

論佛教中的實在論和反實在論

——暨論實體自性與特性自性

林國良

上海大學中文系副教授

提要：本文論述小乘、唯識、中觀的自續派和應成派的自性觀。在此問題上，應成派持反實在論立場，其餘各家都是實在論立場。而實在論的各家也各不相同。小乘是實體實在論，唯識是勝義諦（或亦俗亦真諦）自性實在論，自續派是世俗諦自性實在論。但唯識和自續派的自性，都不是實體自性，而是特性自性。特性自性是建立在法的軌持性上，用以維護因果不亂。各家的自性觀受各自的解脫道制約。小乘的見道是見四諦，所以存在實體無妨。大乘各家都反實體，因為大乘的見道是以無分別智證真如或見空性，見道時一無所見，所以不容實體。但進而，唯識和自續派認為，要保持因果不亂，還是需要一定的實在性，所以建立了各自的特性自性。而應成派則堅決反對一切自性。由此建立的各家理論，各有所長，也各有所短。就大乘三家來說，唯識最利於維護因果不亂，但其第八識又似終極存在又不能確立為終極存在；自續派的自性也能維護因果不亂，但其自性不能免於實體之嫌；應成派破實體（即破我執和法執）最有力，但對說明因果不亂力不從心。

關鍵詞：佛教 有部 唯識 中觀 自性 實體 實在論 反實在論

中觀應成派將外道、小乘的有部和經部、大乘的唯識宗和中觀自續派，都稱為「實事師」，說他們遵循的是「假必依實」的原則[註 1]。這一論斷應該說是準確的。「實事師」實際上就是實在論者，相應地，應成派實際上是反實在論者。當然，中觀應成派的反實在論究竟反到什麼程度，是否屬徹底的反實在論，還須仔細分析。另一方面，有部、經部、唯識宗、自續派，所持的實在論也各不相同。本文將分析各宗（派）的實在論和反實在論的特點、其教理背景、各自解決的和有待解決的問題。

一、實體的涵義

實在論有多種多樣。佛教的實在論和反實在論討論的主要問題是有無實體或自性。

什麼是實體呢？實體的概念有一個歷史演變。分析哲學家石里克在《自然哲學》一書中對物質實體觀例舉了廣延實體觀、以質量不變為基礎的實體觀、以能量守恒為基礎的實體觀、電子實體觀等。而除了物質實體外，精神性的、心理性的因素也可被視為實體。

佛教說的實體，指「實我」和「實法」（法即事物）。大乘各宗對兩者都否定，小乘則只否定「實我」。佛教特有的理論是「無我」，小乘說「人無我」，大乘更加上「法無我」。所以，佛教對教外的各種認為有「我」之實體的學說都作了批判，其中尤以唯識宗的批判最為透徹。

唯識宗的經典著作《成唯識論》指出：「我謂主宰。」因此，「主」和「宰」是破「我」時必破的兩個觀念。此外，《成唯識論》在破我執時，還常涉及到「常」、「一」。那麼，「主」、「宰」、「常」、「一」究竟指什麼呢？

《成唯識論述記卷一本》指出：「我如主宰者，如國之主有自在故，及如輔宰能割斷故。有自在力及割斷力義，同我故。」由此可見，「主」是指「自在力」，「宰」是指「割斷力」。「主」的「自在力」是什麼意思呢？這是說，「我」的實體是不依賴其他條件而「自主」地存在。譬如常人所說的靈魂，儘管它攜帶肉身是上天堂還是下地獄，取決於各種因素，但靈魂本身的存在是不依賴任何條件的。靈魂一直存在，不管是上天堂還是下地獄。「宰」的「割斷力」就是支配力。「我」的實體能支配屬於「我」的一切。例如，相信靈魂存在的人一般認為，靈魂擁有並支配自己的身心（身體、思想、情緒等），身心會隨著環境和條件的變化而變化，但靈魂並不隨之變化。由此而來的是，這樣的「我」的實體，必然還具有「常」（始終不變）和「一」（最基本的存在，具有不可分性和不可入性，不是由其他因素構成）的特徵。

以上是《成唯識論》所指出的「實我」的特徵。此種「實我」概念，可指兩類對象：一是個體生命的實體；二是一神論宗教中的主宰世界萬物的最高神，如上帝、阿拉。

此外，佛教在批判「實法」（包括物質實體和心理或精神實體）時，主要針對「常」、「一」、「主」的特徵。

佛教對實「我」、實「法」的批判（詳見下文），當時主要是針對古印度的一些學派，如數論、勝論等。但個體生命有實體，物質有實體的觀念，是從古至今世人的共同觀念，無論是東方還是西方概莫能外。到了現代科學的量子力學出現後，物質實體觀才被打破；但人們對自我（「實我」）的執著依然根深柢固，除極個別的思想家（如休謨以懷疑主義的態度看待自我），人們無不堅信存在自我。

而在佛教方面，對「實我」的批判，是小乘和大乘的共同立場；對「實法」的批判，是大乘各宗的共同立場。因此，若就有無實體來畫分實在論和反實在論，那麼至少大乘各宗都

是反實在論；但若就有無自性來畫分，則大乘內部還是可分出的實在論和反實在論。例如唯識宗一面在批判外道和小乘的「實我」、「實法」，一面卻堅持「三自性」說；中觀自續派一面說「一切法無自性」，一面卻認為世俗諦中還是有自性。實際上，上述唯識的依他起自性和自續的世俗諦自性，都已不是實體的涵義，都已不是「實體自性」了，而是筆者稱之為「特性自性」的那種自性，本文下文將對此仔細辨析。

二、小乘的實體實在論

小乘的實在論是一種實體實在論。綜上所述，實體主要有三類。一是物質世界的實體，即最基本的物質形態。二是生命體的主宰，即人們通常說的「我」或自我。三是世界萬物（精神與物質）的終極存在與主宰，即一神論宗教中的最高神，如上帝、阿拉。

佛教不承認有造物主，不承認有最高神存在，所以不承認有第三類實體。第二類實體也是佛教絕大多數教派所否認的。佛教「三法印」中的「無我」法印，是佛教區別於其他宗教和其他學說的特有的思想，所以為佛教絕大多數教派共同接受。而第一類實體——物質世界的實體，則是小乘佛教所承認的。如說一切有部（以下簡稱有部）有「我空法有」之說，認為一切法實有。經量部雖否定萬物（即一切法）實有，但認為四大實有，這樣，四大就是物質世界的終極實體。所以，說小乘是實體實在論，就是根據他們的「法有」思想而說的。下面，我們就來分析一下小乘實體實在論的具體特徵。

(一) 諸法實體是勝義諦實有

以有部教理為例，有部將基本的物質現象和精神現象歸納為七十五法，其他更複雜的現象則由這些基本現象構成。就物質來說，有部認為基本物質有十一種，即五根（眼、耳、鼻、舌、身）、五境（色、聲、香、味、觸）和無表色。粗略地說，五根構成了人身，五境構成了物質世界。那麼，基本物質的實在性是如何判別的呢？有部是以二諦來判別事物的實在性。二諦就是世俗諦和勝義諦。某一事物如果屬勝義諦（或稱勝義有），就是具有實體、具有實在性的真實存在，稱為實法；如屬世俗諦，則不具有實體，不具有實在性，屬假有，稱假法。（假法仍是有，根本不存在的現象，如錯覺、幻覺，則是無。）那麼如何判別一事物屬勝義諦或世俗諦？有部按該事物被破壞或分析後，「覺有」或「覺無」來區分。

《俱舍論》卷二十二說：

諦有二種：一世俗諦，二勝義諦。如是二諦，其相云何？

頌曰：彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗。異此名勝義。

論曰：若彼物，覺彼破，便無彼物；應知名世俗諦。如瓶被破為碎瓦時，瓶覺則無，衣等亦爾。又若有物，以慧析餘，彼覺便無；亦是世俗。如水被慧析色等時，水覺則無。火等亦爾。即於彼物未破析時，以世想名，施設為彼。施設有故，名為世俗。依世俗理，說有瓶等，是實非虛，名世俗諦。若物異此，名勝義諦。謂彼物覺，彼破不無；及慧析餘，彼覺仍有。應知彼物，名勝義諦。如色等物，碎至極微，或以勝慧析除味等，彼覺恒有。愛等亦然。此真實有，故名勝義。依勝義理，說有色等，是實非虛；名勝義諦。

《俱舍論》的這段文字是在區分：什麼是世俗諦（或世俗有）？什麼是勝義諦（或勝義有）？論中的意思大體是如下：如果對某一物的知覺（認識），在該物被破壞後就不存在了，那麼該物就屬於世俗有。如陶瓷瓶被打破後，成爲一堆碎瓦，這時人們對原來那個瓶的知覺（認識）就不存在了，人們看到的只是一堆碎瓦，再也看不到瓶了，所以瓶是世俗有。衣服也是如此，被破壞後，只見一堆破布，再也生不起衣服的知覺了。另外還有一種判斷世俗有的方法，那就是分析。如果有某物，用理智分析，分析到頭來，原先對該物的知覺（認識）也就不再存在了，那也是世俗有。例如，水是由色、香、味、觸等要素構成。如將水分析到色等要素，那麼對水的知覺（認識）也就不再存在。火等現象也是如此。所以這些事物，都是在未被破壞分析時，用世俗概念體系中的相應名稱（「世想名」）來爲該事物建立名稱。因爲是人爲地建立的名稱，所以說是世俗（有）。如此，依照世俗之理，說有瓶等事物，它們是實有的，並非虛無的，稱爲世俗諦（世俗有）。與此相反的，對那些事物的知覺（認識），在那些事物被破壞後仍然存在；或者用理智分析後，那些事物的知覺（認識）仍然存在，那樣的事物就稱爲勝義諦（勝義有）。如青色等顏色，將它們破碎至極微，那青色等顏色的知覺也永遠存在。在心理現象上，愛等現象也是如此。這些事物和現象都是真實存在的，所以稱勝義諦（勝義有）。也就是說，依據勝義的道理，說有色等事物和現象，是真實存在的，並非虛無的，稱爲勝義諦（勝義有）。

因此，有部二諦的判別標準是主觀的「覺」，即依破壞或分析後「有覺」還是「無覺」來區分勝義諦與世俗諦。按此分類，瓶、衣等世間物體或水、火等自然現象，是世俗諦（有）；色、聲、香、味、觸，還有各種心理存在（六識）和心理功能（心所），是勝義諦（有）。勝義諦有，就是有實體；實體屬勝義有，也就是真實的有。

(二)諸法勝義有不違小乘教理

小乘的諸法勝義有，在一個只熟悉大乘的「緣起性空」、「一切法無自性」教理的佛教信眾看來，是完全違背佛教教理的，但實際上，此觀念與小乘教理並無衝突，而能相互融洽。下面就諸法勝義有與緣起論和解脫論的關係，作一簡略分析。

從緣起論來看，原始佛教的緣起論是十二緣起。十二緣起指十二種現象，被稱為十二支，包括無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。此十二支相互之間，前一支是因，後一支是果。小乘的最高真理是（苦、集、滅、道）四諦，其根本出發點是：人生是苦。十二緣起則具體說明苦的來源和苦的滅除。簡略地說，最根本的苦是生死之苦。此苦是由無明而來，此苦也由除無明而滅。而由無明至生和老死的十二支，環環相連，此生故彼生，此有故彼有；其滅除也環環相連，此滅故彼滅，此無故彼無。

關於十二緣起中十二支是否有實在性，或諸法是否實有等問題，是部派佛教關注的問題。原始佛典《阿含經》中有一些五蘊如幻的說法，似乎在說諸法非實有。如《毘婆尸佛經》上說：「五蘊幻身，四相遷變。」《增一阿含經》卷二十七說：「色如聚沫，受如浮泡，想如野馬，行如芭蕉，識為幻法。」但這些五蘊如幻的說法，也可看作是勸喻性的說法，就是勸導人們放棄對自身（自己的身心）執著的一種比喻，而不是專門針對諸法是否實有問題的論斷。所以有部認為五蘊、十二處、十八界都是實有。

再從緣起論的基本原則來分析。緣起的基本原則是：「此有故彼有，此無故彼無。」此原則中，「有」與「無」相對，意味著「有」是有實在性的。而認為緣起法必無自性（即無實在性），是後起的大乘中觀的觀點，不能跨越時代加到原始佛教和部派佛教身上。

再從解脫論來看，佛教的根本宗旨是追求解脫，而在「無我」的前提下，物質現象和精神現象的實有，並不妨礙小乘佛教的解脫。如上所說，小乘佛教（包括原始佛教和部派佛教）的最高真理是四諦，見道是見四諦境，並不像大乘所說的要以「無分別智證真如（或空性）」。「無分別智證真如（或空性）」的境界中，一切法是否實有（自性）就成了問題。而在小乘的修持中，一切法實有並不對解脫構成障礙。小乘所修，就是破我執、斷煩惱；所以不斷地斷煩惱、積福德就可見道。而小乘的證果，是證阿羅漢果。阿羅漢是出世的，無須像大乘佛那樣變出化身化土來利樂眾生、普度眾生，所以外部物質世界是不是實在，對阿羅漢來說是無關緊要的。因此，物質世界的實有，並不障礙小乘的解脫。

三、大乘唯識宗的亦俗亦真諦自性實在論

大乘唯識宗的實在論，既表現為第八識中的種子（因）及其所生法（果）具有實在性，也表現為三自性理論。這種實在性實際上是特性實在性，它處在亦俗亦真諦中，但為與中觀自續派的世俗諦自性相區別，也可說是處在勝義諦中。

(一)唯識宗建立第八識的原因

為了討論唯識宗實在論的實質，首先須將唯識宗建立第八識的宗旨作一簡略說明。

小乘的緣起說和無我說，確立了佛教與外道不同的理論特色，但同時也遺留了一些未說清的問題。到了部派佛教時期，犢子部、正量部提出了「有我說」。分析這種對正統佛教思想背離的「有我說」，可明白小乘遺留未決的問題。

犢子部的《三法度論》說明了其承認有人我的理由。據呂澂《中國佛學源流略講》第四講中介紹，該論把佛經中的有關說法加以總結，認為在「受」、「過」、「滅」三種施設的情況下，必須承認有人我。

- 1.受（取）施設：五蘊組織成有情，它區別於木石的特點在於有「受」，即有知覺；既然有知覺，就不能光用五蘊來代表，必須假設有人我，才能夠有執受者，有「受」（取）的作用，此即有情的個體。例如，經上常說的「如是我聞」、「佛說法」等等，都以此假說「我」為前提。
- 2.過去施設：為了把假設的主體在時間先後即過去、現在、未來三世連續起來，也定要有「我」才行。如佛就說自己有過去種種「本生」。
- 3.滅施設：最後達到涅槃，也總得有一個個體來體現。[註2]

這三條理由，簡潔地說，就是每一眾生應該有一個能產生覺受的主體，應該有一個輪迴於生生世世的主體，應該有一個能證得解脫的主體，這樣的主體，只能是實體我。

上述輪迴和解脫都需要有個實體我的想法，涉及到業力不失和因果不亂的問題。十二緣起只解決了因果相續的問題，但要因果相續，首先要業力不失，那麼業力究竟是如何保持的？此外，所作所受、所修所證，絕不會是甲作乙受、甲修乙證。那麼，因果不亂又是如何實現的？這些問題，小乘主張「無我說」的部派都沒有真正解決，所以犢子部和正量部建立了「有我說」。此「有我說」是權衡了佛教各部派的無我說、片面的有我說，以及有我無我不定說，還有外道的實我論等各種不同理論而建立的，所建立的「我」，與五蘊不一不異，其性質是非斷非常，屬不可說法。但儘管如此建立的「我」與外道的「實我」並不完全相同，但此「我」還是屬勝義諦的，即絕對真實的有。

呂澂在〈略述正量部佛學〉一文中指出了犢子部和正量部的「有我說」的影響：

儘管不絕地受到批評、破斥，但它依舊流行，並還影響到其他部派，為他們暗地裡採用著，像大眾部的根本識、化地部的窮生死蘊，乃至說一切有部的同隨得，都不妨看作變相的有我說。[註 3]

這種影響實際上表明，需要對業力不失和因果不亂的原因作出更為合理的解釋。

此外，犢子部和正量部建立的「有我說」，雖說對業力不失和因果不亂這些對佛教至關重要的問題作出了一種解釋，但他們的「我」是勝義諦的，則無論他們怎麼說此「我」與外道的「實我」有所不同，畢竟也是一種實體我，這就對「無我說」這種佛教特有的理論產生了消解和破壞作用。而理論的混亂，最終將影響到修持，使解脫的道路變得撲朔迷離。因為是否要破我執，是佛教修持的首要問題。

大乘唯識宗則建立了一套精緻圓滿的理論，同時解決了「無我」與業力不失、因果不亂兩方面的問題。這就是八識說和種子說。唯識宗認為，每一眾生都有八種識，其中第八識是根本識。第八識既保持了業力不失和因果不亂，又不是「實（體）我」。

就業力不失和因果不亂來說。每一眾生的一切業都以種子形態保存在第八識中，這些種子遇到合適的條件就會生起現行（事物）。因此，過去的善業，在將來一定的條件下能結出善果；過去的惡業，在將來的一定條件下能結出惡果。由此而業力不失，因果不亂。

那麼，第八識為什麼不是「實（體）我」呢？

(二)第八識不是「實（體）我」

如前所說，「實（體）我」具有「主」、「宰」、「常」、「一」特徵，而第八識不具有這些特徵。

首先，第八識不具有「主」的特徵，因為第八識也是緣生緣滅的。按唯識學的理論，心法是由四緣生起，第八識也不例外。具體地說，第八識的因緣是自種，其所緣緣是自己的相分，其等無間緣是前一剎那的第八識，其增上緣是現行第七識。

其次，第八識不具有「宰」的特徵。第一，眾生在三界六道中輪迴，並不是由第八識決定的，而是由眾生自己的業力決定的，即由眾生先前的思想、言語、行為決定的。所以，第八識不是眾生的主宰，更不是世界萬物的主宰。第八識中儲存著色法（物質世界）和心法（前七識和心所）的種子，就此意義可說，第八識是世界萬物的終極存在，但不是世界萬物的主宰。第二，眾生先前的思想、言語、行為，即業是由前六識作的，第八識只是一個異熟果，

即在業力成熟時，第八識變現出眾生當受生的某一界、某一道的形態（即根身和器世間）。所以，第八識不決定業、只保存業。就這一點來說，第八識也不是眾生的主宰。

此外，第八識不具有「常」的特徵。因為第八識是「非斷非常」的。「非斷」：就是說第八識連續不斷，無論是每一瞬間，還是每一期生命，第八識都不會中斷，始終連續。非「常」：首先，第八識作為有為法，也是剎那生滅的，所以非「常」；其次，第八識的相分是有變化的，其中，根身和器世間是一期生命一變，種子則每一剎那都可能有變化，因為種子生現行，現行又會熏成新種，而新種中保存了新的經驗和知識，與舊種不一樣，所以第八識非「常」。

最後，第八識不具有「一」的特徵。因為識和心所都可以分為多分，無論是二分、三分還是四分，相分與其他分一般不是「一」（在第六識中可以是「一」）。而第八識的相分更具有特殊性，它包括種子、根身和器世間，所以更不能說與其他分是「一」了。

綜上所述，第八識不具有「主」、「宰」、「常」、「一」的特徵，所以不是外道和小乘所說的實體或實我。

(三)唯識宗關於事物實在性的論述

唯識宗的第八識既然不是實體，不是實我，那麼該宗的實在論到底是說什麼呢？讓我們來看看唯識學對實在性的論述。

1. 在分類上，唯識學將事物分為三類：實法，假法，非假非實法。

實法是指由第八識中的種子生起的事物，包括基本的心理存在（前七識）、基本的心理功能（部分心所）、基本物質（五根，還有部分五境）。此外，既然第八識的種子生起的事物是實法，那麼，種子和第八識應該也是實法。

假法有多種類別，主要有：(1)聚集假，即由基本物質（實法）聚集而成的物體。如瓶、衣服等世間物體，唯識宗認為是由色、香、味、觸等基本物質聚集而成，屬聚集假。(2)分位假，即取實法部分性質或表現而建立的現象。如瞋屬根本煩惱，是實法；而憤、恨、惱等屬隨煩惱，是假法，實際上它們是瞋在不同程度上和不同時態中的表現。(3)相續假，即現象在連續過程中表現出的一體性。有為法實際上是剎那生滅的，前一瞬間與後一瞬間，現象已有了一個滅後又生的過程，但表面看來是同一現象，沒有任何變化，這就是一種假象，屬相續假。

非假非實法就是錯覺、幻覺之類根本不存在的現象。

在唯識學看來，實法和假法都是「有」，非假非實法是「無」。而實法與假法的區別在於：實法有自性，假法無自性。唯識學對「法」（事物）的研究，首先要判別其假實，論述

其有「性」無「性」，此「性」就是自性。自性，一般解釋為自體、體性等。但對唯識學的自性、自體、體性等詞，不要將它們與外道和小乘的實體概念混為一談，它們所體現出的實在性，不同於外道和小乘的實體實在性，對此下文將作討論。

2.三自性理論。這是唯識學對事物實在性的理論分析。

三自性就是遍計所執自性、依他起自性、圓成實自性。其中，依他起自性是基礎，其他二種自性是在依他起自性上產生執著（遍計所執自性），或去除執著（圓成實自性）。

依他起自性是說，一切事物都是依他起的，即依因托緣而生起的。其中，因就是該事物自己的種子，緣就是相應的各種條件。由於因和緣相對，因是主要條件，緣是次要條件，所以，依他起某種意義上說，就是依自種（而生）起。遍計所執自性就是在依他起的事物上執著有自性，圓成實自性就是去除遍計所執的自性後事物的真實面目、本來面目。

唯識學認為，三自性中，遍計所執自性是「無」，即不存在，依他起自性和圓成實自性是「有」，即有此二自性，有此二種實在性。

(四)唯識實在性是特性實在性

如上所說，第八識、第八識中的種子（因）及其所生法（果）都是實有的，三自性中依他起自性和圓成實自性也是實有的，即都有實在性，但這種實在性又不是實體實在性，那麼，這種實在性又是什麼實在性呢？

唯識學關於「法」的定義，或許能給我們啓示。《成唯識論》指出：「法謂軌持。」「法」就是一切事物。「軌」指具有質的規定性。「持」就是能保持自己的質的規定性。那就是說，事物各各相異，每一事物都有自己的特定的質的規定性、即特性，每一事物都能保持自己的特性。所以，無論是一般的色法、心法，還是第八識，都有「軌持」性，即都有自己的特性並能保持特性。

例如，在色法中，青、黃、赤等色是實法，有實在性。這些實色，各有特性並能保持特性，如青不同於黃，黃不同於赤。再如，四大種是實法，有實在性。四大種各有特性（按傳統說法），地為堅性，水為濕性，火為暖性，風為動性，各不相同。

第八識也不例外，眾生保持各自特性的是各自的第八識。一般凡夫的第八識稱為阿賴耶識，其最重要的性質是「藏」，即儲藏眾生的善善惡惡的一切業力。眾生的所有思想、言語、行為，都在自己的第八識中熏成種子，從而被保存下來。眾生各自的第八識保持各自的業力，使眾生相互有別，使某一眾生在生生世世的輪迴中，被確認為是同一眾生。所以佛陀可以說：

我在過去某時是某國王、某時是某婆羅門僧、某時是某商人、某時是某女人，乃至某時是某象、某時是某猴、某時是某鹿、某時是某熊。

由此可見，無論是眾生還是法（事物或現象），都有自己的特性，因此而有了自他之別。眾生的我你他的區別，一事物與其他事物的區別，都是一種客觀的存在。儘管許多佛教大德在開示時都會強調，不要有自他的分別心，但這是從道德或修持角度講的。不要有自他分別，其前提正是實際上存在自他之別。正因為客觀上有自他之別，才會強調主觀上不要有自他分別心。這種客觀上的自他之別，就是一種實在性。

或許讀過《成唯識論》的人，還會產生一個問題：「我謂主宰」，所以破我執就要破「主宰」；那麼，「法謂軌持」，是否破法執就要破「軌持」？並非如此。事實上《成唯識論》在破外道和小乘的法執時，破的只是「法我」，即法的「常、一、主、宰」性，而不是法的軌持性。實際上，「軌持」之「法」是不能破的，原因如下：

第一，「法」（事物和現象）總是「有」（存在）。只是「有」到什麼程度，是世俗諦中有，還是勝義諦中有，小乘和大乘各宗說法不一（下文將作詳論）。

第二，「法」既然是有，就必定是具有質的規定性的有。首先，在現象上，事物各有各的特性。其次，在因果聯繫上，種瓜得瓜，種豆得豆。質的規定性不亂，因果不亂。所以，「法謂軌持」是不能破的。這樣看來，大乘破法執，破的仍是「法」的實體，即具有「常」「一」「自在」等特徵的實體，而不是「法」的「軌持」性，即不是事物的質的規定性。

唯識宗以自性來表示存在著實在性，但既然此自性或實在性不應是實體，因為實體正是唯識所破的對象；那麼，此自性仍應是指表示法的軌持性的特性。因此，為與實體自性相區別，此自性可稱之為特性自性。

(五)從實體自性到特性自性

從上文可知，自性既有外道和小乘的實體自性，也有唯識宗說的特性自性。這兩種自性，由於歷來沒有清晰地區分，所以造成了唯識學表述方面的困難。一方面，唯識在破外道和小乘的自性；另一方面又說，自性並非完全沒有，三自性中的依他起自性和圓成實自性還是有。現在，如果用本文的兩種自性來表達，那麼唯識宗就可以明確地說，外道和小乘的實體自性無，唯識的特性自性有。

為什麼特性自性存在呢？下文結合現代知識來分析一下。

一碗米飯，一碗沙子放在桌上，人們總是吃米飯而不吃沙子，因為兩者無論是口感還是營養成分都迥然不同。口感是物質物理性質的表現，營養成分是物質化學性質的表現，而物

質的物理性質和化學性質都是由物質分子決定的，因此，分子決定了物質的特性。但分子是不是實體呢？不是，因為現代人都知道，分子是由原子構成的。原子是不是實體呢？也不是。因為原子是由質子、中子、電子等微觀粒子構成的。但儘管分子和原子不是實體，物質結構理論告訴我們，分子和原子是宏觀物質的基石，它們決定了每一種物質的物理特性和化學特性，使一種物質與其他物質有了質的區別。

所以，如果認為沒有實體就沒有實在性，那麼，由於人們現在並沒有找到這樣的物質終極實體，所以整個世界就沒有實在性。但如果認為米飯與沙子不同、一物質與其他物質不同就是一種實在性，那麼這世界確實存在著實在性，這種實在性就是特性實在性。

但與自然科學的特性實在性來源於原子、分子不同，唯識學的特性實在性來源於第八識中的種子。在自然科學中，物質是由原子分子構成的；在唯識學中，無論是色法（物質）還是心法（識和心所）都是由種子生起的，這就是依他起。但進而，唯識學一方面說，依他起自性有，一方面又說，依他起事物如幻。既有自性，怎麼又如幻呢？實際上，依他起自性是指種子，依他起事物（色法和心法）是指現行。現行沒有實體，即生即滅，所以如幻。種子雖也剎那生滅（或生同種，或生現行），但種子對現行有決定性，現行（事物）的質的規定性來自於種子。所以，說依他起事物如幻，是指依他起事物沒有實體自性；說依他起自性有，是指種子有特性自性，從而，依他起事物也有了特性自性。

唯識破外道和小乘的我執和法執，實際上也是在破他們執著的實體自性。從根本上說，實體（自性）是不可能存在的，因為按佛教的主流觀點，一切法都是緣起法。既然是緣起法，就有生有滅，不可能恒常不變，不可能獨立自存而不依賴其他條件，所以不可能是實體，不可能有實體的實在性、即實體自性。即使是唯識學的種子，也是剎那生滅的，不是恒常不變的。

因此，實體自性是一種絕對實在性，這種絕對實在性實際上是不存在的；而特性實在性只是一種相對實在性，這種相對實在性確實存在於我們的周圍，是不容忽視，不能否認的。

(六)唯識特性自性屬亦俗亦真諦或勝義諦

如果說，小乘的實體實在性是在勝義諦層次，即被認為是一種絕對真實的存在，那麼，唯識的特性實在性或特性自性是處在什麼層次上呢？

從二諦觀的歷史來看，小乘的二諦是一個比較簡單的概念，二諦截然分開，或以境區分（如事物被破壞或分析後，對事物的覺是否還存在），或以智所行境區分（是凡智還是聖智所行境）。但到印度瑜伽行派時，《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》提出了四種世俗的說法；進而，玄奘的《成唯識論》提出了四種勝義諦；最後，窺基綜合了四種世俗和四種勝義，在《大乘法苑義林章》卷二的「二諦義」中，提出了「四重二諦」。

「四重二諦」中，世俗諦四重是：世間世俗諦，道理世俗諦，證得世俗諦，勝義世俗諦；勝義諦四重是：世間勝義諦，道理勝義諦，證得勝義諦，勝義勝義諦。

簡釋如下：

1. 瓶、衣服等世間物品，並無實體存在，被稱為「世間世俗諦」（第一世俗諦）。

2. 色、受、想、行、識等五蘊，是由因緣所生，雖也會壞滅，但有自性與作用，被稱為「道理世俗諦」（第二世俗諦）；同時，聖者依後得智即可了知，也稱為「世間勝義諦」（第一勝義諦）。

3. 四諦之理，能使修行者趨入涅槃，但須借助言語來說明迷悟因果之差別，才能了知其相，被稱為「證得世俗諦」（第三世俗諦）；同時，聖者依無漏智即能了知，也稱為「道理勝義諦」（第二勝義諦）。

4. 「我空」與「法空」之二空真如，超越一切有為法，只能由聖者之智慧所證知，故須假借二空之名，用言語表詮其道理，被稱為「勝義世俗諦」（第四世俗諦）；同時，此二空真如須由聖者之智慧觀照才能彰顯其真實之理，並非凡夫所能了知，也稱為「證得勝義諦」（第三勝義諦）。

5. 「一真法界」，是超越言語思惟的絕對境界，是聖者的根本無分別智所證悟的境界，被稱為「勝義勝義諦」（第四勝義諦）。

分析上述四層世俗諦和四層勝義諦，可得出以下結論：(一)瓶等假法屬第一世俗諦；而五蘊屬第一勝義諦，因此，八識等實法都可說是勝義諦的存在。(二)四諦和二空真如，屬於理，它們既是由聖者證得的，也可由世俗語言表述，所以既具有勝義諦性質，也具有世俗諦性質。五蘊也同時具有二諦性質。(三)「一真法界」，只可智證，無可言說，所以只是勝義諦，不屬世俗諦。

在四重二諦中，世間世俗諦（即第一世俗諦）是純粹的世俗諦，勝義勝義諦（即第四勝義諦）是純粹的勝義諦，除此之外，其餘諸諦，都是亦俗亦真諦。由此分析，唯識的特性實在性只屬亦俗亦真諦，不屬最高勝義諦。《成唯識論》卷二中有一段話說得更明確：「若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」即如果將諸識看作是最高勝義諦的存在，那也是法執。因此，唯識學一方面承認第八識及其種子和所生法具有實在性，但另一方面又否認這種實在性是絕對真實的實在性，實際上是說，這種實在性不是實體，不是實體自性。

因此，唯識的特性自性，如按「四重二諦」來看，只屬亦俗亦真諦；但如要與中觀自續派的世俗諦自性作區分，也可稱是勝義諦自性，這是突出其亦俗亦真諦中的真諦一面。

(七)唯識特性自性與唯識解脫道

唯識宗的自性觀，也是為其解脫道服務的，因此，唯識的特性自性與其解脫道也是相互融洽而無礙。唯識的解脫道，是轉識成智。轉識成智意味著：

第一，世界萬物具有統一性，物質世界不在心外，而在第八識中，是第八識的一部分（即相分）。所以聖者轉識證道後，可以隨心所欲地變現出物質性的化身和化土（當然還須依賴第八識中的色法種子）。

第二，解脫需要破我執和法執。唯識宗破我執的涵義與小乘相同；破法執的涵義，就是認識到不存在客觀獨立的外部物質世界，只有諸識是真實的存在（這是「唯識」二字的基本涵義）。

第三，解脫就是轉變諸識，即轉八識成四智（轉第八識為大圓鏡智，轉第七識為平等性智，轉第六識為妙觀察智，轉前五識為成所作智）。轉識成智就證得了解脫。而在轉識成智的前後整個過程中，第八識（還有第七識）的自體不滅不斷。

第四，大乘見道的境界是：無分別智證真如。《唯識三十頌》對通達位（即見道位）的描述是：「若時於所緣，智都無所得。爾時住唯識，離二取相故。」意謂：在見道時，智（即無分別智）直接體認（所謂親證）真如，而不認取其他任何一切。真如無形無相，因此，真如作為認識對象（所緣或所取），當然是一無所得。此時，能取相和所取相都寂靜，這種離能取、所取的相狀，就是進入了見道的狀態。

如前所說。小乘的見道，就是見四諦之理；而大乘的見道，要以無分別智見真如（或空性）。關於這一轉變的由來和意義，本文不作展開。此處須說明的是：見道時一無所得，是不是就說明，確實沒有一物存在？中觀應成派的宗喀巴大師曾澄清過這一似是而非的說法。他認為，勝義諦中不見一法，並不是說沒有任何法存在，因為世間法不是存在於勝義諦中，而是存在於世俗諦中（詳見下文）。這一說法同樣可為唯識宗接受。只是宗喀巴大師與唯識宗在這一問題上的差別是：中觀應成派認為，世間法雖存在，但無任何自性，不但在勝義諦中無自性，就是世俗諦中也無自性。而唯識宗認為，世間法雖然在最高勝義諦中無自性，但在亦俗亦真諦中還是有自性。這意味著，世間法的存在，在一定意義、一定程度上，也是真實的存在。這是因為，說事物不是最高勝義諦的存在，因為不存在實體自性；說事物也有一定的真實存在，因為事物有特性自性。

四、中觀自續派的世俗自性實在論

對中觀，本文只討論清辨的順經部行自續派和月稱的應成派。中觀的根本觀點是「一切法無自性」。但「一切法無自性」到什麼程度，兩派觀點不一。清辨的自續派認為，諸法在勝義諦中無自性，但在世俗諦中還是有自性；而月稱的應成派則認為，諸法不但在勝義諦中無自性，在世俗諦中也無自性。從實在論角度看這兩種觀點，清辨的立場可以說還是一種實在論的立場，實際上其世俗諦自性也是特性自性，而月稱的立場則是反實在論。

清辨的主要思想，很大程度上是在回應唯識宗的觀點，以維護中觀的觀點。因此，要瞭解清辨自續派的思想，一定要對中觀與唯識在教理上的重大分歧有明確的認識。

首先是如何保持業力？唯識認為，是第八識中的種子保持業力。而中觀認為，根本毋須種子來保持業力。因為業「滅」，不等於業「無」。「滅」是有為法的存在狀態之一（有為法有生、住、異、滅四種存在狀態），既然也是一種存在狀態，那麼自然有保持業不失的作用，所以毋須種子來保持業力。

其次，既然毋須種子，自續派認為，第八識也純屬多餘。所以第八識既是不需要的，也是事實上不存在的。第八識既然不存在，那麼，唯識學中說物質世界是第八識的相分，因而外境不存在，此說也不能成立。外境與心平等，即具有同樣的實在性。

而中觀的根本觀點是「一切法無自性」。自續派將此觀點解釋為：一切法在勝義諦中無自性，在世俗諦中還是有自性的。因為如果在世俗諦中，一切法也無自性，那麼也就無法保持因果不亂了。因此，唯識學的三自性，在勝義諦中同樣不成立，但在世俗諦中還是成立的。這也就是說，在世俗諦中事物（無論是心還是物質世界）都是有實在性的。

這裡須要說明一下自續派的二諦觀。原先，《中論》中的真俗二諦，是指說法（言教）的格式。如講緣起、蘊處界，就是世俗諦的說法；講菩提、涅槃，則是勝義諦的說法。而清辨對二諦的解釋，已超出言教的範圍，指的是境界。即世智（凡夫智）的境界屬世俗，般若智（聖智）的境界屬勝義。此二諦的說法，既與唯識不同，也與中觀應成派不同。

進而分析自續派的自性觀。諸法（一切事物）在勝義諦中無自性，意味著諸法無實體。那麼，在勝義諦中無自性的諸法，在世俗諦中又為何有自性？此自性是什麼？要解答這些問題，先須瞭解自續派是如何在世俗諦中建立諸法的。

自續派認為：

諸法只是由在無錯亂心中顯現之力而安立。[註 4]

這意味著：

一切法在世俗諦中建立（假立），必須有兩種條件：第一、被安立（被覺為是有）的法的本身，須有其能在心上顯現起來的力量；第二、能安立的心的本身，必須沒有錯亂。即：法的本身須有被安立的資格，心的本身須有能安立的力量。[註 5]

這就是說，諸法建立的兩個條件：一是事物本身（具有某種意義）的實在性，二是無錯亂心。此心指六識。如：無錯亂眼識，就是指由無眼病的眼根（視覺器官）生起的正常眼識（視覺）。

與小乘的相應說法作個對比，可以更清楚地理解這種說法。在小乘，諸法的建立，只是由其自體成就。即事物本身有實體（是勝義有），所以其存在不需要靠心來安立，而是依靠本身的力量就可成立（這也就是世人常說的，物質的存在是心外客觀的存在，並不依賴於心）。而中觀自續派認為，諸法沒有實體（非勝義有），雖然其在世俗諦中有一定的實在性，但其建立，主要靠心來建立，而不是本身就能成立的。

另一方面，自續派也不同於應成派。就像下文將要說的，應成派認為，諸法的安立，不需要諸法本身有一定的實在性，而完全是「名言假立」，即完全是依靠語言、依靠思惟來建立的（相當於由心安立）。但自續派認為，諸法的建立，本身還是要有一定的實在性，即世俗諦中的自性。這可以從兩方面來說明。

首先是世俗諦自性有其必要性，因為如果完全沒有自性，因果不亂如何保證？而如果行善不能得善報，作惡不會得惡報，勤奮修證者卻由他人證果位，那麼，這種說法無論是世間還是佛教，都不能接受。這就是自續派需要世俗諦自性的根本原因。

其次是世俗諦自性有其依據。五識的認識是現量認識。現量認識，是正確的認識。正確的認識，就是能認識到對象的體性，如無錯亂眼識看到紅色就是紅色，不會把它看作是黃色。因此，能緣的識既無錯誤，則所緣境的自性當然是有了。

那麼，此世俗諦自性到底是什麼呢？此自性既然不是勝義諦有，那就意味著沒有實體；其作用既然是保持因果不亂，那麼還是一種特性自性。所以，自續派的世俗諦自性就是特性自性。

五、中觀應成派的反實在論

應成派在對外道、小乘、唯識的批判時，立場大體與自續派相同，但應成派與自續派相互間也有一些重大分歧，最根本的分歧如前所說，即諸法在世俗諦有無自性，而此根本分歧又是以二諦觀的分歧為基礎的。

(一)應成派的二諦觀。

應成派的二諦觀就是：二諦只是一理。月稱的《入中論》中有首偈：

由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境即真諦，所見虛妄名俗諦。

法尊解釋說：

這是就內外一切諸法來說：有是凡夫所能了知的，也就是世間名言識所獲得的，這是世俗諦法；有是修習聖道所求通達的，也就是由觀察真理的智慧所獲得的，這是勝義諦法。前者如青色等諸緣起法，後者即青色等法的無自性真理。青色等諸法，由世間凡夫的俱生無明之力，總計如諦實，故名「世俗諦」；青色等法的無自性真理，對於能見它的聖慧，都不現欺枉相（即本身無自性上不妄現為有自性），故名勝義諦……。這勝義諦即是世俗諦法的真理，並非離開青色等世俗法外另有一種實法為勝義諦。換句話說，這二諦就是緣起諸法的兩方面，因緣所生有能作所作等作用的一面，是世俗諦；無實自性的一面，就是勝義諦。極概括而又全面地說，即「緣起性空」是。「緣起性空」，是一法上的兩種性質，並非對立的兩個東西。[註 6]

所以在中觀應成派看來，二諦只是一理。諦是正確與真實。諸法究竟的真實，不能是二，應是不二。這唯一的真實，就是「緣起性空」之理。其中，「緣起」是世俗諦，「性空」是勝義諦。由此推論，既然二諦只是一理，那麼真理只是自性空，世俗諦中怎會有自性？

應成派對此又舉了一個反論。月稱論師認為：

若僅破諸法自相為勝義有，而許名言中有自相者，則聖人的根本智應當成為破壞「有事」的主因。

這就等於說：「諸法原本是實有自相的，卻被聖智觀之使它成空了；譬如原本有瓶子，被鐵錘給鑿破了。也就是說，聖人的無漏根本智，反而成為破壞諸法自相的主因。這是很不合理的事。」[註 7]

這是二諦均無自性的一個似乎很有說服力的論證：如果真的有自性，而聖人的無分別智看下來沒有，那無分別智的正確性倒值得懷疑了。但實際上，下文我們將看到，對此現象（無分別智一無所得）還是可以有其他解釋的。

對於人們批評應成派的主張落入了「斷滅見」，應成派斷然否認，並且認為，只有徹底的無自性，才能真正建立緣起。唯有無自性，「一切世、出世、雜染、清淨、生死、解脫和色、心等法，是決定能夠建立的，也唯有這樣的建立，才是真正的有」[註 8]。

應成派徹底地否定自性，可稱之為反實在論。但應成派的反實在論是否是徹底的反實在論呢？並非。徹底的反實在論，一般都會落入虛無主義和懷疑主義，而應成派在反自性時，還是肯定了許多東西，如因果、解脫等。由此來評判應成派的反實在論的性質，他們不是徹底的反實在論者，因為他們不否認「眾因緣生法」的存在，只是強調此類法的無自性。[註 9]

那麼，在反實在論的背景下，緣起法、即世間法如何又能成立？

(二)應成派的兩種反實在論

中觀的性空說，如不能妥善把握，極易走上虛無主義道路，佛教稱之為「惡取空」或「斷見」。為此，《中論》強調：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。
若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。

所以，世俗諦的重要性，絕不容低估。

月稱雖堅持無論勝義諦還是世俗諦都無自性，但在《入中論》中他還是說：

果故此等雖非有，我依世間說為有。

法尊解釋說：

世俗諦雖無自性，然眾生無始習見為有，為不壞名言成解脫果故，我依世間亦說為有。

[註 10]

中觀應成派傳入西藏也產生了上述問題。宗喀巴大師在《菩提道次第廣論》中指出，在中觀內部對世間法的遮破中，有的遮破太狹，有的遮破太過。其中，有些中觀人認為，在作勝義諦的觀察中，無有一法成立。所以，一切世間法都是沒有的。宗喀巴大師將這種觀點稱為「遮破太過」。

宗喀巴認為，世間法雖無自性，但不能說沒有。世間法是無自性的有，即其存在是無自性的存在。至於在勝義諦觀察中無有一法，這是因為，勝義諦觀察的對象不是世間法，不是世間法的生滅，而是空性。勝義諦觀察到的是空性，意味著一切法無自性。但在勝義諦中，一切法不顯現，並不表明一切法就不存在。宗喀巴舉了個例子：如在東邊沒有觀察到瓶子，並不意味著在西邊也沒有瓶子。實際上，在勝義諦中一切法不顯現，但在世俗諦中一切法都能顯現。「正理非能破除諸世俗法」[註 11]。

但既然世俗法無自性，那麼它們又是如何成立、如何存在的呢？應成派認為是：「唯由名言安立而有。」[註 12]其中，「名」是概念，「言」是語言，所以「唯由名言安立而有」，可理解為只由思惟和語言而建立，或者說，由心安立。

如上所說，自續派也認為諸法是由心安立，但另外還要一個條件，即諸法畢竟還是要有那麼一點被安立的資格，即有那麼一點實在性。而應成派認為，諸法的建立，僅由「名言安立」。「執非唯由名言安立而有者，即微細實執」[註 13]。所以如果認為，在名言安立之外還需有些其他依據，那就是實我執或實法執。

那麼，如果僅由名言安立，名言是否可隨心所欲地對諸法胡亂安立呢？那倒也不是。以「我」的安立為例：

諸蘊積聚為補特伽羅施設之事，補特伽羅乃於彼上施設之法，及於名言中覺「是我」之心系能建立補特伽羅之心。[註 14]

這就是說：首先要有五蘊（即身心），然後才能在五蘊上施設「補特伽羅」（即假立的「我」體），然後才對那「補特伽羅」產生「是我」的認識（即我執），而那能產生我執的心就是能假立補特伽羅的心，即那補特伽羅最終是由此心建立。對「我」的「名言安立」是如此，對「法」（事物）的「名言安立」也是如此：

境有倒正，心亦有倒正。皆有作用，作用各各不同，而無體性同。[註 15]

即事物（境）按世俗諦來說（即在世人的眼中）有真實（正）和虛幻（倒），心也有錯亂（倒）和不錯亂（正）之別。事物（境）和心都各有各的作用，作用互不相同。所以「名言安立」決不是胡亂安立，也須要依託具體的「法」。但與自續派不同的是：自續派認為，被依託的「法」是世俗諦中有自性的，即雖無實體，但有那麼一點實在性；而應成派認為，被依託的「法」，在世俗諦中也無任何自性。

然而，又說諸法「僅由名言安立」；又說諸法安立也需要依託無自性的對象，兩者之間是否有矛盾呢？筆者以為，這實際上是兩個層面的問題，反映了兩種反實在論觀點。說「諸法安立須要依託無自性的對象」，這是存在論層面的反實在論；說「諸法僅由名言安立」，這是認識論層面的反實在論。

在存在論層面上討論事物是否有實在性，《中論》有著名的「三是偈」：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」此偈揭示了「名言安立」（即假名）的依託對象，就是眾因緣所生的法（事物）。在中觀看來，因緣是無自性的，眾因緣是相互依賴而成立的。無自性的因緣生起了無自性的事物，「名言安立」就是假（借）此無自性的事物（法）而得以安立。這種所依託的法無自性的觀點，就是存在論層面上的反實在論。

在認識論層面上討論事物是否有實在性，法尊的〈入中論講記〉指出：「名言諦即世俗諦，乃無始名言共許。」[註 16]這就是說，法（事物）是無自性的，但眾生在無數世中的共同

經驗或共識使之成立。或者說，法是無自性的，但眾生通過無數世的約定俗成可以認識它們。（當然這不是說，先有眾生後有法；也不是說，眾生對法的理解是後起的。因為眾生與法無始來一直是同時存在的，對法的「名言安立」也是無始來一直存在的。）

「無始名言共許」意味著：在心與物的關係中，佛教各宗不管是否接受「唯心說」，都認為心比物更重要，應成派也不例外。這樣，應成派的上述觀點就認識論來說就是：「法」是沒有任何自性的，它們的存在，只是眾生形成的共識（共許），是眾生觀念的一種產物。

那麼，在應成派看來，世俗諦法是否有正確與錯誤？如有的話，怎樣區分？如上所說，應成派認為，真理只有一條，那就是「一切法無自性」，但那是勝義諦，是聖人的認識。世人的認識，在此問題上都是錯誤的。而如果不考慮事物有無自性問題，不將「一切法無自性」作為標準，則世人的認識還是能區分錯誤與正確（倒與正）。例如，一道紅光出現，沒有眼病的人都說是紅色，只有極少數色盲者說是其他顏色，那麼，說是紅色的正確，說是其他顏色的錯誤。佛陀曾說過：「我接受世所接受，亦拒絕世所拒絕者。」[註 17]應成派遵循此教導，本身對世俗法不提出其他標準，只是根據世人的認識或世人的標準，來區分正確與錯誤。

但「法的成立有其無自性的依託對象」與「法的成立是眾生觀念的產物」，這兩個看來矛盾的觀點到底能不能結合在一起？現代知識，特別是量子力學的知識，或許可給我們提供啟示。量子力學認為，對微觀粒子的觀察，肯定免不了觀察者參與的影響。所以觀察者只能觀察到自己參與後微觀粒子的狀況，不可能觀察到未受干涉的微觀粒子的所謂本來面目。故而對微觀世界的認識帶有主觀性，這是無可避免的。而自然科學中實在論與反實在論在此問題上的分歧是：實在論者認為，可以肯定，微觀粒子存在一種未被干涉下的真實狀況；而反實在論者對此斷然否認，認為既然無從觀察，那麼就不應肯定其（未被干涉下的真實狀況）必定有。與此類似，作為一種非徹底的反實在論，穩健的應成派觀點是：法（主要）是主觀產物，但也有其（無自性的）客觀對象作為生起的依託。而另一方面，在有些介紹中觀的書中，我們也能看到一些或許自己也不太明白的作者寫的徹底的反實在論觀點，大談一切法都只是名言假立、實際上並不存在之類的話。（在唯識中，名言只是第六識的作用。而第六識要對法進行名言安立，還須依託第八識中的種子生起的現行，所以也不是單純的名言安立可以建立法。因此，法，對第六識來說，是外部有其存在的；只是對第八識來說，還是識內的。）

(三)應成派尚須解決的問題

將應成派與唯識宗、自續派進行比較，後者的理論既維護了因果聯繫，又保證了因果不亂；應成派的理論雖然對維護因果聯繫不成問題，但在保證因果不亂上，說得很含糊。法尊有一段話是要對此作出說明：

境上雖沒有一點自性，但由有情無始以來的無明和妄執的熏習，也可以見為有自性，也可以成立條然不亂的宇宙萬法，譬如夢境雖無自性，以虛妄熏習力也能見有井井條然的萬有，又如鏡中雖無一絲兒的對境自性，但由眾緣和合，也能現起條然不亂的種種形色。只要有眾緣湊和便能有各種的境界顯現，實不須妄執諸法各有自性，然後才能安立萬法也。[註 18]

這段話是要說明宇宙萬法何以井然有序，歸結的原因是：「無明和妄執的熏習」。對此如果進行一番邏輯推理，那應該得出如下結論：無明和妄執只是心的作用，如果物質和物質世界最終是由「無明和妄執的熏習」形成的，並保持因果不亂，那物質和物質世界也就是心的產物。這樣，雖然應成派不承認有第八識，不承認宇宙萬法有一個終極存在，但其說法最終也是一種唯心論，或者說，相對於唯識宗，是一種弱唯心論。

從小乘有部、唯識宗、自續派、應成派四家來看，有部和自續派都是心物二元論，物質存在於心外，物質自己維持著因果聯繫；而因果不亂，是因為「法」有實體或自性（即有部認為有勝義諦實體，自續派認為有世俗諦自性）。唯識宗在心物關係上是唯心一元論，即由第八識及其種子維護著因果聯繫、並確保因果不亂。應成派的根本觀點是一切法無自性，但他們又不能像世間的反實在論那樣，採取懷疑主義和虛無主義的立場，而他們的理論要解釋因果聯繫不難，要解釋因果不亂就不易了，於是最終只能採取了弱唯心論的立場。

但即使是採取了弱唯心論的立場，能否解釋因果不亂，又是一個問題。在上述解釋中法尊說：「如鏡中雖無一絲兒的對境自性，但由眾緣和合，也能現起條然不亂的種種形色。」確實鏡中可以顯現人和物的各種形象，但這些形象沒有實際作用。在〈入中論講記〉中，法尊說鏡中像也可有作用，如對鏡可整容。但作用應當是指該物的自身作用，如鏡中一杯水不能解渴，鏡中一把刀不能割物，夢中境界也是如此。因此說，影像和夢境無作用。

所以說，無自性的境界可以顯現，但沒有作用。要有作用，還是要有一點自性，但不必是實體自性，因為實體自性實際上是不存在的，實際上存在的只是特性自性。

法尊另外舉了個例子：

如是諸法雖無自性，而因緣和合時，從無自性中，亦有作用生。

如氫氣、氧氣中無水，和合則有水生。[註 19]

此例正好說明問題。氫和氧和合時能有水生（即在一定條件下能發生化學反應生成水），但氫和其他物質就不能和合生水，這正是因為水並非無一點點自性，水是由氫元素和氧元素構成的，一個水分子是由兩個氫原子和一個氧原子構成的，這就決定了水的那一點點自性，即特性自性，決定了水只能由氫和氧和合而成，不能由其他物質和合而成。所以，因果不亂，並非沒有任何自性，只能說沒有實體自性，但必須有特性自性。

六、結語

中觀兩派的「無自性」觀也與他們的解脫論互不相違。與唯識相仿，中觀的見道，是無分別智見空性，因此，「一切法無自性」，至少是勝義諦無自性，就是必要的前提。在此我們看到，唯識和中觀都說，見道時是無分別智證真如或見空性，即都強調見道時是一無所見，但見道時一無所見究竟意味著什麼？

對見道時一無所見若作進一步推論，則各宗說的全不一樣。應成派說：既然勝義諦中無自性，那麼世俗諦中也應無自性；自續派說，這不妨礙世俗諦有自性；唯識宗說，這也不妨礙八識等實法在亦俗亦真諦中存在（自性）。對於這些全不相同、乃至相互矛盾的說法，究竟該如何看待呢？

大乘各宗都認為，真如或空性，並非在諸法（一切事物）之外獨立存在，而就存在於每一法（事物）之中。既然如前所說，見道時見空性並不是說世間法不存在，世間法是存在的，那麼，見道時只是無分別智不以它們為對象，所以世間法隱沒了，真如或空性顯現了。

這樣，在此問題上可以肯定的只有兩點：一是見道時一切法存在，二是見道時一無所見。至於此時，這些法有自性還是無自性？有自性的話，自性是處在什麼層次上？這些問題，在經典中都沒有明確的說法的，因此，各宗都可以各說各的。甚至，如前所說，即使小乘說有實體（自性），也不與其教理相違，因為小乘的見道是見四諦。

由此或許我們可以明白，佛教大小乘諸宗在此問題上的分歧，為何能持續一、二千年而不得解決。歷來各宗對此問題的解決辦法都是：首先，承認各宗都是佛教，因此都有合理性。其次，各自在經典中尋找自己的依據，以判教的方式，宣布自宗見解最高，即了義，其他宗為不了義。

但筆者以為，究實而論，各宗都解決了一些重要問題而遺留了另一些重要問題未決。以大乘的唯識宗和中觀的自續派、應成派三家來說：

唯識在說明因果連續與因果不亂上，最清楚最有力。第八識就其能生起世界萬物的作用來說，無疑充當了終極存在的角色，成為世界萬物統一性的根本依據。但該學說的「見道時

無分別智一無所見」的見解，以及「若執諸識真實有者，亦為法執」的論斷，似乎又取消了其苦心樹立的第八識的終極存在的地位，不免有些尷尬。[註 20]

中觀自續派強調了勝義諦中「一切法無自性」，又以世俗諦的諸法自性來解釋因果不亂，儘管對堅持中觀立場和保持因果不亂這兩方面都兼顧到了，但其世俗諦自性，雖也可以解釋為僅是特性，卻也不能完全避免實體之嫌，如應成派就仍將其自性看成是實體而予以痛斥。

中觀應成派強調「一切法無自性」是個普遍結論，世俗諦也不例外。此說雖然堅持了學理的一致性和純粹性，因而破實體（即破我執和法執）最為有力；但其對因果何以不亂的說明顯得力不從心，最後以「且汝所問果因何由不亂，未達空性證一切種智，佛不許問」[註 21]之論斷杜絕人們對此的討論。

由此看來，三家各有所長，也各有所短。

最後，說自性可以不是實體而是特性，隨之產生的問題是：沒有實體，何來特性？這一問題，實際上在哲學中也已有爭論。隨著量子力學的興起，世人對物質實體已越來越傾向於否定。因此，在否定了實體後，物質是否還有實在性等問題引起了激烈爭論。由於這又是一個很大的話題，本文限於篇幅，不作展開了。

【註釋】

[註 1] 法尊，〈四宗要義講記〉，《〈四宗要義講記〉與〈入中論講記〉合刊》（浙江三門縣：多寶講寺印）第十三頁。

[註 2] 《呂澂佛學論著選集》第五卷（齊魯書社，一九九一年）第二五四八—二五四九頁。

[註 3] 同 [註 2]，第四卷，第二三七〇—二三七一頁。

[註 4] 同 [註 1]，第三十五頁。

[註 5] 同 [註 4]。

[註 6] 法尊，〈中觀宗「不許諸法有自相」的問題〉，《法尊文集》（北京：中國佛教文化研究所，二〇〇〇年）。

[註 7] 法尊，〈《唯識三十頌》懸論〉，《法尊文集》（北京：中國佛教文化研究所，二〇〇〇年）。

[註 8] 同 [註 1]，第四十一頁。

[註 9] 應成派的這種狀況，或許可稱為關係實在論，有興趣者可參見羅嘉昌，《從物質實體到關係實在》（北京：中國社會科學出版社，一九九六年）和《場與有——中外哲學的比較與融通》（東方出版社，一九九四年），本文不作展開。

[註 10] 法尊，〈入中論講記〉，《〈四宗要義講記〉與〈入中論講記〉合刊》，第一〇二頁。

[註 11] 宗喀巴大師著，法尊譯，《菩提道次第廣論》，第四三〇頁。

[註 12] 同 [註 1]，第三十七頁。

[註 13] 同 [註 12]。

[註 14] 同 [註 12]。

[註 15] 同 [註 10]，第八十六頁。

[註 16] 同 [註 10]，第八十九頁。

[註 17] Elizabeth Napper 著，劉宇光譯，《緣起與性空》（香港：志蓮淨苑文化部，二〇〇三年）第九十頁。

[註 18] 同 [註 7]。

[註 19] 同 [註 7]。

[註 20] 實際上各宗未解決的難題不止本文所說。以唯識宗為例，唯識宗中還有一些重大問題需要探究。例如，第八識自己的種子由何而來？一般的事物，種子生現行，現行當即熏成新種。但不能認為第八識也是這個模式，因為現行第八識只是所熏，不是能熏，所以不能熏成自己的種子。也不能認為第八識無需種子，是自己連續相生或持續存在。因為連續相生是不可能的，前一瞬間的第八識滅後，沒有能力再生後一瞬間的第八識。而第八識如能持續存在，那就是不變的實體了，就成了佛教自己批判的自我或靈魂了。於是有兩種說法。一是認為，「第八親種不依現熏，唯依前念自類種子為因續生」。（慕藏，〈唯識學中的幾個難題·續二〉，《浙江佛教》，二〇〇二年第三期）這就是說，第八識的種子是依靠種子自己連續生起。但這又會產生一個難題：種子要麼生現行，要麼生自種。其他種子都不能同時產生兩個結果，為什麼第八識的種子能既生現行又生自種？（當然更不能認為，前一瞬間的第八識種子生了現行後，後一瞬間又有新的第八識種子生現行，因為這樣一來，眾生有無數世中有無數個瞬間，這就需要有無數個第八識的種子）。第二種說法是法尊對唯識的指責：說唯識的第八識種子是由其他識熏成的（參見法尊的〈《唯識三十頌》懸論〉，這大概說的是第七識的相分熏。相分熏是指前七識的四分生成後，其相分能在第八識中熏成相分種子和本質種子。第七識相分的本質是第八識的見分，所以第七識相分熏的結果就熏成了第八識的見分種子。而見分與自證分和證自證分是同種，所以歸根結底，第八識自體（即自證分）的種子是由第七識熏成的。這在理論上是能說通的。至於法尊指責何以第八識的種子要由他識熏成，這大概要到七八二識概念形成的歷史過程中去尋找原因了。因為最初在六識之外，只立了一個識，謂根本識，此識有現行態有種子態。到世親時，八識體系完全成熟，八識均有現行和種子。如此看來，或許可說，第八識和第七識關係緊密，難以完全分開。當然，此處只是提供一個思路，第八識的種子問題還可再作深入研究。

[註 21] 同 [註 10]，第九十二頁。

【參考文獻】

1. 《阿含經》。

- 2.《瑜伽師地論》。
- 3.《成唯識論》。
- 4.《成唯識論述記》。
- 5.《攝大乘論》。
- 6.《中論》。
- 7.土觀·羅桑卻吉尼瑪著，劉立千譯，《土觀宗派源流》（民族出版社，二〇〇〇年）。
- 8.《法尊文集》（北京：中國佛教文化研究所，二〇〇〇年）。
- 9.法尊，《〈四宗要義講記〉與〈入中論講記〉合刊》（浙江三門縣：多寶講寺印）第四十一頁。
- 10.郭良鑒，《佛陀和原始佛教思想》（北京：中國社會科學出版社，一九九七年）。
- 11.弘學編著，《部派佛教》（巴蜀書社，一九九九年）。
- 12.Elizabeth Napper 著，劉宇光譯，《緣起與性空》（香港：志蓮淨苑文化部，二〇〇三年五月）。
- 13.羅嘉昌，《從物質實體到關係實在》（北京：中國社會科學出版社，一九九六年）。
- 14.羅嘉昌、鄭家棟主編，《場與有——中外哲學的比較與融通》（香港：東方出版社，一九九四年）。
- 15.林德宏，《科學思想史》（江蘇：江蘇科學技術出版社，一九八五年）。
- 16.潘永祥等編，《自然科學概述》（北京：北京大學出版社，一九八六年）。
- 17.莫里茨·石里克著，陳維杭譯，《自然哲學》（香港：商務印書館，一九八四年）。