

在藏传佛教史上，一些学者把如来藏佛性论称为“他空见”，般若中观义叫作“自空见”。本文所论即是“自空见”。印度大乘佛教中观宗的义理在其发展的晚期异说竞至，论难蜂起，发生了很大分化与裂变：一曰中观应成义，佛护、月称之所弘阐；一云中观自续宗，清辨为其大师；一言自续宗内之经部行中观自续与瑜伽行中观自续，其开先河者是号称“东方自立量派三大家”的智藏、寂护、莲花戒。现需要搞清的是：首先，印度佛教中观宗晚期的分宗立派过程是如何推进的？其次，是谁将印度大乘中观宗的这个嬗变过程梳理、诠释、整合、命名得如此法数分列、纲目条然的？这是印度佛教和藏传佛教义理的核心问题，古今藏传佛教学者对此多有论及，但未能全面引征原始论典加以阐明。本文在前贤研究的基础上，从原典出发，全面、深入地阐发中观宗晚期的演进过程，并考辨其它的梳理、归纳、总结者。

### 一、三足鼎立与二派对峙——论中观应成与中观自续之发端

中观“自续”与中观“应成”两派是从“一切法有无自性”的问题上发生分歧的。萨迦·高然巴说：“自续派为了由自相成就而承认‘自续’的”。（高然巴，第29-30页）这是说“自续”即承认诸法各有自性成就、自性实有之义。佛护是般若中观系中解释龙树《中论》的大家，著有《中观根本论颂·佛护疏》，他将因明与破而不立的中观精神相结合，遂形成了“就敌论随意出过”的“应成”方式（吕澂，第213页）。佛护在解释龙树的著名论颂“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生”时说：诸法不从自生，生应无用故，生应无穷故。诸法已有自体，若复更生，则成无用；若有已复生，则终无不生矣，此亦不许。是故，诸法不从自生，亦不从他生，何以故？若有，则成从一切法生一切法之过故；亦无有自他共生，若有，则成二者共生之过；亦无无因生，若有，则成恒常从一切法中生一切法之过故。如是，则有种瓜得瓜、种豆得豆之因果自类相续之铁则成无用之过失故。何以故？不得有诸法生于一切时，是故无生。所谓的生唯是名言也。（佛护，第451页）法尊法师曾对此诠释。他对数论派的“因中有果论”提出了两种过失并加以破斥。其意是说，这种已经有了体性的果法，若再从缘生，便成了无用而多余的事情。若说已经有了体性的果法，还须从缘再生下去，便成为无穷无尽的事了。这“再生无用”和“再生无穷”的两种过失，是数论派所不能接受的。（法尊）

解释龙树《中观根本论颂》的另一个人是清辩论师。他认为：佛护破自生之言不合道理：首先，它没有说明因明程式中的“因”与“喻”，因此不合因明的程式；其次，它没有指出论敌论说的过错；再次，它给论敌以可乘之机的方便条件。若按佛护的说法推论，则佛护自己会得出“诸法应从他生，生应有果，生应有穷”这样自语相违的结论。如是，中观宗内部之对峙便随着佛护与清辨的歧见而酿成，中观宗之分门别户乃肇于此矣。佛护推崇一切皆空的中道观，多袭龙树、提婆破而不立之宗风。清辨偏尚因明的推理制式，不脱三支比量的轨范。前者开中观应成义之先河，后者奠中观自续宗之基础。

月称论师博通经论，其标志性论著《中论明句论》的问世，使中观宗内部思想交锋更趋激烈。月称针对清辨对佛护的上述论难作了有力反驳：清辨于佛护指出之“此一切过失皆不应理”，此吾等皆已知。何以故？先说所谓未说因与喻故，此说不合道理。何以故？说已有自体，再从因体中生起，自体中已有的果法又生，未见有用了，亦见无穷了。即复生无用、无穷，此为佛护所许。而汝等不许生了再生，亦不许无穷。即复生有用有穷，唯数论派所许。是故，彼诸之辩论既无合理性，亦与自许相违也。佛护如此而攻难数论派所承许之自生说。若所使用之自续因、喻是有自体，唯以此有自果体的因、喻辩论，为何论敌不承许？也许论敌能承认自己之观点有过失。然所承许之此论点与敌方自己之本来观点相违背，因而即使辩论他们也不会放弃自己的观点，承认我方的观点。因此，对这些固执己见者，纵使你再使用因明的宗、因、喻，也不会改变他们的妄执，跳出其藩篱。我们不和这些偏党者辩论。是故，佛护在破斥数论派时虽然没有运用因明宗、因、喻的格式，但他并不是不懂因明的比量方式，他具备完整的因明的三支方式，故佛护唯此最乐已是显而易见了。然而，如果是中观论者则使用自续比量不应理也，亦不许承认他宗。这个道理在提婆的《四百论》中说：“有无及二俱，若谁无是宗，虽长时于彼，不能说过失”。（玄奘的译文是：“有非有俱非，诸宗皆寂灭，于中欲兴难，毕竟不能申”）龙树在《回诤论》中说：“若我有少宗，我则有彼过，若我不立宗，我则定无过”。（后魏瞿坛流支的译文是：“若我宗有者，我则是有过，我宗无物故，如是不得过”）任何时亦如是：中观宗不说自续比量。（月称，第60卷第12-13页）此说与自续宗颇相抵牾。月称对清辨批评佛护的“未除他过故”的反驳是这样的：是故，他说的过失不应成为过失故。阿闍黎佛护不用回答彼之所问。何以故？按照中观宗的原旨：（因明）的诸宗、因、喻等非成就，即无自性成就，故不说自续之比量。靠比量智虽不可破他宗之自生及共生之宗义，然对他宗，需由自己的比量说出其自相矛盾处。对于自宗，需做到舍弃宗、因、喻之过失。是故，未说彼宗、因、喻，未除他之过故。（同上，第14页）据此，月称之说与佛护相符契，而与清辨相径庭。月称陟此黜彼，是以为清辨于龙树之中观宗义不能洞其秘奥，故致失原旨、误入歧途也。为何如此呢？宗喀巴大师总结说：他有彼过，是因为他许自续比量。我等不许自续比量，故无彼过。此中比量是说论式，若许自续，则立自相之量先须立敌极成，次以彼量立敌二家成立三相，再成所立。若无比量，则有法等皆不得成。若不许自续，则依实事师他所许比量而成，于自不须以比量成故。诸论中所说比量，亦皆唯为破除他宗是他彼量，非自续量。（宗喀巴，2001年a，第473-474页）萨迦·高然巴说：若认承由自相成就，则必须成立自续，即如我方之实事师及清辨等。若于名言中亦不许由自相成就之法，则无疑不须承认自续。此由细分之所破中破。是

故，清辨等承认自相成就之法，为成立彼，故尔须承认自续之因。阿闍黎月称等不承认由自相成就之法，故尔承认自续之宗、因等成为无意义。月称在《中论明句论》中说：“若是中观宗则立自续之比量不应理也。因不承认他宗故”。如此而说，不承认自续之理由是因为无有承认自相成就之法。（高然巴，第7-8页）这里关涉中观自续和中观应成的本质特点。自续派是主张就名言的范围而言，诸法皆以自相而存在的说无自性宗。在他们看来，借助真正的因（此正因由存在的三条原则所构成）就能破除一般人认定诸法真实存在的错误观念，所以称为自续派。它的特点是，在方法论上主张必须运用因明的正规格式，立出正确的因量，即在破论敌时首先要提出自己的正当理由，要用概念、判断、推理的论式，才能使对方了解己方的观点，有效地破他立己。既然要用因明的格式来破坏他宗，成立己宗，则因明的宗、因、喻三支中的因支必须具足三条原则，即遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性的“三相”，然后才能构成一个正确无谬的因。因为自续派主张破他须自立量，因此不得不承认自立之因、喻是实存的。只有先肯定了这点，立量才有意义。否则，一说无自性便自语相违。既然要承认因的实在，那么，就只好承认构成正因的三条原则也是有自性的，有其自相的，而不是假名施设了。这就是自立量派，即中观自续派。

应成派主张，即使在名言中诸法也不以自相而存在的说无自性宗。原因在于此派认为，仅仅用应成的破式就能使论敌心中生起了解我方论点的比量，故称应成派，亦称随破派，即随应破派、归谬派。在方法论上，中观派的祖师龙树，原是以破显宗的，亦即自己不另起炉灶来建构一套学说体系，而把重点放在指出对方理论的内在矛盾上，即将论敌的观点破到使他自知理亏、认输而放弃自己的立场为止。

中观应成派认为，一切法无自性是中观派的根本精神。如此，因明中的因、喻也是无自性的，不是绝对永恒的独立实体。月称说：“凡中观师理应不用自续比量，不许他宗故。”（月称，第60卷第13页）又说：“应成反义亦唯属他，非属我等，自无宗故。是故，我等何有与自宗相违？是故，按己立应成反义之观点，则论敌之过失愈多，愈能满足吾等之意愿……由无自性师对有自性师立应成时，此应成何能成为应成反义？是故，成立应成者，唯以破他宗为果故，非是应成反义……”（同上，第17-18页）“……诸自续比量师成了有此过失，吾等不用自续比量。以诸比量唯破他宗而为果故”。（同上，第25页）中观应成派不许自立量，采取“以子之矛，攻子之盾”的方法便可有效破除论敌。这和中观自续派的“破他须自立量”的观点截然相反。那么，一切事物和现象怎样才算成立和存在了呢？在应成派看来，只要是概念施设、分别假立就算存在了。换言之，世俗事物存在的程度只是分别假立或概念施设而已。若超越此界限，稍事追究、考察，便涉足于胜义之领域了。

可见，应成约简，偏尚破而不立的方法，接续龙树、提婆以来否定性的思维方式；自续深芜，以逻辑推理的方式来破他立己，秉承陈那、法称的因明系统。以上内容，藏传佛教学者各有精思深义，以抉前贤之奥。宗大师说：诸经论义，若如是解，当许自续，若如彼解，则不可许。此义虽是经中所有，然就已译自教诸论，观察自续、应成当何所许，及说自续非理、应成符理者，除月称诸论及随行者外，皆未明说。渐次者，谓于佛护解释“诸法不自生”颂义，显无清辨所出过时。《明句论》中说，佛护师不许自续，及成立中观师不应用自续，并许彼者有多过难，开此车轨……清辩论师未谙佛护许不许自续，与自不同，是想定许自续为宗。由是因缘，故亦不许自与佛护破人、法自性，其所破事更有差别。清辨后学观音禁论师，了知《明句论》解释《般若灯论》中破佛护时，应释月称说清辨过为转不转。寂护师徒等亦应解救月称破自续之过，然皆未解说。总以此二论师虽于名言亦破自相，于无自性中因果等法一切建立皆极应理。（宗喀巴，2001年a，第93页）萨迦·高然巴根据月称《中论明句论》的思想作了系统总结，认为中观宗就应该像佛护一样，只要把敌方所承许的观点的前后相悖之处揭露出来，破除了敌方之邪见也就足够了，无须再说自续之因及喻故。如果用指出敌方论点的内在矛盾的方法都驳不倒其邪说，那么，用说自续之因、喻来揭破敌方之邪见就更不可能了。“如果是中观宗，将诸内处无从自生作为自续宗，彼所立之自续因，则非应理。诸内处从自体生，他宗无从自生，此亦从自续中无所承许，彼之能知月称论师引用了《四百论》、《回诤论》的话说明之。”（高然巴，第29-30页）

这便是中观应成派与自续派的复杂内容与发展脉络。于此足见藏族佛教学人对于中观应成与自续解彻深义，领悟无遗。

## 二、东方自立量派三大家与瑜伽行中观自续派

印度大乘中观宗晚期的分化，大的思潮有应成派和自续派的对垒，小的流变尚有自续派内部之诸多支分。一则经部行中观自续派，二乃瑜伽行中观自续派。经部行中观自续派的代表人物是清辨、智藏。他们谓“不许自证而许外境由自相成就之中观师”。（参见晋美旺波）显然，清辨的观点与瑜伽行中观自续派是对立的。清辨和智藏都是经部行中观自续派，他们主张一切法按胜义谛说皆无自性，但在世俗谛中则一切法有其自相。清辨说：“若说色无意言、名言之遍计所执性即是损减事物，以及损减意言及名言，任谁将此二法所遍计义，此即非有。例如于绳上误起蛇想，非说无遍计执，由绳近似于蛇之缘故，产生错觉，故尔无遍计执义，然名言中说于盘蛇而无蛇，则有悖于多数人之普遍认识。于胜义中破除有实物，是随中观说。于胜义中无实体之蛇故，从自性中无生故……然在名言时分两方面皆许为成就极成。”（清辨，第57卷第1410页）“生无自性是怎样的？由缘之力而生。何谓非自生，彼于胜义中如何由缘力而生？如果说，或由自性，或由他物，或由二者，或从皆有，或从皆无，或从皆有及皆无中有生者，从一切相中由如前所开示之理，彼无生故。说非如幻等生之生，总而言之由名言成就谛实。”（同上，第57卷第1415页）

清辨在此讲了两个意思。首先，如何看待视绳为蛇之错觉。对此，宗喀巴解释说：“若他于绳妄执为蛇，义虽非有，然于盘蛇而执为蛇，于名言中彼义实有。如是于色若执为受，其境虽无，然于色上即执是色，彼境可说名言有故。”（宗喀巴，2001年b，第62页）其次，如何看待“有生、无生”。清辨认为，从胜义谛的角度讲，从本质上看，即无生，但在世俗名言的范围看，有生、住、坏、灭。这些都是由缘起之力所造成的。所以，宗喀巴说：“由是当知，言自性生者，即是由自相生。若于有事破彼生时，决定须加胜义简别，以于世俗许有自相生。”（同上，第63页）这就是清辨、智藏所许之经部行中观自续派。为什么说它是经部的呢？因

为在世俗谛中外境是由极微和合而成，它是有自相、自体的。为什么它又是中观的呢？因为在胜义谛里这一切都是空无自相的。这样经部义与中观论在清辨处达到了对峙而互补、渗透但独立的境地。“智藏在解释中观时，亦于名言不破自相而许有外境。”（同上，第64页）清辨在阐明了自己的观点后即引述唯识宗的观点。在清辨看来，唯识宗从根本上主张内心外境“二者皆非成就，观察二者是如何皆非成就的。”（清辨，第57卷第1416页）他引用了《辨中边论》中的如下偈颂：“识生变似义，有情我及了，此境非实有，境无故识无。”（《辨中边论》上卷，第3页）这便说明内心和外境都应说是无自性的。但它是依次。为了证明这一点，他又引用了《辨中边论》中的一段偈颂：“依识有所得，境无所得生，依境无所得，识无所得生。”（同上，第4页）这是先说唯识无境，旨在肯定识，否定境，后再进一步说，识亦不可得，意在否定识。清辨不同意唯识宗的这种有过程的说法，便批评说：“如果想先承认唯心，然后再心境全部舍弃，这就像先沾染上一身污泥，然后再去洗掉，与其这样，还不如早先就应该远离污泥得好，就像观察外境全无自性一样，对内识亦可如是而通达无我及无生”。对此，宗喀巴在《辨了不了义论》中也说：“《释论》说为瑜伽师宗先为悟入世俗谛时，破除外境，受许唯识。后为通达胜义谛时，亦舍唯识。此说与其先令执受内识实有，后仍破除，宁如最初即说无实为妙，如境无实，亦能通达识无实故”。（宗喀巴，2001年b，第65页）这与清辨的观点如出一辙。

宗喀巴说：这对“有中观师许于所化必须如是次第宣说，显然亦破”。（同上）因为清辨“对那些所谓彼二非同时修、应次第修者反驳道：‘若初始修外界事之境，次第修意识，及智慧之境界，则唯次第而通达成就无我性故。如是，则对前论之同时修无须慳吝。’”（清辨，第57卷第1412页）这破的是唯识论的主张。这样，清辨独树一帜，自立门户，开创了“胜义中诸法皆无自性而世俗中许外境自相成就”的经部行中观自续派。

寂护是晚期中观派中上接清辨、下启莲花戒的重要人物，是瑜伽行中观自续派创始人。他们是“不许外境而许自证分之中观师”。

（参见晋美旺波）寂护在《中观庄严论》中批判各家学说的缺陷，将中观之趣与唯识之要圆融条贯，提出一种理念，即：应从“唯心无境”的观点出发，才能真正理解法无自性的道理。这是唯识、中观都应掌握的，因而二家应相得而彰，相资为用。他说：“由是依唯心，即知无外事，又是依此理，当知心无我，骑二理大车，牵正理牛鼻，彼达如实义，当获得大乘”。（寂护，第62卷第903页）这是典型的“先说有，后说无”的瑜伽行中观自续派之见。《中观庄严论自疏》比较系统地论述了这一基本观点及其他一些观点：自证分包涵在世俗谛之中，彼已由不堪忍观察一及多之体性所抉择。若有人对因及果之诸法，由宗欲答一切恶敌所提出的诘难而观察何为世俗之诸法，何者是由唯心及心生起之真实自体，何故是自体，彼中有些依止后者。如说，经曰：谓唯心者即是破能作者和能受者。若思维其他者则成因及果者，亦皆唯有识。凡是自成就，彼悉住唯识。由自己成就之自性中，无其他识之自性分别。由自己成就之自性即如梦境及幻化等之色。色等诸所许之外境除识外若有，则像眼等在同时与异时无极近处之因故，不能成立见。如此看来，彼诸之所摄收，如同非相异之青色，摄收青色等之相，即是摄收之本性，如同摄收梦境及幻化等之色。（第62卷第962页）这里，寂护明确表明他持唯识宗的“唯心无境”说，并承认自证分，主张实相唯识义。寂护断言，“唯识无境”的观点“与《密严经》、《解深密经》等所说相契合。《楞伽经》中说：外境色非有，自心现外境。思维如此之所说为善说……是故，由依止唯心，当知无外事，又由依此理，当知心无我”。（同上，第963页）寂护接着总结道：如是由依止唯心之理，则不费功力，而真实通达相应而有之离心而承许外境我、我喻，及能取所取异体等皆无自性。因为此理无自起故，虽然通达了心无自性，但如果再通达了断除一切边之此中观道，即能特别通达由远离一与多自性之一切皆悉无自性之理。是故，在《出世间品》中说：噫嘻佛弟子！通达三界唯是心，通达三时亦与心相应，通达此心亦为无边及无中，此亦成善说，无生灭之边、无住相之中故，即无中无边。（同上，第963、964页）这是表明唯识宗的唯心理论是基础、前提，依靠它而了知无有外界之一切现象，以此为据进一步确定内心也是无我，无生、住、坏、灭之无自性空。寂护的逻辑是先唯识无境，次心亦空无，后心境皆无。这是理固必然、势所必至的事。宗喀巴在《辨了不了义善说藏论》中总结了寂护的观点：“论疏中释：初颂显示唯识宗之无生，第二显示中观宗之无生。在名言中由外境空是唯识理。在胜义中一切诸法皆无自性，依此二乘能得大乘”。（宗喀巴，2001年b，第66页）可见，寂护是在用唯识义与中观论圆融贯通起来解释一切事物和现象，认为在世俗谛中是“唯识无境”、“识有境无”，胜义谛里则是“心境俱无”。在寂护看来，唯识无境之义似与中观无我之旨相反，而实则相成，故只有用唯识与中观两种理论去解释宇宙一切现象，才能获得大乘佛教之真谛。所谓“骑二理大车，牵正理牛鼻，彼达如实义，当获得大乘”便是这个道理。

取要言之，寂护实能善巧融会中观、唯识之学。寂护生于大乘学术风行之世，曾任那兰陀寺主讲，故其于唯识，能以中观之理融合其说，使外境、内心无碍贯通，契合无间。寂护之前谈大乘义理者，或将中观、唯识视同水火，撮为两端，形成对峙格局，缘起性空与唯识无境二者非此即彼，没有调和余地。他们只知机械外在地镶嵌二者，未谙内在学理上的融合，此可谓多守滞文，鲜见圆义。唯寂护是明慧妙思之士，他剖析经理，洞入幽微，彻悟实相，能理会大乘空有二宗之精义。于是大乘佛学之有、无潮流殊途同归，彼此交融，遂演进为瑜伽行中观自续宗。此不可不谓孤明先发、独见忤众了。因此，宗喀巴大师说：“如斯宗派虽尚有一二，然中观宗造诸广论说：于名言中无外境者，如智军论师说寂护论师是开创者，极为善哉。”（同上）此后日谈瑜伽行中观自续派者，盖不得不以寂护为始祖矣。寂护大师之此种圆融二家、相得益彰之举，达到了兼融大乘中观、唯识后的学理再创，故可称其为发明新说。自8世纪此说东流，由于名僧之传授、藏王之提倡，枝繁叶茂，蔚为大观，成了藏传佛教前弘期之核心思想。藏传佛教后弘期以降，中观应成派开一时之风气，占据了其中的统治地位，因而造成藏传佛教义理之主流。寻流穷源，各有归趣，以上二者，溯其源头，固出于佛护、清辨、月称、智藏、寂护、莲花戒，并灯灯相承，绵延至今。

莲花戒继其师业，承袭寂护瑜伽行中观自续之思绪，主张先“弃所取之境而逐能取之心，后所取、能取皆废”。此谓“莲承寂说，亦循前轨”。他在《中观光明论》第62卷中说：无事唯心性，见事即邪见，正理观看相，能所取俱灭，如同凡夫观，外境事非有，

习气覆之心，能起所现境。（第1170页）这是说一切事物和现象都是自身心性的呈现。实际上，除心性外，没有任何外境之事物；如果见到实有的外境事，则无疑是邪见。这是由于无明遮蔽了自己的心所造成的。此为莲花戒所要肯定的“唯有识而无有境”的唯心论大前提。按照莲花戒的本意，既要舍离外境，又想否定内心，但为什么不同时将二者都舍弃掉，而要先否定外境，承认内心，最后再把境、心俱否弃呢？他讲了以下理由：噫嘻佛弟子！所谓的三界唯心是什么样的？如何解释此义？《解深密经》及《密严经》中说：将一切诸法开示为唯心之身性故，唯心于胜义中有，谓非是其他，如此而成立。是故，若说一切诸法不会变成皆无自性成就，此亦无根据，即如经中说心有，经中亦说色有若干相。如是，于法无余而同时通达皆无自性为不能。于如此状况下，暂时依止唯识，而次第入外境事无自性，如此故，由正理灭除诸相之能取所取，即是在如此状态下，若由次第各个推求心之本性，此亦可通达无我性而入甚深之理……对如是之语，佛世尊说：由依止唯识，不分别外境，缘此真实性，超越唯识义，从出唯识中，再出无相义，无相住瑜伽，由此见大乘。（同上，第1170-1171页）这是说首先要认识到唯有识而无外境，即这个识是有实相的，而外境是此实相的变现。此为实相唯识说，亦称有相唯识说。但人的思想又不能只停留在这个唯识有相的基础上，以此为契机还要上升到心境俱无的无相唯识阶段。这便是“要先识其相，然后悟其无相”的瑜伽行中观自续之究竟义。

另外，唯识是由自己成就之体性故，即在世俗中住，外境事于世俗中则不住，除心之相外，彼无成就故，是故，为了说明此，佛世尊说一切诸法即唯心，彼于胜义中无有，在其他经中将其开示为无自性故。（同上，第1171-1172页）

莲花戒这里用中观二谛解释外境与内心的关系，认为世俗谛中唯识无境，胜义谛里心境俱无。以此阐唯识之指归，弘中道之宗致，空有兼备，是把大乘佛学作一整体，将中观、唯识融于一炉而治之的表现。莲花戒引《大宝积经》云：“迦叶！求是心相而不可得，若不可得则非过去、未来、现在。若非过去、未来、现在则出三世，若出三世非有非无，若非有非无即是不起，若不起者即是无性，若无性者即是不生，若无生者即是无灭，若无灭者则无所离，若无所离者则无来无去、无退无生，若无来无去、无退无生则无行业，若无行业则是无为，若无为者则是一切诸圣根本。”（《大宝积经》第112卷，第57页）

莲花戒用中观宗“破四生”、“八不”等否定性的思维方式阐释“心无自性”之义。如此一来，中观与唯识之间便壁垒打破，障碍尽扫，豁然贯通，焕然冰释，形成圆融无碍的同一体。莲花戒引用此经中的话说：“迦叶！常是一边，无常是一边。迦叶！有是一边，无是一边。有无中间无色无形无明无知，是名中道，诸法实观。”（同上）这样即可常、无常去，有、非有尽而彰显中道，诸法实相洞然朗照，故称其为诸法实观也。

莲花戒在其名著《修道次第初篇》中说：“修持无我之声闻乘者入人无我；由修持三界唯心故，唯识师入外境无我；此理将此无二之智慧亦入于无我，无我由此入殊胜之境地。入唯识者非入真实也，如同前述，《出世间品》中说：‘噫嘻佛弟子！’另外，三界通达为唯心，将彼心亦通达为无边及无中，生相及灭相两边、住相无中，故心无边及无中。由此之故，入于无二之智便是入于真如也。”（第64卷第101页）这是说，小乘声闻乘的人无我之见，未能达到殊胜之境地，唯识宗的唯识无境论亦非是究竟实相之见。只有他们所持的心境俱无之瑜伽行中观自续派见才与真如实相相吻合。此意在《修道次第中篇》中得到进一步的论述：法无我亦如此修持：谓法可概括为五蕴、十二处、十八界。彼蕴、处、界、有色无论何者，彼诸于胜义中除心之相外再无其他。思维三界唯是心也。是故，如是一切所推求之法唯是心，如此通达。于彼各个推求，则是于一切法之性质各个推求，如是而各个推求心之性质。彼如是观察，于胜义中心亦不可许为谛实有，何时虚假之性质执色等相之心性呈现种种之相，此时彼何以能变成实有？如同色等是虚假，心除此以外则无有，故心亦虚假也，如同色等是种种现象之相，非是一与多之性质。如是，心除此以外则无有也，故心亦非是一与多之性质。由是观之，心之性质如同幻化等之性质。心如幻化，则一切法亦复如是，如是而观察。是故，如是由智慧于心之性质各个观察，于胜义中心在内中不可得，外中亦不可得，二者无有中亦不可得，过去之心不可得，未来之心亦不可得，现在生起之心亦不可得，心生时于何处亦不来，灭时于何处亦不去，心无有执取、无坚固、不是有色。此无执取、无坚固、非是有色之性质又是如何？《大宝积经》中如是说：“迦叶！求是心相而不可得，若不可得，则非过去、未来、现在。”彼若如此推求思择：心初时清净随后不见，后时清净随后不见，中时清净随后不见，若通达心之无边及无中，则是一切法亦复如是。是故，如是通达心之无边及无中，心之性质任何亦无求，心由谁普遍推求，彼亦通达为性空。由通达此，心由自相成立之性质，色等之性质清净随后不见。是故，如是由智慧使一切法之性质清净随后不见，故不作谓色常、非常，谓空、不空，谓有漏、无漏，谓生、不生，谓有、无等如是推求思择。（第64卷第136-138页）这里，先肯定了三界唯心，心有而境无。其次，既然外境无有，则变现外境之内心亦非有。它是离生、住、坏、灭之空。莲花戒在《修道次第后篇》中表达了这样的意思：“三界者唯是心。是故，须通达凡是假名安立之一切法唯是心，思维若于彼各个推求，则各个推求了一切法之性质，于心之性质须各个推求，彼如此观察也。”（第64卷第164页）这是说，三界皆是由心所变现，凡是假名安立之一切法唯是心，心如幻化，故一切法亦如幻化。综上所述，莲花戒和寂护同出一辙，一脉相承：他们都先主张“外无内有，事皆唯识”，持“境无心有”论；后逐渐强调内心亦与外境一样性空而无自性；最后则达到“境心俱无”、“心境皆空”、“体包空有，理极幽玄”的境界。这是唯识义与中观论有机结合、辩证统一的典型。寂护与莲花戒之论典，乃藏传佛教前弘期之根本经典，诸家研求，多有异说，其思想成为藏传佛教前弘期义理学之重镇，足见其理念于藏传佛教濡染深厚也。

### 三、藏族学者对印度大乘佛教义理的独特理解与整合

“自空”中观派划分为“自续”中观派和“应成”中观派，“自续”中观派又分为“经部行中观自续派”和“瑜伽行中观自续派”。宗喀巴大师讲到这些区分时说：“《般若经》等宣说诸法皆无自性无生灭等，其能无倒解释经者厥为龙猛。解彼意趣有何次第？答：佛护、清辨、月称、寂护等大中观师，皆依圣天为量，等同龙猛。故彼父子是余中观师所依根源，故诸先觉称彼二师名

本中观师，称诸余者名随持中观师。”（宗喀巴，2001年a，第396页）这清楚地表明了中观派依据的经典、思想、创始人及传承。至于中观自续派，宗喀巴说：“就立名言而立名者，略于两类大中观师，谓于名言许外境者，名经部行中观师；及于名言不许外境者，名瑜伽行中观师”。（同上）这是经部行中观师与瑜伽行中观师各自的含义。关于两种中观师的创立者及其主要特点，宗喀巴说：“智军论师云：‘圣父子所造《中观论》中，未名外境有无之理，其后清辨论师破唯识宗，于名言中建立许有外境之宗。次寂护论师依瑜伽行教，于名言中说无外境，于胜义中说心无性，别立中观之理，故初两种中观论师，前者名为经部行中观师，后者名为瑜伽行中观师’”。（同上，第397页）“佛护论师释中，未明分别应成、自续，建立应成。然于解释‘非自非从他，非共非无因，诸法随何处，其生终非有’时，惟依说举他宗违害而破四生。清辨论师出过破，谓全无能力成立自宗及破他宗。然佛护无如是过，月称论师广为解释，谓中观师自身发生中观方便，须用应成，自续非理，破他宗已显应成宗。”（同上，第452页）关于两派创立的时间，宗喀巴大师的下述说法特别引人注目：“于雪山丛中后弘教时，一些智者给中观宗安立了自续和应成两种名言，我想此作法与《明句论》之义理相顺。所以我认为它不是杜撰。”（同上，第397页）这明确表明“自续”和“应成”的概念是藏传佛教后弘期，由藏族佛教学者根据月称《中论明句论》一书的思想创立的。但“经部行中观派”与“瑜伽行中观派”这两个概念由谁提出，史无定论。著名现代佛教学者妙音说：“……以后中观师多随顺佛护、月称之说，后来西藏佛教之萨迦派、噶举派、格鲁派，亦均宗月称论师的中观见，同时安立了中观应成派和自续派之名称。”（妙音，第154页）日本著名的佛教学者松本史郎说：今日一般认为，中观派有清辨、寂护系统的自立派和月称、寂天系统的归谬派此二学派存在。如后述，此二学派的名称或许成立于西藏……又，尼玛扎是现在被确认最早使用自立派、归谬派此二学派名称的学者，在中观思想史上特受注目。此二学派名称的存在，在印度的著作中未被提及，也被认为是尼玛扎自身创作的，但若考虑他长期滞留印度，则可认为是他在印度时，由某种印度学者传授的。无论如何，他根据清辨的态度，称他为自立派，称佛护和月称为归谬派，尊重后者的立场。（松本史郎）日本著名佛教学者御牧克己说：“西藏人在阐明印度诸论师思想立场上的贡献是对中观学派的内部分类，自立论证派、归谬论证派、经量中观派、瑜伽行中观派，这些表示中观学派内部分类的重要用语，实际上，都是西藏人创造出来的，在印度论书中找不到……中观学派诸支派的名称中，最早使用经量中观派、瑜伽行中观派这些名称的，是九世纪的大校阅翻译官智军……最早使用自立论证派、归谬论证派这些名称的，就现在所知，是佛教后弘时期，大量翻译月称的论书的尼玛扎”。（御牧克己）这是一个非常复杂的学术问题，若欲究其根本、穷其枝叶，需要系统的研究印度佛教和藏传佛教大师的基本论著。从解释龙树《中论根本颂》的释本中可以清楚地了解到印度大乘中观思想歧异嬗变、分宗立派的轨迹，但对这一过程的总结还未见端倪。“自续”、“应成”的字眼已随处可见，但这些词汇不是以派、系代名词的身份出现的，即这些论著中没有出现“应成派”、“自续派”这样的名称。在寂护、莲花戒的著述中，也没有出现“经部行中观自续派”和“瑜伽行中观自续派”的概念。这样，中观分宗立派之大纲要领，观者茫然，难窥其全貌。

综上所述，藏族佛教学者从印度大乘晚期发展史实中独标出“自空中观见”、“他空中观见”、“中观自续派”、“中观应成派”、“经部行中观自续派”、“瑜伽行中观自续派”的学术范式和理论命题，并以此梳理、辨析、重组、整合了印度大乘佛教义理的发展脉络和复杂内容，建构了大乘佛教思想的纵向发展系列和横向分布状况的时空框架。这不是陈述性工作，而是创造性工作，体现了中国学者对佛教思想的突出贡献。

## 参考文献

《辨中边论》。

《大宝积经》。

法尊，1959年：《中观宗不许“自续”的问题》，载《现代佛学》第8期。

佛护，2000年：《中观根本论颂·佛护疏》，中华大藏经《丹珠尔》对勘本，藏文，中国藏学出版社（这里采用是鸠摩罗什之译文）。

高然巴，萨迦：《辨析见地之殊胜乘精要月光论》，德格版木刻本。

寂护：《中观庄严论》，《中观庄严论自疏》。

晋美旺波：《宗派建立宝鬘论》，班班多杰译（译文参照了台湾陈玉蛟先生的译文）。

莲花戒：《中观光明论》，《修道次第初篇》，《修道次第中篇》，《修道次第后篇》。

吕澂，1979年：《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社。

妙音，1989年：《入中论释》，台湾佛陀教育基金会。

清辨：《般若灯论》（藏文原文译为：“中观根本论颂疏——般若灯论”）。

松本史郎，1992年：《关于西藏的佛教学》，许洋主译，载《西藏研究会讯》第3期。

御牧克己，1998年：《西藏宗义文献〈学说纲要书〉的问题》，许洋主译，载《西藏研究会讯》第5期。

月称：《中观根本论颂疏·明句论》。

宗喀巴，2001年a：《菩提道次第广论》，法尊译，民族出版社。

2001年b：《辨了不了义善说藏论》，法尊译，民族出版社。

（作者单位：中央民族大学藏学研究院）

责任编辑：李登贵（《哲学研究》2003年第6期）