



爲他比量 (Parārthānumāna) 爲自比量 (Svārthānumāna) 與概念 (apoha) 所以它是邏輯；又由於它要求通過感官經驗 (現量 Pratyakṣa) 的全幅檢查，以測定知識的有效性，和研究認知 (量) 的問題，所以它是知識論；又由於它討論到感觸與思維的本性而承認真實是超邏輯的，所以它又是形上學。

龍樹曾造一邏輯的論著迴諍論，無著則把尼耶也的論式介紹到佛教裏；世親亦有兩部邏輯的論著——論軌 (Vādaividhi) 及論式 (Vādaividhāna)。但陳那竟說前者不是世親之作品，這一點我們感到十分奇怪②，好在註疏家覺尊 (Jinendrabuddhi) 給我們解開了這個迷惑，他指出「此並非世親在其成熟時期所說者，而是在他作爲一毗婆沙師時所作……，而在論式一書中，對前說亦有所修改。③」陳那負上了完成其師之邏輯學之責，而創出此邏輯學派。

要緊記雖然此邏輯學派是接受了唯識宗「真實是純粹意識」的基本教義，但它是反對識的常住性。在唯識宗，剎那生滅是只限於世俗，真實是常住之識。自立唯識宗一面接納「真實是純粹意識」之義，但一面把剎那生滅之義用得更廣。它公然地說，此純粹意識亦不外是剎那生滅。陳那表面是承受世親之形上學，又自許留在邏輯的層面，以獨立的邏輯論證來證成世親的絕對唯心論。這只是掩飾，其實他是想暗暗地復興剎那生滅的義理，從邏輯的角度致力於把世親之絕對唯心論修改爲批判實在論。所以自立唯識論者。口頭上雖然崇奉世親，說對究竟真實一義，他們是亦步亦趨的，但實際上是忘失了世親的整個形上學，把他的常住識降至生滅識，或是他們稱爲自相 (Svalakṣaṇa) 這一個單一相續的個體。他們完全不顧阿賴耶識與唯識性。

很不幸，陳那的鉅著集量論 (Pramāṇa-Samucchaya) 的梵文本已不存，只由伊因加氏 (H. R. Rangaswamy Iyenger) 從西藏文的譯本把它的第一卷再還原爲梵文。法稱的暹羅論 (Pramāṇa-Vārtika) 及敘護的攝真實論 (Tattva-Saṅgraha) 之梵文原本則幸而尚存。

在當時，與佛教分庭抗禮的主要是尼耶也學派 (Naiyāyika)

及彌曼差學派 (Mīmāṃsaka)。陳那便對喬答摩 (Gotama) 之尼耶也經 (Nyāya-Sūtras) 及婆須耶也那 (Vātsyāyana) 之尼耶也論 (Nyāya-Bhāṣya) 施以無情的抨擊，但優婆達迦羅 (Uddyotakara) 則在他的尼耶也疏 (Nyāya-Vārtika) 中拒絕陳那的責難，而極力爲自宗辯護。不過他所有的論證，又被法稱在其暹羅論 (Pramāṇa-Vārtika) 中毫不留情地摧毀，至令到後來那出色的一元論者婆闍須鉢底 (Vāchaspati-Mishra) 要在其尼耶也疏真旨 (Nyāya-Vārtika-Tatparya-Tīkā) 中重新疏解優婆達迦羅的論證，把他從佛教徒批評的泥沼中拯救出來。此外，法稱對彌曼差學派的攻擊亦很猛烈，使告摩里那 (Kumārila) 憤而著麟論 (Sholka-Vārtika) 來反駁佛教，並維護自宗。由於受到尼耶也與彌曼差的反擊，佛教方面，後來又引起了寂護及蓮花戒起來做論。前者在其攝真實論 (Tattva Saṅgraha) 中，後者則在此論的難語釋 (Pañjikā) 中，一同反駁尼耶也及彌曼差學派，尤其是優婆達迦羅，及告摩里那兩人的攻擊；又逐一批評當時流行的學說。但佛教終於敵不過婆羅門教 (Brahmanism) 的逼迫，迅速地離開了它的發祥地了。寂護也不得不退隱到西藏去。在那裏，他召他的弟子蓮花戒前往，蓮花戒已是印度佛教的最後一個大師了，雖然在他以後，至一段很長的時間，仍然有零散在各地的佛教學者繼續著作，但已無足輕重。總之，自立唯識宗在產生了一大堆論辯的文獻之後，便聲沉影寂；佛教亦從此退出了印度舞台。

首先記住這些背景，我們便進而闡述這一宗派。我們對它的形上學部份比對它的邏輯部份較爲側重。

## 2 剎那生滅教義之復興

此邏輯學派主張受 (Sensation) 與慧 (thought) 是知識的兩個截然不同的來源，受反映那獨一無二、剎那生滅、存在的、究竟的自相 (Svalakṣaṇa)；慧則依一連串之剎那構造出關係及其相 (Sāmānya lakṣaṇa)。因而知識之來源有二——現量 (pratyakṣa) 與比量 (anumāna)。現量供給我們對象的直接、明晰而又具體的反映，比量則只供給我們間接、模糊及抽象的思維架構。

正確的知識是有成果或有作用力的知識，剎那生滅與變動或變化相同，而作用則與存在相同。所謂真實，就是有因果之作用，不真者則沒有。法稱說，究竟地存在者，就是作用力④，沒有作用力的是假的，因而我們亦不要問它是存在或空無，好像一個將出嫁的新娘不需過問郎家的奴婢是好是醜⑤。所謂真的火，就是那能燒、能煮及能照的東西；而不能燒、不能煮、不能照的便是假的火。究竟的存在是那無間生滅，獨特之「物在自己」，(thing-in-itself)，它是「這個」，「這裏」，「這時」，「這一剎那之作用力」。它是不可喻，不可說，因為它離於一切客觀化了的形像，其餘一切都只有間接、借喻或是次要的真實，所有思維關係都是虛構的，只是憑空而來。

存在是作用力，而作用力是變化，無變化的東西是沒有作用力的，而沒有作用力的就是假的，真實是變動或變化，是以遷流與力用而見的，只有不斷之變化存在，所謂變動無他；只是動者之自己；作用力只是起作用者之自己；存在只是那一而不再，剎那生滅之獨殊之自己。所謂變動、變化、作用力、存在都只是指謂那剎那生滅之物之自己。同樣，不存在亦只是指謂那已滅去之法，因此，存在與不存在是同一真實之兩層面而已。

一方面我們知道真實是變動，但另一方面，我們又知道變動是不可能；變動是虛幻相。因為作為剎那生滅的法，根本沒有時間容許它移動，變動只是由一連串之不動者合共而成，一閃一閃之力用一個隨一個地使人有變動之幻覺，新的河水不斷貫注在此流中，不同的焰相隨升在一燈中而使人覺得它是同一的火。這些表面的矛盾如何解決呢？變動不是一些在變動者之上的東西，所有東西之自己便是變動。

因果並非真的能生物，它只是作用地互相依待，因不能生果，因為沒有時間可讓它做得到。因只是在果之前而果只是在因之後，存在是作用力而作用力自身就是因，諸法之生，不由自，不由他，不由共，但亦非無因；它們根本未曾生起過。果只是作用地依待其因，因此，一切法不動，亦無作用。然說真實只是作用力，又說諸元素不轉動似乎是自相矛盾，但若知作用力非在存在

之上，存在自身便是個因果之作用力，則此疑自可解。

法稱說一切法皆剎那生滅。生者必歸滅。於前一時生已隨即滅者，即謂剎那生滅。真實是滅無(annihilation)故變化依自己而存在，而且永遠如此。真實即是如其剎那生滅，滅無(Annihilation)或破滅(destruction)；它不需有因，因為滅無不待因；它自然隨一切法而如此。所謂滅無，不是說一實在物(positive entity)之破壞，因此，說一實在物被破壞之見應被排除。當我們說一法滅時，我們所要說的，只是它是剎那生滅而已⑦。寂護亦同樣地觀察到一切被生之法皆剎那生滅，因為它們的滅皆不待因，它們無論在何時何地都不需要什麼作為它們的滅之因，所謂滅之因，純然是無作用的，無力的⑧。一切物(entities)若是生起的，皆歸於滅，因此，破滅不需待因，只要它是被生起的便成了。

寂護與蓮花戒主張破滅並非一物，亦非非物。破滅有兩種，第一種謂「一法之剎那生滅性」，此是超越的無常性；第二種謂「消毀」(dis-Tupion)，此是經驗之滅無。一物之自身，因其只有一剎那之存在，稱為破滅，這些破滅是有因的；只有消毀是無因的，我們承認超越的無常性是有因的，我們只是說一物之自己便是他破滅之因，由於一生滅法之被生而涵著它之歸於滅，除此之外，更無任何因可令它滅⑨。「隨法之後而現之性」並不屬於這種破滅，因為這種破滅是緊隨著一剎那生滅法之生起而來⑩。再者，消毀亦不能有因，當我們說一法之經驗的滅無時。我們只是說那法不在那裏，這一種破壞並不表示對任何東西有所肯定。

一法只住於一剎那即謂之剎那生滅，剎那並非時間之久暫。它是隨生即滅之特性，一法在一瞬間隨生即滅之本性謂之「剎那」(Kṣāṇa)，有此本性之法謂之「剎那住」(Kṣāṇika)。其實，剎那生滅性與一法之有此剎那生滅性是絕無分別的；若有，只是分別智之所執，由名言施設故。此分別雖然究竟地不真，但無論如何它在經驗之世間亦得以成立，因為名言純是依於說者之意欲而有⑪。

只有剎那生滅法才能存在，因為只有它才是有作用力的。一

常住物是無作用力，因而不是不真的。一常住物應一時盡生其所有之果，因為作用具足，其果不應稍留，若辯說一常住物可以相續地生果，由其相續的增上力故(Kramiṇah Sahārah)，如此則有兩難題，究竟那些增上力於常住因中另外生一些優勝力(aśībhaya)而生果，抑或增上力憑自力而生果呢？在前者，優勝力與常住因是同還是異呢？若同，則因便非常住物，而是優勝力了；若異，則它又怎能與常住物俱？在後者，常住因如何可容忍增上力依自而行？還有，常住因與增上力間不能是同體(tādātmya)或從生(tadupatti)的關係，因為二者不同，它們之間亦非相隨(Samāvāya)，因之有扶助(upakāra)之性。再者，若常住因連同其增上力之本性與常住因不連其增上力是無分別的話，則增上力亦成常住，如此則成一時全生果，若否，則增上力便是無用⑫。

尼耶也及彌曼差的學者反對這剎那生滅之說。謂，若如此，則業之理論便被拋棄，那時，此人作業，而其果則降於他人，再者，若沒有一個知者在，可以把現在與過去的比較，則我們便不能解釋為什麼有知覺，若因是生已即滅，不能留到其果被生之時，這因又怎可以生它的果呢？縛或解怎會屬於一剎那生滅之物？這豈不是一切為解脫而盡的努力皆白費了嗎？

寂護與蓮花戒這樣回答：同一性只是相似性，知覺是由於憶念，而憶念則由於錯誤的想像。若當前所知的一物是於過去所知的一樣，此則有一困難，就是過去的知覺怎能明了當前的知覺？這錯誤是分別智所造成的。我們知道的所謂火無它，只是不同的燄在一剎那中隨前已滅的而生，我們仍稱此為同一的火，這只是習慣如此。同理，所謂作者，受者之概念亦可相應於「連鎖或系列之統一」之前題而得以成立，然這統一只是分別智所造，並非真實⑬。因果的公式是「此生則彼生」，前一階段生以後的階段，因在生果後便滅，非在生果前。它在第二剎那滅，因為因之作用力在生果後即止。因此，果是前一剎那之作用力所生，在果生之前，作用力不會止息。毗婆沙師主張果是在第三剎那生，在他們看來，果當然在因之作用力滅後才生，但在我們看來，因在第一剎那出現，而在第二剎那生果，當果生後，它立刻便消失

⑭。因與果不能同時，因為因在生果前之第一剎那出現，因生果時，並不像鉗子般夾著它；亦非果生時緊黏於因，好像人黏於他的愛侶一樣，這些都可說是因果同時的⑮。離開了因是沒有因生果這回事的，因果自身便是作用力，因果意即無例外的相隨(śāntaryaniyama)。存在意即作用力(satīya vyāptih)。所謂因者，只是那有力用之因之運作，因一存在，果必隨之。因果及前列階段對後系列階段之決定。實在說來，無作者，亦無受者，無人在覺知、在憶念，所有者只是一連串變化不居之心行，其中之統一是一幻像。每一剎那都是一獨一，生已即滅之存在。那些耽著於「我」見的人不能見得此理，但能證者便知道一切法都在遷流不息，知道前一剎那無例外地決定後一剎那，如此，他們便有正行⑯。因此，所謂縛，只是由無明及其它所生出的是串苦果；所謂解，便是此一串苦的止息，由正知淨化了心行。

剎那生滅之理論，確實是一擊而打散了所有說形上的常住者的理論，如初初之色、我、上帝等等。(未完待續)

## 註釋

- ① 這些論師們一律被人當成是唯識論者看待，而沒有把前期的唯識學與由這些論師宏揚的唯識學分別開來，據我們看來，把楞伽經、無著、世親所代表的唯識學與在此章討論的。這些論師的後來之發展混在一起，會引生過很大的混亂，而亦是導至誤解的主因，因此，有需要把這些論師放在另一學派來討論，名之為自立唯識宗。
- ② Pramāna - Samuchchaya (集量論) Ch. I, Reconstructed by H. R. Rangaswamy Iyenger, Mysore University, 1930, 1, 14.
- ③ Buddhist Logic Vol. 1, Stecherbatsky, P. 30.
- ④ Nyayabindu (玉璽一滴論) · Ed. by P. Peterson, Calcutta, 1889, 1, 15.
- ⑤ Pramānavārtika (量之批判) · Ed. by Pt. Rāhul Sān Kṛityāyana in the Journal of Bihar and Orissa Research Society, Patna, Vol. XXIV, 1938, 1, 212.
- ⑥ Ibid, Ibid, 1, 280.
- ⑦ Tattva - Saṅgraha (真理羅網) · Ed. by Pt. K. Krishnamacharya, Gaekwad Oriental Series, Baroda, 1926, K. 357,
- ⑧ Ibid, K. 375. K. 376. Ibid, K. 388-389.
- ⑨ Ibid, Ibid, K. 397-424. 504. 512. 520-521. 542.