



印度大乘佛教二宗概論

Dr. C. Sharma 著
關泰和 譯

1. 空宗 (Shūnyavāda)

譯者按：此文原為印度當代哲學家 C. Sharma 名著 “A Critical Survey of Indian Philosophy” 一書中之三章，文字簡潔，見解銳利，特譯出以饗我國讀者。

1 馬鳴——大乘第一位成系統的論師

馬鳴是因為他的鉅著大乘起信論而被譽為大乘佛教的第一位成系統的論師，但是該論並沒有梵文本流傳下來，①現在我們根據來了解馬鳴思想的，只是鈴木大拙與李察 (T. Richard) 兩個從真諦的漢譯轉譯為英文的譯本而已。

馬鳴說，佛涅槃後，幾乎已經沒有人真正了解佛的各種教法了；他作此論的目的，就是要把如來之基本教義顯示出來，以對抗其他外道以及小乘之聲聞緣覺之謬誤②。

真實 (Reality) 就是真如 (Tathata)。從所方面看，是實性真如 (Bhūtatathatā)；從能方面看，是覺 (Bodhi)，是智 (Prājñā)，是阿賴耶識 (Alayavijñāna)；從整體看，是法身 (Dharmakāya)，法界 (Dharmadhātu)；作為一含無量功德之極樂果，則是如來藏 (Tathāgata-garbha)；從世俗看來，是生死輪迴；但終極地看，則是涅槃。它是不可名狀，因為它是世智②a 所不及；它是趨於有無、亦有亦無、非有非無四個範疇；它不是一，不是多，亦不是亦一亦多，非一非多；它不是肯定，不是否定，亦不是亦肯定亦否定。③若說世間法皆不真，即是說它們只

是現象地真。絕對 (Absolute) 才是最後的真實；所有現象皆是依存的，緣起是無明的結果。無明無住，但它亦不是完全的虛妄，因它緣生萬法。鈴木大拙曾云：「把從無明而來的法看作終極而忘却它的所本，是錯誤的。」④

相待的世智不能給我們真實。馬鳴說：「若人能於思量活動之背後有所得，他即走上佛道。」⑤如來之所以總是以言語來說教，是由於他的言語無礙；他只是暫時以言語引導眾生。他真正的目的，是要他們把言語也放棄，直接入於真實。⑥世智也不能滅掉，馬鳴很強調地說：「若離開有限之覺悟，真正之覺悟亦不能得。」⑦因為世智亦原是聖智之幻現，真實因受無明所蔽才現成爲萬象森羅之世間。如海水因風起波浪，而水本身非波浪；心亦如是，因無明而起世智。⑧又好像泥土可以作成各樣的瓶，心亦可以現成多種世間智。⑨絕對之真如，則是超越一切的，但爲無明所染，乃展現爲緣起世界，無論是主觀的，客觀的，都是真如隨緣而成的，當正知顯現時，我們不再是眾生，而是絕對之真如自己，它是自存的不壞之真實；它是清淨，極樂，而且要被證得。⑩佛是覺悟之光，他出現於世，爲的正是照破一切無明黑暗。菩薩雖已得正覺，所作已辦，但他仍以佛爲榜樣，不即入涅槃，爲的是悲憫仍留於苦海中之眾生。⑪

幾乎無一重要之大乘學派是不溯源於馬鳴，空宗則發展了真實是離言，離分別，因而是空，不一不異之一面，而唯識宗則發展了真實性是識體之一面。

2 空宗

空宗是佛教重要宗派之一。龍樹不能算作是空宗的創始者，因為在他以前的大乘經，甚至在馬鳴或以前的大乘經，已有說及此教義了。龍樹只是空宗的第一個成系統的論師，不過，我們總得禮讚他的偉大，因他把握到了那些零碎的線，把它們編織起來，構成完整而一致的系统。

中觀學者自稱為中道者；此中道即是佛所證的。中道不偏於有、無，是、非，常、斷之某一邊，它超越了這兩邊之執。雖然如此，這些中觀學者却被一些人斥為虛無論（斷見）者，這是他們意想不到的。

「空」之意義一直都引起很深的誤解，它的原意是虛空、沒有，這就成為誤解的原因。然這「空」字，中觀學者是有一不同的詮釋的。暫且不管空字之特殊意義，無論是東方的、西方的、古代的、現代的很多思想家，都因為只看到空之字面意義，便覺得可怕，在六神無主之餘，更加完全誤解空宗之思想，而且詆之為無望的懷疑論及自毀之虛無主義。我們曾經強調過，空之意思，在空宗來說，並不代表「沒有」，「空虛」或者是「不測之深淵」。空之主要意思是不可言說，因為他超出於認知之四個範疇。它是超越於有、無，亦有亦無、非有非無之真實；它不是肯定，否定或者亦肯定亦否定，非肯定非否定。從經驗的立場看，它是相持輪迴；絕對地看，它就是真實解脫。一切法不可說，因為它們是非有非無，絕對亦是不可說，因為所有認知的範疇皆不能完全地描述它。一切法皆空，一一法是自性空（*Svabhāvashūnya*），而真實則是大空（*Prapañchashūnya*）。因而空有兩層意義，一是緣起，一是絕對，它代表了依待性，亦代表真實性。它一方面是流轉，一方面是涅槃。那些相依相持的，因而亦即是緣生的，不應當作最後的真實，好像借來的東西不能當作真正的財產一樣。一切法因緣生，無住無本，故是空，但它們又非絕對地虛妄，因為它們皆從緣而來。空並不是「虛空」（*Void*），而是「缺乏」（*devoid*），是指假法之缺乏之實體，亦指真實之缺乏之相。因此，把空譯為「沒有」或「虛空」是明顯地錯誤的；即如徹爾巴斯基氏把空譯為關係性（*Relativity*）也只能表達空之一部

份意義。

馬鳴說，真如（*tathata*）非空非不空，非共、非不共，因為它超越了認知的範疇。「一切法從開始以來即非色非心，亦非意識，非無非有；總而言之，它們是不可名狀。」¹²但這並非說沒有真實，因為有真實才有萬法幻現，絕對真實之自性非不真¹³。

對中觀者來說，「存在」、「有」、「是」、「存有」、皆意謂絕對之存在或終極之實在之義，皆是「常見」，持此見者皆有一大迷謬。因為經過反省之後，可以發覺此世界之森羅萬象皆不過是緣生而已，究竟地說，它們皆不真。另外一些持「斷見」者亦有一大迷謬，因為它們把世俗假法也否認掉，中觀者斥此等人為執斷真者（*nāstikas*）。常、斷二見皆悖於正理。由於世俗智之本性之辨解的（*discursive*）、分析的（*analytic*）與關係的（*relational*），因而它常自陷於矛盾中，它所能了解，把握到的皆不過是關係的東西，它提供給我們的有、無、亦有亦無、非有非無之四個範疇，最後亦只會自陷於彼此相違的六十二見（*antinomies*）之中。¹⁴世智不能給我們真實，真實是超越於世智之所有範疇，然又包容所有相違之見的。它只可以在精神上直接體驗。它是不二之絕對，然亦含藏一切不平等相，若要達於此絕對，我們必須要離棄能所之二邊及世俗之一切不平等相。

3 大乘經之破的辨證

法華經這樣說：若有人不知在世俗之範圍中，一切皆是相依，亦不知一切法皆是緣起，亦不知「此法之生」是因緣生之理，此人則如一瞎子，不能離於生死之輪迴¹⁵。若有人知一切法皆無自性、空，此人則得佛之大慧¹⁶。若有人知一切世間法如夢如幻，如空心樹之無實性，只是真實之迴响，知無解亦無縛，一切法皆平等，實無不平等相，此人則得正理，入常、樂之涅槃¹⁷。

小品般若經反覆地宣說，沒有一思維之對象能逃得過究竟之觀察，若把一切世間法當作究竟地實在，會發覺它們自相矛盾或空，因為它是有限世智之所對，證明了它只是有條件的相依之存在。五蘊只是幻相，無有「人」可以得度，亦沒有「法」可以度他；無有「人」被縛，亦無可以縛之者。所謂法之狀態只是幻象

，未曾有一法生起，五蘊、人、法皆無；大乘是一自相矛盾；涅槃是一虛幻，就算有一法高於涅槃，此亦應為虛幻^⑮。菩薩只是夢想，就如佛亦只具一名，就如聖智亦只是一名夢、幻、泡、影、响、虛、空等就是世智之對象^⑯。小品般若經亦破斥一切法為虛妄，一切法無生無滅，不增不減，非苦非（苦之）滅，非有非無，非常非暫，非空非不空^⑰，它們只是名與形而已。它們是大幻化（*māyā*）。此是一不一致之範疇，不能逃於辯證之觀察。究竟地看，它們不能說有，亦不能說無^⑱，世間法只是假名；它們只是一個方便，一個用法，一個隨俗的施設吧了^⑳。楞伽經亦是，斥一切法如幻、如夢、如影、如兔角、如石女人之子、如乾闥婆城、如第二月、如轉動火把而成之火輪、如錯覺中之空中之毛髮、如虛空、如空花、如迴响、如倒影、如畫、如提線木偶，皆不能說是有是無^㉑。另外在普曜經^㉒、三昧王經^㉓、金光明經^㉔亦有如是之描述。

楞伽經亦說世智給我們分別（*vikalpa*）與二元（*dvaita*），並不給予真實，一切世間不出於證知之四個範疇^㉕，若只著於此等範疇中，人皆不知從神秘境界（*mystic vision*）以證真實。人之意識有兩面：一面是思量（*tarka*），此由能所之二元而來；一面是妙慧（*prajñā*），此可令我們證那無相無定之絕對^㉖，那些陷於思量之網的人比狗還不如，他們永不知道真實^㉗。（未完待續）

註釋：

- ① 高楠順次郎及溫德尼茲（Winternitz）認為馬鳴並非此論之作
者，但鈴木大拙則提出強烈的證據，支持此論是馬鳴所造。
- ② The Awakening of faith in the Mahāyāna: (大乘起信論)
Suzuki 鈴木大拙由真諦漢譯轉譯為 Chicago, 1900 p.47
Richard Shanghai 1907 p.1
- ② a 譯註：原文用 intellect 一字，本可直譯為智或智慧，但此又
與般若智之智混，今隨所需譯為世智、有漏智、分別智，世
間覺或妄心，以明其有別於聖智。
- ③ Ibid, Suzuki, p.59.
- ④ Outlines of Mahāyāna Buddhism: (大乘佛教大綱) Suzuki,

p.124.

- ⑤ The Awakening of faith in the Mahāyāna: Richard p.7.
- ⑥ Ibid, Suzuki, p.112.
- ⑦ Ibid, Richard, p.10.
- ⑧ See Richard p.8.
- ⑨ See Richard p.11.
- ⑩ Saundarananda (端正之難陀·梵文詩) · XVI, 26 and 27.
(Ed. by Mm. Haraprasāda Shastri, BibliothecaIndica, Calcutta)
- ⑪ Saundarananda, XVIII, 54.
- ⑫ The Awakening of faith in the Mahāyāna: Suzuki, p. III-12.
- ⑬ Ibid: Richard, p.26.
- ⑭ Dīghanikāya, I, Saddharmapuṇḍarīka, (法華經) p.48.
Ed. by Profs. N. Kern & B. Nanjio, Bibliotheca Buddhica.
X, St. Peters Courg, 1908.
- ⑮ Saddharmapuṇḍarīka, p.139.
- ⑯ Ibid, p.138.
- ⑰ Ibid, p.142-3.
- ⑱ Astasāhasrikā, (小品般若經) p. 40. A. S. B. Calcutta.
- ⑲ Ibid, p. 25, 39, 196, 198, 200, 205, 279, 483, 484.
- ⑳ Shatasāhasrikā (小品般若經) · p. 119, 120, 185, 262,
Ed. by P. Ghosa, Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1902.
- ㉑ Ibid, p. 898, 1209.
- ㉒ Ibid, p. 325.
- ㉓ Lankavatara (楞伽經) · p. 22, 51, 62, 84, 85, 90, 95,
105. Ed. by B. Nanjio, Kyoto, 1923.
- ㉔ See pp. 176, 177, 181.
- ㉕ See pp. 27, 29.
- ㉖ See pp. 31, 32, 44.
- ㉗ Lankāvatāra, p. 88.
- ㉘ Ibid, p. 130.
- ㉙ Ibid, p. 167.