

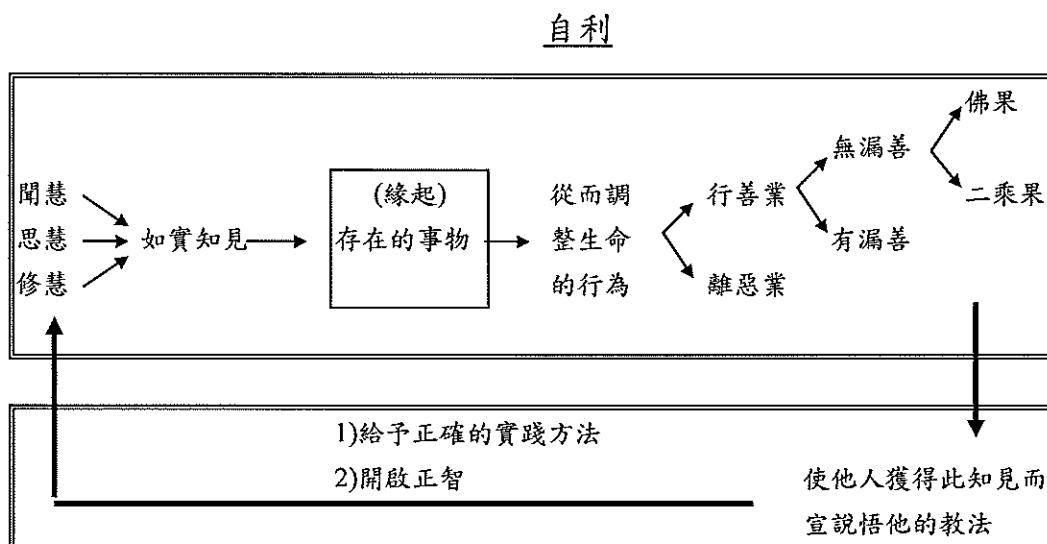
佛教法相學會主辦

講題：《佛家緣起思想概說》

講者：趙國森

一、引言

上田義文先生於討論中觀的「緣起」思想時指出，「緣起」(pratya -samutpāda)一詞譯為「相依性」，是從蒲仙 (Louis de Vallee Poussin) 所刊行的梵文《中論》與月稱的評釋裏已經開始，並使西歐學者了解「緣起」與「空」是同義語，其後，徹爾巴斯基(Stcherbatsky)更把它英譯為「relativity [2] (相依性)」，因而影響日本人也普遍將之語譯為「相依性」，但部分日本學者，如以鈴木大拙為首，包括梶山雄一、田中順照、增田英男及上田義文等，均提出反省與批判[3]。上田氏更在該文中提出，將「緣起」解釋為「相依性」的人們，漏了一個要點，……(是)有關於「緣起」之語的「戲論寂滅」之形容詞[4]。對於上田氏這種觀點，作者深表贊同，並且認為要上推至《阿含經》時期，而龍樹只是繼承和發展了《阿含經》的思想。故本文撰述的目的，是希望對釋尊第一義的「緣起」，作系統的考察，並從「因緣法」「緣生法」與「法說」「義說」的關係，經《瑜伽師地論》所收《雜阿含經》本母的內容，中「盡所有性」「如所有性」與此緣起根本意義的關係。



利他

二、「緣起」的含義

有關佛教「緣起」一詞的意義，現代學者有各種的分析，以下先略述他們的見解：

一、徹爾巴斯基(Stcherbatsky)的解說：

「相互依存的緣起」。(以相互依存的性質為根本)

interdependent origins or combined and dependent origins. [5]

prati 是；語根√有 moving, approaching 之義，故是 `reaching' in the sense of `dependent' or `relative'; samutpāda 是 `appearance,

manifestation'。合起來緣起是`the manifestation of separate entities as relative to their causes and conditions'。[6]

二、水野弘元的解說：

對原始佛教緣起思想的分析，可以歸納為以下幾個重點。

所謂「緣起」是「由緣而起」的意思。「由緣」是「由條件」，「而起」是「起的道理」。

所以「緣起」是「由種種條件而起現象的原理」之意，（緣起是指「緣起的道理」）又稱為「此緣性（巴利語緣此的意思、相依性。）」[7] 又說：「在原始聖典中，曾以不同的方式表示緣起法；其中最根本的是「此有故彼有、此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」或則是：「諸法因緣生，諸法因緣滅。」[8]

三、楊郁文的解說：

在《阿含要略》一書中，分析梵文的「緣起字義」。

梵語 *pratya-samutpada* 中，*Prati* 是種種義；*i*tya 不住義，不住由種種助故變成「緣」。*sam* 是聚集義；*ut* 是上升義；而 *pada* 是行義；由喚為先行變成「起」。合起來是「種種緣和合，令諸行法聚集昇起，是「緣起」義。[9]

四、梶山雄一的解說：

在《印度中觀哲學》一書內，歸納清辨、月稱等人對緣起的分析為三個要點。

- A) 各種要素同時生起，作為剎那滅的現象而出現。
- B) 事物要達到原因與條件才能生起，即是說，要依存(*apeksya*) 原因與條件而生起。
- C) 此有時彼有、此生時彼生的所謂「以此為緣 *idampratyayata*」之意。[10]

五、上田義文的解說：

緣起的意義可以分為兩方面來討論。

- A) 緣起的語意是包括兩部份的，即由「緣」與「起」所構成。「緣」的含義有「相依性」與「戲論寂滅」。（戲論寂滅是無一切之見；由言語而能表達的東西已滅；不存在能知與所知；一切的「得」已寂滅。）；「起」的含義是「已生」或「有」(*bhavati*) 的意思，(*bhavati* 是指動態的存在，是一種連續不斷的存有之現象，故稱為「如幻虛妄的有」「假有」。正如生命現象，就是這種連續不斷的存在。）這是一種緣起即空的「生」。
- B) 緣起的性質有兩個層面，包括攝屬勝義諦內的第一義的緣起，即不可以語言表示的緣起本身；與聖者內證後運用世俗諦的言詞說明「緣起」道理的「教」。[11]

根據現代學者的分析，對「緣起」的了解應包括三方面：其一是「基於條件而成立」的緣生法；其二是「由種種條件而起現象的原理」，亦即緣起的法則；其三是於內證外，以言說的「教」所演述的緣起。這三種對緣起的剖析，可以依《阿含經典》的內容而再一一加以說明。

三、「緣起」與「中道」

在現存《阿含經》中，有關「緣起」的思想，比較集中而有系統地編集在南傳《相應部·因緣相應》與漢譯《雜阿含經·雜因誦第三》的因緣相應[12]內，至於散見在其他經典中，有關「緣起」思想的討論，也非常普遍。在這一節裏，作者根據《阿含經》的料資，討論「緣

起」的根本要義，並分析有關「緣起」的特質及釋尊如何依中道說法等問題。

據經典上的流傳，釋尊在菩提樹下悟道時，把內心的貪欲、恚怒和無知等染污完全超越，達到對「法」徹底的開悟，但此微妙的證體，世人是難以了解的，這是一種甚深的理法——緣起。正如經典上所記載：

「佛食已，前到樹下，三昧七日，過七日已，從三昧起，作是念：『我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寥無為，智者所知，非愚所及，眾生樂著三界窟宅，集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法。』」[13]

「十二因緣者極為甚深，非常人所能明曉，我昔未覺此因緣法時，流浪生死，無有出期。」[14]

這些對釋尊成道時，了悟十二因緣為甚深之理的記載，或許是後來所加入，但對「緣起」被認為是甚深難解的看法，這是散見於《阿含經》中的事實，而釋尊在開悟成為圓滿的覺者時，亦只是發現這「若佛出世，若未出世」[15]的緣起之理。由此可見，「此有故彼有、此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」的此緣性，與依此而顯現的緣起法，並非文字、概念上所理解那麼簡單，而是相應於內在的直覺體驗（無分別的體驗），而有的甚深證悟，故《四分律》謂「緣起法甚深難解」，又說「復有甚深難解處，滅諸欲愛盡涅槃，是處亦難見故。」[16]所以必須「心無所著，（才能說）出世空相應緣起隨順法」[17]，與及要不斷地努力培養圓滿的正智，方得悟入「倍復甚深難見的寂滅、涅槃」[18]。

然則，此「緣起」非一般人所能證知，亦非一般人所能宣說和了解。那麼通塗把「緣起」視為一種因果法則，並依此說明現象世界的關係者，乃將「佛所說法」以世俗化的方式表現而已，與第一義說甚深緣起的境界不同。根據古來傳說，如來說法是對機而有不同的教化，即所謂四悉檀的觀點，把說法的範疇分為依世界、對治、各各為人和第一義等四方面，並且以四阿含與此配屬[19]，但是在部派時期的論師們，卻將佛典上所說的教理和術語，以阿毘達磨式的世俗化立場[20]統一起來，這種分析方法，雖然比聖典明確，可是這種表示方式，對四諦、緣起等主要教理，也從世間的通俗立場來組織、說明，便喪失了佛依第一義說法的精神[21]。現時一般介紹「緣起」思想的文章，都是以通俗的層面，說明緣起乃分析現象界因果的法則，如：

中村元說：「任何緣起說，都正視著我們的現實日常生活，被老病死之苦所煩惱著的冷酷現實。探求為什麼會出現如此之苦的原因，結果。」[22]

霍韜晦說：「緣起的初意在解決因果問題，法由緣生即是由因生，於是導致因果分析。」又說：「前者（緣起）是從理法的意義上講，成為一個因果原則；後者（緣生法）是從

現象的意義上講，發現每一個現象都是因果關係下的存在。」[23]

把「緣起」看作法則或因果關係，而分析諸法，說明諸法，是一種通俗層面的表達方式；相反地，建基於離言內證的體驗，而演說、開示、顯發的第一義緣起之教，雖說「依緣起而有生滅，（但是在）生不實生，滅不實滅」[24]的中道立場下，才能如實表示此內證的緣起。因此把「因緣法」概念化為一種法則，或認為是一種因果分析，都是從通俗的方式演繹緣起的甚深意義，與釋尊依心靈的提昇，達到圓滿的正智，並以超越語言、概念的體驗，而開展甚深的緣起不同。這種情況，在《雜阿含經》上有明確的記載：

「阿支羅迦葉白佛言：『云何，瞿曇！苦自作耶？』
「佛告迦葉：『苦自作者，此是無記。』
「迦葉復問：『云何，瞿曇！苦他作耶？』
「佛告迦葉：『苦他作者，此是無記。』
「迦葉復問：『苦自他作耶？』
「佛告迦葉：『苦自他作，此是無記。』
「迦葉復問：『云何，瞿曇！苦非自非他無因作耶？』
「佛告迦葉：『苦非自非他〔無因作者〕，此亦無記。』
「迦葉復問：『……今無此苦耶？』
「佛告迦葉：『非無此苦，然有此苦。』……
「佛告迦葉：『若受即自受者，我應說苦自作；若（苦）他受他即受者，是則他作；若受自受他受，復與苦者，如是者自他作，我亦不說；若不因自他，無因而生苦者，我亦不說。離此諸邊，說其中道，如來說法，此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，……乃至純大苦聚集；無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅。』」[25]

在此對「苦」的存在是緣起的說明中，先以無記的方式，將「苦」存在是自作、他作、自他作和非自非他作等可能性遺除，而消解世俗在概念上的增益執（有執），然後再以「非無此苦，然有此苦」來破斥「苦」是斷滅的損減執（無執），透過這種正反否定的超越方式，不落諸邊，而直指「苦」的存在，故如來處於中道，才能說此「緣起」之法，而不墮戲論。所謂「戲論」是指「世人顛倒依二邊，若有若無。」[26]而取諸境界，然而佛卻具有「不由他而能自知的正見」[27]，如實觀見世間一切集法、是一切滅法，而不生無見、有見，離於二邊，以中道說此集法，謂此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅[28]。此外，還有依「命與身的同異」、「佛是自作自覺等四句」的中道緣起之說明[29]。這些都顯示出依第一義與世俗的方式說緣起，是有率然不同的差異，其理由如表所示：





故此，從認知上來說，有分別心的所取境屬於概念化的經驗，這是世俗層面的「知」；而以無分別智的直觀，卻是超越語言的現證經驗，這是勝義層面的「知」，故此，離「中道」而說「緣起」，只是另類執著罷了！

綜合起來，「緣起」的意義，並非「相依性」或「由條件而起現象」等表達所能完全涵攝，而應要包含「寂滅戲論」的觀念 [30]。這些與《雜阿含經》裏一再強調處於「中道」而說「緣起」的情況，似無分別，因為兩者都是要顯明，這是離二邊的中道，而此中道乃不離「知」的超越洞察，在此超越的「知」正洞察諸事象時，是剎那剎那地顯現在這種無分別的「知」之中。所以，釋尊施設的「緣起」，是即此「知」的內容上的離二邊之表示，故此，依語言、概念起分別的心，是受制於相互依存的價值觀念，並且以此把影像實體化、固定化為「有見、無見」「常見、斷見」 [31]或「自作、他作、自他作、非自非他作」等顛倒的邊執，因此，把「緣起」視為一種「因果分析」，正是世間通俗的演繹方式，假若要透徹了解釋尊所說「緣起」之教，則離二邊而處於「中道」是不可忽略的根本立足點。

四、「此緣性」與「緣已生法」的含義

既然「緣起」是立於中道為基礎而說，那麼其所說的內容究竟為何？在《雜阿含經》卷十二謂：「義說、法說，離此二邊，處於中道而說。」 [32] 而「法說、義說」又是甚麼意思呢？

《雜阿含經》言：

「云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」

「云何義說？謂緣無明行者，彼云何無明？若不知前際，不知後際，不知前後際；……是名無明。」

「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行、口行、意行。」

「緣行識者，云何為識？謂六識身。……」

「緣識名色者，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。……」

「緣名色六入處者，云何為六入處？謂內六入處。……」

「緣六入處觸者，云何為觸？謂六觸身。……」

「緣觸受者，云何為受？謂三受。……」

「緣受愛者，彼云何為愛？謂三愛：欲愛、色愛、無色愛。」

「緣愛取者，云何為取？四取：欲取、見取、戒取、我取。」

「緣取有者，云何為有？三有：欲有、色有、無色有。」

「緣有生者，云何為生？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，是名為生。」

「緣生老死者，云何為老？若髮白、…背僂、…柱杖而行…，」

是名為老。云何為死？彼彼眾生，彼彼種類沒、遷、…身壞、…捨陰時到，是名為死。……
是名緣起義說。」[33]

依此所引述的內容，「法說、義說」即《雜阿含經》第二九六經所說的「因緣法」與「緣已生法」，但不同的是於「法說、義說」中，清楚表明要依「中道」而說，在「因緣法、緣已生法」中，只是對其內容有深刻的闡釋，而沒有提及要依「中道」。雖然如此，可是從其他說明「因緣法（此緣性）」的相關經文中，卻有共同的一致性，就是要處於「中道」[34]，所以，第二九六經所說的「緣起」也不能例外。然而，在一般討論「因緣法」與「緣已生法」的時候，是很容易忽略了處於「中道」的關鍵問題。以下作者正要立足在「中道」的基礎上，來探討有關緣起中的「因緣法」與「緣已生法」的特質。在《雜阿含經》卷十二云：

「爾時世尊告諸比丘，我今當說「因緣法」及「緣生法」。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。」[35]

這裏說的「因緣法」正是緣生諸法所依的「此緣性」，一般稱為緣起法則；而「緣生法」則是以生命為中心所展開的諸法，這二者實質即是離二邊的「法說、義說」。有關於「法說」的此緣性之表示方式，漢語佛典上有多種翻譯：

「此有故彼有，此生故彼生；…此無故彼無，此滅故彼滅。」

（《雜阿含經》〔以下簡稱「雜」〕第經，大.67a）

「有是故是事有，是事有故是事起。」

（雜第經，大.83c）

「於彼彼法起彼彼法，生彼彼法，滅彼彼法。」

（雜第經，大.83b）

「緣是有是，無是則無。」（《增壹阿含經》大.819c）

「此有彼法起」。（《般若燈論》大.58b；《大乘中觀釋論》大.139a。）

這「此緣性」的思想，是說明「緣已生法」的「彼有(bhavati)」「是事有」「彼法起」，是於「此有(sati)」「有是」「緣是」等的「因」和「緣」之基礎上才得以現起，而這種「此有」是中道直觀而知的、不能被世俗的「有」與「無」所規範的純粹存在，由此純粹的存在為「因」與「緣」的「有(sati)」，故能現起生不實生，滅不實滅的「彼有(bhavati)」，《般若燈論》把它譯為「彼法起」，正欲表現這種連續變動的存在。

對此緣性的這種了解，可以再進一步從梵、巴經典上的用語得到證明。

梵 「sat smin bhavati」[36]

英語翻譯有下列幾種：

- 1) When that exists, this comes to be.[37]
 - 2) from the existence of that this becomes.[38]
 - 3) this being, that becomes.[39]
- · ·

巴「sati idam hoti」[40]

據巴利協會(PALI TEXT SOCIETY)出版南傳相應部的英譯本，把此緣性的意義譯為‘this’ being, ‘that’ becomes.[41]。

依上文的引述，梵文即巴利語的，其梵文詩頌（引自月稱注解《中論》的《淨明句論》）爲了遷就韻律，把中詞序略作改動，原來應是「sati idam bhavati」[42]。在詩頌中 sa 的語根是√，即 be；，是存在或有的意思；據金克木的分析，√是表示不含時間變化限制的存在，即單純的、抽象意義的存在，或靜的絕對的存在[43]，這相當於漢譯「此有」的「有」。至於梵語的與巴利文的其語根都是√bh A 是 become 的意思，相當於漢語「轉成」「變化」，這表示有時間性的存在，是變動的、具體意義的存在[44]，亦即漢譯「彼有」的「有」，或更正確地譯爲「彼法起」，而是一種「生起」、「變化」的存在之意。所以，在此緣性規範下的存在，是的有，是無常、變化的緣已生法之顯現，亦即相應部所說：

「諸比丘！老死…生…有…取…愛…受…觸…六處…名色…識…行…無明是無常、有為、緣生、滅盡之法、離貪之法、滅法。
諸比丘！此等謂之緣生法。」[45]

故此，因緣法與緣生法的關係，乃表明現象界的諸法，是在因與緣的規律約制中生起、變化而有。如經典上所舉的例句中說：「緣無明行，緣行識，……乃至如是如是純大苦聚集」[46]是指緣起理則，而在此理則下存在的十二有支，正是具體地表明，每一刻都在依「此緣性(idampratyayata)」而有(bhavati)的意思。所以，要如實地見緣起、說緣起，便應在連續不斷的生命現象之存在中，體現「此緣性」。這是說，要在「觀法」[47]的狀態下，在超越語言、概念中內證；及由此內證上，離於二邊而處中道時，才能演說、開示此「甚深難解的緣起」之教。

有關「此緣性」的甚深含義，在《雜阿含經》(或南傳《相應部》)的記載中，並不多見，最具代表性而又廣泛地引用來說明緣起的經文，要算是二九六經了，由於此經對緣起意義的闡釋有決定性的價值，故一般學者多引此經爲證，但在漢譯的內容中，有好幾處重要的理念，是較隱晦難解，所以，在這些資料的運用上，是須要作一番考證和義理的分析，否則，會容易做成錯誤。因此，日本學者們，往往喜歡引用此經南傳[48]的巴利文日譯來作說明，而避免了漢譯內容可能出現的誤解。雖然漢譯本有上述理解上的困難，但玄奘翻譯的《瑜伽師地論》中，卻保存了《雜阿含經》本母的內容，這些資料對研究「此緣性」的原始意義，有重大的幫助。由於這個原故，作者希望在下文透過漢、巴兩譯的對比，嘗試整理漢譯第二九六經的內容，並根據《瑜伽師地論》的資料，把經文的意義作疏解，以期釐定對「此緣性」定

義的正確解釋。以下把《雜阿含經》、《法蘊足論·緣起品》第廿一與南傳《相應部·因緣相應》第二十經及《清淨道論·說慧地品》的內容分段對照，以便了解。

雜阿含經第二九六經	法籬足論 · 緣起品第廿一	相應部因緣相應 第二十經 <緣>	清淨道論 · 說懲地品 <釋緣起>	SN.VOL II 2,§20 [48]
(一) 云何因緣法？謂此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣老死，發生愁煩苦憂擾惱，如是便集純大苦蘊。苾芻！當知，生緣老死。	(一) 云何緣起？謂依此有故彼有，此生故彼生。謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣老死，發生愁煩苦憂擾惱，如是便集純大苦蘊。苾芻！當知，生緣老死。	(一) 諸比丘！何爲緣起耶？諸比丘！緣生而有老死。	(一) 諸比丘！什麼是緣起？諸比丘！以生爲緣有老死。	(一) What, brethren, is causal happening? 'Conditioned by rebirth is decay and death'.
(二) 云何緣生法？謂無明、行……。	(二) 【缺】	(二) 【缺】	(二) 【缺】	(二) 【缺】
(三) (因緣法)若佛不出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺知，成等正覺，爲人演說，開示、顯發。	(三) 若佛不出世，若不出世，如是緣起，法住、法界。一切如來，自然運達，等覺宣說，施設建立，分別開示，令其顯了。	(三) 如來出世，或如來不出世，此事之決定、法定性、法已確立，即是相依性。如來證於此，知於此。證於此，知於此，而予以教示宣佈，詳說、開顯，分別以明示，然而即謂：「汝等，且看！」	(三) 無論諸佛如來出世或不出世，而此（緣起的）界（自性）住立，是法住性、是法不變性、是此緣性。如來於此現正覺，現觀之後，譲它、說他、施設、確定、開顯、分別及顯示它，而說『汝等當見！』	(三) whether, brethren, there be an arising of Tathagatas, or whether there be no such arising, this nature of things just stands, this causal status, this causal orderliness, the relatedness of this to that. Concerning that the Tathagata is fully enlightened, that he fully understands. Fully enlightened, fully understanding he declares it, teaches it reveals it, sets it forth, manifests, explains, makes it plain,saying 'Behold!

(四) 謂『緣無明有行，乃至緣生有老死。』	(四) 謂生緣老死，如是乃至，無明緣行，應知亦爾。	(四) 諸比丘！以生爲緣有老死，諸比丘！緣生有老死。諸比丘！緣有而有生。諸比丘！緣取而有有。諸比丘！緣愛而有取。諸比丘！緣觸而有受。諸比丘！緣六處而有六觸。諸比丘！緣名色而有名色。諸比丘！緣識而有名色。諸比丘！緣行而有識。諸比丘！緣無明而有行。	(四) 諸比丘！以有爲緣有老死，諸比丘！乃至……以無明爲緣有行。	(四) Conditioned by rebirth is decay and death. 'Conditioned by becoming is rebirth ... 'Conditioned by grasping is becoming... Conditioned by craving is grasping... Conditioned by feeling is craving... Conditioned by sense is contact... Conditioned by name and shape is sense... Conditioned by consciousness is name and shape ... Conditioned by activities is consciousness... Conditioned by ignorance are activities.'
(五) 若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺知，成等正覺，爲人演說，開示、顯發。	(五) 【缺】	(五) 如來出世、或不出世，此事之決定、法定性、法已確立，即相依性。如來證知。此已證知而予以教示宣佈，詳說、開顯、分別以明示，然而即謂「汝等，且看！」	(五) 無論如來出世……乃至……分別顯示，而說『汝等當見！』	(五) Whether, brethren, there be an arising of Tathagatas, or whether there be no such arising, in each this nature of things just stands, this causal status, this causal orderliness, the relatedness of this to that. Concerning that Tathagata is fully enlightened, that he fully understands. Fully enlightened, fully understanding he declares it, teaches it, reveals it, sets it forth, manifests, explains, makes it plain, saying: 'Behold!
(六) 謂『緣生故有老病死、憂悲惱苦。』	(六) 【缺】	(六) 諸比丘！緣無明而有行。	(六) 諸比丘！以無明爲緣有行。	(六) conditioned by this, that comes to be.'
(七) 此等諸法（指上因緣法），法住，法定，法趣，是真是質、是諦是如，非妄非虛、非倒非異，是名緣起。	(七)	(七) 諸比丘！於此有如不虛妄性、不異如性、相依性者，諸比丘！此謂之緣起。	(七) 諸比丘！這裏的是如性、不違自性、不他性、是此緣起性。諸比丘！是名緣起。（p.483-484）	(七) Thus, brethren, that which here is such wise, not otherwise, not otherwise, (Cf. Dialogues iii, 251 f.) the relatedness of this to that:- this, brethren, is called causal happening.

(八)	云何名爲緣已生法？謂無明、行、觸、受、愛、取、有、老死，如是名爲緣已生法。老病死憂惱生苦，是名緣生法。	(八)	諸比丘！何爲緣生之法耶？諸比丘！老死…生…有…取…愛…受…觸…六處…名色…行…無明是無常、有為、緣生、滅盡之法、離貪之法、滅法。諸比丘！此等謂之緣生法。
(八)	如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、觸、受、愛、取、有、老死，如是名爲緣已生法。老病死憂惱生苦，是名緣生法。	(八)	諸比丘！什麼是緣生法？諸比丘！老死是無常、有為、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法。諸比丘！生…乃至…有…取…愛…受…觸…六處、名色、識、行…諸比丘！無明是無常、有為、緣生、盡法、衰法、離貪法、滅法。諸比丘！是名緣生法。(p.483)

《清淨道論》對「緣起」義的說明：「是故當知『緣起』是以老死等諸法的緣爲特相，有與苦結合的作用，邪道(輪迴)是它的現狀，這(緣起)由於這樣不多不少的緣而發生那樣的法，故說『如性』；因爲諸緣和合之時，雖一須臾，想不從此而發生諸法是不可能的，所以說『不違如性』；不能由其他諸法的(生起之)緣而生起別的法，所以說『不他性』；是上面所述的此等老死等的緣之故，或爲它們的緣的聚合之故，說爲『此緣性』。而此(此緣性的)語義是這樣：是此等(老死等)的緣爲此緣，比緣即爲此緣性；或以此緣的聚合爲此緣性。(P.484)

《佛說大乘稻釋經》敦煌本：「問曰：何故名因緣？答曰：有因有緣名爲『因緣』，非無因、無緣故，是故名爲『因緣』。世尊略說因緣之相：彼緣生果，如來出現若不出現，法性常住，乃至法性、法定性、法住性、與因緣相應性、真如性、無錯謬性、無變化性、真實性、實際性、不虛妄性、不顛倒性等，作如是說。」

雜阿含經論會編(第 296 經)

一四(1)； 四七七（二九六）

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生 [P35] 法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，法住，法定(2)，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。多聞聖弟子，於此因緣法、緣生法，正智善見。不求前際，言我過去世若有，若無，我過去世何等類？我過去世何如？不求後際，我於當來世為有，為無，云何類？何如？內不猶豫，此是何等？云何有？此為前誰？終當云何之？此眾生從何來？於此沒當何之？若沙門、婆羅門，起凡俗見所繫，謂說我見所繫，說眾生見所繫，說壽命見所繫，忌諱吉慶見所繫，爾時悉斷、悉知，斷其根本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法。是名多聞聖弟子，於因緣法、緣生法，如實正知，善見，善覺，善修，善入」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

「法爾」：

復次、由二因緣，於諸緣起及緣生法，建立二分差別道理：謂如所流轉故，及諸所流轉故。當知此中，有十二支差別流轉，彼復如其所應，稱理因果次第流轉。又此稱理因果次第，無始時來，展轉安立，名為法性；由現在世，名為法住；由過去世，名為法定；由未來世，[P36]名法如性；非無因性，故名如性非不如性；如實因性，故名實性；如實果性，故名諦性；所知實性，故名真性；由如實智依處性故，名無倒性、非顛倒性。由彼一切緣起相應文字建立依處性故，名此緣起順次第性。又此二種善巧，多聞諸聖弟子，於三世中如實了知，遠離一切非理作意，於諸聖諦能入現觀，於諸外道諸見趣中能得離繫，如前趣等廣說應知。又彼緣起，無始時來，因果展轉流轉相續。如來於此流轉實性現等覺已，以微妙智，起正言詞，方便開示，非生、非作。當知此中，無始時來因果展轉，法住法性；由彼相應名句文身，為令解了，隨順建立法住、法界種性依處。

註【13-001】『相應部』(一二)「因緣相應」二〇經。

註【13-002】「定」，原本誤作「空」，今依『論』改。

- [1] 見上田義文著《中觀的緣起思想》。佛教思想(一)：在印度的開展，頁一五二。
- [2] 徹爾巴斯基於《佛教涅槃觀念》(The Conception of Buddhist Nirvana) 一書中，把龍樹「緣起譯為「 Principle of Relativity 」。見該書 I p.78。
- [3] 同注[1]。該文頁一五三至一五四，更提出反對的理由，認為「相依性」的表示，並未能夠充分顯示緣起的內涵，「在常識的世界(生死的世界)，亦可解為是父與子，長與短，男與女，東與西，各各相關的情形的意思，同時，亦可解為是色即是空，空即是色的『悟』(涅槃)的世界裏的『色』與『空』之相關的意思。因此，我(上田義文)認為以此語來表示緣起的意思，在今日的日語上，並不是好的譯語。」
- [4] 同上頁一五五。
- [5] 見《佛教的基本教義》第三七頁所引述。
- [6] 見徹爾巴斯基同前書 I P.78
- [7] 見水野弘元〈初期佛教的緣起思想〉一文，《佛教思想(一)：在印度的開展》第一二三頁。
- [8] 見水野弘元著《原始佛教》第一〇〇頁，菩提樹。
- [9] 見楊郁文著《阿含要略》.5-77，東初。
- [10] 見吳汝鈞譯《印度中觀哲學》第一一六頁，圓明。
- [11] 參考〈中觀的緣起思想〉見《佛教思想(一)：在印度的開展》，第一六〇頁及一六四至一六五頁。
- [12] 依印順法師所編《雜阿含經論會編》的內容分類中雜因誦第三之因緣相應。
- [13] 《彌沙塞部和醯五分律》卷十五，大 22.103c
- [14] 《增一阿含經》卷四六，大 2.797c
- [15] 《雜阿含經》卷十二，大 2.84b
- [16] 大 22.787a
- [17] 雜阿含經卷十二，大 2.83c
- [18] 意最雜阿含經卷十二，大 2.83c
- [19] 四悉檀配四阿含的觀點是參考印順法師《如來藏之研究》頁七二。其意謂：
- A) 長阿含經是世界悉檀。即隨順世間之法，而說因緣和合之義，亦即以世間一般思想、語言、觀念等事物，說明緣起之真理。隨順眾人，令凡夫喜悅而得世間的正智。
 - B) 中阿含經是對治悉檀。針對眾生之貪、瞋、癡等煩惱，應病而予法藥。此乃為滅除眾生煩惱與惡業之教。
 - C) 增一阿含經是各各為人(生善)悉檀。應眾生各別之根機與能力，而說各種出世實踐法，令眾生生起善根，故稱生善悉檀。
 - D) 雜阿含經是第一義悉檀。破除一切論議、語言，直接以第一義詮明諸法實相之理，令眾生真正契入教法，故又稱入理悉檀。
- [20] 部派時期的論師門對「佛」種種說法的片斷，加以彙集整理，做統一的教理組織，又對個個經說加以說明解釋，這就是所謂阿毘達磨的研究。
- [21] 參考水野弘元著《心識論與唯識說的發展》一文，見國際佛學譯粹，第二輯 P.12，靈鷲山出版社。

[22]參考〈佛陀的教義〉見《佛教思想（一）：在印度的開展》，第二三頁。

[23]見〈緣起觀念的開展〉一文，《佛教的現代智慧》第三四至三五頁。

[24]《雜阿含經》第三三五經，大.92c。

[25]《雜阿含經》第三〇二經，大.86a。

[26]《雜阿含經》卷十，大.66c。

[27]《雜阿含經》卷十，大.66c。

[28]此處大意取自《雜阿含經》卷十，大.66c-67a。其內容云：

「迦旃延！於此不疑、不惑、不由他而能自知，是名正見。……「迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此生故彼生。謂緣無明有行，乃至生老病死憂悲惱苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱苦滅。」

[29]見《雜阿含經》第三〇〇經、第二九七經，大.85c；.84c。

[30]上田義文著《中觀的緣起思想》。佛教思想（一）：在印度的開展，頁一五五。對此「緣起」應要在「戲論寂滅」的基礎上了解，有深入的分析。

[31]見雜阿含經第三〇〇經，大.85c。

[32]見雜阿含經第三〇〇經，大.85c。

[33]《雜阿含經》第二九八經，大.85a-b。

[34]《雜阿含經》第二九三、二九七、三〇〇、三〇一、三〇二、三四三等經。

[35]大.84b。漢譯南傳相應部（二）因緣相應第二十經頁二九同。

[36] Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna Philosophy of the Middle Way, P.113, by David J. Kalupahana, Motilal 1991

[37]同上。

[38] A Translation of this Mulamadhyamakakarika with an Introductory Essay, P.41, by Kenneth K. Inada 1970.

[39] Lucid Exposition of the Middle Way, P.72, by Mervyn Sprung, Boulder 1979.

[40] S.N. VOL.II P.28, PALI TEXT SOCIETY 1975.

[41] BOOK OF THE KINDRED SAYINGS II P.23, TRANSLATED BY MRS. RHYS DAVIDS, PALI TEXT SOCIETY 1990.

[42]見金克木著〈試論梵語中的「有——存在」〉一文，印度文化論集 頁九。

[43]同上。

[44]同上

[45]漢譯南傳相應部（二）頁三十。

[46]同注[13]。

[47]觀法是對於法的真實認識，亦即所謂如實觀，乃如實知顯現的內證之意。由此可獲得解脫，如經典上說：

「聖弟子！如是觀者，於色解脫，於受想行識解脫，，我說是等爲解脫生老病死憂悲苦惱。」(大.2b)

本文所說「觀法，是觀緣起；所謂觀緣起，是滅無明而立於明的立場。」(《原始佛教的實踐哲學》第二七九頁)如是「觀法」的含義，必須是在「方便禪思，內寂其心，如是如實知顯現」(大.52b)上的「如實地觀法是無常、苦、無我。(也)就是完完全全的，按照現實，沒有設立任何獨斷性的預想，而去認識一切存在的自身是無常、苦、無我。」(《原始佛教的實踐哲學》第一七六頁)

[48]SN. vol II, pp.25-26。漢譯南傳相應部(二)因緣相應第二十經頁二九同

五、般若經的緣起思想

依《般若波羅蜜多心經》對空的闡述，能進一步了解緣起的思想。

I 般若波羅蜜多心經經文

般若波羅蜜多心經

玄奘法師譯

觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減，是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。

以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛，故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：『揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。』

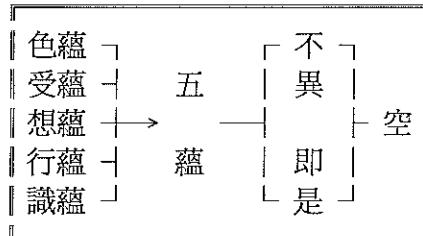
II、心經思想分析

A) 觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。

在進行深層的禪定時，運用般若的智慧，體察宇宙真實的情況，發現五蘊都是沒有實質的、緣起的(空)。由能徹底照見宇宙的實相，故能斷除無明，無明能滅除則生死輪迴便得瓦解（度一切苦厄）。

B) 舍利子，色不異空，空不異色；色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減，是故空中無色，無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。

1) 五蘊與空的關係表解



2) 色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。

物質是不離開沒有實質的狀態（緣起=空）而顯現，這種沒有實質的狀態是不離開物質而存在的。此顯空與色的不相離關係。

色（物質）就是指空（沒有實質）的色，空就是指色上的沒有實質的狀態（空）。此顯色與空非各自獨立，而是相即的。

「現象固然是空；從本質上說，現象亦只是空；離開空，現象並無另外的本質。

在另一面，空也只是現象的空，並無另外的法的空。」（見吳汝鈞著〈般若經的空義及其表現邏輯〉頁三三至三四）

空的特質(參考吳汝鈞文)

心經所說的「空」在梵文語意是指：

自性空 → 自性的否定 → 無決定法

八千頌云：

「一切法性空，一切法無我無眾生。」

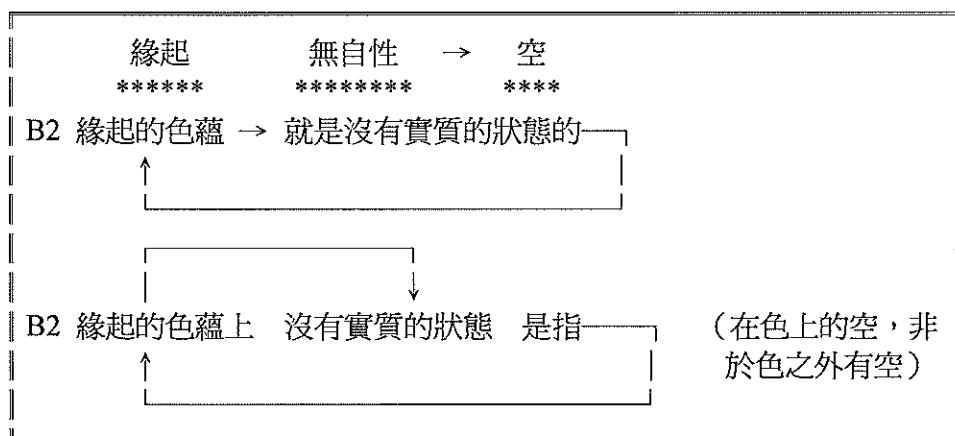
「若色不縛不解，不生不滅，是名色不著。」

「若受、想、行、識不縛不解，不生不滅，是名（受、想、行）識不著。」

空空的特質(參考吳汝鈞文)

「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學，不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。……有此『非心』心不（否）？……『非心』心可得若有若無不？……不也。」

「如來不住『有』為性，亦不住『無』為性。」



3) 是諸法空相：不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。

此一切事物都沒有實質的狀態是不能以帶有實質的生、滅、垢、淨、增、減等概念來說明的，故說諸法沒有實質的狀態是不生、不滅、不垢、不淨、不增、不減。

「相對的兩邊之概念，如有無、斷常、大小、合散等等，都無定常性，都無自性，都不能作決定概念或決定法看。」（見吳汝鈞著〈般若經的空義及其表現邏輯〉頁二七）

故空相是超越此相對的兩邊之範圍。

- 4) 是故空中無色，無受、想、行、識；（無六根；無六境；無十八界【註一】；無十二因緣【註二】；無四諦【註三】；無智〔般若〕；無得〔阿羅漢果、涅槃〕。）

這裏所說的「無色乃至無得」都是指眾生由執著而起的實我、實法等錯誤的認知，非指佛、菩薩所證緣起的五蘊乃至阿羅漢果、涅槃解脫。若具體展示如下表：

菩薩佛等所說緣起（空）的法	眾生聽後執有實在、永恆的法
*****	*****
有般若所證緣起的五蘊	→ 無 → 曾生所執著的有實體性質的五蘊
有般若所證緣起的六根	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的六根
有般若所證緣起的六境	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的六境
有般若所證緣起的十八界	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的十八界
有般若所證緣起的十二因緣	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的十二因緣
有般若所證緣起的四諦	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的四諦
有般若所證緣起的智	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的智
有般若所證緣起的果	→ 無 → 曾生所執著有實體性質的果

a)空中無色：無自性空必然包涵依自性分別而來的色相的否定

b)無無明盡乃至無明盡：即超越對「解脫」的執實——空空

c)十二因緣

- C) 以無所得故，菩提薩埵依般若波羅蜜多故，心無罣礙，無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

1)依般若波羅蜜多 → 心無罣（我執）礙（法執） → 遠離顛倒 → 涅槃

2)三世諸佛 → 依般若 → 得阿耨多羅三藐三菩提（最高的覺悟）

- D) 故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛，故說般若波羅蜜多咒，即說咒曰：『揭諦揭諦，波羅揭諦，波羅僧揭諦，菩提薩婆訶。』

1)推崇般若波羅蜜乃諸佛之母，能依此超越生死，如「大咒」「大明咒」「無上咒」「無等等咒」之具不可思議的力量。

2)「揭諦揭諦……菩提薩婆訶」一咒，乃勸勉學此經者，應依般若波羅蜜速登彼岸。（此處觀點參考霍韜晦著〈般若心經漢譯研究〉）

3)「去者！去者！去彼岸者！完全到達彼岸者，覺悟者！唯希幸福。」

六、龍樹的緣起思想

a)中道、空、緣起與假名的關係

<觀四諦品>第十八、九頌說：

[1]眾因緣生法 我說即是無 (18)

亦為是假名 [2]亦是中道義

未曾有一法 不從因緣生 (19)

是故一切法 無不是空者

青目釋曰：眾因緣生法，我說即是空[3]。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說；離有無二邊故名為中道。是法無性故不得言有，亦無空，故不得言無。若法有性，相則不待眾緣而有，若不待眾緣則無法，是故無有不空法。汝上所說空法有過者，此過今還在汝，何以故？

藏要校注：[1]吉藏疏卷一卷三凡三處引此句，皆作「因緣所生法」，又次句末字原刻作「無」，今依番本及釋文改。

[2]番梵作即此是中道，結上文也。但月稱釋云「緣起法不自生為空，即此空離二邊為中道」云。

[3]無畏次云「隨物是有即是緣起，即是依緣假設，是故無法非緣起，亦無法非空。」

燈論釋曰：眼等諸體從緣起者，諸緣中眼等非有非無，非亦有亦無，非非有非非無，非異非一，非自非他，亦非俱非不俱。所有從緣起者，第一義中自體無起，依世諦故有眼等起，我說此起空者，謂自體空故，如經偈言：「從緣不名生，生法無自體，若有屬緣者，是即名為空。」世間出世間，但是假施設，其有解空者，名為不放逸。如楞伽經說：「自體無起，體無起者，如佛告大慧，我說一切法空，若言從緣生者，亦是空之異名。」何以故？因施設故，世間出世間法，並是世諦所作，如是施設名字即是中道。如摩訶般若波羅蜜經說：「云何中道？離有起無起及有無等邊故，名為中道。所謂諸體無起無不起，非有非無，非常非無常，非空非不空。修中道者，觀察之時，不見眼有體，不見眼無體，乃至色受想行識不見體，不見無體。」又如《寶積經》說：「佛告迦葉，有是一邊，無是一邊，離二中間則無色無受想行識，如是中道名為得證實相方便。」(大30.126b)

解云：中觀學派所談的「勝義諦」[1]，是指一切戲論寂滅後，由般若體證面前不虛誑的勝義境。這種超越一切表示的真實體證，應要涵攝下列幾方面：從智上說，就是能寂滅戲論的「般若智」「超越的直觀」等智慧；從智所對的境上說，就是緣起本身的存在，勝義境等等[2]；從實踐的完成上說，是透過修行令智慧成長，由此達至見緣起的覺悟，即「悟的緣起」或名「空」(對所悟離言的緣起境界，以「空」這個假名稱之)。對釋

尊「緣起」精神能如此深刻地剖析，只有龍樹在《中論·觀四諦品》才能找到這樣出色的描述，

鳩摩羅什此處的漢譯翻譯，與梵文意義略有出入，現引《佛教中觀哲學》及《中觀思想》有關此二頌的內容，以資參考：

「我們說依存性（緣起）是空性。這空性是假名，與中道是同一事。由於沒有不依存而生起的東西，故沒有不是空的東西。」[3]

「緣起乃是空性。那（空性）是假的名稱（假名），那不外乎中道。」[4]

在這裏鳩摩羅什譯文的意思，似把眾因緣所生的法，以「空」「假名」「中道」三個角度來詮釋；但梵文的含義則說：「緣起是空性，空性這個稱謂是個假名，故假名的空性，所指涉的內容，與中道是同一事。」此二者的表達，以梵文的意義，更切合龍樹在中論裏所反映的精神。所以，「緣起」是說明事物相依而起的存在特質；「空性」是指「見緣起」，在修行上達到證悟，而寂滅戲論；「假名」則指空性的表示也不外是言說，真正的空性是超越所有名言，便為「中道」。透過此頌精闢地判別「緣起」「空」（悟的緣起）「中道」的層次，並把它們攝屬「勝義諦」內。正如在觀四諦品中說的，「不知佛法的真實義（悟的緣起），便不能證得第一義諦（勝義諦），更不能達至涅槃的解脫[5]」之意。由於這種關係，我們應要明白中觀學派說的緣起、空、中道，都是與涅槃此一佛教的宗教理想有關，而被納入清淨的勝義諦中一起論述。

註釋：

[1]據中觀淨明句論指出勝義諦的含義謂：「由彼是義（境），亦是最勝，故名勝義，彼復諦實，名為勝義諦。」意說「勝」與「義」皆指所緣境。這處的觀點引自潭影〈中觀宗二諦略義〉，此文收入《中觀思想論集》第四十六冊，第三三三頁至三三四頁。

[2]緣起本身的境界又叫做「空性」、或云「真如tathata」、「無相」、「實際」等。故見緣起與見真如，是同樣的事。（見佛教思想（一）在印度的開展，第一五五頁及一七三頁。）

[3]見吳汝鈞先生譯《印度中觀哲學》第一七八頁。

[4]爪生津隆真等著《中觀思想》 P.149

[5]見上《中論·觀四諦品》第九、十頌，大30.32下至上。

b)八不緣起

根據《中論》起首的歸敬頌，已經清楚地表明中觀學派對緣起的根本立場，即所謂「八不緣起」。《中論·觀因緣品》首二頌說：

「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。」

解說

1)生滅、常斷、一異、來出等四對概念是屬於思想上的二分法，由相互的對立而構成的，並且執著各自本身都具有「實在的自性」。但依中道的立場，此四對概念乃至一切相對的概念，都不能有效地說明「緣起」的存在，故龍樹便以否定的方式來顯示，緣起乃實在自性的否定。

2)能夠說明這種緣起的人，是因為能夠善於寂滅這些言說、思構、分別、實有等等的戲論，才會證見緣起的本身。

戲論的意思是指：

- (a)有見與被見。
- (b)由言說而能表示的東西。
- (c)有能知與所知的相對關係。
- (d)有分別的境界。(見佛教思想一 p.155)

【這是說：「戲論」即是指因思惟分別語言的對象，而產生的種種言辭表達及概念法則；也就是妄分別之源。】(無我的研究p.63)

分別的意思是指：

- (a)分別有作為思惟最基本的形態的判斷的意味。(佛教中觀哲學.41) 又此分別僅能與事物本身某一特點相應而不能全面相符，如狗對事物的認知是不離嗅覺的。(取其大意p.42)
- (b)思惟是由「語言上的多元性」的「戲論（虛構）」而來的。(無我的研究p.63)
- (c)分別是把一切事物對象化，用概念或言詞來掌握事物，作固定了解的一種思惟。(中觀思想p.150)
- (d)業與煩惱由分別而起，而那些分別是由戲論而起，然而戲論寂滅於空性（般若智）的作用。(中觀思想p.150)
- (e)在此如此的分別裏，是不會生起超越主客二分的「不二之智慧（無分別智）」(同上)寂滅戲論的兩層含義：(見印度佛學源流略講 P.109)
 - (a)息諸(一切)戲論。
 - (b)息諸戲論後成為寂滅狀態 = 諸法實相。

總結來說，戲論是我們平常把事物視為對象時所用的言詞，這樣的言詞會生起分別，認為對象是一種實體上的獨立存在。在這點來說，戲論乃是分別的言詞，基於這些言詞，我們的分別（思惟）會作無限的開展，而依此分別所看的對象，會被實體化下去。本來只是思惟對象的東西，竟被認為是有實在的自性，這樣很明顯地，在「思惟」與「存在」的關係上，有了混同的誤解之情況，而形成所謂「戲論」。(中觀思想p.153)

這就是說，言語的對象或思惟的對象本來是不實在的，是空的，但我們卻依靠著言語和思惟，把對象實體化了而固執著它，這種執著是存在於思惟或行為的根基（內裏），因此而有種種「業」與「煩惱」，帶來輪迴的苦惱。(中觀思想p.154)

c)緣起與二諦的關係

真諦是緣起本身的體證，俗諦是聖者以言說表示所證的「緣起」。

《中論·觀四諦品》第八至十頌說：

「諸佛依二諦，為眾生說法，(8)

一以世諦諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦[1]，(9)

則於深佛法，不知真實義。

若不依俗諦，不得第一義，(10)

不得第一義，則不得涅槃。」

青目釋曰：世俗諦者，[2]一切法性空而世間顛倒故生虛妄法，於世間是實。

諸賢聖真知顛倒性故知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦名為實。

[3]諸佛依是二諦而為眾生說法，若人不能如實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。若謂一切法不生是第一義諦不須第二俗諦者，是亦不然，何以故？

藏要校注：[1]番梵云：二諦之分別。

[2]無畏意謂：世間顛倒不知諸法自體空故，乃見諸法有生，此於幻惑中為實。

[3]無畏此句原在文初。

般若燈論釋曰：世諦者謂世間言說。如說色等起、住滅相；如說提婆達多去來。……如是等謂世間言說名為世諦，是等不說名第一義。第一義者云何？謂是第一而有義故名第一義；又是最上無分別智真實義故名第一義。真實者，無他緣等為相，若住真實所緣境界無分別智者名第一義，為遮彼起等隨順，所說無起等及聞思修慧，皆是第一義。慧者云何？是第一義。能為第一遮作不顛倒方便因緣故，是故復名第一義也。（大30.125a）

中觀釋論曰：世俗諦者，所謂世間言說。如說色等生住滅故；又如說言提婆達多來去，……此等世間言說不虛，此即說彼是名世俗諦法，如世假聚等法先無體故，勝義諦中，「相」似有性、有體、無體皆是世俗言說分別，無始已來，世相續故，亦無少分假聚法等色體可說，本來無體，亦無色法，次第相續，色法無體故即是破散，而彼色法若其無體即是破散者，是故非彼勝義諦相所言。勝義諦者如前所說不隨他緣，息諸戲論，無戲論故，即無分別無種種性，此真實相名勝義諦（引第十八品第九頌）。又勝義諦者謂諸法因皆如實住此說名諦；又勝義諦者謂境界智於勝義諦中相應相合；又勝義諦者有彼勝義而能隨順無生等法，宣說聞思修所成慧，又勝義諦者能為勝義遮遣一切顛倒因故。（卷九 頁八二後）

解云：於第七頌中已說由三義明空，今第八至十頌乃闡釋此空性的真實義。所謂「不了解說空因緣或空之所為」者，龍樹說：若人不了知「諸佛依二諦，為眾生說法」而妄立言教與空相應之義，是謂不知說空之所為。「不知空性」者，是說於二諦起諸分別，由戲論而取著諸法，對戲論寂滅的空性無能力體證，是名不知空性。「不知空義」者，佛內

證的真實義是名空義，由離諸分別，方能體得，故未見空性者，於佛所證離諸戲論的真實義，說為甚深佛法，是故謂彼不知諸法甚深義的眾生為「不知空義」。

此「空義」又即真實義，清辨、安慧、無著等論師的注釋均引本論觀法品第九頌以為補充說明。論曰：

「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」(大30.24a)

藏要本校注引無畏釋曰：

「自知者無教而證；寂者離自性；非戲論者所說相滅；無分別者不作此法是此(的)分別；非異者法性一味(實相)。」(藏要本《中論》頁45後注二)

這一頌語譯的意思是說：實相乃由自證所知，而非通過其他各物而被知，此所證的內容是寂滅的、非語言的多元性所虛構的(無戲論)、脫離思惟判斷等分別(無分別)、超越種種相對性的絕對(無異)，這樣便名為真實的形態。(見吳汝鈞譯《佛教中觀哲學》頁40)又根據下文第十七頌的內容所說，緣起與「空性」是同義語；現證「緣起」是必須「寂滅戲論」的，戲論的寂滅是要在「空」的狀態裏(入空戲論滅)。所以，實相是「空的緣起」，離開語言、概念的思惟，同時是語言、概念的思惟所無法表示的真實，故「實相」又稱為真諦、第一義諦。

就是說：諸佛依「空」的體證，而寂滅戲論見緣起，並且根據這種「實相(第一義諦)」的現證，而運用語言(世俗諦的教)把它說明給眾生了解，令他們斷除一切的執著，這就是龍樹的二諦說法之意思，亦即第一義諦是實相上的真理(空的緣起)；世俗諦(此處唯從「教」上說)是由語言所表示的實相、真理(教的緣起)。

有關佛陀說法是二諦相依的問題，可以從兩方面來進一步考慮、分析。第一種相依的形式，是把世俗諦視為通往勝義諦的憑藉，是達到勝義諦的一種工具，當達到後，此世俗諦必須捨棄；第二種相依的形式，是把二者看作相互依賴而存在的性質，在此情況下，二者是不能獨自存在的。假若將這兩種關係放入緣起的思想來分析，這是宗教上由染到淨的價值緣起關係；以及存在上法與法性、緣生法與因緣法、或者是有為法與無為法的一般緣起關係，所要討論的問題。而這兩種相依關係與二諦說法，可以透過下面的比較，分析二諦所具的特質。從龍樹中觀思想看，真諦是指緣起、涅槃、空、正智等，這是清淨方面的存在；世俗諦是指輪迴、業、煩惱、言說等，這是雜染方面的存在。至於二諦本身的存在性質，則有俗諦有為法的染與淨之存在；真諦無為法的空理、緣起所依的理則等存在的區分。所以，綜合這兩種形式的關係，便會有下列三種情況出現：

第一、空理及涅槃於存在上是清淨的無為法，這屬於真諦；

第二、輪迴的生命現象，是雜染的有為法，這屬於俗諦；

第三、般若及語言上的教等，則既是清淨又是有為，故從存在的性質上是屬於有為法的世俗諦攝，從價值的染淨上的歸類則為勝義諦攝，因此，「般若」「教」的本身是亦真亦俗的、兼具二諦的特質。

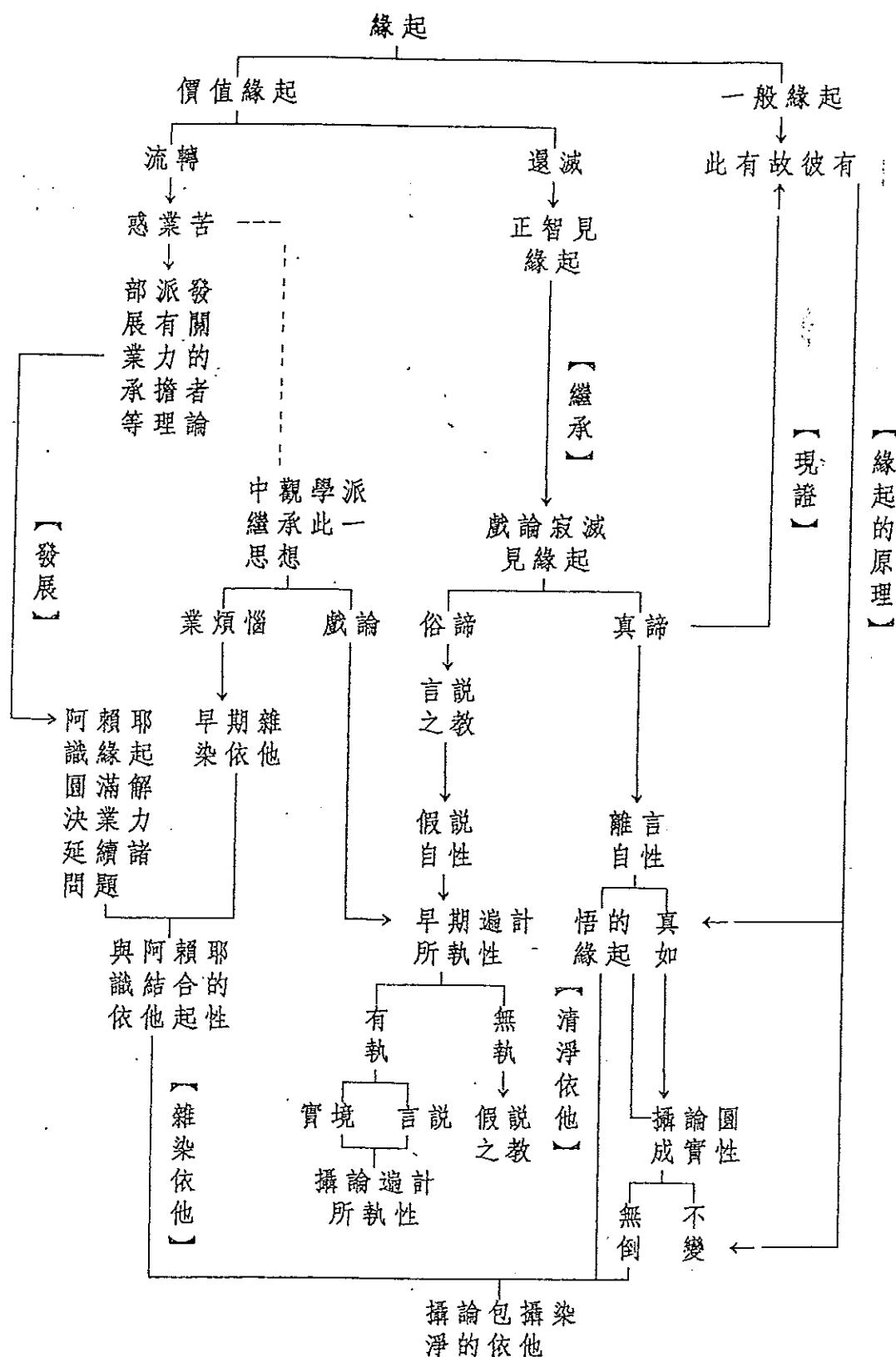
不過作者認為龍樹所談二諦說法的「相依」，是從第一種形式的關係上說的，即由「世俗諦的教」而「得第一義」的立場上，來談此相依的問題。作者所以如此定論，是基於《中論》此處的內容說：「諸佛依二諦，為眾生說法。」，乃依佛對真諦的體

證後，運用世俗諦語言的教，使眾生開悟，而證入第一義諦。然後，又於隔一頌裏說：「若不依俗諦，不得第一諦。」這表明佛若果不依這種具有世俗諦性質的言說之教，是不能令他開悟而入真諦。所以，此二諦相依的形式，是經過「佛體證的真諦→構成世俗諦的教」，然後運用「世俗諦的教→令他獲得第一義諦的體驗」，這是說明「空之所為」的具體表現，即諸佛說「空」是從「真→俗」的二諦相依而建立教法；眾生則依「俗→真」的二諦相依而悟入涅槃。亦即是說：佛陀教化的目的，是以自覺此真諦為起始，而令眾生達到開悟為究竟的由「真（佛）→真（眾生）」。故教化的過程中，依「真→俗」與「俗→真」的世俗諦之教，是說「空」的手段和工具，在悟入真諦時，便應捨棄。至於，存在論上的有為法與無為法的相依關係，在此處是沒有被強調的。總結上述的分析來推斷，作者認為第一種形式的二諦相依，是較合乎龍樹《中論》的原意。

《燈論釋》所說「無他緣等為相」及《中觀釋論》說「不隨他緣」等，都是「自知不隨他」的直觀之義。

七、瑜伽行派的緣起思想

a) 淵源與發展



b)三自性的特質

三性名稱	《解深密經》之定義	《攝大乘論》之定義
遍計所執自性	謂一切法假名安立自性、差別，乃至為令隨起言說。	謂於無義唯有識(藏本作「唯識」)中似義顯現(藏本作「顯現為義」)。
依他起自性	謂一切法緣生自性，則此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行乃至招集純大苦蘊。	謂阿賴耶識為種子虛妄分別所攝諸識(藏本作「了別」)。此復云何？謂身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識、自他差別識、善趣惡趣死生識。 此中若身、身者、受者識、彼所受識、彼能受識、世識、數識、處識、言說識，此由名言熏習種子(藏本作「種子而生故」)； 若自他差別識，此由我見熏習種子(藏本作「種子而生故」)； 若善趣惡趣死生識，此由有支熏習種子(藏本作「種子而生故」)。 由此諸識，一切界趣雜染所攝依他起相虛妄分別皆得顯現，如此諸識皆是虛妄分別所攝，唯識為性(藏本作「唯識性」)，是無所有非真實義顯現所依，如是名為依他起相。
圓成實自性	謂一切法平等真如。如於此真如，諸菩薩眾勇猛精進為因緣故；如理作意，無倒思惟為因緣故，乃能通達，於此通達漸漸修習，乃至無上正等菩提，方證圓滿。	謂即於彼依他起相由似義相永無有性。

c) 阿賴耶識緣起

1) 阿賴耶識的特質

① 阿賴耶識異名

阿賴耶識：意譯為「藏識」有能藏、所藏、執藏三義。

異熟識：是因果業報的主體。今生做的身口意三業，熏習成種子藏於阿賴耶識中，到命終時，這些業種子便成為增上緣，招新的生命和世界，成異熟果。
此識具有異時、異類、變異而熟的三義，故稱「異熟識」。

一切種子識：此阿賴耶識具有攝持一切法的種子而不失壞的功能，故名「一切種子識」。

② 異熟能變識的活動作用與伏斷情況

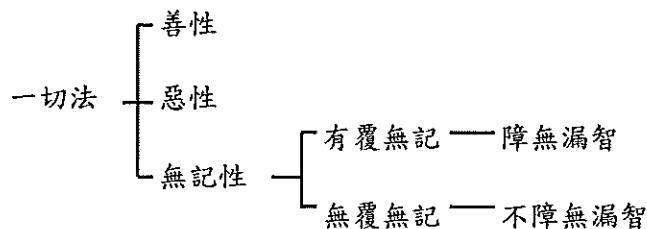
I 異熟能變識的相分與見分的活動情況——不可知執受、處、了。

i 此識相分（即執受的種子、根身及物質世界）是難於了知的。

ii 此識的了解能力微弱，故難於察覺得到。

II 異熟能變識與五遍行心所是恆時相應而起活動的，但其中的受心所則唯是不苦不樂的捨受。

③ 異熟能變識與相應的心所在善惡的性類中，都是屬於無覆無記性。一切事物的性類分別為：



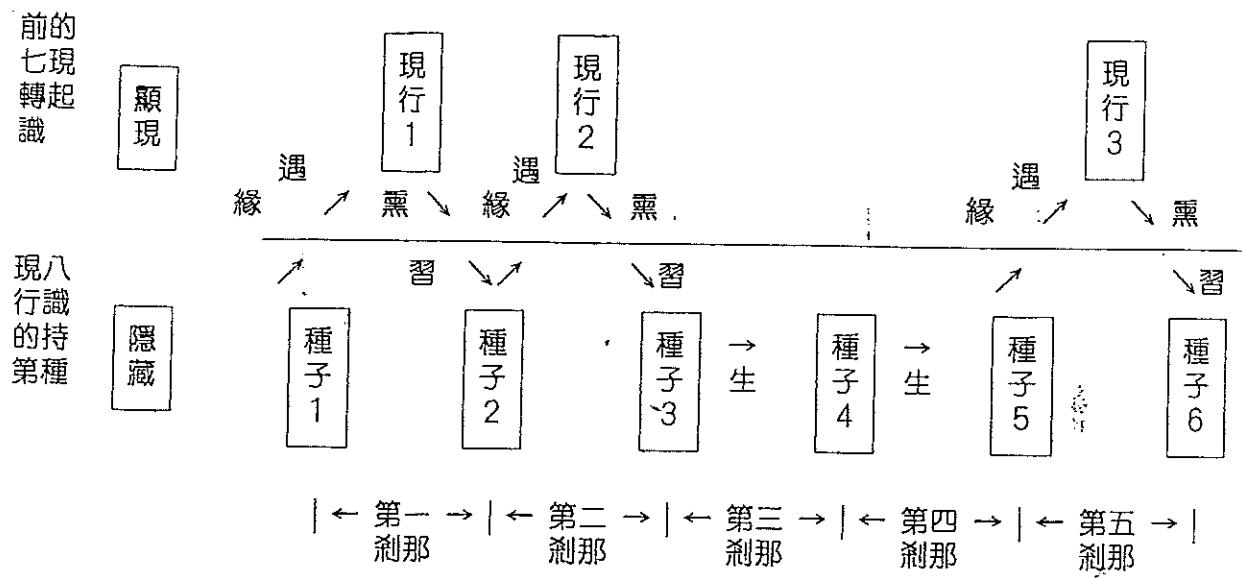
④ 異熟能變識的顯現與斷滅的情況

I 在凡夫至第七地菩薩時，此識恆時現起，如瀑布、流水，不斷向前流動與演變。
(恆轉如瀑流)

II 在阿羅漢、八地或以上菩薩和佛時，便捨棄此阿賴耶識的名稱，因為這時執藏的特質已經消失了。

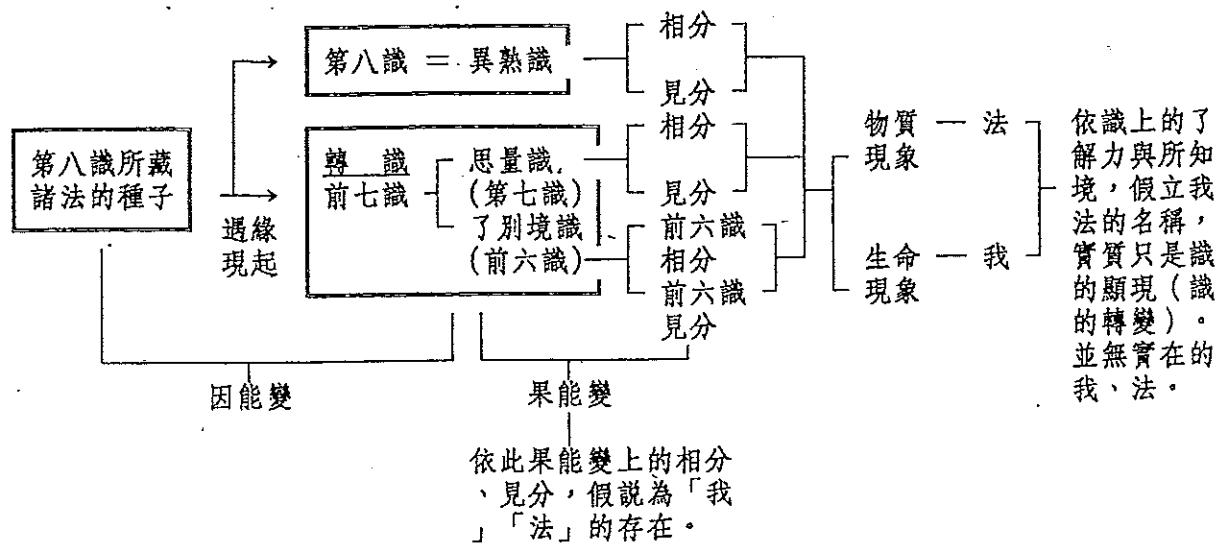
2 八識生起與我法的關係

① 現行第八識持種子及生起前七轉識示意圖



- 備註：1) 剎那生滅是依心來說的。
 2) 現行第八識持種子，即是「能藏」。
 3) 前七轉識熏生自種子於第八識之中，即此名為「所藏」。
 4) 第七執此恒時現起的第八識為自內我，即是「執藏」。

② 三能變識與我法的關係



三能變與相分見分及我法的關係表

八、緣起思想的應用

- A) 醒覺我執的愚昧，一切事物貪無可貪，由此趣入正行。
- B) 開啟有情的智慧，明白人與人；人與物；物與物是處於相互補助和制約中存在。從而開展人類的關懷、合作與體諒。
- C) 緣起無常一切處於變動之中，人可以藉此改變宿命的觀念，勇於面對生活的挑戰，使人生的努力，獲得意義和希望。
- D) 緣起，意味人的生命可以隨時死亡，故此可驅使人對當下生命存在的珍惜，更能好好掌握時間，充實每天的生活。