

福嚴推廣教育班第 40 期

《佛法概論》

第六章 有情流轉的生死根本

(印順導師《佛法概論》p.79 ~ p.89)

釋貫藏 敬編 2020.10.18

目次¹

第一節 生死根本的抉擇.....	3
一、無明與愛.....	3
(一) 結苦諦，起集諦.....	3
1. 結前三章（和合、相續的生死有情，即是苦迫）.....	3
2. 起本章（有情苦聚的癥結）.....	4
(二) 正說「無明與愛——生死的根本」.....	5
1. 引經.....	5
2. 釋義.....	5
(1) 初釋.....	5
A. 「生死二因」無先後、輕重（解脫即成「慧、心二解脫」）.....	5
B. 從「迷悟的特點」，作差別說.....	6
(A) 法說.....	6
(B) 喻說.....	6
a. 舉喻.....	6
b. 合法.....	7
(C) 結說.....	7
(2) 再釋.....	7
A. 差別無礙和合.....	7
B. 依古說，再明二者的特點.....	7
二、我見與識.....	8
(一) 我見（薩迦耶見）.....	8
1. 總說：我見為無明的內容之一.....	8
2. 別詳.....	8
(1) 無明.....	8
A. 名義.....	8
B. 內容.....	8
(A) 引經說：從有情的緣起而論到一切的無知.....	8
(B) 最根本無知：不解緣起性——無常性、無我性、寂滅性（即一印的三印）.....	8

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(2) 我見：無明迷於有情自體.....	10
A. 俱生我見.....	10
(A) 不變性.....	10
(B) 獨存性.....	10
(C) 實在性.....	10
B. 分別我見.....	12
3. 結說：大乘廣觀一切法空，而從自身無我完成解脫慧.....	12
(二) 識（有取識）.....	13
1. 總說.....	13
2. 詳明.....	13
(1) 愛.....	13
A. 集諦為愛（「五取蘊」故，「五蘊熾盛苦」）.....	13
B. 愛的含義.....	14
(2) 取.....	16
3. 結說：「有取識」，即等於「愛」.....	16
第二節 情愛的活動形態	16
一、戀舊與趨新——情愛在「時間」中的活動.....	17
(一) 結前：有情為情愛所繫縛（愛結繫）.....	17
(二) 正說「戀舊與趨新（情愛在時間中的活動）」.....	17
1. 略說「時間（三世）」.....	17
2. 引經證勸.....	17
3. 有情實況.....	17
(1) 過去、未來.....	18
A. 戀舊（過去）.....	18
B. 趨新（未來）.....	18
C. 二者的大矛盾.....	18
(2) 現在：染著（緊抱不放）.....	18
(3) 警語.....	18
4. 舉社會的矛盾例（因戀舊或趨新所生）.....	18
※社會為一一有情所組成.....	18
(1) 述.....	18
(2) 評.....	19
5. 因時間的必然傾向，多少側重「趨新（未來的無限欲求）」.....	19
※自體愛與境界愛，從現在到未來分為四愛.....	19
二、逐物與離世——情愛在「空間」中的活動.....	20
(一) 正論.....	20
1. 情愛的根本.....	20

(1) 有說：性愛（男女欲）.....	20
(2) 佛說：自體愛（我愛）——深潛的生存意欲.....	20
2. 「自體愛（我愛）」與「境界愛（我所愛）」.....	20
(1) 總說「有我愛，即有所愛」.....	20
(2) 詳論「二愛的相依共存」.....	21
3. 偏於「自我或外境」，成極端的「離世或逐物」.....	21
4. 自體愛更強烈.....	21
(二) 綜說：情愛在時空活動的四愛（自體愛與境界愛，表現於現在、未來）.....	22
三、存在與否定——情愛在「當體」上的活動.....	22
(一) 總說.....	22
(二) 詳明.....	22
1. 依「三愛（欲愛、有愛、無有愛）」說明.....	22
(1) 佔有的愛.....	22
A. 欲愛（屬境界愛）.....	22
B. 有愛（即自體愛）.....	22
(2) 否定的愛（無有愛）.....	22
2. 依「三求」說明.....	23
(三) 特論「佛法的無生——徹革染愛成正智的人生」.....	23
1. 問題的提出.....	23
2. 詳解.....	23
附錄一：關於「菩薩（菩提薩埵）的名義」.....	24
附錄二：關於「心境」.....	24

——本文²——

第一節 生死根本的抉擇

一、無明與愛

(一) 結苦諦，起集諦

1. 結前三章（和合、相續的生死有情，即是苦迫）

無明與愛 有情為⁽¹⁾蘊、處、界的和合者，³⁽²⁾以四食的資益而延續者。⁴⁽³⁾在這

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號」，為編者所加。

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 第四章所說。

⁴ 第五章所說。

和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。⁵

2.起本章（有情苦聚的癥結）

究竟有情成為苦聚的癥結何在？⁶

⁵（1）第三章（《佛法概論》p.44～p.47）所說：

有情為問題的根本 …〔中略〕…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。

…〔中略〕…

…〔中略〕…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，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

（2）本節下文（《佛法概論》p.82）所說：

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。…〔下略〕…

⁶（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.165～p.166：

「佛說」緣起，因隨機不同，所以有不同的開示。「十二支」說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。如說**集與苦，也是緣起**。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**。…〔下略〕…

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.154～p.155：

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。^[1]眾生世間的「苦」果，為什麼會不斷的「生」起呢？這是「由」於「業集」。業，是為善為惡的行為（表業），又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。^[2]但「業集」又為什麼生起呢？這是「由」於「惑」。惑，是迷惑，是煩惱的通稱。因眾生內心的不良因素，煩動惱亂，這才有業的集起。

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。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。…〔下略〕…

（3）印順導師《成佛之道（增註本）》p.173：

雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱。有了煩惱，就會發業，潤生；如斷了煩惱，即使有無量業種，也就乾枯而不再起用。

所以佛肯定地指出：要「滅」除生死大苦，「應」該「滅於惑」——煩惱。如「**惑滅**」了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯無用了。這樣，生死「苦」果，就會徹底的「滅」除。

（4）印順導師《中觀今論》p.61～p.62：

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：

（一）、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。如《雜阿含》（五三經）說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。

(二) 正說「無明與愛——生死的根本」

1. 引經

這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」(雜含卷一〇·二六六經)。⁷

2. 釋義

(1) 初釋

A. 「生死二因」無先後、輕重(解脫即成「慧、心二解脫」)

無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。

如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。⁸

(二)、一切法所以能有生，有法的可以無，生法的可以滅，不僅由於外在的違順因緣，而更由於內在的可有可無、可生可滅，此可有可無、可生可滅的可能性，即由於緣起。存在——有與生起的本身，即含有生者必滅，有必歸無的必然性。…〔中略〕…凡是依緣而起的，此生起與存在的即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，不但說「此有故彼有」的生起，而且說「此無故彼無」的還滅。依他而有而生，必依他而無而滅，這是深刻的指出緣起的內在特性。…〔下略〕…

⁷ 關於「生死無始」：

(1) 印順導師《中觀論頌講記》p.209 ~ p.212：

釋尊在經上說：『眾生無始以來，生死本際不可得』。什麼叫本際？為什麼不可得？**本際是本元邊際的意思，是時間上的最初邊，是元始。眾生的生死流，只見他奔放不已，求他元初是從何而來的，卻找不到。時間的元始找不到，而世人卻偏要求得他。約一人的生命說，是生命的元始邊際；約宇宙說，是世界的最初形成。在現象中，尋求這最初的，最究竟的，或最根本的，永不可得。假使說可得，那只有無稽的上帝，與神的別名。這一問題，佛法否認第一因，只說是無始的。…〔中略〕…**

…〔中略〕…

…〔中略〕…**始、終、中，求他的真實了不可得，所以說本際不可得，所以說「豎窮三際」。**

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.548 ~ p.549：

論主說：有始無始都是邪見。有始犯無因過，無始犯無窮過。可是，眾生都歡喜找個起頭、原始，找不到了，就妄立一法，如神我、心、物等為元始。**如來為對治這種戲論，所以就說無始。**

這無始是對有始說的，意思說無有始。有始不可得，無始也就無有。說有實性的無始，這才有無窮過。在中道正觀中，始性不可得，不妨說無始的。

⁸ (1) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.173 ~ p.174：

雖然苦報是業力所感的，但問題卻是煩惱。有了煩惱，就會發業，潤生；如斷了煩惱，即使有無量業種，也就乾枯而不再起用。所以佛肯定地指出：要「滅」除生死大苦，「應」該「滅於惑」——煩惱。如「惑滅」了，那就不再造業了，過去所有的業也就乾枯無用了。這樣，生死「苦」果，就會徹底的「滅」除。

說到煩惱的滅除，當然也要從根本的煩惱去著手。如伐大樹一樣，專門斫枝摘葉，是不能達成目的的。如斷了樹根，那即使是暫時發葉，也終究是會死去的。說到煩惱的根本，當然是愚癡無明了。**無明，主要是迷於無我的無明，還有染著於境界的貪愛。一是障於智的，一是障於行的。**從修學佛法來說，應該先通達無我，得到無我真智的契證。然後從日常行中，不斷的銷除染愛。但到圓滿時，這都是解除了的。**經中時常說：「離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫」(4.016：。所以現在說：「解脫於癡愛」。無論是知見，無論是行為，都不再受煩惱的繫縛，而且是把煩惱徹底的去除了。這樣，就能「現證」到涅槃的「寂滅樂」。…〔下略〕…**

(2) 印順導師《學佛三要》p.198 ~ p.200：

佛法說有二種解脫：一、心解脫，二、慧解脫。這雖是可以相通的，而也有不同。

如畫師畫了一幅美女或一幅羅刹，因為人的認識起了錯誤，以為是真的美女或羅刹，於是生起貪

B. 從「迷悟的特點」，作差別說

(A) 法說

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。

(B) 喻說

a. 舉喻

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。⁹

愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。事實上，那裡有真的美女或羅剎呢！這種貪愛與恐怖等，只要正確的認識他——這不過假的形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透他，就不會被畫師筆下的美女與羅剎所迷惑了。

我們的生死繫縛不自在，也是這樣，依無明為本的認識錯誤，起染愛為主的貪瞋等煩惱，憂愁等苦痛。如能以智慧勘破無明妄執，便能染著不起，而無憂無怖。離無明，名為慧解脫，是理智的。離愛，名心（定）解脫，是情意的。這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

佛法的解脫，廓清無明的迷謬，染愛的戀著，所以必須定慧齊修。但外道的修習禪定，也有修得極深的，對五欲等境界，名位等得失，都能不起貪等煩惱。不知真實的，以為他是斷煩惱了，何等自在呀！其實這不是根本解決，如石壓草一樣，定力一旦消失了，煩惱依舊還生。

這如勦匪一樣，倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。若能施以道德的感化，生活的指導，使成為良民，地方才會真的太平。所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破他，而不能專憑定力。佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。然而，^[1]一分佛弟子，僅有一點共凡夫的散動慧解，這對於解脫，不能發生多大力量。^[2]有的著重真慧，依少些未到定力，能斷煩惱，了生死，這稱為慧解脫。這樣的解脫，從了生死說，是徹底的；但在現實身心中，還不算圓滿。^[3]所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.167 ~ p.168：

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不可已。

…〔中略〕…在《阿含經》中，一再說：『無明覆，愛結繫，得此識身』（4.013）。無明，愛（行），識三者，可以看作完整的，獨立的緣起說。等到與識支以下相綜合，才成為十二支的。現在，先從這三支自成系統的意義來說。

「無明」「所覆」，「愛結」「所繫」，在上面的譬喻中說過。生死流轉，如陷身在棘藤深草叢中，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）。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，使人繫縛在生死中，所以譬喻為結。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。

有了這兩大因緣，眾生就感到了「有識身」——眾生自體，而「相續」的流轉生死。這也就是無明為父，貪愛為母，和合而生生死眾生的意思。…〔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，生死永相續。

…〔中略〕…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。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。…〔中略〕…三、癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是見；屬於情的謬誤，是愛；屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

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。但最根本的煩惱，是什麼呢？

^[1]在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^[2]其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。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）。

b. 合法

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**。

(C) 結說

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。

(2) 再釋

A. 差別無礙和合

但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。

佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。

B. 依古說，再明二者的特點

這二者是各有特點的，古德

^[1]或以^[1]無明為前際生死根本，^[2]愛為後際生死根本；

^[2]或說^[1]無明發業，^[2]愛能潤生：

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，就是我所見了。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。這^[1]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），^[2]也是如膠如漆而染著一切的；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。眾生自體，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。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。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）。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。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。

(3) 印順導師《唯識學探源》p.21 ~ p.22：

緣起觀中說明最詳備的，佛弟子最常用的，形成緣起論標準的，那要推十二支。十二支，是在十支以上，再加無明與行。…〔中略〕…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。

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。

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。

都是偏約二者的特點而說。

二、我見與識

(一) 我見(薩迦耶見)

1. 總說：我見為無明的內容之一

我見與識 經中又有以薩迦耶見——即身見，我見為生死根本。**我見為無明的內容之一。**

2. 別詳

(1) 無明

A. 名義

無明即不明，但^[1]不止於無所明，^[2]是有礙於智慧的迷蒙。

^[1]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。¹⁰

B. 內容

(A) 引經說：從有情的緣起而論到一切的無知

《雜含》(卷一二·二九八經)解釋無明說：「不知前際，不知後際，不知前後際；不知於內，不知於外，不知內外；不知業，不知報，不知業報；不知佛，不知法，不知僧；不知苦，不知集，不知滅，不知道；不知因，不知因所起法；不知善不善，有罪無罪，習不習¹¹，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。

這是從有情的緣起而論到一切的無知。

(B) 最根本無知：不解緣起性——無常性、無我性、寂滅性(即一印的三印)

但無知中最根本的，即為不能理解緣起的法性——無常性、無我性、寂滅性。¹²

¹⁰ 印順導師《唯識學探源》p.22：

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。

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。…〔下略〕…

¹¹ 關於「習」，參見：

(1) 印順導師《華雨集第一冊》p.57：

「習近多聞者」，必須要親近多聞之人。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.293：

『菩提資糧論』說：「尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等」。「習近」，就是『大毘婆沙論』的「數習」。不斷的這樣行，就會「習以成性」，所以說「本性」。這是通於善惡，也通於苦樂的。現在約「善」說，不斷的行(習)善，成為善的習性，這就是尸羅。這種善的習性，「好行善法」，是樂於為善，有向善行善的推動作用。

¹² 關於「緣起的性相，緣起的三法印即一法印」：

(1) 印順導師《佛法概論》〈第十二章 三大理性的統一〉p.165 ~ p.167：

三法印即是一法印 平常說：小乘三法印，大乘一實相印。這是似乎如此，而並不恰當的。《阿含經》與聲聞學者，確乎多說三法印；大乘經與大乘學者，也確乎多說一法印。這三印與一印，好像是大乘、小乘截然不同的。其實，這不過多說而已。佛法本無大小，佛法的真理並沒有兩樣，

也不應該有兩樣。

無常、無我、寂滅，^{〔一〕}從緣起法相說，是可以差別的。^{〔1〕}豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。^{〔2〕}橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。^{〔3〕}從無常、無我的觀察，離一切戲論，深徹法性寂滅，無累自在，稱為涅槃。《雜合》(卷一〇·二七〇經)說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」，這是依三法印而漸入涅槃的明證。

^{〔二〕}然而真得無我智的，真能體證涅槃的，從無我智證空寂中，必然通達到三法印不外乎同一法性的內容。^{〔1〕}由於本性空，所以隨緣生滅而現為無常相。如實有不空，那生的即不能滅，滅的即不能生，沒有變異可說，即不成其為無常了。所以延續的生滅無常相，如從法性說，無常即無有常性，即事相所以有變異可能的理則。^{〔2〕}彼此相依相成，一切是眾緣和合的假有，沒有自存體。所以從法性說，無我即無有我性，無我性，所以現象是這樣的相互依存。^{〔3〕}這樣，相續的、和合的有情生死，如得無我智，即解脫而證得涅槃。涅槃的不生不滅，^{〔A〕}從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。^{〔B〕}約法性說，這即是諸法本性，本來如此，一一法本自涅槃。涅槃無生性，所以能實現涅槃寂滅。無常性、無我性、無生性，即是同一空性。

會得佛法宗旨，三法印即三解脫門，觸處能直入佛陀的正覺。由於三法印即同一空性的義相，所以真理並無二致。否則，執無我，執無常，墮於斷滅中，這那裡可稱為法印呢！

佛^{〔1〕}為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。^{〔2〕}但為利根如迦旃延等，即直示中道，不落兩邊。

^{〔1〕}聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。^{〔2〕}大乘本是少數利根者，在悟得無生法忍，即一般聲聞弟子以為究竟了的境界，不以為究竟，還要悲願利他。從這無生的深悟出發，所以徹見三法印的一貫性，惟是同一空性的義相，這才弘揚真空，說一切皆空是究竟了義。

拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。惟有龍樹的中觀學，能貫徹三印與一印。如《智論》(卷二二)說：「有為法無常，念念生滅故，皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我；無常，無我，無相，故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃」。又說：「觀色念念無常，即知為空。……空即是無生無滅。無生無滅及生滅，其實是一，說有廣略」。這真是直探佛法肝心的名論！

(2) 印順導師《性空學探源》p.56 ~ p.58：

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。

從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。《說陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闍陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。

然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癥結，在以為諸行是實有的(法有我無)，涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。

所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見；如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故

- 〔一〕從不知無常說，即常見、斷見；
- 〔二〕從不知無我說，即我見、我所見；
- 〔三〕從不知寂滅說，即有見、無見。

〔2〕我見：無明迷於有情自體

其中，我見為無明迷蒙於有情自體的特徵。¹³

A. 俱生我見

且以人類來說，自我的認識，含有非常的謬誤。

〔A〕不變性

有情念念生滅，自少到老，卻常是直覺自己為沒有變化的。就是意味到變化，也似乎僅是形式的而非內在的。

〔B〕獨存性

有情展轉相依，卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。

〔C〕實在性

有情為和合相續的假我，卻常是直覺自己為實在的。¹⁴

彼無，此滅故彼滅。

闍陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？正觀世間滅可離有見而不墮於斷見呢？因為〔1〕中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。〔2〕緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。

這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，〔1〕不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，〔2〕必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

¹³ 印順導師《中觀今論》p.246 ~ p.247：

〔1〕於一切法上執有自性是法我見，〔2〕於有情上執有自性是補特伽羅我見，〔3〕於自身中執有自性實我一—主宰性的為薩迦耶見。三者是有相關性的，根本錯誤在執有自性。

¹⁴ 〔1〕印順導師《中觀論頌講記》p.19 ~ p.22：

〔一〕什麼是自性？自性就是自體。我們見聞覺知到的，總覺得他有這樣的實在自體。〔1〕從根本的自性見說，我們不假思惟分別，在任運直覺中，有一「真實自成」的影像，在心上浮現，不是從推論中得來的實自性。〔2〕因直覺中有這根本錯誤的存在，所以聯想、推論、思惟等等，都含著錯誤，學者們製造了種種錯誤的見解。前者是俱生的，後者是分別而生的。

〔二〕直覺所覺的，不由思惟分別得來的自性有，使我們不能直覺（現量）一切法是因緣和合有的。這不是眾緣和合的自性有，必然直覺他是獨存的、個體的。像我們直覺到的人，總是個體的，不理解他是因緣和合的，有四肢百骸的，所以自性有的「自成」，必然伴有獨存的感覺。由獨存的一，產生了敵對的二（多），覺得這個與那個，是一個個的對立著。獨立的一也好，敵對的二也好，都是同一的錯誤。

在哲學上，一元論呀，二元論呀，多元論呀，都是淵源於獨存的錯覺。他們根本的要求是一，發現了一的不通，又去講二，講多。等到發現了二與種種有著不可離的關係，再掉轉頭去講一。任他怎樣的說一說多，只要有自性見的根本錯誤在，結果都是此路不通。

^{〔三〕}自成的、獨存的自性有，直覺上，不能了解他是生滅變化的，總覺得是「常爾」的。像一個人，從少到老，在思惟分別中，雖能覺得他長、短、肥、瘦、老、少，有著很大的變化。在自性見的籠罩下，就是思惟分別，也常會覺得他的長、短、老、少，只是外面的變化，內在還是那個從前看見的他。思惟還不能徹底的見到變化，何況是直覺！事實上，一切法無時不在變化的，佛陀說諸行無常，就是在一剎那（最短的時間）中，也是生滅演變的。因我們的直覺上，不能發現諸法的變化性，所以覺得他是常。

世間學者^{〔1〕}多喜歡談常，病根就在此。^{〔2〕}另一分學者，在意識的聯想中，感到無常，但因常爾的自性見作怪，不能理解無常的真義，不是外動而內靜，就前後失卻聯繫，成為斷滅。斷是常的另一姿態，不是根本上有什麼不同，如二與一一樣。

總上面所說的，自性有三義：一、自有，就是自體真實是這樣的，這違反了因緣和合的正見。二、獨一，不見相互的依存性，以為是個體的，對立的。三、常住，不見前後的演變，以為是常的，否則就是斷的。自性三義，依本論〈觀有無品〉初二頌建立。由有即一而三，三而即一的根本錯誤，使我們生起種種的執著。世間的宗教、哲學等理論，不承認一切空，終究是免不了自性見的錯誤。佛說一切法是緣起的，緣起是無自性的，就是掃除這個根本錯誤的妙方便。

無自性的緣起，如幻如化，才能成立無常而非斷滅的；無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異」，就是發明此意；所空的也就是空卻這個自性。

假使我們承認這自性見是正確的，不特在理論上不能說明一切事理；並且因這根本無明的執著，成為流轉生死的根本，不能解脫。

這自性見，人類是具有的，就是下等動物如豬、馬、牛、羊，牠們的直覺上，也還是有這錯誤顛倒的，不過不能用名相來表示罷了。這自性見，在一一法上轉，就叫法我見，在一一有情上轉，就叫人我見。破除這自性見，就是法空與我空。

佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.249：

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重「自有」一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(3) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

^{〔一〕}眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。

^{〔二〕}雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(4) 印順導師《中觀今論》p.187 ~ p.188：

…〔上略〕…^{〔一〕}根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實在感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過

B. 分別我見

由此而作為理論的說明，即會產生各式各樣的我見，如上面所說的三見，¹⁵即是「分別」所生的。

3. 結說：大乘廣觀一切法空，而從自身無我完成解脫慧

佛法以有情為本，所以⁽¹⁾無明雖遍於一切而起迷蒙，大乘學者雖為此而廣觀一切法無我，一切法空，⁽²⁾而解脫生死的真慧，還要在反觀自身，從離我我所見中去完成。¹⁶

去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

⁽²⁾ 雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。

如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。…〔下略〕…

¹⁵ 第四章（《佛法概論》p.65）所說：

如《雜含》（卷一〇·二七二經）說：「三見者，何等為三？⁽¹⁾有一種見，如是如是說：命則是身。⁽²⁾復有如是見：命異身異。⁽³⁾又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，長存不變」。

¹⁶ (1) 印順導師《中觀論頌講記》〈觀法品第十八〉p.311 ~ p.312：

⁽¹⁾ 佛的根本教典，主要的明體悟我空，所以論主說《阿含》多明無我，多說我空。但佛的本意，生死根本，是妄執實有，特別是妄執實有的自我，所以多開示無我空。如能真的解了我空，也就能進而體悟諸法無實的法空了。⁽²⁾ 但一分聲聞學者，不能理解這點，以為不見有我，確實有法，是佛說的究竟義。龍樹見到了這種情形，認為沒有領悟佛的本意；他們如執著諸法實有，也決不能了解我空。所以在本論中，一一指出他們的錯誤，使他們了解法性本空。

學問不厭廣博，而觀行要扼其關要；所以本品正論觀法，如不見有我，也就沒有我所法，正見一切諸法的本來空寂性了。從破我下手，顯示諸法的真實，為三乘學者共由的解脫門。

明我空，不但是聲聞；說法空，也不但是菩薩。一切法性空，卻要從我空入手，此是本論如實體見釋尊教意的特色。

(2) 印順導師《中觀今論》p.252：

⁽¹⁾ 依《中觀論》義，^(A)不但廣泛的從相續和合中現觀一切法空，^(B)更應勝解一切法空而反觀自我（不但是內心），觀無我無我所。如《中論》說：「若無有我者，何得有所？滅我所故，名得無我智」。若但觀法空，易起理在我外的意念，故必須從法空而反觀到我空。以我性不可得，故離法執而離我執，由是薩迦耶見不起，無我無我所。⁽²⁾《金剛經》先明法空，也即是此義。

生死的根源，即無明，或薩迦耶見，或識；必審觀無自性而離此顛倒戲論，始有解脫分。

(3) 印順導師《般若經講記》p.103 ~ p.106：

乙二 方便道次第 丙一 開示次第 丁一 請問

…〔中略〕…

丁二 答說 戊一 明心菩提 己一 真發菩提心

佛告須菩提：「⁽¹⁾善男子善女人發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心：我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。所以者何？⁽²⁾須菩提！實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

⁽¹⁾ 我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者，與前發菩提心同。…〔中略〕…

⁽²⁾ 本文接著說：實無有法發阿耨多羅三藐三菩提心者。

⁽¹⁾ 前說所度的眾生實不可得，如有所得，即著於我等四相，是就所觀的所化境——眾生而說。雖悟得補特伽羅無我，而在修證的實踐上，不一定能內觀無我，盡離薩迦耶見——我我所執。⁽²⁾ 此處，即不但外觀所化的眾生不可得，更能反觀自身，即能發心能度眾生的菩薩——我也不可得。

依修行的次第說：⁽¹⁾先觀所緣的一切，色聲等諸法，人、天等眾生，都無自性可得，不可取，不可著；但因薩迦耶見相應的能觀者，未能遮遣，還未能現證。⁽²⁾進一步，反觀發菩提心者，修菩

(二) 識(有取識)

1. 總說

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，¹⁷

取即愛的擴展。¹⁸

2. 詳明

(1) 愛

A. 集諦為愛(「五取蘊」故，「五蘊熾盛苦」)

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，若軛若繫鞅¹⁹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」，²⁰此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。²¹所以身心本非繫縛，

薩行者不可得，即心亦不可得，不見少許法——若色若心有自性，可為發阿耨多羅三藐三菩提心者。這才薩迦耶見——生死根拔，盡一切戲論而悟入無分別法性。中觀者廣明一切我法皆空，而以離薩迦耶見的我我所執，為入法的不二門，即是此義。無所化的眾生相可得，無能發心的菩薩可得；這樣的降伏其心，即能安住大菩提心，從三界中出，到一切智海中住。

⁽¹⁾多數學者，以為聲聞能破我執，而大乘才能破法執，^(A)這應先破我執而後離相！^(B)本經前後大段，一般也判為先破法執，後破我執，即為大矛盾處。⁽²⁾又，佛為眾生說法，多明空無我，信解者還多。到了聖智親證，反而偏執真常大我。所以，本經於此智證的方便道中，特重於無我的開示。這即是說：即使是聖智現覺，也還是空無我的。

末法眾生，不聞大乘，如湛愚心燈錄之類，以「我」為開示修行的根本，與我見外道同流，可痛！

¹⁷ 前章(《佛法概論》p.73~p.74)所說：

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。…〔中略〕…

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。

^(一)如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。一切宗教的來生說，永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」而成立的。有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願」(雜含卷一〇·二六〇經)。

^(二)同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。

¹⁸ 印順導師《唯識學探源》p.14：

愛與取，是量的差別，質的方面是相同的。為要表示從愛染到身、心種種活動的過程，才立這愛取二支。

¹⁹ 【軛(一尤)】1.套在牛馬頸上的皮帶。一說在馬腹上。(《漢語大詞典(十二)》p.190)

²⁰ 《中阿含·13經》卷3〈業相應品2〉(CBETA, T01, no. 26, p. 435, c26-29)：

云何知苦如真？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦，是謂

本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。

B. 愛的含義

愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。²²

知苦如真。

²¹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.148 ~ p.151：

所謂五蘊者，色受想行識，取識處處住，染著不能離。

…〔中略〕…經中曾說：五蘊像五個拔刀的賊，這正是使眾生苦迫，而無法逃脫魔區的东西。…〔中略〕…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。我們所自以為是我，或是我的，其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。

眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。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。

佛說有『四識住』法門：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：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。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。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」。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。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的。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。取識的對境染著，正像陷身於網羅或荊棘叢中一樣。

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。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.258 ~ p.259：

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}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。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。

²² (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.158 ~ p.161：

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

…〔中略〕…

…〔中略〕…三、「貪」：這是染著自我，及有關自己的一切。顧戀過去的，耽著現在的，希求未來的。雖不是瞋火一樣的嚴重，卻是水一樣的滲入，徹骨徹髓，「過」失極其「深」切。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。

有了貪心，雖是可以做成很多的好事，但由於以自我的愛染為本，所以是不徹底的，有時會一轉而起瞋他心，瞋是愛的相反面。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。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德嗎？而且，有了愛染，染著了一切，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』。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.171 ~ p.172：

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。²³

愛又⁽¹⁾不僅為粘縛，⁽²⁾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；²⁴有此，所以稱為有情。有情愛或情識，²⁵是

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。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。此後，只有愈陷愈深，無法自拔。**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。**觸是認識的，受是情感的，愛以下是意志的活動了。**

內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。取有四：執取自我，叫我語取。一般的追求五欲，叫欲取。而宗教與哲學家們，不是執取種種錯誤的見解——見取；就是執取種種無意義的戒條，苦行——戒禁取。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。

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。這在十二支中，叫有支。

(3) 印順導師《唯識學探源》p.13 ~ p.14：

^(一)眾生為什麼會有三界的自體呢？這原因是取。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。**

^(二)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。**這裡，我們要注意：煩惱很多，為什麼單說愛呢？經中不常說「愛結所繫」嗎？**我們起心動念，就在自我與認識的境界之間，構成了密切的連繫。依自我生存的渴愛，積極追求塵世的一切，或消極的受環境的衝動，起貪、起瞋，甚至不惜生命的毀滅，企圖得到一種安息。眾生身、語、意的一切動作，沒有不依染著三界自體與塵世為關鍵的。眾生生死的動力，就在此。愛與取，是量的差別，質的方面是相同的。為要表示從愛染到身、心種種活動的過程，才立這愛取二支。**

(4) 印順導師《佛法概論》p.149：

⁽¹⁾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。⁽²⁾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。

²³ 本段上文（《佛法概論》p.81）所說：

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，…〔下略〕…

²⁴ (1) 前章（《佛法概論》p.72 ~ p.74）所說：

三、意思食：意思是意欲意願，即思心所相應的意欲。意思願欲，於有情的延續，有強大的作用。**心理學者說：一個人假使不再有絲毫的希望，此人決無法生活下去。有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去。**像臨死的人，每為了盼望親人的到來，又延續了一些時間的生命，所以意思也成為有情的食。

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。識有維持生命延續，幫助身心發展的力量。「識緣名色」，為佛法中重要的教義，如《長含·大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：**人在最初託胎的時候，有「有取識」。父母和合時，有取識即攝赤白二滲，成為有機體的生命而展開。**「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。」「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長否？答曰：無也」。此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色」。有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的

這樣的情愛。²⁶

(2) 取

由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

3. 結說：「有取識」，即等於「愛」

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。

第二節 情愛的活動形態²⁷

延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。

⁽¹⁾ 如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。一切宗教的來生說，永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」而成立的。有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願」（雜含卷一〇·二六〇經）。

⁽²⁾ 同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。對於有情身心的和合相續，起著特殊的作用。現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來，識食的執取，還少能說明。

人類的生存欲——思食，以個體生存為中心。深刻而永久的生存欲，即「後有愛」。…〔下略〕…

(2) 下節（《佛法概論》p.85）所說：

所以論到情愛的根本，應為「自體愛」。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。

²⁵ (1) 印順導師《佛法概論》p.43：

梵語「薩埵」，譯為有情。情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。

(2) 印順導師《我之宗教觀》p.154 ~ p.155：

人心的活動，是極複雜的，融和的綜合活動，稱為「心聚」。不論前五識，意識，或內在的微細意，都有複雜的內容。其中最一般的，有三：一、「受」：…〔中略〕…二、「想」：…〔中略〕…三、「思」：…〔中略〕…這三者，在心理學上，就是情、知、意。

⁽¹⁾ 在人心中，心的一系列活動中，也有先受（感受）、次想（認了），而後思（採取應付的方法）的顯著情形。⁽²⁾ 但其實，每一念心，都同時具備這三者。也就是說，這是內心不能分離的作用。所以，佛法通常以「識」為人心的主要術語，而所說的識（六識或八識），卻不只是認識的。

²⁶ 關於「菩薩（菩提薩埵）的名義」，參見附錄一。

²⁷ (1) 下章詳愛行的行業，如下章（《佛法概論》p.91 ~ p.98）所說：

第七章 關於有情流轉的業力 第一節 行業的發見與價值

…〔中略〕…

…〔中略〕…行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。…〔中略〕…

…〔中略〕…

第二節 業及依業而有的輪迴

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」。所以愛約我我所的染著說；思約反應環境所起的意志推行說；行與業約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，

一、戀舊與趨新——情愛在「時間」中的活動

(一) 結前：有情為情愛所繫縛（愛結繫）

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。

(二) 正說「戀舊與趨新（情愛在時間中的活動）」

1. 略說「時間（三世）」

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。²⁸

2. 引經證勸

經中說：「於過去諸行不顧念，未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著」（雜含卷二九·八〇五經）。

3. 有情實況

不過從他的特性，給以不同的稱呼。

…〔下略〕…

(2) 關於「無明所不明的事理」，特詳於第十章到第十二章。

²⁸ (1) 印順導師《性空學探源》p.35 ~ p.36：

佛說三世有（姑且不問是實有或是幻有），既有時間相，必然是指向前有過去相，指向後有未來相。只要有時間性的，必然就有前後向，有這過去與未來。眾生對當前執著，同時也不斷的顧戀過去，欣求未來。

佛法上過現未之分別是：已生已滅的叫過去，未生未滅的叫未來；現在，則只是過去與未來的連接過程；離過未，現在不能成立。現在，息息流變，根本沒有一個單獨性的現在，所以說它是「即生即滅」。過去已滅，未來未生，現在即生即滅，正可表示其無常。現在依過未而存在，過未尚且無常，何況現在！佛觀無常，在過未推移中安立現在，過未無常不成問題，就依之以表示現在常性的不可得，而了達於空。

(2) 印順導師《中觀今論》p.119 ~ p.123：

依中觀的見地來看：時間是不能離開存在——法而有的，離開具體的存在而想像有常住不變的時間實體，是不對的。如《中論·觀時品》說：「因物故有時，離物何有時」？故時間不過依諸法活動因果流變所幻現的形態；有法的因果流行，即有時間的現象。

⁽¹⁾ 時間的特性，即是幻似前後相。一切法不出因果，法之所以有，必有其因；由因生起的，勢必又影響於未來。故任何一法，都有承前啟後，包含過去引發未來的性質。也就是說，即一一法的因果流行，必然的現為前後延續的時間相。若離開存在的法，而想像常住真實的時間相，那是由於想像而實不可得的。⁽²⁾ 又，時間的特性是有變動相的，因為諸行——一切法都在息息流變的運行著，即在此息息流變的活動中，現出時間的特徵。《中論·觀去來品》說：「若離於去法，去時不可得」。去，就是運動的一種，離了運動的去，去的時間也就不可說了。前者是說：因存在的一一法體而示現時間相，今此依運動而顯示時間相。然而這不過是分別的考察，法體與法用是不相離（也是不相即）的，所以也即是依那存在的運動而有時間。

…〔中略〕…

…〔中略〕…中觀者說：過未是觀待現在而有的；同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！故若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過未假有。離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

我們覺有時間的前後延續相，以當下的現在而見有前後，即此前後相而說為現在。由於諸法的息息流變，使人發見時間的三世觀。…〔下略〕…

(1) 過去、未來

A. 戀舊（過去）

有情由於情愛的特性，所以對過去，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。

B. 趨新（未來）

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。

C. 二者的大矛盾

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。^[1] 不承受過去，不能創開未來；^[2] 要開拓未來，又必然要超越過去。

有情老是在這^[1]戀戀不捨的顧念，^[2]躍躍欲試的前進中。^[1]過去本有許多值不得留戀的，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。^[2]對於前途，雖不一定就是光明，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。

(2) 現在：染著（緊抱不放）

在此過未中間的現在，要離不離的染著，即緊緊的抱著不放。

(3) 警語

^[1]過去是幻滅了，^[2]未來還在夢中，^[3]現在就是這樣的警爾過去。

愛染不捨，到底什麼是自己？²⁹什麼是自己所有？³⁰

4. 舉社會的矛盾例（因戀舊或趨新所生）

※社會為一一有情所組成³¹

(1) 述

由於情愛戀著於無常流變的現實，³²顧此執彼，所以構成大矛盾。

²⁹ 關乎下段所說的自體愛（對我的愛）。

³⁰ 關乎下段所說的境界愛（對我所的愛）。

³¹ 印順導師《學佛三要》p.39：

一一有情——生命，是無常的，無我的，所以在前後延續、彼此相關的活動中，有情與有情間，現出共同的生命形態。^[1]如由於男女的結合，生男育女，父母與兒女間，成為繁衍的種族（家族）生命。^[2]又如由家族而成社會，國家，因各階層的合作與協調，延續為和諧而活躍的國家生命。

但這都依於（約人類說）每一人的生命延續而成立，每人是生生不已的生之核心。這等於燈燭一樣，多少燈燭集合在一起，發現為非常明亮的光度。如光從隱蔽處現出，也許要誤會為有一大燈，放射大光，而不知這只是多少燈燭，別別放射而成的光網。

³² 印順導師《性空學探源》p.35 ~ p.37：

在一切流變的世法中，佛見出它的無常，就在現實的事象上指示我們去認識。本來，一切法都在變動，絕對常性的不可能，世間學者每能體會到此；就是一般常人，也可以知道多少。但是，人們總不能徹底，總想要有個常性才好，或以為生滅無常現象的後面有個常住的實體，或以為某分是無常，某分是常——如唯心論者之心。以佛教的觀點看，不管內心外物，一切都是無常的。對這個道理，釋尊曾用多少方法譬喻來顯示。現在且說兩點：

如對於現社會，^[1]有的偏重**進取**，^[2]有的偏重**保守**。

^[1]偏重進取的，不滿意固有，憧憬於前途的光明。^[2]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。

(2) 評

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，^[1]戀著過去^[2]或欣求未來所引起的困惱。

5. 因時間的必然傾向，多少側重「趨新（未來的無限欲求）」

※自體愛與境界愛，從現在到未來分為四愛

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。

愛在三世流轉的活動中，一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」

第一，以過未顯示現在無常，如《雜阿含》第八經云：

過去未來色無常，況現在色！

這個見解，在常識上或以為希奇。其實，那是時間觀念的錯誤。佛說三世有（姑且不問是實有或是幻有），既有時間相，必然是指向前有過去相，指向後有未來相。只要有時間性的，必然就有前後向，有這過去與未來。眾生對當前執著，同時也不斷的顧戀過去，欣求未來。

佛法上過現未之分別是：已生已滅的叫過去，未生未滅的叫未來；現在，則只是過去與未來的連接過程；離過未，現在不能成立。現在，息息流變，根本沒有一個單獨性的現在，所以說它是「即生即滅」。過去已滅，未來未生，現在即生即滅，正可表示其無常。現在依過未而存在，過未尚且無常，何況現在！佛觀無常，在過未推移中安立現在，過未無常不成問題，就依之以表示現在常性的不可得，而了達於空。

第二，以因緣顯示無常，如《雜阿含》一一經云：

若因若緣生諸色者，彼亦無常；無常因無常緣所生諸色，云何有常！

諸行是依無常因生的，所以無常。這與一般人的常識觀念又不同；一般人雖談因果，但總以為推之最後，應該成立一個常在的本因。佛則說：凡為因緣法，必定都是無常的。因果的關係是不即而不離的，所以，因無常，果也必然的無常。何以知因是無常呢？在時間上說，因果不同時，說果從因生的時候，早就意味著因的過去，這怎麼不是無常呢？——因果若同時現在，那一法是因，那一法是果，到底如何確定，這是無法解決的。所以安立世諦因果，多約時間的先後說。

另提出一點與無常有關的問題。問題是這樣的：一般凡夫，對於色法，很能夠知道它的無常，而對心法卻反不能。本來，色法有相當的安定性，日常器皿到山河大地，可以存在得百十年到千萬年，說他是常，錯得還有點近情；但一般還能夠知道它的變動不居。偏偏對於心法，反不能了達其無常而厭離它，這是什麼緣故呢？佛法說：這是我見在作祟。一切無常，連心也無常，豈不是沒有我了嗎？它怕斷滅，滿心不願意。所以，在眾生看來，法法可以無常，推到最後自己內在的這個心，就不應再無常了，它是唯一常住的。循著這思想推演，終可與唯神論或唯我論、唯心論相合。

至於佛法，則認為心與色是同樣的無常，所以《雜含》二八九經說：

凡夫於四大身，厭患離欲背捨而非識，……心意識日夜時刻須與轉變，異生異滅，猶如獼猴。

色法尚有暫時的安住，心法則猶如獼猴，是即生即滅的，連「住」相都沒有，可說是最無常的了。對這色心同樣無常的道理，假使不能圓滿的理解接受，必然要走上非無常非無我的反佛教的立場。

所說。³³

二、逐物與離世——情愛在「空間」中的活動

(一) 正論

逐物與離世 情愛的活動，又必然是**自我的活躍於環境中**。

1. 情愛的根本

(1) 有說：性愛（男女欲）

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。

(2) 佛說：自體愛（我愛）——深潛的生存意欲

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**」。

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。³⁴自體愛又名**我愛**；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。

2. 「自體愛（我愛）」與「境界愛（我所愛）」

(1) 總說「有我愛，即有所愛」

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**」。

³³ 本節下文（《佛法概論》p.87）所說：

此**自體愛與境界愛**，如約現在、未來二世說，即四愛：…〔中略〕…此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

³⁴ (1) 前章（《佛法概論》p.72~p.74）所說：

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。…〔中略〕…

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。…〔中略〕…

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。

^(一) 如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。一切宗教的來生說，永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「**後有愛**」而成立的。有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「**五受陰是本行所作，本所思願**」（雜含卷一〇·二六〇經）。

^(二) 同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「**攬他為己**」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。對於有情身心的和合相續，起著特殊的作用。現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來，識食的執取，還少能說明。

人類的**生存欲——思食**，以個體生存為中心。**深刻而永久的生存欲，即「後有愛」。**…〔下略〕…

(2) 上節（《佛法概論》p.82）所說

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；**…〔下略〕…

〔2〕詳論「二愛的相依共存」

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。

^{〔1〕}有情存在於時間中，故發現為過現未的三世愛染；^{〔2〕}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。

3. 偏於「自我或外境」，成極端的「離世或逐物」

有我即有所，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。

^{〔1〕}然而自我的自由，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。^{〔2〕}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³⁵的緣起性，³⁶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³⁷。

4. 自體愛更強烈

不過這二者中，自體愛是更強的。

^{〔一〕}^{〔1〕}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。³⁸^{〔2〕}進一步，

³⁵ 關於「心境」，參見附錄二。

³⁶ 印順導師《佛法是救世之光》〈誰是糊塗蟲〉p.310：

釋迦牟尼佛的自覺實證，^{〔1〕}首先從分別事相入手（法相善巧）；^{〔2〕}進一步，把握根（生理的）、境（物理的）、識（心理的）的內在關聯，一切心境相關，自他相關，物我相關的，活動的一般程序（緣起善巧）；^{〔3〕}再深入到法法本性的內證，真實的體驗。此與科學的從觀察而實驗，並無不合。

此覺證的實驗，何以知其真實？因為在這自覺的法性中，發見一切事物的緣起相待性，緣起與空性——二諦融通而並無矛盾。所以，推理無不合，佛的究竟大覺，可斷定而無疑。佛在大覺心中，開示宇宙人生的緣起相對性；開示諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜性，被進步的智識界，證明為永遠撲顛不破的真理。…〔下略〕…

³⁷ 【徇（ㄒㄩㄣˋ）物】追求身外之物。《呂氏春秋·貴生》：“今世俗之君子，危身棄生以徇物。”高誘注：“徇，猶隨也。”陳奇猷校釋：“徇者，以身從物之謂。”（《漢語大詞典（三）》p.946）

³⁸ 《大智度論》卷13〈序品1〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 155, b21-c5）：

復次，殺為罪中之重。何以故？人有死急，不惜重寶，但以活命為先。譬如賈客入海採寶，垂出大海，其船卒壞，珍寶失盡，而自喜慶，舉手而言：「幾失大寶！」眾人怪言：「汝失財物，裸形得脫，云何喜言幾失大寶？」答言：「一切寶中，人命第一；人為命故求財，不為財故求命。」以是故，佛說十不

在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手足耳目都可以犧牲。

^(二) 就是「殺身成仁」，「捨生取義」，也是覺得這是更於自我有意義的。

（二）綜說：情愛在時空活動的四愛（自體愛與境界愛，表現於現在、未來）

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——情愛在「當體」上的活動

（一）總說

存在與否定 平常以為愛著只是佔有的戀著，實則愛的意義極深，不但是如此的。

（二）詳明

1. 依「三愛（欲愛、有愛、無有愛）」說明

經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。

（1）佔有的愛

A. 欲愛（屬境界愛）

「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，³⁹也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。

B. 有愛（即自體愛）

「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。

（2）否定的愛（無有愛）

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。⁴⁰

善道中，殺罪最在初；五戒中亦最在初。若人種種修諸福德，而無不殺生戒，則無所益。何以故？雖在富貴處生，勢力豪強而無壽命，誰受此樂？以是故，知諸餘罪中，殺罪最重；諸功德中，不殺第一。世間中惜命為第一，何以知之？一切世人，甘受刑罰刑殘考掠以護壽命。

³⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.201：

在五欲中，男女欲是最嚴重的；這是以觸欲為主，攝得色聲香的欲行。男女恩愛纏縛，是極不容易出離的。多少人為了男女情愛，引出無邊罪惡，無邊苦痛。經中形容為：如緊緊的繩索，縛得你破皮、破肉、斷筋、斷骨，還不能捨離。

這是與定相反的，所以就是在家弟子，如想修習禪定，也非節淫欲不可。

⁴⁰（1）《阿毘達磨集異門足論》卷4〈三法品 4〉(CBETA, T26, no. 1536, p. 382, c21-28)：

凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。^[1]對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；^[2]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^[1]生活的苦惱，^[2]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；⁴¹這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。

2. 依「三求」說明

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。

(三) 特論「佛法的無生——徹革染愛成正智的人生」

1. 問題的提出

有人說：佛法是否定生命——反人生的。

2. 詳解

這是對的，也是不對。

^[1]如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德」。這不道德，^[1]並不是殺人放火等惡行，^[2]是說：道德的究極目的，在使人到達超越一般的道德。

^[2]佛法說了生死，說無生，也是如此。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。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，^[1]不是自殺，不是消滅人生，^[2]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。

42

無有愛云何？答：欣無有者，於無有中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂無有愛。此復如何？如有一類怖畏所逼、怖畏所惱、憂苦所逼、憂苦所惱，苦受觸故，作是念言：「云何當令我身死後斷壞無有，永絕眾病，豈不樂哉。」彼欣無有，於無有中諸貪等貪，執藏防護耽著愛染，是謂無有愛。

(2)《成實論》卷9〈煩惱相品 121〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 309, a6-8)：

如經中說「欲愛、有愛、無有愛」。無有名斷滅，眾生為苦所逼，欲滅陰身以無為樂。

⁴¹ 印順導師《佛法概論》p.65 ~ p.66：

如《雜含》(卷一〇·二七二經)說：「三見者，何等為三？有一種見，如是如是說：命則是身。復有如是見：命異身異。又作是說：色(受、想、行、識)是我，無二無異，長存不變」。…〔中略〕…**此三見，在現實生活中，於有情自體而直覺為有我，並無差別**；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。

⁴² (1)《大智度論》卷27〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 259, c29-p. 260, a2)：

復次，一切法，所謂^[1]有法，^[2]無法，^[3]有無法，^[4]非有非無法；^[5]捨是四句法。空，不空，生滅，不生，不滅；五句皆亦如是。

(2) 印順導師《般若經講記》p.63 ~ p.64：

佛又問：已證極果的阿羅漢，會自以為我得阿羅漢道嗎？須菩提答：不會這麼想。阿羅漢，有三義：一、應供，二、殺賊，三、無生。…〔中略〕…約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。約他的智德說：徹證無生寂滅性，

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。

附錄一：關於「菩薩（菩提薩埵）的名義」

(1) 印順導師《般若經講記》p.32 ~ p.33：

^{〔一〕}菩薩，是菩提薩埵的簡稱。薩埵是眾生——新譯有情，菩提是覺。發心上求大覺的眾生；或上求大覺，下化眾生的，名為菩薩。菩薩以菩提心為本，離了菩提心，即不名為菩薩。

^{〔二〕}摩訶薩，是摩訶薩埵的簡稱。^{〔1〕}摩訶譯為大；菩薩在一切眾生——凡夫，小乘中為上首，所以名摩訶薩。^{〔2〕}還有，^{〔A〕}薩埵，在凡夫以情愛的衝動為中心，生存鬥爭，一切互相的爭執、殘殺，都由此情愛的妄執所引發。眾生的情愛勝於智慧，所以一言一動，都以一己、一家、一族、一國的利益為前提，甚而不顧眾生多數的福樂。^{〔B〕}菩薩發菩提心，以智慧淨化情愛，發為進趣菩提，救度眾生的願樂；於是乎精進勇猛的向上邁進，但求無上的智慧功德，但為眾生的利益，此心如金剛，勇健、廣大，所以又名摩訶薩埵（薩埵即勇心）。

(2) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.130 ~ p.131：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。

菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。

菩（提）薩（埵）的意義，『初期大乘佛教之研究』，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人(20.017)。今依佛教所傳來說：

薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。

^{〔一〕}^{〔1〕}菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。^{〔2〕}依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。

^{〔二〕}然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。初期大乘經的

^{〔1〕}『小品般若經』，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。^{〔2〕}

『大品般若經』，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義(20.018)。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。

釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說(20.019)。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！日氏七義中，第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；西藏傳說為「勇心」義，都與『般若經』所說相合。

所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

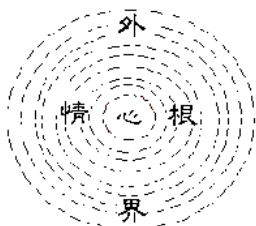
附錄二：關於「心境」

(1) 印順導師《佛法概論》p.47 ~ p.48：

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

名為無生（得無生智）。…〔中略〕…這樣的聖者，於五眾的相續和合中，不見一毫的自性法可得，而可以依之稱為阿羅漢的。徹悟一切法的生滅不可得，菩薩名為得無生法忍，聲聞即證無生阿羅漢。生滅都不可得，更有什麼無生可取可得！如見無生，早就是生了！所以，如自以為我是阿羅漢，即有我為能證，無生法為所證，我法、能所的二見不除，就是執著我等四相的生死人，那裡還是真阿羅漢！不過增上慢人而已！

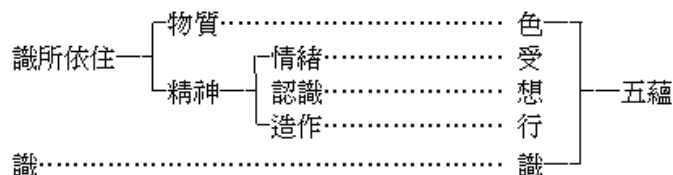
為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



(2) 印順導師《佛法概論》p.58 ~ p.60：

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**。所識知中，…〔中略〕…如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，**僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。**

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。**



(3) 印順導師《佛法概論》p.60：

處觀 處，是生長門的意義，**約引生認識作用立名**。有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。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。**六處是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。**…〔下略〕…

(4) 印順導師《佛法概論》p.110 ~ p.111：

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。意根與身根之交感，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。**

^{〔一〕} 低級的有情，可能沒有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。…〔中略〕…**意與這身根相應而生起的覺了，^{〔1〕}或觸對外境，從意起身識；^{〔2〕}或執取身根，執取身心自體，從意生（細）意識**，這二者，無論如何微味，微味到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的有取識，即與極微細的我見、我愛、我慢相應的染識。

^{〔二〕} 像人類，意根與根身相應而生的覺了，^{〔1〕}外緣即明確的五識。^{〔2〕}如^{〔A〕}定中根身所起的內觸識，^{〔B〕}及內取根身，執取自體的——細意識，也是極微味的。^{〔3〕}此外，有高度明確的意識，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。

重視佛陀「依意生識」的教義，「六處和合」的立場，**應從根身與意識*的交感處，說明一切有情共有的微細身識與意識，到達人類特有的明確意識。**

*意識，應為意根的誤植。