

清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視

釋如源

一、前言

清辯 (Bhāviveka) 與月稱 (Candrakīrti) 是中期中觀學派的主要人物，兩人對中觀學的不同詮釋更成為現代中觀學者重要的研究對象。有關兩人在中後期中觀地位的認識，由於印度與漢譯資料的不足，在過去很長的一段時間，皆依西藏傳統「宗義書」(grub-mtha') 所傳的教判為主要根據。西藏「宗義書」的特色除了對佛教大、小乘學派有一系統性的安排之外，更對各學派有一價值高低的判攝。從十四世紀以來，在西藏「宗義書」的教判中，被歸列為「中觀應成派」的月稱一直被賦予最高的地位。西藏大部份的「宗義書」一致認為，月稱運用其自龍樹繼承而來的「應成法」(*prasaṅga*) 評破內外各家學說，包括大乘的瑜伽行派和中觀的「自續派」(*Svātantrika*)，並成為自其所在的時代以降最具影響力的人物。然而經由近現代中觀學者的各種研究發現，西藏傳統「宗義書」的這種看法和十世紀以前的印度和西藏佛教史實並不相符。事實上，在龍樹以後，自中、後期中觀一直到公元十世紀的發展中，被「宗義書」歸為「中觀自續派」創始者的清辯才是最具影響力的人物。本文的主旨即在於根據日本和歐美的現代研究，重新檢視清辯與月稱兩者，在十世紀前中觀發展歷程中的實質影響和應有的地位。

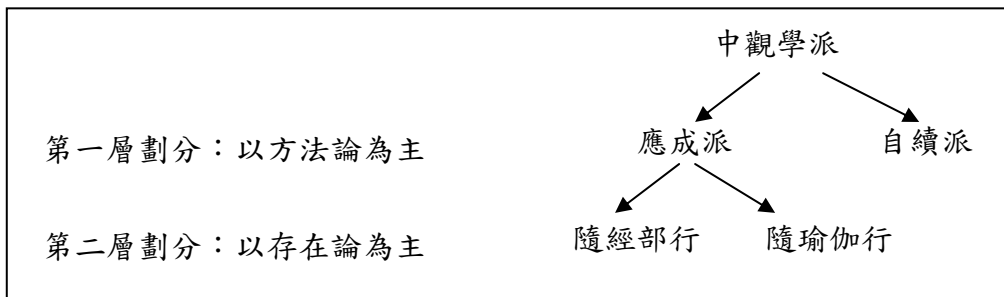
有關後期大乘學派的發展，包括中觀和唯識，目前國內的研究相對有限，尤其對中、後期中觀發展的研究，更可謂寥若晨星。¹ 有鑑於此，特撰本文，希望能為國內後期大乘之研究盡點帛薄之力。

¹ 筆者此所謂有限，是相對於日本和歐美的研究而言。據筆者所知，中華佛研所等等佛學機構一直以來都有些許相關領域的研究和發表。

二、西藏「宗義書」的傳統觀點

西藏的「宗義書」是一種專門有系統的介紹並判攝以佛教為主兼攝外道教義的論書。²最早的「宗義書」可追溯到公元八世紀左右，由西藏學者 Ye shes sde 和 Ka bad pal brtsegs 所作的《lTa ba'i khyad par》。³十四世紀以後，在眾多系統介紹佛教大、小乘教派的宗義書當中，由十八世紀的 dKon-mchog 'jigs-med dbang-po 所著的《Grub-mtha' rin-po-che'i phreng-ba》(宗義寶鬘)可說是最受近現代學者喜愛的一本宗義書。⁴本書將佛教的大小乘教派分為四宗：小乘學派的毘婆沙宗和經部宗；以及大乘學派的唯識宗和中觀宗。⁵在中觀學派中，此宗義又將中觀學派分為中觀自續派和中觀應成派。中觀自續派又進一步被區分為隨經部行(清辯本人)和隨瑜伽行自續派(以寂護和蓮花戒為代表)。

有關中觀派的劃分，以圖示如下：



根據《宗義寶鬘》(以下簡稱《寶鬘》)所述，中觀學派的根本區分是以其對敵者辯論方法的不同而作區分。「自續」之梵文為 *svatantra*，是「自立」之意，依《寶鬘》所言，以因三相自立比量作為依據而展開其論證者，稱為

² 梶山雄一「中觀思想的歷史與文獻」收於《中觀思想》李世傑譯(台北：華宇出版社，1985)頁35。貢卻亟美汪岐《宗義寶鬘》陳玉蛟中譯(台北：法爾出版社，1988)，頁3。

³ David S. Ruegg, *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought: 1.* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Univ. Wien, 2000), 23~25.

⁴ 現存各類「宗義書」和《宗義寶鬘》的原典和各種譯本詳見梶山雄一「中觀思想的歷史與文獻」頁36~37和陳玉蛟中譯文，頁6~7之介紹。

⁵ 同上註頁45。

「自續派」(*Svātantrika*)。⁶ 相對於自立比量的自續派，「應成」之梵文為 *prasaṅga*，有「結果」之意。《寶鬘》說，不自立比量，單依「應成法」(*prasaṅga*)，就能讓敵論者了解我方的論點，即稱為「應成派」(*Prāsaṅgika*)。⁷ 若就更詳細的說明，所謂的「應成法」，即是在敵方的立論中指出其論點的矛盾所在，進而讓其知難而退的一種辯論法。⁸ 在此須注意的是，*Svātantrika* (自續派)和 *Prāsaṅgika* (應成派) 兩名相，並非梵文原有，而是現代學者依藏文 *Rang rgyud pa* and *Thal 'gyur ba* 再造的梵文。而這兩個藏文字，有可能是十一世紀的西藏學者 Pa tshab nyi ma grags 所創發。⁹

在中觀派的第二層，即更細微的分派之中，是以其不同的「存在論」(ontology)作為分派的依據。其中，在世俗諦上接受外境有客觀實體者，被稱作「隨經部行」。因為此派在世俗諦上隨經部教義，認為心外有實境。相反的，在世俗諦上認同瑜伽行派教義而主張唯識無境者，即稱作「隨瑜伽行」。¹⁰ 由於其討論重點在於「存在本身」是心外實有，還是唯心所現，故本文稱之為存在論的區分。¹¹

《寶鬘》對於這樣的分判，進一步賦予明確的價值評論。首先，《寶鬘》依 rDo-rje snying-po (金剛藏)所造《*Kye 'I rdo-rje bsduspa'i do gyi rgya cher 'grel-pa*》認為這大小四部已包括所有大小乘學派，除此四宗外，別無第五宗。¹² 而這四宗之中，從毘婆沙宗往上至最高的中觀應成派，每一上層的學派皆代表著更殊勝的教理。以月稱為代表的中觀應成派，則被認為是殊勝並能弘揚佛陀本懷的學派。如果以中觀應成派為標準，則從中觀自續以下各派教義皆墮斷、常兩邊。¹³ 總之，從十四世紀以來，中觀自續和應成的區分被西藏「宗義」認為是傳承自印度而無庸置疑的。¹⁴ 由於以月稱為代表的中觀應成教義被賦予最崇高的地位，月稱本人亦被認為是從其時代以降，最具影

⁶ 陳玉蛟，頁 96。

⁷ 同上，頁 101。

⁸ G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction* (Boston: Wisdom Publications, 2003), 212.

⁹ David S. Ruegg, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1981), 58~59.

¹⁰ 陳玉蛟，頁 96。

¹¹ 同上

¹² 同上，頁 46。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上。

響力的人物。

三、對清辯地位的再檢視

事實上上述西藏「宗義」的詮解，如果從印度流傳和少數漢譯資料來檢視的話，是與史實不合的。如果拋開「宗義」的成見，單純的從客觀資料來分析，我們發現，清辯才是在中後期中觀發展中(包括印度與西藏)，到公元十世紀前最具影響力的人物。

首先就漢譯資料來看，義淨(635~713CE)在其印度遊記《南海寄歸傳》中列舉了當時所聞的知名論師：

斯乃遠則龍猛、提婆、馬鳴之類，中則世親、無著、僧賢、清辯之徒，近則陳那、護法、法稱、戒賢及師子月、安慧、德慧、慧護、德光、勝光之輩 (T54, 229b)

義淨於公元 671 年前往印度，並於印度與南亞整整停留了 25 年，將其所聞所見記錄下而成《南海寄歸傳》。《南海寄歸傳》的內容可視為義淨所見，當時印度佛教的一般概況，而不僅只是其個人的旅遊心得。上舉的論師當中，大多是大乘知名的論師，雖時代順序有點雜亂，但大體上還是符合現代所知的狀況。其中，有被列為早期中觀派論師的龍樹、提婆等，代表中期的有瑜伽行派的祖師世親、無著等，跟義淨時代相近的有弘傳因明的代表人物陳那、法稱，也有中後期的中觀和瑜伽論師如清辯和護法。能被義淨提及並列舉為代表性的人物，足見這些論師在當代應皆頗具知名度。但很奇特的是，被「宗義」譽為最具影響力的中觀應成派代表人物月稱及其前輩佛護竟未列名其中。佛護的年代約在公元 470~540 年，而月稱則約在 550~600 年，如果兩人真具知名度及影響力，為何在其 100 年後遊歷印度的義淨不曾耳聞其名？無獨有偶，玄奘的《大唐西域記》對清辯著墨不少，而對佛護與月稱也隻字未提。

上述的引文中，另一項特別注意的特點是有關清辯的排位。上述的諸論師中，只有三位是中觀論師，即龍樹、提婆和清辯，其餘皆為瑜伽行派相關的論師。在此名例中，續早期的龍樹和提婆之後，直接將清辯置於中期而與無著、世親在時間上並列，可見其認定清辯為中期繼承者的意味深濃。此外，《大唐西域記》在對月稱隻字未提的同時，則將清辯描述為：「外示僧徒之服，

內弘龍猛之學」(T51, 930c)，也就是認定清辯為龍樹學的弘提者。再者就其著作的傳譯來看，其三大主要著作中的《般若燈論》(對龍樹『中論』的註解)和《掌珍論》早在第七世就已被譯成漢文。¹⁵ 從現存有限的漢傳資料看來，清辯在其當代或其後百年間，確實被視為中觀正統的繼承者，並有一定的知名度，才會被遊學印度的漢僧所特別傳記。

再從印度和西藏早期流傳的資料來看，清辯在公元十世紀前，無論是在印度或西藏，皆深具影響力。有關清辯的影響力，首先可從其著作的譯註和引用來看。其重要著作之一 *Prajñāpradīpa* (般若燈論) 和觀誓的註解 *Prajñāpradīpaṭīka* 早在西藏前弘期已被 Jñānagarbha 和 Cog ro Klu'i rgyal 譯為藏文而流傳。¹⁶ 據傳《般若燈論》除了觀誓的註解之外，還有目前已流失的 Guṇadatta 之註。¹⁷ 其另一要作 *Madhyamakahrdayakārikā* (中觀心論) 及其自註 *Tarkajvālā* (思擇炎) 在藏譯的過程中早已被西藏經目錄 *IDan dhar ma* 所提及。¹⁸ 此外，清辯的著作也常被註解和引用，如寂護在其著作 *Madhyamakālamkāravṛtti* (中觀莊嚴論) 中，就引用了清辯的《心論》而加以討論。¹⁹ 再者，在八到十一世紀左右的許匿名著作如《中觀義集》和《中觀寶燈論》等皆被推為清辯的作品。²⁰ 相反的，月稱的重要著作則一直到十一世紀左右才被傳譯入西藏。²¹ 綜合上述，從著作的受重視程度來說，便足以證明清辯在早期是廣受重視的論師。

清辯之後，在九世紀前，其佛學思想大體上由觀誓(700 CE 左右)、吉祥護(不詳)、智藏(700~760CE)、寂護(725~790 CE)、蓮花戒(740~796 CE)、解脫軍和師子賢等(800 CE 左右) 所繼承，但其中最關鍵者為寂護和蓮花戒，因

¹⁵ 據道宣《大唐內典錄》所言，波羅密多羅 Prabhākaramitra 於 627CE 攜《般若燈論》梵典而來，並於 629 CE 完成漢譯。《大正藏》55, 310c & 320c (此後以 T55, 310c & 320c)。玄奘則於 647 或 649 CE 譯成《掌珍論》(T30, 268~278)。

¹⁶ W. L. Ames, PhD dissertation. *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters* (Washington: University of Washington, 1985), 53.

¹⁷ Yoshimura Shūki. イント大乘仏教思想研究 (*Indo Daijō Bukkyō Shisō Kenkyū/ A Study of Thoughts in Indian Mahāyāna Buddhism*) (Kyōto: Hyakkaen, 1974), nos. 728 & 729.

¹⁸ 同上。

¹⁹ 梶山雄一「中觀思想的歷史與文獻」頁 50~51。

²⁰ 平川彰《印度佛教史》莊崑木中譯(台北：商周，2002)頁 386~7。

²¹ 稻葉正就：「チベット中世初期における般若中觀論書の訳出(上)」《佛教學セミナー》no.4 (1966)15~33. 同作者「チベット中世初期における般若中觀論書の訳出(上)」《佛教學セミナー》no.5 (1966)13~25.

為他們是將以清辯為主的中觀思想弘傳到西藏者。根據十八世紀西藏學者 Jang-gya 二世 (1717-1786 CE) 的《Grub mtha'i nam par bzhag pa》所記，寂護是第一個受西藏國王 Khri srov Ide brtsan (赤松德贊/755~797 CE 在位) 邀請而進入藏地弘法的中觀學者。²² 稍後，寂護的傳人，蓮花戒亦受邀入藏，並與漢地禪師大乘和尚有過兩次的法義之辯。之後，蓮花戒曾在藏地弘法一段時期。²³ Jang-gya 同時指出，當時在藏地弘揚佛法的瑜伽行派學者甚少，所以佛學的主流還是以寂護和蓮花戒所弘傳的清辨系中觀思想為主。²⁴ 寂護和蓮花戒對西藏初期佛教的貢獻甚偉，其所成立的「隨瑜伽行中觀系統」還被西藏最早的「宗義書」(由第八世紀的 Ye she sde 和 Ka ba dpal brtsegs 所著) 推尊為最高的教義。²⁵

清辯的思想特點可從其論證法及二諦論來作一簡要說明。就其論證法而言，清辯是第一個將因明的三支立量引入中觀學說，並認為中觀的「空」義可用佛教的邏輯來論證的學者。²⁶ 如上所述，後代的「宗義」將此種方法稱之為 *svatantra* (自續/自立量)，而稱此派學者為 *Svātantrika* 自續派。在二諦的立論方面，清辯的主要理論為「俗有真空」和「隨順勝義」。「俗有真空」一詞是漢傳佛教依《掌珍論》所說「真性有為空，緣生故...」等，對清辯二諦論的簡述。²⁷ 其重點是，就勝義諦而言，一切法空，而世俗等法卻各有其自性，各依緣而生滅，如此即能合會空有，二諦無礙。²⁸ 另外，清辯在二諦之間插入了「隨順勝義」作為聯結二諦的橋樑。這「隨順勝義」依《般若燈論》第 24 章所說，即是對勝義的聞、思、修等三慧。雖說這三慧還是世俗的，但卻是能隨順「無起(生)」，帶領行者通向真實的勝義。在此，清辯將因明論證法和「隨順勝義」作了聯結，因為清辯認為因明的論證，是培養「聞慧」的

²² D. S. Lopez, Jr. *A Study of Svātantrika* (New York: Snow Lion, 1987), 頁 259~260。

²³ 同上註，頁 259~260。

²⁴ 同上註，頁 260。

²⁵ Ruegg, *Three Studies in the History of Indian and Tibetan Madhyamaka Philosophy*, 23~25.

²⁶ G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction*, 42.

²⁷ 澄觀於《大方廣佛華嚴經疏》：「第八亦名二諦雙絕宗：謂勝義離相故，非有。世俗緣生如幻故，是無。如掌珍頌云：『真性有為空，如幻，緣生故。無為無有實，不起似空華等』」(T35,518c)。太賢說：「清辨等，述般若言，有為無為，俗有真空」(X50, 27a)。

²⁸ 見《掌珍論》卷一：「真性有為空，如幻，緣生故。此中世間同許有者，自亦許為世俗有故，世俗現量生起因緣亦許有故。眼等有為世俗諦攝，牧牛人等皆共了知，眼等有為是實有故，勿違如是自宗所許現量共知，故以真性簡別立宗。真義自體說名真性，即勝義諦，就勝義諦立有為空，非就世俗眾緣合成。」(T30, 268c)。

第一步。²⁹

寂護和蓮花戒被後代的「宗義」歸為「隨瑜伽行自續派」，即是各「宗義」也一致認同兩者和清辯有著思想上的關聯。寂護和蓮花戒之所以被稱為「隨瑜伽行中觀師」，主要是其站在中觀一切法空的根本思想上，在世俗諦上採納瑜伽教義，進而融合中觀與瑜伽兩宗。³⁰ 此外，有兩大原因使得兩者被「宗義」歸為清辯的自續派。其主要的其中之一，是因為其認同清辯採用因明作為論證的手段。十四世紀的西藏學者 mkhas grub dge legs dpal bzang (克主傑/1385~1438 CE)指出，寂護在其著作 *Madhyamakālamkāravṛtti* 中，採用了因明的邏輯方式作為辯論方法，而蓮花戒的註解 *Madhyamakāloka* 中，也認同其方法。以是，兩者皆被歸入為「自續派」行者。³¹ 而這樣的歸類法，也成了後代「宗義書」分判「自續派」的標準。³² 此外，寂護和蓮花戒在對二諦的看法上也認同清辯，在二諦中另植入所謂「隨順勝義」，作為二諦的聯結與修行的入道方便。³³ 這樣的思想是月稱極不認同且極力批評的。這也成為寂護和蓮花戒被歸為清辯一派的原因之一。總之，寂護和蓮花戒對西藏早期佛教的弘傳，有著相當大的貢獻，清辯的思想也藉由兩人在西藏廣為弘傳。

寂護和蓮花戒之後，中觀在藏地弘傳狀況雖不很明確³⁴，但根據早期的藏傳文獻，其影響力至少延續至九世紀西藏的 Lang darma (朗達磨/公元838~842 在位)法難。³⁵ Ye shes sde (第八世紀) 在其所撰寫的《lTa ba'i khyad par》(現今藏傳文獻中最早提及印度中觀傳承者)中列舉了數名其所知悉的中觀論師，如：龍樹、提婆、清辯、寂護和蓮花戒等，但並未提及月稱。此外，與後期「宗義書」不同的是，Ye shes sde 將中觀學者分為隨經部行和隨瑜伽

²⁹ 有關清辯將因明的論證作為通勝義的第一步，詳見往拙作「清辯的邏輯論證——作為通往覺悟的第一步」《正觀》59期，頁57~92。

³⁰ G. Tucci, "The debate of Bsam yas according to Tibetan source" *Minor Buddhist Texts* (2) (Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958). 陳玉蛟，頁96。

³¹ 參見山口益《般若思想史》(京都：法藏館，1999)頁170。

³² 參考 Iida, *Reason and Emptiness*, 頁27。G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction*, 頁8~9。

³³ Jundo Nagashima "The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in the Late Madhyamaka: Atiśa and Bhvya Prāsaṅgika" in *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhāṣā* (2004), 76.

³⁴ 在寂護和蓮花戒之後，蓮花生也被歸為清辯一系，但有關其弘法狀況附有許多神通等傳奇故事，難管窺其佛學思想。

³⁵ 有關朗達磨法難，詳情請參見聖嚴法師《西藏佛教史》(台北：法鼓文法，1997)頁53~56。

行中觀師，此兩者在後來「宗義書」的系統中，皆被歸「自續派」。³⁶ 事實上「自續」和「應成」的區分系統是十一世紀以後的事。³⁷ 也就是說，就早期文獻來看，縱使清辯和寂護在世俗諦的認知上有所出入，但兩者確實被視為從龍樹以來一貫的師資相承。而且清辯和寂護這樣師資一脈相承的看法，一直到九世紀都還被流傳而記載，其影響力可見一斑。

清辯的影響力雖隨著西藏的法難而式微，但並未因此而完全消失，至少在西藏的後弘期間，還受到藏傳佛教的中興大師 *Dīpaṅkaraśrījñāna* (*Atiśa* /阿底峽 982~1054 CE)的尊崇。在早期的研究中，阿底峽被歸為月稱的「應成派」，³⁸ 但這樣的看法在近年的研究中，已漸被質疑。³⁹ 阿底峽確實在他的許多著作中，極力推崇月稱，如在其著作 *Satyadvayāvātāra* (入二諦論) 說到：「經由誰，行者能悟解『空』？龍樹的弟子月稱，如來所授記，是能見真實者」。⁴⁰ 此外，在教理思想上，阿底峽和清辯系統也常是各自表述的。在二諦論上，阿底峽認為「勝義諦」唯有一個，不能有第二個勝義諦。⁴¹ 對於因明在修行上的運用，也持反對的意見，彼認為因明用於與敵論者的辯論是可行的，但在修行上並無多大幫助。⁴²

但如果就此而將阿底峽歸為月稱的「應成派」，又可能過於草率，因為有更多的資料顯示，阿底峽並沒有學派的觀念，他其實是融貫型的學者。首先，在其許多著作中，阿底峽推覺賢 (*Bodhibhadra*)為授業師。⁴³ 但覺賢所討論和提及的中觀師有清辯和寂護而非月稱。⁴⁴ 更有趣的是，阿底峽不但在某些著作中把其老師覺賢推為龍樹的中觀法脈，在其他著作中也常將其師承推向唯

³⁶ Nagashima, 66.

³⁷ David S. Ruegg. *The Buddhist Philosophy of the Mind* (Boston: Wisdom Publication, 2010), 160.

³⁸ 平川彰《印度佛教史》，頁 395。D. S. Lopez, Jr. *A Study of Svātantrika*, p. 261.

³⁹ Kaie Mochizuki "Is *Dīpaṅkaraśrījñāna* a *Mādhymika*?" in *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Sambhāṣā* (2007), 99~121. Nagashima, 78~86.

⁴⁰ C. Lindtner. "Atiśa's Introduction to the Two Truths, and its Sources" *Journal of Indian Philosophy*, 9 (1981) p.161~214. 本引文的中譯為筆者從 Lindtner 的藏-英譯文再譯為中文。其英文原譯為："through whom should one realize emptiness? Candrakīrti, Nāgārjuna's student, prophesied by Tathāgata, and who saw the true reality."

⁴¹ Nagashima, 79.

⁴² 江島惠教《中觀思想の展開》(東京: 春秋社, 1980) 頁 246~248。

⁴³ Mochizuki, 102.

⁴⁴ Nagashima, 88.

識的祖始無著，也就是說在他眼中，並無所謂中觀和唯識的不同學派。⁴⁵ 甚而，在他所認知的中觀學派傳承中，清辯和月稱並非立於敵對的立場，而是從龍樹以來一脈相承的，如其在 *Bodhimārgapradīpapañjikā* 中提到的中觀法脈傳承在龍樹和提婆之後，依序是月稱、清辯、寂護和覺賢。⁴⁶ 阿底峽甚至還參與了清辯《中觀心論》(和其自註《思擇炎》)的翻譯。⁴⁷ 從上述重重實況可知，直接將阿底峽歸為中觀應成派，而以之為月稱的徒裔，是不恰當的。但反過來說，月稱在阿底峽的眼中，確實有著崇高的地位，甚至是高於清辯的。這種情況和九世紀前，絕少人提起月稱的情況已大不相同了。或許，阿底峽的時代(十世紀)可被視為是西藏中觀思想主流的轉換期，也就是清辯和月稱地位消長的關鍵時期。

那麼清辯到底在當時或後來的佛教界造成什麼影響呢？有關清辯的影響，有許多論題是可以深入探究的(這也是筆者博士論文的主題之一)，但在此本文要特別點出的是，清辯是佛教學派觀念形成的關鍵人物。如山口益所說，在清辯未造《中觀心論》時，大乘佛教並無清楚的學派觀念。⁴⁸ 由於清辯以中觀的立場批判瑜伽行者，中觀和瑜伽逐漸形成不同的學派。更由於清辯對佛護的批判以及後來月稱的辯護，讓中觀思想出現了不同的學派。⁴⁹ 唐代的惠沼大師亦說：「護法菩薩千一百年後方始出世，造此論釋...。清辨菩薩亦同時造出掌珍論，此時大乘方諍空有」《成唯識論了義燈》(T43, 660a)。可見，說清辯為大乘學派中觀學的形成者，實不為過。

四、月稱思想的復甦

如美國學者 Kevin A. Vose 在其最新著作 *Resurrecting Candrakīrti* 中指出，月稱在十一世紀時漸受重視，十四世紀後月稱的思想在西藏取得了主導的地位。⁵⁰

如前所述，月稱在十世紀前是不受重視的。首先，從後代中觀論師們的

⁴⁵ Mochizuki, 101.

⁴⁶ Nagashima, 82.

⁴⁷ 同上 80。

⁴⁸ Susumu Yamaguchi, "Indo daijō kyōgakushi ni okeru kyōsō hanjaku no tenkai" (The development of the sectarian classifications of Buddhism in the history of Indian Mahāyāna Buddhist thought), *Ōtani Daigaku Gakuhō*, Vol. 24 & 25 (1944), 28.

⁴⁹ Iida, 21.

⁵⁰ Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti* (Boston: Wisdom Publication, 2009), 36~39.

傳承和弘揚來看，月稱是常被忽略的。觀誓選擇了清辯的《中觀心論》作註解，而對月稱則隻字未提。可見，觀誓可能不認為月稱的《明句論》值得再註解，不然就是根本不知道有月稱這樣的人物。和觀誓同時代的寂天常被歸為月稱的繼承人，⁵¹ 但是寂天所留下來的著作中，卻找不到任何和月稱的關聯。⁵² 寂天和月稱的關聯實際上是出於十世紀的 Prajñākaramati (智生慧/950~1039CE) 之手，因彼經常大量依賴月稱的思想來註解寂天的著作，⁵³ 導致後人認為寂天是月稱的繼承者。在觀誓之後的寂護和蓮花戒，也同樣完全未曾提及月稱。寂護採用了清辯的「因明論證」和二諦的「俗有真空」論，在世俗諦上更攝取了瑜伽的學說。月稱相對的則極力反對清辯採用因明論證法和二諦論上世俗緣起自性有的理論。⁵⁴ 如果月稱對清辯的評論在當時夠份量，足以造成影響，為何寂護在其著作中完全忽略月稱的批評？其所極力要反駁的卻是瑜伽行派的護法，並極力進行中觀與瑜伽的融合？⁵⁵ 同樣的，蓮花戒的努力方向是吸取清辯和寂護的思想精要而弘揚之，對月稱也完全不曾提及。⁵⁶ 寂護和蓮花戒和是八世紀中觀學的主要論師，可見在八世紀時，月稱依然名不見經傳。

再從主要著作的翻譯來看，月稱也是相當不被重視的。如上所述，清辯的主要著作《中觀心論》(及其自註《思譯炎》)、《般若燈論》和《掌珍論》等，早在西藏的前弘期已被個別譯成漢文或藏文了。不單是清辯的著作，其實中觀各主要論師諸如龍樹、提婆、佛護、乃至寂天等的著作，都早在西藏的前弘期即有藏文譯本問世。相反的，月稱的重要著作則一直到十一世紀左右才被傳譯入西藏。月稱的著作不受重視的程度由此可見一斑。至於「月稱」其名，甚至到了九世紀西藏最早的宗義書《lTa ba'i khyad par》都未曾提及。

有關月稱思想的復甦，據 Kevin Vose 的研究，Jayanānda (勝難) 是個關

⁵¹ 平川彰，頁 383。

⁵² Kevin Vose, 21.

⁵³ 同上。

⁵⁴ Kodo Yotsuya. *The Critique of Svatantra Reasoning by Candrakīrti and Tsong-kha-pa* (Stuttgart : F. Steiner, 1999), 73~106.

⁵⁵ Tom J. Tillemans. *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti: The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti ; Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Textes, Notes* (Vienna: Arbeitskreis für Tibet. u. Buddhist. Studien, Univ. Wien, n.d.. Print), 42~43.

⁵⁶ Gajin Nagao and Jonathan A. Silk. *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gajin M. Nagao* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000), 147~70.

鍵人物。首先，智生慧是阿底峽之前，第一個重新注意月稱思想的人。⁵⁷智生慧大量的運用月稱的思想來注解寂天的著作，導致後代學者將寂天歸為月稱的派系。繼智生慧之後，月稱其人和思想逐漸受到關注。月稱在和智生慧同時代而稍晚的阿底峽心目中，已占有相當的分量，甚至超過清辯。在智生慧和阿底峽之後，勝難更全面的註解月稱的《入中論》，擴大月稱的影響力。⁵⁸勝難甚至在他的著作中還隱含了「自續派」(*Svātantrika*) 的觀念來指涉和月稱不同立場的中觀者。⁵⁹此後月稱的地位與思想漸趨重要。月稱思想的復甦，造成了十一、十二世紀印度和西藏中觀學者的衝突與爭論。其爭論點在於：因明是否適用於論證一切法空的中觀學說之中。從方法學的應用爭論，後來甚至擴大到世俗諦的存在理論，乃至佛陀觀。「自續派」和「應成派」也在此時被用來稱呼敵對的清辯和月稱系統。⁶⁰之後，月稱的思想體系漸佔上風，到了十四世紀，遂成了西藏中觀學的主流。

五、結論

根據本文以上的討論，清辯的思想無疑是中後期中觀思想的主流，以其為主導的影響力一直持續到九世紀朗達磨法難而式微。清辯主要的思想可簡要地歸納為：1) 方法論上：因明的採用；2) 哲學內容上：二諦論的「俗有真空」和「隨順勝義」。就清辯而言，其方法論和哲學思想是息息相關的，因為唯有認同世俗自性有，才能成立因明的論證。而應用因明來論證一切法空，則是一種順於勝義之教，是通往勝義諦的第一步。清辯的思想後來由觀誓、寂護和蓮花戒等繼承、發揚並傳播到西藏。其著作最早在第七世紀已被譯成漢文，稍後也在西藏的前弘期被傳譯至西藏，其思想也跟隨其著作的翻譯而傳播。相反的，月稱在長期的受忽視之後，到十世紀的智生慧才重新受到關注。後經由阿底峽和勝難等人的弘揚，在西藏佛教學界逐漸取得主導地位。十四世紀以後，月稱系統終於取代清辯而成為中觀主流。此後西藏「宗義」皆以月稱的中觀「應成派」為最高教義，並以此推定為西藏前弘期的印度和西藏中觀發展實況。由於此誤導，西藏前弘期的印度和西藏中觀思想發展實

⁵⁷ Kevin A. Vose. *Resurrecting Candrakīrti*, 23.

⁵⁸ 同上 26。

⁵⁹ 同上 36。

⁶⁰ 同上 39。

況便成了一段被誤解或遺忘的歷史。

參考書目

中文：

梶山雄一：「中觀思想的歷史與文獻」《中觀思想》李世傑譯，台北：華宇出版社，1985年。

貢卻亟美汪岐：《宗義寶鬘》陳玉蛟中譯，台北：法爾出版社，1988年。

平川彰：《印度佛教史》莊崑木中譯，台北：商周，2002年。

聖嚴法師：《西藏佛教史》，台北：法鼓文法，1997年。

日文：

山口益：《般若思想史》，京都：法藏館，1999年。

江島惠教：《中觀思想の展開》，東京：春秋社，1980年。

稻葉正就：「チベット中世初期における般若中觀論書の訳出(上)」《佛教學セミナー》no.4(1966)15~33.

_____。「チベット中世初期における般若中觀論書の訳出(上)」《佛教學セミナー》no.5(1966)13~25.

英文：

Ames, W. L. PhD dissertation. *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters*. Washington: University of Washington, 1985.

Dreyfus, G. B. J. & McClintock, S. L. *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction*. Boston: Wisdom Publications, 2003.

Iida, Shotaro. *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: the Hokuseido Press, 1980.

Lindtner, C. "Atisa's Introduction to the Two Truths, and its Sources" *Journal of Indian Philosophy*, 9 (1981), 161~214.

Lopez, Jr. D. S. *A Study of Svātantrika*. New York: Snow Lion, 1987.

Mochizuki, Kaie. "Is Dīpaṅkaraśrījñāna a Mādhyamika" in *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism: Saṃbhāṣā* (2007), 99~126.

Nagashima, Jundo. "The Distinction between Svātantrika and Prāsaṅgika in the Late Madhyamaka: Atiśa and Bhvya Prāsaṅgika" in *Nagoya Studies in*

- Indian Culture and Buddhism: Sambhāṣā*, (2004), 65~98.
- Nagao, Gajin and Silk, Jonathan A.. *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding: The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Ruegg, David S. *Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka thought 1: Three studies in the history of Indian and Tibetan Madhyamaka philosophy*. Vienna: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Univ. Wien, 2000.
- _____. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.
- _____. *The Buddhist Philosophy of the Mind*. Boston: Wisdom Publication, 2010.
- Shūki, Yoshimura. *Indo Daijō Bukkyō Shisō Kenkyū/ A Study of Thoughts in Indian Mahāyāna Buddhism*. Kyōto : Hyakkaen, 1974.
- Tillemans, T. J. *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti: The Catuḥśataka of Āryadeva, Chapters XII and XIII, with the Commentaries of Dharmapāla and Candrakīrti; Introduction, Translation, Sanskrit, Tibetan and Chinese Texts, Notes*. Vienna: Arbeitskreis für Tibet. u. Buddhist. Studien, Univ. Wien, n.d.. Print.
- Tucci, G. "The debate of Bsam yas according to Tibetan source" *Minor Buddhist Texts* (2). Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958.
- Yamaguchi, Susumu "Indo daijō kyōgakushi ni okeru kyōsō hanjaku no tenkai" (The development of the sectarian classifications of Buddhism in the history of Indian Mahāyāna Buddhist thought), *Ōtani Daigaku Gaguhō*, Vol. 24 & 25 (1944), 28.
- Yotsuya, Kodo. *The Critique of Svatantra Reasoning by Candrakīrti and Tsong-kha-pa*. Stuttgart: F. Steiner, 1999.

