

「以筆硯作佛事」，典出蘇軾(1037-1101)《東坡志林》，「蓋用以描述僧人的文士化。這在北宋並不是罕見的情形，可說是確切的反映出當時禪僧能夠舞文弄墨的特點。以北宋禪風而言，凡加入作者個人主觀的創造以為修辭的禪語，即為文字禪。其特殊之處在於對作者或接受者而言，這類禪語通常帶有教育意義、或教學功能的取向。」禪語，自然是指表達禪境的文字語言，而作者個人主觀的創造，則通常帶有文學的美感。士大夫固然把「文字禪」視為詩作中的禪趣，更多禪僧則是將「文字禪」視為一種禪法，凸顯它以文字作禪事的一面，包括禪與禪法的一致，表述參禪不廢言詮的立場。後人研究文字禪時，除了探討相關文學理論及著作，大部分更關注其宗教、思想的一面。

一個時代的思潮、普遍的精神，不會只出現在單一的事件或特定的文本中。文字禪這個議題，目前尚欠缺較為宏觀的研究角度，也就是對整個「文字禪運動」的內容作考察，包括其與宋代文化的交流、影響，及其政治、社會之背景脈絡。文字禪，其理念簡言之即以文字作禪事，核心價值則表現在禪教合一，參禪不廢言詮。其內容不限於特定體裁的詩文，或用以參禪、或用以教學、或純粹自我抒發其禪境。從事這項活動的成員很多，北宋禪門各派多有禪僧參加，以文字作禪事在北宋初期便逐漸蔚然成風。在其名稱尚未確定之前，最初主要以公案頌古的形式在北宋引起關注，濫觴可推至臨濟宗汾陽善昭(947-1024)的「先賢一百則」，¹他是目前所知宋代第一位製作頌古集、也就是搜集古德公案並以詩句進行評議的禪師。此時的「文字禪」名稱雖尚未出現，善昭卻以實踐的方式來陳述自己的理念。有別於此前禪師所作零散之代別語、舉古與拈古，善昭在北宋初期彙整百則公案製作大量頌古，確實是首開先例。

南宋《禪林寶訓》記頌古「始自汾陽，暨雪竇宏其音、顯其旨，汪洋乎不可涯。後之作者，馳騁雪竇而為之。」²善昭之後，有雲門宗的雪竇重顯(980-1052)製作大量頌古詩偈，成為較早的附和者之一。北宋初、中期以降，以文字作禪

事的禪風，主要是從行動中表現出來，它並不是先有一套經過深思熟慮的思想理論，再沿著理論架構發展。這種禪風是在禪師們基於相同理念的教學行動下逐漸形成，「文字禪」名稱廣為人知以後，再由後人追溯它的源頭。儘管「文字禪」的定義都是在日後才出現，吾人所竇以界定的內容，除了宋代及其後對這種禪風的評述，最主要的仍是由當時禪師的實踐、實作中分析而來。他們共同的理念源於當時社會背景的條件與需求，此又與宋初重視文風、及禪宗的發展相關。中晚唐以後，禪法已經失去盛唐馬祖道一(709-788)古典禪時期的原創性，出現離經慢教的流弊。到宋代不得不有所突破，以當時張揚文風的政治與社會環境而言，禪師從文

2013 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

《以筆硯作佛事：北宋文字禪運動流行考》

徐銘謙

國立中央大學中國文學系博士

字中找到參禪的方向，並非難以想像。自此，頌古、拈古等在叢林中大行其道，於禪門內成為常見的教學媒介，許多禪師留下大量相關著述，相應的文本如禪僧語錄、公案集、燈錄等亦陸續流行開來。如果禪境可以藉由唐禪的棒喝達到傳承目的，文字也不過是另一種形跡。此後在宋代除了公案集之外，普遍流行的各家禪僧語錄、燈錄等，也都包含大量的公案生產的公案語錄數目亦隨之起伏。而這些禪門公案的流行，又逐步進入士大夫的文藝活動中。可以說，整個文字禪運動的流行，是以公案作為最主要的脈絡。

宋初官方的重視文風，促使禪文化在政教關係下不得不受之影響。文風鼎盛的特徵之一，就是士大夫群體的崛起，這也跟宋太祖以來不輕殺大臣、言官的作法有關。而佛教在宋初就與王室頗有淵源，太宗、真宗的宗教信仰更有利於佛教發展，如譯經院的設置、僧尼人數的成長、促進佛教文本的流通……等等。在上位者推動，底下的文人士大夫自然有更多機會接觸佛教、閱讀經典。有些文士成為譯經潤文官，有些文士則成為中央官考試的命題者。佛教不得不接受官方的右文策略，固然因此令部分士大夫更親近佛教文化，但是另一些嚴於文夏之防的士大夫卻也在北宋古文運動中伺機而動，藉由不同動機的排佛主張——或起於民族意識、或源於國家經濟問題，企圖徹底排除佛教成為中國傳統文化的一份子。只是，這樣的企圖心正透露出那些排佛文人如臨大敵的心態。從各種層面上來說，佛教確實在宋代具有強大的影響力與感染力，特別是禪宗。因此在儒釋互動文鋒的局面下，除了令一些文人變成居士、一些禪僧變成文士之外，也使禪宗滲進更深層的中國文化裡頭。儘管北宋晚期一度有徽宗揚道抑佛的措施，但是此期的禪學卻正是大師輩出之時。

宗教自有其神話敘事、儀式倫理……等根源性的、或不可挑戰的一面。然而它們終究要落實到物質層面，融入社會制度之中，才有其現實發展的討論空間。自北宋張揚文風，發達的印刷術成為各類文本傳播的基本物質條件之一。禪門語錄、燈錄，包含著大量公案，在兩宋風行於禪徒與文士之間，而這類記載或評述公案、帶有教育意義的以文字作禪的禪籍，正是文字禪最主要的文本。與唐代禪師不同，宋代禪師自覺的留下語錄著作，紛紛延請文士為其寫序，不但擴展讀者群，也為彼此贏得更好的名聲。這一方面促進禪文化與士大

夫文化的交流，使禪宗在宋代更加的中國化、聖典化，也使禪僧愈趨近於文人。與此同時，由於文字禪的流行造成公案語錄類禪籍在宗門內外傳播，這種禪風隨著時代文化的發展，又與宋代其他文藝活動交融在一起，進而出現各種載體，如宋代詩學、書畫之論與茶文化。

在詩禪關係中，宋代文人以詩談禪是很常見的，這是由於學詩與參禪都需要「妙悟」的發生。當時公案中出入士大夫文化有直接的關係。在茶文化的部分，所謂「茶禪一味」的源頭，經常被追究到北宋晚期臨濟宗圓悟克勤(1063-1135)寫給弟子的印可狀。印可狀的內容除了嘉勉弟子證悟禪源，亦藉題以文字作禪事，留下帶有教育意義的禪文字，形成文字禪的文本之一。而在當時因文字禪風尚大為流行的各種公案集、燈錄，也記載許多茶事，亦成為後人研究宋代茶文化時所不可忽略的文本。

上述那些宋人較具代表性的文藝活動，雖然並非皆以禪悟為最終目標，還必須考量參與者個人經驗、信仰……等不同因素，但是公案話頭確實成為在這些文化活動中經常被運用的禪機。不過，由於當時文本裝幀方式的改變，從卷軸式進步到冊本式，利於禪師考據公案典與，竟不意造成禪徒致力鑽研公案文本而於禪境無所得。南宋以後出現的「默照禪」與「看話禪」，正是要對治這樣的流弊。當學人未能於文字中參悟，徒然記誦公案語錄，禪機便流於浮光掠影，文字也不得不變成口頭禪的文本形式。南宋初的默照禪，重新回歸坐禪傳統，要求禪徒必須放棄在文字上做工夫，靜坐默究，澄慮證空。只是若禪徒能夠假文字之形式以自稱了悟，同樣能夠假靜坐之形跡以掩飾其實無所得。看話禪的出現，一方面要撕裂這樣的偽裝，另一方面仍然是起於對禪徒鑽研文字的不信任。是故大慧宗杲(1089-1163)雖示徒以公案話頭，然多參看話頭的目標並未在話頭本

身，而是超越於話頭之上的正法眼藏。這固然是對文字禪的反動，但是公案話頭、活句仍是看話禪理論的內涵之一，終究帶著辨正關係而未嘗完全捨棄北宋文字禪的餘緒。

由上述可知，若以一個時代的運動而言，「文字禪運動」雖未在宋室

南渡後即告終結，卻也在之後逐漸、慢慢地收聲，南宋尚有其餘緒，宋代以後則沒有所謂的「文字禪運動」引領時代禪風。不過，若是以「文字禪」這種禪法本身來看，則不能斷言其生命何時終結。自北宋以文字作禪事的禪僧與禪詩文集，明代以後還能見到文字禪的流風餘韻，甚至還有一篇題為「文字禪」的稿稿出現。可以說，只要禪人曾試圖藉由文字經教來參禪，或以之接引學人，那麼，儘管它的規模不能再稱作「運動」、「文字禪」這個禪法卻仍然保有其生命。

- 1.「秀州本覺寺一長老，少蓋有名進士，自文字言語悟入，至今以筆硯作佛事，所與游皆一時文人。」詳見[宋]蘇軾：《東坡志林》(北京：中華書局，2008年1月，5刷)，卷2，頁40。原作「以筆硯作佛事」，「研」同「硯」，今習作「硯」。
2. 出自善昭《都頌》，載於其所選公案百則之後，作為總結。詳見[宋]楚圓：《汾陽無德禪師語錄》(臺北：新文豐，大正藏本，冊47)，臺北，頁613。
3. 早期德國學者杜默林(Henrich Dumoulin)對於善昭有一個誤解，他認為中國最早公案集是由善昭寫成，且善昭所創作的那些頌古詩句也被包含在他的公案集中，因此可說是中國文學史上第一個意義重大的公案集。詳見 Henrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History*, vol.1 of *India and China*, trans. James W. Heisig and Paul Knitter (New York: Simon & Schuster Macmillan Press, 1994), 246, 230. 然而，五代南唐已有《祖堂集》問世，《景德傳燈錄》亦記法眼宗雲居道齊(929-997)「著語要、搜玄、拈古、代別等集盛行諸方」，詳見[宋]道原：《景德傳燈錄》(臺北：新文豐，大正藏本，冊51)，卷26，頁428。可知善昭不是第一個搜集公案的禪師。不過，在未見新的史料證據之下，僅以宋代而論，善昭之前，同時代的道齊也沒有製作「頌古」。遍論道齊之作今皆亡佚，未詳其體製規模，即便一時「盛行諸方」，恐怕也不如善昭頌古流傳普遍。綜上所述，善昭之製作頌古，在北宋文字禪發展中確實具有首開先例的意義。

4. 此為兩宋之際臨濟宗元己菴道顏(1094-1164)所言，詳見[宋]淨善：《禪林寶訓》(臺北：新文豐，大正藏本，冊48)，卷3，頁1033。
5. 如惠洪《荆公東坡句中眼》：「造語之工，至于荆公、東坡、山谷，盡古今之變。荆公曰：『江月轉空為白晝，嶺雲分暎與黃昏。』又曰：『一水護田將綠遶，兩山排闥送青來。』東坡《海棠》詩曰：『祇恐夜深花睡去，高燒銀燭照紅妝。』又曰：『我攜此石歸，袖中有東海。』山谷曰：『此皆謂之句中眼，李者不知此妙語，韻終不勝。』」「李」乃「學」之異體字。詳見[宋]惠洪：《冷齋夜話》(京都：臨川書店，2000年10月，禪學典籍叢刊本第五卷)，卷5，頁784-785。所謂「袖中有東海」、「夜深花睡去」……等，或擬人、或詩飾，皆詩人造語之妙，然此妙又無法可循，難以用常理揣度，具有詩人的弦外之音、言外之意，跟禪門活句機鋒可以說是異曲同工的。

感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

印順導師語錄
菩薩學一切法，有崇高的智慧。度一切眾生，有深徹的慈悲。他要求解脫，但為了眾生，不惜多生在生死中流轉。冷靜的禿理心，火热的悲願，調和到恰好。他為法為人，犧牲一切，忍受一切，這就是他的安慰，他的莊嚴了！



一、論文摘要

印度後期佛教學者解藏護 (Mokṣākaragupta; ca. 1050-1292 C.E.)，其著作《論理的語言》(Tarkabhāṣā) 是解釋佛教認識論與論理學的作品。在其學派立場方面，日本學者白崎顯成藉由《論理的語言》中四學派教義部分內容與吉達里 (Jitāri; ca. 940-980 C.E.) 在《善逝宗義分別註》(Sugatamatavibhaṅgabhāṣya) 中相對應部分內容的比對，而推論其與吉達里的學派立場相反，應屬有相派 (Sākāravāda)。白崎作此論述的依據主要為解藏護與吉達里兩者的引用對象，解藏護主要引用法稱 (Dharmakīrti; ca. 600-660 C.E.)、智作護 (Prajñākaragupta; ca. 750-810 C.E.) 等有相派學者；而吉達里引用寂護 (Śāntarakṣita; ca. 725-788 C.E.)、寶藏寂 (Ratnākaraśānti) 等無相派 (Nirākāravāda) 學者。以上有相、無相派的代表學者歸類主要為梶山雄一等學者在早期的研究中提出。然而，過往學術界對於有相、無相派的理解事實上受到日本學者船山徹的質疑。他在文章〈蓮華戒對瑜伽行派內兩個分派的分類〉(Kamaśīla's distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey) 中提出蓮華戒 (Kamaśīla; ca. 740-795 C.E.) 在《攝真實論註》(Tatvasaṃgrahapañjikā) 的最後一章中對瑜伽行派內兩個分派的描述，而認為於此蓮華戒對於有相、無相派的描述和早期研究中所理解的定義是不同的。因此，先前學術界對有相、無相派的理解，我們還有很多再探討的空間。

本研究以白崎的研究為基礎，加入船山文章中對有相、無相派所提出的一些觀點，進而再回到文獻中重新探討解藏護可能的學派傾向。同時，本研究也依照船山在文章中的方式，對過往學術界的有相、無相派相關研究做一個概略的回顧，並表達了一點粗陋的意見。希望藉由這個研究提供更多印度佛教學者在有相、無相派立場上的文獻證據，進而讓我們更了解印度佛教後期的學派發展狀況。

二、論文大綱

- 第一章 緒論
- 一、問題之所在
 - 二、文獻回顧
- 第二章 解藏護與《論理的語言》相關背景介紹
- 一、解藏護的年代
 - 二、《論理的語言》簡介
 - 三、《論理的語言》梵文版本問題
 - 四、印度論理學發展背景之介紹
- 第三章 印度後期的有相、無相派學論
- 一、相關二手文獻回顧
 - 二、蓮華戒於《攝真實論註》中的有相、無相描述
- 第四章 《論理的語言》的四學派教義
- 一、前言
 - 二、印度後期文獻中有關四學派教義之文獻背景
 - 三、《論理的語言》中的四學派教義
- 第五章 結論

- 附錄
- 一、略語及參考文獻
 - (一)略語及原典
 - (二)專書及論文

三、問題意識說明

解藏護是印度後期佛教的學者。其目前梵文本與藏文本可得的作品《論理的語言》為解釋佛教認識論與論理學的作品，此書被十五世紀印度註釋家德寶 (Guparātra) 認為是佛教邏輯學十大重要作品之一。

本研究之所以欲對解藏護的思想傾向進行探討，主要理由在於印度佛教

2013 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

〈解藏護之學派思想傾向考察——以《論理的語言》中四學派一節為主〉

徐鳴謙

法鼓佛教學院佛教學系碩士

學者的學派傾向往往能夠反映該時空背景下的佛教思想發展，而解藏護的時代，正好位於印度佛教發展的最末端，於此我們可以看見印度佛教學派與思想發展的最終樣貌，進而再往前回顧印度佛教思想史之發展與演變。另一方面，印度佛教發展到了後期，瑜伽行派仍存在不同的見解；此外，一些與「有相」、「無相」相類似概念的學派名稱也容易讓我們產生混淆，這顯示了我們對於有相、無相派的分類定義標準並沒有很精確的掌握。要解決這個問題，研究者認為，印度方面的文獻仍需更進一步解讀與關注。

是故，若能以《論理的語言》來理解解藏護的思想傾向，相信有助於更了解印度後期佛教學派與思想發展的狀況，以及對於有相、無相派的內容提供更多文獻上的證據。

關於解藏護的有相、無相派立場，白崎顯成教授於早期的文章〈吉達里與解藏護〉(Jitāri & Mokṣākaragupta) (1976) 的合流透過法稱。他表示，若比較吉達里 (Jitāri; ca. 940-980 C.E.) 在《善逝宗義分別註》與解藏護在《論理的語言》中對於佛教四學派所做的描述，則會發現吉達里的立場是傾向於無相派，而解藏護則是表現出與吉達里相反的立場，意即接近於有相派。此外，在此篇文章中，白崎教授並將將無相派與另外一個名詞「中觀瑜伽綜合學派」畫上等號；而有相派則等同於「經量瑜伽綜合學派」。白崎教授於文章中並沒有對這些學派名詞的定義與分類作解釋。然而，這樣的學派分類方式的確反映出早期學界對有相、無相派的看法。

白崎教授的這篇文章是少數對解藏護思想傾向表達看法的其中之一。然而，白崎教授的研究畢竟是比較早期的，隨著學術界對有相、無相派研究的發展，其論點與說理似乎就有再討論的空間。2007年，船山徹教授發表論文〈蓮華戒對瑜伽行派內兩個分派的分類〉，其中對當代學術界有關瑜伽行派中有相、無相派的文獻研究做了回顧，並提出蓮華戒在《攝真實論註》最後一章中對瑜伽行派內兩個分派的描述。

船山教授的結論認為蓮華戒在《攝真實論註》這段內容中所提到的有相、無相派，其定義和先前學術的認知並不大相同，並認為《攝真實論註》應是提到有相、無相派定義的文獻中，最早的其中一份。

船山教授的研究在有關有相、無相派的議題上是有啟發性的。在較早期的時候，這個議題較重大的研究成果是梶山雄一教授所提出的〈有相與無相派之爭〉(Controversy between the sākāra- and nirākāra-vādins of the yogācāra school - some materials) (2005)，其中認為有相、無相的爭論應是在法稱之後發展出來，一直到十一世紀，寶藏寂與智勝友 (Jñānaśrīmitra; ca. 980-1030 C.E.) 之時。

也就是說，自法稱以後，這種有相、無相派之爭就一直持續，且基本上隨著時間變遷，一直是爭論著相同的問題。但梶山教授做此推論的同時，其主要的一手文獻佐證資料事實上為印度佛教後期的合流文獻之發展與演變。另一方面，印度佛教發展到了後期，瑜伽行派仍存在不同的文獻中對於兩個學派的分類標準並不是完全一致的。而另外，早期學界的學者將這個從印度後期文獻中得到的有相、無相派分類定義應用到印度佛教中期的文獻，追溯到寂護與法稱的觀點可能會有一些問題。首先，印度佛教後期不同的文獻中對於兩個學派的分類標準並不是完全一致的。而另外，早期學界的學者將這個從印度後期文獻中得到的有相、無相派分類定義應用到印度佛教中期的文獻，追溯到寂護與法稱之時，或甚至是安慧 (Sthiramati; ca. 510-570 C.E.) 與護法 (Dharmapāla; ca. 6th-6th C.E.) 之時，然而，這麼做的前提是必須假設有相、無相派的分類定義一直是相同的，否則，會犯了拿後面文獻中所得到的定義去解釋前面文獻的錯誤。

其次，本研究的結論也讓我們可以重新思考，是否有必要遵循早期學界的研究方式，將每一位相關的印度後期佛教學者在有相、無相派立場上加以定位。因為確實很多時候，文獻本身的内容並沒有呈現出明確的傾向。智勝友、寶藏寂之後的學者，諸如覺賢或解藏護雖然於著作中對有相、無相，或「形象真實」、「形象虛偽」的內容有所描述，但并不一定代表其擁有一邊立場，從對《論理的語言》之研究我們可以看到這點。

第三，依據船山，蓮華戒《攝真實論註》中所提到的有相、無相派內容，應是目前可得文獻當中最早的一份。它對有相派與無相派的討論是在一切智智確定認知狀態的說明中所提到的，而且對於學派分類的定義也與後期不同。雖然在本研究第三章透過對文獻的分析，我們對以上這些觀點持保留的看法。

第四，本研究認為雖然我們對於船山教授所提出的《攝真實論註》中有相、無相派定義與後期不同的看法有所質疑，但不代表我們需要完全同意梶山教授等人在早期學術研究中所提出的觀點。至少對於有相、無相派的學者歸類，研究者認為目前依據文獻上的證據，而或許還是只能肯定後期佛教中寶藏寂與智勝友在無相派與有相派的立場，對於其他學者，仍有待未來更深入的文獻解讀與分析。當然，正如前面所提到的，若文獻本身並沒有呈現出這樣的傾向，我們也沒有必要為其強加上去。

第五，有相、無相思想在印度中期佛教的發展樣貌，仍是需要確證的。需要再進一步研究的對象可能包括了護法與安慧對認識論的解釋，以及與後期寶藏寂和智勝友間對論理的關聯性。在印度中期佛教的文獻證據尚未明確之前，研究者認為我們或許可以推論從很早的時候開始，瑜伽行派內部就已經在認識作用理論上的解釋有所分歧。故寂護在《中觀莊嚴論》中對於兩種瑜伽行派立場的反駁，可能是因說理的需要而提出，並將其一一擊破，亦有可能是批評的是既有存在的理論。無論如何，這種種程度上反映出瑜伽行派以心識作為最高真實的理論上缺陷。而這兩種不同的立場，和寶藏寂與智勝友之間的爭論，有一定程度的相似性。

總而言之，有鑑於有相、無相問題在印度佛教文獻中所呈現出的多種樣貌與複雜性，研究者認為我們在探討這個問題時，針對單一文獻做深入的分析與解讀是一個比較保守但安全的方式。故這仍仰賴未來更多一手文獻內容的探討。如此會有助於我們對印度佛教思想發展有更清楚的了解。

四、研究成果說明

本研究的探討以白崎教授早期的研究論文 (1976) 為討論的基礎，並引出船山教授近年來對於有相、無相派研究的觀點，而對白崎教授的論點加以批判，並重新思考。透過本研究，我們可以得出以下的觀點，首先，解藏護身為一位

印度佛教發展到最後期的學者，其著作《論理的語言》四學派教義部分所呈現出的內容，是看不出有任何有相、無相派傾向的，倒是其採用了中觀學派學說綱要的著作傳統，而讓我們肯定其在辯證方面的立場。此外，解藏護採取了類似吉達里在《善逝宗義分別註》的方式，以法稱的句子來問接否定心識為最高真實的存在。解藏護是否真的把法稱當成一位中觀學者來看待？抑或只是以這樣的方式來強化中觀思想的地位？我們是不得而知的。但可以確定的是，解藏護在《論理的語言》中大多追隨法稱為主的認識論與論理學思想，又在文章的最後以中觀學派的著作傳統做結，這樣的情況是研究者目前所知在印度後期佛教認識論的作品中極為獨特的。而解藏護既以中觀的最高空義做為其勝義諦方面的立場，同時又受到法稱等瑜伽行派學者認識論與佛教邏輯學的影響，其瑜伽與中觀合流的學派傾向是明確的。

第二，本研究的結論也讓我們可以重新思考，是否有必要遵循早期學界的研究方式，將每一位相關的印度後期佛教學者在有相、無相派立場上加以定位。因為確實很多時候，文獻本身的内容並沒有呈現出明確的傾向。智勝友、寶藏寂之後的學者，諸如覺賢或解藏護雖然於著作中對有相、無相，或「形象真實」、「形象虛偽」的內容有所描述，但并不一定代表其擁有一邊立場，從對《論理的語言》之研究我們可以看到這點。

第三，依據船山，蓮華戒《攝真實論註》中所提到的有相、無相派內容，應是目前可得文獻當中最早的一份。它對有相派與無相派的討論是在一切智智確定認知狀態的說明中所提到的，而且對於學派分類的定義也與後期不同。雖然在本研究第三章透過對文獻的分析，我們對以上這些觀點持保留的看法。

第四，本研究認為雖然我們對於船山教授所提出的《攝真實論註》中有相、無相派定義與後期不同的看法有所質疑，但不代表我們需要完全同意梶山教授等人在早期學術研究中所提出的觀點。至少對於有相、無相派的學者歸類，研究者認為目前依據文獻上的證據，而或許還是只能肯定後期佛教中寶藏寂與智勝友在無相派與有相派的立場，對於其他學者，仍有待未來更深入的文獻解讀與分析。當然，正如前面所提到的，若文獻本身並沒有呈現出這樣的傾向，我們也沒有必要為其強加上去。

第五，有相、無相思想在印度中期佛教的發展樣貌，仍是需要確證的。需要再進一步研究的對象可能包括了護法與安慧對認識論的解釋，以及與後期寶藏寂和智勝友間對論理的關聯性。在印度中期佛教的文獻證據尚未明確之前，研究者認為我們或許可以推論從很早的時候開始，瑜伽行派內部就已經在認識作用理論上的解釋有所分歧。故寂護在《中觀莊嚴論》中對於兩種瑜伽行派立場的反駁，可能是因說理的需要而提出，並將其一一擊破，亦有可能是批評的是既有存在的理論。無論如何，這種種程度上反映出瑜伽行派以心識作為最高真實的理論上缺陷。而這兩種不同的立場，和寶藏寂與智勝友之間的爭論，有一定程度的相似性。

總而言之，有鑑於有相、無相問題在印度佛教文獻中所呈現出的多種樣貌與複雜性，研究者認為我們在探討這個問題時，針對單一文獻做深入的分析與解讀是一個比較保守但安全的方式。故這仍仰賴未來更多一手文獻內容的探討。如此會有助於我們對印度佛教思想發展有更清楚的了解。