晚期大乘佛學—(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。
  - — 唯識學派從瑜伽觀行的實踐中體悟出「唯心無境」的道理，主張《般若經》「諸法無自性」的說法不了義，與中觀派對立。
  - — 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) ，曾做過那爛陀寺的主講。
  - — 生平 於西藏墀松得贊王時，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。當中三個要點：

1. 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，由止、觀而成的修，強調止觀雙運，以一切無自性為對象。
2. 在中篇講述如何在一坐之中之的修習方法；當中包括：以聞思修綜論作為中篇開端導言，並分章詳述戒、定、慧三學之次第、六度波羅蜜等修持之法。
3. 在下篇提到有關果的問題；並敍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；他的觀修次第及二諦劃分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明》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. 遍相智：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。此分別了知聲聞、緣覺與佛之三種道智。
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：即由一門深入之洞察；學修三智之大乘資糧位滿之慧為增上緣所引之菩薩瑜伽。
3. 漸次現觀：即有次第的觀法；如六波羅蜜、隨念三寶及天、捨、戒及無性自性等十三種漸次加行。
4. 一剎那現觀：這是他們主張的現觀究竟 — 「頓現觀」，到最後一下子完成，如：異熟、非異熟、無相、無二、剎那加行。

「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。修完加行，具有眾多無漏功德的究竟果。

— 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。用此論通釋了八千頌本的小品般若，又對八千頌般若的提要著作《寶德藏般若》。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）

  — 他代表無形象唯識派，强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 *Jñānasrimitra* 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。

  — 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東西的*）真相為對象的瞑想中，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瞑想中，他亦名超越唯有心的觀點。

  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*）顯現都沒有了的瞑想中，便見到大乘的真理了。

  寶寂：這樣地超越了唯有心的觀點，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：這不是勉强努力而致的境地，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。