

第八章 中觀之諸法實相

第二節 性、相

（pp.147-162）

釋厚觀（2014. 4.26）

壹、「性」與「相」之同異（p.147）

（壹）性、相互用（p.147）

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。

如《大智度論》卷三一說性有二種：總性、別性；又說相有二種：總相、別相。¹雖說性說相，而內容是同一的。

如《解深密經》說遍計所執相、依他起相、圓成實相；²而餘處則稱為遍計所執性、依他起性、圓成實性。³

故性相不妨互用，如《大智度論》卷三一說：「性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別。」⁴

（貳）性相之別（p.147）

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，性言其體，相言可識。」⁵性指諸法體性，相指諸法樣相。

¹《大智度論》卷 31（大正 25，292b29-293a29）：

一切諸法性有二種：一者、總性，二者、別性。

總性者，無常、苦、空、無我，無生無滅，無來無去，無入無出等。

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。……一切法有二種相：總相、別相。是二相空，故名為相空。

問曰：「何等是總相？何等是別相？」

答曰：「總相者，如無常等。別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。」

²《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉（大正 16，693a11-17）：

爾時世尊告德本菩薩曰：「善哉！德本！汝今乃能請問如來如是深義，汝今為欲利益安樂無量眾生，哀愍世間及諸天人阿素洛等，為令獲得義利安樂故發斯問。汝應諦聽！吾當為汝說諸法相，謂諸法相略有三種。何等為三？一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。」

³（1）《攝大乘論本》卷 2〈4 入所知相分〉（大正 31，143a9-16）：

如是菩薩悟入意言似義相故，悟入遍計所執性；悟入唯識故，悟入依他起性；云何悟入圓成實性？若已滅除意言聞法熏習種類唯識之想，爾時菩薩已遣義想，一切似義無容得生，故似唯識亦不得生；由是因緣，住一切義無分別名，於法界中便得現見相應而住。爾時，菩薩平等平等所緣能緣無分別智已得生起，由此菩薩名已悟入圓成實性。

（2）參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.325-331。

⁴《大智度論》卷 31（大正 25，293a29-b3）：

問曰：「先已說性，今說相，性、相有何等異？」

答曰：「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。」

⁵《大智度論》卷 31（大正 25，293b3-12）：

又依論說：**體性是內在的，相貌是外現的；**

又性是久遠的、末後的；相是新近的、初起的。

貳、約四類辨性相 (pp.148-162)

「性」、「相」兩相，含義極多，這裏且略辨四類：

(壹) 約初後（遠近）論性相 (pp.148-150)

一、積習成性 (pp.148-149)

一、約初後（遠近）論性相：

《大智度論》卷六七說：「是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。」⁶

我們的思想、行為，**起初**或善或惡，或貪或瞋，即是相。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⁷等，這都由久久積習而成性的，並非有定善定惡的本性。

《大智度論》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：『佛知世間種種性。』」⁸佛以種種界⁹（即性）智力，知眾生根性等

有人言：「**性相小有差別，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，煙是其相。近為性，遠為相。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。**」

⁶ 《大智度論》卷 67（大正 25，528b24-28）：

問曰：「地是堅相，何以言性？」

答曰：「**是相積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性**。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也。或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

⁷ 《大方廣佛華嚴經》卷 10〈14 明法品〉（大正 9，460c5-14）：

佛子！云何菩薩摩訶薩隨其所應而化眾生？此菩薩知諸眾生所宜方便，知諸眾生種種因緣，知諸眾生心心所念；知心念已，教對治法：**貪欲多者，教不淨觀；瞋恚多者，教大慈觀；愚癡多者，教令分別一切諸法；三毒等分，教以具足勝智法門；樂生死者，教三種苦；著諸有者，教空法門；懈怠眾生，教行精進；我慢眾生，教平等觀；心諂曲者，教菩薩心寂靜非有。如是一切諸煩惱患，教以無量對治法門。**

⁸ (1) 《大智度論》卷 31（大正 25，292c4-5）。

(2) 《十力經》，參見《雜阿含經》卷 26（684 經）（大正 2，186c14-187b5）。如來十力中的第六力是「世間眾生種種諸界如實知」，如《雜阿含經》卷 26〈684 經〉（大正 2，187a4-7）云：「復次，如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。若於此力成就如來、應、正覺，得先佛最勝處智，能轉梵輪，於大眾中師子吼而吼。」

(3) 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5〈19 廣乘品〉（大正 8，255 a28-b22）：

所謂佛十力，何等十？佛如實知一切法是處不是處相，一力也。如實知他眾生過去、未來、現在諸業諸受法，知造業處，知因緣，知報，二力也。如實知諸禪、解脫、三昧、定垢淨分別相，三力也。如實知他眾生諸根上下相，四力也。如實知他眾生種種欲解，五力也。**如實知世間種種無數性，六力也**。如實知一切至處道，七力也。知種種宿命有相有因緣。……八力也。佛天眼淨過諸天眼，……九力也。佛如實知諸漏盡故，……十力也。」

(4) 參見《大智度論》卷 24（大正 25，239b14-240a12）：

「性智力」者，佛知世間種種別異性。**性名積習，相從性生**，欲隨性作行；或時從欲為

不同。

俗謂「江山易改，稟性¹⁰難移」，這不過是說習久成性，從串習¹¹而成為自然而然的，不容易改換而已。人生下來，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；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¹²等，這些都是積漸¹³而成的。

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。從微至著¹⁴，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、「佛性」之意義 (pp.149-150)

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

有人說：佛性人人本具；還有約無漏種子，說某些人有佛性，某些人無佛性。¹⁵

性，習欲成性。「性」名深心為事，「欲」名隨緣起，是為「欲」、「性」分別。……

佛知眾生如是性、如是欲，從是處來，若成就善根、不善根，可度、不可度，定、不定，必、不必，行何行、生何處、在何地。……

復次，佛用是種種性智力，知是眾生可度，是不可度；是今世可度，是後世可度；是即時可度，是異時可度；是現前可度，是眼不見可度；是人佛能度，是人聲聞能度，是人共可度；是人必可度，是人必不可度；是人略說可度，是人廣說可度，是人略廣說可度；是人讚嘆可度，是人折伏可度；是人將迎可度，是人棄捨可度；是人細法可度，是人麁法可度；是人苦切可度，是人軟語可度，是人苦軟可度。……

復次，佛知：是欲界眾生，是色界、是無色界眾生；是地獄、畜生、餓鬼、人、天；是卵生、胎生、濕生、化生；是有色、是無色，是有想、是無想；是短命，是長命；是但凡人未離欲，是凡夫人離下地欲、未離禪欲，如是乃至非有想非無想；是向道，是得果；是辟支佛，是諸佛無礙解脫。如是等種種分別：五道，四生，三聚，假名，障，眾、入、界，善根、不善根，諸結使，地，業果，是可度、是不可度，滅、智分別。

以如是等分別，知世間種種別異性，得無礙解脫。如是等種種別異，佛悉遍知，無能壞、無能勝，是名第六力。

(5) 參見《阿毘達磨俱舍論》卷27〈7 分別智品〉(大正29, 140b9-19)。

⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.122：

界的意思有二：一、**類性**，就是類同的。在事相上，是一類類的法；在理性上，就成為普遍性。所以，法界可解說為一切法的普遍真性。二、**種義**，就是所依的因性。這就發生了種子的思想；法界也就被解說為三乘聖法的因性。《俱舍》說界為**種類**、**種族**，也就是這個意思。

¹⁰ 稟性：猶天性。指天賦的品性資質。(《漢語大詞典》(八)，p.105)

¹¹ 串習：習慣。(《漢語大詞典》(一)，p.625)

¹² 嗜欲：亦作“嗜慾”。1.嗜好與欲望。多指貪圖身體感官方面享受的欲望。(《漢語大詞典》(三)，p.456)

¹³ 積漸：逐漸形成。(《漢語大詞典》(八)，p.144)

¹⁴ 著(ㄓㄨˋ)：亦作“箸”。1.明顯，顯著。(《漢語大詞典》(九)，p.430)

¹⁵ (1) 親光菩薩等造，玄奘譯《佛地經論》卷2(大正26, 298a12-15)：

無始時來一切有情有五種性：一、聲聞種性，二、獨覺種性，三、如來種性，四、不定

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，乃至見佛聞法，積習熏修，可以成佛。

《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。」¹⁶論中的意思是說：如執諸法實有，那就凡性、聖性兩不相干¹⁷。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！

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」¹⁸，也是此義。

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

種性，五、無有出世功德種性。

(2) 唐 實叉難陀譯《大乘入楞伽經》卷2〈2 集一切法品〉(大正16, 597a29-b2):

有五種種性。何等為五？謂聲聞乘種性，緣覺乘種性，如來乘種性，不定種性，無種性。

¹⁶ (1) 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(大正30, 34a24-25):

雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.474-475:

一般的有情，是沒有成佛的，自然也就沒有佛的體性。既先前沒有佛性，就該永沒有；因為自性有的佛，一定是始終一如的。有定性，就不能先沒有而後有。這樣，眾生本來沒有成佛，就是沒有佛性。既沒有佛性，「雖」發菩提心而「復勤」猛「精進」的「修行」六度萬行，嚴土度生的「菩提道」，然他原「先」沒有「佛性」，發心修行也還是「不」「得成佛」。

事實上，以善士指示，聽聞正法，發菩提心為因，三大阿僧祇的長期修行為緣，到福智資糧圓滿時，是可以成佛的。在因緣和合的條件下，既可以成佛，可知是緣起無自性的。實有論者，如說一切有部等，也還是說修行成佛的。現在難他不得成佛，是因他主張有定性的，有定性怎麼可以修行成佛呢？

真常妙有論者，不知性空者以眾生沒有佛自性的理論，責難實事論者。竟然斷章取義的，以本頌為據，說龍樹菩薩也成立一切眾生皆有佛性——「假使眾生起初沒有佛性，就不能成佛了。現見眾生能成佛，可知原來就有這佛性存在的。不然，修行怎麼能成佛呢？」

這種不顧頌意，強龍樹同己，真是龍樹的罪人！實則，**龍樹並不承認先有佛性的；佛性先有，這是因中有果論，是龍樹所痛斥的。**性空者的意見，一切法是性空的，是待緣而成的。因為性空，所以因緣和合可以發心，可以修行，可以成佛。《法華經》說：『知法常無性；佛種從緣起』，也與性空者相合。一切眾生是有成佛可能的，因為是性空的。然而性空並不能決定你成佛，還是由因緣而定。所以，一切眾生有成佛的可能，而三乘還是究竟的。佛性本有論者，只是覺得性空不能成立，非要有實在的、微妙的無漏因緣而已。

¹⁷ 相干：2.相關聯，相牽涉。(《漢語大詞典》(七)，p.1136)

¹⁸ 《妙法蓮華經》卷2〈2 方便品〉(大正9, 9b6-9):

未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘；諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。

的。

我（印順法師）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**。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，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。常人不知緣起，偏執自性有，所以將積漸成性為本性，或習性以外另立本性。

性雖有自爾的、不變的意思，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（pp.150-151）

二、約內外說性相：

《大智度論》卷三一說：「相不定，從身出，性則言其實。」¹⁹相是從內而現於外的，是不一定符合於內在的，性纔是實際的。佛常說「或有生似熟，或有熟似生」²⁰，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。

《大智度論》卷三一舉喻說：「如見黃色為金相，而內是銅……。如人恭敬供養時，似是善人，是為相；罵詈²¹毀辱²²，忿然²³瞋恚，便是其性。」²⁴論中的故事是說：有主婦

¹⁹ 《大智度論》卷31（大正25，293b8）。

²⁰ （1）《增壹阿含經》卷17〈25 四諦品〉（7經）（大正2，634 a18-b16）：

爾時，世尊告諸比丘：「有此四果。云何為四？或有果生而似熟，或有果熟而似生，或有果熟而似熟，或有果生而似生。是謂，比丘！世間有此四果。世間有此四人，亦復如是。云何為四？或有人熟而像生，或有人生而像熟，或有人生而似生，或有人熟而似熟。

何等人生而似熟？或有人往來行步不行卒暴，眼目視瞻恒隨法教，著衣持鉢，亦復隨法行步視地，不左右顧望；然復犯戒不隨正行，實非沙門而似沙門，不行梵行而自言行梵行，盡壞敗正法，根敗之種——是謂此人生而像熟。

彼人云何熟而像生？或有比丘性行似疎，視瞻不端，亦不隨法行，喜左右顧視；然復精進多聞，修行善法，恒持戒律，不失威儀，見少非法便懷恐懼——是謂此人熟而像生。

彼云何人生而像生？或有比丘不持禁戒，不知行步禮節，亦復不知出入行來，亦復不知著衣持鉢，諸根錯亂，心著色、聲、香、味、細滑之法，彼犯禁戒，不行正法，不是沙門而似沙門，不行梵行而似梵行，根敗之人，不可修飾——是謂此人生而似生。

彼云何有人熟*而似熟？或有比丘持戒禁限，出入行步不失時節，看視不失威儀；然極精進，修行善法，威儀禮節皆悉成就，見小非法便懷恐怖，況復大者——是謂此人熟而似熟。

是謂，比丘！世間有此四果之人，當學熟果之人。如是，諸比丘！當作是學。」

※案：《大正藏》原作「熟」，今依前後文義改作「熟」。

（2）龍樹菩薩撰，宋僧伽跋摩譯《勸發諸王要偈》（大正32，748c3-4）：

有人生似熟，或復熟似生，或二俱生熟，明者諦分別。

²¹ 罵詈（ㄌㄞˋ ㄨˋ）：罵，斥罵。多用作書面語。（《漢語大詞典》（十二），p.815）

²² 毀辱：1.詆毀污辱。（《漢語大詞典》（六），p.1497）

²³ 忿然：憤怒貌。（《漢語大詞典》（七），p.425）

²⁴ 《大智度論》卷31（大正25，293b8-11）：

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。

常常供養恭敬，被人稱讚為性情好。奴婢為試驗她是否真正性善，早上儘²⁵睡，主婦雖呼也不起；起後也不作事，到吃飯時，主婦喚來用膳²⁶，她還嫌飯菜沒有作好。主婦實在忍不得了，大發雷霆²⁷，瞋忿斥罵。這時，兇惡的性情完全暴露出來。

由此可知，外現的善，可能是表示內在的善，確是「誠於中，形於外」²⁸，表裏一致，性相一如的，但也可能是假充²⁹善人的。

如佛呵提婆達多，雖外現忿怒相而內懷慈悲。³⁰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³¹，才能深見他的內性而教導他，如化央掘摩羅³²等。

（叁）約通別說性相（pp.151-154）

一、自相（別相）與共相（總相）（pp.151-152）

三、約通別說性相：

佛法中常說為自相、共相；《大智度論》名為總相、別相，總性、別性。此總與別，依《大智度論》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。³³

²⁵ 儘（ㄐㄧㄣˇ）：亦作“盡”。6.一味，老是。（《漢語大詞典》（一），p.1719）

²⁶ 用膳：吃飯。（《漢語大詞典》（一），p.1027）

²⁷ 大發雷霆：比喻大發脾氣。（《漢語大詞典》（二），p.1380）

²⁸ （1）《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至；見君子而後厭然，揜^{*}其不善而著其善，人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。」

※案：揜（一弓ㄩ）：遮蔽。（《漢語大詞典》（六），p.770）

（2）劉真 白話新譯，《四書讀本》，綜合出版社，民國69年，pp.7-8：

經文上說的「誠其意」的意思，是說自己不要欺騙自己。要像厭惡那腐壞的氣味和愛好那美麗的顏色一般真切，這才算得自家快活受用。所以君子定要小心謹防自己一人獨處的時候；而小人恰好相反：平常住在家裏，專做不好的事，所謂壞事做盡，看見君子然後再遮遮掩掩地去隱藏他那壞處，故意顯揚他的假善，殊不知別人早已看透了他，清清楚楚地就同看見他的肺肝一樣。他的那種作法，其實有什麼益處呢？一個心裏誠實，便會表現在外面，所以君子一定要小心謹防自家一人獨處的時候。

²⁹ 假充：假冒，冒充。（《漢語大詞典》（一），p.1575）

³⁰ 參見《雜寶藏經》卷3〈35 山鷄王緣〉（大正4，465a9-13）：

佛在王舍城，提婆達多往至佛所，而作是言：「如來今者，可閑靜住，以此大眾，付囑於我。」

佛言：「食唾癡人！我尚不以諸大眾等付囑舍利弗、目犍連，云何乃當付囑於汝？」

提婆達多，瞋罵而去。

³¹ （1）《雜阿含經》卷26（684經）（大正2，187a4-5）：

如來悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力。

（2）另參見《摩訶般若波羅蜜經》卷5〈19 廣乘品〉（大正8，255a28-b22），《大智度論》卷24（大正25，239b14-240a12）。

³² 參見《雜阿含經》卷38（1077經）（大正2，280c17-281c2），《增壹阿含經》卷31〈38 力品〉（6經）（大正2，719b20-722c22），《賢愚經》卷11〈45 無惱指鬘品〉（大正4，423b5-427c28）。

³³ 《大智度論》卷67（大正25，528b16-c1）：

佛言：「若菩薩摩訶薩了知般若波羅蜜相，不分別一切法，所謂不分別色——四大、若四大造色。不分別色相者，不分別色是可見，聲是可聞，是色若好、若醜，若短、若長，若常、若無常，若苦、若樂等。不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。復次，色實性名法性，畢竟空故；是菩薩不分別法性，法性不壞相故；乃至一切種智亦如是。」

《大智度論》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。」³⁴

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。

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³⁵（卷六七稱之為常法）³⁶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。

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。

二、中觀者與外人對「自相」（自性）之看法（pp.152-153）

（一）外人對「自相」之看法（p.152）

這種自相——特性，都被看作自性有的。

（二）中觀者對「自相」之看法（pp.152-153）

實則，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，並非除此以外沒有別的性質，也不是此一特殊性質是可以獨特存在的。中觀者說：眼以見為性，這是可以這樣說的。但若說見性為不失自相的，即非中觀者所許。

《大智度論》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。」³⁷

此說緣起法不單是一性的，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，何獨執熱為火性呢？

當知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。不過為了記³⁸別，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

問曰：「地是堅相，何以言性？」

答曰：「是相，積習成性；譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。此中佛說因緣，色等諸法不可思議，不可思議即是畢竟空，諸法實相常清淨。」

³⁴ 《大智度論》卷31（大正25·293a25-29）：

自相空者，一切法有二種相：總相，別相。是二相空，故名為相空。

問曰：「何等是總相？何等是別相？」

答曰：「總相者，如無常等；別相者，諸法雖皆無常，而各有別相；如地為堅相，火為熱相。」

³⁵ 失卻：失掉。（《漢語大詞典》（二），p.1480）

³⁶ 《大智度論》卷67（大正25，528b21-22）：「不分別色性者，不見色常法，所謂地堅性等。」

³⁷ 《大智度論》卷31（大正25，292c29-293a6）：

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。

³⁸ 記：8.表記，標志。（《漢語大詞典》（十一），p.58）

的自性，哪裏可以想像為自性存在的。

《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。」³⁹眼之所以能見，必依對象、光線、空間、意識等緣，方成其見事，不能定說見為眼之自性與眾緣無關。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。

三、中觀者與阿毘曇論師對自相、共相的看法 (pp.153-154)

(一) 中觀者之看法 (p.153)

但中觀者在世俗諦中，非不承認有相對的特性。如根、塵、識三法（主要的因緣）

³⁹ (1) 《中論》卷1〈3觀六情品〉(青目釋)(大正30, 6a6-23):

是眼則不能，自見其已體；若不能自見，云何見餘物？

是眼不能見自體。何以故？如燈能自照亦能照他，眼若是見相，亦應自見亦應見他，而實不爾。是故偈中說：若眼不自見，何能見餘物？問曰：眼雖不能自見，而能見他，如火能燒他，不能自燒。答曰：

火喻則不能，成於眼見法；去未去去時，已總答是事；

汝雖作火喻，不能成眼見法，是事〈去來品〉中已答，如已去中無去，未去中無去，去時中無去。如已燒、未燒、燒時俱無有燒，如是已見、未見、見時俱無見相。復次，

見若未見時，則不名為見，而言見能見，是事則不然。

眼未對色，則不能見，爾時不名為見，因對色名為見。是故偈中說：未見時無見，云何以見能見？

(2) 《中觀論頌講記》，pp.103-106：

初觀眼根，不成其為能見。關於見色，有部說見是眼根的作用；犢子部說我能見；大眾部說眼根不能見，眼識才能見，不過要利用眼根才能見。這裡破眼根能見，是針對有部的。

有部說眼根是色法，是一種不可見而有對礙的色法，不是指外面可見的扶根塵，是指分布在瞳人裏面的微細清淨色，叫淨色根。瞎子不能見，就因淨色根壞了。

據性空者看來，這自性眼根的見色，大成問題。他們承認眼根實有而能見的，這種見性，是眼根特有的作用。眼根既不因他（色識等）而自體成就見性，那麼，在沒有見色生識的時候，眼根的能見性已成就，應該有所見；這時，既不見色而有能見性，那就應該能見到自己，否則，怎麼能知道他是能見性呢？

但事實上，他從來只見到外境，「不能自見其已體」的。眼根不能離色境等而有見的作用，這見的作用，顯然是眾緣和合而存在的，不能自己見自己，怎麼說眼根是能見的自性呢？「若不能自」己「見」自己，就證明了見色不是眼根自性成就的作用，那怎麼還說他能「見」其「餘」的事「物」呢？

外人說：你不能這樣說，我舉個「火」燒的譬「喻」吧。火自己不能燒自己，卻能燒柴等他物。眼根也是這樣，自己雖不能見到自己，卻能見色境，所以眼根名為能見。

這譬喻，其實「不能成」立「眼」是能「見法」，因為火喻的自不燒而能燒他，我是不共許的。本來，這問題在上面已「去、未去、去時」的三去無去中，「已」經「總答」的了！可惜你自己不覺得。請問：火是怎樣的燒呢？已燒是不能燒，未燒也不能燒，離卻已燒未燒，又沒有正燒的時候可燒。能成的火喻，尚且不能成立，那怎能成立所成的眼見呢？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，閉眼見闇，與中觀的見地不合。)

合時有見事，缺一則不成為見，見是緣起的作用。

然而，從主要的、特勝的觀點說：見後而分別，這是識的——其實分別也是緣起的自性；所見所了的山水人物所以如此，可以說是對象——色的自性。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。

自性既指一一法的特性，共相即指一一法上所共通的。如說無常，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，無我也如是。

〔二〕阿毘曇論師之解說 (pp.153-154)

阿毘曇論師的解說：

一一法的特殊性，不失自相的，名為自性；

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·辯千問品》⁴⁰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。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。

四、佛教與外人對「共相」之看法 (p.154)

〔一〕西洋人之看法 (p.154)

此「共相」，西人曾有二種說法：

1、共相為抽象的、意識上概括的類概念 (p.154)

有以為共相並沒有共相之為物，僅是抽象的、意識上概括⁴¹的類概念。

2、共相為諸法的理型，具體的即依據此理型而實現的 (p.154)

有以為這是諸法的理型，比具體的確實，具體的即依據此理型而實現的。

〔二〕佛教之見解（共相不離自性，而不即是自性） (p.154)

依佛法說：共相約遍通一切法說，而它即是一一法的，也可說為自性。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。如世間的虛空，遍一切處，既於方器見方空，圓器見圓空，不離開方圓而別有虛空；而虛空無礙無別，也不即是方圓。

依此以觀共相，即知共相為不離自性，而不即是自性的。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。不但不是意識概括的抽象產物，也不是隱蔽於諸法之後或超越於諸法之上的什麼東西。

⁴⁰ 《阿毘達磨品類足論》卷10～卷17〈辯千問品〉（大正26，733a17-765c25）。

⁴¹ 概括：1.歸納，總括。（《漢語大詞典》（四），p.1197）

〔肆〕約名（相）實說性相（pp.155-162）

一、藉相知性（pp.155-158）

〔一〕依「語文、意識的所了相」，而顯出「法的實性」（p.155）

四、約名（相）實說性相：

《大智度論》卷五十一說：「此性深妙，云何可知？以色（等）相力故可知。」⁴²此即藉相以知性。

「相」指能知某之所以是某者，如見了扮角⁴³的臉譜⁴⁴和服裝，就知道他是誰。

「性」即一切法之自體，本是離「名」絕「相」——不但理性絕相，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。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〕性與相，更可分為二層去說明（pp.155-158）

此更可分為二層去說：

1、「相」與「可相」（所相）（pp.155-157）

〔1〕約「存在」與「樣相」說「因相而知性（可相）」（pp.155-156）

A、「能相」（相）與「所相」（性）（p.155）

一、即「相」與「可相」，約——事物的藉相知性說。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。」⁴⁵

B、「相」與「可相」非一非異（pp.155-156）

〔A〕常人有自性見，妄執相與可相是一，或妄執相與可相是異（pp.155-156）

在常人的自性妄見中，於相及可相，不能了解為緣起的，於是有執為是「一」

⁴² 《大智度論》卷51（大正25，428a18-23）：

如諸佛觀色相畢竟清淨空，菩薩亦應如是觀。色法、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。如火以煙為相，見煙則知有火；見今眼色無常、破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。

⁴³ 角（カクセ）：5.角色，人物。6.我國戲曲演員專業分工的類別，主要根據角色類型劃分，如京劇有生、旦、淨、丑四大角。（《漢語大詞典》（十），p.1346）

⁴⁴ 臉譜：1.傳統戲曲演員面部化裝的一種程式。在面部勾畫一定的彩色圖案，以顯示劇中人物的性格和特徵。主要用於淨角和丑角。（《漢語大詞典》（六），p.1387）

⁴⁵ （1）《中論》卷1〈觀六種品〉（大正30，7b15-16）：

是無相之法，一切處無有，於無相法中，相則無所相。

（2）參見印順法師，《中觀論頌講記》，pp.125-127。

的，也有執為是「異」的。

執一者，以為相與可相一體；

執異者，以為體性、形相各有自性，如勝論師執「實」是體，「德」是相。⁴⁶

這在佛法裏，批評的地方很多，《中論·觀六種品》⁴⁷，和《十二門論》〈觀有相無相門〉⁴⁸、〈觀一異門〉⁴⁹等，都曾論評過。

〔B〕中觀者：諸法是離「相」無「可相」，離「可相」無「相」（p.156）

本來，諸法是離「相」無「可相」，離「可相」無「相」的。如長頤⁵⁰、兩角等為牛相，我們唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，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。

但「相」也不即是「可相」，

以「可相」是緣起幻現的存在合一性，

而在緣起和合所有的種種差別即是「相」。

我們的認識，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。

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」。

無論在認識上、對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是「相」與「可相」的別立。自性見就是那樣的！

〔C、小結，因相而知性（可相）（p.156）

此上所說因相而知性——可相，即約「存在」與「樣相」說。

〔2〕依「標相」說「因相而知性（可相）」（pp.156-157）

佛法中更有所謂「標相」⁵¹，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。

如見招牌知有酒店，但也有酒店而不置此招牌者。又如見煙知火，煙為火相，但無煙還是可以有火的。所以《大智度論》卷六七說：「如見煙知火，煙是火相而非

⁴⁶ 唐 普光述《俱舍論記》卷5〈2分別根品〉（大正41，94b29-c2）：

若依勝論宗中先代古師，立六句義：一、實，二、德，三、業，四、有，五、同異，六、和合。

⁴⁷ 參見《中論》卷1〈5觀六種品〉（青目釋）（大正30，7c4-10）；印順法師，《中觀論頌講記》，p.128。

⁴⁸ 參見《十二門論》卷1〈5觀有相無相門〉（大正30，163c14-164a7）。

⁴⁹ 參見《十二門論》卷1〈6觀一異門〉（大正30，164a8-b23）。

⁵⁰ 頤（尸弓丿）：1.下巴。（《漢語大詞典》（十二），p.320）

⁵¹ 《中觀論疏》卷5〈5六種品〉（大正42，70c15-18）：

問：「何者為空相？」

答：「空有二種相：一、標相，二、體相。如見柱有，知柱外即無，因有知無，有是無家標相。二者，除柱故得柱無，柱無之處為空體相。」

火也。」⁵²

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

在「相」與「可相」的不一不異中，有此似一似異的二者。

2、「事相」與「理性」(pp.157-158)

(1) 依生滅相而知無常性，依不生不滅相而知寂滅性 (p.157)

二、即事相與理性：

《大智度論》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。」⁵³

有為法性即無常性，一切有為法法爾如是；

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。

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；依不生不滅相而知寂滅性。

(2) 從別別的表面的「事相」，悟解到遍通的、法爾的、深刻的「理性」(p.157)

如依緣起法的相依相待而知無自性，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。

此如《大智度論》卷三一說：「有為性三相：生、住、滅。無為性亦三相：不生、不住、不滅。」⁵⁴

(3) 無為法性，從「緣起的現實事相」（現相）而顯「畢竟空寂性」（空性）(pp.157-158)

關於無為法性，從本性寂滅說，相與性即現相與空性。如《大智度論》卷五一說：「諸佛觀色相畢竟清淨空……，性自爾故。」⁵⁵佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的

⁵² 《大智度論》卷 67〈45 歎信行品〉（大正 25，528b24 -28）：

問曰：「地是堅相，何以言性？」

答曰：「是相，積習成性，譬如人瞋，日習不已，則成惡性。或性相異，如見煙知火，煙是火相，而非火也；或相性不異，如熱是火相，亦是火性。」

⁵³ 《大智度論》卷 46（大正 25，394a5-8）：

何等為性空？一切法性——若有為法性，若無為法性，是性非聲聞、辟支佛所作，非佛所作，亦非餘人所作。是性、性空，非常非滅故。何以故？性自爾，是名性空。

⁵⁴ 《大智度論》卷 31（大正 25，293a21-24）：

有為性三相：生、住、滅；無為性亦三相：不生、不住、不滅。有為性尚空，何況有為法！無為性尚空，何況無為法！以是種種因緣，性不可得，名為性空。

⁵⁵ 《大智度論》卷 51（大正 25，428a19-23）：

如諸佛觀色相畢竟清淨空。菩薩亦應如是觀，色法、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。如火以煙為相，見煙則知有火；今見眼色無常、破壞、苦惱、粗澀相，知其性爾。

現相上而通達之。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。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」，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！

二、各派對「此性深妙，以相可知」之看法 (pp.158-162)

(一) 他宗之主張 (pp.158-159)

此有一大論題，即「此性深妙，以相可知」。於此，有兩大派的不同：

1、實在論者——凡是所知的，皆是有的 (pp.158-159)

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⁵⁶與意義，雖不是對象（性）自身，而由此能詮能顯以了得⁵⁷客觀的法性。名言——名句文、心識，有指向對象、顯了對象的作用。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：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。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。

2、唯心論者——凡是有的，必是依心識而存在的 (p.159)

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」⁵⁸。

(二) 中觀者之正義 (pp.159-162)

1、中觀者與他宗之差異 (pp.159-161)

(1) 中觀者主張：不但以心識故知有，也以根（生理機構）故知有 (p.159)

中觀者從緣起觀的立場，即不作此等說。

有人引《大智度論》卷一五所說「若諸法實有，不應以心識故知有；若以心識故

⁵⁶ 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。《墨子·經說上》：“命之馬，類也；若實也者，必以是名也。”孫詒讓《間詁》：“張云：‘馬而名之馬，是類也。凡馬之實，皆得名之馬。’（《漢語大詞典》（十二），p.354）

⁵⁷ 了得：1.領悟，理解。（《漢語大詞典》（一），p.724）

⁵⁸ (1)《續傳燈錄》卷32（大正51，691a29-b3）：

劍州萬壽自護禪師上堂：「古者道：『若人識得心，大地無寸土。』萬壽即不然。若人識得心，未是究竟處，且那裏是究竟處？」拈拄杖卓一下，曰：「甜瓜徹蒂甜，苦瓠連根苦。」

(2) 明 祿宏 述《梵網菩薩戒經義疏發隱問辯》卷1（卍新續藏38，235a11-13）：

又云：「若人識得心，大地無寸土。土既即心，水火與風亦如是矣。本來成佛！何以度為？」

有，是則非有」⁵⁹，以為空宗所說與唯識者的見解一樣。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。即使說依心故知有，也只是三空⁶⁰中的「觀空」，非「自性空」正宗。

(2)中觀者顯示諸法的存在是「因果系」的，談諸法因緣生時，不一定含攝「能所系」在內 (pp.159-160)

應該知道「以心識故有，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）⁶¹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⁶²。所以，即使沒有能所關係，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，必是可知的；但不知的，並不即是沒有，除非是永不能知的。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。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。

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

⁵⁹ 《大智度論》卷 15（大正 25，171a9-12）：

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。

⁶⁰ (1) 參見《大智度論》卷 12〈1 序品〉（大正 25，147c21-148a22）。

(2) 三空，參見《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，pp.70-71：

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。

「分破空」，即臺宗所說的析法空。如舉氈為喻，將氈析至極微，再分析到無方分相，即現空相，所以極微名為「鄰虛」。這是從佔有空間的物質上說；若從佔有時間者說，分析到剎那——最短的一念，沒有前後相，再也顯不出時間的特性時，也可以現出空相。由此分破的方法，分析時空中的存在者而達到空。

「觀空」，這是從觀心的作用上說。如觀氈為青，即成青氈；觀氈為黃，即成黃氈等。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。

「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。

(3) 參見《中觀今論》，第 5 章，第 2 節〈自性〉，pp.70-73，《中觀論頌講記》〈懸論〉，pp.22-24。

⁶¹ 印順法師，《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。

⁶² 考見：察知，稽考發見。（《漢語大詞典》（八），p.634）

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⁶³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。

〔3)能所系的存在是由於能所關涉而現為如此的存在，不離心識，但不即是主觀的心識〕(pp.160-161)
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。

2、依「境、行、果」明中觀者的主張 (pp.161-162)

〔1)依「境」說〕 (pp.161-162)

A、所認識的是「因果」、「能所」相依相涉的幻相 (p.161)

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。

依於能所系（含攝著因果系）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：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」⁶⁴。

B、「緣起幻相」只是相對的現實，還不足以為究竟的真實（性） (pp.161-162)

妄執為法性即如此如此有，不過自性妄執而已。

⁶³ 逐：5.跟隨。(《漢語大詞典》(十)，p.887)

⁶⁴ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈10 相行品〉(大正8，238c23-25)：

舍利弗白佛言：「世尊！諸法實相云何有？」

佛言：「諸法無所有，如是有，如是無所有，是事不知，名為無明。」

(2)《大智度論》卷34〈10 行相品〉(大正25，375a10-14)：

舍利弗白佛言：「若凡夫人所見，皆是不實，今是諸法云何有？」

佛言：「諸法無所有，凡夫人於無所有處，亦以為有。所以者何？是凡夫人離無明、邪見不能有所觀，以是故說著無所有故，名為無明。」

(3)印順法師，《中觀論頌講記》，p.448：

經中說：「諸法無所有，如是有；如是無所有，愚夫不知，名為無明。」

「無所有」，是諸法的畢竟空性；「如是有」，是畢竟空性中的緣起幻有。緣起幻有，是無所有而畢竟性空的，所以又說「如是無所有」。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。聖人破除了無知的無明，通達此「如是有的緣起」是「無所有的性空」，此性空才是一切法的本性，所以名為勝義。

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。

這可以略舉二義：

(A)「業果如幻」之隨「類別」識相對性 (p.161)

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 (pp.161-162)

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。

(2) 依「行」說：從聞思修中掃除自性妄執，在相對的——相上體現諸法絕對的畢竟空性 (p.162)

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。

唯有從聞思修中，掃除自性妄執，聖者才能在相對的——相上，體現諸法絕對的畢竟空性，特別是「唯佛乃能究盡諸法實相」。

所以未能徹證真如以前，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。

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。

(3) 依「果」說：真通達諸法實性時，一切因果能所相不可安立 (p.162)

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；

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，所以說「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來」⁶⁵——即諸法如義。

⁶⁵ (1) 《金剛般若波羅蜜經》(大正 8, 749a24-25)：

凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。

(2) 印順法師《般若經講記》p.43：

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。