

法相學會集刊

第二輯

談實相義

林潤根譯

本書譯自徹爾巴斯基①著「佛家邏輯」第一冊第二卷第四章。

本文作者所談的實相，實非佛家經論所談的定中境界所證的實相，而是現象界中能顯一認識對象的剎那實相。他主要是根據佛教著名的因明學家法稱法上的觀點來申說的，並兼採印度六派哲學，西方康德哲學的資料來作比較。

定中所證的實相，雖屬第一義，但在哲學的範疇裏，仍是形上學。本文所談的「實相」，是從認識方面說的，故應屬知識論的領域。雖然，作者的標題 Ultimate Reality，係西方哲學術語，使人看來有形上學的感覺，但它的真義却並非如此。本書名為「佛家邏輯」，對形學上的問題不會如此專題處理。

本文作者才智過人，為四十年前世界有名之佛教學者，下筆取材極博，舉凡大、小乘六師外道，六派哲學，和歐西各學派，均詳為引述。譯者限於所學，恐有錯誤，尚希讀者指正。

目錄

- 1、什麼是實相義。
- 2、絕對的自相就是實相。
- 3、實相是不可說的。
- 4、實相能生明晰影像。
- 5、實相必有作用。
- 6、單子與極微。
- 7、實相是肯定義。
- 8、反對者的論調。
- 9、實相觀念的演變。
- 10、與佛家觀點相同的歐西學派。

一、什麼是實相義

佛家的邏輯學者在本書的導論及前兩章裏，對解決實相的問題，經已提出了十分明確的態度。積極言之，凡真實者都有作用；消極言之，凡真實者，都無分別。分別就是思構義，是想像義，也就是我們理解的工作。非思構才是實相。通常所說經驗的事物，只不過是在感覺的底層上，由我們思構與想像所得的一個綜合體而已。只有「實相」纔能絕對的純感覺的事物相應。雖然，這實相與經驗的事物混然，但我們一定要把感覺與想像的元素分別開來，以便在我們的認知上，對何者屬於純實相，何者屬於純理性，有個清晰的判斷。經此劃分後，則在我們思想上所能認知的，在我們名言中所能表達的，只有思構所成的那部份而已。也就是說，我們所能認知的，只有在「實相」之上思構所得的影像，而非「真相」的自身。

這不可說的「實相」，雖然是不可說，但在無可奈何中，爲着幫助理解這問題起見，這裏重複地作個說明，或許不會大謬的吧。

①純一的「實境」(按：指實相)——純感覺中所認知的對象，是在純被動的感覺中所認知的對象——有別於那些由心識主動地構思所得的對象。

②在三界(in all the three worlds)中，③如是的每一「實境」都是獨一的，都是絕對分離的——即與宇宙一切的其他境物全無聯繫。

③(世間有一極成的)規律，那就是境物與境之間，有相同處，亦有相異處；可是對實相來說，卻是一個例外，因爲實相與其他任何境物都是絕對相異，全不相同的。

④實相在空間上，不是廣延性；在時間上，沒有持續性。雖然，當我們與一未知境接觸時，可以產生不定的感覺，這感覺是受時空所規限的，但這規限已經是心識的分別作用，把境物規限在思構的空間和想象的時間之中。

⑤純一的「實境」是剎那的實相③(it is the point instant of reality)這實相與剎那前事物的相狀和剎那後的相狀，不能獲得一些間聯。它是極小的時間，與事物的持續相狀不同。

⑥它是不可分的④(it is indivisible)，沒有部份的，是究竟的單一體(it is the ultimate simple)。

⑦它是純一的存在(it is pure existence)。

- ⑧它是純一的實相 (it is pure reality)。
- ⑨它就是物的自性，因它是絕對地「在己」存在的。
- ⑩它就是自相，是絕對的具體而特殊的自相。
- ⑪它是有作用的，是純粹的功能而非他。
- ⑫這實相對識心分別具有刺激作用以思構影像，創作觀念。
- ⑬它是非經驗的，而是超經驗的。
- ⑭它是不可說的 (it is unutterable)。
- 它到底是些什麼呢？有物或是無物呢？它是「某物」而且只是「某物」，是「非我所知」的「某物」。這是未知的實質，而非虛無；(it is an x, it is not a zero)最少，可能與數學上的「○」相似，在正負之間的一個域限。這就是實相。它甚至存在的實相，是存在最後真實的因。除此別無其他的真實可得，一切其他的真，均托此而生，一境物若不與感官連繫，不與有可感覺的真實連繫，便是一純幻象，或只是一個名相，或是一形而上學的事物。實相與感覺的存在同義，與自相及物的自性同義。這種觀念、共相及思構分別相違。

二、絕對的自相就是實相

一切可被認知的境物，均可分為共相和自相——或稱總相和別個體自性。

只有絕對的自相，纔是真實的境物，共相不是真實的境物，故非實境，而只是一名相而已。

與此相似的學說是「基林柯琴」(Guillaume d'Ocram) 時代開始的邏輯學者的主張——他們主張「唯有物的個體自性纔是存在的」。此種學說可從佛家邏輯中獲得特別的支持。

對於自相和共相的分別，佛家邏輯學者要比西方經院派學者來得徹底得多。例如一人，一牛，一瓶等等，就不是自相，自相只是可攝受的、可感知的、剎那生起的、有作用的真實，而共相是依此剎那自相，由心識思構所成的總相影像而已。有而且只有這可感知的剎那體才是真實的自相，只有它才是最後的真實，才是物的自性。佛家說⑥，「經驗界中所了知自相，實非最後的真實」。能燃燒的火，能起烹調功用的火，才是真火；這就是說：燃燒和烹調是真實的。但是「火的概念」，我們分別地藉此以應

用到一切的「火」、一切能燃燒的和能烹調的「火」，這就表徵著「火」的共相，而全非真實。這「共相的火」，既不能燃燒，亦不能烹調，而只是一個能被了知的影像而已。

印度的實在論者，把真實的存在，可以名言表達者，假定爲三重：

- (1) 一個名言可以表達一個體自相。
- (2) 一個名言可以表達一個類，或一形式。
- (3) 一個名言只可表達一個抽象的一般概念。

前兩重所說，與佛家的自相相應，但依佛家的觀點，這其實卻非自相，正因爲「尼耶也學者」(Naiyayiks)所主張的「自相」是可以名言來表達的。以佛家的觀點看，能用名言來表達的便是共相；自相則非名言所能表達，因爲它是最後的自相，是物的自性。

至於自相和共相的界限，可以互爲否定，彼此界定的：

- (1) 一是「真實」，一是「非真實」；
- (2) 一是「有功用」，一是「無功用」；
- (3) 一是「非思構所成」一是「思構所成」；
- (4) 一是「非假施設」的，一是「假施設」的；
- (5) 一是「非想像」的，一是「想像」的；
- (6) 一是「不可了知的」，一是「可了知的」；
- (7) 一是「不可說」的，一是「可說」的；
- (8) 一以自性爲本質，一以總相爲本質；
- (9) 一是斷除一切外延者，一是涵攝外延者；
- (10) 一是獨一的，一是非獨一的，
- (11) 在時空上，一「不可以重現」、一「可以重現」；
- (12) 一是純一的，一是組合的；

- (13) 一是不可分別的，一是可分別的；
- (14) 一是超經驗者，一是經驗中的事物；
- (15) 其一本質，不與他物共有，其一本質，則可與他物共有；
- (16) 一是外在的，一是內在的；⁽⁷⁾
- (17) 一是真，一是假。
- (18) 一是非辯證的，一是辯證的；
- (19) 一是實，一是虛；
- (20) 一無相狀，一有相狀；
- (21) 一是物的自性，一是物的現象。

如是存在者是自相義，或如「萊布尼茲」⁽⁸⁾ (Leibniz) 所說：「存在者就是單一的存在義」，那就是萊氏之所謂「單子」(Monad)。

三、實相是不可說的

想像或思構，以嚴格的定義說，就是可以名相來表達的某物；則顯而易見，所謂「實相」者，或純真實者，必與思構所成者相違，必非言語文字所能表達。如是「實相」，既非思構所成，於時、空上，無分位可立，於性質言，亦無特徵可表，故不可說；因為「實相」除足以生起有待確定的感覺外，其中實有可表故。如眼識見是一片清晰的藍色，我們必能在這識上，分別生起兩種截然不同的事實。在第一剎那一種感覺生起，這是產生一新認知的剎那。於此我們已能感覺藍色，但仍不能明確了知其為藍色。因為能生感覺的剎那眼識的本身，實不可能對藍色境賦與任何明確的分別。因此，要明確了知藍色境實應倚仗與彼關聯的理性工作識心分別，因為理性識心分別可藉憶念作用，於感覺所提供的素材上，思構而成名言概念故。只有如此的名言概念可能用語義表達出來。物的自性，具獨一性，永不能配以名相，以不可說故。名言概念，常指多剎那的假體；單剎那的「實相」則不可說的。如是的「反照」(按指感覺)，嚴格局限於剎那客觀實相中，故不容許任何概念性的明確判斷，亦不容許任何名言的表達。

我們說「實相」——即物的自性——不可想像，不可言說，其意思是說：此「實相」不能倚藉具一致性的邏輯方法來認知它。

，依此意思，我們可以說：「物的自性」是不可知的。

四、實相能生明晰影像

此外，實相別具另一特性，那就是與現前的眼識功能結合，生起效果。這效果就是它產生感覺，而清晰的影像亦隨之而起；然而，當實相沒有現前之時，他們只能透過憶念或名言概念，而生起一模糊的影像而已。換言之^⑨，「影像清晰的程度，依境物位置遠近，成反比而產生變化。」（*the degree of vividness changes in an inverse ratio to the distance at which the object is situate*）這明顯而簡單的事實——即現前和接近眼識的境物，能生清晰的影像，遙遠或沒有現前的境物，生起矇矓或模糊的影像——對「刹那存有論」（*the theory of Instantaneous Being*），給予新論據以資解釋。依彼主張，我們於每一刹那中都有一新境物產生。同一實境不能於此刹那中生起清晰影像，而於彼刹那中則生起一模糊影像。因為這便成爲一種矛盾，因為這簡直是說：同一刹那可生兩個相異的影像。實在論者則認爲「清晰」和「模糊」，只對能知而言，而非在所知而說。同一的觀察者，對同一的境物，於不同時間，可生起不同的印象，或在同一時間，不同的觀察者，對同一的境物，亦可生起不同的了知。實在論者又說：因爲影像後於感覺而起，而非先於感覺而生，此等影像與外在的實體相應，而非於不同實相之上，由主觀的創作所得。

感官影像的「清晰」，實與抽象思想或記憶表上的「清晰」有別。「韋加士必達米狄」^⑩（*Vacaspatimistra*）曾把「我們所以能生起具廣延性物體的影像之原由」這問題的有趣爭論，記錄起來。依佛家的論據，這影像是由思構或抽象的思維而成，因此是虛妄的。至於實相，則不包含具持續性和廣延性的物體，而只有刹那的感覺，構成連串的事素（*a string of events*）而已。然後由我們的思維推度，透過綜合的程序，把這些刹那的感覺積累下來，而構出一個「統一的影像」，這只是心識思構所得的累積體而非他。實在論者反駁這個主張，認爲這樣的一個「統一影像」，是永不能如此生起。因此，他們主張確有具廣延性的物體存在，而且可由感官直接了知。爲着支持他的觀點，他們還借引述佛家的有關「現象的清晰性」的學說。他們引用「法稱」^⑪學說，然後說「若具廣延性的物體是思構所得，它就永不能生起任何清晰的影像，因爲，思構（或抽象觀念的思維），不能對境物生起清晰的影像」。佛家對這問題答覆如下：「（具廣延性的物體）並無直接的清晰的影像，因爲具廣延性的物體的影像，實由思構所成，因此模糊的、抽象的共相而已。當然，間接的清晰的影像，可由感覺同時生起，但這個「清晰」的影像，只屬於感官的本質。我們知道，觀念的抽象思維，或能生起影像的感官未開始工作時，清晰的反射，只有一個刹那，這刹那體既不具廣延性，

亦不具持續性。這些論據又非實在論者所能接納，因為據佛家主張，「具廣延性的物體」，非感覺所能了知，而只有在感覺直接了知的情況下，才有清晰的影像生起。」

關於這問題，「悉的那先那」⑫，和「加瑪那悉難」⑬亦有所諍辯。從其著作中，有下列結論可得：

「一清晰影像和一非清晰或模糊的影像，是不同的境物，不同類別。其不同處，有如眼識之於鼻識一樣。因此，如名言概念，只是一模糊的共相，則它至少與實體（即實相）無關——彼實體唯在純感覺中反射出來。若有一人，他的四肢，有一被火灼傷，則他所得有關「火」的影像，是與他人僅從名詞概念所了知者，是完全不同的，同一道理，實際經驗所得的熱力可以被伶俐地感受出來，而只藉名言所行了知的熱力則不可以，因為名詞只能引起對「火」的一般模糊概念而已。」

影像的模糊性，不是程度上的問題，而是一切心識思構所得的一種內在特性，因為思構所得者永不能具體清晰地把握實體的緣故。

五、實相必有作用

法稱說⑭「感官現量所認知的境物，就是這境物的自相本質」。依他的解釋，所謂「自相本質」，就是指那能生起清晰影像義。影像不是清晰就是模糊。只有境物的「自相本質」現前，才能生起清晰影像。我們甚至不能說這就是影像，因為，（當時）我們仍不能認知它的相狀，它只是知一清晰的感覺；當這感覺過後，然後有一清晰明亮的影像起而代之。這清晰明亮的影像，就是由我心識分別，在那感覺啓導下，思構所得的成果——所謂感覺是指由境物所生的刺激。但影像是內在的，是由外在實相的「剎那體」所引發的主觀構作而已。這實相與境物絕不相似，而只是刺激我們智力的因。依我們研究所得的佛家因果學說，可以明證因與果不必相似。

問題又因此而生，為什麼在純感覺中只有自相纔是唯一的所知對象，而自相本質又不與影像相似呢？我們是否真的不能信服，當現見火時，外在現前的「火」，一如我們內在影像所顯示的「火」而無異？法稱說，「不能，因為外在世界中，只有自相本質，以只有它才是實相故。」所以者何？法稱說，「因為只有自相本質才有效用，真實的本質就是它的能生效用。所謂真實者，我們所理解的只是而無法超過唯一事實——那就是它的「有作用性」；至於影像便不是有效的了」。所謂火者，並不是現前的具有固定形態與廣延的烈焰，而只是剎那的熱能，其餘都是思構想像而已。所謂瓶者，亦非現存於思構中，具有固定顏色、形態

、具有可觸和持久性的的一個廣延體，而只是有效用的剎那體之所顯現而已，其餘都是思構所得者。如澆水之事，真實的並非澆水的一般圖像，而是澆水這特殊事實。

當一棍打斷了一條腿，真實的只是「被打斷」那個事實，至於「棍」，「打」和「腿子」都是我們的想像，以便對「被打斷」這事實作一解釋，因為它們是廣延的，普遍的和想像的，真實者只是上述剎那的自相。

外在的真實，只是一種力的功能而能刺激起影像，而非任何廣延物體，非材料，非物質，而只是功能。我們所得外物的影像，是由外在的有效用的真實所產生的結果。

是故「實相」是有作用的，一切外在世界的本質只是功能而已。(Thus reality is dynamic, all the elements of the external world are mere forces)。

六、單子與極微

如是最後的自相，就是無限小的外在實相（按即實體），則它與外在的另一實相「極微」，究有何種連繫？在前文我們對佛家的「物質論」⑤ (theory of Matter) 已有提及。據彼主張：一切物質體都由分子組成，而每一分子最小由藏八類極微合成。它們可分作四科基本的和四種次要的。基本的極微是，地，水，火，風，次要的極微是，色，聲，味，觸。次要的極微是半透明的。每一次要的極微均需四個極微來作支持，這樣，不能發聲的物體之每一分子實際含有二十個極微，若能發聲的，則再加進「聲」這次要的極微，這樣每一分子便別含九類或廿五個極微的了。這些極微都物別的，最顯著是「非不可分別性」，佛家極力反對勝論⑥ (Vaisesikas) 假設極微為「不可分割」的：是絕對的堅硬體，他們要問：若兩原子是連結時，是一端連結呢，或全部連結呢？若謂全部連結，則整個世界便成爲單一個極微而已。若謂只是一端連結，則每一極微最小要被六個其他極微所包圍——上，下，四方各一，因此，每一極微最小便有六個部份。復次，這些極微還有另一特質，那就是它們並非某些有實質體的自相。地極微，並非有實質以顯其堅性，火極微並非有實質以顯其煖性。所謂火極微者，只是熱的功能而非他。風極微亦只是動力的功能而已。地極微是一種「抵抗力」，水極微是一種「收攝力」。「色」(rupa) 這一詞，透過奇妙的訓釋，不作「實質」釋，而只作剎那生滅觀。若把極微再加以分析，則一切個體所含藏的是同一的分子。一物體之顯現爲火，另一物體顯現爲水，顯現爲金屬等，這並非由於某種有關元素在分量上具優越性，而是由於增上力故。因此我們可以說，佛家的（色法）「物質論」，是依作

用立的。這學說原出於「法有我無宗」⑦ (Sarvāstivādins)，後轉爲「唯識宗」的學說。這學說是反對「數論」⑧ (Sankhya) 的「機械論」說，因爲他們假定有遍一切處的物質（名曰、自性），又設有「變易」的統一原則（按：指「大」……「心平等根」等廿三諦）而經驗世界的一切流轉、變化，如是乃至一切類別，無不依彼而作解釋。

至於「勝論」(Vaiśeṣikas) 的「極微說」，數論學派與佛家均反對。因爲他們把極微分爲四類，都是具有本原性、特殊性和真實性的。這些極微並具有一種創造力，因爲依照勝論的經典裏所載的複雜的法則，可以產生特殊性的分子和更高度的聚合。

佛家以「作用」來界定「實相」，以「變動」來解說「因果」，而佛家的「物質論」又完全與他們的「實相論」及「因果說」相符。是故最後的實相是「有作用」的，只是純粹「作用」的存在；通過它，我們的感官，對外在的真實可以有所感受。

法上說「實相」一詞，我們可以把它應用到任何事物去，只要那事物被檢證爲能力作用所生起者。「依據這個理由，因此，有作用的行爲被認爲是直接的所知境，而非思構所成的幻象。反過來說，真知的所對境，也就是產生有作用的行爲。是故，真實唯是自相，即單一的剎那作用，物的自性，而非思構所得一般經驗界的境物。

七、實相是肯定義

實相亦具「肯定」義，或稱爲「肯定的本質」。法上說，「肯定者」（指否定的反面）是「物」，「而「物」與「實相」同義。「實相」者，即是最後的「自相」。或稱爲物的自性。

爲要透過判斷來認知事物——即透過思維作用，特別指在一個邏輯體系中，它的主要原則在對真實與思構作根本的差別時——我們必須注意：在佛家邏輯學者來說，認知的基本活動，是在肯定，而不在概念的構思。因此，「肯定」和「所肯定者」無異，「概念」與「所概念」者，「了知」和「所了知」（如是也至），知的活動作與知的內容，都無差別。「牛的概念」，被認作爲與「這是牛」此一判斷同義。在這個判斷裏，肯定的本質包涵著「眼色現前」義——而此眼識是由剎那的外在真實所引起的，這眼識刺激起智力，因而綜合構思成「牛」的概念。但在「空花」這個判斷中，則沒有真實的肯定存在，因爲離幻象幻覺外，並無與其相應的眼識生起。在「牛」與「花」的概念中，並無「肯定的本質」之存在，這「肯定的本質」唯在一剎那的感覺裏，直接由外在的真實反映得之。依此理趣，「真實」者，是肯定義。即使在一個否定的判斷裏，比方，「這處沒有瓶子」，雖然，這

是一個否定形式，他仍是含着一個肯定的，因為，它指引我們對向眼識境故。概念可能獲致高度清晰和明瞭的景象，但在這概念裏永不能有真實的存在。我們可以說，「那處有一隻牛」，和「那處沒有牛」。若「牛的概念」含藏着存在義，則「此牛存在」這判斷，可能是多餘的和重複的了；又「這牛不存在」這判斷，則可能涵攝着一個矛盾。然而，一特殊的感覺，這剎那體，卻是存在的。我們不能說「存在是存在的」，不然便要犯重複之病；我們又不能說「存在是不存在的」，不然，便要犯矛盾的過失。由此可見佛教亦如西方學者，碰到「本體論證的有效性」這同一問題；關於這問題，西方理性學派和他的反對者已經作了長時期的爭論。從一個清晰明確的概念，我們不能推論出「真實」來。相反的，清晰和明確的概念，正足以證明它是思構所成者，因此，它是非真實的，而是真實所否定的。是故所謂「概念的真實」與「判斷的真實」，是由感覺相應而「借來的真實」而已。依此道理，所謂「肯定」或「肯定的本質」者，就是「物的自性」。

八、反對者的論調

佛家對「物的自性」的學說，曾受外道各宗派猛烈的抨擊。同時，在佛家諸宗之內，亦很自然地受到中觀派(Madhyamikas)的攻擊。這是無可避免之事，因為此宗可說是佛家的批判主義者。對於「中觀派」，其「空一切法」的理論，工作比較容易。他們不獨對有限、無限，可分、不可分等概念，認為是辯證和矛盾的，甚至所有概念，絕對無例外地，都是相對的，都是矛盾的，所以都非真實的。佛教邏輯家的「物的自性」，被解釋為事物的本身，以它的自性為它的特性。若這關係是真實，則便無異於「刀之自割」。但「物的自性」(之說)是邏輯的，因此，就是辯證的和不自真實的。

耆那(Ājinas)學派攻擊「物的自性」學說，他們的論證，在方法上，跟「中觀派」並無本質的不同，然而，他們卻藉此以求達到另一目的。依他們的學說，相對性(Relativity)的意義，並非說一切相對事物都非真實，而是指它們同時是真實的和相對的。真實的自性，不單只是邏輯的，而且是辯證的。「真實」在同一時間裏是常，亦是無常，是有限亦是無限，是自相亦是共相。吾人必須默許，這種矛盾是蘊藏在真實自性的本質中。

依佛學的諍論，物的自性，是遠離一切共相，而指真實和絕對的自相。這種諍論是難以獲得耆那派的擁護的。因為他們主張所有事物於同一時間，自相和共相，一齊出現。在「物的自性」的觀念裏，包含着所有的事物，這就是共相。再者，每一自相，均有異於其他一切自相，它便具有「他性」義(Otherness)，這「他性」是屬於心識了解的範疇之事。物的自性所假定的「純粹

性」(purity)只是幻影而已。有如其他的邏輯觀念一樣，這是辯證的，是自相和共相同時的。這種特性與其真實無干的，因為，耆那學派主張真實的本身是辯證的呢。

有一位耆那哲者，名為「阿訶里」②(Ahrika)，他在哲學的史學家中是有名望的，據說他曾沿此路線進行評論。他主張，所有事物，在同一時間內，有同有異，同的是共相，異的是自相。在一切存在的事物中，若有一事一物，被認為是絕對的殊相者，則它便非相對的，而是與其他存在物絕對相異，如是，它便成爲不存在的，成爲空的，簡直與空花無異。從另一角度看，若它不包含差異，則將與一切其他事物合而爲一，因此，萬殊的現象便成爲不可能。因此主張宇宙的實體必然是唯一者，這根本是一種謬誤；其實，它是常具雙重特性的：它是存在的，同時是非存在的，是動的同時是靜的，是自相同時是共相。真實的本質是辯證的，具雙重特性的。佛家對耆那學派的主張，有下列的答覆和質難：

「若自相和共相是同一的，則它們便會合而爲一，既合而爲一，雙重特性即不存在。若自相與共相，是非同一的，此間便有差異，這就有兩種「真實」的存在，宇宙的實體亦不具雙重特性。

「若(吾人)假定實體是一，而只有它的狀態或特質是有差異者，則問題又要生起：這特質是真實的，抑是幻有的呢？若說是幻有的。佛家則不與爭論。但耆那學派是認爲特質是真實的，而真實的特質又不可能是矛盾者，因爲宇宙實體恒常是一故。

「若一物可作爲他物，則它將會喪失本身的同一性，而轉變成爲他物。除了神經錯亂者外，沒有人能否定邏輯的矛盾律，而我們具知，依此定律，最後自性的實相，或自相只限於物的自性之理纔得建立。」

九、實相觀念的演變

所有印度哲學體系，都在同一時期宣揚救世學說，因此，對實相的觀點問題，有兩重看法。

①實相是生命演變的因素——輪迴流轉，(Samsara)。

或：

②生命演變的最後終結——究竟涅槃，(Nirvana)。

依數論學派的主張，輪迴流轉的元素，可有「內塵」③三種(three kinds of infra-atomic Reals)它們在不同的排列下，創出萬物，同時在一中心力量感應下——這力量稱之爲業(Karma)——產生不斷的流轉變化，而涅槃者，則是這流轉變化的終

結。

早期正理② (Nyaya) 和勝論學派，則以四種極微作爲究竟的原素，此等極微在業力感應下生起宇宙萬有，產生流轉變化。在涅槃的境界中，這流轉歷程停頓便成爲是永久的寂滅。因爲（至此）則意識滅盡，宇宙的流轉停息。在後期的正理——勝論學派的理論中，涅槃或寂靜，仍具一永久神秘意義，即恆時處於一勝義的止觀境界。

在小乘佛學的理论中，上述數論的三類內塵和勝論的四種極微，給三種極微或功能所取代了；涅槃的境界，仍以爲是無意識的，這是業力作用停息後的一種永久寂滅的境界。

在早期佛家大乘思想中，業力被認爲是一種「無明力」(Force of Illusion)，而涅槃的境界是「黃金爲地，七寶爲池」的，這境界是破除無明後才能顯現的。這種論調，「吠檀多」③ (Vedānta) 學派是接受的。

後期大乘以最後實相爲物的自性，在業力感應下，識心分別，迷執能所構成宇宙萬象。不起分別，能所兩忘，即是涅槃。涅槃者，不可說，離能所，具寂靜三身四智的永恒境界。

是以，物的自性，它是外境，從一一方面看，是知識生起之最後原因；從另一方面看，它是能所兩忘、最後絕對的刹那實相。

「珍納菩提」④ (Jinendrabuddhi) 說：就在絕對的真實或物的自性立場說，能與所是無分別的，不過被我們的俱生無明所困擾，才有分別——我們透過所構思的能所分別，只能認知它的間接相貌而已。

自相本體的觀念，在小乘佛學中經已出現，這是指每一切法都是絕對的自在者。此期以有體法爲中心觀念，所謂「法」者，「執持自性」義。(“Bearer of its own essence”) 關於這個觀念，此期思想跟後期有很多方面的分歧。於本期中，「真實」和「虛妄」間，還沒有定下一條確切分明的界線；有體法，有色（物質性的存在）心（精神性的存在）之別，或分爲物理，精神功能三類，同時三者都是平等真實的。他們並不以「功用」來界定真實。所有的注視均集中如何辨別虛妄之上：一切由和合體，都是虛妄不實。如是對物質性的「色法」分析成精微的功能，對精神性的「心法」作爲「互爲外在」觀。因此，心與物的評論，幾乎平息，因爲兩者均只是功能而已。

小乘各派，對以「刹那體」來界定「本體」一事，雖有不同的評論，爲每一宗派都有自己的一組「法」作爲本體，但這種差異並沒有本質上的分別。

把一切法分爲「偏計所執性」、「依他起性」與「圓成實性」三類——這種分類構成了早期的唯識學派的特色——已經涵攝着「真實」和「虛妄」間的一個清晰的界限。

法稱論師對這問題，在他的論說裏，給以最後而清楚的定義：真實就是有作用義，而與所有虛妄假法相違。如是「真實」便與純存在「爲同義語，亦與唯一的自相，物的自性同義，而與「無體法」、「虛妄假法」及一切思構所成的「共相」相違。

後期的吠檀多學派，採用佛家之說，認爲宇宙對絕對存在，就是物的自性，此「自性」可藉感覺得之。因對境物的差別，係由判斷分別所認識，若沒有這分別的認識，就沒有個別的境物，（只有全體或絕對，因此，吠檀多學派要安立：可以透過感覺）對純存在「梵」有所了知。

十、與佛家觀點相同的歐西學派

在批判態度之下，佛家對實相的概念，概言之，約有以下的特徵：

- ① 實相是：絕對的自相，
- ② 純存在，
- ③ 在流轉中的一剎那體，
- ④ 是唯一的和非連結的
- ⑤ 是有作用的，非廣延性的非持續性的。
- ⑥ 具有能力，對心識產生增上作用，因而生起相應的影像，
- ⑦ 對影像給以明確性。
- ⑧ 構成判斷的肯定力，
- ⑨ 是物的自性，不可說的和不可思議的。

有關實相義，二仟多年來在哲學的研討上，諸家各派，有時相輔而行，有時彼此重複，他們從同一的論證開始，有時全部地或局部地，推得同一的結論，有時推得非常不同的結論，但在這問題上，迄今仍未作出最後的結論。

佛家邏輯對實相的意義，稱爲「本質」，（“Own Essence”）這本質在某一定程度上說，實與亞里士多德的第一要素相符。它之

表述爲 HOC ALIQUID 實與 Kinacid idom 一詞相符契，透過它「本質」的意義便可解釋出來。在佛學上說，「本質」是絕對的無關聯者，以是物的自性故。但亞里士多德對「要素是否亦有關聯」此問題，仍是猶豫不決。大概他以為「第二要素」可有關聯，「第一要素」則無關聯。他承認在推斷這問題上是有疑惑的和有困難的。然而印度學派則決定地否認「本質」，有彼此關聯的可能。

然而在亞里士多德的「要素」義中，最具特色的就是一方面他認為「要素」是「Unumet Idem Numero」，一方面它又透過轉變可能使自身交替地接受矛盾的轉變。我們可見，這點若與佛學比較，顯有不同。在亞氏的學說裏，每一轉變，就是要素的轉變。再者，他假定有十類本質，而佛家則只肯定只有一種，一切他類，均非本質，只有以本質爲依，這一切他類才有「借來的真實」，而成間接的本質。關於這點，亞氏似亦承認，因爲絕對言之，只有第一要素才是唯一的本質。正如佛家所說，本質，就是一切他類所不可缺的主體，或是一切他類的「托質者」② (Substratum)。

關於真實，存在，本體，本質等等概念，許多哲學家已創出無數的學說，透過多方面的比較後，我們覺得應止於萊布尼茲的「單子論」上，因爲「單子論」與佛家實相義有較多相同之處。有關反對一元論、機械論和原子論方面，我們經已注意到萊氏和法稱有相同處。

有關「真實是作用」的學說，萊布尼茲否定：

① 斯賓諾莎的一元論，

② 笛卡兒的機械論，

③ 最後實相是不可分割的原子論。

法稱所否定的有：

① 中觀宗和吠檀多的一元論，

② 數論的機械論——這學派認爲自然的一切轉變，乃由一種活動的永恒物質所散佈的不同情況所致。

③ 勝論的極微說。

「本質」一如單子都是有作用的和剎那生滅的。萊氏說：「運動是相續的事物，它不比時間有較多的存在，因爲它的組成部分永不能一起存在。在另一面說，力或作用，則在每一剎那中，有完全的存在，所以它一定是一些純正和真實的存在。」

最有趣的的就是萊氏對「真實的學說」，絕對否定「持續」，「廣延」與「流動」的真實性，而所持的理由，恰與佛家相合，那就是因為它們均不能在一剎那完全存在故。萊氏又說：「本質者，不應被想像為純要素而全無活動者。其實，活動就是本質的要素。」這就是與佛家要義，「存在就是作用」，「就是真實作用」，完全吻合。最值得注意的類似之處，就是「以單子為純粹的強度焦點，或為（作用的）單位，每一單位必須與其他絕無關連，每一單子不能影響其他單子或生起轉變。」是以，我們知道佛家對這論調亦是一樣；因他們雖然主張「真實」只是功能作用，但它不能真實地生起任何事物，而是無為的。佛家與萊氏的類似論據，於此為止。因為單子，正如亞里士多德的「第一要素」，就是「實現的功能」（An Entelechy），就是靈魂。在佛家來說，它只是剎那的顯現體而已。

其他哲學家，有主張所經驗的偶然真實有異於超越不可知的最後真實，此間從畧不贅。這裏只注視康德的論據，因為他不但對佛家有相同的觀點和相似的爭辯，同時對整個的觀念都非常相似，將可注視者分列如下：

① 康德與陳那 (Dignaga) 同樣認為我們有而且只有兩種知識的源由，而這兩種知識是根本不同的。

② 雖然在理論上，兩種知識源由確有不同，但在經驗上是混然的；究竟，它們的不同，確是非經驗的，而是超越的。

③ 所有其他的歐西學派，均認為清晰明確的思想，足以為「真實」的保證。他們認為只由現象感觀顯現的僅是混昧的認識；由理解或理性（出發）則宇宙的實相，作為事物的真實自體，可被清晰地了知出來。在康德的「批判思想期」中，他把二者的關係倒轉過來；主張清晰明確的認識，只是對現象而言，但「那些在現象中與感觀相應者，則成爲一切境物的超越體——即爲物的自性。」如前所述，依據佛家所主張，「物的自性」是由純感觀所認識的。清晰明確的所知境，只是客觀化的影像而已。

④ 康德認為「物的自性」是不可知的，我們不能在感觀影像中獲得表徵，這（可說）是認識的極限。佛家也說，實相是不能由我們的認識獲知的。

⑤ 康德說：雖然如此，但「物的自性」是存在的，是有作用的，因為它不是甚麼？只是感官能感受外在實體的緣由所在。法稱說，究竟的自相，就是究竟實相，因為只有它才有作用的。

⑥ 這裏有雙重的真實和雙重的因果關係，也就是「物之自性」的究竟「實相——因果」關係，和經驗界的間接「實相——因果」關係。而「物的自性」不過是究竟「實相——因果」關係的別名而已，因為它是「實相——因果」此事實的自身。佛家此等充分精密的論據，引致康德學說的注釋家不少的困惑，因為他認為真實乃由「綜合的範疇所構成的」，因此「物之自性」

是一種實體，但卻不是「究竟實體」而是具廣延性和持續性的實體。

康德的「物的自性」和法稱的「本質說」，基本上的差別是：法稱爲「本質」與剎那實體是明確同一者，是剎那的感觀相應者。印度學派（按：指法稱說）以「本質」是剎那體，雖一切綜合思構作用，非經驗所行境界，故是越超知識的。在另一方面，康德強調：「在現象中，與感觀相應的，就是越超的「物的自性」。這特徵，與印度學派所說的第一要素完全吻合。另一差別是：佛家以「物的自性」與「純存在」爲完全同一者。此間所用「存在」一詞。不作賓詞解，不作範疇解，而作謂語的共同主辭解。佛家運用「究竟實相」概念，使與邏輯應用發生關係；如是「究竟實相」亦即所有判斷的「最後主辭」，順此得知，「究竟實相」亦是一切「推論」的「最後主辭」。

康德的「物的自性」和佛家的「本質」之另一重要差別是：在每一經驗的自我後面，康德假定有一內在的「物的自性」的存在，一如他所假定的在外在的物象底層下有一外在「物的自性」的存在。由此可見，康德假定有兩種「物的自性」存在着，互相輝映。這種說法與佛家大異其趣。佛家所說的「本質」，就是外在的「物的自性」，是絕對自性，與一切關係斷絕。相應而起的內在境物是純感觀的，與一切思構斷絕。但純感觀與相應而起的純境物，並不是兩種事物而存在着平等的真實性，而是究竟實相，透過同一的思構作用，一分爲二所得的主體和客體，而那思構作用正是整個的經驗世界的構劃者，恒常運用二分法及辯證法以進行工作。只在邏輯層面上外的本質才是究竟實相。既然所有哲學，到最後都趨向於一元化，則在越超邏輯層面之上，有一個主客兩忘的究竟的絕對。如法稱所說，此絕對體之爲物，既不可知，亦不可說，換而言之，它距離經驗知識很遠，而比較接近於外在實相之不可知的剎那體，它是究竟的絕對，不過如法身佛的被人格化而已。（*personified as Buddha in his Cosmical Body*）。佛家的「物的自性」作爲「純感覺」說，實較康德學派所說的，畧爲接近於經驗境界，康德在批判「物的自性」裏，是反對半經驗論的，因爲根據他的學說「物的自性」是超越的。（不過）作爲單一的剎那體而觀，此佛家所說的「物之自性」亦是很難說是經驗論的。

佛家對此有部份評論，使我們憶記「海爾巴特」②（Herbart）之說，因爲，佛家以「存在」與「肯定的要素」是同一者，此與「海爾巴特」所說相似。在海氏而言，存在的定義被解釋爲「絕對的安置」（*absolute positing*），或「承認有些東西在思想中不能被否定者。「存在」的要素，就是對否定的排除。「存在」的概念，就是一種「安置」，只是對某些物象的簡單「安置」而已。他說：物象是要被安置的，如遇有懷疑，則可全部消失。可是，它們並沒有消失。對某些物象的「安置」仍然遺下來，

只不過它被轉變了，它被轉變到跟從前相異的某些物象去。共相的性質，被懷疑所犧牲了，至於已被「安置」的物象（自相），則有所不同，因為，它是不可知的。「這「絕對的安置」，在我們不知不覺間被容於每一純感覺中，沒有人相信「空無」(Nothing)是存在的有體法，因為這是顯而易見的。「存在」的特徵，就是究竟的單一性。「存在」與「否定」是不相容的。依海氏之理論把「純存在」與「實體的感覺中心」同一起來，而「實體」的特徵是不可知的境物，是單一體，亦即是絕對的自相，是不容否定的肯定之要素，它與「質」(quality)是對立的，亦即與共相對立，因為於共相的自身是無所肯定的，是可懷疑的，亦即是既可肯定又可否定的——所有這一切的諍論，都與佛家思想極為相似，誠使吾人驚訝不已。

依佛家的理論，把「究竟實相」比作「獨一的差別體」，把心識的工作，比作「數學的籌算」，這部分的主張，在西方哲學史上，是不難找到並行不悖的理論者。在後期康德學派的哲學家，有一位名為「所羅門美望」^⑧ (Solomon Maimon) 的，他的「感覺中的差別說」(“Differentials of Sensibility”) 頗負盛名。他說，「境物的獨一差別體，是純直覺的所知境，而從彼構思所得的物象才是現象界的境物。」

註：

① 徹爾巴斯基 (stcherbatsky)，近代佛教學者，生平介紹見本集刊第一輯。

② trailokya—vyavrdta

③ ksana = svalaksana.

④ an—auyavin=niransa.

⑤ 「基林柯琴」，法國中世紀哲學家

⑥ adhyavasiyamnam svalaksanam na

paramarthasat, cp. Tatp, p. 341. 26.

⑦ 按：「自相」非內識思構所得，故云「外在」，「共相」由內識思構所成，故云「內在」。

⑧ 萊布尼茲，德國哲學家 (1646—1716)

⑨ 此指正理一滴論，法上疏。

- ⑩「韋加士必達米狄」，係因明學家法上的後繼者，他對因明有極大貢獻，於十一世紀時在印度極為煊赫。
- ⑪「法稱」，佛家一位新邏輯學家，約公元七世紀。
- ⑫實在論的論師。
- ⑬全上。
- ⑭見「正理一滴論」第十二頁，十三頁。
- ⑮物質論，是佛家的諸法體義。
- ⑯勝論，印度六派哲學之一。
- ⑰法有我無宗，係屬小乘上座部。
- ⑱數論，印度六派哲家之一。
- ⑲「耆那」，係印度「六師外道」之一，其教理與早期佛家思想相近。
- ⑳「阿訖里」，(Ahrika)，係一個姓，意譯「無慚」，翻閱中文佛典，未見用無慚作姓，故音譯如上。此音譯為中文佛典通用之姓。
- ㉑內塵，梵文 *guna*，作者英譯為 *intra-atomic Reals*，而在註裏寫上梵文 *guna*，故譯內塵。
- ㉒印度六派哲學之一，精於邏輯學。
- ㉓「吠檀多」，印度六派哲學之一。
- ㉔「珍納菩提」，係因明學家，陳那論師著的「集量論」，係其注疏。
- ㉕「托質者」，在亞里士多德學說裏，解為本質的支持者。
- ㉖陳那，係佛家因明學家。
- ㉗海爾巴特，德國大哲學家，對邏輯、心理有重大貢獻。
- ㉘「所羅門美望」，德國哲學家和心理學家。