



# 般若經的思想

梶山雄一著  
吳汝鈞譯

## (1) 菩薩的形象

### 一、吊詭的生涯

在鳩摩羅什所譯的龍樹傳記中的龍樹，是過着戲劇性的、充滿着動亂生涯的人物。他有激昂的氣性、飽滿的批判精神，和東奔西走的英雄活動。這樣的生活方式，與以平和、理智、冷靜、圓滿這樣的詞語來形容的生活，是相當不同的。後者主要是指釋迦牟尼佛陀及其保守的弟子們的生活。特別是，龍樹的生活方式，與上座部系教團的比丘們的生活方式，成強烈的對比。這些比丘們，謹守着僧院的嚴格規律，專心於學習與修道。這些僧院，在龍樹時代，幾乎與一般社會隔絕。龍樹的生涯，可以說是對於傳統僧團生活的叛逆；倘若借『般若經』的吊詭，則我們可說他是聖者；因為真正的聖者，並不是如其所表現出來的那樣。我們即使這樣地描述龍樹的生涯，亦不為過。不過，這種戲劇性的

英雄，在印度社會中，作為新的佛教者的形象而登場，並不自龍樹始。在『般若經』及其他大乘佛典中出現的菩薩，都或多或少被賦與同樣的性格。被認為龍樹亦有接觸及的『八千頌般若經』——最早成立的般若經典之一——中叫做常啼(Sadāprarudita)的菩薩，他的故事亦表示這點。

這是全心求完全的智慧而遍歷各地的求道者的故事。他的模樣，像等待着遲誤了幽會時刻的戀人的着急男子，像思慮着失去了的孩子的父母，又像為毒矢所傷夢寐以求醫的人。他不能見到要尋求的老師，悲傷地連續哭了七日七夜；但正當他知道老師的居所，而雀躍歡喜時，他即沉潛於冥想中，見到一一如來哩。為了要餽贈他敬之如師的達摩格打(Dharmodgata)菩薩，他要把自己的血液、骨髓以至於心臟賣給別人，以求得資本。他不能得到清水，來淨洗達摩格打的說法座，竟摧裂了自己的身體，以鮮血灑濕週圍的泥土。作為老師的達摩格打與常啼，都不是隱者，而是以被多數王女與侍女扶持着的長者的風格，被描劃出來。在大乘經典中活躍的菩薩們，有很多是居住在都市中的社會

人，而非僧團的聖者。『維摩經』與中觀派有密切的關係，它的主人公維摩詰（Vimalakīrti），亦是吠舍利（Vaiśālī）市的長者；他一面嘲笑舍利弗（Śāriputra）等所象徵的僧團聖者的小家人品，一面宣說菩薩道；這即成爲『維摩經』的主題。『華嚴經』『入法界品』載有善財童子（Sudana）遍歷各地以求道的故事。他所一一訪尋的優秀的指導者，並不限於只是宗教家；其中亦有在家的人。女性，甚至娼婦哩。擁抱娼婦亦是求道的一部，是入三昧的法門。大乘經以『般若經』爲始基，到底它爲什麼會強調這樣的世俗性呢？這是因爲，大乘佛教是與僧團宗教對立的社會人的宗教，而菩薩則是代表社會人的英雄。

## 二、原始佛教教團的分裂與僧院佛教

人們在西曆紀元前後，開始興盛地制作和編集大乘經典，但大乘運動恐怕不是到那個時期才突然興起的。釋迦牟尼佛陀聲名遠播，但他未有立下規制，來統一教團，故當時的弟子們，已各有其自家的傾向了。不過，在佛陀入滅時，馬上策劃教團的改建，確立一定的經典與規律的，只有以大迦葉（Mahākāśyapa）爲中心的保守派而已。在這派中，亦有很多未曾組合的弟子們。約在佛陀死後一百乃至二百年間。弟子們的對立，逐漸表面化，佛教教團遂正式分裂爲保守的上座部與進步的大眾部。關於大眾部這個名稱的由來，可能是因這個部派進步的比丘數目特多之故；或者是——這方面是最可能的——由於這個部派並不代表出家佛教者，而代表在家的一般信者之故。

有關這分裂的事，異說甚多，確實之事已不可考了。依北傳的說法，有一個叫作大天（Mahādeva）的比丘，提示出五個條文，批評阿羅漢（Arhat）；後者是佛弟子的理想形象。他因此激起保守的長老們的憤怒，而導致分裂。據反對派方面的記述，大天私通其母，而殺其父，其後又殺其母，又更殺害了幾個阿羅漢；後來他悔覺，竟輕易地獨自得度，潛入教團，變成大惡人。他曾公言這樣的事，說阿羅漢仍未能免於夢遺，未能全部滅除無知，其人格是不完整的。依南傳的說法，則分裂的原因，不是由

於大天的五個條文，而是由於吠舍利（Vaiśālī）出身的比丘們的十個條文；他們主張要解除那些自原始教團以來戒律中不合於社會實情的項目，例如比丘不能以手觸金錢等等。此中分裂的原因，說法雖不一，但有一點相同的是，總之都是對於遠離社會的聖者的教團加以批判！

比丘們除了雨期外，常外出遊行。這個習慣，在佛陀死後不久，恐已消失了。隨着而來的是，幾乎所有的人，都固定地居住於僧院中，除說法與托鉢時期外，都處於與社會割離的環境中，專心於學問與冥想。關於這點，我們不能只以否定的態度來理解。印度社會，伴隨着王權的擴大，其規模亦變大，經濟方面亦發展；此中，僧院獨立起來，成爲出家人的集團，擔負起學問研究、教育以至於性禁慾的義務，而接受王者與在家信者的經濟保護，作爲報酬；這作爲一種社會契約是當然的事。這樣的僧院，其安全、獨立與義務，倘若不能確保，則不能生出龐大的體系的學問來，像說一切有部所樹立的那樣。

不過，這樣的僧院佛教，最低限度會產生兩個致命的問題。首先，釋迦牟尼佛入滅後，人們爲了把他確立爲教團與信者尊崇的中心，遂推之爲甚至是超人的神格。他作爲出家教團的修行者的目標，是十分高尚的理想形象。因此之故，出家僧人斷去了自家要成爲佛陀的念頭，而視阿羅漢爲修道的目標，這是比較近便的理想形象。自家視爲目標的，是阿羅漢的境界，即使這個達成了，成佛之事，亦被認爲是決達不到的。這則狹窄地局限了佛陀的教誨之道，難怪招來了理想主義的求道者的侮蔑與憤慨了。

第二點，阿羅漢的理想，是要經過只有對於僧院的出家者才是可能的煩瑣的修行階段，才達到的；一般的在家佛教者，則即使期望，亦不被容許哩。可以說，僧院佛教把在家信者實質地摒棄於其宗教之門外。因此，在家的佛教者必須在其他地方，尋求能與結婚、家庭社會義務與享受的生活共存宗教了。

## 三、在『般若經』中出現的英雄

佛教教團分裂爲上座部與大眾部，雖這兩部又各各不斷分出

枝末的學派，但上座部系——說一切有部、分別說部等，後者是錫蘭及其他南方佛教的源流——總是逐漸加強其僧院固定化的傾向；而大眾部系則總更增強其代表在家佛教者的傾向。後者在教義的範圍內，亦發展了空之觀念，對言說不信任的態度，及佛身論。所謂佛身論，是說歷史的釋迦牟尼佛陀，是法身（永恆的理佛）的化身。這些都是邁向大乘佛教之道的準備過程。大乘佛教，作為獨立於舊時諸部派的一個新興宗教運動而展開，大抵始於西曆紀元前一世紀左右。不久，人們即不斷制作與編集『般若經』，作為大乘經典的先鋒了。

讓我們看看在『般若經』中出現的一個英雄吧。他精力充沛，樣貌俊美，具足所有教養與德行，熟習所有學問，口齒伶俐，有很高的社會地位，又是富豪，故為人所敬愛。有一次，他帶着一家眷族出外旅行，由於一些偶然的事，致在叢林中迷了路。愚笨的同行者恐懼不安，這個英雄即說「不必驚慌，我會馬上帶引你們走出這個叢林」，來激勵他們。不管有怎樣的困難與危險迫近，他都不會捨棄別人，自己逃走。他選擇各種方便，保護各人，逃離危險，終於把他們引領回自家的都市。

這個故事，描繪出大乘菩薩的形象。在種類上，他與聲聞（聞佛陀之教的弟子）和獨覺（孤獨的聖者）都完全不同。聲聞是僧院的出家者；獨覺則如犀牛一樣，脫離社會，只顧自己一人冥想，而得覺悟。大乘菩薩則悟到空性，達入得救之門，但他不能捨棄迷妄煩惱的衆生；因此，他斷除自己入涅槃的念頭，與衆生共步世間苦難的道路（梵本『八千頌』二十章）。龍樹傳記，則把龍樹描繪成一個大乘菩薩。

## （2）六種波羅蜜多

### 一、由八正道到六波羅蜜

初期佛教與僧院佛教的修道規條，有所謂八正道。這是正確的見解（正見），正確的決意（正思惟），正確的語言（正語）

、正確的行為（正業）、正確的生活（正命）、正確的努力（正精進）、正確的思想（正念）、正確的冥想（正定）八種途徑。這些東西，表示着一種指向完全的冥想的修道；這完全的冥想，是精神的清明化的結果；而這精神的清明化，則是透過道德的自我訓練而來的。貫徹着八正道各項的，是沉着、冷靜、中庸的精神。而八正道的基本精神，則是中道精神；那是超越乎極端的禁欲、苦行，與極端的放恣、逸樂兩邊的。

由此，即有六種波羅蜜多（六波羅蜜），作為大乘菩薩的德目，被提舉出來。這即是完全的慈善（布施），完全的戒律（持戒）、完全的忍耐（忍辱）、完全的努力（精進）、完全的冥想（禪定）、完全的智慧（智慧）六種。波羅蜜多即是完成或完全之意。說它是中庸的精神，無寧應說它是與中庸相反的東西。這是一種道德的精神，它甚至可以趨於極端，而突破這極端，而否定道德。所謂完全的慈善，並不是指自己有餘裕時把東西分與別人，而是指在所有的場合中，為了一切有情，而不惜犧牲自己的身命的意義。為了救回一隻虫蟻，而捨棄自己的生命，這樣的極端的慈善，並不可取。在慈善中，是不能有給與的人、被給與的人、被給與的東西或者行為這三者的分別意識的。就常識的立場看，以慈善為道德的這一意識，實際上是慈善的本質。但在完全的慈善中，在作為波羅蜜多的慈善中，這個意識即被否定掉，一切皆基於無私的公心；因而慈善自身亦被否定掉。

所謂戒律，亦不只是世間意義的善人，也不是為了要使心穩靜下來，作冥想的準備，因而過道德的生活。龍樹亦說過（『寶行王正論』三·六四、六五），毒物有時亦可作藥來用；為了救人，不善有時亦是必要的。即是，倘若是利他的行為，即使對世間來說是不道德的事，亦可以不必忌憚而實行。此中，戒律亦把戒律自體否定掉。

六種波羅蜜多中，前五者必須各各以第六者的完全的智慧為基礎。慈善要作為完全的慈善，必須伴隨着完全的智慧而實行。所謂完全的智慧，即是空之智慧——觀一切皆無本質的智慧。即是，慈善實際上在非慈善時才是完全，戒律在非戒律時才是完全

。對於空，我們暫可理解為像道德否定道德自身那種作用。由於強調慈善與忍耐，故六種波羅蜜多不只是修道的項目，且亦是社會性的德目。但是，社會性的德目，通過自身的否定，會變成非社會性者。關於宗教性的東西，亦可這樣說。所謂瞑想的宗教性的修行，亦是爲了要實現空之智慧與完全的慈善，而不是爲了要悟入涅槃。故最後，含有瞑想的宗教性仍被否定，而再度歸向社會。

## 二、所謂「不二」

倘若我們總結六種波羅蜜多的性格，則可歸爲兩點，其一是其所謂社會性，其二是所謂社會性與宗教性一體，亦即俗與聖是一體。這兩個性格，即成爲大乘菩薩或大乘佛教一般的特徵。前節我們把焦點放在菩薩的世俗性社會性方面，而描繪其人間形象，這裏我們要試看一下那第二特點，所謂聖俗一體。實際上，社會性世俗性，就其自身來說，並無宗教的價值。社會性世俗性之能夠超越自身而成爲自身以上的東西，是因爲有空之原理在運作之故。

『維摩經』記載一個住在維摩詰家中的天女——其實是菩薩——的故事。有些菩薩與聲聞，聚合在維摩詰家中，這個天女把天花撒到他們身上。撒在菩薩身上的花，跌落地上，但撒在聲聞身上的花，却黏附着而不跌落。舍利弗認爲，出家人實不應以天花來裝飾其身；天女看到這種情景，便勸告舍利弗說：「天花是合乎佛法的，沒有勉強振落它的必要的。天花不起思考，不起區別；只有你舍利弗才一意地去思考去區別，去執着哩。」舍利弗以爲，只有遠離愛執、憤怒、愚笨，才能得到解脫；天女則表示，離愛執、憤怒、愚笨，而得解脫，這是對持有我慢心的人說的；對於沒有我慢心的人來說，愛執、憤怒、愚笨的本性，其自身即是解脫哩。

只能把愛執視爲愛執的人，在離執着中表現愛執。母親一心一意思念着失去的獨子，男子燃燒着愛人的戀情，他們的真情，都是愛執。但在這一心一意的愛執中，便沒有那些聲聞們所不能

見到的無私的純一麼？他們都藏匿於僧院中，只求自己的覺悟哩！母親思慕子女，他的心倘若是執着，則追求解脫的聲聞，其求道心能說是非執着麼？執着並不在對象中，而在各人的心中。對象本來離執着，離分別，是清淨的。由此可見，愛執的對象，原本即是覺悟的對象。倘若求道者仍爲愛執所困限，這不外是私欲而已。『維摩經』的天女，即嚴叱出家者的私欲與執着。

不管是那一種『般若經』，都反覆記述着如下的事項：菩薩雖然帶引無數的人進入解脫之門，實際上，任何人都不進入解脫之門，亦無導人入解脫之門的菩薩。這一事項，總反覆地記述着。倘若菩薩有自家即是菩薩的想法，倘若以他人爲迷誤，他即不是菩薩。這是被困限的心，起區別的心而已。

而這區別，實在是人的造作，並不具備於被困限被區別的東西中。事物自身，並沒有菩薩與迷誤的人，煩惱與涅槃、出家與在家、物與心的區別。此中並無被區別的本體。事物自身若遠離思惟所區別出來的本體，即是空。由是，乃有『般若經』的詭辯。即是，菩薩不是菩薩，因而被稱爲菩薩。這一詭辯被普遍地反覆應用着。在『般若經』中，「平等」「不二」（一體性）這些詞語，亦常作爲「空」、「無區別」的同義語而出現。倘若我們對事物不起區別，而就其本質來理解它的空性，則所有的東西，就其空性言，都是平等的，一體的。這樣，世間的東西，世俗的東西，甚至出世間的、神聖的東西，都無所謂分別，而平等一如。此中，社會性的行爲，即此即變成宗教性的了。

### (3) 『般若經』的神秘主義

#### 一、三種瞑想

『般若經』的故事，是熟曉人情世故與方便法門的指導者的故事，是富有犧牲精神與寬恕大度的菩薩故事，是對出家教團的利己驕奢行爲的有力批判。『般若經』以「無執着」作爲在家佛教者的倫理的。宗教的態度，以之作爲大乘佛教的旗幟，而揭舉

起來。它又發展空之思想，視之爲無執着的基礎。本來，『般若經』的空之思想，與無執着的倫理、宗教，是難以分開的。不過，菩薩精神廣大無邊，當它被昇華到那種認識，以事物爲無本體而只是空時，即形成哲學了。『般若經』不單是菩薩的感人的活動舞台，且亦是神秘主義哲學者的舞台。

佛教初期的出家僧衆中，必定有人熱心於追求知識。那些整理和分析佛陀的教理，組織阿毘達磨體系的人，大抵是冷靜的理性主義者。這種學問在僧院中次第發展，反對的人亦漸出頭。這些人以為，要獲得佛教的真意，只需深入的冥想便可，而不需知性的分析。這些人，可以說是神秘家的一群，他們是般若經典制作者中重要的一部份。

後期的般若經典，對冥想的記述，是有組織而詳細的；但初期的般若經典，則只區別出空之冥想、無相狀的冥想、無願望的冥想（空、無相、無願）三種，而特別強調最初的兩種。這三種冥想，以一切爲對象，而冥想其無本體的空性。它們以為，對於任何相狀，都不應攀附，也不應有所期望。對於神秘家來說，冥想是探究真實的唯一真正方法。真正存在的東西是怎樣的呢？倘若我們把注意力集中於某一對象而冥想它，可導致它的名字與形相的消失。思惟、表現、知覺都消失了，最後留下來的，是最高真實；這是不生、不滅、不來、不去，不是所作，亦不是變化。在任何情況下，都不會生起爲現象；在時間與空間方面，都是無限際的，無邊界的。它遠離一切限定相狀；在性質上，它是靜寂的，孤獨的，清淨的。

## 二、對於語言的不信任

就最高真實言，一切皆空，不爲任何相狀所攀附；這即表示，『般若經』的神秘家，並不信任人們的語言。我們要知道，對於實在的描述，不過是語言的事，是語言習慣的表現而已。語言不能描述事物的真實，它不能由事物的真實引出，其自身亦非真實。因此，事物的真實，不能由語言表示；語言在實在的世界中，實找不到與它一致的對象（參照『八千頌』二十九章之首）。

順此，阿毘達磨佛教者根據物質與心靈，認識感官與對象，及其他很多範疇，來區別實在，亦是不能成立的。區別只存在於語言的世界中，而不存在於實際中。人依語言而思考而區別的印象，與實際並不相應，決不是它的本體。由此即引出事物是空、無相的意思。這個思想，在『般若經』仍未明晰地論及。

## 三、清潔光輝的心靈

描述最高真實，並不限於否定的乃至詭辯的方式。這種方式佔了壓倒性的多數，自是一事實。但即使是如此，般若經典亦有一些例子，是以積極的方式來說最高真實的。其中一個，即是說事物的如其所如的姿態，事物的真相（如性 *tathata*）。物質的真相、心靈的真相、所有事物的真相、世界的真相、聲聞的真相、獨覺的真相、菩薩的真相，全等於如來的真相。這些都是那唯一的真相，即是法界。由於如來覺悟到這是真相（如），故稱爲如來。這如來的真相，即使如來不出現於世上，亦是不變地存在着。

不過，事物的真相的說法，仍然是抽象的，不必是內容方面積極的表示。當我們用空、無相、無願、不生、不滅等否定的表示，來進一步闡明事物的真相時，亦可明白這點了。難道沒有較積極地表示最高的真實的語言麼？關於這點，我們應該注意『般若經』中的所有事物「本來是完全地清淨的」和「心靈本來是清潔光輝的」一類說法。在最高實在的世界中，物與心都不起區別；對這兩者任何一方的表示，其實是相同的。但還是以清潔光輝的心靈（*Prabhāvaram citam*）、心靈的清道光輝（*cittasya prabhāvaratā*）這方面的表示較爲重要。因這種表示，爲後期唯識派（*Vijñānavādin*）更而爲中觀派（*Mādhyanika*）所繼承，視爲最重要的觀念。另外一點是，倘若不只是把這清道光輝的心靈，視爲空性的同義語，而更強調它是最高存在、真實存在的話，則可通到以心靈爲世界的根源的唯識派觀念論；而視之有清淨光輝的本性，亦可向如來藏思想發展，以爲凡人皆本來具備佛性。

（完）