

## 第九章 現象與實性之中道

### 〈第二節 即、離、中道〉

（pp.192-203）

釋厚觀（2014. 10.4）

#### 壹、從「現象」與「本性」之關係看「即、離、中道」（pp.192-193）

「太過與不及」，側重在從「緣起」以明「空」，現在從「現象與本性」的綜貫來說。<sup>1</sup>

現象與本性，關涉的方面很廣，如外道以及一般哲學上的本體與現象、實在與假相等，都可說與此論題有關。<sup>2</sup>

對於現實的宇宙、人生，要能把握到它的究竟真相，無論是說明上、悟證上，都不能不分別，但又不能分成判然<sup>3</sup>的兩截。

從相對的差別說明中，此現象與本性，或緣起與性空，此兩者的關係究竟怎樣？

現象在本性之外？還是在本性之中？此一問題，在佛教、神教與哲學上，有多種見解的不同。

#### 貳、聲聞佛教與大乘佛教在「現象與本性」解說上的偏重（pp.193-194）

##### （壹）中觀家：現象與本性不即不離（p.193）

中觀家對現象與本性，發揮其不即不離的中道義。

##### （貳）釋迦佛在世時：重在破一；用差別分析以破一，以無我等以破真實、常住（p.193）

釋迦佛在世時，外道的主要者為婆羅門。婆羅門教的基本思想是本體論<sup>4</sup>的、一元論的，以為宇宙與人生是唯一本體——梵或我等的顯現，把自我看為真實、常住、不變、妙樂的。佛法為破除此種思想，故特重於分析、否定。

如說五蘊、十二入、十八界等，是分析的；說無常、無我、無生等，是否定的。此是初期佛法的特色。

佛教的根本教義，是用差別分析以破一，以無我等否定以破真實。

<sup>1</sup> 本章第一節「太過、不及、中道」，側重在從「緣起」以明「空」。本章第二節「即、離、中道」，從「現象」與「本性」的綜貫來說。

<sup>2</sup> 現象——現象—假相。  
本性（實性）—本體—實在。

<sup>3</sup> 判然：顯然，分明貌。（《漢語大詞典》（二），p.644）

<sup>4</sup> （1）印順法師，《佛法是救世之光》，p.145：

婆羅門教的思想，把宇宙看為神祕的實在，是一種形而上的本體論者。這擬人的神而即是一切的本體，或叫生主，或叫祈禱主，或叫梵，或叫我，名稱雖隨時代而變化，而內在的含義，是一脈相承的。

（2）印順法師，《無諍之辯》，p.3：

佛法的中心論題，不是本體論，而是因果相關的緣起論。

**（叁）部派佛教學者：重差別**（p.193）

後來的佛教學者，有的不得佛意，執有差別之事相，對於世間出世間、生死涅槃等，從差別中求諸法的決定相。

**（肆）大乘佛教：從本性平等上，評破小乘的各各自性差別**（p.193）

到了大乘佛教，特色即從「本性的平等一味」上，評破小乘的「各各自性差別」，說明真如法性普遍而平等。因此，大乘佛法又極容易被誤解而轉計到本體論、唯一實在論去。

**（伍）佛法實義：但以假名說實相，不應起差別見，也不應起一體見**（pp.193-194）

**一、聲聞佛教在說明上重在差別的異，大乘佛法重在本性的一**（pp.193-194）

其實，聲聞佛教破除常、一、我、實在，而所證並不落於種種的差別。

大乘佛法發揮平等普遍的空性，悟入不二法門，是「破二不著一」的，也並不落於唯一、本體的倒見。

這二者，在說明上：前者重在差別的異，後者重在本性的一。

**二、說「差別」，是現象「不即」本體而不可一；說「平等」，是現象「不離」本體而不可異**（p.194）

確實的說來，

說差別，是以此為方便，說明現象不即本體而不可一；

說平等一味，是以此為方便，說明現象不離本體而不可異。

若能真的把握到佛法實義，則知佛法是「但以假名說」，是說明實相的方便，不可偏執。

經中論色、談空，不應起差別見；經中說色即是空、空即是色，也不應起一體見。

**三、小結：緣起與本性為不即不離的中道**（p.194）

緣起與本性，應知為不著於相即相離的中道。此是學佛者應有的基本理解，否則為言辭所拘縛，與世間學者的說即說離一樣。

**叁、從「言教安立」與「修行體悟」說明「現象與本性」即離之關係**（pp.194-195）

**（壹）約安立言教說：雖說明緣起與本性時或有偏重，而實不可執即、執別**（pp.194-195）

關於現象與本性的即離，天臺學者說得明白。

臺宗判四教：藏、通、別、圓，四教對於「世俗相」與「勝義性」的說明，即離不同。

三藏教——主要為小乘學者，對於現象與本性、生死與涅槃、世俗與勝義，主張是差別的。

通教則主張即色而空、即生死為涅槃，主緣起與本性是相即的。

別教進而講三諦——俗諦、真諦、中諦，也是主張差別的。

圓教則即俗、即真、即中，三諦是融即的。

由此觀之，在佛法說明緣起與本性時，可說是：不是即就是別，不是別就是即。說明的方便，每似乎有所偏重，而實不可執「即」、執「別」。但此約安立言教說。

**（貳）約修行體悟說** (p.195)

**一、就修行體悟說：悟真諦、悟中諦** (p.195)

若就修行體悟說，這只有二類：一、悟真諦，二、悟中諦。

**悟真諦**是：體悟第一義諦時，一切差別現象皆不顯現，唯有平等一味之理，是名但<sup>5</sup>空、偏真。

**悟中諦**是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然<sup>6</sup>的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

**二、從智慧的體證說：悟偏真、悟圓中** (p.195)

真理，從智慧的體證說，不外悟**偏真與圓中**。<sup>7</sup>

中，即是統一切法，即假、即空而即中的。

臺宗的說明，不一定與其他的宗派相同，但確有其意義。

**三、從悟境而方便說相即、不相即；而在如實悟證時，是不執取即或離的** (p.195)

**悟偏真**，現象與本性是不相即的；

**悟圓中**，假與空是相即的。

但這是從悟境而方便說明的，在如實的悟證時，決不執取為是即、是離的。

**肆、從大乘佛教各宗看「即、離、中道」** (pp.195-200)

**（壹）關於緣起與性空的建立，從各宗安立言教來看，各宗不免偏重** (p.195)

從言教安立上講，各宗派關於緣起與性空的建立，是否善巧，是否易於使人誤會而落於二邊，不無可以評論。

現舉大乘佛教為例：原則的說，凡是大乘佛法，都是談二諦的，都以二諦為不即不離的。唯識、中觀、天臺、賢首，都這樣說。

如細探各宗安立的言教，即知各宗或不免偏重。

<sup>5</sup> 但：2.只，僅。（《漢語大詞典》（一），p.1239）

<sup>6</sup> 宛然：2.真切貌，清晰貌。（《漢語大詞典》（三），p.1402）

<sup>7</sup> 印順法師，《中觀今論》，第11章，第1節〈頓漸與偏圓〉，pp.233-234：

從凡入聖，即先從事修而後入真悟，所悟的理是什麼？這可安立為**悟圓中與悟偏真**的兩種。上面曾說到，西藏傳有二宗：（一）極無戲論，（二）現空如幻，天臺宗也說有**偏真與圓中**兩類。唯識家說**真見道證真如**而不見緣起，月稱論師也不許可見道的悟圓中理，但他們皆以究竟圓悟中道為成佛。中國的三論宗，不承認大乘有偏真悟，悟即是圓中的，二諦並觀的。考龍樹《大智度論》，是有**偏真與圓中**二類的，如說：「般若將入畢竟空，絕諸戲論；方便將出畢竟空，嚴土熟生」。由**般若慧泯絕一切而不取相，即是悟真性；方便智從空出有，才能行莊嚴佛土、成熟眾生的廣大行**。大乘的慧眼，即見道的實相慧，《大智度論》說：「慧眼於一切法都無所見」，此即與藏傳的「極無戲論」相合。

然論中也曾說：「慧眼無所見而無所不見」，這即泯絕一切而顯了一切，顯了一切而泯絕一切，即**悟圓中**的根據——此處龍樹所依的《般若經》，與玄奘譯不同。

**（貳）唯識家：重差別**（pp.195-196）

**一、偏重世俗、後得智，在說明上傾向於差別**（pp.195-196）

唯識家重在差別，如歐陽竟無《唯識抉擇談》<sup>8</sup>說：「唯識抉擇二諦詳世俗（諦），抉擇二智詳後得（智）」。

側重是可以的，但因偏重於世俗、後得智，所以在說明上即不免傾向於差別，作出差別的理論。

**二、安立染淨諸法時，側重於依他起；依他是差別、生滅的，而圓成實則是無差別、不生滅的**（p.196）

如說圓成實與依他起是不一不異的；而依他起是有生滅的，圓成實是無生滅的；依他起可說種現熏生<sup>9</sup>，圓成實即不能說。

在安立染淨諸法時，側重於依他起，圓成實好像與依他起的現象界毫不相關似的。

因此，有些學者對唯識家的說法不能滿意。

依他是無常的，圓成實是常的；

依他是差別、生滅的，而圓成實則是無差別、不生滅的。

唯識者雖說依他與圓成不離，到底使人覺得他的依他與圓成僅是不相離而已，而實是差別的。

<sup>8</sup> 《歐陽大師遺集》第二冊，新文豐出版公司，民國65年10月初版，pp.1339-1343：

《成唯識論》之八段十義，先於本宗要義作十抉擇而談。……第一、抉擇體用談用義，……第二、抉擇四涅槃談無住，……第三、抉擇二智談後得，……第四、抉擇二諦談俗諦……。

※案：「四涅槃」參見《成唯識論》卷10：「涅槃義別略有四種。一、本來自性清淨涅槃。謂一切法相真如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相、一切分別，尋思路絕，名言道斷，唯真聖者自內所證，其性本寂故名涅槃。二、有餘依涅槃。謂即真如出煩惱障，雖有微苦所依未滅，而障永寂故名涅槃。三、無餘依涅槃。謂即真如出生死苦，煩惱既盡餘依亦滅，眾苦永寂故名涅槃。四、無住處涅槃。謂即真如出所知障，大悲般若常所輔翼，由斯不住生死、涅槃，利樂有情，窮未來際，用而常寂，故名涅槃。」（大正31，55b7-19）

<sup>9</sup> (1) 種現熏生：種子生現行，現行熏種子。

(2) 參見印順法師，《中觀今論》，第6章，第1節〈不〉，pp.106-107：

**阿賴耶識的受熏持種說**，是屬於現在實有論——過未無體論的立場，唯是現在，但可假說有過去、未來。

例如**現在的現行法**，是賴耶中的種子所生的，而此所因的種子，曾受從前的熏習，所以說有過去，說從過去因而有現在果。

**現在的現行**，又熏為賴耶的種子，可以成熟而生未來果，所以說有未來，說現在為因而有未來果。謝入過去而實轉化到現在，存在現在而可引發於未來，過去、未來都以現在為本位而說明。

這雖可約現行說，而約阿賴耶識的種生現、現生種的種現相生，能說明三世的因果不斷。然而憑著「恒轉」的阿賴耶，果真能成立因果的不斷嗎？

**唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說**。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。**從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種**。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時」。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。

從依他起上遠離遍計執，即悟圓成實，依他與圓成可說是不離的。

但反轉來，從圓成實到依他起，則竟然不能看出有任何關係，所以有人覺得唯識不夠融即。

**三、從見道證真說，側重於偏真；在言教安立上，重於世俗法相** (p.196)

依唯識家的見道證真說，本側重於偏真；在言教的安立上，又重於世俗法相，所以結果是不免偏於差別。

有人批評它：這是偏以現象的差別觀，說明現象與本性。

**(叁) 賢首家、天臺宗、禪宗：重平等**<sup>10</sup> (pp.196-198)

**一、側重在平等一如無差別，主張從本性現起一切現象** (pp.196-197)

如賢首家、《起信論》等也主張不即不離——天臺宗義也略近於此。但它實是側重在平等一如無差別的，故說舉妄即真<sup>11</sup>，全事即理<sup>12</sup>，一切現象或虛妄事相皆即是本來寂滅的。

反過來，從真起妄，全理為事，以一切為真如的發顯。從本性現起一切現象，即性起法門<sup>13</sup>，這是唯識學者所不談的。

禪宗六祖也曾說：「何期<sup>14</sup>自性能生萬法。」<sup>15</sup>這是說：本性與現象，二者是不可分的，現象是本性所顯現、所生起的。這種說法，在一般的哲學界也極為流行。

<sup>10</sup> 印順法師，《佛法是救世之光》，〈大乘空義〉，pp.185-186：

如天臺、賢首、禪宗，著重於法性，都自稱性宗，以圓融見長。從法性平等不二的立場來說，一切事相都為法性所融攝；一切染淨法相，都可說即法性的現起。因此，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」，禪宗說「自性能生」。一切法，即法性，不異法性，所以不但法性不二，相與性也不二——理事不二。由於理事不二，進一步到達了事與事的不二。這類著重法性的學派，也就自然是著重不異的。

<sup>11</sup> 唐 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》卷 18〈15 十住品〉：「不思議者，即妄即真，言語道斷、心行處滅故。」(大正 35，637c18-19)

<sup>12</sup> (1) 宋 智圓集，《金剛錚顯性錄》卷 4：「事由理變，全事即理。」(卍新續藏 56，550b10-11)

(2) 明 智旭述，《大乘止觀法門釋要》卷 1：

《大佛頂經》所明陰入處界，皆如來藏也。今言雖知本不生、今不滅，即牒上文。全事即理言之，所謂隨緣即不變也。而以心性緣起不無虛妄世用，猶如幻夢非有而有，迺即指彼一切諸法隨拈一法無非緣起法界，所謂不變隨緣，即性具相。(卍新續藏 55，593b10-15)

<sup>13</sup> (1) 性起：為「緣起」之對稱。乃華嚴宗教義之一。性起即從性而起之意，亦即從佛果之境界說事物之現起。緣起為依緣而起之意，亦即從因位之境界論說事物之現起。據《華嚴經·寶王如來性起品》所說，性起屬果，乃盧舍那佛之法門；據〈普賢菩薩行願品〉所說，緣起屬因，乃普賢之法門。一切法隨順其真實本性而顯現，並應眾生之根機、能力生起作用，即為性起。(《佛光大辭典》(四)，p.3234.2)

(2) 印順法師，《無諍之辯》，p.187：

禪宗說「性生」(「何期自性能生萬物」)，天臺宗說「性具」，賢首宗說「性起」。從無二無別法性而生而起，所以圓通無礙，不同事法界的隔別。

<sup>14</sup> 何期：猶言豈料。表示沒有想到。(《漢語大詞典》(一)，p.1231)

<sup>15</sup> 元 宗寶編，《六祖大師法寶壇經》〈行由第一〉(大正 48，349a17-21)：

惠能言下大悟，一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何

**二、賢首家不但主張「理事無礙」，且認為還有更究竟的「事事無礙」** (p.197)

賢首家等側重於真如平等，故安立的教理，不但真俗是相即的，就是俗諦中的事相也是相即的。

即俗而真、即真而俗，在賢首宗還不過是「理事無礙」，還不是融即思想的頂點。究竟的「事事無礙」，不但是理事相即，事相與事相也是相即的。

**三、天臺宗安立「性具法門」** (p.197)

如天臺宗的性具法門<sup>16</sup>，以為十法界一一各具十法界<sup>17</sup>。一法界即性具而成為事造<sup>18</sup>時，餘九界不過隱而未現，而九界也即不離此一界。這樣，一法攝於一切法中，一切法又攝於一法中，等於在因論與遍因論。

**四、賢首家的「圓融不礙行布，行布不礙圓融」，實偏於相即** (p.197)

賢首家雖說「圓融不礙行布<sup>19</sup>，行布不礙圓融<sup>20</sup>」，其實是偏於相即。

---

期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法。」

<sup>16</sup> 性具：性，指法界性、法性、真如，或稱本、理、體；具，具足、具有之義。性具，即吾人本有之真如法性。又作本具、理具、體具。天台宗主張法界中之一一事法，本來圓具十界三千迷悟因果之諸法，此稱性具。即謂各個現象世界皆具有善與惡，彼此完全具足，且彼此互不混淆。此性具之義，為天台一宗之極說，乃天台教學之基礎及根本特色。（《佛光大辭典》（四），p.3229.1）

<sup>17</sup> 隋智者大師說，灌頂記，《摩訶止觀》卷5上（大正46，54a5-9）：

夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。

※案：十法界，即地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。

三世間：五陰世間、眾生世間、國土世間。

<sup>18</sup> (1) **事造**：為「理具」之對稱。係天台宗之教義。天台宗謂真理（法性之理體）圓具三千諸法，此三千諸法以染淨等之諸緣而有差別相狀之顯現，稱為事造。（《佛光大辭典》（四），p.3045.1）

(2) **理具事造**：**理具**，即本性，先天具有之如實本性，又作本具、理造、性具、性德；此本有之性，隨因緣顯現而造諸現象，則稱**事造**，又作變造、事用、修起、修德、修具。天台宗認為於一念之心，具有三千諸法，此即一念三千之說。其本性圓滿具足萬有，稱為理具三千、理造三千、性具三千。此理具三千常隨緣成為現象界，有其森羅萬象之差別相，稱為事造三千、事用三千、變造三千、修具三千。以上合稱事理三千，又作兩重三千、兩種三千，依其順次而表示其體與用。然一一萬法均具本來三千諸法而無缺，理具與事造之名雖異，但兩者之體為一，故不合為六千之法。（《佛光大辭典》（五），pp.4718.3-4719.1）

(3) 印順法師，《無諍之辯》，p.17：

天臺家說「性具」：真性具足一切法而泯然無別，即性具而現為「**事造**」，理事不二。

(4) 印順法師，《佛教史地考論》，p.28：

智者雖多稱《般若》、《中論》、《大智度論》，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一心，說理具**事造**；已從空入中，集真空妙有之大成也。

<sup>19</sup> 行布：次第行布門之略稱。行者，行列；布者，佈置。乃華嚴宗就菩薩進趣至佛果之修行階位所立法門之一。為「圓融門」之對稱。華嚴宗判立由菩薩進趣佛果之階位為二門：（一）初後相即，初發心時，便成正覺者，稱圓融門。（二）初後次第，《華嚴經》第二會〈名號品〉

有人說：這不過偏據理性的無別觀，而用於二諦關係的說明而已。

**（肆）中觀家：二諦不即不離的中道觀**（pp.197-200）

**一、從中觀宗來看：唯識家重差別事相，多明俗諦，天臺、賢首重於平等本性，多明真諦**（pp.197-198）

以中觀宗的見解來批評，唯識偏重於差別事相，多明俗諦；天臺、賢首偏重於平等本性，多明真諦。

唯識、天臺、賢首所建立的理論，高深廣大，當然不能看作荒謬<sup>21</sup>不經<sup>22</sup>的；但佛依二諦說法，二諦不即不離而需要完滿的善巧二諦，即不能稍有所偏。

若能正見二諦無礙的中道，則對於緣起與性空，才有正確了達的可能。如何把握二諦的不即不離，恰到好處？不偏於差別，也不偏於平等，這是修學中觀者所應該特別留意處。

**二、中觀者的二諦中道觀**（pp.198-200）

**（一）比較「中觀家」與「唯識家」於緣起與性空的不同**（p.198）

中觀者的二諦中道觀：緣起即是性空，因為諸法空無自性，所以是緣起法，要由眾緣而現前，這與唯識家不同。

唯識學者不能從圓成空性以指出空性與依他有何關聯，中觀則說無自性與緣起相即相成，彼此有深切的關係。「以有空義故，一切法得成」，諸法本性空，即是現象之可能成為現象的所以<sup>23</sup>。

**（二）比較「中觀家」與「賢首家等」於緣起與性空的不同**（pp.198-199）

**1、宗義**（p.198）

然而現象之所以有無限差別，不是以此空性為精神或物質而後成為現象的差別。諸法是眾因緣相依相待而有的，差別的現象，唯有在因緣法上安立，決不在性上說。

這與自性能生萬法，一真法界<sup>24</sup>現起一切的思想，根本不同。

**2、譬喻**（pp.198-199）

至第六會〈小相光明品〉之二十八品，說十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十二位，凡夫可由此順序漸進至佛果位，稱為行布門。〔《佛光大辭典》（三），pp.2553.3-2554.1〕

<sup>20</sup> 唐 澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》（大正 35，504b17-27）：

夫聖人之大寶曰位，若無此位，行無成故。此亦二種：一、行布門，立位差別故；二、圓融門，一位即攝一切位故，一一位滿即至佛故。初地云：一地之中，具攝一切諸地功德，信該果海，初發心時便成正覺等。然此二無礙，以「行布」是教相施設，「圓融」是理性德用。相是即性之相，故行布不礙圓融。性是即相之性，故圓融不礙行布。圓融不礙行布，故一為無量；行布不礙圓融，故無量為一。無量為一故融通隱隱，一為無量故涉入重重。

<sup>21</sup> 荒謬：調極端錯誤，非常不合情理。〔《漢語大詞典》（九），p.394〕

<sup>22</sup> 不經：1.不合常法。〔《漢語大詞典》（一），p.461〕

<sup>23</sup> 所以：1.原因，情由。〔《漢語大詞典》（七），p.350〕

<sup>24</sup> 一真法界：一，即無二；真，即不妄。交徹融攝，故稱法界。即是諸佛平等法身，從本以來不生不滅，非空非有，離名離相，無內無外，惟一真實，不可思議，故稱一真法界。〔《華嚴經疏鈔》卷六十、《華嚴經疏鈔玄談》卷一〕〔《佛光大辭典》（一），p.64.1〕

**(1) 空地與房子喻** (pp.198-199)

如此處是空地，才可以造房子；這如法性本來空寂，所以有現象的可能一樣。但僅有空地，還不能就有房子出現，必需以磚、瓦、木、石、匠人、設計、工作，才能有事實的房子。所以，「以有空義故，一切法得成」，這是從緣起本相以說明其可以成為現象；而所以成為如此現象，並不以空為能力、材料，不以空為現出一切現象的根源。

**(2) 明鏡與影像喻** (p.199)

性空與緣起，如鏡的明淨與影像一樣，不明淨，即不能現一切影像；但不能說明淨即能有一切影像，影像還需有人、樹、花、物的因緣。於明淨中能現一切影像，可說影像就是明淨的；影像現前時，也未曾不明淨。

從明淨說，這是平等一如的，有影像如此，無影像也如此。

但現起人等影像，必需明淨，而非但由明淨，不需人物等因緣；也決不因鏡的明淨平等，而所現的人物花草影像也無有差別。人物花草的影像如何，主要還是受人物花草的因緣關係而決定的。

**3、性空平等，而種種差別現象宛然不失** (p.199)

這樣，緣起與性空，

從性空的方面看，是平等平等的，種種差別現象不離此平等；

雖不離平等，然差別相宛然不失，並不因空性平等而諸法也就無差別。

同時，也不因諸法差別而空性也差別。

**(三) 小結：以有空義故，一切法得成；但非由空性生起一切或具足一切** (pp.199-200)

中觀者於性空與緣起的抉擇，

與唯識家不同，即在「以有空義故，一切法得成」；

與天臺、賢首不同處，即一切為緣起法，由因緣生，非由空性生起一切或具足一切。

然這裏要鄭重指出的，性空即緣起本相，不應作形而上的實體看，也不應作原理而為諸法的依託看；這是形上形下或理事差別者的擬想，而非緣起性空的實相。

**伍、佛法所說的緣起、本性，與一般宗教、哲學不同** (pp.200-203)

**(壹) 佛法是以因果緣起安立世間、出世間一切法** (p.200)

佛法中所說的緣起、本性，與一般宗教及哲學是不同的。佛法的立場是緣起論，是以因果緣起安立世出世間一切法的。依此來說：

聲聞乘說色心等因果緣起是對的，他並不說因無為本體而有一切現象。中觀與唯識，還能保持此種理論。

唯識者說依阿賴耶種現相生<sup>25</sup>，是從現象方面說的。

<sup>25</sup> 種現相生：種子生現行，現行熏種子。參見印順法師，《中觀今論》，pp.106-107。

中觀者說「以有空義故，一切法得成」，這是說明緣起的所以可能生起；要說明現象差別，還在色心諸法的因緣上說。

**（貳）佛法的出發點是現象的、經驗的，中觀與唯識都不許本性可以生緣起或轉變為緣起**（pp.200-201）

佛法的不同於神學及玄學者，出發點是**現象的、經驗的**。後來，因為有偏重平等無差別的學者，以本性為諸法的真實本體，於是說諸法是本性顯現、生起。至此，與一般神學者、玄學者所談的本體起現象日漸混雜，與佛法的緣起中道日漸相反。

大乘說緣起與性空不即不離的，中觀與唯識，都不許**本性可以生緣起或轉變為緣起**的。本性，不是有甚麼實在的本體或能力。

佛法說色等一切法本性寂滅，使人即俗以顯真；真如寂滅不是什麼神秘不思議的實體，所以從來不說「**從體起用**」。如不能把握這點，則佛法必將與中國的儒道、印度的婆羅門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

**（叁）印順法師對「從體起用」之評論**（pp.201-202）

**一、評熊十力的《新唯識論》**<sup>26</sup>（p.201）

**（一）熊十力認為：佛法的缺點是「不能從本體而發現為一切法」**（p.201）

熊十力的《新唯識論》，對佛法的批評是：佛法說一切法即空空寂寂，而不能說空空寂寂即一切法。<sup>27</sup>熊氏的意思，佛法不能說由空空寂寂的本體而發現<sup>28</sup>為一切法，以此為佛法的缺點。<sup>29</sup>

**（二）印順法師之評論**（p.201）

其實，佛法何嘗<sup>30</sup>不能說、不會說，也還是說空寂即一切法，但含義不同，不許從空寂體而現為一切。

**二、評神教與玄學者**（pp.201-202）

**（一）神教與玄學者之主張**（pp.201-202）

**1、從一實在的本體而發現種種現象**（pp.201-202）

**（1）上帝創造萬有說**（p.201）

向來一般的神教與玄學者，對於宇宙人生的說明，有一個極基本的假定，即以為必需從一實在的本體而發現為各式各樣的差別現象。

<sup>26</sup> 詳見印順法師，《無諍之辯》，〈評熊十力的新唯識論〉，pp.1-65。

<sup>27</sup> 熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.195：

印度佛家所謂真如性體，本是空寂的。雖其所言空寂，并非空無，而是由遠離妄情染執所顯得之寂靜理體，說名空寂。然亦只能說到如是空寂而止，萬不可說空空寂寂的即是生生化化的，生生化化的即是空空寂寂的。

<sup>28</sup> （1）發見：見“發見”。（《漢語大詞典》（八），p.558）

（2）發見：1.顯現，出現。（《漢語大詞典》（八），p.547）

<sup>29</sup> 熊十力，《新唯識論》（上），明文書局，民國 80 年，p.266：

佛家談體，絕不許涉及生化。所以，我說佛家是離用談體。

<sup>30</sup> 何嘗：亦作「何常」。用反問的語氣表示未曾或並不。（《漢語大詞典》（一），p.1233）

如婆羅門教、猶太教、基督教、回教等，都主張在一切現象之上，有一能造的上帝之類。這種思想，一般人極易於接受。因為將一切法的究竟看成是實在性的，而實在性又是一切法的本源性，於是擬人的上帝創造萬有說依之而生。

**(2) 有一實在的「原理」或「本體」，產生一切現象，顯現一切現象** (pp.201-202)

後來的玄學者，雖不說上帝為宇宙的根元，而以為有一實在的原理或本體；由此實在的本體，產生一切現象，顯現一切現象。他們的根本動機，即要在一切現象外，另找一個本體，或高高地在一切現象以上，或深深地在一切現象之後。他們的基本論題是：本體如何能發現為現象，本體與現象有何關係？

**2、「本體」可以生一切法，而本體即在一切法中** (p.202)

某些玄學家覺得本體不應離現象而存在，於是想像一與上帝具有同等性能的本體，以此本體可以生一切法，而本體即在一切法中，成為汎神論<sup>31</sup>的、玄學的、實在論的。

熊十力也說：舉<sup>32</sup>體即用，全用即體。<sup>33</sup>

**(二) 印順法師之評論** (p.202)

其實，如掃除本體生現象的根本假定、根本妄想，那必然為即現即空、即空即現；頭頭<sup>34</sup>上現、法法上明，何必要堅持從本體而發現為現象？如水相與溼性、即水即溼，即溼即水，還談什麼從溼性而發現為水相？玄學者坐在無明坑中，做著從「本體生現象」的迷夢！還以為佛法偏（不能說即空空寂寂而生生化化的）而不即<sup>35</sup>，何等可

<sup>31</sup> 汎神論 (pantheism)：又稱萬有神教。上記之多神教、一神教等，以實際信奉而屬實踐性之宗教，汎神論與之相較，其性質偏重於闡釋哲學理論之理論宗教，以為宇宙現象之內部，有支配現象界之原理法則，而將此原理法則神格化，認為此「道理神」遍滿於宇宙現象。印度奧義書中之梵 (梵 Brahman) 即屬道理神，梵存在於「個人我」(梵 ātman) 中，此乃最高理想「梵我一如」之基礎。此外，十七世紀荷蘭哲學家斯賓諾沙 (Spinoza, Benedict, 1632~1677) 之哲學所說之神亦屬道理神。(《佛光大辭典》(四)，pp.3161.2-3161.3)

<sup>32</sup> 舉：45.皆，全。(《漢語大詞典》(八)，p.1292)

<sup>33</sup> (1) 熊十力，《新唯識論》(上)，明文書局，民國80年，p.194：

用依體現。(喻如無量眾漚。每一漚、都是大海水的顯現。)

體待用存。(喻如大海水。非超越無量眾漚而獨在。)

所以，體用不得不分殊。然而，一言乎用，則是其本體全成為用，而不可於用外覓體。一言乎體，則是無窮妙用，法爾皆備，豈其頑空死物而可忽然成用？……王陽明先生有言：即體而言，用在體；即用而言，體在用。這話，確是見道語。

(2) 熊十力，《新唯識論》(上)，明文書局，民國80年，p.198：

我們應知，用，固不即是體，而不可離用覓體。因為本體全成為萬殊的用。即一一用上都具全體，故即用顯體，是為推見至隱。(見讀現。用現而體隱。現者，即隱之現。非有二也。)

離用言體，未免索隱行怪。(隱謂體。專以空寂言體，而不涉及生生化化之大用，是謂索隱。見趣一偏，出世之行，未免於怪。)印度佛家之學，根本處，終成差謬。

<sup>34</sup> 頭頭：1.猶每椿，每件。(《漢語大詞典》(十二)，p.309)

<sup>35</sup> 熊十力，《新唯識論》(上)，明文書局，民國80年，p.193：

或有難言：空寂是體，生生化化不息之幾是用。印度佛家之學，(空宗在內，不須別舉)以見體為根極。……誠如汝計，則體自體，而用自用，截然為兩片物事。用，是生化之幾，不由

笑？

佛法不是尋求萬化本源以說明萬化如何生起的玄學，佛法是在現實經驗界中體悟離卻迷亂的本性空寂。空性、真如，都非另有實體，即是現象的當體、真相。因人們認識的錯誤，所以覺得諸法有實性，甚而想像有一實在的本體而從此現生一切。

佛學者如想像從本體而顯現為現象，即轉而與一般神教、玄學者類似，即不能顯出佛法異於外道的特色。

**陸、中觀不同於「現象論派」或「神教、玄學等的本體論」** (p.203)

**(壹) 中觀不同於「現象論派」** (p.203)

**一、現象論派：不承認有「形而上學的本體」，重於經驗、現象，安於偏頗錯亂的現實** (p.203)

世間也有不承認形而上學的本體者，即經驗論派或現象論<sup>36</sup>派。此派以為神教、玄學家的本體，是幻想的產物，是以自己的推論為根據而建立的，他們根本就沒有見到什麼本體。

這極有理，但又多少偏於一邊了！

**二、中觀的根本教義：離顛倒錯亂而得的正覺，即是一切法的本性、實相，而非別體** (p.203)

中觀的根本義是：一切法的真相、本性，要適如其量的去把握它，不能為錯亂、顛倒的認識所蒙蔽。離顛倒錯亂正覺得的，名為本性、實相，這即是一切法的本性、實相，而非別體。

這不同於偏於經驗論者、現象論者的向外奔放，安於偏頗錯亂的現實。

**(貳) 中觀不同於「神教、玄學等的本體論」** (p.203)

但本性不是一般所想像的本體，故與神教、玄學等的「本體論」也不同。

**柒、總結** (p.203)

總之，依佛法看，他們都是偏重了一方面：

重於差別的，本性也隨之有差別了，甚至否認本性；

重於本性平等的，現象也平等了，甚至抹煞現象。

這些，都不能正見中道。不是執事廢理，就是執理廢事。唯有依中觀正義確立緣起與本性的中道觀，才能行於中道，到達究竟。

---

體顯，如何憑空起用？體，唯空寂，不可說生化，非獨是死物，亦是閒物矣！

<sup>36</sup> 太虛大師，《太虛大師全書》，第十三編，《真現實論宗用論》，精第21冊，p.561：

所謂宇宙萬有現象論者何？即就天地人物構成之次序，及其現象上變化之過程，而加以系統之說明也。學者憑其所見聞，施其推攷，欲以窮宇宙之真相，盡事物之變化，而哲學所含益宏；其研究天象上日月星辰之位置時，有天文學；其研究地球上萬物之現象則有理化學等；研究人生實際上、社會上安寧與幸福者，則有倫理學、經濟學、政治學等，故包含一切之科學也。