



# 寂護、蓮華戒與寶作寂

梶山雄一 著  
吳汝鈞 譯

## 後期中觀的綜合哲學

(續上期)

知識的單一性與形象的複數性的矛盾，在法稱的「知識論評釋」(「知識」章，一九四—二二五頌)中，有詳細的討論。這個意思是這樣的：

知識是非物質性的，因而是單一的；但在另一方面，由於對象的形象是複合的物質存在的映像，故這對象的形象是複數的。當我在看書時，我同時亦見到桌子，桌子上的茶杯與煙灰皿，更可看到一部份的牆壁，與一部分的書架。即使只是書本吧，嚴格地說，它的形狀與顏色，也不是單一的，而是複合的哩。關於這點，是顯而易見的。因此，我們可以肯定，對象的形象，是複數的。倘若是這樣，則單一的知識而具有複數的形象，這如何是可能的呢？一個實在，在本性上，(同時)具有單一性與複數性這兩個相矛盾性，是不可能的。

關於這點，中觀派也嘲笑過正理學派、有部和經量部；它們

都不能解決這個困難。中觀派要通過嘲笑別人，以宣揚自家的中觀的空之立場，以為知識與對象畢竟都不是實在。

在「知識論評釋」中，法稱對這個問題提供了解決之方，那是參考經量部的立場而來的。他的意見，足以證實他有哲學的天分。他以為，在純粹知覺(直觀)中，是無所謂形象的複數性的；這形象的複數性，只在思惟的立場中發生，前者正是為後者所反省的哩。因此，我們必須說，直觀是第一義的認識，在其中，知識的形象是全一的東西。可以這樣說，形象即多樣即全一。思惟則是第二義的認識。即使在思惟中有形象，形象的複數性與知識的單一性的矛盾，但這矛盾在直觀中，並不出現。

對於法稱的這個解決之方，寂護並未有清晰地提出自己的意見。可能是由於中觀派以為，單一與複合是極端的矛盾；在這派看來，即複合即單一的立場，是不成立的，不能作為解決之方的。寂護批判經量部，在他的「中觀莊嚴論」中，他提出兩點，來批判經量部的說法。

## 七、有形象知識論的困難

首先，經量部表示，倘若我們以刺針一口氣地刺穿多瓣的蓮花，便會有一下子貫通的情形產生。或者，倘若我們迅速地旋轉燈火，便會有火輪的感覺。經量部以爲，知覺的情況也是一樣。在知覺中，我們漸次見到對象方面的各個部份；但由於高速度的關係，我們便好像一下子便能知覺複數的東西了。

寂護即展開他的批判。他先指出，被知覺的東西，因高速度而成爲單一的知覺；但一個一個的字音，即使以漸次加快的速度被念出來，我們仍能加以區別和知覺，知道這是一個單語，抑是一篇文章；我們並不會把全部的東西，當作一個東西看，而混同其意義。這是甚麼緣故呢？寂護以爲，經量部的火輪與運華貫通的譬喻，是混同了知覺與記憶而來的議論。他認爲，把漸次地貫通花瓣視爲一下子的事，把一點一點的火連續起來而視之爲火輪，都不是知覺，而是記憶的作用。最後他表示，在知識中有複數的形象，這是同時知覺的問題，不能以先前的譬喻來說明。

其次，經量部表示，視覺、聽覺、嗅覺等不同種類的知覺，能同時生起；實際上，我們對同一種類中的多數東西同時知覺，亦是可能的。我們可以在同一瞬間，見到紅、青、黃等多種顏色。因此，這時的視覺，可以是一，亦可以是多。

寂護批判的意思是，倘若要把知覺的形象分爲紅、青等部份，則必須同時亦認許，在青的部份，有更細微的部份。結果勢必導致一個一個的最終單位的原子都被知覺。但這點是誰也不能同意的。一般地說，經量部的教義並不容許單一對象的存在。即使是涅槃與空間這樣的無制約的單一的存在，有部承認，但經量部則不承認。另外一點是，由於心理作用與邏輯概念亦常伴隨着心而被認識，故實際上，對象並不能單一地生起。經量部不能確立單一的對象，也不能解決由單一的心與複數的對象的形象所形成的矛盾，故它的有形象知識論，實在不能成立。

## 八、對有形象唯識派的批判

寂護很欣賞唯識派；他認爲倘若拿唯識派與有部經量部比較，則可以說，唯識派的理論是符合經典本旨的，也很具有優越的邏輯性；它足以對那些執着外界存在的人，開解他們的迷夢。寂護會率直地表示，他自己便從唯識派中得到很多好處。不過，這並不表示唯識的理論是完滿無缺。

唯識派以爲，所有的東西，都是種子趨於成熟而變現的表象；這些種子，是無始以來積蓄於心流中的印象的種子。故這些東西的原因，並不是外界的存在。不過，那個困擾着經量部問題，即是說，心的表象常是複數而心却是單一的矛盾，在唯識派中，亦不能得到解決。唯識派以爲，知識自身是唯一的實在；但所謂複數的形象，到底能否與知識自體同樣地是真實呢？抑或是這樣，它只是暫時被承認的東西，在究極方面終於要被否定掉的呢？承認知識的複數性，或強調形象的單一性，唯識派亦必須選取其中一個立場。但倘若以形象是單一的話，則會出現這樣的困難：世界的一部份動，則全世界皆動；世界一部份是黃色，則全世界都是黃色了。倘若要避開這個困難，而承認形象的複數性的話，則亦必須承認與形象相俱生起的一瞬間的知識自身的複數性。但這是不合理的。

恰如經量部那樣，唯識派亦說，青、黃等多數知覺是同種類，但由於在同一瞬間生起，故知識的單一性與形象的複數性並不矛盾。對於這種說法，寂護即加以批判。他表示，這種說明不止違背經典的權威，且亦在邏輯方面不能成立。經典表示，所有的人不外是一認識流，由此而教人認識的單一性。又唯識哲學的最高權威的法稱亦已證明，異種類的認識——視覺、覺聽等，可在同一瞬間生起，但同一種類的兩個以上的認識，則不同時生起。

倘若唯識派主張多數的形象可以在一個知識中同時存在的話，則它勢必要被自己用來批判別人的邏輯所攻擊了。這種邏輯，本來是它用來批判外界實在論者的原子論的。具體地說，倘若我們承認原子的存在，則一原子爲了要與它周圍的多數的原子相結

合，勢必要具有多數的側面，這便與原子的不可分割性相矛盾了。倘若我們不將之視為具有多數側面，則有另外的困難：無限的原子所佔有的空間，與一個原子所佔有的，將只在一點上；這樣一來，山河大地不都變成與一個原子是同樣的大小麼？

唯識派即以這樣的批判，來否定外界實在論。但倘若唯識派承認在一個知識中有多數的形象（多數的部份）共存的話，則這些部分必須被追溯至原子的單位。這麼一來，這種批判原子的理論，亦得適用於唯識派自身的有形象知識論中了。

或許有人會表示相反的論調，說我們不能把那些用來批判作為物質存在的原子的議論，用到非物質的知識方面去。不過，這種論調是站不住的。因為，在不承認知識以外的存在的唯識派看來，知識的形象，具有空間的廣度，而顯現出來。既然具有廣度，便不能免於受到批判，像原子的積集受到批判那樣。寂護這樣批判有形象唯識，是他自己的創新，是後期中觀派批判有形象唯識派的關鍵點。

### 九、對無形象唯識派的批判

到此為止，寂護對唯識派的批判，是指向有形象唯識派（Sākāravāda-, Satgākāravāda-yogācārin）的。另一方面，無形象唯識派（Anākāravāda-, Alikākāravāda-yogācārin）却表示，作為最高的真實，認識有如水晶球那樣，是一點也不為青等形象所染污的。形象不過是依錯誤的潛在印象而顯現為現象而已。這錯誤的潛在印象，是無始以來被堆積而得。譬如，當魔術師面對一塊粘土唱咒文，而生起馬與象的幻象時，馬與象不是實在，但粘土却是實在哩。現在的情形也是一樣，形象不是實在，但認識的本質却是實在。

在這個立場中，確沒有單一的知識與複數的形象的矛盾。不過，寂護却問，倘若形象非實在，則何以它能那樣明晰地被認識呢？他又表示，除了認識的形象，認識自身即無容身處了。因不具有表象的認識，是不存在的。又，倘若以為認識的本質雖是

實在，但却不能被見到，而形象雖被見到，但却不是實在的話，則在這兩者之間，不能建立任何關係。兩者不能依同一性而連結起來。倘若連結了，則會出現一方是實在他方非實在的矛盾，這是不可能的。兩者亦不能依因果關係而連結起來。因果只成立於不同時間的兩個東西之間，但形象與認識却是同時的存在。寂護繼續表示，倘若形象以實在的認識為原因而生起，則不能說形象完全地是非實在。譬如，某人即使因患有黃疸病，而把白貝見為黃色，但黃色的貝的形象，亦不是完全非實在，我們必須說，它是依原因而生出來的，故與原因同樣地是實在。因此，寂護以為，無形象唯識派，倘若以為認識是形象的原因，便不能主張形象完全別於認識，以之為非實在。

### 十、大乘的羶繩

這樣，寂護表示出了有部、經量部、有形象唯識派、無形象唯識派都經不起中觀的批判。這批判的原理只有一個：所有的東西都具有單一性與複數性這兩個相矛盾性格。因此，就最高的真實言，所有的東西都不能說為是實在。物質不是實在，心靈也同樣不是實在。至此，龍樹所強調的中觀真理，說所有東西皆無本體皆是空，即被確立起來了。

寂護批判唯識派，說要超越它；不過，他並未如清辨的學統（經量中觀派）那樣，視唯識說為假的理論，其目的在否定自我；清辨更以為，就一般理解言，唯識的說法亦非正確。寂護以為，唯識說高於有部與經量部的理論，在一般的理解上來說，它是極其優越的。另外，他提及龍樹在『六十頌如理論』第三十四頌中所述過的意思：倘若我們能知道，四元素及其他外界的存在，是心識所有（因而非實在），而心識也是空的，我們即可明白，以外界的存在為實在，完全是錯誤的。這無異表示，唯識在中觀的哲學梯級中，具有重要的位置。在『中觀莊嚴論』第九十三頌中，寂護即把中觀與唯識比喻為馬車的兩條羶繩，強調只有學習到這兩派的理論的人，才能算是大乘佛教者。

### 第三章 瑜伽的梯級

#### 一、從止心到空

寂護把中觀派與唯識派（瑜伽行派）總合起來，不只在理論的領域中得到成果。在實踐方面，更有完全的實現。我們可以說，初期、中期中觀派本來不忽視菩薩十地的瑜伽方法。龍樹亦獎勵十地瑜伽（『寶行王正論』四，四〇以下），月稱即通過十地的說明，來解釋中觀哲學。不過，要到後期中觀派，瑜伽行派有系統性的和具有實踐意義的瑜伽，才全面地被吸收進來，成為中觀派自身的實踐。這種吸收，以十地為始。這裏我們要依蓮華戒的『修習次第』初編，簡潔地記述一下後期中觀派的實踐大綱。

智慧是依三種方法而得，即是學習、批判與冥想（聞、思、修）。學習是對佛陀的教誨與優秀的哲學文獻的學習之意。所謂批判，是一方面以大乘經典所說的空性的教義為權威，一方面以邏輯來研究不生之意義，而在其過程中，對印度哲學諸派和佛教諸派的實在論加以批判。冥想亦即瑜伽，是把學習得來的和批判地研究得來的東西，作為一種明晰的想像（Vijñāna）來體會。這瑜伽大別為止心、觀照，與這兩者的統一；即是說，這是止、觀與止觀雙運。

斷貪欲，正行為，積集慈善與道德，這是入瑜伽的捷徑。我們要選擇閑寂清潔的場所，依照所定的規則，禮拜佛菩薩，向他們表白自己過去所犯過的罪惡，而喚起慈悲心，藉着瑜伽應有的姿勢，而入止心。止心的用意，是爲了要使心統一地專注於被選出的瑜伽對象上，而止息心的動搖與沉鬱。

在這個過程中，瑜伽行者實行九種心住與八斷行。所謂九種心住，是九種止息心的方式，逐漸使心純淨化而臻於統一狀態。八斷行則用以消除「怠惰」、「忘失對象」、「沉鬱」、「浮動」、「努力欠缺」與「努力過量」等六種障礙。即是，以信、意欲、清明、勤勵以除去怠惰；以記憶除去忘失對象；以正知除去

沉鬱與浮動；以思念除去努力欠缺；以無關心除去努力過量。這種修行的結果是，瑜伽行者獲得種種神通力。另外，他又從初禪開始，漸次修習第二禪、第三禪、第四禪的所謂四禪層級。初禪是與心的統一相俱的；這心的統一，是就尋求，思慮的心理，喜樂的感受與對象性的執著而言的。其他三禪則與更高層次的心相俱；這更高層次的心，捨棄一切執著。

這樣，心即通過「止心」，而被統一到冥想的對象上去。瑜伽行者凝注到這心上去，而臻於寂靜之境。過了這一關，他即致力於空之證會：證知對象的無實在性。這即是觀察（觀）的階段；這階段在後期中觀派的哲學與冥想的體系中，佔有最重要的位置。此中的意義在，要批判地體會到物質對象的無實在性，它只是心的顯現而已；這心亦非究極的實在；由此而昇進至最高真實的空性層面。這觀察過程，與先前所述寂護的哲學梯級，是相一致的。哲學的梯級便這樣地通過冥想的梯級被表現出來，明晰地在直觀中出現了。

#### 二、『入楞伽經』與後期中觀派

這個觀察的階段，即通過『入楞伽經』（Laṅkāvatārasūtra）一〇·二五六——二五八的三詩頌所述的方法而實行。寂護、蓮華戒、寶作寂都把這三詩頌看爲是他們的佛教的中核。這表示出，後期中觀派的哲學與冥想的梯級理論，是以這三詩頌爲根據而發展的。不過，倘若比較一下寂護與蓮華戒所引用的三詩頌的原文和他兩人解釋，與寶作寂所引用的原文和他的解釋，可發現在重要的地方，他們之間有相異處。而這亦形成這三個學者的兩組哲學的決定不同。這裏我們即依蓮華戒的解釋，把這三詩頌意譯出來。括號內的文字是『入楞伽經』字面上有不明晰的地方，是蓮華戒的特殊解釋。

瑜伽行者體會到唯有（具有形象的）心一點，便不以外界的對象爲有。他沉潛於以（作爲離主觀、客觀二者的光輝的心靈這樣的）東西的真相爲對象的冥想中，自更超越乎唯有（具形象的）心一點了。（二五六）（未完待續）