



# 印度大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著  
關泰和 譯

(續上期)

## 二、唯識宗 (Vijñānavāda)

### 1 導 論

正如空宗的信徒被稱為空論者，及因為他們堅守中道的緣故，所以又被稱為中觀者一樣，唯識宗的信徒也被稱為唯識論者，及因為他們強調瑜伽行在證得正覺上的重要，由此才可以經過菩薩的十地而成佛，故此他們又被稱為瑜伽行者。

通常大家都相信無著是此宗的創始者。沙氏(MM. P. t. Hara Prasad Shastri)則指出，無著的老師，彌勒才是此宗的真正創始者①。但是，彌勒仍不能算是唯識宗的創始者，因為正如上文所說，唯識的思想在楞伽經及馬鳴那裏已經有了，彌勒只能算是本宗的第一位成系統的論師，而其聲名却又被他出色的弟子無著掩蓋了。唯識宗到世親手裏達到頂點，這位無著的弟弟享有「第二佛」的殊榮②。

無著在他的大乘阿毘達磨集論 (Mahāyānābhīdharmaśāstrī-shāstra) 中，說大乘有以下七種特色③：

- (1) 大乘是廣博的。
- (2) 它普愛一切眾生。
- (3) 它展示深遠之智，破除人法二執，只成立唯識之義。
- (4) 它的理想聖者是菩薩，他有拯救一切眾生的大悲願。
- (5) 它主張佛能藉著他的善巧方便 (Upaya-Kausalya)

相應於眾生之根機而說法。

(6) 它的目的是經過菩薩之十地而成佛果。

(7) 佛能滿足一切眾生精神上之需求。

無著又在他的攝大乘論 (Mahāyānasamsamgraha-Shāstra) 中，說唯識宗有以下十種殊勝④：

(1) 阿賴耶識內在一切眾生。

(2) 知識有幻覺的、相待的與絕對的三種。

(3) 客觀的世界與主觀的我只是一普遍之(阿賴耶)識之顯現。

(4) 特重六度。

(5) 要經過菩薩十地才能成佛。

(6) 大乘遠勝於小乘，小乘是自私的、利己的、偏狹的，根本是誤解了佛之教法。

(7) 大乘之目的，是要經由菩提而與法身或佛之淨色身合一。

(8) 要離於能所之二分，而達於純一之淨識。

(9) 究竟地說，生死與涅槃無異；若能保住一相(Samatva)，拋棄雜多相(Nānātva)，便能隨時隨地證得涅槃。

(10) 究竟真實就是法身。此法身亦是淨識，於輪迴中顯現為化身，於涅槃中則是圓滿報身。

### 2 楞伽經 (Laṅkāvatārasūtra)

我們曾經說過，馬鳴把真如等同於菩提或阿賴耶識，更把後

者等同於如來藏 (Tathāgatagarbha)，楞伽經亦是如此。楞伽經宣說，一切法除識外，皆假，唯識是佛所說之確義，三界(欲界 Kāma、色界 rūpa、無色界 arūpa)皆由分別(Vikalpa)而有。離此，再無一法存在，所有的，都是識。

表面看來，楞伽經好像是支持一粗糙的主觀主義之教，但其實它是含蘊着一些更深的語句，使我們不能做出這一種結論。外面的世界，不是由個人的意(manas)、心(Chitta)或識所可能創造的，而是由阿賴耶或如來藏這絕對之識所造的，人之所以誤解，是因楞伽經用心、意、識這些字時，意義定得很寬。

識大別可分兩種，一是轉識(Pravṛtti-Vijñāna)一是阿賴耶識(ālaya-Vijñāna)，前者再分爲七識，在這裏說一切有部所說的六識，即前五識爲眼、耳、鼻、舌、身等官感之識，加上第六意識，都被承認，楞伽經再加上第七意識，又名染污意識(Kliṣṭa-manovijñāna)，此識有相續不斷之意義，爲前六識與阿賴耶之接頭處。前五識感覺對象，而意識思維之，末那識認知之，在這一切之後，作爲綜合這一切之統覺者(Synthetic Unity of apperception)，便是又名爲心之阿賴耶識⑥。

阿賴耶識一般被視作爲恆轉之意識之流，但在楞伽經，它則被視爲是潛存於能所之下之一恆常、不變之藏庫之識，離於根境之對立，不生不住不滅，離一切妄想，只能由淨智(nirābhāsa-prajñā-gochara)所證⑦。由無始來無明薰染阿賴耶識，現成根境，而有諸趣。此中之依(āśraya)與所依(viśaya)皆是阿賴耶自己；諸趣之所以成，是由無始來，無明薰染，而有世間相⑧。衆生之轉識是賴耶識之顯現，與賴耶識不一不異，如泥土與微塵，金飾與金不一不異，若轉識與賴耶識爲一，則轉識滅後，賴耶亦應滅；若它與賴耶識異，它何以由賴耶識生⑨。賴耶識如海水，轉識則如波濤，正像轉識之因無明而來之分別而舞於賴耶識上⑩，波濤與海水不一不異，轉識與賴耶，或絕對心亦不一不異，波浪之多相是水之顯現，而意識之多相是賴耶識之顯現。究竟地說，轉識與賴耶識無差異，只因爲方便宣示，才把賴耶識喻爲水，把轉識喻爲波而已，究竟地說，賴耶識是不可名狀，離於分

別的⑪。

阿賴耶亦名如來藏，含藏一切可能性(各識之種子)。由於阿賴耶好像奧義書中的大梵(Brahman)或我(Ātman)，楞伽經於是費了很大的勁去澄清外道(Tīrthika)之我與阿賴耶(或如來藏)之分別。經中有云：大慧(Mahāmaiti)問薄伽梵說：世尊，如你所說，如來藏是自性光明(Prakṛti-prabhāvara)，本來清淨(ādi-vishuddha)，住於諸有情(Sarva-Sattva-dehān-targata)，常(nitya)，不變(dhruva)，恆久(shāśvata)，樂(shiva)，那麼，世尊，這不是相似於外道所說之我嗎？……薄伽梵答道：不，大慧，如來藏不同於我，由於它離分別，它非有非無，非共非不共，只有在無現之境中(nirābhāsa-gochara)證得，但說我(Ātman)則會導至常見，因他們著於有⑫。

不過，我們要指出的是，在楞伽經中的薄伽梵很明顯地忽畧了，或假裝地忽畧了如來藏思想所來自的奧義書中的「我」，亦是離分別與無境界相的。

### 3 無 著

無著在他所著的大乘莊嚴經論(Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra-Shāstra)中⑬，清楚地表示大乘不能由相待之智證得世間覺(tarka)是基於聖典(阿笈摩, āgamanishrita)的，所以只是暫時的，不是究竟的。因爲今天被認爲對的，明天會被認爲不對；一些人認爲對的，另一些人則不以爲然；它只是部份的，不是透徹的與全知的，因爲它的所知不遍(avyāpi)；它只是世俗的，非真的，因爲它不能使人適意，只有導至痛苦的辨難，不可解的背反(antinomies)及悲哀——知識徒增苦惱(Khedavān)。只有愚者才黏著於它，它不能給我們真實⑭。

無著企圖去證明一切世間法，因其是緣生的，所以皆是無間生滅的；一切法依因待緣而生，是必然無間生滅的。若它非無間生滅，則它不會生，前一剎那是後一剎那之生因，若一法恆常，它又何能在後一剎那消滅？聖典中說，瑜伽師(在定中)證得一切諸行在一剎那間隨生即滅。再者，若一從緣生之法，變成恆常

，那是它自己使然呢還是其他因使然呢？它不能使自己恆常，因為在最後一剎那它即消滅，若它自己也不能使自己恆常，其他法又怎能使它恆常呢？變化是宇宙之規律，心外之法亦不存在，經驗之我（empirical ego）亦是假。河水不斷地流，每一刻到來的都是新的水。在燈中，一朵朵新的火焰繼承前面的火焰。一切世間法無不是剎那生滅的<sup>15</sup>。

但是我們要切記，無著世親所說為隨生即滅的，只是世間法，生滅之事是根本碰不到那離於分別的真實。

唯識論者否定經驗的我在性，一切苦惱皆由誤執我與我所之存在而來，若無我，那有誰可作為見者，知者，作者與受者呢？佛說有我，只是對那些鈍根眾生而說，為著使他們行善而避免行惡；實在地說，是無我的，若有我，則不須修行也可解脫，或者根本無所謂解脫。我執緣於無始無明，此無明是需要被克服<sup>16</sup>。

還需要緊記的是，無著世親只說經驗的我為假，而淨識或大我（Universal self）不單只是被他們承認，而且還宣說為獨一無二的實在，其性光明，一切染污只是偶爾被加上去的<sup>17</sup>。

真實，無著說，是不二的，非有非無，非肯定非否定，非同非異，非一非多，不增不減，非淨非不淨，非生非滅，超於無明與分別智<sup>18</sup>。

「我」非真非假，亦非真亦非假，只是一迷妄（bhrama）。因此，破除此虛幻與無明便得解脫<sup>19</sup>。人本來已見得緣生之理，但竟不幸地忘掉而隨逐於一實我。此無明實深重，使人愚迷，好像拋擲毬子般使之由有而無，復由無而有。這障礙真理，使人如此的是何等的無明呢<sup>20</sup>？實在地說，縛與解脫畢竟無分別，但對世俗，我們仍得說善行與正知，可使生死止息而得解脫<sup>21</sup>。菩薩首先證得心外之法是妄想，只有內心，繼而證得此個別的心如外法般亦是妄想，隨著能所相之捨離，他直接入於絕對，那就是藏於一切法之下的法界（charamadhātu）<sup>22</sup>。

如猛烈的藥除去毒性般，一切分別歸趣之究竟真實亦除去分別智之弊<sup>23</sup>。菩薩在與真實合一中，進入最後之定（Chaturtha-

dhyaṇa），而常住於至樂的梵（Brahman）<sup>24</sup>，他已可為眾生之解脫而工作，如鳥之羽翼已長，便可高飛<sup>25</sup>。

若盛水之器已破，便不能反射得月光；若人不淨，則不能反照得佛<sup>26</sup>。但智者知人、法我皆假，而證於不二之真實，這就是純粹之識；然此後，仍要超越此認許，入不可分別之境。在此境中，一切世智皆止息，分別亦是<sup>27</sup>。佛對此未曾以一言說教，因為只可由純識證得<sup>28</sup>。一切法皆入於真實之中，「無一世間法低於實在之所能包容」<sup>29</sup>，智者得知世間由諸行所成，得知人法我皆假，更知一切皆苦，而遠離我執之毒害，便得入於大我（mahātman）<sup>30</sup>。覺悟者行於正道，正解無我及空之真義，超越了個人之存在，證得純淨的我（Shuddhātman），而與大我為一<sup>31</sup>。此是佛之淨身；亦名第一義我（paramātman）<sup>32</sup>，無量河水傾入大海，但大海不滿亦不增，無量佛入於真實，但絕對真實不滿亦不增，何其不可思議呢<sup>33</sup>！不同之河，不同之水，流經不同之地，只可稱為河，但一流入大海，即與之為一，不再稱為河，而是大海了；同理，不同之人，持不同之見，稱為世智，但一趣於佛，趣於絕對，便與之為一，便皆是絕對<sup>34</sup>。

瑜伽師們強調修行之地（Viharas, Bhūmis）之重要，經由此，菩薩可得淨化，如火淨化黃金般<sup>35</sup>，而分別智亦可於此轉成淨智。

#### 4 世親：絕對之純粹意識論

世親本來是屬於經部（Sāuranika）的，雖然他寫俱舍論時，是跟隨小乘說一切有部（Sarvāstivāda）的，分別說（Kāshmiria-Vaiśiṣṭika）的思想<sup>36</sup>。他後來隨他的兄長無著轉入唯識宗，雖然在他的阿毘達磨俱舍論這樣早期的著作裏，大乘的影響亦已見端倪。「阿毘達磨」意即對淨智之追求，及其種種途徑（means）。世俗如水在瓶，而實際則如大海<sup>37</sup>。在最後一禪定中，分別智已被離捨，行者即與真實為一<sup>38</sup>，此淨智名為沙門行（Shrāmanya），又名婆羅門行（brāhmaṇya）<sup>39</sup>。

在其自註的唯識二十論中（Vijñapti-Mātratā-Siddhi: Vim-

shaitkā)，世親力破反論者之難，而證明真實是純粹意識，心外之法不存在。在唯識三十論中，他把此義發展至極。

二十論中說，大乘之教，三界不離心而存在，心 (Mind)，意 (thought)，識 (Consciousness)，知識 (Knowledge) 都是同義字<sup>④①</sup>。外間之法之依於心，一如毛髮看似在空中浮游，或如見到兩個月亮一般的不真實<sup>④②</sup>。反對者則說，若外間之法不存在的話，我們不能解釋它們為什麼有空間相 (desha-niyama)，時間相 (kāla-niyama)，意識之不決定性 (Santānānyama) 及因著知到他們而成就的種種作用力 (kṛtya-kriyā)<sup>④③</sup>。如果表象 (representations) 不是由心外之法而產生，為何一法會在某時某處被見到？又為何所有的人，若在該時該處，都會同見到那一法，而不是只有一人見到呢？若法不在心外，它何以有作用力呢？在夢中所見之食物，水、衣服、毒藥、武器等都可說只是臆想而無實用，但這並非說真正的食物與水也不能解饑止渴，因此，外間法一定存在<sup>④④</sup>。

世親答道：對方所提此四事並不足以證成法之獨立存在，因為在無外境之夢中或地獄，也會有如上之情形，就算在夢中，一切物，如城市、花園、男、女等皆是在一特定的時、空中被見，而非在一切時、一切處被見；不真的夢中之物，也會有作用，夢中的虎吼也會令人因真的感到驚怕而睡不安寧，綺夢也會令人的身體起真實的反應。又那些墮地獄的衆生，因為它們以前的惡業，皆同樣見到濃血之河，所以意識之流也是不決定的。因此，在夢中，在地獄裏，以上四事俱備，雖然在這兩境界中皆無外境。地獄之守衛不能是真的，因為他們不受地獄之苦，對方承認地獄之守衛是由進地獄衆生之業力所造的，但這些業力或業習氣 (vāsanā) 是在識中，而業報則被對方錯解為在識之外，這怎可以呢？習氣與業報一定要在識中，因此，識是唯一的真實<sup>④⑤</sup>。

識變現為能所兩面，它從自己的種子而生，變似外法，所以佛說認識有兩個基礎——外的與內的，能知此，便可證得無內我與無外法，二者皆是一識之變現。

那只能由佛親證之不可說的純粹意識是不能被否認的，它不

能由分別智所思，有限智用「有」之範疇之助，來構成「純粹意識」這一觀念，亦是不真的。假使它是真的話，則分別智之一切思量亦是真的，這樣便忘失了唯識之教義，純粹意識不能作為一法而被思維所緣，這不是說純粹意識在其自己不存在，它可以由離能所二分之精神經驗 (Spiritual experience) 所親證<sup>④⑥</sup>。

(未完待續)

### 註釋

- ① Indian Historical Quarterly I, 1925, pp 465 f.
- ② Buddhist Logic, Vol. I, Stecherbatsky, p 32.
- ③ See Out lines of Mahāyāna Buddhism, Suzuki, pp 62-65  
譯者按：此處所引之梵書名有誤，集論之梵文名應為：Mahāyānābhīdharmasamuccaya-śāstra。以下所引之七種特色實亦不止集論之言。
- ④ Ibid, pp 65-74. ⑤ Lañkāvatāra, pp 186, 158.
- ⑥ ⑬ Ibid, p 46. 42-3. 38. 38. 46. 47-8. 77-9
- ⑭ Mahāyānasūtralan kāra (大乘莊嚴經論) I, 12.  
Ed. by S. Levi, Paris, 1925
- ⑮ ⑰ Ibid, pp 149-154. 154-159. XIII, 19. VI. 1. VI. 2.
- ⑯ ⑱ Ibid, VI, 4. VI, 5. VI, 7. VI, 9. VII, 3. VII, 8.
- ⑰ ⑳ Ibid, IX, 16. XI, 47. XII, 2. XIII, 12. XIV, 37.
- ⑱ ㉑ Ibid, IX, 23. pp 37-8 IX, 55. IX, 82-85.
- ⑳ ㉒ Bodhisattvabhūmi (菩薩地論) p 10. Given as an Appendix to the Dashabhūmikasūtra, Ed. by J. Rahder, Paris, 1926.
- ㉓ Abhidharmakosha (阿毘達磨俱舍論) VIII, 40.  
Ed. and Restored into Sanskrit by pt. Rāhulji, Benares, 1931.
- ㉔ ㉕ Ibid, VI, 4. VIII, 23. VI, 51 and VI, 54.
- ㉖ ㉗ Vimśatikā-Vṛtti (二十頌釋) on Kāreka, 1.  
Ed by S. Levi, Paris, 1925.
- ㉘ ㉙ Vimśatikā, K. 1. K. 6-7
- ㉚ ㉛ Ibid, K. 2. K. 9-10
- ㉜ ㉝ Vimśatikā-Vṛtti on K. 2. on K. 10.