

四圣谛 - 佛法的心要

著者： 颜尊严

前言	5-7
苦乐从缘生	7-11
五蕴亦非有	11-21
无明与爱染	22-31
业力与轮回	31-37
正觉缘起观	38-49
古仙人之道	49-58

(一) 前言

悉达多太子廿九岁的时候，放弃荣华富贵的宫廷生活，到处参访当时各大著名的学者与宗教家，成为一个自由与真理的追求者。

经过六年苦修，究遍印度当时各大宗派的经典，最后他在尼连禅河附近的菩提伽耶一棵菩提树下证悟人生宇宙真理，成为一代大悲、大智、大雄力的人天导师——佛陀。

觉悟后，佛陀便到波罗奈的鹿野苑 (Isipatana Deerpark) 为他的老同修们……乔陈如五比丘宣说不共世俗的《四圣谛》。暗淡的宇宙间，有了这一盏明亮的慧灯，从此便充满了生机。

佛陀开示《四圣谛》，即是佛教史上有名的初转法轮。经过三次讲说，故称为三转十二行法轮。第一次是〈示转〉，告诉有情众生世间的真相。“此是苦，逼迫性；此是集，招感性；此是灭，可证性；此是道，可修性。”第二次是〈劝转〉，奉劝大家要正精进，放弃五欲与苦修；勉励大家保持醒觉与警惕之心，依中道而行，共同趋向脱离生死转回之苦。“此是苦，汝应知，此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。”第三次是〈证转〉并以亲自修证的体悟，宣告佛陀已大彻大悟，所作皆办，具足佛法，让声闻的五比丘知苦断集，进而以正道断除生死之果。“此是苦，我已知；此是集，我已断；此是灭，我已证；此是道，我已修。”（见 Dhamma Cakka Pavattana Sutta）

为什 佛陀初转法轮要先说【四圣谛】呢？有人说这是因为当时印度是个苦难的社会而五比丘正是婆罗门的苦修行者，说四圣谛是随机逗教，依五比丘的器根而施教。事实上，在佛陀的教法中，四圣谛是佛法的心要。从佛教教理的演变中，不论我们是从那个角度去探讨，都可以用四圣谛的基础来解说。一切三藏十二部莫不由此开展而来，因为四圣谛是建立在缘起的真理上，是真实不虚的。如来入灭的时候，也以四谛法门为最后的开示。《佛遗教经》。无论是显教或密教，南传或北传，其教理及修持方法都是为了知苦及止苦，净化与安顿身心以达到清净安乐（涅槃）。这也是学佛的最终目的。

简单的说，此《四圣谛》便是苦 (dukkha)、集 (samudaya)、灭 (nirodha)、道 (marga)。苦、集是世间的因果关系。苦是集的结果、集是苦的原因；灭、道则是出世间的因果关系。佛说〈四谛法门〉，如实地道出了世间的真相；说“知、断、证、修，”就是知道苦的原因后，应尚依著正确的修持方法去实践，勇猛精进才能〈永断〉与〈应证〉。所以佛说四圣谛不是悲观，也不是乐观，而是如实主义观。(Yattha-Bhuttam)

佛说《四谛》，为甚 先说果后说因呢？原来四谛的因果次第，不是依法相生起的因果次第而建立，乃是於观理修行的因果次第而说的。在观理修行的时候，必须先了知一切有漏果报皆苦，其次求知招此果的原因。了知减苦，必须灭因，故说果而后因。

同样的，了知究竟寂灭的解脱为乐后，方生起要求证灭的仰慕心，由此而寻求解脱方法的正道。就如现代品管的“鱼骨图”，如实知问题后，才能“对症下药”去解决问题。所以说，四圣谛是“渐次无间，非顿无间等。”

（二）苦乐从缘生

佛说 “人身难得”却又说人生是苦。有人要问 苦难的人身有何价值？许多人了解佛法，以为佛说苦是消极堕落、逃避厌世的思想。

其实，佛教讲苦时，主要是告诉我们这个世界是不竟圆满，有所或缺的。这个世界被称为娑婆世界，意思是堪忍，充满种种苦迫缺陷的。佛法将世间的一切分成器世间与有情世间。有情，是指有情感意识的众生。人与其他动物都是有情众生因为他们有思想、有感情并且能表露出情绪。器世间则相反，山河大地，日月星辰、花草树木都是没有情感意识，被称为无情（器）世间。

佛陀以圆满的智慧悟透这世间的一切，发觉无论是有情或无情都是因缘和合的现像。一切有的起初必定是没有。因缘具足时，“无中生有”；但有了，因缘离散时，一切也必归于空。所以，在有情界里，随著时间的流转，空间的演变，在生理上便有生、老、病、死；在心理上，我们体会生、住、异、灭的事实。在无情界（器世间），我们则看到成、住、坏、空的无常现像。一切的事物，从宇宙到人生，没有一样是永恒不灭的。所以理论上也没有一样是值得依恋的。

然而，凡夫俗子的我们常执假相为真实。结果执恋世间的一切，未得的好处（享受、情侣、处境、财物、地位等的身外物）想得到，已得的好处怕失去；未得的不幸怕它会发生，已得 不幸怕它不走。但这世间是无常的，变幻无穷的，该来的，因缘俱足时总会来，该走的，时间到时必会走。若我们无法接受拥有（不幸）与失去（好处）的事实，一种深细难以言喻的感受便产生了。那就是“苦”。

佛陀说世间有苦难却不否认人生也有快乐。梦寐以求的（人，事与物），一朝落入手中，顿然要怦然心动，快乐一时。古人说人生有四大赏心悅事“一者久旱逢甘雨、二者他乡遇故知、三者洞房花烛夜、四者金榜题名时。”其实，无论是对于现有的，或是未来的自体爱染和境界的染著都可以带来一时的喜悦与快感。在巴利经藏十五部原典之一的增支部 (Anguttara Nikaya) 就举了很多快乐的例子。

然而由六根接触六尘后而引发的五欲之乐，染著之乐，色身之乐，甚至是禅定中无染之乐都是相对 (relative conditions of mind, things and events) 且短暂的。比如我们已经十几年未见面了，突然来个联谊大集会，相见欢并谈得很投机，比较上这个集会比以往见面更充满喜气。但天下没有不散的集会，临散前往往会出现难舍的感受。有人说，最快乐的集会，永远会有最悲伤的别离结局。这便是透视无常的一句智慧话。

所以，在《杂阿舍》四七三经说 “我以一切行无常故、一切诸行变法故，说诸一切有漏诸所受悉皆是苦。” (Yad cniccam tam dukkham) 世间虽有快乐，其本质还是苦的。这说明了为什 现实生活往往是苦多於乐。佛说，对於快乐的得而后失所感受的痛苦，比没有得过的痛苦要猛烈得多。这主要是因为快乐是相对的。而且，我们的感官在得到刺激后，便会渴求更大、更多的刺激，彻底的失去后，故然要更痛苦难堪了。

除了苦受与乐受外，我们还有舍受。常人之无记舍受，是苦乐的中间性。但在四禅以上的舍受，心境恬淡，是一种轻安相应而更高级的。可惜的是，一旦定力退失后，还是要到人间三途的苦乐中去轮回打滚，所以仍旧是不彻底。

比如无常变化，东西由好变坏，感受是苦，佛法称之为“坏苦” viparinama dukkha。那些养 或收集古董的人，对坏苦的认识也许会比较深。心爱的茶 或古董，不小心打破了，额外的痛苦、非常心痛。

人生的另一种苦，叫做“苦苦” dukkha-dukkha，是苦上加苦的意思，最根本的是生、老、病、死、怨憎会、爱别离、求不得。苦苦的根源非常多，活动的空间太小，如拥挤在迷你巴士内不能称心如意，自然感到痛苦（求不得苦），自己所爱的人，偏偏无法厮守在一起（爱别离）而自己讨厌的人却又冤家路窄，常常碰面（怨憎会），非常苦恼。买了股票，股市却突然暴跌，想发富却债台高筑，所求不得，很苦。天灾人祸发生时，故然痛苦难堪。由此可见，我、人、物关系不调和都能引起苦恼。苦恼烦事虽很多，佛法把它归纳为七苦，如从所对的环境说，可以分为三类

生、老、病、死……对於身心的苦
爱别离、怨憎会……对於社会的苦
求不得 ……对於自然的苦

然而，佛陀在讲苦时，绝对不是用很肤浅的态度来看。佛法以为最根本的苦是“行苦”。我们一般认识的是苦苦，若能了解坏苦，对世间的认识就进了一步。但行苦却需要真正细心去观察，细心去体会才能了解。《瑜珈师地论》六十六卷说，行苦遍於苦、乐、舍三受中，然於不苦不乐的舍受中，此行苦粗重分明显现，所

以但说不苦不乐受中由行苦故苦。於苦乐二受中，爱恚二法扰乱心故，这行苦性不易了知，所以苦乐二受中不说行苦，而不是没有行苦。行苦 (Sankhara-dukkha) 即是第一圣谛中最重要且最具哲理的一面。要了解它，必须先分析阐释“有情”与“我”的观念。

(三) 五蕴亦非有

佛说《四圣谛》就有修四圣谛的人和修四圣谛的事……见苦、断集、证灭与修道。世间的问题虽多，根本为有情自身。有情众生的苦厄，释尊总结为五蕴炽盛苦。五蕴是有情的蕴素。因此，苦厄的发生，问题在於有情本身。释尊单刀直入的正道。这种作法不但很科学化甚至是超越科学，因为释尊是以圆满的智慧，在甚深禅定中通过缘起法分析有情的一切。

佛常用“三处观”去观察有情、分别有情的真相。论到三处观即五蕴观、六处观、六界观。由於有情是有机的活动者，生活在易变的时间与空间，三处的分别观是从有情的流转相续中，与其身心的相依中，不同的立场去分别。蕴、处、界亦称为三科，是对宇宙万像或一切诸法的三分范畴。蕴观详於心理的分析，重在无常。处观则完全由认识角度来划分存在。处观有十二，即能知方面的眼耳鼻舌身意(六根)，所知方面有色声香味触法(六境…对像)。合六根六境、六处则为十八界。六处是根境相合所得的认识结果。处观，详於生理的分析，重在无我；界观，详於物理的分析。十八界则兼色心缘起，心法与色法平均。印顺导师在《佛法概论》中指出，蕴中的色蕴，界中的地水火风，可通于非执受的自然界。六处虽专为有情身心的分析，但从六处而发识缘境，及由此说到内心外界的一切。所以，“处和界”与五蕴有极密切的关系，它们的内容是一致的。现在让我们从蕴观去了解有情，进而分析行苦的因素。

般若婆罗密多心经上说 “观自在菩萨行深般若婆罗密多时，观见五蕴皆空，度一切苦厄”什 是五蕴？它便是有情的蕴素，是有情的身和心的概略表达。即色 (rupa)、受 (Vedana)、想 (Samjna)、行 (Samskara) 及识 (Vijnana)。它之所以被称为蕴集是因为包含了过去、现在、将来、外部、内在、亲疏、道德上净染的感受。杂若远、若近、彼一切总说色蕴。”

依佛法的分类，世间万有、不外乎精神与物质而已。色 (rupa) 是物质的，受、想、行、识是精神的。杂含经上说 “可碍可分，是名色。”有体积而占有空间，所以有触碍。《阿毗达磨俱舍论》指出色 (rupa) 或色法 (rupino dharma) 的含意是可见、可分析的现象，它的一般特性是不可渗透性 (sa-pratighatva)。这一定义，若依科学的角度去看是这样的事实 一个物理元素占据的空间位置，是不可能同时由别的物理元素占据的。眼睛可见的构成元素覆可分两组 色与形。因为占据空间，所以有形状。

最一般的物质因素是地 (pathavi) 、水 (apo) 、火 (tejo) 、风 (mayo)。此四因素，亦被称为“四大”，并含有以下四义。一者，为所依大，与一切所造色为所依处，四大变化，其物也变化。二者，体性广大，遍一切色上，无一物而非所造。所以杂含经上说 “所有色，彼一切四大所及四大所造色。” 器世间的一切无非是四大组合而显现出来的假相，只不过某些性能比较明显而已。如椅子，我们说是地大因为地的强度较高，显突出形状及坚固性，但它还含有水份才能起凝集性。当我们烧木材或桌椅时，烟便是水蒸发结果。越潮湿就越多烟。椅子会变坏是火大的作用。若用物理来解说，椅子内的原子是不断在移动的，这便是风大的作用。水是凝聚的，向心的功能，而火是分化的，离心的功能。所以，我们常说“水火不容”。但是，依据“阿毗达磨俱舍论”的说法，水的凝集性亦存在火焰中，可由火焰的形状得以证明。火焰摇摆舞动，这是风大的作用。而水会冷却或乾化，这便是火大的作用。水可以负载行舟是因为地大而产生固定的水平。水有波浪，看似后浪推前浪，那是风大的作用。三者，其形相大。如水形成大海，无边无际；火焰可辽遍大草原。四者，起用大，器世间的一切都是借助“四大”而显现出坚固性（地）、凝集作用（水）、暖性（火）及流动性（风）。印顺导师在《佛法概论》说，四大是相互依存而不相离的，这可以从它的稳定、流动、凝合、分化过程看出。从凝摄而成坚定，从分化而成动乱，动乱而又凝合，坚定而又分化。

《俱舍论》中说四大有实有假。说实是指其性质。地大以坚性撑物而占据空间，水大以湿性收摄物而有型，火大以热性产生乾化冷却作用，风大则以流动性促物生长萎缩。由此四大，一切物质（色）得以形成。然而，此四大的组合是缘起的，故说是假相。因此，色蕴（或色法）不单含有质碍义也含变坏义，因为它不乖离缘起的法则。色法，若约有情覆合体说、有皮、肉、血等三十六物。（见〈学佛三要〉…印顺导师著）我们说肉身是四大的组合，说骨头指甲头发是地大、口涎血液水大、体温是火大、呼吸是风大，这其实是简单且笼统的说法，因为每一物都含四大，只不过是某一作用较强、较明显。所以，肉身的本性亦是空。

上面我已说过，有情是色法与心法平等和合相应的存者。色蕴即心法以外的事物，“受、想、行”三蕴便是有情内在的精神活动，“识”蕴却是精神的主体，一般上是不能直接去了解外境，它要通过心里作用，佛教称之为“心所法”…

(Cittasam-arayuktasamskarah) 受、想、行三蕴有两个作用，对外来讲是“能识”。通过此三蕴，能认识和了别外在境界与对像，所识知中，有外界的山河大地，草木星辰等。对内来讲是“所识”，即是心王所要认证的对像。在佛法的相关看法中，色法离开心法即成死物，心法离开色法，精神无从表现。所以精神与物质，心理与生理有著相互依存的密切关系。有情是色心平等和合相应的存在者，绝不能偏重於物质或精神。所以，佛教非议苦修也不赞同物质的享受。现在

让我们先了解精神活动的第一蕴…“受”。

《俱舍论》说 “受蕴谓三、领纳随触、即苦及乐、不苦不乐。”当交根拉触六尘时，如随顺自己身心的，便会引起喜乐，若是违背自己意愿的，便感到痛苦与忧愁。没有感觉、不苦不乐的是舍受。

继程法师在《心经的智慧》一书中说，我们感觉痛的是身识和意识，第五识与六识沟通后产生作用才觉痛。唯识学的第七识（末那识）和第八识（阿赖耶识）只有舍受，因为是舍受，所以是无记性，有记即分苦乐。人死时，第五识完全停止作用，第六识世根本无法起作用，所以失去痛的感觉。第六识，意识是对五识所取的印像，能一一的承受过来，加以再分别。意识的内容，极其广法。不论是内、外、过去、现在、实事、虚理都意识所取所了的对像。

受之后，一般上就会想，然后才行（动）。《俱舍论》又说 “想蕴谓能取相为体，即能执取青黄、长短、男女、怨亲、苦乐等相。”所以，想蕴即是认识作用。它不是纯粹的感觉，而是明确的，有辨别（sa-vikalpaka）的认知活动。每一个构想（Kalpaka、有分辨的想）、每一执受（udgrahana 抽象思考作用），每一确定的（parichinna 断、分标）表相，都被划归想（sanjna）…表像作用的范畴，以区别于识（vijñana）的纯粹感觉。印顺导师在《佛法概论》第五七页中说，想的定义，即是认识作用。认识境界时，心即摄取“境相”而现为“心像”。由此，表现作用构成概念，进而安立种种名言。

值得一提的是，在想与行的过程中有个意志活动称为思（cetana），是行动之前的心之努力或挣扎。比如我们在路边走，看见路边有花草（由眼根接触色尘），仔细一看（分辨的想），这些非常鲜艳、非常美丽的花草是昂贵的紫罗兰，越看越喜爱（受），接著希望（断定的想）能拥有它。这时，平静的心湖激起了涟漪该不该偷采回家？这便是行动之前，心之努力或挣扎。这样谈开去，思的过程是离不开净染或善恶心法的作用。假如受过佛法的熏习（bhavana），有信

（sraddha），有勤（Viryu 行动之勇气）、有舍（upeksa）、有慧（panna）、有定（samadhi），道德观念强，认为这是别人辛苦栽种的，便会放弃偷采的意念，多看一眼后便走开。反之，恶心法强，便会出现偷采的行为。

整体来说，意志活动（思）是刹不停地变易。受与想不是意志的活动，不能产生业果，只有意志的活动如作意（manasikara，英译 attention），欲（chanda），胜解（adhimokkha，英译 determination），信心（saddha）、定（samadhi）慧（panna）、精进（viriya）、贪（raga）、嗔（patigha）、痴（avijja）、慢（mana）、见（sakkaya-ditthi）等才能产生业果。意志活动是又细又快、又复杂又奥妙的。早期佛教范畴体系中只有行（Samskara），思（Cetana）是后期逐步发展起来的。

五蕴的最后组合是“识蕴”。识纯粹的感觉，不能辨认事物，它绝不可能在真正地孤立的条件下呈现出来。识是从使它生起的因缘得名，六根接触六尘产生六识。比如，眼睛接触红色的花，眼识即生起。但眼识只是觉察到有一种颜色的花存在，不能认识它，真正认出红色的花是想蕴。眼识如此，其他的耳识、鼻识、身识亦复如是。所以，我们依赖眼根去摄取色尘，当眼根接触色尘时，眼识便生起。眼识由意念主宰才有苦受与乐受，其他五识，即耳鼻舌身意识也是这样，都由意念统摄才有苦乐之受。依据大乘法相宗的说法，眼识有九缘才能起作用。一者，空。意思说眼根与外境的空间。若空间太近，看不清楚，太远也一样。中间有阻隔，也无法看清；二者，明。光度适合，不太强也不太弱；三者，根。如眼根坏了，眼识不能生起。眼根坏有两种情况。一是在视觉神经坏了，另一是外在的器官坏了。眼识要依於眼根才能往外发生感觉，没有根门便无法接触外境。印顺导师在《佛法概论》中说，六处是介於对像所识，与内心的能识中间的官能。如果没有六处（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根），能识与所识失去联络，也就不能成为认识。所以，六根是认识的重要根源。四者，外境。若无外尘，只有根身，没有作用；五者，作意。心猿意马，心思散乱的人无法集中精神“视而不见”。六者，分别依。前五识生起时，必以第识为分别依；七者，染净依。这是我执法执根本。八者，根本依，即依第八识。九者，种子。在九缘中，若少了“明”缘，耳识还可以产生作用。若少了“明”和“空”缘，只有鼻舌身有作用。但声音有些也听不清楚，甚至听不到，如果音波率太高或太低。

由此可见，人的五根的作用是有局限的，因缘具足时才能“正常操作”。因此，我们不能像科学或唯物论者认为凡是看不见、听不见的就不能接受其存在的可能性。一般来说，五根对五尘的猎取有个别的作用。眼睛只能看，不能听。不过，菩萨在修行到圆满境界时，可以六根圆通。这样谈开去，如果懂得用方法加训练，器官可变得极敏锐。而达到圆通。

禅宗里有一则颇令人反省的故事。小沙弥问道行高深的老师父——“师父啊，听说您的德行很高深，假如天仙美女妖鬼魔怪以及世间的一切现像都同时现在您的眼前，请问您老人家会不会眼花撩乱？”师父不慌不忙地说——“让青色的归於青光、让黄色归於黄光、让七彩颜色归於七光，让看只是看，听只是听，那来眼花撩乱。”意思说，当六根接触六尘时，若不去理会，不去想，没有执著便没有苦乐。同样的，如果我们听到赞美与鼓励，甚至是污言秽语，只要不起心动念，没有意志活动，便不会有苦或乐的感受了。一切可喜可乐的事物，当其正在出现之际，实则已在转变消失中，执著它肯定有苦恼，这便是「行苦」。

我们之所以有「自我」的观念，主要是因为色法与心法相似，似一与相续，似常的生命态，使我们以为自我是真实存在的。而且，这些极复杂且微细的心理活动都有经验的保存，使我们以为有个「我」的存在。

然而，常人及神教徒所神秘化的有情，经佛陀的慧眼观察起来，只不过是色法与心法，物质与精神的总和，是五蕴的纵合体所取的一方便名字而已。就好像《金刚经》上说：「众生众生者，如来说非众生，是名众生。」这五蕴都是变易无常的假相。但有情众生执假相为真实，颠倒梦想，所以才会产生恐怖与苦恼。

简要的说，这就是苦谛的意义。了解第一圣谛是极为重要的。若我们检讨修行的原动力，便会发觉它来自对苦的体验而产生。苦的体验越深，若懂得修行，修行的原动力就越大，越精进。因此，佛说：「凡是真正见到苦的，也必见到苦的生起，也必见到苦的止息，也必见到苦的止息之道。」无法如实知苦，在主观上有意无意地忽略苦的存在，便不可能进一步去分析及了解苦的根源以及灭苦的方法。

四 无明与爱染

佛说苦谛时，道出「人生是苦」的真相。接著，他便说出苦迫的原因……集谛。集是招集的意思，即招感集起苦果的因。所以，一切烦恼和烦恼增上所生诸业，都是集谛。

从根本上去说，集谛可分为四种行相。一者，因相。这便是苦果的原因；二者，集相。从一切有情新生育的形态去分辨，有情众生有四类。受胎而生的，如人类、牛等叫胎生；鸡、鸭等鸟类都是卵生的；湿生的有鱼、虫等。化生的有情，不须要父母外缘、凭自己的生存意欲与业产生，依次第来说，应为有情中最低级的，如恶道中的地狱。若因缘具足，业力所感而轮回胎生为人，必定现出人的长相；若轮回为牛，必定有牛的长相。各类的有情众生都有各别特殊的长相，所以是集相；三者，生相，依个别的业力而决定五趣；四者、缘相。有因没有缘，果报无从显现。苦痛业力的感召，必是因缘具足才显现的。

依佛法的解说，有情的生死流转，世间的苦迫纷乱，根本为「无明与爱染」在作祟。《杂阿含经》上说：「众生於无始生死，无明所盖、爱结所系，长夜轮回，不知苦的本际。」经上又说：「无明为父、贪爱为母。」

然而，印顺导师在《佛法概论》第六章指出，无明与爱染者，对于有情的生死流转，无先後也无有轻重。从迷悟的特点来说，有情以情爱为系缚根本，觉者以智慧……明为解脱根本。古德或以无明为前际生死根本、爱为後际生死根本，这是偏约二者的特点而说的。上面我们说有情众死生的苦厄，释尊总结为五蕴炽盛苦。其实身心本非系缚，生死本不会成苦迫，问题却在於无明与爱染。甚是无明？不知 无知 即是。不知甚？五蕴不如实知；集、灭、道、味、患、离不如实知、不如实见、不无间等 无间是指现观、顿证，已体验到了，与之没有隔

閔的意思；若 在黑暗中；若愚。这样的人就有「无明」。

《杂阿舍经》上说“味、患、离”便是七处善后三处，前四处为“苦、集、灭、道”。上面我已经说过，当我们的六根接触六尘便产生六识，若随顺身心，合於自己意的境界，心生欢喜，逆於自己意的境界，便感到苦恼。七善处中的“味”指的便是犹未尽的喜乐。就像喜欢吃榴 的人尝到美味一样，虽吃完了，尚还风味犹存，深深地留著其余劫。这就是染著。但随著时间与空间的变迁，莫视因缘，有求有行，在相对於“随顺觉”之下，喜乐（味）转而变成苦（病患）。如果分析由味到患的过，贪爱显然居於关键地位。所以说，爱欲生死苦迫的根源。

《杂舍经》又说无明是 “不知前际、不知后际、不知前后际；不知於内、不知於外、不知内外；不知业、不知报、不知业报；不知佛、法、僧；不知苦、集、灭、道；不知因，不知因所起法；不知善不善；有罪无罪、习不习、若劣若胜，染污清净；分别缘起皆悉不知。”简单的说，不知缘起的法性——无常、无我、寂灭性，就是无明。世间的一切都是缘起性空，所以才会有成住坏空的无常现像。若执一切为永恒不变，这是常见、断见；从五蕴的分析中，我们知道有情众生只不过是身心和合的假像，没有永恒的“我”，从生老病死的过程中，若直觉永恒不变的“我”，即我见；从不知寂灭说，即有见、未见。由於无明的缘故，产生以上错误的三见，使我们染著於世间的一切。所以无明与爱染是相互依存的。爱别离，求不得苦这都可以感觉到。但爱的作用有些也是非常深刻的，如自我爱和后有爱是不易被察觉的。由於爱染的缘故，所以产生“来世”与“后有”；与强烈的贪欲相缠结，随时随地（时间与空间）拾取新欢。这说明了有情的受著，必然表现於时间与空间中。

从时间的流转性去看，有情众生（尤指人类）最难摆下的莫过于执著过去的一切或对未来的幻觉与憧憬。缅怀过去，很容易使我们对自我中心的执著。过去成就，使我们产生自我的成就感，甚至出现贡高我慢的心态；过去所留下的空白，却无时无刻地撩拨我们的心弦。《杂阿舍经》上说 “於过去诸行不顾念，未来诸行不生欣乐，於现在诸行不生染著。”有情众生不单执念於过去，對於未来也有种种的追求与牵挂，结果无法安住於当下。所以，我们活著会感到痛苦，主要是因为常常为昨日织未完的梦而烦恼。我们希望今日能弥补昨日的空白，期待未来的日子能延续昨日的存在。结果，平静的心湖里抓起了不少的涟漪，产生更多情绪。在现实生活中，我们不难发觉人们常对未来有太多不必要的担忧。其实，让我们想一想，在众多的担忧中有多少事情真正发生？而这些事情的发生又有多少件是如想像中那样严重？可惜的是，對於未来的每一个牵挂，不仅仅使我们活得不自在，也是我们修行的一大绊脚石。

若从时间与空间相互关系去看，情爱的活动，又必然是自我的活跃於环境中。有

情众生對於色心和合的自体，自觉或不自觉地爱著他。由於有情众生的心理活动是极微细且念念相续，所以在色法与心法相似（似一）与相续（似常）的生命态中，我们误以为自我是真实存在的。對於生命的流转，认为存在著常恒主体的错觉，使我们对自体生起染著。这种自体爱的染著，也称为“我爱”。人类如此，其他的有情众生亦如此。在《法句经》，佛说 “众生皆畏死，莫不畏杖痛，怨己可为誓，勿仗勿行杀。” 众生畏死，由於我爱的缘故。因为我爱，所作所为就以“我”为出发点。假如向各位发问 “你最爱的人是谁？” 有人会立刻说 “母亲。” 也许你真正很爱自己的母亲，但在名利与利害关头时，恐怕要先为自己著想。所以说，我们最爱的人莫过於自己。只要我们仔细的观察，不难发觉我爱的心态常显现於日常生活中。当我看全体照片时，首先看自己然后再看朋友，这也是我爱的心态在作祟。这样谈开去，在缘起和合的社会里，人与人之间虽是相互依存的，但是，当个人的生命受到打击与考验时，我们便可以清楚地看到，有情众生总会为了自己，不惜以种种残酷的手段去毁灭他人。这也说明了为什么有许多人在平时可以到处放生、护生，当自己有病痛时，便顾不得一切，牺牲其他有情众生的生命以求健康。说起来，这的确是个大讽刺！由於我爱的缘故，贪生怕死、避苦趋乐的心理便自然而然的产生了。

我爱的活动，又必然爱著於境界，即我所爱。對於境界的染著，称之为“境界爱”。《杂阿含经》上说 “於眼入处，不如实知见者，色、眼识、眼触、眼触因缘生受——内觉若苦、若乐、不苦不乐、不如实知见……於眼染著。……如是耳、鼻、舌、身、意……不如实知见故生染著。如果染著、相应、愚、顾念、结缚其心，长养五受阴及当来有爱、贪喜、彼彼乐者，悉皆增长。身心疲恶……身生苦觉……於未来世生老病死，尤悲恼苦悉皆增长，是名纯一大苦阴聚集。” 所以，严密的说，我爱与境界爱是相互依存，这为缘起互依的现实，且是痛苦的根源。

经中常说有三爱 “欲爱、有爱、无有爱。” 欲爱是指感官刺激的渴求

(Kama-tanha)，这是属於境界爱。有些人对某颜色特别喜爱、却特别讨厌某种颜色，这就是眼根接触色尘而产生的执著；有些人特别喜爱酸辣的食物；却不喜爱甜味，这是舌根對於味法而产生的染著。事实上，我们的喜、怒、哀、乐，好多时候都是由於六根执著於六尘而引发的作用。六根强烈地执著於六尘，往往使它有失去应有的功能。所以，古人说 “五色令人目盲，五音令人耳聋。” 如果我们想知道一个人的内心是否平静、意念是不清淨，仔细观察他对感官上的欲取 (Kamupadana) 是否强烈便可下定论。因为，强烈感官需求，正好反映出人类心灵上的不满与空虚。贪著物质界的美好，执著於色、声、香、味、触，寻求他人的赞美，这都是欲爱的显现。

有爱 (bhava-tanha)，即於有情自体起爱，即自体爱。从爱染出发，不能理解物

我、自他、心境的缘起性，不能契合缘起事相，偏於自我或偏於外境都是苦痛的根源。很多时候，我们想外境迁变、想征外境，可是外境没有改变，或者外境变得更恶劣，我们的心境顿然忧虑不安。更有时外境没有迁变，而我们的心与欲望却不断的改变。结果，便出现求不得之苦。

對於爱染，如约现在、未来二世说、即四爱。第一，为染著现在有的自体爱；第二，是渴求未来永存的自体爱，即后有爱；第三，是现在已得的境界爱（贪喜俱行爱）；第四，是未来欲得的境界爱（彼彼喜乐爱）。由於此四爱，使我们不断地寻求种种的方法以达到自主、主宰他的目标。然而，当我们想占据外界以完成自我，往往却被生活情境所激怒。心智对物欲与境界的染著越强，自我所爱的牵制越多。结果，心灵自由的空间也逐渐减少，痛苦也随之而来。

自古以来，對於身心自体的受染，使我们想尽办法去延生。秦始皇为了要长寿百岁，派遣候生与卢生去求长生不老之药便是一个活生生的例子。求生的意志人人都有，即使要死了，对世间的一切依然染著不舍，临死之前恳切地盼死后的存在（后有爱）。於是我们求生天国或极乐世界、求来生的延续，求子孙香火的延传。如果我们进一步去探讨，也许会惊觉，求死（自杀）也是因为爱染缘故。由於所求的得不到（如 失恋）或长期在逆境中（如 病痛），身心难以调卸，因此对自体感到厌恶。这种变相的爱染，佛经上称为“无有爱”（Vibhava-tanha）。外道邪说有集体自杀的行为，此大患乃由於染著永恒的“我”，绝对的“灵”而造成的。中国的老子，也有“吾有大患，为吾有身”的邪见，这也是一种变相的爱染。

总结来说，无明与爱是生死苦迫最胜的染污法。从广义上去说，爱具有六遍行义，为系缚根本，现生及未来苦迫不自在的主因。此六遍行义简说如下——

（一）事遍行

爱於一切已得未得的自身和境界。於已得的自身起自体爱；於未得的自身起后有爱；於已得的境界起贪喜俱行爱；於未得的境界起彼彼喜乐爱。

（二）位遍行

位是三苦性。於已得苦苦性位，起希求别离爱；於未得苦苦性，希求不和合爱，於可乐法坏苦性位，已得起希不别离爱；於未得起和合爱；於渐衰的苦位法起愚痴爱。

（三）世遍行

於过去世，起追忆遍随行爱；於未来世起希乐行遍随行爱，於现在世，起耽著行遍爱。

（四）界遍行

界是三界——欲、色、无色界。

（五）求遍行

由贪爱遍於三界起欲求、有求、邪梵行求故；因欲求力，不解脱欲界缠，招欲界

苦；因有求力不能解脱离三界烦恼、招色界无色界；由邪梵行求力，不能了生死欲求通善染、有求唯善、邪求遍善染。

（六）种遍行

种是种类。即希求后有爱、无后有爱，遍行於常断见的妄执见故。

佛法以缘起去探讨，发觉世间是无常、无我的，若要离苦得清净安乐，不但要离欲爱，有爱也要离无有爱，能超越一切情的困缚。在众多的宗教学说中，也只有佛教透过缘起的认识，发觉爱染是痛苦的根源、生死轮回的推动力，这便是集谛的根本教义。

（五）业力与轮回

集谛体性的第二部份是烦恼增上所生的业，也就是有漏业。不与烦恼相应的无漏业，不是集谛所摄的。

印顺导在《佛法概论》中说，业说为佛法应有的内容，但在佛世似乎还没有重厘的地位。到“中”与“增一”、“长阿含”才特别发挥起来。业是“作事”的意思，它的总相，即思业与思已业。思业是内心的种种分别思虑，心性界的造作，也被称为“行”，正在活动的思业；思已业即由分别思虑的意业，由身和语表现出来的造作。《集论》说“思已业云何？谓身业、语业、意业。”

有情众生的身心动是依相续，活动不已的，而一切活动都是从情爱为本的思心所引发的。由活动所引起的劫用，我们称之为“业”。比如，当我们的六根接触六尘时，六识立即生起。此三法和合触；触已受；受已想，想已思，思已行。身和语的造作便是思的结果。

在身语意动作时，当下即引起业力。由此可见，业是经内心与身语的相互推移而渗合了的。身语的造作，也是我们所觉的行为，一般上要经过两个阶段。第一个阶段，先考虑，其次决定。然后，才发为动作。这些动作是善是恶，主要决定於内心。但也有一种造作，无所善恶，叫做“无记”或“非故思”，如举起杯子的动作。

《瑜珈师地论》第十九卷说“故思所造业者，谓先思量已，随先思量已，随寻思已，随伺察已，而有所作。……若异此业，是即名为非故思造。”印顺导师在《佛法概论》中指出，行与有为、业、作（力用），字根是同一的。行是正在活动著的；有为是活动所成的；业是活动的见於事相；作是活动的力用。

佛法以有情为本，所以世间诸行，不外乎情爱为中心的活动。佛说“有情的一切，由有情的思想行为而决定。”这娑婆世界虽是不竟圆满、有所或缺，但佛法以为，世间的一切苦恼与不理想，可以从有情自己身心合於因果事理的努力中去

完成。可见，佛教的业力说，确信自己身心行为的价值，是自力而非他力。佛法重业感不但不会成为消极宿命论者，反而会以更积极的态度去认清客观的生活环境与各种主观的条件，摆脱杞人忧天、患得患失的心理。当逆境与苦难来时，我们知道那只是个驿站，只要能时时保持醒觉之心，并从身心合理努力中不断地提升与净化自己，在过去世中所造下的种种善因，随著恶果报应后，吉祥如意便会接踵而来。相反的，当顺境来时，我们知道要珍惜因缘并及时种下更多的善因。如果我们盼望将来会更好，当下便是创造因缘的最佳机缘。

佛法以为五趣有情各有“总报”和“别报”。总报即各趣有情得到的色心相续。如生为人类，人与人的长相是一样的，人的根身之构造，感官的认识大致相同。引发总报的强业名为“引业”，成满别的业，名为满业。《杂集论》谛品中说“引业者，谓由此业，能牵异熟果；圆满业者，谓由此业生已，领受爱不爱果。”印顺导师在《佛法概论》说，人与人之间的差别，如相貌不同、贫富不同，是过去满业与现生业使然。若从引业所感的业果说，人类的主要本质是平等的。引业所感的果报，此生是没有改变的可能，但现生业便大有改进的余地。所以，佛法重视业力，更重视当下的因缘。

业力的类别，尚有“定业不定业”和“共业不共业”的略说。在《瑜珈》第九十卷说，定业是故思所造的重业，轻业者为不定业。无论善业或恶业，都有轻重的差别。《瑜珈论》第九十卷说“由三因缘令业成重。一由意乐故；二由加行故，三由田故。”举个例子来说，当我们讨厌一个人并生起瞋恨心，接著想尽种种手段去报复，这种由极猛烈的意念，对于所作的事情寻思伺察而起的造作称为意乐，是重业。对我们所念的事业，不断地去作，很殷勤去作，这叫“加行”。我们不断种下恶的因缘，恶的果报显现时，也必然是严重的。若于自己有恩的有情，尤以父母，无论作善行恶行都成重业，这是重业的第三因缘。与上所说相违的所作业，则名为轻业。

尽管业有定与不定业，但佛法告诉我们，制造业力，改善业力和承担业力的果报全靠我们自己。《中含经》上说“即使是重大恶业，如能修身、修戒、修心、修慧，重业即轻受而成为不定业。”这好比一碗很咸的汤，不断地加入清水，汤水虽有咸味也不会太难喝了。所以说，佛法注重业力的感召，更重视现生及当下的进修与净化，强调一个合乎伦理道德与良知的生活准则去创造更美好的生活因缘。印顺导师在《佛法概论》中也指出，定与不定，还在我们自己。惟有不知忏悔、不知作善业，这才真正的决定了，成为定业难逃。

依自作自受的法则，自己所作所为应自己承担，但这世间是一切有情共有的，况且在相依互存的世间，个人的一举一动，直接与间接地影响他人的清净福乐从影响于身说，即不共业，令有情世间成种种差别业，不为其他有情所受用。从相互

影响说，即是共业。所以共业是能令器世间成种种差别的共同业力。山河大地、日月星辰的形成，便是有情众生的共业所召。

佛法的业感说是贯通三世，而有情的三世流转是成立於无常、无我的缘起观上。在无常无我的身心活动中，生命是延续（不常）不断的，而且有无数性质不同的业力在增长或消灭。虽同时有种种业，但今生引业所感的业果，规定了此生的特性。若生为人类，活动的圈子是人群。过去的一些业，有些因缘不具足，未成满业。过去的另一些业，因缘具足时现成满业。这业类所规定一期生存的能力、即是“命根”。这一生死灭了，从前及现生所造的业，由“后有爱”的熏发，有占有优势的另一系类业，重新发展，和合新的身心，成为又一有情。有情的生死相续，是这样的一生一生延续不已。《阿含经》上说“慢不断故，舍此阴已，与（余）阴相续生。”慢与爱欲是相关的，其共同通就是对自己生命执恋的后有爱。值得说清楚的是，佛法三世延续，并非有一不变的主体，一切都在生灭不居，只不过是某一业系得势了，出现一身心和合的单位。因为没有永恒不变的身心活动，所以并没有任何不变的“我”从这一刹那到另一刹那。生命本身只不过是身心变化而相续不断的一个系列现象。它就像一盏澈夜长明的灯焰，从初夜到天明，非同一焰，也不是另一焰。以，印顺导师说，佛教缘起的业感论，没有轮回主体的神我，没有身心以外的业力，仅是依於因果法则而从业受果报。佛法所说的生死流转，三世延续，要这样去理解！

一些佛教学者，如说一切有及犊子系的学者，以补特伽罗，为轮回的主体、缚解的连系。然而，若说补特伽罗是真我，这是常住或无常？若是常住，应没有生灭，又怎能在生死中流转？若说补特伽罗是无常，又怎能从有漏到无漏？真我尚不能流转还灭，何况是假我？

大众及分别说系的学者，以心心所法建立有情，说明流转还灭，说此心性本净，为客尘烦恼所污染时，其相才成为不清净。但是，从性相一贯性去观察，本净的心性，怎会现起染相来？大乘的唯识论者，分别为自性虚妄赖耶为流转还二律的主体。可是，迷妄的阿赖耶中，一向没有清净法，怎能生起最初的无漏？若流转还灭的主体是赖耶，那赖耶的功能与外道神我，究竟有何不同？至於真常唯心者以如来藏为一切法的本体。从本性清净的如来藏，又怎会为杂染所染呢？若杂染所染，而其净性仍不变，怎能构成生死？佛以正觉的缘起说，破斥大梵说，建立正确的流转还灭，真常唯心者却又以变相的大梵——如来藏惑众。假使不是性空而缘起、缘起而性空，流转不得户，还灭也不得成。

杂阿含经上说“眼生时无有来处，灭时无有去处。如是眼不实生，生已还灭，有业报而作者，此阴灭已，余阴相续，除俗数法。”大空法经说“彼见命即是身者，梵行者无有；或言命异身异者，梵行者亦无有。”说五蕴即是生命的主体，

或说五蕴外另有主体，这都错误的见解。

一切法都是因缘和合而生，因缘离散而灭。若不能通达生死本空、涅槃非有，那就生死永不能了、涅槃永不能证。但了生死的证涅槃，决不是有个实有的生死可了，也不是有个实有的涅槃可证。所以，涅槃是非因亦非果，而是超越因果，悟入本性空寂的生死实相。生死本空而空的涅槃，如虚空的明净无碍，没有彼此的对立，一异的差别，生灭的动乱，热恼的逼迫。所以，佛法的修习者，应从缘起性空的正观中，去除幻化的生死、证觉幻化的涅槃才对！

（六）正觉缘起观

前面我们说过业力说在佛时没有重要的地位，但为了纠正当时异端学说并引导他们迈向正途，从通俗的需要，不得不融摄业报轮回思想，并作为理解佛教根本教义“四圣谛”与“缘起论”的基本认知。

佛说的因缘论，是以有情为中心，论及自他、心境与物我。释尊也是在菩提树下悟彻缘起性空的法则而成就无上正等正觉。所以，缘起观不单单是佛教的世界观，亦是宇宙人生的真理。它不是释尊的创作而是绝对的真理。杂阿含经上说“若佛出世，若未出世，此法常住、法住法界。”又说“见缘起则见法，见法则见佛。”缘起法便是佛的法身慧命。佛陀的立教，是以缘起为大本。这是不共其他宗教学说的唯一特质。

什么是缘起？广义的说，组成事物的主要条件，我们称它为“因”，次要的条件便称著“缘”。世间上每一法（事物）的生起都必须具备某些条件。凡是能为生起某法的条件，就是此法的因缘。因缘具足时，法即生起，因缘离散时，法即是还灭。所以，杂阿含经上说“有因有缘集世间，有因有缘世间集，有因有缘灭世间，有因有缘世间灭。”释尊初转法轮，开示“四圣谛”，即是杂染因果的解说。四圣谛的前二谛，苦与集便是“流转因缘”。后二谛，灭与道则是“还灭因缘”。

有因有缘世间集 — 流转因缘
└ 苦
└ 集

有因有缘世间灭 — 还灭因缘
└ 灭
└ 道

简单的说，流转是由重复生死而招集业惑；还灭则是脱业惑生死趣向涅槃的意

思。在原始的典中，有不同的方式表示缘起法，最根本的是“此有故彼有，此灭故彼灭；此生故彼生，此无故彼无。”除了以上“流转”与“还灭”二支，经典中亦提及四支、十二支等，但最为广说的是“十二缘起”——

(dvadasanga-pratīyasamutpada)在十二缘起中，说明生死苦聚一面的便是“流转因缘”，而苦之止息则是“还灭因缘”。说明世间杂染因果相生的流转因缘亦称为“缘起支性”，说明超越世间的清净法之“还灭因缘”亦称为“圣道支性”，这是佛法的两大理则。圣道支便是“八正道”也被称为“古仙人道”。不论是过去、现在或未来，显密、大乘或小乘都必须依此八正道去实践才有可能超越世间杂染的清净法。佛法中的“中道行”指的便是八正道。值得一提的是，因缘有杂染与清净。杂染的因缘即缘起法，释尊所说的缘起是不通於清净的。佛教的缘起观主要不是为了解世间的现像关系，而重於指出生死苦的根源，以及离苦得清净安乐的正道，并於中道行中修行而证果。释尊四十五年的弘化，何尝不是从实践的立场来开示缘起论？

缘起法的定义是“此有故彼有，此生故彼生。”。“此有故彼有”显示同时的因缘相互关系，“此生故彼生”则显示异时的因缘相互关系。但佛说缘起定义时，对那“有”的存在之一切，是如何表示出来呢？这就是“无明缘行乃至生缘老死”的解说。所以，缘起的内容便是十二因缘——“无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老病死。”这是有情在无限生死延续中的必然过程。十二因缘可以由无明顺序去观察行、识……生、老死。这样由因至果的观察名为顺观 (the progressive observation)。但是，依据《长部大缘经》的解说，佛陀开示十二因缘观，是先由老死之事实追溯至无明。这是逆观；又称为往观 (the regressive observation)。现在，让我们以逆观去探讨十二缘起法。为了方便解说，我们把这十二支分三节来解说——

A 逐物流转——包括爱、取、有、生、老死病五支。人自呱呱落地后，随著日子消逝而逐渐老化，最终还是“难逃一死”。尽管有些人长寿、有些人早死，但生了毕竟会死。有生必有死，这是事待理成，缘起必然性。有情为什么会生起呢？由於“有”。从业力的观点看，有是指“业有”与“报有”。又有些人认为“有”是由贪爱或捨离、欣悦或厌捨所引发之潜伏力积蕴而成的。印顺导师在《佛法概论》中说，有指过去业力所规定的存在体。何以会有？由於“取”——欲取、见取、戒禁取、我语取。

执特生命内在的自我，叫我语取 (Attavadupadana)。由此我语取为根本，通过六根向外奔放并执取客观的五欲成为欲取 (Kamupadana)；若向内在心灵探索、执取种种的颠倒梦想，这便是见取 (Ditthupadana)。一个人在行为上有了瑕，还有挽救的机会。若是在思想观念上偏邪不正 (见取)，解救之道就更难了。这说明了为什么有了先入为主观念的外道邪说很难理解佛法的缘故。佛法强调正见

与正思惟，因为我们个人的修身立业，社会的清净福乐，世界的繁荣和平，在很大的程度上维系於我们是否有正确的思想观念。

人类在思想上的执著，好多时候是受到传统习俗的束缚和宗教教条的影响。执迷於传统与宗教教条，把那些不是解脱的真因执为真因，佛法称之为戒禁取

(Silabbatupadana)。有情众生执著於自体与境界、所喜欢的，想占有它，所厌恶的则避之唯恐不及。这种染著於自体与境界染著於过去未来的心态，导致执取趋求。憎爱之心（欲爱、有爱、无有爱）及其取舍之行为便产生业果，不得不生、不得不死。其实，这便是苦与集的主要意义。

B 触境击心——包括识、名色、六处，触、受五支，是由过去的“无明”与“行”的现世果报，而由此遂有“爱、取、有”三支。由於苦、乐、忧、喜等情绪的领“受”，以才引发爱染，进而产生烈的舍弃行动——“取”。在谈“五蕴观”时，我们知道六境、六尘与六识三和合就产生“触”由触，才有反应对像而起的领受。十二支中的触，专指与无明相应的触，所以离不开有情的自体——“六处”。

从另一个角度去看，十二缘起中的识、名色与六处事实上说明根（六处）、境（六尘）、识三者。名色是婴胎初凝，还没有完六根阶段，由“识”的执持才能不坏而增长。有情众生在一期生命的流转中任何一个时间与空间都不开“识”。名色以识为缘，入胎、住胎、出胎以及命的延续都赖於此“识”。所以，俱舍论说

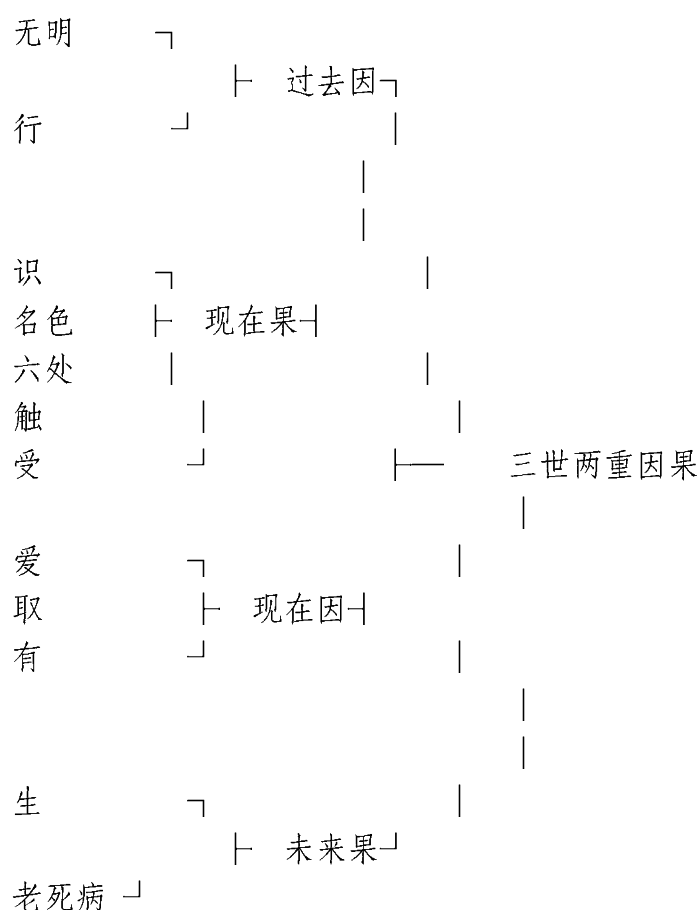
“当有生支，即如今识”又说“是知老死，即如今世名色，六处、触受四支。“识、名色与六处三者互有亲密的关系。但这种关系不一定是前后的关系，因为识也要依托名色才能起作用。识是由表层与潜在意识构成的“识体”而“名色”则是“识”的识知对像；六尘恰为六识的识知对像。所以，《杂舍》经上说“譬如三芦，立於空地，展立相依而得竖立，若去其一，二亦不立；若去其二，一亦不立，展转相依而得竖转。识缘名色，亦复如是，展转相依而得生长。”从识到受，五支，说明现实心身的活动过程，不是说明生死流转的根源。

C 无明缘行——“行”，伴随善恶心理意识，而由无明产生了贪（欲）、瞋（忿怒）、痴（愚昧）等“意行”；妄语、恶口、两舌、绮口等“口行”和杀生、偷盗、邪淫等“身行”。有人以为只要不被发现，为恶不足为虑、为善不足取。其实，只要我们起心动念，则“行”的影响力将累积不会消失。在一切的创造性中，就感果报的力量说，唯有行业最胜。

应该关注的是十二缘起的“识”包含精神的主体（心王）及其潜在[的作用。在谈“五蕴观”时，我们说眼根接触花（色尘），生起眼识。但眼根所看到的只花的影像映入眼里（纯粹的感觉），但经过想蕴便能起辨别作用，这由过去对花的认识，而这种经验的记忆回复了我们对花的认识，完成了整个认知过程。在产生

辨断之际，这“潜在意识”扮演著极重要的角色，它是过去种种作为的具体结果。以，“行”是过去所作所为的总和而“识”却是“行”的结果值得一提的是“识”，不管是表面或潜在意识都不是永恒不变的。

总结来说，“识”、“名色”、“六处”、“触”与“受”五支是由过去的“无明”与“行”的现世果报。由此遂有“爱”、“取”、“有”三支，进而招引“生”、“老病死”三支。古人总撮一颂说“无明爱取三烦恼，行有二支属业道，从识至受并生死，七事同名一苦道。”这就是“三世两重因果论”。



从缘起法，我们知道一切法都有其前后程序的必然性。有因有缘，果报定会显现。十二缘起，很的说明了流转生死，苦迫轮回的一面。但佛法求知世间的真相，目的不外是为了消除苦迫的原因，以依缘起而指出还灭因缘。如经上说“此无故彼无，此灭故彼灭。所谓无明灭即行灭……纯大苦聚灭。”苦集灭便是涅槃的真相，离爱欲、离杂染而达到寂然不动的境地。这便是灭谛。

值得探讨的是，在这生生死死无限的流转中，我们怎样才能截断众流，达到甚深广大的彻底解脱呢？换句话说，十二缘起支，应该从何处下手呢？一般以为，还灭，不自“无明”下手，因为它是根本而深细的，是最后断处。所以应从“爱”与“取”二支下手。这主要是经典上说爱欲是生死击缚的主力。然而，无始迷妄的爱染是根深蒂固的。假使断爱不是经过正见的如实观察、正思惟，行者岂不是可以从甚深禅定中断除欲界烦恼而不必“正念与“正见”？若从“取”下手，而不先“断爱”与培养“正见”，这只不过是一味的压抑，而那些勤修戒律的行者不必正知正见也可解脱？《杂含》卷八第二零三经中，佛告诸比丘“能断一切法者，则得正智。”释尊时代，也有比丘不必修禅定而由慧解脱。所以，断无明才是下手还灭的起点，也是究竟证灭终点。

依据原始佛教圣典，当时的外道以为禅定境界如色界定、无色界定为涅槃。佛陀所师的阿罗摩仙人（Alara-Kalama）和郁头迦罗摩仙人

（Uddaka-Ramaputta）各以无所有处定及非想非非想处定为最高的涅槃境界。释尊依他们修习，很快就达到这些境界，但出定时仍旧无法使法清净安逸。因此，他放弃苦修。最后，在菩提树下，透过缘起法体悟宇宙人生真理，成就大智慧而趣向涅槃。可见，断无明，生智慧才能真正截断众流，达到究竟解脱。所以，般若波罗密多心经说“三世诸佛，依般若波罗密多，心无挂碍，无挂碍故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”般若实为一切善法的根源，没有般若因行，便没有无上偏正觉。所以，般若经上说“般若是诸佛之母。”

另外，十二缘起说“无明缘行、行缘识……。”那，无明灭了，“识”是否亦灭了不存在呢？其实无明灭了，由恶行所引起错误意识消灭了，除去无明阿罗汉圣者依然有“识”、“名色”、“六处”只不过不再为无明所缠缚。这也意谓著涅槃是在今生今世可证得，当下可以完成的完美人格。如果死后才得证得，尽管是如何崇高，却是一无用处，没有多大的音义。所以，佛教不同於其他宗教哲学相形，因为佛法肯定“当下”佛法的中道行，重视“自知自觉自作证”。释尊证悟涅槃后，其他数以百计的弟子依著释尊所指示的“八正道”去修行也同证正觉、共沐法益。所以说，佛法是“能闻、能修亦能证”的宇宙人生真理，不是虚幻的玄说。佛所说的涅槃，玄奘大师译为圆寂，是指那超越纷乱、烦嚣的、束缚的一切，也就是正觉的完成。在无可形容、无可名称中，称之为不生不灭。

也许有人会问，涅槃在现生可得，那，佛与阿罗汉在生时，肯定还有身、语、意造作，为什不会成感招生死的业力？原来圣者的造作除了是纯善，而且是通达“无我”的。生死由业，业由烦恼，烦恼的根本是我见。凡夫的造作以我见为中心。我见不破、生死问题永远不能解决。圣者们断了无明，不以“我见”为中心，故没有“后有爱”。

另一个必须解开的迷惑是，经典上清楚地指出，即使经过百千劫，业的影响力不会消失。生生世世我们都在造新业，怎能突然了生死而不受苦果呢？这主要是因为业要感果，还要有助缘。业力所以会感召生死果，因为有烦恼的助缘。如断了烦恼，没有助缘，业力也就无从生果了。

至於涅槃的境界是怎样的，这是超越语言文字的譬喻，只能由实证而得受用。为了要增强行者对涅槃的欣羡，使其从而努力於实证之途，佛陀不得不说。以无论是谛论或表论都是方便说。经上说“灭者即是不可量。”涅槃（灭）是无分量的，无数量的，无时量与空量的。也有经典，描写涅槃为“常乐我净”，这里的我是自由自在的意思。曾经有人问禅师有关涅槃后的境界，禅师说了这一个有趣的故事

“有一天，青蛙妈妈从陆地上回到水里，告诉小蝌蚪们有关陆地上的事迹，说陆地上的空气太好，太多虫子吃，可惜的是小蝌蚪却不知妈妈所云，无法相像，直到它们长大变成青蛙，跳出水里到陆地，才恍然大悟妈妈所说的是什。”所以，只要我们肯依著圣者所指示的方法去修，必能与圣者们共沐法海。届时，我们便能清楚，
涅槃的境界是怎样的了！

（七）古仙人之道

佛陀揭示人生苦迫的现象与原因后，接著便慈悲地指出离苦得清净大安乐的修持法门，让大家共趋解脱。

然而，真理是超越语言文字的解说，法性是无相的，是心思所不及的。但为了使入趣向法性，佛陀不得不从不可说中作方便说。所以，佛法的修习，如果只停留在文字上的修学是不够的。从经典中认识佛法也只是片面的认识。佛法的内涵要义，必须由实践中去体悟，行者们唯有依佛陀所指出的方法去修持，亲证缘起法才能真知灼见佛所说，“如人饮水、冷暖自知。”

事实上，佛法在谈理论之际，处处都强调实践的重要性。八正道的正见与正思惟虽较偏於理论性，但佛陀却要我们从人生实相的正见中迈向更圆满、更进步的境界，这可以从正语、正业、正命、正精进与正念中看出。所以，佛法注重理论，更重视实践，但佛法的实践，必须是建立在正智正见的理论上。盲目的修持，并不是佛法所赞叹允许的。所以说：“信戒无基，忆想取一空，是为邪空。”释尊的教导修行，不外乎依法而行，行到法的体证。

从另一个角度去看，佛法虽从有情说起，但还是以人类为中心。经典上清楚地说明

出只有人类才能修行成佛，因为人类具备了成佛的三大条件，即惭愧心（梵胜行）；智慧（忆念胜）、勇猛精进心（勇猛性）。而且，苦乐参半的人间是激发人们学佛的主要因素。由此，佛教的德行，佛教的教化，必定是为了净化人类思想与行为，以人生的和谐、福乐、清净为理想、为标准。印顺导师在《中观今论》中说：“这一佛法的核心——人生进步、净化以及完成的实践，佛典称之为道。”所以，道（marga）除了指证悟之阶次，在四圣谛里更指止苦趋向人生圆满的途径。

佛陀在初转法轮时，开示不苦不乐的中道，共有八支，又称为八正道。为什么以八正道此单一名词来代表呢？因为这是趋向静寂涅槃、圆满人生不可分割的途径，缺一不可。印顺导师在《佛法概论》中说：“佛法以八正道为德行的总纲，这不是孤立的、片面的，（而）是完整的、关联的，是相续发展、相依共存的，是知与行，志向与工作，自他和乐与身心清净的统一。”其实，这种关系不仅是八正道，佛教的其他修持法门亦然。如“六度相摄品”，显示每一波罗密相属相摄的关系。戒定慧三学也是不可截然划分的。所以，八正道的修习是同时并进，没有前后的次序。

在增支 Anguttara Nikaya，佛告诸比丘：“若没有身、语、意的戒行，绝对不可能有正禅定、智慧也无以生起。”身、语、意的戒行，其实就是八正道里的正语，正业与正命。可见，每支圣道都是相辅相成的。

前面我们说八正道是“古仙人道”，因为不论过去、现在或未来，显密、大乘或小乘都必须依此八正道去修持才能解脱生死。《长含游行经》上记载，佛临入灭时，曾对须跋陀罗尊者说：“若诸法中无八圣道，则无第一沙门果、第二、第三、第四沙门果。以诸法中有八圣道故，便有第一、第二、第三、第四沙门果。”如来虽随机逗教开示了种种的修持法门，但每一法门的修持都不出於此八圣正道的。依此八正道，有情众生才有了脱生死的可能。三世诸佛也是依此古仙人道修习，才证得阿耨多罗三藐三菩提。

但是，为什么“八正道”又被称为“中道”呢？有人说，中即是不流於极端的纵欲，也不流过甚的苦行，在此苦乐之间求取折中的态度。然而，如果我们仔细地分析便会发觉人们偏於纵欲或苦行都是情意的。当我们纵情无忌亦无法解脱时，便会转向克己的苦行。但纵欲与苦行都是源於情识的妄执，不能彻底地了脱生死。释尊在正智正觉中发现自我和世间，唯有以智为前导，才能圆满人生，成就人生的理想。所以，印顺导师说“不苦不乐的中道行，不是折中，而是从正见为本白实践中，不落於情本的苦乐二边。……这包括了最初发心乃至向上达到究竟圆满的一切过程。”

中道的本义，可约为二种。第一，中实，所谓“以中为名者，照其实也。”意思说，以正见为前导，在实践中如实志观照一切法的本相。第二，中正。佛法依缘起法证得宇宙人生真理，又依缘起而显示中道行，把握这普通性，安然性与必然性的根本法则才能开展人生的正行。中实与中正，是相依相成的。

八正道的简义解说如下

(一) 正见 (Samma-ditthi) ——正见，不是一般人所说的正确了解，而是正确的知见。换句话说，八正道的正见是澈见缘起法、四圣谛，现证法的设若。有人以为，只要相信有善有恶、有业有报、有圣有凡，有前生后世便拥有正见。其实，这些只不过是对其课题的了解而已，金能说是“事见” Anubodha，是不很深入的见解。尽管如此，这样的见解是重要的，它可以使我们远离世间的一切邪见，是修习佛法，趣入深观真知灼见的最基本条件。

从广义上去说，佛法可分为“证法”与“教法”。证法是佛陀内自修证的境界，是中道行、第一义谛，不能以语言文字思量来表达。教法则是佛陀悲怜有情众生，於无分别中起分别，於无言说中而起言说，善巧方便地去引导有情众生趋向解脱之道。对於教法的认识是重要的，因为没有慧根善报的凡夫，唯有依“教法”按部就班去修习，才能由广到专精，由浅至深去澈见缘起法，达到真知灼见宇宙人生真理的目标，而趣向“正法”。

八正道为什么以正见为前导呢？首先，正见是一切善法的基石。有了正见才能远离颠倒梦想。以，在增支部里，佛说“比丘们，正见是一切善法的前驱。”佛法重视实践，更强调以正见为前导才能开展一切善法。

第二、八正道的修习，最终的目的也是为了澈悟缘起法，趣向涅槃。当我们了悟四圣谛与缘起法，这才是最根本、最究竟的正智正见。简单的说，八正道以正见为前导，也以正见为最终的目标。所以，印顺导师说，佛法是依法见法的德行，依真理而发起德行，依德行去体见真理，真理与德行的统一，达到理与智、智与行的圆满，这就是佛法崇高的目的。

二、正思惟 (Samma-sankappa)

正思惟所表诠的是对一切众生的爱护及离欲取的思惟，即是发挥慈悲喜舍的精神。

根据原始佛教的圣典，正思惟是时时刻刻保持醒觉的心，远离忿怒、暴力与不良的音图，同时忆念出世正法 (Renunciation)，具足清净慈悲喜舍与无挂碍心。换句话说，正思惟要我们不逾规越矩，认清自己的本份，以正确的心态去接事待物，并善巧；便地安立种种名言以教诲开示他人。

在佛法的八正道中，有了正见与正思惟，则身、语、意之造作都能纳入佛法正轨了。

三、正语 (Samma-Vaca)

正语的具体内容是不妄语、不两舌、不绮语、不恶口（不离间）。金刚经上说，佛是正语者、实语者、如语者，不妄语者、不异语者。正语者，不仅仅是消极的不作为，便必须积极地以真实语，就事实的需要以化导他人。爱语、同事、喜捨、利行都是正语的内容。

古人说 “君子一言，驷马难追。”，吾人发言不可不 “三思而后行”。如所言无益，不如保持 “高贵的缄默”。

四、正业 (Samma-Kammanta)

正业是符合佛法与社会道义而和平的行为。在谈集圣谛时，我们说业是经内心与身语相互推移而渗合了的。身语的造作，也是我们所觉的行为。但身语的造作，主要决定於内心。所以，从另一个角度去看，“意业”其实是借诸“口业”与“身业”而振现出来。若有正见与正思惟，必能引生正语与正业。由於正业，往来进止，正行具足，能令见闻的人，了知证理者有戒清净。

五、正命

正命是不从事於他人有害的职业。如贩卖军火武器、醇酒 毒。在正命的原则下，一切造作必须是有益於作者本身、自然界以及有牵连者。假如是对作者本身无益 无害，不存己见，但为利益众生故（如办慈善机构等职业），这都是正命。取诸于社会，用诸于社会的精神是值得鼓励的。

在佛法，有五种邪命生活。一者、为利养故、诈现奇特；二者、为利养故、利数自说功德；三、为利养故、占相吉凶为人说法；四者、为利养故、高声现威、令人畏敬；五者、为利养故、称得供养，以得人心。

六、正勤 (Samma-Vayama)

根据原始佛教圣典，正勤是以坚强蓬勃的意志和正确的努力去实践八正道。正勤亦称为正精进，以由四方面来谈

- A 已得善令增长
- B 未得善令生起
- C 已得恶令断灭
- D 未得恶令不生

七、正念 (Samma-Sati)

就是对於身体的活动、情绪的感受、心智的活动思想见解等法，精勤观照，忆念不懈。

在佛法里，正念与正知常相提并论，二者都是指相同的心理状况。观察一切事物皆是无常、无我、不净，都是不离於佛法，念念清晰分明，这是正念；时时刻刻保持醒觉灵敏性，仔细观察这是正知，由有正念，不忘失正止、正举、正舍相，永不容受掉举等随烦恼。

八、正定 (Samma-Samadhi)

传统的说法是以四禅为主，通过禅定来安顿身心。

在佛教的教义中，虽有许多德行的项目，但都出於八正道。部派佛教把原始圣典的各种修持法门组合成诸如卅七道品。事实上，其中不乏重复的部份。例如七觉支中的精进觉支，与四正勤及八正道的正勤，五的精进根、五力的精进力，四如意足相等；四念处则可贯通於五根的念根、五力的念力、七觉支的念觉支、八正道的正念。

由此推知，卅七道品的各个体系只不过是适应各种不同根机的不同修行法门。印顺导师在《佛法概论》清楚地指出，“四念处”即正念的内容；“四正勤”是正精进的内容；“四圣种”是正命的内容；“四神足”是正定起通的内容；五根、五力即正见、正志相应的净心。

另外，八正道的总体，也是次第修行的三增上学。以三学来论：八正道，正语、正业与正命是戒学，正念与正勤是定学，正见、正思惟是慧学，正精进则贯通三学。三增上学的层次，如阶梯的级级相依，不可缺一。依戒可修得正定，依定才能够修慧，修慧才有可能解脱。

值得说清楚的是，根据佛法的本义，禅定是要通过修习的，受持戒行不於禅定，修得禅定也不等於发慧。但以戒行为基础，有助禅定的修习，以禅定为基础，於定心修习观慧、慧学得以成就。所以，慧学虽是建立在定学的基础上，但慧学并不是禅定。如说依戒得定，依定得慧，这是完全误解了佛法的行证意义。不然话，那些甚深禅定的外道，岂不是个个都能断烦恼，了生死？

结语

释尊初转法轮时，先说四圣谛八正道后，乔陈如五比丘立刻把握佛教的人生正见而得法眼净 (dharma-caksu)。接著，他们又坐禅观察思惟五蕴无常、苦、无我，彻底体悟，证得阿罗汉果 (Araham)。

佛说四圣谛八正道，事实上是对这现实，有所或缺，不尽圆满的娑婆世界，提出正确的见解并指示确的修持方法，以彻底解决一切苦厄。实在来说，佛法的修持是注重在自我身心的解放，但除苦必须先解知其根源。致苦的原因虽是错综复杂，释尊以大智慧悟透言主要是原於有情内心上的错误（欲爱与我见）与其引生行为的错误，由惑起诸恶业而感召生死苦果。

在十二缘起的教说中，释尊阐明生命之流转，都是因爱见与行为的错误而引生的。因此，解除痛苦非先从建立起正见和改造内心上的爱欲不可。这一次改造的方法，正是释尊所指示的“古仙人之道”。依此八正道修持，不断地在因果现事的关系中，深入去观察与体验安然，普遍且必然的真理，进而趣向究竟涅槃。所以，八正道之德行完成也是爱与无明的灭绝，人性的圆满。

“月可令热、日可令冷、佛说四谛，不可令异。”佛说四圣谛是真实不虚！