



寂護、蓮華戒與寶作寂

西蘇王之製雙翼贊王
後期中

後期中觀的綜合哲學

中興圖

譯者按：日本之佛教學者梶山雄一氏，曾著有「空之論理」一書，全面剖示中觀佛學的思想，包括後期中觀的與中觀的發展。這本書的寫法，基本上是用哲學分析的方法與現代學術思想詞彙來進行；所根據的資料，包括梵文、藏文、漢文三方面者。此書筆者年前曾譯為中文，交台灣「佛光出版社」印行出版，題為「佛教中觀哲學」。但出版後的單行本，效果不夠理想。一方面是譯文還不能完全脫開原日文語法的痕跡，令人讀起來間或有欠通順的感覺。另外，該書排印又多錯漏，不符合現代刊物的標準。關於這兩點，我常耿耿於懷，覺得愧對原作者。前些時我進行此書的全盤重譯工作，把原譯文改順，並在適當處加上鳩摩羅什等的漢譯資料，以資對照。此項工作目前大抵已完成。在此次重譯再排印前，我謹就若干中觀哲學問題，選取其中有關章節，交由「內明」刊登，敬祈讀者指教。選刊時，我對原譯文的章節名數，酌量予以改動，俾選刊部份，能成為一篇獨立的文字。此中第一部份，即為有關後期中觀學大師寂護、蓮華戒和寶作寂之思想者。這方面的學問，中國學者鮮有人研究，更不必談通貫的了解了。這篇文章，可以提供一些這方面的消息，稍補學界的不足。

前成爲一篇獨立的文字。此中第一部份，即爲有關後期中國學者鮮有人研究，更不必談通貫的了解了。這篇文章當是伯君，而最出於王贊之手（此是當朝公西蘇伯宣著），限以劉備論中國玄面而辨吉，或「融吾大乘五顯矣」（此其舉固非本人所著）。

第一章 在三姆夜寺的論爭

一、蓮華戒與摩訶衍的論爭

根據布頓（Bu-ston）的『佛教史』（Chos-hbyung）的記述，印度中觀學者蓮華戒（Kamalaśīla）與中國的禪者摩訶衍（Mahāyāna，大乘和尚）之間的論爭，以前已被知曉了；那是八世紀末在西藏舉行的。對於這件事的歷史性，本來難以決定；不過，由於近年來，學者對敦煌文獻與西藏史書的研究，有長足的進展，我們對於這一論爭，不止可以確定爲是事實，且亦知道，它與中觀思想的研究，有莫大關係。法國的戴密微（Déméville）、意大利的杜齊（Tucci）、日本的佐藤長、藤枝晃、上山大峻諸氏的研究，都予後期中觀派的思想史增光不少。特別值得注意的是，有關這論爭的文獻，如中國方面的『頓悟大乘正理決』、印度方面的『修習次第』（Bhāvanākrama）三篇原典，都發現出來，也被加以研究了。

西藏在吃嘍雙提贊王（khri-ston-Ide-bstan, 658 – 736）的統治下，國力大增。西藏王爲了要振興佛教，由中國與印度聘來了大批佛教僧人。當時，代表印度佛教的，是中觀派；代表中國佛教的，則是禪宗。由於這兩者間有教義上的分歧，故西藏的佛教界，亦分開爲兩派；兩派間的紛爭，亦時有生起。由印度來的寂護（Śāntarakṣita, Śāṇirakṣita），致力於建造三姆夜寺（bSam-yas）；他即在指導其門下的當兒，爲了這些紛爭，憂憤而死。他死後不久，中國的摩訶衍來了。他是神會門下的禪僧；他的說法，深得西藏人喜愛，弟子亦日漸增多。由於印度的僧人屢屢向西藏王進讒，說禪宗不是佛教的正統；禪宗系的僧人，對此大爲不滿，他們起而抗議，有竟致於燒身自殺，或傷害身體者。

西藏王爲了要平息這些抗爭，因而由印度聘來寂護的高足蓮華戒，使他與摩訶衍在三姆夜寺來一次大論辯。關於這個論爭的結果，印度、西藏方面的報告，把勝利歸於蓮華戒的中觀派；但

中國方面的報告，如『頓悟大乘正理決』（此非摩訶衍本人的著作，而是出於王錫之手，他是當時在西藏的官僚），則以摩訶衍的禪宗得勝。由於要解決雙方的矛盾，抗爭經過了一段相當長的時間；亦有人說，兩派的論爭不單止舉行一次，而是舉行了兩次。即是說，第一回摩訶衍得勝，勢力增長；其後，蓮華戒入藏進行第二回論爭，這回則是印度方面得勝了（據上山大峻氏說法）。總之，最後還是印度的中觀派得勝。蓮華戒因此便在西藏停留下來，應西藏王的請求，而寫『修習次第』一書。摩訶衍他們失敗了，竟被逐離西藏。儘管如此，在西藏內部，這兩派的抗爭，其後仍持續着。蓮華戒最後竟被人挾腰殺死。

蓮華戒與摩訶衍的論爭，到底發生在甚麼時候的呢？關於這點，學者間有兩說法：一說是七九二年至七九四年間，一說是七八〇年至七八二年間。實際上，此中亦存在看論爭的次數問題的。我們目前還未能對這個年代，作出確定的說法。

二、禪與中觀

西藏人稱摩訶衍一派爲頓門派，稱蓮華戒一派爲漸門派，那是極爲確當的。摩訶衍代表着中國的頓悟禪宗。論爭的主題是多方面的；摩訶衍一貫主張的頓門派的態度，可表示如下。

一般修行的階段的東西，都是假的；例如慈善、戒律等菩薩德目的實踐，大乘、小乘諸學派教義的學習，以至於所謂十地的階段。這十地階段是菩薩的瑜伽方法。摩訶衍以爲，就覺悟當體來說，這些東西都是無關重要。他却是以「無想」、「無心」、「無思」等詞語來表示此中的消息。一言以蔽之，其意即是：倘若能從思惟脫却開來的話，覺悟即可一瞬成就，輪迴即此即是涅槃。

漸門派方面則以爲，要獲致空性的智慧，必須經過三乘的學習、六種波羅密多和十地的瑜伽階級這樣的順序。忽視這個順序，而直接說輪迴即是涅槃，那是錯誤的。要之，智慧不離慈悲與方便，而慈悲與方便，則必然地與修行的階段連繫在一起。

在摩訶衍方面，他對蓮華戒的學問基礎，與當時印度中觀派

的形態和發展過程，亦即是論敵的思想背景，一無所知。因此，他只能把對方所說的，視為婆羅門僧人與小乘的東西。蓮華戒方面，則知道摩訶衍所說的，近於龍樹；但其時的中觀派，已分開為幾個學派發展了，他並不知道摩訶衍是屬於其中那一個學派。倘若蓮華戒能夠在印度的學派中，找到與摩訶衍相應的一派，因而予他一個位置，則論辯當是可以較有效地展開的。但由於雙方都不了解對方，又苦於語言的障礙，要靠翻譯介於其中來進行論辯，自然難於和解了。

三、智慧、慈悲、方便——批判的精神

摩訶衍始終不能理解的是，慈悲、方便與智慧，在蓮華戒的哲學中，有特殊的意義。這三者密切地關連着，成為印度中觀派自我訓練的方法。在佛來說，慈悲不只是愛人；菩薩的本願，是盡量解救他人，越多越好；他自己雖已得到覺悟，但最後的人倘若未被解救，他亦不入涅槃。如蓮華戒所表示，這樣的慈悲，是不滿足於小覺悟，小教誨的；小覺悟小教誨只能解救少數的人。它却是要進於較深遠的覺悟，較廣大的教誨，而趨向菩薩的。要實現這種理想，需要一種批判精神，把小乘的低微的教誨與大乘的崇高教誨區別開來。或者應該說，倘若沒有一種階段的修練，俾能由低微的教誨漸次進於崇高的教誨，最後達致究極的教誨，批判的精神是培養不出來的。因為，階段的修練，實是一種方便，是指向究極教誨的方法。

佛教以不同的方式來描述批判的精神。根據經典（亦即是佛教的傳統）與邏輯來判定某一教義，亦是一種批判方法。特別是所謂四依（四指示）更為重要，可以說是批判的四種基準。唯識系統的論書，特別是寶作寂（*Ratnākaraśānti*，一〇一一世紀）的著作，即強調這四依。

即是說，佛教徒（一）應以真理（法）為標準，不應以人為標準；（二）應依意義，而不可依文字；（三）應依了義經（明顯地描述佛陀真意的經典），而不可依不了義經（把密意隱藏於表面的記述中的經典）；（四）應依神秘的直觀，而不可依經驗

的認識。這是四種批判的基準。這四種基準，特別是第四種，對於後期中觀派來說，具有重大的意義。如後面所要詳細地敘述那樣，這派的學者，致力於使十地的瑜伽階段與對佛教各學派義理的哲學式的批判，統一起來。

四、後期中觀派的特色

後期中觀派以批判的精神為基軸，要同時追尋慈悲、方便與智慧的理想。這學派以為，中觀是最高的立場；要達致這一立場，其方法是以一定的次序，把在歷史上出現過的佛教的主要學派的哲學，如說一切有部、經量部、唯識派，配列開來，一一加以學習；並且，要批判先列舉出來的學派，而次第進於後列舉的學派。實在說來，寂護的中觀，已與龍樹或清辨沒有甚麼共同點了。因在初期、中期中觀派之後，經量部與唯識派的哲學，有巨大發展；後期中觀派與它們相抗爭，而亦超越了它們。必須表示的是，在中觀哲學中，存在着一個原理，把經量部與唯識派的知識論吸收到自己系統中，而亦超越之。換言之，中觀的真義，是要先學習和批判了其他三學派的教義，才能理解到的。倘若摩訶衍懂梵語，蓮華戒恐怕會把這樣的事，向他說明吧。

五、後期中觀派的學者

這裏要先簡略地敘述一下這個時期的印度中觀派的具體事情。在清辨與月稱之後約一世紀間出現的中觀學者，主要的有寂天（*Sāntideva*）。他是『大乘集菩薩學論』（*Sikṣasamuccaya*）、『入菩提行論』（*Bodhicaryavatāra*）等書的著者。另外，在法稱的『知識論評釋』（*Pramāṇavārttika*，或稱『量評釋』）中，記述到一個學者，他介乎經量部與唯識派的議論中間，而強調中觀的優越性；他的思想，與寂護有可相通處。他當然不是寂護；但是他是何人呢？那便不得而知了。

三入活躍其間。師子賢著有『現觀莊嚴光明』(Abhisamayālam-kārāloka)一書。這三人在思想方面有親緣關係。九至一〇世紀，中觀派並無傑出的學者出現，只有智作慧 (Prajñākaramati)，他曾注釋寂天的『入菩提行論』。他是清辨系統的學者，與寂護有不同的傾向；他並不贊成與唯識派相融和，而且站在相反方，要盡力否定融和的作法。一〇世紀末，一一世紀初，有寶作寂 (Ratnākaraśānti) 出，繼承寂護的系統，著有『般若波羅密多論』(Prajñāpāramitopadeśa)一書。一般來說，寶作寂的著作，『西藏大藏經』都把它歸入瑜伽部；不過，他的『般若波羅密多論』，却強調中觀派與瑜伽派的同一性。他的思想與寂護相近似，我們實在可以把他視為瑜伽行中觀派，與寂護同然。

第六節以後，我們即把寂護、蓮華戒和寶作寂這三人的思想，作為後期中觀派的代表，提出來討論。按後期中觀派亦即是瑜伽行中觀派，成中觀瑜伽派 (Yogācāra - Mādhyamika)

六、偉大的寂護

寂護一方面吸取清辨的自立論證派系統的養分，一方面又強烈地接受法稱的知識論的影響。他強調推論對中觀派來說，有重要的價值；另外，他又參考清辨的方法，有組織地批判其他多數的學派。不過，清辨只是並列地批判其他學派，寂護則依照一定的次序，把佛教四學派的哲學排列起來，而加以評價；他把排在前面的哲學系統，看作為進昇至最高的中觀哲學的必經的學習階段。復次，寂護一方面學習法稱，另一方面，他又發現一種方法（譯者按：這當是一原理），把中觀安放到比唯識更高的哲學位置上去。不過，關於這方法，法稱自己亦有暗示過。我們可以這樣說，在這點上，寂護蒙受法稱很多的好處；但他自己在哲學上的志願，却是要超過法稱哩。

寂護著有『眞理綱要』(Tattvasamgraha)，這書的主要意圖，是在印度哲學一般中，選取重要的主題，而批判有關的其他學派。按這書有梵文原典，與蓮華戒的詳細註釋並在一起。不過，這書並未有鮮明地突顯出作者自身的中觀哲學。他的另外一本

『中觀莊嚴論』(Madhyamakālamkāra)，則能清晰地突出他的哲學主張。這是一本篇幅不多的作品，由九七詩頌而成；作者自身對此書所寫的注解，與蓮華戒的複注，都存於西藏譯本中。在這書中，有一部份批判數論、勝論等其他非佛教的學派；但它的中心課題，却是對佛教四學派的批判與評價。

第二章 哲學的階段

一、印度佛教哲學的發展

在介紹寂護在『中觀莊嚴論』中所展開的階段哲學的理論之前，我們要先對較後的印度佛教哲學的發展，描述一下。

按印度佛教發展至五世紀時，那是世親 (Vasubandhu, 四〇—八〇) 活躍的時期；當時，說一切有部、經量部、中觀派、唯識派這四大學派，其教義與學派的獨立性，都已確立起來了。爾後的印度佛教，進入各學派相互批判，由分裂以臻於總合化的時代。陳那與法稱的知識論，是這種分裂與總合的基準。由於陳那與法稱的知識論，是這種分裂與總合的基準。由於陳那與法稱的知識論，是這種分裂與總合的基準。由於陳那與法稱的知識論，是這種分裂與總合的基準。關於這點，我們在上面已敘述過了。一般來說，中期中觀派缺乏認識論的興趣；不過，當他們把最高真實的空性擺在一邊，而只本着一般的理論立場來討論存在的問題時，我們可以說，自立論證派近於經量部，歸謬論證派則與之相反，而近於有部；經量部是陳那的立場。不過，這種區別並不涉及最高的真實問題，故不管是那一種情況，對於中期中觀派來說，都不是本質意義的。

二、無形象知識論與有形象知識論

在說明說一切有部的立場時，我們已表示，對於這個學派的區別哲學來說，意識只有照耀的作用，而不能見外物；換言之，意識不能具有表象。當我們認識書本時，書本的形象，存在於外

界的書本這一對象中；在知識自身，是沒有書本的表象的。在印度來說，這樣的認識論，稱爲無形象知識論 (*anākārajñāna-vāda*)。

經量部則表示，人是不能見到存在於外界的對象自身的；當人在見書本時，這書本的形象，是對象給予人的知識中的形象；即是說，這是表象，而不是外界的對象本身。由於知識與對象都是瞬間的存在，故某一對象只瞬間地刺激知識，隨即消失。在一瞬間中，知識所見到的形象，是對象所投入到知識中的表象。在這瞬間，原來的對象已不存在了，在外界只有另一相異的存在，表現爲第二瞬間的對象而已。對象是在知識中使表象生起的原因，知識則是其結果。對於外界的對象，我們可以作爲知識的原因，而推想其存在。嚴格地說，應當說是推想前一瞬間會存在過的對象；却不是知覺對象自身。外界的對象，可以說是不可知的 *X*。這樣的理論，印度稱爲有形象知識論 (*Sākārajñāna-vāda*)。

二、無形象唯識派與有形象唯識派

經量部以爲，*X*雖不被知覺，但我們可以推想它的存在，因而保留在世界的外在世界。唯識派則把這外在的世界也消去了，把世界還原到只是表象方面去。倘若我們所認識的東西是表象，則外界的存在，便不必再談了。倘若我們一定要問現在這瞬間認識的原因，則可以說，它並不在外界，我們往前一瞬間的認識中求取便可以了。依唯識，意識每瞬間在生滅，前剎那意識是次剎那意識的原因，相續不斷地向前流。種子是認識的原因，它積蓄於意識（譯者按：這當是第八識阿賴耶識）中，一邊生長，一邊相續向前流，有機會時便作爲認識的表象，顯現出來。在被認識的世界之外，並無其他世界；我們對於所有的存在，都可作爲表象來說明。

『般若經』的思想家在直觀最高真實時，把它視爲『清潔光輝的心靈』而表現出來，遠離一切形相與符號。關於這點，我們已經敘述過了。龍樹的直觀，亦是同質的東西。這個傳統，其後也在中觀派內部繼續發展；或以『實性論』、『入楞伽經』等的如來藏系思想方式，而表現出來。這個系統認爲，心靈的本來面

目，像明鏡一樣，是沒有染污的；其中所映現出來的形象，混雜着謬誤與迷妄，那不過是偶來的客塵而已。

唯識派的內部，亦有同樣的想法。所有的存在，都是（不能離開）認識；不過，在我們的認識中，亦是有謬誤的。以貝爲銀，以繩爲蛇，這樣的錯誤認識，在我們的經驗中，是常有的。倘若一個表象可爲其後的表象所否定，則這表示，表象一般，是有迷妄的可能性的。因此，我們不能把表象視爲認識的本質。表象即是認識的形相，它是思惟的產物；認識的本質，是離開思惟的，這正是離形相的照明當體。（這是無形象唯識的說法。）世親、安慧等，可以說是屬於這一思想系統的人。這種想法，極其接近中觀派；這點是值得注意的。因爲，不具有內容的清潔光輝的心靈，與空之境地，幾乎是相同的東西。

但唯識的另一派，則不這樣想。它包括很多有力的學者，例如陳那、護法、法稱，智勝友 (*Jñānaśrimitra*)、寶稱 (*Ratnakirti*) 等。他們以爲，表象即使は錯誤，我們亦不能馬上否定它的存在。因爲，本來不存在的東西，是不能作爲表象而現起的。見銀的知覺是錯誤的，但第二瞬間以它爲目的知覺，則是正確的。即使這這樣，這兩個知覺是在不同的瞬間出現；它們的情況，如同歷史事件那樣，後一事件不能訂正前一事件。所謂矛盾與對立，只在兩個東西同時而有的情況下成立；在不同時間生起的兩個知覺，其間是沒有矛盾的，我們亦不能說一方訂正他方。銀的知覺與貝的知覺，作爲知覺來說，它們都是正確的；離開了形象，不能有認識。

這派思想以爲，我們之所以說某人在迷惑中，並不是由於這人見到形象，而是由於他通過思惟來解釋形象。倘若掃除了這種由思惟而來的解釋，則人便可以在見到認識的形象的當兒，從迷惑中解脫開來。柳綠花紅，這即是覺悟；離形相的光輝的心靈即在其中，它並不別有所在。

持這種思想方式的，稱爲有形象唯識派。即是說，無形象唯識派以爲，表象與思惟，同樣是迷妄。有形象唯識派則以爲，認識的表象，是思惟用在形象中而成立者；其中，思惟是迷妄的原

理，形象却是認識的本質，這認識的本質，是無染污的。在唯識派中，這無形象說法與有形象說法的論爭，與有部經量部間的無形象說法與有形象說法的論爭，十分相似；關於這點，恐怕不難了解吧。這兩論爭的差異只在，其一的論爭是有關心的本質與心的表象的問題；另一論爭則是關於表象與外界的對象的問題。法稱以後，有形象唯識派與經量部合併起來，稱爲經量瑜伽派（*Saotrāntika - Yogācāra*）。這個學派在一般問題方面，例如因明與剎那滅論，大抵承認外界的存在；但一旦涉及最高的真實，則站在唯識的立場，否定外界的存在。

四、寂護的批判哲學

寂護的『中觀莊嚴論』，在開始部份，曾批判佛教以外諸學派的教義。另外，在這書對佛教諸學派的批判方面，有很多議論，是預認法稱哲學的一些義理的；倘若我們沒有這方面的預備知識，是無法理解的。有關這方面的問題的敘述，且留待另外的機會吧。這裏我們把重點放在寂護的批判哲學上，即是說，我們要看他如何把上述的印度佛教的發展，以階段的方式，配列出來。我們的解說，一方面也參考蓮華戒的注釋。

按寂護把一切哲學體系，大別爲二元論與一元論。前者以心理世界與物質世界，同是實在；後者則否定物質的存在，只承認認識是實在。以佛教的學派來說，說一切有部與經量部屬二元論，唯識派則屬一元論。他又把二元論的體系，區分爲有部與經量部；前者強調無形象知識論，後者則是有形象知識論的立場。另外，他亦把唯識派劃分爲有形象唯識派與無形象唯識派，如後面所述。

五、對有部的批判

說一切有部的理論，是以十八種範疇來說明一切存在。它提出一說法，以爲通過這範疇分類出來的要素，都是單一的實在。寂護因此而向有部提出問難，例如他說，涅槃本來可以說是無制約的單一的實在；但在涅槃爲兩剎那的意識所認識的場合，此中

，同一的涅槃爲兩剎那的兩個意識所思想，則由於這兩個意識不能區別開，故剎那滅論亦不能成立了。倘若第一個意識所思想的涅槃，不能成爲第二個意識的對象的話，則涅槃本身，便變得不是單一的超越時間的東西了。

有部又主張，物質的原子亦是單一的實在。但在原子集合起來，而成現象時，中央的原子，不管與它周圍的十個原子有沒有結合起來，倘若我們擬設它與它們都是相對向的話，則這中央的原子，必須具備十個側面。但單一的不可分的原子而具有十個部份，那是不合理的。這樣地考究下去，我們便可明白，即使被視為單一實在的要素，亦是複合的東西。有部不承認這複合性，却被驅趕入這樣的困難中，主張一個要素具有單一性與複合性這兩個相矛盾的性質。這樣，我們必須說，這要素是不能存在的。這樣，有部的十八種範疇便崩潰了。

有部的無形象知識論以爲，意識好象玻璃球體那樣，自身不含有對象的形象。寂護則強調知識與物質對象的本質差異，來批判有部的說法。他以爲，無感覺的物質，必須要爲知識所照射，所認識，才能顯現出來；但在知識方面，因這表現爲現象，故不需要其他的東西。即是說，知識是自己認識的事。知識以自身來認識自身所有的表象，不能認識與自身相異的東西。外界的對象，把自身的形象投入知識中，倘若在知識中不生起表象的話，則知識與對象不能有任何關係。因此，寂護的結論是，對外界對象的認識，不能以無形象知識論的立場來說明。

六、對經量部的批判

經量部的有形象知識論的立場以爲，對外界的認識，只能譬喻地成立。他們以爲，外界對象，自身不能被知覺，這些對象投入到知識中，成爲形象，則是知識的一部份。知識的自己認識，即是知識自身見到作爲這知識的一部份的形象，這種知識的自己認識，只能暫時算是對於外界對象的認識。寂護給予這有形象知識論的評價，遠高於他給予有部的認識論者。不過，他自己也不以爲經量部的這個理論是絕對正確。

（未完待續）