

《佛教四大部派宗義講釋》讀後感（上）

本文榮獲九十學年度第二學期張維城、張裴金枝居士
獎學金

◎ 陳平坤

摘 要

本文除了抒發《佛教四大部派宗義講釋》的閱後「感想」，另外思論四個問題：（1）「緣起」思惟與「實有」之見可否相容？（2）「勝義自性（有）」，意含「實有」（Reality）乃至「實體」（Substance），抑或應為「真實」（truth）之義？（3）四大部派所修「道次第」，能否依據一定原則看待，並安排其各自的地位與意義？（4）可以根據「乘」義大、小來決定二（三）乘聖賢的果位高下嗎？

藉由掌握日慧法師的講釋要點，同時引據經論相關說法，本文在論述中回應上列問題，得出如下「意見」：（1）「緣起」一旦貫徹於思惟中，「實有」之義勢無成立的真實依據。（2）作為「勝義自性」之「有」，由於實是依準聖人的智慧境界而成立，因此，應許「真實」才能切合其中確意。（3）「以無所得行」這一原則貫徹所有對治義的修道活動，四部所教的「道次第」，或能各住其位，或可獲致相持並進的作用。（4）大、小分乘，但有「方便」之義，卻不能據以陟降各乘行人的果證上下，因為非己境界的緣故。

本文最後則揣測法師講述四部宗義之用心，歸在希望藉此講述以引導學人通教明義、入修佛道。其中，或亦寓有合會三部宗義歸於中觀根本見地一主意。

關鍵詞：經部 唯識 中觀 實有 宗義書 毘婆沙 無自性 勝義自性
補特伽羅 諸法性空 藏傳佛教

壹、前 言

西元七世紀，西藏執政王松贊幹（干）布在位期間，佛教分從尼泊爾及唐朝當時的「中原」兩地，正式傳入西藏（時名「吐蕃」）地區【1】，自此開啟藏傳佛教的傳播、傳承，以至今日世界上益見發皇的歷史階程。

在佛法傳入西藏地區以前，佛教於印度興起，繼而在中國發展，時已千年以上。佛法傳入西藏之後，西藏學人面對未分先後、不論深淺，一股腦兒流入的佛教經典、論著，其所遭遇的情況，正似佛教初傳入中國一般。因此，整理佛教經論，分別佛法義理，從而統攝各類教說以拈出綱要，就成為當時藏傳佛教學人亟需從事的一項不可謂容易、但勢將有利於後進的重要工作。這項類如一般所說的「判教」工作，其具體成果便是陸續出現題名為「宗義」的著書，例如：卻吉堅贊（一四六九～一五四六）的《宗義建立》、貢卻亟美汪波（一七二八～一七九一）的《宗義寶鬘》等。【2】

雖然藏傳佛教分成四大教派，或別為十數【3】，但是對於有關顯教佛法的修學路徑，則總括分為大、中、小三乘；而約為大、小二乘教義，其下又各有兩大部派。換言之，大乘下有中觀部與唯識（瑜伽行）派，而小乘之下，則有說一切有（毘婆沙）部與經部宗——所謂「佛法三乘四宗派，第四第五非佛說。」【4】上來說及的西藏佛教「宗義」書，就是以先小乘說一切有部（毘婆沙宗），接著經部宗，而後大乘唯識（瑜伽行）學派，終於中觀學派的順序，來論介四大部派的學說要義。日慧法師撰著《佛教四大部派宗義講釋》（以下簡稱《宗義講釋》）乙書，其內容也正是依據「宗義」書對四部宗義更為詳細的講述。

貳、《宗義講釋》架構提要

在藏傳佛教的「宗義」書中，先論介說一切有部義，接著講說經部學要，然後再論示大乘唯識學說，而止於中觀宗義的排序，其所根據的，與其說是佛教思想或教理發展先後的歷史次序，無寧說是依照義理淺深程度而分別的一種講述安排。【5】日慧法師的《宗義講釋》，在形式上，乃按照「宗義」書所論四宗先後順序而開演教理，但在內容上，該書循先淺後深的安排，相對地也有畸輕畸重的講述。具體說來，毘婆沙宗、經部宗都各約佔九十頁的篇幅，而唯識宗有將近一百四十頁，中觀宗則超過了三百二十頁之多。【6】

《宗義講釋》的正論部分，總為三章：第一章〈導論〉、第二章〈正釋四大部派宗義〉、第三章〈結論〉。第二章是本書主體，其內容為四大部派宗義的分別講述及解說。此固不煩費舌，而從該書前有「導論」、後有「結論」，實際上也可以看出，該書當有一貫精神，用以統攝書論成為一個完整的體系。其中，自應有能夠表顯出日慧法師所學、所思的主要觀解。對於法師思想所宗或學問精

義的發掘，構成此篇報告所將試予言明的重點之一。不過，對於這一課題且暫置不論，現在先看日慧法師如何講釋四大部派宗義。

(一) 該書第一章為「導論」，分三大節。其中，第三節「略舉外道二宗」，簡單提出主張「斷滅」及持守「常住」觀點的二種「外道」見解。此外，第一節「分教立宗的由來」，主要是在對漢傳、藏傳不同的「判教」說法，先做概要介紹，再溯論印度佛教所明的四諦、無相與善辨等「三法輪」教說，最後歸於主張中觀宗見：「無相法輪」為了義教，而不依唯識學派以「善辨法輪」為了義教說的看法。【7】

至於第二節「對內外宗的辨別」，內容重在分別歸依佛、法、僧三寶的「內宗」，以及未歸依三寶的「外道」。其準據為：玲所歸宗的「教主」有無殊勝功德；妄所受的「教法」是基於自利抑或為一切眾生；妄所依「宗見」有否「四法印」、「二無我」，是否超出三界、不落二邊，能否滅度生死煩惱。

(二) 第二章〈正釋四大部派宗義〉，分四大節，針對毘婆沙、經部、唯識與中觀四大部派，各立乙節詳細講述各部派的學說要義。

在西藏「宗義」書中，一般設立「性相」、「釋名」、「差別」與「宗見」四個項目作為論介各部宗義的綱領；不過，日慧法師是將前三者合為一項，標名「立宗」，連同「宗見」一項，而構成展開「宗義」講釋的兩大支柱。【8】其中，一宗之根本主張或重要論見，並及於其所持論的理由，都在「宗見」這一項下解說。由此可知，「宗見」是了解一宗學說要義最主要的部分。

在第一節「小乘二部宗」中，分成兩項：第一、毘婆沙宗，介紹毘婆沙，也就是說一切有部宗義；不過，書中只論及迦濕彌羅派學說。第二、經部宗，介紹經部宗，或名喻說宗。【9】其中，不僅講述隨理行派，也加進隨教行派重要的主張。

第二節「大乘二部宗」，也下立兩項：第一、唯識宗，講述「一切法唯是識」【10】的唯識學說。以主張「根識所現」境相虛妄的虛相派古唯識學為主，輔之以認為「根識所現」境相實有的實相派唯識今學，用收比較、別異的功效。第二、中觀宗，闡說宣揚「一切法無自性」【11】論見的中觀學說。其中，講述只隨敵評破觀點而不自建理論的「應成派」說法，較之根據「因明」（含括印度的邏輯學暨知識論）以論證一切事物都無自性的「自續派」學義，顯然要來得詳細。

(三) 第三章〈結論〉，談論五個問題，進而提出相關看法。(1) 說明四部宗義固分大小，有淺深的差別，終究都是佛教，因而提醒學人毋須妄起私意納此摒彼。(2) 揭明「佛法三乘四宗派，第四第五非佛說」這一看法，乃只就佛

學主流而論。在主流之下，仍可派分諸多支流，而且並屬「佛說」。此外，南、北傳佛教各個支流，實可納入四大部派下加以定位。【12】（3）舉揚中觀學派論破內學或外道「實有見」的本懷，同時強調如果依據中觀宗見，乃是對修道方便採取開放的態度。只要能得一心相續，都可據以入道證果。（4）提醒學人務須聞言觀行，以免被妄稱得果登地者所惑、所誤。（5）提出「一點純粹個人的意見」【13】：宗喀巴大師（一四一七～一四七八）或應為中觀宗應成派下的隨瑜伽行者，因此，其所見，尤其有關修道方面便與其前傳統應成派有些出入；不過，此一觀點確實與否，還須留待學界研究、證驗。

參、思考幾點問題

如上大略介紹《宗義講釋》之後，可知該書實與一般所謂「佛學概論」類同。作者在藏傳佛教「宗義」書的基礎上，有所增潤【14】，因此呈現更完整且詳細的講釋成果。

面對這一「述而不作」【15】、屬於概論性質的撰述，以下拈出些許感思和疑義。因此，即使下來論述或偶見質疑之處，最多也只是個人的一番思問，並不是針對作者學識的懷疑，尤其不是對於各部宗義的唐突。為避免讀者誤會，所以謹先在此申明立場。

本文申論的問題有：（1）在「緣起」思惟中，允許建立任何獨立不變義的「實有」嗎？（2）「勝義自性」盡屬常識所知的「實有（體）」之見嗎？（3）根據四部的「修道次第」，可以重獲根本及枝末的安排嗎？（4）聖賢果位之高下，能夠根據所「乘」大、小決定嗎？

一、緣起思惟與「實有」

佛陀「論因說因」【16】以為身、心存在的樣態，是「緣起」的。也就是說，論及個體生命、人生行業，乃至宇宙萬有，皆為依「因」待「緣」而生起、而存在的。

然而，同樣意許「緣起」為佛說正法，佛教各宗學派對於「緣起」作為理則的適用範圍，看法卻未見一致。譬如，毘婆沙「主張內心、外境及諸無為法皆是實有」【17】，經部宗認為「無為法」不是「實有」，只有「外境」和「內心」真實存在【18】，唯識宗不許真有「外境」存在，只肯認「依他起實有」，以「唯識」才具有真實存在的意義。【19】

這些「實有」到底是感性經驗所及的「存在」，或者只是理智能力所解的「存有」，持論者的思惟，誠如印順導師所指出的，並是一種「假必依實」的設

定或模態。埤具體而言便是人「我」可不實在，但是色受想行識「五蘊」則為「實有」。經驗所及或不實在，理智所思當是「實有」。乃至即使理智所及，也仍不外虛妄；精神所遊，總該說是真實不過了吧！一切不都是屬於「假必依實」這種理論設定或思惟模態下的產物？類似這些看法，難道「佛陀」再來也必不應許嗎？或者，純然訴諸理性知見，上來所建立的觀點，難道都可歸為「盡屬謬見」，便得了結了嗎？答案似乎不能遽下然否，還須深入勘察問題才得。

佛陀以解脫（人類）個體生命所面臨的生老病死及苦惱境界，為其修道暨教學的關懷中心。「原始佛教」誦宣說苦、苦集、苦滅、苦滅道跡等「四聖諦」境，修習「無常想」，體證「無我」，解脫以自我為中心所起的愛欲、執見等種種煩惱及生死問題。埤所謂「一切法無我」埤，主要對準學人的生命自體，不必是論及於個體生命活動之外種種所依事物或所知境界。換言之，佛陀原始教說的「無我」法義，可說是「以人為本」。爰生命個體為色受想行識「五蘊」和合而成，人們所意想作為獨立存在、永恆不變的（人）「我」，實無這一根本體性。然而，經說即此而止，自身或五蘊以外的境界實在與否，一來明文闕然，況且師或異授，因而便容許學人可對「佛說」展開多方言議的發展，終於形成十八乃至二十部之多的佛教學派及其論義。毘毘婆沙（說一切有）部和經部，便是具有較大且長遠影響的兩個學派。

既然「無我」論說中所否定的「我」，可以只是「人」我而不必意指「法」我，那麼，「所謂有是故是事有，是事有故是事起」經的「緣起」觀法，也可以認為只是就人生或人間事務而成立。「緣起」，因而並非普遍適用於指說存在於宇宙間的一切事物，以至成為一種沒有任何功能限定或意義範圍的佛說教法。由此，在「五蘊」之間、之內安立一個獨立的、常恆不變的「我」，或在「五蘊」之外、之上尋求一種具有「實體」意義的存有，也就不必是違反「佛說緣起」的經教和義理。在「五蘊和合上立補特伽羅（我）」的有部毘婆沙師妮，與主張內在生命個體當有「相續（心）識」為一種「實有」的經部宗族，莫不持此同一想法。

問題是這種觀點符合佛陀根據「緣起」論理而說「無我」的究竟實義嗎？

基督宗教的「上帝」(God)，及印度婆羅門教的「大梵天」(Mahabrahma-deva)，被奉教者相信為宇宙創造者或眾生之父。宇宙一切事物由祂（們）所生成，也任祂（們）主宰，所以萬有雖可說是「被生成」的或「緣（祂而）起」的，但「祂」（們）則「自古以固存」煢，是自然而有、自在而不能說為「緣起」的。這種非緣起的最上或第一「存有者」，不僅非經驗所知，而且也超出人們理性能力範圍之外。由於理智多會要求「論因」、「說因」，一種不因他而生、而有的存在，難道不是不可思議嗎？理智無力處，「信仰」即得生起；因此接受這類教說，就人而言，能夠依靠的便是直覺力或信念力了！問題是，即令程度不一，佛教傳統

下的異說，終究還是肯認「緣起」確為佛陀的根本教誨之一。異說固然或直覺或相信某種「實有」，卻仍然在其宗義中允許「緣起論」有其一定的施用範圍。如果這裡所說確是一個無諍的事實，那麼疑難卻也於此處現起了。

「緣起」，如果是一存在界中的事實，那麼「實有」無論如何便不可能。由人們所安立的任何「實有」意義，將因沒有相應的實在者，而成為一種「戲論」（*prapabca*）或者「謬見」。然而，如果「緣起」乃是思惟界內的理法，那麼，肯定一種「實有」，再在這種「實有」之下或之外，說明某些事物是「緣起」的；這兩種「思想之產物」，如何共存於同一思惟方式之內而不會相互排擠呢？這也就是說，一旦佛教學人運用「緣起」觀法來理會宇宙間任一事物的存在與其意義，如果這種思惟是徹底的，是一貫的，那麼它如何能夠不貫徹、適用於所思及的任何一個事物之上，因此而把內存於該一事物的「實有性」，或者是思想者所賦予的「實有」意義都解消呢？更明確地說，就是在一個徹底的「緣起」觀法或思惟的運作之下，「實有」義並無任何立身之地。職是之故，如果還存任何「實有」的肯定，便不源自理智，而只可能是訴諸直覺或信仰（念）使然。然則，無論它是否確為存在界裡的事實，也都將不再是可以思議、言論的對象範圍。不過，假使實情真是如此，那麼這或許並不切合佛說的「無我」；至少，這樣解佛所說義，將要違失在原始佛教中佛陀勸導行者要通過「緣起」觀法，審察、思惟一切事理的用心。

二、勝義自性與「真實」

在「緣起」思惟之下，無法允許任何具獨立存在意味的「實有」，乃是因「緣起」同「實有」在人的理智運作中，不啻是相互背反的兩種觀念，或認識與解說事象的型態。誠如三論宗吉藏大師（五四九～六二三）所言：「夫論『自』者，謂非『他』為義；必是因他，則非自矣！故自則不因，因則不自；遂言因而復自，則義成楯。」¹ 妹也就是說一種事物如果自然而有，則必非依他（緣起）而存在，兩者意義既背反，如何並存於同一類思惟或認知活動之中呢？

然而，這樣辨明，是否就言義完足，無懈可擊了呢？或許未必。因為，人們還是可以認為，所謂「緣起」只是就凡常意識理解事物時的闡說模式而立，如果超越凡常經驗，另有聖人或非凡境界存在，那麼「緣起」也許並不能適用於說解所有「實際的」與「可能的」事物，因而確是存在義非「緣起」的東西——真實。

這樣一種非凡的聖人境界，或可認為它不過是人們的想像，乃至於最多只是持說者「信仰」所念及的世界。然而，單就人類理性能力所得想像、心靈可以仰信而論，這種世界畢竟還是「可能的」。而在「可能世界」中的東西，現在尚

未經驗固是事實，卻也不可說是終究不能證實的。因為，如果有人真的親自證見了，那麼所有一切對它的否認又如何自持呢？

話雖如此，假設我們肯定聖、凡確是兩種分別存在且有實義的世界，同時「緣起」也只在凡常經驗世界中能成立其說解事理的功用，那麼對聖人世界裡的任何一種「實有」，凡心常識到底怎樣想像得及或仰信得切，以此相應它的內涵呢？

佛教學問，在求解脫煩惱、解脫生死，對於聖人世界之存在，不論認為該世界中的事物之存在體性為真實的「有」，或者是一種「假名」，論理終究還須認為它是一種「有」。「有」，意即「存在」，但不是凡常心識所知所解的一般經驗存在，所以或稱之為「勝義有」。規「勝義」，意指勝出凡常經驗所見或理智所知，因此對於這種「有」，虛實、常斷、生滅等種種分別名相，皆無力可道得它具體而真實的蘊涵，所以也可名之為「妙有」，乃至於對凡常心行而說是「不可思議」、「不可說（示）」。矧不過，凡常心識言行「不可思議」、「不可說（示）」的「勝義有」，仍然有佛教學人嘗試以「假名」說示，似乎意在為凡、聖之間搭起一座可藉以理解其實義、或摹擬其像貌的橋梁。唯識宗所提出的「三性說」，即屬此類。

一如《宗義講釋》所說，唯識宗下分「虛相」、「實相」兩派。尋但不論只主八識中「藏（阿賴耶）識」實有的前者，或認為八識皆實有的後者，「不許外境有」但主「一切法唯是識」，則是兩派共同的根本見地。在這一「諸法唯識」的主張下，為要說明一切事物的存在意義，唯識宗乃有「依他起」、「圓成實」與「遍計執」等「三（自）性」的安立。專其中，「依他起」與「圓成」二者，乃是「決定有體，名勝義有」。

「依他起性」作為某種「勝義有」，實是緣於聖者的最高智慧所見：一切事物皆依因待緣而生成，而存在。別於凡心的聖智實有，「依他起」當然含具「勝義的」實有意義。「圓成實性」實指超離「戲論」而為無分別的所謂「聖智」的本質內涵。「聖智」超勝凡識，自然是「勝義有」。然而，問題卻藏於「實有」這一概念裡頭。

所謂「實有」，它的內涵是什麼呢？

如前所論，凡常所說含獨立自有、常恆不變義的「實有」，乃是與「緣起」內涵無法相容的觀念。如果真是肯定「緣起」說，貫徹「緣起」思惟，那麼，任何說名為「實有」的東西，無論如何精巧，必然含有一定程度的「假名性」或「施設性」。也就是說，根本只是方便於言說或有利於一般人理解的指稱，一如《摩訶般若波羅蜜經》所說：「是世俗法，非第一實義。」。匪然而，這裡名為「勝義有」的「依他起性」與「圓成實性」，卻不僅是在凡常心識中成立的「假名」，

而是在肯定「聖智」實在這一前提之下而建立的觀念。因此，在排除凡常所見獨立存在、常恆不變的意指後，如果仍然說名「實有」，那麼這種「實有」便須有不同的「意義」。然則，這個意義是什麼呢？應就所謂的「聖智」來探得，因為，正是「聖智」，方賦予兩者（勝義的）「實有性」。

問題是這「聖智」的內涵，對於非其境界者，又如何思議、言說呢？不能真實說議，只得採取對所擬設安立的名言，望求解義。這是唯識宗在「三自性」之外，又置有「三無性」的原因。

「三無性」說中的「勝義無（自）性性」，指出「聖智」所體證的諸法真如，以「無生」為其實質性相，而這一真如實相自身並「無自性」；因此，「圓成實性」作為一種「實有」，它的意義實質，便是對「無自性」的真如實相自體而建立，或者說是依於「聖智」而成立的，並不同於凡常所知識的獨一常住的「實有」，更非一般所謂作為事物存在的基礎，用以說明事物存在的意義之「實體」（Substance）型態的概念或觀念。

這種「實有」，在「緣起」觀下，可得適當定位，明確表示。所謂「實有」（Reality），更切當的意涵或應是「真實」（truth），因為，那是相對於聖智境界的宣稱，並不是就凡常知見所及對象的肯定。然而，問題是「唯識」宗義似乎並不滿足於此，而認為「了義說」終是「一切法唯是識」悟，肯定「識」是最真實的「存有」，雖然「唯」字不是特指常恆不變的意思，究竟還是意向「唯一」的。唯一，總得敵對到底是「緣起」、還是「非緣起」的質難。（未完待續）