

## 後期印度佛學的融合轉向

吳汝鈞\*

作者按：在我國的佛學研究界，對於印度佛學的研究，一直都囿於早期階段，那是因為有鳩摩羅什 (Kumārajīva)、玄奘等的漢譯的緣故。對於中期與後期階段，研究非常少，特別是後期，少得完全不成比例。專書固然沒有，論文也非常罕見。在這裏，我選用少量梵文與藏文資料，在這方面做了點入門的工夫，那是印度佛學晚期出現的各派融合轉向的現象。也只能集中在少數論師來做，如寂護 (Śāntarakṣita) 與蓮華戒 (Kamalaśīla) 師徒二人，他們對西藏佛學的開拓發展，起奠基作用。我希望這篇內容不夠充足的東西，對關心有關問題的朋友有些幫助。

印度的大乘學派發展到後期，漸有一種融合、聯合的傾向。當時流行的，有三派：中觀學、唯識學和如來藏思想。在這個階段，中觀學與唯識學都有長足的發展，如來藏思想則要待傳入中國，才興旺起來。特別是中觀學，展現一種要統合各派的傾向。一方面與唯識學合流，倡議最力的是寂護；另一方面又關聯到如來藏自性清淨心思想方面去，這則以寶作寂 (Ratnākaraśānti) 為主力。其時，知識論方面的講習也很流行，尤以唯識學內部為甚。這基本上有兩種講法：一是有形象的知識論（有相唯識，sākāravijñāna-vāda），另一則是無形象的知識論（無相唯識，nirakāravijñāna-vāda）。形象即是相，梵文為 akāra。前者人數眾多，以陳那 (Dignāga)、法稱 (Dharmakīrti) 為主力，後者則有安慧 (Sthiramati) 和寶作寂。這兩種學問是當時的思想背景，我們在這裏講空有互融，也得在這方面交代一下。

---

\* 吳汝鈞，本所特聘研究員。

## 一、無形象知識論與有形象知識論

形象或相 (*ākāra*) 是行相，相當於一般的知識論所涉及的對象。知識則是量 (*pramāṇa*)，包括現量 (*pratyakṣa*) 與比量 (*anumāna*)。量也指認識機能、認識手段，後者是日本學者所喜歡用的。現量相當於感覺、知覺，是主力。我們一般說的知識論，總是有外界實在的假設，認為在外在世界、我們的感覺經驗所不能夠到達的世界中有許多東西，我們在日常生活中所見到的事物或對象，正是以這許多東西作為來源而呈現在我們的感官面前。這有點像早期經量部 (*Sautrāntika*) 的看法。他們認為，我們在現前以感官所接觸到的東西，背後必定有它們的依據，這依據使它們在我們面前以相當穩定的姿態呈現、存在，即使這呈現、存在不能確定為常住不變的自性、原質 (*prakṛti*)。但對於這些東西的存在程度，他們又沒有辦法加以確定，因為我們對它們沒法直接接觸，我們只能推想其存在性而已。因此，經量部只能施設性地說外界實在。但唯識學並沒有外界實在的想法，它是以為在我們的感官面前出現的東西、形象，都是自己的心識的變現，或詐現 (*pratibhāsa*)。在知識論上，有形象的唯識學與無形象的唯識學都持這種看法。它們之間的不同點在於，有形象的唯識學認為，正確的形象固然有它的位置，即便是錯誤的形象，也可以在心識中保留它的存在性。正確的形象與錯誤的形象之間並沒有矛盾，雙方都能成立，因為這兩種形象是在不同瞬間中出現的，因此沒有矛盾。我們不必以正確的形象替代錯誤的形象。他們在一定程度上肯定、接納形象或對象，但不從終極的角度來說形象或對象的實在性，後者是實在論或新實在論所倡議的。無形象的唯識學則認為形象可以有正確的與錯誤的，但這錯誤可以依後續而來的正確的形象所校正。它所堅持的論點是，不管是正確的形象抑是錯誤的形象，只要是形象，便無知識的本質或真正的知識可言。此中的理據在於，我們根本無法接觸客觀的、外在的世界，無法把我們在認識活動中所得到的形象和外在世界相連起來，因而無客觀的、獨立的知識可言。我們只能以心識的詐現對象和思維構想對象來交代形象的來源。真正的知識或知識的本質只能在不是虛妄而是真實的明覺中找。這樣，知識的焦點便從形象轉移到明覺方面去，這便近於般若文獻所強調的般若明覺，形象的情狀便變得不重要了。形象在外表上雖是千差萬別，在般若明覺看來，它們都是心識的變現，都無獨

立的存在性，都是空<sup>1</sup>。因此，形象或對象在有形象知識論中雖無實在性可言，但作為一種被認識的對象，還是有一定的位置，也因此成就了陳那、法稱的輝煌的知識論，他們都是有形象知識論的倡導者。至於無形象知識論，他們所關心的焦點，不在形象或對象（亦即是客體方面），卻較為重視主體的明覺。這是作為無形象知識論者安慧和寶作寂所重視的，也因此做成了後二人不大有探究知識論問題的興趣，知識論畢竟是以客體方面的對象世界為重點的。但這也成就了他們的明覺思想，最後做成無形象知識論，向一向講般若明覺的般若思想甚至清淨心思想傾斜。這種發展是學派初祖世親本人所難以預料的。

在這裏，有一點需要說明一下，唯識學自陳那以後，已經不大提第七識末那識或我識、第八識阿賴耶識了。這兩種心識與覺悟、解脫的宗教理想有直接的關聯，唯識學早期的重要人物如無著、世親都很重視這兩種心識；現在陳那、法稱他們都不大談了，這是否表示他們不再關心覺悟、解脫的問題呢？表面看來似是如此，但

---

<sup>1</sup> 關於這兩種知識論的不同，我們可以不厭其煩地作進一步的探討。這不同主要在於雙方對錯誤的形象有不同的處理。有形象的知識論者認為，形象可以有錯誤，但它在心識中的存在性仍可保留。例如，在黑暗中見柱為人，這是錯誤的知覺，人的形象是錯誤的。但這形象畢竟是形象，雖是錯誤，但在心識中仍有它的存在性。當我們走近柱，而有柱的知覺，則知道柱的形象是正確的。但我們不能以柱的形象來校正人的形象。我們得接受人的形象與柱的形象在心識中的存在性，不能以柱的形象來取消人的形象，以之為子虛烏有。人的形象是錯誤的，柱的形象是正確的。但它們在不同瞬間中成立，因此沒有矛盾。而這兩種知覺都可以成立。兩種形象的現實度是對等的，不存在一方真實他方虛幻的情況。

無形象論者則不是這樣想。他們比較接近般若思想所強調的那種心靈的、生命的明覺，這種明覺除卻一切形象的謬誤與虛妄，認為這種謬誤與虛妄只是暫時性的，沒有久住性。但他們認為這明覺有恆久性，在這一點上，他們與《勝鬘經》、《寶性論》的佛性或如來藏自性清淨心思想頗有同調的意味。

與有形象論者不同，無形象知識論者認為以柱為人雖然是事實和具謬誤和虛妄，但這謬誤與虛妄可以透過後續的以柱為柱的正確的形象所校正。故形象有虛妄的可能性。這虛妄性是此派所強調的。人的形象與柱的形象畢竟不同，但只要是形象，便不能說知識的當否或知識的本質。這一派對形象總是缺乏信心。由於外在世界完全不可說，故形象與外在世界不能建立任何方式的關聯，它的來源只能以心識的思維作用來交代。而知識的本質，便只能就遠離形象的心靈明覺或般若明覺說了。這樣的知識，有無執的、物自身的意味。

這種知識論，如上面所說，與般若思想、如來藏思想較有相通處。這學派的人較少，如上面所說，寶作寂是其中的一個，因此他有把般若思想與如來藏思想結合起來的傾向。他自己是屬於中觀學的譜系，與般若思想有緊密的聯繫。

細想卻不盡然。覺悟、解脫這些宗教行為畢竟要在這個現實的世界中成立，同時，這些宗教行為也必涵容著對這個現實的世界的正確的、如實的理解。知識論的工夫，正是對準這種理解而被提出來的。難道我們能遠離這個現實的世界，到一個清淨無染的虛無縹緲的、不食人間煙火的境界去修行，以達致覺悟、解脫的宗教理想麼？知識論的講求，對我們生於斯、長於斯的世界建立正確的認知，絕對是必要的。問題是我們不應為認識而認識，視知識為具有至高無上價值的東西，而終日埋首於對知識論的探究與建立之中，而忘記了人生在宗教上的終極目標。另外，有一點不得不說，當我們面對著現實世界的種種存在，要對它們建立正確而有效的知識，我們與存在須處於一種對立的關係中。我們是主體，存在是客體，此中有一種主客關係在裏頭。此主客關係基本上是靜態性格的，主體與客體都不能說強烈的動感。若動感太強，認識便不能周延、深入。同時，此種認識活動是在現象層面上進行的，由始至終都是在時空形式與範疇概念下進行；在這個活動中所建立的對象(Gegenstand)和知識，基本上都是經驗性格的(empirisch)，不是超越的(transzendental)性格，因此也很難說中道的絕對的理境。

法稱的情況應該可以讓我們對這裏所涉及的問題有些具體的理解。眾所周知，他是印度佛教中、後期的邏輯與知識論專家，他的主著《量評釋》(*Pramāṇavārttika*)基本上是探討知識與推理問題的，但其中亦有一專章〈量成立〉(“*Pramāṇasiddhi*”)討論宗教實踐問題的。把這點關聯到法稱哲學的實用性一面，我們可以看到法稱並未只談知識的概念、理論的問題，卻同時也論及宗教實踐的問題<sup>2</sup>。印度佛教的衰亡，即使關聯到論師對第七、八識的解脫作用未有足夠的重視，也應還有另外的原因。關於這點，不是我們這裏要研究的。我們缺乏足夠的、有力的文獻依據，思想史的知識也顯得薄弱。

回返到有形象知識論和無形象知識論，我們可以說，這兩者在價值論上都是中性的，它們所成立的知識論，在義理形態上，相應於我自己的自我設準中的總別觀照我。「總」是事物的普遍相狀，「別」是事物的特殊的個別的相狀<sup>3</sup>。關於這種

<sup>2</sup> 在有關這方面的問題，可參看以下的研究：木村俊彥著：《ダルマキールルティ宗教哲學の原典研究》（東京：木耳社，1981年）。木村俊彥著：《ダルマキールルティにおける哲學と宗教》（東京：大東出版社，1998年）。Tilmann Vetter, *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrti's Pramāṇavārttika*. WSTB, 12, Wien, 1984。

<sup>3</sup> 吳汝鈞著：《純粹力動現象學》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），頁250-267。

自我的性格與功能，我在拙著《純粹力動現象學》第十一章有詳細的說明。

## 二、寂護的思想方向

現在我們就義理方面看瑜伽行中觀派(Yogācāra-Mādhyamika)。這是印度佛學發展到後期的最具分量(在教法與實踐方面)的大乘派系，主要人物有智藏(Jñānagarbha)、寂護、蓮華戒和寶作寂，其中尤以寂護和蓮華戒最為重要。在主要的論典方面，智藏有《二諦分別論》(*Satyadvayavibhanga*)、《二諦分別註》(*Satyadvayavibhanga-vṛtti*)、《瑜伽修習之道》(*Yogabhāvanāmārga*)<sup>4</sup>。寂護有《攝真實論》(《真理綱要》，*Tattvasaṃgraha*)、《中觀莊嚴論》(*Madhyamakālaṃkāra, dBu-maḥi rgyan*)、《中觀莊嚴論註》(*Madhyamakālaṃkāra-vṛtti*)，另外又有對智藏的《二諦分別論》的註釋<sup>5</sup>。蓮華戒則有《修習次第》(*Bhāvanākrama*)，和對寂護的《攝真實論》的註釋、《中觀莊嚴論》的再註釋(寂護自己有作註)，又寫有《中觀明》(《中觀光明》，*Madhyamakāloka*)等重要著作<sup>6</sup>。寶作寂則有《般若波羅蜜多論》(*Prajñāpāramitopadeśa*)和《內遍滿論》(*Antarvyāptisamarthana*)等書<sup>7</sup>。限於篇幅，我們只能談寂護與蓮華戒，特別是寂護的思想方向方面。

寂護對於當時大小乘佛教流行的教派，依據對實在論的滅殺、動感的強調、世間知識的開拓和對覺悟、解脫的達致這樣一種導向(orientation)，依序列舉各派的名目如下：

<sup>4</sup> 關於智藏的二諦思想，可參考 M. D. Eckel, *Jñānagarbha on the Two Truths. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy* (New York: State University of New York, 1987)。

<sup>5</sup> 關於《攝真實論》，G. Jha 連同蓮華戒的註釋有英譯：G. Jha, tr., *The Tattvasaṃgraha of Shāntarakṣita: with the Commentary of Kamalashīla* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1986)。《中觀莊嚴論》方面，有一鄉正道的研究：一鄉正道著：《中觀莊嚴論の研究：シャーントラクシタの思想》(京都：文榮堂，1985年)，其中又附有寂護自己對此書的註釋和蓮華戒的複註。

<sup>6</sup> 參考芳村修基著：《インド大乘佛教思想研究：カマラシーラの思想》(京都：百華苑，1974年)。此書附有作者對《修習次第》一書的日文譯註。另外，英文翻譯則有：P. Sharma, tr., *Bhāvanākrama of Kamolaśīla* (Delhi: Rajkamal Electric Press, 2004)。

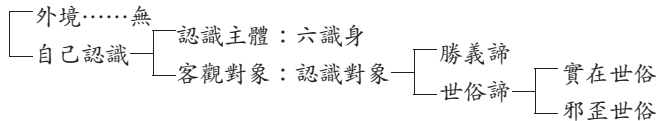
<sup>7</sup> 瑜伽行中觀派在義理上和文獻上都相當複雜，故在這裏多列些有關撰著。

說一切有部 → 經量部 → 有形象唯識 → 無形象唯識 → 中觀學 → 瑜伽行中觀學  
(Yogācāra-Mādhyamika, rNal-hbyor-spyod-paḥi dbu-maḥi lugs)

寂護的目的，是要把當時流行的學派，如說一切有部、經量部、唯識派和中觀派綜合起來，把它們的教法串連起來，一一安排於恰當的階位之中。他自身屬中觀學的譜系，又深受唯識學在論證方法上的影響，於是特別吸納唯識學，尤其是它的實踐方法，而成為瑜伽行中觀派。由於當時（印度大乘佛教的末期）西藏佛學深受印度佛學的影響，其學僧康卓知克昧斑波 (dkon mchog 'jigs med dban po)<sup>8</sup> 撰有《宗義的寶環》(Grub mtha' rnam bcqg rin chen phren ba)<sup>9</sup>，把唯識學與中觀學的分派、結合的情況標示如下：



就《宗義的寶環》中所記述在認識論上的區分而言，可如下表<sup>10</sup>：



<sup>8</sup> 中文學界對此一學僧的名字似未有公用的稱法，在這裏我始依藏文讀法為他立這樣的名字。

<sup>9</sup> 所謂「宗義」(grub mtha')，在西藏佛學中，指一種評估的、估值的文獻，在其中，作者就他解讀、判斷種種著作的所得，對著作的教法加以總結。日本學者立川武藏便曾寫有《西藏佛教宗義研究第一卷：トゥカン「一切宗義」サキヤ派の章》(東京：東洋文庫，1974年)。

<sup>10</sup> 這裏有兩點要注意。第一點是在認識機能上只強調前六識，沒有列出第七末那識與第八阿賴耶識。第二點是識的認識主體、認識對象或能、所二元性被克服、超越，世俗諦即此即可轉為勝義諦。

就瑜伽行中觀派的觀點言，人的思想歷程是由經驗的存在層面上提而為唯識所現的真理層面，也同時在實踐上消除我執。寂護通過對這些思想加以排比，表示存在雖然有數目上的由一至多的不同，但就勝義的角度言，它們都是無自性的 (asvabhāva)，都是空 (śūnyatā)。因此，儘管中觀學把瑜伽行或唯識學引進自己的系統中，而成空（中觀學）有（唯識學、瑜伽行）互融，但最後仍是謹守著龍樹 (Nāgārjuna) 的空立場。至於覺悟、解脫的方式，寂護和蓮華戒所代表的瑜伽行中觀派走的是漸教之路，這與他們在義理上倡導多元的教法這一點並無矛盾。

還有自己認識 (svasaṃvedana) 問題，對象既然是由識所變現，則識認識對象，只是認識本來由自己發展出來的東西而已，自己認識是很自然的事。寂護最後把唯識學的這種觀點歸結到無我方面去。即是，依唯識學，外界的東西是不存在的，一切對象都沒有自性，都是識的變現的結果，而唯識學的識也沒有自體、自性、自我，它只是較它所變現出來的對象較具實在性而已。就終極層次言，唯識畢竟也是無我的，這「我」當然是指實體性的自我。寂護的這種觀點，把包含清辨 (Bhavya, Bhāvaviveka) 的中觀思想的含有外境說也否定過來，也否定「堅持唯識的立場的說法」，最後回歸到龍樹的空的哲學方面去。這樣，我們便可以把寂護或瑜伽行中觀派的整個思想進程表示如下：

外界實有→唯識（有形象唯識→無形象唯識）→無我

最後的無我便是中觀，這便成就了瑜伽行中觀派的根本思想。

以上我說明了瑜伽行中觀派的思想的成立，特別是寂護的思想旨趣。下面要說一下我們所謂實在、存在性、存有性的基準。即是，在怎樣的條件下，我們能說某種東西具有存在性呢？首先，說一切有部認為，「通過知識活動而達致的定止狀態」(pratisaṃkhyānirodha)，或者涅槃 (nirvāṇa) 境界，是一種沒有條件制約的、整一的實在 (Realität)，這種實在能恆常地、獨立地存在，不為我們凡夫所接觸、理解，但一個瑜伽行者 (yogin) 透過禪定工夫可以直覺到它。這種直覺，在某一意義下，可被視為具有胡塞爾 (E. Husserl) 的現象學 (Phänomenologie) 所強調的明證性 (Evidenz)。但如何確認這種直覺具有明證性呢？這樣的直覺 (Anschauung) 的判準是甚麼呢？佛教中傑出的知識論者法稱提出，事物的存在性的判準在於它是否具有因果的效應。具體地說，事物若能展現它的因果性格，能作為原因而產生結果的，便可說是有存

在性。因此，恆常定止不變化的東西，即是，不能活動，不能以自身的原因而產生結果的東西，便沒有因果效應，便沒有存在性。法稱的這種以因果效應來解讀存在性，在後期印度佛學界中已成為一種共識了。這種因果效應可以說有動感的意義。不過，這種因果效應是現象間的效應，是經驗層面的事，具有時空性；因此，具有這種效應的東西的存在性是存在於時間與空間之中<sup>11</sup>。另外一點是，這因果效應讓我們想到如來藏思想體系所提到的「不空如來藏」中的「不空」。我在自己很多著作中都強調過，這「不空」不是「不是空無自性、實體」，而是「具足功德」的意味，這功德特別是指佛、菩薩所擁有的救度眾生的方便 (upāya) 法門。「空」不具足普度眾生的方便法門，「不空」則是具足這些方便法門。

日本學者梶山雄一提出，寂護把不同的哲學系統分類為兩種：一種是二元論 (dvaya-naya)，在這種二元論中，二元的認識活動和被認識的對象都是實在的，這包含說一切有部和經量部的教法。另一種則是非二元論 (advaya-naya)，如唯識學或瑜伽行學，它只承認心靈或觀念具有存在性。後來寂護又把二元論再細分為無形象知識論 (anākārajñāna-vāda) 和有形象知識論 (sākārajñāna-vāda)，說一切有部與經量部便分別對應於這兩種教法<sup>12</sup>。在這裏，我們可以提出兩個問題：

<sup>11</sup> 這裏涉及一個饒有意義的存有論的問題，雖然與目下所論及的主題沒有直接的緊密的關聯，但也值得討論一下。當我們談及某一東西的存在性，倘若這東西是經驗性格的，則它的時間性與空間性應能使它在現象世界有一個位置，亦即是在感覺方面有一些作用、影響，這是實質的 (substantive)、實體的 (substantial)，我們奈何它不得，不能任意忽視這種作用、影響，而視為無有。但若那東西不是經驗性格的，而是超越性格的，是形而上的，它超越時空，卻反過來能操控時空，或作為時空的根源。譬如我們說的上帝、梵、天道、良知、佛性，或一般說的形而上的實體，或是一種力動，如柏格森說的衝性的生命力量、原動力量 (élan vital)，或筆者所提的純粹力動 (pure vitality, reine Vitalität)，甚至佛教所說的空，京都學派所說的絕對無 (absolutes Nichts)、場所，甚或柏拉圖所說的理型 (Idea)，又如何呢？它們能否說存在性呢？倘若能說的話，怎麼說呢？這涉及比較複雜的問題，大體而言，我想它們還是可以說存在性的，只要它們對我們生於斯的日常的生活世界 (Lebenswelt, 借用胡塞爾的字眼) 產生積極或消極的作用、影響的話。在它們之中，絕大部分是具有動感的、能運作的、活動的，少數是靜態的，如柏拉圖的理型、佛教 (般若思想、中觀學) 的空，對世間還是有作用、有影響。它們的存在性，必須從這作用、影響中說。

<sup>12</sup> Y. Kajiyama (梶山雄一), "Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation," in Y. Kajiyama, *Studies in Buddhist Philosophy*, ed. K. Mimaki et al. (Kyoto: Rinsen Book Co., 1989), p.105. 又同氏著：〈シャーンタラクシタの批判哲學〉，載於玉城康四郎編：《佛教の比較思想論的研究》（東京：東京大學出版會，1980年），頁395-426。



(一) 這樣的二元論如何關聯到因果效應的問題上呢？存在性又如何被扯到對象方面去呢？

(二) 如何決定心靈或觀念具有存在性呢？

關於第一個問題，說二元的認識活動和被認識的對象都有存在性或實在性，其理據是這種牽連著被認識的對象的認識活動可以產生對被認識的對象的知識，這自然是一種因果的效應。這因果效應使認識活動與被認識的對象的存在性得以成立<sup>13</sup>。

關於第二個問題，說一切有部認為，一個瑜伽行人能夠以禪定工夫所帶來的直覺接觸實在，則此中所涉及的直覺一定不是一般的感性直覺 (*sinnliche Anschauung*)，而是一種神秘的直覺，或康德 (I. Kant) 所常提及的睿智的直覺 (*intellektuelle Anschauung*)。這種直覺可使我們建立對對象的知識，但這知識不是現象義、經驗義的知識，而是對象的本質的，在其自身 (*Dinge an sich*) 的知識。這種知識的建立，展示作為神秘的直覺的認識活動有其存在性或實在性，它對於事物的本質方面具有因果效應，能對它們建立物自身層、非現象層的本質方面的知識。

由以上所述，我們可以看到，寂護對印度佛學的理解與處理，實有濃厚的判教

<sup>13</sup> 關於存在性特別是實在性，上面已說了一些，在這裏，我們不妨再進一步探討一下。寂護並不如早期的中觀學者那樣保守和極端，他提出，世間很多東西，不外是人在觀念上的構想而已，不具有實在性。愚癡的人對這些構想，作種種的執著。這讓人想及德國康德以後的西南學派的瓦興格爾 (Hans Vaihinger) 提及的形而上的東西不外是人的妄構 (*Als Ob, fiction*) 而已。寂護提到種子 (*bija*) 或潛在的印象；這是過去的行為和新生的生活所留下的結果，積存於心中；這些種子不是外界的事物，而是心識中顯現出來的觀念與形象。這些觀念與形象是順序而生的，與某些形而上學的觀點不同，後者如倡導無因生的「虛無主義」與張揚常住的神、上帝和根本的質體的「常住論」。這些種子的存在性是以我們過去的生活經驗和遭遇為依據而有於心中的，不是沒有原因的、突如其來的事物，也不是恆常地永不變化的自己同一的因素。信守中觀學的人不是虛無主義者，也不是常住論者，他們是相信日常生活中所展示的因果性格的。能夠洞悉因緣真理的人，才能得到解脫。種子的說法接近唯識學。

在這背景下出現的東西，是觀念呢，抑是外界的實在呢？中觀學中的一派以為，這是強調佛陀所言「一切唯心」的唯識傾向的說法。他們的看法是，恆常的、實體性的自我是沒有的；在生活的、日常的真理中，外界的事物與心識一樣，具有實在性。這是一種二元論的說法，承認外界事物在某程度上有其實在性。這種說法把存有論的問題關聯著我們的日常生活來說，很有意思。另外一派以為，經量部為了要替心識中的形象找尋原因、根源而提出外界實在，並不如理，我們的認識的對象根本不是外界的存在。這一派參考唯識學的說法，不視外界的實在為我們當前心識中的形象的根據，而是以我們在直前的一剎那的心識為根據，這心識包含種種印象或種子。寂護比較認同上一派的二元論的看法。

意味，他是從說一切有部小乘的實在論開始，依對於這種理論所持的對於諸法的實在性的減殺而向無自性、無實在性的空的趨附和對於世間的關切和救度，把當時在印度流行的佛教區分為說一切有部、經量部、有形象唯識派、無形象唯識派、中觀學，最後進於唯識學與中觀學的綜合，而成瑜伽行中觀派。在他看來，瑜伽行中觀學是印度所發展的最高、最圓滿的學說。此後印度佛學便在思想界中漸趨衰微，而為婆羅門教（亦即是印度教）所取代了。

### 三、空有互融說的一些關聯點

以上我們凌空地闡釋了寂護的中觀思想，指向瑜伽行中觀派的思想的成立。以下要集中地以哲學思想史和比較哲學為主軸，並沿文獻學的依據來詳細闡釋這種思想的要旨：所謂外界實在是沒有的，是空的，但在這空之中，事物仍能如如顯現，這顯現即是存在，即是有。讓我們從智藏開始。智藏認為，實在的世俗的東西是在我們面前如實地顯現的東西，它們不具有自性。他表示，世俗的東西有兩種：實在世俗與邪歪世俗。此中的區別原理有二，其一是看有無遍計、虛妄分別在內，沒有便是實在世俗，有便是邪歪世俗。另一是看是否具有引致效果的作用，具有便是實在世俗，不具有便是邪歪世俗<sup>14</sup>。進一步具體地說，我們可以根據智藏的《二諦分別註》梳理出世俗的東西的實在面與邪歪面的區別：實在的世俗遠離遍計與虛妄分別，依因待緣而生起，具有帶來實效的作用，和能夠同時展示於智慧者與愚癡者的所知中。邪歪的世俗則與這些點剛好相反<sup>15</sup>。在寂護與蓮華戒來說，智藏的說法是正確的。他們所說的實在的世俗，是依慣習、約定一類東西被處理的，其中的內涵（內容）是：有生滅性格，具有生起結果、功效的作用、能力，在世間被經驗、被認證是實在的東西<sup>16</sup>。蓮華戒更強調表現的方式這一點。即是，實在的世俗是在世

<sup>14</sup> 在這裏，我們看到法稱的因果效應論對智藏以至後期大乘佛學的影響。也由於智藏是寂護的前輩，我們可以看到空的思想如何遊行到有的思想（由因果效應表現出來）方面去。但此中是有極限的，寂護、蓮華戒與寶作寂對於空的終極義還是守得很緊的。

<sup>15</sup> Jñānagarbha, *Satyadvayavibhāṅga-vṛtti*, Der. No. 3882, 6b. 在這裏，我參考了一鄉正道的〈瑜伽行中觀派〉一文，平川彰、梶山雄一、高崎直道編：《講座大乘佛教 7：中觀思想》（東京：春秋社，1982年），頁 193-194。

<sup>16</sup> Śāntarakṣita, *Madhyamakālamkāra-vṛtti*, Pek. Vol. 101, 9, 1; Kamalaśīla, *Madhyamakālamkāra-pañjikā*, Pek. Vol. 101, 30, 1-2; 29, 5-30, 1. 又參看一鄉正道：〈瑜伽行中觀派〉，頁 190-191。

間、經驗的層面無掩飾、加工地表現 (upalakṣaṇa) 的東西；而不能在世間、經驗的層面表現出來，要越過實在的世俗的東西而存在的，如自在天 (Iśvara) 這樣的神靈，則是邪歪的世俗。

瑜伽行中觀派的殿軍寶作寂沿著蓮華戒的這種強調表現的思路說下來，同時也涉及自己認識的問題。他提出，種種存在是通過自己的顯現 (svapraśāsa) 的被知覺、被發現而得以成立。這種顯現是光耀的，具有照明的作用。這不是物質性的東西，卻是一種直截了當的全面的顯現。倘若這種顯現不能成立，則便沒有任何存在能展示自身了。相反地，倘若這種顯現能成立，則它即此即是知識，一切存在便得以知識作為其自性或本性而成立了<sup>17</sup>。倘若是這樣，則所謂存在，便是就顯現說，而這顯現也是關聯著知識說，而且這種知識不是從現象的範疇化而得以成為對象 (Objekt) 的主客對立的知識，如康德所說的知識論那種，卻是寶作寂承接著般若思想、如來藏思想所開拓出來的清淨光輝的心靈 (prakāśamātra) 的無形象的知識。這其實是般若智所成就的知識，它能穿越存在的表層，而直探其內裏的本質、空的本質，而一切存在在這種智慧的照耀下，即此即是清淨的知識，而以後者為其本性、自體，不能與它分開了。這分明是般若思想、般若智思維的導向。而由於這種顯現有照明、明覺的作用，因此所顯現的東西應該不是現象 (phänomen)，而是物自身 (Ding an sich)。這顯現能否通到海德格 (M. Heidegger) 的「實有的本質是呈顯」 (Sein west als Erscheinen) 的觀點方面去呢<sup>18</sup>？我想應該可以，起碼雙方都是在現象學的、價值的導向上說的。在終極層次言，我們不能說外界實在，那是沒有明證性的，在胡塞爾來說是如此。我們只能就顯現說存在，而這存在是在廣義的知識（有照明義的知識，不光是主客對立而成就的知識）中說的，不被照明及的外界存在是不能說的。

順著上面的探討說下來，寂護提出，知識絕對不能認識外境<sup>19</sup>。這又讓人想到

<sup>17</sup> Ratnākaraśānti, *Prajñāpāramitopadeśa*, Pek. Vol. 114, 242, 1; 一鄉正道：〈瑜伽行中觀派〉，頁 197-198。

<sup>18</sup> 海德格的這句話有深遠的意義，表示存有需要開顯自己，這依賴存有本身的動感性 (Dynamik)。我在拙著《純粹力動現象學》中便常提及這種具有存有論的洞見的話語，參看該書（頁 104）。

<sup>19</sup> G. Jha, tr., *The Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalashīla*, vol. 2, p. 949. 一鄉正道在這裏以有關說話出自《攝真實論》(Tattvasaṅgraha) 第 1998 偈後半部分（〈瑜伽行中觀派〉，頁 197），誤，應為第 1999 偈。

胡塞爾所提的明證性與懸擱 (Epoché) 觀念所構成的名言，凡是不具有明證性的東西，都須擱置在一邊，終止所有有關判斷。蓮華戒更強調，知識不管有無對象的形象，或知識具有與「對象的形象」不同的形象，都不能接觸外界。知識只是自己認識 (atmasamvedana)，這便成就了唯識的性格 (vijñaptimatrata)<sup>20</sup>。寂護與蓮華戒對「自己認識」這樣的唯識學的觀點的支持，的確有使人認為他們是唯識學者的傾向。事實上，他們師徒兩人，特別是寂護，在不少的場合中被人視為唯識家或唯識論者。

以下我們集中在寂護與蓮華戒的文獻，以解讀空有互融的確切而又深邃的意義，這得從蓮華戒和摩訶衍的一場大論諍說起。按蓮華戒是寂護的門人，而摩訶衍（大乘和尚，Mahayana）則是禪宗神會系的信徒。當時印度盛行中觀學，而中國則崇尚禪宗。西藏王難以取捨，不知應信奉哪一系，便邀請蓮華戒和摩訶衍在西藏的桑耶寺 (bSam-yas) 舉行一場佛教義理與實踐的大辯論，這亦是中觀學與禪的對決。結果如何呢？印度佛教文獻以蓮華戒為勝者，中國佛教文獻則以摩訶衍為勝者。但此後西藏便盛行中觀學，禪宗與整個中國佛教體系都未有在西藏流行，產生重要的影響。關於那次大辯論，大概是蓮華戒勝了<sup>21</sup>。不過，雙方的修行進路不同，摩訶衍取頓門 (ston-min-pa)，蓮華戒則取漸門 (tsam-min-pa)。西藏人的思考，大概是近於漸門的，他們的進路是質實的、有階段性，對於漸教較能相契。

#### 四、寂護的空有互融說

對於空有互融這一點，我們先看寂護的說法。按與寂護同時期的一個後輩艾些依迪 (Ye ses sde，或 Ye-ses sde)<sup>22</sup> 曾寫有《種種看法的特徵》(lTa-baḥi khyad-par)，

<sup>20</sup> Kamalaśīla, *Tattvasamgraha-pañjikā*, Bauddha Bharati Series, 1, p. 682.

<sup>21</sup> 關於桑耶寺的論諍，布頓 (Bu-ston) 的《佛教史》(*Chos-ḥbyun*) 有記錄，宗喀巴 (Tson-kha-pa) 的《菩提道次第論》(*Byan-chub lam-gyi, rim-pa, Lam-rim*) 也有提到。對這論諍要有詳細理解的，可參考：P. Dlmieville, *Le concile de Lhasa*. Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises, vol. VII, Paris, 1952；佐藤長著：《古代チベット史研究》上、下（京都：京都大學東洋史研究會，1958、1959年）；上山大峻著：《曇曠と敦煌の佛教學》，《東方學報》（京都：京都大學人文科學研究所，1964年3月），第35冊。

<sup>22</sup> 在中文佛學界甚少提及此人，也似無中文譯名，今依藏文讀音，作「艾些依迪」。

其中提到軌範師寂護依據無著所著《瑜伽行論》而寫出《中觀莊嚴論》一書，提到世俗一概念，與無著的宗義相若，視之為一唯識學的概念，或竟是唯識的意思。而在世俗之外的勝義，則以識仍是沒有自性的。這與中觀學的宗義不同。不過，他說到蓮華戒的《中觀明》，以此書所說的世俗概念與中觀學的說法不一致，但就勝義方面來說，則外境與內心或內識等一切現象都是空的、沒有的<sup>23</sup>。按印度佛學各派對於世俗的看法，一向都不是完全一致的，特別是說一切有部取肯定的態度，以之為具有真實性。唯識學則在某一程度承認世俗的存在性。中觀學對世俗雖在存有論上持保留態度，但在工夫論方面，則持正面的肯定態度，認為勝義要在世俗的基礎上才能證成<sup>24</sup>。

寂護有兩本重要的著作：《攝真實論》與《中觀莊嚴論》，這在上面已經提過。在這兩本作品中，《中觀莊嚴論》似乎更能展示出他的思想的旨趣。他在這書中，視中觀學與唯識學有如馬車的兩條韁繩或車軌，人要作大乘佛教的信徒，必須學習這兩學派的理論。在這兩條車軌中，中觀學固然重要，唯識學或瑜伽行說也不能忽略。要總持、真正滲透到大乘佛教中，便要概括這兩種思想。這明顯地預示中觀學的空與唯識學的有（緣起、心識所變現的境）的融合訊息。蓮華戒也深受寂護這種觀點的影響，他在其《修習次第》中，以寂護的說法為依據，以空為勝義，瑜伽為世俗。這主要應該不是存有論的說法，而毋寧是工夫論的說法。我們很難就存在性來說空，說空是一種存在。但在實踐上、工夫上，寂護秉持龍樹的說法，表示勝義的空必須在世俗的有中體現、落實。

現在我們把討論焦點放在有融合意義的兩條車軌上。寂護在他的《中觀莊嚴論註》中便提到「大車軌」(śiṅ-rta-chen-po)，表示乘坐在走大車軌的馬車的人，宛如

<sup>23</sup> Ye śes sde, Derge edition, *sNa-tshogs*, jo-pa 215a. 關於宗義的意思，參考註 9。

<sup>24</sup> 龍樹的《中論》(*Madhyamakakārikā*) 即表示我們若不依賴日常的一般行為、相對的真理，不能說勝義諦、絕對的真理。我們若不皈往絕對的真理，不能證成涅槃。“vyavahāramanāśrītya paramārtho na deśyate, paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate.” (*Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapaadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, no. IV, St. Petersburg, 1903-13, p. 494) 參考鳩摩羅什 (Kumārajīva) 的漢譯：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」（《中論》卷 24，收入《大正藏》〔臺北：新文豐出版公司，1983 年〕，第 30 冊，頁 33a）梵文偈中的 vyavahāra 即是俗諦、世俗，亦即是日常的一般行為。

手執著馬的韁繩那樣，能夠獲致、證取大乘的真實義<sup>25</sup>。這讓人想到中國天台宗智顛在其著作《修習止觀坐禪法要》（又作《小止觀》、《童蒙止觀》）中以「車之雙輪，鳥之兩翼」來說止與觀；即是說止與觀應同時進行，才能得覺悟、解脫，這猶如車要有兩輪才能行走，鳥要有兩翼才能飛翔<sup>26</sup>。寂護所說的兩條車軌，正是指中觀學與唯識學而言。這正符合空（中觀學）有（唯識學）互融的意趣。

實際上，寂護所倡議的空有互融的主張，在智藏的《二諦分別論》中已有提及。智藏的意思是，若能沉澱於依佛所說而分別二諦這樣的大車軌中，便不需要理會其他的說法了<sup>27</sup>。爾後蓮華戒在他的《修習次第》中說空有兼涵，便是基於寂護之說而來。不過，他強調中觀是勝義層面，唯識是世俗層面。

倘若再進一步看寂護的空有互融思想，則可注意他以空有或中觀學與唯識學作為真理的綱要、真理的韁繩一偈頌。他以空與有為真理的兩種旨趣，或兩個面向，這旨趣、面向有車軌的作用，能提供馭車者路軌，讓他沿著這路軌馭車前進，以達致作為目標的真理本身，而認悟到大乘修行者的目標，或大乘佛教的真實義<sup>28</sup>。接著，寂護又就這首偈頌作註釋，表示《入楞伽經》(*Laṅkāvatāra-sūtra*)把這兩面旨趣（按：指空與有、中觀學與唯識學）綜結起來，以展示大乘佛教的真理。所綜結的大乘項目為：五法、三自性、八識和二無我的正理<sup>29</sup>。寂護強調，一切大乘佛教(Theg-pa chen-po thams cad)的正理基本上可在這旨趣（亦即中觀學與唯識學）中被集合起來。關於這點，蓮華戒也是首肯的。在這裏，讀者或許已感覺到一個問題：寂護說大乘佛教的旨趣，只著眼於中觀學與唯識學，而未有措意如來藏或佛性思

<sup>25</sup> “śin-rta shen-po la shon-pa dag kha bsnams-paḥi sraḥ-skyobs legs-par-bzuñ-ba bshin-du don dan ldan paḥi theg-pa chen-po shes-bya-ba yañ-dag-par ḥthod-par byed-do.” (Derge edition, dBu-ma, sa-pa 80a).

<sup>26</sup> 《修習止觀坐禪法要》：「止是禪定之勝因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足。……當知此二之法，如車之雙輪，鳥之兩翼，若偏修習，即墮邪道。」（《大正藏》，第46冊，頁46b）

<sup>27</sup> “bden-pa gñis-pa rnam-paḥi yañ, śin-rta che dag rmoñs-kyañ ñid-na, gshan-rnams smos-yañ ci dgos-te, de bas bdag-gis rnam-par-dbye.” (Derge edition, dBu-ma, sa-pa, 3b-4a).

<sup>28</sup> “tshul-gñis śin-rta shon-nas-su, rigs-paḥi sraḥ skyobs ḥjug-byed-pa, de-dag de-phyir ji bshin don, theg-pa chen-po-pa ñid ḥthob.” (Derge edition, dBu-ma, sa-pa, 79b) 這正是《中觀莊嚴論》中極為重要的第93偈頌。

<sup>29</sup> “lan-kar gśegs-pa las, tshul gñis-kyis bsdu-paḥi theg-pa chen-po de mdor-bstan-pa ni ḥdi snad-de, chos-lna-dag dan ran-bshin gsum. rnam-par-śes-pa brgyad-ñid dan. bdag-med gñis-kyi dños-por ni theg-pa chen-po thams-cad ḥdus shes ḥoyuñ-ño.” (Derge edition, dBu-ma, sa-pa 80a).

想。這的確是研究寂護思想所要深入注意的。如來藏自性清淨心思想要到寶作寂才受到重視，但到了這個階段，印度佛教已步入衰亡期。

日本學者芳村修基表示，寂護採納了《入楞伽經》的境識俱泯，開拓出無相瑜伽的中道觀，確定這觀點是大乘教法的根本立場<sup>30</sup>。芳村的說法是對的，寂護的確深受《入楞伽經》的影響，此經典到處都提到境由心識所變現，其本性是空的，我們不要在這方面起分別心，要能深切地體會境與心識的分別只能在俗諦中說，在第一義諦方面，境源於心識，甚至心識自身也是空的、無自性的。這裏所說的心識，概括了八識：五感識、意識、末那識與阿賴耶識。在《入楞伽經》中，我們可以在多處見到非有非無、諸相空無的說法，這非有非無正是龍樹及中觀學者用以說空的。至於境由心識所變現、生起，則無疑是唯識學的說法。在義理上，唯識思想與《入楞伽經》有很密切的關係。就以上所闡述看，《入楞伽經》中涵有濃厚的中觀與唯識的思想痕跡，我們實可初步確定《入楞伽經》的思想有涵攝中觀學與唯識學或空有相融的旨趣，寂護更是在這個問題上做進一步的開拓。至於所謂「無相瑜伽」，那是強調唯識學方面，但須以無相這種般若思想與中觀學的觀點為基礎。而無相的字眼或意涵，正多處出現於《入楞伽經》之中<sup>31</sup>。

至於上面提到寂護所留意及的《入楞伽經》的五法、三自性、八識和二無我的說法，《入楞伽經》的確有論及，而且不止一次提到<sup>32</sup>。就中，五法 (pañca-dharma) 指五蘊 (pañca-skandha)。五蘊自是色、受、想、行、識，或作名、相、妄想、正智、如如。三自性 (tri-svabhāva) 是無著 (Asaṅga)、世親 (Vasubandhu) 所提的存在的三種狀態：遍計所執性、依他起性、圓成實性。八識則是前五感識、第六意識、第七末那識、第八阿賴耶識。二無我則是人無我、法無我。這些都是一般所熟知的法數名相，在這裏也就不多闡述了。

## 五、蓮華戒的空有互融說

蓮華戒是寂護的弟子，能在義理與實踐方面弘揚寂護的學說。他的空有互融說

<sup>30</sup> 芳村修基著：《インド大乘佛教思想研究：カマラシーラの思想》，頁 226。

<sup>31</sup> 如《大正藏》，第 16 冊，頁 532b、533a、533b、536b、567a、568a 等。

<sup>32</sup> 如《大正藏》，第 16 冊，頁 514b、525a、558a 等。

旗幟鮮明。如上面所說，寂護對自己的《中觀莊嚴論》有註釋 (vṛtti)，蓮華戒又對這註釋作復註，展示自己對中觀學與唯識學的理解，並突出空有或中觀學與唯識學相互涵容、結合的旨趣，進一步穩住 (consolidate) 中觀學與唯識學相互補充、同步發展的基礎<sup>33</sup>。約實而言，說到唯識性的宗旨，與其從教義內容來看，不若視之為一種瑜伽行來得恰當。這是直指唯識的實踐了。這讓人想到護法 (Dharmapāla) 的《成唯識論》(Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra) 的「五位修持入住唯識」的宗旨了。在這裏，我們可以看到寂護與蓮華戒師徒雖然同宗中觀學，亦同吸納唯識學，二人終究不同。寂護的思想有較強的原創性，因此能中興中觀學。蓮華戒則重視實踐，在這方面，中觀學說得比較簡單，因此要取法唯識學，後者說到修菩提之路，是一步一步上的<sup>34</sup>。

從《修習次第》的梵文名 Bhavanākrama 來看，可分為 bhāvanā 與 krama 兩部分，bhāvanā 是從四諦中的道諦來說的，即是，我們對苦、集、滅、道這四諦進行知、斷、證、修這四種程序的實踐。而 krama 則是階次、次第之意。因此，這部著作是探究、實現苦、集、滅、道這四聖諦的深微意義，這便要依知曉、斷定、體證和修行、修習這四個程序來進行。由此可見，蓮華戒的思想是承著釋迦牟尼、原始佛教的教法而來的，特別是四聖諦的義理。苦、集、滅、道並不表示四種真理。真理是絕對的，說一已不可以，何況說四呢。四聖諦實是指實現真理的四個階段，而這實現表示一個歷程，是漸進式的，故說「次第」。這次第是苦的聖諦 (dukkhaṃ ariyasaccaṃ)、苦的生起（集）的聖諦 (dukkhasamudayo ariyasaccaṃ)、苦的滅去的聖諦 (dukkhanirodha ariyasaccaṃ) 和苦的滅去的途徑的聖諦 (dukkhanirodhagāminī ariyasaccaṃ)。故四聖諦的中心概念是苦，而四聖諦的實踐是如何滅除苦，如何離苦得樂<sup>35</sup>。蓮華戒以「實踐」來作書名，可見他對實踐的重視。這本書共有三章，順

<sup>33</sup> "tshul-mnam-pa-hdi gñis ni shes-bya-ba ni nam-par-rig-pa-tsam-ñid-kyi tshul dan dbu-moñi tshul-lo." (Derge edition, dBu-ma, sa-pa 130a).

<sup>34</sup> 日本學者梶山雄一說到後期中觀學的實踐，主要聚焦於蓮華戒的思想上，特別是他的《修習次第》一書。（梶山雄一、上山春平著：《佛教の思想3：空の論理：中觀》〔東京：角川書店，1973年〕，頁184）後期在印度發展的中觀學，就實踐方面來說，應數《修習次第》最為嚴整。

<sup>35</sup> 有關四聖諦的詳情，參看拙著：《印度佛學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年），頁36-39。



次詮述《入楞伽經》的境由識變以至境識俱泯的證得。

對於真理的證得的實踐，通常有兩種：頓與漸，這即是頓悟與漸悟。頓悟是頓然的、剎那的覺悟，不必依循一步一步的漸進的程序。漸悟則是次第的、階段性的覺悟，在一定時期、時段中由淺入深地覺悟真理。在覺悟上，與中國禪的頓與漸的分別相似，印度佛學後期和西藏佛學好說頓與漸的實踐方式，這即是頓門與漸門。蓮華戒一方面承受寂護所開拓出來的瑜伽行中觀說<sup>36</sup>，同時也構作出自己的漸門的修行法。這漸門修行法主要關心兩個問題：一是有關瑜伽行中觀說的組織，另一則是擺出或發展這種學說的具體的修程序，或漸門的程序。

這裏有一些點要交代的是，在蓮華戒的空有互融或瑜伽行中觀的思想中，唯識學與中觀學並不是處於對等的、平行的關係，而是以中觀學特別是龍樹的諸法無自性的空的立場為根基，而導入唯識學的實踐方法。蓮華戒畢竟是以中觀學為正統、主流的。另外，上面提到頓門與漸門的實踐方法，並不是絕對性格，而是相對性格的。即是，倘若以禪宗與中觀學相比，則禪宗是頓門，中觀學是漸門。倘若以中觀學與唯識學相比，則中觀學是頓門，唯識學是漸門。還有，說蓮華戒把唯識學的實踐法導入中觀學之中，這無疑有表示中觀學的不足之意；但另一方面，從中觀學看唯識學，唯識學由於說心識止於虛妄的第八阿賴耶識，不能建立人的真正的、清淨的主體性，也易讓信徒陷入負面的、無所肯定的虛無主義方面去。這則是唯識學的不足之處。即便說第八阿賴耶識中含藏有清淨無漏的種子，但種子（不論善種抑是染種）終究只是經驗的性格，不脫氣的材質，難以與於清淨的主體性的超越的性格。由這點我們可以說，關聯到最高的超越主體性的問題，唯識學是不能獨立說的，它必須求助於說佛性或如來藏 (tathāgatagarbha) 的重視超越性的學派。此中只有兩個選項：向講習如來藏自性清淨心的經典與論典取經，或向般若思想傾斜。後者正是無形象知識論的宗匠寶作寂的做法，他有時又被視為一中觀瑜伽行論者<sup>37</sup>。但這已超越本文要說的範圍了。

<sup>36</sup> 瑜伽 (yoga) 除了指唯識學外，還指印度六派哲學中的瑜伽派。在唯識學方面，倘若特別強調它的實踐性格、實踐旨趣，則為瑜伽行 (yogācāra)。像寂護、蓮華戒那樣以中觀學為基礎而吸納唯識學特別是它的實踐方法，稱瑜伽行中觀派。另外，有人把有形象知識論或有形象唯識學與經量部結合起來，則稱經量瑜伽派或經量瑜伽行派 (Sautrāntika-Yogācāra)。

<sup>37</sup> 在中觀學與唯識學的結合之中，傾向中觀學的，是瑜伽行中觀派；傾向於唯識學或瑜伽行的，則是中觀瑜伽行派 (Mādhyamika-Yogācāra)。寶作寂是屬於後者。

實際上，印度大乘佛教發展到後期，由於交集頻頻，各派相互捨短取長，不免吸收了別派的優點，以補己方的不足，派別之分便沒有那麼清楚了。其中有經量部與唯識學、般若思想與如來藏思想的相互含融。前者有法稱，後者則有寶作寂。當然還有寂護與蓮華戒所開拓出來的瑜伽行中觀派。這也符合思想發展或思想史的傾向：要不斷與別派溝通、比較，才能明顯地發現己派的弱點，俾能作自我轉化，求得進步。蓮華戒便是在這種背景下，發展出自家的實踐思想。

在這裏，我們試以《修習次第》為依據述論一下蓮華戒的實踐法。他從次第概念著眼，把修行分為三個程序：聞、思、修；具體地說是聞所成慧、思所成慧和修所成慧。此中的旨趣是，智慧與修行並不分離，透過修行，可以增長智慧。梶山雄一認為，聞、思、修分別相應於學習、批判、冥想。我們要學習佛陀和其他論師的義理、訓誨，通過理性的思維，以緣起性空這種立場為依據，對佛教內部與佛教以外的其他派系的思想進行反省與批判，特別是批判勝論 (Vaiśeṣika)、數論 (Sāṃkhya) 和正理 (Nyāya) 諸派的實在論的觀點。另外，也要簡別和批判佛教內部的小乘 (Hīnayāna) 的說一切有部 (Savastivāda) 的法體恆常說。在此之餘，還要進行冥思 (yoga)，把由學習和批判的所得加以真切體會，以開拓出種種洞見<sup>38</sup>。

由於本文重在對哲學義理的闡發，對於實踐的問題，我不想著墨太多。我只想回返到車軌的問題。實際上，車軌概念不是寂護、蓮華戒先提起的，在龍樹與提婆 (Āryadeva) 的著作中，已有思想上的關聯的痕跡，也關聯到彌勒 (Maitreya)、無著的觀點。在車軌作為一歷史脈絡中的旨趣方面，中觀學與唯識學顯然有很廣很深的對話空間。西藏佛教的極重要人物阿底峽 (Atiśa, Ryo-bo-rje, 另一名字為燃燈吉祥智 Dīpaṃkaraśrījñāna, Mar-me mdsad ye-śes) 的著書《菩提道燈論》(Bodhipathapradīpa, *Byañ-chub lam-gyi sgron-ma*) 已展示這種教派之間的相互融合了。宗喀巴即以這《菩提道燈論》為基礎而寫出他的名著《菩提道次第論》( *Byañ-chub lam-gyi rim-pa*，通作 *Lam-rim* ) 了<sup>39</sup>。

<sup>38</sup> 參考梶山雄一、上山春平著：《佛教の思想3：空の論理：中觀》，頁185-187。在這裏，我作了恰當的簡化，也補充了一些自己的看法。另外，對於相同論題，也可參考芳村修基著：《インド大乘佛教思想研究：カマラシーラの思想》，頁218-221。

<sup>39</sup> 此書有廣論與略論兩種，前者是宗喀巴四十六歲時作，後者則是他五十三歲時所作。

## 六、從動感與知識看

由以上的闡論可以看到，寂護與蓮華戒，特別是前者，已提出一種旗幟鮮明的判教法，這在上面已提過，但這判教法只局限於印度佛教的大小乘方面。他對有部特別是說一切有部、經量部、唯識學（著重知識論方面：有形象唯識學、無形象唯識學）都進行過批判，最後把唯識學吸收到自己的中觀學方面來，而開拓瑜伽行中觀學派。規模雖然有限，但判教的意涵歷然可見。由於本文以動感與知識作為判教的基準，以下我試就這兩面基準在寂護和蓮華戒對當時佛教各個系統的理解與處理中所看到的瑜伽行中觀派的空有互融的哲學思想形態，分幾方面來說明。

（一）同時認可心識的實在性和外界對象的實在性，這是說一切有部的做法。此中的心識在說一切有部的「法有我無」的基本存有論的前題下，只能說是一種經驗主體 (*empirische Subjektivität*)，其動感只能在現象的、經驗的層面說，在廣度與深度方面都有限制，也只能成就經驗主義的知識論，把認識活動限制在感覺機能上，而所得的知識也是以經驗知識為主。

（二）以心識的形象作為認識的對象，而以外界存在或對象作為形象的根據，但對於外界的存在，我們不能有知覺。這是經量部的說法。這是以現量來認識現象，以比量來推斷作為現象的根源的外界實在。這只有經驗性的作用、動感，而無超越性的動感可言。經驗性的動感只能表現於經驗主體對外感性與料 (*sense-data*) 的接受之中，經驗主體沒有超越的明覺，對感覺與料只能認識，不能創造。

（三）以心識中的印象來代替外界存在，認為心識中的形象與心識的明照、向外面投射作用都是實在。這是唯識學的形象真實論，亦即是有形象唯識學。這樣，心識活動中或認識活動進行中的形象由心識的變現而成立，這正是識的自己認識。這不是典型的知識論以對象獨立於認識主體而與後者構成一種主客關係的導向。由於在主客關係中主體的活動受到一定程度的限制，因而動感的空間也很有限。

（四）只承認心識的明照投射作用為實在，而以形象為虛妄。這是唯識學的形象虛偽論，亦即是無形象唯識學。這種明照、投射作用較有動感可言，但因明照、投射而達的形象無實在性，這便不能交代被認識的形象從何而來，如何成立的問題。

（五）以心識的明照投射作用，所明照投射的事物的存在性是虛幻，而加以否

定。這是中觀學的空立場，同時也是原始佛教的無我的觀點。故寂護雖提出瑜伽行中觀說，但最後還是謹守龍樹與釋迦的立場。空與無我基本上都是就事物的狀態或真理的狀態 (Zustand) 說，不能有很強的動感。不過，倘若我們不集中在義理、哲學思想方面說空與無我，卻是從修習、修行一面來說，則瑜伽行中觀說也有一定的動感可言。這特別顯現於蓮華戒的《修習次第》一著作中。在這本重要的書中，蓮華戒強調智慧的開拓，須經聞、思、修（學習、批判、冥想）三個階段，而在最後的修或冥想階段中，修行者積極地實踐瑜伽行，而進行止與觀的工夫，正是對於空與無我的體證，體證事物的無實在性，只是心識的顯現而已。止觀雙運之後，便是菩薩的十地的積極修行<sup>40</sup>。這便不能不表現動感。而且，這十地明顯地有唯識學的瑜伽修行的痕跡，這便是護法在他的《成唯識論》(Vijñaptimātratāsiddhi-śāstra) 所述的五位修持入住唯識的五位：資糧位、加行位、通達位、修習位、究竟位。在這一點上，我們也可以看到中觀學如何把唯識學的修行實踐吸納到自己的系統中，而成為瑜伽行中觀派，或以唯識學為重的中觀瑜伽行派。

（六）在這裏，我要提出一個問題，細心的讀者可能也會察覺到。如上面所說，晚期唯識學分為兩個導向，這即是有形象唯識學與無形象唯識學；它們分別開展出有形象知識論與無形象知識論。就有形象知識論言，知識的對象即是由識自身所展現的形象。這沒有問題。但在無形象知識論來說，它強調一清淨而光耀的心靈，它有明覺的作用，能即此即見到形象的虛假性、空性。但這種知識論並不預留形象，因而便有知識無確定的對象一問題。既然無確定的對象，則知識是對甚麼東西的知識呢？這一系顯然要成立光耀的心靈作為認識的主體，這主體不應是有執的認識心，而應該是無執的智慧心，但它總需有一被認知的對象，知識論才能說。無形象知識論者並不認同任何被認知的形象，他們認為，這形象根本無法被關聯到外在世界的對象方面去，因此，知識的本質不在這被認知的形象中，而在看破這形象的虛妄性的光耀的心靈或主體方面，這正是他們不重視這形象，甚至否定它的存在性的理由。但知識論倘若沒有被認知的對象或形象，則即使我們說知識的本質不在這對象或形象裏頭，而在清淨而光耀的認知主體，也難以建立整全的知識論。這是我對無形象知識論或無形象唯識學感到疑慮的地方。無形象唯識學是一種存有論，

<sup>40</sup> 我在上面未有說及止觀與十地這些煩瑣的修行問題，是為了避免重複的緣故。對於止觀與十地，我認為在這裏交代較好。

不說形象，仍可以是一種存有論。但知識論不立形象或對象作為所知的東西，而只強調清淨而光耀的主體作為認知者，終究是難以說得過去。這個問題非常複雜，我在這裏不想討論得太多，希望在以後有機會再予以探討<sup>41</sup>。

---

<sup>41</sup> 以上我闡述了印度大乘佛教到了中期，特別是後期唯識學與中觀學的結合情況，也略及於般若思想與如來藏思想的連結。

## 徵引書目

- 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1994年。
- \_\_\_\_\_：《純粹力動現象學》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- 智顛：《修習止觀坐禪法要》，收入《大正藏》第46冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 龍樹：《中論》，收入《大正藏》第30冊。
- 一鄉正道：《中觀莊嚴論の研究：シャーンタラクシタの思想》，京都：文榮堂，1985年。
- 木村俊彦：《ダルマキールティ宗教哲學の原典研究》，東京：木耳社，1981年。
- \_\_\_\_\_：《ダルマキールティにおける哲學と宗教》，東京：大東出版社，1998年。
- 玉城康四郎編：《佛教の比較思想論的研究》，東京：東京大學出版會，1980年。
- 平川 彰、梶山雄一、高崎直道編：《講座大乘佛教7：中觀思想》，東京：春秋社，1982年。
- 佐藤 長：《古代チベット史研究》上、下，京都：京都大學東洋史研究會，1958、1959年。
- 芳村修基：《インド大乘佛教思想研究：カマラシーラの思想》，京都：百華苑，1974年。
- 梶山雄一、上山春平：《佛教の思想3：空の論理：中觀》，東京：角川書店，1973年。
- Eckel, M. D. *Jñānagarbha on the Two Truth. An Eighth Century Handbook of Madhyamaka Philosophy*. New York: State University of New York, 1987.
- Jha, G. Tr. *The Tattvasangraha of Shāntarakṣita: with the Commentary of Kamalashīla*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.
- Kajiya, Y. *Sudies in Buddhist Philosophy*. Edited by K. Mimaki et al. Kyoto: Rinsen Book Co., 1989.

Sharma, P. Tr. *Bhāvanākrama of Kamolaśīla*. Delhi: Rajkamal Electric Press, 2004.

Vetter, Tilmann. *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrti's Pramanavarttika*. WSTB, 12, Wien, 1984.