



印度大乘佛教二宗概論

Dr. C. Sharma 著
關泰和 譯

(續上期)

從各種因緣看，便是輪轉生死，若不從各種因緣看，則便是涅槃①，縛即是解，勝義不離世俗，輪迴與涅槃，無毫釐差別②，那些想把佛套在分別的範疇中的，不能見如來，長陷於分別之迷妄中③。一切法之本性，如涅槃般，不生亦不滅，證得此理，便能離於能所，分別智亦止息，而轉成親證，心行言語皆斷④。未曾對任何人，未曾在任何地方，兼且佛亦未曾說過什麼教⑤，然爲了悲憫衆生，而說此法，爲令他們斷息一切見，直接契入真實⑥。不能離開假法而說真實，不能離開低而攀高，沒有了世俗亦不能有究竟之絕對，若對絕對一無所知，我們又怎能證得呢⑦？因而只有了解空義的，才能了解一切法，不解空義的，亦不能成就一切法⑧。

聖天 (Aryadeva) 說世界如一舞動之火炬，如一魔幻，如夢，如幻覺，如倒影，如迴響，如海市蜃樓，如浮雲⑨，不過他仍保留假法爲世俗地真，他說，就算執有我，總比斷滅見好些；我們的教理並非斷滅見，持此見者在我們教理之前還得慄慄不已⑩。我們之教是離於假我之無我教，各種邪見皆懼此；它是不二及樂，只能由佛證得⑪。不過，它亦不能不由世俗語言說出，好比對一個不懂梵語的人說話，你只可以用他所懂的語言，你只有降到心行，言語之層面，才可以把真實說出⑫。真實離於分別，而那些冀圖證明非有非無非共的，是不會被攻破的⑬。

在聖天來說，真實就是真心 (Citta)。它是自性，離於分別，純粹清淨，不生、不染及光明，由無明故而起分別，如白璧處

於雜色間亦覺其色雜，因而心之寶珠亦好像被無明所污一樣，智者應掃除這些污染，不應令其增長⑭，無明是妄迷 (bhrānti)，好比我們知道貝殼，便不會誤之以爲銀，知道繩，便不會誤之以爲蛇。同理，當真知顯現，便不會誤於無明了⑮。

月稱給予龍樹充分的支持與詮解。龍樹之學在月稱時分成兩派，其一是佛護的顯過破派 (Prasāṅgika-Mādhyamika)，另一是清辨 (Bhāvavivēka) 的自立量派，前者貶斥邏輯，後者則認爲空義可以由獨立的推理而來⑯，月稱擁護前者，說那些認取邏輯的究竟的有效性的人，中觀學對他單是毫無幫助，反而是阻礙呢⑰！邏輯的價值只是負面的，我們只是反對對方的論點，但並非執持他們論點的反面，我們的語言不應有拘留我們的能力，它只是使我們可以說出一些東西而已⑱。其實任何論證不是相違的 (Viruddha) 便是不完全的 (asiddha)，然對方可以立刻追問，你這個論證，是否也是相違的或不完整的呢？月稱的答覆是這樣的：這個疑難只能應用於那些給推理一獨立的地位的人，邏輯在我們看來，只是世俗地真，我們只是拋棄對方的論證，但我們自己却沒有任何論證可以成立，我們並沒有積極地去證明每一論證都是相違的、不完全的，只是因我們不能如此做，我們是承認邏輯是世俗地真的，但這種真始終是低估了自己，究竟地說，真諦是無言的，但是我們降到世俗的層面上，給對方指出，連他們的邏輯也不能成立他們的論證，我們自己是沒有論證的，我們只是消極地證明每一個論證都是究竟地不真，因爲它們是自相矛盾的⑲。對所有觀點的批評並不表示有什麼觀點，拒絕所有理論並非

便是一理論。

反對我們的人是由於把我們不斷宣說的眞俗二諦混亂了，在勝義上說，我們無論題可以證，無信仰可以立，無主張可以持，只是因爲眞實是不二的，離是與否的，離信與疑的，離主張與反對的。我們並沒有任何信仰，只是因爲我們沒有懷疑，信仰與懷疑是不能分離的，信是是，懷疑是否，沒有了其一，另一也是不能有的，正因爲我們沒有懷疑，我們也不能有什麼可信，又何需要用論證來成立呢？我們爲了什麼，去追問量式（*pramāṇas*）的數目，空義與對象呢？我們是離開了有限的世智的^⑳。究竟地，我們甚至不能說我們對那些論證信或不信，我們怎能贊一詞呢？始終只有無言才是最高之智慧，眞實是不能容納雜多與相異的^㉑。諸聖說法時，不是擺出他們的主張及論証，他們只是姑且著於世智，以之爲不得不用，令衆人經過了一些普通的論證與方法，而明白到眞實是超乎分別之智的^㉒。

月稱猛烈地抨擊陳那之自立唯識宗（*Syatanta-Vijñānavāda*），他說，作爲佛家之辯證者，只是去修改正理派的理論，是徒然的，邏輯其實只有世俗的眞，如果所量要仰賴能量（*pramāṇa*）的話，這個能量又依於什麼呢？龍樹在他的迴諍論中已清楚說出力不能依自己而立，不能依他量而立，不能依所量而立，更不能無因而立^㉓。

陳那主張說知識是由建構性的思維與純粹的感觸結合而成的，名言只是一些關係，它們只能給我們一總名（*Sāmānya*）至於由自覺（*svasamviti*）所證的獨一而不再的自性（*Svalakṣaṇa*），它是不能給的，自己性是不可名狀之眞實，月稱指出這自己性不能是自覺，他引寶頂問（*Ratnachūda-pariprechā*）來說明覺識不能自了，正如刀鋒不能自割，指尖不能自觸一樣^㉔。能所皆是待緣而有，因而皆究竟地不眞，若火能自燃，它亦會燒去自己。又陳那所說之自己性不能說是不可名狀（*avāchya*），它不同於我們之空，我們是說眞實不可名狀，因所有分別皆不能說出它，分別智常由兩邊出發，而至走上兩相相反之途，究竟地說，正反皆非眞實，陳那希望看成兩者皆不可名狀，這是不可能的^㉕，再者

，自己性不能算是絕對之眞實，因其性質是有斷的，雜多的，它與總名一般是無實的，此中有兩重關係，是感觸與思維，在自己與不在自己，若一物之在自己不是對應於不在自己而說的話，它便沒有了意義，自性與自性（*Sāmānyalakṣaṇa*）是相依的，凡相依的皆是幻現，而非眞實^㉖，雖然陳那承認自己性之絕對眞實性，這表面上是接受了世俗與勝義之分，但在他的超越的邏輯中，他實在是忽略了這些分別，他的自己性不是絕對，只是相對，因而陳那把世俗也失去了，因爲沒有了勝義，世俗也不成其爲世俗了，此基本的分別必須貫徹，否則便連世俗也會失去^㉗。

在勝義之觀點，我們說世俗是如幻如化，但我們如此說，並沒有忽視了它的諦性，就算佛亦都是隨順我們的世間的邏輯而說法^㉘，最終是無生死，無涅槃，在黑暗中，我們誤以繩爲蛇，但光明一到，我們便知此假蛇其實只是繩而已^㉙，空義只是用來使我們離開分別，若人誤以空爲一分別之說，他是無望了，若有人說我售此「無」，而竟有買者想買此「無」的，又有什麼辦法去說服他呢^㉚？

月稱說，我們並非斷見者，我們之教超越了有無，我們是指示出通到涅槃之域的不二法門，我們並沒有否定世俗之眞實性，祇是說它究竟地非眞^㉛，譬如是一個人，因受他人的收買而去指證一人爲賊，雖然那人眞的是賊，但此人的指證怎能及得上一個在場目擊那賊偷竊的行爲而來的指證眞實呢？前者是一說謊者，他是不自知的指出事實，但後者却是眞的知道事實，斷見者與中觀者的分別就如上面的一個例子一樣^㉜。再者，斷見者在自相違的狀況下否定一切，而中觀者則承認世俗之諦性^㉝，他祇在勝義上才說世俗不眞，因而其教理是離於肯定與否定的，在這個意義下，空，因其不二，即是涅槃^㉞。

實相是不二的，樂的，無駁雜的，離有限思維的，祇可以親證，但却不可以滅掉世俗法而得，好像人要盛水，必要盛器，那些想得涅槃的不能滅掉世間^㉟，本來眞諦與實相無層級之別，但祇是隨順施設，月稱把世俗喻爲一階梯，每高升一步便愈接近涅槃境地^㊱。

一切法之本性被蓋 (Samvrti) 所遮蓋了，這蓋亦名為相依而有 (Paraspara-sambhavana)，是方便之真實 (Samketa) ②⑦。因無明或慢故，而掩蓋真實，現成幻相 ②⑧，真相是實相，假相是幻現，一個有目疾的人見毛髮在空中浮動，但這不能與一個正常的人看不到毛髮在空中浮動相反，同理，世間智不能與正智相反 ②⑨，世俗諦祇是方便 (upāya)，究竟真諦才是目的 (upeya) ③④。月稱進一步把世俗諦分成兩種，一是世俗的假 (mithyasamvrti)，另一是世俗的假 (mithyasamvrti)，前者是以正常的感官去攝取正當的知識，後者則是在感官不正常之下而出現的，如夢中、幻影、空中之毛髮，兩個月亮等 ④①。月稱認識到吠檀多學派之幻覺 (Pratibhāsa) 與知覺 (Vyavahāra) 之意義，而把世俗諦二分，但無論如何，所有世俗法，由於緣生，皆假。在此，真實可算是寂然，但由於世俗與勝義之分亦非究竟，才會把真實放在世俗義上有所說，有所聽 ④②。

空宗的最後一個哲學家，寂天 (Shāntideva)，在他很富吸引力的入菩提行論 (Bodhicaryāvatāra) 之頌文中，讚揚那作為純粹意識的菩提心 (Bodhi-chitta) 或真我 (True self)，若要克服世間之各種苦惱，若要除去有情眾生之罪孽，若要得享大樂，人便不應使其向究竟解脫之心有一刻之止息 ④③。若能證得真知，亦即真我，便立刻可使不淨、不常轉成純淨的佛 ④④，我們應將所聞的付諸行動，光是聞是不足的，病人不吃藥，祇是看看藥方，是不會痊癒的 ④⑤，若一切眾生皆有避苦求樂之心，那麼我的「我」又與眾生的「我」何異呢？我為何祇保衛自己，不保衛他人呢 ④⑥？我們爲了要令一切眾生皆得解脫，所以亦要暫不入涅槃，若我們真的爲了人類之利益而獻出一切，若我們誠懇的爲了拯救眾生而工作，便會有無邊之喜樂，遠勝於爲一己之解脫而得之所謂喜樂 ④⑦。

真理有兩面——待緣的與絕對的，絕對面是超越的，在待緣面之上，待緣的一面則是有限之智之自身 ④⑧，絕對面對反於待緣面，然待緣則不能對反於絕對。在聖者中亦有階段之分，在上者進於在下者，這些階段代表了把世智轉成聖證之發展中之位次 ④⑨。

對於世間法，我們祇否認他們有最後的實性，而非否定他們因緣而有，但我們並不祇停在因緣上，我們要超越之，超越之亦是超越世智，世智，在沒有是或否的情形下，沒有了分別，它亦不能成就，而要歸趣於絕對 ⑤①。佛說教，爲令我們成爲真正的比丘，達於涅槃，但若能所之分別一日未能超越，真正的比丘 (Bhiksūta) 與涅槃是不能證得的 ⑤②。無明有兩種，就是煩惱障與所知障，空可以破除此二種障。空慧是正智，爲什麼人要害怕這可消除畏怖的空義呢？ (未完待續)

註釋

- ① Mādhyamika-Kārikā, XXV, 9.
- ②—⑤ Ibid, XXV, 20. XXII, 15. XVIII, 7. XXV, 24.
- ⑥ Ibid, XXVII, 30. XXIV, 10.
- ⑦ Ibid, XXIV, 14; Vīgrahavyāvartani, K 71.
- ⑧ Chaturshataka (四正論) Verse, 325. Chapters VIII to XVI: Ed, with the lost Karikas reconstructed into sanskrit, by Prof. P. L. Vaidya, Paris, 1923.
- ⑨ Ibid, 287-289. 288. 194. 400.
- ⑩—⑪ Chittavishuddhi-prakaraṇa. (心清淨辨)
- ⑫ Ibid, 66-88. Madhyamika-Vṛtti, pp 24-25.
- ⑬ Ibid, p 25. p 24. p 34. pp 53-57 p 57. 57.
- ⑭—⑮ Ibid, p 59. 62. 64. pp 66-88. pp 67-69. p 75. 220.
- ⑯ Ibid, pp 247-248. p 329. 368. 368. 351. 494.
- ⑰ Chaturshataka-Vṛtti, p. 8. M. K. Vṛtti p 492.
- ⑱ Mādhyamikāvaitra as quoted in Bodhi charyāvatāra-pañjikā (菩提行論細疏) 353, Ed. by Poussin, Bib. ind., 1902.
- ⑲—⑳ Ibid, p 369. 372. 353.
- ㉑ Quoted in the Madhyamika-Vṛtti, p 264.
- ㉒ Bodhicaryāvatāra (入菩提行論) . I, 8.
- ㉓—㉔ Ibid, I, 10. V, 109. VIII, 95-96. 108.
- ㉕—㉖ Ibid, IX, 3-4. 33,35. 45. IX, 55-56.