

談法相

——在香港三輪佛學社講——

(印順導師《華雨集第四冊》p.245 ~ p.266)

釋貫藏 敬編 2012.6

目次¹

一、引言：各宗各派，皆有法相.....	2
二、「法」是佛從證出教而要弟子解悟的；法的種種意義，就是「法相」，是在我們身心指出.....	2
三、法相的內容：「自相、共相等」與「十如是」.....	3
(一) 自相、共相、相攝相、相應相、因緣相（果報相、成就不成就相）.....	3
(二) 十如是.....	4
(三) 小結：以這些法相，探究一切大小乘所共的佛學，成為極有體系的學問.....	5
四、佛的「法」一味，佛弟子研究的論題（法相）又同樣，而佛法卻分宗了.....	6
五、從時間觀的不同，佛教思想分化為二大系：「三世有」與「現在有」.....	6
(一) 對「自相」探究到不可再分析的單一性，就接觸到「三世有」與「現在有」.....	6
(二) 三世有.....	9
(三) 現在有.....	10
1.現在「有為」.....	10
2.現在「無為」.....	11
(四) 二種剎那觀：實有的「無分剎那」，幻有的「有分剎那」.....	12
1.實有的「無分剎那」.....	12
2.幻有的「有分剎那」.....	12
(五) 大乘的「三世有」與「現在有」.....	15
(六) 法相，有歸宗唯識，有不歸宗唯識.....	15
六、凡、聖所認識的法相.....	15
(一) 凡夫所認識的法相.....	16
(二) 聖者所認識的法相.....	19
1.聲聞聖者：實有真空.....	19
2.大乘聖者.....	20
(1) 總論.....	20
A.初地：幻有真空.....	20
B.五地：雖得無相（空有不二），然不徹底；定中能，出定則不能.....	20
C.七地：無相有功用.....	22
D.八地：自利時能無相無功用，利他時不能.....	22
E.佛地：自利利他皆無相無功用.....	23
(2) 別詳五地以上的「即空即有」：妙有真空.....	23
A.中國佛學界：發揮妙有的法相.....	23
B.釋尊及印度的小乘、中觀、唯識：都從現實身心，從緣起論出發.....	23
七、結論：以「緣起論（現實）」出發，由淺入深，才是「人人可信，人人能學」的佛法.....	24

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

——本文²——

一、引言：各宗各派，皆有法相

貴社（三輪佛學社）重於法相唯識學，所以舉「法相」為題而略加討論。一般說來，法相似乎就是唯識，其實在一切佛法中，都可以說有法相的。從前，在『內學』上曾刊載過一篇文章——『龍樹法相學』（歐陽竟無居士所撰），龍樹菩薩也談法相，可見法相是廣義的。

二、「法」是佛從證出教而要弟子解悟的；法的種種意義，就是「法相」，是在我們身心指出

佛法，由釋尊證悟後，從而教導眾生，開示眾生。如約如來所證悟的境界來說，這是我們所難以瞭解的。「法」是離言的，從何說起呢？³

但佛有善巧方便，就人類所易解的，予以啟導。就在我們的身心上指示出來，使我們瞭解到⁽¹⁾個人的身——生理是怎麼回事；而心——心理的活動是怎樣的情況。⁽²⁾我們如何由內心的活動而發為外在的行為；由行為的力量而形成未來必須接受的果報。或由怎樣的行為而影響內心，再由內心而引發行為。由什麼力量，使我們形成人趣之身。⁽³⁾於此身心，使我們瞭解世間的現實，指出我們難以覺察到的錯誤，從而修正錯誤，趨向真理。

所以，佛說法⁽¹⁾不僅說其證悟的內容，⁽²⁾更為人類（眾生）說出身心現實的種種問題，因為這些都是我們最容易體會的。

舉例來說：⁽¹⁾五蘊、十二處、十八界等等，以及四諦、十二因緣，這些問題都是我們所易於理解的。⁽²⁾由佛的開示理解，再進一步體悟到無我之理。認識了人生的錯誤——煩惱，探究到煩惱的根源——無明，又如何脫離這些病源而體驗真理。

在原則上說，一切佛法都無非說明這些問題。佛法本不僅是理論，亦不是一套學

² 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、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

3、文中「上標編號」，為編者所加。

4、梵巴字沒引出。

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

³ (1) 印順導師《以佛法研究佛法》，p.105：

「法」是釋尊自覺自證而為眾生宣說開示的。自覺自證的法，一向稱為「甚深極甚深，難通達極難通達」。為眾生作契理契機的宣說，實在並不容易！

從佛的開示看來，佛是以聖道為中心而方便開示的。聖道是能證能得的道，以聖道為法，主要是八正道。

(2) 印順導師《佛法概論》，p.7：

法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，⁽¹⁾不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕。⁽²⁾也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。

問，其所以形成一種學問，這因為我們**如無所了知，就無從信仰，更無從著手來起修了。**

對**宇宙人生現實及修行、證果**，佛也有所說明。釋尊涅槃後，佛弟子結集聖典，為了究明佛法，佛法逐漸**體系化**，**總不外乎這些問題。**

可以這麼說，^[1]佛所開示的，佛弟子所要理解的，就是**法**；^[2]而**法的種種意義**，就是**法的相**——**種種的法相**。⁴

三、法相的內容：「自相、共相等」與「十如是」

（一）自相、共相、相攝相、相應相、因緣相（果報相、成就不成就相）

為什麼稱為佛？論上說：「知諸法自相、共相，故名為佛」。佛就是覺悟了**一切法的自相、共相**的聖者。這正說明了法相的**重點**。

佛所說的**五蘊、十二處、十八界、四諦、十二因緣**等，使我們充分理解到這一切法，成為我們的**信仰**，**依此而修行**，**達到正覺的目的**。

佛入滅後，佛弟子對佛法的研究，即是古代的阿毘達磨論師。阿毘達磨是研究**法相**，以**自相、共相**為法相探究的主要內容。

自相，就是法的**自體**，例如眼，眼是什麼，探究它的**體性**——法的體性，是從具體的法去探究的。

共相，是法的**通相**，例如**無常、無我、有漏、無漏**等，是**遍通到種種法的通性**。

古代的佛弟子，對佛法探求的重點，^{〔一〕}其一是對於佛所說的**種種法**，作**深一層的理解**。^[1]如佛說**眼**，眼是什麼**意義**？什麼是它的**體性**？什麼是其**作用**？^[2]如佛說「**無明**」，什麼是無明的**體性**？無明以什麼為**相**？以什麼為**作用**？……諸如此類，都不外乎是探求**法的自相**。

〔二〕^[1]佛為弟子們開示一切法是**無常、苦、空、無我**。^[2]到大乘，又說明一切法**空**，一切法**不生不滅**，這是一切法**最普遍的真理**，也就是一切法的**共相**。

佛法經歷代大德的研究、整理，逐漸地**體系化**，使後人能**充分的易於理解**，**佛學**是在這樣情況下而發展起來的。所以，**佛法**的探究，最初就是**法相**的探究。古人法相的探究，不僅是上述的**自相、共相**，還有**相攝相、相應相、因緣相**等。探究佛所說的法，法與法之間是相同的嗎？不相同的嗎？這就是**相攝相**。根據阿毘達磨的論說：其名雖不同，其體性卻無異，這就一體，是相攝的；若內容不同，

⁴ 印順導師《中觀今論》，p.145：
法相，即諸法的相狀、義相與體相。

即是別法，不相攝的。⁵

所謂**相應相**，例如心心所法，心與心所相應，或此心所與彼心所相應，或此心所與彼心所不相應，或有了此心所必定有彼心所的……諸如此類的探究，都是一切法的相應相。（古人相應相的研究範圍是較廣的）⁶。

此外，更探究到法與法間的活動，此一法依什麼關係而生起？依什麼條件而發生？這就是法的**因緣相**了。

這些，就是古代法相學的根本論題（其他還有**果報相，成就不成就相等**）。

（二）十如是

在羅什所譯的『妙法蓮華經』中說：「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」，唯獨諸佛，對一切法的如實相才能究竟。

諸法實相是什麼呢？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**。⁷

⁵ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.79：
論到相攝，有自性攝與他性攝二派，…〔中略〕…

阿毘達磨論者，是主張自性相攝的。舉例說：^{〔1〕}總統統攝國家，總司令統攝三軍，這叫**他性攝**。因為總統與國家，總司令與三軍，體性是不同的。應用這種論法——**世俗的他性攝，僅能說明主屬的關係，而不能分別明了彼此的實際內容。**^{〔2〕}例如某人，有種種名字——化名，筆名，乳名等；又參加集會名理事，在某廠名廠長，在某公司名董事長。儘管名字不同，部門不同，經一一自性相攝，某人就是某人，這名為**自性攝**。

⁶ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.82 ~ p.83：

法 集 論	舍利弗阿毘曇論	品 類 足 論
因相應因不相應		因相應因不相應
漏相應漏不相應		
結相應結不相應		
繫相應繫不相應		
暴流相應暴流不相應		
軛相應軛不相應		
蓋相應蓋不相應		
取著相應取著不相應		
心相應心不相應	心相應心不相應	心相應心不相應
取相應取不相應		
煩惱相應煩惱不相應		
	業相應業不相應	業相應業不相應
		有相應有不相應
		相應不相應

據上表所列，可見相應不相應，起初是從**種種問題**去論究的。歸納起來，不外乎**心（心所）、煩惱、業**。煩惱是心所，業是以思為主的，所以**後來就專以心心所法，論相應不相應了**。

初期的阿毘達磨論，纂集的風氣盛，以詳備為主，不免繁雜些。從詳審的論究，漸化繁為簡，這是阿毘達磨論的一般傾向。

⁷（1）印順導師《中觀今論》，p.146 ~ p.147：

這裏，可以分三類來觀察：一、性、相，二、體、力、作，三、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。…〔中略〕…

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。^{〔1〕}**古代阿毘曇論師**，即是**側重一一法上一一相**之考察的。

(三) 小結：以這些法相，探究一切大小乘所共的佛學，成為極有體系的學問

以上所說，就是**法相**，都是**法相所探究的問題**。在『成實論』、龍樹『大智度論』中，也有說到的。^[1]可見當時印度的論師們，對於法相的探究，都不外乎這些，^[2]現在看來，差不多就是**後代唯識學系**以及其他學系所討論的問題。

所以，**佛說的法**，是共同的，**論師們所探究的論題**也是大致相同的，成為一切佛學——**五蘊、十二處、十八界……一切大小乘所共同的**，都曾應用**這一方法**來探究、整理，使佛法成為**理論完整，極有體系的學問**。

^[2]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！

(2) 印順導師《中觀今論》，p.162 ~ p.166：

第三節 體·作·力

體，對用而說。

體與性，中國學者向來看作同一的，但佛法中不盡如此。^[1]體與性也有不同，如《俱舍論》說：「許法體恒有，而說性非常」。性可以作性質等說，如說無常性、無我性等，即與法體不同。^[2]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。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。

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》中有大同的詞句。有作如是說：「現有作，有作者，有所有作法」。…〔中略〕…今以論的作(業)、作者、作法，配合於體、作、用三者，即是：**體即作者，作即是(作)業，力即作用**，如將**作與作法**合名為「用」，即成為**體與用**。

^[1]體用與性相不同：^[1]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。

^[2]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**。所以**相是靜態，用是動態**，用即**與因果有關**。…〔中略〕…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**。…〔中略〕…

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。…〔中略〕…

^[2]作、力雖可以總名為用，然作與力別說，到底有什麼意義？^[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。^[2]但作用，專在當前的動作說；業卻**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**。

所以依作用和業的字義去解說，事業的業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。…〔中略〕…體、用、業，無不如幻，約世俗名言說，可有如是的相對差別。

四、佛的「法」一味，佛弟子研究的論題（法相）又同樣，而佛法卻分宗了

^{〔1〕}當年，支那內學院的歐陽竟無老居士曾主張，法相唯識分宗，法相屬法相宗，唯識屬唯識宗。法相是以**五蘊、十二處、十八界**等來探究的；唯識是以**阿賴耶識**為中心，如『成唯識論』等所表達者。

^{〔2〕}太虛大師不同意這一說法，大概虛大師從**佛法發展的大趨勢**，而這樣說：法相必宗唯識，法相一定是以唯識為宗的。於是內學院與虛大師雙方曾就不同見解而引起討論。

^{〔3〕}在當時，我也曾表示過我的意見：法相有歸宗唯識的，也有不歸宗唯識的。我從**佛法各宗各派的思想體系**上看，有些學派的法相，並不一定歸入唯識學。當然，我的看法不一定是對的，虛大師也不會同意我所說。但我以為這一問題，應從**學派的不同觀點**來說明的。

佛說的法，是一味的，但後人對法相探究的結論，不完全相同，這是古代的實際情況。**法是共同的，研究的問題又是同樣**——自相、共相、因相、緣相……而**佛法卻顯然的分宗了**。

這分化，早在小乘時代已存在了，到大乘發達起來。在分宗方面來說，其實**仍是老問題**，當然，在大乘佛法中，說得更圓滿了。

五、從時間觀的不同，佛教思想分化為二大系：「三世有」與「現在有」

法是相同的，（內學院也有「法同，義異」之說。）但小乘就有了**宗派分別**，如大眾部與上座部等。**為何會分宗呢？**原因決非單純的。在理論上，有些根本問題「**時間**」就是其中的一項。在**佛教思想分化（宗派之分）**之中，有主要的兩大系：一是「**三世有**」，一是「**現在有**」。

（一）對「自相」探究到不可再分析的單一性，就接觸到「三世有」與「現在有」

佛弟子們對於法相的探索，主要是自相與共相。**自相**，是探究一一法的**體性**。

^{〔一〕}例如人，人是什麼？^{〔1〕}如『金剛經』說，人祇是一合相——種種因緣（條件）的和合體。^{〔2〕}但究竟是什麼所和合的呢？五蘊和合，乃至十八界和合。^{〔3〕}五蘊和合中的識，又是什麼呢？這麼一問，問題就越來越深入了！

^{〔二〕}如我們知道的這個東西（物），^{〔1〕}見到的，是青、黃、赤、白、長、短、方、圓……是色；^{〔2〕}用手敲敲，是有聲音的；^{〔3〕}用手碰碰，又發現它是堅硬的，這是身根所「觸」的……諸如此類，內容有色、有聲、有香、有味、有觸。**這樣探求分析下去**，於是聲、香、味、觸，或地、水、火、風……**問題就多了**。

法相的探究，^{〔一〕}不論是**物質現象**，或**精神現象**，如一一分析下去，就要分析到一種「**單一性**」（**性質上已無可再分**）的地步。

在學派中，^[1]在**物質現象**上有「**極微**」的思想，極微是極小極小的「**物質點**」，到此已不能再分。如果仍可分的話，那還是假合的（和合相）。**分到不能再分的最後點**，恰如我們中國所說，「**其小無內**」。

^[2]**心理作用**亦復如此。人類心理作用（活動）是很複雜的，但經過佛法的自相的探索，逐漸的分別出來：以有**識**故，於是有**觸**，有**受**，有**想**，有**思**，有**作意**……種種的**心所**相應生起。受、想、作意……，都有**特殊的作用**。以一般所稱的心理作用來說，裡面包含著多種成分，所以也還是假合的。

^[3]在探究自相中，不論是物理、心理、生理（眼、耳、鼻、舌、身），均可**分析到最極微細——單一性而不可再分的單位**。

^[二]不可再分析的單位，這一**一法的自相——自性，都有時間相**。其實時間不是實在的，是依物質與精神的活動而成立的。⁸一**法在時間上**，也分析到**最短最短的時間單位**，稱為「**剎那**」。我們平時所稱的「**一念**」，在時間上就是最短的。

^[三]**法相探究到此，就接觸到「三世有」與「現在有」了。**^[1]如有人現在生起一念心——生起一念貪心，^[A]在貪心未生之前是怎麼樣的？在未生前有沒有這一貪心呢？^[B]生起之後，此一剎那貪心已成過去（剎那滅），過去了還有沒有呢？

^[2]此法^[A]在未生前有沒有呢？如果沒有，那又怎麼能生起呢？^[B]剎那滅了以後，難道什麼都沒有了嗎？**如此探究，這問題就進入了哲學上的思考。**⁹

⁸ 印順導師《中觀論頌講記》，p.344：

釋尊說法，不詳為時間的解說。佛法的真義，要從聖典的綜合研究中理解出來。佛滅後，聲聞學者，對這一問題，略有不同的兩派：

一、譬喻師說：時間是有實體的，是常住的。常住的實體的時間，是諸法活動的架格；未來的通過了現在，又轉入過去。過、現、未來三世，是有他的實體而嚴密的畫出界限的。所以，諸行是無常的，而諸行所通過的時間，卻是常住的。這是絕對的時間觀。

二、其他學派，都說時間並沒有實體，是精神物質的活動所表現的；不是離了具體的事物，另有實在的時間。

依性空者看來，**二派都不免錯誤。**^[一]絕對的時間，是非佛法的，不消說。^[二]一般以色法心法為實有，以時間為假有，^[1]不但**依實立假**，是根本錯誤；^[2]**抹煞時間的緣起性**，也是大大不可的。

⁹ (1) 印順導師《性空學探源》，p.184 ~ p.193：

時間本是很難了解的問題。對於過去現在未來的三世，有兩種觀念：^[1]一種**從過去看到現在，看到未來**，如我們常人一樣，這是**相續論**。^[2]另一種則**從未來看到現在、到過去**；不是在相續相上說明，而是從**一法的剎那**上說的。

剎那與相續，本是時間的兩面。時間，^[1]一面是不斷長流的相續相，^[2]一面在相續流中也可以分析為年月日等階段，分析到最微細的單位，就是剎那。時間，本就含有**相續性與可分性**的兩面。

在法的剎那單位上，考慮其未生以前是如何，是否有所存在？滅了以後又如何，仍然存在沒有？對未生已滅之有與無，各有所側重，於是學派中**就有了**過未無體與三世實有的兩大陣營。

且先一說有部的三世實有論。在有部基本的假實分別中，^[1]**相續是無自相的假和合用**；要說有**實體**，則必是在最短時間的**剎那**上安立的。^[2]進一步探討這剎那法未生之前、已滅之後是否存在呢？有部的答覆是實有存在的，只是缺乏作用而已。這是他著名的三世實有論。

本來，釋尊說法，是**三世平等觀**的，並不曾強調現在；教誡弟子們不要愛取執著，則說三世都不要愛取：不要「顧戀過去，欣求未來，耽著現在」，是根本聖典中處處可見的文句，這充分表現了三世平等的思想。所以，**三世實有**，或許還是**接近如來本教**的，在**原則**上是可以接受的。

薩婆多部的學者，直承這個思想而加以理論的考察，**避棄了相續關係**，在剎那上建立起肯定的三世實有論。…〔中略〕…

…〔中略〕…經部的三世思想，^[1]一面過未無體，現在實有又是流變不息的，不同大眾系的現在無為實有，^[2]一面重在諸行的**相續**（**約現在假立過未**，即是從相續上說的），不同薩婆多部的重在諸法的剎那。

有部與經部的分歧，就在**剎那與相續**的各有側重；因之，在小乘中就有以有部為主而分為三世實有與過未無體的兩派。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.707 ~ p.709：

2.時間問題：現在有而過未無，過去未來現在都是有；二派的論爭，解說經文，成立理論，雙方都非常繁密。互相破斥，也可說都有道理。^[1]經部也好，說一切有部也好，時間是依法的生滅而立的。剎那生滅為現在，也可說是共同的。^[2]現在有與三世有的論爭，不是討論時間自身，而是論究：剎那生滅的法為現在；法在未生（未來）以前，滅了以後（過去），是有還是沒有？

說一切有部說：有為法是有生滅的（**可能生滅**，**正在生滅**，**曾經生滅**），有生滅就有時間——**未來**，**現在**，**過去**。

^[1]現在的剎那生滅，正顯現為「行世」的，遷流的有為法；現在是**有限的時間**——**剎那**。從未生而生，生已而滅，知道有未來與過去。

^[2]法在未來與過去，可說是**無限的時間**，實際是不能以剎那，或剎那的累積來表現時間相的。因為這只是「**有為相和合**」，**可能生滅**，**曾經生滅**，**而沒有現起生滅的作用**。…〔中略〕…

經部的三世觀——過去未來無而現在有，與說一切有部非常不同。依經部說：有為法是剎那生滅的。剎那是**諸行相續的剎那**：從**前後相續**中去說剎那，從**動態**去說剎那，而**不是理解為靜的時間點**。

經上說：「本無今有，有已還去」，可見法是**諸行相續中的剎那存在（現在）**，**剎那剎那的諸行相續**。如說剎那生滅的法，未生前已有，過去了還是有，那是不能成立的。

然過去未來，與前後相續，因果相生的意義有關。如^[1]過去是無，怎麼過去的對現在、未來還有影響？如過去了的業，能夠感果。^[2]未來是無，怎麼有生起的可能性與必然性呢？

經部以「**熏習**」、「**功能**」、「**相續展轉差別**」來說明。^[1]當法剎那生滅時，熏習相續而引起功能。相續中的熏習功能，是前前剎那所熏成，展轉流來，所以說過去曾有。^[2]功能熏習能引發後果，所以說未來當有。如『順正理論』卷五一（大正二九·六二六中）說：

「謂過去世曾有有名有，未來當有，有（對前為）果，（對後為）因故。依如是義，說有去來，非謂去來如現實有」。

經部的意見，^[1]有為法^[1]只是**現在——相續的剎那**。^[2]過去與未來，是非實有的，只是**依存相續中的功能**（可說是**潛在的能力**）。^[1]經部的現在與過去未來，如**實與能的關係**，**不斷的轉化**。

但在說一切有部看來，那是：「雖言過去曾有有名有，未來當有，有果因故。而實方便，矯以異門說現在有，何關過未」（125.030）？

(3) 印順導師《唯識學探源》，p.175 ~ p.177：

種子是功能，是功能差別，這相當於上座的能為因性。能生自果的功能，是前念熏習所引起的；引生了功能以後，展轉傳來。說明它的冥傳相寫，論主常用「**相續**、**展轉**、**差別**」去表示它；也有用「**展轉鄰近功能差別**」的。這比上座的展轉相續，要進步些。《俱舍論》說：…〔中略〕…

(二) 三世有

上述問題的答案，在佛法的學派中，意見不能統一。依「三世有」的學派說：貪念^{〔1〕}在未生之前早已有，祇是在「未來」而已。未來早已存在，現在不過是依因緣和合而（剎那）生起。^{〔2〕}生起後剎那滅，滅後還是存在，祇是在「過去」而已。

現在固然是有，未來也是有，而過去了還是有的，這就是「三世有」的觀念。

^{〔1〕}為什麼說過去是有的呢？因為「過去」了的事情，對我們有影響力。過去生起過貪念，雖然已經過去了，可是這一過去的貪念，對以後仍有影響力。以造業來說，佛法說造業必受報，這一所造業，雖剎那過去了，可是過去了並不是沒有，業仍舊存在不失，這才能使我們在未來受報。

^{〔2〕}未來怎麼樣？未來如果沒有，那怎麼會憑空生起來呢？舉例來說：嬰兒出生後，眼睛也睜不開，祇會哇哇啼叫，不論男女，其貪欲（或淫欲）不但存在，而且與當前的生命不離；它雖還未顯出，但終究是要生起的。因此，當孩子成長到十三四歲的前後，男的女的都自然而然地生理起了變化，這種貪欲相就顯現了。未來一定要生起的，所以不能說未來是沒有的。

對這一理論是否同意，那是另一問題，但這確是古人對法相在三世中的一種理解。由此，可以說明因果，一切因果業報，由這三世有的理論而得以說明一切。據三世有者看來，未來的法無量無邊，其中一部分已與我們發生了關係，所以由因緣和合而可以現起。

相續、轉變、差別，論主自有解說，像《俱舍論》說：…〔中略〕…

論主的意見，我們只要回憶譬喻者建立種子相續生果的思想，就可以明白。有人專在潛能的見解上去解說，反而難得明了。

不論是「後色心起」，或是「因果性三世諸行」，都是說那顯而易見的**所依相續**，像根、芽、莖的相續一樣。這相續的色心，從前前引生，所以是果；它能引生後後，所以是因；前後遷流，所以叫諸行；這遷流是剎那剎那中間沒有間距的，所以叫相續。這相續的諸行，後後的不同前前，像莖不同芽，花又不同莖。《順正理論》（卷三四）的「由此於後自相續中有分位別異相法起」，說得再明白不過。我們要注意！所依的相續，**不是一味的，有種種的差別**，這叫相續的轉變。

轉變到最後，有無間生果的功能現起，像臨命終時現起明了的，或重、或近起、或數習的熏習。這無間生果的功能，非常強盛，比以前潛伏不同，所以叫差別。差別，依真諦譯，有殊勝的意義，就是論上說的功力勝前的勝功能。

功能，從前心引起以來，在相續展轉的所依中潛流，到最後才顯現出來，這已到感果的前一念了。「鄰近功能」的鄰近，是快要鄰近生果的階段。相續、轉變、差別與鄰近，應該這樣解說！

相續轉變的所依，本是功能性潛渡的**連索**。所依既然相續轉變，**潛流的功能**，也在相續轉變，這是不言而喻的。不過，先軌範師的「思所熏習微細相續漸漸轉變差別而生」，已經是專依**種子**而解說的了。

(4) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.564：

三、上座所宗的經部，肯定**剎那相續的前後因果性**，而否認同時的因果性。所以說：「諸行決定無俱生因」(102.014)。

在此不妨講一實際問題：譬如說修行要斷煩惱，有人說：「我現在內心清淨，沒有煩惱」。這不能說是斷了煩惱。^{〔1〕}現在雖沒有煩惱，但^{〔A〕}過去的煩惱與你沒有脫離關係，它的影響力，**能使我们引起煩惱。**^{〔B〕}未來的煩惱早已與你結成關係，將伺機生起。^{〔C〕}當前的片刻清淨，有什麼用？

^{〔2〕}要怎麼樣才算真正清淨呢？必須^{〔A〕}與過去的煩惱，一刀兩斷，完全脫離關係，不再受過去的影響；^{〔B〕}未來煩惱也不會再來。^{〔C〕}到此，現在沒有煩惱，才是真正斷煩惱了。

這就是依「三世有」來說明一切法的法相，在佛教思想上可說是極重要的一大派；這一派思想對大乘佛法的影響，也是極其深刻的。

在「三世有」的思想中，認為**法是如如不變的，過去如此，現在亦如此，未來亦如此，一切法如此如此而恆時不變。雖不變而隨緣**，因緣和合而生，因緣壞散而滅。故說：「**法性恆住，隨緣起滅。**」法的體性是恆住的，隨著因緣而起滅（此處是恆住，不是常住。如將之解釋成**法性常住**的話，那就是**隨緣不變，不變隨緣的大乘理論**了）。¹⁰

這一派的思想，**一切法都是本來有的**，如果本來沒有的話，那就不能生起了。過去、現在、未來所有的一切法，不斷地因緣和合，通過時間——從未來到現在，從現在到過去，使我們生生世世流轉。

（三）現在有

1. 現在「有為」

但「現在有」學派卻如此說：^{〔1〕}未來是什麼？既說未來，即是還沒有來，沒有來——沒有生起而說法已經存在，這是難以信受的。^{〔2〕}過去又怎樣？過去了剎那滅，既已成過去，而說法依然存在，這也是令人難以理解的。這一學派的時間觀，認為「未來」與「過去」都是假立的，祇有當下的現在是真實的。

^{〔-〕}^{〔1〕}如問：如果祇有現在是真實的，過去的已剎那滅，既已滅去，怎麼對當下的現在與未來，還有影響力呢？起初的解釋是「曾有」，法是**曾經有過的，所以能對現在起著影響**。^{〔2〕}至於未來，怎麼一定會來呢？又解釋說是「當有」，**當時要來——可能要來**。佛說「曾有」，「當有」，其實是不離「現在」的。

¹⁰ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.707 ~ p.709：

說一切有部的過去未來有，是近於形而上的存在。三世法體一如，^{〔1〕}不能說是「常」，「常」是「不經世」——超時間的。^{〔2〕}但可以稱為「恆」，「恆」是經於三世（可能有生有滅）而自體不失的。如『順正理論』卷五二（大正二九·六三三下）說：

「謂有為法，行於世時（成為現在法），**不捨自體，隨緣起用**。從此無間，所起用息。由此故說：**法體恆有而非是常，性（類）變異故**」。

「不捨自體，隨緣起用」，就是「不變隨緣，隨緣不變」的古老形式。說一切有部，從現實的分別著手，論究到深隱處，有形而上的色彩，仍充滿現實的特性。所以，所說永恆的有為法性，是無限的眾多。假如作為常識的實在論去理解，距離就遠了。

〔二〕曾有與當有，聽來似不大具體，到了**經部**，引出了**種子薰習**的思想，那就較易領會了。其解釋是：〔1〕現在法生起後即剎那滅，「曾有」是什麼？它就是曾經有過，**在剎那滅時，就薰習而成一種潛能，如種子一樣**；這薰習所成的力量，是「曾有」，**其實就是現在，只是沒有發現出來而已**。〔2〕說「當有」，**當有即種子**，有了種子，當然會生起，**其實種子並沒有離開現在**。

這「現在有」派的思想，依我看法，**一定要講到種子——潛能思想才能圓滿**。依現在有來說，過去與未來是假有。

由於時間觀的不同，有此兩派。

由此，可知**唯識思想**是繼承「現在有」的學派，唯識家指出過去未來是假立的，故以**種子薰現行，現行薰種子**，來說明一切法的起滅，其教理與經部師特別深切。¹¹

2. 現在「無為」

此外，我想介紹不為一般所注意的一派，那一派也說現在有，但說過去未來都是假有，**「現在雖有而是無為」**，這成了「不生不滅」的「現在」。試想：既是不生不滅的現在，那怎麼去說明有生有滅的現象界呢？這一派說**一切法都是永遠如是，卻又不斷地以種種因緣而現起，而其實卻是永遠如此，沒有變化可說**。這一派的學說，在小乘學派中並不發展，可是在中國大乘佛教學中，類似這樣的說法，似乎很不少。¹²

¹¹ 印順導師《中觀今論》，p.106 ~ p.108：

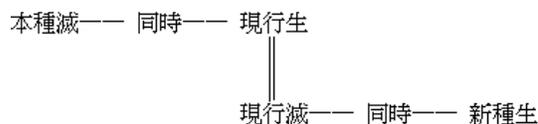
唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立**因果的三法同時**說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：「能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，**三法展轉，因果同時**」。

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。他想以蘆束、炬炷的**同時因果**說，成立他的**因果前後相續**說。^{〔1〕}本種即從前而來，意許過去因現在果的可能；^{〔2〕}新熏又能生後後，意許現在因未來果的可能。

然而在這同時因果中，**僅能**成同時的相依因果，**那裏能**成立前後的相生因果？三法同時，**想避免**中斷的過失，**結果**是把因果的前後相續性取消了！

與此**三法同時**說相關的，唯識者還有**生滅同時**說，如說：「前因滅位，後果即生，如稱兩頭，低昂時等。如是因果相續如流，何假去來方成非斷」！這到底是^{〔1〕}約**三法同時**說呢？^{〔2〕}約**前種後種相續**說呢？

^{〔1〕}約三法同時說，因（本種）滅果（現行）生同時，即顯露出三法的不同時了。



^{〔2〕}如約前種後種相續說，前種滅時即是後種生時。什麼是滅時，還是已滅？還是將滅而未滅？假使將滅而未滅，那麼同時有兩種子了。如已滅，滅了將什麼生後種？唯識學者應該知道：離已滅未滅，並沒有滅時存在！

所以，即使有阿賴耶為一切依止處，而推究賴耶種子與現行的因果說，如何能不墮斷滅！

¹² 印順導師《性空學探源》，p.188 ~ p.190：

(四) 二種剎那觀：實有的「無分剎那」，幻有的「有分剎那」

在時間觀念的不同下，有上述兩大派別。

1. 實有的「無分剎那」

起初，三世有與現在派，都有一共同的觀念，即法是有時間相的，而時間有過去、現在、未來；**時間是最短的剎那、剎那的累積而成為漫長的時間**。¹³

時間，雖不能拿什麼來分割，但可以從觀察而把時間分析到剎那。**既是一剎那、一剎那的累積，則前剎那不是後剎那，後剎那也不是前剎那**。

從這觀點來看，如^{〔一〕}^{〔1〕}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」。^{〔2〕}時間的剎那，分析到**時間點**，又不可再分彼此，所以稱為「無分剎那」。^{〔二〕}大乘唯識家，^{〔1〕}破斥了「無方極微」，^{〔2〕}唯對於「剎那」，則承認「無分剎那」，剎那是時間上最短的，那一剎那就是「現在」。¹⁴

2. 幻有的「有分剎那」

但另有學派，如**中觀家**的看法，認為**剎那**祇是一種**假定時間**，實際上，**時間一定有前後的，沒有前後的「當下」——現在，也就不成其為時間**。所以，^{〔1〕}**過去與**

在三世假實的諍辯，古代有一種很特殊的思想值得注意。如《婆沙》卷一三說：

有說過去未來無實體性；現在雖有，而是無為。

這是一家過未無體論者，只許現在有；但又不同經部的現在有為法有，而主張現在法是無為的。《異部宗輪論》裡說大眾分別說系主張「現在無為是有」，平常總解釋為現在法與無為法是有。除此，漢地所傳、錫蘭所傳的聲聞學派中，都未聞此說。若照《婆沙》看來，《宗輪論》文應解釋作現在法就是無為，而且是實有的。只因資料缺乏，不能詳為考訂。

不過，這思想在**後代大乘**裡是充滿了的；一切法是**念念恆住如如不動，沒有過未差別，就在當下把握**。至於我們**平常感覺到的**從未來到現在，從現在到過去的無常生滅，只是法的**假相**，不是真實。

這思想或是大眾系的；它比過未無而現在有為派，更能接近有部的見解。^{〔1〕}有部說：一切法**三世恆住**，只在作用上分別過現未；^{〔2〕}此一派說：凡是**實在的**，都在**當下法體恆存**，根本沒有三世差別，不用談過未。

這二者的出入很有限；只是^{〔1〕}一者側重在**不離體的作用上立三世**，^{〔2〕}一者直從**恆住的法體上立現在**，揚棄了假名虛妄的過未（有如**有部法體的恆住**）。

根本大眾部二世無的思想，在現存的文獻中不見詳載，故這雖是片文隻語，也是值得注意的。

¹³ 印順導師《中觀今論》，p.120 ~ p.121：

依存在的變動而有時間相，依自心而推論存在變動的極點而說為剎那，但並非有其小無內的剎那量。唯有自性論者，才會想像依剎那剎那的累積而成延續的時間。

¹⁴ 印順導師《中觀論頌講記》，p.31 ~ p.32：

難破，不是一難就算了事的，你難別人，別人也可以反問你，**你自己怎樣說的，他人也可以照樣的問你**。這情形，在大小乘各派中都非常明白。比如**唯識學者**，**破外色沒有實在極微**，就說：你所執的實在極微，有六方分呢？還是沒有？若有六方分，那就是可分，怎麼可以說是極微呢？若沒有六方分，方分既沒有，怎麼還說是極微色？他破了外色的極微，就建立**只有剎那剎那的內心變現**。

但我們也可用**同樣的方法，問問他的內心**，你的一念心有沒有前後的分呢？若說有分，那就不是剎那；若說沒有分，那麼這無分的剎那心生滅同時呢？還是異時？若是同時，這是矛盾不通；若是異時，先生而後滅，豈不是有分非剎那嗎？這樣的反復徵詰，**照樣的可以破他的內心有**。

未來，是依現在而假立的；^[2] 現在也是不離前後——過去未來而假立的。¹⁵

¹⁵ (1) 印順導師《中觀今論》，p.122 ~ p.123：

佛法中，現在實有者說：**過去、未來是依現在而安立的**。他們是以當下的剎那現在為實有的，依現在的因果諸行，對古名今，對今名古，對現在說過去未來。離了現在，即無所謂過去未來。這也有它的相對意義：例如考古學家，因現在掘得出土之物，能考知其多少年代與及從前如何如何，沒有此，過去即無從說起。故離了現在，就不能理解過去，並無真實的過去。

三世實有論者——薩婆多部，把三世分得清清楚楚，過去是存在的，不是現在未來；現在不是過去未來，未來也是存在的，不是過去現在。

唯識家也是現在實有者，所以**只知觀待現在而說過去未來，而不知觀待過去未來而說現在**。

《中論·觀去來品》說：「離已去未去，去時亦無去」。去時，即正去的現在，離了已去與未去，是不可得的，此即顯示中觀與唯識的不同。中觀者說：**過去是觀待現在而有的**；同時，**現在是觀待過去而有的**。今試問常人：何者為現在？恐很難得到解答。如說「現在」是上午九點鐘；或說現在是求學時代，這現在即可包括一二十年；若說「現在」是二十世紀，這「現在」可包括更多的年代了！^[1]故若沒有過去未來，也就沒有現在，所以時間不是現在實有而過去未來假有。^[2]離了現在，過去未來也就不可說，所以時間也不是三世實有的。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》，p.96 ~ p.9：

從佛教思想開展中去研究，更使我們理解性空的深刻正確，這不妨從三法印去觀察。「諸行無常印」，^[1]在初期佛教中，^[1]或覺得剎那生滅不能說明業果的相續與縛脫間的聯繫；它們要求用中之體，動中之靜，犢子系的不可說我，經量本計的勝義我，大眾系的境界是常，一心是常，走向真我常心論。

^[2]或者覺得假名相續，可以成立前後的聯繫，但^[A]三世實有者，看做機械式的累積；^[B]現在有過未無者，有此無彼，有彼無此，也無法打開困難。^[C]比較有辦法的，分別說系的上座**一心二時**，在**預備**粉碎微粒子的剎那，化地部的諸行生滅無常，心色都有轉變，是性空論的**前驅**。

^[2]理智不斷的探發，中期佛教的性空論者，建立起無性從緣的如幻生滅論。「雖空亦不斷，相續亦不常，業報果不失，是名佛所說」，才給它**完全解決**。一切皆空的雷音，震動了法界！

^[3]^[1]無常的假名相續的一心論者，在現在幻有（自相有）過未假立的思想中，發揚起來。

^[2]還有真我常心論者，在真實一如的平等中，三世遷流的不變中合流，構成後期佛教的兩大唯心論。但究竟怎樣相續流轉，**在原則上，與初期佛教者毫無差別**。

(3) 印順導師《印度佛教思想史》，p.210：

從顯現而論到潛在的，化地部又立三種蘊：「一者、一念頃蘊，謂一剎那有生滅法。二者、一期生蘊，謂及至死恆隨轉法。三者、窮生死蘊，謂乃至得金剛喻定恆隨轉法」(16.031)。三種蘊，是層次不同的三類五蘊。「一念頃蘊」，是剎那生滅的五蘊。「一期生蘊」，是業力所感的異熟五蘊，從生到死，都恆時隨轉的。『異部宗輪論』已經說到：**一切是剎那滅的，剎那有前後二時，所以有轉變可能**。

「入胎為初，命終為後，色根大種皆有轉變，心心所法亦有轉變」。業力所得的報體，不斷轉變相續，到業盡而死，才滅而不起。所以，這還是「定無少法，能從前世轉至後世的」(16.032)。

「窮生死蘊」，應該是遲一些成立的。剎那滅了，一生滅了，而還是生死不斷，由於微細五蘊不斷的延續。直到金剛喻定，斷盡一切煩惱，有漏五蘊才徹底的滅了。瑜伽行派以窮生死蘊為阿賴耶識，應該是**種子阿賴耶識**。聲聞法中，微細的深潛的存在，都是**阿賴耶種子識**思想的啟發者。

(4) 印順導師《唯識學探源》，p.164 ~ p.165：

化地部是主張諸行剎那滅的，同時又主張色根與心心所都有轉變的。這與剎那生滅就不能轉變，有前後轉變就不能剎那滅的學者，有非常不同的地方。這一點，希望讀者給它深刻的注意！

「無性釋」說：一念頃蘊是一剎那有生滅法，後二蘊都有恆隨轉法的定義。化地部的三蘊說，或許是這樣的：一念頃蘊，是一切有生滅的現象界；後二蘊，都是不離生滅而相續轉變潛在的功能。

一念頃蘊，指一切法的剎那生滅說的；後二蘊指相續轉變說的。依現象界的念念生滅，也說它念念恆存，恆住現在。它剎那轉變，與「一切行皆剎那滅」，並無矛盾。

它的一期生蘊，是業力所熏發的，能感一期自體果報的種子；直到一期生命的終結，業力熏發的功能，也就滅盡。

窮生死蘊，是能生一切有漏色心的功能，直到金剛喻定，才滅盡無餘。倘果真如此，那它與唯識學上的種子說，等流習氣與異熟習氣，有受盡相與無受盡相的關係，太密切了！

(5) 印順導師《印度佛教思想史》，p.73 ~ p.75：

一、說一切有部以為：「有情但依現有執受相續假立。說一切行皆剎那滅，定無少法能從前世轉至後世，但有世俗補特伽羅說有移轉」(6.047)。現在世攝的身心，有執持、覺受用，剎那滅而又相續生。法是剎那滅的，沒有移轉，但在這執受為有情自體的和合相續上，說有「假名我」，有移轉——從前生到後世的可能。假名我是沒有自性的，所以佛說「無我」。

二、犢子部等說：「諦義勝義，補特伽羅可得」；「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊、處、界——假施設名」(6.048)。犢子部等也是三世有的；補特伽羅也是依蘊、界、處而假設施的，但別立為「不可說我」。犢子部以為：和合有不離實法有，不是沒有的。如依薪有火，火是不離薪的，但火並不就是薪。依實法和合而有我，可說我知我見，我從前世到後世。這二派，古代稱之為「假無體家」，「假有體家」。

三、從有部分出的說轉部說：「說諸蘊有從前世轉至後世。……有根邊蘊，有一味蘊……執有勝義補特伽羅」(6.049)。上面曾說到：一味蘊是有部的法性恆住，根邊蘊是作用差別。有部說「恆住」，說轉部說是「常住」。體常用無常，綜合的立為勝義補特伽羅。有常一性，又有轉變性。這三家，都是說三世實有，法性恆[常]住的；後二家，與大乘的「真常我」，可以比較研究。

再說「現在有」的，依心立我，如『成實論』說：「又無我故，應心起業；以心是一，能起諸業，還自受報。心死心生，心縛心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集，若念念滅，則無集力。又佛法無我，以心一故，名眾生相」；「心法能知自體，如燈自照，亦照餘物」(6.050)。從燈能自照照他的譬喻，可知這是大眾部的本義（末宗或說「心心所法無轉變」）。一心論，不是剎那生滅而是剎那轉變的。以一心來說明一眾生，說明記憶、造業受報的事。這種見解，

在說明記憶時，有「前後一覺論者」：「彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一，如是可能憶本所作」(6.051)。

在說明雜染與清淨時，有「一心相續論者」：「有執但有一心。……有隨眠心，無隨眠心，其性不異。聖道現前，與煩惱相違，不違心性。為對治煩惱，非對治心，如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等」(6.052)。這與心性本淨論者相同：「心本性清淨，客塵煩惱所染汗故，相不清淨」；「染汗不染汗心，其體無異」(6.053)。心性本淨，是大眾部、分別說部系所說。一心的「其性不異」，「其體無異」，不是常住的。依『成實論』說：「我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染」(6.054)，正是「一心相續論」的見解。

但說識而有特色的，有「眼界是常論」者：「彼作是說：六識雖生滅，而眼界是常，如是可能憶本所作，六識所作事，眼界能憶故」(6.055)。眼界是六識界生起的所依，所以「眼界是常」，是依常注意而起生滅的六識，也是在一般起滅不已的六識底裏，別有常住不變的心。這也是為了說明憶念的可能，不知是那一部派的意見！

二、赤銅鑠部立有分識(6.056)：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。這二說，都是從一般的六識，而探求到心識的底裏。

部派早期的心識說，都是為了說明憶念，造業受報，從繫縛得解脫，通俗是看作自我的作用。「心性本淨」，「眼界是常」，與大乘的平常心，是有深切的關係的。

（五）大乘的「三世有」與「現在有」

唯識家說：「現在幻有」（過去未來是假），中觀家說「三世如幻」，這是三世有與現在有的大乘說。依此來說明一切法，當然不會相同了。

探究法相，主要就是「現在有」與「三世有」的兩大派。

（六）法相，有歸宗唯識，有不歸宗唯識

〔一〕法相歸宗唯識，是在現在有的基礎上，而成立的嚴密精深的理論。

〔二〕〔一〕小乘的「三世有」的法相，不是唯識；〔二〕大乘三世幻有的中觀家，法相也不會歸宗唯識的。

六、凡、聖所認識的法相

我們對一切事物的了解，必賴有「相」。「識」是能了別的，識使我們區別這樣，那樣，這個不是那個，那個不是這個，於是，我們逐漸地對宇宙人生能探求其真相，佛法也是經過這些分別的，所以龍樹菩薩說：「先分別諸法，後說畢竟空」。¹⁶

¹⁶（1）印順導師《中觀今論》，p.237 ~ p.238：

體悟中道，要先有緣起空有無礙的正觀，這已如上所說。但於緣起正觀的修習，從來的佛教界，有兩大類：（一）、《阿含經》等，要先於緣起因果，生死還滅的道理，有了深刻的信解，然後從緣起相有而觀察性空。如經說：「先得法住智，後得涅槃智」。

（二）、大乘佛法以本性空為門，所以發心即觀八不，如禪宗有先悟本來的主張。大乘佛法的發心即觀八不，觀諸法本不生，依中觀者說，性空要於生死輪迴——緣起因果中去了解，要從即空的緣起中去觀察即緣起的空，決非離緣起而談不生。若於緣起沒有深刻的了解，悟解空性是不可能的，也必是不正確的，會發生極大的流弊。

我在重慶，曾與太虛大師談及：一般學佛者談悟證，每以為悟得清淨解脫，於因果事相，視為無所謂，陷於「不落因果」的邪見。大師說道：普陀山從前有一田雞和尚，極用功禪觀，而每天必吃田雞。別人責他不該殺生，他即答以：我一跏趺坐，即一切都空。但田雞和尚到底是錯的，一切皆空，為何吃田雞的惡習不能空？

我說：依《阿含經》意：「先得法住智，後得涅槃智」，修行取證性空解脫，必須依世俗而入於勝義，也即龍樹菩薩所說：「若不依世俗，不得第一義」。田雞和尚對緣起因果缺乏正確的勝解，所以不能即緣起而觀空，不能在空中成立因果緣起，墮於邪見。他那裏能正見空，不過是落空的邪見。

大師以為：確乎如此，但大乘者所以特地先修理觀，因為生死輪迴的因果道理，不容易了解。如有相當禪定的體驗，即使不能正確，也可以使之於因果緣起深信不疑。

不過，弊從利生，一般從空而入，每每忽略緣起，流弊極大。

關於這，佛法的正常道，應先於緣起的因果善惡得善巧，再依緣起而觀空；或先觀性空不礙緣起，即緣起而觀性空。總之，「不依世俗諦，不得第一義」。

（2）印順導師《學佛三要》，p.171：

在經論中，關於二種智慧的分類，也是有許多的。一、先約聲聞經來說，有「法住智」，「涅槃智」。經上說：要「先得法住智，後得涅槃智」。法住智，即安立緣起因果的善巧智慧；必須在有情緣起事相的基礎上，才能通達苦空無常無我的諸法實性，而證入涅槃聖地。

上面我說過，佛法的根源本於釋尊自己證悟而來，佛所證悟的一切法，恰如『法華經』所說：「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」。在佛的境界，究竟證悟一切法相，這法相是怎麼樣的呢？菩薩證悟的境界，凡夫所明了的法相，又有什麼不同呢？這是超出我能說的範圍了，我沒有到達大小乘聖者的境界，又怎麼能知聖者自覺的法相？現在祇是依據經論所說的，略為敘述而已。

（一）凡夫所認識的法相

我們——凡夫一切事理的認識，一定有「相」，如佛法中所說的「**所緣緣**」——所緣的境界，也即唯識家所說**心上現起的影像相——相分**。如沒有相，一切無

古人說：「不依世俗諦，不得第一義」，也是此意。因為第一義諦，平等一如，無差別相，不可安立、思擬、言說，唯有依世俗智，漸次修習，方能契證。所以修學佛法，切勿輕視因果緣起等事相底解了，而專重超勝的第一義智。因為這樣，即容易落空，或墮於執理廢事的偏失。

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.111：

即性空而觀於假名之事相，則自歷然而悟必然之緣起，得法住智。即假名而觀乎性空之寂滅，則證入離言本寂而得涅槃智。要「先得法住智，後得涅槃智」。「不依世俗諦，不得第一義」。獲二諦無礙之正見，善識緣起之因果必然，而後乃證入空寂之本然：此佛法行解之坦途，不容稍事亂轍者也。

約佛法以解脫為本而言，則正見緣起，所以離戲論而證空寂，固不以善辨因果為已足。故解不至空，則學不知宗；行不至空，則不足以言解脫。

此所以《雜含》歎「緣起甚深」，而緣起之寂滅為「倍復甚深」。《小品》說「深奧者，空無相無作是其義」。龍樹說「大分深義，所謂空也」。然證真有道，必先得二諦中道之正見，深解幻有乃性空之假名，空寂乃假名之性空。善辨中邊，不以觀因果而滯有，以空為不了；亦不觀空寂而落空，視因果如兔角。而後乃能一切法趣有，一切法趣空，善備資糧，直趨解脫。

(4) 印順導師《大乘起信論講記》，p.312：

不要以為善行，僅是事上用功；要知**事上的善行，是順於真如，而可以趣向於真性的**。依戒修定，因定得慧，依慧得解脫，即**由善行的漸次而來**。不然，直下的修慧，豈不省事！然而佛法並不如此。如沒有戒定等為基，勝義慧是不能成就的。《大智度論》說：**修布施可以薄一切煩惱。薄一切煩惱，即在一一切善法的修集中**；善增即惡薄，自然能歸順於真如。

一分學佛者，執理廢事，勸學者**直入證如法門，直從無分別著手，從無可下手處下手，實是愚人惡見！**無量煩惱惡業熏心，**即使修證，也不過是邪定、狂慧而已**。

(5) 印順導師《印度佛教思想史》，p.133 ~ p.134：

大乘經說一切法空，一切不可得，對於根性鈍的，或沒有善知識引導的，可能會引起誤解，從『佛印三昧經』等，可見『般若經』等，已引起**不重正行的流弊**。同時，外道也有觀空的，所以**龍樹論一再辨別**，主要是二諦說：「**若不依俗諦，不得第一義**」(11.023)。…〔中略〕…為離情執而勝解一切法空不可得，不是否定一切善惡邪正；**善行、正行，是與第一義空相順而能趣入的**。

即使徹悟無生的菩薩，也修度化眾生，莊嚴佛土的善行，決不如中國所傳的野狐禪，「大修行人不落因果」。龍樹「**性空唯名**」的**正確解行**，是學佛者良好的指南(11.030)！

(6) 印順導師《成佛之道》，p.418

到底什麼是**善法？向於法的，順於法的，與法相應的**，就是善，就是佛法。所以**凡隨順或契合緣起法性空的**，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。

(7) 印順導師《成佛之道》，p.257 ~ p.258：

法空性…〔中略〕…，實為**成佛的要因**。…〔中略〕…，而**與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的**。

從認識。因此可說我們（眾生）不論是前五識的直覺（現量）而知，或第六意識的分別而知，都以「相」為對象。我們對「相」的認識，又是什麼樣的呢？茲舉例說：

如我看到這只杯子，這是一只杯子，是一個固體物，沒有見到它的變化，剛才就是這樣，現在仍是這樣。換言之，我們對「相」的認識都是個別的（所以重視自相），我們所見的形狀就是這樣，其內在有什麼因素，與其他有什麼關係；是怎樣的變化，這些在我們的直覺中，是不大會理會的。這是我們認識的習慣。

意識的了別，是這些相的綜合，如起初只見杯子的形態色彩——眼識所見。如杯子碰了一聲，耳根發耳識才能聽到聲音。手去觸時，才知它是堅固的。杯內所容的茶水是熱的；或放有冰塊是冷的。經意識綜合起來，我們才能知道這是茶杯，知道茶杯是怎樣的；長時的經驗而來的認識，是經過意識的了別，在直覺上是不能了別的。在我們直覺的認識上，是個別個別的相，自然而然，不用造作。

雖然我們已能進一步去認識它內在的質素，因種種關係而存在，但這是經過意識的推討而得的結論（比量）。在平常認識中，還是依憑直覺的，一個個獨立的。由此，我們對法相的認識，就是一般所說的「執著」，見個什麼，執著它就是個什麼。不會覺察到它的變化，與其他的種種關係。雖能在推理下知道一切法的關係、變化，但在直覺上，仍不免落在習慣性的老路。

例如人說：「人是不能離群獨立的，必須依靠社會群眾才能生存；士、農、工、商，無一不供給我一切所需，人都不能脫離社會群眾而得生存！」這話說得對嗎？對極了！可是到做起事來時，每忘得一乾二淨，以自我為中心而處理一切。這就是人都執著「人我」，「法我」的原因。¹⁷

¹⁷ 印順導師《中觀今論》，p.114 ~ p.117：

一般的常識與學者的知識——不屬於淨智的神秘直覺也在內，都要求一自有自成的，此無論是素樸的實在論與形而上的實在論，但計為自有自成是一樣的。前面曾經指出：有是最普遍的概念，這種有強烈的實在性的感覺，是一般人認識上極為基本的。…〔中略〕…

這種認識上極普遍的自性感，從原始的、幼稚的，到宗教者與哲學者的神秘深玄的，一脈相通，真是「源遠流長」。依佛法說，不但小孩、野蠻人同有此種實在——自性感，就是蟲、魚、鳥、獸乃至最下的動物，凡是能感受到甚麼而有精神的作用時，這種實在性的直感，也都是一樣的。當然，沒有人類意識上的明晰，更沒有形而上的實在論者那樣說得深玄！…〔中略〕…

但實有，不一定是可靠的，有的在經驗豐富，知識擴展後，即知道過去所認為實有的，不一定是實有的了。…〔中略〕…

然而常人為此無始來的實有妄見所迷惑，所以雖不斷地了達實在者成為假相，而終於覺得它內在的實有，構成假象與實質，現象與本體等偏執。每以為常識上所認識到的，不過是現象，現象不一定是實有自體；而現象的背後或者內在，必有實在的本體在。即使說本體是不可知的，也還是要肯定此實在的實體，從素樸的常識的實在，到形而上的本體的實在，永遠的死在實有惡見之下。

⁽¹⁾ 從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。⁽²⁾ 從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。⁽³⁾ 即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。

依**唯識家**說，如我們見到什麼，知道它是物質，物質就是物質，與我沒有關係，至少它在我心之外，與我心沒有關係，這就是唯識家所要破斥的，最根本的錯誤所在。使我們不能解脫成佛的，就是執著「心外有境」。

在我們的直覺上，的確境界是在心外的，我們看到，聽到，想到……都不期然地認為與心無關，自然地以為心外有境。這是一種根本的錯誤，這就是凡夫的境界——一般的認識。

而且，既是心外有境，與其相對的，也即是境外有心。認為心在境界之外，這也是錯誤的，唯識家說「心外有境」，「境外有心」，是「別體能取所取」，是完全錯誤的，可是我們就生存在這一種認識錯誤的境界中。

佛開示我們，以因緣所生為原則，指出一切無常、無我，在時間性上，有前後的變化性；在彼此間的關係上，是種種條件的和合，沒有獨立的自體。個人固然是無我，一切法無不是無我（沒有自體）；因為我們有這種錯誤，是顛倒的根本，由此而生死輪迴不已。

眾生所認識的法相，在唯識上說，就是不離遍計所執性，眾生從來離不開這種錯誤。

雖然在唯識學中，說五識、阿賴耶識是沒有執的——能緣依他起相的，但以一般來說，不一定如此，即唯識學派的安慧論師，也主張五識、八識有法執，也許其中有他的獨到意義。

事實上，我們確從未離開過這種認識的錯誤；並不是我們要執著它，而是當一法現在我們的心前時，就是一個錯誤的相。不用我們執著，看到的就是境在心外，有一個心外的相，這就是眾生所能認識的法相。¹⁸

歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。都從此一度——從現象直入內在的直感實在性而來。

此實在的直感，本於認識根源的缺陷性，成為人類——眾生普遍牢不可破的成見。

雖因意識的經驗推比而漸漸的理解了些，而終於不能徹底掀翻，終於迷而不覺，而想像為「假必依實」，從認識的現象而直覺內在的真實。所以，不必是時間的始終尋求，也不必是空間的中邊分別，而不能不是直感內在實有的。

唯有佛法，尋求此自性而極於不可得，徹了一切唯假名（也有能依所依的層次），一切畢竟空，掃盡一切有情所同病的，也被人看作人同此心，心同此理的戲論——根本的自性妄執，徹底體證一切法的實相，即無自性而緣有，緣有而無自性的中道。

¹⁸ (1) 印順導師《中觀今論》，p.212 ~ p.213：

從凡聖二諦說，^[-]世俗諦，諦是不能離幻現的。^[1]從差別的觀點，雖可說世俗是如幻現的，以凡夫愚癡而執為諦實有。^[A]此諦實執為一類，^[B]如幻現又是一類。

^[2]但從凡夫的境界說，^[A]凡是諦實的，不能離幻現而存在。凡夫心境的現相與諦實相，不可機械的分開，以為這是幻現，那是實有。在凡夫直感的認識上，有此法現前，即有諦實相現前。一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。也就因此，觀凡情的諦實相不可得時，

(二) 聖者所認識的法相

經過修證以後的聖者們，對於「法相」的認識又是怎麼樣的呢？^[1]在修行的過程中，行者觀察自己的心，一定能在未證悟前，已經體驗到自心的剎那生滅（即生即滅），變化無常。繼而通達了無常，無我，空等。^[2]到達能體悟一切法的真相時，就不像凡夫所認識的那種「相」了。唯識家說，真正證悟（見道）時，是沒有影像相的；體驗空性時（大乘中觀與唯識觀念上是相同的），一切相不現前，沒有心境對立的意義。不能不所，已超出了能所對立的境界（小乘稱為證入寂滅）。^[3]悟了以後呢？這其中是有淺深不同的。¹⁹

1. 聲聞聖者：實有真空

一分小乘，出了聖智證悟的境界，雖通達了世間，不取著世間，知道世間一切無常、無我，但由於慧力淺，所以在他眼前現起的相，還是與世間一般差不多，不過不會如世間一般的去執著它。

如幻現相每是畢竟不起而都無所見。^[B]唯識家雖重於依他起及遍計執的差別說，但也有此義，即凡夫位的染依他，即是遍計所執性，諦是不能離開現象而安立的。

^[C]反之，離諦實相的性空，也須在現象上觀察，如色性空，一切法性空，不能離現象而說空（利根見道能即空而有，因此才有可能）。

但凡情妄現的諦實性，雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性的，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。

凡夫位中，不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。^[D]唯識家說三性，^[1]即偏重在遍計執性不是依他起性，^[2]由此竟引起不許依他性空的偏執。^[E]中觀者說二諦，^[1]重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡人入聖。^[2]但不得意者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥無一切，或轉為形而上的實在論。

(2) 印順導師《中觀今論》，p.259：

唯識者的空義，比起薩婆多部來，範圍是更廣大了。所空的內容，^[1]不但行相的錯亂是空，^[2]即現起的境界，好像是有安定的、實在的、離心獨立的自體不空，而實是惑業熏習的妄現。此現似外境，薩婆多部以此為真實有的，唯識宗即不計為實。

護法論師以七識的執著我法為遍計所執，是空的。其實，心生時似義顯現，在心識中有實在境相顯現，自然地如此顯現，這即是遍計所執，非破除不能解脫。

(3) 印順導師《佛法是救世之光》，p.205：

但二宗的論諍焦點，還在依他起性——因緣生法的可空不可空。^[1]中觀者以為：因緣生法是有，但這是如幻如化的有，是有錯亂性的，是似有而現為「實有」的。舉例（「以易解空喻難解空」）說：如「陽燄」的遠望如水，並非妄執，而是在因緣關係中，確有水相顯現的；這水相，不能說不是空的。一切因緣生法，如色等五蘊，現為實有——「自性相」，並非妄執，而是引起妄執的，所以稱為「虛誑」。這樣的有，不能說不是空的。但說空，並非說什麼都沒有，而只是沒有「自性」，是不礙有相顯現的。這樣，就成立了「即有即空」的理論（為中國玄學化的佛教所應用）。^[2]唯識者以為：依他起是依相用而立法，因果是各各差別的。什麼樣的種子，就生什麼樣的現行，稱為「分別自性緣起」。這樣的有相顯現，有因果性，不能說是空的。

¹⁹ 印順導師《中觀今論》，p.208 ~ p.209：

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

舉例來說，如「雲馳月運」，看見月亮好像行得很快，這情景是那麼逼真。或者我們搭火車，在火車開行時，兩旁的樹木，就在我們眼前退行得很快。這是火車在開行的關係，火車在動，樹木並沒有動。但**放在我們眼前的相，卻還是動的**。聲聞體驗到的，就是這樣，**不一定知道法相的如幻如化，多數學派還是將法說成實有**。²⁰

2. 大乘聖者

(1) 總論

A. 初地：幻有真空

大乘聖者的**智慧高深**，在體驗到真理後，**就能理解到「法相」的「如幻如化」**。**如幻如化，就是看起來是這樣，其實不是這樣；雖然不是這樣，卻明明是這樣**。通達到一切是無常、無我，一切法空，**不會如凡夫般的執著，可是相卻還是現起**。依唯識家說（中觀也是一樣），真正證悟真理時，是沒有相現起的；等到從真出俗，後得智生起時，一切相又現前了。不過**相雖現起，能理解到它的如幻如化，這如見雲駛月運，而心知是雲的動；「舟行岸移」，知道是船在動**。知道一切法相如幻如化，如雲駛月運，舟行岸移，確是與凡夫、小乘不同的。²¹

B. 五地：雖得無相（空有不二），然不徹底；定中能，出定則不能

但是，證真時法相不現；法相顯現時，又不能悟入空性，**空有還不能不二**。依經上說，要到五地——極難勝地菩薩，**才能把它打成一片**。五地菩薩要證悟到這種境界，確是極難通達的。

法相是有相，真理——空性是無相。所以證悟空性，相不現前，相現前了，又不能悟入空性。**一是有相，一是無相，怎麼能契合不二呢？**

登上五地的菩薩，才證悟到這極難的一關，**相與空性，平等不二。一切法畢竟空，在一切法的空性中，一切法現前。如幻如化的相與無相諸法真性打成一片，所謂「二諦並觀，二智合一。」**五地菩薩雖通達了這極難的一關，但**還是不徹底的**，

²⁰ 印順導師《中觀今論》，p.209：

一、「實有真空」二諦：**這不是說執世俗實有，可以悟勝義真空。這是說**，聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。

等到從空出有，**起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前**，是世俗諦。雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的**世俗心境中，是有自性相現前的**，與一般凡情所現的，相差不遠，但**不執著實有**而已。

²¹ 印順導師《中觀今論》，p.209 ~ p.210：

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，⁽¹⁾ 悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。⁽²⁾ 從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，**知為無自性的假名，如幻如化**。但此為**勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂**，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。

此與前實有真空的二諦不同，此由**後得方便智而通達**的，是**如幻如化的假名**。此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

還祇是暫時的。等到了定，相與空性又分開了。再要統一起來，又得再下功夫。

22

22 (1) 印順導師《成佛之道》，p.395 ~ p.396：

難勝靜慮勝，善達諸諦理。

第五地名「難勝」地。約修十波羅蜜多說，「靜慮」波羅蜜多偏「勝」圓滿了。約修共三乘聖法說，能「善」巧通「達諸諦理」——四諦、二諦等。為什麼叫難勝呢？這是經過最極艱難才能夠到達的。到達什麼呢？

^[一]從前，初地現證法空性時，盡滅一切戲論相，所以說：『般若波羅蜜，能滅諸邪見煩惱戲論，將至畢竟空中』。等到**從證真定而起時，有相又來了**。或是無分別後得智，或是善分別慧，所以說：『方便將出畢竟空』；淨佛世界成就眾生。那時，**雖說能了知諸行如幻，其實是依勝解力，而不是如實現見的**。因為在所知境上，**似有實性——戲論相，還是一樣的現前**，不過經過般若的現證空性，**依性空慧的餘力**，能了解是無性如幻而已。這可以舉例說：如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。但根識的感官經驗上，還是月亮在動，不過經意識的判定，知道是雲動而已。五地以前的菩薩心境，也是那樣，見性空時，離一切相，不見一切法。等到了達法相時，又離去空性的證知了。一直是這樣的空有不並，互相出沒。

^[二]由於性空慧的不斷修證，般若力更強，這才能在現見一切有法時，離去那戲論的實有相，真的能雙照極無自性的幻有，與幻有的無自性空。這才真是**真俗無礙，空有不二**。這是經無限的修習而到達的，所以叫難勝。

^[1]以前初地的現證空性，是**凡聖關**；^[2]現在又通過第二關，可說是**大小關**。因為現證空有不二，才不會於生死起厭離想，於涅槃起欣樂想；真的能不住生死，不住涅槃，超出了小乘聖者的心境。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.397 ~ p.398：

第六現前地，慧勝住滅定，佛法皆現見，緣起真實性。常寂常悲念，勝出於二乘。

進修到「第六現前地」，約十波羅蜜多的修習說，是**般若——「慧」波羅蜜多偏「勝」、圓滿**。到這，菩薩「住」於「滅」盡「定」中。

滅盡定是最勝的定，有漏的心識，都因定力而不起。如二乘聖者入滅盡定，就以為證於實際，生起入涅槃的意想。《楞伽經》說**小乘的醉三昧酒，也就是入滅盡定**。所以《般若經》中，佛勸菩薩們，如悲願力不充，不要入滅盡定，免墮小乘。

但到了六地菩薩，在般若慧，大悲願的資持下，能**入滅盡定，而且於定中現證法性**。那時，「佛法皆現」前，了了明「見」，所以叫現前地。在這甚深的空慧中，「緣起真實性」，也就是**幻有即空，空即幻有的不二平等**，也能深徹照見。

第五地雖能達到真俗並觀，但這是**極難得的**。到第六地，**只要「多修無相作意」，就能現證空有無礙的緣起中道**。所以六地菩薩，能「常寂」，又能常「常悲念」眾生。常寂是般若的現證，所以這是**大悲、般若不二**，為大乘的不共勝法，而「勝」過了，超「出」了「二乘」的智證。

六地多修緣起觀。緣起與空相應，所以也到了佛法皆現前——中道的證境。小乘有部說：緣起有四種，有名為一念緣起的，以為十二緣起，不一定約三世說，就是一念心中，也可以安立的。

《華嚴經》的〈十地品〉，在說第六地時，廣明緣起，也就說到這一心緣起說，如說：『三界虛妄，但是一心作。十二緣分，是皆依心……』。解說與有部的大致相同。這一法義，在適應唯心論的根機與學風，展開了大乘的唯心論，起著非常的影響，佛法真是不可思議！

(3) 印順導師《印度佛教思想史》，p.191：

有部論師對緣起的解釋，各有所重，所以「緣起有四種，一、剎那，二、連縛，三、分位，四、遠續」(15.024)。

一、剎那緣起：與迦旃延尼子同時的寂授——設摩達多所說。一剎那中，有無明、行……老死等十二支。**一剎那中，與一念中相近**。『華嚴經』〈十地品〉說：「三界虛妄，但是

C. 七地：無相有功用

這樣，到了登上七地，無相相應，一直與空性相應，能在一切法相上，通達一切法空。但**雖說無相，還有功用，還得用力注意**，如不加功用，還不能現證二諦無礙的中道。²³

D. 八地：自利時能無相無功用，利他時不能

到了八地，這才能「無相無功用」，自然而然的**不失中道**了。雖這麼說，這還只能自利時如此，利他時還不成「無相無功用」。²⁴

一心作；十二緣分，是皆依心」；「知十二因緣，在於一心中」(15.025)。一心緣起，可說受到**剎那**緣起的影響。

²³ 印順導師《成佛之道》，p.398 ~ p.400：

遠行於滅定，念念能起人；方便度熾然，二僧祇劫滿。

到了第七「遠行」地，那更深妙了。能「於滅」盡「定」中，「念念能起」定，也念念能「入」定。一般的人定出定，就是到了超作意位，也得有方便。而現在竟然念念能出能入。這**不但是**要入就入，要出就出，**而且是入定就是出定，出定就是入定**。這如《維摩經》說：『不起滅定而現諸威儀』。由於定的深妙，依定的般若，也到了『無相有功用行』的境地。

上面說過，⁽¹⁾初地以來，智證空性是無相的，但出了深觀，就是後得智，也還是有相現前（不要誤解，以為有相就是執著）。⁽²⁾五地能**難得**的達到空有不二的**無相行**，⁽³⁾六地進步到**只要**多修無相作意，**就能**無相現行，但總還是**間斷的時間多**。⁽⁴⁾到了七地，就能**無間斷**的，無相現行了。

約十波羅蜜多說，第六般若波羅蜜多，重在實智。以後還有方便，願，力，智——四波羅蜜多，都是般若的方便妙用。所以，如說六波羅蜜多，那後四波羅蜜多，就攝在般若中了。依十度說，第七地中的「方便度」最為殊勝，如火的越來越「熾然」一樣。約修行的時間說，到**第七地終了，就是第「二僧祇劫滿」**。

三大阿僧祇劫的分別，也是有特殊意義的。⁽¹⁾從發心成就，修到臨入現證空性，為第一阿僧祇大劫，以後是聖者，進入第二阿僧祇大劫了。⁽²⁾七地滿，到了純清淨無相行的邊緣，所以是第二阿僧祇大劫滿，以後進入第三阿僧祇大劫了。因此經上說：七地如二國中間的甌脫地帶，以前是**有相行**，**有相與無相的間雜行**，**無相而有功用行**，以後純是**無相無功用**了。第七地到了這一邊緣，所以叫遠行。

²⁴ 印順導師《成佛之道》，p.400 ~ p.401：

進入不動地，無相無功用，盡斷三界惑，大願極清淨。以如幻三昧，三有普現身。

從第七地，「進入」第八地，名「不動地」。怎麼叫不動呢？第七地的無相行，還是有功用的，八地是「無相」而又「無功用」的。到了這，智慧，功德，都**任運地增進**，煩惱也不再起現行。不為煩惱所動，也不為功用所動，所以叫不動。如人在**夢中渡河，用盡一切伎倆，艱苦地用力過去，忽然醒來，就一切功用都息了**。

三界修所斷的煩惱，過去沒有斷盡，但不致引生危險。因為菩薩並不急急的要斷煩惱，只要能控制就得了。有時，還可利用煩惱，作自利利他的方便。但進入第八地，煩惱障已**不斷而自然斷盡**；所以在菩薩階位中，八地得無生法忍，才「盡斷三界惑」，如阿羅漢一樣。

八地菩薩的無相行，證無分別法性，得無生法忍，都可說與阿羅漢的證入涅槃一致。而斷盡三界煩惱，也與阿羅漢一樣。所以《十地經》說：菩薩進入第八地，要入涅槃。以佛的加持力，菩薩的本願力，當然不會像小乘那樣入涅槃的。

E. 佛地：自利利他皆無相無功用

要達到自利利他的無相無功用境界，唯有究竟圓滿的佛果。

(2) 別詳五地以上的「即空即有」：妙有真空

以上是凡夫與大小乘聖者，對法相認識的不同境界。修證到**即空即有**的境界，不但與凡夫、二乘所認識的法相不同，而且也與初地——四地菩薩的所知法相不同。

A. 中國佛學界：發揮妙有的法相

中國佛學界，喜歡說中道，說「妙有」。「妙有」的根據何在？這約**二諦並觀**以上的聖境而說的。「妙有」這名詞，完全中國化，印度並沒有這個好名詞。

大乘「中道」的證悟，是**能無相，又能了知一切法的**。⁽¹⁾在解說上，儘可把它分開來，無相是怎麼回事？法相是怎麼樣？⁽²⁾但在實際的體驗中，**融合為一**，不是易事。二諦並觀的證境，不是言說思惟所及的。

中國佛學界，在講到理事無礙時，特別發揮這一點。我想，不是中國的祖師們，都達到了這一階段，勝過了印度的聖者。大概他們**以經為重**，就以經中所說**八地菩薩**，或佛果的境界為中心而**安立言教**，發揮妙有的法相，成立思想系統。²⁵

B. 釋尊及印度的小乘、中觀、唯識：都從現實身心，從緣起論出發

但這麼一來，與源於印度的小乘、中觀、唯識的思想，就多少不同了。

佛為眾生開示法相，不是以佛的究竟境界來說的，若以佛的境界來向眾生施教的話，眾生怎麼能懂呢？**佛就在我們身心上的眼、耳、鼻、舌、身、意，五蘊、十**

從此進入真正不共二乘的菩薩道。五地菩薩極艱難而能進入的大乘深境（無相行），到這**才完全到達**。約十度說，八地的「大願」，最「極清淨」，所以能於**無相無功用行**中，起「**如幻三昧**」，於「三有」中，「普現」一切「身」，普說一切法。

如普門大士觀世音菩薩那樣，應以何身得度者，即現何身而為說法；這都是八地以上的深行菩薩境界。無相行中，不但能知有如幻，而且是顯現如幻（無戲論相），與空性平等不二；八地菩薩**純無相行**，所以說八地菩薩起**如幻三昧**了。

²⁵ (1) 印順導師《中觀今論》，p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。

中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。這是**即空的緣起幻有**，稱為**妙有**，也不像**不空論者把緣起否定了**，而又標揭**一真實不空的妙有**。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》，p.205：

中觀者以為：因緣生法是有，但這是如幻如化的有，是有錯亂性的，是似有而現為「實有」的。…〔中略〕…這樣的有，不能說不是空的。但說空，並非說什麼都沒有，而只是沒有「自性」，是不礙有相顯現的。這樣，就成立了「**即有即空**」的理論（**為中國玄學化的佛教所應用**）。

二處、十八界……等開示眾生，這樣，眾生才容易理解而接受佛的教化。

古代的法相——自相、共相、因緣相……都以緣起的身心為出發點（屬緣起論）。在現實身心上，指出一切法是因緣所生，一切法無常、無我，由這基本思想而再深展到一切法空，一切法不生不滅，道出宇宙人生的真理。

佛法是由淺而深的，釋尊開示眾生是如此，小乘各派如此；中觀、唯識也如此。雖然唯識說阿賴耶識，似乎不太好懂，其實阿賴耶識是一種微細的心理作用；也還是生滅無常的，由種種條件（因緣）而存在，所以這應該還是容易懂的。²⁶

七、結論：以「緣起論（現實）」出發，由淺入深，才是「人人可信，人人能學」的佛法

中國過去的祖師們，以佛菩薩自證境——空有無礙的「妙有」為本來說法，形而上的氣味太濃，不是一般人所能領受。²⁷

²⁶ (1) 印順導師《中觀今論》，p.209 ~ p.211：

所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。

一、「實有真空」二諦：…〔中略〕…

二、「幻有真空」二諦：…〔中略〕…

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：…〔中略〕…

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；第一是鈍根的聲聞乘者所許的。這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談的不切實際相同。

(2) 印順導師《般若經講記》，p.4：

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。但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誕妄取相，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。

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

²⁷ (1) 印順導師《中國禪宗史》，p.118 ~ p.119：

般若是觀慧的實踐，是直從自身的現實出發，離執而悟入空性的，成菩薩行以趣入佛道的。空，從「因緣所生法」，極無自性去解入。緣有（幻有）即性空，也可說即事而真，但沒有說以性空為本源，從性空而生萬有的。

這與「何晏王弼等，祖述老莊立論，以為天地萬物皆以無為本」（晉書王衍傳）；從無而生成萬化，從萬化本源的「道」（無）去闡明一切——形而上的玄學，是並不相同的。

傳為僧肇所作『涅槃無名論』，不從修證契入的立場，說明涅槃的有餘與無餘，而從涅槃自身去說明有餘與無餘，多少有了形而上學的傾向。

在南朝佛教的發展中，玄學或多或少的影響佛教，特別是在家佛學者。三論宗還大致保持了「佛法以因緣為大宗」的立場；天臺宗的「性具說」，多一層從上而下的玄學色彩。

(2) 印順導師《平凡的一生（重訂本）》，p.24：

深受老莊影響的中國空宗——三論宗，我從此對它不再重視。

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.4：

在理論上，也許是很高深的，但對一般由淺而深的理解能力來說，是比較困難的。

以上祇是將凡夫認識的法相；及大小乘聖者認識的法相；乃至八地以上、佛果證得的諸法實相，作一個簡單的介紹。**這些，也許就是佛教各宗各派思想所以分歧的源由。**

我以為研究佛法——法相，還是由淺入深，以緣起論為出發，從現實出發，容易理解；依此修行，也循序而進。這才是人人可信，人人能學的佛法。

否則說得過於高深，那就祇適合少數有形而上的玄學興趣的人。一般人是難以理解的，不合佛法普化眾生的原則。²⁸（謝慧輪記）

佛法說涅槃，說空寂，**不是**以此為宇宙本體，以滿足玄學者的求知欲，**是深入緣起本性而自證的**。釋迦對須深說：「不問汝知不知，要先得法住智，後得涅槃智」。不依緣起因果的法住智，是不能悟入空寂的。所以，「不依世俗諦，不得第一義」。

佛法的根本體系，即依**緣起因果**以明**現象**，也依之以開顯**實相**；依之成立世間的**增進行**，也依之以成立出世的**正覺行**。

²⁸ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.a1 ~ p.a2：

現在來看這部《印度之佛教》——二十五年前舊作，當然是不會滿意的！然一些根本的信念與看法，到現在還沒有什麼改變。

這些根本的信念與看法，對於我的作品，應該是最重要的！假如這是大體正確的，那敘述與論斷，即使錯誤百出，仍不掩失其光采。否則，正確的敘述，也不外乎展轉傳抄而已。我的根本信念與看法，主要的有：…〔中略〕…

II 佛法源於佛陀的正覺。佛的應機說法，隨宜立制，並不等於佛的正覺。但**適合於人類的所知所能，能依此而導入於正覺。**

佛法是一切人**依怙的宗教**。並非專為少數人說，不只是適合於少數人的。所以**佛法極其高深，而必基於平常**。本於**人人能知能行的常道（理解與實行）**，依此向上而通於聖境。