

我論因說因；緣起法；三大理性的統一

(印順導師《佛法概論》p.137~p.169)

【《般若經講記》補充講義：中道緣起 1-1】

釋貫藏 敬編 2011/12/28

目次¹

第十章 我論因說因.....	2
第一節 佛法以因緣為立義大本.....	2
(一)「四諦」即是染淨因果的解說.....	2
(二)對世間現象的解說：無因、邪因與正因.....	3
第二節 因緣的類別.....	4
(一)三重因緣.....	4
1.果從因生.....	4
2.事待理成.....	4
(壹) 3.有依空立(以有空義故，一切法得成).....	5
(二)二大理則：「緣起支性」與「聖道支性」.....	5
第十一章 緣起法.....	7
第一節 緣起的定義與內容.....	7
(一)緣起的定義：「緣此故彼起」、「此故彼」.....	7
(二)緣起的內容.....	7
1.五支：逐物流轉.....	7
2.十支：(依胎生學為基礎的)觸境繫心.....	8
3.十二支：生死流轉的根源.....	9
第二節 緣起的流轉與還滅.....	9
(一)緣起的流轉.....	9
1.生死流轉如環無端的因果相續(因果間的迴環性)，故說生死無始.....	10
2.是彼此和合、前後相續，組織、流動，即無常、無我的因果觀.....	12
(二)緣起的還滅.....	12
第十二章 三大理性的統一.....	14
第一節 三法印.....	14
(一)略說：三法印是於同一緣起法中體悟有此三性.....	14
(二)三法印的真實性(遍通一切，為有情與世間的真理).....	14
(三)三法印的實踐性(修行的次第).....	15
(四)三法印將諸法真相與修行歷程等都綜合而統一.....	15
第二節 三法印與一法印.....	15
(一)從無我中貫徹一切.....	15

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(二) 三法印即是一法印..... 17

——本文²——

第十章 我論因說因

第一節 佛法以因緣為立義大本

(一) 「四諦」即是染淨因果的解說

總說 以有情為中心，論到自他、心境、物我的佛法³，唯一的特色，是因緣論。如《雜含》說：「我論因說因。……有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」（卷二·五三經）。

因與緣，佛陀不曾有嚴格的界說。但從相對的差別說：因約特性說，緣約力用說；因指主要的，緣指一般的。⁽¹⁾ 因緣可以總論，即每一法的生起，必須具備某些條件；凡是能為生起某法的條件，就稱為此法的因緣。⁽²⁾ 不但是生起，就是某一法的否定——滅而不存在，也不是自然的，也需要具備種種障礙或破壞的條件，這也可說是因緣。

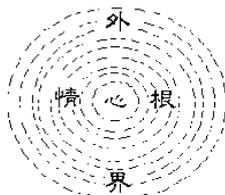
佛法所說的集——生與滅，都依於因緣。這是在說明世間是什麼，為什麼生起，怎樣才會滅去。從這生滅因緣的把握中，指導人去怎樣實行，達到目的。人生現有的痛苦困難，要追求痛苦的原因，知道了痛苦的原因，即知道沒有此因，困苦即會消滅。但這非求得對治

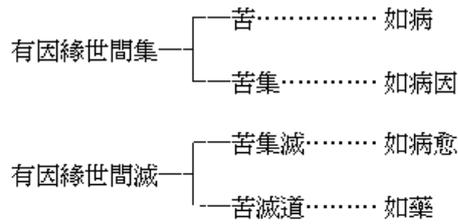
此困苦的方法不可，如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後再以對治病因的藥方，使病者吃下，才能痊愈。

因此，學佛的有首先推究因緣的必要。知道了世間困苦的所以生，所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除。從前釋尊初轉法輪，開示四諦，四諦即是染淨因果的解說。

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。
3、文中「上標編號（如：⁽¹⁾）」，為編者所加。
4、梵巴字未引出。

³ (1) 印順導師《佛法概論》p.43：
佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。
(2) 印順導師《佛法概論》p.47～p.48：
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。





(二) 對世間現象的解說：無因、邪因與正因

無因邪因與正因 ^(一)人類文化的開展，本來都由於探求因緣。如冷了有求暖的需要，於是追求為什麼冷，怎樣才會不冷，發現取暖的方法。一切知識，無不從這察果知因中得來。不過因緣極為深細，一般每流於錯誤。在釋尊未出世前，印度就有許多外道，他們也有講因緣的。但以佛的眼光看來，他們所講的因緣，都不正確，佛法稱之為「邪因」或「非因計因」。^(二)還有一類人，找不到世間所以生滅的因果關係，就以為世間一切現象，都是無因的、偶然的。這種無因論，到底是不多的；多而又難得教化的，要算非因計因的「邪因論」。

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：

⁽¹⁾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。

⁽²⁾二、**尊祐論**，這是將人生的一切遭遇，都歸結到神的意旨中。以為世間的一切，不是人的力量所能奈何的，要上帝或梵天，才有這種力量，創造而安排世間的一切。對於這種尊祐論，佛法是徹底否定，毫不猶疑。因為世間的一切，有好的也有壞的，如完全出於神的意旨，即等於否定人生，這實是莫大的錯誤！不自己努力，單是在神前禱告，或是許願，要想達到目的，必然是不可能的。佛法否認決定一切運命的主宰，人世的好壞，不是外來的，須由自己與大家來決定。以上所說的兩類思想，在佛法長期流變中，多少混雜在佛法中，我們必須認清揀別才好！

⁽³⁾除此兩種邪因論而外，有的也談因緣，也注重自作自受，但還是錯誤的。像印度的苦行外道們，以為在現生中多吃些苦，未來即能得樂。其實，這苦是冤枉吃的，因為無意義的苦行，與自己所要求的目的，毫沒一點因果關係，這也是非因計因。這可見一些人表面好像是談因緣，究其實，都是邪因。

如人生病，⁽¹⁾宿作論者說：這是命中注定的。⁽²⁾尊祐論者說：這是神的懲罰，惟有祈禱上帝。⁽³⁾有的雖說病由身體失調所致，可以找方法來治，但又不認清病因，

不了解藥性，不以正當的方法來醫治，以為胡亂喫點什麼，或者畫符念咒，病就會好了。

(三) 佛說：一切現象無不是有因果性的，要求正確而必然的因果關係，不可籠統的講因緣。佛法所說因果，範圍非常廣泛，一切都在因果法則中。但佛法所重的，在乎思想與行為的因果律，指導人該怎樣做，怎樣才能做得好。小呢，自己得到安樂；大之，使世界都得到安樂，得到究竟的解脫。

第二節 因緣的類別

(一) 三重因緣

三重因緣 佛法的主要方法，在觀察現象而探求他的因緣。現象為什麼會如此，必有所以如此的原因。佛法的一切深義、大行，都是由於觀察因緣（緣起）而發見的。

佛世所談的因緣，極其廣泛，但極其簡要。後代的學佛者，根據佛陀的示導，悉心參究，於是因緣的深義，或淺或深的明白出來。這可以分別為三層：

1. 果從因生

一、果從因生：現實存在的事物，決不會自己如此，必須從因而生，對因名果。在一定的條件和合下，才有「法」的生起，這是佛法的基本觀念，也就依此對治無因或邪因論。如見一果樹，即知必由種子、肥料、水分、溫度等種種關係，此樹才能長成開花結果，決不是從空而生，也不是從別的草木金石生。不從無因生，不從邪因生，這即是因緣生。因緣是很複雜的，其中有主要的，或次要的，必須由種種因緣和合，才能產生某一現象。佛法依此因緣論的立場，所以偶然而有的無因論，不能成立。

2. 事待理成

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。

為什麼從某因必生出某果？這必有某某必然生某的理則。世間的一切，都循著這必然的理則而成立，這是屬於哲學的。佛法不稱此必然的理則為理性，名之為「法」。經中說：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界」（雜含卷一二·二九六經）。這本然的、必然的、普遍的理則，為因果現象所不可違反的。

舉一明白的例子，「生緣死」，這有生必然有死，即是本然的、必然的、普遍的原理。生者必死，這不是說生下來立刻就死，有的長經八萬大劫，有的朝生暮死，或者更短命，但壽命雖有久暫，生者必死的原則，誰也逃不了。為什麼一定要死？就因為他出生。既然生了，就不能不死。儘管生了以後，活幾天，活幾年，幾百年，就是幾千萬年而暫時不死；儘管在果從因生的事象方面，各各生得不同，死得不同；但此人彼人，此地彼地，此時彼時，凡是有生的，都必終歸於死。這是

一切時、地、人的共同理則。若無此必然的理則，那麼這人死，那人或者可以不死；前人死，後人或可不死；未來事即無法確定其必然如此，即不能建立必然的因果關係。

一切因果事象的所以必然如此，都有他的必然性，可說一切事象都是依照這必然的理則而生滅、成壞。這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

3. 有依空立（以有空義故，一切法得成）

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。

這是說：不管是存在的事物也好，理則也好，都必依否定實在性的本性而成立。這等於說：如不是非存在的，即不能成為存在的。

試作淺顯的譬喻：

^(一)⁽¹⁾如造一間房子，房子即是存在的。但房子的存在，要從種種的——木、石、瓦、匠人等因緣合成，這是果從因生。⁽²⁾房子有成為房子的基本原則，如違反這房屋的原則，即不能成為房子，這就是事待理成。⁽³⁾房子必依空間而建立，如此處已有房子，那就不能在同一空間再建一所房子，這譬如有依空立。

^(二)又如⁽¹⁾凡是有的，起初必是沒有的，所以能從眾緣和合而現起為有；有了，終究也必歸於無。房子在本無今有，已有還無的過程中，就可見當房子存在時，也僅是和合相續的假在，當下即不離存在的否定——空。⁽²⁾如離卻非存在，房子有他的真實自體，那就不會從因緣生，不會有這從無而有，已有還無的現象。這樣，從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。

(二) 二大理則：「緣起支性」與「聖道支性」

二大理則 佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，即表示了兩方面。

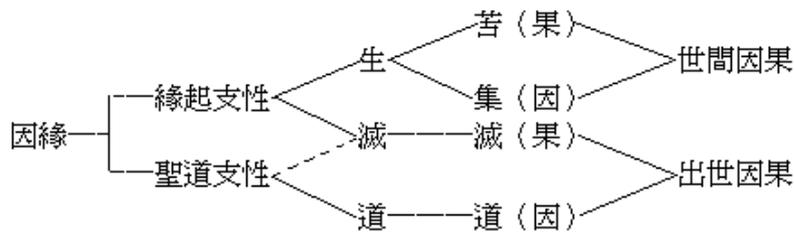
說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。⁽¹⁾經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明世間雜染因果相生的法則。⁽²⁾聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要的，可說是佛法中的二大理則。佛教中的大眾系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則，都有必然性與普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但

能重視此兩大理則，不專在差別的事相上說，可說是有他的獨到處！⁴

這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、安樂的因果。

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



⁴ 印順導師《中觀論頌講記》p.509 ~ p.512：

一、十二支因果生滅，經中說有兩種：一是緣起，一是緣生。這二種，都是說的『此有故彼有，此生故彼生，無明緣行，乃至純大苦聚集』等。對此兩者的差別，^(一)一般的學派，是向兩方發展的：

⁽¹⁾大眾分別說系，以緣生法為因果事相，以緣起法為常住無為，是因果鈎鎖的必然理則，不是指惑業苦的本身。好像是離了生滅的現象外，另有一常住不變的法則。說緣起是無為，這是錯的，但也有他的特見：一切因果相生，都依必然的法則而發現，不是隨便亂起的。這如造房子，先由工程師設計繪一模型，後依這模型去建築。所以，在因果的現象上，見到有這樣的因，生這樣的果，秩然不亂，可見因果現象中，有一決定而必然的理則，所以不得不這樣。緣生法是因果的事實、現象，他是有變異的，這是理事義。

⁽²⁾說一切有部，不承認緣起是無為說，主張為緣能起的因叫緣起，從緣而生的果叫緣生。如無明起行，有行就決定有無明；……生緣老死，有老死決定從生而來。不可說有行而不從無明來，無明與行有因果的決定性。緣起為因，緣生為果，這是二者的不同。

^(三)然釋尊的本意，似乎是在此兩大思想的中間。緣起是為因能生的條理化。本論對緣起真義的闡述，把緣起緣生合一，在此緣起與緣生上，說一切畢竟空。這可見，龍樹的緣起思想，在因果生滅的見地，接近上座系；龍樹學說到法相，也大都採取古典的毘曇；也有採取經部的。在因上了解緣起的因，必然生緣生的果；在果上了解緣生的果，必然為緣起的所生。有無明，所以有行，有行也決定有無明。現在這樣，溯之於過去，推之於未來，也是這樣。個人是這樣，旁及於他人，推究到一切眾生，無不是這樣。從具體的事實觀察，發現因果的必然性，必然是這樣，並非另有一無為常住的東西。不離緣生外，另求緣起；有果即有因，有事就有理（不過，對理則性，有部等稍忽略）。有因就有果，所以說：『此有故彼有』。這成了普遍的公理，不容有所變更的。『若佛出世，若不出世，法住法位』。

假使知此而不知彼，這是沒有用的。如豆子能生芽，愚癡無知的人，只見這根芽是從這顆豆生的；不知道一切的黃豆，在某種條件和合下，只要他生性沒有被損，都是可以生芽的。聰慧有智的人，就能知道這遍通的理則性。得到這智慧，才能成立智識，發生力量。佛法的悟解緣起，也是如此，是從因果事實而悟解因果理則的。

第十一章 緣起法

第一節 緣起的定義與內容

緣起的定義 因緣有雜染的，清淨的，雜染的因緣，即緣起法。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」，說明依待而存在的法則。他的內容，是「謂無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」。總結的說，即「純大苦聚集」，這是經中處處說到的。

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

(一) 緣起的定義：「緣此故彼起」、「此故彼」

緣起的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。簡單的，可解說為「緣此故彼起」。任何事物的存在——有與生起，必有原因。「此」與「彼」，泛指因果二法。表明因果間的關係，用一「故」字。彼的所以如彼，就因為此，彼此間有著必然的「此故彼」的關係，即成為因果系。

此為因緣，有彼果生，故緣起的簡單定義，即是緣此故彼起。在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。

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

佛陀先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作理性的思辨與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。

這緣起法，佛說他是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中，得到必然的理則，這即是緣起法。能徹了這緣起法，即對因果間的必然性，確實印定，無論什麼邪說，也不能動搖了。

(二) 緣起的內容

緣起的內容 有情的生死流轉，即在這樣——十二支的發展過程中推移。這十二支，可以約為三節：⁵

1. 五支：逐物流轉

⁵ 有關「緣起十二支的解釋」，詳見《唯識學探源》〈第一章第三節 緣起的解釋〉；《性空學探源》p.50 ~ p.52。

一、愛、取、有、生、老死五支，側重於「逐物流轉」的緣起觀。^[1]有情都要「老死」，^[2]老死是由生而來的，生起了即不能不死；所以生不足喜，死也不足憂。可見想長生不死或永生不滅，是永遠不可能的。^[3]有情為什麼會生起呢？即由於「有」。有指過去業力所規定的存在體，三有或者五有。既有業感存在體，即不能不生起，如種子得到水、土、溫度等緣力，即不能不萌芽一樣。^[4]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。^[5]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。

2. 十支：(依胎生學為基礎的)觸境繫心⁶

⁶ 印順導師《唯識學探源》p.15~p.19：

第三項 十支說的解說

一、依胎生學為基礎的觸境繫心觀：有時釋尊依識緣名色乃至生緣老死的十支說，說明緣起。十支說的要義，是在逐物流轉的基礎上，進一步的說明觸境繫心的過程。這又可以分為兩類：一、依胎生學為前提，二、依認識論為前提。

第一類，像《中阿含》第二四卷的《大因經》。經中把六入支含攝在觸支裡，名義上只有九支。雖趙宋施護異譯的《大生義經》具足十支，但從各方面考察，九支是本經原始的真相。…〔中略〕…這樣，就依九支來解說。

^[1]生死流轉，確是依染著生命塵世的渴愛為原因的。^[1]但愛是心所之一，它的生起和活動，也不能無因。考慮到愛的因緣，就發現了受。「受」，是心的領納作用，有樂受、苦受、捨受三種。在觸對境界而生了別認識的時候，在心上現起所知意像的時候，必然帶有一種情緒——隨順，或者違反自己的意樂。這或順或違的欣喜，憂戚的情緒，就叫受。^[2]這受要依感覺才能引發，所以受又依六入觸為緣而生。「六入觸」，就是依眼、耳、鼻、舌、身、意取境的六根，而生起眼觸、耳觸到意觸。這六觸，可說是認識作用的開始。^[3]六入生起覺觸，一定要有所觸的對象，因此，六入觸又以名色為因緣。「名色」的色，是色蘊；名是受、想、行、識四蘊。這五蘊——名色，可以總攝一切精神與物質。名色是六入觸所取的，所以是認識的對象。

緣名色有六入觸，緣觸有受，緣受有愛的四支，說明了觸境繫心的過程。^[1]名色，是認識的對象。^[2]六入觸，是以感覺的機構作關鍵，讓客觀的名色反映到六根門頭來；六根攝取名色的影像，生起主觀的感覺，才成為認識。^[3]這認識，因受名色的波動，泛起了欣喜憂戚的情緒。到這裡，因味（受）著對象，被環境的束縛轉移，不得自在。^[4]愛呢，因內心苦樂的繫著，開始用它主動的姿態，對生命塵世而傾向、戀慕。追逐外境的形勢，已像四河入海一樣，唯有一直向前奔放。不是大力龍王，有誰能使它反流呢！實際上，外境並沒有繫縛內心的力量，完全是因內心的味著、染愛，才自己鎖縛著自己。觸境繫心的緣起觀，到此可以告一段落。

^[2]進一步觀察：^[1]名色要從識而有，所以說「識緣名色」。^[2]但識也還要依託名色才能存在，所以又說「名色緣識」。識與名色，相依相緣而存在；…〔中略〕…

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

^[1]名色，確乎可以概括內外一切的物質與精神，概括認識的一切對象，但經中每每用它代表有情身心組織的全體。這正和五蘊一樣，它能總括一切有為法，經中卻又常把它解說為有情組織的要素。名色既是有情身心組織的總名，當然要追問它從何而來？從父精母血的和合，漸漸

二、識、名色、六處、觸、受五支，是在逐物流轉的緣起觀中，進求他的因緣，達到「觸境繫心」的緣起。

^[1]有情的染愛，不是無因的，由於苦、樂、憂、喜等情緒的領「受」，所以引發染愛。染愛不但是愛著喜樂的，凡是感情掀動而不得不愛，不得不瞋，戀著而難以放下的一切都是。^[2]論到情緒的領受，即知由於（六）根的取境、發識，因三者合而起的識「觸」。沒有觸，反應對象而起的領受，也即不生。^[3]這十二支中的觸，專指與無明相應的觸。這樣，即是不能沒有「六處」的。^[4]六處即有情自體，這又從「名色」而有。名色是嬰胎初凝，還沒有完成眼等六根的階段。^[5]這名色要有「識」的執持，才能不壞而增長；此識也要依託名色，才能發生作用。所以不但識緣名色，名色也緣識，到達色心交感，相依互存的緣起。如《雜含》（卷一二·二八八經）說：「譬如三蘆，立於空地，展轉相依而得豎立。若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展轉相依而得豎立。識緣名色，亦復如是，展轉相依而得生長」。

3. 十二支：生死流轉的根源

三、從識到受，說明現實心身的活動過程，不是說明生死流轉的根源。所以進一步說：無明緣行，行緣識。

這一期生命中的情識——「有識之身」，即有識的有情的發展，即是生。所以^[1]識依於行的「行」，即是愛俱思所引發的身行、語行、意行，也等於愛取所起的有。^[2]「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。

第二節 緣起的流轉與還滅

（一）緣起的流轉

緣起的流轉 依緣起而成的生死相續，佛曾說了「緣起」與「緣生」。佛說緣起與緣生時，都即是「此有故彼有，此生故彼生，謂緣無明有行」等。這二者的差別，向來成為難題。緣起與緣生的內容相同，為什麼說為二名？這二者的意

發達到成人，其中主要的原因，不能不說是識。識是初入母胎的識，因識的入胎，名色才能漸漸的增長、廣大起來。不但胎兒是這樣，就是出胎以後少年到成人，假使識一旦離身，我們的身心組織立刻要崩潰腐壞。這是很明顯的事實，所以說名色以識為緣。

^[2]再看這入胎識，倘使沒有名色作它的依託，識也不能相續存在（沒有離開物質的精神），也不能從生命的潛流（生前死後的生命），攔入現實的生命界。這不但初入胎是如此，就是少年、成人，也每每因身體的損害，使生命無法維持而中天，所以又說「名色緣識」。…〔中略〕…

識與名色，是同時相依而共存的，經文說得非常明白。名色支中有識蘊，同時又有識支，這二識同時，似乎不是六識論者所能圓滿解說的。後來大乘唯識學的結生相續，執持根身，六識所依的本識，就根據這個思想，也就是這緣起支的具體說明。

認識作用，要有現實生命靈活的存在作根據，所以在觸境繫心以後，更說明了生命依持的緣起觀。

思，是多少不同的。

緣起是動詞；緣生是被動詞的過去格，即被生而已生的。所以緣起可解說為「為緣能起」；緣生可解說為「緣所已生」。這二者顯有因果關係，但不單是事象的因果，佛說緣起時，加了「此法常住、法住法界」的形容詞，所以緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事象。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。

緣起與緣生，即理與事。緣生說明了果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依於緣起而成。⁷

1. 生死流轉如環無端的因果相續（因果間的迴環性），故說生死無始

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

⁷ 印順導師《空之探究》p.220～p.223：

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

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

⁽²⁾ 然⁽¹⁾依『雜阿含經』，佛為須深 Susi^{ma} 所說，緣起應該是不能說是無為的。…〔中略〕…

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

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

這樣的緣起——依緣而有無、生滅的法住性，怎能說是無為呢！

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

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

⁽⁴⁾ 依我的理解，如來或說因，或說緣等，只是說明依因緣而有（及生），也就依因緣而無（及滅），從依緣起滅，闡明生死集起與還滅解脫的定律。如馬勝為舍利弗說偈：「諸法從緣起，如來說是因，彼法因緣盡，是大沙門說」（35.012）。

「諸法從緣起」，『四分律』作「若法所因生」，與『赤銅鑠部律』相合；『五分律』作「法從緣生」；『智度論』譯為「諸法因緣生」（35.013）。所說正是緣起的集與滅，除『根本說一切有部律』（『智度論』的「諸法因緣生」，可能為緣起的異譯）以外，分別說律，都沒有說是「緣起」，可見本來不一定非說緣起不可的。為了闡明起滅依緣，緣性的安住、法定性，才有緣起與緣生的相對安立，而說「緣起甚深」。

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

到生緣老死，好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。⁸

經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。人世間的相續流轉，有前後因果相生，卻又找不到始終。像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。

佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。故因與果，是前後必然而又無始終的。

如十二支作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。⁹佛說「生

⁸ 印順導師《中觀今論》p.124-p.126：

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

…〔中略〕…但時間的幻相不同，時間是向兩端展開的，也即是前後延續的。…〔中略〕…無論是把時間看成是直線的——，或曲折形的{ }，或螺旋形的，這都是依法的活動樣式而想像如此的時間，但同樣是露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。佛悟緣起的虛妄無實，說緣起「如環之無端」，即形容隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。從時間的前後幻相看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是有前後相的。一切在如此的周而復始地無限演變著。

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

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

⁹ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.386~p.387：

教內教外的一般學者，所見的如此如彼，也自以為是理智所到達的甚深義，自以為『離執寄詮』，不是世俗共知的境界。其實常人所認為真實如此的，是展轉傳來，人類共同意識所認識，共同語言所表達的境界，並不從究竟是否如此探討得來。所以世俗還他世俗，只是不見真實，不妨讓他存在。所以說：『佛不與世間諍』。像這種學者，不離自性見，卻自以為究竟真實確是如此。既自以為是理智得來的勝義，那就必須答覆出如此或如彼，他必然的是斷是常。

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

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

(2) 印順導師《中觀論頌講記》p.216：

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

依論主的意見，⁽¹⁾假定諸法有實性，時間有真實性的，那就應該求得時間的元始性，加以肯定，不能以二律背反而中止判斷，也不能藉口矛盾為實相而拒絕答覆，因為他們以

死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

2. 是彼此和合、前後相續，組織、流動，即無常、無我的因果觀

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

如人的構造是很複雜的：生理方面，有眼、耳等的差別；心理方面，有貪、瞋、癡等。人是眾緣和合成的，在這和合的相續中，觀察前後因果的必然關係，所以說為十二支。如由父精母血的和合而起情識的活動；由識能執取名色；名色能漸漸生長，發展到六處完成；有了六處，就有六觸，不過在胎中的觸相還不大明顯，等到出生與外界的五塵相觸，這才有顯著的識觸。

因此，古人傳說緣起因果，是「約位」說的，這就是在和合相續的一一階段上說。這等於現代的社會學者，把幾千年歷史的演變，劃成若干時代。然而工業時代，也還是有種莊稼的；同樣的，農業社會，也不能說沒有漁獵生活。緣起十二支也是這樣，名色階段也有識，六處中也有名色，每一階段都可以有（不一定有）其他的。不過從一一階段的重心、特色不同，分作多少階段。這不過依人生和合相續發展中——佛法本來是依人而立的去說明不同的階段罷了。

知道了這一點，佛法的因果觀，才會契合于組織的、流動的，即無常、無我的；否則容易流為庸俗的自性因果。

（二）緣起的還滅

緣起的還滅 探究諸法的原因，發見緣起的彼此依待性，前後程序的必然性。從推因知果，達到因有果有，因生果生的必然關係。但佛法求知人世間的苦痛原因，是為了設法消除它。所以流轉門說，乙的存在，由於甲的存在；現在還滅門中反轉來說，沒有甲也就沒有乙。這如經上說：「此無故彼無，此滅故彼滅，所謂無明滅則行滅，……純大苦聚滅」。這還滅的原理，還是緣起的，即「無此故彼不起」。

所以緣起論的相生邊，說明了生死流轉的現象；還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

依緣起而現起緣生的事相，同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，

為什麼都有究竟真實可得的。^[2]反之，性空是緣起的，始終的時間相，是相待的假名；否定他的究竟真實，所以說本際不可得就夠了。日出東方夜落西，你說先出呢？先沒呢？如指出了動靜的相對性，那還值得考慮答覆嗎？

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

也即是法性。經中曾綜合這二者，說有為法與無為法。

依《阿含》的定義說：有為法是有生有滅的流轉法；此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。

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

這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

涅槃為學佛者的目的，即雜染法徹底解脫的出離境界，為一般人所不易理解的。佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！

第十二章 三大理性的統一

第一節 三法印

(一) 略說：三法印是於同一緣起法中體悟有此三性

略說 法印，為佛法的重要教義；判斷佛法的是否究竟，即以此三印來衡量。若與此三印相違的，即使是佛陀親說的，也不是了義法。反之，若與三印相契合——入佛法相，即使非佛所說，也可認為是佛法。法是普遍的必然的理性，印是依此而證實為究竟正確的；依此三者來印證是佛法，所以稱為法印。

三法印的名稱，是「諸行無常」，「諸法無我」，「涅槃寂靜」。也有於諸行無常下，加「諸受皆苦」一句，這就成為四法印了。苦，是覺者對於有情世間的價值判斷，僅是諸行無常印中的含義之一，從事理的真相說，三法印就足夠了。

三法印，是于同一緣起法中體悟有此三性，無論學者的漸入、頓入，三法印有著深切的關聯，不能機械的分割。佛常這樣的問比丘們：比丘！五蘊等是無常否？答：是無常。無常的是苦否？答：是苦。若是無常苦變易法，是我我所否？比丘答：非我我所。佛即告訴他說：比丘！所以這樣的觀察無常、無我，即得解脫。依這類的經文，可見三者是相關而貫通的。三印中的涅槃寂靜，即是解脫，也即是空。

佛曾這樣說：「諸行空，常恆不變易法空，我所空，所以者何？此性自爾」。一切有為法的本性是空寂的；空寂的，所以是無常、無我，所以能實現涅槃。這從緣起的空義而開顯，所以經中常說「出世空（性）相應緣起」。緣起本是開顯空義的，觀察緣起，悟到它的必然理性，歸於空寂，這是佛陀宣說緣起的方法與目的。

(二) 三法印的真實性（遍通一切，為有情與世間的真理）

三法印的真實性 佛說三法印，是從有情自身說，有情是無常、無我、空寂的。印度傳統的、新起的宗教，每以為生死五蘊身中，或離五蘊身以外，有常住真我。佛以為有情是緣起的有情，依緣起說，不能不是無常、無我的。

無常即是變化不居，換言之，即是生而必滅的。一般人以環境的適意為快樂，或以保持心境平和的不苦不樂為安隱。依佛的慧觀，這也是苦的。此苦，不是憂愁等苦，是無常義。一切的快樂安隱都在不斷的變化；如意稱心，平安恬適，都不是一得永得而可以悠久的，是終歸於滅壞的。無論怎樣的安適，都向此目標前進。有生必有死，有壯必有老，有盛必有衰，因此給以「無常故苦」的判定。婆羅門所說的常我，是妙樂的。佛反對他，一切無不在變化無常過程中，那還有什麼究竟圓滿妙樂可說？所以說無常故苦。

佛說苦就是無我，這因為我是主宰義，對周圍的一切，能作得主，能自由支配，必如此才可以名為我。但有情依蘊、界、處諸法而立，是變化無常的，無常即是苦的，苦即不自在，那還能說是我嗎？

佛法說：正因為有情倒執有我，所以起惑造業，流轉不息，我執即是流轉動亂的

根源。如悟解無我，沒有了這動亂的因，即惑、業不起，當下能正覺諸法實相，一切即是寂靜涅槃。

佛陀依有情而說此三法印，如論到對有情存在的世間，這或是所依的五蘊，或是所住的器界，這一切也是無常的。世間確是無常的，但如說「無常故苦，苦故無我」，即有點不適合。如這枝粉筆，說它是無常，當然是對的；但說它是苦，是無我，那就欠當了。粉筆是無情的，根本不會有領受，即無所謂苦不苦。沒有苦不苦或自由不自由，也不會執著為我。不是我，也不需要說無我。

所以無常故苦，苦故無我，是依有情而說。如擴充三法印而應用到一切，那就如大乘所說的「無常故（無我）空」了。空是無自性的意思，一切法的本性如此，從眾緣生而沒有自性，即沒有常住性、獨存性、實有性，一切是法法平等的空寂性，這空性，經中也稱為法無我。此法無我的我，與有情執我的我略略不同。實在的、常住的、獨存的，這個我的定義是同的；但有情所執自我，即在此意義上，附入意志的自由性，這即不同。

從實在、常在、獨存的意義說，有情是無我空的，諸法也是無我空的。本性空寂，也即是涅槃。這樣，諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的三法印，遍通一切，為有情與世間的真理。

(三) 三法印的實踐性（修行的次第）

三法印的實踐性 佛說三法印，是非常善巧的，同一命題而作兩方面解說，⁽¹⁾既是事物的真相——普遍理性，⁽²⁾也就是實踐的過程。

這三者的深義，本是同樣的，每一法印能開顯正覺的內容，即每一法印能離執證真。依無常門而悟入的，即無願解脫門；依無我而悟入的，即空解脫門；依涅槃寂滅而悟入的，即無相解脫門。

由於有情的根性不同，所以或說此，或說彼，或說二印，或說三印。如完備三法印，依聲聞常道說，即先觀無常，由無常而觀無我，由無我而到涅槃，為修行的次第過程。如經中常說：厭、離欲、解脫，這即是依三法印修行的次第。觀諸行無常，即能厭患世間而求出離；能厭苦，即能通達無我，無我我所執，即離一切愛欲；離欲即離一切煩惱，所以能得涅槃解脫。

(四) 三法印將諸法真相與修行歷程等都綜合而統一

這可見三法印的教說，是將諸法的真相與修行的歷程，主觀與客觀，事實與價值，一切都綜合而統一了。這是佛陀唯一的希有教法！

龍樹在《大智度論》裡說：無常為空門，空為無生門，這也是合於三法印次第的，他所說的空，即是無我；無生即是涅槃的異名。

第二節 三法印與一法印

(一) 從無我中貫徹一切

從無我中貫徹一切 本章的標題，是三大理性的統一。三者能不能統一？

有的學者以為三法印中的諸行無常與涅槃寂靜，是相反的。因為凡是無常的，即是有為法，有為法是生、住、異、滅的。涅槃是無為法，無為是不生、不滅的。生滅的與不生滅的，如何統一？因此古來某些學派，為這二者的矛盾所困惱。看重無常，將涅槃看作無常以外的；重視涅槃常住的，又輕忽了無常。這樣，佛法的完整性，統一性，被破壞了。

其實三法印是綜貫相通的；能統一三者的，即著重於三法印中的諸法無我印。^{〔一〕}諸法，通於有為與無為，從有為無為同是無我性去理解，即能將常與無常統一起來。^{〔二〕}諸法的無我性，可從緣起法去說明。^{〔一〕}緣起法本通兩方面說：一、流轉的因果相生，即是無常；二、還滅的因果寂滅，即是涅槃。所以緣起能貫徹這兩端；^{〔二〕}緣起是無我性的，無我也即能貫通這兩端了。

諸法的所以相生還滅，可以這樣的理解：一切法因緣和合，所以能生；因緣離散，所以一切法歸於滅。看起來，似乎有什麼實體在那裡生滅，其實並沒有實自性的生滅。如真是實有的，那也就用不著生了。如確乎是真實有，他也決不會滅。所以從一切法的相生還滅，理解他本來無自性空的，本來無我的。

這三印統一於空無我的思想，非常深徹，惟有佛的弟子，像舍利弗等才能完滿的通達。且拿佛《化迦旃延經》來說：

迦旃延是佛弟子中「論議第一」的，佛為他說中道法：世人依於二見，墮於有邊與無邊。佛說中道的緣起法，即不落二邊。^{〔一〕}一般人見到法生，就起有見；見到法滅，就起無見。如常人見一朵花，以為實有此花體；等到花謝落，就以為什麼都沒有了。小孩從母胎出生，以為實有這個有情自體；等到死了，又以為什麼都沒有了。世間常人總是如此實有實無的倒見。^{〔二〕}佛說緣起法，就不同了。見到法的生起，知道「此有故彼有，此生故彼生」，此法的名、相、因、果都可以說有，因此而不起無見。見到法的滅去，知道是「此無故彼無，此滅故彼滅」，由此而不起有見。能離有無二見，就是安住於中道了。

不解緣起本空，容易認為佛法是詭辯，為什麼常人會於生滅法起有無見，到了佛弟子，還是照樣的生滅，就不生有無見呢？

不知道這因為^{〔一〕}常人的心目中，總是認為真實不空的，所以見生見滅，即落於有見無見。^{〔二〕}學佛的了達一切法本是空無我的，一切現象的有生有滅，佛法並不否認他，現象確是有因果、體用的，現起與還滅的。但沒有一些是實在的、常住的、獨存的，僅是如幻的生滅而已。能把握這一點，就不落有無，正處中道了。

無常與常的貫徹，即在這緣起的空無我中建立。照上面說，一切法都是緣起的，沒有真實性，所以生而不起有見，滅而不起無見，生滅都是緣起本空的。

緣起法的歸於滅，說它是空，這不是因緣離散才是滅、是空，當諸法的生起時，

存在時，由於了無自性可得，所以是如幻如化，空的、寂滅的。從無我而深入的本空、本寂滅、本性不生不滅，即在這緣起的生滅無常中看出。生滅無常，即是空無我的；空無我即是不生不滅的；不生不滅即是生滅無常的。這樣，緣起法的本性空——無我，就貫徹三印了。

一部分學者的誤會，即以為涅槃是要除滅什麼，如海中的波浪息滅，才能說是平靜一樣。因此，常與無常，生滅與不生滅，對立而不能統一。對於緣起法的流轉與還滅，也打成兩橛。

要是從緣起無我的深義去了解，那麼法的生起是幻起，還滅是幻滅，生滅無常而本來空寂。所以佛弟子的證得涅槃，不過是顯出諸法實相，還他個本來如是。三法印，那裡是隔別對立而不可貫通呢？

(二) 三法印即是一法印

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，從緣起法相說，是可以差別的。豎觀諸法的延續性，念念生滅的變異，稱為無常。橫觀諸法的相互依存，彼此相關而沒有自體，稱為無我。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。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，從事相上說，依「此無故彼無，此滅故彼滅」的消散過程而成立。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！

佛為一般根性，大抵從無常、無我次第引入涅槃。但為利根如迦旃延等，即

直示中道，不落兩邊。聲聞弟子多依一般的次第門，所以在聲聞乘中，多說三法印。

(貳) 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。¹⁰

⁽¹⁾ 拘滯名相的傳統學者，信受三法印而不信一法印；⁽²⁾ 久之，大乘者也數典忘祖，自以為一法印而輕視三法印了。⁽³⁾ 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！

¹⁰ 印順導師《空之探究》p.151~p.153：

『雜阿含經』中，長老比丘們告訴須深比丘，他們是阿羅漢，但不得四禪（『相應部』說不得五通）及無色定。須深覺得難以信解，佛告訴他說：「彼先知法住，後知涅槃」；「不問汝知不知，且自先知法住，後知涅槃」(25.006)。這是說，阿羅漢有先後層次，也可說有二類。一、法住智知：…〔中略〕…二、涅槃智知：…〔中略〕…。這可能是二類阿羅漢，也可能是先後契入的層次。眾生的根性不一，還有一類人，不是信仰，希欲，聽聞，覺想，也不是「見審諦忍」，卻有「有滅涅槃」的知見，但不是阿羅漢。如從井中望下去，如實知見水，但還不能嘗到水一樣(25.007)。…〔中略〕…

…〔中略〕…在佛教界，慧解脫聖者是沒有涅槃智的；俱解脫者有涅槃智，是入滅盡定而決定趣涅槃的。惟有另一類人（絕少數），正知見「有滅涅槃」而不證得阿羅漢的；不入滅盡定而有甚深涅槃知見的，正是初期大乘，觀一切法空而不證實際的菩薩模樣。

大乘法中，菩薩觀空而不證實際，當然是由於智慧深，悲願切（還有佛力加持），而最原始的見解，還有「不深攝心繫於緣中」(25.011)；不深入禪定，因為入深定是要墮二乘、證實際的。所以『觀彌勒菩薩上生兜率陀天經』說：彌勒「雖復出家，不修禪定，不斷煩惱」(25.012)。被稱為菩薩的持經譬喻師法救也說：「菩薩雖伏我見，不怖邊際滅，不起深坑想，而欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入，勿令般若有所斷礙」(25.013)。

正見甚深法的菩薩，從這樣的情況下出現。悲願力所持，自知「此是學時，非是證時」。所以不盡煩惱，不作究竟想，不取涅槃，成為觀空而不證空的菩薩。最深徹的，名為無生法忍。阿毘達磨中，忍是無間道；稱為忍，表示是知而不是證入的意思。

甚深（空）義，慧解脫聖者，沒有涅槃智的超越體驗，當然不會說。俱解脫聖者，有現法涅槃，但好入深定，或長期在定中，當然也不會去闡揚。惟有有涅槃知見而不證的，在崇尚菩薩道的氣運中，求成佛道，利益眾生，才會充分的發揚起來（也有適應世間的成分）。