



印度大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharm 著
關泰和 譯

(續上期)

世親繼而破反對者的其它論證，知覺不能保證外物存在，因為就算在夢中，或見到兩個月亮都是有著同樣感覺，記憶並不包含對外物之知覺，而只包含其意識。反對者著重說，若夢境與醒時無異，我們在醒時應清楚知道心外之法不存在，有若我們知道夢境是假一般。對這一難，世親答覆道：在我們未全醒之前，我們不知夢境是假，夢境對夢者來說，與我們見到外境是同等真實的，只到醒後，才知道夢境非真；同理，世間諸有情沉迷於無明之中，他們一天仍沉溺於此無明之中，便不會知道世界並不真的存在，只有到真知冒升時，才能證得真實即純粹意識之義①。世間智總是著於能所二分，除非能所真的被超越，我們不能證得真實②。世親在結束他的三十論時指出，他已盡他之力去證明真實是純粹意識，但由於此真實離於辨解之智，所以不能由它而獲得。真實之證得，要由超越能所二分，離棄分別，而入於純粹意識，簡單地說，就是要成佛③。

5 絕對及其幻現

安慧在他的三十論釋中，告訴我們，世親造此論的目的，是要開示人無我與法無我的正義。無明有兩種，一是煩惱障，一是所知障；前者由誤執實我而生種種煩惱，後者由誤執實法而不能得法之實性，三十論的目的就是要破除此兩種無明。另外，一些學者執持外法，如內心般是絕對真實，一些學者則執持內心，也如外法般同樣是緣生而不真，三十論的另一目的，就是要消除這

些邊見(ekāntavāda)。

有些學者堅持說空宗連識也說為不真，但在上一章我們已擺出事實並非如此；要切記，空宗所說為不真的，只是個別的主體(individual subject)，這點唯識宗也是同意的。如果自覺是對自識的覺，空宗便批評之，火不能自燃，刀不能自割，指不能自觸；對純粹意識之意識會導至無限後退(infinite regress)。空宗說純粹意識是實在的，龍樹即把他的大空(prapañcha-shunya tātva)與菩提(Bodhi)或智(Prajñā)等同，若果龍樹所說的菩提，聖天所說的心(chitta)，寂天所說的菩提心(Bodhi-Chitta)不是這純粹意識或清淨我(Self-luminous Self)的話，它們又是什麼呢？

三十論說，真實就是識，此唯識的狀態(Vijñaptimātra)，因於其內在力(Shakti)，而變為三種。首先，它變為阿賴耶識或云(異)熟識(Vipāka)，此識如藏庫，含藏一切種子，這個普遍的識隨著變為兩種，其一是末那識或染污意識(manana, kliša manovijñāna)，其二是各種受(mental States)與所謂外境(viśaya-vijñapti)。在此三種變之背後，便是那恆常不變之純粹意識(Vijñāna, Vijñaptimātra)④。

楞伽經所說的阿賴耶與世親所說的阿賴耶之間的異同是要特別加以注意的，楞伽經所說的阿賴耶識，與如來藏或淨心為一，這等於世親所說的唯識(Vijñaptimātra)，二者皆是純粹意識，亦是一切世間，內與外法之底據，亦是究竟地超越了能所二元的。世親所說的阿賴耶識則只是此純粹意識之顯現，它包含一切世

間內與外的種子(第二頌)，它恆轉如瀑流(第四頌)，到證得佛時，它的流轉才會停止(第五頌)。

末那識基於阿賴耶而起，伴隨有四種煩惱，即我見、我慢、我癡、我愛⑤，要到我執被破除及離於分別智時，它才不再起作用⑥。

第三種轉變，即轉出心理活動的意識 (manovijñāna) 與把握外境的五識 (Viśaya-vijñāna)，這也就是我們的對象形式，總名六識。此中又可分為善與不善 (kuśhala, akuśhala) 兩種，伴隨着種種煩惱與隨煩惱 (kleśha, upakleśha) ⑦。這些識都依於阿賴耶，如波濤依於水(第十五頌)。

因此，我們見到我與法實只是阿賴耶識之轉變，而阿賴耶識亦只是純粹意識之一轉變，所以，純粹意識是唯一的實在之義便可成立⑧。

6 三性 (Trisvabhāva)

空宗所說的第一義諦 (Paramārtha)，唯識宗亦稱之為圓成實性 (Parinispanna)，而空宗所說的世俗諦 (Samvṛiti)，唯識宗則進而剖成依他起性 (Paratantra) 與遍計所執性 (Parikalpita)；前者是指因緣生，後者則為想像 (imaginary)。楞伽經說遍計所執性是純然的想像，如兔角，石女人之子，空中之花，第二月一般；依他起性則是依因待緣，基於辨解之智，屬於現象 (phenomenal) 之一層，圓成實性則是第一義諦，是基於精神經驗之絕對真實，離分別智與現象(世間)的雜多性，且有種種名字：眞如、如來藏、阿賴耶識、聖智 (Aryajñāna)、正智 (Samyag-jñāna) 或般若 (prajñā) ⑨。彌勒亦說遍計執性是純然的想像，畢竟空 (atyanta-Shūnya)；依他起性則是緣生，依於世間境界 (laukikagochara)；圓成實性則是絕對的眞，依於無分別智境界 (avikalpajñāna-gochara) ⑩。無著說想像的只是假名 (nama, jalpa)，緣生的亦如迷謬 (bhrānti)，它只是幻現，有條件的與世俗的，有能所相 (grāhyagrāhaka-lakṣaṇa) 於其中的。想像的與緣生的同樣都不可名狀，不能說有，不能說無，它們非有，因

爲事實上非如此；它們非無，因爲作爲幻現而在。絕對，亦是不可名狀，離於世智，是唯一的眞實⑪。世親亦察覺到想像的只是由分別智計度出來；緣生的依因待緣而生；而絕對的則靠自己而存在於自己⑫。這三者都是無自性而有三個不同意義：遍計執無自性，因它是絕對的假(雖然它以假名或幻想而存在)；依他起無自性，因它究竟不存在(雖然它宛然而現)；圓成實也是無自性，因爲它不能以分別智來攀緣(雖然它依於自己而存在於自己，只能由精神經驗所證得⑬)。

7 虛妄分別 (abhūtaparikalpa) (遍計所執)

唯識論者，好像空觀者一樣，警告我們不要把空義誤解成斷滅見，空並非絕對的否定，只是否定了有某些東西在一些東西之內 (Something in Something)，只有那些計執才可以被否定；能被否定的是不眞實的，但這些計執之底據却是眞實的，所爲世俗法之超越根據之純粹意識是唯一的眞實，其餘那些世俗之計執全是虛假。唯識論者與空觀者之分別只是程度上之差別，前者的解說更清楚詳盡，後者則畧嫌不足，在這裏，我們可以看到唯識宗的一個主要的功勞是它把一切對於空之誤解掃除，不再留有可誤解之餘地。唯識宗爲此而立其虛妄分別 (abhūtaparikalpa) 之義，此義，如空義一般，適用於世俗與勝義，在前面一章，我們會說過，絕對地說之空，是大空 (prapañcha-Shūnyatā) 或者是那「離思維分別之自證之絕對」，而世俗地說之空，則是自性空，或者說「無獨立性因緣生之世間法」。同理，虛妄分別，在絕對上說，是「一切世間計執之眞實超越根據」，而在世俗而說，則是「由那建構性之阿賴耶識之自發力而顯現爲有能所相之世界」。虛妄分別一詞通常用來代替阿賴耶識，然亦有爲一切世俗法所依止 (āśraya) 之義，由其無始而超越的無明賴耶識恆轉而顯現爲能所差別之世界。虛妄分別亦名爲分別，亦名爲依他，若與它的內容等同，它則是因緣生，若從其本質看，它則是絕對，絕對是既內在於世界亦超越之。虛妄分別，作爲阿賴耶，是緣生的；它聯繫著眞與不眞，它的本質是眞，它的內容則是不眞。

虛妄分別一詞亦通於三性之三義，在圓成實性，其義為超越不二之因之真實（Transcendental Non-dual Ground-Reality），無二分，無計執，然亦可以間接地被計執所披加；在依他起性，其義則為建構之識作爲底據地，經由其自力而構成能所二分之世界；在遍計執性，其義則爲計執的假我及假法，三界之一切我及法皆是計執^⑭，其所依之阿賴耶是依它起^⑮，然阿賴耶在超越真實處，斷除一切雜染而轉其所依（āharaṇaparāvṛtti），便是圓成實性^⑯。

世親說，若證得外法不真，內我亦應俱假，因我與法是相依的，不能缺一而成，若離開我法之執，便安住在安靜之實性中^⑰，衆生若一朝不證得他們的識原本與純粹意識爲一，便不能不超能所之分別^⑱。究竟地說，實性是純粹意識這句話亦不可說，因其亦是一分別，分別智不能以其「有」這一範疇來把握真實，但却不應說無真實，因爲它可以由超能所之經驗證得，分別智是不能把絕對當成一對象把握的^⑲，此純粹意識離於分別智與世間的雜多相，它是淨界（anāśrava dhātu），是不可思議（achintyah），是善（kuśalaḥ），是常（dhruvaḥ），是樂（Sukhaḥ），是解脫（vimukti），是法身（dharmakāya）^⑳。

8 總 評

唯識宗通常被看成是一淺薄的主觀主義，它否定外法之實在，只以外法爲生滅識之投影。它否定內我之存在，說之爲在剎那相續念上所成之虛妄。它還主張一流轉之教義，而所謂真實，在他們來說，只是衆生相續的（生滅的）識。我們確信，我們對唯識宗之表述，已給予上述那些，或類似那些誤解此一沉重的打擊。在任何唯識宗之經典著作裏，也找不到絲毫以上所說之教義，好像命定般，空宗該被斥爲斷見，而唯識宗本是絕對唯心論，又該被斥爲主觀主義，宣說一宇宙流轉之教。

我們已清楚說過，唯識宗把剎那生滅限在世俗法裏，只有世俗才是如此，只在這一層才強調剎那性。然剎那性根本觸不到真實，確實說真實是超於分別智的，它非間斷，亦非恆常，但是在

世俗的觀點上說，必要說它是生滅法上之不變，不朽，恆常底據。我們亦說過只是那經驗我（empirical self）或是衆生，（individual subject）或是自我（ego）才被唯識宗宣佈爲虛假的，只有純粹意識之實在性，或分別被說名爲阿黎耶識（在楞伽經）、如來藏、唯心（Chitta mātra）、唯識（Vijñapti mātra），是特別被強調的。純粹意識既超越能所之二分，亦離世俗之雜多性，它等如自性清淨之心。

唯識論不能看成是主觀主義，它不是煩惱意識（kliṣṭamano-vijñāna）連結着其他成就世界之轉識（pravṛtti vijñāna）。世界被說成是絕對意識之顯現或轉變，所謂世界虛妄，只是說它不能離意識而存在。夢中與醒時的確是相等的，但切記偏計執與依他起之別，二者都是究竟地不真，而又皆存於識之內，它們不能逃出識之金鋼之環，它們不能越此雷池半步。世界之客觀性沒有被否定，外境是似於心外之境而現，但是這似外之境仍不能離開識，因爲見相二分亦不離此究竟超越能所二分之識，識內在於世間法，然亦是一切法之恆常而超越之底據。

畢陀闍耶（MM Pt. Vidhushekhara Bhattacharya）提出一有趣的論點，他說世親之純粹意識並非絕對恆常的（Kūṭasthā-nitya），只是相待地常（āpekṣika-nitya），畢氏分開絕對地常與相待地常，他稱前者爲Nitya（恆常），後者爲Dhruva（義亦爲恆常二字之義甚近）。他說世親（在三十論之第三十頌中）只用Dhruva一字而不用Nitya一字來形容唯識性，因此，它只是相待地恆常，如火之不斷，可稱之爲相續之常（Pravāhanitya, Santānitya）^㉑。

畢氏說阿賴耶識是相待地恆常是很對的，世親亦明說阿賴耶是純粹意識之顯現，如瀑流般轉，可以名之爲相續地常，但畢氏似乎忽略了世親之阿賴耶識與唯識性之分別，畢氏說唯識性亦是相續地常是肯定地錯了的，他拈出Nitya與Dhruva二字不是很有力量，因爲這二字在佛教及吠檀多的經論中常被當作同義語來用，Dhruva, Nitya, ajara, Amara, Shāśvata, Kūṭastha等字通常是可通用的，世親在此用Dhruva一字是有絕對恆常之義，（下轉第15頁）

的教義和以之作爲要素而被構成的體系，作爲它們的原理的思惟方法，是批判的標的。在這個意義下，我們可以說龍樹的哲學是對各哲學體系的原理的批判。

『中論』由二十七章組成。其中亦有不能說爲是對其他學派的批判的章節，譬如第二十六、二十七兩章；但其他大部份的章節，都把其他學派所有的教義選爲主題而批判之。此中在選擇主題的方法方面，並無一定的組織；作爲批判對象的主題亦不能說爲是已盡於二十數章中。倘若他有足夠的時間與意志，則這樣的批判對象的主題當是可增多的吧。若作極端的說法，主題當是可無限地增加的。這即表示，在龍樹的著作中重要的，不是被拿來處理的主題，而是龍樹批判的論理。他的批判的方法，雖被用到多種多樣的主題上，但實際上可還原到比較地少數的形式。換言之，倘若使用這麼樣形式的批判的論理，可以否定所有的學說。而，這麼樣形式的批判的論理，亦在歸結上基礎於一基本的論理。站在中觀派的立場說，不管是甚麼學說，甚麼命題，大抵都是不能成立的。這樣的論理，自與我們在前節所見到的那樣的龍樹的根本立場相一致。

卍 卍 卍 卍

(未完待續)

捐款鳴謝

南亭老法師	港幣 100.00元
元果法師	港幣 100.00元
覺願法師	港幣 50.00元
黃金彩居士	港幣 100.00元
王澄清居士	港幣 50.00元
蔡輝居士	港幣 50.00元
陳兆雄居士	港幣 40.00元
謝冰瑩居士	港幣 105.00元
駱浮雲居士	港幣 90.00元
鄭烘雲居士	港幣 45.00元
黃日光居士	港幣 120.00元
張教授	港幣 225.00元
妙法寺	港幣 4,406.00元
總計	港幣 5,481.00元

六十一期收支報告

一、收入	
本期捐款	港幣 5,481.00元
發行收入	港幣 272.00元
總計	港幣 5,753.00元
二、支出	
印刷費	港幣 2,949.80元
稿費	港幣 1,605.00元
郵費	港幣 598.20元
什費	港幣 600.00元
總計	港幣 5,753.00元

內明雜誌社謹啓

(上接第18頁 印度大乘佛教三宗概論)

唯識性或純粹意識是唯一之真實，不是「不斷」而是「絕對地恆常」。註釋世親之安慧，在解釋頌文中之唯識性是常(Dhruva)時，清楚地指出此 Dhruva 之義即 Nitya，這足見出畢氏之爭持是錯誤的，安慧公開說唯識性是永久、是恆常，它是樂，因爲常是樂，無常是苦²²。

世親之系統是絕對唯心論，其實我們可說在二元吠檀多中(Advaita Vedānta)，唯識性近乎大梵或大我，阿賴耶識近乎自在天(Ishvara)，煩惱意識近乎命(jiva)，識境近乎世界(Jagat)，而異熟則近乎幻顯(Vivarta)。

註釋

- ① Vinshatikā, K. 17
- ② ③ Ibid, K. 21. K. 22.
- ④ Trimshikā (三十頌) K. 1-2. with Sthiramati Commentary, Ed. by S. Levi, Paris, 1925.
- ⑤ ⑧ Ibid, K. 6; K. 7; K. 8-9; K. 17.
- ⑨ Lanikāvatāra, pp 56, 67, 68, 222, 229.
- ⑩ Madhyāntavibhāga (中邊分別論) P. 19. Ed. by S. Yamaguchi, Nagoya, 1934.
- ⑪ Mahāyānasūtrālaṅkāra, XI.
- ⑫ Triṇ Shikā, K. 20-21.
- ⑬ Ibid, K. 23. Also Madhyāntavibhāga, I, 6.
- ⑭ Madhyāntavibhāga, I, 9.
- ⑮ ⑯ Ibid, I, 2; Ibid,
- ⑰ Trisvabhavanirdeśha, K. 36-37.
- ⑱ Trimshikā, K. 26.
- ⑲ ⑳ Ibid, K. 27; K. 29, 30.
- ㉑ The Āgamaśāstra of Gaudapāda, Introduction p. CXL 11.
- ㉒ Trimshikā-Bhāṣya, p 44.