

晚期大乘佛學一(4.瑜伽中觀學派)

瑜伽中觀學派的出現及其人物

- 瑜伽中觀的合流
 - 瑜伽行派的人重視《中論》，正表示空的思想潛流於唯識思想底部。
 - 唯識思想是在中觀之後出現的，中觀派並未積極地採取唯識思想。在中觀學系中，智藏、寂護及蓮華戒，並稱為清辨之後的“「東方自立量派三大家」”，三家的思想都與清辨有繼承關係。
 - 中觀派的可能回應有兩種：一是批判對立；二是在不失自宗原則的情況下，把唯識學說的優點與價值適度地採納、吸收進自宗的學說體系中。
 - 明確地把瑜伽行派學說採入中觀的便是寂護，並由他及其弟子蓮華戒所達成，而被後世稱呼他們為「瑜伽中觀派」。
 - 以「勝義諦性空說」為基礎，再吸收瑜伽行派的若干說法。
 - 在方法論和對二諦的解釋，則與清辨相似，是自立量。
 - 十世紀末十一世紀初有寶寂繼承寂護的學統。
- 寂護 (725-790)
 - 生平 — 他是第 8 世紀人，曾做過那爛陀寺的主講。
 - ◆ 於西藏墾松得贊王時，被邀請到西藏傳播佛教。奠定了純正佛教的基礎，而且建立了佛教大廟「桑耶寺 *Samyé*」。
 - ◆ 建立僧團組織，及邀請蓮花生大士到西藏，壓服了巫教。
 - ◆ 他又把自己的學生蓮華戒召去西藏，把禪宗趕回了內地。
 - 著作 — 包括：《中觀莊嚴論》、《中觀莊嚴頌釋》、《攝真實論》。
 - ◆ 寂護提出他的中觀無自性的看法，應離一離多，方成無自性。如：

「自他宗所說，諸法如幻影，一多性實離，是以無自性。」
 - ◆ 寂護認為「世俗的存在」是惟以心、心所為其本體：

「未察一似喜，生滅之有法，一切具功用，自性知為俗。」
 - ◆ 世俗的存在 = 唯識

「作為因果法，皆必是唯識，由自成立法，彼即住為識。」

「實世俗 = 所顯現的原樣的東西 = (直接知覺) = 因緣生 = 依他起性 = 唯識的顯現 = (自證知) = 不能否定的東西 = (不作十分的檢討而可承認的東西)」
 - ◆ 唯識 = 無我 — 他主張從唯識無境的觀點出發，才能真正理解到「法無我」。如：

九一：「依於唯心義，當知境無實；依此宗更解，彼心無我義。」

了知一切法唯一是心，應當了達外境無實，隨之了知心也完全無我，入無相方便相，與《密嚴》等經的唯心義相應。

九二：「善執理韁人，乘二宗馬車，是故將證得，如義大乘性。」

乘著名言唯識宗、勝義中觀宗此二理雙運之道觀察二諦。

- ◆ 《中觀莊嚴論頌》 — 由於寂護在此《論》中曾屢次引用《楞伽經》，為含有如來藏義之唯心唯識義，但同時強調心識無自性空，以建立自派教義者。」《楞伽經》偈頌品說：

「依於唯心時，不分別外境，緣真實而住，亦超越唯心。

超越唯心已，更遠離無相，住無相行者，彼能見大乘。」

- ◆ 觀行 — 寂護對唯識說的吸收，只限制在觀行方面。
- ◆ 識亦不可得 — 先說唯識無境，然後再進一層，識亦被否定，即「識亦不可得」。唯識說就是達到說明識亦不可得的橋樑。此在《辨中邊論》中已明顯地提出，但亦是清辨主要反對的地方。與其轉彎抹角地說，毋寧乾脆就說二者俱無。但這正是寂護學說的要點所在 — 在世俗諦，是唯識無境；在勝義諦，識境俱無。

— 對法稱的發展 — 他曾注釋法稱七書中的《論議正理論》。

— 《攝真實論》 — 他作此論，把佛家以外各派所說的「真實」，都加以邏輯學的知識根據（量）的批判，最後論證了佛陀是完全的智者。

● 蓮花戒 (740-796)

— 寂護弟子，應贊普赤松德贊之請入吐蕃，參與漢印僧人頓漸之爭。

- ◆ 漢僧摩訶衍立頓悟說，蓮花戒主漸悟說。這次爭論的內容在敦煌出土的漢文卷子《頓悟大乘正理決要》和西藏的《五部遺教》中都有詳細的記載。
- ◆ 結果，摩訶衍承認自己失敗，被放逐回中國。蓮花戒取勝後，備受贊普和吐蕃佛教界的推崇。

— 著作 — 蓮花戒作注疏有：《攝真實論注》、《中觀莊嚴論注》及《正理一滴注》。他著有《修習次第》，即宋 施護譯《廣釋菩提心論》及《中觀光明》。

- ◆ 《修習次第》 — 初篇是蓮華戒解答王對一切法無我之教義的請問，中篇是修習方法，下篇是有關果的問題。
- ◆ 《修習次第》的三個要點

1. 初篇是蓮華戒解答王對一切法無我之教義的請問。在初篇的開頭，說：若欲速得一切智者之地位者，換言之，要致力於慈悲、菩提心、實踐觀行，約要而言，是般若與方便兼具，般若之知，是指所謂的聞、思、修三慧。由止、觀而成的修，強調止觀雙運，以一切無自性為對象。

2. 中篇是修習方法；

3. 《修習次第》下篇是有關果的問題；並敘述了對摩訶衍之批判。

◆ 《中觀光明》是較《修習次第》之後，同樣在西藏作成，是統合經證與理證作為其意義之注釋作品。

— 蓮花戒從中觀派緣起性空的立場出發，融合了瑜伽行派的思想，在世界觀上主張無相唯識，在方法上受到清辨、法稱的深刻影響，對佛教說一切有部、經量部及前期中觀派和瑜伽行派都進行了批評；他的佛學思想對藏傳佛教顯宗的發展有相當大的影響。

● 師子賢 *Haribhadra*(800-?)

— 八世紀中葉，於德瓦巴拉王之世，出家為僧，博通內外學，尤精於般若。注疏有《二萬五千頌般若》、《八千頌般若釋現觀莊嚴論》等。

— 他在寂護門下受教，同時從另一大家遍照賢學習《現觀莊嚴論》，因此，他是由中觀的底子來弘揚《現觀莊嚴論》的。

師子賢傳為解脫軍的弟子，他以般若貫通瑜伽學說。令中觀、瑜伽兩者的思想趨向統一；最後復歸於般若。

— 《現觀莊嚴論》傳是彌勒為無著就《般若經》現觀的深義解釋。〈略示論體〉中說，八品以「境」、「行」、「果」三事之次序安排：

「般若波羅蜜，以八事正說，遍相智道智，次一切智性，一切相現觀，至頂及漸次，剎那證菩提，及法身為八。」

「境」：就是一般所說的「佛智」的全體內容，共分三類：

1. 一切種智：於一剎那頃，現觀一切如所有、盡所有行相之智。
2. 道相智：通達三道無自性，進而圓滿、成熟、清淨而現證真際之學道。
3. 一切智：於一切事上，通達補特伽羅我空之少分智。

這一佛智的全體，就構成修行的最後目標，也就是所謂“境”。

「行」：就是為了達到目標的方法，即四種現觀：

1. 一切種現觀：即對三類智全體的、總的看法；
2. 頂現觀：即由一門深入的看法；
3. 漸次現觀：即有次第的觀法；
4. 一剎那現觀：這是他們主張的現觀究竟 — 「頓現觀」。

「果」：就是證得法身，叫法身現觀。此法身分為四種，包括：自性身、智法身、受用身、變化身。

— 師子賢學了此論之後，對經論這種相互發明的關係很有心得。他的學說非但混合了瑜伽、中觀之說，而且更用般若加以融通。

• 寶寂 *Ratnākarasānti* (十世紀後半十一世紀)

- 一 他代表無形象唯識派，強調中觀與唯識並不是兩個相異的傳統，而是一個東西，並努力於使這兩學派的理論一致。主要對決的對象為：
- ◆ 有形象唯識派 — 以智吉祥友為代表，主張認識的形象是實在的唯識分派；
 - ◆ 經量行中觀派 — 繼承清辨的足跡，從究極上說，認識亦如外界的對象那樣，不是實在的。
- 一 對《入楞伽經》三頌的解釋 — 可看到三個學者（寂護、蓮華戒及寶寂）的兩組哲學中的決定的不同。括號內的是《入楞伽經》字面上不明晰之處，由（蓮華戒）作特殊的解釋：

二五六：瑜伽行者覺悟到唯有（具有形象的）心一點，便不以外界的對象為有。他沉潛于以（作為離主觀、客觀二者的光輝的心靈這樣的）東西的真相為對象的冥想中，他更超越乎唯有（具有形象的）心一點。

寶寂：悟到了唯有心一點，瑜伽行者不應以外界的對象是存在的沉潛于真如為對象的冥想中，他亦名超越唯有心觀點。

二五七：這樣，他超越乎唯有（具有形象的）心一點後，便更超越了（在主觀客觀方面）都無顯現（的光輝的心靈）。這樣，沉潛于（連光輝的心靈的）顯現都沒有了的冥想中，便見到大乘的真理了。

寶寂：這樣地超越了唯有心觀點，他亦應超越（以）沒有（形象的）顯現（的照明自身為對象）一點。沉潛于無顯現中，他即見大乘的真理。

二五八：他不用勉力地保護所達致的境地。這境地是靜寂的，他通過（他的菩薩的）本願而被淨化。由于（連光輝的心靈都）沒有顯現，故他能體會到（先前）視為最高智慧的東西（即是光輝的心靈）的無本體性。

寶寂：這不是勉強努力而致的境地，修行者靜寂地依本願而得淨化。這是遠離本體的最高的智慧。他見到那樣的大乘。

這說明無顯現超越照明自身，即超越以照明自身為對象，並與之成為一體。而照明自身成為一體的立場是作為唯識的真理的實在，是作為中觀的真理的空性之知。

參考資料

1. 呂徵（2002）《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社。
2. 平川彰（2002）《印度佛教史》，初版，台北：商周出版：城邦文化。
3. 梶山雄一 等著（1985）《中觀思想》，初版，台北：華宇出版社。
4. 梶山雄一著，吳汝鈞譯（1991）《佛教中觀哲學》，第四版，高雄：佛光出版社。