

2022年印順導師思想  
巡迴講座暨座談會

## 《中觀今論》（中）

### 第八章 中觀之諸法實相

第三節 體、作、力

第四節 因、緣、果、報

圓悟法師



## 【目 次】

第八章、中觀之諸法實相.....	D-2
第三節、體、作、力.....	D-2
壹、略述：體與性之異同.....	D-2
貳、體、作、力之界說.....	D-3
參、「體用」與「性相」之別.....	D-4
肆、明體、用等之關涉.....	D-5
伍、別說「作、力」之涵義.....	D-6
陸、結說.....	D-6
第四節、因、緣、果、報.....	D-6
壹、概述「因緣」、「果報」之要義.....	D-6
貳、評述各學派的因果論.....	D-9
參、多元的因果類別.....	D-13
肆、略述二類因果的形態.....	D-14
伍、評述異時（前後）、同時（和合）因果.....	D-17
陸、明「無自性能立因果」之涵義.....	D-18
柒、明：剎那生滅，如何一期相續.....	D-20

## 第八章、中觀之諸法實相

### 第三節、體、作、力

(《中觀今論》，pp.162-166)

釋圓悟<sup>1</sup>，2022/02/26

#### 壹、略述：體與性之異同

##### (壹) 差異說

體，對用而說。體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常。」<sup>2</sup>

性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。

##### (貳) 同一說：自體同自性

體與性也有同一的，如薩婆多部說諸法各住自性，自體也即自性的異名。<sup>3</sup>然薩婆多部的自性，指一一法的終極質素說，與說宇宙大全的實體不同。

##### (參) 自「體」非法性義

總之，佛法說體，指一一法的自體說，不作真如法性等說；真如十二名中，<sup>4</sup>沒有稱

<sup>1</sup> (1) 編案：本講義編整：厚觀法師編，《中觀今論講義》，〈第八章、中觀之諸法實相〉，pp.265-292，新竹，印順文教基金會，2016年8月初版2刷。

(2) 參見：印順法師，《中觀今論》，新竹，正聞出版社，2003年4月新版2刷。

<sup>2</sup> 參見：

(1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷20〈5分別隨眠品〉(大正29，105a27-b3)：

然彼所說「恒與有為諸相合故行非常」者，此但有虛言，生滅理無故。許「體恒有」說「性非常」，如是義言，所未曾有。

依如是義，故有頌言：「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作！」

(2) 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷20〈5分別隨眠品〉(大正41，311c24-312a4)。

<sup>3</sup> 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.248：

自性，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的、確實如此的(成、實)自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。

(2) 印順法師，《中觀今論》，〈中觀之根本論題〉，p.64：

《壹輸盧迦論》說：「凡諸法體、性、法、物、事、有，名異義同。是故或言體，或言性，或言法，或言有，或言物，莫不皆是有之差別。正音云私婆婆，或譯為自體(的)體，或譯為無法有法(的法)，或譯為無自性(的)性」。所舉的名字雖很多，而意義是同一的。所謂體、性、法、物、事，皆即是「有」的別名。但它又說：梵語的私婆婆，或譯為體、法、性。依梵語說：婆婆 bhāva 即是「有」。此字，什公每譯為法，也或譯為物。《般若燈論》也有譯作體的。「有」前加 sva，即私婆婆，即自性的原語。或譯自體，含有自己有、自己成的意義，是自己規定自己的。

<sup>4</sup> 參見：

(1) 〔唐〕玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷402〈2歡喜品〉(大正7，8c6-9)：

若菩薩摩訶薩欲安住一切法<sup>[1]</sup>真如、法界、法性、不虛妄性、<sup>[5]</sup>不變異性、平等性、離生性、法定、法住、<sup>[10]</sup>實際、虛空界、不思議界，當學般若波羅蜜多。

(2) 〔唐〕玄奘譯《大般若波羅蜜多經》卷449〈55甚深義品〉(大正7，269a2-9)：

為體的。<sup>5</sup>現存的龍樹論裡，也沒有以體為本體、本性的。

## 貳、體、作、力之界說

### (壹) 引論總說

此中，體、作、力三者合起來說，別處也不曾見到。

然在《中論·觀作作者品》中有大同的詞句，有作如是說：「現有作、有作者、有所用作法。」<sup>6</sup>

### (貳) 別釋：體、作、力

#### 一、釋：體、作

##### (一) 作(業)

此中所說的作，即佛典常用的「羯磨」(karma)，即是業。

##### (二) 作者(體)

作者(kāraka)，即能起作用的假我或法。

如外道以世間一切作業歸於神，以神為作者，或以自我為作者等。

佛法雖可說有作者，但這不過是順俗假說，並無真實的作者。如說眼能見，見是眼之用，即假名眼為見者。故此處所說作者，與體義相當。

---

佛告善現：「善哉！善哉！汝今乃能為諸菩薩摩訶薩眾請問如來、應、正等覺甚深義處，令諸菩薩摩訶薩眾安住其中，修住功德令速圓滿。善現當知！甚深義處，謂<sup>[1]</sup>空、無相、無願、無作、<sup>[5]</sup>無生、無滅、寂靜、涅槃、真如、<sup>[10]</sup>法界、法性、實際，如是等名甚深義處。善現當知！如是所說甚深義處種種增語，皆顯涅槃為甚深義。」

(3) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈般若波羅蜜法門〉，pp.742-743：

……「中品般若」以來，「如、法性、實際」，被組集為一類。「唐譯三分本」，組集十名為一組：「真如、法界……實際」；「唐譯二分本」(及「初分本」)，更增「虛空界、不思議界」，共十二名。同一內容而有這麼多名字，當然隨著名字而各有不同的意義。……

<sup>5</sup> 參見：印順法師，《中觀今論》，〈現象與實性之中道〉，pp.200-201

<sup>6</sup> 參見：

(1) 龍樹造〔青目釋〕，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2 〈8 觀作作者品〉(大正 30，12b6-12)：

問曰：現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報，是故應有作者作業。

答曰：上來品中，破一切法皆無有餘，如破三相，三相無故無有有為，有為無故無無為，有為、無為無故，一切法盡無作作者。若是有為，有為中已破；若是無為，無為中已破；不應復問。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.174-175：

決定有作者，不作決定業，決定無作者，不作無定業。

作者是能作者，作業的業是事業。作身口意的三業，引起感果的能力，也叫做業。這作者與業，是實有的呢？還是實無？能作的作者及所造作的業，一般人的見解，不是實在有，就是實在無；本論稱之為決定有、決定無。……假定說：「決定有」實在的「作者」，就「不」應「作」實有的「決定業」。假定說：「決定無」實有的「作者」，也「不」應造「作」實無的「無定業」。……實有作者、作業，尚且不可得，何況無作者、作業呢！

### 〔三〕引餘經論述義：作者、作用皆假名無性

依《順正理論》卷三解作者有二家：<sup>7</sup>一、約一一法的自性——法性說，二、約因緣和合相續的假名說。

依中觀說：離眾緣和合，無有別存的作者，即別存的作用也沒有；作者與作用，皆不過依緣和合的假有。如《華嚴經》說：「諸法無作用，亦無有體性。」<sup>8</sup>

由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。

### 二、釋：力

《中論》三名中的「作法」，羅什每置一「所」字，如：「諸可有所作」<sup>9</sup>、「無所用作法」<sup>10</sup>，原語為 *kriyā*，指所有的作用或力用言。

作即運動，所以或譯為力、用、作用等。

### 三、結釋：體→作者、作→作業、力→作用

這樣，今以論的作（業）、作者、作法，配合於體、作、用三者，即是：體即作者，作即是（作）業，力即作用，如將作與作法合名為「用」，即成為體與用。

### 參、「體用」與「性相」之別

體用與性相不同：

#### 〔壹〕性、相

相是「形<sup>11</sup>他以顯自」的；如說白色，白即不同於黑，有不同於其他的特相，知道此法是什麼。

凡所認識的，必有與他不同的特殊形態，依不同他法而知是此法而不是彼法，即因此相而知某法體性，這是性與相的主要意義。

<sup>7</sup> 參見：眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 3〈1 辯本事品〉（大正 29，342a17-29）。

<sup>8</sup> 參見：〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》卷 13〈10 菩薩問明品〉（大正 10，66b6）。

<sup>9</sup> 參見：

（1）龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，12c8-9）。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.177-178：

有罪福的業行及罪福的果報，就有世間生死的因果，及依此而超脫的出世法。假使沒有了這些，這就是破壞了世間，也就是破壞了出世間。……世出世間一切，不離因果。所以如不能成立因果，世間的苦集不可說，出世間的滅道也不可說，那就成為一切「所作」的，「皆空無有果」了。那麼，我們還辛勤的修善，精進的修學佛法做什麼呢？

<sup>10</sup> 參見：

（1）龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（大正 30，12c4-5）。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.176-177：

如作者及所作業，不從因緣有，這又有什麼過失呢？這過失太大了！假定作者、作業「墮」在「無因」中，無因，根本就不能成立。而且，作者是作者，作業是作業，二者既「無因」，那當然也就「無果」。真的因果都不可得了，那還有什麼呢？也就「無作無作者，無所用作法」了。無作是沒有作業，也可說沒有作果的動作；無作者，是沒有能造作的我；無所用作法，是說所作的資具也不可得。

<sup>11</sup> 形：11.比較；對照。（《漢語大詞典（三）》，p.1112）

### 〔貳〕體、用

體與用即不同，用指法體的活動（此用不同於彼用，也可以稱為相的，相廣而用狹），也與他法有關，但不同相的以特殊形態而顯出自己，

用是從此法可與他法以影響，從影響於他而顯出此法的作用。

### 〔參〕小結

所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。

### 肆、明體、用等之關涉

#### 〔壹〕《中論》：凡存在，必有其作用

《中論》說「現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報」<sup>12</sup>，可知即依法的作用而知有因果。

因為，凡是存在的——法體，必有作用；有用，決非自性的，必然地關涉於他法而成立的，即由作用關係於他法，說為因果。

#### 〔貳〕《順正理論》

對於作用，《順正理論》卷五二有二種釋：

一、約正現在的，名為作用；

二、約過去、未來——不現在前所有力用，即名為功能。<sup>13</sup>

#### 〔參〕不一不異之涵義

##### 一、釋：體、用

體與用，依佛法說，是不一不異的。如從眾緣和合而成的，即是體，指緣起和合性的總體；用即和合性上所起的種種作用。

體與用是不可以相離的，但也不即是一。

##### 二、釋：「作者」與「作業」

作者與作業，即體與用的關係，如《中論·觀作作者品》說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事。」<sup>14</sup>作者的動作，即指事業。

常人每引起錯覺，以為另有一物名為業，作者是作者，業是業。論頌正破此以作者非業，而成為別於作者之業的。由作者而作業，故應作者不離作業。

<sup>12</sup> 參見：龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷2〈8 觀作作者品〉（大正30，12b6-7）。

<sup>13</sup> 眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷52〈5 辯隨眠品〉（大正29，631c11-13）：現在唯依作用立故，諸作用減不至無為，於餘性生能為因性，此非作用，但為功能。

<sup>14</sup> 參見：

（1）龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷2〈8 觀作作者品〉（大正30，13a17-18）。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.181-182：

作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，沒有自性的作者及作業，但假名相宛然而有。這就是說：作者之所以為作者，是「因業」而「有作者」的；業之所以為業，是「因作者」而「有業」的。因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。論主「成」立「業」及作者的意「義」，就是「如是」。除了這緣起義以外，「更無有」其「餘」的「事」理，可以成立的了。

業義有寬有狹：**狹**即吾人造善業、惡業，名之為業；**寬**則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。

凡是作者即有業，有業必有作者，作者與業是不一不異的。

#### 伍、別說「作、力」之涵義

作、力雖可以總名為用，然作與力別說，到底有什麼意義？

##### (壹) 約法之現用而說，「作、力」無差別義

約法的現在作用說，二者是無差別的。因為法必有用，用即是力，也即是活動，活動即是業。

##### (貳) 「作、力」之別

###### 一、當下行為通於「作、力」

但作用，專在當前的動作說；業卻動詞而名詞化的，即通於過去、未來。

如眼見的見，是一種動作，然見也可能作為一件事情。如說人作善業、惡業，此即依人的身心活動而顯業相，業即動作之義。

###### 二、力（業）能通三世

依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法法不失，勢用仍在。

剎那滅入過去，不像現在那樣有明顯的活動，即動作的潛在——過去化；在名言上，即動詞的名詞化。

###### 三、引論結釋

所以依作用和業的字義去解說，事業的業與作用的用可以作如是觀：

對現在當前的法體，名為用或作用，亦可名業；

對剎那滅後的法——作者，即特名之為業了。

《順正理論》作用與功能的分別，意義也大概相同。

#### 陸、結說

體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。

### 第四節、因、緣、果、報

（《中觀今論》，pp.166-180）

#### 壹、概述「因緣」、「果報」之要義

##### (壹) 「因」與「緣」之界說

###### 一、無決定性之差別

先說因與緣，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裡，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，生於正見」，二因二緣，即是多聞熏習與如理思惟二者。<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 參見：

(1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 58〈3 瞿利多品〉（大正 1，791c28-a3）：

由此觀之，因與緣不能說定有差別。

### 二、慣用語：因顯體性，緣明作用

但從文字使用的習慣去考察，也可以說有一些差別。<sup>16</sup>如處處說為因果，而不說為緣果。又，只見名為緣起法、緣生法，不曾見名為因起法、因生法。

由此名字的應用不同，可以看作：**緣約法的力用說**——古人解說為「有力能生」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。

**因則約法的性質說**，如世間有種種差別，各有相生相依的關係不同，即成各各的因果系。所以**因**有顯示法體的性質，**緣**從力用而得名。

### 三、依梵文的考察：主因、眾緣

還有，依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：(一)、是**緣起**，<sup>17</sup> (二)、是四緣中的**因緣**，<sup>18</sup> (三)、是**因與緣**。

復問曰：「賢者拘絺羅！幾因幾緣生正見耶？」

尊者大拘絺羅答曰：「二因二緣，而生正見。云何為二？一者、從他聞，二者、內自思惟；是謂二因二緣而生正見。」

(2)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷7〈15 有無品〉(大正2, 578a5-8)：

爾時，世尊告諸比丘：「有二因二緣起於正見。云何為二？受法教化，內思止觀。是謂，比丘！有此二因二緣起於正見。如是，諸比丘！當作是學。」

(3)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷8 (大正1, 50a2-3)：

復有二法，**二因二緣，生於正見**：一者、從他聞，二者、正思惟。

(4)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》(565經)卷21 (大正2, 149a18-22)：

……如是從他聞，**內正思惟**，是名未起正見令起，已起正見令增廣；是名未滿戒身令滿，已滿者隨順攝受，欲精進方便，乃至常攝受，是名見淨斷。……

(5)龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷4〈1 序品〉(大正25, 94a4-5)。

<sup>16</sup> 參見：印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，p.219：

《阿含經》是以因緣來明一切法，作為修行解脫的正見。經中的用語，並不統一：或說**因**(hetu)；或說**緣**(pratya)；或雙舉**因緣**，如說「二因二緣，起於正見」；或說四名，「**何因**(nidānaṃ)、**何集**(samudaya)、**何生**(jātikam)、**何轉**」(pabhavaṃ 生起義)。這些名詞，是同一意義的異名。當然，名字不同，在文字學者解說起來，也自有不同的意義。因緣，原是極複雜的，所以佛弟子依經義而成立種種因緣說。

<sup>17</sup> 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.54：

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同），是善能滅除一切戲論的。

(2) 印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，pp.209-210：

《中論》開宗明義，是：「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」。《中論》所要論的，是因緣，(新譯為**緣起** pratīya-samutpāda)，是八不的緣起；八不的緣起，就是中道(madhyamā-pratipad)。八不緣起的含義，可說與《般若經》相同；而以緣起為論題，以八不來闡明，卻不是《般若經》的。

<sup>18</sup> 參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.65-67：

「**因緣**」，在大乘唯識學上，說唯有種子生現行，現行熏種子是因緣。但有部說因緣，體性是一切有為法，在有為法作六因中的前五因（同類因，俱有因，相應因，遍行因，異熟因）時，都名因緣。意義是能為親因的緣。「次第緣」就是等無間緣，體性是一分的心心所

因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。梵文有一言、二言、多言。「因」字多用一言，即表示是單數的；「緣」字用多言，即表示是複數的。

可見緣是種種和一般的，因是主要的。一法的成立，必依種種緣而成；在此種種緣中，最主要者名為因，一般者名為緣。

#### 四、小結

這樣，因與緣可作這樣的分別：

一、因顯體性而緣明作用；二、因為主要的而緣為一般的。

#### (貳)「果」與「報」之界說

##### 一、「果」中特別名為「報」

論到果與報，對因而說果，有某種因即得某種果。報也是果，不過是果中的特別果。

##### 二、果(異熟)：異時而熟

梵語 vipāka，奘師譯為異熟，報即異熟的古譯。異熟，即異類而熟，因是善惡，果為無記。但這如大眾部說善因感善果，惡因感惡果，即沒有異類的意義。<sup>19</sup>

所以，異熟的本意，應為異時而熟，即過去的業因感今後善惡的結果。<sup>20</sup>

##### 三、報：果中具善惡性

報指果中有善惡性，與一般的因果不同。佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為報。

#### (參)小結

因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名因果。

---

法。……「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境……「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。……

<sup>19</sup> 參見：

(1) 天友造，〔陳〕真諦譯，《部執異論》卷 1 (大正 49, 20b25-21a6)。

(2) 世友造，〔唐〕玄奘譯，《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 15b24-16a4)：

本宗末宗同義異義，我今當說。此中大眾部、一說部、說出世部、雞胤部，本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世……無世間信根；無無記法；入正性離生時，可說斷一切結……如是等是本宗同義。

(3) 印順法師，《唯識學探源》，p.100：

大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是惡，只是程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有太大的不同嗎？分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。

<sup>20</sup> 參見：〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 1 (大正 43, 238c16-23)：

異熟識，即第八識，名有多義，一、變異而熟，要因變異之時果方熟故，此義通餘種生果時皆變異故。二、異時而熟，與因異時果方熟故，今者大乘約造之時，非約種體許同世故。三、異類而熟，與因異性果酬因故。……若異屬因即異之熟，若異屬果異即是熟，異熟即識熟屬現行，異熟之識熟屬種子。

## 貳、評述各學派的因果論

### (壹) 唯識宗之因果論

#### 一、標宗：自性緣起

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。<sup>21</sup>依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子；眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。

這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」<sup>22</sup>字。

#### 二、依「界」之演變而探知「自性緣起」

##### (一) 界之涵義：任持自性(相)

界與法的語根 Dhṛ 相同，有持義，有任持自相、不失不變義，<sup>23</sup>所以十八界古譯有

<sup>21</sup> 參見：

(1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，134c28-135a5）：

略說有二緣起：一者，分別自性緣起，二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故。

(2) 世親釋，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，164a6-b24）。

(3) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論釋》卷2（大正31，328c18-26）。

(4) 印順法師，《攝大乘論講記》，pp.86-89。

<sup>22</sup> 參見：

(1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.122：

「界」的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。

二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的類性說的。

(2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，pp.29-30：

界(dhātu)，從 dhā 而來，有「根基」、「成素」的意義。構成事物的元素，對成果說，是「因義」；約自體說，是「不失自性」的本質、質素(性)。界是種種不同的，所以《俱舍論》說：「有說：界聲表種類義」。如地是堅性，水是溼性，立為「地界」、「水界」。對他，是不同的別類(別性)；對同一性的，是共同的通類(通性)。不過遍通一切的大通性(界)，在原始的教典中，似乎還沒有說到。界有「性」義，「類」義，「因」義，但因是依止因，如「無明緣行」，「根境識緣觸」，與後代的種子因不合。

(3) 印順法師，《佛法概論》，〈有情與有情的身心〉，p.62：

界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。……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」。

<sup>23</sup> 參見：

(1) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷1（大正31，1a23-25）：

論曰：世間聖教說有我法，但由假立，非實有性，我謂主宰，法謂執持，彼二俱有種種相轉。

(2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1分別界品〉（大正29，1b8-9）。

(3) 〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷1〈1分別界品〉（大正41，8c13-17）。

(4) 印順法師，《佛法概論》，pp.6-7。

(5) 印順法師，《以佛法研究佛法》，〈「法」之研究〉，p.128：

無論是根、是境、是識，都有不共其他的一定特性(自相)，一定作用。約特性不失

名為十八持的。

持的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。

### 〔二〕《阿含經》中之界說：種類義

在《阿含經》裡，界是**種類**的意思，一類一類的法，即是一界一界的。

種類，可從兩方面說：如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。所以界義，一在表明**類性**，一在顯示**別性**。

約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。<sup>24</sup>

### 〔三〕說一切有部：界，即一一法恆住之自性

細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同、異其所異的。從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

西北印度的一切有部，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首）<sup>25</sup>，即落入多元實在論。他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界。

各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的、不失自相的。他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。

### 〔四〕經部與唯識宗：界，即能生自法的種子

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論，但將法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中；法的生起，即從潛在的自種子而現行。

依經部師，種子即名為界；世親解釋為種類與種族——能生。<sup>26</sup>

---

說，叫做法，法就是「持」的意思。唯識學者解說得更圓滿，如《成唯識論》（卷一）說：「法謂軌持」。依「軌持」的意義說，有一定的特性（能持自相），能引發特定（一定範圍內）的認識（軌生他解）。這是說，可識知的一切，與所識有一定的關係，所識有他不共的特性存在。這種特性，能引發特定的認識，這就是法。

<sup>24</sup> 參見：

- (1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.965-966：  
……說到「界」（dhātu），《雜阿含經》集有〈界相應〉；《中阿含經》集有《多界經》，說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的，共六十二界。……
- (2) 印順法師，《如來藏之研究》，〈如來藏思想探源〉，p.29：  
在原始結集中，界與界相應而組成一類……十八界、七界、六界等，數量是很多的。  
《中阿含經》有《多界經》，共立六十二界，是說一切有部（Sarvāstivāda）所傳的。  
南傳《中部》立四十一界，是銅鑠部（Tāmraśāṭṭiya）所傳的。趙宋法賢的異譯本，名《四品法門經》，立五十六界。在早期的經典中，界是重於「多界」——種種界的。……
- (3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.73-74。

<sup>25</sup> 案：如：《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，1a-13b2），《阿毘曇心論》〈1 界品〉（大正 28，809a-810b），《阿毘曇心論經》〈1 界品〉（大正 28，833c-836b）。

<sup>26</sup> 參見：

- (1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 56（大正 30，610a1-2）：  
問：何等是界義？答：因義、種子義、本性義、種性義、微細義、任持義，是界義。

《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，<sup>27</sup>種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」<sup>28</sup>

#### (五) 小結

界字，本義為**種類**——同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為**因義**，所以說界為**種族義**，即成為眼從眼生、耳從耳生的**自性緣起**。

- 
- (2) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉(大正 29, 5a4-10)：  
法**種族義**是界義，如一山中有銅鐵金銀等族說名多界。如是一身，或一相續有十八類諸法種族名十八界，此中**種族**是**生本義**。如是眼等誰之生本？謂自**種類**同類因故。若爾，無為應不名界，心心所法生之本故。  
有說：界聲表**種類義**，謂十八法種類自性各別不同名十八界。

<sup>27</sup> 參見：

- (1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》(444 經) 卷 16 (大正 2, 114c27-115a4)：  
如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「譬如眼藥丸，深廣一由旬，若有士夫取此藥丸，界安置，能速令盡，於彼界，不得其邊。當知諸界，其數無量。是故，比丘！當善界學，善種種界，當如是學。」
- (2) 〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·多界經》卷 47〈3 心品〉(大正 1, 723b10-c13)：  
尊者阿難白曰：「世尊！如是比丘愚癡非智慧。世尊！云何比丘智慧非愚癡？」  
世尊答曰：「阿難！若有比丘知界、知處、知因緣，知是處非處者。阿難！如是比丘智慧非愚癡。……阿難！見此六十二界知如真。阿難！如是比丘知界。」
- (3) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《大毘婆沙論》卷 71 (大正 27, 367c1-8)：  
餘契經中，世尊自說惡叉聚喻。說此喻已，告諸苾芻：有情身中，有多界性。彼亦攝在此十八界。所依、能依，境界攝故。又佛於彼《多界經》中說界差別有六十二，彼亦攝在此十八界，即所依等三事攝故。  
問：何故世尊為眾說彼六十二界？答：為對外道身見為本。
- (4) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 56 (大正 30, 609c23-27)：  
云何種種界？謂：即十八界展轉異相性。  
云何非一界？謂：即彼諸界，無量有情種種差別所依住性。  
云何無量界？謂：總彼二名無量界。如佛世尊於惡叉聚喻中說：「我於諸界，終不宣說界有邊際。」
- (5) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 96 (大正 30, 846c24-29)。
- (6) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2 (大正 31, 8a22-23)：  
如契經說：一切有情無始時來有種種界，如惡叉聚，法爾而有。

<sup>28</sup> 參見：

- (1) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1 (大正 31, 133b15-16)：  
無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。
- (2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.35：  
「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。

### 三、依中觀義評述

依中觀者說：

#### (一) 對有部之評述

不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微的潛因的待緣顯現而已。

#### (二) 對經部、唯識宗之評述

又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子生無量無邊現行，這與因緣說的精神也不大恰當。

#### (三) 述正義

佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。

若看成自性存在的、已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。

唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

### (貳) 評述華嚴宗的法界緣起論

#### 一、一法能生一切法

華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。

#### 二、對比唯識宗義

唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。

華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。但佛說因緣，那能這樣的寬泛、不著邊際！

#### 三、善觀主因、次緣，以改惡修善

因緣說的主要意義，在指出較主要的切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？

故因緣論可不必講到那樣玄妙寬泛，除了某些主要的因緣外，其餘的一切雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。

有些學者，讚美圓融，於是主從不分、親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正都無法說明。故因緣論必須從何者為生法的主因、何者為生法的疏緣，以明因緣生法。

### (參) 結說

中觀者既不同法法各有自性的各從自種、其小無內的緣起，也不同一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。

唯有能知因果緣起的本義，才能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

## 參、多元的因果類別

### (壹) 依形成方式，立種種名

#### 一、六因、四緣

因、緣、果、報，《增一阿含》裡講到四緣，<sup>29</sup>迦旃延尼子創說六因。<sup>30</sup>

#### 二、羅列各經論之因、緣

各家的說法多不同：

##### (一) 因之類別

像薩婆多部說有六因，<sup>31</sup>《舍利弗毘曇》說十種因，<sup>32</sup>

《瑜伽師地論》也說十因，<sup>33</sup>《成實論》說三種因，<sup>34</sup>《楞伽經》說六種因等<sup>35</sup>。

##### (二) 緣之類別

關於緣，如通常說的四緣，<sup>36</sup>

<sup>29</sup> 參見：

(1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 23〈31 增上品〉(大正 2, 673b15-20)。

(2)五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16 (大正 27, 79a26-c5)。

<sup>30</sup> 參見：迦多衍尼子造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5-921a10)。

<sup>31</sup> 參見：印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.190。

<sup>32</sup> 參見：

(1)〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩掘多等譯，《舍利弗阿毘曇論》卷 25 (大正 28, 680b8-14)：

<sup>[1]</sup>因有幾緣？四。何等四？共起增長報，是名因有四緣，謂因生義，如母子。<sup>[2]</sup>無間謂補處義，如代坐。<sup>[3]</sup>境界謂的義，如箭射的。<sup>[4]</sup>依謂物義，如舍宅。<sup>[5]</sup>業謂作義，如使作。<sup>[6]</sup>報謂津漏義，如樹生果。<sup>[7]</sup>起謂生義，如種芽。<sup>[8]</sup>異謂不相離義，如眷屬。<sup>[9]</sup>相續謂增長義，如長財。<sup>[10]</sup>增上謂自在義，如人王。

(2)印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.85：

依有關因緣的論門，作深入研究，終於成立有關因緣的論書。如《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉(緒是由緒，與因、緣的意義一樣)：第一品名〈遍品〉，立十因、十緣。第二品名〈因品〉，舉三十三因。

<sup>33</sup> 參見：彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 5 (大正 30, 301b9-12)。

<sup>34</sup> 參見：訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 2〈18 法聚品〉(大正 32, 252c28-253a5)。

<sup>35</sup> 參見：〔元魏〕菩提流支譯，《入楞伽經》卷 3〈3 集一切佛法品〉(大正 16, 530b14-16)。

<sup>36</sup> 參見：

(1)〔唐〕玄奘譯，《分別緣起初勝法門經》卷 2 (大正 16, 840b28-29)：

世尊如餘處說：緣有四種，所謂因緣、等無間緣，及所緣緣，并增上緣。

(2)世友造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》卷 5 (大正 26, 712b12-13)：

有四緣，謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

(3)世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈2 分別根品〉(大正 29, 36b14-16)：

四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。

(4)訶梨跋摩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 2〈17 四諦品〉(大正 32, 251a20-21)：

四緣識生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。

(5)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉(大正 8, 219c12-14)：

《舍利弗毘曇》說十緣，<sup>37</sup>南傳的論中有明二十四緣<sup>38</sup>的。

### 三、羅列各經論之因、緣

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。

#### (貳) 凡相互依存即是因果關係

因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。

例如母子，母是因，子為果；子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。

又如紗為因，布為果；此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。

又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。

#### (參) 結：多種形態之因果系

因果是可以有各式各樣不同形態的。

### 肆、略述二類因果的形態

因果的形態很複雜，現在略說二種：

#### (壹) 前後的因果

一、前後的因果：

##### 一、提問：遠因如何成就近果

如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現；等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？

《大智度論》卷五四說：「初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無而能作因緣。」<sup>39</sup>

或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？

---

菩薩摩訶薩欲知諸法，因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。

<sup>37</sup> 參見：〔姚秦〕曇摩耶舍共曇摩掘多等譯，《舍利弗阿毘曇》卷 25〈1 緒分遍品〉（大正 28，679b8-9）：

十緣，謂<sup>[1]</sup>因緣、無間緣、境界緣、依緣、<sup>[5]</sup>業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、<sup>[10]</sup>增上緣。

<sup>38</sup> 參見：

(1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.443：

銅鑠部所立的二十四緣：

<sup>[1]</sup>因緣、所緣緣、增上緣、無間緣、<sup>[5]</sup>等無間緣、俱生緣、相互緣、所依緣、依止緣、

<sup>[10]</sup>前生緣、後生緣、修習緣、業緣、異熟緣、<sup>[15]</sup>食緣、根緣、靜慮緣、道緣、相應緣、<sup>[20]</sup>不相應緣、有緣、無有緣、去緣、<sup>[24]</sup>不去緣。

(2) 《發趣論》，《日譯南傳大藏經》（第 50 冊，pp.1-13，pp.338-354，pp.355-413）。

<sup>39</sup> 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 54〈27 天主品〉（大正 25，444b26-28）。

## 二、依龍樹義答

龍樹約二義來解答：

### (一) 約第一義諦說

(一)、約第一義諦說：現在心、未來心，皆無自性，心雖有現在、未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。

以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。<sup>40</sup>

### (二) 約世俗諦說

(二)、約世俗諦說：如《大智度論》卷七五說「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？」

「佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燋，亦不離初焰；非獨後焰燋，亦不離後焰，而燈炷燋。」<sup>41</sup>

此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燋，非第一念發光時燋，亦非第二、第三……念發光時燋，而結果燈炷確是燋了。

由此，炷之燋，不即是第一、第二、第三……念時燋，亦不離第一、第二、第三等念時燋。

修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心剎那滅，而念念的功用力勢不失。

此雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長、前後相待的業用不失。

這樣，依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得其果的。

## (貳) 和合的因果

二、和合的因果：這是各學派所週知的。

### 一、因果之不即不離的關係

#### (一) 舉屋為例

如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚、瓦等即是因。

在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；

但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的。

<sup>40</sup> 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 54〈27 天主品〉（大正 25，444b28-445a1）。

<sup>41</sup> 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 75〈57 燈炷品〉（大正 25，585c2-25）。

## 〔二〕例同論義

《大智度論》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」<sup>42</sup>，即是此義。

## 二、五蘊中我、法皆無性，仍可成立因果系

### 〔一〕舉論

又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義。」<sup>43</sup>

### 〔二〕釋義

處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

中觀者說：五蘊和合，實（自性）我雖無，如幻的假我可有。

假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。

頌文說「非無，此即決定義」，在佛法的緣起因果法裡，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。

## 三、果不即是因緣，但亦不離因緣而存在

因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。

五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。

這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。

<sup>42</sup> 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 74〈57 燈炷品〉（大正 25，581c13-15）。

<sup>43</sup> 參見：

（1）龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 4〈27 觀邪見品〉（大正 30，37a17-18）：

今我不離受，亦不<sup>\*</sup>即是受，非無受非無，此即決定義。

※即=但【宋】【元】【明】。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.540-541：

外人以我為實有自體的……不知道我是不離五蘊身而存在的，離了五蘊身就不可得，所以說「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說「亦不但是受」。這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我；在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。……五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求他的實體不可得罷了。如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的。不理解，所以戲論紛紜。

佛法的因緣生果也如此，果不即是因緣，亦不離因緣，這是中觀宗的因果特義。

不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，果的自性是決不可得的。

不即因緣，所以如幻的果事用相宛然；甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。

#### 伍、評述異時（前後）、同時（和合）因果

##### （壹）有部：因果異時、同時；經部：前後相續

前後性的因果，是約異時因果說的；和合性的因果，是約同時因果而說的。

薩婆多部講同時因果、異時因果，經部但說以前引後，不說因果同時。

##### （貳）依中觀見述正義

###### 一、凡相依而存的因果，必有前後性及同時性

中觀者依世俗諦說：凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生、能起所起義，必有前後性；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。

反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。

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伸展而又前後不相離的。

###### 二、善觀十二緣起，即能知異時、同時因果之觀待

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。考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。

如無明緣行乃至生緣老死，無論說它是三世因果或二世因果，總是有它的前後性。

如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而轉」<sup>44</sup>，即和合性的同時因果。

薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，<sup>45</sup>即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

<sup>44</sup> 參見：彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 93（大正 30，827c22-24）：

……此二總名隨轉依止，由是故言：「識緣名色，名色緣識。」於現在世，猶如束蘆，相依而轉，乃至壽住如是。

<sup>45</sup> 參見：

（1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 23（大正 27，118c6-17）：

此中但說時分緣起，謂十二位立十二支，一一支中各具五蘊。說曰：「一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識，起有表業必有俱時名色，諸根共相伴助即是名色及與六處，此相應觸是觸，此相應受是受，貪即是愛，即此相應諸纏是取，所起身語二業是有，如是諸法起即是生，熟變是老，滅壞是死，瞋癡心殺有十一支，無愛支故。」雖有此理，而此中說時分緣起，依十二位立十二支，一一支中各具五蘊，非剎那頃有十二支。

（2）印順法師，《唯識學探源》，〈原始佛教思想概說〉，pp.10-28。

## 陸、明「無自性能立因果」之涵義

### (壹) 假法無因果：有部、唯識宗等

佛法所說因果，其義極為深隱。

如薩婆多部深究至極微細的原質<sup>46</sup>，而說同時、異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果。

唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。

### (貳) 舉經論明：緣起有之因果皆無自性

#### 一、依論總說

依中觀者說：假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。

有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，這如《中論》〈觀因緣品〉<sup>47</sup>、〈觀因果品〉<sup>48</sup>等所說。

#### 二、舉經略釋三類因果

《般若經·三假品》說三種假，<sup>49</sup>依此三假可以看出三類不同的因果關係：

##### (一) 名假：名稱不等同法體

一、名假。名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。

<sup>46</sup> 原質：引申指基本要素。（《漢語大詞典（一）》，p.934）

<sup>47</sup> 參見：龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 1 〈1 觀因緣品〉（大正 30，1b14-3c4）。

<sup>48</sup> 參見：龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷 3 〈20 觀因果品〉（大正 30，26b1-27c10）。

<sup>49</sup> 參見：

(1) 〔後秦〕鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》卷 2 〈7 三假品〉（大正 8，230c28-231a21）：

般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜。菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間……須菩提！譬如身和合故有……譬如色受想行識，亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，**名假**施設、**受假**施設、**法假**施設。

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 41 〈7 三假品〉（大正 25，358b21-c8）。

(3) 印順法師，《空之探究》，〈龍樹——中道緣起與假名空性之統一〉，pp.234-235：

依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），義譯為假，假名，施設，假施設等。這三類假施設，《大智度論》的解說……

依論所說，法波羅聶提——**法假**（dharma-prajñapti），是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。

**受假**，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāya-prajñapti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

**名假**（nāma-prajñapti），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。

因為心識中所現起的相或是說出的名稱，雖大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性並不一致。

如說「火」，火不即是實火，所以不燒口；故名是假。但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

### **(二) 受假（取施設）：和合假**

二、受假。受，梵文的原義，應譯為取；假，依梵文是施設安立義。

《中論》「亦為是假名」<sup>50</sup>的假名，即是此「取施設」。<sup>51</sup>取有攬而團攏的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。常說的和合假，與此取假義同。

依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。

總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

### **(三) 法假（法施設）**

#### **1、法假之語意**

三、法假，即是法施設義。

#### **2、薩婆多部有執之諸法自性**

此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法。

他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。

#### **3、依經論釋法假（受假）之涵義**

##### **(1) 舉《般若經》明義**

依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。

受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。

法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。

<sup>50</sup> 參見：龍樹造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（大正30，33b11-12）：眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

<sup>51</sup> 參見：

(1) 印順法師，《般若經講記》，p.141：

假名，梵語為「取施設」義，即依緣攬緣而和合有的。從因果施設邊說，即空的假名有，不可說無；從自性不可得邊說，即假的自性空，不可說有。觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，〈中觀大乘——「性空唯名論」〉，pp.130-131：

《中論》的「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」的假名，正是 prajñapti 的對譯。然「亦為是假名」的假名，原語為 prajñapti upādāya，正是三假中的受假（或譯為取施設、因施設）。龍樹說「亦為是假名」，在三種假中，特取「受假」，這不致為一般誤解為「有法施設」，也不同于空華、龜毛等名假。「亦為是假名」的假名，是不常不斷、不一不異等緣起，沒有實性而有緣起用，如《空之探究》中廣說。

## (2) 舉《大智度論》明：法假義

中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。

但就現象而分別其相對的特性，《大智度論》曾分為五法：

地、水、火、風、識。<sup>52</sup>佛於餘處說四大為能造，色等為所造，<sup>53</sup>這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。

此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

## (參) 結明：依「空觀」通畢竟空之修行次第

《大智度論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。<sup>54</sup>

依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。

## 柒、明：剎那生滅，如何一期相續

### (壹) 問題的提出

上章<sup>55</sup>曾提到：一切法剎那滅，何以能一期相續？

如「大地劫住」<sup>56</sup>、「人生百歲」<sup>57</sup>，雖知道他剎那不息的在變，而到底是一期相續了。

<sup>52</sup> 參見：

(1) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 32〈1 序品〉(大正 25, 298c18-21)：  
有人言：「是九事中有法者，是名如。譬如地法堅重，水法冷濕，火法熱照，風法輕動，心法識解——如是等法名為如。」

(2) 龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 54〈27 天主品〉(大正 25, 444b14-22)。

<sup>53</sup> 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含經》(61 經) 卷 3 (大正 2, 15c16-18)：

云何色受陰？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名為色受陰。

(2) 世友造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》卷 1 (大正 26, 692b24-27)：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

<sup>54</sup> 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 41〈7 三假品〉(大正 25, 358b21-c8)：

……行者先壞名字波羅聶提到受波羅聶提；次破受波羅聶提，到法波羅聶提；破法波羅聶提，到諸法實相中。諸法實相即是諸法及名字空般若波羅蜜。

<sup>55</sup> 參見：印順法師，《中觀今論》，第 7 章，第 4 節〈行——變動、運動〉，pp.138-141：

……於此，可有兩個問題來討論：一、諸法剎那生滅，怎麼過去的行業，經百千劫而不失？……二、剎那生滅，如何未來能新新生滅，相似相續？這一問題，留待下章再為解說。

<sup>56</sup> 參見：世友造，〔唐〕玄奘譯，《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 17a17-18)。

<sup>57</sup> 另參見：〔唐〕湛然述，《止觀輔行傳弘決》卷 1 (大正 46, 145c24-26)：

……阿難慘然云：此非佛偈。佛偈云：人生百歲時，不聞生滅法，不如生一歲，而得覩見者。

## 〔貳〕釋義

這應加以解說：

### 一、一切法的現起與存在有主因、疏緣之分

凡是某一事態的存在與消失，無不由於因緣，確乎是「此有故彼有」，「此無故彼無」的。但因緣與果，有親疏的差別，有層次的差別。

這是說：一法的存在與生起，是由極其複雜，甚至說以一切法為因緣而起，但在極複雜的因緣中，有主因與疏緣，總是由主因（也不是唯一的）限定其特相，由種種疏緣助成他，如引業、滿業之類。<sup>58</sup>

### 二、剎那變動不居的層層因果網

#### （一）法說

##### 1、主因未變，依然能延續某法的存在

某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有；只要因緣——實在是主因沒有大變動，那疏緣雖有些變動，或有或無，某法的存在，能延續下去。

##### 2、果法的主因、疏緣仍是因緣所生法

進一步，此主因與疏緣的存在，本身也由於因緣決定的，也是只要主因不變，即使疏緣有些變動，還是能一期相續的。

在這層層的因果網中，儘管是緣在變，因也在變，但在主因還能延續以前，果相能延續下去。

如主因所依的主因變了；或疏緣的變化過大，影響主因的存在，由於主因的突變，那果相才不能延續原有形態而走上滅無之路。

##### 3、相對安立之延續，實是剎那變動不居

延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。要知道：果事的幻相，依於因緣；因緣是無常的，依因緣而有者，即使是延續，實際也還是剎那變動的。

因與緣，即使維持原有的形態，但主因與疏緣所依的主因與疏緣，層層推論，是不能一無所變的。

#### （二）喻說

例如：某法以甲因及乙、丙為緣。此甲因又以丁、戊為因，己、庚為緣；乙緣又以辛為因，壬、癸為緣；丙緣又以子、丑為因，寅、卯、辰為緣。

<sup>58</sup> 參見：

(1) 世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 17〈4 分別業品〉（大正 29，92b5-17）。

(2) 印順法師，《成佛之道》（增注本），p.71：

在種種業中，有一類特強的業力，「能引」我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生……凡由強業而感得一趣的總報體（『得蘊，得處，得界』），成為某趣的眾生，叫引業。

還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻「能」使我們對於這一報身的種種方面，得到圓「滿」的決定，叫滿業。

假使第二剎那，甲因仍以丁、戊為因，而以己、巳為緣。那甲因雖以主因不變而維持原有的形態，而實則疏緣已漸變，依因緣而成的甲，與前剎那也不盡相同了。

假定乙緣的主因變化，丙緣的主因未變，那麼，某法的疏緣，已僅是丙緣及新起的午、未為緣。

此第二剎那的某法，甲因未變而實際也不盡同，乙緣消失，丙緣還在而有午緣、未緣的新起。

此時，雖主因的甲大體仍舊，而某法能延續原有形態，而依甲因及丙、午、未緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。

### **三、結義：在剎那變化中延續一期果相**

近人說質變<sup>59</sup>與量變<sup>60</sup>，即近於因變與緣變。

然在剎那生滅的如幻觀中，因不變，或說依主因形成的特質不變，不過相對的假說，實則此因或質，也未嘗不在潛移變化中。

由於主因疏緣不息的變，不離因緣而有果事，果相也不能不在剎那變化中。由於果相的不即因緣，所以在主因的相對安定下，果相能一期延續。

剎那即滅與長時相續，毫無矛盾。也可以說：絕無自性所以剎那滅，不即因緣而幻相宛然所以能相續。

---

<sup>59</sup> 質變：哲學用語。事物發展的一種狀態。同「量變」相對。是由一種性質向另一種性質的突變或飛躍。（《漢語大詞典（十）》，p.274）

<sup>60</sup> 量變：事物在數量上、程度上的變化。是一種逐漸的不顯著的變化，是質變的準備。（《漢語大詞典（十）》，p.420）