



# 印度大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著  
關泰和 譯

(續上期)

只有在絕對之觀點我們才認識到世界之實相，但却不要因此而破斥世俗。世智不能滅，因為只有從世俗才可入於勝義，從低才可升進於高。從世俗看來，佛，菩薩，教，道德，理，真實，涅槃，以至一切法皆存在①。我們不是否決因緣法而入於絕對，而是依於因緣法才得入。好像在覆舟時，那些抓著一塊木，一條柱，就算是一屍骸的，也可得到彼岸；而不願抓任何東西的，則必被淹沒。那些願聞正理，入正信，行六度的人，無論這些理、信、行終是幻妄，然他們亦可因此而達於安穩、常、樂之涅槃彼岸。至於那些始終否定世俗真實的人，則會淹沒於其中了②。如一老人無力自行，可由人摻扶而到目的地；那些不能靠自力得度的，亦可依六度而往③。一個未燒好之瓶胚不能盛水，勉強為之，只會瓶水皆失。因此若要盛得清泉之水，是需要一個燒好的瓶子的④。若要超於世俗，我們亦得仰賴一圓熟之世智，若把此否定了，則只是自毀亦毀人而已⑤。

楞伽經亦宣稱：真實是超越於世智範疇的一種精神經驗(Spiritual Experience)，無分別(vikalpa)，無二相(dvaita)，只由佛之純粹知所證。一切佛之覺悟，都是證悟了法無我(dharmānairātmya)與人無我(pudgala-nairātmya)，隨而把煩惱障(Kleśhāvaraṇa)與所知障(jñeyā varaṇa)剷除掉。佛由得正覺的那一夜起，直至涅槃，不會發一語。他的教誨實在是超言語的。他的話近乎嚕唆，因為真實是離言的、離世智的⑥。佛是無雜多相的，無雜多相就是離世智之真相⑦。爲了要指示月亮何在，得以手

去指，但不要誤以手爲月亮；同理，勝義得通過世俗去詮解，但不要誤以世俗爲勝義⑧，最後，連勝義、世俗之分也去掉。幻妄即真實，如輪迴與涅槃，一切法無二⑨。真實不是在世俗外可找到的，空觀不是虛無觀。小品般若經說，即使得正覺之佛高聲地喊叫歷恆沙劫一法存在，但實在却沒有一「法」在過去、現在、未來生起，亦實在沒有一「法」在過去、現在、未來消滅⑩。雖然如此，我們也不要以此爲斷然的否定，它的意思，正如楞伽經所說⑪，是一切法無生而亦不可說，因為它們根本不能說成是有、無、亦有亦無、非有非無，它們是相依相待而終於是不真。空，並不只是否定，若把它了解成只是否定，倒不如順世俗說有說常，如須彌山般堅與廣，那些自相矛盾地堅持一「無」存在的，都是自毀的虛無者。⑫在七種空中，純粹的否定是最低的，最高者是第一義聖智大空(Paramārthāryajñānamahā-shūnyatā)，此只可以由純粹的經驗所證，然亦要先知一切法離言空(sarvadharmaṇirabhīṭya-shūnyatā)⑬。三昧王經說，有與無，淨與不淨等等，都是世智之所執，中道者是離於二端亦同時超於中間之謂。⑭

把世智轉成精神經驗(Spiritual Experience)之修行途徑是四靜慮(dhyāna)，三三摩地(Samādhis)，與及菩薩十地。在初禪中，仍有覺觀(Savitarka, savichāra)，然有喜樂(prīti, suīha)。在第二禪，覺觀轉成無覺(avitarka, avichāra)，喜悅亦轉高一層(Samādhi-japriti-sukha)。在第三禪，覺完全止，而樂亦不著，成一更高之樂(Sukhavihāra)。在第四禪，世智與經驗合一，

苦與樂皆斷，而成一純然之安樂(vihāra)<sup>⑮</sup>。在第一之空三摩地中(shūnyatā-samadhi)，我們知世間法自性空(Svabhāva-shūnya)而真實是無雜多相之大空(prapañcha-shūnya)。在第二之無相空中(animita-shūnya)，我們知一切法之起因，是由無明而起世間之分別相。在第三無願三摩地中(aprañihita-samadhi)，我們直接入於實相，離於分別。<sup>⑯</sup>在第一歡喜地中(pramuditā)，菩薩離於世智，而進入正知之路；在第一無垢地中(vimāla)，得著十行；在第三發光地中(prabhākari)，得知能、所與分別皆假；在第四燄慧地中(archsmati)止息世智；在第五難勝地中(Sudurjayā)，得知二諦；在第六現前地中(abhimukhi)，得無我及無生；在第七遠行地中(dūraṅgamā)，空之兩義得解；在第八不動地中(achalā)，得無二正法；在第九善慧地中(Sādhumati)得住真實；至第十法雲地(dharmameghā)與真實合一，如嗣子獻身於正知。<sup>⑰</sup>但他爲了度眾生而不入涅槃，他把受苦的衆生置於正法之乘中，渡過生死大海而至涅槃彼岸。<sup>⑱</sup>他以正知之甘露滋潤熱惱交煎之衆生，<sup>⑲</sup>他吹响了正法之號角與正理之螺，他點燃起聖道之火，又降下妙法之雨。<sup>⑳</sup>若有人還不明此真理者，非其師之錯，非法之錯，而是他自己之錯；正如病人不服藥，錯不在醫，亦不在藥，而是他自己。<sup>㉑</sup>

## 6 空宗之立的辯證

龍樹把真實(tatva)界定爲要親證的，寂滅的，樂的，爲一切雜多相之所歸趣，一切分別相亦止於此，是不二之絕對。<sup>㉒</sup>佛之教說可分勝義與世俗之兩面，前者是第一義(Paramārtha)，後者是世俗(Samvriti, Vyavahāra)。不明此二分際的亦不明佛法，<sup>㉓</sup>俗諦如蓋，把真實蒙住了。它只是世俗所承認，所共用，所必須，究其實，它是不真的，而這只有從勝義之觀點才可察覺。雖然內在或由於有限思維亦可有此二分，但有限之智是要被超越的，有漏之智是要轉成精神經驗的。然在世俗之範圍中，這二分仍然有效，因爲經驗界不會被它自己的法則所破，正如人在夢中不會斥破自己的夢，純粹的否定是不可能的，因爲這已必

然地預設了一肯定。就算夢、幻、影、响都如其自己而存在，不能無端的斥破世俗，因爲只有經由此低的我們才可以進至高的。

依龍樹解釋，空之意義有兩面，在世俗中，其義爲自性空(svabhāva-shūnyatā)，即是指一切法無自性，皆因緣生(Pratitya-samutpāda)。一切爲有漏智所緣的都必然是相依的。中道則處於肯定與否定之間，但最後又超越此二邊<sup>㉔</sup>。十二因緣由無明而引至老死，三世因果輪轉不停，除非其根本無明被真知所斷，否則不會止息。<sup>㉕</sup>真知是對真實性之知，因而空之另一面意義就是指一切雜多相之興趣，離於一切分別。<sup>㉖</sup>究竟地說，真實非空非不空，亦非共非不共。空只是對世俗之執而說，<sup>㉗</sup>然在世俗中，一切都是相依的，非因緣生的等如無有，然我們亦不要以因緣生爲究竟，若如此，則是拒絕作進一步的超越。因緣亦是相依的，它依於絕對而得成，無絕對亦無相依。佛說空，只是對那些著於分別的人而說，若以空爲實有自性，來分別諸法之有無者，則是不可得度，而永遠沉淪的了。<sup>㉘</sup>月稱亦徵引寶積經來說明：一個醫者給便秘的病人下了很重的瀉藥，但若這瀉藥在排出了肚中的髒垢後而自己排不出來，那麼，迦葉啊，你認爲那人已痊愈了嗎？<sup>㉙</sup>若人錯解空爲世智之一個範疇，這等如敲响了他自己智慧之喪鐘；亦如不善捕蛇者，會被蛇咬，甚至中毒而死；亦如邪見之造成損害，人若依之而行，只有被毀而已。<sup>㉚</sup>佛知道空不易了解，所以在成道後，一直不欲多說，<sup>㉛</sup>但若正解空義，此亦即是涅槃。

龍樹說，只有那些不明空義的，才會抨擊空論爲斷見，他們只了解空爲完全的否定，而說空宗毀壞了世俗法，同時亦否定了四聖諦，否定了縛、解、法、教甚至佛，簡直是說空宗無翻身之餘地。<sup>㉜</sup>龍樹對這些責難的回答是：他們對空義一點不明白，他們只因錯解空爲否定，便亂把那些我宗沒有的缺點猛加諸我們。<sup>㉝</sup>空否定一切見，但它本身不是見，空是因著分別智之在一更高之辯證的自覺裏，發現自己自相矛盾之本性，不能顯示真實，而求有進於攝一切分別相之精神經驗。

反過來說，若一切法不空，則自存者是究竟的真實，因而亦

無緣生法，生、滅、縛、解、四諦，法、教、佛亦皆無，一切真實者，應是不動與恒常，因此，變化，運動與世間亦無有。那些持世間法常在之見者，忽畧了世俗與勝義二諦之別，反而把世俗假法也失掉了。他們反對緣生，而因反對世間法的相依性，便把世間法也否定了。<sup>③④</sup>另一方面，若一切法空是絕對之否定，則根本不可說有幻現，兔角實在連影子也沒有，徒然否定是不可能的，它必要預設肯定。又如果說一切法因緣生而空，則也是無生、無滅、無縛亦無解，<sup>③⑤</sup>這亦是一偏之見，因為相依性本身仍是相依的，它依於絕對才得以成立。

我們，持空觀的人，從兩重義諦來了解空，世俗皆相依而有，究竟非真，而真性則是不二之絕對，為一切雜多所歸趣者，所以只有我們才能了解及詮釋空義，又能保住一切世俗法及其慧解的 (intellectual)、道德的與宗教的含義，而我們的反對者則不能。亦只有我們，才知世間法皆因緣生，才知緣生與四諦之真義。<sup>③⑥</sup>

在迴諍論中，龍樹預設了所有難空宗者之論難，逐一加以駁斥，難者之論調如下：

- (1) 空觀否定一切法之存在，是不對的，
- (a) 因為用以成立空觀之論證是不真的；
- (b) 即使這些論證為真，它們亦損害了空宗的前題，因為如此，空宗起碼承認其論證是不空的；
- (c) 空宗無量式 (pramāṇa) 支持其成立。

龍樹之答覆如下：

- (1) 否定一切法之自性之空觀是對的，
- (a) 雖然語言論證究竟不實，但這不致令空觀不真，所謂空，並非純然否定，而是因緣生或相依待<sup>③⑦</sup>。
- (b) 我們的論證並沒有違反我們的前題。我們並非說只是這個論證對，其它皆錯。我們是說，一切論證究竟不真。<sup>③⑧</sup>其實，我們並不成立任何東西，因而亦無言語，亦無論證。我們又怎能被說是有缺點呢？然在世俗中，論證也可真，因為世俗是不能用自已

的邏輯來責難自己的<sup>③⑨</sup>。

(c) 量式自己是不能成立的，如火不能證明自己。如果火能自燃，它便會燒毀自己，若火能自燃及燃它，黑暗亦會自覆而覆它，一量不能依他量而立，因為如此會退至無窮。一量亦不能由所量 (prameya) 而立，難者是同意所量是由能量而立的，若說能量是由所量而立，他便會進至此可笑之地步：父子子；然子於今亦生父。當然，一量不能胡亂地立。因而，量之成立，非由己，亦由他，亦非由所量，亦非無因緣<sup>④①</sup>。

真實是超於辯與難的，我們並不否認任何東西，而實在亦無一法可否定，連所謂空觀者空一切法都是難者所加諸我們的，我們是離有無二邊的<sup>④②</sup>。

在寶行王正論中，龍樹說就如一個博學之文法師亦可從字母教起，佛亦如是，應機而說法<sup>④③</sup>。對下等根器之人，他說有，以免他們誤入惡行；對中等根器之人，他說空，使他們知道無我，然此皆是分別說；至到對上等根器之人，他說甚深之空 (Cliffful Shūnya)，為愚者所懼，然智者則喜之<sup>④④</sup>。龍樹力斥不信 (nastikyā)，說不信者入於地獄，信者可登天，而入於超有無二邊之不二之理者，則可得解脫<sup>④⑤</sup>，此攝有無、善惡、天與地獄之正知，智者稱為解脫，<sup>④⑥</sup>究竟地說，實無有法，無有行，無有智，因為它們皆本於菩提，實相。我們何以被斥為斷見者呢<sup>④⑦</sup>？不空之所以可能，是為了解脫，或對執有之對反，但若根本無有，則何來有『無』<sup>④⑧</sup>？正，反皆是幻有，只有綜合才是真實；世界非有非無，只是幻現<sup>④⑨</sup>。那些數論師們，勝論師們，耆那派者，有我論者 (Soul upholders) 及五蘊為我論者 (Skandhavādins) 曾說過世界是非有非無嗎<sup>⑤①</sup>？真實離於分別，世俗則相依相待而非真非不真，這是吾教之貴重禮物，甚深理，也是佛教教化眾生之甘露<sup>⑤②</sup>。

註釋：

①—⑤ Ibid, p. 23. 236. 290-291, 396-397. 287-288. 181.

- ⑥ Laṅkāvatāra, pp 142-143.
- ⑦ ⑧ ⑨ Ibid, p 190. 223-224. 76.
- ⑩ Aṣṭasāhasrikā, p 47.
- ⑪ Laṅkāvatāra, p. 116.
- ⑫ ⑬ Ibid, p 146. 74.
- ⑭ Samādhirāja (三昧王經，月燈三昧經，殘本) p. 30  
Buddhist Text.
- ⑮ Shatasāhasrikā, p. 1443; Lalnavistara, p. 129, 343
- ⑯ Shatasāhasrikā, pp 1439-1440.
- ⑰ Dashabhūmikasūtra (十住毘婆沙經) pp 25-86  
Ed. by Dr. J. Rahder, Paris, 1926.
- ⑱ Lalitavistara (方廣莊嚴經，普曜經) p. 216. Ed. by Dr. S. Lefmann, Halle, 1902. Rāstrapālapariprckā (護國十問) p. 14. Ed. by L. Finot, Bibliotheca Buddhica, 1901.
- ⑲ Ibid, p. 45.
- ⑳ Suvarṇaprabhāsa (金光明經) p. 33. Buddhist Texts.
- ㉑ Samādhirāja p. 31.
- ㉒ Mādhyamika-Kārikā, XVIII, 9,
- ㉓—㉔ Ibid, XXIV, 8-9. 18. XXVI, 11. XXIII, 5.
- ㉕ Ibid, XXII, 11. XIII, 8.
- ㉖ Mādhyamika-Vṛtti p. 248
- ㉗ Mādhyamaka-Kārikā, XXIV, 11.
- ㉘—㉙ Ibid, XXIV, 12. 1-6 XXIV 7 and 13. 36.
- ㉚ Ibid, XXV, 1. XXIV, 40.
- ㉛ Vīgrahavyārttani (毘婆沙論) Kārikā 22, 67. Ed. by Pt. Rāhal Sānkṛityāyana, as an Appendix to the Journal of Bihar & Orissa Research Society, Patna, Vol. XXIII, 1937.
- ㉜ ㉝ Ibid, p 12. 14. K. 32-52. K. 64.
- ㉞ Ratnāvālī (寶行王田經) IV, 94. Ed. by G. Tucci, Journal of the Royal Asiatic Society, April 1934 and April 1936.
- ㉟—㊱ Ibid, IV, 95-96. I, 57. 45. 60. 72. II, 4-5 I, 61. 62.

本刊代贈

「佛說大乘無量壽莊嚴清淨平等覺經」啟事

無量壽經，為淨土羣經之綱要，自漢迄今，凡十二譯，現存五譯，各有詳畧，初心學者，徧讀為難，郟城夏蓮居居士，發願重校此經，閱時三載，汇集漢、唐、宋五譯本之大成，文約義顯，詞暢理圓，習淨土者，誠能受持讀誦，則於蓮宗法門統攝無遺。該經初刻於民國二十五年冬，再版距今亦將卅年，流通海內所剩無幾，某老居士，鑒於法寶散佚，將成絕響，為發心重印三千部，俾廣流佈，並交由本刊代為贈送，藉結善緣。凡我讀友，函索即寄。

(上接第8頁 宗密荷澤法統辨)

但是，我們客觀地研究神會歷史，我們對神會的看法也許與胡先生不盡相同。神會為南宗宗旨，爭法統，使南宗不致因此湮沒，而能弘傳於世，與北宗相抗衡，這是他的功勞。但北宗是否因此被他毀滅，這就值得研究了。北宗後來的沒落，自有它沒落的因素，大概不是神會力量所摧毀的，這是有史跡可尋的。安史之亂，神會為國家籌募軍費，廣售度牒，這是他個人對國家的貢獻。後來他被請到朝廷供養，死後得到皇帝封號，這是他個人的成功。會昌法難，雖然距離神會廣售度牒有九十年，但是，法難的形成，絕對不是由單一因素而起，必定有它的遠因與近因。神會廣售度牒，導致僧制廢弛，湧進大批僧眾，品類複雜，良莠不齊，這不能說不是為會昌法難種下的遠因。神會廣售度牒留下的這一「後遺症」，也許他自己並不知道其結果如何。我們從整個佛教史上來看神會，他究竟是有功有過，這只有留待佛敎史的評論家去作客觀的評斷了。今天台灣佛敎界，每年都在爭着傳戒，濫傳戒法留下的「後遺症」，又有誰知道它對佛敎產生怎樣的嚴重危險性！治歷史，應該從它的整體上作多方面的觀察分析，不應該局限於某一角度。對神會的看法，我們與胡先生是有一段距離的。

民國六十五年十一月一日寫於德山寺藏經樓。