

(二)  
宗義寶鬘

貢卻亟美汪波 著

陳玉蛟譯授



# 目录

譯序.....	1
譯注說明.....	4
作者略傳.....	14
西藏佛教文獻——『宗義書』之源流.....	26
第一章 禮讚及序.....	44
第二章 總說佛教及外教之宗義.....	48
第三章 略說外教宗義之建立.....	52
第四章 總說佛教宗義之建立.....	69
第五章 毗婆沙宗.....	75
第六章 經部宗.....	105
第七章 唯識宗.....	131
第八章 說無體性的中觀宗.....	169
第九章 結讚與跋.....	194

## 譯序

西藏的佛教文獻中，有一類稱為『宗義』(grub-mtha')的專書，專門有系統地介紹以佛教為主的印度各宗派的教義。在這類『宗義書』中，比較有名且最受近代學人歡迎的一部，是十八世紀中葉，貢卻亟美汪波(dK。n-mch。g'jigs-meddbang-p。)所著的《宗義寶鬘》(Grub-mtha' rin-p。che' iphreng-ba)。這部『宗義書』寫得既精簡又有系統，拉薩·哲蚌寺('Bras·spung)的果茫學院(sG-mangsgr-tshang)就以它為學僧的教科書。

在本省，這部《宗義寶鬘》曾於民國六十七年，由早年留學哲蚌寺達十八年之久的漢籍比丘——君庇亟美喇嘛開講過。當時，筆者初習藏文，上課時只能約略得其大意。七十三年，筆者應徵至華岡·中華學術院的[佛學研

究所)教授藏文。次年，為了重新溫習《宗義寶鬘》，遂以之作為教材：一面指導學生研讀，一面進行翻譯注解。民國七十五年，美國伊芳利諾州大學副教授薛維格博士(筆者大學同窗)寄贈S。pa與H。pkhins合譯的英譯本——PracticeandThe。ry。fTibetanBuddhism。去年，惠敏法師更從日本·東京大學寄來樂牧克己的《宗義寶鬘》藏文校訂本。這兩份資料非常珍貴，幫助我澄清了不少疑點。大部份的疑點既已澄清，筆者乃決定將《宗義寶鬘》的譯注稿付梓流通，為國內的佛學界多提供一份西藏佛學的資料，也好讓自己有機會接受方家的批評與指正。

『西藏宗義書』的研究，目前國內學界剛剛起步，一般人對『宗義』一詞都很陌生。為此，筆者曾撰寫『西藏佛教文獻——宗義書之源流』一文，發表在第五期《西藏研究會訊》



上；概略介紹『西藏宗義書』的源流，以及後期『宗義書』——《宗義寶鬘》之內容。由於此文有助於《宗義寶鬘》的全盤理解，故收錄於本書中。另外，書中的『作者略傳』，是從以法文發表的《宗義寶鬘》校刊本的前言中譯出——由吳克剛老教授口譯，筆者抄錄整理。於此，敬向吳老教授致最深的謝忱。再者，本書排印時的校對，『中華佛學研究所』的學生——果蹟式叉摩那盡了很大的力，並此言謝。再者，『法爾出版社』的負責人——顏宗養居士，為了提高國內的佛學水準，在創業維艱的困境中，依然慷慨讚助此一不可能暢銷的《宗義寶鬘》出版。其護持佛法之熱誠，筆者由衷感佩。

民國七十七年三月陳玉蛟識

## 譯注說明

### 一、原本

本書翻譯所依藏文原本，系日人禦牧克己校刊之《宗義寶鬘》(K. Mimaki, leGrubmtha' irnamb' zagrinchenphranbadedk. nmch. g' jigsmeddbanp. (1728—1791), Textetibet ainedit' e, avecuneintr. ducti. n, Zinbun Kaga-kuKenKyusy. , Ky. t. University, 1977, PP. 55—112. )簡稱：校本。此校刊本所根據的是下列八種版本：

1. 拉蔔楞寺本，26葉，收編於《貢卻亟美汪波全集》(C. llectedW. rKs. fdK. n-mch. g' jigs-meddbang-p. , Neu, , Delhi, 1971, V01. V, PP. 485-535)中。

2. 果茫學院本，25葉，日本東京大學目

錄編號NO·89。

3·北京流通本，32葉，G·M·Naga。教授私藏。(參閱日本東京大學目錄N。·96)

4·新近的手稿本，西藏學人勇滇嘉措(Y·n-tanrgya-mtsh。)私藏。

5·新近的西式裝訂本，78頁，Dharamsala，1967。(本書中簡稱”D本”)

6·西式裝訂的平版印刷本，79葉，Dharamsala，1967。(?)

7·西式裝訂的平版印刷本，79葉，Dharamsala，未注明出版年代，內容與6幾乎完全相同、

8·印度流通本，17葉，Sarnath，Varanasi，未注明出版年代。

## 二、參考資料

甲一、英譯本

1. 《佛教哲學之理論與實踐》 (Herbert V. Guenther, *Buddhist Philosophy in Theory and Practice*. Penguin Books Inc, 1971) 。本人尚未見及此書。

2. 《西藏佛教之理論與實踐》 (Geshe Lhundup Sopa & Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, Grove Press, New York, 1976) 。

此書有西藏格魯派(dGe-lugs-pa)之格西一索巴(dGe-bshes Sopa)參與翻譯，譯文詳實可靠，風評甚佳。簡稱S&H 。

3. 《論理與空性》 (Shartida, *Reason and Emptiness*, Hakuseido, 1980) 。此書第三章有關於『中觀宗』之英譯。



甲二、中譯本

4· 劉銳之譯《外內宗義略論》。臺北：密乘出版社，民國七十四年版。此書文言譯成，稍質。

甲三、其他參考資料

5· 李志夫譯《印度哲學導論》(S·C·Chatterjee·&D·M·Datta，An Introduction to Indian Philosophy，1968) 、臺北：幼獅文化事業公司，民國七十四年版。簡稱《印哲導論》。

6· 葉阿月譯《印度思想》(中村元等主編《講座一束洋思想叢書》，第一冊)。臺北：幼獅文化事業公司，民國七十三年版。

7· 呂激著《印度佛學思想概論》。臺北：天華出版社翻印，民國七十一年版。

- 8 · 李世傑著《印度大乘佛教哲學史》。  
臺北：新文豐出版社，民國七十一年版。
- 9 · D · J · Kalupahana著，陳跳鴻譯《佛教哲學——一個歷史的分析》（Buddhist Philosophy—A Historical Analysis）、香港：佛教法住學會，1984年版。簡稱《佛教哲學》。
- 10 · 演培著《異部宗輪論語體釋》。新加坡：靈峰般若講堂，民國六十一年版。
- 11 · 印順著《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北。正聞出版社，民國七十六年版。
- 12 · 印順著《唯識學探源》。臺北：正聞出版社，民國七十五年版。
- 13 · 法尊譯《釋量論略解》。臺北：佛教出版社翻印，民國七十三年版。

- 14· 霍韜晦《安慧三十唯識釋原典譯注》、香港：中文大學出版社，1980年版。
- 15· 李世傑譯《唯識思想》（平川彰等主編《講座一大乘佛教》，第八冊）。臺北：華宇出版社，民國七十四年版。
- 16· 李世傑譯《中觀思想》（平川彰等主編《講座一大乘佛教》，第八冊）。臺北：華宇出版社，民國七十四年版。
- 17· 法尊譯，月稱《入中論》、臺北：新文豐出版社，民國六十四年版。
- 18· 法尊譯，宗喀巴《人中論善顯密意疏》、臺北：大乘精舍印經會，民國六十八年版。簡稱《密意疏》。
- 19· 法尊譯注《現觀莊嚴論略解》、臺北：佛教出版社，民國六十七年版。
- 20· 法尊譯，宗喀巴《菩提道次第廣論》

、臺北：佛教出版社，民國六十六年版。

21·印順著《空之探究》、臺北：正聞出版社，民國七十五年版。

22·法尊撰『土官呼圖克圖的四宗要義』（《現代佛教學術叢刊》，第七七冊）。臺北：大乘文化出版社，民國六十七年版。簡稱『土官宗義』。

23·章嘉三世著《宗派之建立·能仁聖教妙高莊嚴》（Grub-mtha' i rnam-gzhag thub bstan lhun-p、' i mdzes rgyan）、版本、出版時地不詳。

24·陳慶英撰『土觀·卻吉尼瑪及其《頤和園禮贊》』（《藏學研究文集》，北京，民族出版社，1985年版）。

25·王沂暖譯，多羅那他《印度佛教史》、臺北：佛教出版社，民國六十七年版。

26 · 王輔仁著《西藏密宗史略》、臺北：佛教出版社翻印，民國七十四年版。

27 · 布頓(Bu-st、n, 1290-1364)著，郭和卿譯，《佛教史大寶藏》(Ch、s-' byung gsung-rab rin-p、-che' i mdz、d) 。北京，民族出版社，1986。

28 · 吳定遠譯《科學的哲學之興起》、臺北：水牛出版社，民國六十六年版。

29 · 《西藏大藏經總目錄》[日本東北大學所藏德格版(sDe-dge)西藏大藏經總目錄，1934) 、臺北：彌勒出版社翻印，民國七十一年版。

30 · 張怡孫主編《藏漢大辭典》、北京：民族出版社，1984年版。

31 · 《阿昆達磨大昆婆沙論》。大正藏，·冊二七。



32·世親著《俱舍論釋》、大正藏，冊二十九。

33·無著著《大乘阿毘達磨集論》、大正藏，冊三一。

34·無著著《究竟一乘寶性論》，大正藏，冊三——。

35·君庇亟美撰，『陳那以後之量論』（《中國佛教史論》，臺北，中華文化出版事業委員會，民國四十五年版）

### 三、譯文體例

西藏道統著書立說所用之科判容易使人混淆，故本書改采近代分章、分節之模式。全論共分九章。

譯文中之專有名詞、人名、書名、均附上藏文之羅馬字母對音。除於『作者略傳』一章

中保留原作者之對音模式外，其餘之對音，一概使用Wylie於1959年所提倡之對音格式。

註釋中” N。 . ” 代表：德格版《西藏大藏經總目錄》之編號。

譯文中( )內之文字，乃譯者附加之說明。

注譯中(大，1，2上)之符號，代表：大正藏，冊一，頁二上。

” D本” 代表：1967年，印度Dharamsala文化局印行的藏文本《宗義寶鬘》——Phy i nang gi grub-mtha' i rnam-bzhag md。 rbsdus-pa rin-p。 -che' i phreng-ba 。

## 作者略傳

西元1728——土猴年，在安多(Amd) 境內，靠近囊喇些康(sNanragserkhan)的地區，貢卻亟美汪波(dk。nmch。g'jigsmeddbanp。)誕生於隸屬敦氏(lD。n)家族的尖剎 地方長官家中。出生時，有個預言指他是嘉木漾·協巴('Jamdbyamsb' zad-pa, 1648—1722)再世。

五歲那年(1732)，他在寶·挪布傑千(T。gN。rburgyalmtshan)面前受居士戒(dgebsnen)，並以戒師之名為法名。到了六歲(1773)，他跟隨給觸卻階·敦朱嘉措(dGephyugch。srjed。ngrubrgyamtsh。)出家。十三歲那年(1740)他的伯(或叔)父一洞闊兒仁波切·

阿旺索南嘉措卑桑布(sT。ng' kh。rrinp。cheNagdbanbs。dnamsrgyamtsh。dpalbzhanp。)  
授他沙彌戒(dgetshul)。此時，他使用的法名  
是阿旺嘉木漾·撐列嘉巴桑布(Nagdbanjamdbyan  
ans' phrinlasrgyalmtshandpalbzhanp。)。

十六歲那年(1743)，他登上嘉木漾·協巴  
所創拉蔔楞寺(Blabran)的金座。此一事實，  
使他正式被認定為嘉木漾·協巴二世。此後，  
他繼續研究佛學，並能背誦一些重要的典籍。  
例如：師子賢(Haribhadra)所造《現觀莊嚴論  
釋——明義小注》(AbhisamayalankaraVrtti  
——' Gvelchund。ngsal)，達賴喇嘛二世·  
根敦嘉措(2DalaiLamadGe' dunrgvamtsh。  
，1475—1542)所著《宗義》(grubmtha')。

二二歲那年(1749)，他在學完般若(Pra jnaparamita)的課程之後，前往拜訪章嘉·乳卑朵傑(1 Canskyar。lpa'ird。riel717-1786)。適時，章嘉被土官·卻吉尼瑪(Thu'ubkwanBl。bzanch。skyinima1737-1802)迎至拉蔔楞寺西北的滾龍寺(dG。nlun)。章嘉(於該寺)傳貢卻亟美汪波比丘(dgesl。n)戒，並取名為貢卻亟美汪波·也協尊追·紮卑得(dk。nmch。gjigSmeddbanp。ye' sesbrts。n' grusgragspa' isde)。

二五歲那年(1752)，他為了進哲蚌寺的果茫學院，到西藏中部(dBus)去。在那兒，院長桑階朵傑(Sarnrgyasrd。rje)指導他研究佛學，並且又先後選了羅桑達兒傑(Bl。bzandarrgyas)與賈什給(rGyasenge)作



指導教授。直到三二歲為止，他把全部的時間和精力投入研究。他研讀由嘉木漾·協巴所編寫的《心識學》(Bl. rigs)、《因明學》(rTagsrigs)、《中觀廣本》(dBumargyaspa)等果茫學院的必習教材(yidcha)。繼而，又研究《般若》(Ptaj. naDaramita)典籍⑥、《善顯密意疏》(rNamb' saddg. nspnrabgsal) — … 宗喀巴 (Ts. nkha pa) 為月稱 (Candra. kirti) 《人中論》(Madhyamakavatara)所寫的注疏、宗喀巴的《辨了不了義善說論藏》(DranneslegsbsadSninp.)及其相關注疏，還有其他的重要典籍。1759年，他在接受達賴喇嘛七世·格桑嘉措 (bsKalbzanrayamtsh. , 1708-1757)及班禪喇嘛六世·羅桑巴滇也協(6 'PanchenLamaBl. b zandpalldanyeses, 1737——1780)的教誨之

後，政府便頒贈他班底達·諾門汗 (Pandita N. m. nhan, 即法王” ch. sr je = dharmaraja”) 的名號。

他認識土觀是一件大事。1755年秋，土觀進果茫學院，拜貢卻亟美汪波為師。當時，貢卻亟美汪波年僅二八，尚未修完《般若》課程。這兩位青年學人彼此交往甚密。1757年達賴喇嘛七世圓寂，章嘉為此從中國返回西藏，他們便一齊去謁見章嘉。三一歲那年(1758)，貢卻亟美汪波從章嘉學習《合量論之道》(Tshadma' ilamsgrigs)。

三二歲那年(1759)，他到安多去。在途經拉薩北面之熱振寺(Rwasgren)時，再度往謁班禪喇嘛，繼而登上拉蔔楞劄西奇寺住持之座。

此外，他還先後擔任過安鄉境內好幾所寺院的住持。此諸事實足以反映，當時他的學術與宗教地位之崇高。

1763年(三六歲)，土觀準備到中國去，貢卻亟美汪波便接替滾龍蔣巴林寺(dG·nlunbyamspaglin)住持。三八歲那年(1765)，他接任位於滾龍寺西南面的姑不翁蔣巴林寺(sku·bumbvamspaglin)住持。1772年，他重返拉卜楞寺教授佛學，且不曾間斷過。四六歲那年(1773)——水蛇年，貢卻亟美汪波寫成《宗義寶鬘》一書。資料顯示，他在1782年時，講授過宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》及其他論典。

1784年，他又到西藏中部去供養幾位大喇

嘛：先拜會達賴喇嘛與班禪喇嘛，繼而朝禮三大寺(gdansagsum)——沙拉寺、嘎丹寺、哲蚌寺，與(後藏)紮什倫布寺，以及拉薩(1Hasa)的二密宗學院一舉堆(rGyudstod，上密院)、舉麥(rGyudsmad，下密院)。此外，他還在該地搜尋一些稀有的經典。

1786—火馬年，他回到安多，利用最後幾年從事虔誠的供奉。為此，他塑製了一些佛像與佛塔(stupa)。事實上，他(在1788年)監造過一座彌勒(Maitreya)像，也在拉蔔楞劄西奇寺修建了一間名為'Dukhanchenm。的大修道院(1790)。

1789年，六二歲，他被任命為賈穹貼千謝築林寺(Byakhyunthegchenbsadsgrubglin)的

住持。1791一鐵豬年，陰歷四月二八日，逝世於安多的紮西卻中寺(bKraSISch。srdz。n)，享年六四歲。

在《宗義寶鬘》校訂本的序言中，禦牧克己根據貢卻滇巴拉不傑(dk。n mch。g bstan pa rab rgyas，1801—?)所著《海史》第二冊(Deb ther rgya mtsh。 ，v01。2) ，及本論作者之弟子貢塘·貢卻滇卑種眉 (Gun than dk。n mch。g bstan pa' i sgr。n me ，1762—1823)於1799年所著《三世佛之總體至尊貢卻亟美汪波口述之傳記一佛子渡海之良津》(Dus gsum rgyal ba' i spyi gzugs rJe b(sun dK。n mch。g' jigs med dba/1 p。' i Zal sna nas kyi rnam par thar pa rgyal ras rgyamtsh。' i' jug/10gs)二書，以法



文略述作者之生平事跡(P·56—58) 。此系由吳克剛教授口譯，本人筆錄整理。原注略去未譯，譯注乃筆者新加。

安多 (Amd。 ) 。青海，甘肅南部及四川西北一帶藏族地區的名稱。 (《藏漢大辭典》，下，P·3119)。

尖剌(gCan tsha) ，縣名，在青海省黃河南岸，黃南藏族自治州北部。 (《藏漢大辭典》，上，P·373)。

拉蔔楞(Bla brang) ，甘肅省西南藏族自治州北部的一城鎮名。拉卜楞寺即拉蔔楞紮西奇寺(Bla bra/1 bkra, sis, khyil) 。西元1709年，嘉木漾·協巴一世所創建。 (《

藏漢大辭典》 ， 中 ， P · 1913) 。

哲蚌寺(’ Bras spuns) ， 全名為。吉祥米聚十方尊勝洲。 ， 簡稱哲蚌米聚寺。位於拉薩以西五公里的此山山坡上，建成的年代是1416年。初建時，該寺有七個紮倉(grwa tshan，即學院) ， 後來逐漸合併為四個，即果茫(sG。mah) 、 羅色林(Bi。gsal gli/1) ， 德央 (bDeyans) ， 阿巴(sngs pa)四紮倉，後一個是密宗學院。(《西藏密宗史略》 ， P · 1789) 。

此處所謂的《般若》典籍，是指《般若波羅蜜多之要訣現觀莊論》(Abhisamayfilahkfira，mNgon rtogs rgyan；N。 · 3786)，這是西藏三大寺學僧必修的五部

大論之一。

土觀十九歲時追果茫學院，主要向本論作者學因明，向班禪六世、章嘉三世學密宗典籍。（[土觀及其《頤和園禮讚》』，P·260）

乾隆二八年（1763），土觀（27歲）奉詔追京。在此京曾任掌喇嘛、御前常侍禪師等職，並參與《滿文大藏經》主編纂工作。（同上）

沙拉寺（Se，a）西元1418年，建於拉薩此郊七、八公里的山腳下。有兩個顯教紮倉，一個密宗紮倉。（《西藏密宗史略》，P‘179）

嘎丹寺（dGa ldan），西元1409年，建於拉薩以東偏此三。公里處。有兩個顯敬紮倉。（

《西藏密宗史略》，P·174)

11、紮什倫布寺(bKra, sis lhun p。)，西元1447年，建於後藏日喀則附近。有三個顯教紮倉，一個密宗紮倉。(《西藏密宗史略》，180)

12、禦牧克己先生所寫有關本論作者之略傳，尚有如下的最後一段『《宗義寶鬘》一書，寫於1773一水蛇年。那年，貢卻亟美汪波四六歲此前一年，他由姑不翁蔣巴林寺回到拉蔔楞寺叫由於這段文字，不像篇傳記的結尾，所以筆者將它安擇在r1772年，他重返拉卜楞寺教授佛，且不曾間斷過。』這一句之後。

## 西藏佛教文獻——『宗義書』之源流

### 一、何謂『宗義書』

『宗義』(grub-mtha' , siddhanta)一詞，在詞意上，是指“成就的極限”。如《宗義寶鬘》(Rinchenphreng-ba)中引《現觀莊嚴論善明詞義疏》(Tshig-gsal) 說：「“成就的極限”，就是藉著經教和理論巧為宣講來成立自宗的主張。因為(自宗所成立的)此一主張，(自宗)不能再向前跨越，所以就是(宗派成就的)極限。」 接著，《宗義寶鬘》又進一步加以引伸說：『於自心中，依據經教或理論而得以確定並承許的宗義(dam-bcas-pa' id。n)，不會在其他的教理前放棄，所以稱為“成就的極限”。』 這個解釋明顯指

出：“成就的極限”，就是宗派的教義——『宗義』。現下，『宗義』已經是西藏文獻中的一種專門術語，專指有系統介紹論述各宗派教義的綱要書；本文中稱之為『宗義書』。

西藏的宗義書可分為兩類：一類專門論述以佛教為主的印度各派宗教，如《宗義寶鬘》、《章嘉宗義》（lCang-skyagrub-mtha'）等。一類以介紹西藏各教派的教義為主，附帶也介紹苯教（B.n）；如土觀（Thu' u-bkwan）所著《宗義晶鏡》（Grub-mtha' shelgyime-l.ng）等。其中，第一類宗義書有點類似中國的『教相判釋』，不過二者仍有區別。『教相判釋』主要是把釋迦佛所說的經典，依一家的義旨，或加以時間的配列，或就教理的深淺而加以組織，進而闡明各種經典在整個佛教中



所占的地位與價值。而西藏的『宗義書』，卻是以整理、組織印度晚期的佛教各宗派教義為主的論著。二者無論在組織的方法上、論述的內容上均不相同。特別值得一提的是，在印度晚期的佛教論典中，我們可以找到西藏『宗義書』的雛型。此外，由於梵文文獻有所不足，西藏的『宗義書』自然成了研究印度佛教各宗派教義不可或缺的資料，頗受學界的重視。

## 二、印度的宗義書

印度的佛學，從西元前第五世紀開始流行，以後逐漸發展擴大。由原始佛學發展到部派佛學，隨後又發展出小乘的毗婆沙(Vaibhasika)、經部(Sautrantika)二宗，和大乘的瑜伽(Y. gacara)、中觀(Madhvamika)

二宗等四大宗派。四大宗派之間彼此交互影響，反覆分裂、綜合。

這樣發展到了後來，宗派思想自然變得非常分歧複雜。因此有必要作一有系統的分析、整理與批判，藉以厘清各宗派間不同的學說立場，界定自宗有所不共的思想主張。

西元六世紀中葉，中觀學人清辨 (Bhavaviveka，約500—570) 曾經作過類似的整理工作。例如他在《中觀心要頌》〔Madhyamakadhyaṃakahrdaya · karika〕第四品以下分別介紹並批判數論 (Sāṃkhya)、勝論 (Yaiśesika)、吠檀多 (Vedānta)、彌曼沙 (Mīmāṃsā) 等外道，以及佛教的聲聞與瑜珈行派：然後宣稱中觀學說是哲學的究竟<sup>⑦</sup>。到了後來，寂護 (Śāntiraksita, 約725—784) 作

《中觀莊嚴頌》(dBu-margvan)及論釋時，也採取同樣的模式。他先提出離『一、多』的無自性中觀理論，然後依此理論批判外道諸派以及內教的毗婆沙、經部、真相唯識、假相唯識等宗派的教義，最後導歸瑜珈行的中觀思想——世俗則『唯心無境』，勝義則『心境俱無』。

此外，急大裡(Jetar，約10—11世紀)所著《分別善逝本宗頌》(bDe-gshegsgzhungrnam-'byad)及其自釋：覺賢(B. dhibhadra, 約10—11世紀)所著《智心體集合釋》(Ye-shessnving-p. kun-btusbshadbyar)：密教學者不二金剛(Advavavaira, 約10—11世紀)所著《真理寶鬘》(Tattvaratnavali)、《十種真理》(Tattvada' saka)；沙河遮金剛

(Saha j a V a j r a) 所著《十種真理注》(Tattvadasakstika) 等論著中，均可見有關佛教各宗派教義之敘述。其中，《分別善逝本宗頌》、《真理寶鬘》及《智心髓集合釋》，有些類似西藏宗義書的形式，可謂西藏宗義書的雛型。《智心髓集合釋》的內容，是對外教與佛教四大學派主要教義的敘述與批判。日本方面的研究指出，《智心髓集合釋》是一部宗義書的佳作。《分別善逝本宗頌》，全論只有八頌。論中未敘及外教，只扼要說出佛教四大宗派的基本教義。每宗各以二頌略標，地位較低的毗婆沙宗居前，地位最高的中觀宗殿後。茲將此一最精簡的印度宗義書——《分別善逝本宗頌》試譯如下：

虛空及二滅，三無為是常；  
諸有為剎那，無我無作者。  
根生識，以心現了極微聚，  
諸智說此是，喀升婆沙論。  
以自識了知，明見根之境，  
虛空如石女，二滅如虛空。  
無心不應行，三時不遷流，  
無非有礙色，智說是經部。  
成份非有故，極微塵亦無，  
顯現不可得，如覺夢境然。  
離能所取識，許為勝義有，  
瑜伽行論海，渡者作是說。  
諸智亦不說，識是勝義有，  
離一多自性，無實如空華。  
非有亦非無，非二俱二非，  
定離於四邊，許中觀實性。

三、西藏的宗義書印度的晚期大乘佛學，約於松贊岡布玉(Srung-btsan-sgam-po, 620-649)在位時傳入西藏。隨後，藏人在印僧的輔助下，興建寺院，成立僧團，傳譯經典。在傳譯弘布的過程中，逐漸瞭解宗派學說的重要，遂以印度的論典及宗義書為基礎，逐漸組織發展出藏人自成一格的宗義書。一般公認，九世紀初大譯師智軍(Ye-shes-sde)所寫的《見差別》(lTa-ba'i khyad-par)是西藏最早的一部宗義書。其他較有名的尚有：

薩迦派(Sa-skyapa)

薩迦班禪(Sa-skyapa?di taKundga' rgyal-mtshan, 1182-1251)的《教理善說》(gZhung lugs legs-par bshad. pa)。



噶當派(bka' -gdams-pa)

衛巴·羅些爾(dBus-pa bl。-gsal，約十四世紀)的《羅些爾宗義》(Bl。-gsal grub-mtha' )。

格魯派(dGe-lugs-pa)

1· 沙拉·傑尊巴·卻亟堅讚(Se-rar Je-b t s u n - p a C h 。 s · K y i - r g y a l - m t s h a n , 1 4 6 9 - 1 5 4 6 ) 的 《 宗 義 建 立 》 ( G r u b - m t h a ' i r n a m - g z h a g ) 。

2· 達賴二世·根敦嘉措(dGe-' dun rgya-mtsh。 ， 1475-1542)的《駛入宗義海之舟筏》(Grub-mtha+rgya-mtsh。 r 'jug-pa' i gru-rdzings)。

3· 嘉木漾。協巴(， Jam-dbyangs bzhad-pa ， 1648-1722)的《大宗義》(Grub-

mtha' chen-mo)。

4 · 章嘉三世 · 乳卑多傑 (lCan-skyā II, R. l-pa' ird. -rje, 1717-1786) 的《章嘉宗義》 (lCan-skyā grub-mtha' )。

5 · 貢卻亟美汪波 (dK. n-mch. g. jigs-med dbang-po, 1728-1791) 的《宗義寶鬘》 (Grub-mtha' rin chen phreng-ba)。

6 · 土觀三世 · 卻亟尼瑪 (Thu' u-bkwan III, Bl. -bzang Ch. s. Kyi-nyi-ma, 1737-1802) 的《宗義晶鏡》 (Grub-mtha+shelgye me-long)⑩

上述這些由不同西藏佛教教派學者所寫作的宗義書，對於印度佛教各宗派的『支派分類』、『派名解釋』、『學者所屬派別的歸類』以及『思想主張』的敘述，並不完全相

同。一般說來，同一個宗派學人的論著之間差距較小，不同宗派學人的宗義書差別較大。至於這些宗義書中所論述的內容與看法，是否符合印度原來的思想，這是目前學術界比較關心的問題。不過，在現存的梵文及藏譯的印度佛典尚未全數被理清以前，西藏宗義書中到底含有那些誤傳、誤解或創新、補充的說法，一時還很難論斷，故仍有待今後作進一步的研究。

#### 四、格魯派宗義書的內容

通常，同一性質的論典，寫作的時代愈晚，可資參考的資料愈多，則其內容便愈充實，架構愈完整，組織愈嚴密，錯誤也最少。格魯派是西藏佛教各派中最後興起的一個大教

派，因此此派學人所著宗義書亦較為後出而成熟。格魯派承襲薩迦派的學風，繼續研究整理印度佛學。到卻及堅讚時，格魯派『宗義書』的形式已漸趨統一。後來，嘉木漾·協巴更在此一基礎上作了充分的發揮，完成曠世的宗義鉅著——《大宗義》。然而，由於後繼乏人，西藏的宗義書發展至此，亦殆近尾聲。此後，除《章嘉宗義》和《土觀宗義》外，泰半皆為承襲，罕有創新。《宗義寶鬘》，如其序文所說，充其量亦僅是《大宗義》具體而微的綱要而已，了無新義。

貢卻亟美汪波所著《宗義寶鬘》，由於精簡扼要，因此一直是學界中最受歡迎的一部宗義書。目前，它有三個英譯本，藏文校訂本由日人禦牧克己整理髮表。台灣《密乘出版社》

也已出版了劉銳之上師的文言漢譯本。以下大略介紹《宗義寶鬘》的內容，並以此作為本文的結尾。

《宗義寶鬘》開頭先申禮讚，次明外道與佛教之差別，再次略說印度外道諸派教義；最後，總論佛教教義並詳明佛教的四大宗派。四大宗派中，首先介紹思想層次最淺的昆婆沙宗，然後是經部宗、唯識宗，思想層次最高深的中觀宗殿後。每一個宗派的介紹，都分別從『定義』(mtshan·nyid)、『分派』(dbye-ba)、『釋名』(sgra-bshad)、『主張』(d·d-tshu)等四方面去闡明。前三部份，論中都是寥寥數語，扼要帶過，重點擺在宗派的基本『主張』上。宗派的主張下分根(gzhi)、道(lam)、果(bras-bu)三科。“以根(見解)修

行，循道証果”是佛教修學的通軌：因此，《宗義寶鬘》也依此次第闡明各宗的教義。

藏語gzhi字，意義很多，此處是指“存在的萬事萬物”。因為對於存在事物的認識，世俗與勝義(常識、真理)的抉擇，是吾人修道的根基，所以譯之為『根』。這一科以下分為：認識的對象——『境』(yul)，與認識主體——『有境』(vul-can)。「境」的內容，包含有為、無為等一切諸法的定義和分類。「有境」一科所討論的範圍，是直覺的現量與推理的此量等認知的問題。

『道』的內容包含：(1)修道所緣觀的理念——道之所緣(dmigs-pa)；(2)修道者所應斷除的煩惱與障垢——道之所斷(spang-bya)



；(3)道本身的性質(rang-bzhin)。

『果』這一科主要是說明：(1)聲聞現証果位的方式：(2)獨覺現証果位的方式：(3)大乘現証果位的方式：以及三乘聖者所証聖果的品類。

綜上所說，茲將宗義寶鬘的內容大綱作一簡表如下：

1、“Tshig gsal。是月稱(Candrakirti)所著《根本中觀明句釋》(dBu-ma rtsa-ba’ i’ grel·pa tshig·gsal) 的簡稱，也是法友(Dhar·mamitra)所造《現觀莊嚴論善明詞義疏》(mNg·n·rt·gs-rgyan, grel-bshad tshig rab·tu gsal-ba)的簡稱；此處是指後者。(參照Geshe Lhundup S·pa & J·“rey H·pkins, Practice and The·ry

◦ fTibetan Buddhism, [Gr ◦ ve Press, New Y ◦ rk, 1976) P ◦ 53 ◦

2、參閱貢卻亟美汪波 (dK ◦ n-mch ◦ g' jigs-med dbang ◦ p ◦ ) 造, 《外內宗義撮要寶鬘》 (Phyi nang gi grub ◦ mtha' i rnam-bzhag md ◦ r-bsdus rin-p ◦ -che' i phreng ◦ ba) 簡稱《宗義寶鬘》 [In山 a, Dharamsala, 1967, P ◦ 3 ◦ )

3、同前引書, P ◦ 4 ◦

4、把西藏宗義書類比中國的『敬相判釋』, 是日本學術界的說法(參閱李世傑譯, 《中觀思想》 : (臺北, 華宇出版社, 民國七四年版), 頁三四) ◦ 雖然此種比喻並不恰當, 但是除此以外, 確實也找不出

更適合的了。

5、參照黃懺華撰，『南三此七教判之說』（《現代佛教學術叢刊，冊五六（臺北，大乘文化出版社，民國六七年版）》，頁一）。

6、同注 引書，頁一六。

7、同注 引書，頁二六。另見呂激著《印度佛學思想概論》（臺北，天華出版社翻印，民國七一年版），頁二八一。

8、同注 引書，頁三。一三五。

9、見德格版·西藏大藏經，A函7b。-  
8a ‘（東京，世界聖典刊行協會，1979）

，V·14，P·4。另見北京版藏經，V·101，  
Ha, 64b'。

10、文中所引西藏宗義書的資料，見禦牧  
克己撰，許洋主譯『西藏佛教宗義文獻的問  
題』（《西藏研究會訊》，期五，頁一八）  
。

11、同前注引書，頁一七。

12、同 引書，頁一九，

13、同 引書，頁三七。

14、劉銳之譯，    《外內宗義略論》（臺  
北，密乘出版社，民國七四年版）。

15、同 引書。

第一章 禮讚及序

一、

稀有二資糧雪山，因悲融成水；  
滙於任運法身地，流出四宗河；  
佛業浪濤聳天際，外道心畏懼；  
能王清涼池畔龍——百萬佛子勝。

二、

敬禮補位彌勒無能勝，  
佛智總集文殊妙音尊，  
世尊所記龍樹及無著，  
第二佛陀父與子三尊。

三、

若達宗義將見內外教義諸差別，  
諸碩學前能持最勝善說之原則，  
公正之士樹起絕妙美譽之白幡，  
智者孰不勤辨自他宗派之真義。

四、

為令同儕易受持，  
故集聖賢諸雋語，  
宗義撮要今當說，  
明達志士請恭聽。

複次，不眷顧現世名聞、利養、恭敬而一心追求解脫的人們，應該在瞭解清淨的無我正見的方法上努力。因為，如果缺乏深奧的無我見解，無論如何修習慈心、悲心和菩提心，都



不能拔除痛苦的根本。這些話，至尊宗喀巴 (Ts。ng-kha-pa) 也曾經說過：

若無通達實相慧，  
雖修出離菩提心，  
不能斷除三有本，  
故應勵力悟緣生。

為了斷除歧見，確立『無我』的精粗層次，茲賅攝(印度佛教)內外宗派之教義，並略說如後。

初頌，讚佛陀及四大宗派。第四句中的清涼池 ( m a - d r 。 s - m t s h 。 - chen, lake 。 fManasar 。 war ) 又名『無熱惱池』。《俱舍論譯》，卷十一·〈分別世間品〉中說：『大雪山此有香醉山，雪北香南有大池水，名無熱惱：出四大河：一、克伽河，二、

信度河，三、徒多河，四，縛芻河。』(大，29，58上)

第二頌，讚彌勒菩薩(Maitreya)，妙音文殊菩薩(Manjughosa)，中觀宗的祖師龍樹(nagarjuna)·唯識宗的祖師無著(Asanga)，以及西藏黃教初祖宗喀巴(Tsongkhapa)和賈曹(rGyeltsab)·克主(mKhas grub)二位大弟子。

第三頌說明，辨別內外教義是佛教徒應該努力的方向。

第四頌說明作者撰寫本書之動機。

此頌引自宗喀巴所著《菩提道三要》(Lam-gyi-gtso-bod-pagsum)。此京版·西藏大藏經，V·153，N·6087。

## 第二章 總說佛教及外教之宗義

『宗義』(grub-mtha' , siddhanta)這個名詞不是我自己杜撰的，因為佛經裡面曾經說過。如《楞伽經》(Lang-kargShegS-pa , Lahkavatara-sutra)說：

吾教法有二：教說及宗義：

教說示童蒙，宗義為行者。

又，人有兩類：一類人的思想未受宗派教義的影響，另一類已受宗派教義的影響。前者因為不曾研習經論，所以他們那與生俱來的心智，既不觀察也不思惟(人生的意義)，只是一味追求現世的安樂。後者曾經研習經論，所以能循著經教和理論的途徑，宣說根(gzhi)、道(lam)、果(' bras-bu)三者(一貫)體系在自己思想上成立的道理。

關於『宗義』一詞的解釋，還有如下的說法。《善明詞義疏》說：『所謂“成就的極限”（grub-mtha'），就是藉著經教和理論巧為宣講而成立自宗的主張。因為（自宗所成立的）此一主張，（自宗）不能再向前跨越，所以就是（宗派成就的）極限。』（如上所說）於自心中，依據經教或理論而得以確定並承許的宗義（dam-bcas-pa，id。n），下會在其他的敦理前放棄，所以稱為『成就的極限』。

宗派分成兩類：外教宗派和佛教宗派。單就（一般的）外教徒與佛教徒而言，有下列的差別：從內心深處皈依（佛、法、僧）三寶者，就是佛教徒；不把心轉向三寶而皈依世間神祇的，就是外教徒。外教與佛教的宣說宗義者也有差別，這可由導師、教法和見解三方面來區

---

分。佛教各派的宣說宗義者具有下列三種特徵：

他們的導師已盡斷一切的過失，並圓滿種種的功德。

他們的教法不會傷害有情眾生。

他們都主張“常、一、自主之我空”的見解。

其他(外教)各派的宣說宗義者所具有的三種特徵，正好與上說相反：

他們的導師有缺點，而且功德並未圓滿。

他們的教法(有些)會傷害有情眾生。

他們都主張“有常、一、自主之我”的見解。

《楞伽經》第二卷祝：『我謂二種通，宗通及言通。說者授童蒙，宗為修行者』（大，16，503上）。此處『宗通』一詞，原指自証離文字的實證法門，是為修行者而設的。《宗義寶鬘》中雖然引據《楞伽經》，說明『宗派』或『宗義』一詞有憑有據，非自杜撰；然而，其中所用『宗義』一詞，主要是指宗派敬義和思想，已非《楞伽經》『宗通』一詞的原義了。

《善明詞義疏》(+Grel-bshad tshig·gsal)是簡稱，論的全名是《般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論善明詞義疏》(Shes-rab·kyi·Pha-r·i·tu·phyin-pa' i man·ngag g5 bstan-bC·S mng·n-par-rt·gS·pa，i rgyan gyitshig·le' ur-byas-pa' i Fel-bshad tshig rab·tu

gsal · ba zhes-bya-ba) 。 N 。 · 3796 ， 法友(Dharmamitra)造。

“常、一，自主之我空”的藏語是。 rtag gcig rang · dbang can gyibdag gis st · ng · pa” 。 其中的『空』 (st · ng · pa) 當動詞用，表『沒有』、 『不存在』之義。 也就是說，對於通達佛法的佛教徒而言，外道所主張的”常恆·獨一，自主的我。是根本不存在的。空掉此種。常、一，自主之我”的謬見與偏執後所呈現之空性，就是佛教徒修道所緣的無我空性——補特伽羅常、一、自主之我空。

### 第三章 略說外教宗義之建立

宣說宗義者之中，不皈依三寶而承認有其他教主的人，就是外教說宗義者的定義。



外教的派別雖多，卻可簡略地分成：遍入天(Khyab-' jug-pa, Vaisnava)、自在天(dBang-phyug-pa, Aisava)、勝者(rGyal-ba-pa, Jaina)、黃頭仙(Ser-skya-pa, Kapila=Samk-hya)、木曜星神(Phur-bu-pa, Barhaspatya=Carvaka)等著名的思辨五部。也有人說是根本六部，即：勝論派(Bye-brag-pa, Vaisesika)、理論派(Rigs-pa-can-pa, Naiyayika)、數論派(Grangs-can-pa, Samkhya)、伺察派(dPy。d-pa-baMimamasaka)、裸形派(gCer-bu-pa, Nirgrantha)和順世派(rGyang-' phen-pa, L。kayata, =Carvaka)。其中，前五派屬於持常見者，後一派屬於持斷見者。

## 一、勝論派和理論派

勝論和理論二派，分別是食屑仙人 (Drang-sr。ng-gzegs-zan, sageKanada) 和婆羅門足目 (rKang-mig, Aksipada) 的信徒。這兩派學說的特點雖略有不同，但整體的宗義卻沒有什麼差異。

又，勝論和理論兩派，主張將一切所知歸納為六句義，而且認為洗禮，灌頂、斷食、供奉、燒施等(行持)是解脫道。關於修道証解脫的過程，是這樣的)有一天，(某人)遵從師長的口訣修習瑜伽。由於了知“我，是異於根等(所知)的另一件事”而親見真實性，並証悟六句義的自性。這時，(他)將會通達：“我，是一種周遍的自性，然而卻無造作。”如此，

將不再積聚任何法與非法之業。因為新業不積而舊業已竭，所以『我』便與身、根、覺、苦樂、貪嗔等分離(而獨存)，並且不再獲得新的身、根。猶如薪盡之火，生命之流於焉斷滅，唯我獨存，這時便是所謂的『証得解脫』。

## 二、數論派

數論派是黃頭仙的信徒，他們主張把一切所知定數為廿五(諦，範疇)；也就是：我、主、大、我慢、五唯、十一根和五大種。『五唯』(de-tsam-lnga，五種微細要素)就是：色、聲、香，味、觸。「十一根」就是：五種感覺器官、五種行動器官和意根。『五種感官』就是：眼、耳、鼻、舌和皮膚等器官。『五種行動器官』就是：口、手、足、肛門和生

殖器。『五大種』就是：地、水、火、風、空。其中，士夫(skyes-bu, purusa, 我、人的異稱)是知(精神體)：其餘廿四諦是物質體(bem-p。)，因為它們是聚合而成的。又，其中的「主」(gts。-b。 , Prad-hana, 勝因、主體)和『士夫』是勝義諦，其餘(廿三諦)是世俗諦。

如果依照因果關係來分類，廿五諦又有：(1)是因非果：(2)是因亦是果：(3)是果非因：(4)非因非果等四種情形。「總」(spyi, avyakta)或「主」是因非果，『覺』(bl。 , buddhi)、『我慢』(ngar-gyal, ahamkara; 自我意識)和『五唯』這七諦是因亦是果，『士夫』非因非果，其餘十六諦是果非因。如《自在黑之續》 說：

根本自性非所變，  
大等七諦性能變，  
士夫非自性非變，  
餘十六諦是所變。

複次，『根本自性』(rtsa·bai-rang-bzhin, prakrti)、『總』、『主』是同義詞，而且被認為是一種具有六種特徵的所知④。『士夫』、『我』、『知』和『明瞭』是同義詞。其餘廿三諦生起的模式是這樣的：

在某個時候，當『士夫』生起想受用境的欲念時，『根本自性』就變化出聲等各種現象(供『士夫』受用)。又，從『主』產生『大』(chen-po, mahat)，『覺』和『大』是同義詞(就心理而言是『覺』，就宇宙論而言

是『大』)，而且它被認為是像雙面鏡一樣的物體，由外可現出境的影像，由內可現出「士夫」的影像。從『大』生『我慢』，而『我慢』分為：具變易的我慢、具精力的我慢和具昏暗的我慢。從前者生『五唯』，再從『五唯』生出『五大種』。從第二者生出『十一根』。第三者能影響(制約)其餘二種我慢。

複次，此派主張：『根本自性』猶如有腳的瞎子，『士夫』猶如有眼的跛子(二者相反相成，創生了世界的幻象)。由於眾生將二者誤認為一，不瞭解各種現像是『根本自性』所幻變出來的道理，所以才會輪迴。如果有一天，聽聞上師開示的口訣，並依此口訣而卓然地生起一種定解：“這些現象僅僅是根本自性的幻變而已”，於是就會逐漸脫離對外境的貪

戀。這時，便能依止禪定而產生天眼通。當『主』被天眼通觀看到的時候，宛如另一婦女（即被正妻發現的情婦），羞怯地將各種幻變的現象收攝起來，唯獨『自性』留存。這時，在瑜伽師的心靈上，一切世俗的顯現都消失了；『士夫』無法受用外境，心住無為，這時就是解脫。

### 三、伺察派(彌曼沙派)

伺察派是『勝推度者』(rGyal-dp。g-pa, Jaimini, 約B·C·200-100)的信徒。他們主張：《吠陀》中所顯示的任何事理都是自生自成的(因為《吠陀》是天啟聖典)。他們先無中生有地認為：『《吠陀》中所顯示的任何事理都是真諦』，然後便主張：唯有去做供奉



《吠陀》等(《吠陀經》中所揭示的)事情，才能獲致高等的生命層次：而獲得高等的生命層次，僅僅是脫離惡趣的解脫而已。

然而，(此派卻主張：)沒有痛苦全然止息的解脫，因為(煩惱的)污垢存在於心靈的本質之中(只要有心，煩惱、痛苦便隨之而來)；也沒有一切智者，因為所知渺無邊際。因此，他們說：『(既然沒有一切智者，所以除了《吠陀》聖教以外)再也沒有真理之言了。』

#### 四、裸形派(耆那教)

裸形派是勝者大雄(rGyal-badam-pa, RsabhaJina, 約逝世於B.C. 477)的信徒。他們主張把一切所知歸納成九種範疇，

即：命、漏、律、定衰(nges-rga)、縛、業、罪、福、解脫。其中的『命』，就是『我』。訖的大小和人的身量一樣，訖的性質是“常”，但訖暫存的狀態卻具“非常”的性質。『漏』，就是各種善和非善業，因為業力會使人墮入輪迴。『律』能止漏，因為自我約束能使新業不積。『定衰』，是以不喝水和使身體痛苦等苦行的模式，清除宿世所積之業。『縛』，就是邪見。『業』有四種：後世的受業、名業、種性業、壽業。『罪』，就是非法。『福』，就是法。

『解脫』是這樣的：藉著裸身、禁語和依止(前、後、左、右和頂上烈日)五種火等的苦行，淨除一切宿業。因為新業不積，所以將升到世間頂上一個名為『世間聚』的地方。那兒

方圓四百五十萬由加那 (d p a g - tshad, y。janas)，形狀如撐起的白傘，顏色如起司或白水仙花。因為那個地方有『命』，所以是實法(dng。s, bhava)：因為脫離了輪迴，所以也是無實法(dng。s-med, abhava)。身居此處，就是所謂的『解脫』勝者大雄說：

勝者說解脫，色如雪香花，  
霜酪珍珠白，狀似撐白傘。

五、順世派(carvaka)順世派主張：沒有“從前生來到今生”這回事，因為所謂的『前生』，誰也沒看見。就像從偶然存在的火，偶然地發出火光樣：偶存的心是從偶存的身體產生出來的。“從今生去到後世一樣不存在，因為身心是一體的，如果身體壞滅了，心也將

隨壞滅。例如：石頭碎壞時，石上的紋路也將隨之而破壞一樣。因此，此派主張：凡是所量（的事物）都是自相，而凡是量都現量：因為他們並不承認比量和總相。有些較特殊的順世派主張：一切事物無因，它們是從自性（自然而然）生起的。因為他們說：『旭日東升、江河下流、圓圓的豆兒、長長聳立的銳刺，以及孔雀的翎眼等一切諸法，又有誰去造作它們呢？它們都是從自性（自然）生長出來的。』

結讚：

惡見邊上築法台，一切外道宗義理，  
善辨明已能舍棄，是入解脫城階梯

文中所說『思辨五部』和『根本六部』，是站在佛教立場而對其他外教部派加以分類

的情形。如果更換一個角度，從整個印度哲學的大方向來說，則佛教反成了非正統印度哲學的一個流派而已。這可由《印哲導論》一書中的『印度哲學派系圖表』明顯看出。

所謂『六句義』就是：實、德，業、同、異、和合，也就是：實體、性質、運動、普遍、特殊、內屬。（《印度思想》，P·207—216。

《印度思想》一書中說：『現存最古老的數論派著作，是自在黑（isvara-krsna，約四世紀）的《三克亞頌》（Samkya-karika）』（P·110）。《自在黑之續》大概就是這部《三克亞頌》。

六種特徵是：（1）它是能動者，因為它是善，惡的行動者：（2）它是無生，永恆的，因為它不會被分析或分解成任何其他的東西：（3）它是獨一的，因為它沒有部份：（4）它純粹是一個客體而非主體，因為它是『士夫』受用的對象，而且它沒有知覺，不能了別：（5）它普遍於一切生物與非生物之中，例如因和果；因為它普遍於所有的幻變物象；（6）它是隱晦的並且是激、明、暗三種基質達成平衡的狀態（見S&H，P·60）。

所謂”士夫想受用境時……”這句話，換一種模式說就是：當『自性』被『我』觀照，或『自性』與『自我』相接觸，自性的原始平衡狀態即被破壞，於是構成自性的三種要素（Gunas）開始活動變化。三種要素不同比例

的分發結果，終於產生了分歧複雜的現象世界。（見《印哲導論》，P·292；《印度思想》，P·120）。

構成自性的三種要素是：激質（rajas）、明質（sattva）、暗質（tamas）。明質佔優勢時的我慢稱為『具精力的我慢』（snying-stobs-can-gyi-nga-rgyal, sattvika），激質佔優勢時的我慢稱為『具變易的我慢』（rnam-gyur-can-gyi-nga-rgyal, rajasa），暗質佔優勢時的我慢稱為『具昏暗的我慢』（mun-pa-can-gyi-nga-rgyal, tamasa）。

從根本自性演化成整個現象世界的過程，茲作簡表如下：



《吠陀》的道統分兩方面：（一）儀式部份，（二）理論部份。儀式彌曼沙派強調儀式，也附帶哲學理論來輔助說明《吠陀》的儀式與儀式程式之進行。吠檀多派（VedSnta，最終、最究竟的《吠陀》）則致力於將《吠陀》的冥思部份展開為精細之哲學。前者又稱為彌曼沙，後者又稱為後彌曼沙；但因此二者均直承《吠陀》文化，所以有時候也一同被稱作彌曼沙派（《印哲導論》，P·8）。又，在早期的彌曼沙中，天堂或高等的生命層次之獲得被視為最高的善。但後來的彌曼沙學人，也接受了印度其他學派的解脫思想，要求從身體的束縛中獲得自由，才是最高善境的達成（同前引書，P·372）

『名業』有善、惡兩類，也就是決定趨往

地獄，畜生、人間、天上或草、木，地、水，火，風等的業。（《印度思想》，P·88）

耆那教後來分裂為兩大派：一是西維坦布拉（Svetambaras，即白衣派）；一是迪甘布拉（Digambaras，即裸形派）。兩派在基本的哲學理念上並無多大差別，只是在細微的信仰和實踐模式上略有歧異而已。裸形派持戒較嚴，主張放棄一切，苦行，裸體，而白衣派則較迎合群襲，並主張應身著白衣。（《印哲導論》，P·81）

（11）Carvaka一詞的原意，今已無從考察。一般用它來代表唯物主義者。因為Carvaka試圖藉自然性質（自性）來說明這個世界，所以有時也稱之為『自然主義者』。（

《印哲導論》，P·55，65)

## 第四章 總說佛教宗義之建立

釋迦王(子) ，無與倫比的導師，首先發最勝菩提心：其次於三大阿僧祇劫積聚資糧：最後在金剛座(今印度Bodhgay~附近)上圓成正覺。佛陀圓成正覺後，先在瓦那納斯(Var·an~si)對(僑陳如等)五賢僕轉(阿含等)四諦法輪：隨後在靈鷲峯轉(般若等)無相法輪：隨後又在吠舍離(Vai~ali)等地大轉善分別(諸法性相的)法輪①。(佛陀三轉法輪)折服了外道六師等一切邪說，使利樂之源的珍貴佛法得以宏揚與開展。

佛陀入滅以後，由於釋經者對三種法輪的意趣，分別作了不同的解釋，因此便產生了四

大宗派。其中，說實事的小乘二宗根據初法輪，『說無體性宗』根據中法輪，『瑜伽行派』則根據末法輪建立自宗根、道、果的(一貫)體系。又，隨奉我們本師(釋迦佛)的宗派，肯定只有四派，那就是：毗婆沙宗 (Bye · brag-smra-ba, Vaibh~sika) 、經部宗 (mDo-sde-pa, Sautrafitika)兩個小乘宗派，以及唯識(或唯心)宗 (Sems-tsam-pa, Cittamatra) 、 中觀宗 (dBu-ma-pa, M~dhyamikas)兩個大乘宗派。因為論典中說：除此四宗以外，別無第五宗：除三乘之外，別無第四乘。金剛藏(rDo-rjesnying-po)所造《喜金剛略義廣注》 (Kye' i rdo-liebsdus · pa' i don gyi rgya cher' grel-pa, HevajrapindfirthaCika)說②：

四乘及五宗，此非佛所說。

如果以中觀應成派(Thal-'gyur-ba, Pr~sahgika)的標準來衡量，那麼中觀自續派(Rang-rgyud-pa, Sv~tantrika)以下的佛教宗義均墮於斷、常二邊：然而這些宗派卻認為自宗的敦義是中道，因為他們都以主張脫離斷、常二邊的中道而自豪。此外，這四個宗派對於斷除常邊和斷邊，也都各有不同的說法。

毗婆沙宗說：『果生時因已滅，因此脫離常邊：因結束時果出生，所以脫離斷邊。』

經部宗主張：『諸有為法的相續，不斷地流轉下去，因此脫離斷邊：(諸有為法)剎那壞滅，所以脫離常邊。』

唯識宗說：『遍計執非真實地存在，因此脫離常邊：依他起真實地存在，所以脫離斷

邊。』

中觀宗主張：『一切法在名言上是存在的，因此脫離斷邊；然而在勝義上卻不存在，所以脫離常邊。』

雖然上上(gong-ma gong-ma，意為較高層次的)諸宗義，能遮破所有與自宗不同的下下('og-ma' og-ma，意為較低層次的)諸宗義，但瞭解下下宗派的見解，卻是獲得上上宗派見的最勝方便。因此，千萬不可以因為認定了上上宗義是最好的，便蔑視、排斥較低的宗義。

因此，認同能記別佛說的『四法印』之見解者，就是內道宣說佛教宗義者的定義。『四法印』即：諸行非常，一切漏皆苦，一切法無我，寂滅涅槃。如果有人責難說：『犢子部



(gNas · ma-bu-ba, Vatisputriyas) 主張補特伽羅我，(違反四法印中的”一切法無我” EP) 所以不是內道的說宗義者。』答：沒有過失。因為犢子部所認同的我，是指”能獨立之實體我”。而四法印中的無我，是指”空掉常、一、自主的無我”：而且”能獨立之實體的我”是一切所貴部 (Mang-bkur-ba, S~mmitiya, 即正量部) 五派都一致承認的。

這種三轉法輪的說法是根據《解深密經》來的。《解深密經》卷二說：『世尊初於一時，在婆羅奈斯仙人墮處施鹿林中，惟為發趣聲聞乘者，以四諦相轉正法輪，雖是甚奇甚為稀有。一切世間諸天人等，先無有能如法轉者。而於彼時所轉法輪，有上有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，



惟為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇甚為稀有；而於彼時所轉法輪，亦是有上有所容受，猶未了義，是諸諍論安足處所。世尊於今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇最為稀有。於今世尊所轉法輪，無上無容，是真了義，非諸諍論安足處所。』（大，16，697上）。又，此與《阿含經》所說的三轉法輪不同。《阿含》中所說的是：示轉、勸轉和証轉法輪。（大，2；103上，503中，618上）

見德格板藏經，No·1180·

西藏佛教所判定印度佛學各宗見解高低的層次，大致是這樣的：

## 第五章 毗婆沙宗

### 一、定義

不承認自証分而主張外境實有的宣說小乘宗義者，就是毗婆沙宗（意譯為“說分別部”）

### 二、派別

毗婆沙宗分為——迦濕彌羅毗婆沙、日下毗婆沙、中原毗婆沙三派。

### 三、釋名

世親阿闍黎被稱為毗婆沙師是有原因的，或許是因為他根據《大毗婆沙論》來宣說宗義。或許是因為他主張過去、現下、未來三時是同一實體的（三位）差別。

#### 四、主張

甲一，根的主張分：境和有境。

##### (一)、境

此宗主張把一切所知歸納為五個根本範疇，(五事)，即：顯現的色(色法)、主體的心(心王)、隨伴的心所(心所法)、不相應行和無為法等範疇。這五個範疇的法都是[事物]，而“事物”的定義就是：有作用的法。有、所知、事物三者都是同義詞。無為諸法被視為“常恆的事物”，而色、知、不相應行三類則是“非常恆的事物”。此宗認為：所有的事物都是實體所成(即由實體有的極微或剎那所構成)，然而卻不一定是實體有(即實體地存在，或以實體而存在)，因為他們主張：勝義諦和“實體有的事物”是同義詞，而世俗諦和“

假有的事物”是同義詞。

一切事物可分為：(勝義、世俗)二諦和有漏、無漏二方面。此外還可從一些旁涉的事項來說明。

一、(哲學思想方面的)二諦觀。

某一事物，當它被破壞或用理智分析成個別、個別的部份時，(事先)認取此事物的心識便會放棄(該物的概念)，這種法就是世俗諦的定義。例如：陶瓶和念珠就是世俗諦。因為當陶瓶被錘擊碎時，認取陶瓶的心識便會放棄(陶瓶的概念)；當念珠的珠子被一個個分解開時，認取念珠的心識也會因此而放棄(整串念珠的概念)。

某一事物，當它被破壞或用理智分析成個別、個別的部份時，(事先)認取此事物的心識依舊不會放棄，這種法就是勝義諦的定義。例如：無方分極微、無時分剎那的心識、無為的虛空。

《俱舍論》說：“彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。”因此，此宗主張：世俗諦諸法雖然不是勝義地存在，卻是真實地存在。因為他們認為：所有的事物都是真實存在的。

## 二、(宗教倫理方面的)有、無漏觀。

就所緣(的外境)，與相應心所任何一者而言，凡是會增長漏(煩惱)的法，就是有漏法的

定義。例如：五(取)蘊。就所緣(的外境)與相應心所任何一者而言，凡是不會增長漏的法，就是無漏法的定義；例如：道諦和無為法。

《俱舍論》說：“漏無漏諸法，除道餘有為，（於彼漏隨增，故說彼有漏）。”又說：“無漏謂道諦，及三種無為，（謂虛空二滅）”。

凡有漏法皆是應該斷的，因為(即使是)資糧、加行二種道(也)是應該斷的。見道只是無漏道，而修道與無學道則各有有漏和無漏二種道；因為聖道雖然都是無漏的，但聖者心續中的道則不全然是無漏的，例如修道位(聖者)心續中的粗靜相道(即以“厭背下界的粗鄙，欣樂上界靜妙”作意而修得的四禪、四無色定之

道)就是有漏道。

### 三、其他旁涉事項的說明

此宗主張：三世實有。因為瓶子(的本質)不但存在於瓶子的過去時，也存在於瓶子的未來時。此宗承認有“遮”、“成”二法，但不承認“無遮”；因為他們主張：凡是“遮”都是“非遮”。

迦濕彌羅的毗婆沙師和經部宗一樣，主張：意識的相續是聯繫業與果的依據；而其他的毗婆沙師則主張：“得”和一種像債契一樣。(可以保證業果不失效用)而名為“不失法”的不相應行法，才是聯繫業與果的依據。應成派與毗婆沙這二宗都主張：身業和語業含



有色的成份。(此外)毗婆沙宗還主張：凡有為皆是非常，但是卻不一定剎那壞滅；因為(有為法)生起之後，須先經過“住”的階段，然後才進入“壞滅”的階段。

## (二)、有境

### 一、補特伽羅

補特伽羅(一詞所指稱)的事例，僅僅是五蘊的聚合體而已；(而此聚合體)亦即施設(補特伽羅一詞)所依之事物。“一切所貴部”中的某些支派主張：五蘊的五個部分都是補特伽羅的事例。“法藏部”主張：唯獨“心”是補特伽羅的事例。

## 二、認知

認知有二種：1、量知2、非量知。

(一)、量知有現量和比量二種。此宗主張：現量中有根現量、意現量、瑜伽現量。但(他們)不承認自証現量。根現量並非全屬認知。例如眼根現量便是有色根——色法、見、量(認知、識別)三者的合成效果。不但根識可以在不帶相的情況下，赤裸裸地量出對境；而且帶眼識的有色眼根也能見色。因為，如果單靠(眼)識就能見色的話，那麼(眼識)應該也能看見被牆擋住的色法。又，此宗主張：心、心所異體。

(二)、非量知有：邪知…等。

### 三，能詮之聲

一般來說，聲可分為：執受聲與無執受聲兩種。如（發自有情）生命之聲是執受聲，水聲則是非執受聲。執受聲和非執受聲又各有示導的和非示導的兩類。

（能達意）示導有情之聲、語表聲和能表詮（意義）之聲，三者同義。（不能達意之）非示導有情之聲、非語表聲、不能表詮（意義）之聲，三者同義。經、論二者都是名、句、文的集合體。它們被視為語音的總相，亦即不相應行。因此，這個宗派的教義裡，（原本相違的）色法與不相應行，豈不是不相違了嗎？

## 甲二、道之主張

### (一)、道之所緣

此宗主張道的所緣就是四諦的差別法——非常(無常、苦、空、無我)等十六行相，其中的細品無我和細品補特伽羅無我同義。此宗並認為：“補特伽羅能獨立(造業受報)之實體空“就是細品的補特伽羅無我。在十八部派中，一切所貴五部不主張“能獨立之實體空“是細品補特伽羅無我，因為一切所貴五部主張有“能獨立之實體我“。(又，)此宗不讚同粗、細品法無我的建立，因為他們主張：一切存在的事物都是“法我”。

### (二)、道之所斷

修道所應斷的(無知)有：染汙無知和非染

汗無知兩種。染汗無知的主要作用是障礙解脫的証得，例如：補特伽羅我執和由彼(補特伽羅我執)執所生之(貪、嗔、癡)三毒及其種子便是染汗無知。非染汗無知的主要作用是障礙一切智的証得，例如：不知深奧精微之如來法的非染汗障等無知之因。

### (三)、道之自體

此宗讚同，三乘道中資糧、加行、見、修、無學等五道的建立，但不承認(菩薩)十地之智。(此宗認為：苦法)忍、(苦法)智等十六剎那的前十五剎那是見道，第十六剎那——道類智是修道。此十六剎那如山羊過橋一般，只能(在心中)挨次生起(不能頓現觀)。又，此宗主張道諦並非全是認知，因為他們認為無漏五

蘊都是道諦(然而無漏五蘊中的色蘊卻非認知)

。

### 甲三、果的建立

諸具聲聞種性者，於三世或更長的期間內，修習“非常”等十六行相。最後，依止聲聞修道位的金剛喻定，以斷“得”的模式斷除煩惱障而現証阿羅漢果。諸麟喻之獨覺，在上品資糧道以後，將了悟“補特伽羅能獨立之實體空”之見解，配合百劫或更長劫數(積聚)的福德資糧一並修習。最後於一坐之間，現証加行道之暖位乃至無學道。此宗主張：劣根阿羅漢可能會從自己的斷(煩惱)、証(菩提的)功德退失下來而成為預流果；因此，此宗讚成有“退法”等阿羅漢。另外，他們主張：聲聞眾中有“升僧眾”和“八向住”的果位建立；八向

住中，任何一位都是聖者；但是不承認“頓得者”。

諸菩薩在資糧道時，於三大阿僧只劫圓滿資糧，此後百劫修成相好之因。在最後一生，坐菩提樹下，初夜降天子魔；午夜入三摩呬多，現証加行、見、修三道。最後，約於黎明魚肚白未現之時，現証無學道。因此，初夜降魔以前是凡夫位，而菩薩的加行、見、修三道僅是三摩呬多；十二行跡中的前九個是菩薩行，後三個(成佛、轉法輪、入涅槃)行跡才是佛行。

此宗主張：“証法輪”都是見道，“教法輪”都是四諦法輪(即不承認大乘經是佛說)；

《七部毗曇》都是佛說，而且凡佛所說必然義如其語(不須另加引伸，別作解釋)。除了“八萬法蘊”之外，不讚成“八萬四千法蘊”的說



法。因為《俱舍論》說：“牟尼說法蘊，數有八十千（彼體語或名，此色行蘊攝）。”

最後生菩薩現証菩提的地方，必定在欲界；因此不承認有“密嚴色究竟天”（色界十七天最上層報身佛土之名）和報身之說。不但如此，甚至也不主張有“一切相智”。三乘羅漢都是有餘涅槃，因為無餘涅槃之時，心識之流斷，猶如燈滅一般。所以，此宗主張“究竟三乘”。有人說：“（釋迦牟尼）導師涅槃時，僅僅是在某些所度眾生的面前，示現色身的收攝而已；在義理上，並沒有涅槃這回事。”這種說法，就像把（白色的）魚和蘿蔔混淆了一樣（因為二者形、色相似）。聖者佛陀雖然已完全斷除苦、集（等煩惱），但這和佛陀（無漏五蘊）的相續中仍有苦諦並不相違。因為

一個人完全斷除了緣苦諦(而生)的煩惱，就可算是斷除苦諦了。由於佛的色身和成佛前的加行位菩薩身，同為一生所攝，因此不能算是“佛寶”，但仍可承認為“佛陀”。佛寶是指：佛陀無漏五蘊相續中的“盡無生智”。同樣的，諸有學聖者都是有漏的，因此不能算是“僧寶”，但足以為僧。僧寶是指：有學聖者(無漏五蘊)相續中的“道諦”。“法寶”亦然，佛與聲聞、獨覺二種聖者相續中之“涅槃”和“滅諦”即是法寶。

結讚：

以我研究之金瓶，自婆沙宗香水海，  
汲得善說甘露筵，聰慧學眾請宴饗。

在部派佛學時期，有部（Sarvastivadah）分為東、西兩派；東方派位於迦濕彌羅地區，西方派盛行於犍陀羅。以後迦濕彌羅一派得勢，曾總結其學說，編為《毗婆沙論》，形成毗婆沙論師一派。此派頗得貴霜王朝（Kusana，約西元一一三世紀）的支援，遂取得代表整個有部的地位。（見《印度佛學思想概論》，P·60，P·152）

犍陀羅西方師的代表人物有：法勝，脅尊者、世友，法救、妙音、覺天和僧伽羅剎。迦濕彌羅東方師最主要的代表人物是迦旃延尼子。（見前注引書，P·60）

毗婆沙宗主張：無為法有作用，所以也是『事物』之一。世親《俱舍論釋》說：『三

種無為中，虛空但以無礙為性。由無礙故，色於中行。擇滅即以離系為性，諸有漏法遠離系縛証得解脫，名為擇滅。……永礙當生得非擇滅。謂能永礙未來生法，得滅異前，名非擇滅。』（大，29，1）可見在毗婆沙宗看來，無為法也是有作用的。

認為“以實體而有的事物是勝義諦，而假有的事物是世俗諦”，這是『新有部』配合二諦來講『假有』和『實體有』的說法。眾賢在《順正理論》中說：『非離假依可有假法』。可見，『新有部』基本上主張“假依於實”。如瓶是由無方分的極微構成的，瓶為假有，而極微則是實體有。所以『假有』被分析到最後還是與『實體有』有關，世俗諦原是依勝義諦而立的。這樣，便把二諦統一起來了。這是

對『有部』舊說的一個發展。（見《印度佛學思想概論》，p、166）。

見大，29，P·116中。

為了使於瞭解，茲將毗婆沙宗對於『一切所知』的看法和分類作成下表：

大，29，1下。

資糧，加行：見道、修道和無學道五種道中，只有資糧、加行二道不能對治煩惱。毗婆沙宗主張這兩種有漏道也是修道之所應斷，大概是基於這個立場而說的。

所謂『遮』，就是。經由直接排除所應

遮遣之事物而獲得的瞭解。。在某一法上遣除所應遮除的成份以後，在不暗示或間接成立另一法的情況下所獲得的瞭解，就是『無遮』。例如說“婆羅門不能飲酒”，或“無我”。“飲酒”是所遮，“不能飲酒”除了單純排除“飲酒”之外，並沒有間接暗示或成立他事，所以是『無遮』。如果遣除所遮以後，暗示或間接成立了其他事物，就是『非遮』。例如說“某胖哥白天不吃飯”。“吃飯”是所遮，“不吃飯”除了排除“吃飯”以外，更暗示“該胖哥在晚上偷吃了很多”，所以是『非遮』。關於『遮』，詳見後文『經部宗義』，甲一。

關於『得』，《俱舍論》是這樣定義的：  
『得謂獲成就，非得此相違。』（大，29，22  
上）關於『不失法』，《中論》〈觀業品〉第十

四頌引述『正量部』的說法說：『不失法如券，業如負財物。』

11、在《俱舍論》中，身、語二業同俱『表』與『無表』二性。如〈分別案品〉第三頌說：『此身語二業，俱表無表性。身表許別形……語表許多聲。』（大，29，67中）釋文中又說：『毗婆沙師說：形是實故，身表業，形色為體。語表業體，謂即言聲。』（大，29，68下）

12、關於四種『有為相法』，《俱舍論釋》〈分別根品〉說：『於法能起名生，能安名住，能衰名異，能壞名滅。』（大，29，27上）又稅：『諸行相續初起名生，終盡位中說名為滅，中間相續隨轉住。』（大，29，27下）



13、法稱《釋量論》說：『量謂無欺智。』（《釋量論略解》，卷三，頁九七）因此，所謂“量”，就是正確的認知。“非量”就是不正確的認知。

14、世親《俱舍論釋》說：『現見壁等所障諸色則不能觀。若識見者，識無對故，壁等不礙，應見障色。』（大，29，10下）

15、『說一切有部』原來是主張心，心所異體的，如世友《異部宗輪論》〈說一切有部本末宗同異義〉中說：『心心所法體各實有，心及心所定有所緣。』（見《異部宗輪論語體釋》，頁九六）然而從有部分出的經部宗卻主張：心、心所同體。

16、世親《俱舍論釋》說：『聲唯八種，謂有執受，或無執受大種為因；及有情名，非有情名差別為四：此複可意及不可意差別成八。』（大，29，2下）

17、語音的總相（sgra-sPyi），是指說話之前，在腦海裡事先形成的某種意象。

18、關於“名、句、文等身”，《俱舍論釋》〈分別根品〉中曾引述毗婆沙師的說法說：『有別物為名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假。』（大，29，19下）於另一處卻斥責道：『豈不此（名，句、文）三，語為性故，用聲為體，色自性攝。如何乃說為心不相應行？』（19上）毗婆沙宗主張“經與論是名、句、文的集合體——色法”，但同時又認為“

名、句、文是不相應行。”這樣色法和不相應行法便有了互通之處，彼此便不相違了。然而在毗婆沙宗有為法的分類上，色、心與不相應行三者，絕對是壁壘分明而不相混淆的。

19、關於『十六行相』，《俱舍論釋》〈分別賢聖品〉說：『觀苦聖諦修四行相：一、非常，二、苦，三、空，四、非（應為“無”）我。觀集聖諦修四行相：一、因，二、集，三、生，四、緣。觀滅聖諦修四行相：一、滅，二、靜，三、妙，四、離。觀道聖諦修四行相：一、道，二、如，三、行，四、出。』  
（大，29，119中）

20、關於四種非染汙無知之因，《俱舍論釋》〈分別界品〉說：『於佛（如來）法、極遠

時、處及諸義類無邊差別不染無知……。」（大，29，1上）

21、關於『十六心剎那』，《俱舍論釋》〈分別賢聖品〉說：『其中總有十五剎那，皆見道所攝，見到未曾見之諦故。至第十六道類智時，無一諦理（為）未見今見（者），如習曾見，故修道攝，』（大，29，122上）

22、一個初生順解脫分（資糧道）的聲聞行者，是否當生可以獲得解脫呢？《俱舍論釋》〈分別賢聖品〉回答說：『順決擇分（加行道）今生起者，必前生起順解脫分。諸有創殖順解脫分（者），極速三生方得解脫。謂初生起順解脫分，第二生起順決擇分，第三生入聖位乃至解脫。』（大，29，121上）

23、關於獨覺修集資糧的模式，《俱舍論釋》〈分別世間品〉說：『獨覺中麟角喻者，要百大劫修菩提資糧，然後方成麟角喻獨覺。』

（大，29，64中）至於麟角喻獨覺最後証果的模式，《俱舍論釋》〈分別賢聖品〉說：『（頌文所謂）『麟角佛』，言顯麟角喻及無上覺之暖等善根，並無移轉向餘乘義。皆以第四靜慮為依，一坐便成自乘覺故。第四靜慮是不傾動，最極明利三摩地故。堪為麟角喻無上覺所依……。言『一坐』者，從暖善根乃至菩提不起於坐』（120下一121上）

24、關於退法阿羅漢，《俱舍論釋》〈分別賢聖品〉說：『契經中說：阿羅漢由種性異故，有六種：一者退法，二者思法，三者護

法，四者安住法，五者堪達法，六者不動法。

』（129上）又說：『言退法者，謂遇少緣便退所得。』（129中）又說：『毗婆沙師定作是說。阿羅漢果亦有退義”。』（130下）

25、小乘的經論中，有『隨信行』、『隨法行』，『中般』……等多種僧聚的名稱。不過到目前為止，筆者仍未發現那一部論典將這些僧眾歸納成『廿僧』這個術語。在大乘論典中，談到『廿僧』的，只有《現觀莊嚴論》。該論〈一切相智品〉說：『諸頓根利根，信見至家家，一間中生般，行無行究竟，三超往有頂，壞色貪現法，寂滅及身証，麟喻共二十。』（《現觀論莊嚴略釋》，卷1，頁一五）師子賢（Haribhadra，約九世紀）主張此二頌明說的僧眾有：鈍根，利根、信解、見至、人家

家、天家家、一間、中般，生般、有行般，無行般、全超、半超、遍歿、現法寂滅、身証，麟喻等十七項；隱說的僧眾有：預流果，一來果、阿羅漢向三類；共計有『廿僧眾』（見拙文（宗喀巴《現觀論金鬘疏》”大乘廿僧”釋義』，《中華佛學學報》，第一期，頁一二三）。另外，所謂『八向住』，即四向，四住果。

26、《阿毗達磨大毗婆沙論》說：『佛言……去來今世無有沙門婆羅門等，於一切法“頓得”智見。若言有者，必無是處。決定經於三無數劫，修習百千難行苦行，積漸具六波羅蜜多。然後乃能於一切法具實智見。故知頓者欲顯一時。』（大，27，327下）

27、關於菩薩圓滿資糧之時數，《俱舍論



頌》〈分別世間品〉說：「於三無數劫，各供養七萬，又如次供養，五、六、七千佛……次無上菩提，六波羅蜜多……如次修圓滿。」（大，29，95上~中）至於，菩薩修妙相業，不是在三大阿僧祇劫中，而是在另外的百劫中修妙相之因，如《論頌》雲：『余百劫方修，各百福嚴飾。』（95上）

28、佛的十二種行跡依次為：（一）從兜率天降凡，（二）入母胎，（三）出生，（四）習藝，成婚、出遊，出家，苦行，坐菩提樹下，初夜降魔成佛，轉法輪，（十一）從天降臨，（十二）入涅槃。如《究竟一乘寶性論》說：『從天退入胎，現生有父母，在家示嬰兒，習學諸伎藝，戲樂及遊行，出家行苦行，現就外道學，降伏於天魔，成佛

轉法輪，示道入涅槃。』（大，31，819上）

29、《七部毗曇》即初期『有部』之《六論》和較後迦旃延尼子所著《發智論》。後世婆沙師推尊《發智論》，以《六論》為輔翼，概稱阿毗達磨，並以《發智》為身，《六論》為足。《六足論》的先後次第及其作者，傳說互有異同。茲抄錄呂徵所製略表於後，以便查對。（《（印度佛學思想概論》，P·324—8）

集異門論      品類論      識身論      界身論

法蘊論      施設論

奘      傳1·舍利弗2·世友3·提婆設摩4·  
世友5·目犍連6·迦旃延

稱友傳6·拘締羅1·世友2·提婆設摩5·  
圓滿3·舍利弗4·目犍連

西藏傳6 · 拘締羅5 · 世友4 · 提婆設摩3 ·  
圓滿1 · 舍利弗2 · 目犍連

呂徵傳3 · 拘煇羅4 · 世友5 · 提婆設摩6 ·  
圓滿1 · 舍利弗2 · 目犍連

30、（大，29，6上）。

31、『色究竟天』；與『報身』是大乘佛學的說法，小乘宗派是不會承認的。《楞伽經》說：『雲何於欲界，不成等正覺，何故色究竟，離染得菩提。』（大，16，591下）又說：『報佛亦爾，於色究竟天，頓能成熟一切眾生，令修諸行。』

32、關於『三寶』，《俱舍論譯》〈分別業品〉說：『何等名為佛無學法，謂盡智等及

彼隨行，非色等身，前後等故……。歸依法者，謂歸涅槃。此涅槃，言唯顯擇滅。』（大，29，76中~下）

## 第六章 經部宗

### 一、定義

主張“自証分與外境二者真實存在”的宣說小乘宗義者，就是經部宗的定義。?經部宗和譬喻師二者是同義詞。

### 二、派別

經部宗分為二派：隨教行經部宗和隨理行經部宗。前者如尊奉《阿毗達摩俱舍論》的經部宗，後者如尊奉《七部量論》的經部宗。

### 三、釋名

問：為什麼稱此宗為經部宗或譬喻師呢？

答：因為此宗不尊奉《大毗婆沙論》，而以佛經為主來宣說宗義，所以稱之為“經部宗”。再者，他們以譬喻的模式來闡明一切法，所以又稱之為“譬喻師”。

#### 四、主張

##### 甲一、根的主張：分境、有境

##### (一)、境

心所明瞭的事物，就是“境”的定義。

足以作為心所衡量之對境的，就是“所知”的定義。

“境”、“有”、“所知”、“存在的事物”都是同義詞。

境有下列六種分類模式：

- 1、二諦之分：
- 2、自相和共相
- 3、遮遣和成立之分
- 4、顯現和隱晦之分
- 5、三時之分：
- 6、一和異

### 一、世俗諦和勝義諦

某一法，其存在不必依待言詞（能詮聲）與概念（分別心）的施設，而可以經得起理智（直接）從此法自身存在的原理這一個層面去考察的，這種法就是“勝義諦”的定義。

- 1、“有作用的法”
- 2、“勝義諦”
- 3、“自相”
- 4、“非常法”
- 5、“有為法”
- 和6、“

真實存在的法”都是同義詞。

唯賴概念施設而得以成立的法，就是“世俗諦”的定義。

“無作用的法”、“世俗諦”、“共相”、“常法”、“無為法”、“虛幻存在的法”都是同義詞。

（二諦之定義，如上已說）下麵將解釋二諦的名稱：

無為虛空之所以被稱為世俗諦，是因為它在世俗的心態上呈現為真。此處所謂的“世俗”就是分別心；因為分別心能障礙我們直接洞見自相，所以稱之為“世俗”。又，以上所說只是名詞的解釋而已（並非定義），因為凡是在世俗心——分別的心態上呈現為真的，並不全是世俗諦。



例如：瓶子是勝義諦的事例，然而在世俗心——分別的心態上卻仍然現為真實。

此外，如“補特伽羅我”和“聲常”，在世俗分別的心態上是真，然而（它們二者）即使在名言中也是不存在的。

瓶之所以稱為勝義諦，是因為他在勝義心態上呈現為真。此處所謂“勝義心”，就是在顯現的境相上不會生出錯覺的認知。

上述這種二諦的建立模式是[隨理行經部宗]的說法，[隨教行經部宗]所主張的二諦說，和毗婆沙宗是一致的。

## 二，自相法和共相法

就勝義而言，（有作用、能生自果）能成事的法，就是自相法的定義。例如：瓶。

就勝義而言，不能成事的法，就是共相法的定義。例如：無為的虛空。

“總與別”，“一與異”，“相違與相關”，等增益諸法雖是共相，然而並非所有的增益法都是共相。這一點差別是應該釐清的。

### 三、遮遣法和成立法

（“所知”分：遮遣法和成立法。）

經由直接排除所應遮遣之事物而獲得的瞭解，就是遮遣法的定義。

此遮遣法和“排他法”是同義詞。它可分為無遮和非遮兩類。

已直接瞭解之心智，排遣某一（遮遣）法所應遮除之成份，僅僅在此情況下（不更暗示或成立他法）所獲得的瞭解，就是“無遮”的定義。例如：婆羅門不能飲酒。

以直接瞭解之心智，遮除某一（遮遣）法所應遮除之成份，卻（間接）暗示另一非遮或成立法，就是“非遮”的定義。例如：肥胖的提婆達多白天不吃東西（暗示他晚上偷吃了很多）。

以直接瞭解之心智，不經由直接排除所遮而獲得的瞭解，就是“成立法”的定義。例如“瓶”。

#### 四，顯現法和隱晦法

以現量直接了知者，就是“顯現法”的定義。它和事物是同義詞。

以比量直接了知者，就是“隱晦法”的定義。它和所知是同義詞。

---

## 五，（過、現、未）三時

某一不同（於它的過去）的事物，在它生成（存在）的第二剎那，（呈現出）滅壞的那個狀態，就是“過去法”的定義。

某一不同（於它未來）的事物，雖有能生起之因，但是由於緣（尚）不具足，以致於在某一時空狀況下不能生起，就是“未來法”的定義。

已生而未滅，就是“現下法”的定義。

過、未二法是常。

“現下法”和“事物”是同義詞。因此，某一事物的過去產生於該物（生成）之後，某一事物的未來成立於該（未來）物（生成）之前，這些特點是應該明白的。

六，一與異

非個別、個別的法，就是“一”的定義；  
例如：瓶子(是一)。

個別、個別的法，就是“異”的定義；例  
如：瓶與柱二者(是異)。

大凡體異者，其“意翻”必相異；而意翻  
相異者，其體不必相異。因為所作與非常二者  
同體，然(彼二者之)意翻則異。

又，雖然經部宗和毗婆沙宗同樣主張：  
有“無方分極微”和“無時分剎那的心識”，  
但是二宗的見解並非完全相同。因為毗婆沙宗  
不但主張(一切)有，而且主張(一切由)實體所  
成；然而經部宗卻不這麼主張(如主張過、未  
非實有)。

再者，毗婆沙宗與中觀應成二家主張：無表色是真正的色法。但經部、唯識和中觀自續三家則主張：無表色不是真正的色法。

此外，毗婆沙宗主張因果同時，但經部以上各宗派則不如此主張。

## (二)、有境

### 一、補特伽羅

隨教行者主張：蘊的相續是補特伽羅(一詞所指稱)的事例；

隨理行者主張：意識是補特伽羅的事例。

### 二、認知

認知分為：量知與非量知二種。量分為：現量和比量二種。現量分為：根現量、意現

量、自証現量和瑜伽現量四種。具色(眼等諸)根不能成為量，因為(不帶根識的具色根)，沒有明瞭分，而且不能衡量自己的對境。

非量知有：再決識、邪知、疑、伺意和現而未了之知等五種。在這些認知當中，“現量”與“現而未了之知”二者都是離分別而沒有錯誤的；而比量、疑、伺意三者純粹是分別心。現量與“現而未了之知”二者都是離分別而沒有錯誤的；而比量、疑、伺意三者純粹是分別心。(又)此派主張：心識量境界之時，是帶相而瞭解的；並且，心、心所同體。

### 三、能詮聲

(耳之)所聞而能使人了知其所詮之意義者，就是“能詮聲”的定義。



從“所詮”的內容方面而分，則能詮聲有二類：詮種類之聲與詮聚合之聲。第一類，如說“色”之一詞；第二類，如說“瓶”之一詞。從表詮的模式而分，能詮聲也有兩類：詮“法”之聲與詮“有法”之聲。第一類，如說“聲之非常（恆性）”這樣的言詞；第二類，如說“非常恆之聲”這樣的言詞。”

## 甲二、道的主張

### （一）、道之所緣

此宗主張：四諦的非常（苦、空）等十六行相，就是道的所緣；細品無我和細品補特伽羅無我是同義詞；並且主張：“補特伽羅常、一、自主之我空”，是粗品補特伽羅無我；“

補特伽羅能獨立之實體空” ，是細品補特伽羅無我。

## （二）、道之所斷

（關於道之所斷，）此宗主張：除了補特伽羅我執與染、非染無知等名稱外，不承認（別有）法我執和所知障等（名稱）。這些主張和婆沙宗是相同的。

## 〔（三）道之性質〕

此宗（也）設有三乘、五道的建立，並且主張，忍、智十六剎那是見道（與主張前十五剎那是見道的毗婆沙宗不同）。

又，因為此宗主張，現量所見之境相必須是自相，所以不讚成細品補特伽羅無我（共相）是聲聞見道無間道的領受境。因為此宗主張：見道無間道先直接現觀“遠離補特伽羅我的（有為）行法”，然後間接通達細品補特伽羅無我。

### 甲三、果的主張

此宗除了主張：“無退法阿羅漢”與“佛的色蘊（也）是佛”以外，其他有關三乘証果模式等（果位元觀）都與毗婆沙宗相同。（一般說來）婆沙和經部二宗不承認“大乘經藏是佛說”；不過，據說後世（的毗婆沙和經部）諸師（也）主張“大乘經是佛說”。

結讚：

我以善習量論力，依隨理行譬喻師，  
教理密句撰此文，說理諸人請歡饗。

經部宗（mDo-sde-pa，SautrSntikas）是部派佛教中比較晚出的一個派別。在此傳的《異部宗輪論》和南傳的《論事》（Kathavatthu）中，都把它列為從有部最後分裂出來的一個部派。由於後來的大乘學人引用了經部的『心法緣境帶相說』和『自証分』的理論，遂使經部的地位大大提升。後世分佛學為大乘與小乘二大陣營，經部宗便與婆沙宗平分秋色，成為小乘的代表。婆沙宗代表經部宗以外所有的小乘，與之對峙的就是經部宗（《印度佛學思想概論》：第四章，第二節，以

及附錄七)。

此外，在說一切有部中，原有重論的阿毗達磨論師和『持經』的譬喻師 (dPe-ston-pa) 兩類。當時著名的譬喻師有法救 (Dharmatrata)，僧伽羅剎 (Samgharaksa)，世友 (Vasumitra)、馬鳴 (Asvaghosa) 等人。他們的特徵是，勸善誠惡、修習止觀、巧說譬喻，歌頌佛德；頗有大乘行者的風範。因此，這些大德在中國被尊稱為菩薩 (見《說一切有部為主的論書與論師之研究》，第八章)。西元二、三世紀頃，約於《大毗婆沙論》編集以後，譬喻師使從說一切有部分離出來，獨立成一個部派。改『三世實有』之說為『現下實有』，並以『種子薰習』說為中心，發展成經部譬喻師 (同上引書第十一章)。因此，譬喻師實為經部宗的先

驅。

一般公推鳩摩羅陀（Kumararata，義譯為童受）是譬喻師最初的倡導者。他生於佛滅後約七百年，著有《喻鬘論》、《癡鬘論》。《大唐西域記》說：『尊者童受論師……即經部本師也。』（大，51，942上）《成唯識論述記》也說：『鳩摩邏多……名譬喻師，經部之種族，經部以此所說為宗』（大，43，274上）又，文中關於經部的定義，似乎不夠嚴謹，因為隨教行經部宗並不主張有自証分。（S·&H，P·92）

後期的經部宗，除了宗『經』以外，更尊奉法稱（Dharmakirti）所作的《七部量論》（Tshad—masde·bdun），成為隨理行的派別。此派學說比較突出之點是，結合《釋量

論》的自相，共相之區分來解釋二諦。《七部量論》分別是《釋量論》、《量決定論》、《理滴論》、《因滴論》、《觀相屬論》，《成他相續論》，《諍正理論》等七部論。

呂徵指出：經部所重視的經是『優婆提舍』，屬十二分散中的『論議』；《成實論》的譯本裡即稱之為『論經』。所以經部原以『論經』為依據，後來才廣泛運用一切經。

自相（Rang、mtshan，Svalaksana）通常是指事物的獨特性質或表微。共相（sPyi-mrshan，Samanya-lakasana）則指事物的一般共通性質。例如“非常”就是色法與心法的共通性質——共相。然而，文中的自相和共相意義稍有不同，它們分別是指具獨特性質而能成



事的法，和無具體作用而不能成事的法。今為避免混淆，特在翻譯時，各加上一個“法”字，而成自相法和共相法。又，這個自、共相的定義完全根據法稱的《釋量論》而立。《釋量論》雲：『勝義能作用，是此勝義有，餘為世俗有；說為自共相。』（法尊編譯，《釋量論略解》，卷五，第三頌。筆者將譯文之『作義』改為『作用』）

又，『瓶』具有自己特定的內容，以自己的特性而存在，並且有具體的作用，所以是『自相法』。『無為的虛空』純屬概念，故是『共相法』。

『一』與『異』等都是互相觀待而施設的概念，並無自存的特性，所以是共相法。另外，如『聲常』或『人我』等雖然也是人為施

---

設的概念，是增益法；但，由於『人我』根本不存在，所以談不上是『自相』或『共相』。

例如，『非瓶』便是由直接排除『瓶』——所遮而獲得的瞭解。又如『無我』便是直接去除『我』——所遮而獲得的瞭解。

在這個例子裡面，“飲酒”是所遮。“不能飲酒”除了單純地排除“飲酒”之外，並未間接暗示或成立他事，所以是無遮。

當吾人瞭解瓶子時，可以直接正面地瞭解，不須等到『非瓶』——所遮的成份被排除之後，才能瞭解。

就思惟的觀點而言，一切所知，包括顯現

法在內，均是隱晦法。因為思惟不能直接觸及所知，須透過意象或概念才能瞭解。所以在經部宗的體系裡，隱、顯二法並不相悖。所有的顯現法都是隱晦法，但反之則不成。例如虛空無為只能藉著推理去瞭解，不能直接認識（S&H，P·98）。

某一未來事物的存在，是在茲未來事物生起的主因具備時便存在了，所以事物的來來存在於該未來事物存在之先（S&H，p·99）

11、意翻（ldog·Pa）或譯反體。某事物在思惟過程中所現之概念，或非某物之反面（mayin-palasl dog、pa）之概念，就是該事物之『意翻』——事物在意象上的翻映。例如：『瓶』或『反非瓶』（bum-pamayin-

palasldog · pa) 的概念，便是瓶的意翻。因此，不同體的事物，如瓶與柱，其在思惟中所現之概念——意翻必然互異。然而，同一件事物卻可擁有不同的表詮概念。例如，對佛教徒而言，薄伽梵、如來，世尊等都是釋迦佛的不同意翻（聖號），可是這些意翻，卻同指釋迦佛一人。所以說：意翻相異者，其體不必相異。論中所舉『所作』和『非常』一例，同理可知。

12、毗婆沙宗和隨教行的經部宗都主張：極微和剎那是勝義諦，因為此二者不可再分割或解析。隨理行的經部宗則因為極微和剎那有作用，能成事，能生自果，所以也主張此二者是勝義諦。（S&H，P·100）

13、《異部宗輪論》中經量部本宗同義說：『諸蘊有從前世轉至後世，立說轉名。』  
(大，49，17中)

14、隨教行經部宗不承認自証分，所以也不承認自証現量。(S&H，P·101)

15、(1) 再決識 (bcad·shes) 是指，正確認知的第二剎那，再度肯定決了之心識。

(2) 伺意 (yid·dpyod) 是指，對於某一事理，經由經驗或正確推論而獲得全然肯定之前的心智活動。

(3) 現而未了之知 (snanglamanges-pa' iblo) 是指，心不在焉之時，視而不見，聽而不聞，食而不知其味的認知。  
(S&H，P·102-3)

再決識雖是正確認知，然非新知，故屬非量。法稱《釋量論》雲：『量謂無欺智。』西藏僧成（dGe-' dung grub、pa）大師注雲：『量之總相謂新生無欺智』（《釋量論略解》，V·3，P·97）

16、一般說來，部派佛學都承認心外有境，然而境既在心外，心應該如何才能緣境呢？正量部主張心能直接緣境，餘部則有兩種說法；或說“由境引生心的印象”，或說“境映於心，變現為某一表像，然後再加以了別”。經部採用後說。他們認為心法生時，必定變帶所緣境的表像，成為心的心相。這種帶相之說，正好和原來經部“根，境為先，後方識了”的理論相呼應。因為境在過去，所以識了之時，須有變帶之行相為媒介。（《印度佛學

思想概論》, P·365)

17、《順正理論》，卷一一說：『有譬喻者說：唯有心，無別心所。』（大，29，395上）

18、詮種類之聲和詮聚合之聲，二者並不相違。如『瓶』一詞，既可表詮種類，亦可表詮聚合。因為瓶本身是一類，而且瓶是由部份聚合而成的。但『瓶與柱』一詞，則只能表詮聚合，而不能表詮種類。（S&H，P103）

19、『聲之非常』一語之著眼點，是聲音非常恆的性質。而『非常之聲』一語的著眼點，則在於具有非常恆性質的聲。某種差別性質的術語叫『法』，含有這種差別、性質的事物便稱為『有法』（choscan）。



20、經部和婆沙宗一樣，不主張法無我。  
因此所謂細品無我，就是細品補特伽羅無我。

21、見道無礙道（mthong-lambar-chad、med-lam）屬於瑜伽現量，這是各宗的共同看法。由於經部宗主張現量只緣自相，不緣共相；因此，屬於共相的無我空性，便非見道的親所緣境。既然空性不能在見道無礙道時直接被現觀，那麼了悟空性又是怎麼一回事呢？經部宗說：見道時，直接現見無我所依的諸行有為法，然後間接通達有為法上的無我空性。也就是說，『無我』是疏所緣緣，『無我所依事』是親所緣緣。（見法尊譯注，『土官四宗要義』，P·117）

## 第七章 唯識宗

### 一、 定義

“主張依他起真實存在，而不承認外境”的宣說佛教宗義者，就是唯識宗的定義。

### 二、 分派

唯識宗分兩派：真相唯識派和假相唯識派

這二派有下述差別：

在(看見青顏色的)持色眼識中，(客體的)青色現出青色的映相；這個映相是真或假，就是真相唯識與假相唯識二派爭論的焦點。

真相唯識派主張：在持青眼識中，(客體的)青色就像所映現的青色(映相)一般地存在(二者是一模一樣的)。

假相唯識派主張：在持青眼識中，(客體

的)青色並不像所映現的青色(映相)一般地存在(二者有所不同)。

為什麼這樣說呢？

因為，這兩派雖然都一致同意：在(見青色物體的)持青眼識中，

- (1)、青色現出青色(的映相)；
- (2)、青色現為立體的物象；
- (3)、青色現為外境。

不過，真相唯識主張：在持青眼識中，(3)青色現為外境(這部份)已受無明染汙(所以看起來就像真有一個外在的客體)；然而(1)青色現出青色，以及(2)現為立體的物象(這部份)並未受無明染汙(換言之，青色映相完全是外顯青色的真實反映——真相)。

假相唯識主張：不但(3)青色現為外境已受無明染汙，連(1)青色現出青色，以及(2)現

為立體的物象，也同樣受無明染汙(換言之，青色映相並非外界青色的真實反映——假相)。

因此，主張“根識中所現的立體物象，一如(客體的)現象一般存在”的唯識師，就是“真相唯識派”的定義。主張“根識中所現的立體物象，不如(客體的)現象一般存在”的唯識師，就是“假相唯識派”的定義。

### 甲一、真相唯識派

真相唯識派分三：能取所取等數派、半卵對開派和攙雜無二派。

關於這三派的差別，學人們說法不一。(茲列舉三種不同的說法如下：)

拱如·傑千桑布所著《中觀綱要》一書中

說：

“取名“能取所取等數派“，是因為他們主張：當眼識攝取蝶翅花紋時，‘境’的方面提供了青、黃等一一不同的境相，而‘有境’方面也如實生起青、黃等一一不同的映相。”

“取名“半卵對開派“，是因為他們主張：（當眼識）如是取境時，‘境’的方面提供了青、黃等一一不同的境相，而‘有境’方面則渾然生起青、黃等一一不同的映相。

“取名“攙雜無二派“，是因為他們主張：如是取境時，‘境’的方面提供的只是花紋的境相而已，不是青、黃等一一不同的境相；‘有境’方面並不渾然生起青、黃等一一不同的映相，只是渾然生起花紋的映相而已。”

種欽?雷巴桑布和班禪?索南劄巴等人說：

“取名“能取所取等數派“，是因為他們主張：持花紋眼識所見青、黃二色異體；同樣的，持花紋眼識上也有許多（與青、黃相對應的）異體眼識。

“取名“半卵對開派“，是因為他們主張：雖然總的說來，青色和持青眼識二者都是心識的本質，但二者卻是異體的。

“取名“攙雜無二派“，是因為他們主張：花紋上的青、黃二色同體；同樣地，持花紋上的青、黃顏色的二種根識也是同體的。”

〈大宗義〉一書中說：

“取名“能取所取等數派“，是因為他們主張：持花紋的眼識見花紋時，與花紋上青、黃等色數量相等的同類識頓時生起。

“取名“半卵對開派“，是因為他們主張：青與持青眼識二者，就其生成的時位來

看，二者一前一後；然而就識緣境(一剎那)的時間來看，二者是同體的。

“取名“攙雜無二派”，是因為他們主張：持花紋的眼識見自境(花紋)時，與境紋(花紋)上青、黃等數相等的同類識並不頓時生起；唯獨持花紋(總相)的眼識，是持花紋上青、黃等色的根識。”

上述三說，何者較妥，請自(抉擇)受持。

能取所取等數派又分為二派：1、一派主張八識；2、另一派主張六識。

攙雜無二派也有兩派：1、一派說六識；2、另一派說單一識。

甲二、假相唯識派



假相唯識派分：1、有垢 和2、無垢二派。

有人說：“因為一派主張：心體受到無明習氣的垢穢所染汙，所以稱為有垢派；

另一派主張：心體絲毫不受無明習氣的垢穢所染汙，所以稱為無垢派。”

也有說：“因為一派主張：佛地雖離無明，但仍有錯覺，所以稱為有垢派；

另一派主張：佛地已離無明，也沒有錯覺，所以稱為無垢派。”

唯識宗又分：1、隨教行唯識宗 和2、隨理行唯識宗二派。

隨教行是尊奉《瑜伽師地論》的唯識宗派；

隨理行是尊奉《七部量論》的唯識派。

### 三、釋名

因為此派倡言：一切法只是心的體性而已，所以稱為“唯心宗”或“唯識宗”。

又，此派從瑜伽行的觀點確立修道的實踐（次第），所以也稱為瑜伽行派

### 四、主張

#### 甲一、根的主張

#### （一）、境

唯識宗主張把一切所知概括為三性，因為他們主張：一切有為法是依他起（性），一切法性是圓成實（性），其餘諸法是遍計所執（性）。

雖然唯識宗主張：這三種法都是“自成的”、“以自性而存在的”；然而(若論其)是否真實存在，則這三者便有差別。因為他們主張：遍計所執無(諦)實，而依他起和圓成實二種法(是諦實成立的)是真實存在的。

凡於勝義上不存在，而以概念性質存在的法，就是“遍計所執”的定義。它分二類：1、假立名言遍計所執 與2、不得義相遍計所執。(即毫無內容、不能定義、根本不存在、純粹由內心虛構而生的法)。前者如所知，後者如(人、法)二種我。

依託其他因緣而生，並且又是圓成實所依的法，就是“依他起”的定義。它分二類：1、清淨依他起 和2、不清淨依他起。

前者如：聖者的後得智（聖者於三摩呬多中現觀空性，出彼定後所得之智）、佛的相好。後者如：有漏取蘊。

空掉二種我執中任何一者的真如性（法性），就是“圓成實”的定義。它分為二類：不顛倒圓成實，與不變易圓成實。前者如聖者的三摩呬多智；後者如法性。不顛倒的圓成實雖然被列入圓成實之一類，但卻不是（真正的）圓成實；因為那（是一種屬於認知的聖智），不是道的究竟所緣——“一種清淨法，此法一旦被緣上，便能（產生）盡除障垢（的作用）”。

又，所知分為二類：1、世俗諦2、勝義諦。

以觀察思擇名言的理智量緣得之境，就是“世俗諦”的定義。虛假的事物、世俗諦、

名言諦都是同義詞。

以觀察思擇勝義的理智量緣得之境，就是“勝義諦”的定義。空性、法性、圓成實、勝義諦、真際、真如都是同義詞。

凡是勝義諦，皆以自相而存在（即勝義諦均有自性、自相）；然而世俗諦則不一定皆以自相而存在。因為（屬於世俗諦的）依他起固然以自相（自性相、或諦實存在）而存在，但（另一屬於世俗諦的）遍計諸法則不以自相而存在（因為遍計諸法依名言施設而有，依虛妄分別而生）。又，凡是假法，不一定皆虛假的存在，因為依他起雖是假法，然而（在經驗界）卻真實地存在。

經部宗、唯識宗、中觀宗自續派對於“三

時”（過去、現下、未來）和“無遮”的安立模式都是相同的。

（隨教行的）唯識宗主張：色等五塵（色、聲、香、味、觸）不成其為外境，因為五塵是籍著阿賴耶識中不共業熏習所成的習氣之力，從內識的體性上生起的。真相唯識派主張：色等五塵雖非外境，但仍可成立其為立體物象。

假相唯識派主張：若五塵是立體物象，則必為外境；（五塵既非外境）故不能成立其為立體物象。

## （二）、有境

因為隨教行者主張八識，所以他們認為：阿賴耶識就是補特伽羅（一詞所指）的事例；然而隨理行者卻主張：意識是補特伽羅的事例。

隨教行者主張：阿賴耶識（又可稱為藏識、或根本識）緣識內的種子（或緣識內的習氣。種子有根、塵等），但不辨其行相，其性質是無記的。它是一個持久堅固的主體意識，只與助伴的心所——五遍行相應。又，在有覆與無覆二者之中，阿賴耶識屬於無覆無記。因為斷善根的生命之流中有阿賴耶，所以阿賴耶不是善法；（又，色、無色等）上二界的生命體也有阿賴耶，所以阿賴耶也不是不善法。染汙意（染末那）緣於所緣——阿賴耶，其行相是“認阿賴耶為我”的行相，其性質是有覆無記。其餘六識的安立模式和一般的說法一樣。

唯識宗主張：量分現、比二量。現量有四種，而且其中的自証現量和瑜伽現量，都是沒有錯誤的認知。



真相唯識派主張：在凡夫生命之流的持青眼識中，青色現為青色映相這一分是沒有錯誤的認知。

假相唯識派主張：凡夫生命之流的根現量都是錯覺，而意現量(前)則有錯覺與非錯覺二部分。

## 甲二、道的主張

### (一)、道之所緣

道之所緣有：

1、 粗品補特伽羅無我： a、四諦的差別法——非常等十六行相。

b、補特伽羅常、一、自主之我空。

2、 細品補特伽羅無我：補特伽羅能獨立之實體空。

3，（粗品法無我：由無方分極微所合集之外境空。）

4，細品法無我：a、色與持色之量（所取、能取）異體空。

b、色——持色分別心所執境之自相空。

二種細品無我都是空性，然空性未必是二種細品無我之任一者。因為唯識宗主張：滅諦和涅槃二者都是空性。（此外）唯識宗主張：有為諸法與認持彼法之量（通達它）（即認知）同質，無為諸法與認持彼法之量同體。

## （二）、道之所斷

道之所斷有煩惱障與所知障二種。煩惱障如：粗、細二品的補特伽羅我執及其種子，還

有六根本煩惱及二十隨煩惱。所知障如：法我執及其習氣。又，諸菩薩眾以所知障作為(修道)所斷的主體，而不以煩惱障作為所斷的主體。諸小乘有學眾以煩惱障作為(修道)所斷的主體，而不以所知障作為所斷的主體。

### (三)、道之性質

唯識宗主張：三乘中的每一乘都有資糧、加行二道，見、修二道以及無學道等五道的建立；而大乘在五道之上更有十地的建立。

#### 甲三、証果的模式

諸種性決定的小乘行者，以屬於補特伽羅無我的圓成實作為所修的主體。

修習到達究竟位的時候，依止小乘道金剛

喻定，斷除全部的煩惱障，並同時現証小乘阿羅漢果。由於聲聞與獨覺二者所修的無我和所斷的煩惱毫無差別，所以聲聞和獨覺二乘都有八向住的建立。又，由於獨覺必定是欲界生身，所以，沒有“升僧眾”的建立。然而，聲聞、獨覺二乘的果位並非毫無差別，因為唯識宗主張：由於獨覺與聲聞，有延長與不延長百劫修集福德資糧之差別；因此，果位也有勝劣之殊。

隨教行者主張：專趨寂滅(一類)的小乘羅漢不能轉入大乘道，菩提圓轉(一類)的羅漢可以轉入大乘道。而且，(轉入大乘)是從有餘涅槃轉入，不是從無餘涅槃；因為此派主張究竟三乘。

隨理行者主張：(所有的)小乘羅漢可轉入

大乘道；因為他們讚成究竟一乘。

具有大乘種性者，以屬於法無我的圓成實作所修的主體，且以兼修三大阿僧只劫資糧的模式，五道、十地循序上進。最後，以有情生命之流盡頭的無間道盡斷二障，並於色究竟天（密嚴剎土，佛的報身約對是在密嚴剎土，就是十七天的色究竟天、或是說摩西索羅天，佛的報身在這裡）現証自利方面斷、証圓滿的法身，及利他方面事業圓滿的（報、化）二種色身。

若依照某些尊奉《阿毗達磨集論》學人的看法，顯然還有以人身而成佛的情形。

唯識宗主張：佛經有了義和不了義的差別；因為他們主張：《解深密經》中所說的前二法輪是宗不了義經，末法輪是了義經。了義

與不了義經的差別是這樣的：經文字面明說的義理不能被(直接)接納認可(而須另加引伸、解釋)的經典，是不了義經。經文字面明說的義理可以被(直接)接納認可的經典，是了義經。

唯識宗主張，涅槃有：有餘、無餘和無住涅槃三種。佛身有：法、報、化三身。法身有體性身與智法身二種。體性身又包含：法爾清淨的體性身與忽爾離垢的體性身二類。

由於唯識宗有上述的主張，所以被稱為宣說大乘宗義者。

結讚：

奉行牟尼教法者，所說唯識諸宗義；

此文由據善說撰，智者理當歡喜入。

唯識宗 (Sems-tsam-pa，或譯唯心宗) 是大乘二宗之一。一般人認為，大乘佛學是在部

派佛學的基礎上逐漸發展成熟的，唯識宗自然也不例外。小乘每一部派的內部，原有偏重經論的『理論師』與偏重實踐的『瑜伽師』二類。其中，屬於『瑜伽師』的一類，從瑜伽的實踐中獲致『諸毗鉢舍那、三摩地所行影像，唯是識故』（《解深密經》，大，16，698上）的深刻體驗。然後，於教理上，吸收經部『細心持種』說與『種習相熏』的理論，並進一步根據《般若經》空、如幻、本淨的觀點，以及《華嚴經》三界唯心的思想，逐漸發展出一套『唯識無境』的思想體系，成立了唯識宗。由於此宗唯識思想的萌芽與瑜伽實踐的體驗有密切的關係，所以唯識宗又稱為“瑜伽行派”。（《唯識學探源》，第四章：《印度佛學思想概論》，第五章：《唯識思想》第一章）



義淨《南海寄歸內法傳》雲：『所雲大乘，無過二種：一乃中觀，二則瑜伽。中觀即雲“俗有真空，體虛如幻”。瑜伽乃雲“外無內有，事皆唯識”。』（大，54，205下）。唯識宗雖是大乘二宗之一，然因主張“外無內有，事皆唯識”以及“究竟三乘”，所以一般認定唯識教義不夠究竟。不但中國的天臺，華嚴諸宗將之判為“權教”，就是印度晚期大乘佛學也將唯識置於中觀宗義之下，作為升進中觀宗門的一個階梯。

世親《二十頌》雲：『內識生時，似外境現；如有眩翳見發蠅等，此中都無少分實義。』（大，31，74中）意謂：識生起時，有一種作用，能變現出彷彿外境一般的物象。凡夫不能如實瞭解“識變”的原委，所以執為實有外

境。其實，外境是不存在的，它只不過是識的內境。這就成立了『唯識無境』之說。不過，後期隨理行唯識宗的說法稍有融通經部的趨勢，比較強調“不離識就是唯識”。呂徵認為這是護法的主張（《印度佛學思想概論》，P·238）。

真相唯識派（rnam-bden-pa, sakara），或譯實相唯識、有相唯識。假相唯識派（rnam-brdzun、pa, nirgkara），或譯虛相唯識、無相唯識。《章嘉宗義》（lCang、sbya' igrub、mtha，）引嘉木漾、協巴（' Jam-dbyangsbzhad-pa）之宗義書說：『雖然覺賢（Badhibhadra, 約10·11世紀）說：『無著師徒是假相派，陳那師徒是真相派』，然而（陳那的）《集量論》（tshad-

ma' imdo, 《量經》) 與 (法稱的) 《七部量論》的思想並不全屬真相派, 因為帝釋慧 (Devendrabbuddhi, 約630-690) 與釋迦慧 (Sakyabuddhi, 約700) 以真相派的觀點解釋《釋量論》, 而智作慧 (Shes-rab' byung-gnas, Prajnakaragupta, 約700-750) 和法勝 (Chos-mchog, Dharmottara, 約750—810) 則分別以假相無垢派和假相有垢派的觀點解釋《釋量論》。此外, 無著師徒的思想也不一定屬於假相唯識派, 因為清辨在《思擇焰》中駁斥無著師徒的主張時, 也說他們是真相派。可見隨教行和隨理行二派的代表作中均含有真, 假二派的思想。這是宗喀巴和印、藏大師們所認許的。』 (Ga函, P. 207-8, 版本不明)。

日本學人沖和史據此及其他的資料, 列出真相, 假相二派的系譜如下 (《唯識思想》第六

章，P·273）：

藏語 rags-pa 一詞，原指粗大、有方分（Phyogschayod-pa）而可識別之物，茲權譯為『立體物象』。

關於真相與假相二派之差異，《章嘉宗義》介紹得比較詳細，茲譯述如下：『真相派主張：根現量中（一）能取、所取現出分離（對立）的狀態：（二）青黃等色現為外境；（三）名言、概念所依之事物現出有自相；這些成份已有無明之染汙。然而，青等色現出如彼（形色）之立體物象，此一成份則無絲毫無明之染汙。假相派主張：在凡夫的心續中，除自証現量外，更無不受無明染汙之現量認知：因此，青等色現出如彼（形色）之主體物象，此

分亦有錯覺之染汙。』 (Ga函, P·210)

此外，覺賢主張：由於真相派認為，根識中的映相如實反映外界境相，不帶無明，所以是依他起。而假相派認為，根識中之映相不實，有無明染汙，所以是遍計執。(《印度大乘哲學史》，P·197)

能取所取等數派：g Z u n g ,  
dzingrangsmnyam-pa

半卵對開派：sGo-ngaphyedtshal-pa

攙雜無二派：SNa-tshogsgnyigsmed-pa

、拱如 (Gung-ru) 是中區前後藏四翼之一，佑如 (g·Yo·ru) 地區新名 (《藏漢大辭典》，上, P·395)。傑千桑布 (rGyal-mtshanbzang-Po)，意為『賢幢』，十五世紀

人。

種欽（drung—chen）是種益欽莫（drung-yigchen-mo）的簡稱。

所謂種益（drung-yig），是西藏政府中的秘書和上層僧侶，以及官員身邊管理檔案檔案者或繕寫人員。而『種益欽莫』，則是文書室中，有堪布名位的負責僧官，相當於現今秘書長之職（《藏漢大辭典》，中，P·1334）。雷巴桑布（Legs-pabzang-po），意為『賢善』。班禪·索南劄巴（Pan—chenbSod-namsgrgs—pa），意為『福德稱』。班禪（Pan—chen）是班底達欽波（Panditachen-po）的簡稱，意為大學人。原來後藏地區習慣以此名尊稱學識淵博的高僧。自從固始汗贈給桑羅卻吉堅讚（Blo-bzangchoskyirgyal—mtshan, 1567-1662）以後，『班禪』始成為他

歷代轉世的專有名稱。（《西藏密宗史略》，P·191）。此二人之生平、著述不詳。

《大宗義》（Grub-mtha，chen-mo）是簡稱，全名為《宗義詳論·最極詳明論述自他諸宗甚深妙義普賢剎日能滿眾願教理大海》（Grub-mtha' irnam-bshadranggzhangrub-mtha' kundangzab-donmchogtugsal-bakun-bzangzhinggi nyi-malungrigsrgya-mtshoskye、dgu，ire-bakunskong）。十七世紀時，嘉木漾、協巴多傑（Jam-dbyangsbzhad-pairdo-rje）著。本書作者是協巴多傑的再世。（《藏漢大辭典》，上，P·403）

呂徵曾於〈略述經部學〉一文中指出：後期



經部對於『識法的帶相』也作了更加深入的分析。依西藏學人所傳，有三種不同的解釋。有說：能取所取兩方面的數量是相等的。有說：只是總相不異；儘管對象有多種色彩，眼識上的映相還是雜色一味。又有說：映相是多樣的，不過次第而取，作為一整體的映相。（《印度佛學思想概論》，P·368；另見S&H，P·109）。這三說與本論真相唯識三派的主張雖不一致，卻十分類似。由此可見真相唯識派與後期經部是如何地互通聲息了。

11、法勝屬有垢派，慧作護屬無垢派。（《唯識思想》，P·271）

12、《五部地論》（Sa-sde-lna），即奘譯的《瑜伽師地論》，共有五部：

1、《本地分》（Sa' idngos - g2hi, No. 4035, 36, 37）

2、《攝抉擇分》（rNam-pargtan-la- dbab · pabsdu-ba, No. 4038）

3、《攝事分》（gzhi-bsdu-ba, N0 · 4039, 40）

4、《攝異門分》（rNam-grangsbsdu - ba, N0 · 4041）

5、《攝釋分》（rNam-parbShad、 pabsdu、ba, No. 4042）

奘譯本後三部的先後順序，恰好與上面相反（1·2·5·4·3）。布敦（Bus-ton, 約1290·1364）總結以上五部地論，說：1，2兩部明『經義』；3，4兩部明『論』；第5明『解釋模式』。（《唯識思想》，P·82—8）

13、藏語mtshan-nyid一詞，舊譯『性相』或『性』、『相』，意指：某一事物特有之性質，內容、表徵。引伸其義，亦可作為界定某一名標意義範圍的『定義』使用。此處mtshan-nyid一詞是指，唯識宗所說三種存在自身的狀態或性質（ranggi mtshan-nyid, svabhava），故仍沿用舊譯『自性』譯之。

14、中觀自續派以下各宗派，基本上主張“假必依實”。唯識宗所說的遍計所執雖是假法，是識心分別作用下的存在；然此一虛構的存在亦非憑空而來，它必須依託某個實存的事物，也就是心識自身依緣而現起的根身器界。這一層依他起的存在，雖不能說是虛構的，但是由於它的存在須要依靠他因、他緣才

能生起，所以還是假法。只有圓成實才是勝義有。陳那“夜間誤繩為蛇”的妙喻，最足以表明此三法的關係：因緣所生之繩是依他起，誤看為蛇是遍計執，若知繩非蛇，更知繩由麻成，則是圓成實（《掌中論》；大，31，884中）

15、此段文意是說：真相派同意：根識所緣之色等五塵，是名言種子成熟時所生之內識影像，不是外境；不過影像仍是立體的（按：彷彿現代之立體電影或雷射影像）。假相派認為：如果所緣之物象是立體的，則必須是外境；若是內識影像，則必定是平面的。那麼，為何一般人所看見的都是立體物象呢？假相派認為，那是因為受到無明染汙的緣故，所以眼識所現之立體物象，和客體的平面內識影像有

所不同。循此邏輯思路推理下去，則假相無垢派勢必承認。佛陀所見之世俗現象純粹是二度空間的影像。因為成佛之後，根識已離無明染汙，所見均為平面影像，不會再看到現似外境的立體物象。“佛所見的世界純粹是二度空間的平面影像”，這個結論應該是違反常情常理的。不過事實究竟如何，除了親証一切相智的佛陀以外，誰也不敢妄下肯定的斷語！

又，本論的這種說法是有根據的，並非作者自己的推理，因為《章嘉宗義》說：『（假相派的）法勝駁斥真相派說：『所謂（物象）有形體（lus-can），非指聳起高低不齊之（立體）狀……。具有寬大之（平面）境相者，是有形體。』』（Ga函；P·209）從法勝對真相派的批判可知，假相派主張“物象是寬大的平面境相”；真相派主張“物象是聳起高低不

平的立體狀”。

16、禦牧克己之校訂本中，多出『意識』  
(yidkyirnampar, sespadan / ，一項，不太  
合理 (P·93) ；且S&H之英譯本亦無此項，故  
略去不從。

17、安慧《唯識三十頌釋》說：『阿賴耶  
識一向是異熟，所緣行相不可知，常與觸（作  
意、受，想、思）等（五遍行心所）俱起，又  
此中只是舍受和無覆無記。』（《三十唯識  
釋》，P·57）

18安慧《唯識三十頌釋》說：『（染汙  
意）以阿賴耶識為所緣。由與有身見等（煩惱  
心所）相應故，遂執阿賴耶識為我，及我所。

』此外，頌文又說染汙意是『四煩惱常俱，皆有覆無記。』（同上，P·64—8）

19假相派認為：根識中的行相，已受無明染汙，不能確實反映外顯的現象，所以根現量的認識都是錯覺者。

20、《宗義寶鬘》原文未述及粗品法無我，文中所言粗品法無我，系依法尊〈土官宗義〉一文補充。（《現代佛教學術叢刊》，V·77，P·115）

21、根據無著《大乘阿毘達磨集論》的說法，『所緣真如境上有漏法滅，是滅諦相。』（大，31，681下）而此滅諦又因『無相寂滅大安樂住所依（所緣境）故』（同上，682



中)，複名涅槃。準此而言，滅諦和涅槃均指“心緣空性真如時，遠離一切色等諸妄想戲論的寂滅大安樂狀態”，故與所緣二種細品無我之空性不盡相同。

22、藏語rdzas-gcig與ngo-bogcig均可譯為『同體』。不過二者意義不同。唯識宗基本上主張：“一切法唯是識”在這個意義上，能取和所取原是同體的。有為方面的二取同體是形而下的，故以『同質』（rdzas-gcig）譯之。無為方面的所取與能取，二者之同體是形而上的，故譯『同體』，以示區別。

23、關於“菩薩以所知障為修道所斷之主體”這一點，《集論》中有明確的說明：『又，諸菩薩已得諦現觀，於十地修道位，唯修

所知障對治道，非煩惱障對治道。若得菩提時，頓斷煩惱障及所知障，頓成阿羅漢及如來。此諸菩薩，雖未永斷一切煩惱，然此煩惱，猶如呪藥所伏諸毒，不起一切煩惱過失。一切地中如阿羅漢已斷煩惱。』（大，31，692下）

24、『廿僧』中，有些僧眾是色界的生身，例如：色界的生般、有行般、無行般、全超、半超，遍歿等；有些僧眾是無色界的生身，例如：無色界的生般、有行般、無行般等。既然獨覺只限於欲界生身，當然沒有『廿僧』的設立。又，《大乘阿毘達磨集論》卷六說：『何等欲界補特伽羅，謂無佛出世時生於欲界，自然証得獨覺菩提。』（大，31，690上）

25、《成唯識論》中論及有，無餘依涅槃時說：『又，說彼無餘依者，依不定姓二乘而說。彼才証得有餘涅槃，決定迴心求無上覺；由定願力，留身久住，非如一類入無餘依：謂有二乘樂圓寂……後有異熟無由更生。』（大, 31, 55中）文中所說『不定姓』之二乘証有餘涅槃時，即成『菩提圓轉的羅漢』，可以轉入大乘道。

26、此處之無間道，是指大乘金剛喻定的無間道，過此即成正覺，而不落有情數。故筆者譯之為有情生命之流盡頭的無間道（rgyunmtha' Ibar-chadmed-lam），或最後有際無間道。

27、見第五章，注31。

28、見第四章，注 。

29、《成唯識論》中，涅槃有四種；多出『本來自性清淨涅槃』一種（大，31，55中）。

30《攝大乘論》說，佛有三身：一，自性身；二，受用身；三，變化身。其中，『自性身者，謂諸如來法身』（同上，149上）。《成唯識論》中也只說三身。《現觀莊嚴論》〈序品〉第十九頌說，佛有四身：『自性、圓滿報，如是餘化身，法身並事業，四相正宣說。』其中自性身（ngo-bo-nyidsku）即本論之『體性身』，法身即『智法身』（ye-sheschos-sku）；二者合起來，即本論之『法身』。另外，《現觀論》〈法身品〉第一頌說：『能仁自性身，得諸無漏法，一切種清淨，彼自性為相。』此頌說明佛的自性身具有三種特徵；其

中，具有迷離二障及習氣特徵的是『離垢清淨的體性身』，具有本自空寂特徵的是『法爾清淨的體性身』。由此看來，《宗義寶鬘》中關於唯識宗的佛身說，大概是根據《現觀論》及其相關注疏而寫成的。

## 第八章 說無體性的中觀宗

### 一、定義：

主張“(就勝義而言)沒有絲毫真實存在的法”的宣說佛教宗義者，就是中觀宗的定義。

### 二、釋名

問：為什麼稱為中觀宗呢？

答：因為這些人主張“脫離斷、常二邊的中觀”，所以，稱為中觀宗。另外，由於這些

---

人宣說”一切法都沒有真實存在的體性”，所以又稱為“說無體性宗”。

### 三、派別

中觀宗分成二派：中觀自續派與中觀應成派。

### 四、各支派的教義

#### 甲一、中觀自續派

##### (一)、定義

主張“就名言的範圍而言，諸法皆以自相而存在”的說無體性宗，就是自續派的定義。

##### (二)、釋名

問：為何稱為中觀自續派呢？

答：因為此派主張：借著真正的因——此正因由自存的三條理則所構成，

就能遣除(一般人認定諸法)真實存在(的錯誤理念)，所以稱為自續派。

### (三)、派別

自續派分成二派：瑜伽行的中觀自續派、經部行的中觀自續派。

“主張有自証分而不承認外境”的中觀宗，就是瑜伽行中觀自續派的定義。例如：寂護論師。

“不承認自証分，而主張外境以自相而存在”的中觀宗，就是經部行中觀自續派的定義。例如：清辨論師。



此二派別的名稱還有如下的解釋：在根（見解）這一方面的學說建立上，因為（前者——瑜伽行中觀自續派）和唯識宗相同，所以稱為瑜伽行的中觀派；而（後者——經部行中觀自續派）因為和經部宗一樣，主張“外境由極微積聚而成”所以稱為經部行的中觀派。

瑜伽行中觀自續派又分二支：一、隨順真相唯識的中觀派，二、隨順假相唯識的中觀派。前者如寂護、蓮花戒、聖解脫軍。後者如：師子賢論師、傑大裡、喇瓦巴。其中，傑大裡隨順“有垢假相唯識派”，喇瓦巴隨順“無垢假相唯識派”。

#### （四）、宗派的主張

##### 1， 瑜伽行中觀自續派的學說

(1)、根的建立

境

此派主張：凡事物存在，皆以自相而存在。因為任何一法，其假名所依之事，皆可尋得。所以，在此派看來：“以自體而存在”、“以自相而存在”、“從自己存在的原理這方面而存在”、“從自己這方面而存在”都是同義詞。

所知分成二類：勝義諦和世俗諦。

在二顯(即經驗界中呈現主客二元對立的存在狀態)消失的情況下，直觀現量所通達的對象，就是勝義諦的定義。在帶有二顯的情況

---

下，直觀現量所通達的對象，就是世俗諦的定義。例如：“瓶非真實存在“就是勝義諦，“瓶”就是世俗諦。

勝義諦，若廣為分類，有十六種空性；略分，有四種空性。

世俗諦分為二類：正世俗和倒世俗。正世俗，例如水；倒世俗，例如，陽焰。

此派主張：凡是認知，皆是正世俗。

有境

(瑜伽行和經部行的)自續派都一致主張：意識就是補特伽羅(一詞所指)的事例；並且不讚成阿賴耶識與染汙意，只承認前六識。

知分二類：量知和非量知。量分二類：現量和比量。現量有四種：根現量、意現量、自証現量和瑜伽現量。後二種現量都是沒有錯覺的認知。由於此派不認許外境實有，因此主張：青與持青現量二者同體。

## (2)、道的建立

### 道之所緣

此派主張道之所緣有：

1，粗品補特伽羅無我——補特伽羅常、一、自主空。

2，細品補特伽羅無我——補特伽羅能獨立之實體空。

3，粗品法無我——色與持色之量異體

空。

4，細品法無我——一切法真實存在空。

### 道之所斷

此派主張：補特伽羅我執是煩惱障，法我執是所知障；所知障又有二種，例如：“執著能取與所取異體”是粗品所知障；“執著蘊等法真實存在”是細品所知障。

### 道之自體

此派和其他宗派一樣，主張：三乘各有五道，一共有十五種道。所不同的是，此派主張：獨覺在(見道)無間道和解脫道時，必須(現証粗品的法無我，就是)具有“二顯空”之

悟境。

### (3)、果的建立

此派主張：因為獨覺以粗品所知障作修道所斷的主體，所以不安立八向住；但是聲聞則有八輩補特伽羅的安立。諸定性之聲聞，以通達補特伽羅無我的見解作為所修的主體；最後，依止修道位金剛喻定，斷盡煩惱障，同時現証阿羅漢果。諸定性之獨覺，以“能取和所取二空”的見解作所修的主體；最後依止修道位金剛喻定，斷盡煩惱障和粗品所知障，同時現証獨覺羅漢果。

小乘的涅槃有二：有餘涅槃和無餘涅槃。其中有餘涅槃還帶著前世業惑所感招苦蘊的殘

餘部份；無餘涅槃則已處於脫離苦蘊的階段。

因為此派主釀“究竟一乘”，所以認為：凡是聲聞、獨覺羅漢之任一類，均將轉入大乘道。聲聞與獨覺二乘，由於所斷的障垢和所悟之理不同，因此所現証的果位也有高下之別。

諸種性決定之大乘，發最勝菩提心，於大品資糧道位時，依法流禪定從(佛的)最勝化身親聞教授，並將所得教授之義理付諸實踐；於觀緣空性的修所生慧初生之時，趨入加行道。於(加行道)暖位時，製伏“見所斷的染汙所取分別現行”；証得頂位時，製住“見所斷的清淨所取分別現行”；証得忍位時，製伏“見所斷的執實能取分別現行”；証得世第一法時，製伏“見所斷的執假能取分別現行”；(証得)暖、頂、忍、世第一法四位(之定)，依次稱



為：明得三摩地、明增三摩地、入真義一分三摩地、無間三摩地。

緊接著無間三摩地後(之見道)，以見道無間道，頓斷分別煩惱障、分別所知障及其種子，然後現証解脫道及滅諦二者。(於修道位時)以(上上乃至下下等)九品修道，漸次斷除修所斷16煩惱之種子，及修所斷108所知障之種子。最後，依止有情生命之流盡頭的無間道，頓斷俱生煩惱和所知二障，並於第二剎那現証無上菩提。這就是定性(大乘)的証果模式。此派主張：大乘涅槃和無住涅槃同義，且將佛身定數為四。聖解脫運和師子賢二人對佛身說雖有爭執，但對於佛身的數目並無異議。

關於佛經中的了義經和不了義經，此派作

了如下的設定：

不了義經就是：以明說世俗諦為主要內容而開示的經典。

了義經就是：以明說勝義諦為主要內容而開示的經典。《解深密經》中所說的初法輪是不了義，中、後二法輪則各有了義與不了義二種。

## 2、經部行中觀自續派的學說

### (1)、根的建立

此派認許外境，但是不承認自証分。除此之外，有關根的建立大致與瑜伽行派相同。

### (2)、道的建立

此派關於道的建立，有下列諸特點：

一、主張：定性聲聞與獨覺沒有法無我的証解。

二、不認許：定性的聲聞與獨覺有通達“能取、所取異體空”之智。

三、不讚同：認取外境之分別是所知障。

### (3)、果的建立

由於聲聞、獨覺二乘所斷之障與所悟之無我(補特伽羅無我)，並無粗細之別。因此，証悟的品類也沒有什麼不同。並且，這兩乘都有八向住的建立。

(清辨《中觀心要釋》——) 《思擇焰》

說：“証第八地時，斷盡煩惱障。”可見此派

主張：諸定性的大乘，斷盡煩惱障和所知障是有(先後)次第的。然而，這並不意謂：此派與應成派同樣地主張“煩惱障未斷盡前，不能斷所知障”。

除上述的不同特點外，此派有關根、道、果的建立，大體上與瑜伽行中觀自續派一致。

結讚：

雖有自相非諦成，自續宗義諸差別；  
非自杜撰此妙文，然善巧者當受持。

## 甲二、中觀應成派

### (一)、定義

主張“即使在名言中，諸法也不以自相而

存在“的說無體性宗，就是應成派的定義。此派學人如：佛護、月稱、寂天。

## (二)、釋名

問：為何稱為應成派呢？

答：因為此派主張：單單用應成的破式，就能使對辯者心中生起瞭解我方論點的比量，所以便如此稱呼。

## (三)、思想主張

### 1、 根的建立

應成派主張：凡事物存在，皆不以自相而存在。因為他們認為：任何事物，其存在唯以

概念施設為度；句中的“唯”字，就是要排除“以自相而存在”的成份。

### (1)、境

存在的事物、境、所知三者同義。境分為：顯現和隱晦二法，及(勝義和世俗)二諦。

#### 顯現法和隱晦法

不依靠因(比量)，單靠感官經驗之力就能瞭解的法，就是顯現法的定義。現前法、顯現法、根的對境、非隱晦法等四法，同義而異名，例如：色、聲、香、味、觸。

必須依靠理由或因才能瞭解的法，就是隱晦法的定義。隱晦法、非顯現法、推理所量諸法，三者同義而異名。例如：“聲非常“與“

聲無我“(等理念)就是隱晦法。因此，此派主張：顯現法與隱晦法二者彼此相違，而(顯現、隱晦與極隱晦)三處所量也彼此相違。

## 二諦

以觀擇名言之量所量得的任何事物；而此“觀擇名言之量”(是因為)對應於其所量得之事物而成為“觀擇名言之量”；這就是世俗諦的定義。例如：瓶。此派不把世俗諦分作正世俗和倒世俗兩類，因為正世俗不存在。(何以故?)因為，凡是世俗，皆非正；(何以故?)因為，凡是世俗，皆是倒。

儘管如此，但就世間一般的認知層面而言，世俗依然可分正、倒二類；因為就世間的



認知層面而言，色法是正，鏡中容貌之影像是倒。然而世間認知層面認為是正的事物，卻並不一定存在；因為(一般人認為)真實存在的色法是正。

以觀擇究竟之量所量得的任何事物，而此“觀擇究竟之量”，(是因為)觀待於其所量之事物，而成為“能觀擇究竟之量”，這就是勝義諦的定義。例如：瓶無自體。

勝義諦的分類，同前。此外，應成派主張：過去法、未來法和壞滅之法，都是(有作用、能生自果的)事物。應成派也承認外境，因為他們主張：能取、所取異體。

## (2)、有境

應成派主張：依假名所安立之處——五蘊或四蘊而假立我，唯此假立之我是補特伽羅（一詞所指）的事例；而且，補特伽羅全是不相應行。

知有兩種：量知與非量。量有二種：現量和比量。現量有三種：根現量、意現量和瑜伽現量；不承認自証現量。主張：有情生命相續之根識都是錯誤的認知。

瑜伽現量有錯誤的和不錯誤的兩種；因為屬於無漏等引性質的瑜伽現量沒有錯誤，而凡夫生命相續中現觀微細無常的瑜伽現量則是錯誤的認知。何以後者是錯誤的認知？因為它是屬於凡夫生命相續中的認知。

凡是“再決識”，皆是現量；因為（初剎那）瞭解“聲非常”的比量，於第二剎那即成

概念化之現量；持色的根現量，至第二剎那即成無分別之現量。

比量分四：事勢比量、極成比量、度喻比量、信許比量。

此派主張：(一般人)在認知的對象上雖有錯覺，但並不妨礙對認知對象的瞭解；因為，例如瞭解“聲非常”之比量，在“聲非常”這個對象上，雖有(二顯及現似自相之)錯覺，但此一比量依然瞭解“聲非常”。

凡是帶有二顯的認知，觀待其所現境相而言，皆是現量；因為(例如)執“聲常”之分別心，觀待其所現(之“聲常”)理念而言，仍然是現量。凡是認知，皆能瞭解其所量；因

為，(例如兔角雖無，然兔角一詞在思惟中所現)兔角之抽象概念(總相)是持兔角之分別心的所量；又，(如“聲常”雖無，然)“聲常”之抽象概念，是執“聲常”之分別心的所量。

## 2、道的建立

### (1)、道之所緣

此派主張：“補特伽羅能獨立之實體空”是“粗品補特伽羅無我”；“補特伽羅諦實空”是“細品補特伽羅無我”。(人、法)二種細品無我，是就空所依事之角度而分，非就所遮之角度而分。在所依事——補特伽羅上，遣除所遮——真實存在(之執)，就是細品補特伽羅無我；

在所依事——蘊等法上，遣除所遮——真實存在(之執)，就是細品法無我。細品補特伽羅無我與細品法無我，並無精粗之別，而且都是究竟的真理。

### (2)、道之所斷

此派主張：粗、細二品我執連同其種子，以及因彼等勢力而生之三毒連同其種子，都是煩惱障；因為他們主張諦實之執是煩惱障。諦執的習氣、由此習氣所生二顯之錯覺，以及執著二諦異體之垢染，都是所知障。

### (3)、道之自體

應成派主張：三乘各有五道的建立，並且根據《十地經》建立大乘十地。三乘聖者慧觀

的種類並無不同；因為，凡是聖者皆能現觀法無我。

### 3、 証果的模式

諸定性的小乘行者，僅以簡略之理修習無我見。依此修習，最後，以小乘修道的金剛喻定斷除諦執及其種子，同時現証自乘的菩提。中觀自續派以下的宗派主張：証得無餘涅槃之前，必須先証有餘涅槃；此派則主張：現証有餘涅槃之前，必須先証無餘涅槃。又，此派主張：聲聞與獨覺兩乘都有八向住的建立，且八向住中的任何一位都是聖者。

大乘菩提現証的模式是這樣的：諸菩薩從無量理門，廣泛修習無我見，進而斷除二障。

未斷盡煩惱障之時，不能斷所知障；斷除所知障從第八地開始。未曾修學小乘道（並証得果位）的菩薩，在現証第八地的時候斷盡煩惱障。最後，依止有情心識之流盡頭的無間道，斷盡所知障；同時，現証四身的佛位。此派主張：涅槃和滅諦都是勝義諦。

《解深密經》中所說的三法輪的初、末二法輪是不了義經，因為那裡面沒有直接開示空性的經典。三法輪中的中法輪都是了義經，因為《般若心經》是了義經。

應成派的主要特色就是：籍著假立的正因，破盡“內外諸法以自相而存在（之執）”。並且，在名言上，名也只是假有。因此，不須（立量）向他人宣說，便能使人瞭解：縛脫、因果與能量所量等教理，可以在自宗體系上正確



地成立起來。

時下，有少數自認見解高明的人士說：“顯現的諸法都只是錯覺而已。”並且認為，（諸法）如同石女之子一般，根本不存在。於是認定“毫不作意”就是最殊勝的實踐。在這些人的身上，委實嗅不出絲毫應成派的風味。

因此，那些眼見“世間一切美好的事物，就像熾然的火坑一般”，而追求解脫的人們，應該擯除一切捏造而酷似佛法的惡見，並對一切宗義之究竟——中觀應成派的教理，致上最高的敬意。

## 第九章 結讚與跋

結讚：

環繞教理金地之句義深廣難測，  
理論浪濤波波洶湧令愚者心懼，  
諸見之河成千此乃智鳥嬉進處，  
外內教理大海之實性誰能盡測！

然由生得暇身筏，  
加行順風善吹送，  
抵達宗義海中央，  
今得善說此寶鬘。  
凡諸睿智青年眾，  
欲於百萬學究前，  
廣陳善說之宴席，

當依宗義此精要。  
時下自負濃顏者，  
大經廣論未久習，  
為集名利而著述，  
徒自勞苦誠奇哉！  
觀慧空中出千光，  
善說能閉諸謬解；  
清淨教理大蓮園，  
妙義笑顏齊綻放。  
集攝印藏諸論要，  
立此廣博宗義眼；  
非因競勝與嫉妒，  
但為增長同儕慧。  
勤研此理之所生，  
善行德輝奪月光；  
救眾生出惡見穀，

令以正道常蘇息！

跋：

這部名為『寶鬘』的內外宗義建立略攝，是尊者貢卻巫美汪波，應具有信心、辨析力、精進的固斯·阿旺格桑(Ngag-dbnngskal-bzang)，及比丘阿旺桑布(Ngag·dbangbzang-p。)二人之請，撰於水蛇年(1773)六月上半。筆錄者，馬頭長壽(rTamgrintshe·ring)。

“沒有絲毫真實存在的法”一句，若照原文直譯應為。真實存在的法連微塵也沒有。(bden-grubkyichosrdu!tsamyangmed-pa)。

體性（ngo-bo-nyid，svabhava）一詞用法有三：一、，泛指（世俗）現象的性質，如火之熱性等；二、指現象的最終本質，也就是（勝義）空性或非真實存在；三、指真實或獨立存在（梵我）。所有的中觀宗均同意前二種體性，但否認第三者。（S&H，P·122）

自續派（Rang-rgyud-pa，Svatantrika），或譯自立量派。在方法上，此派主張：必須運用因明的正規格式，立出正確的因量，才能有效地破他立己。

應成派（Thal-'gyur-ba，Prasangika），或譯隨破派、歸謬派。在方法論上，中觀派的祖師——龍樹（Nagarjuna，約150-250）原是以破顯宗的；也就是說：自己不另外建構一

套學說體系，而把重點放在指出對方理論內在的矛盾，『以子之矛，攻子之盾』，使對方自知理虧，墮負而放棄自己的立場。

六世紀時，佛護（Buddhapalita，約470-540）承襲早期中觀師破而不立的精神，配合當時勃興的因明，發展出“就敵論隨應出過”的應成破式。清辨（Bhavaviveka，約500-570）不同意佛護的方法，認為破他時須提出己方正當的理由。其後，有月稱（Candrakirti，約600-650）出來為佛護辯護，於是中觀宗內部便明顯地形成了兩個系統——自續與應成。（《印度佛學思想概論》，P·246，275）

因明『宗、因、喻』三支中的因支，必須是『三條理則』，然後才能成為一個正確無誤的因。這三條理則也就是陳那《因明入正理

論》中所說：『因有三相。何等為三？謂：遍是宗法性，同品定有性，異品偏無性。』因為自續派主張破他須自立量，因此不得不承認自立之因、喻是實在的，只有先肯定了這點，立量才有意義；否則，一說無自性使自語相違。既然得承認因的實在，那麼只好主張：構成正因的三條理則也是內裡自存的，有其自相，而非假名施設的。

自續派的這種基本主張，十分類似德國哲學家康得（Immanuel Kant, 1724-1804）的基本觀點。康得宣稱，他已在數學和數理物理學的原理原則中，找到了綜合的先驗的（Synthetic a priori）真理。『先驗的』意指：非從經驗得來的；或從理性得來，且必然為真的。

康得的基本論點是這樣的。他說：『只靠



觀察並不能提供正確可靠的知識。對自然現象觀察的結果，必須經過整理和組織才能成為知識。而知識的組織和整理則須藉助某些原理，像幾何學的公理，物理學的“因果原理”，以及“質能不滅原理”等。這些原理原則都是人類心靈中與生俱來的（先驗的，內裡自存的，有其自性，自相的），而我們便運用它們來建構整個的科學體系。所以它們都是必然有效的，因為沒有它們就不可能有科學。這就是康得自稱的“綜合先驗原理的超驗演繹”。』《科學的哲學之興起》，PP·40-6)

康得主張：若無與生俱來的綜合先驗原理，便不可能建構科學。自續派主張：如果三條理則不是內裡自存的、有自相的，便不能構成正確無誤的因——正量；正量不能確立，不但自宗宗義失其依據而無法成立，更不能破

他。東西方這兩派哲學在基本理念上實有共通之處。

另外，『正因』的正確定義應該是：『因是三相（理則）』，而非道統所謂的『因有三相』（可能是誤譯，因為藏譯本為：『正因三相也』，gtan-tshigsnitshulgsummo）『有』與『是』，在嚴密的因明推理上絕不能混用。

《釋量論》也說『宗法，彼分遍，是因彼唯三。』（《釋量論略解》，P·2；另見『陳那以後之量論』，PP·736—7）

瑜伽行的中觀自續派，藏語雲：rNa1·byorspyod-pa'idbu-marang-rgyud-pa, 梵語雲：『Yogacara-Svatantrika-Madhyamika』。早在西元四世紀時，傳為彌勒（Matreiya，約270-350）所造的《現觀莊嚴

論》（Abhisamayalankara）中，已經出現了“以勝義無自性空為基礎，兼采若干瑜伽觀行以組織學說”的趨勢。後來寂護（Santiraksita，約725-784）明確地把瑜伽行『唯心無境』的學說納入中觀的體系而被推尊為瑜伽行中觀自續派的創始人（見拙著『現觀莊嚴論初探』，《中華佛學學報》，第二期）。

經部行的中觀自續派，藏語雲：mDo-sdespyod-pa' idbu-marang-rgyud-pa，梵語雲：Sautrantika-Svatantrika-Madhyamika。日本方面研究指出：所謂『瑜伽行中觀派』和『經部行中觀派』這兩個學派的名稱，到目前為止，尚未在印度文獻中找到明確的根據。不過，在寂護的高足——蓮花戒的《中觀莊嚴頌

釋》中，提到“要檢討二種中觀道”，並且指明其中一派的代表人物就是清辨（《中觀思想》，P·248-50）

寂護（Zhi-ba' tsho, santiraksita），八世紀東印度人，曾做過那爛陀寺主講。先後於西元763及771年左右兩度入藏，與蓮華生（Padmasambhava）合建桑耶寺（bSam-yas），並建立第一批西藏僧團。傳雲784年左右，圓寂於西藏。生前著有：

1 · 《二諦分別論之難處釋》（bDen-gnyis rnam-par-'byed-pa' Idka''grel, No·3883）

2 · 《中觀莊嚴頌》（dBu-margyan, No·3884）

3 · 《中觀莊嚴頌注》（dBu-margyan-

’ grel , No · 3885 )

4 · 《 攝 真 實 性 頌 》  
( Tattvasamgraha , No · 4266 ) ( 《 中 觀 思  
想 》 , P · 25 · 6 )

清 辨 ( Legs - l d a n - ’ b y e d ,  
Bhavaviveka ) 。 其 著 作 目 前 被 日 本 方 面 確 認  
的 只 有 下 列 四 部 : ( 一 ) 《 根 本 中 觀 般 若 燈  
論 》 ( Shes - r a b s g r o n - m a , N O · 3853 ) · ( 二 )  
《 中 觀 心 要 頌 》 ( d B u - m a ’ i s n y i n g -  
p o ; No , 3855 ) ( 三 ) 《 中 觀 心 要 釋 —— 思 擇  
焰 》 ( r T o g - g e ’ b a r - b a , N O · 3856 ) ( 四 )  
《 大 乘 掌 珍 論 》 ( 唯 漢 譯 , 大 正 藏 , No . 1578 )  
( 《 中 觀 思 想 》 P · 15 )

蓮 華 戒 ( Kamalasila , 約 740 - 799 ) , 是

寂護的學生。藏傳他於寂護死後，應邀入藏，論破漢僧摩訶衍，確立中觀思想及漸修之次第。西元799年，圓寂於西藏。生前著有：（一）《中觀莊嚴之難處釋》（dBu-ma' irgyangyidka—grel, No. 3886）（二）《中觀光明》（dBu-masnang-baNo. 3887）（三）《真實性光明論》（De-kho-nanyidsnang-ba, No. 3888）（四）《成立一切法無自性》（Chosthams-cadrang-bzhinmed-pargrub-pa, NO. 3889） 《修習次第I》（bsGom-pa' irim-pa, No. 3915；大正藏，No. 1664） 《修習次第II》（Bhavanakrama, No. 3916） 《修習次第III》（Bhavanakrama, No. 3917） 《攝真實性之難處釋》（Tattvasamgrahapanjika, NO. 4267）（《中觀思想》PP. 27-8）

11、聖解脫軍（' Phags-parnam-p01sde, Vimuktisena, 約六--七世紀），多羅那他（Taranatha, 1575-1634）之《印度佛教史》（P·87-8）中說他生於中·南印之間，曾為世親之弟子。後以中道無自性論義釋《八品般若經》與《現觀莊嚴論》，造《般若》。

《莊嚴》雜糅之論——；《聖、二萬五千頌般若波羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋》（Arya-Paficavim-satisahasrikaprajnaparamitopadesasastrabhisamayalamkaravrtti, No. 3787）

12、師子賢（Sengbzang-po, Haribhadra·約800），是印度晚期大乘佛學最負盛名的般若學人。著有：（一）《二萬五千頌般若經（合論）》（Pancavirnsatisahasrika-



prajnaparamita, No. 3790) (二) 《聖、八千頌般若經釋——現觀莊嚴論之光明》

(Arya-AstahasrikaprajnaparamitivyakhyanaAbhisamayalankara, No. 3791) (

三) 《集薄伽梵功德寶頌之難處釋》 (bCom-

Idan-'-' dasyon-tanrin-po-

ChesdudAryapa' Itshigs-su-bcad-

pa' idka' grel, NO. 3792) (四) 《般若波

羅蜜多之要訣現觀莊嚴論釋》

(Abhisarnayalamkara-nama-

prajnaparamitopadesasastr-

avrtti, No. 3793) ,

13、隨順有垢假相唯識 (rnam-brdzundri-bcas-pa) 之中觀師傑大裡

(Jetari) , 據說是阿底峽 (Atisa, 980-1052

年)的老師之一，亦是超戒寺(Vikramasila)之班·達(Pandita)。傑大裡的著作，密乘方面居多，因明方面有：N0·4261，4262，4263三部，中觀方面亦有二部：(一)《分別善逝本宗頌》(bDe-gshegsgzhungnam-par，byed-pa' itshig-le' ur-byas-pa, N0·3899) (二)《分別善逝本宗頌釋》(bDe-gshegsgzhungnam-par-byedpa' ibshad、pa, No·3900)

14、隨順無垢假相唯識(rnam-brdzundrimed-pa)之中觀師喇瓦巴(La-ba-pa, Kambala)，據多氏《印度佛教史》的記述，他大約是八世紀左右的人物。著有：(一)《聖、佛母般若波羅蜜多九頌精義論》(bCom-' dan-' das-masher-phyindon-

bsdus-pa' itshigs-bcaddgu-pa, No · 3812 ;  
大正藏，No · 1516) (二) 《光明鬘品類論》  
(Alokamala)

15、關於空性的類別，《般若經》中有：  
十四、十六、十八，二十空等說法（《空之探究》P · 157-63）。月稱（Candrakriti）《入中論》（dBu-mala, jug-pa）說：『如是廣宣說，十六空性已，複略說為四，亦許是大乘。』（《入中論》，V · 5, P · 21）隨後又解釋道：『經雲：『複次，善現。菩薩摩訶薩，大乘相乘，謂：內空、外空、內外空、空空、大空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本理空、一切法空、自相空、不可得空、無性自性空。』如是廣說十六空已，又雲：『複次，善現。有性由有性空、無性由

無性空、自性由自性空、他性由他性空。』複說四空。』（同上）不過，月稱是應成派之代表人物，其作品是不能引為自續派立說的。至於自續派的代表作中是否也有相同的十六與四空性之說，筆者寡聞未見。

16、根據寂護《中觀莊嚴論》及蓮華戒的《中觀莊嚴之難處釋》來看，『正世俗』具有下列四項性質：1·不加觀察而可以認許其存在；2·有生滅現象；3·有具體之作用；4·世間經驗共許，相當於唯識宗的依他起法。與此四項性質相違的法，便是『邪世俗』。（《中觀思想》P·261-8）

17、八向住——四向，四果，是根據煩惱障斷除的多寡而安立的。既然瑜伽行中觀派主

張“獨覺以粗品所知障作修道所斷的主體”，當然不能在獨覺道上安立八向住。

18、在禦牧克己之校訂本中，此句作“若是聲聞，獨覺羅漢”，沒有『任一』（gangrung）二字（校本，P。100, 注378）。然而，這會有些語意上的問題。因為，一個人不可能雙具不同乘別的果位；既是聲聞羅漢，同時又是獨覺羅漢。因此筆者認為有“gangrung”二字較妥。

19、《現觀莊嚴論》雲：『由所依對治，二所取分別，由愚蘊等別，彼各有九種。由實有假有，能取亦分二，自在我等體，蘊等依亦爾。』（《現觀論略釋》，卷1，頁20）其中所依與對治是一組；所依染汙，對治之道清

淨。所以有『染汙的所取分別』  
（kunnasnyon-mongsgzung-rtog）與『清淨的  
所取分別』（rnam-byanggzung-rtog）兩種。  
實有與假有是一組；所以有『執實能取分別』  
（rdzas-' dzinrtog-pa）與『執假能取分  
別』·（btags-' dzinrtog-pa）。出現下『  
瑜伽行中觀派』宗義中的這四種分別的名稱，  
除了《現觀論》以外，在其他的經論中均未曾  
發現。由此可見，《現觀論》與瑜伽行中觀派  
關係之密切。（詳見拙文『現觀莊嚴論初探』  
，《中華佛學學報》，第二期）

20、《攝大乘論》雲：『於下品無義忍  
中，有明得（snarlg-bathob-pa）三摩地，是  
暖順決擇分依止。於上品無義忍中，有明增  
（snang-bamched-pa）三摩地，是頂順決擇分

依止……有入真義一分（de-kho-na-nyidphyogsgciglazhugs-pa）三摩地，是諦順忍依止。從此無間伏唯識想，有無間（bar-chadmed-pa）三摩地，是世第一法依止。』（大，31, 417上）由此可見，『瑜伽行中觀派』明顯地採用了瑜伽行派的修道次第。關於四種加行位之三摩地，另見《成唯識論》卷九（大，29，49中）。

21、《大乘阿毗達磨集論》說：『欲界修所斷有六煩惱，謂：俱生薩迦耶見、邊執見，及貪、嗔、慢，無明。色界修所斷有五煩惱，除嗔。如色界，無色界亦爾。如是，修所斷煩惱眾總有十六煩惱。』（大，31，678下）關於道之所斷，D本另有一說：『…以見道無間道，頓斷一百一十二分別煩惱障之種子，及見



所斷一百零八所知障之種子。修道位時，次第斷除修所斷一百零八所知障之種子。（校本，P·100，注387；另見D本，P·63）

22、見第七章注29。

23、『經部行中觀派』承認“外境離心而有”，所以『認取外境之分別』，不構成所知障，而且也不會有通達『能取所取異體空』之智。另外，『瑜伽行中觀派』主張“獨覺通達二取空之粗品法無我”。既然『經部行中觀派』不認許通達“二取空”之智，因此定性的獨覺便不會有法無我的証解，只能了悟人無我，斷煩惱障，所以也和聲聞一樣有八向住的建立。

24、『自續派』主張：菩薩一旦見了道，就有能力同時斷煩惱障和所知障：不過煩惱障在第八地時完全斷盡，然後續斷剩餘的所知障。應成派主張：菩薩必須到第八地斷盡一切煩惱障之後，才能斷所知障。然而，月稱《入中論》只說：『淨慧諸過不共故，八地滅垢及根本，已盡煩惱三界師。』（卷6，頁12）並未明說“第八地開始斷所知障”。宗喀巴（Tsong-kha-pa，1357-1419）《密意疏》說：『除實執種子外，其餘現似二取之習氣，立為所知障者，雖少分亦不能斷。乃至未盡一切煩惱，必不能斷所知障。諸所知障，至三清淨地乃能斷除。』（《密意疏》卷4，頁2）可見，本論“第八地開始斷所知障”之說可能是承襲宗喀巴而來的。

25、由此定義看來，“諸法是否以自相而存在”這個自續與應成派的分界線，是站在名言諦、世俗諦的立場而設定的。如月稱說：『言本來者，表示諸法非唯於得瑜伽師智（勝義智）時乃不生，是於彼前世間名言時，諸法亦自性不生也。』（《入中論》，卷4，頁11）若就勝義諦而言，則二派均主張“沒有絲毫真實存在的法”。

『自續派』主張：在名言中，諸法以自相而存在：所以構成正因的三條理則也有自相，類似康得所謂“綜合的先驗的真理”。『應成派』主張：諸法無自性，即使名言中亦無自己之性相；換句話說，即使在世間言詞、概念的範圍內，事事物物亦無獨立自存的意義與內容；其存在依然是條件的、互相依存的、假名的。

西洋哲學中，最接近應成派此一觀點的，大概是經驗論（empiri-cism）哲學。經驗論者主張：根本沒有先驗的綜合的真理。因為，雖然數學是分析的，然而一切以數學公式來敘述的物理原則都具有經驗的性質。數學在物理上的一切應用是否有效，全視觀察經驗而定，因而它們也會受到經驗事實進一步的修正。換言之，根本沒有先驗的綜合的真理。沒有先驗的綜合的真理，人類是否還能求取知識呢？經驗論者認為：沒有確實性，人類同樣也能求知與生活。因為，近代物理學已顯示出：在康得原理的架構之外，人們一樣可以獲得知識——歸納所得的蓋然性知識。這種知識並不被視為絕對確實的，它只是高度可能的，而且就實用的目的而言是充分可靠的。『沒有確實性，我們也能求知與生活。但是以這種不具偏見的態

度來探究知識，是一條漫長的途徑。必須對確實性的追求，在過去的各種哲學系統中消磨盡，我們才能正視一種“本消除一切主張有永恆真理之說的”知識概念。』（《科學的哲學之興起》，PP·30·51）從經驗論者所說的上面這段話看來，西洋哲學中經驗論者對知識的看法，比較接近應成派，也比較接近原始佛學。

《中部經典》（Majjhima-nikaya）中的《散陀迦經》（Sandaka-sutta）說：『假如有人只從事思考、推理、則他的推理可能是好，亦可能是壞：可能是真，亦可能是假。』可見，原始佛教認為：某一理論的真假，要與事實互相印証，不能徒托推理上的自圓其說來判斷。有時，推理完備的理論可能與事實有出入，而推理上有缺陷的理論卻可能符合事實。

總之，推理的可靠性，不是鑑定真理的唯一途徑。（《佛教哲學》，P·15）由此看來，不自立量的應成派，似乎比較接近原始佛教對知識的看法，也比較接近近代西洋哲學中的經驗學派。

26、佛護（Sangs-rgyasbskyangs，Buddhapalita，470-540左右），著有《根本中觀佛護注》（b B u - m a r t s a - ba' i' grel、pabuddhapalitaNo·3842）。此注最大的特點就是，採用“就敵論隨言出過”的應成破式，；繼承了龍樹以來中觀學人破而不立的精神。因此，後世推尊佛護為應成派之祖師。

27、月稱（Zla-bagrags-pa，

Candrakirti, 600-650左右) 主要的著作有：

(一) 《根本中觀明句釋》

(Mulamadhyamakavrttiprasannapadana, NO · 3860)

(二) 《入中觀論》 (dBu-mala' jugpa, No · 3861)

(三) 《入中觀論釋》 (dBu-mala' jugpafbshad-pa, NO · 3862)

(四) 《六十頌如理論釋》 (Rigspadrug-cu-pa' i' grel-pa, No · 3864)

(五) 《菩薩瑜伽行四百頌廣釋》  
(Byang-chub-sems-dpa' irnal-  
' byorspyod-pabzhi-brgya-pa' irgya-cher-  
' grel-pa, NO, 3865)

(六) 《五蘊論》 (Phung-polnga' irab-tu-byed-pa, NO. 3866)



（七）《七十頌空性論釋》（sTong-nyidbdan-cu-pa' i' grel-pa, No. 3867）

（八）《三皈依七十頌》（gSum-laskyabs-su' gro-babdun-cu-pa' No. 3971）

28、寂天（Zhi-ba' ilha, Santideva；650-700左右）著有：（一）《入菩薩行》（Bodhisattvacaryavatara, No. 3871；大正藏No. 1662，菩提行經）（二）《集經》（mDoKun-lasbdus-pa, No. 3934；大正藏，NO. 1635，大乘寶要義論）（三）《集學頌》（SiksamuccayakarikaNo. 3939；大正藏No. 1636，大乘集菩薩學論）

29、自續派主張：必須運用因明的正規格式，立出正確的因量，才能有效地破他，使對

方瞭解己方的論點。應成派認為：一切法無自性是中觀派的基本精神。如此，則因明中的因、喻也應該是無自性的，不是絕對的。所以不須自立量，“以子之矛，攻子之盾”便可有效地破他。

30、事事物物怎樣才算成立、存在呢？應成派認為：只要是概念施設，分別假立就算存在了。換言之，世俗事物存在的程度只是分別假立或概念施設而已。若逾此界限，稍事追究考察，即入於勝義之領域。宗喀巴註解月稱《入中論》的『設若觀察此諸法，離真實性無可得，是故不應妄觀察，世間所有名言諦。』一頌時說：『應成派說：『若唯假名猶嫌不足，如雲“芽生”，必須尋求此假立義（事），為從自生，抑從他生；即（此便）安立為觀察真

實義。……若以觀察真實義之正理觀世俗法，則一切世間名言皆當失壞。』（《密意疏》卷7，頁3）

31、極隱晦法（shintuskog、gyur），是指佛經中所說須彌山等一般人經驗不到之事物（權証量），此等極難現見之事物，既非凡常現量可見，亦非比量所能推知，故與『隱晦』、『顯現』二法相違。而三者彼此互違之情形，亦可由此比知。

32、一般來說，以“名言量所得”作為世俗諦之定義，應該是足夠的。

不過，佛一切相智是個例外。因為佛不但能以名言量現觀俗諦，也能以名言量現觀真諦。為了顧及此一定義的周衍性，因此加上後

半句，從能所互相觀待的關係去限定能量的範圍（S&H, P·135）。這極可能是藏僧對印度佛學所作的補充。因為月稱《入中論釋》中，對勝義諦、世俗諦的定義，只相當於本論中定義的前半。如說：『此二體性，其見真智之境，即是真勝義諦。……見妄識之境，即世俗諦。』（《入中論》，卷2，頁16）由此亦可約略看出，西藏佛學思想精深嚴密的程度。

33、一般凡夫認為色法真實存在，因此，被認為真實存在的色法是正世俗。事實上，這種色法並不存在，真正存在的僅是“因緣所生、如幻如化的色法”；而不是“真實存在的色法”。是以，“世間認知層面認為是正的事物，並不一定存在”。

34、無色界有情缺色蘊，所以只有四蘊。

又，《入中論釋》說：『然為世間名言得安立故，亦許依止諸蘊假立之我；現見施設名言我故。』（卷5，頁5）

35、除佛之外，合十地菩薩在內的一切生靈都是有情（sems-can）。凡夫的根識受到無明染汙，所見所聞均帶有二顯及現似有自相的錯覺。聖位菩薩入三摩泗多時，其現觀空性的瑜伽現量，已離無明染汙，故屬於正確的認知。然而，一旦從三摩泗多回到後得位，這時，七地以下仍有實執的分別心現行：八地以上的菩薩，雖已斷盡煩惱種子，不起實執分別，但仍帶有現似能、所二分的二顯習氣。所以應成派主張：有情的根識都是錯誤的認知。

（《密意疏》，卷6，頁8）

36、自續以下各宗派均同意，“新而不欺人之智”是量的定義。『再決識』是對已知事物重行了知之心識，不是最新的，所以不能算是量，而是非量。應成派認為，認知只要正確無誤即足以為量，不必是最新的；所以，『再決識』可以成立為量。同樣的，瞭解“聲非常”或“法無我”之比量產生後，到了第二剎那即成已然概念化的『再決識』。由於此『再決識』之生起，僅憑直接憶持，不依間接推理；因此，它不但是量，而且是現量——概念化之現量（rtog-pargyur-pa' imngon-sumtshad-ma）。若將此了悟“法無我”之再決識，於定中相續憶持下去，即可趨入止觀雙運之世第一法；進而無間趨入見道位，轉成現

觀“法無我實相”的瑜伽現量。宗喀巴《菩提道次第廣論》說：『修觀後即於彼義而修寂止，故緣（比量）無我而能修成止觀雙運。』

（卷24，頁48）就是這個道理。接著《廣論》更引蓮華戒的《修習次第中篇》（No·3916）說：『要由尋思為先，（然後）悟入無相。（此）顯然顯示：非唯棄舍作意思惟及不以慧推求法性，而能悟入無分別性。』（同上）同理，持色根現量生起之後，到了第二剎那便成無分別之現量（rtog-meddugyur-pa'imngon-sumtshad-ma）。

37、（一）事勢比量（dngosstobsrjes-dpag），是指由具體事實所引生之比量，例如：以“事物為因緣所生”之事實，成立“諸法無自性”。



(二) 極成比量 (grgs-pa' irjes-dpag) ，是指常識界所通用之名詞，如聞“月亮”一詞，便知該詞所指之事物。

(三) 度喻比量 (dpenyer' jalgyirjes-dpag) ，是指藉譬喻來作推理。

(四) 信許比量 (yid-chesrjesdpag) ，是指對經論聞、思，而後引生之正確見解 (S&H, P. 139) 。

38、執“聲常”分別心之所現，是指“聲常”這個被執取的抽象概念或意象，因為『常住的聲』事實上並不存在，不過，不論此一理念是否正確，認取此一理念之認知，依然可以有效引生“聲常”理念之回憶。因此，應成派認為：錯誤的認知本身雖然不算現量，但是就錯誤認知所現的抽象概念或意象而言，此一認

知仍屬正確有效，所以是現量。

(S&H, P. 141)

39、月稱《入中論》（卷5，頁21）雲：  
『無我為度生，由人法分二。』宗喀巴疏雲：  
『此二分別之理，非由人、法上所無之“我”  
有所不同而分為二，以所無之“我”同是“有  
自性”故；而是由所依事上，有蘊等法與補特  
伽羅之差別而分也。』（《密意疏》，卷13，  
頁1）

40、月稱《入中論釋》說：『此教顯說，  
聲聞、獨覺亦有知一切法無自性者。倘不遍知  
諸法無自性……彼等亦應不能永斷三界一切隨  
眠，如諸外道。又，緣色等自性成顛倒故，亦  
應不達補特伽羅無我，以於施設我因之諸蘊有  
可得故，……聲聞乘中說法無我，僅略說

耳。』（卷1，頁10）。又說：『聲聞、獨覺雖亦能見緣起緣性，然由彼等於法無我不圓滿修……』（同上，卷5，頁21）。

41、《金光明最勝王經》（gSer-'od）說：『依此（報，化）二身，說諸佛薄伽梵有餘涅槃；依此法身，說無餘涅槃。』龍友（khu'ibses-gnen）《入三身門論》（skugsumla'jug-pa'isgo）說：『有餘涅槃於，牟尼（報，化）二身立，離一切蘊故，法身中無漏。』月稱《六十如理論釋》（Rigspadrug-cu-pa'i'grel-pa）說：『有餘涅槃已離煩惱系縛，唯餘五蘊而已；無餘涅槃則已斷舍五蘊之相續。』應成派認為：聲聞、獨覺在修道位金剛喻定時，斷盡一切煩惱及其種子，身心世界悉皆不現，唯安住親証法性之根

本定中，猶如無餘涅槃。出定，處後得位時，雖不執諸法實有，然二顯習氣仍存，如幻如化之五蘊與山河大地再度現起，猶如有餘涅槃。故應成派主張：先証無餘涅槃，後証有餘涅槃。

其實，應成派此說與其他宗派之看法，並無實質上的差異，只是立論點不同罷了。就主體的修道者而言，入金剛喻定時，固然先証五蘊皆空的無餘涅槃；然而，旁觀者仍可見入定者之色身。職是之故，自續以下之其他宗派，若據此而說『先証有餘涅槃，灰身滅智之後，始証無餘涅槃。』亦無任何不當之處（以上見拙著『《現觀莊嚴論金鬘疏》的涅槃觀』，《西藏研究會訊》，第二期，P·7·9）

42、阿羅漢已經斷盡煩惱障，故回小向大之後，不須更斷。其餘已証不還果等果位的小

乘聖者，部份煩惱障已經斷除，故不須至第八地，煩惱即可斷盡。

43、月稱《入中論釋》說：『凡諸契經未明瞭宣說不生等緣起者，當知彼經即不了義。……當知說空性者是真了義。』（卷3，頁33）

44、這句話立論似乎不夠周衍。因為以《心經》是了義經為理由，不足以成立“一切中法輪之經典都是了義經”；“《心經》是了義經”只能算是其中一例。

45、固斯（Gu—shi），是蒙古人對譯師或學人的稱呼。