

2022年印順導師思想  
巡迴講座暨座談會

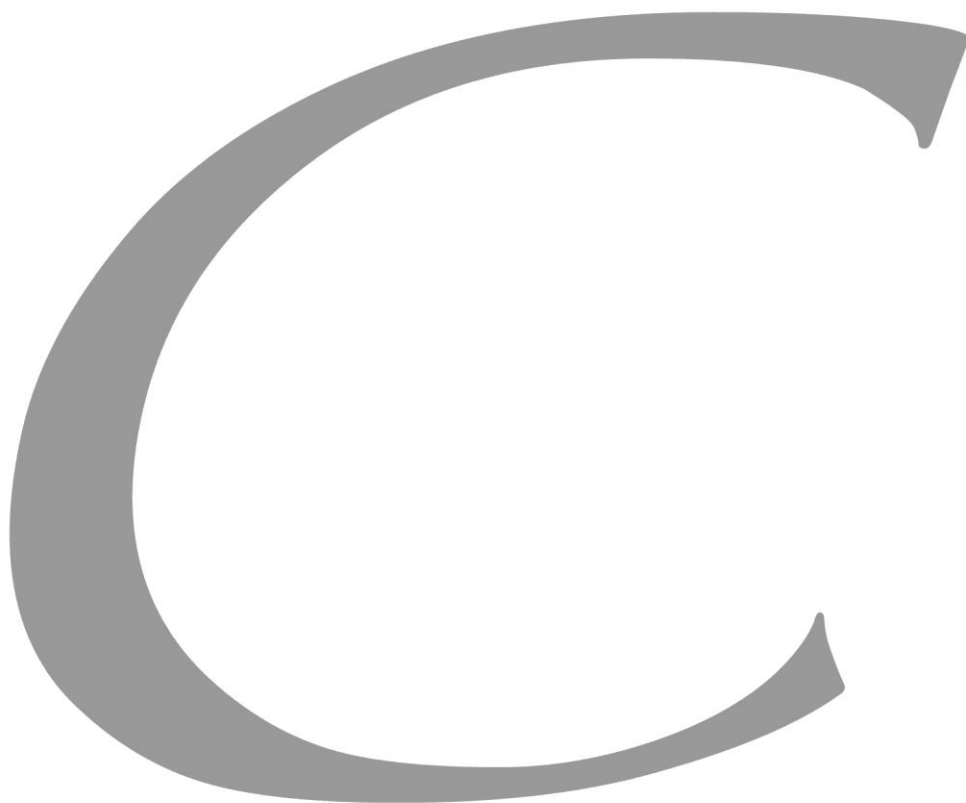
## 《中觀今論》(中)

### 第八章 中觀之諸法實相

第一節 總說

第二節 性、相

貫藏法師



## 【目次】<sup>1</sup>

第八章、中觀之諸法實相.....	C-2
第一節、總說.....	C-2
<u>壹、引言：法相的名義與重要</u> .....	C-2
<u>貳、詳說：大小的諸法相</u> .....	C-2
(壹)聲聞阿毘曇的諸法相.....	C-2
(貳)大乘經論的諸法相.....	C-3
<u>參、結說：諸法相是一一諸法的共通法則</u> .....	C-5
第二節、性、相.....	C-6
<u>壹、總說：性相的同異</u> .....	C-6
(壹)性相同義.....	C-6
(貳)性相別義.....	C-6
<u>貳、詳論：性相別義的四類</u> .....	C-7
(壹)約「初後(遠近)」論性相——約「積習」說.....	C-7
(貳)約「內外」說性相.....	C-9
(參)約「通別」說性相.....	C-10
(肆)約「名(相)實」說性相——約「認識」的藉相知性.....	C-13

<sup>1</sup> 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

## 第八章、中觀之諸法實相<sup>2</sup>

### 第一節、總說

(《中觀今論》，pp.145-147)

釋貫藏，2022/03/27

#### 壹、引言：法相的名義與重要

<sup>〔一〕</sup>法相，即諸法的相狀、義相與體相。

<sup>〔二〕</sup>欲於諸法得如實知，即應於諸法相作透徹的觀察。

#### 貳、詳說：大小的諸法相

##### (壹) 聲聞阿毘曇的諸法相

阿毘曇，即是以智慧審觀諸法的自相、共相。<sup>〔一〕</sup>如《阿毘曇心論》發端就說：「能知諸法自相、共相，名為佛」。所以說：佛有兩種智：一、總相智，是知諸法共相的；二、別相智，是知諸法自相的。

<sup>〔二〕</sup>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。<sup>3</sup>從來學者，對於諸法的考察，<sup>〔1〕</sup>主要的是自相、共相，<sup>〔2〕</sup>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。<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕…」或「…〔下略〕…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

<sup>3</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.1-2：

<sup>〔一〕</sup>「佛法」，為佛與法的結合詞。…〔中略〕…佛與法的綴合語，應解說為佛的法。…〔中略〕…

<sup>〔二〕</sup>依「佛的法」而引申其意義，又得兩個解說：一、「諸佛常法」：…〔中略〕…二、「入佛法相名為佛法」：法是常遍的，因佛的創見而稱之為佛法。佛弟子依佛覺證而流出的教法去修行，同樣的覺證佛所覺證的，傳布佛所傳布的，在佛法的流行中，解說、抉擇、闡發了佛的法，使佛法的甚深廣大，能充分的表達出來。這佛弟子所覺所說的，當然也就是佛法。這兩點，是佛法應有的解說。但我們所知的諸佛常法，到底是創始於釋迦牟尼佛，依釋尊的本教為根源的。佛弟子所弘布的是否佛法，在乎他是否契合釋尊根本教法的特質。所以應嚴格的貫徹這一見地，抉擇流行中的諸佛常法與弟子的論述。

<sup>〔三〕</sup>此外，「世間一切微妙善語皆是佛法」，…〔下略〕…

<sup>4</sup> (1) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.89：

阿毘達磨論者，不斷的分別論究，對自相，共相，攝，相應，因緣——五大論門，分別成立一定形式的論法，那就是阿毘達磨根本論的成立。

依此上座部共通的，根本的阿毘達磨，由於部派的再分化，再研究，而成立各部派的本論。

(2) 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.172-191：

第一節 阿毘達磨發智論

…〔中略〕…

對於重要的論門，這裏略為介述。「因緣」：…〔中略〕…

「相攝」：凡體性相同的，彼此相攝，否則不相攝。這一論門，或以一法對一法，

## 〔貳〕大乘經論的諸法相

### 一、法華經論不同的諸法相

〔<sup>一</sup>〕《法華經》說：「**唯佛與佛乃能究盡諸法實相**，所謂〔<sup>1</sup>〕如是性、〔<sup>2</sup>〕如是相、〔<sup>3</sup>〕如是體、〔<sup>4</sup>〕如是力、〔<sup>5</sup>〕如是作、〔<sup>6</sup>〕如是因、〔<sup>7</sup>〕如是緣、〔<sup>8</sup>〕如是果、〔<sup>9</sup>〕如是報、〔<sup>10</sup>〕如是本末究竟等」。就是說：佛才能如實而知諸法的性、相、因、果等法相。

〔<sup>二</sup>〕這十者，在世親的《法華經論》和舊譯的《正法華經》，都只說有六種。<sup>5</sup>

### 二、評論：梵本不同

#### （一）直說

羅什法師的譯有十種，可能是根據的梵本不同。

#### （二）依《智度論》論證

這如龍樹《智度論》〔<sup>1</sup>〕卷三二說：「一一法有九種相」，九種是：性、法（即相）、體、力、因、緣、果、限礙、開通方便。<sup>6</sup>〔<sup>2</sup>〕卷三三說到：業、力、所作、因、緣、果、報，凡七相。<sup>7</sup>〔<sup>3</sup>〕卷二七說到：性、相、力、因、緣、果報、得、失，凡八相。<sup>8</sup>

---

或以一法對多法，或以一類對一類，或以一類對多類，互論攝或不攝。經此相攝不相攝的論究，彼此間的同異，就非常明確了。然阿毘達磨論所常用的，有「蘊界處攝」（34.026）或「處攝」（34.027），這是沿用佛說的分類法，而明一切法的性質與所攝屬的。

「相應」：凡屬心心所法，彼此間或是一定相應的，或可以相應而不一定相應的，或性質不同而不能相應的，所以要作相應不相應的分別。然本論以修道斷惑的實踐為主，多沿用契經舊說，對心與心所，還沒有專重的辨析，所以不同後代的泛約心與心所而明相應。本論對於「相應」，多用於功德法的分別，如約覺支與道品論相應等（34.028）。其中，「智相應」，「根相應」，尤為本論常用的論門。

「成就」：這是說一切有部特重的論門。成就，是已得而沒有失去的意思。與成就不成就相關的，有「得」，「捨」，「退」（34.029）。「得」，是初得。所以凡是成就的，一定是得的；但有是得的而不成就，那是已得而又失去了。「捨」，是得而又失去了。有捨此而得彼的，也有捨此而不得彼的。「退」，專用於功德法的退失。可能得，由於因緣的乖違而沒有得，也可以名為退。成就——得，與法不一定是同時的：有得在先而法在後的，有得在後而法在先的，也有法與得同時的。所以成就論門，多約三世說；也常約三性、三界、三學說，分別極為繁密。

<sup>5</sup>（1）《妙法蓮華經憂波提舍》卷1〈2 方便品〉（CBETA, T26, no. 1519, p. 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。

（2）《正法華經》卷1〈2 善權品〉（CBETA, T09, no. 263, p. 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>6</sup>《大智度論》卷32〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 298c6-14）：

一一法有九種：一者、有體。二者、各各有法；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>7</sup>《大智度論》卷33〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 303a8-10）：

法相，名諸法〔<sup>1</sup>〕業，諸法〔<sup>2</sup>〕所作、〔<sup>3</sup>〕力、〔<sup>4</sup>〕因、〔<sup>5</sup>〕緣、〔<sup>6</sup>〕果、〔<sup>7</sup>〕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。

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。<sup>9</sup>

### 三、諸法相的分類

<sup>〔一〕</sup>這裏，可以分三類來觀察：一、性、相，二、體、力、作，三、因、緣、果、報。<sup>10</sup>

<sup>〔二〕</sup>三類以外，<sup>〔1〕</sup>《法華經》有本末究竟，這是窮源竟委<sup>11</sup>的意思。<sup>〔2〕</sup>《智論》<sup>〔A〕</sup>卷三二有限礙、開通方便，與臺宗十法成乘中的「通塞」相近。<sup>12〔B〕</sup>卷二七又多說得失二種。

<sup>8</sup> 《大智度論》卷 27〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 260b4-5)：

一切法<sup>〔1〕</sup>各各相、<sup>〔2〕</sup>各各力、<sup>〔3〕</sup>各各因緣、<sup>〔4〕</sup>各各果報、<sup>〔5〕</sup>各各性、<sup>〔6〕</sup>各各得、<sup>〔7〕</sup>各各失。

<sup>9</sup> 印順導師，《永光集》，pp.59-60：

《智論》卷三二（大正二五·二九八下）說：

「一一法有九種：一者有體，二者各各有法，……三者諸法各有力，……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。」

此下並說明一一法之九事，有下如、中如與上如。這九事，在《智論》卷三三、卷二七又各有一文，與《妙法蓮華經》的「十如是」，大致相近(6.006)。茲列表如下：

法華經卷一	1 相	2 性	3 體	4 力	5 作	6 因	7 緣	8 果	9 報	10 本末究竟	
智論卷卅二	2 法	7 性	1 體	3 力		4 因	5 緣	6 果			8 限礙 9 開通方便
智論卷卅三			1 業	2 力	3 所作	4 因	5 緣	6 果	7 報		
智論卷廿七	1 相	5 性		2 力		3 因緣	4 果報	6 得	7 失		

四說都有些差異，但大致相近。這可分為四類：一、性與相；二、體，力，所作；三、因，緣，果，報；四、本末究竟，或作限礙、開通（即通、塞），或作得、失。

九事或十事，顯然有共通的淵源。

<sup>10</sup> 此三類即是本章所要論述的。

<sup>11</sup> 委：5.末尾，…〔下略〕…（《漢語大詞典（四）》，p.322）

<sup>12</sup> （1）關於「十法成乘」：

[1]智顛撰《維摩經玄疏》卷 2（CBETA, T38, no. 1777, p. 530a16-b13）：

問曰：三車門外，今何得十法成乘從界內而出？…〔中略〕…

問曰：佛法無量，何故的取此十法成三乘耶？答曰：佛法雖復無量，必須取其正要。如諸小乘經論大乘經論所明乘義，成者教門悉有此十意分明也，但隨緣散說不聚一處；今採經論撰十意以成乘義者，為欲令一家義學禪坐之徒，知佛法大小乘經論所明入道正意。

[2]智顛撰《三觀義》卷 2（CBETA, X55, no. 909, p. 677a18-22）：

十法成大乘者：一、善識不思議境，二、真正發心，三、止觀修習，四、破諸法遍，五、善知通塞，六、行三十七道品，七、對治諸波羅蜜，八、善識次位，九、安忍成就，十、順道法愛不生。若修此一心三觀具此十法，是大乘從三界出到薩婆若住也。

（2）關於「十法成乘中的通塞」：

[1]智顛撰《妙法蓮華經玄義》卷 8（CBETA, T33, no. 1716, p. 786b11-22）：

五、知通塞者，前雖遍破諸見之過，未見其德；過即是塞，德即是通。

<sup>〔1〕</sup>若有見中八十八使，乃至非有非無不可說見中八十八使，悉從緣生，名之為塞，塞故須破。<sup>〔2〕</sup>復識其通者，所謂有見中道滅，乃至非有非無不可說見中道滅；

**參、結說：諸法相是一—諸法的共通法則**

無論是說性、說相、乃至因果，<sup>〔一〕〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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，<sup>13</sup>必然具備這些，所以這些即是諸法共通的法則。<sup>14</sup>

<sup>〔二〕〔1〕</sup>現在即從這諸法的法則去說明，<sup>〔2〕</sup>當然，佛所了知的，不僅是此共通的法則而已！<sup>15</sup>

如是道滅，從因緣生，名之為通，通何須破！

<sup>〔1〕</sup>若不識諸見，謂是事實餘妄語，執見成業，愛潤感果，豈非塞耶？<sup>〔2〕</sup>能於諸見，一一皆知無常顛倒，不生計著，不執則無業，無業則無果；如是達者，則有道滅，豈不名通？不同外道如蟲食木，是蟲不知是字非字也。

[2]智顛撰《妙法蓮華經玄義》卷9 (CBETA, T33, no. 1716, p. 790a13-19)：

五、識通塞者，如主兵寶取捨得宜，強者綏之，弱者撫之。知生死過患名為塞，即涅槃名為通；煩惱惱亂名為塞，即是菩提名為通。

<sup>〔1〕</sup>始從外道四見乃至圓教四門，皆識通塞：節節執著即是塞，節節亡妙名為通；

<sup>〔2〕</sup>若不識諸法夷嶮，非但行法不前，亦亡去重寶也。

<sup>13</sup> 「存在於時空而變動不居者」，為前二章所詳論。

<sup>14</sup> (1) 印順導師，《中觀今論》，pp.60-61：

起是生起，緣是果法生起所因待的。約從緣所生起的果法說，即緣生；約從果起所因待的因緣說，即緣起。

<sup>〔一〕</sup>薩婆多部等以緣起為因，也有他的見地。但他們關於緣起的解說，專作事相的辨析，考察無明等的自相、共相、因相、果相等，忽略了「此有故彼有，此生故彼生」的因待性，不免有所偏失！

<sup>〔二〕</sup>剋實的說：此有故彼有二句，是緣起的主要定義；無明緣行等，是緣起的必然序列，也是舉例以說明其內容。唯有在緣能起果中，把握緣起相關的因待性，才能深入緣起，以及悟入緣起法性的空寂。所以，緣起約因緣的生果作用說，但更重在為一切存在的因待性。若用抽象的公式來說，緣起即是「此故彼」。

(2) 印順導師，《佛法概論》，pp.147-148：

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

在這「此故彼」的定義中，沒有一些絕對的東西，一切要在相對的關係下才能存在，這是佛陀觀察宇宙人生所得的結論。也就因此，悟得這一切不是偶然的，也不是神造的。佛陀的緣起觀，非常深廣，所以佛說：「此甚深處，所謂緣起」(雜含卷一二·二九三經)。如上面所揭出的三句：<sup>〔1〕</sup>果從因生，<sup>〔2〕</sup>事待理成，<sup>〔3〕</sup>有依空立，都依緣起而說的。佛陀<sup>〔1〕</sup>先觀察宇宙人生的事實，進一步，再作<sup>〔2〕</sup>理性的思辨<sup>〔3〕</sup>與直觀的體悟，徹底的通達此緣起法。緣起法不僅是因果事象，主要在發見因果間的必然性，也就是悟得因果的必然秩序。這緣起法，佛說他是「非我所作，亦非餘人作」，這是本來如此的真相。愚癡的凡夫，對於世間的一切，覺得紛雜而沒有頭緒，佛陀卻能在這複雜紛繁中，悟到一遍通而必然的法則。觀察到有情在無限生死延續中的必然過程，知道一切有情莫不如此，於是就在不離這一切現象中，得到必然的理則，這即是緣起法。

<sup>15</sup> (1) 佛更能了知：諸法的共通法相於別別法上的具體相狀，即二諦並觀的中道實證。

## 第二節、性、相

(《中觀今論》，pp.147-162)

### 壹、總說：性相的同異

#### (壹) 性相同義

性、相二名，在佛法中是可以互用的。性可以名為相，相也可以名為性。

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 如《智論》卷三一<sup>(A)</sup>說性有二種：總性、別性；<sup>(B)</sup>又說相有二種：總相、別相。雖說性說相，而內容是同一的。<sup>16</sup><sup>(2)</sup> 如<sup>(A)</sup>《解深密經》說遍計所執相，依他起相，圓成實相；<sup>(B)</sup>而餘處則稱為遍計所執性，依他起性，圓成實性。

<sup>(二)</sup> 故性相不妨互用，如《智論》卷三一說：「性相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別」。

#### (貳) 性相別義

但若性相合說在一起，則應該有他的不同含義，所以又「有人言：性相小有差別，<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 性言其體，<sup>(2)</sup> 相言可識」。<sup>(1)</sup> 性指諸法體性，<sup>(2)</sup> 相指諸法樣相。

又依論說：<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup> 體性是內在的，<sup>(1)</sup> 相貌是外現的；

<sup>(三)</sup> 又<sup>(1)</sup> 性是久遠的、末後的；<sup>(1)</sup> 相是新近的、初起的。<sup>17</sup>

---

(2) 印順導師，《般若經講記》，p.4：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『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』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。<sup>(2)</sup> 但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup> 要見性相、空有無礙的如實相，<sup>(2)</sup> 請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

<sup>16</sup> 參見下文(《中觀今論》，p.151)所說：

三、約通別說性相：佛法中常說為自相、共相；《智論》名為總相、別相，總性、別性。

<sup>(1)</sup> 此總與別，依《智論》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>(2)</sup> 《智論》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」。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。

<sup>17</sup> 《大智度論》卷31〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, pp. 292b29-293b12)：

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup> 一切諸法性有二種：一者、總性，二者、別性。<sup>(A)</sup> 總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅、無來無去、無入無出等。<sup>(B)</sup> 別性者，如火熱性、水濕性、心為識性，如人喜作諸惡故名為惡性、好集善事故名為善性。…〔中略〕…<sup>(2)</sup> 一切法有二種相：總相，別相。…〔中略〕…問曰：何等是總相？何等是別相？答曰：<sup>(A)</sup> 總相者，如無常等；<sup>(B)</sup> 別相者，諸法雖皆無常，而各有別相，如地為堅相，火為熱相。

<sup>(二)</sup> 問曰：先已說性，今說相；性、相有何等異？

答曰：<sup>(1)</sup> 有人言：「其實無異，名有差別。說性則為說相，說相則為說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。」

<sup>(2)</sup> 有人言：「性、相小有差別，<sup>(A)</sup> 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，烟是其相。」

## 貳、詳論：性相別義的四類

「性」「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

### (壹) 約「初後（遠近）」論性相——約「積習」說

一、約初後（遠近）論性相：

#### 一、正論：「相」積習成「性」（「性」非固定、本然如此）

##### (一) 約「人的性格」說

###### 1、依《智論》說

《智論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性」。我們的思想、行為，<sup>[1]</sup>起初或善或惡，或貪或瞋，即是相。<sup>[2]</sup>如不斷的起作，久後會積習成性。等到習以成性，常人不了，每以為本性如此。

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。《智論》卷三一說：「如人喜作諸惡，故名為惡性，好集善事故名為善性，如十力經中說」——佛以種種界（即性）智力，知眾生根性等不同。<sup>18</sup>

###### 2、依俗語說

俗謂「江山易改，稟性難移」，這不過是說習久成性，從串習而成為自然而然的，不容易改換而已。

人生下來，<sup>[1]</sup>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；<sup>[2]</sup>或是因為宿因善惡的潛力，或生理機能的差別，成為不同的性格、嗜慾等，這些都是積漸而成的。

---

<sup>[B]</sup> 近為性，遠為相。<sup>[C]</sup> 相不定從身出，性則言其實：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。性相，內外、遠近、初後等，有如是差別。」

<sup>18</sup> (1) 印順導師，《雜阿含經論會編》(中)，pp.314-316：

四一(127.001)；八八一(六八四)

…〔中略〕…

…〔中略〕…何等為如來十力？…〔中略〕…復次、如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈19 廣乘品〉(CBETA, T08, no. 223, p. 255a28-b6)：

所謂佛十力，何等十？…〔中略〕…如實知世間種種無數性，六力也。

(3) 印順導師，《中觀今論》p.168：

界與法的語根 Dhṛ 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。

(4) 印順導師，《佛法概論》，p.62：

<sup>[1]</sup> 界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。<sup>[2]</sup> 由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。<sup>[3]</sup> 此六界，無論為通性，為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

〔二〕約「一切法」說：一切法有時間相，前前對後後有影響即有熏習

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。

〔三〕結說：從微至著、從小到大都有「由相成性」義，故性非固定、本然如此

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。

### 二、特論：中觀的佛性義

#### 〔一〕直論

依中觀說：<sup>〔1〕</sup>人之流轉六趣，都因熏習的善惡而定其昇降的。凡夫如此，<sup>〔2〕</sup>佛、菩薩等聖賢也如此，無不是由積漸而成。

有人說：<sup>〔1〕</sup>佛性人人本具；<sup>〔2〕</sup>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。

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：<sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕</sup>乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。<sup>19</sup>

#### 〔二〕舉論說明

《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>〔1〕</sup>論中的意思是說：<sup>〔1〕</sup>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>〔2〕</sup>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」，也是

<sup>19</sup> 另參印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.266-267：

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。

一切「眾生有佛性」，為大乘佛教的重要教說，是一切眾生同成佛道的原理所在。什麼是佛性呢？可以有二個意義。一、佛性是佛的體性：…〔中略〕…眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。這一本有佛性的教說，確是一般人所容易信解的，也就成為佛法中最通俗的學派。二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。但這是佛性的深義，有些人是不易信解的。那到底什麼是成佛的可能性呢？這如《法華經》說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』（5.017）。這可以方便分別為二種佛性：一、「理」佛「性」；二、「行」佛「性」（二佛性是印度舊說，今依中觀義說）。…〔中略〕…

事理是一致的：如不是緣起的，就不是空的；不是空無自性的，也就不會是從緣起的。因為無性空，所以從緣而起；從緣而起，所以是無性空的。無性而緣起，緣起而無性，佛在坐道場時，就是這樣的通達：『觀無明（等）如虛空無盡，……是諸菩薩不共妙觀』（5.018）。依此而成佛，佛也就依此而說一乘，說一切眾生有佛性。

此義。

<sup>(二)</sup><sup>(1)</sup> 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。<sup>(2)</sup> 我早就懷疑，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。

### 三、結說：性的自爾、不變，只是相對的

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，<sup>(1)</sup> 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。<sup>(2)</sup> 常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為<sup>(A)</sup> 本性，<sup>(B)</sup> 或習性以外另立本性。

性<sup>(1)</sup> 雖有自爾的、不變的意思，<sup>(2)</sup> 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。

### (貳) 約「內外」說性相

#### 二、約內外說性相：

#### 一、正論：「相」從內現於外而不一定符合內性，「性」才是實際

《智論》卷三一說：「<sup>(1)</sup> 相不定，從身出，<sup>(2)</sup> 性則言其實」。<sup>(1)</sup> 相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，<sup>(2)</sup> 性纔是實際的。

#### 二、外相內性相反例

佛常說：「或有生似熟，或有熟似生」。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。

《智論》卷三一舉喻說：「如<sup>(1)</sup> 見黃色是金相，<sup>(2)</sup> 而內是銅……。如<sup>(1)</sup> 人恭敬供養時，似是善人，是為相；<sup>(2)</sup> 罵詈毀辱，忿然嗔恚，便是其性」。論中的故事是說：有主婦<sup>(1)</sup> 常常供養恭敬，<sup>(2)</sup> 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，嗔忿斥罵。這時，兇惡的性情，完全暴露出來。<sup>20</sup>

#### 三、結說：內性外相可能不一致，非審細考察不知

#### ※佛有種種界智力，才能深見他的內性而教導

由此可知，<sup>(1)</sup> 外現的善，<sup>(A)</sup> 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，<sup>(B)</sup> 但也可能是假充善人的。<sup>(2)</sup> 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，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅等。

<sup>20</sup> 另參印順導師，《華雨集》(第四冊)，p.59：

這三者是修菩薩行所必要的，悲心更為重要！如缺乏悲心，什麼法門都與成佛的因行無關的。『曲肱齋叢書』說到：西藏一位修無上瑜伽的大威德法門，得到了大成就，應該是成佛不遠了吧！大威德明王是忿怒相，這位修大威德而得大成就的，流露出凶暴殘酷的神情，見他的都驚慌失措，有的竟被他嚇死了！這位大成就者原來沒有修慈悲心。可見沒有慈悲心，古德傳來的什麼高明修法，都不屬於成佛因行的。菩提心，大悲心，空性見——三者是修菩薩行所必備的，切勿高推聖境，要從切近處學習起！

**(參) 約「通別」說性相**

三、約通別說性相：

**一、總說：自相共相（別相總相，別性總性）即性相**

佛法中常說為自相、共相；《智論》名為總相、別相，總性、別性。

<sup>〔一〕</sup>此<sup>〔1〕</sup>總<sup>〔2〕</sup>與別，依《智論》卷六七說，即名為<sup>〔1〕</sup>相<sup>〔2〕</sup>與性，即諸法的<sup>〔1〕</sup>共通性為相，<sup>〔2〕</sup>不共的名為性。

<sup>〔二〕</sup>《智論》卷三一說：「<sup>〔1〕</sup>總相者，如無常等。<sup>〔2〕</sup>別相者，諸法雖皆無常而各有別相，地為堅相，火為熱相」。此說<sup>〔1〕</sup>無常等，是諸法共相；<sup>〔2〕</sup>地堅相、火熱相，乃至色變礙相，受領納相等，即是自相。

**二、詳論**

**(一) 自相——特性**

**1、阿毘曇論師**

**(1) 自相唯屬自法而不通他法，是分析假有的結論**

<sup>〔一〕</sup>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>21</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。

<sup>〔二〕</sup>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) 自相是自性有**

這種自相——特性，都被看作自性有的。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 《大智度論》卷 67〈45 歎信行品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 528b16-22)：

若菩薩摩訶薩了了知般若波羅蜜相，不分別一切法，…〔中略〕…不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。

<sup>22</sup> 印順導師，《中觀今論》，pp.65-66：

要明瞭「自性」一語的意義，請聽薩婆多部所說。如《大毘婆沙論》卷一說：「如說自性，我、物、自體、相、分、本性，應知亦爾」。薩婆多部的學者，把自性、我、物、自體、相、分、本性看成同一意義。

尤其所謂「分」，最值得注意的是。此分，就是事物的最後原素，也即是所謂「點」，即「其小無內」不可再分割的東西。薩婆多部以為一切法不外兩種：一、假有，二、實有。假有的，如《順正理論》卷一三說：「是假有法，甯求自性」？假有法即不能追求其自性的。依他們說：假有的必依於真實的。依於實有，構成前後的相續相，同時的和合相。此和合及相續，即假有的，可以說沒有自性。而在相續與和合的現象中，分析到內在不可再分析的點，即是自性實有的。如在色法的和集中，分析至極微，以極微的物質點，為集成粗顯色相的實質。對於精神作用，也分析到心心所的單元。此分析出的單元，是自性，也稱爲我——我即自在義。如《婆沙》卷九說：「善說法者，唯說實有法我，法性實有，如實見故」。補特伽羅我是五蘊和合有的，所以是假；假的所依是自性實有，所以說：「有性實有，如實見故」。這種思想，即是假定世間事物，有實在的根本的自性物，而後才有世間的一切。

他們從「析假見實」的方法，分析到不可再分析的質素——心、物、非心非物，即是事物的實體，也即是所謂自性，自性即萬有的本元。如《順正理論》卷一三說：「未知何法為假所依？非離假依可有假法」。「假必依實」——自性有，是最根本的見解。

薩婆多主張有自性的，於是佛說諸行無常，諸法無我，照他們的意見，追究諸法的實在，相續與和合假所依的自性法，即是三世常如其性的、不變的，有不能無、無不能有的，甚至可

**2、中觀者**

**(1) 一切法各有特性，是從緣起顯出主要特徵**

**※不是沒有別性，也非此一特性可自性獨存**

<sup>〔一〕</sup>實則，<sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕〔A〕</sup>並非除此以外沒有別的性質，<sup>〔B〕</sup>也不是此一特殊性質，是可以獨特存在的。

<sup>〔二〕</sup>中觀者說：<sup>〔1〕〔A〕</sup>眼以見為性，這是可以這樣說的。<sup>〔B〕</sup>但若說見性為不失自相的，即非中觀者所許。<sup>〔2〕</sup>《智論》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>23</sup>此說緣起法<sup>〔A〕</sup>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，<sup>〔B〕</sup>何獨執熱為火性呢？

<sup>〔三〕</sup>當知<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>不過為了記別，<sup>〔A〕</sup>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，標立為某法的自性，<sup>〔B〕</sup>那裏可以想像為自性存在的。

**(2) 破反緣起的絕對自性，立緣起的相對自性**

**A、破：否定獨存的自性**

《中論》在破眼以見為性——自相時說：「見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然」。

眼之所以能見，<sup>〔1〕</sup>必依對象、光線、空間、意識等緣，方成其見事，<sup>〔2〕〔A〕</sup>不能定說見為眼之自性，與眾緣無關。<sup>〔B〕</sup>如眼定以見為性，閉目時何以無所見？這豈不又應以不見為性嗎？

因此，可知見非眼之自性，非獨存的自性。<sup>24</sup>

**B、立：承認世俗諦有相對的特性**

**※相對的自性，是緣起而極無自性**

但中觀者在世俗諦中，非不承認有相對的特性。

以稱為法我了。

<sup>23</sup> 《大智度論》卷 31 〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, pp. 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。

<sup>24</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》，pp.103-106：

庚一 觀見不成

…〔中略〕…

見若未見時                      則不名為見                      而言見能見                      是事則不然

…〔中略〕…

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，「不名為見」，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，閉眼見聞，與中觀的見地不合）。

如根、塵、識三法（主要的因緣）合時有見事，<sup>〔1〕</sup>缺一則不成為見，見是緣起的作用。<sup>〔2〕</sup>然而，從主要的、特勝的觀點說：<sup>〔A〕</sup>見後而分別，這是識的——其實分別也是緣起的自性；<sup>〔B〕</sup>所見所了的山水人物，所以如此，可以說是對象——色的自性。<sup>〔C〕</sup>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。

## 〔二〕共相及自共二相的關係

### 1、佛弟子的共相

#### 〔1〕中觀者的略說

<sup>〔一〕</sup>自性既指一一法的特性，

<sup>〔二〕</sup>共相即指一一法上所共通的。如<sup>〔1〕</sup>說無常，不僅此燈是無常，一切有為法莫不是無常的，即通於生滅的諸行。無常如是，<sup>〔2〕</sup>無我也如是。

#### 〔2〕阿毘曇論師的詳解

阿毘曇論師的解說：<sup>〔一〕</sup>一一法的特殊性，不失自相的，名為自性；

<sup>〔二〕</sup>在觀察時，可適用而遍通到一切法（或一部分），立名為共相。如可見不可見，有對無對，有漏無漏，有為無為等，皆是共相。《品類足論·千問品》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。<sup>25</sup>

#### 〔3〕佛弟子尤其重視的共相

在許多共相中，如諸行無常、諸法無我等，尤為佛弟子重視的共相，因為觀此才能得解脫。

### 2、比對佛法與西人的共相

#### 〔1〕西人的共相：二種說法

此共相，西人曾有二種說法：

##### A、僅是抽象的、意識概括的類概念

有以為共相<sup>〔1〕</sup>並沒有共相之為物，<sup>〔2〕</sup>僅是抽象的，意識上概括的類概念。

##### B、是比具體事物更確實的理型，依此而實現具體的事物

有以為這<sup>〔1〕</sup>是諸法的理型，比具體的確實，<sup>〔2〕</sup>具體的即依據此理型而實現的。

<sup>25</sup> 印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.69-72：

第三項 阿毘達磨論初型

…〔中略〕…

從三本的比對中，可見共同論題，達十二項目。這就是以三十七菩提分——聖道為中心，及蘊、界、處、四諦、十二緣起等所集成。…〔中略〕…

再說到問與非問：問，就是論門分別，如說「幾有見，幾無見」等。沒有論門分別的，就名為非問。…〔中略〕…在阿毘達磨論的發展過程中，「經分別」是對這些論究的項目，依契經所說而廣為分別，這應是最先的。…〔中略〕…阿毘達磨論，先有「經分別」，等到論門的纂集完成，再以論門來分別一向論究的部分項目，這才形成「問分」與「非問分」二類。…〔中略〕…先有經分別，次有論門分別；這是古型阿毘達磨的先後開展次第。

**(2) 佛法的共相：共相不離自性，而不即是自性——共相與自性不一不異**

**A、總說：共相約遍通一切法，亦即是一一法而不妨說為自性**

依佛法說：共相<sup>[1]</sup>約遍通一切法說，<sup>[2]</sup>而它即是一一法的，也可說為自性。

**B、別詳**

**(A) 勝義共相——空相**

**a、法說：空性是遍一切的實相，亦即一一法的實相而非離別別法的大一**

※無二無別而不礙無限差別，故空性不妨說為色自性等

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，不是可以局限為某一法的。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，因為是無二無別的。

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，所以不妨說為色自性、聲自性等。

**b、喻說：共相是不離自性，而不即是自性**

如世間的虛空，遍一切處，<sup>[1]</sup>既於方器見方空，圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；<sup>[2]</sup>而虛空無礙無別，也不即是方圓。

依此以觀共相，即知共相為<sup>[1]</sup>不離自性，<sup>[2]</sup>而不即是自性的。<sup>26</sup>

**(B) 世俗共相——緣起法則**

※與自相不一不異，非西人的意識概括抽象物、本體理型

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。<sup>27</sup><sup>[1]</sup>不但不是意識概括的抽象產物，<sup>[2]</sup>也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西。

**(肆) 約「名(相)實」說性相——約「認識」的藉相知性**

四、約名(相)實說性相：

**一、總說：藉相知性——依名言、意識所識相而顯其實性(與認識論有關)**

《智論》卷五一說：「此性深妙，云何可知？以色相力故可知」。<sup>28</sup>此即藉相以知性，

<sup>26</sup> 印順導師，《性空學探源》，p.231：

後代大乘以虛空為譬喻來會通一味與差別：虛空，<sup>[1]</sup>隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空茶杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。<sup>[2]</sup>但，空的體性，是渾然同一的，不能說有差別。…〔中略〕…

…〔中略〕…空，乃即事相之有而空，有多少「有」，即有多少空。空，<sup>[1]</sup>一面是遍一切一味的共相，<sup>[2]</sup>一面又可說是一一差別法的自相，如《般若經》上說的「色性空、受性空」，五蘊乃至一切智智等一一法的自性空義，就是明白的文證。這後代大乘空義上的不自不共，…〔下略〕…

<sup>27</sup> 緣起法則(共相)與別別因果事(自相)，不一不異。

<sup>28</sup> 《大智度論》卷51〈23 含受品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 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。如火以烟為相，見烟則知有火；今見眼色無常、破壞、苦惱、麤澁相，知其性爾。

<sup>〔一〕</sup>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。

<sup>〔二〕</sup>性即一切法之自體，<sup>〔1〕</sup>本是離名絕相——<sup>〔A〕</sup>不但理性絕相，<sup>〔B〕</sup>事性也不如名相所表現而即為如此的，非語文意想（符號）所能表達的。<sup>〔2〕</sup>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，為佛法重要論題之一。

## 二、詳論：分「事性與理性」二層說

此更可分為二層去說：

### （一）相與可相（性）：——事物的藉相知性（事性）

一、即相與可相，約——事物的藉相知性說。

#### 1、相與可相（性）的名義——凡存在（性），必有相

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」。

#### 2、相與可相（性）在不同類型中的關係

##### （1）「存在（性）與樣相」的關係

###### A、常人自性妄執：執相與可相是一是異

在常人的自性妄見中，於相及可相，不能了解為緣起的，於是<sup>〔1〕</sup>有執為是一的，<sup>〔2〕</sup>也有執為是異的。

<sup>〔1〕</sup>執一者，以為相與可相一體；<sup>〔2〕</sup>執異者，以為體性、形相各有自性，如勝論師執「實」是體，「德」是相。<sup>29</sup>

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。

###### B、中觀：緣起的相與可相是不一不異

###### （A）不異

本來，諸法是<sup>〔1〕</sup>離相無可相，<sup>〔2〕</sup>離可相無相的。如長頰<sup>30</sup>、兩角等為牛相，我們<sup>〔1〕</sup>唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，<sup>〔2〕</sup>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。

<sup>29</sup> 六句義：指實、德、業、同、異、和合六句。傳係古代印度勝論學派之祖優樓伽所立，至後代慧月論師乃依據六句義而廣開為十句義。六句義即：（一）實句義，即主諦，又作所依諦。乃指諸法之實體，有地、水、火、風、空、時、方、我、意等九種。（二）德句義，即依諦，指實句義之屬性功能。勝論經舉出色、香、味、觸、數、量、別體、合、離、彼體、此體、覺、樂、苦、欲、瞋、勤勇等十七德；十句義論更加重體、液體、潤、行、法、非法、聲等七種，共列舉二十四德。…〔下略〕…（《佛光大辭典（二）》，p.1254）

<sup>30</sup> 頰（厂弓、丿）：1.下巴。（《漢語大詞典（十二）》，p.320）

**(B) 不一**

但相也不即是可相，以<sup>〔1〕</sup>可相是緣起幻現的存在合一性，<sup>〔2〕</sup>而在緣起和合所有的種種差別即是相。

我們的認識，<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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。<sup>31</sup>

**C、評結**

無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，<sup>〔1〕</sup>不是把它看成一體，<sup>〔2〕</sup>便是相與可相的別立。自性見就是那樣的！

此上所說因相而知性——可相，即約存在與樣相說。

**(2)「存在(性)與標相」的關係：比量的藉相知性，相與可相關係絕為鬆懈**

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。

<sup>〔1〕</sup>如見招牌知有酒店，但也有酒店而不置此招牌者。<sup>〔2〕</sup>又如見煙知火，煙為火相，但無煙還是可以有火的。所以《智論》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非火也」。

**3、結說：約樣相標相的相對分別，相與可相不一不異中有此似一似異**

故約相對而分別說：<sup>〔1〕</sup>如以堅相而顯地性，可假說堅即是地的；<sup>〔2〕</sup>以煙為火相，煙不即是火的。

在相與可相的不一不異中，有此<sup>〔1〕</sup>似一<sup>〔2〕</sup>似異的二者。<sup>32</sup>

<sup>31</sup> (1) 印順導師，《學佛三要》，pp.28-29：

心法，約認識中心的分類來說，有六識：依眼根而了別（彩色形態等）色的，是眼識；耳識，鼻識，舌識；依身根而了別軟硬，澀滑等觸的，是身識。這五識，近於生理學上的「感官經驗」。第六是意識，這是對五識所取的印象，能一一的承受過來，加以再分別。意識的內容，極其廣泛：內、外、過去、未來、現在、實事、虛理，都是意識所取所了的對象。

(2) 印順導師，《佛法概論》，pp.6-7：

**意境法** 軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名《成唯識論》說：「法謂軌持」。為法，這是心識所知的境界。在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

<sup>32</sup> 《大智度論》卷 67〈45 歎信行品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 528b24-28)：

問曰：地是堅相，何以言性？

答曰：<sup>〔-〕</sup>是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。

<sup>〔-〕</sup><sup>〔1〕</sup>或性相異，如見烟知火，烟是火相而非火也。<sup>〔2〕</sup>或相性不異，如熱是火相，亦是火性。

## (二) 事相與理性

### 二、即事相與理性：

#### 1、有為、無為的藉相知性

##### (1) 有為法性即無常性、無為法性即寂滅性

《智論》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>[1]</sup> 有為法性即無常性，一切有為法法爾如是；<sup>[2]</sup> 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) 藉相知性

###### A、有為法：依現見的生滅相而知無常性

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。

###### B、無為法：依不生不滅相而知寂滅性

###### ※依緣起法的相依待而知有為生滅相無自性即不生不滅

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，<sup>33</sup>從別別的表面的事相，悟解到遍通的、法爾的、深刻的理性，這是以相知性的又一義。

##### (3) 學論結說

此如《智論》卷三一說：「<sup>[1]</sup>有為性三相：生、住、滅。<sup>[2]</sup>無為性亦三相：不生、不住、不滅」。

#### 2、特明：有為法本性寂滅的藉相知性——現相與空性（緣起相與緣起性）

##### ※佛說法性空寂，是從現實事相深觀而契會，非玄學式的本體論

關於無為法性，從本性寂滅說，相與性即現相與空性。<sup>34</sup>

如《智論》卷五一說：「<sup>[1]</sup>諸佛觀色相畢竟清淨空……，<sup>[2]</sup>自性爾故<sup>35</sup>」。<sup>[1]</sup>佛觀一切

<sup>33</sup> 印順導師，《中觀今論》，p.32：

諸法生滅不住，即是無自性，無自性即無生無滅，所以生滅的本性即是不生不滅的，這即是不生不滅的緣起。這是通過了生滅的現象，深刻把握它的本性與緣起生滅，並非彼此不同。依此去了解佛說的三法印，無常等即是空義，三印即是一印。

<sup>34</sup> 印順導師，《性空學探源》，pp42-43：

還有，如《雜阿含》二六二經云：

一切諸行空寂，不可得，愛盡，離欲，涅槃。

空，不僅在生滅有為法的否定上講，而更是直指諸行剋體的空寂不可得；本性空，就是涅槃。了空寂，離愛欲，而實現涅槃的當體，就是空寂。…〔中略〕…總之，不問從無常說涅槃，或從無我說涅槃，都不離空義，都是以空義而說涅槃的。空，不但空常、空我，涅槃的本性就是空寂。

<sup>[1]</sup>一分學者把涅槃說在離有為無常之外，把它實在化了，於是空與涅槃脫了節。<sup>[2]</sup>須知涅槃就是有為法本性的空寂，只不過以無我、無常，經過愛盡、離欲而已。這樣，空與涅槃打成一片，一切法本性涅槃，即此一根本要義的申說。

<sup>35</sup> 「自性爾故」，是「性自爾故」的誤植。

法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。<sup>[2]</sup>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」。

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。<sup>36</sup>

**3、結說：由一切的緣起相有達到畢竟的緣起性空，比「相與可相」更深入性之所以是空的，即由相的緣起性，唯有緣起才能顯出空寂性，<sup>37</sup>**

<sup>36</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.154-156：

所以緣起論的<sup>[1]</sup>相生邊，說明了生死流轉的現象；<sup>[2]</sup>還滅邊，即開示了涅槃的真相。涅槃成立於生死苦迫的取消，是從因果現實而顯示出來。這與一般宗教的理想界，光靠信仰與想像，不能給以事理的說明，實大有天淵之別！

<sup>[1]</sup>依緣起而現起緣生的事相，<sup>[2]</sup>同時又依緣起顯示涅槃。涅槃，即諸法的真性，也即是法性。經中曾綜合這二者，說<sup>[1]</sup>有為法<sup>[2]</sup>與無為法。依《阿含》的定義說：<sup>[1]</sup>有為法是有生有滅的流轉法；<sup>[2]</sup>此流轉法的寂滅，不生不住不滅，名無為法。所以無為是離愛欲，離雜染，達到寂然不動的境地，即佛弟子所趨向的涅槃。

這不生不滅的涅槃，成立於緣起法上。如海水起波浪一樣，水本性是平靜的，它所以不斷的後浪推前浪，是由於風的鼓動；如風停息了，海水就會歸於平靜。這浪浪的相續不息，如流轉法；風息浪靜，如寂滅性的涅槃。因為緣起的有為生滅法，本是從眾多的關係而生起的。既從因緣關係的和合而生起，他決不會永久如此的。如除息眾多的因緣，如無明、愛等，不就能顯出一切寂滅性嗎！所以涅槃的安立，即依於緣起。這在大乘經中，稱為諸法畢竟空。諸法終歸於空，《阿含經》說為終歸於滅。歸空與歸滅，是沒有什麼不同的。如波浪的相續不滅，並非浪性的不滅，一一浪是本來會滅的。如動亂的因緣離去，波浪即平靜而恢復了水的本性。浪的趨於平靜，是可能的，而且是必然的；所以佛依緣起說涅槃，也是理所當然的。

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

<sup>37</sup> (1) 印順導師，《華雨集》(第四冊)，p.58：

三、空性見，空性是緣起的空性。…〔下略〕…

(2) 印順導師，《佛在人間》，p.109：

緣起與性空的統一，他的出發點是緣起，<sup>[1]</sup>是緣起的眾生，<sup>[2]</sup>尤其是人本的立場。因為，<sup>[1]</sup>泛說一切緣起，每落於宇宙論的，容易離開眾生為本的佛法，<sup>[2]</sup>如泛說一切眾生，即不能把握「佛出人間」，「即人成佛」的精義。

(3) 印順導師，《性空學探源》，pp.54-59：

但要問：<sup>[1]</sup>因集故苦集，<sup>[A]</sup>此因集，何以必能集此苦果？<sup>[B]</sup>無常無我云何能集起而非即無？<sup>[2]</sup>因滅故苦滅，<sup>[A]</sup>生死苦云何可滅？<sup>[B]</sup>滅——涅槃云何而非斷滅？對這一切問題，確能夠從現象推理成立而予圓滿解答的，只有緣起法。現在拿三條定律來說明：

一、流轉律：…〔中略〕…這「此有故彼有，此生故彼生」，是緣起法的根本律，是現象界的必然定律，也是流轉法的普遍理則。

二、還滅律：…〔中略〕…緣起簡單的定義是「此故彼」，流轉之生、有，是「緣此故彼起」；現在還滅的無、滅，是「不緣此故彼不起」，並不違反「此故彼」的定義。所以「此無故彼無，此滅故彼滅」的還滅，也是緣起理則的定律。

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅

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！<sup>38</sup>

**三、特論：「此性深妙，以相可知」——藉相知性的認識論問題**

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。

**(一) 有宗**

於此有兩大派的不同：

**1、實在論者：心識有顯了對象的作用——凡是可知者，即是存在者**

一、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<sup>39</sup>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。<sup>40</sup>

---

繫也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怖的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。…〔中略〕…

…〔中略〕…

…〔中略〕…要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，<sup>[1]</sup>不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，<sup>[2]</sup>必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

…〔中略〕…

…〔中略〕…所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。

這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

<sup>38</sup> 印順導師，《佛法概論》，pp.141-144：

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

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

一、果從因生：…〔中略〕…

二、事待理成：這比上一層要深刻些。現實的一切事象，固然是因果，但在因果裡，有他更深刻普遍的理性。…〔中略〕…這必然的理則，是事象所依以成立的，也即是因緣。

三、有依空立：這更深刻了。果從因生的事象，及事待理成的必然理則，都是存在的，即是「有」的。凡是存在的，必須依空而立。…〔中略〕…從因果現象，一步步的向深處觀察，就發見這最徹底，最究竟的因緣論。

<sup>39</sup> 類名：《墨經》中的邏輯術語。指反映同類對象的概念，相當於普遍概念。如“馬”即類名。（《漢語大詞典（十二）》，p.354）

<sup>40</sup> 印順導師，《華雨集》（第一冊），p.192：

『名言』：什麼是名言？我們的心識活動，不過是名言而已。<sup>[1]</sup>如我們說話，或一個名詞，或是一句話，是名言；<sup>[2]</sup>而我們內心的認識什麼，也好像講話一樣。所以有人說：我

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。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：<sup>[1]</sup>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。<sup>[2]</sup>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。<sup>41</sup>

**2、唯心論者：凡是有的，必是依心識而存在——自心表象的客觀化（物化）**

**※必由心識的了相而知性，被唯心論者解說為並無心外的存在**

二、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」。

## **(二) 中觀空宗的緣起觀**

### **1、總說：不同有宗說法，且先明非唯心論**

中觀者從緣起觀的立場，<sup>[-]</sup>即不作此等說。

<sup>[二][1]</sup>有人引《智論》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」，以為空宗所說與唯識者的見解一樣。

<sup>[2][A]</sup>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。<sup>42</sup>

<sup>[B]</sup>即使說依心故知有，也只是三空中的觀空，非自性空正宗。<sup>43</sup>

---

們的<sup>[1]</sup>思想，是沒有聲音的語言，<sup>[2]</sup>語言是有聲音的思想。所以，佛法稱世俗心識為名言識。

<sup>41</sup> 印順導師，《性空學探源》，p.151：

有部他們說夢境是有的，如<sup>[1]</sup>夢見一個人頭上生角，這當然是錯誤是不會有的；<sup>[2]</sup>但各別的人頭與角，是實有的。<sup>[1]</sup>綜合的錯誤，是內心造成的，<sup>[2]</sup>還是有他各別的實在所依。…〔下略〕…

<sup>42</sup> 《大智度論》卷 15〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 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>43</sup> (1) 印順導師，《中觀今論》，pp.70-73：

空，是佛教所共同的，而中觀家的觀法不盡與他派相同。如《大智度論》卷一二說有三種空：一、分破空，二、觀空，三、十八空。<sup>[1]</sup>…〔中略〕…<sup>[2]</sup>「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀疊為青，即成青疊；觀疊為黃，即成黃疊等。十遍處觀等，就是此一方法的具體說明。由觀空的方法，知所觀的外境是空。這境相空的最好例子，如一女人：冤仇看了生瞋，情人見了起愛，兒女見了起敬，鳥獸望而逃走。所以，好惡、美醜，都是隨能觀心的不同而轉變的，境無實體，故名觀空。<sup>[3]</sup>「十八空」，《般若經》著重在自性空。自性空，就是任何一法的本體，都是不可得而當體即空的。…〔中略〕…龍樹菩薩所發揮的空義，是立足於自性空的，不是某一部分是空，而某些不空，也不是境空而心不空。

(2) 印順導師，《中觀論頌講記》，pp.22-24：

緣起是佛法的特色，照樣的，空也是佛法的特色。但因為學者認識的淺深，就有三種不同：

一、分破空，天台家叫做析法空。就是在事事物物的觀察上，利用分析的方法，理解

## 2、正論：中觀者的緣起觀

### (1)「因果系」與「能所系」的關係

#### A、以「緣起因果」明諸法的存在，而「能所」是其內容之一

#### ※諸法因緣生時，不一定含「能所」

應該知道：<sup>〔一〕</sup>「依心識故有，是則非有」，這是正確的，<sup>〔1〕</sup>但不是唯識的。<sup>〔2〕</sup>因為中觀者顯示諸法的存在，<sup>〔A〕</sup>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。<sup>〔B〕</sup>能知所知的「能所系」，也是緣起（所緣緣）<sup>44</sup>的內容之一，

<sup>〔二〕</sup>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。

#### B、凡有必可知，但不知並不即沒有，除非永不能知

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。

<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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。

---

他假合的無體空。如一本書，一張張的分析起來，就顯出它的沒有真實自體。這分破空，能通達真相，解脫生死嗎？不能，這不是龍樹學所要發揮的。世間與小乘學者，都會談到這樣的空。這空是不徹底的，觀察分析到不可再分割的質點，他們就必然要執著為實有的，以為一切是依這實有而合成的。所以雖然說空，結果還是不空，這不空的，實際上，就是非緣起的。像有部說一切法有，色法是一微一微的，心法是一剎那一剎那的，這都是分析空所得到的結果。

二、觀空，這可以名為唯識空。就是在感情的苦樂好惡上，一切法常是隨觀念而轉的。如果是修習瑜伽的，像一切處、不淨觀等，都能達到境隨心變的體驗。火是紅的，熱的，在瑜伽行者可以不是紅的，熱的。境隨心轉，所以境空。小乘經部的境不成實，大乘唯識的有心無境，都是從這觀空的證驗而演化成的。這雖比分破空深刻些，但還是不徹底，因為最後還是不空。境隨心轉，境固然是空的，心卻不空。龍樹學，為了適應一般根淺的眾生，有時也用上面二種空。不過這是不能悟到空理，不能得解脫的。

三、本性空，就是觀察這一切法的自性，本來是空的，既不是境空，也不是境不空，而觀想為空。一切法從因緣生，緣生的只是和合的幻相，從真實的自性去觀察是沒有絲毫實體的。沒有自成、常住、獨立的自性，叫性空，性空不是否定破壞因果，是說一切都是假名。從緣生無自性下手，可直接擊破根本自性見。存在的是緣起的，緣起是性空的，到達了徹底的一切空，不會拖泥帶水的轉出一個不空來。自性，出於無始來熏習的妄現，而由不正確的認識加以執著，緣起法本不是這麼一回事，根本是一種顛倒。所以，把他破除了，只是顯出他的本相，並沒有毀壞因果。學教者，從種種方法，了解此自性不可得，修觀者，直觀此自性不可得；消除了錯誤的根本自性見，即可悟到諸法的無自性空，進入聖者的境地。這是性空觀，是佛陀說空的真意。

<sup>44</sup> 印順導師，《中觀論頌講記》，p.66：

「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。

**C、結說：未成能所的因果系是有的，能所的心境幻現則藉相定性而知如何有**

<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；<sup>(2)</sup>能知所知的關係，即為因果系中的一環。

<sup>(二)</sup>因果系不限於心境——物的系絡，所以<sup>(1)</sup>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。

<sup>(2)</sup>等到心隨境起，境逐心生，構成能所系的知識，則心境幻現，<sup>(A)</sup>知道它是如何的，<sup>(B)</sup>而且即此所識相而確定它是有性——存在的。

**(2) 特詳：緣起能所系的「藉相入性——藉有人空」**

**A、緣起因果能所相依相涉的幻相**

**(A) 比較有宗而作說明**

能所系的存在，<sup>(一)</sup><sup>(1)</sup>不像實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，<sup>(2)</sup>而是由於能所關涉而現為如此的存在。

<sup>(二)</sup>所以，<sup>(1)</sup>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。<sup>(2)</sup>但依於心識，不即是主觀的心識，所以與唯識者所見不同。

**(B) 結說**

所認識的是<sup>(1)</sup>因果<sup>(2)</sup>能所相依相涉的幻相，

<sup>(1)</sup>離開能所系即不會如此的，<sup>(2)</sup>離開因果系也不會如此的，極無自性而為緣起——<sup>(1)</sup>因果<sup>(2)</sup>能所交織的存在。

**B、藉相有人性空**

**(A) 能所系「境相」、因果系「事相」，都非緣起法性而只是緣起幻相**

**a、總說**

<sup>(1)</sup>依於能所（含攝著因果系）系的「境相」，此相不即是緣起法性。<sup>(2)</sup>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>45</sup>妄執為法性即如此如此有，不過自性妄執而已。

<sup>45</sup> (1) 印順導師，《中觀論頌講記》，p.448：

<sup>(一)</sup>經中說：『<sup>(1)</sup>諸法無所有，<sup>(2)</sup>如有；<sup>(3)</sup>如是無所有，<sup>(4)</sup>愚夫不知，名為無明』。

<sup>(1)</sup>無所有，是諸法的畢竟空性；<sup>(2)</sup>如有，是畢竟空性中的緣起幻有。<sup>(3)</sup>緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說如是無所有。<sup>(4)</sup>但愚夫為無明蒙蔽，不能了知，在此無明（自性見）的心境上，非實似實，成為世俗諦。

<sup>(二)</sup>聖人破除了無知的無明，通達此如是有緣起是無所有的性空；此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

(2) 印順導師，《寶積經講記》，p.109：

一、無明：是一切煩惱的通性，最根本最一般的，如《般若經》說：『<sup>(1)</sup>諸法無所有，<sup>(2)</sup>如有；<sup>(3)</sup>如是無所有，<sup>(4)</sup>愚夫不知，名為無明』。<sup>(1)</sup>一切法是本無自性的，<sup>(2)</sup>是從緣而現為這樣的。<sup>(3)</sup>這樣的從緣而有，其實是無所有——空的真相；<sup>(4)</sup>如不能

從如幻的緣起事相而論，都只是相對的現實，而不足為究竟的真實——性。

### **b、略舉二義**

這可以略舉二義：

#### **(a) 業果如幻之「隨類別識」相對性**

一、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，可以安立為各各的真實；而總論眾生所見，即不過是相對的真實。

#### **(b) 心境如幻之「隨智別識」相對性**

二、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；過去看為絕對真實的，不是被廢棄，便是被修正，什麼也不是絕對的真實性。

### **(B) 藉相有人性空**

#### **a、從聞思修除自性執，聖者才能在相對相而入絕對空性及佛的中道實證**

<sup>〔一〕</sup> 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。

<sup>〔二〕</sup> 唯有從聞思修中，掃除自性妄執，<sup>〔一〕</sup> 聖者才能在相對的一一相上，體現諸法絕對的畢竟空性，<sup>〔二〕</sup> 特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。<sup>46</sup>

---

了達，就是無明。

眾生在見聞覺知中，直覺的感到一一法本來如此，確實如此。既不能直覺到緣有，更不知性空。這種直覺的實在感，就是眾生的生死根源——無明。

(3) 印順導師，《無諍之辯》，p.128：

因為無自性，所以從緣而起；如有自性，即不成緣起，這是中觀者所常說的。緣起是沒有自性（空）的緣起，也就是假名的緣起。

<sup>〔一〕</sup> 因眾生無始以來，無明所蔽，不達緣起的假名即空，執著自性有，自相有，便是生死根本。所以說：「諸法無所有，如有有，如是無所有，愚夫不知，名為無明」。

<sup>〔二〕</sup> 如依緣起假名而達無自性空，即得解脫。

<sup>46</sup> (1) 印順導師，《中觀論頌講記》，p.26：

在行證上，雖然或見一切法空，或見即空即假的中道，但下手的方法，也是一致的。深觀自我的緣生無自性，悟入我我所一切法空；從這性空一門進去，或者見空，或者達到空有無礙。

龍樹說：「以無所得故，得無所礙」。所以無論鈍利，一空到底，從空入中道，達性空唯名的緣起究竟相。

(2) 印順導師，《般若經講記》，pp.3-4：

(1) 實相般若：實相即諸法如實相，不可以「有」、「無」等去敘述他，也不可以「彼此」、「大小」等去想像他，實相是離一切相——言語相、文字相、心緣相，而無可取著的。《智論》說：『般若如大火聚，四邊不可觸』；古德說：「說似一物即不中」，都指示這超越戲論而唯證相應的實相。

凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不

**b、藉緣起幻相以入法性還在加行的二諦觀察，真入法性是離因果能所相**

**※凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相即見如來（諸法如義）**

<sup>〔一〕</sup>所以<sup>〔1〕</sup>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。<sup>〔2〕</sup>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。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>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，<sup>〔2〕</sup>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。

<sup>〔三〕</sup>所以說：「<sup>〔1〕</sup>凡所有相，皆是虛妄，<sup>〔2〕</sup>若見諸相非相，即見如來」——即諸法如義。<sup>47</sup>

見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。

<sup>〔一〕</sup><sup>〔1〕</sup>從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『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』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。<sup>〔2〕</sup>但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

<sup>〔二〕</sup><sup>〔1〕</sup>要見性相、空有無礙的如實相，<sup>〔2〕</sup>請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

…〔下略〕…

<sup>47</sup> (1) 關於「加行與正證」：

印順導師，《般若經講記》，pp.179-189：

己一 融相即性觀——加行

舍利子！色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。受、想、行、識，亦復如是。

…〔中略〕…

己二 泯相證性觀——正證

舍利子！是諸法空相：不生不滅，不垢不淨，不增不減。是故空中無色，無受想行識。

<sup>〔1〕</sup>上面講菩薩依般若通達五蘊——物質現象與精神現象空，現象與空寂，是相即不相離的。這從有空的相對性而觀察彼此相依相成，得二諦無礙的正見，也即是依緣起觀空，觀空不壞緣起的加行觀，為證入諸法空相的前方便。<sup>〔2〕</sup>由此引發實相般若，即能達到『般若將入畢竟空，絕諸戲論』的中道實證。

上來說：一分學者不能得如實中正的體驗，於現象與空性，生死與涅槃相礙，成為厭離世間的沈空滯寂者。解除此項錯誤，必須了達空有相即——生死即涅槃，煩惱即菩提，成為入世度生的悲智雙運。但如滯留於此，不能親證空性，戲論於『有即是空，空即是有』，即偏於內在的，即每每會落入泛神、理神的窠臼，甚至圓融成執，弄到善惡不分，是非不辨。不知《華嚴經》說：『有相無相無差別，至於究竟終無相』；《中論》說：『眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義；未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者』。無不從有空相即的相待，而到達畢竟空寂的絕待的。所以本經在說不異、即是以後，接著說「是諸法空相……空中無色，無受想行識」。

…〔中略〕…色、受、想、行、識，本為世俗常識的境界，經說色即是空，空即是色，在使從空有相即的相對觀中，超脫空有相待而親證無色、受、想、行、識的空性。…〔中略〕…中道實證的空性，不但不是與有相對差別的，也還不是相即一體的。

是從相待假名的空有相即，冥契畢竟寂滅的絕待空性。…〔中略〕…空性，不是言語思想所能及的，但不是不可知論者，倘能依性空緣起的正論來破除認識上的錯誤——我執法執，般若慧現前，即能親切體證，故佛法是以理論為形式而以實證為實質的。**真能證得空性，是即一切而超一切的，所以本經結論說：是故空中無色，無受想行識。**此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩極者不同。佛法的中道實證，可說是內在的超越——證真，這當然即是超越的內在——達俗。

中國的部分學者，不能體貼經義，落入圓融的情見，以為色不異空是空觀，空不異色是假觀，色即是空，空即是色是中道觀。本經即是即空即假即中的圓教了義。假定真是如此，那經文應結論說：是故即空即色，即色即空纔是。但經文反而說：是故空中無色，無受想行識。他們為了維持自己，於是割裂經文，以為前四句明圓教，而空中無色等，是結歸通教。當然，經義是可能多少異解的，但經義尤其是簡短的本經，應有一貫性，不是隨意割裂比配可以了事的。

應該明白：菩薩修學般若時，觀察諸法從緣起，所以自性空，諸法自性空，所以從緣起，了知空有相依相成，實沒有諸法自性可得；入地才能如實證見一切法畢竟空性——即根本智證真如，幻相不現。所以本經首標五蘊皆空，次說五蘊皆空的理由：色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。由此為觀察方法而後能得實證的結果：是諸法空相……是故空中無色，無受想行識。**這是佛門中道實證的坦途，切莫照著自己的情見而妄說！**

…〔中略〕…為什麼要舉生滅、染淨、增減，一對一對的法加以否定呢？這就是說明我們的言語思想，都是有限的、相對法，世間的一切存在也沒有不是相對的。即使說絕對的，絕對又是對相對而說的，稱為絕對，也還是不離相對。一切法沒有不是相對的，相對的即是緣起幻相，不能顯示即一切又超一切的空性。佛把這些相對的都否定了，從此否定的方式中顯示絕對的空性。龍樹說：『破二不著一』，所以這些相對的——二法否定了，我們不應執為一體，如還有所執，還是不對的。

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。…〔中略〕…

悟入畢竟空性，離一切相，所以說：是故空中無色，無受想行識。

(2) 關於「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來」：

印順導師，《般若經講記》，pp.43-45：

戊三 明心菩提 己一 法身離相而見

須菩提！於意云何？可以身相見如來不？『不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相』。佛告須菩提：『**凡所有相皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。**』

明心菩提，約七地菩薩定慧均等，現證法性，得無生法忍而說。證法，即「見法」，「見法即見佛」。佛之所以為佛，即在究竟圓覺緣起空寂的中道；離此正覺，更沒有什麼奇特！如能悟徹緣起法相的空寂，即與佛同一鼻孔出氣。所以說：『見緣起即見法，見法即見佛』，這才是真切見佛處。

上面伏心菩提，廣行利濟眾生，積集了無邊的福智資糧；漸能悲智相扶，定慧均等，「方便成就」，有力現證無分別法性了。因此，佛特舉「見佛」，問須菩提道：取著身相——三十二相、出入來去相、穿衣吃飯相、坐禪說法相，能正見如來嗎？須菩提是過來人，所以說不可。從前，有一次，佛從忉利天來下人間，人間的佛弟子，都歡喜的去見佛。依次序，比丘應在比丘尼之先，但蓮華色尼為了先得見佛，即化作轉輪王，走在最前面。他以為最先見佛了，但佛對他說：不是你先見，『須菩提先見我身』。原來，那一次，須菩提沒有參加迎佛的勝會。當眾人去見佛時，他想：佛曾說：見法即見佛，我何不正觀法相！於是他就觀察諸法的從緣生滅，從無常為門而悟入諸法無性空，徹見了如來法身。須菩提曾有此體驗，所以佛一提到，他就肯定的說：不

可以身相得見如來。

這些身相，都不過是假名如幻的妄相；佛的無盡莊嚴，也一樣的絕無少許法可取可得。所以，佛說的身相，即非有身相的實性。如取著假相為佛，即不見如實空相，自也不能深見如來的所以為如來了！

須菩提但依身相的虛妄說，如來本此原理，又推進一層說：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，如不執妄相自性為可見可得，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。所以古人說：『山河及大地，全露法王身』。

(3) 關於「如來——即諸法如義」：

印順導師，《般若經講記》，pp.106-109：

己二 分證菩提果

〔一〕須菩提！於意云何？如來於然燈佛所，有法得阿耨多羅三藐三菩提不？『不也，世尊！如我解佛所說義，佛於然燈佛所，無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。佛言：『如是！如是！須菩提！實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提。須菩提！若有法如來得阿耨多羅三藐三菩提者，然燈佛則不與我授記：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。以實無有法得阿耨多羅三藐三菩提，是故然燈佛與我授記，作是言：「汝於來世當得作佛，號釋迦牟尼」。

〔二〕何以故？如來者，即諸法如義。若有人言：如來得阿耨多羅三藐三菩提，須菩提！實無有法佛得阿耨多羅三藐三菩提。

〔三〕須菩提！如來所得阿耨多羅三藐三菩提，於是中無實無虛，是故如來說一切法皆是佛法。

〔四〕須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

〔一〕發勝義菩提心，即分證無上遍正覺。上文已明無法為發心者，這裡說無法為證得者。佛以自己經歷的分證菩提果，問須菩提：如來——釋迦自稱——從前在然燈佛那裡，有什麼實法能證得阿耨多羅三藐三菩提？須菩提深解如來所說的，所以說：沒有。佛說：是的，確乎沒有什麼為我可得阿耨多羅三藐三菩提的。如有某種真實有自性法，如來能證得阿耨多羅三藐三菩提，那我就有我我所執了；然燈佛也就不會給我授記，說我在未來世中作佛，號為釋迦牟尼。因為當時，現覺我法性空，不見有能得所得，離一切相，然燈佛這才為我授記呢！

〔二〕七地菩薩得無生忍，即名得阿耨多羅三藐三菩提。能分得菩提，也即可名為如來。如來，外道解說為「我」，以為是如如不動而往來三界生死者，以為是離縛得解脫而本來如是常住者。在佛法中，否棄外道的「我」論，如來是諸法如義。如此如此，無二無別（不是一），一切法的平等空性，名為如；於此如義而悟入，即名為如來。既然是諸法如義，即無彼此，無能所，這是極難信解的。因為常人有所思考、體會，是不能離卻能所彼此的。如來既即為如義的現覺，即不能說有能得所得。因此，如有人說如來能得阿耨多羅三藐三菩提，這無疑是錯誤的，不能契會佛意的。

〔三〕如來所得（菩薩分得）阿耨多羅三藐三菩提，即現覺諸法如義。這是達一切法相的虛妄無實，離妄相而徹見如實相。但一切法自性，即一切法自性不可得；以無自性為自性，這當然不可執實，又焉能執為虛妄。無實無虛的無上遍正覺，即離一切相，達一切法如相，這本非離一切法而別有什麼如如法性，所以說：一切法皆是佛法。『百華異色，同歸一陰』；『高入須彌，咸同金色』。於無邊差別的如幻法相中，深入諸法原底，即無一法而非自性空的，無一法而非離相寂滅的。在聖智聖見中，即無一法而非本如本淨的佛法。即一切相離執而入理，即『一切法皆如也』。

然而，即畢竟空而依緣成事，即善惡、邪正、是非宛然。有人執理廢事，以為一切無

---

非佛法，把邪法滲入正法，而佛法不免有失純淨的真了！

<sup>〔四〕</sup>如來才說了一切法皆是佛法，隨即說：我說一切法皆是佛法，不要以為實有一切法，不要謗佛實有邪惡雜染的一切法。在勝義畢竟空中，是一切法絕無自性的，即非一切法的。因為一切法即非一切法，佛證此一切法，所以假名為一切法皆是佛法。這等於說：一切法的自性不可得，即佛證覺的正法。