

《成佛之道》

第四章 三乘共法（甲二 1/2）

（印順導師《成佛之道（增注本）》p.143～p.235）

釋貫藏 敬編 2023.11

目次¹

甲二 修出離行：解脫道.....	2
乙一 解脫道總綱：四諦與緣起——大乘亦由是.....	2
乙二 四諦為綱而同明緣起.....	10
丙一 總標四諦.....	10
丙二 詳論四諦.....	11
丁一 世間染因果.....	11
戊一 橫說苦集.....	11
己一 苦諦.....	11
庚一 總說八苦.....	11
庚二 特明苦體.....	16
辛一 五蘊.....	16
辛二 六處.....	21
辛三 六界.....	24
辛四 決斷.....	24
己二 集諦.....	26
庚一 總說苦集〔惑業苦〕.....	26
辛一 苦由業，業由惑.....	26
辛二 由惑而發業潤生以感苦果.....	26
庚二 正明集諦.....	28
辛一 業.....	28
壬一 類別.....	28
壬二 力用.....	28
辛二 惑.....	33
壬一 三不善根〔重欲界〕.....	33
壬二 四惑〔通三界〕.....	38
壬三 根本惑〔生死的根本〕.....	38
戊二 豎說緣起.....	42
己一 總標：苦集與緣起序列的關係〔城喻 果樹喻〕——緣起流轉.....	42
己二 詳釋.....	46
庚一 三支：生死本源.....	46

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

庚二 十支.....	47
辛一 生命依持.....	47
辛二 觸境繫心.....	48
辛三 逐物流轉〔五支〕.....	48

——本文²——

甲二 修出離行：解脫道

乙一 解脫道總綱：四諦與緣起——大乘亦由是

佛說^{〔1〕}解脫道，四諦與緣起，^{〔2〕}甚深諸佛法，由是而顯示。

一、釋「佛說解脫道，四諦與緣起」

（一）總釋：四諦與緣起是出世解脫的總綱

先來說明^{〔1〕}出世三乘共法的總綱。

^{〔2〕}「佛說」的法門，^{〔1〕}雖然是隨機說法，無量無邊，^{〔2〕}但歸結起來，所說的「解脫道」，不外乎「四諦與緣起」法門。離開了這，是沒有出世佛法的。

（二）詳論

1. 四諦

（1）諦的意義

諦，是不顛倒，所以也有確實的意思。³

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

³（1）印順導師《性空學探源》〈第二章 阿含之空 第一節 總說〉p.17～p.25：

第二項 真·實·諦·如

真、實、諦、如，這幾個名辭，這裡有一加解釋的必要，因它的意義很重要。

佛法中無論說空說有，都是以修行的應離應行為主的。修行中最重要，是要具足如實智。「如實」，其所知所觀的對象，就必定是真、是實、是諦、是如。小乘說到它，大乘也說到它；說空的依之說空，說有的依之明有，所以這是佛法中通常而又重要的幾個名辭。

這幾個名辭，阿含經中說到的，一、在明緣起處說到的，…〔中略〕…

…〔中略〕…經義是說緣起法中前後為緣的關係法則，是法爾如是必然不謬的。所以在表詮方面，說它「是真、是實、是諦（諦是不顛倒義）、是如」；在遮遣方面，說它「非妄、非虛、非倒、非異」。

二、在明四聖諦處說到的，…〔中略〕…

不要以為這些經文是在說實有自性。這是說：緣起因果，「此有故彼有、此生故彼生，此無故彼無、此滅故彼滅」，其緣起流轉與緣起還滅此彼之間的因果理則，確確實實是如此。佛能照其如此如此的理則而如實覺，依所證覺而如實說；這所說的因果必然理則，就是緣起支與四聖諦。

緣起、聖諦的必然性、確實性的因果法則，^{〔1〕}就是事理的正確判斷，是理智與對象的一致。如此

的就見其如此，所證與法的真相完全吻合，沒有一點錯誤，這就是真理。所以釋尊讚嘆而形容他說：「是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」。⁽²⁾切勿誤認這些形容辭，是在說某法有真實自性。

緣起聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的，所以經中又說：「法性、法住、法定、法位、法界」。…〔中略〕…

(一)⁽¹⁾(A)緣起聖諦的因果法則，是本來如是，必然如是，普遍如是而又確實如是的；釋尊如實不謬的證悟到，所以讚嘆形容它「是真、是實、是諦、是如」。^(B)後來的學者，把形容緣起法則的話，拿去放在具體事實上，認為一切具體法是真是實是諦是如。如薩婆多學者的執一切有，原因就在此。⁽²⁾(A)大乘經中很多名辭——涅槃的同義詞，都脫胎於此，如法性、法住、法界，……真實、真諦、真如，……非虛妄性、不變異性……，如《般若經》的真如十二名。^(B)於是有一分學者，依文執義，又大談其真常的勝義實有了。

(二)⁽¹⁾阿含經裡的緣起、四諦，都是從因果生滅中的必然法則說的。因為緣起法則的深隱難知，於是或者在具體（形而下）的事物上，或者在深隱（形而上）的真實上，來說明顯示它；但緣起法則，並不就是具體的事物或形上的真實。

⁽²⁾後人解釋這「真實諦如」，不注意到認識與對象之統一的緣起法則的必然確實性，別以為具體事物或真實勝義是真實諦如，於是問題就多了！

第三項 世俗與勝義

二諦是佛法的綱要，若空若有，都是依此而開顯的。可是現有的阿含中，未見有明白的說明。不過，照《俱舍論》卷二二所說的「餘經復說諦有二種」，阿含應該有明闡二諦的經文，只是漢譯本中未曾譯出罷了。況且二諦是大小空有一切部派共同承認而無異議的，那是根本佛教所有，應該是不成問題的。

「諦」，是正確不顛倒義，與實在不同，它是真實而不顛倒的，是從認識的符合對象而說的。真實只應有一個，不會是多的，為什麼說「諦」有二種呢？這是後代學者所深切注意到的，小乘如《婆沙》、《正理》，大乘如《大般涅槃》、《仁王般若》等，都曾討論過這問題。

在這裡，我們要承認：所謂確實性，所謂「是真是實是諦是如」，只要認識與對象的某種合一就是了。⁽¹⁾(A)在世俗立場說，只要人人認識以為如此不謬的，就可以安立其確實性——世俗諦了。^(B)若是真實而非一般人所能認識的，那是聖者同證的特殊境界，是第一義諦。⁽²⁾世俗的真實，只要世俗立場以為真實就可以了，不必是理想所欲證達的究竟真實——聖者的證境，因為那是依第一義的立場說的。

所以，二諦是從不同的認識而安立的兩種真實；雖不是彼此無關，但卻是各就所見而說。

釋尊不像庸俗者的固執世俗，能引凡入聖，闡述這即俗而真、隨順第一義的世俗法，稱之為中道的立場，如《雜阿含》三〇〇經說：

離此二邊，處於中道而說法，所謂：此有故彼有，此起故彼起。

中道立場的說法，不落凡夫二邊的惡見，而能即俗明真，是恰到好處的說法。這所說的就是「此有故彼有」的緣起法。

中道，本形容中正不偏。阿含經中，⁽¹⁾就行為實踐上說的，是離苦樂二邊的不苦不樂的中道行（八正道）。⁽²⁾在事理上說的，即緣起法。緣起法是佛教的中道法，為什麼呢？因為緣起法可以離諸邊邪執見。如《雜阿含》三〇〇經與九六一經，說緣起以離常斷二邊見；九二六經與二六二經，說緣起以離有無二邊見；二九七經說緣起以離一異二邊見。這斷常、有無、一異等偏邪執見，均可由這緣起法去遠離它；反過來，可顯示緣起法的不斷不常、非有非無、不一不異。一面破諸外道的偏邪，一面顯示諸法的實相，所以緣起法是中道。

這中道立場所說的緣起法，到底是世俗呢，還是第一義呢？是世俗。《雜阿含》三三五經（第一義空經）說：

俗數法者，謂此有故彼有。

《增一阿含·六重品》第七經，也有相同的文句：

云何假號因緣？所謂緣是有是，此生則生。

(2) 四諦的內容

^{〔一〕}佛的出世法門，是以苦，集，滅，道——四者，正確的開示了^{〔1〕}人生世間的特性（苦）；^{〔2〕}世間苦惱迫切的原因（集）；^{〔3〕}說明超越世間，消除一切苦迫的境地（滅）；^{〔4〕}以及達到滅除苦惱的方法（道）。

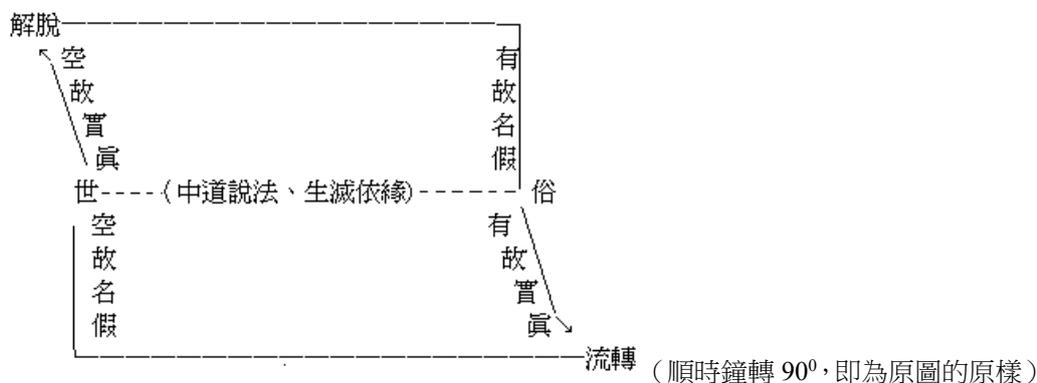
^{〔二〕}佛的出世法，主要是以四諦來說明的。

中道立場所說的「此有故彼有」的緣起法，經中說是「俗數法」，是就世間一切因果生滅的假名因緣建立的。即假名緣起以離我我所、常斷、有無、一異等邪見。因離執而悟入的，是第一義空，故《中論》說：「大聖說空法，為離諸見故」。緣起生滅法是俗數假名法，於中能離諸錯亂，便是第一義空。是正確不顛倒的世俗諦，能即此緣起法以顯示第一義諦，所以稱為中道。

如不細心的思考，將覺到如來說法的矛盾。^{〔一〕}前說緣起是真是實，此卻說是俗數假名法，到底是真是假？空者見假，有者執實，各走極端了。其實並不矛盾，如來說法是不會矛盾的。^{〔1〕}緣起法則確實如是，認識與對象符合，確然不謬，所以說是真是實。^{〔2〕}此因果的具體法是實有自體嗎？是有常住不變性嗎？有主宰獨立性嗎？沒有！緣起的生滅法，確是俗數的假名法；緣起假名，不失其為世俗的諦實。

^{〔二〕}^{〔1〕}至於見常、見一、見我、見我所，只是凡夫的錯見；現在佛以超越凡情——第一義的立場否定之，所以是空。阿含即現實人生的立場以說明空；這生命緣起之空，約聖者深刻的理解到究竟真實說，是第一義諦。真諦，也是形容其正確，並不是實有自性。這種覺解，是常人所不能了解的，所以叫「第一義」，就是「勝義」。^{〔2〕}就聖者與眾生共同所有的因果現象說，是俗數法，是假名安立的。

^{〔三〕}^{〔1〕}如來了解體驗到第一義真實之空，所以解脫，所以能知世俗諦是假名；^{〔2〕}凡夫不能了解，執此假名為真實有，只說某一些是假名的、是空的，所以就生死流轉了。



(2) 印順導師《般若經講記》p.4：

^{〔一〕}從見中道而成佛的圓證實相說：^{〔1〕}^{〔A〕}從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，^{〔B〕}離一切相，即一切法。^{〔2〕}如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。^{〔3〕}所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

^{〔二〕}^{〔1〕}但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

^{〔2〕}要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

(3) 印順導師《大乘起信論講記》p.72：

《阿含經》中，真、實、諦、如，本來都是形容詞；凡是合於真如定義的，即可名真如。

真如，^{〔1〕}何曾如唯識家所想像的，局限於（與事相對立的）理性！^{〔2〕}如實相，《法華經》中，不就指性相因果而說嗎？

凡成為學派大宗的，每自成家法，每易為名辭所封蔽。在論究自他宗義時，是不能忽略這些的。

(3) 結說

〔一〕佛法〔1〕是信智相成的，〔2〕決不說信了就可以得救。4

4 (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.11：

佛法是理智的宗教，不僅是信仰的。

(2) 印順導師《學佛三要》〈信心及其修學〉p.87～p.90：

〔一〕〔1〕記得梁漱溟說過：西洋文化的特徵，是宗教的，信仰的；中國文化的特徵，是倫理的，理性的。〔2〕他卻不曾注意，印度文化，尤其是佛教文化，宗教是哲學的，哲學是宗教的。信仰與理性相應，信智合一，是佛法的特徵。

〔二〕依佛法說：〔1〕〔A〕信，〔a〕當然是重於情意的；〔b〕但所信的對象，預想為理智所可能通達的。〔B〕智，〔a〕雖然是知的，〔b〕但〔1〕不僅是抽象的空洞的知識，〔II〕而所證知的，有著真實的內容，值得景仰與思慕的。信與智，在佛法中，雖各有獨到的德用，學者或有所偏重，但決不是脫節的，矛盾的。換言之，信心是理智的，理智是信心的。

〔2〕這點，可以從「信」的解說中，充分的顯發出來。

〔一〕「信」是什麼？以「心淨為性」，這是非常難懂的！要從〔1〕引發信心的因緣，〔2〕與信心所起的成果來說明。〔1〕「深忍」，是深刻的忍可，即「勝解」。由於深刻的有力的理解，能引發信心，所以說「勝解為信因」。〔2〕「樂欲」，是要實現目的的希求、願望。有信心，必有願欲，所以說「樂欲為信果」。這本來與中山先生的：「〔1〕有思想而後有信仰，〔2〕有信仰而後有力量」相近。信心，在這〔1〕深刻的理解〔2〕與懇切的欲求中顯出；是〔1〕從理智所引起，〔2〕而又能策發意欲的。

〔二〕信以心淨為體性，這是真摯而純潔的好感與景慕；這是使內心歸於安定澄淨的心力，所以說如水清珠的能清濁水一樣。信心一起，心地純淨而安定，沒有疑惑，於三寶充滿了崇仰的真誠。由於見得真，信得切，必然的要求從自己的實踐中去實現佛法。

〔三〕這可見佛說淨信，從理智中來，與神教的信仰，截然不同。

〔一〕西洋的〔1〕〔A〕神教徒，有信仰而不重理性。在宗教的生活中，是不需要智的。〔B〕唯物的科學家，有智而沒有信。彼此間，造成了思想的對立。〔2〕有些人，覺得護持傳統的神教，對於安定社會，是有益的。然而他們，並不能做到信智合一，而只是六天過著無神的非宗教生活，禮拜日又進入教堂，度著虔信的生活。信仰與理智的生活，勉強地機械地合作，患著內心的人格破裂症。這難怪人情的瘋狂，時代的苦難，不斷的嚴重起來！

〔二〕在中國，〔1〕雖有「知行合一」，「即知即行」（實從佛法中得來）的思想，以為知而不行，決非真知。〔2〕不知道，如為了抽象的知識，生活的工具，而不是把他成為自己的，這是不見得能行的。必須從知而起信願，這才能保證必行。換言之，沒有信智合一，決不能知行合一。

〔三〕佛教的信智相感的正信，才是今日人類急需的一味阿伽陀藥！

四 信忍信求與證信

信心，不但是在先的，也是在後的；在學佛的歷程中，信心貫徹於一切。約從淺到深的次第，（般若道）可析為三階段：

一、「信可」，或稱「信忍」。這是對於佛法，從深刻的理解而起的淨信。到此，信心成就；純淨的信心，與明達的勝解相應，這是信解位。

二、「信求」：這是本著信可的真信，而發為精進的修學。在從確立信解而進求的過程中，愈接近目標，信心愈是不斷的增勝。這是解行位。

三、「證信」，或稱「證淨」。這是經實踐而到達證實。過去的淨信，或從聽聞（教量）而來，或從推理（比量）而來。到這時，才能「悟不由他」，「不依文字」，現量的通達，這是證位。在大乘中，是初地的「淨勝意樂」；在聲聞，是初果的得「四證淨」或「四不壞信」。一向仰信的佛、法、僧、戒，這才得著沒有絲毫疑惑的徹底的自信。

…〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法是救世之光》〈佛學的兩大特色〉p.161～p.162：

〔一〕信心的修學方式，可以分成幾個階段，在其過程中雖有淺深的不同，但最後是信智統一。

^{〔二〕}我們^{〔1-2〕}必須認清人生的苦迫性，苦痛的原因，^{〔3-4〕}這才能從消除苦痛的原因中，體驗真理，而得到解脫，不再受無限生死的苦迫。⁵

^{〔1〕}第一是信順，內心不存有絲毫的成見，而以理解為基礎。因為胸中一有主見，則不能信順他人或接收真理。舉一淺例說：甲與乙彼此感情不和。乙有了錯誤，甲以真誠心忠言勸告，但乙胸有成見，不但不肯接受，而說是惡意謗毀。反之若甲乙毫無成見，或感情很好，那即使甲以粗言相對，乙也能甘之如飴的。所以丟開了主見才能信順真理，這樣信心才能清淨（與三慧中聞慧相應）。

^{〔2〕}第二是信可，或稱為解信，經過信順後，接著就對於所信的對象上生起深刻的了解，或印可它確實如此。認得真，才信得切。通過耳聞眼見，再經內心思考（這與三慧中思慧相應），求得系統的認識，認定它確實無謬。

^{〔3〕}第三是信求，這一階段是經過智慧思考後採取行動，希求獲得。如去山中採礦，經過勘定後，知其地實有石油，確信無疑，即可開始鑿掘了（與修慧相應）。

^{〔4〕}第四是證信，由於不斷的修習，體悟到真理究極與最初所信的毫無二致。如開礦者，繼續的開掘，終於發現到大量石油（這與現證慧相應）。

^{〔二〕}佛法說信不排智，智以信成，達到信智合一，這與其他宗教的信仰大大不同。

(4) 印順導師《佛法概論》〈第十四章 德行的心素與實施原則〉p.185～p.186：

道德的純潔 ^{〔一〕}對於佛、法、僧三寶的「信」心，在德行中，有著重要的意義。佛法所說的信，與一般宗教的信仰，是多少不同的。

^{〔二〕}信是什麼？「心淨為性」，即內心的純潔，不預存一些主觀與私見，惟是一片純潔無疵的心情。有了這樣的淨心，這才對於覺者、真理、奉行真理的大眾，能虛心容受，從^{〔1〕}「信順」、^{〔2〕}「信忍」、^{〔3〕}「信求」到^{〔4〕}「證信」。

^{〔1〕}信順，是對於三寶純潔的同情，無私的清淨心，能領解事理，所以釋尊說：「我此甚深法，無信云何解」（智論卷一引經）？世間的事理，如預存主見，缺乏同情，還難於恰當的理解對方，何況乎甚深的佛法？學佛法，要有淨信為基礎，即是這樣的純潔的同情，並非盲目的信仰。

^{〔2〕}依此而進求深刻的理解，得到明確的正見，即名信忍，也名信可。

^{〔3〕}由於見得真，信得切，發起實現這目標的追求，即名信求。

^{〔4〕}等到體證真理，證實了所信的不虛，達到自信不疑的境界，即名證信——也名證淨。證信是淨心與正智的合一：信如鏡的明淨，智如鏡的照物。

^{〔三〕}佛弟子對於佛法的不斷努力，一貫的本於純潔無疵的淨信。這樣的信心現前，能使內心的一切歸於清淨，所以譬喻為「如水清珠，自淨淨他」。這樣的純潔心情，為修學正法的根基，一切德行依此而發展，所以說：「信為道源功德母」。以此為善的，可見佛法的德行，對於真理是怎樣的尊重！…〔下略〕…

(5) 印順導師《學佛三要》〈慧學概說〉p.162～p.164：

真實圓滿的大乘智慧，其究極體相，可從四方面去認識：

一、信智一如：談到智慧，並非與信心全不相關。按一般說，一個實在的修行者，最初必以信心啟發智慧，而後更以智慧助長信心，兩者相關相成，互攝並進，最後達到信智一如，即是真實智慧的成就。^{〔1〕}在聲聞法中，初學或重信心（信行人），或重慧解（法行人）；但到證悟時，都能得四證信——於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，也即是得真實智慧，成就證智，這即是小乘的信智一如。^{〔2〕}大乘經裡的文殊師利，是大智慧的表徵，他不但開示諸法法性之甚深義，而且特重勸發菩提心，起大乘信心，所以稱文殊為諸佛之師。依大乘正信，修文殊智，而證悟菩提，這是大乘法門的信智一如。二、悲智交融：…〔中略〕…三、定慧均衡：…〔中略〕…四、理智平等：…〔下略〕…

⁵ 印順導師《佛法概論》〈第十章 我論因說因 第一節 佛法以因緣為立義大本〉p.138：

^{〔一〕}^{〔1〕}^{〔A〕}人生現有的痛苦困難，^{〔B〕}要追求痛苦的原因，^{〔C〕}知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅。^{〔D〕}但這非求得對治此困苦的方法不可，^{〔2〕}如害病求醫，^{〔A-B〕}先要從病象而測知病因，^{〔C-D〕}然後再以對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。

^{〔二〕}因此，^{〔1〕}學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生，所以滅的條件，才能合理的解

2.緣起與四諦的相即

說到緣起，並非與四諦各別的。

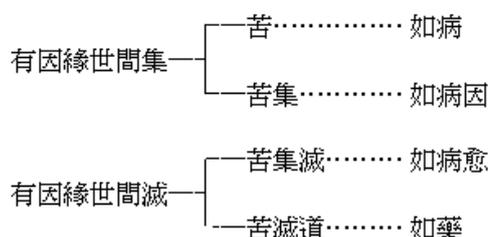
(1) 緣起的流轉序列——苦集二諦的系列說明

^(一) 主要是⁽¹⁾〔A〕從苦迫的現實，^(B)而層層推究，尋出苦痛的根源，⁽²⁾發見了〔A〕苦因^(B)與苦果間，所有相生相引的必然軌律。這就是：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，有緣生，生緣老病死。

^(二)〔1〕這是典型的十二緣起說，⁽²⁾實在就是苦與集的系列說明。⁶

決他，使應生的生起，應滅的滅除。

⁽²⁾從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。



⁶ 下文（《成佛之道（增註本）》p.207～p.211）所說：

佛為阿難說：緣起義甚深——此有故彼有，此生故彼生；無常空無我，惟世俗假有。

…〔中略〕…

^(一)上面說到過的十二緣起說，⁽¹⁾在一般人的心目中，這不過是煩惱起業，業感苦果的說明；說明了生死的無限延續，並非神造而已。就是部分的分別法相的佛學者，也每每如此。如真的這樣，這不過是緣起的世間正見，怎麼能解脫生死呢？⁽²⁾阿難曾代表過這樣的見地，以為緣起是很好懂的。「佛」就因此「為阿難說」：『諸緣生（起？）法，其義甚深』（4.032）；「緣起義」是「甚深」甚深，如大海一樣的，不容易測度到底裏的。要知道，緣起是佛在菩提樹下覺證得來的，不要說人，就是天（玉皇大帝之類）、魔、梵（耶和華等），也都是不能通達的。這是佛法超越世間，勝出世間的根源，當然是『甚深極甚深，難通達極難通達』的了！

^(二)緣起實在太深了！⁽¹⁾如十二支的因果相生，說明了生死的無限延續，這已經是很深的了！⁽²⁾再來觀察：眾生的生死，始終在這樣的——十二支的情形下流轉；只要是眾生，是生死，就超不過這十二支的序列。所以十二支是生死的因果序列，有著必然性與普遍性的。^(A)從因果的不同事實，^(B)而悟解到一切眾生共同的必然理性，堅定的信解，這才得到了初步的成就。⁽³⁾但還要再深入，徹悟更深的真義。

^(一)佛的開示緣起，總是說：『⁽¹⁾依此有彼有，此生故彼生；⁽²⁾調無明緣行，行緣識……生緣老死』（4.033）。要知道：⁽¹⁾無明，行……老死，這十二支的因果相生，是^(A)緣起的事實，^(B)或緣起的序列；⁽²⁾而「此有故彼有，此生故彼生」，才是緣起的法則。因果的所以成為因果，生死的所以成為生死，都離不了這個——此有故彼有，此生故彼生的定律。這樣，就進到了緣起事物的一般理性了！

^(二)試問：因果到底是什麼意義呢？怎樣才會成為因果呢？依佛開示的緣起來說：

⁽¹⁾〔A〕有，是存在的意思。這不是自有、永有的存在，而是生滅的存在，^(B)所以又說生，生是現起的意思（約徹底的意思說：存在的就是現起的，現起的就是存在的）。

⁽²⁾〔A〕〔a〕為什麼能存在？為什麼會現起呢？這是離不了因緣的。依於因緣的關係，才能存在的，現起的。^(b)那個因緣呢？也是存在的，現起的；他如不是存在的與現起的，就不能成為果法存在與生起的因緣了！那個因緣自身，既然是存在的，現起的，那當然也要依於另一因緣。^(c)就是另一因緣，當然也不能不是存在的與現起的了。

^(B)這樣的深刻觀察起來，盡世間的一切事事物物，盡一切眾生的生死生，無非是成立於這樣的原理：因（有）存在所以果存在，因（生）現起所以果現起。一切都是依於因緣的，也就是離不了因緣的，

〔2〕緣起的還滅——滅道二諦

^{〔一〕}緣起，是說這些（苦，集等），都是依緣（關係，條件，原因）而才能存在的，發生的。

^{〔二〕}所以可從因緣的改變中，使他消解而達到解脫，這就是滅道二諦。

〔三〕結說

所以，在下文的說明中，^{〔1〕}以四諦為綱，^{〔2〕}而同時說明了緣起法門。⁷

離了因緣是不能存在的。

^{〔3〕}依這『此有故彼有，此生故彼生』的定律而觀察起來，^{〔A〕}什麼都不是自有的，永有的，^{〔B〕}一切世間，一切生死，無論是前後的，同時的，都無非是展轉相關的，相依相待的存在。展轉相關的，相依相待的存在，才能成為因果。

^{〔三〕}所以，從佛悟證的『此有故彼有，此生故彼生』的因果定律，就能正見因果的深義，而不是庸俗的因果觀了！

依照這深刻的因果觀，來正觀一切，就能正確地了解：一切是「無常」的，是「空無我」的。…〔中略〕…

這樣，器界也好，眾生也好，一一法也好，都「惟」是「世俗」的「假有」了。…〔下略〕…

⁷（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.219～p.220：

又復正見者，即是四諦慧；如實知四諦，應斷及應修，惑苦滅應證，由滅得涅槃。

^{〔一〕}出世的解脫道，是以緣起及四諦法門為綱要的。所以說到正見，除知緣起的集、滅外，還有四諦的正見，這是經中特別重視的。

^{〔二〕}^{〔1〕}正見流轉還滅的緣起法，是依因而起，依因而滅的正見。但這不是空洞的因果觀，有空觀，而是^{〔A-C〕}無明緣行等的依緣而有，無明滅就行滅等的依緣而無。因果相依的必然性，^{〔D〕}從中道的立場，如幻假有緣起觀中，正確的體見他，深入到離惑證真的聖境。

^{〔2〕}四諦，也是因果的：苦由集而生，滅依道而證，這是世間與出世間兩重因果。觀察的對象，還是現實苦迫的人生。^{〔A-B〕}從苦而觀到集（如從老死而觀到愛取為緣，到無明為緣一樣），^{〔C〕}然後覺了到集滅則苦滅的滅諦（如知道無明滅則行滅……老死滅一樣）。^{〔D〕}但怎能斷集而證滅呢？這就是修道了。道是證滅的因，也是達成集苦滅的對治。

^{〔三〕}這樣，^{〔1〕}知四諦與知緣起，並非是不相關的（十二緣起也可以作四諦觀，如老死，老死集，老死滅，滅老死之道，經中說為四十四智）（4.048）。

^{〔2〕}所以^{〔A〕}緣起「正見」，也「即是」知「四諦慧」。^{〔B〕}不過在說明上，^{〔a〕}緣起法門著重於豎的系列說明，^{〔b〕}四諦著重於橫的分類而已。

…〔下略〕…

（2）印順導師《佛法概論》〈第十章 我論因說因 第一節 佛法以因緣為立義大本〉p.137～p.138：

總說 ^{〔一〕}以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法，唯一的特色，是因緣論。如《雜含》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」（卷二·五三經）。

^{〔二〕}因與緣，^{〔1〕}佛陀不曾有嚴格的界說。^{〔2〕}但從相對的差別說：^{〔A〕}因約特性說，緣約力用說；^{〔B〕}因指主要的，緣指一般的。

^{〔三〕}因緣可以總論，即^{〔1〕}^{〔A〕}每一法的生起，必須具備某些條件；凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。^{〔B〕}不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。^{〔2〕}佛法所說的集——生與滅，都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。

^{〔四〕}^{〔1〕}人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅。但這非求得對治此困苦的方法不可，如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後再以對治

二、釋「甚深諸佛法，由是而顯示」

（一）總釋：甚深的大乘法，也是由四諦緣起顯示

^{〔一〕}一般以為：四諦與緣起，是小乘法。

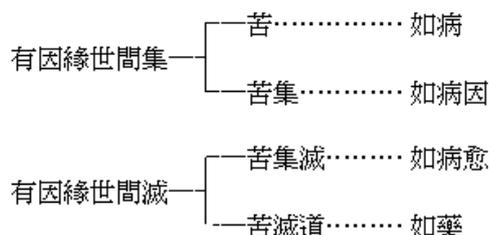
^{〔二〕}不知大乘的「甚深諸佛法」，也都是「由是而顯示」出來的。

（二）詳論：大小的不同

1. 偏重不同

病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。^{〔2〕}因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦之所以生，所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除。

^{〔五〕}從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。



（3）印順導師《佛法概論》〈第十章 我論因說因 第二節 因緣的類別〉p.144 ~ p.146：

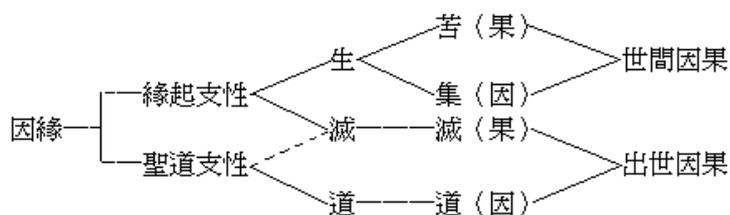
二大理則 ^{〔一〕}佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，^{〔1〕}依此而成為事實，^{〔2〕}依此而顯示真性。如上面說到的「^{〔1〕}有因有緣集世間，有因有緣世間集；^{〔2〕}有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。^{〔1〕}說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；^{〔2〕}說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。

^{〔二〕}^{〔1〕}經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。^{〔2〕}聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的二大理則。

^{〔三〕}佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這二大理則，都有必然性與普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，^{〔1〕}雖還有研究的餘地，^{〔2〕}但能重視此二大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

^{〔四〕}這二大理則，都是因緣論。^{〔1〕}緣起支性是雜染的、世間的，^{〔2〕}聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。^{〔1〕}有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。^{〔2〕}清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此二大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。

^{〔五〕}如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



約偏重的意義說：^{〔1〕}小乘法著重於苦與集的說明；^{〔2〕}大乘法著重於滅與道，特別是滅的說明。

2.質同量別

〔1〕事實：中觀及瑜伽都不離四諦與緣起

就以大乘的中觀及瑜伽二宗來說：^{〔1〕}中觀者對於空性，^{〔2〕}瑜伽者對於緣起，都不曾離開了四諦與緣起一步。

〔2〕經證

A.勝鬘經：小乘是有量、有作四諦，大乘是無量、無作四諦

經上說得好（《勝鬘經》）：^{〔1〕}小乘是有量的四諦，有作的四諦；^{〔2〕}大乘是無量的四諦，無作的四諦(4.003)⁸。

B.涅槃經：下智觀緣起得聲聞菩提，上上智觀緣起得佛菩提

又說（《涅槃經》）：^{〔1〕}下智觀緣起，得聲聞菩提；……^{〔2〕}上上智觀緣起，得佛菩提(4.004)⁹。

〔三〕結說：大小「不出四諦緣起」，只是「證悟偏圓、教說淺深」而已

佛法^{〔一〕}不出四諦與緣起法門，

^{〔二〕}只是^{〔1〕}證悟的偏圓，^{〔2〕}教說的淺深而已。

乙二 四諦為綱而同明緣起

丙一 總標四諦

苦集與滅道，是謂四聖諦。

一、釋文

四諦，就是「苦集與滅道」。這四者，經中稱為「四聖諦」。

二、詳論：四諦名四聖諦的原由

人人都有苦惱，人人都有煩惱（集），為什麼偏說四聖諦呢？

〔一〕唯聖者才能從四諦事實中體認而確證：凡夫有苦而無諦，聖者有苦有苦諦

^{〔一〕}從事實來說：^{〔1〕}苦是人生世間的苦迫現實；^{〔2〕}集是^{〔A〕}煩惱，^{〔B〕}與從煩惱而來的業力；^{〔3〕}滅是滅除煩惱，不再生起苦果；^{〔4〕}道是戒、定、慧，是^{〔A〕}對治煩惱，^{〔B〕}通達涅槃的修法。

^{〔二〕}但這些，^{〔1〕}唯有聖者才能從事實中體認出來，確實的證見他。

^{〔2〕}所以《涅槃經》上說：^{〔A〕}凡夫有苦而無諦，^{〔B〕}聖者有苦有苦諦(4.005)¹⁰。

〔二〕四諦性的真實，唯聖者才能決定無疑

又如^{〔一〕}《遺教經》說：『佛說^{〔1〕}苦諦，真實是苦，不可令樂。^{〔2〕}集真是因，更無異因。』

⁸ 註解~4.003《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正一二·二二一中）。

⁹ 註解~4.004《大般涅槃經》卷二七（大正一二·五二四中）。

¹⁰ 註解~4.005《大般涅槃經》卷七（大正一二·四〇六中——下）。

〔3〕苦若滅者，即是因滅，因滅故果滅。〔4〕滅苦之道，實是真道，更無餘道』（4.006）¹¹。

〔1〕人生世間的苦惱性，〔2〕煩惱的招集性，〔3〕涅槃的滅離性，〔4〕戒、定、慧的〔A〕對治性，〔B〕能通（涅槃）性，是確實的，必然的，絕對的，

〔二〕唯有聖者才能深切體悟到『決定無疑』，所以叫做四聖諦。

丙二 詳論四諦

丁一 世間染因果

戊一 橫說苦集

己一 苦諦

庚一 總說八苦

苦者〔1〕求不得，〔2-3〕怨會愛別離，〔4-7〕生老與病死，〔8〕總由五蘊聚。

一、總說「苦」

〔一〕四諦中，先說苦諦，這是現實的身心世界為我們所應該首先體認的。

〔二〕「苦」〔1〕是〔A〕逼〔B〕惱的意思，〔A〕逼切身心〔B〕而致困惱不安的。

〔2〕佛曾說了種種苦的分類，但從人類的立場來說，最切要的是八苦。

二、詳釋「八苦」

（一）釋「求不得，怨會愛別離，生老與病死」：枝末七苦——分為三類

1. 求不得：對「外物」所引起的苦

一、所「求不得」苦：〔一〕無論是名譽，權位，眷屬，財富……這是人人所希求的，可是卻常常是求之不得。〔1〕希求而得不到，是苦惱；〔2〕有了，得到了，〔A〕希求他不致失去，〔B〕或發生困難而希望不要他，可是卻不如心願。經上說：『所求若不遂，惱患如箭中』（4.007）¹²，就是求不得苦。

〔二〕這是我們在對於外物關係所引起的困惱。

2. 怨會、愛別離：對「社會（可通於五趣）」所引起的苦

二、「怨」憎聚「會」苦；三、恩「愛別離」苦：〔一〕這是我們在對於社會（可通於五趣）關係所引起的困惱。

〔二〕〔1〕意見不合的，相怨相恨的，〔A〕不見倒也耳目清淨，〔B〕可是卻要聚在一處，共住，共事，共談，無法諒解而卻又無法離開，真是苦惱之極。

〔2〕反之，父母，兄弟，夫婦，兒女，朋友，最親愛的，卻不能不生離死別，常陷於〔A〕遠地相思，〔B〕或『此恨綿綿無盡期』的失望回憶中。

3. 生、老、病、死：對「身心」所引起的苦

四、「生」苦；五、「老」苦；六、「病」苦；七、「死」苦：〔一〕這是我們在對於身心所引

¹¹ 註解~4.006 《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正一二·一一一二上）。

¹² 註解~4.007 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷三四引《義品》（大正二七·一七六中）。

起的困惱。

〔二〕〔1〕一般人總以為〔A〕生是可樂的，〔B〕老、病與死亡才是悲哀的。

〔2〕不知道生了就不能不老，不能不病，不能不死；老、病、死由生而來，那生有什麼可樂呢？生是苦根，老、病、死如枝葉花果一樣。從根芽到結果，都是苦的。

〔二〕釋「總由五蘊聚」：根本苦體——一切苦惱的總體

1.總釋：枝末的七苦，總由根本的五蘊苦而有

〔一〕從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。

〔二〕如推究起來，這些苦，「總」是「由」於「五蘊聚」而有。¹³

2.詳論：五蘊自身存在一切苦痛的癥結，就不能免於枝末七苦

※所以有一切問題、苦惱，只因有五蘊——身心自體

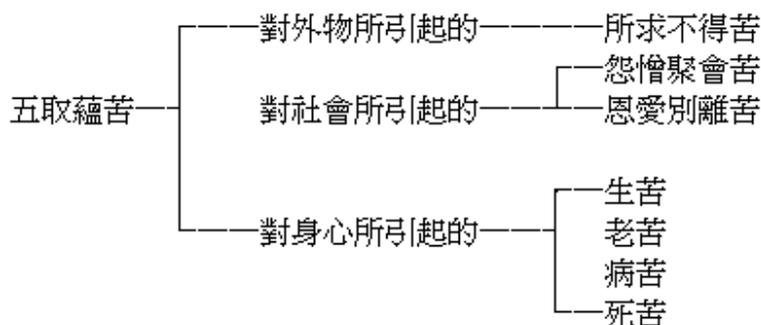
〔一〕五蘊，〔1〕是五類（五聚）不同的事素，〔2〕也就是我們身心的總和。

〔二〕這五蘊自身，〔1〕存在著一切苦痛的癥結；〔2〕在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。

〔三〕我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。

〔三〕結說：合稱八苦

〔1〕五（取）蘊是苦惱的總體，〔2〕與前各別的七苦，合稱為八苦。



14

¹³ 印順導師《佛法概論》〈第三章 有情——人類為本的佛法〉p.46 ~ p.47：

〔一〕〔1〕但世間的一切學理、制度，技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如〔A〕世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決。〔B〕但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。〔C〕至於生死等苦，更談不上解決。一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。

〔2〕如從根本論究起來，釋尊總結七苦為：「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。

〔二〕所以佛法〔1〕對於生產的增加，政治的革新等，雖也認為確要，〔2〕但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

¹⁴ (1) 印順導師《佛在人間》〈佛法是救世之仁〉p.204 ~ p.205：

二 身心充滿憂苦的解脫

一、憂苦的辨析：現在，再就個人的立場，來說個人憂苦的解脫。首先，對憂苦作一番辨析。

（一）、三類七苦：生、老、病、死苦；愛別離、怨憎會苦；所求不得苦：這是佛法一向的分類。經上說了這七苦，接著說：「總略言之，五蘊熾盛苦」。五蘊熾盛是總苦，七苦是別苦。如總別合起來說，就是平常所說的八苦。…〔下略〕…

（2）印順導師《般若經講記》p.144 ~ p.146：

苦是一種感受；苦痛，有他的原因，知道苦痛的原因以後，才能用適當的方法來防制他消滅他。

〔^一〕從引發苦受的自體說，可大分為「身苦」與「心苦」。…〔中略〕…

〔^二〕從引發苦痛的環境說：〔¹〕有的苦痛是因物質的需求不得滿足而引生的（我與物），〔²〕有的是由人與人的關係而引生的（我與他），〔³〕有的是與自家身心俱來的（我與身心）。

〔¹〕此與身心俱來的痛苦，雖很多，然最主要的有「生」、「老」、「病」、「死」的四種。生與死，一般人不易感到是苦；在苦痛未發生之前，儘管感不到，可是生理心理的必然變化，這些痛苦終究是會到來的。

〔²〕人不能脫離社會而自存，必然地要與一切人發生關係，由於關係的好壞淺深不同，所引生的痛苦也就兩樣。〔^A〕如最親愛的父子、夫妻、兄弟、朋友等，一旦生離死別，心理就深生懊喪、苦痛，佛法中名此為「恩愛別離苦」。〔^B〕另有些人是自己所討厭的，不願與他見面的，可是「冤家路狹」，偏偏要與之相會，這名為「怨憎會遇苦」。此因社會關係而引生的愛別離、怨憎會苦，是常見的事，稍加回思，就可以知道。

〔³〕還有，人生在世上，衣、食、住、行是生活所必須，有一不備，必竭力以求之。〔^A〕求之不已，久而不得，事與願違，於是懊惱縈心，佛法名此為「求不得苦」。〔^B〕也有想丟而丟不了的，也可以攝在此中。

〔⁴〕像上所說諸苦，可大分三類：〔^A〕一、因身心變化所引生的苦痛——生、老、病、死；〔^B〕二、因社會關係所發生的苦痛——愛別離、怨憎會；〔^C〕三、因自然界——衣食等欲求不得所引生的苦痛。

（3）印順導師《佛在人間》〈佛法是救世之仁〉p.168 ~ p.175：

二、世間苦厄的問題所在：茲就人類的世界來說。說起人類的苦惱，形形式式，真是難以計量的。為什麼如此憂苦？憂苦由何而來？我們必須先研討這個問題，瞭解這一問題，才能從根本上解決他。如地方有土匪出現，為了治安，當然要去勦滅他們。但在出動清勦之前，必須先探得匪徒們的行蹤；匪徒們來侵襲時所採的路線；有什麼人在窩藏匪徒，代匪推銷贓物？瞭解了這些情形，才能有效的加以勦除。人類固有說不盡的憂苦，而憂苦是依什麼而存在的呢？如知道憂苦的來源，憂苦依什麼而生根？那才能設法來解決憂苦，祛除憂苦了！

憂苦雖然很多，歸納起來，不外二大類：

（一）、因〔¹〕個人、〔²〕家、〔³〕國、〔⁴〕全世界人類而生起：依苦痛——問題的形式來區分，約可分為上面四項。〔^一〕孟子說：「天下之本在國，國之本在家」。依此推論，「家之本在身」（個人），所以《大學》的治道，以〔¹〕修身、〔²〕齊家、〔³〕治國、〔⁴〕平天下為次第。〔¹〕「身」，就是個人自己。有了自己，就因自己的存在而有憂苦。眾多的憂苦中，有些是與別人無關，純粹是由自己身心所引生的。〔²〕由個人與個人的聚合——營為共同的生活，而成立了「家」庭。家是家的成員——夫、婦、父、母、子、女、兄、弟、姊、妹等所組成的。俗語說：「相見容易相處難」；「別時容易見時難」。在長期的相處中，眷屬間難免不引起家庭間的問題，就難免不為家庭而發生憂苦。〔³〕由「家」與「家」的聚合而成社會，或組織成「國」家。龐大的國家組織，對內部的和平、教化、繁榮……，難免有治理上的問題與困難，也就造成了國家的憂苦。〔⁴〕國與國之間，是不能隔絕而沒有關係的；有了關係，也就不免有了問題，問題就擴大而成「天下」的了。古人所說的「天下」，是全人類，也就是現今所稱的國際。

〔^二〕國際問題，由每個國家間的關係而形成。國家問題，是依各社團，各家庭的組合而存在。家庭問題，依家庭成員——個己的共聚而有。所以〔¹〕從問題的形式來看，依「天下」、「國」、「家」、「身」而有不同的憂苦。〔²〕而從根本去看，只是人類自己——是你自己，也是我自己。這樣，要求世界（天下）太平，必得從國治，從家齊，尤其要從每人自己的「修身」做起。這猶如要求國族的興盛，非注意國民的優生，國民的道德與健康等不可。否則，如基礎不固，材料的質地不好，再加偷工減料，建起來的房屋，怎能不倒塌呢！在這點上，儒學與佛法，儘管不完全一樣，但根本的

見地，是一致的。

(二)、對身心、眾生(人類)、自然而起的苦：^(一)⁽¹⁾上面所說，是約人間關係所構成，家、國、天下所有的不同問題，不同苦難。⁽²⁾而這裡，是約人的心境說。內心的生起憂苦，一定由於觸對境界；從對境的差別來說，就分為這三項。

^(二)⁽¹⁾人，是身心，就是精神與物質的和合。自己的生理、心理，都在瞬息不停的變化中。身心不斷的變化，漸漸的(生)老、病、死到來，從老、病、死而引生的憂苦，就是觸對身心而引起的。老、病、死，^(A)本是自然的必然現象，是人生無可避免的事。這是當然必然的，^(B)但我們一得人身，每人都想不老、不病、不死，至少是不歡喜自己老了、病了、死了。說句笑話，年輕的女子，大多怕年華消逝，而不肯道出自己的確實年齡；西方女子，以被問芳齡為不禮貌。這都道破了一個事實，就是怕老而引起的憂苦。為老、病、死而憂苦，是否明智，那是另一回事，而一般人，總是為此而憂苦，成為現實人生的普遍事實。

⁽²⁾另一類憂苦，是對^(A)眾生、^(B)人類而引生的。^(A)^(a)⁽¹⁾虎、狼、豺、豹等出現，令人畏怖，特別在古代，人與獸爭的時代。⁽¹¹⁾蚊刺蛇咬，也使人感到困擾。^(B)還有，穀物遭蝗蟲的災害；田鼠多起來，會把農作物吃光；家鼠損壞衣物；螞蟻、蒼蠅……，也同樣帶給人類不少的苦惱。這是人與旁生(與動物的含義相近)相接觸所引起的。^(B)對人類而引起憂苦，更為明顯。人是被稱為「社會的動物」，是不能離社會關係而獨存的。因此，人必須與他人相處，即使沒有共處，也多少不免有所關聯，種種的人事問題便接踵而來。人與人，^(a)由於個性、興趣、見解……的不同，彼此每產生種種的誤會、爭執、仇恨，也就由此而帶來了苦惱。^(b)即使感情好，恩愛非常，⁽¹⁾但感情是沒有定性的，一旦受到某種影響，感情也就隨之而起變化。不論是母子、夫婦、朋友，雖然關係不同，而感情不能融洽所生的苦痛，是沒有多大分別的。⁽¹¹⁾其實，情感親厚的眷屬知友，感情雖沒有變壞，而為了生離死別，所引起的苦惱，也每是常人所不能解免的。

⁽³⁾還有一類，對^(A)自然界，^(B)物質的關係而引起的。生存於大自然中的人類，離不了自然。人的生存，^(A)不能沒有衣、食、住、行等資生物，^(a)沒有或缺少，都會苦痛的。^(b)但有了多了，也常會引起困難。例如交通，⁽¹⁾從前依賴步行，小舟，交通是非常艱苦危險的。自有了汽車、飛機、輪船，交通的工具，把人類的空間距離縮短了。⁽¹¹⁾然在方便迅速的情形下，又有新的憂苦，如飛機、汽車、輪船的失事。特別是都市中的交通事故，日見嚴重。^(B)至於自然界，如^(a)天時的炎夏炙熱，或嚴寒徹骨，冰雪連天。^(b)⁽¹⁾天旱，求不得滴雨；⁽¹¹⁾有時卻大水為災。^(c)還有地震、颱風、海嘯、火山爆發……自然界的種種災害，是人類生活於大自然，觸對自然而生起的苦惱。

(三)、苦厄依人類自己而存在：^(一)由上所說，⁽¹⁾^(A)個人、家庭、國家、國際所有的問題解決不了，苦難重重，不消說是依個人，依人與人的結合而存在。^(B)就是對自然界，對眾生(人類)界，對自己的身心，所以有種種憂苦，也都是由於我們自己的存在。⁽²⁾^(A)有了我們自己——人類，便有種種的苦厄。^(B)人類所共處的世間，也就充滿了苦惱。

^(二)有苦惱，就有解除苦惱的要求，因而引發出解除苦厄的辦法。切實的說起來，⁽¹⁾世間一切學術——醫藥、教育、經濟、工巧、政治、法律，以及科學的聲光電化，無一不是與眾生人類有關；無一不為人類自己的存在而出現。⁽²⁾宗教，佛法的出現，也還是為了這個。如離開人類自己，或設想一沒有眾生，沒有人類的世界，那一切都不成為問題，也一切都不成其為憂苦了。

^(一)⁽¹⁾一般來說，人類的憂苦，存在於個人、家庭、國家、國際的關係中；存在於對自然界，對眾生界的關係中。所以世間的醫藥，教育……一切文化施設，對人類憂苦或福樂的關係，異常密切。⁽²⁾佛法並沒有輕視這些的重要性，而是說：老、病、死引起的憂苦，雖僅是個人的，卻是最基本的(也可說最原始的)；一切問題，一切苦痛即使解除了，而每個人的老、病、死苦，還是存在的。

^(二)佛法是說：⁽¹⁾^(A)物產的增加，政治的革新等，對人生苦厄的解除，幸福的增進，雖極為重要，^(B)而最根本的，還是每個人理性的智慧，與道德的提高。消除種種不良的心理因素，淨化自己的身心。重視個人——根本的革新與完善，才能徹底的解除苦厄，實現個人、家庭、國家、國際的真正幸福。⁽²⁾否則，不重視人類自己的修治革新，一味向外求解決。覺得別人不好，起來打倒他，而不知問題並沒有解決。因為代之而起的一群，每人自己都具有同樣的問題。覺得物資不足，盡量向外求發展，而不知物資的發達，與個人的福樂，國際的和平，不成正比例，而還是那樣的鬥爭與迫害。

^(三)以佛法的觀點來看，一切憂苦，一切問題，是依人類自己而存在。唯有從自己的理解，自己的

改善，自己的解決中，才是根本而徹底的辦法。

三、問題的分析與推究：…〔下略〕…

(4) 印順導師《佛法概論》〈第三章 有情——人類為本的佛法〉p.43 ~ p.50：
第一節 佛法從有情說起

有情的定義 凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

…〔中略〕…

有情為問題的根本 ^{〔一〕}世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的。為了離苦得樂，發為種種活動，種種文化，解除他或改善他。

苦事很多，佛法把他歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦
愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦
所求不得苦——對於自然的苦

生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生等學術事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。

愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。如仇敵相見，怨惡共住，即發生怨憎會苦。這都是世間事實；政治、法律等也多是為此而創立的。

所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。《義品》說：「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」，這是求不得苦的解說。

…〔中略〕…為了解決這些，世間提倡增加生產，革新經濟制度等。

但世間的一切學理、制度，技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決。但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生死等苦，更談不上解決。一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為：「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。所以佛法對於生產的增加，政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情的反省、體察不可。

^{〔二〕}進一步說：有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，^{〔1〕}或從客觀存在的立場出發，…〔中略〕…他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^{〔2〕}另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。

庚二 特明苦體

辛一 五蘊

所謂^{〔1〕}五蘊者，色受想行識，^{〔2〕}取識處處住，染著不能離。

一、釋「所謂五蘊者，色受想行識」

（一）總說

1. 定義

（1）五蘊：五類不同的事素

上文「所」說的「五蘊」，是五類不同的事素。

（2）蘊：聚集——同類相聚，每一類都包括很多事素

同類相聚，每一類都包括了很的事素，所以叫蘊，蘊就是聚集的意思。

2. 譬喻：五蘊像五個拔刀賊——使眾生苦迫而無法逃脫魔區

佛說到苦諦，^{〔1〕}每約五蘊來說。

^{〔2〕}經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，¹⁵這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的東西。

（二）詳論

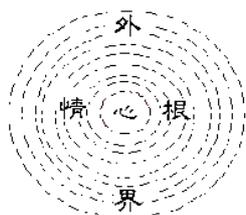
五蘊到底是那五類呢？是「色受想行識」。

1. 色蘊

一、色蘊：^{〔1〕}色的定義是『^{〔1〕}變^{〔1〕}礙』，是^{〔1〕}可礙^{〔1〕}又可分的。^{〔1〕}有質礙，就是有體積而佔有空間的；^{〔2〕}有質礙，就是可分析的，可破壞的：這就是現代所說的物質。

^{〔2〕}但從物質生起的能力，佛法也稱之為色。^{〔1〕}雖然所說能力化的色，指善惡行為的潛能，^{〔2〕}然與現代所說的『能』，也很有類似的見地。

2. 受蘊：受是心的情緒作用——領納（心所）



有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，觀察他來自何處，去向何方？有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

^{〔3〕}探究人生意義而到達深處，即是宗教。…〔中略〕…^{〔1〕}所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴他而得超脫現實的苦迫。…〔中略〕…^{〔2〕}佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

¹⁵ 印順導師《雜阿含經論會編（上）》p.334：
二一二(133.001)；三九〇（一一七二）

五拔刀怨者，譬五受陰。

二、受蘊：^{〔一〕}受的定義是『領納』。

^{〔二〕}在內心觸對境界時，領受在心，引起內心的情感，感到或苦或樂的，叫做受；受就是內心的情緒作用。

3.想蘊：想是心的認識作用——取像（心所）

三、想蘊：^{〔一〕}想的定義是『取像』，就是認識作用。

^{〔二〕}在認識境界時，內心就^{〔1〕}攝取境相，現起表象作用；^{〔2〕}再加構想，聯想等，成為概念；^{〔3〕}依此而安立種種的語言或文字。

4.行蘊：行是心的意志作用——造作（心所）

四、行蘊：^{〔一〕}行的定義是『造作』。在對境而引起內心時，心就採取行動來對付，如經過心思的審慮，決斷，發動為身體的，語言的行動。¹⁶

¹⁶（1）印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.59：

三、行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身，發語的行為。

（2）印順導師《佛法概論》〈第七章 關於有情流轉的業力〉p.98：

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。

（3）印順導師《華雨集第二冊》〈中編 「大乘佛法」 第四章 懺悔業障 第一節 「佛法」的懺悔說〉p.169～p.171：

依「佛法」說：^{〔一〕}^{〔1〕}身體與語言（文字）的行為，是思心所所引發的。對於當前接觸的事物，怎樣去適應、應付？由意識相應的思（心所），審慮、決定，然後發動身體與語言的動作去應付，這就是身業與語業；內在思心所的動作，名為意業。身業、語業與意業，總名為「三業」。^{〔2〕}這種內心與表現於身、語的行為，佛也還是一樣，如「十八不共法」中，有「身業隨智慧行」，「語業隨智慧行」，「意業隨智慧行」；三業與智慧相應，一切是如法的善行。

^{〔二〕}^{〔1〕}在這三業的造作中，如內心^{〔A〕}與貪、瞋、邪見等相應，損他或有損於自他的，表現於外的身業、語業，是不善業——惡業。^{〔B〕}如與無貪、無瞋、慚、愧等相應，利他或自他都有利的，表現於外的身業、語業，就是善業。這樣的善業與不善業的身語動作，為內心所表現的，所以名為表業。

^{〔2〕}這種善惡業的行為，^{〔A〕}影響於他人——家庭、社會、國家（所以惡行要受國法的制裁），^{〔B〕}更深深的影響自己，在自己的身心活動中，留下潛在的力量。這種善惡的潛力，在「緣起」法中，名為「有」——存在的；也名為「行」——動作的。潛存於內在的善惡業，名為無表業。

（4）印順導師《佛法是救世之光》〈美麗而險惡的歧途〉p.320～p.321：

^{〔一〕}我們的心理活動，生理活動，一向受著明了意識的節制與指導。這種明了意識的制導作用，使我們的身心活動，形成慣習性。無論是有意識的，無意識的（下意識的），活動都受到限制。

^{〔二〕}^{〔1〕}從心理方面來說，^{〔A〕}一般是：率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心——五心次第生起。^{〔B〕}如是慣習了的，每從率爾心（突然的觸境生識）而直接引起染淨心，或者直接引起等流心（同樣的心境，一直延續下去）。我們對於事理的考察，法義的決了，經過相當時期，大都造成思想的一定方式。等到思想定了型，總是在這樣的心境下去了解，去思考，去行動，很難超出這個圈子。又如專心想念什麼久了，就是談話、喫飯、走路、做工，什麼時候，內心都離不了那種境界。連自己要丟開他，也不容易做到，（如這是貪瞋癡慢等雜染心，心理就會失常，或者顛狂）。

^{〔2〕}從生理方面來說，^{〔A〕}一般是：審慮思、決定思、發動（身）思——三思次第的生起。^{〔B〕}但如是慣習了的，就不必經審慮與決定的過程，直接發為身體的動作。…〔下略〕…

^{〔二〕}行，^{〔一〕}本是思心所，是推動內心去造作的心理作用——意志作用。

^{〔二〕}因此，凡以思——意志為中心的活動，所有一切複雜的心理作用，除了受，想以外，一切都總括在行蘊裏。¹⁷

5.識蘊：「識」是能識的統覺——「心」是內心的統覺作用（「心所」是內心中不同的心理作用）

五、識蘊：^{〔一〕}識的定義是『了別』——明了，識別。

^{〔二〕}我們的內心，原是非常複雜的。^{〔一〕}把不同的心理作用分析起來，如受，想，思等，叫做心所。

^{〔二〕}而那^{〔A〕}內心的統覺作用，叫做心。^{〔B〕}此心，從認識境界的明了識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。¹⁸

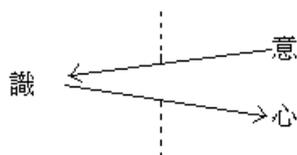
¹⁷ 印順導師《佛法概論》〈第八章 佛法的心理觀〉p.117：

^{〔一〕〔一〕〔A〕}直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，於是^{〔B-C〕}引起自心的痛苦或喜樂——受；種種分別——想；^{〔D〕}引起見於身體語言的動作——思。^{〔二〕}五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。

^{〔二〕}五蘊中的行蘊，以思心所為主。除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

¹⁸（1）印順導師《佛法概論》〈第八章 佛法的心理觀 第一節 心意識〉p.111～p.112：

心及三者的綜合 心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多」。質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在而長成的，所以古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。…〔中略〕…所以此心為種種的集起義，又是種種的統一義。這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



^{〔一〕〔一〕}識，約認識境界——內境、外境說。^{〔二〕〔A〕}識由何來，由身心交感的——心理源泉的意處而來。^{〔B〕}識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

^{〔二〕}心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

^{〔三〕〔一〕}識多對境界說，^{〔二〕}意多對根身說，^{〔三〕}心多對心所說。

（2）印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.58～p.60：

蘊觀 …〔中略〕…^{〔一〕}佛以慧眼觀有情，歸納有情的蘊素為五聚，即五蘊——色、受、想、行、識。這五者，約情識的能識、所識而分。

^{〔二〕〔一〕}所識知中，^{〔A〕}…〔中略〕…除形質的色蘊外，^{〔B〕}內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：一、受蘊：…〔中略〕…二、想蘊：…〔中略〕…三、行蘊：…〔中略〕…分析內心的心理活動，有此三類，…〔中略〕…為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，^{〔a〕}雖是能識，^{〔b〕}但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。

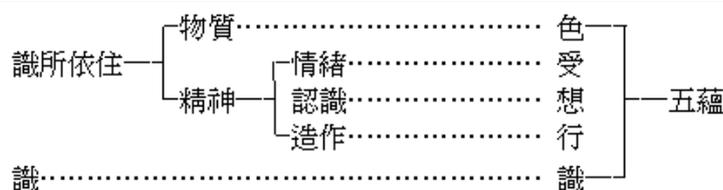
^{〔二〕}如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。…〔中略〕…

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。…〔中略〕…綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。

（三）結說：我們執為我我所，其實都不離五蘊——不外身心的活動、物質與精神而已

^{〔一〕}色是物質的，受想行識是精神的；輪迴在生死中的眾生，就是這五蘊。

^{〔二〕}^{〔1〕}我們所自以為是我，或是我的，^{〔2〕}其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。¹⁹



(3) 印順導師《佛法是救世之光》p.216：

^{〔一〕}^{〔1〕}色是物質。^{〔2〕}受是內心觸對境界時所引起的情緒反應。^{〔3〕}想是內心對境所起的表象作用。^{〔4〕}行是內心觸對境界時，經審慮，決定而動身發語的行為，所以是意志作用。^{〔5〕}識是主觀的心識。

^{〔二〕}色也好，識也好，都是千差萬別的，總攝為五大聚，所以叫五蘊。依佛法說：我們的身心世界，不外乎五蘊而已。

¹⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.357～p.358：

^{〔一〕}^{〔1〕}一般所說的：我走、我拿、我歡喜、我想像、我作為、我認識，都是不離身心——五蘊的。所以一般的我執，都是執蘊為我的。但五蘊是眾多的，生滅無常的，苦的，這與我的定義——是一、是常、是樂，並不相合。如真的五蘊就是我，那就不成其為我，要使大家失望了。

^{〔2〕}一般宗教家，經過一番考慮，大都主張離蘊計我，認為離身心——五蘊外，別有是常、是樂，微妙而神秘的我。但以正理推求，也決「非」是「離蘊」而有我的。因為離了五蘊，就怎麼也不能形容，不能證明我的存在，不能顯出我的作用。怎麼知道有我呢？眾生的執我，都是不離身心自體的，並不如神學家所想像的那樣。...〔中略〕...

^{〔二〕}經這樣的觀察，「故知」是「無我」的，並沒有眾生妄執那樣的我體；我不過是依身心和合相續的統一性，而假名施設而已。

(2) 印順導師《性空學探源》p.48～p.49：

^{〔一〕}六處以有情身心自體為中心，凡夫自覺為我，而向外緣取六境；這我是主動的，建立在能邊。如說：「我眼能見色，我耳能聞聲，乃至我意能知法」。

^{〔二〕}五蘊呢，它是在有情認識活動上說的，是依四識住建立的。識是能知的精神，有能知必有所知。這所知可分二類：一、一切外在的物質現象，就是色蘊。二、內在的心理形態，即受、想、行三蘊。不問是內是外，它都是識的所知，而識也是所知的，所以經中說：「一切所知是五陰」。凡夫在這五蘊上執我，這我都建立在所邊，它與六處我之建立在能邊略有不同。

(3) 印順導師《性空學探源》p.65：

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。先從大看到小，^{〔1〕}眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如^{〔A〕}《雜阿含》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。

^{〔B〕}《雜阿含》三〇六經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為人。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的。^{〔2〕}如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含》云：「心識轉於車」。這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。^{〔3〕}若再退一步，...〔下略〕...

二、釋「取識處處住，染著不能離」：五(取)蘊的安立，由「四識住」而來

(一) 取識處處住

眾生的五蘊，^(一)叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。⁽¹⁾從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。⁽²⁾而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。²⁰

^(二)佛說有『四識住』法門：⁽¹⁾我們的「取識」(與煩惱相應的識)，是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：^(A)物質的色；^(B)情緒的受；^(C)認識的想；^(D)造作的思。

⁽²⁾取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。²¹

(二) 染著不能離：取識對境染著，正像陷身網羅荆棘叢中

取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。

^(一)識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。

²⁰ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.258 ~ p.259：

^(一)⁽¹⁾繫縛有兩種：一、煩惱繫縛五蘊：五蘊，不定要流轉在生死中，不過由煩惱，尤其是愛取繫縛住了他，才在生死中流轉的。五蘊從取而生，為取所取，又生起愛取，所以叫五取蘊。愛是染著，取是執取；由愛取力，執我我所，於是那外在的器界，與內在的身心，發生密切的不相捨離的關係，觸處成礙，成為繫縛的現象了。所以經中說：『非眼繫色，非色繫眼，中間欲貪，是其繫也』。二、五蘊繫縛眾生：眾生是假名的，本無自體；不過由五取蘊的和合統一，似有個體的有情。此依蘊施設的假我，在前陰後陰的相續生死中，永遠在活動，往來諸趣，受生死的繫縛。

⁽²⁾解脫也有兩種：一、以智慧通達諸法，離愛取的煩惱，不再對身心世界起染著執取。雖然還在世間，卻可往來無礙，自由自在的不受繫縛，這是有為的解脫。二、棄捨惑業所感的五取蘊身，入於無餘涅槃界，得到究竟解脫，後有五蘊不復再生，永遠離卻五取蘊的繫縛，這是無為解脫。

^(二)此是佛法的要義，自然要有正確的知見，所以先觀流轉、還滅的無自性，後觀繫縛、解脫的無自性。擊破了實有自性見，然後從緣起的假名中，建立生死與涅槃，繫縛與解脫。

(2) 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.81 ~ p.82：

^(一)又有以識為生死本的，此識為「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。

^(二)四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。舍利弗為摩訶拘絺羅說：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫軼者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也」(雜含卷九·二五〇經)。這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的，迫切的，緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

^(三)這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

²¹ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.59 ~ p.60：

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。…〔下略〕…

^(二)⁽¹⁾ 樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關係的。⁽²⁾ 如心愛的人，心愛的權位，財富……尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。

^(三) 取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。²²

（三）總結：能住識與所住色受想行，總合為五蘊——一切苦痛的總匯

總之，識是能住著的，色受想行是所住著的；總合為五蘊，就是一切苦痛的總匯。²³

辛二 六處

此復由六處，取境而生識。

²² (1) 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本 第一節 生死根本的抉擇〉p.79 ~ p.80：

無明與愛 …〔中略〕…^(一) 但從迷悟的特點來說，⁽¹⁾ 迷情以情愛為繫縛根本，⁽²⁾ 覺者以智慧——明為解脫根本。

^(二) 這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。⁽¹⁾ 從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；⁽²⁾ 如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。這樣，⁽¹⁾ 由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；⁽²⁾ 如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。

^(三) 此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以⁽¹⁾ 迷即有情——情愛，⁽²⁾ 悟即覺者。…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.161 ~ p.164：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

…〔中略〕…

^(一)⁽¹⁾ 每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。⁽²⁾ 但最根本的煩惱，是什麼呢？^(A) 在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^(B) 其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。

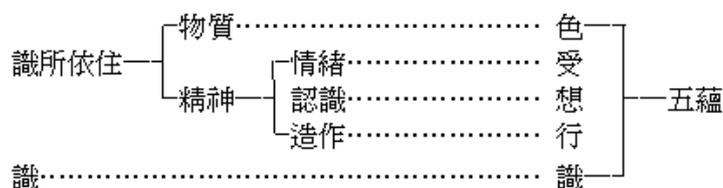
^(二) 這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。⁽¹⁾ 眼目被蒙蔽了，如無明。⁽²⁾ 棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

^(三) 我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。眾生在意無意中，確是這樣的營為一切的活動。⁽¹⁾ 這^(A) 是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），^(B) 也是如膠如漆而染著一切的；⁽²⁾ 這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。…〔下略〕…

²³ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.59 ~ p.60：

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識，在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方南西北方四維上下，除欲、見法、涅槃」（雜含卷三·六四經）。

綜合此四識住的能住所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



一、總釋

（一）釋「此復由六處」

眾生的身心自體，就是苦惱的總聚。^{〔一〕}除了五蘊的開示而外，佛又有六處說（又十二處），六界說（又十八界）。

^{〔二〕}所以「此」苦聚，「復由六處」來開示。六處，是眼處，耳處，鼻處，舌處，身處，意處。

^{〔1〕}六處又叫六根，都是『生長』的意義。²⁴

^{〔2〕}六處^{〔A〕}是身心自體的又一分類，^{〔B〕}說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。

^{〔3〕}六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。如^{〔A-E〕}眼，耳，鼻，舌，身，是物質的，是能見色，聞聲，嗅香，嘗味，覺觸的生理官能。佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。^{〔F〕}意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。

^{〔4〕}眾生的認識，是不能離開六處而成立的。²⁵

²⁴ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.60：

處觀 處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。

²⁵ 印順導師《佛法概論》〈第八章 佛法的心理觀〉p.105～p.111：

第一節 心意識

^{〔一〕}意為有情的中樞 有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」（雜含卷二·三五經）。佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認^{〔1〕}此三者為同一的；^{〔2〕}但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。

先說意：意的梵語，即「末那」（不必作第七識解），是「思量」義。意的特殊含義，有二：

一、意為身心交感的中樞：有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。意根與五根的關係，如《中含·大拘絺羅經》說：「意為彼（五根）依」。^{〔1〕〔A〕}五根是由四大所造成的清淨色，是物質的，屬於生理的。^{〔B〕}意根為精神的，屬於心理的。意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。^{〔2〕}所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。^{〔A〕}從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；^{〔B〕}從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。…〔中略〕…

…〔中略〕…有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。^{〔1〕〔A〕}有人說：心理作用是由物質結構的生理派生的，這是抹煞意根，偏重物質。^{〔B〕}有人說：心是離根身而存在的，色根為心的產物，這是忽視色根，偏於心理。^{〔2〕}佛法的有情論，意根與五色根相依而存。^{〔A〕}單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；^{〔B〕}意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。如^{〔1〕〔A〕}眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。^{〔B〕}意根是根，所以也能攝取境界。《中含·大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界」。意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。^{〔2〕〔1〕}五根如新聞的採訪員，^{〔B〕}意根是編輯部的外稿搜集者。意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

二、意為認識作用的源泉：根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。^{〔1〕〔A〕}平常說：依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。^{〔B〕}精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以^{〔a〕}凡能生認識的心理根源，都稱為意根；^{〔b〕}而從此所生的一切識，也可總名之為意識。^{〔2〕}意為認識作用的根源，研究此發識的根源，^{〔A〕}佛教有二派解說不同——也有綜合的：^{〔a〕}一、主張「過

（二）釋「取境而生識」

〔一〕六根能攝取六種境界，就是色、聲、香、味、觸、法。

〔二〕依六根門而攝「取」六「境」，就能發「生」六「識」：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

二、特論：根境識（六處與五蘊）的關係

〔一〕〔1〕六識〔A〕是依六根而發生的，六根是增上緣。^{26〔B〕}也是緣六境而發生的，六境是所緣緣。²⁷因為根與境，對了別的識來說，都有生長的作用，所以也可以總合六根，

去意，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。^{〔b〕}一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，如十八界中有六識界，同時還有意界。

〔二〕依意生識 識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。《中含·喙啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。關於識的是一是多，古來大有爭辯。依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

…〔中略〕…古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，以為意識^{〔1〕}對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；^{〔2〕}意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六識中的意識。

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，意處為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。…〔中略〕…

〔三〕心及三者的綜合 …〔下略〕…

²⁶ 印順導師《中觀論頌講記》p.66：

「增上緣」，不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。

²⁷（1）印順導師《中觀論頌講記》p.66：

「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫（所）緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

（2）印順導師《佛法概論》p.6～p.7：

意境法 《成唯識論》說：「法調軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。

在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

（3）印順導師《中觀今論》p.159～p.160：

因為中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：〔一〕依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內。《中論》等現在，不難考見。所以，即沒有能所關係，它也還是可以存在的，因為除了心識，其餘的無限關係，並未消失。

〔二〕故有一重要意義，即〔1〕凡是有的，必是可知的；〔2〕但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。…〔下略〕…

（4）印順導師《中觀今論》p.60：

依《智論》說：〔1〕不但內外的有為法是緣起的，〔2〕因待有為而施設無為，無為也是緣起的。這樣，

六境，名為十二處。^[2]不過從眾生的身心自體來說，經中大都著重眼等六處。

^[2]六處為根門，這才取六境而生六識。等到六識起來，^[1]不但是了別境界，^[2]而且是煩惱相應，取著境界。取著境界，這個自心身體，就陷在苦痛的深淵了！²⁸

辛三 六界

或六界和合，

辛四 決斷

世間苦唯爾。

一、釋「或六界和合」

對於苦聚的身心自體，^[1]佛「或」著重於物質的分類，而說「六界和合」。如說：『四大圍空，有識在中，數名為人』(4.008)²⁹。³⁰

凡是存在的因果、事理，一切是緣起的存在；離卻緣起，一切無從安立。

²⁸ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.60～p.62：

處觀 處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。

^[1]有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。^[1]引發認識的有力因素——增上緣，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自體；為生識的有力因，所以名之為處。^[2]六處是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。有眼方能見色——此色為眼所見的，與色蘊的色，含義不同；有耳方能聞聲……。有六根，所以對根的境界，也就分為色、聲、香、味、觸、法——六境，為生識的所緣緣。

^[2]有所知與能知，而此二者皆以六處為中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成為認識。由六處而引發六識，才能分別境界。六處為認識的重要根源，所以^[1]隨六處而分識為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。^[2]由於六根門，所以有六塵——外六處、六識。^[3]繼之而引起的心理作用，也就分為六觸、六受、六想、六思、六愛等。這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。

^[3]此六處法門，如《雜含》(卷八·二一四經)說：「二因緣生識。何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……眼、色因緣生眼識；……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想」。

^[4]六處中的^[1]前五處，為生理機構，是色法。此色，經中稱為「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經等。^[2]意處是精神的源泉。依五處發前五識，能見五塵；依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來，假實等一切法。我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。

^[5]^[1]如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。^[2]但佛世重於內六處，如律說：「不得過五語六語」，即是一例。而「陰界六入」——入即處的異譯，為《阿含》及大乘經中常見的成語。

^[6]佛陀的處觀，本是^[1]從有情中心的立場，^[2]再進而說明內心與外境的。

²⁹ 註解~4.008《成實論》卷二（大正三二·二五一上）。

³⁰ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析 第一節 有情的分析〉p.57～p.58：

三處觀 佛法以有情為本，那就應該認識有情是什麼。^[1]佛常用「三處觀」去觀察有情，分別有情的真相。但有情的分別觀察，要從有情的流轉相續中，與身心的相依中去考察，不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者，如當作靜止、孤立的去考察，就會發生錯誤，誤解佛陀觀察的深意。^[2]論到三處觀，即五蘊觀、六處觀、六界觀。蘊處界的分別觀察，是從不同的立場去分別，看到有情的各個側面。^[A]蘊觀，詳於心理的分析；^[B]處觀，詳於生理的分析；^[C]界觀，詳於物理的分析。依不同的立場而觀有情自體，即成立此三種觀門，三者並不是截然不同的。^[A-B]蘊中的色蘊，界中的

^(二)⁽¹⁾^(A) 六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，^(B) 界是種類或因素的意義。

⁽²⁾ 六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。

⁽³⁾^(A-D) 地、水、火、風四（大）界，是物質特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。^(E) 空界，是空間。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。^(F) 識界就是了別，取著的六識。

⁽⁴⁾ 有了這六種因素，就成為眾生。³¹

二、釋「世間苦唯爾」：決斷

^(一)⁽¹⁾^(A) 眾生成就的身心自體，經上每說：『得蘊，得界，得處』(4.009)³²，這是眾生苦聚的一切。^(B) 有了這，就有了生命（約通俗說），也就有了苦迫。

⁽²⁾ 這正如老子說的：『吾有大患，為吾有身』。

^(二)⁽¹⁾ 但在外道的思想中，除了這身心現象而外，還有永恒不變的『靈』，或者叫『我』，

地水火風，可通於非執受的自然界。^(C) 六處雖專為有情身心的分析，但從六處而發識緣境，即由此說到內心外界的一切。⁽³⁾ 這有情中心論的觀察，都說到了心與色，即證明了有情是色心平等和合相應的存在者，不能偏重於物質或精神。

³¹ 印順導師《佛法概論》〈第四章 有情與有情的分析〉p.62 ~ p.64：

界觀 界，即地、水、火、風、空、識——六界。界有⁽¹⁾^(A)「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。^(B) 由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。⁽²⁾ 此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

^(一-四) 地、水、火、風四界，為物質的四種特性。《雜含》（卷三·六一經）說：「所有色，彼一切四大及四大所造色」。一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根，五塵。四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性，因素，應略為解說。⁽¹⁾^(A) 地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。^(B) 人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。⁽²⁾^(A) 地即物質的堅性，作用是任持；^(B) 水即物質的濕性，作用為攝聚；^(C) 火即物質的暖性，作用為熟變；^(D) 風為物質的動性，作用為輕動。隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。⁽³⁾ 地與風相對，水與火相對。^(A-B) 地以任持為用，因為他有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積，在因緣和合中，有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。地是物質的靜性，風是動性，為物質的兩大特性。^(C-D) 水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使他融解或分化。水是凝聚的，向心的功能；火是分化的，離心的功能，這又是物質的兩性。⁽⁴⁾ 四大是相互依存而不相離的，是從他的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；動亂而又凝合，堅定而又分化；一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。

^(五) 至於空界，是四大的相反的特性。物質必歸於毀壞，是空；有與有間的空隙，也是空；虛空是眼所見，身所觸的無礙性。凡是物質——四大的存在，即有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

^(六) 若再有覺了的特性，如說「四大圍空，有識在中」（成實論引經），即成為有情了。

³² 註解~4.009《阿毘達磨法蘊足論》卷一二（大正二六·五一三上）。

才是流轉於地獄，人間，天國的主體。其實，這是眾生愚癡的幻想產物。

⁽²⁾「世間」眾生在生死六道中受「苦」，苦因苦果的無限延續，更沒有別的，「唯」是這蘊，界，處而已。

二、特論：指出苦聚的徹底苦迫性，才能破我執而解脫自在

※是修學出世聖法所必要而首先深切解了

在佛說苦聚的開示中，^(一)⁽¹⁾一、指出了^(A)這是徹底的苦迫性：『真實是苦，不可令樂』。^(B)如不給以徹底的修治，是沒有任何希望的。

⁽²⁾二、指出了苦聚的事實，眾生才能從『靈性』，『真我』的神教迷妄中解脫出來，才有解脫自在的可能。

^(三)修學出世的聖法，這是必要而首先應該深切解了的。

己二 集諦

庚一 總說苦集〔惑業苦〕

辛一 苦由業，業由惑

苦生由業集，業集復由惑，

辛二 由惑而發業潤生以感苦果

發業與潤生，緣會感苦果。

一、釋「苦生由業集，業集復由惑」：苦由業，業由惑

(一) 苦生由業集

以下，說明集諦。

^(一)集是為因為緣而生起的意思。

^(二)⁽¹⁾眾生世間的「苦」果，為什麼會不斷的「生」起呢？這是「由」於「業集」。

⁽²⁾業，^(A)是為善為惡的行為（表業），^(B)又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。

⁽³⁾因業力的積集，苦果就從業力而集起了。

(二) 業集復由惑

但^(一)「業集」又為什麼生起呢？這是「由」於「惑」。

^(二)惑，是迷惑，是煩惱的通稱。

^(三)因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

二、釋「發業與潤生，緣會感苦果」：由惑而發業潤生以感苦果

(一) 總說

說到這，應該了解一個重要的問題。要知道，業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。

(二) 詳釋

1. 發業與潤生

煩惱對於業，有二種力量。

^{〔一〕}一、「發業」力：^{〔1〕}無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。³³^{〔2〕}所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。

^{〔二〕}二、「潤生」力：^{〔1〕}業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。^{〔2〕}也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。

2.緣會感苦果

由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。

〔三〕結說

所以，^{〔一〕}一般但說業感，是說得不夠明白的。

³³（1）印順導師《唯識學探源》p.21～p.22：

^{〔一〕}^{〔1〕}但識為什麼會入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？要解釋這些，所以又舉出行緣識。意思說：這是前生行為的結果，因前生行為所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就瞥然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。^{〔2〕}若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。^{〔A〕}無明，是從它不知與障礙真知方面說的；^{〔B〕}若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。

因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限制的奔放。

^{〔二〕}有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勘破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.161～p.164：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

…〔中略〕…

^{〔一〕}^{〔1〕}每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。^{〔2〕}但最根本的煩惱，是什麼呢？^{〔A〕}在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^{〔B〕}其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。

^{〔二〕}這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。^{〔1〕}眼目被蒙蔽了，如無明。^{〔2〕}棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

^{〔三〕}我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。眾生有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。^{〔1〕}這^{〔A〕}是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），^{〔B〕}也是如膠如漆而染著一切的；^{〔2〕}這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。…〔下略〕…

〔二〕〔1〕假如要說業感生死，〔2〕倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。³⁴

庚二 正明集諦

辛一 業

壬一 類別

業有〔1〕身語意，〔2〕善惡及不動。

壬二 力用

業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界。

一、釋「業有身語意，善惡及不動」：類別

集諦中，招感生死的業力，〔1〕在五乘共法中，已經說到。〔2〕現在略說「業有」二類的三業。

〔一〕「身、語、意」三業：從「業的所依」分類

一、「身語意」三業：這是從業的所依而分類的。

1. 三業的內容

〔1〕身業：「身表業（身體的動作）」與「身無表業（身體動作引起的潛能）」——皆屬於物質

〔一〕身體的動作，或是惡的，如殺生，偷盜等。或是善的，如不殺，不盜等。這不但是般的生理活動，而是帶有道德或不道德性質的身體動作。這種身體的動作，名為身表業，業就是動作的意思。

〔二〕由此身體的動作，引起潛在的動能，名為身無表業。這雖然無可表見，但是物質的能力化，有著招感果報的作用。

〔2〕語業：「語表業（語言的表達）」與「語無表業（語言表達引起的潛能）」——皆屬於物質

同樣的，〔一〕〔1〕語言的表達（文字，可說是語業的身業化）中，妄語，兩舌等是惡的；誠實語，和合語是善的，名為語表業。〔2〕由此語言的表達，而引起潛在動能，名為語無表業。

〔二〕〔1〕身業與語業，屬於生理的動作，〔2〕及引起的動能，都是屬於物質的。

〔3〕意業：與思心所相應的心心所法——屬於心

〔三〕意業，是屬於心的。與思心所相應的心心所法，是意業。

2. 業的體性

〔一〕有人說：業的體性，是思心所。內心的活動，是意業。由內心的發動而表現於身語，這種動身、發語的思，就名為身業語業。這樣的解說，是傾向於唯心論的說明。

³⁴ 印順導師《唯識學探源》p.22：

愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

^(二)然而，^(一)佛說善與惡的身業，語業，是天眼所見的色法。⁽²⁾所以，說(無表)業是物質引起的特種動能，應該更妥當些。³⁵

〔二〕「善、惡、不動」三業：從「招感的界」分類

二、「善惡及不動」三業。^(一)善業與惡業以外，什麼是不動業呢？⁽¹⁾這是與禪定相應的業。與色或無色定相應的業，當然是善的。但禪定的特徵是不動亂，所以業也叫不動業。

⁽²⁾這種不動業，能招感色界及無色界的生死。

³⁵ 參見：

(1) 印順導師《佛法概論》〈第七章 關於有情流轉的業力〉p.97 ~ p.98：

業的本質 相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行業。《雜阿含經》反覆的說到：「無明覆，愛結繫，得此識身」(如卷一二·二九四經)。愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識」。所以^{(1)(A)}愛約我我所的染著說；^(B)思約反應環境所起的意志推行說；^(C)行與業約身口意的活動說。⁽²⁾這本是相依共起的活動，不過從他的特性，給以不同的稱呼。

^{(一)(1)}行與業，指思心所引發的身心動作說，⁽²⁾而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。

^(二)從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以⁽¹⁾有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。⁽²⁾這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。

^{(三)(1)}古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識。或者因為業從身心所引發，能引發身心，所以說依於六處。然情識與六處，從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說。⁽²⁾所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.156 ~ p.157：

關於「業力存在」的體性，^{(一)(1)}有部是「無見無對」的色法；⁽²⁾經部是思上的功能；⁽³⁾成實、正量、大眾它們是心不相應行，但又有^(A)有別體、^(B)無別體的二派。

^{(二)(1)}有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

⁽²⁾經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

⁽³⁾這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

我以為，潛在的業力，是因內心的發動，通過身語而表現出來；又因這身語的動作，影響內心，而生起的動能。它是心色為緣而起的東西，它是心色渾融的能力。最適當的名稱，是業。^{(1)(A)}身表、語表是色法，因身語而引起的潛在的動能，也就不妨叫它無表色；至少，它是不能離卻色法而出現的。^(B)不過，有部把它看成四大種所造的實色，把它局限在色法的圈子裡，是多少可以批評的。^{(2)(A)}潛在的業力，本因思心所的引發而成為身口顯著的行為；又因表色的活動，引起善不善的心心所法，再轉化為潛在的能力。叫它做思種子，或心上的功能，確也無妨。^(B)不過，像經部那樣把業從身、語上分離出來，使它成為純心理的活動，規定為心上的功能。唯識思想，誠然是急轉直下的接近了，但問題是值得考慮的。

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。⁽¹⁾釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。⁽²⁾部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

〔二〕因此，善業與惡業，是專指能感欲界生死的業力而說。

二、釋「業滅如種習，百千劫不失，隨業感生死，不出於三界」：力用

（一）業滅如種習，百千劫不失

1. 疑：業滅過去，如何感果

〔一〕無論是〔1〕身語的動作，〔2〕或者由此而引起的動能——〔1〕表業〔2〕與無表業，依佛法說，這都是生滅無常的，剎那就過去了的。

〔二〕「業」已剎那「滅」而過去了，那怎麼還能招感後果呢？

2. 答

（1）通俗的譬喻

對於這，〔一〕經中〔1〕或比喻為「如種」子：如草木的開花結子，〔A〕雖然凋謝枯萎了，〔B〕但種子還會生芽，抽枝而發葉的。〔2〕或者比喻為如熏「習」：像藏過名香的匣子，〔A〕香雖已經取出了，〔B〕但匣裏還留有香氣一樣。

〔二〕因此〔1〕後代的學者，就成立種子說，或習氣說，來說明業力感果的可能，〔2〕但這到底是通俗的譬喻而已。³⁶

³⁶（1）印順導師《唯識學探源》p.127～p.128：

種子與習氣，都是根據比喻而來。〔1〕豆、麥，都是種子。種子雖需要其它適當的條件，才能抽芽、發葉、開花、結果；但豆葉、豆花與麥葉、麥花的差別，主要的是種子。水、土等條件，雖說能引起相當的變化，但究竟微乎其微。〔A〕種子不但有生起的功能，並且生起的結果，還和它同類。生起諸法的功能，叫它做種子，就是採取這個意義。〔B〕〔A〕後代的唯識學者，把種子演化貫通到異類因果，〔B〕其實種子的本義，在同類因果。〔2〕習氣，就是熏習的餘氣。像一張白紙，本沒有香氣和黃色，把它放在香爐上一熏，白紙就染上了檀香和黃色。這個熏染的過程，叫熏習；紙上的香氣和黃色，就是習氣（後代也叫它為熏習）。熏習的本義，是甲受了乙外鑠的熏染，甲起了限度內（不失本性）的變化。這雖是甲乙發生關係的結果，但甲是被動的主體，乙是主動的客體，關係不是相互的。

〔1〕〔A〕種子，《阿含經》早有明文，像「識種」、「心種」、「五種子」，各派都承認它是佛說（解說有出入）。像大乘唯識學的種子說，原始佛教是沒有的。這要經過學派的辨析，要有部異師與經部合作，才積極的發達起來。所以，一直到了大乘教中，還充滿有部系的色彩。〔B〕習氣，本不是能生諸法的功能，它與煩惱有關，與覆染本淨的思想相互結合。習氣的本義，是說受了某一法的影響，影響到本身，本身現起某一法的傾向與色彩。它被看為顛倒錯亂現象的動因。〔2〕〔A〕種子與習氣，經歷了錯綜的演變，往往化合成一體的異名。大乘唯識學裡，這兩者的差別性，已沒有絕對的分野；〔B〕但親生自果與受染亂現的思想，仍然存在，並且演出了各別的學派。這一點，我們應該深切的注意才好。

（2）印順導師《佛法概論》〈第七章 關於有情流轉的業力〉p.92：

這可見〔1〕釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的展轉相依，次第相續的活動中去說明。〔2〕後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

（3）印順導師《佛法概論》〈第十一章 緣起法〉p.152～p.154：

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。〔一〕一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這〔1〕不是直線的前後，螺旋式的前後，〔2〕是如環無端的前後。…〔中略〕…

〔二〕二、依緣起而有的緣生，〔1〕〔A〕佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，〔B〕與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。〔2〕〔A〕如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能

〔2〕佛法的深義

依佛法的深義來說，^{〔-〕〔1〕}過去了，或者說剎那滅了，這^{〔A〕}並非說等於沒有，^{〔B〕}而只是從現實存在而轉化為另一姿態。^{〔2〕}可以說：滅了，過去了，^{〔A〕}不是沒有，^{〔B〕}而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。^{〔3〕}如物質的從質而轉化為能，^{〔A〕}決非沒有，^{〔B〕}但不能以體積，質礙等物質概念來局限他。

^{〔二〕}所以業力的剎那過去，一樣的存在（當然不是現在），^{〔1〕〔A〕}只要遇到因緣的會合，就會招感果報，^{〔B〕}如能的化而為質一樣。

^{〔2〕}假使因緣不和合，業是永久存在的，無論是「百」劫，「千劫」，萬劫，無量數劫，業力「不」會「失」去，還是會感果的。³⁷

執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合于組織的、流動的，即無常、無我的；^{〔B〕}否則容易流為庸俗的自性因果。

³⁷（1）印順導師《成佛之道·五乘法（增註本）》p.78～p.80：

教理的說明，初學還是不容易，^{〔-〕〔1〕}現在姑且舉一「薪盡火相傳」的比喻來說明。莊子說：『薪火傳也，不知其盡也』（3.007）。廬山遠公大師，就曾引用來比喻死生相續的道理。如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。^{〔2〕}這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。

^{〔二〕}然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。

^{〔1〕}依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）。等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。

^{〔2〕}現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復然』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復然的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。不過，這到底是比喻而已。

^{〔3〕}如約佛法來說，過去了的業力，在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間，另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始。

（2）印順導師《學佛三要》〈生生不已之流〉p.32～p.33：

然依佛法來說：^{〔-〕〔1〕}物質是不息生滅的。生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。一切物質現象，都在成而壞，生而滅的過程中；無論是質的集散，質與能的轉化，大家都知物質是不滅（是存在的意思，不是沒有生滅現象）的。^{〔2〕}有情的心識，並不是物質所產生，不過依物質而顯現他的作用。人死了，生理機構解體了，一向生滅不已的心識，滅而不再生起，然而並非等於沒有。因緣和合時，前滅的心識，又為緣而引起心識的生滅相續。

^{〔二〕〔1〕}如從物質不滅的定律，撇開唯物論的謬見，^{〔2〕}信受心識的不滅（滅而不無，滅而為緣能生的存在），那麼對於生命的延續不已，順理成章的會確信起來。有了生命延續的信念，自能樹立光明

的人生觀，充滿活力，而努力於新生命的創造。

- (3) 印順導師《佛法概論》〈第七章 關於有情流轉的業力〉p.101 ~ p.102：

從前生到後生^{〔一〕}在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅。…〔中略〕…這種種業力，彼此相攝、相拒，相克制、相融和，成為有情內在極複雜的潛能。^{〔1〕}現在的身心，為過去某一系類的業力所規定；^{〔2〕}其他的，照樣存在，現在又加添了不少的新業。

^{〔二〕}雖同時有種種業，^{〔1〕〔A〕〔a〕}由於感得此生的業力，規定了此生的特性——如生在人類，即為人類的特性所限制，僅能在「人類生活」的限度內活動。^{〔b〕}其他的業，可能暗中活動，給此生以有限的影響，但終不能改變此生的特性。^{〔B〕}這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」。^{〔2〕}等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的熏發，有佔有優勢的另一系類業，起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。

^{〔三〕}這譬如：在同一國家中，人民從思想、經濟等而相互結合為種種階層，不同黨派；相攝相拒，互相消長。^{〔1〕}現在由甲黨當政，於現階段的政治施設，起著決定作用。^{〔A〕}雖同時有別的政黨，自由活動於社會底層，或能部分的影響現政局，^{〔B〕}但在甲黨未倒臺前，其他政黨，到底不能取得領導地位，實現政治的根本變革。這些政黨，也有從來就有的，也有新起的。^{〔2〕}在甲黨失敗時，必有一佔有優勢的乙黨起來執政，開拓一新的政局。甲黨可能解體了，或與其他黨派退為在野黨。

^{〔四〕}所以，佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。^{〔1〕}約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；^{〔2〕}約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。如流水的波波相次，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！

- (4) 印順導師《學佛三要》〈生生不已之流〉p.26 ~ p.28：

二 有情為繼往開來的瀑流

…〔中略〕…

…〔中略〕…生死死生的三世流轉，^{〔一〕〔1〕}或者想像為有一不變的主體。^{〔2〕}其實，活像大海中的波濤，被風吹得一層層的，捲起又退落，退落了又湧起來。這^{〔A〕}不但是水面的起伏，^{〔B〕}如靜心的觀察，會知道，大海的每一滴水，都在動盪不已的。

^{〔二〕}說明此生生不已的變化不居，試舉兩個譬喻：…〔中略〕…二、生命的生而又死的告一段落（內在當然是延續的），如燃放花筒（火花），一層層的，斷斷續續的，前後放出不同的人物花卉。有情的生命延續，看來是中斷的，而並不就此完結。是前前的業力，影響於後後的，並非一成不變。三世的生命之流，應這樣的去信解。

^{〔1〕}三世相續的生命流，不是不變的永恆，而是不息變化，繼往開來的。…〔中略〕…一生又一生，看來自成段落，互不相關，而實在是繼往開來的不斷過程。^{〔2〕}這樣的過去因起現在果，現在（過去）因起未來果，前前影響後後的繼往開來，國家、社會、家庭，都是如此。所以三世相續的生命觀，可說是最符事實，最容易信受的。

有些學佛的，忽略三世相續，誤解解脫的真義，消極頹喪，以為人生毫無意義，過著不能努力止惡，也不想積極行善的生活。這實是嚴重的錯誤！在繼往開來的三世流中，將來會遭受不幸的後果。

- (5) 印順導師《學佛三要》〈生生不已之流〉p.36 ~ p.38：

五 流轉者誰

這是不易明白的道理。^{〔一〕〔1〕}一般的意見，生命的三世流轉，總應該有一不變的主體——稱之為我、為靈，這才能由前生到現在，由現在到來生。如沒有不變的主體，會覺得前後是中斷了。^{〔2〕}所以佛法中，也有「不可說我」，「真我」，「真心」等通俗學派。

^{〔二〕}然依佛法的特勝義，三世流轉，是成立於無常無我的緣起觀上。肯定一切的物質、精神、生命，都在息息變化中，沒有絲毫是不變的。在無常無我的身心活動中，生命是延續（不常）不斷的。因為所作的一切，雖然滅入過去，但並不等於沒有。對於身心的影響力——業力，是決定存在的。這等於說：所作所為的一切行為，轉化為「動能」而不失。等到現有的生命變壞了，似乎中斷，而存在的「動能」——業力，卻引發而開展為新的身心活動，新的生命。

（二）隨業感生死，不出於三界

^{〔一〕}眾生，「隨」著不同的「業」，招「感生死」果報，一生又一生的延續下去，常在五趣中流轉。

^{〔二〕}^{〔1〕}^{〔A〕}由於這是煩惱所引發的，煩惱所滋潤的，^{〔B〕}所以無論業是怎樣的善，高尚到什麼地步，終究「不出於三界」——欲界，色界，無色界。三界，是眾生活動的三大區域。在這三界以內，永久是生死不了。

^{〔2〕}所以出世的三乘聖法，^{〔A〕}就是要從根本上消除生死的原因，而不致再受三界生死的繫縛，^{〔B〕}這才能實現佛法大解脫的目標。

辛二 惑

壬一 三不善根〔重欲界〕

煩惱貪瞋癡，不善之根本，^{〔1〕}癡如醉如迷，^{〔2〕}瞋重^{〔3〕}貪過深。

一、釋「煩惱貪瞋癡，不善之根本」：三不善根重欲界

（一）煩惱

再說到集諦中的「煩惱」。^{〔一〕}這是內心的不良因素，壞分子。

^{〔二〕}無論是知識的，感情的，意志的，^{〔1〕}凡是不正確，不恰當的，使我們因此而煩動惱亂，引生不安定，不和諧，不自在；^{〔2〕}由此煩惱，造作種種業，更引起未來的苦迫：這都叫做煩惱。

（二）貪瞋癡，不善之根本

^{〔一〕}^{〔1〕}煩惱是非常複雜的，^{〔2〕}在煩惱中，「貪，瞋，癡」，是一切「不善」法的「根本」，所以叫做三不善根。

前一生並不就是後一生，面目全非，^{〔1〕}如從身心等去看，沒有不變的。^{〔2〕}但前因與後果，前一身心與後一身心，卻有著密切的關係。

譬如：一個國家，有好幾個政黨（這如此一身活動，有不同的業系），政見都有不同。現在由甲黨執政，依據甲黨的政見，而作成政治的措施。其他的在野黨，雖有多少影響，而不能實現他們的主張。等到一期任滿，各黨都大肆活動。如由乙黨獲得被選，那甲黨當然退開了，甚至改組或解散了，出現了新的政治，一切政制都有新的部署。前一與後一，彼此啣接，而內容卻大大的變化。在這樣的變革中，前一代的舉措，仍深刻的影響到現在；雖大大變化，而終究為同一國政的延續。

佛法的三世延續，並非有一不變的主體，一切都在生滅不居。這^{〔1〕}只是某一業系得勢了，出現一身心和合的單位；其他的業力，新起的業力，暫不能起用。^{〔2〕}等到舊有生命告一段落，複雜繁多的業系中，另一業系感得了新的身心，新的生命。由於業力的善惡，造成了墮落與增進的不同。這樣的無常無我的生命觀，那裡會有實體的東西？

又如一所學校，校長去了，教員解聘了，學生都畢業而去了。新的校長、教師、學生，卻還是那所學校。從前的校譽、校風，也還多少延續下來。甚至這所學校遷移到另一地帶，校舍也新建了，但還是那所學校，與從前有著深切的關係。一次次的畢業生，還稱那學校為母校。前不就是後者，後不就是前者，一切都變了，卻還是同一學校，成為不斷的延續。

佛法所說的生死流轉，三世延續，要這樣去理解。

^{〔二〕}根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：一、貪類；二、瞋類；三、癡類。一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。如^{〔1〕}愛、染、求、著、慳、諂、僞、掉舉等，是貪類。^{〔2〕}忿、恨、惱、嫉等，是瞋類。^{〔3〕}見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等，是癡類。³⁸

^{〔三〕}眾生都是有煩惱的，但各有偏重。^{〔1〕〔A〕}一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人，瞋行人，癡行人。^{〔B〕}如三類沒有偏重的，就稱為等分行人。

^{〔2〕}更詳細的，有『人情凡十九輩』（4.010）³⁹的分類。

二、釋「癡如醉如迷，瞋重貪過深」

煩惱太多，這裏不能廣說，就舉三不善來說吧！

（一）癡：如醉如迷

一、「癡」^{〔一〕}是愚癡，也叫無明，從對於真實事理的無所知而得名。但^{〔1〕}不是說什麼都不知，^{〔2〕}反而這是知的一類，不過是錯誤顛倒，似是而非。

^{〔二〕}「如醉」酒，也「如」著了「迷」的。是的看成不是的，不是的卻看作是的；有的以為沒有，沒有的以為是有。不應該說的而說，不應該笑的而笑，不應該哭的而哭，不應該作的而作。迷迷糊糊，顛顛倒倒，疑疑惑惑，這就是愚癡的相貌；最難根治的煩惱。

^{〔三〕〔1〕〔A〕}從他的不知來說，是不知善惡，不知因果，不知業報，不知凡聖，不知事理。

^{〔B〕}從他的所知所見來說，便是：『無常計常，無樂計樂，不淨計淨，非我計我』。

^{〔2〕〔A〕}不是對於真實事理的疑惑，^{〔B〕}就是對於真實事理的倒見。⁴⁰

（二）瞋：重

二、「瞋」：^{〔一〕}這是不滿於境界而引起的惡意。^{〔1〕}如發作出來，就是忿，是諍，是害，

³⁸ 印順導師《佛法概論》〈第八章 佛法的心理觀〉p.117～p.118：

善心所與惡心所 …〔中略〕…

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。

三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視。據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。…〔中略〕…此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。…〔下略〕…

³⁹ 註解~4.010《修行道地經》卷二（大正一五·一九二中）。

⁴⁰（1）印順導師《唯識學探源》p.22：

^{〔一〕}若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。^{〔1〕}無明，是從它不知與障礙真知方面說的；^{〔2〕}若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。

^{〔二〕}因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。

（2）印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.80：

^{〔1〕}無明^{〔A〕}即不明，但^{〔a〕}不止於無所明，^{〔b〕}是有礙於智慧的迷蒙。^{〔B〕}無明屬於知，是與正智相反的知。^{〔2〕}從所知的不正說，即邪見，我見等。

是惱怒。⁽²⁾如藏在心裏，就是怨，是恨，是嫉妒。

^(二)這種過失，是非常嚴「重」的。⁽¹⁾不但因此而作壞事，⁽²⁾有些好事，也因為不能容忍，一念的瞋恨心起而破壞了。

^(三)我們與眾生間，從過去到現在，都有著密切的關係。所以⁽¹⁾應有慈悲心（無瞋害心），才能有利於自己，無損於別人；才能做到自他和樂，自他兩利。⁽²⁾可是瞋煩惱，是恰好的反對，成為窮凶極惡的罪惡來源。經上^(A)說：『一念瞋心起，八萬障門開』。^(B)又說：瞋如火一樣：會『焚燒諸善根』。

〔三〕貪：深

三、「貪」：^(一)這是⁽¹⁾染著自我，及有關自己的一切。⁽²⁾顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。

^(二)⁽¹⁾雖不是瞋火一樣的嚴重，⁽²⁾卻是水一樣的滲入，徹骨徹髓，「過」失極其「深」切。

^(三)貪愛，⁽¹⁾主要是自我的愛戀，從現在到未來。⁽²⁾如^(A)對人，那就是愛我的父母，我的兒女，我的兄弟姊妹，我的朋友等。^(B)對事物，那就是愛我的財富，我的事業，我的學問，我的名譽等。⁴¹

⁴¹ 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.83 ~ p.89：

第二節 情愛的活動形態

^(一)戀舊與趨新 有情的繫縛不自在，以情愛為他的特性。如能靜心的省察，不難深切的體味出來。有情的愛著，必然表現於時間中。一切存在，必現為時間相；時間有前後兩端，依前後兩端而安立現在。經中說：「⁽¹⁾於過去諸行不顧念，⁽²⁾未來諸行不生欣樂，⁽³⁾於現在諸行不生染著」（雜含卷二九·八〇五經）。有情由於情愛的特性，所以⁽¹⁾對過去，總是戀戀不捨，隨時執著。此顧戀過去，不是一般的記憶，而是戀戀不捨，難以放下的。⁽²⁾對未來，卻另是一樣，即時時向前追求，總覺得未來是怎樣的好；總是不滿於固有而要求新的，並且是無限的欲求。一面回戀過去的舊，一面又拚命追求未來的新，這二者是一大矛盾。不承受過去，不能創開未來；要開拓未來，又必然要超越過去。有情老是在這戀戀不捨的顧念，躍躍欲試的前進中。過去本有許多值得留戀的，但有情每故意忘卻，常懷念舊有的喜樂光榮，總覺得過去值得留戀。對於前途，雖不一定是光明，光明也逃不了消逝的命運；但又覺得是好的，有希望的。這是有情的必然傾向，誰也不能否認。⁽³⁾在此過未中間的現在，要離不離的染著，即緊緊的抱著不放。過去是幻滅了，未來還在夢中，現在就是這樣的瞥爾過去。愛染不捨，到底什麼是自己？什麼是自己所有？由於情愛戀著於無常流變的現實，顧此執彼，所以構成大矛盾。如對於現社會，有的偏重進取，有的偏重保守。偏重進取的，不滿意固有，憧憬於前途的光明。偏重保守的，以為社會進步，必須保有舊有的成就，在安定的秩序中前進。混亂的前進變革，不一定是光明的。兩者各有所見，但由偏重於一邊而住著，在經濟或政治上，就發生衝突的現象而爭論不已。其實，這些矛盾衝突，可說是情愛的特性，為有情不能契合無常流變的事實，戀著過去或欣求未來所引起的困惱。不過，情愛表現於時間的活動中，雖顧戀過去，欣求未來，染著現在，而由於時間的必然傾向，多少側重於未來的無限欲求。愛在三世流流的活動中，一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」所說。

^(二)逐物與離世 情愛的活動，又必然是自我的活躍於環境中。^{(1)(A)}有人說：人類的一切愛，都是以男女間的性愛為根本。愛兒女、父母，愛朋友等，不過是性愛的另一姿態。^(B)然以佛法說，這是不盡然的。有情是可以沒有性欲的，如欲界以上；即如一類下等動物，也僅依自體的分裂而繁殖。所以論到情愛的根本，應為「自體愛」。^{(2)(A)}自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生存意欲。自體愛又名我愛；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。^(B)有了我，我是「主宰」，即自由支配者，所以我愛的活動，又必然愛著於境界，即我所愛。對於與自我關涉而從屬於自我的欲求貪著——我所愛，或稱之為「境界愛」。⁽³⁾境界愛與自體愛，嚴密的說，有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。^{(4)(A)}有情存在於時間中，故發現為過現未的三世愛

（四）特論

1. 瞋是愛的相反面：有愛就有瞋，愛與瞋是難得分離

^(一)⁽¹⁾ 有了貪心，雖是可以做成很多的好事，⁽²⁾ 但^(A) 由於以自我的愛染為本，^(B) 所以是不徹底的，有時會一轉而起瞋他心，瞋是愛的相反面。

^(二)⁽¹⁾ 愛到極點，有時會瞋恨到極點。神教說：『上帝愛世人』，我想在他們想像中的上帝，這話是對的。因為愛極了，所以會恨到極點，如洪水為災，幾乎使人類與動物絕了種（見《創世記》）。這是『上帝愛世人』的最好事例，因為有愛就有瞋，愛與瞋是難得分離的。

⁽²⁾ 所以從佛法來說，這是凡夫的真面目。庸俗的神教徒，還能想像出超庸俗的真正道

染；^(B) 自體愛與境界愛，可說為有情的存在於空間中。愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。如燈以炷燄為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著。如在家庭中，即認為我的家庭而樂著；我的身體，我的衣物，我的事業，我的朋友，我的國家，我的名譽，我的意見等愛著，也是境界愛。有我即有我所，這本為緣起依存的現實。由於情愛的愛著，想自主，想宰他，想使與自我有關的一切從屬於我。然而^(a) 自我的自由，要在我所的無限擴大中實現；不知我所關涉的愈多，自我所受的牽制愈甚。想佔有外界以完成自我，結果反成為外界的奴隸。^(b) 或者由於痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在。那知沒有我所，我即成為毫無內容的幻想，從何能得自由？從愛染出發，不能理解物我、自他、心境的緣起性，不能契合緣起事相，偏於自我或偏於外境，造成極端的神秘離世，與庸俗徇物。⁽⁵⁾ 不過這二者中，自體愛是更強的。在某種情形下，可以放棄外在的一切，力求自我的存在。有故事說：一位商人入海去採寶，遇到風浪，船與寶都丟了，僅剩他一無所有的個人。別人替他可惜，他卻慶幸的說：「幸得大寶未失」——人還沒有淹死，這是自我愛的強烈表現。進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手足耳目都可以犧牲。就是「殺身成仁」，「捨生取義」，也是覺得這是更於自我有意義的。

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：愛，後有愛，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

^(三) 存在與否定 ⁽¹⁾^(A) 平常以為愛著只是佔有的戀著，^(B) 實則愛的意義極深，不但是如此的。⁽²⁾ 經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。^(A) 「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。^(B) 「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。^(C) 無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。⁽³⁾ 這三愛，經中又曾說為三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。

有人說：佛法是否定生命——反人生的。這是對的，也是不對。如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德」。這不道德，並不是殺人放火等惡行，是說：道德的究極目的，在使人到達超越一般的道德。佛法說了生死，說無生，也是如此。⁽¹⁾ 一般的人生，愛染是他的特性，是不完善的。情本的有情，含有不可避免的痛苦，有不可調治的缺陷，故應透視他，超脫他。⁽²⁾ 佛法的體察有情無我無我所，不但離有愛，也要離無有愛。所以佛法說無生，不是自殺，不是消滅人生，是徹底的洗革染愛為本的人生，改造為正智為本的無缺陷的人生。這樣，無生不但無此生，更要無此不生。如龍樹的解說無生，即生、無生等五句皆絕。如佛與阿羅漢等，即是實現了情愛的超越，得到自由解脫的無生者。

德嗎？⁴²

2. 愛生則苦生

而且，⁽¹⁾有了愛染，染著了一切，⁽²⁾一切的變動，就會牽動自心而引起苦痛。所以佛說：『愛生則苦生』。⁴³

⁴² (1) 印順導師《中觀今論》p.a7 ~ p.a8：

四

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。^(一)從智慧（真）說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。⁽¹⁾無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。唯神、唯我、唯理、唯心，這些，都根源於錯覺——自性見的不同構想，本質並沒有差別。⁽²⁾緣起無我（空）的中觀，徹底否定這些，這才悟了一切是相對的，依存的，流變的存在。相對的存在——假有，為人類所能經驗到的，極無自性而宛然現前的^(A)不能想像有什麼實體，^(B)但也不能抹煞這現實的一切。

^(二)從德行（善）說：緣起是無我的，人生為身心依存的相續流，也是自他依存的和合眾。佛法不否認相對的個性，而一般強烈的自我實在感——含攝得不變、獨存、主宰——即神我論者的自由意志，是根本錯誤，是思想與行為的罪惡根源。否定這樣的自我中心的主宰欲，才能體貼得有情的同體平等，於一切行為中，消極的不害他，積極的救護他。⁽¹⁾自私本質的神我論者，沒有為他的德行，什麼都不過為了自己。⁽²⁾唯有無我，才有慈悲，從身心相依、自他共存、物我互資的緣起正覺中，涌出無我的真情。

^(三)真智慧與真慈悲，即緣起正覺的內容。

(2) 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本〉p.87 ~ p.88：

存在與否定 ^(一)⁽¹⁾平常以為愛著只是佔有的戀著，⁽²⁾實則愛的意義極深，不但是如此的。

^(二)經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。

⁽¹⁾「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。

⁽²⁾「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。

⁽³⁾無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如印度的一般外道，大都如此，覺得生活的苦惱，身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。中國的老子，也有「吾有大患，為吾有身」的見解。這還是愛的變相，還是以愛為動力；這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。

^(三)這三愛，經中又曾說為三求：欲求，有求，梵行求。梵行求，即是修遠離行，以圖否定存在的愛求。

⁴³ (1) 印順導師《唯識學探源》p.11 ~ p.14：

⁽¹⁾《雜阿含經》（卷一二·二八三、二八五、二八六經等），釋尊依愛、取、有、生、老病死五支，說明逐物流轉與生死相續的連繫。這對於因集感苦的緣起觀，可說已徹底的發揮了。⁽²⁾其他的十支說，十二支說，只是進一步的去探索逐物流轉的理由。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲苦惱，這逐物流轉的緣起觀，敢說已經說明了苦集二諦的主要意義。

(2) 印順導師《性空學探源》p.50 ~ p.51：

阿含經中，緣起雖不必都說十二支，但十二支是意義比較完備的。五蘊與六處，都攝在這十二支緣起中。如五蘊，⁽¹⁾依現實的痛苦為對象，說明其無常、無我以達涅槃。⁽²⁾經說苦諦（四諦

壬二 四惑〔通三界〕

佛攝諸煩惱，^{〔1〕}見^{〔2〕}愛^{〔3〕}慢^{〔4〕}無明。

壬三 根本惑〔生死的根本〕

我我所攝故，死生永相續。

一、釋「佛攝諸煩惱，見愛慢無明」：四惑通三界

〔一〕總說

^{〔1〕}煩惱的三大分類，^{〔1〕}可說是專約欲界，尤其是約人類而說。^{〔2〕}如在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。

^{〔2〕}所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。

〔二〕三種義解

這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

1. 古德（上座部、大乘唯識）：四無記根

一、^{〔1〕}古德稱此為『四無記根』（4.011）⁴⁴。^{〔1〕}並非嚴重的惡性，^{〔2〕}而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。

^{〔2〕}^{〔1〕}特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。^{〔A〕}本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。^{〔B〕}由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。^{〔C〕}由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。^{〔D〕}不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。

^{〔2〕}一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

2. 《阿含經》：系列的分類

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：

^{〔1-2〕}從煩惱而來的錯謬，可以分為二類：（一）、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。（二）、行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。

^{〔3〕}在從凡入聖時，^{〔1〕}斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『餘慢未盡』。慢是微細的自

之一）時，謂生、老、病、死、愛別離、冤憎會、求不得之七苦，總結則謂：「略說五陰熾盛苦」。一切痛苦根本，就在五蘊中；所以蘊法門處處特別強調無常故苦，以勸發厭離。^{〔3〕}十二緣起支中的「有緣生、生緣老死憂悲惱苦」，不就是這「五陰熾盛苦」的說明嗎？有支之前有愛、取二支，這是惑、業，是集諦，是追尋有、生、老死等痛苦的來源而發現的，它是引發五蘊的原動力。所以經中的五支緣起（苦集二諦亦然），就是以這五蘊為中心而闡發的。…〔下略〕…

⁴⁴ 註解~4.011《阿毘達磨品類足論》卷一（大正二六·六九三上）。

我感，及因此而引起的自我中心活動。⁽²⁾如徹底斷盡了，就得到解脫。

^(四)不過，⁽¹⁾羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。⁽²⁾如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

3. 導師：以總別說

三、^(一)癡——無明，為一切煩惱的總相。

^(二)如由此而分別起來，⁽¹⁾屬於知的謬誤，是見；⁽²⁾屬於情的謬誤，是愛；⁽³⁾屬於意志的謬誤，是慢。⁴⁵

(三) 結說

一切煩惱，總不外乎這些。

二、釋「我我所攝故，死生永相續」：根本惑〔生死的根本〕

(一) 抉擇：生死的根本——無明，我我所見

^(一)⁽¹⁾每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。⁽²⁾但最根本的煩惱，是什麼呢？^(A)在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^(B)其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。⁴⁶

⁴⁵ 印順導師《佛法概論》〈第八章 佛法的心理觀〉p.117~p.118：

善心所與惡心所 …〔中略〕…

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。^(一)其中主要的，即三善根與三不善根。根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。三不善根，即貪、瞋、癡。貪是有情自體與環境的染著；癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視。據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。

^(二)但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。…〔下略〕…

⁴⁶ (1) 上文（《成佛之道（增註本）》p.154~p.155）所說：

業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。二、「潤生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但必須再經煩惱的引發，才會招感苦果。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，如煩惱斷了，一切業種就乾枯了，失去了生果的力量。由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.21~p.22：

^(一)⁽¹⁾但識為什麼會入胎？為什麼入此胎而不入彼胎？為什麼在這有情身上起滅而不在另一有情身中？要解釋這些，所以又舉出行緣識。意思說：這是前生行為的結果，因前生行為所創造，所準備的生命潛流，得到了三事和合的條件，新生命就暫然再現。依止過去行業的性質，自己規定和再造未來的身分；又依所招感的根身，才現起了能知的六識。⁽²⁾若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。^(A)無明，是從它不知與障礙

^(二)這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。眼目被蒙蔽了，如無明。棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。

但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。⁴⁷

〔二〕詳論：「我我所見為本的煩惱」統攝凝聚力的活動

^(一)⁽¹⁾我，是『^(A)主^(B)宰』的意思：^(A)主是自己作得主的；^(B)宰是由我支配他的。所以^(A)我^(B)我所見，是^(A)以自我為中心，^(B)而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。

真知方面說的；^(B)若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。

因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限制的奔放。

^(二)有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勘破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.323 ~ p.324：

「內」而身心，「外」而世界，在這所有的一切法上，妄起「我我所」執；執內身是我，執外法是我所有等。如能得無我智，即能把我所執「盡滅無有」。我我所見滅，「諸受」也就「滅」除不起了。諸受，即諸取：⁽¹⁾一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。⁽²⁾二、欲取，以自我為主，執著五欲的境界而追求他；貪求無厭，是欲取的功用。⁽³⁾三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。⁽⁴⁾四、戒禁取，這是執持那不合正理、不近人情的行為，無意義的戒條，以為可以生人、生天。有了這諸取，自然就馳取奔逐，向外追求而造作諸業了。有了業力，就有生老病死的苦果。所以，推求原委，是由無明的不能正見我法的性空，以為是實有的而貪愛他；由貪愛追求，造作種種的善惡業，而構成生死流轉的現象。如在所認識的境界中，慧明生而無明滅，我我所執不起，也就不再有諸取的追求造作了。諸「受（取）滅」，那受生老病死的苦報「身」，也就隨之「滅」而不生。業煩惱滅，生老病死不起，指未來的後有。至於現在的果報身，已經生起，生起就不能不老不病不死；三乘賢聖，就是佛也不能例外。此中身滅，即未來的苦果不生；不生也就不老不死而宣告生死已盡了。

⁴⁷ (1) 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉的生死根本 第一節 生死根本的抉擇〉p.79 ~ p.80：

無明與愛 ...〔中略〕...^(一)但從迷悟的特點來說，⁽¹⁾迷情以情愛為繫縛根本，⁽²⁾覺者以智慧——明為解脫根本。

^(二)這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。⁽¹⁾從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；⁽²⁾如想出此迷宮，非解除蒙目布不可。這樣，⁽¹⁾由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；⁽²⁾如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。

^(三)此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以⁽¹⁾迷即有情——情愛，⁽²⁾悟即覺者。...〔下略〕...

(2) 印順導師《唯識學探源》p.22：

⁽¹⁾^(A)愛、取，固然是流轉的主因，^(B)但生死的根本卻在無明；⁽²⁾這好像^(A)蒸汽能轉動機輪，^(B)而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

^[2] 眾生在意無意中，確是這樣的營為一切的活動。

^[二]^[1]^[A] 這^[a]是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），^[b]也是如膠如漆而染著一切的；^[B]這是一種凝聚的強大向心力。

^[2]^[A] 這樣的活動所成的力量（業），^[B]就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。

^[三] 眾生自體，^[1]本沒有不變而獨存的自體，如外道所說的『神我』，『靈性』，而只是身心（五蘊，六處，六界）的總和活動。^[2]由於「我我所」見的執取，才生起自我（常恆自在的）的錯覺。由於我我所見「攝」取的緣「故」，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。

^[四]^[1]但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因為福盡及橫死的）。^[2]但我我所見為本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。⁴⁸眾生就是這樣的「死生」，生死，「永」遠的「相續」下去，成為流轉生死，茫無了期的現象。⁴⁹

⁴⁸ 上文（《成佛之道（增註本）》p.154～p.155）所說：

業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量。一、「發業」力：…〔中略〕…二、「潤生」力：…〔中略〕…由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。所以，一般但說業感，是說得不够明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

⁴⁹（1）印順導師《性空學探源》p.64：

一切法，有情中心的一切，^[1]必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。^[2]而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。眾生在相續不斷的因果系中，^[A]執有一個自在的我；這我，^[a]向內執為自體，安立為自在者，就是我。^[b]對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。^[B]我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見使眾生下意識或本能的，^[1]自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。^[2]有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

（2）印順導師《中觀今論》p.242～p.246：

依緣起法而觀空，中觀宗說，於一切法中尋求自性不可得為空。^[1]空性是一，因觀空的所依不同，有人空與法空之分。^[A]於有情身中我性不可得為我空，^[B]於其他一切法上自性不可得為法空。^[2]但我法可有二種：^[A]（一）、^[a]我即自我，有情直覺自我為主宰者，^[b]自我的所依或自我的對象都是法。^[B]（二）、經中所說的我與世間，也即是我與法。^[a]我指——有情，有情為精神與物質——名、色和合而相續的存在者，即一般人所說的動物。^[b]有情所依的五蘊，與青、黃、赤、白，乃至山河大地等無情器界為法。^[3]這二種我法，所說的我義極不同。^[A]你、我、人、畜，都是有情，緣有情而起實有自性執，是人我見，又名補特伽羅我執。不得我空觀的，對這凡是有生命的，都會生起此我執。但此我執不是薩迦耶見，^[B]薩迦耶見是專在自己身心中，直感自我的實在。對其他的人畜，雖見為實在的補特伽羅，不會生起自我的執見。故人我見與薩迦耶見，極為不同。^[4]佛法中所說的無我，主要在不起薩迦耶見。^[A]但有薩迦耶見的，必起補特伽羅我見；起補特伽羅我見的，如緣他補特伽羅，即不起薩迦耶見。薩迦耶見必依補特伽羅我見而起，所以《阿含經》說我空，也即觀五蘊而說補特伽羅我不可得，也即能因此而破除薩迦耶見。補特伽羅的我執既無，薩迦耶見即失卻依託而不復存在。^[B]要離薩迦耶見，必須不起補特伽羅我執。要想不起補特伽羅我執，也要不起法我執，所以^[a]經中觀六處無我時，即明——處的無實。^[b]大乘法明一切法空，而結歸於「一切法尚空，何況我耶」？假名的補特伽羅，依假名的五蘊法而安立，所以

戊二 豎說緣起

己一 總標：苦集與緣起序列的關係〔城喻 果樹喻〕——緣起流轉

〔1〕苦集相鈎纏，〔2〕死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

一、釋「苦集相鈎纏，死生從緣起」

（一）總釋

〔1〕四諦的苦諦與集諦，已約略說明了。

〔2〕現在要說緣起法門，緣起就是集苦相生的豎的說明。要知道，〔1〕不只是由集而生苦，苦也是能起集的。如眾生在感到了生的苦報後，依此業感的身心苦果，又有煩惱與業的活動。所以，「苦」與「集」是互「相鈎」引，互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。

〔2〕明白了這，對「死生」的「從緣」而「起」，已有了扼要的了解。

（二）詳論

1. 一切的存在都是從因緣而起，因緣也還是從因緣而生

要知〔1〕緣起說的主要意義，是說：一切的存在，都是從因緣而起的。那因緣，也還是從因緣而生的。所以每一存在的事物，〔1〕從過去看，都是從因緣而有的，這就是果了。〔2〕從這而看到未來，又都有影響未來的力量，所以這也就是因了（且約前後因果說）⁵⁰。

悟得法無性，補特伽羅的自性見，即隨而不起。依假名的補特伽羅（間接依五蘊）引起取識相應的薩迦耶見，所以悟得補特伽羅無性，補特伽羅我不可得，薩迦耶見的我執也即無從安立。根本佛教注重遠離薩迦耶見，與大乘的廣明一切法性空，意趣完全一致。

…〔中略〕…

我與法，即等於我與我所。〔1〕〔1〕（一）、我與我所依住：我是依五蘊和合而安立的，我是能依（犢子、一切有部等，即依五蘊立我），五蘊即是我所依住，此我即順於補特伽羅我義。〔2〕（二）、我與我所緣了：眾生每以能認識者為我（經部師，唯識師等即依識立我），即能了的主觀是我，主觀所緣了的是我所。〔3〕（三）、我與我所執取：如說這是我的身體，我的茶杯，即以身體或茶杯為屬於我的，身體或茶杯是我所，此我即約薩迦耶見的執取說。佛法說「無我無我所」，側重於薩迦耶見。

〔2〕〔1〕我與我所必不相離，如有我，即必有我所，有所我才會有我，無我也就不成其為我所了。由此可知我的定義，不但是真實、不變、獨存。〔2〕從有情的薩迦耶見說，特別是主宰義，主即需要自由，宰即需要支配其他的。自由自主而要統攝其他的，其他即是我所。換言之，依於實在、不變、獨存的法我性，引起的絕對自由意志——薩迦耶見，為一切依自我為中心而發展的自愛、自慢、無限私欲的源泉，也即是生死的根源。

〔3〕悟了緣起，知一切為相待的緣起，變異的緣起，無性的緣起，僅為似一似常似有的人生宇宙；唯有在相對的、變動的緣起因果中，才有世俗假名的自由。離卻實我見，即成無我智。我與我所相關，知我無自性，我所也即不可得。《中論》說：「若無有我者，何得有我所」？這樣，我空與法空，本是沒有難易可分的。因為〔1〕不悟依緣假有的性空，我空與法空皆不知；〔2〕如能悟此理，那麼觀我即知我空，觀法也能知法空。

〔4〕〔1〕佛於經中多說無我，依聲聞法而進一步的廣明菩薩法，故依我空為比喻而明法空。〔2〕但論中也每每先觀法空，由法不可得而觀到我也是空。法空，我空，二者的原理是一樣的。

⁵⁰ 印順導師《中觀今論》p.172 ~ p.176：

因果的形態很複雜，現在略說二種：一、前後的因果：…〔中略〕…

二、和合的因果：…〔中略〕…

^{〔二〕} 在這樣的見解下，神教的創造說，成為不可能。因為一切由神而生起，而神卻是不從因有的。這種為因而不從因有的創造者（神，作者），是非現實的，僅是幻想的產物。

2. 生死的無始相續，即從緣起正見發現

所以，^{〔一〕}^{〔1〕}佛說生死無始。拿苦與集來說：苦從集生，而集又依苦而起，一向是這樣的展轉相續。^{〔2〕}如從一點鐘而到十二點，又從十二點而到一點鐘，不能說最初從何而起一樣。

^{〔二〕} 生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。⁵¹

二、釋「佛說十二支，如城如果樹」

（一）佛說十二支

「佛說」緣起，^{〔一〕}因隨機不同，所以有不同的開示。^{〔1〕}「十二支」說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。

^{〔2〕}如^{〔A〕}說集與苦，也是緣起。^{〔B〕}或說三支：煩惱，業，苦。從煩惱起業，由業感苦果，又依苦果而生起煩惱。^{〔C〕}或說五支，這是《阿含經》中常見的，就是：愛，取，有，生，老病死。^{〔D〕}或者說十支，是：識，名色，六處，觸，受，愛，取，有，生，老病死。^{〔E〕}或說十二支，就是：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，……有緣生，生緣老病死。⁵²

^{〔1〕}前後性的因果，是約異時因果說的；^{〔2〕}和合性的因果，是約同時因果而說的。…〔中略〕…^{〔一〕}中觀者依世俗諦說：^{〔1〕}凡是存在而可稱為因果的，^{〔A〕}必有能生所生，能起所起義，必有前後性；^{〔B〕}如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。^{〔2〕}反之，凡可稱為因果的，因果^{〔A〕}必有相依關係；待果名因，待因果果，所以又必有和合的同時性。^{〔B〕}否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。

^{〔二〕}考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。^{〔1〕}^{〔A〕}如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性。^{〔B〕}如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。^{〔2〕}薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

⁵¹ 印順導師《佛法概論》〈第十一章 緣起法〉p.152～p.153：

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。^{〔一〕}一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，^{〔1〕}但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。^{〔2〕}如十二支作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

^{〔二〕}二、依緣起而有的緣生，^{〔1〕}佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，^{〔2〕}與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。…〔下略〕…

⁵²（1）印順導師《佛法概論》〈第十一章 緣起法〉p.149～p.151：

緣起的內容 有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約為三節：

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。有情都要「老死」，老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。人類的所以執取趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。因為愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得不生，不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求他的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛，不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者和合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。這樣，即是不能沒有「六處」的。六處即有情自體，這又從「名色」而有。名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。

這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感，相依互存的緣起。如《雜含》（卷一二·二八八經）說：「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」。

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

- (2) 印順導師《唯識學探源》〈上編 原始佛教的唯識思想 第一章 原始佛教思想概說 第三節 緣起的解釋〉p.15～p.20：

第三項 十支說的解說

一、依胎生學為基礎的觸境繫心觀：有時釋尊依識緣名色乃至生緣老死的十支說，說明緣起。十支說的要義，是在逐物流轉的基礎上，進一步的說明觸境繫心的過程。這又可以分為兩類：一、依胎生學為前提，二、依認識論為前提。第一類，像《中阿含》第二四卷的《大因經》。經中把六入支含攝在觸支裡，名義上只有九支。雖趙宋施護異譯的《大生義經》具足十支，但從各方面考察，九支是本經原始的真相。…〔中略〕…這樣，就依九支來解說。

生死流轉，確是依染著生命塵世的渴愛為原因的。但愛是心所之一，它的生起和活動，也不能無因。考慮到愛的因緣，就發現了受。「受」，…〔中略〕…緣名色有六入觸，緣觸有受，緣受有愛的四支，說明了觸境繫心的過程。名色，是認識的對象。六入觸，是以感覺的機構作關鍵，讓客觀的名色反映到六根門頭來；六根攝取名色的影像，生起主觀的感覺，才成為認識。這認識，因受名色的波動，泛起了欣喜憂戚的情緒。到這裡，因味（受）著對象，被環境的束縛轉移，不得自在。愛呢，因內心苦樂的繫著，開始用它主動的姿態，對生命塵世而傾向、戀慕。追逐外境的形勢，已像四河入海一樣，唯有一直向前奔放。不是大力龍王，有誰能使它反流呢！實際上，外境並沒有繫縛內心的力量，完全是因內心的味著、染愛，才自己鎖縛著自己。觸境繫心的緣起觀，到此可以告一段落。

進一步觀察：名色要從識而有，所以說「識緣名色」。但識也還要依託名色才能存在，所以又說「名色緣識」。識與名色，相依相緣而存在；…〔中略〕…

…〔中略〕…

識與名色，是同時相依而共存的，經文說得非常明白。名色支中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說的。後來大乘唯識學的結生相續，執持根身，六識所依的本識，就根據這個思想，也就是這緣起支的具體說明。認識作用，要有現實生命靈活的存在作根據，所以在觸境繫心以後，更說明了生命依持的緣起觀。

二、依認識論為基礎的觸境繫心觀：純粹從認識論的見地，說明觸境繫心的十支說，像《雜阿含經》（卷一二·二九四經）。凡是說識支是六識的，也可以參考。因為入胎識是不通於六識的；

^{〔二〕}十二支，就是十二分。在眾生生死延續的過程中，觀察前後相生的因果系列，而分為十二。古人稱此為『分位緣起』，是很有道理的。也唯有如此觀察，才能充分明了生死延續的過程。^{〔1〕}但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。^{〔2〕}研究起來，這十二支，應該是不同說明的總合，所以也不一定專依古人的分位緣起說。⁵³

〔二〕如城如果樹

佛說十二支緣起，有種種譬喻。

1.如城

或說「如城」：^{〔一〕}眾生在十二緣起的因果系中，^{〔1〕}像在四周圍繞的城中，不得其門而出。^{〔2〕}可以出來的地方——城門，又有守衛巡邏的，所以過門也不能出去。

^{〔三〕}眾生在生死中，^{〔1〕}雖有可以由此而解脫的地方，^{〔2〕}但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖，而得到解脫。

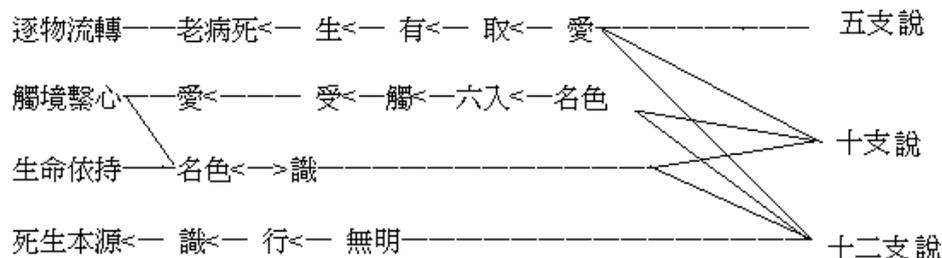
說六識，一定是指認識六塵境界的了別識。

…〔下略〕…

- (3) 印順導師《唯識學探源》〈上編 原始佛教的唯識思想 第一章 原始佛教思想概說 第三節 緣起的解釋〉p.23 ~ p.24：

第五項 諸說的融貫

^{〔一〕}從上面看來，五支、十支、十二支，是由簡略而到詳細。好像簡略的沒有說得完美，而詳細的不但完備，而且還能夠包含簡略。只要比較對照一下，就很容易生起這樣的見解。



^{〔二〕}其實不然。詳細的並沒有增加，簡略的也並無欠缺。…〔下略〕…

- ⁵³ 印順導師《佛法概論》〈第十一章 緣起法〉p.152 ~ p.154：

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。^{〔一〕}一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這^{〔1〕}不是直線的前後，螺旋式的前後，^{〔2〕}是如環無端的前後。…〔中略〕…

^{〔二〕}二、依緣起而有的緣生，^{〔1〕〔A〕}佛法是在彼此關涉的和合中，前後相續的演變中去體會的。這是組織的、流動的因果觀。這和合相續中的因果必然程序，^{〔B〕}與一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果不同，佛沒有說無明緣生無明，而說無明為緣行。^{〔2〕〔A〕}如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合於組織的、流動的，即無常、無我的；^{〔B〕}否則容易流為庸俗的自性因果。

2. 如果樹

又說「如果樹」：^{〔一〕}如從種子發芽，生枝葉，開花，結果；果實又成為種子，又會發芽生葉。雖然在前的不就是後來的，卻有因果的密切關係。

^{〔二〕}種果相生，一直延續下來，拿這作為生死緣起相續的比喻，是最親切不過的。

己二 詳釋

庚一 三支：生死本源

^{〔1〕}無明之所覆，^{〔2〕}愛結之所繫，^{〔3〕}有識身相續，相續而不已。

一、總說

緣起支的敘述，^{〔一〕}很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』(4.012)⁵⁴。

^{〔2〕}可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。

^{〔三〕}在《阿含經》中，^{〔1〕}一再說：『無明覆，愛結繫，得此識身』(4.013)⁵⁵。無明，愛（行），識三者，可以看作完整的，獨立的緣起說。^{〔2〕}等到與識支以下相綜合，才成為十二支的。

^{〔三〕}現在，先從這三支自成系統的意義來說。

二、釋「無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已」

（一）無明之所覆，愛結之所繫

「無明」「所覆」，「愛結」「所繫」，^{〔一〕}在上面的譬喻中說過。⁵⁶生死流轉，如^{〔1〕}陷身在棘藤深草叢中，^{〔2〕}眼目又被蒙住，不能脫離一樣。^{〔1〕}無明，是知的迷謬錯亂，所以像布物的蒙蔽了眼目。經上說：『真義心當生，常能為障礙，俱行一切分，謂不共無明』(4.014)⁵⁷。無明確是對於通達真實義的智慧，起著蒙蔽障礙作用的。^{〔2〕}愛有染著的作用，

⁵⁴ 註解~4.012《雜阿含經》卷一二（大正二·八〇下）。

⁵⁵ 註解~4.013《雜阿含經》卷一二（大正二·八三下）。

⁵⁶ 上文（《成佛之道（增註本）》p.161~p.164）所說：
佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

…〔中略〕…

^{〔一〕}^{〔1〕}每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。^{〔2〕}但最根本的煩惱，是什麼呢？^{〔A〕}在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^{〔B〕}其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。

^{〔二〕}這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。^{〔1〕}眼目被蒙蔽了，如無明。^{〔2〕}棘藤草叢的障礙，如愛。所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

^{〔三〕}我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。眾生在意無意中，確是這樣的營為一切的活動。^{〔1〕}這^{〔A〕}是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），^{〔B〕}也是如膠如漆而染著一切的；^{〔2〕}這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。…〔下略〕…

⁵⁷ 註解~4.014《攝大乘論本》卷上（大正三一·一三四上）。

使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。

^{〔二〕}從煩惱來說：^{〔1〕}無明是屬於知的，是認識上的錯亂；^{〔2〕}愛是屬於情意的，是行為上的染著。

〔二〕有識身相續，相續而不已

1.有識身相續

^{〔一〕}^{〔1-2〕}有了這兩大因緣，^{〔3〕}眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而「相續」的流轉生死。

^{〔二〕}這^{〔1〕}也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。^{〔2〕}與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』(4.015)⁵⁸，也大體一致。

^{〔三〕}^{〔1〕}這三事，說盡了生死流轉的主要項目。^{〔2〕}得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。

2.相續而不已

這樣的無明，愛，識身，無始以來，從過去到現在，現在到未來，一直是這樣的，不斷的「相續」「不已」。

三、特論：「無明、愛、識」與「十二支的無明、行、識」相通

^{〔一〕}^{〔1〕}在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所發動的行為。^{〔2〕}所以三事說的無明，愛，識，與十二支中的無明，行，識，是可以相通的。

^{〔二〕}如從十二支的立場來說：^{〔1〕}^{〔A〕}識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。

^{〔B〕}這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體，新的生命。

^{〔C〕}行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的，無明就是煩惱，是以我我所見為攝導的煩惱的總名。

^{〔2〕}這樣，^{〔A〕}由於過去世的煩惱——無明，^{〔B〕}有過去世的業——行；^{〔C〕}從過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。

^{〔A〕}從無明^{〔B〕}而行^{〔C〕}而識，說明了從過去到現在的生死歷程。

庚二十支

辛一 生命依持

緣識有名色，

⁵⁸ 註解~4.015《雜阿含經》卷一三（大正二·八八中）。

辛二 觸境繫心

從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，

辛三 逐物流轉〔五支〕

愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

一、總說

〔一〕十二支中的識，是一期生命的開始。

〔二〕〔1〕有些經典，從識支說起。這因為，推求現實的身心活動，到達識的結生相續階段，已到了生死業報識的核心。

〔2〕後代唯識學者，以異熟的阿賴耶識為中心，來說明生死雜染的一切，可說是吻合佛意的。⁵⁹

二、釋「緣識有名色」

〔一〕「緣」此結生的「識」，就「有名色」支的生起。

〔二〕名是心理的，色是生理（物理）的。由於識的結生，身心就開始發展。

（一）生命依持：識緣名色，名色緣識

照經上說：〔一〕〔1〕不但因識而有名色，〔2〕也因名色而有識。

〔二〕這意思是說：〔1〕我們的一切身心活動，是要依於有取識（唯識學中叫作阿陀那識）的攝取而存在。〔2〕反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。

〔三〕正像〔1〕沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；〔2〕如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。

（二）分位緣起：重在識緣名色（名色是胎中的肉團階段）

但在十二緣起支中，著重在識緣名色。應解說為：名色是精血和合以後，還是肉團的階段。

三、釋「從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛」；觸境繫心

（一）從是有六處（六處是胎中的形成人體形態階段）

⁵⁹ 印順導師《無諍之辯》〈評熊十力的新唯識論〉p.25～p.29：

大乘有宗，略有兩種類型：一、虛妄（為本的）唯識論，如無著、世親學。…〔中略〕…二、真常（為本的）唯心論，如《勝鬘》、《涅槃》、《楞伽經》等。…〔中略〕…此二宗，〔1〕都是有宗，都是「假必依實」的；「一切法空是不了義」的；「異法空，異法不空」的。〔2〕但也有不同：〔A〕妄心派，建立一切法，不在真性中說，依於因果緣起的依他起說，是佛教本義的「緣起論」，所以說依他不可空。〔B〕真心派，依於真常性而成立一切法，是融會梵教的本體論，所以說妄相可空。總之，這都是空宗的反對者。

…〔中略〕…

…〔中略〕…唯識宗是緣起論的，是以因果能所成立一切的。〔1〕釋迦從緣起的深徹體驗中，徹底否定了神祕的梵我論（婆羅門教），這才宣說「無師自悟」，依緣起因果而「處中說法」，開示無常、無我、涅槃。〔2〕唯識學者即使沒有究竟了義，但始終嚴守此緣起論的立場，不迷戀於神祕的虛玄。

「從」此名色而進一步的開展，就生起眼，耳，鼻，舌，加上身，意，「有」了「六處」的差別，這已到了形成人體形態的階段。

（二）根境相涉觸（出胎）：觸是認識——明相應觸或無明相應觸

⁽⁻⁾⁽¹⁾胎中^(A)雖有眼耳等根，^(B)還不能見色聞聲等。

⁽²⁾一到出了胎，從此六「根」開始了與六塵「境」界「相」關「涉」的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做「觸」。^(A)根境識三者，因觸而和合，^(B)也可說因三者的和合而有觸。⁶⁰

^(三)認識開始，就到了重要的關頭。在觸對境界時，首先發生了合意的，或不合意的，或非合意不合意的反應，這叫可意觸，不可意觸，俱非觸。

⁽¹⁾不幸得很，眾生的認識，是不離無明蒙蔽的——『無明相應觸』。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。

⁽²⁾佛所以教誡弟子，要『守護根門』。在根境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為『明相應觸』，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

（三）從觸生於受：受是情感——明相應受或無明相應受

「從觸」的可意或不可意，當下就能「生於受」。⁽⁻⁾⁽¹⁾可意的，起喜受樂受；⁽²⁾不可意的，起苦受憂受；⁽³⁾非可意不可意的，就起捨受。

^(二)如有智慧而正念現前的，就不起味著，不為情感的苦樂所惑亂；否則就危險了。

（四）緣受起於愛：愛（含）以下是意志活動——唯是無明相應的愛俱思所引的意志活動

⁶⁰（1）印順導師《佛法概論》p.114：

論到觸，⁽⁻⁾習見的經句，如《雜含》（卷一三·三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思」。這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

^(二)此觸，⁽¹⁾經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜含》（卷一三·三〇七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因」。⁽²⁾有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

（2）印順導師《中觀論頌講記》〈觀十二因緣品第二十六〉p.521～p.522：

己五 六入緣觸

情塵識和合 以生於六觸

…〔中略〕…談到觸，⁽⁻⁾⁽¹⁾有部說是三和生觸，離情、塵、識三和外，有觸的自體；⁽²⁾經部說是三和即觸，離了情、塵、識的三和，沒有觸的自體。

^(二)在六識觸境了別的觸，有可意觸、不可意觸、俱非觸等差別。這觸的差別，不全是由外界環境決定的，也不單是以生理決定他。他在認識中，因根境關涉的因緣，此識觸即有主動作用的。所以有可意、不可意、俱非觸的發生。依佛法說，認識是不離情緒的。

^(三)觸還有明觸與無明觸，由無明觸對境界認識不清，自己認為滿意的，就生起可意觸；自己認為不滿意的，就生起不可意觸；自己覺得無所謂的，就生起俱非觸。這一切，都以識觸自主的立場，去反應分別所感覺的境界。

^(一)沒有正念正知的，都是依「緣」此或苦或樂的「受」味，生「起」深深的「愛」著：愛著自我，愛著境界。⁽¹⁾這時候，已以主動的姿態，對生命與塵世，傾向愛戀而作不得主。⁽²⁾此後，只有愈陷愈深，無法自拔。

^(二)上面從識的結生，說明了身心的開展過程，以及對境而引起內心的活動情況。⁽¹⁾觸是認識的，⁽²⁾受是情感的，⁽³⁾愛以下是意志的活動了。

四、釋「愛增則名取，因是集後有，生老死相隨」：逐物流轉〔五支〕

〔一〕愛增則名取

^(一)內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。

^(二)取有四：⁽¹⁾^(A)執取自我，叫我語取。^(B)一般的追求五欲，叫欲取。^(C)而宗教與哲學家們，^(a)不是執取種種錯誤的見解——見取；^(b)就是執取種種無意義的戒條，苦行——戒禁取。⁶¹

⁽²⁾這是從愛染生命與塵世，進而作思想的或行為的取著，造成世間一切苦難的結局。

〔二〕因是集後有

^(一)愛與取，正是依著煩惱而有的一切活動。「因」此煩惱的活動，就起「集」成「後有」的業種。

^(二)這⁽¹⁾在十二支中，叫有支。有，是三有：欲有，色有，無色有，就是三界的生命自體。⁽²⁾但這裏所說的，^(A)不是現實生命的存在（有），^(B)而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。⁶²

⁶¹ (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.160：

經說取有四種，而⁽¹⁾最根本的，為我語取。我是假名，而眾生卻依此假名，妄執有實在的自我。
⁽²⁾^(A)由此根本的我語取，^(B)於是起見取、欲取、戒禁取。

(2) 印順導師《佛法概論》〈第十一章 緣起法〉p.149～p.151：

何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。

(3) 印順導師《唯識學探源》p.13：

⁽¹⁾取有欲取、見取、戒禁取、我語取四種。取是攝受執著追求的意義；因為內心執取自我（我語取），所以在家人執取五欲（欲取），出家人（外道）執取種種錯誤的見解（見取），與無意義的戒禁（戒禁取）。因種種執取的動力，而引發身、語、意的一切行動，不論它是貪戀或者厭離這個生命和塵世，都要招感未來三有的果報。⁽²⁾取也有因緣，是從愛著而來。愛是染著企求的意義，有欲愛、色愛、無色愛三種，就是對三有而起的染著。

⁶² (1) 印順導師《唯識學探源》p.12～p.13：

^(一)「有」，⁽¹⁾一般都解釋做業，就是因前生所造的業，才会有此生命的產生。⁽²⁾但依經文看來，還有更主要的解說。經上說，有是欲有、色有、無色有——三有，是能引發三有果報自體的存在。因三界趣生自體的存在（如種子到了成熟階段），就必然有生老病死演變的苦痛。這樣，有不必把它只看成業因。

^(二)這在經裡，還可以得到證據。⁽¹⁾《雜阿含》（二九一）經，敘述了愛、億波提，眾生所有種種眾苦的次第三支。億波提是取，取所繫著的所依名色自體，正與有的意義相合。⁽²⁾再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。

^(三)這⁽¹⁾不必說業力是後起的，⁽²⁾是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活

〔三〕生、老死相隨

〔^一〕有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結「生」。

〔^二〕生了，就不能不「老」不「死」。生老死的「相隨」而來，便是未來生死相續的簡說。

五、總結

〔一〕十二支可分為三世兩重因果

十二支，可以分為三世，有兩重因果：^{〔1〕}過去因（無明與行）生現在果（識，名色，六處，觸，受），^{〔2〕}現在因（愛，取，及有）生未來果（生，老死）。⁶³

〔二〕三世因果相續，即無限生死相續的歷程全貌

同時，前生以前有前生，後世以後（如不了脫生死）有後世，三世因果相續說明，就是無限生死相續的歷程全貌。

動，也包括在內。這愛取的身心活動，即是未來苦果的業因，業力是含攝在愛取支裡。

(2) 印順導師《成佛之道·五乘法（增註本）》p.79～p.80：

〔^一〕依佛法的深義說，^{〔1〕}身心活動，顯現為生命的形態。當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）。^{〔2〕}等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。…〔中略〕…

〔^二〕如約佛法來說，過去了的業力，^{〔1〕}在如幻的法性空中，本不可說有時空的間隔，^{〔2〕}只要因緣和合（如人生，要有父精母血的和合等），就能在另一時間，另一空間，忽然的引發一新生命——身心活動的又一新開始。

⁶³ 參見印順導師《唯識學探源》p.25～p.27：

〔^一〕再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：^{〔1〕}十支說的無明，^{〔A〕}隱在觸支裡，^{〔B〕}並不是以愛支、取支為無明的。^{〔2〕}十二支說的^{〔A〕}無明，雖說可總攝過去世的一切煩惱，但建立無明的本意，主要在指出生死根本的迷昧無知：^{〔B〕}愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。^{〔3〕}^{〔A〕}上面曾經說過：有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。^{〔B〕}行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛取。行支可以含攝愛、取，有經論作證。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。

〔^二〕後代論師，偏重在形式上的惑業分別，^{〔1〕}^{〔A〕}只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。^{〔B〕}以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。^{〔C〕}望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。

〔²〕自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。