

《西藏佛教的探討》

(2008 新版)

林崇安教授著

佛法教材系列 P3

財團法人內觀教育基金會出版

新版序

現今世界各地的佛教，都離不開區域的特色而呈現不同的風貌，但是往上追溯其源流，卻都是來自釋尊；我們面對各地不同風貌的後期佛教時，如何去學習和吸收？當年釋尊的教導，特別重視滅苦和達成滅苦的方法，所以，面對不同風貌的佛教，我們要懂得鎖住滅苦這一目標，並學習有效的滅苦的方法，如此就不會迷失方向。

西藏佛教運用因明論式來推理，進而釐清無我的正見，這是走向滅苦的有效手段，因而值得借鏡和學習。《西藏佛教的探討》成書於1993年，書中除了談及西藏的佛教史和佛經典籍之外，特別介紹因明論式的運用和中觀思想的見解，可供學佛者參考。特別是在今日注重推理的科技時代，更應以理性的態度來深入佛法，西藏寺院以辯經的方式來教學，這種教學方式值得漢地僧眾的學習和吸收。

今將全書略微補充，附上「因明推理和辯經規則」一文，並由王厚華同學以PDF檔呈現新版，置於網上和大眾分享。

願正法久住！

林崇安

2008年7月26日

自序

西藏佛教的特色有三：一是因明論式的運用，二是中觀正見的剖析，三是密宗的本尊瑜伽。佛教傳入漢地的時日雖早，但對因明的運用，未能普及；對中觀的無我，常拿捏不準；對密宗的修持，常起誤解。西藏佛教傳至歐美、日本後，上述三大特色，日受重視，相關的研究論著，也日漸增多。

本書的內容，除略述西藏佛教的變遷外，便以因明、中觀及密宗這三大特色為核心。全書共分十章。第一章略述藏族、藏王與西藏佛教的源流。第二至第四章以西藏「四大教派」及「八大修行車轍」的形成為主題，闡述因明、中觀及密宗在前弘與後弘時期傳入西藏的情形，並兼及各派的思想。第五章以格魯派的教學為例，來說明與因明、中觀相關的「五部大論」及「格西」制度。第六章及第七章以實例來說明西藏佛教運用因明論式辯經的情形。第八章詳細剖析中觀思想中的人無我、法無我、二諦等要義，此中以「離一多因」、「五相正理」、「七相正理」及「緣起正因」等來成立「無我」的道理。第九章及第十章將西藏密宗的典籍及修行的次第作一全面的整理，並將與修行相關的本尊瑜伽、如來藏、心氣無二等原理，加以探討。

西元一九七五年，有幸承事西藏寧瑪派的福德法幢上師(劉銳之導師)，學習生起次第及圓滿次第等密法，初識西藏密宗的要旨；年底，復於歐陽無畏尊者(君庇亟美喇嘛)跟前，依次聽聞《正理啟門集課》、《宗義寶鬘》、《現觀莊嚴論·金鬘疏》、《入中論·善顯密意疏》及《釋量論頌·解脫道能顯釋》等格魯派教理，得窺西藏因明與中觀之一斑。一九九一年十月，尊者辭世入滅，享年七十九。匆匆年餘已過，然尊者授課時，手捧藏文原典，逐字逐句剖析中觀奧義之一幕，猶歷歷在目；洪鐘般的聲音，立出雄辯滔滔的因明論式，猶縈迴耳際。此情此景，雖成回憶，唯祈尊者，再入娑婆，高擎慧炬，轉大法輪。

西元 1993 年 2 月 1 日

於中壢中央大學

目錄

新版序

自序

第一章、藏族、藏王與西藏佛教的源流……………01

- 一、前言
- 二、早期西藏土族
- 三、漢時藏族
- 四、魏晉時期的藏族與藏王
- 五、初期藏王與佛教源流
- 六、歷代藏王名號
- 七、略加考察
- 八、結語

第二章、西藏佛教的創立與王朝的變遷總述……………13

- 一、前言
- 二、佛法東漸
- 三、前弘時期佛教的創立
- 四、王朝變遷與佛教分派
- 五、結語

第三章、前弘時期印度與漢地佛教之傳入西藏與影響………20

- 一、前言
- 二、前弘時期西藏佛教的傳承
- 三、前弘時期西藏三種禪法的比較
- 四、寂護與蓮華戒的著作與思想
- 五、結語

第四章、西藏佛教後弘時期的源流、傳播與思想……………28

- 一、前言
- 二、後弘時期的傳承系統

三、西藏佛教的傳入蒙古	
四、後弘時期的三大思想	
五、寧瑪派與奔教的大圓滿	
六、結語	
第五章、西藏佛教寺院的教學.....	38
一、前言	
二、教學過程	
三、教學內容	
四、對五部論略加考察	
五、格西制度	
六、結語	
第六章、西藏佛教的因明啟門與辯經.....	44
一、前言	
二、辯經上的對答原則	
三、辯經實例	
四、論式分析舉例	
五、存有的分類與定義	
六、結語	
第七章、西藏因明論式的運用——以《四聖諦論》為例.....	55
一、前言	
二、遮破他規	
三、安立自規	
四、斷諍	
五、結語	
第八章、西藏佛教的中觀思想.....	65
一、前言	
二、中觀論典	
三、我、無我、安立所依事及遮所依事	
四、人無我	

五、法無我	
六、中觀勝法	
七、二諦	
八、結語	
第九章、西藏密宗的典籍·····	85
一、前言	
二、甘珠爾內的續部	
三、寧瑪十萬續	
四、略加考察	
五、寧瑪派教傳典籍	
六、結語	
第十章、西藏佛教的修行次第與原理·····	96
一、前言	
二、總說修行的次第	
三、相瑜伽及無相瑜伽	
四、生起次第與圓滿次第	
五、大手印與大圓滿	
六、佛性與如來藏	
七、心氣無二的原理	
八、結語	
附錄一：君庇亟美喇嘛之佛學生涯與貢獻·····	104
附錄二：因明推理和辯經規則·····	108

第一章

藏族、藏王與西藏佛教的源流

一、前言

漢地與藏地雙方對於藏族、藏王及西藏佛教的源流，有許多不同的傳說與記載；由於西藏的文字要到藏王棄宗弄贊（西元 650 年卒）時期才出現，因此，早期的資料以漢地的記載較為可靠，而藏地的許多早期傳說也並非完全沒有價值，因為可以就其象徵的涵意得出某些信息。以下依照時間的先後，引用合理的相關資料來敘述早期藏族與藏王的來源。

二、早期西藏土族

距今五千年前，西藏高原即有原始土族活動著，這些土族的生活，可由今日的考古工作，分析當地的遺跡，如石器、骨器、陶器等而加以了解¹。這些原始西藏土族的來源，西藏大學者童吉祥的《青史》記述著：

「此間西藏如同印度，疆土與人類等物是往古住劫以來即有的。」²

《舊唐書·吐蕃傳》卷 196 也記述著：

「吐蕃，在長安之西八千里，……其種落莫知所出也。」³

上列記載的涵意，表示西藏高原本來就有原始土族，不是由外而來。

三、漢時藏族

由於西藏高原遠離中原，在漢代以前，有多少外族進入西藏統治或與當地土族混合繁衍，難以知道。漢地有關進入此區域的外族之記載如下：

¹ 王輔仁、索文清《藏族史要》第一章。四川人民出版社，1980年。

² 童吉祥《青史》（藏文本）。

³ 《舊唐書》卷 196 列傳第 146 吐蕃。

1. 《尚書·舜典》記述著：

「竄三苗於三危。」

2. 《後漢書·西羌傳》記述著：

「爰劍曾孫忍時，秦獻公滅狄獫狁，忍季父卬，畏秦之威，將其種人附落而南，出賜支河曲西數千里，與眾羌絕遠，不復交通。」

爰劍是史書中青海境內的第一位羌人領袖。賜支河即析支河，是黃河的發源處。秦獻公（西元前 384—362 年）初立時，爰劍的孫輩帶眾往賜支河曲西數千里，這一地區屬於今日青海西部到西藏東北部一帶。

3. 《舊唐書·吐蕃傳》記述著：

「吐蕃，在長安之西八千里，本漢西羌之地也。」

4. 《新唐書·吐蕃傳》記述著：

「吐蕃，本西羌屬，蓋百有五十種，散處河、湟、江、岷間，有髮羌、唐旄等，然未始與中國通，居析支水西。」⁴

5. 《唐會要》卷 98 記述著：

「吐蕃者，本漢西羌之種也，不知國之所由。」

6. 清朝《續文獻通考·輿地考》記述著：

「西藏，上古三危地，虞舜流三苗於此，亦即禹貢崑崙織皮西戎之一。漢、魏為西羌。」

由上列記述，可看出漢時對西藏甚為陌生，只泛稱為「西羌之地」；又可看出曾有部分羌人在戰亂中避入此區域，因此可說，漢代這一時期的藏族為原始土族與部分羌人移入所混合而成。《舊唐書·吐蕃傳》說：

「多事獯羶之神，人信巫覡。」

此時期藏人的信仰，崇奉巫覡。這種原始的宗教，藏地稱之為奔教（笨教），歸屬「薩滿教」。

⁴ 《新唐書》卷 216 列傳第 141 吐蕃。

四、魏晉時期的藏族與藏王

魏晉時期，鮮卑族秃髮氏樊尼率眾進入西藏，成為西藏贊普（btsan-po）王朝的第一位藏王。樊尼與其所率部眾跟當地藏族再一次溶合，而形成今日的藏族。《舊唐書·吐蕃傳》記述著：

「吐蕃，……或云南涼秃髮利鹿孤之後也。利鹿孤有子曰樊尼。及利鹿孤卒，樊尼尚幼，弟儁檀嗣位，以樊尼為安西將軍。後魏神瑞元年，儁檀為西秦乞佛熾盤所滅，樊尼招集餘眾以投沮渠蒙遜，蒙遜以為臨松太守。及蒙遜滅，樊尼乃率眾西奔，濟黃河，逾積石，于羌中建國，開地千里。樊尼威惠夙著，為群羌所懷，皆撫以恩信，歸之如市。……以秃髮為國號，語訛謂之吐蕃。」

《新唐書·吐蕃傳》記述著：

「或曰南涼秃髮利鹿孤之後，二子曰樊尼、曰儁檀。儁檀嗣，為乞佛熾盤所滅。樊尼挈殘部臣沮渠蒙遜，以為臨松太守。蒙遜滅，樊尼率兵西濟河，逾積石，遂撫有群羌云。」

依上記述，鮮卑族拓拔氏的北魏太武帝消滅北涼的沮渠氏（西元 439 年）後，秃髮樊尼即率眾入藏，成為藏地之王。此處也指出「吐蕃」一詞是來自「秃髮」的語訛。儁檀被熾盤滅時為西元 414 年，此時樊尼率眾投奔北涼的沮渠蒙遜，當上臨松太守，應是受到重用，一直到 439 年蒙遜被滅，樊尼在北涼一共住了 25 年之久，而後才赴西藏。由於北涼沮渠蒙遜父子是有名的佛教推動者，所以樊尼及其部眾當時難免不受佛教的薰陶。由於秃髮樊尼率眾入藏後，使當地文化提昇，又由於他們信仰印度所傳的佛教，因此，藏地後代傳說成：

「西藏人種為觀音菩薩化出之猴與羅剎女兩相交合而生出之後代。」

「類父性的孩子思想敏銳，悲心廣大，內心善良；類母性的孩子多是赤面，惡業深重，稟性頑強。」

「(印度)眾敬王的後裔百軍王的兒子，被驅逐到西藏雅隴地區，被當地十二個奔教徒看見，迎接為王，稱作尼赤贊普。」⁵

以上這類西藏傳說，不外是樊尼入藏，被稱做尼赤贊普後，經後代的神化所形成的說法而已（赤是座位，贊普是王的意思）。觀音菩薩化出的「猴」象徵外來文化較高的樊尼部屬，屬於王族，而「羅剎女」象徵當地文化較差的原有藏族百姓。由於當地藏族原先已有原始的奔教信仰，而奔教特別畏天，因此後代的藏王們更將樊尼神化成「由天而降」，以滅除奔教徒的反對心理，並增加王室的權威。至於樊尼的王室源流，再往上追溯，《魏書》卷 99 說：

⁵ 第五代達賴《西藏王臣護法記》，佛教出版社，1985 年。

「鮮卑秃髮烏孤八世祖匹孤自塞北遷于河西，……匹孤死，子壽闡統任，初母孕壽闡，因寢產於被中，乃名秃髮，其俗為被覆之義。五世祖樹機能，……盡有涼州之地。從弟務丸立；死，孫推斤立；死，子思復鞬立；死，子烏孤立，……弟利鹿孤於隆安三年立。……儁檀於元興元年自號涼王。……儁檀少子保周臘于、破羌俱延，子覆龍鹿孤，孫副周烏孤，孫承鉢皆奔沮渠蒙遜。」⁶

由此可以看出藏王的世系源流為：

- (1)匹孤(2)壽闡(3)(佚名)(4)樹機能
└(5)務丸(6)推斤(7)思復鞬(8)烏孤
└(9)利鹿孤(10)儁檀
└(11)樊尼(藏王)

此處指出「秃髮」一詞是來自第二世壽闡的別名，其義為「被覆」，前述「秃髮」後來語訛成為「吐蕃」，這便是最早有關「吐蕃」一詞的出現過程。由上也可看出樊尼入藏所率部眾中，有投奔沮渠蒙遜的保周等親屬，這些王室眷屬皆長期住於佛化的北涼，因而將佛法初步帶入西藏。

五、初期藏王與佛教源流

西元 440 年頃，秃髮樊尼入藏稱王後，由於威惠夙著，以恩信對待原先部落，甚得人心，因而版圖日增，後來為了便於管理，乃將其地由六個子侄分而治之，故後代傳說成「天神六兄弟」的故事，例如在赤德松贊（西元 798 年登位）所立的《第穆薩摩崖刻石》中即記述著：

「最初，天神六兄弟之子中，尼赤贊普來主人間，……」⁷

在《諧拉康刻石》中則記述著：

「天神之子中，曲奇三代，達米三代，澤三代，秋波三代，金波三代等，聖種分衍。」

在《敦煌本吐蕃歷史文書》中則記述著：

「天神自天空降世，在天空降神之處上面，有天父六君之子，三兄三弟，連同赤頓社共為七人，……。」⁸

此六兄弟的名字，可能即是傳說中的「天上七赤王」中的後六位（第一位為尼赤贊普），

⁶ 《魏書》卷 99 列傳第 87，鮮卑秃髮烏孤，齊魏收撰。

⁷ 王堯《吐蕃金石錄》，文物出版社，1982 年。

⁸ 王堯、陳踐譯註，《敦煌本吐蕃歷史文書》，民族出版社，1980 年。

其名為牟赤、丁赤、索赤、美赤、達赤及斯赤。此六兄弟的名字，在敦煌史料上，略有不同，缺第五位，第六位為赤倍(Khri-spe)。由於一起分治，此六兄弟當算成一代，其中可能又以赤倍贊普為尊，其子即為第三代的止貢贊普。

在止貢贊普時期，由於有奔教的宣教師由象雄入藏，使奔教大為興盛，止貢贊普一方面承襲著王室的佛教信仰，一方面不願以巫師咒術為主的奔教危及王室，乃以強硬手段鎮壓，引起內部戰亂，結果王室大衰，幸由其子罕勃德袞野的努力，再予重興，因而後代藏王，皆自稱為「罕勃野氏」或「弗夜氏」。《舊唐書·吐蕃傳》記述著：

「遂改姓為罕勃野。……其後子孫繁昌，又侵伐不息，土宇漸廣，歷周及隋，猶隔諸羌，未通于中國。」

《新唐書·吐蕃傳》記述著：

「祖曰鶻提勃悉野，健武多智，稍并諸羌，據其地，……而姓勃罕野。」

此中的「勃罕野」為「罕勃野」之誤，而「鶻提」是從鮮卑語「烏紇提」而來。又《第穆薩摩崖刻石》記述有工布小邦後代的傳說：

「尼赤贊普……至止貢贊普之間七代，……止貢贊普之子，兄為尼企，弟為夏企。二人中，弟夏企者為天贊普（指罕勃德袞野）。兄尼企者為工布噶波之主。兄噶波者，當初自高處來時，向兄弟二人之神啟請，……父神達奇為天子（指罕勃德袞野）祈福修儀軌，……天子之社稷乃如斯崇巍。」⁹

由上述可知尼企曾為了復興王室請神祈福修儀軌，此儀軌可能屬奔教的修法，故知到了尼企時期已不排斥奔教，而其弟夏企（罕勃德袞野）對奔教也採取寬容的態度，故在此贊普以後，奔教仍為藏地臣民所信仰，至於贊普本身則應仍是崇佛，未必信奉奔教。

《新唐書·吐蕃傳》接著又記述其後的藏王如下：

「其後有君長曰痲悉董摩，董摩生佗土度，佗土生揭利失若，揭利生勃弄若，勃弄生詎素若，詎素若生論贊索。論贊生棄宗弄贊，亦名棄蘇農，亦號弗夜氏，其為人慷慨才雄，……（貞觀）十五年，妻以宗女文成公主。」

將這些新唐書的藏王名稱與藏史所傳松贊甘普以前的藏王對排，依次可得如下名稱：

痲悉董摩（赤脫贊）、佗土度（拉佗托聶贊）、揭利失若（赤聶損贊）、勃弄若（種聶德如）、詎素若（達布聶度）、論贊索（論贊倫南）、棄宗弄贊（松贊甘普）。

⁹ 同註 7 所引書

此中的佗土度，相當於藏史的拉佗托聶贊，其年代約為西元 520 年，傳說在位甚久。在藏王拉佗托聶贊時期，藏王得到由印度人羅森帶來的梵文經典及舍利塔，經典中有與觀音菩薩相關的《大乘莊嚴寶王經心要六字真言》、《百拜懺悔經》等。當時藏地未有文字，藏王對這些佛教寶物特別重視，將之供養，虔誠禮拜，但為了避免奔教臣民的疑忌，對外宣稱這些是由天上降下來的。

由藏王拉佗托聶贊的作為，可以看出王室始終是信仰著佛教，但由於臣民大都信仰奔教，故一直到赤松德贊初期（西元 750 年頃）都未對奔教採取壓制手段，甚至後期藏王與大臣、小邦間仍採用奔教宰殺犬馬為牲的儀式，以立盟誓，用以互信。《舊唐書·吐蕃傳》記述著：

「與其臣下一年一小盟，刑羊狗獼猴，先折其足而殺之，繼裂其腸而屠之，令巫者告于天地山川日月星辰之神說：若心遷變，懷奸反覆，神明鑒之，同於羊狗。三年一大盟，夜于壇墀之上與眾陳設肴饌，殺犬馬牛驢以為牲，咒曰：爾等咸須同心戮力，共保我家，惟天神地祇，共知爾志，有負此盟，使爾身體屠裂，同于此牲。」

初期藏王的遷就奔教，乃當時環境使然，但不能認為這些藏王就是信奉奔教。後代藏王與唐朝會盟，仍保留這種刑牲儀式，亦不外遷就藏方登壇盟誓的大臣和習俗。藏王正式向奔教挑戰是在赤松德贊時期，此時佛教勢力已培養雄厚，藏王乃安排佛教與奔教舉行大型辯論，最後裁定佛教勝利，而將奔教巫師驅至邊地。

總之，歷代藏王從未支持奔教，甚至末期的藏王達磨時期（西元 840 年頃），雖發生滅佛，但對奔教也未支持，此事件說明如下。達磨的登上王位，是由於藏王可黎可足（惹巴堅）將王朝大權交給佛教僧人，引起貴族大臣的忌恨，將惹巴堅謀殺而後擁立達磨登位。至於達磨是否有實權，由《資治通鑒》的吐蕃史料卷二四六引據《實錄》說：

「贊普（達磨）立僅三十餘年，有心疾，不知國事，委政大臣焉。」

此中「三十餘年」，可能為「三年餘」之誤，值得注意的是「不知國事」，可以看出達磨未必有實權，真正推動滅法的是一些不信佛且不信奔教的貴族大臣，其破壞之目的，不外是為了掌權而已；在西藏的「奔教史」上，記載著藏王達磨時期，也遭到滅法之厄，奔教並未得到達磨或大臣的扶植；達磨死後，貴族各擁立一子以互爭，也不外顯示權力之爭而已。

六、歷代藏王名號

西藏方面，有關歷代藏王的名號及其藏文字母的拼音，最可靠者為吐蕃時期遺下的金石銘刻，其次為敦煌的藏文史料，以下依此列出前期（西元 440 年頃至 630 年頃）及後期（630 年頃至 840 年頃）的歷代藏王名號。《石碑》指《吐蕃金石錄》，《文書》指《敦煌本吐蕃歷史

文書》¹⁰。此中，前期十代西藏尚未有文字，只靠傳說；後期十代則已有文字。

甲、前期藏王十代（傳說十代）

(一)

Nya-khri-btsan-po 《石碑》，尼赤贊普（440 年頃在位）。
樊尼，《舊唐書》、《新唐書》。

說明：樊尼為鮮卑語的漢文譯音。石碑上的 Nya 今譯為尼，取近似之音。後代將 Nya 訛成 gNyah 或 Nyag，皆不符合《石碑》的原文。

(二)

Khri-spe-btsan-po，赤倍贊普等六兄弟（450 年頃）。

說明：此期由六兄弟分治，依《文書》止貢贊普之父為赤倍贊普，依《王統世系明鑑》止貢贊普之父為斯赤贊普（Srib-khri-btsan-po）。

(三)

Dri-gum-btsan-po 《石碑》、《文書》，止貢贊普（470 年頃）。
--

說明：此王抑制奔教，為臣下所弑。

(四)

sPu-de-gung-rgyal 《文書》，罕勃德衰野（480 年頃）。
sPu-rgyal 《石碑》；Sha-khyi 《石碑》，夏企。
罕勃野《舊唐書》。

說明：「罕勃野」為「罕勃德衰野」的簡稱，《新唐書》誤為「勃罕野」及「勃悉野」。由於此王復興王室，後代藏王乃皆自稱為「罕勃野氏」。

(五)

Khri-thog-brtsan 《文書》，赤脫贊（500 年頃）。
痕悉董摩《新唐書》。

說明：此處將 Khri 譯為痕悉，thog 譯為董，brtsan 譯為摩（可能為贊之誤）。

(六)

lHa-tho-do-snya-brtsan 《文書》，拉佗托聶贊（520 年頃）。
--

¹⁰ 同註 7、8 所引書。

佗土度《新唐書》。

說明：此處將 tho 譯為佗，do 譯為土，snya 譯為度（可能為若之誤，因為第七及第九代皆譯成若）。lHa 意為天，是一尊稱之詞。西藏傳說此王供奉佛教經典，而壽命甚長。

(七)

Khri-snya-zung-brtsan 《文書》，赤聶損贊（550 年頃）。
--

揭利失若《新唐書》。

說明：此處將 Khri 譯為揭利，snya 譯為失若。按佛經之「般若」一詞，譯自 Prajnya，此若字亦即 jnya 的對譯。

(八)

hBroh-mnyen-lde-ru 《文書》，種聶德如（570 年頃）。

勃弄若《新唐書》。

說明：此處將 hB 譯為勃，roh 配上 m 譯為弄，nyen 譯為若。

(九)

sTag-bu-snya-gzigs 《文書》，達布聶席（590 年頃）。

詎素若《新唐書》。

說明：此處將 bu 譯為詎，snya 譯為素若，sTag 為吐蕃王室堡寨的名稱。

(十)

sLong-btsan-rlung-nam 《文書》，論贊倫南（610 年頃）。
--

論贊索《新唐書》。

說明：sLong 譯為論，btsan 譯為贊，此二者與《唐蕃會盟碑》上的譯字相同。

乙、後期藏王十代（史載十代）

(一)

Khri-srong-brtsan 《石碑》，赤松贊（620 頃~650 年在位）。
--

棄宗弄贊《資治通鑑》、《舊唐書》、《新唐書》。

棄蘇農贊《通典》；器宗弄贊《資治通鑑考異》。棄蘇農《新唐書》。

Srong-brtsan-sgam-po（藏史），松贊甘普。

雙贊思甘普《彰所知論》。

說明：《石碑》的 Khri 譯為棄或器。srong 譯為宗弄或蘇農，brtan 譯為贊。《彰所知論》中之 Srong 譯為雙，s 譯為思，gam 譯為甘，po 譯為普，「甘普」為元朝的譯法，較今日常譯之「干布」為佳。此王娶文成公主，並有大臣祿東贊（667 年卒）。

(二)

Gung-srong-gung-rtsan 《文書》，衰松衰贊（未登位）。

(三)

Khri-mang-srong-mang-btsan 《文書》，赤芒松芒贊（650~676）。

乞黎跋布《通典》。

說明：此處 Khri 譯為乞黎。mang 譯為跋。祿東贊（667 年卒）子論欽陵為要臣。

(四)

Khri-hdus-srong 《石碑》，赤都松（676~703 在位）。

器弩悉弄《資治通鑑》、《冊府元龜》。

乞黎弩悉籠《通典》。

說明：此處將 Khri 譯為器或乞黎；hdus 及下一字之 s 合譯為弩悉（唐蕃會盟碑亦譯為弩悉），rong 譯為弄或籠。祿東贊孫論弓仁（663 生~723 卒）。

(五)

Khri-lde-gtsug-brtsan 《石碑》、《文書》，赤德足贊（703~755 在位）。

棄隸縮贊《舊唐書、新唐書、資治通鑑、冊府元龜》。

說明：此處 Khri 譯為棄，lde 及下一字之 g 合譯為隸，tsug 譯為縮，brtsan 譯為贊。此王娶金城公主。

(六)

Khri-srong-lde-brtsan 《石碑》、《文書》，赤松德贊（755~797 在位）。

乞黎蘇籠獵贊《資治通鑑、舊唐書》。

乞犁悉籠納贊《通典》。

乞黎蘇籠臘贊《新唐書、冊府元龜》。

乞立贊《資治通鑑》。

乞唎雙提贊《彰所知論》。

說明：此處 Khri 譯為乞黎、乞犁、乞立或乞唎。srong 譯為蘇籠、悉籠或雙。lde 譯為獵、納、臘或提。brtsan 皆譯為贊。

(七)

Mu-ne-brtsan 《文書》，牟尼贊（797～798 在位）。

足之煎 《新唐書》《資治通鑑》。

說明：此處將 brtsan 譯為煎。

(八)

Khri-lde-srong-brtsan 《石碑》，赤德松贊（798～816 在位）。
--

Sad-na-legs （藏史），塞那累。

Mu-tig-btsan-po （藏史），牟底贊普。

說明：此王唐書未載。

(九)

Khri-gtsug-lde-brtsan 《石碑》、《文書》，赤足德贊（816～838 在位）。

可黎可足獵贊 《唐蕃會盟碑》。

Khri-ral-pa-can （藏史），赤惹巴堅。

乞唵俅巴贍 《彰所知論》。

說明：此處 khri 譯為可黎、乞唵。gtsug 譯為可足。lde 譯為獵，brtsan 譯為贊，ral 譯為俅，pa 譯為巴，can 譯為贍。此王在唐蕃會盟碑上又作彝泰贊普。

(十)

Darma，達磨（838～842 在位）。

達磨 《舊唐書》、《新唐書》、《資治通鑑》。

說明：此處 Dar 譯為達，ma 譯為磨。

上列藏王的在位年代有多種說法，此處主要依漢藏資料中官方的「公布生卒年」。藏王名字的藏字拼音，以石碑所刻最為一致，「天贊普」的「贊」為 btsan，而「松贊」及「德贊」的「贊」字為 brtsan，二者並不相同，後代藏史上常將此二者混淆不清。藏王的真正卒年，藏方常考慮政治、宗教的因素，未如實公布，故各王的在位年代，不一定合乎事實，上列的藏王下位之年，只能說是官方的「公布卒年」。由於匿報，不能當作藏王的真正卒年。

七、略加考察

(一)西藏史上，傳說在前期（西元 630 年以前）有三十一代藏王，然而其中大部分都無史蹟可考，且在此時期內，西藏尚未有文字，全憑口耳相傳，難免混入神話，特別是將其最初數代「神化」，因而可信度不高。今由樊尼入藏算起，前期只有十代左右，除了第二及第三代外，漢藏雙方大致都有對應的名號傳下，尚屬可信。至於後期（西元 630 年至 840 年頃）

的十代藏王，漢藏雙方都有較多的文字記載，雖有部分出入，但大都能配合。

(二)後期十代藏王的信奉及推展佛教，在西藏歷史有詳細的記載，至於前期藏王本身是否信奉奔教，在後代著作的西藏史上，有的認為「早期諸王與佛法無關」，有的認為「早期諸王以奔教治眾」，此點有待探討。一方面這些著作皆是後代（西元 900 年以後）的學者所寫，隔了太久遠，一方面並未提出任何藏王信奉奔教的證據，誤以為當時臣民信奉奔教，自然其王亦必信奉奔教，因而與佛法無關聯。然而從史實上看來，在歷史上常常有外人者與當地原先部落各有不同的信仰，且常利用原先部落的信仰來統御其民；今由樊尼之入藏來考查，初期藏王信奉佛教而不信奉奔教，並不奇怪。甚至到了後期藏王，雖虔誠信佛，然而為了遷就臣民信奉奔教的習俗，在盟誓時仍刑牲以誓，這亦反映出藏王的順應民俗而已，不能認為藏王是信奉奔教。至於傳說最初的藏王為（印度）眾敬王的後裔，只是暗示初期的藏王是信奉著佛教；又傳說觀音化身的猴子來度化當地的羅刹女，也同樣象徵著佛教是由外來者傳入西藏。

(三)藏王及初期藏史的年代探討：

藏地史料、漢地史料及敦煌史料對藏王年代的記載有較大的出入。另外由於有「政治考量」，這些藏王「真正卒年」與「公布卒年」未必相同。

此中，赤松德贊的生年有三說：第一說為 718 年，第二說為 730 年，第三說為 742 年。探索赤松德贊的生卒年代，尚須顧及與其相關的同期人物之傳記，例如寂護、蓮華生、無垢友、蓮華戒、摩訶衍、移喜磋嘉、定賢等人的資料，甚至棄隸縮贊與赤松德贊邀請印度佛密大師入藏的回函，皆有助於了解。

由漢地史料，只知道棄隸縮贊的「公布卒年」為西元 755 年，赤松德贊的「公布卒年」為 797 年。703 年～755 年間，藏方對外皆用棄隸縮贊的名號，755 年～797 年間，對外用赤松德贊的名號，797 年為牟尼贊，798～816 年為牟尼贊普（赤德松贊），816 年～838 年頃為惹巴堅（赤足德贊、可黎可足、彝泰贊普），838 年頃～842 年為達磨。依部分的漢藏史料看來，棄隸縮贊的生卒年為 697～742 年，赤松德贊的生卒年為 730 年～788 年，與敦煌史料不一致。

故西藏佛教前期的佛教大事，只能概知事件的先後，而難以確定各於何年發生¹¹。研究

¹¹ 敦煌史料中有關藏王之記載，甚具參考價值，但其年代與漢地史料偶有出入。例如藏軍陷京師為西元 763 年，敦煌史料卻記為寅年（西元 762 年）。西元 743 年～746 年之事件有重出之記載，但二段並不全同，此表示敦煌西藏史料似非一人執筆或有另一人改動。其各年記載通例為先記贊普駐于何地，唯 704 年先記王子野祖茹之誕生，為唯一例外。又依漢地史料，器弩悉弄贊普卒時，其子棄隸縮贊時年七歲，故約七年後，唐室金城公主下嫁，甚為合理。若依敦煌史料，器弩悉弄贊普（赤都松）卒時，其子當年生，依此難以配合金城下嫁之年歲。至於藏地史料所記藏王生卒年，各書出入不小。

藏族與藏王的源流時，要先判別資料的出現年代。西藏有名的史書，很多都是西元 900 年以後，或更後才編出，其中有關唐代時期的史實記載，未必可靠。

八、結語

藏族的源流，源自當初的原始土族，其後陸續有外族的遷入混合。傳說中有羌人及鮮卑人的移入，特別是後來鮮卑禿髮氏樊尼之人藏，成為西藏贊普王朝的第一位藏王，同時將佛教由中原移至藏地，由於歷代藏王對佛教信仰之虔誠，因而乃有後期赤松德贊藏王之成功，故在藏族、藏王及西藏佛教源流上，初期藏王扮演著重要的角色，將漢藏的史料及傳說，依時代先後安排，即可看出此一事實。¹²

¹² 本文曾刊登於《西藏研究論文集》第二輯，155-165 頁，1989 年。今略加修改。

第二章

西藏佛教的創立與王朝的變遷總述

一、前言

西藏佛教的興衰，與王朝有很大的關係。前弘時期由於藏王的護持佛法，佛法在藏地本易推展，但與原始宗教的衝突下，隱伏著危機。由於佛教教理與修證上的優勢，佛教在西藏遭遇滅法後，尚不致中斷，能再復甦。後弘時期各派的興起，並與政治結合，形成新的「政教合一」的制度。在藏史上，只要政治穩定，就有很多卓越的佛教大師出現。以下總述佛教在西藏創立的前後過程，並配合王朝的變遷來解說。此中值得注意的是藏王赤松德贊如何迎請印度大師，訓練藏地青年學習經典、赴印求法、翻譯佛經、注重實修，使佛法在二十多年內，遍及全藏。這種效率是令人難以想像的，然而因緣具足下，在藏地卻實現了。

二、佛法東漸

西元前 531 年頃，釋迦牟尼佛悟道後，開始在印度各地闡揚佛法。阿育王時期(西元前 272~226 年)，末闍提將佛法傳往罽賓及犍陀羅；至大月支王迦膩色迦時期(西元 120 年頃)，佛教已傳至西域的于闐、龜茲等國。至西元 300 年，河西的敦煌、酒泉、張掖及武威(涼州)四郡，已成為佛教東傳的重鎮，經由此地，許多高僧往胡人佔領的地區傳播佛法。例如教化後趙石勒及石虎的佛圖澄(348 年卒)及教化後秦姚興的鳩摩羅什(413 年卒)，皆是華北有名的高僧。在河西地區有名的二大譯師為竺法護(316 年卒)及曇無讖(433 年卒)。曇無讖教化匈奴族沮渠氏的北涼王蒙遜及其子牧犍，使佛法在河西大為弘揚。由於戰亂連年，災患叢生，佛教的淨土思想及觀音的救苦救難法門(依《法華經》〈普門品〉等)，已成為當時胡人精神的寄託，而廣受歡迎。

五胡中的鮮卑族，有一支是由匹孤自塞北遷於河西，而後下傳禿髮氏壽闡、樹機能、務丸、推斤、思復鞬、烏孤等人。烏孤於西元 397 年自稱「西平王」，史稱南涼，為五胡十六國之一。其後烏孤傳弟利鹿孤，利鹿孤傳弟傉檀。西元 414 年，傉檀被鮮卑族乞伏氏的西秦王熾盤所滅。利鹿孤之子禿髮樊尼乃招集餘眾，往投信佛的北涼蒙遜父子。一直到西元 439 年，鮮卑族拓跋氏的北魏太武帝滅北涼為止，樊尼住在北涼共有二十五年之久。北涼滅後，樊尼又率眾西奔，越過黃河，往西藏建國，成為西藏的第一位藏王，藏史稱之為「尼赤贊普」(赤指王位，贊普指王)。

樊尼率眾人入藏時，西藏文化低落，未有文字，當地住民崇拜鬼神及相信巫師，對天特別敬畏。此種原始宗教被稱為奔教(或作笨教、黑教)¹³，注重血祭、詛咒、消災、祈福等。

三、前弘時期佛教的創立

西元 440 年至 640 年內，西藏約有十代贊普：(1)尼赤贊普(樊尼)，(2)赤倍贊普六兄弟，(3)止貢贊普，(4)罕勃德袞野，(5)赤脫贊(痕悉董摩)，(6)拉佗托聶贊(佗土度)，(7)赤聶損贊(揭利失若)，(8)種聶德如(勃弄若)，(9)達布聶席(詎素若)，(10)論贊倫南(論贊索)。藏王詎素若時期，國勢漸強，其子論贊索更兼併周鄰，成一強國。這些藏王，都只維持著佛教的信仰，尚未能將之推及社會大眾，其原因一方面有奔教的阻礙，一方面尚未有文字、文化提昇不易。論贊索的兒子，即為有名的棄宗弄贊。

西元 640 年至 840 年左右，西藏共有十代贊普：(1)赤松贊(棄宗弄贊)，(2)袞松袞贊，(3)赤芒松芒贊(乞黎跋布)，(4)赤都松(器弩悉弄)，(5)赤德足贊(棄隸縮贊)，(6)赤松德贊(乞黎蘇籠獵贊)，(7)牟尼贊(足之煎)，(8)赤德松贊(塞那累，牟尼贊普)，(9)赤足德贊(惹巴堅，可黎可足)，(10)達磨¹⁴。

此中，棄宗弄贊迎娶尼泊爾的尺尊公主及唐朝的文成公主，兩位公主皆攜帶佛像文物赴藏，並蓋建了大昭寺及小昭寺。此藏王並派遣吞彌桑布扎到印度學習梵文，回藏後創造了西藏文字及編寫藏文文法，並翻譯《百拜懺悔經》等幾部佛經。由於有了文字，西藏文化大為提昇，藏族社會大眾也開始接觸到佛法，但是傳統的奔教勢力很大，故棄宗弄贊一死，信奉奔教的貴族大臣即公開排斥佛教。器弩悉弄時期，藏王將大臣噶爾家族消滅，使王室權力大增。棄隸縮贊時期，娶唐室金城公主，大力推展佛教，派人迎請印度佛教大師佛密和佛寂，雖未能請到，但已可看出藏王有意請高僧來訓練僧才。此期藏王主要是蓋了一些寺廟，後期赤德松贊王所立的「噶迴寺建寺碑」記載著：

神幻之贊普先祖赤松贊(棄宗弄贊)之世，推行佛法，建立拉薩大昭寺等及立三寶之所依處。先祖赤都松(器弩悉弄)之世，於林之赤孜等建廟及立三寶之所依處。先祖赤德祖贊(棄隸縮贊)之世，於札瑪之瓜曲及秦浦建廟，立三寶之所依處。

棄隸縮贊時期，漢地赴藏的僧人不少，又有于闐的僧侶於戰亂中逃往西藏，藏王蓋了七座寺廟來收容他們，其中一座即是瓜曲寺。後來西藏發生瘟疫，金城公主病死，信奉奔教的貴族大臣藉口這是由於這些僧侶所引起的，而將他們驅逐，許多原先赴藏的漢僧，也隨他們離開，結果佛教的勢力驟消，奔教又掌握了權勢。棄隸縮贊本人仍是暗中扶植佛教，晚年尚派人去漢地取經。所取回的大量經典及星算、醫學著作，到了其子赤松德贊時期才翻譯成藏

¹³ 「奔教」的名稱，在清代官書上，稱作「奔布」、「奔布爾」、「奔波」或「奔波爾教」等，故今譯作「奔教」。

¹⁴ 以上歷代藏王的年代，見本書第一章。

文。

棄隸縮贊的推展佛教，引起信奉奔教的貴族大臣不安，此王死時，新贊普赤松德贊尚年幼，貴族大臣立即發布了禁佛的命令，因而佛教遭到了壓抑。

赤松德贊閱讀了以往藏王推行佛教的記載後，於二十歲時，決心建立佛教，罷除奔教，為了避免以往的覆轍，他先剪除了奔教權臣瑪尚春巴傑，而後以蓋建桑耶寺為理由，迎請印度高僧寂護入藏為此寺破土。蓋建時阻礙甚多，加上天災橫生，奔教臣民乃乘機反對，寂護只得暫回尼泊爾，但向藏王推薦具有降服鬼神能力的蓮華生大士。藏王迎請蓮華生大士入藏後，果然建廟順利；所蓋的寺廟內有譯經、講經及修禪的經院，成為第一座顯密皆備的大道場。藏王為使佛教能夠真正於藏地生根，便進行下列具體措施：

1. 大量訓練藏地青年，學習藏文及梵文。
2. 迎請印度「說一切有部」的苾芻十二人來藏，以寂護為親教師，挑選優秀的藏人七位(毘盧遮那、瑪寧青秋、傑瓦蔣曲、傑瓦秋揚等)出家受戒，此為藏人出家之始。第二批出家的，有南卡寧波、傑瓦羅卓等五人。其後陸續出家的藏人甚多。
3. 將天資聰明的藏人，學好梵文後派往印度留學，學習印度的顯密佛法，回藏後將之翻譯成藏文。在二十年間，前後造就有名的譯師達一百多位。
4. 當一切就緒後，藏王赤松德贊乃舉行大規模的佛教與奔教的辯論大會。佛教方面以印度的寂護、蓮華生、無垢友等人為首，奔教方面以象雄的香日烏堅為首，互辯兩教的優劣，最後奔教墮負，藏王乃將奔教徒流放到偏遠地區，奔教貴族的勢力也大為消滅，而歷代藏王對佛教的護持，到此時期才算真正生了根。大量佛經便在此時翻譯出來。譯完後，這些譯師們到西藏各地弘揚佛法，或入深山修證，因而西藏的得道者很多，傳說有毘盧遮那、瑪寧青秋、傑瓦蔣曲、傑瓦秋揚，南卡寧波、傑瓦羅卓、努青桑結移喜、尼渣那咕嗎那、移喜磋嘉等二十五位，合稱「蓮師二十五大弟子」。後來蓮華生大士及移喜磋喜為了防止未來佛法受到破壞，乃將許多佛教經典、法寶埋藏於西藏各隱密處所，供後代發掘尋出，使佛法能再復興，這一做法，後來果然發揮了功效。這種傳承稱作「掘藏」(巖傳)。

其後的藏王足之煎在位甚短，其弟塞那累繼位，登位不久，發生印僧蓮華戒大師(寂護的弟子)與漢僧摩訶衍禪師對佛教教義論諍之事¹⁵。

藏王塞那累時期，將參與國政的僧人地位提高為「鉢闡布」，用以分減世俗貴族大臣的權勢。此期仍繼續迎請印度高僧至藏翻譯尚未翻的佛經，並要求小邦王子及貴族大臣發誓尊崇佛教。

¹⁵摩訶衍與蓮華戒的教理之諍，見本書第三章。

藏王可黎可足時期，西藏佛教的發展已達成熟，於是進行藏文文字的規化運動，迎請印度勝友、天主覺、戒主覺、覺友等班知達，配合藏人法性戒、智軍、文殊吉祥鎧、寶主戒等譯師，編成《翻譯名義大集》，制定統一的譯名，並編輯譯經目錄。此王在唐穆宗長慶元年(西元 821 年)與唐朝會盟，平息歷年來的長期戰爭。

上述的棄宗弄贊、赤松德贊及可黎可足三位藏王，對佛教的推展起了決定性的貢獻，因此藏史上稱之為「三代法王」。

由於可黎可足也將王朝大權交給佛教僧人，因而被貴族大臣所謀殺，擁立其哥哥達磨為藏王，並展開毀滅佛教的運動，一方面破壞寺廟，焚毀佛經；一方面鎮壓佛教僧侶、強迫還俗。結果，歷代藏王辛苦創立的佛教受到慘烈的破壞。

四、王朝變遷與佛教分派

(一)贊普王朝

上述贊普王朝共約四百年，此中佛教的興盛時期為後段的二百年，恰亦為唐太宗至武宗間的盛世。達磨時期在西藏的毀佛，與唐武宗在漢地的滅法，也近乎同一時期。前述三代法王的二百年，史稱西藏佛教的「前弘時期」。此期佛教，人才輩出，在蓮華生大士、寂護、蓮華戒的指導下，除二十五大弟子外，修行成就者數量甚多。

(二)王朝分裂時期

達磨王後來被僧人貝吉多傑所暗殺，達磨的二個王子永丹及歐松相互爭權，從此西藏的贊普王朝崩潰而進入一黑暗時期。在滅佛時期，奔教也同樣受到波及，整個西藏處在混亂之中，幸好三代法王所建立的佛教種子仍深植在社會大眾的心中，因而過了一百多年以後佛教又重新興起，並且更為普及。後來重興的佛法，稱為「後弘時期」。後弘時期的復興任務，卻也是落在藏王後裔的身上。達磨兒子永丹的六世孫移喜堅仟為桑耶寺寺主，為了復興佛教，派遣盧梅等十人到西寧丹底的喇欽(意明大師)處學習佛法，回來後建寺傳法，使佛教復興。另一方面，達磨兒子歐松的後裔移喜沃，也派人往克什米爾學習佛法，並迎請東印的律師來傳授戒律以及孟加拉的阿底峽尊者來傳授顯密佛法，因而促成佛教的全面復興。

阿底峽尊者於西元 1038 年至阿里轉法輪，於 1042(壬午)年抵衛藏桑鸞寺弘法五年，聶塘住九年，形成迦當派。於此同時，譯事大興，寶賢譯師(958~1055)譯《般若釋》等，卓彌釋迦移喜(990~1078)譯《喜金剛》等續，瑪爾巴(1012~1097)譯《密集》、《佛頂》等續。俄

大譯師(1059~1109)譯《因明莊嚴釋》等。各大譯師弘揚一方，由於傳承修行的不同，乃形成新的教派。

崑寶王(1034~1101)為卓彌釋迦移喜的主要弟子，創立了薩迦派。瑪爾巴譯師，則創立了噶舉派。

舊派(寧瑪派)亦於此時復興，有名的人物有蘇聰巴(1014~1074)及左蒲巴(1074~1134)。

由達磨滅法(841)至阿底峽尊者入藏(1042)前的二百年間，為佛教黑暗時期。由1042年至1260間的二百年間，為寧瑪派、迦當派、薩迦派、噶舉派四派同時弘揚的時期。唯此時期，政治仍陷於王系的紛爭。

(三)薩迦王朝

崑寶王建薩迦寺後，創立薩迦派，其後有薩迦五祖。寶王慶喜藏(1092~1158)，被稱為薩欽，為薩迦第一祖。其後依次為福頂(1142~1182)，名稱幢(1147~1214)、薩班慶喜幢(1182~1251)、八思巴(1235~1280)。此中薩迦第五祖八思巴，於元世祖忽必烈中統元年(1260年)受封為國師，任中原法主，統天下教門。西藏政權，悉授與八思巴，從此西藏進入薩迦王朝。其後其侄達磨波羅繞乞多繼法王位，為第二代，如是下傳至第八代慧幢，此時噶舉帕主派的菩提幢與之爭權，至西元1354年，薩迦王朝告終。

薩迦王朝，由叔侄傳國，統治西藏近百年，薩迦派由盛而衰。此期內，寧瑪派有龍青巴(又名無垢光，1308~1363年)出世，弘揚大圓滿法。

(四)噶舉帕主及迦斯王朝

瑪爾巴譯師(1012~1097)下傳彌勒日巴(1040~1123)再下傳岡波巴(達波拉結，1079~1153)。岡波巴有二大弟子，一為噶瑪巴都松欽巴(1110~1193)，轉世形成噶瑪噶舉系。另一大弟子為帕摩主巴金剛王(1110~1170)，形成帕主噶舉系。帕摩主巴之一弟子止貢寶祥(1143)發展出止貢噶舉系，其他小系甚多。

止貢噶舉系先與薩迦派爭權，後來帕主噶舉系加入，最後帕主噶舉的菩提幢(1302年生)盡奪薩迦政權建立帕主王朝，下傳五世至王稱幢，共經八十七年，為太平盛世，其後噶舉派內部各系爭權，先有仁邦巴善財的獨立(1435年)，造成前後藏的分裂，後為臣下推翻。西元1605年，噶瑪父子起兵，於1618年成立迦斯王朝，統治二十餘年後，蒙古和碩特部固始汗，於明思宗崇禎十五年壬午(西年1642)奪噶瑪政權，盡有藏地，悉以供養第五輩達賴。

總之，帕主及迦斯二王朝，共約 290 年，此中有近百年的平治。

明朝時期，噶舉派中最盛幾系，如噶瑪巴、帕摩主巴、止貢等系的大師分別被朝廷封為大寶法王、闡化王、闡教王等。但由於內部的爭權，其後常處於戰亂中。

(五)甘丹王朝

元末明初，由於薩迦及噶舉二派的爭權，顯密教法大受影響，僧侶不知守護戒律及三昧耶，宗喀巴大士(1357~1419)乃上承阿底峽的迦當派，重整佛教，創立格魯派，於 1409 年建甘丹寺。其三個弟子蔣揚卻傑(1379~1449)、獎青卻傑釋迦移喜(1352~1435)及根敦主(1391~1474)分別修建哲邦寺、色拉寺及後藏扎什倫布寺。格魯派以此四大寺為中心，將宗喀巴的教法不斷弘開，其二大弟子賈曹傑(1364~1432)及克主傑(1385~1438)先後接任「甘丹赤巴」(甘丹寺的方丈)，傳下重要的著作(師徒三尊全集)，闡揚格魯派的基本教理。

根敦主被認為是達賴喇嘛的第一世。其二世為根敦嘉措(1476)，三世為索南嘉措(1543)，第四世為永丹嘉措(1589)，第五世為阿旺羅桑喜措(明萬曆四十五年至清康熙二十一年，即 1617~1682)。第五世達賴博學多才，藉青海蒙古和碩特部固始汗之力，成立甘丹王朝(西元 1642 年起)後，經歷清朝二百七十年而不衰。

第五世達賴又請自己的上師羅桑卻吉堅任住持後藏扎什倫布寺，成為第一世班禪(1569~1662)，其後亦歷代轉世。二世為羅桑移喜(1663)，三世為羅桑貝丹移喜(1738)，第四世為典杯尼瑪(1782)，第五世為典杯旺曲(1854)，第六世為卻吉尼瑪(1883)，第七世為卻吉堅任(1938~1989)。

清初格魯派的人才輩出，有名的如：(1)章嘉二世羅桑卻丹(1642)，(2)章嘉三世柔杯多傑(1717)，(3)蔣揚協巴(1648)，(4)蔣揚協巴二世寶無畏自在(1728)，(5)土觀三世卻吉尼瑪(1737)，這些大師使格魯派的教法盛極一時。

另一方面，寧瑪派以藏地的多傑札寺(1610 年建)、敏卓領寺(1676 年建)及康地的噶托寺(1159 年建)、貝玉寺(1665 年建)、佐青寺(1685 年建)、協青寺(1735 年建)等六大寺為據點，也培養出許多大師，例如：(1)德達領巴(1646)，(2)羅青達磨師利(1654)，(3)無畏洲(智悲光，1729)，(4)多竹青一世(1745)，(5)貝楚無畏法自在(1808)，(6)蔣拱恭楚·羅卓泰耶(1813)，(7)蔣揚欽澤汪波(1820)，(8)德青秋局領巴(1829)，(9)喇嘛彌滂(1864)。這些大師都寫出大量的著作，後幾位並提出「無派別」的主張，認為各派有其精要的思想及修持方法，值得學習，不應互相排斥。

至於薩迦派及噶舉派，也時有高僧出現。清時各派都能維持著傳承與聯繫'而不像早期的

強烈衝突。由此可以看出，甘丹王朝處在清朝的長期保護下，西藏的佛教才能持續不衰，並培養出很多博學的僧侶。

五、結語

以上總述西藏王朝的變遷，共分為(1)贊普王朝(440至840)，(2)王朝分裂時期(840至1260)，(3)薩迦王朝(1260至1354)，(4)噶舉帕主及迦斯王朝(1354至1642)，(5)甘丹王朝(1642起)。在贊普王朝的「三代法王」期內，是佛教盛行的二百年，構成寧瑪派的前弘時期。接著王朝分裂四百多年，此中前二百年為佛教衰竭時期，後二百年為新派成立時期，各大譯師弘揚一方，乃有迦當派、薩迦派、噶舉派的創立。其後薩迦派先與元朝政治結合，形成薩迦王朝，掌政約一百年，此時期噶舉派不斷與之爭權，後為噶舉派的帕摩主巴王朝所替代，其後內部紛爭迭起，最後轉為迦斯王朝。噶舉派掌權近三百年中，約有近百年的平治。最後上承迦當派的格魯派與蒙古及清朝政治結合，乃形成甘丹王朝，從此達賴喇嘛的世系，掌有全藏政教的權力，歷全清而不衰。而四大派(寧瑪、薩迦、噶舉、格魯)的傳承，則如巨河，長流不息，直至今日。

第三章

前弘時期印度與漢地佛教之傳入西藏與影響

一、前言

佛教雖淵源於印度，北傳至中國、日本等國及南傳至緬甸、泰國等國，對各國之文化思想皆產生大的衝擊。由印度直接傳入及由漢地間接傳入西藏地區的佛教，對西藏文化政治之影響，則最為深遠。西藏佛教分前弘時期(約西元 640~840)及後弘時期(約西元 1040 年起)。此二時期之西藏佛教，皆受到印度及漢地佛教之影響，前弘時期有三個佛學系統傳入西藏：一為寂護與蓮華戒之系統，二為蓮華生與無垢友之系統，三為摩訶衍之系統。此中第一個系統為印度直接傳承，第二個及第三個系統，在傳承上，皆經過漢人，故有漢地佛教的色彩。為便於討論，先將禪法分為出世漸禪、出世頓禪、世間漸禪及世間頓禪四類¹⁶。

出世漸禪之特色在於依次修習九心住(內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持)得到身心輕安之「止」(奢摩他)，進一步修出四禪八定，然後抉擇「無我」之「觀」，最後達成止觀雙運，故此禪法的特色是循序以進，先修出四禪八定而後修慧。

出世頓禪之特色，在於生活中，以身心輕安之「止」直接體悟自己本具之明覺(佛性)或自己的本來面目，其修法為定慧等學，寂照同時，對一切妄念不刻意去遮斷，隨其任運而自解脫。將身心寬鬆而住於本然，了悟善惡顯現皆法爾自顯，「執著」立即解脫，故為出世之頓禪。

世間漸禪的特色，為循序漸修，以得身心輕安之止(定)，進一步修出四禪八定，然而未能配合「無我」之正見，至多只能進入四無色界的世間禪定而已。

世間頓禪的特色，在於以「不思不觀」之方式去除妄念，只求除妄、不起心，類同於無想定，然而未能配合「無我」之正見，故其方法雖不講求階次，但只是世間的禪法而已。以下探討上述三大系統的傳承、所屬的禪法、思想的異同及其對西藏之影響。

二、前弘時期西藏佛教的傳承

¹⁶此處頓漸之差別，主要指不講階次者為「頓」，講求階次者為「漸」。此處世間與出世之差別，主要指不能從根拔除煩惱者為「世間」，能從根拔除煩惱者為「出世」；亦即前者無有「般若」配合，後者有「般若」配合。

(一)中觀宗自續派的傳承

印度佛教中觀宗之思想，自龍樹(約西元 150~250)之弘揚，至清辯(西元 500~570)以前為第一個時期，此時期內，中觀內部之思想，未有大的歧異。至清辯時期，清辯採納當時盛行之因明自續論式，以詮釋龍樹之中觀思想，不同於應成論式，因而使中觀宗分成自續派與應成派之不同。清辯及智藏(約西元 680~750)，在思想方面，不承認自證分，而承認外境以自相有，故被稱為經部行中觀自續派¹⁷，此為第二時期。自智藏之弟子寂護(約西元 700~790)起至蓮華戒時期，為第三時期，由於唯識思想之盛行，寂護乃採用唯識宗之不許外境而許自證分之看法，形成瑜伽行中觀自續派。寂護與蓮華戒並採真相唯識的觀點。寂護的另一弟子師子賢(約西元 780 弘法)及再傳之佛智足(或作覺吉祥智，約西元 770 生)，為第四時期，亦為瑜伽行中觀派，但採用假相唯識的說法。故就中觀自續派思想之演變，可歸列如下：

中觀自續派	經部行	清辯、智藏		(第二時期)
	瑜伽行	真相	寂護、蓮華戒	(第三時期)
		假相	師子賢、佛智足	(第四時期)

站在中觀自續派之立場，各大師之思想雖略有出入，然若上溯自龍樹起，其歷代傳承略估如下(此中有佚名者，以三十年為一代計)：第一代龍樹(約西元 150~250)、第二代提婆(約西元 170~270)、第三代羅怛羅跋陀羅(約西元 200 年生)、第四代佚名(約西元 230 年生)……第十二代佚名(約西元 470 年生)、第十三代清辯(約西元 500~570)、第十四代佚名……第十七代散般羅士達(約西元 620 年生)、第十八代吉祥密(約西元 650 年生)、第十九代智藏(約西元 680 年生)、第二十二代寂護(約西元 700 年生)、第二十一代蓮華戒及師子賢(皆約西元 730 年生)¹⁸。此中寂護及蓮華戒親赴西藏。以上為第一個系統，將印度佛教中的「因明」及「中觀思想」，正式傳入西藏。

(二)大圓滿的傳承

第二系統淵源於印度極喜金剛。極喜金剛(約西元 600 年)依其師父之口授，修證本尊金剛薩埵，而傳出大圓滿之佛法，下傳給文殊友(約西元 630 年)，文殊友傳給漢僧吉祥獅(約西元 660 年)，吉祥獅之道場主要在五台山，曾將大圓滿法分類整理，在西元 690 年頃傳大圓滿法給蓮華生及無垢友二位大師。此二位大師分別於西元 750 年及 773 年頃入藏弘法。蓮華生大士誕生於鄔金(烏菴)廣學顯密佛法，入藏協助藏王赤松德贊(西元 750 或 760 年頃)建桑噶

¹⁷智藏之思想，布敦大師認為是瑜伽行中觀自續派，而克主大師則認為是經部行中觀自續派。

¹⁸散般羅士達與德慧同時，而德慧離義淨在印(636~713)之年代不遠，故散般羅士達並非如多羅那他《印度佛教史》中所說為清辯之弟子，應是隔了數代。

寺，並傳授密宗¹⁹，而以無上瑜伽密為主，此中最深奧的大圓滿法，只傳予藏人移喜磋嘉、毗盧遮那、定賢(西元 760 年頃)等少數人，並將法典埋藏於岩穴等處，以備後人取出流傳。其大圓滿法至後弘時期被取出後，稱為《空行心滴》(堪佐寧梯)。藏人毗盧遮那(遍照護)也曾親赴印度學習大圓滿法。上述五台山的漢僧吉祥獅之時代，正是菩提達磨(西元 530 年頃卒)在漢地傳出禪宗以後，下傳二祖慧可(西元 585 年卒)、三祖僧璨(西元 606 年卒)、四祖道信(西元 651 年卒)到了第五祖弘忍(西元 601~674)之時期，此時禪宗頓法已開，故吉祥獅的大圓滿法與禪宗思想互有關聯。此系統代表印度佛教中的無上密宗的正式傳入西藏。

(三)禪宗旁支的傳承

第三系統由漢地禪宗之旁支所傳出。五祖弘忍傳予六祖慧能為正支，而弘忍傳予神秀則為旁支，神秀下傳降魔、義福及小福等，此數師傳予摩訶衍²⁰。摩訶衍等漢僧至西藏傳授禪法後²¹，皇后沒盧氏、寶真、須伽提等數十藏人對摩訶衍的禪法深有領悟，因而信眾日增，此時寂護大師已卒，藏王塞那累(牟底贊普)鑒於此系統不重視十善等佛法之基礎，乃迎請蓮華戒入藏，於西元 792 年(或 804 年)與摩訶衍辯論禪法，辯後摩訶衍被遣回漢地，此系統之禪法乃衰。

三、前弘時期西藏三種禪法的比較

第一系統之禪法，由蓮華戒所著的《修習次第初篇》、《中篇》及《後篇》中，可明顯看出其思想注重修習之次第，認為修行要循序以進，在禪法上要由內住、等住、安住、近住、調伏、寂靜、最極寂靜、專注一趣、等持之次第，以達到「止」，得止之後，進一步修粗靜行相觀，即觀下地為粗相，上地為靜相，依次修出四禪八定，而後修無我之正見。蓮華戒之所傳，即在於由止依次上修，最後以無我正見，斷除煩惱而得解脫，故為「出世漸禪」，是先定後慧。

第二系統之禪法，由後期集大成的龍青巴尊者所著之《大圓滿禪定休息清淨車解》、《大圓滿虛幻休息妙車疏》及《仰兌》等書中，可以明瞭。此系統稱「當下離垢、赤裸、明空之明覺」為大圓滿，認為輪迴、涅槃之一切法皆圓滿於此空覺內。對隨起的分別妄念，不視為過失，亦不隨彼行而住不散亂；隨所生一切妄念，知為明之所顯，不強遮斷，隨其任運，能於生處得自解脫。通達一切顯現與解脫同時，隨所顯現，了知為法爾自顯，故無有其餘修習

¹⁹蓮華生大士所傳之密法，有生起次第、圓滿次第及大圓滿三部分，此中前二者請求階次，其禪法屬出世漸禪，第三部分之大圓滿法才是出世頓禪。在後弘時期，寧瑪派(舊派)注重大圓滿法，對前二部分較不注重。故以下只就大圓滿來討論。

²⁰依敦煌資料，有王錫撰之《頓悟大乘正理決》，係由摩訶衍回答當時贊普對其禪法的質疑。

²¹摩訶衍可能有二次入藏，由藏文之《蓮華生大士廣傳》及《移喜磋嘉傳》配合可以看出，此中，第一次入藏為在赤松德贊王時期，第二次則在牟底贊普時期，與蓮華戒之諍即在牟底贊普時期。《大乘正理決》中摩訶衍所述之「當沙州降下之日，奉贊普恩命，遠追令開示禪門」，此中之贊普可能指牟底贊普。而「沙州降下之日」，一般解為是「藏軍攻陷沙州之時」，但可能是指「摩訶衍抵達沙州之時」。

之善因，亦無有其餘可斷之惡分別，一切皆攝於大法爾界，取捨執著立即解脫，不經中有而成佛，故為出世頓禪。即於自心，雖隨所顯輪迴、涅槃種種不同之相，而於顯時剎那，體性悉皆圓滿。當下認識心之本來面目而通達輪迴、涅槃所攝的一切法²²。此種禪法與思想，若與《六祖壇經》比較，即可看出二者同屬「出世頓禪」，且見解有共通之處。《六祖壇經》有曹溪本及敦煌本，皆可用來印證，略舉如下：

敦煌本：「莫言先定發惠，先惠發定，定惠各別」、「除妄不起心，……是障道因緣。」、「又見有人教人坐、看心看淨，不動不起，……故知大錯。」、「又有迷人，空心不思。」、「用智惠觀照，於一切法不取不捨，即見性成佛道。」、「若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。」

曹溪本：「六根雖有見聞覺知，不染萬境而真性常自在。」、「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長。」²³

由此可知，由漢僧吉祥獅傳給蓮華生及無垢友的大圓滿法，與漢地禪宗有甚深的關聯。由於此為出世頓禪，唯對大根器者才能契合，因此蓮華生及無垢友只傳給移喜磋嘉、藏王赤松德贊、定賢等少數藏人，並將經典暫時藏起，至後期龍青巴始大弘揚，並影響其他新派(如噶舉派)。

第三系統之禪法及思想，由五祖弘忍弟子神秀下傳摩訶衍而後傳入藏地。摩訶衍的思想由其口述之《頓悟大乘正理決》中可知其主要見解如下：

「若得不觀不思時，六波羅蜜自然圓滿；未得不觀不思，中間須行六波羅蜜。」、「若悟得不思不觀、如如之理，一切法自然具足，修與不修亦得；如未得不思不觀、如如之理事，須行六波羅蜜、三十七助道法。」、「無思大乘禪門……若妄心不起，離一切妄想者，真性本有，及一切種智，自然顯現。」、「六波羅蜜等及餘法門，……鈍根說要，利根不論要不要。」、「令看心，除一切心想妄想習氣。」、「返照心源看心，心想若動，有無、淨不淨、空不空等，盡皆不思。」

由此可看出摩訶衍的思想及其禪法，以不思不觀為核心，致力於去除妄念，而此種禪法卻是六祖慧能所大力駁斥者，六祖認為一物不思即是邊見，不是正見；又認為空心不思是迷人，不是悟者。

²²以上見龍青巴尊者下傳之《仰兌》一書，漢譯本見《金剛乘全集》(甲)之六，密乘出版社，1985年出版。

²³曹溪本之《六祖壇經》中，有臥輪禪師之偈：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」被六祖斥為「未明心地，若依而行，是加繫縛。」，此中可明顯看出真正之禪宗是駁斥「不思不觀」的。另外，神秀之偈：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，被五祖弘忍指為尚未明心見性，主要是因為神秀將菩提與煩惱(以塵埃為喻)執為實有，而刻意去除煩惱，勤於使分別心不起，故易墮入「不思不觀」。摩訶衍之思想，未嘗不是傳接自此。

摩訶衍又認為利根之人對於六波羅蜜(布施、淨戒、安忍、精進、禪定、智慧)可要可不要，這一觀點，更為蓮華戒所駁斥，亦為藏王所不許。摩訶衍的禪法，只是在於去除分別妄想，所用之方式，類同於無想定，只是「世間頓禪」而已，不能得到解脫。曾學大圓滿法的藏王牟底贊普等，自然不會贊同摩訶衍之禪法。對一般根器者，以修行蓮華戒所傳之出世漸禪為最理想；對最上根器者，始可修行大圓滿之出世頓禪；而摩訶衍的「世間頓禪」對這些根器皆不適合，因而註定被駁斥而遣回了。至於漢地，六祖慧能所下傳之出世頓禪，由懷讓(677~744)等弘開，在漢地歷久不衰；而由旁支神秀所下傳之禪法，雖勤於拂拭(去除分別妄想)，但數代後即衰竭了，故知「世間頓禪」在漢藏兩地皆難以久存。摩訶衍之被駁斥，固然有當時政治、語文等因素在，但主要的因素，還是在於其見解不正確²⁴。

土觀在其《宗派源流》上說：禪宗與噶舉派的大手印表示傳承相同，並認為真正的禪宗是說：「凡是出離心及菩提心所未攝持的善惡業，雖各別能得苦樂之果，但不能成為一切相智之因，所以它們是沒有差別的。」而摩訶衍則不加簡別，認為善惡的分別心沒有差別，都能繫縛生死。另外，真正的禪宗所說的「全無所作，全無所思」是對「現證實相時」而言，並不是指「初業行人」一開始就全不作意。因此，可明顯看出摩訶衍對修行的見解，並不正確。在修行上，應先抉擇心的無自性，引生定解後，於此專一而入，不起分別而進入離戲論中，才是正確的觀修方法。

四、寂護與蓮華戒的著作與思想

以下針對寂護及蓮華戒二位大師的著作及思想來探討。

在西藏大藏經中，收有寂護大師之著作十部如下：

禮贊部有二：

1. 薄伽梵讚吉祥執金剛歌音廣釋
2. 八如來讚

密續部有二：

1. 呼金剛中所生拘留拘囉五大口訣
2. 真實性成就論

中觀部有三：

1. 二諦分別難處釋
2. 中觀莊嚴頌
3. 中觀莊嚴釋

²⁴摩訶衍與蓮華戒之爭，有些日派學者誤為是代表中印佛教思想之論爭。其實，摩訶衍之思想，並不代表漢地真正之禪家，其思想只是世間禪法而已。蓮華戒對真正之禪家(如六祖之禪法及大圓滿之出世頓禪)，則未駁斥。

唯識部有一：

1. 律儀二十釋

因明部有二：

1. 淨理論分別意義釋
2. 真實性攝頌

至於蓮華戒大師之著作，則有二十八部如下：

密續部有九：

1. 菩提行燈
2. 瑜伽道燈
3. 祕密心燈
4. 曼荼羅儀軌
5. 真實性大手印無字口訣
6. 般若波羅蜜多成就法
7. 聖至尊母救度母成就法
8. 金剛亥母成就法
9. 文殊師利忿怒成就法

般若部有二：

1. 聖般若波羅蜜多七百頌廣解
2. 聖般若波羅蜜多能斷金剛經廣釋

中觀部有九：

1. 中觀莊嚴難處釋
2. 中觀顯論
3. 真實性顯論
4. 一切法無自性成就
5. 菩提心修習(漢譯本為菩提心觀釋)
6. 修習次第初篇(漢譯本為廣釋菩提心論)
7. 修習次第中篇
8. 修習次第後篇
9. 入瑜伽修習

經疏部有二：

1. 聖入無分別陀羅尼經廣釋(此經漢譯原本為佛說入無分別法門經)
2. 聖稻芊經廣釋

律部有一：

1. 沙門五十頌語句備忘

書翰部有二：

1. 示苦差別
2. 起信燈

因明部有二：

1. 理滴論前品攝
2. 真實性攝難處釋

雜部有一：

1. 蓮華戒阿闍黎誓願二類

由以上著作，可看出寂護與蓮華戒皆有顯密的論著，而其顯教之觀點，可歸納如下：

(一)對境之看法：

1. 不許一切法諦有，然許一切法以自相有及以自性有。
2. 不許外境，許自證分，並許真相唯識。

(二)對行(道)之看法：

1. 道之所緣，有粗品補特迦羅無我、細品補特迦羅無我、粗品法無我及細品法無我四種。補特迦羅常一自在我空，為粗品補特迦羅無我。補特迦羅能自立實有空，為細品補特迦羅無我。色及持色量異實空，為粗品法無我。一切法非真實存在，為細品法無我。
2. 道之所斷為煩惱障及所知障二種。補特迦羅我執，為煩惱障。能取所取異實之法我執，為粗品所知障。蘊等真實存在之法我執，為細品所知障。
3. 道之自性，三乘皆分資糧道、加行道、見道、修道及究竟道五種。

(三)對果之看法

1. 聲聞以修「補特迦羅無我」為主，最後依修道金剛喻定，斷除煩惱障，現證阿羅漢果。
2. 獨覺以修「粗品法無我」為主，最後依修道金剛喻定，斷除煩惱障及粗品所知障，現證阿羅漢果。
3. 大乘以修「細品法無我」為主，最後依修道金剛喻定，斷除煩惱障及所知障，現證佛果。

由上述可看出，寂護及蓮華戒的思想，特別注重次第，在修行中，對十善(不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、不癡)及三十七道品(四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八正道)皆積極從事，認為是成佛不可或缺之基礎。此種教化，對藏民風俗文化有正面的效果，因此大得藏王之支持。至於戒學方面，依準印度說一切有部之戒律，其戒律之傳承是由佛陀，中經龍樹、清辯、吉祥藏、智藏、寂護等，最後由寂護傳予藏人。另外要注意的是：寂護及蓮華戒都有「因明」、「中觀」及「密宗」三方面的著作，因此，西藏佛教一開始就已是顯密具足。

五、結語

西藏前弘時期的佛教，經松贊甘普之蓋廟及推廣藏文，由文成公主之協助，使西藏佛教立下根基，再由金城公主之推展，至藏王赤松德贊時期，終於有三個佛學系統之傳入，此中寂護及蓮華戒之系統，為印度佛教中觀宗自續派之思想，屬出世漸禪，對藏地前弘及後弘時期之佛法，有甚大之影響。第二系統為印漢有關之大圓滿法，此法經漢僧吉祥獅傳給蓮華生及無垢友，而後傳往藏地，屬出世頓禪，與漢地六祖禪宗有密切之關聯，並有共通之見解。此系統對西藏佛教之影響亦甚大，特別是後弘時期，成為寧瑪派之主要修法。第三系統為漢僧摩訶衍之禪法，由於只注重不思不觀，屬世間頓禪，其見解不為蓮華戒及藏王所認許，亦與六祖之禪法不同，故此系統只短期弘於藏地。藏王惹巴堅時期，將經典翻譯更為精純化，前弘時期至此為大成階段，後雖有了達磨之毀法，但終能再度興起，皆因前弘時期立下深固之基礎。

寂護及蓮華戒之思想，除在西藏下傳外，在印度亦為後期佛教思想主流之一，由師子賢、覺吉祥智(佛智足)一直至無畏作護，承續不斷。宋朝時期，漢地仍譯出蓮華戒之著作(由施護自梵文譯出)，故可看出自續派思想在印度之受重視。

在西藏後弘期的佛教中，自續派大師師子賢及覺吉祥智之思想也相繼傳入，藏人宗喀巴大師早期之思想，即以中觀自續派為主；並完成《現觀莊嚴論金鬘疏》，以瑜伽行中觀自續派之觀點，來詮釋《般若經》；其後期思想，轉入中觀應成派，但仍認為自續派的思想為進入應成派思想所必經之階梯。宗喀巴大士的《菩提道次第廣論》，主要依據阿底峽之燈論，然而全論引用蓮華戒大師之修習次第初篇、中篇及後篇的文句，共達五十次以上，可看出宗喀巴大士對《修習次第》的重視。其影響所及，使西藏佛教各派，在修行上，大致皆按部就班，循序以進，承襲了寂護、蓮華戒的思想淵流。²⁵

²⁵本文曾刊登於《西藏研究論文集》第一輯，105~113頁，1988年。今略加修改。

第四章

西藏佛教後弘時期的源流、傳播與思想

一、前言

西元 842 年頃，前弘時期的佛教受藏王達磨臣下的破壞而衰微；經二百年後，藏人開始迎請印度佛學大師入藏弘法，或親赴印度、迦濕彌羅等地學法，並譯出大量的顯密經典，藏地佛教因而重興，稱為後弘時期。在此期內，有七個主要傳承系統的傳入：一為阿底峽的系統，二為卓彌釋迦移喜的系統，三為瑪爾巴的系統，四為瓊波年起的系統，五為當巴桑結的系統，六為達瓦拱波的系統，七為鄔堅巴的系統。

此中第二、第三、第四及第七系統，皆為藏人親赴印度等地學法後傳入西藏。此外，前弘時期寧瑪派的大圓滿系統，在後弘時期亦由龍青巴的弘揚而再興起。這些系統，在藏地流傳發展下，形成許多著名的派別。然而就思想觀點的差異來分，可歸納為三大類。以下先略述後弘時期的傳承系統及其傳入蒙古的過程，而後探討此期的三大佛學思想，並比較寧瑪派與奔教的大圓滿。

二、後弘時期的傳承系統

(一)阿底峽(西元 982~1054)的系統

西元 1042 年，阿底峽尊者(孟加拉人)往阿里弘法三年，1045 年往衛藏地區弘法九年，佛教因而重興。其弟子仲敦巴(1005 生)建熱振寺，另一弟子雷杯喜饒(1020 年頃生)建內烏托寺(後稱桑浦寺)，此派教法下傳，形成迦當派，一直興盛至 1260 年頃。約一百年後，宗喀巴大士(1357 生)出世，上承阿底峽的學風，並兼習各家之長，於 1409 年舉辦「大祈願法會」，並建甘丹寺，佛法大開，形成了新迦當派，又稱格魯派、甘丹派。由於宗喀巴廣求多聞，正確地抉擇顯密佛法的要義，因而其思想為後弘時期主流之一。

(二)卓彌釋迦移喜(990~1078)的系統

卓彌釋迦移喜向般若因陀羅如季、迦牙達羅，學習道果等法。其弟子貢秋傑波(昆·寶王，1034 生)建薩迦寺，其後下傳薩迦五祖，形成薩迦派。從 1260 年頃起百年間，在政治上甚為

得勢。此後，其思想主流由桑結貝(1340年頃生)、瑪微僧格(1367生)、桑結佩(1400頃生)、索南僧格(1429生)等依次下傳。

(三)瑪爾巴(1012~1097)的系統

瑪爾巴親赴印度，向那洛巴、麥只巴等人學習大手印諸法，下傳彌拉日巴(1040生)，由再傳弟子岡波巴達波拉傑(1079生)廣為弘揚，形成「達波噶舉派」。岡波巴（達波拉傑）的弟子都松欽巴(噶瑪巴一世，1110生)及帕摩主巴(1110生)對後期政教起不小的作用。

(四)瓊波年起(1026年頃生)的系統

瓊波年起赴印向尼古媽等人學法，後在香地建寺，盛極一時，形成「香巴噶舉派」。下傳至湯東傑波(1385生)，以建鐵索橋而聞名。

(五)當巴桑結(1030年頃~1117年)的系統

南印人當巴桑結曾多次入藏傳法，先後傳給翁波譯師(1050頃)、卻吉喜饒(1055生)、蔣森袞嘎(1062生)等多人，形成希解派。又傳給救釋迦移喜(1070頃)及芒饒謝波(1070頃)，形成覺宇派。此系統與漢地達磨祖師所傳的禪宗有共通之處。

(六)達瓦拱波(1150年頃生)的系統

迦濕彌羅人達瓦拱波入藏將時輪法要，傳給第一代弟子裕摩彌掘多傑(1180年頃生)，裕摩悟出『勝義他空』的見解，其後下傳至第七代袞邦突傑尊珠(1243生)建覺朗寺，形成覺朗派。至第十代朵補巴喜饒堅仟(1292生)將此派見解著書弘揚。後代的多羅那他(1575生)時期，此派亦盛極一時，在思想上，此派『他空』的見解，大異於其他各派，而佔有顯著的一頁。

(七)鄔堅巴(1230~1309)的系統

藏人鄔堅巴曾親赴印度學習時輪等法，並於鄔堅(烏仗那)從瑜伽母學習三金剛念修法，返藏後傳予噶瑪巴讓迥多傑(噶瑪巴三世，1284生)等人，此系後來歸入噶舉派中。

另外，在前弘時期下傳的佛法，在後弘時期亦再興起，特別是龍青巴(1308~1364)將蓮

華生及無垢友的大圓滿法重新弘揚，並著有《七寶藏論》，使舊派(寧瑪派)的教法延續不絕。

以上七大系統加上前弘時期之蓮華生、無垢友的系統，合稱「修行八大車轍」。此八大車轍一方面代表印度密宗的傳入，一方面也包含印度佛教的「因明」與「中觀」的輸入。

後弘時期，因明的印度論典，有善慧譯師翻譯出《釋量論頌》、《釋量論難語釋》、《釋量論廣釋》；具慧般若(俄大譯師)翻譯出《釋量論莊嚴釋》、《釋量論莊嚴釋廣疏極圓淨註》、《量決定論》、《量決定論廣釋》、《理滴論》、《觀量論》、《破他論》、《因三相對幼童教示論》、《成剎那滅論》、《成破論》、《成相屬論》以及師子幢譯師翻譯出《集量論頌》及《集量論》，將因明的重要著作傳入西藏。俄大譯師下傳慧菩提及寶稱，此二人傳菩提稱，菩提稱傳法獅子。法獅子傳給八大弟子後，因明在西藏大為弘揚。薩迦派的第四祖慶喜幢，從印人釋迦師利學習五明，並弘揚因明。

後弘時期，藏人巴曹日稱(約 1050 生)譯出中觀方面的《中論明句釋》、《六十頌如理論》、《四百論頌》、《四百論廣釋》、《入中論》、《入中論釋》，將中觀宗應成派的思想傳入西藏。具慧般若則譯出《現觀莊嚴論》、《二萬五千顯釋》、《大乘無上續論》、《大乘無上續論釋》，並校訂前弘時期的中觀論典的譯本。經由這些譯師們的努力，印度的因明與中觀全部傳入西藏。

三、西藏佛教的傳入蒙古

西藏佛教在後弘時期的弘揚，以傳入蒙古為一大事。由於蒙古王室的支持，使佛教也穩固起來。以下分述各派的傳播經過。

(一)薩迦派的傳播

薩迦派初期的重要人物有「薩迦五祖」，依次為薩勤、福頂、名稱幢、薩班及八思巴。此中薩班與其侄八思巴於西元 1247 年會見窩闊台的兒子闊端，使闊端信佛並於涼州建幻化寺，建立薩迦派與蒙古王室的關係。

西元 1251 年，八思巴於六盤山會見忽必烈，被尊為上師，二年後，傳授薩迦派的喜金剛法給忽必烈及王妃察必。西元 1270 年，八思巴被元世祖(忽必烈)封為帝師。其後元朝歷代共封十幾位帝師，皆是薩迦派的人物。這些帝師與王室的關係，只是傳法灌頂並作佛事而已，對蒙古一般民眾的接觸則甚少。

(二)噶舉派的傳播

噶舉派中與蒙古關係最深的人物是噶瑪拔希(為噶瑪巴二世，1206~1283)及其後歷代的

轉世。此系為達波噶舉派重要的一支，稱為噶瑪噶舉派。

傳說元太祖成吉思汗(1162~1227)曾與噶舉派的僧人接觸。西元 1256 年，噶瑪巴二世至和林見蒙哥(元憲宗)，被封為國師，並使蒙哥信佛。噶瑪巴三世與王室及內蒙民眾接觸下，使噶舉派的教法初步傳入蒙古。

西元 1332 年，噶瑪巴三世(1284~1339)至大都(北京)見元寧宗。1360 年，噶瑪巴四世(1340~1383)至大都見元順帝，並灌頂傳法。元朝亡後，其王室直系後代的察哈爾部²⁶圖們汗(1576)仍信奉噶瑪噶舉派，其長孫林丹汗(1592~1634)亦傾向此派。西元 1632 年，喀爾喀部的卻圖汗南下青海，亦支持噶瑪噶舉派。1637 年和碩特部固始汗擒殺卻圖汗後，噶瑪噶舉派對蒙古的影響始告消失。

(三)覺朗派的傳播

覺朗派與蒙古有關的重要人物是多羅那他(1575~1634)。西元 1614 年頃，多羅那他前往漠北喀爾喀部弘揚佛法，傳教達二十年之久，常住土謝圖汗部的庫倫，被尊稱為哲布尊丹巴。多羅那他卒後第二年，土謝圖汗初生之子，被認定為多羅那他的轉世，稱為哲布尊丹巴一世(1635~1723)。西元 1640 年格魯派的咱雅班智達(蒙人)赴喀爾喀傳教。1649 年哲布尊丹巴一世赴西藏學習格魯派教法，1651 年由覺朗派改宗格魯派，並返喀爾喀部，成為外蒙宗教領袖。覺朗派的教法，只在蒙古短時弘揚，在西藏本土亦於多羅那他卒後驟衰，主因在於此派的見解不為其他各派所認可，而飽受抨擊。

(四)格魯派的傳播

格魯派與蒙古建立關聯的重要人物是達賴三世及其歷代的轉世。

西元 1578 年，達賴三世於青海湖邊仰華寺會見漠南蒙古土默特部領袖俺答汗(為元順帝後代)，並剃度漠南土默特部、鄂爾多斯部、科爾沁部的王族成員出家，使學習格魯派的教法，建立了格魯派與內蒙的深厚關係。

西元 1587 年，達賴三世於土默特部會見漠北喀爾喀部領袖阿巴岱汗，初步建立格魯派與外蒙的關係。

西元 1589 年，俺答汗之孫生一子，被認定為達賴四世(為蒙古人)。

西元 1616 年漠西蒙古的厄魯特四部(和碩特部、準噶爾部、土爾扈特部、都爾伯特部)

²⁶蒙古各部在漠北與漠南有：喀爾喀、烏梁海、鄂爾多斯、土默特、察哈爾及科爾沁六部。此中喀爾喀部分屬札薩克圖汗、土謝圖汗及車臣汗(清初由土謝圖汗又分出賽音諾顏汗)。蒙古漠西則有厄魯特(瓦剌、衛拉特)四部。佛教傳往漠南、漠北及漠西之時間各不相同。

各部領袖派一子出家當格魯派僧人，入藏學法，並宣布遵奉格魯派的教法。此中，和碩特部領袖拜巴噶斯所派的養子，即後來的咱雅班智達。

西元 1628 年頃，蒙文甘珠爾(佛經的經藏及律藏)翻譯完成。係始自土默特部歸化城的僧侶，完成於察哈爾部林丹汗佔領歸化城的時期。

西元 1636 年，達賴五世於拉薩會見青海和碩特部領袖固始汗(為拜巴噶斯之弟)。翌年固始汗擒殺卻圖汗。1638 年，咱雅班智達回厄魯特四部傳教。1640 年，又往漠北喀爾喀部傳法，此年厄魯特四部及喀爾喀部王公於塔城召開大會，制定厄魯特法典，並宣布遵奉格魯派的教法。西元 1642 年，固始汗統一全藏，悉以供養達賴五世。

西元 1651 年，喀爾喀部的哲布尊丹巴一世改宗格魯派後，從此全蒙古皆遵奉格魯派。

西元 1653 年，清順治帝冊封達賴五世。於 1688 年(康熙 27 年)哲布尊丹巴一世率喀爾喀諸部南徙投清。1691 年，清朝於內蒙多倫建匯宗寺。1705 年，章嘉呼圖克圖二世被康熙任命為多倫匯宗寺住持，成為內蒙佛教領袖。1720 年，蔣揚協巴二世(甘南拉卜楞寺住持)受康熙冊封並賜金印。1732 年，重建青海郭隆寺，雍正帝賜名佑寧寺。這些寺院成為格魯派與蒙古地區宗教活動的據點。由於西藏與青海的安定，此期蒙藏地區格魯派的佛法大興，人才輩出。1751 年，清朝乾隆帝正式將西藏政權授與第七世達賴。

(五)略加考察

先考察元朝時期薩迦派與噶舉派的發展：由於元室自恃武力，對藏地各派的消長並不甚在意，只注重能為其作佛事(祈福消災)，因而演成藏地薩迦與噶舉的爭權。在蒙古地區，此二派亦各自發展，但只以傳法灌頂為主，特別是噶瑪巴以示現靈異的方式來度眾。

明朝時期對藏地的宗教領袖採用冊封的方式：噶舉派的噶瑪巴五世(1384~1415)被封為大寶法王²⁷、薩迦派的昆澤思巴被封為大乘法王、格魯派的釋迦移喜被封為大慈法王。故此時期，各派相互競爭，蒙古地區亦因奉持不同派別而起爭紛，至固始汗佔領青海並統一全藏後，獨尊格魯派而終結，影響所及，全蒙亦以遵奉格魯派為主。

清朝順應此趨勢，亦獨尊格魯派²⁸，唯除在藏地的達賴、班禪外，並在內外蒙扶植章嘉及哲布尊丹巴的地位，便能「分而治之」。

以上可看出格魯派興起的外緣，是得之於蒙古與滿清政治力量的護助，其根本的內因則在於下列幾點：

1. 達賴三世於青海剃度土默特部、鄂爾多斯部及科爾沁部的蒙古王族成員出家後，使之

²⁷元代冊封薩迦派八思巴為大寶法王。明代則冊封噶舉派之噶瑪巴五世為大寶法王，係認可其宗教上之地位。

²⁸乾隆之〈御制喇嘛說〉云：「蓋中外黃教(格魯派)總司以此二人(達賴、班禪)，各蒙古一心歸之。興黃教，即所以安眾蒙古，所繫非小，故不可不保護之，而非若元朝之曲庇諂敬番僧也。」

於格魯派寺院按部就班以學習佛教教理。其後厄魯特四部領袖各派一子至拉薩學法，培養出很好的蒙古僧人。這些僧人返回蒙古後，自然產生很大的影響力，一方面傳播佛法，一方面翻譯佛經成蒙古文，使得「佛法僧」三寶能真正立足於蒙古。此中影響最大者，即為咱雅班智達，他使厄魯特四部及喀爾喀部深習格魯派的教法。反觀薩迦派與噶舉派的傳播，雖注重實修，然與王室的關係只在於祈福消災，或顯示靈異以度眾，只能博得一時的信仰，而不能從教理上使的信服，故在蒙古的傳播乃被格魯派所取代，其非無因也。

2. 哲布尊丹巴的轉入格魯派及章嘉二世的住持匯宗寺，使格魯派的教法在穩定的政治下更形發展，一方面得到蒙古財力的支持，一方面佛教人才輩出，因而蒙藏佛教蓬勃一時。

佛教傳入蒙古後，有下列的貢獻：

1. 文化方面：由於佛教有淵深的哲理及修養心性的方法，傳入蒙古後，使蒙古文化的素質提昇。
2. 教育方面：各寺廟成為蒙古教育的中心，並不斷赴拉薩學經，使文化水準持續不墜。
3. 社會方面：由於信仰的一致與深入，使各部落的爭執，透過宗教而和解，偶起戰端亦因宗教的凝聚力而甚易復元。

四、後弘時期的三大思想

在宗教派別上，後弘時期主要的派別有：(1)寧瑪派(2)迦當派(3)薩迦派(4)噶舉派(香巴及達波)(5)希解派(含覺宇派)(6)覺朗派及(7)格魯派。在思想見解上，則可歸納為三大類：(1)覺朗派的思想，(2)格魯派(含迦當派)的思想，(3)餘派(寧瑪、薩迦、噶舉、希解、覺宇)的共通思想。以下分別探討此三大類的思想內容。

(一)覺朗派的思想

1. 覺朗派的中觀見解：認為世俗諦自空，本來實無，故離常邊；勝義諦他空，而非自空，本來實有，故離斷邊。如此脫離斷常二邊，為此派的中觀。
2. 認為如來藏與勝義諦、圓成實性同一意義，是常恆堅固，周遍情器；視如來藏為了義之說，且為真實存在。
3. 認為眾生在因位時，即具備如來藏，因貪著境界而不得見。在道位時，修習時輪的六支瑜伽，能見陽焰、煙等自性。至果位時，現見唯一真常的勝義法身，不見其他，如

是為成佛。

上述思想，廣受薩迦派、格魯派等的駁斥，認為犯有斷常二邊之過：若勝義諦、如來藏本來實有，即墮常邊；世俗諦於流轉時為有，於證佛果時為無，即墮斷邊。其實如來藏實有之說，是為了攝引真常的外道，佛於《楞伽經》中有明確的開示。

(二)格魯派的思想

1. 格魯派的中觀見解：認為諸法於世俗名言有，故離斷邊；諸法不以自相有，故離常邊。如此脫離斷常二邊，為此派的中觀。
2. 如來藏、阿賴耶識、自證分、唯心等皆非了義。
3. 在修道過程上，注重次第及聞思修慧，依正理遮除諦實戲論的如理智，為獲得正見的基礎。密宗依生起次第及圓滿次第，生起俱生大樂心，以親證如實抉擇的勝義諦(空性)，圓滿七支和合而成佛。

此派思想，由於精密抉擇佛教深隱之義，闡明龍樹父子著作的甚深扼要處，因而後期成為西藏佛教的主流。

(三)餘派的共通思想

1. 寧瑪派、薩迦派、噶舉派等的中觀見解：認為離「有無是非」等一切邊，即是中觀。
2. 如來藏，指明空雙運的俱生智；指遠離二取戲論的明覺，然而非真實存在。
3. 在修道上，注重當下明空無執的明覺，認為於明空無執中，平緩鬆弛，寬坦而住，任它妄念起伏變化，不作破立，坦然放下之時，離善惡種種分別，以親見赤露法身。此為修習大手印、大圓滿法的共同心要，為最上根器者所修。其他根器，則須依生起次第、圓滿次第循序以進。

此「餘派」以聖者的觀照為重心。本來在聖者入根本無分別智時，諦實及二顯戲論皆不呈現，故離有無是非等一切邊。其大手印與大圓滿的修法，直指此無分別智，唯若根器不足或無師示，易墮入下列邊見：

1. 若未能抉擇心無自性，即以「全無作意」來修，如此將墮入斷見，與前弘時期摩訶衍所傳的「不思不觀」相同。在此觀點下，對十善、三十七道品等便不重視而予損滅，且缺少慧學，不能出輪迴。

2. 執著心性常恆堅固，以為實有而墮入常見。此與覺朗派的執取如來藏為「實有」相同。

以上三大類思想，若就禪法來分，覺朗派的修法，屬世間漸禪，依時輪六支漸次上修，但未能善巧抉擇勝義，故非出世禪法。格魯派的修法，為典型的出世漸禪。餘派則以出世頓禪為主，與漢地六祖所傳禪宗相近。

五、寧瑪派與奔教的大圓滿

由於後弘時期，寧瑪派與奔教皆有大圓滿法的弘揚，有的人誤以為寧瑪派是承襲自奔教或受其影響，故今略加探討。

(一) 寧瑪派的大圓滿²⁹

1. 「大圓滿」指當下離垢的明覺，明空赤露，輪迴涅槃一切法，皆圓滿於此空寂明覺之內。明覺：指不為無明之力所染，遠離二取戲論，明空無執的本來面目。其體性本淨，自性任運，大悲周遍，此為「根」的論點。
2. 在加行上，判知顯現為心，心為空，空為無二雙融。由此通達一切法唯是「覺空赤露」。
3. 在正行上，依上師指點，直契此明覺，通達一切顯現皆為「明空赤露」。坦然放下之時，對分別心的顯現住動，不作好壞立破。此為「道」的論點。
4. 圓滿現證此道的一切功德，當下淨除無明錯亂而現證法界，此為「果」的論點。
5. 主張心性即如來藏。自性空為法身，自展明為報身，明空無二為化身。
6. 本體、自性、悲心三無差別，能認識心的本面，則通達輪迴、涅槃所攝一切法。
7. 在修法上，分「立斷」與「頓超」二法。後者注重六光及四種顯現。立斷的核心是椎擊三要：(1)知自心相(2)決定信之(3)堅固定之。頓超的六光是(1)肉團心光(2)白柔脈光(3)遠通水光(4)界清淨光(5)明點空光(6)本覺智光。修行中有四種顯現：(1)現見法性顯現(2)覺受增長顯現(3)明體進詣顯現(4)窮盡法性顯現。所得的果有(1)虹身(2)光身或大遷轉身，並具足法報化三身成就。

(二) 奔教的大圓滿³⁰

²⁹參見土觀的《宗派源流》、克主大師的《密宗道次第論》、龍青巴尊者的《仰兌》。

³⁰參見土觀的《宗派源流》及奔教的《阿引導十五座論》。

1. 自性清淨的實相，光明空寂為「奔身」。體性自性清淨，不為習氣覆障所染，從本即住於佛的體性，不由所作因而成，不待能作緣而起，是無功任運，本來自有，佛與眾生同具，此為「根」的論點。此實相的體性，無覆明露，不受分別心染污的明覺，稱為「自生明覺之智」。
2. 修時，於心的無量宮八瓣脈中，有五精華，內有五智，五智之中有「奔身光團」，其體性本空，不落於常；覺知明了，不落於斷。
3. 自明智，不從外現，不從內現，於自自現。
4. 顯是心，心是顯，故顯心無二。唯顯而空，唯空而顯，故顯空無二。
5. 於心續上，虛妄煩惱分別，粗細雖動，以具有通達正見的功用，故自生自現自解脫。
6. 大海不動，浪寂息於海內，於虛空內彩虹寂息，於心性內「心所寂息」，一切大寂息，一切大任運成就。
7. 自明智本來清淨為「奔身」，身心混合為「圓滿報身」，種種能作所作為「化身」。如是，外之色等六聚的一切現出方式，諸現出的體性，其自性的空分為「奔身」，無滅明朗的明分為報身，種種神變明亮的動分為化身；三身的體性係住於無聚散，於內忽生的思念雖動，空分為「奔身」，顯分為報身，明分為化身。

(三)略加考察

奔教的大圓滿法與寧瑪派所說極為相似，只將佛教的「法身」稱為「奔身」等，而主要術語，幾皆採自佛教，這些術語又皆是前弘時期寧瑪派諸大譯師所訂定者。因而奔教所用的術語，顯然直接採自佛教。

奔教的大圓滿傳承，是(1)法身普賢(2)報身辛拉俄噶(3)天上巫美祖頗(4)人間辛饒米沃。下傳十二代有象雄極喜出世。並有教傳派與掘藏派。這些說法，顯然模仿自寧瑪派的傳承：(1)法身普賢(2)報身金剛薩埵(3)天上最勝心王子，(4)人間極喜金剛(5)文殊友(6)吉祥獅(7)智經、無垢友、蓮華生。

由於寧瑪派前弘時期的大譯師毗盧遮那、瑪寧青秋、忱巴南卡等藏人，為了度化信奉奔教的親友們，便將大圓滿法略加改變名相，以引導奔教徒，使入佛法，並將其藏於隱蔽處，到了後弘時期，由有緣者掘出而弘開。由於人人皆有佛性，皆具如來藏，在大圓滿的觀點下，這些譯師不會將奔教徒棄而不顧，此所以大圓滿法得以在奔教弘揚。噶舉派的彌拉日巴尊者，也曾以同樣方式來度化奔教徒，其《歌集》中，彌拉日巴尊者唱出〈祭神歌〉，此中謝恩善祭儀云：「甚深經典奔教前，方便智慧良駒獻，奔體普賢父神前，供以公牛九乘道，五類報身敵

神前，供以四部密續羊，化身如來命神前，供以經律論三藏，……」³¹。

此中也將佛教術語改為奔教的術語，但仍不妨礙其度化了奔教徒。以上也說明了為何奔教也有大圓滿法，並有修證成就者。

六、結語

西藏佛教後弘時期內，從西元 1040 年頃至 1240 年頃有迦當派、薩迦派及噶舉派的興起。從 1240 年頃起，薩迦派與噶舉派的教法開始傳入蒙古王室。1340 年起，「修行八大車轍」的教法在西藏全面傳開，此中的寧瑪派開始復興。1440 年頃起，覺朗派及上承迦當派的格魯派興起。格魯派的達賴三世剃度土默特部、鄂爾多斯部及科爾沁部的蒙古王族成員出家，學習格魯派教法，奠定了佛法深入蒙古的基礎。清朝一方面冊封前後藏的達賴、班禪，一方面扶植章嘉及哲布尊丹巴各在內外蒙古的宗教領袖地位，以便掌握蒙藏的政教。

後期的思想，可歸納為(1)覺朗派，(2)格魯派及(3)餘派的思想。此中，覺朗派受各派的評斥，於 1600 年以後，漸形衰微；其他各派在格魯派的衝激下，對循序以進的修行次第，皆一再加強，從歸依、出離、發心一直至生起次第、圓滿次第相關的教理及實踐方式，莫不注重；因而寧瑪派、薩迦派、噶舉派與格魯派在教證上差距漸漸不大；教理上皆依準中觀宗應成派的觀點；修證上，依生圓次第以生起「空樂無分別智」，以證空性。修行八大車轍的傳承一直未斷外，在邊地，奔教的大圓滿法也弘揚著。

³¹見《密勒日巴尊者全集》，張澄基譯，慧炬出版社。

第五章

西藏佛教寺院的教學

一、前言

聞所成慧、思所成慧及修所成慧，是佛教訓練「慧學」的三個過程，要經由聞思，才能達成修證。在聞思時，以理性的思維作基礎，抉擇正確的見解，排除疑惑及迷信。透過理性來掌握真理，便是佛教的基本立場。要使佛教學術化，自然要以理性的訓練作核心。西藏佛教的寺院教學，上承印度佛教的因明傳統，將佛教教理配合因明論式來分析、討論，因而易於透過理性來掌握真理。西藏佛教四大派(寧瑪派、薩迦派、噶舉派、格魯派)中，以格魯派的寺院教學制度最為完善，故以下以此派的教學作為觀察的對象。

二、教學過程

格魯派的顯教教學過程，可分為三個階段：

1. 語文、文法的學習及經文的背誦：在寺院中，從六、七歲開始，沙彌們便以語文的讀寫、文法的學習、經文的背誦，作為主要的功課，一直訓練到十二、三歲。這一階段的訓練，以記憶為主。大致同於內地的小學教育。

2. 因明及佛教教義的基本訓練：沙彌們十二、三歲後，開始理性思維的訓練，課程有《正理啟門集課》、《因理論》、《知理論》、《宗義》和《七十義》。此中《正理啟門集課》是將佛學基本術語配合定義，以因明論式來辯論，其內容又分成「遮破他規」(駁斥別人的主張)、安立自規(提出自己的主張)、斷諍(排除別人對自己的問難)等三部分³²，經由因明論式的配合，使對辯雙方都能深入義理。《因理論》訓練因明論式中的「因」(理由)，使對「因」的分類、定義及正誤能正確地掌握³³。《知理論》則對「心」的分類、定義仔細地分析³⁴。

《宗義》以介紹佛教四大宗派(婆沙宗、經量部、唯識宗及中觀宗)的境、行、果為主，兼及外道的根本思想³⁵。《七十義》以《現觀莊嚴論》的七十義(發心、教授、順抉擇分、正

³²見本書第七章。

³³可參見拙書《佛教因明的探討》第六章「正因與似因的探討」，慧炬出版社，1991年。

³⁴可參見拙書《佛教因明的探討》第一章「佛教因明內容的探討」及第七章「量士夫與量的探討」，慧炬出版社，1991年。

³⁵可參見《宗義寶鬘》，陳玉蛟譯，法爾出版社，1988年。

行所依、正行所緣等等)的定義、釋名、分類及分際為內容³⁶。另有《地道》介紹大小乘的十地五道。

這一階段的訓練，以《正理啟門集課》的因明對辯為核心，使理性的思維能靈活運用，《宗義》及《七十義》是為了進入第三階段而作的義理準備。第二階段的訓練，共約六、七年，相當於內地的中學時期。由於西藏寺院的教學，將因明論式這一工具，善巧地運用到佛教教理的探討，因而使得理性的思維走向嚴謹而細密，成為一大特色。

3. 五部大論的鑽研：第三階段所研習的五部大論是《釋量論》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《俱舍論》及《律經》。除了《釋量論》於每年冬季法會定期舉行辯論外，其他四論都依學級往上學習。各寺院對學級的名稱雖有不同，所學內容則相同，今以哲邦寺的果莽學院來說明。此學院將《現觀莊嚴論》的研習分成四個學級：「論下級」、「論上級」、「初品班」、「般若班」。《入中論》的研習分成「中觀新班」及「中觀舊班」二個學級。而後是學習《俱舍論》的「俱舍班」以及學習《律經》的「律下級」及「律上級」二個學級。第三階段相當於大學和研究室的時期。在研習時，皆採用因明論式的格式來探討。在解說時，《現觀莊嚴論》以中觀宗，自續派的立場來闡釋，《入中論》以中觀宗應成派的立場來闡釋，《俱舍論》及《律經》則依據婆沙宗，《釋量論》則依據經量部及唯識宗的共規，故第二階段的因明訓練及宗義的掌握若不熟練則難以研習第三階段的五部大論，因此，格魯派以六、七年的時間來訓練因明及宗義，便是為了能夠深入經論。

三、教學內容

今由五大論的內容，來了解西藏佛學所要求的深度與廣度，從而了解佛教治學上應有的態度。

1. 現觀莊嚴論

《現觀莊嚴論》為至尊彌勒所造，將《般若波羅蜜多經》的廣大現觀次第闡揚出來，詳示八種現觀：(1)一切相智，(2)道相智，(3)一切智，(4)圓滿一切相現觀加行，(5)頂現觀加行，(6)漸次現觀加行，(7)一剎那現證菩提加行，(8)智慧法身。此中的前七個現觀，加上「果法身」，則稱作「八事」。

八事又可細分成七十義：

「一切相智」有十義：(1)發心(2)教授(3)順抉擇分(4)正行所依(5)正行所緣(6)正行所為(7)披甲正行(8)趣入正行(9)資糧正行(10)定出正行。

³⁶可參見《現觀莊嚴論初探》，陳玉蛟著，東初出版社，1991年。

「道相智」有十一義：(1)道相智之支分(2)知弟子聲聞道(3)知麟喻獨覺道(4)菩薩見道(5)修道作用(6)勝解修道(7)讚事稱揚(8)迴向修道(9)隨喜修道(10)引發修道(11)最清淨修道。

「一切智」有九義：(1)智不住生死(2)悲不住寂滅(3)非方便遙遠(4)正方便鄰近(5)所治品(6)對治品(7)加行(8)彼平等性(9)見道。

以上「一切相智」、「道相智」及「一切智」等三智為《現觀莊嚴論》所修加行之「境」，共含三十義。

「圓滿一切相現觀加行」有十一義：(1)行相(2)加行(3)功德(4)過失(5)義相(6)順解脫分(7)順抉擇分(8)不退轉眾(9)有寂平等性(10)無上嚴淨佛土(11)善巧方便。

「頂現觀加行」有八義：(1)煖(2)頂(3)忍(4)世第一法(5)見道(6)修道(7)無間三摩地(8)所除邪執。

「漸次現觀加行」有十三義：(1)布施(2)淨戒(3)安忍(4)精進(5)靜慮(6)般若(7)念佛(8)念法(9)念僧(10)念戒(11)念捨(12)念天(13)通達無性自性。

「一剎那現觀菩提加行」有四義：(1)非異熟剎那加行(2)異熟剎那加行(3)無相剎那加行(4)無二剎那加行。

以上共有四種加行三十六義，為《現觀莊嚴論》所示達到究竟三智之「行」

「果法身」有四義：(1)自性身(2)智慧法身(3)報身(4)化身。此「果法身」四義是《現觀莊嚴論》所示之「果」³⁷。

以上八事七十義，更可細分成一千二百細目，這些細目大都可以與《大般若波羅蜜多經》第二會的內容配合。由此可看出西藏寺院的教學內容，一開始就建立在廣大現觀次第上，不畏名相的繁瑣，直接鑽研《大般若經》所暗示的「廣德行」。在研習上，遵行師子賢之《現觀莊嚴論明義釋》，並以宗喀巴大士的《般若波羅蜜多要訣現觀莊嚴論釋妙解金鬘疏》及其弟子的論疏作為依據來研究³⁸。

2. 入中論

《入中論》為月稱所造，全論分成十地：(1)極喜地(2)離垢地(3)發光地(4)焰慧地(5)極難勝地(6)現前地(7)遠行地(8)不動地(9)善慧地(10)法雲地，用以闡揚佛教甚深與廣大和合之道次第，此中又以第六地(現前地)為核心，詳析緣起性空的甚深見解，將「法無我」及「補特伽羅無我」的義理，以中觀宗應成派的觀點明示出來，並駁斥其他宗派的錯誤觀點。格魯派的寺院在研習此論時，依據宗喀巴大士的《入中論善顯密意疏》及其弟子的論疏³⁹。

³⁷可參見《現觀莊嚴論略釋》，法尊法師譯釋及《現觀莊嚴論科判表》，劉銳之上師編著，密乘出版社，1987年。

³⁸同註5

³⁹可參見《入中論善顯密意疏》，宗喀巴大士造，法尊法師譯，法爾出版社，1991年。

3. 俱舍論

《俱舍論》為世親所造，詳述聲聞婆沙宗的思想，此論八品為(1)界品，(2)根品，(3)世間品，(4)業品，(5)隨眠品，(6)賢聖品，(7)智品，(8)定品。前二品分析有漏法及無漏法，次三品分析有漏法之果、因及緣。後三品分析無漏法之果、因及緣。西藏寺院研習此論時，參考僧成大師的論釋等。

4. 律經

《律經》，是功德光所造，其相關的註釋有《律經釋》及《律經釋顯論自解說》，為功德光自釋，詳辨出家僧眾的戒律，全文共分十七事：(1)出家事，(2)布薩事，(3)安居事，(4)自恣事，(5)迦絺那衣事，(6)衣事，(7)皮革事，(8)藥事，(9)羯磨事，(10)改作事，(11)合時非時初修事，(12)遷移別處事，(13)圓滿修習事，(14)不順業事，(15)不順輪事，(16)諍事，(17)臥具事。寺院研習此論時，參考僧成大師的註疏等。

5. 釋量論

《釋量論》為法稱所造，是研究因明的要典。全論共分四品：(1)自義比量品，(2)成量品，(3)現量品，(4)他義比量品。第一品在於研究比量(推理)所依據的正因(正確的理由)，此中指出「正因」必須是宗法、隨遍及倒遍，並將「正因」分成「果正因」、「自性正因」及「不可得正因」三種來分析。第二品在於證明世尊是「量士夫」，此中用順逆二門來成立世尊的「因圓滿」及「果圓滿」。「因圓滿」中分成「意樂圓滿」及「加行圓滿」二項來說明。「果圓滿」中又分成「善逝」及「救護」二項來說明⁴⁰。第三品探討根現量、意現量、瑜伽現量及自證現量。第四品則抉擇「能詮語」及「論式」。此論所討論的問題，除了邏輯上的重要課題外，並兼及認識論。格魯派的寺院在研習此論時，主要參考宗喀巴大士的弟子賈曹傑、克主傑及僧成大師等三位的註疏。賈曹傑著有《釋量論頌解脫道能顯釋》，克主傑著有《釋量論正理海廣釋》，僧成著有《釋量論善解》⁴¹。

四、對五部論略加考察

由格魯派五部大論的學習內容，我們可以看出此派的治學態度：

⁴⁰同註 3

⁴¹《釋量論略解》為法尊法師依據僧成大師的《釋量論善解》譯出，佛教出版社，1984年。

1. 一開始就以四學級來研習大乘的廣大現觀次第，將《般若經》的實踐，透過《現觀莊嚴論》的八事七十義，完滿地掌握無遺。接著以二個學級，將《般若經》的甚深空性，透過《入中論》的應成派見解，徹底地掌握無偏。因而此派的治學態度是廣度與深度兼顧。

2. 在研習《現觀莊嚴論》時，以中觀宗自續派的見解來解說，主要是因為這一派調和「中觀」與「唯識」的思想，兼籌並顧，主張聲聞以修「補特伽羅無我」為主，獨覺以修「粗品法無我一二取異實空」為主，大乘以修「細品法無我一切法真實存在空」為主。將這些思想研習明白後，才進入中觀宗應成派的最深見解。

3. 每年定期辯論《釋量論》，顯示此派對因明的重視，也可看出其治學態度重視理性的思維。

4. 以一學級學習《俱舍論》，一方面了解聲聞的思想，一方面對佛學名相及分類更加深入。以二學級學習《律經》，也顯示對戒律的重視，而在研習時，仍採用因明論式的問答方式來辯論，因而對於戒律的微細取捨，皆能探討明白，有助於實際的行持。

5. 就整體而言，西藏寺院的教學內容要求「博大精深」，並不拘於一經一論，而將全部佛經及論典依深淺歸納融攝，層次分明而不雜。為深入義海，在學習五部大論之前，以六、七年的功夫來磨練因明的論式運用及宗義的分野，使能前後貫穿，步步深進。這種層次的安排，次第的前後照應，便是佛學走向學術化的一個基礎。

五、格西制度

格魯派的僧眾學習完五部大論後，便準備考「格西」學位。依學識高低得「拉然巴」、「磋然巴」、「朵然巴」及「林賽」四種格西之一⁴²。拉薩三大寺(哲邦寺、甘丹寺及色拉寺)每年考取的格西總數一般不超過六十三名。此中「拉然巴」十六名，「磋然巴」八至十二名，餘為「朵然巴」及「林賽」。其名額的分配，又平均分給三大寺的七個學院(札倉)：哲邦寺的果莽札倉、洛塞林札倉、德央札倉，甘丹寺的夏孜札倉、絳孜札倉，色拉寺的結巴札倉、麥巴札倉。「拉然巴」進入密宗學院(阿巴札倉)後，依次經過「密院格貴」(為密院之掌堂師)、「喇嘛翁宰」(為密院之領經師)、「密院堪布」、「堪素」(為卸任之密院堪布)等職位後，接著可當夏孜(東頂)法主或絳孜(北頂)法主，往上再昇就是「甘丹赤巴」(甘丹寺的方丈)的最高職位，為格魯派寺院的領袖。密宗學院分上密院(舉堆)及下密院(舉麥)，東頂法主由上密院產生，北頂法主由下密院產生。

⁴² 學完五部大論後，並不是馬上就可考格西，而是要依高低屆來等候。輪到時，由顯教學院的堪布選定應考何種格西，例如，被通知去應考「拉然巴」，此時便是「拉然巴候補格西」，再經歷學院、全寺及羅布林卡的三次考試，並有一次大布施，而後於拉薩過年時的「門闌欽波」(不遮大會)參加最後一次應考。早上考《因明》，中午考《般若》與《中論》，晚上考《俱舍》與《律經》，考過後，就是「拉然巴格西」。「磋然巴格西」則是在二月初的「充闕門闌」(小召法會)時考出。剩下的兩種格西，只須在各學院應考即可得到學位。「拉然巴」俗稱「頭等格西」。

在上下密院，主要是修習《密集》、《大威德》、《勝樂》三部密宗經典的生起次第與圓滿次第。學習密宗義理時，仍是採用辯論的方式。只要當上「喇嘛翁宰」後，依照年資，逐漸遞補上升，就可以當上「甘丹赤巴」。每任甘丹赤巴任期為七年，卸任後稱作「赤素」。以上為僧人求學的整個過程，一直到當上「甘丹赤巴」，皆公平競爭，因而格魯派能吸引眾多的僧人來學法，一直至今仍不衰。而就僧團來看，各寺院的師資，是由高年級指導低年級，因而不虞師資的缺乏，學生各自尋找學養佳者作老師，老師則嚴格教導學生，故整個僧團皆能維繫教法而不墜。在教理探討上，引經據典來論證，因而個人的邪見難以立足。在日常行為上，依據《律經》而有所規範，因而個人的異行將受到糾正。所以，在僧圈中，能薰習陶冶出很多品行與學問兼佳的僧人。

六、結語

從上述西藏佛教寺院的教學觀察中，我們可以明顯地看出：其教學注重深度與廣度並進，並以理性的思維作基礎，先訓練嚴密的邏輯思考，並使之熟練，同時與佛教教義結合在一起，注重定義及分類，並且深入經藏，時時引經據典，所思所言皆能依準佛法。在深度方面，能直探甚深空性，並對各宗各派的見解詳細抉擇。在廣度方面，綜攬大小乘的現觀次第而不遺。由這些特色，我們可以看出要使佛教學術化，就必須立足在理性的思維以及廣大的包容心，要能體認大小顯密的經典，都是引導眾生走向成佛的方便，不應偏斥，進而要研探梵、藏、漢、巴的三藏原典，由比較中，剖析各經論的要義，並將之融會貫通。掌握「正見」後，在大小乘的修行上及戒律的奉持上才不會偏失。

第六章

西藏佛教的因明啟門與辯經

一、前言

西藏所傳的佛教因明學，其一大特色是運用因明論式來探討佛教的教理，一般稱之為「辯經」。在辯經過程中，問方（攻方）靈活地運用因明的立式與破式來徵詢答方（守方），經由來回對答，採用推論的方式，將教理分析入微；並經由引經據典，將佛教經論研究透澈，每個佛學術語的定義（義相）及各宗各派的思想也因而都能熟記在心裏，這便是藏傳因明的實用之處。

因明論式由「宗」與「因」所構成。宗由「有法」（前陳）及「所立法」（後陳）所構成。「有法」與「因」之間構成小前提，「所立法」與「因」之間構成大前提。因此，一個論式的宗與因提出來之後，大小前提即已提出，其結論（宗）是否正確，就決定於大小前提是否正確。

二、辯經上的對答原則

在辯經過程中，問答雙方有一定的規則要遵守，其原則如下：

（1）問方提出了「宗」時，答方若同意，則回答「同意」（贊成、許、對、然）；若不同意，則回答「為什麼」（何以故），問方接著就要提出「因」來。

（2）問方提出了「宗」與「因」，此時答方若同意，就回答「同意」；若認為小前提不成立，就回答「因不成」（理由不成立）；若認為大前提不成立，就回答「不遍」（不周遍、不一定）。

因此，在辯經中，問方不斷提出宗、因來徵詢，答方的回答不外是「同意」、「為什麼」、「因不成」及「不遍」四者之一。在這規則下，雙方往復問答。若答方的回答，前後矛盾，答方就落敗了。反之，問方問不倒對方，就算對方贏了。以下先依據藏傳的《正理啟門集課》⁴³，舉出例子來說明。

三、辯經實例

今以乙代表問方，甲代表答方，在依次問答中，並標上數字，以知先後次序。

（例一）甲若主張：凡是顯色，都是紅色。

乙一：凡是顯色，都是紅色嗎？

⁴³ 《正理啟明集課》為西藏因明入門的課程，各大寺廟有不同的課本，但內容大致相同，探討根由（萬有）、總、別、一異、因果、義相、名標、立式、破式等基本觀點。

甲一：同意。

乙二：白法螺的顯色（有法），應是紅色，因為是顯色故。

說明：此處乙方立出「破式」來質詢⁴⁴。（有法）、「應」和「因為…故」，是因明論式中的術語，此中區隔出「前陳」「後陳」和「因」三詞。此處，白法螺的顯色是前陳，紅色是後陳，顯色是因。

甲二：因不成。

（甲方認為白法螺的顯色不是顯色）

乙三：白法螺的顯色，應是顯色，因為是白色故。

甲三：因不成。

（甲方認為白法螺的顯色不是白色）

乙四：白法螺的顯色，應是白色，因為是與白法螺的顯色為一故。

甲四：同意。

（此處甲方同意白法螺的顯色是白色）

乙五：白法螺的顯色，應是顯色嗎？

甲五：同意。

乙六：白法螺的顯色，應是紅色，因為是顯色故。

甲六：同意。

（以上乙二至乙六的問答中，乙方在於使甲方接受乙二所提出之「破式」）

乙七：白法螺的顯色（有法），應不是紅色，因為是白色故。

（今乙方立出「立式」來質詢）

甲七：不遍。

（甲方認為凡是白色，都不是紅色，並沒有周遍）

乙八：（凡是白色，都不紅色）應有周遍，因為白色與紅色二者沒有共同因素故。

甲八：因不成。

乙九：白色與紅色二者，應沒有共同因素，因為此二者相違故。

甲九：同意。

乙十：凡是白色，都不是紅色嗎？

甲十：同意。

乙十一：白法螺的顯色，應不是紅色嗎？

甲十一：同意。

說明：由乙七至此，乙方在證明立式：「白法螺的顯色，應不是紅色，因為是白色故。」甲方在甲六時同意了白法螺的顯色是紅色，現在甲十一則同意了白法螺的顯色不是紅色，因而自相矛盾而落敗。

乙十二：白法螺的顯色，應是顯色嗎？

甲十二：同意。

（在前之甲五已同意）

⁴⁴ 顯色與紅色二詞間，可配成四句，答方最初認為「凡是顯色都是紅色」，因此，問方只要找出「又是顯色，又不是紅色」的有法（前陳）就可依此例子來質詢。

乙十三：凡是顯色，應不遍是紅色嗎？

甲十三：同意。

（由乙十一起，乙方成立乙十三的論點，此點與甲方最開始的主張相違，至此，甲方落敗了）

（例二）甲方若主張：凡是色蘊，都是色處。

乙一：凡是色蘊，都是色處嗎？

甲一：同意。

乙二：聲，應是色處，因為是色蘊故。

（此為破式）

甲二：因不成。

乙三：聲，應是色蘊，因為是「能為色」故。

甲三：不遍。

乙四：應有周遍，因為「能為色」是色蘊的定義故。

甲四：因不成。

乙五：「能為色」，應是色蘊的定義，因為《入中論》云：「色是能為色」如是云故。

甲五：同意。

（乙二至此，在成立聲是色處）

乙六：聲，應是眼識之所取，因為是色處故。

（此亦為破式）

甲六：同意。

乙七：聲，應不是眼識之所取，因為是耳識之所聞故。

（此為乙方之立式）

甲七：因不成。

乙八：聲，應是耳識之所聞，因為是聲處故。

甲八：不遍。

乙九：應有周遍，因為耳識之所聞是聲處的定義故。

甲九：同意。

（以上在於成立乙七的立式，今甲九同意，此與前甲六所許相違，甲因而落敗了）。

甲七若回答：不遍，則乙方依下進行辯經：

乙八：應有周遍，因為眼識之所取與耳識之所聞二者相違故。

甲八：同意。

（此處甲八與甲七也是相違，甲因而落敗）

（例三）甲方若主張：凡是色蘊，都是大種。

乙一：凡是色蘊，都是大種嗎？

甲一：同意。

乙二：聲界，應是大種，因為是色蘊故。

（此為破式）

甲二：因不成。

乙三：聲界，應是色蘊，因為是聲故。

甲三：因不成。

乙四：聲界，應是聲，因為是與聲界為一故。

甲四：同意。

（以上成立乙二的破式）

乙五：聲界，應不是大種，因為是大種所生故。

（此為立式）

甲五：因不成。

乙六：聲界，應是大種所生，因為是色聲香味及眼耳鼻舌身等九界之一故。

甲六：不遍。

乙七：應有周遍，因為此九界是大種所生故。

甲七：因不成。

乙八：此九界，應是大種所生，因為《俱舍論頌》云：「觸界中有二，餘九色所造，法一分亦然。」及《俱舍論自釋》云：「餘九色界唯是所造，謂五（色）根、色等四境、法界一分（之）無表業色，亦唯所造」如是云故。

甲八：同意。

（以上成立乙五之立式，今甲八與甲五相違，甲方前後矛盾而落敗）

由以上三個例子，可看出問方（乙）不斷提出宗與因來質詢。答方要依規則，小心的應答。

（例四）白馬是否顯色？是否白色？

乙一：白馬是顯色嗎？

甲一：為什麼？

乙二：白馬，應是顯色，因為是白色故。

甲二：因不成。

乙三：白馬，應是白色，因為是與白馬為一故。

甲三：相違遍。（為不遍之一種）

此處甲三並未落敗。若甲三回答如下，則會落敗：

甲三：同意。（甲三同意「白馬應是白色」）

乙四：白馬，應不是白色嗎？

甲四：為什麼？

乙五：白馬，應不是白色，因為不是顯色故。

甲五：因不成。

乙六：白馬，應不是顯色，因為不是色處故。

甲六：因不成。

乙七：白馬，應不是色處，因為不是色蘊故。

甲七：因不成。

乙八：白馬，應不是色蘊，因為是心不相應行故。

甲八：因不成。

乙九：白馬，應是心不相應行，因為是補特伽羅故。

甲九：因不成。

乙十：白馬，應是補特伽羅，因為是馬故。

甲十：因不成。

乙十一：白馬，應是馬，因為是與白馬為一故。

甲十一：同意。

說明：以上乙方成立乙四之白馬不是白色，而甲三最初又同意白馬是白色，如此甲方就前後相違而落敗了。

由上可知，答方雖限定在「同意」、「為什麼」、「因不成」及「不遍」四種回答中回答一種⁴⁵，若回答不當，就會落敗。若觀念清楚，回答得正確，問方找不出守方的漏洞，那麼問方就算落敗了。在回答時要乾脆，若是不同意小前提就回答：「因不成」。若不同意大前提就回答：「不遍」。若認為小前提和大前提都不成立，就回答「因不成」（這是一規定）。若認為小前提和大前提都成立，就回答：「同意」。切忌吞吞吐吐、拖泥帶水。

四、論式分析舉例

西藏所傳的因明，對「世尊是量士夫」這一論題，依據法稱的《釋量論》作非常深入的探討外，對初學者也給予介紹。以下依據藏文教材《宗義與內明》中所列的成立量士夫的論式，來分析其意義。

【1】、從順門以「自性因」成立世尊是量士夫

論式一：

與大師釋迦牟尼成一心續之剛得資糧道之菩薩（有法），應於自心續能產生現觀無我之慧，因為是進入大悲力之初業菩薩故。

論式二：

與大師釋迦牟尼成一心續之見道解脫道者（有法），應於自心續能產生具三差別之斷德善逝，因為是現觀無我之見道菩薩故。

（三差別：指善斷、不退斷德及無餘斷德）

論式三：

與大師釋迦牟尼成一心續之住於一切相智第一剎那之佛陀聖者（有法），應於自心續能產生他事圓滿，因為是獲得具三差別之斷德究竟之士夫故。

⁴⁵ 若問方認為周遍，而答方認為不周遍，此時問方可問：「請舉出例外」，答方舉出例外後，問方即以此例外為前陳（有法），再質詢下去。

論式四：

我們的大師（有法），應於希求解脫者是量士夫，謂從苦解救之方便無餘了知之一切智（者），因為從苦解救之方便，自己如所見以大悲力對他無倒開示之方式下，能救護之能力已到究竟之士夫故。

○以上四個論式，其理由（因）與所立法的繫屬，是屬於「同一自性繫屬」，因而是「自性因」。

○各論式可化成三段論法來比照，例如論式一可寫成：

大前提：凡是進入大悲力之初業菩薩，於自心續應能產生現觀無我之慧。

小前提：與大師釋迦牟尼成一心續之剛得資糧道之菩薩，是進入大悲力之初業菩薩。

結 論：與大師釋迦牟尼成一心續之剛得資糧道之菩薩，於自心續應能產生現觀無我之慧。

其他三個論式仿此。

○此四論式，以順門依次由大悲力之「意樂圓滿」，推知現觀無我慧之「加行圓滿」、斷德善逝之「自事圓滿」、救護之「他事圓滿」，最後推知世尊釋迦牟尼是「量士夫」。

【2】從逆門以「果正因」成立世尊是量士夫

論式一：

世尊（有法），應於希求解脫者從苦救護，因為彼之方便不顛倒，自己善知而如其所知對他開示，不有錯誤故。

論式二：

世尊（有法），應成為自因之具三差別之證德善逝為先，因為是無倒開示四諦之取捨，獲得他事圓滿救護之士夫故。

（三差別，指真如證德、堅固證德及無餘證德）

論式三：

與世尊成一心續之住於一切相智第一剎那之佛陀聖者（有法），應成為自因之現觀無我之慧為先，因為是獲得具三差別之證德善逝之士夫故。

論式四：

與世尊成一心續之見道解脫道者（有法），應成為自因之慈憫大悲心為先，因為是現觀無我之菩薩聖者故。

○以上四個論式，其理由（因）與所立法的繫屬，是屬於「彼生繫屬」，因而是「果正因」。

○各論式也可化成三段論法，例如第四論式：

大前提：若是現觀無我之菩薩聖者，則應成為自因之慈憫大悲心為先。

小前提：與世尊成一心續之見道解脫道者，是現觀無我之菩薩聖者。

結 論：與世尊成一心續之見道解脫道者，應成為自因之慈憫大悲心為先。

○此論式中，「現觀無我之菩薩聖者」是所生果，「成為自因之慈憫大悲心」是能生因，有因果的繫屬。其他三個論式亦如此。

○在逆門中，先成立世尊是救護者，而後推知「自事圓滿之證德善逝為先」，再推知「現觀無我慧之加行圓滿為先」及「大悲心之意樂圓滿為先」。

五、存有的分類與定義

在因明辯經中，問方時時要提出佛經來質詢對方，或成立自己的觀點，此中涉及佛學術語的分類及其定義。因此，在因明初階的《正理啟門集課》中，先訓練「存有」的分類與定義。以下略作介紹。

【1】存有的分類

存有（一切法）之分類有很多種，今表列其中數種如下。

- (1) 存有：常（無為法）、無常（有為法）。
- (2) 存有（分成十二處）：色處、聲處、香處、味處、觸處、法處、眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、意處。
- (3) 存有（分成十八界）：眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、意界、眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界。
- (4) 此外，尚有世俗諦與勝義諦之分法等。

上列分出之各項可再進一步分類，以下只就第一種（常、無常）再進行分類。

【2】常（無為法）的分類

常（無為法）：虛空、擇滅、非擇滅、真如。

俱舍之無為法不含真如。

唯識之無為法則在上列四種中，再加上不動及想受滅二種常法。

【3】無常（有為法）的分類

- (1) 無常：色蘊、覺知（識知）、不相應行。此三分法為西藏佛法所常用。
凡不屬色蘊（物質類）又不屬覺知（精神類）之有為法，皆屬不相應行。
- (2) 另一分法，係將無常（有為法）分成五蘊，此為漢藏所習用：
 - 色蘊：變礙相。
 - 受蘊：領納相。
 - 想蘊：構了相。
 - 行蘊：造作相。
 - 識蘊：了別相。

【4】色蘊的分類

色蘊的類別：眼、耳、鼻、舌、身；色、聲、香、味、觸、法處所攝色。
此中所分出之色，指色處，是一般眼睛可見之色，其進一步分類如下：

色：(1) 顯色、(2) 形色。

(1) 顯色：A 本顯色。B 差別色。

A 本顯色：青、黃、赤、白。

B 差別色：雲、煙、塵、霧；明、暗、影、光。

(2) 形色：長、短、高、下；方、圓、正、不正。

聲：(1) 有執受大種、(2) 無執受大種。

此二又各分 A 有情名可意及不可意、B 非有情名可意及不可意。

香：好香（等好香、不等好香）、惡香（等惡香、不等惡香）

味：甘、醋（酸）、鹹、辛、苦、淡。

觸：能造觸（地、水、火、風）、所造觸（滑、澀、重、輕、冷、饑、渴）。

法處所攝色：1 極略色（如極微）；2 極迴色（如青之極微）；3 受所引色（即無表色）；4 遍計所起色（如夢中像）；5 自在所生色（定所引色）。

以上大致同於《俱舍論》的分類。

【5】知覺的分類

知覺：(1) 心、(2) 心所。

知覺（blo）、覺知（rig-pa）與識知（shes-pa）是同義字。

(1) 心：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

(2) 心所：

五遍行（觸、作意、受、想、思）；

五別境（欲、勝解、念、定、慧）；

四不定心所（眠、悔=惡作、尋、伺）；

善心所（信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、行捨、不害）；

煩惱心所（貪、瞋、慢、癡、疑、惡見）。

惡見：身見（薩迦耶見）、邊見、見取見、戒禁取見、邪見。

隨煩惱心所：忿、恨、覆、惱嫉、慳、誑、諂、諂、僞、害、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、不正知、散亂。

覺知可以有多種其他分類法，西藏佛學之「量論」上有下列之分法：

覺知：

- (1) 現識：根現識、意現識、自證現識、瑜伽現識；
- (2) 比推：信許比推、極成比推、事勢比推；
- (3) 決斷識：現識決斷識、分別決斷識；
- (4) 意伺=伺察伺意：無理由意伺、理由未定意伺、理由相違意伺；
- (5) 猶疑：義已轉之猶疑、義未轉之猶疑、等分之猶疑；
- (6) 顯而未定：根現識顯而未定、意現識顯而未定、自證顯而未定；
- (7) 顛倒識：分別顛倒識、無分別顛倒識。

覺知：

- (1) 所持境為「義總」之分別心；
- (2) 所持境為「自相」之無分別、非錯之識；
- (3) 所持境為「無」而具顯現之無分別的錯識。

覺知：

- (1) 量：現量、比量；
- (2) 非量：決斷識、意伺、猶疑、顯而未定、顛倒識。

覺知：

- (1) 分別心（有尋）；
- (2) 無分別心（無尋）。

覺知：

- (1) 錯識：如顛倒識、一切分別心；
- (2) 非錯識：現識。

【6】不相應行的分類

◎不相應行：A 補特迦羅，B 非補特迦羅之不相應行。

A 補特迦羅：如天、人、畜生、餓鬼、阿羅漢、佛。

B 非補特迦羅之不相應行：得、無想定、滅盡定、無想果、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性。

以上非補特迦羅之不相應行共二十三項，在「百法」中，另外加上「不和合性」而成二十四項。

【7】一些定義

在因明的課程中，以「經量部」與「唯識宗」的共規，來給佛學術語下定義，以下為一些例子。

- (1) 法：能持自性。

- (2) 境：以心所明（的東西）。
- (3) 有：以量所緣（的東西）。
- (4) 存在：以量所成立（的東西）。
- (5) 所知：能成為心的境（的東西）。
- (6) 所（衡）量：以量所通達（的東西）。

此中（1）至（6）為同義字。

- (7) 無常：剎那（剎那變化的東西）。
- (8) 實事：能作義（有作用的東西）。
- (9) 所作：已生（的東西）。
- (10) 有為法：能生滅住（的東西）。
- (11) 勝義諦：勝義能作義。
- (12) 自相：不是僅以分別安立而是從自方存在（的東西）。

此中（7）至（12）為同義字。

- (13) 常：非剎那且與法有共同因素（的東西）。
- (14) 無實事之法：不能作義之法（沒有作用的東西）。
- (15) 非所作之法：非已生之法。
- (16) 無為法：不能生滅住（的東西）。
- (17) 世俗諦：不能勝義作義的法。
- (18) 共相：僅以分別所安立的法。

此中（13）至（18）為同義字。

- (19) 色：能為色（的東西）。
- (20) 顯色：能為顯色（的東西）。
- (21) 形色：能為形色（的東西）。
- (22) 知：明而覺知。
- (23) 不相應行：非色、非知之有為法。
- (24) 量：新而無欺的識知。
- (25) 補特伽羅：依於自己五蘊（或一部分）上安立之生靈（士夫）。
- (26) 一：非各別之法。
- (27) 異：各別之法。
- (28) 相違：異且無共同因素之法。
- (29) 因：能生。
- (30) 果：所生。

在因明辯經時，這些術語的分類及定義，都必須熟記於心，因為時時都要引用。至於重要的經論，西藏僧侶們更是熟背如流，如數家珍。

六、結語

(1) 以上舉出一些藏傳因明論式的辯經例子及相關的一些佛學術語的定義，用以說明辯經時，如何深入並廣引經論。在知識的探索過程中，經由因明論式的配合，一方面能夠精密，一方面能夠廣博，這是值得內地學習的地方。

(2) 西藏佛學中，對於存有（有）及非有（無）之判別甚下工夫，例如常一自在我、捕特迦羅我即為「非有」，足修道時所必須遮除，《瑜伽師地論》卷二十八云：「若說於我，或說有情、命者、生者等，是名非有。……如其非有，還則如是知為非有、見為非有。依此建立空解脫門」。中觀宗應成派更認為諦成、諦有、勝義存有、真實存有、以自相存有、以自性存有、從自方存有等，皆是非有，皆是觀修空性之所遮；不知所遮為何，則不能證悟空性，更不能得到解脫自在。

(3) 至於存有之層層分類及定義了解後，對修道之心理歷程才能正確掌握。例如掉舉之定義為「令心於境，不寂靜為性；能障行捨、奢摩他為業」；昏沈之定義為「令心於境，無堪任為性；能障輕安、毗鉢舍那為業」。此處之掉舉及昏沈二個心所，即為修行奢摩他（止）及毗鉢舍那（觀）之二個障礙，若不能了解其性質而加以對治，則不能得到止觀雙運，因而不能悟道，此中，修觀時對「無我」更須以慧抉擇。

(4) 又如十二緣起之無明（屬癡）、行、識、名色（名指受、想、行、識，色指色蘊）、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。此中前後之流轉與還滅，皆須對各項之意義有明確之認識才能觀修。

(5) 佛學內容主體之戒、定、慧三學，其中涉及之各別名相及定義，皆為存有論內之研究對象，這種有關存有之問題，統稱為「根」。了解「根」後，才進而修「道」，最後證「果」。因此，根、道、果亦統攝一切佛法之內容。西藏佛教各派流通之「宗義」，莫不依據根道果之次第闡揚佛教之思想。

(6) 對存有之層層分類及定義能明確了解後，才能進一步建立起清晰之思路，才能深入佛法大海。例如知道「一切智、道相智、一切相智」皆屬覺知，即可知道此三智是有為法。又由知道此三智皆是緣起，則可比推得知此三智皆非真實存在，由此而掌握中觀正見。

第七章

西藏因明論式的運用

——以《四聖諦論》為例

一、前言

《四聖諦論》是青海隆務寺堪青僧海（1679-1765）之著作《集課妙解·無數具緣聰慧蓮園歡笑之教理日》中的一章，以因明論式來辯論四聖諦的義理。分成（1）遮破他規（駁斥別人的主張），（2）安立自規（提出自己的主張），（3）斷除諍論（排除別人對自己的責難）三部分。在辯論過程中，問方不斷提出「立式」或「破式」來質詢，答方只限於回答「同意」、「為什麼？」、「因不成」（理由不成立）及「不遍」四種中的一種。以下一方面譯註《四聖諦論》，一方面說明西藏佛教運用因明論式來探索義理的方式。為便於了解問答的過程，譯文中以甲、乙代表雙方，並標上數字，以知先後次序。

二、遮破他規

【1】某甲主張：凡是存在的東西，遍是四聖諦之一。

乙一：無為之虛空，應是四聖諦之一，因為是存在的東西故。

（此處乙方提出破式來質詢。若甲回答「不遍」，表示「凡是存在的東西，不遍是四聖諦之一」，此與甲之主張相反，因此甲不會回答「不遍」。由於虛空是存在的東西，因此甲若回答「因不成」，乙很容易成立其存在，故今省略。今甲同意無為之虛空，是四聖諦之一，故答如下：）
甲一：同意。

乙二：無為之虛空，應不是四聖諦之一，因為不是苦諦，不是集諦，不是滅諦，也不是道諦故。

（今乙提出立式來質詢，其理由含有四項。第一理由：不是苦諦。第二理由：不是集諦。第三理由：不是滅諦。第四理由：不是道諦。甲對此四個理由中的任一個若不同意，則回答時指出這一個不成立。）

甲二：第一因不成（＝第一理由不成立）。

（甲回答第一理由不成立，表示不同意「無為之虛空，應不是苦諦」）

乙三：無為之虛空，應不是苦諦，因為是常故。

（簡略為：第一理由成立，因為彼是常故。）

（對第二及第四理由，都可用此相同的理由來成立。）

甲三：同意。

若前處甲二回答如下：

甲二：第三因不成（＝第三理由不成立）。

（甲不同意「無為之虛空，應不是滅諦」，也就是甲同意「無為之虛空，應是滅諦」。）

乙三：無為之虛空，應是別擇滅，因為是滅諦故。

（此處乙三立出破式來質詢。）

甲三：不遍。

（甲三認為「凡是滅諦，不遍是別擇滅」。）

乙四：應有周遍，因為滅諦與別擇滅是同義字故。

甲四：同意。

（今甲四找不出漏洞，只好同意「凡是滅諦，應遍是別擇滅」，也只好同意了乙三所提出的論式：「無為之虛空，應是別擇滅，因為是滅諦故」。）

乙五：無為之虛空，應是以別擇慧之力斷除所斷之離繫，因為是別擇滅故。因已許！

（註：因已許＝此理由為汝所同意）

（今乙五所提的論式是破式。由於甲四同意「無為之虛空，應是別擇滅」，因此，此式的小前提是甲方所同意。）

甲五：不遍。

（甲五認為大前提不成立。）

乙六：應有周遍，因為以別擇慧之力斷除所斷之離繫，是別擇滅之定義故。

（別擇滅的定義是以能得自己的方便之別擇慧之力斷除自份之所斷之離繫。）

甲六：同意。

（甲六同意了乙五所提的論式：「無為之虛空，應是以別擇慧之力斷除所斷之離繫」）

乙七：無為之虛空，應不可以許為是「以別擇慧之力斷除所斷之離繫」，因為不是所證得故。

（「無為之虛空」不是所證得。「無為之滅諦」才是所證得。因此，接著甲七只有「同意」，如此就與甲六的所許相違而落敗了。）

【2】某甲主張：凡是實事（能辦事、有作用的東西），遍是四諦之一。

乙一：極樂世界，應是四諦之一，因為是實事故。

（此處乙方提出破式來質詢。若甲方回答「因不成」，則乙方容易成立，今省略。）

甲一：同意。（今甲同意極樂世界是四諦之一。）

乙二：極樂世界，應不是四諦之一，因為不是苦諦，不是集諦，不是滅諦，也不是道諦故。

甲二：第一因不成（＝第一理由不成立）。

乙三：極樂世界，應不是苦諦，因為是清淨世界故。

甲三：不遍。

乙四：應有周遍，因為《阿毗達磨集論》云：「清淨世界，非苦諦攝」如是云故。

（若前處甲二回答如下：）

甲二：第二因不成（＝第二理由不成立）。

（則乙方立式如下：）

乙三：極樂世界，應不是集諦，因為不是產生自果苦諦之業煩惱任一分中安立之有漏法故。

（若前處甲二回答如下：）

甲二：第三因不成（＝第三理由不成立）。

（則乙方立式如下：）

乙三：極樂世界，應不是滅諦，因為是有為法故。

（若前處甲二回答如下：）

甲二：第四因不成（＝第四理由不成立）。

（則乙方立式如下：）

乙三：極樂世界，應不是道諦，因為不是識知故。

【3】某甲主張：凡是苦諦，遍是集諦。

乙一：須彌山王，應是集諦，因為是苦諦故。

（今乙提出破式來質詢。）

甲一：因不成。

乙二：須彌山王，應是苦諦，因為是「苦諦是不清淨之情器二種（中之後者）」故。

甲二：因不成。

乙三：須彌山王，應是「苦諦是不清淨之情器二種（中之後者）」，因為《阿毗達磨集論》云：「云何苦諦？謂有情生及生所依處」如是云（之後者）故。

（此處乙三引經論證明須彌山王是不清淨之器世間。有情生及生所依處，即有情世間及器世間）

甲三：同意。

（上推上去，甲今同意乙一所提的須彌山王是集諦。）

乙四：須彌山王，應不是集諦，因為不是產生自果苦諦之業、煩惱任一所攝之有漏之實事故。

（此處乙提出立式，說明山王不是集諦。接著，甲四只好「同意」，因而與前一時刻甲三之同意「山王是集諦」，前後相違而落敗。）

【4】某甲主張：凡是集諦，遍是已成異熟因之有漏法。

乙一：能引生第二靜慮之煩惱，應是已成異熟因之有漏法，因為是集諦故。

（今乙提出破式來質詢。）

甲一：因不成。

乙二：能引生第二靜慮之煩惱，應是集諦，因為是已成為能生自果輪迴之業、煩惱之一故。

甲二：不遍。

乙三：應有周遍，因為凡是已成為能生自果輪迴之業、煩惱之一，應遍是集諦故。

甲三：因不成。

乙四：凡是已成為能生自果輪迴之業、煩惱之一，應遍是集諦，因為《集論》云：「云何集諦？謂諸煩惱及煩惱增上所生諸業」如是云故。

甲四：同意。

（往上推之，今甲同意乙一所提之「能引生第二靜慮之煩惱，是已成異熟因之有漏法」）

乙五：能引生第二靜慮之煩惱，應是異熟因，因為是已成異熟因之有漏法之故。

（今乙再提出破式來質詢，此論式之小前提為前之甲四已同意了）

甲五：同意。

乙六：能引生第二靜慮之煩惱，應是有漏善及不善之一，因為是異熟因故。

（乙繼續提出破式來質詢，此論式小前提是甲五所同意。）

甲六：不遍。

乙七：應有周遍，因為《俱舍論》卷六云：「異熟因不善及善唯有漏」如是云故。

（今乙引經論來證明。）

甲七：同意。

（今甲接受了乙六所提的「能引生第二靜慮之煩惱，是有漏善及不善之一」）

乙八：能引生第二靜慮之煩惱，應不是有漏善及不善之一，因為是無記故。

（此處乙提出立式。）

甲八：因不成。

乙九：能引生第二靜慮之煩惱，應是無記，因為是上界之地所攝的煩惱故。

甲九：不遍。

乙十：應有周遍，因為《俱舍論》卷二十一云：「上界皆無記」如是云故。

（此處乙引經據典來成立其論點，此為聖言量。）

【5】某甲主張：凡是滅，遍是滅諦。

乙一：非擇滅，應是滅諦，因為是滅故。

（今乙提出破式來質詢。）

甲一：因不成。

乙二：非擇滅，應是滅，因為是「滅有擇滅及非擇滅二種」中之後者故。

甲二：同意。

（往上推之，今甲同意乙一所提之「非擇滅是滅諦」。）

乙三：非擇滅，應不可許為滅諦，因為不是以別擇慧之力斷除所斷之離繫故。

【6】某甲主張：若將道諦分類，則決定定數為資糧道等五種。

乙一：凡是五種道之一，應遍是道諦，合於汝之立宗故。

（此處乙提出破式：凡是五種道之一，應都是道諦嗎？）

甲一：同意。

乙二：聲聞之資糧道，應是道諦，因為是五種道之一故。

（今乙再提出破式。五種道是資糧道、加行道、見道、修道及究竟道。）

甲二：因不成。

（接著，應由乙去成立聲聞之資糧道是五種道之一，今甚易故省略。）

（若此處甲二回答如下：）

甲二：同意。

（今同意聲聞之資糧道是道諦。）

乙三：聲聞之資糧道，應是聖道，是道諦故。

（今乙提出破式來質詢。）

甲三：同意。

乙四：聲聞之資糧道，應不可許為是聖道，因為是凡夫之道故。

（接著，甲四找不出漏洞，只好「同意」，因而落敗。）

以上共六段辯論（由藏譯漢）有關四聖諦的課題，甲方有不正確的主張，因此乙方運用因明論式將之遮破。

三、安立自規

以下亦由藏譯漢，解說四諦：分成（1）四諦之定數，（2）次第，（3）字義，（4）各別之體性等四項來說明。

【1】四諦之定數

（1）希求解脫之士夫，於所抉擇之首要，是於四諦定數，因為希求解脫之士夫，於所捨輪迴所攝之法中，「因」是集諦，「果」是苦諦，如是決定為二；而於所取涅槃所攝之法中，從輪迴脫離之方便是道諦，以及從輪迴脫離之體性是滅諦，如是決定為二故。

（2）復次如是，因為《理莊嚴》云：

「首先，希求解脫所抉擇之首要者，決定諦為四，因為希求解脫之所捨輪迴中，因是集諦，果是苦諦，決定為二；而所取涅槃中，從輪迴脫離之方便是道諦，從輪迴脫離之體性是滅諦，決定為二故」如是云故。

【2】四諦之次第

（1）四諦之次第如何？於四諦有「因果事義」之次第，以及「有境現觀」之次第二種，於此是以後者作範圍，因為《理莊嚴》云：

「第二，於四諦『因果事義』之次第及『有境現觀』之次第二種中，於此是以後者作範圍，因為首先生起現觀苦，而後生起集，而後滅，而後生起現觀道故」如是云故。

（2）復次如是，因為以思維輪迴總與別之過失，產生於苦希望脫離之心，彼若已生，依於思維考察「彼之因，是何？」後，見到「集」可斷，故開示苦諦是第一時，以及集諦是第

二時。若如此見，將見苦可滅，以及滅苦之滅可現前，故開示滅諦是第三時。又將見滅現前是依道於自心續已成依止，故開示道諦是第四時，如是故。

(3) 復次如是，因為《理莊嚴》云：

「復次，以思維輪迴總與別之過失，產生於苦希望脫離之心」以及「而後，要思維考察：『於苦有無因？彼因是常或無常？』因為苦若是無因生，以及因是常，則苦不能退除故。如此考察，以暫時生之正因，成立有苦之因，且是無常。再考察『彼無常因，復是何？』而成立補特伽羅我執是彼因，因為從彼（我執）產生貪愛於我，從彼產生貪愛於『我樂』，從彼產生貪愛於樂之能立五根等是我所。為了成辦我樂故，從三門之業現前造作生起輪迴故」以及「依於如此考察後，見到集可斷，故開示集（諦）是第二時。若如此見，見苦可滅，及滅苦之滅可現前，故開示滅諦是第三時。又滅現前是依道於心續已成依止，故開示道諦是第四時。」

(4) 又《究竟一乘費性論》云：

「如同生病，當知病因是要斷，住於安樂所要獲得藥要依，痛苦原因及其滅除以及道，當知、當斷、應當觸及當依止」如是云故。

【3】四諦之字義

(1) 四諦稱為「聖諦」之理由有之，謂如同聖者所見存在，而於諸愚夫所見為不真，以彼緣故如是稱說故。

(2) 復次如是，因為《瑜伽師地論·聲聞地》卷二十七云：

「唯諸聖者，於是諸諦，同謂為諦，如實了知，如實觀見。一切愚夫，不如實知，不如實見，是故諸諦，唯名聖諦」如是云故。

【4】四諦各別之體性

(1) 有「苦諦」之義相，謂從自因集諦所產生之一分中，安立之有漏之所斷，就是彼（苦諦）故。若分類，有三種，謂有「苦苦」、「壞苦」及「行苦」三種故。彼三種之舉例，依次列出如下：例如腎臟疼痛之受為第一種；例如有漏之樂受為第二種；例如有漏之取蘊為第三種之舉例故。

(2) 有「集諦」之義相安立，謂從自果苦諦能生之業煩惱之一分中，安立之有漏之所斷，就是彼（集諦）故。於彼分類有二：謂有「業之集諦」及「煩惱之集諦」二種故。依次舉例如下：能引生三界之一切業為第一種；六根本煩惱及二十隨煩惱為第二種之舉例故。

(3) 有「滅諦」之義相，謂以修習已成能得自己之方便的道諦之力，所得之離繫是彼（滅諦）故。於彼分類有三：謂有三乘之三種滅諦故。

(4) 有「道諦」之義相，謂已成能得滅諦之方便的道之一分中，安立之聖者心續之智，就是彼（道諦）故。於彼分類，有三乘之見、修、無學道三種各三，謂有聲聞之見、修、無學道三種，獨覺之見、修、無學道三種，及大乘之見、修、無學道三種故。

四、斷除諍論

【1】諍題一

甲一：有漏之樂受，應是苦受，因為是壞苦故。

（甲對前項的安立自規並不完全贊同，而提出諍題來質詢。今甲之論式中，「宗」、「因」皆具備，因此乙之回答只能是「不遍」、「因不成」及「同意」三者之一，今分別探討如下，為便於辨認，以乙、丙、丁來區分三種回答。）

乙一：不遍。

（乙認為凡是壞苦，不遍是苦受。按，此為正確的答覆，自規認為有漏之樂受雖是壞苦，但不是苦受。）

（若回答「因不成」則會落敗，對答如下：）

丙一：因不成。

（丙認為「有漏之樂受，不是壞苦」）

甲二：有漏之樂受，應是壞苦，因為「凡是有漏之樂受，遍是壞苦」故。

（此有經論可引證。若前面答方的回答是同意，則如下：）

丁一：同意。

（丁同意「有漏之樂受，應是苦受」）

甲二：有漏之樂受，應不是苦受，因為是樂受故。

（今甲提出立式來質詢。）

丁二：不遍。

甲三：應有周遍，因為「樂受」「苦受」二者之共同因素無有故。

（今甲三之理由，丁若接受，則接著要承認甲二所提之「有漏之樂受，應不是苦受」，因而與丁一的同意相違，如此，丁就前後自相矛盾而落敗了。）

【2】諍題二

甲一：凡是集諦，應不遍是苦諦，因為「凡是苦諦，不遍是集諦」故。

（以下答方分別以乙、丙、丁三中狀況來回答「不遍」、「因不成」及「同意」。）

乙一：不遍。

（按，此為答方正確的答覆）

丙一：因不成。

甲二：「凡是苦諦，不遍是集諦」，此在前二遮破他規之【3】中已成立故。

（前面已經以「須彌山王」之論題，來證明不可以主張：「凡是苦諦，遍是集諦」。所以丙的回答不正確。）

丁一：同意。

評說：不可以同意「凡是集諦，不遍是苦諦」，因為「凡是集諦，遍是苦諦」故。

（故對甲一之質問，只能以「不遍」之回答為正確。）

【3】 諍題三

甲一：「已先進入聲聞阿羅漢之證悟的資糧道菩薩之心續之滅諦」，應是大乘之滅諦，因為是大乘行者之心續之滅諦故。

（今甲提出質詢，此中行者是「補特伽羅」之譯。乙之回答分「不遍」、「因不成」、「同意」，依次以代號乙、丙、丁來探討如下：）

乙一：不遍。（此為正確之回答。）

丙一：因不成。

甲二：已先進入聲聞阿羅漢之證悟的資糧道菩薩之心續之滅諦，應是大乘行者之心續之滅諦，因為一則是滅諦，二則是彼具備已先進入聲聞阿羅漢之證悟的心續之資糧道菩薩行者，是大乘行者故。

（此處甲二成立了甲一所提論式中的小前題。故丙一回答因不成，就會落敗。若最初回答同意如下：）

丁一同意。

（今同意該菩薩心續之滅諦，是大乘之滅諦。）

甲二：已先進入聲聞阿羅漢之證悟的資糧道菩薩之心續之滅諦，應是大乘聖者心續之滅諦，因為是大乘之滅諦故。

（此處甲一提出破式來質詢。）

丁二：同意。

甲三：該資糧道菩薩之心續之滅諦，應不可以許為是大乘聖者心續之滅諦，因為是大乘資糧道者之心續之滅諦故。

（此處甲三立出了立式，丁若同意，則與丁二之所許相違，因而落敗。上推上去，丁一之回答「同意」，為一錯誤的回答。）

【4】 諍題四

甲一：已先進入聲聞阿羅漢之證悟的資糧道菩薩之心續之道，應是大乘之道諦，因為是大乘行者之心續之道諦故。

（以下乙之回答，亦依次以「不遍」、「因不成」及「同意」來分析。）

乙一：不遍。（此為正確的回答。）

丙一：因不成。

（則甲立出理由如下：）

甲二：該菩薩之心續之道，應是大乘行者之心續之道諦，因為一則是道諦，二則是彼具備已先進入聲聞阿羅漢之證悟的心續之資糧道菩薩行者，是大乘行者故。

（若最初同意甲一而回答如下：）

丁一：同意。

（則甲立出下列論式：）

甲二：該資糧道菩薩之心續之道，應不可許為是大乘之道諦，因為凡是具備該資糧道菩薩心

續之道之行者，遍未得到大乘之道諦故。

（此處丁二只好「同意」，結果與丁一相違，因而落敗。）

【5】淨題五

甲一：凡是道諦，應必須不是無學道（究竟道），因為凡是經云：「要修道」如是之章品中，直接開示之道諦，必須不是無學道故。

乙一：不遍。因為道諦有「以此引導之道」及「於此引導之道」二種，故在前者之範圍下，經云：「要修道」如是云故。

（故乙回答不遍是正確的。若丙回答「因不成」如下：）

丙一：因不成。

（則甲立出如下之論式：）

甲二：經云：「要修道」如是云之章品中，直接開示「凡是道諦，應必須不是無學道」，因為凡是經云：「要修道」如是直接開示之道，應必須不是一切相智故。

丙二：因不成。

甲三：凡是經云：「要修道」如是直接開示之道，應必須不是一切相智，因為凡是一切相智，遍以道修到究竟故。

（故對甲一之質詢，只可回答「不遍」，而不可回答「因不成」。）

由上列五個答辯，可看出在回答時要很小心，若觀念不清，則甚易前後相違而落敗。

五、結語

《集課》是將佛教的法相配合因明論式來探討佛教的義理，由西藏的法獅子（1109-1196）最先嘗試編集而成，不久通行於西藏各派。以上由堪青僧海著作中的一章，即可明顯看出因明論式與義理（四聖諦）的配合情形：

在（1）遮破他規中，駁斥「凡是萬有，都是四諦之一」、「凡是有為法都是四諦之一」、「凡是苦諦，都是集諦」、「凡是集諦，都是已成異熟因的有漏法」、「凡是滅，都是滅諦」、「凡是五道，都是道諦」。這些錯誤的主張，經由辯論，可清晰地看出錯誤之所在。

在（2）安立自規中，則依據佛教經論，將四聖諦的義相與分類，一一闡述明白。將義相（定義）與分類弄明白，在辯論時，才能深入義理，並察覺對方觀念是否正確。

在（3）斷除淨論中，對對方的質詢，給予明確肯定的答覆，而不拖泥帶水，但若自己觀念不清，則將前後相違而落敗。在《四聖諦論》這一章中，對於對方的質詢：「有漏的樂受是苦？」「凡是集諦，不全是苦諦？」「已先進入聲聞阿羅漢之證悟的資糧道菩薩之心續之滅諦，是大乘之滅諦？」「該菩薩之心續之道，是大乘之道諦？」「凡是道諦，必須不是無學道？」都有明確的答案，並且示出只有正確的回答，才能斷淨，否則自己就會落敗。以因明論式，

客觀地探討佛教的義理，是內地推展佛學時，值得借鏡的一個方式。至於如何使佛學術語（特別是因明的術語）轉成漢文時不會生硬，則有待大家的努力。

註：

在對辯過程中，問方已將整個論式的「宗」及「因」都列出時，答方若認為小前提不正確，就回答：「因不成」。若認為大前提不正確，就回答：「不遍」。若認為整個論式正確，就回答：「同意」。請參見本書附錄二。

第八章

西藏佛教的中觀思想

一、前言

傳入西藏的佛教，是以中觀的思想為主流。前弘時期的寂護、蓮華戒，傳入印度中觀宗自續派的思想。後弘時期的阿底峽及宗喀巴等大師，以弘揚中觀宗應成派的思想為主。以下先探討傳入西藏的中觀論典，而後分析中觀思想的四個核心主題：(1)補特伽羅無我(略稱為「人無我」)，(2)法無我，(3)中觀勝法，(4)二諦。

二、中觀論典

中觀宗的論典，主要在於詮說釋尊第二轉法輪的內容。

(一) 在《西藏大藏經》中，以「中觀見」為主的印度論著有：

- (1a) 《中論》，龍樹造。龍幢譯，巴曹日稱重校。
- (1b) 《中論無畏釋》，龍樹造。龍幢譯。
- (1c) 《中論佛護釋》，佛護造。龍幢譯。
- (1d) 《(中觀)般若燈論》，清辯造。龍幢譯。
- (1e) 《中論明句釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (1f) 《般若燈論廣釋》，觀音禁造。龍幢譯。
- (2a) 《六十頌如理論》，龍樹造。巴曹日稱譯。
- (2b) 《六十頌如理釋》，月稱造。智軍譯。
- (3a) 《細磨論》，龍樹造。稱富般若譯。
- (3b) 《細磨釋》，龍樹造。經部熾燃譯。
- (4a) 《七十空性頌》，龍樹造。(良)法稱譯。
- (4b) 《七十空性釋》，龍樹造。智軍譯。

- (4c) 《七十空性釋》，月稱造。法稱譯。
- (5a) 《迴諍頌》，龍樹造。吉祥積譯。經部熾燃重校。
- (5b) 《迴諍論》，龍樹造。吉祥積譯。
- (6) 《為國王說寶鬘論》，龍樹造。龍幢譯，巴曹日稱重校。漢譯為《寶行王正論》。
- (7a) 《四百論頌》，提婆造。巴曹日稱譯。(前八品明三士道。後八品決擇二無我，同玄奘譯之《大乘廣百論本》)
- (7b) 《四百論廣釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (8a) 《中觀心要頌》，清辯造。戒王譯。
- (8b) 《中觀心要分別熾燃釋》，清辯造。戒王譯。
- (9) 《中觀寶燈論》，清辯造。戒王譯。
- (10a) 《入中論》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (10b) 《入中論釋》，月稱造。巴曹日稱譯。
- (11a) 《二諦分別頌》，智藏造。智軍譯。
- (11b) 《二諦分別釋》，智藏造，智軍譯。
- (11c) 《二諦分別難處釋》，寂護造。智軍譯。
- (12a) 《中觀莊嚴頌》，寂護造。智軍譯。
- (12b) 《中觀莊嚴釋》，寂護造。智軍譯。
- (12c) 《中觀莊嚴難處釋》，蓮華戒造。智軍譯。
- (13) 《中觀顯論》，蓮華戒造。吉祥積譯。
- (14a) 《現觀莊嚴論》，彌勒造。具慧般若譯。
- (14b) 《二萬五千(般若經現觀莊嚴論)顯釋》，聖解脫軍造。具慧般若譯。
- (14c) 《二萬五千(般若)合論》，師子賢造。戒王譯。
- (14d) 《現觀莊嚴顯釋》，師子賢造。寶賢譯。具慧般若亦釋。
- (14e) 《難處易解疏》，師子賢造。白獅釋迦光譯。
- (14f) 《現觀莊嚴明義釋》，師子賢造。吉祥積譯。具慧般若校。
- (14g) 《攝難處釋》，佛智足覺吉祥智造。吉祥積譯。
- (15a) 《大乘無上續論》，彌勒造。具慧般若譯。
- (15b) 《大乘無上續論釋》，即《究竟一乘寶性論》，無著造。具慧般若譯。

以上為「中觀見」方面的重要論典，此中的《現觀莊嚴論》及《大乘無上續論釋》，依格

魯派的看法，其究竟意趣是中觀宗應成派的見解，用以解釋第二法輪。

(二) 解釋「中觀行」的論典有：

(1) 《發菩提心儀軌》，龍樹造。譯者名缺。

(2) 《三歸依七十論》，月稱造。寶賢譯。

(三) 解釋中觀之「見」「行」二分的論典有：

(1) 《大乘寶要義論》，龍樹造。智軍譯。

(2a) 《大乘集菩薩學頌》，寂天造。智軍譯。具慧般若重校。

(2b) 《大乘集菩薩學論》，寂天造。智軍譯。具慧般若重校。

(3) 《入菩薩行》，寂天造。吉祥積譯。寶賢、具慧般若等重校。(即，《菩提行經》)此論有多種注釋。

依據上述的中觀論典，西藏歷代的學者造作許多著作來解釋。其中，以格魯派的宗喀巴大士最為有名。其著名的著作，如《入中論善顯密意疏》，《中論正理海釋》、《菩提道次第廣論》等，都是依準中觀宗應成源的見解來評析中觀思想。以下就以此為準來分析中觀宗的看法。

三、我、無我、安立所依事及遮所依事

要了解「無我」，必須先知道此處所說的「我」是指「不以分別心所安立，而以自相存在的自性」，因而以下的術語都是同義字：我、以自相存在(簡稱自相有)、以自性存在(簡稱自性有)、以自體存在、真實存在(簡稱諦有、真實有)、真正存在、勝義存在(簡稱勝義有)、真性存在、實質存在(簡稱實質有)、從自方存在。從反面來看，「無我」是指「不以自相存在」、「不以自性存在」、「不以自體存在」、「非真實存在」、「非真正存在」、「非勝義存在」、「非真性存在」、「非實質存在」、「非從自方存在」，而這些詞與「空性」、「法界」、「真如」、「勝義諦」等是同義字。上述的「我」，在補特伽羅上非有，此即「補特伽羅無我」(簡略言之，「我」在人上非有，即「人無我」)。此「我」在眼、耳、色、受、想等法上非有，此即「法無我」。補特伽羅(或略為人)是在五蘊或四蘊上安立，猶如車子是在軸、輪、釘等上安立，此中，五蘊或四蘊以及軸、輪、釘等，稱作「安立所依事」，而補特伽羅(或人)及車子稱作「安立法」。在應成派的觀點，「安立所依事」與「安立法」是截然不同的東西。

在「人無我」及「法無我」中，所遮(所排斥、所否定、所取消)是「我」，而「遮所依事」分別是「人」及「法」。因此，二種無我的差別，不在於「所遮」，而是在於「遮所依事」。由此也可看出，「安立所依事」及「安立法」皆可作「遮所依事」。

遮的方式有二種，一種是「以非來遮」，指除了排除自己的所遮外，尚引出餘義，例

如「胖子天授日間不進食」，尚引出「夜間進食」。另一種是「以無來遮」，指只是直接排除自己的所遮，而不引出餘義，例如「無樹」，又如「虛空」是將「礙觸」直接遮除，而不引出餘義。「人無我」或「人我空」是屬於「以無來遮」，只是直接排除「我」而已，此處「遮所依事」（也稱作「空所依事」）是「人」，而所遮是「我」。同理，「法無我」或「法我空」的遮所依事（或空所依事）是「法」，而所遮仍只是「我」而已。若遮遣過頭，就會落入斷邊（損減邊）；若遮遣不夠，就會落入常邊（增益邊），因此，必須掌握正確的所遮，才能掌握中觀或中道。

上述所說的「我」，是完全不存在。若主張「以自性存在的我」或「從自方存在的我」為有，那麼就落入常邊。另一方面，在世俗分別心所安立的「我」，則是存在的東西，此「世俗我」代表著「人」，若主張此世俗我為無，那麼就落入斷邊。因此，要分清這二種我。

四、人無我

人無我是在「遮所依事」的人上，將所遮的「我」完全切除。其成立的理由有：(1)離一多因，或離一異因，(2)五相正理，(3)七相正理，(4)緣起正因。此中的五相正理及七相正理可納入「離一多因」，因此，成立人無我的二個基本理由是「離一多因」及「緣起正因」。以下討論這些理由。

(一)離一多因

以離一多因來成立人無我，有四個要點：(1)確認「所遮」：所要排斥的是以自性存在的「我」。(2)確認「周遍」：世俗我與五蘊是以自性存在之一與異之外，沒有第三種情形。(3)決定「宗法」之一：世俗我與五蘊不是以自性存在的一。(4)決定「宗法」之二：世俗我與五蘊不是以自性存在的異。經由此四要點，確定了「人無我」，今依次分析。

1. 確認所遮：人無我的「所遮」是以自性存在的我、以自相存在的我、從自方存在的我，此我是俱生我執所執的「我」。為何要確認此「我」？其論據為：

《中觀莊嚴頌》云：「未觸所計事，不知彼事無。」此謂必須去面對所遮的「我」，如此才會發現此我是無。

2. 確認周遍：凡是存在的東西，不出一、異二品。其論據為：

《中觀莊嚴頌》云：「離於一多外，所餘行相法，決定不得有，此二互違故。」

3. 決定我與五蘊不以自性一：此處的「我」，指世俗分別心安立的我，也就是指「人」。「人」

與「人的五蘊」不是以自性存在的一，其論據如下：

論據(1)：《中論》云：「離於所取蘊，別無能取我，計蘊即是我，汝我成無用。」⁴⁶

此謂若世俗我與五蘊(或蘊的一部分)為一，則能取與所取合一，因而沒有取捨五蘊的作者，此我就成為無用。又此我與五蘊為一，則二者成同義詞，此我也是無用。

論據(2)：《入中論》云：「若謂五蘊即是我，由蘊多故我應多。」⁴⁷此謂人有五蘊，今世俗我與五蘊為一，則世俗我應成為五個。

論據(3)：《中論》云：「若蘊即是我，我應有生滅。」

此謂由於蘊有生滅，而世俗我亦有生滅，但此我若是以自性存在，則前後之我各自獨立自主而不依賴於他，因而會有三個過失：(a)不念宿命(b)造業失壞(c)無業受果。其論據為：

(a)《入中論》云：「所有自相各異法，是一相續不應理。」《中論》亦云：「若人天各異，相續不應理。」

此謂前後世之我，若皆以自性存在，則各自獨立而不能連成一相續，因此人不能生為天，也不能憶及宿命。

(b) 已造的業，不會自己去受果。

(c)《入中論》云：「般涅槃前諸剎那，生滅無作故無我，他所造業餘受果。」

此謂前後世之我各自獨立，如此則自己所受之果不須來自自己前世所造的業，而可來自他人所造的業。

因此，若我是以自性存在，則有過失。若世俗我只是分別心所安立而無自性，則此我雖有生滅而仍可以前後世成一相續，並且業果不失。

4. 決定我與五蘊不以自性異：指世俗分別心安立的人與「人的五蘊」不是以自性存在的異或多。其論據為：

論據(1)：《中論》云：「我異所取蘊，是事終不然，若異應可見，而實不可見。」

⁴⁶《中論》頌文，依鳩摩羅什三藏的漢譯本，雖與藏文略有出入，但差異不大。

⁴⁷《入中論》頌文，依法尊法師之譯文，新文豐出版社，1975年。

論據(2)：《中論》云：「若我異五蘊，則無五蘊相。」

論據(3)：《入中論》云：「是故離蘊無異我，離蘊無我可取故。」

此謂若世俗我(或人)與「人的五蘊」以自性異，則應在五蘊外可以找到，然而卻找不到。此世俗我若以自性存在，則應沒有五蘊的生住滅相，猶如馬不應有牛的角相；同時五蘊也不能作為我(或人)的安立所依事，此世俗我將變成無為法，猶如虛空。

由以上四點建立起人(或世俗我)不是以自性存在，否定了「以自性存在的我」，達成「人無我」的論證。

(二)五相正理

以五相正理來成立「人無我」，其論據為：

《中論》云：「非蘊非離蘊，此彼不相在，如來不有蘊，何處有如來。」

此謂不只是人，就是殊勝的「如來」也是不以自性存在，同樣也是無我。此中共分五相來分析：

「如來非蘊」指(1)如來與蘊不以自性一；

「如來非離蘊」指(2)如來與蘊不以自性異；

「此彼不相在」指(3)如來不以自性依於蘊及(4)蘊不以自性依於如來；

「如來不有蘊」指(5)如來不以自性擁有蘊。

此五相正理中，(3)與(4)屬於(2)如來與蘊不以自性異。(5)則分屬(1)不以自性一及(2)不以自性異。因為「擁有」有二種，一種如「提婆達多擁有手」，一種如「提婆達多擁有牛」，達婆達多與手是同一體性，與牛則不是同一體性，因此，(1)如來不以自性擁有蘊，亦依擁有的角度不同，分屬(1)如來與蘊不以自性一及(2)如來與蘊不以自性異。

由於五相正理，分屬不以自性一及不以自性異，(如來也是補特伽羅之一)因此由前述「離一多因」即可以成立「人無我」(具稱為補特伽羅無我)。

(三)七相正理

以七相正理來成立「人無我」，其論據為：

《入中論》云：「如車不許異支分，亦非不異非有支，不依支分非支依，非唯積聚復非形」。

此處月稱菩薩以譬喻(用車子與車子的支分)來成立人無我，共分七相來分析：

- 「如車不許異支分」指(1)車與支分不以自性異；
- 「亦非不異」指(2)車與支分不以自性一；
- 「非有支」指(3)車不以自性擁有支分；
- 「不依支分」指(4)車不以自性依於支分；
- 「非支依」指(5)支分不以自性依於車；
- 「非唯積聚」指(6)車子非唯支分的積聚；
- 「復非形」指(7)車子非支分的形色。

以上用七相正理來成立車子非以自性有。此中前五相與上述「五相正理」的內容相同。末二相在於駁斥有人誤以為「五蘊的積聚或其形狀」為「人」。以下將七相正理依因明論式來說明。

1. 車與支分不以自性異：

論式：車，應不是與自己的諸支分(輪、軸等)以自性異，因為車與自己的諸支分，若同時體性相異則必完全無關聯，如同牛與馬，車應可於車之諸支分外找到，但卻找不到之故。

此論式中，「車」是前陳(有法)，「不是與自己的諸支分以自性異」是後陳(所立法)，剩下的是「因」(理由)。此處指出「車」與「其支分(輪、軸、釘等)」若以自性異，則二者截然無關，故不合理。車子是依於「安立所依事的輪、軸、釘等支分」上的一個安立法，並不是從自方存在，不是以自性存在。

2. 車與支分不以自性一：

論式：車，應不是與自己的諸支分輪、軸、釘等以自性一，因為若是一則(1)如同有眾多支分，車也應成多，(2)如同車子是一，諸支分也應成一，(3)作者與所作之業也應成一，有如是等多種過失之故。

此論式中，「車」是前陳，「不是與自己的諸支分輪、軸、釘等以自性一」是後陳；剩下的是理由，分成三項。

3. 車不以自性擁有支分

論式一：車以自性擁有支分的方式，如同提婆達多擁有牛的方式，應為不合理，因為如此則車與其支分以自性異，此情況已在前面破過之故。

論式二：車以自性擁有支分的方式，如同提婆達多擁有耳的方式，應為不合理，因為如

此則車與其支分以自性一，此情況已在前面破過之故。

4. 車不以自性依於支分

論式：車以自性依於自己的諸支分，應為不合理，因為若如此則車與其支分以自性異，此情況已在前面破過之故。

5. 支分不以自性依於車

論式：支分以自性依於車子，應為不合理，因為若如此則支分與車子以自性異，此情況已在前面破過之故。

6. 車子非唯支分的積聚

論式：車僅將其諸支分積聚即安立為車，應也不合理，因為若如此則輪、釘等拆開後各部分齊全地聚在一起也應是車子之故。

7. 車子非支分的形色

論式：車僅將其支分的差別形色(形狀)安立為車也不合理，因為(1)將支分組合後的形色(指車子的形狀)當作車子為不合理，(2)將支分各別的形色(尚未合成車子的形狀)當作車子也不合理之故。

此中有二個理由，分別以下列論式來成立。

論式(1)：車僅將支分組合的形色當作車子，應為不合理，因為實事師主張「組合不是實質存在」，因而「組合的形色」也不是實質存在，而車子則是實質存在之故。

此謂車子與車子的形狀，一為實質存在，一為非實質存在，故車子不是其支分組合的形色。

論式(2)：車僅將支分各別的形色當作車子，應為不合理，因為(a)將未組合前的各別形色整體當作車子為不合理(b)將不同於未組合前的各別的形色作為車子也不合理之故。

此處也有二個理由，分別再以下列論式來成立：

論式(a)：車僅將未組合前的各別形色整體當作車子，應為不合理，因為今組合後的形色整體與前並不相同，變成沒有车子了。

論式(b)：車僅將不同於未組合前的各別的形色作為車子，應也不合理，因為如果輪、軸、釘等支分各別的形色在組合後有所不同，則應可看到，然而卻看不到之故。

由以上七相正理，成立了「車不是以自性存在」。此中「車」是「安立法」，「其支分輪、軸、釘等及形色」都是「安立所依事」，此二者不以自性一，也不以自性異，因而成立了「車不以自性存在」。將「車子」作譬喻，用到「人」與「五蘊」的關係上，便同樣可以成立「人不以自性存在」，此即是「人無我」。

(四)緣起正因

此緣起正因，又被稱作「正理之王」，可以掃除一切邊執，並且其他正因皆可由此導出。以「緣起正因」來成立「人無我」的論式為：

論式：人，應無我，因為是緣起之故。

或者：人，應不以自性存在，因為是緣起之故。

在此論式中，知道「人是緣起」，即可以脫離無因無果的斷見。知道「人無我」或「人不以自性存在」即可以脫離執著「實我」或「以自性存在」的常見。因此，此論式破了斷常二邊。

應成派對此論式，還有更深一層的看法：由「人無我」或「人不以自性存在」，顯示所遮除的只是「實我」或「以自性存在」而已，不是遮除一切存在的東西，因而可免除落入斷見，由「人是緣起」顯示其存在不是從自方存在，不是以自性存在，因而可免除落入常見。以「緣起」作正因，可以不落入斷常二邊，而處於中道，此稱之為「緣起中道」。

(五)略加考察

1. 「我所」不以自性存在：由於「我」不以自性存在，則「我所」也不以自性存在，猶如沒有作者「陶師」，則沒有所作的「陶瓶」。若通達「色等」不以自性存在，則緣於「色等以自性存在」的「貪等煩惱」就隨之消滅，因此《入中論》云：

「由無作者則無業，故離我時無我所，若見我我所皆空，諸瑜伽師得解脫。」

2. 「俱生補特伽羅我執」的所緣與行相：俱生補特伽羅我執(略稱俱生人我執)的所緣是自己或他人皆可，行相則是自己或他人以自性存在。而「俱生我執薩迦耶見」的所緣是自己，行相是自己以自性存在。此中，自己(世俗「我」)是安立法，「自己的蘊等」是安立所依事。

同樣，「我所」是安立法，自己的眼、色等是安立所依事。「俱生我所執薩迦耶見」的所緣是「我所」，而不是安立所依事的「己之眼、色等法」；其行相是「我所」以自性存在。而「俱生補特伽羅我所執」的所緣是自己或他人的「我所」，行相是自己或他人的「我所」以自性存在。（薩迦耶見又稱有身見，是於自己的五取蘊等，執為我、我所且二者真實存在的一種心理。）

3. 在人無我的抉擇上，應成派的特點在於明細分別安立法與安立所依事：將人（或如來或世俗我）與蘊二者不混為一，分別探討此二者是「以自性存在的一」或「以自性存在的異」，最後歸結出人（或如來或世俗我）不以自性存在，同時也通達人（或如來或世俗我）是依蘊安立的「緣起有」，此即是「空性顯為緣起」的意義，也是二諦圓融的依據。將主題移到色、受等法，即同樣可成立諸法的自性空與緣起有。運用「離一多因」來成立人無我及法無我是最佳的一個途徑，經由此途徑才易掌握「緣起正因」。在分析上述人與蘊時，另一方式是分析「以自性存在的人」與「蘊」是「一」或是「異」？以得出「以自性存在的人」為無。此方式不如前述者明確。

4. 修習人無我的方法，是(1)於根本定中修如虛空，(2)於後得時修如幻化。前者專修人不以自性存在，遮除自性有，猶如「虛空是遮除礙觸」，今於定中以「人我空」作為觀修的對象。後者是於出定後，見有業果所依的世俗我，如同幻師所變化出的象馬，並非全無，所以「顯空如幻」是後得時觀修的對象。故一方面毫無保留地完全切除「以自性存在」，一方面毫無損失具有如幻的諸多功能，建立甚深的緣起。故《四百論廣釋》云：

「何為緣起義？謂無自性之義，即以自性無生之義，以及能生如幻、陽燄、影像、乾麗婆城、化、夢相似自性果之義，及空性、無我之義也。」

此處明示緣起的意義，一方面是「以自性無生」，故不墮有邊，一方面「能生如幻等」，故不墮無邊。

五、法無我

法無我是在「遮所依事的蘊等」上，將所遮的「法我」，完全切除。其成立的理由有：(1)於原因上考察，用「遮四邊生」的金剛屑正因，(2)於結果上考察，用「遮有無生」的正因，(3)於原因及結果上考察，用「遮四句生」的正因，(4)於體性上考察，用「離一多」的正因，(5)於一切現象上考察，用「緣起」的正因。以下用教證與理證來說明。

(一)於因上考察的「遮四邊生」

於原因上考察以成立法無我，其教證為：

《中論》云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」

此中否定了(1)自生(2)他生(3)共生(4)無因生，稱之為「遮四邊生」。其論式為：

論式：芽等諸實事，應不以自性產生，因為不是從自生、不是從他生、不是從共生及不是從無因生之故。

此論式否定了「以自性產生」，在因明上，屬於「原因不可得因」⁴⁸。此正因是在原因上考察，開示出「無相解脫門」。此四邊生的遮除，其教證與理證如下：

1. 破自生：

《入中論》云：「彼從彼生無少德，生已復生亦非理，若計生已復生者，此應不得生芽等，盡生死際唯種生。」

又云：「云何彼(芽)能壞於彼(種子)？」「異於種因芽形顯，味力成熟汝應無。」「若計自生能所生，業與作者皆應一。」

此謂：若因與果的體性為一，則(1)芽的自體從芽的自體產生，毫無功德可言，(2)若生已復生，則應仍是生種子，(3)種子與芽體性為一，則芽應不能壞種子，(4)種與芽的形狀、顯色、味道、能力及成熟等應不相異，(5)所生芽與能生種，所作業及能作者皆應成一。有如是等過失。另外，芽與種若體性一，則應同時芽與種皆存在或皆消失。在一般世俗言論上也不允許芽與種子體性為一。

2. 破他生：

《入中論》云：「若謂依他有他生，火焰亦應生黑暗，又應一切生一切，諸非能生他性因」。

此謂若由「以自性存在的他」作原因來產生果，則火焰也應產生黑暗等，因為「以自性存在的他」與果不能成一連續，因而各種果也都可能發生了。

3. 破共生：

《入中論》云：「計從共生亦非理，俱犯已說眾過故。」

⁴⁸「不可得因」有很多種，可見拙著《佛教因明的探討》第六章「正因與似因的探討」，第 138 頁。慧炬出版社，1991 年。

此謂，若主張共生，則「以自性存在的自生」與「以自性存在的他生」的二種過失，如前所述都犯了。

4. 破無因生：

《入中論》云：「若計無因而有生，一切恆從一切生，世間為求果實故，不應多門收集種。」

此謂若是無因生，則任何現象的原因都可隨便，因而果實也不須要由種子來產生了。這些顯然與世間事實不符。

以上的「遮四邊生」，可將錯誤的見解，切成碎屑，因此又稱作「金剛屑」

(二) 於果上考察的「遮有無生」

於結果上考察，用「遮有無生」來成立法無我，是依據智藏的《二諦分別頌》，其論式為：

論式：芽等實事，應不是以自性生，因為其於因位時，從有不生，從無不生，從亦有亦無不生，及從非有非無也不生之故。

此中否定了(1)從有生(2)從無生(3)從亦有亦無生(4)從非有非無生，開示出「無願解門」。此論式的因是屬於「原因不可得因」。

(三) 於因果上考察的「遮四句生」

於因果上考察，用「遮四句生」來成立法無我，見於阿底峽的《菩提道炬論》等，其論式為：

論式：諸實事等，應不以自性存在，因為於勝義上，一因不生一果，一因不生多果，多因不生一果，及多因不生多果之故。

此中否定了：於勝義上(1)一因生一果(2)一因生多果(3)多因生一果(4)多因生多果。此論式的因是屬於「(親)果不可得因」

(四) 於體性上考察的「離一多因」

於諸法的體性上考察，以「離一多因」成立法無我，開示出「空解脫門」。其教證與理證，同於前述「七相正理」的車喻。其論式為：

論式：芽等一切法，應不以自性存在，因為以自性存在的一及以自性存在的多皆無有之故。

此論式的因，屬於「能遍不可得因」

(五)於一切法上考察的「緣起正因」

於一切現象上考察，以「緣起正因」來成立法無我，其論式如下：

論式：諸法，應不以自性存在，因為是緣起之故。

此論式的因，是「相違可得因」，因為「以自性存在」與「緣起」是相互斷違，不可共存。此「緣起正因」被稱作「正理之王」，因為前述各項理由，都可歸入此緣起正因之內。例如，《入中論》云：

「諸法非是無因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依緣生。」

此處示出「遮四邊生」歸入了「依緣生」的緣起正因。

又《入中論》於「七相正理」之後云：

「雖以七相推求彼，真實世間皆非有，若不觀察就世間，依自支分可安立。」

此謂若以七相推求彼車是否以自性存在，於真實勝義上或於世間世俗上，皆不可得。若不觀察是否以自性存在，而就世間分別名言，是依緣於支分輪、軸、釘等之上，安立為「車」，故此「七相正理」也是歸入「緣起正因」。七相正理、五相正理、離一多因，都屬同一類。由於諸法是依緣於「安立所依事」而安立，因而皆非以自性存在的一，也非以自性存在的異，皆是有關聯的緣起，故以「緣起正因」，可導出這些結果。甚至其他的正因，如「具有部分」、「相對待」，也都是「緣起」下的必然結果。

(六)略加考察

1. 有為法是依於生滅因緣而產生，故其緣起是屬於「產生之門」，而無為法是不依於生滅

的因緣而產生，是依緣於「安立之門」而存在，此二者都是屬於「緣起」

2.由於以「離一多因」甚易掌握自性空的要義，因此，將萬有分成(1)色法(2)心法(3)心不相應行法(4)無為法來分析各項是否以自性一或異，是一扼要的方法。(1)於色法上，分析「色法」與「色法的諸支分」，(2)於心法上，分析「心法」與「心法的支分(如前時之心與後時之心)」，(3)於不相應行上，分析其全部與組成之部分，如年與十二月，(4)於無為法上，分析其整體與部分，如虛空與東方虛空，可得出一切法皆不以自性存在，皆唯名言分別安立，皆是緣起而有。故稱一切法唯名。

3.空性或法性本身是否不以自性存在？《大般若波羅蜜多經》卷四一三云：「云何空空？空謂一切法空，此空復由空空，非常非壞，何以故？本性爾故。善現，是謂空空。」

又云：「云何自性由自性空？謂一切法皆自性空，此空非智所作，非見所作，亦非餘所作，是謂自性由自性空。云何他性由他性空？謂一切法，若佛出世，若不出世，法住、法定、法性、法界、法平等性、法離生性、真如、不虛妄性、不變異性、實際，皆由他性故空，是謂他性由他性故空。」

此處明示一切法皆以自性空。法性、真如等並非全無，是一種「他性空」，同時也是以自性空。

經上又云：「云何勝義空？勝義謂涅槃，當知此中涅槃由涅槃空，非常非壞，何以故？本性爾故。」

在應成派的看法下，涅槃及滅諦都是勝義諦及空性。此中，已滅盡所有煩惱者心之空性，稱為涅槃。已滅盡一部分或全部煩惱者心之空性，稱為滅諦。涅槃及滅諦皆是不以自性存在，皆是自性空。

4.以「緣起正因」來成立「法無我」時，此中「法」包含一切有為法與無為法。因此，此中的「緣起」有三層意義：(1)對有為法(如芽)是指因果生滅作用的「會遇」，(2)對有為法及無為法，是指各別「依待、相對」於其部分而存在，(3)對有為法及無為法，又指這些法的存在是「依於安立事物的分別心」，這三層一層比一層深⁴⁹。

六、中觀勝法

1.中觀宗應成派有下列重要的不共的看法：(1)於名言上不許諸法以自相存在。(2)於諦執等一切煩惱上，各分組品及細品。(3)粗品及細品二種無我的想法。(4)唯分別心安立，許

⁴⁹見章嘉《宗派理論能仁教法須彌美莊嚴》中〈廣說具祥中觀宗應成派之教規〉。

為緣起的意義。(5)業果的所依事上，安立「我」的不共方式。(6)安立外境的不共方式。(7)不許阿賴耶識、自證分、自續。(8)安立及斷除二障的不共方式。(9)許聲聞及獨覺之聖者都通達法無我。(10)許異生有瑜伽現量。(11)「已滅」許為有為法。(12)佛了知萬有的不共方式。

2. 中觀宗最殊勝的看法就是：諸法全無塵許以自相存在，然善安立所生、能生、破、立、生死、涅槃等。

3. 實事師以為諸法不以自相存在，則不能建立因果、輪迴及解脫。又以為若語言不以自相存在(不以自性存在)，則語言不能破除「以自性存在」，也不能成立「不以自性存在」。應成師引用《迴諍頌》及《迴諍論》以回答：

「若法依緣起，即說彼為空，若法依緣起，即說無自性。」

「諸緣起法其性非有，無自性故。何故無性？待因緣故。若法有性，則無因緣亦應恆有。然非如是，故無自性，故說為空。如是我語，亦緣起，故無自性，無自性故，說空應理。如瓶、衣等，是緣起故，自性雖空，然能受取蜜水、乳糜，及能遮蔽風寒日曝。」

此處將中觀勝法完全明示出來：以自性空(以自相空)而又不破壞因果作用。因此，以自性空的語言，有力量來破除「以自性有」。

4. 有的人誤解《迴諍頌》所說的：「若我有少宗，則我有彼過，由我全無宗，故我唯無失」，以為中觀宗全無所立。此頌的真正意義，當由前述《迴諍論》中的「如是我語，亦是緣起，故無自性，無自性故，說空應理」來了解，此頌是說：我的主張(例如，以言語立宗)，若是「以自性有」，則與我所主張的「諸法不以自性有」相違而有過失，但是我的主張(宗)是「不以自性有」，因而就不會有這過失。由中觀宗的到處立論，即可看出此宗並非只破不立。以上微細的抉擇，詳於宗喀巴大師的論著中。

5. 中觀宗應成派的「所遮」是「以自性有」、「以自相有」。有的人誤以為「所遮」是「色至一切相智一切諸法」，此種人將「所遮」的範圍超過了頭，因而將世俗的因果、生滅等都破壞了。有的人誤以為「所遮」只是「常一自在我」、「所取無分極微」、「能取無分剎那」、「眼等自性(指法性)是因緣生、新作、待他立」。此種人將「所遮」的範圍弄得太小，因而破除不夠徹底。以上二種人，皆未能掌握中觀正見。

6. 有的人誤解《中論》第十三品及二十七品所說的：「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」及「瞿曇大聖主，憐愍說是法，悉斷一切見，我今稽首禮」，以為中觀宗本身沒有任何見解，反對一切見解。這種看法，便是落入了斷邊。因為中觀宗有其「中觀見」及「空性見」等正面的見解。此處《中論》的意思是說：佛陀教導的一切法空，是要使

眾生脫離一切以自性有的錯誤見解，若還看到空性是以自性有，認為空性不以自性空，那是諸佛所不能教化的了。因此，龍樹菩薩向能斷除一切錯誤見解的佛陀頂禮。在中觀正見下，空性是以自性空，正見也是以自性空，始終貫徹著諸法皆空的道理。雖自性空，然而諸有為法的能生所生等作用皆能安立，甚至一切法依於緣起而善建立，從而不落入二邊，此即中觀宗的勝法。

七、二諦

佛法將萬有分成二諦：勝義諦及世俗諦。前者是究竟的真理，後者是世俗的真理。佛教四大宗派(說分別部、經量部、唯識宗、中觀宗)對二諦的看法都不相同。經西藏歷代佛教大師的研究分析，將二諦編於《宗義》內，使學習者能由淺入深，掌握其要義。今依次列出四大宗派以及密宗對這二種真理的看法，並略引西方哲學的相似觀點作比較。

(一)說分別部的看法

聲聞佛教中的說分別部，對真理的看法如下：

1. 一切法(有為法及無為法)都是從自方存在，且都是真實存在。立無為法(如虛空)、方位無分的微塵及剎那無分的識知為勝義諦。有為法的瓶、水為世俗諦。此依《俱舍論》云：

「彼覺破便無，慧析餘亦爾，如瓶水世俗，異此名勝義。」

故在說分別部的看法下，變化無常的瓶、柱、桌、椅及喜怒哀樂等，都是世俗諦。只有不變的虛空、人無我、不可分割的微塵及最短一剎那的識知等才是勝義諦。

西方哲學家，柏拉圖認為實際的事物外，還有理想的事物，且後者優於前者，並且不隨時間變化。這與說分別部認為無為法為勝義諦，及一般實際瓶柱為世俗諦可相比照。德謨克利圖的哲學中，認為原子是物質的基材，而氣味、顏色、溫度、黏滯性不是物的真正性質，由原子的運動和排列造成感覺世界裏五顏六色的現象。這種以原子為基材與說分別部之以微塵為勝義諦，亦可比照。只是說分別部除了「物」之微塵外，另有「心」之最短剎那，顯示出心物並重的觀點。

(二)經量部的看法

聲聞佛教中的經量部，可分成隨教行經量部及隨理行經量部。此中，隨教行經量部對真

理的看法與說分別部相同。隨理行經量部對真理的看法如下：

- 1.一切法(有為法及無為法)都是從自方存在。
- 2.有為法是以自相存在，且是真實存在。
- 3.無為法不是以自相存在，且不是真實存在。

4.有為法(如瓶、柱)是勝義諦。方位無分之微塵及剎那無分之識知，亦是勝義諦。無為法(如虛空)是世俗諦。此依《釋量論》：

「勝義能作義，是此勝義有，餘為世俗有，說為自共相。」

故在隨理行經量部的看法下，思想架構所建立的觀念、定律等無為法，都只是世俗諦而已；有種種作用及功能的實際事物，如桌、椅、瓶、柱等才是勝義諦。因此，人無我是世俗諦，因為是無為法的緣故，而體會「人無我」的根本智則是勝義諦。

西藏佛教薩迦派之學者達昌(sTag tshang)認為經量部所依據的「勝義能作義」，並不是說瓶、柱等為勝義諦，而是說微塵及剎那之識知為勝義諦，因為後者才是能作事(有種種功能)；瓶、柱等只是集合微塵所成，在其上安立瓶、柱之名，故只是世俗諦。

實在論者，大都認為知識來自經驗，而經驗來自感覺，因而注重自然科學。這與隨理行經量部之看重「有為法」，可相比照。

(三)唯識宗的看法

大乘佛教中的唯識宗，將萬有分成有為法及無為法，又分成依他起、圓成實及遍計執。其對真理的看法如下：

- 1.一切法都是從自方存在。
- 2.依他起及圓成實是以自相存在，且是真實存在
- 3.遍計執是不以自相存在，且不是真實存在

4.圓成實是勝義諦。圓成實與空性、法性、勝義諦、真如同義字。細品人無我(補特伽羅能自立實有空)及細品法無我(能取所取異實空；色於持色分別心所執境下以自相空)都是空性。滅諦和涅槃也是空性。

故在唯識宗的看法下，瓶、柱等依他起(有為法)是世俗諦。法性以外的無為法，也是世俗諦。唯識宗並破除「微塵無方分」之觀點。聖者的根本智，被稱為是「不顛倒的圓成實」，但此不是真正的勝義諦。只有「不變易的圓成實」——法性、空性才是真正的勝義諦。

西洋觀念論者，認為並沒有外在的東西存在，瓶、貓等只是存在於人的思想之內，又認為瓶、貓是實在的，因為它們都是合於規律。這種想法可與唯識宗所主張無外境之說法相比照。康德認為邏輯、數學自然定律對這個世界有效，因為這些是思想所設置的，思想是它們的基礎，而「純粹主體」則不受這些法則控制，因為它不是由經驗世界產生，反而是它建立這個世界並定立其法則。

(四)中觀宗自續派的看法

大乘佛教的中觀宗，分自續派與應成派。中觀宗自續派對真理的看法如下：

- 1.一切法都不是從自方存在。
- 2.一切法都不是以自相存在，都不是以自性存在。
- 3.一切法都不是真實存在。

4.瓶、柱、喜、怒等是世俗諦。「瓶不是真實存在」，則是勝義諦，勝義諦可分成十六空、四空。世俗諦可分成正世俗與倒世俗，例如水是正世俗，陽燄是倒世俗。

故在中觀宗自續派的看法下，瓶、柱、佛智、空性等雖然是以自相存在，但是都不是真實存在。輪迴、涅槃之一切法，都是如此。

(五)中觀宗應成派的看法

大乘佛教中的中觀宗應成派對真理的看法如下：

- 1.一切法都不是從自方存在。
- 2.一切法都不是以自相存在，都不是以自性存在。
- 3.一切法都不是真實存在。

4.瓶、柱、喜、怒等是世俗諦。「瓶不是自方存在」，「瓶不是以自相存在」、「瓶不是真實存在」等，是勝義諦。勝義諦可分成十六空、四空。世俗諦遍是倒世俗。

5. 世俗諦與「觀擇世俗的正量」是相對的，一個是所觀，一個是能觀。同理，勝義諦與「觀擇勝義的正量」是相對的。世俗諦是以「觀擇世俗的正量」所得者，如瓶，且「觀擇世俗的正量」是由於其對象是「世俗諦」才如是稱呼。同理，勝義諦是以「觀擇勝義的正量」所得者，如空性，且「觀擇勝義的正量」是由於其對象是「勝義諦」才如是安立名稱。由於佛智可以同時現觀世俗諦與勝義諦，因此，二諦之分別，要依所觀的對象來區分。佛觀世俗諦之智，稱作「盡所有智」；觀勝義諦之智，稱作「如所有智」。

6. 勝義諦的「諦」字，表示於見真實義之智前「無欺妄」。世俗諦的「諦」字，表示於執實者前現為「真」。故前者之「諦」，才是真正的諦，才是究竟的諦。世俗諦的「世俗」二字，表示無明所染的世俗心，障蔽見真實性。世俗諦的瓶等，於凡夫世俗心前現為「真」，而於有學聖者的「後得」前，則非「真」。

在應成派的看法下，輪迴、涅槃之一切法，都不是從自方存在，都不是以自相存在，都不是真實存在。若認為一切法從自方存在或真實存在，即墮入常見。若認為緣起之一切法為無，即墮入斷見；遠離此常見及斷見，才是中觀之見。

由於量子物理的發展，哥本哈根學派的哲學觀點(由波爾、海森堡、泡利等提出)，對粒子(微塵)的性質有進一步的看法：認為粒子不是客觀的存在，而是與觀測者有關。這與應成派之主張一切法不是從自方存在，可相互比照。

(六)密宗的看法

密宗對二諦的看法，主要是承襲中觀宗應成派的看法，認為一切法不以自性有，不以自相有，都不是真實存在。站在修行的立場上，密宗又於「一切法」中，特別拈出「心性」作觀修的主題：認為心性也是不以自性有，不是真實存在，此為其勝義諦的性質。而其世俗的性質，即心的種種力用，並非是無，此為其世俗諦。故密宗的見解，不離中觀宗的看法。

另一方面，由於眾生都有「最細心氣」，從凡夫到成佛延續不斷，將此修行淨化後，心成「最細義光明心」，氣成「清淨幻身」，前者假名為「勝義諦」，後者名為「世俗諦」。此二諦事實上都是中觀宗的世俗諦。只是為了強調「最細義光明心」的重要，將之稱作「勝義諦」而已；這一點，在唯識宗上卻有共通之處：將聖者的「根本智」稱為「不顛倒的圓成實性」，此根本智是假名的勝義諦。

八、結語

以上總述西藏佛教所通行的印度中觀論典及其思想，此處主要以格魯派的觀點來闡述。

生死輪迴的根本在於無明，無明的來源是對「人無我」及「法無我」的認識不清，由於掌握不住這二種無我，因而眾生落入邊見，偏離中道而流轉生死，故西藏佛教的歷代大師(如宗喀巴師徒、蔣揚協巴、喇嘛彌滂等)都不遺餘力來闡明中觀思想。

第九章

西藏密宗的典籍

一、前言

《西藏大藏經》含甘珠爾(或作甘殊爾)及丹珠爾(或作丹殊爾)二大部分。甘珠爾是將佛所說的顯密經典譯成藏文後匯集而成。丹珠爾是將印度解釋顯密教理的論典以及因明、聲明、醫方明、工巧明等譯成藏文後匯集而成。

甘珠爾又細分成(1)續部(2)般若部(3)寶積部(4)華嚴部(5)諸經部(6)戒律部。

丹珠爾則細分成(1)讚頌部(2)續疏部(3)般若部(4)中觀部(5)諸經疏部(6)唯識部(7)阿毗達磨論部(8)律疏部(9)本生部(10)書翰部(11)量部(12)聲明部(13)醫方明部(14)工巧明部(15)共通世論部(16)希有論部。

此中，甘珠爾內的「續部」及丹珠爾內的「續疏部」便是密宗的典籍。

《西藏大藏經》的版本，以往較通行的是北京版、德格版及奈塘新版。國內的台北版則是影印德格版，另外編入寧瑪十萬續及寧瑪噶瑪而成。

西藏佛典的翻譯，分成前弘時期與後弘時期二階段。前弘時期所譯的，稱作舊譯。後弘時期所譯的，稱作新譯。新譯的典籍，大都已編入《西藏大藏經》，舊譯中的密宗典籍則有一大部分未收入北京版、德格版及奈塘新版的《西藏大藏經》中，這一大部分便是寧瑪十萬續。以下依次探討西藏密宗的典籍：甘珠爾內的「續部」、寧瑪十萬續以及寧瑪派的教傳典籍(噶瑪)。

二、甘珠爾內的續部

《西藏大藏經》中顯密各部的分門別類，是依據布敦大師的目錄，將密宗的典籍依「無上瑜伽續」、「瑜伽續」、「行續」及「事續」的次第編排。今將甘珠爾內「續部」中的典籍依布敦大師的四部分類，列出重要者如下：

(一)、無上瑜伽續

1. 妙吉祥智慧勇識真實名讚，即，聖妙吉祥真實名經，簡稱《真實名經》。
2. 從最勝初佛出現吉祥時輪續王，簡稱《時輪續》
3. 吉祥一切佛平等合空行母幻化勝樂無上續，簡稱《佛平等合續》
4. 一切細軌集合一切佛平等合空行幻化勝樂後後續，簡稱《佛平等合後後續》。
5. 喜金剛續王，即，佛說大悲空智金剛大教王儀軌經，簡稱《喜金剛續》。
6. 聖空行母金剛幔大續王細軌，簡稱《金剛幔續》
7. 吉祥大手印明點大瑜伽母續王，簡稱《大印明點續》
8. 續王吉祥勝樂略要，簡稱《勝樂續》，又稱《輪律儀》。
9. 現說無上續，簡稱《現說續》。
10. 吉祥空行大海瑜伽母續王，簡稱《空行大海續》。
11. 吉祥勝樂出現大續王，簡稱《勝樂出現續》。
12. 四瑜伽母合和續，簡稱《合和續》。
13. 吉祥佛頂瑜伽母續王，簡稱《佛頂續》。
14. 大幻化續，又稱幻頂三座續。
15. 世尊母救度母正等覺者稱讚，即，聖救度佛母二十一種禮讚經。
——以上屬母續之一些重要者。
16. 一切如來身語意大密密集細軌大王，即，佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經，
簡稱《密集續》
17. 大瑜伽續吉祥金剛鬘現說續一切心要祕分，簡稱《金剛鬘續》
18. 密意授記續。
19. 四天女請問。
20. 吉祥金剛心要莊嚴續。
21. 聖無二平等尊勝細軌大王，即《佛說無二平等最上瑜伽大教王經》。
22. 大續王幻化網。
23. 一切如來身語意黑閻魔續，簡稱《黑閻魔續》。
24. 從黑閻魔輪一切成就續王。
25. 吉祥黑閻魔續王三細軌。
26. 吉祥經閻魔續王，簡稱《紅閻魔續》。
- 以上屬父續之一些重要者。

(二)、瑜伽續

1. 一切如來真實攝大乘經，即《一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》，簡稱《真實攝經》
2. 一切密續王，即，一切祕密最上名義大教王儀軌。
3. 從三世間尊勝細軌大王，即，金剛頂經瑜伽文殊師利菩薩法。
4. 吉祥勝初大乘細軌王，即《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》第一分至第十三分。
5. 吉祥勝初密咒細軌書，即《佛說最上根本大樂金剛不空三昧大教王經》第十四分至第二十五分。

——以上屬瑜伽續之重要者。

(三)、行續

1. 大毗盧遮那佛成佛神變加持經，簡稱《大日經》。
2. 聖金剛手灌頂大續，簡稱《金剛手灌頂續》。

——此二為行續之主要者。

(四)、事續

事續分出世部與世間部。出世部分如來(佛)部、蓮華部及金剛部。此三部各又有部尊、部主、部妃、男女明王、男女使者等⁵⁰。世間部分藥叉部、珍財部、餘部等。故事續所含的密典甚多，例如：

1. 三誓句嚴飾王續。
2. 聖七如來本願差別廣大大乘經，即，藥師琉璃光七佛本願功德經
3. 聖無邊門成就陀羅尼，即，出生無邊門陀羅尼經。
4. 聖壽智無量大乘經，即，大乘無量壽經。
5. 聖一切業障清淨陀羅尼。
6. 聖金剛地下續王。

⁵⁰此處佛部尚有部頂、菩薩及天龍藥叉，共為八類。

另有四「總事續」如下：

1. 聖賢臂所問續，即，蘇婆呼童子請問經。
2. 一切壇城總儀軌秘密續，即，蕤呬耶經。
3. 能善成就大續中成就方便次第分，即，蘇悉地羯囉經。
4. 靜慮後次第分。

以上只列舉密宗經典的一部分，在西藏大藏經中，並收集有一部分舊譯密續，其內容於第四節討論。

三、寧瑪十萬續

寧瑪十萬續是西藏佛教後弘時期的繞那領巴(西元 1403-1478)、德達領巴(1646-1714)及羅青達磨師利(1654-1712)等人所搜集，目錄是由無畏洲(1729-1798)所編出，其後在西藏的德格刻出印行，有二十五函。西元 1970 年頃，頂果欽澤在印度德里重新刊印，共三十三函。今收入台北版《西藏大藏經》中。

寧瑪十萬續全屬「無上瑜伽續」，又依高低分成阿底瑜伽(極瑜伽)、阿奴瑜伽(隨瑜伽)及瑪哈瑜伽(大瑜伽)三類。此中，瑪哈瑜伽又分成續部及修部。續部有十八部瑪哈瑜伽續，修部有八大成就法。今分述如下。

【1】阿底瑜伽分口訣部、界部及心部三類：

(一)阿底瑜伽(極瑜伽)口訣部十七續：

1. 大圓滿自生續。
2. 無字續。
3. 明覺自現續。
4. 明覺自解脫續。
5. 寶積續。
6. 舍利熾燃續。
7. 聲應成續。

8. 吉祥端妙續。
9. 金剛薩埵心要鏡續。
10. 普賢心鏡續。
11. 會遇幸運續。
12. 珍珠寶鬘續。
13. 普賢六界續。
14. 燈熾燃續。
15. 日月吻合續。
16. 獅子力圓續。
17. 摩尼鑲嵌續。

(二)阿底瑜伽(極瑜伽)界部之密續：

1. 大界廣博王續。
2. 普賢大虛空續。
3. 明覺自力現出續。
4. 教誡種種輪續。
5. 聖道嚴飾續。(尚有其他多種續)

(三)阿底瑜伽(極瑜伽)心部二十一續：

1. 心部十八續：(遍照護五續及無垢友、咕瑪繞，玉渣寧波十三續)
 - (1) 菩提心修習於石融金續。
 - (2) 菩提心明覺杜鵑續。
 - (3) 菩提心大力震動續。
 - (4) 菩提心大鵬翱翔續。
 - (5) 菩提心不落幢金剛薩埵大虛空續。

以上五續由遍照護譯出。

- (6) 頂生王續。

- (7)虛空王續。
- (8)樂鑲嵌續。
- (9)大圓滿總契續。
- (10)菩提心滴續。
- (11)樂廣博續。
- (12)命輪續。
- (13)第六滴(第六明點)續。
- (14)菩提心圓滿總斷續。
- (15)如意寶續。
- (16)遍集明覺續。
- (17)至尊正士續。
- (18)修習義成續。

以上十三續由咕瑪繞、玉渣寧波等譯出。

2.心部其他三續

- (19)遍作王續(及其後續)。
- (20)希有王續。
- (21)心部十三經(或十經)。

【2】阿奴瑜伽有四根本續，六支分續及十二罕續

(一)阿奴瑜伽四根本續：

- 1.遍集明覺經。
- 2.一切佛密意集合。
- 3.智慧威電。
- 4.尸林杜鵑遊戲。

(二)阿奴瑜伽六支分續：

- 1.普賢大自住續。
- 2.灌頂王。
- 3.三摩地最勝。

4. 階段配合第七。
5. 精進具義。
6. 誓句嚴飾。

(三) 阿奴瑜伽十二罕續：

1. 寂靜天續。
2. 法性寂靜天續。
3. 忿怒天大續。
4. 忿怒天續大通達。
5. 大悲投施續。
6. 瑜伽內聚大續。
7. 吉祥熾燃忿怒母。
8. 饒達紅續。
9. 火天寂靜整體熾燃續。
10. 忿怒火供。
11. 大作吽。
12. 大月密。

【3】瑪哈瑜伽，即，大瑜伽，有下列的十八續及八大成就法

(一) 瑪哈瑜伽(大瑜伽)十八續：

1. 根本續：金剛薩埵幻化網根本續秘密心要續。
2. 五解說根本續：
 - (1) 身續：吉祥一切佛平等合續。
 - (2) 語續：月密明點續。
 - (3) 意續：秘密集續。
 - (4) 功德續：吉祥初勝續。
 - (5) 事業續：羯磨磨勒續。
3. 五成就續：
 - (1) 兮魯迦遊戲(身閻魔)續。

- (2)語勝馬遊戲續。
- (3)意慈悲遊戲續。
- (4)功德甘露遊戲續。
- (5)事業普巴遊戲續。

五行為續的支分：

- (1)大象渡涉續。
- (2)山王積累續。
- (3)智慧威電續。
- (4)誓句莊嚴續。
- (5)三摩地專一續。

5.二附續：

- (1)毗盧幻化網續。
- (2)方便建立續。

(二)瑪哈瑜伽(大瑜伽)八大成就法：

- 1.文殊身。
- 2.蓮華語。
- 3.真實意。
- 4.甘露功德。
- 5.普巴事業。
- 6.差遣非人。
- 7.世間供讚。
- 8.猛咒詛詈。

四、略加考察

了解以上的寧瑪十萬續後，今來探討被收集在北京版及德格版甘珠爾中的舊譯密續，此中主要有下列十餘部：

- 1.一切法大圓滿菩提心遍作王續，此即前列阿底瑜伽心部的一密續。

2. 一切如來心密智慧意義心要金剛嚴飾續成就瑜伽教旨遍集明覺經大乘現觀法之異門嚴飾經，即，前列阿奴瑜伽中的根本續《遍集明覺經》。
3. 一切如來秘密大密藏無盡庫燈大禁戒成就續智慧希有電輪大乘經。
4. 一切如來心密智慧意義心要忿怒金剛種性遍集明覺經瑜伽成就續大乘經。
5. 吉祥祕密心要真實性決定。
6. 金剛薩埵幻化網一切秘密鏡續。
7. 祕密心要真實性決定。
8. 聖方便羈索蓮花鬘續。
9. 大幻化網佛母續。
10. 祕密心要真實性決定大無上續。
11. 聖文殊四行輪祕密續。
12. 一切如來密意無上祕密勝馬遊戲大續。
13. 吉祥兮魯迦慈悲遊戲續甚深祕密最勝。
14. 大甘露最勝教旨。
15. 空行母火焰熾盛續。
16. 猛咒集合金剛根本續。
17. 世間供讚成就根本續。

此中的 4 與《遍集明覺經》有關聯。

此中的 5、6、7、10 與瑪哈瑜伽中的根本續《祕密心要》有關。12 及 13 與瑪哈瑜伽的五成就續有關。16 及 17 則與瑪哈瑜伽的八大成就法有關。

故知上列十七部，分屬寧瑪十萬續的三類無上瑜伽。

五、寧瑪派教傳典籍（噶瑪）

寧瑪派的教傳典籍，稱作「噶瑪」；巖傳(或掘藏、伏藏)典籍，稱作「德瑪」。教傳典籍由德達領巴及羅青達磨師利所搜集，其後由傑樹賢遍泰耶(1800A.D.)將之刊行，共有九冊，其內容以密宗的典籍為多。第一冊以顯密共通的歸依、別解脫律儀及菩提心為主。第二冊至第九冊依次以「三外續」及「三內續」的密典為主。

寧瑪教傳典籍中的三內續，又稱作「經幻心三類」，此中的「經」指阿努瑜伽中的《遍集

明覺經》，簡稱《集經》。「幻」指瑪哈瑜伽中的《大幻化網續秘密心要》。「心」指阿底瑜伽的三部：心部、界部及口訣部。「經幻心三類」是整個寧瑪派教法的核心。

到了近期，寧瑪教傳典籍的收集，包含後期寧瑪派大師們對這些早期教傳典籍的註釋，因而內容更形豐富。由無畏金剛智尊者所編的五十八函，今收入台北版《西藏大藏經》中，共十冊。以下扼要分析其內容類別，括號內為台北版的冊號。

甲一、顯教典籍(分三)——第一函上半(台北 63 冊)

乙一、道之入門歸依

乙二、道之根由別解脫律儀

乙三、道之心要菩提心

甲二、密乘典籍(分三)——第一函(下半)至第十八函

乙一、三外續(分三)——第一函(下半)至第二函(台北 63 冊)

丙一、作密——藥師法等

丙二、行密——毗盧遮那現證(於甘珠爾已有，不重刊)

丙三、瑜伽密——惡趣清淨(不重刊)

乙二、三內續(分四)——第三函至五十八函(台北 64 至 67 冊)

丙一、瑪哈瑜伽——第三至十二函(台北 64、65、66 冊)

丁一、身語意功德事業五根本續

丁二、五遊戲密續

丁三、行為五續(於寧瑪十萬續中已有，不重刊)

丁四、附帶二續(於寧瑪十萬續中已有，不重刊)

丁五、總續——大幻化網續及其附典

丙二、阿努瑜伽(分二)——第十三至十六函(台北 66 冊)

丁一、根本續——遍集明覺經

丁二、解說續——總經密意集

丙三、阿底瑜伽(分三)——第十七函至二十函(台北 66、67 冊)

丁一、心部——遍作王續等

丁二、界部——大界廣博王續心要等

丁三、口訣部——十七密續的灌頂次第等

丙四、寧瑪教傳典籍釋(分九)——第二十一至五十八函(台北 67 至 72 冊)

丁一、心經、真實名經釋等

丁二、秘密心要釋類

丁三、三律儀決定論等

丁四、無畏洲功德寶藏等

丁五、集經釋類等

丁六、其他大圓滿類

丁七、經密意集類

丁八、六支釋等

丁九、三律儀決定論釋及前弘佛教廣願釋

六、結語

以上列出西藏密宗的典籍，以密續部為主，另外有非常龐大的「續疏部」，則未列出。由此也可看出密宗在西藏佛教中所佔的分量是多麼的大。西藏密宗典籍，依事續、行續、瑜伽續及無上瑜伽續等四類來編排，甚有條理。漢地大藏經則混在一起而顯得雜亂。格魯派的克主大師，將四類又再細分如下。

無上瑜伽續分六種性：(1)毗盧(2)寶生(3)彌陀(4)不空(5)不動(6)金剛持。

瑜伽續分五種性：(1)佛(2)寶生(3)蓮花(4)事業(5)金剛。

行續及事續各分(1)出世部及(2)世間部。

出世部又分三種性：(1)佛(2)蓮花(3)金剛。

世間部又分(1)有財(2)藥叉(3)其他世間。

此中，無上瑜伽續又依內容分成「父續」與「母續」二大類：父續以「顯品方便分」為主，講授從四空智所乘五色光息來修「幻身」，其密續以《密集》為最詳善。母續以「空品智慧分」的樂空無分別智為主，其密續以《勝樂》為最詳善⁵¹。

寧瑪派則以無上瑜伽續中的「阿底瑜伽」為最高深，主修之法為「大圓滿」，屬無二續。瑪哈瑜伽為父續，主修生起次第。阿奴瑜伽為母續，主修圓滿次第。其教傳典籍的安排，始自歸依、別解脫律儀、菩提心，而後瑪哈、阿奴及阿底瑜伽，示出修道的過程要由淺而深。

⁵¹見《密宗道次第論》，克主大師造，法尊法師漢譯。此論原名為《續部總建立廣釋》。

第十章

西藏佛教的修行次第與原理

一、前言

西藏佛教的四大宗派：寧瑪派、薩迦派、噶舉派及格魯派，皆主張循「婆沙宗」、「經量部」、「唯識宗」及「中觀宗」之顯教宗義依次深入，而後進入密宗之「事續」、「行續」、「瑜伽續」及「無上瑜伽續」。顯密之修行，皆立足於「出離心」、「菩提心」及「空性見」。

二、總說修行的次第

(一)、修行之共同次第

1. 思維暇滿難得
2. 思維死亡無常
3. 思維業之因果
4. 思維輪迴痛苦
5. 歸依及發菩提心
6. 懺悔及除障(金剛薩埵除障法)
7. 積聚資糧(獻曼達)
8. 修上師相應法
9. 修奢摩他(由內住、等住、安住、近住、調順、寂靜、最極寂靜、專注一趣及等持之次第以達止)
10. 修毗鉢奢那(抉擇人無我及法無我以修觀)

(二)、密宗之修行次第

1. 事續、行續及瑜伽續皆修「有相瑜伽」及「無相瑜伽」。「有相瑜伽」以己心觀修本

尊，「無相瑜伽」兼修本尊性空。修行時，事續以身語之「外事」為主，行續於「外事」、「內定」等分，瑜伽續則以「內定」為主。

2. 無上瑜伽續之修行分「生起次第」及「圓滿次第」，並有「大手印」及「大圓滿」之修法：
 - (1) 生起次第：一方面觀修本尊並通達其自性空，一方面使「死有、中有、生有」轉成「法身、報身、化身」。
 - (2) 圓滿次第：依據「心氣無二」之原理，使較粗之心氣止息，呈現「最細光明心」及本尊之「幻身」，經由「光明心與幻身雙運」，最後淨化成「法身及色身」。
 - (3) 大手印：先覓得「唯明唯覺」之心，次通達其自性空，而後呈現「本元俱生心」並緣想空性，達成無分別之「樂空雙運」，其果即為「方便智慧合一之大手印」。
 - (4) 大圓滿：在不止息較粗之心氣下，直接通達心性之「體性本淨、自性明現及大悲周遍」，其果即為法、報、化三身。

西藏佛教之修行標的，在於達成三身圓滿之佛果。眾生之得以成佛，在於眾生皆有「佛性」。「佛性」一指眾生心之「空性」，一指自性空之「最細心氣」。將客塵之「有垢心氣」去除，使三身呈現，便是西藏四派所追尋的果。

以上為總說，以下為基本原理的解說。

三、相瑜伽及無相瑜伽

(一)事續

事續的「有相瑜伽」，先觀想自己成本尊，依六個步驟，稱作「六本尊天」：

- (1)真實天(觀自己與本尊皆自性空)；
- (2)聲天(觀空性中顯現本尊咒音)；
- (3)字天(觀咒音顯現為月輪邊緣的字母)；
- (4)色天(觀咒字放光、收光後，轉成本尊身)；
- (5)印天(以印咒加持頂、喉、心等處)；
- (6)相天(令本尊形相明顯並堅固佛慢)。接著修「住火靜慮」(於心間觀一火焰)及「住聲靜慮」(專注咒聲)，使靜慮不斷加深。

而後修觀以空性為核心的「無相瑜伽」，稱作「聲後靜慮」。

如事續的三密中，身修大印，指修「六本尊天」；語修密咒，指住火及住聲二種靜慮中的緣於咒聲；意修真實，指「聲後靜慮」的緣修空性。事續的修行，雖有「內定」，但以身語的外事(如沐浴、供香等)為多。於自生的三昧耶尊前，迎請「智慧尊」，觀修主僕承事為主。

(二)行續

行續的「有相瑜伽」，是未有空性攝持的本尊瑜伽；「無相瑜伽」則是有空性攝持。修時本尊身相明現於心，不待功用使空有雙俱，顯現如幻本尊身。行續的修行，內定與外事同等併修。於自生的本尊前，主要觀修「智慧尊」如兄弟。

(三)瑜伽續

瑜伽續的「有相瑜伽」依「五現證菩提」及「四神變」觀自己成本尊，召請智慧尊融入，再以「四印」印持。五現證菩提是：(1)根基為空性，(2)墊為月輪，(3)語為種子字，(4)意成手印標誌，(5)身為相好圓滿。四神變是：(1)定之神變(安立本尊壇城)，(2)加持神變(以印印定)，(3)灌頂神變(以任一種性灌頂)，(4)供獻神變(作供讚事)。四印是：(1)三昧耶印，(2)法印，(3)業印，(4)大印。瑜伽續的「無相瑜伽」是住於法性的等引上，以修方便智慧瑜伽。⁵²

以上「有相瑜伽」與「無相瑜伽」的修法，稱作「深顯無二的本尊瑜伽」。密宗有寂靜及忿怒形相的不同本尊，這些形相都具有佛法的「表徵」，例如「十二緣起圖」也以各種形相來展示佛法，並不是執著形相。密宗始終是配合「無相瑜伽」來修。缺離空性，就會落入常見。缺離形相，就會落入枯寂。

四、生起次第與圓滿次第

無上瑜伽續的生起次第與圓滿次第，是以生有、死有及中有為所要淨化的基由。生起次第是由內心假想所生起的一個次第。圓滿次第則不依待分別假立，而是直接緣想自己生時已有的脈、氣、明點，使諸息入、住、融化於中脈的一個次第。修時，使空性與大樂之智二者不分離。此有五次第：(1)語遠離(使左右脈之息，入住於中脈)，(2)心遠離(生起白顯、紅增、黑得及喻光明之心)，(3)幻身(生起心氣所成的不淨幻身)，(4)光明(以「融持靜慮」及「隨壞靜慮」生起現證空性的義光明)，(5)雙運(從義光明逆起時，身成清淨幻身，意成義光明，二者同一體性，此時為有學雙運，繼續上修，達成無學雙運)。

相似的修法，有時輪六支：(1)別攝，(2)靜慮，(3)中善(命力)，(4)認持，(5)隨念，(6)三摩地。那洛六法：(1)拙火(2)幻身(3)光明(4)遷識(5)夢觀(6)中有，都屬同一範圍。

在漸修過程中，有「近成四支」：(1)近支，(2)全近支，(3)成就支，(4)大成就支，分別

⁵²以上參見克主大師的《密宗道次第論》，法尊法師譯。

配屬(1)加行道，(2)見道，(3)修道，(4)究竟道。也分別得到四種持明位：(1)異熟持明，(2)壽命自在持明，(3)大手印持明，(4)任運成就持明。

以上無上密續的修法，稱作「空樂不二的本尊瑜伽」。其重點在於生起穩定細膩的「能觀之心」——大樂光明心，去現證「所觀之境」——空性。

五、大手印與大圓滿

噶舉派的大手印，直指俱生的大樂光明心，為了方便引導，分成四瑜伽：(1)專一瑜伽(專注內心)，(2)離戲瑜伽(通達內心離諸戲論)，(3)一味瑜伽(了悟心境一味)，(4)無修瑜伽(離有相而修)。此中，第一種是勝解行地，第二種是見道，第三種是二地至七地。第四種是三清淨地。

寧瑪派的大圓滿，分成三部：(1)心部(2)界部(3)口訣部。

心部認為一切現象為心的遊戲，心如鏡面，現象如紅白的色彩。

界部認為自生智及所顯境皆本自清淨、本自解脫。

口訣部認為心的體性空，故離常邊，心的自性明，故離斷邊，心的大悲無止息，為一切顯現的基礎，如是直接契入赤露的心性，超越分別較量。

心部對心的空與明，仍執著於心的莊嚴與遊戲；界部對心的空與明，仍執著於心的勝義，故皆有分析的心理而不及口訣部。

口訣部中最精要的法是「寧梯」(心髓或心滴)，有蓮華生下傳的「空行心滴」及無垢友下傳的「無垢心滴」，二者傳至龍青巴，後來無畏洲傳出「龍青心滴」。

口訣部又分「立斷」與「頓超」二法。

此中「立斷」的修法，在於安住本來清淨的見地，通達五毒、五門(眼耳鼻舌身)及六識自解脫。

「頓超」的修法，在於掌握六要儀：(1)身要，(2)語要，(3)意要，(4)根要，(5)境要，(6)氣要，最後得到四種顯現(現見法性、覺受增長、明體進詣、窮盡法性)。最後證得顯密共通的佛果：五智及五身。

五智是(1)法界體性智，(2)大圓鏡智，(3)平等性智，(4)妙觀察智，(5)成所作智。五身是(1)自性身，(2)智慧法身，(3)報身，(4)化身，(5)大樂身(為明覺的無生大樂)或(1)法身(2)報身(3)化身(4)現證菩提身(指三身的顯現不混雜而言)(5)金剛身(指三身不可分割而言)

大圓滿的「根」是如來藏，「道」是將其上客塵清除的道，「果」是離一切障的五智與五身。

以上無上瑜伽的自性，可分成(1)使心續成熟的「灌頂」，(2)成熟後使解脫的「見」，(3)從見薰習的「修」，(4)努力精鍊的「行」，(5)不違越的「誓句」。

整個無上瑜伽的內容，由生起次第到大圓滿不外如下：灌頂分(1)瓶灌(2)密灌(3)智慧灌頂(4)大樂名詞灌頂，分別配合(1)誓句手印(2)法手印(3)事業手印(4)大手印，以斷除欲界的四種貪欲：(1)他化自在天(2)樂變化天(3)睹史多天(4)夜摩天以下的貪欲，並分別依靠四種大乘見解：(1)唯識見(2)中觀見(3)密咒見(4)大圓滿見。

又依於四種因：(1)身住本尊(2)語住密咒(3)點住大樂(4)心住法身，以達成四種道果：(1)化身(2)報身(3)法身(4)自性身。

經由無上瑜伽的勤習，上品不經中有而成佛，中品於中有成佛，下品往淨土取生⁵³。

六、佛性與如來藏

婆沙宗認為四聖種：(1)隨所得衣服喜足(2)隨所得食物喜足(3)隨所得臥具喜足(4)樂斷樂修，為聖者的種性。由於能對三有及三有的資具無貪、知足，以這種「心所」為基礎才能產生無漏法，因此稱作「聖者的種性」。

經量部認為能生無漏智的「心的種子」，其能力即為種性。唯識宗將「從無始世，展轉傳來，法爾所得」能生無漏法的能力，稱作「本性住種性」，以別於「習所成種性」。以上所說的種性都是一種有為法。

西藏各派都站在中觀宗的立場來看種性，但說法並不相同。格魯派認為未離客染的心，其自性空而清淨，稱作如來藏、本性住種性、佛性。已離客染的心，其自性空而清淨，稱作自性身、究竟涅槃、究竟離繫果、究竟滅諦。佛性、如來藏、本性住種性、自性身等都是無為法，且皆非真實存在。但如來藏不同於自性身，後者唯佛才有。客染，指煩惱障及所知障。佛離客染之心的空性，稱作「離垢之自性身」，而心的自性本來是空，到佛位時，稱作「自性清淨之自性身」(未到佛位時，只稱自性清淨或如來藏而已)。

覺朗派認為如來藏、佛性與自性身同一意義，並且都是真實存在。噶舉派與寧瑪派認為如來藏及佛性指俱生的最細光明心氣，其體性空而自性明，雖非真實存在而眾生皆具，並有種種力用。

七、心氣無二的原理

⁵³以上可參見土觀的《宗源源流》、龍青巴尊者下傳的《仰兌》。

佛教大小乘的經論，例如《阿毗達磨俱舍論》、《大乘阿毗達磨集論》，將心分成心王及心所，仔細探討了各種心理活動現象。此中，煩惱的「心所」有粗細之分，唯識宗認為聲聞四果中，「預流果」斷除了最粗的疑、見取、戒禁取及邪見，「不還果」斷除了細的瞋心，「阿羅漢果」始斷除最細的貪、慢、無明、有身見及邊執見。西藏密宗對心的粗細有更進一步的分析，並主張「心氣無二」，認為「粗的心」配合「粗的氣」，「細的心」配合「細的氣」，以下分三點來探討這種看法。

(一)心的粗細

西藏密宗將心分成粗心、細心與最細心三個層次，其內容如下：

1. 粗心：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識(以上為五個心王)、六根本煩惱、二十隨煩惱、八十性妄。此中八十性妄(八十種分別心)可歸納為三十三種「與瞋有關」的分別心、四十種「與貪有關」的分別心以及七種「與癡有關」的分別心。

三十三種與瞋有關的分別心是：(1)下品離貪，(2)中品離貪，(3)上品離貪，(4)來去心，(5)下品煩惱，(6)中品煩惱，(7)上品煩惱，(8)寂，(9)尋，(10)下品怖，(11)中品怖，(12)上品怖，(13)下品愛，(14)中品愛，(15)上品愛，(16)取，(17)不善，(18)飢，(19)渴，(20)下品受，(21)中品受，(22)上品受，(23)明了，(24)明執，(25)明所執，(26)分別心，(27)無慚，(28)悲，(29)慈，(30)美欲，(31)疑懼，(32)收集，(33)嫉。

四十種與貪有關的分別心是：(1)貪，(2)遍貪，(3)下品喜，(4)中品喜，(5)上品喜，(6)踴躍(7)勝變(狂喜)，(8)希有，(9)掉舉，(10)滿足，(11)相抱，(12)作吻，(13)啞吸，(14)穩固(15)勤，(16)憍，(17)作，(18)求奪，(19)勢，(20)樂，(21)下品合喜(俱生)，(22)中品合喜，(23)上品合喜，(24)緊猛，(25)譽，(26)不睦，(27)欲善，(28)句顯與真實，(29)不真實，(30)決定，(31)不取，(32)布施，(33)警策，(34)勇健，(35)無愧，(36)虛矯，(37)慎，(38)惡，(39)劣性，(40)欺誑。

七種與癡有關的分別心是：(1)中貪，(2)失念，(3)迷亂，(4)不語，(5)慳嫌，(1)懈怠，(1)疑悔。

人在臨死時，會出現八十性妄，其後出現「死有」的前四相：(1)陽焰相之心，(2)煙霧相之心，(3)螢火相之心，(4)燈焰相之心。此四種心也都是屬於粗心⁵⁴。

⁵⁴拙火定中所現的五相為：(1)煙霧相，(2)陽焰相，(3)螢火相，(4)燈焰相，(5)無雲青天相，見《大乘要道密集》第六十一頁(與本文所述略有不同)，密乘出版社，1983年。

2.細心：「死有」的第五、第六及第七相分別是：(5)白顯之心，(6)紅增之心，(7)黑得之心。這三種心是有分別的細心。一般禪定的心也屬於細心。

3.最細心：「死有」的第八相是(8)光明心，此為無分別的最細心。密宗的修行主要在發掘這一最細心，利用此心去體悟空性，因為此心的「效力」最為銳利，密宗「即身成佛」也是依據這原理。最細心又稱「俱生智」，是修成智慧法身的根基。

(二)氣的粗細

相對於心的粗細，氣也分成粗氣、細氣及最細氣三個層次，其內容如下：

1.粗氣：凡夫一般日常生活的出入氣，都是屬於粗氣。與前述陽焰相、煙霧相、螢火相、燈焰相相關的有：(1)地大氣，(2)水大氣，(3)火大氣，(4)風大氣，此四種也都是粗氣。

2.細氣：相對於細心，有：(5)白顯之心所御的氣，(6)紅增之心所御的氣，(7)黑得之心所御的氣，這三種都是細氣。

3.最細氣：相對於最細心，有(8)光明心所御的氣，這是最細的氣。最細氣又稱「最細持命氣」、「光明氣」、「俱生氣」、「不壞氣不壞明點」，是修成色身的根基。

(三)心氣合一

西藏密宗主張心氣合一，因此「心調則氣調」、「氣調則心調」。凡夫在日常生活中，心氣皆粗，因而對於真理難以契入，一般的禪定在於使氣息細長，心因而跟著變為細膩。而西藏無上密宗的修法則更進一步利用最細的心來體會真理，因而要將粗氣及細氣止息，此為格魯派的基本觀點。將氣息由粗而細，這種修行的方式屬於「漸法」，不是「頓法」。由於氣比心較為具體，因此密宗的修行便採用調氣的方式來進行。但在修行過程中，最初仍要用粗心(如比量)對空性的真理深入了解。當粗氣停止，細心出現時，積極運用細心去體會空性；當細氣停止後，最細心出現時，就掌握最細心去體會空性。因此，在日常生活中，對空性的推理與了解，有其必要，因為若粗心不能明確掌握空性的意義，在最細心出現時，就不知運用最細心以證悟空性。因此，格魯派特別強調平常要先以「粗心」中的分別慧去薰習空性，使之熟練。

唯識宗認為生死輪迴的主人翁是阿賴耶識(第八識)，而密宗則認為是「最細心氣」，此為最細心與最細氣的結合體，二者永不分離，投胎後漸次產生粗的心氣，由粗的心氣而造作種種的行為。若不了知空性，造作出種種非福業、福業及不動業，則將由此業力的推引而不斷

地生死輪迴：在臨終時，粗氣及細氣依次消失，雖有最細心的呈現，但在有漏業的牽引下，不能不再投生。西藏密宗修行的核心便在於：活著的時候，好好調御心氣，並不斷體會空性，因而在臨終時，能夠臨危不亂，利用最細心氣去證得法報化三身。

八、結語

以上整個西藏佛教的修行次第，可用寧瑪派的九乘佛法來歸攝：(1)聲聞乘(2)獨覺乘(3)菩薩乘(4)事續(5)行續(6)瑜伽續(7)瑪哈瑜伽(8)阿奴瑜伽(9)阿底瑜伽。

此中，(1)(2)(3)合稱「外之集導乘」，又稱「三因相乘」。

(4)(5)(6)合稱「內之難行明論乘」，又稱「三外續部」。

(7)(8)(9)合稱「密之自在方便乘」，又稱「三內續部」。

在修行上，(1)聲聞乘以修四聖諦為主，(2)獨覺乘以修十二緣起為主，(3)菩薩乘以修六度四攝為主，(4)事續(5)行續(6)瑜伽續三種以修「深顯瑜伽」為主，(7)瑪哈瑜伽以修「生起次第」為主，(8)阿奴瑜伽以修「圓滿次第」為主，(9)阿底瑜伽以修大圓滿為主。後面六種為密宗的修法，修時除了結合般若智慧外，以本尊瑜伽作為其不共的方便。

因此，整個大乘顯密的修行基礎不離(1)出離心(2)菩提心及(3)空性見；並以「戒律」來規範其「行為」，在家的密宗行者，必須遵守(1)十善(2)菩薩戒(3)密宗律儀。出家的密宗行者，則尚須遵守(4)出家律儀。若不遵守戒律，則猶如破碗，永遠裝不了水，因此，為了達成「佛果」，整個「見」、「修」、「行」的配合，都必須正確而完整。

君庇亟美喇嘛之佛學生涯與貢獻

一、前言

君庇亟美喇嘛(歐陽無畏尊者, 1913-1991), 江西興國人, 生於民國 2 年, 卒於 80 年, 享年 79。喇嘛一生之佛學思想, 肇基於西藏格魯派寺院, 故今先述其早歲赴藏學法之歷程。

二、初次入藏學法經過

西藏拉薩之哲邦寺、色拉寺及甘丹寺, 係格魯派最富盛名之三大寺, 後藏之札什倫布寺次之。此中以哲邦寺之規模最大, 僧侶多達七千七百, 人才濟濟。民國 23 年, 君庇亟美喇嘛初次入藏, 即於哲邦寺之果莽學院出家, 依止一位學問淵博之頭等格西(蒙籍、俗姓常)學習辯經, 由於喇嘛天資穎慧, 於數年內即學畢《集課》、《宗義》及《現觀莊嚴論》等佛學要典, 並屢次代表哲邦寺與另外二大寺之僧侶辯論經義, 經常凱旋而歸。

民國 26 年夏天, 喇嘛二十五歲時, 利用寺中經課稍鬆之暇, 經後藏赴尼泊爾探遊, 完成《藏尼遊記》一書。書中述及: 於後藏班禪之祕書長住處, 遇一札什倫布寺之頭等格西(其名為旺堆), 提出《現觀莊嚴論》疏序中之「大乘兩儀」與「慈氏」兩段經文相質詢, 雙方舌劍唇槍, 各不相讓, 祕書長(為藏人)顧而大樂, 嘆其將來必定作大喇嘛。

三大寺之慣例, 每年冬天派優秀之僧侶至「綠寺」辯論《釋量論》, 喇嘛年年皆去。28 年冬, 曾於綠寺以二十夜讀《釋量論釋》(賈曹著)而不寐, 日則辯經, 其勤奮至此。29 年冬, 喇嘛返回重慶時, 已學畢格魯派之《現觀莊嚴論》、《入中論》及《釋量論》等要典。

三、重入西藏學法經過

民國 37 年, 喇嘛由青海再次入藏, 翌年三月抵拉薩, 專心研習格魯派之《俱舍論》及《律經》, 對佛學名相戒律之戒理及微細之取捨處, 深入鑽研, 至此學畢五部大論。

民國 40 年春, 寺院之堪布呈報喇嘛為「頭等格西補位」, 一年後可得正式「拉然巴」學位, 然不久戰事進逼, 喇嘛衡量時局, 毅然啟程赴印, 途中詠詩感懷:

「祝髮皈世尊，期修淨識根，廿年勤律護，五論通玄元。」

雄辯經壇震，微名雪國存，乖愆撻世網，物色跡禪門。

避禍身遑走，無辭心愧捫，闍黎召試至，抖擻駕行奔。

寺剝榮稱日，關山黯淡魂，歎歎回首望，梵闕辜師恩。」

四、喇嘛之佛學思想

喇嘛幼年，文思敏捷，過目成誦；中學時期，勤習數、理、英、化；大學時期，深入政經文化；在藏期間，縱橫佛學奧義；一生歷經國難，痛民生之苦厄，悲神州之動盪，故其胸懷，非囿於一隅，始終放眼四海，洞燭機先。其佛學思想，博大精深，難窺其涯，今略述一斑：

（1）強調中觀正見

喇嘛以為輪迴之根本在於無明，欲去除無明非掌握中觀正見不可，欲掌握中觀正見，則當依次掌握「婆沙宗」、「經量部」、「唯識宗」及「中觀宗」之中觀正見，經由層層深入，最後立足於佛護、月稱、宗喀巴大士之中觀正見，方是無明之根本對治。故其教學，注重《宗義》之宗派思想，強調判清各派之境、行、果；在見解上，對勝義諦及世俗諦之義相，詳加抉擇。依據月稱之《入中論》，讚歎宗喀巴大士將此論之「補特伽羅無我」及「法無我」闡述清晰，使後學者真正掌握中觀正見。

（2）強調修行次第

喇嘛以為修行當依次由「資糧道」、「加行道」、「見道」、「修道」，以達到「究竟道」，故對資糧未具而盲修瞎練者，痛加針砭。強調四諦十六行相之「無常觀」若未能先得，就不足以證得其後之「無我」等。對《現觀莊嚴論》之廣大現觀次第，甚表贊許，以為菩薩必須如是從多方面以探索空性，並配以廣行，方是菩薩。（故喇嘛常自稱自己非菩薩也）

（3）痛斥怪力亂神

喇嘛對好講怪力亂神者，輒予痛斥。蓋談神說鬼，不外妖言惑眾，障礙解脫。一切皆如

幻如化，不須搬弄也。

(4) 重視佛學源流

喇嘛以為治學要清其源流，故對佛學之研究，重視歷史淵源，其教學乃兼及《印度佛教史》、《西藏政教史》、《青史》等西藏史學著作。於佛學術語，則重視其梵文原義，故其於西藏與印度時，會痛下工夫學習梵文及文法，謂此有助於詞義之詮釋，義理之澄清。

(5) 重視因明運用

喇嘛常稱讚西藏之辯經方式，利用因明論式，層層深入義理，先熟習佛學名詞之義相與類別，而後提出宗、因以質詢。此種運用因明以治學之方式，幸存於西藏寺院中，實當早日移植內地。惜屢以因緣不具，未克達成。喇嘛對因明(量論)之看法，主張「有所為而為之態度」，於其著作《陳那以後之量論》一文中，謂：量論家(即因明家)皆許一切法以自相存在，故可詮以義相，於諸大小粗細之名相，不畏煩難，一一予以言詮，富有實事求是之科學精神。諍辯之時，先則大肆詰難，次陳「破式」，而後安立論式，設機待悟，令敵方自生比量。此種過程，嚴肅確實。經由立量使敵方了悟，此即量論之「有所為而為之態度」。此種學風，由因明大師陳那下傳，今日拉薩三大寺猶存其餘衍。喇嘛親臨其境，親露法益，知因明之重要，故對內地未重視因明論式之運用，深表可惜。

(6) 重視戒律奉持

喇嘛於西藏學畢「說一切有部」之《律經》，對聲聞戒條之取捨微細處，經由辯論而明白；大乘之菩薩律儀，經由宗喀巴大士之論著而掌握，故其出家生涯中，時時維護戒律之扼要以行化。常稱讚格魯派寺院之僧眾，與外似粗獷，而實皆戒律嚴守，故能教法常存。

(7) 兼顧真俗二諦

喇嘛以為出家眾雖與世無爭，但須明辨是非。於探討佛教真諦時，必須引經據典，有所依準，但仍須了解佛學只是印度文化之一支，不可拘泥不化。以因明辨析佛教教理，最易深入，但亦不可落入理窟而不克自拔。學佛固然要身體力行，但亦不可陷入神祕主義而排斥理性。此等皆喇嘛之常常諄諄告誡者。

綜觀喇嘛之佛學思想，立足於平易踏實，不尚神異，不求近功，捐棄好高驚遠，以實事

求是之精神，經由聞思，以因明之辨析，深入佛法大海；而後，處大眾中，潛移默化，指引群迷。

五、喇嘛之佛學貢獻

由於喇嘛之博學多聞，其於邊疆史地及文化之貢獻至鉅，今僅就其對台灣佛學之貢獻，略述一二。

1. 西藏動亂時，喇嘛知道佛教必遭摧殘，故來台後，即先整理因明之論典與思想，完成《陳那以後之量論》及《後期量論一瞥》二論文，使島內學者初次了解西藏佛學所運用之因明論式，以及陳那以後因明之發展及法稱之貢獻，並對西藏寺院之對辯過程有所認識。另一篇《西藏之喇嘛教》則陳述西藏佛教在「甚深見」與「廣大行」二方面之相關經典，用以排除一般民眾對喇嘛教之曲解。

2. 自民國 64 年起至 80 年入滅止，喇嘛於其住處，依據藏文原典，傳授一系列之西藏佛學，依次為《正理啟門集課》、《宗義》、《現觀莊嚴論》、《入中論》、《釋量論》，並兼及《印度佛教史》、《梵文文法》等多種教材，其教學不受束縻，不設門檻，有教無類。十六年來，春風化雨，延續釋尊之正法於不墜，今日台灣西藏佛學之研究不落於大陸之後，皆喇嘛之力也。

六、結語

昔玄奘大師，處唐盛世，遠赴印度佛教中心那爛陀寺，辯折外道；於曲女城宣示《制惡見論》，十八日無一人敢發論難。今喇嘛身逢國難，赴西藏佛教最高學府哲邦寺，舌戰邊地，揚威雪域，較諸玄奘，毫不遜色。玄奘大幸得貞觀之助，而有千秋之譯業；喇嘛則憑一己之力，廣播藏學之種子，其收成則有待來者之努力乎。

因明推理和辯經規則

一、因明論式與三段論法和辯經問答

因明論式在辯經的應用中，會出現二種基本的格式。第一種相當於西方形式邏輯中的定言三段論法，第二種相當於形式邏輯中的假言三段論法。因明論式與邏輯雖不等同，但用來比對說明，則甚為方便。

(一) 第一種格式的定言因明論式

今舉一因明論式的例子來說明：

「聲音，應是無常，因為是所作性故。」

此論式可以分解為三段論法的三個命題：

大前提：凡所作性都是無常。

小前提：聲音是所作性。

結 論：聲音是無常。

此中共有三詞：聲音是「小詞」，所作性是「中詞」，無常是「大詞」。因明術語：前陳＝有法＝小詞。後陳＝所立法＝大詞。因＝中詞。宗＝結論＝小詞＋大詞。所以，一個完整的定言因明論式的結構是「宗，因」或：

「小詞＋大詞，中詞故。」

◎辯經問答的規定

辯經過程中，攻方就是問方，守方就是答方。

○當攻方提出「宗」來問時，守方只允許回答下列二者之一：

- (1)「同意」：守方認為宗是正確。
- (2)「為什麼」：守方認為宗不正確，或要攻方進一步提出理由。

○當攻方提出由宗與因所構成的完整論式時，守方先檢驗小前提，而後檢驗大前提，並只允許回答下列三者之一：

- (1)「因不成」：守方認為小前提不正確，或要攻方進一步提出理由。
- (2)「不遍」：守方認為大前提不正確，或要攻方進一步提出理由。
- (3)「同意」：守方認為該論式無誤。
- (4)小命提和大命提都不正確時，規定守方只回答「因不成」；守方若回答「不遍」，則表示守方認為小命提正確，大命提不正確。
- (5)有時，守方回答「不遍」，攻方可要求守方「請舉例外」。而後攻方以此「例外」作為前陳，繼續立出論式質詢。

(二) 第二種格式的假言因明論式

例如，為了成立大前提，要立出理由，此時就會出現假言論式，舉例說明如下：

「凡所作性都是無常」，因為「所作性是無常的同義字」故。

這一論式，可分解為兩個命題與一個結論：

大命題：若「所作性是無常的同義字」，則「凡所作性都是無常」。

小命題：所作性是無常的同義字。

結 論：凡所作性都是無常。

此處的大命題是邏輯上的假言命題：若 P，則 Q。

此處的小命題 P 是一衍生出的新命題。命題 P 要正確，結論 Q 才能正確。

◎辯經問答的規定

守方此時同樣有三種回答：

- (1)若認為小命題有誤就回答「因不成」，或要攻方進一步提出理由。
- (2)若認為大命題有誤就回答「不遍」，或要攻方進一步提出理由。
- (3)若認為大小命題與結論都無誤就回答「同意」。
- (4)小命提和大命提都不正確時，守方只限回答「因不成」；守方若回答「不遍」，則表示小命提正確，大命提不正確。

○小結：整個辯經的過程，攻方只是一直提出定言或假言的因明論式，守方則始終只是回答「為什麼」「因不成」「不遍」「同意」四者之一。依據辯經的性質，可以分成證明題和測驗題

二類型。證明題的類型，守方不斷以「為什麼」「因不成」「不遍」來質疑，攻方不斷提出理由來證明。測驗題的類型，攻方不斷提出論式，守方則不斷找出錯處。

○評分的標準

守方的回答如果前後相違，則守方失分；如果沒有前後相違，則得分。

二、因明辯經的公設

（一）小前提的成立與公設

●自身為一的公設：任何一法都是自身與自身為一。

（A=任何一法。A 與 A 為一，指 A 對 A 為同一）

（二）大前提的成立與公設

（1）A 與 B 範圍相等：

定義的公設：名標 A 與其定義 B 之間，必凡 A 是 B；凡 B 是 A。

同義詞的公設：A 是 B 的同義詞，則凡 A 是 B；凡 B 是 A。

「A」、「與 A 為一」、「非非 A」和「整體 C 中的部分 A」等是同義詞。

（2）部分 A（子集合）與整體 B（母集合）：

部分的公設：A 是 B 的部分，則凡 A 是 B。

若 B 分成 A1 和 A2，則 A1 和 A2 是 B 的部分。

若 B 的元素中，bi 在 A 的範圍內，bo 在 A 的範圍外，此時有：

例外的公設：若 bo 是 B 而不是 A，則凡 B 不都是 A。

（3）A 與 B 是部分重疊（部分交集），則凡 B 不都是 A，凡 A 不都是 B。

若 B 的元素中，bi 在 A 的範圍內，bo 在 A 的範圍外，此時有：

例外的公設：若 bo 是 B 而不是 A，則凡 B 不都是 A。

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法，所以例外的公設也可以稱做否證的公設。

（4）A 與 B 是相違，互不遍（全無交集）：

相違的公設：A 與 B 相違，則凡 A 都不是 B；凡 B 都不是 A。

(5) 若 B 與 A 是果與因的緣生相屬，則有果必有因：

緣生相屬的公設：B 是 A 的果，則若有 B 則有 A。

(三) 聖言量的公設

(1) 佛法的印度經論、自宗祖師之言為「聖言量」或「權證量」，這些都是基本公設。對於這些「聖言量」或「權證量」，守方一般只答：「同意」或「不遍」，而不答「因不成」

(2) 一般的百科全書、辭典、教科書中，沒有爭議的知識都是屬於公設，例如萬有引力定律、人種的類別等。攻方引用沒有爭議的知識作「權證量」時，守方一般只答：「同意」或「不遍」，而不答「因不成」。但若引用有異議的知識作「權證量」時，則守方可以答：「因不成」

(3) 若雙方對「權證量」有異議而無共識時，攻方可順著守方的主張採用「破式」來質問守方。

(4) 辯論的命題要講求共識下的明確，例如，「白馬是白色」，要補清楚成「白馬的顏色是白色」或「白馬是白色的馬」。「火是四劃」，要補清楚成「火的筆劃是四劃」，這些都是一般共識下所用，並不是吹毛求疵，而是使之明確，免除無意義的詭辯。

三、立式和破式的運用

【立式方式一】單稱命題（宗或小前提類型）

〔基本格式〕

攻方：A，應是 B 嗎？

守方：同意。

攻方：A，應不是 B，因為是 C 故。（立式）

〔例〕

攻方：聲音，應是常嗎？

守方：同意。（確認守方主張。接著攻方提出反面）

攻方：聲音，應不是常，因為是所作性故。（就攻方而言這論式為立式）

【立式方式二】全稱命題（大前提類型）

〔基本格式〕

攻方：凡是 B，應遍是 B1 嗎？

守方：同意。

攻方：凡是 B，應不遍是 B1，因為 B3 是 B 而不是 B1 故。

〔例〕

攻方：凡是人，都是男人嗎？

守方：同意。（確認守方主張。接著攻方提出例外來成立不周遍）

攻方：凡是人不都是男人，因為武則天是人而不是男人故。（立式）

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法。

【破式方式一】單稱命題（宗或小前提類型）

〔基本格式〕

攻方：A，應是 B 嗎？

守方：同意。

攻方：A，應是 C，因為是 B 故。因已許！（破式）

〔例〕

攻方：聲音，應是常嗎？

守方：同意。（確認守方主張。接著攻方提出破式來問）

攻方：聲音，應是非所作性，因為是常故。因已許！（破式）

【破式方式二】全稱命題（大前提類型）

〔基本格式〕

攻方：凡是 B，應遍是 B1 嗎？

守方：同意。

攻方：B2，應是 B1，因為是 B 故。周遍已許！（破式）

〔例〕

攻方：凡是人，都是男人嗎？

守方：同意。（確認守方主張。接著攻方提出例外來破之）

攻方：武則天，應是男人，因為是人故。周遍已許！（破式）

註：提出例外來破全稱命題，是一種證偽法、否證法。

四、步步推導

不管立式或破式，就像數學的推導一樣，要求細膩，不要跳過任一步驟，除非剛剛已經導過，才可省略。所有因明論式最後都會推到公設，以下舉例說明之。

○若守方主張「聲音不是無常」。

攻方：聲音，應不是無常嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應不是色蘊，因為不是無常故。因已許！（破式）

守方：不遍。

攻方：〔凡不是無常，都不是色蘊〕應有遍，因為色蘊是無常的部分故。

守方：因不成。

攻方：色蘊，應是無常的部分，因為《佛法總綱》說：「無常分色蘊、知覺和不相應行」故。
（權證量的公設※1）

守方：同意。

攻方：〔凡不是無常，都不是色蘊〕應有遍，因為色蘊是無常的部分故。因已許！

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為依據部分的公設故。※2

守方：同意。

攻方：凡不是無常，都不是色蘊嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應不是色蘊，因為不是無常故。因已許！周遍已許！（破式）

守方：同意。

接著，攻方立出立式：

攻方：聲音，應是無常，因為是色蘊故。

守方：因不成。

攻方：聲音，應是色蘊，因為是外色故。

守方：因不成。

攻方：聲音，應是外色，因為是聲處故。

守方：因不成。

攻方：聲音，應是聲處，因為是與聲音為一故。

守方：因不成。

攻方：聲音，應是與聲音為一，因為依據自身為一的公設故。※3

守方：同意。

（總計同意）

攻方：聲音，應是聲處嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應是外色嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應是色蘊嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應是無常，因為是色蘊故。因已許！

守方：不遍。

攻方：〔凡是色蘊，都是無常〕應有遍，因為色蘊是無常的部分故。

守方：因不成。

攻方：色蘊，應是無常的部分，因為《佛法總綱》說：「無常分色蘊、知覺和不相應行」故。
（權證量的公設※4）

守方：同意。

攻方：〔凡是色蘊，都是無常〕應有遍，因為色蘊是無常的部分故。因已許！

守方：不遍。

攻方：應有遍，因為依據部分的公設故。※5

守方：同意。

攻方：凡是色蘊，都是無常嗎？

守方：同意。

攻方：聲音，應是無常，因為是色蘊故。因已許！周遍已許！

守方：同意。

攻方：完結！

由此例子可以看出，破式和立式最後都將推導到公設，此處有：

※1 和※4 是權證量的公設。

※2 和※5 是部分的公設。

※3 是自身為一的公設。

五、小結

因明辯經的「破式」和「立式」最後都將推導到「公設」，可以促使雙方一方面要懂得推理，一方面要熟記作為「權證量」的經論，所以是迅速累積智慧資糧的一個好方法。

願 善 妙 增 長

《西藏佛教的探討》

編著：林崇安教授

出版：[桃園縣]中壢市內觀教育基金會

通訊：320中壢郵政9-110信箱。或：

桃園縣大溪鎮頭寮福安里十鄰12之3（大溪內觀教育禪林）

聯絡電話和手機：(03)485-2962；0937-126-660

傳真：(03)425-8073

網址：<http://www.insights.org.tw>

初版日期：2008年7月

（歡迎倡印）