



# 大乘佛教三宗概論

Dr. C. Sharma 著  
關泰和 譯

(續上期)

## 9 對自我 (Ātman) 之批評

(a) 對於奧義書之信徒之自我：那些跟隨奧義書之一元論者①主張只有一常住的意識是真實，主體及客體都是它之幻現，寂護說這見解只有一輕微的錯誤。這錯誤便是在於把作為純粹意識的純自我看成是常住的②；我們只有變動的知覺，在此之外更無常住的知覺；若只有一常住的意識，那駁雜的知覺又如何解釋呢？它們一定是一齊被見到了。若究竟真實是一常住的意識，那麼

所有正見邪見，縛與解脫的分別便要抹除，而一切為達到正見而解脫的瑜伽行亦都沒有用處了③。

(b) 對於尼耶也勝論之自我：此派主張必要有一自我才知我們的觀念，亦必需有一自我，給我們的慾望、感情及觀念來依附，寂護與蓮花戒指出，知識不需要一知者，因為它是照明的，其餘欲望、感情、觀念也不像色法般需要有一承載它的東西；因為對方亦已把它們當成是不動的，當意識之自身連結上我 (Ego) 之觀念時，便名為自我 (Self)，它只有世俗之真實性，究竟地它不表示什麼東西的。諸欲望、感情及觀念皆剎那生滅，次第而起



，像種子、芽及枝蔓，不需要什麼自我來依附④。

(c)對於彌曼差之自我：告摩里那(Kumārila)主張說，雖然一條蛇有時卷成餅狀，或有時伸直，但蛇始終是蛇；同理，雖然自我或會由感情之狀態進於意志及思維之狀態，但自我始終以永恆及純粹意識為其本性，從自覺即可證明自我之存在，從有知覺之事實即排除了無我之論。佛教徒對此駁斥說，若把自我當成是一常住之意識，那麼亦應把所有知覺當作是一的，及常住的我。告摩里那則回答說，知覺之分殊性是由於對象之分殊而來的，正如火，它有燃之本性，但只燃及那些可燃而又近於它的；又如一鏡或一水晶，它有反照之本性，但只反照放在它面前的東西。自我亦如是，雖然它以常住的意識為其本性，但亦只了知那些透過六根而現於它的感覺料(Sense-data)。佛教徒則反詰說，若知覺受根及境的變動的功能影響的話，它們便不能是一是常，而且也不能解釋在夢中或幻覺中之無所對之知覺的散殊性，又若火會燒一切可燃之物，那麼整個世界會立成灰燼；又鏡與水晶自身皆是生滅，只是造成一幻相之工具；又若那變動的感情意願與思維等是與自我同一，那麼自我便非常住；但它們若與自我不同，它們之轉變又怎可以影響自我？此外，蛇的設喻是錯的，蛇之可以變成餅狀等等，是因為它是剎那生滅的，若它如自我般常恆，它便永遠也不變了。其實自我或我見是緣於無始無明，從沒有一人會自知我，因而亦無知者，知覺是基於憶念之執著，它不能證明自我之存在的⑤。

(d)對於數論之自我：數論亦是主張自我是純淨而恆常之意識，與知覺不同，佛教徒對此論，強調說，若自我只領受知覺所取著的影像，那麼這些影像與自我是同還是異呢？若同，自我便會隨影像而變動；若異，自我便不能領受它們。另外，若由知覺作業，而由自我受果報，那麼此作彼受之指責便可成立，若說物原(Prakṛti)與純我(Puruṣa)之合作，如瞎子與跛子般，而物原又依於純我的意欲而把果給它，如此的話，為何我們雖常常感到對一東西有強烈的渴望，但却得不到那東西呢？又若純我在領受時有所轉變的話，他便不是常住；若無轉變，他便不成領受者

，物原對它亦無能為力。而且，若物原演成此紛雜之世界是基於自我之「看之欲望」，那物原又怎能稱為不自覺？物原只懂得預備盛筵而不懂得享用是非常荒謬的⑥。

智、願望、意識、知識、感情確實都是同義的，把自我形容為意識是無傷大雅的，我們所要反對的，只是把它說成常住⑦。(e)對於耆那之自我：耆那像彌曼差一樣，主張自我是意識，但他們將之看成是同與異之關係。作為實體，(dravya)它是同的而且是隨順的(anugamāmaka)；而作為隨緣(paryāya)；它則是分散的與相排斥的，正像獅身人(Nara-Siṃha)般，雖是一，但有兩種性質。但這種見解是荒謬的，只有單獨的同或單獨的異才是合乎邏輯的，二者不能同在一物之內，獅身人不是有兩種性質，他只是變動之原子之集合而已⑧。

法稱說那些不知羞恥又裸形的耆那教徒，竟說出這樣無稽而又自相矛盾的話，認為真實同時是有亦是無，是一亦是多，是相容亦是相斥，若如此，則酪一方面是酪，另外一方面亦是駱駝，這樣，當一人被邀請吃酪的時候，便應跑去吃一頭駱駝了⑨！(f)對於犢子部之我：寂護說，這些小乘之人，雖然自稱是佛教徒(Saṅga tannanyah)，竟以補特伽羅(Pudgala)之名目來宣揚自我，說之為與五蘊不一不異，說之為非實非假而不可名狀，他們應知補特伽羅如空中的蓮花，究竟不真，只有如空中之蓮花這一類非物，才可說為「不可名狀」⑩。存在之空義是作用力或有效之作用，只有生滅之法才有作用，所以才是真的，不可名狀的東西不能說是存在物，如世親等之大師已成功地解釋了為何聖典中有這表面的衝突，慈悲之佛陀之所以說，有補特伽羅，只由於他的善巧方便，暫時去宣說這一東西，以去除對空無之執著⑪。

## 10 對心外諸法之批評及對真實是純粹意識之教之說明

陳那在其觀所緣緣論中對毘婆沙師及勝論師所說之極微有所批評，他用的論證大致上與世親在唯識二十論中所用的相同，識是唯一的真實。那些所謂外法實並不在意識之外獨立存在，蓋意

識顯現爲相見二分，所謂外法只是意識之相分（*grāhya-bhāga*）或所緣緣（*alambana-pratyaya*）。它的客觀性並未被否定，因爲它是對於能知者之所知，只是它的客觀性並非在識以外。對方會反對說，若所緣是識之一部份，而又與它同時顯現，又怎可以作爲識之一緣呢？陳那在回答中，指出說，所緣之本性亦是識的，而又是識之唯一之所知（*knowable aspect*）；由於它與意識之緊密關係，又由於它陸續傳遞力用的緣故，它變似外境而現，同時亦作識之緣。六根只是識之力，是作爲助因而使諸識顯現；它並非與識對抗，因爲它在識之內。因此，作爲相分之所緣及作爲力之六根從無始之時間始即輾轉互相決定<sup>⑫</sup>。

法稱亦宣說，所謂一法者無他，只是因緣生的存在，而所謂因緣生，即是依因待緣而生，識以因緣而現之方式就是所謂「外法」<sup>⑬</sup>。世間智中之分別相，是由於不同的行和熏習（*Saṣkāra-Viśanā*）而非由於有雜多的外法。<sup>⑭</sup>已證明了識變似外法後，法稱說他實在不知因怎樣的無始無明，人竟把外法當成真實<sup>⑮</sup>！確實是的，對那些被幻術朦蔽了眼睛的人來說，一塊碎瓦片也會看來像個錢幣，而礫石看來像鑽石啊<sup>⑯</sup>！只有智者，如大象般的把視線緊貼於究竟真實，而又下降於世俗之層面時，才把外法看成是不可少的<sup>⑰</sup>。真實是純粹意識，它變現爲內面的我，與外間的法，但這內外的分別仍然在識之內，識是一個統一。因而它之變現爲能所只是一現象，而非真實<sup>⑱</sup>。識中之見分與相分是緊密相依的，沒有了其中一分，剩下的一分也不真，而識之真實最後超越了此能所二分<sup>⑲</sup>，所有能夠界定，能夠置之於分別智之下的東西都是幻現，不會出於能所二分之外，因此，現象被說成是不真的，因爲它們都不能被界定<sup>⑳</sup>。只因無明的緣故，不二之識現爲能所二分<sup>㉑</sup>，內我與外法同樣不真。這是我執，是一切煩惱之根源<sup>㉒</sup>，真我是光明的意識，所有不淨皆是外加上去的<sup>㉓</sup>。

寂護與蓮花戒自稱爲無相的唯識論者（*Nirākāra-vijñāvadins*）。寂護坦然說，純粹意識即是究竟的實在，這已由出色的軌範師（*Achāryas*），如世親與陳那在他們的唯識論三十頌（*Vijñāpiti-mātrāsiddhi*）與觀所緣緣論中建立起來。在究竟實在這一方面，

他自己是走同一路線的<sup>㉔</sup>。無論意識之現起是無相（*anirbhāsa*）、是有相（*Sanirbhāsa*）或是以餘相（*anyanirbhāsa*），但它永不會見一外法，因爲外法並不真的存在<sup>㉕</sup>。意識不需要任何東西來攀緣，自覺就是意識之非不自覺的特性；這即是說，知識是本質地自知的。告摩里那指責說，雖然知覺是自知的，但它仍須一潛存的外法作爲他了知能力的憑依。對此，他們在回答中指出，知覺與它的功能是有分別的，知覺就是對外物的了知，所以它不需要任何其它的功能，也不需要任何外法<sup>㉖</sup>。

純粹意識最後超越了能所二分，它是「無二的」（*Advaya*）。它不須知之者，亦不須被知者。它是自知自照的<sup>㉗</sup>。笈多（*Bhānta Shubhagupta*）責難說，在證明識是究竟真實時，所用的論證是識是本地地意識的，這並不可以說是論證。對這責難的答覆是，識是本地地自知的，而又沒有任何外法可說是自知的，因此，外法不能是真的，它只是識的相分，由於無明的緣故，變似外法而現；它雖然是識的一部份，但由於它緊隨著識的緣故，它變成識的一緣<sup>㉘</sup>。純粹意識是自知的，其自本性是眞知的本質，所有不淨都是外鑠的，因此，識是本地地自覺的。由於它是自知的，不受感染的<sup>㉙</sup>。所以超越了能所二分，無論能或所都是究竟地不真。因此，諸佛會宣說識是不墮於此二迷謬中的，除非一個人給二分與決定性迷亂了，否則他怎會有此執著呢？<sup>㉚</sup>這純粹意識其實就是清淨我（*vishuddhātma-darshana*）正知之得到，在於體證此清淨我。當人知道究竟真實是離於外來之染污時，這清淨我便現起<sup>㉛</sup>。這是演說真理之佛陀所說的最高真理，它是一切功德及至善之來源，它是正法；因智者會說它是正法，由它可得功德及至善。至於外道之 *Keshava*（如薄伽梵教）之類，則沒有證到它<sup>㉜</sup>。

## 11 對於佛陀之說明

法稱以極度的宗教熱誠敬禮佛陀，說他超越了一切分別智之網（*vidhu takalpanājāla*）；意識之光由他遍照；他是法身（*dharma-kāya*）…是圓滿報身（*Sambhogakāya*）…是普賢母、變化身（*Samanta bhadra, nirmāṇakāya*）<sup>㉝</sup>。但爲了不違背他自己之嚴

格的邏輯，他不得不說佛陀之所以是絕對的可靠，不是因為他全知，而是因為他有正知；是因為他知道並指示出達至正知的途徑，使人認得到善與惡<sup>②4</sup>。因而，法稱是連佛陀，也不許他是全知的，佛陀之可信，是因他有正知（*jñānavān*），因為他大慈大悲，他的說話沒有錯誤，因為他證得了真知與正道後，把它們都開示給全部要實行的人。<sup>②5</sup>一個可信的人不應是全知或能遠望的，在這世界裏，全知是不可能的，又若把能遠望作為真理之準繩，那麼讓我們一同去崇拜兀鷹吧<sup>②6</sup>！

不過，寂護對佛陀的看法與法稱非常不同，他特別強調說佛陀是全知的。彌曼差師們駁斥說一個全知的存有是不可能的，人連自己身體的原子與頭髮都不能盡知，他怎能說他知道一切呢？當然人可以說他自己是一切智（*sarvaṃvit*），但只有他自己才知道什麼是「一切」（*Sarva*）了！再者，若佛陀是全知，為何迦比羅（*Kapila*）不是呢？若他們都是全知，為什麼他們的教說有分別呢？較為聰明的人知多一點東西是可能的，但不可能什麼都知。多些練習，人或可以跳高十五呎，但他絕不可以跳過八哩高，無論他會練習多少次。有說佛陀像如意寶珠（*Chintāmani*），他入定時，連牆垣亦可自由地宣佈他的教說，這樣荒謬的話只有那些盲目的信徒才會相信，我們不是盲從者，我們需要理由<sup>②7</sup>。

寂護與蓮花戒是這樣答覆彌曼差師之責難：

若說我們見不到全知者便說他不存在，這是錯誤的，單單是見不到不能證明一東西不存在，就算不能證明他存在，那可以懷疑他是否存在，絕不能肯定他不存在<sup>②8</sup>。而且，我們堅持有一全知者，他不能被普通人見到。一個人若非已達到全知，又怎能見到全知者呢？只有聖者能直接證到他，或者是，作為自知的全知者，自己見到自己<sup>②9</sup>。

我們並非單單基於經典的權威而說有全知者，若我們可找到推論點，為什麼要求助於文辭的證據呢<sup>③0</sup>其實，全知只不過是知識之最高階段而已<sup>③1</sup>，端莊的天鵝在幼小時甚至不能從巢中出來，但經過練習後，它連大海亦能飛越。同樣道理，一個人從瑜伽行得到了正知便可變成佛陀。佛陀為了利益我們，而說無我之教

是到極樂之唯一法門；這使一切邪見怖懼。證得此理的人不會再受任何缺漏殘破所染污，因為殘破與真理，如晝夜之不相容。當一切有漏及執著都消逝，而無明之覆蓋亦去除，便可證得全知，達到與佛陀為一<sup>③2</sup>；當證得唯一的真實是純粹意識及無人法我之真理時，生死之輪迴便止息，這時即為終極解脫（*Apavarga*）。慈悲的佛陀是衆生的良友，他把正確的教義無分別地傳給每一個人<sup>③3</sup>。聰明的婆羅門敬仰全知的佛陀<sup>③4</sup>，真正的婆羅門是那一些奉行無我之教以去除己惡的，他們是在解脫了的聖者之教之內<sup>③5</sup>。那些虛假的婆羅門，不能以優勝的論證來支持他們的邪見，便退回吠陀的權威上。在另一方面，偉大的佛陀，自信他有以合理的論證來演說他的正確教義的威力，把對方如瘋象似的驕橫抑制住，毫無畏怯地如獅子般吼道：「比丘，不要單為敬仰我而聽我之言，要把它經過智慧之試金石之試鍊，如同智者把金經過燃燒，切割及在試金石上磨鍊後，才承認它是真<sup>③6</sup>。」

### 註釋

- ① *Pañjika*, p 123.
- ② *Tattva - Saṅgraha*, K 330.
- ③④⑤ *Ibid*, K 328 - 335. 191 - 217. 241 - 283.
- ⑥⑦⑧ *Ibid*, K 288 - 300. 302, 305. 311 - 327.
- ⑨ *Pramāna - Vārtika*, I, 182 - 185.
- ⑩ *Tattva - Saṅgraha*, K 330. ⑪ *Ibid*, K 348.
- ⑫ *Alambana - Parikṣa* (觀所緣緣論) - Reconstructed by N. Aiyaswami Shastri, Adyar Library 1941. K 6-8.
- ⑬ *Pramāna - Vārtika*, III 224.
- ⑭⑮⑯⑰⑱ *Ibid*, III, 336. 353. 355. 219. 212. 213.
- ⑲⑳㉑㉒ *Ibid*, III, 215. 354. II, 196. 208.
- ㉓ *Tattva - Saṅgraha*, K 2084.
- ㉔⑳㉕ *Ibid*, K 1999. 2017, 2022. 2079.
- ㉖㉗㉘㉙ *Ibid*, K 2082-2083. 3435-3437. 3536, 3538. 3535.
- ㉚ *Ibid*, K 3486, 3540. ㉛ *Pramāna - Vārtika*, I, 1.
- ㉜㉝㉞ *Ibid*, II, 32. 145 - 146. 33.
- ㉟ *Tattva - Saṅgraha*, K 3269, 3170, 3311.
- ㊱㊲㊳ *Ibid*, K 3276. 3290. 3510. ㊴ *Pañjika*, p 908.
- ㊵ *Tattva - Saṅgraha*, K 3322, 3338 - 9.
- ㊶㊷㊸ *Ibid*, K 3569. 3512. 3589. ㊹ *Ibid*, Quoted as K 3588.