

至尊·法幢吉祥賢著《宗義建立》 之譯注研究

中華佛學研究所專任講師 廖本聖

提要

印度佛教主要分爲四大宗派：屬於小乘的毘婆沙宗、經部宗，以及屬於大乘的唯識宗、中觀宗。其中，每一宗均有它獨特、不共的修行理論，這些修行理論被稱爲「宗義」或「學說綱要」；而闡明這些修行理論的著作，就名爲「宗義書」或「學說綱要書」。

依據佛教的宗義，若不了解「無我」的道理，是不可能徹底斷除煩惱及痛苦的根本——我執——及其習氣而解脫、成佛；因此，佛教各宗的宗義書，就是從自宗的角度去說明無我的見解。一般均認爲：中觀宗的無我（＝無自性＝空性＝無實有）見解最究竟；而了解下部宗義，則是通往上部宗義的階梯。

在西藏格魯派當中，題名爲「宗義建立」的著作不只一部，本文所要處理的是至尊·法幢吉祥賢所著的《宗義建立》，而這部論也是格魯派三大寺當中的色拉寺伽僧院及甘丹寺北頂僧院這二個僧院所共同使用的教科書，因此其重要性可見一斑。

關鍵詞：1.宗義 2.宗義書 3.無我 4.我執 5.至尊·法幢

吉祥賢 6.宗義建立

【目次】

- 一、前言
- 二、至尊·法幢吉祥賢的簡要傳記
- 三、文獻來源
- 四、譯注體例
- 五、譯注研究
- 六、《宗義建立》的譯注
 - (一) 總說
 - 1. 定義
 - 2. 分類
 - 3. 分類的個別意義
 - (二) 別說
 - 1. 解說毘婆沙宗的系統
 - 1-1. 定義
 - 1-2. 分類
 - 1-3. 語詞解釋
 - 1-4. 對境的主張方式
 - 1-5. 有境的主張方式
 - 1-6. 無我的主張方式
 - 1-7. 地道的建立
 - 2. 解說經部宗的系統
 - 2-1. 定義
 - 2-2. 分類

- 2-3. 語詞解釋
- 2-4. 對境的主張方式
- 2-5. 有境的主張方式
- 2-6. 無我的主張方式
- 2-7. 地道的建立
- 3. 解說唯識宗的系統
 - 3-1. 定義
 - 3-2. 分類
 - 3-3. 語詞解釋
 - 3-4. 對境的主張方式
 - 3-5. 有境的主張方式
 - 3-6. 無我的主張方式
 - 3-7. 地道的建立
- 4. 解說說無體性宗的系統
 - 4-1. 定義
 - 4-2. 分類
 - 4-3. 分類的個別意義
 - 4-3-1. 自續派
 - 4-3-1-1. 定義
 - 4-3-1-2. 分類
 - 4-3-1-3. 語詞解釋
 - 4-3-1-4. 對境的主張方式
 - 4-3-1-5. 有境的主張方式
 - 4-3-1-6. 無我的主張方式

- 4-3-1-7. 地道的建立
- 4-3-2. 應成派
 - 4-3-2-1. 定義
 - 4-3-2-2. 分類
 - 4-3-2-3. 語詞解釋
 - 4-3-2-4. 對境的主張方式
 - 4-3-2-5. 有境的主張方式
 - 4-3-2-6. 無我的主張方式
 - 4-3-2-7. 地道的建立

七、結語

八、參考書目

一、前言

每一位有情都想要究竟離苦得樂，這一點大家都是一樣、都是平等的，這就是寂天¹菩薩在其《學處要集》²的根本頌第一頌「如自與他等，不欲怖及苦；與我何差別，護自不護他？」及《入菩薩行論》³第八品當中提到的「自他平等」(頌 90-110)的觀念；因此，我們絕對沒有理由將自己的快樂建築在別人的痛苦之上，因為別人也想要快樂。有「自他平等」的觀念作為基礎，進一步我們要將「重視自己甚於重視他人」的想法徹底轉變成「重視他人甚於重視自己」，也就是寂天菩薩於《入行論》第八品所說的「自他相換」(頌 111-165)。唯有如此，利他、成佛才有可能，否則均將僅是空談，如《入行論》第八品云：「何需更繁敘，凡愚求自利，牟尼為利他，且觀此二別！」(頌 130)。

雖然每一位有情都想究竟離苦得樂，但因為無始無明的緣故，所想、所作均與究竟離苦得樂這個目標背道而馳，總以為為自私自利、愛自瞋他、不管他人才是讓自己得到快樂的原因，而這個情況就像《入行論》第一品所說的：「眾生欲除苦，奈何苦更增。愚

¹ Śānti-deva, Zhi ba lha。

² Śikṣā-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa。《東北目錄》，no. 3940。

³ Bodhi-caryāvatāra, Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa。《東北目錄》，no. 3871。以下簡稱《入行論》。

人雖求樂，毀樂如滅仇。」(頌 28)⁴亦即愚昧之人雖想得到安樂之果，但卻不懂樂果之因來自於善業或無漏業，也就是不傷害自己與他人的想法與行為；因此，在心裡想著樂果的同時，卻不斷造做損人利己的惡業，因而與內心希求的樂果距離愈來愈遠。因此，若想要離苦得樂，我們就必須徹底改變原先自私自利的想法，真正去行利他。

要離苦得樂，首先必須知道自己目前的處境的確是苦的，如此才會產生自己想要斷除苦、出離苦的想法，然後才有可能更進一步希望解脫一切有情的痛苦；正如《入菩薩行論》第六品所說的：「無苦無出離，故心應堅定！」(頌 12cd)。而斷除苦，不只是斷除「苦受」(苦苦)而已，甚至更微細「有漏樂受」(壞苦)及「捨受」(周遍行苦)也要斷除。連動物都知道要免於苦受，更不用說人類了；但光知道免於苦受，而不知道免於有漏樂受及捨受，那人類比起動物並沒有高明到哪裡；人類之所以勝過動物就在於人類有智慧去了解到有漏樂受及捨受在本質上也是苦的，也是應該要斷除的。但因為人類擁有一般動物所沒有的小聰明及好逸惡勞的劣根性，因此習慣於不斷追逐有漏樂受以便取代苦受，而不去思惟徹底滅苦之法，生命有限的寶貴人身就在這樣的過程中虛度了。因此，如何體悟到有漏樂受及捨受也是我們應該斷除的對象，是我們必須嚴肅思

⁴ 引自：釋如石(1995, 9)。

考的問題。而光知道要斷除三苦（苦諦），卻不知要斷除三苦的因（集諦），仍無法徹底從苦脫離，因為只要三苦之因仍在，三苦的產生只是遲早的事；因此，唯有將三苦及其因徹底斷除，解脫輪迴、甚至成佛才有可能。三苦的因是什麼？也就是「煩惱」及「業」，其中，煩惱又是業的因。而煩惱的根本就是「我執」（執一切法為實有的顛倒分別）。若能從煩惱的根本——我執——斷除，一切的煩惱、業及輪迴的苦果才有畢竟止息（滅諦）的一天。而要正對治我執，則有賴於「無我的見解」（了解一切法為無實有的見解）或「空性見」，而宗義書主要探討的就是無我的智慧及其所斷的我執等內容。

所修之法，若沒有結合「人身暇滿、義大、難得」、「念死無常」、「思惟三惡趣苦」、「歸依三寶」、「信解業果」等「來世為主、今生為輔」⁵的動機或想法，則該法不會成為人天善法（共下土道），因為這些內容是確保我們下一世繼續得生人天二善趣的主因。所修之法，若沒有結合「出離心」（出離輪迴之心）或「希求解脫苦及苦因之心」，則無法進入二乘（聲聞與獨覺）的資糧道⁶（共中土道），

⁵ 宗喀巴大師（rJe TSong kha pa）的《菩提道次第廣論》（Byang chub lam rim chen mo）當中很明確的提到「正緣未死以前現法樂故，造非福業。」亦即：若所造的業只以自己現世的安樂為主的話，這是屬於不善業。參：法尊（1935, 175）。

⁶ 二乘的資糧道下品與生起無造作的出離心是同時的。參：rJe btsun CHos

因為它是帶領我們解脫輪迴的主因。光生起自己想要出離輪迴之心，而沒有產生想要讓一切從無始以來曾經當過自己父母的有情均出離輪迴之苦的「大悲心」（上土道），⁷以及為利眾生願成佛的、無造作的「大乘世俗菩提心」來攝持，則無法進入大乘資糧道，⁸不配稱為「佛子」⁹或「菩薩」¹⁰。¹¹若僅有出離心、菩提心，而沒有

kyi rgyal mtshan, *Grub don sa gsum*, (Mundgod, India: dGa' ldan byang rtse thos bsam nor gling grva tshang, 1999), p. 127。

⁷ 進入「上土道」與無造作地生起大悲心二者同時。根據甘丹寺東頂僧院卸任堪布袞確策仁格西於2004年11月23日為中華佛學研究所研究生所做的開示——「《菩提道次第廣論》道次第概說」（見驥法師整理）。

⁸ 大乘的資糧道下品與生起無造作的大乘世俗菩提心是同時的。參：rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan, *Grub don sa gsum*, (Mundgod, India: dGa' ldan byang rtse thos bsam nor gling grva tshang, 1999), p. 128。

⁹ jina-putra, rgyal sras。

¹⁰ bodhi-sattva, byang chub sems dpa'。

¹¹ 「共下土道」（skyes bu chung ngu dang thun mong ba'i lam）、「共中土道」（skyes bu 'bring dang thun mong ba'i lam）及「上土道」（skyes bu chen po'i lam）三者，即所謂的「三土道次第」（skyes bu gsum gyi lam rim）。因為三土道次第的每一個的目標均在於「為利眾生願成佛」，因此「共下土道」並不像「唯下土道」只求下一世得生人天二善趣而已，而除了動機與目標不同之外，修習之內容與「唯下土道」共通，故稱為「共下土道」；而「共中土道」也不像「唯中土道」只求獨自解脫輪迴而已；而除了目標不同及不急求自證二乘的涅槃（滅諦）之外，修習生

「無我的見解」或「空性正見」¹²則不可能斬斷輪迴當中惑(煩惱)、業、苦的根本——「我執」或「實執」——而證得二乘的解脫及大乘的佛果，因為「無我的見解」或「空性正見」才是「我執」或「實執」的正對治。而探討「無我見解」的宗派在印度佛教當中主要分為四大宗：屬於小乘的毘婆沙、經部二宗，以及屬於大乘的唯識、中觀二宗。其中，每一宗均有它獨特、不共的學說，這些學說就稱為「宗義」或「悉檀」¹³或「學說綱要」，而闡明這些學說的論著，就名為「宗義書」或「學說綱要書」。

佛教的宗義，不僅僅是一門學問而已，它的目的主要在引導學習者透過「基」(帶有我執、煩惱及其種子與習氣的心識)、「道」(淨化內心的我執、煩惱及其種子與習氣的方法)、「果」(已完全去除我執、煩惱及其種子與習氣的心識)的步驟，逐漸淨化自己內心的我執與煩惱。依據佛教的宗義，若不了解「無我」(或「無自性」、「空性」、「無實有」)的道理，是不可能徹底去除煩惱的根本——二我執(執著「補特伽羅」或「法」為實有的錯誤認知)——及其種子與習氣；因此，佛教各宗的宗義書，其重點就是從自宗的

起出離心的內容與「唯中士道」共通，故稱為「共中士道」。

¹² 「出離心」(nges byung)、「菩提心」(byang chub kyi sems)及「空性見」(stong nyid kyi lta ba)三者，即宗喀巴大師在其著作《三主要道》(*Lam gyi gtso bo nam pa gsum*)中強調的、成就佛道所不可或缺的三個重點。

¹³ *siddhānta, grub mtha'*, 意為：成就的極限。

角度去說明無我的見解。

雖然每一宗均認為自己所主張的無我見解最為究竟，但從大乘的二宗(唯識宗、中觀宗)來看小乘的二宗(毘婆沙宗、經部宗)，則後二者的宗義見解不是落入「常邊」就是掉入「斷邊」；甚至在大乘的二宗當中，唯識宗的見解亦被中觀宗評為不夠究竟。然而一般均認為：下部宗義與上部宗義彼此是相輔相成的，亦即了解下部宗義，是通往上部宗義的階梯。¹⁴

大約第 10 世紀以前，印度佛教的典籍當中就已經有四部宗義的專書出現。例如傑大里¹⁵的《善逝宗義分別論》¹⁶及其自釋¹⁷，內容是依序解說毘婆沙宗、經部宗、唯識宗與中觀宗等四個學派的中心教義，而將中觀宗的哲學教義視為最究竟；聖提婆¹⁸《智心集論》

¹⁴ 參：Klein (1998, 20)。

¹⁵ Jetāri, dGra las rnam par rgyal ba, 意為：勝敵。據說是阿底峽(Atiśa, Jo bo rje, 980-1052)尊者的師長之一，同時也是超戒寺(Vikrama-sīla)的班智達。參：李世傑(1985, 30)。

¹⁶ *Sugata-mata-vibhaṅga-kārikā, bDe bar gshegs pa gzhung rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa*。TC, no. 3899。

¹⁷ *Sugata-mata-vibhaṅga-bhāṣya, bDe bar gshegs pa'i gzhung rnam par 'byed pa'i bshad pa*。TC, no. 3900。

¹⁸ Ārya-deva, 'PHags pa lha, 意為：聖天。若這位聖提婆是 2-3 世紀那位聖提婆的話，那印度佛教宗義書的成立也許就更早了。參：李世傑(1985, 30)。

¹⁹及菩提跋陀羅²⁰《智心集論會注》²¹的內容則是敘述外教及佛教四大學派之主要教義並加以評論；密續學者無二金剛²²的《真性寶鬘》²³則以「聲聞乘」、「獨覺乘」、「大乘」(波羅蜜多乘)及「真言理趣」(密乘)四個方面來說明佛教教義，其中有談到四部宗義，並認為經部宗屬於大乘，這點很值得注意；另外，無二金剛還有一部名為《十真性論》²⁴的小論，而有俱生金剛²⁵為其作注，名為《十真性論廣注》²⁶。²⁷從以上的內容可以得知，四部宗義的分類及敘述方式，並不是西藏人所獨創，在印度佛教傳統當中原本就已存在。

至於中國古代的典籍當中，並無講述印度佛教四部宗義的專書，因此若要了解毘婆沙宗的宗義，必須透過五百大阿羅漢等造的《大毘婆沙論》或有部學者世友論師所造的《異部宗輪論》；要了

¹⁹ *Jñāna-sāra-samuccaya, Ye shes snying po kun las btus pa*。《東北目錄》，no. 3851。

²⁰ Bodhi-bhadra, Byang chub bzang po, 意為：覺賢。

²¹ *Jñāna-sāra-samuccaya-nāma-nibandhana, Ye shes snying po kun las btus pa zhes bya ba'i bshad sbyor*。TC, no. 3852。

²² Advaya-vajra, gNYis med rdo rje。

²³ *Tattva-ratnāvalī, de kho na nyid rin po che'i phreng ba*。TC, no. 2240。

²⁴ *Tattva-daśaka, De kho na nyid bcu pa*。TC, no. 2236。

²⁵ Sahaja-vajra, lHan cig skyes pa'i rdo rje。

²⁶ *Tattva-daśaka-ṭīkā, De kho na nyid bcu pa'i rgya cher 'grel pa*。TC, no. 2254。

²⁷ 以上內容參考：李世傑(1985, 30-32)。

解隨教行經部宗的宗義，必須透過世親菩薩的《俱舍論》及訶梨跋摩的《成實論》；要了解隨理行經部宗的宗義，必須透過陳那論師的《集量論》及法稱菩薩以《釋量論》為首的「七部量論」²⁸；要了解唯識宗的宗義，必須透過世親菩薩的《唯識二十論》、《唯識三十論》及玄奘法師雜揉的《成唯識論》等；要了解中觀宗的宗義，則必須透過龍樹菩薩的《中論》、《大智度論》、青目的《中論釋》及清辨的《般若燈論》；亦即四部宗義的見解並沒有系統的整理，對於宗與宗之間見解的差異、優劣，很難有整體的了解。到了當代，才有日慧法師以噶舉派²⁹貢噶仁波切的《四部宗義略說》及格魯派³⁰貢確吉美汪波³¹的《宗義寶鬘》為架構，並取材自《大毘婆沙論》、《俱舍論》、安慧《三十唯識釋》、月稱《入中論》、宗喀巴《入中論善顯密意疏》、《辨了不了義善說藏論》、《菩提道次第廣論》、《土官宗義》及龍樹菩薩《大智度論》而編成的《四部宗義略論講釋》。察其作為架構的《四部宗義略說》、《宗義寶鬘》及《土官宗義》，均是西藏所傳的宗義書，而這三部宗義書嚴格來說，只能算是西藏宗義書當中的綱要性著作而已，亦即其內容大多只是簡要的結論而

²⁸ tshad ma sde bdun。

²⁹ bKa' brgyud pa。

³⁰ dGe lugs pa。

³¹ dKon mchog 'jigs med dbang po。即：寶無畏王。

已，至於「安立自宗」³²、「破斥他宗」³³及「斷除諍論」³⁴的詳細論證過程，以及經論的依據，則多半沒有提及；事實上，《四部宗義略說》的源頭可以追溯至噶舉派第八世大寶法王米偈多傑³⁵的相關著作，而《宗義寶鬘》及《土官宗義》則主要根據格魯派蔣央協巴³⁶的《大宗義》³⁷及章嘉·若悲多傑³⁸的《章嘉宗義》³⁹。此外，還有寧瑪派⁴⁰龍千饒蔣⁴¹的《勝乘寶藏》⁴²、薩迦派⁴³大滄譯師⁴⁴的《宗義遍知》⁴⁵及覺囊派⁴⁶鐸波巴·謝惹簡參⁴⁷的《了義海》⁴⁸、多羅那

³² rang lugs bzhag pa。

³³ gzhan lugs dgag pa。

³⁴ rtsod pa spong ba。

³⁵ Mi bskyod rdo rje, 1507-1554。

³⁶ Jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721。

³⁷ *Grub mtha' chen mo*。

³⁸ lCang skya Rol pa'i rdo rje, 1717-1786。

³⁹ *Grub pa'i mtha' rnamparbzhag pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan* (宗義建立明釋：能仁妙高美飾), Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970。

⁴⁰ rNYing ma pa。

⁴¹ kLong chen rab 'byams, 1308-1363。

⁴² *THeg pa'i mchog rin po che mdzod*。

⁴³ Sa skya pa。

⁴⁴ sTag tshang lo tsa ba, 生於 1405。

⁴⁵ *Grub mtha' kun shes*。

他⁴⁹的《他空心要》⁵⁰等；西藏各大教派對於宗義書的重視由此可見一斑。

國內目前只有陳玉蛟⁵¹譯的格魯派哲蚌寺果茫僧院所使用的教科書：貢確吉美汪波的《宗義寶鬘》，至於其他寺院的教科書仍付之闕如；希望將來這類的翻譯、研究能夠有更多人投入，才能真正揭開印度四部宗義的面紗，為建立正確的佛法知見，紮下堅實的基礎。

眾所皆知，西藏格魯派三大寺⁵²——色拉⁵³、哲蚌⁵⁴、甘丹⁵⁵——僧眾的修學內容為「五部大論」⁵⁶：法稱論師的《釋量論》⁵⁷、

⁴⁶ Jo nang pa。

⁴⁷ Dol po pa SHes rab rgyal mtshan, 1292-1361。

⁴⁸ *NGes don rgya mtsho*。Jeffrey Hopkins 教授預計在 2005 年出版此書的譯注研究。

⁴⁹ Tāranātha, 1575-1634。

⁵⁰ *gZhan stong snying po*。

⁵¹ 即：如石法師。參：陳玉蛟（1988）。

⁵² dGe lugs pa'i gdan sa gsum。

⁵³ Se ra。

⁵⁴ 'Bras spungs。

⁵⁵ dGa' ldan。

⁵⁶ gzhung bka' pod lnga/ gzhung po ti lnga。

⁵⁷ *TSHad ma rnam 'grel*。

至尊慈氏的《現觀莊嚴論》⁵⁸、月稱論師的《入中論》⁵⁹、世親阿闍黎的《阿毘達磨俱舍論》⁶⁰、及功德光律師編纂的《律經》⁶¹。而在尚未進入「五部大論」的修學之前，必須先學一些基本課程：與《釋量論》及《阿毘達磨俱舍論》的主題相關的「攝類學」⁶²，其中，「狹義的攝類學」僅包含：小理路⁶³、中理路⁶⁴、大理路⁶⁵三者，而「廣義的攝類學」除了前述三者之外，還包括心類學⁶⁶、因類學⁶⁷這二門學科；與《釋量論》、《入中論》、《現觀莊嚴論》、《阿毘達磨俱舍論》均有直接關聯的「宗義」⁶⁸；與《現觀莊嚴論》直接相關的「八事七十義」⁶⁹及「地道」⁷⁰。

58 *mNGon rtogs rgyan*。

59 *dBu ma la 'jug pa*。

60 *CHos mngon pa mdzod*。

61 *'Dul ba'i mdo*。

62 *bsDus grva*。

63 *Rigs lam chung ngu*。

64 *Rigs lam 'bring*。

65 *Rigs lam chen po*。

66 *Blo rig*。

67 *rTags rigs*。

68 *Grub mtha'*。

69 *dNGos brgyad don bdun cu*。參：廖本聖&賴凌格西（2003）。

70 *Sa lam*。

目前座落於南印度卡納塔克州⁷¹的格魯派三大寺當中的每一寺又分為二個僧院⁷²：位於畢拉固貝⁷³的色拉寺伽僧院⁷⁴、色拉寺味僧院⁷⁵，以及位於艋構⁷⁶的哲蚌寺洛色凌僧院⁷⁷、哲蚌寺果茫僧院⁷⁸、甘丹寺北頂僧院⁷⁹、甘丹寺東頂僧院⁸⁰。其中，色拉伽及甘丹北頂這二個僧院主要研讀至尊·法幢的著作；哲蚌洛色凌及甘丹東頂這二個僧院主要研讀奔千·福稱⁸¹的著作；哲蚌果茫僧院主要研讀袞千·蔣央協巴⁸²的著作；色拉味僧院主要研讀克主·根敦登巴塔傑⁸³的著作。而本文所要處理的至尊·法幢吉祥賢的《宗義建立》⁸⁴正

71 *Karnataka State*。

72 *Grva tshang*。

73 *Bylakuppe*。

74 *Byes grva tshang*。

75 *sMad grva tshang*。

76 *Mundgod*。

77 *Blo gsal gling grva tshang*。

78 *sGo mang grva tshang*。

79 *Byang rtse grva tshang*。

80 *SHar rtse grva tshang*。

81 *Paṅ chen bSod nams grags pa*。

82 *Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa*。

83 *mKHas grub dGe 'dun bstan pa dar rgyas*。

84 *Grub mtha'i rnam bzhag*。

是色拉伽及甘丹北頂這二個僧院所共同使用的教科書⁸⁵。

根據出身於甘丹北頂僧院的賴凌格西⁸⁶的說法，研讀《宗義建立》對於學習「五部大論」非常重要。例如：若要了解慈氏（彌勒菩薩）的《現觀莊嚴論》當中的內容，則需分辨「瑜伽行中觀自續派」及「中觀應成派」這二宗的宗義，才能掌握這部論的精華，因為這部論及其相關注釋主要是依此二派的宗義主張來說明的。要了解月稱論師《入中論》的內容，則需先對外教及四部宗義有概要的認識，才能掌握這部論的精華。若要了解法稱論師《釋量論》的內容，則必須對「隨理行經部宗」及「唯識宗」的宗義有一定的理解。而要了解世親論師《俱舍論》的內容，則需先對「毘婆沙宗」及「隨教行經部宗」的宗義有整體的認識。⁸⁷因此，「宗義書」可以說是進入五部大論的前行基礎。

⁸⁵ yig cha。

⁸⁶ dGe bshes Zangs gling。

⁸⁷ 參：Klein（1998, 20-21）。

二、至尊·法幢吉祥賢的簡要傳記⁸⁸

「至尊·法幢」於第八饒迥⁸⁹的土⁹⁰陰⁹¹牛⁹²年——西元 1469 年——生於娘堆⁹³，父親名為「穹孜曩梭雖南佩」⁹⁴，母親名為「卓媽甬」⁹⁵。在第九饒迥的木陽龍年——西元 1544 年——圓寂。

他在六歲時，從法王「根敦竹巴」⁹⁶跟前接受長壽灌頂。七歲時，從「內寧確傑·袞噶得雷仁千」⁹⁷處接受優婆塞戒⁹⁸，法名為

⁸⁸ 引自：廖本聖&賴凌格西（2003, 351-353）。由於篇幅的關係，譯自：竹汪夏勒·給登嘉措（Grub dbang shar sKal ldan rgya mtsho, 1607-1677）的《至尊·法幢吉祥賢之傳記偈頌》（*rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar tshigs bcad ma*），於下一期《正觀》雜誌再另行刊出。

⁸⁹ 「饒迥」（rab byung）亦譯為「勝生」、「勝生周」、「佳端」、「良緣」。藏曆每六十年為一週期，係以西元 1027 年為起算點，倡始自啓覺譯師月光（Gyi jo lo tsā ba Zla ba'i 'od zer）。見：TCD（1993, 2664b）。

⁹⁰ 為「五行」（金、木、水、火、土）之一。

⁹¹ 為「陰陽」之一。

⁹² 為「十二生肖」之一。

⁹³ NYang stod。

⁹⁴ KHyung rtse nang so bsod nams 'phel。

⁹⁵ sGrol ma 'bum。

⁹⁶ dGe 'dun grub pa。即：第一世達賴喇嘛。

⁹⁷ gNas mnying chos rje Kun dga' bde legs rin chen。

⁹⁸ dge bsnyen gyi sdom pa。即：近事男戒、居士戒或在家五戒。

「法幢」。十三歲時，前往札什倫布寺⁹⁹，依止「班千·龍日嘉措」¹⁰⁰及「袞千·確久悲桑」¹⁰¹等，聽聞修學「五部大論」¹⁰²。二十三歲時，擔任札什倫布寺的糾察僧¹⁰³。二十四歲時，前往藏¹⁰⁴，於色拉寺¹⁰⁵閉關藏關¹⁰⁶，並修學《般若波羅蜜多經》；從「傑·謝饒賴波」¹⁰⁷等處受近圓戒¹⁰⁸。二十七歲時，前往後藏¹⁰⁹，轉動經咒法

⁹⁹ bKra shis lhun po。即：札什倫布寺。「後藏最大的格魯派寺廟，在日喀則郊區，公元 1447 明正統十二年丁卯，第一代達賴喇嘛根敦珠所創建，自班禪洛桑却堅以後，即為歷代班禪額爾德尼駐錫知所。」參 TCD (1993, 85a)。

¹⁰⁰ Paṅ chen Lung rigs rgya mtsho。

¹⁰¹ Kun mkhyen CHos 'byor dpal bzang。

¹⁰² gzhung chen bka' pod lnga。即：《現觀莊嚴論》、《釋量論》、《入中論》、《俱舍論》及《律經》。

¹⁰³ dge bskos。即：掌堂師。負責維持僧團清規戒律的寺廟執事。舊時大寺廟的糾察僧常隨身攜帶鐵杖到處巡視，故亦有呼之為鐵棒喇嘛者。參：張怡蓀主編，《英漢大辭典》(以下簡稱 TCD)，(北京：民族，1993)，頁 446b。

¹⁰⁴ dBus。

¹⁰⁵ Se ra。

¹⁰⁶ dpe mtshams bzhugs。

¹⁰⁷ rJe SHes rab bzang po。

¹⁰⁸ bsnyen rdzogs。即：比丘戒。

¹⁰⁹ gTSang。

輪。四十三歲時，擔任「伽堪恩札倉」¹¹⁰的住持。五十五歲時，擔任「大孜仁千崗」¹¹¹的住持。六十九歲時，升任色拉寺住持的法座，善弘講說、聽聞之規。七十三歲卸下住持職務之後，前往「大樂密咒城堡古寺」，¹¹²而於七十六歲時，心識進入法界。¹¹³他的著作有：《〈現觀莊嚴論〉辨析：善說金鬘》¹¹⁴、《二莊嚴的總義：賢緣遊戲海》¹¹⁵、《辦了不了義的總義：折服謬論的寶鬘》¹¹⁶、《緣起總義：龍王遊戲海》、¹¹⁷《宗義建立》、¹¹⁸《滅除邪分別之甚深空性見解的論典：除惡見冥》¹¹⁹等七函。他是色拉大乘洲¹²⁰第十二代法座。

¹¹⁰ Byes mkhan snyan grva tshang。即：色拉寺伽僧院。

¹¹¹ sTag rtse rin chen sgang。

¹¹² bDe chen gsang sngags mkhar gyi gdan sa。

¹¹³ dgongs pa chos dbyings su gshegs。即：圓寂。

¹¹⁴ mNGon rtogs rgyan gyi mtha' dpyod legs bshad gser gyi phreng ba。

¹¹⁵ rGyan gnyis kyi spyi don skal bzang rol mtsho。其內容即 rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan (至尊·法幢)，rGyan 'grel spyi don rol mtsho (stod cha dang smad cha)，青海：中國藏學出版社，1989。

¹¹⁶ Drang nges rnam 'byed kyi spyi don rgol ngan tshar gcod rin po che'i phreng ba。

¹¹⁷ rTen 'brel gyi spyi don klu dbang gi rol mtsho。

¹¹⁸ Grub mtha'i rnam bzhag。即本文要處理的內容。

¹¹⁹ Zab mo stong pa nyid kyi lta ba log rtog 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ba ngan pa'i mun sel。

¹²⁰ Se ra theg chen gling。即：色拉寺。

三、文獻來源

藏文本主要根據甘丹寺北頂僧院的教科書：*rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang pos mdzad pa'i Grub mtha'i rnam bzhag*（至尊·法幢吉祥賢造：宗義建立），收於 *Grub don sa gsum*（宗義、七十義、地道三種合刊），（Mundgod, India: Gajang Computer Input Center, 1999），頁 15-44。

另參考色拉寺伽僧院的木刻板：*rJe btsun 'Jam dpal dbyangs CHos kyi rgyal mtshan gyis mdzad pa'i Grub mtha'i rnam gzhag*（至尊·妙吉祥音·法幢造：宗義建立），收於ツルティム・ケサン（Tshulkrim Kelsang）；小野田俊藏（Shunzo Onoda）編，《セラ僧院教科書集——基礎課程——》（*Textbooks of Se-ra Monastery for the Primary Course of Studies*），（京都：永田文昌堂，1985），頁 90-97。

四、譯注體例

1. 某些部分，筆者依文義重新分段。
2. 藏文羅馬轉寫，根據 Wylie 羅馬轉寫系統；梵文羅馬轉寫，主要依據荻原雲來編纂《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1987）的規定。
3. 斜體羅馬轉寫，表示書名。

4. 《宗義建立》當中每一個術語的定義，均在腳注中附上對應的藏文羅馬轉寫，方便讀者參考。
5. 中文翻譯當中，圓括弧（）內的文字，表筆者補充說明的文字。
6. 中文翻譯當中，方括弧〔〕內的文字，表筆者為使前後文義連貫所加的文字。
7. 等號（=）表示其前後二個術語「同義」（don gcig, ekartha, synonym）。
8. 若無特別說明，論文當中出現的「認知」或「知」（shes pa, jhana, consciousness）、「覺知」（blo, buddhi, awareness）、「明瞭」（rig pa, samvedana, knower）、「識」（rnam par shes pa, vijhana, consciousness）等，均是同義詞。都包含「心」（sems, citta, mind）與「心所」（sems byung, caitta, mental factor）二部分。

五、譯注研究

1. 本論的架構

不像蔣央協巴二世貢確吉美汪波¹²¹的《宗義寶鬘》¹²²一般，本論完全沒有提及外教的宗義。而在解釋佛教各宗的宗義理論時，

¹²¹ 'Jam dbyangs bzhad pa sku phreng gnyis pa dKon mchog 'jigs med dbang po, 即：寶無畏王。

¹²² *Gyub mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba*。參：陳玉蛟（1988）。

均是將「基」¹²³、「道」¹²⁴、「果」¹²⁵的內容置於「七項科判」¹²⁶——(1) 定義、(2) 分類、(3) 語詞解釋、(4) 對境的主張方式、(5) 有境的主張方式、(6) 無我的主張方式、(7) 所斷及地道的建立——當中來說明。

2. 明辨各個宗義學說當中的術語內涵

同樣的術語在不同宗義學說體系當中，會有不同的內涵，這點在研究宗義時，必須非常注意。例如「勝義諦」¹²⁷這個術語，在四部宗義當中，意義均不相同。毘婆沙宗是指「常法」，經部宗是指「無常法」，¹²⁸唯識宗是指「實有的圓成實性」，中觀宗則是指「空性」或「無實有」。此外，例如「世俗諦」¹²⁹這個術語，在四部宗義當中，意義也不相同。毘婆沙宗是指「無常法」，經部宗是指「常

¹²³ gzhi。

¹²⁴ lam。

¹²⁵ 'bras bu。

¹²⁶ sa bcaḍ bdun。

¹²⁷ don dam bden pa, paramārthasatya, ultimate truth。

¹²⁸ 經部宗認為的「勝義諦」的標準，在於這個對境是否能在現前識或現量（即：正確的無分別識＝勝義識）當中呈現出來，如果可以，那就是勝義諦；否則就是世俗諦。而因為只有無常法、有為法或自相法才能在前述的識中呈現出來；因此，此宗認為的勝義諦就是無常法、有為法或自相法。

¹²⁹ kun rdzob bden pa, saṃvṛtisatya, conventional truth。

法」，唯識宗是指「徧計所執性」及「依他起性」，中觀宗則是指「空性以外的一切法」。又如「再決識」¹³⁰在應成派以下的宗義中，均認為不是量，但應成派卻認為是量。而對於「量」的解釋，應成派也與其他各宗不同。另外，在不同的宗義中，「我執」的正對治——「無我」——未必等於「空性」等等。釐清各個術語在不同宗義當中的內涵，有助於將來深入學習「五部大論」，因為五部大論的每一部均有它主要依據的宗義學說；若不弄清楚各宗學說的差異，而自以為圓融、隨意的引用各宗宗義來解說同一部論的中心思想，將只是治絲益棼，終究無法弄清該論論義。

3. 不同的法與法之間的界限

在不同的宗義學說當中，不同的法與法之間均有「同義」、「相違」、「三句」或「四句」等四種情況的任何一種，必須加以釐清，才能對每一個法的範疇界定清楚。¹³¹例如毘婆沙宗認為：「實質成

¹³⁰ bcaḍ shes/ dpyad shes。

¹³¹ 參：Onoda (1992, 44)。其中，「同義」(don gcig, 互相涵蓋)以二個完全重合的圓圈來表示(如左上圖)，「相違」('gal ba, 毫無交集)以二個完全沒有交集的圓圈來表示(如右上圖)，「三句」(mu gsum, 三種可能性)以二個重疊而大小不同的圓圈來表示(如左下圖)，「四句」(mu bzhi, 四種可能性)以二個部分重疊的圓圈來表示(如右下圖)。

立」¹³²、「有」¹³³、「所知」¹³⁴、「事物」¹³⁵、「成事」¹³⁶、「法」¹³⁷、「所量」¹³⁸、「對境」¹³⁹等，均為「同義」或「同義詞」；「無為法」（常法）與「有為法」（無常法）二者是「相違」的情況；而「常法」與「所知」之間則存在「三句」的情形；¹⁴⁰「無漏法」與「無常法」之間則存在「四句」的情況。¹⁴¹而四宗均認為「認知」、「覺

¹³² rdzas grub。

¹³³ yod pa。

¹³⁴ shes bya。

¹³⁵ dngos po。

¹³⁶ gzhi grub。

¹³⁷ chos。

¹³⁸ gzhal bya。

¹³⁹ yul。

¹⁴⁰ 1. 兩者皆是之句 (gnyis ka yin pa'i mu)：既是「常法」又是「所知」者，例如「無為的虛空」；2. 兩者皆非之句 (gnyis ka ma yin pa'i mu)：既非「常法」又非「所知」者，例如「兔角」；3. 何者涵蓋何者，何者不涵蓋何者之句 (gang gis gang la khyab gang gis gang la ma khyab pa'i mu)：若是「常法」，則為「所知」所涵蓋；若是「所知」，則不為「常法」所涵蓋，例如「桌子」。

¹⁴¹ 1. 兩者皆是之句 (gnyis ka yin pa'i mu)：既是「無漏法」又是「無常法」者，例如「道諦」；2. 兩者皆非之句 (gnyis ka ma yin pa'i mu)：既非「無漏法」又非「無常法」者，例如「兔角」；3. 何者涵蓋何者，何者不涵蓋何者之句 (gang gis gang la khyab gang gis gang la ma

知」與「明瞭」為同義詞，而且均包含「心」與「心所」二部分等等。另外，各宗也均承認：「所知」¹⁴²包含「常法」¹⁴³及「無常法」¹⁴⁴二部分。相對於「常法」及「無常法」而言，「所知」是「總」；反過來，「常法」及「無常法」相對於「所知」而言，是「別」。「無常法」又包含「色法」、「認知」¹⁴⁵及「不相應行」三部分。而「認知」又包含「心」與「心所」二部分等等。

4. 學習心類學的目的

「心類學」主要是從隨理行經部宗的宗義當中發展出來的，因此其術語、定義、分類等，均是基於隨理行經部宗的立場；而其他宗義的心類學則在經部宗這個基礎上再加以修正即可。¹⁴⁶通常有「分為七項的心類學」、「分為三項的心類學」、「分為二項的心類學」三大類；其中，以「分為七項的心類學」最常被拿來討論。將包含

khyab pa'i mu)：若是「無漏法」，未必為「無常法」所涵蓋，例如「無為的虛空」；4. 何者涵蓋何者，何者不涵蓋何者之句 (gang gis gang la khyab gang gis gang la ma khyab pa'i mu)：若是「無常法」，未必為「無漏法」所涵蓋，例如「桌子」。

¹⁴² 所知=有=法=所量=成事=對境。

¹⁴³ 常法=無為法。

¹⁴⁴ 無常法=有為法=因果法。

¹⁴⁵ 認知(包含心、心所法)=業果法。

¹⁴⁶ 參：L&N (1980, 15)。

心與心所的「認知」分爲七項，其用意在於透過“聽聞”、“思惟”、“修習”「無我義」或「空性義」，經由下述過程，現證無我或空性，依序斷除徧計我執與輪迴的根本——俱生我執，最終證得解脫、成佛。亦即：由（1）顛倒知→（2-1）不符合事實的猶豫→（2-2）等分猶豫→（2-3）符合事實的猶豫→〔聽聞→〕（3）顯而未定知→（4）伺察意→〔思惟→〕（5）比量→〔修習→〕（6）現量→（7）再決知。學習心類學當中不同類別的心理狀態，可以讓我們在修學的過程當中，隨時明確檢視自己目前的心理狀態而做調整，進而達到轉識成智的目的。

5. 「名言之我」與「所破之我」的差別

要破「我」，則首先應了解所要破除的我長什麼樣子，否則無法破除。如寂天菩薩在《入菩薩行論》第9品當中所說的「未辨假立實，不認彼無實」（頌 139ab）。意思是：如果無法辨識無明所虛構出來的實有法（所破之我），就不能確認該虛構的實有法被破除後的無我或空性。就像射箭，必須先要知道箭靶在哪裡；因此，在破除「我」之前，應該詳細分辨：哪些「我」是所破，而哪些「我」並非所破？我們在言語當中所用的第一人稱的「我」，它是「名言之我」¹⁴⁷或「唯假名安立之我」¹⁴⁸，並不是所破。而什麼是「所破

¹⁴⁷ tha snyad kyi bdag。

¹⁴⁸ btags pa'i nga tsam。

之我」¹⁴⁹呢？就是有情的根識或意識中顛倒顯現的“我”。各宗安立的所破之我各有不同，如下表所示：

		所破之我——顛倒顯現			
		補特伽羅“我”		法（諸蘊）“我”	
		粗品	細品	粗品	細品
印度佛教 四宗					
中觀宗	應成派	自己能獨立之實 質有成立	實有 （不只是由分別 識去安立，對境自 己方面也成立起 來）	「無法細分之 極微所累積的 粗分」與「取彼 粗分之量」二者 異質	實有 （不只是由 分別識去安 立，對境自己 方面也成立 起來）

¹⁴⁹ dgag bya'i bdag, 簡稱：所破。

自 續 派	瑜 伽 行	常、一、自在	自己能獨立之 實質有成立 或 一切法是「自 己能獨立之實 質有的補特伽 羅」所受用的 對境	「色」與「取色 之量」二者異質	實有 (在沒有透 過「無缺陷的 覺知」中顯現 之力而安立 的情況下,對 境以它們自 己不共的存 在方式成立 起來。)
	經 部 行	常、一、自在	自己能獨立之 實質有成立 或 一切法是「自 己能獨立之實 質有的補特伽 羅」所受用的 對境	實有 (在沒有透過「無缺陷的覺 知」中顯現之力而安立的情況 下,對境以它們自己不共的存 在方式成立起來。)	
唯識宗		常、一、自在	自己能獨立之 實質有成立	「色」與「取色之量」二者異 質	

經部宗	常、一、自在		自己能獨立之 實質有成立
毘婆沙宗	其他 部派	常、一、 自在	自己能獨立之 實質有成立
	犢子 部等 五部	常、一、自在	

這個「所破之我」的範圍、界限若沒有掌握的恰到好處，就會如《廣論》所說的：「又若不從究竟微細所破樞要而滅除者，有所餘存，便墮有邊，耽著實事，終久不能解脫三有；若有未了知所破量齊，破太過者，失壞因果、緣起、次第，墮斷滅邊，即由彼見，引入惡趣；故應善明所破為要。此未善明，決定發生或是常見、或斷見故。」(p. 410) 終究無法解脫、成佛。

6. 如何破除「所破之我」？

如《廣論》所說的：「如何悟入真實之次第者？謂先當思惟生死過患，令意厭離，於彼生死，生棄捨欲。次見若未永滅其因，則終不能得還滅果，便念何事為生死本。由求其本，便於薩迦耶見或曰無明，為受生死根本之理，須由至心引生定解，發生真實斷彼欲樂。次見若滅薩迦耶見，必賴發生智慧，通達無彼所執之我，故見必須破除其我。次依教、理觀察其我，有則有害，能成其無而獲定

解，是求解脫者不容或少之方便。」(p. 406) 當中的「薩迦耶見」或「無明」簡單來說，就是「我執」。而「我執」所執的「我」即是「所破之我」(所破)，必須透過教、理成立其無或破斥其有；若能成立「所破之我」(所破)是無或破斥其有，則「我執」(所斷)自然將能夠斷除。

7. 「所破」與「所斷」的差別

如上所述，「所破之我」¹⁵⁰是一種顛倒的顯現，事實上它根本不存在。但凡夫不知道這個道理，在它顯現的同時，又將它執為有。這種「執『所破之我』為『有』的顛倒分別」就是「我執」(所斷)。因為它是一個分別的顛倒識，所以它是有的。簡言之，「所破之我」是無，而「所斷」¹⁵¹是有。而「所斷」應如何斷除呢？亦即如前所說的，當我們透過教、理成立「所破之我」為無或破斥其有——亦即了解無我的道理——之後，自然就可以斷除「所斷」了；因此，在斷除「所斷」之前，應先破除「所破」，而這也正是月稱論師在《入中論》第六地所說的「慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我」(頌 120)。因此，唯有「無我慧」(所修)才能正對治「我執」這個所斷。因為此二者的「理解對境的方式」('dzin stangs) 正好相違，而且前者有教、理作為支撐，後

¹⁵⁰ dgag bya, pratiṣedhya object of negation。簡稱：所破。

¹⁵¹ spang bya。

者則無。

8. 各宗當中的「所斷」

各宗的「所斷」(spang bya) 如下：

印度佛教 四宗		所斷之我執——顛倒分別			
		補特伽羅我執		法(諸蘊)我執	
		粗品	細品	粗品	細品
中觀宗	應成派	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立	執補特伽羅為實有	執「無法細分之極微所累積的粗分」與「取彼粗分之量」二者異質	執法為實有
	自續派	瑜伽師為常、一、自在	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立或執一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境	執「色」與「取色之量」二者異質	執補特伽羅或法為實有

	經部行	執補特伽羅為常、一、自在	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立或執一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境	執補特伽羅或法為實有
唯識宗		執補特伽羅為常、一、自在	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立	執「色」與「取色之量」二者異質
經部宗		執補特伽羅為常、一、自在	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立	
毘婆沙宗	其他部派	執補特伽羅為常、一、自在	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立	
	犢子部等五部	執補特伽羅為常、一、自在		

9. 各宗當中「所修」的差別

各宗的「所修」(bsgom bya) 如下：

印度佛教四宗		所修之無我見			
		了解補特伽羅無我的見解		了解法(諸蘊)無我的見解	
		粗品	細品	粗品	細品
中觀宗	應成派	了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空	了解補特伽羅為無實有=空性見	了解「無法細分之極微所累積的粗分」與「取彼粗分之量」二者異質空	了解法為無實有=空性見
	自續派	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解	了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空或了解一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境空的見解	了解「色」與「取色之量」二者異質空的見解=空性見	了解法為無實有=空性見的見解
	經部行	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解	了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空的見解或了解一切法是「自己能獨立之實質有的補特伽羅」所受用的對境空的見解	了解法為無實有的見解=空性見	

唯識宗	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解		了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空的見解	了解「色」與「取色之量」二者異質空的見解 =空性見
經部宗	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解		了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空的見解	
毘婆沙宗	其他部派	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解	了解補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空的見解	
	犢子部等五部	了解補特伽羅為常、一、自在空的見解		

其中，只有應成派認為「了解補特伽羅無我的見解」也是空性見，亦即主張二乘也了解空性，這是此派不共於其他大乘學派的重要原因之一。

10. 中觀自續派與應成派對於虛構¹⁵²之「實有」的不同看法

依據格魯派的詮釋，中觀自續派主張：在不透過「無缺陷的

覺知」¹⁵³中顯現而安立的情況下，對境無法由它自己不共的存在方式成立起來。亦即自續派認為，如果對境要成立或存在，需要「具備二個條件」¹⁵⁴：(1)「在『無缺陷的覺知』中顯現而安立」與(2)「對境由它自己不共的存在方式成立」；簡單來說就是，「有境」(無缺陷的覺知)方面要去安立，而「對境」本身也要能夠成立起來。這就是自續派主張的「自性成立」、「由自己方面成立」或「自性相成立」，也是此派所承認的世俗中有；而若只具備其中一項，那就是此派所認為的「實有」，這是此派所不承認的，亦即不論在世俗或勝義中，均不承認。

然而，在應成派的系統中，破斥實有也包含了破斥對境由自己方面存在或自性存在，因此應成派不承認自續派的(2)「對境由它自己不共的存在方式成立」，應成派認為只需要分別識假名安立，對境在世俗當中就可以成立起來；因此，對境僅以假名存在。

因為〔中觀宗的〕這二個支派均認為諸法存在，因此破斥實有並非意味諸事物完全不存在；更確切地說，它們看起好像是它們真正存在的方式，但事實不然；因此它們是虛假成立。

¹⁵² brtag pa mthar bzung。

¹⁵³ blo gnod med。直譯為：無害的覺知。即：量或有效的認知。

¹⁵⁴ gnyis tshogs。直譯為：二聚。

11. 「遮遣法」的重要性

「法」分爲「成立法」¹⁵⁵與「遮遣法」¹⁵⁶二類。「遮遣法」與「無我」、「無自性」、「空性」等概念，有極大的關聯性；因爲「無我」、「無自性」或「空性」牽涉到遮遣「所破之我」、「自性」或「實有」的問題。若不了解其義，而要透過思惟、修習證得解脫、成佛，則很困難。「遮遣法」又分爲「無遮」¹⁵⁷與「非遮」¹⁵⁸二類。並非如字面上所見，使用「無」(med pa) 這個否定詞的，就是「無遮」，使用「非」(ma yin pa) 這個否定詞的，就是「非遮」；而必須從定義來區分。所謂「無遮」就是在遮遣所破之後，不引生成立其他法，稱之；例如：比丘不吃肉（它只否定「吃肉」這個所破，但沒有引生成立其他法）。所謂「非遮」就是在遮遣所破之後，會引生成立其他法者；例如：無山的平原（它在否定「山」這個所破之外，還引生成立「平原」）、胖子白天不吃飯（它在否定「白天吃飯」之後，引生成立「晚上吃飯」）。

¹⁵⁵ sgrub pa, vidhi, positive phenomenon。

¹⁵⁶ dgag pa, negative phenomenon。

¹⁵⁷ med dgag, prasajyapratishedha, non-affirming negative。或譯爲：非定立的否定。

¹⁵⁸ ma yin dgag, paryudāspratishedha, affirming negative。或譯爲：定立的否定。

12. 「反體」與「義總」的關係

「反體」¹⁵⁹與「義總」¹⁶⁰均屬於「遮遣法」¹⁶¹。因爲是遮遣法只存在於分別識¹⁶²中，所以「反體」與「義總」亦只存在於分別識中。「反體」，簡單來說，就是「非對境的否定」，也就是「對境的雙重否定」，它雖是一個遮遣法，但它仍保持對境的常或無常的特性；亦即，對境若是常法，則「常法的反體」——「非常法的否定」——仍是常；反之，對境若是無常法，則「無常法的反體」——「非無常法的否定」——仍是無常。舉例來說，「貓的反體」就是「非貓的否定」，它與「貓」一樣是無常；「虛空的反體」就是「非虛空的否定」，它與「虛空」一樣是常。而「義總」，簡單來說，則是「『反體』的顯現」，它必然是常。例如，「貓的義總」就是「『貓的反體』的顯現」，「貓的反體」本身雖然是無常，但「『貓的反體』的顯現」則是常；因此「貓的義總」是常。「虛空的義總」就是「『虛空的反體』的顯現」，「虛空的反體」本身是常，而「『虛空的反體』

¹⁵⁹ ldog pa, vivartana, isolate。另參：Klein (1998, 187)。「反體」是分別識當中的「所要辨別的對境」(object identified)。

¹⁶⁰ don spyi, artha sāmānya, meaning generality。don spyi 常被譯爲「義共相」。雖然它的確是一個共相或常法，但就翻譯的精確程度而言，還是譯爲「義總」較佳。另參：Klein (1998, 187)。「義總」是分別識當中的「所要命名的對境」(object to which the name is applied)。

¹⁶¹ dgag pa, pratishedha, negative phenomenon。

¹⁶² rtog pa, kalpanā, thought/thought consciousness。

的顯現」也是常；因此「虛空的義總」仍然是常。

13. 「形象」與「義總」的問題

「認識論」分爲「無形象的認識論」(anākāra-jñāna-vāda) 與「有形象的認識論」(sākāra-jñāna-vāda) 二大類。毘婆沙宗屬於前者，而其他三宗屬於後者。亦即毘婆沙宗認爲無分別識¹⁶³是直接認識外在對境，而不需要透過對境投射其「形象」¹⁶⁴至無分別識中，因此稱爲「無形象的認識論」；然而其他宗派則認爲無分別識必須透過對境投射其中，才能獲得對於對境的認識，因此稱爲「有形象的認識論」。「形象」與「義總」，簡單來說，就是：「形象」是無分別識當中的顯現境；而「義總」則是分別識當中的顯現境。「形象」是對境投射至無分別識當中的影像，依經部宗的宗義，它必然是自相法或無常法，因此只存在於無分別識中。而無分別識就像鏡子一般，它可以完全反映對境所有生、住、滅同時的性質，不僅是對境的顏色、形狀、大小，甚至對境的微細無常、無實有、空性等等，均可以如實地反映出來；雖然無分別識當中可以反映出對境的微細無常與空性，但因爲意現量時間太短，¹⁶⁵因此除了現觀微細無常或

¹⁶³ rtog med, nirvikalpaka, non-conceptual。

¹⁶⁴ rnam pa, ākāra, aspect。

¹⁶⁵ 參：廖本聖(2004, 120-124)。對於凡夫而言，意現前出現的時間大約爲一個成年男子一彈指所需的時間。

空性的修行者，一般凡夫是覺察不到的。而因爲形象就是對境本身的真實反映，因此具有形象的無分別識——特別是瑜伽現量與再決識——被認爲比分別識具有更大的力量，例如惟有現觀空性的瑜伽現量(無分別識)才能真正對治我執，才能使人解脫輪迴的束縛、甚至成佛；而了解空性的比量(分別識)則還沒有這種能力。「義總」，即：總的影像，依經部宗的宗義，它必然是共相法或常法。它只存在於分別識中，是分別識了解對境的重要媒介。它屬於遮遣法，因爲它是將分別識所要認識之對境以外的事物完全排除之後，所得到的認識。因此它無法反映與所要認識之對境同時生、住、滅的其他所有性質——諸如顏色、形狀、大小、微細無常、空性等。它是分別識的「顯現境」或「所取境」，但不是分別識的「趨入境」或「耽著境」(真正要認識的對境)；雖然分別識會對它產生錯亂，亦即將它錯認爲真正要認識的對境，但分別識沒有它作爲媒介，也無法認識真正要認識的對境；因此格魯派非常重視「義總」或「總的影像」的安立，這也是爲什麼格魯派極重視「比量」(思惟達到究竟之後所得的定解)的原因，因爲「比量」也是屬於分別識。

14. 四種對境¹⁶⁶

依隨理行經部宗的宗義，對於「認知」而言，主要可以安立

¹⁶⁶ 參：L&N(1980, 28-31)。另外，參：deCharms(1998, 120-123)。近代的腦神經科學亦探討此部分的問題。

(1)「趨入境」¹⁶⁷、(2)「耽著境」¹⁶⁸、(3)「顯現境」¹⁶⁹及(4)「所取境」¹⁷⁰這四種對境。(1)與(2)是指認知可以真正了解而且存在的對境。然而，必須要限定的是：(2)只適用於「分別識」，(1)可以同時適用於「分別識」與「無分別識」二種。舉例來說，「看見瓶的眼識」(無分別識)的「趨入境」是瓶；而「想著瓶的分別識」(分別識)的「趨入境」與「耽著境」二者均是瓶；亦即對於分別識而言，「趨入境」與「耽著境」是同義詞。

(3)與(4)這二種對境，是指顯現在心識當中的對境，但心識未必了解這個對境。(3)與(4)這二種對境，在無分別識中，二者是同義詞，亦即均是「對境」，而且必然是自相法或無常法。(3)與(4)這二種對境，在分別識中，二者是同義詞，亦即均是「對境的義總」¹⁷¹，而且必然是共相法或常法。

對於不錯亂的無分別識——例如「看見瓶的眼識」——而言，(1)、(3)及(4)三者，均是「瓶」。因此，對於不錯亂的無分別識而言，(1)、(3)及(4)三者，均是同義詞，而且均是自相法¹⁷²

¹⁶⁷ 'jug yul, *pravṛtti-viṣaya, object of engagement。

¹⁶⁸ zhen yul, *adhyavasāya-viṣaya, determined object。

¹⁶⁹ snang yul, *pratibhāsa-viṣaya, appearing object。

¹⁷⁰ bzung yul, grāhya-viṣaya, apprehended object。

¹⁷¹ 即：對境在分別識中呈現的影像。

¹⁷² 亦即：這是一個存在於某個特定地點與特定時間當中，形狀、大小、顏

(無常法)。

對於錯亂的無分別識——例如「看見藍色雪山的眼識」——而言，(1)不存在，因為沒有藍色的雪山。(3)及(4)二者，則均是「藍色雪山」。

然而，對於符合事實的分別識——例如「想著青色的分別識」——而言，(1)及(2)二者，均是「青色」；但(3)及(4)二者，則是「青色的義總」¹⁷³，它是屬於共相法¹⁷⁴(常法)。

而對於不符合事實的分別識——例如「執著『實有的補特伽羅』的分別識」——而言，(1)及(2)二者不存在，因為沒有「實有的補特伽羅」；但(3)及(4)二者，則是「實有的補特伽羅的義總」¹⁷⁵。

一切的「分別識」均以「義總」作為它的「顯現境」。「義總」是常法，它不像無常法會剎那剎那壞滅，因此它是一個「遮遣法」

色均獨一無二的瓶。依經部宗的觀點，所有生、住、滅、無常等特質，均可以呈現在「取瓶的眼識」當中，只是一般的現前無法注意到些特性；而瑜伽現前則可以看見並了解這些特性。其他無常事物也是如此。

¹⁷³ 即：青色在分別識中呈現的影像。

¹⁷⁴ 亦即：它是一個代表所有地點與所有時間當中的總的瓶。依經部宗的觀點，除了「瓶的義總」或「瓶的總的影像」(常法)之外，所有生、住、滅、無常等特質，均無法呈現在「取瓶的分別識」當中。其他常法也是如此。

¹⁷⁵ 即：實有的補特伽羅在分別識中呈現的影像。

——「『非對境之否定』的顯現」。例如，顯現於「取瓶的分別識」中的「瓶的義總」，並不像外在的瓶，具備所有不共的性質，而只是瓶的總的影像，它是透過「『非瓶的否定』的顯現」的方式呈現出來。由於這種義總——分別識當中的顯現境——相較於無分別識當中的顯現境而言，心中影像的清晰——「清楚顯現」¹⁷⁶——程度要微弱許多，這也就是為什麼「現前」（無分別識）比「分別識」受到重視的原因。但是，爲了了解那些無法透過前五根識直接了解的對境，我們必須依賴分別識，特別是比量。透過比量的不斷熟習，最終將可以達到現量。比量雖無法與現量相提並論，但卻是到達現量這個目標的主要方法，因此其價值也受到格魯派的高度肯定。

六、《宗義建立》的譯注

至尊·法幢吉祥賢造《宗義建立》

禮敬與上師、怙主、妙音體性無二無別的至尊正士們！

（一）總說

此處，關於解說宗義建立，分三：1. 定義、2. 分類、3. 分類

¹⁷⁶ gsal snang, spuṭābha。

的個別意義。

1. 定義

「承認三寶¹⁷⁷爲真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處之說宗義的補特伽羅¹⁷⁸」，就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」的定義。¹⁷⁹

2. 分類

若將其¹⁸⁰區分，有四：2-1. 毘婆沙宗¹⁸¹、2-2. 經部宗¹⁸²、2-3.

¹⁷⁷ 參：S&H (1989, 219)。當一個人歸依或禮拜三寶當中的佛寶時，他不是禮拜佛身，而是禮拜佛智。

¹⁷⁸ gang zag。參：Hopkins (1996, 268-271) 及 S&H (1989, 181)。一切法包含二大範疇：「有爲法」（無常法）及「無爲法」（常法）。其中，「有爲法」又包含三個範疇：色法、認知（包含心及心所）、不相應行。而「補特伽羅」是「不相應行」（ldan min 'du byed, non-associated compositional factors）。因爲它是依於「色法」及「認知」等諸蘊的聚合而假名安立的，所以它既不是色法，也不是認知；而它是無常，所以也不是「無爲法」。「與心或心所不相應之行」（即：不相應行）的實例是有爲法的四個特質：生、住、異、滅。從詞源學來說，這些是與諸心或心所不相應之法；更明確地說，它們既不是色法也不是認知，因此是一個獨立的範疇。

¹⁷⁹ dkon mchog gsum skyabs gnas yang dag tu khas len zhing/ de las gzhan pa'i skyabs gnas mi 'dod pa'i grub mtha' smra ba'i gang zag de/ Nang pa sangs rgyas pa'i grub mtha' smra ba'i gang zag gi mtshan nyid。

¹⁸⁰ 即：內道佛教徒之說宗義的補特伽羅。

唯識宗¹⁸³、2-4. 說無體性宗¹⁸⁴。其中，前二者也可稱為「說外境二宗」¹⁸⁵。

3. 分類的個別意義

解說：3-1. 毘婆沙宗的系統、3-2. 經部宗的系統、3-3. 唯識宗的系統、3-4. 說無體性宗的系統。

¹⁸¹ Bye brag smra ba, Vaibhāṣika。

¹⁸² mDo sde pa, Sautrāntika。

¹⁸³ Sems tsam pa, Cittamātra。

¹⁸⁴ NGo bo nyid med par smra ba, Niḥsvabhāvavādin。也就是「中觀宗」(dBu ma pa, Mādhyamika)。

¹⁸⁵ don smra sde gnyis。參：NGag dbang dpal ldan (昂汪奔登), *Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i tshig 'grel* (遍智·蔣央協悲多傑造《宗義根本頌：獅子吼》之詞義釋), edited by dGe bshes rNam rgyal skal ldan (南傑給登格西), (no publisher's name, 1973.), ff. 309-310 提及：在內道的說宗義者當中，透過「主張實有之事物」及「否定實有之事物」的二種觀點，而分為「說實事師」(dngos smra ba, 即：毘婆沙宗、經部宗、唯識宗)及「說無體性師」(NGo bo nyid med par smra ba, 即：中觀宗)二種；其中的第一種——說實事師，由「主張『外境實有』」及「主張『雖無外境然執內心為實有』」的差別，又分為「說外境師」(don smra)及「唯識宗」二種。其中的「說外境師」即毘婆沙宗及經部宗，因為這二宗均主張外境實有。

(二) 別說

1. 解說毘婆沙宗的系統

分七項說明：1-1. 定義、1-2. 分類、1-3. 語詞解釋、1-4. 對境的主張方式、1-5. 有境的主張方式、1-6. 無我的主張方式、1-7. 地道的建立。

1-1. 定義

「不承認『自證識』¹⁸⁶，而且主張『外境諦實成立¹⁸⁷』之說

¹⁸⁶ 根據 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 3b, l. 4, 「自證識」的定義為「具有『能取的形象』者」('dzin rnam rang rig gi mtshan nyid)。另參：L&N (1980, 19&56&60) 及 Klein (1998, 111)。「識」或「認知」可以分為二類：「他證識」(gzhan rig) 及「自證識」(rang rig, svasaṃvedana)。「凡是趨入對境而非趨入內識者」，就是「他證識」，它是屬於朝向外的識；而「凡是能經驗內識者」，則是「自證識」，因為它趨入內識，因此它可以說是屬於朝向內 (kha nang lta'i shes pa) 的識。將上述的說明應用在「取青色之眼識」時，眼識本身是「他證識」，而經驗這個眼識的識，則是「自證識」。此外，「能取」('dzin pa, grāhaka, the apprehender) 是相對於「所取」(bzung ba, grāhya, the apprehended) 來說的。以「取青色之眼識」與其所執取的「青色」為例，前者為「能取」，後者為「所取」。而「取青色之眼識」因為看見「青色的形象」，所以稱為「具有『所取的形象』者」，也就是「他證識」；而能夠感受「取青色的眼識」的自證識，則稱為「具有『能取的形象』者」。而安立「自證識」的目的在於讓我們能夠「記憶」先前的識。承認自證識的宗派有：經

小乘宗義的補特伽羅」，就是「毘婆沙宗」的定義。¹⁸⁸

1-2. 分類

若予以區分，有三：(1) 迦溼彌羅¹⁸⁹毘婆沙宗（西方師）、(2) 日下¹⁹⁰毘婆沙宗（外國師）、(3) 中原¹⁹¹毘婆沙宗。¹⁹²

部宗、唯識宗、瑜伽行中觀自續派。

¹⁸⁷ bden grub。也就是「實有」。

¹⁸⁸ rang rig mi 'dod cing phyi don bden grub tu 'dod pa'i theg dman gyi grub mtha' smra ba'i gang zag de/ Bye brag smra ba'i mtshan nyid。根據 S&H (1989, 179) 的說法，這個定義必須加以限定，因為它不能排除「隨教行經部宗」——不承認自證識而且主張外境實有——的主張。但在 L&N (1980, 64&65) 關於「隨教行經部宗」承、不承認自證識，有許多種說法。蔣央協巴 (1648-1721) 認為此宗不承認自證識，但貢確吉美汪波 (蔣央協巴二世，1728-91) 則認為承認。自證識，粗略來說，就是心在認知一個對境的同時，也了解心本身。

¹⁸⁹ KHa che, Kashmiri。即：喀什米爾。

¹⁹⁰ NYi 'og, Aparāntaka。

¹⁹¹ Yul dbus, Magadha。即：摩竭陀。

¹⁹² 參 S&H (1989, 180) 及 Hopkins (1996, 339-341&713-719)。依據各種記載，一般眾所皆知的十八部派有從一、二、三、或四個根本部派分出來的情況。毘婆沙宗僅是十八個部派的總名，而非某一部派的名稱。

1-3. 語詞解釋

為什麼稱之為「毘婆沙宗」¹⁹³？因為其宗義主張是遵循《大毘婆沙論》¹⁹⁴，所以如此稱呼。或者，因為說明「三時」¹⁹⁵為「實質」¹⁹⁶的別¹⁹⁷，¹⁹⁸所以稱為「說別宗」¹⁹⁹。

¹⁹³ bye brag 的音譯為「毘婆沙」，意譯為「別」。此處的「毘婆沙」是指《大毘婆沙論》(*Bye brag bshad mdzod chen mo*) 的 *bye brag*。

¹⁹⁴ *Bye brag bshad mdzod chen mo, Mahāvibhāṣā*。

¹⁹⁵ dus gsum。此處的「三時」是指「過去時的對境」、「現在時的對境」、「未來時的對境」這三者；而非指時間本身。參：S&H (1989, 192)。昨天的瓶以「過去之瓶」(a past pot) 的方式存在於今天。事物的過去發生在它的現存之後，亦即經過它的現存之後。明天的瓶以「未來之瓶」(a future pot) 的方式存在於今天。事物的未來發生在它的現存之前，亦即在它的現存還未來之前。今天的瓶以「現在之瓶」(a present pot) 的方式存在於今天。

¹⁹⁶ 參：經部宗「2-4. 境的主張方式」。「實質」(rdzas, dravya) 與「事物」(dngos po) 是同義詞。但毘婆沙宗的主張似乎不是如此，例如在 S&H (1989, 183)：假如某物是「實質有」(rdzas yod)，則它未必是「實質」，因為無常法雖是「實質有」，但不是實質；更確切地說，「實質有」(與勝義諦同義) 的意思是「當一個對境透過物理的方式破壞或心理的方式區分至細部時，不會捨棄對於該對境的認知」。「實質有」是相對於「施設有」(btags yod, 與世俗諦同義) 來說的。

¹⁹⁷ bye brag。是相對於「總」(spyi) 來說的。

1-4. 對境²⁰⁰的主張方式

「能發揮功用者」，就是「事物」的定義。²⁰¹「事物」²⁰²、「有」²⁰³、「所知」²⁰⁴三者同義²⁰⁵。若予以區分，有二：(1)「常的事物」²⁰⁶及(2)「無常的事物」²⁰⁷。其中，(1)如「無為的虛空」²⁰⁸、「擇

¹⁹⁸ 此處，「三時」是「別」，「實質」是「總」；所以「三時」是「實質的別」。

¹⁹⁹ 如上所述，bye brag 的音譯為「毘婆沙」，意譯為「別」。此處的「別」是指「實質的別」(rdzas kyi bye brag) 的 bye brag。

²⁰⁰ 參 S&H (1989, 181)。一個「有境」(主體)可以是另一個認知的對境(客體)；因此，一切法包含有境在內，均涵蓋於對境當中。

²⁰¹ don byed nus pa/ dngos po'i mtshan nyid。

²⁰² dngos po, bhāva。

²⁰³ yod pa, sat。

²⁰⁴ shes bya, jñeya。

²⁰⁵ don gcig, ekārtha。即「彼此涵蓋」或「相互周遍」(mutually inclusive)之意。參：S&H (1989, 182&331)。此外，另外，「實質成立」(rdzas grub) 與「事物」、「有」、「所知」、「成事」(gzhi grub) 也是同義詞。

²⁰⁶ rtag pa'i dngos po, nitya-bhāva。即：諸無為法。參：S&H (1989, 183) 及 Hopkins (1996, 217)。在佛教的四個宗義系統當中，只有此宗認為「常法」(例如無為的虛空)“能發揮功用”，因此此宗認為常法是「事物」。例如「無阻礙之觸感的虛空」(thogs reg med pa'i nam mkha') 或「無質礙的虛空」可以發揮「讓運動發生」的功用。而且因為此宗主張「常法」及「無常法」均是事物，因此其功用不局限

滅」²⁰⁹、「非擇滅」²¹⁰。(2)如「已生者」²¹¹、「所作性」²¹²、「無常」²¹³。

於產生「因果關係」，也可以如無為的虛空一般，發揮讓某事發生的功用。

²⁰⁷ mi rtag pa'i dngos po, anitya-bhāva。即：色法、認知(含心、心所)、不相應行法這三類。

²⁰⁸ 'dus ma byas kyi nam mkha', asaṃskṛtākāśa。

²⁰⁹ so sor brtags 'gog, prati-saṃkhyānirodha。參：Hopkins (1996, 218) 及 S&H (1989, 189)。「三種無為法」是：「非擇滅」、「擇滅」及「無為的虛空」。其中，「擇滅」是指障礙的滅除，如此一來，它將絕不再發生。例如透過修習四聖諦，特殊形式的貪欲可以完全的滅除。

²¹⁰ so sor brtags min gyi 'gog pa, a-prati-saṃkhyānirodha。參：Hopkins (1996, 218) 及 S&H (1989, 189)。「非擇滅」是它產生的條件不具足所形成的滅，例如在非常專注於談話時沒有飢餓之感，一旦這個時間過去，某人在那個時候對於食物沒有慾望的事實將絕不改變，而基於這個理由，它的滅可以說是常。

²¹¹ skyes pa, jāta。事實上，「已生者」(skyes pa)是「所作性」(byas pa)的定義。參：'Jam dpal 'phrin las Yon tan rgya mtsho (蔣央聽列·圓登加措), *bsDus grva'i don kun bsdus pa legs bshad mkhas pa'i dga' ston* (攝類學意義總集：善說智者喜宴)，收於 *Rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig dang po* (開啓理路百門之最初幻鑰)，Mundgod, India: Drepung Loseling Library Society, 2002. (p. 3)。

²¹² byas pa, kṛta。

²¹³ mi rtag pa, a-nitya。

或者，「事物」也可以區分為：(1) 世俗諦²¹⁴及(2) 勝義諦²¹⁵二者。其中，(1)「當一個對境透過物理的方式破壞或心理的方式區分至細部時，會被執取該對境的認知所捨棄者」，就是「世俗諦」的定義。²¹⁶實例：²¹⁷如瓶及毯子。因為當以鎚擊碎瓶之時，執瓶的認知會捨棄〔執瓶的碎片為瓶〕；而當毯子的紗線被一根一根地移除之時，執毛毯的認知會捨棄〔執一根一根的紗線為毯子〕。(2)「當一個對境透過物理的方式破壞或心理的方式區分至細部時，不會被執取該對境的認知所捨棄者」，就是「勝義諦」的定義。²¹⁸實例：如無方分²¹⁹之極微²²⁰、無時分²²¹之認知²²²及無為²²³。因為《俱舍論》

²¹⁴ kun rdzob bden pa, sañvṛti-satya。

²¹⁵ don dam bden pa, paramārtha-satya。

²¹⁶ bcom pa'am blos cha shas so sor bsal ba na rang 'dzin gi blos 'dor ba'i chos su dmigs pa de/ kun rdzob bden pa'i mtshan nyid。「世俗諦」與「施設有」(btags yod) 是同義詞。

²¹⁷ 參：S&H (1989, 184-186)。

²¹⁸ bcom pa'am blos so sor bsal ba na rang 'dzin gi blos mi 'dor ba'i chos su dmigs pa de/ don dam bden pa'i mtshan nyid。「勝義諦」與「實質有」(rdzas yod) 是同義詞。

²¹⁹ 參：S&H (1989, 186)。在這個系統中，主張物質的最小單位為「無方分」(不可區分方向之部分)，但這並不意味它們就整體而言是無分分分；即使是最小的粒子，均具有與它的生、住、異、滅相關的成分。

²²⁰ rdul phran phyogs kyi cha med。

說過：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」²²⁴

因此，主張三時為實質，而且主張瓶既存在於瓶的過去時，瓶也存在於瓶的未來時。²²⁵

1-5. 有境²²⁶的主張方式

因為有：「唯五蘊的聚合體」是補特伽羅的實例及「意識」是補特伽羅的實例等主張。²²⁷

²²¹ 參：S&H (1989, 186)。在這個系統中，認知的最小的時間單位，雖然在時間上不可再細分，但整體而言，並非無法細分；例如眼識的一剎那具有了知花磚地板的各種顏色的許多部分的能力。

²²² shes pa dus kyi cha med。

²²³ 'dus ma byas, asaṃskṛta。

²²⁴ *mDZod* las/ gang la bcom dang blo yis gzhan/ /bsal na de blo mi 'jug pa/ /bum chu bzhin du kun rdzob tu/ /yod de don dam yod gzhan no/ /zhes gsungs pa'i phyir。中譯引自：T29, no. 1558, p. 116b。參：S&H (1989, 187)。因為單一的微小的水粒子是勝義諦；因此，世親所指的必然是一一定量的水，例如一個杯子或甚至一條河當中的水。

²²⁵ 參：S&H (1989, 180&233-235) 及 Hopkins (1996, 340-341)。

²²⁶ 參：S&H (1989, 196)。(1) 每一個識都有一個對境(客體)，因此識是「有境」(主體)。(2) 每一個名稱或術語(能詮聲)都有一個它所表達的意義作為對境，因此名稱或術語是「有境」。(3) 每一個人(補特伽羅)都具有一個對境，因此就這層意思來說，人是「有境」。

²²⁷ 參：S&H (1989, 193, 196)。每一個佛教系統均必須處理的課題就

「覺知」²²⁸可以分為「量」²²⁹及「非量知」²³⁰二種。其中，「量」分為二種：「現量」²³¹及「比量」²³²。其中，現量又分為三種：「根

是：提供「業因」及「業果」之間聯繫而且不中斷基礎是什麼？迦溼彌羅師說「意識的相續」是讓業果之鏈從一世至另一世持續下去的基礎。這是因為意識不像其他五識，它即使在熟睡及滅盡等至當中，也仍在運作。「補特伽羅的實例」是指：透過分析什麼是補特伽羅之後，所發現到者。因此即使毘婆沙宗的支派也認為沒有實質存在的補特伽羅，而主張唯有心與身的組合是補特伽羅。這是否指他們主張五蘊的每一個可以個別地作為補特伽羅的實例，或者唯有所有這五個蘊的聚合才可以作為補特伽羅的實例，這點是有爭論的。

²²⁸ 關於「覺知」的定義。「2-5. 有境的主張方式」當中作：「清楚而且明瞭」，就是「覺知」的定義 (*gsal zhing rig pa/ blo'i mtshan nyid*)；但 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 1, l. 3 則為：「明瞭」，就是「覺知」的定義 (*rig pa/ blo'i mtshan nyid*)。

²²⁹ 關於「量」(有效的覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」及 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 7b, l. 4 均為：「新的、不受欺誑的明瞭」，就是「量」的定義 (*gsar du mi slu ba'i rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid*)。

²³⁰ 關於「非量知」(非有效的覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」及 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 9b, ll. 3-4 均為：「不是『新的、不受欺誑』的明瞭」，就是「非量知」的定義 (*gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa/ tshad min gyi shes pa'i mtshan nyid*)。

²³¹ 關於「現量」(有效的直接覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」當中作：「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義 (*rtog pa*

現量」²³³、「意現量」²³⁴及「瑜伽現量」²³⁵。²³⁶其中，根現量未必

dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa de/ mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid)；但 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 2a, l. 3-f. 2b, l. 1 則為：「已離分別且不錯亂之新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義 (*rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i gsar du mi slu ba'i rig pa/ mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid*)。

²³² 關於「比量」(有效的推論覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」當中作：「依於〔比量〕自己的所依——正因——之後所產生之新的、不受欺誑的耽著知」，就是「比量」的定義 (*rang gi rten rtags yang dag la brten nas skyes pa'i gsar du mi slu ba'i zhen rig de/ rjes su dpag pa'i tshad ma'i mtshan nyid*)；但 L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 4b, ll. 2-3 則為：「依於〔比量〕自己的所依——正因——之後，新的、不受〔比量〕自己的所量——隱蔽法——所欺誑的明瞭」，就是「比量」的定義 (*rang gi rten rtags yang dag la brten nas rang gi gzhal bya lkog gyur la gsar du mi slu ba'i rig pa/ rjes su dpag pa'i tshad ma'i mtshan nyid*)。

²³³ 關於「根現量」(有效的五根直接覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」當中作：「依於〔根現量〕自己不共的增上緣——具色根(淨色根)——之後所產生之已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是「根現量」的定義 (*rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen dbang po gzugs can pa la brten nas byung ba'i rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ dbang po'i mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid*)；L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 2b, ll. 1-2 僅定義「根現前」，而沒有特別為「根現量」下定義。參 S&H (1989, 198)。「根現前」(*sense direct perceptions*) 就是「五根識」。

²³⁴ 關於「意現量」(有效的意根直接覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」

是「認知」，因為眼根²³⁷〔本身是色法而不是認知，但它〕是現量。瑜伽現量又分為二種：「現證『補特伽羅無我』的瑜伽現量」及「現

當中作：「依於〔意現量〕自己不共的增上緣——意根——之後所產生之已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是「意現量」的定義 (rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen yid dbang la brten nas byung ba'i rtog pa dang bral zhing gсар du mi slu ba'i rig pa/ yid kyi mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid)；L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 3a, ll. 1-2 僅定義「意現前」，而沒有特別為「意現量」下定義。

²³⁵ 關於「瑜伽現量」(有效的瑜伽直接覺知)的定義。「2-5. 有境的主張方式」當中作：「依於〔瑜伽現量〕自己不共的增上緣——止觀雙運的三摩地——之後，現證『微細無常』及『粗品或細品補特伽羅無我』的聖智」，就是「瑜伽現量」的定義 (rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin la brten nas phra ba'i mi rtag pa dang/ gang zag gi bdag med phra rags gang rung mngon sum du rtogs pa'i ye shes/ mal 'byor mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid)；L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 4a, ll. 1-2 僅定義「瑜伽現前」，而沒有特別為「瑜伽現量」下定義。

²³⁶ 毘婆沙宗不承認「自證識」，因此也就沒有「自證現前」及「自證現量」的安立。

²³⁷ 參：S&H (1989, 198)。他們不認為「根」(感官能力)能夠獨立認知一個對境，他們也不認為光是「根識」可以如此。他們主張唯有這二者(根與根識)結合，才能認知對境。因此，不同於其他學派，他們認為根與根識均是認知者。因為識不具有色，因此不會被色法所阻礙；然而由於眼識的所依是「根」(亦即眼識是有賴於眼根才能產生，而眼根是色法)，因此「觀看者」(眼根及眼識二者)亦含有色在內，所以會被色法所阻礙。

證『微細無常』²³⁸的瑜伽現量」。其中，前者又分為二：「了解『補特伽羅為常、一、自在空』²³⁹的瑜伽現量」及「了解『補特伽羅為

²³⁸ 參：S&H (1989, 193, 195)。所有佛教學派均同意「粗品的無常」就是：事物的形成(生)——例如桌子、持續一段時間(住)、以及他的瓦解(滅)——例如桌子被火燒燬。佛教各學派也都承認：除了有證量的瑜伽行者外，「細品的無常」並非現量的經驗。例如死亡——它是粗品無常的實例——可被清楚經驗到；但一個人的剎那剎那的衰老——它是細品無常的實例——則否。毘婆沙宗不同於其他佛教學派之處在於他們主張：生、住、異、滅這些因素是存在於進行這些〔生、住、異、滅〕的事物之外。而所有其他系統則主張「生」本身是「滅」的因或充分條件，「滅」的開始，「與」「生」的第一剎那“同時”而非之後。毘婆沙宗以外的所有系統中，「生」的同時就是「住」，就是「滅」。這是因為「生」被理解為：由於某些因，一個新的物質產生；「住」則是指這類事物持續存在；「滅」是指它的性質不再持續到第二剎那；而「異」則是令事物不同於前一剎那事物的因素。如此一來，這四者能同時發生。但是毘婆沙宗主張生、住、異、滅這四個因素作用在對境上，而且是以序列——一個接著一個——的方式發生。

²³⁹ gang zag rtag gcig rang dbang can gyis stong pa, nityaika-svatantra-sūnya-pudgala。根據南印甘丹寺東頂僧院的卸任堪布袞確策仁格西的解釋，「常、一、自主的補特伽羅」即是「離蘊我」，意思是「非剎那、無部分、與蘊異質且不依賴諸蘊的補特伽羅」。而「補特伽羅為常、一、自在空」意思就是「無常、一、自在的補特伽羅」，亦即「粗品的補特伽羅無我」。

自己能獨立之實質有空』²⁴⁰的瑜伽現量」。

1-6. 無我的主張方式

主張「細品無我」與「細品補特伽羅無我」二者同義，然而不承認「法無我」，因為此宗主張「若是『成事』²⁴¹，則必然是『法我』」。²⁴²在他們（毘婆沙宗）當中的犢子部承認「『常、一、自在空』的補特伽羅無我」，然而不承認「『自己能獨立之實質有空』的補特伽羅無我」，因為他（犢子部）主張「在任何情況下，均有不

²⁴⁰ gang zag rang skya thub pa'i rdzas yod kyis stong pa。根據袁確策仁格西的解釋，「自己能獨立之實質有的補特伽羅」即是「即蘊我」，意思是「與蘊同質且不依賴諸蘊的補特伽羅」。而「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」意思就是「無自己能獨立之實質有的補特伽羅」，亦即「細品的補特伽羅無我」。

²⁴¹ gzhi grub。「成事」的定義為「量所成者」(tshad mas grub pa/ gzhi grub kyi mtshan nyid)。參：Yongs 'dzin PHur cog Byams pa rgya mtsho, *TSHad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhas rigs lam 'phrul gyi lde mig*,

(Mundgod, India: Gajang Computer Input Center, 1996), p. 11, l. 8。毘婆沙宗認為：「成事」與「法」、「所知」、「對境」、「所量」、「有」、「事物」等，是同義詞。

²⁴² 參：S&H (1989, 204)。「無我」可以是「補特伽羅無我」或「法無我」，而因為毘婆沙宗不承認法無我，因此對他們而言，「細品無我」必然是「細品補特伽羅無我」。

可說與蘊的體性為一或異、以及不可說為常或無常的自己能獨立之實質有的我」²⁴³。²⁴⁴

1-7. 地道的建立

在「地道的建立」²⁴⁵當中，又直接說明：(1) 所斷及(2) 地道的建立

(1) 所斷

主張「障」分為二種：(1)「具煩惱之障」及(2)「非具煩惱之障」；然而此宗沒有「所知障」這個術語。其中，因為(1)主要是障礙證得解脫，(2)主要是障礙證得一切智。²⁴⁶(1)的實例，

²⁴³ 即：「不可說我」。

²⁴⁴ 不僅是「犢子部」(gNas ma bu, Vātsi-putriya)如此主張，還有「正量部」(Kun gyis bkur ba, Sammatiya)、「賢胄部」(bZang po bu, BHadra-yāniya)、「密林山住」(Grong khyer drug pa, Śaṅgarika)及「法上部」(CHos mchog pa, DHarmottara)亦如此主張。

²⁴⁵ 參：C&R (1996, 261-274)。「地道的建立」是西藏文獻類型 (genre) 的一種。

²⁴⁶ 參：S&H (1989, 205-206)。此處提及的「一切智」(thams cad mkhyen pa)的性質與佛陀的「一切相智」(rnam pa thams cad mkhyen pa)不同，因為唯有大乘的宗義系統才這樣理解後者。此處，「一切智」的意思是：假如佛陀思惟可見或不可見的對境時，佛陀是一個接著一個地了解這些事物。但是大乘的宗義系統則主張佛陀能毫不費力地同時並瞬間了解所有事

就如「執『補特伽羅為自己能獨立之實質有』的分別識」及「由前述分別識所生的三毒²⁴⁷及其種子²⁴⁸」；(2)的實例，就如「執『補特伽羅為自己能獨立之實質有』的分別的習氣」，以及「由前述習氣所生之心的粗重²⁴⁹」。

(2) 地道的建立

在正式說明地道的建立當中，主張「三乘的補特伽羅的行道方式有差別」：因為「具有聲聞種姓者」將「了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』的見解」²⁵⁰與「下品的福德資糧」二者互相聯繫²⁵¹，並於三世等期間中修習之後，能證得「下品菩提」²⁵²。

物。毘婆沙宗不承認這樣的「一切相智」，因此他們不承認「所知障」；他們只區分「染污的無明」（即此處「具煩惱之障」）及「非染污的無明」（即此處「非具煩惱之障」）。大乘宗義系統則區分「屬於染污無明的煩惱障」及「屬於非染污無明的所知障」。

²⁴⁷ 即：貪、嗔、癡。

²⁴⁸ 即：產生貪、嗔、癡三毒的能力。

²⁴⁹ gnas ngan len 的直譯為「取惡處」，又譯為「粗重」。有二種意思：(1) 因為產生現在之苦的所依，所以是「處」；又能引生未來的苦，所以是「取惡」；亦即凡夫的五取蘊身。(2) 留存心相續內，能使顛倒心識輾轉增長的習氣勢力。此處當指(2)。參：TCD (1993, 1544)。

²⁵⁰ 即：智慧資糧。

²⁵¹ zung du 'brel ba (二者聯繫)。經常譯為「雙運」。

²⁵² 即：「聲聞菩提」或「聲聞阿羅漢」。

「具有獨覺²⁵³種姓者」將「如上的見解」²⁵⁴與「中品的福德資糧」二者互相聯繫，並於百劫等期間當中修習之後，能證得「中品菩提」²⁵⁵。

「諸菩薩」將「如上的見解」²⁵⁶與「上品的福德資糧」二者互相聯繫，並於三無數大劫²⁵⁷等期間當中修習之後，能證得「上品

²⁵³ 參：S&H (1989, 210)。「獨覺」是指那些前世已經遇見老師並聽聞其教法者，但在他們的最後一世當中，他們就像犀牛（麟喻獨覺）一般獨自平靜地住於欲界。在這一世中，他們不會再遇見前世那些老師或者研習經論。大乘宗義系統也主張另一種類型的獨覺（部行獨覺）在最後一世初期會遇見並跟隨一位老師研習，但後期則獨自達成其目標。依照毘婆沙宗的說法，已經累積了一百大劫資糧的獨覺超越資糧道之後，在一個禪坐當中，穿越加行道的四個階段——煖、頂、忍及世第一法，然後經過見道、修道，而到達無學道。

²⁵⁴ 即：了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』的見解。

²⁵⁵ 即：「獨覺菩提」或「獨覺阿羅漢」。

²⁵⁶ 即：了解『補特伽羅自己能獨立之實質有空』的見解。

²⁵⁷ 即：三大阿僧祇劫。其中，「劫」的意思是「唯五蘊」（即：為五蘊所攝）；而「無數」或「阿僧祇」並非「不可數」的意思，事實上它的時間長度為 10 的 59 次方（六十位數）；因為「無數」如果是「不可數」的話，那就沒有必要再乘上 3 了，因為「不可數」的三倍，還是「不可數」。參：《俱舍論》(T29, 63b)。「〔成、住、壞、空〕各二十中〔劫〕積成八十〔中劫〕，總此八十〔中劫〕成〔一〕大劫量。劫性是何？謂唯五蘊。《經》說：『三劫阿僧企耶，精進修行方得成佛。』

菩提」²⁵⁸。

他們²⁵⁹積聚資糧的方式，差別如下：諸菩薩在資糧道上品以下（含上品），須於三無數大劫等期間當中積聚資糧，而從加行道煖位至無學道之間，則於同一個禪坐²⁶⁰當中即可現證〔上品菩提〕。

諸具有獨覺種姓者在資糧道上品以下（含上品），須於一百大劫等期間當中積聚資糧，而從加行道煖位至無學道之間，則於一個禪坐當中即可現證〔中品菩提〕。

諸具有聲聞種姓者在四個有學道²⁶¹的階段中積聚資糧，而即使已證得聖道²⁶²，也有必須在十四個生有²⁶³當中修學有學道的情況。

因此，他們（毘婆沙宗）主張「佛陀的色蘊，不是佛陀。」

於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？累前大劫為十百千、乃至積成三劫無數。既稱無數何復言三？非無數言顯不可數。《解脫經》說：『六十數中。阿僧企耶是其一數。』。其中，「阿僧企耶」即「阿僧祇」之異譯，意思為「無數」。

²⁵⁸ 即：佛菩提＝阿耨多羅三藐三菩提（bla na med pa yang dag par rdzogs pa'i byang chub, anuttara-samyak-sambodhi）＝佛果位。

²⁵⁹ 即：三乘的補特伽羅。

²⁶⁰ 即：根本定當中。

²⁶¹ 即：聲聞的資糧道、加行道、見道、修道。

²⁶² 即：聲聞的見道、修道。

²⁶³ skye srid。「十四生有」即「十四世」。

因為它（佛陀的色蘊）是「所斷」，而且因為它（佛陀的色蘊）與成佛以前的加行道位菩薩的身依²⁶⁴在同一世，而且為它（加行道位菩薩的身依）所攝；²⁶⁵前述的周遍關係成立，²⁶⁶因為加行道位菩薩的身依，是由先前的業及煩惱所引生的蘊。他們（毘婆沙宗）不承認「圓滿受用身」²⁶⁷，並且主張「在無餘涅槃²⁶⁸時，勝化身的明瞭相續會斷絕。²⁶⁹」佛聖者雖然已無餘斷除苦、集二諦，但與「他的相續當中有苦諦」這點並不相違，因為當無餘地斷除緣苦諦所生的煩惱時，將之安立為「斷除苦諦」的緣故。²⁷⁰因為聲聞及獨覺阿羅

²⁶⁴ lus rten。即：身體。因為身體可以作為心識的所依，故稱為「身依」。

²⁶⁵ 參：S&H（1989, 218）。在毘婆沙宗這個系統中，認為菩薩可以在同一個禪坐中，從加行道穿越〔見道、修道、〕至無學道（佛地）；因此，當他們到達佛地時，他們的身體與從加行道開始的菩薩的身體是相同的。因為它仍然是一個凡夫的身體，因此不能夠成為無垢的佛寶。許多學者也說佛身不是佛，因為它是苦諦。

²⁶⁶ 「周遍關係成立」是指「因」（佛陀的色蘊是所斷）的範圍小於或等於「所立法」（佛陀的色蘊不是佛）。

²⁶⁷ longs spyod rdzogs sku。即：報身。

²⁶⁸ 參：S&H（1989, 219）。「涅槃」指的是「滅除所有煩惱的滅諦」；然而，「滅諦」則可以是指其中任何一個煩惱的滅，例如修道位當中八十一個所斷的任何一個。亦即「涅槃」與「滅諦」二者是「三句」（mu gsum）：若是「涅槃」，則必然是「滅諦」；反之，若是「滅諦」，則未必是「涅槃」。

²⁶⁹ rig pa rgyun chad pa。即：心、心所的相續斷絕。

²⁷⁰ 此處在說明：佛聖者所斷盡的是「以苦諦為所緣而產生的煩惱」，而不是

漢在證得阿羅漢果位之後，在未捨「身命之行」²⁷¹的這段期間，安立為「有餘涅槃」；在捨「身命之行」之後，安立為「無餘涅槃」。在有餘涅槃之時，雖已無餘斷除「具煩惱之障」，然仍有「非具煩惱之障」尚未斷除；在無餘涅槃之時，雖然沒有透過對治之力將之（非具煩惱之障）斷除，然而它（非具煩惱之障）並不存在，因為在〔無餘涅槃〕那個時候，它（非具煩惱之障）的所依——明瞭的相續——已經斷絕。「諸說實事師」²⁷²在分辨經典的了義及不了義時，是由語詞能否照字面上來接受的觀點而區分的；而且「說外境二宗」²⁷³不承認「大乘的經藏是佛語」，因為大多數的毘婆沙宗認為「只要是經典，則必然是了義的經典」。

「苦諦」本身，因為苦諦只是所緣而非所斷；因此論中「斷除苦諦」實際上是指「斷除以苦諦為所緣而產生的煩惱」。另參：S&H（1989, 218）。當所有的煩惱被去除，即使一個人在其心相續中仍有苦諦，這些苦諦也不會再產生煩惱；因此，從這個觀點來看，可以說一切的苦諦均已被斷除。

²⁷¹ sku tshe'i 'du byed。依據妙吉祥佛學會已故的格西千惹塔傑仁波切（dGe bshes mKHyen rab dar rgyas rin po che）2004.03.07的說法，「身命之行」的「行」（'du byed）是指「身、心二蘊」，而不是如名稱所示只有「行蘊」而已。

²⁷² dngos smra ba rnam。即：毘婆沙宗、經部宗、唯識宗。

²⁷³ don smra gnyis。即：毘婆沙宗及經部宗，因為這二宗均主張外境為實有。

2. 解說經部宗的系統

其中，分七項來說明：2-1. 定義、2-2. 分類、2-3. 語詞解釋、2-4. 對境的主張方式、2-5. 有境的主張方式、2-6. 無我的主張方式、2-7. 地道的建立。

2-1. 定義

「承認自證識及外境二者之說小乘宗義的補特伽羅」，就是「經部宗」的定義。²⁷⁴「經部宗」與「譬喻師」²⁷⁵同義。

2-2. 分類

若將其區分，有二：（1）隨教行經部宗²⁷⁶及（2）隨理行經部宗²⁷⁷。（1）例如遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》²⁷⁸的經部宗，（2）例如遵循〔法稱〕「七部量論」²⁷⁹的經部宗。

²⁷⁴ rang rig dang phyi don gnyis ka khas len pa'i theg dman gyi grub mtha' smra ba'i gang zag de/ mDo sde pa'i mtshan nyid。

²⁷⁵ dPe ston pa。參：TCD（1993, 1636）。又稱「喻化師」。

²⁷⁶ Lung gi rjes 'brang gi mdo sde pa。

²⁷⁷ Rigs pa'i rjes 'brang gi mdo sde pa。

²⁷⁸ mNGon pa mdzod。

²⁷⁹ tshad ma sde bdun。即：猶如身體的三部根本論《釋量論》（*TSHad ma rnam 'grel*）、《量決定論》（*TSHad ma rnam nges*）、《理滴論》（*TSHad ma rigs thigs*），以及猶如肢分的四部傍論《因滴論》（*gTan tshigs thigs*）。

2-3. 語詞解釋

為什麼稱之為「經部宗」呢？因為遵循世尊的經典而主張宗義，所以稱為「經部宗」；而因為主張可以透過譬喻的觀點來說明一切法，因此稱為「譬喻師」。

2-4. 對境的主張方式

「量所緣者」，就是「有」的定義。²⁸⁰其中，若予以區分，有二：(1)「世俗諦」及(2)「勝義諦」。「在勝義當中，能發揮功用之法」，就是「勝義諦」的定義。²⁸¹「勝義諦」、「諦實成立」²⁸²、「事物」²⁸³、「所作性」²⁸⁴、「無常」²⁸⁵、「有為」²⁸⁶、「實質」²⁸⁷、「自相」

pa)、《諍理論》(*rTSod pa'i rigs pa*)、《成他相續論》(*rGyud gzhan sgrub pa*)、《觀相屬論》(*'Brel ba brtag pa*)。

²⁸⁰ tshad mas dmigs pa/ yod pa'i mtshan nyid。

²⁸¹ don dam par don byed nus pa'i chos/ don dam bden pa'i mtshan nyid。

²⁸² bden par grub pa。

²⁸³ dngos po。

²⁸⁴ byas pa。

²⁸⁵ mi rtag pa。

²⁸⁶ 'dus byas。

²⁸⁷ rdzas。

²⁸⁸等同義。「在勝義當中，不能發揮功用之法」，就是「世俗諦」的定義。²⁸⁹「世俗諦」、「虛假成立」²⁹⁰、「常」²⁹¹、「共相」²⁹²等同義。

此外，「有」也可以分為(1)「遮遣法」²⁹³及(2)「成立法」二種。²⁹⁴「必須透過執持〔遮遣法〕自己的覺知，排除〔遮遣法〕

²⁸⁸ rang mtshan, svalakṣaṇa。參：S&H (1989, 230) 及 Klein (1998, 168)。

²⁸⁹ don dam par don byed mi nus pa'i chos/ kun rdzob bden pa'i mtshan nyid。

²⁹⁰ rdzun par grub pa。

²⁹¹ rtag pa。此宗認為「無為的虛空」在勝義中，不能發揮功用。這點與毘婆沙宗不同。

²⁹² spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa。S&H (1989, 230)。

²⁹³ dgag pa, pratiṣedha, negative phenomenon。它與「排他」(*gzhan sel*, *anyāpoha*, *other-exclusion*)、「排除」(*sel ba*, *apoha*, *exclusion*)、「反體」(*ldog pa*, *vivartana*, *isolate*)等，是同義詞。參：THub bstan dGe legs rgya mtsho (土登格勒嘉措), *bsDus grva'i spyi don rnam par nges pa chos thams cad kyi mtshan nyid rab tu gsal bar byed pa rin po che'i sgron me* (攝類學總義決定：闡明一切法之定義的寶燈)(青海：中國藏學，1990)，p. 508。

²⁹⁴ 參：S&H (1989, 193, 230)。「成立法」，例如「桌子」，不需要直接否定「無桌」以便桌子能在分別識中顯現；但是「遮遣法」，例如「無桌」，則需要直接否定桌子，以便它(無桌)能顯現在分別識中。毘婆沙宗認為凡是遮遣法必然是「非遮」，因為他們的系統中總是涉及實質成立的物質(substantially established entities)〔，故此宗不承認無遮〕。對於實質的強調，會隨著學派的層次愈高而降低對於實質的取向，而這些差異在各學派

自己的所破之後，才能了解者」，就是「遮遣法」的定義²⁹⁵；「不需透過執持〔成立法〕自身的覺知，排除〔成立法〕自己的所破，即可以了解者」，就是「成立法」的定義。²⁹⁶ (1) 又分二：(1-1)「無遮」²⁹⁷及(1-2)「非遮」²⁹⁸，其中，(1-1)的實例，如：「無為的虛空」²⁹⁹、「滅諦」³⁰⁰、「空性」³⁰¹。(1-2)的實例，如：「非事物的否

詮釋空性的不同模式上更形顯著。因為「認識的對境」(所知)可以分爲「遮遣法」與「成立法」。「遮遣」在這裡不是指「否定的作用」。它是指「所要否定的對境」或「無所要否定的對境」。所要否定的對境——例如「無牛」——既不是「否定的作用」，也不是「否定的敘述」。「無牛」是透過直接排除「牛」而得知，因此是一個「遮遣法」。「無牛」包含了除了牛之外的所有現象——房子、籬笆、人等等。(雖然牛不是「無牛」，但當我們說著或想著「牛」的時候，在概念上不需要直接排除「無牛」，因此「牛」是「成立法」)。

²⁹⁵ rang 'dzin gyi blos rang gi dgag bya bcad pa'i sgo nas rtogs par bya ba/ dgag pa'i mtshan nyid。S&H (1989, 230)。

²⁹⁶ rang 'dzin gyi blos rang gi dgag bya ma bcad pa'i sgo nas rtogs par bya ba/ sgrub pa'i mtshan nyid。S&H (1989, 230)。

²⁹⁷ med dgag, prasajya-pratiṣedha。S&H (1989, 230)。又稱爲「非定立的否定」(non-affirming negative)。

²⁹⁸ ma yin dgag, paryudāsa-pratiṣedha。S&H (1989, 230)。又稱爲「定立的否定」(affirming negative)。

²⁹⁹ 'dus ma byas kyi nam mkha'。

³⁰⁰ 'gog bden。

定」³⁰²、「在執瓶的分別心當中，顯現『非瓶的否定』」³⁰³。

此外，「有」又可以分爲：(1)「一」³⁰⁴及(2)「異」³⁰⁵二種。³⁰⁶其中，(1)「一」又分二：(1-1)「虛假的一」³⁰⁷及(1-2)「真正

³⁰¹ stong nyid。

³⁰² dngos po ma yin pa las log pa。

³⁰³ bum 'dzin rtog pa la bum pa ma yin pa las log par snang ba。此即「瓶的義總」或「瓶在分別識中呈現的總的影像」。

³⁰⁴ gcig。S&H (1989, 235)。

³⁰⁵ tha dad。S&H (1989, 235)。

³⁰⁶ S&H (1989, 229-230, 235-236)。例如，「一」本身是一個共相的對境，但是「一個瓶子」則是一個自相的對境，因爲它以它自己特定的性質存在。當我們提到一個瓶子，並且說：「它是一。」時，「一」並不是以它自己特有的性質存在的法，因爲從不同的角度，也可以將它命名爲「異」，例如當我們說瓶是異於桌子時。「一」與「異」的名稱是由分別心所安立的；因此，雖然它們(一與異)或許有它們自己以自相法形式存在的基礎，但它們(一與異)本身則是共相法。梵文 svalakṣaṇa 及 sāmānyalakṣaṇa 在這裡是指「自相」及「共相」；而有時候也以不同的意義來使用，它們是指「獨有的特性」及「一般的特性」。獨有的特性的例子是「識」的定義——「清楚且明瞭者」；另一方面，「無常」則是識的一般特性，它與不是識的其他有爲法——例如色法——共用這個特性。「一」是指「在分別識中顯現爲一者」。例如，「瓶」是「一」；此外，「瓶」與「瓶」也是「一」，因爲這個術語是相同的，而且意義是相同的。「異」是指「在分別識中顯現爲異者」。「柱」與「瓶」從術語及意義的觀點來看，很明顯是異的。但

的一」³⁰⁸。其中，(1-1) 例如：「所知」、「共相」；(1-2) 例如：「事物」、「無常」。(2)「異」也分爲：(2-1)「虛假的異」³⁰⁹及(2-2)「真正的異」³¹⁰。其中，(2-1) 例如：「『瓶的反體』³¹¹與『柱的反體』³¹²

是，“dog”與其對等的西藏語“khyi”則是異，即使意義相同，但術語本身則是異的。對於一個分別識來說，提到“dog”未必會想到“khyi”；因此，此二者是異，但不是不同體性。同樣地，「所作性」（產品）及「無常的事物」二者雖是同義（互相涵蓋）——亦即凡是其中一個，必然是另一個；但此二者卻是異〔，因為術語是異〕。「狗」與「瓶」是異，而且是相違（互相排除），因為沒有同時是瓶又是狗的事物。然而，「狗」與「瓶」不是一個二分法，亦即包含一切法的範疇，因為假如某物不是瓶，則它未必是狗。「常法」與「無常法」是二分法，因為若某物存在，則它必然是其中一個或另一個。「所作性」與「瓶」是異，不是同義，也就是說若是其中一個，未必是另一個，也不是相違〔，因為有同時是所作性又是瓶的東西，例如銅瓶〕；因此不是一個二分法。「同義」總是相同體性，但它們是相同體性當中的異。相違之法就像「桌子」及其「顏色」雖是相同體性，但卻是相同體性當中的異。相違之法，例如「狗」與「瓶」則純粹是不同體性。

³⁰⁷ rdzun pa'i gcig。

³⁰⁸ bden pa'i gcig。

³⁰⁹ rdzun pa'i tha dad。

³¹⁰ bden pa'i tha dad。

³¹¹ bum pa'i ldog pa。亦即：非瓶的否定。參：S&H（1989, 236）。例如，「狗」與「瓶」是不同體性，而且是不同反體。「反體」是指分別識可以

二者」；(2-2) 例如：「『瓶』與『柱』二者」。

「過去」與「未來」二者，是「常」；³¹³而「現在」與「事物」

隔離出來的成分。「所作性」與「無常的事物」是相同體性，因為它們是同義；但卻是不同反體，因為對分別識而言，其中一個術語並不能讓我們想起另一個術語。

³¹² ka ba'i ldog pa。亦即：非柱的否定。

³¹³ 參：S&H（1989, 233-235）。例如，鉛筆——它是異於鉛筆的毀滅之法的存在事物——存在的時間，是它自己以鉛筆的狀態存在的時間，假設是三個月。也就是說在三個月的最後，它被燒了。這支鉛筆的下一個時期是以它的燃燒——它的毀滅——開始。然後，這支鉛筆的毀滅狀態是無法改變的，因此它不會剎那剎那壞滅；而這支鉛筆的「毀滅狀態」或「過去狀態」可以說是常的。當「對境的主因」存在，而「對境本身」不存在時，亦即對境的未來狀態即將進入存在；因此「一個對境的未來狀態」先於「該對境的現在狀態」。「一個對境的未來狀態」由於成因的不具足而不存在；因此，經部宗、唯識宗及自續派主張「未來狀態」及「過去狀態」均非「能發揮功用的事物」，而是常的、不壞滅的。而對於應成派而言，它們（未來狀態及過去狀態）則是「能發揮功用的事物」而且是「無常的」。有二種形式的「常法」：「偶然的常法」與「非偶然的常法」。「偶然的常法」，例如桌子的過去狀態，有賴於桌子的毀滅，而一旦毀滅發生，則桌子的過去狀態——它已結束的狀態——會不改變地存在。「一般的無為的虛空」——無阻礙的觸感——是一個「非偶然的常法」；它從無始以來就不會改變地永遠存在；但「結合特定對境的無為的虛空」則是「偶然的常法」；因為對境存在時，它就存在；而對境毀滅時，它就不存在。

則是同義。

2-5. 有境的主張方式

對於經部宗而言，有境的主張方式有二：(1) 主張「蘊的相續」³¹⁴為補特伽羅的實例，以及(2) 主張「意識」³¹⁵為補特伽羅的實例。其中，(1) 例如：遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》的經部宗；(2) 例如：遵循〔法稱〕『七部量論』的經部宗。「清楚而且明瞭」，就是「覺知」的定義。³¹⁶「覺知」³¹⁷有二：(1)「量」³¹⁸及(2)「非量知」³¹⁹。

³¹⁴ phung po'i rgyun。

³¹⁵ yid kyi rnam shes。

³¹⁶ gsal zhing rig pa/ blo'i mtshan nyid。

³¹⁷ 有關這個部分的詳細內容，可參：拙著，〈西藏心類學簡介及譯注〉，《正觀雜誌》(Satyābhisamaya)，第28期，南投：正觀雜誌社，2004。

³¹⁸ tshad ma。「量」用更淺顯的話來說，就是「有效的認知」(valid cognition/valid cognizer)。參：S&H (1989, 233-235, 239)。在所有系統中，除了應成派以外，「量」是「新的」及「不受欺誑的」。量的第二剎那不再是新的，因此是一個「再決知」，是一個「非量知」。「量」被定義為「新的、不受欺誑的明瞭」；因此，「量」必定是「新的」及「有效的」。在量的最初時間之後的隨後諸剎那認知，被稱為「再決知」，因此並不是量。儘管它們是有效的〔認知〕，但因為它們不是新的，因此不是量。

³¹⁹ tshad min gyi blo。參：S&H (1989, 240)。「非量知」是指「不是新的」、

(1)「新的、不受欺誑的明瞭」，就是「量」的定義。³²⁰在「量」的定義當中，提及「新的」³²¹、「不受欺誑」³²²、「明瞭」³²³這三個部分，是有其必要的，因為是要以「新的」排除「再決識」³²⁴是量、以「不受欺誑」排除「伺察意」³²⁵是量、以「明瞭」排除「具色根」³²⁶是量。

「量」若予以區分，有二：(1-1) 現量及(1-2) 比量。「已離

「不是有效的」(不是不受欺誑)或「二者皆不是」。

³²⁰ gsar du mi slu ba'i rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid。

³²¹ gsar du。即：第一剎那。

³²² mi slu ba。即：不容置疑。

³²³ rig pa。即：包含心、心所。

³²⁴ dpyad shes。有的書作 bcad shes。參：L&N (1980, 173~)的 Tibetan Text, f. 5a, l. 3。

³²⁵ yid dpyod。

³²⁶ dbang po gzugs can pa。參：玄奘法師譯，《俱舍論》(T29, no. 1558, 2b)。

「頌曰：『彼識依淨色，名眼等五根。』論曰：『彼』謂前說『色等五境識』，即色、聲、香、味、觸識。彼識所依五種淨色，如其次第，應知即是眼等五根。如世尊說：『苾芻！當知眼謂內處四大所造淨色為性。』如是廣說。或復『彼』者，謂：前所說『眼等五根識』，即眼、耳、鼻、舌、身識，彼識所依五種淨色，名眼等根，是眼等識所依止義。」其中的「五種淨色」即「眼等五根」，也就是此中的「具色根」。它們屬於「色法」，而非心、心所。

分別且無錯亂的明瞭」，就是「現前」的定義；³²⁷「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義。³²⁸「現量」若加以區分的話，有四：(1-1-1) 自證現量³²⁹、(1-1-2) 根現量³³⁰、(1-1-3) 意現量³³¹、(1-1-4) 瑜伽現量³³²。其中，「唯朝向內、而且已成爲能

³²⁷ rtog pa dang bral zhing ma khrul ba'i rig pa/ mngon sum gyi mtshan nyid。

³²⁸ rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid。

³²⁹ rang rig mngon sum gyi tshad ma。參：S&H (1989, 198)。「自證識」(self-cognition) 是指透過無〔主、客〕二元的方式了解識的識。粗略來說，它(自證識)是識的一部分；所有承認這種形式的識的系統均主張它(自證識)與它所了解的識是相同性質，因此它(自證識)是透過無二元的方式了解識。基於這個理由，毘婆沙宗、隨教行經部宗、經部行自續派及應成派均否定自證識，因爲他們認爲，假如自證識存在的話，主體及客體將會混淆。而其他學派則堅持自證識的存在主要是基於共通的經驗，亦即我們可以回憶起「觀看對境之識」及「所見之對境」，因此這顯示了主體部分(觀看對境之識)被記錄在認知當中。因爲，假如主體部分沒有被〔自證識〕經驗到的話，那麼對於認知對境的主體部分將不會有任何記憶。

³³⁰ dbang po'i mngon sum gyi tshad ma。

³³¹ yid kyi mngon sum gyi tshad ma。

³³² rnal 'byor mngon sum gyi tshad ma。參：S&H (1989, 246)。屬於見道或修道的無間道所了解的對境必定是被直接了解。凡是被直接了解者，必然

取之一部分的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是(1-1-1)「自證現量」的定義；³³³「依於〔根現量〕自己不共的增上緣——具色根(淨色根)——之後所產生的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是(1-1-2)「根現量」的定義；³³⁴「依於〔意現量〕自己不共的增上緣——意根——之後所產生的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是(1-1-3)「意現量」的定義；³³⁵「依於〔瑜伽現量〕自己不共的增上緣——止觀雙運的三摩地——之後，現證『細品無常』及『粗品或細品補特伽羅無我』的聖智」，就是(1-1-4)「瑜伽

是自相法，而且總是有爲法。然而，空性是一個無爲法，因此不是一個自相法。因爲空性無法被直接認知，此派主張：瑜伽現前無法“直接”了解無我，更確切地說，它了解的是不再受這種我所限定的心與身；因此，是有爲法——亦即「身、心」二蘊——被直接認知；因此，「補特伽羅我的空性」是被“間接”認知。由這個事實，我們可以將經部宗與大乘學派明確地區分開來，因爲後者主張：空性本身可以直接被認知。

³³³ kha nang kho nar phyogs shing 'dzin pa yan gar bar gyur pa'i rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ dang po (rang rig mngon sum gyi tshad ma) 'i mtshan nyid。

³³⁴ rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen dbang po gzugs can pa la brten nas byung ba'i rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ gnvis pa (dbang po'i mngon sum gyi tshad ma) 'i mtshan nyid。

³³⁵ rang gi thun mong ma yin pa'i bdag rkyen yid dbang la brten nas byung ba'i rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ gsum pa (yid kyi mngon sum gyi tshad ma) 'i mtshan nyid。

現量」的定義。³³⁶「瑜伽現量」若予以區分的話，有三：(1-1-4-1)「現證『細品無常』之量」、(1-1-4-2)「現證『粗品補特伽羅無我』之量」、(1-1-4-3)「現證『細品補特伽羅無我』之量」。

「依於〔比量〕自己的所依——正因³³⁷——之後所產生之新的、不受欺誑的耽著知」，就是(1-2)「比量」的定義。³³⁸若予以區分，有三：(1-2-1)事勢比量³³⁹、(1-2-2)共稱比量³⁴⁰、(1-2-3)信許比量³⁴¹。其中，例如以「所作性」³⁴²這個因相³⁴³來了解「聲是無常」³⁴⁴這個主張的比量，就是(1-2-1)「事勢比量」的實例；例如由「存在於分別心之對境」³⁴⁵這個因相，了解「以『月亮』這個語

³³⁶ rang gi bdag rkyen zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin la brten nas phra ba'i mi rtag pa dang/ gang zag gi bdag med phra rags gang rung mngon sum du rtogs pa'i ye shes/ bzhi pa(mal 'byor mngon sum gyi tshad ma)'i mtshan nyid-

³³⁷ rtags yang dag。即「正確的因相」或「正確的理由」。

³³⁸ rang gi rten rtags yang dag la brten nas skyes pa'i gsar du mi slu ba'i zhen rig de/ rjes su dpag pa'i tshad ma'i mtshan nyid。

³³⁹ dngos stobs rjes dpag。

³⁴⁰ grags pa'i rjes dpag。舊譯：極成比量。

³⁴¹ yid ches rjes dpag。或稱：聖教比量。

³⁴² byas [pa]。即「已經被製造出來者」或簡稱「產品」(product)、「作品」。

³⁴³ rtags。「因相」即「原因」或「理由」。

³⁴⁴ sgra mi rtag。

³⁴⁵ rtog yul na yod pa。

詞可以用來說明『有兔』³⁴⁶」³⁴⁷這個主張的比量，就是(1-2-2)「共稱比量」的實例；例如由「三察清淨之聖教」³⁴⁸這個因相，不受欺誑地了解「由施得受用，由戒得善趣」³⁴⁹等聖教本身所開示之意義的比量，就是(1-2-3)「信許比量」的實例。共稱比量，必然是事勢比量。

若是現前，未必是現量；若是比度，未必是比量；因為「取色之根現前的第二剎那」及「了解『聲是無常』之比度的第二剎那」是「再決知」；而且《具理》³⁵⁰當中說過：「『現前的第一剎那』與『比度的第一剎那』這二者是量；然而〔因為隨後那些剎那〕屬於前述〔二者〕之相續，而且其成立及安住等〔與前述二者〕並沒有不同，³⁵¹所以斷除隨後那些〔剎那〕是量」³⁵²。

³⁴⁶ ri bong can。即「月球」本身。因為月球當中有兔子的影像，所以古印度人將月球本身稱為「有兔」。

³⁴⁷ ri bong can zla sgras brjod rung。

³⁴⁸ dpyad gsum gyis dag pa'i lung。「三察清淨」的意思是：可以禁得起「現量」、「事勢比量」及「信許比量」三者檢視者。

³⁴⁹ sbyin pas longs spyod khirms kyis bde。出自龍樹菩薩的《中觀寶鬘論》(*dBu ma rin chen phreng ba*)。

³⁵⁰ 'thad ldan。即：法上(CHos mchog)的《量觀察》，TC, no. 4249, PE, no. 5727。

³⁵¹ grub bde。即：「成立」及「安住」。在「現前的第一剎那」與「比度的第一剎那」二者之後生起的心識，因為屬於前二者之相續，因此在「成立」

(2)「非量的覺知」

「不是『新的、不受欺誑』的明瞭」，就是「非量的覺知」的定義。³⁵³若予以區分，有五：(2-1)再決知³⁵⁴、(2-2)顛倒知³⁵⁵、(2-3)

及「安住」方面，與前二者並沒有不同，所以隨後那些刹那並不是量。參：L&N (1980, 86)。

³⁵² mngon sum dang rjes su dpag pa'i skad cig dang po gnyis ni tshad ma yin la/ de dag gi rgyun du gyur pa grub bde tha mi dad pa'i phyir phyi ma mams ni tshad ma yin spangs pa'o。

³⁵³ gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa/ tshad min gyi blo'i mtshan nyid。

³⁵⁴ dpyad shes/ bcad shes。參：S&H (1989, 240)。「再決知」是跟隨在新了解對境的現前或比度的那一刹那之後了解對境的現前或分別知的那些刹那；它們雖然有效，但不是新的，因此不是量 (tshad ma, pramāṇa)。

³⁵⁵ log shes。參：S&H (1989, 240-241)。「顛倒識」(a wrong consciousness) 是指「對於『趨入境』(jug yul, the object of engagement) 感到錯亂的任何識」；例如，由於眼睛的缺陷，而產生了將月亮看成二個的顛倒識。我們不應將「顛倒識」與「錯亂識」(khrul shes, a mistaken consciousness) 二者混淆，後者之所以這樣稱呼，是由於它是一個「對於『顯現境』(snang yul, the appearing object) 感到錯亂的識」。「了解『聲音是無常』的比度知」的顯現境是「『無常的聲音』的總的影像」；它的耽著境是「無常的聲音」。所有的比度知均對於它們的顯現境感到錯亂，因為它們的對境的總的影像顯現為好像是真正的對境。但是，「比度知」並不會認為「總的影像」與「真正的對境」是相同的；亦即它不會認為：「無常之聲的總的影像是真正的無常之聲」。總的影像對於一個比度知來說，僅是“顯現”為真正的

猶豫³⁵⁶、(2-4) 伺察意³⁵⁷、(2-5) 顯而未定知³⁵⁸。

(2-1) 再決知

無常之聲。因此，「比度知是錯亂」的意思是「一個〔總的〕影像對它而言顯現為真正的對境」，但是它對於其趨入境或耽著境則不會錯亂，就像「了解『聲音是無常』」的情況。另一方面，「顛倒識」對於其趨入境產生錯亂的意思是，例如，它將一個月亮看成二個或者執聲音為常。

³⁵⁶ the tshom。參：S&H (1989, 241-242)。「猶豫」是五個非量知當中的第三個，它有三種形式。第一種是「不符合事實的猶豫」，例如無法決定聲音為常或無常，但傾向於聲音是常的顛倒見解的識。第二種是「正確與顛倒各半的猶豫」(等分猶豫)，例如傾向於聲音是常的顛倒見解及聲音是無常的正確見解的識。第三種是「符合事實的猶豫」，例如無法確定聲音為常或無常，但傾向於聲音是無常的正確見解的識。猶豫的這三種階段常常可以在從顛倒見或無明經歷至正見或智慧的過程中，被連續地經驗到。

³⁵⁷ yid dpyod。參：S&H (1989, 242)。「伺察意」是一個分別識而非一個無分別識。例如，它雖然可以“決定”聲音是無常，但它沒有不可動搖的信念。通常，即使當成立有為法的微細無常的證明被提出來，也並不會立即產生一個有效及不可動搖之「聲音是刹那無常」的比度。大部分的人剛開始僅得到一個伺察意，但它不是全然不可動搖；而在不斷串習正因之後才會得到一個比度。

³⁵⁸ snang la ma nges pa'i blo。參：S&H (1989, 242)。第五個非量知是「顯而未定知」。例如當一個人對於美麗的對境感到極大興趣時，或許不會去留意某個走近的人的談話。雖然有聽到談話，但因為沒有去留意，因此事後無法回憶起來。

「了解『已經了解者』的明瞭」，就是(2-1)的定義。³⁵⁹其中，又分爲二：(2-1-1)分別的再決知及(2-1-2)無分別的再決知。(2-1-1)例如：「由取青色之根現前所引生之憶念青色的憶念知」及「了解『聲是無常』的比度第二剎那」；(2-1-2)例如：「取色之根現前第二剎那」。

(2-2) 顛倒知

「顛倒趨入的明瞭」，就是(2-2)的定義。³⁶⁰其中，又分爲二：(2-2-1)「分別的顛倒知」及(2-2-2)「無分別的顛倒知」。(2-2-1)例如：「執『聲是常』的分別識」；(2-2-2)例如：「一個月亮現爲二個月亮的根識」及「雪山現爲藍色的根識」。

(2-3) 猶豫

「透過自力於二端起疑的心所」，就是(2-3)的定義。³⁶¹「與猶豫相應的意識」及「伴隨猶豫而生的諸受」不是「透過自力於二端起疑」，因爲它們是因爲猶豫之力，而於二端起疑〔，並非透過自力〕。猶豫又分爲三種：(2-3-1)「符合事實的猶豫」、(2-3-2)「不符合事實的猶豫」、(2-3-3)「等分猶豫」。其中，(2-3-1)如「心裡

³⁵⁹ rtogs zin rtogs pa'i rig pa/ dang po (dpyad shes) 'i mtshan nyid。

³⁶⁰ phyin ci log tu zhugs pa'i rig pa/ gnvis pa (log shes) 'i mtshan nyid。

³⁶¹ rang stobs kyis mtha' gnyis su dogs pa'i sems byung/ the tshom gyi mtshan nyid。其中的 mtha' gnyis 「二端」是指「符合事實的一端」及「不符合事實的一端」。

想著『聲是無常的嗎？』的猶豫」、(2-3-2)如「心裡想著『聲是常的嗎？』的猶豫」、(2-3-3)如「心裡想著『聲是常或無常？』的猶豫」、

(2-4) 伺察意

「因爲耽著自境³⁶²而受到欺誑³⁶³之符合事實³⁶⁴的耽著識³⁶⁵」，就是「伺察意」的定義。³⁶⁶「伺察意」又分爲五：(2-4-1)沒有原因的伺察意³⁶⁷、(2-4-2)與原因相違的伺察意³⁶⁸、(2-4-3)不確定原因的伺察意³⁶⁹、(2-4-4)原因不成立的伺察意³⁷⁰、(2-4-5)雖有原因、然無法抉擇的伺察意³⁷¹。其中，僅依「聲是無常」這句話，就認爲「聲是無常」的覺知，就是(2-4-1)的實例；因爲雖然藉由「聲是無常」這句話來說明「聲是無常」這個主張(宗)，然而卻

³⁶² 因爲分別識均會“耽著”自己的對境，亦即想著「這是如此這般」。

³⁶³ 因爲沒有了解對境，所以是「受到欺誑」。

³⁶⁴ 雖不了解對境，但與事實吻合，所以是「符合事實」。

³⁶⁵ 因爲屬於分別識，所以是「耽著識」。

³⁶⁶ rang yul la zhen pas slu ba'i zhen rig don mthun de/ yid dpyod kyi mtshan nyid。參：L&N (1980, 93)。

³⁶⁷ rgyu mtshan med pa'i yid dpyod。

³⁶⁸ rgyu mtshan dang 'gal ba'i yid dpyod。

³⁶⁹ rgyu mtshan ma nges pa'i yid dpyod。

³⁷⁰ rgyu mtshan ma grub pa'i yid dpyod。

³⁷¹ rgyu mtshan yod kyang gtan la ma phab pa'i yid dpyod。

沒有說明「聲是無常」的正確原因。透過「能發揮功用空」³⁷²這個因相，而認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-2)的實例；因為「能發揮功用空」與「聲」是相違的。透過「所量」³⁷³這個因相，而認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-3)的實例；因為「所量」是成立「聲是無常」的不定因³⁷⁴。透過「眼識的所取」³⁷⁵這個因相，認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-4)的實例；因為「眼識的所取」是成立「聲是無常」的不成因³⁷⁶。無法以量確定「聲是無常」的補特伽羅的心相續當中，透過「所作性」這個因相，認為「聲是無常」的覺知，就是(2-4-5)的實例，因為「所作性」雖然是成立「聲是無常」的正確原因，但是上述的補特伽羅尚無法抉擇那個正因。

(2-5) 顯而未定知

「無法確定自境之清楚顯現的不錯亂的明瞭」，就是「顯而未

³⁷² don byed nus stong。意思就是「無法發揮功用」。

³⁷³ gzhal bya。

³⁷⁴ ma nges pa'i gtan tshigs。亦即「因三相」當中的「第二因相」(rjes khyab, anvayavyāpti, pervasion, 隨遍式)與「第三因相」(ldog khyab, vyatirekavyāpti, counter pervasion, 反遍式)不成立。亦即「因」(所量)的範圍大於「所立法」(無常)。

³⁷⁵ mig shes kyi gzung bya。

³⁷⁶ ma grub pa'i gtan tshigs。亦即「因三相」當中的「第一因相」(phyogs chos, paksadharmā, property of the subject, 宗法式)不成立。亦即「聲音」並非「眼識的所取」。

定知」的定義。³⁷⁷若予以區分，有三：屬於顯而未定知的(2-5-1)根現前、(2-5-2)意現前、及(2-5-3)自證現前。其中，(2-5-1)例如：眼睛沉溺於美色時之取聲的耳識；(2-5-2)例如：凡夫心相續當中，取色等五境之意現前；(2-5-3)例如：凡夫心相續當中，領受「取色等五境之意現前」的自證識。

一般而言，「有境」³⁷⁸若予以區分，有三：(1)士夫³⁷⁹、(2)言語³⁸⁰、(1)量。「有境量」³⁸¹若區分的話，有三：(1)士夫量³⁸²、(2)言語量³⁸³、(1)認知量³⁸⁴。其中，(1)例如：導師佛陀；(2)例如：四諦法輪；(3)例如：現量及比量。

2-6. 無我的主張方式

主張「『補特伽羅為常、一、自在空』是『粗品的補特伽羅無我』，以及『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』是『細品的補特

³⁷⁷ rang yul ma nges pa'i gsal snang can gyi ma 'khrul ba'i rig pa de/ snang la ma nges pa'i blo'i mtshan nyid。

³⁷⁸ yul can。

³⁷⁹ skyes bu。

³⁸⁰ ngag。

³⁸¹ yul can tshad ma。

³⁸² skyes bu tshad ma。

³⁸³ ngag tshad ma。

³⁸⁴ shes pa tshad ma。

伽羅無我』。不承認「法無我」這點，類似於毘婆沙宗。

2-7. 地道的建立

三種種姓的行者在積聚資糧時，因為是在四個有學道位³⁸⁵的階段中積聚資糧的，因此主張「『佛的色蘊』³⁸⁶是『佛』」。「障的建立」及「地道的行進方式」等，與毘婆沙宗類似。³⁸⁷

3. 解說唯識宗的系統

科判如前，分七項來說明：3-1. 定義、3-2. 分類、3-3. 語詞解釋、3-4. 對境的主張方式、3-5. 有境的主張方式、3-6. 無我的主張方式、3-7. 地道的建立。

3-1. 定義

「不承認『外境』，並主張『自證識是諦實成立』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「唯識宗」的定義。³⁸⁸「唯識宗」、「唯明宗」

³⁸⁵ 即：資糧、加行、見、修四道。

³⁸⁶ Sangs rgyas kyi gzugs phung。即：佛的身體。

³⁸⁷ 參：「1-7. 地道的建立」。

³⁸⁸ phyi don khas mi len cing/ rang rig bden grub tu 'dod pa'i theg chen gyi grub mtha' smra ba'i gang zag de/ Sems tsam pa'i mtshan nyid。其中，sems tsam pa

³⁸⁹、「瑜伽行派」³⁹⁰三者同義。

3-2. 分類

若予以區分，有二：(1)「唯識形象³⁹¹真實派」³⁹²及(2)「唯

的藏文直譯為「唯心宗」。

³⁸⁹ rNam rig pa。

³⁹⁰ rNal 'byor spyod pa ba。

³⁹¹ 「形象」或「行相」(rnam pa, ākāra, aspect) 這個語詞有許多含意，一般而言，「對境的形象」(yul mam, viṣaya-ākāra) 即「對境」或「客體」本身；「具有『所取的形象』者」(gzung rnam, grāhya-ākāra) 即「能知的主體」或「認知對境的心識」；「具有『能取的形象』者」('dzin rnam, grāhaka-ākāra) 即「能認知『能知的主體』者」，也就是「自證識」。然而，有時候「具有『所取的形象』者」(gzung rnam, grāhya-ākāra) 是指「對境」而不是指「能知的主體」，此處「形象」的意思是「對境顯現的方式」。「真相唯識派」主張：顯現為「粗品」或「粗顯」的對境的藍色補丁，的確就像它所顯現一般，以「粗品」或「粗顯」的對境的方式存在；但「假相唯識派」則不這樣認為。身為唯識宗，真相唯識派同意假相唯識派主張：「藍色補丁顯現為“外境”，這點是虛假的」；但不像假相唯識派，真相唯識派認為在這個虛假顯現的情況中，「顯現為粗顯外境」的這個部分則是正確的。而另一方面，假相唯識派認為：除了粗顯的感覺外，那裡並非真的有粗顯的外境。這意味著二派皆承認有將藍色認知為藍色而非認知為黃色的眼識，因為即使沒有外在的對境，與認知之識相同性質的對境是存在的。同樣地，二派皆同意，由於眼睛的缺陷而有認知藍色為黃色的眼識。

識形象虛假派」³⁹³。其中，「主張『凡夫³⁹⁴心相續之取色現前當中，色顯現為粗分³⁹⁵的部分，沒有被無明習氣所染污』的唯識宗」，就

真相與假相二派均一致同意無可辯駁的一點就是：(1) 藍色補丁顯現為粗顯的對境——亦即由許多微粒而非單一微粒所組成的東西——以及(2) 即使對於有效的根識來說，對境的性質也會虛假地顯現為彷彿它們是存在於認知之識以外。參：S&H (1989, 250-251) 及 Klein (1998, 113)。

³⁹² Sems tsam rnam bden pa。或稱「真相唯識派」。真相唯識派主張：對於「取青色之眼識」而言，(1) 青色現為「外境」，是被無明所染污；但(2) 青色現為「青色」及(3) 青色現為「粗分對境」二者則沒有被無明所染污。參：S&H (1989, 252)。另參：廖本聖 (2002, 34)。真相唯識派 = 有相唯識 = 形象真實論 = 有形象論。

³⁹³ Sems tsam rnam rdzun pa。或稱「假相唯識派」。假相唯識派主張：對於「取青色之眼識」而言，不僅(1) 青色現為「外境」，是被無明所染污；連(2) 青色現為「青色」及(3) 青色現為「粗分對境」二者也被無明所染污。參：藏本《大宗義》，p. 237。另參：廖本聖 (2002, 34)。假相唯識派 = 無相唯識 = 形象虛偽論 = 無形象論。

³⁹⁴ tshur mthong 直譯為「見近處者」(one who looks near-by) 或「短視者」(short-sighted)，即「所見不能超越世俗顯現者」，意思就是「凡夫」。參：S&H (1989, 270)。

³⁹⁵ 「粗分」(rags pa, gross) 意思是「不是僅由一個極微、而是由許多極微所組成者」。參：S&H (1989, 252)。另參「4-3-1-4. 境的主張方式」：若根據經部行中觀派，……，並主張「由無部分之極微所形成的粗分是外境」。

是(1)的定義。³⁹⁶「主張『凡夫心相續之取色現前當中，色顯現為粗分的部分，已被無明習氣所染污』的唯識宗」，就是(2)的定義。³⁹⁷

(1)若加以區分的話，有三：(1-1)所取能取等數派³⁹⁸、(1-2)半卯對開派³⁹⁹、(1-3)種種無二派⁴⁰⁰。⁴⁰¹他們各自的主張如下：

³⁹⁶ sems tsam pa gang zhig/ tshur mthong gi rgyud kyi gzugs 'dzin mngon sum la gzugs rags par snang ba'i cha la ma rig bag chags kyis bslad pa ma zhugs par 'dod pa de/ dang po (Sems tsam rnam bden pa) 'i mtshan nyid。代表人物為：陳那、護法、難陀等。

³⁹⁷ de (sems tsam pa) gang zhig/ tshur mthong gi rgyud kyi gzugs 'dzin mngon sum la gzugs rags par snang ba'i cha la ma rig bag chags kyis bslad pa zhugs par 'dod pa de/ gnysis pa (Sems tsam rnam rdzun pa) 'i mtshan nyid。代表人物為：安慧。

³⁹⁸ gZung 'dzin grangs mnyam pa。英譯為 Proponents of an Equal Number of Subjects and Objects。此派分二：主張「八識」(即：五根識、第六意識、染污意、阿賴耶識)者及主張「六識」(即：五根識、第六意識)者。參：S&H (1989, 255&258) 及貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，(臺北：法爾，民77)，頁79。另參：日慧 (1993, 224)。「一是能、所同數派，如識緣各色布，所緣青、黃等，與能緣識數量相等。」

³⁹⁹ sGong nga phyed tshal ba。英譯為 Half-Eggists。參：S&H (1989, 255)。另參：日慧 (1993, 224)。「二是心、境各半派，境上所現，隨能緣識成交雜狀，而實是一境；心識亦然，雖成交雜，而實是一識，故云各半。」

⁴⁰⁰ sNa tshogs gnyis med pa。英譯為 Non-Pluralists。此派分二：主張「六

識」(即：五根識、第六意識)者及主張「一識」者。參：S&H(1989, 256&258)及貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，(臺北：法爾，民77)，頁79。另參：日慧(1993, 224)。「三是種種無二派，境相種種而識是一。」

⁴⁰¹ 參：S&H(1989, 253-256)。只有在「唯識宗」及「瑜伽行自續派」的系統中，才主張對境與主體是同時存在的。「習氣」或「種子」同時產生「對境」與「主體」。例如習氣會產生蝴蝶翅膀上斑紋顏色(對境)與認知這些顏色的眼識(主體)。因為對境顯現於認知之識中，因此有一個問題就是：是否僅有對境的一個形象——斑紋——產生而顯現至主體當中；或者是否有對境的許多形象——例如青、黃、紅等——顯現至主體中。此外，除了毘婆沙宗之外的每一派均主張認知的「主體」——例如眼識——變得很像它的對境，就如同鏡子變得很像其前面的對境一般。因此，我們可以問一個類似的問題如下：眼識能否以「對境的許多形象」、「一個紅的形象」、「一個青的形象」、「一個黃的形象」等方式產生？這個問題的意思是：在任何一剎那當中，究竟是有許多眼識認知對境的個別形象(個別的紅、青、黃等)，或者是一個眼識去認知總的對境(斑紋)？假如每一剎那有許多眼識，則似乎與聖教所說的：「雖然一個眼識、一個耳識、一個鼻識、一個舌識、一個身識(不同類型的心識)可以存在於同一剎那中；但同類型的多重心識，則不會在同一剎那當中產生。」相違背。反過來說，假如每一剎那只有一個眼識，則對境的所有個別形象將如何被認知？一些可能的答案如下：

- (1) 在每一剎那中，有許多眼識，其數目等於對境的形象數目。
- (2) 有一個認知總的斑紋的眼識；而這個眼識有許多部分個別認知斑紋的個別顏色。

因為主張：以「執取蝴蝶翅膀上之斑紋的眼識」⁴⁰²來執取「斑紋」⁴⁰³之時，對境方面投射了⁴⁰⁴青、黃等各自不同的形象；而有境

(3) 每一剎那只有一個眼識；而後一剎那接著前一剎那依序地認知各種形象。所有這三種均在主張有外境的經部宗當中被提出來。而唯識師們則提出如下所述的另外三個一組符合西藏學者的三組不同的解釋。貢確吉美汪波對於這個主題留意的總數，暗示了：儘管他的前一任轉世——蔣央協巴——在《大宗義》當中對這個主題作了可能的決定性分析，但他並不採信。或許貢確吉美汪波發現各種的解釋是刺激對認知的爭論引發興趣的最佳方法。唯識宗主張對境是透過它投射其形象至認知之識中而被認識，這點是令人懷疑的。因為這是主張有外境的學派所使用的語言。在唯識宗當中，是透過認知的內在習氣覺醒而了解對境。在這個解釋中，他們被稱為「半對開派」的原因似乎是：有一半像經部宗主張主體與對境是不同性質；而另一半像唯識宗，因為一般而言他們主張主體與對境是同一性質。是否有任何唯識宗會主張主體與對境是不同性質，這點相當令人懷疑。另參：貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，(臺北：法爾，民77)，頁78-79。此處是依據拱如·傑千桑布(Gung ru rGyal mtshan bzang po)《中觀綱要》(dBu ma'i stong mthun)的說法。另參：Blo bzang rdo rje, *Kun mkhyen lam bzang gsal ba'i rin chen sgron me'i snang ba*, (西寧：青海民族，1989)，pp. 118&212-214。另參：日慧(1993, 224)。

⁴⁰² 即：能取=有境。

⁴⁰³ 即：所取=對境。

⁴⁰⁴ gtad。

方面也“以形象真實的方式”⁴⁰⁵產生青、黃等各自不同的形象。⁴⁰⁶所以稱為「所取、能取等數派」。

因為主張：如上執取〔蝴蝶翅膀上之斑紋〕時，對境方面投射了青、黃等各自不同的形象；而有境方面則“以無形象的方式”⁴⁰⁷產生青、黃等各自不同的形象。⁴⁰⁸所以稱為「半卵對開派」。

⁴⁰⁵ 參：S&H (1989, 255)。藏文副詞 rnam bden du 「以形象真實的方式」英譯為 in the manner of being true aspect。而貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，(臺北：法爾，民77)，頁78。譯為「如實」。另參：藏本《大宗義》(p. 199)。作 rnam ldan du 「以具有形象的方式」而非 rnam bden du。意思就是：與青色(對境)生、住、滅同時的「所作性」、「無常」等一切形象，皆投射至執取青色的眼識(有境)當中。

⁴⁰⁶ 根據賴凌格西 2003.12.12 在中華佛學研究所上課的說法，意思是：如果「對境」方面提供十種不同顏色的形象，則「有境」方面也會產生與這十種不同顏色的形象一一對應的十個心識，而且這十個心識的性質不同(以形象真實的方式)。而因為對境有十種形象，而有境亦產生十個與其對應之形象的心識，所以說「所取(對境)、能取(有境)“等數”」。

⁴⁰⁷ 參：S&H (1989, 256)。藏文副詞 rnam med du 「以無形象的方式」英譯為 in an aspectless manner。而貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，(臺北：法爾，民77)，頁78。譯為「渾然」。另參：藏本《大宗義》(p. 199)。意思是：與青色(對境)生、住、滅同時的「所作性」、「無常」等一切形象，並沒有投射至執取青色的眼識(有境)當中；而只有投射青色的形象至執取青色的眼識(有境)當中。

因為主張：如上執取〔蝴蝶翅膀上之斑紋〕時，對境方面並沒有投射青、黃等各自不同的形象，而僅投射斑紋的形象；有境方面沒有“以無形象的方式”產生青、黃等各自不同的形象，而僅是“以無形象的方式”產生斑紋的形象。⁴⁰⁹所以稱為「種種無二派」。

(2) 若加以區分的話，有二：(2-1)「形象虛假有垢派」⁴¹⁰、(2-2)「形象虛假無垢派」⁴¹¹。⁴¹²

⁴⁰⁸ 根據賴凌格西 2003.12.12 在中華佛學研究所上課的說法，意思是：如果「對境」方面提供十種不同顏色的形象，則「有境」方面只會產生具有這十種不同形象的一個心識，亦即對境的十種形象在同一個心識中顯現，因此心識中顯現的十種形象為相同性質(以無形象的方式)。而因為對境有十種顏色的形象，而有境僅有一個顯現十種顏色的形象的心識，所以說「半卵對開」。

⁴⁰⁹ 根據賴凌格西 2003.12.12 在中華佛學研究所上課的說法，意思是：如果「對境」方面並沒有提供十種顏色個別的形象，而僅提供十種顏色混雜的形象；則「有境」方面也會產生一個十種顏色混雜的形象的心識，亦即對境的十種顏色混雜的形象會在同一個心識中顯現，因為心識中顯現的十種顏色混雜的形象為相同性質(以無形象的方式)，所以說「種種無二」。

⁴¹⁰ Dri bcas rnam rdzun pa。代表人物為：法勝。另參：S&H (1989, 259)。偉大的蒙古學者——章嘉·若悲多傑——拒絕有垢假相派的二種解釋而說：沒有佛教系統會主張心的本質是染污的，或者佛陀會認知虛假的顯現。

⁴¹¹ Dri med rnam rdzun pa。代表人物為：寶作寂。

⁴¹² 參：藏本《大宗義》，pp. 237, 340。

3-3. 語詞解釋

爲什麼稱爲「唯識宗」？因爲主張「『一切法的本質』唯是『心』」，所以稱爲「唯識宗」；而且因爲主張「『一切法的本質』唯是『明瞭』⁴¹³」，所以稱爲「唯明宗」

3-4. 對境的主張方式

「所知」若加以區分的話，有二：(1)「勝義諦」及(2)「世俗諦」。「以現證〔勝義諦〕自己的現量，透過“二顯消失”⁴¹⁴的方式，所了解者，就是「勝義諦」的定義。⁴¹⁵「勝義諦」、「法性」⁴¹⁶、「法界」⁴¹⁷、「究竟的實相」⁴¹⁸等同義。「勝義諦」若加以區分的話，有二：「細品法無我」及「細品補特伽羅無我」。若從「空性的所依處」來區分「細品法無我」，則有二十種空性；⁴¹⁹若加以簡化，有

⁴¹³ rig pa。與「認知」、「覺知」二者爲同義詞，均包含一切心、心所法在內。

⁴¹⁴ gnyis snang nub pa。亦即：「能、所二顯消失」或「無主、客二元的對立」。

⁴¹⁵ rang mngon sum du rtogs pa'i mngon sum tshad mas gnyis snang nub pa'i sgo nas rtogs par bya ba/ dang po (don dam bden pa) 'i mtshan nyid。

⁴¹⁶ chos nyid。

⁴¹⁷ chos dbyings。

⁴¹⁸ gnas lugs mthar thug。

⁴¹⁹ 此處的「細品法無我」，即是「空性」或「圓成實性」(yongs grub)。

十八種空性；若再簡化，有十六種空性；若再簡化，則有四種空性等。「細品法無我」的實例，如：「『色』及『取色之量』異質空的空性」⁴²⁰及「安立『色』這個語詞的基礎——色⁴²¹——是自性相成立空的空性」⁴²²。「細品補特伽羅無我」的實例，如：「補特伽羅爲自己能獨立之實質有空的空性」⁴²³。「以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過“帶有二顯”⁴²⁴的方式，所了解者，就是「世俗諦」的定義。⁴²⁵若區分的話，有二：(1)「依他起性」⁴²⁶及(2)「遍計所執性」⁴²⁷所攝的二種世俗諦。(1)與「有爲法」同義，(2)與「異於勝義諦的無爲法」同義。主張「一切事物是『諦實成立』⁴²⁸，並

⁴²⁰ gzugs dang gzugs 'dzin pa'i tshad ma rdzas gzhan gyis stong ba'i stong nyid。

⁴²¹ 參：Klein (187)。此處的「色」是指「色的義總」或「色的總的影像」或「色在分別識中顯現的影像」。

⁴²² gzugs gzugs zhes pa'i sgra 'jug pa'i 'jug gzhir rang gi mtshan nyid k'yis grub pas stong ba'i stong nyid。

⁴²³ gang zag rang skya thub pa'i rdzas yod k'yis stong ba'i stong nyid。

⁴²⁴ gnyis snang dang bcas pa。亦即：「帶有能、所二顯」或「有主、客二元的對立」。

⁴²⁵ rang mngon sum du rtogs pa'i mngon sum tshad mas gnyis snang dang bcas pa'i sgo nas rtogs par bya ba de/ kun rdzob bden pa 'i mtshan nyid。

⁴²⁶ gzhan dbang。

⁴²⁷ kun btags。

⁴²⁸ bden par grub pa。唯識宗認爲「有」、「實有」、「諦實成立」……等等

與『虛假』⁴²⁹同位⁴³⁰」⁴³¹；主張「一切法性是『諦實成立』，並與『諦實』⁴³²同位」⁴³³；主張「異於法性的一切無為法是『虛假成立』⁴³⁴，並與『虛假』同位」⁴³⁵。「法性」必然是「無遮」⁴³⁶，而其他

是同義詞。因此「一切的有為法」（依他起性）及「無為法當中的法性」（圓成實性）均是諦實成立。

⁴²⁹ rdzun pa。唯識宗所認為的「虛假」，意思是「雖無心外的對境，卻顯現出彷彿有離開心以外的對境」。「三性」中屬於虛假的為「一切的有為法」（依他起性）及「異於法性的一切無為法虛假成立」（遍計所執性）二者。

⁴³⁰ gzhi mthun。意思就是「交集」（common locus）。

⁴³¹ 即：「一切事物諦實成立」與「虛假」二者有交集，此處是指「依他起性」，即「一切的有為法」。

⁴³² bden pa。唯識宗所認為的「諦實」，意思是「能取、所取異質空」或「心、境二者不是不同性質」。「三性」中屬於諦實的僅有「無為法當中的法性」（圓成實性）。

⁴³³ 即：「一切法性諦實成立」與「諦實」二者有交集，此處是指「圓成實性」，即「無為法當中的法性」。

⁴³⁴ rdzun par grub pa。唯識宗認為「無」、「虛假成立」等是同義詞。因此「一切的有為法」（依他起性）及「無為法當中的法性」（圓成實性）之外的「異於法性的一切無為法虛假成立」（遍計所執性）均是虛假成立。

⁴³⁵ 即：「異於法性的一切無為法虛假成立」與「虛假」二者有交集，此處是指「遍計所執性」，即「一切異於法性的無為法」。

無遮的實例與經部宗類似。⁴³⁷色等五種對境是依於阿賴耶識之上遺留下來的共、不共業的習氣，而於內識這個實質上產生的；而〔色等五種對境〕不是成立於外在的對境。

若根據形象真實派的話，主張：色等五種對境，雖然不是外在的對境，但是以粗分的形態成立。

若根據形象虛假派的話，主張：色等五種對境不是粗分，因為如果是以粗分的形態成立的話，則外境必須成立。

3-5. 有境的主張方式

形象真實派主張「八識身」⁴³⁸，亦即在其他說宗義者所主張的「六識身」⁴³⁹之上，再加上（1）「阿賴耶識」⁴⁴⁰及（2）「染污意」

⁴³⁶ med dgag。「無遮」的定義為「以直接了解之心智，排遣某一〔遮遣〕法所應遮除的成分，僅僅在此情況下（不更暗示或成立他法）所獲得的了解」，例如：婆羅門不能飲酒。參：貢却亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，（臺北：法爾，民77），頁67-68。

⁴³⁷ 即：無為的虛空、滅諦、空性。見：「2-4. 對境的主張方式」。

⁴³⁸ rnam shes tshogs brgyad。

⁴³⁹ rnam shes tshogs drug。即：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。前五識一般合稱為「前五識」或「五根識」；最後一個則稱為「第六意識」。

⁴⁴⁰ kun gzhi'i rnam shes。即：藏識。

⁴⁴¹而主張「八識身」。(1)「阿賴耶識」及(2)「染污意」二者的實例如下：主張「與六識身別義，⁴⁴²而且不觀待自己的增上緣——根——的識」，就是(1)的實例；「以阿賴耶識為所緣，並將『自己能獨立之實質有的形象』執為『我』的識」，就是(2)的實例。主張：「阿賴耶識」是「業果所依之補特伽羅的實例」。

形象虛假派主張「六識身」，並且僅安立「意識」為「業果所依之補特伽羅的實例」。

主張「覺知」有二：「量的覺知」及「非量的覺知」；而且主張「量」有二：「現量」及「比量」。

「現前」有四，⁴⁴³而且「自證現前」及「瑜伽現前」必然是「不錯亂的認知」⁴⁴⁴。「凡夫心相續的根現前」，必然是「錯亂的認知」⁴⁴⁵。「其(凡夫)心相續的意現前」，有「錯亂的認知」及「不錯亂的認知」二種。「現前」未必是「現量」，因為凡夫心相續中雖有「取色之意現前」，然其心相續中無「取色之意現量」；而且因為其心相續中「經驗『取色之意現前』的自證識」及「取色之根現前第二剎那」等，並不是量。「瑜伽現前」有四：

⁴⁴¹ nyon yid。即：第七末那識。

⁴⁴² rnam shes tshogs drug las don gzhan。即：異於六識身。

⁴⁴³ 即：根現前、意現前、自證現前及瑜伽現前。

⁴⁴⁴ 參：廖本聖(2004, 166)。「不錯亂知」項。

⁴⁴⁵ 參：廖本聖(2004, 166)。「錯亂知」項。亦即：均會將色等五境錯認為存在於心之外。

(1)「現證『細品無常』⁴⁴⁶的瑜伽現前」、(2)「現證『細品補特伽羅無我』⁴⁴⁷的瑜伽現前」、(3)「現證『粗品補特伽羅無我』⁴⁴⁸的瑜伽現前」、(4)「現證『法無我』⁴⁴⁹的瑜伽現前」。

「比量」必然是「分別識」⁴⁵⁰；然而，對於某法而言若是比

⁴⁴⁶ phra ba'i mi rtag pa。「細品無常」是相對於「粗品無常」(rags pa'i mi rtag pa)來說的。前者如「補特伽羅剎那剎那老化的狀態」，這是一般人所無法直接經驗到的；後者如「死亡」，這是一般人皆能感受到的經驗。參：S&H(1989, 195)。

⁴⁴⁷ gang zag gi bdag med phra mo。

⁴⁴⁸ gang zag gi bdag med rags pa。

⁴⁴⁹ chos kyi bdag med。

⁴⁵⁰ 參：S&H(1989, 225-229)。分別識總是誤認其「顯現境」——「總的影像」(義總)為真，因為例如房子的總的影像會顯現像是真的房子。因此，即使是「比度的分別識」，例如「了解『房子是無常』的分別識」，也會將其顯現境(snang yul, appearing object)——房子的影像——錯認為真的房子。但是它對於其「耽著境」(zhen yul, conceived object)或「趨入境」(jug yul, object of engagement)——即房子是無常——則不錯亂，亦即它正確地了解「耽著境」或「趨入境」。然而，「現量知」則不會對於其顯現境或趨入境感到錯亂。「現量知」是「勝義識」，亦即用「勝義諦」這個術語當中的「勝義」來說明它(現量知)。分別識的顯現境是一個總的影像、是來自於記憶的影像、是由想像力建構而成的，或者在某些情況中，它是根識了解對境之「隨後影像」(after-image)。這個總的影像與分別識本身為相同性質。「比度知」的耽著境並非對境之總的影像，而是真正的對境本

身。例如，當一個人了解到椅子的微細無常時，顯現境是椅子的無常之總的影像，而耽著境則是真正椅子的無常，但是它是透過總的影像而被認知或了解。當一個人認知到兔角的影像時，顯現境是兔角的總的影像；然而耽著境——真正的兔角——則不存在。「顯現境」與「耽著境」的區分，只和分別心有關係。例如火的總的影像在一個特定的人心中會對於這個人認知的許多火進行確認；因此，這個影像是“總的”。其他的人可能有不同的火的影像，這種形式或許有賴於在此世中，最初對火所作的辨認。因此，總的影像不是“一般”或“普遍”，也就是說，不是每一個有情都有相同的影像。此外，一個人的總的影像會在他或她的一生更換。因此，總的影像是由分別識假名安立的，它並不是自性存在的。因此，它不是自相也不是無常。而雖然是常，但總的影像並非永恆存在。它只有在有情偶爾用到時才有用，並非永恆存在於個別的心中，而是有時注意到、有時沒注意到。更確切地說，總的影像——除去非特定影像之外的每一個事物——在某個時間形成，而且以潛伏的方式安住，直到適當的條件聚集，例如一個人突然看見火。在那個時候，以總的影像作為其顯現境的分別識會產生。這個總的影像看起來好像是真正的對境，即使我們知道它不是真正的對境；這就好比臉的鏡像可以說看起來似乎是一張臉，即使一個人知道它不是一張臉。就這層意思來說，將總的影像當作其顯現境的識，可以說是錯亂。總的影像對每一位有情而言，是常的、是有部分的、是個別的。切勿將它與其他哲學系統中的「常」、「無部分的」、「獨立」（自主）的普遍原則混淆。總的影像的常是「偶然的常」（occasional permanence）。其他「偶然的常」的例子是「結合物質對境的虛空」（the space associated with a physical object）。當對境被破壞，這個虛空就不再適合這樣命名了。此外，因為「結合物質對境的虛空」不會剎那剎那改變，因此不能稱為「無

度，則對於該法來說，未必是分別識；例如「了解『聲是無常』的比度」，雖然是「『聲常』空」的比度，然而〔了解『聲是無常』的比度〕却不是它（『聲常』空）的分別識；因為若是某法的分別識，則〔此分別識中〕必然要顯現該法的形象，然而對它（了解『聲是無常』的比度）而言，卻沒有顯現「『聲常』空」的形象。因為它（了解『聲是無常』的比度）沒有“直接”了解它（『聲常』空）；因為它（了解『聲是無常』的比度）是在直接了解「聲是無常」的同時“間接”了解它（『聲常』空）的緣故。

3-6. 無我的主張方式

粗品及細品補特伽羅無我的實例，類似於自續派及其以下的

常」。它是一個「偶然的常」，因為它不會永遠存在，而且也不像所有無常現象般剎那剎那壞滅。總的影像不僅是用來辨認對境的「記憶的影像」（images of memory），它們也是「隨後的影像」。例如，據說：「當一個人親眼看見一個對境時，顯現在他面前的對境是自相。」眼識是在對境的影像中產生，非常像眼球內部反映對境的小鏡子。對境——例如桌子——存在於透過其影像而生的眼識的前一剎那；儘管如此，前一剎那的桌子是眼識的對境，因為在「對境這剎那」與「了解對境的眼識這剎那」二者之間沒有任何東西插進來。因此我們可以直接了解自相，例如桌子。假如一個意識是受到眼識的影響而產生，則此意識有此對境的一剎那直接認知，因此對那一剎那而言是「意現前」。而所有隨後剎那的顯現境則均是屬於「隨後影像」的總的影像。

安立方式；而法無我的實例，如「『色』及『取色之量』異質空的空性」。

3-7. 地道的建立

分二：(1) 所斷及 (2) 直接說明地道的建立。

(1) 安立「『補特伽羅我執及其種子』及『由彼（補特伽羅我執及其種子）勢力所生的三毒及其種子』」為「煩惱障」；安立「『實執及其種子』及『它（實執及其種子）的習氣與它（實執及其種子）的勢力所生的一切的二顯錯亂』」為「所知障」。

(2) 「諸具有聲聞種姓者」與「諸具有獨覺種姓者」二者，專為「自利」這個目標，而將「了解『補特伽羅無我』的見解」⁴⁵¹分別與「下品福德資糧」、「中品福德資糧」二者聯繫⁴⁵²，並分別透過在三世及百劫等等當中串習之後，而現證〔聲聞、獨覺〕各自的菩提⁴⁵³。諸菩薩則是專為「利他」這個目標，而將「了解『能取、所取異質空』的見解」⁴⁵⁴與「上品福德資糧」二者聯繫，並藉著在三無數劫（三大阿僧祇劫）等等當中串習之後，現證自己的菩提⁴⁵⁵。

⁴⁵¹ 即：智慧資糧。

⁴⁵² zung du 'brel ba（二者聯繫）。一般經常譯為「雙運」。

⁴⁵³ 即：聲聞阿羅漢（下品菩提）及獨覺阿羅漢（中品菩提）。

⁴⁵⁴ 即：智慧資糧。

⁴⁵⁵ 即：佛果位（上品菩提）。

形象真實派主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭⁴⁵⁶的相續是斷絕的。」主張「佛聖者的明瞭相續不可能斷絕」，這是因為他們主張「諸菩薩最初在色究竟天⁴⁵⁷當中以報身⁴⁵⁸的方式成佛；而只要輪迴不空，那個報身的同類形象⁴⁵⁹就會依照所化機各自的緣分⁴⁶⁰，而不斷地以各種化身行利他。」三乘各自的種姓是決定的，這是因為他們主張「諸有情從無始以來，就有三種不同的種姓⁴⁶¹及本質⁴⁶²，因而形成三種不同的信解⁴⁶³，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果。」⁴⁶⁴

⁴⁵⁶ rig pa。包含一切心、心所法。

⁴⁵⁷ 'Og min。或稱「密嚴淨土」。

⁴⁵⁸ longs sku，藏文直譯為「受用身」。「受用身」的定義為「具有『五種決定』的究竟色身」。而「五種決定」就是（1）處決定：只住於密嚴淨土、（2）身決定：唯是三十二大丈夫相、八十隨好圓明莊嚴之身、（3）眾決定：所圍繞者全是菩薩聖者、（4）法決定：唯說大乘法、（5）時決定：乃至輪迴未空而住。參：廖本聖、賴凌格西撰，〈《現觀莊嚴論》綱要書一—《八事七十義》之譯注研究〉，《中華佛學學報》，第16期，（臺北：中華佛學研究所，民92），頁388。

⁴⁵⁹ rnam pa'i rigs 'dra。

⁴⁶⁰ skal ba，或譯為「因緣」、「福分」。

⁴⁶¹ rigs。

⁴⁶² khams。

⁴⁶³ mos pa。

⁴⁶⁴ 因此，形象真實派主張「究竟三乘」。

若根據形象虛假派，則不主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續會斷絕。」這是因為他們認為「他們（諸聲聞、獨覺阿羅漢）在那個時候僅僅斷除苦、集二諦所攝的明瞭。」而因為主張「唯明瞭⁴⁶⁵朝向佛地」，所以他們主張「成立『究竟一乘』」⁴⁶⁶。

4. 解說說無體性宗的系統

分三：4-1. 定義、4-2. 分類、4-3. 分類的個別意義。

4-1. 定義

「即使在名言⁴⁶⁷中，也不承認『實有事物』⁴⁶⁸之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性⁴⁶⁹宗」⁴⁷⁰的定義。⁴⁷¹

⁴⁶⁵ rig pa tsam zhig。即：不被苦、集二諦所攝的明瞭。

⁴⁶⁶ mthar thug theg pa gcig tu grub pa。

⁴⁶⁷ 此處，「名言」(tha snyad) 與「世俗」(kun rdzob) 同義。

⁴⁶⁸ 此處的「實有事物」(bden dngos) 相當於「諦實成立之法」(bden grub kyi chos, truly existent phenomena)。參：Kun mkhyen dKon mchog 'jigs med dbang po (袞千·貢確吉美汪波), *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba* (宗義建立：寶鬘), (Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1998), p. 37。「中觀宗」(dbu ma pa) 的定義內容。另參：S&H(1989, 279)。

⁴⁶⁹ 「體性」(ngo bo nyid) 或「自性」(rang bzhin) 有三種用法：(1) 法(現

4-2. 分類

象) 於世俗中存在之性質，例如火的熱度；(2) 法(現象) 的真實或最究竟的本質，也就是它的空性或無實有；(3) 實有——對境以它自己最究竟的存在方式而成立起來。所有的中觀派學者均承認(1)及(2)而破斥(3)。參：S&H(1989, 281)。

⁴⁷⁰ 「說無體性宗」(NGo bo nyid med par smra ba, niḥsvabhāvavādin) 即「中觀宗」(dbu ma pa, mādhyaṃika)。參：S&H(1989, 279-280)。「中觀宗破斥一切法——甚至連一個微塵——為實有，這意味此宗透過論理顯示諸事物並非如它們自己存在的方式成立，或者不是如它們自己的真實相貌般成立。例如：桌子最究竟的存在方式並不是桌子，而是它以它自己的真實相貌成立的空性。依據格魯派的詮釋，中觀自續派認為，諸法在不透過『無缺陷的覺知』(blo gnod med, 即：量或有效的認知) 中顯現而安立的情況下，無法僅由它自己不共的存在方式成立起來。雖然對境由它們自己方面成立，但是關於它們的存在，也必須有賴於在無缺陷的覺知當中的顯現而安立。然而，在應成派的系統中，破斥實有也包含了破斥法由自己方面存在或自性存在，因此，對境僅以假名存在。因為中觀宗的這二個支派均認為諸法存在(只是自續派認為諸法以有自性的方式存在，而應成派認為諸法以無自性的方式存在)，因此破斥實有並非意味諸事物完全不存在；更確切地說，它們(實有) 看起來好像是它們(諸法) 真正存在的方式，但事實不然；因此它們是虛假成立。」

⁴⁷¹ bden dngos tha snyad du yang mi 'dod pa'i theg chen gyi grub mtha' smra ba'i gang zag de/ NGo bo nyid med par smra ba'i mtshan nyid。

若予以區分，有二：4-2-1. 自續派⁴⁷²、4-2-2. 應成派⁴⁷³。

4-3. 分類的個別意義

分二：4-3-1. 解說自續派的系統、4-3-2. 解說應成派的系統。

4-3-1. 解說自續派的系統

分七項說明：4-3-1-1. 定義、4-3-1-2. 分類、4-3-1-3. 語詞解釋、4-3-1-4. 對境的主張方式、4-3-1-5. 有境的主張方式、4-3-1-6. 無我的主張方式、4-3-1-7. 地道的建立。

4-3-1-1. 定義

「主張有『自續因』⁴⁷⁴，然而即使在名言中也不承認『實有

⁴⁷² Rang rgyud pa。

⁴⁷³ THal 'gyur ba。

⁴⁷⁴ 參：S&H (1989, 282-283)。「『正確的因相』或『正確的原因』必須具有三個特質（即：因三相）：（1）第一因相（phyogs chos, paksadharma, property of the subject, 或稱：宗法式）：『因相』必須是『有法』（chos can, dharmin, subject, 主題=欲知有法=諍事=宗之前陳）的一個屬性；（2）第二因相（rjes khyab, anvayavyāpti, pervasion, 隨遍式）：『因相』必須為『後陳』（所立法=述語）所周遍，亦即；『後陳』必須總是適用於『原因』的某種事物；（3）第三因相（ldog khyab, vyatirekavyāpti, counter pervasion, 反遍式）：『後陳的否定』必然為『因相的否定』所周遍。例

事物』的中觀宗」，就是「自續派」的定義。⁴⁷⁵它與「說『自性有』的中觀宗」⁴⁷⁶同義。

4-3-1-2. 分類

若將之區分，有二類：（1）經部行中觀自續派⁴⁷⁷、（2）瑜伽行中觀自續派⁴⁷⁸。

「關於名言的安立，大多與經部宗一致的中觀宗」，就是（1）的定義。⁴⁷⁹「關於名言的安立，大多與唯識宗一致的中觀宗」，就

如在『補特伽羅，無實有，緣起故』這樣一個三支比量當中，『補特伽羅』是『有法』，『無實有』是『後陳』，『緣起』則是『因相』或『原因』。原因是有法的屬性，因為補特伽羅是緣起。後陳涵蓋原因，因為凡是緣起皆無實有，亦即並非如它們自己存在的方式而有。反遍亦真，因為從假設的觀點來說，實有的對境絕非緣起。自續派主張，正因在非勝義存在的範圍內，自性地具有這些三個特質（因三相）。而「它們非勝義存在」的意思是：在沒有透過『無缺陷的覺知』（blo gnod med）中顯現之力而安立〔它們〕的情況下，它們（因三相）不以它們自己不共的存在方式成立起來。」亦即：自續派認為「因三相」是自性成立，但不是勝義成立（實有）。

⁴⁷⁵ rang rgyud kyi rtags zhal gyis bzhes pa'i sgo nas bden dngos tha snyad du'ang mi 'dod pa'i dbu ma pa de/ Rang rgyud pa'i mtshan nyid。

⁴⁷⁶ Rang bzhin gyis yod par smra ba'i dbu ma pa。

⁴⁷⁷ mDo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa。

⁴⁷⁸ rNal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa。

⁴⁷⁹ tha snyad kyi rnam gzhag phal cher mdo sde pa dang sgo bstun nas smra ba'i

是(2)的定義。⁴⁸⁰(1)的實例，如「清辨」⁴⁸¹及「智藏」⁴⁸²。(2)的實例，如「寂護」⁴⁸³、「師子賢」⁴⁸⁴及「蓮華戒」⁴⁸⁵師徒。

4-3-1-3. 語詞解釋

「清辨」有法，將您稱為「中觀自續師」的原因如下：因為您是主張有『自續因』⁴⁸⁶的中觀師，因此那樣稱呼。

4-3-1-4. 對境的主張方式

「以自性相成立」⁴⁸⁷、「由自己方面成立」⁴⁸⁸、「自性成立」⁴⁸⁹

dbu ma pa de/ dang po (mDo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa) 'i mtshan nyid。

⁴⁸⁰ tha snyad kyi rnam gzhag phal cher sems tsam pa dang sgo bstun nas smra ba'i dbu ma pa de/ gnis pa (rNal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa) 'i mtshan nyid。

⁴⁸¹ Legs ldan 'byed, BHāvaviveka。

⁴⁸² Ye shes snying po, Jñāna-garbha。

⁴⁸³ ZHi ba 'tsho, Śāntarakṣita。

⁴⁸⁴ Seng ge bzang po, Hari-bhadra。

⁴⁸⁵ Ka ma la shi la, Kamala-śīla。

⁴⁸⁶ 即：自性成立的因相。

⁴⁸⁷ rang gi mtshan nyid kyis grub pa。

⁴⁸⁸ rang ngos nas grub pa。

等為同義詞。⁴⁹⁰主張「無為的虛空」⁴⁹¹、「滅諦」⁴⁹²、「過去」⁴⁹³、「未來」⁴⁹⁴、「細品補特伽羅無我」⁴⁹⁵均為「無遮」⁴⁹⁶及「世俗諦」

⁴⁸⁹ rang bzhin gyis grub pa。參：S&H (1989, 286)。自續派主張一切法均是如此(自性成立、以自己的特性成立等)；然而應成派則否定一切法的這些。

⁴⁹⁰ 參：法尊(1949, 39-40)。在(1)「諦有」=「諦實成立」=「實有」(bden par grub pa)、「真有」=「於真性中成立」(de kho na nyid du grub pa)、「勝義有」=「勝義成立」(don dam par grub pa)、「真實有」=「真實成立」(yang dag par grub pa)、「實物有」=「實質有」(rdzas yod)；(2)「自相有」=「自性相成立」(rang gi mtshan nyid kyis grub pa)、「自性有」=「自性成立」(rang bzhin gyis grub pa)、「自體有」=「體性成立」(ngo bo nyid kyis grub pa)當中，自續派認為(1)不論在世俗或勝義當中，均無法成立；而(2)則於世俗中成立。應成派則認為：(1)與(2)不論在世俗或勝義中，均無法成立。另參：Hopkins (1983, 36)。更列出17種相關術語。

⁴⁹¹ 'dus ma byas kyi nam mkha'。

⁴⁹² 'gog bden。這點與應成派不同。見：「4-3-2-4. 對境的主張方式」。應成派認為「滅諦」是「勝義諦」而非「世俗諦」。

⁴⁹³ 'das。

⁴⁹⁴ ma 'ongs。

⁴⁹⁵ gang zag gi bdag med phra mo。

⁴⁹⁶ med dgag。

⁴⁹⁷二者。「勝義諦」⁴⁹⁸、「法性」⁴⁹⁹、「細品法無我」⁵⁰⁰等為同義詞。
⁵⁰¹

若根據經部行中觀自續派，主張「色等五義」⁵⁰²與「認知」⁵⁰³二者體性異，並主張「由無法細分之極微所形成的粗分」是「外境」⁵⁰⁴。

若根據瑜伽行中觀自續派，則主張「色等五義」與「取〔色等五義〕本身之認知」二者體性一。⁵⁰⁵

4-3-1-5. 有境的主張方式

⁴⁹⁷ kun rdzob bden pa。

⁴⁹⁸ don dam bden pa。

⁴⁹⁹ chos nyid。

⁵⁰⁰ chos kyi bdag med phra mo。

⁵⁰¹ 自續派認為：「勝義諦」、「法性」及「細品法無我」這三者是空性。

⁵⁰² gzugs sogs don lnga。即「色等五境」：色、聲、香、味、觸。

⁵⁰³ shes pa。包含心、心所法。

⁵⁰⁴ rdul phran cha med las brtsams pa'i rags pa phyi don du 'dod。

⁵⁰⁵ 參：S&H (1989, 286)。當行者在根本定中現觀勝義諦——空性——之時，它是在完全無二元的方式中，沒有主、客之顯現、名言、分別的影像、相異或實有。唯有透過這種沒有主、客二元的方式才能了解勝義諦。「二元的狀態」在這裡是指「主體」與「客體」的顯現，在〔瑜伽行中觀自續派〕這個系統中，前述二者（主體與客體）在名言（世俗）當中，是相同體性。

主張「意識」為「補特伽羅的實例」；而且主張「六識身」。

「覺知」分為「量的覺知」⁵⁰⁶及「非量的覺知」二種。第一當中，有「現量」及「比量」二種。

若根據經部行中觀派，則不主張「自證現前」⁵⁰⁷。

若根據另一派⁵⁰⁸，則主張有四種現前⁵⁰⁹；而且自證現前與瑜伽現前必然是「不錯亂知」⁵¹⁰，而另外二者⁵¹¹則有「錯亂」⁵¹²及「不錯亂」二種。

因為經部、唯識二宗及自續派均主張：(1)「現前」必然是「已離分別的認知」；(2)「再決知」必然是「非量的認知」；(3)「對於自己的耽著境⁵¹³錯亂的認知」，必然是「顛倒知」；⁵¹⁴ (4) 相對於某法而言，若是「錯亂知」，則對於該法而言必然不是「量」；(5) 若是「比度」，則相對於自己的顯現境⁵¹⁵而言，必然不是「量」等

⁵⁰⁶ 通常簡稱為「量」。

⁵⁰⁷ 亦即僅主張三種現前：根現前、意現前及瑜伽現前。

⁵⁰⁸ 即：瑜伽行中觀自續派。

⁵⁰⁹ 即：根現前、意現前、自證現前及瑜伽現前。

⁵¹⁰ 參：廖本聖 (2004, 166)。「不錯亂知」項。

⁵¹¹ 即：根現前及意現前。

⁵¹² 參：廖本聖 (2004, 166)。「錯亂知」項。

⁵¹³ zhen yul。即：符合事實之分別識所認識的對境。

⁵¹⁴ 參：廖本聖 (2004, 165)。「顛倒知」項。

⁵¹⁵ snang yul。比度屬於分別識，而分別識對於自己的顯現境（對境的

等。

4-3-1-6. 無我的主張方式

主張「補特伽羅為常、一、自在空」⁵¹⁶是「粗品補特伽羅無我」⁵¹⁷及主張「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」⁵¹⁸是「細品補特伽羅無我」。⁵¹⁹

義總＝對境的總的影像）會產生錯亂，所以相對於比度自己的顯現境而言，比度不是量。但相對於比度自己的耽著境而言，則是量。

⁵¹⁶ 「補特伽羅為常、一、自在空」意思就是：沒有「常」、「一」、「自在」這三種性質的補特伽羅。「空」在此處有「缺乏」、「空掉」、「沒有」之意。

⁵¹⁷ 參：S&H（1989, 288）。「粗品的補特伽羅無我」也可以應用在「法」方面，意思為「一切法是『常、一、自主之受用者』所受用之對境空」（亦即：一切法不是『常、一、自主之受用者』所受用之對境）。

⁵¹⁸ 「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」意思就是：沒有「自己能獨立之實質有」這種性質的補特伽羅。

⁵¹⁹ 對於經部行中觀自續派及瑜伽行中觀自續派二者而言，粗品及細品補特伽羅的主張是相同的。參：S&H（1989, 288）。「細品的補特伽羅無我」也可以應用在「法」方面，意思為「一切法是『實質有或自己能獨立之受用者』所受用之對境空」（亦即：一切法不是『實質有或自己能獨立之受用者』所受用之對境）。由此，我們可以得知：依據自續派的觀點，補特伽羅的空性的所依處不僅是補特伽羅（人）也可以是一切法。此外，法的空性的所依處不僅是法（不含補特伽羅在內），也可以是補特伽羅。因此，

若根據瑜伽行中觀派，則是主張「『色』與『取色之量』異質空」為「粗品法無我」及主張「一切法諦實空」⁵²⁰為「細品法無我」。

「二無我」是由「所破」⁵²¹的觀點來區分，而不是由「空性的所依處」⁵²²的觀點來區分；亦即在補特伽羅這個基礎之上，破斥「所破」——「諦實成立」⁵²³，就是「細品法無我」；而在補特伽羅這個基礎之上，破斥「所破」——「以自己能獨立之實質有的方式成立」⁵²⁴，則是「細品補特伽羅無我」。

「二我執」是由「執取的方式」⁵²⁵的觀點來區分的，而非由

上述二種空性的所依處是相同的；然而，所破卻不相同，例如在「細品的補特伽羅無我」中，所破是「實質有」（rdzas yod）；但在「細品的法無我」中，所破卻是「實有」（bden yod）。因此，對自續派而言，「補特伽羅我」的空性的所依處與「法我」的空性的所依處二者是相同的；但是「所破」則是不同的。「空性的所依處」在這裡是指「空掉『所破』的對境」，而不要誤解為「可以由此產生一切法的物理基礎」。話雖如此，我們仍然可以說空性是一切法的基礎，因為假如不是無實有的話，則它們將無法產生或壞滅。

⁵²⁰ 即：一切法無實有。

⁵²¹ dgag bya。

⁵²² stong gzhi。

⁵²³ bden grub。即：實有。

⁵²⁴ rang skya thub pa'i rdzas yod du grub pa。

⁵²⁵ 'dzin stangs。

「所緣」⁵²⁶的觀點；亦即：緣於補特伽羅這個基礎之後，執補特伽羅為「諦實成立」，則為「法我執」；⁵²⁷而緣於補特伽羅這個基礎之後，執補特伽羅為「以自己能獨立之實質有的方式成立」，則為「補特伽羅我執」。

4-3-1-7. 解說地道的建立

若根據瑜伽行中觀自續派，三乘的補特伽羅的諸多差別，是由「主要的所斷」——「三種不同的障礙」、「主要的所修」——「三種不同的見解」等觀點建立起來的。

因為那些具有聲聞種姓者，以「執『〔補特伽羅為〕自己能獨立之實質有成立』的分別識及其眷屬」作為「主要的所斷」，而以「了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「下品菩提」⁵²⁸。

因為那些具有獨覺種姓者，以「執『色（所取）及取色之量（能取）異質』的分別識」作為「主要的所斷」，而以「了解『所取、能取異質空』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「中品菩提」⁵²⁹。

⁵²⁶ dmigs pa。

⁵²⁷ 亦即：不論是緣「法」或「補特伽羅」，只要執為「實有」，就是「法我執」。

⁵²⁸ 即「聲聞的菩提」或「聲聞阿羅漢」。

⁵²⁹ 即「獨覺的菩提」或「獨覺阿羅漢」。

因為諸菩薩以「實執⁵³⁰及其習氣⁵³¹」作為「主要的所斷」，而以「了解『一切法無實有』的見解」作為「主要的所修」來對治前者，然後證得「上品菩提」⁵³²。

若根據經部行中觀自續派，對於聲聞⁵³³及獨覺⁵³⁴二者的主要所斷及主要所修而言，並沒有差別；因為此二者均同樣以「煩惱障」作為主要的所斷；而以「〔細品〕補特伽羅無我」作為主要的所修，這點也是相同的。但是此二者的果位有優、劣的差別，其原因如下：因為福德資糧範圍的大小及期間的長短而有差別。⁵³⁵

主張「經典有大乘經典與劣乘經典二種，以及了義、不了義二部分」，這點和唯識宗相同，但實例不同：唯識宗主張「初二法

⁵³⁰ bden 'dzin。即：執一切法為實有的顛倒分別。

⁵³¹ bag chags。

⁵³² 即「無上菩提」或「佛菩提」。

⁵³³ 參：S&H（1989, 291）。「決定聲聞種姓」意思是進入聲聞道並完成它，而不變換至獨覺道或菩薩道。

⁵³⁴ 參：S&H（1989, 291）。因為獨覺主要致力於斷除「粗品的所知障」，因此只斷除煩惱障的「八向住」（四果向及四果住）的安立，並不適用於他們。

⁵³⁵ 參：S&H（1989, 299）。經部行中觀自續派說：諸初地菩薩同時開始斷除他們自己的煩惱障及所知障；但是二障的最後斷除並非同時發生。煩惱障完全斷盡的情況發生在菩薩第八地之初；而所知障的圓滿斷盡則發生在佛地。

輪爲不了義經典，而未法輪爲了義經典」；而此處，初、末二法輪爲不了義經典，中法輪當中則有了義、不了義二部分；亦即在「所破」當中，有結合「在勝義中」這個限定⁵³⁶者，爲了義經典；而沒有那樣結合的中法輪，則爲不了義經典。⁵³⁷

4-3-2. 解說應成派的系統

如前述般，分七項來說明：4-3-2-1. 定義、4-3-2-2. 分類、4-3-2-3. 語詞解釋、4-3-2-4. 對境的主張方式、4-3-2-5. 有境的主張方式、4-3-2-6. 無我的主張方式、4-3-2-7. 地道的建立。

4-3-2-1. 定義

⁵³⁶ don dam gyi khyad par。

⁵³⁷ 參：S&H (1989, 297)。中觀自續派認爲：一部經典要成爲了義，它也必須可以照字面上來理解（如言而取），而不須加以限定。例如，即使教導「一切法是自性成立空」的經文片段，也仍需要加以解釋（亦即仍是不了義）；雖然〔這段經文〕教導的主要內容是勝義諦，但若沒有加上「在勝義中」（don dam par, paramārthatas）加以限定的話，這段經文仍不被視爲〔了義〕，也就是說，〔教導〕一切法“在勝義中”是自性成立空〔的經文片段才是了義經〕。基於這個理由，中觀自續派認爲《般若心經》是不了義經，因爲它在破自性成立的眼、耳、鼻、舌、身、意等法時，並沒有加上“在勝義中”這個限定詞。

「僅承認他人共許的『應成論式』，⁵³⁸並主張『即使在世俗當中，也無實有事物』者」，就是「應成派」的定義。⁵³⁹

4-3-2-2. 分類

如佛護阿闍黎⁵⁴⁰、月稱⁵⁴¹、寂天⁵⁴²。

4-3-2-3. 語詞解釋

「佛護阿闍黎」有法，將您稱爲「應成師」的理由如下：因爲您主張「僅透過『應成論式』，即可在『立宗者』⁵⁴³的心相續當

⁵³⁸ 參：S&H (1989, 302)。應成派主張：只需要「應成論式」——例如「補特伽羅理應不是緣起，因爲是實有之故。」——就可以讓其他已準備好了解「補特伽羅無實有」的人產生如上的了解。其他系統則堅持：在提出一個應成論式之後，還必須明確說明「三支比量」的內涵，以便讓對方了解自方真正的主張（想法）。因此，應成派並不是不接受「正因論式」，更確切地說，是他們認爲：要讓別人對於空性產生比度的了解，並不需要說明三支比量〔，而僅用應成論式就已足夠〕。

⁵³⁹ gzhan grags kyi thal 'gyur tsam zhal gyis bzhes pa'i sgo nas bden dngos tha snyad du'ang mi 'dod pa'i dbu ma pa de/THal 'gyur ba'i mtshan nyid。

⁵⁴⁰ 代表著作爲：《中論佛護釋》。

⁵⁴¹ 代表著作爲：《入中論》及其自釋、《明句論》。

⁵⁴² 代表著作爲：《學處要集》、《入菩薩行論》、《經集》。

⁵⁴³ phyi rgol。直譯爲「後辯者」。這是相對於 snga rgol「前辯者」來說的。

中產生了解『所立』⁵⁴⁴的比量，所以那樣稱呼。

4-3-2-4. 對境的主張方式

「對境」⁵⁴⁵分爲「隱蔽境」⁵⁴⁶及「顯現境」⁵⁴⁷二種。必須依賴因相才能了解的那些對境，安立爲「隱蔽境」。凡夫在不依賴因相的情況下，透過經驗之力就能夠確定的那些對境，安立爲「顯現境」。第一的實例，如「聲是無常」、「聲是諦實空」⁵⁴⁸；第二的實例，如「瓶」、「毛織品」。「現前」⁵⁴⁹與「顯現境」同義。⁵⁵⁰

在辯論的場合當中，「後辯者」通常是指「立宗者」(dam bca' ba, defender) 或「提出主張者」，「前辯者」是指「辯論者」(rstod pa po, challenger) 或「提出質疑者」。參：Onoda (1992, 55)，NOTES 5。

⁵⁴⁴ bsgrub bya, sadhya, object being proved。即：「宗」或「主張」。它是由「有法」(chos can, dharmin, subject, 主題、宗之前陳)與「所立法」(bsgrub bya'i chos, sādhyadharmā, predicate of the probandum, 述語、宗之後陳)二者所組成。

⁵⁴⁵ yul, viṣaya。它與「所量」、「有」、「所知」、「成事」、「法」是同義詞。

⁵⁴⁶ lkog gyur。

⁵⁴⁷ mngon gyur。

⁵⁴⁸ 即：聲音是無實有。

⁵⁴⁹ mngon sum, pratyakṣa。亦即：應成派認爲「現前」不一定是指無分別的心識，也可以是除了心識及隱蔽境以外的其他對境。

⁵⁵⁰ 參：S&H (1989, 304)。上述這些定義是從凡夫的角度來設立的，因爲對佛而言，並無隱蔽之對境，祂可以直接了解每樣事物。此外，雖然凡夫

此外，「對境」也可以分爲「世俗諦」及「勝義諦」二種。「在『抉擇名言之量』⁵⁵¹，相對於〔世俗諦〕本身而言，已成爲『抉擇名言之量』的情況下，『抉擇名言之量』所得之義⁵⁵²本身」，就是「世俗諦」的定義。⁵⁵³區分世俗諦爲「正世俗」及「倒世俗」是不合理

在直接了解聲音的微細無常之前，必須先依賴比量，之後才能具有直接了解它（聲音的微細無常）的瑜伽現量；然而，聖者則不需要先依賴比量，就可以直接了解聲音的無常性。因此，「聲音的無常性」並非總是隱蔽的對境，它可以在前述情況下被直接了解。因此，上述的同義詞只是粗略地互相周遍，因爲對於一個人而言，是比量的對境；對另一個凡夫而言，則甚至是現量的對境。此處的重點是：隱蔽的對境是指“唯有”透過比量，凡夫才能“新的”（第一次）了解的事物。從作者（貢却吉美汪波）所給的實例——「聲音的無常性」與「聲音的法無我」，我們可以了解隱蔽的對境並不是指凡夫的經驗所無法了解的現象，而是指現象本身〔是隱蔽的〕。「稍微隱蔽的對境」——例如「實有的空性」（無實有）——可以透過一般的比量形式來了解。而「極隱蔽的對境」——例如「宇宙的形成」——則唯有透過聖教比量（信許比量）才能得知。

⁵⁵¹ tha snyad dpyod byed kyi tshad ma。亦即：抉擇空性以外之法（盡所有性）的有效認知。

⁵⁵² rnyed don。亦即：所得的對境。此處的 don 有「對境」的意思。

⁵⁵³ tha snyad dpyod byed kyi tshad ma'i rnyed don gang zhig/ tha snyad dpyod byed kyi tshad ma rang nyid la tha snyad dpyod byed kyi tshad mar song ba/ rang nyid kun rdzob bden pa yin pa'i mtshan nyid。參：S&H (1989, 305)。除了佛之外，足以適用於任何人的「世俗諦」的定義如下：「分辨『世俗

的；因為並無正世俗；因為若是世俗，則必然不是正；因為若是世俗，則必然是顛倒。觀待於世間人的認知，而將世俗諦區分為正、倒，這才是合理的；亦即「色」觀待於世間人的認知，是「正」；「鏡中臉影」觀待於世間人的認知，是「倒」。觀待於世間人的認知，是「正」的話，未必是有（存在），因為「色諦實成立」⁵⁵⁴，就是那種情況⁵⁵⁵。

法』(除了空性之外的任何存在之法=盡所有性)的量所見之對境」。然而，佛陀的單一意識可以同時分辨世俗法及這些世俗法的究竟本質(空性=如所有性)。因此，我們唯有從對境的角度——例如瓶——才可以說佛陀具有分辨世俗法之量；同樣地，我們唯有從對境的角度——例如瓶的空性——才可以說佛陀具有分辨世俗法的究竟本質之量。因此，相對於不同的對境，我們會說佛陀有「辨別世俗法的量」及「辨別法的究竟本質的量」。但事實上，佛陀的辨別世俗法之量，也可以辨別世俗法的究竟本質；而佛陀的辨別世俗法的究竟本質之量，也可以辨別世俗法。因此，對於佛陀而言，其辨別世俗法之量所見的對境，未必是世俗法；同樣地，對於佛陀而言，其辨別究竟本質之量所見的對境，也未必是世俗法的究竟本質。因此，加入定義當中的第二個部分，是爲了將佛陀認知的對境也包含在這個定義的架構之中。

⁵⁵⁴ 即：色是實有。參：S&H (1989, 307)。雖然「色法」存在，但「實有的色法」並不存在。

⁵⁵⁵ 即：「實有的色法」觀待於世間人的認知，雖然是「正」，但實際上並不存在。

第二，「在『抉擇究竟之量』⁵⁵⁶，相對於〔勝義諦〕本身而言，已成爲『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身」，就是「勝義諦」的定義。⁵⁵⁷分類與唯識宗的情況類似；⁵⁵⁸而且此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。⁵⁵⁹

4-3-2-5. 有境的主張方式

主張「依於五蘊之後，唯假名安立的我⁵⁶⁰」爲「補特伽羅的實例」，而且認爲補特伽羅必然是不相應行。⁵⁶¹「覺知」有「量的

⁵⁵⁶ mthar thug dpyod byed kyi tshad ma。亦即：抉擇空性（如所有性）的有效認知。

⁵⁵⁷ mthar thug dpyod byed kyi tshad ma'i rnyed don gang zhig/ mthar thug dpyod byed kyi tshad ma rang nyid la mthar thug dpyod byed kyi tshad mar song ba/ rang nyid don dam bden pa yin pa'i mtshan nyid。

⁵⁵⁸ 參：「3-4. 對境的主張方式」。亦即：「勝義諦」若加以區分的話，有二：「細品法無我」及「細品補特伽羅無我」。若從「空性的所依處」來區分「細品法無我」，有二十種空性；若再簡化的話，有十八種〔空性〕；若再簡化，有十六種〔空性〕；若再簡化，有四種空性等。

⁵⁵⁹ 參：S&H (1989, 317)。「滅諦」是「一個已經完全並且畢竟斷除“部分”障礙的人的心續當中心的空性」，因此滅諦是勝義諦，而這個主張與中觀自續派不同。參：「4-3-1-4. 對境的主張方式」。自續派認爲「滅諦」屬於「世俗諦」。

⁵⁶⁰ btags pa'i nga tsam。即「名言之我」(tha snyad kyi bdag)。

⁵⁶¹ 參：S&H (1989, 307)。應成派的系統中，補特伽羅是指互相觀待而安

覺知」⁵⁶²及「非量的覺知」二種。「量」⁵⁶³則有「現量」及「比量」

立之我，既非意識，也非諸蘊之聚合；也不是其他系統所說的阿賴耶識（藏識）。補特伽羅（屬於安立法）不是其「施設處」（即五蘊）的任何一個，但是它享有身、心諸蘊的所有特性。因此，補特伽羅被歸類於第四蘊（行蘊）的「不相應行」當中；從術語的角度來說，雖然補特伽羅是第四蘊的實例，但事實上補特伽羅仍然不是補特伽羅的施設處——五蘊——當中的任何一個。

⁵⁶² 簡稱為「量」（valid cognition，有效的認知）。

⁵⁶³ 參：S&H（1989, 310）。在應成派的系統中，「量」這個術語——在這裡被譯為「有效的認知」（valid cognition），而在其他典籍中則譯為「主要的認知」（prime cognition）——並非指：認知在不受欺誑的情況下“新”了解其對境。更確切地說，依據這個術語的世俗用法，pramāṇa 僅僅是指「有效」、「正確」、「不受欺誑」的認知，亦即此認知不會對於其首要（prime）或主要（main）對境產生錯亂；而不必第一次（新）認知其對境。因此，對應成派而言，「量」的定義是「不受其主要對境欺誑的認知」，而不像其他系統，必須還要加上「新的」在定義中。爲了了解其他系統中所指的「新的」的意思，我們可以思考如下：我們經常會因爲非常專注於一個對境，而不會去注意其他出現的對境。例如，當一個人注視一個特別令人感興趣的景象時，他可能不會去注意聽力所及的範圍內別人說了什麼。耳識聽到聲音，但那時候所聽到的內容，並沒有被意識注意，在未來也無法想起。這樣的一個識並不是「量」，因爲雖然對境（聲音）清楚地呈現在識（意識）中，但它並沒有去注意〔耳識〕聽到什麼。因此，即使一個人可能會接觸一個對境一段時間，但由於缺乏關心，因此可能不會去留意這個對境。此外，凡夫的心識無法了解單一剎那的對境。無論注意力的強烈與否，

二種。

不承認「自證現前」，⁵⁶⁴而且認爲有情心相續當中的「根識」必然是錯亂識。⁵⁶⁵而「意識」及「瑜伽現前」則有錯亂、不錯亂二

在凡夫能注意一個對境之前，都要花許多剎那的時間。假如一個心識的對境沒有被注意，則該識並不是「量」。一個識要成爲量，必定要注意其對境。因此，依照非應成派的說法，「根現量」（sense direct prime/ valid cognition）是指：當它的對境在最初被注意到的那段時間當中的正確根現量。而在注意那個對境的同一心續之隨後諸剎那的心識——期間沒有其他注意的覺知介入——則被稱爲「再決識」。這是因爲在這些剎那當中，先前已經被注意的對境，透過先前〔被根現量〕認識之力，又再一次被認識。在所有系統中，除了應成派的系統，皆認爲「再決識」不是量，因爲它無法“新”了解其對境；然而，因爲應成派並非將 pramāṇa 的 pra 解讀成「第一次」或「新的」，而是將它（pra）讀做「有效的」、「正確的」或「主要的」；因此，對他們（應成派系統）而言，再決識是一個 pramāṇa、是一個「有效的認識」、或者是一個「主要的認識」，意思是說「它是一個關於“首要”或“主要”對境的有效認識」。

⁵⁶⁴ 亦即：應成派只承認三種現量：根現量、意現量、瑜伽現量。

⁵⁶⁵ 參：S&H（1989, 308）。有情的根識（感官認知）必然是錯亂，因爲即使它們（有情的根識）沒有執著那些對境爲實有，但它們（對境）仍以實有的形態“顯現”其中。此種形式的錯亂必須限定在那些心中障礙尚未去除的有情。因爲「有情」這個術語包含除了佛之外的一切有意識的生物。此外，根據甘丹寺東頂僧院卸任堪布袞策確仁格西於 2004 年 11 月 30 日（二）下午 14:00-17:00 爲中華佛學研究所研究生所做的開示——

種。⁵⁶⁶「現量」有「有分別的現量」⁵⁶⁷及「無分別的現量」⁵⁶⁸二種。

「《菩提道次第廣論》毘婆舍那總結」(見驥法師整理),「顯現為實有」(bden par snang ba)與「執著為實有」(bden par 'dzin pa)這二者是不同的,因為前者只是「錯亂識」(khrul shes),而後者却是「顛倒識」(log shes)。「錯亂識」又分為「了解對境的錯亂識」(例如:了解聲音是無常的比量)與「不了解對境的錯亂識」(例如:認為聲音是無常的伺察意)二類;而「顛倒識」必然不了解對境。對於有現觀空性經驗的聖者,當他出了緣空性的根本定而到達後得位的階段,這時,對境在根識與意識當中,雖然仍“顯現為實有”,但聖者的意識卻不會“執著為實有”;而一般凡夫則不同,對境在根識與意識當中,不僅會“顯現為實有”,而且凡夫的意識也會將對境“執著為實有”。對佛而言,意識不僅不會將對境“執著為實有”,而且對境在根識與意識中,也不會“顯現為實有”。

⁵⁶⁶ 參: S&H (1989, 308)。只有有情的感官認知才可以說是錯亂,因為菩薩在緣空性的根本定中,以意識現觀空性是不錯亂的。他們(菩薩)是有情的原因是他們仍有障礙尚未去除,但他們(菩薩)的意識在現觀空性之時,是完全不錯亂的。因此,除了根識之外,並非所有的認知均是錯亂的。此外,除了那些現觀空性的認知外,有情所有其他認知——根識及意識——均是錯亂的。因為在這些識中,「事物顯現的情況」(snang tshul)與「事物實際存在的情況」(gnas tshul)二者之間是有衝突的(亦即例如:對境雖顯現為實有,但實際上卻非實有)。即使菩薩(或聲聞、獨覺)從緣空性的根本定出來,他們的根識及意識會再一次受到先前串習的習氣所影響,而使對境彷彿實有般顯現出來。「現觀微細無常的瑜伽現量」是錯亂的,原因是「無常」以實有的形態錯亂地“顯現”在「現

⁵⁶⁹ 第一的實例,如:「了解『聲是無常』的比度第二剎那」及「取

觀微細無常的瑜伽現量」當中,即使它(現觀微細無常的瑜伽現量)並沒有執無常為實有。「微細的無常」是指有為法剎那剎那壞滅的情況,因此是難以理解的。而「粗顯的無常」的實例則是死亡、對境的毀壞等那些能夠非常容易了解的情況。凡夫所有的根識及意識均是錯亂的;但是,對「有情」(包含除了佛之外的聖者在內的術語)而言,唯有根識必然是錯亂的,因為聖者心續當中現觀空性的意識是不錯亂的。相反地,佛陀的一切識(不論是根識或意識)均是不錯亂。意思是說:不論在入定或出定的狀態下,佛陀的心識——根識或意識——既不會認知、也不會執著對境為自性存在。相反地,佛陀的一切識(不論是根識或意識)均是不錯亂。意思是說:不論在入定或出定的狀態下,佛陀的心識——根識或意識——既不會認知、也不會執著對境為自性存在。另參: Kun mkhyen dKon mchog 'jigs med dbang po(袞千·貢確吉美汪波), *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba* (宗義建立:寶鬘), (Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1998.), p. 46。

⁵⁶⁷ rtog bcas mngon sum tshad ma。

⁵⁶⁸ rtog med mngon sum tshad ma。

⁵⁶⁹ 參: S&H (1989, 311) 這點同樣適用於「比量」。一旦產生一個比量,它的隨後剎那均是再決識,而唯有應成派主張它是一個 pratyakṣa-pramāṇa「直接有效的認識」(現量)。因為一個比量的隨後剎那不再需要依賴一個因去了解這個對境,因此第二段期間,不再是“推論”而是“直接”。這是因為它(再決識)記得這個推論得知的對境,而不需要依賴一個邏輯因(因相)。因此,在應成派系統中,並不像其他系統,「現量」可以是屬於“分別的”。一個經由推論而認識對境的再決識,在認識〔對境

青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』⁵⁷⁰的記憶識；第二的實例，如：「取色之根現前」。若是「現量」，則未必是「現前」；因為若是「瑜伽現量」，則必然不是「現前」；因為「現前」與「顯現」同義。若是「再決識」，則必然是「現量」。⁵⁷¹

「比度」若予區分，有四：「事勢比度」、「共稱比度」（極成比度）、「譬喻比度」⁵⁷²及「信許比度」（聖教比度）；其中，「極成比度」與「譬喻比度」被含攝在「事勢比度」當中。

若是「量」，那麼相對於自己的耽著境⁵⁷³而言，未必不錯亂；因為「了解『聲是無常』的比量」，相對於〔它的耽著境〕「聲是無常」而言，是錯亂識的緣故。⁵⁷⁴

的過程〕中不再依賴一個邏輯因，因此它是一個「有分別的現量」。即使它是直接，它依然是分別的，因為它是透過「總的影像」（義總）作為媒介來了解它的耽著境。“直接”在這裡是指「不依賴邏輯因」；它並不意味這個識是“無分別”。“根現量”的隨後剎那的再決識則是「無分別的直接有效認識」（無分別的現量）。

⁵⁷⁰ sngon po don mthun。即：青色之義總（青色的總的影像）。

⁵⁷¹ 參：S&H（1989, 311）。

⁵⁷² dpe nyer 'jal gyi rjes dpag。

⁵⁷³ zhen yul。即：符合事實的分別識所要認識的對境。

⁵⁷⁴ 參：S&H（1989, 313）。「這樣的一個比量是錯亂」的意思是「無常的聲音“顯現”為實有」。然而，它（比量）並不會將「無常的聲音」理解為「實有」。不僅如此，它能正確了解「聲音的無常性」。因此，「錯亂」在

若是「認知」⁵⁷⁵，則必然了解自己的「所量」⁵⁷⁶，因為「『兔角』的義總⁵⁷⁷」是「取『兔角』的分別識的所量」，而「『聲音是常』的義總」是「取『聲音是常』的分別識的所量」。⁵⁷⁸

這裡是指：「無實有的東西」“顯現”為「實有」。另參：Kun mkhyen dKun mchog 'jigs med dbang po（袞千·貢確吉美汪波），*Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba*（宗義建立：寶鬘），（Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1998.），p. 47。

⁵⁷⁵ shes pa。

⁵⁷⁶ gzhal bya。它與「對境」、「有」、「所知」、「成事」、「法」等是同義詞。

⁵⁷⁷ don spyi。即：總的影像。而「兔角的義總」，就是在分別心中呈現的「兔角的總的影像」。「義總」只存在於分別識中，是分別識了解對境的重要媒介。它屬於遮遣法，因為它是將分別識所要認識之對境以外的事物完全排除之後，所得到的認識。因此它無法反映與所要認識之對境同時生、住、滅的其他所有性質。它是分別識的「顯現境」或「所取境」，但不是分別識的「趨入境」或「耽著境」（真正要認識的對境）；而由於它會與「趨入境」或「耽著境」同時出現在分別識中，因此會使分別識對它產生錯亂，亦即將它錯認為真正要認識的對境；雖然分別識會對它產生錯亂，但分別識沒有了它也無法認識真正要認識的對境；因此格魯派非常重視「義總」或「總的影像」的安立，這也是為什麼格魯派極重視「比量」（思惟達到究竟之後所得的定解）的原因。因為「比量」也是屬於分別識。

⁵⁷⁸ 參：S&H（1989, 313）。它（分別識）的顯現境僅僅是「常的聲音的總的影像」；真正的常的聲音甚至不會在其（分別識）中呈現，因為常的聲音並不存在。此識相對於其顯現境而言是有效的，因為它注意〔常的聲音的

4-3-2-6. 無我的主張方式

主張「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」⁵⁷⁹為「粗品補特伽羅無我」及主張「補特伽羅諦實空」⁵⁸⁰為「細品補特伽羅無我」，並且安立「『無法細分之極微所累積的粗分』(所取)與『取彼〔無法細分之極微所累積的粗分〕之量』(能取)二者異質空」⁵⁸¹

總的影像)並且能引生這個總的影像的記憶，不論這個總的影像有多麼錯謬！「執聲音為常的分別識」本身並不是一個量，因為它不是一個正確的認識。然而，假如我們只考慮其對境的分別的顯現——聲音是常的概念或分別——則它相對於這個顯現來說是有效的，因為「有效性」牽涉到(1)注意對境及(2)記憶這個〔對境〕的能力。因此，相對於它自己的顯現境而言，甚至連顛倒識也是量。

⁵⁷⁹ 即：沒有以自己能獨立之實質有的方式成立的補特伽羅。亦即：沒有即蘊之我。

⁵⁸⁰ 即：補特伽羅無實有或自性空。

⁵⁸¹ 即：所取、能取異質空。亦即：所取(=客體=對境)與能取(=主體=有境)並非不同性質。亦即：沒有存在於主體之外、與主體不同性質的客體。此處的「所取」與唯識宗的「所取」不同，此處的「所取」是由無法再細分的極微累積而成，但唯識宗的「所取」則是由心變現出來。因此，應成派的「所取、能取異質空」是指「所取、能取二者均無實有」，而唯識宗的「所取、能取異質空」是指「沒有離開能取(心)之外的所取(外境)」。

為「粗品法無我」，以及安立「〔補特伽羅的〕施設處⁵⁸²——蘊——諦實空」⁵⁸³為「細品法無我」。

「二種〔細品〕無我」是從「空性的所依處」⁵⁸⁴的觀點來區分，而非從「所破」⁵⁸⁵的觀點來區分的：因為在〔空性的〕所依處——補特伽羅——之上，破除「所破」——「諦實成立」⁵⁸⁶，就是「細品補特伽羅無我」及在〔空性的〕所依處——蘊等——之上，破除「所破」——「諦實成立」，就是「細品法無我」。

「二種我執」是從「所緣」⁵⁸⁷的觀點來區分，而非從「執取的方式」⁵⁸⁸的觀點來區分的：因為安立「緣〔產生補特伽羅我執的〕所依處——補特伽羅，並執〔補特伽羅〕為諦實成立⁵⁸⁹」，就是「細品補特伽羅我執」及「緣〔補特伽羅的〕施設處——蘊等，並執〔蘊等〕為諦實成立」，就是「細品法我執」。

⁵⁸² 「施設處」(gdags gzhi)是相對於「安立處」(btags chos)來說的；前者的實例為「諸蘊」，後者的實例為「補特伽羅」。或者，就一般的例子而言，前者的實例為「車子的零件」，後者的實例為「車子」等等。

⁵⁸³ 即：法(諸蘊)無實有或自性空。

⁵⁸⁴ stong gzhi。

⁵⁸⁵ dgag bya。

⁵⁸⁶ 即：實有。

⁵⁸⁷ dmigs pa。

⁵⁸⁸ 'dzin stangs。

⁵⁸⁹ 即：實有。

4-3-2-7. 地道的建立

正說(1)所斷」及(2)地道的建立。

(1) 所斷

安立「『粗、細品我執及其種子』及『由其(粗、細品我執)勢力所生之貪等及其種子』」為「煩惱障」——亦即主要對於證得解脫造成中斷的障礙；安立「『實執的習氣』及『由其(實執的習氣)勢力所生的一切〔能、所〕二顯錯亂的部分』」為「所知障」——亦即主要對於證得一切相智造成中斷的障礙。⁵⁹⁰

對於「三乘之補特伽羅所修習的見解」而言，並無優、劣的差別，因為這三者均以「細品補特伽羅無我」及「細品法無我」作為「主要的所修」。對於「主要的所斷」而言，〔三乘之補特伽羅〕則有差別，因為諸聲聞及獨覺以「二我執⁵⁹¹及其種子」作為「主要的所斷」；而諸菩薩則以它(二我執)的習氣作為「主要的所斷」。

⁵⁹⁰ 參：S&H (1989, 313)。「實有的分別的種子」會讓凡夫產生執著「法」及「補特伽羅」為實有的“認識”；但是「實有的分別的習氣」則會使人產生「補特伽羅」及「法」“顯現”為實有。將二諦視為“不同體性”的染污，正是讓任何人——除了佛陀之外——不可能同時直接認識「法」及其「究竟本質」——空性——的原因。

⁵⁹¹ 即：細品補特伽羅我執(執補特伽羅為實有的顛倒分別)與細品法我執(執法為實有的顛倒分別)。

(2) 地道的建立

「處於『根本定』⁵⁹²當中之聲聞及獨覺阿羅漢之心相續中，以『斷除二我執及其種子』而顯出差別的真如性⁵⁹³」是「無餘涅槃」⁵⁹⁴；「處於『後得位』⁵⁹⁵當中之聲聞及獨覺阿羅漢之心相續中，如上那樣〔以『斷除二我執及其種子』而顯出差別〕的真如性」則是「有餘涅槃」⁵⁹⁶。⁵⁹⁷

⁵⁹² mnyam gzhaḡ。

⁵⁹³ 即：空性。

⁵⁹⁴ lhag med myang 'das。

⁵⁹⁵ rjes thob。

⁵⁹⁶ lhag bcas myang 'das。

⁵⁹⁷ 參：S&H (1989, 317)。應成派以下的學派將「有餘依涅槃」定義為「具有由染污業及煩惱所引生的殘餘諸蘊」，若是如此，則這樣一個補特伽羅似乎不可能以有餘依的方式新證涅槃。這個補特伽羅似乎只能證得無餘依涅槃。因此，這可能是不須先證有餘依涅槃就可以證得無餘依涅槃的一個情況。關於這二個術語，應成派有不同的意義。對他們而言，無餘依涅槃是指「緣空性的根本定」，透過這個，小乘的諸行者最終將成為阿羅漢。在那個時候，他們克服了實有的執著，因此證得涅槃——已經超越憂苦。此處的「憂苦」指的是「解脫的障礙」(煩惱障)。因為在那個時候，他們直接了解空性，因此他們也暫時沒有實有的顯現，因此沒有任何「殘餘的顛倒顯現」。然而，當他們出了根本定時，縱使他們絕不會再接受這個顛倒顯現從而執這些事物為實有，但諸事物仍然“顯現”為實有。因此，阿羅漢是先有「無餘依涅槃」，然後才有「有餘依涅槃」。逐漸地，阿羅漢轉

從一開始種姓就決定的諸大乘種姓者，他們「斷除煩惱障」與「證得〔菩薩〕第八地」這二者是同時的；而「斷除所知障」與「現證佛的四身」是同時的。

唵 斯哇斯帝

分辨自他學說系統中，無謬理及非理善說藏，
由宗義之理付梓所生：極白善聚匯集之勢力，
透過趨入正道之理則，從根拔除邪說之誤謬；
願諸眾生心光中持有：佛教長久清明勝福分！

入大乘，在累積許多資糧之後，也淨化心中實有的顛倒顯現。從而斷除所知障而成佛。「涅槃」是「一個已經完全並且畢竟斷除“所有”障礙的人的心續當中心的空性」。「滅諦」則是「一個已經完全並且畢竟斷除“部分”障礙的人的心續當中心的空性」。

七、結語

由上可知，若含混籠統地理解每一個宗義系統，將無法徹底釐清每一個宗義學說的差異。其次，術語的內涵、定義要弄清楚，才不會有格義、依文解義等情況發生。此外，「遮遣法」、「義總」、「反體」、「四種對境」、「實有」、「無」、「無實有」、「有」等複雜問題，還有賴更深入的研究。而釐清各宗的不共思想也非常重要。將來有機會，應將各個寺院所用的宗義教科書均翻譯出來，加以整理、比較；進一步，再將保存在「西藏大藏經」當中的印度宗義書與西藏的《大宗義》、《章嘉宗義》等論理詳盡、引經據典的大部宗義書翻譯出來，才能夠將整個印度佛教四部宗義的詳細內容與體系完整呈現出來。

至尊·法幢吉祥賢的這部《宗義建立》是由甘丹寺北頂僧院（dGa' ldan dgon pa Byang rtse grva tshang）的格西賴凌仁波切（dGe bshes Zangs gling rin po che）從2003年9月19日至2004年1月9日每週五下午14:10-16:00以藏語解說，西藏佛學組同學德佻法師、李璧苑、徐以瑜、孫德耕、詹慧美協助錄音整理，而由本人口譯、筆譯、研究、整理。其間又請教中華佛學研究所的客座教授甘丹寺東頂僧院（dGa' ldan dgon pa SHar rtse grva tshang）卸任住持袞確策仁格西（rgan mKhan zur dGe bshes Kun mchog tshe ring）、美國維吉尼亞大學教授、西藏佛典協會（Tibetan Text Society, 簡稱TTS）主席Jeffrey Hopkins及已故的妙吉祥佛學會千饒塔傑格西（dGe bshes

mKHyen rab dar rgyas) 若干問題。如有任何錯誤，願由本人承擔一切果報；而若有任何利益，願迴向一切母有情迅速究竟離苦得樂、成就佛道。

八、參考書目

1. 藏文典籍

- Kun mkhyen dKon mchog 'jigs med dbang po (袞千·貢確吉美汪波), *Grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa rin po che'i phreng ba* (宗義建立：寶鬘), Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1998.
- Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa (遍智·蔣央協巴, 1648-1721), *Grub mtha'i rnam bshad rang gzhan grub mtha' kun dang zab don mchog tu gsal ba kun bzang zhing gi nyi ma lung rigs rgya mtsho skye dgu'i re ba kun skong* (宗義注釋：最極闡明自他宗義及甚深義·普賢利日·教理大海·能滿眾願；簡稱「大宗義」或「教派廣論」), Mundgod, India: Drepung Gomang Library, 1999. (臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈，2000)
- mKHas grub sByin pa dar rgyas (克主·謹巴塔傑), *mKHas grub sByin pa dar rgyas kyi gsung rtsom phyogs bsgrigs* (克主·謹巴塔傑之著作彙編), Mundgod, India: dGa' ldan byang rtse thos bsam gling grva tshang (pod phreng gsum pa), 1996.

- Grub dbang shar skal ldan rgya mtsho (竹汪夏勒·給登嘉措, 1607-1677), *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar tshigs bcad ma* (至尊·法幢吉祥賢之偈頌傳記), 收於 *Grub don sa gsum* (宗義、七十義、地道三種合刊), (Mundgod, India: Gajang Computer Input Center, 1999), 頁 1-14。
- Grub dbang skal ldan rgya mtsho (竹汪·給登嘉措, 1607-1677), *Se ra rJe btsun pa'i rnam thar tshigs bcad ma* (色拉·至尊巴之偈頌傳記), 收於 *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar phyogs bsgrigs* (至尊·法幢吉祥賢之傳記彙編), (Varanasi, India: Rigjung Dongkhyer Publication, 1995), 頁 1-18。
- Grub dbang skal ldan rgya mtsho (竹汪·給登嘉措, 1607-1677), *THams cad mkhyen pa rJe btsun chos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar tshig lhug ma* (湯介千巴·至尊·法幢吉祥賢之散文傳記), 收於 *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar phyogs bsgrigs* (至尊·法幢吉祥賢之傳記彙編), (Varanasi, India: Rigjung Dongkhyer Publication, 1995), 頁 19-44。
- dGe bshes Ye shes dbang phyug (耶謝汪秋格西), *Grub mtha' khag gi chos 'byung* (各部宗義源流), Bylakuppe, India: Ser smad gsung rab 'phrul spar khang, 1993.
- rGyal ba dGe 'dun rgya mtsho (第二世達賴喇嘛·根敦嘉措, 1476-1542), *Grub mtha' rgya mtshor 'jug pa'i gru rdzings* (駛入宗義大海之船

- 艦), Delhi, India: Jayyed Press, 1997.
- NGag dbang dpal ldan (昂汪奔登), *Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa'i rdo rjes mdzad pa'i grub mtha' rtsa ba gdong lnga'i sgra dbyangs zhes bya ba'i tshig 'grel* (遍智·蔣央協悲多傑造《宗義根本頌：獅子吼(五臉音聲)》之詞義釋), edited by dGe bshes rNam rgyal skal ldan (南傑給登格西), ff. 298-535, no publisher's name, 1973.
- lCang skya Rol pa'i rdo rje (章嘉·若悲多傑, 1717-1786), *Grub pa'i mtha' rnamparbzahg pa gsal bar bshad pa thub bstan lhun po'i mdzes rgyan* (宗義建立明釋：能仁妙高美飾), Sarnath, Varanasi: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1970.
- 'Jam mgon bla ma TSong kha pa chen po blo bzang grags pa (文殊怙主上師·宗喀巴大師·洛桑察巴, 1357-1419), *dBu ma rtsa ba'i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba'i rnam bshad rigs pa'i rgya mtsho zhes bya ba* (「般若」中觀根本頌的注釋：正理海), Mundgod, India: Drepung Gomang Monastery, 2002. (臺北：財團法人佛陀教育基金會印贈, 2002)
- 'Jam dpal 'phrin las Yon tan rgya mtsho (蔣央聽列·圓登加措), *bsDus grva'i don kun bsdus pa legs bshad mkhas pa'i dga' ston* (攝類學意義總集：善說智者喜宴), 收於 *Rigs lam sgo brgya 'byed pa'i 'phrul gyi lde mig dang po* (開啓理路百門之最初幻鑰), Mundgod, India: Drepung Loseling Library Society, 2002.

- rJe dGe 'dun grub (第一世達賴喇嘛：根敦竹, 1391-1474), *TSHad ma rnam 'grel legs par bshad pa* (釋量論善說), Mundgod, India: Library of Gaden Jangtse Monastery, 1995.
- rJe dGe 'dun grub (第一世達賴喇嘛：根敦竹, 1391-1474), *CHos mngon pa'i mdzod kyi rnam bshad thar lam gsal byed* (俱舍論疏：闡明解脫道), Bylakuppe, India: Sera-Mey Computer Project Center, 1999.
- rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan (至尊·法幢, 1469-1544), *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang pos mdzad pa'i grub mtha'i rnam bzhag* (至尊·法幢吉祥賢造：宗義建立), 收於 *Grub don sa gsum* (宗義、七十義、地道三種合刊), (Mundgod, India: Gajang Computer Input Center, 1999), 頁 15-44。
- rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan (至尊·法幢, 1469-1544), *rJe btsun 'Jam dpal dbyangs CHos kyi rgyal mtshan gyis mdzad pa'i grub mtha'i rnam gzahg* (至尊·妙吉祥音·法幢造：宗義建立), 收於ツルティム・ケサン (Tshulkrim Kelsang); 小野田 俊藏 (Shunzo Onoda) 編, 《セラ僧院教科書集——基礎課程——》(*Textbooks of Se-ra Monastery for the Primary Course of Studies*), (京都：永田文昌堂, 1985), 頁 90-97。
- rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan (至尊·法幢, 1469-1544), *rGyan 'grel spyi don rol mtsho* (《現觀莊嚴論》注釋總義：遊戲海, 上、下

冊), 青海: 中國藏學, 1989。全名為 *bsTan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan 'grel pa dang bcas pa'i rnam bzhad rnam pa gnyis kyi dka' ba'i gnas gsal bar byed pa legs bshad skal bzang klu dbang gi rol mtsho* (闡明《現觀莊嚴論》之注釋及二部注疏之難處的善說: 賢緣龍王遊戲海)。

rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan (至尊·法幢, 1469-1544), *bsTan bcos dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal gyi dka' gnad gsal bar byed pa'ispyi don legs bshad skal bzang mgul rgyan* (闡明《入中論善顯密意疏》難處之總義善說: 賢緣頸飾), Mundgod, India: dGa' ldan byang rtse thos bsam nor gling grva tshang, 1996。

THub bstan dGe legs rgya mtsho (土登格勒嘉措), *bsDus grva'i spyi don rnam par nges pa chos thams cad kyi mtshan nyid rab tu gsal bar byed pa rin po che'i sgron me* (攝類學總義決定: 闡明一切法之定義的寶燈), 青海: 中國藏學, 1990。

Pan chen bDe legs nyi ma (奔千·德勒尼瑪), *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam par thar pa dngos grub kyi char 'bebs* (至尊·法幢吉祥賢之傳記: 成就雨降), 收於 *rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan dpal bzang po'i rnam thar phyogs bsgrigs* (至尊·法幢吉祥賢之傳記彙編), (Varanasi, India: Rigjung Dongkhyer Publication, 1995), 頁 45-101。

Blo bzang rdo rje (洛桑多吉), *Kun mkhyen lam bzang gsal ba'i rin chen*

sgron me'i snang ba (教派廣論⁵⁹⁸注釋: 闡明遍智賢道寶燈光明), 西寧: 青海民族, 1989。

Yongs 'dzin PHur cog Byams pa rgya mtsho (永津·普究·強巴嘉措), *TSHad ma'i gzhung don 'byed pa'i bsdus grva'i rnam bzhag rigs lam 'phrul gyi lde mig* (辨析量論意義之攝類學建立: 理路幻鑰), Mundgod, India: Gajang Computer Input Center, 1996。

2. 研究著作

2-1. 中文

仁欽曲札 (←第一世帕繃喀仁波切開示; 第三世墀江仁波切筆錄整理; 仁欽曲札譯)

——.2000. 《掌中解脫——菩提道次第第二十四天教授(1)》, 臺北: 白法螺。

日慧法師

——.1993. 《四部宗義略論講釋》(修訂再版), 臺北: 法爾。

李世傑 (←梶山雄一等著; 李世傑譯)

——.1985. 《中觀思想》(世界佛學名著譯叢 63), 台北: 華宇。

法尊 (←宗喀巴大師著; 法尊法師譯)

——.1935. 《菩提道次第廣論》, 臺北: 達賴喇嘛西藏宗教基金會 (民 91 印刷)。

⁵⁹⁸ 即: 蔣央協巴之《大宗義》。

——.1949. 《四宗要義講記》，臺北：財團法人佛陀教育基金會（民 86 印刷）。

陳玉蛟（←貢却亟美汪波著；陳玉蛟譯）

——.1988. 《宗義寶鬘》，臺北：法爾。

項慧齡&廖本聖（←達賴喇嘛著；項慧齡&廖本聖譯）

——.2003. 《禪修地圖》（譯自：*Stages of Meditation*），臺北：橡樹林文化。

劉立千（←劉立千譯註；土觀·羅桑却季尼瑪作）

——.1994. 《土觀宗派源流》，臺北：福智之聲。

廖本聖

——.2004. 〈西藏心類學簡介及譯注〉，《正觀雜誌》（*Satyabhisamaya*），第 28 期，南投：正觀雜誌社，頁 105-167。

廖本聖&賴凌格西

——.2003. 〈《現觀莊嚴論》綱要書——《八事七十義》之譯注研究〉，《中華佛學學報》，第 16 期，臺北：中華佛學研究所，頁 347-399。

廖本聖&釋惠敏

——.2002. 〈藏本調伏天《唯識二十論釋疏》譯注研究〉，《中華佛學學報》，第 15 期，臺北：中華佛學研究所，頁 29-92。

劉宇光（←劉宇光譯；Elizabeth Napper 著）

——.2003. 《緣起與空性》（譯自：*Dependent-Arising and Emptiness*），香港：志蓮淨苑。

演培法師

——.1978. 《異部宗輪論語體釋》，臺北：天華（民 78 天華一版）。

釋如石（←寂天著；釋如石譯注）

——.1978. 《入菩薩行譯注》，台北：藏海（三版）。

2-2. 外文

C&R（← Cabezón, Josu Ignacio, and Roger R. Jackson ed.）

——.1996. *Tibetan Literature---Studies in Genre*（西藏文獻：類型的研究），Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：以八大類型來介紹西藏文獻：1. 歷史及傳記，2. 典籍，3. 哲學文獻，4. 道次第文獻，5. 儀軌，6. 文學藝術，7. 非文學藝術及科學，8. 旅遊指南及參考書籍。

Cozort（← Cozort, Daniel）

——.1998. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*（中觀應成派的獨特宗義），Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
簡介：主要分三部分來介紹中觀應成派的不共宗義：

1. 簡介不共宗義及特定主題的分析, 2. 配合 NGag dbang dpal ldan 的注釋、譯注蔣央協巴《中觀應成派的不共宗義》, 3. 譯注章嘉·若悲多傑《中觀應成派的不共宗義》。

Dalai (← His Holiness the Dalai Lama and Glenn H. Mullin)

— .1995. *The Path to Enlightenment* (覺悟之道), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：主要譯注第三世達賴喇嘛梭南嘉措的《菩提道次第講義：鎔金》。

— .2005. *Practicing Wisdom* (修習智慧), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：主要依據堪布袞桑奔登的《入菩薩行論的根本頌與注釋》(*byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa rtsa ba dang 'grel pa*) 與木雅袞桑索南的《入行論釋疏：佛子功德妙瓶》(*spyod 'jug gi 'grel bshad rgyal sras yon tan bum bzang*)，來解說寂天菩薩的《入菩薩行論·第九品》(頌 1-167) 關於「二諦」的內容。

deCharms (← deCharms, R. Christopher; with translation by Gareth Sparham, Sherab Gyatso, and Tsepa Rigzin)

— .1998. *Two Views of Mind--Abhidharma and Brain Science* (心的兩種觀點：阿毘達磨與腦部科學), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：主要在比較西藏佛教格魯派所詮釋的經部宗義當中的「心類學建立」與當代的腦部神經科學二者，關於心究竟是如腦部神經科學所說的，由腦部的某些機制改變所產生的；還是如佛教所說的，心是身體的主宰？另外，還提及「直接認知」與「概念分別」形成的機制與差別、記憶如何形成等內容。

Dreyfus (← Dreyfus, Georges B. J.)

— .2003. *The Sound of Two Hands Clapping--- The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (雙手互擊之聲：西藏佛教的僧教育), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

簡介：第一位完整學習西藏格魯派寺院課程並獲得格西榮銜的西方人，將融合西藏佛教的歷史概觀、具有說服力並且感人的自傳與對於其教法的洞察力，在本書中交織呈現出來。

Eckel (← Eckel, Malcolm David)

— .1992. *To See the Buddha---A Philosopher's Quest for the Meaning of Emptiness* (現見佛陀：哲學家對於空性義的探索), Princeton: Princeton University Press.

簡介：主要譯注清辨《中觀心論注：思擇焰》的「佛身品」。

- Hopkins (← Hopkins, Jeffrey)
- .1983. *Meditation on Emptiness* (禪修空性), London: Wisdom.
 (This revised edition, 1996)
 簡介：主要譯注蔣央協巴《大宗義》當中的「中觀應成派」宗義及相關研究。
- .1996. *Meditation on Emptiness* (禪修空性), rev. ed., Boston: Wisdom.
 簡介：主要譯注蔣央協巴《大宗義》當中的「中觀應成派」宗義及相關研究。
- .1996. "The Tibetan Genre of Doxography: Structuring a Worldview." (西藏哲學觀點的類型：建構世界觀) In *Tibetan Literature---Studies in Genre* (西藏文獻：類型的研究), edited by Josu Ignacio Cabezn and Roger Jackson, 170-186. Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
- .2001. *Emptiness Yoga: The Tibetan Middle Way* (空性瑜伽：西藏的中道), Edited by Joe B. Wilson, Delhi: Motilal Banarsidass.
 簡介：主要譯注章嘉·若悲多傑《章嘉宗義》當中的「中觀應成派」宗義及相關研究。
- .2003. *Maps of the Profound---Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of*

- Reality* (深奧地圖：蔣央協巴廣釋佛教及非佛教關於實相本質的見解), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
 簡介：蔣央協巴《大宗義》與昂汪奔登《大宗義箋注》的部分英譯本。
- Klein (← Klein, Anne C.)
- .1998. *Knowledge and Liberation---Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (認識與解脫：西藏佛教認識論支援轉換宗教經驗), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
- L&N (← Lati Rinbochay and Elizabeth Napper)
- .1980. *Mind in Tibetan Buddhism---Oral Commentary on Ge-shay Jam-bel-sam-pel's Presentation of Awareness and Knowledge Composite of All the Important Points Opener of the Eye of New Intelligence* (西藏佛教的心類學：蔣悲桑佩格西《心類學建立要點總集：開新慧眼》的口傳), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
 簡介：Lati 仁波切口傳蔣悲桑佩格西《心類學建立要點總集：開新慧眼》，而由 E. Napper 翻譯、編輯。
- Lopez (← Lopez, Donald S. Jr.)
- .1987. *A Study of Svatantrika* (自續派的研究), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：主要譯注章嘉·若悲多傑《章嘉宗義》當中的「中觀自續派」宗義及相關研究。

Napper (← Napper, Elizabeth)

- .1989. *Dependent-Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena* (緣起與空性：西藏佛教對於中觀哲學強調空性與世俗現象之相容性的詮釋), Boston: Wisdom.

簡介：主要譯注宗喀巴大師《菩提道次第廣論》當中「毗婆舍那」的內容及相關研究。

Newland (← Newland, Guy)

- .1992. *The Two Truths in the Madhyamika Philosophy of the Ge-luk-ba Order of Tibetan Buddhism* (二諦：西藏佛教格魯派的中觀哲學), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
- 簡介：主要探討西藏格魯派中觀宗的“二諦”哲學。

Onoda (← Onoda, Shunzo)

- .1992. *Monastic Debate in Tibet---a Study on the History and Structures of bsDus Grwa Logic* (西藏的寺院辯經：「攝類學」邏輯的歷史與結構之研究), Wien: Universitrt Wien.

簡介：本書共分六章。第一章、介紹前人關於「攝類學」之研究；第二章、初步的歷史評論；第三章、寺院辯經的類型；第四章、「攝類學」文獻的起源與傳播；第五章、於恰巴·確吉僧格的邏輯理論當中的某些論題；第六章、在格魯派主要的「攝類學」教科書當中建立的分類與定義——分為「攝類學」、「心類學」與「因類學」三個部分；附錄、薩迦派的發展與洛渦堪千的「因類學」。

Perdue (← Perdue, Daniel E.)

- .1992. *Debate in Tibetan Buddhism* (西藏佛教的辯論), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
- 簡介：主要探討西藏格魯派的教科書「攝類學」當中的「理路」內容。

Powers (← Powers, John)

- .1995. *Introduction to Tibetan Buddhism* (西藏佛教簡介), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
- 簡介：主要分四部分來介紹西藏佛教：1. 印度佛教的背景，2. 西藏的歷史與文化，3. 西藏佛教的教義及實踐，4. 西藏佛教的四個教派。

S&H (← Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins; associate editor for part two: Anne C. Klein)

- .1989. *Cutting through Appearances---Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (穿透表層：西藏佛教的實踐與理論), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.
簡介：主要分二部：1. 第四世班禪·登悲尼瑪《一切經典的心要——三主要道——的講義：利他心要》的譯注研究，2. 第二世蔣央協巴·貢確吉美汪波《宗義寶鬘》的譯注研究。

3. 工具書

- BT 智華，《西藏典籍要目》(*Bod kyi bstan bcos khag cig gi mtshan byang dri med shel dkar phreng ba*)，青海：青海民族，1985。
- PSB 西藏自治區文管會布達拉宮文保所編，《布達拉宮典籍目錄》(*gSung 'bum dkar chag*)，青海：西藏人民，1990。
- TC 宇井伯壽；鈴木宗忠；金倉圓照；多田等觀，《德格版西藏大藏經（甘珠爾及丹珠爾）總目錄及索引》（簡稱：《東北目錄》），日本·仙台：東北帝國大學附屬圖書館，1934。
- TCD 張怡蓀主編，《藏漢大辭典》(*Bod rgya tshig mdzod chen mo*)，北京：民族，1993（2003年，第六刷）。