

福嚴推廣教育班第 41 期

《佛法概論》

第十一章 緣起法

(印順導師《佛法概論》p.147 ~ p.156)

釋貫藏 敬編 2021.4.10

目次¹

第一節 緣起的定義與內容.....	3
一、緣起的定義——此故彼.....	3
(一) 總說.....	3
1.阿含的緣起唯雜染.....	3
(1) 緣起的定義.....	3
(2) 緣起的內容.....	3
2.中觀、瑜伽的緣起通染淨.....	4
(二) 正論「緣起的定義」.....	4
1.定義：緣此故彼起.....	4
2.申論.....	4
(1) 一切是相對關係的存在（此故彼）.....	4
(2) 緣起甚深廣.....	5
A.果從因生、事待理成、有依空立，都依緣起說.....	5
B.緣起法是本來如此的真相（不離一切現象而得的必然理則）.....	7
(3) 結：無論什麼邪說，也不能動搖.....	7
二、緣起的內容——十二支的事實與序列.....	8
(一) 逐物流轉（五支）.....	9
1.生緣老死.....	9
2.有緣生.....	9
3.取緣有.....	10
4.愛緣取.....	10
5.結說：五支的逐物流轉，說明苦與集的主要意義.....	11
(二) 觸境繫心（十支）.....	11
1.受緣愛.....	11
2.觸緣受.....	12
3.六處緣觸.....	12
4.名色緣六處.....	12
5.識緣名色，名色緣識（生命依持）.....	13

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(三) 生死流轉的根源 (十二支)	14
1. 述「識、行、無明」義	14
2. 由於無明與愛，識即相續流轉於生死苦海	14
※「純大苦聚」即是有情的一切	14
第二節 緣起的流轉與還滅	14
一、緣起的流轉	15
(一) 緣起與緣生	15
1. 總說：二者內容相同，意思不同	16
2. 別詳：二者的意思不同	16
(1) 依詞性分別	16
(2) 依因果分別	16
A. 緣起與緣生的因果關係，即理與事的關係——事待理成	16
B. 緣生說明「果從因生的因果事」，緣起說明「事待理成的理則」	16
(二) 從緣起而緣生 (流轉門) 的二要義	18
1. 「迴環無端」的因果觀	18
(1) 如環無端的前後	18
(2) 前後必然而又無始終——生死無始	18
(3) 評直線 (螺旋) 的前後	18
2. 「無常無我 (和合相續，組織流動)」的因果觀	19
(1) 總說	19
(2) 詳論：分位緣起 (和合相續的前後因果必然程序)	19
※不同從豆生豆的自性因果	19
A. 法說	19
B. 舉例合法	19
(A) 舉例	19
(B) 合法	20
(3) 結說：無常無我 (和合相續，組織流動) 的因果，非庸俗的自性因果	20
二、緣起的還滅	20
(一) 還滅的原理，還是緣起的	20
1. 無此故彼不起	20
2. 歎法：涅槃成立於生死苦的取消，從因果現實顯示	20
※一般宗教的理想，光靠信仰與想像，不能事理的說明	20
(二) 詳論「依緣起顯示涅槃」	21
1. 涅槃：不生不滅的無為法	21
2. 涅槃成立於緣起	21
(1) 舉喻	21
(2) 合法	21

3.歸空與歸滅，沒什麼不同.....	21
4.結說.....	22
(三) 警結：涅槃，是從經驗出發，經理性思辨而直覺體驗.....	22
※切不可離開現實，專從想像中摹擬.....	22
附錄一：緣起十二支的解釋.....	22
附錄二：和合相續中的緣起因果與從豆生豆的自性因果不同.....	25

——本文²——

第一節 緣起的定義與內容

一、緣起的定義——此故彼

(一) 總說

1.阿含的緣起唯雜染

緣起的定義 因緣有雜染的，清淨的，**雜染的因緣，即緣起法**。³

(1) 緣起的定義

緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。

(2) 緣起的內容

他的內容，是⁽¹⁾「調無明緣行，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」。⁽²⁾總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。⁴

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、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 上章(《佛法概論》p.145)所說：

這兩大理則，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。

⁴ 《雜阿含·293經》卷12 (CBETA, T02, no. 99, p. 83, c1-15)；

印順導師《雜阿含經論會編(中)》p.25~p.26：

一一；四七四(二九三)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告異比丘：「我已度疑，離於猶豫，拔邪見刺，不復退轉。心無所著故，何處有我？」⁽¹⁾為彼比丘說法，為彼比丘說賢聖出世空相應緣起隨順法。^(A)所謂有是故是事有，是事有故是事起，^(B)所謂緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。乃至如是純大苦聚滅。…〔中略〕…此甚深處，所謂緣起；⁽²⁾倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。如此二法，謂有為、無為。…〔下略〕…

2. 中觀、瑜伽的緣起通染淨

在中觀、瑜伽學中，緣起法——或依他起法，通於染淨，⁵成為佛法中異常重要的理論，所以這值得特別留心！

(二) 正論「緣起的定義」

1. 定義：緣此故彼起

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說為「緣此故彼起」。

6

任何事物的存在——有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。

此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。

2. 申論

(1) 一切是相對關係的存在（此故彼）

⁵ (1) 印順導師《中觀今論》p.59 ~ p.60：

^[1] 佛法以有情的生死相續及還滅為中心，所以經中說到緣起，總是這樣說：「此有故彼有，此生故彼生，謂無明緣行，……乃至純大苦聚集」。「此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，……乃至純大苦聚滅」。

^[2] 阿含經說緣起，雖多從有情的流轉還滅說，實則器世間也還是緣起的。^[1] 阿毘達磨論中說四種緣起，即通於有情及器世間。^[2] 《十二門論》也說內緣起與外緣起：內緣起，即無明緣行等十二支；外緣起，即如以泥土、輪繩、陶工等而成瓶。可知緣起法，是通於有情無情的。

^[3] 依《智論》說：不但內外的有為法是緣起的，因待有為而施設無為，無為也是緣起的。這樣，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。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.279 ~ p.280：

瑜伽行派的三自性說，從虛妄分別的依他起性說起；虛妄分別——心心所法的根本，是阿賴耶識。

^[1] 依他起性，一般也是約雜染說的，^[2] 『攝大乘論』已依『阿毘達磨大乘經』，^[A] 說到依他起通二分。「雜染清淨性不成故」，所以^[a] 隨染而成遍計所執性，^[b] 隨淨而成圓成實性。*依此來說轉依，就是轉雜染分依他起，成清淨分依他起——圓成實性。^[B] 那末，依他起性的阿賴耶識，為什麼不說通二分呢？問題就在這裏：^[a] 「阿賴耶」是雜染的，為『阿含經』以來的一致論定；通三乘的『瑜伽論』，也這樣說，所以『攝論』也還說是雜染的（要等到『楞伽經』與『密嚴經』，阿賴耶才具有清淨性）。^[b] 同時，『阿毘達磨大乘經』是不共大乘法，與聲聞佛法隔著一層。無著的時代，細意識持種，說明雜染與清淨，是「一分經為量者」所共信的。虛妄的微細識持種，也是引聲聞迴入大乘的方便，所以『攝論』依『阿毘達磨大乘經』而造，還是以雜染的阿賴耶識為所知依。

*印順導師《攝大乘論講記》p.265：

「圓成實自性」呢？凡是「宣說四清淨法」，就「應知」是說圓成實性。本論的圓成實，範圍很大，凡是清淨法，都包括在內，所以本論沒有別立清淨依他的必要。

⁶ 下節（《佛法概論》p.151 ~ p.152）所說：

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。

這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。

(2) 緣起甚深廣

A. 果從因生、事待理成、有依空立，都依緣起說

佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起」(雜含卷一二·二九三經)。如上面所揭出的三句：^[1] 果從因生，^[2] 事待理成，^[3] 有依空立，都依緣起而說的。⁷

佛陀^[1]先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作^[2]理性的思辨^[3]與直觀的體悟，⁸徹底

⁷ 上章(《佛法概論》p.141 ~ p.143)所說：
第二節 因緣的類別

三重因緣 … [中略] …

一、果從因生：… [中略] …

二、事待理成：… [中略] …

三、有依空立：… [下略] …

⁸ (1) 本章末文(《佛法概論》p.155 ~ p.156)所說：

佛法的涅槃，^[1]不是什麼形而上的、神秘的，^[2]是依於經驗的；^[A]從經驗出發，^[B]經理性的思辨^[C]而可以直覺體驗的。

這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

(2) 印順導師《以佛法研究佛法》p.87 ~ p.88：

理性的思辨與直覺證悟，為佛教解脫論的重心。… [中略] …**釋尊把理性的思辨與直覺證悟，出發於現實經驗的分析上。**奧義書以為自我是真常的，妙樂的；釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」。古人說：「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」，很可以作為釋尊根本佛教的注腳。他們以為是常住的，妙樂的，唯心的，是自我的本體。**釋尊看來，簡直是幻想。**反之，自我的錯覺，正是生死的根本。**因為從現實的經驗出發，人不過是五蘊、六處、六界的和合相續，一切在無常變動的過程中，那裡有真常妙樂的自我？**

完整的佛教體系，^[1]出發於經驗的分析，^[2]在此上作理性的思辨，^[3]再進而作直覺的體悟；所以說：「要先得法住智，後得涅槃智」(雜阿含卷一四·三四七經)。

(3) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.224：

先得法住智，後得涅槃智；依俗契真實，正觀法如是。

… [下略] …

(4) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.340：

諸佛依二諦，為眾生說法；依俗得真諦，依真得解脫。

… [下略] …

(5) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.364 ~ p.367：

真實無分別，勿流於邪計！修習中觀行，無自性分別。

現證的般若，名無分別智；證悟的法性，名無分別法性。在修習般若時，經中常說：不應念，不應取，不應分別。證悟的且不說，修習般若而不應念，不應取，不應分別，那怎麼修觀——分別、抉擇、尋思呢？這也難怪有些修持佛法的，勸人什麼都不要思量，直下體會去。也難怪有些人，以無觀察的無分別定，看作甚深無分別智證了！**所以無論是無分別智證，無分別的觀慧，「真實」的「無分別」義，應善巧正解，切「勿」似是而非的，「流於邪」外的「計」執，故意與佛說的正觀為難！**

要知無分別的含義，是多種不同的，不能籠統的誤解。如木、石，也是無分別的，這當然不是佛法所說的無分別了。無想定，心心所法都不起，也是無分別的，但這是外道。自然而然的作不意，也叫無分別，這也不能說是無分別慧。因為無功用、不作意的無分別，有漏五識及睡悶等，都是

那樣的。又二禪以上，無尋無思；這種無尋思的無分別，二禪以上都是的，也與無分別慧不同。所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

經說的不應念，不應取，不應分別，⁽¹⁾是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。⁽²⁾不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為「順道法愛生」，如食「生」不消化而成病(5.078)。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就，純運而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

(6) 印順導師《性空學探源》p.25 ~ p.29：

第四項 思擇與現觀

上面所談，是關於事理的，現在來說「思擇與現觀」。佛法說空，有體驗的方法，這是屬於修行實踐的，也可說是「空的方法論」。學者每因所用方法的不同，而對空也就說得不同，這可見方法論的重要。

^(一)先說現觀。經中說的知法、現法、入法，正見、正觀、如實知……等，都是現觀的別名。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；它是內心深入對象的一種特殊經驗。拿個現代名辭來說，就是一種神秘經驗。⁽¹⁾這種直覺的神秘經驗，本來為世界各宗教所共有，而且作為他們的理想境界，所追求到達的目的，不過內容與佛法不同罷了。他們在狂熱的信心中，加上誠懇的宗教行為，或祭祀、或懺悔、或禁食、或修定時，由精神的集中，迫發出一種特殊的經驗；在直覺中，或見神、或見鬼、或見上帝，有種種神秘的現象。⁽²⁾佛法中的現觀，也就是這種直覺經驗。如聲聞乘的「阿毘曇」，譯為對法或現法；大乘的般若無分別智等，都是這類直覺。假使學佛法，但著重這直覺的現觀，容易與外道——其他宗教相混，失卻佛法的特質，或不免走上歧途。因為這種沒有通過理智的直覺，混入由於信仰及意志集中所產生的幻象，雖有其內心的體驗，但不與真相符合，所以這種不正確的境界，是有非常危險性的。得此境界的人，儘管可以發生堅強的自信心，但對身心修養、社會、國家，不能有什麼實際的利益，或者有小利而引起極大的流弊。

佛法的現觀，與外道的不同，是正覺，在乎特重理智，是通過了理智的思擇。佛法中，在未入現觀前，必先經過多聞、尋思、伺察、簡擇種種的階段；這一切，此地總名之曰「思擇」。思擇，是純理智的觀察。在思擇中，得到一種正確的概念之後，再在誠信與意志集中之中去審諦觀察，以達到現觀。所以，佛法的方法，可說是信仰與理智的合一，一般知識與特殊體驗的合一。

從現觀去體驗空性之前，必先經過分別智慧的思擇，所以阿含中說：「先得法住智，後得涅槃智」。從聞而思，從思而修，從修而證，這是佛法修行的要則，絕不容踰越躐等；踰越，就踏上了錯誤的歧途。

^(二)現觀成就的結果，可得到一種離絕一切思惟分別、能知所知平等平等、融然一體的直覺，這是大小經論所共認的。不過，在這以前的思擇，學派間就有所不同。佛說：人們種種思想見解的不同，是為了界的不同。界，是類的意思；環境、文化、觀點、方法的不同，影響到所得的結論不同。佛法中學派思想的分歧，也是因為方法不同，結果各走極端，到了無可調和的餘地。在佛法「見和同解」的意義上說，思想見解是不容許混亂的；那麼，我們對於方法也就不能不注意求其統一了。

的通達此緣起法。

緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。⁹

B. 緣起法是本來如此的真相（不離一切現象而得的必然理則）

這緣起法，佛說他是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。^[1] 愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，^[2] 佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。¹⁰

觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中，得到必然的理則，這即是緣起法。

(3) 結：無論什麼邪說，也不能動搖

能徹了這緣起法，即對因果間的必然性，確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

阿含的觀察方法，最重要的一點，是以有情的生命之流為中心對象的。這生命之流有多方面：一、身心相關，如經中說的六處，是說明這方面的。二、心境相知，有情是有意識活動的；有能知的精神，就發現到所知的境界。經中說的五蘊，就是說明這差別的。三、業果相續，從認識到發為行為的活動，影響於未來。將這身心相關、能所相知、業果相續各方面的綜合，就是緣起法。緣起法是生命之流較具體圓滿的說明；佛法觀察的對象，就是以此為中心的。

所以佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗，故佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學。假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

以有情生命為對象去觀察，其方法可以有三種：一、靜止的分析：將有情作一種靜的觀察而加以分析，分析而又綜合它。這在因果事相的辨析，佛教做到相當的嚴密；西北印的佛學者，於此用力最勤。

二、流動的觀察：在生命不斷的發展變化中，作一種推理演繹的功夫，去把握生命演變的必然法則，與因果的必經階段。這方法比較活潑，近乎推理派。

三、可說是直觀的洞見：在有情生命和合相續中，去體察一一法的當體；在彼此相互的關係中，前後相續的連絡中，顯露一一法的本性，這是一種直覺的透視（直觀有兩種：一、現觀的經驗，一、思擇的體察。這是後一種）。所得的，不再是它的表象，而是深入它的本性；直顯一切法如幻皆空的，就是用的這類方法。但這需要建立於前二者的基礎上，即依於同時的彼此析合，前後的起滅斷續，否則，不過是孤立而靜止的神我見。

佛陀用這分析、推理、直觀方法來觀察，我們也應合理善巧的應用。依修學的次第可以這樣：

^[1] 初學的，先作事理的辨析，^[2] 然後推理以求其條貫之理則，^[3] 然後去體驗當體的空性。大體如此，而實際上仍須有機的適當配合起來。這些方法都是不可缺的，後代佛弟子也都應用過，只因偏用不周，而致分化各走一端。我們應該善巧運用，勿再蹈前人的覆轍！

⁹ 上章（《佛法概論》p.144）所說：

二大理則 佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，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」。…〔下略〕…

¹⁰ 印順導師《佛法概論》p.1：

「佛法」，為佛與法的結合詞。佛是梵語佛陀的略稱，其義為覺者。法是梵語達磨的義譯，精確的定義是軌持，即不變的軌律。佛與法的綴合語，應解說為佛的法。

本來，法是「非佛作亦非餘人作」的；本來如此而被稱為「法性法爾」的；有本然性、安定性、普遍性，而被稱為「法性、法住、法界」的。這常遍的軌律，何以要稱為佛法？因為這是由於印度釋迦牟尼佛的創見，而後才流行人間的；「佛為法本，法由佛出」，所以稱之為佛法。

二、緣起的內容——十二支的事實與序列¹¹

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：¹²

¹¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.207 ~ p.208：

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〕…

上面說到過的十二緣起說，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？**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！**緣起實在太深了！如⁽¹⁾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。從因果的不同事實，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。**

佛的開示緣起，總是說：『依此有彼有，此生故彼生；謂無明緣行，行緣識……生緣老死』（4.033）。要知道：⁽¹⁻²⁾**無明，行……老死，這十二支的因果相生，是緣起的事實，或緣起的序列；⁽³⁾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！…〔下略〕…

¹² (1) 關於「緣起十二支的解釋」，另參見附錄一；印順導師《唯識學探源》〈第一章 第三節 緣起的解釋〉，《成佛之道（增註本）》p.164 ~ p.172。

(2) 印順導師《性空學探源》p.28)

阿含的觀察方法，最重要的一點，是以有情的生命之流為中心對象的。這生命之流有多方面：一、身心相關，如經中說的六處，是說明這方面的。二、心境相知，有情是有意識活動的；有能知的精神，就發現到所知的境界。經中說的五蘊，就是說明這差別的。三、業果相續，從認識到發為行為的活動，影響於未來。

將這身心相關、能所相知、業果相續各方面的綜合，就是緣起法。緣起法是生命之流較具體圓滿的說明；佛法觀察的對象，就是以此為中心的。所以佛法的探究，可說是對生命之流的一種觀察與體驗，故佛法是宗教，也可說是徹底的生命哲學。假使忽略了有情本位的立場，便是破壞佛法的根本立場。

(3) 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

^(一) **五蘊，依現實的痛苦為對象，說明其無常、無我以達涅槃。**⁽¹⁾經說苦諦（四諦之一）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。⁽²⁾十二緣起支中的^(A)「有緣生、生緣老死憂悲惱苦」，不就是這「五陰熾盛苦」的說明嗎？^(B)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。**

^(二) **處法門，依現實生命自體，從根境相關而生識，進明心識活動的過程——觸、受、想、思。**⁽¹⁾

^(A)十二支緣起的六入、觸、受三支，就是這六處法門。^(B)這以前有識與名色二支，是說六處活動的對象與結果。⁽²⁾^(A)經中雖也有從生理發展過程上說明：由入胎「識」而有心物和合的「名色」，而生長六根，把六處限在某一階段上。^(B)但從認識論來說明，以六處為生命中心，緣名色支為對象而生起認識主體的識支，三和合而觸支，觸俱生受支，如是而愛支、取支、有支，觸境繫心，

(一) 逐物流轉 (五支)

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。

1. 生緣老死

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。

2. 有緣生

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¹³或者五有¹⁴。

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。

15

奔流生死而不止。這十支緣起，不正和六處法門所說的意義一樣嗎？

五蘊、六處，都是緣起的一分，綜合而貫通之，加上無明與行，在生命流變過程上，作一種更圓滿的說明與體認，就是緣起法門。

(4) 印順導師《性空學探源》p.48 ~ p.49：

現在將五蘊與六處作個比較：^(一) 蘊與處，表面似乎不同，實在內容是無所差異的。如說處法門，由內外處的根境和合生識，三和合觸而與受、想、思俱生，這活動的過程就是五蘊。內六處，主要是色蘊，識、受、想、思（行）是無色四蘊。所以五蘊與六處，畢竟是同一的。

^(二) 假使要說二者有所不同，那麼，是這樣的：⁽¹⁾ 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」。

⁽²⁾ 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。

總之，⁽¹⁾ 說建立點，^(A) 六處是建立在身心和合的生命總體上，^(B) 五蘊則建立在內外相知的認識關係上。⁽²⁾ 說無我，^{(A)(a)} 蘊法門是五蘊別別而說，^(b) 處法門則在六處和合上說。^{(B)(a)} 蘊法門，大都說「無常故苦，苦故無我」；^(b) 處法門則直說諸行如幻如化，自性不可得空。

不過，蘊法門中並不是沒有明顯的空義，只是說得不多罷了。如《雜阿含》一二〇二經、一二〇三經，及《中阿含》《頻毘沙羅王迎佛經》，都說過蘊空，而《雜阿含》二六五經說得最明顯：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。……無實不堅固，無有我我所。

古德站在法有的立場上，把這泡、沫、陽燄等譬喻，解釋為生滅無常義。如從色受等一一法的自體上去理解，則五蘊如幻、如化、如泡沫、如陽燄，空義就顯然了。

¹³ 第六章（《佛法概論》p.87）所說：

「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。

¹⁴ 印順導師《印度之佛教》p.38：

分別有情之體類者，曰「五有」：天有、人有、旁生有、鬼有、地獄有。

¹⁵ (1) 印順導師《唯識學探源》p.12 ~ p.13：

「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。

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，

3. 取緣有

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，⁽¹⁾ 由內心執取自我，所以⁽²⁾ 在家人執取五欲，⁽³⁻⁴⁾ 出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。¹⁶

4. 愛緣取

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。¹⁷

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）。這不必說業力是後起的，是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，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（增註本）》p.172：

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。有，是三有：欲有，色有，無色有，就是三界的生命自體。但這裏所說的，不是現實生命的存在（有），而是能起後世生命的業力，也可說是未來生命的潛在。有了這，那麼現生死了以後，未來識又會結「生」。

¹⁶ (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.160：

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

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.171 ~ p.172：

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。

(3) 印順導師《中觀論頌講記》p.323：

諸受，即諸取：一、我語取，這是根本的，內見自我實我而執持他。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。三、見取，固執自己的主張、見解，否定不合自己的一切思想。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。

(4) 印順導師《唯識學探源》p.13：

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。

¹⁷ (1) 印順導師《佛法概論》p.43 ~ p.44：

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。

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。薩埵為印度舊有名詞，⁽¹⁾ 如數論師自性的三德——薩埵、刺闍、答摩中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如約心理說，薩埵是情；約動靜說，薩埵是動；約明闇說，薩埵是光明。由此，可見薩埵是象徵情感、光明、活動的。約此以說有精神活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。⁽²⁾ 般若經說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。

5. 結說：五支的逐物流轉，說明苦與集的主要意義

因為愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得生，不得不死了。¹⁸

從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

(二) 觸境繫心(十支)

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。

1. 受緣愛

有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，¹⁹所以引發染愛。²⁰

有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

(2) 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉生死的根本〉p.81 ~ p.87：

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。

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。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。

…〔中略〕…

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。

(3) 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。…〔下略〕…

(4) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.171：

內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。…〔下略〕…

¹⁸ 印順導師《成佛之道(增註本)》p.171：

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。⁽¹⁾觸是認識的，⁽²⁾受是情感的，⁽³⁾愛以下是意志的活動了。

¹⁹ 印順導師《佛在人間》p.209 ~ p.210：

身苦心苦：再分二大類來說。經上常說：「憂悲苦惱」，一般來說，這都是苦，沒有太大的差別。然經文所說，有不同的意義。

⁽⁻⁾⁽¹⁾憂，是意識上所感受的苦；較平時所說的憂愁，憂慮，意義要廣一點。為未來事擔心，固然是憂；

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。²¹

2. 觸緣受

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。

3. 六處緣觸

這樣，即是不能沒有「六處」的。

4. 名色緣六處

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。²²

即當前的境界，引起不稱意的感覺，非生理所引生的，與意識相應，都名為憂。⁽²⁾ 悲，是悲哀，悲傷，也是與意識相應的。內心因某項事物的無法獲得，或得而復失所引生的不稱意感——如權威的喪失，經濟的耗散，眷屬的分離，年華的消逝，名譽或其他蒙受損害，這一類的憂苦，統稱為悲。悲是與意識相應的，比憂的情形更嚴重些。

^(二)⁽¹⁾ 什麼是苦？苦是與五識相應的，如口渴，饑餓，冷熱，肉體受創傷等，直接由生理關係所引起的，就是苦。⁽²⁾ 惱，是由生理所引起，苦到極點，劇烈的痛苦，內心焦灼如焚。嚴重起來，吃不下，睡不著，坐立不安，名為惱。

這「憂悲苦惱」，可分為兩類：⁽¹⁾ 憂悲屬於心苦，⁽²⁾ 苦惱屬於身苦。

²⁰ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.171：

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

²¹ 印順導師《佛法概論》〈第六章 有情流轉生死的根本〉p.87 ~ p.88：

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。經中常說有三愛：欲愛，有愛，無有愛。

^(一)「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。

^(二)「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。

^(三)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。

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。

²² 印順導師《成佛之道（增註本）》p.169 ~ p.170：

「緣」此結生的「識」，就「有名色」支的生起。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。照經上說：不但因識而有名色，也因名色而有識。這意思是說：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。反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。但

5. 識緣名色，名色緣識（生命依持）

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」。²³

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。

「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。

…〔下略〕…

²³ 印順導師《唯識學探源》p.15 ~ p.19：

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。

^[1] 生死流轉，確是依染著生命塵世的渴愛為原因的。^[1] 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」，是心的領納作用，有樂受、苦受、捨受三種。在觸對境界而生了別認識的時候，在心上現起所知意像的時候，必然帶有一種情緒——隨順，或者違反自己的意樂。這或順或違的欣喜，憂戚的情緒，就叫受。^[2] 這受要依感覺才能引發，所以受又依六入觸為緣而生。「六入觸」，就是依眼、耳、鼻、舌、身、意取境的六根，而生起眼觸、耳觸到意觸。這六觸，可說是認識作用的開始。^[3] 六入生起覺觸，一定要有所觸的對象，因此，六入觸又以名色為因緣。「名色」的色，是色蘊；名是受、想、行、識四蘊。這五蘊——名色，可以總攝一切精神與物質。名色是六入觸所取的，所以是認識的對象。

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。^[1] 名色，是認識的對象。^[2] 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。^[3] 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。^[4] 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。

^[2] 進一步觀察：^[1] 名色要從識而有，所以說「識緣名色」。^[2] 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〕…

識與名色的相互依存關係，不是站在認識論的立場，說明有主觀才有客觀，有客觀才有主觀。依經文看來，釋尊的本意，是從探索認識活動的根源，觸發到生命相依相持而存在的見地。

^[1] 名色，確乎可以概括內外一切的物質與精神，概括認識的一切對象，但經中每每用它代表有情身心組織的全體。這正和五蘊一樣，它能總括一切有為法，經中卻又常把它解說為有情組織的要素。名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。^[2] 再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中天，所以又說「名色緣識」。…〔中略〕…

(三) 生死流轉的根源(十二支)

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。

1. 述「識、行、無明」義

^{〔一〕}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

^{〔二〕}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。

^{〔三〕}「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

2. 由於無明與愛，識即相續流轉於生死苦海

※「純大苦聚」即是有情的一切

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。

第二節 緣起的流轉與還滅²⁴

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。

²⁴ (1) 印順導師《中觀今論》p.37 ~ p.39：

第四節 緣起之綜貫性

^{〔一〕}⁽¹⁾^(A)聲聞常道以緣起生滅為元首，^(B)大乘深義以無生真諦為第一，這多少是近於大乘的解說。⁽²⁾如從《阿含》為佛法根原，以龍樹中道去理解，那麼緣起是處中說法，^(A)依此而明生滅，^(B)也依此而明不生滅；緣起為本的佛法，是綜貫^(A)生滅^(B)與不生滅的。所以，這裏再引經來說明。

^{〔二〕}⁽¹⁾《雜阿含》二九三經，以緣起與涅槃對論，而說都是甚深的：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡無欲，寂滅涅槃。如此二法，謂有為無為。有為者，若生、若住、若異、若滅。無為者，不生、不住、不異、不滅」。這說明在有為的緣起以外，還有更甚深難見的，即離一切戲論的涅槃寂滅——無為。

⁽²⁾又《雜阿含》二九六經，說緣起與緣生。緣起即相依相緣而起的，原語是動詞。緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作緣已生法。經文，以緣起與緣生對論，而論到內容，卻都是「此有故彼有，此生故彼生」的十二支，成為學派間的難題。

^(A)薩婆多部依緣起是主動，緣已生是被動的差別，說^(a)因名緣起，^(b)果名緣生。即從無明緣行，行緣識乃至生緣老死，凡^(a)為緣能起的因說為緣起，^(b)從緣所生的果說為緣生。緣起、緣生，解說為^(a)能生，^(b)所生的因果。

^(B)大眾部留意經中說緣起是「若佛出世，若不出世，法性法住法界常住」的特點，所以說：^(a)各各因果的事實為緣生，這是個別的，生滅的。^(b)因果關係間的必然理性為緣起，是遍通的，不生滅的。

今依龍樹開示的《阿含》中道，應該說：緣起⁽¹⁾不但是說明現象事相的根本法則，⁽²⁾也是說明涅槃實相的根本。有人問佛：所說何法？佛說：「我說緣起」。釋迦以「緣起為元首」，緣起法⁽¹⁾可以說明緣生事相，⁽²⁾同時也能從此悟入涅槃。

⁽¹⁾依相依相緣的緣起法而看到世間現象界——生滅，緣起即與緣生相對，緣起即取得「法性法住法界常住」的性質。⁽²⁾依緣起而看到出世的實相界——不生滅，緣起即與涅槃相對，而緣起即取

一、緣起的流轉

(一) 緣起與緣生

得生滅的性質。《阿含》是以緣起為本而闡述此⁽¹⁾現象⁽²⁾與實相的。

依《阿含》說：⁽¹⁾佛陀的正覺，即覺悟緣起，即是「法性法住法界常住」的緣起，即當體攝得（自性涅槃）空寂的緣起性；所以正覺的緣起，實為與緣生對論的。⁽²⁾反之，如與涅槃對論，即偏就緣起生滅說，即攝得——因果生滅的緣起事相。

緣起，⁽¹⁾相依相緣⁽²⁾而本性空寂，所以⁽¹⁾是生滅，⁽²⁾也即是不生滅。釋尊直從此迷悟事理的中樞而建立聖教，極其善巧！這樣，聲聞學者把緣起與緣生，緣起與涅槃，作為完全不同的意義去看，是終不會契證實義的。

若能了解緣起的名為空相應緣起；大乘特別發揮空義，亦從此緣起而發揮。以緣起是空相應，所以^{(1)(A)}解悟緣起，即悟入法性本空的不生不滅；^(B)而緣生的一切事相，也依此緣起而成立。⁽¹⁾三法印中的無常與涅槃，即可依無我——緣起性空而予以統一。

大乘把握了⁽¹⁾即空的緣起，所以能成立一切法相；⁽²⁾同時，因為緣起即空，所以能從此而通達實相。大乘所發揮的空相應緣起，究其實，即是根本佛教的主要論題。

緣起法的不生不滅，在《阿含經》中是深刻而含蓄的，特依《智度論》而略為解說。

(2) 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.63：

「緣起」為佛法最主要的術語。⁽¹⁾從經義的通貫生滅及不生滅，⁽²⁾依學派間的種種異說，今總括為三點來說明：

一、相關的因待性：起是生起，緣是果法生起所因待 *apekṣya* 的。⁽¹⁾約從緣所生起的果法說，即緣生；⁽²⁾約從果起所因待的因緣說，即緣起。

薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！**剋實的說：⁽¹⁾此有故彼有二句，是緣起的主要定義；⁽²⁾無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。**

唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。此與彼，泛指因與果。彼之所以如此，不是自己如此的，是由於此法而如此的，此為彼所以如此的因待性，彼此間即構成因果系。例如推究如何而有觸——感覺，即知依於六入——引發心理作用的生理機構而有的；六入對於觸，有著此有彼可有，此無彼必無的必然關係，即成因果。

但緣起的含義極廣，⁽¹⁾不單是從緣而生起，⁽²⁾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)、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。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：⁽¹⁾凡是依緣而起的，此生起與存在的⁽²⁾即必然要歸於滅無。所以佛說緣起，⁽¹⁾不但說「此有故彼有」的生起，⁽²⁾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。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了⁽¹⁾由此而生，⁽²⁾必由此而滅。

所以緣起法有此二大定律：即⁽¹⁾相依相生的流轉律，⁽²⁾又相反的有相依相滅的還滅律。

依於緣起，⁽¹⁾成立生死，⁽²⁾也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

二、序列的必然性：…〔中略〕…

三、自性的空寂性：…〔下略〕…

1. 總說：二者內容相同，意思不同

緣起的流轉 依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。²⁵

這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？這二者的意思，是多少不同的。

2. 別詳：二者的意思不同

(1) 依詞性分別

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。

所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。²⁶

(2) 依因果分別

A. 緣起與緣生的因果關係，即理與事的關係——事待理成

這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以⁽¹⁾緣起是因果的必然理則，⁽²⁾緣生是因果中的具體事象。

⁽¹⁾ 現實所知的一切，是緣生法；⁽²⁾ 這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。

緣起與緣生，即理與事。

B. 緣生說明「果從因生的因果事」，緣起說明「事待理成的理則」

⁽¹⁾ 緣生說明了果從因生；⁽²⁾ 對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。²⁷

²⁵ 《雜阿含·296 經》卷 12(CBETA, T02, no. 99, p. 84, b13-26)；

印順導師《雜阿含經論會編(中)》p.34 ~ p.35：

一四(13.001)； 四七七(二九六)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告諸比丘：「我今當說**因緣法及緣生法**。

云何為**因緣法**？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說，開示、顯發，謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界，彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂緣生故有老病死、憂悲惱苦。此等諸法，**法住，法定(13.002)，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒**。

如是隨順緣起，是名緣生法，謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。…〔下略〕…

²⁶ (1) 印順導師《中觀今論》p.37 ~ p.38：

⁽¹⁾ 緣起即相依相緣而起的，原語是動詞。⁽²⁾ 緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的，所以玄奘譯作緣已生法。

(2) 印順導師《中觀今論》p.60 ~ p.63：

起是生起，緣是果法生起所因待 apekṣya 的。⁽¹⁾ 約從緣所生起的果法說，即緣生；⁽²⁾ 約從果起所因待的因緣說，即緣起。

²⁷ (1) 上章(《佛法概論》p.141 ~ p.143)所說：

第二節 因緣的類別

三重因緣 …〔中略〕…

一、果從因生：…〔中略〕…

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，…〔中略〕…這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：…〔下略〕…

(2) 印順導師《空之探究》p.220 ~ p.223：

緣起與緣生，同樣的是無明、行等十二支，而意義卻顯然不同。^{〔1〕}緣生法，是無常滅盡的有為法，是緣已生——從緣所生的果法。^{〔2〕}而緣起，是佛出世也如此，佛不出世也如此的。「法住法界」，是形容緣起的。『相應部』經作：「法定、法住，即緣性」idappaccayatā (35.006)；緣性，或譯為相依性。『法蘊足論』所引經，下文還說到：「此中所有法性、法定、法理、法趣，是真、是實、是諦、是如，非妄、非虛、非倒、非異」(35.007)。

〔1〕這些緣起的形容詞，使大眾部一分，及化地部等說：緣起是無為(35.008)；『舍利弗阿毘曇論』也這樣說。這是離開因果事相，而論定為永恆不變的抽象理性。

〔2〕然^{〔1〕}依『雜阿含經』，佛為須深所說，緣起應該是不能說是無為的。『雜阿含經』卷一四(大正二·九七中—下)說：

「須深！於意云何？有生故有老死，不離生有老死耶？須深答曰：如是，世尊！有生故有老死，不離生有老死。如是生，……有無明故有行，不離無明而有行耶？須深白佛：如是，世尊！有無明故有行，不離無明而有行」。

「佛告須深：無生故無老死，不離生滅而老死滅耶？須深白佛言：如是，世尊！無生故無老死。不離生滅而老死滅。如是乃至無無明故無行，不離無明滅而行滅耶？須深白佛：如是，世尊！無無明故無行，不離無明滅而行滅」。

「佛告須深：作如是知、如是見者，為有離欲惡不善法，乃至身作證具足住不？須深白佛：不也，世尊！佛告須深：是名先知法住，後知涅槃」。

須深出家不久，聽見有些比丘們說：「生死已盡，……自知不受後有」，卻不得禪定(35.009)，是慧解脫阿羅漢。須深聽了，非常疑惑。佛告訴他：「彼先知法住，後知涅槃」。

慧解脫阿羅漢，沒有深定，所以沒有見法涅槃的體驗，但正確而深刻的知道：「有無明故有行，不離無明而有行」；無無明故無行，不離無明滅而行滅」（餘支例此）。這是正見依緣起滅的確定性——法住智，而能得無明滅故行滅，……生滅故老死滅的果證。

這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！

〔2〕又如『長阿含』的『大緣方便經』，說一切有部編入『中阿含』，名『大因經』，也就是『長部』的『大緣經』Mahānidāna-suttanta。經文說明「緣起甚深」，而被稱為nidāna——尼陀那；尼陀那就是「為因、為集、為生、為轉」的「因」。從這些看來，緣起是不能說為無為的。

〔3〕所以說一切有部等，不許「有別法體名為緣起，湛然常住」(35.010)，而是「無明決定是諸行因，諸行決定是無明果」(35.011)。如經中說緣起是法住，法住是安住的，確立而不可改易的；緣起是法定，法定是決定而不亂的；緣起是法界，界是因性（緣性）。這樣，緣起與緣生，都是有為法，差別在：緣起約因性說，緣生約果法說。緣起是有為，在世俗的說明中，龍樹論顯然是與說一切有部相同的。

〔4〕依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。如馬勝為舍利弗說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」(35.012)。「諸法從緣起」，『四分律』作「若法所因生」，與『赤銅鑠部律』相合；『五分律』作「法從緣生」；『智度論』譯為「諸法因緣生」(35.013)。所說正是緣起的集與滅，除「根本說一切有部律」（『智度論』的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說系律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。為了闡明起滅依緣，緣性的安住、決定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。

阿毘達磨論師，著重於無明、行等內容的分別，因、緣的種種差別安立，而起滅依於因緣的定律，反而漸漸被漠視了！

（二）從緣起而緣生（流轉門）的二要義

從緣起而緣生，約流轉門說，有兩個重要的意思，不可不知。

1. 「迴環無端」的因果觀

（1）如環無端的前後

一、無明緣行到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。²⁸

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。²⁹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。

（2）前後必然而又無始終——生死無始

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。

（3）評直線（螺旋）的前後

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。³⁰

²⁸ 印順導師《中觀今論》p.124-p.126：

要知一切法似現為時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。…〔中略〕…

…〔中略〕…但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。…〔中略〕…⁽¹⁾ 無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的{ }，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。⁽²⁾ 佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。

從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。

不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。

從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。成、住、壞；生、老、死；生、住、滅，乃至說增劫——進步的時代，減劫——沒落的時代，這都不過是一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。

²⁹ 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。

⁽¹⁾ 如說集與苦，也是緣起。⁽²⁾ 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。⁽³⁾ 或說五支，這是《阿含經》中常見的，就是：愛，取，有，生，老病死。⁽⁴⁾ 或者說十支，是：識，名色，六處，觸，受，愛，取，有，生，老病死。⁽⁵⁾ 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。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。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。

³⁰ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.386 ~ p.387：

教內教外的一般學者，所見的如此如彼，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為「離執寄詮」，

佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

2. 「無常無我（和合相續，組織流動）」的因果觀

(1) 總說

二、依緣起而有的緣生，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。

(2) 詳論：分位緣起（和合相續的前後因果必然程序）

※不同從豆生豆的自性因果

A. 法說

這和合相續中的因果必然程序，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。³¹

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。

B. 舉例合法

(A) 舉例

不是世俗共知的境界。其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識，共同語言所表達的境界，並不從究竟是否如此探討得來。所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在。所以說：「佛不與世間諍」。像這種學者，不離自性見，卻自以為究竟真實確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就必須答覆出如此或如彼，他必然的是斷是常。

性空者從探究真實下手，深入究竟，洞見真實自性根本不可得；在勝義中，一切名言思惟所不及，離一切戲論，稱之為空。性空者明見一切的一切，不能在勝義真實有、微妙有中立足；世俗還他世俗，諸法是如幻緣起的，相依待而假名如是的。緣起的生，可以生而不違反滅。緣起相待，是有相對的矛盾性的；相對非孤立，而又不相離的，假名一切都成立。

如從真實有邊，性空者根本無須答覆他如此，或如彼。因為性空的緣起，根本不是一般人所想像的如此或如彼。所以性空者如實建立，不落於常，不落於斷。性空者以勝義空著名；而實特別與常識的世俗相融合。真不礙俗，性空者才能名符其實。

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.216：

總之，從時間上去考察，那一切是沒有本際的。諸法是幻化的，是三世流轉的，似乎有他的原始，然而求他的真實，卻成很大的問題。

依論主的意見，⁽¹⁾ 假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以為什麼都有究竟真實可得的。⁽²⁾ 反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？

到這時，就俗論俗，那就是生死死生，緣起如環的無端。生前有死，死已有生；生者必死，死者可生，這是世間的真實。

³¹ 關於「和合相續中的緣起因果與從豆生豆的自性因果不同」，參見附錄二。

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。

(B) 合法

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。

(3) 結說：無常無我（和合相續，組織流動）的因果，非庸俗的自性因果

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；否則容易流為庸俗的自性因果。³²

二、緣起的還滅

(一) 還滅的原理，還是緣起的

1. 無此故彼不起

緣起的還滅 探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因知果，達到因有果有，因生果生的必然關係。

但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以^[1]流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；^[2]現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅」。³³這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。

所以緣起論的^[1]相生邊，說明了生死流轉的現象；^[2]還滅邊，即開示了涅槃的真相。

2. 歎法：涅槃成立於生死苦的取消，從因果現實顯示

※一般宗教的理想，光靠信仰與想像，不能事理的說明

涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠

³² (1) 即本段上文所說的「一般所說的——從豆生豆、從瓜生瓜的因果」。

(2) 印順導師《中觀今論》p.79：

緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。

^[1] 一般的眾生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。^[2] 而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」，「論因說因」。

所以依中觀說，^[1] 中觀可稱緣起宗，^[2] 其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。…〔下略〕…

³³ 印順導師《無諍之辯》p.126 ~ p.127：

大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，創說於民國三十年。我說此三論的意趣，默師（發隱部分）是有所見的，但還不親切，不詳盡。我的意趣是：**凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。**一、由於感業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。

著重這一意義去研求時，發見**大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。**如把握這一基本法則，核心的根本事實，那對於大乘三宗的理解，便能以簡馭繁，綱舉目張。我於大乘三系的分別，重心在此。

信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

（二）詳論「依緣起顯示涅槃」

1. 涅槃：不生不滅的無為法

^[1] 依緣起而現起緣生的事相，^[2] 同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，也即是法性。

經中曾綜合這二者，說^[1] 有為法^[2] 與無為法。依《阿含》的定義說：^[1] 有為法是有生有滅的流轉法；^[2] 此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

2. 涅槃成立於緣起

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。

（1）舉喻

如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。

（2）合法

這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。

因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。

3. 歸空與歸滅，沒什麼不同

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。³⁴

³⁴（1）印順導師《空之探究》p.142 ~ p.147：

二 法空性是涅槃異名

…〔中略〕…

…〔中略〕…這說明了，「般若經」的法空性，是依佛說的甚深涅槃而說的(24.002)。

（2）印順導師《中觀今論》p.34 ~ p.35：

如「諸行無常」，除了事相的起滅相續相而外，含有更深的意義，即無常與滅的含義是相通的。佛為弟子說無常，即說明一切法皆歸於滅；終歸無常，與終歸於滅，終歸於空，並無多大差別。依此無常深義，即了知法法如空中的閃電，剎那生滅不住，而無不歸於一切法的平等寂滅。無常滅，如從波浪洶湧，看出他的消失，還歸於平靜寂滅，即意味那波平浪靜的境界。波浪的歸於平靜，即水的本性如此，所以他必歸於平靜，而且到底能實現平靜。

佛說無常滅，意在使人依此而悟入寂靜，所以說：「若人生百歲，不見生滅法，不如生一日，而能得見之」！所以說：「諸行無常，是生滅法，以生滅故，寂滅為樂」。使人直從一切法的生而即滅中，證知常性本空而入不生滅的寂靜。差別的歸於統一，動亂的歸於平靜，生滅的歸於寂滅。所以說：「一切皆歸於如」。這樣，無常即究竟圓滿的法印，專從此入，即依無願解脫門得道。

然而，在厭離心切而拘泥於事相的，聽了無常，不能深解，只能因生滅相續的無常相而起厭離心，不能因常性不可得而深入法性的寂滅，這非更說無我不可——也有直為宣說無我的。…〔下略〕…

4. 結說

如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。

浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。³⁵

(三) 警結：涅槃，是從經驗出發，經理性思辨而直覺體驗

※切不可離開現實，專從想像中摹擬

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。

佛法的涅槃，^[1]不是什麼形而上的、神秘的，^[2]是依於經驗的；^[A]從經驗出發，^[B]經理性的思辨^[C]而可以直覺體驗的。³⁶

這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

附錄一：緣起十二支的解釋

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.164 ~ p.169：

(3) 印順導師《性空學探源》p.111 ~ p.112：

一、解脫道必歸於空——近人有云：佛法之發揚空義，與解脫生死有必然關係，這話很對。解脫，依聲聞教說，是前五蘊滅，後五蘊不再生起相續。所以解脫所得的無餘涅槃，經中都說是不生、不住、不可得。「生滅滅已，寂滅為樂」，一切法寂滅無生不可得，這顯示了解脫就是歸於畢竟空。不過，聲聞教中多用「無相」、「寂滅」等字樣，如稱涅槃為「無相界」等。但「終歸於空」與「終歸於滅」，歸結是相同的；空與無相，也沒有嚴格劃然的差別。如無相心三昧，一切有部學者也承認它就是空三摩地。

³⁵ 印順導師《中觀今論》61 ~ p.62：

但緣起的含義極廣，⁽¹⁾不單是從緣而生起，⁽²⁾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)、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。例如觸是依於六入而有而生的，那麼，觸即不離六入，沒有觸的獨存性。一旦作為因緣的六入，起了變化或失壞了，觸也不能不跟著變化及失壞。這即是說：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。《阿含經》說：人是地水火風空識——六大和合而成的。但這性能不同的六大，一失均衡，即有病、老、死的現象，這即是具體的說明了由此而生，必由此而滅。

所以緣起法有此二大定律：即⁽¹⁾相依相生的流轉律，⁽²⁾又相反的有相依相滅的還滅律。

依於緣起，⁽¹⁾成立生死，⁽²⁾也即依之成立涅槃，佛法是何等善巧！

³⁶ 上節（《佛法概論》p.148）所說：

佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起」（雜含卷一二·二九三經）。

如上面所揭出的三句：⁽¹⁾果從因生，⁽²⁾事待理成，⁽³⁾有依空立，都依緣起而說的。佛陀⁽¹⁾先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作⁽²⁾理性的思辨⁽³⁾與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。

苦集相鉤纏，死生從緣起，佛說十二支，如城如果樹。

四諦的苦諦與集諦，已約略說明了。現在要說緣起法門，緣起就是集苦相生的豎的說明。要知道，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「相鉤」引，互相「纏」縛，也就是展轉為因果的。明白了這，對「死生」的「從緣」而「起」，已有了扼要的了解。要知緣起說的主要意義，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，從過去看，都是從因緣而有的，這就是果了。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）。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。這種為因而非從因有的創造者（神，作者），是非現實的，僅是幻想的產物。所以，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。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。生死的無始相續，就是從緣起的正見中發現出來。

「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。⁽¹⁾如說集與苦，也是緣起。⁽²⁾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。⁽³⁾或說五支，這是《阿含經》中常見的，就是：愛，取，有，生，老病死。⁽⁴⁾或者說十支，是：識，名色，六處，觸，受，愛，取，有，生，老病死。⁽⁵⁾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。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。但緣起的原則是一，而說明是可以多少不同的。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。

佛說十二支緣起，有種種譬喻。或說「如城」：眾生在十二緣起的因果系中，像在四周圍繞的城中，不得其門而出。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。眾生在生死中，雖有可以由此而解脫的地方，但為煩惱所困惑，一直沒有衝破這緣起的連鎖，而得到解脫。又說「如果樹」：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。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。

無明之所覆，愛結之所繫，有識身相續，相續而不已。

緣起支的敘述，很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』(4.012)。可是，在識支以前，有的又加上無明與行二支，成為十二支。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。

⁽¹⁻²⁾「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。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，調不共無明』(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。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：無明是屬於知的，是認識上的錯亂；愛是屬於情意的，是行為上的染著。⁽³⁾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。與經說的：『諸業愛無明，因積他世陰』(4.015)，也大體一致。這三事，說盡了生死流轉的主要項目。得有識身，是有取識的結生相續，為一新生命的開始。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」。

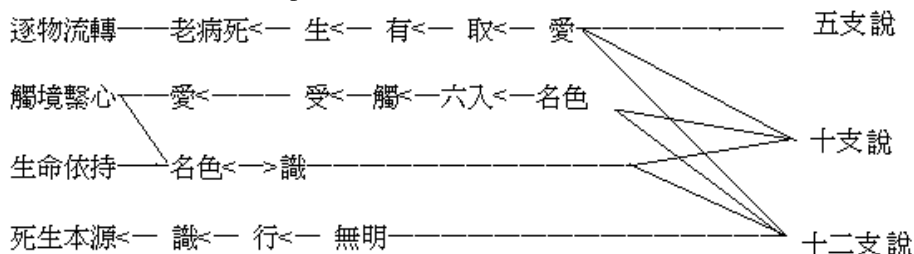
在一般的十二支緣起中，第二支是行，行是業的別名。行業，不是別的，只是與愛相應的，思心所所發動的行為。所以三事說的無明，愛，識，與十二支中的無明，行，識，是可以相通的。如從十二支的立場來說：⁽¹⁾識是現在這一生的開始。拿人來說，就是當父精母血結合時，有識的剎那現起，因而結成有心識作用的新生命。⁽²⁾這樣的有識結生的新生命，從何而來呢？這是從前生的業種所引發的；業就是行支。當前一生的最後死亡時，雖然身心崩潰了，但過去所造作的業能，並未消失；等到因緣和合，就隨著業力善惡的不同，而得或苦或樂的果報體，成為一新的個體，新的生命。⁽³⁾行業的感果，是離不了煩惱的發業與潤生的，無明就是煩惱，是以我我所見為

攝導的煩惱的總名。這樣，由於過去世的煩惱——無明，有過去世的業——行；從過去世的煩惱與行業，才有現生的生命開始——識。從無明而行而識，說明了從過去到現在的生死歷程。

緣識有名色，從是有六處，根境相涉觸，從觸生於受，緣受起於愛，愛增則名取，因是集後有，生老死相隨。

十二支中的識，是一期生命的開始。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。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。…〔下略〕…

(2) 印順導師《唯識學探源》p.23：



(3) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.237 ~ p.240：

「聖諦」與「緣起」，都是從因果關係的觀察中，趣向於寂滅的。其他「蘊」、「處」、「界」等法門，都只是這一根本事實的說明。緣起說的序列是(36.013)：

「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、憂、悲、苦、惱；如是如是，純大苦聚集。」

〔¹〕生了，就有老、病、死；在生老病死——一生中，不離憂悲苦惱，被稱為「純大苦聚」。

苦聚，就是苦蘊。眾生的一切，佛分別為「五取蘊」，就是不離於（憂悲苦惱）苦的當體；這是緣起說、四諦說觀察的起點。如「苦諦」的分別解說，雖分別為生苦、老苦、病苦、死苦、愛別離苦、怨瞋會苦、求不得苦，又總略的說：「五取蘊苦」(36.014)。對此現實人生的不圓滿，如不能知道是苦的，戀著而不能離，是不能趣向於聖智自覺的，所以應該先「知苦」。

為什麼會大苦蘊集？察果知因而推究起來，如『雜阿含經』卷一二（大正二·七九上）說：

「若於結所繫法，隨生味著，顧念心縛則愛生；愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、病、……純大苦聚集」(36.015)。

這可稱為五支緣起說。因味著（與受相當）而有愛；有了愛，就次第引生，終於「純大苦聚集」。這就是四諦中，五取蘊為苦諦，愛為集諦的具體說明。

〔²〕對自我與環境，為什麼會味著、顧縛而起愛呢？緣起說有進一步的說明，可稱為十支緣起說(36.016)，內容為：

識→名色→六處→觸→受→愛→取→有→生→老病死等

這一序列，經中有二類說明。一、推求愛的因緣，到達認識的主體——識，是認識論的闡明。識是六識；名色是所認識的，與六境相當；六處是六根；觸是六觸；受是六受；愛是六愛。經中的「六處」法門，是以六處為中心，而分別說明這些。「二因緣（根與境）生識」(36.017)；「名色緣識生，識緣名色生」；「如三蘆立於空地，展轉相依而得豎立」(36.018)。可見識是不能自起自有的，所以不可想像有絕對的主觀。二、推求愛的因緣，到達一期生命最先的結生識，是生理學的闡明。識是結生的識，名色是胎中有精神活動的肉體。這二者，也同樣的是：「名色緣識，識緣名色」(36.019)。

十支緣起說，為了說明愛的因緣，推求到識；這〔¹〕或是認識的開始，〔²〕或是一期生命自體的開始，都已充分說明了，所以『雜阿含經』卷一二（大正二·八〇中——下）說：

「何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等生，……識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還，不能過彼」(36.020)。

〔³〕緣起的觀察，到達「識」，已不能再進一步，不妨到此為止。但緣起的說明，是多方面的，如〔¹〕『雜阿含經』卷一二（大正二·八三下——八四上）說：

「愚癡無聞凡夫，無明覆，愛緣繫，得此識身。內有此識身，外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、

身、意觸入處」(36.021)。

在識、名色、觸入處、受以前，提出了無明與愛。⁽²⁾經上又說：「眾生無始生死，無明所(覆)蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際」(36.022)。從無限生死來說，無明的覆蔽，愛的繫著，確是生死主因。解脫生死，也唯有從離無明與離愛去達到。**我以為，十二緣起支，是受此說影響的。**在緣起支中，愛已序列在受與取的中間，所以以行——身口意行(與愛俱的身語意行)來代替愛，成為十二支說。說到「此識身」以前，是三世因果說。以三世因果說緣起，應該是合於當時解脫生死的時代思想的。

緣起的說明，是多種多樣的，但主要是以「此有故彼有，此生故彼生」為原則，闡明生死苦蘊的因緣，也就是苦與集的說明。

附錄二：和合相續中的緣起因果與從豆生豆的自性因果不同

(1) 印順導師《中觀今論》p.79：

緣起與自性是絕對相反的，緣起的即無自性，自性的即非緣起。

一般的眾生，外道以及佛法中的其他各派，都是以自性為根源而出發的。

而佛陀的所以與外道不同，即是「我說緣起」，「論因說因」。所以依中觀說，⁽¹⁾中觀可稱緣起宗，⁽²⁾其他各派可稱為自性宗，也即是空有二宗的分別處。…〔下略〕…

(2) 印順導師《中觀今論》p.168 ~ p.178：

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」。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」字。界與法的語根 Dhṛ 相同，有持義，有任持自相，不失不變義，所以十八界古譯有名為十八持的。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。在《阿含經》裏，界是種類的意義，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。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。

^(一)西北印度的一切有部，偏重於此(阿毘達磨以界品為首)，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。

^(二)⁽¹⁾經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法法的自性，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。《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」句，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」。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⁾^(A)依中觀者說：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。

^(B)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。^(a)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。^(b)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。

…〔中略〕…

因果的形態很複雜，現在略說二種：一、**前後的因果**：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？《智論》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」。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？**龍樹約二義來解答：(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。**(二)、約世俗諦說：**如《智論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根成無上道？」佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燄，亦不離初焰；非獨後焰燄，亦不離後焰，而燈炷燄」。此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燄，非第一念發光時燄，亦非第二、第三……念發光時燄，而結果燈炷確是燄了。由此，炷之燄，不即是第一、第二、第三……念時燄，亦不離第一、第二、第三等念時燄。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。

二、和合的因果：這是各學派所週知的。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。《智論》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」，即是此義。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」。《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裏，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。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。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。

⁽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。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。中觀者依世俗諦說：⁽¹⁾ 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。⁽²⁾ 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。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，無論說他是三世因果，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，相依而住」，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，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

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，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。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〉、〈觀因果品〉等所說。

《般若經·三假品》，說三種假，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

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。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。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」的假名，即是此「取施設」。取有攬而團攬的意義，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，即是法施設義。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。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。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——自性——，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，《智論》曾分為五法：地、水、火、風、識。佛於餘處說四大為能造，色等為所造，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。

《智論》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。

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。