

辦法相與唯識

(印順導師《華雨集第四冊》p.237 ~ p.243)

釋貫藏 敬編 2012.6

目次¹

一、引言：法相與唯識是否分宗.....	2
二、述二家義.....	2
(一) 分宗者：歐陽居士.....	2
(二) 不分宗者：太虛大師.....	2
三、導師對二家的評論：都有道理.....	2
(一) 從「思想須要貫通」及「說明和研究的方便」看.....	2
(二) 從「學派思想的發展」看.....	3
1. 法相的分類，從「蘊處界」到「色、心、心所、不相应行、無為」.....	3
2. 分宗有其意義：蘊處界攝法，帶明共三乘；五位（心心所為先）的唯識說，發揮大乘不共.....	5
3. 不分宗也有意義：起初西北印系的法相學，到後來走上唯識.....	5
四、導師從全體佛法的立場：唯識必是法相，法相不必宗唯識.....	5
(一) 探究一切法以何為體性，法相學才大分為二：唯識與非唯識.....	5
(二) 以心識為體而說明諸法的因果染淨，才從法相而歸向唯識.....	5
(三) 法相不歸向唯識者.....	6
1. 小乘有部等的法相學：蘊處界各有自體（稍加推論就引起問題）.....	6
2. 大乘中觀的法相學：心色相待的無性緣起論（否定常識實在論、唯識論）.....	7
(四) 從法相而深入，略有兩大類：「唯識」與「境依心有，不即是心」.....	8
五、結論：從無著等論，二家各有道理；從整體佛法，則唯識必是法相，法相不必宗唯識.....	8

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

——本文²——

一、引言：法相與唯識是否分宗

「法相與唯識」，是研究佛法者所常遇到的問題，對它必須有個認識。現在把我認識到的試述一點。

這問題，民國以前的學佛者，是沒有討論過的，民國以來，最先由歐陽漸居士提出了法相與唯識分宗的意見，即是要把法相與唯識，作分別的研究。

問題提出後，即引起太虛大師的反對：主張法相唯識不可分，法相必歸宗於唯識。一主分，一主合，這是很有意義的討論。

民國以來，在佛教思想上有較大貢獻的，要算歐陽氏的內學院和大師的佛學院，但在研究的主張上便有此不同，這到底是該分嗎？合嗎？

二、述二家義

（一）分宗者：歐陽居士

先說到兩家的同異：主張要分的，因為內學院在研究無著、世親的論典上，發現了它的差別，即是**雖都談一切法，卻有兩種形式**：

⁽¹⁾一是用**五蘊、十二處、十八界——蘊、處、界**來統攝一切法，⁽²⁾一則以**心、心所、色、不相應，無為**來統攝一切法。

因此方法的差異，他們覺得⁽¹⁾『集論』、『五蘊論』等是法相宗，⁽²⁾『百法論』和『攝大乘論』等是唯識為宗，應將它分開來研究。所以他們說法相明平等義，唯識明特勝義等十種差別，（見『瑜伽師地論序』）以顯其異。

（二）不分宗者：太虛大師

虛大師以為：法相、唯識**都是無著、世親一系，法相紛繁，必歸到識以統攝之**，否則如群龍無首。覺得分宗的思想，不啻**把無著、世親的論典和思想割裂了**。

三、導師對二家的評論：都有道理

（一）從「思想須要貫通」及「說明和研究的方便」看

兩家之說**都有道理**，因為⁽¹⁾無著、世親的思想是**須要貫通的**，割裂了確是不大

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。

好。^[2]但在**說明和研究的方便**來說，如將無著系的論典，作法相與唯識的分別研究，確乎是有他相當的意思。

(二) 從「學派思想的發展」看

我覺得法相與唯識，這兩個名詞，**不一定衝突，也不一定同一**。

1. 法相的分類，從「蘊處界」到「色、心、心所、不相應行、無為」

從學派思想的發展中去看，「法相」，足以表示上座系阿毘曇論的特色。『俱舍論』已經略去，『阿毘曇心論』，『雜心論』等，³都開頭就說：佛說一切諸法有二種相，一自相，二共相。所以**阿毘曇論**，特別是**西北印學者的阿毘曇論**，主旨在抉擇**自相，共相，因相，果相等**。⁴

^{[-][1]}說到一切法，即用**五蘊，十二處，十八界**來類攝，這是**佛陀本教**的說明法，古人造論即以此說明**一切法相**。^[2]依此一切法，進一步的說到染、淨、行、證，這是古代佛法的形式。

³ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.518 ~ p.526：

在『阿毘曇心論』的釋論中，法救的『雜阿毘曇心論』，提貢了重要的貢獻。…〔中略〕…

…〔中略〕…『大毘婆沙論』集成以後，到『雜心論』的時代，譬喻師已從說一切有部中分出，成經部譬喻師，在教理上，有著重要的發展，嚴重的威脅到阿毘達磨論宗。努力復歸於毘婆沙正義的『雜心論』主，也同意無表色是假。這可見說一切有部，阿毘達磨論宗的動搖，已是時代的趨勢了。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.656：

『阿毘達磨論之研究』(120.004)，廣為論列，以說明世親的『俱舍論』，是依『心論』、『雜心論』為基礎，更為嚴密，充實，與整齊的組織。受經部思想的影響，所以出於批判的精神，而論究法義的。究竟這是相當正確的見解。

⁴ (1) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.178：

八蘊四十四納息的『阿毘達磨發智論』，在體裁上，繼承古傳阿毘達磨論的特色：「阿毘達磨**性相所顯**」，與「素怛纒次第所顯」不同(32.004)，所以不重次第。『發智論』是不重次第組織的(32.005)；但說他毫無組織，也是不盡然的。

(2) 印順導師《教制教典與教學》，p.158 ~ p.160：

經師、律師、論師，是從佛的教授教誡中，精研深究，而精確了解佛說的真意。但三者的研求方法，各不相同，如說：「修多羅**次第所顯**，毘奈耶**因緣所顯**，阿毘達磨**性相所顯**」。

對於經——修多羅，最主要了解經的**文義次第**，因為不了解一經的**組織科段**，是不能明了全經的脈絡，不能把握一經的關要。不是斷章取義，望文生義，就是散而無歸。…〔中略〕…

毘奈耶——律的研求，是「**因緣所顯**」，是要從制戒的因緣中去顯發佛意。…〔中略〕…

阿毘達磨——論，不重次第，不重因緣，而著重於「**不違性相**」。如來的隨機說法，是富有適應性，不一定是「盡理之談」。所以要從如來應機的不同散說中，總集而加以研求，探求性相——事理的實義，使成為有理有則——的法義。…〔中略〕…

依上面的解說看來，經師、律師、論師，或「三藏法師」，是何等重要？不是這些專門探求三藏深義的大德，展轉傳授，佛法早就晦昧而被人遺忘，或變成盲修瞎煉的神教了。

當然，大通家——三藏法師是最為理想的，但事實上，自修（修持）雖應該「三學相資」，而三藏的全盤深入探求，談何容易！真能深入一門，或經、或律、或論，也就能續佛慧命，為後學作依止了！

〔二〕後來，佛弟子又創**色、心、心所、不相應行、無為**的五類法，如『品類足論』即有此說。⁵但此五法的**次第**，與『百法明門論』等先說心心所不同。為何如此？色、心、心所等五類，本非講說唯識，這是**分析佛說蘊、界、處等內容**而來。

〔三〕〔1〕**佛陀的蘊、界、處說**，本是以**有情為體**，且從**認識論的立場**而分別的。⁶〔2〕

⁵ 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.156 ~ p.158：

依經分別，古以**五蘊或十二處**攝一切法。眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸——十色處是色蘊；意處是識蘊；法處是受蘊、想蘊、行蘊，及五蘊所不攝的無為法。這是**古典的、經師的**分類法。

上座系阿毘達磨論師的論義，〔一〕如『分別論』十二處分別說：『云何法處？受蘊，想蘊，行蘊，所有色無見無對法處所攝，及無為』(29.001)。成立**法處所攝色（五蘊中屬於色蘊）**，阿毘達磨論師的分類表，**有了新的進步**。但**銅鑠部**不再深究，**止於這一階段**，所以在有為法中，形成色心二元論，說命根有色與心的二類等。

〔二〕**大陸的分別說系**，說一切有系，有了**進一步的建立**，就是「**心不相應法**」，〔1〕如『舍利弗阿毘曇論』卷一（大正二八·五二八下）說：…〔中略〕…

…〔中略〕…但『舍利弗阿毘曇論』，只是**否定的**，稱之為**非心相應**，而不是**肯定的**，稱之為**心不相應**。從非心相應到心不相應，似乎是理念上的死結，再也意會不過來。所以『舍利弗阿毘曇論』，也就**停止在那一階段**。

〔2〕在**說一切有部**中，到『**發智論**』，才明確的見到成立了「**心不相應行**」，如論異熟因時說：「色、心、心所法、心不相應行」(29.003)又如說：「依命根、眾同分，及餘如是類心不相應行」(29.004)。

〔三〕**世友**承受論師們的論究成果，不再為**蘊、界、處**攝法的舊形式所拘束，而提出了以**五事——色、心、心所、心不相應行、無為**來攝一切法。這不能不說是卓越的成就！這難怪「五事品」的單行流通，從後漢到晚唐，一再譯傳到中國來，**受到大乘瑜伽者的厚愛**了。

⁶ (1) 印順導師《成佛之道》，p.144 ~ p.145：

眾生的五蘊，叫五取蘊，因為是從過去的取——煩惱而招感來的。^{〔1〕}從取煩惱而生的，本質上已免不了苦痛。^{〔2〕}而現在有了這五取蘊，由於取煩惱的妄想執著，所以又苦上加苦。佛說有『**四識住**』法門：

我們的「取識」（與煩惱相應的識），是不能沒有境界的，取識的境界，不外乎四事：物質的**色**；情緒的**受**；認識的**想**；造作的**思**。取識在這些物質的或精神的對象上，一直是「處處住」著，看作可取，可得，可住，可著的。…〔中略〕…識是**能住著的**，色受想行是**所住著的**；**總合為五蘊**，就是一切苦痛的總匯。

(2) 印順導師《成佛之道》，p.145：

眾生的**身心自體**，就是苦惱的總聚。除了**五蘊**的開示而外，佛又有**六處說（又十二處）**，**六界說（又十八界）**。所以「此」苦聚，「復由六處」來開示。

六處，是眼處，耳處，鼻處，舌處，身處，意處。六處又叫六根，都是「**生長**」的意義。六處是身心自體的又一分類，說明了由此**六根門**，**攝取境界**，發生了別的識。六處是**認識活動必經的門戶**，通過這六根門，才能發生認識。

(3) 印順導師《成佛之道》，p.146 ~ p.147：

對於苦聚的身心自體，佛「或」著重於物質的分類，而說「**六界和合**」。如說：『四大圍空，有識在中，數名為人』。六界，是六類，是構成眾生自體的六項因素，界是種類或因素的意義。

六界是：地界、水界、火界、風界、空界、識界；也叫六大。^{〔1〕}地、水、火、風四（大）界，是**物質**特性的分類，意義有深有淺。從淺近處說：身體的骨肉等堅硬性，是地界；血汗等潤濕性，是水界；溫熱性，是火界；呼吸運動等輕動性，是風界。這是物質——生理的一切。^{〔2〕}空界，是**空間**。如臟腑中空隙，眼耳鼻口等空隙，以及周身毛孔，都是空界。換言之，物質的身體，是充滿空隙的。^{〔3〕}識界就是**了別**，取著的**六識**。有了這六種因素，就成為眾生。

眾生成就的**身心自體**，經上每說：『**得蘊，得界，得處**』，這是眾生苦聚的一切。

^{〔A〕}現在色、心、心所等，即不以主觀的關係而區分，從客觀的諸法體類而分列為五類。^{〔B〕}然此仍依蘊、界、處來，所以先說到色法。

2. 分宗有其意義：蘊處界攝法，帶明共三乘；五位（心心所為先）的唯識說，發揮大乘不共

無著、世親他們，雖接受東南印的大乘，傾向唯識，而本從西北印的學系出來。

^{〔一〕}^{〔1〕}他們起初造論，大抵沿用蘊、處、界的舊方式，可說舊瓶裝新酒。^{〔2〕}但等到唯識的思想圓熟，才倒轉五法的次第，把心、心所安立在前，建立起以心為主的唯識大乘體系。

^{〔二〕}所以，在無著論中，^{〔1〕}若以蘊、處、界攝法，都帶明共三乘的法相；^{〔2〕}以唯識說，即發揮大乘不共的思想，一是順古，一是創新。由此，把它分開研究，也確是有意思的。

3. 不分宗也有意義：起初西北印系的法相學，到後來走上唯識

虛大師的說法，為什麼也有意思？即是起初西北印系的法相學，到後來走上唯識，所以也不妨說法相宗歸唯識。

四、導師從全體佛法的立場：唯識必是法相，法相不必宗唯識

現在，我從全體佛教的立場，想說明一點，即是：凡唯識必是法相的，法相卻不必是唯識。

（一）探究一切法以何為體性，法相學才大分為二：唯識與非唯識

這是什麼意思呢？如來說法，說一切法是因緣所生的，從因緣所生的諸法，開示諸行無常，諸法無我，涅槃寂靜的理性。此一切法，如推論觀察它以何為體性，這才有的從法相而歸向唯識了。

（二）以心識為體而說明諸法的因果染淨，才從法相而歸向唯識

唯識有其深刻的哲學意義，是在心識為體的立場，以說明諸法的因果染淨的。如所見所聞的是否即對象的本質？如色法的質礙性，是否有其實體？不是的，唯識學者從^{〔1〕}認識論的考察，^{〔2〕}加上禪心的體驗，以為並無色法（物質）的實性，一切一切都是依心為體性，依心而存在，這樣才成立唯識學。

唯識的派別也很多，如依無著、世親等論典的思想說，以為一切法都是「以虛妄分別為自性」的。所以，佛說的因緣所生法即是依他起性；此依他起性，唯識學者，即以心、心所法為體。如辨中邊論說：「虛妄分別有」，世親釋說：虛妄分別為三界心心所法。

他^{〔1〕}並非不說一切法相，而以為一切法都依心識為體的，^{〔2〕}即真如無為，也就是識的實性。這樣，法相是歸於唯識了。⁷

⁷ ※關於「唯識的一切法，是否皆以心識為自性」：

（1）印順導師《唯識學探源》，p.28：

(三) 法相不歸向唯識者

1. 小乘有部等的法相學：蘊處界各有自體（稍加推論就引起問題）

然而，佛法的思想系中，並不一律如此，還有一條路，（大小乘皆有）如**有部、經部等**說：**蘊、處、界各有自體**，即所見的色、所聞的聲、以及能知的心識，各有其自體。這樣的法相，即不歸唯識。

⁽¹⁾唯識的定義，「**即是識**」，「**不離識**」，論師們有不同的解釋。⁽²⁾究竟唯有什麼識？有的說是八識，有的說是阿賴耶，有的說唯是真心。

這些，都是唯識思想的一個側向，是唯識學的一流。偏執一個定義，這是一論一派的唯識學者。

(2) 印順導師《唯識學探源》，p.199：

唯識，有**認識論**上的唯識，有**本體論**上的唯識。⁽⁻⁾**所認識的一切**，即是識的影象，這是認識論上的唯識。至於宇宙人生的**本體**，是否唯識，卻還有問題。有人雖主張**認識中的一切**，只是主觀心識的影象，但對**認識背後的東西**，卻以為是不可知，或者以為是有心有物的。

^(二)⁽¹⁾假使說**心是萬有的本體**，一切從此出，又歸結到這裡，那就是本體論上的唯識了。

⁽²⁾這本體論的唯識，在認識上，卻不妨成立**客觀的世界**。佛教的唯識，當然是出發於認識論，又達到本體論的。到了本體的唯識論，又覺得所認識的有它**相對的客觀性**，這才又轉到認識論上**不離識**的唯識了。

(3) 印順導師《無諍之辯》，p.113 ~ p.114：

詳虛妄唯識者，出自瑜伽，本重於止觀內證；迨從禪入教，乃漸成名相之學。⁽¹⁾其初也，淨化真常而不能盡，吾稱之為外無常而內真常。⁽²⁾至護法師資，真常之色彩稍淺，而**色即是識**之唯識，亦轉而為**色不離識**。⁽³⁾其流入真常之顯而易見者，隨理行派依心光明性說一乘，因傳《寶性論》為彌勒造，世親釋。中國則留支、真諦；而唯識學者以真常大我之《涅槃經》為歸宿，豈無其人！

(4) 印順導師《印度之佛教》，p.301 ~ p.302：

「**攝論**」以「唯識、二、種種」三相成立唯識，本為**一貫之三相**。⁽⁻⁾⁽¹⁾似義顯現者非有，唯虛妄分別為性，此之謂「唯識」。⁽²⁾雖一切唯識，以無始熏習力，有**分別之見**，**所分別之相**現，則是「唯二」。⁽³⁾分別心分別彼所分別，有種種之行相，則曰「種種」。^(二)⁽¹⁾「唯識」為**依他起性**；⁽²⁾「種種」為**遍計執性**。⁽³⁾分別、所分別「二」者，^(A)從其種生而以識為自性邊，是**依他**；^(B)所分別於分別心中現，若有別體之能取、所取邊，是**遍計執性**。此三相**一貫無諍，識有境無之義**耳！

「**中邊論**」…〔中略〕…「**莊嚴論**」…〔中略〕…「**密嚴經**」…〔中略〕…此固一貫之談，豈可隨文而偏執一分、二分哉！

玄奘東來，乃有所謂「**安、難、陳、護，一、二、三、四**」之別。

所謂一分、二分，實即**相分實有與相分假有**之諍也。⁽¹⁾唯識無義，以分別遍計所分別，熏遍計所執習氣，以能所交涉而熏成，生時即自然而現二分。**相即是識**之一分，「**即是識**」名唯識也。⁽²⁾自唯識反流於「**瑜伽**」，依他之分別心，與離言之十八界性相接，則覺見、**相相涉**而成種，熏成各別種子。分別與所分別，各**從自種子生**，即**境有自相，非識而不離識**，「**不離識**」名唯識也。

安慧等用**見、相同種**之「**即識**」；難陀、親勝等，則用**見、相別種**（不談獨影境）之「**不離識**」。相有自相而不離識，即相分實有，此**後世之所謂二分**，非唯識「**唯二**」之舊也。

陳那師資，自見、相別種而稍加融會，然其三分、四分，則實有取於大眾系之「**心自知心**」，與**唯識舊義異**。然自證分證知見分，不變影像而直覺，護法之再事推行，殊覺瑣屑無當！幸有循環論法在，否則將知無窮矣！

餘義繁多，今不復一一。總言之，唯識有種種學派，護法唯識其一支耳！

然此等思想，大有漏罅⁸，因為色、聲等是常識的，佛陀不過從常識的，認識論的立場，說明此等法相，所以富有常識哲學的色彩。**在此等現實的法相上，指歸法性，（三法印與一實相印）才是佛陀的目標。**

所以有部等法相學，如**稍加推論就引起問題**了。^[1]如熱手觸物，初以為冷，而冷手觸之，則覺得暖和。這冷與暖，果真是該物的實性嗎？決不如此，這實由於**根識的關係而決定**。^[2]又如薩婆多部說，青黃赤白等是色法的究極實體，這也難說，因為**光線和目力等的條件，會促成所見色的變化**，這不過是明顯的例子。

所以，吾人以為如何如何，並不見得對象就是如此。**所知的一切，是與心識有關係的。由此發揮到極端，於是歸向到唯識論**。無著、世親論師們，就特別宣說此法相的歸宗唯識。

2. 大乘中觀的法相學：心色相待的無性緣起論（否定常識實在論、唯識論）

不過，^[-]常識中的色、聲諸法，如以為是對對象的質，這種常識的實在論，固然不能盡見佛意，^[+]但法相必歸唯識，也不能使我們同情。因為^[1]吾人**認識之有心識關係**是對的，由**心識的因緣而安立**，是可以說的，⁹^[2]然說色法**唯是自心所變**，即大有問題。

心識真的能**不假境相為緣**而自由的**變現一切**嗎？「自心還見自心」，以自心為本質的唯識論，實是**忽略識由境生的特性，抹煞緣起幻境的相對客觀性，而強調心識的絕對性，優越性**。

所以除小乘而外，大乘中，法相也不必宗歸唯識。**心色相待的無性緣起論——中觀學者**，即如此說。¹⁰

⁸ 罅丁 | Y ` : 4.缺漏。《漢語大詞典（八）》p.1078)

⁹ 印順導師《學佛三要》，p.49：

一切法依他因緣而存在，在這種種因緣——他中，有特別重要的，不能缺少的條件，這就是心。換句話說，一切法不離心的關係，缺了心識的因素，是不能**存在得如此**的。

說到心為因緣，意義並不單純，然在依心（他）而起中，有一最重要的，就是一切**依識而安立**。這是說，一切法的存在，**存在得如此**，是經過我們的心識作用；如我們的心識**不如此**，那大家認為如此的東西，也就並不如此了。

¹⁰ 印順導師《中觀今論》，p.159 ~ p.161：

龍樹不但以心識故知有，也以根——生理機構——故知有。即使說依心故知有，也只是三空中的觀空，非自性空正宗。應該知道：「依心識故有，是則非有」，這是正確的，但不是唯識的。

因為中觀者顯示**諸法的存在**，是「**因果系**」的：依因果緣起以說明它是有，也依因果緣起說明它的自性空。能知所知的「**能所系**」，也是緣起（所緣緣）的內容之一，但在中觀者論及**諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內**。《中論》等現在，不難考見。所以，**即沒有能所關係，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。

故有一重要意義，即凡是有的，必是可知；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。…〔中略〕…一切是緣起相依的存在，即一切為因果的幻網；能知所知的關係，即為因果系中的一環。因果系不限於心境——物的系絡，所以諸法在沒有構成認識的能所系時，在因果系中**雖還不知是如何存在的，但不能說是沒有的**。

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

（四）從法相而深入，略有兩大類：「唯識」與「境依心有，不即是心」

這樣，從法相而深入，略有兩大類：一、唯識說，二、境依心有不即是心說。^{〔1〕}不但中觀者從一一法相看出它的體性本空，^{〔2〕}而同時，即空而有的心色，是相依相成的緣起說。

如中國天台學者中，山外派主張以理心為本而建立諸法，山家派主張一色一香無非中道，法法具足三千諸法，也還是這個唯心說與心色平等說的差別。¹¹

五、結論：從無著等論，二家各有道理；從整體佛法，則唯識必是法相，法相不必宗唯識

所以^{〔一〕}單從**無著、世親的論典**來談法相與唯識，^{〔1〕}歐陽氏的分宗，能看出它的差別；^{〔2〕}虛大師的法相必宗唯識，能看出它的一致，都有相對的正確性。^{〔二〕}但若從**整個佛法**來說，那應該是：^{〔1〕}唯識必是法相的，^{〔2〕}法相不必宗唯識。（尚記）

能所系的存在，**不像**實在論者那樣以為僅是顯了因果系的如何存在，**而是**由於能所關涉而現為如此的存在。

所以，中觀者世俗諦安立——施設諸法為有，不即是客觀實在性的如此而有，這與心識、根身有莫大關係，尤其不能離意識的名言而存在。若離開心識名言，即**不能知它是如此如此而有的**。但依於心識，**不即是**主觀的心識，所以與唯識者所見不同。所認識的是**因果能所**相依相涉的幻相，離開**能所系**即不會如此的，離開**因果系**也不會如此的，極無自性而為緣起——**因果能所**交織的存在。

依於**能所（含攝著因果系）**系的「境相」，此相不即是緣起法性。就是**因果系的「事相」**，也不即是緣起法性。這**都不過緣起幻相**，所以經上說：「諸法實相（性）無所有，如是無所有，如有，愚人不知，名為無明」。妄執為法性即如此如此有，不過自性妄執而已。

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。

¹¹ 印順導師《佛法是救世之光》，p.121：

天臺宗，源本般若中觀之禪。北齊慧文禪師，讀《智論》「一切智實一時得」，及《中論》緣生法即空即假即中偈，悟入一心三觀，圓融三諦，為一家心髓。再傳隋天台智者大師，從禪出教，宗《法華》、《涅槃》，以通論一代時教。^{〔1〕}所明圓頓止觀：百界千如，三千諸法，即空即假即中，具足於介爾妄心，名為一念三千。^{〔2〕}然學本般若之心色平等，故實「一色一香，無非中道」也。