

## 第八章 中觀之諸法實相

### 第一節 總 說（p.145~p.147）

釋厚觀（2006.5.17）

#### 一、法相之意義（p.145）

（一）法相，即諸法的相狀、義相與體相。欲於諸法得如實知，即應於諸法相作透徹的觀察。

（二）阿毘曇，即是以智慧審觀諸法的自相、共相。如《阿毘曇心論》發端就說：「能知諸法自相、共相，名為佛」<sup>1</sup>。所以說：佛有兩種智：

- 1、總相智，是知諸法共相的；
- 2、別相智，是知諸法自相的。

佛弟子隨佛修學，於諸法作事理的深廣觀察，其後即成為論藏。所以說：阿毘達磨（論藏）「不違法相」，順法相而知其甚深廣大。

（三）從來學者，對於諸法的考察，主要的是自相、共相，此外即諸法的相應、不相應，相攝、不相攝，因相、緣相、果相，或加上成就、不成就，這都是法相。

#### 二、《法華經》與《大智度論》所說的法相（p.145~p.146）

（一）《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等」<sup>2</sup>就是說：佛才能如實而知諸法的性、相、因、果等法相。

這十者，在世親的《法華經論》<sup>3</sup>和舊譯的《正法華經》<sup>4</sup>，都只說有六種。羅什法師的譯有十種，可能是根據的梵本不同。

（二）這如龍樹《大智度論》卷三二說：「一一法有九種相」，九種是：性、法（即相）、體、力、因、緣、果、障礙、開通方便。<sup>5</sup>

<sup>1</sup>《阿毘曇心論經》卷 1〈界品第 1〉（大正 28，833c29）：「佛者：知一切法，知一切種，故名爲佛。」

<sup>2</sup>《妙法蓮華經》卷 1〈方便品第 2〉（大正 9，5c10~13）：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等。」

<sup>3</sup>《妙法蓮華經憂波提舍》卷 1〈方便品第 2〉（大正 26，4c23-28）：「舍利弗！唯佛與佛說法，諸佛如來能知彼法究竟實相。舍利弗！唯佛如來知一切法。舍利弗！唯佛如來能說一切法。何等法？云何法？何似法？何相法？何體法？何等、云何、何似、何相、何體、如是等一切法，如來現見，非不現見。」

<sup>4</sup>《正法華經》卷 1〈善權品第 2〉（大正 9，68a9~12）：「大聖所說得未曾有，巍巍難量，如來皆了諸法所由、從何所來、諸法自然，分別法貌、眾相根本、知法自然。」

<sup>5</sup>《大智度論》卷 32（大正 25，298c6~14）：「一一法有九種：一者、有體；二者、各各有法；

卷三三說到：業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。<sup>6</sup>

卷二七說到：性、相、力、因、緣、果報、得、失，凡八相。<sup>7</sup>

由此比類觀察，可知《法華經》的十相，實有所據。在印度，對於法相的觀察，就有多少差別的。

(三) 總表：印順法師《大智度論之作者及其翻譯》(p.67)

|                        |     |     |     |     |      |      |     |      |     |             |             |                       |
|------------------------|-----|-----|-----|-----|------|------|-----|------|-----|-------------|-------------|-----------------------|
| 《法華經》卷1<br>(十種相)       | 1 相 | 2 性 | 3 體 | 4 力 | 5 作  | 6 因  | 7 緣 | 8 果  | 9 報 | 10 本<br>未究竟 |             |                       |
| 《大智度論》<br>卷32(九種<br>想) | 2 法 | 7 性 | 1 體 | 3 力 |      | 4 因  | 5 緣 | 6 果  |     |             | 8<br>限<br>礙 | 9<br>開<br>通<br>方<br>便 |
| 《大智度論》<br>卷33(七種<br>相) |     |     | 1 業 | 2 力 | 3 所作 | 4 因  | 5 緣 | 6 果  | 7 報 |             |             |                       |
| 《大智度論》<br>卷27<br>(七種相) | 1 相 | 5 性 |     | 2 力 |      | 3 因緣 |     | 4 果報 |     | 6<br>得      | 7<br>失      |                       |

(四) 這裏，可以分三類來觀察：

- 1、性、相。
- 2、體、力、作。
- 3、因、緣、果、報。

三類以外，《法華經》有本末究竟，這是窮源竟委的意思。

《大智度論》卷三二有限礙、開通方便，與臺宗十法成乘中的「通塞」相近。

《大智度論》卷二七又多說得失二種。

### 三、小結 (p.146)

無論是說性、說相、乃至因果，都是就某某法而作如是觀察的，離開了存在的事實，這些相都無從安立。古代阿毘曇論師，即是側重一一法上一一相之考察的。然而這九相或十相，所以應作如此觀察者，即因為這些是法法所共有的，存在於時空而變動不居者，必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。現在即從這諸法的法則去說明，當然，佛所了知的，不僅是此共通的法則而已！

---

如眼、耳雖同四大造，而眼獨能見，耳無見功；又如火以熱為法，而不能潤；三者、諸法各有力；如火以燒為力水以潤為力；四者、諸法各自有因；五者、諸法各自有緣；六者、諸法各自有果；七者、諸法各自有性；八者、諸法各有限礙；九者、諸法各各有開通方便。諸法生時，體及餘法，凡有九事。」

<sup>6</sup>《大智度論》卷33(大正25, 239a8~11):「法相，名諸法業，諸法所作力、因、緣、果、報。如火為熱相，水為濕相；如是諸法中分別因、緣、果、報，各各別相；如是處非處力中說，是名世間法相。」

<sup>7</sup>《大智度論》卷27(大正25, 260b4~6):「佛知是一切法，一相、異相，漏相、非漏相，作相、非作相等，一切法各各相，各各力，各各因、緣，各各果報，各各性，各各得，各各失；一切智慧力故，一切世一切種盡遍解知。」

## 第二節 性、相 (p.147~p.162)

### 一、「性」與「相」之同異 (p.147~p.148)

#### (一) 性、相互用 (p.147)

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名爲相，相也可以名爲性。

- 1、如《大智度論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。<sup>8</sup>雖說性說相，而內容是同一的。
- 2、如《解深密經》說遍計所執相，依他起相，圓成實相；<sup>9</sup>而餘處則稱爲遍計所執性，依他起性，圓成實性。<sup>10</sup>
- 3、故性相不妨互用，如《大智度論》卷三一說：「性相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別」。<sup>11</sup>

#### (二) 性相之別 (p.147~p.148)

若性相合說在一起，則應該有他的不同含義，所以又「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識」。<sup>12</sup>性指諸法體性，相指諸法樣相。

又依論說：體性是內在的，相貌是外現的；

又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。

- 1、性：言其體；諸法體性；內在體性；久遠的；末後的；
- 2、相：言可識；諸法樣相；外現相貌；新近的；初起的。

<sup>8</sup>《大智度論》卷 31 (大正 25, 292b29~293a29)：「一切諸法性有二種：一者、總性；二者、別性。總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅，無來無去，無入無出等。別性者，如火熱性，水濕性，心爲識性。如人喜作諸惡，故名爲惡性；好集善事，故名爲善性。……一切法有二種相；總相，別相。是二相空，故名爲相空。問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地爲堅相，火爲熱相。」

<sup>9</sup>《解深密經》(大正 16, 693a15~17)：「說諸法相，謂諸法相略有三種，何等爲三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」

<sup>10</sup>《攝大乘論本》卷 2 (大正 31, 143a9-16)：「如是菩薩悟入意言似義相故，悟入遍計所執性；悟入唯識故，悟入依他起性；云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性。」(參見印順法師《攝大乘論講記》p.325 ~ p.326)

<sup>11</sup>《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a29~b3)：「問曰：先已說性，今說相，性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別，說性則爲說相，說相則爲說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。」

<sup>12</sup>《大智度論》卷 31 (大正 25, 293b3~12)：「有人言：性相小有差別，性言其體，相言可識。如釋子受持禁戒，是其性；剃髮、割截染衣，是其相。梵志自受其法，是其性；頂有周羅，執三奇杖，是其相。如火熱是其性，煙是其相。近爲性，遠爲相。相不定，從身出，性則言其實。如見黃色爲金相而內是銅，火燒石磨，知非金性。如人恭敬供養時，似是善人，是爲相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性。性相、內外、遠近、初後等，有如是差別。」

## 二、約四類辨性相 (p.148~p.155)

「性」、「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

- (一) 約初後 (遠近) 論性相 (p.148~p.150)
- (二) 約內外說性相 (p.150~p.151)
- (三) 約通別說性相 (p.151~p.154)
- (四) 約名 (相) 實說性相 (p.155)

### (一) 約初後 (遠近) 論性相 (p.148~p.150)

#### 1、積習成性 (p.148~p.149)

- (1) 《大智度論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性」。  
<sup>13</sup>我們的思想、行爲，起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以爲本性如此。佛說眾生有貪性人、瞋性人、癡性人等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。
- (2) 《大智度論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名爲惡性，好集善事故名爲善性，如十力經中說」<sup>14</sup>——佛以種種界 (即性) 智力，知眾生根性等不同。
- (3) 俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成爲自然而然的，不容易改換而已。人生下來，受父母的教養和師友的熏陶，社會的影響不同，養成多少不同的性格；或是因爲宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成爲不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。

<sup>13</sup>《大智度論》卷 67 (大正 25, 528b24~28)：「問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也。或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

<sup>14</sup>(1)《大智度論》卷 31 (大正 25, 292c4~5)。

(2)《十力經》，參見：《雜阿含經》卷 26 (684 經)，(大正 2, 186c14~187b5)。

如來十力中的第六力是「世間眾生種種諸界如實知」，如《雜阿含經》卷 26 (684 經) 云：「復次，如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。若於此力成就，如來·應·等正覺得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。」(大正 2, 187a4-7)

(3)《摩訶般若波羅蜜經》卷 5 (大正 8, 255 a28~b22)「所謂佛十力，何等十：佛如實知，一切法是處不是處相，一力也。如實知他眾生，過去、未來、現在諸業諸受法，知造業處，知因緣，知報，二力也。如實知諸禪，解脫三昧定，垢淨分別相，三力也。如實知他眾生，諸根上下相，四力也。如實知他眾生種種欲解，五力也。如實知世間種種無數性，六力也。如實知一切至處道。七力也。知種種宿命有相有因緣。……八力也。佛天眼淨過諸天眼，……九力也。佛如實知諸漏盡故，……十力也。」

(4)另參見《大智度論》卷 24 (大正 25, 239b14~240a12)。

(5)《阿毘達磨俱舍論》卷 27(大正 29, 140b9~17)：「佛十力者：一、處非處智力：具以如來十智爲性。二、業異熟智力：八智爲性，謂除滅道。三、靜慮解脫等持等至智力。四、根上下智力。五、種種勝解智力。六、種種界智力：如是四力皆九智性，謂除滅智。七、遍趣行智力：或聲顯此義有二途，若謂但緣能趣爲境九智除滅，若謂亦緣所趣爲境十智爲性。八、宿住隨念智力。九、死生智力：如是二力皆俗智性。十、漏盡智力。」

(4) 不但人的性格如此，一切法也是如此的。因為一切法無不表現在時間中，依幻論幻，有時間相，即不無前前後後的相續性。前前的對於後後的有影響，即有熏習。相雖不即是性，但由不斷的起作，即由相的積習而成性。從微至著，從小到大，都有此由相而成性的意義。所以，性不是固定的、本然如此的。

## 2、「佛性」之意義 (p.149~p.150)

- (1) 依中觀說：人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。
- (2) 有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性，這都是因中有果論者。
- (3) 依中觀說：眾生沒有不可以成佛的，以眾生無決定性故。這是說：生天、為人，都沒有定性，都是由行業的積習而成。等到積習到成為必然之勢，也可以稱之為性，但沒有本來如此的定性。所以，遇善習善可昇天，遇惡習惡即墮地獄，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。
- (4) 《中論·觀四諦品》說：「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。<sup>15</sup>論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干。那麼，眾生既都是凡夫性——異生性，不是聖性，沒有佛性，即使精進修行，也就沒有成佛的可能了！

---

<sup>15</sup>(1) 《中論》卷4〈觀四諦品第24〉，(大正30, 34a24~25)：

「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。」

(2) 印順法師《中觀論頌講記》p.474~p.475：

一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性。假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！

實則，龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：『知法常無性；佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

其實不然，眾生雖是凡夫，以無凡夫的定性故，遇善緣而習善，發菩提心，修菩薩行，就可以久習成佛。《法華經》說：「知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」<sup>16</sup>，也是此義。

- (5) 古德為佛性本有的教說所惑，顛倒解說，以為龍樹也是主張要先有佛性才可以成佛的。

我（印順法師）早就懷疑，後來在北碚訪問藏譯，才知是古德的錯解，論文是龍樹評破薩婆多部固執實有性的。善性惡性，無不從積久成性中來，無天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。性，不過是緣起法中由於久久積習，漸成為強有力的作用，而有非此不可之勢。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。

- (6) 性雖有自爾的、不變的意思，但不過是相對的，能在未遇特殊情況，及未有另一積習成性時，可以維持此必然的性質及其傾向。

## (二) 約內外說性相 (p.150~p.151)

- 1、《大智度論》卷三一說：「相不定，從身出，性則言其實」。<sup>17</sup>相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，性纔是實際的。佛常說：「或有生似熟，或有熟似生」<sup>18</sup>。即是說內在的真實性，不一定與外表的形式相同，並且有時是相反的。
- 2、《大智度論》卷三一舉喻說：「如見黃色是金相，而內是銅……。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性」。<sup>19</sup>論中的故事是說：有主婦常常供養恭敬，被人稱讚為性情好。奴婢為試驗她是否真正性善，早上儘睡，主婦雖呼也不起；起後也不作事，到吃飯時，主婦喚來用膳，她還嫌飯菜沒有作好。主婦實在忍不得了，大發雷霆，瞋忿斥罵。這時，兇惡的性情，完全暴露出來。由此可知，外現的善，可能是表示內在的善，確是「誠於中，形於外」，表裏一致，性相一如的，但也可能是假充善人的。
- 3、如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。內性與外相，可能不一致，非審細的考察不知。佛有種種界智力<sup>20</sup>，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅等。

<sup>16</sup> 《妙法蓮華經》卷2〈方便品第2〉(大正9, 9b6~9):「未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘；諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」

<sup>17</sup> 《大智度論》卷31(大正25, 293b8)。

<sup>18</sup> 龍樹菩薩撰，宋僧伽跋摩譯，《勸發諸王要偈》卷1(大正32, 748c3~4):「有人生似熟，或復熟似生，或二俱生熟，明者諦分別。」

<sup>19</sup> 《大智度論》卷31(大正25, 293b8~11):「如見黃色為金相而內是銅，火燒石磨，知非金性。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈毀辱，忿然瞋恚，便是其性。」

<sup>20</sup> 《雜阿含經》卷26〈684經〉:「如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。」(大正2, 187a4-7)；另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5(大正8, 255a28~b22)；《大智度論》卷24(大正25, 239b14~240a12)。

### (三) 約通別說性相 (p.151~p.154)

#### 1、自相(別相)與共相(總相)(p.151~p.152)

佛法中常說為自相、共相；《大智度論》名為總相、別相，總性、別性。此總與別，依《大智度論》卷六七說，即名為相與性，即諸法的共通性為相，不共的名為性。<sup>21</sup>《大智度論》卷三一說：「總相者，如無常等。別相者，諸法雖皆無常而各有別相，地為堅相，火為熱相」。<sup>22</sup>此說無常等，是諸法共相；地堅相、火熱相，乃至色變礙相，受領納相等，即是自相。地以堅為相，這是論師從假有的分析所得到的結論。如析色法為地、水等和合而成，地是極微的存在，無論如何分析，也不會失卻(卷六七稱之為常法)<sup>23</sup>堅的特性；此堅的特殊性，唯屬於地而不屬於別的，所以是地的自相。又如眼根以見為性，有見即知有眼，眼以見為特性，此性不通他法，故名自性。

#### 2、中觀者與外人對「自相」(自性)之看法 (p.152~p.153)

##### (1) 外人對「自相」之看法：

這種自相——特性，都被看作自性有的。

##### (2) 中觀者對「自相」之看法：

實則，從極小的到極廣大的，一切緣起法各有它特殊的性質或性能，但這是從緣起法中顯出他的主要特徵，並非除此以外沒有別的性質，也不是此一特殊性質，是可以獨特存在的。中觀者說：眼以見為性，這是可以這樣說的。但若說見性為不失自相的，即非中觀者所許。《大智度論》卷三一評云：「火能燒，造色能照，二法和合故名為火……，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生」。<sup>24</sup>此說緣起法不單是一性的，如火不但是以熱為性，火發光即能照，燒物即成燒，照與燒都可以說是火的特性，何獨執熱為火性呢？

<sup>21</sup> 《大智度論》卷 67(大正 25, 528b16~c1)：「佛言：若菩薩摩訶薩了了知般若波羅蜜相，不分別一切法，所謂不分別色四大、若四大造色。不分別色相者，不分別色是可見，聲是可聞，是色若好、若醜，若短、若長，若常、若無常，若苦、若樂等。不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。復次，色實性名法性，畢竟空故；是菩薩不分別法性，法性不壞相故；乃至一切種智亦如是。問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相，積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。此中佛說因緣，色等諸法不可思議，不可思議即是畢竟空，諸法實相常清淨。」

<sup>22</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 293a25~29)：「自相空者，一切法有二種相：總相，別相。是二相空，故名為相空。問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。」

<sup>23</sup> 《大智度論》卷 67(大正 25, 528b21-22)：「不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。」

<sup>24</sup> 《大智度論》卷 31 (大正 25, 292c29~293a6)：「如火能燒，造色能照，二法和合故名為火。若離是二法有火者，應別有火用而無別用；以是故，知火是假名，亦無有實。若實無火法，云何言熱是火性？復次，熱性從眾緣生，內有身根，外有色觸，和合生身識，覺知有熱；若未和合時，則無熱性，以是故知無定熱為火性。」

當知緣起法是依存於眾多關係的，它和合似一，而有極其複雜的內容。不過爲了記別，在眾多的關係性質中，把那主要的、明顯的特徵，隨從世俗立名，標立爲某法的自性，那裏可以想像爲自性存在的。

《中論》在破眼以見爲性——自相時說：「見若未見時，則不名爲見，而言見能見，是事則不然」<sup>25</sup>。眼之所以能見，必依對象、光線、空間、意識等緣，方成其見事，不能定說見爲眼之自性，與眾緣無關。如眼定以見爲性，閉目時何以無所見？這豈不又應以不見爲性嗎？因此，可知見非眼之自性，非獨存的自性。

### 3、中觀者與阿毘曇論師對自相、共相的看法（p.153~p.154）

- (1) 中觀者在世俗諦中，非不承認有相對的特性。如根、塵、識三法（主要的因緣）合時有見事，缺一則不成爲見，見是緣起的作用。然而，從主要的、特勝的觀點說：見後而分別，這是識的——其實分別也是緣起的自性；所見所了的山水人物，所以如此，可以說是對象——色的自性。能見色而能引起了別，這可以說眼的自性。這樣的相對的自性，是緣起的，是極無自性的。

自性既指一一法的特性，共相即指一一法上所共通的。如說無常，不僅此燈是

<sup>25</sup>(1)《中論》卷1〈觀六情品第3〉（大正30，6a6-20）：

「是眼則不能 自見其已體 若不能自見 云何見餘物  
火喻則不能 成於眼見法 去未去去時 已總答是事  
見若未見時 則不名爲見 而言見能見 是事則不然」

(2)《中觀論頌講記》p.103~p.106：

初觀眼根，不成其爲能見。關於見色，有部說見是眼根的作用；犢子部說我能見；大眾部說眼根不能見，眼識才能見，不過要利用眼根才能見。這裡破眼根能見，是針對有部的。有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。據性空者看來，這自性眼根的見色，大成問題。他們承認眼根實有而能見的，這種見性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色識等）而自體成就能見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見；這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其已體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」已「見」自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？

外人說：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名爲能見。這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因爲火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？

你一定要執著眼根能見，那就應常見，無論開眼、閉眼，光中、暗中，有境、無境，一切時、一切處，都能見。事實上並不如此，在「見」「未見」色的「時」候，「不名爲見」，這就是眾緣和合而有見了。「而」還要說「見能見」，怎麼能合理呢？所以說「是事則不然」（《楞嚴經》中主張眼根的見性常在，開眼見色，閉眼見闇，與中觀的見地不合）。



無常，一切有爲法莫不是無常的，即通於生滅的諸行。無常如是，無我也如是。

- (2) **阿毘曇論師的解說**：一一法的特殊性，不失自相的，名爲**自性**；在觀察時，可適用而遍通到一切法（或一部分），立名爲**共相**。如可見、不可見，有對、無對，有漏、無漏，有爲、無爲等，皆是共相。《品類足論·千問品》<sup>26</sup>中，列有二十個論題，每個論題都以五十種問答，即是共相的觀察。論中的諸門分別，也是共相觀。在許多共相中，如諸行無常、諸法無我等，尤爲佛弟子重視的共相，因爲觀此才能得解脫。

#### 4、佛教與外人對「共相」之看法（p.154）

##### A、西洋人之看法：

此「共相」，西人曾有二種說法：

- (1) 有以爲共相並沒有共相之爲物，僅是**抽象的，意識上概括的類概念**。
- (2) 有以爲這是**諸法的理型**，比具體的確實，具體的即依據此理型而實現的。

##### B、佛教之見解（共相不離自性，而不即是自性）

依佛法說：**共相約遍通一切法說**，而它即是一一法的，也可說爲**自性**。**究極的、遍一切一味的共相，即空相**，空是法法如此而平等普遍的，不是可以局限爲某一法的。佛弟子真能於一法而悟入此平等空性，即於一一法無不通達，因爲是無二無別的。**空性即一切法的實相，即一一法的究極真理，並非離別別的諸法而有共通遍在之一體的**。無二無別而不礙此無限差別的，所以不妨說爲**色自性、聲自性等**。如世間的虛空，遍一切處，既於方器見方空，圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；而虛空無礙無別，也不即是方圓。

依此以觀共相，即知**共相爲不離自性，而不即是自性的**。從世諦法相的立場去觀察**共相——共通的法則公式等**，即是緣起，不可說一，不可說異。**不但不是意識概括的抽象產物，也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西**。

#### (四) 約名（相）實說性相（p.155）

《大智度論》卷五十一說：「此性深妙，云何可知？以色（等）相可知」。<sup>27</sup>此即藉相以知性。

「相」指能知某之所以是某者，如見了扮角的臉譜和服裝，就知道他是誰。

「性」即一切法之自體，本是離「名」絕「相」——不但**理性絕相，事性**也不如名相所表現而即爲如此的，非語文意想（符號）所能表達的。但所以知有「法性」，不能不依「語文、意識的所了相」，而顯出它的實性。

此與認識論有關，爲佛法重要論題之一。

<sup>26</sup> 《阿毘達磨品類足論》卷 10～卷 17〈辯千問品〉，大正 26，733a17～765c25。

<sup>27</sup> 《大智度論》卷 51（大正 25，428a18～23）「如諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色眼法、色如，何因緣不如凡夫人所見？性自爾故！此性深妙，云何可知？以色相力故可知。如火以煙爲相，見煙則知有火；見今眼色無常，破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。」

### 三、藉相知性 (p.155~p.158)

此(約名(相)實說性相)更可分為二層去說：

#### (一) 相與可相(所相)(p.155~p.157)

##### 1、「能相」(相)與「所相」(性)(p.155)

「相」與「可相」，約一一事物的藉相知性說。事事物物——「性」的所以確定他是有，即由於有某種「相」為我們所知的。

「相」有表示此法自性的作用，是能相。

「性」即是可(所)相。我們藉此相的表示，得以了知此法是有的，而且是不同餘法的。所以，凡是存在的，即不能不是有相的，《中論》說：「是無相之法，一切處無有」。<sup>28</sup>

##### 2、「相」與「可相」非一非異 (p.155~p.156)

(1) 在常人的自性妄見中，於相及可相，不能了解為緣起的，於是有執為是「一」的，也有執為是「異」的。

A、執一者，以為相與可相一體；

B、執異者，以為體性、形相各有自性，如勝論師執「實」是體，「德」是相。這在佛法裏，批評的地方很多，《中論·觀六種品》，和《十二門論》〈觀有相無相門〉、〈觀一異門〉等，都曾論評過。

<sup>28</sup>(1)《中論》卷1〈觀六種品第5〉(大正30, 7b8~16)：

「空相未有時，則無虛空法，若先有虛空，即為是無相。

是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。」

(2)《中觀論頌講記》p.125~p.127：

一切法的存在，必有他的樣相，有相才可以了解。法體、樣相，這就是能相所相。佛法說能所，如『量』、『所量』，『知』、『所知』，雖沒有說『能』字，也可知道他是能量、能知，因為量與知，本是動詞而靜詞化的。說相與所相，也就是能相所相。虛空的法體，是所相；能表顯虛空之所以為虛空的相，叫能相。現在就研究他的所相：假定承認虛空是以無礙性為相，而無礙性的虛空，又是常住實有的，那麼在空相還沒有時，豈不是沒有虛空嗎？所以說：「空相未有時，則無虛空法」。什麼是無礙性？是質礙性（色法）沒有了以後所顯出的；也就是因為沒有色法，或眼見，或身觸，所以知道有虛空。這樣，色法存在的時候，不就是沒有無礙相嗎？心法不是物質，是無礙的，而不能說是無礙性的虛空。單說不是色法，也不能說是無礙性的虛空。虛空與色法有關，必在有色法，而色法又沒有了的時候，才成立。如說死，沒有人不能叫死，要有人受生後，到生命崩潰時，才叫做死。這樣，怎能說虛空是常住、實有的呢？

假定說：不是起先沒有虛空，是「先」前已「有虛空」的存在，不過等色法沒有了才顯現而已。所以，沒有上面的過失。這也不然，如果先前已有的話，這虛空法，就應該無有「無」礙「相」。不但無有「無」礙「相」的虛空「法」，凡是無相的，「一切處」都決定「無有」。無相，怎麼知道他是有呢？怎麼可說先有無相的虛空呢？虛空是眼所見，身所觸，在沒有色法而顯出的，離了這樣的認識，根本沒有虛空。

一般人的認識中，都覺得相與所相，有能所體相的差別，所以起自性實有的差別執。現在再從所相法難破他的能相。所執的虛空所相法，是有相呢？還是無相？假定說虛空的法體是無相法，上面說過，無相法根本不存在，存在的必然有相。那麼，能相是為所相法作相的，現在所相的虛空既然不可得，在不可得的「無相法中」，無礙性的能「相」，不是沒有「所相」法可以為他作相了嗎？

(2) 本來，諸法是離相無可相，離可相無相的。如長頷、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，計執為各別有性的，純粹是抽象的、割裂的。

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。

(3) 我們的認識，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。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！

### 3、從比量看相與可相 (p.156~p.157)

(1) 此上所說因相而知性——可相，即約「存在」與「樣相」說。

佛法中更有所謂「標相」，也是可以藉此而知性的，但這是依於比量的推比而知，相與可相間的關係，絕為鬆懈。

(2) 如見招牌知有酒店，但也有酒店而不置此招牌者。又如見煙知火，煙為火相，但無煙還是可以有火的。所以《大智度論》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非火也」。<sup>29</sup>

(3) 故約相對而分別說：如以堅相而顯地性，可假說堅即是地的；以煙為火相，煙不即是火的。

在相與可相的不一不異中，有此似一似異的二者。

### (二)「事相」與「理性」(p.157~p.158)

1、《大智度論》卷四六說：「若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛作，非佛所作，亦非餘人所作」。<sup>30</sup>

有為法性即無常性，一切有為法法爾如是；

無為法性即寂滅性。

此有為無為的常遍法性，也可說藉相而知。

2、凡有為法，有生住滅的三種相，此三相是遍通一切有為法的，眾生見此生滅的現象，即知一切是有為（行）性的，即依現見的生滅相而知無常性。

依不生不滅相而知寂滅性，如依緣起法的相依相待而知無自性，從別別的表面的

<sup>29</sup> 《大智度論》卷 67 (大正 25, 528b25 ~21)「問曰：地是堅相，何以言性？答曰：是相，積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

<sup>30</sup> 《大智度論》卷 46 (大正 25, 394a5~8)「何等為性空？一切法性。若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作。是性、性空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名性空。」

「事相」，悟解到遍通的、法爾的、深刻的「理性」，這是以相知性的又一義。此如《大智度論》卷三一說：「有為性三相：生、住、滅。無為性亦三相：不生、不住、不滅」。<sup>31</sup>

- 3、關於無為法性，從本性寂滅說，相與性即現相與空性。如《大智度論》卷五一說：「諸佛觀色相畢竟清淨空……，自性爾故」。<sup>32</sup>佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的。所以說「性自爾故」。
- 4、所以佛所說法性空寂，並非玄學式的本體論，而是從現實事相中去深觀而契會的。性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，這從別別事相以見事理之法性，由一切現有以達畢竟空性，比之「相與可相」，是更深入了！

#### 四、此性深妙，以相可知（p.158~p.161）

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。於此有兩大派的不同：1、「實在論者」；2、「唯心論者」。但「中觀者」從緣起觀的立場，即不作此等說。

##### （一）實在論者（p.158）

- 1、實在論者——如薩婆多部等，以為心識有顯了對象的作用。凡是可知者，即是存在者。在識的了境上，總名與總相，即概念的類名與意義，雖不是對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得客觀的法性。名言——名句文、心識，有指向對象、顯了對象的作用。他們以為：凡是所知的，皆是有的，如不是有的，即不能成為所知的。
- 2、佛說六識必由根、境為緣而生，無境即不能成為認識。如薩婆多部說：過去未來皆是實有，若問何以知是有的，即說：以可知故，有的才成為可知的。不但一般的是有而可知，連夢中所見的，也以為是有的，不過錯亂而已。

##### （二）唯心論者（p.159）

唯心論者說：凡是有的，必是依心識而存在的。一切不過是自心所幻現的，是自心所涵攝的，是自心表象的客觀化——物化。我們所知道的，不出於心識名言。這即是必由心識的了相而知性，被解說為並無心外的存在。所以，「若人識得心，大地無寸土」。

<sup>31</sup>《大智度論》卷 31（大正 25，293a21~24）：「有為性三相；生、住、滅；無為性亦三相：不生、不住、不滅。有為性尚空，何況有為法！無為性尚空，何況無為法！以是種種因緣，性不可得，名為性空。」

<sup>32</sup>《大智度論》卷 51（大正 25，428a19~25）：「如諸佛觀色相畢竟清淨空。菩薩亦應如是觀，色眼法、色如。何因緣不如凡夫人所見？性自爾故。如諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色眼法、色如。何因緣不如凡夫人所見？性自爾故！此性深妙，云何可知？以色相力故可知。如火以煙為相，見煙則知有火；今見眼色無常，破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。此五法不去、不來、不住。如先說。乃至無為、無為法、如、性、相。不來、不去、不住，亦如是。」

### (三) 中觀者 (p.159~p.161)

- 1、中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。有人引《大智度論》卷一五所說：「若諸法實有，不應以心識故知有。若以心識故有，是則非有」<sup>33</sup>，以為空宗所說與唯識者的見解一樣。不知原文接著說：「地堅相，以身根、身識知故有」。龍樹不但以心識故知有，也以根——生理機構——故知有。即使說依心故知有，也只是三空中的觀空，非自性空正宗。
- 2、應該知道：「依心識故有，是則非有」，這是正確的，但不是唯識的。因為中觀者顯示諸法的存在，是「因果系」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。

能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內。《中論》等現在，不難考見。所以，即使沒有能所關係，它也還是可以存在的，因為除了心識，其餘的無限關係，並未消失。

- 3、故有一重要意義，即凡是有的，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。世間許多微細的東西，古人不知，平常人也不知，但由顯微鏡的助力而知，這不能說是因知而後有的。如遙遠的星球，常人不知，以望遠鏡相助而知。自然是相依相關的運行不息，這決不依心識的了知而有。
- 4、一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。因果系不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的。等到心隨境起，境逐心生，構成能所系的知識，則心境幻現，知道它是如何的，而且即此所識相而確定它是有性——存在的。能所系的存在，不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，而是由於能所關涉而現為如此的存在。
- 5、所以，中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。若離開心識名言，即不能知它是如此如此而有的。但依於心識，不即是主觀的心識，所以與唯識者所見不同。所認識的是「因果」「能所」相依相涉的幻相，離開「能所系」即不會如此的，離開「因果系」也不會如此的，極無自性而為緣起——「因果」「能所」交織的存在。
- 6、依於能所（含攝著因果系）系的「境相」，此相不即是緣起法性。就是因果系的「事相」，也不即是緣起法性。這都不過緣起幻相，所以經上說：「諸法實相（性）無所有，如是無所有，如有，愚人不知，名為無明」<sup>34</sup>。妄執為法性即如此如

<sup>33</sup> 《大智度論》卷 15（大正 25，171a9~12）：「若諸法實有，不應以心識故知有。若以心識故知有，是則非有。如地堅相，以身根、身識知故有。若無身根、身識知，則無堅相。」

<sup>34</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 3（大正 8，238c23~25）：「舍利弗白佛言：世尊！諸法實相云何有？」

此有，不過自性妄執而已。

## 五、藉「緣起幻相」以「悟入法性」(p.161~p.162)

### (一)「緣起幻相」只是相對的現實，還不足以爲究竟的真實

從如幻的緣起事相而論，都只是相對的現實，而不足爲究竟的真實——性。這可以略舉二義：

- 1、「業果如幻」之隨類別識相對性：例如人的認識與旁生等的認識不必同，因眾生的業力不同，所感果報不同，形成一類一類的眾生。從各類業感六根而發識，所幻見而了知的法相，也就不能相同。在各自類中，可以安立爲各各的真實；而總論眾生所見，即不過是相對的真實。
- 2、「心境如幻」之隨智別識相對性：即使同樣是人，由於根識的大體一致，似乎可以發見諸法的真實。但小孩所見者與大人所見不一致，原始人類所知的世界與近代人類所知的世界也大大不同。由於智力的增進，不斷的改變，不斷的修正，不斷的深刻，不斷的擴大；過去看爲絕對真實的，不是被廢棄，便是被修正，什麼也不是絕對的真實性。

### (二)從聞思修中，掃除自性妄執，引發無漏慧，才能體現諸法實相

- 1、陷於自性見之中，不能徹底掀翻過來，是再也不能體會究竟法性的。唯有從聞思修中，掃除自性妄執，聖者才能在相對的一一相上，體現諸法絕對的畢竟空性，特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。所以未能徹證真如以前，不能通達諸法的真實性，都不過理解一些相對的現實，相對的真理。必由引發無漏般若，證諸法的如實性，才能與諸佛一鼻孔出氣，平等平等，無二無別，究竟究竟。
- 2、從修學的過程，可以說：藉「緣起幻相」以「悟入法性」。但這還是加行觀中的二諦觀察，由世俗入勝義，真能通達諸法實性，那時無能無所，不因不果，即一切因果能所而離一切因果能所相，不可安立。所以說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」<sup>35</sup>——即諸法如義。

---

佛言：諸法無所有，如有，如是無所有，是事不知，名爲無明。」

《大智度論》卷 34(大正 25, 375a10~14):「舍利弗白佛言：若凡夫人所見，皆是不實，今是諸法云何有？佛言：諸法無所有，凡夫人於無所有處，亦以爲有，所以者何？是凡夫人離無明、邪見不能有所觀，以是故說著無所有故，名爲無明。」

<sup>35</sup>(1)《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 8, 749a24~25)。

(2) 印順法師《般若經講記》p.43:「不但如來的身相是虛妄的，所有一切的法相，如山河大地器界相，凡外賢聖眾生相，有礙可壞的色相，明了分別的心相，這一切無不是依緣起滅，虛妄不實的。虛妄的還他虛妄，如不執妄相自性爲可見可得，即由諸相非相的無相門，契入法性空寂，徹見如來法身了！從緣起的虛誑妄取相看，千差萬別；從緣起本性如實空相看，卻是一味平等的。法性即一切法自性不可得而無所不在，所以也不須於妄相外另覓法身，能見得諸相非相，即在在直見如來。」

### 第三節 體、作、力 (p.162~p.166)

#### 一、「體」與「性」(p.163)

「體」，對「用」而說。

##### (一) 體與性的差別 (p.163)

體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常」<sup>36</sup>。性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。

##### (二) 體與性的同一 (p.163)

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。

(三) 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<sup>37</sup>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。

#### 二、體、作、力 (p.163~p.164)

此中體、作、力，三者合起來說，別處也不曾見到。然在《中論·觀作作者品》中有大有的詞句。有作如是說：「現有作，有作者，有所有作法」。<sup>38</sup>

##### (一) 作：

此中所說的「作」，即佛典常用的「羯磨」(karma)，即是業。

##### (二) 作者(體)：

作者(kAraka)，即能起作用的「假我」或「法」。

- 1、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。
- 2、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。

<sup>36</sup> 《阿毘達磨俱舍論》卷 20，(大正 29，105b2)。

<sup>37</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 360：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，於真如學不增不減、亦應於法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界學不增不減。」(大正 6，853c10~13)

<sup>38</sup> 《中論》卷 2〈觀作作者品〉〈青目釋〉：「問曰：現有作、有作者、有所用作法，三事和合故有果報，是故應有作者作業。答曰：上來品中，破一切法皆無有餘，如破三相，三相無故無有有為，有為無故無無為，有為無為無故，一切法盡無作作者。若是有為，有為中已破；若是無為，無為中已破；不應復問。」(大正 30，12b6~12)

3、依《順正理論》卷三<sup>39</sup>解「作者」有二家：

- (1) 約一一法的自性——法性說。
- (2) 約因緣和合相續的假名說。

4、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」<sup>40</sup>。由此，體——作者與作用，都約緣起假名說。

### (三) 所作法(力)：

《中論》三名中的「作法」，羅什每置一所字，如：「諸可有所作」<sup>41</sup>，「無所用作法」<sup>42</sup>，原語為kriyA，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：

- 1、「體」：即「作者」。
- 2、「作」：即是「(作)業」。
- 3、「力」：即「作用」(作法)。

如將「作」與「作法」合名為「用」，即成為「體」與「用」。

## 三、「體、用」與「性、相」(p.164)

「體用」與「性相」不同：

### (一) 性、相：

「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。**【相是靜態】**

<sup>39</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷3：「論曰：識謂了別者，是唯總取境界相義，各各總取彼彼境相，名各了別。謂彼眼識雖有色等多境現前，然唯取色，不取聲等；唯取青等，非謂青等，亦非可意不可意等，非男女等，非人杌等，非得失等。如彼眼識，於其自境，唯總取相，如是餘識，隨應當知。**有餘師說：誰於法性假說作者，為遮離識有了者，計何處復見？唯於法性假說作者，現見說影為動者故，此於異處無間生時，雖無動作而說動者，識亦如是，於異境界相續生時，雖無動作而說了者，謂能了境故亦無失。云何知然？現見餘處遮作者故。如世尊告頗勒具那：我終不說有能了者。復有說言：剎那名法性，相續名作者。」(大正 29, 342a9~29)**

<sup>40</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 13 (大正 10, 66b6)。

<sup>41</sup> 《中論》卷 2〈觀作作者品第 8〉，(大正 30, 12c8~9)：

「若無罪福報，亦無有涅槃，諸可有所作，皆空無有果。」

<sup>42</sup> 《中論》卷 2〈觀作作者品第 8〉，(大正 30, 12c4~5)：

「若墮於無因，則無因無果，無作無作者，無所用作法。」



(二) 體、用：

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**。【用是動態】

※所以相是靜態，用是動態，用即與因果有關。

#### 四、「體」與「用」之關係 (p.165)

(一)《中論》說：「現有作、有作者、有所有作法，三事和合故有果報」。<sup>43</sup>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。

(二)對於「作用」，《順正理論》卷 52 有二種釋：

- 1、約正現在的：名為「作用」。
- 2、約過去未來：不現在前所有力用即名為「功能」<sup>44</sup>。

(三)體與用不一不異

- 1、體與用，依佛法說，是不一不異的。
- 2、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。**

(四)作者與作業不一不異

- 1、「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」<sup>45</sup>。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。

2、「業」義有寬有狹：

- (1) 狹：即吾人造善業、惡業，名之為業；
- (2) 寬：則舉凡眼見、耳聞、鳥飛、花落等無不是業。

3、凡是作者即有業，有業必有作者，「作者」與「業」是不一不異的。

<sup>43</sup>《中論》卷 2〈觀作作者品第 8〉〈青目釋〉，(大正 30，12b6~7)。

<sup>44</sup>《阿毘達磨順正理論》卷 52：「現在唯依作用立故，諸作用滅不至無為，於餘性生能為因性，此非作用，但為功能。」(大正 29，631c11~13)

<sup>45</sup>《中論》卷 2〈觀作作者品第 8〉，(大正 30，13a17-18)。

《中觀論頌講記》p.181 ~ p.182：

作者與作業，是彼此相依而相存的，彼此都從因緣生，沒有自性的作者及作業，但假名相宛然而有。這就是說：作者之所以為作者，是「因業」而「有作者」的；業之所以為業，是「因作者」而「有業」的。因此，作者及作業，成立於假名的相互觀待法則。假使離了作者，作業就不可得；離了作業，作者也就不可得。論主「成」立「業」及作者的意「義」，就是「如是」。除了這緣起義以外，「更無有」其「餘」的「事」理，可以成立的了。

## 五、「作」、「力」與「用」之關係 (p.165~p.166)

(一)「作」、「力」雖可以總名為「用」，然「作」與「力」別說，到底有什麼意義？

體（作者）—— 體  
作（作業）——  
                  └ 用  
力（作用）——

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」（作）。【現在作用：用=力=業（作）】

2、但「作用」（力），專在「當前的動作」說；

「業」（作）卻動詞而名詞化的，即通於「過去、未來」。如眼見的見，是一種動作，然見也可能作為一件事情。如說人作善業、惡業，此即依人的身心活動而顯業相，業即動作之義。然依動作名業，業作了，剎那滅後即應沒有，然法法不失，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——過去化。在名言上，即動詞的名詞化。

A、力（作用）：當前的動作。

B、作（作業）：通於過去、未來。

(二) 所以依「作用」（力）和「業」（作）的字義去解說，事業的「業」（作）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。

A、現在當前的法體↔用（力）、業（作）。

B、剎那滅後的作者↔業。

## 第四節 因·緣·果·報 (p.166~p.180)

### 一、「因」與「緣」(p.166~p.167)

#### (一)「因」與「緣」聯用

「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，能生正見」<sup>46</sup>，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。

#### (二)「因」與「緣」之差別

1、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」。

2、由此名字的應用不同，可以看作：

(1)「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。**【緣從力用而得名】**

(2)「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。**【因有顯示法體的性質】**

3、依梵文的《中論》考察，羅什所譯的因緣，原文略有三種不同：

(1) 緣起 (pratitya-samutpada)。

(2) 四緣中的因緣 (hetupratyaya)。

(3) 因與緣 (heta, 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」**。

4、這樣，因與緣可作這樣的分別：

(1) 因顯體性，而緣明作用。

(2) 因為主要的，緣為一般的。

### 二、「果」與「報」(p.167~p.168)

論到果與報，

<sup>46</sup>《中阿含》卷 58《大拘絺羅經》〈第 211 經〉：「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。」(大正 1，790c28~791a1)

(一)「果」：對因而說「果」，有某種因即得某種果。

(二)「報」：報也是果，不過是果中的特別果<sup>47</sup>。梵語vipAka，奘師譯為「異熟」，「報」即異熟的古譯。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。

「報」指果中有善惡性，與一般的因果不同。

異熟：1、異類而熟：因是善惡，果為無記。

2、異時而熟：過去的業因，感今後善惡的結果。<sup>48</sup>

(三)佛法講因果，通明一切；約道德與不道德的果說，即名為「報」。

因與緣、果與報，雖不無差別，如通泛的說，可總名「因果」。

### 三、各宗的因果論 (p.168~p.171)

#### (一) 唯識宗的因果說 (p.168~p.170)

1、唯識宗的因果說，著重在諸法的「自性緣起」<sup>49</sup>。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」<sup>50</sup>字。

#### 2、「界」之意義 (p.168~p.169)

(1) 界：任持自相、種類

「界」(dhAtu)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。

「持」的意義，即保持特性，有決定如此的性質。一切法的差別，都是在這決定特性上去分別的。在《阿含經》裏，界是種類的意思，一類一類的法，即是一界一界的。

<sup>47</sup> 說一切有部立五種果：1、增上果，2、士用果，3、等流果，4、異熟果，5、離繫果。

<sup>48</sup> 窺基撰《成唯識論述記》卷1：「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。」(大正 43, 238c16~23)

<sup>49</sup> 《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。」

<sup>50</sup> (1) 印順法師著《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) 印順法師著《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。

種類，可從兩方面說：

a、如眼界，凡具有眼之特性的，皆眼界攝，由此義可類括一切眼。

b、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。<sup>51</sup>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。

## (2) 說一切有部之看法 (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<sup>52</sup>），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。

## (3) 經部師及唯識者之看法 (p.169 ~ p.170)

A、經部師及唯識者，不同意這種三世實有論；但將法的自性，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。<sup>53</sup>

B、《惡叉聚經》有「眾生從無始來有種種界」<sup>54</sup>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」<sup>55</sup>。

<sup>51</sup>(1)《長阿含經》卷8（第9經）《眾集經》：「復有三法，謂三界：色界、無色界、盡界。」（大正1，50a27~28）

(2)《中阿含經》卷7（第30經）《象跡喻經》：「云何四大？謂地界、水、火、風界。」（大正1，464c4）

(3)《中阿含經》卷3（第13經）《度經》：「云何六界法？我所自知自覺為汝說，謂地界、水、火、風、空、識界。」（大正1，435c21~22）

(4)《雜阿含經》卷16（452經）：「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。」（大正2，116a8~9）

<sup>52</sup>如《阿毘達磨俱舍論》卷1〈分別界品第1〉（大正29，1a~13b2）；《阿毘曇心論》〈界品第1〉（大正28，809a~810b）；《阿毘曇心論經》〈界品第1〉（大正28，833c~836b）。

<sup>53</sup>《阿毘達磨俱舍論》卷8〈分別世品第3〉：「何故名為欲等三界，能持自相故名為界，或種族義。」（大正29，41b21-22）

<sup>54</sup>(1)《瑜伽師地論》卷51：「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。」（大正30，581b17~21）

(2)護法菩薩等造《成唯識論》卷2：「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。」（大正31，8a22~26）

<sup>55</sup>(1)《攝大乘論本》卷1：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣，及涅槃證得。」（大正31，133b15-16）

(2)印順法師著《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

「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。

#### (4) 中觀者之看法 (p.170)

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

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

#### (二) 華嚴宗的因果說 (p.170~p.171)

1、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。

2、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，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。

3、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。

#### (三) 中觀者之因果觀 (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。(與唯識不同)

也不同意一切法皆入一法，一法待一切法，其大無外的緣起。(與華嚴不同)

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。

---

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。

#### 四、因緣之類別 (p.171~p.172)

##### (一) 因：

- 1、迦旃延尼子創說六因。薩婆多部說有六因。<sup>56</sup>
- 2、《舍利弗阿毘曇》說十種因。<sup>57</sup>
- 3、《成實論》說三種因。<sup>58</sup>
- 4、《瑜伽論》也說十因。<sup>59</sup>
- 5、《楞伽經》說六種因。<sup>60</sup>

##### (二) 緣：

- 1、《增一阿含》裏講到四緣。<sup>61</sup>
- 2、《舍利弗阿毘曇》說十緣。<sup>62</sup>
- 3、說一切有部說四緣。<sup>63</sup>
- 4、《成實論》說四緣。<sup>64</sup>

<sup>56</sup> 六因：相應因、俱有因、同類因、遍行因、異熟因、能作因。參見《阿毘達磨發智論》卷 1 (大正 26, 920c5~8)

<sup>57</sup>(1)印順法師《說一切有部爲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「因品」，舉三十三因。

(2)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。參見：《舍利弗阿毘曇論》卷 25〈緒分遍品 1〉(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)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。」

<sup>58</sup>《成實論》卷 2：「四緣：**因緣者，生因、習因、依因**。1、**生因者**，若法生時能與作因，如業爲報因；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。」(大正 32, 252c28 ~ 253a5)

<sup>59</sup>《瑜伽師地論》卷 5：「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。」(大正 30, 301b9~12)

<sup>60</sup>《入楞伽經》卷 3：「因有六種，何等爲六：一者、當因，二者、相續因，三者、相因，四者、作因，五者、了因，六者、相待因。」(大正 16, 530b14~16)

<sup>61</sup>《增一阿含經》之四緣說，待考。但在《分別緣起初勝法門經》卷下有談到：「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。」(大正 16, 840b28~29)。

<sup>62</sup>《舍利弗阿毘曇》卷 25：「十緣，謂：因緣、無間緣、境界緣、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣。」(大正 28, 679b8~9)

<sup>63</sup>《眾事分阿毘曇論》卷 4：「四緣，謂因緣、次第緣、緣緣、增上緣。」(大正 26, 645b6-7)；《阿毘達磨俱舍論》卷 7：「四緣性，謂因緣性、等無間緣性、所緣緣性、增上緣性。」(大正 29, 36b14~16)

5、南傳的論中有明二十四緣的。<sup>65</sup>

6、《般若經》說四緣。<sup>66</sup>

這些，都是見到因果方式的不同，而安立種種名稱的。

## 五、因果的形態（p.172~p.175）

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。

1、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。

2、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。

3、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。

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~p.173）

1、如修學佛法，漸次增進到成佛，但現在造成佛的因，而佛果要到很長久的未來才能實現。等到果實現時，因又早已過去了。這前後遙隔，怎能構成因果關係呢？《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」。<sup>67</sup>

2、或者以為因果二者非同時現在不能成為因果，迴向心與佛心，前後既遠遠的相隔，如何能成為因果？龍樹約二義來解答：

（1）約**第一義諦**說：現在心，未來心，皆無自性，心雖有現在未來等的緣起相而性自本空，在畢竟空寂中，心心無礙，無有差別。以此，現象雖前後各別，而實無礙於因果的成立。<sup>68</sup>

<sup>64</sup> 《成實論》卷2：「四緣識生，所謂：因緣、次第緣、緣緣、增上緣。」（大正32，251a20~21）

<sup>65</sup> 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.443：「銅鑠部所立的二十四緣：因緣·所緣緣·增上緣·無間緣·等無間緣·俱生緣·相互緣·所依緣·依止緣·前生緣·後生緣·修習緣·業緣·異熟緣·食緣·根緣·靜慮緣·道緣·相應緣·不相應緣·有緣·無有緣·去緣·不去緣。」參見：《發趣論》；《清淨道論》。

<sup>66</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷1：「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。」（大正8，219c12~14）

<sup>67</sup> 《大智度論》卷54〈釋天王品第27〉（大正25，444b26~28）。

<sup>68</sup> 參見《大智度論》卷54（大正444b28~445a1）。

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：

A、不以世諦說：1、諸法非常非無常，不應言回向心已滅，云何與菩提作因。

2、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。

3、菩提非三世相，不應言未來無菩提，何所回向？

4、三世互不相離，一如無二，云何說二心互不相在？

B、以第一義諦說：皆空，非心相。



(2) 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」。<sup>69</sup>此中佛答修行爲因，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，因爲它積漸以久，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。(p.173~p.175)

1、和合的因果，這是各學派所週知的。如房屋是以磚、瓦、木、石、人工等和合而成功，房屋是果，磚瓦等即是因。在眾多的有關屋事的材料中，任何一物都不會現有房屋的形狀與作用，合堆在一起也不會有屋的形狀與作用；但經過各種材料的適當配合，即可有房屋的形狀、作用了。故磚、瓦等對於房屋的因果關係，也是不即不離的。《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」<sup>70</sup>，即是此義。

2、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」<sup>71</sup>。處處經中都說無我，眾生所執之我，不過是五蘊和合的假相

<sup>69</sup> 《大智度論》卷 75〈釋燈喻品第 57〉（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，以初心爲根本因緣。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。

<sup>70</sup> 《大智度論》卷 74〈轉不轉品〉（大正 25，581c13~15）。

<sup>71</sup> 《中觀論頌講記》p.540 ~ p.541：

外人以我爲實有自體的，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，

而已。於是有人誤以我為色等五蘊實法所合成，我是無，而色等法可有。

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

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

## 六、「同時因果」與「異時因果」(p.175~p.176)

(一) 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。

(二) 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。

(三) 中觀者：依世俗諦說，有異時因果，也有同時因果。

1、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。

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

3、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。

(四) 佛說的十二緣起，異時因果、同時因果兼而有之。

考佛所說的十二緣起，即統此異時、同時因果而有之。

1、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。

2、如識緣名色，名色緣識；即是展轉為緣，「猶如束蘆，相依而住」，即和合性的同時因果。

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

---

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。

## 七、《般若經》、《中論》依假法成立因果（p.176~p.178）

### （一）說一切有部與唯識者認為假法非因果（p.176）

- 1、佛法所說因果，其義極為深隱。如薩婆多部深究至極微細的原質，而說同時異時的因果。如五蘊和合為我，以為此是假法，不是真實的因果。
- 2、唯識者也說假法非因果。這與中觀者的因果義，絕然不同。

### （二）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》〈觀因緣品第1〉，〈觀因果品第20〉等所說。

### （三）《般若經》之三假（p.176~p.178）

《般若經·三假品》，說三種假<sup>72</sup>，依此三假可以看出三類不同的因果關係：

- 1、**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。
- 2、**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」<sup>73</sup>的假名，即是此「取施設」<sup>74</sup>。取有攬而團攏的意義，如房屋

<sup>72</sup>(1)《摩訶般若波羅蜜經》卷2：「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。」（大正8，230c28~231a21）

(2) 印順法師《空之探究》（p.234~p.235）：「依《大智度論》，三假施設，是三波羅聶提。波羅聶提（prajjapti），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。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，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-prajjapti），是蘊、處、界——法。如色、聲等——微塵，貪、瞋等——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 upAdAya-prajjapti。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（nAma-prajjapti），是稱說法與受的名字，名字是世俗共許的假施設。」

<sup>73</sup>《中論》卷4〈觀四諦品第24〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」（大正30，33b11-12）

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。

### 3、法假：即是法施設義。

- (1) 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) 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。<sup>75</sup>佛於餘處說四大為能造，色等為所造，這是約物質方面說的。約精神說，則總名識，心所等即心識所有的作用。此精神、物質的五法，可作為萬有的基礎，但此五者也是假施設的，即是法假。

#### (四)《大智度論》所說的三假 (p.178)

《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。<sup>76</sup>

※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。

<sup>74</sup> 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。」

<sup>75</sup> 《大智度論》卷 32：「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。」(大正 25，298c18~21)

<sup>76</sup> 《大智度論》卷 41〈釋三假品〉(大正 25，358b28~c8)：「菩薩應如是學三種波羅轟提。五眾等法，是名**法波羅轟提**。五眾因緣和合故名為眾生，諸骨和合故名為頭骨，如根、莖、枝、葉和合故名為樹，是名**受波羅轟提**。用是名字取二法相，說是二種，是為**名字波羅轟提**。復次，眾微塵法和合故，有**麤法生**；如微塵和合故有**麤色**，是名**法波羅轟提**。從法有法故，是**麤法**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**受波羅轟提**；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**名字波羅轟提**。行者先壞**名字波羅轟提**到受波羅轟提；次破**受波羅轟提**，到法波羅轟提；破**法波羅轟提**，到諸法實相中。諸法實相即是諸法及名字空般若波羅蜜。」

## 八、一切法剎那滅，何以能一期相續？（p.178～p.180）

- （一）上章<sup>77</sup>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。
- （二）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。
- （三）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。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。
- （四）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，而依甲因及丙午緣所現的假相，剎那間已早不同前念了。
- （五）近人說質變與量變，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。

<sup>77</sup> 參見《中觀今論》第七章·第四節〈行——變動·運動〉p.141。