

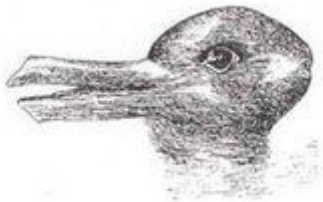
依他起性的空与不空

浙江社会科学院哲学所 慕藏

引子

进入正题的讨论之前，我们将借助格式塔心理学中的一个典型范例来作一些先行和准备性的说明，以便让思想交流和讨论中某些隐蔽但却十分重要的技术性因素和环节变得清晰起来。这些在交流讨论中经常被忘失甚或根本就未曾被意识到的环节与因素，往往会在暗中起到严重的制约和阻隔作用。

“鸭兔”这个完形图案非常直观地说明了格式塔心理学对知觉经验的一个基本观点：知觉经验首先是并且总是整体性的，它并非源自知性对感性材料的某种滞后和部件性的综合，恰恰相反，整体性的意向建构在知觉经验中具有首要、核心和奠基性的意义，并且决定着知觉经验构成中感性材料的实际意义。



让我们以思想实验的方式从另一角度来考察和分析这一完形图案。设想有 N 个初次看到这个图形的个体，比如说一群孩子，他们都被诱导或暗示，以为这里只是一幅简单而确定的动物图案。其中一部分（A 组）从始终都只看出这是一只鸭子，另一部分（B 组）则始终只能看到一只兔子。

接下来，让他们照原样描摹出自己所看到的图形。假定他们的绘画技巧水平接近且都十分出色，现在，会发生什么呢？他们将分别根据自己的知觉画出图案，A 组自始至终都将自认为是在画一只鸭子，B 组则会确定无疑地相信自己是在画一只兔子，最后的结果却是，所有人最终完成的图形基本一致。

这一过程中可以看到两个有趣的现象。当这两组个体观看原图之时，他们很容易相信所有人看到的会是同一对象，毕竟这里看上去并无任何复杂之物，只是一幅画在纸上的简单动物图案而已，但两组人所看到的实际上却是“完全不同”的两个形象（作一下视角切换，就不难体会“鸭图”与“兔图”在视觉效果上差别会有多大）。另一方面，当这两组人依据自己的所见复现原图之时，他们似乎是在做着完全不同的事情（A 组始终在画鸭子，B 组则一直在画兔子），结果所有人完成的作品却相差无几。

简单来说，这里出现了两种相反的情形，在上一情形中，人们想当然视为同一之物其实可

能完全不同；而在后一情形中，看似全然不同者其实却可能只是同一件事。

再来设想一下其后两组人开始相互交流的情形。

有人赞叹道：“您画的这只兔子太棒了，和原图简直一模一样。”

这立刻会引起惊讶和误解：“兔子？哪来的兔子？你这是在讥笑我吗？我画的明明是只鸭子！”

不难设想，这里的误解和惊讶会很快过去，通过进一步的交流，A、B两组都不难学会用另一个角度去领会他人的视域，从而看到与自己先前所见完全不同的图像。当然，如果有人始终无法学会视角切换，他也就始终无法真正弄明白这里的差异和分歧究竟是怎么回事，例如，一个始终只能看到兔子的人将会封闭在自己的视域内，无法想象和理解，如此简单、明晰和确定的一个兔子图案，怎么可能会是一只鸭子的形象。

一切有意义的交流与讨论，皆以对话者相互间的真正理解为前提，而真正的理解，不仅是一种视域的相互叠合与交叉，更是一种视域的完全变更和切换。在叠合与交叉里，我们自身固有的视域仍会在暗中阻隔着其它的可能性，唯当一种完全的变更和切换发生之际，我们方能真正进入并理解另一种视域。每一视域内部的确信性和封闭性，唯有在领会了某种视角变更和切换之后才能真正消解。

借助于“鸭兔”这一简单的完形图案，已能看清，人们容易陷入一种既定视域的隐蔽封闭，由是而对另一种理解的可能性形成阻隔。在思想的交流讨论过程中，那些起着隐蔽阻隔作用的环节因素，诸如语词的模糊性、概念的歧义性，文本语境与解释架构的系统差异等等，其复杂程度远非以上这个简单的思想实验所能展示其万一。意识到这些极其复杂的隐蔽阻碍，并始终对此保持有一分觉察，才能真正开启交流与理解。

切入正题

依他起性为空？为不空？或者，用一种更为具体的方式来表述，依他起性的心识为空？为不空？依他起性的心识有无自性？

这是佛教史上有名的“空有之争”中的一个核心问题，在印度及汉、藏大乘佛教义学讨论中均有历时绵久的讨论，而形式有所不同。在印度，“空有之争”主要展现为中观、唯识两派的后代论师各自宏宣自宗教门时所形成的义理分歧与差异，最初发轫于中观学派的论师不满于对般若中观的唯识立场的解释；在汉传佛教传统里，这一问题则在相关诸宗（主要是三论、华严与唯识）内有不同的诠释，被明确觉察到是一个事关教门安立秘密旨趣的重要问题，基本上是依各宗自身的立场来化解疑义，弥诤止谤，分宗自解，各行消会，所以没有成为义学讨论中一个特别显眼的专门论题。诤辨最为激烈的是藏传系统，此一问题明确作为中观与唯识学派之间宗见辩论的核心问题，受到深入的专题性讨论，激辨之烈，至有水火之势。

鉴于内中所涉佛教思想史上的相关资料过于繁复，我们不拟对这些辨释往返的细节及各种既有的观点作过多背景性的回顾和细密梳理，而是直接进入问题本身，直接置身于这一问题的考问之中：依他起的心识为空？为不空？依他起的心识有无自性？

就中观和唯识各自的角度和立场而言，都能给出一个确定无疑的解答。不妨为两宗各拟一个经典的回答，前半节申显自宗，后半节质难他义。

中观立场的观点大致如下：心境平等，缘起性空。就世俗言，有为诸法俱从缘起故假名说有；就胜义言，心境诸法俱无自性故性皆真空，此即所谓“心境平等，俗有真空”。若但空于尘境，不空于心识，但空于遍计，不空于依他，则甚深空性，非平等一味。而于自性之执，但破外境一分，未破内识一分，但破遍计之有，未照依他本空，以于内识仍起自性之想，仍有自性之执故，则不能随顺契入平等中道。

与此相应，唯识学者认为，唯识无境，境空识有。就世俗言，遍计所摄，唯妄分别，体相俱无故说为空；就胜义言，假必依实，妄必依真，必有依他识体为所依，方能施設安立假名诸法。此即所谓“境依心变，俗空真有”。若心境平等，一切俱空，则同断空之见，世间及出世，一切无依止，亦无从安立，而于一真法界，但见一分空义，不见不空之义，则不能随顺契入平等中道。

两宗都不难为各自宗见举出强有力的经证与理证。例如，中观学者可以引《般若》为证，一切法如幻，“设有一法过涅槃者，我亦说为如幻如化”，而决定性的理证则如龙树大士《智度》等论所示：法从缘起则必无自性，无自性即毕竟空。唯识学者则可以引《大乘阿毗达磨经》为证，“无始时来界，一切法所依”，而决定性的理证则如《瑜伽》等论所示，假必依实，若无依他离言自性，假名自性无从安立。

如是，在每一视域内，展示出来的都将是一种极为确定和明晰的图景，而依据这两种视角，我们会得到对同一问题的针锋相对互相矛盾的两种观点。

问题本身的问题

事情真是这样吗？大乘的根本两支在同一问题上持有完全不同甚至是针锋相对互相矛盾的观点？抑或，实际的情形与此大相庭径，内中看似不言自明的同一之物其实本自不同，而看似完全不同的图景实际上却是在指向于同一实事，实际的情形正如上面那个关于“鸭兔”的思想试验中所展现的一样？

我们以提问的方式来展开对问题的分析，而不急于给出某种说明和回答。让我们对问题本身提出一个问题：严格来说，中观和唯识两宗的观点真的是在面对和回答同一个问题吗？会不会从一开始两种不同的视域已经相互滑脱开来，会不会从一开始这两种视域就没有被某种同一之物聚焦于一处呢？

“空有之争”的核心问题是：依他起性为空为不空，依他起性有无自性？为了弄清这一问题

对于中观唯识两宗来说是否真是同一个问题，就需先行确定此中所涉的相关概念是否真是在同一意义上被界定和理解的。确言之，唯当此一问题中相互关涉着的三个核心概念“依他起性”、“空”和“自性”对于两宗来说具有同一意义，才能保证问题确实是同一问题。

初看起来，这似乎是确定无疑和不言自明之事。这三者都属于大乘佛教里最为基础和常见的概念，其字面上的基本意义都是佛教学者所熟知的，不难被确定并且达成共许，而只要其基本意义可以确定并且得到共许，纵使存在某种程度的细微差异，也可视为同一之物。如果这三个概念的意义确系同一，则其所关涉的问题自然也便是同一个问题。

正是在此处，理解、解释视域中那些隐蔽性的因素和环节开始暗中发生作用，一个极易被掩盖起来的实事是，即使就相关概念在语词字面意义达成了确定和共许，也并不能真正清除语词的模糊性与概念的歧义性，因为语词概念的实际所指与意义皆先行和本质性地受到不同解释视域内部文本语境与解释架构的整体性制约或系统性限定，因而可能自始至终都是差别极大而完全不同的。语词概念字面意义的确定和共许，并不能保证其实际所指与意义相同，恰恰相反，这往往只会让不同理解视域间被掩盖遮盖起来的整体性、系统性差异变得更加深隐和难以察觉。一旦对话者力图去检索和验证交流中是否出现了语义不确定、不同一、不一致的情形时，便会受到语词字面意义的确定和共许这一表层形式的误导，由是而难以真正显明和察觉其内部整体性和系统性的实际差异。整体性、系统性的巨大差异会被部分、细节的表层相似或同一完全遮蔽起来，正如观图者在“鸭兔”的每一构成细节和部件，例如其中的每一颜色、线条、形状、位置等处都能达成基本的确定和共许，便越发不易察觉他者所见其实从一开始就完全是另一幅图像，而这些颜色、线条、形状、位置的实际意义也因此会全然不同。背谬的是，一当观图者在细节处进行检索和验证时，他们只会得到相似和同一并很容易达成一致，而一当他们实事性地观看图形之时，一当观看进入实事性的发生运行之际，其实际所见便立刻又会完全不同。

对问题本身的提问，揭示并让我们思及这样一种可能性：在“空有之争”的看似确定无疑的同一问题中，某种系统、整体性的实际差异是否从一开始就已经被掩盖起来了？

语义分析：相关概念的名义共许

下面进入对正题的实质讨论，我们将对“依他起性”、“空”和“自性”三个概念作语义分析，由此显明，大乘佛教的根本两支对这三个概念字面意义上可达成的确定与共许，以及其实际意义与实际所指在两宗教门中所隐含的差异。|

作为唯识学中的一个基础性概念，“依他起”字面上的意义为“依他缘力而有”、“依他缘力而起”、“依他缘力而生”^①，此则简别遍计无体故不生，圆成无为故不起，而显示有为法必依赖于因缘他力方能生起。故此，唯识学中的“依他起性”在字面意义的界定上实即相当于中观教门

^①玄奘译《摄大乘论本·所知相分》：“依他缘起故名依他起。”

的“缘起性”“缘生性”，汉译唯识典籍中，“依他起自性”亦有译作“缘起自性”、“因缘法体自相相”^①，“依他起”在字面意义上即相当于“缘生”“缘起”，这是中观、唯识两宗可以共许的。

“空”在字面意义上是遮止语，相当于“无”“没有”“不存在”之义，表示对所言所思某物、某对象之存在、实有或真实性的遮止与否定，此于两宗亦可确定和共许。

“自性”这一概念的情形要复杂得多，它在中观和唯识两宗教门里都具有奠基性的意义。中观教门的核心主题即“空性”诠释正是以“自性空”的形式展开，而唯识学中“离言自性”与“假名自性”的区分亦根本性地关联于其“唯识无境”这一核心思想的传达。两宗能否在字面意义上达成完全的确定和共许需要深细的分析梳理，这里只作一极为疏略的简要分析。就中观教门“空性”诠释对“自性”概念的界定而言，大抵可以将其意义厘分为衍生性和核心性两层，衍生性的意义包含有“自体同一”“常住不变”“独立自主”等诸多义味差别，而空性作为自性之空亦即是否定和遮止缘生诸法具有诸如此类的性质，这正是常途特别是近现代佛学研究中大乘中观“空性”意义最为常见的一种流俗解释形式。在核心性的层面，“自性”的字面意义只是作为一限定或指示语，表示对所言所思之某物、某对象自身的指向与楷定，相当于某物之自身、自体、自相之义，在此层面，“空性”作为“自性”之空决非仅是否定和遮止诸法所具有的“常住”“自在”之类的某类共相属性，空之所空实际上直接透指一切诸法的当体本身，否定和遮止的乃是世人经验和言思所能及的一切现象、一切事物之自身、自体、自相，由是显了随于何时何处何事何境，即于如是如是因果缘起的生起流转和宛然显现之中，一切现象皆空无自身、自体、自相可得，此方是大乘中观教门显了的甚深空性^②。大体确定了中观教门对“自性”概念的界定之后，我们方可对中观与唯识两宗能否以及在何种意义上达成对“自性”字面意义上的共许作出甄别。显然，“自性”在中观教门中的衍生意义不会为唯识所许，唯识学不可能在“常住不变”“独立自主”等意义上宣说依他起的心识有其自性，这一点对于稍涉唯识义理者皆不难理解。若此，则当两宗讨论依他起性的心识有无自性之时，其间能共许的自性便正是中观教门“自性”概念的核心意义，也就是说，此间“自性”乃指某物——这里所关涉的“某物”，亦即依他起性的心识——之自体、自相、自身为言。

唯当在字面意义上澄清了两宗所共许之义，才能洞明两宗教门义所诤处。具体来说，两宗共许依他起性即缘生性，空是遮止否定之义，自性是对所言所思之某物自身或自体的限定指示之词，名义中达成确定共许之后，两宗对依他起性的心识是否有其自身体性的存在形成义诤。

同一与差异：相关概念之实际意义的区别

^①三自性，求那跋陀罗译《楞伽阿跋多罗宝经》分别译为妄想自性、缘起自性、成自性。菩提留支译《入楞伽经》分别译为虚妄分别名字相、因缘法体自相相、第一义谛法体相。

^②具细阐释，参见笔者《非同一律——作为内在关系论的存在论》（《中华佛学研究》第十期，2005）及《华严哲学研究》（社科文献出版社，2014）第二章对中观哲学的专题分析。

至此，我们在概念的名义层面亦即其字面意义上确定了两宗之共许及所许，如若一切确乎止定于此，则可判定中观与唯识确实是在同一问题上各持一说，且两种观点互相矛盾，如此一来，仅据简单的形式逻辑原理，矛盾律或排中律，即可判明，这其中必定只有一种观点为真，而与之矛盾的另一观点要么是错误的，要么是别有义趣不可如言执取的隐覆不了义。

前文中我们已经敞开了如是一种可能性：名义层面的确定共许并无法保证相关概念之实际意义与所指也相同，概念之实际意义与实际所指受到理解视域整体性和系统性的先行制约，唯有置于此种理解视域内在文本语境和解释架构的系统整体之内才能确定。也就是说，即使中观唯识两宗在名义中达成了完全的共许，也并不意味着“依他起性”“空”和“自性”这三个相关概念在其各自宗见的表达中之实际意义与所指也是同一的，它们可能自始至终就未曾相同过。需要特别指出的是，此种实义层面的差异与“偷换概念”之类的逻辑诡辩或错误了无相干，而是源于两种视域间整体性、系统性的视域差异。正如在“鸭兔”完形里，“鸭嘴”与“兔角”虽然纯全并且始终是同一个几何构形，但这几何构形上的同一性丝毫无碍于其实际意义在观图者的实际观看中自始至终的差异，其实际意义在两种不同的视域里从来就不曾相同过。如果“空有之争”里存在着类似的情形，那么事件的性质就完全改转了。“空有之争”不再是两种相互冲突相互矛盾的观点之间的争论，其间只能做一种非此即彼的判别取舍，而是两种不同视域的整体性开显。两种视域间的差异只是源于其视角的不同，皆属对实事的如实观照，正如观兔的观图者都从特定角度如实观看了完形图案，其间的差异乃是整体性的视角视域差异所致，不能简单归置于真伪对错的区分。

现在我们仍只停留于一种可能性之中，情形是否如此，有待于将相关概念置入中观与唯识整体性的文本语境和系统性的解释架构中去考察其实际意义与所指。我们将会发现，一旦脱离单纯的名义层面的安立施設，而转入中观唯识各自实际的整体性的解释参照系内，相关概念的实际意义与所指不仅立刻就会变得全然不同，而且还是无法通约和化简的。因为在一种具有优先和决定意义的整体性的解释参照系内，变更细节亦即是变更并放弃这一解释参照系之整体，变更细节与变更整体将会是一回事，那实际上也就意味着对自身视域的整体放弃。

“依他起性”本属唯识教门的概念，如果在名义上将其等同于“缘生性”“缘起性”，这一概念自然也能为中观所共许。但是，中观教门的解释学架构在方法论上是以“二谛”为纲骨总摄一切，而唯识学中与之相对应的则是“三性”，就方法论为言，“二谛”与“三性”的实质区别在于，唯识学其实是对中观真俗两谛中的俗谛再做了一层相对意义的真俗区分，亦即将中观之俗谛再行区分为“遍计所执”与“依他起”两重，这样在唯识学的世俗谛中，始终又内具一种真俗之分，“遍计所执”纯为妄情计度所取，是为“世间世俗”；“依他起”是以唯识为枢纽的三科五蕴所摄

一切缘生有为法，是为“道理世俗”或曰“世间胜义”^①。这重区分正与唯识“唯识无境，境空识有”的教义总旨根本关联，实际上是对中观俗谛所摄诸法再作了一层严格的存在论区分，从而将“遍计所执”的“无体法”与“依他起”的“有体法”严格区分开来。这即意味着，对于唯识而言，“依他起”在名义上虽可与中观共许为“缘生”“缘起”，但其实际意义却总是内含有“依于因缘真实生起”之义，相对于遍计的体相俱无，唯名所计，唯妄分别，唯属情想虚妄执取的“无体法”，“依他起”始终具有真实缘起之“有体法”的意义，通过这重存在论区分，唯识教门一方面是欲避免和纠正对空性中道、诸法实相的虚无化误解（顽空断灭之见），另一方面是欲显明世人所坚固执取、信为真的现象世界、其间一切宛然现在的现象事物及其井然有序的因果机制间都是一种映射性的影像显现，并非真实的因果缘起，真实的因果缘起唯是依于识、不离识的缘起（今义），或者唯是识、唯有识的缘起（古义）。故此，在唯识学中“依他起”的实际意义并不能空泛地限定于“缘生”“缘起”，而总是特有所指，总是与“有体法”“唯识”等义必然关带，并且不可被通约。这便与中观存在着根本性的区别。对于中观教门而言，“依他起性”唯在等同于“缘生性”“缘起性”的意义上才会被共许，它既不特别地与心识心法相关联，也并不同时含带有表示真实缘起之“有体法”的意义，此外，它也不具有唯识学中那种对世俗再作存在论区分的功能，而是世俗谛内平等贯穿心境诸法的一条普遍原理，唯识学中那些必然隐含关带的意义在中观教门里是完全没有并不被共许的。这样，我们便能看清，即使在名义上达成了完全的共许，只要置入中观唯识两宗各自实际的解释系统之中，“依他起性”这一概念的实际意义便立刻会变得不同。名义上的共许根本不能通约化简其实际意义的差异。

“自性”在中观教门里原初和核心性的意义是作为一指示词和限定语，表示对某物自身、自体、自相的指向，前文已经指明，这在名义上可以为唯识所共许。然而，在中观教门，“自性”总是隐含着地与其反对关联项“自性空”（“空性”的中观诠释）相互指涉，其实际意义是用来表显对诸法实相的一种根本性的遮盖掩蔽，它只是言思对某物自身的一种纯粹意指，而与诸法缘起存在的实事求是无关。也就是说，在中观教门里，以任何一种样态显现的“自性”，以任何一种形式显现的某物“自身”、“自体”“自相”都已然是一种虚妄分别。洞明此义，便可明见，中观教门所广破的“自性”，其实相当于唯识教门中的“遍计所执性”。这一点可由两宗对空性的诠释进一步确证，“空性”在中观教门诠释为“自性”之空，“自性”之无，而于唯识教门则诠释为“遍计所执性”之无，在两宗的空性诠释里，“自性”与“遍计所执性”作为空之所空，作为空性所朝向、所解构之关联项，是正相对应的。如此一来，“自性”在两宗教门的实际意义之区别便清晰了：虽然共许为一种对某物自身的指向，中观是将这种指向界定为一种根本性的虚妄分别与思执，唯识则是意图指引显了一种存在论区分，遍计所执名言自性的“无体法”与依他缘力真实缘起的“有体法”。中观“自性”只相当于唯识的“名言自性”或“遍计所执性”，而唯识的“离言自性”

^①此中名目引自窥基大师“四重二谛”，真俗两谛本属相待建立，故可内开为诸种深浅有致的义味层级，汉传中观（三论）、唯识（慈恩）乃至天台圆教教门俱有诸种细密的二谛义门建立。

是中观教法安立中予以隐略不作正面涉及和解说的^①。“自性”这一语词及其可以共许的名义，同样无法通约、化简其于两种教法体系中实际意义的根本不同，只是将这种不同掩盖了起来。

两宗都共许“空”是否定遮止之词，中观教门的特色在于：一、空是对一切形式的自性思执的彻底遮止，遮止一切“自性见”，但凡见取有某种“自性”、“自体”、“自相”“自身”之处皆尽行遮止舍离，无论其所关带指向的是心识还是尘境，是空还是有，是有为还是无为，乃至一切有二有分别处，但凡起于何种形式样态的自性之见，自性之想，皆需洗净。二、空作为彻底的解构，空既遮止于有见、亦遮止于未见、空见（空亦复空），以此之故，中观之空的实际意义不唯是一种否定和遮止，同时亦即是一种表显，自性之空（遮止自性）本即是缘起之幻（表显缘有），缘起幻有本即自性真空，无需更以空来空，幻有真空本唯一事。中观的唯破不立同时即是以破为显，破即是显。因为破一分妄，即显一分真，尽一切见，即显一切如，正如破一分暗，即增一分明，尽一切暗，即显一切明，暗之递减乃至于尽，明之递增乃至于显乃是相应的一事。只是中观的表显并不直接出现在教门里，而是隐含在行门中。亦不妨说，中观教门唯是破，行门同时即是显。三、常途以为中观教门的经典方式唯是归谬论证，而极少注意到中观空性诠释最核心的方式乃奠基于一种演绎论证，“自性空”乃是从“缘起”这一主词中可以必然演绎和分析得出的谓词。对于整个中观学派而言才具有决定性的意义，因为它保证了缘起法的自性空不是基于一种经验或事实性的验证，故此不是一种事实真理，而是具有纯演绎性，具有必然真理的属性^②。“法从缘起，则必无自性”对于中观而言乃一种演绎性的必然真理，既然依他起性在唯识教门中是许为世俗谛中的真实缘起法，则同样必然是无自性的，若许依他有自性，就必然会是一种形式的自性见^③。显然，“空”这一共许的遮止语词在中观教门中所隐含的实际意义在唯识教门都不会是共许的，略结如下：一、由于唯识所言“自性”概念本不同于中观，则空所遮止和否定的也便不会是一切种类的自性，唯识只否定遮止遍计所执之名言自性，不遮依他缘起之离言自性；二、由于唯识将世俗谛更开为依他、遍计两重，已经将真实缘起与虚妄计度分别区分了开来，“空”即纯是否定遮止，与“有”之肯定表显相待为言，以此传达一种明确的存在论区分，依他起是有体法，而空唯关带于遍计所执，以遍计是无体法故。三、由于“依他起”“自性”实际意义本所不同，“依他缘起则必然空无自性”在唯识教门中不成所许。

视域的交叉、变更与切换

^①中观教门以唯破不立为特色，于诸法实相，不作正面的解说，“显真”只隐含于“破妄”之中，诸妄破尽则实相自显，此已是行门证境中事，非教门解境中事矣。

^②此义笔者曾有专题分析，兹不赘述。参同前注2。

^③这一点特别在印藏中观，特别是应成派与格鲁派论师对唯识学的质难里得到发挥。相关分析可参考巨赞法师“试谈空有之争的焦点所在”。

对相关概念可以共许的名义及其实义在两宗实际教法体系中不能通约化解的差异所作的大致考察，为重新审视空有之争的核心问题提供了一种新的视角，即如何在一种解释视域的交叉、变更与切换中理解另一种可能性，而不是封闭于一种固有既定的视域之内。事实上，如果任何一种思想体系都可以类比为某种视域的话，我们需要时时提醒自己，以为唯有某种视域才是唯一客观、真实，以为诸法实相唯在一种视域里才能如实显现，这本身就是一种虚妄的臆想，用佛教的语言来说，这本身是一种典型的自性思执方式。

从视域间的交叉、变更与切换这一角度来考察，空有之争便不再是一个非此即彼，谁对谁错的问题，它已从那样一种询问和思解的方式中抽身而出。再次以鸭兔为隐喻，当一个观图者意识到了另一种视角的可能性，他便不再陷于鸭之与兔孰真孰伪的纠结疑惑里，为了更清楚地了解实情，真正有意义的事情将是如何切实地展现另一种视域中的图像。在此事件中，真相的展示不再是一个真伪对错的判断与非此即自彼的取舍过程，而是不同视域间相互交叉、变更与切换过程。一个先前只能看到鸭形图像者如果领会了视角变更而看到了兔形图像，我们会说，他对那个完形图案现在有了更多更深的了解。

从这一角度，可以将空有之争归结为三种可能的形态。

第一种形态是自说自话的无义之争。在此形态里，两种视域相互隔绝，诤者各自依于自身的视角，而对彼此解释视域间整体性系统性的差异根本无所觉察，展现在每一方视野里的都是一幅唯一、确定的图景。例如，一个中观学人依据中观教学对依他起、自性和空的自宗界定来评断唯识义理，或者相反。由于根本意识不到这些概念实际意义的差异会导致其对方解释视域里构形成另一幅完全不同的整体图像，也便无从觉察双方所诤实际上并不是同一个问题。此种形态的争论纠结在非此即彼真伪对错的判别取舍里，但其实就连真伪对错的判别取舍也与之相隔云壤。所诤既然并不是同一个问题，争论便只是毫无意义的。

第二种形态是视域交叠而欲行并合。在此形态里，两种视域互为开启，诤者已觉察到两种视域间的整体差异并能理解对方视野中展现的图景，但各自坚持自身的视角才更接近于实情，并力图指出对方视域中的缺点、失误和盲区，从而将对方的视域作为某种虽非错误但却是不完善者并合到自己的视域中来。这情形正如一个观鸭者虽然也领会到那个图形也可以兔的形像展现出来，但仍相信由于某些理由鸭图才更接近原图所展现的本真图景。导致此种情形的内在原因，在于观图者仍然认定唯有一种图景才能切近事情的真相，并且唯有一种视角才能展示此种图景。当唯识学者依据三时判教，将中观判摄为唯显遍计所执空，未显依他起性是有；或者如在藏传中观学派里所常见的，一方面宣说在俗谛里亦可认许“唯识无境”，另一方面又总是据中观自身的立场质难唯识义理，所做的便是类似的事情，将对方的教门作为某种方便和补充性的不了义教并合到自身的教门之内，将对方的解释视域作为某种有偏失的视域并合到自己的视域之中。

第三种形态是视域的变更、切换并在此基础上形成互补。在此形态里，两种视域不唯彻底地相互敞开，并可进行完全地变更与切换。内中又可再分为两种。一、两种视域互不相到，本来无

诤。双方明见到在“依他起有无自性，为空为不空”这一问题中，相关概念的实际意义本自不同，对于各自的教门而言，这实际并不是同一个问题，如此两种宗见便不构成冲突和矛盾。中观的观点“既依他起，必空无自性”正是其空性诠释的一种经典表达，其实际意义相当于唯识教门对遍计所执性的破除。而唯识的主张“依他缘力而起，必有自性”只是相对于遍计所执的无，表显缘生缘有的实事性发生。二、两种视域彼此互夺，相反相成。视域的变更与切换，能让每一种视域清晰明见彼此间的差异及自身特定视角的限度，从而彻底舍弃那种认为唯一种视域唯有一种图景才切中实际的想法。与上述第二种形态中视域的交叉叠合不同，变更与切换不再坚持以自身的视域为主，不同的视域将是平等的；不是要清除差异以并合另一种视域，而是要完全进入另一视域并持驻于那种差异中。如果能完全地进入并持驻于另一种视域，一种新的视域也便随之形成了。

如果在“依他起有无自性，为空为不空”这个问题中，通过视域变更和切换，相关概念在两宗教门中的实际意义得以充分的显露，我们也便会获得思考这一问题的新视域。我们会发现，内中“依他起”“自性”“空”无论在中观还是唯识教门里实际上都具有两个层面的意义，两宗各自重点显发其中一个层面的意义，而另一层面的意义则是隐略或蕴含着的。

“依他起”既有表示相对于遍计所执，依他缘起真实缘有的一面，也有表示虚妄分别所摄不如实有的一面。前义如《解深密经》：“云何诸法依他起相？谓一切法缘生自性，则此有故彼有，此生故彼生。”《摄论》：“从自熏习种子所生，依他缘起故名依他起。”此皆示依他起性为依于因缘之力而生的缘生法，不同遍计。后义如《摄论》：“心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。”“众缘所引，自心心所，虚妄变现，犹如幻事、阳焰、梦境、镜像、光影、谷响、水月、变化所成，非有似有。”此中以幻等喻依他起性，所举诸喻与般若经中表显诸法性空的十喻无异，而以“缘生”“众缘所引”为比量之因，亦全同于中观教门以“缘生”“缘起”为因证诸法“自性空”。“众缘生故，如幻事等，非有似有”与清辩证诸法性空之比量“真性有为空，缘生故如幻”竟有何异？

再如《深密》依譬喻解说三自性中，亦明示依他义有两重：“如彼清净颇胝迦上，所有帝青、大青琥珀、末罗羯多金等邪执，依他起相上遍计所执相执，当知亦尔。如彼清净颇胝迦宝，依他起相当知亦尔。”此举宝中映色，喻依他起为遍计所执之依，唯依于依他缘生法，方能虚妄显现遍计所执。“如眩翳人眼中所有眩翳过患。遍计所执相当知亦尔，如眩翳人眩翳众相，或发毛轮蜂蝇巨胜，或复青黄赤白等相差别现前，依他起相当知亦尔。”此举翳人眼中过患喻遍计，由此过患所引眩翳众相喻依他起，则是返显依他起亦依于遍计所执，由有遍计所执方成依他起，故依他起是虚妄分别是所摄，非真实有。更明确清晰的经证如《摄论》引《阿毗达摩大乘经》：

“薄伽梵说法有三种，一杂染分，二清净分，三彼二分。依何密意作如是说？于依他起自性中，遍计所执自性是杂染分，圆成实自性是清净分，即依他起是彼二分。依此密意作如是说。于此义中，以何喻显？以金土藏为喻显示。譬如世间金土藏中，三法可得。一地界，二土，三金。于地界中土非实有而现可得，金是实有而不可得。火烧炼时，土相不现，金相显现。又此地界，

土显现时，虚妄显现。金显现时，真实显现。是故地界是彼二分。识亦如是。无分别智火未烧时，于此识中所有虚妄遍计所执自性显现，所有真实圆成实自性不显现。此识若为无分别智火所烧时，于此识中所有真实圆成实自性显现，所有虚妄遍计所执自性不显现。是故此虚妄分别识依他起自性有彼二分，如金土藏中所有地界。世尊有处说一切法常，有处说一切法无常，有处说一切法非常非无常。依何密意作如是说？谓依他起自性由圆成实性分是常，由遍计所执性分是无常。由彼二分，非常非无常。依此密意作如是说。如常无常无二，如是苦乐无二，净不净无二，空不空无二，我无我无二，寂静不寂静无二，有自性无自性无二，生不生无二，灭不灭无二，本来寂静非本来寂静无二，自性涅槃非自性涅槃无二，生死涅槃无二亦尔。”^①

此中决定显了依他起性义有两重，遍计所执和圆成实性亦可视为便是依此两重意义而施設建立。遍计所执性即是依他起中的杂染分，表显其杂染，乃至空、无常、虚妄等诸义，圆成实性即是依他起同的清静分，表显其清静，乃至不空、常、真实等诸义。依他起性是“彼二分”，具含二重意义，不可但随一分而说决定说其为有、为有自性、为真实等。可知唯识自宗的义趣，依他起本是空有无二，有自性无自性无二，其教门中虽多侧重于显发“依他缘有”，而未始不蕴含着“依他性空”的义趣。唯识的依他缘起之有，本自蕴含着自性本空之义，则中观对空性的深广诠释，不但不会是唯识的敌论，倒正可助成唯识学人更如实地理解自宗的教旨，以若不解依他如幻本空，非正解唯识宗的依他之义。

“自性”的两层意义，一是作为纯粹的指示限定词，表示对言思所指涉的某物自身之意向指定，这层意义上的“自性”只是对某物的一种意指，不带有存在论承许。二是中观所破的自性，它带有存在论承许，表示某物自身的存在，某物自身的体性。这二层意义密切相关，正因为意识具有先天性的意向性结构，言思意指某物之时便会将某物自身构形出来，如果带上承在论承许，“自性”便由前一层意义转成了后一层意义（某物自身被构形出来，并成为言思之对象，对于常人的言思经验而言，便极易给它加带上存在论承许，即在意指某物自身的同时将此自身视为真实存在者，这正是吾人言思经验中最深隐的自性执）。中观教门之自性基本上是后义，唯识教门之自性多用前义。（这正是何以中观要遍破一切自性，而唯识不然的原因所在，在唯识教门里“自性”多是第二层意义上的，这只是一种中性的指示词，第一层意义的自性在唯识学里已由“遍计所执性”承担了）。我们以唯识学中的“名言自性”与“离言自性”为例来作分析。名言自性相当于前义，离言自性相当于后义。“离言自性”中的自性是一纯粹的指示词，即相对于遍计所执的唯名分别，将某种离言的实相实事境域指引出来。此实相实事境域一为无为的空性真如胜义实相，一为有为的依他缘起实事，当唯识宣说有“离言自性”之时，这决非是说在离言的实相实事境界中，有何者以自体、自性的方式存在着，它恰恰是指示唯有彻底舍离了对事物的自性、自体思执方式之后才能如实显现的境界。对于唯识学人来说，有一个不易察觉的盲点，在理解依他起性之时，始终受到这样一种成见的暗中牵引和节制：遍计所执纯属虚妄，故无自体，依他起性既

^①玄奘译《摄大乘论·所知相分》。

是真实缘有，则必然应该有自体。这种成见，正是一种遍计所执或自性思执，全然忘了大乘佛教开显缘起有本是为了对破自性有、自体有。依他起性的心识既是真实的缘起有，如何又用自性有、自体有的方式去理解呢？此种成见正如《楞伽》所示凡夫有无二见的典型思执方式：牛有角，兔无角，有则如有牛角，无则如无兔角。若唯识学人于依他识起有自体想，于遍计尘起无自体想，有就是自体有，无即是自体无。岂不正是用自体有自性有的方式去理解缘起有，用遍计所执性的方式去理解依他起性吗？岂不正与《楞伽》所呵斥的自性执见是同一种思执方式吗？如此便形成了一个背谬：在试图去理解依他起性之时，却是用着一种自性思执的方式，因而恰恰是停留于遍计所执之中。中观说缘起本是正对治于自性见思，唯识显依他起，本是正对治于遍计所执，依他起、缘起的存在方式正是全然区别于有自性、有自体的存在方式，在这里，中观的演绎论证“法从缘起则必无自性，必无自体”对于唯识学而言是同等有效的。有何所以，一论到依他缘生的心识，这一演绎论证就失效了呢？借助于这一演绎论证，中观向世人显明，既许世法皆从缘起，从缘而起则必无自体，缘起之实相正是无自性无自体。依理同然，唯识学既许依他心识为从缘起，既许心识从缘起，有何所以，此中从缘起便又有自体了呢？识若有自体，何待他缘起？既依他缘起，云何有自体？既许依他为真实缘起，真实缘起恰恰不复有自体，若有自体即不会是真从缘起。

如果唯识所说有“离言自性”，不是指真实缘起中，何者有其自体性的存在，那么究竟是指何义呢？不妨借用《瑜伽师地论》中的一个特定表达来作一种方便性的说明：实有唯事。实有的唯是依他缘起这一事件，而非是这一事件中产生了何者之自体。不妨称之为一种唯事、唯功能的存在论，真实存在的唯是因缘性的、功能性的事件，真实与否，依据不在于某物是否有其自体，而是因缘、缘起、缘生的某一事件是否如实发生。打比方来说，某人做了一场梦，醒过来后当然发觉梦里的一切原来空无所有。现在有两种观点，一者认为梦境里的一切空无所有，但一定要有做梦的心，否则梦境不可能现起。梦境里的一切既属空无，当然没有自体，做梦的心既是实有，就必然要有其自体。二者认为，真实存在的是梦境的发生这一事件，因为梦境虽空，但其人做了一场梦却是一个如实发生了的事件。说梦心是有指的便是梦境的发生展开这一事件和过程，舍此事件和过程，离于梦境的发生展开，更有何者可谓梦心的自体？有是有此依他缘起之事，空是空其自性之体。这种意义上的空有正是一际无二的，与前面那种有无之见互为绝隔，牛有角，兔无角，识有自体，境无自体的理解全然不同。

至于“空”，就此处论题所关，我们只论及如下二个层面的意义：无体之空与如幻之空，如《解深密》云：“譬如空花，相无自性性，当知亦尔。譬如幻像，生无自性性，当知亦尔。”空花与幻像，作为空性的隐喻，一般是意味相同的，此中经文则显然义有所分，“空花”是表显与“遍计所执性”相应的“相无自性性”，示无体之空。“幻像”表显与依他起性相应的“生无自性性”，示如幻之空。无体之空是遮断显空，遮断某法体性说为空，如幻空是性本自空，法自如幻不真故说为空，不待遮断。中观教门之空同样有此两重，如三论宗以俗谛破性实之计显无体空，以真谛破假有之执显如幻空。《肇论》所明“不真空”亦即如幻空：“譬如幻化人，非无幻化人，幻化人

非真人也。”这在汉传佛教里一直被视为般若中观空性的本真意义，天台“体空”、华严“真空”义旨莫不如是。

中观教门的空性诠释以如幻空为主，无体空为辅，其说“缘起性空”、“依他无性即是空”皆以如幻空为正义。如幻空乃是即法之不真如幻显其本来自空，不待不需遮断何者方显其空，故此，中观虽以空为言路开显成教，实已同时含具“依他缘起是如幻之有”的义趣。极倡空义的中观从未否定和遮断缘起幻现作为事件性的显现和发生，恰恰相反，空性正是在缘起幻现之中透显出来的。

“实有唯事”。中观唯识两宗解释视域的变更、切换，也许可以会聚成一种新的视域来理解和发现更多的可能性。从唯事的存在论角度来看，中观和唯识两宗间所谓的“空有之争”其实是以不同的言教方式，从不同的层面来发显同一实相实事：有此如幻缘起之事，无其所执自性之体。唯识虽以显发前义为主，教门义趣未始不同时摄含后义；中观虽以显发后义为主，教门义趣亦未始不本已含摄前义。若此，则所谓的相争，其实乃是互补和相成。

何谓互补？虽教门甘露，若不善服食，入口不化，反至成毒，此于后代学人，亦自常见。学中观者，若堕空见，则当引唯识教门依他缘有之教，助解中观教门无生本即于缘生，性空本即于缘有，若舍缘生而论无生，舍缘有而论性空，即失中观本旨。反此，学唯识者，若于依他，起自性有自体有之想，当引中观缘起性空之教，助解唯识教门依他起性虚妄分别所摄，如幻非实之教，若于依他识，起自性自体之执，即失唯识本旨，如《成唯识论》所云：“若执唯识真实有者，如执外境，亦是法执。”“以有所得故，非实住唯识。”此即中观唯识两宗教门互可补助显发对方教旨真义。

何谓相成？如华严贤首大师《一乘教义分齐章》所云：

“此乃相成非相破也。何者？为末代有情根机渐钝，闻说依他是其有义，不达彼是不异空之有故，即执以为如谓之有也。是故清辩等，破依他有令至于无，至毕竟无，方乃得彼依他之有。若不至此彻底性空，即不得成依他之有。是故为成有故，破于有也。又彼有情闻说依他毕竟性空，不达彼是不异有之空故，即执以为如谓之空。是故护法等，破彼谓空以存幻有，幻有立故，方乃得彼不异有之空。以若有灭，非真空故。是故为成空故，破于空也。以色即是空，清辩义立；空即是色，护法义存。二义镕融，举体全摄。若无后代论师以二理交彻全体相夺，无由得显甚深缘起依他性法。是故相破反相成也。”

历代关于空有之争的解释中，华严的见地或许是最为切近实情的。作为大乘教法的根本两轨，中观唯识之间岂真容有诤？文殊照空，慈尊观有，圣智所证，此中空有岂互相违？龙树提婆，宗依般若；无者世亲，旨尊瑜伽，两宗开祖，各宣一路言教，何文何义，见其互为诋诃？后代学法，当共勉思。