

# 中觀學派的變與不變

中觀佛教的興起與發展

萬金川 主講

編輯組 整理

龍樹不但熟諳印度非佛教的思想傳統，且受般若經新思潮的鼓舞，他所著的《中論》，因高度濃縮語言的頌文形式，種下日後詮釋上的爭端，帶動中觀學派的發展……

## 龍樹的思想淵源

在《龍樹菩薩傳》裡我們可以看到幾個構成龍樹思想的線索：一是婆羅門的出身；二是可能在有部教團出家；三是大龍菩薩帶他入龍宮閱讀到的新經典。也許從這幾個線索中我們可以追索出龍樹思想的可能淵源。



〔熟諳印度非佛教的思想傳統〕

龍樹對印度傳統的主流思想有一定程度的了解。這一點在他所著的《中論》裡未必見得到，但是龍樹的其他著作，諸如在《迴諍論》與《廣破論》裡，我們便可清楚地看到他對當時非佛教系統的知識，涉獵得相當廣泛而且深入。在這些著作中，他對外道思想的批評其實是相當鮮活的，往往是在熟知對方理論的架構下指出其思想的破綻，但這套東西傳入中國之後，漢地所翻譯的印度典籍主要是佛典，其中非佛教的典籍被翻譯的只有兩部——《勝宗十句義》（玄奘譯）以及《金七十論》（真諦譯）。漢地的講論者因為並不熟知印度的外道思想，當然也無法了解這些印度傳統主流思想給予佛教的刺激以及佛教的回應。這種外道與佛教思想之間的互動發展，乃至相激相盪的史實，是往昔漢地的講論者最為欠缺的知識環節。漢地的中觀講論者往往無法如其印度同儕一般，鮮活地掌握其論敵的思想，因為那些活生生的印度心智來到中國之後已然如同木乃伊一樣地任人擺佈，而再無還手的餘地了，這一點從中國對非佛教典籍的翻譯是如此貧乏，多少可以看得出來。

龍樹和提婆是否忠實地呈顯出外道思想的原貌？他們的批評是否恰當？對中國佛教學者而言都不得而知。也就是說，我們對整個中觀思想醞釀的舞台並無全盤的掌握。因此，往昔一般漢地學者在理解龍樹哲學時有其根本的局限，也就是他們不是站在印度思想的舞台上去了解龍

樹的思想與著作，漢地學者欠缺對印度思想通盤性的認識，特別是對非佛教思想的深入理解。如有人認為世親唯識思想裡的「識轉變」概念是受到數論哲學的影響，我們若不能掌握數論派的哲學，那同時也無法深入理解世親「識轉變」的學說是如何孕育而成的。

明治以下的日本學者，受到十九世紀以降「印度之再發現」殖民主義學術風潮的影響，便清楚地見到這種中國傳統研究上的缺陷，他們的佛學研究便是在印度學與佛教學的主題之下來從事的，舉凡是印度哲學或印度文學的講明，這此種種都有助於我們更深入理解佛教的思想，而佛教思想的講明，也同時有助於我們對印度非佛教思想文化的掌握。

### 〔受般若經新思潮的鼓舞〕

#### ◎般若經的結集與分期

根據西藏方面的記載，龍樹和般若經的關係十分密切，般若經是由龍樹從龍宮中帶出來的。般若思想被視為大乘思想的母胎，龍樹對新思潮有敏銳的洞察力，他受般若經思想的鼓舞，應是毫無疑問的。

公元前一世紀左右所萌芽的新佛教思想運動（大乘運動）中，般若經被結集出來。一般而言，「般若經」這個名目是相當籠統的，從公元前一世紀左右般若經開始出現，這類經典一直



至西元十世紀左右還陸續有新的結集出現。今天我們所看到的般若經群，其實是長達十個世紀結集的結果。

龍樹和那一部般若

經有關係呢？一生以研究般若經為職志的知

名學者E. Conze，把

般若經十個世紀的發展

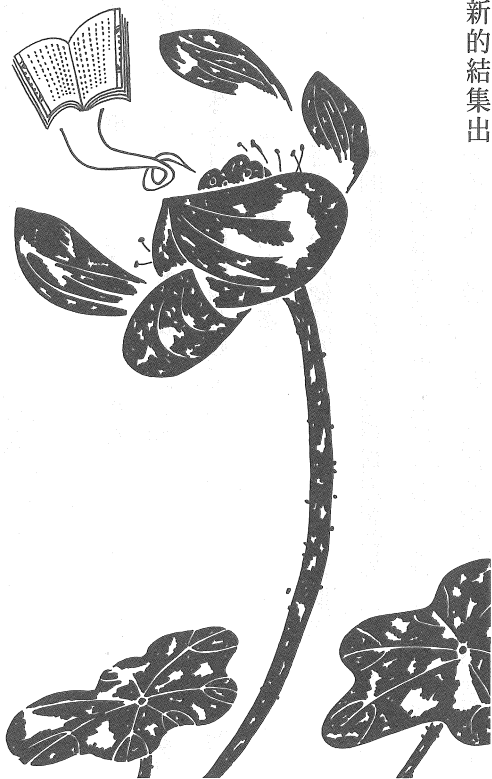
分成四個階段來看：第一

階段是原始的般若經，第二

階段是發展的般若經，第三階段是濃縮的

般若經，第四階段是密教的般若經。

原始的般若經是最早的型態，一般稱之為《八千頌般若經》，也就是漢地俗稱的《小品般若經》，或道行系的般若經。印度人以「頌」作為記量書籍長短的單位，在這一方面中國人則以「卷」為單位。一頌指的是「三十二個音節」，而所謂「八千頌」，便是三十二個音節的八千倍。



（繪圖：陳秋松）

目前推斷《八千頌般若經》的初品為「根本般若」，是般若經中最為古老的部分。

第二階段是發展的般若經，此時期的般若經篇幅迅速擴張，如一萬八千頌與二萬五千頌，乃至最後的十萬頌，篇幅漸次浩瀚而思想也逐步複雜，因此要把握其中的思想便不很容易。由是有第三階段結集的出現。

第三階段則有濃縮的般若經出現。濃縮的形式基本上有二種，一種是把經文的要義用詩頌的形式來表現，以方便持誦，如《現觀莊嚴論》（相傳為彌勒所作），以幾十首詩頌的形式而把二萬五千頌般若經的要義表現出來。第二種是用散文形式來撮其要義，其中最為著名的當是《心經》與《金剛經》。

有學者並不同意將《金剛經》視為第三期的般若經。《金剛經》是部非常獨特的般若經，在所有的般若經中，幾乎都可看到「空」字，但《金剛經》全文卻一個「空」字都不用，這顯然是有意的，或許此經是基於某種特殊的目的，以面對某些特殊社群的聽聞者而結集出來的，因而才刻意地不使用「空」字。另一方面，由於《金剛經》在語文上表現出一種更古老的語文型態，因而日本一些學者，如中村元與靜谷正雄等人便認為《金剛經》應是初期的般若經，它避免使用「空」這個讓許多人看了不太高興的字眼，正表示了這種新思想初興之際的情況。但今天大部分的學者，包括 E. Conze 在內，並不同意這種看法，他們認為《金剛經》所表現的思想是相當圓熟的，這和初期般若經所要表現的並不一致。因此，我們此處仍把它歸屬在第三階



段濃縮期的般若經來看。

第四階段是密教的般若經。隨著密教的崛起，也有新的般若經應運而生，此中如《理趣般若經》即是。

其實隨著新思潮的興起而有新的般若經出現，在第二期裡就可看到，在增廣的般若經裡，可看到唯識學派和中觀學派的般若經，在根本上就不相同。如玄奘所譯二萬五千頌（中國俗稱《大品般若經》），若對照西藏的般若經，就可發現其中缺少〈彌勒所問品〉，文中彌勒要問的是什麼呢？即唯識學派的三性。我們說佛教的思想除了要有聖教作根據，還要有正理。在《攝大乘論》中，無著不斷地敘述「阿賴耶」這一新的概念，但最後仍必須聲明此一「阿賴耶」的概念並非他所獨創，而是佛陀在阿含經裡就曾經說過的概念，那就是所謂的「聖教」。當三性思想被唯識學派提出時，雖有《解深密經》等經典的支持，但是他們仍然覺得不夠充分，因此有〈彌勒所問品〉的出現，以作為唯識學派說三性的經證。

### ◎《中論》與般若經的差異

有一點要注意的是，在《中論》和般若經之間，不論就行文風格、思維方式或術語系統，都看不出兩者之間有何直接關係。

就行文風格而言，般若經是散文的形式，富於文學性，有著大量善巧的譬喻，詞藻極其華

麗；而《中論》則是偈頌體的論書，言簡而意賅，行文的風格截然不同。

在術語系統上，般若經常用「般若波羅蜜」、「菩提」之類的術語，而《中論》裡提到「菩提」一詞的但只一次，而「般若波羅蜜」一語卻從未在龍樹此書中出現過。般若經充滿了比喻或隱喻；而《中論》則是強烈的批判與論理。因此，似乎很難於兩者之間找到它們的共通性。

### ◎《中論》以阿含經術語系統展示般若經思想

然而，為何在西藏傳說中，會認為龍樹的思想是直接受到般若經的鼓舞呢？般若經與《中論》之間有著那麼大的不同，在龍樹著作中看不到所謂「大乘」的用語，特別是般若經裡的那些思想「標誌」，龍樹所使用的語彙，基本上是從阿含經以來就有的，其著作中唯一指名道姓所引用的經典是《迦旃延經》。因此，當代有些學者懷疑龍樹是大乘論師的真實性，他們認為並沒有充分的理由來證明龍樹是一位受般若經思想鼓舞的論師。

A.K.Warder（著有《印度佛教史》）和D.Kalpahana（現任夏威夷大學哲學系系主任）兩位研究南傳巴利聖典的學者，前者根據《中論》的行文風格與思維方式，認為傳統說法不可信受；而後者則認為龍樹的哲學並非革命性的，他不過是釋迦教義的偉大註釋者，說他是大乘論師的理由並不充分。另外印順法師也認為《中論》是阿含經的通論，它是要發掘阿含經的深義。在這點上，三位學者的看法有一點相同，那就是龍樹與阿含經的關係。但A.K.Warder和



D. Kalupahana則完全要撇清龍樹思想和般若經的關係，因為對南傳佛教的學者而言，他們仍處在「大乘非佛說」的巨大陰影下來思索這個問題。

已故的當代中觀學研究者R. H. Robinson也曾試圖解決般若經與龍樹之間的這個問題。他認為我們首先要考慮的是《中論》是要講給誰聽的？是要寫給那些人來看的？龍樹的聽者與讀者並非是那些已然信受大乘教義的教內同道，他認為《中論》應是針對教內那些尚未信受大乘的人而撰寫的。因此，龍樹必須使用彼此都能同意的那些觀念，或雙方熟知的術語系統來進行寫作，而不能以般若經特有的術語系統來和對方進行溝通，所以龍樹藉著彼此都可溝通的阿含經術語系統，來展示般若經（大乘）的思想。

基本上，R. H. Robinson的觀點是極其正確的，就《中論》本身而言，簡約的偈頌體根本就不允許它長篇大論，對論者也不會同意他使用自家特有的聖教，對論雙方必須使用共通的語彙，論辯才可能順利進行。般若經富於文學性，而有關宗教體驗的陳述也相當豐富，這些都可作為一種輔助性的手段，來讓人了解般若經所要展示的東西。但在《中論》裡，文學性的修辭手法並不多見，而有關宗教體驗的陳述更是絕無僅有，它純粹是以理性的觀點來揭示般若經裡所要掌握、追求的東西。因此，依R. H. Robinson的說法，古代傳說龍樹與般若經有著密切關係應是正確的。

龍樹與那一部分的般若經有關呢？根據研究應是和《小品般若經》（八千頌般若）有關。根



據西藏說法，龍樹從龍宮帶出般若經，參與了新的般若經的誦出和結集。如果此一說法可信，那龍樹所參與結集的般若經，極有可能是《大品般若經》。在中國，龍樹被認為是《大智度論》的作者，而《大智度論》是《大品般若經》（兩萬五千頌）的註解。龍樹思想一方面受到般若經新思潮的鼓舞，二方面因他在有部出家的背景，而對阿毗達磨的思想也相當精熟，這從他的著作裡，對有部宗義多所敘述，乃至洞察到有部理論架構上的缺陷，都可以讓我們見到這一點。

以上我們約略地談到了龍樹思想可能的淵源，它們有源自阿含經的，有襲自阿毗達磨思想的，也有來自新興大乘經典與非佛教傳統的，這些思想都被龍樹智慧的火炬冶為一爐，而成就了一套具有劃時代意義的嶄新哲學。

## 中觀學派的發展

中觀學的發展從龍樹開始直到西元八世紀，今天學者將如此長的發展過程分為初、中、晚期三階段。第一階段以龍樹及他的及門弟子提婆的思想為中心。第二階段約在西元五世紀至七世紀中葉，這是中觀思想最多姿多采的階段，也是中觀學派思想開始蓬勃發展的階段，其特色表現在對《中論》的註解上。第三階段是中觀與瑜伽合流的階段。

《中論》是頌文形式的論書，一首詩分為四句，每句八個音節，共計三十二個音節，傳統漢



譯將這種三十二個音節的詩偈，仿其原初四句的形式而譯成五言詩的形式，一首詩有四句，一句五字，每首偈共計二十字。這樣高度濃縮的語言形式，其實已然埋下了日後在理解與詮釋上的諸多爭端，因為這種高度濃縮的偈頌體，往往是讓人無法暢所欲言的，若是缺乏註解有時根本不知所云。

### 〔註解《中論》百家爭鳴〕

一般而言，這類詩頌體的論書，其註解有時是由作者本人親自撰寫，有時則由其及門弟子來撰寫，而有時則由其再傳弟子或私淑來著手從事。如世親的《唯識二十頌》，他本人親自作了註解，但其晚年作品《唯識三十頌》只寫了頌文而無註解，其弟子與再傳弟子如護法、安慧、火辨……等十大論師，乃紛紛提出自己的理解而著手註疏。因為高度濃縮的語言無法清楚表達思想，使得註解家有更多的思維空間，來表達他們對頌文的理解。

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代。依據西藏的文獻，觀誓（七或八世紀）疏解《般若燈論》時，提及了《中論》的八大註解，今天可以看到的只有五種：（一）龍樹的《無畏論》；（二）佛護的《根本中論註》；（三）清辨的《般若燈論》；（四）安慧的《大乘中觀釋論》；（五）月稱的《中論註》。其他如德慧也有《中論》的註解，但已佚失。

首先《無畏論》相傳為龍樹所註，《龍樹菩薩傳》裡提到：「《無畏論》十萬頌，《中論》

出其中」。《無畏論》是否為龍樹所作，是個較麻煩的問題，宗喀巴大師便曾說《無畏論》不是龍樹所寫，連一個放牛的小孩子都知道。西藏傳統學者並不相信此一註釋是龍樹親撰，也不看重《無畏論》，因為就註解形式而言，此書只是把偈頌的形式加以散文化而已，事實上但存漢譯的《青目釋》亦復如此。

與其他註解比較，《無畏論》與《青目釋》的確很簡單。鳩摩羅什在五世紀初到長安時，便譯出《青目釋》，以古代的傳播速度來看，《中論》的註解從印度而至中亞，保守估計需要五十至一百年的光景，不論此一著作是鳩摩羅什或印度人，乃至於是中亞地區的人士所撰寫的，它的內容和《無畏論》是極其相近的，且行文風格簡潔，大體上這兩部註釋都屬於古註，也就是在學派尚未分裂前，或學派意識還未強烈發展之前的註解。學派意識勃興或真正可稱為「中觀學派」的，或許應是從佛護開始。由於在梵、藏文獻裡並無《青目釋》的對應文獻，因而它卓越的內容，在現代學界裡被忽視了相當長的一段時間。最近有《青目釋》的英文譯本和註解（1995年出版）問世，可算是一個新的開始。

我們今天要重新來看待《青目釋》，就如同我們要重新來看待《無畏論》一樣，這兩部註釋可能更為接近龍樹原初的意思，因為它們在年代上可說是最接近龍樹的。《無畏論》與《青目釋》為何不被重視？這與近代中觀學研究的方法論有著相當密切的關係。

近代中觀學的研究是從月稱的《明句論》開始的，這也是目前唯一保存梵文形式的《中論》



註解書。西方學者的研究即從此部著作開始，而初期他們對中觀學的看法也完全是以月稱的觀點為標準，在這種情況下，清辨是抬不起頭來的，因月稱把清辨罵得一文不值。後來學者們的研究才慢慢地由梵文文獻而擴及到藏文文獻，清辨註解的意義才被認識到，這時學者們才發現完全以月稱的觀點來看待龍樹是有偏差的。更進一步來說，完全以中期的月稱與清辨的觀點來看龍樹的思想和《中論》，也可能不夠周全，所以要回到《無畏論》與《青目釋》。

但存漢譯的註釋書，除了《青目釋》之外，還有唯識學派的安慧也註解《中論》，而此一學派的一代大師無著撰寫《順中論》以註解《中論》。這本著作不僅引起龍樹後繼者強烈的關注，同時也引起唯識學派極大的興趣。漢地及至宋代才翻譯了安慧的註解書，然而其翻譯品質拙劣，無法和唐譯相比。今天要讀安慧的註解，特別是想要探究唯識學派如何來看待中觀思想時，經常會被那難解生澀的譯文所困，廢書而嘆，這時若無其他的輔助工具，自是難以奏功。在這種情況下，往往是要透過對其他《中論》註解書的理解，而這又必須在掌握了經典語文之後才能著手前一工作，方有可能理解此類生澀難懂的譯文。安慧註解了許多唯識學派的論典，如《中邊分別論》與《唯識三十頌》等等，這些都有不少學者著手研究了，但是他的《中論》註解，在今天可說仍是一片相當荒蕪的園地，因為其中有一定的難度。

### 〔中觀與唯識的對抗〕

第二期的中觀哲學是《中論》的註解時代，在註解過程裡，中觀思想也有進一步的開展。另一方面在思想背景上，那個時代也是唯識學派崛起蓬勃發展的階段。中觀和唯識在此一階段裡是處於相互對抗的狀態，這也構成了此一時期中觀學發展的主要特色。

因此，我們所說的「中觀學派」，其實是在中期才形成的，龍樹沒有用過「中觀學派」或「中觀」的字眼來描述自己的理論，這是中期中觀學的產物，透過與唯識學派的對抗來註解《中論》，學派意識於焉形成。

中期的中觀哲學是以《中論》的註解而開展的，那就是對於《中論》中的根本思想——一切法空——龍樹究竟是透過怎樣的論證方法來開展的呢？佛護強烈意識到這個問題，並且試著透過註解的方式來解答這個問題。佛護的註解裡，最為著名的就是他對《中論》第一品第一首詩的註解。

#### ◎歸謬論證派——佛護間接論證龍樹的哲學

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」在梵文本裡，事實上並無「是故知無生」這句話，這是鳩摩羅什為豁顯「無生」之義而增入的。佛護在疏解此一詩頌時說，若諸法可以不依因待緣而自行生起，則這個「生」就是無用的，因為它自己已然存在了，而且這種「自生」，在能生與所生之間根本沒有分別，如何可以稱之為「生」呢？所以已然存在的又再



度生起，這第二個「生」是沒有用的，因為已然存在的，是不需要再生的。若諸法能自行生起，則它一旦「生起」，就應該不斷地「生」下去，不能說這一刻「生」，而下一刻就不「生」了。

佛護所採取的這種論證方式，就像幾何學裡的「歸謬論證」一樣：在同一平面上，過線外一點，有而且只有一條線與已知線平行。如果想要證明這一點，我們可以假設它有兩條，結果導致矛盾；由於假設兩條的結果是矛盾的，因此唯一的可能是只有一條。所以，有人把佛護的論證方式稱之為「歸謬論證」。這在傳統印度的邏輯裡稱之為「應成或墮過」(prasaṅga)，saṅga是執著之意，也就是說「會掉入過失裡去」的意思。

「諸法自生」的主張也被歸為是屬於「因中有果論」一派的思想，諸如數論學派以及教內的有部皆是，他們認為「果」原先是隱而未顯，「生」是指「果」由隱而顯來說的，能生與所生不同，所以「生」是有用的。

但佛護認為若是諸法自生，則將導致「生」是無用的，因為它已經存在，根本就不需要再生。這樣的結論當然是諸法自生論者所無法接受的。再則，若諸法能自生，「生」將會無窮地生下去，這一點當然違反經驗事實，也是諸法自生論者所無法接受的。由於諸法自生會導致矛盾，亦即它會導致「生」的無用以及「生」的無窮，而無用與無窮都與論敵所信受的前提相矛盾，這就是佛護對主張諸法自生者的著名駁論。

佛護的這種論證方式是劃時代的，因為龍樹在頌文中往往以宣言的方式直接把結論呈現出

來，而省去了其論證的過程，但註解家則必須以理論來說明為何會得到這樣的結論。佛護強烈意識到必須把龍樹的推證過程展開來，而他所採取的是一種間接論證的方式（歸謬論證其實就是一種間接論證），當我們不能直接去證明某一命題為假時，我們可以試著去證明此一命題為真是不可能的，也就是若其為真，則將導致矛盾，而矛盾的事物是不可能存在的。

### ◎自立論證派——清辨直接論證龍樹的哲學

佛護這種論證方式受到清辨強烈的質疑，他認為龍樹並不是採取這樣的方式來展開論證，因為自生的反面是他生，當我們否定諸法不自生的同時，便會預設了諸法是從他生。清辨看到了佛護的論證在邏輯上的缺陷，認為採取這種間接論證，其結果將會在邏輯上給論敵一個攻擊自己的機會。誠如佛護假設諸法自生的結果會導致矛盾，那我們就必須在邏輯上承認諸法自生的反面是真的；但是，如果不是自生，那麼就是他生，這樣的理解顯然是歪曲了龍樹頌文的意思，因為龍樹也說諸法不從他生。

因此，清辨認為不可以採取間接論證的方式，因為在否定一個命題的同時，也肯定此一命題的反面，他主張須採取直接論證的方式來鋪陳龍樹的論證，傳統術語稱之為「自立量」，也就是從大前提與小前提而至結論，正面地去證成一個命題。於是有人便把清辨一系的中觀派稱之為「自續派」（Svātantrika）或「自立論證派」，而把佛護與月稱這一派稱之為「應成派」



(Prasangika) 或「歸謬論證派」。

清辨一方面批判教內同宗的佛護（因為佛護在解釋龍樹論證上有缺陷而不夠周全），另一方面，他也批評教內的唯識學派。對唯識學派而言，世間的出現是依他起的，而外境乃是識所變現的（所謂「識所緣，唯識所現」）；但清辨認為世間的出現是自續的，並非依他起的。月稱出來維護佛護的立場，他強烈地批判清辨患了嚴重的邏輯偏執狂，並質疑清辨對龍樹中觀之學全無所知。此外，月稱也對唯識學派安立阿賴耶識，成立自證分以及三性的思想提出批判。唯識思想在月稱與清辨的著作裡都受到了強烈的質疑與批判，這形成了第二時期中觀學派的特色。

簡而言之，這個時期是一個中論的註解時代，也是一個學派意識相當濃厚的時代，一方面有著中觀學派自家的分裂，一方面則是中觀與唯識兩大學派的相互較勁與對抗。

### 〔中觀與唯識的融合〕

如果說中觀學發展的第二個階段是學派分裂與對抗的階段，那麼第三個階段則可以說是學派思想彼此融通與合流的階段。

中觀學派在接受唯識思想的挑戰與刺激之餘，並沒有被它收編或擊倒，反而依照中觀思想的原理，提出一個可以超越唯識思想的辦法，那就是立於真、俗二諦的觀點上，從世俗諦的立場安立「唯識無境」的觀點，而在勝義真理的立場上採取「一切法畢竟空」的中觀派的觀點。



這就是第三個階段的中觀哲學，它已然與第一階段的中觀哲學有所不同，因為龍樹當時並未意識到唯識哲學所嘗試處理的那些問題。

第三階段是中觀與唯識合流的時期，有些學者順西藏宗義書的說法而稱之為「瑜伽行中觀學派」，其主要代表人物是寂護和他的弟子蓮華戒。在寂護的哲學中，他在世俗上完全吸收了唯識學派「唯識無境」的看法，而在勝義諦上則持中觀學派「一切法空」的立場，寂護曾在他的著作裡，把中觀與唯識比喻為馬車的兩條韁繩，並強調只有手握這兩條韁繩的行者，才算是真正的大乘行者，這便是寂護試圖融會中觀與唯識的結果。

寂護與蓮華戒師弟二人都先後進入西藏弘法，也皆死於西藏，他們在西藏時，發生了一件中觀思想史上相當重要的事件——桑耶寺的大辯論。龍樹思想在印度發展到了寂護，而在中國則發展到了禪，據說中國禪宗的禪僧（可能是神會的門下）和瑜伽行中觀學派的蓮華戒在桑耶寺舉行了一次大論辯。這次的論辯以往被認為只是傳說，但現在透過西藏史書與敦煌文獻的解讀，已被證明是一項史實。

根據西藏和印度方面的記載，這場論辯的結果是中國的禪宗敗北，而中國的記載（敦煌文獻）則是中國方面得勝。原先禪宗在西藏的勢力相當大，禪宗失敗之後便被完全逐出西藏，但是否完全失去它在西藏的影響力，這很難說。因為今日學者研究發現西藏某些修行法，如大圓滿法便與禪宗的思想有著相當密切的關係。



這場論辯的意義何在？

論諍的主題是什麼呢？禪宗的失敗，其根本原因又是什麼呢？禪宗認為在成佛的本質上並不需要慈悲和布施等德行，因為成佛的本質是不動念、無思、無想、當下開悟，也就是生死即涅槃。但蓮華戒卻認為慈悲乃至於方便（即五度）都是必要的，否則不可能有智慧的養成，因為智慧是在慈悲與五度裡逐漸培養出來的，所以若無方便，慈悲與智慧即無法產生，開悟也就不可能了。

所以，蓮華戒認為若依中國禪宗所說的無思、無想，那麼一個低能兒也早已開悟了，因為他可以無思、無想。對蓮華戒而言，要修習慈悲與方便，乃至透過對有部、經部、唯識教義的



（繪圖：陳秋松）

理解與批判，我們才有可能真正體悟中觀的智慧。學者必須一方面學習有部的教義，並看到有部教義的不足，進而學習經部的思想，再由唯識而走向中觀。這其間展示了一種修習的次第，同時這也是一個哲學的階梯。

此處姑且不論桑耶寺宗義論辯的勝負究竟如何，這個論辯在本質上多少展示了受龍樹思想影響的中國禪宗，和在印度以龍樹思想為主軸，並吸收唯識思想所開展出的中觀哲學，這兩支同源而異流的思想在西藏會遇之際，不啻就是印度佛教思想和中國佛教思想彼此的一場論證。

【心田四季】

留一隻眼睛看自己

釋自節

近日一位朋友突然不戴眼鏡，我不禁好奇地問他：「你不是近視嗎？為什麼沒戴眼鏡？」朋友謙虛地說：「以前戴眼鏡看別人，現在不戴眼鏡看自己。」平實的一句話，確是如此震撼著我，多麼認真用功的人！

環顧周遭人群，個個睜著雪亮的眼睛，甚至戴上放大鏡，盡是看別人的缺點，當事件發生時，常常指責對方，錯的總是別人，那有反觀自己、反省自己的空間？

這不禁讓我想到一個故事：

以前日本有三大劍手，一位叫宮本武藏，一位叫柳生壽郎，當初，柳生遇見盛名