

略論滅是實有的業果關係 (下)

/ 陳又新

二、果然巴的批判

果然巴全名是昆欽果窩饒絳巴索南僧格 (1429--1490)，是薩迦派的學僧，他的著作極多，彙為《全集》傳世。雖然宗喀巴的中觀思想與薩迦派頗有淵源，但是果然巴針對宗喀巴的中觀思想頗多批判意見，它主要集中在《見辯別》與《除中觀惡見》二書中，其中之一便是對滅是實有的批判。果然巴認為宗喀巴滅是實有的主張有以下的矛盾點：

1. 世俗諦的矛盾

果然巴認為世俗諦的建立是指承認一切都是名辭的言詮假立，除了根據這些被假名言詮的存在之外，並非就沒有其他存在，他分別引用《正法集經》、《二諦自釋》、《七十空性論》，以及《入中論》所說的來證明一切境與有境二者都是由世間心識所顯現。世間眾生所謂的世俗諦安立道理，況且在一般眾生的心中對偶發錯誤的因是不會馬上造成影響，除了是由於主張世俗諦言詮如何說者之外，並不會探究其他的能立因，反而若是深入尋找任何一個其他的能立因，則必會產生業是常或無窮盡的謬誤。因此，他認為：宗喀巴承認由業、果的所依而主張滅是實有是錯誤且矛盾的。對於是否承認在世俗諦上存、不存在的業果，果然巴再從月稱的《入中論》與《入中論自釋》考察宗喀巴在滅是實有所提的喻例：任何一個盛水的碗，用人的眼識去看時，見到的是碗裡有水，是因為眼識所顯現故，且看見碗裡的水不是膿血，也是因為人的眼識不顯現膿血之故。然而，若是畜生以當作是膿血的眼識去看的時候，那碗裡的水就是膿血，是因為其眼識裡只有膿血，而不是水，由此就會知道除了這二者之外，根本沒有二者都存有的認知。完全不是宗喀巴所說的是由六道眾生各自的眼識所見到的六種所見情景。最後，果然巴認為宗喀巴援引月稱在世俗諦言詮所說的：「彼在世

俗言詮上，承許無所謂正理抉擇。」中，月稱所謂無須正理抉擇的意思是指：其本質就是要以理則比推，故無須正理抉擇，並非指言詮的量而無須抉擇，也非是要以言詮的量來抉擇承認各個個別的「是」、「非是」、「有」、「非有」等。因此，果然巴認為宗喀巴對於世俗言詮方面所作的「非有」、「非無」說法並非佛教的思想。

2. 業果思想的自相矛盾

在業果的關係上，宗喀巴認為它是：「由業生滅是實有，再由滅的實有生果」，也主張業滅是實有是「僅在探尋假立言詮對象時，是無法找到的。」但是，果然巴果然巴指出：「透過義理的探討之後，是可以找到的；它是在用業、果生成的道理上加以推理探討時是可以找到的，因為它是宗喀巴承認由業、果所依而成的滅是實有之故。」對於這個矛盾，果然巴問宗喀巴，他自己所提的主張是屬於常理或是世俗言詮？若是前者，則完全與佛教的因、果關係完全相反，屬於外道的思想；但若是後者，則在世俗言詮上，業與果是否相異？因為在世俗言詮上因與果二者之間已經被滅是實有所遮斷之故。若宗喀巴承認前述說法，則在世俗言詮上，前樹的種子與其後成樹的枝幹二者是否相異否？若再承許二者是相異，則《二諦自釋》所說：「何故世俗由種子假立？」，此頌文是建立在：能了解言詮沒有他生的認知，在言詮上前樹的種子與其後成樹的枝幹二者非相異故的道理又將如何解釋？

3. 中觀思想的矛盾

果然巴指出：根據月稱在破除阿賴耶識是業果所在的道理，也同樣可以用在破除宗喀巴的滅是實有主張。《入中論》說：「由業非以自性滅」，故無滅是實有及滅的實有能感果。另外，由於月稱不僅知道阿賴耶識不是業果的所依，也更了解到阿賴耶識是能從遮斷業得以長期持續與果的生

起不相違，因此月稱才會駁斥阿賴耶識是業果之所依為不合理。果然巴指出：若宗喀巴了解月稱「世俗言詮無他生」道理的話，就會理解月稱論點的意義。顯然地，果然巴在這裡指出宗喀巴誤解了月稱的中觀思想，並以月稱主張來駁斥宗喀巴所根據月稱說法而得的滅是實有的，進而指出宗喀巴的滅是實有主張在佛教的思想裡既不存在，也極不合理，是屬於外道說分別部的思想。

從以上的矛盾，果然巴總結滅是實有主張是中觀思想中的一種「邪見」，因此，「像這種新創立滅是實有主張的錯誤，且是經典、理論上所沒有而由自己建立的主張，是需要廣為遮破」。他分四方面遮破：(1) 微塵、蘊次第的錯誤。他指出宗喀巴所謂「滅是實有」是以芽苗的部分實有法，反向而生根莖，而再承認彼已滅一定不是實有。再依據近密五蘊的聚合而假名近密與實有法是不相違，與依據滅因的實有與所生的滅是實有是不相違；但果然巴指出此二者的喻例與對象是不相同的，他並問《十地經》所說的：「生緣老死」中的「死」若是指有情眾生的滅，則那時候是不是還存有有情眾生？若是存有，則芽苗在已滅的時候也是存有芽苗；若反之，則有情眾生死後不存有。更何況這種主張早被佛教所破斥，故也沒有宗喀巴所說能傷其他宗派。其次，在能立法上，中觀宗並不成立這個已滅錯誤的原因為何？有情眾生的生與死二者，是或不是實有法的問題，當然也無傷於其他宗派。再者，如果認為正不住於第二剎那與已經不住於第二剎那二者是相同，那就犯下極大的錯誤，因為正不住於第二剎那是第一剎那，會被理解為是實有法，若已經不住於第二剎那是因實有與因所生，則已經不住於第三剎那與第四剎那等等也將是如此。因此，《中論》所說：「有、無（實有）是有為」的「實有是有為」對此根本沒有作用，反而「無實有是有為」是指不承認滅是實有。《中論》說：「唯由因斷而寂滅」的「斷」若是指實有與有為法，則不但涅槃成為有為與實有法，且若涅槃是無實有法或

無實有法，則涅槃於何處是實有法？《中論》所說的：「有、無（實有）是有為，涅槃是無為。」的論點又如何建立？若以因斷是果斷的因，故成立此二者是實有，那麼以錘子敲壞瓶子就是所謂的滅是實有？上述問題早在《釋量論》第一品中已經破斥，且第一剎那在第二時間上滅，所謂要直接了解他的所遮的對象，但當遮第一剎那時，青色第一剎那滅之後的第二剎那青色也是非遮（ma yin dgag），與直接了解的遮相同之故。其餘的能立法在《佛陀波利多根本中觀釋》中並沒有論及，但宗喀巴卻說：「一定可以產生的生因，此是本宗極為細微的精義。」(2) 果然巴以：他生的破式、不遇能生的破式、依他說錯誤的破式、此又成為下等狀況的破式、以滅遍滿虛空的破式、無為法不能為緣生的破式、不能斷異熟之異熟錯誤的破式、假立一與異假立錯誤的破式，共八種破式指出滅是實有主張的錯誤。

(3) 除前述所提的應成破式之餘，另外，像宗喀巴所說的：「芽苗生」的所立假立義上，若探究是說：「由自己或由其他生」，則與承認說：「探究安立空性」相矛盾，而在「以業故能生果」的所立假立義上，若探究業與果之間「以其他法所阻斷或不阻斷」，從需要探究安立空性之時，由於承認其他法為滅是實有所阻斷，故與在探究假立義時說：「找不到」的宗義根本相矛盾。(4) 龍樹的經論除了說：「業以自性故不生、不滅」到說：「唯斷常斷理」之外，並未說其他者，但宗喀巴卻多有引申。總之，果然巴認為：宗喀巴強調說龍樹有「成立滅是實有的道理，以及此是一個極細微的大道理。」等說法，只顯示出宗喀巴的「諸多混亂的想法與由錯誤衍生教理的虛文而已！」

三、格魯派的反駁

宗喀巴提出八個中觀應成派的三遮分與五立分不共主張：「破離六識之異體阿賴耶識，破自證分，不許用自續因引生敵者真實義見，如許內識亦應許外境，許二乘人亦能通達法無自性，立法我執為煩惱障，許滅是有為，

及以彼理安立三世等諸不共規。」成爲格魯派的重要中觀思想，但自從果然巴批判宗喀巴業果關係的滅是實有等主張後，格魯派後代弟子學者當然是需要加以解釋或反擊，以維護本宗立場。

曾任色拉寺的第十二代法座的杰尊曲吉杰稱（1469~1544），針對果然巴駁斥滅是實有的主張，特別寫出《答覆：龍樹密意莊嚴及釋迦卻登及果然巴--除惡見闇》小書來逐一指出它在《中論》、《根本中觀淨明句釋》、《入中論》及其釋論上已明白說明了滅是實有，果然巴卻認爲沒有滅是實有，而認爲需要堅定承許壞滅雖然是有爲法但不是實有法。是不知除龍樹的思想是說有爲是常之外，連佛教的宗義、西藏與印度也有承許有爲是常的學者。杰尊曲吉杰稱認爲：滅是實有建立的道理是因爲承認世間言詮量所當下的概念，它是應成派不需思索而建立的不共妙有宗義，這在《六十頌如理論》、《十地經》、《根本中觀淨明句釋》在建立滅是實有時引經教所作的註解，也是《中論》所說：「有、無（實有）是有爲，涅槃是無爲。」的道理。針對果然巴反對滅是實有的主張，杰尊曲吉杰稱更運用應成兩難論式逐一駁斥，然而除了顯示巧辯情緒之外，卻無助於釐清事實與說理。

曾任哲蚌寺果芒札倉堪布，後建立拉卜楞寺的嘉揚協巴多杰（1618~1721）在《宗義疏：明析一切自他宗義與最深義--普賢淨土太陽，經、理大海--滿足一切九士希望》（大宗義）書中論述滅是實有上，除了進一步根據《十地經》、《中論》、《六十頌如理論》、及《六十頌如理論釋》等解釋之外，特別提出滅是實有的能立四兩難論式：1.說有爲法定義不合理的兩難論式，是在《根本中觀淨明句釋》所承認的：「滅唯是無因」、「一切有爲法是剎那」至「唯是不適理。」2.任何也從因不生的兩難論式，是在《根本中觀淨明句釋》所說：「不是連實有也是無因？」至「此是不合理」。3.過去沒有而新生的兩難論式，是在《根本中觀淨明句釋》所說：「此外，無論過去沒有及以後有之故，有如生

是具有因，故承許滅亦有因」。4.所有世間所稱而立的兩難論式，是因爲世間名言所稱故成立，而由世人所見爲理應來考察，則不能認爲它不存在，就像佛陀在《三律儀經》說：「所有世間所承許有者，我也承許有。」、提婆也說：「不屬於世間者，不能爲世間所持。」等等。其次，世間上所謂的言詮，不僅只是建立在世間名言的合理上，而是建立在世間言詮的合理與矛盾之故。因此，對於食物耗盡等也是非遮的非無遮（ma yin dgag yin gyi med dgag），在未來上不但有因，而且在那個時候由於是未來因緣未具足與聚合，故《六十頌如理論釋》說：「此時雖然緣未具足，然在未來未生中卻有因存之，若非緣未具足，則彼必定生。」況且任何實有法所生的滅分，是過去的定義，也是《四百論釋》所說：「過去是唯由彼過去」、「現在是不阻斷生。」等對現在與未來的定義。再者，《四百論釋》更說：「由於排除行為所累積的業，後雖然長時不住有得，但以排除後至多劫，故從被阻斷的業中亦能直接生果。」因此，不是只說滅是實有來尋找壞滅的假立義，因爲所有只探究滅是實有與滅是無實有道理者，都無法趣入探究勝義。

章嘉若必多吉（1717~1786）對於滅是實有的道理，仍是遵循宗喀巴的解釋，並引《十地經》所說，來敘述任何一個自身以因故能生與以本身能生果之法，是要承許實有的理由。指出相續的已滅與第一剎那在第二時間上已滅相同，它的道理是：有情衆生在生與死二者，以及正不住於第二時間與已不住於第二時間上等等，安、不安立實有，以及由、不由因來觀待成立是相同的。在安立已滅且壞滅上，同樣引《六十頌如理論釋》所說的來成立相續的滅是實有的道理。第一剎那在第二時間上，已滅是在實有上排斷除所遮後所要了解故是遮遣，它也只是已滅因非是那種排除的遮無，故是它所排除的實有而導致的已滅故，而是遮非（ma yin dgag）。雖然說分別部與此二者都承認三世實有，但是所承許的道理卻極爲不同。這種主張是承認有實物而沒有一切

相、僅以在依照芽苗的已滅，且已滅因的實有上生，故承認實有的已滅實有、以及與其相同道理的所有實有，且從探究芽苗已滅的表徵基礎上合理安立的理由，故其不是承認實有。進一步說明滅是實有的「極為難以理解細微處」。無獨有偶的格魯派的學問僧之一龍朵阿旺洛桑(1719--1795)在《大乘顯宗中觀名義略集》卻提出該派承認滅是實有的主張是：「經部、唯識、中觀自續派等都主張過去、未來二者是無為法與遮無，現在主張實有；毗婆娑宗與應成派，則由於承認滅是實有之故，對過去、未來二者，承認是無為法與遮非，對現在則承認實有。」似乎間接呼應了果然巴的說法。

土登曲吉扎巴撰寫《入菩薩行論疏佛子功德妙瓶》之後，對於第九品〈智慧品〉仍有所發揮，他在〈區分入行論智慧品總義次第一甚深緣生空性明燈〉一文中在廣說成立空性的細目下，於破除主張「若常是無我，則業果不合理」時，從經證、理證、世間言詮等三個方面來成立滅是實有的不共道理。1.在經證方面：舉《十地經》、《中論》相關主張。2.理證方面：以《根本中觀淨明句釋》所說的壞滅即已滅，是建立於壞滅之上。《六十頌如理論》則是說成立相續的滅是實有的道理，也是第一剎那在第二時間上已滅或與其相同。3.世間言詮成立方面：仍以《六十頌如理論釋》裡的例子說明世間言詮的因果關係，在常理上是沒有差別。他強調對於這從以無自性的單一名詞(ming tsham)來建立因果的主張，滅是實有是極為合理的，因為它不是由依實有法安立已滅因的實有所產生，而只是由單一假名所安立的實有法。因此，是可以安立滅是實有，而在世間言詮不立自相。已滅在實有法上是排除所遮後的需要，故而是滅，它也只是已滅因，並非是排除的遮無，因此，它是所排除的實有所導致的已滅與遮非(ma yin dgag)。

格魯派甘丹寺江澤堆桑諾林札倉的中觀思想教材之一《中觀總義》指出：承、不承認滅是實有，是自續派以下的宗派在承認實有以後就有這一

名稱，由於要從名稱的設施對象中尋找到一個有因，就像瓶子的壞滅，不僅是指瓶子過去存在的反面本質，而且也承認它是未來尚未獲得任何其他實有本質的階段的一種無遮(med dgag)，故安立滅是實有，即能夠承許自相。對於這一主張，壞滅的對象只是指過去存有反面本質的無遮，因而「只有像這樣非是的無遮(ma yin gyi med dgag)是從名稱的設施處來稱呼，以了悟對方假立的非遮(ma yin dgag)，它也是瓶子的壞因，以所有已壞的因，來建立所生的實有。」。哲蚌寺果茫札倉的貢唐嘉悲揚在《具義讚頌釋》書中對於滅是實有主張則分兩方面來說明：1.需要成立滅是實有的理由：援引《中論》、《入中論》、《入中論釋》來說明業的異熟一定會產生，故若以自性生而不滅，則對於果就無分析的對象，於此，在由於自性不生，故而在成立自性不滅上，所立的是不失壞。2.成立滅是實有的道理是：若壞滅('jig pa)是有為法，則已滅(zhig pa)也應是有為法；對於不處於第二剎那上，雖然有因，但是已經是不處於之上卻無因，此是相違之故。這個意思在《根本中觀淨明句釋》說：「當從承認壞滅是有為法後，如同說有為法是剎那時，以無因故無壞滅故，諸實有因剎那離滅而成立有為；如此，所有的一切就成為不合理。」此是以有為法定義不合理的破式、完全不從因生的破式、過去沒有而新生的、世間的言詮表述等四方面來論證。因而，主要是在成立以剎那故滅是實有，此中所說的壞滅('jig pa)是月稱所說的實有是已滅(zhig pa)，也是說承認實有在生、壞滅('jig pa)二者，其中的壞滅，就是《中論》所說：「有、無(實有)是有為」的密義。《六十頌如理論》說：「由因盡而滅」中的「盡」是指尋伺(dmigs pa)，而尋伺主要是指成立相續的滅是實有，《六十頌如理論釋》說：「世間唯因斷，故是一切壞滅與顛倒」，此中所謂的「斷」也是指尋伺，即如同世間上所認為的：油與燈蕊滅盡是酥油燈滅的因，食物斷盡是孩子死的因，水斷是果衰亡的因等等。因此，宗喀巴所

建立的滅是實有道理是：在前、後剎那上尋找假立義，它不是先以論理而建立，而是直接由世間言詮本身自意判斷而建立；要了解這種業果可以不建立理則基礎的主張，在過去的西藏是沒有人想過，只有宗喀巴明白提出來！

結語

自宗喀巴提出滅是實有的主張以來，就引起藏傳佛教界不同派別的批判，當然也引起了格魯派的反擊。然而，辯論的雙方大都不是面對面的進行，都是當事者不在場，甚或隔年代的進行思想的爭辯，從教證、理證下

手，有語氣尖銳也有溫和，都反映出個人的真性情。但是從百年來的論戰看來，果然巴對宗喀巴的質疑，一直無法在格魯派或藏傳佛教消失，而格魯派歷代諸大師們的努力反駁，也顯示出滅是實有確實是格魯派難以清楚說明的問題，或許它在佛教思想中是難以理解、或能提出的證據較為缺少或模糊的空間比較大。滅是實有主張的是非正邪，在這篇文章裡是沒有能力判定勝負的結論的。但是，透過西藏學者們長年的往來辯駁，無論支持或反對一方的見解，都累積了不少寶貴的意見，讓人更能夠了解藏傳佛教界各派學者思想充滿活力的一面。