

2023年印順導師思想
巡迴講座暨座談會

《中觀今論》（下）

第九章 現象與實性之中道

第一節 太過、不及、中道

第二節 即、離、中道

圓波法師



【目 次】

第九章、現象與實性之中道.....	A-2
第一節、太過、不及、中道.....	A-2
壹、不能恰當把握緣起、性空、中道，而產生太過與不及的誤解.....	A-2
貳、漢傳的般若三家.....	A-2
參、藏傳的中觀三家.....	A-5
肆、印傳的大乘三家.....	A-10
第二節、即、離、中道.....	A-14
壹、從「現象」與「本性」之關係看「即、離、中道」.....	A-14
貳、聲聞佛教與大乘佛教在「現象與本性」解說上的偏重.....	A-14
參、從「言教安立」與「修行體悟」說明「現象與本性」即離之關係.....	A-15
肆、從大乘佛教各宗看「即、離、中道」.....	A-16
伍、佛法所說的緣起、本性，與一般宗教、哲學不同.....	A-21
陸、中觀不同於「現象論派」或「神教、玄學等的本體論」.....	A-23
柒、總結.....	A-24

第九章、現象與實性之中道

第一節、太過、不及、中道

(《中觀今論》，pp.181-192)

釋圓波¹，2023/03/26

壹、不能恰當把握緣起、性空、中道，而產生太過與不及的誤解 (p.181)

緣起是側重於現象的，性空是側重於實相的、本性的。²依佛法來看，現象與本性的中道，是甚深的。

佛法的說明諸法實相，以此相對的二門——緣起與性空為方便。從緣起明性空，依性空明緣起，如不能適中的恰到好處，即有太過與不及的誤解。

本來，佛法以內的各宗派，對於空有，都自以為見到了中道義；然在把握空有中道義的中觀者看來，各宗派所了解的中道，近於中道而多少還是不偏於此，即偏於彼，不是太過，便是不及。

貳、漢傳的般若三家 (pp.181-184)

(壹) 漢傳般若三宗的傳說 (pp.181-182)

一、漢傳的般若三家：依中土所傳，對於二諦空假，有三宗的傳說。

齊智琳法師與隱士周顒倡導此三宗說。³此三宗的思想，淵源甚早，如智琳與周顒的信中說：「年少見長安耆老，多云關中高勝，乃舊有此說。」⁴羅什法師來關中時，關中即有此三宗說。不過，傳到江東，要遲一些。

其中，一是究竟的，二說稍差一點，在佛法屬於不了義。周顒的三宗說⁵：

¹ 講義原著釋厚觀 2014/03/15 版。

² 印順法師，《般若經講記》，p.177：

佛法是要人在存在的現象上去把握本性空，同時在畢竟空的實相中去了解現象界的緣起法。能這樣的觀察、體驗，即得度一切苦。徹底的度苦，必須體驗空性，了知一切法空，生死間的苦痛繫縛，才能徹底解除。

³ 印順法師，《佛法是救世之光》，pp.127-128：

《三宗論》，是齊代周顒所作的。三宗是：不空假名宗，空假名宗，假名空宗。論中，先以不空假名破空假名，次以空假名破不空假名，然後以假名空雙破二宗，成立假名空為大乘空義的正宗。周顒《三宗論》的弘傳，與高昌智林有關。據《梁僧傳·智林傳》說：「智林申明二諦義有三宗不同。時汝南周顒，又作三宗論，與林意相符」。智林去信，請周顒將三宗論公布出來。信中說到：「此（三宗）義旨趣，似非初開，妙音中絕，六十七載。理高常韻，莫有能傳。貧道年二十時，便參得此義。……年少見長安耆老，多云：關中高勝，迺舊有此義。……傳過江東，略無其人」。考什公門下，被稱解空第一的僧肇，有《不真空論》，也就是假名空，為三論空的正義。這可見長安舊有的宗義，絕少人能理解，是江南佛教一向所不知道的。到智林、周顒，才互相倡導而揭示出來。智林有《中論》及《十二門論》的注解，可說是三論宗興起的先聲。智林是廣州大亮（《僧傳》作北多寶寺道亮）的弟子，而大亮說「二諦為教」，也是三論宗的特色所在。這樣看來，說大亮與智林（還有周顒），對三論宗的興起，給予非常有力的影響，是誰也會同意的了。

⁴ 參見〔梁〕慧皎撰，《高僧傳》卷 8（大正 50，376a20-b29）。

⁵ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷 2 末（大正 42，29b16）：

齊隱士周顒著《三宗論》：一、不空假名，二、空假名，三、假名空。

- (一) 以空假名破不空假名，
- (二) 以不空假名破空假名，
- (三) 以假名空雙破二者，為中道正義。

後來三論宗，即常談此三宗。⁶

(貳) 別述三宗 (pp.181-184)

一、不空假名(不及) (p.182)

(一) 宗義：緣起無實性空，而假名不空 (p.182)

「不空假名」：如《大乘玄論》說：「不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠喫⁷粟。」⁸

此說：諸法從緣起，緣起無實性，所以名空，而假名是不空的。緣起無性名空是真諦，假名不空是俗諦。

此不空假名宗，古人比喻為如鼠喫粟，他雖知無實性空，而猶存假名不空，如鼠食粟中仁⁹盡而殼相還在。¹⁰

⁶ 印順法師，《中觀今論》，第6章，第2節〈不〉，pp.97-99：

中國古三論師，如嘉祥大師，於八不的解說，曾提出三種方言，即以三種說明的方式來顯示八不。今約取其義（不依其文），略為說明：

- 一、世諦遮性，真諦遮假。如說：世俗諦中，假生不生，假滅不滅；勝義諦中，也假生不生，假滅不滅。世俗與勝義雖都說為假生不生，假滅不滅，而含義不同。世俗諦中為破外道等的自性生滅，勝義諦中即破假生假滅，此即近於「空假名」師的思想。
- 二、世諦遮性，真諦泯假。世諦說不生，這是破性生的。前一方言的破假，依此說：因緣假法如何可破？說破假，不過外人執假為定有，執假成病，所以破斥他，其實假是不破的。那麼，勝義諦中，假生不生，假滅不滅，是即於一切法的假生假滅而泯寂無相，不是撥無因緣的生滅。如偏取此解，即是「不空假名」師的思想，和唯識宗的泯相證性，依他起不空也相近。
- 三、世諦以假遮性，真諦即假為如。如說：世俗諦中，不自性生，不自性滅；而成其假生假滅。勝義諦中，即此無自性生滅的假生假滅，而成第一義的不生不滅。此即顯示假生假滅，是由於自性生滅的不可得；以自性生滅不可得，所以假生假滅。說此世諦的假生假滅，即是第一義的不生不滅，非是離假生假滅而別有不生不滅。以無自性的，所以假生假滅即為勝義的不生不滅。此第三種方言，能雙貫前兩種方言而超越它，即「假名空」者的正義。

但說此三種方言，以一二的兩種方言，纔顯出第三種方言的究竟；前二雖不徹底，也是一途的方便。這三種方言：一、雙遮性假，二、遮性泯假，三、即假為如，為說明八不的主要方法。

⁷ (1) 喫：1.小兒語。2.獸名。3.助詞，表示動態，相當於「了」。(《漢語大字典》(一)，p.676)

(2) 婁(ㄌㄡˊ)：1.物體中空。《說文·女部》：“婁，空也。”段玉裁注：“凡中空曰婁，今俗語尚如是。”《廣韻·侯韻》：“婁，空也。”(《漢語大字典》(二)，p.1058)

(3) 案：查「喫」字並無恰當的字義，但「婁」字有「物體中空」的意思；「如鼠喫粟」可解作「如鼠食粟，中間的果仁食盡，但殼還在」。

⁸ [隋]吉藏撰，《大乘玄論》卷1(大正45，24c6-7)：

不空假名者，但無性實，有假世諦，不可全無，如鼠喫粟。

⁹ 仁：12.果核或果殼最裡頭的部分，大都質軟可食。(《漢語大詞典》(一)，p.1095)

¹⁰ [隋]吉藏撰，《二諦義》卷上(大正45，84a18-22)：

鼠喫粟二諦者，經中明色、色性空。彼云：色性空者，明色無定性，非色都無；如鼠喫粟中

〔二〕印順法師評：此宗以「有」為不空，便不能與「空」相成無礙 (p.182)

這因為，他們以為現象界不能甚麼都沒有，若一切皆無，則墮斷見邪見。這本是對的，但以為「若說有，即應當是不空」，這即不能與「空」相成而無礙，即不能恰當。主張假名不空，所以對於空義的了解還不夠，這是不及派。

二、空假名(太過) (pp.182-183)

〔一〕宗義：緣起法亦無不皆空 (pp.182-183)

「空假名」：不空假名宗，空得不夠，此空假名宗又空得太過火了。此宗以為：從緣起法的假有義，以觀察因果、事相等，此屬俗諦；以真智去觀察，則緣起法無不皆空，即是真諦。

《大乘玄論》說：「第二空假名，謂此世諦舉¹¹體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中按瓜。」¹²我們用手去按瓜入水，瓜隨手沈入水中；然手一出，瓜即浮起來。

〔二〕印順法師評：此宗以為連假名也要空掉，便不能即空而善巧安立於有 (p.183)

此空假名者，以為空是連假名也要空掉的；空是能破析假有而不可得的。此宗以為真諦空，能空破因緣假有，即空得太過了，也不能把握空有之中道。

他雖承認一切法空，但不能即空而善巧安立於有，成為得此無彼、得彼無此的二諦不相及，這是太過派。

三、假名空(中道) (pp.183-184)

〔一〕宗義：緣起假有即空，空有無礙 (p.183)

「假名空」：三論宗的正義是假名空，簡說為假空。緣起是假有法，假有即非真實性的，非真實有即是空。

假名宛然現處，無自性即是空，不是無緣起假名的，此與空假名不同。

空是即假名的，非離假名而別觀空，即假名非實有名空，故又與不空假名不同。

《大乘玄論》說：「假空者，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。」¹³如此方可說為中道，古三論師取此為正義。

〔二〕印順法師評：假名空能得現象與實性的中道 (pp.183-184)

1、假名空與天臺的即有即空相近 (p.183)

此與天臺家的即有即空¹⁴相近。

肉盡栗猶有皮殼，形容宛然。栗中無肉，故言栗空，非都無栗故言栗空也，即空有併成有也。

¹¹ 舉：45.皆，全。(《漢語大詞典》(八)，p.1291)

¹² 〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷1(大正45，24c7-10)：

第二空假名，謂此世諦舉體不可得。若作假有觀，舉體世諦；作無觀之，舉體是真諦，如水中案瓜*。手舉瓜*令體出，是世諦；手按瓜*令體沒，是真諦。

※案：《大正藏》原作「爪」，今改作「瓜」，下同。

¹³ 〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷1(大正45，25a2-4)：

假空者，四重二諦中初重二諦，雖空而宛然假，雖假而宛然空，空有無礙。

¹⁴ 〔隋〕智顗，《仁王護國般若經疏》卷3〈2 觀空品〉(大正33，267a5-6)：

2、「假名空」與西藏所傳的「現空如幻」 (pp.183-184)

《菩提道次第廣論》，西藏傳說龍樹學於勝義諦有二派：(一)極無所住，(二)現空如幻。¹⁵

《廣論》可以不承認有此二宗，但不能否認西藏從印度所傳，確曾有此說。即現即空、即空即現的現空無礙，實為淵源於龍樹學的。¹⁶

3、中土的三論宗即近於假名空宗 (p.184)

中土的三論宗，近於此宗。此種思想，乃循僧肇法師的《不真空論》而來：「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣！故《放光》云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人，幻化人非真人也。」¹⁷

三論宗傳此為假名空，說一切法空故非不及；雖空而假有不壞，也不是太過，所以能得現象與實性的中道。

參、藏傳的中觀三家 (pp.184-189)

(壹) 略標：《廣論》破除太過與不及，確立自宗正見 (p.184)

二、藏傳的中觀三家：《菩提道次第廣論》，抉擇中觀見，先破除太過與不及的兩派，然後確立自宗正見。

(貳) 別述 (pp.184-189)

一、太過派 (pp.184-186)

(一) 宗義：一切法性空，空能破一切法 (p.184)

「太過派」：主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提，無不能破。此為宗喀巴所不許。破壞緣起法，即是抹煞現象，是不正確的。

(二) 執空者的理由 (pp.184-185)

但所以執空能破除一切法者，理由有四¹⁸：

即有即空者，色性自空，非色壞故空也。

¹⁵ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，台北：福智之聲出版社，1995 年 3 月，p.404：

又有一類先覺知識作如是言：「就立名言而立名者，略於二類大中觀師，謂於名言許外境者，名經部行中觀師；及於名言不許外境者，名瑜伽行中觀師。

就立勝義亦立二名，謂許勝義諦現空雙聚，名理成如幻；及許勝義諦唯於現境斷絕戲論，名極無所住。」二中初者許是靜命論師及蓮華戒等。其如幻及極無所住之名，印度論師亦有許者。

¹⁶ 印順法師，《中觀今論》，第 9 章，第 2 節〈即、離、中道〉，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，是名但空、偏真。悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然的現象；現象差別宛然，而當下即是寂滅平等。

¹⁷ (1)〔後秦〕僧肇作，《肇論》〈不真空論第二〉(大正 45，152c15-c23)。

(2)〔唐〕元康撰，《肇論疏》(大正 45，173c14-28)。

¹⁸ 參見宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，pp.410-411。

1、前兩個理由 (p.184-185)

(1) 從四門不生與有無等四句說 (pp.184-185)

- (一) 一切法不外是自生、他生、共生、無因生；四生既不可得，即一切法不能生。
- (二) 一切法不出有無等四句，龍樹菩薩廣破四句都不可得，所以一切法畢竟不可得。

(2) 印順法師的評論 (p.185)

這兩個理由，由於他不能如實了解一切法空義，致有此種誤解。

空，本是空卻自性的。破四生及四句等，是說假使諸法是有自性的，那麼諸法不是自生，即是他生；不是有，即是無等。

但龍樹論中破四生，即顯假名緣生，緣生是無自性的，故非破自性生的四生所能破。

2、後兩個理由 (p.185)

(1) 從認識論的角度說 (p.185)

- (三) 觀察法空時，一切法是否能觀察得到？在一切法空觀之下，無一法可得，所以能破一切法。
- (四) 如以為有法不可破的，此不可破的一切法，是不是由量¹⁹成立的？量，即正確的認識。對於所認識的能恰到好處而得之，此所得的是由量成立，可說為有。但經中說：「眼耳等非量。」²⁰非量，即不是正確的認識，即六識所知的一切法，皆為不能由量成立的。

¹⁹ (1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p. 743：

「如」、「法性」等，是「空」、「無相」、「無生」、「勝義」、「涅槃」的異名，表顯佛的自證內容，但在說明上，有所證理法的傾向（涅槃是果法，空與觀行有關）。『般若經』著眼於佛及弟子的自證，所以某些問題，言說與思惟所不容易理解的，就以佛及阿羅漢的自證來解答。以「法性」等為證量，在「唐譯本」中（以二分本為例），充分的表達出來，如說：

1. 「以法住性為定量故」。
2. 「諸法法性而為定量」。
3. 「皆以真如為定量故」。
4. 「但以實際為量故」。

唐譯五分本也說：「以真法性為定量故」。量 *pramāṇa* 是準確的知識；定量是正確的、決定無疑的準量，值得信任的。『般若經』所說，非一般所能信解，那是因為聖者自證所表示的，不是一般世俗知識所能夠理解！但依聖者自證真如、法性而說，是決定可信的！

(2) 印順法師，《印度之佛教》，p.232：

量者，正確之知識也。正知因四事得：現見所得者曰現量，依現見而推比得者曰比量，引譬類而例證得者曰譬喻量，依聖典聖說而得者曰聲量（即聖教量）。以此四而得正知；正知（量）之所依，即是因也。『方便心論』以知四量為「知因」，以此。然印度論法，初意本在悟他，即研求論議之軌式，俾得依之以判是非，曉未悟。

²⁰ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 17，p.411：

如《三摩地王經》云：「眼耳鼻非量，舌身意亦非，若諸根是量，聖道復益誰？」《入中論》云：「世間皆非量。」

(2) 印順法師的評論 (pp.185-186)

此二種理由，約認識論說。中國所傳的中觀者，向來發明²¹此義的不多。印度後期佛教，認識論特別發達，中觀者也重視起來。

A、對第三個理由的評論 (pp.185-186)

觀一切法空時，不得一切法，即以為能破一切法，這是太過派的誤解。

一切法空，是因觀自性不可得，即由自性不可得而說為空，非一切假名法也不可得。

要知**觀察到、觀察不到與破、不破**不同。如以甲為有，觀察甲而不得，此觀察不得即是破此有。

如不觀甲而觀乙，觀乙時雖不見甲，但不能說甲是沒有，不能說可破甲是有。

所以，觀自性不可得而說一切法空，不觀緣起假名為有，不能因此說「觀一切法空即能破緣起假名」。

B、對第四個理由的評論 (p.186)

又，觀空屬於勝義慧，建立緣起屬名言識²²。依勝義智說眼等非量，但世俗緣起假名的一切法，依世俗名言量而假立的，還是可以依有漏的心識量而成立，不能因此而說一切不成立。²³

C、對《廣論》自宗的評論 (p.186)

以一切法空為能破一切法，當然是誤解中觀義的**太過者**。但如《菩提道次第廣論》的自宗，從自性與緣起、勝義與世俗的差別立論，不得意²⁴者，或許會落於不空假名的窠臼²⁵！

二、不及派 (pp.186-189)

(一) 宗義：無自性空的自性即所破之自性 (p.186)

²¹ 發明：5.闡述，闡發。7.傳揚，彰明。(《漢語大詞典》(八)，p.550)

²² 印順法師，《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。如我們說話，或一個名詞，或是一句話，是名言；而我們內心的認識什麼，也好像講話一樣。所以有人說：我們的思想，是沒有聲音的語言，語言是有聲音的思想。所以，佛法稱世俗心識為名言識。

²³ 印順法師，《成佛之道》，pp.333-334：

眾生慣習的常識心境，似乎是實在的，所以隱蔽了真相。如能依此而了達為世俗的，假名施設」的，就有向真實的可能了。這所以是世俗的，因為他是假施設的，假施設或譯為「假名」。這不是說沒有，也不是指冬瓜話葫蘆的亂說一通。這是說：我們所認識到的，是依種種因緣，種種關係而成立的。這不是實體的，所以是假；依因緣而成為這，成為那，所以叫施設。假而施設為這為那，就叫做假名，假名就是常識中的一切。約認識的心來說，這是名言識所識知的。當一個印象、概念，顯現在我們的心境時，就明了區別而覺得：這是什麼，那是什麼，與我們的語言稱說對象相同，所以叫名言識，就是一般世俗的認識。……我們的根識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，還有意識，都是這樣的認識。這都是依慣習的心境而來；世間以為如此，就以為如此的。在這不尋求真相的世俗共認的基本知識上，發展為世間的一切知識。如一一的尋求究竟相，那世俗知識就不能成立了。

²⁴ 得意：1.領會旨趣。(《漢語大詞典》(三)，p.988)

²⁵ 窠臼：2.比喻舊有的現成格式，老套子。(《漢語大詞典》(八)，p.449)

「不及派」：《菩提道次第廣論》中曾引述此派的解說。此派以為無自性空的自性，即所破的自性，含義有三差別：「(一) 非由因緣所生，(二) 時位無變，(三) 不待他立。」²⁶

觀一切法的自性不可得，即是破除於一切法上含此三種錯誤的自性見。依此觀察，可悟證勝義空性，得到解脫。

(二) 宗喀巴對此派的批評 (pp.186-187)

1、「非由因緣所生」：觀察因緣所生，並不能徹底的破除自性見，因此為不及 (pp.186-187)

宗喀巴評此為不及者，以為他所說的「非由因緣所生」為不及，即沒有徹底破除微細的自性見。

佛法中無論是小乘、大乘，無不承認諸法是因緣所生。若觀一切法因緣生即可破除自性，那麼小乘各派也應該能破除自性！中觀者如何更對破小乘而明無自性？

可知觀察因緣所生，實並不能徹底的破除自性見、得到解脫。

2、「不待他立、時位不變」：破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空，因此為不及 (p.187)

「不待他立」，即不待因緣生，這也是小乘各派所同說的，故此義亦不夠。

不待他，即獨立性；

時位不變，即常住性。

常住、獨立，雖是自性的含義，然破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空。如破除了外道的常我、小乘的無方極微²⁷等，不就能悟證法空？

這分別妄執雖除，然生死的根本——俱生的自性見，並未破除。這樣，宗喀巴以此為不及。

(三) 印順法師評 (pp.187-189)

1、若欲了達緣起無自性，仍須從實有、不變、獨存的自性三義去觀察，三者實不相離 (pp.187-188)

此宗自性的三義，與我上面所講的實有、不變、獨存的自性三義，大體相近。²⁸根

²⁶ 宗喀巴大師著，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷 19，台北：福智之聲出版社，1995 年 3 月，p.452：

第二破所破太狹。有作是言，所破自性具三差別：一、自性非由因緣所生，二、時位無變，三、不待他立。

²⁷ 印順法師，《華雨集》(第四冊)，p.257：

如小乘所說「極微」——空間的物質點，沒有方——沒有方位的「此」彼，也沒有分，就是不可再分割的，稱為「無方極微」。

²⁸ (1) 印順法師，《中觀今論》，〈自序〉，p.7：

智慧與慈悲，為佛法的宗本，而同基於緣起的正覺。從智慧(真)說：一切是緣起的存在，展轉相依，剎那流變，即是無我的緣起。無我，即否定實在性及所含攝得不變性與獨存性。宇宙的一切，沒有這樣的存在，所以否認創造神，也應該否定絕對理性或絕對精神等形而上的任何實在自體。

(2) 印順法師，《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，p.70：

所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成一性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，不待它的自成一性，是從橫的(空間化)方面說明；非作的不變性，是從縱的(時間化)方面說明；而實在性，即豎入(直

本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感²⁹的實有感，含攝得不變性、獨存性。

一般所認識的，由於根、識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性（過去與未來）、空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。³⁰

但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

2、評宗喀巴以為不及的理由 (pp.188-189)

(1) 宗喀巴的說法不合龍樹論 (p.188)

這裡有需要考慮的，即有自性者不是因緣生，因緣生者即無自性；龍樹論中處處在說明，以緣起為破除自性見的唯一理由。³¹今此派說自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的！

(2) 只能說對緣起的理解不夠通達，不能說緣起不能破除自性執 (p.188)

如未能圓滿通達因緣生義，那只能說他所通達的不圓滿，不能正見緣起的真義（如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解），故仍執諸法有自性；決不能說「觀察緣起不能破除自性、『非因緣生』不足以攝盡自性的全體」。

觀）法體的說明。而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(3) 印順法師，《中觀今論》，第6章，第2節〈不〉，p.111：

自性，即於實有性而顯為自有性、不變性、不待他性。

²⁹ 直感：即直接感受。（《漢語大詞典》（一），p.853）

³⁰ 參見印順法師，《中觀今論》，第5章，第2節〈自性〉，pp.68-70。

³¹ (1) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正30，33b3-19）：

汝說諸法有定性，若爾者，則見諸法無因無緣。何以故？若法決定有性，則應不生不滅，如是法何用因緣？若諸法從因緣生則無有性，是故諸法決定有性則無因緣。若謂諸法決定住自性，是則不然。何以故？「即為破因果，作作者作法，亦復壞一切，萬物之生滅。」諸法有定性，則無因果等諸事。如偈說：「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。」眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣，故無自性，無自性故空，空亦復空，但為引導眾生故，以假名說。離有無二邊故名為中道，是法無性故不得言有，亦無空故不得言無。

※案：《大正藏》原作「無」，今改作「空」。

(2) 《大智度論》卷20〈1 序品〉（大正25，207b10-15）：

若諸法實有自性，則無可壞。性相不從因緣生，若從因緣生，便是作法；若法性是作法，則可破。若言法性可作可破，是事不然！性名不作法，不待因緣有。諸法自性有，自性有則無生者，性先有故。若無生則無滅，生滅無故無罪福，無罪福故，何用學道？

(3) 《大智度論》卷37〈3 習相應品〉（大正25，331b7-10）：

若諸法定實有，則無因緣；若從因緣和合生，是法無自性，若無自性即是空！若無法是實，則無罪福，無縛無解，亦無諸法種種之異。

佛陀說法，不但有名，也還有義。³²小乘各部學者，不能把握因緣生法的深義，故雖標緣起之名，但仍執有自性，不能適如其量的破除自性。這**僅能說對於緣起的理解還不夠，不能說緣起不能破除自性的一切。**

破除自性，唯有如實了解因緣所生；非因緣所生者，即是實在的、獨存的、不變的。俱生的、分別的，法執的、我執的，可以有種種，而非因緣生是同一的。

如以此為不及，那麼一般學者說性空，如不能盡得性空的真義，性空也難道不能破執見嗎？如某些學者，自以為應成派而不能盡見月稱義，那麼應成派也就該不究竟了！

(3) 印順法師認為自續派才是「不及」 (pp.188-189)

佛說：因緣生義為通達無自性的唯一因。此宗三義，宗喀巴何以判之為不及？依我看，若說不及，自續派倒可以充數。

如清辨論師「以勝義諦中一切法空，而世俗諦中許有自相」³³，即略近中土的不空假名宗³⁴。承認因緣所生法有自相，即於空無自性義不甚圓滿，需要更進一步去了解。

三、《廣論》的自宗正見（中道） (p.189)

《菩提道次第廣論》中於破太過與不及後，提出自宗的正見，即是月稱論師的思想，稱為應成派。應成派以為：緣起法即是空的，空是不破壞緣起的。

承認一切法空，即假有法也不承認有自相，與自續派的不及不同；

雖承認一切法空而不許破緣起，故又與太過派不同。

肆、印傳的大乘三家 (pp.189-192)

(壹) 從有、空的關係分別印傳的大乘三系 (p.189)

三、印傳之大乘三家：遮太過與不及而顯中道，可作多種說明，現在再略說印度的大乘三家。

太虛大師分大乘學為三：(一) 法相唯識學，(二) 法性空慧學，(三) 法界圓覺學。

我在《印度之佛教》裡，稱之為虛妄唯識系、性空唯名系、真常唯心系。

此大乘三系，可從有空的關係上去分別。

³² 《大智度論》卷 41 〈7 三假品〉(大正 25, 358a17-20)：

復次，凡有二法：一者、名字，二者、名字義。如火，能照、能燒是其義；照是造色，燒是火大，是二法和合名為火。

³³ (1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.451：

清辨說：世俗諦也是真實的。就世俗論世俗，確有他的實相；但不能說「於勝義諦中，也有自相」。

(2) 印順法師，《印度之佛教》，pp.295-296。

(3) 月稱對世俗諦的看法，可參考萬金川，《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年，pp.162-165。

³⁴ 參見印順法師，《中觀今論》，第 9 章，第 1 節〈太過、不及、中道〉，p.182。

(貳) 別說印傳大乘三系之空有說 (pp.189-192)

一、性空唯名系：空有無礙的善知空有者 (pp.189-190)

(一)「性空者」主張的空有：於畢竟空中能成立緣起有 (p.189)

「性空者」所主張的：一切法畢竟空，於畢竟空中能成立緣起有，這是中觀宗的特色。這即是「以有空義故，一切法得成」³⁵。

(二) 太過派執空，不能善巧的知其有；不及派執有，不能如實的知其空 (pp.189-190)

其他各派，以為若一切皆空了，豈不破壞緣起？故另立不空之有。

而不知諸法之所以是畢竟空，就因為他是緣起有；因為諸法是緣起有，所以諸法是畢竟空。若真的了達緣起有，必能通達畢竟空；通達畢竟空，也必能知緣起有。

太過派執空，對緣起的應有者不能善巧的知其有；

不及派執有，對於應空者又不能如實的知其空。

進一步說，對於有而不能善巧的知為有，則對於空也即不能善達其空。

反之，對於空不能善巧的知其空，對於有也即不能善達其為有。

失空的即失有，失有的即失空。

(三) 中觀者：一切空而不礙有，一切有而不礙空 (p.190)

中觀者空有善巧，一切空而不礙有，一切有而不礙空，這才是善取空者，也即是能善知有者！

二、虛妄唯識系：依他起法不空，世出世法依此建立，為不空假名者之見解（不及派） (p.190)

「唯識者」，可說是不空假名論師。

《瑜伽師地論》等反對一切法性空，以為如一切法空，即不能成立世出世間的一切法。主張依實立假，以一切法空為不了義。以為一切緣起法是依他而有，是自相安立的，故因緣所生法不空。

依他起法不空，有自相，世間、出世間法才可依此而得建立，此是不空假名者的根本見解。

三、真常唯心系：妙有不空（太過派） (pp.190-191)

(一) 真常者：承認妄法無自性，但別立妙有的不空 (pp.190-191)

「真常者」，自以為是「空過來的」。對於緣起的畢竟空，他們是承認的。但空了以後，卻轉出一個不空的，這即我所說的真常論者。

他們以為：空是與小乘所共同的，有些人止於觀空，以空為究竟，這是不圓滿的。頓根利智的大乘學者，從空透出去，能見不空——妙有。

《楞伽》³⁶、《勝鬘》³⁷、《起信》³⁸等經論，都是承認妄法無自性，但皆別立妙有的

³⁵ [姚秦]鳩摩羅什譯，《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正30, 33a22-23)：

以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

³⁶ (1) [劉宋]求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈1 一切佛語心品〉(大正16, 483a29-b5)：

如是大慧！轉識、藏識、真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而

不空，以此為中道。³⁹

(二) 印順法師評 (pp.191-192)

他們（真常者）所講的不空，是在真如法性上講的，是形而上的本體論、神秘的實在論。

唯識家所說的有，側重於經驗的現象的，所以與中觀者諍依他不空。

這從空而悟證的不空——妙有，與中觀所說的緣起有不同。

中觀的安立假名有，是依緣起法而施設的；

不空妙有者，本質是破壞緣起法的，他們在形而上的本體上建立一切法。

迷真起妄⁴⁰，不變隨緣⁴¹，破相顯性，都是此宗的妙論。

自真相實不滅。是故大慧！非自真相識滅，但業相滅。若自真相滅者，藏識則滅。大慧！藏識滅者，不異外道斷見論議。

(2) [元魏] 菩提留支譯，《入楞伽經》卷 2〈3 集一切佛法品〉(大正 16, 522a16-21)。

³⁷ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》〈9 空義隱覆真實章〉(大正 12, 221c13-18)：

世尊！如來藏智，是如來空智。世尊！如來藏者，一切阿羅漢、辟支佛、大力菩薩本所不見、本所不得。世尊！有二種如來藏空智。世尊！空如來藏，若離、若脫、若異一切煩惱藏。世尊！不空如來藏，過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法。

³⁸ 馬鳴菩薩造，真諦譯，《大乘起信論》(大正 32, 576a24-b6)：

復次，此真如者，依言說分別有二種義。云何為二？一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性功德故。

所言空者，從本已來一切染法不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。…依一切眾生，以有妄心，念念分別，皆不相應，故說為空，若離妄心，實無可空故。

所言不空者，已顯法體空無妄故，即是真心；常恒不變，淨法滿足，故名不空。

³⁹ 印順法師，《無諍之辯》，〈空宗與有宗〉，pp.25-26：

《勝鬘》的如來藏空不空，《起信論》的真如空不空，都是如此。此真常淨性，無始來為客塵所染，無始來即依真起妄，真性不失自性而隨緣，有如幻如化的虛妄相現。此虛妄幻相，是可以說空的。所以，《圓覺經》說：「諸幻盡滅，非幻不滅。」《楞伽經》說：「但業相滅而自體相實不滅。」

⁴⁰ [宋] 智聰述，《圓覺經心鏡》(已新續藏 10, 383c13-15)：

以由迷真起妄，執妄為真。此猶眾生，不知自己是佛，迷為眾生，造種種業，輪迴生死。

⁴¹ (1) [明] 智旭著，《靈峰蕩益大師宗論》卷 7 (嘉興藏 36, 376b20-22)：「如來藏不變隨緣，舉體為善惡。善惡隨緣不變，舉體即如來藏。如日出天下明，日沒天下暗，虛空隨明隨暗，非明暗能增減也。」

(2) 印順法師，《大乘起信論講記》，p.97：

眾多的大乘經，都說如來藏性淨，為貪瞋癡所染。無明即過去一切煩惱的通性，一切煩惱的根元。妄熏習根本名無明，即是依妄惑立名。又如說：如來藏為蘊處界所纏。蘊處界即苦果；如從妄染熏習說，即一切有漏種。所以，本論稱虛妄熏習（妄識自性所攝）為不覺，即根本無明。從大乘經的施設說，這是並無不當的。《勝鬘經》說：眾生心自性清淨，為客塵煩惱所熏染；雖為一切煩惱所熏染，但心性還自本性清淨。不染而染，難可了知；染而不染，也難可了知。本論（《大乘起信論》）的不生不滅與生滅和合，不生不滅的即自性清淨心，生滅的即無明雜染熏。和合而又不一不異，恰當地表示出染而不染、不染而染的甚深不思議。賢首家解說為：『隨緣不變，不變隨緣。』也大體相近。但真心是沒有變異的，隨緣只可說遍雜染處；如來藏可說是雜染依處，卻不能說如來藏為因而生雜染。這樣，不生不滅，應解說為如來藏；生滅——剎那法，應解說為虛妄分別所攝的虛妄熏習，也可解說為無始無明。

所以要走此路者，以既承認緣起法空，即不能如唯識者立不空的緣起；以為空是破一切的，也不能如中觀者於即空的緣起成立如幻有。

但事實上不能不建立，故不能不在自以為「空過來」後，於妙有的真如法性中成立一切法。

此派對於空，也還是了解得不夠。因為空而不得其中，太過了，以致無法成立一切；這才轉過身來，從妙有上安身立命，依舊是真實自性不空。

(參) 印順法師對大乘三家之總評 (p.192)

一、唯識與真常是依實立假的不及者與太過者 (p.192)

(一) 唯識者：從不及派引發出來，失空即失有 (p.192)

大乘的三家，法相唯識者是從不及派引發出來的，於諸法性空的了解不夠；失空即失有，所以不能不說自相有。

(二) 真常者：從太過派引發出來，失有也失空 (p.192)

真常唯心者是從太過派引發出來的，破壞緣起而另覓出路，是對於緣起有不夠了解，結果是失有也失空。

(三) 小結 (p.192)

這二派都是「依實立假」的，「異法是空，異法不空」⁴²的。⁴³

二、唯有中觀論者的緣起性空無礙，始能善巧「中道」 (p.192)

唯有中觀論者依緣起顯示性空，即空而不壞緣有，始能善巧中道。

中土的天臺宗，從龍樹的思想而來，受時代思潮的影響，多少有妙有不空的氣息；但法法畢竟空，法法宛然有，較之他宗，仍與中觀義相近。

⁴² 參見《央掘魔羅經》卷2 (大正2, 527b23-28)：

常作空思惟，破壞一切法，解脫實不空，而作極空想。

猶如見電消，濫壞餘真實，汝今亦如是，濫起極空想。

見於空法已，不空亦謂空，有異法是空，有異法不空。

⁴³ 印順法師，《中觀今論》，第12章〈空宗與有宗〉，p.261：

薩婆多部說執境為空。

唯識者則不但以行相顛倒的執境為空，即現似所取，好像實有離心的所取境也是空的。

真常唯心論者，不但承認執境及似義顯現的外境是空，即唯識不以為是空的虛妄雜染心，也說是空的。

三家的空義有廣狹，但他們總認為此是空而另有不空者在。如薩婆多部說執境是空，而現前的外境不空；唯識說似離識現的境是空，不離於心的內境不空；真常者則說妄心也空而清淨本體不空。三家的空義雖逐漸廣大，然總覺有一不空者在，依實立假，依不空立空——「執異法是空，異法不空」。他們的立足點、歸宿處，是實有、真有，所以這三家稱之為有宗。

第二節、即、離、中道

(《中觀今論》，pp.192-203)

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。⁴⁴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。⁴⁵

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⁴⁶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⁴⁷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。

(參) 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

⁴⁴ 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。

⁴⁵ 現象——現象—假相。
本性（實性）—本體—實在。

⁴⁶ 判然：顯然，分明貌。(《漢語大詞典》(二)，p.644)

⁴⁷ (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。

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。

參、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⁴⁸空、

⁴⁸ 但：2.只，僅。(《漢語大詞典》(一)，p.1239)

偏真。

悟中諦是：悟得理性平等一如，而當下即是差別宛然⁴⁹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。⁵⁰

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。

(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》⁵¹說：「唯識抉擇二諦詳世俗〔諦〕，抉擇二智詳後得〔智〕。」

⁴⁹ 宛然：2.真切貌，清晰貌。(《漢語大詞典》(三)，p.1402)

⁵⁰ 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。

⁵¹ 《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

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，而圓成實是無差別、不生滅 (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⁵²，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。

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。

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)

⁵² (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。

(參) 賢首家、天臺宗、禪宗：重平等⁵³ (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⁵⁴，全事即理⁵⁵，一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⁵⁶，這是唯識學者所不談的。

禪宗六祖也曾說：「何期⁵⁷自性能生萬法。」⁵⁸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。

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。

⁵³ 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。

⁵⁴ 〔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)

⁵⁵ (1)〔宋〕智圓集，《金剛鉅顯性錄》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)

⁵⁶ (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。

⁵⁷ 何期：猶言豈料。表示沒有想到。(《漢語大詞典》(一)，p.1231)

⁵⁸ 印順法師，《華雨香雲》pp.229-230：

中國所發展的唯心大乘，是本體論的。如華嚴宗說「性起」，禪宗說「性生」(六祖說：「何期自性能生萬法」)；還有天臺宗說「性具」。與緣起論為宗本的，玄奘所傳的唯識學，並不相同。中國的大乘佛教，有他自己獨創的特色。然從承受於印度的大乘來說，那就不是臺、賢、禪、淨，而是中觀(三論宗)與瑜伽(唯識宗)了。

三、天臺宗安立「性具法門」(p.197)

如天臺宗的性具法門⁵⁹，以為十法界一一各具十法界⁶⁰。一法界即性具而成為事造⁶¹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⁶²，行布不礙圓融」⁶³，其實是偏於相即。

⁵⁹ 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)

⁶⁰ [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。

⁶¹ (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。

⁶² 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〉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)

⁶³ [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。

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⁶⁴不經⁶⁵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⁶⁶。

（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⁶⁷現起一切的思想，根本不同。

2、譬喻（pp.198-199）

（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

⁶⁴ 荒謬：調極端錯誤，非常不合情理。（《漢語大詞典》（九），p.394）

⁶⁵ 不經：1.不合常法。（《漢語大詞典》（一），p.461）

⁶⁶ 所以：1.原因，情由。（《漢語大詞典》（七），p.350）

⁶⁷ 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）

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⁶⁸，是從現象方面說的。

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

⁶⁸ 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。

門、西洋哲學的本體論、唯心論者合流。

(參) 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》⁶⁹ (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。⁷⁰熊氏的意思，佛法不能說由空空寂寂的本體而發現⁷¹為一切法，以此為佛法的缺點。⁷²

(二) 印順法師之評論 (p.201)

其實，佛法何嘗⁷³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。

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，或高高地在一一切現象以上，或深深地在一一切現象之後。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，而本體即在一一切法中，成為汎神論⁷⁴的、玄學的、實在論

⁶⁹ 詳見印順法師，《無諍之辯》，〈評熊十力的新唯識論〉，pp.1-65。

⁷⁰ 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。雖其所云空寂，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。

⁷¹ (1) 發現：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)

⁷² 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。

⁷³ 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)

⁷⁴ 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

的。熊十力也說：舉⁷⁵體即用，全用即體。⁷⁶

(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⁷⁷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⁷⁸，何等可笑？

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，但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⁷⁹派。此派以為神教、玄學

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）

⁷⁵ 舉：45.皆，全。（《漢語大詞典》（八），p.1292）

⁷⁶ （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。

⁷⁷ 頭頭：1.猶每椿，每件。（《漢語大詞典》（十二），p.309）

⁷⁸ 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！

⁷⁹ （1）太虛大師，《太虛大師全書 第十三編 真現實論宗用論》，精裝第 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

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。

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。

(2) 現象論：現象論係認識論 (epistemology) 中的一種看法，認為人類僅能認識現象，而且現象的背後並未存在任何事物可以引起現象的出現。現象論的基本要旨如下：

(1) 只有當現象出現於人類意識之前時，才能被認識。

(2) 人類不可能認識實在 (reality) 的最終本質。

(3) 人類所認識的皆與意識活動有關。某樣外在事物之所以存在，在於它被某人所知覺。

(4) 知識僅限於在意識的知覺中發生，此意識的知覺也包括關於心智活動的內省在內。

(5) 所謂的「實在」，係所有可能的意識經驗 (conscious experiences) 之整體。

(6) 外在的物理世界不可脫離知覺者的知覺而存在。

(7) 所有物理 (或物質) 對象均為基於知覺而產生的邏輯建構，一些關於物理對象的陳述之意義也唯有藉感官資料 (sense data) 亦即現象，才能作出完整的分析。

(《教育大辭書》：<http://terms.naer.edu.tw/detail/1310579/>)