宗義建立

至尊法幢吉祥賢造

廖本聖　譯

2020 年 03 月恭印

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。

【目次】

一、前言 ……p.05
二、至尊・法幢吉祥賢的簡要傳記 ……p.13
三、文獻來源 ……p.14
四、譯注體例 ……p. 15
五、譯注研究 ……p. 16
六、《宗義建立》的譯注 ……p. 35
（一）總說 ……p. 35
1. 定義
2. 分類
3. 分類的個別意義
（二）別說 ……p. 36
1．解說毘婆沙宗的體系 ……p. 36
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 ……. ……. p. 41
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 ……. . …. p. 48
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 ……. p. 55
4-1. 定義
4-2. 分類
4-3. 分類的個別意義

4-3-1. 自續派.....p. 55
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 .....p. 60
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 .....p. 65

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，這就是寂天菩薩在其《學處要集》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》第八品當中提到的「自他平等」（頌 90-110）的觀念；因此，我們絕對沒有理由將自己的快樂建築在別人的痛苦之上，因為別人也*想要快樂。有「自他平等」的觀念作為基礎*，進一步我們要將「重視自己甚於重視他人」的想法徹底轉變成「重視他人甚於重視自己」，也就是寂天菩薩於《入行論》第八品所說的「自他相換」（頌 111-165）。唯有如此，利他、成佛才有可能，否則均將僅是空談，如《入行論》第八品云：「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，且觀此二別！」（頌 129、130）。

雖然每一位有情都想究竟離苦得樂，但因為無始無明的緣故，所想、所作均與究竟離苦得樂這個目標背道而馳，總以為自私自利、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）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）與「苦害有諸德：厭離除驕慢，悲愍生死眾，修惡樂行善。」（頌 19）。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」的共下士道內容，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）或「希求解脫苦及苦因之心」的共中士道內容，則無法進入二乘（聲聞與獨覺）的資糧道下品，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」(上士道),以及為利眾生願成佛的「大乘世俗菩提心」,則無法進入大乘資糧道,不配稱為「佛子」或「菩薩」。若僅有出離心、菩提心,而沒有「無我的見解」或「空性正見」,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。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」或「學說綱要」,而闡明這些學說的論著,就名為「宗義書」或「學說綱要書」。

佛教的宗義,不僅僅是一門學問而已,它的目的主要在引導學習者透過「基」(帶有我執、煩惱及其種子與習氣的心識)、「道」(淨化內心的我執、煩惱及其種子與習氣的方法)、「果」(已完全去除我執、煩惱及其種子與習氣的心識)的步驟,逐漸淨化自己內心的我執與煩惱。依據佛教的宗義,若不了解「無我」的道理,是不可能徹底去除煩惱的根本-二我執-及其種子與習氣;因此,

佛教各宗的宗義書，其重點就是從自宗的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。

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的專書出現。例如傑大里的《善逝教義分別論》及其自釋，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《智心集論》及菩提跋陀羅《智心集論會注》的內容則是敘述並評論外教及佛教四大學派之主要教義；密續學者無二金剛的《真性寶鬘》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》的小論，並有俱生金剛為其作注，名為《十真性論廣注》。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」；要了解唯識宗的宗義，必須透過世親菩薩的《唯識二十論》、《唯識三十論》及玄奘法師雜揉的《成唯識論》等；要了解中觀宗的宗義，則必須透過龍樹菩薩的《中論》、《大智度論》、青目的《中論釋》及清辨的《般若燈論》；亦即四部宗義的見解並沒有體系的整理，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貢噶仁波切的《四部宗義略說》及格魯派貢確吉美汪波的《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《土觀宗義》及龍樹菩薩《大智度論》而編成的《四部宗義略論講釋》。察其作為架構的《四部宗義略說》、《宗

義寶鬘》及《土觀宗義》，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，亦即其內容大多只是四宗的簡要結論而已，至於「安立自宗」、「破斥他宗」及「斷除諍論」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的《大宗義》及章嘉・若悲多傑的《章嘉宗義》。此外，還有寧瑪派龍千饒蔣的《勝乘寶藏》、薩迦派大滄譯師的《宗義遍知》及覺囊派鐸波巴・謝惹簡參的《了義海》、多羅那他的《他空心要》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譯的格魯派哲蚌寺果茫僧院所使用的教科書：貢確吉美汪波的《宗義寶鬘》，至於其他寺院的教科書仍付之闕如；希望將來這類的翻譯、研究能夠有更多人投入，才能真正揭開印度四部宗義的面紗，為建立正確的佛法知見，紮下堅實的基礎。

眾所皆知，西藏格魯派三大寺色拉、哲蚌、甘丹僧眾的修學內容為「五部大論」：法稱論師的《釋量論》、至尊慈氏的《現觀莊嚴論》、月稱論師的《入中論》、世

親阿闍黎的《阿毘達磨俱舍論》、及功德光律師編纂的《律經》。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」，其中，「狹義的攝類學」僅包含：小理路、中理路、大理路三者，而「廣義的攝類學」除了前述三者之外，還包括心類學、因類學這二門學科；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」；與《現觀莊嚴論》直接相關的「八事七十義」及「地道」。

目前座落於南印度卡納塔克州的格魯派三大寺當中的每一寺又分為二個僧院：位於畢拉固貝的色拉寺伽僧院、色拉寺昧僧院，以及位於艋構的哲蚌寺洛色凌僧院、哲蚌寺果茫僧院、甘丹寺北頂（強仄）僧院、甘丹寺東頂（夏仄）僧院。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・福稱的著作；哲蚌果茫僧院主要研讀袞千・蔣央協巴的著作；色拉昧僧院主要研讀克主・根敦登巴塔傑的著作。而本文所要處理的至尊・法幢吉祥賢的《宗義建立》正是色拉伽及甘丹北頂這二個僧院所共同使用的教科書。

根據出身於甘丹北頂僧院的顙凌格西的說法，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。因此，「宗義書」可以說是進入五部大論的前行基礎。

二、至尊・法幢吉祥賢的簡要傳記

「至尊・法幢」於第八饒迥的土陰牛年西元-1469 年-生於娘堆，父親名為「穹孜曩梭雖南佩」，母親名為「卓媽甭」。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」跟前接受長壽灌頂。七歲時，從「內寧確傑・袞噶得雷仁千」處接受優婆塞戒，法名為「法幢」。十三歲時，前往札什倫布寺，依止「班千・龍日嘉措」及「袞千・確久悲桑」等，聽

聞修學「五部大論」。二十三歲時，擔任札什倫布寺的糾察僧。二十四歲時，前往前藏，於色拉寺閉閱藏關，並修學《般若波羅蜜多經》；從「傑．謝饒顙波」等處受近圓戒。二十七歲時，前往後藏，轉動經咒法輪。四十三歲時，擔任「伽堪恩札倉」的住持。五十五歲時，擔任「大孜仁千崗」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」，而於七十六歲時，心識進入法界。他的著作有：《〈現觀莊嚴論〉辨析：善說金鬘》、《二莊嚴的總義：賢緣遊戲海》、《辨了不了義的總義：折服謬論的寶鬘》、《緣起總義：龍王遊戲海》、《宗義建立》、《滅除邪分別之甚深空性見解的論典：除惡見冥》等七函。他是色拉大乘洲第十二代法座。

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, ekartha, synonym）。

8. 若無特別說明，論文當中出現的「認知」或「知」（shes pa, jbana, consciousness）、「覺知」（blo, buddhi, awareness）、「明瞭」（rig pa, samvedana, knower）、「識」（rnam par shes pa, vijbana, 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的《宗義寶鬘》一般，本論完全沒有提及外教的宗義。而在解釋佛教各宗的宗義理論時，均是將「基」、「道」、「果」的內容置於「七項科判」--（1）定義、（2）分類、（3）語詞解釋、（4）對境的主張方式、（5）有境的主張方式、（6）無我的主張方式、（7）所斷及地道的建立--當中來說明。

2. 明辨各個宗義學說當中的術語內涵同

樣的術語在不同宗義學說體系當中，會有不同的內涵，這點在研究宗義時，必須非常注意。例如「勝義諦」這

個術語，在四部宗義當中，意義均不相同。毘婆沙宗是指「除了施設有以外的一切常、無常法」，經部宗是指「無常法」，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」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」在應成派以下的宗義中，均認為不是量，但應成派卻認為是量。而對於「量」的解釋，應成派也與其他各宗不同。另外，在不同的宗義中，「我執」的正對治——「無我」——未必等於「空性」等等。釐清各個術語在不同宗義當中的內涵，有助於將來深入學習「五部大論」，因為五部大論的每一部均有它主要依據的宗義學說；若不弄清楚各宗學說的差異，而自以為圓融、隨意的引用各宗宗義來解說同一部論的中心思想，將只是治絲益棼，終究無法弄清該論論義。

3. 不同的法與法之間的界限

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

「成事」、「法」、「所量」、「對境」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;「無漏法」與「無常法」之間則存在「四句」的情況。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」包含「常法」及「無常法」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」及「不相應行」三部分。而「認知」又包含「心」與「心所」二部分等等。

4. 學習心類學的目的

「心類學」主要是從隨理行經部宗的宗義當中發展出來的，因此其術語、定義、分類等，均是基於隨理行經部宗的立場；而其他宗義的心類學則在隨理行經部宗這個基礎上再加以修正即可。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→〕(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做調整，進而達到轉識成智的目的。

5. 「名言之我」與「所破之我」的差別

要破「我」，則首先應了解所要破除的我長什麼樣子，否則無法破除。如寂天菩薩在《入菩薩行論》第 9 品當中所說的「未辨假立實，不認彼無實」(頌 139ab)。意思是：如果無法辨識無明所虛構出來的「實有」(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？我們在言語當中所用的第一人稱的「我」，它是「名言之我」或「唯假名安立之我」，並不是所破。而什麼是「所破之我」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：

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">印度佛教四宗</td><td colspan="4">所破之我——顛倒顯現</td></tr>
<tr><td colspan="2">補特伽羅“我”</td><td colspan="2">法（諸蘊）“我”</td></tr>
<tr><td>粗品</td><td>細品</td><td>粗品</td><td>細品</td></tr>
<tr><td rowspan="2">中觀宗</td><td>應成派</td><td>自己能獨立之實質有成立</td><td>實有（不只分別識去安立，對境方面也成立起來）</td><td>「無法細分之極微所累積的粗分」與「取彼粗分之量」二者異質</td><td>實有（不只分別識去安立，對境方面也成立起來）</td></tr>
<tr><td>瑜伽行自續派</td><td>常、一、自在</td><td>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</td><td>「色」與「取色之量」二者異質</td><td>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。）</td></tr>
<tr><td>中觀宗</td><td>經部行自續派</td><td>常、一、自在</td><td>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</td><td colspan="2">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。）</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td rowspan="3">印度佛教四宗</td><td colspan="3">所破之我——顛倒顯現</td></tr>
<tr><td colspan="2">補特伽羅“我”</td><td>法（諸蘊）“我”</td></tr>
<tr><td colspan="2">粗品</td><td>細品</td><td></td></tr>
<tr><td>唯識宗</td><td colspan="2">常、一、自在</td><td>自己能獨立之實質有成立</td><td>二者異質「色」與「取色之量」</td></tr>
<tr><td>經部宗</td><td colspan="2">常、一、自在</td><td>自己能獨立之實質有成立</td><td rowspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">毘婆沙宗</td><td>其他部派</td><td>常、一、自在</td><td>自己能獨立之實質有成立</td></tr>
<tr><td>犢子部等五部</td><td colspan="2">常、一、自在</td></tr>
</table>

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

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」是有。而「所斷」應如何斷除呢？亦即如前所說的，當我們透過教、理成立「所破之我」為無或破斥

其有——亦即了解無我的道理——之後，自然就可以斷除「所斷」了；因此 ，在斷除「所斷」之前，應先破除「所破」，而這也正是月稱論師在《入中論》第六地所說的「慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我」（頌 120）。因此，唯有「無我慧」（所修）才能正對治「我執」（所斷）。因為此二者的「理解對境的方式」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：

印度佛教四宗		所斷之我執——顛倒分別			
		補特伽羅我執		法（諸蘊）我執	
		粗品	細品	粗品	細品
中觀宗	應成派	執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立	執補特伽羅為實有	執「無法細分之極微所累積的粗分」與「取彼粗分之量」二者異質	執法為實有
	瑜伽行自續派	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 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

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">印度佛教四宗</td><td colspan="3">所斷之我執——顛倒分別</td></tr>
<tr><td colspan="2">補特伽羅我執</td><td colspan="2">法（諸蘊）我執</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>粗品</td><td>細品</td><td>粗品</td><td>細品</td></tr>
<tr><td></td><td>經部行自續派</td><td>執補特伽羅為常、一、自在</td><td>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</td><td colspan="2">執補特伽羅或法為實有</td></tr>
<tr><td colspan="2">唯識宗</td><td>執補特伽羅為常、一、自在</td><td>執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立</td><td colspan="2">執「色」與「取色之量」二者異質</td></tr>
<tr><td colspan="2">經部宗</td><td>執補特伽羅為常、一、自在</td><td>執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立</td><td colspan="2" rowspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">毘婆沙宗</td><td>其他部派</td><td>執補特伽羅為常、一、自在</td><td>執補特伽羅為自己能獨立之實質有成立</td></tr>
<tr><td>犢子等五部</td><td colspan="2">執補特伽羅為常、一、自在</td></tr>
</table>

9. 各宗當中「所修」的差別

各宗的「所修」（bsgom bya）如下表：

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">印度佛教四宗</td><td colspan="4">所修之無我見</td></tr>
<tr><td colspan="2">了解補特伽羅無我的見解</td><td colspan="2">了解法（諸蘊）無我的見解</td></tr>
<tr><td>粗品</td><td>細品</td><td>粗品</td><td>細品</td></tr>
<tr><td rowspan="3">中觀宗</td><td>應成派</td><td>了解「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」的見解</td><td>了解「補特伽羅為無實有」的見解
＝空性見</td><td>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</td><td>了解「法為無實有」的見解＝空性見</td></tr>
<tr><td>瑜伽行自續派</td><td>了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td><td>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</td><td>了解「『色』與『取色之量』二者異質空」的見解
＝空性見</td><td>了解「法為無實有」的見解＝空性見</td></tr>
<tr><td>經部行自續派</td><td>了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td><td>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</td><td colspan="2">了解「法為無實有」的見解＝空性見</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">印度佛教四宗</td><td colspan="4">所修之無我見</td></tr>
<tr><td colspan="2">了解補特伽羅無我的見解</td><td colspan="2">了解法（諸蘊）無我的見解</td></tr>
<tr><td>粗品</td><td>細品</td><td>粗品</td><td>細品</td></tr>
<tr><td colspan="2">唯識宗</td><td>了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td><td>了解「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」的見解</td><td colspan="2">了解「『色』與『取色之量』二者異質空」的見解
＝空性見</td></tr>
<tr><td colspan="2">經部宗</td><td>了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td><td>了解「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」的見解</td><td colspan="2" rowspan="3"></td></tr>
<tr><td rowspan="2">毘婆沙宗</td><td>其他部派</td><td>了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td><td>了解「補特伽羅為自己能獨立之實質有成立空」的見解</td></tr>
<tr><td>犢子等五部</td><td colspan="2">了解「補特伽羅為常、一、自在空」的見解</td></tr>
</table>

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』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」：（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。

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」與「遮遣法」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」與「非遮」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」－－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」－－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」－－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：如果悉達多王不是「剎帝利種姓」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剎帝利種姓。

12. 「反體」與「反是、反非」的差別

「反體」與「反是、反非」均屬於「遮遣法」。因為是遮遣法只存在於分別識中，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」。例如「事物的反體」是「排除『非事物』的部分」，它屬於「無遮」與「常法」。又如「所作性」與「無常法」二者雖是「同義」，也是「體性一」或「相同體性」，但卻是「反體異」或「不同反體」；因為對於分別識而言，提到其中一個術語，並不能讓我們想起另一個術語。與「事物的反體」有「是等遍」關係者，有如下四個：（1）與「事物」同一、（2）已成為「與『事物』同一」的事物、（3）「能發揮功用」之術語、（4）「能發揮功用」之具備施設有三法者。

「反是」簡單來說，就是「『是』的相反」，它屬於「非遮」，因為在否定「是」的同時，引生成立「不是」。對境若是常法，則「『常法』的相反」是為無常法；反之，對境若是無常法，則「『無常法』的相反」是為常法。

「反非」簡單來說，就是「『非』的相反」，也就是「雙重否定」，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」與「有形像的認識論」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是直接認識外在對境，而不需要透過對境投射其「形像」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」，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，因此除了現觀微細無常或空性的修行者，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

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

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

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

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

然而，對於「符合事實的分別識」——例如「想著『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」，它是屬於共相法（常法）。

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

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」——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」，就是「內道佛教徒之說宗義的補特伽羅」的定義。

2. 分類

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

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

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

1-1. 定義

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

1-2. 分類

若予以區分，有三：（1）迦溼彌羅毘婆沙宗、（2）日下毘婆沙宗、（3）中原毘婆沙宗。

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》，所以如此稱呼。或者，因為說明「三時」為「實質的別」，所以稱為「毘婆沙宗」。

1-4. 對境的主張方式

「能發揮功用者」，就是「事物」的定義。「事物」、「有」、「所知」三者同義。若予以區分，有二：(1)「常的事物」及（2)「無常的事物」。其中，(1）如「無為的虛空」、「擇滅」、「非擇滅」。(2)如「已生者」、「所作性」、「無常」。

或者，「事物」也可以區分為：（1）世俗諦及（2）

勝義諦二者。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。實例：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。實例：如無方分之極微、無時分之認知及無為。因為《俱舍論》說過：「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」

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。

1-5. 有境的主張方式

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。

「覺知」可以分為「量」及「非量知」二種。其中，「量」分為二種：「現量」及「比量」。其中，現量又分為三種：「根現量」、「意現量」及「瑜伽現量」。其中，根現量未必是「認知」，因為眼根〔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「現證『微細無常』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』的瑜伽現量」及「了解『補特伽羅為自己能獨立之實質有空』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』，則必然是『法我』」。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實質有的我」。

1-7. 地道的建立

在「地道的建立」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。（1-1）的實例，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

生的三毒及其種子」;（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」。

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

「具有獨覺種姓者」將「如上的見解」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」。

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

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

諸具有獨覺種姓者在資糧道上品以下（含上品），須於一百大劫等期間當中積聚資糧；而從加行道煖位至無

學道之間，則於一個禪坐當中即可現證〔中品菩提〕。

諸具有聲聞種姓者在四個有學道的階段中積聚資糧，而即使已證得聖道，也有必須在十四個生有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在同一世，而且為它（加行道位菩薩的身依）所攝；前述的周遍關係成立，因為加行道位菩薩的身依，是由先前的業及煩惱所引生的蘊。他們（毘婆沙宗）不承認「圓滿受用身」，並且主張「在無餘涅槃時，勝化身的明瞭相續會斷絕。」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。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」的這段期間，安立為「有餘涅槃」；在捨「身命之行」之後，安立為「無餘涅槃」。在有餘涅槃之時，雖已無餘斷除「具煩惱之障」，然仍有「非具煩惱之障」尚未斷除；在無餘涅槃之時，雖然沒有透過對治之力將之（非具煩惱之障）斷除，然而它（非具煩惱之障）並不存在，因為在〔無餘涅槃〕那個時候，它（非具煩惱之障）的所依——明瞭的相續——已經斷絕。「諸說實事

師」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」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

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。「經部宗」與「譬喻師」同義。

2-2. 分類

若將其區分，有二：（1）隨教行經部宗及（2）隨理行經部宗。（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。

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。若將它（有）區分，有二：(1)「世俗諦」及（2)「勝義諦」。「在勝義當中，能發揮功用之法」，就是「勝義諦」的定義。「勝義諦」、「諦實成立」、「事物」、「所作性」、「無常」、「有為」、「實質」、「自相」等同義。「在勝義當中，不能發揮功用之法」，就是「世俗諦」的定義。「世俗諦」、「虛假成立」、「常」、「共相」等同義。

此外，「有」也可以分為（1)「遮遣法」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；「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。(1）又分二：(1-1)「無遮」及（1-2)「非遮」，其中，(1-1）的實例，如：「無為的虛空」、「滅諦」、「空性」。(1-2）的實例，如：「非事物的否定」、「在執瓶的分別心當中，顯現『非瓶的否定』」。

此外，「有」又可以分為：(1)「一」及（2)「異」二種。其中，(1)「一」又分二：(1-1)「虛假的一」及(1-2)「真正的一」。其中，(1-1）例如：「所知」、「共相」；(1-2）例如：「事物」、「無常」。(2)「異」也分為：(2-1)「虛假的異」及（2-2)「真正的異」。其中，(2-1）例如：「『瓶的反體』與『柱的反體』二者」；(2-2）例如：「『瓶』與

『柱』二者」。

「過去」與「未來」二者，是「常」；而「現在」與「事物」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」為補特伽羅的實例，以及（2）主張「意識」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。「覺知」有二：（1）「量」及（2）「非量知」。

（1）「新的、不受欺誑的明瞭」，就是「量」的定義。在「量」的定義當中，提及「新的」、「不受欺誑」、「明瞭」這三個部分，是有其必要的，因為是要以「新的」排除「再決知是量」、以「不受欺誑」排除「伺察意是量」、以「明瞭」排除「具色根是量」。

「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；「已離分別且新的、不受欺誑的明瞭」，就是「現量」的定義。「現量」若加以區分的話，有四：（1-1-1）自證現量、（1-1-2）根現量、（1-1-3）意現量、（1-1-4）瑜伽現量。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；「依於〔根現量〕自己的不共增上緣——具色根（淨色根）——之後所產生的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是（1-1-2）「根現量」的定義；「依於〔意現量〕自己的不共增上緣——意根——之後所產生的已離分別、新的、不受欺誑的明瞭」，就是（1-1-3）「意現量」的定義；「依於〔瑜伽現量〕自己的不共增上緣——止觀雙運的三摩地——之後，現證『細品無常』及『粗品或細品補特伽羅無我』的聖智」，就是（1-1-4）「瑜伽現量」的定義。「瑜伽現量」若予以區分的話，有三：（1-1-4-1）「現證『細品無常』之量」、（1-1-4-2）「現證『粗品補特伽羅無我』之量」、（1-1-4-3）「現證『細品補特伽羅無我』之量」。

「依於〔比量〕自己的所依——正因——之後所產生之新的、不受欺誑的耽著知」，就是（1-2）「比量」的定義。若予以區分，有三：（1-2-1）事勢比量、（1-2-2）共稱比量、（1-2-3）信許比量。其中，例如以「所作性」這個因相來了解「聲是無常」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」這個因相，了解「以『月亮』這個語詞可以用來說明『有兔』」這個主張的比量，就是（1-2-2）「共稱比量」的實例；例如由「三察清淨之聖教」這個因相，不

受欺誑地了解「因施得受用，由戒生善趣」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》當中說過：「『現前的第一剎那』與『比度的第一剎那』這二者是量；然而〔因為隨後那些剎那〕屬於前述〔二者〕之相續，而且其『成立』及『安住』等〔與前述二者〕並沒有不同，所以斷除隨後那些〔剎那〕是量」。

（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。若予以區分，有五：（2-1）再決知、（2-2）顛倒知、（2-3）猶豫、（2-4）伺察意、（2-5）顯而未定知。

（2-1）再決知

「了解『已經了解者』的明瞭」，就是（2-1）的定義。其中，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）顛倒知

「顛倒趨入的明瞭」，就是（2-2）的定義。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。「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）伺察意

「因為耽著自境而受到欺誑之符合事實的耽著識」，就是「伺察意」的定義。「伺察意」又分為五：（2-4-1）沒有原因的伺察意、（2-4-2）與原因相違的伺察意、（2-4-3）不確定原因的伺察意、（2-4-4）原因不成立的伺察意、（2-4-5）雖有原因、然無法抉擇的伺察意。其中，僅依

「聲是無常」這句話，就認為「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」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」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。透過「眼識的所取」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。無法以量確定「聲是無常」的補特伽羅的心相續當中，透過「所作性」這個因相，認為「聲是無常」的覺知，就是（2-4-5）的實例，因為「所作性」雖然是成立「聲是無常」的正確原因，但是上述的補特伽羅尚無法抉擇那個正因。

（2-5）顯而未定知

「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。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」若予以區分，有三：(1) 士夫、(2) 言語、(3) 量。(3)「有境量」若區分的話，有三：(3-1)士夫量、(3-2)言語量、(3-3)認知量。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

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

3. 解說唯識宗的體系

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

3-1. 定義

「不承認『外境』，並主張『自證識是諦實成立』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「唯識宗」的定義。「唯識宗」、「唯明宗」、「瑜伽行派」三者同義。

3-2. 分類

若予以區分，有二：（1）「唯識形像真實派」及（2）「唯識形像虛假派」。其中，「主張『凡夫心相續之取色現前當中，色顯現為粗分的部分，沒有被無明習氣所染污』的唯識宗」，就是（1）的定義。「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。

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

因為主張：以「執取蝴蝶翅膀上之斑紋的眼識」來執取「斑紋」之時，對境方面投射了青、黃等各自不同的形像；而有境方面也“以形像真實的方式”產生青、黃等各自不同的形像。所以稱為「所取、能取等數派」。

因為主張：如上執取〔蝴蝶翅膀上之斑紋〕時，對境方面投射了青、黃等各自不同的形像；而有境方面則“以無形像的方式”產生青、黃等各自不同的形像。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。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」、(2-2)「形像虛假無垢派」。

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」；而且因為主張「『一切法的本質』唯是『明瞭』」，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”的方式，所了解者」，就是「勝義諦」的定義。「勝義諦」、「法性」、「法界」、「究竟的實相」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；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

質空的空性」及「安立『色』這個語詞的基礎——色——是自性相成立空的空性」。「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」。「以現證〔世俗諦〕自己的現量，透過“帶有二顯”的方式，所了解者」，就是「世俗諦」的定義。若區分的話，有二：（1）「依他起性」及（2）「遍計所執性」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』，並與『虛假』同位」；主張「一切法性是『諦實成立』，並與『諦實』同位」；主張「異於法性的一切無為法是『虛假成立』，並與『虛假』同位」。「法性」必然是「無遮」，而其他無遮的實例與經部宗類似。色等五種對境是依於阿賴耶識之上遺留下來的共、不共業的習氣，而於內識這個實質上產生的；而〔色等五種對境〕不是成立於〔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」，亦即在其他說宗義者所主張的「六識身」之上，再加上（1）「阿賴耶識」及（2）「染污意」而主張「八識身」。（1）「阿賴耶識」及（2）「染污意」二者的實例如下：主張「與六識身別義，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，而且「自證現前」及「瑜伽現前」必然是「不錯亂的認知」。「凡夫心相續的根現前」，必然是「錯亂的認知」。「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』的瑜伽現前」、（2）「現證『細品補特伽羅無我』

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

「比量」必然是「分別識」；然而，對於某法而言若是比度，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，然而對它而言，卻沒有顯現「『聲常』空」的形像。因為它沒有“直接”了解它；因為它是在直接了解「聲是無常」的同時，“間接”了解它的緣故。

3-6. 無我的主張方式

粗品及細品補特伽羅無我的實例，類似於自續派及其以下的安立方式；而法無我的實例，如「『色』及『取色之量』異質空的空性」。

3-7. 地道的建立

分二：(1) 所斷及 (2) 直接說明地道的建立。

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

（2）「諸具有聲聞種姓者」與「諸具有獨覺種姓者」二者，專為「自利」這個目標，而將「了解『補特伽羅無我』的見解」分別與「下品福德資糧」、「中品福德資糧」二者聯繫，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。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」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。

形像真實派主張「諸聲聞、獨覺阿羅漢在無餘涅槃時，明瞭的相續是斷絕的。」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當中以報身的方式成佛；而只要輪迴不空，那個報身的同類形像就會依照所化機各自的緣分，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及本質，因而形成三種不同的信解，因而也就有三種不同的修行，因此就證得三種不同的結果。」

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「唯明瞭朝向

佛地」，所以他們主張「成立『究竟一乘』」。

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。

4-1. 定義

「即使在名言中，也不承認『實有事物』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性宗」的定義。

4-2. 分類

若予以區分，有二：4-2-1. 自續派、4-2-2. 應成派。

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

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

4-3-1-1. 定義

「主張有『自續因』，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。它與「說『自性有』的中觀宗」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、（2）瑜伽行中觀自續派。

「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。「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。（1）的實例，如「清辨」及「智藏」。（2）的實例，如「寂護」、「師子賢」及「蓮華戒」師徒。

4-3-1-3. 語詞解釋

「清辨」有法，將您稱為「中觀自續師」的原因如下：因為您是主張有『自續因』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」、「由自己方面成立」、「自性成立」等為同義詞。主張「無為的虛空」、「滅諦」、「過去」、「未來」、「細品補特伽羅無我」均為「無遮」及「世俗諦」二者。「勝義諦」、「法性」、「細品法無我」等為同義詞。

若根據經部行中觀自續派，主張「色等五義」與「認知」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」。

若根據瑜伽行中觀自續派，則主張「色等五義」與

「取彼〔色等五義〕之認知」二者體性一。

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」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」。

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

因為經部、唯識二宗及自續派均主張：(1)「現前」必然是「已離分別的認知」；(2)「再決知」必然是「非量的認知」；(3)「對於自己的耽著境錯亂的認知」，必然是「顛倒知」；(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」是「粗品補特伽羅無我」及主張「補特伽羅為自己能獨立之實質有空」是「細品補特伽羅無我」。

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」為「細品法無我」。

「二無我」是由「所破」的觀點來區分，而不是由「空性的所依處」的觀點來區分；亦即在補特伽羅這個基礎之上，破斥「所破」——「諦實成立」，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」，則是「細品補特伽羅無我」。

「二我執」是由「執取的方式」的觀點來區分的，而非由「所緣」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」；而緣於補特伽羅這個基礎之後，執補特伽羅為「以自己能獨立之實質有的方式成立」，則為「補特伽羅我執」。

4-3-1-7. 解說地道的建立

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

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

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」。

因為諸菩薩以「實執及其習氣」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」。

若根據經部行中觀自續派，對於聲聞及獨覺二者的主要所斷及主要所修而言，並沒有差別；因為此二者均同樣以「煩惱障」作為主要的所斷；而以「〔細品〕補特伽羅無我」作為主要的所修，這點也是相同的。但是此二者的果位有優、劣的差別，其原因如下：因為福德資糧範圍的大小及期間的長短而有差別。

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」這個限定者，為了義經典；而沒有那樣結合的中法輪，則為不了義經典。

4-3-2. 解說應成派的體系

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』，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。

4-3-2-2. 分類

如佛護阿闍黎、月稱、寂天。

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』的心相續當中產生了解『所立』的比量」，所以那樣稱呼。

4-3-2-4. 對境的主張方式

「對境」分為「隱蔽境」及「顯現境」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」；第二的實例，如「瓶」、「毛織品」。「現前」與「顯現境」同義。

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』，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』所得之義本身」，就是「世俗諦」的定義。區分世俗諦為「正世俗」及「倒世俗」是不合理的；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」，就是那種情況。

第二，「在『抉擇究竟之量』，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。分類與唯識宗的情況類似；而且此處主張「滅諦」必然是「勝義諦」。

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

不承認「自證現前」,而且認為有情心相續當中的「根識」必然是錯亂識。而「意識」及「瑜伽現前」則有錯亂、不錯亂二種。「現量」有「有分別的現量」及「無分別的現量」二種。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』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」。

「比度」若予區分，有四：「事勢比度」、「共稱比度」（極成比度）、「譬喻比度」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而言，未必不錯亂；因為「了解『聲是無常』的比量」,相對於〔它的耽著境〕「聲是無常」而言，是錯亂識的緣故。

若是「認知」,則必然了解自己的「所量」,因為「『兔角』的義總」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」。

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

「二種〔細品〕無我」是從「空性的所依處」的觀點來區分，而非從「所破」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」，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」的觀點來區分，而非從「執取的方式」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」，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）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。

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

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

唵 斯哇斯帝

分辨自他學說體系中，

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；

願諸衆生心光中持有：

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的格西顙凌仁波切從 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、德侹法師、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卸任住持袞確策仁格西、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與北印達然撒拉麥克雷歐・甘紀的佛教辯經學院老師洛桑達哇格西若干問題。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。