

第八章 中觀之諸法實相

第四節 因、緣、果、報

（pp.166-180）

釋厚觀（2014. 5.10）

壹、「因」與「緣」（pp.166-167）

（壹）「因」與「緣」聯用

先說「因」與「緣」，梵語雖是兩個字，但在《阿含經》裏，常常聯用，似乎沒有什麼不同。如說「二因二緣，生於正見」¹，二因二緣，即是「多聞熏習」與「如理思惟」二者。由此觀之，因與緣不能說定有差別。

（貳）「因」與「緣」之差別（p.167）

一、從文字使用的習慣去考察（p.167）

但從文字使用的習慣去考察，也可以說因與緣有一些差別。如處處說為「因果」，而不說為「緣果」。又只見名為「緣起法、緣生法」，不曾見名為「因起法、因生法」。

由此名字的應用不同，可以看作：

「緣」：約法的力用說——古人解說為「有力能生」，凡此法於彼法可有作用，即名之為緣。

「因」：約法的性質說，如世間有種種差別，各有相生相依的關係不同，即成各各的因果系。

所以因有顯示法體的性質，緣從力用而得名。

二、依梵文的《中論》考察（p.167）

還有，依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：

- （一）是緣起（*pratītya-samutpāda*），
- （二）是四緣²中的因緣（*hetu-pratyaya*），

¹《中阿含經》卷 58（第 211 經）《大拘絺羅經》（大正 1，790c28-791a3）：

復問曰：「賢者拘絺羅！幾因幾緣生正見耶？」

尊者大拘絺羅答曰：「二因二緣而生正見。云何為二？一者從他聞，二者內自思惟；是謂二因二緣而生正見。」

²（1）四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

（2）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.65-67：

「因緣」，在大乘唯識學上，說唯有種子生現行，現行熏種子是因緣。但有部說因緣，體性是一切有為法，在有為法作六因中的前五因（同類因，俱有因，相應因，遍行因，異熟因）時，都名因緣。意義是能為親因的緣。

「次第緣」就是等無間緣，體性是一分的心心所法。前念的心心所法，能為次第的後念心心所法生起之緣，所以叫次第緣。有部的因緣，是通於三世的，次第緣則限於過去、現在，因為未來世的心心所法，是雜亂的，還沒有必然的次第性。過去、現在中，還要

(三) 是因與緣 (hetu, pratyaya)。

因與緣的結合詞，在梵文中少有不同。梵文有一言、二言、多言。

「因」字多用一言，即表示是單數的。

「緣」字用多言，即表示是複數的。

可見「緣」是種種和一般的，「因」是主要的。

一法的成立，必依種種緣而成；在此種種緣中，最主要者名為「因」，一般者名為「緣」。

三、因：主要的，顯體性；緣：一般的，明作用 (p.167)

這樣，因與緣可作這樣的分別：

一、因顯體性，而緣明作用；

二、因為主要的，緣為一般的。

貳、「果」與「報」 (pp.167-168)

(壹) 果 (pp.167-168)

論到果與報，

對因而說「果」，有某種因即得某種果。

(貳) 報 (p.168)

報也是果，不過是果中的特別果³。梵語 vipāka，奘師譯為「異熟」，「報」即異熟的古

除去阿羅漢的最後心，因為剎那滅後，不再引生後念的心心所，所以也不是次第緣。

「緣緣」，就是所緣緣。心心所的生起，必有他的所緣境，這所緣境，能為心心所生起之緣，所以叫(所)緣緣。像滅諦無為等，都是所緣的，可知的，所以緣緣通於一切法。

「增上緣」，不論那一法，凡是有生起他法的勝用，或者不礙其他法的生起，都叫增上緣。這本可以總括一切緣，這裡是指三緣以外的一切。

一切法生，不出此四緣，此外更沒有餘緣可以生法的。所以說：「四緣生諸法，更無第五緣」。

從緣生的一切有為法，不外心、色、非色非心三類。

色法是依因緣、增上緣二緣生的。

心、心所法，依四緣生。

非色非心的不相應行法中，像無想定、滅盡定，有因緣、次第緣、增上緣三緣；不是心法，所以沒有所緣緣。其他的非色非心法，也從因緣、增上緣二緣生。

由此四緣，一切法得生。

³ (1) 五種果：梵語 pañca phalāni。又作五果。……

一、等流果 (niṣyanda-phala)，謂眾生由修不善之故，而樂住於不善，則不善之業轉多，反之亦然；如此則果隨業轉，業與果同，業果相似，故稱等流果。

二、異熟果 (vipāka-phala)，謂眾生以現世惡業招來世三惡之苦，以現世善業招來世人天之樂果；以其異世而成熟，故稱異熟果。

三、離繫果 (visaṃyoga-phala)，即無為果。依涅槃之道力而證之者，遠離一切煩惱繫縛。

四、士用果 (puruṣakāra-phala)，士用，謂士夫所用，即造作之力用。謂於世間諸法，隨依一種而起士夫之用，如農夫因稼而苗稼成熟，商人因貨而獲利；以其依於造作之力用而得，故稱士用果。

五、增上果 (adhipati-phala)，謂眼、耳、鼻、舌、身、意諸根識，由和合照境而成諸事，

譯。異熟，即異類而熟，因是善惡，果為無記。

但這如大眾部說善因感善果，惡因感惡果，即沒有異類的意義。所以，異熟的本意，應為「異時而熟」，即過去的業因感今後善惡的結果。⁴

「報」指果中有善惡性，與一般的因果不同。⁵

佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為「報」。

叁、合說「因、緣」、「果、報」為「因、果」(p.168)

因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名「因果」。

肆、各學派的因果論(pp.168-171)

(壹) 唯識宗的因果說(pp.168-170)

一、唯識宗的「自性緣起因果論」，主要的根據在一「界」字(p.168)

唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」⁶。依唯識義說，眼識的生起，由於眼識的種子；眼識種子對眼識名因，其餘明、空等為緣。這種自性緣起的因果論，主要的根據在一「界」⁷字。

二、「界」之意義(p.168)

(一) 界：有任持自相不失不變義(p.168)

「界」(dhātu)與「法」(dharma)的語根√Dhr相同，有持義，有任持自相、不失不變義，所以「十八界」古譯有名為「十八持」的。

故六根各有增上勝力；如眼根雖有見性，但若無眼識之緣境，則無照用之力，故稱增上果。(《佛光大辭典》(二)，p.1180)

(2) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷121(大正27, 629c4-630b28)。

⁴ 窺基撰《成唯識論述記》卷1(大正43, 238c16-23)：

異熟識，即第八識，名有多義，一、變異而熟，要因變異之時果方熟故，此義通餘種生果時皆變異故。二、異時而熟，與因異時果方熟故，今者大乘約造之時，非約種體許同世故。三、異類而熟，與因異性果酬因故。……若異屬因即異之熟，若異屬果異即是熟，異熟即識熟屬現行，異熟之識熟屬種子。

⁵ 異類而熟：因是善惡，果是無記。

異時而熟：過去的業因，感今後善惡的結果。

⁶ 《攝大乘論本》卷上(大正31, 134c28-135a5)：

略說有二緣起：一者，分別自性緣起，二者，分別愛非愛緣起。此中，依止阿賴耶識諸法生起，是名分別自性緣起，以能分別種種自性為緣性故。復有十二支緣起，是名分別愛非愛緣起，以於善趣、惡趣，能分別愛非愛種種自體為緣性故。

⁷ (1) 印順法師，《中觀今論》，p.169：

「界」字，本義為種類，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為因義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.122：

「界」的意思有二：一、類性，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、種義，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。

《俱舍》說界為種類、種族，也就是這個意思。現在觀六界，是從事相的類性說的。

「持」的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。

（二）《阿含經》的「界」：「種類」義，表明類性、顯示別性（pp.168-169）

在《阿含經》裏，界是種類的意義，一類一類的法，即是一界一界的。

種類，可從兩方面說：

如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類⁸括⁹一切眼。

又從眼界異於其他的耳界等，可顯示眼界的特殊。

所以界義，一在表明類性，一在顯示別性。

約此意義，《阿含經》中說有無量無邊的界，如三界、四界、六界、十八界等。¹⁰細究界字的意義，即是一類一類的，各自同其所同、異其所異的。

（三）說一切有部：主張多元實在論，法的自性早就存在（p.169）

從世間的現象說，世間實可以分成無量無邊的界。

西北印度的說一切有部，偏重於此（阿毘達磨以〈界品〉為首¹¹），即落入多元實在論。

他們以為事物析至不可再分的微質，即是法的自性，即界。各各事物都有此最極的質，故看一切法是各各安住自性的、不失自相的。他們雖也講因緣生，但覺得法的自性早就存在，生起是使它呈現到現在。

（四）經部師及唯識者：「界」為「種族」義，諸法由各自的種子而生現行（pp.169-170）

經部師及唯識者，不同意這種三世實有論，但將法法的自性，修改為法法各有自種子——潛能，存儲於心識或賴耶識中；法的生起，即從潛在的自種子而現行。依經部師，種子即名為界；世親解釋為「種類」與「種族」——能生。¹²

⁸ 類：12.率，皆，大抵。（《漢語大詞典》（十二），p.353）

⁹ 括：包容，包括。（《漢語大詞典》（六），p.562）

¹⁰ （1）《長阿含經》卷8（第9經）《眾集經》（大正1，50a27-28）：

復有三法，謂三界：色界、無色界、盡界。

（2）《中阿含經》卷7（第30經）《象跡喻經》（大正1，464c4）：

云何四大？謂地界、水、火、風界。

（3）《中阿含經》卷3（第13經）《度經》（大正1，435c21-22）：

云何六界法？我所自知自覺為汝說，謂地界、水、火、風、空、識界。

（4）《雜阿含經》卷16（第452經）（大正2，116a8-9）：

云何種種界？謂十八界，眼界、色界、眼識界，……乃至意界、法界、意識界，是名種種界。

¹¹ 如《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1分別界品〉（大正29，1a-13b2），《阿毘曇心論》〈1界品〉（大正28，809a-810b），《阿毘曇心論經》〈1界品〉（大正28，833c-836b）。

¹² （1）《阿毘達磨俱舍論》卷8〈3分別世品〉（大正29，41b21-22）：

何故名為欲等三界，能持自相故名為界，或種族義。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷1〈1分別界品〉（大正29，5a4-10）：

法種族義是界義，如一山中有銅鐵金銀等族說名多界。如是一身，或一相續有十八類

《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」¹³句，種子論者就解說為眾生無始來有種種的種子，故說：「無始時來界，一切法等依。」¹⁴

「界」字，本義為「種類」，同類與別類，由於想像「自性不失」為實有的本來存在，從此本來存在而現行，即引申為「因」義，所以說界為種族義，即成為眼從眼生，耳從耳生的自性緣起。

（五）中觀者：不失自性是相對的，法法皆是因緣的存在（p.170）

1、中觀者對「說一切有部多元實在論」之評論（p.170）

依中觀者說：不失自性，是相對的，法法皆是因緣的存在，離卻種種因緣不可得，決非具體而微¹⁵的潛因的待緣顯現而已。

2、中觀者對「經部師、唯識者自性緣起論」之評論（p.170）

又，若看成各自有各自的種子，於是說有無量無邊的種子，生無量無邊現行，這與因緣說的精神也不大恰當。

佛為什麼要說因緣生諸法？因為法既從因緣生，則在因緣生法的關係中，什麼不是固定的，可以改善其中的關係，使化惡為善，日進於善而離於惡。

若看成自性存在的、已有的，那不是化惡為善，不過消滅一些惡的，另外保存一些善的。唯識學的因果說，是很精細的，但沒有脫盡多元實在論的積習。

（貳）華嚴宗的因果說（pp.170-171）

一、華嚴宗的法界緣起說——增上緣的極端論（p.170）

諸法種族名十八界，此中種族是生本義。如是眼等誰之生本？謂自種類同類因故。若爾，無為應不名界，心心所法生之本故。

有說：界聲表種類義，謂十八法種類自性各別不同名十八界。

¹³（1）《瑜伽師地論》卷51（大正30，581b17-21）：

薄伽梵說：「有眼界、色界、眼識界。乃至有意界、法界、意識界，由於阿賴耶識中有種種界故；又如經說惡叉聚喻，由於阿賴耶識中有多界故。」

（2）《成唯識論》卷2（大正31，8a22-29）：

如契經說：一切有情無始時來，有種種界，如惡叉聚，法爾而有。界即種子差別名故。又契經說：無始時來界，一切法等依，界是因義。《瑜伽》亦說：諸種子體無始時來性雖本有，而由染淨新所熏發，諸有情類無始時來若般涅槃法者，一切種子皆悉具足；不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。

¹⁴（1）無著菩薩造，唐·玄奘譯《攝大乘論本》卷上（大正31，133b15-16）：

無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。

（2）印順法師，《攝大乘論講記》，p.35：

「無始時來界」的界字，指所依止的因體，就是種子，這是眾生無始以來熏習所成就的。「一切法等依」的等字，表示多數，不必作特殊的解說。「由此」界為一切法所依的因體，就「有」了生死流轉的「諸趣」，和清淨還滅「涅槃」的「證得」。依世親論師的解釋：界，是一切雜染有漏諸法的種子。因無始時來有這一切雜染的種子，有為有漏的一切法，才依之而生起。生起了有為有漏法，就有五趣的差別。假使除滅了這雜染種子，就可證得清淨的涅槃。

¹⁵ 具體而微：總體的各部分都具備而形狀或規模較小。（《漢語大詞典》（二），p.112）

華嚴宗的法界緣起說——是增上緣的極端論，達到了一法之生起，其他一切的一切都為此法作緣；所以一法以一切法為緣，一切法亦以此一法為緣。

唯識者所明的界，重在最極根本而又極小的；

華嚴者講界，是極寬泛而又廣大的。

二、印順法師之評論 (pp.170-171)

華嚴宗高談圓融，以一法可為一切法的緣，此一法即圓具一切法，一切法都無不遍在一切法中。

但佛說因緣，那能這樣的寬泛¹⁶，不著邊際！因緣說的主要意義，在指出較主要的切近的因緣來，以便於把握事象的原因所在而予以改善。否則，一切是無量無邊，以一切一切為因緣，這使人從何下手而實踐呢？

故因緣論可不必講到那樣玄妙寬泛，除了某些主要的因緣外，其餘的一切雖間接有關，但在此法存在於此特定時空中，這一切的一切，並不是都與此法存在有必然關係，有些簡直有等於無。

有些學者，讚美圓融，於是主從不分，親疏不別，弄到一切染淨、迷悟、邪正都無法說明。故因緣論，必須從何者為生法的主因，何者為生法的疏緣，以明因緣生法。

(叁) 中觀者之因果觀 (p.171)

一、中觀者與唯識家不同 (p.171)

中觀者既不同法法各有自性的各從自種、其小無內的緣起。

二、中觀者與華嚴宗不同 (p.171)

也不同意一切法皆入一法，一法待一切法、其大無外的緣起。

三、中觀正義 (p.171)

唯有能知因果緣起的本義，纔能於因緣生法中，得有進而改善因果系的下手處。

伍、因緣之類別 (pp.171-172)

(壹) 略標：各學派對因緣之說法不同 (p.171)

因、緣、果、報，《增壹阿含經》裡講到四緣，¹⁷迦旃延尼子創說六因。¹⁸各家的說法

¹⁶ 寬泛：謂內容意義等牽涉面寬廣。(《漢語大詞典》(三)，p.1581)

¹⁷ (1) 四緣：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

(2) 參見《增壹阿含經》卷23〈31 增上品〉(大正2，673b15-20)。

(3) 參見《阿毘達磨大毘婆沙論》卷16(大正27，79a26-c5)。

¹⁸ (1) 六因：相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。

(2) 參見《阿毘達磨發智論》卷1(大正26，920c5-921a10)。

(3) 六因：

一、能作因(梵 kārana -hetu)，又作所作因、隨造因。即某物生時，凡一切不對其發生阻礙作用之事物，皆為某物之能作因，其範圍至廣。又分兩種：1、自法生時，給與勝力而助長者，稱為與力，如眼根生眼識，或如大地之生草木，乃有力之能作因，然僅限於有為法。2、自法生時，無所障礙，令之自在而生者，稱為不障，如虛空之於萬物，乃無力之能作因，通於一切無為法。此因所得之果稱增上果。

多不同：

〔貳〕別述 (pp.171-172)

一、因 (p.171)

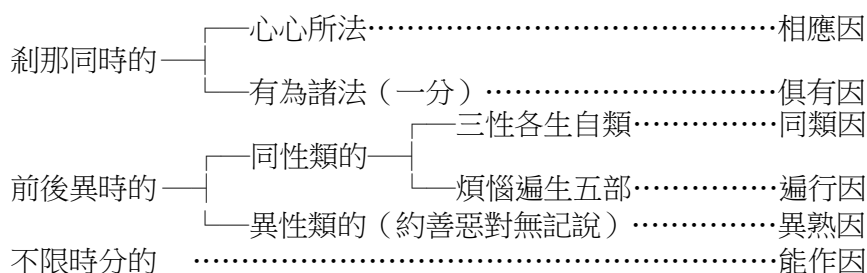
像薩婆多部說有六因，¹⁹

《舍利弗阿毘曇》說十種因，²⁰

- 二、俱有因 (梵 sahabhū-hetu)，又作共有因、共生因。為俱有果之因，亦分二種：(1) 輾轉同時互為因果者，稱為互為果俱有因，如三杖之互相依持而立。(2) 多法同時為因而得同一果者，稱為同一果俱有因，如三杖互相依持以支持一物。此因所得之果稱土用果。
- 三、同類因 (梵 sabhāga-hetu)，又作自分因、自種因。謂過去與現在之一切有漏法，以同類相似之法為因，故稱同類因。如善法為善法之因，乃至無記法為無記法之因。此同類之名，就善惡之性而立，非就色心等之事相。此因所得之果稱等流果。
- 四、相應因 (梵 samprayukta-hetu)，謂認識發生時，心及心所必同時相應而起，相互依存，二者同時具足同所依、同所緣、同行相、同時、同事等五義，故稱相應因。此因所得之果稱土用果。
- 五、遍行因 (梵 sarvatra-hetu)，又作一切遍行因。特指能遍行於一切染污法之煩惱而言。與上記之同類因為前後異時之因果法，然同類因通於一切諸法，而遍行因則由心所中之十一遍行遍生一切之惑，故稱遍行因。所謂十一遍行，即逆於四諦之理的諸煩惱中，苦諦下之身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見、疑、無明等七者，與集諦下之邪見、見取見、疑、無明等四者，此十一煩惱即一切煩惱生起之因。此因所得之果稱等類果。
- 六、異熟因 (梵 vipāka-hetu)，又作報因。特指能招致三世苦樂果報之善惡業因。如以五逆之惡法感地獄之報，以十善之有漏善招天上之果。彼天上與地獄之果皆非善非惡，而係無記性。如此以善因惡因皆感無記之果，因果異類而熟，故其因稱為異熟因，所得之果稱異熟果。(《佛光大辭典》(二)，pp.1256.3-1257.3)

¹⁹ (1) 參見《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5-921a10)。

(2) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.190：



²⁰ (1) 十因：(1) 因因，(2) 無間因，(3) 境界因，(4) 依因，(5) 業因，(6) 報因，(7) 起因，(8) 異因，(9) 相續因，(10) 增上因。

(2) 參見《舍利弗阿毘曇論》卷 25 〈緒分遍品〉(大正 28, 680b8-14)：

(1) 因有幾緣？四。何等四？共起增長報，是名因有四緣，謂因生義，如母子。(2) 無間謂補處義，如代坐。(3) 境界謂的義，如箭射的。(4) 依謂物義，如舍宅。(5) 業謂作義，如使作。(6) 報謂津漏義，如樹生果。(7) 起謂生義，如種芽。(8) 異謂不相離義，如眷屬。(9) 相續謂增長義，如長財。(10) 增上謂自在義，如人王。

(3) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.85：

依有關因緣的論門，作深入研究，終於成立有關因緣的論書。如《舍利弗阿毘曇論》的〈緒分〉(緒是由緒，與因、緣的意義一樣)：第一品名〈遍品〉，立十因、十緣。第二名

《瑜伽師地論》也說十因，²¹

《成實論》說三種因，²²

《楞伽經》說六種因等。²³

二、緣 (pp.171-172)

關於緣，如通常說的四緣，²⁴《舍利弗阿毘曇》說十緣，²⁵南傳的論中有明二十四緣的。²⁶

〈因品〉，舉三十三因。

(4) 三十三因，參見《舍利弗阿毘曇論》卷26 (大正28, 687b21-25)：

(1) 因因，(2) 無間因，(3) 境界因，(4) 依因，(5) 業因，(6) 報因，(7) 起因，(8) 異因，(9) 相續因，(10) 增上因，(11) 名因。(12) 色因，(13) 無明因，(14) 行因，(15) 識因，(16) 名色因，(17) 六入因，(18) 觸因，(19) 受因，(20) 愛因，(21) 取因，(22) 有因，(23) 生因，(24) 老因，(25) 死因，(26) 憂因，(27) 悲因，(28) 苦因，(29) 惱因，(30) 眾苦因，(31) 食因，(32) 漏因，(33) 復有因。

²¹ 《瑜伽師地論》卷5 (大正30, 301b9-12)：

十因者：一、隨說因，二、觀待因，三、牽引因，四、生起因，五、攝受因，六、引發因，七、定異因，八、同事因，九、相違因，十、不相違因。

²² 《成實論》卷2〈18法聚品〉(大正32, 252c28-253a5)：

四緣：因緣者，生因、習因、依因。⁽¹⁾生因者，若法生時能與作因，如業為報因；⁽²⁾習因者，如習貪欲，貪欲增長；⁽³⁾依因者，如心心數法依色香等，是名因緣。次第緣者，如以前心法滅故，後心得次第生。緣緣者，若從緣生法，如色能生眼識。增上緣者，謂法生時，諸餘緣也。

²³ 《入楞伽經》卷3〈3集一切佛法品〉(大正16, 530b14-16)：

因有六種，何等為六：一者、當因，二者、相續因，三者、相因，四者、作因，五者、了因，六者、相待因。

²⁴ (1) 《分別緣起初勝法門經》卷下 (大正16, 840b28-29)：

世尊如餘處說：緣有四種，所謂因緣、等無間緣、及所緣緣，并增上緣。

(2) 《阿毘達磨品類足論》卷5〈6辯攝等品〉(大正26, 712b12-13)：

有四緣，謂因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷7〈2分別根品〉(大正29, 36b14-16)：

四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。

(4) 《成實論》卷2〈17四諦品〉(大正32, 251a20-21)：

四緣識生，所謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。

(5) 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈1序品〉(大正8, 219c12-14)：

菩薩摩訶薩欲知諸法，因緣、次第緣、緣緣、增上緣，當學般若波羅蜜。

²⁵ 《舍利弗阿毘曇》卷25〈1緒分遍品〉(大正28, 679b8-9)：

十緣，謂⁽¹⁾因緣、⁽²⁾無間緣、⁽³⁾境界緣、⁽⁴⁾依緣、⁽⁵⁾業緣、⁽⁶⁾報緣、⁽⁷⁾起緣、⁽⁸⁾異緣、⁽⁹⁾相續緣、⁽¹⁰⁾增上緣。

²⁶ (1) 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.443：

銅牒部所立的二十四緣：

(1) 因緣、(2) 所緣緣、(3) 增上緣、(4) 無間緣、(5) 等無間緣、(6) 俱生緣、(7) 相互緣、(8) 所依緣、(9) 依止緣、(10) 前生緣、(11) 後生緣、(12) 修習緣、(13) 業緣、(14) 異熟緣、(15) 食緣、(16) 根緣、(17) 靜慮緣、(18) 道緣、(19) 相應緣、(20) 不相應緣、(21) 有緣、(22) 無有緣、(23) 去緣、(24) 不去緣。

(2) 參見《發趣論》，《日譯南傳大藏經》(第50冊，pp.1-13，pp.338-354，pp.355-413)。

(3) 《清淨道論》，《日譯南傳大藏經》(第64冊，pp.180-192，pp.418-416)。

〔叁〕小結 (p.172)

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。

陸、因果的形態 (pp.172-175)

〔壹〕凡有相互依存關係的，都可說是因果關係 (p.172)

因果，本來極為寬泛，凡有相互依存關係的，都可說是因果關係。

一、舉母生子為例 (p.172)

例如母子，母是因，子為果；子出胎後，可離開母體，甚至與之不再發生連繫。

二、舉織紗成布為例 (p.172)

又如紗為因，布為果；此即不同母子的因果關係，紗織成布，布即不能離紗而有，見布時亦可見紗。

三、舉水之化合為例 (p.172)

又如水是氫氧化合成的，但成了水以後，氫氧的性質形態，就不見了。

因果是可以有各式各樣不同形態的。

〔貳〕略說二種因果的形態 (pp.172-175)

因果的形態很複雜，現在略說二種：

一、前後的因果：約異時因果說 (p.172)

一、前後的因果。

〔一〕問：因與果並不同時存在，前後之間的相隔如何延續？ (p.172)

如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現；等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙²⁷隔²⁸，怎能構成果因關係呢？

《大智度論》卷五四說：「菩薩初發意迴向與佛心作因緣，而初發意迴向時未有佛心，佛心中無初迴向心，雖無，而能作因緣。」²⁹

或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？

〔二〕龍樹答：約第一義諦與世俗諦而說 (p.172)

龍樹約二義來解答：

1、約第一義諦說 (pp.172-173)

一、約**第一義諦**說：現在心、未來心，皆無自性，心雖有現在、未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無

²⁷ 遙：指距離遠。(《漢語大詞典》(十)，p.1142)

²⁸ 隔：時間上距離遠。(《漢語大詞典》(十一)，p.1087)

²⁹ 《大智度論》卷54〈27天主品〉(大正25，444b26-28)。

礙於因果的成立。³⁰

2、約世俗諦說 (p.173)

二、約世俗諦說：如《大智度論》卷七五說：「初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？」佛以現事譬喻答：如燈炷，非獨初焰燄，亦不離初焰；非獨後焰燄，亦不離後焰，而燈炷燄。³¹此中佛答修行為因，得成佛果，引燈炷作喻：燈炷之燄，非第一念發光時燄，亦非第二、第三……念發光時燄，而結果燈炷確是燄了。由此，炷之燄，不即是第一、第二、第三……念時燄，亦不離第一、第二、第三等念時燄。修行證果亦然，依前後因緣展轉增長，自可漸成佛果。一切前後間的關係，皆是不即此也不離此的；念念心剎那滅，而念念的功用力勢不失。此雖有類似唯識的熏習，然不許如唯識所說的種子各自存立，而是展轉增長、前後相待的業用不失。這樣，依佛法講因果，是前後勢用展轉增盛的，不可以現在的一點小善小惡而忽之，因為它積漸以久，勢用會強大起來而自得其果的。

二、和合的因果：約同時因果而說 (pp.173-175)

二、和合的因果：

(一) 因與果不即不離 (pp.173-174)

這是各學派所週知³²的。如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚、瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與

³⁰ (1) 參見《大智度論》卷54〈27天主品〉(大正25, 444b28-445a1)。

(2) 參見印順法師，《大智度論筆記》[F018], p.144：

菩提心、回向心，互不相在：

「不以世諦說：諸法非常非無常，不應言回「向心已滅，云何與菩提作因」。

├ 諸法非生滅非不生滅，不應言「菩提不生不滅、無所有何所回向」。

├ 菩提非三世相，不應言「未來無菩提，何所回向」。

├ 三世互不相離，一如無二，云何說「二心互不相在」？

└ 以第一義諦說：皆空，非心相。

³¹ 《大智度論》卷75〈57燈喻品〉(大正25, 585c2-25)：

須菩提此中自說難問因緣，所謂初心不至後心，後心不在初心，云何增益善根得無上道？如是等因緣故作是問：「以初心得，後心得？」

佛以深因緣法答：「所謂不但以初心得，亦不離初心得。所以者何？若但以初心得，不以後心者，菩薩初發心，便應是佛。若無初心，云何有第二、第三心？第二、第三心，以初心為根本因緣。亦不但後心，亦不離後心者，是後心亦不離初心，若無初心，則無後心；初心集種種無量功德，後心則具足，具足故能斷煩惱習，得無上道。」

須菩提此中自說難因緣：「初後心心數法不俱，不俱者則過去已滅，不得和合；若無和合，則善根不集；善根不集，云何成無上道？」佛以現事譬喻答：「如燈炷，非獨初焰燄，亦不離初焰，非獨後焰燄，亦不離後焰而燈炷燄。」

佛語須菩提：「汝自見炷燄，非初非後而炷燄，我亦以佛眼見菩薩得無上道，不以初心得，亦不離初心，亦不以後心得，亦不離後心而得無上道，燈譬菩薩道；炷喻無明等煩惱，焰如初地相應智慧乃至金剛三昧相應智慧燄無明等煩惱炷。亦非初心智焰，亦非後心智焰，而無明等煩惱炷燄盡，得成無上道。」

³² 週知：遍知，盡知。(《漢語大詞典》(十)，p.1001)

作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的**因果關係**，也是**不即不離**的。《大智度論》卷七四說「如以泥為瓶，泥非即是瓶，不離泥有瓶，亦不得言無瓶」³³，即是此義。

（二）在緣起因果法中，我與法雖無實性可得，然亦可安立因果相（p.174）

又《中論·觀邪見品》說：「今我不離受（取陰），亦不但是受，非無受，非無，此即決定義。」³⁴處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

中觀者說：五蘊和合，實（自性）我雖無，如幻的假我可有。假，不是什麼都沒有，可有假我的作用起滅等。但依五蘊而成立，五蘊變化，我亦隨之變化；假我不即五蘊亦不離五蘊。

頌文說「非無，此即決定義」，在佛法的緣起因果法裡，我與法，雖中無實性可得，然非不可安立因果相，因果是決定如此的。

³³ 《大智度論》卷74〈56轉不轉品〉（大正25，581c13-15）。

³⁴ （1）《中論》卷4〈27觀邪見品〉（青目釋）（大正30，37a17-38a18）：

今我不離受，亦不即是受，非無受非無，此即決定義。……

但五陰和合故假名為我，無有決定。如樑椽和合有舍，離樑椽無別舍，如是五陰和合故有我，若離五陰實無別我，是故我但有假名無有定實。汝先說離受別有受者，以受分別受者是天是人。是皆不然，當知但有受無別受者。若謂離受別有我，是事不然。若離受有我，云何可得說是我相？若無相可說，則離受無我。若謂離身無我，但身是我，是亦不然。何以故？身有生滅相，我則不爾。復次，云何以受即名受者？若謂離受有受者，是亦不然。若不受五陰而有受者，應離五陰別有受者。眼等根可得而實不可得，是故我不離受，不即是受，亦非無受，亦復非無，此是定義。

（2）三枝充惠，《中論偈頌總覽》，p.904：

evaṃ nānya upādānānna copādānameva saḥ /
ātmā nāstyanupādāno nāpi nāstyeṣa niścayaḥ //

このように、それ（我（アートマン））は、取（執着）から異なるのでもなく、また、取（執着）そのものでもない。取（執着）のない我（アートマン）は、存在しないし、存在しないのでもない、ということが決定される。

（3）印順法師，《中觀論頌講記》，pp.540-541：

外人以我為實有自體的，所以討論到過去有沒有，就困頓不通。不知道**我是不離五蘊身而存在的**，離了五蘊身就不可得，所以說：「今我不離」五蘊身的「受」。我不離受，然而受蘊並不就是我，所以說：「亦不但是受」。這就是說五蘊和合而有的我，是有緣起的假我；在世俗諦上，確是可以有的；不過勝義觀察自性，才不可得的。一切有部等，聽說依緣五蘊計我，以為我是主觀的行相顛倒，所緣的是五蘊而不是我。他並不了解緣起義，不了解有緣起假我，所以以為只有五蘊。本頌說亦不但是受，即是破除他的錯見。同樣的，五蘊等緣起的假有，說他空，不是沒有；所以受不離我，也不但是我。我與受，相互依存，不即不離，是緣起的，是假有的。所以說：「非」是「無」有「受」，也「非」是「無」有我，不過是求他的實體不可得罷了。如花瓶，是物質的泥土，經過了人工造作而有的。離了泥土，沒有花瓶；但花瓶也並不就是泥土。泥土是瓶因，也是不離瓶而有泥土，但並不就是瓶。依因而有的，不就是因，但求他的實體是不可得的。這緣起的基本義，也就是性空者所確見的因果「決定義」，緣起是這樣的。不理解，所以戲論紛紜。

（三）中觀宗的因果特義：果不即是因緣，亦不離因緣（pp.174-175）

因緣和合生果，與算學的二數相加不同：一加一等於二，二與一和一的量相同，但在具體的因果事實上，就不是這樣了。五蘊和合為假我，假我不能視為五蘊的總和而已。

此種假我，雖無實體可得，但此用確有與五蘊不同處。

這如幾條直線，別別的散立，那不過是直線；如合成三角形或方形，即各有特性與作用，不能說三角形或方形即是幾條直線，但並不離直線而有。

佛法的因緣生果也如此，**果不即是因緣，亦不離因緣**，這是中觀宗的因果特義。

不離因緣，所以即因緣求不可得，離因緣求不可得，**果的自性是決不可得的**。

不即因緣，所以如幻的果事、用相宛然；甚至可約用相的特色，相對的假名為自性。

柒、「同時因果」與「異時因果」（pp.175-176）

（壹）因果的前後性與和合性（p.175）

前後性的因果，是約**異時因果**說的；

和合性的因果，是約**同時因果**而說的。

（貳）薩婆多部講同時因果、異時因果；經部但說以前引後（p.175）

薩婆多部講**同時因果、異時因果**；

經部但說以前引後，不說因果同時。

（叁）中觀者依世俗諦說，有異時因果，也有同時因果（pp.175-176）

中觀者依世俗諦說：凡是存在而可稱為因果的，必有能生所生、能起所起義，必有**前後性**；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。

反之，凡可稱為因果的，因果必有相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有**和合的同時性**。否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。

所以從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。**此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其相對的顯著的形態而加以分別罷了。**

（肆）佛說的十二緣起，異時因果、同時因果兼而有之（p.176）

一、依佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之（p.176）

考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。

如無明緣行乃至生緣老死，無論說它是三世因果或二世因果，總是有它的**前後性**。

如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而轉」³⁵，即**和合性的同時**

³⁵ 《瑜伽師地論》卷93（大正30，827c23-24）：

識緣名色，名色緣識，於現在世猶如束蘆，相依而轉，乃至壽住如是。

因果。

二、薩婆多部說十二緣起約顯現的特勝說 (p.176)

薩婆多部說十二緣起，每支都具有五蘊，³⁶即每支為和合聚，不過約顯現的特勝，說此是行、此是識等。

捌、《般若經》、《中論》依假法成立因果 (pp.176-178)

(壹) 說一切有部與唯識者認為「假法非因果」 (p.176)

佛法所說因果，其義極為深隱³⁷。

如薩婆多部深究至極微細的原質³⁸，而說同時、異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果。

唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。

(貳) 中觀者認為「假法無自性才能安立因果」 (p.176)

依中觀者說：假法才能成立因果，因為凡是因緣所成的法（也即是因果的關係）都是假法，假法即是無自性的，無自性才能安立因果幻相。有實性的因果義，依中觀者看，簡直是不通的，這如《中論》〈1 觀因緣品〉³⁹、〈20 觀因果品〉⁴⁰等所說。

(叁) 《般若經》之三假 (pp.176-178)

一、總標：依《般若經》之三假，可看出三類不同的因果關係 (p.176)

《般若經·三假品》說三種假⁴¹，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

³⁶ (1) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷23（大正27，118c6-17）：

此中但說時分緣起，謂十二位立十二支，一一支中各具五蘊。

說曰：「一剎那頃有十二支，如起貪心害眾生生命，此相應癡是無明，此相應思是行，此相應心是識，起有表業必有俱時名色，諸根共相伴助即是名色及與六處，此相應觸是觸，此相應受是受，貪即是愛，即此相應諸纏是取，所起身語二業是有，如是諸法起即是生，熟變是老，滅壞是死，瞋癡心殺有十一支，無愛支故。」

雖有此理，而此中說時分緣起，依十二位立十二支，一一支中各具五蘊，非剎那頃有十二支。

(2) 印順法師，《唯識學探源》，第1章，第3節〈緣起的解釋〉，pp.10-28。

³⁷ 深隱：深奧隱晦，不易理解。（《漢語大詞典》（五），p.1433）

³⁸ 原質：引申指基本要素。（《漢語大詞典》（一），p.934）

³⁹ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉（大正30，1b14-3c4）。

⁴⁰ 《中論》卷3〈20 觀因果品〉（大正30，26b1-27c10）。

⁴¹ (1) 《摩訶般若波羅蜜經》卷2〈7 三假品〉（大正8，230c 28-231a21）：

般若波羅蜜亦但有名字，名為般若波羅蜜。菩薩、菩薩字亦但有名字，是名字不在內、不在外、不在中間……須菩提！譬如身和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。須菩提！譬如色受想行識，亦和合故有，是亦不生不滅，但以世間名字故說。……菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，名假施設、受假施設、法假施設。

(2) 印順法師，《空之探究》，pp.234-235：

依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajñapti），義譯為假，假名，施設，假施設等。這三類假施設，《大智度論》的解說，有二復次；初說是：「五眾[蘊]等法，是名法波羅聶提。五眾因緣和合故名眾生，諸骨和合故名頭骨，如根、莖、枝、葉

二、別述 (pp.176-178)**(一) 名假** (pp.176-177)**一、名假。**

名即名稱，凡吾人所覺為如此如此的概念，或是說為什麼的名字，都是名假，此名假是約認識的關係說。因為心識中所現起的相，或是說出的名稱，雖大家可依此了解對象，然這是依名言觀待而假立的，名稱與法的體性並不一致。如說「火」，火不即是實火，所以不燒口，故名是假；但若喚「持火來」，而人不持水來，故火名也有世俗之用。

(二) 受假（取施設） (p.177)**二、受假。**

受，梵文的原義，應譯為**取**；假，依梵文是**施設安立義**。

《中論》「亦為是假名」⁴²的假名，即是此「**取施設**」⁴³。取有攫⁴⁴而團攏⁴⁵的意義，如房屋是因種種瓦木所成，此房屋即是取假。

常說的**和合假**，與此取假義同。依龍樹菩薩說，此取假中可分多少層。如人是皮骨筋肉等所成，故人是取假。隨取一骨、一皮，也各是眾緣所成，也是取假。故取假可從粗至細有許多層次。

總之，凡以某些法為材質而和合為所成的他法，皆是取假。

(三) 法假（法施設） (pp.177-178)**1、此「法」，薩婆多部認為是各有自性的諸法** (p.177)

和合故名為樹，是名受波羅聶提。用是名字取（法與受）二法相，說是二種，是為名字波羅聶提」。

依論所說，**法波羅聶提——法假** (dharma-prajñapti)，是蘊、處、界一一法。如色、聲等一一微塵，貪、瞋等一一心心所，阿毘達磨論者以為是實法有的，《般若經》稱之為法假施設。

受假，如五蘊和合為眾生，眾骨和合為頭骨，枝葉等和合為樹，這是複合物。在鳩摩羅什的譯語中，受與取相當，如五取蘊譯為五受陰，所以受波羅聶提，可能是 upādāya-prajñapti。受假——取假，依論意，不能解說為心的攝取，而是依攬眾緣和合的意思。

名假 (nāma-prajñapti)，是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。

⁴² 《中論》卷4〈24觀四諦品〉（大正30，33b11-12）：

眾因緣生法，我說即是空，**亦為是假名**，亦是中道義。

⁴³ 印順法師，《般若經講記》，p.141：

假名，梵語為「取施設」義，即依緣攬緣而和合有的。從因果施設邊說，即空的假名有，不可說無；從自性不可得邊說，即假的自性空，不可說有。觀假名如幻等而悟入空性，離一切相，即為般若的正觀。

⁴⁴ 攫（ㄎㄨㄛˇ）：泛指抓。奪取的意思。（《漢語大詞典》（六），p.989）

⁴⁵ 團攏：（1）團：聚集，組織。（《漢語大詞典》（三），p.600）

（2）攏：聚合在一起，到一塊兒。（《漢語大詞典》（六），p.96）

三、法假，即是法施設義。

此中的法，即等於薩婆多部所說各有自性的諸法。他們以為分析至最後，有其最終的實在，彼等指此最終的實在為實有，而以和合有者為假有。

2、《般若經》說，此法即是法施設，是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在（pp.177-178）

依《般若經》說，此實法即是法施設。這也是因緣所顯的假相，並非離因緣而存在。受假，如瓶、衣、軍、林、人我等，即常識所知的複合體，凡夫執為實有。法假，類於舊科學者分析所得的不可再分析的實質，一分小乘學者執此為實有。

3、中觀者：沒有其小無內的實質，地、水、火、風、識也是假施設的，即是法假（p.178）

中觀者悟解為法假，近於近代科學者所知即電子也還是複合的組織的東西。依中觀者所見，沒有其小無內的小一——自性一，所以緣起法的基礎，決非某些實質的堆集。但就現象而分別其相對的特性，《大智度論》曾分為五法：地、水、火、風、識。⁴⁶

佛於餘處說四大⁴⁷為能造，色等為所造，⁴⁸這是約物質方面說的。⁴⁹約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。

此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

（肆）《大智度論》所說的三假（p.178）

⁴⁶（1）《大智度論》卷32〈1序品〉（大正25，298c18-21）：

有人言：「是九事中有法者，是名如。譬如地法堅重，水法冷濕，火法熱照，風法輕動，心法識解——如是等法名為如。」

（2）《大智度論》卷54〈27天主品〉（大正25，444b14-22）：

諸法空、無我、無眾生，而從因緣故，有四大、六識，是十法各各有力，能生能起，能有所作——如地能持，水能爛，火能消，風能迴轉，識能分別。是十法各有所作，眾生顛倒故，謂是人作、我作。如皮骨和合故有語聲，或者謂人語。如火燒乾竹林，出大音聲，此中無有作者。又如木人、幻人、化人，雖能動作，無有作者，此十法亦如是。

⁴⁷ 四大：地、水、火、風。

⁴⁸（1）《阿毘達磨品類足論》卷1〈1辯五事品〉（大正26，692b26-27）：

所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

（2）《大乘廣五蘊論》卷1（大正31，850c24-25）：

云何四大所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味及觸一分、無表色等。

（3）案：「觸」有能造觸及所造觸。能造觸是指堅、濕、煖、動，所造觸是指滑、澀、重、輕、冷、飢、渴。參見《阿毘達磨俱舍釋論》卷1〈1分別界品〉（大正29，168b24-27）：「偈曰：觸界有二種。釋曰：觸有四大及四大所造。堅等四觸是四大，軟滑等七觸是四大所造，依四大生故名所造。」

⁴⁹（1）《雜阿含經》卷3（第61經）（大正2，15c16-18）：

云何色受陰？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名為色受陰。

（2）《阿毘達磨品類足論》卷1〈1辯五事品〉（大正26，692b24-27）：

色云何？謂諸所有色，一切四大種及四大種所造色。四大種者，謂地界、水界、火界、風界。所造色者，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味、所觸一分，及無表色。

《大智度論》所明的三假，是顯示修行次第的，即由名假到受假，破受假而達法假，進破法假而通達畢竟空。⁵⁰

依此因果假有義上，有從粗至細的不同安立，故因果可有種種的形態不同。

玖、一切法剎那滅，何以能一期相續？（pp.178-180）

（壹）問題的提出（p.178）

上章⁵¹曾提到：一切法剎那滅，何以能一期相續？如「大地劫住」、「人生百歲」，雖知道他剎那不息的在變，而到底是一期相續了。

（貳）解答（pp.178-180）

一、複雜的因緣中，只要主因無大變動，即使疏緣有些變動，還是能一期相續（pp.178-179）

這應加以解說：凡是某一事態的存在與消失，無不由於因緣，確乎是「此有故彼有」，「此無故彼無」的。但因緣與果，有親疏的差別，有層次的差別。這是說：一法的存在與生起，是由極其複雜，甚至說以一切法為因緣而起，但在極複雜的因緣中，有主因與疏緣，總是由主因（也不是唯一的）限定其特相，由種種疏緣助成他，如引業、滿業⁵²之類。某法的存在，即由此親因疏緣和合的假有；只要因緣——實在是主因沒有大變動，那疏緣雖有些變動，或有或無，某法的存在，能延續下去。

⁵⁰ 《大智度論》卷41〈7三假品〉（大正25，358b21-c8）：

菩薩應如是學三種波羅毘提。五眾等法，是名**法波羅毘提**。五眾因緣和合故名眾生，諸骨和合故名頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名樹，是名**受波羅毘提**。用是名字取二法相，說是二種，是為**名字波羅毘提**。

復次，眾微塵法和合故，有羸法生；如微塵和合故有羸色，是名**法波羅毘提**，從法有法故。是羸法和合有名字生，如能照、能燒，有火名字生；名色有故為人，名色是法，人是假名，是為**受波羅毘提**；取色取名，故名為受。

多名字邊，更有名字，如梁、椽、瓦等名字邊，更有屋名字生；如樹枝、樹葉名字邊，有樹名生，是為**名字波羅毘提**。

行者先壞**名字波羅毘提**到受波羅毘提；次破受波羅毘提，到法波羅毘提；破法波羅毘提，到諸法實相中。諸法實相即是諸法及名字空般若波羅蜜。

⁵¹ 參見《中觀今論》，第7章，第4節〈行——變動、運動〉，p.141。

⁵² （1）《阿毘達磨俱舍論》卷17〈4分別業品〉（大正29，92b5-17）：

復有說者：彼於昔時一施食為依，起多勝思願，有感天上、有感人中——剎那不同，熟有先後。故非一業能引多生，亦無一生多業所引，勿「眾同分」分分差別。一業為引，多業圓滿，雖但一業引一同分，而彼圓滿許由多業。譬如畫師先以一色圖其形狀，後填眾彩。是故雖有同稟人身，而於其中有具支體、諸根、形量、色、力、莊嚴，或有於前多缺減者。非唯業力能「引、滿」生。一切不善、善有漏法，有異熟故，皆容「引、滿」；以業勝故，但標「業」名。然於其中業俱有者，能引、能滿，隨業勝故；若不與業為俱有者，能滿、非引，勢力劣故。

（2）印順法師，《成佛之道》（增注本），p.71：

在種種業中，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。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。

進一步，此主因與疏緣的存在，本身也由於因緣決定的，也是只要主因不變，即使疏緣有些變動，還是能一期相續的。

二、如主因所依之因緣變化過大，影響主因存在，果相才不能延續而走向滅無（p.179）

在這層層的因果網中，儘管是緣在變，因也在變，但在主因還能延續以前，果相能延續下去。如主因所依的主因變了；或疏緣的變化過大，影響主因的存在，由於主因的突變，那果相才不能延續原有形態而走上滅無之路。

三、延續不變，是相對的安定，事實上也還是剎那變動的（p.179）

延續不變，是相對的安定，實是剎那變動的。

要知道：果事的幻相，依於因緣；因緣是無常的，依因緣而有者，即使是延續，實際也還是剎那變動的。

因與緣，即使維持原有的形態，但主因與疏緣所依的主因與疏緣，層層推論，是不能一無所變的。

例如：某法以甲因及乙、丙為緣。此甲因又以丁、戊為因，己、庚為緣；乙緣又以辛為因，壬、癸為緣；丙緣又以子、丑為因，寅、卯、辰為緣。

假使第二剎那，甲因仍以丁、戊為因，而以己、巳為緣。那甲因雖以主因不變而維持原有的形態，而實則疏緣已漸變，依因緣而成的甲，與前剎那也不盡相同了。

假定乙緣的主因變化，丙緣的主因未變，那麼，某法的疏緣，已僅是丙緣及新起的午、未為緣。

此第二剎那的某法，甲因未變而實際也不盡同，乙緣消失，丙緣還在而有午緣、未緣的新起。此時，雖主因的甲大體仍舊，而某法能延續原有形態，而依甲因及丙、午、未緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。

四、果不離因緣，因緣果都在剎那變化中；不過在主因的相對安定下，果相能一期延續（p.179）

近人說質變⁵³與量變⁵⁴，即近於因變與緣變。

然在剎那生滅的如幻觀中，因不變，或說依主因形成的特質不變，不過相對的假說，實則此因或質，也未嘗不在潛移變化中。

由於主因疏緣不息的變，不離因緣而有果事，果相也不能不在剎那變化中。

由於果相的不即因緣，所以在主因的相對安定下，果相能一期延續。

剎那即滅與長時相續，毫無矛盾。也可以說：絕無自性所以剎那滅，不即因緣而幻相宛然所以能相續。

⁵³ 質變：哲學用語。事物發展的一種狀態。同「量變」相對。是由一種性質向另一種性質的突變或飛躍。（《漢語大詞典》（十），p.274）

⁵⁴ 量變：事物在數量上、程度上的變化。是一種逐漸的不顯著的變化，是質變的準備。（《漢語大詞典》（十），p.420）