

自性；自性執

【《般若經講記》補充講義：自性執 4-1】

釋貫藏 敬編 2012/1/12

目次¹

壹、《中論》自性的定義.....	1
一、自性的定義：自有、常有、獨有.....	1
二、月稱《顯句論》，離卻時空談存在，真是所破太狹.....	2
貳、自性：以實在性為本而含攝得不變性與自成性.....	2
參、一切自性執，從「一度——從現象直入內在的直感實在性」來.....	3
肆、導師對《廣論》評藏傳中觀「不及派」的看法.....	6
一、《廣論》評「不及派」的理由.....	6
二、導師的評論.....	6
(一) 俱生自性見：直感的實有感，含攝得不變性、獨存性；三者實是 不相離的.....	6
(二) 自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的.....	7
(三) 不及，自續派可以充數：略近不空假名宗.....	7
附錄：中觀的「緣起論法」與唯識的「因明論法」.....	7

——本文²——

壹、《中論》自性的定義

印順導師《中觀論頌講記》p.247 ~ p.249：

戊三 觀有無 己一 別觀 庚一 非有 辛一 觀自性

眾緣中有性	是事則不然	性從眾緣出	即名為作法
性若是作者	云何有此義	性名為無作	不待異法成

一、自性的定義：自有、常有、獨有

說有性，不出自性、他性、或非自他性的三者。說無性，外人或以為一切都沒有，或以為壞有成無。眾生妄見，不出此四句。

現在先觀自性有不成。本頌以眾緣生的事實，破他有自性。所以這裡所破的主要對象，是佛法中的有所得學者。有所得的大小乘學者，以為十二緣起的『此有故

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

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(如：^[1])」，為編者所加。

4、梵巴字未引出。

彼有』，『此無故彼無』，是自相有的緣起法，是實有實無的。所以破斥道：既承認諸法是因緣和合生，那就不能說他有自性；因緣有與自性有的定義，根本是不相吻合的。『自性』，依有部的解說，與自體、自相、我，同一意義。承認自體如此成就的，確實如此的（成、實）自性，就不能說從眾緣生。凡從眾緣生的，即證明他離卻因緣不存在，他不能自體成就，當然沒有自性。所以說：「眾緣中有性，是事則不然」。

假定不知自性有與因緣有的不能並存，主張自「性」有或自相有的法，是「從眾緣出」的。承認緣起，就不能說他是自性有，而應「名」之「為」所「作法」；這不過眾緣和合所成的所作法而已。一面承認有自性，一面又承認眾緣所作成，這是多麼的矛盾！所以說：「性若是」所「作者，云何有此義」？

凡是自「性」有的自成者，必是「無」有新「作」義的常在者；非新造作而自性成就的，決是「不待異法」而「成」的獨存者，這是一定的道理。承認緣起而固執自相有，這在性空者看來，是絕對錯誤的。所以論主在《六十如理論》中說：『若有許諸法，緣起而實有，彼亦云何能，不生常等過』！

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

二、月稱《顯句論》，離卻時空談存在，真是所破太狹

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為了義，專重『自有』一義；離卻時【無常】空【無我】談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

貳、自性：以實在性為本而含攝得不變性與自成一性

印順導師《中觀今論》p.68 ~ p.70：

《中論·觀有無品》說：「眾緣中有性，是事則不然，性從眾緣出，即名為作法。性若是作者，云何有此義？性名為無作，不待異法成」。這是《中觀論》對於「自性」的具體說明。

佛法說緣起，除了極端者而外，誰都承認，但總覺得是諸法自性有，由眾緣的和合關係而發現。若依中觀的看法，自性與緣起，是不容並存的。有自性即不是緣起的，緣起的就不能說是自性有的。

因為，若法要由眾緣和合而現起，即依眾緣而存在與生起；承認由眾緣現起，即等於承認是作法。「作」，就是「所作性故」的作，有新新非故的意義。若主張有自性的，即不能是所作。因為自性有即自有的，自成的，自己規定著自己的，這

如何可說是作法？緣起是所作的，待它的；自性是非作的，不待它的。二者是徹底相反的，說自性有而又說緣起，可說根本不通。

⁽¹⁾佛說無常，即顯示緣起是作法，否定了自性的非作性；⁽²⁾凡是緣起即是和合的，如補特伽羅是依待五蘊等而假立的，所以佛說諸法無我，即否定了自性的不待它性。⁽³⁾無常無我的緣起論，即說明了諸法的無自性。

⁽¹⁾但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。

⁽²⁾眾生生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。

⁽³⁾雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。

總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。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。

參、一切自性執，從「一度——從現象直入內在的直感實在性」來

印順導師《中觀今論》p.113~p.117：

第七章 有·時·空·動

第一節 有——物·體·法

在中道的方法論章裏，曾經談到：中觀者與一般人，對於「有」的看法，有一根本的不同。

一般人以為有，就是自性有，或自體有，這由眾生的無始自性妄執而來。中觀者以為有，決不是自性有；同時，無自性也不是都無，無自性是不礙其為有的。此理，月稱論師也曾如此說：即辨明「有與有性，無與無性」的差別。存在的事理，

可以說為有，然與有自性不同；無性，是可以有的，與一切法都無的無不同。有與有性，無與無性，初學中觀者應該辨別。其實，教典中不一定這樣劃分的。

依中觀者說：有是無自性的有，自性即究極自性不可得。而一般人則以為有是必有自性的，自性即是實有可得的。中觀者說無，是異滅的無；³無性即自性無。而一般人以為無性即是無，以為即是甚麼都沒有。外人與中觀者，名字同而意解不同；月稱不過為不了解中觀者，方便的分別有與有性，無與無性的界說而已。

今此所講的有，即一般人所說的「東西」、物；什譯的龍樹論，每譯之為法。此「有」，不論是事是理，一般人即以為是實有。中國稱之為物，物即代表一切存在或存在的。《易經》說：「方以類聚，物以群分」。就是說：在和合的群聚當中分別，其別別的個體——自相，彼此各別的，即稱之為物，此就是一般所了解的東西。《中庸》說：「不誠無物」。又說：「誠者自成也」。誠即自有自成的自性，誠而後有物。誠是自有的物自體，如不誠，即沒有自有自成的實體，物即不成其為物。這種思想，即是中觀者所要徹底否定的自性論。

總之，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。不說現代文明人，即使未開化的野蠻人，或是智識未開的幼孩，他們凡是感覺認識的，不曉得甚麼是假有（非中觀者的假有，也不會是正確的），凡所覺觸到的，都以為是真實存在的。小孩不知鏡裏影現的人是假有，於是望之發笑而以手去抓。野蠻人不知夢是虛妄不實，故以夢境為千真萬確的。

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！

人類，由於知識的增進，從幼年到成人，從野蠻到文明，在日常的經驗當中，漸

³ 印順導師《中觀今論》p.86~p.87：

〈觀有無品〉說：「有若不成者，無云何可成？因有有法故，有壞名為無」。這是說：依有法的變化趨於滅，滅即是無。離了有法的變異即沒有滅，離了滅即沒有無。若滅是存在的滅，不是存在的緣散而滅，那就是連無也無從說起。所以〈觀六情品〉說：「若使無有有，云何當有無」！

這樣，有與生，滅與無，是有著同一的內容。生起就是有，滅去即是無。一般人對於有與無，每落於靜止的觀察，所以都想像有與無約體性說，以生滅為約作用說。其實，體用如何可以割裂？佛法針對這點，以生滅為有無，如〈觀三相品〉說。中觀者深研生滅到達剎那生滅，所以發揮生滅即有無，確立動的宇宙觀。

但從念念生滅而觀相續的緣起，那麼有與生，無與滅，也不妨說有相對的前後性。如十二緣起支中說的「取緣有，有緣生」，即有在先而生在後；有即潛在，生即實現。滅了而後歸於無，也好像滅在先而無在後。但這都約緣起假名相續的意義說，否則會與外道說相混。

此生與滅，含攝了哲學上的存在與不存在，發生與消滅等命題。

漸的覺察到認識到的不一定是實在的。如麵餅可以充飢，而畫餅無論如何活像的，不能有此作用；夢見的人物，知道不是實有的情事。這在人們的認識上，就有了假有和實有的概念。如薩婆多部等，說法有實有的和假有的。實有的，即覺得有充實內容，甚而想像為形而上的實在。

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。如青黃等顏色，似乎是千真萬確的，在科學者的探究，知道這是一些光波所假現的。依認識經驗的從淺而深，即漸漸的從實有而到達假有。像從前，總以為物質的根源，是不可析不可入的實體，現在纔漸漸地知道，即使是電子，也還是太陽系式而不是彈子式的。

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，現象不一定都是實有自體；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。

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。⁴

⁴ 印順導師《成佛之道》p.336～p.338：

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趣向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。

^[1]名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——「自明的」，或稱「先天的」。在這種

肆、導師對《廣論》評藏傳中觀「不及派」的看法

印順導師《中觀今論》p.186～p.189：

一、《廣論》評「不及派」的理由

「不及派」：《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」。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。

宗喀巴評此為不及者，⁽¹⁾以為他所說的「不由因緣所生」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)·(3)}「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。

二、導師的評論

(一) 俱生自性見：直感的實有感，含攝得不變性、獨存性；三者實是不相離的

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。

獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。**世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。**如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。

這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。

⁽²⁾現在，勝義諦是究竟真實的體驗；**依世俗事而作徹求究竟「自性」的觀察**，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀集微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的的存在？一體怎能成為差別？**這名為尋求自性，自性是自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。**所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

^[1] 根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，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。

^[2] 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）。

^[3] 所以雖破此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。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。

（二） 自性為非因緣生，宗喀巴以為不及，這顯然是不對的

這裏有需要考慮的，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。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！

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。

佛陀說法，不但有名，也還有義。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！

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？

（三） 不及，自續派可以充數：略近不空假名宗

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，即略近中土的不空假名宗。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。

附錄：中觀的「緣起論法」與唯識的「因明論法」

印順導師《中觀今論》p.44 ~ p.51：

現在說中觀，《中論》即是中道的方法論、論理學，這不但事實如此，在名稱也是如此的。如正理是真理，在印度早成為論理學的專名，而龍樹的《中論》等五部論典，即被稱為「五正理聚」，這可見《中論》等即是以論理方法探究真理之

學。又如《菩提道次論》，即每稱中道觀察為「正理觀察」。

法相唯識家的因明，與龍樹學系的中觀，雖同為論理方法，而因為中觀本源於佛陀的緣起法，因明卻僅是正理學派方法——可說是常人的方法論的修正。所用的方法不同，所以對究竟實相的中道，也不免有所不同。這也是空有二宗的根本不同處，所以要特別的揭示出來。

中國的古三論師，並未使用因明式的方法。到了唐代的新三論宗，即賢首承日照三藏的學系，也採用了因明（不過，也說他是不究竟的），如《十二門論宗致義記》所說。

中觀學在印度，龍樹論是沒有承認正理學系的方法論的。到了清辨，大概是為了爭取唯識學者的同情，完全採用因明的論理法，造《般若燈論》及《掌珍論》等。這是沒有確見中觀的深義所在，難怪為月稱所破。

為了辨別論理方法的不同，從二方面來說明：

一、中國古三論師教導學人，有入門的「初章義」與「中假義」。…〔下略〕…

二、由印度傳入西藏的中觀，也有這一分別。這在月稱論師對於清辨批評佛護的反駁上，可以看出中觀者與一般學者是怎樣不同的。月稱曾提出兩個名字：(一)、自續——或譯自立量；(二)、應成——或譯隨應破。清辨批評佛護：不能專於破他，要以因明的論理方式建立緣起性空的自宗。這如他的《掌珍論》，曾成立二量：「真性有為空，緣生故，如幻。無為無有實，不起，如空華」。

這種自立比量的方法，在月稱看來，是根本沒有理解佛護的意思，沒有理解中觀者與一般人的認識方法如何不同。因為因明的三支比量，有一基本原則，立敵間要有共同的認識，即宗支的有法及能別，必須彼此極成。如立「聲是無常」，那麼「所作性故」的因，和「如瓶」的喻，也要彼此有共同了解，這纔能以彼此共同的成立彼此不同的自宗。

月稱在《明句論》裏，對清辨用因明量成立自宗的批評，指出「有法」與「法」，以及「因」「喻」，中觀者與外小等甚麼都不共，這如何能用自立量呢？這是正確不過的。

即如清辨《掌珍論》的「真性有為空，緣生故，如幻」。唯識家就可以說：空不是真性有為的法，真性有為是非空非不空的。「緣生故」的因，不但不能成立中觀的空，反而成立唯識的不空。「如幻」，唯識家也不承認如幻是空的。這可見月稱批評清辨的自立量，是非常正確的。

對於一般非中觀者而自立比量，根本不可能；僅可以他人所承認而立他比量，即揭破他本身所含的矛盾，所謂「以子之矛，攻子之盾」，所以月稱主張隨應破。

這雖在與清辨辨論是否可以自立比量，其實即說明了中觀者與一般人的認識有根本不同處：即中觀學者所信解或悟入的如幻緣起，與常人執著實有的因果法，或者也名為緣起，根本不同。差別的根源，即在於彼此的認識不同，因而論理的方法也不能一致。