

中華佛學學報第 5 期 (p49-66) : (民國 81 年), 臺北: 中華佛學研究所,

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 05, (1992)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

## 緣起不能破

### —宗喀巴對中觀緣起學說的肯定

王堯

北京中央民族學院藏文教授

p. 49

#### 提要

宗喀巴獨特思想的出發點和歸結點是他對中觀緣起學說的肯定。他將「名言無自性」規定為應成派區別於自續派的特徵，從而同常見劃清了界線，他又在「破與立」的問題上堅持「自宗應有許」的主張，從而同斷見劃清了界線。他的上述這兩方面的看法，是以他對「緣起」學說的理解為基礎的。實際上，「緣起」思想正包含著上述兩個方面的意義。我們先就這個問題，即在龍樹等印度論師的筆下「緣起」二字所包含的意義作討論，然後再研究宗喀巴是如何看待它的。

p. 50

緣起思想在原始佛教時代已經存在，它實際上是對佛教三法印或四法印[1]的一種概括，而十二緣起[2]則是對三法印或四法印所揭示的原理作實例性的解說。

到龍樹的中觀時代，緣起思想成爲性空理論的基石。我們就來看看龍樹對「緣起」的解釋。

龍樹用來概括「緣起」思想的是《根本中觀頌》

（*mūlamadhyamakakārikā*, *bBu-matsa-ba*）第二十四品中的所謂「三是偈」[3]：

眾緣所生法 *yah pratītya-samutpādah*

我說即是空 *śūnyatāin ta pracakṣmahe*

亦爲是假名 *Sā prajñaptin upādāya*

亦是中道義 *pratipat saiva madhyamā*

稱它爲「三是偈」是因爲這四句中第一句「眾緣所生法」實際上是主語，其他三句是三個「是」連接的表語，即是空、是假名、是中道。龍樹以「空」和「假」兩個方面來概括「緣起」的意義，認爲這才是不墮二邊的「中道」。

我們先討論「空」的一面。

在這裡龍樹用「空」來限定「緣起」的意義，即「緣起」的意思是「空」，而在《迴諍論》末尾，龍樹更明確說：「空性」與「緣起」對中觀道來說是一個意思（*ekārthaṃ*，藏文譯作 *don-gcig*）[4]但在《中論》第二十四品第十九偈中他又認爲「緣起」是「空性」的「因」

（*rgyu-mtshan, nimitta*）。

無非緣起法，故（**yasmāttasmad**）無非空法。[\[5\]](#)也就是說，一切法都是緣起的，由於這個原因，一切法才是空的。[\[6\]](#)不管怎麼說，龍樹所使用的「緣起」這個詞確實包含著「空」的意義。

龍樹還用別的語詞表達了「緣起」所具有的「空」的性質，即所謂緣起具有「戲論寂滅」（**prapañcopaśama**）的性質。龍樹說，「戲論寂滅」的「緣起」概念，是「依戲論而不作戲論」（**prapañcair aprañcitam**），因此是「捨離一切見」（**Sarva-dṛṣṭi-prahāna**），是「破滅言語」

（**buvṛttam abhidhātavyam**），是「所見寂滅」（**draṣṭavyaupaśama**）

[\[7\]](#)，所以一切不可見，一切不可得，並且「能知與所知」（**jñāna-jñeya**）關係，「能詮與所詮」關係（**abhidhāna-abhidheya**）都受到破滅（**nivṛtta**）

[\[8\]](#)，「一切所緣都寂滅」（**sarva-uplambha-upaśama**），「心所行（外境）破滅」（**nivṛtte cittagocare**），亦即處於無分別（**avikalpa, nirvikalpa**）

的狀態。[\[9\]](#)這種狀態就稱之為空（**sūnyatā**）、法性（**aharmatā**）、真如（**tathatā**）、無相（**animitta**）或實際（**bhūtaakoṭi**）。[\[10\]](#)總起來說就是，緣起所表示的空性，是一種脫離「能知與所知」關係（理性思維範疇），超越「能詮與所詮」關係（言語表達範疇）的非經驗所能體得（非所緣、非心境、無心別）的真實。

我們再來看看「緣起」作為「假名」或「施設」的一面。

近代學者曾經一度忽視「緣起」的這一方面，僅僅強調在《中論》「緣起」是「空」的同義詞這一面。由於月稱把「緣起」注釋為

「**Parasparaāekṣā**」（互相觀待），所以西方學者曾把「緣起」譯作

「relativity」，日本學者相應地譯作「相依性」或「相關性」。[\[11\]](#)近年來的研究表明，上述譯法僅僅表達了「緣起」一詞的一個方面的意義，即「緣起」的「緣」字所表達的意義。實際上，「緣起」一詞還有「起」

p. 52

或「生」（**utpāda**）一層意義。

就《中論》中「三是偈」而言，龍樹不只是講了「緣起」「空」（戲論寂滅）的一面，而且還講了它的「假名」（**Prajñapti** 又譯「施設」）的一面。龍樹不只是講「離言」，講「不依言語而作言說」

（**vāgbhir-avyāhṛtam**），也經常用「宣說、開示」（動詞詞根： $\sqrt{\text{Diś}}$ ，常用現在分詞 **deśtāmāna** 和陽性名詞 **deśnā**）比如《中論》卷首講道「空說戲論寂滅亡緣起」，卷末又講，「宣說正法（即緣起法）」。龍樹的「宣說諸佛法」（**buddhānāṃdharma-deśaṇa**）是依二諦宣說：

一方面依名言（**vyavahāra** 世俗）說（**deśyate**）勝義（**paramārtha**）；另一方面依名言不能說勝義，也就是說，緣起義要超越言說，但又要用言語去宣說。龍樹將言語（**vāc**）作了區分，將不能宣說緣起的言語稱為「戲論」（**prapañca**），而將能宣說緣起的言語稱為「言教」（**deśanā**），用「戲論」思維就叫「妄分別」，用「言教」思維就是般若（**prajñā**）。具有「言教」性質的言語具有二諦結構，即「緣起」勝義諦，要超越世俗（名言）諦（**vyavahāvasatya** 或 **Samvṛtisatya**），同時又要借助後者而得到宣說。[\[12\]](#)

另一方面，「緣起」即然是「起」或「生」（**utpāda**），那就不是空（絕對意義），而是「有」（**bhavati**）。但這個「有」不是與「空」相對的

「有」，不是真實的有，而是如幻、虛妄的「有」；也就是說，是「假名」或「施設」，是無自性的。

《般若心經》中所說的「色是空，空是色，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色

rūpaṃ śūnyatā śūnyataiva rūpaṃ rūpān na pṛthak śūnyatā, śūnyatāyā

na pṛthak rūpaṃ.yad rūpaṃ sā śūnyatā, yā śūnyatā tadrūpaṃ，便是從「色」和「空」兩個方面來規定緣起法的性質。就是說，「緣起法」一方面是空，是超越言語表詮範疇的，是戲論寂滅的；另一方面又是「色」，是假名施設，是如幻虛妄的存在，是可以用「言教」來宣說的。

龍樹所說的這種「緣起」的二重性在後面的發展中逐漸被人各取一端而演化為兩種思潮。宗喀巴在《毗鉢舍那章》中主要批判的是其中的一種，即認為包括緣起在內的一切安立都是「空」，是不可言說的，因而是應該否定的。宗喀巴著重批判這一思想的段落是在《毗鉢舍那章》中「確認正確所破」一項中。下面將有關內容的篇目結構列表如下：

確認正理所破

甲、須善認所破之理由

乙、破他派未確認所破而作遮破

一、破確認所破過寬者

1. 述其所許

2. 示其非理

(1) 示此派斷滅中觀不共勝法

a. 確認中觀勝法

b. 彼派如何斷滅此法

c. 對此中觀論者如何答覆

(2) 示能損言說不能設難

a. 觀依正理堪不堪伺察而作遮破然不能設難

b. 觀依量能否成立而作遮破然不能設難

c. 觀是否四句所生而作遮破然不能設難

d. 示破實事有無等四句不可受損

二、破確認所破過窄者

「須善認所破之理由」

p. 53

一題是總個這一段的總序。宗喀巴說明了爲什麼要「善認所破」的理由，他說：

譬如，決定「此人（補特伽羅）不存在」時，須知所否定的「人」。同樣，決定「無我」（bdag-med, nirātman）和「無自性」（rihsvabhāva）時亦須善認所否定的「我」和「自性」。若未（於心中）現起所破總相（而作遮破），則不能決定這種遮破為不顛倒！[13]

這裡宗喀巴強調認識遮破對象的重要性，他反對那種不分青紅皂白一味遮破的非理性態度，他指出，未明遮破對象總體特徵的遮破必然是錯誤的。

宗喀巴將不明遮破對象而盲目遮破的作法分作兩種情況，即「所破過窄」和「所破過寬」，宗喀巴指出了這兩種非理性的遮破的嚴重後果：

於此所破（dgag-bya, pratisedhya）雖有無數特徵，然若從總攝所破之根本處遮破，則能破除一切所破。又若未從所破究竟樞要處細微分

（phra-ba, paramana 基本組成分子）上作破滅而留有殘餘（即所破過窄），則會墮入有邊，從而因生起貪著實事而不能脫出〔遮破〕太過分（thal-ches, ati-prasaṅga）以致未能掌握所破量度而作遮破（即所破過寬），則因破斥因果，緣起次第而墮入斷邊，從而因此見解而被引入惡趣中去！[14]

p. 54

宗喀巴著重批判的是後一種情況，即所破過寬的情況，持這種觀點的後果決不比持第一種觀點（所破過窄）要好。我們在下面還要談到，後一種情況是當時西藏所普遍流行的觀點，一些薩迦派學者稱作「離邊中觀論」。宗喀巴思想的獨特性在批判這種觀點的過程中又得到體現。

在「破確認所破過寬者」題下「述其所許」一節中，宗喀巴對這種觀點作了介紹。他說：

現在〔自許〕為解說中觀義者多作是言。[15]

這一句話同我們在上一章中所見到的宗喀巴介紹「第三種觀點」即「自宗於名言均無所許」的觀點時所用的語句（「現在〔自〕許是應成派的中觀論者〔均作是言〕」）是相似的。所以我們認為，宗喀巴在這裡介紹的觀點同上一章所說的「第三種觀點」是有聯繫的。正如松本史朗先生所說，這是「離邊中觀論」的兩種表現形式。[16] 這種觀點的主要論點是：

(一)依伺察生起（*skye-ba, utpati*）於真實性上成不成立之正理

（*rigs-pa, yukti*），自色至一切種智（*rnam-mkhyen, saruākāra-jñatā*）；指能於一剎那頃現見世間一切法和勝義真如的究竟智慧）等一切法皆受破滅。因為任何所許若以正理伺察，堪忍觀察者〔細如〕微塵亦為無有故；[17]也就是說，緣起一切法既然是脫離「能知與所知」關係（理性認識範圍）、超越「能詮與所詮」關係（言語表達範疇）的，那麼它就決不可能按正常的思維規律（正理）認識到（堪忍觀察）。

(二)破有無等一切四句（*mu-bzhi, catuskoti*）而無一法不攝於此。[18]

這是一種「否定一切」的觀點，按照這種觀點，不僅色等外境要否定，而且連認識外境空性的智慧也要否定掉。既然有、無、亦有亦無、非有非無這四句都應受破，那麼確實不存在某種不受破的法。

這種觀點特別強調從法的不可知性（如幻非真實性）來證明法的不存在，認為：

從觀見真性的聖智（*vphags-pavi-ye-she, ārya-jñāna*）觀得生起和破滅、繫縛和解脫等一切皆無，

p. 55

是故，須是如彼（聖智）稱量（*gznal-ba, tulana*），音譯「都邏那」、  
「狄邏南」〔而具真性〕之生起等為無有！

這種觀點細說起來還有以下幾個方面：

(三)觀察生等能否經得起（堪忍）依據伺察真性的正理來考察。這樣就會有兩種結果：(1)若經得起考察，那麼就有經得依正理考察的實事，這樣這一實事就成了真實事（**bden-dngos,satya-vastu**），也就不是「如幻虛妄」的實事，這與佛教的根本立場是相違背的；(2)若經不起考察，那麼哪裡還有什麼「正理所破義（**don, artha**）」？就是說，只有兩種選擇：或者承認真有實事或者主張一切皆無。

(四)觀察生等是否依量（**tshad-ma, pramāna**）成立。也會有兩種結果：(1)若依量成立，那麼因為觀見真性的智慧見得生起為無，所以依量成立不合理，若許依名言（**vyavahāra** 或世俗）的眼識等〔根識〕而成立，那麼因為彼等（根識）為量已被破，因而不能是成立生等的量。

(五)若認為「生等」於勝義（**don-dam-par, paramārthaḥ**）不能受許，因而應於世俗（**saṃvṛtitaḥ**）受許，也是不合理的。因為按照月稱在《入中論》、《明句論》中的指示，破「生等」不應加「勝義」簡別，即不論勝義、世俗都要破「生起等」，因為於二諦都要破自性成立。既然從勝義、世俗二諦來說都無自性，那麼還有什麼呢？所以對所破加「勝義」簡別（只從勝義上破生起）是中觀自續派的立場。

宗喀巴認為，這種觀點的實質是要「破中觀不共勝法」。那麼，在宗喀巴眼裡，所謂「中觀不共勝法」根本內容是什麼呢？在「確認中觀勝法」一條中宗喀巴回答了這一問題。

宗喀巴說：「依勝乘（**theg-pa-mchog**，指大乘）行之所化

（**gdul-bya, vineya**）」，即大乘信徒，為了獲得果位上的殊勝法身

（**chos-sku, dharmakāya**）和殊勝色身（**gzugs-sku,rūpakāya**），要在道位上集積與方便，般若不相離的福德資糧

(bsod-namskyi tshogs, puṇyavarga) 和智慧資糧

(ye-shes Kyi tshogs, jñānavarga)。此外，宗喀巴又強調說：

另須觀待至心定解「由諸世俗因果之因而生如此如比功德過患之果」這種因果聯繫，即對「盡所有〔性〕」(ji-snyed-pa [nyid], yāvad-

[bhāvikatā]，捐世俗間的一切法) 獲得定解，和至心定解一切法無微

塵(絲毫)由自體成立之自性，即對如所有〔性〕(ji-lta-ba-

[nyid], yāthavad-[bhāvilcatā]，指勝義真如) 獲得定解，

p. 56

若無此〔定解〕，則不能於齊備方便，般若二者之道上至心修學。[\[19\]](#)

宗喀巴將對世俗、勝義二諦獲得定解看作是於果位證得法、色二身的根本前提。講「因果」的世俗諦和講「無自性」的勝義諦是缺一不可的。

指出了二諦不可分割的統一性之後，宗喀巴便明確地表明自己對中觀思想中最為根本的問題，即「空性」問題的態度。

具微細賢明廣大伺察之中觀智者，因巧善通達〔世俗、勝義〕二諦，故能無相違〔過失〕氣息而作抉擇，從而證得佛陀究竟密意。依此於自宗大師及教典生起希有極大恭敬，所發言詞皆極清淨。故以大聲一再宣告：諸具慧者〔應知〕：「自性空」

(rang-bzhin-gyis-stong-pa, prakṛti-sūnyatā) 之「空性」義

(stong-pa-nyid kyi don, sūnyatā-artha) 是「緣起」之義

(rten-cing-vbre-bar vbyungbavi don, pratītyasam-utapāda-artha)  
)，非「作用力空」

(don-byed-pavi-nus-pas stong-pa, arthakriyā-śakti-sūnyatā 指

不產生效用的空無)之「無實性」(dnong-po-med-pa, abhāva)之義。

[20]

歷來對「自性空」的「空性」有兩種解釋，一種是以「緣起」去解釋「空性」，如章首所說，龍樹曾說「緣起」和「空性」是同義，又說「緣起」是「空性」的因相，另一種解釋就是認為「空性」就是一無所有，不起任何作用。宗喀巴在這裡公開樹起「緣起性空」的旗幟。

當時在佛教內部研習許多明處，通曉實事論(vastu-vāda)的學者同中觀論師辯論說：如果你聲稱主張「一切法無由自體成立的自性」的空性理論，那麼繫縛與解脫、輪迴與涅槃等一切安立。也就是說，「自性空」與「輪迴涅槃等一切安立」之間存在不存在統一性的問題。宗喀巴在後面專門對這種觀點作了分析，在這裡，宗喀巴對這問題鮮明地表述了自己的立場。

由自體成立之自性〔細如〕微塵亦無有，而所生與能生，破滅與成立等〔因果〕輪迴，涅槃一切安立皆可受許。此為中觀不共勝法。[21]

p. 57

這是宗喀巴給他所許的中觀不共勝法所下的定義。這一段文字可以看作是整個宗喀巴思想的基石，他的其他論述都是對這一思想的發揮或引申。

作為這種思想的對立面，不僅有上述佛教內部的中觀論的反對者，還有那些自許為解說中觀義的學者，這也就是我們已多次提到的所謂「離邊中觀論者」。宗喀巴對他們的批判是十分嚴厲的：

現在自許解說中觀義者主張以「能生與所生等因果〔安立〕不合理性」遍充(khy-ab-pa, vyāpti)「無自性」[22]此為實事論者之宗。而龍樹主所許是，依如此如此之因和緣、生或滅如此如此之果，依此因果安立而求自性空(rang-bzhin gyis st-ong-pa svabhāva-śūnya)和中道

(dbu-mavilam, madhyamā-pratipad)。[23]

宗喀巴又引了《中論》二十四品中論述「緣起」和「空」關係的那段話說：龍樹的意思和上述「自許解說中觀義者」的觀點恰恰相反，是以「自性空」遍充緣起法。[\[24\]](#)宗喀巴一再引經據典說明「緣起」是「自性空」的理由（rgyu-mtshan, nimitta），「緣起義」是「無自性的空性義」，[\[25\]](#)並且把「緣起」和「無自性」的這兩種關係也看作是中觀學說的特點：

依因緣雜染（kun-nas-nyon-mongs, saṃkliṣṭa）、清淨

（rnam-par-byang-ba, vaiyavadānika）諸法生起和破滅的緣起和無自性和合而為同體（gzhi-mthun, samānādhikaraṇa）此不言自明。應知如此因緣為通達「無自性」之無上因相（rgyu-mtsham, nimitta 指「根本依據」或「根本理由」），此唯是中觀智者所具不共勝法！[\[26\]](#)

「緣起」和「無自性」（空性）的第一種關係，宗喀巴認為是「同體」關係，即同一個事物所具有的兩方面的性質，用現代哲學術語來說，就是「對立統一」的關係，同時，宗喀巴認為，「緣起」是中觀智者理解「一切法無自性」這一命題最為根本的理由，也就是說，只有中觀智者才從「緣起」這一點去認識「無自性」，如果拋棄「緣起」，確實會導致那種所謂絕對空無的觀點。

p. 58

在「彼派如何斷滅此〔中觀不共勝〕法」一條中，宗喀巴對論敵觀點，即前面提到的佛教內部研習許多明處，通曉實事論的學者和「自許解中觀義」的學者的觀點作了分析。宗喀巴認為這一派的基本思想是：

諸法（dngon-po-rnams, sarvabhāva）若無由自體成立之自性，則餘者何有？由是破除繫縛與解脫，生起與破滅等，不須更加「勝義」等簡別，以破自性之正理

(rang-bzhin vgog-pavi rigs-pa, svabhāva-nirodha-nyāya) 即可破除〔彼等〕。[\[27\]](#)

也就是說，他們居然認為破除自性的邏輯結果是破除繫縛、解脫、生起與破滅等因果關係。如果進一步考慮，印度諸論師既然於名言中許輪迴、涅槃等一切安立，或許這些安立應是無過。然而按上述反論者的看法，這也是不合理的。因為月稱論師於名言亦許「一切法無由自體成立之自性」，因此依「破自性之正理」仍然可以於名言中破這些安立，因此名言中這些安立也無安身之處。這就是反論者的立場：不加「勝義」簡別，以破自性之正理破一切因果關係！推到這一步，我們已經看到，這種反論離開佛教的根本立場已有多遠！宗喀巴毫不猶豫地指出了這一點：

由是，若以破自性之正理破因果，則於無自性中不可許生滅。如此則與……實論者的諍論別無二致，此極明顯！[\[28\]](#)

實事論者的基本立場當然是承認諸法自體實有，因而必須否認事物間包括因果關係在內的各種聯繫。當時實事論者曾這樣攻擊龍樹：

若此等一切為空，則無生起、壞滅，四聖諦於汝亦成無有。[\[29\]](#)

若此等一切法之自性遍一切處無有，則汝之言詞亦無自性，亦不能翻難自性。[\[30\]](#)

p. 59

宗喀巴把他的論敵歸到實事論陣營裡，認為他們的實質是一樣的。這是提醒人們注意，這種貌似中道的見解實際是否定因果的斷見。在當時那種觀點十分流行的情況下，宗喀巴這樣的言論定有震聾發聵的作用。

接下去我們再來看看在「對此中觀論者如何回答」一條中宗喀巴如何反駁這種觀點。首先，反論者認為「諸法若無由自體成立之自性，則餘者何有」，宗喀巴認為這種思想是沒有區分「無自性」和「無」這兩個概念。比如說「無自性」和「無」是截然不同的兩個命題。如果不區分這兩者，則一說有便是自性有，一說破自性成立，便是許一切皆無

(medpa, 這裡指 sarvathābhāva)。如果這樣看問題，而是區分兩者，

那麼以破自性的正理怎麼能破「唯有」（yod-tsam，指非自性有）和「唯生滅」（指非依自性的生滅）等？如果說無由自體成立之自性就等於一切皆無（包括因果緣起、四聖諦），那麼這種看法就同當年攻擊龍樹的實事論者的理解方式（go-lugs）是一樣的。

宗喀巴說，如果說承認某法由自體成立的自性本無（ye-med,根本無、究竟無）[31]，就一定意味著承認該法本無，進而認為一切因果安立本無，這就會墮入斷邊（chad-pavi-mthav,ucchedānta）；相反如果說承認某法有，就意味著一定要承認該法自性成立，這就會墮入常邊

（rtag-pavimthav, sāśvatānta）。只有將「許一切法由自體成立的自性微塵亦是根本不存在，和「諸法具有作用力」這兩者結合起來，即樹立緣起的觀點，才能捨離斷常二邊。也就是說要區分無自性和無（作用力）這兩個概念。

其次，反論者認為「若無自性，則破自性而破除了『由業生異熟』

（rnam-smin,vipāka）」[32]，宗喀巴認為這種觀點也是同實事論者的論調一樣的。宗喀巴的態度是決不許「業果等為無有」，所以避免了「無有」論，但也決不許「業果有自性」，所以避免了「有」論，這就是避免斷常二邊的中道觀。宗喀巴引《四百論注疏》說，只要許緣起義，就能避免二邊，即以緣起義為非依自性生，避免了實有論

（dngos-po-yod-par-smra-ba,sadbhāva-vādin），而以緣起義為（異熟）果如幻而生，則避免了「無實論」

（dngon-po-med-par-smra-ba, avastu-vādin）。還是要區分「諸法無自法」和「諸法無作用力」，這樣就避免二邊，破自性，但許如幻因果為有。

再其次，宗喀巴認為如果不區分本無和無自性、自性有和唯有，而只是一概地不許有無，這不是中觀見，這種不作具體分析的盲目態度只能表

明是未經思擇的胡言亂語（bab-col）。而且這種非有非無第三聚

（phung-gsum）也是受龍樹論師等批判的。[\[33\]](#)

p. 60

宗喀巴通過上面的論述，指明了捨離常斷二邊的路徑，他強調提出正確樹立包含「無自性」和「有緣起安立」兩方面的真正中觀見解的重要性：

總之，若謂「無自性的空性」非真正空性而去遮它，則會因斷滅般若波羅蜜多的「滅法」（chos-spong）〔罪過〕墮入惡趣，若信無自性，但認為既無自性他者何有，而許一切法根本非有，則是墮斷見深淵！[\[34\]](#)

但是，所謂「離邊中觀論」者正是用所謂「斷邊中觀見」的罪名來攻擊宗喀巴的，所以宗喀巴在這一條中用許多篇幅來說明他自己的見解同「斷見」的差異。這些差異主要有以下幾點：

(一) 如果我等先前許「諸法有」，後來許為「無有」，則成「無有見」。然而我

等本來（gdod-ma-nas）不許諸法實有，有何可斷而成斷見？中觀論者論前後堅持由自體成立的自性微塵不許，只有這樣才能斷止一切斷見。

(二) 斷見許業果及來世無有，而中觀見只是認為這一切無自性，所以在立宗上是

有差別的。中觀派認為業果等因為「緣起」這一因相（yu-mtshan, nimitta, 原因、理由）而無自性，而「無有」論者（否定業果者）則不許業果等為緣起法，因而不以「緣起」為因相，看不到現世的有情由前世而來今世以及由今世而去來世，以此因相（看不到.....）而說業果為無有。這是中觀見與斷見的因相不同。

(三) 有人說中觀論者與斷見雖然因相不同，然而兩者都同樣通達業果及前後世均無由自體成立之自性，因而兩者是相同的無自性見解。宗喀巴說，在這兩種

無自性見解是不同的。斷見者的「無自性」是「本無」（ye-med 參看前面的注釋），因此「二諦」中都不許業果等，而我等在世俗諦上許業果等有。

(四) 又有人說，若業果等無由自體成立之自性的是對的，而斷見者亦許這種自性為無有，那麼在「無自性」這點上（rang-bzhin med-pavi chanas）兩者總是相同的。宗喀巴回答說，在這點上兩者仍有很大距離。由於中觀見的「無自性」以「緣起」為因相，因而是經得起推敲的，而斷見的「無自性」則是盲目的。宗喀巴舉了例子，比如有一個根本不知盜賊偷寶石而說偷了，另一人親眼見盜賊偷寶石而說偷了，儘管都說「偷了」（並且都符合實際），但前者是虛言，後者是實話。

總之，用「自性微塵不許，因果安立名言受許」這把「緣起」兩面刀，就能砍斷常斷二邊見所設置的種種網障。

在「示能損（gnod-byed,apakāra）言說（brjodpa,abhidhāna）不能設難」一大項中，

p. 61

宗喀巴對否定因果的觀點分四項作了具體的批駁。

- 一、「觀依正理堪不堪伺察而作遮破然不能設難」，主要批駁「述其所許」一節所介紹的第(一)、(三)種觀點；
- 二、「觀依量能否成立而作遮破然不能設難」主要批駁介紹的第(四)種觀點；
- 三、「觀是否四句所生而作遮破然不能設難」主要批駁介紹的第(五)種觀點；
- 四、「示破實事有無等四句不可受損」主要批駁介紹的第(二)種觀點。

下面我們分別對這四方面的批駁加以介紹：[\[35\]](#)

一、「觀依正理堪不堪伺察而作遮破然不能設難」。反論者認為，對色等諸法作為真實義是有是無或者是生是不生的問題，應以正理加以伺察，結果(1)若經得起正理伺察，則為實有；(2)若經不起正理伺察，則應受破。

對於這個問題，宗喀巴首先要求區分兩個不同的概念，作為以下論述的前提。他說，我們現在是考察（btsal-ba）「色等有無由自體成立的生滅」，而不是考察有無「唯生滅」（syke-vgag-tsam），指不加「由自

體成立」這一修飾語的一般的「生滅」)。接著宗喀巴便具體論證「唯生滅」不能破：

依如彼正理而伺察或尋求時，不得 (marnyed, anupalabdhi) 「自體成立之」生等分毫，而謂「不堪伺察」但唯因依比正理不得〔生等〕，不破〔唯生等〕；而若〔由自體成立之生等〕有，應依彼正理成立，然依彼〔正理〕不成立，故〔……生等〕應受破。[36]

這就是說，不能僅僅根據「依正理伺察或尋求時未得」的理由而作破除，因為這種「未得」若是指未得「由自體成立之生等」，仍不能破「唯生等」，而由自體成立之生等依正理不成立則應受破。宗喀巴又接著舉例說明這個問題：

色等生滅亦依名聲智 (tha-snyad-pavi shes-pa, vyavahāra) 成立；

雖說彼等〔生滅〕為有，依正理智 (rigs-shes, yaktijñana) 不成立，依彼 (正理智) 不得，然如何因此而受破？例如，雖依眼識不得聲，然依彼 (眼識) 不破〔聲〕。因此，依彼正理須得生滅等由自體成立或於真實義成立，……然依彼〔正理〕不得生等，因而由自體成立或於真實義成立的生滅受破，因為若由自體成立則依彼〔正理〕應得，然而未得，〔所以受破〕。例如，若東方有瓶則定能尋得，尋瓶者於東方尋瓶時未得，

p. 62

依此「東方有瓶」受破，然「唯有瓶」(即不加「於東方」限定)如何破？如此，依若有由自體成立之生起則定能尋得的中觀正理作尋求時未尋得生起，由此而破自性或由自體成立之生起，然「唯生起」如何破？[37]

宗喀巴的這段論述確實非常雄辯。在這裡，他將「生滅」分作「由自體成立的生滅」和「唯生滅」，分作「言名智成立(即世俗有或名言有的)的生滅」和「依正理智成立或於真實義成立(即勝義有)的生滅」，依正理(或正理智)只尋求後者(依照上述所說的前提)，然而依正理或正理智未得，這也不能否定前者(普遍意義上的生等)，而只能否定所要尋求的特定的生等(依自體成立的生等)。松本史朗先生認為，這裡

宗喀巴是使用法稱因明學中稱作「能知覺非認得」(drśyānupalabdhi)的「無」(abhāva)的理論。[\[38\]](#)

這就是說，色等生滅按照世俗名言的標準(依名言智)、作為如幻虛妄的影像是存在的，是可以被世俗感官所感知的，但按照另一種標準，即認識佛教真理的標準(依正理智)是無法理悟到(得 dmigs,anupalabdhi)作為真實存在的色等生滅的。

我們在這裡又一次體會到宗喀巴思想的完整性。我們在第五章中已經討論過，宗喀巴認為，應成中觀派的獨特主張是「名言中不許自性」，這一思想是宗喀巴思想的根本核心。我們在這裡看到，由於宗喀巴在包括名言在內的一切領域中排除掉「自體成立」，堅持了徹底的「無自性」立場，所以在討論「生滅」等緣起安立時可以理直氣壯地肯定它的存在。因這種存在是「無自性」的存在，所以一方面堅持了龍樹「緣起是空」的思想，(由「無自性」來體現)，另一方面又同「否定一切」的觀點相區分(由肯定它虛妄如幻地存在來體現)。

二、「觀依量能否成立而作遮破然不能設難」反論者提出，觀察生等是否依量成立的結果是依量不能成立。

我們在上一章中已經看到，宗喀巴在批駁第一種觀點，即慶喜的觀點時曾表現積極維護正確的邏輯推理(量)的思想。在這裡，宗喀巴針對反論者以依量不成為據論證諸法「本無」的立場，針鋒相對地提出：「許有色等，非許依量不成，而許量成立。」[\[39\]](#) 宗喀巴解釋了《入中論》第六品中說的「一切種相(nam-kun, sarvoākāra)世間(vjigrtan, loka)非量」。宗喀巴認為這句話的意思是：

p. 63

破世間眼等諸〔根〕識於真實義為量，非破於一切境之量。[\[40\]](#)

這是宗喀巴在這一問題上的根本立場：眼等根識不是真實義或自相成立的量，但卻可以是名言有的量。

支撐著宗喀巴這一思想的基礎是宗喀巴關於「色等外境於眼等諸根識顯現為有自性」的思想。由於是「顯現」，所以可以一方面堅持了「諸法

無自性」的基本立場，另一方面為於名言安立色等外境的量提供了依據。宗喀巴說：

於〔眼等〕諸根識（dbang-shes, indriya-jñāna）色聲等五境雖依自相不成，然顯現（snang-ba）為有自相。故彼等（根識）於自相非量。

[41]

眼等根識在成立自性相上的確不能成為量，因為在宗喀巴看來，若成為自相的量，勢必導致成立自相。雖然應破自相成立的量，但是不應破量（pramāna）與所量（prameya）互相觀得待的緣起！所以：

於〔眼等〕根識色等顯現為依自相成立，然如所顯現之自相於名言亦無有，是故此論師（月稱）於名言亦許彼等〔根識〕為迷亂！雖如此，諸根識於名言為安立色等外境的量亦非不適。安立彼等為迷亂之因相

（rgyu-mtshan, nimitta 理由）即如所顯現依自相成立之義無有，是依伺察有無自性之正理智成立，而定非由名言量成立，故依名言量非迷亂！

宗喀巴這一論述也是十分重要的。因為曾反論者提出，一切安立應「唯就他而言」，如果自宗沒有安立外境的名言量，恰恰為這種說法提供了依據。現在宗喀巴肯定了這種名言量，名言智所安立的一切世俗有（名言有）便可就此方（devi ngor, 自方）設定。[42]同時也僅僅是肯定名言量，越過這個眼界，肯定自相成立或真實義的量就會走向肯定諸法自性。

三、「觀是否四句所生而作遮破然不能設難」。反論者提出，「若因破自他二者及無因所生而破〔一切〕生起，則四句所生於此宗名言亦為無有，因此破生起時不應加〔於勝義〕

p. 64

簡別（限定語）；若不破〔一切生起〕，則不能因破四句所生而破勝義生起。」[43] 簡單地說，就是「生起等於名言亦不許」，而破生起等時不應加「於勝義」的限定，即破一切生起。

宗喀巴說，「依此因緣而生此」

（rgyu-dang rkyen vdi la brten-nas vid vbyung）即具有「此緣性」

（idam-pratyayata）的「唯生起」應許，而具有「真實義」

（de-kho-nyid,tattva）的生起不能許。

宗喀巴認為，「月稱於〔破四句生起〕時許〔緣生〕

（brten-na skye-ba, prat-itya-ja），而汝等（反論者）則許〔若四句皆不生則唯生起亦無有〕，此與月稱所許相背」。宗喀巴的意思是，月稱破（四句）中有許（緣生），而反論者只破不許。宗喀巴認為要區分「自性不生」（rang-bzhin-ma-skyes-pa, svabhavena-anutpnnatva）和一般的「不生」（ma-skyes-pa,anutpnnatva）這兩個概念，這樣區分，就能明白什麼該破什麼不該破。

反論者的要害是認為於名言中生起不合理。他們引用了月稱《入中論》第六品中的一段話：

於〔伺察〕真性分位依何正理自他所生非理，則依彼正理〔生起〕於名言亦非理。

宗喀巴對這句話作了解釋，他說：

此說若許於實有（rdzas, dravya）成立或依自性成立的生起，則於名言亦應以彼等正理破除〔此等生起〕，決非〔說〕破除「唯生起」。[\[44\]](#)

就是說，月稱主張「於實有成立或依自性成的生起」，不論於勝義還是於名言都應破。但「唯生起」不能破。

在這裡宗喀巴討論問題的思維模式同前面是一致的，即對加限定的具體概念和不加限定的普遍概念要作區分。宗喀巴指責說：

以「無生起」遍充「非依自性生起」或「生起無自性」，執此而謂「緣生」與「依自性不生」相違，此謂諍論者無耳無心！[\[45\]](#)

反論者將「無生起」和「無性生起」混為一談，從而將「緣生」和對「自性生」的否定對立起來，這在宗喀巴看來是毫無道理的。

值得注意的，上面提到的宗喀巴認為實有成立或自性成立的生起於名言亦不能許的思想又是對我們在第五章已討論過的宗喀巴關於應成派於名言亦不許自性的思想的重申。我們在這裡又一次感受到，宗喀巴思想是個完整的統一體。

四、「示破實事有無等四句不可受損。」反論者提出，「有無等四句應一概破除」，這是比較典型的「離邊中觀論」的觀點。

宗喀巴認為，中觀派各論典中所說的對四句的否定應解釋為是對「依自性成立」的四句的否定：

〔有、無自性成立的〕兩種實事（*dngon-po, vastu*）中有自性成立的實事於二諦中許有（*yod-par vdod*）均應受破，而有作用力之實事於名言中不應受破。[46]

接著，宗喀巴指出了「四句皆破」論者的邏輯錯誤：

若不加如彼簡別（即加「自性成立」的限定語）而破四句，則於破有實事和無實事（即破第三句）時破云：「彼二皆非」（成第四句），然後若又破云：「彼二非非」（即破第四句），則所許直接相違

（*dngos-suvgal-ba, sākṣāt-viruddha*）！若仍狡賴云「雖如此亦是無過」，則我等不與狡賴之人共諍。[47]

宗喀巴在這裡再次表明其維護正確的思維方式的邏輯主義立場。這裡的反論者的說法實際是違反矛盾律、排中律的反邏輯主義的詭辯。

本文所介紹的宗喀巴思想可以作如下歸納：

一、在承認有自性實事於勝義、名言二諦均不可許的前提下，承認無自性緣起的因果，生滅等安立均可受許。

二、應區分加「自性成立」等限定的「生起等」和「唯生起」以及「無自體成立的自性」和「本無」等不同的概念。中觀派所破的是「自性成立」的生起等，不破「唯生起」，主張「無自體成立的自性」，不主張「本無」。

三、堅持名言中能許無自性的一切安立，而不必唯就他許。

四、應遵守思維規律，維護「正理」和「量」。由於名言能許，所以依正理該破的要破，由量能成的則成。

p. 66

## **Dependent Arising Cannot be Refuted: Tsongkhapa's Affirmation of the Madhyamika View on Dependent Arising**

Wang Yau

Professor of Tibetan Central Institute of Ethnics, Beijing

### **Summary**

The point from which Tsongkhapa developed his extraordinary thoughts and in which it culminated is his affirmation of the Mādhyamika view on dependent arising. He ruled "imputation and emptiness of inherent existence" as the characteristic which differentiates Prāsangika from Svātantrika thus drawing a demarcation line to the view of permanence. Furthermore, as to the question of refuting and asserting tenets, he held the opinion that "his own school asserts (conventional) existence by consequence" whereby he drew a demarcation line to the view of annihilation. Both these ideas were based on his understanding of the theory of dependent arising and, as matter of fact, it is exactly these two concepts which "dependent arising" encompasses.

We first translate what Nāgārjuna and other Indian pundits had to say about the meaning of the term "dependent arising", and then investigate how Tsongkhapa viewed it.

[1] 三法印即指：諸行無常（巴利文：Sabbe sankhārā aniccā）、諸法無我（巴利文：Sabbe dhammā anattā）、一切皆苦（巴利文：Sabbe dukkha）加涅槃寂靜（samtainnibbānain）為四法印。

[2] 十二緣起為：①無明 avijjā(P.); avidya(Sk.) ②

行 saṅkhāra(P.); saṅskāra(Sk.) ③識 viññāna(P.); vijñāna(Sk.)④名

色 nāma-rūpa(P; Sk.) ⑤六處 saḍāyatana(P.); Saḍāyatana(SK.)⑥

觸 phassa (P.); sparśa(Sk.) ⑦受 vedana(P; Sk.)⑧愛

tanha(P.);trṣṇā(Sk.) ⑨取 upādāna(P.Sk.) ⑩有 bhava(P.Sk.)⑪

生 jati(P.Sk.) ⑫老死 jarā-marana(P.Sk.)

[3] 霍韜晦先生認為這為這「三是偈」若考訂梵文可重新譯為：「諸由緣起者，我說彼為空，此依取施設，此即中道義。」（見霍韜晦：《佛教的現代智慧》香港，1982，第26頁）。由於這「三是偈」的古譯影響較大，我們在這裡錄出，以下所引龍樹言論均依梵文參照其他譯文譯出，不再錄古譯。——以上四句梵文見 mūlamadhyamakārikās，簡作 MMK,XXIV, 18。

[4] Śūnyatāṃ Pratityasamutpādaṃ madhyamāṃ pratipadaṃ ca/ekārt hāṃ

[5] MMK.XXIV,

19: apratīya samutpanno dharmāḥ ka'scinna vidyate/yasmāttasmāda'

sūnyhidharmāḥ ka'scinna vidyate//

[6] 關於「緣起」和「空」的這種關係，即(一)二者為同義；(二)前者是後者的因相，參看

Donald S. Lopez, Jr., On the relationships of Emptiness and Dependent

Arising: some Gelug-pa views, in The Tibet Journal,

1989, NO.1. pp.44-69

[7] 以上各句分別見 MMK、XVIII、XIII、XIII和V。

[8] 《明句論》(Prasannapadā)中的解釋。

[9] 見 MMK、XXV、XVIII、XVIII。

[10] 參看上田義文的歸納，見《東洋思想》五、《佛教思想》(1) (東京 1967) 所收上田義文《中觀の緣起思想》，P164--165。

[11] 參看上田義文，前揭文，第 160 頁。

[12] 以上參看上田義文上揭文，168--169 頁。

[13] L.R. 第 579 頁。

[14] L.R. 第 579--580 頁。

[15] L.R. 第 580 頁。

[16] 松本史朗：「シオンカパとケルク派」，刊《チベットイム教》東京，1989，第 248 頁。

[17] L.R.第 580 頁。

[18] L.R.第 580 頁。

[19] L.R. 第 582--583 頁。

[20] L.R. 第 583 頁。

[21] L.R. 第 584 頁。

[22] 意即：凡無自性者均不可設定因果。

[23] L.R.第 585 頁。

[24] 即：凡緣起法均是無自性。

[25] L.R. 第 586 頁關於緣起和空的這兩種關係參見前面第 5 頁。

[26] L.R. 第 589 頁。

[27] L.R. 第 592 頁。

[28] L.R. 第 592--593 頁。

[29] Yadi śūnyam idam sarvam adayo nāsti na vyayah catūrṇām ārya  
satyānām abhāvas teprasaiyate MMK.XXIV 。

[30] sarvçšām bhavanam sarvatra na vidyate svabhāvaś cet/ tvad-vac  
anam asvabhāvamna nivartayitum svabhāvam alam/ Vighrahavyāvartā

ni。龍樹對這攻擊的反駁主要仍然是從正面進行的，他說：「若從自性  
中見到諸法實有，則汝見到諸法無因、無緣」

（svabhāvādyadi bhāvānām sadbhāvam anupaśyasi/ ahetupratyayān  
bhāvāms tvam evam satipa'syasi, MMK, X X IV ,16）又說「若此等一  
切非空，則無生起、無壞滅；四聖諦非有於汝應立」

（yady aśūnyam idam sarvam udayo nasti na vyayḥ/catūrnām āryast  
yānamabhāvas te prasajyate//MMK, X X IV, 20）

[31] 宗喀巴經常使用這個詞，我們找不到它的梵文對應詞。梵文中有個  
與之相近的詞：sarthābhāva（遍無、永無），但這個詞的藏文對譯詞  
應是 thams-cad-du-med-pa.

[32] L.R. 第 596 頁。

[33] 見本書等六章。

[34] L.R.第 600--601 頁。

[35] 松本史朗前揭文對宗喀巴所作的這四項的批駁有詳細介紹，在這裡  
筆者多有參考。

[36] L.R. 第 607 頁。

[37] L.R. 第 607--608 頁

[38] 松本史朗，前掲文，第 251 頁。

[39] L.R. 第 613 頁

[40] 同注 39。

[41] L.R. 第 616 頁

[42] 參看第六章批駁第三種觀點中的「唯就他而言」問題。

[43] L.R. 第 633 頁

[44] L.R. 第 634 頁

[45] L.R. 第 635 頁

[46] L.R. 第 637 頁。

[47] L.R. 第 638 頁。