

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

印度佛教主要分為四大宗派：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、不共的學說體系，這些學說體系被稱為「宗義」或「學說綱要」；而闡明這些學說體系的著作，就名為「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，主要就是從自宗的角度去說明無我的見解。一般均認為：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，題名為「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. 解說毘婆沙宗的體系
 - 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. 解說經部宗的體系
 - 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. 解說唯識宗的體系
 - 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. 解說說無體性宗的體系
 - 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「如自與他等，不欲怖及苦；與我何差別，護自不護他？」（頌1）及《入菩薩行論》³第八品當中提到的「自他平等」（頌90-110）⁴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」⁵，也就是寂天菩薩於《入行論》第八品所說的「自他相換」（頌111-165）⁶。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：「所有世間樂，悉從利他生。一切世間苦，咸由自利成。何需更繁敘，凡愚求自利，牟尼為利他，

¹ Śānti-deva, ZHi ba lha。

² Śikṣā-samuccaya, bSlab pa kun las btus pa。或稱為《集學論》。TC, no. 3940。

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

⁴ 引自：釋如石（1995, 165-170）。

⁵ 這種想法就是所謂的「珍惜他人勝過自己的菩提心」(bdag pas gzhan gces kyi byang chub sems)，即修習菩提心的特殊訣竅之一。參：TCD (1993, 1358a)。

⁶ 引自：釋如石（1995, 170-183）。

且觀此二別！」（頌 129、130）。⁷

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。愚人雖求樂，毀樂如滅仇。」（頌 28）⁸亦即愚昧之人雖想得到安樂之果，卻不懂樂果之因來自於善業與無漏善業——不傷害自己與他人、甚至進一步利益他人的想法與行為，因此在希求樂果的同時，卻不斷造做損人利己、甚至損人不利己的惡業，因而與內心所希求的樂果距離愈來愈遙遠。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一切有情也脫離痛苦；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）⁹與「苦害有諸德：厭離除驕慢，悲愍生死眾，修惡樂行善。」（頌 19）¹⁰。而斷除苦，不只是斷除「苦受」（苦苦）而已，甚至連更微細的「有漏樂受」（壞

⁷ 引自：釋如石（1995, 174-175）。

⁸ 引自：釋如石（1995, 9）。

⁹ 引自：釋如石（1995, 94）。

¹⁰ 引自：釋如石（1995, 96）。

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；人類所以勝過動物之處，就在於人類有智慧了解有漏樂受及捨受在本質上也是苦的、也是應該要斷除的這點。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)。若能斷除煩惱的根本——我執，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，則有賴於了解一切法為無實有的「無我的見解」或「空性見」(道諦)，而宗義書主要探討的就是「了解無我的智慧」及其所要斷除的「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」¹¹的共下土道內容，則該法不會成為人天善法，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）¹²或「希求解脫苦及苦因之心」的共中土道內容，則無法進入二乘（聲聞與獨覺）的資糧道下品¹³，因為出離心是帶領我們朝向解脫輪迴的起點。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及苦因的「大悲心」（上土道），¹⁴以及

¹¹ 宗喀巴大師(rJe Tsong kha pa)的《菩提道次第廣論》(Byang chub lam rim che ba)當中很明確的提到「正緣未死以前現法樂故，造非福業……。」(gtso bor ma shi tsam tshun chod kyi tshe 'di'i bde ba'i phyir du dmigs na ni bsod nams ma yin pa'i las gsog la/)亦即：若所造的業只以自己現世的安樂為主的話，這是屬於「非福業」或「不善業」。參：法尊(1935, 175)。

¹² 參 Byang chub lam rim che ba, p. 208, ll. 19-20。生起出離心的方法有二：

(1) 思惟苦諦與集諦而生起出離心，(2) 思惟十二緣起而生起出離心。而生起出離心的標準（量），則如宗喀巴大師的《三主要道》(Lam gyi gtso bo rnam pa gsum)所說的：「如上修習於輪迴盛事，連一剎那羨慕亦不生，晝夜一切時中求解脫，彼心生時出離心已成。」(頌 5)。

¹³ 「進入二乘的資糧道下品」與「生起無造作的出離心」是同時的。參：rJe btsun CHos kyi rgyal mtshan, Grub don sa gsum, (Mundgod, India: dGa' ldan byang rtse thos bsam nor gling grva tshang, 1999), p. 127。

¹⁴ 「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）。

為利眾生願成佛¹⁵的「大乘世俗菩提心」¹⁶，則無法進入大乘資糧道，¹⁷不配稱為「佛子」¹⁸或「菩薩」¹⁹。²⁰若僅有出離心、菩提心，而沒

¹⁵ 「為利眾生」('gro la phan phyir)是究竟目標，而「成佛」(sangs rgyas 'grub pa) 則是達到這個究竟目標的手段；因此，這二者的順序不可相反。其法源依據即《現觀莊嚴論》所說的：「發心為利他，求正等菩提」(sems bskyed pa ni gzhan don phyir/ /yang dag rdzogs pa'i byang chub 'dod/ /)。

¹⁶ 「大乘世俗菩提心」是相對於「大乘勝義菩提心」來說的。「大乘世俗菩提心」又稱為「願菩提心」或「願心」(smon sems)，其定義為：「與〔大乘世俗發心〕自己的助伴——為了利他而緣圓滿菩提的欲樂心所——相應而生，並住於大乘道入門之道類所顯的大乘最勝〔第六〕意識心王」。而「生起願心之後，受菩薩戒及至趣入六度互攝的無上菩提行，就是行心 ('jug sems)。雖然在性質上，願、行二心都同樣具有『為利他願成佛！』的意願，但是在是否已採取成辦菩提的實際行動上，二者仍有差距。」「大乘勝義菩提心」則是見道位以上，為現觀空性的根本定智所攝的菩提心。以上內容參考：廖本聖&賴凌格西(2003, 364)、釋如石(1995, 6)、陳玉蛟(1991, 200)、項慧齡&廖本聖(2003, 212)。

¹⁷ 「進入大乘的資糧道下品」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。

¹⁸ jina-putra, rgyal sras。

¹⁹ bodhi-sattva, byang chub sems dpa'。

²⁰ 「共下士道」(skyes bu chung ngu dang thun mong ba'i lam)、「中共士道」(skyes bu 'bring dang thun mong ba'i lam) 及「上士道」(skyes bu chen po'i lam) 三者，即所謂的「三士道次第」(skyes bu gsum gyi lam rim)。因為

有「無我的見解」或「空性正見」，²¹則不可能斬斷輪迴當中惑（煩惱）、業、苦三者的根本——「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，而出離心、大悲心、菩提心、不淨觀、慈心觀等並非「實執」的正對治。²²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」²³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」

三士道次第的每一個的目標均在於「為利眾生願成佛」，因此「共下士道」並不像「唯下士道」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，修習之內容大致與「唯下士道」共通，故稱為「共下士道」；而「共中士道」也不像「唯中士道」只求獨自解脫輪迴而已；而除了目標不同及不急求自證識二乘的涅槃（滅諦）之外，修習生起出離心的內容與「唯中士道」共通，故稱為「共中士道」。

²¹ 「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》中強調的、成就佛道所不可或缺的三個關鍵。

²² 參：*Byang chub lam rim che ba*, p. 654。

²³ siddhānta, grub mtha'，意為：成就的極限。

(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。²⁴依據佛教的宗義，若不了解「無我」²⁵的道理，是不可能徹底去除煩惱的根本——二我執²⁶——及其種子²⁷與習氣²⁸；因此，佛教各宗的宗義書，其重點就是從自宗的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，但從大乘二宗（唯識宗、中觀宗）的觀點，來衡量小乘二宗（毘婆沙宗、經部宗），則後二者的宗義見解不是落入「常邊」（有邊）就是掉入「斷邊」（無邊）；甚至在大乘二宗當中，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。²⁹

大約第10世紀以前，印度佛教的論典當中就已經有四部宗義

²⁴ 另參：項慧齡&廖本聖（2003, 121&216）。廣義來說，「基」是指「二諦」，「道」是指「福、慧二資糧與方便、智慧雙運之道」，「果」是指「佛的法身與色身」。

²⁵ 即：「無自性」、「空性」或「無實有」。

²⁶ 即：執著「補特伽羅」（人）或「法」為實有的錯誤認知。

²⁷ sa bon。

²⁸ bag chags。

²⁹ 參：Klein (1998, 20)。

的專書出現。例如傑大里³⁰的《善逝教義分別論》³¹及其自釋³²，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³³《智心集論》³⁴及菩提跋陀羅³⁵《智心集論會注》³⁶的內容則是敘述並評論外教及

³⁰ 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-śila)的班智達。參：李世傑(1985, 30)。

³¹ Sugata-mata-vibhaṅga-kārikā, bDe bar gshegs pa gzhung rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa。TC, no. 3899。

³² Sugata-mata-vibhaṅga-bhāṣya, bDe bar gshegs pa'i gzhung rnam par 'byed pa'i bshad pa。TC, no. 3900。

³³ Ārya-deva, 'PHags pa lha, 意為：聖天。參：李世傑(1985, 30)。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。另外，從龍樹菩薩的《菩提心釋》(Byang chub sems kyi 'grel pa)當中的「能仁所宣說：此一切唯心。為除愚者怖；然非真實義。」('di dag thams cad sems tsam zhes/ /thub pas bstan pa gang mdzad de/ /byis pa rnams kyis skrag pa ni/ /spang ba'i phyir yin de nyid min/ ; TE, vol. 26, no. 1802, 12/ 78(1))也可以看出龍樹菩薩所處的時代，似乎就已經有主張「唯心」的學者了；因此，聖提婆的時代有毘婆沙宗、經部宗、唯識宗與中觀宗等四個學派，似乎就不足為奇了。不過這仍有待進一步深入研究。

³⁴ Jñāna-sāra-samuccaya, Ye shes snying po kun las btus pa。《東北目錄》，no. 3851。

³⁵ Bodhi-bhadra, Byang chub bzang po, 意為：覺賢。

佛教四大學派之主要教義；密續學者無二金剛³⁷的《真性寶鬘》³⁸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》³⁹的小論，並有俱生金剛⁴⁰為其作注，名為《十真性論廣注》⁴¹。⁴²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」⁴³；要

³⁶ *Jñāna-sāra-samuccaya-nāma-nibandhana, Ye shes snying po kun las btus pa zhes bya ba'i bshad sbyor*。TC, no. 3852。

³⁷ *Advaya-vajra, gNYis med rdo rje*。

³⁸ *Tattva-ratnāvalī, de kho na nyid rin po che'i phreng ba*。TC, no. 2240。

³⁹ *Tattva-daśaka, De kho na nyid bcu pa*。TC, no. 2236。

⁴⁰ *Sahaja-vajra, lHan cig skyes pa'i rdo rje*。

⁴¹ *Tattva-daśaka-ṭīkā, De kho na nyid bcu pa'i rgya cher 'grel pa*。TC, no. 2254。

⁴² 以上內容參考：李世傑（1985, 30-32）。

⁴³ *TSHad ma sde bdun*。即：猶如身體的三部根本論《釋量論》（*TSHad ma*

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體系的整理，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⁴⁴貢噶仁波切的《四部宗義略說》及格魯派⁴⁵貢確吉美汪波⁴⁶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》、土觀·洛桑確吉尼瑪⁴⁷《土觀宗義》⁴⁸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《土觀宗義》，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

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 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*)。

⁴⁴ bKa' brgyud pa。

⁴⁵ dGe lugs pa。

⁴⁶ dKon mchog 'jigs med dbang po。即：寶無畏王。

⁴⁷ THu'u kyan Blo bzang chos kyi nyi ma, 1737-?。

⁴⁸ THu'u kyan grub mtha'。中譯本參：劉立千（1994）。

內容大多只是四宗的簡要結論而已，至於「安立自宗」⁴⁹、「破斥他宗」⁵⁰及「斷除諍論」⁵¹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倔多傑⁵²的相關著作，而《宗義寶鬘》及《土觀宗義》則主要根據格魯派蔣央協巴⁵³的《大宗義》⁵⁴及章嘉·若悲多傑⁵⁵的《章嘉宗義》⁵⁶。此外，還有寧瑪派⁵⁷龍千饒蔣⁵⁸的《勝乘寶藏》⁵⁹、薩迦派⁶⁰大滄譯師⁶¹的《宗義遍知》⁶²及覺囊派⁶³鐸波巴·謝惹簡

⁴⁹ rang lugs bzhag pa。

⁵⁰ gzhans lugs dgag pa。

⁵¹ rtsod pa spong ba。

⁵² Mi bskyod rdo rje, 1507-1554。

⁵³ 'Jam dbyangs bzhad pa, 1648-1721。

⁵⁴ *Grub mtha' chen mo*。

⁵⁵ lCang skyā Rol pa'i rdo rje, 1717-1786。

⁵⁶ *Grub pa'i mtha' rnamparbzhang 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.

⁵⁷ rNYing ma pa。

⁵⁸ Klong chen rab 'byams, 1308-1363。為「龍千七寶藏論」(Klong chen mdzod bdun)之一。參：TCD (1993, 48b)。

⁵⁹ THeg pa'i mchog rin po che mdzod。

⁶⁰ Sa skyā pa。

⁶¹ sTag tshang lo tsa ba, 生於 1405。為蔣央協巴之《大宗義》當中的主要破斥

參⁶⁴的《了義海》⁶⁵、多羅那他⁶⁶的《他空心要》⁶⁷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⁶⁸譯的格魯派哲蚌寺果芒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⁶⁹——色拉⁷⁰、哲蚌⁷¹、甘丹⁷²—

對象。

⁶² *Grub mtha' kun shes*。

⁶³ *Jo nang pa*。

⁶⁴ Dol po pa SHes rab rgyal mtshan, 1292-1361。可參考：Stearns (1999) 關於鐸波巴·謝惹簡參的生平研究。

⁶⁵ *NGes don rgya mtsho*。為宗喀巴大師之《辨不了了義善說藏論》當中的主要破斥對象。Jeffrey Hopkins 教授預計在 2005 年出版此書的譯注研究。

⁶⁶ Tāraṇātha, 1575-1634。

⁶⁷ *gZhan stong snying po*。

⁶⁸ 即：如石法師。參：陳玉蛟（1988）。

⁶⁹ dGe lugs pa'i gdan sa gsum。

⁷⁰ Se ra。

⁷¹ 'Bras spungs。

⁷² dGa' ldan。

一僧眾的修學內容為「五部大論」⁷³：法稱論師的《釋量論》⁷⁴、至尊慈氏的《現觀莊嚴論》⁷⁵、月稱論師的《入中論》⁷⁶、世親阿闍黎的《阿毘達磨俱舍論》⁷⁷、及功德光律師編纂的《律經》⁷⁸。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」⁷⁹，其中，「狹義的攝類學」僅包含：小理路⁸⁰、中理路⁸¹、大理路⁸²三者，而「廣義的攝類學」除了前述三者之外，還包括心類學⁸³、因類學⁸⁴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」⁸⁵；與《現觀莊嚴論》直接相關的「八事

⁷³ gzhung bka' pod lnga/ gzhung po ti lnga。

⁷⁴ TSHad ma rnam 'grel。

⁷⁵ mNGon rtogs rgyan。

⁷⁶ dBu ma la 'jug pa。

⁷⁷ CHos mngon pa mdzod。

⁷⁸ 'Dul ba'i mdo。

⁷⁹ bsDus grva。

⁸⁰ Rigs lam chung ngu。

⁸¹ Rigs lam 'bring。

⁸² Rigs lam chen po。

⁸³ Blo rig。

⁸⁴ rTags rigs。

⁸⁵ Grub mtha'.

七十義」⁸⁶及「地道」⁸⁷。

目前座落於南印度卡納塔克州⁸⁸的格魯派三大寺當中的每一寺又分為二個僧院⁸⁹：位於畢拉固貝⁹⁰的色拉寺伽僧院⁹¹、色拉寺昧僧院⁹²，以及位於艋構⁹³的哲蚌寺洛色凌僧院⁹⁴、哲蚌寺果茫僧院⁹⁵、甘丹寺北頂（強仄）僧院⁹⁶、甘丹寺東頂（夏仄）僧院⁹⁷。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⁹⁸的著作；哲蚌果茫僧院主要研讀袞千·蔣央協巴⁹⁹的著作；色拉昧僧院主要研讀克主·

⁸⁶ dNGos brgyad don bdun cu。參：廖本聖&賴凌格西（2003）。

⁸⁷ Sa lam。

⁸⁸ Karnataka State。

⁸⁹ Grva tshang。

⁹⁰ Bylakuppe。

⁹¹ Byes grva tshang。

⁹² sMad grva tshang。

⁹³ Mundgod。

⁹⁴ Blo gsal gling grva tshang。

⁹⁵ sGo mang grva tshang。

⁹⁶ Byang rtse grva tshang。

⁹⁷ SHar rtse grva tshang。

⁹⁸ Pañ chen bSod nams grags pa。

⁹⁹ Kun mkhyen 'Jam dbyangs bzhad pa。

根敦登巴塔傑¹⁰⁰的著作。而本文所要處理的至尊·法幢吉祥賢的《宗義建立》¹⁰¹正是色拉伽及甘丹北頂這二個僧院所共同使用的教科書¹⁰²。

根據出身於甘丹北頂僧院的額凌格西¹⁰³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（例如數論派、勝論派等）及四部宗義有概要的認識。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。¹⁰⁴因此，「宗義書」可以說是進入五部大論的前行基礎。

¹⁰⁰ mKhas grub dGe 'dun bstan pa dar rgyas。

¹⁰¹ Grub mtha'i rnam bzhag。

¹⁰² yig cha。

¹⁰³ dGe bshes Zangs gling。

¹⁰⁴ 參：Klein (1998, 20-21)。

二、至尊·法幢吉祥賢的簡要傳記¹⁰⁵

「至尊·法幢」於第八饒迥¹⁰⁶的土¹⁰⁷陰¹⁰⁸牛¹⁰⁹年——西元 1469 年——生於娘堆¹¹⁰，父親名為「穹孜囊梭雖南佩」¹¹¹，母親名為「卓媽甬」¹¹²。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」¹¹³跟前接受長壽灌頂。七歲時，從「內寧確傑·袞噶得雷仁千」¹¹⁴處接受優婆塞戒¹¹⁵，法名

¹⁰⁵ 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。

¹⁰⁶ 「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，倡始自啟覺譯師月光（Gyi jo lo tsā ba Zla ba'i 'od zer）。見：TCD（1993, 2664b）。

¹⁰⁷ 為「五行」（金、木、水、火、土）之一。

¹⁰⁸ 為「陰陽」之一。

¹⁰⁹ 為「十二生肖」之一。

¹¹⁰ NYang stod。

¹¹¹ KHyung rtse nang so bsod nams 'phel。

¹¹² sGroL ma 'bum。

¹¹³ dGe 'dun grub pa。即：第一世達賴喇嘛。

¹¹⁴ gNas rnying chos rje Kun dga' bde legs rin chen。

¹¹⁵ dge bsnyen gyi sdom pa。即：近事男戒、居士戒或在家五戒。

為「法幢」。十三歲時，前往札什倫布寺¹¹⁶，依止「班千·龍日嘉措」¹¹⁷及「袞千·確久悲桑」¹¹⁸等，聽聞修學「五部大論」¹¹⁹。二十三歲時，擔任札什倫布寺的糾察僧¹²⁰。二十四歲時，前往前藏¹²¹，於色拉寺¹²²閉關藏關¹²³，並修學《般若波羅蜜多經》；從「傑·謝饒額波」¹²⁴等處受近圓戒¹²⁵。二十七歲時，前往後藏¹²⁶，轉動經咒法輪。四十三歲時，擔任「伽堪恩札倉」¹²⁷的住持。五十五歲時，擔

¹¹⁶ 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，自班禪洛桑卻堅以後，即為歷代班禪額爾德尼駐錫之所。」參 TCD (1993, 85a)。

¹¹⁷ Pañ chen Lung rigs rgya mtsho。

¹¹⁸ Kun mkhyen CHos 'byor dpal bzang。

¹¹⁹ gzhung chen bka' pod lnga。即：《現觀莊嚴論》、《釋量論》、《入中論》、《俱舍論》及《律經》。

¹²⁰ 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：TCD (1993, 446b)。

¹²¹ dBus。

¹²² Se ra。

¹²³ dpe mtshams bzhugs。

¹²⁴ rJe SHes rab bzang po。

¹²⁵ bsnyen rdzogs。即：比丘戒。

¹²⁶ gTSang。

¹²⁷ Byes mkhan snyan grva tshang。即：色拉寺伽僧院。

任「大孜仁千崗」¹²⁸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」，¹²⁹而於七十六歲時，心識進入法界。¹³⁰他的著作有：《現觀莊嚴論》辨析：善說金鬘》¹³¹、《二莊嚴的總義：賢緣遊戲海》¹³²、《辨了不了義的總義：折服謬論的寶鬘》¹³³、《緣起總義：龍王遊戲海》、¹³⁴《宗義建立》、¹³⁵《滅除邪分別之甚深空性見解的論典：除惡見冥》¹³⁶等七函。他是色拉大乘洲¹³⁷第十二代法座。

¹²⁸ sTag rtse rin chen sgang。

¹²⁹ bDe chen gsang sngags mkhar gyi gdan sa。

¹³⁰ dgongs pa chos dbyings su gshegs。即：圓寂。

¹³¹ mNGon rtogs rgyan gyi mtha' dpyod legs bshad gser gyi phreng ba。

¹³² 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。

¹³³ Drang nges rnam 'byed kyi spyi don rgol ngan tshar gcod rin po che'i phreng ba。

¹³⁴ rTen 'brel gyi spyi don klu dbang gi rol mtsho。

¹³⁵ Grub mtha'i rnam bzhag。即本文要處理的內容。

¹³⁶ Zab mo stong pa nyid kyi lta ba log rtog 'gog par byed pa'i bstan bcos lta ba ngan pa'i mun sel。

¹³⁷ 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·法幢吉祥賢著：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·法幢著：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. 某些內容，筆者依文義重新分段。
2. 藏文羅馬轉寫，根據 Wylie 羅馬轉寫體系；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, ekārtha, synonym)。
8. 若無特別說明，論文當中出現的「認知」或「知」(shes pa, jñāna, consciousness)、「覺知」(blo, buddhi, awareness)、「明瞭」(rig pa, samvedana, knower)、「識」(mam par shes pa, vijñāna, 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

不像蔣央協巴第二世貢確吉美汪波¹³⁸的《宗義寶鬘》¹³⁹一般，

¹³⁸ 'Jam dbyangs bzhad pa sku phreng gnyis pa dKon mchog 'jigs med dbang po,
即：寶無畏王。

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，均是將「基」¹⁴⁰、「道」¹⁴¹、「果」¹⁴²的內容置於「七項科判」¹⁴³——（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。¹⁴⁴例如「勝義諦」¹⁴⁵這個術語，在四部宗義當中，意義均不相同。毘婆沙宗是指「除了施設有¹⁴⁶以

¹³⁹ *Grub mtha'i rnam par bzhag pa Rin po che'i phreng ba*。參：陳玉蛟（1988）。

¹⁴⁰ *gzhi*。

¹⁴¹ *lam*。

¹⁴² *'bras bu*。

¹⁴³ *sa bcad bdun*。

¹⁴⁴ 例如在藏文本《廣論》(*Byang chub lam rim che ba*)第579頁第2-4行當中提到的「他們（說實事師）的『假有的補特伽羅』與此阿闍黎（月稱）所主張的『假有的補特伽羅』二者，名稱雖然相同，但意義不同……。」(*de dag gi gang zag btags yod dang slob dpon 'di'i gang zag btags yod gnyis ming 'dra yang don mi 'dra ste/*)，正是要說明這種情形。

¹⁴⁵ *don dam bden pa, paramārthasatya, ultimate truth*。

¹⁴⁶ *btags yod*。或譯為「假有」，它與毘婆沙宗主張的「世俗諦」同義。

外的一切常、無常法」¹⁴⁷，經部宗是指「無常法」，¹⁴⁸唯識宗是指「實有的圓成實性」，中觀宗則是指「空性」、「無自性」或「無實有」。此外，例如「世俗諦」¹⁴⁹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「常法」，唯識宗是指「遍計所執性」及「依他起性」，中觀宗則是指「空性以外的一切法」。又如「再決知」¹⁵⁰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。

¹⁴⁷ 「除了施設有以外的一切法」，就是「實質有」(rdzas yod)。它與毘婆沙宗主張的「勝義諦」同義。

¹⁴⁸ 經部宗認為的「勝義諦」的標準，在於這個對境的形像是否能在「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。

¹⁴⁹ kun rdzob bden pa, samvrtisatya, conventional truth。

¹⁵⁰ bcad shes/ dpyad shes。

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。¹⁵¹例如毘婆沙宗認為：「實質成立」¹⁵²、「有」¹⁵³、「所知」¹⁵⁴、「事物」¹⁵⁵、「成事」¹⁵⁶、「法」¹⁵⁷、「所量」¹⁵⁸、「對境」¹⁵⁹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；¹⁶⁰「無漏法」與「無常法」

¹⁵¹ 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，「相違」('gal ba, 毫無交集)以二個完全沒有交集的圓圈來表示，「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，「四句」(mu bzhi, 四種可能性)以二個部分重疊的圓圈來表示。

¹⁵² rdzas grub。

¹⁵³ yod pa。

¹⁵⁴ shes bya。

¹⁵⁵ dngos po。

¹⁵⁶ gzhi grub。

¹⁵⁷ chos。

¹⁵⁸ gzhal bya。

¹⁵⁹ yul。

¹⁶⁰ 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)：

之間則存在「四句」的情況。¹⁶¹而四宗均認為「認知」、「覺知」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」¹⁶²包含「常法」¹⁶³及「無常法」¹⁶⁴二部分。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」¹⁶⁵及「不相應行」三部分。而「認知」又包含「心」與「心所」二部分等等。

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)：「所知」涵蓋「常法」；但是「常法」則無法涵蓋「所知」，例如「桌子」。

¹⁶¹ 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 khyab pa'i mu)：「無常法」未必涵蓋「無漏法」，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)：「無漏法」未必涵蓋「無常法」，例如「桌子」。

¹⁶² 所知 (shes bya) = 有 (yod pa) = 法 (chos) = 所量 (gzhal bya) = 成事 (gzhi grub) = 對境 (yul)。

¹⁶³ 常法 (rtag pa) = 無為法 ('dus ma byas)。

¹⁶⁴ 無常法 (mi rtag pa) = 有為法 ('dus byas) = 因果法 (rgyu 'bras)。

¹⁶⁵ 認知 (shes pa, 包含心、心所法) = 業果法 (las 'bras)。

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隨理行經部宗這個基礎上再加以修正即可。¹⁶⁶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。將包含心與心所的「認知」分為七項，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，依序斷除遍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→〔聽聞→思惟→〕(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→(3)顯而未定知→(4)伺察意→(5)比量→〔修習¹⁶⁷→〕(6)現量→(7)再決知。學習心類學當中不同類別的心識，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

¹⁶⁶ 參：L&N (1980, 15)。

¹⁶⁷ 「修習」(sgom pa)是從證得「止觀雙運的三摩地」(zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin)開始算起。而一位已經生起大乘世俗菩提心的行者，當他證得「以空性為所緣的止觀雙運的三摩地」(stong nyid la dmigs pa'i zhi lhag zung 'brel gyi ting nge 'dzin)時，便安立為證得「大乘加行道煥位」(theg chen gyi sbyor lam drod)。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。另參：法尊 (1935, 553-554)。

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)。¹⁶⁸意思是：如果無法辨識無明所虛構出來的「實有」(所破之我)，就不能確認該虛構的實有法被破除後的「無實有」(=無我=空性=無自性)。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¹⁶⁹？我們在言語當中所用的第一人稱的「我」，它是「名言之我」¹⁷⁰或「唯假名安立之我」¹⁷¹，並不是所破。而什麼是「所破之我」¹⁷²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：

¹⁶⁸ 參：*Byang chub lam rim che ba*, p. 579。另參：Dalai (2005, 152)。對於這個偈頌，似乎有不同的理解。

¹⁶⁹ *dgag bya, pratiṣedhya, object of negation*。

¹⁷⁰ *tha snyad kyi bdag*。

¹⁷¹ *btags pa'i nga tsam*。

¹⁷² *dgag bya'i bdag*, 簡稱：所破。

印度佛教四宗		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
中觀宗	應成派	自己能獨立之實質有成立	實有 (不只分別識去安立，對境方面也成立起來)	「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 (不只分別識去安立，對境方面也成立起來)
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	犢子部等五部	常、一、自在	自己能獨立之實質有成立	

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；¹⁷³若有未了知

¹⁷³ 參：Magee (2003)。主要探討「所破太狹」的問題。

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；¹⁷⁴故應善明所破為要。此未善明，決定發生或是常見、或斷見故。」¹⁷⁵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。」¹⁷⁶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」（lung）、「理」（rigs pa）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。

¹⁷⁴ 參：Napper (1989)。主要探討「所破太過」的問題。

¹⁷⁵ 參：法尊 (1935, 410)。

¹⁷⁶ 參：法尊 (1935, 406)。

7. 「所破」與「所斷」的差別

如上所述，「所破之我」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」¹⁷⁷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」為無或破斥其有一一亦即了解無我的道理一一之後，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」(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，後者則無。

8. 各宗當中的「所斷」

各宗的「所斷」(spang bya) 如下表：

¹⁷⁷ spang bya。

印度佛教四宗		所斷之我執一一顛倒分別			
		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「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) 如下表：

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」 ¹⁷⁸ 的見解	了解「補特伽羅為無實有」的見解 =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」的見解	了解「法為無實有」的見解 =空性見
自 續 派	瑜 伽 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「『色』與『取色之量』二者異質空」的見解 =空性見	了解「法為無實有」的見解 =空性見

¹⁷⁸ 「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」意思就是「補特伽羅為施設有」。

亦即「實質有」與「施設有」二者相違。

	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，亦即主張聲聞、獨覺二乘也了解空性，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¹⁷⁹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』¹⁸⁰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」¹⁸¹：(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」、「勝義成立」、「真實成立」，而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，在應成派的體系中，破斥「實有」，也包含了破斥對境由自己方面成立或自性成立，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。

¹⁷⁹ brtag pa mthar bzung。

¹⁸⁰ blo gnod med。直譯為：無害的覺知。即：「量」或「有效的認知」。

¹⁸¹ gnyis tshogs。直譯為：二聚。

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，「實有」看起好像是諸事物真正存在的方式，但事實不然；因此它們是虛假成立。

11. 「遮遣法」的重要性

「法」分為「成立法」¹⁸²與「遮遣法」¹⁸³二類。「遮遣法」與「無我」、「無自性」、「空性」等概念，有極大的關聯性；因為「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」又分為「無遮」¹⁸⁴與「非遮」¹⁸⁵二類。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，不引生其他成立法，稱之；例如：比丘不吃肉（它只否定「吃肉」這個所破，但沒有引生其他成立法）。所謂「非遮」就是在遮遣所破之後，會引生其他

¹⁸² sgrub pa, vidhi, positive phenomenon。

¹⁸³ dgag pa, negative phenomenon。

¹⁸⁴ med dgag, prasajyapratiṣedha, non-affirming negative。或譯為：非定立的否定。

¹⁸⁵ ma yin dgag, paryudāspratiṣedha, affirming negative。或譯為：定立的否定。

參：Hopkins (1996, 724)。

成立法者；「非遮」還可以依其遮遣所破之後，究竟是（1）「明確」（explicitly）、（2）「隱含」（implicitly）、（3）「〔明確與隱含〕二者」（both）或（4）「從相關脈絡」（by context）引生其他成立法，而分為四類。（1）的例子如：「無山的平原」¹⁸⁶——它在否定「山」這個所破之外，還“明確”提到「平原」。（2）的例子如：「胖提婆達多白天不吃飯」¹⁸⁷——它在否定「白天吃飯」之後，“隱含”引生成立「晚上吃飯」。（3）的例子如：「白天不吃飯的胖提婆達多體態豐腴」¹⁸⁸——它在否定「白天吃飯」這個所破之外，“隱含”引生成立「晚上吃飯」；並且“明確”提及「體態豐腴」。（4）的例子如：如果悉達多王¹⁸⁹不是「刹帝利種姓」就是「婆羅門種姓」，那麼當我們確定他不是婆羅門種姓時，“從相關脈絡”中，我們便可以了解他是刹帝利種姓。

12. 「反體」與「反是、反非」的差別¹⁹⁰

¹⁸⁶ a mountainless plain。

¹⁸⁷ fat Devadatta's not eating during the day。

¹⁸⁸ the existence of the non-emaciated body of the fat Devadatta who does not eat during the day.

¹⁸⁹ King Siddhārtha.

¹⁹⁰ 主要參考：'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*

「反體」¹⁹¹與「反是、反非」¹⁹²均屬於「遮遣法」¹⁹³。因為是遮遣法只存在於分別識¹⁹⁴中，所以「反體」與「反是、反非」亦只存在於分別識中。

「反體」簡單來說，就是「分別識可以隔離出來的部分」。¹⁹⁵例如「事物的反體」¹⁹⁶是「排除『非事物』的部分」¹⁹⁷，它屬於「無遮」與「常法」。¹⁹⁸又如「所作性」與「無常法」二者雖是「同義」¹⁹⁹，也是「體性一」²⁰⁰或「相同體性」，但卻是「反體異」²⁰¹或「不同反體」；因為對於分別識而言，提到其中一個術語，並不能讓我

gyi lde mig dang po (開啟理路百門之最初幻鑰)，(Mundgod, India: Drepung loseling library society, 2003), pp. 8-13。另參：達然撒拉佛教辯經學院洛桑達哇格西 (dGe gshes Blo bzang zla ba) 的口頭解釋。

¹⁹¹ 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)。

¹⁹² yin log min log。

¹⁹³ dgag pa, pratiṣedha, negative phenomenon。

¹⁹⁴ rtog pa, kalpanā, thought/thought consciousness。

¹⁹⁵ 'isolates' are conceptually isolatable factors。參：S&H (1989, 236)。

¹⁹⁶ dngos po'i ldog pa。

¹⁹⁷ dngos po ma yin pa bkag pa'i cha。

¹⁹⁸ 主要參考：達然撒拉佛教辯經學院洛桑達哇格西的口頭解釋。

¹⁹⁹ don gcig。

²⁰⁰ ngo bo gcig。

²⁰¹ ldog pa tha dad。

們想起另一個術語。與「事物的反體」有「是等遍」²⁰²關係者，有如下四個：(1) 與「事物」同一²⁰³、(2) 已成為「與『事物』同一」的事物²⁰⁴、(3)「能發揮功用」²⁰⁵之術語²⁰⁶、(4)「能發揮功用」之具備施設有三法者²⁰⁷。

「反是」²⁰⁸簡單來說，就是「『是』的相反」²⁰⁹，它屬於「無遮」，因為在否定「是」的同時，沒有引生成立其他法。對境若是常法，則「是『常法』的相反」並沒有引生成立其他法；同理，對境若是無常法，則「是『無常法』的相反」也沒有引生成立其他法。

「反非」²¹⁰簡單來說，就是「『非』的相反」²¹¹，也就是「雙

²⁰² yin khyab mnyam。即：「事物的反體」與「與『事物』同一」二者，就“是”的關係來說，是互相涵蓋的，也就是說：若“是”「事物的反體」，必然“是”「與『事物』同一」；反之亦然。「事物的反體」與另外三者的「是等遍」關係，亦依此類推。

²⁰³ dngos po dang gcig。

²⁰⁴ dngos po dang gcig tu gyur pa'i dngos po。

²⁰⁵ 「能發揮功用」，是「事物」這個術語的定義；而「事物」，則是「能發揮功用」這個定義的術語。

²⁰⁶ don byed nus pa'i mtshon bya。

²⁰⁷ don byed nus pa'i btags yod chos gsum tshang ba。

²⁰⁸ yin log。

²⁰⁹ yin pa las log pa。

²¹⁰ min log。

重否定」，屬於「非遮」。此外，它仍保持對境的常或無常的特性，並與對境有交集；亦即，對境若是常法，則「非『常法』的相反」仍是常，並與常法有交集；反之，對境若是無常法，則「非『無常法』的相反」仍是無常，並與無常法有交集。舉例來說，「非『貓』的相反」與「貓」一樣是無常，而且與「貓」有交集；「非『虛空』的相反」與「虛空」一樣是常，而且與「虛空」有交集。

13. 「形像」與「義總」的問題

「認識論」分為「無形像的認識論」²¹¹與「有形像的認識論」²¹²₂₁₃二大類。毘婆沙宗屬於前者，而其他三宗屬於後者。亦即毘婆沙宗認為無分別識²¹⁴是直接認識外在對境，而不需要透過對境投射其「形像」²¹⁵至無分別識中而被認識，因此稱為「無形像的認識論」；然而其他宗派則認為無分別識必須透過對境投射形像於其中，才能

²¹¹ ma yin pa las log pa。

²¹² anākāra-jñāna-vāda。

²¹³ sākāra-jñāna-vāda。

²¹⁴ rtog med, nirvikalpaka, non-conceptual。

²¹⁵ rnam pa, ākāra, aspect。依據達然撒拉佛教辯經學院洛桑達哇格西的口頭解釋與 S&H (1989, 251)：「形像」就是「對境於心中顯現的方式」(a mode of appearance of the object)，它存在於「分別識」與「無分別識」二者當中；不過，一般將存在於「分別識」當中的「形像」稱為「義總」。

獲得對於對境的認識，因此稱為「有形像的認識論」。「形像」與「義總」²¹⁶，簡單來說，就是：「形像」是無分別識當中的「顯現境」(snang yul)；而「義總」則是分別識當中的顯現境。「形像」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，但因為「意現量」的時間太短，²¹⁷因此除了現觀微細無常或空

²¹⁶ don spyi, artha sāmānya, meaning generality。don spyi 常被譯為「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，還是譯為「義總」較佳。另外，「義總」的「總」(spyi, 例如：事物)是相對於「別」(bye brag, 例如：瓶)來說的，「共相」(spyi mtshan, =常法)則是相對於「自相」(rang mtshan, =無常法)來說的；因此，「總」並不等於「共相」，亦即「總」與「共相」並非「同義」，而是有「四種可能性」(四句)：(1) 既是「總」又是「共相」者，例如「所知」；(2) 是「總」但不是「共相」者，例如「事物」；(3) 不是「總」但是「共相」者，例如「唯常」；(4) 既不是「總」又不是「共相」者，例如「金瓶」。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)。

²¹⁷ 參：廖本聖 (2004, 120-124)。對於凡夫而言，意現前出現的時間大約為一個成年男子一彈指所需的时间。

性的修行者，一般凡夫是覺察不到的。而因為形像就是對境本身的真實反映，因此具有形像的無分別識——特別是瑜伽現量與再決知——被認為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——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（義總）產生錯亂，亦即將它錯認為真正要認識的對境，但分別識沒有它作為媒介，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。

14.四種對境²¹⁸

²¹⁸ 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。

依隨理行經部宗的宗義，對於「認知」而言，主要可以安立（1）「趨入境」²¹⁹、（2）「耽著境」²²⁰、（3）「顯現境」²²¹及（4）「所取境」²²²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」²²³，（1）可以同時適用於「分別識」與「無分別識」²²⁴二種。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」²²⁵，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」——

²¹⁹ *'jug yul, *pravṛtti-viṣaya, object of engagement.*

²²⁰ *zhen yul, *adhyavasāya-viṣaya, determined object.*

²²¹ *snang yul, *pratibhāsa-viṣaya, appearing object.*

²²² *bzung yul, grāhya-viṣaya, apprehended object.*

²²³ *rtog pa'i shes pa.*

²²⁴ *rtog med kyi shes pa.*

²²⁵ 即：對境在分別識中呈現的影像。

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²²⁶（無常法）。

對於「錯亂的無分別識」²²⁷——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」²²⁸——例如「想著『瓶』的分別識」——而言，(1) 及 (2) 二者，均是「瓶」；但 (3) 及 (4) 二者，則是「瓶的義總」²²⁹，它是屬於共相法²³⁰（常法）。

²²⁶ 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。

²²⁷ 即：顛倒識 (*log shes*)。

²²⁸ 是錯亂識 (*'khrul shes*)，但不是顛倒識 (*log shes*)。

²²⁹ 「瓶的義總」(*bum pa'i don spyi*) 的定義為「在想著『瓶』的分別識中，雖不是瓶，卻顯現為瓶的增益部分。」(*bum 'dzin rtog pa la bum pa ma yin bzhin du bum pa lta bur snang ba'i sgro btags pa'i cha*)。參：*'Jam dpal 'phrin las Yon tan rgya mtsho* (蔣央聽列·圓登加措)，*bsDus grva'i don kun bs dus 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* (開啟理路百門之最初幻鑰)，(Mundgod, India: Drepung loseling library society,

而對於「不符合事實的分別識」²³¹——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」²³²。

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。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」²³³——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，為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。證得比量之後，再結合止觀雙運的三摩地，最終將可以達到現量。比量的清晰程度

²³⁰ 2003），p. 12。

²³¹ 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。

²³² 即：實有的補特伽羅在分別識中呈現的影像。

²³³ *gsal snang, sputābha*。

與斷惑的能力雖無法與現量相提並論，但卻是到達現量這個目標的首要方法，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・法幢吉祥賢著《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，關於宗義建立的解說，分三：1. 定義、2. 分類、3. 分類的個別意義。

1. 定義

「承認三寶²³⁴為真正歸依處，而不承認三寶以外其他歸依處之說宗義的補特伽羅²³⁵」，就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」

²³⁴ 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」。

²³⁵ gang zag, pudgala, person。參：Hopkins (1996, 268-271) 及 S&H (1989, 181)。「一切法」(=所知=有=所量=成事=對境)包含二大範疇：「有為法」(=無常法)及「無為法」(=常法)。其中，「有為法」又包含三個範疇：

的定義。²³⁶

2. 分類

若將其²³⁷區分，有四：2-1. 毘婆沙宗²³⁸、2-2. 經部宗²³⁹、2-3. 唯識宗²⁴⁰、2-4. 說無體性宗²⁴¹。其中，前二者也可稱為「說外境二宗」²⁴²。

色法、認知（包含心及心所）、不相應行。而「補特伽羅」是「不相應行」（Idan min 'du byed, non-associated compositional factors）。因為它是依於「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「無為法」。「與心或心所不相應之行」（即：不相應行）的實例是有為法的四個特質：生、住、異、滅。從詞源方面（etymologically）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。

²³⁶ 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。

²³⁷ 即：內道佛教徒之說宗義的補特伽羅。

²³⁸ Bye brag smra ba, Vaibhāṣika。

²³⁹ mDo sde pa, Sautrāntika。

²⁴⁰ Sems tsam pa, Cittamātra。

²⁴¹ NGo bo nyid med par smra ba, Niḥsvabhāvavādin。也就是「中觀宗」(dBu ma pa, Mādhyamika)。

²⁴² don smra sde gnyis。參：NGag dbang dpal ldan(昂汪奔登), *Kun mkhyen 'Jam*

3. 分類的個別意義

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

(二) 別說

1. 解說毘婆沙宗的體系²⁴³

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

*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『雖無外境然執内心為實有』」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。

²⁴³ 參：Hopkins (2003)。

「不承認『自證識』²⁴⁴，而且主張『外境諦實成立²⁴⁵』之說小乘宗義的補特伽羅」，就是「毘婆沙宗」的定義。²⁴⁶

²⁴⁴ 根據 L&N (1980, 173) 的 Tibetan Text, f. 3b, l. 4, 「自證識」的定義為「具有『能取的形像』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, svasaivvedana)。「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「看見青色的眼識」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「看見青色的眼識」與其所見的「青色」為例，前者為「能取」，後者為「所取」。而「看見青色的眼識」因為看見「青色的形像」，所以稱為「具有『所取的形像』者」，也就是「他證識」；而能夠感受「看見青色的眼識」的自證識，則稱為「具有『能取的形像』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：經部宗、唯識宗、瑜伽行中觀自續派。

²⁴⁵ bden grub。也就是「實有」。

²⁴⁶ 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一一的主張。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

1-2. 分類

若予以區分，有三：(1) 迦溼彌羅²⁴⁷毘婆沙宗、(2) 日下²⁴⁸毘婆沙宗、(3) 中原²⁴⁹毘婆沙宗。²⁵⁰

1-3. 語詞解釋

為什麼稱之為「毘婆沙宗」？因為其宗義主張是遵循《大毘婆沙論》²⁵¹，所以如此稱呼。或者，因為說明「三時」²⁵²為「實質」

協巴第二世，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。

²⁴⁷ KHa che, Kashmiri。即：喀什米爾。

²⁴⁸ NYi 'og, Aparāntaka。

²⁴⁹ Yul dbus, Magadha。即：摩竭陀。

²⁵⁰ 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。

²⁵¹ *Bye brag bshad mdzod chen mo, Mahāvibhāṣā*。此處的「毘婆沙」（梵文 *vibhāṣā* 的音譯）是指 *bye brag bshad mdzod*。意思為「分別說」、「種種說」或「廣說」。

²⁵² *dus gsum*。參：S&H (1989, 192)。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。「昨天的瓶」以「過去的瓶」(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「未來的瓶」(a future pot) 的方式存在於今天。「事物的未來」

的別²⁵⁴」，²⁵⁵所以稱為「毘婆沙宗」²⁵⁶。

1-4. 對境²⁵⁷的主張方式

「能發揮功用者」，就是「事物」的定義。²⁵⁸「事物」²⁵⁹、「有」

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「現在的瓶」(a present pot)的方式存在於今天。

²⁵³ 參：〈2-4. 對境的主張方式〉。「實質」(rdzas, dravya)與「事物」(dngos po)是同義詞。但毘婆沙宗的「實質」(=事物)則包含「常的事物」與「無常的事物」二類。

²⁵⁴ bye brag。是相對於「總」(spyi)來說的。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* (開啟理路百門之最初幻鑰)，(Mundgod, India: Drepung loseling library society, 2003), pp. 12-13。另外，「總」又分為：「類總」(rigs spyi)、「義總」(don spyi)與「聚總」(tshogs spyi)三種。

²⁵⁵ 此處，「三時」是「別」(bye brag)，「實質」是「總」(spyi)；所以「三時」是「實質的別」。

²⁵⁶ 意譯為「說別宗」。

²⁵⁷ 參 S&H (1989, 181)。一個「有境」(主體)可以是另一個「認知」(shes pa)的對境(客體)；因此，一切法包含有境在內，均屬於對境的範疇。

²⁵⁸ don byed nus pa/ dngos po'i mtshan nyid。

²⁵⁹ dngos po, bhāva。

²⁶⁰、「所知」²⁶¹三者同義²⁶²。若予以區分，有二：(1)「常的事物」²⁶³及(2)「無常的事物」²⁶⁴。其中，(1)如「無為的虛空」²⁶⁵、「擇滅」²⁶⁶、「非擇滅」²⁶⁷。(2)如「已生者」²⁶⁸、「所作性」²⁶⁹、「無常」²⁷⁰。

²⁶⁰ yod pa, sat。

²⁶¹ shes bya, jñeyā.

²⁶² 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。

²⁶³ rtag pa'i dngos po, nityabhāva。即：諸無為法。參：S&H (1989, 183)及Hopkins (1996, 217)。在佛教的四個宗義體系當中，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，因此其功用不只限於產生「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。

²⁶⁴ mi rtag pa'i dngos po, anityabhāva。即：色法、認知(含心、心所)、不相應行法這三類。

²⁶⁵ 'dus ma byas kyi nam mkha', asamśkṛtākāśa。

²⁶⁶ so sor brtags 'gog, pratisamkhyānirodha。參：《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 1c)。「『擇滅』即以『離繫』為性。諸有漏法，遠離繫縛，證得解脫，名為『擇滅』。『擇』謂『簡擇』，即『慧差別』，各別簡擇四聖諦故。擇力所得滅，名為『擇滅』。如牛所駕車，名曰『牛車』，略去中言，故作是說。『一切有漏法，同一擇滅耶？』不爾。『云何？』隨繫事別，謂：隨『繫事』量，

「離繫事」亦爾。若不爾者，於證見苦所斷煩惱滅時，應證一切所斷諸煩惱滅。若如是者，修餘對治，則為無用。『依何義說，滅無同類？』依滅自無『同類因』義，亦不與他〔作同類因〕，故作是說；非無『同類』。已說『擇滅』。」另參：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」是指障的滅除。例如透過修習四聖諦，特殊形式的貪欲可以完全滅除。

²⁶⁷ so sor brtags min gyi 'gog pa, apratisamkyānirodha。參：《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, p. 1c)。「永礙當生，得『非擇滅』。謂：能永礙未來法生，得滅異前（擇滅），名『非擇滅』。得不因擇，但由闕緣；如眼與意，專一色時，餘色、聲、香、味、觸等謝。緣彼境界五識身等，住未來世，畢竟不生。由彼不能緣過去境，緣不具故，得『非擇滅』。」另參：Hopkins (1996, 218) 及 S&H (1989, 189)。「非擇滅」是指產生的條件不足，而形成的滅。例如在非常專注於談話時，忘了飢餓的感覺，一旦這個時間過去，某人在那個時候，對於食物沒有慾望的這個事實將絕不改變，而基於這個理由，這個滅可以說是常。

²⁶⁸ 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* (開啟理路百門之最初幻鑰)，Mundgod, India: Drepung Loseling Library Society, 2002. (p. 3)。

²⁶⁹ byas pa, kṛta。即「已經被製造出來者」或簡稱「成品」(product)。

²⁷⁰ mi rtog pa, a-nitya。

或者，「事物」也可以區分為：(1) 世俗諦²⁷¹及(2) 勝義諦²⁷²。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。²⁷³實例：²⁷⁴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。²⁷⁵實例：如無方分²⁷⁶之極微²⁷⁷、無時分²⁷⁸之認知²⁷⁹及無為²⁸⁰。因為《俱舍論》

²⁷¹ kun rdzob bden pa, samvṛti-satya。

²⁷² don dam bden pa, paramārtha-satya。

²⁷³ 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。

²⁷⁴ 參：S&H (1989, 184-186)。

²⁷⁵ 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。

²⁷⁶ 參：S&H (1989, 186)。在這個體系中，主張物質的最小單位為「無方分」(不可再區分方向與部分)；但這並不意味它們就整體而言是無方分，因為即使是最小的粒子，也具有生、住、異、滅等成分。

²⁷⁷ 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。」²⁸¹

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。²⁸²

1-5. 有境²⁸³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。²⁸⁴

²⁷⁸ 參：S&H (1989, 186)。是這個體系中，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；例如眼識的一剎那當中具有了知花磚地板各部分顏色的能力。

²⁷⁹ shes pa dus kyi cha med。

²⁸⁰ 'dus ma byas, asamiskṛta。

²⁸¹ *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)。因為單一的微小水粒子是勝義諦；因此，世親所指的必然是一定量的水，例如「一個杯子」或甚至「一條河」當中的水。

²⁸² 參：S&H (1989, 180&233-235) 及 Hopkins (1996, 340-341)。

²⁸³ 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）都有一個它所要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」。

²⁸⁴ 參：S&H (1989, 193, 196)。每一個佛教體系均必須處理的課題就是：

「覺知」²⁸⁵可以分為「量」²⁸⁶及「非量知」²⁸⁷二種。其中，「量」分為二種：「現量」²⁸⁸及「比量」²⁸⁹。其中，現量又分為三種：「根

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持續至另一世的基礎。這是因為意識不像其他五識，它即使在熟睡及「滅盡等至」('gog pa'i snyoms 'jug) 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有的補特伽羅，而主張「唯有心與身的組合」（即：唯五蘊的聚合體）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。

²⁸⁵ 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)。

²⁸⁶ 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、不受欺詐的明瞭」，就是「量」的定義(gsar du mi slu ba'i rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid)。

²⁸⁷ 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、不受欺詐』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)。

²⁸⁸ 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、不受欺詐的明瞭」，就是「現量」的定義(rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa de/ mngon sum gyi tshad ma'i mtshan

現量」²⁹⁰、「意現量」²⁹¹及「瑜伽現量」²⁹²。²⁹³其中，根現量未必是

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*)。

²⁸⁹ 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*)。

²⁹⁰ 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」。

²⁹¹ 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〉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

「認知」，因為眼根²⁹⁴〔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

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 gsar 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。

²⁹² 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/ rnal '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。

²⁹³ 毘婆沙宗不承認「自證識」，因此也就沒有「自證識現前」及「自證識現量」的安立。

²⁹⁴ 參：S&H (1989, 198)。他們不認為「根」（感官能力，屬於色法）能夠獨立認知一個對境，他們也不認為光是「根識」（屬於心王）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』²⁹⁵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』²⁹⁶的瑜伽現量」及「了解『補特伽羅為

²⁹⁵ 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)、以及它的瓦解(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。而所有其他體系則主張「生」本身是「滅」的因或充分條件，「『滅』的開始」與「『生』的第一剎那」是同時，而非之後。毘婆沙宗以外的所有體系中，「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不同性質的對境上，而且是以序列——一個接著一個——的方式發生〔，而非同時發生〕。

²⁹⁶ gang zag rtag gcig rang dbang can gyis stong pa, nityaikasvatantraśūnya-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』²⁹⁷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』²⁹⁸，則必然是『法我』」。²⁹⁹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

²⁹⁷ gang zag rang skyas 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」。

²⁹⁸ 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 bzhag 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。

²⁹⁹ 參：S&H (1989, 204)。「無我」可以是「補特伽羅無我」或「法無我」；但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」。

實質有的我」³⁰⁰。³⁰¹

1-7. 地道的建立

在「地道的建立」³⁰²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：(1-1)「具煩惱之障」及 (1-2)「非具煩惱之障」；然而此宗沒有「所知障」這個術語。其中，因為 (1-1) 主要是障礙證得解脫，(1-2) 主要是障礙證得一切智。³⁰³ (1-1) 的

³⁰⁰ 即：「不可說我」。

³⁰¹ 不僅是「犢子部」(gNas ma bu, Vātsī-putriya) 如此主張，還有「正量部」或「一切所貴部」(Kun gyis bkur ba, Sammatiya)、「賢胄部」(bZang po bu, BHadra-yāniya)、「密林山住」(Grong khyer drug pa, Śaṇṭagarika) 及「法上部」(CHos mchog pa, DHarmottara) 亦如此主張。

³⁰² 參：C&R (1996, 261-274)。「地道的建立」是西藏文獻類型 (genre) 的一種。

³⁰³ 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體系才這樣理解後者。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。但是大乘的宗義體系則主張佛陀能毫不費力地同時並瞬間了解所有事物。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

實例，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³⁰⁴及其種子³⁰⁵」；(1-2)的實例，就如「執『補特伽羅為自己能獨立之實質有』的分別識的習氣」，以及「由前述習氣所生之心的粗重³⁰⁶」。

(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」³⁰⁷與「下品的福德資糧」二者互相聯繫³⁰⁸，並於三世等期間中修習之後，能證得「下品菩提」³⁰⁹。

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」）。大乘宗義體系則區分「屬於染污無明的煩惱障」及「屬於非染污無明的所知障」。

³⁰⁴ 即：貪、嗔、癡。

³⁰⁵ 即：產生貪、嗔、癡三毒的能力。

³⁰⁶ gnas ngan len 的直譯為「取惡處」，又譯為「粗重」。有二種意思：(1)因為現在為苦依，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, 1544a)。

³⁰⁷ 即：智慧資糧。

³⁰⁸ zung du 'brel ba (二者聯繫)。經常譯為「雙運」。

³⁰⁹ 即：「聲聞菩提」或「聲聞阿羅漢」。

「具有獨覺³¹⁰種姓者」將「如上的見解」³¹¹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」³¹²。

「諸菩薩」將「如上的見解」³¹³與「上品的福德資糧」二者互相聯繫，並於三無數大劫³¹⁴等期間當中修習之後，能證得「上品

³¹⁰ 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。大乘宗義體系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——煥、頂、忍及世第一法，然後歷經見道、修道，而到達無學道。

³¹¹ 即：了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』（=補特伽羅為施設有）的見解。

³¹² 即：「獨覺菩提」或「獨覺阿羅漢」。

³¹³ 即：了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』（=補特伽羅為施設有）的見解。

³¹⁴ 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^{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：勝喜 (Jayānanda)《入中論釋疏》(dbu ma la 'jug pa'i

菩提」³¹⁵。

他們³¹⁶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；而從加行道緩位至無學道之間，則於同一個禪坐³¹⁷當中即可現證〔上品菩提〕。

'grel bshad)。「其中，1 是一位數 ($= 10^0$)，10 是二位數 ($= 10^1$)，100 是三位數 ($= 10^2$)；依此類推，乘以 10 的倍數所達到的六十位數 ($= 10^{59}$)，就稱之為『無量數』(*asāṅkhyeya*)」(*de la gcig ni gnas gcig go/bcu ni gnas gnyis so/ /brgya ni gnas gsum mo/ /de ltar bsgres pa'i bcu 'gyur du bsgres pa'i gnas drug cu par gang slebs pa de la grangs med pa zhes bya'o/ /, TE, vol. 35, no. 3875, 501/114(3)*)。另參：《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：『三劫阿僧祇耶，精進修行方得成佛。』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。阿僧祇耶是其一數。』」其中，「阿僧祇耶」即「阿僧祇」之異譯，阿僧祇耶排序為第 52 位，是六十數之一。另外，《大毘婆沙論》(大正 27, 頁 890c 以下) 和《華嚴經》(阿僧祇品)(如大正 9, 頁 586a 以下) 也說到不同的「數目系統」。以上感謝正觀雜誌編審提供漢譯經論方面的資料。

³¹⁵ 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, anuttarasamyaksambodhi*) = 無上正等正覺=佛果位。

³¹⁶ 即：三乘的補特伽羅。

³¹⁷ 即：根本定 (*mnyam bzhag, samāhita*) 當中。

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；而從加行道緩位至無學道之間，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³¹⁸的階段中積聚資糧，而即使已證得聖道³¹⁹，也有必須在十四個生有³²⁰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。」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³²¹在同一世，而且為它（加行道位菩薩的身依）所攝；³²²前述的周遍關係成立，³²³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

³¹⁸ 即：聲聞的資糧（順解脫分）、加行（順抉擇分）、見（義現觀）、修（隨現觀）四道。參：TCD（1993, 3001）。

³¹⁹ 即：聲聞的見道、修道。

³²⁰ skye srid。「十四生有」即「十四世」。

³²¹ lus rten。即：身體。

³²² 參：S&H（1989, 218）。在毘婆沙宗這個體系中，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（仍為凡夫）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。

³²³ 「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「宗的後陳」或「所立法」（佛陀的色蘊不是佛）。

「圓滿受用身」³²⁴，並且主張「在無餘涅槃」³²⁵時，勝化身的明瞭相續會斷絕。³²⁶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。³²⁷因為聲聞及獨覺阿羅漢在證得阿羅漢果位之後，在未捨「身命之行」³²⁸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

³²⁴ longs spyod rdzogs sku。即：報身。

³²⁵ 參：S&H (1989, 219)。「涅槃」(mya ngan las 'das pa) 指的是：滅除一切煩惱的滅諦；然而，「滅諦」('gog bden) 的意思則是：只要有一個煩惱被滅除，即可稱為滅諦，例如修道位八十一個所斷的任何一個被滅除，就可以稱為滅諦。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」。

³²⁶ rig pa rgyun chad pa。即：心、心所的相續斷絕。

³²⁷ 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」——亦即「集諦」或「苦因」，而不是「苦諦」本身；因為苦諦只是所緣，而非所斷。因此，論中的「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。

³²⁸ 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。

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」³²⁹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」³³⁰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」。

2. 解說經部宗的體系³³¹

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。³³²「經部宗」與「譬喻師」³³³同義。

³²⁹ dngos smra ba rnams。即：毘婆沙宗、經部宗、唯識宗。

³³⁰ 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。

³³¹ 參：Klein (1991)、Klein (1998) 與 Hopkins (2003)。

³³² rang rig dang phyi don gnyis ka khas len pa'i theg dman gyi grub mtha' smra

2-2. 分類

若將其區分，有二：(1) 隨教行經部宗³³⁴及(2)隨理行經部宗³³⁵。(1)例如遵循〔世親〕《阿毘達磨俱舍論》³³⁶的經部宗，(2)例如遵循〔法稱〕「七部量論」³³⁷的經部宗。

2-3. 語詞解釋

為什麼稱為「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

ba'i gang zag de/ mDo sde pa'i mtshan nyid。參：S&H (1989, 221)。這個定義必須加以限定，因為它並沒有將「隨教行經部宗」考慮進去，因為它（隨教行經部宗）不承認自證識。此外，這個定義還犯了一個更一般性的錯誤。依照蔣央協巴的說法，外境並不限於物質的對境或無常法，而應該還要包含無為的虛空等常法。而因為隨理行經部宗不承認「常法」為實有（truly established），而且因為當一個分類中，同時包含常法及無常法時，以常法為主；因此，依照隨理行經部宗這個體系，一般而言並不認為「外境」（含常法及無常法）是實有。儘管如此，所有經部宗均一致同意「無常的對境」是實有。

³³³ dPe ston pa。參：TCD (1993, 1636)。又稱「喻化師」。

³³⁴ Lung gi rjes 'brang gi mdo sde pa。

³³⁵ Rigs pa'i rjes 'brang gi mdo sde pa。

³³⁶ Chos mngon pa mdzod, *Abhidharmakośa*。

³³⁷ TSHad ma sde bdun。

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。³³⁸若將它（有）區分，有二：(1)「世俗諦」及(2)「勝義諦」。「在勝義當中，³³⁹能發揮功用之法」，就是「勝義諦」的定義。³⁴⁰「勝義諦」、「諦實成立」³⁴¹、「事物」³⁴²、「所作性」³⁴³、「無常」³⁴⁴、「有為」³⁴⁵、「實質」³⁴⁶、「自相」³⁴⁷等同義。「在勝義當中，不能發揮功用之法」，就是「世俗諦」的定義。³⁴⁸「世俗諦」、「虛假成立」³⁴⁹、「常」³⁵⁰、「共相」³⁵¹等同義。

³³⁸ tshad mas dmigs pa/ yod pa'i mtshan nyid。

³³⁹ 即：在「勝義識」(don dam gyi shes pa) 或「現前」(mngon sum) 當中。

³⁴⁰ don dam par don byed nus pa'i chos/ don dam bden pa'i mtshan nyid。

³⁴¹ bden par grub pa。

³⁴² dngos po。

³⁴³ byas pa。

³⁴⁴ mi rtag pa。

³⁴⁵ 'dus byas。

³⁴⁶ rdzas。

³⁴⁷ rang mtshan, svalakṣaṇa。參：S&H (1989, 230) 及 Klein (1998, 168)。

³⁴⁸ don dam par don byed mi nus pa'i chos/ kun rdzob bden pa'i mtshan nyid。

³⁴⁹ rdzun par grub pa。

³⁵⁰ rtag pa。此宗認為「無為的虛空」在勝義中，不能發揮功用。這點

此外，「有」也可以分為（1）「遮遣法」³⁵²及（2）「成立法」二種。「必須透過執持自己的覺知，排除自己的所破之後，才能了解者」，就是「遮遣法」的定義³⁵³；「不需透過執持自己的覺知，排除自己的所破，即可以了解者」，就是「成立法」的定義。³⁵⁴（1）又分二：（1-1）「無遮」³⁵⁵及（1-2）「非遮」³⁵⁶，其中，（1-1）的實例，如：「無為的虛空」³⁵⁷、「滅諦」³⁵⁸、「空性」³⁵⁹。（1-2）的實例，

與毘婆沙宗不同。

³⁵¹ spyi mtshan, sāmānyalakṣaṇa。S&H (1989, 230)。

³⁵² 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。

³⁵³ 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)。

³⁵⁴ 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)。

³⁵⁵ med dgag, prasajya-pratiṣedha。S&H (1989, 230)。又稱為「非定立的否定」(non-affirming negative)。

³⁵⁶ ma yin dgag, paryudāsa-pratiṣedha。S&H (1989, 230)。又稱為「定立的否定」(affirming negative)。

³⁵⁷ 'dus ma byas kyi nam mkha'。在遮遣「阻礙的觸感」(thogs reg)這個

如：「非事物的否定」³⁶⁰、「在執瓶的分別心當中，顯現『非瓶的否定』」³⁶¹。

此外，「有」又可以分為：(1)「一」³⁶²及(2)「異」³⁶³二種。
³⁶⁴其中，(1)「一」又分二：(1-1)「虛假的一」³⁶⁵及(1-2)「真正的

所破之後，並沒有引生其他成立法，所以是「無遮」。

³⁵⁸ 'gog bden。在遮遣「煩惱」(nyon mongs)這個所破之後，並沒有引生其他成立法，所以是「無遮」。

³⁵⁹ stong nyid。在遮遣「實有」(bden grub)或「自性」(rang bzhin)這個所破之後，並沒有引生其他成立法，所以是「無遮」。

³⁶⁰ dngos po ma yin pa las log pa。在遮遣「非事物」(dngos po ma yin pa)這個所破之後，還引生「事物」(dngos po)，所以是「非遮」。

³⁶¹ bum 'dzin rtog pa la bum pa ma yin pa las log par snang ba。在遮遣「非瓶」(bum pa ma yin pa)這個所破之後，還引生「瓶」(bum pa)，所以是「非遮」。

³⁶² gcig。S&H (1989, 235)。

³⁶³ tha dad。S&H (1989, 235)。

³⁶⁴ 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，因為它以它自己特有的性質存在。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，因為從不同的角度，也可以將它命名為「異」，例如當我們說瓶是異於桌子時。「一」與「異」的名稱是由分別心去安立的；因此，雖然它們（一與異）或許有以自相法形式存在的基礎（例如瓶），但它們（一與異）本身則是共相法。梵文 svalakṣaṇa 及 sāmānyalakṣaṇa 在這裡是指「自

一」³⁶⁶。其中，(1-1) 例如：「所知」、「共相」；(1-2) 例如：「事物」、

「相」及「共相」；但有時候也以不同的意義來使用，亦即分別是指「獨特性質」及「一般性質」。獨特性質的例子，是「識」的定義——「清楚且明瞭者」；而另一方面，「無常」則是識的一般性質，它與不是識的其他有為法——例如色法——共用這個性質。「一」是指「在分別識中顯現為一者」。例如，「瓶」是「一」；此外，「瓶」與「瓶」也是「一」，因為這個術語是相同的，而且意義是相同的。「異」是指「在分別識中顯現為異者」。「柱」與「瓶」從術語及意義的觀點來看，很明顯是異的。而“dog”與其對等的西藏語“khyi”雖然意義相同，但術語本身是異，所以還是異。因為對於一個分別識來說，提到“dog”未必會聯想到“khyi”；因此，此二者是異，但不是不同體性。同樣地，「所作性」（成品）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」不是包含一切法這個範疇的二分法，因為假如某物不是瓶，它也未必是狗。「常法」與「無常法」則是二分法，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」必然是相同體性，但它們是相同體性當中的異。像「桌子」及其「顏色」這種相違之法，雖然此二者是相同體性，但卻是相同體性當中的異。而「狗」與「瓶」這種相違之法，則純粹是不同體性。

³⁶⁵ rdzun pa'i gcig。

³⁶⁶ bden pa'i gcig。

「無常」。(2)「異」也分為：(2-1)「虛假的異」³⁶⁷及(2-2)「真正的異」³⁶⁸。其中，(2-1)例如：『瓶的反體』³⁶⁹與『柱的反體』³⁷⁰二者；(2-2)例如：『瓶』與『柱』二者。

「過去」與「未來」二者，是「常」；³⁷¹而「現在」與「事物」

³⁶⁷ rdzun pa'i tha dad。

³⁶⁸ bden pa'i tha dad。

³⁶⁹ bum pa'i ldog pa。亦即：「排除『非瓶』的部分」(bum pa ma yin pa bkag pa'i cha)，屬於無遮與常法。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，提到其中一個術語並不能讓我們聯想起另一個術語。

³⁷⁰ ka ba'i ldog pa。亦即：「排除『非柱』的部分」(ka ba ma yin pa bkag pa'i cha)，屬於無遮與常法。

³⁷¹ 參：S&H (1989, 233-235)。例如，鉛筆——它是異於「鉛筆的毀滅」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，也就是說在三個月之後，它被燒毀了。這支鉛筆的下一個時期是從它被燒毀——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「對境的未來狀態」先於「該對境的現在狀態」。「對境的未來狀態」由於成因尚未具足而不存在。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

³⁷² 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」³⁷³為補特伽羅的實例，以及(2) 主張「意識」³⁷⁴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。³⁷⁵「覺知」³⁷⁶有二：(1)「量」³⁷⁷及(2)

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」(an occasional permanence) 與「非偶然的常法」(non-occasional permanence)。「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」，因為它從無始以來就不曾改變地永遠存在；但「結合特定對境的無為虛空」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。

³⁷² 而「事物」與「無常」同義。

³⁷³ phung po'i rgyun。

³⁷⁴ yid kyi rnam shes。

³⁷⁵ gsal zhing rig pa/ blo'i mtshan nyid。

³⁷⁶ 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》(Satyābhīsamaya)，第28期，南投：正觀雜誌社，2004。

³⁷⁷ tshad ma, pramāṇa, valid cognition/ prime cognition。「量」用更淺顯的話來

「非量知」³⁷⁸。

(1)「新的、不受欺詐的明瞭」，就是「量」的定義。³⁷⁹在「量」的定義當中，提及「新的」³⁸⁰、「不受欺詐」³⁸¹、「明瞭」³⁸²這三個部分，是有其必要的，因為是要以「新的」排除「再決知」³⁸³是量」、以「不受欺詐」排除「伺察意」³⁸⁴是量」、以「明瞭」排除「具色根」³⁸⁵

說，就是「有效的認知」(valid cognition/ valid cognizer)。參：S&H (1989, 233-235, 239)。除了應成派以外，所有佛教學說體系均主張「量」是「新的」及「不受欺詐的」。量的第二剎那不再是新的，因此是一個「再決知」或「非量知」。「量」被定義為「新的、不受欺詐的明瞭」；因此，「量」必定是「新的」(第一剎那)及「有效的」(不受欺詐)。在量之後的諸剎那認知，被稱為「再決知」，它們並不是量。儘管它們是有效的認知，但因為它們不是新的，因此不是量。

³⁷⁸ tshad min gyi blo。參：S&H (1989, 240)。「非量知」是指「不是新的」、「不是有效的」(不是不受欺詐)或「二者皆不是」。

³⁷⁹ gsar du mi slu ba'i rig pa/ tshad ma'i mtshan nyid。

³⁸⁰ gsar du。即：第一剎那。

³⁸¹ mi slu ba。即：「不容置疑」或「有效」。

³⁸² rig pa。即：包含心、心所。

³⁸³ dpyad shes。有的書作 bcad shes。參：L&N (1980, 173~) 的 Tibetan Text, f. 5a, l. 3。

³⁸⁴ yid dpyod。

³⁸⁵ dbang po gzugs can pa。即：淨色根。參：玄奘法師譯，《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, 2b)。「頌曰：『彼識依淨色，名眼等五根。』論曰：『彼』

是量」。

「量」若予以區分，有二：(1-1) 現量及(1-2) 比量。「已離分別且無錯亂的明瞭」，就是「現前」的定義；³⁸⁶「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義。³⁸⁷「現量」若加以區分的話，有四：(1-1-1) 自證現量³⁸⁸、(1-1-2) 根現量³⁸⁹、(1-1-3)

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。另參：《阿毘達磨俱舍論》(T29, no. 1558, 12a)。「云何眼等諸根極微安布差別？眼根極微，在眼星上，傍布而住，如香菱花，清澈映覆，令無分散。有說：重累如丸而住，體清澈故，如頗胝迦不相障礙。耳根極微，居耳穴內，旋環而住，如卷樺皮。鼻根極微，居鼻頸內，背上面下，如雙爪甲。此初三根，橫作行度，處無高下，如冠花鬘。舌根極微，布在舌上，形如半月。傳說：舌中如毛端量，非為舌根極微所遍。身根極微，遍住身分，如身形量。」

³⁸⁶ rtog pa dang bral zhing ma 'khrul ba'i rig pa/ mngon sum gyi mtshan nyid。

³⁸⁷ rtog pa dang bral zhing gsar du mi slu ba'i rig pa/ mngon sum gyi tshad ma'i mtshan nyid。

³⁸⁸ 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；所有承認這種識的體系均主張它(自

意現量³⁹⁰、(1-1-4) 瑜伽現量³⁹¹。其中，「唯朝向內、而且已成為能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；³⁹²「依於〔根現量〕自己的不共增上緣——

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、經部行中觀自續派及中觀應成派均否定自證識，因為他們認為，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。因為，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。

³⁸⁹ dbang po'i mngon sum gyi tshad ma。

³⁹⁰ yid kyi mngon sum gyi tshad ma。

³⁹¹ mal 'byor mngon sum gyi tshad ma。參：S&H (1989, 246)。屬於見道或修道的無間道，必然直接了解其對境。凡是被直接了解者，必然是自相法或有為法；然而，空性是無為法，不是自相法。因為空性無法被直接認知，因此此派主張：瑜伽現量無法“直接”了解無我(空性)；更確切地說，它(瑜伽現量)了解的是不再受這種「我」所限定的心與身；因此，是有為法——亦即「身、心」二蘊——被“直接”認知，而「補特伽羅我的空性」則是被“間接”認知。由於這個事實，我們可以將經部宗與大乘學派明確地區分開來，因為後者主張：可以“直接”認知空性本身。

³⁹² 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

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；³⁹³「依於〔意現量〕自己的不共增上緣——意根³⁹⁴——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；³⁹⁵「依於〔瑜伽現量〕自己的不共增上緣——止觀雙運的三摩地³⁹⁶——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）「瑜伽現量」的定義。³⁹⁷「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

mtshan nyid。

³⁹³ 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/ gnyis pa (dbang po'i mngon sum gyi tshad ma) 'i mtshan nyid。

³⁹⁴ 即「意現量」的前一剎那心識，它可以是六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）的任何一個。「意根」與前五根（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根）不同，它不是淨色根或色法。

³⁹⁵ 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。

³⁹⁶ 參：法尊（1935, 550）、項慧齡&廖本聖（2003, 198）。

³⁹⁷ 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。

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³⁹⁸——之後所產生之新的、不受欺誑的耽著知」，就是(1-2)「比量」³⁹⁹的定義。⁴⁰⁰若予以區分，有三：(1-2-1)事勢比量⁴⁰¹、(1-2-2)共稱比量⁴⁰²、(1-2-3)信許比量⁴⁰³。其中，例如以「所作性」⁴⁰⁴這個因相⁴⁰⁵來了解「聲是無常」⁴⁰⁶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」⁴⁰⁷這個因相，了解「以『月亮』這個語詞可以用來說明『有兔』」⁴⁰⁸、⁴⁰⁹這個主張的比量，就是(1-2-2)

³⁹⁸ rtags yang dag。即「正確的因相」或「正確的理由」。

³⁹⁹ rjes su dpag pa'i tshad ma, anumānapramāṇa, inferential prime cognition.

⁴⁰⁰ 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.

⁴⁰¹ dngos stobs rjes dpag.

⁴⁰² grags pa'i rjes dpag。舊譯：極成比量。

⁴⁰³ yid ches rjes dpag。狹義來說，又稱：聖教比量。

⁴⁰⁴ byas [pa]。

⁴⁰⁵ rtags。「因相」即「原因」或「理由」。

⁴⁰⁶ sgra mi rtag.

⁴⁰⁷ rtog yul na yod pa.

⁴⁰⁸ 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」。參：TCD (1993, 2677b)。

⁴⁰⁹ ri bong can zla sgras brjod rung.

「共稱比量」的實例；例如由「三察清淨之聖教」⁴¹⁰這個因相，不受欺誑地了解「因施得受用，由戒生善趣」⁴¹¹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》⁴¹²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』⁴¹³等〔與前述二者〕並沒有不同，所以斷除隨後那些〔剎那〕是量」⁴¹⁴。

⁴¹⁰ 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。

⁴¹¹ sbyin pas longs spyod khrims kyis bde。出自龍樹菩薩的《中觀寶鬘論》(*dBu ma rin chen phreng ba*)。

⁴¹² 'THad ldan。即：法上 (CHos mchog) 的《量觀察》，TC, no. 4249, PE, no. 5727。

⁴¹³ grub bde。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」及「安住」方面，與前二者並沒有不同，所以隨後那些剎那並不是量。此處，「成立」及「安住」的相同結果，就是所有這些心識均會產生相同的憶念。參：L&N (1980, 86)。

⁴¹⁴ mn̄gon 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 rnams ni

(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。⁴¹⁵若予以區分，有五：(2-1)再決知⁴¹⁶、(2-2)顛倒知⁴¹⁷、(2-3)

tshad ma yin spangs pa'o。

⁴¹⁵ gsar du mi slu ba ma yin pa'i rig pa/ tshad min gyi blo'i mtshan nyid。

⁴¹⁶ dpyad shes/ bcad shes。參：S&H（1989, 240）。「再決知」是跟隨在了解對境的現前或比度的第一剎那之後，了解對境的隨後那些剎那；它們雖然有效，但不是新的（第一剎那），因此不是量。

⁴¹⁷ log shes, viparyayajña, a wrong consciousness。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」的顯現境是「『聲音是無常』的總的影像」；它的耽著境是「聲音是無常」。所有的比度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」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來說，僅是“顯現”為真正的無常之聲。因此，「比度是錯亂」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。

猶豫⁴¹⁸、(2-4) 同察意⁴¹⁹、(2-5) 顯而未定知⁴²⁰。

(2-1) 再決知

「了解『已經了解者』的明瞭」，就是(2-1)的定義。⁴²¹其中，

⁴¹⁸ the tshom, vicikitsā/ saṃśaya, doubt。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。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，二者相當。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。猶豫的這三種階段常常可以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。

⁴¹⁹ yid dpyod, *manahparīkṣā, correctly assuming consciousness。參：S&H (1989, 242)。「同察意」是一個分別識而非一個無分別識。例如，它雖然可以“決定”（decide）聲音是無常，但它沒有不可動搖的信念（conviction）。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「聲音是剎那無常」的比度。大部分的人剛開始僅得到一個同察意，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。

⁴²⁰ snang la ma nges pa'i blo, *aniyatapratibhāsa buddhi, awareness to which an object appears without being noticed。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，因此事後無法回想起來。

又分為二：(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) 頭倒知

「顛倒趨入的明瞭」，就是(2-2)的定義。⁴²²其中，又分為二：(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：「一個月亮現為二個月亮的根識」及「雪山現為藍色的根識」。

(2-3) 猶豫

「透過自力於二端起疑的心所」，就是(2-3)的定義。⁴²³「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」，因為它們是因為猶豫之力，而於二端起疑〔，並非透過自力〕。猶豫又分為三種：(2-3-1)「符合事實的猶豫」、(2-3-2)「不

⁴²¹ rtogs zin rtogs pa'i rig pa/ dang po (dpyad shes) 'i mtshan nyid。

⁴²² phyin ci log tu zhugs pa'i rig pa/ gnyis pa (log shes) 'i mtshan nyid。

⁴²³ 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」。

符合事實的猶豫」、(2-3-3)「等分猶豫」。其中，(2-3-1)如「心裡想著『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) 同察意

「因為耽著自境⁴²⁴而受到欺詐⁴²⁵之符合事實⁴²⁶的耽著識⁴²⁷」，就是「同察意」的定義。⁴²⁸「同察意」又分為五：(2-4-1)沒有原因的同察意⁴²⁹、(2-4-2)與原因相違的同察意⁴³⁰、(2-4-3)不確定原因的同察意⁴³¹、(2-4-4)原因不成立的同察意⁴³²、(2-4-5)雖有原因、然無法抉擇的同察意⁴³³。其中，僅依「聲是無常」這句話，就認為

⁴²⁴ 因為分別識均會“耽著”自己的對境，亦即想著「這是如此這般」。

⁴²⁵ 因為沒有了解對境，所以是「受到欺詐」。

⁴²⁶ 雖不了解對境，但與事實融合，所以是「符合事實」。

⁴²⁷ 因為屬於分別識，所以是「耽著識」。

⁴²⁸ rang yul la zhen pas slu ba'i zhen rig don mthun de/ yid dpyod kyi mtshan nyid。參：L&N (1980, 93)。

⁴²⁹ rgyu mtshan med pa'i yid dpyod。

⁴³⁰ rgyu mtshan dang 'gal ba'i yid dpyod。

⁴³¹ rgyu mtshan ma nges pa'i yid dpyod。

⁴³² rgyu mtshan ma grub pa'i yid dpyod。

⁴³³ rgyu mtshan yod kyang gtan la ma phab pa'i yid dpyod。

「聲是無常」的覺知，就是（2-4-1）的實例；因為雖然藉由「聲是無常」這句話來說明「聲是無常」這個主張（宗），然而卻沒有說明「聲是無常」的正確原因。透過「能發揮功用空」⁴³⁴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」⁴³⁵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⁴³⁶。透過「眼識的所取」⁴³⁷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⁴³⁸。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。

⁴³⁴ don byed nus stong。意思就是「無法發揮功用」。

⁴³⁵ gzhal bya。

⁴³⁶ 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)。

⁴³⁷ mig shes kyi gzung bya。

⁴³⁸ ma grub pa'i gtan tshigs。亦即「因三相」當中的「第一因相」(phyogs chos, pakṣadharma, property of the subject, 宗法式) 不成立。亦即「聲音」並非「眼識的所取」。

(2-5) 顯而未定知

「自境雖清楚顯現卻無法確定之不錯亂的明瞭」，就是「顯而未定知」的定義。⁴³⁹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聽聲的耳識；（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」⁴⁴⁰若予以區分，有三：（1）士夫⁴⁴¹、（2）言語⁴⁴²、（3）量。（3）「有境量」⁴⁴³若區分的話，有三：（3-1）士夫量⁴⁴⁴、（3-2）言語量⁴⁴⁵、（3-3）認知量⁴⁴⁶。其中，（3-1）例如：導師佛陀；（3-2）例如：四諦法輪；（3-3）例如：現量及比量。

2-6. 無我的主張方式

⁴³⁹ 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。

⁴⁴⁰ yul can。

⁴⁴¹ skyes bu。

⁴⁴² ngag。

⁴⁴³ yul can tshad ma。

⁴⁴⁴ skyes bu tshad ma。

⁴⁴⁵ ngag tshad ma。

⁴⁴⁶ shes pa tshad ma。

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⁴⁴⁷的階段中積聚資糧的，因此主張「『佛的色蘊』⁴⁴⁸是『佛』」。⁴⁴⁹「障的建立」及「地道的行進方式」等，與毘婆沙宗類似。⁴⁵⁰

3. 解說唯識宗的體系⁴⁵¹

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。

⁴⁴⁷ 即：資糧（順解脫分）、加行（順抉擇分）、見（義現觀）、修（隨現觀）四道。參：TCD (1993, 3001)。

⁴⁴⁸ Sangs rgyas kyi gzugs phung。即「佛身」。

⁴⁴⁹ 這點與毘婆沙宗的主張不同。參：〈1-7. 地道的建立〉。

⁴⁵⁰ 參：〈1-7. 地道的建立〉。

⁴⁵¹ 參：Hopkins (2003)。

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。⁴⁵²「唯識宗」、「唯明宗」⁴⁵³、「瑜伽行派」⁴⁵⁴三者同義。

3-2. 分類

若予以區分，有二：(1)「唯識形像⁴⁵⁵真實派」⁴⁵⁶及(2)「唯

⁴⁵² 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的藏文直譯為「唯心宗」。

⁴⁵³ rNam rig pa。

⁴⁵⁴ rNal 'byor spyod pa ba。

⁴⁵⁵ 「形像」或「行相」(rnam pa, ākāra, aspect) 這個語詞有許多含意，一般而言，「對境的形像」(yul rnam, viśaya-ākāra) 即「對境」或「客體」本身；「具有『所取的形像』者」(gzung rnam, grāhya-ākāra) 即「能知的主體」或「認知對境的心識」；「具有『能取的形像』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『所取的形像』者」(gzung rnam, grāhya-ākāra) 是指「對境」而不是指「能知的主體」，此處「形像」的意思是「對境顯現的方式」。「真相唯識派」主張：顯現為「粗分」或「粗顯」的對境的藍色補丁，的確就像它所顯現一般，以「粗分」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

識形像虛假派」⁴⁵⁷。其中，「主張『凡夫』⁴⁵⁸心相續之取色現前當中，

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。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)。

⁴⁵⁶ 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 = 形像真實論 = 有形像論。

⁴⁵⁷ 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 = 形像虛偽論 = 無形像論。

⁴⁵⁸ 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)。

色顯現為粗分⁴⁵⁹的部分，沒有被無明習氣所染污』的唯識宗」，就是（1）的定義。⁴⁶⁰「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。⁴⁶¹

（1）若加以區分的話，有三：（1-1）所取能取等數派⁴⁶²、（1-2）

⁴⁵⁹ 「粗分」或「粗顯」（*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. 對境的主張方式〉：若根據經部行中觀派，……，並主張「由無法細分之極微所形成的粗分，是外境」。

⁴⁶⁰ *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。

⁴⁶¹ *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/ gnyis pa (Sems tsam rnam rdzun pa) 'i mtshan nyid*。代表人物為：安慧。

⁴⁶² *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）及貢卻亟美汪波著、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。」

半卵對開派⁴⁶³、(1-3) 種種無二派⁴⁶⁴。⁴⁶⁵他們各自的主張如下：

⁴⁶³ 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。」

⁴⁶⁴ 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) 及貢卻亟美汪波著、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。」

⁴⁶⁵ 參：S&H (1989, 253-256)。只有在「唯識宗」及「瑜伽行自續派」的體系中，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班紋顏色（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像——斑紋——產生而顯現至主體當中；或者是否有對境的許多形像——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「對境的許多形像」、「一個紅的形像」、「一個青的形像」、「一個黃的形像」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像（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〔等不同類型的心識〕可以存在於同一剎那中；但同類型的多個心識，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

因為主張：以「執取蝴蝶翅膀上之斑紋的眼識」⁴⁶⁶來執取「斑紋」⁴⁶⁷之時，對境方面投射了⁴⁶⁸青、黃等各自不同的形像；而有境方面也“以形像真實的方式”⁴⁶⁹產生青、黃等各自不同的形像。⁴⁷⁰所

對境的所有個別形像將如何被認知？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像數目。
- (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。
- (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像。

上述這三種解釋均在主張有外境的經部宗當中被提出來。而唯識師們則提出另外三個解釋（亦即：所取能取等數派、半卵對開派、種種無二派）。

另參：貢卻亟美汪波著、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）。

⁴⁶⁶ 即：能取（=有境）。

⁴⁶⁷ 即：所取（=對境）。

⁴⁶⁸ *gtad*。

⁴⁶⁹ 參：S&H (1989, 255)。藏文副詞 *rnam bden du*「以形像真實的方式」英譯為 *in the manner of being true aspect*。而貢卻亟美汪波著、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*（以具有形像的方式）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

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、黃等各自不同的形像；而有境方面則“以無形像的方式”

⁴⁷¹產生青、黃等各自不同的形像。⁴⁷²所以稱為「半卵對開派」。

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、黃等各自不同的形像，而僅投射斑紋的形像；有境方

一切形像，皆投射至執取青色的眼識（有境）當中。

⁴⁷⁰ 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像，則「有境」方面也會產生與這十種不同顏色的形像——對應的十個心識，而且這十個心識的性質不同（以形像真實的方式）。而因為對境有十種形像，而有境亦產生十個與其對應之形像的心識，所以說「所取（對境）、能取（有境）“等數”」。

⁴⁷¹ 參：S&H (1989, 256)。藏文副詞 rnam med du (以無形像的方式) 英譯為 in an aspectless manner。而貢卻亟美汪波著、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」等一切形像，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像至執取青色的眼識（有境）當中。

⁴⁷² 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像，則「有境」方面只會產生具有這十種不同形像的一個心識，亦即對境的十種形像在同一個心識中顯現，因此心識中顯現的十種形像為相同性質（以無形像的方式）。而因為對境有十種顏色的形像，而有境僅有一個顯現十種顏色的形像的心識，所以說「半卵對開」。

面沒有“以無形像的方式”產生青、黃等各自不同的形像，而僅是“以無形像的方式”產生斑紋的形像。⁴⁷³所以稱為「種種無二派」。

- (2) 若加以區分的話，有二：(2-1)「形像虛假有垢派」⁴⁷⁴、
- (2-2)「形像虛假無垢派」⁴⁷⁵。⁴⁷⁶

3-3. 語詞解釋

為什麼稱為「唯識宗」？因為主張「『一切法的本質』唯是『心』」，所以稱為「唯識宗」；⁴⁷⁷而且因為主張「『一切法的本質』

⁴⁷³ 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像，而僅提供十種顏色混雜的形像；則「有境」方面也會產生一個十種顏色混雜的形像的心識，亦即對境的十種顏色混雜的形像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像為相同性質（以無形像的方式），所以說「種種無二」。

⁴⁷⁴ 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——拒絕接受有垢假相派的二種解釋而說：沒有佛教體系會主張心的本質是染污的，或者佛陀會認知虛假的顯現。

⁴⁷⁵ Dri med rnam rdzun pa。代表人物為：寶作寂。

⁴⁷⁶ 參：藏本《大宗義》，pp. 237, 340。

⁴⁷⁷ 對於主張「六識」的「唯識形像虛假派」而言，「心」(smes)、「意」(yid)、「識」(rnam par shes pa) 三者是同義詞，均屬於「心王」。而對於主張「八識」的「唯識形像真實派」而言，「心」(smes)、「意」(yid)、「識」(rnam par shes pa) 則分別是指「阿賴耶識」(kun gzhi'i rnam shes)、「染污意」或「末那識」(nyon yid)、「前六識」(rnam shes tshogs drug)，而且也都屬於「心王」。

唯是『明瞭』⁴⁷⁸，所以稱為「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”⁴⁷⁹的方式，所了解者」，就是「勝義諦」的定義。⁴⁸⁰「勝義諦」、「法性」⁴⁸¹、「法界」⁴⁸²、「究竟的實相」⁴⁸³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；⁴⁸⁴若加以簡化，有十八種空性；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

⁴⁷⁸ rig pa。與「認知」(shes pa)、「覺知」(blo)二者為同義詞，均包含一切心(sems)、心所(sems byung)在內。

⁴⁷⁹ gnyis snang nub pa。亦即：「能、所二顯消失」或「無主、客二元的對立」。

⁴⁸⁰ 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。

⁴⁸¹ chos nyid。

⁴⁸² chos dbyings。

⁴⁸³ gnas lugs mthar thug。

⁴⁸⁴ 此處的「細品法無我」，即是「空性」或「圓成實性」(yongs grub)。

空性」⁴⁸⁵及「安立『色』這個語詞的基礎——色」⁴⁸⁶——是自性相成立空的空性」⁴⁸⁷。「細品補特伽羅無我」的實例，如：「補特伽羅為自己能獨立之實質有空的空性」⁴⁸⁸。「以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過“帶有二顯”⁴⁸⁹的方式，所了解者」，就是「世俗諦」的定義。⁴⁹⁰若區分的話，有二：(1)「依他起性」⁴⁹¹及(2)「遍計所執性」⁴⁹²所攝的二種世俗諦。(1)與「有為法」同義，(2)與「異於勝義諦的無為法」同義。主張「一切事物是『諦實成立』」⁴⁹³，並與

⁴⁸⁵ gzugs dang gzugs 'dzin pa'i tshad ma rdzas gzhan gyis stong ba'i stong nyid。

⁴⁸⁶ 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」。

⁴⁸⁷ gzugs gzugs zhes pa'i sgra 'jug pa'i 'jug gzhir rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong ba'i stong nyid。

⁴⁸⁸ gang zag rang sky a thub pa'i rdzas yod kyis stong ba'i stong nyid。

⁴⁸⁹ gnyis snang dang bcas pa。亦即：「帶有能、所二顯」或「有主、客二元的對立」。

⁴⁹⁰ 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。

⁴⁹¹ gzhan dbang。

⁴⁹² kun btags。

⁴⁹³ bden par grub pa。唯識宗認為「有」、「實有」、「諦實成立」……等等是同義詞。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)均是「諦實成立」。

實例與經部宗類似。⁵⁰²色等五種對境⁵⁰³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〔內識之〕外的對境。

若根據形像真實派的話，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。

若根據形像虛假派的話，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

形像真實派主張「八識身」⁵⁰⁴，亦即在其他說宗義者所主張的「六識身」⁵⁰⁵之上，再加上（1）「阿賴耶識」⁵⁰⁶及（2）「染污意」⁵⁰⁷而主張「八識身」。（1）「阿賴耶識」及（2）「染污意」二者的實

的了解」，例如：婆羅門不能飲酒。參：貢卻亟美汪波著、陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，（臺北：法爾，民 77），頁 67-68。

⁵⁰² 參：〈2-4. 對境的主張方式〉。即：無為的虛空、滅諦、空性。

⁵⁰³ 即：色、聲、香、味、觸。

⁵⁰⁴ rnam shes tshogs brgyad。

⁵⁰⁵ 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」。

⁵⁰⁶ kun gzhi'i rnam shes。即：藏識。

⁵⁰⁷ nyon yid。即：第七末那識。

例如下：主張「與六識身別義」，⁵⁰⁸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像』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」。

形像虛假派主張「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」有四，⁵⁰⁹而且「自證現前」及「瑜伽現前」必然是「不錯亂的認知」⁵¹⁰。「凡夫心相續的根現前」，必然是「錯亂的認知」⁵¹¹。「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：（1）「現證『細品無常』」⁵¹²

⁵⁰⁸ rnam shes tshogs drug las don gzhan。即：異於六識身。

⁵⁰⁹ 即：根現前、意現前、自證識現前及瑜伽現前。

⁵¹⁰ 參：廖本聖（2004, 166）。「不錯亂知」項。

⁵¹¹ 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。

⁵¹² phra ba'i mi rtag pa。「細品無常」是相對於「粗品無常」(rags pa'i mi rtag

的瑜伽現前」、(2)「現證『細品補特伽羅無我』⁵¹³的瑜伽現前」、(3)「現證『粗品補特伽羅無我』⁵¹⁴的瑜伽現前」、(4)「現證『法無我』⁵¹⁵的瑜伽現前」。

「比量」必然是「分別識」⁵¹⁶；然而，對於某法而言若是比

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)。

⁵¹³ gang zag gi bdag med phra mo。

⁵¹⁴ gang zag gi bdag med rags pa。

⁵¹⁵ chos kyi bdag med。

⁵¹⁶ 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。例如「房子的總的影像」(房子的義總)會顯現為好像是真的房子；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) ——房子的義總——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」。而「現量」則不會對於其顯現境或趨入境感到錯亂。「現量」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)。分別識的顯現境，是(1)一個總的影像 (a generic image)、是(2)來自於記憶的影像 (an image from memory)、是(3)由想像力建構而成的 (an imaginary construct)，或者在某些情況中，它是(4)根識了解對境的「隨後影像」(an after-image)。這個「總的影像」(義總)與分別識本身為相同性質。「比度」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」，但它（耽著境）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。以「火的總的影像」為例，在某一個人的心中會對於他所認知的許多火進行確認；因此，這個影像是“總的”。其他的人可能會有不同的火的影像，這種形式或許有賴於在此世中，最初對火所得到的認知。因此，總的影像不是“一般”或“普遍”，也就是說，不是每一位有情都有相同的總的影像。此外，一個人的總的影像會在他或她的一生當中改變。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有情的心中，而是有時注意到、有時沒注意到。更確切地說，總的影像——排除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——的時候，以總的影像作為其顯現境的分別識才會產生。即使我們知道它不是真正的對境，但這個總的影像看起來就好像是真正的對境；這就好比臉的鏡像，即使我們知道它不是一張真正的臉，但它看起來似乎就像是真正的臉。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。此處切勿將它與其他哲學體系中的「常」、「無部分的」（一）、「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

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〕卻不是它⁵¹⁷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像，然而對它⁵¹⁸而言，卻沒有顯現「『聲常』空」的形像。⁵¹⁹因為它⁵²⁰沒有“直接”了解它⁵²¹；因為它⁵²²是在

虛空」不會剎那剎那改變，因此不能稱為「無常」。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，則此意識對於這個對境有一剎那的直接認知，因此對那一剎那而言，這個意識是「意現前」。而所有隨後剎那的顯現境則均是屬於「隨後影像」之總的影像。

⁵¹⁷ 即：「『聲常』空」。

⁵¹⁸ 即：了解「聲是無常」的比度。

⁵¹⁹ 即：「了解『聲是無常』的比度」當中所顯現的是「聲是無常」，而非「『聲常』空」。

⁵²⁰ 即：「了解『聲是無常』的比度」。

⁵²¹ 即：「『聲常』空」。

⁵²² 即：「了解『聲是無常』的比度」。

直接了解「聲是無常」的同時，「間接」了解它⁵²³的緣故。⁵²⁴

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⁵²⁵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」⁵²⁶

⁵²³ 即：「『聲常』空」。

⁵²⁴ 「直接了解」(dngos su rtogs pa) 與「間接了解」(shugs la rtogs pa) 二者是“同時”的，這點必須注意。

⁵²⁵ 即：「能、所二顯」或「主體與客體的二元對立」。

⁵²⁶ 即：智慧資糧。

分別與「下品福德資糧」、「中品福德資糧」二者聯繫⁵²⁷，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⁵²⁸。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」⁵²⁹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⁵³⁰。

形像真實派主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭⁵³¹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⁵³²當中以報身⁵³³的方式成

⁵²⁷ zung du 'brel ba (二者聯繫)。一般經常譯為「雙運」。

⁵²⁸ 即：聲聞阿羅漢（下品菩提）及獨覺阿羅漢（中品菩提）。

⁵²⁹ 即：智慧資糧。

⁵³⁰ 即：佛果位（上品菩提）。

⁵³¹ rig pa。包含一切心、心所法。

⁵³² 'Og min。或稱「密嚴淨土」。

⁵³³ 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——《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。

佛；而只要輪迴不空，那個報身的同類形像⁵³⁴就會依照所化機各自的緣分⁵³⁵，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⁵³⁶及本質⁵³⁷，因而形成三種不同的信解⁵³⁸，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果。」⁵³⁹

若根據形像虛假派，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⁵⁴⁰朝向佛地」，所以他們主張「成立『究竟一乘』」⁵⁴¹。

4. 解說說無體性宗的體系

分三：4-1. 定義、4-2. 分類、4-3. 分類的個別意義。

⁵³⁴ rnam pa'i rigs 'dra。

⁵³⁵ skal ba，或譯為「因緣」、「福分」。

⁵³⁶ rigs。

⁵³⁷ khams。

⁵³⁸ mos pa。

⁵³⁹ 因此，形像真實派主張「究竟三乘」。

⁵⁴⁰ rig pa tsam zhig。即：不被苦、集二諦所攝的明瞭。

⁵⁴¹ mthar thug theg pa geig tu grub pa。

4-1. 定義

「即使在名言⁵⁴²中，也不承認『實有事物』⁵⁴³之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性⁵⁴⁴宗」⁵⁴⁵的定義。⁵⁴⁶

⁵⁴² 此處，「名言」(tha snyad) 與「世俗」(kun rdzob) 同義。

⁵⁴³ 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)。

⁵⁴⁴ 「體性」(ngo bo nyid) 或「自性」(rang bzhin) 有三種用法：(1) 法（現象）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) 實有一—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)。

⁵⁴⁵ 「說無體性宗」(NGo bo nyid med par smra ba, niḥsvabhāvādin) 即「中觀宗」(dbu ma pa, mādhyamika)。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

4-2. 分類

若予以區分，有二：4-2-1. 自續派⁵⁴⁷、4-2-2. 應成派⁵⁴⁸。

4-3. 分類的個別意義

分二：4-3-1. 解說自續派的體系、4-3-2. 解說應成派的體系。

4-3-1. 解說自續派的體系⁵⁴⁹

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。

成派的體系中，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。」

⁵⁴⁶ 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。

⁵⁴⁷ Rang rgyud pa。

⁵⁴⁸ THal 'gyur ba。

⁵⁴⁹ 參：Lopez (1987) 與 Hopkins (2003)。

4-3-1-1. 定義

「主張有『自續因』⁵⁵⁰，然而即使在名言中也不承認『實有事物』的中觀宗」，就是「自續派」的定義。⁵⁵¹它與「說『自性有』

⁵⁵⁰ 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(涵蓋)。例如在『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』。原因是沒有法的屬性，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)。

⁵⁵¹ 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。

的中觀宗」⁵⁵²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⁵⁵³、(2) 瑜伽行中觀自續派⁵⁵⁴。

「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。⁵⁵⁵「關於名言的安立，大多與唯識宗一致的中觀宗」，就是(2)的定義。⁵⁵⁶(1)的實例，如「清辨」⁵⁵⁷及「智藏」⁵⁵⁸。(2)的實例，如「寂護」⁵⁵⁹、「師子賢」⁵⁶⁰及「蓮華戒」⁵⁶¹師徒。⁵⁶²

⁵⁵² Rang bzhin gyis yod par smra ba'i dbu ma pa。

⁵⁵³ mDo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa。

⁵⁵⁴ rNal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa。

⁵⁵⁵ tha snyad kyi rnam gzhag phal cher mdo sde pa dang sgo bstun nas smra ba'i dbu ma pa de/ dang po (mDo sde spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa) 'i mtshan nyid。

⁵⁵⁶ tha snyad kyi rnam gzhag phal cher sems tsam pa dang sgo bstun nas smra ba'i dbu ma pa de/ gnyis pa (rNal 'byor spyod pa'i dbu ma rang rgyud pa) 'i mtshan nyid。

⁵⁵⁷ Legs ldan 'byed, BHāvaviveka。

⁵⁵⁸ Ye shes snying po, Jñāna-garbha。

⁵⁵⁹ ZHi ba 'tsho, Śāntarakṣita。

⁵⁶⁰ Seng ge bzang po, Hari-bhadra。

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』⁵⁶³的中觀師，因此那樣稱呼。

4-3-1-4. 對境的主張方式

「以自己的特性成立」⁵⁶⁴、「由自己方面成立」⁵⁶⁵、「自性成立」⁵⁶⁶等為同義詞。⁵⁶⁷主張「無為的虛空」⁵⁶⁸、「滅諦」⁵⁶⁹、「過去」⁵⁷⁰、

⁵⁶¹ Ka ma la shī la, Kamala-śīla。

⁵⁶² 據說寂護是師子賢與蓮華戒二人的老師。

⁵⁶³ 即：自性成立的因相。

⁵⁶⁴ rang gi mtshan nyid kyis grub pa。或譯為「以自性相成立」。

⁵⁶⁵ rang ngos nas grub pa。

⁵⁶⁶ 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。

⁵⁶⁷ 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：

「未來」⁵⁷¹、「細品補特伽羅無我」⁵⁷²均為「無遮」⁵⁷³及「世俗諦」

⁵⁷⁴二者。「勝義諦」⁵⁷⁵、「法性」⁵⁷⁶、「細品法無我」⁵⁷⁷等為同義詞。⁵⁷⁸

若根據經部行中觀自續派，主張「色等五義」⁵⁷⁹與「認知」⁵⁸⁰

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」

⁵⁸¹。

若根據瑜伽行中觀自續派，則主張「色等五義」與「取彼〔色

Hopkins (1983, 36)。其中，更列出 17 個相關術語。

⁵⁶⁸ 'dus ma byas kyi nam mkha'。

⁵⁶⁹ '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」。

⁵⁷⁰ 'das。

⁵⁷¹ ma 'ongs。

⁵⁷² gang zang gi bdag med phra mo。

⁵⁷³ med dgag。

⁵⁷⁴ kun rdzob bden pa。

⁵⁷⁵ don dam bden pa。

⁵⁷⁶ chos nyid。

⁵⁷⁷ chos kyi bdag med phra mo。

⁵⁷⁸ 自續派認為：「勝義諦」、「法性」及「細品法無我」這三者是空性。

⁵⁷⁹ gzugs sogs don lnga。即「色等五境」：色、聲、香、味、觸。

⁵⁸⁰ shes pa。包含心、心所法。

⁵⁸¹ rdul phran cha med las brtsams pa'i rags pa phyi don du 'dod。

等五義〕之認知」二者體性一。⁵⁸²

4-3-1-5. 有境的主張方式

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」⁵⁸³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」⁵⁸⁴。

若根據另一派⁵⁸⁵，則主張有四種現前⁵⁸⁶；而且自證現前與瑜伽現前必然是「不錯亂知」⁵⁸⁷，而另外二者⁵⁸⁸則有「錯亂」⁵⁸⁹及「不

⁵⁸² 參：S&H (1989, 286)、項慧齡&廖本聖 (2003, 208)。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〕這個體系中，前述二者（主體與客體）在名言（世俗）當中，是相同體性。

⁵⁸³ 通常簡稱為「量」。

⁵⁸⁴ 亦即僅主張三種現前：根現前、意現前及瑜伽現前。

⁵⁸⁵ 即：瑜伽行中觀自續派。

⁵⁸⁶ 即：根現前、意現前、自證識現前及瑜伽現前。

⁵⁸⁷ 參：廖本聖 (2004, 166)。「不錯亂知」(ma 'khrul ba'i shes pa) 項。

⁵⁸⁸ 即：根現前及意現前。

⁵⁸⁹ 參：廖本聖 (2004, 166)。「錯亂知」('khrul shes) 項。

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⁵⁹⁰錯亂的認知」，必然是「顛倒知」；⁵⁹¹ (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⁵⁹²而言，必然不是「量」等等。

4-3-1-6. 無我的主張方式

主張「補特伽羅為常、一、自在空」⁵⁹³是「粗品補特伽羅無我」⁵⁹⁴及主張「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」⁵⁹⁵是「細品補

⁵⁹⁰ zhen yul。即：符合事實之分別識所認識的對境。

⁵⁹¹ 參：廖本聖（2004, 165）。「顛倒識」（log shes）項。

⁵⁹² snang yul。比度屬於分別識，而分別識對於自己的顯現境（對境的義總＝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。

⁵⁹³ 「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。

⁵⁹⁴ 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）。

⁵⁹⁵ 「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。

特伽羅無我」。⁵⁹⁶

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」⁵⁹⁷為「細品法無我」。

「二無我」是由「所破」⁵⁹⁸的觀點來區分，而不是由「空性的所依處」⁵⁹⁹的觀點來區分；亦即在補特伽羅這個基礎之上，破斥

⁵⁹⁶ 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，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。

⁵⁹⁷ 即：一切法無實有。

⁵⁹⁸ dgag bya。

⁵⁹⁹ stong gzhi。

「所破」——「諦實成立」⁶⁰⁰，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」⁶⁰¹，則是「細品補特伽羅無我」。

「二我執」是由「執取的方式」⁶⁰²的觀點來區分的，而非由「所緣」⁶⁰³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」；⁶⁰⁴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

⁶⁰⁰ bden grub。即：實有。

⁶⁰¹ rang skyā thub pa'i rdzas yod du grub pa。

⁶⁰² 'dzin stangs。或譯為「理解〔對境〕的方式」。

⁶⁰³ dmigs pa。

⁶⁰⁴ 亦即：不論是緣「法」或「補特伽羅」，只要執為「實有」，就是「法我執」。

要的所修」來對治前者，然後證得「下品菩提」⁶⁰⁵。

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」⁶⁰⁶。

因為諸菩薩以「實執⁶⁰⁷及其習氣⁶⁰⁸」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」⁶⁰⁹。

若根據經部行中觀自續派，對於聲聞⁶¹⁰及獨覺⁶¹¹二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：

⁶⁰⁵ 即「聲聞的菩提」或「聲聞阿羅漢」。

⁶⁰⁶ 即「獨覺的菩提」或「獨覺阿羅漢」。

⁶⁰⁷ bden 'dzin。即：執一切法為實有的顛倒分別。

⁶⁰⁸ bag chags。

⁶⁰⁹ 即「無上菩提」或「佛菩提」。

⁶¹⁰ 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。

⁶¹¹ 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。

因為福德資糧範圍的大小及期間的長短而有差別。⁶¹²

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「初二法輪為不了義經典，而末法輪為了義經典」；而此處，初、末二法輪為不了義經典，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⁶¹³者，為了一義經典；而沒有那樣結合的中法輪，則為不了義經典。⁶¹⁴

⁶¹² 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。

⁶¹³ *don dam gyi khyad par*。或譯為「勝義之簡別」。

⁶¹⁴ 參：S&H (1989, 297)。中觀自續派認為：一部經典要成為了義，則它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（簡別）的話，這段經文仍不被〔中觀自續派〕視為〔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，中觀自續派認為《般若心經》是不了義經，因為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。

4-3-2. 解說應成派的體系⁶¹⁵

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

「僅承認他人共許的『應成論式』，⁶¹⁶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。⁶¹⁷

⁶¹⁵ 參：Hopkins (1983)、Hopkins (1996)、Hopkins (2001)、Hopkins (2003) 與 Cozort (1998)。

⁶¹⁶ 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，因為是實有之故。」——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。其他體系則堅持：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，是他們認為：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〕。

⁶¹⁷ *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*。

4-3-2-2. 分類

如佛護阿闍黎⁶¹⁸、月稱⁶¹⁹、寂天⁶²⁰。

4-3-2-3. 語詞解釋

「佛護阿闍黎」有法，將您稱為「應成師」的理由如下：因為您主張「僅透過『應成論式』，即可在『立宗者』⁶²¹的心相續當中產生了解『所立』⁶²²的比量」，所以那樣稱呼。

4-3-2-4. 對境的主張方式

⁶¹⁸ 代表著作為：《中論佛護釋》。

⁶¹⁹ 代表著作為：《入中論》及其自釋、《明句論》、《四百論釋》、《六十正理論釋》等。

⁶²⁰ 代表著作為：《學處要集》、《入菩薩行論》、《經集》等。

⁶²¹ phyi rgol。直譯為「後辯者」。這是相對於 snga rgol「前辯者」來說的。

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。

⁶²² 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, sādhyadharma, predicate of the probandum, 述語、宗之後陳)二者所組成。

「對境」⁶²³分為「隱蔽境」⁶²⁴及「顯現境」⁶²⁵二種。必須依賴因相才能了解的那些對境，安立為「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，安立為「顯現境」。第一的實例，如「聲是無常」、「聲是諦實空」⁶²⁶；第二的實例，如「瓶」、「毛織品」。「現前」⁶²⁷與「顯現境」同義。⁶²⁸

⁶²³ yul, viṣaya。它與「所量」、「有」、「所知」、「成事」、「法」是同義詞。

⁶²⁴ lkog gyur。

⁶²⁵ mngon gyur。

⁶²⁶ 即：聲音是無實有。

⁶²⁷ mngon sum, pratyakṣa。亦即：應成派認為「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。

⁶²⁸ 參：S&H (1989, 304)。上述這些定義是從凡夫的角度來設立的，因為對佛而言，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，因為對於一個人而言，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”（第一次或第一剎那）了解的事物。從作者（貢卻吉美汪波）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

此外，「對境」也可以分為「世俗諦」及「勝義諦」二種。「在『抉擇名言之量』⁶²⁹，相對於〔世俗諦〕自己而言，已成為『抉擇名言之量』的情況下，『抉擇名言之量』所得之義⁶³⁰本身」，就是「世俗諦」的定義。⁶³¹區分世俗諦為「正世俗」及「倒世俗」是不合理

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。

⁶²⁹ 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。

⁶³⁰ myed don。亦即：所得的對境。此處的 don 有「對境」的意思。

⁶³¹ 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，佛陀的單一心識可以同時分辨「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「辨別世俗法之量」；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「辨別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

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」⁶³²，就是那種情況⁶³³。

第二，「在『抉擇究竟之量』⁶³⁴，相對於〔勝義諦〕自己而言，已成為『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。⁶³⁵ 分類與唯識宗的情況類似；⁶³⁶ 而且

此，加入定義當中的第一個部分——「在『抉擇名言之量』，相對於〔世俗諦〕自己而言，已成為『抉擇名言之量』的情況下」，是為了將佛陀認知的對境，也包含在這個定義的架構當中。

⁶³² 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。

⁶³³ 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。

⁶³⁴ mthar thug dpyod byed kyi tshad ma。亦即：抉擇空性（如所有性）的有效認知。

⁶³⁵ 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。

⁶³⁶ 參：〈3-4. 對境的主張方式〉。亦即：「勝義諦」若加以區分的話，有二：

此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。⁶³⁷

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⁶³⁸」為「補特伽羅的實例」，而且認為補特伽羅必然是不相應行。⁶³⁹「覺知」有「量的覺知」⁶⁴⁰及「非量的覺知」二種。「量」⁶⁴¹則有「現量」及「比量」

「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。

⁶³⁷ 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〉。自續派認為「滅諦」屬於「世俗諦」。

⁶³⁸ btags pa'i nga tsam。即「名言之我」(tha snyad kyi bdag)。

⁶³⁹ 參：S&H（1989, 307）。應成派的體系中，補特伽羅是指互相觀待而安立之我，既非意識，也非諸蘊之聚合；也不是其他體系所說的阿賴耶識（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。

⁶⁴⁰ 簡稱為「量」(valid cognition, 有效的認知)。

⁶⁴¹ 參：S&H（1989, 310）。在應成派的體系中，「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”（第一次或第一剎那）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)的對境產生錯亂；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」，而不像其他體系，必須還要加上「新的」在定義中。為了了解其他體系中所指的「新的」的意思，我們可以思考如下：我們經常會因為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」，因為雖然對境(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，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」。一個識要成為量，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——則被稱為「再決知」。這是因為在這些剎那當中，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。在所有體系中，除了應成派的體系，皆認為「再決知」不是量，因為它無法“新”了解其對境；然而，因為應成派並非將 *pramāṇa* 的 *pra* 解讀成「第一次」或「新的」，而是將它

二種。

不承認「自證現前」，⁶⁴²而且認為有情心相續當中的「根識」必然是錯亂識。⁶⁴³而「意識」及「瑜伽現前」則有錯亂、不錯亂二

(pra) 讀做「有效的」、「正確的」或「主要的」；因此，對他們（應成派體系）而言，再決知是一個 pramāṇa（量）、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」。

⁶⁴² 亦即：應成派只承認三種現量：根現量、意現量、瑜伽現量。

⁶⁴³ 參：S&H (1989, 308)。有情的根識（感官認知）必然是錯亂，因為即使它們（有情的根識）沒有執著那些對境為實有，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。因為「有情」這個術語包含除了佛之外的一切具有心識的生物。此外，根據甘丹寺東頂僧院卸任堪布袞確策仁格西於 2004 年 11 月 30 日（二）下午 14:00-17:00 為中華佛學研究所研究生所做的開示——「《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)，而後者卻是「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

種。⁶⁴⁴「現量」有「有分別的現量」⁶⁴⁵及「無分別的現量」⁶⁴⁶二種。

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”。

⁶⁴⁴ 參：S&H (1989, 308)。只有有情的「感官認知」(根識)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, 顯相)與「事物實際存在的情況」(gnas tshul, 實相)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

⁶⁴⁷ 第一的實例，如：「了解『聲是無常』的比度第二剎那」及「取青色之根現前所引生的憶念『符合事實之青色』⁶⁴⁸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「顯現境」同義。若是「再決知」，則必然是「現量」。⁶⁴⁹

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。

⁶⁴⁵ rtog bcas mnong sum tshad ma。

⁶⁴⁶ rtog med mnong sum tshad ma。

⁶⁴⁷ 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知，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（再決知）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，在應成派體系中，並不像其他體系，「現量」可以是屬於“分別的”。一個經由推論而認識對境的再決知，在認識〔對境的過程〕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」的隨後剎那的再決知則是「無分別的直接有效認識」(無分別的現量)。

⁶⁴⁸ sngon po don mthun。即：青色之義總（青色的總的影像）。

⁶⁴⁹ 參：S&H (1989, 311)。除了應成派的體系外，其他學派皆認為「再決知」

「比度」若予區分，有四：「事勢比度」、「共稱比度」（極成比度）、「譬喻比度」⁶⁵⁰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⁶⁵¹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

不是量，因為它無法“新”（第一次或第一剎那）了解其對境。然而，因為應成派並不是將 *pramāṇa* 的 *pra* 解讀成「第一次」或「新的」；而是將它(*pra*)解讀為「有效的」、「正確的」或「主要的」；因此，對他們（應成派體系）而言，再決知是一個 *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」。這點同樣適用於「比度」。一旦產生一個比度，它的隨後剎那均是再決知，而唯有應成派主張它是一個 *pratyakṣapramāṇa*「直接有效的認識」（現量）。因為一個比度的隨後剎那不再需要依賴一個因相去了解這個對境，因此第二剎那以後，不再是推論而是直接。這是因為它（再決知）記得這個推論所得知的對境，而不再需要依賴一個邏輯因。因此，不像其他體系，在應成派體系中，「現量」可以是屬於“分別的”。一個經由推論而認識對境的再決知，在認識對境的過程中，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）作為媒介而了解它的耽著境。“直接”在這裡是指「不依賴邏輯因」，但並不意味這個識是“無分別”。而在「根現前」之後的再決知，則是「無分別的現量」。

⁶⁵⁰ dpe nyer 'jal gyi rjes dpag。

⁶⁵¹ zhen yul。即：符合事實的分別識所要認識的對境。

常」而言，是錯亂識的緣故。⁶⁵²

若是「認知」⁶⁵³，則必然了解自己的「所量」⁶⁵⁴，因為「『兔角』的義總」⁶⁵⁵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」。⁶⁵⁶

⁶⁵² 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」在這裡是指：「無實有的東西」“顯現”為「實有」。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. 47。

⁶⁵³ shes pa。

⁶⁵⁴ gzhal bya。它與「對境」、「有」、「所知」、「成事」、「法」等是同義詞。

⁶⁵⁵ 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。

⁶⁵⁶ 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

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」⁶⁵⁷為「粗品補特伽羅無我」及主張「補特伽羅諦實空」⁶⁵⁸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」⁶⁵⁹為「粗品法無我」，以及安立「〔補特伽羅的〕施設處」⁶⁶⁰——蘊——諦實空」⁶⁶¹為「細品法無我」。

「二種〔細品〕無我」是從「空性的所依處」⁶⁶²的觀點來區

識也是量。

⁶⁵⁷ 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。

⁶⁵⁸ 即：補特伽羅無實有或自性空。

⁶⁵⁹ 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）」。

⁶⁶⁰ 「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。

⁶⁶¹ 即：法（諸蘊）無實有或自性空。

⁶⁶² stong gzhi。

分，而非從「所破」⁶⁶³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」⁶⁶⁴，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」⁶⁶⁵的觀點來區分，而非從「執取的方式」⁶⁶⁶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」⁶⁶⁷，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」。

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」——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）

⁶⁶³ dgag bya。

⁶⁶⁴ 即：實有。

⁶⁶⁵ dmigs pa。

⁶⁶⁶ 'dzin stangs。

⁶⁶⁷ 即：實有。

勢力所生的一切〔能、所〕二顯錯亂的部分』為「所知障」——即主要對於證得一切相智造成中斷的障礙。⁶⁶⁸

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⁶⁶⁹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」。

（2）地道的建立

「處於『根本定』⁶⁷⁰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⁶⁷¹」是「無餘涅槃」⁶⁷²；「處於『後得位』⁶⁷³當中之聲聞及獨覺阿羅漢之心相續中，如上

⁶⁶⁸ 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。

⁶⁶⁹ 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）。

⁶⁷⁰ mnyam gzhag。

⁶⁷¹ 即：空性。

⁶⁷² lhag med myang 'das。

⁶⁷³ rjes thob。

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」。⁶⁷⁴。⁶⁷⁵

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。

⁶⁷⁴ lhag bcas myang 'das。

⁶⁷⁵ 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」。

唵 斯哇斯帝

分辨自他學說體系中，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！

七、結語

由上可知，若含混籠統地理解每一個宗義體系，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」、「形像」、「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) 的格西類凌仁波切 (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，西藏佛學組同學孫德耕、林恕安、徐以瑜、德挺法師、李璧苑、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及台北市藏傳佛典研究協會 (Tibetan Text Society，簡稱 TTS) 主席 Jeffrey Hopkins、已故的妙吉祥佛學會千饒塔傑格西 (dGe bshes mKHyen rab dar rgyas) 與北印達然撒拉 (Dharamsala) 麥克雷歐·甘紀 (Mcleod Ganj) 的佛教辯經學院 (mtshan nyid slob grva, the Institute of Buddhist Dialectics) 老師洛桑達哇格西 (rgan dGe bshes Blo bzang zla ba) 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，願迴向於一切有情，希望他們迅速究竟離苦得樂、成就佛道。

八、參考書目

1. 藏文典籍

Kun mkhyen dKon mchog 'jigs med dbang po(衰千·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 gzhans 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：最極闡明白他宗

義及甚深義·普賢刹日·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) in

Grub don sa gsum (宗義、七十義、地道三種合刊), (Mundgod,

India: Gajang Computer Input Center, 1999), pp. 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) in *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), pp. 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) in *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), pp. 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
dbyang 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 skyā Rol pa'i rdo rje (章嘉·若悲多傑, 1717-1786), *Grub pa'i
mtha' rnamparbzhang 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 bs dus pa legs bshad mkhas pa'i dga' ston* (攝類學
意義總集:善說智者喜宴) in *Rigs lam sgo brgya 'byed pa'i
'phrul gyi lde mig dang po* (開啟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) in *Grub don sa*

gsum (宗義、七十義、地道三種合刊), (Mundgod, India:

Gajang Computer Input Center, 1999), pp. 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 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。

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。

Pañ 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) in *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), pp. 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⁶⁷⁶注釋：闡明遍智賢道寶燈光明)，西寧：青海民族，1989。

TSong kha pa Blo bzang grags pa (宗喀巴·洛桑察巴，1357-1419)，
Byang chub lam rim che ba(菩提道次第廣論), Mundgod, India:
Library of Gaden Shartse Monastic College, 1999.

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(←第一世帕繩喀仁波切開示；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。

⁶⁷⁶ 即：蔣央協巴之《大宗義》。

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)。

——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（←貢卻亟美汪波著；陳玉蛟譯）

——1988. 《宗義寶鬘》，臺北：法爾。

——1991. 《〈現觀莊嚴論〉初探》，臺北：東初。

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·羅桑卻季尼瑪作）

——1994. 《土觀宗派源流》(即《土觀宗義》)，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）

——1995. 《入菩薩行譯注》，台北：藏海出版社。

2-2. 外文

C&R（← Cabezón, José 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 Tsepak 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 Cabezon 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.)

——.1991. *Knowing, Naming, And Negation---A Sourcebook of Tibetan Texts and Oral Commentary on Buddhist Epistemology* (認識、命名與否定：關於佛教認識論之西藏原典資料與口頭注釋), Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

——.1998. *Knowledge And Liberation---Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (認識與解脫：西藏佛教認識論支持轉

化宗教經驗），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。

Magee (← Magee, William)

—.2003. *The Nature of Things---Emptiness and Essence in the Geluk World*(事物的本質：格魯體系的空性與自性)，Ithaca, N.Y.: Snow Lion.

簡介：主要探討宗喀巴大師《菩提道次第廣論》「毗婆舍那」當中的「所破太狹」等問題。

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：主要探討宗喀巴大師《菩提道次第廣論》「毗婆舍那」當中的「所破太過」等問題。

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。

Stearns (← Cyrus Stearns)

—.1999. *The Buddha from Dolpo---A Study of the Life and*

Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab

Gyaltsen (來自鐸波的覺者：西藏大師鐸波巴謝惹
簡參的生平與思想研究), Albany, N.Y.: Suny.

本書主要分為三部分：1. 簡介；2. 一切相智鐸波巴的生平與教法——2-1. 從鐸波來的覺者的生平，2-2. 西藏他空傳統的歷史考察，2-3. 從鐸波來的覺者的教法；3. 原典翻譯。

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。

T CBETA 電子佛典（大正版），1998。

- 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）。
- TE 《臺北版西藏大藏經》，臺北：南天書局（SMC Publishing Inc.），1991。