

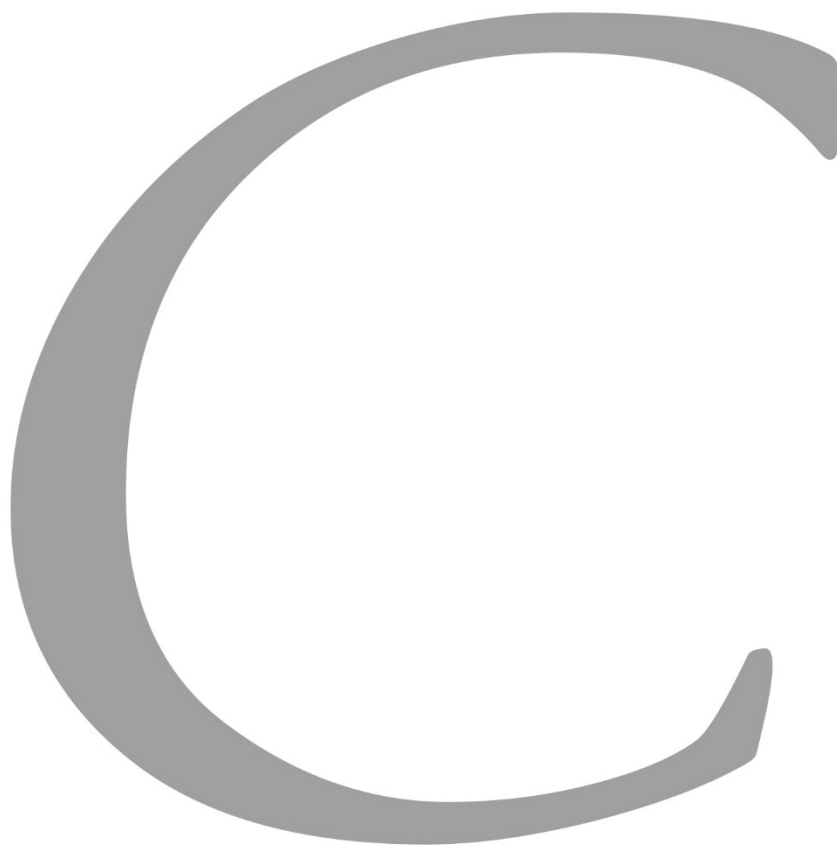
2022年夏季「佛法度假」網路論壇

佛法概論（上）

第六章、有情流轉生死的根本

第七章、關於有情流轉的業力

貫藏法師



《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 2022.6

目次¹

第一節 生死根本的抉擇.....	1
一、無明與愛.....	1
（一）結苦諦，起集諦.....	2
（二）正說：無明與愛——生死的根本.....	3
二、我見與識.....	13
（一）我見——薩迦耶見（身見）.....	13
（二）識——有取識.....	24
第二節 情愛的活動形態.....	29
一、戀舊與趨新——情愛在「時間」的活動.....	30
（一）結前：愛為繫縛根本.....	30
（二）正說：戀舊與趨新.....	30
二、逐物與離世——情愛在「空間（環境）」的活動.....	34
（一）正論：逐物與離世.....	34
（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.....	38
三、存在與否定——情愛在「當體（自體）」的活動.....	39
（一）總說：愛不只是佔有的戀著.....	39
（二）詳明：三愛、三求.....	39
（三）特論：佛法的無生——不但無生，更無不生（不但離有愛，更離無有愛）.....	40
※無生，是徹革否定染愛的痛苦缺陷人生而成正智的完善人生.....	40

——本文²——

第一節 生死根本的抉擇

一、無明與愛³

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

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。

（一）結苦諦，起集諦

1. 結前三章：和合、相續的有情即是苦迫

無明與愛 有情^{4〔一〕〔1〕}為蘊、處、界的和合者，^{5〔2〕}以四食的資益而延續者。⁶

〔二〕在這^{〔1〕}和合的、^{〔2〕}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。
7

³ 印順導師《印度佛教思想史》p.150 ~ p.151：

『阿含』與『大乘經』一脈相通，不過^{〔1〕}『阿含』重在離愛，^{〔2〕}大乘重在離見。

生死病根的「攀緣」，不是能緣，也不是所緣，是能所相關時，有所^{〔1〕}愛染、^{〔2〕}執見的緣慮。

^{〔1〕}愛染、^{〔2〕}執著，^{〔1〕}「佛法」說我愛（我見、我慢等），無我就解脫了。^{〔2〕}「大乘」說我見、法見（依自性起），離我法自性見，就都無所著了。

⁴ 詳〈第三章 有情——人類為本的佛法〉。

⁵ 詳〈第四章 有情與有情的身心〉。

⁶ 詳〈第五章 有情的延續與新生〉。

⁷ (1/3) 關於「有情即是苦迫」：

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

(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〕…

(2/3) 關於「苦與集」：

(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。^{〔1〕}「十二支」說，只是說得更完備些，成為佛教緣起說的典型而已。^{〔2〕}如說集與苦，也是緣起。^{〔3〕}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：

〔一〕^{〔1〕}苦生由業集，^{〔2〕}業集復由惑，^{〔二〕}^{〔1〕}發業與潤生，^{〔2〕}緣會感苦果。

以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。

〔一〕^{〔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。

〔二〕說到這，應該了解一個重要的問題。要知道，

^{〔1〕}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

2.起本章：有情苦聚的癥結——生死的根本

究竟有情成為苦聚的癥結何在？

（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）。⁸

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。

⁽²⁾ 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。

（3/3）關於「惑與業的相依相攝」：

（1）下章（《佛法概論》p.97～p.98）所說：

相依相續的身心活動，為有情的事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行業。《雜阿含經》反覆的說到：「無明覆，愛結繫，得此識身」（如卷一二・二九四經）。愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識」。所以⁽¹⁾愛約我我我的染著說；⁽²⁾思約反應環境所起的意志推行說；⁽³⁾行與業約身口意的活動說。這本是相依共起的活動，不過從他的特性，給以不同的稱呼。

（2）印順導師《佛法概論》p.150～p.151：

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⁾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。⁽²⁾所以識依於行的「行」，^(A)即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，^(B)也等於愛取所起的有。⁽³⁾「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

由於無明的蒙昧，愛的染著，生死識身即不斷的相續，不斷的流轉於生死苦海。苦因、苦果，一切在沒奈何的苦迫中，成為「純大苦聚」，這即是有情的一切。

（3）印順導師《唯識學探源》p.13：

再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。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。

⁸ 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〕…

2. 釋義

(1) 初釋

A. 「無明與愛為生死二因」，對生死流轉無先後、輕重

※解脫生死，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⁽¹⁾生死以此二為因，⁽²⁾解脫即成心解脫與慧解脫。⁹

…〔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。

⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.154 ~ p.155：

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。

⁽¹⁾ 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」。⁽²⁾ 所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。^(A) 假如要說業感生死，^(B) 倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.172 ~ p.174：

滅處滅於惑，惑滅則苦滅，解脫於癡愛，現證寂滅樂。

現在來說滅諦。滅有兩個意義：一、是滅除；二、是寂滅。滅除了苦痛的根源，才能解脫生死苦，實現涅槃的寂滅。

從滅除來說：眾生在生死輪迴中，從苦生苦，苦個不了，這是要滅除的對象。然解除眾生的生死苦迫，⁽¹⁾ 佛法並不著重到外界去改善。因為外物的改善，是不能徹底解決問題的。也不從這個色身去努力，如外道的修精練氣，求長生不老那樣。因為有生必有滅，長生與永生，不過是眾生的顛倒妄想。⁽²⁾ 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，⁽¹⁾ 主要是迷於無我的無明，⁽²⁾ 還有染著於境界的貪愛。⁽¹⁾ 一是障於智的，⁽²⁾ 一是障於行的。

⁽¹⁾ 從修學佛法來說，應該^(A) 先通達無我，得到無我真智的契證。^(B) 然後從日常行中，不斷的銷除染愛。⁽²⁾ 但到圓滿時，這都是解除了的。

經中時常說：『⁽¹⁾ 離貪欲者，心解脫；⁽²⁾ 離無明者，慧解脫』(4.016)。所以現在說：「解脫於⁽¹⁾ 癡⁽²⁾ 愛」。⁽¹⁾ 無論是知見，⁽²⁾ 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〕…

(3) 印順導師《勝鬘經講記》p.151 ~ p.152：

⁽¹⁾ 一、約修行斷煩惱說：可分為二種，即⁽¹⁾ 見道所斷的，⁽²⁾ 與修道所斷的。⁽¹⁾ 見是證見諦理。見諦時所斷的，為迷理的，即迷於真理，障礙正智的煩惱。一旦正見諦理，惑也就息滅了。⁽²⁾ 然

B. 從「迷悟的特點」，作差別說**（A）法說：迷情以愛為繫縛根本，覺者以明為解脫根本**

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——迷宮喻**

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。

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。

見道雖能斷迷理的煩惱，但還有未斷的——修道所斷惑；這是迷事而起的。觸境隨緣，於事相還生起種種的錯亂染著。例如鴉片，^{〔1〕}嗜好的如以為是有益的，這是顛倒是非；如了解它是毒品，不再以為好的，即顛倒想除。此如見斷的見諦所斷。^{〔2〕}可是，雖知鴉片是毒品，癮來了仍不免要吸它，這是事的染著；如修道所斷惑，要逐漸的捨除它。所以說：「^{〔1〕}理必頓悟，^{〔2〕}事則漸消」。^{〔1〕}證見的悟道，不是一切都成就了，^{〔2〕}還得從現實生活去不斷練磨（修），消除不合理的染著。^{〔2〕}二、約煩惱說，也可分二種，即^{〔1〕}屬於見的，^{〔2〕}與屬於愛的。^{〔1〕}見惑是思想的錯誤，如執我執常等。^{〔2〕}愛是事行的染著，如貪瞋等。

（4）印順導師《空之探究》p.150：

^{〔1〕}慧解脫本是一切阿羅漢的通稱，所以論佛與阿羅漢的差別，就舉慧解脫為一切阿羅漢的代表（25.004）。依空、無所有、無相而得心解脫，不正就是阿羅漢的心解脫嗎（25.005）。

^{〔2〕}但阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與（心慧）俱解脫的二類。

（5）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。

^{〔1〕}如畫師畫了一幅美女或一幅羅刹，^{〔1〕〔A〕}因為人的認識起了錯誤，以為是真的美女或羅刹，^{〔B〕}於是生起貪愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。^{〔2〕〔A〕}事實上，那裡有真的美女或羅刹呢！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，^{〔B〕}就不會被畫師筆下的美女與羅刹所迷惑了。

^{〔2〕}我們的生死繫縛不自在，也是這樣，^{〔1〕〔A〕}依無明為本的認識錯誤，^{〔B〕}起染愛為主的貪瞋等煩惱，憂愁等苦痛。^{〔2〕〔A〕}如能以智慧勘破無明妄執，^{〔B〕}便能染著不起，而無憂無怖。^{〔A〕}離無明，名為慧解脫，是理智的。^{〔B〕}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。

^{〔1〕}^{〔1〕}但外道的^{〔A〕}修習禪定，也有修得極深的，^{〔B〕}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。^{〔2〕}這如勦匪一樣，^{〔A〕}倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。^{〔B〕}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。

^{〔2〕}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。

(2) 再釋

A. 「無明與愛生死二本」的緣起和合而共成有情生死

但所說生死的二本，^{〔一〕}不是說同樣的生死，從不同的根源而來。

^{〔二〕}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

^{〔一〕}或以^{〔1〕}無明為前際生死根本，^{〔2〕}愛為後際生死根本；

^{〔二〕}或說^{〔1〕}無明發業，^{〔2〕}愛能潤生：

都是偏約二者的特點而說。¹⁰

¹⁰ (1/4) 「無明與愛」各有特點而和合共成有情的生死：

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，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。^{〔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，和合而生死**眾生的意思。…〔下略〕…

*印順導師《成佛之道（增註本）》p.163：

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）。

(2/4) 明為解脫生死的根本，無明（我見）則為生死的根本：

(1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.161～p.164：

^{〔一〕}佛攝諸煩惱，見愛慢無明。^{〔二〕}我我所攝故，死生永相續。

…〔中略〕…^{〔一〕}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。

一、古德稱此為「四無記根」（4.011）。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。^{〔1〕}本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。^{〔2〕}由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。^{〔3〕}由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。^{〔4〕}不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

二、在《阿含經》中，常見到這一系列的分類。拿人類來說：^{〔1-2〕}從煩惱而來的錯謬，可以分為

二類：(一)、認識上的錯誤，名為見；這只要有正確而堅定的悟解，就可以改正過來的。(二)、行動上的錯誤，稱為愛；這要把握正確的見地，在生活行為中，時時照顧，不斷磨練，才能改正過來。所以有的說：『知之匪艱，行之維艱』。^[3]在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為「餘慢未盡」。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。^[4]不過，羅漢們的習氣還沒有淨，習氣就是最微細的無明——不染污無知。如能這也斷盡，那就真正究竟清淨了。

三、癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，^[1]屬於知的謬誤，是見；^[2]屬於情的謬誤，是愛；^[3]屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

^[二]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] ^[A]在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。^[B]其他經論，總是說：無明為本；我我所見為本。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。^[A]眼目被蒙蔽了，如無明。^[B]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）。

^[2]但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。

無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是「愚於無我」；從執見來說，就是我我所見了。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。眾生在有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。^[1]這^[A]是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），^[B]也是如膠如漆而染著一切的；^[2]這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。

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（常恒自在的）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。

(2) 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。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》p.25 ~ p.26：

說到緣起，無明緣行……生緣老死、憂悲苦惱，是有代表性的十二支說。釋尊說緣起，不一定是十二支的；愛，取，有，生，老死、憂悲苦惱——五支說，應該是最簡要的。為了「愛」也

依因緣而有，所以開展出九支說，十支說，十二支說等。五支說中，老死、憂悲苦惱是苦，愛是苦的原因，苦的集起。上面說到，釋尊感到佛法太深，不想說法，問題在「眾生樂著三界窟宅」。在『相應部』中，作「樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」（說一切有部加「愛阿賴耶」）。阿賴耶，譯義為窟、宅、依處、藏；在『阿含經』裏，也是愛著的一類。聯想到四諦中集諦的內容，是：「（愛），後有愛，貪喜俱行，彼彼喜樂」。愛、樂、欣、喜、貪、阿賴耶，以不同名字（約義多少不同）而表示同一內容，這就是生死不已的癥結所在。淺顯的說，沒有得到的要得到他，得到了又怕失去；沒有得到的生怨恨心，瞋恨是愛的反面，沒有愛那會有瞋恨呢！愛著的意義是深廣的，如染著了就受到繫縛，隨內身、外境的變動而苦惱不已。世間的喜樂，不永久，不穩定，終歸於消失。徹底的說，世間的或苦或樂，一切是無可奈何的苦樂不已，終究是苦。

眾生為什麼愛著？由於愚昧無知——無明。無明是蒙昧的意欲，與愛不相離，是生死眾生的通病。無明與愛是煩惱根本，因煩惱而起（善惡）業，因業而感苦果——身心自體又愛染不已，苦惱不了。

在緣起的正見中，知一切依緣起，^{〔1〕}也就能知一切法的無常性。無常的，所以是不可保信，不安穩的，也就是苦。如『雜阿含經』說：「我以一切行無常故，一切諸受變易法故，說諸所有受悉皆是苦」（3.015）。^{〔2〕}是無常、苦、變易法，所以一切「非我非我所」（即無我、我所）。我，是主宰的意思；主是自在的，能控制處理一切的。然世間一切是無常變易法，不可能有絕對自主，一切依自己意欲而轉移的可能。^{〔A〕}眾生只是身心和合的個體活動，一切依於因緣，^{〔B〕}而眾生卻都感到與他對立的自我存在，這才表現出向外擴展（我所的無限擴展），向內自我固執的特性。^{〔a〕}生死不已的根源在此，^{〔b〕}人間——家庭、社會、國家間的無限糾紛，也根源在此。

如通達緣起故無常、苦、無我我所的，也就能契入「空相應緣起」。如經說：「我我所有空」。詳盡的說：「空於貪，空於恚、癡，空常住、不變易，空非我非我所」（3.016）。知無常、無我，能離一切煩惱（主要的是：我我所見，我我所愛，我我所慢）而得涅槃，所以『雜阿含經』卷一〇（大正二·七一上）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」。

（4）印順導師《以佛法研究佛法》p.323 ~ p.325：

佛教對於生死涅槃的三大問題，大家是絕對確認的。而現在問題在：眾生怎樣會有生死？又怎樣會得涅槃？生死與涅槃，這總得有個原因的。這一原因，說來非常簡單，也無人反對，不管是大乘或小乘，都是^{〔1〕}以「無明」為生死流轉之因，^{〔2〕}以「般若」為涅槃還滅之因的。

^{〔1〕}說到生死輪迴，分為惑、業、苦的三類來說明，眾生由惑造業，由業感（苦）果，由果而再起惑，如是相續不息，而成生死流轉。這惑、業、苦三事，如詳細的分析起來，即是十二因緣；而成為眾生生死根本的，主要即是無明，煩惱的根本。^{〔A〕}一切法皆從緣起而有，眾生生死根本的無明，也可說有其原因的。^{〔B〕}但從有情招感生死苦果的立場說，無明實為主要因素，無明的生起，即是由眾生的情意顛倒錯亂，對於宇宙真理分辨不清，而在一切如幻的現象上起虛妄分別，執有執常，迷於事理，所以無明的特性，即是不明了。^{〔2〕}說到涅槃解脫，^{〔A〕}依一般的解說，是由般若慧而成就的。^{〔B〕}真正的說來，涅槃並非只依於般若慧的，如皈依三寶，持戒修定，由戒定的熏修，發生智慧，由慧斷煩惱而證涅槃，有著次第的相依關係。但在斷煩惱證涅槃的要因來說，不能不說是慧的功用。

般若義譯為明，與無明相反。所以經中說：「^{〔1〕}無明為一切不善法根本，^{〔2〕}明為一切善法根本」。這樣，可以了解「^{〔1〕}無明為生死流轉之因，^{〔2〕}般若為涅槃還滅之因」了。

…〔中略〕…依一分學者說：有情生死流轉的原因，即是心識活動，而這即是所謂的「有取之識」，是有煩惱，有雜染的識。我們一生下來，即有精神活動——識，因為有此識，所以無明煩惱——心所法也即跟著而來。《八識規矩頌》說：「去後來先作主公」，也即是指的此識。如將無明煩惱滅掉，則雜染的有取之識不能成立。所以，識不是生死之因，而只是生死的所依；而為生死之因的還是無明。…〔下略〕…

（5）印順導師《佛在人間》p.150：

^{〔一〕}〔1〕^{〔A〕}見從識別而來，^{〔B〕}愛從領受（情）而來，^{〔C〕}慢從形成個性的意志中來。^{〔2〕}這三者，同為不能正確而恰當的心理活動，無明是這一切的通相。

^{〔二〕}〔1〕如約特殊的意義說，無明是不能覺了事物物的真相，特別是不能認識自己，不覺自我（無我的假我）的真相。

^[2]無明或稱愚癡，雖似乎重於知識的謬誤，而實形容知情意的共同錯亂，心意的盲目活動。因此，歸根結底的說，內心的根本諍因，是無明——不能覺了自我的迷蒙。這是世間不得和平的諍因，也是人生不得解脫的錯亂根本。

(6) 印順導師《佛在人間》p.187 ~ p.188：

(四)、「癡」：潛在愛、見、慢的底裡，而為庸常心識之特徵的，是「癡」——不明事理的蒙昧錯亂。其中最根本的，是不明無我而起的「我癡」。人人都直覺有我，我是「主宰」的意思。主是一切由自己作主；宰是與自己有關的一切，都要屬於自己，自由的支配一切，是「我」的特性。要求自由的支配一切，要在我所有的無限擴大中去實現（人類的向外開展，根源於此）；而不知越是擴大我所有的，也越是受到一切的制約而不得自由。人就是這樣的追求自由，而以還是不自由來結束一生。

人人都直覺為有我，人人都有這「主宰」的欲求；不知這種無條件的主宰意識，是愚癡。現代二十世紀的人類，知識發達，可說史無前例。然在這自我——主宰意欲的迷蒙上，我們與原始未開化的人類，並沒有相差多少！

自我的直感，是「我癡」。與愛、見、慢相關，就成為「我愛」、「我見」、「我慢」。

「我愛」，不是染著物欲的愛，是自我生命的愛染。染著自己身心，是生存意欲；直到要死亡的那一刻，依然牢牢地染著不捨，老、病、死，也難怪要成為最大的憂苦了！

人類的自我直覺，認識上有著根本的缺陷，這就是直覺為獨立的，與一切事物對立著的主體。所以^[1]論究起來，神學家就推論為：永恆的、絕對的主體——「我」或稱為「靈」。^[2]在現實生活中，就表現為自我中心的主宰意識，而引發為自主宰他的權力意志。這在佛法，斥之為妄情計執，因為這與事理不相合的。

^[1]眾生——人類，是精神、物質（「名色」）的和合體。依種種關係條件而形成，也依種種關係條件而延續。人生是無常的人生，無我（主宰）的人生，並沒有固定不變的、常一主宰的自我可得。^[2]不能正覺緣起（無常無我）的人生，而直覺有我。這種「我癡」，為「我慢」、「我見」、「我愛」的根源，為「見諍」與「欲諍」的根源。

^[1]我們自己就是這樣，^[2]依自己存在而有的一切存在，也難怪不離憂苦了！

(7) 印順導師《佛在人間》p.79 ~ p.81：

三、自我感，也是一切眾生所共有的。

^[1]本來，一切眾生都是互有關係的；而構成眾生的因素，也是一切法不離一法，一法不離一切法的。^[2]可是在緣起的和合中，眾生是形成一獨立的單位，自他間現出彼此的差別，各成一單元而不斷的延續。^[1]雖然息息相關，人與人間沒有絕對的獨立性，^[2]而因緣和合所現起的形相，有相對的差別。

^[1]如水與冰：^[A]水本是無分別的，一味相融的；^[B]但結成的冰塊，就各各不同。這塊大，那塊小；那塊化成水，這塊還是堅結的。^[2]眾生也如此，^[A]本來息息相關，相依相存。^[B]由於眾生的無始蒙昧，不與平等一味相契合，而形成獨立的形態。於此因緣和合的相對自體，有自我感，不能了悟無人、無我、無眾生的定性。眾生一個個的獨立形態，佛說是依五眾（蘊）和合而生，這五眾和合而成的單位，內有複雜性而外似統一。

一切眾生的自我感，都將自己從一切中分離出來，意解作一獨立體，一切問題就層出不窮了。眾生都有心——精神活動，因此也就都有自我感。對自己的身心、家屬等，能深切的注意愛護他，對他人的卻漠不關心。不但人這樣，牛羊也是這樣，但自我感不能像人那樣的明晰罷了！息息相關，法法緣起，而眾生都看作獨立性，起真實的自我感，這是眾生共同的錯覺。佛法中的無我，就專為對治它的。

有了自我感，處處以自我為中心，不論是食、是色、是名譽、是權利，都想佔有他，使一切供給我，從屬我，為我所有。每每只顧到自己的生活，而不問他人的苦樂。強取、豪奪、欺詐、控制、奴役……斫殺鬥爭，一切的禍患就無可避免了。

根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。^[1]從這煩惱根本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。^[A]愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著。為現在而

愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。**自我愛與境界愛**，是眾生相共的。^(B)**見**，是執著，主要是執有確實的**自我**。依佛說，我是沒有真實自性的，祇是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。^(C)**慢**，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑。這三者，都是自我感中內含的根本特性。⁽²⁾至於佛法常說的**三毒——貪瞋癡**，是由這微細的發現到粗顯煩惱。如^(A)**瞋恚**，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。^(B)**貪**，耽戀五欲，都是從愛而來。⁽¹⁾**顯著的不知因果，不知善惡等愚癡**，皆由於錯誤的妄見。總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

(8) 印順導師《學佛三要》p.220 ~ p.223：

生死果報，既由業力而來，那麼想解了生死，大家也許以為：把業力取消了就得。可是，業是不能取消（可以減少他的影響力）的，也是不必取消的。佛說：**業從惑起，所以斷除了惑，生死就解脫了**。什麼是惑？惑是煩惱的別名，就是內心種種不正當的，不清淨的分子。

有人以為：作惡業，從貪，瞋，癡，慢等煩惱所引發，可以說業從惑——煩惱而起。我們整天為國家，為民眾服務，這些善業，那裡也從煩惱起呢？不知道，這還是離不了煩惱。**煩惱的根本，是（人無我愚）「我見」**。作善作惡，一般人都是**為我而作**：為我的生活；為我的財富，健康；為我的名譽，權力；為我的家；為我的民族，國家：一切都以我為前提，以我為中心。如不是為了我的，就不感興趣了。所以不但作惡事，是由煩惱所引起；即使作善事，也還是離不了煩惱。從煩惱而來的善事業，是不徹底的，可以變質的，可以演變而成為惡的。例如辦慈善事業，當然是善的。可是為了「我的」，見到別人辦的同一慈善事業，就會競爭，甚至有意無意的破壞他。好的事情，要由我來做，別人做，就不表同情，或者破壞他。這樣，好的事情，由於有「我見」在作祟，不是偏執自己的意見，就是偏重自己的利益，結果變壞了。**為了我的家，我的國，我的教，處處從我出發，不能說沒有一些好的，但是與煩惱雜染相應，有時會演變得害盡世人，如西方神教徒的宗教戰爭之類**。所以，一般人的活動，善的惡的，都不離「自我」的推動力，都是不離煩惱。這樣，善的感樂果，惡的就感苦果。

在身心的動作時，一切都**為著我**，一切都**拉來攝屬於我**，最好聽我的意見，受我的支配——這就是「我見」的表現。我的意義是「主宰」：主是一切由我作主，宰是一切由我支配。我，便是生死的根源，罪惡的根源。

我見，像一種凝聚的力量，使一切人，事，社會，國家，都無不通過我見，而構成關係，而集合於一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。有此我見，形成一種向心力，起著凝集集合作用。每一眾生的身心，不論人或動物，為什麼會成為一個個的個體呢？就是因為有了我見，所作的善業或惡業，受我見的影響，攝引，凝聚，招感為有異於其他的個體。如青年男女，結合為一個家庭。後來意見不和，鬧翻了，便離婚。可是，一遇到因緣，又結合組織新的家庭。為什麼離了又合？這由於自身的要求，為了自我而吸引對方的集合力。眾生的個體也如此：老了，死了，身心組合破壞了。但由於我（見與愛）的欲求，引發以我見為本的善惡業力，又感得一新的身心組合，新的個體。生而又死，死而又生的永遠延續下去。

假使沒有這我見的集合力，就能解脫這生死不斷的現象。阿羅漢，佛，是已經脫生死的。但他們在生時，與常人一樣，說話，做事，有種種的活動。他們的行業是善的（佛是純善的），但他們的善行，並不會成為招感生死的業力。為什麼呢？因為聖者不像我們以「我見」為中心，會集成一個個體，一個破壞了，又要求個體的延續。聖者的我見，已經破除了，通達無我，所以一了百了，從此了脫生死。

一切人⁽¹⁾在現實的身心世界中，永遠是顛倒的，都有自我永恆的要求（無常計常，無我執我），好像自己是不會死的。⁽²⁾等到死到頭來，還要求延續，求未來的存在（這叫「後有愛」），所以死了，便依善惡業力去感果。如善業有力的，此後感得好果；惡業力強的，就感苦果。所以，未能了生死的，還是多作善業，比較妥當。

總之，死生由業，業由煩惱，**煩惱的根本是我見**。我見不破，生死問題永遠不能解決。

(9) 印順導師《中觀今論》p.240 ~ p.242：

⁽¹⁾有些經中，說薩迦耶見是生死根本。既說無明是生死根本，何以更說薩迦耶見是根本？生死的根本，那裏會有差別？要知道，無明不是一般的無知，是專指執著實有我、法自性的無知。分別來說，執法有實自性的，是法我見；執我有實自性的，是我我見，也即是薩迦耶見。無明是通於

我法上的蒙昧，不悟空義而執實自性，薩迦耶見僅於生死流轉的主體——人我執上說。凡有法我執的，必有人我執，離卻人我執，也就不起法我執。故說無明為生死根本，又說薩迦耶見為生死根本，並不衝突。

^{〔二〕}經論中又說「識」為生死根本，^{〔1〕}如於觀察緣起時，說「齊識退還」。此識，指自體——五蘊的執取識，即無明相應識，薩迦耶見相應識。^{〔2〕}此義如《廣百論》說：「識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅」。三界生死流轉的種子——原因，是識。為甚麼是識？識以境為所行境界，於境而執為實有自性，此執取識，即為生死根本。如於境而不起自性見，境的實有性滅，即執取識滅，即煩惱滅而生死可得解脫。此識非離無明而別有生死根本識，是識與無明或薩迦耶見相應的。^{〔3〕}無明相應識的著處，即是自性，佛於《阿含經》中即名此著處——自性為阿賴耶，說：「眾生愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」。眾生於認識境，心有所著，不了諸法緣起甚深空無自性，執諸法有自性。由此取著諸法識，說識為生死根本，實仍是徹底的緣起論，與唯識家無覆無記的本識不同。…〔中略〕…因識的取著境界，計為實有，起煩惱造業而生死輪迴。若想解脫，須與我見相應的分別識不起，此識不起，煩惱即不生，煩惱不生即不造業，不造業即不感生死，由此輪迴永脫。

所以生死根本識，若約因果說，依無明業感而有生死，即惑業苦的因果論。約見相——能所說，即是執境為實有的識，凡夫不知諸法無自性，起自性執，這即是生死根本。約見相義或約因果義，皆可說識為根本，也即等於說無明是根本。

^{〔三〕}^{〔1〕}同樣的生死，根本也只是一，^{〔2〕}悟理解脫也必然同一。

（10）印順導師《中觀論頌講記》p.533 ~ p.534：

眾生有自性見，就著我著法，著我起我見，著法起法見。尤其有學問的，分別推求，起更多的分別見。諸見中，以我我所見為生死根本。正觀緣起的時候，即以無此我見為觀門。無我即無我所的，所以遍觀一切法，法法是空的，不唯是我空而已。

一分學者，聽說無我，就以為離我有法，而執我空法有了。聽說所取非有，就以為所取的外境界空而內心有，而執境空心有了。放此取彼，如獼猴的捨一枝取一枝，終不能見諸法真相。因此，唯有闡發一切法空，使心無所住，然後集中於一點，突破我我所見的自性蒙蔽，才不會捨一執一，也才能真悟諸法的實相。

本品所破邪見，以我見的各種形式為主：若破我見，即一切見跟著不起了。佛破邪見，以當時印度為對象的。他們的執見雖多，總不出十四不可記或六十二見，重心即不解無我而起的諸見。

雖是宗派的分別我見、法見，然以觀門觀破此種自我的自性見，也就能破一切眾生所共的自性見了。

（11）印順導師《性空學探源》p.64 ~ p.67：

眾生在相續不斷的因果系中，^{〔1〕}執有一個自在的我；這我，^{〔A〕}向內執為自體，安立為自在者，就是我。^{〔B〕}對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。^{〔2〕}我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有^{〔A〕}內包的我^{〔B〕}與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見^{〔1〕}使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。^{〔2〕}有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。

這種^{〔1〕}我^{〔2〕}我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。先從大看到小，…〔中略〕…又反轉來，從小看到大：…〔中略〕…

我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。印證到宗教上，有的宗教家說：上帝是超越宇宙萬有而存在的。佛法看，上帝是「我」的擴大；那麼，這就是「命與身異」，「離蘊計我」。另一類宗教家說：上帝是充滿一切的，現實的宇宙萬有，是上帝具體的表現；這是「命與身一」，「即蘊計我」了。這在哲學上，則叫做超越神論與泛神論。總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為

離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。

追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

(3/4) 生死中愛為繫縛的根本：

(1) 印順導師《學佛三要》p.196 ~ p.198：

然而使我們不得自在的繫縛力，使我們生死輪迴而頭出頭沒的，最根本的繫縛力，是對於（自然、社會、身心）環境的染著——愛。內心的染著境界，如膠水的黏物，磁石的吸鐵那樣。由於染著，我們的內心，起顛倒，欲望，發展為貪、瞋、癡等煩惱，這才現生為他所繫縛，並由此造業而繫縛到將來。我們觸對境界而生起愛瞋、苦樂，不得不苦、不得不樂，這不是別的，只是內心為事物所染著，不由得隨外境的變動而變動。

學佛的，要得解脫與自由，便是要不受環境所轉動，而轉得一切。這問題，就在消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。佛問某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心裡覺得怎樣？比丘說：心裡會感到懊喪。佛又問：你在林中坐禪，樹葉從樹上落下，你感到怎樣？比丘說：沒有什麼感觸。佛告訴比丘說：這因為你於自己的衣服，起我所執而深深染著的關係。樹葉對於你，不以為是我所的，不起染愛，所以才無動於衷。佛陀的這一開示，太親切明白了！平常的家庭裡多有意見，或者吵鬧，這因為父子、兄弟、夫妻之間，構成密切關係，大家都起著我所見，所以容易「因愛生瞋」。對於過路的陌生人，便不會如此。我們生活在環境中，只要有了染著，便會失去寧靜，又苦又樂，或貪或恨。從我的身體，我的衣物，到我的家庭，我的國家，凡是自己所關涉到的，無論愛好或瞋恨，都是染著。好像是到處荊棘，到那裡便牽掛到那裡。聽到聲音，心就被音聲鉤住了；看見景色，心便被景色鉤了去。好獵的見獵心喜；好賭的聽見牌響，心裡便有異樣感覺。我們的心，是這樣的為境所轉，自己作不得主。求解脫，是要解脫這樣的染著。任何境界，就是老死到來，也不再為境界所拘縛，而能自心作主，寧靜的契入於真理之中。對事物沒有黏著，便是離繫縛得解脫了。

煩惱染愛，無始以來，一直在繫縛我們，所以憂苦無邊，如在火宅。真的把染愛破除了，那時候所得到的解脫法樂，是不可以形容的。好像挑著重擔的，壓得喘不過氣來，一旦放下重擔，便覺得渾身輕快。又如在酷熱的陽光下，曬得頭昏腦脹，渴得喉乾舌硬。忽而涼風撲面，甘露潤喉，那是怎樣的愉快！解脫了的，把身心的煩累重壓解除了，身心所受的「離繫之樂」，輕安自在，唯有體驗者才能體會出來。

(2) 印順導師《佛在人間》p.75 ~ p.79：

一切眾生各有他的特性；人有人的特性，必須了解人在眾生中的特勝，以人的特性去學佛，切勿把自己看作完全與（一切）眾生相同。

同是眾生，眾生即有眾生的通性。今略舉三點說：

一、依經說：「一切眾生皆依食住」。眾生生命的延續，必須不斷的獲得營養。人是這樣，雞、犬、蟲、魚等也無不是這樣。佛法說食有四種：（一）、段食，像我們煮的飯和吃的菜，都是分成段落的吃下，叫段食。（二）、觸食，六根與境相觸，也有延續生命的力量。特別是身體的觸——如按摩、運動、洗澡等。（三）、思食，即希望。眾生要有欲望，才能維持生活。一個人雖是老病相侵，但他總是要想法子活下去，這叫思食。（四）、識食，人類的意識，因執著自我（身心），執取自體，所以身心雖壞，而卻會生死死生，流轉不已。前二種食，屬於物質的；後二種食，屬於精神的。這是眾生賴以維持生命，使生命延續的因素。不但人間具備這四食，鳥獸等也是全有的。思食與識食，為一切眾生所必有的，而對於生命的延續，有著最重要的關係。段食與觸食，都不過能延續這一生的生命而已。總之，「依食而住」，是人類與眾生相同的。…〔中略〕…

二、「一切眾生皆以愛欲而正性命」，這是《圓覺經》所說的。愛欲，經文作淫欲。然淫欲實不遍一切眾生，非生死根源。人類的綿延不絕，是由男女淫欲的關係，淫欲側重在人類，可通於欲界（地獄趣亦不通）。如約一切眾生說，應該為愛欲。…〔中略〕…依佛法說，眾生的生命，不都是由淫欲而有的，如化生，或濕生的一部分，不由兩性的淫欲，也能現起生命的。照科學家說：有的下等動物，是不分雌雄的，由一體的分裂（為二）作用，就有新的生命延續下去。所以，佛法以為男女欲事，為人類與欲界天的特徵，一部分的鬼、畜也有，而上二界與地獄眾生，都是不起淫欲的。這樣，如說一切眾生皆以淫欲而正性命，這是不了義的（可能是譯者不好）。究竟的說：一切眾生皆以愛欲而正性命。男女的愛欲，為愛欲中的一種，為欲界，尤其是人類極有力的愛

二、我見與識

（一）我見——薩迦耶見（身見）

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：不止無所明，是有礙智慧的迷蒙——與正智相反的知

^{〔一〕} 無明即不明，但^{〔1〕}不止於無所明，^{〔2〕}是有礙於智慧的迷蒙。

^{〔二〕} 無明^{〔1〕}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。¹¹

B. 內容

（A）引《雜含》：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¹²，若劣若勝，染污清淨；分別緣起皆悉不知」。

欲。

一切眾生繫縛力最強而最根本的，是**自我愛**。佛說：「愛莫過於己」。人類的一切行為，總是為自己打算；為了自己，甚至不惜用殘酷的手段，毀滅他人，或其他的眾生。即使病得非死不可，總還是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名為「後有愛」。佛法肯定生死的根源是愛欲，愛欲即愛著自身，而推動向外取著各種境界（男女淫欲也是一種）的動力。一切眾生都為此愛欲繫縛得動彈不得，所以在生死海中頭出頭沒。

^{〔1〕} 儒書說：「飲食男女，人之大欲存焉」。又說：「食、色性也」。色即男女欲，性是生來就是這樣的。^{〔2〕} 依佛法說，食——飲食，即一切眾生皆依食住。色——男女，即一切眾生皆以愛欲而正性命。但佛法所說的食與愛，不但飲食男女，這不過但指人類說。這雖是人生的大問題，但決不是人類所獨有的，至少大部分眾生是相同的。人類與眾生，同為這食色——食與愛的強烈束縛，因此而作出種種罪惡，所以有方法——教育，政治，法律等來規範他，以減少一切不必要的罪惡。

三、自我感，也是一切眾生所共有的。…〔下略〕…

（4/4）『阿含』與『大乘經』側重不同：

印順導師《印度佛教思想史》p.150～p.151：

『阿含』與『大乘經』一脈相通，不過^{〔1〕}『阿含』重在離愛，^{〔2〕}大乘重在離見。

¹¹ 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〕…

¹² 關於「習」，參見：

（1）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」。

這是從有情的緣起而論到一切的無知。

(B) 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。¹³

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。

(2) 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。

¹³ 關於「緣起的性相，緣起的三法印與一法印，性空緣起的三相」：

(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，⁽¹⁾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。《雜含》（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。

⁽²⁾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，⁽⁴⁾從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。⁽⁵⁾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《中觀論頌講記》p.49 ~ p.54：

甲一 標宗

不生亦不滅

不常亦不斷

不一亦不異

不來亦不出

…〔中略〕…

…〔中略〕…這八者（《智論》加因果為十），包含了世間的根本而最普遍的法則，即是現起，時間，空間，運動四義，為一一法所必備的。因為，存在者必是現起的，必有時間性，空間性，又必有運動，所以，這四者，實在總攝了一切。如執有真實自性的八法（四對），就不能理解說明世間的實相，所以一一的給以否定說：不生、不滅，不常、不斷，不一、不異，不來、不出。

…〔中略〕…

…〔中略〕…這存在與非存在，常與變，統一與對立，是緣起的三相；而在自性見者，也就是自性的三態。而這三一無礙緣起相的運動，自性有者，也不能認識。所以他們的生滅斷常一異來去，一一給他個不字，開顯了緣起空寂的實相。自性空，才正見了緣起假名的生滅來去。…〔下略〕…

（3）印順導師《性空學探源》p.56～p.59：

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，要遠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。

他的癡結，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《化迦延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦延言：世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。迦延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦延！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：要遠離眾生怖畏諸行空寂，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。

《雜阿含》的九二六經，佛對迦延說入真實（勝義）禪，不要依一切想，以見一切法自性空寂。其別譯經文（第一五一經）說：

比丘深修禪定，觀彼大地悉皆虛偽，都不見有真實地想；水、火、風種及四無色（四無色界），此世他世、日月星辰、識知見聞、推求覺觀心意境界，及以於彼智不及處，亦復如是皆悉虛偽。無有實法，但有假號，因緣和合有種種名；觀斯空寂，不見有法及以非法。

在一切生滅有為法上，觀察其當體悉皆虛偽、空寂，無有實法，一切只是假名安立；如是遠離有無二邊見，而證入解脫涅槃。說到涅槃，大家都知道有兩種：無餘依涅槃，固然無身心可說；但有餘依涅槃，阿羅漢們在生前就都證得了的。所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。

這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸

a. 表現在時間（不知無常）：常見、斷見

從不知無常說，即常見、斷見；

b. 表現在空間（不知無我）：我見、我所見

從不知無我說，即我見、我所見；

c. 表現在當體（不知寂滅）：有見、無見

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。¹⁴

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——常性

〔一〕^{〔1〕}有情念念生滅，自少到老，^{〔2〕}卻常是直覺自己為沒有變化的。

〔二〕^{〔1〕}就是意味到變化，^{〔2〕}也似乎僅是形式的而非內在的。

法的實相，佛教的心髓。

¹⁴（1）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——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。

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.355 ~ p.357：

次略說我空觀。我有二：〔1〕一、補特伽羅我；〔2〕二、薩迦耶我。〔1〕補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。〔A〕無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。〔B〕但眾生不能悟解，總以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。〔2〕薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，〔A〕與我愛、我慢的特性相應，〔B〕與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。

〔1〕對人，有補特伽羅我執；〔2〕對自己，〔A〕有補特伽羅我執，〔B〕更有薩迦耶見的我執。

〔1〕眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不曾考慮過。〔2〕這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。

〔一〕〔1〕但作為生命主體，輪迴實體的我，〔A〕一定認為是實有的；〔B〕這是與他對立而自成的，〔C〕輪迴而我體不變的。〔A〕實有（實）、〔B〕自有（一）、〔C〕常有（常），為自我內含的特性。〔2〕這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

〔二〕可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，〔1〕進而說樂。〔2〕覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。〔1〕從我（妄執）的本性說，我是樂的；〔2〕從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

〔三〕不過，〔1〕如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，〔2〕主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遭除了。

這些，是觀我空所必應了達的意義。

（3）印順導師《中觀論頌講記》p.314：

我是主宰義，〔1〕主是自己作得主，含有自由自在的意思。〔2〕宰是宰割，能〔A〕支配統治，〔B〕自由區分一切的意思。

妄執有我，就〔1〕以自我是世間的中心，〔2〕一切的一切，都是〔A〕以自我的評價為標準；〔B〕以自己的意見去決定他。

（B）獨存性——我性

^[1]有情展轉相依，^[2]卻常是直覺自己為獨存的，與自然、社會無關。

（C）實在性——非寂滅性

^[1]有情為和合相續的假我，^[2]卻常是直覺自己為實在的。¹⁵

¹⁵（1）印順導師《中觀論頌講記》p.249：

本頌明白指出自性的定義，是^[1]自有、^[2]常有、^[3]獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。^[1]存在者是自有的；^[2-3]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。

（2）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。^[1]前者是俱生的，^[2]後者是分別而生的。

^[二]^[1]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。

^[2]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]^[1]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。

^[2]^[A]世間學者多喜歡談常，病根就在此。^[B]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，^[a]不是外動而內靜，^[b]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，這違反了因緣和合生的正見。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^[1]無常而非斷滅的；^[2]無獨立自體的存在，而不是機械式的種種對立的；^[3]非有不生而能隨緣幻有幻生的。本論開端說的：「^[1]不生亦不滅，^[2]不常亦不斷，^[3]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，^[1]不特在理論上不能說明一切事理；^[2]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，^[1]人類是具有的，^[2]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。

^{〔1〕}這自性見，^{〔A〕}在——法上轉，就叫法我見，^{〔B〕}在——有情上轉，就叫人我見。^{〔2〕}破除這自性見，就是^{〔A〕}法空^{〔B〕}與我空。

佛說二諦，使我們通達勝義空，這是佛陀說法的本懷。

(3) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。

^{〔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^{〔1〕}在認識存在時，本來也帶有時空性。^{〔2〕}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——一元、唯、神、我為真理。

^{〔三〕}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，^{〔1〕}不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；^{〔2〕}非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；^{〔3〕}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：

^{〔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有感，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——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

^{〔二〕}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〕…

(5) 印順導師《中觀論頌講記》p.313 ~ p.320：

丙三 觀世間集滅 丁一 現觀 戊一 入法之門 己一 修如實觀

若我是五陰	我即為生滅	若我異五陰	則非五陰相
若無有我者	何得有所	滅我我所故	名得無我智
得無我智者	是則名實觀	得無我智者	是人為希有

^{〔1〕}印度的宗教、哲學者，說有情的生死輪迴，是以小我的靈魂為主體的；宇宙的一切現象，以大我的梵為實體的。^{〔2〕}這小我、大我，經佛的正智觀察，斷為如有我，生死輪迴不可能；宇宙的一切，也無法成立。

^{〔1〕}外道的大我，假使人格化，那就是神，是上帝，是梵天；假使理體化，那就是各式各樣的，神秘的大實在。^{〔2〕}這種思想，在佛法的體系中，是徹底的掃蕩；神或上帝，是我佛所極端痛斥的。佛法在印度思想中的根本特點，就在此。

我是主宰義，主是自己作得主，含有自由自在的意思。宰是宰割，能支配統治，自由區分一切的意思。妄執有我，就以自我是世間的中心，一切的一切，都是以自我的評價為標準；以自己的意見去決定他。我見的擴展而投射到外面，稱之為神，以為是世間的支配者，創造者，是自在的。感到人格神的不能成立，就演化為宇宙的實體——物質或精神。這是自己完成的，永恆常存的；不是宇宙為一絕對的實體，即想像為無限差別的多元，各各獨立的。這些是佛經所常據以破斥的

我。

然佛說無我的真意，^{〔1〕}不僅摧破這些分別推論而建立的我。^{〔2〕}我見是生死根本，是一切有情，一切凡人所共同直覺到的。所以，常識直覺中的自我感，不加分別而自然覺到的，自有、常有、獨有的自我，為我見的根源；實為佛說無我的主要對象。此無我，^{〔A〕}也即是沒有補特伽羅我，^{〔B〕}也就是無那身心和合中人人直覺的主宰我。自己所覺到的我，是主宰，是不離環境的。所以，內執自我，同時必執外在的我所；我所屬於我，與我有密切的聯繫。^{〔a〕}我所有的，^{〔b〕}我所知的，^{〔c〕}以及我所依的，都是；也即是法我。他的所以被執為實有，與我見同樣的，是同一的自性見。

一分聲聞學者，以為我是無的，法是有的，這實在沒有懂得佛陀的教意。要知沒有自我，即沒有我所。以無自性的正觀，通達人無我，也必能以同樣的觀慧，了解外在的一切一切，沒有自性，必然能達到法無我的正覺。從人無我可以達到法無我，所以佛多說有情身心和合的自我不可得。

人人所直覺到的我，雖然外道計執為即蘊或離蘊的；然依《阿含經》說：「若計有我，一切皆於此五受陰計有我」，他決非離身心而存在。

身心的要素，佛常說是五陰。生理的機構，血肉的軀體，是色法；心理的活動，不外情緒的感受，想像的認識，意志的造作；而能知這三者的，是心識的作用。約精神與物質的分別，色陰是物質的，受、想、行、識四陰是精神的。約能知與所知分別，識陰是能知的，色、受、想、行四陰是所知的。反觀自我，身心中了不可得，除了五陰，更沒有我的體用。我，不過是依五蘊和合而有的假我，如探求他的實體，一一蘊中是不可得的。

外道要執有實我，那麼，^{〔1〕}如「我是五陰」，那所說的「我」，應該與五陰一樣是「生滅」的。色法的遷變演化，在人的生理上是很顯著的；心理的變化，更快更大。苦樂的感受，不是時刻的在變動嗎？認識，意志，都在息息不停的變化中。不但是所知的四陰是生滅變化的，就是能知的心識，也是生滅變動的。我們反省認識時，心識已是客觀化了，客觀化的能知者，也就是所知者，他與前四陰一樣的是生滅法。凡是認識，必有主觀與客觀的相待而存在；不離客觀的主觀，必因客觀的變化而變化。在反省主觀的認識時，立刻覺了此前念的主觀已過去；現在所覺了的，僅是一種意境，與回憶中的東西一樣。佛法不承認有此離客觀的主觀獨存常存。各式各樣的真常唯心論者，有我論者，他們以為主觀性的能知者，永遠是不能認識的，始終是內在的統一者。反省時所覺到的，是主觀的客觀化，不是真的主觀；所以產生真心常住的思想。然而，既是不可認識的認識者，又從何而知他是認識者？而且，憑什麼知道過去主觀的認識，與此時的主觀認識是一、常住不變？真的不可認識嗎？根本佛法，是不承認有能知者不可為所知的，或是常住的。^{〔2〕}

主張有我的，決不肯承認我是生滅的；因為生滅，即是推翻自我的定義，所以有的主張離蘊我。然而，「我」如「異」於「五陰」，我與陰分離獨在，即不能以「五陰」的「相」用去說明。不以五陰為我的相，那我就不是物質的，也不是精神的，非見聞覺知的；那所說的離蘊我，究竟是什麼呢？

我不就是五陰，破即蘊的我；我不異於五陰，破離蘊的我。凡是計著有我的，無論他說我大我小，我在色中，色在我中，乃至種種的不同，到底是依五陰而計為我的。所以破了離陰、即陰的我，一切妄執的我無不破除。

這樣的破我，雖是破除分別計執的我，但要破除一切眾生所共同直覺存在的，人同此心，心同此感的俱生我，也還是從此而入。因為，如確有實我，那加以推論，總不出離蘊、即蘊二大派。如離蘊、即蘊我不可得，一切實我都可以迎刃而破了。

我所，凡自我見所關涉到的一切都是；如燈光所照到的，一切都是燈所照的。燈如自我，光所達到的如我所。有我見即有所見。我所，或是我所緣的一切；或是我所依而存在的身心。覺得是真實性的，為我所有的，即是法見、我所見。

我所見依我見而存在，「無有我」的自性可得，我所也就沒有了。所以說：「何得有所」？這是從我空而達到法空。

不過，^{〔1〕}無我，但無自性有的我；^{〔2〕}流動變化中依身心和合而存在的緣起假名我，是有的。這假名我，不可說他就是蘊，也不可說他不是蘊，他是非即蘊非離蘊的。但也不如犢子系所想像的不可說我；假名我是不無緣起的幻相而實性不可得的。正確的悟解身心和合中的緣起假名我，就是正見。有了正見，可破除常住真實的自我了。

在吾人的身心和合演變中，有不斷不常，不一不異的假名我。眾生不知道他是假名無實的，這才

執為是真實自性有了。

假名的緣起我，⁽¹⁾不離因緣而存在，所以非自有的；⁽²⁾依他因緣而俱起，所以非獨存的；⁽³⁾在息息流變中，所以非常住的。通達此緣起假名我，一方面不否定個性與人格，能信解作與受的不斷不常；一方面也不生起錯誤的邪見，走上真常的唯心與唯神。依緣起我而正見性空，即我法二執不生，正見諸法的真相了。

上一頌半，觀所觀境空；下一頌半，即解成觀而得真空慧。觀我我所不可得，我法二執不起；通達一切法無我我所的般若現前，名無我智。

一分學者以為：無我智是淺的，是共聲聞所得的；法空智更深刻些，唯菩薩能得。又有人說：法空智還不徹底，要即空即假的中道智，才是微妙究竟的。依本論所發揮的《阿含》真義，無我智是體悟真實相的唯一智慧。這是凡聖關頭：有了無我智，就是聖者；沒有，就是凡夫。不過二乘聖者，求證心切，所以不廣觀一切法空，只是扼要的觀察身心無我（佛也應此等機，多說人無我）。不能正見法無自性中，薩迦耶見的妄執自我，為生死根本。所以能離薩迦耶見，無我無我所，自會不執著一切法，而離我法的繫縛了。

月稱說：聲聞學者通達了人無我，如進一步的觀察諸法，是一定可以通達法空的。他們可以不觀法空，但決不會執法實有。我們要知道：後代佛法的廣明一切法空，一是菩薩的智慧深廣；一是為了聲聞學者的循名著相，不見真義，於我法中起種種見，所以於內我外法，廣泛推求，令通達諸法無自性。論到依解成行，仍從無我智入；得無我智，即能洞見我法二空了。因此，三乘聖者解脫生死的觀慧，是無差別的，只是廣觀略觀不同罷了。

論說：「滅我我所故，名得無我智」，即指此實相般若的現覺。「得」到這「無我智」，才真是能如「實觀」法實相的。能「得」這「無我智」的，「是人」最「為希有」！他已超凡入聖，不再是一般的凡夫了。

…〔下略〕…

(6) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.362 ~ p.363：

惑業由分別，分別由於心，心復依於身，是故先觀身。

…〔中略〕…^(一)⁽¹⁾從依心而起惑造業來說，佛法分明為由心論的人生觀；重視自心的清淨，當然是佛法的目的。⁽²⁾然心是依於身的，此身實為眾生堅固執著的所在。貪、愛、喜、樂阿賴耶，所以生死不了；而阿賴耶的所以愛著，確在「此識於身攝受藏隱同安危義」(5.072)的取著。人類在日常生活中，幾乎都是為了此身。

^(二)⁽¹⁾身體是一期安定的，容易執常，執常也就著樂、著淨，這是眾生的常情。⁽²⁾反而，心是剎那不住的，所以如執心為常住的，依此而著樂、著淨，可說是反常情的。這只是神學與哲學家的分別執，論稱為『如梵天王說』(5.073)，也就是婆羅門教的古老思想。

^(三)⁽¹⁾所以，如眾生專心染著此身體，是不能發心，不能解脫的大障礙，「是故先」應該「觀身」。佛說的道品，以四念處為第一，稱為一乘道。四念處又以觀身為先，觀身不淨，觀身為不淨，苦，無常，無我，就能悟入身空。對身體的妄執愛著，能降伏了，⁽²⁾再觀身心世界的一切法空——無我無我所，就能趣入解脫。

^(四)⁽¹⁾佛法中，有的直捷了當，以心為主。理解是唯心的；修行是直下觀心的。⁽²⁾這與一般根性，愛著自身的眾生，不一定適合。因為這如不嚴密包圍，不攻破堡壘，就想擒賊擒王，實在是說來容易做來難的。自身的染著不息，這才有些人要在身體上去修煉成佛呢！

(7) 印順導師《性空學探源》p.64 ~ p.67：

眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，⁽¹⁾向內執為自體，安立為自在者，就是我。⁽²⁾對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。

我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

薩迦耶見⁽¹⁾使眾生下意識或本能的，自覺到自生命相續中有一常恆不變的自在者，這是我見。它不用分別推理來成立，就在日常生活中有意無意間存在著，總覺得好像應該有這麼一個自在者。⁽²⁾有了我見，向外發展，就自然生起了我所見。

這種我我所見，是自我見（薩迦耶見）的兩面。佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。…〔中略〕…再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；^{〔1〕}不說古來泛我、遍我的哲學，^{〔2〕}就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰：「他侮辱我」，「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。

但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。…〔中略〕…總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。

追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

（8）印順導師《佛法是救世之光》〈法印經略說〉p.219～p.219：

再說無作解脫門：如深入無想解脫門，可以一了百了。但也有雖離一切境相，離我我所見，而於觀心還有所著，就是生死根元的最深處——內在的自我愛，沒有淨盡。…〔中略〕…為什麼妄識不盡呢？因為執著妄識為自我而有所愛染；有愛染，就有思願，有造作，而生死不得解脫。

應該如實觀察這些妄識：這都是依因託緣而生起的。能生的因緣，都是無常的；所生的妄識，當然也是無常的，還有什麼可愛著呢！這樣的返觀妄識，如石火電光，生滅不住，即生即滅。進而照見妄識，生無從來，滅無所去，契入不生不滅的境地。如雲散而皓月當空，畢竟明淨一般。這樣的一切不可得，識也不可得；悟入妄識性空，就無所愛染，不再造作，名為無作解脫門。

（9）印順導師《佛在人間》p.233～p.235：

2.另有一種惑亂，是世俗所不能解了的。雖然今日的科學昌明，知識發達，可以推知一二（我們不曾能正見一切的真相）；但究竟說來，怎樣去發掘、研究、推理，憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性。舉例說：放在這裡的桌子，已經好久了，大家看來，沒有什麼不同。前天是這樣，昨天是這樣，今天也還是這樣。其實是錯了！佛陀正覺所開示的，一切法即生即滅，都在不息的變化中。這確是一般人所難以了解的，一般是要在桌子破舊階段，才會知道的。又如昨天的我，與今天的我，有什麼不同？不但在座諸位看不出，連我自己也不明白。但佛卻這樣的對我們說：身心是不息變化著的，前剎那與後剎那不同，昨我與今我，變得非常不同了。近代科學進步，知道我們身內血液的循環，在新陳代謝的過程中，變化是多麼快！血液如此，就是構成身體的細胞，也迅速的新陳代謝而過去。然出現在我們認識上的，桌子，身體，是那麼真實，而沒有什麼變化。這種錯亂，我們怎麼能了解呢！

^{〔1〕}佛說一切法^{〔A〕}從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。^{〔B〕}因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，^{〔2〕}而我們卻誤以為^{〔A〕}沒有變動，^{〔B〕}獨存的個體。^{〔C〕}見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都有特定的實體。

^{〔1〕}不知一切從因緣生；^{〔2-3〕}不能了達生滅不息的變化，也就不能了解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能了解「無我」的真相。

有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，人是不能離群獨存的。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼了解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。這因為，我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能了解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少了解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。

說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂

苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

(10) 印順導師《中觀論頌講記》p.379 ~ p.382：

己二 破生滅 庚一 執生滅不成 辛一 直責

若謂以現見 而有生滅者 則為是癡妄 而見有生滅

外人撇開成壞，以為現見世間有生有滅，有生滅即不能說沒有成壞；所以論主要破斥他的生滅。世間一般眼見耳聞所認識到的諸法，有生滅現象，所以建立生滅是有，這似乎是沒有可否認的；佛不是也說無常生滅嗎？**其實不然！**

我們「現見」的諸法「有生滅」，這不是諸法有這自性的生滅，**只是我們無始來錯亂顛倒，招感現見諸法的感覺機構（根身），再加以能知的「癡妄」心；依此根身、妄識，才「見」到諸法的「有生」有「滅」，以為所認識的事事物物，確是像自己所見的實生實滅。**不知癡妄心所現見的生滅，是經不起理智抉擇分別的。一切理智觀察，妄見的生滅立即不可得，唯是不生不滅的空寂。

^{〔一〕}一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；**感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。**所以，西洋哲學者，^{〔1〕}也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是**以理性為主而推翻感覺的。**^{〔2〕}也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是**重感覺而薄理性的。**然而，他們十九以為**感覺認識的事物，與理性絕對不同。**

^{〔二〕}性空論者與他們根本不同。^{〔1〕}^{〔A〕}眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。^{〔B〕}^{〔a〕}由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。^{〔b〕}一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。^{〔2〕}這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來^{〔A〕}世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是『這樣』。這『這樣』的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；^{〔B〕}所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

^{〔1〕}性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。^{〔A〕}五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。^{〔B〕}所以影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。^{〔2〕}佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。**感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。**

^{〔三〕}^{〔1〕}世間的學者，^{〔1〕}在感覺中不能通達無自性空，^{〔2〕}所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊；二者不能相調和。^{〔2〕}唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(11) 印順導師《中觀今論》p.156：

本來，諸法是**離相無可相，離可相無相**的。如長頤、兩角等為牛相，我們唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，有牛也必定有此等牛相。所以，^{〔1〕}計執為各別有性的，純粹是抽象的、割裂的。^{〔2〕}但相也不即是可相，以可相是緣起幻現的存在合一性，而在緣起和合所有的種種差別即是相。

我們的認識，^{〔1〕}**根識——感覺是依根而別別了知的**，如眼見它的色相、形態，身觸它的堅軟冷暖，耳聽它的音聲等；**是直見現前的，是僅見外表的，是各別的。**^{〔2〕}**在意識中，才獲得一整體的，有內容的「牛」的認識**，於是乎有所謂相與可相。

無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是相與可相的別立。**自性見就是那樣的！**

(12) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.406：

如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。^{〔1〕}但**根識的感官經驗上，**

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，¹⁶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真慧

佛法以有情為本，所以^{〔1〕〔A〕}無明雖遍於一切而起迷蒙，^{〔B〕}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。
17

還是月亮在動，^{〔2〕}不過經意識的判定，知道是雲動而已。

¹⁶ 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」。

¹⁷（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。

*（1）印順導師《般若經講記》p.26～p.50：

乙一 般若道次第 丙一 開示次第 丁三 正說 戊三 明心菩提 己二 …〔中略〕… 辛四 三相並寂

何以故？是諸眾生^{〔1〕}無復我相、人相、眾生相、壽者相，^{〔2〕}無法相，^{〔3〕}亦無非法相。

何以故？是諸眾生，若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。若取法相，即著我、人、眾生、壽者。何以故？若取非法相，即著我、人、眾生、壽者。是故不應取法，不應取非法。以是義故，如來常說：「汝等比丘！知我說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法」！

（2）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。^{〔2〕}所以者何？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

(二) 識——有取識

1. 總說：有取識執取身心為自體——取即愛的擴展

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，¹⁸

取即愛的擴展。¹⁹

2. 詳明：愛與取

(1) 愛

A. 愛為繫縛的根本

(A) 集諦為愛

四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。

(B) 自己與環境間的繫縛，即由於愛

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^(A)不但外觀所化的眾生不可得，^(B)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，為人法的不二門，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！

¹⁸ 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〕…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。…〔中略〕…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。…〔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。

⁽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滲為自體。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。

¹⁹ 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。

舍利弗為摩訶拘絺羅說：「⁽¹⁾非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫鞅²⁰者，是彼繫縛。⁽²⁾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。

〔C〕身心本非繫縛、苦迫，問題在於愛——五取蘊故五蘊熾盛苦

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」，²¹此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。²²

²⁰【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）

²¹《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⁽¹⁻⁷⁾生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、⁽⁸⁾略五盛陰苦，是謂知苦如真。

²²（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⁽¹⁾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。⁽²⁾而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。

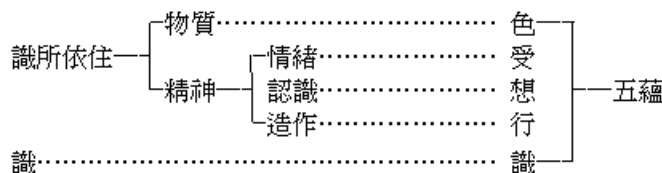
佛說有「四識住」法門：我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的色；情緒的受；認識的想；造作的思。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。取，得，住，著，都表示取識與對象的「染著」，像膠漆的黏著似的，「不能」脫「離」。識對境界有了染著，那境界的每一變動，都會引起內心的關切，不能自主的或苦或樂，當然是免不了苦痛。⁽¹⁾樹上的葉子落下，你可能並無反應，那因為你沒有看作與自己有關的。⁽²⁾如心愛的人，心愛的權位，財富……尤其是最關切的自己的生存，受到威脅，或瀕臨死亡的邊緣，那就會感到無比的痛苦。這因為你染著他，看作自己或自己的。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《佛法概論》p.59～p.60：

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說⁽¹⁾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。⁽²⁾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《中觀論頌講記》p.258～p.259：

觀緣起的此生故彼生，此滅故彼滅。從假名生滅中，體悟生無所來，滅無所至的空寂。

此生彼生，是生死流轉門；此滅彼滅，是涅槃還滅門。流轉是生死往來，還滅是生死解脫；所以說到流轉、還滅，也就說到繫縛、解脫。學佛者的唯一目的，是了生死，得涅槃。在生死海中有繫縛，入涅槃界得解脫。…〔中略〕…

流轉、還滅與繫縛、解脫，意義上稍有不同：⁽¹⁾相續不斷的生死現象是流轉，寂滅無生的涅槃寂

所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。

B. 愛的含義：不僅如膠漆粘縛且是熱切的渴愛欲愛

※主要是我愛，即生存意欲的根源

^{〔一〕}愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。²³雖以對象種種不同，而有種種形態

靜是還滅。^{〔二〕}繫縛與解脫，卻在能所動作上說，就是^{〔A〕}縛有能縛、所縛，^{〔B〕}脫也有能脫、所脫。當能縛縛所縛的時候，就不能獲得自由；假使割斷能縛，從繫縛中解放過來，這就可以解脫了！

^{〔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^{〔1〕}從取而生，為取所取，^{〔2〕}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^{〔1〕}^{〔A〕}先觀流轉、還滅的無自性，^{〔B〕}後觀繫縛、解脫的無自性。^{〔2〕}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。

²³（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。

^{〔1〕}有了貪心，^{〔A〕}雖是可以做成很多的好事，^{〔B〕}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？^{〔2〕}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：

^{〔一〕}沒有正念正知的，都是依「緣」此或苦或樂的「受」味，生「起」深深的「愛」著：愛著自我，愛著境界。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。

^{〔二〕}內心有了「愛」染，愛心的「增」強，就進展到「名」為「取」。取有四：^{〔1〕}執取自我，叫我語取。^{〔2〕}一般的追求五欲，叫欲取。^{〔3-4〕}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。

^{〔三〕}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

的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。²⁴

〔二〕愛又〔一〕不僅為粘縛，〔二〕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；²⁵有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這

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，我們要加以注意：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。《長阿含》第一〇卷的《大緣方便經》，曾對二支有詳細的說明，它說：

「阿難！當知因愛有求，因求有利，因利有用，因用有欲，因欲有著，因著有嫉，因嫉有守，因守有護，由有護故有刀杖諍訟，作無數惡」。

經文的描寫，雖有點過於瑣碎，但委曲說明依愛取而起惡心，為貪、瞋、慳吝的根本，為一切惡行的動力，是非常親切、明顯。

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

*印順導師《佛法概論》p.87～p.88：

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。…〔中略〕…無有愛，…〔中略〕…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。

（4）印順導師《佛法概論》p.149：

緣起的内容 有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約為三節：一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。…〔中略〕…何以會有？這原因是「取」——欲取、見取、戒禁取、我語取。取是攝持追求的，由內心執取自我，所以在家人執取五欲，出家者又執取種種錯誤的見解，與毫無意義的戒禁。人類的所以執取趨求，又由於「愛」。這即是有情的特性，染著自體與境界，染著過去與未來。

因為愛染一切，所以執取趨求，所以引起業果，不得不生，不得不死了。從愛到老死的五支，說明了苦與集的主要意義。

²⁴ 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〕…

²⁵ （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。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

樣的情愛。²⁶

阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」。父母和合時，有取識即攝赤白二滯，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！我以為緣，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) 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。

²⁶ (1/2) 關於「薩埵」：

(1) 印順導師《佛法概論》p.43 ~ p.44：

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，如數論師自性的三德——薩埵、剌闍、答摩中，即有此薩埵。^{〔1〕}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。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《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。

在人心中，^{〔1〕}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。

(2/2) 關於「菩提薩埵（菩薩）」：

(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

（2）取：由愛而緊緊的把握、追求——愛的擴展

由此而緊緊的把握、追求，即名為取。

3. 結說：「有取識執取名色自體」而說為生死本，即等於「愛為繫縛根本」

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

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。

〔1〕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)。^{〔2〕}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！H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^{〔1〕}是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。^{〔2〕}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。

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^{〔1〕}愛約我我所的染著說；^{〔2〕}思約反應環境所起的意志推行說；^{〔3〕}行與業約身口意的活動說。

一、戀舊與趨新——情愛在「時間」的活動

（一）結前：愛為繫縛根本

戀舊與趨新 有情的繫縛不自在，以情愛為他的特性。²⁸如能靜心的省察，不難深切的體味出來。

（二）正說：戀舊與趨新

1. 時間的三世

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^{〔1-2〕}有前後兩端，^{〔3〕}依前後兩端而安立現在。²⁹

這本是相依共起的活動，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，表現在時空當體的自性三相」，詳見於第十章至第十二章。

²⁸ 上節（《佛法概論》p.79 ~ p.80）所說：

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。…〔中略〕…^{〔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。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。

²⁹ （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——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**：^{〔1〕}過未是觀待現在而有的；^{〔2〕}同時，現在是觀待過未而有的。今試問常人：^{〔1〕}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。^{〔2〕}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，^{〔1〕}以當下的現在而見有前後，^{〔2〕}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〕…

（3）印順導師《中觀論頌講記》p.146：

2. 引經證勸

經中說：「^[1]於過去諸行不顧念，^[2]未來諸行不生欣樂，^[3]於現在諸行不生染著」（雜含卷二九・八〇五經）。

3. 情愛在「時間三世」活動的實況

(1) 過去、未來

A. 過去：戀舊

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. 未來：趨新

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。³⁰

《成唯識論》在一剎那心中建立即生即滅說：『如秤兩頭，低昂時等』。但這是否可通，在理論上是值得考慮的。秤有兩頭，有長度，所以可有低昂同時的現象。不可分的剎那心，也可以說有兩頭生滅同時嗎？空宗不許無分的剎那心，在貫徹過未的現在相續中，觀待假名才能說即生即滅。

³⁰ 印順導師《佛在人間》p.211 ~ p.218：

(三)、空虛與幻滅的感覺：文明的進步，物資的豐盛，醫藥的昌明，甚至政治修明，天下和平，而人類的內心深處，所有空虛幻滅的不安，還是解決不了的，也就是不能免於憂苦的。幻滅，從「欲望」的不能實現，不能保持而來。…〔中略〕…

有幻滅感的，內心必定有空虛感。空虛感與幻滅感不同，從欲望的不能滿足，永不滿足而來。有空虛感的，對世間任何事，都不能滿足，只感到無可奈何，一片茫然。久了，覺得什麼也沒有多大意義。活像水上浮萍，東西飄蕩，沒有著落似的。然人已生在世間，又不得不活下去。吃飯，工作，睡覺，對生活的一切，是例行公事一般。空虛茫然的心情，常湧現在心頭。

人生經驗告訴我們，忙碌緊張的生活，是不大有空虛感的（因為他的心情有所專注了）。迨工作結束，靜止下來，空虛感每無聲無息的侵襲而來。每當夜深人靜，不想則已，一想就感到空虛。有些人歡喜玩，有的人為了苦悶，去過鬧烘烘的，刺激的生活。燈紅酒綠，舞興方酣，越是夜深越起勁。可是到了曲終人散（或是一醉醒來），拖著疲乏的身體回去，還是一片空虛，湧現心頭。

人是不怕忙而怕閑的，經常忙碌，日子也容易打發。空虛感的憂苦，無隙可乘，連身體也會健康些。一旦空閑下來，無所事事，越是無聊，越多妄想。儘管說忙得討厭，可是一閑而問題更多。心無著落，煩惱接踵而來，閑才真討厭呢？我們學佛修行，一般總以為清靜無事的好。如內心不得充實，清閑了問題更多。有人閉關，而非鬧著出來不可，再也安不下去，空虛感就是重要的因素之一。

凡夫有說不完的憂苦，而屬於心苦的，都是煩惱作怪；幻滅與空虛，是最深徹的憂苦了。心理上的苦受，是隨年齡而有深淺差別的。越是年老，幻滅與空虛，越是體驗深切。老年人進求宗教的歸宿，原因也就在這裡。世間一切都無法安慰自己，那唯有求之於宗教了。

佛法著重於了生死，還是為了這個。從前禪宗二祖——慧可，當達摩東來後，就去初祖處，乞求安心法門。可見二祖的參學，為了內心不安，心有不安，就是潛伏在內心深處的憂苦，無法了脫。所以學佛修行，主要的目的，是解除這人心深處，一切所不能解決的憂苦。那要做到內心充實，不論貧與富，不論健康與衰弱，不論受到什麼打擊，乃至就是老死來臨，也一樣的不受影響，心安不動。能這樣，修行也可說到家了！了生死，也才有實現可能。到這時候，動靜一如，即使什麼事也沒有，也不會空虛，引起重重煩惱。如修行而滿腹憂苦，心不平安，那修行也還沒有入門呢！

(四)、不滿足與不安定：上來說了這麼多的苦，到底什麼是苦，為什麼會苦呢？可舉兩點來說：

1. 欲望的永不滿足：古語說：「欲壑難填」，說明了苦的一面。欲，^[1]就是五欲——色、聲、香、味、觸，對此五塵境界的希求，是（與愛相應的）欲。希求物欲，不但求多，而且求好，如形式的美觀，滋味的可口。^[2-3]還有男女間的性欲，對自己生存的欲求——生存欲。

C. 二者的大矛盾

^[1]一面回戀過去的舊，^[2]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：這樣的愛染不捨，到底什麼是自己、是自己所有

^[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？³¹什麼是自己所有？³²

4. 舉社會的矛盾例——因戀舊或趨新所生的矛盾

※社會為一一有情所組成³³

欲是直往無前的，不斷的希求，由於欲望的不能滿足，苦惱就由此而生。如^[1]欲求金錢，孩子的欲求不大，也許十元就心滿意足了。可是人大了，愈多愈好，希望成千上萬的。真的成了百萬富翁，還是不滿足，到底要怎樣才滿足呢？連自己也說不出來（自己以為多少就滿足，到了多少，又不夠了）。^[2]事業蒸蒸日上，愈來愈發展，還要更發展，永遠地想擴展。^[3]研究學問的，愈研究愈覺得不夠。^[4]政治上的權勢，也是這樣。

人類的欲望，如口渴而飲鹽水，愈渴愈飲，愈飲愈渴，永不能止渴一樣。人心（與欲相應的心）如馬的奔跑，前蹄才到地，後蹄又早已提了起來。一匹脫韁之馬，不容易停止下來。^[1]世間的進步，可說靠了這股力量；^[2]可是這麼一來，男女、老幼、貧富、智愚，在不斷的進步中，也永久在憂苦中。人生有那永不滿足的欲望，又怎能免於憂苦呢？

2. 事物的永不安定：以現實的情況來說，在人生的境遇中，不完全是苦的。人們嘻嘻哈哈的情景，不也到處可見嗎？依佛法，也有「苦受」，「樂受」的差別。人生不只是苦，為什麼佛又說「人生是苦」呢？佛說「人生世間是苦」，是有特殊——深一層意義的。我們的心也好，我們觸對的境也好，都是生滅無常，不息變化的。不徹底，不永恆，終於不能免於憂苦。所以從一切的生滅變化中，說「無常故苦」。能知道這道理，才會對「人生是苦」，有正確的認識。

苦（或樂）是存在於心與境所發生的關係上的。看到了什麼，聽到了什麼，接觸到了什麼，想到了什麼，如境界而不適合於心的希求，苦就起來了。…〔中略〕…可見客觀的「境」界，與主觀的身「心」，一經發生關係，苦或喜樂，就看是否適合當時的情景而定。…〔中略〕…所以，苦（與樂）是因緣和合而有，存在於心境的關係上。人生雖有無數的喜樂，而心與境卻都要變化，而不一定心境相協和。…〔中略〕…心希望變而境沒有變動；心不希望變而境卻變了。心與境，都在無常生滅的過程中，只是在生滅相續中，變化得快或慢些而已。無常，就沒有安定，沒有永久，人生自然是多苦，是苦了。

總之，欲望的永不滿足，世事的永不安定，不滿足，不安定，人生怎能免於憂苦呢？從這點來說，苦，當然是苦的；就是喜樂，不是嫌他不夠，就是不能不失去。「諸行無常」，這是現象的真實；「無常故苦」，那是佛陀甚深智慧的論斷了。

³¹ 關乎下段所說的「自體愛（對我的愛）」。

³² 關乎下段所說的「境界愛（對我所的愛）」。

³³ 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

（1）述：進取或保守的矛盾

由於情愛戀著於無常流變的現實，³⁴顧此執彼，所以構成大矛盾。

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。

³⁴ 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，^{〔1〕}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，^{〔1〕}或以為生滅無常現象的後面有個常住的實體，^{〔2〕}或以為某分是無常，某分是常——如唯心論者之心。

^{〔2〕}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：

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^{〔1〕}對當前執著，同時也不斷的^{〔2〕}顧戀過去，^{〔3〕}欣求未來。

佛法上過現未之分別是：^{〔1〕}已生已滅的叫過去，^{〔2〕}未生未滅的叫未來；^{〔3〕}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」。^{*}

^{〔1〕}過去已滅，^{〔2〕}未來未生，^{〔3〕}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：^{〔1〕}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。^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

^{〔2〕}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，……心意識日夜時刻須臾轉變，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。

*印順導師《中觀今論》p.122 ~ p.123：

中觀者說：^{〔1〕}過未是觀待現在而有的；^{〔2〕}同時，現在是觀待過未而有的。^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

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：這矛盾衝突是情愛的特性，是不能契合無常事實所引起的困惱

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，情愛活動多少側重「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。

愛在三世漩流的活動中，一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」所說。³⁵

二、逐物與離世——情愛在「空間（環境）」的活動

（一）正論：逐物與離世

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

***印順導師《中觀今論》p.175 ~ p.176：

^{〔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。

（一）^{〔1〕}薩婆多部講同時因果、異時因果，^{〔2〕}經部但說以前引後，不說因果同時。

（二）中觀者依世俗諦說：^{〔1〕} ^{〔A〕}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；^{〔B〕}如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。^{〔2〕}反之，^{〔A〕}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。^{〔B〕}否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。

所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端伸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。^{〔1〕} ^{〔A〕}如無明緣行乃至生緣老死，無論說他是三世因果，或二世因果，總是有它的前後性。^{〔B〕}如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。^{〔2〕}薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

³⁵ 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。

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。³⁶

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）」——情愛在「空間」活動的實況

（1）總說：有我愛，必有所愛

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」。

（2）詳論：二愛的相依共存

^{〔一〕}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。

^{〔二〕}^{〔1〕}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。

^{〔2〕}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」，造成極端的「離世或逐物」

³⁶（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：

^{〔1〕}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。^{〔2〕}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〕…

^{〔一〕}有我即有所，這本為緣起依存的現實。

^{〔二〕}^{〔1〕}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。^{〔A〕}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。^{〔B〕}或者由於痛感我所的拘縛，想離棄我所而得自在。那知沒有我所，我即成為毫無內容的幻想，從何能得自由？

^{〔2〕}從愛染出發，不能理解物我、自他、心境的緣起性，不能契合緣起事相，^{37〔A〕}偏於自我^{〔B〕}或偏於外境，造成極端的^{〔A〕}神秘離世，^{〔B〕}與庸俗徇物^{38、39}。

³⁷ 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〕…

³⁸ 【徇（ㄒㄩㄣˊ）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）

³⁹ （1）下文（《佛法概論》p.87～p.88）所說：

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。

經中常說有三愛：^{〔1〕}欲愛，^{〔2〕}有愛，^{〔3〕}無有愛。^{〔1〕}「欲」即五欲——色、聲、香、味、觸欲；對此五塵的貪愛和追求，是欲愛。貪著物質境界的美好，如飲食要求滋味，形式貪求美觀，乃至男女的性愛，也是欲愛之一，這是屬於境界愛的。^{〔2〕}「有」即存在，佛法以有情為本，所以每稱有情的存在為有。如三有：欲有，色有，無色有。四有：生有，本有，死有，中有。有愛，即於有情自體起愛，即自體愛。^{〔3〕}無有愛，此「無有」極難解，近人所以或解說為繁榮欲。這仍應依古代的解說，即否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭。這如^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。

…〔下略〕…

（2）印順導師《性空學探源》p.61～p.67：

從各方面看來，「我無法有」，可說是釋尊說法的基本方式。問題是在：「我無」，所無的是什麼樣的我？「法有」，是怎樣的有？假有或實有？這在各家各派，雖作了種種的解釋，但「我無法有」，總是可以代表佛法與外道不共的特色。

這，應一說「我」的意義。印度當時一般人，都認為我是一種常恆、自在者。這裡的兩個主要命題，是^{〔1〕}「命與身一」，^{〔2〕}「命與身異」。命是生命，就是我；身是以根身為中心的一切能所和合的活動。簡單說，命與身就是我與五蘊（或六處）。^{〔1〕}有的外道，主張命與身是一，謂我就是法，法就是我，法是自我活動的表現，佛教就叫它「即蘊計我」。^{〔2〕}另有外道，主張命與身異，在五蘊身心之外，別執一個形而上的我，就是所謂「離蘊計我」。自我的基本主張，不外這兩種。

因自我而執身命一異，雖是完全虛妄；但有情與身心，為一切中心，在佛法中是要建立的。擴大的觀點，命與身，就是我與世間或我與宇宙的問題。^{〔1〕}我，^{〔A〕}不單是自己，^{〔B〕}而是一一有情。^{〔2〕}對有情而存在的，就是世間。

⁽¹⁾ 這「世間」，可以包括根身與境界；我則單是身心相續的生命。如上面引的《雜含》二七三經，問「云何為我」，答覆時謂以六處為本的身心活動叫我。這樣，好像我的範圍比世間狹了些。⁽²⁾ 不過《雜阿含》二三〇經約六處來安立世間；第三七經又謂：「色（五蘊）無常苦變易法，是名世間世間法」，另約五蘊來安立世間法。以有情為本的蘊、處出發，以此安立我（有情），同時也以此安立法。這樣，我與世間畢竟是不相離而相等的了。⁽³⁾ 不但如此，即一切法，照《雜含》三二一經「眼及色……是名為一切法」的意義看來，也還是安立在（外有所對境界，內有身心活動的）有情中心上的，也是不能離開有情去談一切法的。

總之，命與身，我與世間，我與一切法，都是以有情為中心而說到一切。我們對佛法以有情為中心的意義，必須時時把握住，才能對後代的評論，徹底了解。

…〔中略〕…

⁽¹⁾ ^(A) 一切法，有情中心的一切，必須建立緣起的存在，可說假名我，法俱有。^(B) 而從顛倒妄執去看，這才我無法有，甚至我法皆無。⁽²⁾ 要知道，佛法處處說無我，所無的我，其意義與假名我是不同的。

眾生在相續不斷的因果系中，執有一個自在的我；這我，⁽¹⁾ 向內執為自體，安立為自在者，就是我。⁽²⁾ 對外，有自在者，必有所自在支配控制的，就是我所。我我所的煩惱根本是薩迦耶見；有薩迦耶見，必然就有內包的我與外延的我所兩方面的計執。所以佛說：薩迦耶見是生死的根本。

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

佛法無此，而對之建立起「我無法有」說。

^(一) 我見與我所見，可說完全沒有固定性的範圍。⁽¹⁾ 先從大看到小，^(A) 眾生最初先覺到外在世間的名位、產業及家庭，是屬於「我所」有的；內在五蘊、六處和合的身心報體，是能有的「我」。如《雜阿含》第四五經云：

若諸沙門、婆羅門見有我者，一切皆於此五受陰見我。

這以五蘊為我。《雜阿含》三〇六經云：

如是說：我眼見色，……我意識法，……此等法名為我。

這以六處為我。他們都是以這身心綜合的生命體（蘊、處），是有其自在主宰性的。^(B) 如果退一步覺察到肉體諸根的變壞不可靠，尤其是承認生死輪迴的人，肉體，明明是隨著某一生命階段的結束而結束，不能說「我」，是限在這一生死的階段上「我所」有的軀殼；真正的「我」，該是屬於精神的受、想、行、識。《雜阿含》云：「心識轉於車」。這正是說只有精神心識，才是輪迴生死的主體——我。這樣，我是縮小一圈了。^(C) 若再退一步，還可以發現受、想、行、識這些精神活動，還是時時刻刻在客觀環境的壓迫下改變，不能自由，不夠常恆，不夠自在，不該就是我。於是又將我縮小，退出了五蘊，在現實的身心世界以外去建立一個形而上的我（離蘊我）；而現實身心世界，只是我所活動的舞台，我所支配、我所享受的對象，是我所而非我。

⁽²⁾ 又反轉來，從小看到大：^(A) 先覺得「我」似乎與精神特別有關，「我」雖不就是一般的意識（意識是不自在的），但我總是屬於能邊的，與精神活動性質最相近。那麼，就應該是精神背後的本體，這本體應不會離開精神活動而存在。這樣，我從離蘊走進非色四蘊。^(B) 再進一步，「我」不應該太空虛了，應是具體的，於是見這身心綜合體（五蘊）就是我的體相；這又進到即蘊我了。^(C) 再推而至於覺得一切外境無不是我的具體的開顯表現；^(a) 不說古來泛我、遍我的哲學，^(b) 就是常人生活間也每每有這種意識的表露，如身外的名位財產被侮辱侵奪時，必控告之曰：「他侮辱我」，「他侵奪我」。這樣我又擴大到一切上，幾乎是沒有我所了。

^(二) 但這我我所，不管範圍誰大誰小，總是在自他相待的關係上安立的；擴大了，我可與身心或世界合一，包容了一切法；縮小了，我可以退出身心世界一切萬有而單獨存在。我我所，遍及到一切的一切，這一切也就無往而不加以否定了。這與上面所說的「身與命一」、「身與命異」二見的意義，是完全相合的。這是「我」的兩點根本命題，只要認為有我，都不出這兩種看法，所以契經中說這二見是諸見（六十二見）的根本。…〔中略〕…總之，這二見，是以我我所見為根本，演進即成我與世間，我與一切法。這自他、內外、能所的關係，或以為即，或以為離，便成為「身

4. 二愛中，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。⁴⁰^{〔2〕}進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手足耳目都可以犧牲。

^{〔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：^{〔1-2〕}愛，後有愛，^{〔3-4〕}貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛。

^{〔1-2〕}前二為自體愛，^{〔3-4〕}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。

與命一」、「身與命異」的二見，乃至於六十二見，一切邪見。

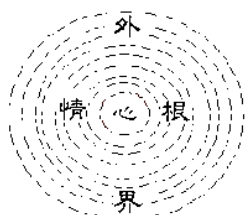
^{〔三〕}追根結柢說：一切邪見皆出自二見，二見是建立在自他、內外、能所對待關涉的我我所見上，我我所見的根本是執有常恆不變自在者的薩迦耶見。所以一切邪見執著，都是建立在「我」執上的。

（3）印順導師《佛法概論》p.47 ~ p.48：

進一步說：有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。

^{〔一〕}但世間的哲學，^{〔1〕}或從客觀存在的立場出發，…〔中略〕…他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^{〔2〕}另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

^{〔二〕}依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。



有情為物質與精神的和合，所以佛法^{〔1〕}不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，^{〔2〕}而應以現實經驗的有情為本。

⁴⁰《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。譬如買客入海採寶，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。

三、存在與否定——情愛在「當體（自體）」的活動

（一）總說：愛不只是佔有的戀著

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：三愛、三求

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，⁴¹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——否定自我的愛

^{〔一〕}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。⁴²

^{〔二〕}凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，情愛也不能例外。^{〔1〕〔A〕}對於貪愛的五欲，久之又生厭惡；^{〔B〕}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。

^{〔2〕}這^{〔A〕}如印度的一般外道，大都如此，覺得^{〔a〕}生活的苦惱，^{〔b〕}身心的難以調治，因此企圖擺脫而求出離。^{〔B〕}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；⁴³這樣的出世觀，還是自縛而不能得徹底的解脫。

⁴¹ 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。

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

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。

⁴³ 另參印順導師《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〕…

2. 依「三求——欲求、有求、梵行求」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——不但無生，更無不生（不但離有愛，更離無有愛）

※無生，是徹革否定染愛的痛苦缺陷人生而成正智的完善人生

1. 問題

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。

〔一〕^{〔1〕}如西洋某哲學家說：「道德的目的，在於不道德」。這不道德，^{〔A〕}並不是殺人放火等惡行，^{〔B〕}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。

〔二〕^{〔1〕}佛法的體察有情無我無我所，^{〔A〕}不但離有愛，^{〔B〕}也要離無有愛。^{〔2〕}所以佛法說無生，^{〔A〕}不是自殺，不是消滅人生，^{〔B〕}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。⁴⁴

此三見，^{〔1〕}在現實生活中，於有情自體而直覺為有我，並無差別；^{〔2〕}不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。

⁴⁴（1）印順導師《學佛三要》p.40～p.41：

七 生命的愛悅與悲哀

生命，在三世流轉中，是無限的因果網絡；每一有情，活像網結一樣。生，是任何人都喜悅的，都希望過著快意的生活，可是現實世間，並不盡如理想，橫梗在前面的，是許多困難，煩悶。老實說，人類的生命，還是苦多樂少。

依佛法說，有情有情愛的特性，本不是盡善的，含有矛盾的特性。人類的苦痛、煩悶、恐怖、悲哀、失望，都是與生命俱來的。憑你怎樣的謳歌生命，讚美生命的光明遠景，而生命的缺陷，永遠是不可避免的事實。自身，無論怎樣愛護他，他還是一死了事。人事與物質的境遇，無論怎樣的和諧豐富，而夾雜在裡面的，卻到處是不自在。不如意事常八九，悲哀而又要愛好他，而且是唯一愛好的對象。人生，有情的生命，矛盾！矛盾！

在這又可愛，又討厭的生命現實中，我們^{〔1〕}第一要著，是止惡而向善，使自我在三世的延續中，趨向於進步的前途。^{〔2〕}再進一步，修學出世法——戒、定、慧，^{〔A〕}對於不徹底的，充滿缺陷的生命，作一番徹底的改造，徹底解除苦痛。^{〔B〕}把三世流轉的生命，淨化而成為究竟圓滿的生命。

（2）印順導師《我之宗教觀》p.25～p.29：

在宗教中，有一看來似乎相反，而其實可通的問題。如道教說長生，耶教說永生，而佛教卻說無生，一般人聽到無生，就有些害怕，甚至誤會佛教是反人生的，毀棄人生的。不知道，泛泛地說永生，不見得就是理想的。耶教說：人死了有兩條路：一是天國，一是地獄。生天國是永生，墮地獄何嘗不是永生？不過是生於地獄，歷受大火所焚燒，因而稱為「永火」罷了！例如希望長壽，如真的活到一百歲以外，而沒有兒女，沒有資財，多病多痛，多災多難，這樣的長壽不死，才是活受罪呢！所以，永生（長壽的延長）雖是人類的共欲，而不一定是理想的。

依佛法說：我們的生命，從來就是延續的，永久的，是不需要希求而必然如此的。可是我們永續的生命，有著本質上的缺陷障礙不自由。無始來的生命永續，包含著苦痛的必然性，一直在哭哭

〔三〕這樣，無生^{〔1〕}不但無此生，^{〔2〕}更要無此不生。⁴⁵如龍樹的解說無生，即生、無生等五句皆絕。⁴⁶

〔四〕如佛與阿羅漢等，即是實現了^{〔1〕}情愛的超越，^{〔2〕}得到自由解脫的無生者。

笑笑，忽苦忽樂的過程中，真是一種無可奈何的苦惱！這樣的永續下去，決非我們所理想的。所以有此本質上的苦痛缺陷，根源於內心存在的錯亂——無始無明；這才起惑造業，招受苦果——生的延續。我們要得真自由，真平等，真福樂，必須對於現實的生存，徹底革新一番。使自己的身心，起一種質的變化：從情識中心，而轉為智慧中心的。這才不會錯亂下去，永遠繞著造業受苦的老路子。因此佛教說無生，是比一般宗教更深一層的，^{〔1〕}是徹底否定那充滿苦痛不自在的情本的雜染生；^{〔2〕}不是否定算數，是實現為無限安樂、自在的智本的清淨生。我們平常說：「打得念頭死，許汝法身活」。經上也說：「一切法不生，則般若生」。古代的大德們，都說要大死一番，才得大活自在。所以佛說無生，不是死了完了，是要在現實人生中，^{〔1〕}徹底的來一番自我革命，^{〔2〕}使自己實現為無限清淨的「慧命」。這樣的無生——新生，要在現前去實現，假使根基成熟的話；並非一切都寄託在死後的未來。

…〔中略〕…佛教的信行，就是從不斷的新生中，從淺而深的，完成最高的人生理想。現存的高尚的宗教，都是反省自己的，要實現自己身心淨化的。殘忍化而為慈悲，愚癡化而為智慧，懦弱化而為勇猛；矛盾與動亂，化而為和諧安寧。要實現此一理想，耶、回、梵、佛教，都是一樣的，不過淺深偏圓不同而已。

說永生，容易誤會為現有生命的永續，或者變質為庸俗的功利的天國享樂者。說無生，又每被誤解為毀棄人生。從宗教的真實意義來說，從現實生存的不斷新生中，以進達究竟圓滿，才是永生與無生的真意，也就是宗教最高理想的實現。

…〔中略〕…釋迦牟尼佛，出生於二千五百年前的印度，由大徹大悟的自證，樹立了偉大精深的佛教——正覺的宗教，一直提供了人類新生的最佳方法。對於宇宙人生的見解，從佛心正覺而流露出來的，到現在，永遠是嶄新而進步的——平等，民主與自由的；合情合理的。

我從佛法來研究，認為佛法是宗教，但是宗教中的最高宗教，而不能以神教的眼光去看他。希望宗教同人，對宗教有確實的信解，從本身的充實淨化做起。唯有人類自身的新生淨化，才是宗教的真實意義；才能促成社會的真正進步，實現宇宙的莊嚴清淨！

⁴⁵「無此生」的生，即佔有的有愛；「無此不生」的不生，即否定的無有愛。

⁴⁶（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〕…^{〔1〕}約他的恩德說：應受人天供養，為世間作大福田，名為應供。^{〔2〕}約他的斷德說：殺盡一切煩惱賊，名為殺賊。^{〔3〕}約他的智德說：徹證無生寂滅性，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！

《佛法概論》

第七章 關於有情流轉的業力¹

（印順導師《佛法概論》p.91 ~ p.103）

釋貫藏 敬編 2022.6

目次²

第一節 行業的發見與價值	2
一、業與行	2
（一）業的發見與釋尊的淨化	2
（二）佛法的行業	5
二、業感說的價值	7
（一）結前起後	7
（二）正論	8
1. 自力創造非他力	8
2. 機會均等非特殊	9
3. 前途光明非絕望	10
4. 善惡有報非懷疑	13
（三）結讚：肯定行為價值的業感說，最為入情入理	16
第二節 業及依業而有的輪迴	16
一、業的本質	16
（一）綜說：愛、思、行業	16
（二）特詳：業	17
二、業的類別	19
（一）定業不定業	19
（二）共業不共業	21
（三）引業與滿業	22
三、從前生到後生	23
（一）緣起的三世業感論	23
（二）緣起業感的難信而可信	26

——本文³——

¹ 承「〈前章 有情流轉的生死根本 第二節 情愛的活動形態〉」，進說「愛行的行業」。

² 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

³ 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。

第一節 行業的發見與價值

一、業與行

(一) 業的發見與釋尊的淨化

1. 業的發見與佛法的發揮

(1) 業的發見

A. 業與流轉生死關係深切

業與行 有情的流轉生死，與業有深切的關係。

B. 業的原義與深義

(A) 業的原義：作事

業的梵語為「羯磨」，本為「作事」的意思。

如僧團中關於僧事的處理，都稱為羯磨。⁴

(B) 業的深義：與義書以來，看作「有情流轉生死的動力」——業的發見

但從與義書以來，羯磨早已含有深刻的意義，被看作有情流轉生死的動力。⁵

如《布利哈德奧義書》(四、四，二——五)說：「人依欲而成，因欲而有意向，因意向而有業，因業而有果」。

(2) 佛法的發揮：業為佛法應有但佛世還沒重要地位，中增長阿含才發揮起來

然在佛典中，

^{〔一〕}^{〔1〕}漢譯《雜含》雖偶而也有論到業的，如說：「諸業愛無明，因積他世陰」(卷一三・三〇七經)。⁶「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」(卷一三・三三五經)。^{〔2〕}但巴

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。

⁴ 《一切經音義》卷 22(CBETA, T54, no. 2128, p. 441, b13)：

羯磨(此云辦事，謂諸法事由茲成辦)。

⁵ 下文(《佛法概論》p.94)所說：

業為與義書以來的新發見，

⁶ (1) 印順導師《唯識學探源》p.26：

^{〔一〕}「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。

^{〔二〕}又像《雜阿含經》(卷一三・三〇七經)說：

「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。^{〔1〕}《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。^{〔2〕}像成實論主的意見，(表)業的體性是思，思只是愛分，不過^{〔A〕}約習因方面叫它煩惱，^{〔B〕}從報因方面叫做業。經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。

^{〔三〕}又像^{〔1〕}「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。^{〔2〕}《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。

這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。…〔下略〕…

(2) 印順導師《成佛之道(增註本)》p.167 ~ p.169：

利本缺。業說，為佛法應有的內容，但在佛世，似乎還沒有重要的地位。⁷

^{〔二〕} 這要到《中阿含》與《增一阿含》、《長阿含》，才特別發揮起來。⁸

2. 釋尊的淨化

（1）印度舊有的業說：與「我」結合（自作或他作）

印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，⁹總是與「我」相結

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，^{〔1〕}很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』（4.012）。^{〔2〕}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，^{〔1〕}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。^{〔2〕}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。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。

⁷ 印順導師《唯識學探源》p.13：

再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。這^{〔1〕}不必說業力是後起的，^{〔2〕}是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，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。

⁸ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.254～p.256：

「法義分別」，是「中含」的又一重點所在。現存漢譯的『中阿含經』，是說一切有部所傳的；南傳的『中部』，屬赤銅鑼部。…〔中略〕…

…〔中略〕…如（五六）『優波離經』，（一〇一）『天臂經』，（一二九）『賢愚經』；『中部』所獨有的（五七）『狗行者經』；『中阿含經』的（一二）『和破經』，（一八）『師子經』：都是有關業的分別，而又多數與尼犍弟子有關。

^{〔1〕}『中阿含經』立「業相應品」（一一——二〇經），^{〔2〕}南傳多數編入『增支部』。這些業的分別，為後代「業」論的重要依據。…〔下略〕…

合的。

^{〔1〕}或以業為自我所幻現的——自作，^{〔2〕}或以業為我以外的動作——他作，都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚於其中。

〔2〕釋尊的淨化

A. 否定我（非自作他作），依中道緣起說明生死流轉

釋尊的正覺，^{〔1〕}即根本否定此我，所以非自作，非他作，^{〔2〕}即依中道的緣起，說明此生死的流轉。

B. 經證

如^{〔一〕}《雜含》（卷一二・三〇〇經）說：「^{〔1〕〔A〕}自作自覺（受），則墮常見；^{〔B〕}他作他覺，則墮斷見。^{〔2〕}義說法說，離此二邊，處於中道而說法，所謂此有故彼有，此起故彼起」等。

^{〔二〕}浮彌尊者與外道論法，也^{〔1〕}否定自作、他作、共作、無因作，^{〔2〕}而說「世尊說：苦樂從緣起生」（雜含卷一四・三四三經）。

C. 結說

〔A〕釋尊的教說，以緣起相依相續的活動說明生死流轉

這可見釋尊的教說，實以緣起說明生死的流轉；即從身心關涉環境——自然、社會、身心——的^{〔1〕}展轉相依，^{〔2〕}次第相續的活動中去說明。

〔B〕後來的業力說，多少通俗化

後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。¹⁰

⁹ 第四章（《佛法概論》p.67 ~ p.68）所說：

佛法^{〔1〕〔A〕}否定此^{〔a〕}神秘我的一元論，^{〔b〕}及超物質我的二元論^{〔B〕}即以有情為身心的和合相續者。^{〔2〕}但又^{〔A〕}不落於順世者的斷見，^{〔B〕}從念念無常的相續中，展轉相依的沒有獨存自體中，^{〔a〕}無我無我所，^{〔b〕}而肯定有情為假名的存在。

不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說」（中論・觀業品）。

有情為假名的，^{〔1〕}沒有絕對的不變性，獨存性——勝義無我；^{〔2〕}有相對的安定性，個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

¹⁰（1）後段文（《佛法概論》p.93）所說：

後代學者^{〔1〕}每^{〔A〕}忽略行業的緣起性，^{〔B〕}從靜止、孤立的觀點去思考，^{〔2〕}所以通俗化的業報說，每流於膚淺！

（2）關於「緣起支的解說」，參見印順導師《唯識學探源》p.25 ~ p.27：

^{〔一〕}再把惑、業、苦的開、合、隱、顯，總說一下：^{〔1〕〔A〕〔a〕}十支說的無明，隱在觸支裡，^{〔b〕}並不是以愛支、取支為無明的。^{〔B〕〔a〕}十二支說的無明，^{〔1〕}雖說可總攝過去世的一切煩惱，^{〔II〕}但建立無明的本意，主要在指出生死根本的迷昧無知：^{〔b〕}愛取不是無明所攝，卻是攝在行支裡。

^{〔2〕〔A〕}上面曾經說過：^{〔a〕}有支，不必把它看成業因，業是攝在愛取裡；這是以愛、取支攝業。^{〔b〕}行支是身、口、意，或罪、福、不動，愛、取就攝在行支裡，這是以業攝愛取。

^{〔B〕}行支可以含攝愛、取，有經論作證。^{〔a〕}像《雜阿含經》（卷一二・二九四經）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。……彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命

（二）佛法的行業**1. 行****（1）行的名義及諸行無常**

正覺的緣起觀，一切是^[1]展轉相依，^[2]生滅相續的大活動，也可說「大用流行」。活動的一切，為無限活動過程與活動過程的形態，不斷的在發生、安住、變異、消滅中推移，總名為「行」。所以說：「諸行無常」。

（2）諸行空：沒有不變性、主宰性——常空、我我所空

這一切行，沒有^[1]不變性、^[2]主宰性的，

所以說：「眼（等世間諸行）空，^[1]常恒不變易法空，^[2]我（我）所空。所以者何？此性自爾」（雜含卷九·二三二經）。¹¹

2. 同字根的相關字：行、有為、業、作（力用）¹²

原來，行與有為、業、作（力用）等字，字根是同一的。¹³

終，還復受身」。

「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。

^(b) 又像《雜阿含經》（卷一三·三〇七經）說：

「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。

^(c) 像成實論主的意見，（表）業的體性是思，思只是愛分，不過約習因方面叫它煩惱，從報因方面叫做業。經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。

^(d) 又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。

^(e) 《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。

這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。

^(二) 後代論師，偏重在形式上的惑業分別，⁽¹⁾只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。⁽²⁾以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。

¹¹ 《雜阿含·232 經》卷 9(CBETA, T02, no. 99, p. 56, b22-29)：

有比丘名三彌離提，往詣佛所，稽首佛足，退坐一面。白佛言：「世尊！所謂世間空，云何名為世間空？」

佛告三彌離提：「⁽¹⁾^(A)眼空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。^(B)若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——若苦、若樂、不苦不樂，彼亦空，常、恒、不變易法空，我所空。所以者何？此性自爾。⁽²⁾耳、鼻、舌、身、意，亦復如是，是名空世間。」

¹² 關於「『行、有為、業、作（力用）』的相關論題」，參見附錄一。

¹³ 印順導師《無諍之辯》p.33：

《阿含經》中，佛稱世間法為行（saṃskāra），也稱為有為（saṃkṛta）。行與有為的字根 kr，與（作）業（karma）及力用（kriyā）相同。所以佛法的宇宙觀，是看作流行的、力用的、即生即滅而流轉不已的存在。說相說性與說體用，都依此根本而施設。

佛以為諸行是「虛誑妄取相」的，不可執為實有，所以以幻化陽燄比喻他。佛並不以常識所知的現象

- 〔一〕行是正在活動著的；
- 〔二〕有為是活動所作成的；
- 〔三〕業是活動的見於事相；
- 〔四〕作是活動的力用。

其中，行與有為，為佛法重要術語，尤其是行。

3. 行業——從諸行抉出愛俱思為主的行支行蘊，即有情現起的業力¹⁴

〔（1）總明：世間「諸行」，即「情愛為中心的活動（愛行、行業）」〕

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。¹⁵

〔（2）引證〕

像〔一〕五蘊中的行蘊，即以思心所為主。

〔二〕經上也說：「五受陰是本行所作，本所思願」（雜含卷一〇・二六〇經）。

〔三〕緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」，¹⁶即思心所為中心的身語意的活動。

〔（3）結說〕

A. 行業的正解：愛俱思為中心的行支、行蘊，即五蘊現起的動力（業力）

從〔一〕展轉相依，〔二〕生滅相續的諸行中，

抉出（愛俱）思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。

B. 緣起相依相續的活動（行業），開示無常無我的深義

由於這是〔一〕相依〔二〕相續的活動，所以當下能開示〔一〕無常〔二〕無我的深義。¹⁷

為適如現象而實在的，是看作虛誑如幻而無常無我的。「諸行空」，為《阿含》的根本見地，大乘空義即從此開發而來。

¹⁴ 關於「行業——從諸行抉出愛俱思為主的行支行蘊，即有情現起的業力」，參見附錄二。

¹⁵ 詳見〈前章 第二節 情愛的活動形態〉。

¹⁶ 〔（1）《緣起經》卷 1(CBETA, T02, no. 124, p. 547, c4-5)：

云何為行？行有三種，謂身行、語行、意行，是名為行。

〔（2）《雜阿含・298 經》卷 12(CBETA, T02, no. 99, p. 85, a25-26)：

云何為行？行有三種，身行、口行、意行。

¹⁷ 印順導師《佛法概論》p.152 ~ p.154：

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

二、依緣起而有的緣生，佛法是在〔一〕彼此關涉的和合中，〔二〕前後相續的演變中去體會的。這是〔一〕組織的、〔二〕流動的因果觀。

這〔一〕和合〔二〕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。如〔一〕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，〔二〕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〔一〕和合〔二〕相續的一一階段上說。

C. 警結：忽略行業的緣起性而從靜止、孤立思考，每流於膚淺

後代學者^[1]每^[A]忽略行業的緣起性，^[B]從^[a]靜止、^[b]孤立的觀點去思考，^[2]所以通俗化的業報說，每流於膚淺！¹⁸

二、業感說的價值

（一）結前起後

業感說的價值 ^{〔一〕}業為奧義書以來的新發見，曾經給人以非常的影響，一直到現在。^[1]起初，業與我相結合。^[2]到釋尊，從緣起無我觀中，使他淨化完成，契於情理。

^{〔二〕}這是沈浸於耶、回文化者所難得理解的，所以略為解說。¹⁹

^[1]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。^[2]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^[1]和合^[2]相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。

知道了這一點，佛法的因果觀，^[1]才會契合于^[A]組織的、^[B]流動的，即^[A]無常、^[B]無我的；^[2]否則容易流為庸俗的自性因果。

¹⁸（1）不能如前句所說的「當下能開示無常無我的深義」。

（2）前段（《佛法概論》p.92）所說：

後來業力說的發揚，由於緣起支的解說而多少通俗化。

¹⁹ 印順導師《佛法是救世之光》〈論三世因果的特勝〉p.221～p.225：

這個時代，大家都明白：人類正受到毀滅的威脅，到處是恐怖與迫害。人類的自由呼吸，幾乎要被窒塞了！人間惡化到如此，到底為了什麼？依佛法說，這主要是人類喪失了人生的意義，否定了自己的價值；大家都在空虛的、幻滅的心情中生活。這才不是腐化，便是惡化；不是沈醉在金粉的愛欲裡，便是瘋狂在虐殺的仇恨裡。物欲的貪愛，人情的嫉恨，把我們這個世界，帶向陰森森的死亡邊緣。

我說：「人類喪失了人生的意義，否定了自己的價值」，這話是什麼意思？這點，我想作一番簡單的解說。人類對於自己，有三種不同的看法，這就是一世論，二世論，三世論。

^{〔一〕}現在，唯物主義的一世論，普遍的侵襲人心。人類大都著眼於物質界，以物質世界為唯一的真實。他們覺得：人生不過是這麼一回事。生，不過是父母和合而生，純為生理發育與交合的結果。死，只是生理組織的瓦解，從此等於沒有。人生在這個宇宙裡，不過如此；但認現在，否認生前，抹煞死後。一死就完結的人生觀，再也無從安身立命，陷入了極端空虛，無限的悵悵。

人生碌碌，到底所為何事？為自己，自己不過如此；死了完了，有何意義？為家庭，為國家，為世界，到底與自己有何關係？這樣，唯有專為現在著想，一切為自己利益著想。^[1]越有知識，越是欺詐，越是好話說盡，壞事做盡。^[2]年長一輩的，走向頹喪、功利的私欲。^[3]想像豐富而生命力旺盛的年輕一輩，受著誘惑而走向瘋狂，走向重全體而輕個人，求目的而不擇手段，苛刻殘酷的世界。

死了完了，抹煞個人的真意義，那是一世論的，唯物主義者的人生觀。當前的世界，正是傳染著這種毒疫，弄得全世界都在瘋狂化。

有些自以為是反唯物論的，反共產主義的，而不知自己的人生觀，與唯物論者一模一樣，都是死了完了的一世論。

^{〔二〕}說到二世論，那是多神教、一神教的一般看法。他們認為：死了以後，還有未來。

^[1]照中國舊有的思想說：人死為鬼。有德有功的，升入神界。如作惡多端，或者子孫絕嗣，那就成為「游魂」了。^[2]但從宋、明以來，非宗教的精神昂揚，知識界已十九變成庸俗的一世論。

這種二世論，無論是不是迷信，在過去甚至現在，^[1]著實堅定了鼓舞了人類的內心，使人類充滿遠景的光明，忍受當前的困難，而終於克服他。^[2]對於人格的、道德的進展，更有過非常的貢獻！

不過，神教的二世論，現在是一天天的沒落了！因為，^[1]二世論者，大抵相信有一獨立的個靈，從生前到死後，像從甲室而進入乙室那樣。這種離開肉體的，離開身心的個靈或自我，是不能為近代思想

(二) 正論

1. 自力創造非他力

一、自力創造非他力：

(1) 人類宗教意欲的「順從與超脫」²⁰

A. 順從：肯定神權

人類在環境——自然、社會、身心中，⁽¹⁾常覺到受有某種力量的限制或支配，不是自己所能轉移與克服的；⁽²⁾於是想像有大力者操縱其間，是神力，是天命等。

B. 超脫：肯定自身三業的價值——否定神權（人定勝天）

但人類⁽¹⁾不能忍受這樣的無情虐待，⁽²⁾發出打開現實，改造未來的確信。覺得這是可能轉變的，可以從自己身心——合於因果事理的努力中完成。

這確信自己身心行為的價值，⁽¹⁾即達到否定神權等他力，⁽²⁾為「人定勝天」的具體解說。

(2) 從順從到超越的過程：自己業力說的興起及淨化

所接受的。⁽²⁾如西方的一神教，只說從現在到未來——落地獄或生天國，而現有生命的來源，始終不能有完滿的說明。如說這是神的創造，依著神的意旨而來人間，這顯然與神的慈愛，完全矛盾。^(A)因為千千萬萬的人類，時刻不斷的在出生，而真能上天國的，究有多少？神如果是全知的，對於這種大量的走向地獄，不應該不知道！^(B)假使說：神給人以自由意志，神歡喜人類，依自由意志來服從神。然而人類充滿了愚癡，真是小孩一樣。使無知的小孩們，處在非常危險中，而歡喜能有一個兩個，衝出險境，這是怎樣的殘酷！神是歡喜這樣的嗎？共產黨驅使千千萬萬的青年，使他們以人海來對付火海。透過火海而回來的，被獎勵而誇耀為英雄，這也是慈愛嗎？如果有神，神明知千千萬萬人的落入苦境，而依舊不斷的創造出來；如不是神的癡狂，便是殘酷！

⁽¹⁾神教徒的二世論，越來越不能為人類所信仰，內心陷於空虛，精神沒有寄託，⁽²⁾這才落入唯物主義一世論的魔王境界。這便是近百年來世界文明沒落的重要因素！

^(三)三世論者，是印度宗教的特色，而佛教最為究竟。⁽¹⁾人類與一切眾生，是無限生命的延續；不是神造的，也不是突然而有的，也不是一死完事的。這如流水一樣，激起層層波浪；生與死，只是某一階段、某一活動的現起與消散。依據這種三世論的信念，便擺脫了神權的賞罰，而成為自作自受的人生觀，肯定了人生的真意義。我們在前生，思想與行為，如向於自利利人的、善良而非邪惡的，今生才能感到福樂的善果。這樣，如今生而不再勉力向善，一死便會陷入黑暗的悲慘境遇。有了這三世因果的信念，想起從前，能夠安命，決不怨天尤人；為了未來，能夠奮發向上，決不懶惰放逸。安命而又能創命的人生觀，是三世因果論的唯一優點。⁽²⁾還有，從無限延續去看，受苦與受樂，都是行善與作惡的結果。善行與惡行的因力，是有限的，所以受苦與受樂，並不永久如此，而只是生命歷程中的一個階段。^(A)任何悲慘的境遇，就是地獄，也不要失望，因為惡業力盡，地獄眾生是要脫苦的。^(B)反之，任何福樂的境遇，那怕是天國那樣，也不能自滿。因為善業力消盡，還有墮落的一天。所以真正的三世論者，在一切境遇中，是充滿了希望，而又不斷的向上精進著。

從自作自受而看到共作共受，每一家庭，每一國家，在歷史的延續中，也從來就符合這因果升沈的規律。

二世論的缺點，在三世論中完全消除了。所以，唯有大家來接受三世論的因果信念，成為堅定的、共同的信念，才能從庸俗的、唯物論的、一世論的禍害中解脫出來！

²⁰ 印順導師《我之宗教觀》〈我之宗教觀〉p.10：

三 宗教之特性——順從·超脫

宗教，是人類在環境中表達自己的意欲，表達自己的意欲於環境中，所以宗教有兩個特性：一、順從；二、超脫。⁽¹⁾西洋的宗教，偏重於順從。他們的宗教一詞，有約制的意思。即宗教是：接受外來某種力量——神力的制約，而不能不順從他，應該信順他。⁽²⁾但單是接受制約，是不夠的；依佛法說，應該著重於超脫的意思。

…〔下略〕…

A. 自己業力（否定神權）的興起

人類在環境中，^{〔一〕}雖從來就在自己努力的情況下，獲得自己的一切。

^{〔二〕}但對於不易改轉的自然現象，社會局勢，身心積習，^{〔1〕}最初看作神力、魔力（魔是神的相對性）的支配，覺得可以從自己對於神、魔等的信虔、服從等中得到改善。這^{〔A〕}或者以物品去祭祀，禱告即祭祀的願詞、讚詞；^{〔B〕}或者以咒術去遣召。

^{〔2〕}進一步，覺得這是祭祀與咒術的力量，是自己身心虔敬動作的力量，使神與魔不能不如此。

^{〔3〕}自我的業力說，即從此興起。

B. 佛陀的淨化

※解除「神秘祭祀咒術」，使「人類合理行為」成為改善過去、開拓未來的力量

佛陀^{〔一〕}使業力從神秘的祭祀與咒術中解放出來，

^{〔二〕}使人類合理的行為，成為改善過去、開拓未來的力量。

2. 機會均等非特殊**二、機會均等非特殊：****〔1〕神教的人為社會階級**

神教者^{〔一〕}根原於神的階級性，²¹

²¹ 印順導師《淨土與禪》p.126 ~ p.129：

為什麼佛法提倡往生淨土而不贊成求生天國呢？這實在有根本不同的地方，佛法是：

一、平等而非階級——西方極樂世界，現有觀音、大勢至兩大菩薩，他們比我們是先知先覺，將來繼承阿彌陀佛的佛位。我們生極樂世界後，得到佛與他們的開導，將來可以與他們一樣。佛說一切眾生皆有佛性，只要到了西方，慢慢修學，都可以成佛。經上說，極樂世界，佛光明無量，壽命無量；往生的也光明無量，壽命無量，與佛平等。

不像耶穌教天國的階級性，上帝是至高至上獨一無二，升入天堂的絕不可能成為上帝，不能成為耶穌。階級是世界憂愁苦惱的根源，天國也不能例外，佛法是以平等為基礎，才能徹底。

二、進修而非完成——耶穌教說：生天國就得到永生，是完成了。其實並不究竟，智慧、功德，一切都沒有達到圓滿（至少是不能像耶穌那樣）。這樣的永生，可說是永久可惜，永遠缺陷的事。

生淨土就不同了，念佛求生淨土，並不是因為淨土衣食豐足，無憂無慮，要去享福的，而是要跟阿彌陀佛、觀音菩薩、大勢至菩薩好好地學習。所以生淨土時，雖不曾圓滿，而能進向於圓滿。…〔中略〕…所以生淨土不是天國式的以為就此完成，而是到那邊去，正好進修。

三、上升而非退墮——經上說：生極樂世界皆不退轉，不像我們這個世界因為病痛煩惱惡因緣的阻撓，修了些時間，就退落下來。好比一個學校辦得不好，學生不喜歡讀書，影響學業不及格，而至於退學。生淨土的，如進好的學校，有好的教師，管教嚴格，學風優良，引起學生讀書的興趣，就是懶惰的學生，一進去也被學校的風氣所影響而注意他們的學業，向上求進步一樣。學佛的每有一種觀念，都怕今生人間修學，假使修而不了生死，後世也許會墮落，將怎麼辦呢？往生淨土法門，就是為要適應這一般人的需求。只念阿彌陀佛，仗佛的慈悲願力，就能到淨土去再進修。時間雖有長短，生死決定可了，不會退轉。

天國呢，他們自以為永生，其實生天福報享盡，定力消盡，就要墮落，這是兩個世界的最大差別。

假使有異教徒對你說：主能救你，天國有什麼好處，西方同天堂差不多呀。你可簡單地回答他：好是好，但是差一點。^{〔1〕}你有階級，我們是平等。^{〔2〕}你們慈悲智慧功德將永不圓滿，永久不徹底，我們一天一天地學，總可以成佛。^{〔3〕}你說永生是靠不住，不過是壽命長一點，福報享盡，還是要墮落

^{〔二〕} 造為人為的社會階級。什麼上帝選民，什麼婆羅門、刹帝利、吠舍為再生族，強調現前社會的階級性。²²

〔2〕佛法依業力而徹底反對

佛法從業力的立場，徹底反對他，

A. 人類種種差別是業所決定

認為人類的種種差別，一切為業所決定。

B. 業是不斷變遷，不否定現前事實但不神化看作無可挽回

業是在不斷變遷中的，由於現生行為的善惡，種族的優勝者可能沒落，劣敗者可以上昇。所以^{〔1〕}不否定現前的事實，^{〔2〕}但並不使現前的情況神化，看作無可挽回。

3. 前途光明非絕望

三、前途光明非絕望：

〔1〕引言：人類對未來有光明希望的要求

從未來的要求說，人類是於未來存有光明希望的。

〔2〕神教的殘酷

A. 印度神教再生族與一生族的編別

※首陀族沒再生的權利，是一切都完了而永久沒落、幻滅

但神教者為了配合政治優勢——統治的永久起見，編別為神的子孫與不屬於神的子孫。

^{〔1〕} 神的子孫得再生；^{〔2〕} 不屬於神的子孫，如印度四姓中的首陀族，沒有信受神教而得再生的權利。他們是一切都完了，永久沒落、幻滅！

的，我們是永不退轉。這些都是學佛的人應該知道的，信念才會堅定。否則，思想上似是而非的神佛不分，極容易被神教所同化。

²² (1) 印順導師《佛在人間》〈發揚佛法以鼓鑄世界之新文化〉p.335 ~ p.336：

^{〔一〕} 以宗教來舉例說：^{〔1〕} 印度的婆羅門教，原是民族的宗教。^{〔A〕} 婆羅門、刹帝利、吠舍——雅利安族，有宗教的再生權；^{〔B〕} 而被看作低賤的首陀羅族——其實是被征服的，死了完事，從此消滅。^{〔2〕} 以色列的猶太教，他們信仰的耶和華「上帝」，是「亞伯拉罕的上帝，以撒的上帝，以色列的上帝」，原為民族的保護神。所以^{〔A〕} 以色列人是上帝的選民（屬於上帝的），^{〔B〕} 而要把外邦人交以色列人去統治（事實上並未成功）。

雖然從婆羅門教而演化為印度教，從猶太教而革新為基督教等，^{〔1〕} 已大有進步，^{〔2〕} 而還是丟不下：「信我者永生，不信我者滅亡」的包袱。

^{〔二〕} ^{〔1〕} 這在宗教界，還不過狂熱的排他性而已；^{〔2〕} 如成為政治的指導精神，那被奴役的人類可夠苦了！

^{〔三〕} 總之，^{〔1〕} 這種局限的、偏激的、排斥異己而向外擴張，即使是舉世風行，^{〔2〕} 也無非真正世界精神的反動，招來人類更大的災禍。

(2) 印順導師《佛在人間》p.185 ~ p.186：

慢，如表現在氏族或民族中，那就是氏族（種族）或民族的優越感。^{〔1〕} 昔日以色列民族，自以為「耶和華」對他們特別青睞，自稱為上帝的「選民」。他們狂妄的，以為全世界非由他們來統治不可。這在《舊約》中，充分表明了這種狂妄的意識。^{〔2〕} 日本人在二次大戰失敗之前，自認是神明的子孫。征服七洋，是神明授與的神聖使命。

這種民族的優越感，到了狂妄的地步，而都是從每個人心中的「慢」而來。

B. 基督教永生與永火的判決**（A）述：神的殘酷性，對人類的一期死亡竟判決永生或永火**

即使是**基督教**，^[1]能消泯此一限制，^[2]但由於神的殘酷性，對於人類一期的死亡，竟宣告他永生天國與永受火獄的判決。²³

（B）評：神教的未來裁判，充滿無情的殘酷而違反人類的共同希求

不知人類的陷入歧途，或由於社會的惡力，或由於自己的錯誤，本是極為普遍的。^[1]陷入歧途甚至造成重大罪惡者，即使無力自拔，也沒有不希望未來的新生。^[2]即是死了，兒孫也不安於父祖的沈淪。

所以神教者的未來裁判，實充滿了無情的殘酷，違反人類的共同希求。

（3）佛法三世業感的合理合情——永不失望的光明（前途光明非絕望）

佛法的業力說，以一切為有情行為價值所成。^[1]既成環境的惡劣，由於過去的錯誤，應從現在身心合理努力中去變革。^[2]即使是此生無力自拔，但未來的慘運，並非結局而是

²³（1）印順導師《學佛三要》p.128～p.130：

基督教的博愛，根源於迷妄的神造說。由於神的缺陷性，雖經過耶穌多少的洗革，還是無法完善。這因為，耶和華本為希伯來的民族保護神，有著戰鬥與嚴酷的性格。對於不信者，罪惡者，外邦人的擊殺毀滅，神是從來不憐愍的。**民族神，必與民族的偏見相結合。所以以色列的民族神，選定了以色列人為「選民」。**神要將權柄交給他們，使成為世界的統治者；要把其他的外邦人，置於以色列的統治之下。神的預言，神的恩典，不久要到來。這種完成世界統治的狂想，並不是共產黨徒的新發明了。

耶穌革新他，使成為全人類的宗教。然而選民的偏愛，並未絲毫改變。這所以，基督教的世界傳道史，與侵略者的殖民政策，從來形影不離。到最近，南非的人種歧視，無色人種的澳洲，黑人在合眾國的實際地位，還是那樣的。在神教徒的博愛中，完全合適。**應該被統治的，被廢棄的，與神恩無分的外邦人，轉化為宗教性的異教徒。**

在基督教的神學中，永生天國，並不因你的善行，而因於信仰。不信神，不信耶穌，你的什麼也沒有用。換言之，**信我的，屬於我的，才是生存；不信我的，不屬於我的，便是死亡。**這種宗教的獨佔性，排他性，不但論理不通，實在赤裸裸的表現著非人性的，不民主的猙獰面目。過去歐洲的黑暗時代，對於異教徒，對於科學家的發明而不合神意的，受到教會的迫害，燒殺，這並不希奇，實是神教者的博愛觀內涵的應有意義。

這種神的博愛觀，開始沒落為新的世界的黑暗時代。猶太人的馬克思，久受東正教熏陶的蘇俄人民，正發展成新的姿態：信仰共產主義的，屬於共產主義的，不反對共產主義的，是生存；不信的，違反的，有著自由思想的，便要受到清算，迫害。共產黨徒對於善惡的看法，並不因你過去的行為。無論你怎樣的立德，立功，立言，有著怎樣的輝煌業績，只要你不信，你反對，你便是該死的！唯有你肯死心蹋地的跟他走，才是善良的「人民」。

這種獨佔的、排他的階級愛，與「異我者仇」的殘酷，永久結合在一起。千百年來，在西方文明中生根而長成的博愛觀，現在要享受他自己的果實了。

在這昏天黑地的時代，有著「無偏無黨」的仁慈者，應該起來釜底抽薪，從根糾正過來！

（2）印順導師《佛法是救世之光》p.165：

一般宗教講博愛，總以自我為中心。如「順我者生，逆我者亡」，「信者永生，不信者永火」，這種強烈的獨佔的排他性，除屬於自己外，一切皆要毀滅，階級愛的底裡，露出了殘酷的仇恨！

（3）印順導師《我之宗教觀》p.304：

如**信者永生，不信者永火。**不以人類的行為（內心與外行）為尺度，而但以信我不信我為標準。「順我者生，逆我者亡」，有**強烈的獨佔的排他性；除屬於己方以外，一切都要毀滅。階級愛的底裡，顯露出殘酷的仇恨。**

過程。

一切有情在同趨於究竟圓滿的旅程中，^{〔1〕}無論是落於地獄、餓鬼、畜生，輪迴而不知出路，^{〔2〕}但終究要在自己身心的改善中，完成解脫。

所以三世業感說，予人類以永不失望的光明。²⁴

²⁴（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.428～p.430：

^{〔一〕}一切諸善法，同歸於佛道；^{〔二〕}所有眾生類，究竟得成佛。

^{〔一〕}從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘，天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。所以，佛法是善法的別名。

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做法。

^{〔1〕}有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。^{〔2〕}^{〔A〕}雖然現實眾生界，確是這樣的，^{〔B〕}但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，^{〔a〕}有漏善是善與煩惱的雜糅，^{〔b〕}如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有「善不受報」的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

^{〔二〕}一切眾生，「初一念識異木石，生得善，生得惡」(5.133)，生來都是有善的，所以都有向上，向樂，向光明的趣向。^{〔1〕}不過沒有以佛道為宗時，就演成種種歧途，種種外道，生人，生天。^{〔2〕}如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。所以，向佛一舉手，一低頭；『一稱南無佛，皆已成佛道』(5.134)。

這如民族而^{〔1〕}缺乏賢明領袖，沒有正確國策，雖人民還是那樣的人民，也還是想求進步，而結果往往走入歧途，國計民生，都很不理想。^{〔2〕}如有賢明領袖，提示完善政策，大家向這而集中力量，齊一步伐，就會進入理想的時代一樣。所以，一切「眾生類」，^{〔1〕}不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。^{〔2〕}但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的，也就「究竟」要「得成佛」的。

^{〔1〕}一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。^{〔2〕}所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.266～p.270：

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一切「眾生有佛性」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。什麼是佛性呢？可以有二個意義。一、佛性是佛的體性：『如黃石中有金性，白石中有銀性』(5.016)一樣。眾生雖在生死迷妄當中，但不是沒有佛的成分。如礦中有金性，所以可鍊成黃金；如沒有金性，那怎麼也鍊不出金來。當然，這是一般的說法，在科學進步的時代，可以非金屬的物質，而化合成同樣的金質。佛性說也如此，眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成為佛法中最通俗的學派。

二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。但這是佛性的深義，有些人是不易信解的。那到底什麼是成佛的可能性呢？這如《法華經》說：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」(5.017)。這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。^{〔1〕}什麼叫理佛性？^{〔A〕}一切法是從本以來無自性的，也就是本性空寂的。法法常無性（古人別說常與無性，是附合三諦的解說），法法畢竟空；這無性即空，空即不生滅的法性，可稱為佛性的。因為，如一切法是有自性的，不是性空的，那麼，凡夫是實有的，將永遠是凡夫；雜染是實有的，將永遠是雜染；已經現起的不能轉無，沒有現起的不能轉有，那就是無可斷，無可修，也就不可能成佛了（如《中論》說）。好在一切法是空無性的，才能轉染成淨，轉迷成悟，轉凡成聖。此法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成

4. 善惡有報非懷疑

四、善惡有報非懷疑：

(1) 引言：行為與境遇不必一致，然人類對善行終要求得肯定著落

現生行為與境遇的不必一致，^{〔1〕}引起一些人對於道德律——為善得福，為惡得禍的懷疑。

^{〔2〕}然而人類向上的善行，^{〔1〕}到底需要遵行，^{〔2〕}這不能不對於人生努力向上的行為價值，求得一肯定的著落。

(2) 一般的著落處

佛的原理。所以說：『以有空義故，一切法得成』。這是稱空性為佛性的深義。^{〔B〕}同時，法空性雖是一切法成立的普遍理性，但空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。法空性是遍一切一味的，於一切眾生無差別，所以說一切眾生都可以成佛。^{〔2〕}什麼叫行佛性？這是依修習發心而成為成佛的因性。如唯識者說：依『法界等流』的『聞熏習』，成為成佛的種子。《法華經》的『佛種從緣起』，也就是約行性說的。

^{〔1〕}一切法空性，為可能成佛的理性。^{〔2〕}依佛菩薩的教化，發心成聞熏習，為可能成佛的行性。事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』(5.018)。依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

^{〔1〕}約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。^{〔2〕}約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。大乘法種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的一切功德，就是行性佛性。《法華經》的『佛種從緣起』，就是約菩提心種說的。如在從前大通智勝佛法會中發菩提心的，有些人是退修小乘了。如親友的為他繫上無價寶珠，他竟不覺不知，弄得貧困不堪。其實，『一切智願（菩提願）猶在不失』(5.019)。在醉酒時，親友為他繫上無價寶珠，如在無明生死中，遇佛菩薩的化導而發菩提心（有人解說繫珠為本有佛性，與經義相違）。發菩提心，就成大乘法器，能展轉出生無邊功德。所以《十地經》，《大集經》等，都喻菩提心為寶珠，經修治而圓成佛的果德。這樣的行性佛性，依經所說，略有二位：一、性種性位；二、習種性位。這是說：起「初」，「以」見佛，聞法為因緣，發大菩提心，熏「習成」大乘佛「性」，如下種一樣，名性種性。菩提心一發起，永為成佛的因緣，是不會失去的；如《法華經》繫珠喻所說。但這不能說是本有的，因為是依發心而熏習成的——法界等流的聞熏習。其「次」，有了菩提心種，就「依」這佛「性」而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下「成」中，由中成上。大乘的功德淨能，不斷熏「習」而增勝起來，名為習種性。等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就不但是佛的因性，而且已分得佛的體性了。

「以是」，^{〔1〕}法空性（理佛性）雖凡聖一如，眾生界、菩薩界、佛界，平等平等，^{〔2〕}而成佛或不成佛，還「待修習」來分別：是否熏發了菩提心？是否依菩提心種而不斷熏習增長？^{〔A〕}如不修習，凡夫還是凡夫，^{〔B〕}如能依大乘而熏修，那不問是誰，「一切」眾生的「佛」果，都是可以「成」就的。

(3) 印順導師《我之宗教觀》p.305 ~ p.306：

^{〔1〕}我相信：三世因果觀，最為人情入理。由此而離惡向善，由此而轉凡成聖。即使不曾解脫，或者墮落，而終於要向上升進，終於要究竟解脫的。這^{〔1〕}不但有著究竟絕對的歸宿，^{〔2〕}而在過程中，也是「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」。鼓舞我們，安慰我們，引導我們；使我們通過這永不失望的旅程。

^{〔2〕}我覺得：佛法是以行為善惡為凡聖的尺度，而不光憑信願。佛法重個己的解脫，而更重利益眾生。佛法重於徹底的覺悟，唯有真的覺悟，才有真的自由。佛法是信願、智慧、慈悲的總和。佛法的身心修持，有儒道的長處，更超過多多。耶教誠信的悔改，佛法中也有。佛法有一切宗教的長處；有究竟，又有方便，最能適應一切根機，循循善誘。

A. 述：子孫的禍福、社會的治亂、內心的安慰與苦痛

^{〔一〕}或者寄託於子孫的禍福，

^{〔二〕}或者社會的治亂，

^{〔三〕}或者內心的安慰與苦痛。

B. 評

(A) 別評

不過，^{〔一〕}^{〔1〕}瞽瞍生舜，堯生丹朱，父子間顯然沒有必然的關係。^{〔2〕}而沒有子女的，豈非毫無著落！

^{〔二〕}社會的墮落與進步，確與我們的行為有關。^{〔1〕}但以此為行為價值的唯一歸著，即不能恰當。^{〔2〕}而且，地球會毀壞，此地球的人類社會也要一切過去，我們的善行到底能有多大意義！

^{〔三〕}如善行、惡行^{〔1〕}僅招致內心的安慰與苦痛，這過於虛玄！^{〔2〕}如作惡者以惡行為快心的，豈非即大可以作惡！

(B) 結評：行善離惡的價值肯定，不是這些所能說明

※特別是行善而遭遇不幸，想以子孫、社會、內心安慰，決難滿足一般的要求

所以人類^{〔一〕}必須行善，不可作惡的價值肯定，都不是這些所能說明的。

^{〔二〕}特別是行善而遭遇不幸時，想以子孫、社會、內心來安慰，決難以滿足一般的要求。

25

²⁵ (1) 印順導師《佛法是救世之光》〈人生的意義何在〉p.274 ~ p.277：

^{〔1〕}雖然在人生的旅程中，受到空虛、失望、幻滅的侵襲，^{〔2〕}但人總不能沒有意義。即使是不完善、不正確的，也總會有些意義，以安慰自己，一直活下去。如古人說：「立德」、「立功」、「立言」為「三不朽」，也就是以為如能這樣，就不虛此生，而具有不朽的永久意義。

大概的說，^{〔一〕}一般所說的人生意義，不外乎二類：一、在現實人間；二、在未來天國。

^{〔1〕}在現實人間的，^{〔A〕}或重視家庭——家族的繁衍：這是將人生的意義，寄存於家族的延續。所以人雖死了，而有永久的意義存在。中國儒家，是特重於此的。人在家族綿延中，「承先啟後」。所以人要能「裕後光前」，對祖先要慎終追遠。老祖母們，別無所求，只希望有幾個孫兒。生前「含飴弄孫」，死後承受其祭祀。這樣，就可以忍受苦痛，安心地了此一生。依於這一意義，「不孝有三，無後為大」。而我人所作的事業，或善或惡，也會報在兒孫。所以說：「積善之家，必餘慶；積不善之家，必餘殃」。

^{〔B〕}或重視國家，將人生的意義，寄存於國家中。極端的國家主義者，以為個人從屬於國家，唯有在國家中，人生才有意義。似乎人的一生，只是為了實現國家的大方針。這與家族綿延，本出於同一根源。古代某些氏族，以全族為一體；而任何一人受到損害，看作對全族的損害，而採取全體的報復。在這種觀念下，為氏族而作戰犧牲，被提升到神的左右。等到氏族的擴大而組成國家（或融合多數氏族），就形成人生的意義，存在於國家的強盛與繁榮。儒家重視近親，因而重視家庭或宗族，這才分化了。

^{〔C〕}或著眼於全人類，而以人生的意義，存在於人類社會的進步之中。人類的進步，人生才有意義，也就是人類的理想。所以人類但應為全人類的進步，多數人的利益而努力。

將人生的意義，寄存於家庭，國家，全人類，並不是人類所願意的，而只因個人的身心組合，不久朽壞，而得不到著落。然而，這就能確立人生的意義嗎？^{〔A〕}重在家庭，如人生而沒有兒女的，那就豈不是人生就沒有意義！^{〔B〕}重在國家，而從歷史看來，多少盛極一時的國家，而今安

（3）佛法的三世業感：能說明現在行為與遭遇的不一致**※儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心**

這樣，惟有三世業感說，能說明現在行為與遭遇的不一致。

「善惡到頭終有報，只爭來早與來遲」。儘可盡自己的努力以向上，不必因現在遭遇而動搖為善的決心。²⁶

在？早就消失得無影無蹤，成為陳跡了。^{〔C〕}全人類嗎？人類——我們所知的現實人類，依地球的存在而活動。雖可能是遠在將來，但卻是不可避免的，一旦地球毀壞了，到那時，人類文化的進步，人生的意義，又如何存在？**這麼說來，一般所說的人生意義，終歸空虛，竟逃不出「醒世歌」所代表的看法。**

^{〔2〕}從未來上生天國以說明人生意義的，是一般宗教，特別是西方神教。在天神教看來，人間只是空虛。人類的生在人間，信神，愛神，奉行神的旨意，為了希望未來的進入天國。據說：世界的末日到了，不信神的將陷於永苦的絕境；信神的將進入天國，享受永恆的福樂。嚴格的說，在人間的一切信德善行，不過是為了進入天國作準備而已。

然而天國是未來的事，而現生卻不可能進入天國。那麼，這只是信仰；因為在現實人生中，天國是不能證實的。以不可能證實的天國，作為人生的究極意義，不覺得過於渺茫了嗎？

^{〔二〕}佛法對於人生，否定其絕對意義，而說是苦，是空。然而人生不是沒有相對的意義；如沒有相對意義，也就不可能經實踐而體現絕對的意義了。…〔下略〕…

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.4～p.7：

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，國家治還亂，器界成復毀；世間諸可樂，無事可依怙。

^{〔1〕}有的不知道求歸依，^{〔2〕}有的求歸依而誤信邪師外道。

為什麼不求歸依？死心眼兒迷著了現世的事情，以為極有意義，充滿福樂。等到事到臨頭，從金色夢中醒來時，悲哀失望，再也來不及了！**迷戀的現事很多，主要的有六種：**

一、財富的「積聚」：…〔中略〕…

二、「崇高」的（名位與）權位：…〔中略〕…

三、親愛眷屬的「合會」：…〔中略〕…

四、生存：經驗告訴我們，凡是「有生」的，「無」有「不死」的。…〔中略〕…——上面四句，是有名的四非常偈。

五、「國家」的繁榮：^{〔1〕}**國家對於我們，可說是安全的保護者。**國家的強盛繁榮，對於國民的安樂與自由，是有密切關係的。因此，有的以為：只要國家強盛，我們便有了著落。^{〔2〕}可是**國家的強盛，不一定等於自己（自己的家）的安樂。**^{〔A〕}不但政治上的派系起伏，不完全以是否忠於國家為標準；^{〔B〕}而國家一直在治一亂的流轉中，「治」平而「還」為紛「亂」。中外歷史，是無可置疑的實證。所以，以國家為唯一依怙，是不正確，不安全的。

六、社會進步：^{〔1〕}有的以為：人是社會的動物，社會的文明，一直在進步中；這就是人生的真正意義，何必為個己著想，求覓空虛的歸依？這是**見群體而不見個己的偏見！**^{〔2〕}社會文化的進步，姑且看作人生的真正意義。然人類社會的活動，依於所住的「器界」（我們住的世界——地球），是不能離開這一據點的（即使轉移到另一世界，也還是一樣）。但器世界是在凝「成」而「復毀」壞，壞了又成立的流轉過程中。請設想一下：**地球一旦壞了，那時的人類文明，人生的真正意義何在？**以社會進步為人生真正意義的人物，才是真正空虛的幻想者！

²⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.74～p.75：

三、正見有前生，有後世。^{〔1-2〕}**善惡有報**，多數人是能信受的。^{〔3〕}但^{〔A〕}有些人，^{〔a〕}**只信現業現報，不信後世。**^{〔b〕}可是行善作惡，現報的只是少數，那就不能不錯覺為「天道無知」了。^{〔B〕}有些人，^{〔a〕}**只信善惡業的報在子孫**，如說：『積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃』。中國人談陰騭的，大致不出此二者。^{〔b〕}不知^{〔1〕}世間儘多是：父賢而子不肖，父不肖而子賢的。^{〔II〕}而且，如沒有子孫，那他的善惡業，豈不是就落空了。^{〔C〕}有些人，^{〔a〕}**只信今生到來生，不信前生**，如耶穌教等。^{〔b〕}

（三）結讀：肯定行為價值的業感說，最為人情入理

肯定行為價值的業感說，是怎樣的人情入理？！

第二節 業及依業而有的輪迴²⁷

一、業的本質

（一）綜說：愛、思、行業

1. 總說：從「情愛為本的思心所」引發「一切活動」，即是「行業」

業的本質^{〔1〕}相依^{〔2〕}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。

2. 引經

〔一〕《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）。

〔二〕愛結所繫的愛，在緣起支中，即說為行，如說：「無明緣行，行緣識」。

3. 詳說

所以

（1）愛：我我所的染著

愛約我我所的染著說；

（2）思：反應環境所起的意志推行

思約反應環境所起的意志推行說；

（3）行與業：身口意的活動

這雖能依此使人離惡向善，但不明過去世，對於現生果報的萬別千差，就無法說明，也就無法使人生起合理的正信。耶穌說：生盲的，是為了神要在他身上顯現權力。其實，耶穌並不能答覆這一問題，因為現世界中，生盲的人多著呢！

所以，^{〔1-2〕}不但要正見善惡，業報，^{〔3〕}還要進一步的對於前生後世，有堅定的信解，發生正見。

²⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.154 ~ p.155：

〔一〕^{〔1〕}苦生由業集，^{〔2〕}業集復由惑，^{〔三〕}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。

〔一〕^{〔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^{〔A〕}為善為惡的行為（表業），^{〔B〕}又從善惡行為而引起的潛力（無表業）。因業力的積集，苦果就從業力而集起了。

〔二〕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。

〔三〕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，^{〔1〕}一般但說業感，是說得不夠明白的。^{〔2〕}假如^{〔A〕}要說業感生死，^{〔B〕}倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

行與業約身口意的活動說。

（4）結：愛、思、行業，是相依共起的活動而從不同特性給以不同名稱

這^{〔1〕}本是相依共起的活動，^{〔2〕}不過從他的特性，給以不同的稱呼。

（二）特詳：業

1. 業的定義：由身心活動而留有力用

※「表業（思心所引發的身心活動）」與「無表業（活動引起的勢用）」

^{〔1〕}行與業，指思心所引發的身心動作說，^{〔2〕}而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。

總之，^{〔1〕}由身心的活動^{〔2〕}而留有力用，即稱為業。所以古說業有^{〔1〕}「表業」^{〔2〕}與「無表業」；或說^{〔1〕}「業」^{〔2〕}與「業集」。

2. 業的體性：不離不即有情色心的潛能——心不相應行

（1）正解：內心與身語的相互推移而滲合（從業的發展過程抉擇）

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；²⁸在這身語動作時，當下即引起業力。

²⁸（1）印順導師《佛法概論》p.59：

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

（2）印順導師《般若經講記》p.174～p.175：

三、行蘊：此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等的心理活動，依之動身發語而成為行為。行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。

其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。

（3）《大乘法苑義林章》卷3(CBETA, T45, no. 1861, p. 300, c28-p. 301, a2)：

成業論、瑜伽等說有三種思：一、審慮思，將發身語先審慮故。二、決定思，起決定心將欲作故。三、動發勝思，正發身語動作於事。

（4）另參見印順導師《佛法是救世之光》p.320～p.322：

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

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

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

說到我們的身——生理活動，一向分為兩類：一是見於外的，受身識（與意識同時的身識）的制導。除（如上所說的三思過程）適應當前環境，決定身體的動作而外，還有行住坐臥的姿態，飲食談話等姿態，在久久慣習下，每成為個人的（自然的）特別姿勢，非下一番大力量，不容易糾正過來。二是存於內的，如呼吸的出入，血液的流行，筋肉的活動等，這些身內的活動，受著阿陀那（執持）識的執取。這種內身的攝受作用，唯識家說為阿陀那識。在一意識師看來，這只是

這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。

〔2〕偏解：偏說「色（沒質礙）」或「心（沒知覺）」

所以^{〔一〕}有以為業是色，但沒有質礙；

^{〔二〕}有以為是心，但也沒有知覺。

〔3〕評結：不離不即有情色心的潛能——心不相應行

^{〔一〕}這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；

^{〔二〕}這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。²⁹

3. 業的依存處：依有情而存在

〔1〕偏解

A. 述：依「識或六處」

古來，^{〔一〕}或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識。

微細意識（與一般所說的潛意識相近）的內取作用。這種身內的活動，^{〔1〕}與身體動作有關，如眠時與走路時，呼吸與血液的運行就不同。^{〔2〕}我們的明了意識也能影響他，如心情激動時，呼吸、血液、甚至筋肉的活動，都會起著變化。^{〔3〕}身體外表動作的習慣性，對於身內的動作，也有著相應的限制。

^{〔三〕}對於身心所造成的慣習性，我們應該了解兩點：

一、不良（有害於心身）的慣習性，當然不好；好的慣習性，由於世間法的不能有利無弊，常會引起副作用。

二、有了慣習性，慣習的容易動作，被抑制而不容易發現的，也就不少了。當然，只要一有機會，就會動起來。

²⁹ 印順導師《唯識學探源》p.156 ~ p.157：

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

^{〔一〕}有部把潛在的業力，看成色法，確有極大的困難。色的定義，是變壞或變礙，無表色對這兩個定義，都不見得適合。色法的定義，本是依據常識的色法而建立的，把這定義應用到能力化的細色，自然要感到困難。這正像一般哲學家的唯心唯物的心、物定義，往往不是常識的心、物一樣。

^{〔二〕}經部說業力是思心所的種子，雖說它「此無別體」，「此不可說異於彼心」，到底業力沒有能緣覺了的心用，不能適合心法的定義。

^{〔三〕}這樣，還是放在心不相應行裡，但非色非心的又是什麼呢？

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

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。

^{〔1〕}釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。^{〔2〕}部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

^{〔二〕} 或者因為業從身心所引發，能引發身心，所以說依於六處。

B. 評：識與六處，是從有情的別別蘊素說（不是從有情的和合相續說）

然情識與六處，^{〔1〕} 從有情的別別蘊素說，^{〔2〕} 而不是從有情的和合相續說。

〔2〕 正解：依有情而存在

所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。³⁰

二、業的類別

業的類別 關於業，向來有繁廣的說明，現在略說三類：³¹

〔一〕 定業不定業³²

一、定業不定業：

1. 故意則必定，不故意則不必定（《中含·思經》）

故意所作的強業，必定要受某種果報的，名為定業。

如《中含·思經》說：「^{〔1〕} 若有故作業，我說彼必受其報。……^{〔2〕} 若不故作業，我說此不必受報」。

2. 必定與不必定，還在我們自己（《中含·鹽喻經》）

其實，必定與不必定，還在我們自己。如《中含·鹽喻經》說：

³⁰ 印順導師《佛法概論》p.47：

在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，^{〔1〕} 或從客觀存在的立場出發，客觀的存在，對於他們是毫無疑問的。如印度的順世論者，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；又如中國的五行說等。他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。^{〔2〕} 另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

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

³¹ 另參印順導師《成佛之道（增註本）》p.69：

有報必由業，^{〔1〕} 微小轉廣大，^{〔2〕} 能引或能滿，^{〔3〕} 決定或不定，^{〔4〕} 現生或後報，諸業不失壞。

…〔下略〕…

³² 印順導師《成佛之道（增註本）》p.72 ~ p.73：

3. 業又有「決定或不定」二類；其中又有時與報的不同。^{〔1〕} 有的業，要感什麼報，是決定了；而在什麼時候受報，現生或來生，是不決定的。^{〔2〕} 有受報的時間是決定了；而所感的什麼報，還沒有決定。^{〔3〕} 有所感的果報，受報的時間都定了；這如造作五無間業——殺父，殺母，殺阿羅漢，出佛身血，破和合僧的，來生一定要墮落地獄。^{〔4〕} 也有時與報都不決定的，這大致是輕業。

^{〔1〕} 依古德說：一切業，都是不決定的。換言之，一切業都有改善可能性的。所以只要能痛下決心，什麼惡業，都有化重為輕，或不定受的希望。^{〔2〕} 《鹽喻經》說：^{〔A〕} 犯了重大惡業的，只要^{〔a〕} 有足夠的時間（如老死迫近，就難了。但依《觀無量壽佛經》，還有念阿彌陀佛的一法），^{〔b〕} 痛下決心，『修身，修戒，修心（修定），修慧』，重業是可以輕受或不定受的。這如大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的。^{〔B〕} 反之，雖造作較小的罪，卻不知道修身，修戒，修心，修慧，還是要招苦報的。這等於少量的鹽，放在小杯裏，水還是鹹苦的(3.004)。這是業不決定的有力教證。^{〔3〕} 大乘法中，觀業性本空，能轉移懺除重罪，也就是修慧的意義。

所以，犯了重惡業的，不必灰心，應^{〔1〕} 深切懺悔，^{〔2〕} 修學佛法。

^{〔一〕}即使是重大惡業，如^{〔1〕}有足夠懺悔的時間——壽長，^{〔2〕}能修身³³、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業。這如以多量的鹽，投入長江大河，並不覺得鹹苦一樣。

^{〔二〕}反之，如故意作惡，^{〔1〕}沒有足夠的時間來懺悔，^{〔2〕}不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受報。這如鹽雖不多而投於杯中，結果是鹹苦不堪。³⁴

3. 結勉：不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中對治惡業

※惟有不知懺悔、作善，這才真正的成為定業難逃

³³ (1) 《成實論》卷 2〈立論品等六品〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 249, c1-5)：

^{〔一〕} ^{〔1〕}若人不修身、戒、心、慧，作少惡業亦墮惡道。^{〔2〕}若人修集身、戒、心、慧，雖多為惡不墮惡道。

^{〔二〕} ^{〔1〕}修身者，以聞慧修身、受、心、法。^{〔2〕}以修身故，漸次能生戒、定、慧品，能滅諸業。滅諸業故生死亦滅。

(2) 《瑜伽師地論》卷 92(CBETA, T30, no. 1579, p. 822, b25-28)：

為得未得明與解脫，當知略有四種修道：謂^{〔1-2〕}修根故，能正修身；^{〔2-3〕}修身所引善行修故，能正修戒；^{〔3-4〕}修戒所引念住覺支無倒修故，能修心、慧。

³⁴ 《中阿含·11 鹽喻經》卷 3〈業相應品 2〉(CBETA, T01, no. 26, p. 433, a14-p. 434, a9)：

世尊告諸比丘：「隨人所作業則受其報。如是，不行梵行不得盡苦。若作是說，隨人所作業則受其報。如是，修行梵行便得盡苦。所以者何？

^{〔一〕} ^{〔1〕}若使有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人以[>—]兩鹽投少水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽，能令少水鹹叵飲耶？」答曰：「如是，世尊！所以者何？鹽多水少，是故能令鹹不可飲。」…〔中略〕…

^{〔2〕}「復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人以一兩鹽投恒水中，欲令水鹹不可得飲。於意云何？此一兩鹽，能令恒水鹹叵飲耶？」答曰：「不也，世尊！所以者何？恒水甚多，一兩鹽少，是故不能令鹹叵飲。」…〔中略〕…

^{〔二〕} ^{〔1〕}「復次，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人奪取他羊。云何有人奪取他羊？謂奪羊者或王、王臣，極有威勢，彼羊主者貧賤無力，彼以無力故便種種承望，叉手求索而作是說：『尊者！可見還羊，若見與直。』」…〔中略〕…

^{〔2〕}「復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人雖竊他羊，主還奪取。云何有人雖竊他羊，主還奪取？謂竊羊者貧賤無勢，彼羊主者或王、王臣，極有威力，以有力故收縛竊者，還奪取羊。」…〔中略〕…

^{〔三〕} ^{〔1〕}「復次，有人作不善業，必受苦果地獄之報。云何有人作不善業，必受苦果地獄之報？謂有一人不修身、不修戒、不修心、不修慧，壽命甚短，是謂有人作不善業，必受苦果地獄之報。猶如有人負他五錢為主所縛，乃至一錢亦為主所縛。云何有人負他五錢為主所縛，乃至一錢亦為主所縛？謂負債人貧無力勢，彼貧無力故，負他五錢為主所縛，乃至一錢亦為主所縛。」…〔中略〕…

^{〔2〕}「復次，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報。猶如有人雖負百錢不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛。云何有人雖負百錢不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛？謂負債人產業無量，極有勢力，彼以是故，雖負百錢不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛。是謂有人雖負百錢，不為主所縛，乃至千萬亦不為主所縛。」

如是，有人作不善業，必受苦果現法之報。云何有人作不善業，必受苦果現法之報？謂有一人修身、修戒、修心、修慧，壽命極長，是謂有人作不善業，必受苦果現法之報，彼於現法設受善惡業報而輕微也。」

所以^{〔一〕}不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中去對治惡業。

^{〔二〕}惟有^{〔一〕}不知懺悔，^{35〔二〕}不知作善業，這才真正的決定了，成為定業難逃。

（二）共業不共業

二、共業不共業：

1. 總論：在自他共存的社會，自己的行業影響自己即不共業，影響他人即共業

^{〔一〕〔一〕}依自作自受的法則，自己所作所為的，當然由自己負責。^{〔二〕}但人類生於自他共存的社會，一舉一動，一言一語，都直接間接的與他有關。

^{〔二〕}對他有利或有害的行業，^{〔一〕}影響自己，^{〔二〕}也影響到他人。^{〔一〕}從影響本身說，即不共業；^{〔二〕}從影響他人說，即是共業。

2. 深論

（1）個人的不共業：同類相攝、異類相拒，業用不斷的熏增或削弱

個人的不共業，同類相攝，異類相拒，業用在不斷的熏增或削弱中。

（2）大眾的共業

A. 更是相攝相拒、彼此展轉而成自他間的複雜關係

※引發社會的共同趨勢，即是「共業所感」

³⁵（1）印順導師《華雨集第二冊》p.195～p.196：

罪業——不善業，真的可依懺悔而除滅嗎？

^{〔一〕〔一〕}龍樹有明確的說明，如『十住毘婆沙論』卷六（大正二六·四八下——四九上）說：

「我不言懺悔則罪業滅盡，無有報（異熟）果；我言懺悔罪則輕薄，於少時受。是故懺悔偈中說：若應墮三惡道，願人身中受。……又如阿闍世害得道父王，以佛及文殊師利因緣故，重罪輕受」。

依『十住毘婆沙論』意，懺悔業障，並不能使罪消滅了，只是使罪業力減輕，「重罪輕受」。本來是要在來生，或後後生中受重報的，由於懺悔善，現在人中輕受，重罪業就過去了。^{〔二〕}『金剛般若經』說：「善男子、善女人受持讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅」（17.037）。讀誦經典而能消（重）罪業，與『毘婆沙論』意義相同。

^{〔二〕}不過，後起的經典極多，取意不同，有些是不能這樣解說的。

（2）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.573：

佛法中，「有罪當懺悔，懺悔則安樂」，在僧伽中，只是懺悔現在所違犯的，以免障礙聖道的修行。懺悔是心生悔意，承認錯誤，接受僧伽的處分（一般稱為「作法懺」）。如說：「沙門釋子有滅罪法。……若人造重罪，修善以滅除；彼能照世間，如月出雲翳」（72.016），這是通於在家眾的滅罪法。「修善以滅除」，就是善業力大了，善業成熟感果而惡業不受報了。

所以^{〔一〕}懺悔無始以來的業障（後來演變為懺悔無始以來的「三障」——煩惱障、業障、報障）法門，是原始佛法所沒有的。^{〔二〕}而大乘的懺悔法，卻是懺悔無始以來的一切惡業。

業——罪業，經律師（論師）的論究，業力是愈來愈重了！現有『犯戒罪報輕重經』說：「犯眾學戒，如四天王天壽五百歲墮泥犁中，於人間數九百千歲」（72.017）。一念悔心就可以悔除的「眾學戒」，竟然罪惡重到這樣！罪業深重，可以使人反省悔改；但業力過重，也會使人失望，失去向上修道的勇氣。

一般說，業有「定業」與「不定業」。但^{〔一〕}說一切有部的譬喻師說：「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」（72.018）；^{〔二〕}大乘懺悔法，五無間等定業，是可以悔除的，與譬喻師的思想相通。

大眾的共業，^{〔一〕}更是相攝相拒，彼此展轉而構成自他間的複雜關係。

^{〔二〕}等到相互推移，引發出社會的共同趨勢，即一般所說的「共業所感」。

B. 要大家起來改變，聖人也無能為力

依共作共受的法則，大眾的共業，要大家起來改變他，聖人也無能為力。

（三）引業與滿業³⁶

三、引業與滿業：

1. 引業：人類的主要本質是平等的

※如人類的壽命、根身的構造、感官的認識、對於自然的享受等

如生為人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命，根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都大致相同。

從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。

2. 滿業：人與人的差別，「過去滿業」與「現生業（眾生共業、自己現業）」造成

※如相貌不同、眷屬不同、貧富不同、知識才能不同等

人與人間所有的差別，如相貌不同，眷屬不同，貧富不同，知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的。

這種差別，^{〔1〕}不但不全是過去業所規定的，^{〔2〕}更多是由於^{〔A〕}眾生共業所限制，^{〔B〕}自己現業所造成。

3. 特明：業感得的，有「不可變革與可改進」

（1）此生沒變革的可能：引業所感的果報

從引業所感的果報說，如生為人類，此生即沒有變革的可能。

（2）大有改進的餘地：共業及現生業所成的

由於共業及現生業而如此的，即大有改進的餘地。

^{〔1〕}不善的，當從善業的精進中變革他；^{〔2〕}善的，當使他增長，使他進展為更完善的。

（3）結：佛法重業感而不落定命，重視現生的、自己的努力

佛法重業感而不落於定命論，重視現生的進修，特別是自己的努力，即由於此。³⁷

³⁶ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.71：

2.在種種業中，^{〔一〕}^{〔1〕}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。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。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。^{〔2〕}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。

^{〔二〕}^{〔1〕}如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。^{〔2〕}餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。不過，其中還有^{〔A〕}業報^{〔B〕}與現生功力（長養）的差別：如人類的目光望遠，^{〔A〕}有一定的限度（也是人各不同的），這是業力。^{〔B〕}經藥物，營養，保護，訓練，使達到限度中的極限，或老年而目力很好，這就有賴現生功力的長養了！

³⁷ 印順導師《佛法概論》p.139：

三、從前生到後生

（一）緣起的三世業感論

1. 有情身心活動的業力，彼此攝拒、克融成複雜業系類，為有情內在的複雜潛能

從前生到後生 在不斷的身心活動中，有無數的業力增長或消滅。

這些業力，由於性質不同，成為^{〔1〕}一系一系的，^{〔2〕}一系一系中又是一類一類的。如^{〔1〕}五趣果報，即有人業、天業、地獄業、畜生業、餓鬼業。^{〔2〕}而每一趣業中，又有種種差別。

這種種業力，彼此相攝、相拒，相克制、相融和，成為有情內在極複雜的潛能。³⁸

2. 「某一系類業力」所規定的「身心（蘊處界）」

（1）法說

A. 現生的身心與業系

※業系所規定一期生存的能力，即是「命根」

現在的身心，為過去某一系類的業力所規定；其他的，照樣存在，現在又加添了不少的新業。

雖同時有種種業，^{〔1〕}由於感得此生的業力，規定了此生的特性——如生在人類，即為人類的特性所限制，僅能在「人類生活」的限度內活動。^{〔2〕}其他的業，可能暗中活動，給此生以有限的影響，但終不能改變此生的特性。³⁹

這規定一生的業類，從因緣和合而開展新生的活動，當下即受到自身的限制，特別是不

佛法對於非因計因的邪因論，駁斥不遺餘力，現略舉三種來說：

一、宿作論，也可名為定命論。他們也說由於過去的業力，感得今生的果報。但以為世間的一切，無不由生前業力招感的，對於現生的行為價值，也即是現生的因緣，完全抹煞了。若真的世間一切現象，都是由前生鑄定的，那就等於否定現生努力的價值。佛法雖也說由前生行為的好惡，影響今生的苦樂果報，但更重視現生的因緣力。如小孩出生後，身體是健康的，後因胡吃亂喝以致生病死亡，這能說是前生造定的嗎？如果可以說是前生造定的，那麼強盜無理劫奪來的財物，也應說是前生造定的了。佛法正確的因緣論，是徹底反對這種抹煞現生的努力而專講命定的。佛法與宿命論的不同，就在重視現生努力與否。…〔下略〕…

³⁸ 本節上文（《佛法概論》p.98）所說：

這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。…〔中略〕…這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。

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

³⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.73～p.74：

在這三時業中的現報，^{〔1〕}可能是輕業報，^{〔2〕}也可能是重業的「華報」。因為現生的果報，是以前善惡業力所招感決定了的；沒有死，是不能有根本或重大改變的。^{〔1〕}輕業為什麼可以受現報呢？因為輕業不致改變這一生的重要報果。例如政府現由某黨主政，自有其根本政策，不能作相反的重要變革。在野黨如有不重要的意見，現政權是樂意採用的。^{〔2〕}重業為什麼現受華報（對將來的果報而說）呢？因為業力太重，對現有報體，起著重大的影響。這等於在野黨的勢力太強大了，現政權不能不接受多少意見，只要不危及政權的存在，與該黨的主要政策就好。

至於生報業及後報業，都是有輕有重的。

能不漸次衰退到業盡而死亡——常態的死。這業類所規定一期生存的能力，即是「命根」。⁴⁰

B. 新生的身心與業系

等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的熏發，有佔有優勢的另一系類業，起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。

C. 小結

有情的生死相續，是這樣的一生一生延續不已。

(2) 喻說

A. 舉喻：政黨喻

這譬如：在同一國家中，人民從思想、經濟等而相互結合為種種階層，不同黨派；相攝相拒，互相消長。

^{〔一〕}現在由甲黨當政，^{〔1〕}於現階段的政治施設，起著決定作用。^{〔2〕}雖同時有別的政黨，自由活動於社會底層，或能部分的影響現政局，但在甲黨未倒臺前，其他政黨，到底不能取得領導地位，實現政治的根本變革。這些政黨，也有從來就有的，也有新起的。

^{〔二〕}在甲黨失敗時，必有一佔有優勢的乙黨起來執政，開拓一新的政局。甲黨可能解體了，或與其他黨派退為在野黨。

B. 合法：緣起的業感論，僅是依於因果法則而從業受果

※沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力

所以，佛教緣起的業感論，^{〔1〕〔A〕}沒有輪迴主體的神我，^{〔B〕}沒有身心以外的業力，^{〔2〕}僅是依於因果法則而從業受果。

3. 結說

(1) 外表：身心系的移轉

約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；

⁴⁰ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.116 ~ p.117：

經上說：「壽、暖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如不無思覺」。壽、暖、識——三者不再在身體上生起，也就是沒有這三者，才是死了。倒在地上的身體，與砍斷了的樹木，落地的蘋果一樣。

^{〔1〕}「識」，不但沒有六識，內在的細意識，十八界中（六識界以外）的意識，也不再生起了。^{〔2〕}「暖」，人是熱血動物，如體溫下降，全身冷透了就是死。因病而死的，體溫漸漸消失，以全身冰冷為準。^{〔3〕}「壽」，也稱為命根，指從業力而受生的，生存有局限性，因業力而決定的生存期限，稱為壽命。一般人，或酗酒，縱欲，飲食沒有節制等，不知維護身體而受到傷害；或受到疾病的傳染等，早衰而早死；或受到水、火、戰爭等而橫死的，大都不能盡其壽命。無論是病死或橫死，如沒有了識與暖，壽命也就完了。這三者，是同時不起而確定為死亡的。

(2) 《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈分別根品 2〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 26, a22-b4)：

命根者何？頌曰：命根體即壽，能持煖及識。

論曰：命體即壽。故《對法》言：「云何命根？謂三界壽。」此復未了，何法名壽？謂有別法能持煖、識，說名為壽。故世尊言：「壽、煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」故有別法能持煖、識相續住，因說名為壽。若爾，此壽何法能持？即煖及識還持此壽。若爾，三法更互相持相續轉故，何法先滅？由此滅故餘二隨滅，是則此三應常無謝。

(2) 內在：業系的移轉

約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。

(3) 喻結：如波波相次、皎皎相續的無常流轉

如流水的波波相次，如燈炷的皎皎相續，

諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！⁴¹

⁴¹ 印順導師《成佛之道·五乘共法（增註本）》p.78～p.80：

教理的說明，初學還是不容易，現在姑且舉一「薪盡火相傳」的比喻來說明。莊子說：『薪火傳也，不知其盡也』（3.007）。廬山遠公大師，就曾引用來比喻死生相續的道理。

^{〔一〕} ^{〔1〕} 如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。^{〔2〕} 這等於說，前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。

^{〔二〕} 然而從死到生，時間與空間，都可能有距離的，所以死後生前的如何延續，還是需要解說的。^{〔1〕} 依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。^{〔A〕} 當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是「業滅過去，功能不失」（這不妨說是生命的潛在）*。^{〔B〕} 等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。^{〔2〕} 現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。^{〔A〕} 等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。^{〔B〕} 火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復然』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復然的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。

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

*（1）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，那麼現生死以後，未來識又會結「生」。生了，就不能不「老」不「死」。生老死的「相隨」而來，便是未來生死相續的簡說。

（2）印順導師《唯識學探源》p.18：

再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識^{〔1〕}也不能相續存在（沒有離開物質的精神），^{〔2〕}也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。

（3）印順導師《學佛三要》p.34：

我們或善或惡的種種言行，都由內心的活動，而引發身語的活動；對他引起影響時，當下即引起自己身心的影響，成為一種潛力，成為未來的因緣。如能深信這自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力來源。

（4）印順導師《成佛之道（增註本）》p.157：

依佛法的深義來說，過去了，或者說剎那滅了，這並非說等於沒有，而只是從現實存在而轉化為另一姿態。可以說：滅了，過去了，不是沒有，而還是存在的。當然，這與存在於現在的不同。如物質的從質而轉化為能，決非沒有，但不能以體積，質礙等物質概念來局限他。所以業力的剎那過去，一樣的存在（當然不是現在），只要遇到因緣的會合，就會招感果報，如能的化而為質一樣。

（5）印順導師《中觀今論》p.139：

滅與無，都不是沒有，如說：現在沒有抗日戰爭，這確是什麼也沒有了。如說：抗日戰爭已過去，沒有了，但歷史曾有此抗日戰爭，此項戰爭的影響仍在。所以即生而即滅，有而還無，與都

（二）緣起業感的難信而可信

1. 難信的原因

由於身心的一度崩壞，根身與情識的相離而不再生起，一般多不能記憶前生的經歷，弄得生不知所來，死不知所去。所以三世業感說，每難以為一般所信受。

2. 可信的理由

然而不能記憶，並不即是沒有。如蒙古及中亞細亞民族，他們的古代以及中古時代的政治情況，大多忘卻。然從我國史籍所說，他們確曾有過那樣的經歷。

^{〔1〕}民族的延續，尚且會因一度沒落而忘記得一乾二淨，^{〔2〕〔A〕}何況身心的一度崩壞？^{〔B〕}何況死時曾陷於悶絕的情態？^{〔C〕}何況為另一業系所發展的新生？⁴²

附錄一：「行、有為、業、作（力用）」的相關論題

印順導師《中觀今論》p.162 ~ p.166：

第三節 體・作・力

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。^{〔1〕}體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常」。性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。^{〔2〕}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。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。**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，沒有稱為體的。現存的龍樹論裏，也沒有以體為本體、本性的。**

無斷滅不同。雖念念生滅，剎那不住如石火電光，過去行業已滅而能不失，予未來以作用。

（6）印順導師《以佛法研究佛法》p.6 ~ p.7：

再說到諸行無常的滅，在空行緣起的見地中，滅不是沒有，斷滅，是因緣和合中的一種現象，它與生是同樣的存在。忽略了滅是緣起法之一，才說「滅不待因」。所以研究佛學，^{〔1〕}對於學派、思想與制度的衰滅廢棄，都應一一研究它的因緣。^{〔2〕}同時，滅是緣起，所以它必然要影響未來，成為後後的思想制度生滅的因緣。^{〔A〕}的確，滅去的已經滅去，歷史不會重演，^{〔B〕}但歷史的事實，在緣起的演化中，對未來始終起著密切的影響。

⁴²（1）關於「緣起三世業感的信解」，參見附錄三。

（2）印順導師《華雨集第四冊》p.182 ~ p.183：

先說什麼是「隔陰」？什麼是「迷」？

^{〔一〕}陰是五陰——五蘊。我們的身心自體，佛分別為五陰：色陰、受陰、想陰、行陰、識陰；眾生生死中，只是這五陰的和合相續，沒有是常是樂的自我。這一生的身心自體是前陰，下一生的身心自體是後陰，前陰與後陰，生死相續而不相同，所以說隔陰。

^{〔二〕}迷有二類：^{〔1〕}迷事是對事相的迷亂、錯誤、無知；^{〔2〕}迷理是對諦理——無常、無我我所、空性、法住、法界的迷惑。

^{〔1〕}約「迷事」說，^{〔A〕}一般眾生及證得初果、二果、三果的聖者，在從此生到下一生的過程中，都是「不正知」的。如入胎時，或見怖畏，或見歡樂的境界，在胎中與出生時，也這樣的不能正知；前生的自己與事，都忘失了。約事迷說，一切眾生，就是前三果聖者（阿羅漢不會再受後陰），都是有此「隔陰之迷」的。^{〔B〕}不過三果聖者，初生時雖不能正知，但很快能憶知前生的一切。所以釋迦佛的在家弟子，得三果而生色界天的，有的從天上來下，向佛致敬與說偈讚歎。

^{〔2〕}如約迷理說：^{〔A〕}凡夫是迷理的，如不能轉凡成聖，是從迷入迷的。^{〔B〕}初果聖者是能見諦理的，一得永得，是不會再退失的。在入胎、出胎時，雖不能正知，不能現見諦理，但所得無漏智果，並沒有失落。如錢在衣袋中，雖沒有取出來用，你還是有錢的。所以得初果的，最多是七番生死；得二果——「一來」的，一往天上，一來人間；得三果——「不還」的，一生天上，就能究竟解脫。所以聖者雖有「隔陰之迷」，對解脫生死來說，是絕對穩當的，解脫生死是為期不遠的。

此中體、作、力，三者合起來說，別處也不曾見到。然在《中論·觀作者品》中有大同的詞句。有作如是說：「現⁽¹⁾有作，⁽²⁾有作者，⁽³⁾有所有作法」。此中所說的⁽¹⁾作，即佛典常用的「羯磨」(karma)，即是業。⁽²⁾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。依《順正理論》卷三解作者有二家：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」。由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。⁽³⁾《中論》三名中的「作法」，羅什每置一所有字，如：「諸可有所作」，「無所用作法」，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。

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。

體用與性相不同：⁽¹⁾相是「形他以顯自」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。⁽²⁾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。所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。《中論》說：「現有作、有作者、有所有作法，三事和合故有果報」。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。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。

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。作者與作業，即體與用的關係，如《中論·觀業品》說：「因業有作者，因作者有業，成業義如是，更無有餘事」。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。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。

作、力雖可以總名為用，然作與力別說，到底有什麼意義？⁽¹⁾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。⁽²⁾但^(A)作用，專在當前的動作說；^(B)業卻動詞而名詞化的，即通於過去未來。如眼見的見，^(a)是一種動作，^(b)然見也可能作為一件事情。如說^(a)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。^(b)然依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法不失，勢用仍在。剎那滅入過去，不像現在那樣有明顯的活動，即動作的潛在一一過去化。在名言上，即動詞的名詞化。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：⁽¹⁾對現在當前的法體，名為用或作用，亦可名業；⁽²⁾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。

體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。

附錄二：行業——從諸行抉出愛俱思為主的行支行蘊，即有情現起的業力

(1) 印順導師《無諍之辯》p.33：

《阿含經》中，佛稱世間法為行(samskāra)，也稱為有為(saṃkṛta)。行與有為的字根kr，與(作)業(karma)及力用(kriyā)相同。所以佛法的宇宙觀，是看作流行的、力用的、即生即滅而流轉不已的存在。說相說性與說體用，都依此根本而施設。

佛以為諸行是「虛誑妄取相」的，不可執為實有，所以以幻化陽燄比喻他。佛並不以常識所知的現象為適如現象而實在的，是看作虛誑如幻而無常無我的。「諸行空」，為《阿含》的根本見地，大乘空義即從此開發而來。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.26：

^(一)「無明覆，愛緣繫，得此識身」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」，只要比較對照一下，自然可以明白。

^(二)又像《雜阿含經》(卷一三·三〇七經)說：

「諸業愛無明，因積他世陰」。

這與無明所覆，文義上非常接近。^{〔1〕}《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。^{〔2〕}像成實論主的意見，（表）業的體性是思，思只是愛分，不過^{〔A〕}約習因方面叫它煩惱，^{〔B〕}從報因方面叫做業。經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。

^{〔三〕}又像^{〔1〕}「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。^{〔2〕}《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。

這都可證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。…〔下略〕…

（3）印順導師《成佛之道（增註本）》p.167～p.169：

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，^{〔1〕}很多是從識支開始的，所以經說：『齊識而還，不能過彼』（4.012）。^{〔2〕}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，^{〔1〕}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。^{〔2〕}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，有著蒙蔽障礙作用的。^{〔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。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。

（4）印順導師《佛法概論》〈第十一章〉p.150～p.151：

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〕}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^{〔2〕}識依於行的「行」，^{〔A〕}即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，^{〔B〕}也等於愛取所起的有。^{〔3〕}「無明」也等於無明觸相應的愛等煩惱。

由於^{〔1〕}無明的蒙昧，^{〔2〕}愛的染著，^{〔3〕}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。

（5）印順導師《唯識學探源》p.13：

再像佛陀初轉法輪，說愛（取是愛的增長）是集諦，也沒有明白的別說業力（《雜阿含經》是不大說到業力的，這應該怎樣去理解它）。這^{〔1〕}不必說業力是後起的，^{〔2〕}是說愛、取支，不但指內心的煩惱，與愛取同時的一切身心活動，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。

（6）印順導師《唯識學探源》p.25～p.27：

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

^{〔B〕}**行支可以含攝愛、取，有經論作證。**^{〔a〕}像《雜阿含經》（卷一二・二九四經）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。……彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身」。

「**無明覆，愛緣繫，得此識身**」，這在《阿含經》是隨處可以見到的。**這就是無明、行、識三支的次第。行是「愛緣繫」**，只要比較對照一下，自然可以明白。

^{〔b〕}又像《雜阿含經》（卷一三・三〇七經）說：

「**諸業愛無明，因積他世陰**」。

這與無明所覆，文義上非常接近。《俱舍論》卷二〇，也曾引過這個經文，但它是約業、愛差別的觀點來解說。

^{〔c〕}像成實論主的意見，（表）業的體性是思，思只是愛分，不過約習因方面叫它煩惱，從報因方面叫做業。**經典裡，往往依起愛必定有業，造業必定由愛而互相含攝著。四諦的單說愛是集諦，理由也就在此。**

^{〔d〕}又像「殺害於父母」的父母，是密說無明與愛為後有之因。

^{〔e〕}《法蘊足論》，也還說行支是「愛俱思」。

這都可**證明原始佛教的愛與業，是可以相攝的。**

^{〔二〕}**後代論師，偏重在形式上的惑業分別**，^{〔1〕}只說愛取是惑，不知業也攝在愛、取裡，反而把有限定在業的意義上。^{〔2〕}以為行只是業，不知它總攝著愛、取，反而說愛、取支是無明所攝。望於過去的無明行，而說觸受是現果，不知觸受正是逐物流轉的前提，無明正隱在觸支裡。自從十二支的三惑、二業、七苦說判定以來，**釋尊開合無礙的本義，早就很難說的了。**

（7）印順導師《佛法概論》p.152 ~ p.154：

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

二、依緣起而有的緣生，佛法是在^{〔1〕}**彼此關涉的和合中**，^{〔2〕}**前後相續的演變**中去體會的。這是^{〔1〕}**組織的**、^{〔2〕}**流動的因果觀**。

這^{〔1〕}**和合**^{〔2〕}**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**。如^{〔1〕}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**，^{〔2〕}**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^{〔1〕}和合^{〔2〕}相續的一一階段上說。**

^{〔1〕}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。^{〔2〕}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^{〔1〕}**和合**^{〔2〕}**相續發展中**——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。

知道了這一點，佛法的因果觀，^{〔1〕}才會契合于^{〔A〕}**組織的**、^{〔B〕}**流動的**，即^{〔A〕}**無常**、^{〔B〕}**無我的**；^{〔2〕}否則容易流為庸俗的自性因果。

附錄三：緣起三世業感的信解

（1）印順導師《學佛三要》〈生生不已之流〉p.31 ~ p.36：

四 前生與後世

生命的三世流轉，一般人都感到難以信受，這委實是個難題！^{〔1〕}如以古今中外典籍所記載

的，以證明生前死後的事實，但他們以為傳說不可信，我沒有見到。有人從廿四史中，錄出有關生前死後的故事，還是沒有受人重視。^{〔2〕}生生不已的生命奧祕，本是可依禪定，引發通力——身心所起的超常經驗，而明見過去與來生。可是一般人既沒有下過這番功夫，沒有這種超常經驗，也無法勉強他信受。

對於這些人，連佛也無可奈何他。從前，有人問起前生後生，懷疑三世。佛為他說：例如那邊山頂，有一大樹，枝葉扶疏。如肯登山，就能看見。如向這邊看，向山下望，不依從指示的路徑去探求，這怎麼會見到？所以一向向外奔馳的世人，^{〔1〕}**不受指導，不習禪定，不得淨智，^{〔2〕}憑他那眼見耳聞的感官知識，否定三世流轉的生命事實，說是迷信，這真如聾子的否認聲音一樣，犯了迷而不信的重病！**

〔一〕〔1〕〔A〕**三世的生命流，一般人所以不容易接受，主要是過於信任五官的經驗事實，傾向於唯物論的觀點。**唯物論者看來，物質是最本源的。生命所起的意識之流，只是物質所派生的，不能離物質而存在。所以肉體死亡了，意識不再現起，他們就認為徹底沒有了。然依佛法來說：^{〔a〕}**物質是不息生滅的。生滅的滅，不是說毀滅而等於沒有，而是存在的另一態。一切物質現象，都在成而壞，生而滅的過程中；無論是質的集散，質與能的轉化，大家都知物質是不滅（是存在的意思，不是沒有生滅現象）的。**^{〔b〕}**有情的心識，並不是物質所產生，不過依物質而顯現他的作用。人死了，生理機構解體了，一向生滅不已的心識，滅而不再生起，然而並非等於沒有。因緣和合時，前滅的心識，又為緣而引起心識的生滅相續。**

如從物質不滅的定律，撇開唯物論的謬見，信受心識的不滅（滅而不無，滅而為緣能生的存在），那麼對於生命的延續不已，順理成章的會確信起來。有了生命延續的信念，自能樹立光明的人生觀，充滿活力，而努力於新生命的創造。

〔B〕**凡是存在的，離不了時間的特性。**時間如箭頭一樣，一端向前指，一端向後指；時間就是前後性的別名，是離不了過去、現在與未來的。任何事物，都離不了時間性的範圍。如說沒有過去而只有現在，或雖有現在而沒有未來，這是不合理的。**物質離不了三世，心識與生命的存在，也同樣的貫徹三世。**在沒有現起——現在的——以前，或起而即滅以後，即使覺察不到他的存在，他還是有的。不會憑空的從無而有，也不會從有而成為什麼都沒有。**所以如不信生命與心識的通於三世——前後，即失去時間的特性，等於否定了生命的存在。然而生命是現實的存在，不容許否認，那怎能沒有過去與未來呢？**

〔C〕**因果，在世俗諦中，是一般所公認的。**佛法所說的因果，雖有同時的，而主要為前能起後，前前影響後後的因果。如做了一件事，說了什麼話，會引起或大或小，或是或非的影響力，這就是因果。如在家庭中，所作所說，或是正當的，或是錯誤的，每直接的影響家庭（及家庭的某人）。家人受了言行的影響，成為某種行動，就影響到社會、國家了。然而，最主要的，還是影響自己，而一般人卻非常忽略。**要知每一行動，不但向外而影響於他，又必內向而影響於自己。**如我國軍政的某一舉措，不但影響國際，必深切的影響自己的國家。這樣，如一家的事件，可以影響社會，影響國家，而更有關於自己的家庭。同樣的，個人的言行，當然要影響於家庭、社會、國家，而必然影響於自身。**我們或善或惡的種種言行，都由內心的活動，而引發身語的活動；對他引起影響時，當下即引起自己身心的影響，成為一種潛力，成為未來的因緣。**

如能深信這自己身心所起的對自己的影響力，就能信解開創未來生命的動力來源。我們有意識的（或善或惡的）行動，必然影響自己，由自身受其後果。死了並非完了，生前所有的善惡業力，還需要自己負責。這就不能不承認生命的延續，從現生而向來生，否則道德的責任，便無從安立。

〔2〕**生命延續——從前生到後世的信念，最好是大家來反省一下：自己希望未來是沒有的嗎？相信自己一死就沒有了嗎？當想到自己未來是斷滅時，心中會有一種空虛與幻滅的難過。人人都有生命延續的愛著；儘管你以為死了完了，而內心——下意識卻並不如此。**年輕體健的，對於死從來就不會重視，自己會死，這簡直是不可想像的。然而如真的要死，就會現出生命愛戀的悲哀。一個病重的人，每每是不斷的發問：太陽出了沒有？天還沒有黑嗎？他在病痛纏綿中，意識到死亡的威脅，總是希望能夠轉好，希望拖過一個時間，生命又會延續下去。**佛法說：有情對於生命的愛戀，是超過一切的。如現有的生命，要瀕臨死亡時，心中就引起極大的怖畏，悲哀，這特別是惡人。到了真的活不下去，又會希望未來的存在。所以，有情的延續於未來，死了並非沒有，這是一切人所同感的。**

〔二〕〔1〕**有他的事實依據，^{〔2〕}有他的心理要求，不過或者解說得錯誤（如神我論等）而已。**

生命是一期一期的不斷展開，生死未盡，會無限的延續下去。凡夫是不斷的流轉；聖賢是不

斷的進化，一直到成佛而後已。

如我國民間的祭祀祖宗，不但是兒女的紀念他，也出於父祖等還是存在的信念。如死了就是沒有，祭祖宗的慎終追遠，豈非多事！會如此普遍，如此悠久的流傳下來嗎？

所以，如能反省身心，^{〔1〕}確信精神與生命的延續，^{〔2〕}體察深微的生存意欲，相信對於三世延續的生命觀，如不是庸俗的唯物論者，誰都會自然的承認他。

（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.78～p.80：

眾生生死中，是不得自在的，聽「由業」力擺布。現在的生命，經過了死亡階段，就轉而開始一新的生命——「往後有」。**這樣的死而又生，前生與後世之間，不一不異，不斷不常的延續，確是甚深而不容易明見的。**由業感報，死生相續，在聖者是毫無疑問的。特別是得了天眼通（外道也能得到，所以外道也有多少信解業報的前生後世），對這是看得明白不過。可是一般凡夫，沒有清淨智，對於生前死後，不免黑漆一團，什麼也不知道。雖有極少數的不昧前因，能知道前生，也被庸俗的唯物論者所抹煞。所以^{〔1〕}最好是依佛法修學，得清淨智，發天眼通，去親自證實這一問題。^{〔2〕}此外，唯有^{〔A〕}仰信如來的教說，^{〔B〕}及從推理去信解了。

教理的說明，初學還是不容易，現在姑且舉一「薪盡火相傳」的比喻來說明。莊子說：『薪火傳也，不知其盡也』（3.007）。廬山遠公大師，就曾引用來比喻死生相續的道理。

^{〔一〕〔1〕}如前薪燃燒發光，等到薪盡火息時，又延燒到另一薪，火又旺盛起來。前薪不是後薪，後火也不是前火，而後火不能不說由於前薪的火而來。^{〔2〕}這等於說，**前生的生命活動停止時，又展開一新的生命；前生不是後世，而後世確是依前生的業力而來。**

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

^{〔1〕}依佛法的深義說，身心活動，顯現為生命的形態。^{〔A〕}當死亡時，身心剎那滅去，顯著的身心活動（現在的）停頓了，然而過去了的身心活動不是沒有，這就是『業滅過去，功能不失』（這不妨說是生命的潛在）*。^{〔B〕}等到因緣成熟時，過去的業力，就引發一新的身心活動，開始一新的生命。^{〔2〕}現在再以薪火相傳來比喻：火燒物時，發為熊熊的火光，這如生命的顯現活動。^{〔A〕}等到燒完了，發光的火燄沒有了，這等於一期生命的結束，死亡。^{〔B〕}火息了，熱灰也似乎冷了，如遇到易燃的物件，加上微風的吹拂，又會『死灰復燃』起來，又重新發出熊熊的火光。這等於因緣和合時，過去的業力，又會引發一新的生命。死灰復燃的火光，不是前火，而與前火有著不可分離的關係；這如後生不是前生，而後生與前生的行業有關。**從前火到後火，時間上可以有一間隔，這如後生與前生間，時間與空間，都不妨有距離的。**

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

*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，那麼現生死以後，未來識又會結「生」。生了，就不能不「老」不「死」。生老死的「相隨」而來，便是未來生死相續的簡說。

（3）印順導師《無諍之辯》p.240～p.243：

這一時代，有濃厚的唯物主義傾向，非宗教的傾向。佛學的研究者，也許為這種思想所感染，也許為了適應時代，故意淡化，或抹去佛學固有的宗教性。假使是這樣，那可能愈研究而離題愈遠的。…〔中略〕…

又如「生死流轉」與「涅槃解脫」，一向是佛教界的根本論題，從無異論。佛陀的出家成佛，佛弟子的隨佛出家，都無非為了生死（流轉）的解脫。說到生死解脫，如後代的部分佛教，著重在「後世」、「他方」，當然是不盡然的；佛法是著重現生體證的（不能證入，當然留待以後了）。**修證，是以無限流轉的生死苦迫為前提的；面對這一事實（苦），而求其徹底解脫，所以修行求證。**現生的體證，在自覺自證中，「不受後有」，「作苦邊際」，也就是生死流轉的事實，自覺的已告解決。

這原是佛教界共明的事理，但深受唯物思想侵襲的現代人心，對生死流轉（以及流轉）的解脫，不易引發真切的信仰，也就更說不上修證。於是有人解說「不受後有」為：「有」是現實生命（迷）態，「不受後有」是不再如以往的迷惑態了。這一下，可又合了部分的現代人心，於是這種解說，

被看作根本佛教的真意義。可以說修、說悟、說不動心、說解脫自在，卻不用肯信，不用解說——使人困惑難明的生死流轉。張澄基教授告訴我：受美國學界注意的鈴木大拙博士，大弘禪學，卻不承認生死流轉。這正是現代學者，同一意向與同一手法。**把佛法解脫觀，局限在現實身心去解說，而拋棄無限生死的究竟解脫論。**無怪乎看到《長阿含經》中，批評外道的「現法涅槃論」，論斷為後起之說。這正因為自己已墮入現代化的「斷見論」，現代化的「現法涅槃論」了！

佛法的根本意義，最上一乘，真的就是這樣嗎？當然不是的。從釋尊以來，出家的聖者們，都是不惜一切犧牲，難忍能忍，難行能行，堅苦卓絕的，死生以之的，不悟不休的修行下去。這樣的精進修行，為了什麼？是為了現生幾十年，幾年間的有限苦迫，而求得餘生的有限自在嗎？犧牲一切而求取餘生的有限自在，未免太愚癡了吧！佛教古聖的修證，是不同「現法涅槃論」者所見的！