我是「有我」的輪迴，緣起是「無我」的輪迴。

「我」，參考佛門網和佛光大辭典為：

梵語 ātman。音譯阿特曼、阿坦麼。原意為「呼吸」，引申為生命、自己、身體、自我、本質、自性。泛指獨立永遠之主體，此主體潛在於一切物之根源內，而支配統一個體。乃印度思想界重要主題之一。佛教主張無我說，明示存在與緣起性之關係，否定永遠存續（常）、自主獨立存在（一）、中心之所有主（主）、支配一切（宰）等性質，而強調「我」之不存在、不真實。自梨俱吠陀（ṛgveda, 1500 B.C.）以來，即使用「我」一語，至梵書時代（brāhmaṇa, 1000 B.C.~800 B.C.），人類生命活動主體之息（prāṇa，即氣息）逐漸演變成意味個體之生命現象，「我」則係更為本質者。如百道梵書（śatapatha）中，言語、視力、聽力等生命現象，係以「我」為基礎而呈現，且由「我」來統御，視與造物主（prajāpati）相同。奧義書時

---

<sup>37</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562, c23-24。

代 (upaniṣad, 800 B.C.~600 B.C.)，主張「我」創造宇宙，或謂「我」是個人我 (小我)，然同時亦是宇宙中心原理之大我，梵 (brāhman，意謂宇宙原理) 與「我」乃為一體、同一。更進一步主張唯「我」方為真之實在，餘皆虛幻 (māyā) ……<sup>38</sup>

如同佛門網解釋的：「佛教主張無我說，明示存在與緣起性之關係，否定永遠存續 (常)、自主獨立存在 (一)、中心之所有主 (主)、支配一切 (宰) 等性質，而強調『我』之不存在、不真實。」也就是佛陀在透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱，所獲得的解決方法和答案，即「緣起」法：「緣無明故，故有諸行……緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。」從這佛陀思惟覺曉的可以很清楚看見沒有一個主體，也就是稱為「我」的自我主體在輪轉。

關於佛教的「無我」，也就是佛陀對「我」的教導，可以再透過《雜阿含經》卷二 (四三) 及《中阿含經》卷第二十四〈因品大因經第一〉等等的諸經文內容探究論析，清楚明曉由「緣起」這個教法，在最初以己身相對於名色 (即五蘊，色是色蘊，名是受、想、行、識四蘊) 的思觀中，解了我、我所，如同《雜阿含經》卷第二 (四三)：

取故生著，不取則不著……云何取故生著？愚癡無聞凡夫於色見是我、異我、相在，見色是我、我所而取；取已，彼色若變、若異，心亦隨轉；心隨轉已，亦生取著攝受心住；攝受心住故，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故……取已，彼識若變、若異，彼心隨轉；心隨轉故，則生取著攝受心住；住已，則生恐怖、障礙、心亂，以取著故，是名取著。<sup>39</sup>

<sup>38</sup> 《佛門網——佛學辭典》：<https://www.buddhistdoor.org/tc/dictionary/details/我>。

<sup>39</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 10, c20-p. 11, a1。

故佛陀為斷愚癡無聞凡夫堅執認五陰（色、受、想、行、識）是我，也就是一個由四大及諸法假和合現，包括稱之肉體、感官和能動作……等整個所有的某法，假名言用「我」表示，即色、身體就是我，或受、想、行、識就是我；五陰異於我，即在身體、色之外有一個我，也就受、想、行、識是「我」，色、身體是為「我所」，或色、受、想、行是「我」，識為「我所」等，更進而成、例說於己之外另有一個可以創造生作、宰制一切的大我，譬若：神、上帝、或梵天等；五陰在我中，我在五陰中：色、身體是我，受、想、行、識在我之中；色、身體是我，我在受、想、行、識中；亦或識、覺知是我，我在色、身體之中，遍佈於身體；識、覺知是我，而色、身體是存在於識、覺知裡的……也就是有一個和己相與其間、難以細究明辨分別於處的我，如世俗語：靈魂、心、識思……等諸邪見。迷昧不覺，我、我所種種不實相應結生一切妄法，深深取執貪染；因有情世間有生老病死、器世間有成住壞空，故此假稱我、我所的於細細遷流中、或突然產生變異，其暫假借語言文字圖符……謂之「心」的又須與相隨念起動行，輪轉復造諸有妄法、貪愛染執，使得「心」莫名形生恐懼、迷亂和不安等等。據由《雜阿含經》卷第五（一〇九）：

諸比丘！何等為見諦聖弟子斷上眾邪，於未來世永不復起？愚癡無聞凡夫見色是我、異我、我在色、色在我；見受、想、行、識，是我、異我、我在識、識在我。……云何識中我？謂色是我，於識中住，周遍其四體。受、想、行是我，於識中住，周遍其四體，是名識中我。<sup>40</sup>

所以透過「是我、異我、相在」錯誤知見的解說，讓我們能真正的明白並證知、如同《雜阿含經》卷第五（一〇九）：

---

<sup>40</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 34, b11-p. 35, a2。

如是聖弟子見四真諦，得無間等果，斷諸邪見，於未來世永不復起……自覺涅槃：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」<sup>41</sup>

是此歸結上敘論的，圖示列於下頁；並可以簡單、清楚明白知一般無聞凡夫較容易「深深執繫於識是我、我所、相在」其義為：

（一）識是我：「云何見識即是我？謂六識身——眼識，耳、鼻、舌、身、意識身。於此六識身一一見是我，是名識即是我。」<sup>42</sup>

（二）識是我所：「云何見識異我？見色是我，識是我所，見受、想、行是我，識是我所，是名識異我。」<sup>43</sup>

（三）識相在：「云何見我中識？謂色是我，識在中住。受、想、行是我，識在中住，是名我中識。云何識中我？謂色是我，於識中住，周遍其四體。受、想、行是我，於識中住，周遍其四體，是名識中我。」<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 35, a2-14。

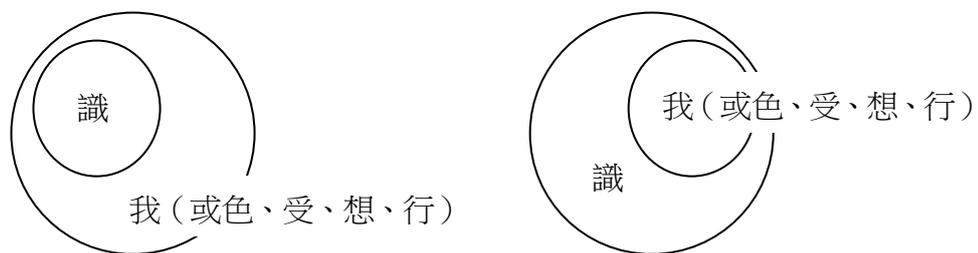
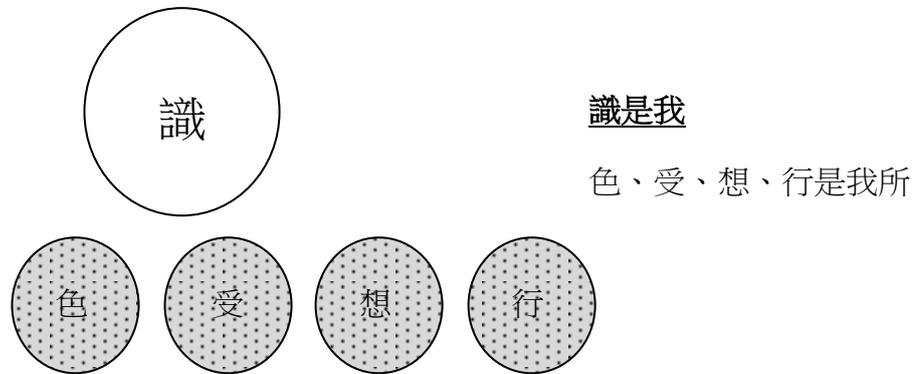
<sup>42</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 34, c22-24。

<sup>43</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 34, c24-26。

<sup>44</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 34, c26-p. 35, a2。以上註腳 4、註腳 5 和註腳 6 即「是我、異我、相在」的論述亦可佐參台大獅子吼佛學專站之敘義：其中「我中色」、「色中我」合稱為色與我「相在」。就邏輯來看，「色異我」、「我中色」、「色中我」都是認為色是我所（擁有的），其中「色異我」特指身體和「我」各自獨立，「我中色」特指身體包含於「我」之中，而「色中我」特指「我」被包含、遍布於身體之中。若以糖和水來比喻，「色異我」就像分離的糖和水，「相在」就像糖溶在水中。糖雖然在水中，也與水無法區別，但糖畢竟不是水，就如「我」與「色」相在。這些可以引申而含括外道的各種我見，例如一些外道認為大地之母（Earth Mother、Gaia、大我）是一種永恆的覺知（識），遍於一切物質（也包括身體）之中，一切物質都有大地之母在其中，這也屬於「色中我」。台大獅子吼佛學專站：<http://buddhaspace.org/agama/5.html#一〇九>；及 [http://buddhaspace.org/main/modules/dokuwiki/agama:研討\\_是我\\_異我\\_相在](http://buddhaspace.org/main/modules/dokuwiki/agama:研討_是我_異我_相在)。

圖示為：○是我      ●我所

(承上述僅就以識為例，餘色、受、想、行亦同)



識在我中住，我是色、或我是受……我是行；我是色、或我是受……我是

行在識中住，周遍其四體

其中關於「識是我」，可再續以南傳經藏《長部經典》卷九《布吒婆樓經》

為主，參照對應的漢傳經藏《長阿含經》卷第十七〈第三分布吒婆樓經第九〉為佐論析：

時，有一類人如是言：「人人之想，是無因無緣而生、滅。於生時即有想，滅時為無想。」一類人如是說明增上想之滅盡。對彼，有人如是言：「如是〔說〕，實不然。友！想是有來、有去之人我。來即有想，去即無想。」……一類人依學習而想生，一類人依學習而想滅。學習者何耶？世尊曰：「布吒婆樓！今如來出現於世，應供、等正覺……乃至……具足清淨之身業、語業，清淨而生活；戒具足，守護諸根門，具足而圓滿正念、正智。」<sup>45</sup>

由上例引的經典內容能夠見知，一般無聞凡夫有妄認為「想」、也就是「識的生起、俱轉、作用……」是超越所有，無需因緣，不被、不受何支配、控制……等等，當其於人生起時，人便有了「識」，滅時人就無了識；也有妄認為「識」是能去和來的人我、「自我」，當其來、即假世俗言進入於人便有了「識」，離開於人、去就無了識；亦有妄認為有某一具有大神通、大威力之沙門、婆羅門等，在控制操弄著每一個人的「識」生滅。更甚著有妄認為有某一具有大神力、大威力之天神，例：梵天，在主宰控制著每一個人的「識」生滅。即妄認「深深執繫於識是我、我所、相在」故《長部經典》卷九《布吒婆樓經》：

世尊！想是人之我耶？或想與我是異耶？布吒婆樓！汝對於「我」，如何思惟耶？世尊！我思惟羸現之我，是有形、依四大所成、搏食之所養。布吒婆樓……此我是為無形、是想所成，尚且於此人，有一想生而他想滅。布吒婆樓！依此差別〔之理由〕，實應知想與我是異也。然，世尊，得令

---

<sup>45</sup> 通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N06, no. 4, p. 196, a10-p. 197, a12 // PTS.D.1.180 - PTS.D.1.181。

我知「人之我是想，或想與我為異」之義耶？布吒婆樓！汝是依他〔教〕之見、信忍、執持、研學、行持為旨，因此，汝欲知「人之我與想是一、或想與我是異？」是甚困難！<sup>46</sup>

依上一章一整個述論所了見的「緣起」可以明曉，現在生起的「識」不一不異於過去已滅的「識」，相續遷流無息，不斷生滅（猶似《金剛般若波羅蜜經》云：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」<sup>47</sup>）就此不管能明顯現見，因眾緣具足、緣熟緣起假四大諸法和合而有，要依賴搏食、也就是暫假借語言文字圖符……稱「段食」<sup>48</sup>才能維生，假言說有「我」的我；或謂由「意」妄動行造作妄為有具足大小之支節、諸根完具等之色的我（即是意所成身、意生身，例：中有；於《阿毘達磨俱舍論》卷第十〈分別世品第三之三〉：「復說求生為何所目，此目中有，由佛世尊以五種名，說中有故。何等為五：一者、意成，從意生故，非精血等所有外緣合所成故。二者、求生，常喜尋察當生處故。三者、食香，身資香食往生處故。四者、中有，二趣中間所有蘊故。五者、名起，對向當生暫時起故，如契經說：有壞自體起，有壞世間生；起謂中有。又經說：有補特伽羅，已斷起結未斷生結。」<sup>49</sup>）或更甚言由「識」妄作妄有為，但無有任何形質，例

<sup>46</sup> 通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N06, no. 4, p. 202, a7-p. 203, a12 // PTS.D.1.185 - PTS.D.1.187。

<sup>47</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 751, b27-28。

<sup>48</sup> 參考 世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第十〈分別世品第三之三〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 55, a8-14：「世尊自悟一法正覺正說，謂諸有情一切無非由食而住。何等為食？食有四種：一段、二觸、三思、四識。段有二種：謂細及麤。細謂中有食，香為食故，及天劫初食，無變穢故，如油沃砂，散入支故，或細汚虫嬰兒等食說名為細。翻此為麤，如是段食唯在欲界。」

<sup>49</sup> 世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 55, a26-b11。並參考 唐·義淨 譯，《大寶積經》卷第五十六〈佛說入胎藏會第十四之一〉，CBETA, T11, no. 310, p. 328, a11-23；佛告難陀：「雖有母胎，有人不入。云何受生入母胎中？若父母染心共為姪愛，其母腹淨月期時至，中蘊現前，當知爾時名入母胎。此中蘊形有其二種：一者、形色端正，二者、容貌醜陋。地獄中有，容貌醜陋如燒杌木；傍生中有，其色如烟；餓鬼中有，其色如水；人天中有，形如金色；色界中有，形色鮮白；無色界天元無中有，以無色故。中蘊有情，或有二手二足、或四足多足、或復無足，隨其先業應託生處，所感中有即如彼形。若天中有頭便向上，人、傍生、鬼橫行而去，地獄中有頭直向下。凡諸中有皆具神通乘空而去，猶如天眼遠觀生處。言月期至者，謂納胎時。」另又何謂「部多」與「求有」，及上「四食」其「食體不通無漏」：

假言說意所成身或因眾緣具足、緣熟緣起假四大諸法和合，又俗語名肉身、色身等等的「我」（就此「識」與「我」猶若《大乘入楞伽經》卷第二〈集一切法品第二之二〉：「阿賴耶識如瀑流水，生轉識浪……或漸生，猶如猛風吹大海水。心海亦爾，境界風吹起諸識浪，相續不絕。大慧！因所作相非一非異，業與生相相繫深縛，不能了知色等自性，五識身轉。」<sup>50</sup>所喻海水與浪不一亦不異，似「相在」。其說謬誤）；實都別異於「識」。但如同上引經文內容語：「布吒婆樓！汝是依他〔教〕之見、信忍、執持、研學、行持為旨，因此，汝欲知『人之我與想是一、或想與我是異？』是甚困難！」一般機緣未熟、未得佛陀教誨的有情眾生，實難了解見曉諸一切法唯是「緣起」成成，無自性，而深深執著實有一「我」，故有似若一般普遍常聽說的：「有靈魂（即一般共通對『中有』之世俗語）輪迴轉世……云云。」等不如實知、顛倒邪見。

---

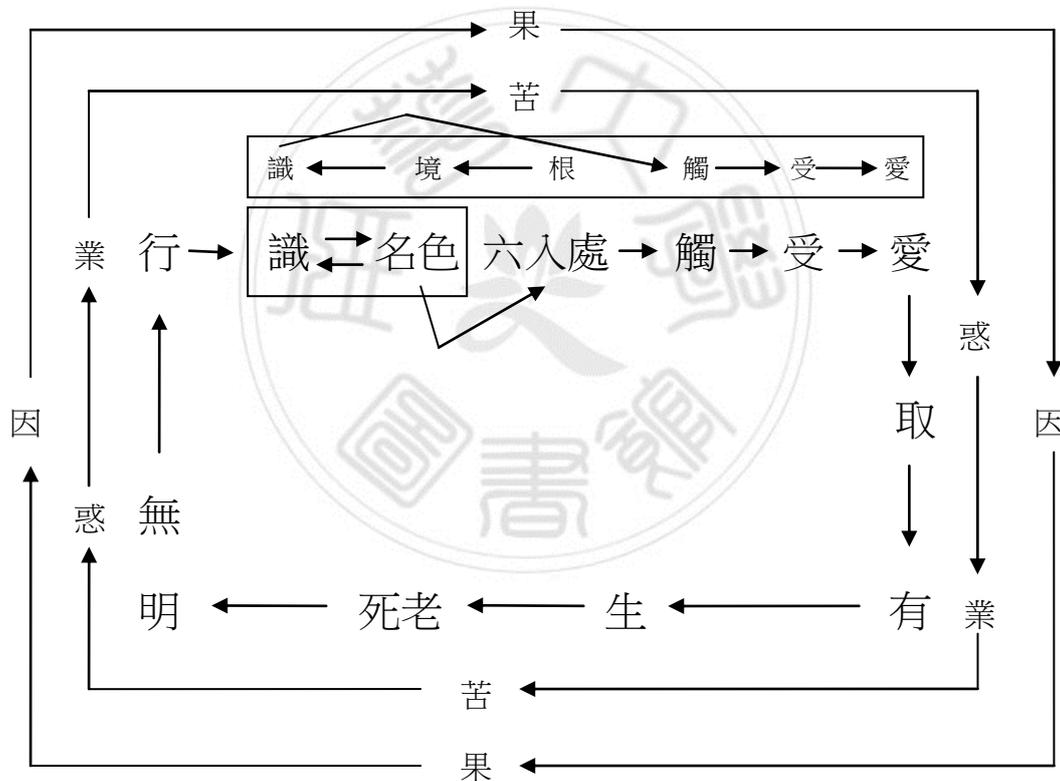
《阿毘達磨俱舍論》卷第十〈分別世品第三之三〉：「如何食體不通無漏？毘婆沙師作如是釋：能資諸有是其食義，無漏修生為滅諸有。又契經說，食有四種，能令部多有情安住，及能資益諸求生者。無漏不然，故非食體。言部多者，顯已生義，諸趣生已皆謂已生。」而「求生」如內文中述：「求生，常喜尋察當生處故。」

<sup>50</sup> 唐·實叉難陀 譯，《大乘入楞伽經》，CBETA, T16, no. 672, p. 594, b16-22。

### 第三章 從緣起無我的輪迴明曉諸法性空

#### 第一節 由緣起而諸法有

佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱，所獲得的解決方法和答案，也就是「緣起」法。



這裡先用圖示整理、論敘十二支因緣法每一支「法」的意義；並據依《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉、《中阿含經》卷第二十四〈因品大因經第一〉、《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉和《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉等諸經典法藏釋：

(一) 老死：各種眾生之老衰、衰耄、朽敗、白髮、皺皮、壽命之頹敗、諸根之耄熟；或云若髮白露頂，皮緩根熟，支弱背偻，垂頭呻吟，短氣前輸，拄杖而行，身體黧黑，四體班駁，闇鈍垂熟，造行艱難羸劣，此謂之老。各種眾生之歿、滅、破壞、死、破滅、諸蘊之破壞，遺骸之放棄；或云彼彼眾生，彼彼種類沒、遷移、身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，此謂之死。如是此老與死，謂之老死。緣生有老死，若使一切眾生無有生者，無有老死，以此緣，知老死由生，緣生有老死。<sup>1</sup>

(二) 生：各種眾生之出生、出產、降生、誕生、諸蘊之顯現，諸處之獲得；或云若彼彼眾生，彼彼身種類一生，超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是謂之生。緣有有生，若使一切眾生無有欲有、色無色有者，無有生，以此緣，知生由有，緣有有生。<sup>2</sup>

(三) 有：謂追求時亦為後有起身語之善惡業。有三有：欲有、色有、無色有，此謂之有。欲有云何？答：若業，欲界繫取為緣，欲感當有，彼業異熟，是謂欲有。色有云何？答：若業，色界繫取為緣，欲感當有，彼業異熟，是謂色有。無色有云何？答：若業，無色界繫取為緣，欲感當有，彼業異熟，是謂無色有。緣取有有，若使一切眾生無有欲取、見取、戒取、我取者，無有有，以此緣，知有由取，緣取有有。<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 參考 通妙 等譯，《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 3, a6-9 // PTS.S.2.2 - PTS.S.2.3。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二九八），CBETA, T02, no. 99, p. 85, b14-18。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 60, c1-4。

<sup>2</sup> 參考 通妙 等譯，《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 3, a10-11 // PTS.S.2.3。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二九八），CBETA, T02, no. 99, p. 85, b11-13。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 60, c4-7。

<sup>3</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a20。通妙 等譯，《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 3, a12-13 // PTS.S.2.3。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第四〈三法品第四之二〉，CBETA, T26, no. 1536, p. 383, b25-c1。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 60, c8-11。

(四) 取：謂由三愛（食愛、姪愛及資具愛）四方追求，相應諸纏。雖涉多危嶮而不辭勞倦，然未為後有起善惡業。有四取者：欲取、見取、戒禁取、我語取，此謂之取。云何欲取？答：除欲界繫諸見及戒禁取，諸餘欲界繫結縛、隨眠、隨煩惱纏，是名欲取。云何見取？答：謂四見：一、有身見、二、邊執見、三、邪見、四、見取，如是四見合名見取。云何戒禁取？答：如有一類於戒執取，謂執此戒能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂邊；或於禁執取，謂執此禁能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂，至超苦樂邊；或於戒、禁俱執取，謂執此戒、禁俱能清淨，能解脫，能出離，能超苦樂至超苦樂邊，是名戒禁取。云何我語取？答：除色、無色界繫諸見及戒禁取，諸餘色、無色界繫結縛、隨眠、隨煩惱纏，是名我語取。緣愛有取，若使一切眾生無有欲愛、有愛、無有愛者，無有取，以此緣，知取由愛，緣愛有取。<sup>4</sup>

(五) 愛：謂雖已起食愛、姪愛及資具愛，貪即是愛，而未為此四方追求不辭勞倦。由上（四）論說有三愛：欲愛、色愛、無色愛。欲愛云何？答：於諸欲中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂欲愛；復次於欲界繫十八界、十二處、五蘊諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂欲愛；復次下從無間大地獄，上至他化自在天，於此所攝色、受、想、行、識諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂欲愛。色愛云何？答：於諸色中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂色愛；復次於色界，繫十四界、十處、五蘊諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂色愛；復次下從梵眾天，上至色究竟天，於此所攝色、受、想、行、識諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂色愛。無色愛云何？答：於無色中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂無色愛；復次於無色界繫

---

<sup>4</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a18-19。通妙 等譯，《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 3, a14-p. 4, a1 // PTS.S.2.3。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第八〈四法品第五之三〉，CBETA, T26, no. 1536, p. 399, c10-21。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 60, c12-15。

三界、二處、四蘊諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂無色愛；復次如欲色界決定處所，上下差別不相雜亂，無色界中無如是事，然可依定依生勝劣說有下上，謂下從空無邊處天，上至非想非非想處天，於此所攝受、想、行、識諸法中，諸貪等貪，執藏防護，耽著愛染，是謂無色愛。此三愛能結生三有：欲有、色有、無色有。緣受有愛，若使一切眾生無有樂受、苦受、不苦不樂受者，無有愛，以此緣，知愛由受，緣受有愛。<sup>5</sup>

(六) 受：謂能別苦樂，亦能避損害緣，不觸火觸刀，不食毒食糞，相應受，雖已起食愛，而未起姪及具愛。從依上(五)論說有三受：樂受、苦受、不苦不樂受。樂受云何？答：順樂受觸所生身樂、心樂，平等受受所攝，是謂樂受；復次修初第二第三靜慮時，順樂受觸所生身樂、心樂，平等受受所攝，是謂樂受。苦受云何？答：順苦受觸所生身苦、心苦，不平等受受所攝，是謂苦受。不苦不樂受云何？答：順不苦不樂受觸所生身捨、心捨，非平等非不平等受受所攝，是謂不苦不樂受。<sup>6</sup>

(七) 觸：謂眼等根雖能與觸作所依止，相應觸，而未了知苦樂差別，亦未能避諸損害緣，觸火、觸刀、食毒、食糞、食姪具愛，猶未現行。有六觸身：眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，此謂之觸。云何眼觸身？答：眼及諸色為緣生眼識，三和合故觸。此中眼為增上色為所緣，於眼所識色，諸觸等觸、等觸性，已觸當觸，是名眼觸身。耳鼻舌身意觸身，隨所應當廣說。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a16-17。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二(二九八)，CBETA, T02, no. 99, p. 85, b7-8。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第四〈三法品第四之二〉，CBETA, T26, no. 1536, p. 382, b21-c12。姚秦·佛陀耶舍 共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 60, c15-18。

<sup>6</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a13-15。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二(二九八)，CBETA, T02, no. 99, p. 85, b6-7。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第五〈三法品第四之三〉，CBETA, T26, no. 1536, p. 384, b7-14。

<sup>7</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a10-13。通妙 等譯，《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第一佛陀品〉，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 4, a7-8 // PTS.S.2.3。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第十五〈六法品第七之一〉，

(八) 六入處：謂已起四色根，六處已滿即鉢羅奢佉位，眼等諸根未能與觸作所依止。有六內入處：眼入處、耳入處、鼻入處、舌入處、身入處、意入處。云何眼內處？答：若眼於色，或已見、或今見、或當見，或彼同分是名眼內處。耳鼻舌身意內處，隨所應當廣說。<sup>8</sup>

又緣觸有受，若使無眼、無色、無眼識者，無有觸；無耳、聲、耳識，鼻、香、鼻識，舌、味、舌識，身、觸、身識，意、法、意識者，無有觸。若使一切眾生無有觸者，無有受，以是義，知受由觸，緣觸有受。緣名色有觸，若使一切眾生無有名色者，無有心觸；若使一切眾生無形色相貌者，無有身觸。若無名色，無有觸，以是緣，知觸由名色，緣名色有觸。<sup>9</sup>

(九) 名色：謂結生已未起眼等四種色根，六處未滿中間五位，謂羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉。云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。緣識有名色，若識不入母胎者，無有名色；若識入胎不出者，無有名色；若識出胎，嬰孩壞敗，名色不得增長。若無識者，無有名色，以是緣，知名色由識，緣識有名色。<sup>10</sup>

---

CBETA, T26, no. 1536, p. 429, a21-25。

<sup>8</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a8-10。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二九八），CBETA, T02, no. 99, p. 85, b2-4。尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》卷第十五〈六法品第七之一〉，CBETA, T26, no. 1536, p. 429, a6-8。「鉢羅奢佉」為胎藏八位中《瑜伽師地論》卷第二〈本地分中意地第二之二〉：「即此肉搏增長支分相現，名鉢羅奢佉。」；彌勒菩薩 說，唐·玄奘 譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 285, a2-3。「彼同分」為《阿毘達磨俱舍論》卷第二〈分別界品第一之二〉：「何名同分、彼同分耶？謂作自業、不作自業。若作自業名為同分，不作自業名彼同分。此中眼界，於有見色已，正當見名同分眼。如是廣說，乃至眼界各於自境應說自用……云何同分、彼同分義？根境識三更相交涉，故名為分。或復分者是已作用，或復分者是所生觸，同有此分故名同分，與此相違名彼同分。」；世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 10, a13-b12。

<sup>9</sup> 參考 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 61, a25-b8。

<sup>10</sup> 參考 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十三〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之一〉，CBETA, T27, no. 1545, p. 119, a5-8。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二九八），CBETA, T02, no. 99, p. 85, a28-b2。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 61, b8-14。「羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南」為胎藏八位中《瑜伽師地論》卷第二〈本地分中意地第二之二〉：「若已結凝箭內仍稀，名羯

(十) 識：於《教誨莎底經》中，佛作是說：「三事和合，入母胎藏，云何為三：謂父母和合俱起染心、其母是時調適、及健達縛正現在前。如是三事和合，入母胎藏。此中健達縛最後心意識，增長堅住，未斷未遍知，未滅未變吐。此識無間，入母胎藏。此所託胎，名為色。即彼所生受想行識，名為名。是名識緣名色。」緣名色有識，若識不住名色，則識無住處；若無住處，無有生、老、病、死、憂、悲、苦惱；無名色，無有識，以此緣，知識由名色，緣名色有識。<sup>11</sup>

(十一) 行：無明唯取能發正感後世善惡業者，即彼所發乃名為行。<sup>12</sup>即能造作後有善惡果報之因，身業、口業、意業之三業（亦又稱：身行、口行、意行；同《雜阿含經》卷第十二（二九八）言：「云何為行？行有三種——身行、口行、意行。」<sup>13</sup>）

(十二) 無明：以《雜阿含經》卷第十二（二九八）釋：「彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際，不知於內、不知於外、不知內外，不知業、不知報、不知業報，不知佛、不知法、不知僧，不知苦、不知集、不知滅、不知道，不知因、不知因所起法，不知善不善、有罪無罪、習不習、若劣若勝、染污清淨，分別緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知，於彼彼不知、不見、無無間等、癡闇、無明、大冥，是名無明。」<sup>14</sup>

識 ↔ 名色

再者由（九）名色和（十）識即上 所示的，依其簡要意義敘：「緣識有名色，若識不入母胎者，無有名色……若無識者，無有名色，以

---

羅藍。若表裏如酪未至肉位，名過部曇。若已成肉仍極柔軟，名閉尸。若已堅厚稍堪摩觸，名為鍵南。」；彌勒菩薩說，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 284, c28-p. 285, a2。

<sup>11</sup> 參考 尊者大目乾連造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨法蘊足論》卷第十一〈緣起品第二十一之一〉，CBETA, T26, no. 1537, p. 507, c8-14。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 61, b14-19。「健達縛」為《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十〈結蘊第二中有情納息第三之八〉：「何故中有名健達縛？答以彼食香而存濟故，此名唯屬欲界中有。」；五百大阿羅漢等造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 363, a13-15。

<sup>12</sup> 護法 等菩薩造，唐·玄奘譯，《成唯識論》卷第八，CBETA, T31, no. 1585, p. 43, b28-c1。

<sup>13</sup> 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a25-26。

<sup>14</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a16-25。

是緣，知名色由識，緣識有名色。」和「緣名色有識，若識不住名色，則識無住處；若無住處……無名色，無有識，以此緣，知識由名色，緣名色有識。」可以明曉就「人」言：識必須要依存及相對於有名色才能發起作用，名色要有識持守才不至於敗壞（四大與諸法無能呈假一和合，而崩解分散的樣態），也就是於人等如上「（二）生和（一）老死其死」的最大判別及原因，同彼略釋說：「超越和合出生，得陰、得界、得入處、得命根，是謂之生」及「身壞、壽盡、火離、命滅，捨陰時到，此謂之死」；因為因緣名色和識無法相互持守存依，例：名色因「緣」（病、老等等諸種種業）遷流變壞或因業緣突然崩損，致使識無法再依持產生作用、緣起，或識因某緣不再依持、緣起名色（例：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有；或花開見佛悟無生……種種如實清淨解脫道等等），此時名色單指人的部份說就稱為死（於如實解脫則名無餘依涅槃）。反之因不如實知見，顛倒妄想造作結生所有，薰染積累成業，猶若種子播於土，例以「健達縛」述，待緣熟招感依託於母胎並完熟出胎，或諸佛乘願隨應眾生因緣現教化，於名色單指人的部份說就稱為生。所以「緣識而有名色，緣名色而有識」即是《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第七大品〉：「此識由此以還，無超進名色，於此限度，生而亦老，衰而至死將再生。即緣此名色有識，緣識而有名色。緣名色而有六處……」<sup>15</sup>同似於《雜阿含經》卷第十二（二八七）：「齊識而還不能過彼，謂緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸……」<sup>16</sup>和《緣起聖道經》：「我齊此識，意便退還，不越度轉，謂：『識為緣而有名色；名色為緣而有六處……』」<sup>17</sup>等諸經典法藏敘；是此更可明證曉最初識依託母胎（因某「緣」或許先已有可依託之色<sup>18</sup>）、或識招感四大及諸法形成色而入依託，及至諸根完熟能與觸作所

---

<sup>15</sup> 通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N14, no. 6, p. 123, a13-p. 124, a9 // PTS.S.2.104 - PTS.S.2.105。

<sup>16</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 80, c3-4。

<sup>17</sup> 唐·玄奘 譯，《緣起聖道經》，CBETA, T16, no. 714, p. 828, a4-6。

<sup>18</sup> 先前因識招感而形之色，但或因某「緣」，該識無法再依止，其他「識」有「緣」熟入而依託之。或為例藏傳佛教格魯派之那洛巴六瑜伽中奪舍瑜伽。

依止。

這時的識同前的論析，續（九）名色說：「『若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長不？』答曰：『無也。』」<sup>19</sup>已不單只是與名色相互持守存依，使其不致敗壞分散的識，而是有能分別了知一切作用的識，也就是如



所示，即由識緣名色緣並完熟的六根（六入處），和假名稱「六境」的（色境、聲境、香境、味境、觸境、法境，又可稱六塵）互涉映照，相應起行能分別了知的六識，同如於《雜阿含經》卷第十三（三〇六）：「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思……」<sup>20</sup>中「根、境、識三事和合觸」。

於此六根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）即是前簡釋（八）六入處，而（九）名色依《雜阿含經》卷第十二（二九四）語，並參照對應的南傳經藏《相應部經典》卷十二〈因緣篇第一因緣相應第二食品〉言，及對「色」的概論析：「愚癡無聞凡夫對於色：即一切包含假名言稱『我』屬有的眼、耳、鼻、舌、身之內五根，外色、聲、香、味、觸之五境，極細微如同現代物理學上謂說的夸克（quark）、微中子（neutrino）等，各種形狀、顏色、表象、可見、不可見例暗物質（dark matter）、及具有質礙……等等所有物質總假施設語。」即是上（九）名色：「云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。」<sup>21</sup>所述言，其「四大、四大所造色」應不單拘限於人而說，實應更廣大論之；同《雜阿含經》卷第三（六三）：「不離我所者，入於諸根；入於諸根已，而生於觸；六觸入所觸……」五蘊（名色）身我所的及五蘊有情世間所依止的器世間我所的，例：我的身體、我看見的那座山、我所擁有的屋舍……等一切和我諸根互涉映照，相應起行分別

<sup>19</sup> 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》卷第十〈第二分大緣方便經第九〉，CBETA, T01, no. 1, p. 61, b11-12。

<sup>20</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 87, c24-p. 88, a14。

<sup>21</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二九八），CBETA, T02, no. 99, p. 85, a29-b1。

了知己，緣生與諸根相有之六觸；又其被我、我所執取的「色蘊」更可依《大乘廣五蘊論》：「佛說五蘊：謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。云何色蘊？謂四大種，及大種所造色……」<sup>22</sup>彼相同於《大乘阿毘達磨集論》卷第一〈本事分中三法品第一〉：「色蘊何相？變現相是色相。此有二種：一、觸對變壞，二、方所示現……」<sup>23</sup>及「云何建立色蘊？謂諸所有色，若四大種及四大種所造……」<sup>24</sup>就此廣義釋言之，並印證前對「色」的論析。且該《雜阿含經》卷第三（六三）中所述被我、我所執取的五受陰其「五陰」，同等上（九）名色簡要略釋說：「云何名？謂四無色陰：受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大、四大所造色，是名為色。此色及前所說名，是為名色。」只是不單侷限於人部份而敘，更廣論之為「世間」（有情世間和器世間）；甚更而言，猶若《大方廣佛華嚴經》卷第十九〈夜摩宮中偈讚品第二十〉所喻：「譬如工畫師，分布諸彩色……心如工畫師，能畫諸世間，五蘊悉從生，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，應知佛與心，體性皆無盡……若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」<sup>25</sup>因眾生無明不了，妄念不息，又緣行識起，執深重重，假和合空花五蘊形諸有情，共感業招成所依止器世間……一切諸法，緣起生滅循復輪轉無盡。故「名色」或可言為「法」，心妄成之的「法」；若如實了知，可盡愛取深深有執，息煩惱生死。若顛倒不如實知了，則無明起行緣識造生種種，又復根塵相應於識有分別，計我所執取愛染深深，循復結業又起緣生……生死無止，煩惱不息。同似上例引《雜阿含經》卷第十二（二九四）：

世尊告諸比丘：「諦聽，善思，當為汝說。諸比丘！彼愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身，彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受

<sup>22</sup> 安慧菩薩 造，唐·地婆訶羅 譯，《大乘廣五蘊論》，CBETA, T31, no. 1613, p. 850, c19-p. 851, b14。

<sup>23</sup> 無著菩薩 造，唐·玄奘 譯，《大乘阿毘達磨集論》，CBETA, T31, no. 1605, p. 663, a27-b4。

<sup>24</sup> 同上註，CBETA, T31, no. 1605, p. 663, b19-c17。

<sup>25</sup> 唐·實叉難陀 譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 102, a9-b1。

身；還受身故，不得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦……若點慧者無明所覆，愛緣所繫，得此識身，彼無明斷，愛緣盡；無明斷，愛緣盡故，身壞命終，更不復受；不更受故，得解脫生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」<sup>26</sup>

其愚癡無聞凡夫該段所敘，即是暫假借語言文字圖符……稱之為「輪迴」。此段述說，亦能明證前對輪迴的釋義。

續承前對根、境（名色）的論析，識即同簡要釋說的（十）識；如《中部經典》卷十六〈第五品六處品第一四八、六六經〉所云，列舉如下：

世尊如是說：「應知六內處，應知六外處，應知六識身，應知六受身，應知六愛身。然，如是言：『應知六內處。』彼緣何而言？有眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。如是所言：『應知六內處。』彼乃緣此而言，此為第一之六……然，如是言：『應知六愛身。』彼緣何而言？依眼與色而眼識生，三之和合而有觸，依觸而有受，依受而有愛。依耳與聲而耳識生，依鼻與香而鼻識生，依舌與味而舌識生，依身與觸而身識生，依鼻與香而鼻識生，依舌與味而舌識生，依身與觸而身識生，依意與法而意識生，三之和合而有觸，依觸而有受，依受而有愛。如是所言：『應知六愛身。』彼乃依此而言，此為第六之六。」<sup>27</sup>

該經相對應的漢譯經藏為《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉<sup>28</sup>和《雜阿含經》卷第十三（三〇四）<sup>29</sup>。又於其上經文內容說：「如是言：『應知

<sup>26</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 84, a6-17。

<sup>27</sup> 通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N12, no. 5, p. 305, a9-p. 307, a2 // PTS.M.3.280 - PTS.M.3.282。

<sup>28</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562。

<sup>29</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 86。

六識身。」彼緣何而言？依眼與色而眼識生，依耳與聲而耳識生……」為何識要云有身呢？依引《雜阿含經》卷第二（四二）：「云何識如實知？謂六識身——眼識，耳、鼻、舌、身、意識身，是名為識，如是識如實知。云何識集如實知？名色集是識集，如是識集如實知。云何識滅如實知？名色滅是識滅，如是識滅如實知。」<sup>30</sup>所語之「名色集是識集，名色滅是識滅」曉「身」是集義；並由此一如前直論析：「緣識而有名色，緣名色而有識。」名色要有識持守才不至於衰敗崩壞，識必須要依存、及相對於有名色才能發起作用、了別知，即三事和合：依眼與色而眼識生，依耳與聲而耳識生……根（六入處、六內處）與塵境（廣義「名色」、六外處）互涉映照而有識（六識身）起分別了知；有觸起受，生愛取執結有生……故「識」與「名色」所論言：「緣識有名色，若識不入母胎者，無有名色……若無識者，無有名色，以是緣，知名色由識，緣識有名色。」和「緣名色有識，若識不住名色，則識無住處；若無住處……無名色，無有識，以此緣，知識由名色，緣名色有識。」彼述即猶同《雜阿含經》卷第十二（二八八）三蘆相依喻說的：

尊者舍利弗復問：「尊者摩訶拘絺羅！先言名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作、無因作，然彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？」尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。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。」<sup>31</sup>

兩者相互持守存依、輾轉而能互為增長。

是以不管於人就名色身從「老死是因何而有之？為何會有老死？」思，如實

---

<sup>30</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 10, b29-c4。

<sup>31</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 81, a29-b8。

觀了，知「因有生，故有老死；因有有，故有生；因有取，故有有；因有愛，故有取；因有受，故有愛；因有觸，故有受；因有六入處，故有觸；因有名色，故有六入處；因有識，故有名色；因有行，故有識；因無明，所以有行起」謂「無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老死；十二支因緣法」或就當下、剎那、無間相續每一個的心覺知起滅（每一個分位），根（六內處）境（六外處）互涉映照，相應有識（六識身）覺知起分別，三事無間相續和合，於極細微須臾作用起滅不息，縱使於止觀中，只要還未如實知了、解脫，都一樣在極細微、須臾剎那無間還是不斷作用，只或許有細、極細、唯佛能知覺察等，令其作用止息不起之差別；由此三事和合有觸，因觸有受生愛；所謂「根、境、識、觸、受、愛」，又因愛有深深取執，相續無間薰染結業有，造作諸法起滅循環無盡止。這每一個分位、每一支法的起滅，也就是「所有的法都是相互因某有（生、起）然後條件、因緣具足成熟而彼有（生、起），某滅（無、死）而彼亦隨之滅（無、死）。」即「此有故彼有，此起故彼起。此無故彼無，此滅故彼滅。」而這諸法作用就是「緣起」。

再者續更細細思觀，知見同如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第二十四〈雜蘊第一中補特伽羅納息第三之二〉：

此十二支緣起法，即煩惱、業、苦。展轉為緣謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦。煩惱生業者，謂無明緣行。業生苦者，謂行緣識。苦生苦者，謂識緣名色，乃至觸緣受。苦生煩惱者，謂受緣愛。煩惱生煩惱者，謂愛緣取。煩惱生業者，謂取緣有。業生苦者，謂有緣生。苦生苦者，謂生緣老死。復次，此十二支緣起法，有二續三分。二續者，謂識與生能續生故。三分者，謂煩惱、業、事，無明愛取是煩惱，行有是業，餘支是事。有餘師說，二續者，謂行有續後有故。三分者，謂三世。又十二支，攝為三聚，謂煩惱業苦如名三聚，亦

名三集、三有、三道，隨相應知。<sup>32</sup>

在每一個分位、一個完整的心覺知起滅過程，恰似前例舉《雜阿含經》卷第十二（二九四）所述：「愚癡無聞凡夫無明所覆，愛緣所繫，得此識身……」<sup>33</sup>因為不知、沒有辦法如實的知曉「諸法真實」，致使心產生迷惑煩惱種種所謂妄念，任隨此一妄念意行緣熟無間起、造作又結生相應招感之業，致使有生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦……等等諸眾大苦集聚，又復無明不知行起，輪轉造作不息。故依由諸法「煩惱（惑）、業、苦」的緣起觀解知了，可以得使上證論：不管於人就名色身從……或就當下、剎那、無間相續每一個的心覺知起滅……能更簡要明確的清楚覺曉「緣起」。甚或可以直言：「煩惱（惑）、業、苦」就是諸法起滅最簡要完整的釋說。

又緣起所生的法、或每一個極細微知觀諸法起滅，後暫假借語言文字圖符……來形容敘說其，只是所用表達的語言文字、或論析法時進入點和角度的不同而已，不是法有千差萬異，法本如如、不動平等、即是、圓滿具足……那有什麼差異或分別，是執就於文字義理上才有差別、種種論說之異。如本論文繫以為依準的：「不應以空等字句見曉如來真實，應了見如來真實尋字義以說其。」是要藉這些以文字語言等等假立施設的法，例前論：不管於人就名色身從……或就當下、剎那、無間相續每一個的心覺知起滅……等；墊腳踏石透過其了知，如上引《雜阿含經》卷第十二（二八八）一直不斷由每一支法在敘說的：「諸法非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作。」諸法唯是緣起生滅，無自性；即是透過依循佛陀的腳步，探究佛陀出離三界煩惱火宅，止寂在菩提樹下金剛座上，思觀覺了……而曉悟知「緣起性空」見「諸法真實」，得真正解脫，永恆清涼自在、涅槃之所論析的；也就是如同《中阿含經》卷第七〈舍梨子相應品象跡

---

<sup>32</sup> 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no. 1545, p. 122, b2-17。

<sup>33</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 84, a7-8。

喻經第十）教誨的說：「若見緣起便見法，若見法便見緣起。」<sup>34</sup>是以《大般若波羅蜜多經》卷第五百九十三〈第十六般若波羅蜜多分之一〉有敘：「由諸緣故諸法得起，故名緣起。」<sup>35</sup>

依據《雜阿含經》卷第十二（二九八）：「此有故彼有，此起故彼起。」<sup>36</sup>和《大般若波羅蜜多經》卷第五百九十三〈第十六般若波羅蜜多分之一〉：「由諸緣故諸法得起，故名緣起。」<sup>37</sup>及《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」<sup>38</sup>等，可以清楚的知道：「緣起」這個法的法義為「此有故彼有，此起故彼起。此無故彼無，此滅故彼滅。」因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合、因「某一」得緣起異熟現，暫假借語言文字圖符……稱名「我」的實有，是「主」。所以產生分別心，而有「我所」的妄念生；因為有「我、我所」分別妄念，致使「心」起妄行生種種不實之法、貪樂愛苦……並與其相應深深執取；因為如此又執深重重「我、我所」，起復循環造作結生有一切妄法無止息，輪轉相續猶如大瀑流不盡……因為「某」有或起什麼，然後條件、因緣具足異熟，所以「彼」有或起；續又「彼」有或起什麼，條件、因緣具足異熟，「彼彼」有或起；其「彼」相之於「彼彼」，於須臾剎那緣起異熟分段間，復可當名「某」相之於「彼」，循環續流不息。

因為無明、不如實思觀解了，六根六塵互涉映照，於五陰種種「識、心」有起分別，妄計有我、我所，復又觸感樂、苦、不苦不樂受，再造結生貪、嗔、癡諸一切所有愛染深深取執，致使種種喜愛樂著、恐懼迷慌、煩亂燥意……等妄覺形生薰習積累業種相續無間，緣起諸法生滅輪轉無息止盡。故佛陀教誨著；《雜阿含經》卷第二（四三）：

---

<sup>34</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 467, a9-10。

<sup>35</sup> 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 1069, a22。

<sup>36</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a14。

<sup>37</sup> 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 1069, a22。

<sup>38</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562, c23-24。

云何名不取不著？多聞聖弟子於色不見我、異我、相在，於色不見我、我所而取；不見我、我所而取色，彼色若變、若異，心不隨轉；心不隨轉故，不生取著攝受心住；不攝受住故，則不生恐怖、障礙、心亂，不取著故。如是受、想、行、識……彼識若變、若異，心不隨轉；心不隨轉故，不取著攝受心住；不攝受心住故，心不恐怖、障礙、心亂，以不取著故，是名不取著。<sup>39</sup>

透過種種教法思觀，譬若《大方廣圓覺修多羅了義經》：

善男子！彼新學菩薩及末世眾生，欲求如來淨圓覺心，應當正念遠離諸幻，先依如來奢摩他行，堅持禁戒，安處徒眾，宴坐靜室，恒作是念：『我今此身四大和合，所謂髮毛、爪齒、皮肉、筋骨、髓腦、垢色皆歸於地，唾涕、膿血、津液、涎沫、痰淚、精氣、大小便利皆歸於水，暖氣歸火，動轉歸風。四大各離，今者妄身當在何處？』即知此身畢竟無體，和合為相，實同幻化。四緣假合，妄有六根；六根、四大中外合成，妄有緣氣，於中積聚，似有緣相假名為心。善男子！此虛妄心若無六塵則不能有，四大分解無塵可得，於中緣塵各歸散滅，畢竟無有緣心可見。善男子！彼之眾生幻身滅故幻心亦滅，幻心滅故幻塵亦滅，幻塵滅故幻滅亦滅，幻滅滅故非幻不滅；譬如磨鏡垢盡明現。善男子！當知身心皆為幻垢，垢相永滅十方清淨。<sup>40</sup>

知非有實我，一切唯四大諸法緣起幻合，暫假借語言文字圖符……稱名「心」的

---

<sup>39</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 11, a1-11。

<sup>40</sup> 唐·佛陀多羅 譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，CBETA, T17, no. 842, p. 914, b19-c6。

不與之相應，無所取、不動、平等即是，故無我所，亦無有任何諸妄法起行造作結生。於中更細細思觀解了對色覺受取有、重重深執，明曉是因、如同例舉《雜阿含經》卷第二（五三）：「愚癡無聞凡夫色集、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……」<sup>41</sup>愚癡無聞凡夫對於色：即一切包含假名言稱「我」屬有的眼、耳、鼻、舌、身之內五根，外色、聲、香、味、觸之五境，極細微如同現代物理學上調說的夸克（quark）、微中子（neutrino）等，各種形狀、顏色、表象、可見、不可見例暗物質（dark matter）、及具有質礙……等等所有物質總假施設語；不如實知觀，妄有念起，相應生種種貪愛心行，而造有苦、樂、不苦不樂之覺受，於其樂受又深深取執，結生出一切煩惱、諸有眾純大苦集聚；致續復此循環無盡，啟生死輪迴不息；是以若如實知觀，於其樂受滅，不起相應心行，則無有煩惱諸眾苦生、集聚，故生死輪迴滅、止息。

色會有老衰醜變，四大不合引病致死、苦痛難熬，腐敗爛相見不堪、臭穢噁如糞污……直至歸於諸法，那有恆常？遷流細變難以覺察、不息，無分老幼一切皆是，這又有何樂可愛，是為痛苦大患。故於此，對色能如實思觀知曉，不相應，無有著取造生諸法妄執；確實出離不有色大患，色滅滅已，無有因「愛」著「色」而「有」；即猶同例舉《雜阿含經》卷第十二（二八三）：「若於結所繫法隨生味著、顧念、心縛，則愛生……」<sup>42</sup>和《雜阿含經》卷第二（四二）所述：

云何色如實知？諸所有色、一切四大及四大造色，是名為色，如是色如實知。云何色集如實知？愛喜是名色集，如是色集如實知。云何色滅如實知？愛喜滅是名色滅，如是色滅如實知。云何色滅道跡如實知？謂八聖道——正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，是名色滅道跡，

---

<sup>41</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 12, c27-29。

<sup>42</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 79, a26-27。

如是色滅道跡如實知。云何色味如實知？謂色因緣生喜樂，是名色味，如是色味如實知。云何色患如實知？若色無常、苦、變易法，是名色患，如是色患如實知。云何色離如實知？謂於色調伏欲貪、斷欲貪、越欲貪，是名色離，如是色離如實知。<sup>43</sup>

更細細思觀，是因何而能有起分別、妄想念行、著生一切？從依引《雜阿含經》卷第十二（二八四）和《中阿含經》卷第二十四〈因品大因經第一〉可了知，必有一暫假借語言文字圖符……稱名「心」的在分別、起行、馳逐所有，緣名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦，啟生死無盡煩惱業輪迴。這一假言說名「心」的，能起作四大及諸法假和合、集聚的「緣起因」，可因此結生出諸有「名色」；再同上段論不如實知觀，以「名色」屬有的內五根應其外境五塵，有「心」起分別、念想行造生有覺受諸法，次復根塵境、六根六塵相互涉應，種種諸心念又起行，結生一切所有……「緣起」長河啟流，開轉生死輪迴，始復還無盡不息。該種種能有分別而念想行、續又依此緣起造生結諸所有、一切暫被假借語言文字圖符……稱名「心」的其某就假施設安立為「識」。總整上述簡要言之：假名稱「識」的能與諸法相應，作種種分別了知，復又緣起造生一切。那為什麼會有「識」起呢？由上一一直不斷的論析中，可以清楚知道其所有究源為「不如實知觀」，因為「不知」也就是「無明」，所以無法正確、如實的對諸法思觀知見曉了。即「無明」之所以稱為無明，就是不了真實，虛妄分別所有。

「緣起」由最初以己身相對於名色的思觀中，去探究尋思解了我、我所，於中再進一步細細思觀何所取執名色，曉因對色不如實知，有謂之「心」的起分別念想、喜愛樂執，其再探究何所有能分別知了的「心」，明因為有「識」……層層細細思觀，如褪去包裹、覆纏「如來」的痿痺蓮葉一樣，從所假施設言的六支

---

<sup>43</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 10, a12-24。

緣生法、九支或十支緣生法……到一般佛陀教誨裡普遍敘論的十二支緣生法，<sup>44</sup>如《雜阿含經》卷第二十二（五九〇）所云：「彼優婆塞於後夜時端坐思惟，繫念在前，於十二因緣逆順觀察，所謂是事有故是事有，是事起故是事起。謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、死、憂、悲、惱、苦。如是純大苦聚集……」<sup>45</sup>即「無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老死」十二支因緣法（亦名「十二支緣生法」，但本論文統一以「十二支因緣法」稱示之），由是中思觀知曉「緣起」，了見「諸法真實」。

佛陀透過「緣起」，如實的知了一切煩惱……等諸大苦集聚是因何而起、有。明曉所有的法都是相互因某有（生、起）然後條件、因緣具足成熟而彼有（生、起），某滅（無、死）而彼亦隨之滅（無、死）；這就是諸法如實不動的法則。不管是心妄念起造結生的有情世間、器世間……或如實、清淨本願應化的法，都一樣；只要動，念不息起、有，「緣起」緣熟就會有法生（起），故有死（滅）；當死（滅），如果念仍舊有之如風輪似動轉無止，亦會有緣熟生（起）時；這緣起異熟變化，縱使在細細遷流難以覺察間，即謂暫假借語言文字圖符……稱之「無常」。故只要念起有、動轉不息，一定會待得緣熟，造作結生諸所有；但既是造作，如果念無能當下即刻了知，任隨意行不覺造作，緣起依然相續輪轉無盡的；所以造生的法，沒有常恆、不變的，即便有意的使有不有而空無，這空無依然會有緣熟變不空而有時；如佛陀教誨著說：「諸行皆是壞滅之法」和《長部經典》卷十六《大般涅槃經》：「凡愛好、〔生、死〕別、變異是如此，阿難！任何一法皆不可得，彼生、存在、造作者皆是破壞之法，而不破壞者實無是處。」<sup>46</sup>

是以於諸有情因為緣有生，所以會衰老而結有種種病苦，乃至至死。這就是

---

<sup>44</sup> 主要可參考 印順 著，《唯識學探源》，新竹縣：正聞出版社，2003年，9-23頁。並概略佐參和哲社郎 著，《原始佛教的實踐哲學》，於 世界佛學名著譯叢編委會 譯，《世界佛學名著譯叢》第 80 冊，台北縣：華宇出版社，1988年，218-229頁；其對於緣起之緣生法「支」的論說。

<sup>45</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 156, c20-26。

<sup>46</sup> 通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，CBETA, N07, no. 4, p. 70, a14-p. 71, a1 // PTS.D.2.118。

「無常」，是沒辦法免脫的。但如果心如實的止住於正念，曉了一切朗朗分明，沒有「癡」、「無明」妄行，不與諸法相應執取，使後有不起，則緣所結生的煩惱苦痛等不會再造有。業種無法薰染積累成成，謂言輪迴、緣起的輪轉止息了。

所以總說：佛陀止寂於菩提樹下金剛座上，思觀覺了……而曉悟知見「緣起性空」；即覺曉「緣起」，知見所有諸法「性空」；眾法唯是緣起成成，自性無，幻相有。故無有恆常不變易的，包含假言之「我」的我其一切假和合色、受、想、行、識……等等，甚擴言所有山河大地……器世間、有情世間種種，佛陀教誨言《雜阿含經》卷第十七（四七三）：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」<sup>47</sup>於細細無間不覺中、或累劫積累業起緣熟，遷流或似突變易，而造有生、老、病、死，結憂、悲、苦、惱等諸眾大苦集聚，無有任何一切種種可為之「我、我所」。即《雜阿含經》卷第一（一二）云：

世尊告諸比丘：「色無常，若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？受、想、行、識無常，若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識。云何有常？如是，比丘！色無常，受、想、行、識無常，無常者則是苦，苦者則非我，非我者則非我所。如是觀者，名真實觀。聖弟子！如是觀者，於色解脫，於受、想、行、識解脫。我說是等為解脫生、老、病、死、憂、悲、苦、惱。」<sup>48</sup>

既然已經溺沉在諸煩惱沸騰的眾大苦業海裡，逃避或作意麻痺不覺，都不是徹底解決問題的根本方法，逃能逃到或躲到何處？累劫積累業種緣起現行不失，連佛陀都無法免之<sup>49</sup>。作意麻痺不覺更是只有任其又纏覆無止不覺造有諸結，猶若被

---

<sup>47</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 121, a9-11。

<sup>48</sup> 同上註，CBETA, T02, no. 99, p. 2, b5-13。

<sup>49</sup> 如《佛說興起行經》敘，佛陀於正等覺後，依然有殘緣、過去宿世業報要盡受，藉由此教誡所有，要時時精勤端正己心，嚴持護守身口意之行，莫恣放逸造惡結有業種起。等等諸佛陀親所示現的教誨。參考 後漢·康孟詳 譯，《佛說興起行經》，CBETA, T04, no. 197, p. 164。

緊緊裹在生死煩惱繭中，隨任諸行業有，無息止盡的覆繞妄結，致使繭殼愈益堅厚難以破出。故佛陀教導我們「苦、空、無常、無我」是要教誨我們如實正確的觀知解了「諸法真實」，不要被那本來就莫名妄有、無間變易不實的一切所有，給迷昧而妄生本來就無有的煩惱苦痛，弄攪的不知何所。要倍復更加精勤，不任隨諸行業有，妄造纏覆諸結；要努力斷卻累劫積深堅固的業種，更在細細無間不覺、難以查察裡；要大無畏勇敢、積極的面對生死煩惱問題，精勤不懈怠、努力的止息諸有。

## 第二節 諸法性空無我

從「緣起」可以清楚明白的知曉，如例舉《方廣大莊嚴經》卷第九〈成正覺品第二十二〉敘：

爾時菩薩住於正定，其心清白，光明無染，離隨煩惱，柔軟調和，無有搖動……菩薩作是念言：「一切眾生住於生、老、病、死險惡趣中，不能覺悟，云何令彼了知生、老、病、死苦蘊邊際？」作是思惟：「此老、病、死從何而有？」即時能知因生故有，以有生故，老、病、死有……「如是行者復因何有？」即時能知因無明有。爾時菩薩既知無明因行，行因識，識因名色，名色因六處，六處因觸，觸因受，受因愛，愛因取，取因有，有因生，生因老、死、憂、悲、苦、惱，相因而生。復更思惟：「因何無故，老死無？因何滅故，老死滅？」即時能知無明滅故，即行滅……生滅故，即老死滅，老死滅故，即憂、悲、苦、惱滅。復更思惟：「此是無明，此是無明因，此是無明滅，此是滅無明道，更無有餘……此是老死，此是老死因，此是老死滅，此是滅老死之道，此是憂悲苦惱。如是大苦蘊生乃至滅，如是應知。此是苦，此是集，此是苦集滅，此是滅苦集道，應如是

知。」<sup>50</sup>

佛陀止寂於菩提樹下金剛座上，觀一切眾生溺沉、安住於生老病死諸苦集聚惡趣中，無有覺知，不曉何安穩常樂；思因何而有老病死？觀知因有生，為何有生？因有有……是以由已有生即老病死逆溯思觀其源，知曉因無明癡行，而造有此生老病死諸苦集聚，相互為因生。故無明滅，則行滅……乃至無老病死諸苦集聚。其法法相因生滅，暫假借語言文字圖符……謂稱「緣起」。並由此覺見曉「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生」<sup>51</sup>「諸法性空」，唯是緣起成成；法不孤起獨滅，唯依因待緣而有起滅。同《大般若波羅蜜多經》卷第五百九十三〈第十六般若波羅蜜多分之一〉：「由諸緣故諸法得起，故名緣起。」<sup>52</sup>「緣起」不儘只於通見知、於「人」即緣熟緣起四大及諸法假和合之五蘊生死，其山河大地……器世間種種成住壞滅，有情世間眾生煩惱貪愛妄念起行，等等一切所有諸法生死起滅，都能以「緣起」如實覺曉解了知見。也就是如《佛說稻芊經》所說：

佛世尊常說，見十二因緣即是見法，見法即是見佛。<sup>53</sup>

有因有緣是名因緣法，此是佛略說因緣相，以此因能生是果。如來出世因緣生法，如來不出世亦因緣生法。性相常住無諸煩惱，究竟如實非不如實，是真實法離顛倒法。復次十二因緣法從二種生，云何為二：一者、因，二者、果。因緣生法復有二種：有內因緣，有外因緣。<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 唐·地婆訶羅 譯，《方廣大莊嚴經》，CBETA, T03, no. 187, p. 595, a27-c24。

<sup>51</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>52</sup> 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 1069, a22。

<sup>53</sup> 闕譯，《佛說稻芊經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, a2-3。

<sup>54</sup> 同上註，CBETA, T16, no. 709, p. 817, a19-25。

「緣起」於器世間：

外因緣法從何而生？如似種能生牙，從牙生葉，從葉生節，從節生莖，從莖生穗，從穗生華，從華生實。無種故無牙，乃至無有華實。有種故牙生，乃至有華故果生……如是名為外因生法。云何名外緣生法？所謂地、水、火、風、空、時。地種堅持，水種濕潤，火種成熟，風種發起，空種不作障礙，又假於時節氣和變，如是六緣具足便生，若六緣不具物則不生。地水火風空時，六緣調和不增減故，物則得生……種亦不言我從六緣而得牙，牙亦不言我從數緣生，雖不作念從爾數緣生，而實從眾緣和合得生牙。亦不從自生，亦不從他生，亦不從自他合生，亦不從自在天生，亦不從時方生，亦不從本性生，亦不從無因生，是名生法次第。如是外緣生法以五事故，當知不斷亦非常，亦不從此至彼，如牙、種少果則眾多，相似相續不生異物。云何不斷？從種、牙、根、莖次第相續故不斷。云何非常？牙、莖、華、果各自別故非常。亦不種滅而後牙生，亦非不滅而牙便生，而因緣法牙起種謝，次第生故非常。種、牙名相各異故，不從此至彼。種少果多故，當知不一，是名種少果多。如種子不生異果故，名相似相續，以此五種外緣諸法得生。<sup>55</sup>

「緣起」於有情世間：

內因緣法從二種生，云何為因？從無明乃至老死。無明滅，即行滅，乃至生滅故，則老死滅。因無明故有行，乃至因有生故，則有老死……是名內因次第生法。云何名內緣生法？所謂六界，地界、水界、火界、風界、空

---

<sup>55</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, a25-b25。

界識界。何謂為地，能堅持者名為地界。何謂為水，能潤漬者名為水界。何謂為火，能成熟者名為火界。何謂為風，能出入息者名為風界。何謂為空，能無障礙者名為空界。何謂為識，四陰五識亦言為名、亦名為識。如是眾法和合名為身，有漏心名為識。如是四陰為五情根名為色，如是等六緣名為身。若六緣具足無損減者則便成身，是緣若減身則不成……水、火、風乃至識等，亦皆無我、無眾生、無壽命，乃至亦非此、非彼。<sup>56</sup>

是以從上經文內容，就無情器世間分，舉稻苳其生作成熟為例述：「如似種能生牙，從牙生葉，從葉生節，從節生莖，從莖生穗，從穗生華，從華生實。無種故無牙，乃至無有華實。有種故牙生，乃至有華故果生。」而就有情世間分，如同前一直不斷重複論析的，同上經文內容所云：「從無明乃至老死。無明滅，即行滅，乃至生滅故，則老死滅。因無明故有行，乃至因有生故，則有老死。無明不言我能生行，行亦不言我從無明生，乃至老、病、死亦不言我從生生，而實有無明則有行，有生則有老死。」相比較並探究兩者說：「相互因某有（生、起）然後條件、因緣具足成熟而彼有（生、起），某滅（無、死）而彼亦隨之滅（無、死）。」該行為法則即暫假借語言文字圖符……稱「緣起」。

且也由上例舉的經文內容知：「法不自生」，牙或有情不會自己憑空莫名其妙的生出；若此謂言開始第一個能生後牙或後有情的牙或有情，又是怎麼生出的？且自生出的牙或有情，是和其生的牙或有情，同或不同？若同，一模一樣那又如何區分誰是自、他呢？若不同，為別體即「他」又怎說是自生呢？「法不他生」，牙或有情若六緣具足，但不可有被緣起的「業種」、「因」等的自體，法如何生？諸法已待得眾緣，但亦要有依因、即自體才可變轉起現、假世俗語名「生」；法不會由別體的他法生。「法不共生」，牙或有情可有被緣起的「業種」、「因」與六緣兩皆具足，但細究論，於牙中不有根、根中不有莖，父中無子、母中亦無子，六

---

<sup>56</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, b26-c19。

緣裡也遍尋析不見有根、莖和子，於「因」的自體及於「緣」的他體，都不有假世俗言的後生之「果」法，故自他體或因緣不和合共「生」法。「法不無因生」，先暫假借語言文字圖符……說有「業種」或名「種子」等，有可以被緣起的「業種」、「因」……等等，還要有能緣起的「緣」具足成熟才能緣起；如牙從種子所生，沒有種子牙無法生出，但要種子能生出牙，還要有其他條件環境成熟、例風調雨順，種子才能得以生牙，若長年大旱或種子沒碰到土水，又怎能得以生出牙呢？有情就於「人」語，若沒有父精母血恩愛和合，又豈會有所謂「生」呢？縱使現代科學技術發達，可以不需要男女恩愛，只要有任一男精、母卵和一可足供著床成熟受孕的女體，甚或謂說細胞複製，都還是要有一定的條件、技術才能成；其男精、母卵與細胞等即類言「因」、「業種」……而一可足供著床成熟受孕的女體或一定的條件、技術……等等則是為能緣起的「緣」；有「因」有「種」，「緣」不具熟，「果」不生；有「因」有「種」，「緣」熟起「果」則生。是若如上所例引的經文內容、《佛說稻苳經》敘：

**云何名外緣生法**？所謂地、水、火、風、空、時。地種堅持，水種濕潤，火種成熟，風種發起，空種不作障礙，又假於時節氣和變，如是六緣具足便生，若六緣不具物則不生。地水火風空時，六緣調和不增減故，物則得生。地亦不言我能持，水亦不言我能潤，火亦不言我能成熟，風亦不言我能發起，空亦不言我能不作障礙，時亦不言我能令生，種亦不言我從六緣而得牙，牙亦不言我從數緣生，雖不作念從爾數緣生，而實從眾緣和合得生牙。亦不從自生，亦不從他生，亦不從自他合生，亦不從自在天生，亦不從時方生，亦不從本性生，亦不從無因生，是名生法次第。<sup>57</sup>

**云何名內緣生法**？所謂六界，地界、水界、火界、風界、空界、識界。何

---

<sup>57</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, b3-16。

謂為地，能堅持者名為地界。何謂為水，能潤漬者名為水界。何謂為火，能成熟者名為火界。何謂為風，能出入息者名為風界。何謂為空，能無障礙者名為空界。何謂為識，四陰五識亦言為名、亦名為識。如是眾法和合名為身，有漏心名為識。如是四陰為五情根名為色，如是等六緣名為身。若六緣具足無損減者則便成身，是緣若減身則不成。地亦不念我能堅持，水亦不念我能濕潤，火亦不念我能成熟，風亦不念我能出入息，空亦不念我能無障礙，識亦不念我能生長，身亦不念我從數緣生，若無此六緣身亦不生。地亦無我、無人、無眾生、無壽命，非男、非女、亦非非男非非女，非此、非彼，水、火、風乃至識等，亦皆無我、無眾生、無壽命，乃至亦非此、非彼。<sup>58</sup>

以稻芽為例，要六緣具足，並且調合適當：水種（雨水、灌溉水等）不能太過或不足；火種（日光）不能不夠（日照不足，相對溫度太低）或太多（日照強烈，相對溫度過高）……等等；而時節氣候也要剛剛好，風雨太多，則日照不夠，雨水浸漫大地則相對土（地種）減少，無法含持……或又大旱時，雨水不有，可日光強猛毒烈溫度近過焦炎（火種），致使水（水種）幾無……等；稻芽才能得以生作成熟。於有情「人」言：沒有地界（骨……等等）不能堅持內身臟器無法安位；沒有水界（血液、唾、尿、汗等）細胞代謝，即維持身體細胞正常運作的養份無法輸送供給、或相對運作後產生的所謂不需要、有毒物質無法排出……乃至沒有空界，身內若不空沒有竅孔臟器何所安置，外世間若因緣不具無空間能成可容，所謂身則無以可形而有安之處；同前緣起中對識的論析：沒有識界，名色、假言說有我的「我」不能與之如三蘆相依喻敘成熟生長；故要六緣具足適當、無有缺損，諸法才會有可能假和合緣起成暫假借語言文字圖符……名為「身」。法不孤起獨滅，唯眾緣具熟緣起成成。法為因，緣起異熟為果，緣熟又再為後有緣

---

<sup>58</sup> 闕譯，《佛說稻芽經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, c2-19。

起的法之因，相續無盡。其法法結生的相狀、樣態，譬若「繭」般，<sup>59</sup>層層相續遷流纏裹有漏不息。

是以略整言，如同上例舉《佛說稻苳經》：「名色、牙亦不從自生，亦不從他生，亦不從自他合生，亦不從自在天生，亦不從時方生，亦不從體生，亦不無因緣生。」<sup>60</sup>等同《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉所云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>61</sup>

再者從種子緣起造生，譬若《佛說稻苳經》喻說：

當知不斷亦非常，亦不從此至彼，如牙、種少果則眾多，相似相續不生異物。云何不斷？從種、牙、根、莖次第相續故不斷。云何非常？牙、莖、華、果各自別故非常。亦不種滅而後牙生，亦非不滅而牙便生，而因緣法牙起種謝，次第生故非常。種、牙名相各異故，不從此至彼。種少果多故，當知不一，是名種少果多。如種子不生異果故，名相似相續。<sup>62</sup>

從種、牙、根、莖次第相續故不斷；但種、牙、根、莖各自有別，且種因緣起謝而牙起，根、莖等亦如是次第生故非常；種、牙名相各異，不從此至彼；種少果多故知不一；又種子不生異果故名相似相續；即後有法與其所生法，不一相異，縱使法由眾緣具熟緣起，也不能自己結生出自己，「法不自生」，種、牙、根、莖

---

<sup>59</sup> 眾法唯是緣起成成，自性無，幻相有。故無有恆常不變易的，包含假言之「我」的我其一切假和合色、受、想、行、識……等，甚擴言所有山河大地……器世間、有情世間種種，佛陀教誨言《雜阿含經》卷第十七（四七三）說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」於細細無間不覺中、或累劫積累業起緣熟，遷流或似突變易，而造有生、老、病、死，結憂、悲、苦、惱等諸眾大苦集聚，無有任何一切種種可為之「我、我所」。既然已經溺沉在諸煩惱沸騰的眾大苦業海裡，逃避或作意麻痺不覺，都不是徹底解決問題的根本方法，逃能逃到或躲到何處？累劫積累業種緣起現行不失，連佛陀都無法免之。作意麻痺不覺更是只有任其又纏覆無止不覺造有諸結，猶若被緊緊裹在生死煩惱繭中，隨任諸行業有，無息止盡的覆繞妄結，致使繭殼愈益堅厚難以破出。劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 121, a9-11。

<sup>60</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 818, a29-b3。

<sup>61</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>62</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 817, b16-24。

各自有別；但亦不能說不一相異，法無法生別體他法，「法不他生」，種子不生異果故。其也為所言「不一不異」；並又可總整前述說「不常不斷」；無生，只是眾緣具熟緣起假和合有的，「無主無我無造無壽者，猶如虛空如幻，從眾因緣和合而生。」<sup>63</sup>故無滅，既沒有生相亦何有滅相可述論說，「不生亦不滅」；諸法從緣起，不言餘處來，例：種由眾緣、包含「果實」具熟緣起假和合有，而牙亦如是由眾緣、包含「種」具熟緣起假和合有，種、牙不從餘處來此，也種不依因待緣、直接從果實出，即已有種直接從果實出，無眾緣具熟緣起現之，「不來亦不出」；同如於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」<sup>64</sup>

故總論說，從外因緣法「器世間」、和內因緣法「有情世間」，透過於外於內諸法緣起其緣生的法，各各於「因」自體法、於「緣」他體法，更甚於總和合變轉現有、轉現存在的「果」法中，皆遍尋析不見有何一可單獨自生、存在常有之法，明曉諸法都無自性、不有實性存在。

諸法性空、眾法無實自性，唯是緣起成成。即無有一實法，法但緣起、一切因緣具足緣熟緣起生，不有「我」。眾生因為對死生諸法不知、不覺，所以致使有無明；因無始最初一念不覺、根本妄起生相無明，令本以來皆從此無明用事、妄認為「我」、己身心一切主宰，而眾生於須臾剎那無間細細不覺、難以查察曉知，是此一切有情生以來無明障蔽、迷茫昏昧，無以有慧眼，能照見身心根本皆是因無明由心而幻有，怎麼能夠由此無明用事自了斷無明呢？譬如人所有由依命根而還固執命根，不會自了斷命根一樣；欲因愛生，命因欲有，眾生愛命還依欲本；愛欲為因，愛命為果。此因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合、因由「某一」緣起異熟現，造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」，但其

<sup>63</sup> 闕譯，《佛說稻芊經》，CBETA, T16, no. 709, p. 818, b4-5。

<sup>64</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-17。

密細難曉，任隨其行，相續起、似常而不覺；故彼猶若「壽命根」的「我」相，也就是深解《金剛般若波羅蜜經》中所語的「壽者相」。

也就是愚癡無聞凡夫，迷昧不覺，妄認我、我所種種不實相應結生諸妄法，深深取執貪染；因有情世間有生老病死、器世間有成住壞空，故此假稱我、我所的於細細遷流中、或突然產生變異，其暫假借語言文字圖符……謂之「心」的又須與相隨念起動行，輪轉復造諸有妄法、貪愛染執，使得「心」莫名形生恐懼、迷亂和不安等等。因為無明、不如實思觀解了，六根六塵互涉映照，於五陰種種「識、心」有起分別，妄計有我、我所，復又觸感樂、苦、不苦不樂受，再造結生貪、嗔、癡諸一切所有愛染深深取執，致使種種喜愛樂著、恐懼迷慌、煩亂燥意……等妄覺形生薰習積累業種相續無間，緣起諸法生滅輪轉無息止盡。

眾生因為不知、沒有如法如實證解；同《七十空性論》：「一切法自性，於諸因緣中，若總若各別，無故說為空。」<sup>65</sup>也就是於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：

略廣因緣中	求果不可得	因緣中若無	云何從緣出
……			
若謂緣無果	而從緣中出	是果何不從	非緣中而出
……			
若果從緣生	是緣無自性	從無自性生	何得從緣生
果不從緣生	不從非緣生	以果無有故	緣非緣亦無 <sup>66</sup>

由上敘：法但緣起、一切因緣具足緣熟緣起生；其緣起緣生法的「因」，粗略言

<sup>65</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，1 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，169 頁。

<sup>66</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 3, b16-28。

說「種子」、「業種」；於過去分位之當下色聲香味觸等諸行，所造結生種種：相名分別言說戲論，薰習積累、積集成業種（種子），復又眾緣具足緣熟、相應招感，緣起生有後有……細究論「因」可通遍概分六種類因：一、相應因，二、俱有因，三、同類因，四、遍行因，五、異熟因，六、能作因。而緣起緣生法言的「緣」，粗略說於前例舉《佛說稻苳經》所語：就器世間外緣生法之通遍說的六緣：地、水、火、風、空、時；於有情世間內緣生法之通遍說的六緣：地界、水界、火界、風界、空界、識界。細究論「緣」可總分為四緣：一、因緣，二、等無間緣，三、所緣緣，四、增上緣。以此四緣，能令諸行展轉流轉。但於中探究尋析，一切法的自性，於因中、或於眾緣中各各法皆不有其法之實性，於因緣和合、假世俗語總法中也不有其法之實性；也就是說略從因緣和合中去尋求有果法的實自性，或廣從因與緣各各法中去析求有果法的實自性，都求不可得，以無有故，又怎麼可說緣起的緣生果法是有實自性？但亦不能詰難說：果從緣中出、因緣和合眾緣具足緣熟緣起得生有，可是於因或於緣中，遍尋析實有果法（有實體性的果法）皆不可得，故果為何不從「非緣」中出？如乳是生酪的緣，而水則非是生酪的緣；是此為緣的乳中沒有酪的果法，但可以生酪，所以非緣的水，於中遍尋析定不有酪的果法，為什麼不能生出是酪的果法？果法若從非緣出，即是如前論的「無因生」；於因或於緣中遍尋析實有果法皆不可得，但也不能無因或無緣而可得生有法，也就是前反覆敘論於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>67</sup>言的。再更進深論說：假名言施設立稱「緣」的法，是因為相對於由彼後分位變轉起現的法、其假世俗語稱「果」的法，而於名言上得成立；假名言施設立稱「果」的法，亦是因為相對於由彼前分位之法有作用勢力，能引、招感變轉起現後有法，假世俗語稱「緣」的法，而於名言上得成立的。並不是有一法定是為「緣」、或定是為「果」，其法更不有、非是為有實性的法。透過觀析，稱為「緣」的法中，遍尋不著有「果」

---

<sup>67</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

法、或更說不有實有性的果法。「緣」中若有「果」法，果法是已生，則又為何說是由因緣和合、眾緣具足緣熟緣起得生有？既然果法已生，便不有果法是因緣和合緣起生；同樣之理，緣中若「不有」果法，果法是無、不有，則又為何說能由因緣和合、眾緣具足緣熟緣起而得生有？既然果法已是為無有、不存在的，便不有何稱果法的能由因緣和合緣起現、變轉為是存在的。「緣」中非有非無、或亦有亦無「果」法，更是有和無相違的謬論，或非量之論。次者「緣」中若已有「果」法，則由上論、「緣」是相對於從其後之變轉起現有的「果」法，而得名言立有，是此「果」既於「緣」先有存在，那稱「緣」的法又怎麼能假名言立稱「緣」呢？緣中若「不有」果法，果法不生、不有存在，則同樣之理，便無有一法可「相對」而得成能假名言施設立稱「緣」；「緣」法沒有可「相對」假名言施設立稱的「果」法，又怎麼能於名言上稱「緣」呢？

故歸結上等等述論，即同《十二門論》所頌言的：

眾緣所生法，是即無自性；若無自性者，云何有是法？

眾緣所生法有二種：一者內，二者外。眾緣亦有二種：一者內，二者外。外因緣者，如泥團、轉繩、陶師等和合，故有瓶生……又如種子、地、水、火、風、虛空、時節、人功等和合，故有芽生；當知外緣等法皆亦如是。內因緣者，所謂無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，各各先因而後生。如是內外諸法皆從眾緣生，從眾緣生故，即非是無性耶！<sup>68</sup>

萬法、眾現有的一切法若是有實自性，該法應是當為已生、已常恆存在的；滅法亦是，若滅法有實自性，彼法應是當為已滅、常恆不存在、永絕空空不有的。更

---

<sup>68</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 159, c26-p. 160, a9。

細究說：諸法若有一實自性，也就是該法沒有所謂要觀待因緣、眾緣和合因緣具足緣熟緣起而得生、變轉現為存在有（自性有）；因為有實自性即表示該法不需「生」，當已顯現為是存在、並常恆不散滅壞（法自性有），或當已示現為是不存在、且永絕不轉變顯現為是存在的（法自性無）。所以於《中論》卷第四〈觀四諦品第二十四〉：

以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成

以有空義故，一切世間、出世間法皆悉成就。若無空義，則皆不成就。<sup>69</sup>

其「空」是言「性空」，包括空法、滅法……彼法也是為「性空」。因為諸法是性空、於上例舉經文內容語的：「以有空義故。」所以才得有因緣和合、眾緣具足緣熟能緣起可成有的、變轉現是為存在，假世俗語「生」的；但究其「生」，即是前所語：例舉《大乘廣五蘊論》：「云何生？謂於眾同分所有諸行，本無今有為性。」<sup>70</sup>每一類眾生於一切生滅變化、相續不斷的法中（此也就是廣義論的行），本來沒有，現在因緣造起、開始有某一的法，這運行的相狀樣態；法行在「有」分位的相狀、樣態。也就是假言說施設名「生」；故「生」非諸法之因，諸法亦不是「生」之果，沒有因緣性；「生」是由諸法起的這個因緣而顯相假名立有的，並不是諸法生現的因緣；非實有法（法無實存在、假名有），沒有一何體性可議說。所以「滅」同樣亦是……僅是有為法為分別其從沒有顯相假世俗語不存在之分位，運行至顯相假世俗語為存在分位的相狀、樣態之際，隨順世俗諦假名言施設稱「生」，同樣住、異、滅三相也是。故此復可再度明證於前論析的：諸法沒有「生」；法自己不會有生，相對自法的他法也不會有生，自法和他法相混或共

<sup>69</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a22-25。

<sup>70</sup> 安慧菩薩 造，唐·地婆訶羅 譯，《大乘廣五蘊論》，CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b14-15。

加也不會有生，更甚者假名言施設稱「因」的法、及假名言施設稱「緣」的法和合仍然不會有生，即是於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>71</sup>

萬法性空，所以佛陀透過覺曉諸法是由因緣起、緣生，而得證其；不是「因」眾法是因緣起、緣生而性空的，是諸法本然元即是「性空」。法法相對、更細究說應是為：法是因為「相礙」而得有種種，說有、說無、說緣起等等，但法——「諸法真實」本來即是如如，不動平等，圓滿具足……法不因有而有、不因無而無、不由緣起而得生。諸法性空、無有一實自性，亦無有一法定為是「因」法、「緣」法或「果」法，法法相對假名言施設立稱、唯於名言上有，其被隨順世俗假名言施設稱的法，也是但說從緣生、因緣具足緣熟緣起變轉現有存在的；即是於前由無我的輪迴而明曉、佛陀在諸經典法藏中所說的「十二因緣」，例舉《佛本行集經》：

緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。

72

因有因而有果，因有無明而有行、因有行故起有識……這只是佛陀隨順一般世俗凡夫虛妄分別有和無而說因說緣、隨順世俗諦說法等等，「諸法真實」——法無實自性、諸法性空，法既不有真實的「有相」，無有假世俗語有一實性的法體，又怎麼可說順由一般凡夫依執迷妄所分別施設的事法（遍計所執），是因「因」

---

<sup>71</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>72</sup> 隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，CBETA, T03, no. 190, p. 795, a17-23。

有故「事」有，因「事」有則「果」有，也就是於前略論緣起、例舉的《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」<sup>73</sup>所敘，可簡要的略知：「緣起」這個法的法義為「此有故彼有，此起故彼起。此無故彼無，此滅故彼滅。」其假名言施設立為「因」的法，更廣說假名言施設立為「緣」的法，彼法實有、彼法為一實有性的法都不能證成，又如何可論議因由彼因緣得緣起生的「果」法是為實有？即《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：

諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然

經說十二因緣，是事有故是事有。此則不然，何以故？諸法從眾緣生故自無定性，自無定性故無有有相，有相無故，何得言是事有故是事有。<sup>74</sup>

整理上所有述論，也就是於《大智度論》卷第六〈初品中十喻釋論第十一〉：

乳中若先有酪，是乳非酪，因酪先有故，若先無酪，如水中無酪，是乳亦非因；若無因而有酪者，水中何以不生酪？若乳是酪因緣，乳亦不自在，乳亦從因緣生；乳從牛有，牛從水草生，如是無邊，皆有因緣。以是故因緣中果，不得言有，不得言無，不得言有無，不得言非有非無，諸法從因緣生，無自性，如鏡中像。<sup>75</sup>

所言的。

故《十二門論》：

<sup>73</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562, c23-24。

<sup>74</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 3, b9-14。

<sup>75</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 104, c26-p. 105, a4。

內因緣生法，皆亦如是不可得，如《七十論》中說：「緣法實無生……」是十二因緣法實自無生……是故眾緣皆空。緣空故，從緣生法亦空，是故當知一切有為法皆空。有為法尚空，何況我耶？因五陰、十二入、十八界有為法故說有我……若陰、入、界空，更無有法可說為我……如經說：「佛告諸比丘：『因我故有所，若無我則無我所。』」如是有為法空故，當知無為涅槃法亦空。何以故？此五陰滅更不生餘五陰，是名涅槃。五陰本來自空，何所滅故說名涅槃？又我亦復空，誰得涅槃？復次，無生法名涅槃，若生法成者，無生法亦應成；生法不成，先已說因緣，後當復說，是故生法不成。因生法故名無生，若生法不成，無生法云何成？是故有為、無為及我皆空。<sup>76</sup>

諸法性空，所以有為法是性空，無為法也是性空，涅槃更亦是為性空。其性空是法本然元即是為「性空」，唯透過因緣起緣生諸法有，從觀修實證得證見的。是此總說，若如法如實曉了萬法本來面目為「諸法性空」，即由空性看輪迴緣起我的眾法，也就不有前述論：因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合、因「某一」緣起異熟現，造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」；如實真見了萬法元本性空，即不會去謬妄堅執其所見諸法是為實在、有一實性的法，是己之主、本，而暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」。也就是「無我」。

---

<sup>76</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 160, a20-b15。

### 第三節 論析緣起八不

總論析從外內因緣法裡，實際觀析探究明的：

(一)「法不自生」，承前論析，更復說：若無因無緣，自能生自，則更有生生無窮之過。此即是《般若燈論釋》卷第一〈觀緣品第一之一〉：「僧佉人言：汝所立者，立何等義，為果名自耶？為因名自耶？此有何過。若立果體為自者，我悉檀成；若立因體為自者，與義相違。以因中體有故……」<sup>77</sup>云的，數論外道言「因果處於同一體性中」之過；也就是數論師主張因中有果，如說菜子中有油，油是果，菜子是因。如因中沒有果，菜子中為什麼會出油？假使無油可以出油，石頭中沒有油，為什麼不出油？可見因中是有果的。<sup>78</sup>故再續延例舉《中論》卷第三〈觀因果品第二十〉論破其說：「若眾緣和合，而有果生者，和合中已有，何須和合生。」<sup>79</sup>若因緣和合中已經有了「果」的體法，那何要再依因待緣變轉起現「果」法呢？

(二)「法不他生」，「他」是因由「自」相對待立，自若沒有，何來有他？此即是《般若燈論釋》卷第一〈觀緣品第一之一〉：

韓世師人言：微塵為因，生諸法果。彼二微塵為初，次第如是地水火風聚實起成。汝言他者，為分別我、求那因義耶？為分別異義耶？若分別我、求那為因者，則因義不成，何以故？若離我體無別求那故。若彼異義分別者？即為世間解所破故……<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 偈本 龍樹菩薩，釋論 分別明菩薩，唐·波羅頗蜜多羅 譯，《般若燈論釋》，CBETA, T30, no. 1566, p. 52, c5-8。

<sup>78</sup> 印順 講述，演培 記錄，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞出版社，2012年，354頁。

<sup>79</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 26, b4-5。

<sup>80</sup> 偈本 龍樹菩薩，釋論 分別明菩薩，唐·波羅頗蜜多羅 譯，《般若燈論釋》，CBETA, T30, no. 1566, p. 53, a3-8。引文中所言「求那」為：(術語) Guṇa，由原質之意言之，原質者，必有活動，為作者之意，遂為德之意。勝論師六句義中之第二。譯曰依，依止。地水火風等實體之色聲香味等之德也。《佛學大辭典》：<https://zh.wikisource.org/wiki/佛學大辭典/求那>。

勝論外道言「因果異體」(因中無果)之過。也就是勝論師主張因中無果，如說黃豆可以生芽，但不能說黃豆中已有芽。不但有的黃豆不生芽，而且生芽，還要有泥水、人工、日光等條件。假使因中已有果，應隨時可以生果，何必要等待那些條件？可見因中是無果的。<sup>81</sup>故再續例舉《中論》卷第三〈觀因果品第二十〉論破其說：「若眾緣和合，是中無果者，云何從眾緣，和合而果生。」<sup>82</sup>若因緣和合中沒有「果」的體法，那如何說因緣和合變轉起現有「果」法呢？種子中若沒生牙的果法、牙中若沒生葉的果法……那又如何言是生牙葉的因緣呢？

(三)「法不共生」，例舉《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「略廣因緣中，求果不可得，因緣中若無，云何從緣出……若謂緣無果，而從緣中出，是果何不從，非緣中而出……若果從緣生，是緣無自性，從無自性生，何得從緣生。」<sup>83</sup>並續上小節論析：「自他體或因緣不和合共『生』法」，「生」是僅假名言施設立稱、唯於名言上有，非為是實法有、實有法性的法。是以總略從因緣和合中論析，或詳廣由一一因緣裡探究，無實有名言之「果」法，也就是不論從因緣和合中、或由一一因緣裡，欲求有一果法是不可得的。是此於因緣中既無有果，又怎麼說果是從因緣中生出的？從種子和六緣中都找不到一個可稱為「牙」的果法，一一剖析種子和六緣，就彼之中亦不有一名為「牙」的果法可得。但若言因緣中既無有果，而又說果從因緣生出，是此為何不從非緣中生出？例泥中不有瓶，那瓶為何不從乳中生出？種子中沒有牙的果法，那為何牙的果法不從葉中生出？是此復言果從眾緣中生出，究其「緣」亦是由因緣和合中生的，是「緣」為無自性。但既是從無自性的「緣」、法裡生出，所生之法，當然必為是無自性的，故又怎麼可說有實果法是從因緣中生出？復此「不共生」也可僅簡由自生、他生之過究論，從共生是為自生和他生共，所以必通違自生與他生二者之過論破的種種。故歸結

---

<sup>81</sup> 印順 講述，演培 記錄，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞出版社，2012年，354頁。

<sup>82</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 26, b11-12。

<sup>83</sup> 同上註，CBETA, T30, no. 1564, p. 3, b16-27。

上諸敘論，得成「法不共生」義。

(四)「法不無因生」，總由前諸等等證論說，有「因」有「種」，「緣」不具熟，「果」不生；有「因」有「種」，「緣」熟起「果」則生。若無因而有萬法，即萬物恆常有之，則是為「常見」。但一切法皆有成住異滅，故此於事不然、謬說！無因也就沒有果法可得成。

上從緣起得成緣生的眾法中，可以清楚明瞭諸法自性生不可得，所以說「無生」，也就是《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>84</sup>再續此更進深探究論析：

(一)「法不生亦不滅」，由上證論曉的：「諸法無生」，明一切法唯是眾緣具足緣熟、緣起假和合變轉現有的，如同《佛說稻苳經》云的：「無主、無我、無造、無壽者，猶如虛空如幻，從眾因緣和合而生。」<sup>85</sup>就第一勝義諦眾法既沒有生，復何有滅可得成論說；「生」（大生、小生）<sup>86</sup>是僅於世俗諦、假世俗語借諸名言文字圖符……等，顯諸法能起現其相狀、樣態假言說施設立稱的，據由《阿毘達磨俱舍論》卷第五〈分別根品第二之三〉：

世尊為斷彼執著，故顯行相續體是有為、及緣生性。故作是說，有三有為之有為相……然經重說有為言者，令知此相表是有為，勿謂此相表有為有，如居白鷺，表水非無。亦勿謂表有為善惡，如童女相，表善、非善。

87

<sup>84</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>85</sup> 闕譯，《佛說稻苳經》，CBETA, T16, no. 709, p. 818, b4-5。

<sup>86</sup> 指諸有為法「四種本相」：生、住、異、滅相中的「生」，別異「四種隨相」：生生、住住、異異、滅滅相中的「生生」、小生的稱。部派佛教等言：一切法之生，必有八法俱；參考 世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》卷第五〈分別根品第二之三〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 27, b8-23；「此有生生等，於八一有能……四種本相，一一皆於八法有用。四種隨相，一一皆於一法有用。其義云何？謂法生時，并其自體九法俱起；自體為一，相隨相八。本相中，生除其自性，生餘八法；隨相生於九法內，唯生本生。調如雌雞有生多子，有唯生一。生與生生，生八、生一其力亦爾。本相中，住亦除自性，住餘八法；隨相住於九法中，唯住本住。異及滅相隨，應亦爾。是故生等相，復有相隨相唯四，無無窮失。」

<sup>87</sup> 世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no. 1558, p. 27, c2-10。

僅表示是有為法之相、有為相，也就是表該法是有為法，由緣起、因緣生，不是無為法，而分別其諸有為法運行相狀、樣態假世俗名言施設立說生、住、異、滅四相。即是例舉《大乘廣五蘊論》：「云何生？謂於眾同分所有諸行，本無今有為性。」<sup>88</sup>每一類眾生於一切生滅變化、相續不斷的法中（此也就是廣義論的行），本來沒有，現在因緣造起、開始有某一的法，這運行的相狀樣態（法行在「有」分位的相狀、樣態）也就是假言說施設名「生」；故「生」非諸法之因，諸法亦不是「生」之果，沒有因緣性；「生」是由諸法起的這個因緣而顯相假名立有的，並不是諸法生現的因緣；非實有法（法無實存在、假名有），沒有一何體性可議說。所以「滅」同樣亦是。猶若《中論》卷第二〈觀三相品第七〉所論述：

問曰：經說有為法有三相生、住、滅，萬物以生法生，以住法住，以滅法滅，是故有諸法？答曰：不爾。何以故？三相無決定故……若生是有為，應有三相生、住、滅。是事不然，何以故？共相違故。相違者，生相應生法，住相應住法，滅相應滅法。若法生時，不應有住、滅相違法……以是故生不應是有為法，住、滅相亦應如是。問曰：若生非有為，若是無為，有何咎？答曰：若生是無為，云何能為有為法作相，何以故？無為法無性故，因滅有為名無為，是故說不生不滅名無為相，更無自相。是故無法不能為法作相，如兔角龜毛等不能為法作相。是故生非無為，住、滅亦如是……若謂生、住、滅更有有為相，生更有生、有住、有滅。如是三相復應更有相。若爾則無窮，若更無相，是三相則不名有為法，亦不能為有為法作相。<sup>89</sup>

<sup>88</sup> 安慧菩薩 造，唐·地婆訶羅 譯，《大乘廣五蘊論》，CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b14-15。其「眾同分」：同其註，CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b13；「云何眾同分？謂諸群生，各各自類相似為性。」。

<sup>89</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 9, a7-b10。

此總說論破於前第二章證論明曉的：因對死生的無知、「無明」，致使造生結有恐懼和不安，迷茫昏昧漠然，所以為求心安、令如猿的心能真正如法如實的安穩安定，<sup>90</sup>故謬妄建立有一可真實永恆、亙古不滅，於諸一切例：時間、空間等等眾法之上，是所有生的希望創造、死的安樂依歸，是萬法的源處（猶若現代宇宙學中大爆炸理論的那一源點），同《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：

有人言萬物從大自在天生，有言從韋紐天生，有言從和合生，有言從時生，有言從世性生，有言從變生，有言從自然生，有言從微塵生，有如是等謬故，墮於無因、邪因、斷常等邪見，種種說我、我所，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見令知佛法故……<sup>91</sup>

明不有一個「我」是能無因、自主生作創造，如前小節論辯「我」彼所證論的。「諸法真實」，法都皆具在，如如「即是」、不動平等、圓滿具足，不空亦不有，也非為不空不有（猶似《二諦義》卷上言的：「依凡有說有，有不住有，有表不有。依聖無說無，無不住無，無表不無。此則『有、無』二，表『非有、非無』不二，二不二、不二二。」<sup>92</sup>）諸法由因緣具足緣熟緣起、眾法相對作用而得成顯白現有、存在，但彼各各法無有一實自性，沒有法是無因、單獨存在現有。可若絕對空無、斷滅空無盡更無空無，就此則不有何任一法能為因緣，使另法因緣

<sup>90</sup> 參考 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》卷第十二（二八九），CBETA, T02, no. 99, p. 81, c14-17；「彼心、意、識日夜時刻，須臾轉變，異生、異滅。猶如獼猴遊林樹間，須臾處處，攀捉枝條，放一取一。彼心、意、識亦復如是，異生、異滅。」心猿歸正談何易，意馬由韉最難擒。

<sup>91</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b18-24。

<sup>92</sup> 隋·吉藏 撰，《二諦義》，CBETA, T45, no. 1854, p. 78, c22-25。依由、用凡夫通遍肯認所識了的「有」說講諸法「有」，但說「有」卻不住著執有，「有」只是用以相對表示諸法「不有」；依由、用聖者證行覺曉悟了的「無」說講諸法「有」，但說「無」卻亦不住著執無；「無」唯是用以相對表示諸法「不無」。此便是隨順凡夫和聖者用「有、無」二諦，開顯表示「非有、非無」諸法如是，何有所分別一異、也就是「不二」。法實不有二諦二分謬落兩邊，但亦非一渾，無始無因由莫名、因緣具足緣熟緣起，宛若熾燃諸法乍然湧現。

具足緣熟緣起、眾法相對作用而得成顯白現有存在；絕對空體不能、無有一法可因緣起緣生現有假世俗語存在的。於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉言：「若都畢竟空，云何分別有罪福報應等，如是則無世諦、第一義諦。」<sup>93</sup>故但總說：法不生不滅。

(二)「法不常亦不斷」，上論法不生不滅實已總破一切法；若諸法實有性，便為有，非是無，則不需要依因待緣、緣起緣生變轉起現，恆常有之存在。而實有性之法，若元本恆有之，但今無、彼非是所論的緣生法因緣具足緣熟緣起顯現之滅相，其是為絕對空無斷滅。此二者淺以世俗法粗觀知：人會成長變老，非青春樣貌永恆不變；東西損壞可再修補、或回收再利用，非沒了這個東西其真正一無所有到什麼都不剩（猶若現代物理學能量守恆定律），便會明曉彼常斷二見皆是謬說。於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉語：「若深求不常不斷，即是不生不滅，何以故？法若實有則不應無，先有今無是即為斷，若先有性是則為常。是故說不常不斷，即入不生不滅義。」<sup>94</sup>

(三)「法不一亦不異」，但以四緣例說，於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉敘的：「有人雖聞四種破諸法，猶以四門成諸法，是亦不然。若一則無緣，若異則無相續，後當種種破，是故復說不一不異。」<sup>95</sup>猶似前所究論，若法只一，則何有法為緣；自法僅可是為因，不能同且復還為緣，緣必是為他法。若法相異，怎可例說：前餐多食太飽，致使今餐難以再食。法法相異各別，則何但假世俗語法法為相續關聯、有相續因緣呢？即前餐是前餐，今餐是今餐，兩法相異，故應不有致使今餐難以再食說，此當是為謬論。所以得言：法不一不異。

(四)「法不來亦不出」，諸法從緣起，不言餘處來，例：種由眾緣、包含「果實」具足緣熟緣起假和合變轉現有，而牙亦如是由眾緣、包含「種」具足緣熟緣起假和合變轉現有，種、牙不從餘處來此，也種不依因待緣、直接從果實出，即已有

---

<sup>93</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c4-5。

<sup>94</sup> 同上註，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, c23-p. 2, a3。

<sup>95</sup> 同上註，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, a3-5。

種直接從果實出，無眾緣具足緣熟緣起、異熟現之，故說：不來亦不出。

是此總歸結上諸等等證述，從「世俗有」、由外因緣器世間之緣起和內因緣有情世間之緣起，也就是透過實觀以現有諸眾妄認為實有我的法中探究論析，明見了諸法本然無我，得覺曉「緣起」。由此所覺見之「緣起」，更進深曉了悟證：法不生亦不滅、不一亦不異……「諸法真實」本來「即是」如如、不動平等、圓滿具足……畢竟空無；是以若要敘說「諸法真實」、「諸法本來面目」，即於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論。我稽首禮佛，諸說中第一。」<sup>96</sup>

並更究論言：一切法的自性既然不在眾因緣中，也就是自性無故，所以他性亦無，自他（自我、他我）也無。依引《十二門論》述：

若法自性無，他性亦無，自他亦無。何以故？因他性故無自性。若謂以他性故有者，則牛以馬性有，馬以牛性有，梨以柰性有，柰以梨性有，餘皆應爾，而實不然。若謂不以他性故有，但因他故有者，是亦不然。何以故？若以蒲故有席者，則蒲、席一體，不名為他；若謂蒲於席為他者，不得言以蒲故有席。又蒲亦無自性。何以故？蒲亦從眾緣出，故無自性。無自性故，不得言以蒲性故有席，是故席不應以蒲為體。餘瓶、酥等外因緣生法，皆亦如是不可得。<sup>97</sup>

故於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉頌言：「如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」<sup>98</sup>萬法一切彼自性不在眾因緣裡，但因緣和合有變轉起現某一、法，猶若《中論》卷第四〈觀四諦品第二十四〉語的：「眾因緣生法，

---

<sup>96</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 1, b14-17。

<sup>97</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 160, a9-20。

<sup>98</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b18-19。

我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」<sup>99</sup>諸法性空、眾法無實自性，唯是緣起成成。即無有一實法，法但緣起、一切因緣具足緣熟緣起生。



---

<sup>99</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

## 第四章 由諸法性空見了諸法實相得生死自在

### 第一節 從諸法性空知見諸法實相

萬法性空，所以佛陀透過覺曉諸法是由因緣起、緣生，而得證其；不是「因」眾法是因緣起、緣生而性空的，是諸法本然元即是「性空」。法法相對、更細究說應是為：法是因為「相礙」而得有種種，說有、說無、說緣起等等，但法——「諸法真實」本來即是如如，不動平等，圓滿具足……法不因有而有、不因無而無、不由緣起而得生……

從前第二章無我的輪迴而得證知「緣起」、「十二支因緣法」：如例舉《佛本行集經》：

緣無明故，故有諸行；緣諸行故，故有於識；緣於識故，故有名色；緣名色故，故有六入；緣六入故，故有於觸；緣於觸故，故有於受；緣於受故，故有於愛；緣於愛故，故有於取；緣於取故，故有於有；緣於有故，故有於生；緣於生故，故有於老；緣於老故，故有病、死及以憂、悲諸苦惱等。

1

所說，即《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」<sup>2</sup>言的，也就是在此初步觀修得明曉：諸法是因由無始莫名一念不覺，致使起有根本無明，於過去分位之當下色聲香味觸等諸行，所造結生種種：相名分別言說戲論，薰習積累、積集成業種

---

<sup>1</sup> 隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，CBETA, T03, no. 190, p. 795, a17-23。

<sup>2</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562, c23-24。

(種子)，復又眾緣具足緣熟、相應招感，緣起生有後有；後有於其當下又種種行造作，薰染積累成之業種，更又眾緣具足緣熟、相應招感，緣起……循環結生無有止盡。於此曉了法「業因（業感）緣起」，即有因、有果，由業因招感緣起得緣生有果法；也就是第二章論析的：因為不知、沒有辦法如實的知曉「諸法真實」，使致心產生迷惑煩惱種種所謂妄念，任隨此一妄念意行緣熟無間起、造作又結生相應招感之業，致使有生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦……等等諸眾大苦集聚，又復無明不知行起，輪轉造作不息。故依由諸法「煩惱（惑）、業、苦」的緣起觀解知了……就是諸法起滅最簡要完整的釋說。

由其可以相較清楚明瞭，一般凡夫於諸法遍計所執的名言有是無實性、無有一實自性，是為虛妄謬計有的，諸法應是為因由業因招感緣起而緣生有。即由實際觀修知萬法是因緣和合、由業因招感緣起緣生有的，而為便於溝通、交流，所以假借語言文字圖符……就彼法施設立「名」示之。但一般凡夫不了見其，復於此「名言」上謬妄遍作種種分別計較，沒有明曉此遍計所執之名言有，猶若「水中月」，非實有法（法無實存在、假名有），沒有一何體性可議說。破一般凡夫於名言法上妄執有，也就是在此初步同時證成知「諸法是由業因緣起故有」和「名言有其自性空」，於《七十空性論》：「生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說，非是依真實。」<sup>3</sup>猶同上例舉《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法無自性，故無有有相。說有是事故，是事有不然。」<sup>4</sup>敘論的種種。生、住、滅、有、無及劣、中、勝等等所有一切，只是佛陀依世間名言、隨順世俗而說，並非是依真實、第一義說。「名言」不是真實的，所以稱「戲論」。

再進深論析，即是前探究「諸法性空」、例舉《中論》卷第一〈觀因緣品第

---

<sup>3</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，1 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，168 頁。

<sup>4</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 3, b9-10。

一〉：

略廣因緣中	求果不可得	因緣中若無	云何從緣出
……			
若謂緣無果	而從緣中出	是果何不從	非緣中而出
……			
若果從緣生	是緣無自性	從無自性生	何得從緣生
果不從緣生	不從非緣生	以果無有故	緣非緣亦無 <sup>5</sup>

所論述，同《七十空性論》：「一切法自性，於諸因緣中，若總若各別，無故說為空……有故有不生，無故無不生，違故非有無，生無住滅無。」<sup>6</sup>一切諸法之自性，在眾諸因緣裡，或於因緣和合中，或各各於因、於緣一一法裡，悉皆不有，故說一切諸法自性為空。因為法若已有，則表示法已生，顯白該法是不必由因緣和合緣起生，為自性有（自法能自生），細究說：表示該法應是為有實自性，當已顯現為是存在、並常恆不散滅壞的；同樣法若不有、空無（或言斷滅空無盡更無空無），便表示法是永絕空空、常恆不存在、不有的，顯白該法無能由因緣和合、眾緣具足緣熟緣起而得生現有；也就是該法當已示現為是不存在、且永絕不轉變顯現為是存在的。而法非有非無、或亦有亦無，更是有和無相違的謬論，或非量之論。猶若《十二門論》：「諸法不生，何以故？先有則不生，先無亦不生，有無亦不生，誰當有生者？」<sup>7</sup>所以知萬法無自性，並明曉法無生。法既無生，又何有住、滅等等法，更細究論如前所敘：僅是有為法為分別其從沒有顯相假世

<sup>5</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 3, b16-28。

<sup>6</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，1 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，169-170 頁。

<sup>7</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 160, b17-19。

俗語不存在之分位，運行至顯相假世俗語為存在分位的相狀、樣態之際，隨順世俗諦假名言施設稱「生」，同樣住、滅等三相也是。故一切法其生無自性，法無生；亦一切法住、滅等等無自性，法無住、滅等。同《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生……如諸法自性，不在於緣中，以無自性故，他性亦復無。」<sup>8</sup>而在此步同時證成知「業因有」是為無自性，因諸法是相依有的。譬若前例舉之《十二門論》：「如泥團、轉繩、陶師等和合，故有瓶生；又如縷繩、機杼、織師等和合，故有疊生……」<sup>9</sup>果法是相依於因法、緣法得成有；不是或假名言施設稱「因」、或假名言施設稱「緣」、或隨順世俗諦假名言施設說「因緣和合」的「生」。

更進深論，於上明曉由業因招感緣起而緣生的果法，不是因「因法」或「緣法」而得即有、存在的；因為或於因、或於緣、或於因緣和合等一一法都遍尋析不著有果法，果法是相依於、因為有因有緣而得說有、存在的。就此「諸法是相依而有」再探究析；從「因」及「緣」（不是從被假名言施設稱「因」的法、或被假名言施設稱「緣」的法來論），透過實際觀曉：若具足果法、有果法存在，才能得有法假名言施設稱「因」或「緣」；若不有果法、果法不存在，則何有法可得假名言施設稱「因」或「緣」？若非有果法非無果法，則為有和無相違之謬論，因為有和無應不能同俱故。復由三時分位說，因若在前、於現在分位，果為未來分位，還未變轉現起有存在，那因是為何法的因？因若在後、於未來分位，則還未變轉現起有存在，那在前、於現在分位的果法要用何法為因？若因果同時，此同時所生的因果，誰是為誰的因？誰是為誰的果？上所有述論也就是《七十空性論》：「有果具果因，無果等非因，非有無相違。三世亦非理。」<sup>10</sup>言的。

---

<sup>8</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-19。

<sup>9</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 159, c29-p. 160, a2。

<sup>10</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，2 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，174 頁。

總由其論說可以相較清楚的明曉：「因」不是自性有的（或為「因」、或為「緣」的非自性有）。是以「因」及「緣」無自性，故無生，則相依於因緣而得成存在有的法，同樣也為無自性、無生。於此步可同時證成知：諸法實是由概念上相對而得成立、說有存在的，並明曉「相依有」是無自性。猶若於《七十空性論》所譬喻：「父子不相即，彼二亦非離，亦復非同時；有支亦如是。」<sup>11</sup>父與子其關係是不能離的，因為離父便無子名，離子則無父名，且父與子非是為同時生起，故從一般通遍世情觀知，父與子雖是相依，但更是為相對。

究竟敘論，如《七十空性論》：「已生則不生，未生亦不生，生時亦不生，即生未生故。」<sup>12</sup>也就是《十二門論》：「生果則不生，不生亦不生，離是生不生，生時亦不生。」<sup>13</sup>所說。一般凡夫謂言的「有生」，如於「十二因緣法」妄說為無明法能生行法，行法能生識法……其「有生」是「法有自性生」，同前敘證曉的：眾生因為對死生諸法不知、不覺，所以致使有無明……令本以來皆從此無明用事、妄認為「我」、己身心一切主宰……此因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合……造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」。一般凡夫顛倒解諸法是為實有、有實自性，即於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，一切法生為自性生；其極謬誤！佛陀是隨順世俗諦、假世間名言說「有生」的；從前論述「生」，例舉《大乘廣五蘊論》：「云何生？謂於眾同分所有諸行，本無今有為性。」<sup>14</sup>每一類眾生，於一切生滅變化、相續不斷的法中（此也就是廣義論的

---

<sup>11</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，3 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，182 頁。

<sup>12</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇嘛西藏宗教基金會佛學班：[http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)，1 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，173 頁。

<sup>13</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 167, a23-24。

<sup>14</sup> 安慧菩薩 造，唐·地婆訶羅 譯，《大乘廣五蘊論》，CBETA, T31, no. 1613, p. 854, b14-15。

行)，本來沒有，現在因緣造起、開始有某一的法，這運行相狀、樣態（法行在「有」分位的相狀樣態）即是假言說施設名「生」；所以「生」非諸法之因，諸法亦不是「生」之果，沒有因緣性；「生」是由諸法起的這個因緣而顯相假名立有的，並不是諸法生現的因緣；非實有法（法無實存在、假名有），沒有一何體性可議說。僅表示是有為法之相、有為相，顯表該法是有為法，由緣起、因緣生，不是無為法，而分別其諸有為法運行相狀、樣態假世俗名言施設立說生、住、滅等相。所以生唯是名言之法，無實存在、假名有，也就是生不是自性生，生無自性故說為空。更細論以三時分位究析：生法若生已便不有生；法已生復再生，則生了又生，法有生之無窮過失；從事實際觀曉：法已造作便不應再有對該法的造作，若此彼法是已造作或是未造作？或薪材已燃燒盡便不應有再燃燒，若此薪材已盡如何再燒？故法生已不應更生，所以生法無生。破過去分位法與現在分位法同時存在有之概念謬誤；也就是過去分位法與現在分位是相礙而有。不生法亦不有生；不生法不與生和合故，法既不有生，則不有生相，不有生的作用勢力，生的自法體也無有，所以沒有生。若不生法離生而有生，也就一切不生法有生、應生，便為法離造作有造作、離食有食……即一切凡夫未生阿耨多羅三藐三菩提皆應生，阿羅漢聖者其煩惱不生而生，兔馬等角不生而生；是事不然，壞世俗法；是此不應說不生而生，所以不生法無生。破未來分位法與現在分位法同時存在有之概念謬誤；也就是未來分位法與現在分位是相礙而有。又生時法也不有生；所謂「生時」是言「果法」已開始動轉起行但還未成就，在未生及已生中間之際。故於中，在未生的部份如上論：未生法無生，未生不有生；在已生的部份也如上論：生法無生，已生不有生；且離開未生、已生，更不有第三生。所以生時法無生，生時不有生。

總整上所述論，同《十二門論》：

如是生、不生、生時皆不成，生法不成故。無生，住、滅亦如是。生、住、

滅不成故，則有為法亦不成；有為法不成故，無為法亦不成；有為、無為法不成故，眾生亦不成。是故當知一切法無生，畢竟空寂故。<sup>15</sup>

猶似天上的明月；因為眾生對死生諸法不知、不覺，所以致使有無明……令本以來皆從此無明用事、妄認為「我」、己身心一切主宰……此因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合……造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」；一般凡夫顛倒解諸法是為實有、有實自性，即於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，這些妄識「客塵」如月上陰影。當於陰曆十五日，這些陰影完全消失，我們便見到光圓的月相，這月相譬若元本然即是如如、不動平等、圓滿具足……的「諸法真實」、諸法本來面目，而一般凡夫因為錯誤顛倒知見，致使見到被月影障蔽礙現，於陰曆三十的月相；但月本光圓，無有所變，只是被月影遮障看不見而已。

諸法本來面目「諸法真實」本來即是如如、不動平等、圓滿具足……元本清淨真實的法沒有增減變異，唯是猶如明鏡上的客塵遮蔽障現；一般凡夫因為錯誤的顛倒知見，妄識於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，障礙覺見了證「諸法真實」、諸法性空。當下了見這一障礙，即見「諸法真實」，因為於《六祖大師法寶壇經》：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>16</sup>本來就無有這虛妄知見的客塵，如法如實的了見其，即當下證見元本「諸法真實」、諸法性空。

---

<sup>15</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，CBETA, T30, no. 1568, p. 167, c1-6。

<sup>16</sup> 元·宗寶 編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a7-8。

## 第二節 不執有我法亦不執斷滅空

佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法和答案，是為「緣起」法。因為「諸法性空」、眾法無實自性，唯是緣起成成。即無有一實法，法但緣起、一切因緣具足緣熟緣起生。諸法元即是性空、空寂，我們是透過緣起而覺曉證見的；不是因為由諸法是緣起緣生，所以諸法才是為性空的。諸法本來面目「諸法真實」本來即是如如、不動平等、圓滿具足……元本清淨真實的法沒有增減變異，唯是猶如明鏡上的客塵遮蔽障現；一般凡夫因為錯誤的顛倒知見，妄識於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，障礙覺見了證「諸法真實」、諸法性空。當下了見這一障礙，即見「諸法真實」，因為於《六祖大師法寶壇經》：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>17</sup>本來就無有這虛妄知見的客塵，如法如實的了見其，即當下證見元本「諸法真實」、諸法性空。如實真見了萬法元本性空，即不會去謬妄堅執其所見諸法是為實在、有一實性的法，是己之主、本，而暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」。也就是「無我」。

但是一般機緣未熟、未得佛陀教誨的有情眾生，實難了解見曉諸一切法唯是「緣起」成成，無自性，而深深執著實有一「我」，故有似若一般普遍常聽說的：「有靈魂（即一般共通對『中有』之世俗語）輪迴轉世……云云。」等不如實知、顛倒邪見。也就是三界有情眾生因對生從何不知？死又去往未能清楚見了？生死之真正生的意義、死又應為？迷茫……輾轉生生死死間，而致有無明起，造作結生諸有：七識重執八識妄生，外幻顯山河大地、虛空種種器世間；內蘊假合諸根、各類生身之有情世間；又根塵境相應，六識意行虛妄分別，薰染八識本心，循如

---

<sup>17</sup> 元·宗寶 編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a7-8。

輪轉造生萬法一切，善、不善、無記，三毒八苦，愛樂妄執煩惱……乃至眾善清淨解脫法等；如《大方廣佛華嚴經》卷第三十五〈十地品第二十六之二〉：「一切眾生為大瀑水波浪所沒，入欲流、有流、無明流、見流，生死洄復，愛河漂轉，湍馳奔激，不暇觀察；為欲覺、恚覺、害覺隨逐不捨，身見羅刹於中執取，將其永入愛欲稠林；於所貪愛深生染著，住我慢原阜，安六處聚落……」<sup>18</sup>所說的，生死洄復，猶如車輪般輪轉不息稱之「輪迴」。即概言對「生死、生滅……」無法清楚知解曉，是諸眾生長夜沒於有漏業海，不知出離，相續瀑流輪轉根本之重大問題。所以佛陀覺了，無緣大慈、同體大悲，觀一切有情指以「緣起」得見諸法本來面目，破曉無明徹瞭生死種種障礙。「心安了」更甚根本就沒有這個心、及所有妄法，一切如如、本來即是、不動。何所要尋心而問安之呢？

故從佛陀教法雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修止觀以助長涅槃道力，但更不依恃而沉空滯寂順墮涅槃。也就是不貪著樂住墮守空寂，進而執深「頑空」；斷滅空無盡更無空無。即是於《佛說無上依經》卷上〈菩提品第三〉：

復有增上慢人，在正法中觀空，生於有無二見。是真空者，直向無上菩提一道淨解脫門、如來顯了開示正說；於中生空見，我說不可治。阿難！若有人執我見如須彌山大，我不驚怪亦不毀訾；增上慢人執著空見，如一毛髮作十六分，我不許可。<sup>19</sup>

佛陀所教誨呵責之過：驕慢、未得說得已證、妄計臆度法的人，在佛陀教法中緣有無二見起，思觀覺見曉如實空；空性、空義……；非離有無二見思觀覺曉如實空；真正思觀覺見如實空是要離有無二見，也就是離一切分別戲論心行悟曉。其

---

<sup>18</sup> 唐·實叉難陀 譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186, b4-9。

<sup>19</sup> 梁·真諦 譯，《佛說無上依經》，CBETA, T16, no. 669, p. 471, b5-10。

真正如實空是直指無上菩提、究竟清淨解脫法門；「諸法真實」即是如如，究一，沒有二或其他異別，也就是諸佛如來顯白了義、明確開導示教如理說的；而於其中又妄生空無之見；如實空裡再妄分別思臆度空無、執斷滅空空；佛陀說這種人已經沒辦法用任何一法救治了。若有人妄執我見譬如須彌山那樣大廣深重，佛陀不會驚訝奇怪也不會詆毀；但增上慢人所執著的斷滅空空妄見，縱使僅有其像一根毛髮分作十六分之一這樣微少，佛陀也不允許有之絲毫。

所以我們要「不執有我法，亦不執斷滅空」，也就是「諸法真實」。等同、即是如前證論的：佛陀因見老病死之人，無緣大慈、同體大悲，而感同世間有生老病死等如是諸痛苦惱。不論貧富貴賤，不分幼青壯老，一律平等受之，無有逃避。所以決意離開愛染深深塵宅，尋求解脫該生死執結繫縛問題的根本方法。透過止寂思觀……佛陀知諸眾生因不識生死從何所去來，無明而結生造諸有苦，沒於煩惱業海不知出離，輾轉相續流生。故思悟生死從何而有之，曉一切唯是緣起，「諸法性空」。知萬法本來，一切煩惱苦痛原本無有、浮沫妄念，無無明……乃至無老死，出離三界煩惱火宅，清涼自在。故於生死佛陀以緣起覺了，更以緣起教導我們明瞭見生死、諸法「本來面目」，涅槃止寂。故若我們在修證佛陀的教法、行在解脫自在的大道上，不有這「無緣大慈、同體大悲」，也就是如同「斷佛慧命」，故實應是為《大智度論》卷第十九〈釋初品中三十七品義第三十一〉：

菩薩摩訶薩求是道品實智時，以般若波羅蜜力故，能轉世間為道果涅槃。何以故？三界世間皆從和合生，和合生者無有自性，無自性故是則為空，空故不可取，不可取相是涅槃。以是故，說菩薩摩訶薩不住法住般若波羅蜜中……菩薩摩訶薩得是實相故，不厭世間，不樂涅槃。<sup>20</sup>

《維摩詰所說經》卷中〈文殊師利問疾品第五〉：

<sup>20</sup> 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《大智度論》，CBETA, T25, no. 1509, p. 197, c23-p. 198, a9。

「雖樂遠離，而不依身心盡，是菩薩行。」<sup>21</sup>

「雖行止觀助道之法，而不畢竟墮於寂滅，是菩薩行。」<sup>22</sup>

及《維摩詰所說經》卷中〈佛道品第八〉：

「若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心；譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華；如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！又如殖種於空，終不得生！糞壤之地，乃能滋茂。如是入無為正位者，不生佛法；起於我見如須彌山，猶能發于阿耨多羅三藐三菩提心，生佛法矣！是故當知，一切煩惱，為如來種。譬如不下巨海，不能得無價寶珠。如是不入煩惱大海，則不能得一切智寶。」

23

等等如上例舉諸經典法藏所語；三界（欲界、色界、無色界）世間諸法皆眾緣和合起現，無有自性故為空，以空、「諸法真實」無有任一可取能住，其假言說有相狀、樣態即是所謂稱「涅槃」；也就是以般若波羅蜜作用、思觀覺曉，徹底如理見了「諸法真實」，知世間諸法即是「諸法真實」、證道得涅槃果；轉世間、以般若波羅蜜藉、透過世間諸法覺見諸法真實；一切煩惱，為如來種。就此說：菩薩不住諸法、而唯安住般若波羅蜜中；是以菩薩覺曉同如諸法真實，不厭離世間，不樂住涅槃。若一了見無為、「諸法真實」就直趣入涅槃，是不能再復發起同上述的佛、菩提心（無緣大慈、同體大悲）；譬如在無泥水的高陸地上，長不出蓮

<sup>21</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 545, c5-6。

<sup>22</sup> 同上註，CBETA, T14, no. 475, p. 545, c21-23。

<sup>23</sup> 同上註，CBETA, T14, no. 475, p. 549, b4-15。

花，只有在低濕充滿淤泥的窪蓄中，才能生出蓮花；是以一了見無為法性，就斷盡諸惑煩惱，直趣入涅槃的人，是不能究竟再發起菩提心、行廣大佛道；只有在煩惱的淤泥中，才有所謂的眾生，而就此於世間眾生煩惱裡，才能發起菩提心、行廣大佛道。又如同在空中播種，終究什麼也生不出，唯有在冀壤中植種，才能發芽生長茂盛。同樣一了見無為法性，就直趣入涅槃的人，貪著樂住墮守空寂，是無法藉我見貪愛煩惱，發起菩提心、決意求取無上佛道；而起我見如須彌山，還有可能發起大菩提心，悟生佛道行廣大佛法。是以一切煩惱皆為成就圓滿佛道的種子。猶若不下深廣大海，不能獲得無價寶珠；不入煩惱大海，則不能得一切究竟智等佛法寶藏。只有在世間有情的煩惱中，才能究竟覺見契入「諸法真實」，在眾苦集聚的大火鉢裡，才能起現無上清涼澄淨的佛法；才能真正看見擁有一顆湛然毫無瑕疵的心、菩提心，真正的悟生於佛道；花開見佛悟無生。故雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修止觀以助長涅槃道力，而不依侍沉空滯寂順墮涅槃。不有為使諸法不因心莫名妄念動緣起造生，而貪著樂住墮守空寂，進更執深「頑空」；斷滅空無盡更無空無。

故應猶若《金剛般若波羅蜜經》佛陀所教誨的：

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。復次，須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, a5-16。

佛陀告訴長老須菩提：諸大菩薩、眾發趣行菩薩乘、發起阿耨多羅三藐三菩提心的善男子善女人，應該是這樣的降伏其妄動的心；妄心降伏了，大菩提心、真心就安住了：所有一切眾生，不管是從卵殼裡出生的生命、在胎藏中孕育成形的生命、假溼氣因緣而生的生命、還是無所依託藉業力成熟有的生命，不管是只有色身與識已無情欲的生命、還是色身也無唯有識的生命，不管是雖已無色身但還有識想起伏的生命、還是已無色身又因厭患於想，故伏損出離意想，也就是致令使心、心數法微細到難以覺察的生命，甚至再進而連想受都滅除，但唯有細意識的生命，我皆令使他們得證入滅盡欲、色、識都無有餘；從依上語、佛陀此不憚煩瑣詳細的述說眾生分類，其深義顯白一切眾生成成皆因由欲、色、識三事繫；是以發無上覺心，欲令諸眾生成無上覺，必要斷除婬欲情愛、不執取色相、轉識成智；但使妄盡情空，業識既轉，則生滅心亡，生死海出，而得證入不生滅之圓明性海；即謂說的無餘涅槃、亦言滅度。<sup>25</sup>也就是我當發起願菩提心；為度脫救拔無邊眾生而志上求佛道之大願，即四弘願：眾生無邊誓願度、煩惱無盡誓願斷、法門無量誓願學、佛道無上誓願成，令使一切眾生都斷盡四惑：見惑、思惑、塵沙惑、無明惑，了脫兩種生死：分段生死、變易生死，讓生命住不住、隨順菩提行於無有束縛熱惱、清涼自在之境界；也就是不住生死、不著涅槃。

### 第三節 由證了諸法實相得生死自在

諸法本來面目「諸法真實」本來即是如如、不動平等、圓滿具足……元本清淨真實的法沒有增減變異，唯是猶如明鏡上的客塵遮蔽障現；一般凡夫因為錯誤的顛倒知見，妄識於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，障礙覺見了證「諸法真實」、諸法性空。當下了見這一障礙，即見「諸法真實」，因為於《六祖大師

---

<sup>25</sup> 參考 江味農 著，《金剛經講義》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年，174頁。

法寶壇經》：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>26</sup>本來就無有這虛妄知見的客塵，如法如實的了見其，即當下證見元本「諸法真實」、諸法性空。

諸法空寂、諸法性空是諸法實相、諸法本來面目，無有一實性法，故無我，是真實勝義。輪迴緣起有是佛陀隨順世俗諦、假世間名言作種種分別說。猶若於《七十空性論》：

生住滅有無，以及劣等勝，佛依世間說，非是依真實。

無我非無我，非故無可說。一切所說法，性空如涅槃。

一切法自性，於諸因緣中，若總若各別，無故說為空。<sup>27</sup>

生、住、滅、有、無、以及劣、中、勝等等所有種種，只是佛陀依世間名言、世俗而說，並非依真實、第一義說。無有「我」也無有「無我」，諸法性空、無非無故無可說，如《金剛般若波羅蜜經》云：「如來所說法，皆不可取、不可說、非法、非非法。」<sup>28</sup>。一切所說法，其法性之空性如同涅槃。（其法性，即假名言說有的一切法之自性，也就是被世間眾生顛倒妄見的諸法本性。而「涅槃」即是「空性」，一切諸法性空故說等如涅槃。一切法離、不住、不取著一切言說名相、分別……也就是一切言說名相皆無自性、空；一切法，「諸法真實」離一切分別戲論心行；如同前所論析：諸法真實，超越所有一切相障礙、包含超越能覺與所覺……能所俱寂（入流亡所），唯證方知；諸法本來、如如不動即是、平等圓滿具在）。一切諸法之自性，在眾諸因緣裡，或於因緣和合中，或各各於因、於緣一一法裡，悉皆不有，故說一切諸法自性為空。

---

<sup>26</sup> 元·宗寶 編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a7-8。

<sup>27</sup> 龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，1 頁。佐參 談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年，168-169 頁。

<sup>28</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, b16。

從前論：眾生因為對死生諸法不知、不覺，所以致使有無明……令本以來皆從此無明用事、妄認為「我」、己身心一切主宰……此因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合……造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」。一般凡夫顛倒解諸法是為實有、有實自性，即於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，一切法生為自性生。然諸法本來元即是，唯客塵障現。若能識了曉見迷本無因、根本不有無明是無因莫名妄起，諸妄便不有致使而起、可依憑，是此見了悟曉既然根本無有生迷妄，又欲有什麼要滅斷止息的。得證菩提圓覺的人；生死長夜夢已銷盡，猶似南柯黃梁一夢、一漚浮沫；如同醒的時候說夢中的事情，縱使心朗朗智慧圓覺明曉，也沒辦法用任何因緣把夢中的境界，拿出來示說現於人，況且迷妄無因根本無所有，更又如何說示？如同室羅城中演若達多，只要不隨妄念想有心起行於境相應有分別，造作結生有諸業行，薰染積累業種；不有「有」，不有業行，不造生薰染有業種、諸漏習氣斷盡止息；即是因緣俱斷了無不生，無有根本無明，也就是無有一切妄法的源、因，無有迷；則心中演若達多、喻根本無明，即狂性自然歇息無有，當下「即是」就是菩提，也就是本有、本來淨圓明妙的真心。這本自殊勝無比、淨圓明妙的真心周遍法界，迷時似失，但未曾有所失，悟時似得，但實是自家如意珠，非是能從外有所得可得的。是此何須再盲目狂走、勤苦修行求證、刻意有為斷除呢？當下歇息無分別心，即是菩提，無願、無功用行。猶若《六祖大師法寶壇經》偈：「菩提本無樹，明鏡亦非臺；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>29</sup>

因為一般凡夫猶同《中論》卷第四〈觀四諦品第二十四〉：

汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

……

---

<sup>29</sup> 元·宗寶 編，《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a7-8。

諸佛依二諦	為眾生說法	一以世俗諦	二第一義諦
若人不能知	分別於二諦	則於深佛法	不知真實義
……			
若不依俗諦	不得第一義	不得第一義	則不得涅槃 <sup>30</sup>
眾因緣生法	我說即是無	亦為是假名	亦是中道義
未曾有一法	不從因緣生	是故一切法	無不是空者 <sup>31</sup>

汝今不能如實了解什麼是空相，以及不知用什麼因緣來說、認識空性，更也不能如實的了解空義，所以自己產生種種的煩惱。而諸佛是依據二諦，為有情眾生說法：一是世俗諦：也就是一切法性空，但世間眾生顛倒見故；如《金剛般若波羅蜜經》：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」<sup>32</sup>；眾生顛倒妄見執有我相、人相、眾生相、壽者相，致使結生有種種虛妄法，於世間眾生確其所見是為實有；二是第一義諦：諸賢聖者如法真實觀知見世間所有種種，被顛倒妄認為其的本性（本來面目），故曉了知見一切法性為空無實、不生不滅，此諸賢聖者所知見的即暫假借語言文字圖符……假立稱「第一義諦」，是真實不妄。是以若人不能如實了知分別這二諦，則於甚深佛法，不能知曉了見其真實究竟法義。因第一義由假名言相而說，言說名相是世俗，是此若不依由假借世俗，第一義、「諸法真實」則無法示說，不能信解得到第一義。若不能得到第一義，則不能行證得入涅槃。又一切因緣生法，我說即是空、無，因為一切法眾緣具足和合而生現有，故無自性為空，空也一樣其性為空，如上此第一義假世俗說，是以亦為假名說。離有無二邊、更離中道，一切法無實無虛，法無自性故不說有，「諸

<sup>30</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 32, c11-p. 33, a3。

<sup>31</sup> 同上註，CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

<sup>32</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, a10-11。

法真實」亦無「空無」故也不言無，是此假名言施設說「中道義」。沒有任何一法，不待眾緣具足緣起而生現有，是以一切法，沒有不是自性空的。

究竟說，所謂的因緣和自然都只是隨順世俗的名言戲論，毫無有實義。故分別心止息，因緣俱斷，當下「即是」就是菩提心。菩提心生，有生滅的妄心即滅，但這還是有相對待言生滅的生滅心，依然是一般凡夫執有的生滅妄見，不是真菩提心。唯有真正徹底斷除生滅妄見，兩不著痕跡，如空中鳥跡。菩提心本來如如「即是」，不生不滅，無有菩提心生，無有生滅心滅，菩提心即生滅心，滅生俱盡、俱泯，才是真菩提心，無願、無功用行。似同《佛說海意菩薩所問淨印法門經》卷第二：「虛空無垢尚能染，空中鳥跡尚可見；煩惱不染菩提心，自性本來常清淨。」<sup>33</sup>。有生滅的妄心，相對待則有真淨、不生滅的菩提心，所以才有一某的方法可以教說、行證。無生滅心，便無菩提心。這只是因緣與自然的戲論，真心、菩提心本來淨明，無有生滅，恆常不受有諸煩惱雜染。即是一切法，「諸法真實」離一切分別戲論心行，超越所有一切相障礙、包含超越能覺與所覺……能所俱寂（入流亡所），唯證方知；諸法本來、如如不動即是、平等圓滿具在。

猶似《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第五：

真性有為空，    緣生故如幻；    無為無起滅，    不實如空花。  
言妄顯諸真，    妄真同二妄，    猶非真非真，    云何見所見？  
中間無實性，    是故若交蘆；    結解同所因，    聖凡無二路。  
汝觀交中性，    空有二俱非；    迷晦即無明，    發明便解脫。<sup>34</sup>

真性中的有為法都是空性，皆是由生滅因緣緣起造生的法，故如幻如化，當體即空；一切眾法唯是緣起成成，無實自性；而真性中的無為法，是相對待有生滅的

<sup>33</sup> 宋·惟淨等譯，《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，CBETA, T13, no. 400, p. 478, c11-12。

<sup>34</sup> 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 124, c12-20。

有為法立的，也就是有有生滅的有為法相對待立無生滅、不生不滅的無為法，故不有有為法，則何有無為法呢？所以無為法亦不實在，猶如空花。示說法義用有為的妄，是為顯無為的真實，即同前說「若不依俗諦，不得第一義」，但既有所言說分別、有相對待之，還是為妄；妄本不真，真亦是妄，故妄與真同是二妄，既然不是真，也不是不真；其真性不是相對待，是絕對的絕待，超越所有其體絕待，是此既不與無生滅的無為法相應，又怎麼明同源真性的、有為虛妄猶如空花呢？同似上真與妄的論說，根和塵相依相對待起、相依相對待滅（相依緣起、相對緣起），有二相而實無有二體，中間無實在之體性，就好像交蘆；因心於根能相應塵境而有所知見，致使造生諸妄起，也就是謂說的「結縛」，是以心於根若不能相應、不住著執取於塵境而不有知見起，即無有諸妄生便是為「解脫」。是此「結縛」和「解脫」同樣都因之於根（六根），結縛謂凡夫，解脫謂聖人，離此更無別有二路。再觀交蘆中其性也就是如喻說、根與塵境中的真性；根塵若是為空，可是其能相對待而有的相，確實有之，但為幻相，猶如善幻師或彼弟子所現作種種幻化事業一樣，即是真心淨圓明妙的明、不空如來藏；若是為有，但無有自性；故就此為空、為有兩者都不是，因為根和塵皆是同源真性。是以在真性中迷晦，即是無明；在真性中發悟證明，便為解脫。

也就是心於根不相應、不住著執取於塵境，不有知見起，即無有分別心，故不有諸妄生，無迷、無無明，當下「即是」就是菩提心。即見真心、菩提心也就是真性本來淨圓明妙，無有生滅，恆常不受有諸煩惱雜染，就於此、所以說因緣與自然都只是戲論而已；因為「諸法真實」、「即是」本來如如

所以究竟於「諸法真實」其一切諸相、法所有生滅起作等「因緣」、「緣起」該如何真正如於實性見了？由上所有論，即可曉悟知了：「分別心止息，因緣俱斷，當下『即是』就是菩提心。」也就是分別心止息，種種能所造作緣生相續不盡的因緣自然息絕，即是不有緣起妄生諸法；不隨妄念想有心起行於境相應有分別，造作結生諸業行，薰染積累業種；不有「有」，不有業行，不造生薰染有業

種、諸漏習氣斷盡止息；即是因緣俱斷了無不生，無有根本無明，也就是無有一切妄法的源、因，無有迷。

於真心、真性、真如法界……「諸法真實」，無明不過是圓覺真性大海無因莫有的一漚浮沫，因無明而妄起有一切法，深觀思究其諸世俗有，悟曉見了「諸法性空」，知眾法唯是緣起成成。但其因無明而所出、可成成的一切種種，暫假借語言文字圖符……稱之為「因緣」或「緣起」，其相對待能出無可以「因緣」或「緣起」論究、即非假因緣和合者假言稱之為「本然」或「自然」。實則所有一切皆於圓覺真性大海，不有二或離而有成、能成、可成之故。真心、圓覺真性大海……「諸法真實」本自具足所有，一切具在、圓滿不動。故此說因緣、說緣起、說自然、說一切所有種種……皆是戲論、世俗妄義，恍若一場南柯黃梁夢；「緣起」是世俗法之真實勝義、一切法法成之的真實法則，通過其曉悟了見「諸法真實」、第一義諦。

不用識心，不用能緣、有所緣的心去信解行證，而是真正已如法、如於實性的「即是」本來就是真心、大菩提心、真性……而信解行證。即是心住不住；不住著執取一切法、也非不安住有所動搖，住與不住俱泯，超越住不住，真正的心安了；不有諸妄法生，而廣行一切六度萬行。

也就是無願、無功用行，即是《金剛般若波羅蜜經》：「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」<sup>35</sup>佛陀所畢竟顯了之無言身教。但因不了「諸法真實」，故不能見明真正佛陀所要示說教誨的究竟真實法義，所以佛陀再繼續不斷以種種，有著有落假音聲言語、文字圖符等等，開闡不有著落的究竟真實法義。如同《金剛般若波羅蜜經》：

佛告須菩提：「諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切眾生之類，若卵

---

<sup>35</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 748, c21-24。

生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想、若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。復次，須菩提！菩薩於法，應無所住，行於布施，所謂不住色布施，不住聲香味觸法布施。須菩提！菩薩應如是布施，不住於相。何以故？若菩薩不住相布施，其福德不可思量。」<sup>36</sup>

和即等似上語於真心、真性、真如法界……「諸法真實」之論究，即《金剛般若波羅蜜經》佛陀所教誡說：

「何以故？是諸眾生無復我相、人相、眾生相、壽者相。無法相，亦無非法相。何以故？是諸眾生若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者，是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：『汝等比丘，知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。』」<sup>37</sup>

於佛陀、諸如來的教法，生有淨信的眾生；猶若例舉《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第五：「汝觀交中性，空有二俱非。」空有俱遣，兩不著痕跡，超越空有，即此清淨心「信」；即堅固的信心；再也沒有我執、法執，空亦也空、也就是謂說的「空空」。因為假使心有起我要發趣菩薩乘、發菩提心救拔度脫無邊眾生之念想，執取住著此境界，則是為有、執「我見」，故心起有相應分別執取住著我、人、眾生、壽者相。假使起有諸如來教法能信解、有一切法能了見知，則不但起有法執；亦又還復生有一我、能悟曉知見諸法其所，也就

<sup>36</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 749, a5-16。

<sup>37</sup> 同上註，CBETA, T08, no. 235, p. 749, b4-11。

是我見；還是一樣有執取住著落於我、人、眾生、壽者相；如同《金剛般若疏》卷第三：「灰炭不盡樹想還生。」<sup>38</sup>。假使因為計著法執，故相對待起有不計著法執念想，還是一樣因起有我而能計較其所、我見，也就是無有我，則無有能計所計較；所以仍然也是有執取住著落於我、人、眾生、壽者相。是此不應取著有「我」，不應取著有「法」，更不應取著有「空」。根據這樣的義理，所以佛陀常說：「你們眾大比丘等，應當知曉我所說的『法』，如同渡江過河要用的筏一樣，安穩渡過江河後，就應該將筏棄捨，不應再執持將筏搭在右肩或頂在頭上而去。都已過了生死煩惱河，為了破除造作結有生死煩惱之一切種種顛倒知見的法，當然應當捨去，更何況空亦也要離捨。」

又於前論究的種種：因心於根能相應塵境、也就是上說的諸我相、法相、相對待我法諸有的空相，而有所知見，致使造生諸妄起，也就是謂說的「結縛」，是以心於根若能不相應、不住著執取於塵境、諸我相法相空相，而不有知見起，即無有諸妄生便是為「解脫」。復於《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第五：「真性有為空，緣生故如幻；無為無起滅，不實如空花。」<sup>39</sup>有是即空而有，空非離有之空；<sup>40</sup>也就是《般若波羅蜜多心經》所語：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。」<sup>41</sup>非法相、於此是為空相（《金剛般若波羅蜜經》一開始即由長老須菩提，恭敬向佛問言：「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心……」<sup>42</sup>故知就於此，聞受佛陀教誡說的皆是已發心的有情，所以此非法相並不是指世間不正邪法相），是相對待我法諸有而立的空相。所以亦如上說不實在有如空花，仍舊是在識心上妄計臆度，有相對待之分別，非是第一勝義空。是以佛陀此教誡

---

<sup>38</sup> 隋·吉藏撰，《金剛般若疏》，CBETA, T33, no. 1699, p. 106, c27。

<sup>39</sup> 唐·般刺蜜帝譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，CBETA, T19, no. 945, p. 124, c12-13。

<sup>40</sup> 參考 江味農著，《金剛經講義》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011年，254頁。

<sup>41</sup> 唐·玄奘譯，《般若波羅蜜多心經》，CBETA, T08, no. 251, p. 848, c8-9。

<sup>42</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 748, c26-29。

說不應取著有「空」，也就是不該有前論的：依恃道力沉空滯寂、順墮灰身滅智涅槃。再者眾生妄執自性相（顛倒計諸法實有自性），即確實存在的——甚至是不變的不待他的妄執。於眾生的自體轉，執有主宰的存在自體，即我執；於所取的法相上轉，執有存在的實性，是法執；這是於有為法起執；如於無為空寂不生不滅上轉，執有存在自性，即非法執。<sup>43</sup>總整言即如前論：心於根不相應、不住著執取於塵境，不有知見起，即無有分別心，故不有諸妄生，無迷、無無明，當下「即是」就是菩提心。即見本來淨圓明妙的寶覺真心、圓覺真性大海、大菩提心、真如法界……「諸法真實」。

總說：如何悠然行於諸法、生死自在？即於諸法，包括解脫涅槃的清淨無為法「應無所住而生其心」。如同《金剛般若波羅蜜經》恭請佛陀教誨所示之：

長老須菩提在大眾中即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：  
「希有！世尊！如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應云何住？云何降伏其心？」佛言：「善哉，善哉！須菩提！如汝所說：『如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。』汝今諦聽，當為汝說。善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住，如是降伏其心。」<sup>44</sup>「唯然。世尊！願樂欲聞。」<sup>44</sup>

長老須菩提在大眾中即從座位起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬請佛陀顯了開示、並深心讚嘆語：太甚為希有！世尊，如來能這樣善巧加被憶念、教付叮囑諸菩薩。世尊！善男子、善女人，發起阿耨多羅三藐三菩提心、佛無上正等覺心，應怎樣的使其心（大菩提心）安住？又應怎樣降伏莫名動有的妄心？佛陀讚嘆印可回答說：「應如是住，如是降伏其心。」就是這樣的住，這樣降伏其心，即是

<sup>43</sup> 參考 釋體方 主編，《金剛般若波羅蜜經講記》，桃園縣：菩提廣講堂，2010年，142頁。

<sup>44</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 748, c24-p. 749, a4。

如如。

更究竟是於《金剛般若波羅蜜經》佛陀所畢竟顯了之無言身教：「爾時，世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已，還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」<sup>45</sup>佛陀同如凡夫眾一樣（住不住圓滿佛法身相），於日初分吃飯時間，整理穿著僧衣，執持鉢具，進入舍衛大城乞食。在城中如法而行次第乞食，依《大般若波羅蜜多經》卷第五百七十六〈第八那伽室利分〉教說：

爾時，龍吉祥菩薩摩訶薩聞是語已，歡喜踊躍而作是言：「唯然！尊者！我今欲往室羅筏城，為有情故巡行乞食。」妙吉祥曰：「隨汝意往，然於行時，勿得舉足，勿得下足，勿屈、勿伸，勿起於心，勿興戲論，勿生路想，勿生城邑、聚落之想，勿生小大、男女之想，勿生街巷、園林、舍宅、戶牖等想。所以者何？菩提遠離諸所有想，無高無下、無卷無舒，心絕動搖，言亡戲論，無有數量，是為菩薩所趣菩提。仁今若能如是行者，隨意所往而行乞食。」<sup>46</sup>

心無有起，離一切分別戲論心行；不起著於舉手投足、言語正邪論說諸等身語意有，不於世間（有情世間和器世間）例：男女、小大、路、城邑、聚落、街巷、園林、舍宅、戶牖眾等，起分別妄想、念行生造有染執；安住止、相應隨順「菩提」、也就是「諸法真實」，不住、離諸所有念想心行，無有高下動搖……如如平等不動；心行處滅言語道斷，究竟即是（沒有二或其他異別、故無有數量）；猶若《大般若波羅蜜多經》卷第五百七十六〈第八那伽室利分〉所語：「如是菩薩已善安住畢竟空法無所得法，一切有情不能傾動，令離覺所覺及菩提座處。」<sup>47</sup>

<sup>45</sup> 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 235, p. 748, c21-24。

<sup>46</sup> 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 976, c28-p. 977, a8。

<sup>47</sup> 同上註，CBETA, T07, no. 220, p. 976, a19-21。

續乞食已回到祇樹給孤獨園，吃完飯整理收好僧衣鉢具，洗淨腳敷設座位，結跏趺坐，端直正身心隨順菩提安住定境。就這樣穿衣就是穿衣，走路就是走路，吃飯就是吃飯，靜慮思惟正法就是靜慮思惟正法，見什麼就是什麼無有相應分別，一切就同似清淨常明的圓覺心、大菩提心，自自然然的流出清淨明亮的法水，遍行所有，又自自然然的回歸還注圓覺心；沒有絲毫的雜作污穢，隨順菩提，住但又非於世法思議之住，故於世俗智見又言離不住菩提、「諸法真實」而行，也就是無功用行、無願；此即是究竟第一義，連心都無有起，就這樣「如如」隨順安住、亦不住（離）。也就是悠然行於諸法、生死自在。



## 第五章 結論

### 第一節 因為有我產生我執造作生死煩惱

佛陀在經過三門看見天帝所化現示現的老、病、死的人，同樣如同自身感受到苦痛煩惱一樣，透過面對和觀察、及思考這些老、病、死及憂愁、傷心、痛苦與煩惱等苦痛煩惱的解決方法和答案，是為「緣起」法。佛陀在這個生死煩惱苦痛的問題上，不用自身所受到的婆羅門教育，教授的知識和方法解決，也就是印度傳統思想中說之「梵我的輪迴」，而要自己親自透過，對生死煩惱苦痛的觀察與思考，所領悟到的答案及方法來解決，因為所謂「梵我的輪迴」和「緣起的輪迴」，最明顯的差別在「有我」和「無我」，也就是「有一個自我主體」與「不有一個自我主體」的差別。梵我是「有我」的輪迴，緣起是「無我」的輪迴。

一般機緣未熟、未得佛陀教誨的有情眾生，實難了解見曉諸一切法唯是「緣起」成成，無自性，而深深執著實有一「我」，故有似若一般普遍常聽說的：「有靈魂（即一般共通對『中有』之世俗語）輪迴轉世……云云。」等不如實知、顛倒邪見。如同《大方廣佛華嚴經》卷第三十五〈十地品第二十六之二〉：「一切眾生為大瀑水波浪所沒，入欲流、有流、無明流、見流，生死洄復，愛河漂轉，湍馳奔激，不暇觀察；為欲覺、恚覺、害覺隨逐不捨，身見羅刹於中執取，將其永入愛欲稠林；於所貪愛深生染著，住我慢原阜，安六處聚落……」<sup>1</sup>所說的，生死洄復，猶如車輪般輪轉不息；也就是於《大生義經》：「愚癡眾生，此世他世滅已復生，如是輪迴，皆由不了緣生法故。」<sup>2</sup>形容眾生諸法從出生到老死，死亡到再生的流轉，猶如車輪，迴復不停稱之「輪迴」。是為諸眾生長夜沒於有漏業

---

<sup>1</sup> 唐·實叉難陀 譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 186, b4-9。

<sup>2</sup> 宋·施護 譯，《大生義經》，CBETA, T01, no. 52, p. 844, b24-25。

海，不知出離，相續瀑流輪轉根本之重大問題。

因為眾生對死生諸法不知、不覺，所以致使有無明……令本以來皆從此無明用事、妄認為「我」、己身心一切主宰……此因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合……造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」；一般凡夫顛倒解諸法為實有、有實自性，即於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」這些妄識。眾生迷昧不覺，我、我所種種不實相應結生一切妄法，深深取執貪染；因有情世間有生老病死、器世間有成住壞空，故此假稱我、我所的於細細遷流中、或突然產生變異，謂之「心」的又須與相隨念起動行，輪轉復造諸有妄法、貪愛染執，使得「心」莫名形生恐懼、迷亂和不安等等。也就是無明用事、妄為「我」有念、「心」起行與境相應分別、馳逐所有，緣名色，名色緣六入處，六入處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、死、憂、悲、惱、苦，啟生死無盡煩惱業輪迴。

故有情眾生因為妄認有實法為我，相對有所，生一切分別：我相、人相、眾生相、壽者相等等，起種種貪執愛染、堅深「我執」，而造作有諸結縛，生死煩惱無盡、眾苦業輪迴不息。

## 第二節 從諸法緣起生知無我故不有我執生煩惱輪迴

佛陀為斷愚癡無聞凡夫堅執認五陰（色、受、想、行、識）是我，也就是一個由四大及諸法假和合現，包括稱之肉體、感官和能動作……等整個所有的某法，假名言用「我」表示，即色、身體就是我，或受、想、行、識就是我；五陰異於我，即在身體、色之外有一個我，也就受、想、行、識是「我」，色、身體是為「我所」，或色、受、想、行是「我」，識為「我所」等，更進而成、例說於己之外另有一個可以創造生作、宰制一切的大我，譬若：神、上帝、或梵天等；

五陰在我中，我在五陰中：色、身體是我，受、想、行、識在我之中；色、身體是我，我在受、想、行、識中；亦或識、覺知是我，我在色、身體之中，遍佈於身體；識、覺知是我，而色、身體是存在於識、覺知裡的……也就是有一個和己相與其間、難以細究明辨分別於處的我，如世俗語：靈魂、心、識思……等諸邪見。故佛陀止寂於菩提樹下金剛座上，思觀覺了……而曉悟知見「緣起性空」；即覺曉「緣起」，知見所有諸法「性空」；眾法唯是緣起成成，自性無，幻相有。故無有恆常不變易的，包含假言之「我」的我其一切假和合色、受、想、行、識……等等，甚擴言所有山河大地……器世間、有情世間種種，佛陀教誨言《雜阿含經》卷第十七（四七三）：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」<sup>3</sup>於細細無間不覺中、或累劫積累業起緣熟，遷流或似突變易，而造有生、老、病、死，結憂、悲、苦、惱等諸眾大苦集聚，無有任何一切種種可為之「我、我所」。

無明不過是圓覺真性大海無因莫名有的一漚浮沫，因無明而妄起有的一切法，深觀思究其諸世俗有，悟曉見了「諸法性空」，知諸法唯是緣起成成……於《中論》卷第一〈觀因緣品第一〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>4</sup>「緣起」如《中阿含經》卷第二十一〈長壽王品說處經第十五〉：「若有此則有彼，若無此則無彼，若生此則生彼，若滅此則滅彼。」<sup>5</sup>所敘，故萬法一切無實自性，也就是在眾因緣裡不有萬法彼自性，但因緣和合有變轉起現某一、法，即《中論》卷第四〈觀四諦品第二十四〉語的：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」<sup>6</sup>諸法性空、眾法無實自性，唯是緣起成成。即無有一實法，法但緣起、一切因緣具足緣熟緣起生。

---

<sup>3</sup> 劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，CBETA, T02, no. 99, p. 121, a9-11。

<sup>4</sup> 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，CBETA, T30, no. 1564, p. 2, b6-7。

<sup>5</sup> 東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，CBETA, T01, no. 26, p. 562, c23-24。

<sup>6</sup> 同上註，CBETA, T30, no. 1564, p. 33, b11-14。

諸法性空，所以有為法是性空，無為法也是性空，涅槃更亦是為性空。其性空是法本然元即是為「性空」，唯透過因緣起緣生諸法有，從觀修實證得證見的。是此總說，若如法如實曉了萬法本來面目為「諸法性空」，也就不有因為不了知「諸法真實」，顛倒妄計四大及諸法因緣和合、因「某一」緣起異熟現，造生得成的一切相境界、即諸法，顛倒謬慧認解其是實，是己之主、本，暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」；如實真見了萬法元本性空，即不會去謬妄堅執其所見諸法是為實在、有一實性的法，是己之主、本，而暫假借語言文字圖符……施設立稱為「我」。也就是「無我」。

故有情眾生透過「緣起」，覺曉「諸法唯緣起生」，證見諸法性空，真正如法如實知無有一實法是為我，也就沒有我所，不生一切分別，永息不起種種貪執愛染、堅深「我執」，所以不會造作有諸結縛、無有業行，生死煩惱輪迴歇止了。

### 第三節 由法性空緣起證見諸法實相得生死自在

「諸法真實」——暫假借語言文字圖符……稱為「如來」、「真如」、「畢竟空寂」、「法界」、「法性」、「實際」……等等，離一切分別戲論心行。說是「有」，但只不過隨緣起自性無；說「不空」，但如陽燄空花，如善幻師或彼弟子，於四衢道，積集瓦、礫、草、葉、木等，現作種種幻化事業已。說是「無」，但諸佛功德圓滿具足，能隨應眾生化作事業；說「空」，但如虛空不礙眾色，能容緣起成一切法。以有空義故，一切法得成。

有情眾生透過「緣起」，覺曉「諸法唯緣起生」，證見諸法性空，真正如法如實知曉無有一實法是為我，也就沒有我所，不生一切分別，永息不起種種貪執愛染、堅深「我執」，所以不會造作有諸結縛、無有業行，生死煩惱輪迴歇止了。但並不是執守住墮空寂，即不有使諸法不因為心莫名妄念動緣起造生，而貪著樂住墮守空寂，進更執深「頑空」；斷滅空無盡更無空無。佛法不離世間法，離了

世間法即不有成佛法；諸一切種種法：生、住、滅、有、無、以及劣、中、勝等等，只是佛陀依世間名言、世俗而說，並非依真實、第一義說。言說名相是世俗，若不依由假借世俗，第一義、「諸法真實」則無法示說，不能信解得到第一義。若不能得到第一義，則不能行證得入涅槃。三界（欲界、色界、無色界）世間諸法皆眾緣和合起現，無有自性故為空，以空、「諸法真實」無有任一可取能住。故以般若波羅蜜作用、思觀覺曉，徹底如理見了「諸法真實」，知世間諸法即是「諸法真實」、證道得涅槃果；轉世間、以般若波羅蜜藉、透過世間諸法覺見諸法真實；一切煩惱，為如來種。也就是總說：菩薩不住諸法、而唯安住般若波羅蜜中；即菩薩覺曉同如諸法真實，不厭離世間，不樂住涅槃。

從佛陀教法雖樂大離身心滅盡，不受生死輪迴之痛，不有諸惑煩惱之毒苦，修正觀以助長涅槃道力，但不依恃更沉空滯寂順墮涅槃。猶如蓮花，在無泥水的高陸地上，長不出蓮花，只有在低濕充滿淤泥的窪蓄中，才能生出蓮花；一了見無為法性，就斷盡諸惑煩惱，直趣入涅槃的人，是不能究竟再發起菩提心、行廣大佛道；只有在煩惱的淤泥中，才有所謂的眾生，而就此於世間眾生煩惱裡，才能發起菩提心、行廣大佛道。一了見無為法性，就直趣入涅槃的人，貪著樂住墮守空寂，是無法藉我見貪愛煩惱，發起菩提心、決意求取無上佛道；而起我見如須彌山，還有可能發起大菩提心，悟生佛道行廣大佛法。是以一切煩惱皆為成就圓滿佛道的種子。只有在世間有情的煩惱中，才能究竟覺見契入「諸法真實」，在眾苦集聚的大火鉢裡，才能起現無上清涼澄淨的佛法；才能真正看見擁有一顆湛然毫無瑕疵的心、菩提心，真正的悟生於佛道；花開見佛悟無生。

一切因緣生法，佛說即是空、無，因為一切法眾緣具足和合而生現有，故無自性為空，空也一樣其性為空；第一義假世俗說，亦是為假名說。離有無二邊、更離中道，一切法無實無虛，法無自性故不說有，「諸法真實」亦無「空無」故也不言無，是此假名言施設說「中道義」。

諸法本來面目「諸法真實」本來即是如如、不動平等、圓滿具足……元本清

淨真實的法沒有增減變異，唯是猶如明鏡上的客塵遮蔽障現；一般凡夫因為錯誤的顛倒知見，妄識於輪迴緣起我之眾法為有實法、有「我」，障礙覺見了證「諸法真實」、諸法性空。當下了見這一障礙，即見「諸法真實」。本來就無有這虛妄知見的客塵，如法如實的了見其，即當下證見元本「諸法真實」、諸法性空。也就無明不過是圓覺真性大海無因莫有的一漚浮沫，因無明而妄起有一切法，深觀思究其諸世俗有，悟曉見了「諸法性空」，知眾法唯是緣起成成。但其因無明而所出、可成成的一切種種，暫假借語言文字圖符……稱之為「因緣」或「緣起」，其相對待能出無可以「因緣」或「緣起」論究、即非假因緣和合者假言稱之為「本然」或「自然」。實則所有一切皆於圓覺真性大海，不有二或離而有成、能成、可成之故。真心、圓覺真性大海……「諸法真實」本自具足所有，一切具在、圓滿不動。故此說因緣、說緣起、說自然、說一切所有種種……皆是戲論、世俗妄義，恍若一場南柯黃梁夢；「緣起」是世俗法之真實勝義、一切法法成之的真實法則，通過其曉悟了見「諸法真實」、第一義諦。

不用識心，不用能緣、有所緣的心去信解行證，而是真正已如法、如於實性的「即是」本來就是真心、大菩提心、真性……而信解行證。即是心住不住；不住著執取一切法、也非不安住有所動搖，住與不住俱泯，超越住不住，真正的心安了；不有諸妄法生，而廣行一切六度萬行。

即於諸法，包括解脫涅槃的清淨無為法，「應無所住而生其心」。也就是佛陀於《金剛般若波羅蜜經》所畢竟顯了之無言身教。心無有起，離一切分別戲論心行；不起著於舉手投足、言語正邪論說諸等身語意有，不於世間（有情世間和器世間）起分別妄想、念行生造有染執；安住止、相應隨順「菩提」、也就是「諸法真實」，不住、離諸所有念想心行，無有高下動搖……如如平等不動；心行處滅言語道斷，究竟即是；猶若《大般若波羅蜜多經》卷第五百七十六〈第八那伽室利分〉所語：「如是菩薩已善安住畢竟空法無所得法，一切有情不能傾動，令

離覺所覺及菩提座處。」<sup>7</sup>見什麼就是什麼無有相應分別，一切就同似清淨常明的圓覺心、大菩提心，自自然然的流出清淨明亮的法水，遍行所有，又自自然然的回歸還注圓覺心；沒有絲毫的雜作污穢，隨順菩提，住但又非於世法思議之住，故於世俗智見又言離不住菩提、「諸法真實」而行，也就是無功用行、無願；此即是究竟第一義，連心都無有起，就這樣「如如」隨順安住、亦不住（離）。也就是悠然行於諸法、生死自在。



---

<sup>7</sup> 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no. 220, p. 976, a19-21。

## 參考文獻

書目的排序依下方式列之：

1. 參考文獻依：原典佛教經律論、中文資料、外文資料、學術論文期刊、網路參考資料，共五個部份順序列示。
2. 原典佛教經律論部份依《大正藏》、《漢譯南傳大藏經》、《卍新纂續藏經》等先後之順序列示。本論文所引用的《大正新脩大藏經》、《漢譯南傳大藏經》、《卍新纂續藏經》等和其他各藏經的佛典資料，是出自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟（2014）。其編譯作者及出版處註明在中文資料部份。
3. 中文資料、英文資料……等部份，以佛教學術參考資料為先，後列一般參考資料。

### 一、原典佛教經律論

姚秦·佛陀耶舍共竺佛念 譯，《長阿含經》，《大正藏》第 1 冊，No. 1。

東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《中阿含經》，《大正藏》第 1 冊，No. 26。

宋·施護 譯，《大生義經》，《大正藏》第 1 冊，No. 52。

劉宋·求那跋陀羅 譯，《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊，No. 99。

——，《過去現在因果經》，《大正藏》第 3 冊，No. 189。

吳·支謙 譯，《太子瑞應本起經》，《大正藏》第 3 冊，No. 185。

西晉·竺法護 譯，《普曜經》，《大正藏》第 3 冊，No. 186。

唐·地婆訶羅 譯，《方廣大莊嚴經》，《大正藏》第 3 冊，No. 187。

隋·闍那崛多 譯，《佛本行集經》，《大正藏》第 3 冊，No. 190。

後漢·康孟詳 譯，《佛說興起行經》，《大正藏》第 4 冊，No. 197。

- 唐·玄奘 譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》第 7 冊，No. 220。
- ，《般若波羅蜜多心經》，《大正藏》第 8 冊，No. 251。
- ，《緣起聖道經》，《大正藏》第 16 冊，No. 714。
- 姚秦·鳩摩羅什 譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第 8 冊，No. 235。
- ，《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊，No. 475。
- 唐·實叉難陀 譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第 10 冊，No. 279。
- ，《大乘入楞伽經》，《大正藏》第 16 冊，No. 672。
- 唐·義淨 譯，《大寶積經》，《大正藏》第 11 冊，No. 310。
- 宋·惟淨 等譯，《佛說海意菩薩所問淨印法門經》，《大正藏》第 13 冊，No. 400。
- 梁·真諦 譯，《佛說無上依經》，《大正藏》第 16 冊，No. 669。
- 闕譯，《佛說稻芊經》，《大正藏》第 16 冊，No. 709。
- 唐·佛陀多羅 譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》第 17 冊，No. 842。
- 唐·般刺蜜帝 譯，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，《大正藏》第 19 冊，No. 945。
- 劉宋·佛陀什共竺道生 等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第 22 冊，No. 1421。
- 龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《大智度論》，《大正藏》第 25 冊，No. 1509。
- 尊者舍利子 說，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨集異門足論》，《大正藏》第 26 冊，No. 1536。
- 五百大阿羅漢 等造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第 27 冊，No. 1545。
- 世親菩薩 造，唐·玄奘 譯，《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第 29 冊，No. 1558。
- 龍樹菩薩 造，梵志青目 釋，姚秦·鳩摩羅什 譯，《中論》，《大正藏》第 30 冊，No. 1564。
- 偈本 龍樹菩薩，釋論 分別明菩薩，唐·波羅頗蜜多羅 譯，《般若燈論釋》，《大

正藏》第 30 冊，No. 1566。

龍樹菩薩 造，姚秦·鳩摩羅什 譯，《十二門論》，《大正藏》第 30 冊，No. 1568。

彌勒菩薩 說，唐·玄奘 譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第 30 冊，No. 1579。

無著菩薩 造，唐·玄奘 譯，《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》第 31 冊，No. 1605。

安慧菩薩 造，唐·地婆訶羅 譯，《大乘廣五蘊論》，《大正藏》第 31 冊，No. 1613。

隋·吉藏 撰，《金剛般若疏》，《大正藏》第 33 冊，No. 1699。

——，《二諦義》，《大正藏》第 45 冊，No. 1854。

元·宗寶 編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第 48 冊，No. 2008。

通妙 等譯，《長部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 6-7 冊，No. 4。

——，《中部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 12 冊，No. 5。

——，《相應部經典》，《漢譯南傳大藏經》第 14-15 冊，No. 6。

## 二、中文資料

(日)高楠順次郎、渡邊海旭 等監修，《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-35 年。

通妙 等譯，《漢譯南傳大藏經》，高雄市：元亨寺妙林出版社，1990-98 年。

A.C.巴克提韋丹塔·斯瓦米·帕布帕德 著，《博伽梵歌原意》，嘉娜娃 譯，美國加州：巴帝維丹達書籍出版有限公司，2011 年。

印順 講述，演培 記錄，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞出版社，2012 年。

印順 著，《唯識學探源》，新竹縣：正聞出版社，2003 年。

江味農 著，《金剛經講義》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2011 年。

釋體方 主編，《金剛般若波羅蜜經講記》，桃園縣：菩提廣講堂，2010 年。

佐佐木教悟 等著，《印度佛教史概說》，釋達和 譯，臺北縣：佛光文化事業公司，1998 年。

李世傑，《印度哲學史講義》，台北市：新文豐出版公司，1987 年。

Surendranath Dasgupta 著，林煌洲 譯，《印度哲學史》，台北市：國立編譯館，1996 年。

林煌洲，《印度思想文化與佛教》，台北市：國立歷史博物館，2002 年。

高楠順次郎、木村泰賢 著，高觀廬 譯，《印度哲學宗教史》，台北市：台灣商務印書館，1995 年。

中村元 主編，葉阿月 譯，《印度思想》，台北市：幼獅文化事業公司，1987 年。

談錫永 著，《四重緣起深般若（增訂版）——心經·緣起·瑜伽行·如來藏》，台北市：全佛文化事業有限公司，2005 年。

和哲辻郎 著，《原始佛教的實踐哲學》，於 世界佛學名著譯叢編委會 譯，《世界佛學名著譯叢》第 80 冊，台北縣：華宇出版社，1988 年。

賴顯邦，〈古代印度的生死輪迴觀〉，於《哲學雜誌》第 8 期，1994 年。

徐梵澄 譯，《五十奧義書》，北京：中國社會科學出版社，1995 年。

笛卡兒 著，《方法導論·沉思錄》，錢志純、黎惟東 譯，《新潮世界名著 12》，台北市：志文出版社，1996 年。

### 三、外文資料

松本照敬，〈ウパシヤッドの解脫觀〉，於 仏教思想研究 會編，《仏教思想 8 解脫》，京都：平樂寺書店，1982 年。

### 四、學術論文期刊

郭朝順，〈無我的輪迴——佛教的生死觀〉，於 學報編輯委員會 集編，《元培學報》，新竹市：元培醫事科技大學，第五期（1998 年）：65-81 頁。

黃慧英，《初期佛教生天思想研究》，真理大學宗教學系碩士學位論文，2003 年。

林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，文化大學印度文化研究所碩士論文，1987

年。

## 五、網路參考資料

中華電子佛典協會 (CBETA) : <http://www.cbeta.org/>。

台大獅子吼佛學專站 : <http://buddhaspace.org/main/>。

《佛門網——佛學辭典》 : <http://dictionary.buddhistdoor.com/>。

《佛學大辭典》 : <http://zh.wikisource.org/zh-hant/佛學大辭典>。

學佛網 : <http://big5.xuefo.net/>。

龍樹菩薩 造及釋，勝友、智軍 譯藏，法尊 由藏譯漢，《七十空性論》，達賴喇

嘛西藏宗教基金會佛學班 : [http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論\(法尊法師\).doc](http://buddha.flyday.com.tw/文字檔-法本-中文/龍樹菩薩-七十空性論(法尊法師).doc)。

超定，《緣起無我與生死輪迴》，美國印順導師基金會：

<https://www.yinshun.org/Enlightenment/2000/2000mar/2000mar1.htm>。