

佛法哲学总集

广说三藏经论关于色心诸法之哲学论述

上册

Science and Philosophy
in the Indian Buddhist
Classics

Volume III: Philosophical Schools

尊者/监制

总集编著小组/编著

蒋扬仁钦/翻译

| 监制 |

尊者 (Tenzin Gyatso)

一九三五年生于西藏东部的安多，一九八九年获诺贝尔和平奖，成为世界公民，他致力提倡慈悲、宽恕、关爱等普世价值，促进世界主要宗教传统间的和谐及相互了解；作为佛教徒，他以修持、讲说菩提心及空正见，护持佛陀教法；身为藏人，他为藏人争取自由与公义，并努力保存西藏文化。

| 编著 |

总集编著小组

· 成员 ·

负责人——

南嘉寺住持——色拉杰扎仓充拓仁波切

编辑主顾问——

博士朗日巴图登锦巴

编辑顾问——

色拉昧扎仓仰丁仁波切

洛色林扎仓格西图滇悲桑

南嘉寺比丘图滇扬佩

《总集》编者——

甘丹东顶扎仓格西强区桑杰

哲蚌洛色林扎仓格西朗望桑杰

甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世

哲蚌多门扎仓格西洛桑开却

| 翻译 |

蒋扬仁钦 (黄春元)

自一九九六年起，担任尊者的汉语口译至今。一九八九年，前往北印度达兰萨拉辩经学院（Institute of Buddhist Dialectics）学习长达十四年的五部大论、四大教派的高等教育，最后以〈心与空〉的哲硕论文，获取甲级成绩及「无别大教授师」之学位。二〇一四年取得哈佛文理学院（Harvard GSAS）的博士学位。著有《我的上师尊者》、《自己的路，勇敢的走》、《为什么学佛》；译有《善言初慧择眼》、《觉灯日光》、《尊者开示佛子行三十七颂》、《中观根本论释·佛护论》、《佛法科学总集》等。

尊者的导读	013
一、前言	014
二、科学与哲学的差异	014
三、印度哲学发展史	015
四、佛法哲学	018
五、宗义著作的发展史	022
六、总结末文	025
译者序	029
编辑说明	041
《佛法哲学总集》如何引注参考文献?	045
第一品 · 总说哲学	049
甲一、印度的哲学发展史	050
甲二、宗义的定义及词义	064
甲三、略说内外宗义的差别	067
甲四、汇集印度的不同宗义以及佛法典籍的发展史	076

第二品 · 说外道宗义	085
总说外道宗义	086
甲一、释数论派宗义	104
乙一、此派宗义的发展史	104
乙二、宗义的性质及分类	110
乙三、如何立宗	116
丙一、略说二十五谛法	116
丙二、一一解释二十五谛法的性质	121
丙三、二十五谛法的生灭次第	131
丙四、安立识等具境	134
丙五、安立量	137
丙六、释证境之法	145
甲二、释胜论派宗义	155
乙一、此派宗义的发展史	155
乙二、宗义的性质及词义	158
乙三、如何立宗	159
丙一、说质	161
丙二、说德	165
丙三、说业	174
丙四、说同	175
丙五、说异	177

丙六、说和合	178	乙三、如何立宗	237
丙七、安立具境识	183	丙一、安立基二谛	237
丙八、略说依何理成立所知句义	185	丙二、安立具境识及量	241
甲三、释正理派宗义	191	丙三、附带解说如何混合其他宗义	243
乙一、此派宗义的发展史	191	甲六、阐述耆那派亦称胜利派的宗义	247
乙二、宗义的性质及分类	196	乙一、此派宗义的发展史	248
乙三、如何立宗	197	乙二、宗义的性质及词义	251
丙一、总说十六句义	197	乙三、如何立宗	252
丙二、别说具境量	199	丙一、安立七句义	252
丙三、安立因相	203	丙二、安立六质或五质	258
甲四、释伺察派宗义	208	丙三、安立质及异名一异	261
乙一、此派宗义的发展史	208	丙四、安立具境识	262
乙二、宗义的性质及词义	212	甲七、释顺世派宗义	268
乙三、如何立宗	213	乙一、此派宗义的发展史	268
丙一、安立基	213	乙二、宗义的性质及分类	273
丙二、安立量	216	乙三、如何立宗	276
乙四、伺察师遮罗迦如何立宗	225	丙一、总说	276
甲五、阐述吠檀多亦称密义派的宗义	232	丙二、安立具境识	283
乙一、此派宗义的发展史	232	丙三、安立自宗的合理性	285
乙二、宗义的性质及异名	235		

第三品 · 说内道佛法宗义	299	甲二、阐述经部的宗义	389
总说内道佛法宗义	300	乙一、此派宗义的发展史	389
甲一、阐述毗婆沙派的宗义	313	乙二、此派主要依据的典籍为何	392
乙一、此派宗义的发展史	313	乙三、宗义的性质及分类	394
乙二、此派主要依据的典籍为何	332	乙四、如何立宗	396
乙三、宗义的性质及分类	338	丙一、总说如何立宗	396
乙四、如何立宗	340	丙二、别说主要立宗	399
丙一、总说	340	丁一、安立自相及共相	399
丙二、别说主要立宗	350	丁二、成立有为法是刹那性	408
丁一、安立所知五法	350	丁三、因果被前后时所周遍	416
戊一、相色法	353	丁四、此宗如何安立外境之义	432
戊二、主心法及随心所法	357	丁五、安立能知之识	435
戊三、不相应行法	358	丙三、附带解说心识是具相之理	443
戊四、无为法	371	甲三、阐述唯识的宗义	447
丁二、安立因果	372	乙一、此派宗义的发展史	447
戊一、安立六因	372	乙二、此派主要依据的典籍为何	449
戊二、释四缘	377	乙三、宗义的性质及分类	454
戊三、释五果	380	乙四、如何立宗	457
丁三、安立能知之识	384	丙一、总说如何立宗	457
		丙二、别说主要立宗	458

丁一、安立所知的本质——三性相	458	丙一、阐述中观自续派的宗义	564
丁二、安立所知之处——阿赖耶	470	丁一、总说	564
戊一、如何主张心识数量	470	丁二、宗义的性质及分类	567
戊二、异熟所依之阿赖耶	477	丁三、释共立宗	569
戊三、成立阿赖耶的八个理由	483	丁四、经部行自续派	581
戊四、能依种子的阿赖耶	489	丁五、瑜伽行自续派	586
丙三、说末那识	502	丙二、阐述中观应成派的宗义	589
丙四、如何成立唯心论	508	丁一、总说	589
丙五、真相派与假相派的争辩	520	丁二、宗义的性质及词义	591
丙六、安立量	530	丁三、总说所许宗义	591
甲四、阐述中观的宗义	533	丁四、阐述应成派的主要不共难义	594
乙一、此派宗义的发展史	533	甲五、宗义论述的总结	605
乙二、阿闍黎龙树如何安立甚深中观之见	538	乙一、四部宗义各派如何断除常断二边	605
乙三、阿闍黎龙树典籍之注释的发展史	553	乙二、何谓宗义等如阶梯	606
乙四、宗义的性质及分类	558		



尊者的导读

一、前言

八、九年前，我曾建议认识的藏僧及学者们，若能汇整所有藏译本佛教经论内容，包括导师释迦能仁开示的经典，以及注释经典的论著等，将之编纂成为三大类，将臻于完善。融入如是三类的诠释，不仅能够呈现佛法教典的一切心要，也期望藉此建立一套必要的教育体系，广大帮助世界七十亿人口——无论其是否具有宗教信仰。所谓三类为：一、源于佛法典籍的科学论述或基法真相的论述。二、由佛法典籍明确建立的哲学论述。三、以前二者为基础，佛法典籍论述的修行方法。在已出版的《佛法科学总集》一书的导读中，已略说这三类的区别以及各类别的内容，希望读者能从中掌握其梗要。然前书导读仅概说了印度佛法典籍所说的哲学观，今回应法友提议，趁此即将圆满《佛法哲学总集》广版上下二册编著之际，想以导读的方式写下更多有关佛法哲学的内容介绍。

二、科学与哲学的差异

关于科学的定义，虽有各种不同的陈述，但我觉得，应该将科学理解为特定的研究途径，以及各个方面的完整实践。比方说，当科学家观察某一现象时，最初会提出假设，接着为了验证该假设是否符

合真实情况而进行实验，透过实验研究所呈现出来的结果，如果有可重复性，例如：若经由第二人、第三人……以同样的实验方式得到相同的结论时，此精研的成果便成为公认的科学知识。从提出假设到结论被认同的过程，科学家所采用的研究学称为「科学」。哲学虽然包含在科学之中，但哲学家不一定皆能以科学的方式确立其观点。

哲学可理解为某种坚定见解，它会由某学者以自己的所见所闻的征象为理由而产生，同样地，也会经由引经据论而认可「某隐蔽分¹的内容就是如此」而建立。显而易见，哲学家绝对不会满足于肉眼所见，而会疑惑为什么有这般现象，进而观察隐蔽分。可以说，以开启此世间隐蔽知识的大门而言，哲学家们的确做出了最大贡献。

总之，对于知识，古时候的学者便会随着各种不同的观察途径，形成多种不同的解读，在在都是完善人类思想及见解的最佳因缘。即便是到了二十一世纪的现在，仍无人能反驳这个事实。

三、印度哲学发展史

依据西藏宗义论著的记载，以及当今印度哲学史家们的说法，

1 译者注：无法用肉眼见到的内容，如形上学（metaphysics）就是隐蔽分。

在印度的哲学家中，数论派²的宗义是最早的一派。数论派的形成，大约可以追溯至基督纪元年份——西元一世纪——的前七百年。此派宗义含括浩瀚的哲学理论，广说基、道、果的论述。此派认为，一切所知皆被二十五谛法³的数量所摄；一切果实皆是共主相⁴的变异⁵；我是食者，却非作者；⁶若能透过禅修见到「觉知士夫之我」⁷的本性，将得到解脱，持上列论述。数论派中，仍有一支派主张大自在天是造物主。该宗认为，共主相仅是常性潜能，无心识，自然不能成为造世间之主。因此，以大自在天的造心动摇及诸事物源——共主相——两者的结合，诠释器世间等身受用的形成。

2 译者注：གངས་ཅན་པ། Sāṃkhya。

3 译者注：ཤེས་བྱ་ཉིང་ལ། pañcavimsatitattvāni。

4 译者注：ལྷོ་གཙོ་བོ། prakṛti。如姚卫群编译的《古印度六派的哲学经典》，此词常在印度哲学论中译成「自性」；此处根据藏文译为「共主相」。

5 译者注：རྣམ་འགྱུར། vikāra。真谛的《金七十论》，以及孙晶的《印度六派哲学》将其译为「变异」。参考《印度六派哲学》，131页。

6 译者注：「我是食者，却非作者」即我只是食衣住行的感受者，并非创造世间万物的作者。

7 译者注：འདག་ཤེས་རིག་གི་ལྷོ་གཙོ་བོ། puruṣa。根据藏文，译成觉知士夫之我；慈怡法师主编的《佛光大辞典》将数论派哲理中的「puruṣa」译成「神我」。

基本上，各派食者与常事物之我⁸的说法，与数论派的主张如出一辙，但在如何诠释我的说法上，却各有不同，因此形成了各不同外道的根本宗义。针对「我」及「如何看待世间」的议题，这些宗义师们激烈地互相争辩。譬如，根据吠陀派⁹的《梵经》¹⁰第四章节所说，认为只有梵天的我，除此之外，他宗认定的我皆不合理。此书的第二章节广泛驳斥了数论派及佛教宗义的中观、唯识如何安立究竟胜义之理。同样地，此书的第三章节也驳斥了顺世派¹¹的主张，即身蕴之外无其他的我。佛教及外道的典籍中，明确记载了古印度哲学家之间的激烈论辩。毋庸置疑，如此睿智的往来论辩，令宗义师双方互蒙其利、成长进步。

相异于佛教的印度主流宗义为数论派、胜论派¹²、正理派¹³、吠

8 译者注：该说法就是「我是食者，却非作者」的主张。

9 译者注：འིག་བྱིད་པ། Vedism。

10 译者注：ཁངས་པའི་སྟོ། Brahṃā sūtra。

11 译者注：ཧྲེ་བཤེན། Cārvāka。

12 译者注：བྱེ་བྲག་པ། Vaiśeṣika。

13 译者注：འིག་པ་ཅན། Nyāya。

檀多派¹⁴、伺察派¹⁵、耆那派¹⁶、顺世派的宗义等。阿闍黎清辨¹⁷的《思择焰论》¹⁸详说了这些派别的哲学立场。虽然寂护¹⁹的《真如集论》²⁰尚提及其他宗义，但念及内文将过于繁冗，本书仅说主流宗义，不会提及其他宗义。

印度哲学里，佛法哲学算是较晚形成的。虽说内外二道哲学之间有着巨大的差异，然而毕竟佛法成长于遍布印度哲学的环境之中，自然会受到古印度外道仪轨及作风等的影响。还有，如业果、前后世等许多观点，佛法哲学也与古印度外道哲学的立场相同。

四、佛法哲学

佛法哲学因由导师释迦能仁的教言而兴盛。导师释迦能仁宣说

了佛法哲学的精髓——无我的哲理，这与先前的各种宗义理论截然不同，因为当时整个环境充斥着「我」的理论。为了初次宣说前所未闻的无我法理，导师感受到周围的极大压力，因此，导师说：

「深寂离戏光明无为法，有如甘露此法我已得。
若示于他无有谁能知，不如住于无语森林中。」

关于无我的哲理，我平日一直在讲，不觉得有必要在此多做说明。总之，无我不是仅破、全无的意思，而是指见到的表象不符顺于事实的真相，即诸法绝非如我们所见般的存在。若见到的表象就是事实的真相，仅随所见而行就能符合事实，就不应该出现偏离真相的错觉，毕竟生起贪等烦恼都是源于不合乎真相的看法。反之，见诸法都是观待而有，是无我的话，产生贪等烦恼的依据将不可得。因此，无我的意思是：否定不依赖之自相。因为无我或缘起的真相宛如佛法哲学的核心，若不了解其义，终不能得究竟的佛法哲理。龙树²¹的弟子提婆²²也说，信佛的最佳途径就是了知空性。

14 译者注：ཐིགས་ཐེད་མཐར་ཐླ་བ། Vedanta。

15 译者注：又称弥曼差派，མཐོད་པ་བ། Mīmāṃsā。

16 译者注：གཙུག་ཁྱེད་Jainadharma。

17 译者注：ལེགས་ལྡན་འབྲེད། Bhaviveka, 500-560。

18 译者注：རྟོག་གེ་འབར་བ། Tarkajvāla。

19 译者注：ཞི་འཛོ། Śāntarakṣita, 725-788。

20 译者注：དེ་ཁོ་ན་ཉིད་བསྟུས་པ། Tattvasaṃgrahakārikā。

21 译者注：ལྷ་རྒྱལ། Nāgārjuna, 150-250。

22 译者注：又称圣天 འཕགས་པ་བླ། Āryadeva，西元三世纪。



一般普遍认为，导师薄伽梵宣示了四法印：

「诸行无常，诸漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静。」

四法印就是衡量是否为佛法哲学的准绳。针对四法印的内容涵义，尤其是对无我的理解，各派存在着不同的诠释，因此逐渐演变成佛法哲学内部的四部²³宗义，并渐渐兴建起各自不共承许相应的教言传统。我不认为这种现象从导师在世时就已存在。

西元二世纪，龙树的中观论著《中观根本慧论》²⁴明确地反驳许多毗婆沙宗的主张。当然，在龙树的《中观根本慧论》之前，毗婆沙宗早已建立自己的宗义。诚如经部是由声闻十八部所延伸出来的说法看来，经部在《中论》之前就存在也应该合理。总之，某些续典确实明确记载佛法四部宗义的名称，但以论典而言，阿闍黎圣天²⁵的《智要总集》²⁶明晰提及四部宗义的名称，这是最早的文献之一。

23 译者注：毗婆沙 བེ་པ་ཤཱ་ཁ་ Vaibhāṣika、经部 སངས་རྒྱུ་ཤེས་པ་ Sautrāntika、唯识 ཅི་ཏཱ་མ་ཏཱ་མ་ Cittamātra、中观 མཐུ་མ་པ་ Madhyamaka。

24 译者注：又简称「中论」 $\text{མཐུ་མ་པ་པོ་འཇམ་མཁའ་ལྷ་མོ་}$ Mūlamadhyamakakārikā。

25 译者注：又称提婆 འཇམ་མཁའ་ལྷ་མོ་ Āryadeva，西元三世纪。

26 译者注：ཡེ་ཤེས་སྤྱི་བོ་ཀུན་ལས་བདུས་པ་。

从龙树开创中观宗、无著开创唯识宗起，便已广传中观宗义及唯识宗义的各自之名。根据当今的某些观察言论，明确建立四部宗义的名称，是出自大约五世纪清辨的《中观心要论》²⁷及其自释²⁸。不仅佛法四部宗义的名称与主张，就连当时早已兴盛的外道哲学观点，也在此论中明细分析。由此可见，从当时起便有佛法四部宗义的名称。尊者世友²⁹说：「犹如各派间，智慧亦相异。」就是说，随着智慧的差异，终将一直存在各派的见解与乘别，这点有谁能够驳斥？

清辨的著作《中观心要论》及其自释、龙树的中观理聚论著，以及后来寂护的《真如集论》及其自释，悉已记载佛法宗义内部的激烈辩论——所立是否真实事物、能立是否自证、生灭等，更是记载了以量学的方式而破他宗、立自宗等的争论。毋庸置疑，佛法哲学确实浩瀚广博！

27 译者注：དབུ་མ་སྤྱི་བོ་ *Madhyamakahrdayakarika*。译者在《佛法科学总集》中，虽将其论名译为《中观心论》，若将「心」字改为「心要」，更能贴近藏文的སྤྱི་བོ་二字，故译《中观心要论》。

28 译者注：作者本人对自己的作品另做解释。

29 译者注：འཇམ་མཁའ་ལྷ་མོ་འཇམ་མཁའ་ལྷ་མོ་。

五、宗义著作的发展史

依据现在可得的文献，总集且罗列种种印度宗义核心主张的最早著作，无疑是清辨的《中观心要论》及其自释《思择焰论》两本著作。西元八世纪大方丈寂护的《真如集论》及其论释³⁰两本著作，不只汇集了所有内外宗义，更记载了清辨之后某些宗义的延续主张，并且对其提出破他说、立自宗的辩论，是解释最广的宗义书籍。

我认为，如导师的经典以及龙树的理聚论等众多经论，虽然不是有意且系统地总集内外宗义立场而写下破、立的争论，却是对各内外宗义的相关主张做出破、立争论的著作。此外，祇多梨³¹的著作《善逝教典分别论》³²，不仅对外道的某些主张明确分析了破、立的争论，也清楚诠释了内道四部宗义之间的差异，是一部非常重要的著作。

宗义著作在西藏相当盛行。荣松班智达³³的宗义著作、恰巴法狮

子³⁴的宗义著作，以及卫者明慧³⁵的宗义著作等，应该算是最早的作品。文殊怙主萨迦班智达³⁶的《善说论典》³⁷也是宗义著作。遍知龙钦³⁸也撰写了《宗派宝藏论》³⁹。西元十七世纪后，西藏的宗义大作有：遍知文殊笑⁴⁰的《宗义宝炬论》⁴¹，以及之后的《章嘉宗义》⁴²和《土官宗义》⁴³。在众多的宗义大作中，这三本算是我最熟悉的。达仓译师⁴⁴的宗义著作与遍知文殊笑的宗义著作相较，两者不仅内容、结构相同，就连对某些内外道差异的总结也几乎相同。

我觉得西藏的宗义著作中，就属遍知文殊笑的《宗义宝炬论》

30 译者注：由寂护论师的心子，阿闍黎莲花戒著作的《真如集论释》。

31 译者注：᠅ᠣᠳᠤᠷᠢ Jetari, 940-980。

32 译者注：བདེ་བར་གཤེགས་པའི་གཞུང་རྒྱུ་པར་འབྲིད་པ།。

33 译者注：རོང་མོ་པལྱེ་ཏུ།, 1012-1088/1042-1136。

34 译者注：ལྷ་པ་ཚོས་ཀྱི་མེང་ག།, 1109-1169。

35 译者注：དབུས་པ་སྒོ་གསལ།, 十三世纪。

36 译者注：འཇམ་མགོན་མ་པཎ།, 1182-1251。

37 译者注：གཞུང་ལུགས་ལེགས་པར་བཤད་པ།。

38 译者注：ཀུན་མཁྱེན་གྲོང་ཆེན།, 1308-1364。

39 译者注：གྲུབ་མཐའ་མཛོད།。

40 译者注：ཀུན་མཁྱེན་འཇམ་བཞད།, 1648-1721/1722。又译为「嘉木样协巴」、「遍知者嘉木样协巴」、「嘉木样协巴多杰」，意为妙音笑。

41 译者注：གྲུབ་མཐའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་འཇུག་གྲོང་གཏོང་ལྗེ་ལྷ་དབྱངས་ཀུན་མཁྱེན་ལམ་བཟང་གསལ་བའི་ཕྱི་རིན་ཆེན་གློན་མ།。

42 译者注：ལྷ་ལྷུན་གྲུབ་མཐའ།。

43 译者注：ཐུབ་བཀྲ་གྲུབ་མཐའ།。

44 译者注：ལྷག་ཚང་ལོ་ལྷ་བཤེས་རབ་ཕྱིན་ཆེན། 达仓译师喜饶仁钦，1405-?。



解释最广。此书在诠释内外宗义的个别差异时，都会根据该宗派自己的根本典籍或是印度论著而做注释。文殊笑也首度阐述那些未曾在藏地出现的外道主张，给求学者们带来极大的帮助。

达仓的《遍晓宗义》⁴⁵抛出了著名的应成⁴⁶，明显记载至尊宗喀巴的十八矛盾大包袱。对此，不仅文殊笑于《宗义宝炬论》中做了非常详细的回复，此前，文殊心喜⁴⁷也已对十八矛盾大包袱之说提出回应。这是学者间智慧的争辩！显而易见，宗喀巴大师的弟子们若能对达仓大师所抛出的矛盾包袱有所了解，对于宗大师的著作将会有更上一层楼的认识。再者，达仓的《遍晓宗义》书末也清楚解释为何抛出十八应成的理由，说明了这绝非是受到贪瞋等影响而做的争辩。

《章嘉宗义》的引句数量刚好。该论于即将进入唯识的唯心论时，还有一段特殊的解释。章嘉自己引用的印藏文献的名称，于书后都详细列出，这算是一本容易理解，且摄一切概要的宗义著作。《土官宗义》罗列了藏传佛教萨迦、格鲁、噶举、宁玛的总别教义，同时也指出苯波及汉传佛教的各自主张，是一本特别的宗义著作。虽然还

有其他西藏的宗义著作，但是无法全面介绍，仅先解说至此。

六、总结末文

学者们以梯子的顺序譬喻佛法宗义，认为佛法宗义的前前者是助登后后者的台阶。毗婆沙宗否定共主相是常事物、否定世间造物主等，成了经部否定声义⁴⁸的自相成立、否定常是质体成立、主张共相是分别识施設的台阶。经部主张分别识所现皆是分别识施設、分别识所现的事例中有自相、否定补特伽罗的我等，成了唯识主张法无我的台阶。唯识破除了所执外境的实有，成了中观亦破能执实有的台阶。由此可见，前前宗义的确是引入后后宗义的方便。

若能知晓这世界上的所有宗义，特别是佛法四部宗义的重点，确实有助于充实学识，更是开启拣择智慧之门的方法。佛教典籍所说的俱缘决定⁴⁹及空性等观点，不仅深奥，若能学习缘起性空之义，暂且不论是否对后世有帮助，根据我的经验，至少能打开此生的视野，

45 译者注：ཐུབ་མཐའ་ཀུན་ཤེས།。

46 译者注：「应成」是种藏僧辩论时为能找出对方的矛盾处，经常使用的推理论式。

47 译者注：འཇམ་དབྱངས་དགའ་ལྷོ།, 1429-1503。

48 译者注：经部认为，「声总」与「义总」不能被根识直接持取，只是分别识所现之影像，故为常法及共相。

49 译者注：决定所缘与能缘同时俱有。

逐渐控制那些只从单一角度、无法全面思惟的烦恼，从而救离一切干扰自他内心、不能幸福的困境。

将前面所说内容铭记于心的同时，我亦期望：两套总集——出自佛法典籍的科学总集及哲学总集——中，今已圆满了出自佛法典籍的哲学总集上、下二册的编著。虽然过去多数的印藏宗义著作都是遵循传统，依照理路——解释印度内外两派的闻名观点，但在本哲学总集的上册里，为能介绍所有印度的主流哲学，尽可能地依据各自的哲学典籍而做介绍。主要不同于传统宗义著作之处是，这部哲学总集只会介绍各派宗义的基法真相，不会介绍道与果的论述。推广这部哲学总集的主要目的：帮助现代读者们透过认识深奥的古印哲学观点，开启智慧之门，但绝对不是只为倡导信奉内外道宗义而编著。

哲学总集的下册，有另做古印哲学家们世代相传，且以尖锐理路所观择之要义的解释。下册的最初章节先从基法二谛谈起。下册第二章的内容：苦乐的领纳者、业果所依的我，以及无我之理。第三、四章节的内容：由安立胜义谛，依序解释佛教唯识及中观宗义——该两派是如何建立不共胜义真如的理论，以及如何依各自理论

成立究竟性。第五章节的内容：量学的总义，尤其是陈那⁵⁰、法称⁵¹两位学者建立的量学体系。第六章节的内容：由量学之观察所延伸、关于声义学的要义。

本人监制这部《佛法哲学总集》的目的是，希望现今睿智的求学者们能藉由本书上、下二册之便，进一步地解析古印度的深奥哲学。最终，愿此《佛法哲学总集》上、下二册能够广大利益众多求学者。

释迦比丘说法者 **尊者** 撰

于西藏第十七绕迥⁵²的地猪年
西元 2019 年 4 月 15 日

50 译者注：ཇུག་མ་ལྟོ་མ། Dignāga, 480-540。

51 译者注：ཇུག་མ་ལྟོ་མ། Dharmakīrti，西元六、七世纪。

52 译者注：འུགས་ལོ་ལྟོ་མ། 藏历六十年周期之名。



译者序



如婆罗门等非佛宗师认为「有我而解脱」，两千五百年前的释迦牟尼佛却反其道而行表明了「无我故解脱」的立场。几乎源于同一时境，且各方主要派系的古学人们也以辩智完整建立了自宗的哲学体系，其结论却是大相径庭，歧异的背后到底隐藏着怎样的秘密？

藏译大藏经里，完整记载了古印佛教与非佛之间的不同观点及其相关辩论。这套《佛法哲学总集》上、下二册并非只是站在佛教立场，一味反驳非佛观点。反之，这套书籍很客观地站在各宗立场，并依据现有文献，尤其是至今可见的藏译甘珠尔与丹珠尔，完整地阐述各个派系的破立驳——破他宗、立自宗、反他驳。其中大多内容源于佛法典籍，故名《佛法哲学总集》。这不仅让读者能更容易深入体会古人的智慧，感受耳目一新的启发，更开辟了一个崭新的精神领域。对于忙碌于物质生活的当代年轻一代而言，这套书籍正是一个宝贵的机会，有助他们得以静下心来，深入探索更多关于人生意义的哲理。

对于佛教徒而言，正确的佛法修行无疑建立在闻思修的三种先后次第的行为：初——广大听闻学习；中——整理思绪总结出已闻习的内容，进而建立自己的哲理；后——反复将其哲理套用于日常生活中。换句话说，在缺乏广大闻与深入思的前提下，每日念诵早晚课、持咒、绕寺、大礼拜等虽可累积功德福报，但我深信，佛陀会更期望他的弟子们，以跨出广大闻习的第一个脚步落实修行佛陀亲自传

授的教义。对此，此书的校订员之一赖郁文女士在圆满校订的那一天，有感而发地写了以下这段心得，原文如下：

「就我所得到的教导，我是这样理解：沉浸在学习、理解本书所示的内容的每一分钟，都是最胜的实修，而不是口诵皈依文再去寻找另外的实修的内容。能昼三夜三念诵皈依文、念经持咒，固然很好，但是皈依的核心是，知三宝功德、知三宝差别，从而确定三宝是能提供究竟解脱者而实践其教导。从这个角度看，学习这本书所示的内容，以了知内外道差异、了知究竟实相，无疑地就是在实践皈依学处。在参与《佛法哲学总集》的过程中，我的阅读、思惟、讨论，都不单是当义工，都是实修皈依的一部分。」

认识如是宗义差异的价值，远远超越了单纯丰富知识的表面利益，因为愈加深入洞察如此差异，愈能以自身经验印证，干扰内在宁静的烦恼确实缺乏真相的依据，且深信不疑。当智慧愈清楚见到烦恼的虚伪，渴求幸福的内心愈会想跟烦恼保持距离，从而减缓干扰内在宁静的违缘，此时，愈易引发内在的幸福感！

以「为什么我这么倒楣」的常见说法为例，此刻怨天尤人时的烦恼，居然缘着一个未曾有过的「我」与「倒楣」，庸人自扰，徒增烦恼。为什么这么说呢？



曾任那烂陀佛教大学住持的月称（Candrakīrti, 600-650）所撰的《入中论自释》中，引用了《比丘金刚女经》的这段经文：「如即揽支聚，假想立为车，世俗立有情，应知揽诸蕴。」

意思是：车子之所以存在，只是因为依赖着车轮、车壳、车椅、引擎等车支后，将其支聚假设想立为车，仅此而已。倘若此时不能因此而满足车子的存在，硬要执着在其支或聚的背后，另有某种操控者的车子掌控其支、其聚的话，实不应理。还有，不成立支聚背后另有某种操控者的车，这种的不成立不等同没有车。此喻的总结有两大要义：一、不成立车子零件的背后另有某种操控者的车。二、车子是存在的。

同理，「我」之所以存在，只是因为依赖着头、手、脚、想法、感受等分支后，将其支聚假设想立为「我」，仅此而已。倘若此时不能因此而满足我的存在，硬要执着在其支或聚的背后，另有某种操控者的我掌控其支、其聚的话，实不应理。还有，不成立支聚背后另有某种操控者的我，这种的不成立不等同没有我。此义的总结为两大纲要：一、不成立我的分支背后另有某种操控者的我。二、我是存在的；重复一次，「我」之所以存在，只是因为依赖着手、脚、头、想法、感受等分支后，将其支聚假设想立为「我」，仅此而已。

此时可能反问：难道我的身心不是由我操控的吗？答：身体的

大多数行为是由思想所操控，而思想则是由其前因，如前世或平日的思考惯性、悲观或乐观、理性或感性、受周遭亲友的影响等等所控制。各位不访试想，如果渴求离苦得乐的我真能操控身心，今天还有谁的身心会是痛苦的呢？

自问：当我们产生「为什么我这么倒楣」的想法时，您会觉得这个倒楣者是关乎我的身、是关乎我的心、是依赖着身心等支而被安立为有的我？还是仿佛身心背后另有某种操控者的我呢？简而言之，「为什么我这么倒楣」的想法中，若是无关身心等支，没有一丝「依赖身心等支，故有我」的想法时，等同这种倒楣的想法正在缘取着一个未曾有过的「我」——仿佛身心背后另有某种操控者的我。还有，此处的「倒楣」也非绝对的不幸。犹如耳熟能详的「塞翁失马，焉知非福」，福祸既然相倚，哪有什么是绝对的「倒楣」？由此可知，此时的怨天尤人只是无中生有的烦恼而已。

本书的翻译术语，无论是地名、人名或书名等，均会在首次出现的地方以脚注形式提供相关资讯，便于读者进行深入研究，即使是《佛法科学总集》中已经使用的术语，亦不例外。本人自2014年开始翻译《佛法科学总集》时，便已将相关术语另行记录于专门档案，尽己所能地延续《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》两书用词的一致性。

此时眼尖的您可能已经发现，蒋扬博士您在《佛法科学总集》的译者序中，将此书名译为《佛法宗义总集》而非《佛法哲学总集》，不是吗？这确实是因本人欠缺慎虑所致。传统用语中，犹如「基法真相」对应其现代用语——科学，同样地，「宗义」¹的译词也该对应其现代的用词——哲学。若能经由「达」之译德，凸显译词之间的相互协调，岂不美哉？经深思熟虑后，本人决定译此书名为《佛法哲学总集》而非《佛法宗义总集》。

诚如《天演论》中的「译例言」所云：「译事三难：信、达、雅。」信——符合原文的内义，令读者信此译文；雅——译文通顺优雅；达——即便文化不同，仅凭此译足以传达书中的双关词汇、核心理念、前后脉络、幽默感以及前述译词之间的相互对应等。本人在翻译此书时，也针对是否该继续使用「现识」的译词，困惑不已。

《佛法哲学总集·下册》的「第八品，甲七、附带解说应成的不共量学」中说：「应成派同样依循世间的用词表示，现识（པརྟེན་མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་）的正名用于境，现识的偏名用于识。」根据法尊法

师汉译、宗喀巴大师著作的《入中论善显密意疏》也说：「安立彼境与彼识俱为现事。故许现字，为彼境之实名，为彼心之假名。」用白话来解读的话，就是「现」的正名用于境，「现」的假名用于识。问题是：既已提及「现识」，即意识的识，岂能说现识的正名用于境？

根据梵藏语法，「པརྟེན་མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་」一词既可用于境也可用于识，是名词，如「量」（མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་）一词，在原文中有「所量」亦有「能量」之义。一般量学家将此词（པརྟེན་མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་）用于「能量」——识，而世人则用此词于「所量」——境。在《佛法哲学总集·下册》的「第八品，甲七、附带解说应成的不共量学」之前，此词（པརྟེན་མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་）在《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》里都是以一般量学家的说法为依据，故译「现识」。然而，当应成派依循梵藏通俗的语法而理解其词义时，「པརྟེན་མཐོན་ལུ་མཁུ་མཁུ་」现识」一词，应解读为「现前所识」的「现识」，实则为境。

为凸显应成派对世间通俗说法的尊重，以及自续以下与应成派对于同一用词的不同解读所导致的巨大差异性，本人有必要维持译词的一致性。反之，于「甲七、附带解说应成的不共量学」起，若是选择用「现前、现事」等其他译词而取代「现识」的话，将有事与愿违之疑，不是吗？

1 宗义的梵文「siddhānta」，吉藏《百论疏》（上之中，大正四二、页247，下）称其为悉檀，孙晶（现任中国社会科学院哲学研究所东方哲学研究室主任、研究员、博士生导师）亦如是译，186页。木村泰贤，246页说宗义。

《佛法哲学总集·上册》的每一品，均依循三个面向——该派的宗义发展史、该派的宗义性质及其分支，以及该派的主要立宗为何——系统整理出古印度的非佛七派外道与佛教四派内道的核心哲理与相关背景。以耆那派为例，您可依据该派的宗义发展史得知耆那派的创始者是圣人尔夏巴德瓦（Rṣabhadeva），而众所周知的「大雄」（Mahāvīra）则是该派的第二十四位衣钵传人。透过此科判，我们可以清晰掌握后期学者中谁对耆那派的影响甚大，以及该派的主要文献为何等。至于如何定义耆那派的宗义，《佛法哲学总集》明确回答道：「追随圣人尔夏巴德瓦的同时，以耆那七谛义及六质而安立所知真相的一派宗义。」如果还想深入研究耆那派的七谛义及六质，便可参阅该派「如何立宗」的科判。

关于下册，若读者跟我一样也对佛法的无我教义深感兴趣，不妨与我一同深入探索《佛法哲学总集·下册》的第四品至第七品。其中，不仅汇聚了内道四派各自对于二谛真相的精辟诠释、内外二道各派对于我与无我的观察，更涵盖了唯识与中观对于法无我究竟空性的独到观点。这些深刻的义理，值得我们细细品味，体悟探究真相的无穷乐趣。

为何《佛法哲学总集·下册》的第八品与第九品，特别要另述内外二道的量学与排他论？显而易见，仅凭显学无法解答人类的所有

疑惑，因为形而上学本身超越了显学的范畴。若要安立显学以外的一切真理，只能依靠逻辑推演。因此，内外二道建立量学的目的，正是为了探讨以何种途径来衡量、测量、丈量、考量真相。顾名思义，「量学」正是这一领域的专门学术研究。

根据陈那与法称的观点，正确的逻辑推演绝对离不开「周遍」二字，意即甲必然是乙，或「任何一法是甲，百分之百是乙」。这样一来，便引发了两个问题：一、即便当今的亲子鉴定尚不能够达到百分之百的确定性，何以成立周遍的合理性？二、这种百分之百的客观事实，岂能相容中观应成所说的「一切都是由主观意识施設而有」？

答一：根据TAF（Taiwan Accreditation Foundation，财团法人全国认证基金会）的认证规范，当亲子确定率大于99.99%时，便可判定其具有亲属关系。因此，所谓的「周遍」推理可表述如下：「甲乙有法，有亲属关系，经彼二人血液检测后证实亲子确定率大于99.99%的吻合度故。」此时的周遍是指因相（经彼二人血液检测后证实亲子确定率大于99.99%的吻合度）必然是所立法（有亲属关系），此时的周遍无关百分之百的亲子确定率。

答二：其实这种百分之百的客观事实也只是根据台湾当地目前的认证规范而定，故其背后并未远离主观意识的施設。以德国为例，其亲子鉴定标准通常要求确定率至少达到99.5%才能判断亲属关系，

而日本与美国的要求更高，要达99.99%。因此，这类的客观现象只不过是我们人类因地制宜的结果，而非名副其实的绝对客观现象。

第九品一开始便清晰指出排他论的要义：「于量学中持吠陀为量的宗派有六：数论派、瑜伽派、胜论派、正理派、伺察派、吠檀多派。彼等从很早以前便对吠陀典籍如何诠释其义进行了分析。」吠陀典籍不是书写文字而是声音的传承，从而引发内外道的后期学者们对声义的探讨——声音所要表述的含义。比如，黑牛非白牛，但经由「黑牛是牛」的声音表达，却能理解「白牛是牛」，这是为什么呢？数论派认为，「黑牛」之声已经表述遍布一切牛的共主相，因为共主相是声义，所以我们才能将「黑牛」的声音连结到白牛，进而知晓白牛是牛。与之相对，陈那等佛教量学大师们则驳斥这种主张，如「乙一、破他方所说声义」破道：「世人为达某个人目的而说牛，其声所表若是不可坐骑、不得取奶的总或他共义时，任何追求的目标都不可达成。因此，世人说牛之声结合他共义时，实则无有意义。以此而破。」简单地说，遍布一切公牛与母牛的共主相是一种不可坐骑、不得取奶的牛。如果「这是一头黑色的乳牛」之声所要表述的含义不是乳牛，那么，表述其声又有何用？本人真心觉得这是一篇非常有趣的章节。

整体而言，《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》所引经据典

的文献均为印度文献，毕竟那烂陀印度大师们的著作才是汉传佛教、藏传佛教，乃至藏传佛教内部各个派系的发源处。这种编纂方式不仅能有效避免派系内部的争议，不同派系的佛教学者们也能更客观地研究佛教的整体思维。

为方便有志学者深入研究，本人经与商周出版协商，决定以纸本、电子书、纸本结合电子书的三种形式出版这套《佛法哲学总集》。诚如《佛法科学总集》译者序中所言：「于此《佛法科学总集》中，专业的佛法词汇颇为繁多，为了能够更简易地寻获相关术语及其定义或背景，在与商周出版的协商之下，决定给予具有可寻汉藏名词功能的电子档，储存于《总集》所附的光碟片之中。」然而，随着科技的日新月异，知识载体不断推陈出新，如今光碟机早已成为时代的遗物。因此，现改为以电子书的内建检索功能取代光碟片的角色。

为确保此书译文的通顺流畅，本人特此诚挚感谢涂百瑜女士、李衍忠先生、赖郁文女士，以及出版小牛顿电子书的文承电子出版公司前科学主编的张圆笙女士。此外，福智「月光国际译经院」的释如密法师、汉藏口译员释如王法师、兄长黄春霖先生、甘丹北顶格西拉让巴洛桑登达、甘丹北顶格西拉让巴文珠达瓦等，悉心比对藏汉译文的准确性，并提出了许多宝贵的建议。尽管末学担任这套丛书的译者



兼主编，但此成果无疑是众人的智慧结晶，故而特别感谢所有参与的译师、专业编辑与文字义工们，合掌再致谢意！

又如本人曾在译作《尊者开示佛子行三十七颂》的序中所说：「除了自撰书籍外，如《觉灯日光》等尊者书籍的翻译收入，末学都会捐赠供养、累积功德。」在此，本人也会将此《佛法哲学总集》的翻译版权及版税供养给观音尊者。最后，愿此译书及捐赠功德不被自己所拥有，完全回向给一切有情，愿其早日成就无上菩提。尤其与此书有缘的所有读者们，皆能早日生起空性的正见，以通晓真理之智慧力发起非造作的菩提心、入般若波罗蜜乘、断除烦恼，安稳走上充满慈爱且具意义的人生大道。

译者 蒋扬仁钦（黄春元）
于美国纽约，西元2024年10月20日星期日

编辑说明

本《佛法哲学总集》与已出版的《佛法科学总集》分别根据印度佛教典籍中的科学及哲学论述编纂而成，这套哲学总集分为上、下二册。尊者首创将佛教经论的内容分为三类：科学、哲学、修行。这套《佛法哲学总集》的广版即是遵循怙主的指示，汇聚所有源于藏译甘珠尔¹与丹珠尔²，以及众多外道典籍的某些哲学要义，编著而成。

上册内容：略说某些内外道的哲学观点。下册内容：说明各派宗义的典籍是如何依理建立二谛论述，且由胜义谛的观点而延伸至针对我及无我的观察，尤其是唯识及中观的见解，以及能知之量的学说加以阐释，且对由其延伸的声义观察等重要的哲学观，另做说明。

本书内容以藏译大藏经为首要来源，引诸内外道典籍做依据，并撷取古今学者新旧宗义著作之诸多善说，尽量简洁清楚、适切地叙述各个内外宗义的要义——其发展史、著名典籍、不共的深奥哲学，以及相互破他宗、立自宗、反他驳等理路。

书中记载的某些外道主张，是站在佛教大藏经的敌方立场而呈现。现今虽不能见到藏译早期纯外道的典籍，本书却依据后期藏译的

数论派《金七十论》³、《巴哈斯帕谛经》⁴、《遮罗迦本集》⁵、英译吠檀多派的阿闍黎摩沓婆⁶的宗义著作⁷，以及被西藏历代与当今学者的诸多新旧宗义著作所引用的外道典籍，阐释古印度外道的完整宗义学说。至于后期外道的种种哲学立场，又有谁能够完整诠释其义？

在内外道的宗义著作中，从很早期开始，便有一个传统形成，即以理路广泛进行双向破、立的辩论，使后者的立宗更胜前者。欲凸显上部哲学的深细观察，主要还是得靠下部哲学的基础。因此，佛法宗义的下部哲学等同顺序晋升上部哲学的台阶。此书推证，宗义者们一一写下各异的哲理，且成立了破、立、反⁸等论述，既是升华内外宗义者智慧之艺术，也是令其哲学作品的内容更为细致、深入的不二助缘。

读者从《佛法科学总集》的尊者的导读、编辑说明，以及《佛法哲学总集》的尊者导读，便可了解《佛法科学总集》及《佛法哲学

1 译者注：西藏大藏经中，佛陀亲自的教言，称为「甘珠尔」。

2 译者注：西藏大藏经中，针对甘珠尔所做的解释，通常出自印度大师之手，称为「丹珠尔」。

3 译者注：ཇིག་ལུང་བུམ་པ་འདུན་ཅུ་བ། *Hiraṇyapatti*。

4 译者注：ཐུར་ཐུབ་པའི་མདོ། *Bārhaspatya-sūtra*。

5 译者注：ཙ་ར་ཀ་ལའི་བསྟུ་བ། *Charaka Saṃhitā*。

6 译者注：མ་ཏྭ་ Mādhava, 1331。

7 译者注：摩沓婆的宗义著作叫《摄一切见》（སེམས་ཀྱི་ཕྱོད་ཀྱི་སྒྲུབ་པ། *Sarvadarśanaśaṃgraha*）。

8 译者注：破他宗、立自宗、反他驳。

总集》的编著大纲，以及佛法科学与佛法哲学之间的分野，在此不须重复说明。

编著这套《佛法哲学总集》的过程中，尊者于初、中、后阶段再三给予编者等深邃指导，尊者办公室也无吝赞助全数相关费用。此外，编著小组负责人暨南嘉寺住持——色拉杰扎仓充拓仁波切⁹——也非常尽责地关照一应事宜，包括由南嘉利乐善说寺提供编辑者们平日的食宿及办公室等。

感谢编辑顾问色拉味扎仓仰丁仁波切¹⁰、洛色林扎仓格西图滇悲桑¹¹、南嘉寺校长图滇扬佩¹²的齐心协助，以及主要编辑顾问——尊者的翻译格西图登锦巴¹³博士——协助此书内容的结构设计以及校订。尤其是博士提供出自英译外道哲学著作的诸多不可或缺要义之资讯，例如：倡议下册时将声义及遮他论纳入，并重新编辑其义等，对此书的编著屡次提供大力协助。另外，南嘉寺智者图滇扬佩在借阅相关的文献及开会资料的列印排版上也相当地尽心协助。

9 译者注：ཁྲོམ་ཐོག་ཟིན་པོ་ཟེ།。

10 译者注：མིང་སྒྲུབ་དགེ་བཤེས་ཡང་སྟེང་ཟིན་པོ་ཟེ།。

11 译者注：ཁྲོ་སྒྲིང་དགེ་བཤེས་ཐུབ་བསྟན་དཔལ་བཟང་།。

12 译者注：ནམ་རྒྱལ་གྲུ་ཚང་གི་སྒྲོབ་སྤྱི་ཐུབ་བསྟན་ཡར་ལམ་ལ།。

13 译者注：དགེ་བཤེས་ཐུབ་བསྟན་གྱི་ན་པ།。

由于上述善缘的际会，西元2017年时，《佛法哲学总集》上、下二册的编著已经大致完成，并将其交由大寺院通达教理的善知识们审阅。经数月审核后，在尊者办公室的筹备下，于西元2018年1月4日至6日间，在南印度蒙果区的达仓惹对寺¹⁴里，由编著小组负责人暨南嘉寺住持色拉杰扎仓充拓仁波切为首，旁有编辑顾问色拉味扎仓仰丁仁波切、近二十位来自三大寺审稿者的大学者格西们，以及我等四位编辑者等，再共同针对每一章品的细节进行三天讨论而完成。

特别是在西元2018年11月6日，于尊者的寝宫内，向尊者禀告《佛法哲学总集》上、下二册的纲要后，尊者对此细谈根本性的方针指引。我等根据其义再次修正，完善此书。尊者亲自特别撰写《佛法哲学总集》的导读，文中清楚分析科学与哲学的差异、印度哲学发展史、深奥的佛法哲学、宗义著作的发展史等，宜应了知，这篇导读绝对是知晓此书哲学内容的最易、最胜方便。

《佛法哲学总集》如何引注参考文献？

一、除了一、两处引用了其他版的大藏经词句外，基本上皆以

14 译者注：སྒྲུག་ཚང་རབ་སྟོན་པའི་གྲུ་ཚང་།。



德格版的大藏经为主。注脚中的册数及页数也是依据德格版的大藏经。引词正确性的有疑处，悉数考据奈塘及北京版的大藏经，以及印度大师的论著等，谨慎对比后再修正，放置注脚中说明。

二、为能明晰确定引文段落，引用偈颂时，以每行两句的形式安置于中。白话引文若超过四行者，会放在页面的左边并留一点五公分的距离；若引文不足四行，会配合现代引号的用法，放在引号之中。

三、为了易于寻找引文出处，会在引文后面加上注脚及编号。所有的甘珠尔会以「德格版，经」的形式标注；所有的丹珠尔会以「德格版，论」的形式标注。其后注明中观及唯识等，以区分类别，并会以「ㄗ」字等代表卷别。若有品、册之别，会特别注明；若没有，就以卷数为主。偈颂文会加上偈数，再标页数。是正面的话，会写「正页」；是背面的话，会写「背页」等。若非出自德格版的丹珠尔，而是出自奈塘版的丹珠尔，则以「奈塘版，论」之形式标注。还有，现代许多图书馆会使用对勘本版的甘珠尔及丹珠尔，于此，会注明对勘本版甘珠尔及丹珠尔的书号及页数。至于尚未记载于甘珠尔及丹珠尔之中的外道典籍，以及西藏学者的著作等，都会加上出版社的名称及书本的页数于注脚之中。

四、在《佛法哲学总集》的末端附录中，陈示参考文献——包

括甘珠尔及丹珠尔以外——的书名、作者名称、作者年份。

林林总总的博大精深之哲学，为历代内外学者们的观慧精髓。由于我等编辑者的慧力有限，难免会发生因不懂典籍或误解而犯的错误。此时，祈愿客观睿智的读者们，能踊跃惠赐宝贵的意见，甚至纠正。

最后，将此洁白善业回向尊者，令其利益众生的宏愿成真；愿雪域西藏历代的祖师大德，历经千辛万苦而传承发扬的深邃文化，能够不受时空限制地广传世界各地，成为滋润世界和平安乐的助缘；远离教派偏执的求学者们，内心充满慈爱精髓之精湛学识，令平息热恼的宁静月光永照世界大地！

我等编辑者为：甘丹东顶扎仓住持格西强区桑杰¹⁵、哲蚌洛色林扎仓格西朗望桑杰¹⁶、甘丹北顶扎仓格西纪萨重千转世¹⁷、哲蚌多门扎仓格西洛桑开却¹⁸，撰于西藏第十七绕迥的地母猪年的2月12日，即西元2019年4月16日。

15 译者注：དགའ་ལྷན་གྱི་ཅེ་དགེ་བཤེས་བླ་མ་ལངས་རྒྱལ།。

16 译者注：འབྲས་ལྷན་གྱི་གསལ་གླིང་དགེ་བཤེས་དག་དབང་ལངས་རྒྱལ།。

17 译者注：དགའ་ལྷན་གྱི་ཅེ་དགེ་བཤེས་དབྱི་ས་བླ་མ་ཆེན་ལྷུ་སྟེ།。

18 译者注：འབྲས་ལྷན་གྱི་མང་དགེ་བཤེས་རྒྱ་བཟང་མཁས་མཆོག།。



第一品 · 总说哲学



甲一、印度的哲学发展史

圣域印度的内外道学者——安立自宗的基法，其论各异、林林总总。其中，一般的佛教学者，尤其是那烂陀学者们，安立基法真相主要精髓之理，皆已汇集于《佛法科学总集》上、下二册的解释之中。本书将简略介绍，圣域印度的学者们，是如何在基法真相的基础上，依循理路所立的真理为何、如是安立的结论、安立的方法，以及能知之量等众多不同类别的哲学立场之要义。这套广版的《佛法哲学总集》分成上、下二册。上册统一汇集了内外道学者的关键宗义立场；下册诠释了佛法各派哲理的重点——基法二谛的论述、由安立胜义谛而观察我及无我，尤其是中观及唯识的见解；就安立能知之量¹及其延伸出来的声义²观察，本书亦另做较为广泛的探讨。

1 译者注：境是所知，识是能知。在执取境的过程中，又分正确执取及颠倒执取的缘故，在识的类别中，可分邪见或正量。量乃衡量之义，以识而衡量境的是非对错及其特征，故名为「量」。

2 译者注：量可分现量及比量。因为比量无法像现量般可以直接了知境，所以只能透过记忆中的影像（又称「义总」）或记忆中的声音（又称「声总」）而知其境。此文的「声义观察」，就是针对声总及义总的分析。

首先简略说明内外道的哲学是何时形成的。一般来说，世间的宗教可分为有哲理、无哲理两类。如崇拜日和火、仅信奉及祭祀龙和天等的宗教，就是没有任何哲学立场的宗教。有哲理的宗教，又因主张或否定造物主而分两类。

主张造物主的宗教中，又因主张或否定前后世而分两类。主张造物主及前后世的宗教有：有神数论派、胜论派、正理派、伺察派等宗义。主张造物主却否定前后世的宗教所持之立场为：不只情器世间，就连个别众生的此生，都是直接由造物主所创造。

否定造物主的宗教中，又因主张或否定前后世而分两类。其中，否定前后世的是顺世派的宗义；主张前后世的是无神数论派、耆那派，以及内道佛教的宗义。无神数论派与耆那派承许，领受苦乐的我是常一自主，但佛教绝不认同领受苦乐的我是常一自主，并以多理破除其观点。因此在圣域印度里，佛教宗义师被公认为「无我论者」。

在此有无哲理二类宗教里，不具哲理的宗教，比有哲理的宗教，更早开始发展。因为大自然界是人类生存的基础，所以形成了对地水火风、虚空、日月等的祭祀，且相信彼等能够帮助个人愿望成真，故而渐进兴盛这类宗教。



具有哲理的宗教又是如何发展的呢？根据佛教内道典籍《律分别》³的说法，自从这个星球有了人类起，人类便可享受不须耕种的粮食。某时，因为懈怠的人们要囤积粮食，而产生了农务的需求。人们又因盗窃而相互争执，才安置了判定法律的官员，以便审判及惩罚盗窃者的恶行。某些人因厌倦看到这种现象，前往且居住于森林中的寂静处，形成了所谓的「梵志」。在寂静处的某些知足少欲的梵志，依令心专注一境的方法，获证住心⁴次第，后得神通幻变，于是被称为「仙人」。这些获证神通、精通推理的诸多学者，凭自身的智慧，观察而安立了成办增上生及解脱之道，并撰写了诸多论典去阐述成立彼宗的因相，进而形成各种宗义。

根据某些印度的历史文献⁵，约西元前2000年时，印度便有了雅利安人⁶或称「圣人」的种族⁷，此后逐渐兴盛了吠陀的典籍，以及依

其而定的种种供神仪式。当时的圣人种族会使唤其他族群，从此兴起了官奴的习俗。慢慢地，圣人种族中，圆满才智的学者称「婆罗门」，即梵志；权掌地域的政治者称「刹帝利」，即王族；农民及畜牧者等工作者称「吠舍」，即商人；修鞋、理发师等被视为是卑微种族，名「首陀罗」，即贱民。共说四类种姓。

鉴于婆罗门撰写的典籍，梵天的口生婆罗门，肩生刹帝利，腿生吠舍，脚底生首陀罗，所以婆罗门的种姓为四种姓之最。此说令种姓之间存在巨大的歧异。⁸虽然一开始在四类种姓中，婆罗门及刹帝利并无高低好坏之别，自从某些婆罗门被地方国王供奉或视为国师后，便有了国王也尊重婆罗门的传统。逐渐地，婆罗门无论是在种姓或知识等各方面都较其他种姓更胜一筹的缘故，形成了公认婆罗门为四类种姓之最的传统。

随着吠陀典籍的兴盛，吠陀典籍便成了求学圣域印度的知识、行为、艺术等的基础。在此等吠陀典籍的基础上，繁衍了祭祀仪式及密咒等的修持。诸多具慧的婆罗门学者，由闻思而检视吠陀典籍的内容——推理句义、真假、有无我、有无前后世、今生苦乐、后世增上

3 德格版，经，*འདུལ་བ་ལུང་རྒྱུ་འབྱེད།*（律分别），31卷，第七品，111背页；对勘本版，书号5，275页。

4 译者注：可参考《佛法科学总集·下册》，第十二品的「乙六、九住心」得知其义。

5 Mortimer Wheeler. *The Indus Civilization*, p76.

6 Āryan。

7 ཡུ་རོ་ནུ། Āryan。

8 德格版，论，*སྤྲུལ་ལྟ་འཕྲུལ།*（思择焰论），中观，41卷，第六品，299正页；对勘本版，书号58，727页。

主张所有外道中的第一导师就是应供仙人。

迦毗罗²⁰仙人是创立数论宗义的始祖。虽然古老典籍说，迦毗罗仙人出生于无量寿时，但后来的历史研究家们却认为，迦毗罗仙人大约是在西元前700年时出生。迦毗罗仙人的父亲名「诸生之主」²¹或「噶达玛」²²；母名「德瓦乎帝」²³，是「意生仙人」²⁴或称「玛努」²⁵的女儿。迦毗罗仙人是在圣域印度的宾度萨洛瓦日²⁶出生，这点在印度文的资料中已然记载。²⁷关于各主流外道的宗义发展史，主要阿闍黎的名称及其著作的论典等内容，都会在本书阐释各派的章节中说明。

导师释迦牟尼佛尚未诞生于圣域印度之前，外道各派宗义早已

20 ཀ་པི་ལ། 或称བླ་མོང་མེར་སྐྱ། 。

21 སྒྲིལ་བཤམ་པོ། འུ་

22 གདམ། འ

23 དེ་ལ་ལྷ་ཀྱི་ Devahūti འོ

24 བྱང་སྤྱོད་ཡིད་ལས་སྒྲིམ། འ

25 བ་ནུ། Manu ོ

26 བིནྟ་སརྟ་ལྷ་ར། Bindusarovar ོ

27 薄伽梵歌，第三品，二十一章，32偈。译者注：ལྷ་ཀུན་ལྷ་པོ་པའི་ཐུ། 汉译为《薄伽梵歌》或称《黑曲》，英文是「*Bhagavad-gītā*」。

发展，即便是导师释迦牟尼佛在世的时候，圣域印度中亦有十八部外道的导师。《律本事》²⁸云：

「居住于王舍城附近的有：富兰那迦叶²⁹、末伽梨拘舍梨子³⁰、删闍夜毗罗胝子³¹、阿耆多翅舍钦婆罗³²、迦罗鸠驮迦旃延³³、尼乾陀若提子³⁴。」³⁵

问答中，简略记载了十八部外道导师的主张。

关于佛教内道的发展史，诚如内外道的宗义师共同承许，创立佛法宗义的始祖是悉达多王子或称「释迦牟尼」，出生于蓝毗尼园，父亲是印度释迦族的净饭王，母亲是摩耶夫人。追随佛的弟子们针对导师世尊的出生及涅槃的年份各有不同的说法。基于当今普及的斯里兰卡巴利文的佛教法脉，以此为主的上座部观点：西元前623年，导师世尊出生于蓝毗尼；西元前543年，导师世尊八十一岁时，圆寂于拘尸那揭罗³⁶。西元1956年，为纪念导师世尊涅槃二千五百年而举办的国际会议，就是根据这种算法而举办的。

若以梵文佛教法脉为主的说法，导师释迦牟尼佛来到这世间后，依序说三转法轮。初转四谛法轮的对象是五比丘，地点是瓦拉纳西的仙人堕处鹿野苑。二转无相法轮是在王舍城的圣地灵鹫山³⁷，三转善辨法轮³⁸则是在广严城³⁹。毗婆沙宗及经部二派宗义主要是依据

初转四谛法轮，中观宗义主要是依据二转无相法轮，唯识宗义主要是依据三转善辨法轮。⁴⁰

四部宗义皆以导师释迦牟尼佛的说法为依据而发展。佛陀示现涅槃后，阿罗汉们结集了《阿毗达磨七论》⁴¹，建立了毗婆沙部的宗义，从而誉满天下。此宗更因为《阿毗达磨大毗婆沙论》⁴²的编纂而昌盛。《阿毗达磨大毗婆沙论》——或称《毗婆沙海释》⁴³——这部典籍所涉及的范围相当广泛，对于此论的发展过程，说法也不同。

虽然《阿毗达磨大毗婆沙论》的前序内容主要是以佛陀的教言为依据，但是这部论典的诸多章节都陈述四位阿毗达磨大师——法

36 ལུ་མཚོག་ཤོང་། Kusinagara。

37 གཤོན་ལྷ་མོ་རི། Gṛdhrakūṭa。

38 译者注：根据不同派别的主张，三转法轮的事例也不相同。唯识说《解深密经》是三转法轮，而某些中观师却说《如来藏经》才是三转法轮。

39 གནས་ཡངས་པ་ཅན། 又称毗舍离（Vaiśālī）。

40 如卫者明慧的《宗义释藏》（གྲུབ་པའི་མཐའ་རྣམ་པར་བཤད་པའི་མཛོད།）也清楚说明其义。出版资讯：《西藏十部大明藏》（བོད་ཀྱི་བུ་ཕྱུག་རིག་མཛོད་རྩིས་མོ།），萨迦文集，第十册，258页。人民出版社及青海人民出版社，2004年。

41 藏文是མཛོད་པ་ལྔ་བཞུགས།。对于《阿毗达磨七论》是哪七论，上座部与《阿毗达磨大毗婆沙论》的说法不相同。参考《西藏文献精藏文集》，第二十三册，《俱舍释现观严》的前序。

42 ཆོས་མཛོད་པ་ཁྱེ་བླ་གྲུག་བུ་བཤད་པ་རྩིས་མོ།。

43 ཁྱེ་བླ་གྲུག་མཛོད།。

救⁴⁴、妙音⁴⁵、世友⁴⁶、觉天⁴⁷——的主张，且释疑的难处，皆以世友的主张作为自宗的合理依据。整体而言，《阿毗达磨七论》中，迦多衍尼子⁴⁸著作的《阿毗达磨发智论》⁴⁹与这部《阿毗达磨大毗婆沙论》的编纂形式相同。西元七世纪，中国唐代的玄奘大师由梵文完整汉译了这整部《阿毗达磨大毗婆沙论》，其译后跋文的两个偈文⁵⁰中明确说到，佛陀涅槃后四百年，迦腻色加王⁵¹在位时，于迦湿弥罗召集了五百阿罗汉而说三藏，彼时写下了这部《阿毗达磨大毗婆沙论》。

44 བཙུན་པ་ཚོས་སྐྱོབ།。

45 བཙུན་པ་དབྱངས་སྐྱོགས།。

46 བཙུན་པ་དབྱིག་འཁེས།。

47 བཙུན་པ་མངས་རྒྱལ་ལྷ།。

48 ཀུད་ཞི་བླ།。

49 ཡེ་ཤེས་ལ་འབྲུག་པ།。

50 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第十册，910页。这部论典在二十世纪时由中国和尚洛桑却帕——或中文称「法尊」法师——翻译成藏文。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.1004a.05）云：「佛涅槃后四百年，迦腻色加王赡部，召集五百应真士，迦湿弥罗释三藏。」译者注：虽然大毗婆沙论作「迦腻色加王」，不过其他汉译多作「迦腻色迦王」。

51 རྒྱལ་པོ་ཀའི་རྒྱལ།。

真谛大师汉译的世亲⁵²论师传记——《婆薮盘豆传》——中说，以迦多衍尼子⁵³为首，马鸣论师⁵⁴为辅，编纂了《阿毗达磨大毗婆沙论》。⁵⁵还有一说，《阿毗达磨大毗婆沙论》大约是在迦腻色加王时，第四次结集之末尾时编成。⁵⁶如前已述，毗婆沙部自派的宗义典籍是《阿毗达磨七论》、《阿毗达磨大毗婆沙论》，以及《阿毗达磨俱舍论》及其自释⁵⁷等。

经部宗义也是在佛陀示现涅槃后兴起，广传其哲学的印度阿闍黎是远近驰名的鸠摩罗多⁵⁸，这位大师著有《喻鬘论》⁵⁹以及《持三

52 སྐོབ་དཔོན་དབྱིག་གཉེན།。

53 译者注：在《婆薮盘豆传》中，「迦多衍尼子」称为「迦旃延子」，他处译名亦作「迦旃延尼子」。

54 སྐོབ་དཔོན་དཔལ་ལོ།。

55 *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume 7*, p112. 汉译来源：《婆薮盘豆传》（T.50.2049.189a.21）云：「迦旃延子遣人往舍卫国，请马鸣为表文句，马鸣既至闍宾。迦旃延子次第解释八结，诸阿罗汉及诸菩萨，即共研辩义。意若定，马鸣随即着文。经十二年造毗婆沙方竟，凡百万偈，毗婆沙译为广解。」

56 *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume 7*, p511. 参考法国学者Etienne Lamotte对此的明晰解释。

57 མཛོན་པ་མཛོན་རྩ་འགྲེལ།。

58 ཀུམ་ལཱ་ལྷ། Kumāralāta。

59 དཔེ་རྒྱུང་བ།。

藏者之藏诀》⁶⁰等，⁶¹这两本著作不仅未译成藏文，在当今的印度梵本里也找不到。迦湿弥罗国的阿闍黎妙护⁶²是著名的经部宗义论师之一，此论师著有《成外境义》⁶³、《观遮他品》⁶⁴、《观闻论》⁶⁵、《成遍知论》⁶⁶等论典，彼等著作可从当今的藏译丹珠尔获得。此外，《阿毗达磨七论》、阿闍黎世亲的《阿毗达磨俱舍论》及其自释、阿闍黎清辨的《思择焰论》、阿闍黎寂护的《真如集论》，以及佛教量学的典籍等，也都明晰阐释经部宗义。

西元四世纪时，圣者阿闍黎无著著作了《瑜伽师地论》的五

分论⁶⁷，以及二集论——《摄大乘论本》⁶⁸与《大乘阿毗达磨集论》⁶⁹——等佛教典籍，从而兴盛了唯识的宗义。

西元二世纪⁷⁰时，阿闍黎龙树著作了《中观理聚六论》⁷¹，由此兴盛了大乘哲学，尤其是中观哲学。

在如是具有千年历史悠久的圣域印度文明中，为因应谋求人类暂时及究竟利益之所需，众多内外道导师依各自的哲理，逐渐新创了多种宗教。追随这些宗义的后代学者们，不仅以理路相互驳议与检视，更因破他宗及立自宗的缘故，善说了更为深入、细致的宗义，且将其归纳于基道果三者之中。

60 མེ་མྱོད་འཛིན་པའི་དཔེ་མཁུན།。译者注：找不到相对应的译文，只能暂译为《持三藏者之藏诀》。

61 此论师的其他著作会在经部的章节中阐释。多罗那他的《印度宗教发展史》（79页）明确说到，鸠摩罗多论师（意译「童受」著称）与迦腻色加王同期。以此推论，此论师应与马鸣论师处于相同时代。章嘉大师的《宗义高山庄严》（《西藏文献精藏文集》，第二十四册，68页）说，此论师早期亦名「鸠摩罗陀」、「究摩罗陀」、「尊者罗陀」等。卫者明慧的《宗义释藏》（75页）说，经部是从一切有部分支出去的。

62 དག་ལྷུང་ས། Śubhagupta。

63 ཕྱི་རོལ་དོན་གྲུབ། Bāhyārthasiddhikārikā。中正大学华文哲学百科中，将其词译为《成外境颂》；香港中文大学的茅宇凡将其词译为《成立外部对象论》；颜铭俊将其词译为《考察外部对象品》。此论名的汉译皆有不同，故而译者决定根据藏文直译为《成外境义》。

64 གཞན་མེལ་བརྟག་པའི་རབ་བྱེད།。

65 མེས་པ་བརྟག་པ།。

66 ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་གྲུབ་པ།。

67 ས་ཐེ་ཤ། 五分论：一、本地分（Maulyo bhūmayah或Mauli bhūmiḥ ནལ་འབྱོར་ལྷོད་པའི་ས།）。二、摄决择分（Vinīścaryasamgrahaṇī ནལ་འབྱོར་ལྷོད་པའི་ས་ལས་གཏན་ལ་དབབ་པ་བསྟུ་བ།）。三、摄事分（Vastusamgrahaṇī ནལ་འབྱོར་ལྷོད་པའི་ས་ལས་གཞི་བསྟུ་བ།）。四、摄异门分（Paryāyasamgrahaṇī ནལ་འབྱོར་ལྷོད་པའི་ས་ལས་རྣམས་གང་ས་ལ་འདྲ་བའི་བསྟུ་བ།）。五、摄释分（Vyākhyāsamgrahaṇī ནལ་འབྱོར་ལྷོད་པའི་ས་ལས་རྣམས་པར་འཕྱད་པའི་བསྟུ་བ།）。

68 ཐེག་བསྟུ་ས། Mahāyāna samgraha sāstra。

69 མངོན་པ་ཀུན་ལས་བདུས་པ། Abhidharmasamuccaya。

70 有另一种说法：中观派的兴盛是从导师涅槃后的四百年起。

71 དབུ་མ་རིག་ས་ཚོགས་བྱུག བྱུག 《中观理聚六论》：一、《中观根本慧论》དབུ་མ་རྩ་བ་ཤེས་རབ། Mūlamadhyamakakārikā。二、《回诤论》རྩོད་བཟློག Vighrahyāvartanī。三、《精研论》ཞིབ་མོ་རྣམ་འཐག Vaidalyaprakaraṇa。四、《七十空性论》ལྷོད་ཉིད་བདུན་བཅུ་པ། Śūnyatāsaptati。五、《六十颂如理论》རིགས་པ་བྱུག་བཅུ་པ། Yuktiṣāṣṭika。六、《宝鬘论》དབུ་མ་རིན་ཆེན་ཐེང་བ། Ratnāvalī。



甲二、宗义的定义及词义

宗义⁷²的定义是什么？答：于自己的认知中，断除其他妄念的增益分，依理成立无谬真相。主张以理路成立彼义的补特伽罗称「说宗义者」。诚如《入楞伽经》⁷³云：

「大慧，何谓宗义？谓依何等法而修正行，远离自心妄念故。」⁷⁴

宗义的梵文是悉檀多⁷⁵。虽说此词也涵盖论典、誓言，以及正确了知等的内容，然于此处却指：于自己的认知中，依理立宗——正确的真相或实际情况就是如此，除此外没有其他——或决定其义。⁷⁶

「悉檀」（siddha）乃成立；「庵多」（anta）是边际⁷⁷之义，该二的结合是悉檀多（siddhānta），即「宗义」。

宗义的词义：于自己的认知中，依据教言或理路断除其他妄念的增益分，从而成立或承许「此无误、合理的内容才是唯一的选择，绝无他路」的决定义，称「宗义」。阿闍黎法友⁷⁸的《般若波罗蜜多教授现观庄严论颂释明句疏》⁷⁹云：

「汝的宗义⁸⁰是以理路及教言而明晰阐释所成立的自宗，绝无除此⁸¹以外的其他去处，故称『边际』！」⁸²

有时候，「见」被视为「宗义」的异名，如从外道阿闍黎摩沓

72 「宗义」的藏文有「成立的边际」的意思。

73 ལྟོན་པ་གྱི་ཀུན་ལྷན་པ་ལ། Lanṅkāvatārasūtra。

74 德格版，经，经典，第3卷，第三品，123背页；对勘本版，书号49，307页。三藏菩提流支将「宗义」（གྲུབ་མཐའ་།）翻成「建立如实法相」。三藏菩提流支的汉译《入楞伽经》（T.16.671.547a.8）云：「大慧，何者建立如实法相？谓依何等法而修正行，远离自心虚妄分别诸法相故。」

75 又称悉檀。

76 此依章嘉大师的《宗义高山庄严》（《西藏文献精藏文集》，第二十四册，10页）解释。

77 除此之外，没有其他选择，如同最终的边际，故藏文的「宗义」有边际之义。

78 ཆོས་འཕེལ། 或称ཆོས་ཀྱི་འཕེལ་གཞིན། Dharmamitra。

79 བཅུ་ཕྱིན་འབྲེལ་འགྲུབ་ཆོས་གསལ།。

80 译者注：宗义二字从藏直译是「成立的边际」。

81 译者注：根据自己的认知所设定的最终界线。

82 德格版，论，般若，第4卷，第四品释，75正页；对勘本版，书号52，880页。汉译大藏经内并无此译。



婆⁸³的宗义著作《摄一切见》⁸⁴的书名便可得知。

一般而言，见与宗义有差异吗？确实有将其二视为同义异名的主张。⁸⁵抑或，「见」的梵文是「*darśan*」，其意译为藏文应理解为看法或内心的观点。「见」主要是针对各各境的看法及其相关的承许；「宗义」主要是针对完整诠释基、道、果的承许立场，将其内容聚集一处楷定而成的。所以可以这么说：对各各境的观点为「见」，基于汇集诸多观点于一处的哲学阐述是宗义。

总而言之，见与宗义是由内外道针对各种情况的多次渐进观察所产生。以牛为例，牛也知道冷时要待在阳光下，热时要待在阴影下，仅仅如此，人类并不感到满足，因为人们会认真反思：太阳是如何形成的、太阳的温度有多热、太阳的形成需要多少年，以及未来太阳会变成如何等的内容，对其做出种种观察。同理，人们会根据自己的智慧，在自身亲眼所见、亲耳所闻的认知基础上，运用多种理由，最终决定且相信深层的真相为何——即便经他人检视也无法找出有破绽。人们自己推理的种种论述，都以此为依据，再以各类观察途径检

视，最后才提出自己认定的结论而建立宗义。

众生有两类：离宗义者及具宗义者。前者不会依赖结合理路的教典，只求个人今世的安乐。后者不以此而满足，反而会根据自己的慧力，依赖教典，进而观察真相——探究所取与所舍的内容应为何。

甲三、略说内外宗义的差别

关于内外道之异名，外道的异名有：他宗、外教，以及「持边者」⁸⁶；内道的异名有：自宗、内教，以及佛教。佛教的典籍说，外道因远离佛法的教义而称「外道」，非自宗佛教而称「他宗」，迥异于此佛法内教而称「外教」，持有边见故名「持边者」。

一般来说，「持边者」另有其他词义，诚如阿闍黎慧铠的《殊胜圣赞广释》云：

「解脱及增上之道为『持边』，阐释彼义之论著亦名『持边』；是以如此之行者，名『持边者』。」⁸⁷

83 བུྱ་མཐུ་མཐུ་ Mādhava。

84 སེའུ་དཔུང་སྒྲིལ་བྱ་བ་ Sarvadarśanaṅgraha。

85 如卫者明慧的《宗义释藏》（6页）也说，教典学者各自理解的主张就是宗义。「宗义」的异名有「见」、「主张」、「乘」等。

86 རྩུ་མཐུ་མཐུ་མཐུ་。

87 德格版，论，礼赞，7卷，32正页；对勘本版，书号1，78页。汉译大藏经内并无此译。

依论所说，持守、推广成办各自宗的解脱及增上生道的论述者，称「持边者」。还有其他说法：「持边者」是外道中「胜利派」⁸⁸的名称，不是外道宗义者的总名。然而，《般若灯论之注释》⁸⁹却明白说到「持边者」是外道宗义者的总名。此论云：

「谓『持边者』，即为求法而趋入其途径者也。如财天⁹⁰、大神⁹¹、梵天⁹²、迦毗罗⁹³、食米斋⁹⁴、足目⁹⁵、兴旺⁹⁶、伺察子⁹⁷等人。」⁹⁸

如何区分外道徒与内道佛教徒两者之间的宗义呢？对此，佛教

典籍有各种说法。光论佛教徒与外道徒之差异，主要是以有无皈依而区分。又，众所周知，内外道宗义的差异是以见解而区分。

先说由皈依而区分佛教徒与外道徒。内道佛教徒：承许导师世尊典籍所说的三宝，才是正确皈依处之补特伽罗。外道徒：承许导师世尊典籍所说的三宝，不是正确皈依处之补特伽罗。根据文献，⁹⁹由皈依而区分佛教徒与外道徒的差异，是阿闍黎香谛巴¹⁰⁰与无等至尊大士阿底峡¹⁰¹的主张。

如何由见解而区分彼二宗义的差别呢？内道佛教的宗义者：不仅承许三宝是正确的皈依处，也承许「诸行无常、诸漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静」的四法印，总之就是主张无自主之我的宗义者。不承许如此立场的宗义者，则视为外道宗义者。梵行持戒者须菩提妙音¹⁰²的《别说照明一切乘》¹⁰³也提到依如是有无主张自主之我而区分。此论云：

88 རྒྱལ་བ་པ། 又称耆那派。

89 ཤེས་རབ་རྒྱུན་མཐོང་འབྲེལ་པའད།，作者是观音禁（Avalokitavrata ལྷན་རས་གཟིགས་བརྒྱལ་ལྷགས།）。

90 རྩོན་ལྷ།。

91 ལྷ་ཆེན་པོ།。

92 རྩེ་མཚམས་པ།。

93 སིར་རྒྱ། Kapila。

94 གཟེགས་ཟམ། Kaṇāda。

95 ཀྭ་མེག་ Akṣapāda。

96 འཕེལ་བ།。

97 རྒྱལ་དཔོག་གི་བྱ།。

98 德格版，论，中观，卷，第一品，15背页；对勘本版，书号58，893页。汉译大藏经内并无此译。

99 不仅章嘉大师的《宗义高山庄严》（《西藏文献精藏文集》，第二十四册，10页）这么说，《菩提道次第广论》等论著也是这么解释。

100 ལྷ་རྩྱེ་པ། Śāntipa，十一世纪左右。

101 ཨ་ཏི་ཤ་ Atiśa Dīpaṃkara Śrījñāna, 982-1054。

102 བས་འབྱོར་དབྱངས།。

103 ཐེག་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ལྷ་བར་བྱེད་པའི་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པ།。



「外道与内道，说彼等二见。中道二无我即是要义，远离无我见则是外道。」¹⁰⁴

此论说，以是否主张无我、无我所二者，或人无我、法无我二者任一来区分内外道¹⁰⁵。同理，许多经续也说，应以见解而区分内外道宗义的差异。

一般内外道徒的差异是由皈依而区分，但是内外道宗义的差异是由见解而区分，因此，佛教徒不一定是佛教宗义者。

如果这么想：以圣正量部¹⁰⁶的犍子部¹⁰⁷为例，该部主张「不可说我」的缘故，难道就不是佛教宗义者吗？

答：此派虽然不承许佛教的无我见，但是因为具有皈依、戒律等行为，仍可说该部是佛教徒。抑或，四法印里面的「无我」¹⁰⁸，若指「无常、一、自主之我」，这也是犍子部所承许的观点，因为犍子部主张「不可说我是有为或无为任一」，这与「诸行无常」并不相

违，等同承许四法印，也有这种解释。

有一些佛教典籍只说三法印——诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。例如阿闍黎奢摩他天¹⁰⁹的《俱舍论切要释》¹¹⁰中，引用了阿闍黎种种慧¹¹¹的《赞薄伽梵四百颂》¹¹²云：

「诸法皆无我，诸行刹那性，涅槃皆寂静，您说三法印。」¹¹³

四法印又称「四殊胜法」、「四忧檀那」，如《佛为海龙王说法印经》¹¹⁴云：

「佛告海龙王，有四殊胜法，若有受持、读诵、解了其义，用功虽少，获福甚多，即与读诵八万四千法藏，功德无异。云何为四？所谓念诵诸行无常、一切皆苦、诸

104 德格版，论，中观，卷，306正页；对勘本版，书号63，1871页。

105 根据前后文的脉络，在此的差异是指内外道宗义的差异，不是内外道徒的差异。

106 འཕགས་པ་མང་གཞུང་།。

107 གནས་མ་བུ་པའི་རྒྱུ་།。

108 指的是四法印的「诸法无我」。

109 སྒོ་བ་དཔོན་ཞིག་ནས་སྒྲུབ་།。

110 མཛོད་གྱི་འབྲེལ་ལའདད་ཉེ་བར་མཁོ་བ།。

111 སྒོ་བ་དཔོན་ལྷ་ཚོགས་སྒྲོ་བཤམ།。

112 བཅོམ་ལྷན་འདས་ལ་བསྐྱོད་པ་བཞི་བརྒྱུད་།。

113 德格版，论，阿毗达磨，卷，第一品，83背页；对勘本版，书号82，952页。汉译大藏经内并无此译。

114 འཕགས་པ་ལྷུ་འི་རྒྱུ་པོ་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པའི་མདོ་།。

法无我、寂灭为乐。龙王当知，是谓四殊胜法，菩萨摩訶萨无尽法智，早证无生，速至圆寂。」¹¹⁵

《大乘庄严经论》¹¹⁶云：

「如前三三昧，四印为依止，菩萨如是说，为利群生故。」¹¹⁷

圣者无著菩萨的《菩萨地持经》¹¹⁸云：

「有四忧檀那法，诸佛菩萨为令众生清净故说。云何为四？一切行无常是忧檀那法、一切行苦是忧檀那法、一切法无我是忧檀那法、涅槃寂灭是忧檀那法。」¹¹⁹

关于四法印中的「无常」，多数佛教宗义师认为，有为法的坏灭不观待后起之因，有为法的坏灭性是受到有为法之因本身的影响而自然形成，故而主张：从形成起，没有任何刹那是不变的。

经说：「诸漏皆苦」，即任何与烦恼具有因果关系者，或由烦恼所转者，皆为有漏之法。

经说：「诸法无我」，即蕴体之外，没有其他的我——苦乐享受者及造业者——及我所。

经说：「涅槃寂静」，即去除内心污垢的寂静。此如阿闍黎法称¹²⁰《释量论》¹²¹之反驳所言，论云：

「彼非坚固性」¹²²

如前所述，内外宗义师在见解上虽然有许多不同立场，但是主张前后世及业因果的印度哲学家们，在行善断恶的作法上却极为一致。

115 德格版，经，众经，第41卷，205背页；对勘本版，书号58，540页。汉译来源：《佛为海龙王说法印经》（T.15.599.157b.14）。

116 བཅོམ་ཞུགས།。

117 德格版，经，唯识，第41卷，第十九品，31背页；对勘本版，书号70，873页。汉译来源：《大乘庄严经论》（T.31.1604.646a.13）。

118 བྱང་ལྷ། Bodhisattva-bhūmi。

119 德格版，论，唯识，第41卷，146正页；对勘本版，书号73，884页。汉译来源：《菩萨地持经》（T.30.1581.934c.9）。

120 ལྷོ་བ་དཔོན་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ།。

121 ཆོད་མ་རྣམ་འགྲེལ།。

122 德格版，论，量，第41卷，第二品，第191句偈颂文，114背页；对勘本版，书号97，517页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。译者补充：引文的意思是，因为有空正见等对治力的因缘，内心的污垢并非坚固或无法消灭。

致，如修持慈爱、忍辱、知足等的共通性是毫无争议的。同样地，这一切宗见，都是以人类的暂时及究竟福祉为目的而安立。认清这点很重要！

若问：既然在宗义的行为上，存在着这么多相似之处，为何过去的大师们要以各种立自宗、反他宗的方式相互检视及辩论呢？

为了使崇敬各宗派的信徒们解脱痛苦，彼等取舍行为之依据，便是依着各自宗派正理而立的哲学观点。宗派之间的辩论，绝非源于缘自宗的贪及缘他宗的瞋而起。然而，在立自宗、反他宗之际，也能破除他宗典籍所说的增益见，这并无过。例如，《入中论》¹²³云：

「论中观察非好诤，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。」¹²⁴

缘自宗之贪、缘他宗之瞋、知自宗之慢等颠倒见，皆是生苦之因，所以绝对要断除缘宗见的贪瞋，诚如《月灯三昧经》¹²⁵云：

「若有闻声贪爱起，是人必起于瞋怒，愚痴惛慢所缠缚，以慢力故得苦恼。」¹²⁶

缘自他宗时，若有贪瞋之偏见，将不能到达解脱苦海之地；取舍二方时，若有实执，也永远无法获得寂静。《四百论》¹²⁷云：

「若汝贪自品，不喜他品者，不能趣涅槃，二行不寂灭。」¹²⁸

应当舍弃这种缘自他宗的贪瞋偏执！诸多经论都反复提到，研究宗义时，远离客观检视的态度，其结果将是无法调伏心续。

从历史的观点来看，圣域印度的宗义师们相互辩论的议题，如外法的构成因素之微尘为何、我或补特伽罗的定义、能知之量的定义及数量、因相学的重点难题等等，以破他宗、立自宗、反他驳的三种形式进行详细研究，促使双方获得了学术上的利益，从而令内外二道的宗义师们，针对细微知识的研究达到巅峰的境地。

123 དབུ་མ་འབྱུག་པ།。

124 德格版，论，中观，9卷，第六品，第116句偈颂文，210正页；对勘本版，书号60，575页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

125 Candrapradīpasamādhi sūtra或称《三摩地王经》。

126 德格版，经，5卷，第十九品，69背页；对勘本版，书号55，167页。汉译来源：《月灯三昧经》（T.15.639.574c.28）

127 འགྲོ་བརྒྱུ་པ།。

128 德格版，论，中观，8卷，第八品，第9句偈颂文，9背页；对勘本版，书号57，800页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。



甲四、汇集印度的不同宗义以及佛法典籍的发展史

在上座部的《阿毗达磨七论》中的《杂难经》¹²⁹里，以立自宗、反他宗的方式，辩驳了犍子部、一切有部，以及说出世部¹³⁰的观点。龙树怙主的《中观根本慧论》、《回诤论》及其自释¹³¹、《精研论》¹³²等论，也先提及内外道的说实事师是如何诠释真相，后再由立、反而辩驳。

虽然早就有这些争辩宗义的论著，可是结集内外道宗义的说法于一处，并加以详细解释、最早闻名的宗义著作则是《中观心要论》及其自释《思择焰论》，由六世纪的吉祥那烂陀的大教授师清辨所著。这两部论各有十一品。第一品讲不放弃菩提心，第二品正说佛教的戒行，这两品阐释了菩萨的广大行。第三品讲寻求真实义慧，此品解说中观派的深奥真实义应如何寻求之理。第四品讲趋入声闻的真实

义，即内道宗义毗婆沙部及经部两派如何主张真实义。第五品解说趋入瑜伽行的真实义，即瑜伽行唯识派是如何主张真实义。第六品说数论派如何解真实义。第七品说胜论派如何解真实义。第八品说吠檀多派如何解真实义。第九品说伺察派如何解真实义。第十品说一切遍知就是所求目标。第十一品因导师宣说二谛而礼赞，以此作为结语。

八世纪时，那烂陀的教授师寂护著作了《真如集论》，后由阿闍黎莲花戒¹³³撰写彼论的释难。因为这两本论著——根本论及其注释——广泛详细介绍了内外宗义的主张，不仅闻名于圣域印度的佛教界里，并且在所有的宗义师中也备受瞩目。这两部论典的主要内容，不仅依循由怙主龙树所开创、说无体性的中观派观点，同时也强调阿闍黎陈那父子完善建立的量学及因相学的重要性。确实是部结合中观及量学两者的重要论典，目前仍收录在藏译的丹珠尔中。

《真如集论》的自宗立场是：基法真相都无体性。这是依《集量论颂》¹³⁴及《七量论》¹³⁵而建立。为此，此论广泛检视了内外道宗

129 གཏུམ་བྱིག་ཞི། Kathāvastu。

130 འཛིག་རྟེན་ལས་འདས་པར་སྐྱབ། Lokottaravādinah。

131 རྩོད་འགྲོག་ཅུ་འགྲེལ།。

132 ཞིབ་མཐོན་པའཇག་。

133 ཀམ་ལ་ཤྲེ་ལ།, 740-795。

134 ཚད་མ་ཀུན་ལས་བདུས་པ། Pramāṇasamuccaya。

135 ཚད་མ་བྲེ་བདུན།。



义的主张¹³⁶，共三十品。第一品：无神数论派主张，共主相或自性是情器的唯一因。第二品：自在天派。第三品：有神数论派主张，自性¹³⁷及自在天两者才是情器之因。第四品：顺世派主张，情器并无起因，皆是自然演化而成。第五品：梵天派。第六品：吠陀派主张，此世间是由士夫所造。第七品：正理派及胜论派。第八品：伺察派。第九品：迦毗罗。第十品：天衣派或者耆那派。第十一品：密义派¹³⁸的主张。第十二品：自宗犍子派主张不可说我。第十三品：谓观察坚固事物，即内外各宗义师是如何以直接、或影射、或间接三种途径主张真实事物。第十四品：观察业果之相属。第十五品至第十九品：胜论派主张的所知六句义。第二十品：观察声义。第二十一品：现量定义。第二十二品：比量定义。第二十三品：观察余量。第二十四品：观察大种。第二十五品：观察三时。第二十六品：观察主张断边的宗义——顺世派。第二十七品：观察外境。第二十八品：观察闻义。

136 依1968年印度出版社「boddhabhārati」印刷、目前由胜利派图书馆保留的旧版，以及对照彼梵文的诸多古老版本，《真如集论》针对我的观察六品合为一品——〈观我品〉，且一一保留总别二品，共二十六品。

137 在此自性指的是共主相。

138 吠檀多的异名。

第二十九品：以破除「吠陀是量」为主，进而观察自义成量。第三十品：观察是何士夫能见远离余根之境。《真如集论》的释难¹³⁹将句义分成总别二品，各各诠释，故有三十一品。除此外，其他章节皆与根本论¹⁴⁰相同。

在外道学者的典籍中，最著名的宗义总集是十三世纪吠檀多派的教授师摩沓婆¹⁴¹的著作，名《摄一切见》*Sarvadarśanaśaṅgraha* ¹⁴²，有十六品。第一品：顺世派。第二品：佛教。第三品：耆那派。第四品：遍入天¹⁴³的阿闍黎罗摩拿遮¹⁴⁴的宗义。第五品：说二吠陀的阿闍黎摩陀婆¹⁴⁵（亦名「布纳般若」）¹⁴⁶的宗义。第六品：阿闍黎兽主

139 莲花戒的《真如集论释》。

140 《真如集论》。

141 西元1331年，这位教授师曾经担任位于卡纳塔克邦（Karnataka），斯林格埃里（Sringeri）寺院——由吠檀多派的阿闍黎商羯罗（Śaṅkara）所创——的住持。由此可见，摩沓婆的出生年份应该是在十三世纪末。

142 སེའུ་ཐོག་ཀྱི་མཐོང་པོ་ལྟར་།

143 ལྷ་མཚན་པོ་ Viṣṇu。

144 རྩམས་པོ་ Rāmānuja。

145 Madhva。

146 Pūrnaprajña。



派¹⁴⁷的自在天师，名「巴须巴达」¹⁴⁸的宗义。第七品：南印派的自在天。第八品：自在天的支派，即再认识派¹⁴⁹。第九品：自在天水银派¹⁵⁰的宗义。第十品：胜论派。第十一品：正理派。第十二品：伺察派。第十三品：文法学派¹⁵¹。第十四品：数论派。第十五品：瑜伽派¹⁵²。最后第十六品：吠檀多派的宗义。

《摄一切见》总集了圣域印度十六种不同宗义立场的精髓，写成各个章节。摩查婆本身是吠檀多派的论师，所以在这部论中，将吠檀多派设为最至上的宗义。根据摩查婆自身的观点，若从底部算起，圣域印度的宗义应依序为顺世派、佛教、耆那派，先说此三是因为这三派属堕断边的宗义。其他宗义则依品数的顺序而释。数论派及瑜伽派系最接近吠檀多派的宗派，故将彼二派置于后端。作者自宗的最高见解是吠檀多派，所以把吠檀多派的宗义写成最后一品。

147 Nakulīśa。

148 Pāśupata。

149 Pratyabhijñā。

150 Raseśvara。

151 བདུནྟོད་པ།或称「波你尼」(Pāṇini)。

152 རྣལ་འབྱོར་པ། Yoga。

藏地里，撰写总集各内外宗义于一处的研究，以及学习相关内容的传统，甚为兴盛。简略地说，大约在八世纪教法旧译时期，祥智慧军¹⁵³大译师著作了《见解之别》¹⁵⁴，后来又有噶瓦拜则¹⁵⁵大译师著作的《见次第释》¹⁵⁶。教法新译时期，十一世纪的荣松班智达法贤写了一篇诠释各类见解与宗义论著的后跋文。此后陆续仍有作品，像是理圣恰巴法狮子的《略摄内外宗义》¹⁵⁷、《切卡瓦宗义》¹⁵⁸、炯丹日惹¹⁵⁹的《庄严宗义之华》¹⁶⁰、卫者明慧的《释宗义藏》¹⁶¹、文殊怙主萨迦班智达的《宗义智慧》¹⁶²、遍知龙钦的《宗派宝藏论》、达仓译

153 ཞང་ཡེ་ཤེས་མེ།。

154 ལྟ་བའི་ཁྱད་པར།。

155 སྐུ་བདེ་པལ་བཅུག་པ།。

156 ལྟ་བའི་རིམ་པ་བཞད་པ།。

157 ཕྱི་ནང་གི་གྲུབ་མཐའི་རྣམ་གཞག་བསྟུས་པ།。

158 འཆད་ཀྱི་བའི་གྲུབ་མཐའ།。

159 བཅོམ་ལྡན་རིགས་པའི་རལ་གྱི།。

160 གྲུབ་མཐའ་རྒྱན་གྱི་མེ་ཉོག།。

161 གྲུབ་མཐའ་རྣམ་པར་བཞད་པའི་མཛོད།。

162 གྲུབ་མཐའ་རྣམ་འབྱེད།。

师的《遍知宗义》及其释文¹⁶³、尊者根敦嘉措¹⁶⁴的《行驶宗义大海之舟》¹⁶⁵、遍知文殊笑的《宗义宝炬论》及其释文、章嘉喜金刚的《宗义高山庄严》¹⁶⁶，以及格鲁派的短篇宗义著作，如遍知宝无畏王¹⁶⁷的《宗义宝鬘》¹⁶⁸等。

后来，十九世纪末至二十世纪初左右，又有居·米旁¹⁶⁹的《如意宝藏之宗义略论》¹⁷⁰，及扎嘎贤慧吉祥¹⁷¹的《摄宗义要义之宝明炬论》¹⁷²等。¹⁷³

163 遍知宝无畏王著，居·米旁释。

164 根敦嘉措著。

165 遍知文殊笑著。

166 章嘉喜金刚著。

167 宝无畏王著。

168 宝无畏王著。

169 居·米旁，1846-1912。

170 如意宝藏之宗义略论。

171 扎嘎贤慧吉祥著。

172 宝明炬论。

173 如果想进一步了解西藏学者的宗义著作名称，如尤为闻名的卫者明慧的《释宗义藏》、达仓大译师的《遍晓宗义》、遍知文殊笑的《宗义宝炬论》等，以及其纲要说明，可参考《西藏文献精藏文集》第二十四册、针对章嘉喜金刚《宗义高山庄严》的导读前序。

本书阐释内外宗义论述的主要依据如下：阿闍黎清辩论师《中观心要论》及其自释¹⁷⁴、阿闍黎寂护《真如集论》及其注释¹⁷⁵。同时也引用其他那烂陀班智达的典籍，如阿闍黎圣天的《智要总集》及其注释——由阿闍黎菩提贤¹⁷⁶所写的著作¹⁷⁷、阿闍黎祇多梨的《善逝教典分别论》及其自释。诠释外道宗义时，引用的依据是：《金七十论》、《巴哈斯帕帝经》、《遮罗迦本集》，以及摩沓婆的《摄一切见》。

174 自释的论著名《思择焰论》。

175 该注释是由阿闍黎莲花戒所作的《真如集论释》。

176 菩提贤著。

177 注释名《慧心要集论释注》。



第二品 · 说外道宗义



总说外道宗义

外道宗义总共有多少种，一般而言并无定论，但许多经论对此有各种说法，如《律本事》说外道十八师，此论云：

「何谓推理六师？如是，富兰那迦叶、末伽黎拘黎子、删闍夜毗罗胝子、阿耆多翅舍钦婆罗、迦罗鸠驮迦旃延、尼乾陀若提子。何谓六随外道声闻？如是，知胜婆罗门、居击婆罗门、具贤婆罗门、梵寿婆罗门、莲实婆罗门、赤海子婆罗门。何谓六定外道？如是，郁头蓝弗、知幻子远飞、遍行善贤、婆罗门之子最胜、离系仙人、薄伽梵迦叶髻。」¹

在律典里，舍利弗、目犍连、大迦叶等人与导师世尊的问答

中，也略载了外道十八师的主张。《律本事》云：

「婆罗门之子近胜与从怀生两人，前往富兰那迦叶处，问富兰那迦叶：慧者，汝法为何？是以何法教授弟子？梵行之果为何？其利为何？富兰那迦叶回：婆罗门子，我如是见且如是说，无布施、无祭祀、无火供、无善行、无恶行。」²

此中，「无布施、无祭祀、无火供、无善行、无恶行」五词破除了因，之后的「善行业及恶行业之果及异熟皆无」破除了果，后五词——「无此生、无他生、无母、无父、无化生有情」——破除了因与果两者。还有，不仅在阿闍黎善亲友³的《律本事大疏》⁴中，明显记录了与其他导师之间的问答内容，在阿闍黎小清辨⁵的《中观宝

1 德格版，经，律，卷，第八十一卷，77背页；对勘本版，书号3，666页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《根本说一切有部毗奈耶》（T.24.1450.107a.6）：「何谓六师？一者、脯刺拿。二者、末揭利子。三者、珊逝移毗罗胝子。四者、阿市多鸡舍甘婆罗。五者、脚拘陀迦旃延种。六者、昵揭烂陀若提子。何谓六随外道声闻？一者、拘达多婆罗门。二者、输那陀。三者、遮弥。四者、梵寿。五者、莲实。六者、赤海子。何谓六定外道？一者、瞿多伽囉摩子。二者、啰啰哥囉摩。三者、善梵志。四者、最胜儒童。五者、黑仙。六者、优楼频螺迦叶若胝罗，如是等外道邪法。」类似藏译引文还可参考《四教义》（T.46.1929.735a.19）云：「何等名为三种六师外道？一者一切智六师、二者神通六师、三韦陀六师。」

2 德格版，经，律，卷，第二卷，23背页；对勘本版，书号1，53页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.692c.3）：「尔时，实力子便往诣彼六师之所。哺刺拿迦摄波（又称富兰那迦叶，Pūraṇa Kāśyapa）曰，何者是仁所宗法理？于诸弟子以何教授？勤修梵行当获何果？彼师告曰，太子，我之所宗，作如是见、作如是说：无施、无受，亦无祠祀；无善恶行、无业因缘、无异熟果……」

3 དགེའཇམས་འཇིགས་གཉིན།。

4 འདུལ་བ་གཞིའི་རྒྱ་ཆེན་འགྲེལ།。德格版，论，律，卷，196背页；对勘本版，书号87，530页。汉译大藏经内并无此译。

5 འཇམས་ལྷན་རྒྱུ་བ།。



炬》⁶中，也阐释了富兰那迦叶等导师的三百六十三见。

另外，《梵网经》⁷云：

「比丘，某沙门及具慧婆罗门，以念前际、以观住前际而说其论；以念后际、以观住后际而说其论，彼等一切皆摄于六十二见中，不逾不多。」⁸

此文说，缘前际之见与缘后际之见尽摄于六十二见中。《思择焰论》说其摄法，此论云：

「云何六十二恶见？《梵网经》如是云，念前际之外道乃十八，其中四者说常，四者说某余是常，四者说有边和无边，四者回避语，两者说无因而生，如是十八。念后际有四十四，其中十六者说有想，八者说无想，八者说非想亦非无想，五者说此生涅槃，七者说断边，如是

四十四。」⁹

虽然诸多典籍也说了该如何认定六十二恶见，但因《思择焰论》对此有详细解释¹⁰的缘故，本书依据该论稍做深入介绍。「四者说常」：一、某下根外道禅师以忆念前世的神通力想起二十中劫发生的事。二、中根外道禅师忆念四十中劫。三、上根外道禅师忆念八十中劫。四、外道禅师以梵天眼等神通力，观看各各相貌美丑的有情死去时，见到彼等投生此处或彼处，从而宣称「如亲眼所见，我与世间皆是常」！

「四者说某余是常」：五、大梵天的某些眷属死后投生人道，此人在寂静处修禅而获得神通，后以神通力见其他天人都是无常，大梵天¹¹却能不死、是常。六、大梵天看四大皆是无常，却不见心会坏灭，故说「大种无常，其余——心——是常」。七、因爱玩堕落的欲界天人，由戏玩性退失正念及正知，后死去且投生人道。此人后修

6 དབྱུང་མཁོན་ཆེན་གྱི་མེ།。德格版，论，中观，第4卷，世俗错乱智慧品，262背页；对勘本版，书号67，238页。汉译大藏经内并无此译。

7 ཆངས་པའི་བླ་པའི་མེ། Brahmajālasūtra。

8 德格版，经，经典，第4卷，84背页；对勘本版，书号76，238页。虽然在汉译的《梵网经》中不见此文，但是类似经文出现在《佛说梵网六十二见经》(T.1.21.270c.8)，经云：「于当来劫中，见当来事，念说当来事。于无央数道所说各异，在四十四见中者，皆在是六十二见往还。于其中住在其中生死，俱合会行，在罗网中不得出。」

9 德格版，论，中观，第4卷，第十一品，325背页；对勘本版，书号58，793页。汉译大藏经内并无此译。

10 德格版，论，中观，第4卷，第十一品，325背页；对勘本版，书号58，793页。汉译大藏经内并无此译。

11 译者注：余诸天人或非其他天人者的大梵天王。



神通，见已过往所爱之人仍未过世，故说「堕落天人是无常，其余是常」。八、随友扰乱其心而亡的天人，投生人道。此人后修神通，见其他天人仍然未亡，故说「心乱天人是无常，其余是常」。

「四者说有边亦无边」：某具足神通的外道仙人欲求得知世间有无边际时，九、因想起坏劫而念有边。十、因想起成劫而念无边。十一、欲求得知世间的广大边际，仅见世间存在于无间地狱以上、四禅天以下，未见存在于他处，故念有上下边际。十二、直接看到的诸世间中，见不到有止尽的对岸边际，故念无边。

「四者回避语」：十三、某人问有无善恶之果时，若答有，自己又不能现证；若答无，又怕被其他神通者揭发自身过失，故以各种说词回避。十四、某人问有无前后世时，若答有，自己又不能现证；若答无，又怕被其他神通者揭发自身过失，故以各种说词回避。十五、某人问善法为何时，自己虽知，但若对他说「此是善」，将会利益对方；若不说，又恐自身遭受对方诋毁，故以言词回避。十六、问善法为何时，某极度愚昧者却因不知如何回复，而以言词回避。

「两者说无因而生」：十七、以禅说无因者，即无色界的天人死后投生到欲界或色界时，某具足神通的仙人以神通观其前因为何，

却不见其因¹²，故见身心是无因骤生。十八、以推理说无因者，像是风雨骤起，或见某些树会突然开花结果，某些树却不能，故说「我及世间皆是无因」。

前十八见的任何一者，皆是以念过去对境或现在对境为由而称「念前际」。过去际及现在际都已形成，故为前际。

念后际的四十四见。「十六者说有想」：一、想「我有身体」是对，其他想皆是愚昧的见解。二、想「我无身体」。三、想「我既是有身体，也是无身体」。四、想「我既非有身体，也非无身体」。五、想「我有边际」。六、想「我无边际」。七、想「我既是有边际，也是无边际」。八、想「我既非有边际，也非无边际」。九、想「我很安乐」。十、想「我很痛苦」。十一、想「我既是安乐，也是痛苦」。十二、想「我既非安乐，也非痛苦」。十三、想「我是一」。十四、想「我是异」。十五、想「我是小」。十六、想「我是无量」。

12 译者注：因为前世是无色界的天人，以神通力看不到任何东西，故说「不见其因」。



「八者说无想」：十七、不想「我有身体」。十八、不想「我无身体」。十九、不想「我既是有身体，也是无身体」。二十、不想「我既非有身体，也非无身体」。二十一、不想「我有边际」。二十二、不想「我无边际」。二十三、不想「我既是有边际，也是无边际」。二十四、不想「我既非有边际，也非无边际」。

「八者说非想亦非无想」：二十五、既非想亦非不想「我有身体」。二十六、既非想亦非不想「我无身体」。二十七、既非想亦非不想「我既是有身体，也是无身体」。二十八、既非想亦非不想「我既非有身体，也非无身体」。二十九、既非想亦非不想「我有边际」。三十、既非想亦非不想「我无边际」。三十一、既非想亦非不想「我既是有边际，也是无边际」。三十二、既非想亦非不想「我既非有边际，也非无边际」。

「七者说断边」：三十三、欲界人道。三十四、欲界天道。三十五、色界诸天皆算为一。三十六至三十九、无色界的各四天。共计七道众生直至临终都是痛苦，且死后彻底消失。

「五者说此生涅槃」：四十、「尽情享受五欲，今世便可解脱」的见解。四十一、「获得初禅，今世便可解脱」的见解。四十二、「获得二禅，今世便可解脱」的见解。四十三、「获得三禅，今世便可解脱」的见解。四十四、「获得四禅，今世便可解脱」的见解。

六十二恶见之中，念后际的四十四见多数与未来的妄念有关，故名「念后际见」。

还有，《入楞伽经》说二十二见。此经云：

「大慧，某外道破诸蕴界处，于境远离贪；常见不相应于法，故不起诸多心心所，不忆念过去、未来、现在之境。因¹³尽，宛如灯火，种子及风，故说不取妄想分别，故生涅槃心。大慧，见坏聚故，不得涅槃……某外道见轮回及涅槃无别，执此为涅槃。」¹⁴

如《入楞伽经》的注释所说，¹⁵二十二见是：一、主张心识续流会间断。二、有如用尽的箭力，¹⁶主张前往他处而得解脱。如，耆那派认为，解脱众生的居住处，其形有如反倒向上的白伞，且具

13 译者注：妄念之因皆尽。

14 德格版，经，经典，31卷，第三品，128背页；对勘本版，书号69，1327页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：三藏菩提流支的汉译《入楞伽经》(T.16.671.549a.16)云：「大慧，有诸外道厌诸境界，见阴界人灭，诸法无常，心心数法不生，现前以不忆念过去未来现乐境界，诸阴尽处，如灯火灭、种种风止，不取诸相妄想分别，名为涅槃。大慧，而彼外道见如是法，生涅槃心，非见灭故名为涅槃。」至(T.16.671.549b.22)：「有余外道言，见有物，见无物，见有无物，如是分别名为涅槃。」

15 德格版，论，经典，31卷，213正页；对勘本版，书号70，513页。汉译大藏经内并无此译。

16 译者注：透过苦行折磨自身，方能用尽恶业之箭力，获得解脱。

四十五万谕缮那的大小。三、大自在天派¹⁷主张，能执是觉、所执是明，不见种种能所二元的缘故，常我是解脱。四、见我是常、蕴是无常，故得解脱。五、吠檀多派或吠陀秘密学派¹⁸主张，因念各种征兆——如见肿瘤和剧痛皆是苦因——而生畏惧，断除彼等的常我乃最上喜乐之处的解脱。六、梵天派主张，谁知三世所摄¹⁹的我不坏性，谁就解脱。还有，佛教的毗婆沙宗主张，依通晓内外法的自相、共相及三世是质中成立²⁰，方能解脱。七、诸法皆是常我性，故不坏灭，谁知此义便能解脱。八、有神数论派主张，若知此义——自性与士夫²¹之别、三德平等的共主相、种种变异皆是常性的大自在天所造——方能令大自在天欢喜，进而获得解脱。九、观修缘我的

瑜伽，止尽缘诸福报业及非福报业的所有征兆，方能解脱的主张。十、主张不用以智慧证悟真实义，因得有顶天之心，断除一切烦恼而得解脱。十一、见世间一切皆是大自在所造，若能令大自在欢喜，方可解脱的主张。十二、世间是由一者转成另一者²²而形成。我德——贪瞋等烦恼——依我²³而有，我又因造业而投生，并非源于大自在天等因，起如是念；主张远离贪瞋等德方能解脱。十三、正理派主张，证悟真谛十六句义，方能解脱。十四、胜论派主张，若能根除九种我德，具德之我方可解脱。十五、主张见一切事物皆从无因自性而有，方能解脱。十六、否定大自在天的数论派主张，精通二十五真实义，方能解脱。十七、主张以慈悲王²⁴派等的行为而奉行己教，方能解脱。该行为有：慈悲成办他利、以悲除恶则灭自他二方²⁵、通晓「以行军调伏彼等、与他方争斗、时机未到应住本位，²⁶以及消灭城

17 དབང་ཕྱག་པ།。

18 རིག་བྱེད་གསང་བ་པ།。译者注：根据编辑格西们的说法，针对吠檀多派与吠陀秘密学派是否相同，虽有两种不同的说法，但此书是以相同的观点而解说。

19 译者注：「三世所摄」是直译，意指「遍及三世的我」。

20 藏文是「རྒྱལ་བ་པ།」。汉译大藏经中，不仅译其词为「实有」，也把「རྒྱལ་བ་པ།」译为「实有」，并无明示该二的区别。根据此书下述毗婆沙宗的「丙一、总说」所言，「རྒྱལ་བ་པ།」（质中成立）确实与「རྒྱལ་བ་པ།」「质有」或「质体有」不同。为能区别「རྒྱལ་བ་པ།」（质有）及「བདེན་པར་ཡོད་པ།」（真实有）的差别，此书统一将「རྒྱལ་བ་པ།」译为「质有」。

21 译者注：在此的「士夫」指的是觉知士夫。

22 译者注：编辑格西们说，无神数论派认为，世间万物的本质都是相通，故说「一者转成另一者」。

23 常一自主的我。

24 རྒྱལ་པོ་རྒྱལ་བ་པ། Kṛpālu Mahārāja。

25 应理解为则灭自他二方的对立。

26 译者注：取舍的因缘或时机未到时，应维持原状，不要轻举妄动。



乡之法」、若善调伏方可和谐等。十八、见「时间」造做一切世间，故得解脱的主张。十九、五种以世间道此生得解脱法：（一）、欲界众生只要享受欢乐，不修禅定也能解脱的主张。（二）、欲界众生因得初禅而解脱的主张。（三）、欲界众生因得二禅而解脱的主张。（四）、欲界众生因得三禅而解脱的主张。（五）、欲界众生因得四禅而解脱的主张。二十、不去断除人法我二执的增益，能在恒河与大海的交会处舍其性命的话，方可解脱的主张。二十一、轮回与涅槃的通晓者是彼等的真实义——大天，精通大天之自性，方可解脱的主张。二十二、于胜义中轮回与涅槃无二，见其义者方可解脱，此说乃佛教大乘的主张。二十二者中，虽说大多是外道的立场，但根据印度方丈般若金刚²⁷的《入楞伽经释·如来藏庄严论》²⁸的解释，二十二者中的第一、第六²⁹，以及二十二是佛教的立场。

阿闍黎清辨的《思择焰论》云：

「复此，基础之根本有八十，其相异类别为：佛教者、

不持者、生活者、叶者、净者、遍入天……见地、水、火、风、空皆有心等，三百六十三见皆是辗转而起，未曾间断。一切宗师悉以自誓所宣教言而赞扬自宗，为此，皆以极勇之力而诤。」³⁰

此论说，见由八十根本分支而延伸至三百六十三。《慧心要集论释注》云：

「如是问，从异常九十六所延之法——于此处诤论的三百六十三见，以及自派的四部宗义分为十八派别等诸见——悉于此处阐释？答：故说心要……」³¹

此论说，从异常的九十六见，以及从其延伸的三百六十三种诤论。阿闍黎小清辨³²的《中观宝炬》³³亦云：

27 ལྷོན་པའོ།

28 ལང་གཤེགས་འགྲེལ་པ་དེ་ལཞིན་གཤེགས་པའི་སྤྱིང་པའི་རྒྱུ།。德格版，论，经典，第1卷，213正页；对勘本版，书号70，513页。汉译大藏经内并无此译。

29 第六的毗婆沙宗，而非第六的梵天派。

30 德格版，论，中观，第1卷，第十品，278正页；对勘本版，书号58，676页。汉译大藏经内并无此译。

31 德格版，论，续释，第1卷，111正页；对勘本版，书号57，864页。汉译大藏经内并无此译。

32 ལེགས་ལྷན་རྒྱུང་།

33 དབུ་མ་རིན་ཆེན་སྒྲོན་མ།

「富兰那迦叶、畜圈子嘎日、删闍夜毗罗胝子、尼乾陀若提子、阿耆多翅舍钦婆罗、知幻子远飞、郁头蓝弗等人，造三百六十三见鬘、六十二见、二十坏聚山、十二作之士夫、十二我论、五见、三见、二见。」³⁴

此论说宗见的诸多类别。大阿闍黎比大巴达³⁵的《修真如性口授释》³⁶亦云：

「尔等主要皆是妄念，彼等不可计数尽摄五百七十见。」³⁷

此论说宗见有五百七十种。总之，此处只是象征性地说众多经论是如何阐释宗见的诸多类别。

整体而言，圣域印度不仅有哲学，外道哲学更是形形色色。针对如何抉择这些宗义的数量、该派的主要观点为何，且将其义结合整

理，内外两派的古老学者们在自己的著作中各持不同的多种诠释。为此，本书以几个著名的说法阐释。

首先是阿闍黎清辨的《思择焰论》。此论以九个章节简略介绍九个外道宗义：一、数论派。二、胜论派。三、吠檀多派。四、伺察派。五、顺世派。六、耆那派。七、梵天派。八、遍入天派。九、大自在天派。《思择焰论》云：

「『梵天等不知，彼乃胜梵天。』谓梵天派、遍入天，以及大自在天等，具足见彼性之增上慢。」³⁸……「迥异于吠檀多派之伺察派说，所见吠陀皆是自然发起。」³⁹……「『知彼于此论，主导非余者。』谓数论派、胜论派、耆那派、说无派，以及佛教等。」⁴⁰

此外，吉祥时轮的续释《无垢光大疏》⁴¹说外道宗义有七派：

34 德格版，论，中观，第卷，世俗错乱智慧品，262背页；对勘本版，书号57，1495页。汉译大藏经内并无此译。

35 གློབ་དཔོན་ཆེན་པོ་མེད་ལྷ་མོ།。

36 རི་ཁོན་ཉིད་བསྒྲམ་པ་ཞུས་གྱི་ཡུང་གི་འགྲེལ་པ།。

37 德格版，论，续释，第卷，111正页；对勘本版，书号21，1136页。汉译大藏经内并无此译。

38 德格版，论，中观，第卷，第三品，128背页；对勘本版，书号58，315页。汉译大藏经内并无此译。

39 德格版，论，中观，第卷，第九品，271背页；对勘本版，书号58，659页。汉译大藏经内并无此译。

40 德格版，论，中观，第卷，第九品，274背页；对勘本版，书号58，668页。汉译大藏经内并无此译。

41 ལུས་འཁོར་འགྲེལ་ཆེན་ནི་མེད་ལོ།，白莲著。

「宗义衰退之相谓梵天派、太阳派、耆那派，以及具发派之宗义，此四衰退之相为宗义衰退之相。」⁴²

「许自在等德，数论无功德，许梵婆罗门，此住彼三相。迦毗罗空理，能仁虚空理，尽胜之影像，信呼且勤勉。我近具五根，诸胜婆罗门，无业无解脱，顺世之恶典，自在之教法……月之宗义者，常夺我精进。」⁴³

42 德格版，论，续释，界别第一品，75正页；对勘本版，书号6，410页。第二品及第三品也如是明晰解释。汉译大藏经内并无此译。

44 「许自在等德」的「等」字包含了说时为因的胜论派。

阿闍黎寂护的《真如集论》又说外道有十一派：一、无神数论派。二、大自在天派。三、有神数论派。四、顺世派。五、梵天派或文法学派。六、吠陀派。七、胜论派。八、正理派。九、伺察派。十、耆那派。十一、密义派。此论将数论分成有神及无神两派，做了

46 གྲུལ་དཔེག་པ། འ



十一派的研究。有学者认为不须另说文法学派，因为文法学派与梵天派的立场相同，不仅导师是梵天，所引经论也都一样。⁴⁷

又有人说，将梵天派及密义派归纳到伺察派，将遍入天派及大自在天派归纳到正理派，将瑜伽派归纳到数论派。又说，将正理派、胜论派、光显者⁴⁸、不穿耳⁴⁹归纳到大自在天派。⁵⁰又说，将梵天派、伺察派、吠陀派、文法学派、遮罗迦派、推胜派、密义派归纳到遍入天派。⁵¹根据此归纳法，虽有以上诸多外道派别，但这些宗义师之所以被取名为「大自在天派」或「遍入天派」，是因为他们主要皈依且信奉大自在天或遍入天的缘故。

西藏早期的宗义作者们称「外道五师」，即：一、说断见的顺世派。二、说常见的数论派。三、大自在天派。四、遍入天派。五、耆那派。总之，说断见的有一派，说常见的有四派。⁵²

47 章嘉大师的《宗义高山庄严》（《西藏文献精藏文集》，第二十四册，15页）。

48 གསལ་བྱེད་པ། Prabhākara 或 Udyotakara，乌底耶塔加罗。

49 རྣམ་མཁུག་པ། aviddhakarṇa。

50 卫者明慧的《宗义释藏》，254页。

51 卫者明慧的《宗义释藏》，254页。

52 卫者明慧的《宗义释藏》，252页：「外道有五师，分为一派断边及四派常边，解说彼等主张……」

西藏后期的学者们，根据寂护的《真如集论》及陈那的《集量论颂》及其自释，主张外道有一派是说断见，十一派是说常见，以此说外道派别的数量。⁵³

外道自己的典籍《六派哲学》⁵⁴中，区分六派见解的说法是众所周知的，然而，据说这种说法主要源于十二世纪末的吠檀多学者。⁵⁵

同前概述，外道阿闍黎摩沓婆的《摄一切见》先释著名的说无三派——顺世派、佛教，以及耆那派。在说有派里，该论也依序阐释了当时印度南部盛行的遍入天派及大自在天派，之后又说古老的宗派——胜论派、正理派、伺察派、文法学派、数论派、瑜伽派。在该论的最后，再将吠檀多派的宗义安排置顶。

当今普遍认为，圣域印度的哲学分说有者及说无者两派。说有者又分六派：一、数论派。二、瑜伽派。三、胜论派。四、正理派。五、伺察派。六、吠陀秘密学派。说无者分三派：一、顺世派。二、耆那派。三、佛教。说有六派皆以吠陀为依据之量，虽说彼等同样主

53 章嘉大师的《宗义高山庄严》（《西藏文献精藏文集》，第二十四册，13页）。

54 གཤམ་པ། sadḍarśan。

55 西方学者安德鲁明确说过这个观点。参考：Andrew Nicholson, *Unifying Hinduism*, 2-5。

学，就是「数论」。

根据时段而排序这三种说法时，第一种说法出现于西元前一千年以前，第二种说法出现于西元前八世纪左右，第三种说法出现于西元前一世纪左右。当今因各种哲学观而丰富其宗、具盛名的数论宗义，则是来自第三种说法。⁶⁰

数论派哲学的导师如何将其宗传承下去？根据外道典籍的说法，由迦毗罗仙人直接传给弟子阿修利⁶¹，阿修利再直接传给弟子般尸诃⁶²。《数论颂》⁶³说，般尸诃撰写了众多数论派的著作。论云：

「是智胜吉祥，牟尼依悲说，先为阿修利，

彼传般尸诃，师亦撰多续……」⁶⁴

60 *Encyclopedia of Indian Philosophies* (暂译：《印度哲学百科全书》)，vol., 4, 3-9。

61 ལྷ་མེན་སྤྱུལ། Asuri。

62 གཤུག་པུད་ལ། Pañcaśikha。

63 གངས་ཅན་གྱི་ཚིག་ལེན་བླ་མ་ལ། Sāmkhyakārikā。

64 瓦拉纳西版，页数15，第70句偈颂文。西元1974年，Thubstanmchog grub将此论翻译成藏文。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：《金七十论》(T.54.2137.1262a.21)：「是智胜吉祥，牟尼依悲说，先为阿修利，次与般尸诃……弟子次第来，传受大师智。」译者注：一派认为《数论颂》即《金七十论》(Hiranyasaptati)，但有其他派否定此说，可参考《印度六派哲学》的128页。

又名「广博仙人」的毗耶娑⁶⁵所造的《瑜伽经释》⁶⁶里，也明确指出迦毗罗仙人直接传授给阿修利。印度的历史典籍《侏儒往世书》⁶⁷、《结吉萨伯耶书》⁶⁸、《博主》⁶⁹、《龟往世书》⁷⁰、《风神往世书》⁷¹也说，阿修利直接传授给阿闍黎般尸诃(Pañcaśikha)。阿闍黎般尸诃之后的传承子弟之名讳如下：阿瓦达雅⁷²、贾那嘎⁷³、瓦日萨⁷⁴、瓦日萨嘎亚⁷⁵、瓦亚底⁷⁶、巴日嘎瓦⁷⁷、优楼佉⁷⁸、瓦日嘎

65 Vyāsa。

66 ཡོག་སྤྱུ་ཏྲའི་འགྲེལ་པ། Yogasūbyāsbhāṣya。

67 ལྷ་མན་པུ་རྩེ། Vāmanapurāṇa。

68 ཇེ་གྱི་པ་བྱ། Jaigīṣavya。

69 བོ་ཏུ། Voddhu。

70 ཀུརྩ་པུ་རྩེ། Kūmapurāṇa。

71 ལྷ་ལུ་པུ་རྩེ། Vāyupurāṇa。

72 译者注：ལྷ་འདྲ།、「Ābāḍya」或「Āvāḍya」。除了这个名称之外，译者见到这个段落的其他论师名字，都一一出现在《印度哲学百科全书》或《印度六派哲学》中。

73 ཇན་ཀཾ། Janaka。

74 བརྩ། Varṣa。

75 བརྩ་གཤ། Vārṣagaṇya。

76 ལྷ་འི། Vyād。

77 རྩོག་པཾ། Bhārgava。

78 ལུ་ལུ་ཀཾ། Ulūka。

数论典籍里，仅出现阿闍黎般尸诃之后的传承论师等的名称，却未明确注明彼等在世的年份顺序。上述传承的继承者是阿闍黎自在黑（Īśvarakṛṣṇa），此师后又传给阿闍黎伟德亚瓦四尼⁹²，又名「鲁

佛教典籍说，导师迦毗罗仙人开创数论宗义，后传至应供仙人⁹⁴、自在黑、导师帕坦伽利⁹⁵等人；除此之外，不见其他有关该宗教史的细节。

至今仍可见到诠释数论派哲学的主要典籍，即迦毗罗仙人所著的《数论经》（*Saṃkhyasūtra*）⁹⁶，以及自在黑的《数论颂》。著名的《数论经》虽是极早的著作，其中却见许多针对耆那派及佛教等观点的反驳，可见《数论经》是被后来的学者们编纂过。此外，西藏学者将《数论颂》（*Sāmkhyakārikā*）称为《自在黑续》⁹⁷。大约西元六百年左右⁹⁸，此论从梵文翻译成汉文，之后再从汉文返译梵文，后于西元1974年终于有了藏译。阿闍黎自在黑的年份是在西元四世纪左右，大

92 འབྲིགས་བྱེད་གནས་པ། Vindhyaavāsiniṁ ὃ

98 译者注：《金七十论》是由真谛大师（499-569）翻译成汉文。至于《数论颂》是否为《金七十论》，虽然众说纷纭，但是根据本书的描述，《数论颂》应该就是《金七十论》，而且其异名是《自在黑续》。

约与阿闍黎无著兄弟同个时期。⁹⁹

除了上述的两部典籍，开创有神数论派的导师帕坦伽利（Patañjali）所造的《瑜伽经》（*Yogasūtra*）¹⁰⁰可算是第三部数论派的主要典籍。此经主要讲解如何修持内在瑜伽，也顺带讲解供奉大自在天的方法，是有神数论派的开创典籍。《集量论颂自释》¹⁰¹云：

「所言已离古迦毗罗派、令数论衰亡的不残派说……」¹⁰²

《集量论颂自释》说，后起的某一数论师，远离古老数论派的思惟，而立自宗，故而对此进行驳斥。因此，该派也是数论派的分支之一。

乙二、宗义的性质及分类

「数论」的梵文是「*sāṃkhya*」。虽然有各种不同说法诠释何为

「数论」，但主要还得结合数量而释。此说分二：一、根据数论派的哲学，所知之境决定为二十五谛法，公认研究此义的宗义师是数论师。二、数论派主张，无论何时，常我都是永远不变的，而且我有前后二分；前分及后分又各有四十三亿两千万（4,320,000,000）的「种子士夫分」¹⁰³，加起来，共有八十六亿四千万¹⁰⁴（8,640,000,000）的「士夫分」¹⁰⁵。同样地，士夫的心识也有相同的数量。如是主张之故，称为「数论」。¹⁰⁶总之，此宗主张，所知决定为二十五谛法，能知士夫及心识的数量都如前述决定，故以数量而名「数论」。

不以数量而释则有二说：一、根据耆那派的学者苏马地拉嘎·素里¹⁰⁷的说法，「*sāṃkhya*」就是人名「*śaṃkha*」¹⁰⁸；因为是此人承

99 *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol., 4, 15。

100 རྣལ་འབྱོར་གྱི་མདོ་མཁའ་ཡོག་གླུ་བློ།。

101 ཚད་མ་ཀླན་བུས་རང་འགྲེལ།。

102 德格版，论，量，第1卷，第一品，23背页；对勘本版，书号97，79页。汉译大藏经内并无此译。

103 ས་ཐོན་གྱི་སྒྲིམ་བུ་འི་ཆ།。

104 译者注：数论派说，不变的我是由多种支分组合而成，我的前分有四十三亿两千万的「种子士夫分」，我的后分也有四十三亿两千万的「种子士夫分」。因此，完整的我有八十六亿四千万「士夫分」。

105 སྒྲིམ་བུ་འི་ཆ།。

106 Śrī Hariśaṃkar Jośī (ཤྱི་རྩ་རི་ཤི་ཀར་ཇོ་ཤི།), *Sāṃkhya yoga darśan kā jirṇeddhāra* (सांख्य योग दर्शन का जीर्णोद्धार श्रृंङ्खलयाङ्कनकृतिद्वारा), vol. 1, p. 13。

107 སོ་མ་ཏི་ལ་ཀ་སུ་རྩི། Somatilaka Sūri。

108 ཤི་ཁ།，某人名。

许的真相之宗义，故名。¹⁰⁹这与前述「依士夫心识的数量而取名」有点相似。二、依据《摩诃婆罗多》¹¹⁰、《阿希哩布陀尼耶本集》¹¹¹、《遮罗迦》¹¹²等古老典籍明文阐释，¹¹³「sāṃkhya」是无误了知真相——二十四谛法¹¹⁴迥异于士夫——的智慧，也是共主相的性质，故名建立此慧的宗义为「sāṃkhya」。总之，上述典籍主张，「数论」就是善知一切谛法。

佛教学者的著作是如何诠释的呢？阿闍黎清辨的《思择焰论》云：

「主张因趋入数量，或因遍知数量而解脱者，即数论派。」¹¹⁵

谓承许「因遍知二十五谛法之性相而解脱」的缘故，是数论派。《慧心要集论释注》云：

「主张事物之因悉已定数，故名数论，即主张皆由决定数量之因而生。」¹¹⁶

此说，形成事物之因的数量皆已决定，确立此义者即数论派。卫者明慧的《宗义释藏》云：

「具足该词义的宗义与其异名：迦毗罗三德、主相及觉知、自性因三十、数论之异名。」¹¹⁷

数论派的异名有：因导师迦毗罗建立宗义且做其释，故名「迦毗罗派」。主张共主相具足三德——罗阇¹¹⁸、多摩¹¹⁹、萨埵¹²⁰，故名

109 Śrī Hariṣaṃkar Joṣī, *Sāṃkhya yoga darśan kā jīrṇeddhāra* vol. 1, p. 48。

110 མ་ཐུག་རྒྱ་ལྷོ། *Mahābhārata*。

111 ཨ་ཁི་རུ་ཐུ་མི་ཉི་ཐུ། *Ahīrbudhnyā Saṃhitā*。

112 ཅ་ར་ཀ། *Charaka*。

113 Śrī Hariṣaṃkar Joṣī, *Sāṃkhya yoga darśan kā jīrṇeddhāra*, vol. 1, p. 49。

114 译者注：觉知士夫以外的二十四谛法。

115 德格版，论，中观，第卷，第七品，230背页；对勘本版，书号58，561页。汉译大藏经内并无此译。

116 德格版，论，中观，第卷，第七品，38正页；对勘本版，书号57，881页。汉译大藏经内并无此译。

117 卫者明慧的《宗义释藏》，《西藏十部大明藏》，萨迦文集，第十册，256页。

118 རྩལ། *rajas*。

119 ཐུག། *tamas*。

120 སྤོང་རྩལ། *sattva*。

「三德派」¹²¹。承许共主相，故名「主相派」。主张独立自主的我就是觉知的性质，故名「觉知派」。主张共主相或自性就是世间之因或造物主，故名「说自性因派」。导师帕坦伽利信奉大自在天后，写下《三十论》¹²²诠释其宗，且视此论是至上典籍；又因主张「我」有三十种异名，故名「三十派」。如前已述，主张所知本身决定为二十五谛法，故名「数论派」；共有七种不同的异名。

数论宗义的性质：一切所知皆摄于二十五谛法，从而建立基、道、果的论述，以此推论自持根本原则的外道宗义。其分类有二：一、无神数论派。二、有神数论派。

无神数论派主张，唯独共主相能直接或间接产生世间的住所、身躯，以及受用等，之后这一切也只能融入于共主相中，故而解脱。除共主相外，不承许其他造物主——如大自在天等。诚如《真如集论释》云：

「迦毗罗派说……『唯主相』谓决定，是为遣除士夫等。『唯从』之字，其目的是遣除大自在天——包含自

在天之数论所计。『至极而生』谓由直接或间接而生之义。」¹²³

有神数论派主张，在大自在天的有意加持下，因果的自性是一，但「变异」是异。¹²⁴有神数论派是导师帕坦伽利之后形成的，且该派主张共主相本身没有心识；无心识自然不能加持或产生种种情器，因为「无能的常法」¹²⁵不能产生自果。「士夫¹²⁶是造物主」也不应理，所以种种情器并非只源于共主相，还得依大自在天为造物主，而造诸果。《真如集论释》云：

「某些数论派说，不成立仅从共主相而生诸相异果，共主相无心识故。无心则无加持者，不见能造自果。士夫是加持者亦不应理，不知故¹²⁷。¹²⁸……大自在天依共主相

121 译者注：依《佛法哲学总集》下述的说法，三德中的「罗阇」是苦，「多摩」是痴，「萨埵」是乐。

122 ^{सुखदुःखं}。

123 德格版，论，量，^{ṣaṭ}卷，第一品，147正页；对勘本版，书号107，388页。汉译大藏经内并无此译。

124 诸法本质（自性）虽一，但其表相（变异）却是林林总总。

125 译者注：共主相是常法也无能产生诸果，故说「无能的常法」。

126 译者注：觉知士夫之我。

127 译者注：觉知士夫并不具足遍知，故说「不知故」。如果觉知士夫具足遍知，一切众生将成遍知，觉知士夫周遍一切众生故。

128 德格版，论，量，^{ṣaṭ}卷，第三品，179正页；对勘本版，书号107，468页。汉译大藏经内并无此译。



造物诸相异果，造物主并非仅是共主相。不是天授等一人所为，光是陶师也不能造瓶。」¹²⁹

总而言之，如《真如集论》及《真如集论释》所述，世间的住所、身躯，以及受用等，是否仅由共主相而有，还是要先依大自在天之意动摇而有？由主张的差异而分无神数论派与有神数论派两宗。数论派这两宗又各分二种说法：一、诸果与因的性质是一，果以「不明显」之态存在于因时中，后由助缘而「明显」，故名「说明显是生派」。二、奶酪于乳时就是乳的自性，后由助缘变异为奶酪，故名「说变异派」。

乙三、如何立宗

丙一、略说二十五谛法

数论派如何立宗？《宗义释藏》云：

「数论许主相，我摄诸所知，
主色法廿四，说觉知常一。」¹³⁰

129 德格版，论，量，卅卷，第三品，179正页；对勘本版，书号107，468页。汉译大藏经内并无此译。

130 卫者明慧的《宗义释藏》，271页。

此派决定诸法皆摄入二十五谛法中。二十五谛法是：一、觉知士夫之我。二、共主相。三、觉亦大¹³¹。四、我慢¹³²。五唯¹³³：五、色。六、声。七、香。八、味。九、触。五知根¹³⁴：十、眼。十一、耳。十二、鼻。十三、舌。十四、身根。五作根¹³⁵：十五、语。十六、手。十七、足。十八、排泄器。十九、生殖器。二十、具足知根及作根双方性质的意根¹³⁶。五大：二十一、地。二十二、水。二十三、火。二十四、风。二十五、空。

佛教经典也明显提到数论派的二十五谛法之主张。《大般涅槃经》¹³⁷亦云：

「佛言：婆罗门，汝性常耶，是无常乎？婆罗门言：我性是常。婆罗门，是性能作一切内外法之因耶？如是，瞿昙。佛言：婆罗门，云何作因？瞿昙，从性生大，从大生

131 ལྟོ་འཕེལ་ཆེན་པོ།。

132 རྒྱུ་ལ།。

133 རིམ་ལ།。

134 ལྟོ་ལྟོ་དབང་པོ་ལ།。

135 ལས་ཀྱི་དབང་པོ་ལ།。

136 དབང་པོ་དང་ལས་གཉིས་ཀྱི་བདག་ཉིད་ཅན་ཡིད་ཀྱི་དབང་པོ་དང་།。

137 ཐུགས་ཆེན་པོ་རྒྱུ་འདས།。

慢，从慢生十六法——所谓地水火风空；五知根：眼耳鼻舌身；五作根：手脚口排泄器男女二根；心平等根。此十六法从色声香味触五法而生。」¹³⁸

同样地，《思择焰论》等众多论典也如此明示。

数论派主张，二十五谛法中，觉知士夫之我是觉知¹³⁹，其余二十四谛法是色法。圣域印度里，所有承许因果论述的内外宗义师，一致主张果随其因而转遮¹⁴⁰，但是数论派却举例说，「乳时之酪」及「稻种时的稻苗」都是以不显现之态而有。所以此派主张，诸果在各自的因位时，都是以根识不能明见之势而有。稻种时就有的不显现幼苗，在水分、施肥、温度、适当时间等助缘齐备之下，转成根识明见

之境，故名「生」。稻种及稻苗两者的自性同是共主相¹⁴¹的缘故，主张因果两者之间的自性是相互为一的。

若非如此，¹⁴²将会有「因时未有之果」，果真如此的话，火焰将会产生黑暗、沙子也会生油等，会有「一切将生一切」之过失。

总之，此宗说因果两者的自性同是共主相，因此，因果之间的自性是相互为一。此宗典籍《自在黑续》也说，任何的果都必须存在于其因之时，并且提出诸多理由成立。下面将阐述彼义。

我如何受用境事物？当我或士夫想要受用境时，共主相会促使声音发出，¹⁴³且令觉亦大现起影像——混合境和我的两个影像，这就是「我如何受用境」或「我如何明白心识的现起之境」的方式。此宗有诸多观点，如觉知士夫之我是常、一、自主，但是本书只从中介绍几项主要内容。

诸法的数量决定为二十五谛法，且区分为四种类别——（一）、因。（二）、果。（三）、是因亦是果。（四）、非因亦非

138 德格版，经，经典，51卷，278背页；对勘本版，书号53，646页。藏译与汉译稍有不同，原文来源：《大般涅槃经》（T.12.374.592c.28）：「佛言：婆罗门，汝性常耶，是无常乎？婆罗门言：我性是常。婆罗门，是性能作一切内外法之因耶？如是，瞿昙。佛言：婆罗门，云何作因？瞿昙，从性生大，从大生慢，从慢生十六法——所谓地水火风空；五知根：眼耳鼻舌身；五业根：手脚口声男女二根；心平等根，是十六法，从五法生色声香味触。」

139 译者注：数论派不说心识是觉知（*ज्ञान*），因为觉知只能是觉知士夫之我，但胜论派却说心识是觉知。

140 译者注：「果随因而转」谓果的属性随着因的属性而定；「果随因而遮」谓无果是缺乏因的缘故。

141 译者注：种子与幼苗只是一种表相上的变异而已，其本性同样都是共主相。如同样的水在瓶中称为「瓶水」，而在杯中的水称为「杯水」。

142 译者注：如果因果的自性不是相互为一的话，将有因时未有之果。

143 译者注：因为共主相的缘故，从内在会发出一种声音。



果。以「四边」诠释。¹⁴⁴

第一、是自性且只是因的事例者，仅有共主相，因为数论派主张，共主相是一切变异及诸果之造者。

第二、是变异且只是果的事例者，有地、水、火、风、空等五大；语、手、足、排泄器、生殖器等五作根；眼、耳、鼻、舌、身根等五知根，有十五例，再加上意根，共十六。

第三、是自性及变异，也是因果二法的事例者，有觉亦大、我慢、唯色、唯声、唯香、唯味、唯触，共七者。彼等皆从自性所生，故是果；是以生自果五大等，故亦是因。

第四、不是自性及变异，也不是因果二法的事例者，是觉知士夫之我。《数论颂》或即《自在黑续》亦如是清晰叙述：

「主相自性非变异，大七亦性亦变异，

144 「四边」又翻译为「四句」，内容请参阅《佛法科学总集·上册》〈第一品，教义总说〉。在此的四边是：第一边、自性与变异的同属（既是共主相或自性，又是变异），如觉亦大、我慢、唯色、唯声、唯香、唯味、唯触，共七例。第二边、是自性而非变异者，如共主相。第三边、是变异而非自性者，如地、水、火、风、空等五大；语、手、足、排泄器、生殖器等五作根；眼、耳、鼻、舌、身根等五知根，有十五例，再加上意根，共十六。第四边、两者皆非者，如觉知士夫之我。

十六谛法是变异，士夫非性非变异。」¹⁴⁵

在《入中论释》和《真如集论释》等众多佛教典籍中，也将此偈作为诠释数论派宗见的根本依据。不仅如此，外道阿闍黎摩沓婆的宗义著作《摄一切见》在阐述数论派主张的章节中，一开始也是用这种自性与变异的四边方式而概略介绍。¹⁴⁶

丙二、一一解释二十五谛法的性质

所知二十五谛法中，第一、觉知士夫之我，彼具诸多特征：知境，故是「觉」；非由因缘之力而有，故是「无生」；不生不衰，故是「常」；受用苦乐，故是「食者」；周遍一切众生，故是「遍者」；¹⁴⁷「不具罗阇、多摩、萨埵的自性之德」；「非变异之作者」；虽游走于未周遍之处可说是有所作为，但不存在士夫未周遍之

145 瓦拉纳西版，页数1，第3句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1245c.9）：「本性无变异，大等亦本变，十六但变异，知者非本变。」

146 英译的《摄一切见》，页数21-23。

147 《思择焰论》，德格版，论，中观，4卷，第六品，233正页；汉译大藏经内并无此译。此论云：「数论派即此：士夫亦存在于天人、阿修罗、人、畜生等一一有情的体内之中，士夫周遍一切诸众生。」

处，故是「无作为」；¹⁴⁸远离支分，故是「一」；「无始亦无终」。

阿闍黎月称的《入中论》明云：

「外计受者常法我，无德无作非作者。」¹⁴⁹

觉知士夫之我的异名有：我、觉、知、有情、士夫等。

第二、共主相。共主相提供「我」所需要的任何事物，像是我的奴隶能够满足我的需求；共主相本身无心，不能知境；境与具境两者之中，共主相只是境；种种变异的作者；非生故，是「常」；无支分故，是「一」；周遍一切因果等情器，以及主张共主相是平等三德——罗阇、多摩、萨埵——之法。阿闍黎清辩论师的《中观心要论》亦云：

「自性非觉知，三德生我性。」¹⁵⁰

148 参考《入中论释》。德格版，论，中观，⁹¹卷，第六品，239正页；对勘本版，书号61，588页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

149 德格版，论，中观，⁹¹卷，第六品，第121句偈颂文，210正页；对勘本版，书号60，532页。

150 德格版，论，中观，⁹¹卷，第六品，第1句偈颂文，24背页；对勘本版，书号58，57页。汉译大藏经内并无此译。

《真如集论释》云：

「自性乃数论遍计之罗阇、多摩、萨埵的自性，即主相也。」¹⁵¹

三德中的「罗阇」是苦，「多摩」是痴，「萨埵」是乐。三德平等时，三德所生变异皆不显现；三德不平等时，其中较强的某德将会显现，且显现变异，故称「主相化出变异」。如乳时的酸甜等味虽是平等，但其中的酸味较强时，乳将显现成酪形。共主相的异名有：自性、主相、共相等。

自性的特征有九：一、无心且是色法的属性。二、三德平等之性。三、一切变异之作者。四、非果亦非变异。五、只是因。六、迦毗罗仙人也不清楚其性，故「不显现」。七、常性。八、周遍一切法。九、是「一」。《思择焰论》云：

「自性虽有，然无心也。彼亦非生；是常；是受用的作者；是一；周遍；具三德等。天人、阿修罗、人等众生

151 德格版，论，量，⁹¹卷，第一品，141背页；对勘本版，书号107，375页。汉译大藏经内并无此译。

皆不得以现识显现其色、其量、其形等特征故，彼不显现。」¹⁵²

第三、觉亦大。其定义是：过度耽执境或决定境；如同透澈的琉璃，显现外境和内在士夫两者影像的色法。如《数论颂》云：

「觉乃耽执。」¹⁵³

同理，佛教典籍《真如集论释》亦云：

「言『大』即言『觉』。觉亦决定『此为瓶、此为璚璚』之具性相者」¹⁵⁴。」¹⁵⁵

如镜子的两面，「觉」会显现内在士夫及外在诸境的影像，但其影不会变成士夫，如同镜中容颜的影像不会变成容颜。《思择焰论》云：

「或是，如镜中影，随觉证境而成诸变，却非变异。」¹⁵⁶

第四、我慢。因具足种姓圆满及财富圆满的增上慢心。

《数论颂》云：

「我慢乃明耽。」¹⁵⁷

《思择焰论》亦云：

「执我者谓我及我所之增上骄慢也。」¹⁵⁸

我慢分三：萨埵较强的我慢、多摩较强的我慢，以及罗阇较强的我慢。彼等也依序名为「变异成我慢」、「大种生我慢」，以及「尘所生我慢」。

第五至第九、眼等五知根。《数论颂》云：

152 德格版，论，中观，*卷*，第六品，227背页；对勘本版，书号58，553页。汉译大藏经内并无此译。

153 瓦拉纳西版，页数1，第3句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1250c.19）：「如此知觉是名决智。」

154 译者注：「具性相者」是直译，意思是具足如是定义的法。

155 德格版，论，量，*卷*，第六品，147正页；对勘本版，书号107，388页。汉译大藏经内并无此译。

156 德格版，论，中观，*卷*，第六品，230正页；对勘本版，书号58，560页。汉译大藏经内并无此译。

157 瓦拉纳西版，页数1，第24句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1251b.11）：「我慢我所执。」

158 德格版，论，中观，*卷*，第三品，89背页；对勘本版，书号58，222页。汉译大藏经内并无此译。



「眼耳鼻舌触，此五名知根。」¹⁵⁹

取名为「知根」的理由是：眼等了知色等各自之境，先有彼等觉知方能趋入其境，彼等根识成为趋入该境之门，故名。《思择焰论》云：

「谓耳、皮、眼、舌、鼻五者乃知根也。或各自证悟其境，或先有觉而趋，或是门，即以士夫知境，故名『知根』。」¹⁶⁰

第十至第十四、语等五作根。《数论颂》云：

「语手足人根，大遗五作根。」¹⁶¹

取名为「作根」的理由是：说话和取物等作业之根，故名。

《俱舍满增注》¹⁶²云：

「数论师说，语根乃词汇之阐述，不同眼等之根。手根谓取某物。足根谓走，即步行之义。排泄器谓排粪。生殖器谓得胜遍喜乐，不同身根。」¹⁶³

《思择焰论》云：

「先有语、手、足、排泄器、生殖器等行，故而趋行，即相应士夫之作为，故名『作根』。」¹⁶⁴

第十五、意根，即具有知根及作根两种性质者。《数论颂》云：

「意根二性法。」¹⁶⁵

《思择焰论》云：

159 瓦拉纳西版，页数1，第26句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1251c.11）：「耳皮眼舌鼻，此五名知根。」

160 德格版，论，中观，第6品，228正页；对勘本版，书号57，555页。汉译大藏经内并无此译。

161 瓦拉纳西版，页数1，第26句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1251c.12）：「舌手足人根，大遗五作根。」

162 མཛོད་ཀྱི་འབྲིལ་ལུགས་མཛམ་ཉིད་ཉེས་འབྲས།。此论由八世纪的阿闍黎满增所造。

163 德格版，论，阿毗达磨，第3卷，第二品，107背页；对勘本版，书号81，266页。汉译大藏经内并无此译。

164 德格版，论，中观，第6品，228正页；对勘本版，书号57，555页。汉译大藏经内并无此译。

165 瓦拉纳西版，页数1，第27句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1251c.28）：「能分别为心，根说有二种。」

「意乃两者之体性；是以相应心为知根，是以相应作业为作根。」¹⁶⁶

《真如集论释》亦说明，觉亦大、我慢，以及意根三者之间的差异。此论云：

「言『大』即言『觉』。觉亦决定『此为瓶、此为瓠』之具性相者。我慢即与我有关者；言『见我庄严』等，乃增上我慢之具性相者也。意根乃周遍执念之具性相者，同如是例，某儿听到『他城中正有表演』，而周遍执念：『若我前往，彼处有无甘蔗与奶酪？或仅有奶酪？』是谓之『意根』。此故，应知如是觉、我慢、意根三者彼此的差异。」¹⁶⁷

第十六至第二十五、色等五唯和地等五大。色声等称为「五唯」，五大却不这么称呼的原因是什么？答：因为五大存在着寂猛等许多不同属性，色声等没有这样的差异，故名「唯」。《思择焰论》云：

166 德格版，论，中观，¹⁶⁶卷，第六品，228正页；对勘本版，书号58，555页。汉译大藏经内并无此译。

167 德格版，论，量，¹⁶⁷卷，第六品，147正页；对勘本版，书号107，388页。汉译大藏经内并无此译。

「是以地等的寂猛等性，不同唯法，故而为异。」¹⁶⁸

总之，二十五谛法中，十根¹⁶⁹、五大，以及五唯，共二十法都是色法，这是所有内外道的宗义师一致认同的。差别在于，数论派承许主相、意根、我慢，以及觉亦大都是色法。

二十五谛法可总摄于胜义谛及世俗谛两者。诸法中的至上——不显现于根境的共主相，以及觉知士夫之我，两者是胜义谛。显现于根境的觉亦大等其他二十三谛法，有如魔术师的幻术，毫无意义，故说彼等都是世俗或虚假。《中观庄严论自释》引用数论典籍时云：

「迦毗罗仙人说：『自性至上德，非行于见道。¹⁷⁰见道中悉有，如幻极聚集。』」¹⁷¹

二十五谛法也可摄为「显现」与「不显现」¹⁷²两类。所知胜义谛

168 德格版，论，中观，¹⁶⁸卷，第六品，228正页；对勘本版，书号58，555页。汉译大藏经内并无此译。

169 译者注：五知根及五作根。

170 虽然德格版说「是行于见道」，但是根据北京及奈塘版，将其改为「非行于见道」。

171 德格版，论，中观，¹⁷¹卷，80正页；对勘本版，书号62，966页。汉译大藏经内并无此译。

172 译者注：《金七十论》将「显现」译成「似」，「未显现」译成「不似」。



是不显现，所知世俗谛是显现。显现具九种特征：一、以主相而生故，是「具因」。二、是生法故，是无常。三、不遍布一切，故非能遍。四、是生故，不是所依却是能依。五、缘取多相故，是多性。六、是因¹⁷³或相状（*linga*），是融合性¹⁷⁴。七、觉亦大、我慢、十一根¹⁷⁵皆具其作用，故是「具行」。八、具声等支分故，是「具支」。九、随因而转故，是「随他转」。因此，觉亦大等二十三谛法都是显现，相反地，不具彼等特征的共主相及觉知士夫之我两者则是不显现。《数论颂》明云：

「具因无常非能遍，非依多性因具行，具支随他是显现，返此则为不显现。」¹⁷⁶

173 译者注：宗因喻的「因」，从藏文直译为「征兆」或「相状」。如由某山冒烟的征兆或相状，推论该山有火。

174 译者注：所有的相状都是从共主相变化出来；因为是相状，最终都得融入到共主相之中。

175 译者注：五知根、五作根，以及意根。

176 瓦拉纳西版，页数2，第10句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1247a.17）：「有因无常多，不遍有事没，有分依属他，变异异自性，三德不相离，尘平等无知，能生本末似，我翻似不似。」

丙三、二十五谛法的生灭次第

二十五谛法的生起及坏灭两种次第中，第一、生起次第。主相或称自性，以及士夫两者，不须依赖任何因缘，是自然有。根据无神数论派的说法，当士夫想要受用声等境时，士夫会与主相近距离结合，再以共主相变化出种种诸法。有神数论派说，当士夫想要受用色声等境时，依于大自在天的加持下，主相才会变化出种种诸法。

首先，为了士夫的受用，主相在一开始会变出觉亦大，如同镜子的第二面，当士夫看到觉亦大时，觉亦大会显现士夫本身的影像，士夫缘取这个影像后，将会产生自诩为我的我慢，此即觉亦大如何生起我慢之理。我慢有三种：一、萨埵较强的我慢。由此产生眼等十一根¹⁷⁷。二、多摩较强的我慢。由此产生色声等五唯。三、罗阇较强的我慢。此我慢则是萨埵我慢及多摩我慢两者的属性。¹⁷⁸彼三依序举例而言，婆罗门妇生十一子，民妇生五子，这些孩子的唯一父亲就是该二妇女的婆罗门丈夫。

五唯产生五大：由唯声产生空大，由唯触产生风大，由唯色产

177 译者注：眼等五知根、语等五作根，以及意根。

178 《入中论自释》及其注释却有不同的解释。



生火大，由唯味产生水大，由唯香产生地大，这就是五唯的极微尘如何产生粗分五大之理。《数论颂》云：

「从自性生大，从大生我慢，由此生十六，彼复生五大。」¹⁷⁹

《般若灯论之注释》¹⁸⁰云：

「由无相状、不显现的主相生起仅略大及仅变异。由大生极明我慢。我慢有三相：变异所成、尘所生，以及大种所生。由变异所成、萨埵较强的我慢生起如是十一根：眼、耳、鼻、舌、身、意、语、足、手、排泄器、生殖器等。眼等五者乃知根，语等五者乃作根，意根乃彼二性，为何？亦住知根，亦住作根。大种所成、多摩较强的我慢生起如是五唯：唯声、唯触、唯味、唯色、唯香。尘所成、罗阇较强的我慢乃二性，如某一婆罗门有二妻——婆罗门女及民女。由婆罗门女生十一子，由民

女生五子，婆罗门女如变异成我慢，十一子如十一根，民女如大种生我慢，五子如五唯，婆罗门如尘所生我慢。」¹⁸¹

第二、坏灭次第。主相如失明且具足者，能行；觉知士夫之我如脚残且具目者，不能行。如果错想该二为一，误认主相所作皆是士夫所为，就会轮回。尔时，由士夫见到境的过失，观修二十五谛法，透过禅定获得神通，再以神通力证悟主相与士夫两者为异时，主相便停止变化显现，不随士夫而行，也不与士夫结合，且与士夫分离。此时，五大融入五唯，乃至觉亦大融入到主相，于这段期间，变异的生起次第将会反转，最终融入到主相后而成不显现性，仅剩士夫一人而已。此派主张，这时就是解脱。

总之，如舞蹈者展现了种种舞姿后，最后收回舞蹈的动作，主相也是为了士夫的受用，变化出觉亦大等种种变异，直至对士夫呈现主相本身后，才会从生起次第收回变异。这就是融入次第。《数论颂》云：

179 瓦拉纳西版，页数5，第22句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246c.6）：「从自性生大，从大生我慢，从我生五唯，从五唯生十六见。」

180 ཤེས་རབ་སྒྲོན་མཁའ་འགྲུབ་ལགས། ཡང་ན། ཤེས་རབ་སྒྲོན་མ་རྒྱུ་རྩེར་འགྲུབ། 又称《般若灯论之广释》，造者为观音禁（Avalokitavrata）。

181 德格版，论，中观，卷，第二品，139正页；对勘本版，书号58，1200页。汉译大藏经内并无此译。

「所施之技艺，终返于技者，主显于士夫，灭止于自性。」¹⁸²

丙四、安立识等具境

建立能知识等具境的论述。主张二十五谛法中，士夫、觉亦大、我慢、五知根、意根等是具境。其中，我或士夫的内容于后解说。

先前已说觉亦大的性质。觉亦大有八种特征：一、法，即增上生之因——爱、戒、布施等。二、知，即通达外知识的文明，及内知识的主相、士夫等。三、离贪，即远离外在五欲和内在士夫等的耽着。四、具大自在天之德，其德有八：（一）细微之德：以极细微之身而能来去。（二）巨大之德：以极巨大之身而能遍布世间。（三）轻巧之德：化如棉絮般的轻巧而能受用其境。（四）获取之德：无论所欲之事在于何处，皆唾手可得。（五）满欲之德：能够成办一切所欲之事。（六）大自在天之德：主宰地下、地上、天上三处。（七）操控之德：操控一切情器。（八）希求居住之德：大至器世间，小至

¹⁸² 瓦拉纳西版，页数12，第59句偈颂文。《金七十论》中没有找到相似的文句。

微尘，任于何处皆能随心所欲地居住。五、非法。六、不知。七、具贪。八、非大自在天。觉亦大的八种特征中，前四者与萨埵有关，与前四者相反的后四者与多摩有关。《数论颂》云：

「觉亦大是耽，法知与离贪，自在萨埵性，反此是多摩。」¹⁸³

觉亦大分见境、看境，以及耽境三种。此宗承许，前两者仅缘境的体性，所以是离分别的现识，第三者因为缘境的特征，所以是分别识。五知根趋入现在的境，而觉亦大、我慢，以及意根，彼等内取¹⁸⁴却会执取三世一切所知。《数论颂》云：

「唯见色等尘，是五知根事。¹⁸⁵……外具取现尘，内取三世尘。」¹⁸⁶

¹⁸³ 瓦拉纳西版，页数5，第23句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1250c.16）：「决智名为大，法智慧离欲，自在萨埵相，翻此是多摩。」

¹⁸⁴ 译者注：藏文是རྒྱལ་ཁྱེད་པ།，《金七十论》将其译为「内取」，即缘内法者。

¹⁸⁵ 瓦拉纳西版，页数6，第28句偈颂文。汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1252b.20）。

¹⁸⁶ 瓦拉纳西版，页数7，第33句偈颂文。汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1253b.22）。

具境趋入境之理。内取的觉亦大、我慢、意根三者，以及外在眼等知根等，是如何趋入现前分的境？此可分二：一、同时趋入境。二、渐次趋入境。

初者，如见前方的蛇，一开始，外在眼见蛇身时，内取的意根会想「这是蛇」，之后，我慢会想「这条蛇会害我」，知根如是决定后逃走。这些作为无间断地趋入，故名「同时趋入」。应知耳等趋入其境之理，以此类推。

二、渐次趋入之理，如眼睛一开始看远处的某个物体，之后意根想「那是不是人」而产生疑惑，逐渐靠近，看到手足等支分时，我慢想「我觉得这一定是人」而产生决定，觉亦大决定「彼是人」后，再趋入与其对话等作为。

虽然眼等五知根趋入现在的现前境，但内取的觉亦大、我慢、意根三者也能趋入非现前的隐蔽境，这也是因为先有现识，方能产生渐次趋入三世或同时趋入，最终了知且趋入与能引知根¹⁸⁷已见之境相同的内容。同样地，具隐蔽境的比度也要先有现识，《数论颂》中广泛解说如何趋入境的内容。此论云：

187 译者注：「能引知根」谓该知根是引发后续连串效应的因素，故加「能引」的形容词于知根之前。

「说见有四¹⁸⁸趋，同时与渐次，未见亦有三，¹⁸⁹其趋是前行。」¹⁹⁰

丙五、安立量

建立量的论述。一般而言，是不是所知要看能不能被量成立，这是所有宗义师的观点，此宗也如是承许。依此宗，量的性质是，如实认知境。量的所知可分为三：现前分、略隐蔽分¹⁹¹，以及极隐蔽分。认知彼等之量，依序也决定分为三：一、现量。二、比量。三、声成量。《数论颂》云：

「见比信言量，成立一切境，故许量有三，唯量成立境。」¹⁹²

188 译者注：内取的觉亦大、我慢、意根三者，以及外在眼等知根，共四者。

189 译者注：内取的觉亦大、我慢、意根三者也能趋入非见、非现前的隐蔽境。

190 瓦拉纳西版，页数6，第30句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》(T.54.2137.1252c.24)：「觉慢心及根，或俱次第起，已见未见境，三起先依根。」

191 译者注：虽然藏文只是「隐蔽分」，但考虑到极隐蔽分一定是隐蔽分的缘故，译者在此多加「略」字，以区分第二者和第三者。

192 瓦拉纳西版，页数2，第4句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》(T.54.2137.1245c.23)：「证比及圣言，能通一切境，故立量有三，境成立从量。」



莲花戒的《略释敌宗理滴》¹⁹³亦云：

「数论派主张量仅有三：现识、比度，以及声成。」¹⁹⁴

一、现识。「境根结合时，能执见其境相的心识趋入」是现量的性质。如《数论经》云：

「与何联结时，现彼相之识是现识。」¹⁹⁵

数论派阿闍黎雨众¹⁹⁶（Vārṣaganya）的《理炬》¹⁹⁷云：

「耳等趋入乃现识也。」¹⁹⁸

正理派典籍《正理花鬘》¹⁹⁹也指出现识的事例，并说这也是数论

派导师伟德亚瓦四尼（Vindhyavāsini）²⁰⁰的主张。此论云：

「耳等趋入和离分别者乃现识也。」²⁰¹

同样地，佛教阿闍黎陈那的《集量论颂自释》²⁰²亦云：

「迦毗罗等人主张，耳等趋入皆是现识。耳皮眼舌鼻等，悉因意之加持而趋境，依序执取现在际之声触色味香等，故名『现量』。」²⁰³

可由上述内容厘清数论派的观点。其中，「加持」之意是，某些数论派说是意和根同时趋入境的意思；某些认为是以意了知，即以

193 རིགས་པའི་ཐེགས་པའི་ཕྱོགས་སུ་མ་མཐོང་བཟུང་པ།。

194 德格版，论，量，第92页；对勘本版，书号105，258页。汉译大藏经内并无此译。

195 《数论经》第1卷，第89颂。汉译大藏经内并无此译。

196 འཇིགས་པའི་ཕྱོགས་སུ་མ་མཐོང་བཟུང་པ།。

197 རིགས་པའི་ཕྱོགས་སུ་མ་མཐོང་བཟུང་པ།。

198 《理炬》第5页。汉译大藏经内并无此译。

199 རིགས་པའི་ཐེགས་པའི་ཕྱོགས་སུ་མ་མཐོང་བཟུང་པ། Nyāyamañjarī རྒྱལ་པོ་འཇམ་དཔལ་ལྷོ་མ།。作者是阿闍黎闍衍陀 Jayanta Bhaṭṭa འཇམ་དཔལ་ལྷོ་མ།。

200 འཇིགས་པའི་ཕྱོགས་སུ་མ་མཐོང་བཟུང་པ།。

201 《正理花鬘》第100页。汉译大藏经内并无此译。

202 译者注：编辑者格西们参考的藏译版《集量论颂》与《集量论颂自释》是同一本书，唯一的差异是《集量论颂》皆以大字呈现，而《集量论颂自释》皆以小字呈现。可是汉译文献中，法尊法师汉译的《集量论颂》与法尊法师译编的《集量论颂略解》却是不同的两本文献。因此译者决定，若该引文于法尊法师汉译的《集量论颂》中找不到时，即便藏原文是写「《集量论颂》云」，译者则会自行修改为「《集量论颂自释》云」，以便华人读者方便寻找出处。

203 德格版，论，量，第91卷，第一品，21正页；对勘本版，书号97，6页。类似译文亦可参考法尊法师译编的《集量论颂略解》（P.16）：「诸迦毗罗派，许耳等转，是为现量……此叙外计。数论派说：『耳、皮、眼、舌、鼻等，由意加持，能于境转，谓于现在之声、触、色、味、香等如次缘取，是为现量。』」

根持境后由意了知，觉亦大再耽执其境。

现量可分二：一、分别的现识。二、离分别的现识。前者：根等与其境相遇时，会生起了知其境的觉亦大。此时，附属觉亦大的多摩之德会被萨埵之德所压制，从而增上萨埵自性，令其强大，故生坚固了知彼境的分别识，彼识即称为「分别现量」。总之，此宗说如是坚固了知的分别识是现量。

如前所述，趋入耳等的现识则是离分别现识。

第二，比量的性质：先证因相与具因相者²⁰⁴之间的相属，进而证悟有法上的能遍²⁰⁵之义。士夫以如是因相领会彼宗²⁰⁶，故名「比度证悟」或「比量」。《数论颂》云：

「相具相为先。」²⁰⁷

204 译者注：以「彼烟山有法，有火，有烟故」为例，火是具因相者，烟是因相。

205 译者注：藏文无「有法上的」四字，是因为下述引用的《数论经》的缘故。但考虑到有法与能遍的结合才是宗的缘故，在此译者多加这四个字。以「彼烟山有法，有火，有烟故」为例，火是能遍，烟山是有法。

206 译者注：藏文直译为「义」，在此可理解为「宗」。以「彼烟山有法，有火，有烟故」为例，「宗」就是「彼烟山有火」。

207 瓦拉纳西版，页数2，第5句偈颂文。汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246a.15）。

同理，《数论经》亦明载：

「事先通达因相与具因相者之相属而知能遍之义，则是比度；士夫通达如是义者，便是比度者之知。」²⁰⁸

譬如，眼等有法，行他利，是和合体故。举出其因相时，透过因相和合体与具因相者行他利两者相属的证悟，还有以见「眼等是所遍²⁰⁹和合体」的因相，故知有法上的²¹⁰能遍行他利的觉亦大称「比度」。依如是觉亦大，了知眼等行他利之识称为「具比度之识」或「士夫证得其义」。阿闍黎陈那的《集量论颂自释》云：

「数论派师说，名『比度』者，谓超胜现识之一相属法。」²¹¹

208 《数论经》第1卷，第100颂。汉译大藏经内并无此译。

209 译者注：甲有法，是乙，是丙故。此时的丙是所遍，乙是能遍，因为是丙一定是乙，故说乙周遍丙。又如无常周遍色法时，色法是所遍，无常是能遍。

210 译者注：藏文无「有法上的」四字，其理由是因为搭配上述引用的《数论经》的缘故。考虑到有法与能遍的结合才是宗的缘故，在此译者多加这四个字。

211 德格版，论，量，3卷，第二品，5背页；对勘本版，书号97，11页。类似译文亦可参考法尊法师译编的《集量论颂略解》（P.29）：「诸数论者说：『且从一系属现量，增上成就者，是为比量……』因为比度与比量不同，现识与现量不同，故做新译。」



此论说现识先成办相属的其中一者，剩余的非现前分之义则由他者证悟，故称「比度」，像是先以现识见火烟之相属²¹²，事后仅见烟便能推论余义——非现前分的火。《略释敌宗理滴》云：

「迦毗罗等人说，比度有二，见总相者及见别相者。」²¹³

此论说比度分二：一、见总相比度。如，先见火烟之相属，事后仅见烟便能推论有火。见总相比度分二：（一）前者。如由火生烟，了知从因生果者。（二）余者。如由见已有的烟而知已有的火，因见已有的果而知已有的因。此宗说，前者有谬，余者无谬。二、见别相比度。见火烟的相属后，仅对「从此火而生此烟」的反复领会。

《数论颂》对此分类法有不同观点。此论云：

「比量三别知」²¹⁴

虽然《数论颂》没有明确地一一分析三者的性质，此处统一

212 译者注：火烟之相属就是火与烟的关联，即有烟一定有火的果与因的关联。

213 德格版，论，量，第95卷，95正页；对勘本版，书号107，266页。汉译大藏经内并无此译。

214 瓦拉纳西版，页数2，第5句偈颂文。汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246a.17）。

《数论颂》的后代学者的种种说法而诠释。比量分三：²¹⁵一、前者比量。二、余者比量。三、见总相比量。

前者比量：该量依见先有之因而比度随后之果。例如，由夏季天空乌云遍布的相状或理由而比度其果是将会下雨之量。

余者比量：依见某果具有某德，而比度类似的一切余者皆具其德的比量。例如，同是从一棵树生，且其颜色、形状、香味都是相同的果实，以食用其中一果具足甜味的理由，比度其他所有果实都具甜味。抑或，余者比度的性质是，决定彼法存在于某一有法，且又不在他处，从而确定彼法存在于该有法的余处之中。例如，决定香是大种之质，而且不见香是火风水空之质，从而比度香存在于地大——所余大种——的量。

见总相比量：了知尚未见过的有法各自特征之性质。例如，在某处的夏季时，因眼见桃树开花，从而比度其他处所有桃树也会在夏季开花之量。

第三、声成量。从信赖士夫之语所生之量。《数论经》云：

215 译者注：依《金七十论》，真谛大师的翻译为「有前」、「有余」、「平等」。



「可信士夫之教言乃声矣！」²¹⁶

《数论颂》云：

「信闻乃信言。」²¹⁷

因听闻彼语——能诠之语或称声量——而生识量，所以此处明释二量²¹⁸。

声成量可分三：一、真谛语的士夫——如仙人——之言。二、耆老之语。三、普及之语及同属声²¹⁹。透过这三种类别，了知声音与其内义的相属，进而安立三种声成量。依序，数论派阿闍黎阿尼鲁达²²⁰说到三个事例：一、由「此是瓶」的仙人语而了知瓶。二、闻者由「用这根白棍赶牛再过来」的耆老语，以及见过白棍赶牛的行为，进而了知声和义的相属。三、由「鸟正在吃水果」之语生起得知「水果可吃」之识。

216 《数论经》第1卷，第101颂。汉译大藏经内并无此译。

217 瓦拉纳西版，页数2，第5句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》(T.54.2137.1246a.15)：「圣教名圣言。」

218 译者注：声量及识量。

219 གནི་མཐུན་པའི་སྒྲ།。

220 མ་འཕགས་པ། Aniruddha。

量决定为现量、比量、声成量三数量之理：决定所知数量，从而决定量的数量，这是圣域印度所有学者公认的说法，此宗也这么承许。所知数量决定为三：一、现前分，即透过五知根所了知、通达的所知。二、略隐蔽分，即由非根识之意等内在作意，经由与真相相符的理由，进而通达的所知。三、极隐蔽分，即无法以彼等²²¹而知，只能透过可信赖的言语而通达的所知。所以，此宗成立量的数量也决定为三，即现量、比量、声成量。《数论颂》云：

「根识不得诸境义，悉由随见比度知；比度不得之隐蔽，悉由信言而成立。」²²²

丙六、释证境之法

阐释具境识等了知境的方式。问：此宗如何安立因相？因相的分类又有什么？答：「事先通达因相与具因相者之相属，进而了知能遍之义」称为「因相」。此宗亦说，觉亦大的变异是非心识的色法。

221 译者注：根识及理由。

222 瓦拉纳西版，页数2，第6句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》(T.54.2137.1246a.26)：「依平等比量，过根境得成，若所依比不显，随圣言则现。」



因相具有三支：一、宗，即有法上存在所立之法²²³。二、因²²⁴具三相：（一）存在于宗。（二）存在于同品。（三）不存在于异品。²²⁵三、喻，即相应所立法的同法喻，以及相应异品的异法喻。²²⁶《集量论颂自释》云：

「迦毗罗等人言，以具相及破立之二别比度示于他人。

具相语之事物境分五，如承许等分类。」²²⁷

223 译者注：以「瓶子有法，是无常，是色法故」的因相为例，有法是瓶，所立法（或称宗之法）是无常，因相是色法。

224 译者注：此处依普遍的说法译为「宗、因、喻」，但考虑到如「因甲是乙」、「因为」、「因果」等「因」字的普及性，此书多处用「因相」代替「因」字。

225 译者注：以「瓶子有法，是无常，是色法故」的因相为例，宗是「瓶子是无常」，因是色法。色法与「瓶子是无常」不相违，故说因相存在于宗。同品是无常，因相色法是无常，故说因相存在于同品。异品是常，因相色法不是常，故说因相不存在于异品。

226 译者注：以「瓶子有法，是无常，是色法故，如柱子」的因相为例，所立法是无常，相应所立法的同法喻如柱子；异品是常，相应异品的异法喻如无为虚空。

227 德格版，论，量，3卷，第三品，54正页；对勘本版，书号97，155页。法尊法师的汉译用词与此处稍有不同：针对藏文的「རྟུལ་པར་ལྷན་པ།」一词，法尊法师译「相应」；译者译「具相」；针对藏文的「འགཏུག་པོ་འཛུགས་པ།」一词，法尊法师译「反破」；译者译「破立」；针对藏文的「རྟུལ་པར་ལྷན་པ།」一词，法尊法师译「比量」；译者译「比度」，故重译。法尊法师译编《集量论颂略解》：「诸数论者说：『为他显示由相应与反破差别，分二种比量。其中相应语之事境有五种，由宗等别故。』」

论说此宗承许利他比度分二：一、具相，即以成立自宗为主，且具成立语五种支分者。例如，成立存在主相的五种因相。二、破立，即以仅破除他方而立自宗的应成。

数论派的根本典籍《摩拉拏释》²²⁸承许，成立语的五种支分是：一、承许。二、口诀。三、比喻。四、随寻。五、一一教言。以这五相或五种支分，令他了解自己所证之义，故称「利他比度」。关于五种支分的算法，数论教授师阿尼鲁达等人却说是：一、承许。二、因相。三、比喻。四、举止。五、究竟。

此宗主张，以七相属而知境者则是自利比度。因相与具因相者的相属有七，《略释敌宗理滴》云：

「数论派等人主张，事物的相属有如是七相：一、我和我所的相属，如天授与供施²²⁹。二、自性相属，如泥与瓶。三、因与具因者的相属，如陶匠与瓶。四、因与果的相属，如种子与苗。五、父母的相属，如树与树枝。六、俱行的相属，如雄雌的天鹅。七、敌方相属，如乌

228 ལྷ་རྟུལ་པར་ལྷན་པ། *Māraṭha Commentary*。

229 译者注：「供施」是人名，又译祀施或耶若达，梵文是Yajñadatta。



鸦与猫头鹰。」²³⁰

透过这些相属而比度的因相分二，正因及见似因。如前节所述比量分为三种，彼等依据的因相也分三种：一、以前者推论的正因。如夏季雨量充沛、山明水秀之地，以目前乌云密布、雷声作响为理由，推论此处不久后将会下雨的因相。

二、以余者推论的正因。因见某果具有某德，比度一切类似余者皆具其德的因相。例如，同是从一棵树生，且其形状、颜色、香味都是相同的果实，以食用其中一果具有甜味的理由，比度其他所有果实都具甜味。抑或，香是大种之质，非火风水空之质，依此理由比度香是大种的余者——地大——之因相。

三、以见总相推论的正因。自己曾见个别之处——毗舍离——的春暖花开，便以见其总相春暖花开的理由，推论自己未见的其他区域在春季时也应开花的因相。

说主相等细微所知存在的理由。首先，此宗如何以自性因或见总相之因成立主相呢？《数论颂》云：

「细故不可得，非无果生彼，大等是彼果，似性与不似。」²³¹

凡夫现识见不到主相的存在，因为主相很细微，所以不可得。主相并非没有；主相的存在，以及彼果觉亦大等，可由缘取自性三德——罗阇、多摩、萨埵——的显现而得知。因有三德显现之果，彼等的同类因也要具足三德。如是具足三德、不显现的自性则名「主相」。《数论颂》中，以五个理由论证诸果变异都有其不显现之因——共主相。此论云：

「别相有量故，别相随行故，能力故趋入，因果差别故，世间悉无别，故有不显因。」²³²

阿闍黎莲花戒的《真如集论释》阐述此义，论云：

「其义如是，别相皆有其量，故有主相。此世间中，何

²³⁰ 德格版，论，量，第95正页；对勘本版，书号105，266页。汉译大藏经内并无此译。

²³¹ 瓦拉纳西版，页数2，第8句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246b.27）：「性细故不见，非无缘可见，大等是其事，与性不似似。」

²³² 瓦拉纳西版，页数3，第15句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1248c.4）：「别类有量故，同性能生故，因果差别故，遍相无别故。」



处有造者，当见尔量，犹如有陶匠用泥造瓶，其量为五藏升²³³、二藏升、十藏升。又见大等显现法，谓一觉、一慢、五唯、十一根、五大等量。因此，以比度之力成立存在主相——从此而生具量之显现法。若无主相，显现法将不具量。」²³⁴

此论继续诠释第二义。论云：

「复是，此派说存在主相。为何？因见别相皆是随行，即任何可得种类悉由自己体性因生。如，瓶与红砂碗等陶器的别相种类，皆是源于湿泥属性之因。应知此显现之别相皆具萨埵、罗阇、多摩等种类。」²³⁵

关于第三义，此论云：

「复是，此派说存在主相。为何？以能力而趋入故；依

此理亦是有主相。此世间中，趋入某事即是能力，犹如依毛线的趋入而造毳毼。依某法之力促使显现，故应成立存在主相的能力。能力亦非无依，故有趋入其能力的主相。」²³⁶

关于第四义，此论云：

「复是，此派说存在主相。为何？因为存在因与果的差别。此世间中，可见因与果的差别，宛如湿泥团是因，瓶是果性。瓶与湿泥团不同，因为瓶可装盛蜜、水、乳等，湿泥团却不能。因见大等诸果，故应成立存在生起大等诸果之因——主相。」²³⁷

关于第五义，此论云：

「复是，此派说存在主相。为何？种种自性无别故。种种自性谓三世间，尔等某法坏灭时，皆是无别，如五大

233 译者注：六千粒青稞的容器为一藏升。

234 德格版，论，量，卅卷，第一品，150背页；对勘本版，书号107，397页。汉译大藏经内并无此译。

235 德格版，论，量，卅卷，第一品，150背页；对勘本版，书号107，397页。汉译大藏经内并无此译。

236 德格版，论，量，卅卷，第一品，151正页；对勘本版，书号107，398页。汉译大藏经内并无此译。

237 德格版，论，量，卅卷，第一品，150背页；对勘本版，书号107，398页。汉译大藏经内并无此译。



与五唯无别，五唯及根与慢无别，慢与觉无别，觉与主相无别，故坏灭时三世间皆是无别；无别谓无法区别。大等衰灭时将成无别的主相，应思存在主相。」²³⁸

论中广说不显现主相存在的理由，《思择焰论》也有如是清楚的论述。

此宗又说以五种理由成立「任何的因在该因位时，都要有其果以不显现的姿态而有」。理由一、若果不存在于该因位时，即使有助缘也不能显现其果，因此所有的果都要存在于其因之时。正如压榨沙子也无法出油，世间也知因位时若无其果，果将不生。

理由二、欲得果者求任何果，都必须取得该果的必要之因，所以因时有其果。例如，为得果酪应求取因乳，不应欲求土石等其他物品。

理由三、不可能一切因生一切果，所以果都要存在于其因之时，例如，麦种只生麦，不会长树。

理由四、一切因只做由其所生之果的助缘，不做其他助缘，所

以因时有其果。例如，金匠使用锤等助缘打造金饰时，唯有金能转成该饰品。

理由五、果与因的自性相似，所以因时有其果。例如，从泥团可制造陶瓶，从木头却不能制造陶瓶。诚如《数论颂》云：

「无不成缘故，须取近因故，一切不生故，
能作所作故，随因有果故，故说因有果。」²³⁹

此宗也说五个成立不显现觉知士夫之我的理由，这将在分析我与无我时才解释。

虽然有主相及觉知士夫之我，但是根现识看不到的理由又是什么呢？《数论颂》说，有八个成立「事物虽有，却见不到」的理由。此论云：

「过远及过近，根坏心散乱，细微及障蔽，胜伏相类

238 德格版，论，量，第1卷，第一品，151正页；对勘本版，书号107，399页。汉译大藏经内并无此译。

239 瓦拉纳西版，页数2，第9句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246c.25）：「无不可作故，必须取因故，一切不生故，能作所作故，随因有果故，故说因有果。」

合，性细故不见。」²⁴⁰

理由一、过远故不见，如凡夫的人眼见不到远处的星辰。理由二、过近故不见，如涂在眼上的眼药无法被眼睛见到。理由三、根坏故不见，如失明者不见色法。理由四、散乱故不见，如意着迷于声乐时，眼见不到色法。理由五、细微故不见，如眼睛不见微尘。理由六、障蔽故不见，如围墙和帘布的障蔽而不见瓶。理由七、胜伏故不见，如日光的胜伏导致白天不见星聚。理由八、混合相同的类别，故而丧失见到之机会而不见者，如白米堆在一起时，不见一粒粒米。此宗说，前述诸种理由中，眼等五根见不到觉知士夫之我和主相，乃是觉知士夫之我和主相非常细微的缘故。

圣域印度中，数论派的哲学是最早依理而立的宗义。长期以来，胜论派、正理派、伺察派、吠檀多派等古老外道的宗义师，以及佛教的宗义师——尤其是理圣自在阿闍黎陈那和法称等人，皆以细微理路分析检视此派宗义，进行了极详细的观察。因此，厘清数论派先

240 瓦拉纳西版，页数2，第7句偈颂文。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《金七十论》（T.54.2137.1246b.8）：「最远及最近，根坏心不定，细微及复障，伏逼相似聚……性细故不见。」

后学者的主要观点极为重要。相对于本书对其他外道宗义的诠释，此处依圣域内外道学者的诸多典籍，对此宗做了稍广的阐述。

甲二、释胜论派宗义

乙一、此派宗义的发展史

印度内外道的诸多学者皆说，此派的创始鼻祖是食米斋仙人²⁴¹或称鸩鹑仙人²⁴²。阿闍黎莲花戒的《真如集论释》亦云：

「以是足目的弟子，故名『足目派』，即正理派。胜论谓以是食米斋的弟子，故名『食米斋派』。」²⁴³

论说足目是正理派的导师，食米斋是胜论派的导师。为何此派导师名为「食米斋」呢？孟加拉阿闍黎慧铠²⁴⁴的《胜神赞释》²⁴⁵说，

241 ཀཞིགས་ཟན། Kaṇāda。

242 ལུག་ལ། Ulūka。

243 德格版，论，量，3卷，第五品，257正页；对勘本版，书号107，669页。汉译大藏经内并无此译。

244 ལྷ་ལའི་སྒྲིབ་དཔྱད་ཤེས་རབ་གོ་ཆ།。

245 ལྷ་ལས་ལུ་ལ་དུ་བྱུང་བའི་བསྟོད་འབྲེལ།。

是以拾所遗米屑而食之苦行者，故名；有多种这类的说法。²⁴⁶《思择焰论》云：

「虽是欲见一切的鸚鵡能仁亦不能解脱……随教典的鸚鵡派……」²⁴⁷

论说，鸚鵡仙人是彼宗的导师；以是主要追随鸚鵡仙人的宗义师，故称「鸚鵡派」。取名「鸚鵡」的理由亦有多种解释：白日写作典籍，晚上寻觅食物，这与鸚鵡的行为相同，故名；又，以是鸚鵡仙人的子弟，故名；又，大自在天化成鸚鵡，为正在修行的食米斋

宣说六句义，故名。《宗义宝炬论自释》²⁴⁸说，食米斋的子弟，派拏拉²⁴⁹、派禄迦²⁵⁰，以及乐主²⁵¹是后起胜论派的导师。²⁵²

关于此派哲理之典籍。存在至今、食米斋所造的《胜论经》²⁵³是一切胜论典籍的依据。其经最早著名的论释是五世纪的慧月²⁵⁴所造的《胜宗十句义论》²⁵⁵。此后，无误精通《胜论经》的真实义、第六世

246 德格版，论，礼赞，¹卷，第五品，55背页；对勘本版，书号1，147页。汉译大藏经内并无此译。由南·吉修·得瓦日嘉（Nand Kishore Devaraja）编辑的*Indian Philosophy Today*（暂译：《今日的印度哲学》）321页说，因拾他人农田收割后的所遗米屑而食，故做此说。一些研究古印度哲学的现代学者们认为，胜论派称「鸚鵡派」。如二十世纪的印度学者哈兰达·巴萨德·辛哈（Harendra Prasad Sinha）的著*An Outline of Philosophy of Religion*（暂译：《宗教哲学纲要说》）：「因为食米斋的正名是鸚鵡者，胜论派的哲学亦称食米斋及鸚鵡派的哲学」。

247 德格版，论，中观，¹卷，第七品，249背页；对勘本版，书号58，608页。汉译大藏经内并无此译。

248 译者注：遍知文殊笑的《宗义宝炬论》是以偈颂文的方式撰写，此论已由本人翻译。根据《宗义宝炬论》及其自释的后跋文，在阿闍黎江惹（ཡུང་རྟལ་ལྷོ་མ་）等人的呼吁下，遍知文殊笑也撰写了《宗义宝炬论》的自释。关于《佛法哲学总集》的这段文句，虽然下面的藏文脚注是写《宗义宝炬论》的126页，但经译者查证，这段文句只出现在《宗义宝炬论自释》中，目前尚未有人将此自释译成汉文。

249 བེཐ་ཀ་ Paṭṭhara。

250 བེཐུ་ཀ་ Pailuka。

251 བདེའི་བདག་པོ་ Śaṃkarsvāmi。

252 遍知文殊笑的《宗义宝炬论》，台湾出版，页数126。关于食米斋仙人的年份，存在着不同的说法，如二十世纪的印度哲学家达美达·拿达·夏斯帝（Dharmendra Nath Shastri）的著作*Critique of Indian Realism*（暂译：《印度实在主义的批判》）说，中国学者吉藏——撰写提婆的《四百论》之注释的作家——曾道：「该仙人出现于佛世尊的八百年前。」又，有些印度的历史家说，该仙人出生在西元前四百年初左右。

253 བེཐུ་ཀ་ལཱི་མཱོ་ལྷོ་ Vaiśeṣikasūtra。

254 རྒྱལ་མཁོ་ Candramati或Maticandra。

255 དཀ་པ་པུ་པུ་པུ་པུ་ Daśa-padārtha-śāstra。

纪著名学者阿闍黎钵罗奢思波陀²⁵⁶撰写了《胜论经》的注释，名《摄句义法论》²⁵⁷，将胜论派的哲学发扬光大。十世纪左右，钵罗奢思波陀的《摄句义法论》出现了三本著名的注释：一、十世纪虚空净²⁵⁸所造的《毗耶玛释》²⁵⁹。二、十世纪室利陀罗²⁶⁰所造的《正理芭蕉树》²⁶¹。三、十一世纪乌陀衍那²⁶²所造的《光之颈饰》²⁶³。²⁶⁴

乙二、宗义的性质及词义

胜论派宗义的性质：追随外道食米斋导师，且承许所知六句义是自派根本宗义的外道哲学。胜论派的词义：特别诠释句义，或胜²⁶⁵

论同与异之别，或追随食米斋所造的《胜论经》，故名。²⁶⁶

众所周知，以历史及法源的角度而言，胜论和正理两派确实不同，然而此两派的根本宗见却极为相似。阿闍黎清辨在古老的宗义典籍《中观心要论》及其自释中，虽有另立破除胜论派观点的章节，但无另立破除正理派的章节。

我等²⁶⁷认为，彼二之间的差异是，胜论派主要是基于六句义而安立基法真相，以此为本；正理派主要是以安立基法真相的方法，进而建立推理十六句义，以此为本。

乙三、如何立宗

《庄严宗义之华》云：

「至上胜论师，食米斋遍计，以三量建立，所知六句义。」²⁶⁸

256 མཐོག་པོ་འཇམ་མེད་པ་ལྟ་བུ་པ་ལྟ་བུ་ Praśastapāda。

257 པ་དྲུག་རྒྱུ་མཁྱེན་པ་ལྟ་བུ་ Padārtha-dharma-saigraha。

258 བྱ་མ་ཤེས་པ་ Vyomaśiva。

259 བྱ་མ་པ་འཇམ་མེད་ Vyamavati。

260 སྤྱི་རྒྱུ་ Śrīdhara。

261 ལྷ་ཡ་ཀ་ལྟ་བུ་ Nyāyakandalī。

262 ཡུ་དཔ་ལྟ་བུ་ Udayana。

263 ཀེར་རྩ་བ་ལྟ་བུ་ Kiranāvalī。

264 *Encyclopedia of Indian Philosophies* (暂译：《印度哲学百科全书》)，vol., 2, 7。

265 译者注：此处的胜字有「尽数」之意。藏文直译是「繁论」、「多论」。

266 译者注：梵文的「vaiśa」有二义：殊胜及别异。玄奘大师将其字译成胜，西藏译师将其字理解为别。参考《印度六派哲学》，页167。

267 译者注：《佛法科学总集》及《佛法哲学总集》的编辑者格西们。

268 炯丹日惹的《庄严宗义之华》，炯丹日惹文集，ཅཱ，24背页。根据西藏哲邦寺十尊殿的版本，于2006年在藏地印刷。

追随食米斋导师，并以具境三量而安立所知六句义者，是胜论派。《胜论经》云：

「主张因为通达法之特征或别相——质、德、业、同、异、和合等句义——的相应法及不相应法，生实相慧，故得解脱。」²⁶⁹

《真如集论释》云：

「汝等不说六句义以外的存在！」²⁷⁰

如《思择焰论》所明释，此宗主张一切所知被六句义所摄。六

269 《胜论经》，经号4，1页。译者注：虽有姚卫群编译的《胜论经》，但与藏译稍有不同。姚卫群编译的《胜论经》云：「至善来自对真理的认识，来自特别的法，即借助（关于）实、德、业、同、异、和合句义的相似与差别（的知识）获得。」可参考姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，1。姚卫群将《胜论经》的作者名「迦那陀」，且于脚注附上其人梵名Kaṇāda。佛学大辞典将胜论宗开祖之师Kaṇāda，名「食米斋仙人」。此书根据藏文写法，决定采用「食米斋」的译词。

270 德格版，论，量，卅卷，第十五品，261背页；对勘本版，书号107，679页。汉译大藏经内并无此译。

句义是：一、质²⁷¹。二、德。三、业。四、同。五、异。六、和合。此宗的某些后继学者又多加「非事物」，故说所知七句义。

丙一、说质

阐释六句义的第一句义——质。质的性质：具三法——作用、德、为和合之因——之法。阿闍黎清辨的《思择焰论》云：

「整体而言，质之性相是：具作用、具德、为和合之因者，谓质之性相。」²⁷²

此派主张，质是同时和合²⁷³质上相异之德的因，故说「为和合之因」。为何称为「质」呢？独立自主地成立自身，且是德等他法之所依，故名。

质分九：一、地。二、水。三、火。四、风。五、空。六、

271 译者注：古译将此词翻译为「实」，其梵文为「dravya-padārtha」，当今西方学者英译成「substance」；藏文是「ཉལ་」，就词义而言，应理解为「质」非「实」。《佛教哲学总集》主要由藏译汉，故而译者决定翻译为「质」。

272 德格版，论，中观，卅卷，第七品，243正页；对勘本版，书号58，592页。汉译大藏经内并无此译。

273 译者注：汇合或集合之意。



时。七、方。八、我。九、意。从彼等所生四大微尘是常，从彼等微尘所聚粗性²⁷⁴是无常。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「说九质。经²⁷⁵释，地、水、火、风、空、时、方、我、意皆是质。²⁷⁶复是，『地水及火风』中的四质，具有常与无常之差异别相，故有二相。为宣说此二相，经说『首先』²⁷⁷等内容。地等微尘性是常，因为诸微尘是常。由彼等所聚是无常，因为具因者是无常，阐释此理。」²⁷⁸

《思择焰论》亦明释此义。

第一、地的性质：具香德之质称「地」。地的微尘是常，由诸多彼等所聚而生者是无常。地也可分身、根、境三者。像是有情的身体是身；根如持香的鼻根；境如外在的山岩。

274 译者注：姚卫群将其词翻译成「大性」，将其反方翻译成「微性」。参考姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，34。

275 译者注：《胜论经》。

276 译者注：有关这段经文，姚卫群编译的《胜论经》亦云：「地、水、火、风、空、时、方、我、意是实。」参考姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，2。

277 译者注：未见这段经文出现在姚卫群编译的《胜论经》里。

278 德格版，论，量，卅卷，第十五品，257背页；对勘本版，书号107，669页。汉译大藏经内并无此译。

第二、水的性质：具冷触之质称「水」。水的微尘是常，由诸多彼等所聚是无常。水也可分身、根、境三者。像是水神的身体是身；根如持味的舌根；境如外在的河流和大海。

第三、火的性质：具热触之质称「火」。火的微尘是常，由诸多彼等所聚是无常。火也可分身、根、境三者。像是太阳的身体是身；根如持色的黑色眼珠内部之根；境如火蕴和雷。

第四、风的性质：无可见色、具触之质称「风」。风的微尘是常，由诸多彼等所聚是无常风。风也可分身、根、境三者。像是风之世间和风神的身体是身；根如持触的皮根——遍布身体的所有部分；境如令外在树木等动摇的外风，以及令内心动摇的内风或命。

第五、空的性质：具声德之质。九质之中，具声德之质称「空」，又称「常、一、遍布一切之质」。

第六、时的性质：与年、月、日、时辰等时间事物物质体异；是「很长」或「很快」念执之所耽境；该质是「很长」或「很快」的名言之因。《思择焰论》云：

「方、空、时亦不生、遍布、常、无作用。」²⁷⁹

279 德格版，论，中观，卅卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，590页。汉译大藏经内并无此译。



论说，此派主张时是遍布一切、常，以及无作用性。为何有时？《真如集论释》云：

「此经²⁸⁰亦如是云：『后、前、同时、非同时、长时、快等皆是时之相状』。」²⁸¹

时分三：过去、现在、未来三时。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「时熟诸大种，时摄诸众生，时故从眠醒，超越时亦难。」²⁸²

胜论宗主张，时是一切作用的造者。

第七、方的性质：是「东方」等名言之因，也是一、遍布所有、常之质。例如，念「此是东方」心识的所现境——东方。方区分为十：东等四方、东南等四向，以及上和下两者。

280 译者注：《胜论经》。

281 德格版，论，量，ᳵ᳚卷，第十五品，270背页；对勘本版，书号107，702页。汉译大藏经内并无此译。汉译与藏译稍有不同，姚卫群编译的《胜论经》云：「此、彼、同时、慢、快这类概念是时的（存在）标志。」参考姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，10。

282 德格版，论，量，ᳵ᳚卷，第六品，192正页；对勘本版，书号107，501页。汉译大藏经内并无此译。

第八、我的性质：与身、根、识等质体异，如讲说数论派时已述，也是遍布一切有情之质。²⁸³此宗承许，士夫与补特伽罗两者是异名。我分为二：如大自在天之我是殊胜之我，而牛畜之我是凡庸之我。在本书下册阐释各派的我论时，再做我及其德的解释。

第九、意的性质：乐苦所缘之因的所有意根。意是非识的色法之质、是常、具作用；住耳门时不住眼门，故非遍布一切。《思择焰论》亦如是云：

「意是常、具作用、间断者。」²⁸⁴

总而言之，在九质中，地水火风意五者是间断者，故非遍布之质；我方时空四者为非间断者，故是遍布之质。

丙二、说德

第二句义，德的性质：依质；无他德；不是未曾相遇之合²⁸⁵因，

283 参考《入中论释》。德格版，论，中观，ᳵ᳚卷，第六品，240正页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

284 德格版，论，中观，ᳵ᳚卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，591页。汉译大藏经内并无此译。

285 译者注：可参考下述二十四德中的第八德——合。



也不是已遇个别之离²⁸⁶因；不待相状。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「此复，经²⁸⁷云：『德之性相乃依质；德非合离之因；不观待者』。」²⁸⁸

《胜论经》将德分二十四类。《真如集论释》亦云：

「经²⁸⁹云：『一、色。二、味。三、香。四、触。五、数。六、量。七、别体。八、合。九、离。十、别法。十一、此法。十二、识。十三、乐。十四、苦。十五、欲。十六、瞋。十七、勤』。以『以及』之词说：十八、重。十九、液。二十、润。二十一、行。二十二、法。

286 译者注：可参考下述二十四德中的第九德——离。

287 译者注：《胜论经》的汉译与藏译稍有不同，姚卫群编译的《胜论经》云：「德的特性是依一实，没有德，不是合与离的因。」姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，3。

288 德格版，论，量，3卷，第十六品，273正页；对勘本版，书号107，710页。汉译大藏经内并无此译。

289 译者注：孙晶的《印度六派哲学》却说：「德句义在《胜论经》中列举了十七种，后来因赞在他的《摄句义法论》中又增加了七种，《胜宗十句义》也是如此，一共有二十四种。」参考《印度六派哲学》，173页。

二十三、非法。二十四、声。」²⁹⁰

眼识等五识²⁹¹或五知合为一类，加上「以及」之词所说的七类，共有二十四类。此宗承许，彼等诸德皆是迥异于该德的所依之质。²⁹²阿闍黎清辨的《思择焰论》以及阿闍黎观音禁的《般若灯论之注释》这两本论著各自计算五识，且无加入「重」等于其算法之中。然而，本书则是依《真如集论释》而做阐释。

此处略说一一之德。一、色的性质：仅眼能持取之德。以其作用可分二：（一）日光或雷光明显自他二身故，是「能明色」。（二）水的颜色不能如是明显故，是「不显色」。以其性质分七色：青、黄、白、红、绿、褐、杂。彼等是德，所以需要依赖他质。问：依何质？答：一切颜色皆依地大，一切显色亦²⁹³依火大。水大中有不显白色。

290 德格版，论，量，3卷，第十六品，273背页；对勘本版，书号107，711页。汉译大藏经内并无此译。

291 译者注：眼、耳、鼻、舌、身等五识。

292 译者注：如黄色是德，其所依之质是地大，所以黄色迥异于地大。

293 译者注：藏文中虽无「亦」字，因恐产生显色只依火大的疑虑，译者多加「亦」字，谓显色不仅依地大，还依火大。



二、味的性质：持味之根的所取之德。味分六：甜、酸、苦、涩、辣²⁹⁴、咸。彼等诸味皆依地大，其中仍依水大者只有甜味。

三、香的性质：鼻根所取之德。香分好香与恶香两者。此宗承许香只依地质。

四、触的性质：仅皮根能持取之德。触分三：热、冷、不冷不热之触。触依四大的任何一者。《真如集论释》云：

「眼取色，色住于地、水、火中。舌根取味，味住于地、水中。鼻取香，香住于地中。身根取触，触住于地、水、火、风中。」²⁹⁵

五、数的性质：「一」、「二」等词汇之因的德。例如，一个人的计数单位²⁹⁶不是人，也不是诮「人」的声音，与人质体异，而是

294 译者注：直译为粗糙或枯涩。汉语中，味道无所谓粗不粗糙，而涩味在此之前已有。根据孙晶的《印度六派哲学》，此味可译为「辣」。参考《印度六派哲学》，174页。

295 德格版，论，量，卅卷，第十六品，273背页；对勘本版，书号107，711页。汉译大藏经内并无此译。

296 译者注：藏文是「མིག་ཅིག་」，此词的汉译是「一个人」，但根据编辑者格西们的说法，在此的「一个人」应理解为「མིག་ཅིག་ཡིན་པའི་རྒྱུ།」，直译为「人是一的部分」，故于此处译「一个人的计数单位」。

将「无伴的单一人诠释为一个人」之声的因，也是其声的直接所诮，以及持「是一个人」之念的所现境，以此类推「二」和「三」等。数依九质。依空和微尘者是常；依粗性四大者是无常。一数依一质，二数依多质。《真如集论释》云：

「数之性相：『一』等的词汇之因即一。数有依一质者及依多质者；一数是一质，二数等是多质。」²⁹⁷

六、能知之量的性质：诮「质之长短轻重的能知」之不共词汇的因之德。量分大、小、长、短四类。大分二，常和无常。常之大，如空、时、方、我等德之大；无常之大，如三微尘以上所聚之粗性质之德。小分二，常和无常。常之小，如在意中所现的圆状微尘之德。无常之小，如两微尘以上所聚的最初和合体²⁹⁸之德。此宗承许量也依赖一切九质。

七、别体的性质：诮「别异」之不共词汇的因之德。譬如，

297 德格版，论，量，卅卷，第十六品，273背页；对勘本版，书号107，712页。汉译大藏经内并无此译。

298 译者注：此宗认为，单一微尘是常，是支分，绝非和合体。两个微尘的组合是无常，不仅是支分，也是和合体；因为是最小的和合体，名「最初和合体」。

「柱瓶两者是别体」不是柱瓶两者、不是柱瓶一一个体、与柱瓶质体异、与柱瓶两者无交集，却是「区分柱瓶一一个体」之声的直接所诠，以及「区分柱瓶一一个体」之识的所现境。若非如此，将不能知柱瓶一一个体。别体依赖九质。《真如集论释》云：

「以彼此相异，故做一一说。」²⁹⁹

八、合或具有的性质：是执「与合质相合或与其无间隔」之识的所现境，也是诠「与合质无间隔」之声的直接所诠之德。例如，执「氍毹中的毛线彼此缠结、无间相合」之识的因，是令彼等毛线相互和合的「具有」，而且该「具有」与彼等毛线为体性异。为何毛线与该「合」为体性异呢？因为「执毛线之识」的所取与「执彼等毛线相合之识」的所取是相异。合依一切质。

九、离的性质：「将聚集一处者一一分离」的词汇因之德。如从一条河流分出两条河道般，「离」是以分离往昔之质，坏灭往昔之合，也是执「分离彼此」之识的所现境，与分前之法为体性异。若非如此，事后分离原本的无间相合所生的执隔阂之识，将成无因。那

么，「离」与「别体」两者之间有何区别？从一开始的分离是别体；分离原本的某一质，将其分成二是离。「离」亦依一切质。

十、别法的性质：是「远」的词汇因，且非近之德。如柱瓶同俱时，比起柱子，瓶是执「柱以外的别法」之识的因，也是该识的所现境。「瓶是柱的别法」³⁰⁰是瓶的特征，也与瓶为体性异。

十一、此法：是「近」的词汇不共因之德。远近可从空间而分远近，也可从时间而分远近，各有两种。此宗主张，远近依五质——四大及意。

十二、识的性质：执「关乎所知一切词汇因之境」的德。此宗承许，觉知³⁰¹、识、能缘等皆为同义。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「正所谓『识、能缘、觉知皆非体性异』。」³⁰²

299 德格版，论，量，卅卷，第十六品，第15句偈颂文，25正页；对勘本版，书号107，62页。汉译大藏经内并无此译。

300 译者注：虽然藏文中并未有此主词，后经咨询编辑者格西们，译者决定放置该主词。

301 译者注：数论派不说识是觉知（ཤེས་པ།），因为觉知只能是觉知士夫之我。胜论派说识是觉知。

302 德格版，论，量，卅卷，第十六品，285正页；对勘本版，书号107，740页。汉译大藏经内并无此译。



识的事例：如眼识。此宗认为，识无法从同一性者而知，却可从其他识而知。《真如集论释》云：

「复是，识虽是觉知，³⁰³但他宗³⁰⁴不说自证性，却说可从他识而证。」³⁰⁵

识分二：忆念及事后领纳。前者是由过去的串习力所生的觉知，如忆念过去内容的觉知。后者是非忆念的一切觉知。事后领纳分二：如实领纳及非如实领纳。前者是量，后者非量。此宗主张，如实领纳的前者分三：现量、比量，以及由声意会之量。

十三、乐的性质：有情领纳与自己所欲相应的一切感受。

十四、苦的性质：有情领纳与自己所欲不相应的一切感受。

十五、欲的性质：贪着自己欲之境的期望。

十六、瞋的性质：背弃不欲之境。

十七、勤的性质：努力成办自己的任何某个事业。《入中论释》云：

303 译者注：藏文直译为「虽是如此」，为能明确「如此」之意，故做此译。

304 译者注：在此的「他宗」是胜论派。

305 德格版，论，量，卅卷，第十六品，285正页；对勘本版，书号107，740页。汉译大藏经内并无此译。

「乐谓受所欲境，苦与上相违。欲谓希望所欲事。瞋谓厌离所不欲境。勤勇谓于所作事，思惟善巧令到究竟。」³⁰⁶

十八、重的性质：依其力引下行之事，且是依粗质之德。重只依地水二质。

十九、液的性质：溶解之德。液依地、水、火三质。液分二：自性的溶解，如水。依缘的溶解，如属于地性的铁与火相合后的溶解。

二十、润的性质：沾黏粉末等物之因。润是仅依水质之德。

二十一、行可分三：力势、习气、坏而复。第一、力势：于地水火风意五者，由某人对其施力的特征所生。例如，箭射出后，依出力而生、不令其箭堕落之因。此宗主张，力势不同于箭之质及射箭的施力之质。第二、习气：由其因觉知而生，也是生起其果觉知之能力的性质。习气的存在可由「依过去的见、闻、受等，后起忆念」的理由成立。此宗主张，若无见闻等习气，事后不能发起忆念。第三、坏而复：是形色质之德；虽因施力转成他相，却随坏灭其力恢复往昔样

306 德格版，论，中观，卅卷，第六品，294正页；对勘本版，书号60，779页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。



貌之德。譬如，施力弯曲钢丝，令其变成他相，却又因力坏灭其相，恢复往昔模样的造者，承许此义。³⁰⁷

二十二、法的性质：是吠陀典籍说要成办的业，也是由其业所生增上生及决定胜的一切因。

二十三、非法的性质：是吠陀典籍驳斥之业，也是由其业所生苦果的一切因。此宗主张，九法——识、乐、苦、欲、瞋、勤、行、法、非法——皆是依我之德。

二十四、声的性质：耳根所取的一切德。声分二：声韵属性，如鼓声；文字属性之声，如论典。或如鼓声的「明显声」以及「不明显声」——非耳之行境、住于虚空之声。此宗认为，声是仅依虚空之德，故说是常。

丙三、说业

第三句义，业的性质：以足步行等动性。业分五：一、举，即从下向上的抬举动作，与所举和能举两者质体异。二、置，即从上向下的安置动作，与所置和能置两者质体异。三、屈，即弯曲直物之

因，与所弯和能弯质体异。四、伸，与前述「屈」相反，即伸直弯曲之物，与所直和能直两者质体异。五、行，即从某处移动至另一处，与所行之处与行者质体异。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「经³⁰⁸云：『举、置、屈、伸、行……』彼等是业。」³⁰⁹

《思择焰论》亦如是明示。

丙四、说同

第四句义同的性质：诠或念「与归属法共同」的声或识之因。同分二：一、遍同，又称胜同。二、偏同，又称劣同。前者：归属一切所依质、德、业三者；是诠或念「与其共同」的声或识之因；遍布一切；只是同，如「有」。后者：归属所依质、德、业三任一；是异亦是同，如瓶子。个别瓶子皆归属瓶子，故瓶子是「同」；个别的瓶子有异于非瓶，所以瓶子也是「异」。《真如集论释》云：

308 译者注：《胜论经》的汉译与藏译稍有不同，姚卫群编译的《胜论经》云：「取、舍、屈、伸、行是业。」姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，2。

309 德格版，论，量，21卷，第十七品，287背页；对勘本版，书号107，747页。汉译大藏经内并无此译。

307 根据《真如集论释》而释。《入中论自释》却提出稍微不同解读。



「同分二：胜与劣。胜如有，以是趋入一切质、德、业三者之识因，仅是同，非异。劣是质、德、业等的性相；以是趋入所依质等识因，故称『同』；以是区分从所依异类而返之识因，虽是同，也称为『异』。」³¹⁰

《思择焰论》云：

「同分二：大同及偏同。以存在于质、德、业等中，取『大同』之名，宛如有是大同。谓『牛』者乃偏同，彼是迥异于马等的偏同。」³¹¹

依何理证实同的存在呢？例如，念「个别的诸多牛只都是牛」之识，若无须一个共因，将会有念「牛和树是同一类」之识，因为念「黑牛白牛都是同一类」之识等的同类之念，其因无须共通之「同」，故彼二识应当同理而论。此宗以趋入共同之声识的理由成立有同。

丙五、说异

关于第五句义，此宗主张，异或差异的性质：「区别其依和他法」之意会因。《思择焰论》云：

「有差别故，是别异。如谓黑与谓白有异，同理，谓质与谓德亦有异。」³¹²

此宗说，若无此「异」，将不能意会某一法不同于他法。

胜论主张，前述的同和异，以及下述的和合三者都是无因而生、遍布多相、体性是常、无方分之一、无作用，以及依赖质、德、业三者。诚如《思择焰论》云：

「同、异、和合皆是不生、遍布、常、无方分、无作用，且依质、德、业。」³¹³

310 德格版，论，量，卅卷，第十八品，290正页；对勘本版，书号107，745页。汉译大藏经内并无此译。

311 德格版，论，中观，卅卷，第三品，89背页；对勘本版，书号58，222页。汉译大藏经内并无此译。

312 德格版，论，中观，卅卷，第七品，243正页；对勘本版，书号58，592页。汉译大藏经内并无此译。

313 德格版，论，中观，卅卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，592页。汉译大藏经内并无此译。

丙六、说和合

第六句义「和合」的性质：缘非相异之所依与能依，而念「此有彼」之识的所现境。《思择焰论》云：

「复此，和合乃无谬识证『此有如何如何』之义。」³¹⁴

例如，执念「瓶子有形色」之识所现之义，是瓶子值遇形色，连结彼二之分³¹⁵。若无此和合，即便瓶子与形色相遇，也不会产生「瓶子有形色」之念；抑或，即便彼二尚未相遇，也能产生「瓶子有形色」之念的过失。和合是「与二执——瓶执和瓶形色之执——质体异」之识的所现境，故而主张，和合与二法——瓶子和瓶子的形色——质体异。和合分二：一、如树和树上乌鸦，所依能依位置别异的「具有相属」。二、如瓶子和瓶子的形色，位置非异的「和合相属」。

如何区分具有相属与和合相属？具有相属是执「相遇二法之间

没有间隔」的识因。和合相属是执「所依有能依」的识因，依此而区分。

此宗主张，彼等句义若具有一德则不具第二德；不依质体异之德；归属³¹⁶遍布一切之同，却不归属第二同；业是无常；异与和合是常。

后起胜论师引用了《胜论经》，在明显计数的所知六句义之上，又加「非存在」³¹⁷，从而建立了七句义的论述。一般来说，胜论及正理的古老典籍都曾记载，「非存在」是一个独立个体的存在。

「非存在」可分四类，其四类却未被列入句义中；最早将其四类加入六句义的是西元五世纪的胜论派阿闍黎慧月。其四³¹⁸为，一、有能。二、无能。三、俱分。四、无说³¹⁹。因为阿闍黎慧月建立了十句义的论

316 译者注：直译是「随某后而行」。如「瓶子随无常之后而行」即非无常则非瓶，瓶子归属无常之义。

317 译者注：梵文是「abhāva」，其汉译有「无」、「非有」、「非存在」等，如孙晶的《印度六派哲学》，便将其词译为「非有」。参考《印度六派哲学》，177页。

318 译者注：可参考《胜宗十句义论》（T.54.2138.1263c.19）云：「有能句义云何……无能句义云何……俱分句义云何……无说句义云何……」

319 译者注：此处的「无说」与「非存在」的西藏原文虽是相同的（དེས་མེད།），但其义却不相同，因为「无说」是「非存在」的四分支之一。

314 德格版，论，中观，第卷，第七品，243正页；对勘本版，书号58，592页。汉译大藏经内并无此译。

315 译者注：「分」字的藏文是「མ།」。在此的「连结之分」是，形成该连结的众多成分之中的主要者。



述，³²⁰逐渐地，胜论师们认同了「非存在」，并且兴盛七句义之说。

例如，西元一千年的胜论派阿闍黎室利陀罗——或称「吉祥持」——的《正理芭蕉树》，以及西元十一世纪乌陀衍那的《光之颈饰》，两本著作都添加了「非存在」，广传以七句义论为自宗的主张。

第七句义「非存在」的性质：证事物不可得之量的任何境。此又分四：一、未生无，如乳时未有酪。二、既灭无，如酪中已无乳。三、毕竟无，如兔角。四、更互无，如马牛两者更互无有对方，牛中无马，马中无牛。

如何由微尘形成粗色？何为情器世间的形成过程？

此处简略说明，此宗如何针对由极细微尘形成粗性色体，以及情器世间的形成过程之主张。先说何为构成粗性聚体之质：以瓶子的粗性聚体为例，地的极微尘等同类且质体异的微尘相互结合时，先会产生与微尘相互的「结合」或称「具有」，这种「具有」之德与微尘体性相异。此后，与支分体性为异的聚体之质才会产生。此宗说，在构成瓶子的支分聚集时，倘若不会产生「与支分体性为异」之聚体的

话，即便诸支分聚集，也不会对此聚体取名为瓶，如同瓶子之名并非针对瓶子的一一支分之质而形成。

两个微尘的结合形成了名为「最初和合体」的「第二微尘」，届时，彼仍不是现识之境，故称「微尘」。由众多微尘的结合所生，或类似「最初和合体」的两个聚体所生之支分，都是现识之境，故名「粗性」。因此，只有四大之质才能构成聚体之质，他尘都无法成为构成聚体之质。

支分有三种类别：一、个别极微尘。二、由结合两个微尘所构成的「最初和合体」。三、由结合三个以上的微尘所构成的粗性聚体。其中，初者只能是支分；后两类是支分和聚体两者。由彼等支分所构成的聚体也有三种类别：一、由一一微尘构成的聚体。二、由「最初和合体」构成的聚体。三、由粗性聚体构成的聚体。³²¹

此宗说，单一的个别微尘并非聚体及粗性两者。「最初和合体」虽然是聚体，却不是现识所见，故称「微尘」而非粗性。所有粗

³²⁰ 阿闍黎慧月的《胜宗十句义论》目前仅剩汉译，其纲要可参考《印度哲学百科全书》，vol., 2, 274-281。

³²¹ 此处所说的胜论派观点，即如何由常微尘形成粗性色法的内容，是依据遍知文殊笑的《宗义宝炬论》（210-212页）所释。《宗义宝炬论》是依据《真如集论》及《真如集论释》，尤其是下述的引文——观音禁的《般若灯论之注释》——进而阐释胜论派的立场。



性聚体都是现识之境，并非微尘。

《佛法科学总集·上册》的〈情器世界的生灭次第〉章节已涵盖简略说明一般情器世间如何形成的内容。对此，胜论派是如何诠释的呢？《般若灯论之注释》引用胜论的典籍云：

「某外道胜论之典籍说，世间坏空时，地水火风的一一极微尘是无方分故，是常。此后，形成世间之时，大自在天起变化世间之欲。此后，周遍成熟诸有情业，且随法与非法之力，在地等极微尘中，最初仅会结合风之两个极微尘，彼称『风两微尘之质』。此后，风两微尘之质与第三个风之微尘结合，彼称『风两微尘之微尘』。此后，于弹指之间，风两微尘之微尘依序转成构成果质之风微尘。此故，最初仅有巨大风蕴，且其风反复至极动摇。」³²²

由地水火风的无方分、常之极微尘，构成其果之质地水火风。此论又云：

「此后，在形成极硬大地的同时，大地之上形成了炙燃、至极炙燃、周遍炙燃之巨大火蕴，成为一把炙热火焰。随大自在天之贪欲，于巨大的火蕴之中，形成了一颗巨大明亮的梵天卵。在此成熟骚动的巨大明亮之梵天卵中，坐有一切世间始祖四面梵天，具发髻，从莲花生处而有，位于莲花垫上。众所周知，此宗如是承许：由于一切世间始祖之梵天，方有天下苍生，世间成住。」³²³

论说有情世间如何形成之理。

丙七、安立具境识

安立具境。同正理派，此宗说量有三：一、现量。二、比量。三、声成量³²⁴。

现量性质：由结合我、根、意、义所成相属之色体。阿闍黎陈那的《集量论颂自释》解释了胜论的观点，论云：

322 德格版，论，中观，卷，第二品，93正页；对勘本版，书号58，1109页。汉译大藏经内并无此译。

323 德格版，论，中观，卷，第二品，93正页；对勘本版，书号58，1092页。汉译大藏经内并无此译。

324 译者注：根据藏文，直译应为「言量」（ལུང་གི་ཚད་མཉམས།）。为避免读者迷惑，此译保持相同的用词。



「诸胜论者说：『由我、根、意、义、和合所成，彼是余法。』」³²⁵

该相属分六：一、结合相属，如眼根与聚体瓶子的遇合。二、结合和合之相属，如眼根与「瓶子和合的色与香」之遇合。三、结合聚集之和合相属，如眼根与「如瓶色等聚色之同」的遇合。四、结合事物及特征之相属，如眼根与无瓶之地的遇合。五、和合相属，即「第二、结合和合之相属」。六、聚集之和合相属，即「第三、结合聚集之和合相属」。³²⁶彼等皆可总摄于结合相属及和合相属两者。因此，若问：「以什么安立执色根识了知色？」我等认为此宗会答：「以增上缘眼根与色的相属之力而安立。」³²⁷

此宗的「二、比量的性质及分类」及「三、声成量的性质及分类」，

325 德格版，论，量，§1卷，第一品，2背页；对勘本版，书号97，5页。汉译来源：法尊法师译编《集量论颂略解》，页14。

326 译者注：根据编者格西的说法，虽然经论将其分成六类，但实际上，第五就是第二，第六就是第三。

327 此中说，胜论派主张现识分类的相属有六，是根据遍知文殊笑《宗义宝炬论》。参考其论191页。

都与正理派的观点相同，其义可由下述正理派的量之主张得知。

丙八、略说依何理成立所知句义

略说依何理成立某细微所知之义。诚如一般哲学家共同采用的方式，此宗也是以因相论证事实真相，囊括前述的所知句义，尤其是隐蔽境等的内容。此外，胜论派与正理派在因相论的重要的诠释上极为相似，故如前述解释。

先说建立因相论，再说如何成立某些隐蔽分——现识不见之境——的内容。

第一、因相的性质：一般而言，因相就是「为能意会某宗而提出的理由或相状」。因相可分二：一、正因。二、见似因。

正因：先有执「因相与所立法的相属」之现识，依其而有的识被成立为比度。同理，我等认为，既能成立因相与所立法的相属，又是该比度依据的理由，皆应称为「正因」。正因分三：一、随转随遮的正因。二、仅同品遍的正因。三、仅异品遍的正因。抑或，诚如阿闍黎陈那的《集量论颂自释》云：

「诸正理派者说，彼前行之比度有三种，谓具前者、具

余者，见总者。」³²⁸

比度分三，同理，比度所依的因相也分三。正理派主张，以因推果的因相是「具前者」；以果推因的因相是「具余者」或「具余因」；如以月落于山后的理由，推论日落也应如此，这就是「见总者因相」，即以见一法而推论其他极隐蔽分的因相。我等认为，此宗亦如是承许。

见似因：非前述的其他因相。《集量论颂自释》说见似因的分类，此论云：

「诸胜论派说：『似因有三种，谓不成、未显示、怀疑非有之因。』」³²⁹

此宗主张见似因分三：缺乏因相与所立法的相属之不成立、不定、疑惑。

328 德格版，论，量，31卷，第二品，5正页；对勘本版，书号97，10页。汉译原文：法尊法师译编《集量论颂略解》，27页：「彼前行之比量有三种，谓具前者、具余者，见总者。」（亦可译为「前者相应、余者相应、见总者。」）

329 德格版，论，量，31卷，第三品，59正页；对勘本版，书号97，167页。法尊法师译编《集量论颂略解》，48页。

第二、建立现识不见的隐蔽分之理。以某些圣域印度学者著作之释义为例，最初先说世间造物主是常、自主的大自在天，理由是：「世间的身住受用有法，彼等之前要有造者之心³³⁰，且停且做故，如小琢刀³³¹」、「具有特别形状故，如瓶子」、「能做其事故，如板斧³³²」，以此三理成立世间万物源于先有的造者之心，成立造物主，且说其造者就是大自在天。《释量论》亦如是云：

「住行、形差别，及能作义等。」³³³

《胜论经》亦说成立有我的理由：体内的上行及下行持命气的强弱程度，都得适合身体的大小，从此可知，要有持命气的给予者，即根据身体之大小而适当地持其气者，那就是我。抑或，也因有「我」才能随心所欲地进行如睁眼闭眼等行为，以多理推论。

330 译者注：造物主心中想要如何设计所造物之念，简称为造者之心。

331 译者注：例如，要制造精致的木雕作品，会使用较小的工具，边停边想边雕刻木头。因此，「边停边想边雕刻」是证明有造者之心的理由之一。

332 译者注：每一法的作用不同，如同每把斧头的作用都不同。这是证明有造者之心的理由之一。

333 德格版，论，量，31，第二品，第10句偈颂文，108正页；对勘本版，书号97，501页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



还有，成立存在独立之我的理由是「谓『我』之词有法，诂说身根意心受之聚体以外之『一』，一是词故，如诂瓶之声」。以此理成立我是与蕴性不相应之独立个体。

成立有我的另一个理由是「贪瞋等有法，依赖某法，是存在事物之果故，如色法」。依此理成立贪瞋等皆有其依据，而且破除其依据是四大、意、空、方、时等八质，即以贪瞋等具有非四大、意、空、方、时等八质依据的理由，证明有我。³³⁴可从他处了知此论广义。

此外，四大的一一微尘都是常，其理由是，没有其他微尘是可构成这些微尘本身的因。微尘的体性是永恒常住，微尘以外的他法都是和合体，微尘无因，故是常。《真如集论释》云：

「云：『有无因³³⁵是常』，谓以无因成立极微尘皆是常。」³³⁶

此宗又说成立声音是依空质之德的理由：「一切生灭之物必须

334 此处依《真如集论》及其注释的第七品，集中说明胜论派成立「我是常」的理由。该品引用了不穿耳、乐主、光显者等人所说关于我的理由后，再一一破斥。对勘本版，书号65，504-505页。

335 译者注：直译为「有无因是常」。多加补充的话，其义是：虽然有，但无其因，所以是常。

336 德格版，论，量，卅卷，第十六品，258背页；对勘本版，书号107，672页。汉译大藏经内并无此译。

依赖某质，如火光，声亦生灭。」谓声依某质，且破除声依非空之质，进而建立声音仅依虚空。如何破除声依非空之质呢？声音不依地水火风的理由：若声依地等，将有「何处有地等，亦应有声音」之过，但事实并非如此。况且，声音是独立于地水火风外可被听见的。于外，可依根识缘声音、自他等多人共同缘取声音，所以声音非我之德。声音被耳所执取，所以不是方、时、意三者之德。诚如《真如集论》云：

「依灭等因相，立声依某质，此乃虚空矣。」³³⁷

此宗又说有意的理由。虽然五根及五境等相遇，且同时间近距离接触，但五识不会同时产生，会逐渐生起。由此可知，要有根境以外的根识之因，此称为「意」。《真如集论释》引用《胜论经》云：

「经³³⁸云：『识不同时生起，即意之相状』。」³³⁹

337 德格版，论，量，卅卷，第十五品，第73句偈颂文，24正页；对勘本版，书号107，59页。汉译大藏经内并无此译。

338 译者注：《胜论经》的汉译与藏译稍有不同，姚卫群编译的《胜论经》云：「由于认识不同时产生，因此（意在每个身体中）是一个。」姚卫群编译，《古印度六派哲学经典》，16。

339 德格版，论，量，卅卷，第十五品，271正页；对勘本版，书号107，704页。汉译大藏经内并无此译。



支分及和合体为质体异，理由是：以和合体毳毼和其支分毛线为例，毳毼是由编织者造，而毛线是由女人制作，各有其造者；毳毼能抵御寒冷，但毛线不能，各有其作用；先有毛线，后有毳毼，时间相异；毳毼和毛线的长宽大小等长短不一，尺寸相异。以多理成立支分及和合体为质体异。此理如《真如集论释》云：

「为成立支分与和合体相异，说毳毼及毛线相异。其论式为，毳毼迥异于行境之毛线，造者相异故，如瓶等。毛线与毳毼不同，其能力相异故，如毒与药。时亦有前后，如父子。量亦相异，如邬波罗花、庵摩罗迦果，以及木瓜等。为成立其决定性，说具相违法，即事物等互相相异之理，仅此为具相违法，如柱子等。和合体亦有彼等，如是，毛线的造者是女人，毳毼的造者是编织者；毳毼能生去寒之果，但毛线不能；先缘毛线，属先有之时，后由编织者造毳毼，属后有之时。毳毼的长宽尺寸，毛线一一不具，尺寸相异。从而作念，彼非不定因。」³⁴⁰

340 德格版，论，量，第卷，第十五品，259背页；对勘本版，书号107，675页。汉译大藏经内并无此译。

如是根据圣域印度内外典籍，已略说胜论派的宗义及其建立的因相论述。

甲三、释正理派宗义

乙一、此派宗义的发展史

此宗的导师是瞿昙仙人³⁴¹，著有《正理经》³⁴²并开创了正理派。³⁴³

341 གླ་ཏུམ་ Gautama。

342 རྒྱལ་ལྷ་ཁྲི་ Nyāya Sūtras。

343 根据委德亚布什那 (Vidyābhūṣṇa) 的 *Prameyasaratnāvalī* (暂译：《因相宝鬘论》)，17页，瞿昙仙人和足目仙人是两位不同的仙人。此外，摩沓婆的《摄一切见》中，也将胜论派的章节取名为「足目之见」。然而，根据哈里莫汉贾 (Hari Mohan Jha) 的 *Trends of Linguistic Analysis in Indian Philosophy* (暂译：《分析印度哲学中的语言趋势》)，许多印度典籍都把《正理经》取名为《胜论经》(此经从藏直译是《足目经》)，细节可参考该书的第一章节的第4页。译者注：孙晶在《印度六派哲学》中，虽已区分第五章胜论派哲学与第六章正理论哲学，却也说：「根据一般的传说，正理派的创始人是乔答摩 (瞿昙仙人，Gotama)。他又被称为恶叉波陀 (Akṣapāda)，意为足目。」参考《印度六派哲学》，183页。木村泰贤也做如此诠释。可参考《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》，237页。

古外道正理派的论典作者，如阿闍黎筏差耶那³⁴⁴、光显者³⁴⁵、语主³⁴⁶等人，说瞿昙仙人与足目仙人二者实为同一人。过去大多数的西藏学者们也认定《正理经》的作者是足目仙人，³⁴⁷所以并未个别区分瞿昙仙人与足目仙人。根据外道瞿昙仙人的某些后代子弟所说，在二分³⁴⁸的时候，毗耶娑仙人造举世闻名的《莲花·往世书》³⁴⁹，书中的古历史叙述，以及史诗经典《摩诃婆罗多》都清楚记载「瞿昙仙

人」一词。因此可以论证，正理派的导师及宗义应该出现在二分时，甚至更早。³⁵⁰以佛教《入楞伽经》的某些版本为例，该经说到某些比喻时，也能清楚看到正理派的名称及其宗义。³⁵¹

此外，我等也看到许多针对「足目」名词的解释。依阿闍黎慧铠《胜神赞释》，早期的某一种说法是，大自在天为能守护其妻乌摩天妃而安置此仙人，彼仙人将眼降移到自身的足下而守护。据说，大自在天甚是欢喜，为仙人成为造论者而灌顶，故名「足目」。

宣扬此派宗义的所依典籍为何？瞿昙仙人所撰的《正理经》是一切正理典籍的始祖。阿闍黎龙树在《精研论》及其自释中，介绍了《正理经》推理的十六句义，之后做了许多反驳，且建立自宗。显而易见，龙树在世时，虽然有文字版的《正理经》，却没有当今所见的《正理经》第一章节以外的其他章节，因为阿闍黎龙树的著作中并未破除其他章节的内容，而且在现有的《正理经》的其他章节中，介绍

344 གནས་མཐི་ལམ་པ།, Vātsyāyana。译者注：根据孙晶的《印度六派哲学》，其师年份约450C.E.，陈那之前，与世亲同时代，且其著有《正理经注》（*Nyāyabhāṣyam*）。参考《印度六派哲学》，184页。

345 译者注：根据孙晶的《印度六派哲学》，其师又称乌暗多伽罗（Udyotakara），年份约第六世纪，且著有《正理释论》（*Nyāyavārttika*）。参考《印度六派哲学》，184页。

346 འགྲག་བསྐུལ་པ།, Vācaspati。译者注：根据孙晶的《印度六派哲学》，其师又称代遮塞波底·弥室罗，年份约九世纪，且著有《正理释论真义疏》（*Nyāya vārttika tātpāryaṭīkā*）。参考《印度六派哲学》，184页。

347 如克主杰的《释量论广注理海》（*ཚད་མ་རྒྱུ་འགྲེལ་གྱི་རྒྱ་རྒྱུ་ཆེན་འཕགས་པ་འགྲེལ་པའི་རྒྱ་མཚོ།*）清楚记载：「随足目仙人者是正理派，随食米斋仙人者是食米斋派，持鸛鹄之行，故是鸛鹄派即胜论派。」（瓦拉那西版，第三品，121页。）

348 译者注：「二分³⁴⁸」的梵文是「dvāpara-yuga」。婆罗门教及佛教共同承许的四个时劫：一、「圆满时」，普遍人们皆能圆满善行。二、「三分时」，普遍人们只能圆满善行的四分之三。三、「二分³⁴⁸时」，普遍人们只能圆满善行的四分之一。四、「争斗时」，普遍人们只能做到善行的四分之一，或连善行的四分之一都做不到，故于彼时——就是存在许多灾难、疾病、战争、短寿等现象的现今。

349 པདྨ་པུར་ཀློ། Padma Purana。

350 许多现代的历史专家说，《正理经》的著作，以及其作者瞿昙仙人，年份是西元二世纪。参考委德亚布什那的《因相宝鬘论》，16页。

351 梵文版的《入楞伽经》，122页。

且破除了阿闍黎无著兄弟的观点和经部的观点。³⁵²

关于《正理经》的注释。最早的注释是西元四或五世纪的阿闍黎筏差耶那（Vātsyāyana）所著作的《正理经注》（*Nyāyabhāṣyam*）³⁵³。

《正理经注》中，多次反驳佛教哲学、阿闍黎无著兄弟的著作。后起佛教学量的鼻祖大阿闍黎陈那的著作中，多次针对《正理经注》提出反驳。六世纪的阿闍黎光显者（Udyotakara）³⁵⁴，针对《正理经》写下了注释，即《正理释论》（*Nyāyavārttika*）。阿闍黎吉祥慧贤³⁵⁵在《定量论释》³⁵⁶云：

「他方是指光显，彼诠释能仁足目之《正理经》，与阿

352 现有的《正理经》有多少内容？根据婆遮斯泊底弥须罗（Vācaspati Miśra）的著作《尼夜耶苏吉尼半达》（*Nyāyasūcinibandha*），《正理经》有五卷、十章节、八十四品、八千三百八十五字。参考《尼夜耶苏吉尼半达》，14页。

353 བསྟན་པའི་མདོ་རྒྱུ་པར་བཤད་པ།。译者注：《正理经注》的译词是根据孙晶的《印度六派哲学》及《中华佛教百科全书》（<http://blog.udn.com/y72717015e/111935241>）。参考《印度六派哲学》，184页。

354 译者注：此处写法是根据藏文，孙晶的著作中也写作「Udyotakara」，木村泰贤却作「Uddyotakara」。参考《印度六派哲学》，213页；《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》，244页。

355 ཡེ་ཤེས་དཔལ་བཟང་པོ། Jñānaśribhadra。

356 རྣམ་ངེས་འབྲེལ་བཤད།。

闍黎法称本人的年代相同。」³⁵⁷

论说，光显者注释了《正理经》，且其年份与佛教阿闍黎法称是同个时代。

多数七世纪至九世纪间胜论与正理阿闍黎的著作，至今仅剩其名。寂护父子的《真如集论》及《真如集论释》详细列举了正理阿闍黎不穿耳和乐主的观点。³⁵⁸从此可以推论，在那段时间里，胜论派与正理派的宗义确实很兴盛。九世纪的阿闍黎闍衍陀（JayantaBhaṭṭa）³⁵⁹撰写了《正理花鬘》（*Nyayamanjari*）³⁶⁰。九世纪的阿闍黎语主（Vācaspati）著作了《正理释论真义疏》（*Nyāya vārttika tātparyaṭīkā*）³⁶¹。十世纪的阿闍黎显现（Udayana）著有《正理释论真

357 德格版，论，量，第3卷，207正页；对勘本版，书号104，519页。汉译大藏经内并无此译。

358 德格版，论，量，第3卷，193正页；对勘本版，书号107，504-507页。汉译大藏经内并无此译。

359 ཇམ་འགྲུ་བློ་བཟང་།。

360 ཇམ་འགྲུ་པའི་སྒྲིམ་པ།。

361 ཇམ་འགྲུ་པའི་རྣམ་འབྲེལ་གྱི་གོ་དོན་རྒྱུ་།。

义疏详解》³⁶²。显而易见，诸多正理派的阿闍黎们，依序撰著《正理经》的注释，以及注释的注释，令其发扬光大。

十四世纪的阿闍黎甘格霞（Gaṅgeśa）³⁶³著有《真理如意珠》（*Tattvacintāmaṇi*）³⁶⁴，由此兴盛后期正理派。所以有区分前后二期正理派的传统。

乙二、宗义的性质及分类

正理派的宗义性质：随瞿昙仙人，以十六句义建立所知真相的宗义。正理的词义：随瞿昙仙人的《正理经》而说哲理，故称「正理」。

正理派分前期正理派及后期正理派两者。众所周知，自瞿昙造《正理经》起，至西元十三世纪末，或十四世纪初，其间的正理派是前期。十四世纪初时，从阿闍黎甘格霞撰正理派的典籍后，随此派者皆是后期正理派徒。

362 གོ་འདོད་རྒྱུ་པ་དག Nyāya vārttika tātpārya ṭīkā parīśuddhi。译者注：对于此名的梵文，孙晶与木村泰贤写法不同，前者如此处脚注；后者是「Nyāya vārttika tātpārya parīśuddhi」。参考《印度六派哲学》，184页；《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》，244页。

363 གཤེག་པ་。

364 ཏདྲ་ཅིནྲཱ་མཁྲི་。

乙三、如何立宗

丙一、总说十六句义

《庄严宗义之华》云：

「足目大自在，量与所量等，观十六句义，依此明解说。」³⁶⁵

此宗以理建立量与所量等十六句义，并说依无倒了知十六句义方可解脱痛苦。正理派的最早典籍据称是《正理经》，彼经略说所知真相的整体，尤其是「量」乃至「堕负」等十六句义。诚如《正理经》一开始汇集正理派的十六句义而做诠释，³⁶⁶梵行持戒者须菩提妙音所著的《别说照明一切乘》亦云：

「正理派说十六句义：³⁶⁷量、所量、疑、目的、譬喻、宗

365 炯丹日惹的《庄严宗义之华》，炯丹日惹文集，31，29正页。

366 《正理经》，第一章节，第一品，第1句偈颂文。

367 译者注：此处十六句义的翻译主要是根据西藏原文，以及参考嘉祥大师吉藏《百论疏》（上之中，大正四二，页247，下）及木村泰贤的译词而定。孙晶的译词与嘉祥大师吉藏相同。参考《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》，246页；《印度六派哲学》，184页。

义、支分、思择、决了、论议、诠释、坏义、似因、曲解、似诤、堕负。」³⁶⁸

十六句义的第一及第二——量与所量——将于后文解释，此处先依序解释其他十四项。三、对任何一法，怀著有无与是非二边的「疑」。四、如陶匠捏泥土打造陶瓶，为能完成某事而努力成办其因的「目的」。五、与某义相应的「譬喻」。六、区分辩者论述是否合理的「宗义」。七、成办承许义的「支分」。八、为知真实义而分析的「思择」。九、精通观察义的「决了」。十、自敌双方各持己见而反他宗、立自宗的「论议」。十一、将词句结合其义的「诠释」。十二、不立自宗、仅破他宗的全面争论或「坏义」。十三、具过失的因相或「似因」。十四、诬赖或欺诳的「曲解」。十五、自方虽已成立某宗的正因，可是其他敌方却由观察自方所立的宗、因、喻、所立法等而错误反驳或「似³⁶⁹诤」。十六、对他方所言的因相支分不符真相，或无如实阐释对方所立因相的过咎，故而成为理亏之处，即依理所破的「堕负」。

368 德格版，论，中观，卷，307正页；对勘本版，书号63，1873页。

369 译者注：藏文直译也是「似」字，意指「看似合理之诤，其实不然」。

第二、所量的性质：成为量境之性。此宗承许，从「我」至「解脱」，所量分十二类。诚如阿闍黎圣者龙树所造的《精研论》云：

「又汝说觉是所量故。如云：『我、身、根、境、觉、意、起作、过失、后有、果、苦、解脱等皆是所量。』…」³⁷⁰

我等认为，此宗所言之我几乎与胜论派的主张相同，而身等所量也与其他外道宗义观点相同。

丙二、别说具境量

解说具境之量。此宗说，量是无颠倒知。量如何知境呢？譬如，彼处有瓶则知彼处有瓶；彼处无瓶则知彼处无瓶。

此宗主张量分为四：一、现量。二、比量。三、譬喻量。四、声成量。《正理滴论》³⁷¹总结他方立场云：

370 德格版，论，中观，卷，102背页；对勘本版，书号57，274页。汉译大藏经内并无此译。汉译来源：法尊法师译《精研论》。

371 ཚད་མ་རྒྱུ་ལྟུང་། Nyāyabinduprakaraṇa。

「正理派等人说，量仅有四：现量、比量、譬喻、声成。」³⁷²

一、现量的性质：现量知境的因——眼根等——都是现识；由于因之根近距离与境相遇，从而产生的不颠倒知。例如，眼根近距离与境颜色相遇后，明见其境的眼识。《思择焰论》云：

「同样的，结合根、境、意之知乃现量。」³⁷³

现量分二：常法体性的现量及无常体性的现量。此宗主张，如大自在天的现量是常。其原因是：大自在天是常法、自生之士夫，所以大自在天的心识也应是不待因缘的常法。如凡人的眼识就会改变，是无常。

无常体性的现量分二：离分别及具分别。前者：不加以区分而趋入其境之现识。此处的「不加以区分」是指，远离执取总、别、事物及其特征等结合，仅执或仅知境的性质，如仅执色等性质的根现

量。后者具分别：以区分而趋入之现识。此处的「区分」是指，以事物及其特征等的区别而知或执。譬如，执「有树枝花叶的是树」、「这是树枝，其他非树」的现根。以分析其境，故许为分别。《集量论颂自释》云：

「诸正理派者说：『根义和合所生识，非作名言，无有迷乱，耽着为体，是为现识。』」³⁷⁴

述说现识的性质时，所谓的「根境相遇」，宛如同时结合眼根与外境色法两者，即远离时空的间隔而聚之义。

二、比量。若仅依言说³⁷⁵，比量可分自利比量及他利比量两者。

（一）自利比量的性质：该因相或理由中，先要有执「因相与所立法的相属」之现识，再依其理了知隐蔽境之识，则称为「比度」。例如，某人先在厨房中看到「哪里有烟，必先有其因之火」的相属，后于某日，从不远处眼见山中有烟，且又疑惑山中是否有火时，想起了

372 德格版，论，量，第1卷，92正页；对勘本版，书号105，258页。在汉文译本找不到该句。汉文译本：杨化群译、北塔藏文班及刘晓丹编校、云丹审核的《正理滴论》。

373 德格版，论，中观，第1卷，第七品，242背页；对勘本版，书号58，591页。汉译大藏经内并无此译。

374 德格版，论，量，第1卷，第一品，2背页；对勘本版，书号97，5页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：法尊法师译《集量论颂略解》：「诸正理派者说，根义和合所生识，非作名言，无有迷乱，耽着为体，是为现量。」

375 译者注：同《佛法科学总集》的「言说分类」，也就是该分类仅有其「比量」之词，却不一定有比量之实，像是他利比量则非比量。

有烟必有火的周遍，立即产生念「火的所遍是烟」³⁷⁶的执因相心³⁷⁷，依此心安立了通达该山有火之量。

自利比量分三：1、随转随遮的比度。2、仅同品遍的比度。3、依仅异品遍而立的比度。抑或，具前者因相、具余者因相、见总者因相而立的三比度。

（二）具因相的比度之因——他利比度：为使他方通晓自方所知之宗，口述五种支分的论式，称为「他利比度」。五种支分为：1、承许。2、因相。3、譬喻。4、结合。5、通晓。以「瓶是无常，是生故，如云；同理，瓶亦是生，故瓶是无常」的因相为例，说「瓶是无常」是承许；说「是生故」是因相；说「如云」是譬喻；说「同理，瓶亦是生」是结合；说「故瓶是无常」是通晓。此宗说，依如是他利比度而生执因相心，进而生起比量。

三、譬喻量。即透过相似譬喻而有之量。《真如集论》云：

「『野黄牛为何？』询问村民时，彼等做此回：『此与牛

雷同』，称其譬喻量。」³⁷⁸

例如，不知野黄牛为何的某位农夫，对如实了知野黄牛为何的某位牧民问：「野黄牛长得怎么样？」牧民回：「野黄牛是一种与牛相似的畜生。」因此，农夫会根据牛的形状等譬喻，生起针对譬喻投射处——野黄牛——的譬喻量。

四、声成量。《正理经》说，³⁷⁹此量即信赖士夫之语词，分为二类：（一）所见之法为境。（二）不见之法为境。前者如世间人之语，后者如仙人说「以马祭祀将会投生人天」之语。会意如此之语的主因有三：听者有强烈的了知欲、具有能力理解此声所传递之义、接近此前后词句——无时间及空间上的远距离。此宗说，以具足彼三因而产生会意之知。

丙三、安立因相

解说因相的论述。因相的性质：理由或提出因相。因相分二：

376 译者注：瓶子一定是无常，故说无常周遍瓶子。因此，所遍是瓶，能遍是无常。

377 译者注：执因相心乃直译。简单说就是，想着该理由的念头。

378 德格版，论·量，卅卷，第二十三品，第40句偈颂文，56正页；对勘本版，书号107，138页。汉译大藏经内并无此译。

379 《正理经》，第一章节，第一品，第7-8句偈颂文。



一、正因。二、见似因。正因的性质：成立宗法及周遍者。欲知者所疑之宗³⁸⁰的前陈³⁸¹称「欲知有法」，如在成立「烟山有火」时，「烟山」是欲知有法。同法喻：尔³⁸²上成立周遍且具所立法，譬如，成立「烟山有火」时的「厨房」是同法喻。此时，远离所立法者则称「异法喻」，如成立「烟山有火」时的「江河」是异法喻。

成立正因周遍之法分三，此宗主张彼三的事例依序是：一、成立两种随转随遮之周遍。以「烟山，有火，有烟故」为例，依「哪里有烟，之前必定有其随转的火，如有烟厨房」而成立随转周遍；依「哪里遮遣火，于该处亦遮遣烟，如江流」而成立随遮周遍。

二、成立仅同品遍。以「瓶子是所量，是量的所知故，如柱子」为例，量的所知一定是所量；不是量的所知，也不是所量的法，于任何一处，皆不能以量成立，故此宗承许此例是仅同品遍的因相。

三、成立仅异品遍。此宗承许，以「这个活着的身体，有补特伽罗之我，有寿命故」为例，敌方不成立同品遍。其理由是，除「欲知有法」³⁸³外，不可能有其他譬喻，所以敌方无法从譬喻上成立同品遍。「若遮『有我』，便遮『有寿命』，如瓶子」的论式，便是仅成立异品遍的正因。

此宗又说，以命名的方式可分：一、以因推果的因相是「具前者」。二、以果推因的因相是「具余者」。三、以见一法而推论其他极隐蔽分的「见总者」。阿闍黎陈那的《集量论颂自释》云：

「彼前行之比度有三种，谓具前者、具余者，见总者。」³⁸⁴

见似因：对欲知其宗者而言，该因相无法成立其宗，称「见似

380 译者注：以「声音有法，是无常，是有为法故」，「声音」是前陈；「是无常」是后陈；「声音是无常」是此因相的宗，即前陈结合后陈是宗。

381 译者注：在此段落的藏文里没有明说主词，所以没有「前陈」二字。为使读者容易理解，译者多加「前陈」两字。

382 译者注：藏传佛教的辩论中，会常用「尔」、「彼」等词形容「该法」。

383 译者注：欲知有法就是该论式的有法或前陈，即「这个活着的身体」。

384 德格版，论，量，3卷，第二品，5正页；对勘本版，书号97，10页。藏译与汉译稍有不同，汉译来源：法尊法师译编《集量论颂略解》，27页：「彼前行之比量有三种，谓具前者、具余者，见总者。」（亦可译为「前者相应、余者相应、见总者。」）

因」。见似因分五³⁸⁵：一、谬周遍。二、相违者。三、于异品。四、不成立。五、损坏者。³⁸⁶

一、谬周遍，即相应众多同品及异品的不定因。谬周遍分三：共、不共、不摄之不定因³⁸⁷。

共者：该因相相应无所立法之境。以「此山，有树，是所知故」为例，所知亦相应无树之空地，故而不定。

不共者：该因相不相应同品及异品，仅相应诤处。譬如，针对不懂声音是常或无常者所提出的「声音，是无常，是声音故」的论式为例，此人不知声音是否相应常或无常，却知声音决定只是声音。

不摄之不定者：该因相没有同品遍之喻。以「诸所知有法，是无常，是所量故」为例，诸所知摄一切法，不存在不被所量含摄之法，因此，所量不被同品或异品所摄，故称「不摄之不定因」。

385 《正理经》（第一章节，第二品，第5句偈颂文）将见似因分成五类，且将第五者见似因（kalatita）诠释为「非适时」或「过时因」。要得知见似因的一一分类及其譬喻，可参考筏差耶那的正理之注释。

386 译者注：木村泰贤于《梵我思辨：木村泰贤之印度六派哲学》将其译为「不定因、相违因、问题相似因、所立似因，以及过时因」，参考该书的237页。

387 译者注：不摄之不定因（ཉིབར་མ་འདུས་པའི་མ་ངེས་པའི་རྟགས།），根据原文应直译为：「不近摄之不定因」。根据此书对「不摄之不定因」的解释，「摄」字才是重点，所以译者决定拿掉「近」字。

二、相违者。该因相一定不相应所立法。以「声音有法，是常，是所作性故」为例，是所作性一定不是常、一定是无常的缘故，是相违。

三、于异品。该因相无其宗，且是成立其宗反方的正因。以「瓶子有法，是常，是色故」为例，该因相却是成立「瓶子有法，是无常，是色故」的正因论式。

四、不成立。该因相不成立宗法。不成立分三：（一）非基成。（二）无体性。（三）无所遍而不成立。

非基成之因：以「兔角有法，是色，是角故」为例，一定没有此论式的诤论基础——兔角，故称「非基成」。

无体性之因：以「声音有法，是无常，是眼识所取故」为例，欲知有法中没有该因相的体性，故称「无体性之因」。

无所遍之因：以「山有法，有烟，有火故」为例，所立法烟所周遍之处不一定有能立因之火，故称「无所遍而不成立」。

五、损坏者之见似因。以「火聚有法，非热，是质故」为例，其因相之宗会被他量——执热触之现识——所损坏，故称「损坏者之见似因」。

已略述圣域印度大宗义师正理派的观点，即主要以如是推理十六句义所建立的自派宗义。

甲四、释伺察派宗义

乙一、此派宗义的发展史

伺察派或弥曼差派的宗义传统始于耆米尼（Jaimini）³⁸⁸。

此宗最初依据的典籍，一切圣域印度的经论和文明纪事的肇始，是著名的《梨俱吠陀》（*Rg-veda*）³⁸⁹等吠陀的典籍。圣域印度中，流传至今的最古老吠陀典籍出现于西元前两千年左右，其中，《梨俱吠陀》的意译是「歌咏明论」；《娑摩吠陀》（*Sāmaveda*）³⁹⁰是「赞颂明论」；《夜柔吠陀》（*Yajurveda*）³⁹¹是「祭祀明论」；《阿闳婆吠陀》（*Atharvaveda*）³⁹²是「禳灾明论」。彼四论又一一包含《吠陀本集》（*Samhita*）³⁹³、《梵书》（*Brāhmaṇa*）³⁹⁴、《森林

书》（*Āraṇyaka*）³⁹⁵、《奥义书》（*Upaniṣad*）³⁹⁶四部分。

彼等典籍中，针对个别神明的赞颂、声律语、果位增上生和解脱，及成办果位法的火供仪轨、坛城修法与相关咒语、如何建立「我」、一一星辰的历算法，以及由其延伸的宿曜、天文等的知识，皆从文、义方面做了极其广泛的阐释。

因为吠陀典籍博大精深，导师推胜（「耆米尼」之另称）深知后人不易入门，为能明显表述其典籍的隐蔽内容，尤其是以多理成立「吠陀之声的确是正量」等的需要性，从而撰写了诠释伺察派自宗的典籍之始——《弥曼差经》（*Mīmāṃsā Sūtra*）³⁹⁷又称《耆米尼经》（*JaiminiSūtra*）³⁹⁸，令伺察派宗义发扬光大。

据悉，《弥曼差经》有十六章，前十二章称「性相十二章」或「十二章」，后四章称「天章」，总共包含两千六百四十四条引用的经文。

西元两百年时，导师耆米尼的弟子阿闍黎萨跋罗斯马米

388 ཇེམིན།，又称「导师推胜」（མྱེན་པ་རྒྱལ་དཔོན་པ།）。

389 རིག་ཐེད།。

390 སི་ཐེད།。

391 ཡ་རུར་ཐེད།。

392 ཨ་ཐེད།。

393 བསྟུས་པ།。

394 བས་ཐེ།。

395 རགས་ཐེད།。

396 ཉིབར་གྲས་པ།。

397 དམྱེན་པ་བཞི་མདོ།。

398 ཇེམིན་སྐུ་བ།。

鸠摩梨拉婆吒的主要弟子曼扎拿米夏日（Maṇḍanamīśra）⁴⁰⁶，撰写了《依序诠释弥曼差经释》（Mīmāṃsāsūtranukramanī）⁴⁰⁷等论。

西元一千两百年时，阿闍黎穆罗梨·密须罗（Murā-rimiśra）⁴¹⁶

416 འདོད་ལྡན་བསྐྱེས་པ། འ



果时，彼业力便令两个微尘结合。从此之后，依共业力聚集并结合诸多微尘，从而逐渐形成风轮地基。此后形成火轮，火轮中有颗放射金光的梵天卵。此后形成水轮，水轮中有无边龙王之垫，且遍入天躺卧于垫上。从火轮中或遍入天的脐中，⁴²²形成一朵莲花，莲花中央的花蕊上有颗放射金光的梵天卵。尔时，梵天卵成熟破壳，从此出生了此世间的祖先——坐于莲花垫上的四面梵天。

此宗说，世间的住所、身躯，以及受用等，都源于梵天的神变。此宗又说，如是梵天于七劫中，持有七种名号。《思择焰论》云：

「彼典籍之追随者们亦道，迥异此劫，故称『有缘』⁴²³。
初者称『自生』；二者称『梵天』；三者称『众生主』；
四者称『莲花之生处』；五者称『四面者』；六者称『先祖』；七者称『金藏者』。」⁴²⁴

422 译者注：根据藏文，直译为「从彼之中央」。编辑者格西们说，外道对此有两种说法：一、从火轮中形成了梵天卵。二、梵天卵是从遍入天的脐中所生。

423 译者注：「自生」名号迥异于后六劫，于初劫时有，故称「有缘」，即与初劫有缘的梵天名号之一；「金藏者」名号迥异于前六劫，于七劫时有，故称「有缘」，即与七劫有缘的梵天名号之一。

424 德格版，论，中观，1卷，第九品，299正页；对勘本版，书号58，727页。汉译大藏经内并无此译。

梵天如何变出有情呢？传闻，梵天变出世间八母⁴²⁵：日母、施舍祖母、龙母、金翅母，以及四人母⁴²⁶——即由梵天的口、肩、腿、足所成的人类四种族姓之源。《思择焰论》云：

「继众生主后，生世间八母。日母生一切神，施舍祖母生阿修罗，人母生人，龙母生龙，金翅母生金翅鸟等……梵天口生婆罗门，肩生刹帝利，腿生吠舍，足底生首陀罗。」⁴²⁷

此论亦说，伺察派承许圣域印度的四种族姓皆源于梵天之神。

若问：此宗既已主张业果不坏，而业果所依是我，那么，我的性质是什么？此宗针对我的主张确实与其他派别的宗义不同，因为此宗所言之我不同数论派的我，是觉性；不同大自在天派的主张，不是色体，是觉明性；不同佛教，不是无常，是常；不同顺世派的主张，

425 译者注：编辑者格西们说，「母」有起源之义，故名为「母」。

426 译者注：虽然直译是「梵天变出世间八母：日母、施舍祖母、龙母、金翅母、梵天的口、肩、腿、足底」，毕竟梵天的口、肩、腿、足不应归属于世间八「母」之中，后经编辑者格西们的解释，确定人母有四，即与梵天的口、肩、腿、足相关的四种人母，故做此译。

427 德格版，论，中观，1卷，第九品，299正页；对勘本版，书号58，727页。汉译大藏经内并无此译。



不是身心无二，是从身而独立出来的质有；不同正理派的主张，不是远离随遮随转⁴²⁸。其义如，蛇卷曲时远离伸直的作为，蛇伸直时远离卷曲的作为，但皆不离蛇的体性。同样地，我安乐时非受苦者，我痛苦时非得乐者，我只存在阶段性的远离，却不离我的体性。此宗主张，我是无方分。《真如集论》中记载鸠摩梨拉婆吒的主张，彼论云：

「他派所言我，随转随遮性，许我是思性，思觉性相者。如蛇卷曲时，则离伸直性，虽是伸时位，仍然随蛇性。」⁴²⁹

《真如集论》的注释对此做了广泛阐释。

丙二、安立量

此宗如何释量？整体而言，此宗针对所量之境、了知者、如何趋入境、趋入结果，以及生起彼等次第的论述，诚如莲花戒的《略释敌宗理滴》云：

428 译者注：正理派说，「我」遍布一切苦乐等所有阶段，故而远离苦乐的随转随遮。换句话说，不同于伺察派，正理派说受苦者就是得乐者，得乐者就是受苦者，因为「我」不会随着不同的阶段有所区分。

429 德格版，论，量，21卷，第八品，第1-2句偈颂文，9背页；对勘本版，书号107，23页。汉译大藏经内并无此译。

「推胜等人说，于世间说法中，所成和能成彼此是相异性，故果仅异于量应合理，如斧非断。是故，真实性于四相中圆满，即能知、所量、量、证。能知是士夫；所量是色等境；量是根等；证是确定其义。因为仅有觉是量，觉之后后者是果，前者是量。以整体之差别而言，觉皆为量，以质等之差别而言，觉皆为果。」⁴³⁰

世间人说「用板斧砍断树木」时，其结果「砍断树木」不同于「板斧」。同样地，知境者、所量、能知、知果等也须个别安立。首先，只会看见境的性质。此后，生起「决定其境种类为何的差别」之识。此后，趋入其义且达成目的。此后，获得安乐等。此宗承许，前前识是量，后后者是果。

如是，趋入境的能知量亦分为六。《略释敌宗理滴》云：

「推胜等人说仅有六量，谓现识、比度、譬喻、声成、义准⁴³¹、无体。」⁴³²

430 德格版，论，量，21卷，92背页；对勘本版，书号105，260页。汉译大藏经内并无此译。

431 译者注：此词从藏直译是「会意」；孙晶使用的译词是「义准」。孙晶的《印度六派哲学》（197页）却说：「义准量（arthāpatti）和无体量（abhāva）。」佛光大辞典针对「义准」一词解释为「以义类推之意」。

432 德格版，论，量，21卷，92正页；对勘本版，书号105，258页。汉译大藏经内并无此译。

今各别解释彼等。第一、现量：结合士夫之根与境所生之识。
《集量论颂自释》云：

「诸观行派说：『与有正结合所生士夫之根觉，是为现量。』」⁴³³

一般而言，现识分二：一、面对境的离分别。二、非前者，且知「现识所见义是此」的分别识。《略释敌宗理滴》云：

「推胜等人说，只有识面对境的第一刹那会生离分别识，此后一切现识皆为分别。」⁴³⁴

第二、比量。以「有烟之山，有火，以现识成立烟故」为例，知其论式之宗的比量就是由见其论式相属⁴³⁵的现识所生；抑或，看到他人走动的缘故，推论日月等的移动；由先见其相属的现识所生之识就是比度。《集量论颂自释》云：

「诸观行者说：『比量等以现量为前行故……』」⁴³⁶

第三、譬喻量。同正理派的主张，可参考前述内容。

第四、声成量的性质：依声而执隐蔽分之所知义。可分为二：一、由非人为所生之声。二、从信赖士夫之语所生之量。现识不知此二的隐蔽义；此二隐蔽义不依三相之因，故亦不能从比度得知。《真如集论释》云：

「至尊居山者说，声成性相乃由声识所生，以是知其阶段义之识故，称『声成』。由声持尔之性相，后生隐蔽之义者，皆是因声所成，故是声成。声成有二相，由非人为声所成，以及信赖士夫之语所生。声成亦是隐蔽之具境者，故异于现识；以无三相故，亦非比度。」⁴³⁷

此宗承许非人为的吠陀是量，特以诸多理由建立了「声成

433 德格版，论，量，31卷，25正页；对勘本版，书号97，83页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》（19页）。

434 德格版，论，量，31卷，92正页；对勘本版，书号105，259页。汉译大藏经内并无此译。

435 译者注：该相属是亲眼见到烟山有烟，以及之前在厨房见到有烟就有火的关联。

436 德格版，论，量，31卷，39正页；对勘本版，书号97，118页。汉译来源：法尊法师译编的《集量论颂略解》（32页）。

437 德格版，论，量，31卷，第二十三品，41正页；对勘本版，书号107，1088页。汉译大藏经内并无此译。文中的「至尊居山者」是释瓦日玛·萨瓦米（Śivarāma Swami）。彼师所著的伺察派典籍《弥曼差跋》（Mīmāṃsā-bhā）中，清楚阐释了声成量的定义及其分类。



量」，尤其是「吠陀语是量」的论述。佛教阿闍黎陈那说，所有能诤声都是「排除的具境」⁴³⁸，即以遮遣非境而趋入其境。还有，当陈那以理成立「依表达者的意愿，能诤声诤释其义」时，如何察派阿闍黎鸠摩梨拉婆吒等人，便对此论述进行强烈反驳，这也是伺察自宗的要义。应知彼义，这点极为重要。⁴³⁹

第五、义准量。以他量的引述而证知自己未见义。譬如，虽不见此人在屋内，却因「此人尚未过世，仍然活着」的说法，而证知此人在屋外。《真如集论》云：

「他证于未见，说彼是义准。」⁴⁴⁰

义准量可由现识等六量的引发而分六类：一、现识引发的义准

量。譬如，以现识得知火的炙性，进而会意火能燃烧之量。二、比度引发的义准量。譬如，由太阳前往他处的推理，进而会意太阳具前往该处能力之量。三、譬喻引发的义准量。譬如，依野黄牛，知牛似野黄牛，进而会意牛能被挤乳、承载货物等。四、声成引发的义准量。譬如，听到「胖子白天不吃饭」的说词，进而会意「晚上会吃饭」。五、义准引发的义准量。譬如，将「牛」的词汇结合过去所见白牛的缘故，之后看到黑牛时会产生「此是牛」的想法。之前结合白牛的「牛」之词，若其词是无常，则对不上（黑牛是牛）的名言之时，故而认为「结合的词声」是常。六、无体引发的义准量。譬如，不见活着的天授在房间内，进而会意天授在外面。诚如《真如集论释》的详细解释，论云：

「『于此等』谓依序以喻述说六量前行而有的义准。现识前行者的义准，如现识觉受炙性，而知火的燃烧能力。比度前行者，如前往他处的比度而知太阳具行走能力。」⁴⁴¹

438 译者注：如「这是瓶子」的声音有所诤之境，故称「具境」。还有，其声具有针对性，会排除非瓶子以外的其他事物，故称「排除的具境」。

439 在鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》的遮遣品中，不仅反驳陈那的遮遣，甚至还提出应成「了知树与非树彼此两者」的过失。还有，「所知」之词并无排除对象的缘故，声音不一定是「排除的具境」。诤瓶之声若诤非非瓶，则所有声音将诤「非非尔」，故有应成无止尽之过。在《佛法哲学总集》的下册中，将会阐释法称如何一一回复彼等的反驳。

440 德格版，论，量，ᱵᱤᱨᱫᱟᱹᱜᱟᱲ，第二十三品，第94句偈颂文，58正页；对勘本版，书号107，143页。汉译大藏经内并无此译。

441 德格版，论，量，ᱵᱤᱨᱫᱟᱹᱜᱟᱲ卷，第二十四品，53背页；对勘本版，书号107，1118页。汉译大藏经内并无此译。

第六、无体量的性质：证悟「前述现识等其他五量任一不知之境」的量。《真如集论》云：

「某事物体性，于彼无五量，为证有事物，故立无体量。」⁴⁴²

无体量分四：一、知前时无者之量，如乳时无酪之知。二、知灭已而无之量，如酪时乳是已灭而无之知。三、知彼此互无之量，如马无牛⁴⁴³、牛无马之知。四、知极无之量，如兔子无角之知。《真如集论》云：

「诸酪时无乳，此谓前时无；于酪已无乳，灭而无性相；诸马等无牛，谓彼此互无……兔子无有角，许此至极无。」⁴⁴⁴

442 德格版，论，量，ᱵᱟᱨᱴᱚᱨ卷，第二十四品，第158句偈颂文，60正页；对勘本版，书号107，148页。汉译大藏经内并无此译。

443 译者注：「马无牛」乃直译。西藏量学中时常会看到甲无乙的说法，即「甲与乙并无交集」的意思。

444 德格版，论，量，ᱵᱟᱨᱴᱚᱨ卷，第二十四品，第161句偈颂文，60背页；对勘本版，书号107，149页。汉译大藏经内并无此译。

略释伺察师依何理成立自宗。如何成立吠陀是常、自生之量呢？诠释颠倒义——其因是无知和远离慈爱等过失——之词皆是依士夫而有，故主张非人为语一定是谛实语。《中观心要》云：

「贪患故衰退，士夫语欺诳，吠陀非人为，故持此为量。」⁴⁴⁵

以无法忆起吠陀作者的理由，说「非人为」。从上古时，仙人早有单传持诵吠陀的传统，所以吠陀并非由这些仙人新创。《中观心要论》云：

「不忆作者故，吠陀非人为，流传不间断。」⁴⁴⁶

吠陀语乃非人为，所以绝对相应其语的所述内容，且不随述说之欲而相应他义。譬如，「若要得到增上生，就是要做火供」这句的梵文是「agnihotraṁ-jñuhūyād」。听闻此词时，只会理解为「布施火

445 德格版，论，中观，ᱵᱟᱨᱴᱚᱨ卷，第九品，第2句偈颂文，31背页；对勘本版，书号58，74页。汉译大藏经内并无此译。

446 德格版，论，中观，ᱵᱟᱨᱴᱚᱨ卷，第九品，第3句偈颂文，31背页；对勘本版，书号58，74页。汉译大藏经内并无此译。



供」，绝对不会将该词的内容理解为「要吃狗肉」。《释量论》在破除伺察派时，论云：

「故欲生天者，闻说祭祀火，有谓食狗肉，非义……」⁴⁴⁷

相关的争议细节可参考《释量论》、《定量论》、《思择焰论》，以及彼等的注释。

此宗如何成立有我？以「我，的确存在，可被认知故、可被记忆故」等诸多理由，直接成立有我；同时，间接破除主张无我的佛教立场。伺察派阿闍黎鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》云：

「此故，成立认知为量故，诸世间以决定认知而破无我论。」⁴⁴⁸

诚如阿闍黎寂护的《真如集论》亦云：

「如是此士夫，存在被认知，故能被证悟，由此害无我。」⁴⁴⁹

447 德格版，论，量，31卷，第一品，第318句偈颂文，106背页；对勘本版，书号97，498页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

448 鸠摩梨拉婆吒的《颂释论》，第236句偈颂文，512页。汉译大藏经内并无此译。

449 德格版，论，量，31卷，第八品，第8句偈颂文，10正页；对勘本版，书号107，24页。汉译大藏经内并无此译。

推胜派或伺察派是如此建立吠陀为量、六量主张等诸多论述，今已简略介绍其宗。

乙四、伺察师遮罗迦如何立宗

略说医学研究者遮罗迦的主张。医学阿闍黎遮罗迦校编了仙人阿特里雅⁴⁵⁰的医典，称为《遮罗迦本集》。此论从医学研究的角度，延伸针对量的性相、推理句义、前世后世等论述的阐释，成为此派哲学的依据。当今有某些专家说，阿闍黎遮罗迦与阿闍黎龙树的年代相同。

虽是众说纷纭，但根据某些阿育吠陀的典籍，确实有这么一说，即遍入天化鱼相兴盛吠陀的同时，无边龙王为能消弭世间种种疾病，投生仙人之子，此子便是遮罗迦。

关于基法的主张，遮罗迦与伺察派雷同，而遮罗迦是如何主张具境呢？

具境识的观察义是否为所知，其差异得看彼义是否被量所缘，这是整体各家宗义的立场。遮罗迦主张，观察境时是以四种途径——现识、比度、信言、理由——而观察。诚如《遮罗迦本集》云：

450 འཏྲིཏུ་མེ་འཁྱིལ་འཇུག་ Ātreya。



「诸相决定为二：有与无。彼等检视有四相：信言、现识、比度、理由。」⁴⁵¹

第一、现识。所依是我，等无间缘是意，增上缘是根，所缘缘是色等五境；因会合彼等而至极趋入⁴⁵²于境。遮罗迦说，此时明显趋入彼境之识正是现识。《遮罗迦本集》云：

「我根意境等，会合而趋入，彼时明境识，决定称『现识』。」⁴⁵³

第二、比度。譬如，「以现识于某处见烟的理由，推理彼处有火之识」承许为比度。比度依三时而分三类：一、以果之因相而比度前因。譬如，以怀孕的理由推理父母之前行房。二、以因之因相而比度后果。譬如，以种子推理有果。三、以当下的所见义而比度现在际的某义。譬如，以见浓烟推理彼山后有未见、现在际之火。《遮罗迦本集》云：

「以烟而知火，比度依前现，故而分三相：怀胎故知淫，定知过去际；由种知果……」⁴⁵⁴

第三、信言。去除愚尘⁴⁵⁵的正量士夫之语才是远离疑惑、大真相之信言。非正量士夫之语乃未离疑惑、未断愚尘的言词，并非信言。《遮罗迦本集》云：

「正信士夫等，彼词离疑惑，谛实矣反之，非谛且愚尘。」⁴⁵⁶

遮罗迦说，根据信言之词而证彼词义之识乃声成量。

第四、理由。譬如，秋季丰盛的果实是依水、肥料、温度、湿度、耕耘等而有；胎里能有孩子是依赖地水火风空识六界的结合而有。《遮罗迦本集》云：

「水耕耘种子，合时而有果，同理合六界，有胎实应理。」⁴⁵⁷

451 《遮罗迦本集》（由仙人阿特里雅所著，后由遮罗迦校编），第一册，第十一品，255页，第17句偈颂文。由医生善慧持教、论师善慧宝译成藏文。2006年，瓦拉纳西大学出版。汉译大藏经内并无此译。

452 译者注：「至极趋入」乃直译，以白话来理解的话，应是「积极相应于对境」的意思。

453 《遮罗迦本集》，第一册，第十一品，257页，第20句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

454 《遮罗迦本集》，第一册，第十一品，257页，第21-22句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

455 译者注：愚痴的尘染。

456 《遮罗迦本集》，第一册，第十一品，257页，第19句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

457 《遮罗迦本集》，第一册，第十一品，257页，第23句偈颂文。汉译大藏经内并无此译。

显而易见，无论是否承许四理⁴⁵⁸之词，此义⁴⁵⁹就是观待理。

此宗亦说现识及比度以外的其他量。《略释敌宗理滴》云：

「遮罗迦等人说，亦有他量：理由、无缘、聚支、传言、念想。」⁴⁶⁰

此宗主张：理由量、无缘量、聚支量、传言量、念想量。

第一、理由量。以「是否与甲随转随遮」的理由而知甲果。⁴⁶¹此证是分别，故非现识；此证的所依因相不具譬喻，亦不称「比度」。不具譬喻的理由：找不到无关「有甲则要有乙」的譬喻。⁴⁶²若有，则要

458 译者注：佛教哲学的四理。即法尔、观待、作用、证成。

459 译者注：此义是指「第四、理由」。

460 德格版，论，量，21卷，92正页；对勘本版，书号105，259页。汉译大藏经内并无此译。

461 译者注：譬如，烟随火而有（随转），无火则无烟（随遮），故知烟是火的果。

462 译者注：此处的「无关」（直译是「非」）；甲（直译为彼法）例如「与火随转随遮」；乙（直译为彼）例如「火果」。根据编辑者格西们的说法，此处的「非」指的是「无关因相」。对遮罗迦而言，以「烟山，有火，有烟故，如厨房」的论式为例，找不到该因相之譬喻的原因是：譬喻需无关因相，而此论式的譬喻厨房有烟，所以不是无关因相。可是，「烟山，有火，有烟山的烟故，如厨房」是有譬喻的正因，因为譬喻厨房虽有烟，却无关「有烟山的烟」。

出示另一个譬喻证明其义，会有无止尽之过。⁴⁶³《真如集论释》云：

「举凡『若有，以有而知其果』方为『理由』。彼是分别故非现识；亦非比度，无喻故。如是，若找『若有，以有而知其果』之喻，亦需⁴⁶⁴他故，将成无尽。研究医学者称『医者』，故彼乃他量。」⁴⁶⁵

第二、无缘量。无所缘故，知其无之量。如兔角在何时处都无法被量缘取，进而得知无兔角之量。如同前述，此宗说彼量亦非现识及比度两者。《真如集论释》云：

「同理，无缘是『以无所缘而知其无』。如前文之理由

463 译者注：「与甲随转随遮」或「与火随转随遮」的意思是：无火则无彼，有彼则有火。遮罗迦认为，就以「烟有法，是火果，与火随转随遮故」的论式为例，这论式虽是理由量，却非正因，因为找不到无关因相「与火随转随遮」却又有关「是火果」的譬喻。若反驳：「有譬喻，如蒸气。」遮罗迦驳，不成立，以「蒸气有法，是火果，与火随转随遮故」的论式为例，仍然找不到无关因相「与火随转随遮」却又有关「是火果」的譬喻，会有无止尽之过。

464 译者注：直译为「是」，但根据前后文，译者决定用「需」字。

465 德格版，论，量，21卷，第二十四品，68正页；对勘本版，书号107，1155页。汉译大藏经内并无此译。



已述，无缘是他量。」⁴⁶⁶

第三、聚支量。以知有聚而知有支之量。如，若知有千，则知有百之量。无喻非比度；分别故，非现识。《真如集论释》云：

「于此，聚支性相：知有聚而知有支者。如，若知有千，则知有百。以无喻故，彼非比度。」⁴⁶⁷

第四、传言量。藉由以一传一的说法而知早期发言之量。如，透过「某人说夜叉居住此树」的传言而知其义之量。《真如集论释》云：

「他方主张传言亦是他量。传言是由宣扬者所流传，如『夜叉居住此树』之说。」⁴⁶⁸

第五、念想量。毫无理由而念想「就是如此」。就像某少女的兄长拜访时，此少女念想：「现在我的兄长要来。」《真如集论释》云：

「不分绝对时处、骤生有无之知乃『念想』，如传闻至时，少女念想：『我的兄长将至』之量。」⁴⁶⁹

遮罗迦如何成立前后世呢？《遮罗迦本集》云：

「父母生不同品性、同个投生处却有不同肤色、形状、音调、想法、心念、福报差异、种族贵贱、亲眷、权势、苦乐生活、寿命长短……不可遣除自己于诸前世已造之业，故业不坏；此等皆与所谓的『福报』有关。由彼等生果，再从此果生他果。从果推论种子方为比度。」⁴⁷⁰

如论所说，同一对父母生出不同个性的孩子；投生同一道却有不同肤色及形状；今生不努力却能成功；无须他人教导，今生却会吸乳；带着前世的相状而出生；上半辈子做相同的事情，下半辈子却得到不同的成果；某些事情想得很清楚，某些却不清楚；回忆前世等，这些都要有其因缘。毕竟这些因素不会立即成办，可见这些因素的某部分早在之前就已成办，毋庸置疑。因此遮罗迦说，以现在呈现

466 德格版，论，量， ṣṭ 卷，第二十四品，68背页；对勘本版，书号107，1155页。汉译大藏经内并无此译。

467 德格版，论，量， ṣṭ 卷，第二十四品，69正页；对勘本版，书号107，1157页。汉译大藏经内并无此译。

468 德格版，论，量， ṣṭ 卷，第二十四品，69背页；对勘本版，书号107，1157页。汉译大藏经内并无此译。

469 德格版，论，量， ṣṭ 卷，第二十四品，68背页；对勘本版，书号107，1157页。汉译大藏经内并无此译。

470 《遮罗迦本集》，第一册，第十一品，第30部，261页。汉译大藏经内并无此译。



经》，此经总结吠陀的结尾《奥义书》等之宗见，以极简略的方式述说其义。追随此经的诸多学者陆续撰写此经的种种注释，兴盛吠檀多的传承。后起印度教也是以吠檀多的宗义作为主要依据；吠檀多中的不二论最被广泛接受。阿闍黎们各自对《梵经》的不同解释，形成了几种不同的吠檀多传承。

出生于西元七世纪末或八世纪初的著名阿闍黎商羯罗（Śaṅkarācārya）⁴⁷⁵广泛安立了不二论的宗义，然而，该宗义的基本思想早在之前就有，这可从清辨的《思择焰论》中另设的〈吠檀多品〉得知。于该品中，直接引用的经论不仅有《奥义书》，也有《乔荼波陀颂》⁴⁷⁶。⁴⁷⁷

寂护的《真如集论》也另立了「如何主张我」的章节；《中观庄严论自释》在解释吠檀多时，也引用了《乔荼波陀颂》的某些偈颂文。从此可知，乔荼波陀应为吠檀多不二论的鼻祖。当代的历史学家

们认为，乔荼波陀的年份应是六世纪末，理由是：《乔荼波陀颂》出现在无著兄弟后，这点毋庸置疑，而商羯罗阿闍黎又称乔荼波陀⁴⁷⁸为「师祖」的缘故。

乙二、宗义的性质及异名

吠檀多的性质：追随吠陀典籍且主张诸法仅是识性、无能所二元的宗义。一般来说，吠陀学者们承许吠陀的作者是梵天，同样地，此宗吠檀多也主张吠陀的说法者是梵天，会以吠陀作为依据经典。

吠檀多的异名：密义派（Upaniṣad）⁴⁷⁹、吠檀多、「后弥曼差」（Uttaramīmāṃsā）、说梵天⁴⁸⁰真实性者、至上婆罗门说法者、说士夫是因者等。学习《奥义书》，故称「密义派」；说终极吠陀，故称

475 ཤྲིཀ་ཅུ་པ་།。

476 རྒྱུ་པ་པེ་ཆེན་པ་ལྟ་བུ་བཅད་པ། Gauḍapāda Kārikā。

477 《乔荼波陀颂》第三品，第5句偈颂文：「瓶内空皆一，烟尘所障蔽，一切非如实，同理乐非我。」《思择焰论》中也出现一样的偈颂文。请参考：德格版，论，中观，卷，第八品，第13句偈颂文，28正页；对勘本版，书号58，66页。汉译大藏经内并无此译。

478 རྒྱུ་པ་པེ། Gauḍapāda。

479 近代的研究者们说「吠檀多」跟「密义派」两者是异名，而且炯丹日惹的《庄严宗义之华》云：「究竟吠陀密义派」（炯丹日惹文集，卷，41背页。西藏哲邦寺十尊殿于2006年在西藏印刷）。炯丹日惹也说「吠檀多」跟「密义派」两者是异名。但是，西藏的许多宗义学者们却各自解说彼二为异。

480 译者注：如佛光大辞典所言：「『梵』为纯精神性之最高我，亦为宇宙生成之根元，万物皆由其转变幻现。」译者见许多文献也以单一的「梵」字诠释此词（ཆངས་པ།），但西藏原文（ཆངས་པ།）中并未区别梵天与梵两者之别，故译者决定采用「梵天」这个译词。

「吠檀多」⁴⁸¹或「说终极吠陀者」；弥曼差有前后两派，吠檀多是后者，故称「后弥曼差」；以无二元之知而说胜义谛有，故称「吠檀多不二论」；将胜义谛之知也称为梵天的真实性，故称「说梵天真实性者」；说婆罗门中我是最胜者，故称「至上婆罗门说法者」；主张只有吠陀所言士夫是种种情器之因，故称「说士夫是因者」。《慧心要集论》⁴⁸²云：

「有我至上婆罗门等。」⁴⁸³

为此，阿闍黎菩提贤的《慧心要集论释注》云：

「婆罗门说：『吾等乃至上』，是至上婆罗门。」⁴⁸⁴

《思择焰论》云：

「是究竟吠陀，是『吠檀多』。」⁴⁸⁵

481 译者注：吠檀多的梵文वेदान्त (Vedānta) 是由「Veda」（「吠陀」，指知识）和「anta」（指「终极」）两个词的组成。

482 ཡེ་ཤེས་རྒྱུང་པོ་ཀུན་ལས་བཟུངས་པ།，提婆造。

483 德格版，论，中观，第4卷，27正页；对勘本版，书号57，852页。汉译大藏经内并无此译。

484 德格版，论，中观，第4卷，39背页；对勘本版，书号57，884页。汉译大藏经内并无此译。

485 德格版，论，中观，第4卷，第八品，251正页；对勘本版，书号57，611页。汉译大藏经内并无此译。

《真如集论》云：

「推论士夫乃世间之因。」⁴⁸⁶

乙三、如何立宗 丙一、安立基二谛

关于基法，吠檀多是如何主张？此处主要依吠檀多不二论解释。根据内外哲学的说法，整体上，基法分世俗谛与胜义谛两者，但《奥义书》云：

「我乃梵天 (ahambrahmāsmi) ⁴⁸⁷……彼核心乃你 (tat tvam asi.) ⁴⁸⁸……此『我』⁴⁸⁹乃梵天 (ayam ātmā brahma) ⁴⁹⁰」

因此，只有胜义无二之知才是真谛！此宗主张，一切情器诸法都是虚幻而已。时位有四：醒时、梦时、睡时，以及第四时。前三者

486 德格版，论，量，第3卷，第六品，第1句偈颂文，7背页；对勘本版，书号107，17页。汉译大藏经内并无此译。

487 “I am Brahman.” *Bṛihadaranyaka Upanishad* 1.4.10 of the Yajur Veda.

488 “That essence are you.” *Chandogya Upanishad* 6.8.7 of the Sama Veda.

489 ātmā。

490 “This Self (Atman) is Brahman.” *Mandukya Upanishad* 1.2 of the Atharva Veda.



无法脱离世俗谬性无明的束缚，所以是世俗之时，其境是世俗；胜义谛之时第四时，即只存在殊胜的我、梵天的真实性之时。前三时因世俗谬性无明的束缚，是世间时；第四时远离幻相，此时的我是胜义谛，也是不二梵天的真实性。

这种胜义谛是我、是梵天、是士夫，也称为「大自在天」。
《奥义书》说梵天具有真谛、觉知、安乐的三种特征；「我」也是周遍一切、常、离分别、非识境。《中观心要论》引用密义派的经文且云：

「瑜伽师若习，唯一周遍常，梵天不死处，不复来世有；彼常离分别，非任何之境，心支分夺故，为彼而述说。」⁴⁹¹

此宗说，世俗法只能源于彼此相异的谬识，也是无明所造的幻相。无始以来，因成熟无明习气而生其果——世俗是由相异妄念所生。在虚幻的世俗事物中，有世间事物、清净世间事物，以及出世间事物三者。世间事物：知所取事物及能缘具境两者皆为真实，进而趋入取舍之时，是「醒时实体」或称为「世间事物」。《乔荼波陀颂》云：

「事物有所缘，世间说二元。」⁴⁹²

虽无所取事物，但趋入能缘识时，称为「梦时实体」或「清净世间事物」。《乔荼波陀颂》云：

「无事物具缘，许清净世间。」⁴⁹³

此宗承许，所取事物与具境近取识的二元不存在或消灭之时，称为「熟睡时的实体」或「出世间事物」。《乔荼波陀颂》云：

「无事物无识，说是出世间。」⁴⁹⁴

阿闍黎寂护引用了《乔荼波陀颂》，并且说明吠檀多的主要宗义，其中含括的内容甚多，诚如《中观庄严论自释》广云：

「随后密义派者等人说，唯独殊胜之我是唯识性，同大虚空。瑜伽师依串习力远离原始及非原始无明。瓶等若坏，瓶中虚空将会融摄于大虚空中，同理，寿命亦摄于

491 德格版，论·中观，第1卷，第八品，第16-17句偈颂文，28正页；对勘本版，书号58，66页。
汉译大藏经内并无此译。

492 《乔荼波陀颂》，第四品，第80句偈颂文。

493 《乔荼波陀颂》，第四品，第80句偈颂文。

494 《乔荼波陀颂》，第四品，第88句偈颂文。



彼，但至极论述者等人却如是观执寿命、功德、大种等一切万物。此世间实属虚幻自性，虽无二元，却如梦中梦境见种种性。彼颂云：『如瓶等坏时，瓶之虚空等，皆摄于虚空，命亦摄于我。至极色果，彼彼虽相异，虚空无相异，命亦定如是。⁴⁹⁵如稚凡愚说，虚空具垢染；非智者亦说，依垢而染我。⁴⁹⁶如暗不得知，故起如是执，念绳乃蛇续，观我亦如是。知定是绳时，方可除妄念，仅绳不二元，我亦定如是。观执诸事物，寿命等万物，依某起愚昧，彼皆天所化。是命称为命，彼种称大种，念功德为德，说彼等无误。⁴⁹⁷意于梦无二，却无疑见二，同理梦醒时，不二却见二。有情或无情，见二者是意；若意非有时，则不缘二元。知我真实故，远离诸妄念，此时意非有，无取无能取。⁴⁹⁸』颂说不二的常我之见，前述已破此颂所言诸义。」⁴⁹⁹

495 《乔荼波陀颂》，第三品，第3-4句偈颂文。

496 《乔荼波陀颂》，第三品，第8句偈颂文。

497 《乔荼波陀颂》，第二品，第17-20句偈颂文。

498 《乔荼波陀颂》，第三品，第30-33句偈颂文。

499 德格版，论，中观，第1卷，80背页；对勘本版，书号62，966页。汉译大藏经内并无此译。

根据以上引用偈文，我同虚空；虽见士夫之我各为相异，宛如见不同瓷瓶中的空间皆为相异，但瓷瓶坏灭时却见彼等之中的空间实为一体。执相异的分别犹如将绳错看为蛇，根本谬处⁵⁰⁰本是无二，但胜义识却随无明之力生起相异二执的谬相。「常我」如同情器两者的种子；在知道绳非蛇的同时，方可除去执蛇的错误，同样地，知道内外诸法的谬处——光明之我——遭受无明污染的话，方可除去二执谬相。此宗说，只能处于离分别性，远离「所」、「能」边际才是自宗不共基、道、果的要义。

吠檀多不承许外境，这点虽然与唯识宗雷同，但是我等认为，此宗观点与唯识宗的差异是，吠檀多主张胜义识是常、一、无方分。还有，世间世俗犹如错乱幻相，所以主张执色之量与所量是质体异。

丙二、安立具境识及量

关于具境识及量论，吠檀多阿闍黎们区分离分别识与分别识两类，这与大部分的圣域印度哲学家所言相同，只不过此宗主张，离分别识必须是存在的究竟真相——梵天；这种无二离分别识并非任何的

500 译者注：依某内容所产生的谬误，故将「འདྲུག་གཞི།」直译为谬处，意指谬识所缘之处。以执绳为蛇的谬识而言，该谬处是绳。



境及识，其性是仅明自己体性、清净、无作为、无功德、俱生原始之智。

吠檀多配合世间名言而立量论时，如同伺察派，说量有六：一、现识。二、比度。三、譬喻。四、声成量。五、义准。六、无体量。⁵⁰¹在诸量中，吠檀多主要着重于教成或声成量，这是因为此宗承许非人为的吠陀是量的缘故，这点如同伺察派所说。

吠檀多的宗义里，因为专门诠释常我是无二胜义知——梵天的体性，所以在圣域印度的量学辩论史中，依其量学的贡献来看，并未激起什么大波澜，这点其实可从陈那《集量论颂》窥知，吠檀多的主张几乎未曾出现在该论——反驳敌方针对量学的主张——之中。

同上篇已述，在世俗世间、清净世间、出世间三种时位中，「何者知」便是「安立量与所量之时」的识，而三时位的事物于此时便称「所知」。

三智之中，外智是：知种种世间的朝外智慧。内智是：无所取、执能取为实的分别事物、具境之智。密智是：已灭能所二元之相、仅现自己体性的自证智慧。密智是我，也是一切轮回及涅槃的种

⁵⁰¹ 请参考伺察派「丙二、安立量」的六量内容。

子和基础。此处的「自证」不应解读为「以自己为境而证悟自己」，而应理解为「自己就是觉知体性」。

丙三、附带解说如何混合其他宗义

吠檀多依吠陀的结尾《奥义书》（*Upaniṣad*），以及说其意趣的《薄伽梵歌》，尤其是《梵经》的解释而建立宗义，毋庸置疑。我等认为，其实此宗早已受到其他古老教义的巨大影响。

譬如，吠檀多的「随无明之力而起世俗幻法的谬相」、「若知我是梵天性，方能去除一切执二元的谬误」、「觉只能处于离分别中」等说法，与数论派的「由共主相产生诸变异等，当觉知士夫了知其义时，诸变异将会在羞涩⁵⁰²的状态下消失，只剩无境的觉知士夫」的说法非常相似。况且，根据历史记载，吠檀多的阿闍黎乔荼波陀也曾著作《数论颂》的注释。从此可见，数论派与吠檀多两派宗义有许多相似之处。还有，吠檀多的量学，尤其是教成或声成量的论述与伺察派的主张极其相似，这点已在前章说明。

唯识的典籍，尤其是《入楞伽经》的「随无明之力而起二元

⁵⁰² 译者注：共主相不愿意让觉知士夫得知「诸变异皆由共主相所化」的真相，故是羞涩。



谬误」、「以梦的假境之喻成立醒时之境皆是假相，故存在无外境识」、「于依他起上起执二元分别，故而起遍计执」、「依他起本身不是所遮遍计，此即圆成实」等三法性的论述，与前述吠檀多说「世间事物、清净世间事物，以及出世间三者」相似。

阿闍黎龙树的中观典籍对此派宗义影响最大的点在于：此宗所持的无生之见。吠檀多成立诸事物皆是不生的理由，与龙树破除四生所用的理由极为相似。《乔荼波陀颂》云：

「亦非自非他，非实非非实，智不知一切，四者见一切。」⁵⁰³

我认为，中观师成立空性时采用的理由——如幻的比喻和将绳错视为蛇的比喻等，确实对此派产生了影响。⁵⁰⁴

503 《乔荼波陀颂》，第二品，第12句偈颂文。此处的四者指的是第四时位的无二元胜义之知。

504 阿闍黎清辨在《思择焰论》中破除吠檀多时云（德格版，论，中观，卷，第八品，270正页；对勘本版，书号58，657页）：「执假相的正见生起之前，若汝等欣喜法性甘露，应如是决定观照：无我即作者与食者之所依皆无。」做此呼吁。对方回复：「问，自方的我若同汝等的无我，汝等与我等的宗义岂不相同？答，非也。」此文显示中观宗义与吠檀多宗义不相同之理。从此可见，吠檀多成立内外法无生之理与中观师的理由相似。

吠檀多承许，无二元胜义之知是一、常、周遍一切，这与唯识的阿赖耶不同。正因为主张这种的觉知是常我，所以吠檀多仍是持我论的外道。

中观师承许诸法只是缘起、非自性生，此与吠檀多「世俗假法」的说词虽有部分相似，但我等根据《决定量论疏》⁵⁰⁵认为，因为吠檀多说无二元之知是胜义，所以是说实派的宗义。⁵⁰⁶

总之，在后起吠檀多著名学者阿闍黎商羯罗的影响之下，以理广泛建立此派宗义。然而，藏译丹珠尔的宗义典籍《思择焰论》及其本文《中观心要论》、阿闍黎寂护的《真如集论》、《慧心要集论》及其注释等，却未明确记载阿闍黎商羯罗的主张，因此，西藏宗义典籍中也未有明文记录该学者的主张。

阿闍黎商羯罗的闻名著作有《梵经释》（*Brahma-Sūtra-Bhāṣya*）⁵⁰⁷，这是一部浩瀚的巨作。吠陀的结尾《奥义书》（*Upaniṣad*）有：《大森

505 ཚད་མ་རྣམ་པའི་ཀྱི་འབྲེལ་ལུགས་ལཱ་ལྷན་པ། *Pramāṇa viniścaya śikā*。

506 阿闍黎寂护的《中观庄严论自释》（德格版，论，中观，卷，81卷，80正页；对勘本版，书号62，966页）最终纲要文中也说：「如是，因外道我等之见、所有执着，彼等所言空性绝非圆满。」又如阿闍黎清辨的《思择焰论》所言，不仅中观师的无生空性与吠檀多的主张两者之间有差异，吠檀多与唯识的主张也有差异。

507 བླ་མ་ཐའི་མཐོང་ལུགས་ལ།。



林奥义书》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)、《鹧鸪氏奥义书》(又称「泰帝利耶奥义书」, *Taittirīya Upaniṣad*)、《爱达罗氏奥义书》(*Aitareya Upaniṣad*)、《歌者奥义书》(*Chāndogya Upaniṣad*)、《剃发奥义书》(*Muṇḍaka Upaniṣad*)、《疑问奥义书》(*Praśna Upaniṣad*)等⁵⁰⁸——说法,在这个基础上,还有《口诀心要》(*Sāhasri*)⁵⁰⁹及《薄伽梵歌释》⁵¹⁰的著作。自从有了这些著作,吠檀多的教义广传十方,直至今日。

我等认为,商羯罗的观点虽与乔荼波陀雷同,但商羯罗仍有不少新创的观点。像是阿闍黎商羯罗说梵天有二:一、离德梵天(*Nirguna Brahma*)。二、具德梵天(*Saguna Brahma*)。前者是胜义、真相、无妄念、无作为、无境、只属精神层面⁵¹¹。后者是轮回与解脱的造者大自在天。

据说阿闍黎商羯罗只活三十二岁,然而他在著作中,以广大理由成立吠檀多所言的无生、无明增益所导致的谬误幻化世间等,在吠

檀多的讲述、著作、辩论等推广进程中,确实无人能及。

十一世纪的罗摩拿遮建立了「制限不二说」⁵¹²的宗义,即不二论所谓的「是梵天的大我」或遍入天本身,虽然相异于个别众生的我,但是个别众生的我具有能力与大我转成一体。此后,十三世纪的阿闍黎摩沓婆舍弃不二论,建立了「二元说」⁵¹³,即究竟的我或遍入天,与个别众生的我虽然同样是常,却相异。⁵¹⁴在吠檀多中依序形成「不二论」、「制限不二说」,以及「二元说」三者。

以上已依内外道学者的著作,阐释了吠檀多的历史及其宗义的论述。

甲六、阐述耆那派亦称胜利派的宗义

耆那派不以吠陀为依据,也不承许世间造物主,这点与佛教相同。今拟就耆那派的导师及宗义史、宗义的性质及词义、主张为何等三方面,简略介绍此派宗义。

508 译者注:关于此处译词,可参考<https://religion.moi.gov.tw/Knowledge/Content?ci=2&cid=645>。

509 མན་ངག་གི་སྒྲིང་པོ།。

510 རྒྱུ་མཐོན་གྱི་འགྲེལ་པ།。

511 译者注:直译是「具境」。为避免「无境」与「仅是具境」两者用词所产生的直接矛盾,译者将「仅是具境」以意译改为「只属精神层面」。

512 ལུང་པར་ཅན་གྱི་གཞིས་མེད་གྱི་ལྟ་བུ།。

513 གཞིས་འཛིན་གྱི་ལྟ་བུ། ཡང་ན། གཞིས་སྒྲུབ།。

514 译者注:光是相异实难区分后二者。根据编辑者格西们的说法,不仅相异,且个别众生的我并不具有与大我转成一体的能力。

乙一、此派宗义的发展史

关于耆那派最后一位导师的名字：幼年时称筏驮摩那（Vardhamāna）；传闻尼乾陀（Nirgrantha）、若提子（Jñatiputra）等也是大雄的异名。大雄出生于西元前六世纪，出生在广严城（Vaiśālī）的岗陀罗摩（Kundagrama）城市。父亲是若提（Jñātikas）王族，母亲名帝夏拉（Trishala）。大雄后来出家，苦行十二年，独自在比哈省（Bihar）强巴卡（Jambhaka）城的日居固拉

关于耆那派的典籍。最早的是阿含经（Āgama），即具格弟子们辗转延续的耳传教授。后由阿含经延伸出「入支释」（Amgapravista）⁵¹⁹及「后支释」（Amgabahya）⁵²⁰两部典籍。入支释：从导师尔夏巴德瓦所说的经典，乃至其导师的追随者们所撰的论典，都是以文字记载的著作，又称「十二部」或称「具数藏」（Gaṇipīṭaka）。耆那典籍及耆那论典如何诠释该派宗义等内容，从入支释应可得知。因大雄令耆那宗义如日中天的传统，渐分为方衣派⁵²¹、白衣派等大小支派。此处主要介绍耆那派的宗义，所以将会介

516 Munishri Pramansagar, *Jain Dharm Aur Darshan*, p. 40。或者, Jagadīśacandra Mīśra, *Indian Philosophy*, p. 210 (根据藏文《ཉན་ཐུ་བྱུང་།》暂译)。《世尊胜德赞》,德格版,论,礼赞,ྱ卷,28正页;对勘本版,书号1,69页。

521 ཕྱོགས་གྱི་གོས་ཅན། འ



绍耆那派的重点宗义著作。

至今能够见闻且名扬四海的耆那宗义著作：西元一世纪或二世纪初时，阿闍黎康达康达（**Kundakunda**）著作《五蕴法心要》（*Pañcastikayasara*）⁵²²。此后不久，阿闍黎乌玛斯伐蒂（**Umāsvāti**）撰写了相当著名的《谛义证得书》（*Tattvārtha Sūtra*）⁵²³，此书广泛建立耆那宗的七种谛义。此书最受重视的注释，则是出自西元六世纪阿闍黎布嘉巴达（**Pūjyapāda**）之手的《获证更高成就》（*Sarvārthasiddhi*），此论有十个章节，是所有后起耆那教徒的宗义依据。

关于量学典籍。西元二世纪左右，耆那派的阿闍黎普贤（**Samantabhadra**）⁵²⁴著作了《阿布达弥曼差》（*Āpta-mīmāṃsā*）。西元五世纪时，阿闍黎悉达塞那·帝瓦咖日（**Siddhasēna Divākara**）著作盛行且广传的《入正理论》（*Nyāyavatāra*）⁵²⁵及《圣心经》（*Sanmati Sūtra*）。西元八世纪时，阿闍黎阿迦兰迦（**Akalanka**）的作品有《集量》

522 ཕུང་པོའི་ཆོས་ཀྱི་སྒྲིང་པོ།。

523 དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་གྱི་མདོ།。

524 གྲུ་ན་བྱ་བཟང་པོ།。

525 རིགས་པ་ལ་འབྱུག་པ།。

（*Pramānasangraha*）⁵²⁶及《定理论》（*Nyāyaviniscaya-vivarana*）⁵²⁷。

还有著名的量学论师阿闍黎马拉瓦丁（**Mallavadin**）的《理轮》（*Nayacakra*）⁵²⁸。众所周知，佛教阿闍黎法上⁵²⁹在他的量学著作中，特别针对《理轮》做了分析。总而言之，在过去两千年间，推广耆那派宗义的阿闍黎们先后著作了诸多论典，可从历史文献清楚了知相关的详细内容。

乙二、宗义的性质及词义

耆那派的宗义性质：追随圣人尔夏巴德瓦的同时，以耆那七谛义及六质而安立所知真相的一派宗义。耆那派的异名有：赤裸派、无衣派、涂灰派、胜利派、方衣派、应供派、无羞派、止尽派、苦行派、持命派、遍行派。

这些异名的词义：信奉此宗义者们，因主张以赤裸苦行而解脱，故称「赤裸派」；不穿着衣裳，故称「无衣派」；以涂灰于身上的行为而

526 ཆད་མ་བཟུམ་པ།。

527 རིགས་པ་རྣམ་པའི་སྒྲིང་པོ།。

528 རིགས་པ་ལ་འབྱུག་པ།。

529 ཆོས་མཆོག་ Dharmottara，西元八世纪。



自居，故称「涂灰派」；追随殊绝胜者，故称「胜利派」；说以东方等方位作为衣裳，故称「方衣派」；视应供仙人作为导师，故称「应供派」；赤裸且不以此为羞，故称「无羞派」；主张每日应剃毛发，且藉由业的止尽方能解脱，故称「止尽派」；主张透过断食、五热炙身等苦行而得解脱，故称「苦行派」；只是维持身躯的寿命，不用其他物资，故称「持命派」；云游十方而乞食，故称「遍行派」。

乙三、如何立宗

丙一、安立七句义

关于耆那派的宗义。此派主张，所知真相是七谛义。西元三世纪左右，阿闍黎乌玛斯伐蒂的《谛义证得经》云：

「命非命漏缚，遮灭解脱等。」⁵³⁰

七谛义是，一、命。二、非命。三、漏。四、缚。五、遮。六、决定衰

灭。⁵³¹七、解脱。取名「谛义」的原因：从痛苦而欲得解脱者，必须通达彼等真谛之义，且如实取舍，方可解脱，故称「谛义」。

或是，耆那派以主张所知九句义而说谛义，这个说法也合理。譬如，阿闍黎清辨陈述耆那派的宗义时，在《思择焰论》中云：

「耆那等人遍计命等九句义，谓命、漏、遮、老、缚、业、罪、福、解脱等。」⁵³²

九句义与七句义的内容相同，只是以不同的归类加以诠释而已。炯丹日惹的《庄严宗义之华》云：

「精通星辰论，裸沙门三量，我觉知身量，观执九句义。」⁵³³

一、命（jīva）。主张业果等造者是「我」，命有心之德⁵³⁴，命

530 《谛义证得经》，第一品，经号4，第111页。藏译以偈颂文的方式呈现，这与汉译稍有不同，方广锜译注的汉译原文（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）为：「§1.4 谛即命、非命、漏、缚、遮、灭、解脱。（jīva-ajīva-āsrava-bandha-saṃvara-nirjarā-mokṣās-tattvam.）」

531 译者注：直译是「灭或死」或「灭或衰」。方广锜译注的《谛义证得经》只说单一的「灭」字。

532 德格版，论，中观，第9卷，90正页；对勘本版，书号58，223页。汉译大藏经内并无此译。

533 炯丹日惹的《庄严宗义之华》，炯丹日惹文集，第31，51正页。西藏哲邦寺十尊殿于2006年在西藏印刷。

534 译者注：直接翻译是「德」，意指特征，即「具有心」是我的特征之一。



具有「知」和「见」的性质；命的大小如同身量；命的属性是常，能入一切时中；命所呈现的变异⁵³⁵是无常，具有反复的属性。《世尊胜德赞》云：

「裸说如身量，命将衰或盛。」⁵³⁶

我等认为，根据此派的说法，命、具命、我、有情等几乎是同义，然而偶尔得就当下情况做不同的理解。像是《思择焰论》说的具命九部。此论云：

「命谓具命九部：地、水、木、火、风、虫、蚁、蜂、人。」⁵³⁷

二、非命（ajīva）。远离了知、看见境的能力之质。非命五质：补特伽罗、缚、法、非法、时间。耆那派说，此五之上再加命，称为

535 译者注：「所呈现的变异」直接从原文翻译是「异名、品类」（མཛུགས་པ་ལྟར་།）。译者根据耆那派的整个篇章采用意译。

536 德格版，论，礼赞，ྱ卷，第46句偈颂文，3背页；对勘本版，书号1，7页。汉译大藏经内并无此译。

537 德格版，论，中观，ྱ卷，第三品，90正页；对勘本版，书号58，223页。汉译大藏经内并无此译。

「欲界六质」。详细内容将在下列「六质」章节中说明。

三、漏（āsrava）。《思择焰论》云：

「漏故，漏是善恶等业。」⁵³⁸

漏是由结合命与非命所成的异熟蕴体及缚等之因，或彼等根源之业。因为是过患、烦恼、漏入轮回，故称为「漏」。漏分乐因十善业和苦因十恶业。

四、缚（bandha）。令我与漏业两者合、住于一处之质。或，如《思择焰论》云：

「缚是说定者⁵³⁹所计三百六十三种邪见。」⁵⁴⁰

缚是说罪者们执着的邪见，属于了知体性的我被业所缚，不能分

538 德格版，论，中观，ྱ卷，第三品，90正页；对勘本版，书号58，224页。汉译大藏经内并无此译。

539 译者注：藏文直译是「说决定者」，后文的解释是「说罪者」、「说过失者」。

540 德格版，论，中观，ྱ卷，第三品，90背页；对勘本版，书号58，224页。汉译大藏经内并无此译。



离，故称为「缚」。缚分四⁵⁴¹：一、本质缚。每一个业的本质都不相同，有些业会除去我的受用，而有些业会除去功德。二、止住缚。只要还在时限中，这些业就会去除功德等。三、威力缚。依业力大小而一一区分的缚法。四、微点缚。束缚业的多少与成熟其果的顺序。

542

五、遮（*saṃvara*）。《思择焰论》云：

「遮谓遮漏且不累积新业。」⁵⁴³

于有情的相续中，遮止善恶等漏的实物是遮。遮漏之法有六：（一）守护而遮（*gupti*），即守护身语的恶行。（二）善行而遮（*saṃiti*），即相应于法的身语行为。（三）以法而遮，即安忍、寂静调伏、正直等十法的行持。（四）随见而遮，即见身不净等，反复

541 译者注：此处译词虽与西藏原文（自性、住、近支分、偏境）稍有不同，但方广钊的译词更符合解释的内义，故采用方广钊译注的《谛义证得经》的用词。此书汉译云：「§8.4这（缚的）种类（分为业的）本质、止住、威力及微点（的数目等四种）。」

542 译者注：方广钊译注的《谛义证得经》云：「因人的行为而产生，发挥其果报的作用。」

543 德格版，论，中观，*卷*，第三品，90背页；对勘本版，书号58，224页。汉译大藏经内并无此译。

思惟其见解。（五）极苦（*pariṣahajaya*）而遮，为能止漏，行持饥渴等二十二种苦行。（六）以行而遮，为能以清净智慧令我往生净土，先要依正念、正知、不放逸等行。

六、决定衰灭（*nirjarā*）。《思择焰论》云：

「决定衰：『遮』具不食、不饮、修定、加行等苦行，此乃决定衰灭过去积业之因。」⁵⁴⁴

因断饮食等苦行之修道，将灭与我有关的业，或部分灭除过去累积的业。耆那派主张，这称为「解脱之因」及「善根」。

七、解脱（*mokṣās*）。《思择焰论》云：

「解脱谓尽除诸业，并且前往所谓的『集合世间』，位于一切世间之上的所在处。」⁵⁴⁵

此宗主张，依据遮、决定灭、正见、正分别、正行等彻底去除业缚等，方为解脱。

544 德格版，论，中观，*卷*，第三品，90背页；对勘本版，书号58，224页。汉译大藏经内并无此译。

545 德格版，论，中观，*卷*，第三品，90背页；对勘本版，书号58，224页。汉译大藏经内并无此译。

丙二、安立六质或五质

前述耆那派的七句义也能总结于六质的安立。六质：一、命质。二、非命质，即补特伽罗或具色⁵⁴⁶之质。三、法质，即来去的所依。四、非法质，即停留的所依。五、虚空。六、时间。

一、命的性质：如前述。

二、补特伽罗（*pudgala*）之质：具有色香味触之质。诚如乌玛斯伐蒂的著作《谛义证得经》云：

「§ 5.23 补特伽罗具有触、味、香、色⁵⁴⁷。（*sparśa-rasa-gandha-varṇavantaḥpudgalāḥ.*）」⁵⁴⁸

546 译者注：直译是「有色」。此处的「质」字，方广钊译为「实体」。然而，方广钊在译注中，将补特伽罗归类为「有定形物质」，而将「法」、「非法」、「虚空」三者归类为「不定形物质」。由此可见，方广钊此处的「实体」是指「物质」。

547 译者注：从藏直译是颜色。

548 《谛义证得经》（*TattvārthaSūtra*），第五品，第23句。汉译来源：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>），72页。

此质是色或色体之质。补特伽罗⁵⁴⁹的词义：「补特」是「满」，「伽罗」是「漏」，意指会衰退之法是补特伽罗。因此，耆那派不说补特伽罗是有情。

三、法质：动的所依之质。

四、非法质：住的所依之质。

五、虚空质：周遍一切有情，且是区隔他法之质。《谛义证得经》云：

「虚空谓区隔⁵⁵⁰。」⁵⁵¹

虚空有助于提供住所给「命」及「补特伽罗」的缘故，并非无

549 译者注：「补特」的动词词根是*pur*，「伽罗」的动词词根是*gala*。前者是满或合，后者是衰或分。可参考「耆那宗义精华」网页（<https://www.esamskriti.com/e/Spirituality/Jaina-Darsana/Essentials-of-Jain-philosophy-4.aspx>）所说的：「Matter (Pudgala). All physical objects from an atom to the grossest object are given the technical name 'pungala'. This term is a compound formed from two verbal roots viz 'pur' and 'gala', the meaning of the former is to fill - to integrate and that of the latter is to decay - disintegrate.」

550 译者注：直译是「区隔」，方广钊译为「提供场所」。当甲乙两方被区隔的同时，自然会让甲乙两者之间让出一定的空间，想必这就是虚空的作用——提供场所。

551 《谛义证得经》，第五品，第40句。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）云：「§5.18 虚空的（功能在于提供）场所。（*ākāśasya-avagāhaḥ*）」（70页）



为法，且是「具足能力引发作用者」⁵⁵²。

六、时间质：相应、变异、作用、老幼⁵⁵³等众多特征的所依之质。《谛义证得经》云：

「相应、变异、作用、老幼皆属时间。」⁵⁵⁴

由于时间，才有相应生灭等内外法的作用，以及其一步一步地变异。所有作用都因时间而发生，也是因为时间才能从幼到老。

在这些的质体中，补特伽罗之质是具色、色体，其余五者并不具色。此宗主张，命和补特伽罗两者是具作用之质，其余是无作用之质。从此可知，同其他外道，此宗也不认同无我。

根据我等所见，《有蕴五法》（*Pañcāstikaya*）说，非时间是六质以外的另一质，然而，某些耆那派继承者的典籍⁵⁵⁵却特别安立「五质」之词。

552 རྟོག་པར་འབྱུང་བའོ།。

553 译者注：直译是「他或非他」，但译者根据后述解释——年纪从一个阶段进入到另一个阶段，决定采用意译。

554 《谛义证得经》，第五品，第39句。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）云：「§5.22 时间的（功能）存在于延续、转变、所作及长短等之中。（*vartanā pariṇāmaḥ kriyā paratva- aparatve ca kālasya.*）」（71页）

555 可参考阿闍黎康达康达（Kundakunda）著作的《五蕴法心要》（*Pañcastikayasara*）。

丙三、安立质及异名一异

质的体性：具德及异名两者谓「质」。乌玛斯伐蒂的《谛义证得经》云：

「何者具德及异名，谓质。」⁵⁵⁶

质是自性，异名是变异；⁵⁵⁷前者是常，后者是无常。关于质及异名，此宗如同其他非佛教的胜论派及正理派，虽提出针对质和德的特别论述，却否定质与德是体性异，安立质与德是体性一。耆那派如何主张质及异名的差异，以及质及异名两者之间的关联？《真如集论释》云：

「境、时、性是体性一，故说质与异名为一。胜论说，数量等——如一、复数等数量——是相异；质是一，但乐等

556 《谛义证得经》（*TattvārthaSūtra*），第五品，第37句，125页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）云：「§5.37 实体有性质与样态。（*guṇa-paryāya-vad dravyam.*）」〔注释〕『性质』（*guṇa*），旧译为『德』，参见§5.40。『样态』（*paryāya*），原意为差别。据作者原注，这里指样态的变化与名称的变化，故译作『样态』。（76页）

557 译者注：如数论派说，由共主相（又称「自性」）幻化出各种变异般，耆那派说由质产生各种变异。虽然方广钊说「*paryāya*」是差别，但Collins的英印网路辞典却说，「*paryāya*」是「synonym」（异名、同义词）。

是复数。如是，质的性相是随后趋入，而异名的性相是反遮，故（质与异名的）性相亦是异。名是取名，义是果。正所谓『境、时、性非异，法与有法非异。数、名、性相、果皆相异故为异。如是，如瓶与（其）色等』。瓶子并非与其色等之境相异，瓶境与瓶性皆属色等。数量等与瓶相异，因为瓶是一，色等是复数，故数量相异。瓶质是随后趋入之性相；色等异名是反遮之性相，故性相为异。瓶具盛水作用，色等谓红衣，故果相异。」⁵⁵⁸

总之，耆那派在区分质和异名的基础之上，建立了如何令一异不相违的论述，故说有为法皆从自他两者而生，即诸果与生彼之因为质体一，故是自生；以变异而言，「因」与「异名」是相异，故是他生。耆那自宗持有自他二生的宗义。

丙四、安立具境识

耆那派说，以量（pramāṇa）及宗旨（naya）⁵⁵⁹定解七句义或九

句义。⁵⁶⁰如是，证悟之识分五：感官智、圣典智、直观智、他心智、完全智；⁵⁶¹五智被两种量所摄，前二智的境是隐蔽分或以间接方式证悟其境，后三者是直接证悟其境的现识。此宗针对具境识、能知量的论述，与其他内外宗义相较下，确实有着许多与众不同的观点。

耆那派主张识是量，因此「如实通达六质之知」是识的性质。《谛义证得经》云：

「如实至极证悟者是量……以某（理或例）而周遍得知其义者是识。」⁵⁶²

知境之门分五：一、智识：所取之境是现在式的事物。智识分依色根者及依意根者两类。二、闻识：其境是三时事物。三、客识：轮回因缘所生之识。四、意异名识：现证有情三时的思想及行为。

558 德格版，论，量，ṣṭiḥ, 217正页；对勘本版，书号107，564页。汉译大藏经内并无此译。

559 译者注：从藏直译是「承许、宗旨」，但方广钊根据梵词「naya」译为「观察法」。根据网路辞典<https://www.pitarau.com>的解释「Sanskrit word Naya (नय) literally means wisdom, doctrine. It also means conduct, behavior, good management, prudence, maxim」。译者参考藏文的（དམ་པ་པོ་པོ་）及该梵文的词义之一doctrine的理解，决定译成「宗旨」。

560 《谛义证得经》，第三品，第1句。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）云：「§1.6由量及观察法而证得。（pramāṇa-nayairadhigamaḥ.）」（15页）

561 译者注：此处五智的用词是以方广钊的译注为主。汉译原文：方广钊译注的《谛义证得经》（<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/ZW0021>）云：「感官智、圣典智、直观智、他心智、完全智。（mati-śruta-avadhimanah paryāya-kevalānījñānam.）」（17页）

562 《谛义证得经》，第六品，第1句。在方广钊译注的《谛义证得经》中，找不到相对应的引文。

或者，现识分二：证「共」现识是离分别现识，证「别」现识是分别现识。⁵⁶⁴以「一相」⁵⁶⁵证隐蔽分之量是「比度」。教言量的依据，是导师尔夏巴德瓦等人所说之言词。

依因相成立隐蔽分者，如依下述理成立树木有心：「树木有法，有心，从同类而生故。如，马从马生却不从牛生」、「树木有法，有心，渐次增长故。如，幼马、少年、耆老的时位，树木也是从幼苗、茎干等渐次增长故」、「树木有法，有心，应时所生故。如，春时生马，秋时生狗，春夏时长树木」、「树木有法，有心，冬时眠、夏时盛故。如，野骡夜时眠、日时狂」，或「毒树有法，有害他之心，夺他命故」等，都是此宗成立树木有心的理由。诚如《思择焰论》言他方耆那派的立宗，论云：

565 译者注：法称量学说，正因必须具足三相，但耆那只说一相。

567 རྩུང་གྱི་རྩེ། Pātrasvami ὅ

「麦种生麦苗，不生白米苗，此是同类生。如由幼马、少年、耆老的时位差异而成长众马，同理，树亦从苗、茎、干、支、叶、花、果等渐次成长，此谓增上。有加害之念便有瞋心，毒树等夺命故，应知彼有瞋心。如春时生牛马，秋时生犬，同理，树亦应时，于春夏时长树。树木寿命又应眠时或盛时所起而分，即冬时眠、夏时狂，如野骡等眠。」⁵⁶⁸

树木有根⁵⁶⁹，故是具心者。《思择焰论》述说他方耆那派的观点，论云：

「依三（吠陀）⁵⁷⁰承许『树是具心者，有根故，如众人』。复次，可见葡萄和黄瓜⁵⁷¹等藤本植物皆是依他而

长。可推理蛇头药⁵⁷²有眼根，因为彼等随日光的走向所转。因乌云密布而响声时，芭蕉等植物方可开始长果，故有耳根。腐朽狗骨放置香橼⁵⁷³根处，将生多果，故有鼻根。将乳倒入庵摩罗树时，将生甜果，故有舌根。触碰含羞草而令其收缩，故有身根。发情婀娜多姿的妙女于体弱期间，以紫梗汁涂脚且戴足环，并刻意以脚触破尚未结果且尚未开花的无忧树时，不仅妙女在发起安乐的同时会感羞涩，该无忧树也会花果茂盛。同理，该妙女口内盛满蔗糖酒，洒向尚未开花的薄拘罗树时，会令其树开花。诸树因应时而开花生果，故有意根。」⁵⁷⁴

今已依所知九句义、七谛义、六质简略介绍耆那派的宗义。

568 德格版，论，中观，第1卷，第九品，313背页；对勘本版，书号58，763页。汉译大藏经内并无此译。

569 译者注：眼根、耳根的「根」。

570 译者注：根据编辑者格西们的说法，三部吠陀典籍是《祭祀明论》、《赞颂明论》、《歌咏明论》。

571 译者注：黄瓜（*Cucumis sativus*, *Trapusha*）。

572 译者注：某药名。

573 译者注：香橼（*Citrus medica* var. *sarcodactylis* [Noot.] Swingle）。芸香科，别名佛手柑、俱缘果、枸橼花。英名「Fingered citron, Buddha's hand citron」。梵文称「*Matulunga*」，摩登隆伽，出现在《玄应音义》卷第23、《大孔雀明王画像坛场仪轨》等。原产于中国，果实供观赏，药用或做蜜饯，与瓜科的香橼瓜（佛手瓜）不同。可参考「植物园探索讲义113-4，佛经植物」（<https://blog.xuite.net/y1420u/twblog/127794506>）。

574 德格版，论，中观，第1卷，第九品，311正页；对勘本版，书号58，757页。汉译大藏经内并无此译。



甲七、释顺世派宗义

圣域印度的各派非佛宗义，略分为主张前后世及否定前后世两类；又称「说常者」或「说断灭者」。已述的数论派至耆那派都是说常者，此处将要解释的顺世派属于说断灭的宗义。我等将以此派宗义的发展史、宗义的性质及分类、如何立宗、安立自宗的合理性等四个科判，简要地介绍此宗的哲学观点。

乙一、此派宗义的发展史

根据一些古老内外道典籍的记载，顺世派是由天师或布拉斯帕蒂⁵⁷⁵仙人创造。一些古老的佛教典籍却说此宗的开山鼻祖是世间眼⁵⁷⁶仙人。至于世间眼仙人是布拉斯帕蒂仙人的异名还是其弟子，有待进一步考据。世间眼的弟子具入力仙人⁵⁷⁷是发扬顺世派宗义的贡献者。

575 ལྷའི་ཁྱེད་པོ་འཕྲུལ་བུ། Bṛhaspati。

576 འཇིག་རྟེན་མིག་ལོ་ཁྱེད་པོ་ Lokākṣa。译者注：可参考Krishna于2011年的文献，连结如下：<https://enkrishnadeltoso.wordpress.com/2011/05/10/lokak%e1%b9%a3a-on-causation-avalokitavratas-apparently-discordant-perspectives/>。

577 འཕྲུལ་བུ་འཕྲུལ་བུ་ Pravrṭti Balin(?)。译者注：William L. Ames提出「具入力仙人」(འཕྲུལ་བུ་འཕྲུལ་བུ་)的梵文应该是「Pravrṭti Balin」的推测。细节参考：William L. Ames, Bhāṇaviveka's Prajñāpradīpa: A Translation of Chapter Six, Examination of Desire and the One Who Desires, and Chapter Seven, Examination of Origin, Duration, and Cessation (from the Tibetan), 2000。

具入力仙人有冈巴拉⁵⁷⁸和马胜⁵⁷⁹两位弟子。此后，又有贾亚拉西·博塔(Jayarāsi Bhaṭṭa)⁵⁸⁰等人传承此宗。《中观庄严论自释》云：

「天师乃布拉斯帕蒂。随布拉斯帕蒂之见者，皆是庄严此岸者。」⁵⁸¹

《慧心要集论释注》云：

「世间眼仙人撰十万部断灭见的典籍，此宗的后继者们谤业、谤因果，否定解脱。」⁵⁸²

578 ལྷའི་ཁྱེད་པོ། Kambala。

579 ལྷའི་ཁྱེད་པོ་ Aśvataṛa。译者注：藏译《真如集论》的原文「ལྷའི་ཁྱེད་པོ་རྟེན་པའི་ཁྱེད་པོ་」，此文明确显示，冈巴拉(Kambala)和马胜(Aśvataṛa)是两个人。然而，Ganganatha Jha于1939年翻译及出版的英译《真如集论》及其莲花戒的注释(*Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*)中，只说「Kambalāśvataṛa」一人，没把「Kambalāśvataṛa」分成「Kambala+Aśvataṛa」两人。*Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla*, vol 2, 890: "The Sūtra is- 'It is from the Boady itself, etc.' -which has ben pronounced by *Kambalāśvataṛa*-(1864)." 更是因为Ganganatha Jha的翻译，令近代西方文献只说「Kambalāśvataṛa」一人，不是「Kambala+Aśvataṛa」两人。Ganganatha Jha是根据梵文版的《真如集论》及其莲花戒的注释而翻译成英文，而此论的梵文版早在1873年便由Dr.G.Bühler在Jaisalmer的耆那派寺Pārśva的地底下挖掘出来。

580 ལྷའི་ཁྱེད་པོ།。

581 德格版，论，中观，第4卷，99背页；对勘本版，书号62，1019页。汉译大藏经内并无此译。

582 德格版，论，中观，第4卷，39背页；对勘本版，书号57，885页。汉译大藏经内并无此译。

观音禁的《般若灯论之注释》云：

「言『具入力』，谓世间眼仙人之弟子具入力；具入力积极传授顺世宗见于他人。以具入力之形象与分支而称具入力，是故世间何处有顺世者，皆于彼处称有具入力。」⁵⁸³

《真如集论》云：

「冈巴拉⁵⁸⁴以及，马胜说此论：识乃由身生。」⁵⁸⁵

导师冈巴拉以及马胜两位也说，心识是从身体所生，并非从与自己相似的前质续而成的宗见。

何时形成顺世派的宗义呢？

显而易见，顺世派的某些观点——无前后世、无业果等断灭

见，早在导师释迦牟尼之前就已存在。《佛本行集经》⁵⁸⁶云：

「菩萨应知，当今世间仍是随孽所染，众生具难驯心。世界仍有推理六师、六随外道声闻、六定外道之扰乱。」⁵⁸⁷

悉达多太子出生之前，这世界已有富兰那迦叶等外道导师，而且古内外道学者们都认同，富兰那迦叶等人是顺世派的导师。⁵⁸⁸根据后代研究学者的说法，自《顺世经》编纂之后，大约在西元前六世纪许，即相近导师释迦牟尼佛的圣诞时，便有以逻辑的途径弘扬顺世派宗见的现象。

583 德格版，论，中观，卅，第二品，121背页；对勘本版，书号58，1156页。汉译大藏经内并无此译。

584 《真如集论》说「具月者」，但其释却说「冈巴拉」，即「Kambala」。

585 德格版，论，量，卅卷，第二十六品，第7句偈颂文，68正页；对勘本版，书号107，168页。汉译大藏经内并无此译。

586 译者注：从藏直译是《出离经》（མཛོན་པར་བྱང་བའི་མདོ།）。根据BDRC的文献资料，其经（མཛོན་པར་བྱང་བའི་མདོ།）的梵文是「Abhiniskramana-sūtra」，翻成汉文是《佛本行集经》。

587 德格版，经，经典，卅卷，5背页；对勘本版，书号72，13页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：《佛本行集经》（T.03.190.722a.5）云：「而于彼时，有诸六师，其心应当生大忧恼。所谓富兰那迦叶、摩婆迦罗瞿奢子、阿耆那只奢甘婆罗、波罗浮多迦吒耶那、那闍夷耶私致只子、尼乾陀若低子等。」类似经文也可参考《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.107a.2）：「善哉菩萨知不，彼瞻部洲，刚强难化，多诸浊乱。外道六师及随外道六声闻等并诸六定外道之类，遍满其土，深着邪见，难可拔济。」

588 译者注：根据《百论疏》、《摩诃止观》等汉译大藏经，富兰那迦叶虽也否定因果，但当今多数西方文献，却公认阿耆多翅舍钦婆罗是顺世派导师，若依此观点，此文也可理解为「富兰那迦叶等人之中的阿耆多翅舍钦婆罗是顺世派的导师之一」。



一些西藏的宗义著作说，布拉斯帕蒂仙人为了能与三十三天的天人及阿修罗们的战斗中获得胜利，著作了说无前后世、无善恶的论著。此仙人逐渐来到人间弘扬其论，而这本论著就是诠释顺世派宗见的主要典籍。这本《顺世经》的存在，可从阿闍黎月称《入中论》、阿闍黎寂护的《真如集论》及其自释，以及前述的《慧心要集论释注》得知，因为这些论典引用了《顺世经》的某些文句。《般若灯论之注释》亦云：

「说世间眼大仙人——仅从数论而分支的一派——造世间顺世派的十万宗义。」⁵⁸⁹

仙人之后，再由具入力仙人——世间眼仙人的弟子——撰写顺世典籍，并且将顺世派的宗义发扬光大。之后，在阿闍黎寂护的年代，又有顺世派的教授师贾亚拉西·博塔（Jayarāsi Bhaṭṭa）撰著《近扰狮》⁵⁹⁰的论著，至今仍有该论的梵文版在。

589 德格版，论，中观，卷，第二品，112正页；对勘本版，书号58，1135页。汉译大藏经内并无此译。

590 ཉེབ་དྲུག་པའི་མེ་ལྷོ་ལྷོ་ལྷོ་ Tattvopaplavasīṃha。

乙二、宗义的性质及分类

顺世派的性质：其根本哲学是持否定业果等见解之非佛教宗义。依此哲学，造善不会得善果，造恶不会得恶果，业果及前后世等都不存在。顺世派⁵⁹¹（从藏文直译为「远弃派」）的词义：否定「依善恶业会得善恶果的世间正见」，于远处抛弃其见，故名。顺世派的梵文是「Lokāyātika」，「Loka」是世间，「apayāta」是远去。因为此见远离世间正见，故名。《慧心要集论释注》云：

「是以衰退世间正见，谓远弃派；阿忧帝乃离去之义。」⁵⁹²

《宗义释藏》说此宗异名。论云：

「天师布拉斯，自体说断灭，庄严此说无，顺世皆异名。」⁵⁹³

591 译者注：根据「顺世派」（Lokāyata；loka〔世间〕，ayatah〔盛行〕）的古译用词，该词义可理解为：随顺「虽造善恶业却不得善恶果」的世间谬见。

592 德格版，论，中观，卷，39背页；对勘本版，书号57，885页。汉译大藏经内并无此译。

593 卫者明慧的《宗义释藏》，《西藏十部大明藏》，萨迦文集，第十册，256页。

天师派、布拉斯帕蒂派、说自体派、顺世派、说断灭派、庄严此岸派、说无派都是异名。随天师仙人，故称「天师派」；随布拉斯帕蒂仙人，故称「布拉斯帕蒂派」；事物皆是无因且从自己体性而有，故称「自体派」；随顺「依善恶业不会得善恶果的世间谬见」，故称「顺世派」；⁵⁹⁴死时我的续流将会断灭，故称「说断灭派」；只要今生活好便能满足，故称「庄严此岸派」；说无前后世、无善恶业果等，故称「说无派」。

根据《真如集论》，⁵⁹⁵顺世派又名「说无因派」及「说自性派」。否定他宗所言的世间造主——大自在天，以及否定隐蔽之因——业等，故称「说无因派」。内外诸法只是源于自然产生的四大，故称「说自性派」。⁵⁹⁶

关于分类。以言诠的角度分为三者，如《慧心要集论释注》云：

「复此，此顺世派有三……」⁵⁹⁷

一、依妄念者，即不懂法理的哲学家。二、依密语⁵⁹⁸者，即无关四法印，主要以共学文明作为依据的人。三、依断见者，即持「不存在任何业果及前后世」的断灭哲学家。前两者只有顺世之名，并非真实的顺世派；后者才具顺世之实。《入楞伽经》亦云：

「我时答言，婆罗门，是第十一卢迦耶陀。」⁵⁹⁹

经中虽多次提及卢迦耶陀（梵音：Lokāyata；意译：顺世派），但彼等只是因宗见的不同而被取名为「顺世派」，不是真正的顺世派。

还有其他分类，诚如阿闍黎无著的《瑜伽师地论·本地分》云：

「无因见论者，谓依止静虑及依止寻思，应知二种，如经广说。」⁶⁰⁰

594 译者注：这段话从藏文直译是：远离「依善恶业会得善恶果的世间正见」，故称「远弃派」。

595 译者注：虽然原文并没有「根据《真如集论》」这段文句，但从此藏文段落脚注293号提供的讯息，可知其与《真如集论》的经号、卷数相同。

596 德格版，论·量，31卷，181正页；对勘本版，书号107，473页。汉译大藏经内并无此译。

597 德格版，论，中观，41卷，40正页；对勘本版，书号57，885页。汉译大藏经内并无此译。

598 译者注：深信除了肉眼所见的奥秘以外，否定任何形而上学的奥秘，像是当今许多知识分子自诩唯物主义，深信唯物主义才是真正的奥义。

599 德格版，经，经典，31卷，第六品，256背页；对勘本版，书号49，660页。汉译来源：三藏菩提流支的汉译《入楞伽经》（T.16.671.548a.7）。

600 德格版，论，唯识，31卷，第七品，75背页；对勘本版，书号72，851页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.310c.3）。



论说，顺世经言「依止静虑」及「依止寻思」两种分类。我等认为，这两类又可一分为二种：一、虽说有前后世，但否定业果的说断灭者。二、坚决否认前后世及业果的说断灭者。

乙三、如何立宗

丙一、总说

《庄严宗义之华》说顺世派的宗义建立。论云：

「天师后继者，断灭顺世间，依地四大种，立诸身心根，量仅一现识，不见故非有。」⁶⁰¹

顺世派说地等四大具有身根及心识，且身心质体为一的有情皆由四大产生；「我」只是根的行境——身心。此世间是骤然形成，因此否定造物主。量只有单一的现识；趋入隐蔽分的比度不执取所量事物，所以不具足量的定义。以「是天授之子的理由推理身色是青」的因相都是错误，所以否定证知隐蔽分的比度是量。

在此简略介绍佛教论典中记录的此宗著名观点。阿闍黎提婆在

601 炯丹日惹的《庄严宗义之华》，炯丹日惹文集，31，8正页。

《摧坏迷乱正理因成就》中引用顺世派的观点，论云：

「诸法一切内外处，仅自性成非由余。豆圆黄伯刺尖长，孔雀开屏其声响，日出流水往下行，皆自性成无其因。」⁶⁰²

同样地，清辩论师的《思择焰论》云：

「顺世等人说，诸事物不从自他二生，此义虽实，然彼承许内处事物不依因缘、自性而生。彼见种种事物并无显因却是显成，如初开莲花的蕊色亦黄亦红，其香悦意、花蕊美丽、花叶柔软、花根粗糙；孔雀羽毛现多样种类的半圆状，其身羽毛青色耀眼；未削荆棘之顶亦尖亦刺。若作是言……」⁶⁰³

顺世派等人说，莲花叶、瓣、根的粗拙与柔软；荆棘刺尖；各种颜色的孔雀羽翎，这些都是无人造作、自性而有。此宗依前喻主

602 德格版，论，中观，41卷，第10-11句偈颂文，19背页；对勘本版，书号57，827页。汉译大藏经内并无此译。

603 德格版，论，中观，41卷，第三品，103背页；对勘本版，书号58，254页。汉译大藏经内并无此译。

张，士夫相续所摄的内处事物皆是自性而有。关于「自性而有」的词义理解，犹如观音禁的《般若灯论之注释》云：

「言『自性』者，谓无须观待一切事物，正依自己体性而有、俱生有、非造作。彼谓自性。说自性者——『世间眼仙人』谓顺世派宗义之开宗师——许诸事物从自性而生。」⁶⁰⁴

顺世派说，通常如种子生苗等现识所见现象，只是依当下缘而有，所以只成立「当下因果」的论述，不认可隐蔽的因果论——善恶生其果苦乐。从此可见，此宗否定因果论。

吉祥月称的《入中论释》说，世间眼仙人的所言稍异于数论主张——各种变异皆是源于自性或共主相而生。该仙人说，各种有情皆由其性四大自然性而生。论云：

「唯有四法，为一切众生之因，谓地水火风，即由彼等变异差别。非但现见莲华、石榴、孔雀、水鹄等皆应道

理，能了知诸法真实义之内心亦唯从彼四法而生。」⁶⁰⁵

顺世派说，心识只依身体而生，故无前世后世。如《真如集论释》引用《顺世经》云：

「如是，称『无彼岸』⁶⁰⁶者因无彼岸故……同理，真实义是地水火风四者，从彼等生有情。此为《顺世经》之义」⁶⁰⁷

《中观心要》引他宗云：

「陶前于余时，不生已灭故，若许是果故，同瓶喻应无……」⁶⁰⁸

604 德格版，论，中观，卷，第一品，115正页；对勘本版，书号58，1142页。汉译大藏经内并无此译。

605 德格版，论，中观，卷，第六品，285正页；对勘本版，书号60，756页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。译者注：根据现有译作版本，原文是「非但现见莲华、石榴、孔雀、水鹄等皆应道理。即能了知诸法真实义之内心，亦唯从彼四法而生。」译者认为，根据藏文原意，加上「非但」二字，此段文应改为：「非但现见莲华、石榴、孔雀、水鹄等皆应道理，能了知诸法真实义之内心亦唯从彼四法而生。」

606 译者注：直译是「彼岸」，此词应理解为「前世或后世」，即远离现世此岸的「彼岸」。

607 德格版，论，量，卷，第二十八品，90正页；对勘本版，书号107，1208页。汉译大藏经内并无此译。

608 德格版，论，中观，卷，第三品，第192句偈颂文，10背页；对勘本版，书号58，25页。汉译大藏经内并无此译。



陶瓶是其因陶土之果。顺世宗以「陶瓶于后时灭而成无」作为比喻，主张士夫由四大所生，所以死后皆无。《思择焰论》亦云：

「大种等无心，从彼生心识，如酒令迷醉，火齐珠生火。」⁶⁰⁹

顺世派以酒具迷醉的能力、放大镜生火的比喻，主张心识可从异类的无心大种而有。《释量论》的注释中，说顺世派为何承许心由身起的主要三个理由。智作护⁶¹⁰的《释量论庄严疏》⁶¹¹云：

「心是身体性，身果及身德，此宗依三宗，串习无其果。」⁶¹²

论说心如何只依赖身体而有，因为三理：心是身的体性，如酒与迷醉的能力；心是身果，如火炬与其光；心是身德，如墙与壁画。

609 德格版，论，中观，第4卷，第三品，107背页；对勘本版，书号58，262页。汉译大藏经内并无此译。

610 ཤེས་པ་འབྱུང་གནས་ལྔ་པ། Prajñākaraḥ, 750-810。

611 ཚད་མ་རྣམས་འབྲེལ་གྱི་རྒྱུ།。

612 德格版，论，量，第2卷，第二品，46背页；对勘本版，书号99，879页。汉译大藏经内并无此译。

《巴哈斯帕谛经》云：

「无彼岸故，是无彼岸……业果亦不给予……无善趣，亦无解脱。」⁶¹³

顺世派依何否定业果？该否定仅是静虑及寻思⁶¹⁴者，随自心所想而做的认定。如阿闍黎善亲友的《律本事大疏》云：

「首先，寻思者言，我等虽见某人具极吝且不布施本性，却仍富裕且具丰富物资；某人虽具极强欲布施本性，却仍贫穷且缺物资。彼等寻思：若布施有果，具极吝且不布施性者应是穷人且缺物资，具极强欲布施性者应是富人且具丰富物资，然非如是。因邪见故，彼等传『无布施、无施供、无火供、无善行、无罪行』之见解及叙述。静虑者言，我等虽见某人具极吝且不布施本性，却仍投生于富裕且具丰富物资之家庭；某人虽具极强欲布施本性，却仍投生于贫穷且缺物资之家庭。彼等念：若布施有果，具极吝且不布施性者应当投生于贫穷

613 《巴哈斯帕谛经》，经卷39。汉译大藏经内并无此译。

614 译者注：依后述两篇的内容，「寻思」是尚未以禅定具足神通，却依亲眼所见现象而推论者；「静虑」是虽以禅修具足神通，但只见事情的某个面向，缺乏全面观照。



且缺物资之家庭，具极强欲布施性者应当投生于富裕且具丰富物资之家庭，然非如是。因邪见故，彼等传『无布施、无施供、无火供、无善行、无恶行』的见解及叙述。」⁶¹⁵

依照顺世派否定前后世的说法，从前世到今世的我或补特伽罗也应被否定，因为此世的身体仅是来自四大的结合，而且补特伽罗心识之因只是身体而已。

《律本事》说破前世之理：现有士夫心识只由身体而生，而且现有身体只由四大结合所成。《律本事》说破后世之理：死时身体融入四大而灭，根也融入虚空而灭，所以不能延续进入后世。⁶¹⁶因此，此宗否定前后世的存在。

也因如此，顺世派否定解脱——永灭痛苦，如顺世派的典籍云：

615 德格版，论，律，第1卷，第二品，197正页；对勘本版，书号87，530页。汉译大藏经内并无此译。

616 德格版，经，律，第1卷，第二品，24正页；对勘本版，书号1，54页。《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.692c.12）：「于此有命，名之为生；此身谢已，五大分离，更无生理，名之为死。地归于地，水归于水，火归于火，风归于风，诸根归空。四人與至焚烧之处，以火烧讫，但有残骨更无所知。」

「美女善行善饮啖，妙身已去非汝有，此身唯是假合成，去已不返不须畏。」⁶¹⁷

顺世派说，量之所知只有自相与现前分，不承认共相与隐蔽分。此宗的二谛论：现前分中，俗称虚幻的影像和幻术等，是世俗谛。除此外，仅依当下缘而有的瓶柱和心识等，是施設胜义谛。不依当下缘而有的四大地水火风等自然实物，则是质有的胜义。

丙二、安立具境识

如何安立心识的性质呢？《巴哈斯帕谛经》云：

「证知境等识，即是身根蕴。」⁶¹⁸

经说此宗主张，证知境的识或心只是「根之所依内身」、「所缘外身」、「色根」三方的聚体。

此宗虽说具境识可分根识及意识两者，或错乱识及不错乱识两

617 此偈被《入中论释》所引用。德格版，论，中观，第1卷，第六品，285正页；对勘本版，书号60，757页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

618 《巴哈斯帕谛经》，经卷15。汉译大藏经内并无此译。



者，但量只有单一的现识，并无证知隐蔽分的比量。《巴哈斯帕谛经》云：

「仅现识为量……」⁶¹⁹

《入中论释》云：

「唯根所行境，齐此是士夫，多闻者所说，欺惑如狼迹。」⁶²⁰

《巴哈斯帕谛经》说，量只有单一的现识；趋入隐蔽分的比度不执取所量事物，所以并不具足量的定义。以「是天授之子的理由推理身色是青」的因相等都是错误，所以否定比量。《巴哈斯帕谛经》云：

「比度并非量……」⁶²¹

619 《巴哈斯帕谛经》，经卷25。汉译大藏经内并无此译。

620 此偈被《入中论释》所引用。德格版，论，中观，91卷，第六品，176背页；对勘本版，书号60，757页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

621 《巴哈斯帕谛经》，经卷6。汉译大藏经内并无此译。

显而易见，此宗将现量分之为二：根现识及意现识两者。《巴哈斯帕谛经》云：

「唯根所行境……」⁶²²

《巴哈斯帕谛经》清楚说到，根现识与「以神通力见前后世⁶²³的静虑者」之意现识。不仅如此，此宗针对六识的说法，诚如《入楞伽经释·如来藏庄严论》明晰所云：

「顺世派等人说断灭见，即除六识外，别无他法；死时六识亦灭，无前后世间。」⁶²⁴

丙三、安立自宗的合理性

与所有的古老内外宗义相较，顺世派的宗义相当不同，不仅如此，顺世派的见解也成为其他宗义师们极力驳斥的对象，视其为断灭

622 《巴哈斯帕谛经》，经卷19。汉译大藏经内并无此译。

623 译者注：从此可见，并非所有顺世派都否定前世今生。

624 德格版，论，经典，81卷，第七品，261背页；对勘本版，书号70，632页。汉译大藏经内并无此译。



见。然而，顺世派的后继者们依理成立顺世派哲学的合理性。若知道这些后继者们列举的理由，会有助于厘清顺世派宗义的关键，故于此处简略说明。

众所周知，在顺世派的宗义里，有四种成立之宗和五种否定之宗。先说四种成立之宗：

一、四大是形成身根等的因，具有不见之识。四大在因位时，其识是以睡眠状态而有，是「唯寿者」；在母胎里，细微心识入住羯刺蓝（*Kalala*）⁶²⁵等时，是「大寿者」；依四大之因，果色根等良好成熟后，现起根识时，是「极寿者」。此宗主张寿者有三种阶段。阿闍黎释迦慧⁶²⁶的《释迦慧论著》⁶²⁷云：

「地有心识，故言『地等具识』，此乃顺世之见。」⁶²⁸

625 译者注：《一切经音义》卷70：「羯刺蓝，卢葛反。或作羯罗蓝，或云歌罗逻，皆一也。此云疑滑，亦言和合，谓父母不净，如蜜和酪，泯然成一。于受生初七日中，疑滑如酪上疑膏也。」指受精卵。

626 ལྷ་མོ་ལྷ་མོ་。

627 སྐད་མ་རྣམས་འགྲེལ་བྱི་འགྲེལ་པའོ།。

628 德格版，论，量，11卷，第一品，37背页；对勘本版，书号48，1042页。汉译大藏经内并无此译。

主张「地等四大有识」是顺世派的哲理。《释量论庄严疏》亦明云：

「依顺世见，地等有唯寿者、大寿者、极寿者之差异次第。」⁶²⁹

二、承许在显现四大身之果识时，存在显现的我，即质体一的身心。

三、某些顺世派承许，有情决定分为三类：四大的不显现有情、显现人道、显现畜生道。换句话说，尚未显现心识时的四大、已经显现心识时的人道有情，以及已经显现心识时的畜生道有情，只有这三类能被现识所缘。

四、因为否定非世间现识的证知比量，成立比量的因相也被否定。此宗只承许世间共许的比度及因相，诚如《巴哈斯帕谛经》云：

「庄严此岸许，世间说比度，固然某虽言，离世之比度，实为所破义。」⁶³⁰

629 德格版，论，量，11卷，第一品，121正页；对勘本版，书号99，1060页。汉译大藏经内并无此译。

630 《巴哈斯帕谛经》，经卷35。汉译大藏经内并无此译。

经中明示两种比度：要破除的比度，及自宗承许的比度。《略释敌宗理滴》亦云：

「顺世派等人说，依『无因相则不生彼』之隐蔽词而比度，实乃已于他人欲言之义，然应通达比度非量。」⁶³¹

什么是世间共许的因相？譬如，其他宗派主张士夫的身心是质体异，顺世派破除这个观点后，成立「身心两者是无二的质体一」的因相，即「瓶子有法，是『身心质体一的士夫身』或『瓶子』任一之伴⁶³²，是『非邬波罗花』的事物⁶³³故，如有瓶之墙」。我等认为，此论式已经证实瓶子与瓶子本身之伴相违的缘故，间接成立瓶子是「身心质体一的士夫身」之伴。果真如此，便能成立「身心质体一的士夫身」，也能成立「灭身时，心的续流也随之间断」，从而成立无前后世，如《释量论庄严疏》云：

631 德格版，论，量，²⁴卷，97背页；对勘本版，书号105，272页。汉译大藏经内并无此译。

632 译者注：「伴」字是直译。从后述的举例「有瓶之墙」而进行推论的话，在此的「伴」字可以理解为相比的对象。譬如，比照墙跟墙上的瓶子时，自然能够知道何为具有盛水作用的容器，何者不是盛水作用的容器，从而产生某种比照的「伴」。

633 译者注：对译者而言，如汉堡跟汽水一样，花与花瓶也是相对的搭配。顺世派可能基于这个理由才会想要用「非花」的事物推理成瓶子的「伴」。

「庄严此岸等人说，瓶是显现身性相有情之士夫，以及瓶任一的第二者，非邬波罗故，如墙。」⁶³⁴

五种否定之宗：一、否定前后世，不存在能从前世到今生。今世在胎里，新的心识于父精母血结合的体内形成，如牛的肉体在因缘聚合时，会生出许多蛆虫的新身心。其否定理如《般若灯论之注释》云：

「彼造顺世宗义十万论，彼说……『同理，内处等亦无业惑，却随精血之聚所生。此外，若肉体囤积犹如山丘，又于七日内降雨时，将成大如尸聚之蛆虫聚，莫非彼等众生皆来自彼岸？』彼等以诸多见似喻⁶³⁵而念执『无因而生』故……」⁶³⁶

关于此宗如何主张今世善业不能牵引后世之理，如《巴哈斯帕谛经》云：

634 德格版，论，量，²⁴卷，第四品，149背页；对勘本版，书号100，374页。汉译大藏经内并无此译。

635 译者注：如见似因非正因般，见似喻也不是正确的比喻。

636 德格版，论，中观，²⁴卷，第二品，112正页；对勘本版，书号58，1135页。汉译大藏经内并无此译。

「若施能满足，趋善趣亡者；居于富屋者，为何不布施？」⁶³⁷

施食于后世投生善趣的亡者，此举若满足亡者，将有此过：位于富丽楼房上的某人也能因远处的施食帮到乞者。《巴哈斯帕谛经》云：

「旅人正行时，无须用路粮，内居施食子，满足于行道。」⁶³⁸

在家中给予食子（朵玛）⁶³⁹便能满足旅行者的话，正在游历的人将不须携带路粮；但亲眼所见的事实并非如此。同样地，祭祀食子给亡者并无任何好处。

没有后世，为何？犹如瓶子坏灭的同时，瓶子的味、色、形状等也随之坏灭般，坏灭此世四大粗身时，依此而有的根、识也会以不显现的方式彻底消失，不会再生。其否定多理如《律本事》云：

「寿命存活于此身后，死去消灭，谢已不生。士夫身从

637 《巴哈斯帕谛经》，经卷44。汉译大藏经内并无此译。

638 《巴哈斯帕谛经》，经卷43。汉译大藏经内并无此译。

639 译者注：「以糍粑或熟麦粉与酥油作成，用以供养佛、菩萨、本尊或诸神，或施食众鬼的一种面塑食品。」

四大有，临终时，地身不显现于地，水身不显现于水，火身不显现于火，风身不显现于风，根等皆归虚空。士夫尸与其所依床由五人抬至尸林焚烧，此后不复显现；烧物成灰，骨似鸽色。」⁶⁴⁰

经中详细说明此宗如何否定后世之理。《般若灯论之注释》引用《巴哈斯帕谛》经文云：

「乐活至未死，死后无行境，身体成灰尘，岂能赴后世？」⁶⁴¹

身体以外没有其他心识，更无后世，诚如《巴哈斯帕谛经》说其理由：

「从此身离去，若能赴后世，因爱近亲哀，故为何不返？」⁶⁴²

640 德格版，经，律，7卷，第二品，24正页；对勘本版，书号1，54页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.692c.12）：「于此有命，名之为生；此身谢已，五大分离，更无生理，名之为死。地归于地，水归于水，火归于火，风归于风，诸根归空。四人舆至焚烧之处，以火烧讫，但有残骨更无所知。」

641 德格版，论，中观，81卷，第十六品，334背页；对勘本版，书号59，838页。汉译大藏经内并无此译。

642 《巴哈斯帕谛经》，经卷46。汉译大藏经内并无此译。

如果心识或我分离此世身躯，能赴往后世，自己前世的儿女及亲友等人因爱而哀悼时，亡者应该要从后世处返回前世处才对，为何不返回？此宗依多理成立没有后世。

二、否定业果。其义分二：（一）否定善恶业。今世苦乐并非从过去善恶业而生，也不依任何因缘而成，都是骤然而有。譬如，荆棘刺是尖的，豆子的形状是圆的等等，都是无须依赖因缘、自然而成的。否定之理如《律本事》云：

「婆罗门之子近胜与从怀生两人，前往富兰那迦叶处，问富兰那迦叶：慧者，汝法为何？是以何法教授弟子？梵行之果为何？其利为何？富兰那迦叶回：婆罗门子，我如是见且如是说，无布施、无祭祀、无火供、无善行、无恶行。」⁶⁴³

明晰阐释其义的阿闍黎善亲友《律本事大疏》云：

「以言『无布施、无祭祀、无火供、无善行、无恶行』五句，破因事物。」⁶⁴⁴

（二）否定果。后世苦乐之果并非源于今生的善恶之业。为何？寻思者见，某些人于今世，虽行布施却仍贫穷、虽断杀生却仍短寿、虽吝却富、虽杀生却长寿；静虑者见，某些人于今世虽行布施后世却仍贫穷、某些人于今世虽断杀生后世却仍短寿、某些人于今世虽是吝啬后世却仍富有、某些人于今世虽行杀生后世却仍长寿，从而否定善恶业之果。《律本事》云：

「行善业之果、行恶业之果，以及彼等异熟皆无。」⁶⁴⁵

《律本事大疏》云：

「言『无善恶行业之果、无异熟果』，谓破果。」⁶⁴⁶

643 德格版，经，律，7卷，第二品，23背页；对勘本版，书号1，53页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.692c.3）：「尔时，实力子便往诣彼六师之所。哺刺拿迦摄波（又称富兰那迦叶，PūraṇaKaśyapa）曰，何者是仁所宗法理？于诸弟子以何教授？勤修梵行当获何果？彼师告曰，太子，我之所宗，作如是见、作如是说：无施、无受，亦无祠祀；无善恶行、无业因缘、无异熟果……」

644 德格版，论，律，8卷，第二品，196正页；对勘本版，书号87，529页。汉译大藏经内并无此译。

645 德格版，经，律，7卷，第二品，23背页；对勘本版，书号1，54页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：《根本说一切有部毗奈耶》（T.23.1442.692c.7）：「无善恶行、无业因缘、无异熟果……」

646 德格版，论，律，8卷，第二品，1967背页；对勘本版，书号87，531页。汉译大藏经内并无此译。



顺世派自宗的典籍也说，外道以畜生祭祀是无果的。这种传统只是狡猾小人为了自己的生计所采取的措施。《巴哈斯帕谛经》云：

「火供所杀畜，若能生善趣，火供之修者，为何不弑父？」⁶⁴⁷

因火供而杀畜生，却能使彼等畜生往生增上生，果真如此，修火供的人理应杀害自己的父亲，却为何不杀呢？《巴哈斯帕谛经》云：

「是故婆罗门，所行丧事等，仅为已生计，除此并无余！」⁶⁴⁸

总而言之，对于自己仍是隐蔽分的所有因果，依自己亲眼未见的理由而被否定。

三、否定皈依境至宝。不成立有人能以多世的串习断一切过，因为不存在多次的前世及后世。此宗说：「意、心、分别识有法，只依身体而有，身体坏灭时彼亦坏灭故。如火炬及其光。」《释量论》

647 《巴哈斯帕谛经》，经卷41。汉译大藏经内并无此译。

648 《巴哈斯帕谛经》，经卷47。汉译大藏经内并无此译。

引顺世派主张时云：

「觉依于身故，由修无所成」⁶⁴⁹

论中广说其义：串习慈爱与智慧无法令彼增长成为无边之德；顺世以否定前后世的理由，不成立断一切过的士夫。《巴哈斯帕谛经》云：

「无善趣解脱，后世我亦无。」⁶⁵⁰

四、否定不见事物。士夫只能是今世根门的行境，不存在后世的增上生和恶趣等不见事物。此宗以自己现识不见的理由否定天道等。《般若灯论之注释》云：

「何为根行境，世夫惟仅此。」⁶⁵¹

649 德格版，论，量，31卷，第二品，第34句偈颂文，108背页；对勘本版，书号87，503页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

650 《巴哈斯帕谛经》，经卷39。汉译大藏经内并无此译。

651 德格版，论，中观，41卷，第十六品，334背页；对勘本版，书号59，1100页。汉译大藏经内并无此译。

五、否定余量。比度非量，因为量的性相是执事物，比度不执事物，于境也是错误，像是「依是天授之子的理由推理身色是青」，所有因相都是错误，依此理否定比量。阿闍黎法上的《量考察论》⁶⁵²云：

「顺世派等人，以仅持事物之理而说是量。」⁶⁵³

如是，顺世派以四种成立之宗和五种否定之宗而成立其宗哲理。四种成立之宗：一、四大有识。二、我是显现的质体一之身心。三、有情决定为三：四大有情、人、畜生。四、只承许世间共许的比度及因相。五种否定之宗：一、否定前后世。二、否定业果。三、否定皈依境至宝。四、否定不见事物。五、否定余量。总而言之，《巴哈斯帕谛经》云：

652 ཚད་མ་འདྲེན་པ།。

653 德格版，论，量，第11卷，235背页；对勘本版，书号106，634页。汉译大藏经内并无此译。

「比起明孔雀，今日鸽更胜；较于可疑金，无疑银更优。」⁶⁵⁴

比起成立遥远的增上生及解脱等各种具有疑点的理由，还不如自己亲眼所见的今世更为重要。顺世派依据前述众理及辩证，成立自宗哲理无过。以上已简略述说古圣域印度典籍所言的顺世宗义。

654 《巴哈斯帕谛经》，经卷13-14。汉译大藏经内并无此译。

第三品 ·
说内道佛法宗义



总说内道佛法宗义

毫无疑问，所有佛法宗义的起源是导师释迦牟尼。前篇「甲一、印度的哲学发展史·总说哲学」里，已经述说导师释迦牟尼佛何时诞生等内容。导师释迦牟尼顺应众生的共业所见，做此示现：成年时，精通当时印度习俗及其工巧等所有文明；二十九岁时，发起强烈出离心，出家且苦行六年；最终来到菩提树前，圆满正等正觉，成就佛果。自于瓦拉那西对五比丘初转阐释四谛的法轮起，乃至拘尸那揭罗示现涅槃，四十余年间，足行印度中部诸多地方，为不可计数的有缘众生传授与其根器相应的法门。

导师释迦牟尼于各种时、处、众生传授的诸法，后由佛弟子们依其内容归类为三藏：主要诠释戒学的律藏、主要诠释定学的经藏，以及主要诠释慧学的论藏。

另外，据古老佛学典籍，也可依不同众生的希求及其根器，如下归类：导师释迦牟尼为希求离欲行的众生，传授主要诠释离欲行的声闻典籍；导师释迦牟尼为希求广大行的众生，传授诠释十地和六度的波罗蜜多典籍或菩萨典籍；导师释迦牟尼为强烈希求奥义的众生，传授诠释欲行的密咒金刚乘的典籍。

根据《解深密经》等大乘经典的说法，导师释迦牟尼因应不同

众生的根器，依序转三法轮。首先，在瓦拉那西传授初转法轮，其内容是四圣谛。此后，在圣地灵鹫山传授以般若经为首的二转无相法轮。最后，在广严城等地传授三转善辨法轮。

佛教的四部宗义里，「说下乘宗义者」或「声闻二部」¹主要依据初转四谛法轮，建立自宗基、道、果的论述。说上乘宗义者里，中观师主要依据二转无相法轮，建立自宗基、道、果的论述；唯识派主要依据三转善辨法轮，建立自宗基、道、果的论述。²

如是，导师释迦牟尼随顺不同众生的根器及其希求，因材施教的缘故，不应将所有的佛经视为如言可取。犹如以炼、截、磨三种方式而观察黄金，佛亲自说，佛弟子们要以正理区分经中的了义经和不了义经。其义可参考已撰之《佛法科学总集·上册》。³

导师释迦牟尼的典籍里，其内容彼此之间存在着巨大的差异，这是因应不同众生的各种根器和希求所致。佛为众生说法，会依据不同众生的根器层次和希求因材施教的缘故，佛不会明知自身相续的究竟意趣显然不适合某人，却对他殷重宣说该意趣。经论说，就以「佛

1 译者注：毗婆沙宗及经部。

2 这段文义如卫者明慧的《宗义释藏》所明示。

3 译者注：《佛法科学总集·上册》，初版，113页。



经是因材施教」的要点总结，佛教行为可分为两乘：声闻乘、菩萨乘或称「大乘」；佛教见解可分为四宗义：毗婆沙宗的宗义、经部宗义、唯识宗义、中观宗义。《入楞伽经》说，薄伽梵的教法都是因材施教，经云：

「彼彼诸病人，良医随处药，如来为众生，唯心应器说。」⁴

阿闍黎龙树的《中观宝鬘论颂》亦云：

「如诸声明师，先教学字母，如是佛为他，先说堪忍法。或者为遮止，众罪而说法，或为成福德，或者依二法。或二俱不依，分别怖深法，为修菩提者，说空悲心要。」⁵

好比学习声明典籍时，会先从朗诵字母开始学起。同样地，佛陀为众生说法时，不会一开始就传授不适应对方根器的教言，会因应

对方能够堪忍的程度而传法。其顺序是，为某些众生遮止杀生等罪行而说法；为某些众生能得福果而说法；虽无人我，却为某些众生传授「所取境与能取识的二元是质体异」的教法；为某些众生说，莫依「所取境与能取识的二元是质体异」，却成立「所取境与能取识的二元是质体空」之智是胜义；为某些极上根的众生说「诸法非谛实有的深奥真相，以及耽着事物是谛实有将生怖畏」的空性要义，以及大悲心的精髓法门。

世尊并非一开始就对众生传授极为深奥的法门，而是从粗分起渐次引导。阿闍黎提婆的《四百论》云：

「先遮遣非福，中应遣除我，后遮一切见，知此为智者。」⁶

首先遮遣粗分身语意三门恶行的非福业。之后于中段，应遣除二十坏聚见的耽执境，即遣除粗分人我执。最终，说诸法皆无谛实，须遮止一切常见和断见。

传授各种法轮的导师释迦牟尼在各处待的时间又是多久呢？如

4 德格版，经，经典，31卷，第一品，203背页；对勘本版，书号49，534页。汉译来源：三藏菩提流支译的《入楞伽经》（T.16.671.524a.12）。

5 德格版，论，本生，41卷，第四品，第94-96句偈颂文，121背页；对勘本版，书号96，324页。汉译来源：仁光法师译《中观宝鬘论颂》。

6 德格版，论，中观，41卷，第八品，第15句偈颂文，9背页；对勘本版，书号57，801页。汉译来源：法尊法师译《四百论》。

《阿毗达磨大毗婆沙论》⁷云：

「广严城与鹿野苑，摩拘梨与忉利天，尸输那及憍睒弥，宝塔山顶并大野，尾努聚落吠兰帝，净饭王都迦毗城，此等圣境各一年，释迦如来而行住，二年惹里岩安居，四年在于毗沙林，五岁王舍城化度，六年林中修苦行，二十三载止舍卫，二十九载处王宫。」⁸

薄伽梵在世时，在转法轮处鹿野苑、广严城、摩拘梨⁹、忉利

天，尸输那¹⁰、憍睒弥¹¹、大野¹²、宝塔山¹³、尾努聚落¹⁴、吠兰帝¹⁵、净饭王都迦毗城¹⁶各待一年，两年在惹里岩¹⁷，四年在毗沙林¹⁸，五年在王舍城，六年苦行，二十三年在毗舍离城，二十九年在皇宫，为成千上万的众生宣扬正法。

薄伽梵入涅槃前，将正法托付给长老摩诃迦叶¹⁹，圣者摩诃迦叶托付给阿难²⁰，阿难托付给商那和修²¹，商那和修托付给优婆鞠多²²，

7 译者注：类似经文虽不见于汉译《阿毗达磨大毗婆沙论》中，却可从《佛说八大灵塔名号经》中寻得。在《佛说八大灵塔名号经》里，不仅汉译的「雪山」不见于藏译外，偈句的先后顺序也不相同。汉译原文：《佛说八大灵塔名号经》（T.32.1685.773b.5.）云：「二十九载处王宫，六年雪山修苦行，五岁王舍城化度，四年在于毗沙林，二年惹里岩安居，二十三载止舍卫，广严城及鹿野苑，摩拘梨与忉利天，尸输那及憍睒弥，宝塔山顶并大野，尾努聚落吠兰帝，净饭王都迦毗城，此等圣境各一年，释迦如来而行住。」关于地域用词的梵藏汉对照，译者的参考依据是日本「中央学术研究所」出版，由岩井昌悟撰写的论文，该标题为「原始仏教聖典に記された釈尊の兩安居地と后世の兩安居地伝承」（暂译：原始佛经中，释迦牟尼佛于结夏与解夏安居的传统）；论文连结：<http://www.sakya-muni.jp/monograph/06/5/4-3.html>。

8 在文革混乱期间，藏译《大毗婆沙论》变得残片散页，并不齐全，所以在藏译的《大毗婆沙论》中，尚未找到这段常被其他西藏典籍引用的偈句。引用此偈的论典如，布敦宝成（བུ་བློན་པོ་ཆོས་གྲུག་，1290-1364）的《宝典藏》（གཞུང་རབ་པོ་ཆོས་མཛོད་），书版，115页；慧幢亲教师（ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན་）的《戒律圣法史》（དཔལ་པོ་ཆོས་འདུལ་བའི་བྱང་ཆུལ་），慧幢亲教师文集，41卷，经函版，38正页。还有，龙钦巴（ལྷོང་ཆེན་）的《宗派宝藏论》（གྲུབ་མཐའ་མཛོད་）。

9 译者注：Maṅkula མ་དྭ་ཀུ་ལོ་。

10 译者注：Śīsumāra སྤུ་སུ་མ་གཞོན་。

11 译者注：Kosambi ཀོས་མཐི་ ཡང་ན། མཛོད་ལྷན་。

12 译者注：Ālavī འཕྲོག་གནས།。

13 译者注：Pāṇḍrīyaka མཛོད་རྟེན་ཅི།。

14 译者注：Beluva འོད་མའི་ཆལ།。

15 译者注：Verañja དགའ་བཅས།。

16 译者注：Kapilavatthu སེར་སྒྱུ་འི་གྲོང་ཁྱེར།，又称「迦毗罗卫国」。

17 译者注：Cālīya འབར་བའི་རྩུག་。

18 译者注：Bheṣajavana བློན་བྱིན་གསལ།。

19 译者注：Mahākāśyapa འོད་ལྷུང་སྐ།。

20 译者注：Ānanda ཀུན་དགའ་བོ།。

21 译者注：Śāṇavāsika གནའི་གོས་ཅན།。

22 译者注：Upagupta ཉུར་ལྷུས།。



优婆鞠多托付给提多迦²³，提多迦托付给黑天²⁴，黑天托付给摩诃善见²⁵。众所周知，这七位圣者又称「七代付法藏师」²⁶。《律杂事》²⁷云：

「薄伽梵入涅槃前，交付正法于具寿摩诃迦叶。具寿摩诃迦叶交付方丈（阿难）。方丈（阿难）入涅槃前交付正法（商那和修）：『子，我亦将入涅槃，汝当周全护持正法且殷重奉行薄伽梵所言诸教。』具寿商那和修以神通力点燃、焚烧、降雨、雷电等，示种种变相，悦意施主与梵行者等人，后入无余蕴体涅槃之法性。具寿优婆鞠多亦交付具寿提多迦。具寿提多迦有意交付正法于具寿黑天。具寿黑天交付具寿善见。如是，诸摩诃圣象皆已入涅槃。」²⁸

23 译者注：Dhītika ཐིཏིཀ་。

24 译者注：Kṛṣṇa ཀྭལ་ཤོ་。

25 译者注：Sudarśana ལེགས་མཚོར་ཆེན་པོ་。

26 译者注：Seven patriarchs གཏང་པལ་པ་བདུན་།；另译为：饮光、喜庆、麻衣、小护、有愧、黑行、大善见。

27 ལུང་ཕྱན་ཆོག་ལ།。

28 德格版，经，律，第58品，323背页；对勘本版，书号11，781页。汉译的《根本说一切有部毗奈耶》、《根本说一切有部毗奈耶杂事》等找不到类似的经文。

大迦叶等佛弟子们在导师释迦牟尼涅槃后，针对佛陀于上述不同地点，对各种众生传授的教法做了结集，这就是在历史文献中闻名遐迩的「第一次结集」。导师释迦牟尼涅槃那一年的夏季时，在阿闍世王的资助及迦叶大长老于王舍城七叶窟²⁹的召集下，由迦叶长老自己诵论藏，由阿罗汉优波离尊者诵律藏，由阿罗汉阿难尊者诵经藏，并且于三藏典籍中，始以「如是我闻」作为首序，中以词句的连贯性作为连结，末以「近旁信众」的「信受奉行」³⁰作为结尾；根据佛说的所有内容，建树三藏。

29 译者注：Saptaparni Cave བདེ་ཆེན་མའི་ཕུག་།，又称「毕钵罗窟」（Pippaliguha）（可参考《阿育王传》卷四）。

30 译者注：从藏直译的话，是「赞叹佛言」，但译者决定采用「信受奉行」，毕竟汉译大藏经多数是以「信受奉行」作为结句。



薄伽梵涅槃后的一百一十年，在国王阿输迦³¹的资助下，召集阿罗汉善称³²等七百位罗汉于毗舍离城，并且破除毗舍离的跋耆族恶比丘众所行的非法十事，这就是著名的第二次佛教结集。

薄伽梵涅槃后的一百一十六年，在华宫城³³里，四位长老各自

31 ལྷ་པོ་རྒྱལ་ལ་གྲག་པ།。译者注：当今佛教学者普遍公认，第三次的佛教结集是由阿育王促成的。若以这个观点而言，此处第二次结集的「国王阿输迦」，则应非西元前304至232年的「阿育王」。然而，诚如《阿育王经》（T.50.2043.132a.29）云：「此儿者我入涅槃百年后，当生波吒利弗多城王名阿育……尔时，阿育王起八万四千舍利塔，已生大欢喜，与诸大臣共往鸡寺，到已于上座前合掌礼拜，而作是言，佛一切见者，记我以沙施佛，今得是报，更复有人佛所记不？彼时上座比丘名耶舍答阿育王亦有。」根据此经所言，佛陀涅槃百年后，有位国王名「阿育王」（意译：无忧），造八万四千塔，而且当时有位上座比丘名「耶舍」。再者，又如世友菩萨造、三藏法师玄奘译的《异部宗轮论》（T.49.2031.15a.17）云：「佛薄伽梵般涅槃后，百有余年去圣时淹，如日久没。摩竭陀国，俱苏摩城，王号无忧，统摄瞻部，感一白盖，化洽人神。是时，佛法大众初破，谓因四众共议大天五事不同。」此论说，在第二次结集、大众部正处于分裂的时候，出现了一位统领南瞻部洲的国王，名号「无忧」。综合上述二部经论所言，此处的「阿输迦」应该就是统一印度的「阿育王」，即造八万四千舍利塔之无忧国王。

32 译者注：藏文是ཐགས་པ།，意译为：著名。依慈怡法师主编的《佛光大辞典》，该词的梵文是「Yaśa」或「Yaśoda」，又作耶舍、耶输陀、耶输伽；意为名闻、善称。

33 译者注：Kusumapura རྒྱུ་ཆུ་མེ་ལོ་གྲོ་ལྷ་ཁྱུ་པ།，又称「拘苏摩补罗城」、「香花宫城」。（即波吒厘城〔Pāṭaliputra〕，又译为巴连弗邑、华氏城。因为是在华氏城，所以第三次结集又称华氏城结集。）

依梵语、阿婆商夏语、巴利语、毕舍遮夏萨语等四种语言³⁴诵经时，其弟子众们因彼此之间的差异而分根本四部³⁵。此后，又从四部分裂为十八部，且相互争执。某时，十八部因得阅《诃栗积王梦兆授记经》³⁶的缘故，彼此和好如初，将彼十八部整合为同一佛教，这就是著名的第三次佛教结集。

当然，关于第三次的佛教结集，也有其他说法，即根据大小乘、显密乘共同认定的普及经典而定。就以大乘经典而言，主要的结集者是普贤菩萨、文殊菩萨、秘密主金刚手菩萨、慈尊弥勒菩萨等，虽然密咒续经的结集者是金刚手、空行母等，但结集这些续经的途径

34 译者注：四大语族，即梵语（ལེགས་སྦྱར།，Saṃskṛta，又称「天语」）、阿婆商夏语（ལུ་ཐག་ཆུ་མེ་ལོ་གྲོ་ལྷ་ཁྱུ་པ། Apabhraṃśa，又称「讹误语」）、巴利语（ཡུ་ལ་མི་རང་ལཱིན་པ། Pali，又称「土语、平常语」）、毕舍遮夏萨语（ཤ་ཐའི་སྒྲ་པ། Piśāca，又称「颠鬼语、俗语」）。

35 译者注：根据布顿大师著作的《佛教史大宝藏论》，四部使用语言各有不同，即根本说一切有部使用梵语，正量部使用阿婆商夏语、上座部使用巴利语、大众部使用毕舍遮夏萨语。参考萨尔吉，〈关于梵汉佛典对勘的一些思考〉，110。

36 ལྷ་པོ་ལྷི་འི་མི་ལྷ་ལུང་ལྷན་པའི་མདོ།。译者注：汉译大藏经中虽未找到此经，相似内容却可从《佛说给孤长者女得度因缘经》寻得。《佛说给孤长者女得度因缘经》（T.2.130.853b.5）云：「大王（哀愍王又称「诃栗积王」）当知，是未来世中人寿百岁时，有佛出世名释迦牟尼十号具足，彼佛住世演说诸法教化众生，如其所应作佛事已而入涅槃，入涅槃后于遗法中苾刍弟子诸所作事，王今此梦是彼前相……如王所梦一张白氍毹有十八人，各各执夺少分而氍不破者，是彼遗法中有诸弟子异见兴执，以佛教法分十八部，虽复如是而佛教法亦不破坏。」



与时间显然不同于显教经典的结集。

佛法宗义的分类又是如何形成的呢？古老文献里，针对如何从一开始的根本声闻一部分为二部、三部，或四部的主张，以及如何由彼四部而分十八部的内容，各有不同解释，其义将在下个章节「阐述毗婆沙派的宗义」中简略说明。

大乘经论说，佛法宗义分毗婆沙宗、经部、唯识、中观，决定为四。虽然其分类在显教佛经中未有显著说明，但在佛教的续典³⁷及论典里都有清楚记载。诚如菩提萨埵金刚心要的《广释喜金刚略义论》³⁸云：

「后有毗婆沙，其后知经部，说识为自法，后波罗蜜多，中观知其义……总共有三乘即声闻、独觉，以及此大乘；佛法有四宗，第五非佛意。」³⁹

没有不被毗婆沙宗、经部、唯识、中观所包括的佛法宗义；没

有不被三乘，声闻乘、独觉乘、大乘所包括的佛乘。善称人中豪杰文殊⁴⁰所撰的《略释自宗见解周遍观察》⁴¹亦云：

「毗婆沙及经，瑜伽行中观。」⁴²

所以佛法宗义师决定为四。

佛法四部宗义也摄入于小乘宗义与大乘宗义两者，毗婆沙及经部两者是声闻部，而唯识与中观两者是大乘部。⁴³毗婆沙及经部两者依声闻典籍而释其宗，所以是声闻宗义师或声闻部。唯识与中观两者依大乘典籍而释任一大乘不共观点，所以是大乘宗义师。「乘」分二：声闻独觉乘、菩萨乘；宗义分四：毗婆沙宗等四宗，这么分类的关键为何呢？诚如《中观宝鬘论颂》云：

40 འཇམ་པའི་དབྱངས་མའི་དབང་པོ་གྲགས་པ།。

41 རང་གི་ལྷ་བའི་འདོད་པ་མཛོར་བསྟན་པ་ཡོངས་སུ་བཟླས་པ།。

42 这本续典不在德格版中。奈塘版，论，续释，51卷，第一品，22背页；对勘本版，书号42，570页。汉译大藏经内并无此译。

43 译者注：小乘不同于小乘部和小乘宗义，大乘也不同于大乘部和大乘宗义，因为大乘菩萨中，不仅有小乘部的毗婆沙之宗义师，小乘的阿罗汉更是一定要持大乘部的中观宗义方可解脱。所以，小乘（声闻乘、独觉乘）与大乘（菩萨乘）的差异是依有无菩提心的方便品而定，而小乘宗义（及声闻部、小乘部）与大乘宗义（及大乘部）则是以哲理的不同而分。

37 清楚表述四部词汇的续典有《喜金刚续》（ཀྱེན་ཀྱི་རྒྱུད།）的第二品、《时轮续》（དུས་འཁོར་གྱི་རྒྱུད།）、《金刚阿惹立续》（རྫོགས་པའི་རྒྱུད།）等。

38 བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་རྫོགས་པའི་ཀྱེན་རྫོགས་པའི་དོན་གྱི་རྒྱ་ཆེར་འགྲེལ་པ།。

39 德格版，论，续，7卷，第一品，3正页；对勘本版，书号1，789页。汉译大藏经内并无此译。



「彼小乘经中，未说菩萨愿，诸行及回向，岂能成菩萨？」⁴⁴

阿闍黎陶增珠吉⁴⁵的《世尊胜德赞》云：

「立推理宗义⁴⁶，应不待方便⁴⁷，通文汝善说，亦非全不待⁴⁸。」⁴⁹

赞文说，须以方便区分三乘；反之，区别宗义则须以见解为主，即主要依据关于基、道、果的个别见解，进而区分佛教自己的毗婆沙宗、经部、唯识、中观。

一切痛苦的根本是无明，为能彻底断除无明，声闻部安立人无我，分出毗婆沙及经部二派；于此，大乘部以安立法无我为主，分出

44 德格版，论，本生，⁴⁴卷，第四品，121背页；对勘本版，书号96，324页。汉译来源：仁光法师从藏译汉的《中观宝鬘论颂》。

45 འཇུག་པོ་འཇུག་པོ་འཇུག་པོ་。

46 译者注：直译是「事物」，应是「宗义」的意思。

47 译者注：直译是「应不待而成立」。

48 译者注：直译是「非少亦不待」，换句话说，并非一点点都不观待。

49 德格版，论，礼赞，⁴⁹卷，3正页；对勘本版，书号1，5页。汉译大藏经内并无此译。

唯识及中观二派。就以无我的解释，比起下部宗义，上部的解释更为深奥。

相反地，区分大小乘则是以有无方便品的菩提心和大悲心为主。

甲一、阐述毗婆沙派的宗义

乙一、此派宗义的发展史

毗婆沙宗是如何形成的呢？依我等所见，这与导师释迦牟尼涅槃后，阿罗汉们将论藏内容总集为《阿毗达磨七论》有关。众所周知，毗婆沙宗因编纂《阿毗达磨七论》而闻名遐迩，尤其是在编撰《阿毗达磨大毗婆沙论》后，此宗发展如日中天。古老学者们一致说到，首先，佛弟子们在导师释迦牟尼涅槃后分裂为各个派系，毗婆沙宗也因此而发扬光大。但是，对于如何分裂为十八部的说法却各有不同。

看来在藏译丹珠尔里，最早且最清楚阐释这方面内容者，莫过于阿闍黎清辨的《思择焰论》了！这部论著里，提及解释如何分裂为十八部的三种不同主张，这很重要，所以此处将引用《思择焰论》详细解说。

第一种主张：从根本一部分裂为根本大众部⁵⁰与上座部⁵¹两派。大众部⁵²再分八派，上座部再分十派。《思择焰论》云：

「如何分裂为各十八支派？从吾师辗转得闻，如是，佛薄伽梵涅槃后的一百一十六年时，华宫城内达摩阿输迦为王。因某争议，大破和合僧。先从一部分裂为根本大众与上座二部。再从根本大众部依序分为如是八部：根本大众部、一说部⁵³、说出世部⁵⁴、多闻部⁵⁵、说假部⁵⁶、制多山部⁵⁷、东山住部⁵⁸、西山住部⁵⁹。上座部依序分为十

部：雪山部⁶⁰（又称『上座部』）、说一切有部⁶¹（其中又分『分别说部』⁶²、『说因部』⁶³，有人又将说因部称为『穆兰达卡部』⁶⁴）、犍子部⁶⁵、法上部⁶⁶、贤胄部⁶⁷、正量部⁶⁸（有人又将正量部称为『阿班达卡部』⁶⁹或『拘屡拘罗部』⁷⁰）、多解部⁷¹、法藏部⁷²、善岁部⁷³（有人又将

50 དགོ་འདུན་ཡལ་ཆེན་གྱི་པ། Mūla-Mahāsāṃghika °

51 གནས་བརྟན་པ། Sthaviravāda °

52 ཡལ་ཆེན་གྱི་པ། Mahāsāṃghika °

53 ཐལ་ཆེན་གྱི་པ། Ekavyāvahārika °

54 འཇིག་རྟེན་ཡས་འདས་པར་སྒྲུབ། Lokottaravāda °

55 མང་དུ་ཐོས་པ། Bahuśrutīya °

56 བཏགས་པར་སྒྲུབ། Prajñaptivāda °

57 མཆོད་རྟེན་པ། Caitika °

58 ཤར་གྱི་རི་བོ་པ། Pūrvaśaila °

59 རྩལ་གྱི་རི་བོ་པ། Aparāśaila °

60 གངས་རི་བ། Haimavata °

61 ཐམས་ཅད་ཡོད་པར་སྒྲུབ། Mūlasarvāstivāda °

62 རྣམ་པར་ཐུ་བྱེ་སྒྲུབ། Vibhajyavāda °

63 རྟུན་སྒྲུབ། Hetuvidyāh °

64 མུ་རུན་ཏ་ཀ་པ། Muruntaka, Muduntaka °

65 གནས་མ་བུ་འི་གྲི། Vātsīputrīya °

66 ཆོས་མཆོག་གི་གྲི། Dharmottarīya °

67 བཟང་པོ་འི་ཡམ་པ། ཡང་ན། བཟང་པོ་བུ་འི་གྲི། Bhadrāyānīya °

68 ཀུན་གྱིས་བཀུར་བའི་གྲི། ཡང་ན། མང་པོས་བཀུར་བའི་གྲི། Saṃmitīya °

69 ཨ་པན་ཏ་ཀ་པ། Avantaka °

70 ཀུརུཀུལ་པ། Kaurukullaka °

71 མང་ལྗོན་པ། Mahīśāsaka；又名「化地部」。

72 ཆོས་སྤུང་བའི་གྲི། Dharmaguptaka, ཆོས་སྤུང་པ། Dharmaguptikas；又称「法护部」。

73 ཆར་བཟངས་འཕེབས་པ། Suvarṣak °

善岁部称为『饮光部』⁷⁴)、无上部⁷⁵(有人又将无上部称为『说转部』⁷⁶)，如是彼等十八部。」⁷⁷

第二种主张：从根本部分裂为三：上座部、大众部、分别说部。从上座部分二：说一切有部、犍子部，再从彼等内部分出各自分支。《思择焰论》云：

「如前议题，另有一说。根本部如是分三：上座部、根本大众部、分别说部。上座部亦分二：说一切有部、犍子部。说一切有部亦分二：说一切有部、经部⁷⁸。犍子部亦分四：正量部、法上部、贤胄部、密林山部⁷⁹。上座部有如是六部⁸⁰。此外，根本大众部分八：根本大众部、东山住部、西山住部、王山住部⁸¹、雪山部、制多山部、

74 འདྲ་སྤྱང་འཛིན། Kāśyapīya。

75 ལྷ་མ་པ། Uttariya。

76 འཛོམས་སྒྲུབ་འཛིན། Saṃkrānti。

77 德格版，论，中观，第4卷，第四品，148正页；对勘本版，书号58，361页。汉译大藏经内并无此译。

78 མདོ་རྒྱུ་སྒྲུབ་འཛིན། Sautrāntika；又称「经量部」或「譬喻师」(Dārṣṭāntika)。

79 གྲོང་ཁྱིམ་རྒྱུག་པ། Channagirika或Sannāgarika。

80 译者注：说一切有部、经部、正量部、法上部、贤胄部、密林山部。

81 རྒྱལ་པོ་རི་འཛིན། Rajagiriya。

义成部⁸²、牛住部⁸³。如是，彼等为根本大众部之分类。分别说部亦分为四：化地部⁸⁴、饮光部、法藏部、铜鍱部⁸⁵。如是，彼等圣部分为十八。」⁸⁶

第三种主张：从根本分二：根本大众部、上座部，虽然这点同第一主张，但其内部如何分裂，却有不同的解释。《思择焰论》在诠释第三种主张时，也很完整且清楚地述说了各部主要承许或立场为何。此论细云：

「另有如是他说，薄伽梵涅槃一百三十七年后，喜王或称『广华』⁸⁷于巴连弗邑城⁸⁸中，召集无取、获清凉解脱之众圣者，如圣者摩诃伽叶、圣者摩诃毛⁸⁹、摩诃施、师

82 རོན་གྲུབ་པ་འཛིན། Siddhatthaka。

83 བསྐང་གནས་པ་འཛིན། བལང་གནས་པ། Gokulikas；又称鸡胤部(བྱ་གཤམ་པ་འཛིན། Kukkuṭika)。

84 མ་ལྷོན་པ་འཛིན། Mahīśāsaka；又名「多解部」(མང་ལྷོན་པ། Mahīśāsaka)。

85 བོལ་རམས་པ་འཛིན། Tāmrāparṇīya。

86 德格版，论，中观，第4卷，第四品，149背页；对勘本版，书号58，364页。汉译大藏经内并无此译。

87 ཕང་མ་རྒྱུ་པོ།。

88 华氏城 Pāṭaliputra。

89 ལྷུ་རྒྱུ་པོ།。

尊、惹巴达⁹⁰等，得无碍解之罗汉僧众。此时，违一切善、相应魔孽、持比丘相者以各种神通，依五事之争⁹¹，大破和合僧。上座部多闻者『那伽』和『坚慧』大赞五事为道，是佛陀教法。五事为：说法回他⁹²、无知、犹豫、遍观⁹³、自我复原⁹⁴。是故分裂为上座部与根本大众

90 རེ་པ་ཏ། འ

91 译者注：直译是「五事」非「五事之争」。当今汉译佛教学者们普遍将大众部与上座部的分歧起源之五事称为「大天五事」，而支持「大天五事」者是大众部比丘，不是上座部。可是，此处的后文却说「上座部多闻者『那伽』和『坚慧』大赞五事」，从而可见，此处五事的支持者是上座部。为使读者们能够更清楚理解，译者于「五事」后，多加「之争」二字。根据佛光大辞典，大天五事是指：一、余所诱，阿罗汉虽已无淫欲烦恼，然有漏失不净（遗精、便利、涕唾等）者，乃因恶魔憎嫉佛法，遂对修善者诱惑破坏所致。二、无知，阿罗汉虽依无漏道而修，断尽三界之见思烦恼，然因无知有染污及不染污二种，阿罗汉仅断染污无知，尚未断尽不染污之无知，则尚有疑惑存在。三、犹豫，疑有「随眠之疑」与「处非处之疑」二种，阿罗汉尚未断尽后者，则虽为独觉圣者，每每仍有其惑。四、他令人，阿罗汉须依他人之记别，方知自己为罗汉，如舍利弗、目犍连等智慧、神通第一之人，亦须依佛陀之授记，始自知已解脱。五、道因声故起，阿罗汉虽已有解脱之乐，然至诚唱念「苦哉」，圣道始可现起；此系因四圣谛之苦空、无常、无我等，即是圣道。此系大天对五事之阐释。由以上五事观点之歧异，遂导致其后上座部与大众部分裂之势。

92 译者注：第一事的争议点在于，有人说，相应佛法的作为应该只是接受佛陀的教言，不应发问。因此，「说法回他」成为第一个争议之事。编辑者格西们说，关于第一事，有两种不同说法：回复他问，以及先说法后再来回复他人的询问。

93 译者注：依编辑者格西们的解释，因为阿罗汉仍有非烦恼性的无知，自然会有非烦恼性的疑惑、犹豫。因为犹豫，所以会全面观察自己未知或无知的内容。

94 译者注：根据编辑者格西们的说法，自我复原可依两种角度理解：一、因远离烦恼污垢，复原自心本有的明性。二、既已出家，则应依自力复养自身，不该再寻亲友们的依赖。

二部；如是混乱、破和合僧长六十三载。两百年后，犍子部正当统摄上座部。此时，根本大众亦分为二，即一说部及牛住部。

一说部的根本立宗：佛薄伽梵已离世间，且如来无世间法。诸如来转法轮后，无人趋入教言⁹⁵，却仍希求一切如来之法语精髓。如来不取色身于胎处，不像菩萨，以羯刺蓝、额部昙、闭尸而趋入胎处；转象身而入住母身，离欲界心⁹⁶，不像菩萨，起欲界心；佛依周遍饶益有情之自身希求，转恶趣形⁹⁷。依一智遍知四谛。六识具贪亦离贪。眼见色等。需依他示方能成立阿罗汉。⁹⁸罗汉

95 译者注：直译为「不趋入教言」。依编者格西们的解释，佛陀涅槃后，无人能像佛一样顺应众生的种种不同根器因材施教，这是此处「无人趋入教言」的意思。一说部认为，佛涅槃后，当佛弟子们在求法时，只能求到一个法门，即总合佛陀的法语精髓，故称「一说部」。

96 译者注：直译为「自身出离」，意思是：不像菩萨，佛陀自己具足出离欲界之心，只为众生而入母胎。

97 译者注：直译为「生于恶趣等」，意思是：转为大象身形。

98 译者注：此义等同佛光大辞典中五事的第四者：四、「他令入」：阿罗汉须依他人之记前，方知自己为罗汉，如舍利弗、目犍连等智慧、神通第一之人，亦须依佛陀之授记，始自知已解脱。



道中，⁹⁹亦有无知、犹豫、遍观、断苦，以及断不净。¹⁰⁰入等引中仍有语造作¹⁰¹。以行清净戒，断诸结缚。诸如来无世间正见。心乃本性光明故，随眠又称「与心相应」，不称「与心不相应」；随眠是他法，现起亦是他法。¹⁰²无过去及未来。预流得定。¹⁰³

99 译者注：藏文中虽无「罗汉道中」四字，为使读者能更好理解，译者决定加上这四字。

100 译者注：原文虽将「断不净」放置「入等引中仍有语造作」后，但「断不净」的主词仍是阿罗汉的缘故，译者决定放置「断不净」在「入等引中仍有语造作」之前。

101 译者注：入定中仍可说话。

102 译者注：现起与随眠通常是同一法的两个层面，但一说部却不这么认为，故说「随眠是他法，现起亦是他法」。

103 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.15b.25），论云：「此中大众部、一说部、说出世部、鸡胤部；本宗同义者，谓四部同说：诸佛世尊皆是出世。一切如来无有漏法。诸如来语皆转法轮。佛以一音说一切法。世尊所说无不如意。如来色身实无边际，如来威力亦无边际，诸佛寿量亦无边际。佛化有情令生净信无厌足心。佛无睡梦。如来答问不待思惟。佛一切时不说名等，常在定故，然诸有情，谓说名等欢喜踊跃。一刹那心了一切法，一刹那心相应般若知一切法。诸佛世尊尽智无生智恒常随转，乃至般涅槃。一切菩萨入母胎中，皆不执受羯刺蓝頞部昙闭尸键南为自体。一切菩萨入母胎时，作白象形。一切菩萨出母胎时，皆从右肋。一切菩萨不起欲想患害想。菩萨为欲饶益有情，愿生恶趣随意能往。以一刹那现观边智，遍知四谛诸相差别。眼等五识身有染有离染。色无色界具六识身。五种色根肉团为体。眼不见色。耳不闻声。鼻不嗅香。舌不尝味。身不觉触。在等引位有发语言，亦有调伏心，亦有净作意。所作已办无容受法。诸预流者，心心所法能了自性。」

此外，牛住部分为多闻部及说假部。多闻部的根本立宗：出离道中无有智慧。苦谛、世俗谛、圣谛是真谛。见行苦故，正趋于无垢，但见苦苦与坏苦不能。僧是离世间。需依他示方能成立阿罗汉。存在正说之道。入等引中仍有语造作。¹⁰⁴

说假部：有无蕴之苦，亦有不圆满之处¹⁰⁵。诸行¹⁰⁶相互施設，痛苦亦是胜义。心所非道。无非时死，亦无士夫造作¹⁰⁷。一切苦皆源于业。¹⁰⁸

104 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.16a.11），论云：「其多闻部本宗同义，谓佛五音是出世教：一无常，二苦，三空，四无我，五涅槃寂静，此五能引出离道故，如来自余音是世间教。有阿罗汉为余所诱，犹有无知，亦有犹豫。他令悟入道因声起，余所执多同说一切有部，其说假部本宗同义。」

105 译者注：此文中的「处」是指十二处的「处」，即内六处的眼耳鼻舌身意，以及外六处的色声香味触法。此宗认为，存在无蕴之苦的缘故，不圆满之「处」也应存在。

106 译者注：诸行无常的「行」。

107 译者注：「非时死」是指死于命不该绝的时候。既然没有非时死，就不应该有「人为因素导致的非时死」，故说「亦无士夫造作（的非时死）」。

108 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.16a.16），论云：「其说假部本宗同义，谓苦非蕴。十二处非真实。诸行相待展转和合。假名为苦。无士夫用。无非时死。先业所得。业增长为因。有异熟果转。由福故得圣道。道不可修，道不可坏。余义多同大众部执。」

制多山部由牛住部所分出。梵志大天¹⁰⁹出家后，住于制多山中，此处乃根本大众部之基地，于此建立制多山部。如是彼等¹¹⁰为根本大众六部。

上座部亦分为二：古老上座部及雪山部。古老上座部的根本立宗：无需依他示而成立阿罗汉，同理，亦无五事。有补特伽罗。存在中有¹¹¹。有彻底涅槃的罗汉。有过去，亦有未来。有涅槃义。

雪山部的根本立宗：菩萨非凡夫。外道亦有五神通。说补特伽罗有异于蕴体，因为涅槃时，蕴体虽灭，补特伽罗仍在。入等引中仍有语造作。断道苦。

古老上座部¹¹²亦分为二：说一切有部及犍子部。说一切有部的根本立宗：以有为及无为两者摄一切法，说如是故，将成何义？谓无补特伽罗。有云：『无我此身当有时，无作亦无证知者；当入轮回瀑流时，当闻声圣汝所

言。』抑或，一切皆由名色所摄。有过去及未来。说预流为不衰退法。有为法中，有为法的性相为三¹¹³。循序证悟圣四谛。以空门、无愿门、无相门而相应无患。以第十五刹那获预流果；¹¹⁴预流得定。阿罗汉仍可衰退。凡夫亦可断除欲界贪心或害心。外道亦有五神通。天人中亦有梵行。诸经是不了义经。趋入无患是从欲界起。存在世间正见。五识非具贪，亦非离贪。

分别说部从说一切有部而分出。分别说部的支分有：多解部、法藏部、铜钵部、饮光部。多解部的根本立宗：无过去及未来；存在现在际的有为法。见苦即见全四谛。随眠是他法，现起亦是佛法。无中有。天道中亦有梵行。阿罗汉亦积福报。五识非具贪，亦非离贪。补特伽罗等同首身。预流得定。凡夫亦可断除欲界贪心或害心。佛归类于僧。僧可成大果，但佛不能。佛与声闻的解脱为一。不见补特伽罗。除仅从心心所之所生，无一

109 Mahadeva ལྷ་ཅན་པོ་。

110 译者注：六部是根本大众、一说部、牛住部、多闻部、说假部、制多山部。

111 译者注：中阴身、中有。

112 译者注：直译是「第一上座部」。依前后文，可将其理解为「古老上座部」。

113 译者注：三者是生、住、灭。另一种说法是，有为法的定义有四：生、住、灭、无常，或是成、住、坏、空。

114 译者注：在四谛十六行相的基础上，见道有十六刹那。说一切有部认为，因为获得见道十五刹那的缘故，获得预流果；先有预流向，即正在灭除其所断障碍，方有预流果，即已经灭除其所断障碍。预流与预流果同义。

法从此岸世间转至彼岸世间。诸有为法是刹那性。因行获增，是生；诸行不住。诸心皆业，身语无业。无不衰退法。供物于塔无果。现在际常是随眠。见有为法故，趋入无患。¹¹⁵

法藏部的根本立宗：佛不归类于僧。佛可成大果，但僧不能。天道中亦有梵行。世间法亦有。¹¹⁶

饮光部的根本立宗：所感之异熟果法仍有变化。有不全知之断灭。承许法藏部的所有立宗。¹¹⁷

铜鍱部的根本立宗：无补特伽罗。

说转部从说一切有部分出，且传授阿闍黎无上之典籍，此部的根本立宗：五蕴从此岸世间转至彼岸世间。除道外，蕴体不灭。有堕根本罪之蕴。不能于胜义中缘补特伽罗。一切亦是无常。如是七相¹¹⁸是说一切有部之承许。¹¹⁹

犍子部的根本立宗：已具近取之蕴体是施设有。无一法从此岸世间转至彼岸世间。补特伽罗于近取五蕴之后而转世。有为法亦有刹那性及非刹那性。补特伽罗与其近取之蕴不可说为一或非一。涅槃与诸法不可说为一或为异。不可说有涅槃或无涅槃。五识亦非有贪亦非离贪。¹²⁰

115 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.16c.26），论云：「谓过去、未来是无，现在无为是有。弥四圣谛一时现观，见苦谛时能见诸谛，要已见者能如是见。随眠非心亦非心所，亦无所入，眠与缠异；随眠自性心不相应，缠自性心相应……僧中有佛，故施僧者便获大果，非别施佛，佛与二乘皆同一道同一解脱。说一切行皆刹那灭。定无少法能从前世转至后世，此等是彼本宗同义……随眠自性恒居现在，诸蕴处界亦恒现在。」

116 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.17a.23），论云：「法藏部本宗同义，谓佛虽在僧中所摄，然别施佛果大非僧，于宰堵波兴供养业获广大果。佛与二乘解脱虽一，而圣道异。无诸外道能得五通。阿罗汉身皆是无漏。」

117 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.17a.27），论云：「其饮光部本宗同义，谓若法已断已遍知则无；未断未遍知则有。若业果已熟则无，业果未熟则有。有诸行以过去为因，无诸行以未来为因。一切行皆刹那灭。诸有学法有异熟果，余义多同法藏部执。」

118 译者注：由说一切有部所延伸出的立宗有七相。一、以有为及无为两者摄一切法。二、一切皆由名色所摄。三、多解部的根本立宗。四、法藏部的根本立宗。五、铜鍱部的根本立宗。六、饮光部的根本立宗。七、说转部的根本立宗。

119 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.17b.3），论云：「谓说诸蕴有从前世转至后世，立说转名非离圣道，有蕴永灭。有根边蕴。有一味蕴。异生位中亦有圣法。执有胜义补特伽罗。余所执多同说一切有部。」

120 译者注：相关资讯可参考《异部宗轮论》（T.49.2031.16c.14），论云：「有犍子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴离蕴。依蕴处界假施設名。诸行有暂住，亦有刹那灭。诸法若离补特伽罗，无从前世转至后世；依补特伽罗可说有移转，亦有外道能得五通。五识不染亦非离染。若断欲界修所断结，名为离欲，非见所断。」

犍子部亦分为二：大山部¹²¹与正量部。正量部的根本立宗：将成、正在成、将灭、正在灭、将生、正在生、将死、正在死、将做、正在做、将间断、正在间断、将行、正在行、将识、识等皆有。

大山部亦分为二：法上部与贤胃部。法上部的根本立宗：不观待生与生，不观待灭与灭；¹²²贤胃部亦如是说。有关密林山部，有言是大山部支派，有言是正量部支派。犍子部有如是四部。以上为各十八部主要观点，彼等遵循各教授师渐次成之。」¹²³

此外，阿闍黎律天¹²⁴的《略摄相异部派教法》¹²⁵说，根本部分四：说一切有部、大众部、上座部、正量部，再由彼等分出十八，此说广为流传。论云：

121 རི་ཁྲོ་གྲོ་ལ། Mahāgiriya。

122 译者注：如虚空是事物、是生，但生不一定是观待众多因缘之生。同样地，灭也不一定是观待众多因缘之灭。

123 德格版，论，中观，1卷，第四品，149背页；对勘本版，书号58，365页。汉译大藏经内并无此译。

124 ལུལ་བ་ལ། Vinitadeva，或称「调伏天」。

125 རྩོམ་ཐད་པ་བསྟན་པ་བསྟན་པ་ལ།。

「东西雪山部，说出世间部，与说假部五，为根本大众。一切¹²⁶与饮光，化地与法藏，随多闻铜鑠，与分别说部，为萨婆多部¹²⁷。只多林无畏，大寺住上座，拘屢¹²⁸阿班达¹²⁹，犍子部以及，正量部三说，随各境义师，说相异十八。」¹³⁰

阿闍黎释迦光¹³¹的《律光》¹³²说，十八部都是由单一的「根本说一切有部」而分出。论云：

126 གཞི་ཀུན་ལ། ཡང་ན། ཐམས་ཅད་ཡོད་པར་སྟོབ། 说一切有部 Mūlasarvāstivāda。可参考：“The bKa’ gdams pa School of Tibetan Buddhism Part 2”，25页。

127 ཐམས་ཅད་ཡོད་པར་སྟོབ། Sarvāstivāda。

128 ས་སྟོབ་ཀྱིས་ཤིས། ཡང་ན། ཀུརུ་ཀུལ་ལ། 拘屢拘罗部 Kaurukullaka。可参考：“The bKa’ gdams pa School of Tibetan Buddhism Part 2”，26页。

129 སྤང་བ་ལ། ཡང་ན། ཨ་པ་ན་ཏ་ཀ་ལ། 阿班达卡部 Avantaka。可参考：“The bKa’ gdams pa School of Tibetan Buddhism Part 2”，26页。

130 德格版，论，律，1卷，154背页；对勘本版，书号93，1166页。汉译大藏经内并无此译。遍知文殊笑《宗义宝炬论》（书版，页数260-273）中，针对十八部如何由四部分出、由一部分分出、由两部分分出、由三部分分出的内容，一一列举其差异。第一，由四部分出的说法有二：一、如前述律天所言。二、引用《问阿闍黎莲花比丘之年份》而释。「由一部分分出」则是依释迦光的论述，即仅由根本部「说一切有部」而分出。「由二部分分出」及「由三部分分出」则是上列《思择焰论》的三种主张。

131 ལྷུ་འོད།。

132 འདུལ་བ་འོད་ལྔ།。

「有云，古时仅单一之说一切有部。薄伽梵涅槃后，以该部为根本而成他部，故名『根本说一切有部』……随国王达摩阿输迦的离世、阿罗汉变成庸俗，以及执着由阿婆商夏语及俗语¹³³所诵之律等因素，日渐结合其他教典，如结合种种广泛语文之典籍，形成十八部教法，故名『根本』。」¹³⁴

依此说法，国王阿育王离世后，阿罗汉们以阿婆商夏语等各方言的念诵，导致从单一的说一切有部而分为十八部。根本说一切有部是十八部的起源，故称「根本」。

阿闍黎清辨针对十八部中的某些派别之名提出了相关解释。譬如，分出十八部时，聚集大多的僧众，故名「大众部」；承许三世如现在际皆是质有，故名「根本说一切有部」；是上座圣者的种性，故名「上座部」；是受多人敬重阿闍黎（正量，*Sammatā*）¹³⁵所持之派

系，故名「正量部」¹³⁶；主张出世间的佛陀不具世间法，故名「说出世部」；说有为法是假名安立，故名「说假部」；是迦叶波（又名「饮光」）¹³⁷之派系，故名「饮光部」；守护阿闍黎法藏的派系，故名「法藏部」；随多闻阿闍黎¹³⁸而说法，故名「多闻部」；于赤铜鍱经函上撰写三藏，故名「铜鍱部」；说此分别「尚未成果的去际与现在际是质有，已成果的去际与未来际是施设有」，故名「分别说部」；住族之女称「住女」，其子是阿闍黎犍子，是该师所持之派系，故名「犍子部」。至于东山部、西山部、雪山部、只多林住部、无畏山住部、大寺住部皆随其住所而命名。

此外，饮光部又称「善岁部」；化地部又称「譬喻师」¹³⁹；法护部又称「法藏部」；多闻部又称「多解部」；铜鍱部又称「无上部」或「说转部」；分别说部又称「说因部」或「穆兰达卡部」；正量部

133 译者注：英文是prakrit。

134 德格版，论，律，第15卷，第十五品，160背页；对勘本版，书号93，415页。汉译大藏经内并无此译。

135 译者注：为读者方便理解，译者多加括号在旁，西藏原文里并未明示该阿闍黎的名称。可参考《三论玄义》，论云：「正量弟子部，有大正量罗汉，其是弟子，故名『正量弟子部』。」

136 译者注：藏文直译为「多数敬重部」。

137 译者注：可参考《三论玄义钞》（T.70.2301.522a.28），论云：「饮光是迦叶波翻名，此部主饮光仙人种姓故，亦名『饮光』。」藏文直译为「迦叶部」。

138 译者注：根据藏文的语法，直译为「多闻的阿闍黎」。根据《五教章通路记》，当时多闻部的律主确实名为「具多闻德」（*Bahuśruta*）。论云（T.72.2339.409c.24）：「名多闻部，当时律主，具多闻德也。」

139 དཔུན་པོ་ལྷན་པ། Darṣāntika。

又称「阿班达卡部」或「拘屡拘罗部」。

论¹⁴⁰说，蕴体从此世转至后世，故名「说转部」；说已成或将成的有为法是因，故名「说因部」；住于穆兰达卡山中，故名「穆兰达卡部」；住于阿班达卡城市，故名「阿班达卡部」；住于拘屡拘罗山中，故名「拘屡拘罗部」。

古籍未说佛法宗义四部中的毗婆沙宗来自上列十八部的哪一部，但圣域那烂陀学者的著作中，对已成立的毗婆沙自宗进行观察，所以我等据以认为，亦可视毗婆沙宗为说一切有部。

根据圣上座部的说法，阿育王在位时，上座部长老目犍连子帝须（Moggaliputta-Tissa）主持结集，并编成阿毗达磨典籍《论事》（*Kathāvatthu*）¹⁴¹。上座部专依此论反驳其敌方根本大众部与说一切有部两派。依我等所见，无论西元前是否有说一切有部完整的《阿毗达磨七论》，至少说一切有部在西元前确实存在，而且说一切有部在早期圣域印度中曾是最为盛行的教派。

西元前二世纪左右，说一切有部的宗义开始从印度中部的巴连

弗邑，传至印度其他各处。开始先由优婆鞠多从秣菟罗¹⁴²的地方专门传授此部宗义，¹⁴³令此宗派逐渐盛行，最终传至克什米尔。据说，克什米尔的毗婆沙宗成为说一切有部的主流。¹⁴⁴

根据唐三藏玄奘法师的《大唐西域记》，印度北境与中部殑伽河（今译「恒河」）沿岸，有一千多余伽蓝所，以及六万多正量部的僧人；印度西北境和中亚区约有六百所寺院，以及一万六千说一切有部的僧人；印度南境与斯里兰卡约有两百所寺院，以及两万上座部的僧人。根据此文献，唐玄奘在世时，于克什米尔及毕舍遮境内，约有二十所大众部的寺院及一千僧人，而且大乘僧人遍布于印度多处。我等认为，阿富汗及龟兹约有七万僧人。¹⁴⁵

142 Mathurā मथुरा。

143 从秣菟罗（今译「马图拉」；意译「孔雀城」）寻得西元一世纪的狮头石碑，碑文记载了关于供养给说一切有部的寺院及僧众们的土地及物资。这部分内容可参考当代德国学者Klaus L. Janert的*A Mathurā Inscription on a Varāha Image*（暂译：《关于一幅伐罗诃图像的孔雀城碑文》），我等认为，佛教宗义典籍中常见的中境毗婆沙宗、偏远毗婆沙宗、克什米尔，毗婆沙宗，这三种分支几乎都是从说一切有部、印度中境而延伸出来的。

144 *Encyclopedia of Indian Philosophies*（暂译：《印度哲学百科全书》），vol., 7, 100。

145 《大唐西域记》未说总数，我等是依《大唐西域记》前后零散文义，统计当时在阿富汗与龟兹的僧人数目。

140 《思择焰论》德格版，论，中观，卷，第四品，148正页；对勘本版，书号58，361页。汉译大藏经内并无此译。

141 मग्गलिपुत्तवत्थु。

有说，经部也是之后由说一切有部而分出的。¹⁴⁶

乙二、此派主要依据的典籍为何

什么经论是毗婆沙宗义的依据？以经而言，是四谛法轮、《百教授经》¹⁴⁷、《三合诗散文鬘经》¹⁴⁸、《迦旃延氏经》¹⁴⁹、《梵网经》等。¹⁵⁰以论而言有二：《阿毗达磨七论》，以及摄其要义的《阿毗达磨大毗婆沙论》，据说¹⁵¹是佛薄伽梵涅槃后，优婆鞠多等人所撰。此宗又说《阿毗达磨七论》是经典，非由他造，因为该七论的编撰是源于佛陀与圣者舍利弗等人对话的整理。阿闍黎佛子称友¹⁵²的

《阿毗达磨俱舍论释——明义论》¹⁵³云：

「传言如是，圣者迦多衍尼子造《阿毗达磨发智论》；上座世友造《阿毗达磨品类足论》¹⁵⁴；大德天寂¹⁵⁵造《阿毗达磨识身足论》¹⁵⁶；圣者舍利子¹⁵⁷造《阿毗达磨法蕴足论》¹⁵⁸；圣者目犍连¹⁵⁹造《施設论》¹⁶⁰；满慈子¹⁶¹造《阿毗达磨界身足论》¹⁶²；拘瑟耻罗¹⁶³造《阿毗达磨集异门足论》¹⁶⁴。」¹⁶⁵

146 *Encyclopedia of Indian Philosophies*（暂译：《印度哲学百科全书》），vol., 8, 25。

147 མདོ་ཐོག་གནས་པའི་བཀའ་བརྒྱུད་པ།。

148 ཐུག་མཁན་གསུམ་པའི་བྲེང་བ།。

149 ཀུན་ལ་ནའི་མདོ། *Kātyāyana Sūtra*。现存的汉译本，见于《杂阿含经·第301经》，刘宋求那跋陀罗（Guṇabhadra）译（T.99.2.85c-86a.）。可参考蔡耀明对此经的相关研究（<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag542521.pdf>）。

150 卫者明慧的《宗义释藏》，《西藏十部大明藏》，萨迦文集，第十册，257页。

151 译者注：关于由谁编作《阿毗达磨大毗婆沙论》的其他说法，建议参考〈第一品、总说哲学〉的「甲一、印度的哲学发展史」。

152 གྲགས་པའི་བཞེས་གཞིན།，约西元八世纪。

153 མཛོད་ཀྱི་འགྲེལ་ལའང་དོན་གསལ།。

154 རབ་ཏུ་བྱེད་པའི་གཞི། ཡང་ན། རབ་ཏུ་བྱེད་པ།。

155 ལྷ་སྒྲིད།。

156 རྣམ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས།。

157 ཤེས་པའི་བྱ།。

158 ཚེས་ཀྱི་ཡུང་པོ།。

159 རོ་ཁྱུ་འགལ་གྱི་བྱ།。

160 གདགས་པའི་བསྟན་བཅོས།。

161 གང་པོ།。

162 ལམས་ཀྱི་ཚོགས།。

163 གསུམ་པོ་ཆེ།。

164 འགྲོ་བའི་རྣམ་གྲངས།。

165 德格版，论，阿毗达磨，第1卷，第一品，9正页；对勘本版，书号80，21页。汉译大藏经内并无此译。

有些毗婆沙宗人说，《阿毗达磨七论》中，以《阿毗达磨发智论》为主干，而《阿毗达磨法蕴足论》等其他六论是《阿毗达磨发智论》的眷属或支分。如《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

「他说，言『论』者，谓《阿毗达磨发智论》，即于彼身有六足¹⁶⁶：《阿毗达磨品类足论》、《阿毗达磨识身足论》、《阿毗达磨法蕴足论》、《施設论》、《阿毗达磨界身足论》、《阿毗达磨集异门足论》。」¹⁶⁷

据闻，迦多衍尼子在造《阿毗达磨发智论》时，整理出说一切有部的全数主张。此论不仅诠释正文，善巧将阿毗达磨的旧论归纳一处，还引进当时其他宗义的诸多新论，进而创新其宗的不共主张，很快成为说一切有部的主要依据论典。

依当代学者们详细研究《阿毗达磨七论》文献历史的结果，认为七论中最早造的二论是《阿毗达磨集异门足论》与《阿毗达磨法蕴足论》，后二阶段是四论：《施設论》、《阿毗达磨界身足论》、

166 译者注：直译是「支分」。译者配合着汉传佛教「一身六足」的普及说法，决定译为「足」。

167 德格版，论，阿毗达磨，5卷，第一品，7正页；对勘本版，书号80，17页。汉译大藏经内并无此译。

《阿毗达磨识身足论》、《阿毗达磨品类足论》，最后才是《阿毗达磨发智论》。¹⁶⁸

说一切有部的《阿毗达磨七论》至今仍可见于汉译中，而藏译的《施設论》只有「施設世间」、「施設因」、「施設业」三篇，其余之前并未翻译，所以不存在于藏译的甘珠尔与丹珠尔中。

西元二十世纪初期，中国译师法尊，藏名「洛桑却帕」，将完整的《阿毗达磨发智论》与《阿毗达磨大毗婆沙论》从汉译藏，所以今日可见彼二论于藏译之中。¹⁶⁹分析藏译的《阿毗达磨发智论》时，看来此论确实是《阿毗达磨大毗婆沙论》的内容依据。《阿毗达磨发智论》有二十卷、八蕴¹⁷⁰、四十四纳息¹⁷¹，涉及的内容十分广泛。

《阿毗达磨发智论》阐释许多关于阿毗达磨的内容，而且诸多

168 *Encyclopedia of Indian Philosophies*（暂译：《印度哲学百科全书》），vol., 7, 102.

169 近代中国译师「洛桑却帕」又名「法尊」于1945-1949年间，将完整的《阿毗达磨大毗婆沙论》从汉译藏，在正临文化大革命混乱之际，只剩部分散失的藏文译本。在抄写尊者尊者手边拥有的零散译文后，印刷其文献，目前藏地内外都有这份资料。后又依尊者指示，目前正在台湾翻译尚未齐全的部分。

170 译者注：杂蕴、结蕴、智蕴、业蕴、大种蕴、根蕴、定蕴、见蕴。

171 译者注：杂蕴有「世第一法纳息」等八、结蕴有「不善纳息」等四、智蕴有「觉支纳息」等五、业蕴有「恶行纳息」等五、大种蕴有「大造纳息」等四、根蕴有「根纳息」等七、定蕴有「得纳息」等五、见蕴有「念住纳息」等六。

《阿毗达磨发智论》的内容皆被早期阿闍黎们，尤其是说一切有部的著名四师——法救、妙音、世友、觉天——所主张。这四位阿闍黎分析了论中的诸多艰巨难题，从而特别传授且建立自宗说一切有部。

《阿毗达磨发智论》将随舍利子的《阿毗达磨法蕴足论》的犍子部称为「阿毗达磨旧部」，对该部的宗见进行反驳，也破除分别说部与大众部的宗见。说一切有部的最早论典有二，阿闍黎法胜¹⁷²所造的《阿毗昙心论》¹⁷³，共十品；阿闍黎妙音所造的《阿毗昙甘露味论》¹⁷⁴，共十六品。这两部论只见于汉译中，不见于其他译文中。

西元四世纪左右时，自阿闍黎世亲造《阿毗达磨俱舍论》及其自释起，《阿毗达磨俱舍论》成为说一切有部最著名的典籍。相较其他阿毗达磨的典籍，多数藏地的大型寺院只将《阿毗达磨俱舍论》列为主要论典，且有盛行学习此论的传统。这点也可从西藏学者们的

「总义」与「判辨」¹⁷⁵等层出不穷的注释得知。

《阿毗达磨七论》在圣上座部中虽是赫赫有名，但根据当今巴利文的「*AbhidharmaNikaya*」（《阿毗达磨尼迦耶》）而分析时，如何认定《阿毗达磨七论》的主张却不同于说一切有部。上座部的《阿毗达磨七论》是：一、《法集论》（*Dhamma-saṅgāṇī*）。二、《分别论》（*Vibhaṅga*）。三、《界论》（*Dhātu-kathā*）。前三者与说一切有部相同。四、《人施設论》（*Puggala-paññatti*）。五、《论事》（*Kathā-vatthu*）。六、《双论》（*Yamaka*）。七、《发趣论》（*Paṭṭhāna*）。上座部说，第五《论事》是论典，其余都是佛陀亲言的经典。

我等认为，上座部中近代最广为人知的阿毗达磨论著是《摄阿毗达磨义论》¹⁷⁶，以及由阿闍黎觉音（*Buddhaghosa*）所造的《清净道论》（*Visuddhi-magga*）¹⁷⁷两部，而且后人针对这两部论撰写了诸多注释。

172 ཆས་དཔལ།。

173 ཆས་མཛོན་པའི་སྒྲིང་པོ།。

174 ཆས་མཛོན་པའི་བདུད་རྩི།。译者注：虽然印顺长老的《说一切有部为主的论书与论师之研究·第六卷》说：「四大论师之一的妙音，梵语瞿沙（*Ghoṣa*）……汉译有《甘露味阿毗昙论》，末署『得道圣人瞿沙造』。」且将其论名为《甘露味阿毗昙论》，但CBETA中的正式论名是《阿毗昙甘露味论》，译者决定以后者为主。

175 译者注：「总义」（ཐྱིད་ཀྱི།）是指，其论著作的方式，主要是以消文释义的方式整理其依据经论的纲要，不以破他宗、立自宗、反他驳的方式为主而撰写。「判辨」（མཐའ་དཔྱད།）是指，其论著作的方式，主要是以破他宗、立自宗、反他驳的方式撰写。

176 关于上座部的典籍《摄阿毗达磨义论》是如何建立心所的简略内容，已在《佛法科学总集·下册》中诠释。

177 རྒྱལ་པར་དག་པའི་ལམ།。



乙三、宗义的性质及分类

毗婆沙宗义的性质：依自身根本宗义，无根识所取、无自证，且主张外境是谛实有的佛法宗义。毗婆沙的词义：说三世为质之别¹⁷⁸故，或其宗义与《阿毗达磨大毗婆沙论》相同，故名为「毗婆沙」。《慧心要集论释注》云：

「位于西境克什米尔毗婆沙，诠释其典籍并许过去及外来因，且说三世为质之别，抑或，彼说与《阿毗达磨大毗婆沙论》相同，故名。」¹⁷⁹

什么是「说三世质之别」？主张三世是彼之所依质有事物的别。譬如，主张苗有三世；苗是总，苗的三世是苗的别。¹⁸⁰

若主张毗婆沙与说一切有部为一，依克什米尔阿闍黎众贤¹⁸¹的典

籍《阿毗达磨顺正理论》¹⁸²所说，毗婆沙应许不仅三世是实有，三无为亦是实有；¹⁸³若非如此，毗婆沙将不是说一切有部，且如尊者世友的《异部宗轮论》¹⁸⁴所言，据闻毗婆沙主张一切有为及无为之法皆是实有，以及毗婆沙是说因部。¹⁸⁵

毗婆沙宗的分类：《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

「是毗婆沙宗者，非克什米尔亦有，即一切偏远毗婆沙宗人。」¹⁸⁶

此论明白指出，有克什米尔毗婆沙宗与偏远毗婆沙宗两类。我等认为，另有针对该分类的其他说法，即克什米尔毗婆沙宗、偏远毗婆沙宗、中境毗婆沙宗，共分为三。或者，另三种为：克什米尔毗婆沙宗、偏远毗婆沙宗、西境毗婆沙宗。

178 译者注：例如，瓶是金瓶与铁瓶的总，金瓶与铁瓶是瓶的别。相关细节可参考《佛法科学总集·上册》的「总与别」。

179 德格版，论，中观，第42卷，42正页；对勘本版，书号57，891页。汉译大藏经内并无此译。

180 译者注：例如，人是亚洲人和美洲人的总，亚洲人和美洲人是人的别，同样地，苗是「苗的未来」和「苗的过去」的总，「苗的未来」和「苗的过去」是苗的别。

181 འདུན་འཇུག་།。

182 ཆོས་མཛོད་པ་འཇུག་པ་འདི་རྒྱུ་འབྲས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་།。

183 译者注：众贤所造《顺正理论》或为《阿毗达磨顺正理论》卷15 (T.29.1562.421a.15)：「我宗三世及三无为皆实有故。」

184 གཞུང་ལུགས་ཀྱི་བྱེད་པ་འདི་འཛོམས་ལོ།。

185 译者注：世友所造《异部宗轮论》(T.49.2031.15b.9)：「一说一切有部，亦名说因部。」

186 德格版，论，阿毗达磨，第51卷，第八品，311背页；对勘本版，书号80，1597页。汉译大藏经内并无此译。



乙四、如何立宗

丙一、总说

如前已述，《阿毗达磨七论》建立此宗的关键论述，而且此宗完整的不共见解之依据及理由，亦于《阿毗达磨大毗婆沙论》、《阿毗达磨俱舍论》及其自释中做了详细的说明。因此，我等会根据这些文献，概说毗婆沙的宗见。

我等认为，虽然《佛法科学总集》已大概讲解了此宗针对基法真相的某些论述，然而，如果能一并整理并且列出此派的关键宗义，方能了知且轻易学习此宗一系列完整的论述。所以这本《佛法哲学总集》拟大致诠释之前已述的内容，以及稍做解释之前未说的内容。读者应了知也会以这种方式介绍其他宗义。

毗婆沙说，一切所知可归纳为五事：一、相色法。二、主心法。三、随心所。四、不相应行。五、无为法。主张所知五事都是「质中成立」¹⁸⁷、作性之事物。有为法分三：色法、相应、不相应

行。相应又分为二：心与心所。关于无为法，克什米尔毗婆沙说无为分三：虚空、择灭、非择灭；中境毗婆沙说，彼等之上再加「如所有性」，共四。

毗婆沙不说有为法的定义是「具生住坏灭四者的作用」，却说有为法的定义是「具生者、住者、坏者、灭者」。¹⁸⁸色等的事例事物虽能同时存在四种性相¹⁸⁹，但彼四作用得依序形成，即先有生，再有住，再有坏，再有灭。

虽然毗婆沙说有为法一定是刹那性，但又主张生与灭的中间阶段却有非生灭性的住，由此可见，相较经部以上安立的刹那性，此宗的说法显得非常粗浅。¹⁹⁰此外，不同于佛教经部以上针对如何安立常的说法，毗婆沙说，但凡是常，存在于前际的所有都会存在于后际。

毗婆沙在六因、五果、四缘之上，提出「同时因果」的不共主

187 译者注：在本书的「总说外道宗义」里，虽已标此译者脚注，但考虑令读者方便阅读，决定再次加此脚注。此词的藏文是「*ཇམ་སྤུ་བྱུང་བ།*」。汉译大藏经中，不仅译此词为「实有」，也把「*ཇམ་སྤུ་ཡོད་པ།*」译为「实有」，却未明示该二的区别。根据这篇「丙一、总说」所言，「*ཇམ་སྤུ་བྱུང་བ།*」（「质中成立」）与「*ཇམ་སྤུ་ཡོད་པ།*」（「质有」或「质体有」）不同。为使读者能够区别「*ཇམ་སྤུ་ཡོད་པ།*（质有）」及「*བདེན་པར་ཡོད་པ།*（真实有」或「实有）」的差别，译者选择将「*ཇམ་སྤུ་ཡོད་པ།*」译为「质有」或「质体有」。

188 译者注：毗婆沙对生、住、坏、灭（或称「成住坏空」）的「作用」与「作者」两者彼此间的差异，提出不同于其他宗派的观点。换句话说，有为法不一定有其生、住、坏、灭的作用，但一定有其生、住、坏、灭的作者。还有，汉译大藏经的古译将此处的「坏」字（衰坏之意）译为「异」，如《阿毗达磨俱舍论自释》云：「能衰名异。」然而，若要让现代读者将「异」字理解为「衰坏」，确实不易，译者决定直接翻成「坏」字，这样读者们会较为容易理解。

189 译者注：四种性相是，生者、住者、坏者、灭者。

190 译者注：经部以上说，已生的当下就已形成正在灭，生灭中间并不存在非生灭性的住。

以瓶子为例，瓶子为何存在于瓶子的过去式及未来式？

为何过去瓶及未来瓶是瓶子呢？依序，过去瓶是已有瓶，未来瓶是将有瓶，彼二与现在瓶是同类的缘故，安立为瓶。譬如，林中树木尚未成柴，却因为是木柴的类别，称其为「柴」。又像是与挤出的乳同类的缘故，即便是尚未挤出、仍存在于奶娘的体中，便称为「乳」。

相反地，胜义谛是：以无方分之色及无方分的微尘为例，即便破坏或以识去除一一彼支，仍不会失去彼执之识。胜义谛与质有同义。主张一切法都是「质中成立」，且说「质中成立」不一定是质有，因为无论任何一法，其体性必须独立存在，而且毗婆沙不知「仅依他支施設而有」之义。

194 《阿毗达磨俱舍论自释》，德格版，论，阿毗达磨，7卷，第五品，239正页；对勘本版，书号79，586页。相关汉译资讯：真諦译《阿毗达磨俱舍释论》（T.29.1559.257b.29）。详细内容参考《佛法科学总集·上册》。

「摄自性……」 196

「若云：『摄持自之性相，故为法。此言过什。』许其义，故无过。依吾等言，诸法摄持自之性相故，不违法之自性。」¹⁹⁷

「摄持自之体性者」的「体性」有二：自之不共性及自之共性。随个案不同，不仅自之共性与自之不共性并不相违，纵使在一个

「有余师言，相有二种：一、自相。二、共相。坚、湿、暖、动相是自相，色相是共相。如是二相，互不相违，于一法立，亦无有过。」¹⁹⁹

《阿毗达磨俱舍论释——明义论》亦云：

「自相作意即作意自相，如念『色具堪成所害性相』等。『等』字摄『如受具领纳性相』等义。共相作意为作意无常，即具无常至『出』²⁰⁰之间的十六行相。」²⁰¹

195 译者注：藏文是，**འཛིན།**，具「持有」之义。之所以不翻「持有」却译为「摄持」，是搭配《阿毗达磨俱舍论》中「摄自性非余，以离他性故」的「摄」字。如，只有瓶子方可摄持瓶子本有的体性，只有火方可持有火本有的定义。

196 德格版，论，阿毗达磨，7卷，第一品，第19句偈颂文，2背页；对勘本版，书号97，5页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.4b.18）：「摄自性非余，以离他性故」。

197 德格版，论，阿毗达磨，31卷，第一品，13正页；对勘本版，书号81，30页。汉译大藏经内并无此译。

198 译者注：在此的「有法」是某特征的所依之义。

199 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第六册，第一百二十七卷，939页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.663b.15）。

200 译者注：十六行相为，无常、苦、空、无我、因、集、生、缘、灭、静、妙、离、道、如、行、出。

201 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，236正页；对勘本版，书号80，555页。汉译大藏经内并无此译。



共相是与己同性，反之，自相是与己不同性。《俱舍满增注》云：

「眼识等应知，质之自相与青等自之体性不同。」²⁰²

此宗认为，色法及识法必须观察后可得；色法的最终必须是无方分微尘，识法的最终必须是无分²⁰³最短刹那续流，所以主张构成粗色的基础是无方分微尘，构成识法的基础是无分刹那。正因为可由积累无方分微尘而成种种粗法，主张外境是实有。

主张存在名副其实的四大种；四大种与四大种之界并无差异，一切聚色都有四大种的全部作用。

业分为思业及思已业两者。思业有二：相应意识的思心所，以及由身语业所生的思心所；思业又称「意业」。思已业是由思业所生的身业与语业两者，而身业与语业两者又各分为表色及无表色二类。经部、唯识、自续三派不说业是色法；毗婆沙与中观应成派说，身语业是色法。

即便业与其果之间的相隔期长久，但善恶业仍可感得其果乐

苦，不会错乱。为什么呢？

有些毗婆沙师说，过去造业乃至未感果之间，之所以业果得以衔接，是因为有不相应行属性、非业性质的「不失坏」²⁰⁴。像是放款给他人的借据，会令本利不失坏，故无业果错乱之过。有些毗婆沙师说，之所以业果得以衔接，是因为善恶二业有着不相应行属性、非善恶二业性质的「得体」²⁰⁵。

此宗如何认定业果所依处的「我」呢？

有些毗婆沙的正量师说，蕴是我。正量部中，拘屡拘罗师说，全五蕴是我。正量部中，阿班达卡师说，只有心是我。正量部中，犍子师说，我是不可说。²⁰⁶克什米尔毗婆沙及某些经部的论师说，蕴的续流才是业果所依之「我」的事例。当主张全五蕴是补特伽罗的事例时，不会说五蕴中的一蕴体是补特伽罗，却会主张五蕴的合体是补特伽罗。主张心识是补特伽罗事例的论师们说，意识不间断地从

202 德格版，论，阿毗达磨，31卷，第二品，31背页；对勘本版，书号81，76页。汉译大藏经内并无此译。

203 译者注：「无分」谓不可再分者，即无其支分。

204 ལྷན་མི་ཟེལ།。

205 རྩལ་པ།。

206 阿闍黎律天的《略摄相异部派教法》说，拘屡拘罗部、阿班达卡部，以及犍子部三者隶属正量派内部。至于《思择焰论》的另一种说法，建议参考前述毗婆沙的「乙一、此派宗义的发展史」中，关于十八部如何分出的解释。



所有造业者的前世走向感果者的后世，所以意识是补特伽罗。毗婆沙说，「有」一定是法我，所以不承许粗细法无我的论述。粗分人无我：无「常、一、自主的补特伽罗」。细微人无我：无「自主质有的补特伽罗」。²⁰⁷细微无我与细微人无我同义。

然而，在毗婆沙的正量部中，犍子部的论师说，我是自主质有，所以不说细微人无我是「无自主质有的补特伽罗」。又说，我若迥异于蕴，将如外道所言，是常，且有「虽不持蕴却可独立持我」²⁰⁸之过；我若是蕴，将有补特伽罗多相²⁰⁹之过，而且灭蕴时我亦应灭的缘故，我于死时同蕴，我的续流将会间断；有「已造之业应成失坏」之过，故而主张不可说自主补特伽罗是常或无常。犍子部说，细微无我只是无常、一、自主的我。

能知之量有现识与比度两者。现量有三：根现识、意现识、瑜伽现识，除此外，不承许自证现识。所依色根是量；根识执境时，不

仅不会现起境相²¹⁰，且会离相²¹¹直接²¹²执境；眼根见色，而眼识执色或知色，毗婆沙主张「见」与「知」两者不同等诸多内义。

前列毗婆沙的整体观点是以克什米尔毗婆沙宗为主，此宗概要如《慧心要集论》所整理的内容。论云：

「空二灭清净，三无为是常，有为诸无我，刹那无作者，眼生识无相，现知微尘聚，智说毗婆沙，克什米尔论。」²¹³

祇多梨的《善逝教典分别论》也提出极为类似的观点。论云：

「三无为是常，虚空与二灭，诸行刹那性，无我无作者，以根所生识，现识知微聚，智说毗婆沙，克什米尔论。」²¹⁴

207 译者注：可以不经其他，便可直接认出，就是质有、自主质有。换句话说，可以不经其他，便可直接认出补特伽罗，就是「自主质有的补特伽罗」，这被毗婆沙宗给破除。

208 译者注：根据编辑者的格西们说，「虽不持蕴却可独立持我」的例子犹如牛圈中的唯一一头山羊般，「我」是可彻底脱离五蕴的个体，这与「可以不经其他，便可直接认出的我」不同，后者是指可以操控身心的主宰者，而毗婆沙宗也的确认同其义。

209 译者注：蕴和我如果是一，如同有眼、鼻、手、足等多种蕴体，于同一时内，应成有多种「我」的过失。

210 译者注：所缘事物的影像。

211 译者注：直译是「无相」，即不经任何影像而知或执某内容。

212 译者注：直译是「赤裸」。恐读者不知「赤裸执境」的意思为何，译者决定采用意译。

213 德格版，论，中观，卷，第21句偈颂文，27正页；对勘本版，书号57，853页。汉译大藏经内并无此译。

214 德格版，论，中观，卷，第1句偈颂文，7背页；对勘本版，书号63，884页。汉译大藏经内并无此译。



丙二、别说主要立宗

丁一、安立所知五法

从之前整理的毗婆沙宗概论里，此处再针对几个重要的不共观点稍做解释。毗婆沙依《阿毗达磨俱舍论》及其自释等阿毗达磨的典籍，建立基法真相时，主张蕴、界、处摄一切法，五蕴摄一切有为法。

五蕴是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。说「处」一词时，其分类有十二处，即色处、声处、香处、味处、触处、法处的外六处，以及眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处的内六处。若再广泛分类，则说有十八界：色界、声界、香界、味界、触界、法界六者是所缘境之界；眼根界、耳根界、鼻根界、舌根界、身根界、意根界六者是所依根之界；眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界六者是能依识之界，共十八界。处与界摄一切法，而十八界中的法界以及十二处中的法处摄无为法；色蕴、意处、法界三者摄一切法。

被色蕴所摄的有：五蕴中的色蕴；十二处中的色处、声处、香处、味处、触处、眼处、耳处、鼻处、舌处、身处，共十处；十八界中的色界、声界、香界、味界、触界、眼根界、耳根界、鼻根界、舌根界、身根界，共色十界；法处与法界中的无表色。

被意处所摄的有：五蕴中的识蕴、十二处中的意处，以及十八界中的识七界，即意根界、眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界。

被法界所摄的有：色蕴中的无表色；五蕴中的受蕴、想蕴、行蕴；十二处中的法处，以及十八界中的法界。《阿毗达磨发智论》云：

「颇有一界、一处、一蕴摄一切法耶？答：有。一界谓法界；一处谓意处；一蕴谓色蕴。」²¹⁵

其略义如《阿毗达磨俱舍论》云：

「总摄一切法，由一蕴处界……」²¹⁶

我等认为，毗婆沙以「所知五法」安立自宗基法真相，诚如阿闍黎世亲《阿毗达磨俱舍论自释》云：

215 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第一册，第二十卷，1358页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.987b.19）或《阿毗达磨发智论》（T.26.1544.1027b.9）。

216 德格版，论，阿毗达磨，卷，第一品，第19句偈颂文，2背页；对勘本版，书号97，5页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.4b.17）。



「一切法略有五品：一色、二心、三心所、四心不相应行、五无为。」²¹⁷

其义也可从阿闍黎佛子称友的《大乘阿毗达磨集论释》²¹⁸得知。论云：

「所知五相：色、心、心所法、心不相应行、无为。」²¹⁹

「相色法」摄「色等五境」²²⁰与「眼等五根」²²¹等一切内外色法；「主心法」与「随心所法」两者摄内在心识之法；「不相应行法」摄一切三世非色、非识之有为法，以及有为法的三特征：生、住、灭；「无为法」摄不由因缘所生之法。此宗创立一切法皆被所知五法所摄的观点。

戊一、相色法

此宗主张相色法有十一类：色处、声处、香处、味处、触处的五外色；眼处、耳处、鼻处、舌处、身处的五内色，以及无表色，共十一。《阿毗达磨俱舍论》也提及「无表色」。论云：

「乱心无心等……」²²²

如《阿毗达磨俱舍论》所说，无表色是种不显露、无障碍的特殊色法，具五特征：一、在心散乱或无心时仍会存在。二、善恶任一。三、具前后任一的续流。四、由彼因内四大种所生。五、无表。

此宗认为，外色五境与内色五根皆由彼因四大种而生、是积聚极微尘而形成的外境。如何累积无方分微尘而成立外境呢？这是毗婆沙的根本宗义，所以此处会对此稍加解释。一般而言，最小的色法是极微尘，最短的名字是单一的字母，最短的时间是时边际刹那，先从这个观点解释。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「有为法有三分齐，谓时、色、名。时之极少谓一刹那；

217 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，63正页；对勘本版，书号79，157页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.18b.16）。

218 ཆོས་མཛོད་པ་ཀུན་ལས་བུས་པའི་འཕད་པ།。

219 德格版，论，唯识，¹卷，第一品，143背页；对勘本版，书号76，1328页。汉译大藏经内并无此译。

220 译者注：色、声、香、味、触。

221 译者注：眼、耳、鼻、舌、身。

222 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第一品，第8句偈颂文，2正页；对勘本版，书号97，4页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.3a.16）。



色之极少谓一极微；名之极少谓依一字。」²²³

极微尘是粒子²²⁴中的最小单位，不仅是色法的最初基础，也是无方分、一性却有多者围绕在侧、自身中并无支分与和合体的区别、以互不触碰之态而处其位。当位于中间的一个极微尘被其他极微尘围绕在侧时，如果这些极微尘会彼此触碰，将会全面触碰，进而彼此融合；若某面触碰，则有「将成有方分」之过。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「问：彼极微量复云何知？答：应知极微是最细色，不可断截、破坏、贯穿；不可取、舍、乘、履、持、掣；非长、非短、非方、非圆、非正不正、非高、非下、无有细分、不可分析、不可覩见、不可听闻、不可嗅尝、不可摩触，故说极微。²²⁵……尊者世友作如是说，极微展转互相触不？答：互不相触。若相触者即应住至第二刹那。」²²⁶

223 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第七册，第一百三十六卷，347页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.701a.27）。

224 译者注：直译为「尘」。

225 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第七册，第一百三十六卷，354页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.702a.4）。

226 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第三册，第七十三卷，545页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.380a.18）。

阿闍黎妙护的《成外境义》也说同样的理论。论云：

「彼此不相触，住无方分相，故由地坛城，积聚而成立。」²²⁷

在质极微尘以及积聚微尘两者中，四大地水火风的无方分尘，以及大种所造色香味触四无方分尘，这八个无方分质尘——皆是质极微尘。由此八所结合的最小微尘是积聚微尘。质极微尘是无方分，积聚微尘是有方分；七个极微尘累积后，成为一微尘。

构成外境色法的最初基础：积聚——不可分解其支的无方分极微尘后，形成种种粗分法类，且说外境只能是真实有。以青色为例，青色并非只是心识所见的青相，而是可从心识所见的青相独立出来、由无方分极微尘为构成基础所成的一种外境色法。不但可依经验建立有外境诸法的正当性，其义也能依理观察而成立。

先要积聚细微支分，才能构成粗法。分解粗法支分时，从粗到细的最后必须安立再也不能被分解的终极质。倘若没有这种终极质，则不能合理诠释为何可由积聚微尘构成粗分。如果将土地、石头等粗色——分解，其支分割到最终要有不能再小之质。如果此质是有方

227 德格版，论，量，第56句偈颂文，191背页；对勘本版，书号106，514页。汉译大藏经内并无此译。



分，将可再被继续分解，将有不成最小之过。总之，只剩「主张为无方分」或「主张可被无止尽分解」其中之一的选项；如果承许后者，那么，即便是个极小的水滴也可被无止尽地分解，故而主张无方分。

此宗说，如构成色法的根本基础极微尘是无方分，同理，在分解非色之行心识的前时段与后时段中，最终的「时边际刹那」也是无时分，因为其中再也无法分解前刹那与后刹那的支分。

虽然毗婆沙与经部两者都相同主张，极微尘是无方分、极微尘彼此之间不会相互触碰，但毗婆沙却说极微尘彼此之间有间隔，而经部说无间隔。毗婆沙说四大种与四大种之界无差异，且说一切聚色都有四大种的全部作用，都是真正的四大种。经部以上却说，四大种不同于四大种之界；虽说一切聚色都有全部的四大种之界，却不一定是真正的四大种；以聚集极微尘所形成的水之质为例，这虽是水界或是「能力」，却不是水。相关理由已在《佛法科学总集》的上册中详细说明。²²⁸

戊二、主心法及随心所法

主心法有六识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，以及意识。根据《阿毗达磨俱舍论》，随心所法分为六类四十六心所：一、地法。二、善地法。三、烦恼地法。四、不善地法。五、小烦恼地法。此五为定心所。六、附带不定心所。虽然在《大乘阿毗达磨集论》及其自释，以及《大乘五蕴论》²²⁹中，欲、慧、念、胜解、三摩地等被归类为「别境」，非「地法」，但毗婆沙部却说彼等²³⁰相应一切心。

如咸水大海与小溪的结合般，与「疑」相应之心虽有慧，但慧弱疑强。同样地，与「散乱」相应之心有「三摩地」；与「忿」相应之心有「欲」；与「忘念」相应之心有「念」；与「不信」相应之心有「胜解」；此等论述皆是依照其相应二者之力道强弱而安立。

《阿毗达磨俱舍论》未提及，而于《大乘阿毗达磨集论》说到另外的五个心所：一、无痴善。二、根本烦恼见。三、不正知。四、忘念。五、散乱。《阿毗达磨俱舍论》列出四十六心所，主要是因为

228 《佛法科学总集·上册》（185页）：「依下部阿毗达磨教典所说，毗婆沙部认为在单一的极微尘中，必须具有四大种及色、香、味、触四质，总共有八尘质，而且八尘质是具相的地、水等。经部宗则认为，聚色虽然具有八尘质，但八尘质是以『能力』或以『种子』的形态，隐藏存在着，唯有当眼识去看聚色的时候，八尘质才会显现。因此，一切聚色虽然具有地水等八尘质，但仅以能力或种子形态存在而不一定显现，故非具相地水等。」

229 ཕུང་པོ་ལྔ་པའི་འབྲེལ་བ།, 阿闍黎世亲造。

230 译者注：「彼等」谓十大地法：一、受。二、想。三、思。四、欲。五、触。六、慧。七、念。八、作意。九、胜解。十、三摩地。



这些心所的性质各各不同的缘故。我等认为，无痴善、根本烦恼见、不正知三者属慧性，而忘念属念性，散乱则属定性，所以《阿毗达磨俱舍论》未将这五个从四十六心所独立出来。关于心所的质体有与施设有的差异，详细情况请参照《佛法科学总集·下册》得知。²³¹

戊三、不相应行法

不相应行法分为十四：一、得。二、非得。三、同分。四、无想。五、无想定。六、灭尽定。七、命。八至十一、生住坏²³²灭的四有为性相。十二、名聚。十三、句聚。十四、文聚。《阿毗达磨俱舍论》云：

「心不相应行，得非得同分，无想二定命，相名身等类。」²³³

这十四法虽然是有为法，但不是色法，也不相应心心所，故称

「不相应行法」。毗婆沙说，不相应行法是迥异于色、心、心所质体的事物；经部以上说，不相应行法只是依赖着色、心、心所三者阶位所施设，并非从彼等独立出来的质体。

十四法中的「得」：谓令所得物可在相续中获得的某种质体。如捆绑包袱的绳索与包袱有别，「得」的性质可从所得物中独立出来。

非得：谓令不得物无法获得的某种质体。

同分：谓某种与有情的行为、想法、性质相似的质体。

无想：谓暂时遮挡生于无想天之天人相续的心及心所的某种质体。

无想定：谓自果无想天之因，从入定起乃至未出定前，遮挡心与心所的质体。

灭尽定：谓依圣者心续中三界最细微的心识——非想非非想天之心——遮挡心与心所的质体。

命²³⁴：谓身识所依的不相应行之质体。《俱舍论切要释》引《比

231 《佛法科学总集·下册》（147页）：「心所的质体有与施设有的差异……」

232 译者注：此处的「坏」字，或毗婆沙部与经部针对有为法的性相所解释的「生住坏灭」的「坏」字，按藏文是衰败、老坏的意思。

233 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，第35句偈颂文，5正页；对勘本版，书号79，11页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.22a.6）。

234 译者注：《阿毗达磨俱舍论》又将命称为寿。论云：「命根体即寿，能持暖及识。」



丘尼昙摩提那经》²³⁵云：

「寿暖以及识，三法舍身时，所舍身僵仆，如木无思觉。」²³⁶

以上为毗婆沙部所说。

身识所依是命，命之所依为何？若说：「如身及识无所依，将无身及识，所以命的所依是身及识。」经部认为，按照这种说法，彼二相互依赖而有的缘故，不能成立彼二。²³⁷抑或，若可成立，等同命无止尽，因为其因心识不可能全无。²³⁸因此，经部将意识及其种子的

同类品²³⁹施设为命根。²⁴⁰

前述毗婆沙与经部双方的说法都具争议，所以瑜伽部²⁴¹说，随业力故，将阿赖耶识的同类品施设为命根。

解说关于有为法的生住坏灭四性相。有为法的定义是「可象征有为的某法」；能起之生、能安之住、能老之坏、能灭之无常四者，皆与所象征的有为法同时产生，而且彼四性质与有为法是质体异。《阿毗达磨发智论》云：

「有为法——生、住、老、无常，当言有为耶？无为耶？
答：应言有为。」²⁴²

235 འཁོར་མཆོད་ཀྱི་མཆོད་པ། Bhikṣuṇī Dharmadinnā Sūtra。

236 德格版，论，阿毗达磨，5卷，第一品，8背页；对勘本版，书号82，14页。汉译大藏经内并无此译。《大乘密严经》（Mahāyāna-ghana-vyūha Sūtra འཇམ་མཉམས་པ་རྒྱུད་ལོ་པོ་དྲུག་པའི་མཆོད་པ།；德格版，经，阿毗达磨，8卷，第三品，45背页；对勘本版，书号50，104页）亦有类似《比丘尼昙摩提那经》的经文。经云：「寿暖及与识，若舍离于身，身则无觉知，犹如于木石。」汉译来源：唐不空译《大乘密严经》（T.16.682.770b.12）。

237 译者注：若身心依赖命而有，命得先有，才有身心；若命依赖身心而有，先要有身心，方能有命。若两者彼此依赖，等同两者都无，因为无法证明何者先有。

238 译者注：若说「命依赖于心识，故可成立命」，那么，命将无止尽，因为其因心识没有断灭之时。

239 译者注：「意识及其种子的同类品」是指，意识及其随眠（种子）会随着投生之处的不同，转成其类之意识，像是依赖人道的缘故，才能成立「人的心识」，随畜生道才能成立「畜生的心识」。总之，经部不说「意识及其种子施设为命」，毕竟人死后仍有意识及其种子。经部说「意识及其种子的同类品施设为命」，因为人的意识与人命同时坏灭。

240 德格版，论，阿毗达磨，9卷，第二品，79正页；对勘本版，书号79，196页。相关汉译文献：《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.26a.22）云：「命根者何？颂曰：命根体即寿，能持暖及识。」

241 译者注：唯识派的异名。

242 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第一册，第二卷，117页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.198c.9）或《阿毗达磨发智论》（T.26.1544.926a.14）。



《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「复次，若法为生所起、为老所衰、为无常所灭，是有为义；与此相违是无为义。」²⁴³

既然有为法的性相有四，为何经说生住灭三者是有为法的性相呢？那是将「坏」²⁴⁴并入「住」中，以一性相而说彼二的缘故。这么说的目的是，住是起贪之处，为遮缘住之贪，故将住、坏两性相合一解说。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「经说住异，是此异别名，如生名起，灭名为尽，如是应知，异名住异……²⁴⁵谓愚夫类无明所盲，于行相续执我我所，长夜于中而生耽着。世尊为断彼执着故，显行相

续体是有为及缘生性，故作是说有三有为之有为相，非显诸行一刹那中具有三相。」²⁴⁶

若驳：「四性相本身尚需象征有为法之四性相，将成无穷尽；若不需，四性相将成无为法。」以象征有为法的事例瓶子为喻，当瓶子形成时，瓶子自身、瓶子的生、住、坏、灭的根本四性相形成的同时，也会有「相应四性相」²⁴⁷，即「形成根本生之生」（又称「生之生」）、「安其根本住之住」（又称「住之住」）、「衰老根本坏之坏」（又称「坏之坏」），以及「消灭根本灭之灭」（又称「灭之灭」）。总之，同时形成九法：事例有为法、根本四性相、相应四性相。

依根本生所生²⁴⁸法有八：事例有为法、住、坏、灭根本三性相，以及相应四性相。「根本生」无法产生自己本身，却可从生之生形成。由此可知，生之生所形成的法只有单一的根本生，依此类推其他三相应性相。有为法的四性相，除了自己本身以外，都具其他三性

243 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第三册，第七十六卷，664页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.392c.24）。

244 译者注：《阿毗达磨俱舍论自释》称「坏」为「住异」或「异」。意思是，衰坏是安住的变异。虽然「住异」与「住」看似矛盾，为断缘住之贪，《阿毗达磨俱舍论自释》将「住异」与「住」合为一个性相，并且提出为何以三性相解释有为法的理由。

245 德格版，论，阿毗达磨，9卷，第二品，80背页；对勘本版，书号79，202页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.27a.17）云：「岂不经说有三有为之有为相？于此经中应说有四，不说者何？所谓住相，然经说住异，是此异别名。如生名起，灭名为尽。如是应知，异名住异。」

246 德格版，论，阿毗达磨，9卷，第二品，80背页；对勘本版，书号79，202页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.27b.29）。

247 མཐུན་པའི་མཆན་ཉིད་བཞི།。

248 译者注：根据毗婆沙宗，有为法的四性相及心心所是相互为因果的，所以生是住的因，住也是生的。因此宗承许「同时因果」，经部以上否定「同时因果」的观点。



相，况且再加上生之生等相应四性相，将有全部四性相。总之，彼等皆是相互依存而有的缘故，毗婆沙部否定「将成无穷尽」的过失。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「谓法生时并其自体九法俱起，自体为一相、随相八。本相中，生除其自性，生余八法随相，生生于九法内唯生本生。谓如雌鸡，有生多子，有唯生一。生与生生，生八、生一，其力亦尔。本相中，住亦除自性，住余八法随相，住住于九法中唯住本住。异及灭相，随应亦尔。是故生等相复有相随相唯四，无『无穷』失。」²⁴⁹

毗婆沙部说，以一色蕴为例，当有为法的生灭住性相象征²⁵⁰色蕴是有为法时，色蕴本身就是生灭住的缘故，不会象征彼生灭住的作用，却会因为彼有「能生」²⁵¹等他义，进而象征色蕴是有为法。是故，此宗不认同生灭住性相指生灭住的作用，而认为是生者、灭者、

住者之另一种质体²⁵²。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「此于诸法能起名生，能安名住，能衰名异，能坏名灭。」²⁵³

《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

「承许有为性相他质体性，无须争论。」²⁵⁴

毗婆沙主张，虽然同时存在色等事物的四性相，但相应彼四时，当依序建立：先有生的作用，再有住的作用，再有坏的作用，才有灭的作用。

经部以上的佛教宗义主张，有为法的生等性相是指诸色生坏住的作用；生等并非迥异于诸色的质体，所以是施设有。以苗为例，前无而新生是生、与前者同类之安是住、前刹那与后法性质相异是坏、

249 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，81正页；对勘本版，书号79，201页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.27b.16）。

250 译者注：有为法的定义是「可象征有为的某法」。

251 译者注：毗婆沙说，生、灭、住指的是生者、灭者、住者，又称能生、能灭、能住。

252 译者注：毗婆沙说，色蕴与色蕴的「能生」（或称「生者」）是不同的质体。经部以上否定这种观点。

253 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，80背页；对勘本版，书号79，202页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.27a.15）。

254 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，158背页；对勘本版，书号80，378页。汉译大藏经内并无此译。



不存在于成立自时的第二刹那是灭，而这四性相是同时成立。

虽然多解部、克什米尔毗婆沙部，以及一般的毗婆沙说，有为法被刹那性所周遍，却又说生与灭之间存在著有别于其二的住，所以彼等对刹那性的解读与经部以上不同。

经部反驳毗婆沙说，果真如此，将有「有为法非刹那性」之过。毗婆沙回：我宗认为「刹那性」是指「圆满生等四者的作用」。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「若言我说一法诸相用，皆究竟名一刹那。」²⁵⁵

论说，安立「刹那性」必须圆满生等四性相之作用。

关于一切有为法皆是刹那性之论述，如《思择焰论》云：

「一切有为法皆是刹那性……此为多解部的根本立宗」²⁵⁶

阿闍黎祇多梨的《善逝教典分别论疏》亦云：

「一切五蕴体性之有为法皆刹那性，聚因集缘所行之纯事物皆刹那性，仅有生刹那故。」²⁵⁷

犍子部认为，有为法分是刹那性及非刹那性两者。心、心所、声音、火花、闪电、瀑布等是刹那性，否定四大是刹那性。「灭」是因为依赖后起的他因，以及相遇灭因而承许为无常，如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「刹那何谓？若谓世间见薪等与火合故致灭，无余量过其见」²⁵⁸，故一切灭非不待因。」²⁵⁹

阿闍黎满增的《俱舍满增注》亦云：

「何故不许一切有为法皆是刹那性？心心所、某色、某不相应行是刹那性，然某色、某不相应行非刹那性，身

255 德格版，论，阿毗达磨，^四卷，第二品，83正页；对勘本版，书号79，206页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.28b.5）。

256 德格版，论，中观，^四卷，第四品，152正页；对勘本版，书号58，378页。汉译大藏经内并无此译。

257 德格版，论，中观，^四卷，8背页；对勘本版，书号63，883页。汉译大藏经内并无此译。

258 译者注：玄奘大师的译文是「无余量过现量者」，此处根据藏文译为「无余量过其见」。此句意思是，没有比「看到薪火合故致灭」更好的其他正量。

259 德格版，论，阿毗达磨，^四卷，第四品，166背页；对勘本版，书号79，410页。藏译与汉译稍有不同，此处的汉译原文：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.67c.11）「刹那何谓？……世间现见薪等，由与火合故致灭……定无余量过现量者，故非法灭皆不待因。」

亦非刹那性故，于原有体性²⁶⁰下并非为无。是故，身趋他处亦不相违，做如是念。」²⁶¹

《思择焰论》云：

「承许有为法有刹那性，非刹那亦有……此谓犍子部等人之立宗也。」²⁶²

针对犍子派的这种说法，其他毗婆沙师说，「灭」若要依赖后起他因，则觉、声、焰、电等将在无灭因下没有任何坏灭，无后起之因故。若犍子师主张「彼等自然而灭」，这岂不有损「灭要依赖后起他因」之立宗？《俱舍满增注》云：

「承许『是生之体性者，其中有刹那行、非刹那具因、

260 译者注：犍子派对刹那性的解读较为表面，像火花、闪电、念头等，其改变非常快速，这类有为法是刹那性，而房子、肉身等不是刹那性，因为无法在短时间内看到房子及肉身的变化，而且身体能在维持本有的体性下，从此处移动到彼处，不见其刹那转变的差异。

261 德格版，论，阿毗达磨，第4卷，第四品，4正页；对勘本版，书号81，925页。汉译大藏经内并无此译。

262 德格版，论，中观，第4卷，第四品，152背页；对勘本版，书号58，377页。汉译大藏经内并无此译。

一切灭皆是具因』。此宗非理，灭因之时无有定数故，刹那性觉焰音声之灭时亦应成不定故。因此，汝将承许一切觉焰音声等仅为无因。」²⁶³

如果犍子派说，虽然有为法一定会灭，但是并非「从因生起立即为灭」。此说不应理，有为之灭不依赖后起之因的缘故。若说有为法是灭，则必须承许「生起立即为灭」。换句话说，如果有为之灭依赖后起之因，即使不主张生起立即为灭，但彼理不成立故，汝必须承许生起立即为灭；若不主张生起立即为灭，将有事后无灭之过。诚如《俱舍满增注》云：

「言：『毋庸置疑，有为法虽是灭，却非生起即然。』若许是灭，毋庸置疑，将许生起即然。何以故？盖事物之灭将为无因也。以是有因、待因故，非生起即然，亦为无因。若不许生起即然，事后亦无故，有为之灭将为无，此亦不应理故，应许有为法生起立即为灭。」²⁶⁴

263 德格版，论，阿毗达磨，第4卷，第四品，5正页；对勘本版，书号81，927页。汉译大藏经内并无此译。

264 德格版，论，阿毗达磨，第4卷，第四品，4背页；对勘本版，书号81，927页。汉译大藏经内并无此译。



一般而言，刹那性的解读不是只有灭。如「器刹那」是指空的器皿；「天授刹那」是指离其能力的天授；「仅时刹那」是指时边际刹那。阿闍黎满增的《俱舍满增注》云：

「刹那性一词，其义颇多。问：何谓刹那？如是，刹那之词亦可指空，如言『器刹那』，应知是空。示无能时，如『天授刹那』乃言离其作用。时之边际，谓『仅刹那』。」²⁶⁵

关于不相应行十四类中的名聚、句聚、文聚三者。名：仅示其性质，如言「色」。句：显示结合其性的特征，如言「色无常」。文：名句两者的基础，如言「A」。「聚」是集聚其法。毗婆沙部认为，名、句、文三聚皆是不相应行法。以语表述「瓶子」时，内心会映现瓶相，将其称为「名」方可意会瓶子，光凭语音不能意会瓶子，像是牛畜所发之声无法意会其义。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「此三非以语为自性。语²⁶⁶乃音声，非唯音声即令了义。」

265 德格版，论，阿毗达磨，卷，第四品，4正页；对勘本版，书号81，925页。汉译大藏经内并无此译。

266 这段文字依北京版及奈塘版稍做修改。

云何令了？谓语发名，名能显义，乃能令了。」²⁶⁷

克什米尔毗婆沙部说，名、句、文及其三聚是分别识中所现声总，所以是不相应行；经部认为，彼三聚是语的表述、自相声音，故是色法。

戊四、无为法

克什米尔毗婆沙部说，虚空、择灭、非择灭三法是无为法，而中境毗婆沙宗添加真实性，主张四无为法。虚空是风之所依，行碍、色²⁶⁸之分离；虚空是「不障蔽其他色法，也不被其他色法障蔽」的常质。六界中的空界是明、暗其中一性的色处。

择灭：遮止尔之有漏所遮。非择灭：障碍生起尔之所遮。毗婆沙部说，三无为法是特殊的无为之质，而主张真实性的毗婆沙也说真实性是质有，因为该宗不知如何安立真实性是无遮的无为法。《慧心要集论释注》云：

267 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，84背页；对勘本版，书号79，210页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.29b.24）。

268 译者注：藏文直译是「行分离」，却无明示分离的受词为何。根据《佛法科学总集·上册》：「毗婆沙部认为『与碍分离，与色分开』乃虚空……」译者决定在此处多加「碍」、「色」二字。



「克什米尔毗婆沙言，虚空等是三无为，亦是常……中境毗婆沙许四无为故……争言我方亦许如是四无为乃质有。何谓四？虚空、非择灭、择灭、真实性。」²⁶⁹

如是，阿毗达磨典籍将所知分为五事八十法，即十一色、六心、四十六心所、十四不相应行、三无为。《佛法科学总集·上册》细说其中的色、不相应行、无为法；《佛法科学总集·下册》详说心与心所。

丁二、安立因果

戊一、安立六因

前述所知五事的前四法是有为法，最后一法是无为法。举凡有为法，皆应依赖其因缘而生，如此一来，毗婆沙部是如何安立因果呢？《阿毗达磨俱舍论》提出六因理论，而经部以上²⁷⁰则否定同时因果，故而认为某法的「俱有因」²⁷¹及「相应因」²⁷²虽有该法的因之

269 德格版，论，中观，第41卷，41页；对勘本版，书号57，890页。汉译大藏经内并无此译。

270 译者注：直译是「等」，但可透过常识理解为「以上」，即经部、唯识、中观。

271 译者注：ལྷན་ཅིག་འབྱུང་བའི་རྒྱུ།。双方互为因果同时产生，如苗是苗之生住坏灭的俱有因，而苗之生住坏灭也是苗的俱有因。

272 译者注：མཛུངས་ལྷན་ཅིག་རྒྱུ།。心与心所两者互为相应，所以心是心所的相应因，心所也是心的相应因。

名，却无该法的因之实。毗婆沙则说，俱有因及相应因两者确实是因，故说因果可以同时。

因分为六：能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。《阿毗达磨俱舍论》云：

「能作及俱有，同类与相应，遍行并异熟，许因唯六种。」²⁷³

今依《阿毗达磨俱舍论》解释六因。第一、能作因。性质：不障碍生起尔法，且迥异于尔之法。如瓶子并不障碍柱子的形成，所以瓶子可安立为柱子的能作因。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「一切有为唯除自体，以一切法为能作因，由彼生时无障住故。」²⁷⁴

不生果之理有二：「不圆满聚因数量而不生」，以及「虽然具足近取因及俱生缘，却因为障碍而不生」。后者如，把种子植入于水份、施肥、温度、湿度等条件皆已完满的农田里，却被乌鸦啖食，

273 德格版，论，阿毗达磨，第2卷，第二品，第49句偈颂文，5页；对勘本版，书号79，12页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.313a.17）。

274 德格版，论，阿毗达磨，第2卷，第二品，80页；对勘本版，书号79，202页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.27a.15）。



有障碍而不生。

生果也要两个条件：因缘具足，以及没有障碍。正因如此，不障碍生尔果的他法都可安立为尔因。此理亦如《俱舍满增注》云：

「何故诸法是能作因？于生是无障住性故。不生果有二相：无因故、有障故；反之则是于生无障住性，有因故、无障故。是故成立异于自体的他法是能作因之因。」²⁷⁵

第二、俱有因。性质：不仅是同时质体异，也是相互协助彼此之生的「同属」²⁷⁶。例如，同一聚体中的地等四大、心及与其随从心所之受。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「四大种更互相望为俱有因，如是诸相与所相法心与心随转亦更互为因。」²⁷⁷

275 德格版，论，阿毗达磨，31卷，第一品，13正页；对勘本版，书号81，30页。汉译大藏经内并无此译。

276 གཞི་མཐུན།。譬如，丙既是甲，丙又是乙，丙则成为甲跟乙的同属。

277 德格版，论，阿毗达磨，29卷，第二品，86背页；对勘本版，书号79，215页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.30b.19）。

第三、同类因。性质：生与尔同种之后者。例如，瓶子第一刹那那是瓶子第二刹那的同类因。《阿毗达磨俱舍论》云：

「同类因相似……」²⁷⁸

此宗主张多数的有为法皆有同类因。

第四、相应因。性质：不仅以五相彼此相应，亦是无障相互为生的同属。例如，「眼识」及「其随从之受」两者皆以相应五相而彼此相应，故互为相应因。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「谓要同依心心所法，方得更互为相应因。此中同言显所依一，谓若眼识用此刹那眼根为依，相应受等亦即用此眼根为依，乃至意识及相应法同依意根，应知亦尔。相应因体即俱有因。」²⁷⁹

何为心心所两者相应的五相？一、所依相应。二、所缘相应。

278 德格版，论，阿毗达磨，29卷，第二品，6正页；对勘本版，书号79，13页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.31a.20）。

279 德格版，论，阿毗达磨，29卷，第二品，91正页；对勘本版，书号79，226页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.32c.4）。



三、所现相应。四、时间相应。五、质体相应。所依相应：主²⁸⁰心随从双方所依之根为一，即主心所依增上缘之根亦是随从心所之所依。所缘相应：缘同一境，即主心缘何境，其境便是随从心所的所缘。所现相应：所见境为同一境，即何境现于主心，其境亦是随从心所的所现境、所见境。时间相应：同一时间，即主心与其随从心所双方的生、住、灭三个阶段都是同时。质体相应：主心与其随从心所双方只有单一质体。如一个主心的随从心所中，只有一个受、一个想，因此，主心与其随从心所都只有单一质体，这点相同。

第五、遍行因。性质：生自果后同地²⁸¹染法之烦恼。同地烦恼之因必须为尔，²⁸²如坏聚见和边见，故称「遍行因」。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「谓前已生遍行诸法，与后同地染污诸法为遍行因……」

280 译者注：直译是「心」。为求清楚区分主心与随从心所之别，故加「主」字。下列译文应知亦同。

281 译者注：「同地」烦恼是如，欲界的贪与欲界的瞋是两种不同的烦恼，但是都属于欲界烦恼。

282 译者注：「尔」是遍行因的代名词，如欲界的坏聚见和边见就是「与欲界烦恼同地烦恼」之因。

此与染法为通因故，同类因外更别建立。」²⁸³

第六、异熟因。性质：有漏善恶任一所摄。是招异熟之因，故名「异熟因」。如诸有漏恶业、有漏善业等都是异熟因。而如同无生苗果能力的腐坏种子，诸无记业缺乏生异熟果的能力，所以不是异熟因。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「唯诸不善及善有漏是异熟因，异熟法故。何缘无记不招异熟？由力劣故，如朽败种。」²⁸⁴

戊二、释四缘

对于四缘，毗婆沙部的不共说法为何？《阿毗达磨俱舍论释——明义论》云：

283 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，91背页；对勘本版，书号79，227页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.32c.15）。

284 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，92正页；对勘本版，书号79，128页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.33a.5）。



「若问，诸因与诸缘有何异？答：丝毫差异亦无。」²⁸⁵

一般而言，因与缘两者只是异名，并无差异。然而，可以这么理解：「此法之因」指的是此法的近取因，即主因；「此法之²⁸⁶缘」指的是辅助生果的俱生缘。

四缘如《阿毗达磨俱舍论心髓灯疏》²⁸⁷云：

「何谓诸缘？说有四缘。于何处说？经说：『缘有四』等。」²⁸⁸

四缘为：因缘²⁸⁹、等²⁹⁰无间缘、所缘缘、增上缘。第一、因缘的性质：由「除了能作因以外的其他五因任一」所摄，且助生自果。因

此，「除了能作因以外的其他五因」都是因缘。

第二、等无间缘。性质：不仅相应，且生自果后识。除了临终补特伽罗的心心所外，承许所有心心所都是等无间缘。

第三、所缘缘。性质：堪为缘尔识之境。此宗安立诸法皆是所缘缘。

第四、增上缘。以无障于生而堪为缘。承许所有能作因是增上缘的缘故，一切法皆是增上缘。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「谓因缘摄一切有为法；等无间缘除过去、现在阿罗汉最后心心所法，摄余过去现在一切心心所法；所缘缘、增上缘总摄一切法……」²⁹¹

《阿毗达磨俱舍论》云：

「因缘五因性，等无间非后，心心所已生，所缘一切法，增上即能作。」²⁹²

285 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，174正页；对勘本版，书号80，415页。汉译大藏经内并无此译。

286 译者注：直译为「缘」。但根据前后文，应理解为「此法之缘」，好让读者更容易理解。

287 རྒྱུ་ལྡན་པའི་འབྲེལ་པ་གནད་ཀྱི་སྒྲུབ་པ།，作者是陈那。

288 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，174正页；对勘本版，书号80，415页。汉译大藏经内并无此译。

289 译者注：藏文直译是「因之缘」，非一般所理解的「因缘（因与缘）」。

290 译者注：藏文直译是「无间缘」，但译者决定采用通常译词「等无间缘」。此文中，藏文的「无间缘（རིམ་ཐག་པའི་རྒྱུ།）」和「等无间缘（མཐུངས་པ་དེ་མ་ཐག་པའི་རྒྱུ།）」也会相互交替使用。汉译的「等」字里，有同等、相应（指心心所）的意思。

291 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第七册，第一百三十一卷，166页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.283b.2）。

292 德格版，论，阿毗达磨，卷，第二品，第62句偈颂文，6正页；对勘本版，书号79，13页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.313b.13）。



若问，诸有为法是从多少缘而生呢？诸心心所从四缘而生；无想定和灭尽定两者从所缘缘以外的其他三缘而生；除无想定和灭尽定两者外，其他的不相应行、色等从因缘和增上缘两者而生。《阿毗达磨俱舍论》云：

「心心所由四，二定但由三，余由二缘生……」²⁹³

此宗说，一切有为法皆有增上缘及因缘两者；一切心心所皆有四缘；诸法皆是所缘缘与增上缘两者。

戊三、释五果

以言诠分果为五：一、异熟果。二、增上果。三、等流果。四、士用果。五、离系果。诸有为法中有异熟、等流、增上、士用四果，而无为法中有「得」²⁹⁴的士用果，以及依对治力灭离任何有漏的离系果两者。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

293 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，第64句偈颂文，6背页；对勘本版，书号79，14页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.313b.18）。

294 译者注：建议参考「戊三、不相应行法」中的不相应行十四法的第一者「得」。该文中说，「得」谓某种质体，令所得物可在相续中获得，如捆绑包袱的绳索与包袱有别，「得」的性质可从所得物中独立出来。

「本论说：果法云何？谓诸有为及与择灭。」²⁹⁵

异熟果是六因中的最后异熟因之果；增上果是第一因能作因的果；等流果是同类与遍行两因的果；士用果是俱有与相应两因的果。《阿毗达磨俱舍论》云：

「后因果异熟，前因增上果，同类遍等流，俱相应士用。」²⁹⁶

第一、异熟果。性质：尔性无复无记、尔被有情相续所摄、尔因有漏善恶任一之果，如苦受。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「唯于无复无记法中有异熟果，为此亦通非有情数，唯局有情，为通等流及所长养，应知唯是有记所生。一切不善及善有漏能记异熟，故名有记。」²⁹⁷

295 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，93正页；对勘本版，书号79，231页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.33c.6）。

296 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，第56句偈颂文，6正页；对勘本版，书号79，13页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.313b.2）。

297 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第二品，96背页；对勘本版，书号79，240页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.35b.11）。



第二、增上果。性质：在尔因以前未有²⁹⁸的有为法。例如，由于有情的共业而后来形成的共同受用之器世间。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「诸有为法，除前已生，是余有为之增上果。」²⁹⁹

第三、等流果。性质：与尔因同类之所生。比如，瓶子的第二刹那那是与自因瓶子第一刹那同类的等流果。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「似自因法，名等流果，谓同类、遍行因之果。」³⁰⁰

等流果有两种：一、受用等流果，如过去杀害他性命导致今生短寿。二、造作等流果，如过去杀害他性命的惯性导致现在仍喜欢杀生。

298 译者注：「尔因以前未有」意味着「增上果在其因之后才有」。

299 德格版，论，阿毗达磨，⁷卷，第二品，97背页；对勘本版，书号79，241页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.35c.4）。

300 德格版，论，阿毗达磨，⁷卷，第二品，97正页；对勘本版，书号79，241页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.35b.20）：「似自因法，名等流果，谓似同类、遍行二因。」

以杀业为例，其异熟果是，由杀害他人性命的业力堕落畜生道等；其等流果是，虽已从恶趣投生人道仍短寿、喜欢杀生；其增上果是，外器世间的饮食、药物、果实等条件的不足。

第四、士用果。性质：依某因之力而有的所生或所得，如陶师所造的陶瓶就是依某因之力而生的果。果陶瓶是由于士用之造作而有，故名「士用果」。《阿毗达磨俱舍论》云：

「若因彼力生，是果名士用。」³⁰¹

第五、离系果。性质：依择慧力证自境真相而灭所断之离，如透过证无常之慧而灭其所断常执的离。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「由慧尽法，名离系果，灭故名尽，择故名慧，即说择灭名离系果。」³⁰²

301 德格版，论，阿毗达磨，⁷卷，第二品，第57句偈颂文，6正页；对勘本版，书号79，13页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1560.35b.9）。

302 德格版，论，阿毗达磨，⁷卷，第二品，97正页；对勘本版，书号79，241页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.35b.28）。



丁三、安立能知之识

此宗建立境的论述既如前述，那么，此宗又是如何建立具境识的论述呢？同经部，毗婆沙宗说知境者或执境者为识。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「问何故名智？答：能知所知故名为智。问：何故名所知？答：是智所知故名所知。尊者妙音作如是说：『能量故名智；所量故名所知。能称、所称、能度、所度，应知亦尔。』」³⁰³ 胁尊者言：『能知故名智。若法是智所行、所缘、所取境事，说名所知。』智与所知相对建立，故无有智不知所知，亦无所知非智所知。³⁰⁴ 无智无所知。」³⁰⁴

「识」或「心」³⁰⁵有时也可作为「智慧」。

能知识有根识、意识、心心所、量与非量等。量有现识和比度

两者。现量有根现量、意现量、瑜伽现量三者。承许所依色根³⁰⁶是量。我等认为，犍子部等某些支派否定与根现量体性相异的意现量。

毗婆沙部不许自证之理：虽承许诸识为明观³⁰⁷领纳性，但坚决否定境色法与见其眼识之间存在着非该二³⁰⁸的「显现于识的境相与能取相」。还有，诸识虽能断定他境，却不能断定自体，³⁰⁹毕竟于自体中无所断能断二元。因此，毗婆沙部绝不承许自证现识。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「若缘自性，有违理失，自性不能取自性故。」³¹⁰

阿闍黎莲花戒的《略释敌宗理滴》云：

「诸毗婆沙宗师说，自证现识亦不应理，有违『于自有

303 译者注：藏原文于此有这么一句「有智有所知」。

304 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第五册，第一百零八卷，721页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.547b.15）。

305 译者注：此处的「心」字指的是，心类学或心理学的「心」（སྒྲི），而非「心心所」的「心」（སྒྲིམ་པ་），后者的「心」与心所存在着「主与随」的关系，但前者范围更大，包括一切心心所。

306 译者注：如眼识的所依眼根不仅是色法，也是量。

307 译者注：藏文的「གསལ་རྟོག」二字虽有「明知」及「明观」等解读，但考虑到「知」字不能周遍邪见等颠倒识，因颠倒识不知其境却观其境，故决定译为「明观」。

308 译者注：即境色法与见其色法的眼识两者。

309 译者注：诸识虽可「断定他境」或「证他境」，却不能「断定自体」或「自证」。

310 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第二册，第三卷，161页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》（T.27.1545.15b.21）。

所作为』故。」³¹¹

识如何知境呢？诸经部师说，因为青色显现³¹²似己影像给持青眼识，在青灭后的瞬间，也是在持青眼识之时，该眼识仍可经由似青之相了知青色，即便当时青色已灭且不存在。

毗婆沙部说，诸境色法显现于根，但根识并非色法，色法之相不可能如同影像般显现于根识，从而否定黄、青等境相显现于根识。根识是以无相、不现境的影像、直接的方式执境。其理由是：如果「识直接执³¹³境」这并非真相的话，将无理由可以证实「存在无法直接可见的事物」，再者，汝³¹⁴等虽许识见粗体，却有「粗体不是微尘聚体」之过。³¹⁵总之，眼根见色，但眼识不见色；所依眼根见色法的

311 德格版，论，量，2卷，92页；对勘本版，书号105，259页。汉译大藏经内并无此译。

312 译者注：「显现」可理解为二：事物所呈现的影像，或心识所见影像。

313 译者注：由原文直译为「见」(མྱེད་ཀྱི་མཐོང་པོ་)。根据编辑者格西们的说法，在此的「见」指的是「赤裸而取」之义。译者根据前后文，尤其是毗婆沙部针对「见」(མྱེད་ཀྱི་མཐོང་པོ་)与「知」两者的区分，决定将此「见」字改成「执」字。

314 译者注：「汝」指的是经部诸师。

315 译者注：毗婆沙对经部诸师驳道：「如果根识不能直接见到粗色，只能透过其影像而见时，等同根识所见不是粗色本身。」进而提出「根识所见之境并非结合微尘聚体」的过失。

缘故，称「眼识执色或知色」。此宗区别见与知两者。《阿毗达磨大毗婆沙论》云：

「眼界用者谓能见色³¹⁶……诸色但是眼识所识，眼根不能了别色故。」³¹⁷

经部不区分见与知两者，知色者本身见色的缘故，主张见知两者无异。毗婆沙部反驳：如果同诸经部所言，只有眼识见色的话，识为无碍，即便中间隔着墙壁仍须见色，将有此过。《阿毗达磨俱舍论》云：

「眼见色同分，非彼能依识，传说不能观，被障诸色故。」³¹⁸

毗婆沙部认为，极微尘及其聚体并不会显现于眼识，眼识虽不

316 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第三册，第七十一卷，425页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》(T.27.1545.368b.16)。

317 《阿毗达磨大毗婆沙论》，第三册，第七十一卷，443页。汉译来源：《阿毗达磨大毗婆沙论》(T.27.1545.370a.29)。

318 德格版，论，阿毗达磨，2卷，第一品，第42句偈颂文，3页；对勘本版，书号79，7页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》(T.29.1560.311c.20)。

有些史料虽然明确记载，经部哲学一开始是由圣域印度阿闍黎鸠摩罗多（又称「童受」）广传，但是其义应当理解为，鸠摩罗多将经部与譬喻部二合为一而视为合理之宗，并以此为基础宣扬宗义。众所周知，阿闍黎鸠摩罗多是譬喻部宗义的鼻祖，不但如此，后来的一些研究也显示，鸠摩罗多的著作被阿闍黎无著及世亲两位引用于其著作之中。阿闍黎菩提贤的《慧心要集论释注》³²⁷也明示经部与譬喻部两者实为异名。³²⁸

经部阿闍黎鸠摩罗多的传记，只有大唐阿闍黎玄奘的《大唐西域记》有略提及，未见明载于其他史料中。《大唐西域记》云：

「尊者但叉始罗国人也。幼而颖悟，早离俗尘，游心典籍，栖神玄旨，日诵三万二千言，兼书三万二千字。故能学冠时彦，名高当世，立正法，摧邪见，高论清举，无难不酬。五印度国咸见推高。其所制论凡数十部，并盛宣行，莫不翫习，即经部本师也。当此之时，东有马鸣，南有提婆，西有龙猛，北有童受，号为四日照世。故此国王闻尊者盛德，兴兵动众，伐但叉始罗国，胁而

得之，建此伽蓝，式昭瞻仰。」³²⁹

虽然根据记载，³³⁰鸠摩罗多著有《喻鬘论》、《痴鬘论》³³¹、《显了论》³³²、《日出论》³³³、《九百论》³³⁴等，当今却不见彼等论著。阿闍黎鸠摩罗多的主要著名弟子有两位，室利罗多（Śrīrāta，西元三百年左右），以及诃梨跋摩（Harivarma）又名「狮子铠」。

阿闍黎室利罗多著有《经部毗婆沙论》。广为人知的是，阿闍黎众贤在《阿毗达磨顺正理论》里，将阿闍黎室利罗多称为「上座」后，驳斥其宗而立自宗。

329 虽于蒙古译师贡帖主皈依的藏译《大唐西游记》中未见此文，但此段落确实记载于原文中，见《大唐西游记》（T.51.2087.942a.10）。

330 依CBETA（中华电子佛典协会，Chinese Buddhist Electronic Text Association，简称CBETA），比丘窥基的《成唯识论述记》（T.43.1830.274a.8）云：「北天竺但叉翅罗国有鸠摩罗多，此言童首，造九百论。时五天竺有五大论师，喻如日出明导世间名日出者，以似于日，亦名譬喻师，或为此师造参考鬘论集诸奇事，名譬喻师，经部之种族。」吉藏的《中论序疏》（T.42.1824.4c.28）云：「其师是鸠摩罗陀，造日出论。」遁麟的《俱舍论疏》（T.41.1822.496a.10）云：「鸠摩罗多，此云豪童，是经部祖师，于经部中造喻鬘论、痴鬘论、显了论等」。（CBETA中未见《喻鬘论》、《痴鬘论》、《显了论》的缘故，看似这些论典也不存在于当今的汉译大藏经中。）

331 གཏི་མུག་ཐེང་བ།。

332 གསལ་བར་བྱེད་པ།。

333 ཉི་མ་འོང་བ།。

334 དུག་བརྒྱུ་བ།。

327 གུན་ལམ་བུ་མ་ལི་བཞད་ལྷོ་ར།。

328 德格版，论·中观，第42卷，42背页；对勘本版，书号57，892页。汉译大藏经内并无此译。



根据西藏宗义文献，经部分为「随经经部」与「随理经部」两派。³⁵¹前者是视经典皆是如言可取的宗义师，如随《阿毗达磨俱舍论自释》的经部师。后者「随理经部师」：依《七量论》所言，如承许《释量论》所说通用理路之经部师是随理的宗义师。

乙四、如何立宗

丙一、总说如何立宗

为能明白经部的重要观点，首先我等引用《慧心要集论》及阿闍黎祇多梨的《善逝教典分别论》针对此宗立场所解释的偈句，这样绝对能厘清经部自宗的主要结构。《慧心要集论》云：

「所见非根境，识乃具相生，虚空同石女，灭则如虚空，行³⁵²无有物体³⁵³，亦不许三时，无表非聚色，经部学者说。」³⁵⁴

351 译者注：「随经」与「随理」是从藏直译，前者谓依据佛陀经言建立该派的主要宗旨，后者则是随理路建立该派的主要宗旨。汉系佛教称其为「随教行」与「随理行」。

352 译者注：根据后文的解释，此处的「行」指的是不相应行。

353 译者注：由微尘所累积的色法物体。

354 德格版，论，中观，第23句偈颂文，27正页；对勘本版，书号57，853页。汉译大藏经内并无此译。

《善逝教典分别论》云：

「以自识证知，以及见根境，虚空同石女，二灭如虚空。心不相应行，不随后三时，碍非色无色，谓经部学者。」³⁵⁵

前两段引文概要地指出，经部普遍认同的五个主要观点：一、毗婆沙宗说，根色法以无相的形式知境，此不合理。经部自宗主张，境相会显现于依根之识，根识是以具境相的形式所生而知境的。

二、安立虚空只是排除触碍的非事物³⁵⁶之无遮，如同石女。安立择灭、非择灭两者亦同虚空，只是无遮。

三、不相应心等诸不相应行都是施设有，并无色体之质。

四、有为法只是刹那性，不随三时而立。³⁵⁷

355 德格版，论，中观，第3-4句偈颂文，7背页；对勘本版，书号63，884页。汉译大藏经内并无此译。

356 译者注：经部以上的「事物」（དོན་མཁོན་）一词，谓「具有因果生灭作用的有形或无形事物」，即有为法。

357 译者注：直译为「不随后三时」。该义应理解为，经部说有为法一定是现在式，所以不成立三时，有为法更不会因为三时的差异而被安立。译者决定译为「不随三时而立」。



五、不承认无表色是真正的色法。³⁵⁸因为经部否定无表色是真正色法的缘故，主张身语意三任一的业必须是思心所。教典说上述观点都是经部学者所说的自宗。

经部如何建立蕴、界、处的论述呢？相关的多数内容与阿闍黎无著的《大乘阿毗达磨集论》，以及阿闍黎世亲的《阿毗达磨俱舍论》和《大乘五蕴论》³⁵⁹等论吻合。不同于毗婆沙部的是，经部否定「诸法是质中成立」，也否定「无表色是真正的色法」。

经部也否定唯识派关于阿赖耶识、末那识等的主张，彼二宗的差异是，经部认为业果所依的意识才是我的事例。

经部又说，外境可由聚集无方分的微尘而成立；极微尘不仅是无方分，彼此之间也不会相互触碰。这点虽然与毗婆沙部相同，但是毗婆沙部说极微尘之间存在空隙，而经部否定空隙之说。还有，我等认为，毗婆沙部不说「四大种」与「四大种之界」的差异，而经部以上区分「四大种」与「四大种之界」，即所有聚色都有完整的四大种之界，但不一定要有完整的具相四大种。

358 经部否认无表色是真正的色法，其依据和理由都已在《佛法科学总集·上册》中解释。

359 ཐུང་པོ་ལྷའི་སངས་རྒྱུད། *Pañcaskandhaprakaraṇa*。

丙二、别说主要立宗

前已总述经部宗义的某些重要观点，以下将以五个主张详细解说此派宗义：一、安立自相及共相。二、成立有为法是刹那性。三、因果被前后时所周遍。四、此宗如何安立外境之义。五、安立能知之识。

丁一、安立自相及共相

若以随理经部的观点为主要依据，胜义及世俗的论述必须由自相及共相两法来建立。在阿闍黎法称所造的《释量论》中，区分自共二相时，论云：

「胜义能作义，是此胜义有，余为世俗有，说为自共相。」³⁶⁰

此宗说，于证知胜义之现识中，尔法是能生自果作义³⁶¹之法，彼等诸法皆是胜义，反之，不能作义的诸法皆是世俗。「于胜义中有」

360 德格版，论，量，ཞི།，第三品，第3句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

361 译者注：「能生作义」谓具足能力引发生果的作用者。其中「义」的梵字是「*ārtha*」（आर्थ），有多重意涵，如目的、境、意义等。



与「于世俗中有」的法，依序为自相与共相。《佛法哲学总集·下册》也将解说安立二谛的两种途径：一、以识所现而安立，即于证知胜义之无谬现识的所现境中是谛实，故为胜义谛；于世俗知分别识中是谛实，故为世俗谛。二、以是否「于胜义中，具足能力引发生果的作用者」而安立。

自相的定义：从法本身而有，且非仅由分别识所施設。自相、事物、无常、胜义谛、有为法、行³⁶²、现量直接所量等同义。事例如瓶子、柱子、心识。持尔现识根据尔的实际情况而证知，彼现识所见与分别识施設无关，故为「从法本身而有，³⁶³且非由分别识所施設」。自相分三：色法、识法、不相应行，相关详细内容已在《佛法科学总集·上册》中解释。

自相必须是「不混合境、时、性」的事物。不混合境、时、性的意思是：以柱子为例，东西两境都有柱子，但位于东方的柱子不在西方，这是「不混合境」；早晚两时都有柱子，但早上的柱子于晚时

没有，这是「不混合时」；柱子有木制柱与铁制柱两种，但木柱并非铁柱，这是「不混合性（质）」。总之，某法于证知胜义之无谬现识的所现境中是谛实的缘故，称「胜义谛」。

共相的意思：只是由分别识所施設之法。共相、世俗谛、常、无为法等同义。事例如虚空。共相只是分别识的所现，却非现识的所现境之法，故承许共相为「只是由分别识所施設」。常法中，不仅有无为三法，即二灭³⁶⁴及虚空，还有法与有法、共与别等，这些依分别识所建立之义也该安立为共相无为法。《释量论》云：

「法有法建立，如异非异等，是不观实性，如世间所许。唯依如是许，遍立能所立，为入胜义故，诸智者所作。」³⁶⁵

如前引文所述，共与别、同属、一与异、相属与相违、所立与能立等增益法，就以法本身而言是共相，然而，是彼法不一定是共

362 译者注：诸行无常的「行」。

363 译者注：直译是「以尔之性相而有」。考虑到前文已说「从法本身而有」、前后文的关联，以及此宗的「以尔之性相而有」与「从法本身而有」两种说法实为同义的缘故，决定译为「从法本身而有」。

364 译者注：择灭与非择灭。

365 德格版，论·量，31，自义比量品，第87-88句偈颂文，98正页；对勘本版，书号97，477页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



相。³⁶⁶以是自相的法为例，金瓶是共、是别、是瓶与事物的同属、是一；行是能立；声无常是所立；烟火两法是相属；冷热两法是相违。

分别识以非自返体³⁶⁷的角度辨别有为法与无常两者，而且彼二的相异只会现于分别识中，不然其相异应从境本身而有。若是如此，彼二将是质体异。这样一来，将有承许彼二法是「非因果之质体异」的必要，将有彼二应成毫无关联之过。此宗说，诸事物皆非仅由分别识施設，而是从境本身而有；诸无为法则是仅由分别识所施設。

共相分三：一、观待事物之共相。二、观待非事物之共相。三、观待事物及非事物两者共法之共相。彼三的事例依序为，现于执瓶分别识的瓶相、现于执虚空之分别识的虚空相，以及执某处无瓶之分别识的所现境。《释量论》云：

「依有事无事，及依二俱故，其总亦三种。」³⁶⁸

论说，共相的自主体性虽无分类，但以所缘而言，可分为耽执分别识之观待事物的所现境、耽执分别识之观待非事物的所现境，以及耽执分别识之观待事物及非事物二共法的所现境。

自相具有四种特征：一、性质特征是「具足能力引发生果的作用者」³⁶⁹。二、所现特征是不共相³⁷⁰。三、具境特征是「非仅由能诠声的增上缘而所现之境」。四、作用特征是生执尔识。反之，共相的特征是：一、性质特征是「非具足能力引发生果的作用者」³⁷¹。二、「同」³⁷²谓所现特征是共相。三、具境特征是「仅由能诠声的增上缘而所现之境」。四、作用特征是不生执尔识。《释量论》广说其义。论云：

366 译者注：譬如，虽然「一」本身不是刹那性，所以是常，然而，是「一」不一定是常。像瓶是一，却是无常。同样地，共本身是常，然而，是共不一定是常，因为金瓶是共，却不是常。

367 译者注：「非自返体」与「返体」同义，大白话是：法本身的意思。有为法一定是无常，无常也一定是有为法，但无常的理解是每刹那都在转变其性的「刹那性」，而有为法的理解是「具有生果的作为」，就以彼二的理解而言，的确有所不同，这就是「以非自返体的角度辨别有为法与无常两者」的意思。

368 德格版，论，量，31卷，第三品，第51句偈颂文，120背页；对勘本版，书号97，530页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

369 译者注：直译是「能作义」，意思是「具足能力引发生果的作用者」。

370 译者注：执早时瓶子的眼识只会看到早上的瓶子，不会看到午时的瓶子，但执瓶分别识所现瓶相中，不存在早时瓶子与午时瓶子的差异。

371 译者注：直译是「非具作能力」，意思是「非具足能力引发生果的作用者」。

372 译者注：解释《释量论》偈文「同不同性故」中的「同」字。



「能否作义故……同不同性故，声境非境故，若有余因由，有无觉心故。」³⁷³

在《释量论》的自义比量品，以及特别是现量品中，详细解说共相不是事物的理由。譬如，执瓶分别识见瓶子时，会现非非瓶，此相³⁷⁴是诠瓶之声的直接所诠义，而不是事物瓶子。如果瓶子是诠瓶声的所诠³⁷⁵义，光靠诠瓶之声，瓶子必可成为执瓶分别识的所现境。若是如此，执瓶分别识等同执瓶眼识，定将清楚见瓶。若是如此，等同增上缘的眼根虽是衰坏却仍有执瓶眼识般，必可清楚见瓶，然而事实并非如此。从此可知，要生起清楚见瓶之识，必须要有眼根，光靠诠瓶之声不会生起清楚见瓶之识。如《释量论》云：

「所诠故非事，根等俱果故³⁷⁶……诸声显立名，彼为名言

作，尔时无自相，故彼中非名。」³⁷⁷

论说，自相存在于名言的直接境中应不合理。若是合理，名言所诠的自相事物也应成存在于之后的名言之时。何为真实的名言之境呢？分别识的所现境就是真实的名言之境。以执金瓶为瓶的分别识为例，不仅其执的直接所取³⁷⁸，也将金瓶见为瓶，所见彼二之义³⁷⁹于此执的显现之中混合为一，这又称「混合所现及施设为一」。《释量论》云：

「由此了知觉，错知似一事。」³⁸⁰

此宗说，执树分别识因为结合³⁸¹诠树之声而知「具枝叶者」。执

373 德格版，论，量，³卷，第三品，第1-2句偈颂文，118背页；对勘本版，书号97，530页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

374 译者注：执瓶分别识中所现的瓶相。

375 译者注：为读者能更好理解，译者决定多加「所诠」二字。

376 德格版，论，量，³卷，第三品，第11句偈颂文，119背页；对勘本版，书号97，526页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

377 德格版，论，量，³卷，自义比量品，第87-88句偈颂文，98正页；对勘本版，书号97，477页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

378 译者注：执瓶分别识的所取境指的是瓶的义总，即分别识中显现的瓶子影像。

379 译者注：执金瓶为瓶的分别识见到的二相为：一、将金瓶见为瓶。二、将执金瓶为瓶的分别识之直接所取，或是义总见为瓶。

380 德格版，论，量，³卷，自义比量品，第121句偈颂文，99正页；对勘本版，书号97，480页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

381 译者注：将「这是树」的声音结合于「具枝叶者」；树的定义是具枝叶者。



树分别识所见义总³⁸²虽然不是自相之树³⁸³，却错将混合所现及施设为一，将其所现与外境自相之事物二者视为一法。「错将混合所现及施设为一」的「所现」是指显现的基础，即外境自相的事物；其中的「施设」必须理解为声义、非事物之法、分别识的直接境。

佛法量学中，声义是重要关键，牵涉的内容甚广，所以在《佛法哲学总集·下册》里，会先解释阿闍黎陈那如何建立声义的论述，再说阿闍黎法称对此的详细阐释。

如同不成立自相事物是声义，自相事物是分别识之所取境³⁸⁴也不合理。如果树总执识³⁸⁵的所现是事物，执树分别识将成不错乱识，这

样一来将有下列任一之过：不错乱识将见随行明例的质体异之总，³⁸⁶或是，诸树明例将会混合。³⁸⁷

还有，树总执识若不错乱，不仅树总执识所现应成自相且必须是树。如此一来，何处有执树分别识，彼处将会有有树。因此，将不可能有缺柴之人。应依同理破除所现的树为外境之相是事物。³⁸⁸树总执识若不错乱，树与树的明例将成毫无关联的质体异，将有彼等诸过。《释量论》云：

「彼体似外一，似从余遮返，观察支无故，非是彼自性。」³⁸⁹

382 译者注：为读者能更好理解，译者决定多加「义总」二字。

383 译者注：意思是真正的树，即既是自相又是树，故称「自相之树」。

384 译者注：分别识的所取境与义总同义。

385 译者注：在佛教学量的大教典中常见「树总执识（ཤིང་གི་རྒྱུ་འཛིན་པའི་རྒྱུ།）」。此词的正确理解应是「经由树总所生的执尔之识」绝非「执树总之识」。执树的分别识只是错乱在其所现境上，却不错乱在其所执境上，若所执境也错乱，该分别识将成颠倒识。简单说，看错了叫「错乱识」，而错误理解的心识叫「颠倒识」。执树分别识只会把树总看成树，但对树的理解（所执为树）是无误的，所以执树分别识是「错乱识」而非「颠倒识」。

386 译者注：树是总，樟树是明例（明其是树之例）；实际上何处有樟树，彼处有总相的树，故说「总随行明例」。在看到樟树的眼识中，无法区分樟树与树，那是因为樟树与树质体一的缘故。如果不错乱识能见随行明例的质体异之总，意味着「看到樟树的眼识会见到区别于樟树的总相之树」。

387 译者注：樟树与松树是质体异。然而，如果不错乱分别识所见的樟树与树质体一，于此同时，不错乱分别识所见的松树也与树质体一，那么，见樟树的不错乱分别识将见松树，而且见松树的不错乱分别识也将见樟树，会有混合樟树与松树之过。

388 译者注：执树分别识会将其所见之树显现为外境或真实之树。经部说，执树分别识所现之相并非事物或树本身。

389 德格版，论，量，3卷，自义比量品，第77句偈颂文，97正页；对勘本版，书号97，476页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



如果非事物法并非只由分别识所施設，必定得无奈承许非事物法是具足能力引发生果的作用者。如此一来，必须承认执树分别识所现的树之体性、与外境树为一、从非树他法而返等所现全然是树。然而，分别识之所现并无树枝，不能成办樵夫心中所求，故说树总执识所现非树。

总结此章要点，分别识所现之法³⁹⁰若是事物，证尔的具境分别识将不错乱于自之所现境，而且真相必须像分别识所现般成立。若是如此，将有颠倒真相之过。

丁二、成立有为法是刹那性

不同于毗婆沙宗，诸经部师说，生等有为法之性相的作用并非依次发生，因为有为法于生时是住也是坏，进而成立诸有为法是每一刹那都在坏灭的刹那性。通常依二理安立无常：一、续流无常，又称「粗分无常」。二、刹那无常，又称「细微无常」。以名为「天授」的补特伽罗为例，天授已经去世，这是连大字都不认识的牧人也能依现识决定的内容，相当粗略。比前者更细微的是，第一刹那时的天授

不存在于第二刹那。较此又更细微的是，其坏性是从第一刹那时起便有。因此，要知道细微无常，得先会意一般的粗分无常。

成立有为法是刹那性。什么是刹那性呢？一切有为法都具有其坏性，是因为生其法之因所致，要知道一切有为法不存在于成立自时的第二刹那³⁹¹。依此理由成立有为法是刹那性的同时，主要还需成立「坏不观待后因」³⁹²，这点极为重要。阿闍黎法称的《释量论》云：

「无因故若灭，自体即相属。」³⁹³

论说，诸行在成立自身时就是坏性，这是本身的体性所致，故

390 译者注：直译为「分别识中之法」，为能更好理解，译者决定多加「所现」二字。

391 译者注：以存在长达三百刹那的某瓶为例，其瓶之所以存在，是因为有第一刹那的瓶子、第二刹那的瓶子、第三刹那的瓶子，乃至第三百刹那的瓶子之综合体。该合体或长达三百刹那的瓶子也是有为法，所以不存在于成立自时的第二刹那。其中的「自时」指的是三百刹那，而「第二刹那」指的是「自时的下一刹那」，即第三百零一刹那。从此可知，从藏文直译虽是「第二刹那」，但有时也可理解为「下一刹那」。

392 译者注：「第一刹那瓶子在坏」的进程，并非从第二刹那才开始，而是在第一刹那时就有，因为产生第一刹那瓶子的主因本身具有「自时在坏」的属性，而且第一刹那瓶子由此具有「自时在坏」属性之主因而生。因此，其坏性并非观待其他后来的因素而形成。

393 德格版，论·量，31卷，自义比量品，第195句偈颂文，102正页；对勘本版，书号97，486页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



有「行与坏之相属」³⁹⁴。诸行本体生成坏性并非源于其他因素，只是依生其法之因本身之力，令其法生成坏性的缘故。《定量论释》又云：

「复次，以蕴界处之性相成立行是无常，故无过。」³⁹⁵

经前述种种内容了知：有为法的体性为何、成立有为法是无常、破不观待后因之诤、坏性不成无因、成立坏性是事物³⁹⁶体性等论述。

阿闍黎寂护《真如集论》，以及其难义之释阿闍黎莲花戒所著的《真如集论释·第十三观坚定事物品》、阿闍黎法上的《成刹那性坏论》³⁹⁷及其释婆罗门珍珠瓶³⁹⁸所造的《成刹那性坏论释》³⁹⁹等典籍，都已善巧陈列有为法是刹那性的精要，且详述其理由。从前引的

394 译者注：直译是「相属」。为了让读者更容易且清楚了解该相属的主词为何，译者决定多加「行与坏之」四个字，即有为法或称「行」（具有因果的行为，故名）的属性与其坏的属性是相互不可分离的属性。简略来讲，「相属」就是某两法之间的关联、相互不可分离的属性。

395 德格版，论，量，31卷，第二品，179背页；对勘本版，书号97，677页。汉译大藏经内并无此译。

396 译者注：经部说，事物与有为法同义。

397 གླུ་མཁའ་ལྷན་གྱི་པུ་མ་ལ།。

398 བླ་མ་ཐུགས་རྒྱུ་ལྷན་གྱི་པུ་མ་ལ།。

399 གླུ་མཁའ་ལྷན་གྱི་པུ་མ་ལ་པུ་མ་ལ་པུ་མ་ལ།。

教典中，此处列出阿闍黎法上《成刹那性坏论》的某些要义。论云：

「又，所坏事物为何？从自性因生成坏性，或生成住之有法？依第一寻，是事物坏之法性故，且仅待自体而坏故，无丝毫坏因之作。若事物自体非坏有法，纵有百余坏因，仍不转其体性故，不能坏也，故亦仅无丝毫坏因之作矣！」⁴⁰⁰

论说，有人主张：「事物之所以会坏，是依赖其他后因而坏。」依两种伺察反问：事物从自因本身的体性而生成坏性，或生成不坏的住性？若是前者，应成「坏性不依赖后因」；若是后者，即使遇到上百种坏因，仍不转移其住性为其他性，应成「后成坏因不坏事物」的过失。《成刹那性坏论》又云：

「故事物从自因有，仅住须臾便坏，非生后即坏。于彼之宗，此周遍观亦不合理。」⁴⁰¹

论说，若言：「有为法于第一刹那生，于第二刹那住。」对

400 德格版，论，量，31卷，253背页；对勘本版，书号106，691页。汉译大藏经内并无此译。

401 德格版，论，量，31卷，253背页；对勘本版，书号106，692页。汉译大藏经内并无此译。

此，反驳：如同第一刹那，第二刹那也得要生住二者，彼法的下一刹那⁴⁰²又得要生住二者，故有永远不坏的过失。⁴⁰³

又，若有人说：「瓶子不是从形成自己体性时便已生成坏性，而须依赖后成的坏因而成无常。」对此，反驳：以白色氍毹染成红色为例，虽然此白氍毹依赖之后的红色，但不一定能成功染为红色，同理，瓶子之坏虽然依赖后成的坏因，仍有「不一定能坏其瓶」的过失。况且，在所有的事物里，某些事物可能会依赖后成的坏因而坏，而某些事物却可能不会相遇后成的坏因，若是如此，将有彼等事物成为常法的过失。

如果事物是刹那性，⁴⁰⁴如何知道这根柱子就是我昨天见到的柱子

402 译者注：直译是「第二刹那」，但此处应理解为「下个刹那」。就以这段的整体内容，「下个刹那」会更好理解，故译者决定译为「下个刹那」。

403 译者注：因为有第一刹那的瓶子、有第二刹那的瓶子、有第三刹那的瓶子，乃至有第三十刹那瓶子的综合体，才会有长达三十刹那的瓶子。以长达三十刹那的瓶子为例，形成此瓶时，便同时产生「此瓶的第一刹那」以及「第一刹那的瓶子」。若照对方所说：「此瓶只生于第一刹那，且只于第二刹那住」的话，那么，依此类推，第二刹那的瓶子也只生于第二刹那，且住于第三刹那才对。若如此，第三十刹那的瓶子也只生于第三十刹那，且住于第三十一刹那才对。然而，这不合理，因为将有二过：一、将有瓶子永远不坏灭的过失。二、此处是以长达三十刹那的瓶子为例，瓶子的第三十一刹那并不成立。

404 译者注：柱子在每一刹那都在变化，等同下一刹那的柱子并非这一刹那的柱子，遑论昨日的柱子是今日的柱子。

呢？答：这是因为种类续流⁴⁰⁵尚未间断，以及被「先后为一的常执」所障蔽，导致我等见彼二为一，故无过失。阿闍黎智作护的《释量论庄严疏》亦云：

「言：『事物是一时，坏亦另一时』，此坏论不应理。何时有事物，故彼时有坏，方可合理说为具坏。」⁴⁰⁶

经部说，应该承许「任何事物的坏性都得与其事物本身同时产生」，否则有为法是刹那性将不合理。

若反驳：「明明可见有为法于多刹那中尚未坏灭而住，故有为法不一定是刹那坏灭性。」则反问：以长达五刹那未坏而住的有为法而言，第二刹那时是否仍有长达五刹那之质？如果回答没有，长达五刹那的事物将于第二刹那丧失其长达五刹那之质，只住于一个刹那；

405 译者注：虽然昨日的柱子并非今日的柱子，但昨日的柱子与今日的柱子两者皆是存在于相同的续流之中，像是昨日的课程不是今日的课程，但昨日的课程与今日的课程同属同个学期的同一课程。由此可知，「长达三十刹那的瓶子」与「长达九十刹那的瓶子」虽然同样是瓶子，其种类续流却不相同。「长达三十刹那瓶子中的第一刹那之瓶」与「长达三十刹那瓶子中的第三十刹那之瓶」才是同一个种类续流，而「长达三十刹那瓶子中的第一刹那之瓶」与「长达九十刹那瓶子中的第一刹那之瓶」却是不同的种类续流。

406 德格版，论，量，2卷，第四品，276背页；对勘本版，书号100，695页。汉译大藏经内并无此译。



若如此，长达五刹那的事物将成刹那性。如果回答：「第二刹那时仍有长达五刹那之质。」那么，第二刹那时，将有「住于前一刹那之质」及「长达五刹那之质」，如此一来，此事物的时间将有「长达六个刹那」的过失。⁴⁰⁷如同上述，经部以众多理由成立诸有为法是刹那性。

因为成立诸有为法是刹那性的说法与毗婆沙宗不同，关于三时的论述，经部与毗婆沙宗也彻底不同。经部说，是有为法一定是现在，而且三时之中只有现在是事物，并说过去与未来二时为非事物。以某一事物，如苗为例，苗于灭时，所有苗支的体性都会随之而灭，任何其他事物都不可得，所以过去只是将灭事物之灭，故是无遮、非事物。虽然有生苗之因，却因为助缘未齐备而不生，故安立为未来。如「过去」只是灭其所灭，无丝毫本身的实体⁴⁰⁸，未来亦应立为非事物。

407 译者注：严格来讲，第二刹那时，已无第一刹那，岂有住五刹那之质？如果硬要说第二刹那时仍有住五刹那之质，等同说「第二刹那时，仍有只住第一刹那之质」。若如此，「只住第一刹那之质」应算为一刹那，再加上住五刹那之质，该时将共计有六个刹那。

408 译者注：直译为「本身的体性」。此处应理解为：经部说，「非事物」只是分别识臆想出来的产物，无丝毫实体的基础，过去与未来也是如此。

此宗如何安立非刹那性的不坏之常呢？《释量论》云：

「若自性无坏，智者说彼常。」⁴⁰⁹

某法本身的体性是不坏有法，许其为常。若说：「瓶之灭不存在于瓶尚未灭时，却存在于瓶灭之时，所以瓶灭是无常。」答：灭的体性只是遮其所遮，不会从自身的体性转成其他性，故无过失。同理，以瓶子的返体为例，在无瓶时，之所以没有瓶子的返体，是因为没有瓶子返体的基础⁴¹⁰，才无瓶子的返体，而非瓶子返体转成其他性所成的「无」，所以瓶子的返体不是无常。

又反驳：「以金瓶之灭为例，难道金瓶之灭不是于前时无，新生于后时的吗？」答：若是新生，必须依赖因缘，但瓶灭只是心识将「前时有的瓶子成为没有」施设为「瓶灭」而已，瓶灭并不依赖因缘，故无过失。

有为法每刹那在坏，非其性者则安立为常，与此有关的要点皆源于「遮论」、「遮遣论」，即以声诠释，或以分别识现其境时，只

409 德格版，论，量，31卷，第二品，第205句偈颂文，115正页；对勘本版，书号97，518页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

410 译者注：瓶子返体的基础就是瓶子。



现「遮非尔」⁴¹¹，不是以境自相之力显现于识。这正是为何量学典籍随不同情况诠释遮、遮遣、返体、排他等论述，这些都是同义异名。

《佛法科学总集·上册》对遮遣之论述有详细的解释，请参照。⁴¹²

丁三、因果被前后时所周遍

此章节是关于经部如何主张因果被前后时所周遍的内容，是从「成立有为法是刹那性」所延伸。前已出版的《佛法科学总集》里，已详细解释一般佛教徒是如何无异议地否定诸行由无因而生、否定诸行由造物主内心动摇后而生、否定诸行由常因而生的同时，又是如何无异议地承许因果⁴¹³两法必须是同类，而且随种种不同因而生种种不同果等内容。

经部对于因的建立，依时间分直接因与间接因两者：直接因的果是近果；间接因的果是远果。依生果之理分近取因与俱生缘两者，且说近取因是不共因，俱生缘是共因。如麦的种子只会是麦苗的因，不会是米苗的因。同样地，米的种子只会是米苗的因，不会是麦苗的

因，所以种子是不共因。水、肥料等是麦和米两者的因，所以是共同因。也可以这么解释：之所以会生麦苗和米苗，主要是有近取因的缘故；之所以会产生麦苗或米苗的大小、好坏等诸多差异，主要是有俱生缘的缘故。

关于果，依时间分直接果与间接果两者；依续流分近取果与俱生果两者。

经部主张，因果被前后时所周遍，所以，因已灭的当下便无碍生果，即「因已灭」与「果已生」双方的作用是同时发起的，犹如天秤的两端，一边高时另一边低的现象是同时形成。如果因果能够同时，彼二已有也将同时；既是已有，将无须依因再生，⁴¹⁴故说因果同时不合理。《释量论》云：

「能益即能生。」⁴¹⁵

411 译者注：「遮非尔」的比喻如，执瓶分别识会视瓶子的义总不是（遮）非瓶（非尔）。

412 《佛法科学总集·上册》，「乙六、遮遣与成立」，232-244页。

413 译者注：直译是「因果两法」，但应理解为「果与其主因两法」。

414 译者注：如果因果是同时，在米种仍在时，米苗将是已生，换句话说，苗于种子之时就有。那么，农夫明明看到苗是在种子灭后才有，难道要说「已有的苗又再次而有」吗？如果已有的苗能够依靠苗之自力再有，那么，农夫为得果而种因的目的将不存在，这样一来，何须成立因果论！

415 德格版，论，量，31卷，自义比量品，第106句偈颂文，98背页；对勘本版，书号97，479页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



如论所说，因的安立必须基于对生自果有益；同时的事物之间，一者对产生另一者有益不合理。

毗婆沙宗说，某法的能作因⁴¹⁶、俱有因，以及相应因是彼法名副其实的因，所以主张存在同时的因果。《阿毗达磨俱舍论》陈述毗婆沙自宗对缘起的解释后，论云：

「触六三和生……乐等顺三受。」⁴¹⁷

论中依序指出触与受。经部问：「受在触后生？还是受触两者同时生？」如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「受生与触为后、为俱？」⁴¹⁸

毗婆沙师答：触受两者是俱有因，所以触受两者并无前后生之别，是同时生起。如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「毗婆沙师说俱时起，触受展转俱有因故。」⁴¹⁹

经部师反驳，同时生的两法不能成为能生法及所生法，因为彼此没有能力产生对方。为什么呢？因为该法的体性已经形成，所以无一法有能力再生该法。此诤亦如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「云何二法俱时而生，能生所生义可成立，如何不立？无功能故，于已生法余法无能。」⁴²⁰

毗婆沙师回经部师，经部师你已说「同时生的两法不能成为能生法及所生法」，其义等同「该法体性已经形成，所以无一法有能力再生该法」，此言无异于将宗立为理⁴²¹。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「此与立宗义意无别，如言『二法俱时而生，能生所生

416 译者注：直译是「具有能力的作因」，意指「能作因」。

417 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，第30句偈颂文，8正页；对勘本版，书号79，17页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.22a.6）。

418 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，134背页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.2）。

419 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，134背页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.2）。

420 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，134背页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.4）。

421 译者注：理由本来应是厘清某宗的途径，但若将宗立为理由，等同以「是无常」来厘清「是无常」，这种方式不是正确的逻辑推论。

义不成立』，『于已生法余法无能』义意同前，重说何用？」⁴²²

经部师反驳，若如此，同时生的两法应成「彼此互生」的过失。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「若尔，便有互相生失。」⁴²³

毗婆沙师说，我毗婆沙已许「同时生的两法彼此互生」的缘故，我无「应成极端」⁴²⁴的过失。同时生的因就是同时生的果，其例颇多，如我俩正在争论的议题触与受而言，事实只会如同我所承许。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「许故非失，我宗许二为俱有因亦互为果。」⁴²⁵

422 德格版，论，阿毗达磨，4卷，第三品，134背页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.6）。

423 德格版，论，阿毗达磨，4卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.8）。

424 译者注：直译是「应成极端」，意指「有将成过度的偏激言论之过」。

425 德格版，论，阿毗达磨，4卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，332页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.9）。

经部师反驳，毗婆沙师你虽然承许触受是同时互生的因，然而，实际上触受互为同时因与果的说法已违背薄伽梵契经的意趣，经说：「眼触为缘生眼触所生受，非眼受为缘生眼受所生触。」⁴²⁶况且，以立因喻⁴²⁷的角度而言，某法生另一同时法确实与理相违，故同时因果之说，并不合理。为什么呢？世间及量学共许，当某法生另一法时，能生法与所生法有先后时之别。如世间说，先有种子为因，后有苗为果；先有乳为因，后有酪为果；先有击鼓，后有声音；先有意根，后有意识。

成立果眼识与其因眼根两者是先后法⁴²⁸时，随之也会成立其增上缘眼根与所缘缘色法二者是同时法，像是果眼识与其随从受、触不仅同时，其因的眼与（其所缘的）色、四大种、七项大种所造也是同时。主张「先有因根境两者，后有果识；先有因大种聚，后有果各式大种所造」，并无任何相违。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

426 译者注：这段经文源于《阿毗达磨俱舍论》，原文（T.29.1558.53a.10）是：「仁虽许尔，而契经中不许此二互为因果。契经但说，眼触为缘生眼触所生受，曾无经说，眼受为缘生眼受所生触。」

427 译者注：宗因喻的「因相」、「比喻」。

428 译者注：直译为「先后的事物」。



「仁虽许尔，而契经中不许此二互为因果，契经但说：『眼触为缘生眼触所生受。』曾无经说：『眼受为缘生眼受所生触。』又，此义非理，违能生法故。若法极成能生彼法，此法与彼时别异极成，如先种后芽、先乳后酪、先击后声、先意后识等，先因后果非不极成，亦有极成同时事物，如眼识等、眼色等俱，四大种俱有所造色，此中亦许前根境缘能发后识，前大造聚生后造色，何理能遮？」⁴²⁹

毗婆沙师说，虽然是先有因根境两者，后有果识，但如世间说麦苗与其影是同时，同样地，因触与果受两者也是同时。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「如影与身，岂非俱有？」⁴³⁰

经部师说，因触与果受不同于同时的麦苗与其影，先有因触，后有果受。为什么呢？果识只会在先有增上缘根与所缘缘境两者之后有。第一刹那时，结合增上缘根、所缘缘境，以及识三者。第二刹那时，由于结合彼等的缘故，产生与领纳受相应且以自力决断自境为何的心所——触。第三刹那时，由心所触而产生果受。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「有说，触后方有受生，根境为先，次有识起，此三合故即名为触，第三刹那缘触生受。」⁴³¹

毗婆沙师说，若如此，所有主心将不会有随从之受，也不会有触。此诤如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

429 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，332页。藏译与汉译稍有不同。原译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.10）：「仁虽许尔，而契经中不许此二互为因果，契经但说：『眼触为缘生眼触所生受。』曾无经说：『眼受为缘生眼受所生触。』又，此义非理，越能生法故。若法极成能生彼法，此法与彼时别极成，如先种后芽、先乳后酪、先击后声、先意后识等，先因后果非不极成，亦有极成同时因果，如眼识等、眼色等俱，四大种俱有所造色，此中亦许前根境缘能发后识，前大造聚生后造色，何理能遮？」

430 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，333页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.18）。

431 德格版，论，阿毗达磨，¹卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，333页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.19）。



「若尔，应识非皆有受，诸识亦应非皆是触。」⁴³²

经部师说，不存在「所有主心将不会有随从之受，也不会有触」的过失，像是由先有的缘色之触产生了后有的缘声之触，而与其后触同时而有的受，也是由前因缘色之触所生。因此，一切触都有与其同时的受，⁴³³而一切识也有其随从之触。如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「无如是失，因前位触故，后触位受生，故诸触时皆悉有受，所有识体无非是触。」⁴³⁴

毗婆沙师说，经部师你的「一切心都有受触」之说不合理，因为与经典和正理两者皆已违背。像是经部你说「由所缘相异、先有的

缘色之触生后有的缘声之触，以及与其后触同时而有的受」，不成立此论。为何不能成立？所缘种类相异的先有缘色之触若能生受，引发其受的先有之触将会缘取迥异于色的声音，应成此过。抑或，与「相应缘声之心的后触」同时而有之受，将会缘色——迥异于相应其受主心的所缘之声，应成此过。如果说先后触受的所缘相异，且能转移前位之所缘而缘声时，于缘声主心的随从中，应成「绝无由先有的缘色之触而引发的后有缘声之受」，将有此过。抑或，在缘声之前、缘色之时，不仅要有缘色识的随从受，与此同时，也要有缘声之触，但这不会发生，因为在缘声之前、缘色之时，由于因缘不具足，在缘色识随从受的同时不应有缘声之触。《阿毗达磨俱舍论自释》亦云：

「此不应理，何理相违？谓或有时二触境别，因前受位触生后触位受，如何异境受从异境触生？或应许受此心相应，非与此心同缘一境。既尔，若许有成触，识是触无受，于此位前有识有受而体非触，缘差故然。」⁴³⁵

经部师说，在缘声之前、缘色之时，由于因缘不具足，在缘色

432 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，333页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.21）。

433 译者注：经部师之所以说「若某主心的随从有触，与此同时，于其随从中也必定有受」，为的是反驳毗婆沙师于前述的「主心将无随从之受，亦无随从之触」的过失。经部虽立「同时触受」，但同时而有的触受不是因果，这是经部师与毗婆沙师争论的重点。

434 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，135正页；对勘本版，书号79，333页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.22）。

435 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，135背页；对勘本版，书号79，333页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.22）。



识随从受的同时确实无缘声之触故，又有何过？此诤如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「斯有何过？」⁴³⁶

毗婆沙师说，经部师你说「在缘声之前、缘色之时，由于因缘不具足，在缘色识随从受的同时，无缘声之触」，此论若为实，等同说「虽然一切有情心中皆有十大地法，却无十大地法的定数」，应成此过。若问：依何教量成立此定数？答：依阿毗达磨论典之量而立。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「若尔，便坏十大地法，彼定一切心品恒俱。彼定恒俱依何教立？依本论立。」⁴³⁷

经部师说，我等认为契经是量，阿毗达磨论典非量，如世尊

言：「当依经量。」⁴³⁸还有，不应将阿毗达磨论的「一切心皆有」，理解为「一个主心的随从中，受等十法是大地法」。大地法之义为，某心具下列任一地法：既具寻又具伺之地、离寻仅具伺之地、离寻亦离伺之地、善地、不善地、无记地、有学地、无学地、非学地亦非无学地等。仅具信等善心为善地法之义，仅具痴等烦恼心为烦恼地法之义。《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「我等但以契经为量，本论非量，坏之何咎？故世尊言：当依经量。或大地法义非要遍诸心。若尔，何名大地法义？谓有三地：一有寻有伺地、二无寻唯伺地、三无寻无伺地。复有三地：一善地、二不善地、三无记地。复有三地：一学地、二无学地、三非学非无学地。若法于前诸地皆有，名大地法。若法唯于诸善地中有，名大善地法。若法唯于诸染地中有，名大烦恼地法。」⁴³⁹

毗婆沙师反驳，经部师你说「触受并非同时，触后才有受」，

436 德格版，论，阿毗达磨， ṽ 卷，第三品，135背页；对勘本版，书号79，334页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.29）。

437 德格版，论，阿毗达磨， ṽ 卷，第三品，135背页；对勘本版，书号79，334页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53a.29）。

438 译者注：这段经文源于《阿毗达磨俱舍论》，原文（T.29.1558.53b.3）：「故世尊言，当依经量。」

439 德格版，论，阿毗达磨， ṽ 卷，第三品，135背页；对勘本版，书号79，334页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53b.2）。



此与经文相违，经说：「眼及色为缘生于眼识，三和合触，俱起受想思。」⁴⁴⁰你如何提出合理的答复？此诤如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「若于触后方有受生，经云何释？如契经说：眼及色为缘生于眼识，三和合触，俱起受想思。」⁴⁴¹

经部师答，契经只说「俱起受」却未说「与触俱起之受」，⁴⁴²故无过失。此答复如《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「但言俱起不说触俱，此于我宗何违须释？」⁴⁴³

一些声闻部的学者表示，对于契经的「凡是三和合之聚，彼皆

为触」⁴⁴⁴，虽然经说触是不同于六受与六爱的法处，但实际上，就彼等的体性而言，并无差异。同理，契经虽然说触也不同于境根识三者，但因为彼等的体性并无相异，经说境根识三和合者是触。

另一些声闻部的学者指出，「经言云何六？六法门：一、六内处；二、六外处；三、六识身；四、六触身；五、六受身；六、六爱身。」⁴⁴⁵依结合境根识三因所生的果而取名的缘故，经已明示所谓的「触」是不同于根境识三者的心所。

再者，《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「和所生故，五根、境、识和合亦合理故……」⁴⁴⁶

《俱舍满增注》对此的解释：

440 译者注：这段经文源于《阿毗达磨俱舍论》，原文（T.29.1558.53b.14）：「如契经说：眼及色为缘生于眼识，三和合触俱起受想思。」

441 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，136正页；对勘本版，书号79，334页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53b.2）。

442 译者注：经部师认为，经文的意思是，虽认同「与触同时而有的受」，但这不是指「果受是与触同时而有」，故无有过失。

443 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，136正页；对勘本版，书号79，335页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53b.15）。

444 译者注：这段经文源于《阿毗达磨俱舍论》，原文（T.29.1558.53b.2）：「三和合触。」

445 译者注：这段经文源于《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.53b.16）。

446 德格版，论，阿毗达磨，卷，第三品，133正页；对勘本版，书号79，328页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.52b.8）：「和所生，谓根、境、识三和合故……」



丁四、此宗如何安立外境之义

诸色声是以四大为因所生，且是由于累积外境的极微尘而成。因此，构成色法的基础是无方分极微尘，且极微尘彼此之间不会触碰，这个观点虽与毗婆沙部所说雷同，但毗婆沙部表示，极微尘彼此之间存在着空隙，而经部却说无空隙。在阿闍黎妙护的《成外境义》里，详细解说经部是如何主张无方分微尘，以及由累积彼等微尘形成粗色等内容。论云：

「互相不触碰，住无方分性……」⁴⁵⁵

其义可从《佛法科学总集·上册》已对此文的解释得知。经部主张外境实有，但唯识派破除此宗，承许诸色只是内在心识的所现而已；不仅「见外境」仅属谬见，见诸色是外境且具距离⁴⁵⁶的眼识等根识也是错乱识。在阿闍黎妙护的《成外境义》里，阐释经部是如何反驳彼说之理。论云：

455 德格版，论，量，^①卷，第56句偈颂文，191背页；对勘本版，书号106，514页。汉译大藏经内并无此译。

456 译者注：仿佛色法在前，见色眼识在这，色法与见色眼识之间存在着某种的距离。

「眼等之诸实，识境非外境；识见外境故，如梦二月识……云识乃欺诳，或诸色不能，宁非无缘乎？彼二非善说。」⁴⁵⁷

唯识派说，看待眼根的识量之境虽是诸色，但诸色只是内在心识的体性，绝非外境。因此，见外境就像梦中见种种相，又像见一月成二月等，只能是错乱识。

经部反驳，此说不合理。即便唯识派你说：「虽然眼识见色法是外境且具距离，但事实并非如此。」无论你说的理由是「见彼之识的自境为欺诳」也好，或「诸色不能成为依根识量之境」也罢，总之，此论将有「彼识无所缘」的过失，故不合理。

另外，还有如此过失：梦中虽然见到自己被截肢，但其现象并非事实。外境若仅如梦中断头，等同绝无，这样一来，醒时的断头现象肯定也不可能发生。如果你说，醒时的断头与健身等现象如同梦境，那么，为避免仇家斩断自身首颈，或为健身所做的努力，都会毫无意义。《成外境义》云：

457 德格版，论，量，^①卷，第2-3句偈颂文，189背页；对勘本版，书号106，509页。汉译大藏经内并无此译。



「梦中断自肢，所见皆非实。彼义若绝无，醒时岂能有？若许醒断颈，壮体亦如梦，何故汝当勤，避斩与健身？」⁴⁵⁸

否定外境还有下列过失：欺诳诸时境的诳识都是错乱的，只有不欺诳自境的识是不错乱，除此以外，没有其余不错乱识的定义。因此，主张证诸色的眼识是错乱识实不应理。由于患病等因缘导致增上缘的根受损，这类根识确实是错乱的，但没有彼等谬因的所有根识，却被唯识派说成错乱，这种说法属于臆造。《成外境义》云：

「非欺诳不乱，欺诳皆错乱；识若不欺诳，时境与他人，应知为不乱，无不乱余义……⁴⁵⁹害根识虽乱，然汝说诸识，无谬因亦乱，此言则荒谬！」⁴⁶⁰

唯识派又说，若真有外境，当某人的敌亲双方注视同一人时，那一个人的身体将具厌恶及喜爱两种体性，应成此过。

458 德格版，论，量，第4-5句偈颂文，189背页；对勘本版，书号106，509页。汉译大藏经内并无此译。

459 德格版，论，量，第6句偈颂文，189背页；对勘本版，书号106，510页。汉译大藏经内并无此译。

460 德格版，论，量，第30句偈颂文，190背页；对勘本版，书号106，512页。汉译大藏经内并无此译。

针对此驳，经部回复：所谓「敌亲双方所见的厌恶及喜爱不属于同一外境的身体，因为其身乃识的体性」，此说不应理。对同一色身所产生的厌恶及喜爱，都是因为串习其身的功德或过失的缘故，形成该厌恶感或喜爱感之差异性，这与「只是识之体性的缘故，形成该差异」的说法无丝毫关联，故应成立有外境。《成外境义》云：

「爱恶等色身，非同一外境，无关其作用，仅属识性云。爱恶于一身，皆因德等习，各别因所助，其果成别异。」⁴⁶¹

此外，唯识派亦以「俱缘决定」⁴⁶²的理由破除外境等内容，如何破其宗义于《成外境义》中已详细解说。

丁五、安立能知之识

经部诸师所承许，如阿闍黎陈那的《集量论颂》和阿闍黎法称的《释量论》之叙述。能知量有二：现识与比度。现量又分二：自证与他证。他证又分三：一、依不共增上缘色根的根现识。二、只依增

461 德格版，论，量，第125句偈颂文，194正页；对勘本版，书号106，520页。汉译大藏经内并无此译。

462 ལྟན་ཅིག་དམིགས་ངེས།。译者注：所缘与能缘决定是同时俱有。



上缘意的意现识。三、依增上缘止观双运的瑜伽现识。现识分类等内容，已于《佛法科学总集·下册》解说，而《佛法哲学总集·下册》将会详细阐述如何安立现识及其相关的要义——量果论、成立其识的所取相与能取相二法等内容。

经部如何主张根现识的三缘「一、所缘缘，即外境色法。二、增上缘，即根现识的所依根。三、等无间缘，即根现识前一刻之意」、如何安立六识、《大乘阿毗达磨集论》的五十一心所、心与心所是质体一等诸多要义，都已在《佛法科学总集》上、下二册里解说。

毗婆沙宗诸师否定心识能够领受自己或自证，经部却不以为然。《成外境义》云：

「犹如灯火能，亮自身及他，同理识亦能，具二缘之性。」⁴⁶³

犹如灯火能照亮自他，内在心识或心法不仅能明其境，也能明自身。如经论说，每一个心识都有所取相及能取相的二性。阿闍黎祇

多梨的《善逝教典分别论疏》亦如是云：

「于一分别心，见内与见外，并非如二灯，⁴⁶⁴所明与能明。」⁴⁶⁵

关于成立自证的理由，若以阿闍黎陈那的《集量论颂自释》为主，论云：

「亦由后时念……」⁴⁶⁶

意指以忆念之因成立。特别是阿闍黎法称的《释量论》云：

「乐等不依余……」⁴⁶⁷

《释量论·现量品》详说，当证外境的根识现起时，领纳安乐

464 译者注：不需要两盏灯来相互照亮，光是一盏灯就能照亮自己及他物。

465 德格版，论，中观，¹¹卷，53正页；对勘本版，书号63，996页。汉译大藏经内并无此译。《章嘉宗义》（82页）云：「不仅见于内，亦见于外故，不同于灯火，所明与能明。」有不同译文。

466 德格版，论，量，³¹卷，2正页；对勘本版，书号108，92页。汉译来源：法尊法师译编《集量论颂略解》，11页。

467 德格版，论，量，³¹卷，第三品，第249句偈颂文，128正页；对勘本版，书号97，548页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

463 德格版，论，量，¹¹卷，第106句偈颂文，193正页；对勘本版，书号106，518页。汉译大藏经内并无此译。



等感受本身应成立为证知自己。如果不存在自证，应成「无长期记忆文字之心识」，有此大过。要理解这论述是经部自宗的观点。两位量学大师成立自证的理由，皆与「识的所取相与能取相二法」关系密切，彼义会在《佛法哲学总集·下册》中细说。

不同于毗婆沙部，经部的另一个不共论述是：如根识，以外境诸色为所取境的离分别心之意是现识，而且根识是其等无间缘，如契经所说：「比丘，色识有二相，依眼与依意。」⁴⁶⁸

一般而言，如非佛的不穿耳，以及佛教的声闻犍子部等诸师，都不认同现量。他们反诘，若有意现量，前根现识的一切所执境是否为意现量的所执境？还是意现量会执取不被前根现识所执的境？如果是前者，因为其境已被前根现识所执，意现识将不是量；如果是后者，意现识将执该根现识未执之境，这样一来，盲人也将见色，因为即便没了眼睛，意现识仍可现执色法。《释量论》云：

「若缘前领受，意则非是量；若缘未见者，盲等应见义。」⁴⁶⁹

468 此经文被多部印度量学典籍所引用，但源于哪部经典却不明确。

469 德格版，论，量，3卷，第三品，第239句偈颂文，127背页；对勘本版，书号97，547页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

根据量学自宗的回复，执色意现识也会执取不被前根现识所执的其他境，所以意现识不会成为已决识。况且意现识是由其等无间缘前执色根现识所生，因此不会有盲人见色之过。《释量论》云：

「是故诸根识，无间缘所生，意能缘余境，故盲者不见。」⁴⁷⁰

执色意现识虽然会执取不被根现识所执的其他境，却不会执取因时间或空间所障碍的境。还有，意现识是由其等无间缘前根现识所生的缘故，意现识虽不执取「与前根现识的所执异种」之境，却会执取「与前根现识的所执异质」之境，所以执色意现识虽会执取不被其等无间缘根现识所执的其他境，却只执现起的决定境，且不执遭久时或远距离障碍之境。《释量论》云：

「待随自义者，根生觉是因，故此虽缘余，许缘境决定。」⁴⁷¹

470 德格版，论，量，3卷，第三品，第243句偈颂文，127背页；对勘本版，书号97，457页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

471 德格版，论，量，3卷，第三品，第244句偈颂文，127背页；对勘本版，书号97，457页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

如何形成意现识？依佛教量学诸师普遍的说法，有三种不同的立场：一、承许轮流生起根现识与意现识两者。二、承许生三阶段。三、承许意现识生于根现识的续流终际。⁴⁷²

一、承许轮流生起，这是《释量论庄严疏》的作者智作护的观点，⁴⁷³即先有一刹那的根现识，再生一刹那的意现识，之后再生一刹那的根现识。总之，先是引发根现识，终由意现识为结尾，承许如是轮流发起根现识与意现识。

二、承许生三阶段，这是大梵志夏格阿难陀⁴⁷⁴的观点，⁴⁷⁵即先有

一刹那的根现识，由此为直接的引因，再同时生起三法：第一刹那的执色意现识、第二刹那的执色根现识、领受彼二的自证。向外义之证的阶段有二，而向内义之证的自证阶段为一，故说「生三阶段」。

三、承许生于根现识的续流终际，这是阿闍黎法上的观点，即以根现识为增上缘，且于根现识的最终刹那坏灭后，立即生起第一刹那的意现识。诚如阿闍黎法上的《正理滴论大疏》⁴⁷⁶云：

「许意识继眼功用之后是现识；眼仍有功用时，一切知色仅观待眼，如若不然，任何观待眼之识将不应理。」⁴⁷⁷

阿闍黎法上的意趣要义是，于根现识续流终际所生的意现识是能证其境的意现识。在凡夫相续里，当每一个执色根现识生起时，增上缘眼根的不共作用仍然存在的话，执色根现识的续流将会延续，仍会依增上缘眼而现起执色根现识。反之，当每一个执色根现识生起

472 根据萨迦班智达的《量理宝藏论》（第三册，271页），第一个观点源于《释量论庄严疏》的作者智作护；第二个观点源于大梵志夏格阿难陀；第三个观点源于法上。其中萨迦班智达自宗以大梵志为合理之说。《量理宝藏论》云：「我的教授师仅获夏格阿难陀之意趣，视其为应理之说。」我等认为，彼论文中「我的教授师」应理解为克什米尔的大班智达释迦释日。

473 虽然其说法从藏译的智作护著作中未见相关的明文记载，但仍有诸多学者如是流传。克主杰的《七部量论庄严除心意暗》（ཇཉ་མ་ལྷོ་བདུན་གྱི་རྒྱན་ཡིད་ཀྱི་ལྷན་ལེལ།，二十一册，147页）亦云：「智作护言，引根现识为首，以意现识为尾而说轮流生起根意。此言仅流传于诸学者中，却不明于智作护及其弟子的任何藏译著作。」

474 བླ་མ་ཆེན་པོ་ཤིག་ལ་ཨ་ནཱ།。

475 虽然其说法从藏译的大梵志著作中未见相关的明文记载，但仍有诸多学者如是流传。克主杰的《七部量论庄严除心意暗》（二十一册，152页）亦云：「传其说是大梵志所许，此言仅流传于古文学中，却不明文记载于大梵志的任何藏译著作。显而易见，该观点与《量理宝藏论》的意趣相同。」

476 རིགས་ཐེགས་ཀྱི་རྒྱུ་ཆེར་འབྱེལ།。

477 德格版，论，量，量，卷，43正页；对勘本版，书号105，120页。虽然汉译大藏经内并无此译，但有近代何建兴译注此论的现量品，且译其论名为《正理滴论广释》。该段落的何建兴译文（49页）为：「（意识知生起时，）眼的作用已然停止，是而意识知应视为是（独立于感官的）知觉。但是当眼根仍有作用时的色物之知，则全然是依于眼（的感官知）。否则，将没有任何（单只是）依待于眼的识知。」



时，增上缘眼根的不共作用如果消失的话，将由发起的执色意现识衔接执色根现识的续流。

根据阿闍黎法上的说法，第一个观点不应理的关键为何呢？《释量论》云：

「故渐次缘者，领受彼不能……」⁴⁷⁸

一刹那的根现识与一刹那的意现识是轮流生起的话，等同意现识介入于前后刹那根现识的中间，这样一来，将有根现识则不能无间断地执取自境之过。按照「生三阶段」的第二观点，如果根现识无法延续的话，根现识将不证自境；⁴⁷⁹如果根现识会延续的话，此时⁴⁸⁰则无现起意现识的机会，将有此过，故不合理。⁴⁸¹因此，自宗以排除法证实「生于根现识的续流终际」第三个观点的合理性，而且后来的诸

478 德格版，论，量，3卷，第三品，第256句偈颂文，128正页；对勘本版，书号97，549页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

479 译者注：如果根现识只有一刹那、无法延续，因为时间太短，只会成为「见而不定」，无法证知其境。

480 译者注：在根现识现起的同时不会现起意现识。法上认为，意现识只会在根现识结束后才能现起。

481 译者注：如果根现识现起的同时不会现起意现识，将无你所谓的「第二阶段」，所以会有自说矛盾之过。

多印度、西藏的量学论师们也如是认可。⁴⁸²

丙三、附带解说心识是具相之理

心识如何证境？依照经部以上的通常说法，心识是以显现境相而证境。根识如何显现境相呢？有三种说法：「种种无二」⁴⁸³主张，一个心识会见多个境相；「半卵对开」⁴⁸⁴主张，一个心识只见一个境相；「能取同数」⁴⁸⁵主张，有多少境相，便有多少心识。《佛法科学总集·下册》虽已略说这三种不同说法，但是彼此内部争论会在《佛法哲学总集》的唯识章节里稍做解释。

经部说，青与执青眼识两者是质体异；青色不同于依青留下的

482 后来学者如阿闍黎祇多梨于《愚趋论》（*ཐུས་པ་འདུག་པའི་རྟོག་གེ*。德格版，论，量，3卷，第一品，327正页；对勘本版，书号106，905页。汉译大藏经内并无此译）云：「承许意属性之现识于圆满眼等功用时，方可为量。」此论说意现量要在根现识的续流终际发起。根据解脱源藏（*ཐང་པའི་འབྱུང་གནས་གླེང་པ།*）的《推理论》（*རྟོག་གེ་འཛིན།*。德格版，论，量，3卷，342背页；对勘本版，书号106，948页。汉译大藏经内并无此译），意现识的时间过短，而且还得依经论而立，所以安立意现识应如法上所言。藏地中，俄派的量学诸师，以及贾曹杰等格鲁派的量学诸师，多数也都视法上的观点为自宗立场。

483 *སྒྲ་ཚུགས་གཉིས་མེད།*。

484 *སྒོར་ཕྱད་ཚལ།*。

485 *གཞུང་འཛིན་གྲངས་མཉམ།*。



识性影像或称「青相」，两者实为因果。当执青之识显现似青影像时，称为「见青」，所以经部主张心识都是具相。《慧心要集论释注》云：

「阐释经部宗义之教理后，此处言『所见非根境』，谓眼等所现见诸色皆被心识所取，而非眼根等境。为何？眼等诸识皆具其境相而生。『无法见色物，心识具相生……』如文所示故。」⁴⁸⁶

经部针对心识为何具相之理，亦如彼论云：

「经部等人如是说，于已变色的清净琉璃前，某人见其境、以眼取彼琉璃与其色二法时，琉璃是现识所取，而其色是以影像所取。如彼士夫以二相取，现识所见仅属识相；以识所见形色之所依而言，是极微尘之聚，是无间隔、互不相触体性，如是承许所取二相。」⁴⁸⁷

486 德格版，论，中观，第42卷，42正页；对勘本版，书号57，891页。汉译大藏经内并无此译。

487 德格版，论，中观，第43卷，43正页；对勘本版，书号57，891页。汉译大藏经内并无此译。

论说，根识虽会同见玻璃及颜色两者，根识是依自力见玻璃，而以影像的形式证其颜色。

成立「心识是具相」的最终要义在于：如果心识能以「离相」明晰证知外境，诸境将成「明之体性」⁴⁸⁸；若是如此，青等将不观待心识便可成「明」，会有此过。⁴⁸⁹经部承许，之所以清楚见到青色等境，是因为心识，而所见诸青的基础则是由于外境有的极微尘所建成的法。⁴⁹⁰

关于根识证境之理。毗婆沙部说，根识执与其同时有的境；经部诸师说，根识所取与根识二为因果，故不同时。若问：如果非同时，根识如何执境？答：根识执境的当下，根识所取虽然已灭，但彼根识所取留下的识相仍可被根识所领受，经部依此理安立根识执境。⁴⁹¹《释量论》云：

488 译者注：此处的「明」指的是心法，即唯明唯观的「明」。

489 译者注：经部认为，青色是因，青相或依青留下的识性影像为果，而且执青眼识与青相为体性一，执青眼识是藉由青相而证知青。倘若执青眼识能不经青相或青的影像直接证知青色，等同执青眼识与青为体性一，这样一来，将有「青成识性」之过。

490 遍知文殊笑的《宗义宝炬论》，页数217。

491 译者注：直译是「安立领受所取」，但根据前后文，应理解为「安立根识执境」。



「彼如何缘异，由理智了知，能立识行相，因性为所取。⁴⁹²……除为因事外，全无余所取，彼中觉所现，说为彼所取。」⁴⁹³

论说，根识所取必须是根识的因；除了根识的所缘缘以外，并无其他的根识所取。⁴⁹⁴意指由根识直接所见的缘故，称为「根识的所取之境」。

总而言之，经部诸师将陈那父子两位所著的量学典籍的内容，如经部与唯识两派共许的自义比量与他义比量、成立「排他」是声义、能知识的总义、成立心识的所取与能取二相等，建立为合理的自宗。其中的特别之处是，经部以外境说为自宗，像是执色眼识等诸他证现识皆依执外境义而生，进而建立量果论述，即依彼等现识而生其果第一分别识。

以上概说了在圣域印度的佛法四宗义中，主张自证及外境是真实义的经部宗义。

492 德格版，论，量，31卷，第三品，第247句偈颂文，127背页；对勘本版，书号97，548页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

493 德格版，论，量，31卷，第三品，第224句偈颂文，127正页；对勘本版，书号97，546页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

494 译者注：直译是「除了根识的所缘以外，并无根识所取」。

甲三、阐述唯识的宗义

乙一、此派宗义的发展史

唯识宗义是如何形成的呢？众所周知，唯识宗义始于西元四世纪、获佛授记⁴⁹⁵的圣域印度伟大阿闍黎无著圣者。这位阿闍黎不仅诠释经义，更是以唯识观点阐述《般若经》义，从而建立唯识宗义，令其传承迅速蓬勃；唯识宗义属于大乘宗义。

阿闍黎龙树创立中观宗义，奠定了《般若经》的「诸法无自性」之论述。阿闍黎无著则是根据《解深密经》另释佛陀三转法轮的意趣，主张虽然《般若经》词面上说诸法皆无自性，但实际上是佛陀意缘三无性而说，故《般若经》不是如言可取，后转善辨法轮的《解深密经》才是了义经，从而创立和广传举世闻名的唯识宗义。

整体而言，阿闍黎龙树创立中观宗义，阿闍黎无著创立唯识宗

495 关于阿闍黎无著的授记，《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》（*འཕེམ་དཔལ་ཅན་གྱི་རྒྱུ་*；德格版，经，续，31卷，309正页；对勘本版，书号88，880页）云：「比当名无著，精通论典义，分辨不了义，了义等诸经。」（在汉译的《大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经》并未找到类似译文）还有，《解深密经疏》（*དཀོན་པོ་འགྲེལ་འགྲེལ་ཞེས་*；德格版，论，经释，31卷，31正页；对勘本版，书号68，73页）云：「佛灭度后九百年……」（在汉译的《解深密经疏》里，虽未找到类似译文，但类似译文却在《辩中边论述记》获得。《辩中边论述记》云：「佛灭度后九百年间，无著菩萨诞生于世。」）名闻四海的阿闍黎无著之传记也简略记载于《布顿佛教史》（152-153页）。



义。中观及唯识这两位鼻祖都一致承许四谛、十二缘起、四念住等共乘次第的修持；在大乘道次第中以悲为本的菩提心、六度学处等方便品的修持，双方亦无差异。然而，两派在破除人法二我的见解上，存在着巨大的差异。

声闻部否认佛曾说大乘法，所以不承许佛陀三转法轮。大乘部诸师则主张，我等导师释迦世尊于示现成佛的那年传四谛法轮等教法，故声闻部教义与大乘部教义是同时形成的。⁴⁹⁶不仅如此，二转无相法轮及三转善辨法轮是大乘部教法，所以成立三转法轮。由于声闻部诸师针对佛说大乘提出诤议，在过去大乘诸师的著作中，如阿闍黎龙树的《中观宝鬘论颂》、慈尊圣者的《大乘庄严经论》、阿闍黎清辨的《思择焰论》、阿闍黎寂天⁴⁹⁷的《入菩萨行论》⁴⁹⁸等，都特别成立「佛说大乘」的理论。

496 《大乘庄严经论》；德格版，论，唯识，卷，第二品，第1句偈颂文，2正页；对勘本版，书号70，806页。

497 རྟེན་པ་ལྷ་མོ། Śāntideva。

498 བློ་བྱ་བ་ལྷ་མོ། Bodhisattvacharyāvatāra。

乙二、此派主要依据的典籍为何

唯识宗义的主要依据是后转善辨法轮的《解深密经》，以及《般若经》、《大方广佛华严经》⁴⁹⁹、《入楞伽经》、《佛说十地经》、《大乘密严经》等。阿闍黎莲花戒的《中观明论》⁵⁰⁰云：

「《十地经》云：『所言三界此唯是心。』⁵⁰¹《解深密经》、《入楞伽经》、《大乘密严经》等亦说，诸法皆是唯心之体性。是故经言，除唯心外无余是真实义。是故，不成立诸法无自性。」⁵⁰²

诚如前引经文所言，唯识主张「无外境、唯识是真实有」。无著圣者依何著作创立唯识宗义？即《瑜伽师地论》的五分论⁵⁰³：一、

499 བཀའ་པོ་ཆེན་པོ། Avataṃsakasūtra。

500 རྟེན་པ་ལྷ་མོ། Madhyamakāloka。

501 译者注：《佛说十地经》（T.10.287.553a.11）。

502 格版，论，中观，卷，145背页；对勘本版，书号62，1143页。汉译大藏经内并无此译。

503 译者注：本地分（瑜伽师地论的卷1-50）、摄决择分（瑜伽师地论的卷50-80）、摄释分（瑜伽师地论的卷81-82）、摄异门分（瑜伽师地论的卷83-84）、摄事分（瑜伽师地论的卷85-100）。

《本地分》⁵⁰⁴。二、《摄决择分》⁵⁰⁵。三、《摄事分》⁵⁰⁶。四、《摄异门分》⁵⁰⁷。五、《摄释分》⁵⁰⁸；二集论——诠释共乘总义的《大乘阿毗达磨集论》，以及诠释大乘不共义的《摄大乘论本》。我等认为，此宗是以《摄大乘论本》为根本依据；不识《摄大乘论本》，则不得知唯识义，更不能得知该派如何诠释《般若经》等诸多契经的意趣。⁵⁰⁹这正是阿闍黎无著的诸弟子重视《摄大乘论本》的关键因素。还有，不仅阿闍黎世亲造《摄大乘论本》的注释——《摄大乘论释》，尊者无性⁵¹⁰所著的浩瀚巨作《摄大乘论释》⁵¹¹，至今仍可见于藏译的丹珠尔中。《摄大乘论本》的各个纲要都已明晰建立于《摄大乘论本》的第一分「总标纲要」里。⁵¹²

504 རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ས། *Maulī bhūmiḥ*。

505 རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ས་ལས་གཏན་ལ་དབབ་པ་བསྟུན། *Viniścaryasaṃgrahaṇī*。

506 རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ས་ལས་གཞི་བསྟུན། *Vastusaṃgrahaṇī*。

507 རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ས་ལས་རྣམ་གྲངས་བསྟུན། *Paryāyasaṃgrahaṇī*。

508 རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ས་ལས་རྣམ་པར་འགྲུབ་པའི་བསྟུན། *Vyākhyāsaṃgrahaṇī*。

509 遍知文殊笑的《宗义宝炬论》，台湾出版，页数326。

510 བཙུན་པ་འོ་ཁྱིེད་མེད་པ།。

511 ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བསྟུན་པའི་འགྲུབ་སྟུན།。

512 丹珠尔里的《摄大乘论本》尚未圆满其藏文翻译，当今也不见《摄大乘论本》的梵本。

唯识宗的主要创始人之一阿闍黎世亲，又著作了哪些唯识论著呢？论师著有：《大乘庄严经论疏》⁵¹³、《辩中边论》⁵¹⁴、《辨法法性论释》⁵¹⁵、《释轨论》⁵¹⁶、《大乘成业论》⁵¹⁷、《大乘五蕴论》、《唯识二十论》⁵¹⁸、《唯识三十论颂》⁵¹⁹，这八本论著又被广称为「八部论典」（The Eight Prakarana）。

不仅如此，阿闍黎世亲又著有《缘起初别释》⁵²⁰、《大方等大集经·无尽意菩萨品释》⁵²¹、《佛说十地经释》⁵²²、《摄大乘论释》、《随念三宝经释》⁵²³等诸多经典与论典的注释。

513 མདོ་ཐྱེ་བྱུང་གྱི་བཤད་པ། *Mahāyāna-sūtrālamkāra-kārikā-bhāṣya*。

514 དབུས་མཐའི་འགྲུབ་པ། *Madhyāntavibhāgākārikā-bhāṣya*。

515 ཆོས་ཉིད་རྣམ་འབྱེད་གྱི་འགྲུབ་པ། *Dharma-dharmatā-vibhaṅga-bhāṣya*。

516 རྣམ་པར་འགྲུབ་པའི་རིགས་པ། *Vyākhyāyukti*。

517 ལས་གྲུབ་པའི་རབ་བྱེད། *Karmasiddhi-prakarana*。

518 ཉི་ཤུ་པ། *Viṃśatikā-vijñapti-mātratā-siddhi*。

519 ལུས་ལུ་པའི་ཆོག་ལེན་ལུས་པ། *Triṃśikā-vijñaptimātratā*。

520 རྟོན་ཅིང་འབྲེལ་བར་འབྱུང་བ་དང་པོའི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བཤད་པ། *Pratītyasamutpāda-vyakhyā*。

521 གློ་གྲོས་མི་ཟད་པས་བསྟན་པའི་མདོ་འགྲུབ། *Akṣayamatīrdeśasūtra-vyakhyā*。

522 ས་བཙུལ་མདོ་འགྲུབ། *Avatamsakasūtra-vyakhyā*。

523 རྩེས་དྲན་གསུམ་གྱི་འགྲུབ་པ། *Ārya-ratnatrayānusmṛti-sūtra-vyakhyā*。

此外。盛行于西藏学者之间的「与慈尊相关的二十法品」⁵²⁴为：
《现观庄严论》⁵²⁵与《大乘庄严经论》的二庄严，《辩中边论颂》⁵²⁶
与《辨法法性论》⁵²⁷二辨品，以及《究竟一乘宝性论》⁵²⁸合称「慈氏
五论」⁵²⁹，加上《瑜伽师地论》的五分论、二集论，以及「八部论
典」。

无著圣者创立名扬四海的唯识宗义后，随其传承的持教阿闍黎
有：阿闍黎世亲、阿闍黎陈那、上座护法⁵³⁰、阿闍黎安慧⁵³¹、阿闍黎
法称、阿闍黎帝释慧⁵³²、阿闍黎释迦慧⁵³³、大班智达法上、阿闍黎智

作护、阿闍黎乐喜⁵³⁴、金洲法称、阿闍黎香谛巴等。我等认为，在彼
等论师中，有些论师于上半辈子持唯识宗见，于下半辈子持无自性的
见解。像是阿闍黎无著针对《究竟一乘宝性论》所撰写的注释，根据
西藏学者的说法，彼释是以中观空无自性的论述而建立，所以承许无
著圣者虽是唯识宗义之始祖，但是自身的立场却是无自性。⁵³⁵

无著与世亲两兄弟创立了唯识，尤其是弘扬随经唯识的教义。后
于西元五世纪时，阿闍黎陈那撰写了《集量论颂》及其自释、《观
所缘缘论》⁵³⁶及其自释。于西元七世纪时，阿闍黎法称撰写了《释
量论》、《定量论》、《正理滴论》、《因滴论》⁵³⁷、《成他相续
论》⁵³⁸、《观相属论》⁵³⁹、《诤正理论》⁵⁴⁰的「七量论」，从此令随
理唯识的教义发扬光大。

524 བུམ་པ་དང་འབྲེལ་བའི་ཚེས་ཉི་ཤུ།

525 མངོན་རྟགས་རྒྱུ། *Abhisamaya-alāṅkāra*或*Abhisamayālamkāranāma prajñāpāramitopadeśa sūtra*。

526 དབུས་མཐའ་རྣམ་འབྲེད། *Madhyanta-vibhaga-karika*。

527 ཚེས་ཉིས་རྣམ་འབྲེད། *Dharmadharmatāvibhāga*。

528 རྒྱུ་རྒྱུ། *Ratnagotravibhāga*。

529 中观与唯识是否都涵盖于「慈氏五论」的意趣之中？西藏学者对此的说法不一。例如，仁达瓦认为，慈氏五论都是唯识。文殊怙主宗大师父子则表示，《现观庄严论》与《究竟一乘宝性论》两论是中观，其余三论是唯识。遍知笃布巴喜饶坚赞等说他空师却主张，慈氏五论的意趣是非唯识派的瑜伽行宗见——他空大中观宗见。

530 གནས་བརྟན་ཚེས་ལྔ། *Dharmapāla*, 530-561。

531 སྨྱོས་བརྟན་པ། *Sthiramati*或*Sāramati*, 475-555。

532 ལྷ་དབང་སྒྲ། *Devendrabuddhi*, 630-700。

533 ལྷ་ཡུ་སྒྲ། *Śākyabuddhi*, 660-720。

534 བདེའི་དུད་དགའ་བ།，十一世纪。

535 虽然藏译丹珠尔中《究竟一乘宝性论释》的造者被传为是无著，但近代学者对此抱持疑惑的态度。汉译大藏经中的《究竟一乘宝性论》里，虽无明文记载作者的名称，但其作者是安慧论师（*Sāramati*）的说法。

536 དམིགས་པ་བརྟགས། *Ālambanaparīkṣā*。

537 གཏན་ཚིགས་ཐིགས་པ། *Hetubindunāmaprakaraṇa*。

538 རྒྱུ་གཞན་བྱུང་བ། *Santānātarasiddhināmaprakaraṇa*。

539 འབྲེལ་བ་བརྟགས། *Sambandhaparīkṣāvṛtti*。

540 རྩོད་པའི་ཐིགས་པ། *Vādanyāyanāmaprakaraṇa*。



乙三、宗义的性质及分类

唯识宗义的性质：自己的根本宗义为不承许外境，然而承许心识是实有的内道宗义。唯识、心识派、瑜伽行三者是同义异名。唯识的词义：一切法唯是心识之体性，故名。心识派的词义：说心识虽见诸法似外境有，却仅是心识，故名。瑜伽行的词义：犹如诸瑜伽师以观想力转地为金，外境虽无，但因显现于内心而有，故名。大乘经典出现「唯识」⁵⁴¹一词的缘故，将此派宗义定名「唯识」，如《大方广佛华严经·十地品》云：

「三界所有，唯是一心。」⁵⁴²

《入楞伽经》亦云：

「安住于唯心，不分别外境。」⁵⁴³

在此要厘清的一个重点是，前述引用的《大方广佛华严经·十地品》中「唯是一心」的「唯」字。诸中观师表示，此经的「唯」字不破外境，是破除心识以外的世间造物主。中观与唯识对此字的解释不同。同样地，所有出现在佛教典籍的「瑜伽行」之词也不一定与唯识同义，如提婆圣者的《四百论》又称为《瑜伽行四百论》。⁵⁴⁴

唯识派分二：一、随经唯识派，即以《瑜伽师地论》的五分论为主要依据的唯识派。二、随理唯识派，即以「七量论」为主要依据的唯识派。唯识派又可依相分二：一、真相唯识派。二、假相唯识派。虽然真假两派一致认同，眼识会以间距⁵⁴⁵见色法、见色法为粗分、见色法为色法，但假相唯识派说，彼等三见是混合产生，真相唯识派则说彼等三见并非混合产生。假相唯识派又说，由于无明习气所染产生彼等三见，真相唯识派则说彼等三见不遭无明习气所染。我等认为，基于前述关键的差异，导致唯识分真相唯识和假相唯识两派。

真相唯识派分三：一、能取同数。二、半卵对开。三、种种无

541 译者注：虽然下面引用的两个经文用词都是「唯心」并非「唯识」，但是藏译经文的用词并无不同，都是「སེམས་ཅན་ལ།」，「唯识」或「唯心」。

542 德格版，经，华严，卅卷，第三十一品，220背页；对勘本版，书号36，471页。汉译来源：实义难陀译《大方广佛华严经》（T.10.279.194a.14）。

543 德格版，经，经典，卅卷，第八品，168背页；对勘本版，书号49，413页。汉译来源：实义难陀译《大乘入楞伽经》（T.16.672.629b.11）。

544 承许他空派的西藏学者们，指出唯识派与瑜伽行派之间的差异，并特别表示，无著兄弟不是唯识派，是瑜伽行派；比起龙树的理聚诸论所说的空见，无著兄弟所建立的无二见更为深奥。

545 译者注：眼识见色法时有种距离感。



二。假相唯识派分二：一、有垢假相唯识派。二、无垢假相唯识派。关于这些分支的论述，诚如尊者须菩提妙音所著的《别说照明一切乘》云：

「真相种无二，于一心实性⁵⁴⁶……许不许因果，称戏论唯识，无戏论唯识；许假相分二，清净及有垢。」⁵⁴⁷

论说真相唯识派与假相唯识派又称为「有戏论唯识派」及「无戏论唯识派」；假相唯识派又分有垢假相唯识及无垢假相唯识两派。阿闍黎菩提贤的《慧心要集论释注》云：

「瑜伽行有二支，有相及无相。阿闍黎陈那等师许有相，由示他相故，如云：『内所知之性，所见为外境，实则不然……』谓许六识聚。阿闍黎无著等师许无相，由许遍计之相，宛如眼翳者之所见，皆有发丝故，如云：『外境若是有，则无离妄智，若无则不能，获证佛正觉……为行离妄智，虽见境然无，精通彼无义，无彼故

546 德格版，论，中观，卅卷，308正页；对勘本版，书号63，1876页。汉译大藏经内并无此译。

547 德格版，论，中观，卅卷，310背页；对勘本版，书号63，1883页。汉译大藏经内并无此译。

无识。』谓许八识聚。有说单一，单一者亦谓有相之某一派。」⁵⁴⁸

乙四、如何立宗

丙一、总说如何立宗

为能以偈句的形式厘清此宗的某些不共要义，先引《慧心要集论》。论云：

「无外境方分，亦无极微尘；别见无所缘，领纳犹如梦；离所能异质，心识胜义有；瑜伽行典籍，渡识海彼岸。」⁵⁴⁹

548 德格版，论，中观，卅卷，43背页；对勘本版，书号57，895页。汉译大藏经内并无此译。阿闍黎无著主张八识，阿闍黎陈那主张六识，故论说阿闍黎无著是无相派，阿闍黎陈那是有相派。我等认为，此处的有相与无相应该结合真相与假相来理解。反之，若说无著自宗的主张是无相的话，将会产生更大疑惑。或是有可能这么理解，有相与无相的差异须结合自宗有无「所取与能取二性」的主张而区分。若是如此，其论述的依据是否与某些西藏学者所说「陈那自宗承许自证，而无著兄弟是否定自证的唯识」有关，仍要观察。总之，唯识派分真相唯识派与假相唯识派两者，这不仅是诸多古老佛教典籍所说，更是诸多圣域印度与西藏宗义著作中明文记载的内容。

549 德格版，论，中观，卅卷，第24句偈颂文，26背页；对勘本版，书号57，853页。汉译大藏经内并无此译。



阿闍黎祇多梨的《善逝教典分别论》也说了极为相似的内容。论云：

「方分谓非有，极微尘亦无；所见无所缘，宛如领纳梦；脱离所与能，识是胜义有；即越瑜伽行，论海之彼岸。」⁵⁵⁰

彼二论典针对唯识宗义纲要的用词甚是相似。其中又特别指出唯识宗义的不共要义是下列具关联的三点：一、唯识诸师否定「具有外境粗分的旁支或方分之法」，亦否认「无方分极微尘——成立外境粗法的起源」两者。二、如梦境，错乱根识虽然见诸法是外境，实为不可得。三、远离所能为相异质体的二元之识才是胜义有。以上三个根本宗义是所有唯识宗师一致亲口承许的。

丙二、别说主要立宗

丁一、安立所知的本质——三性相

我等认为，唯识宗在建立基法真相时，其二谛论述如同诸大乘经论、阿闍黎龙树中观著作等所说，但自宗的不共论述主要是依《解深密经》所说的三性相。所知的性相或本质为三：一、依他起，即因缘的有为法。二、遍计执，⁵⁵¹即仅由妄念的增益所成。三、圆成实，即依他起为空依有法⁵⁵²后，破除所遮遍计执之空；依此建立三自性。唯识宗说，圆成实是诸法的究竟性细微无我；三性相中，遍计执非胜义有，而依他起与圆成实两者是胜义有。阿闍黎无著的《摄大乘论本》略说所知性相，论云：

「所知相复云何应观？此略有三种：一、依他起相，二、遍计所执相，三、圆成实相。」⁵⁵³

阿闍黎世亲的《三自性论》⁵⁵⁴亦云：

550 德格版，论，中观，卷，第6句偈颂文，8正页；对勘本版，书号63，885页。汉译大藏经内并无此译。《善逝教典分别论疏》的用词稍有不同。论云：「具方分非有，诸微尘亦无。」

551 译者注：唯识章节中的「遍计执」与「遍计所执」同义且可相互取代。

552 译者注：藏文直译是「空处」，意指空性的所依之处，译者在此决定依意译，采用「空依有法」的译词。

553 德格版，论，唯识，卷，第二品，13正页；对勘本版，书号76，30页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.137c.27）。

554 འཇམ་དཔལ་ལྷན་པའི་འཇམ་དཔལ་ལྷན་པ། Trisvabhāvanirdeśa。

「由缘自在转，及唯分别事，所现即依他，似现为遍计。所现之似现，常恒无所有，此无变异故，即圆成自性。」⁵⁵⁵

如论文所明示，所见遮处依他起：尔之体性随因缘所转，虽然以间距见尔不同于心，事实上只是施設而有的事物，非外境有。所遮遍计执：明明外境不存在于遮处依他起中，却见依他起是外境有。不变圆成实之自性：虽然见依他起是外境有，事实上却非如此。《三自性论》结合譬喻诠释三性相，论云：

「咒力幻作故，有象身现起，许唯显现相，象实全非有！遍计性如象，依他犹象相，于彼无象事，圆成许似此。」⁵⁵⁶

譬如，幻化师透过咒语与物质的力量，令观众见石木为象。此时，于石木境上只会现起象影，绝无实象。同样地，增益为有间距、外境有的遍计执也未曾存在于依他起上，如未曾存在于石木境上的所

见之象；心识以有间距、外境之相所见的依他起，如石木境上现起的象影；⁵⁵⁷仅破依他起是所遮遍计执之空是圆成实，如石木境上无象。

在阿闍黎世亲的《三自性论》里，又以「已观待名言，分别诸自性；依彼增上力，如次证当说」⁵⁵⁸诠释三性相。遍计执是唯名言施設性，依他起是名言施設者，而圆成实是周遍断除唯名言施設性。依趋入的顺序而言，先趋入远离所能二元性⁵⁵⁹的依他起，再趋入于依他起上未曾有过、仅被施設为所能二元⁵⁶⁰的遍计执，后趋入决定依他起绝无所能二元性⁵⁶¹，或周遍成立其法性的圆成实。

无常、有为法的体性是依他起的体性，同样地，于空依有法的依他起上，破除所遮遍计执之空的圆成实，不仅不与依他起的体性为异，也不与依他起的返体为一。诚如在阿闍黎世亲的《唯识三十论颂》云：

557 译者注：石木境上所见之象虽然未曾存在过，但石木境上所见之象影是存在的。

558 德格版，论，唯识，³卷，第22-26句偈颂文，11正页；对勘本版，书号77，31页。汉译来源：刘孝兰译《三自性论》。

559 译者注：直译是「所能二元」但应理解为「所能二元的异质性」而非「没有所能二元」。

560 译者注：同上，此处应理解为「所能二元是异质性」。

561 译者注：同上，此处应理解为「绝无所能二元的异质性」。

555 德格版，论，唯识，³卷，第2句偈颂文，10正页；对勘本版，书号77，29页。汉译来源：刘孝兰译《三自性论》。

556 德格版，论，唯识，³卷，第27句偈颂文，10正页；对勘本版，书号77，31页。汉译来源：刘孝兰译《三自性论》。



「故此与依他，非异非不异，如无常等性……」⁵⁶²

如是的圆成实是唯识自宗主张的中道、远离二边。圣者慈尊的《辩中边论颂》亦云：

「虚妄分别有，于此二都无，此中唯有空，于彼亦有此。故说一切法，非空非不空，有无及有故，是则契中道。」⁵⁶³

不实妄念的依他起⁵⁶⁴是胜义有，空依有法的依他起是所能二元的异质之空，而且该空就是依他起的究竟性，是胜义有。空性圆成实一直是空依有法依他起的究竟真相，可是由于执着所能二元是质体相异之妄念所障蔽，故而见不到圆成实。总之，依他起与圆成实两法是真

实成立，并非不真实；一切法的所能二元都是质体相异之空。

《般若经》等也说「故说一切法，非空非不空」，意指依他起是真实有，而且所能二元非质体异，依他起与圆成实两者是以有法与特征之式彼此存在。因此，依他起与圆成实两法真实有，而且一切法的所能非质体异，故说依他起的所能二元非质体异之空，是远离二边的中道。

三性相如何被二谛所摄？遍计执与依他起二者是世俗谛，而圆成实是胜义谛。关于三性相，先说遍计执。「仅由执尔分别心所成立」是遍计执的性质，如瓶柱为异之分⁵⁶⁵、外境有。遍计执的词义：由妄念周遍计念之分，故名。《摄大乘论本》云：

「自相实无，唯有遍计所执可得，是故说名遍计所执。」⁵⁶⁶

遍计执分二：一、品类遍计执⁵⁶⁷：是所知的遍计执，又称「存在

562 德格版，论，唯识，第12句偈颂文，2背页；对勘本版，书号77，5页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识三十论颂》（T.31.1586.61a.18）。在阿闍黎安慧的《唯识三十颂疏》（ལྷན་ཅུ་པ་འཛིན་པ།）的关于三性相之诠释里，论云：「若唯有识，如何不违契经？」谓一切法若是唯识而有，经说依他起、遍计执、圆成实等三自性，岂不与唯识有违？我认为，此释文针对其不违之诤论提出经文意趣的诠释。

563 德格版，论，唯识，第2句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，902页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.477c.9）。

564 译者注：此处《辩中边论颂》的依他起指的是个别的依他起，即轮回的根本，并非所有的依他起。

565 译者注：直译为「瓶柱为异之分」。其中的「分」字把「瓶柱就是相异」转成单一的主词或受词。

566 德格版，论，唯识，第2品，16正页；对勘本版，书号76，38页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139b.4）。

567 རྣམ་ཐུངས་པའི་ཁྱད་བཤགས།。



的遍计执」，与非空性的常法同义，如虚空。二、断相遍计执⁵⁶⁸：不是所知的遍计执，又称「不存在的遍计执」，如所能二元是质体异。遍计执可依增益分二：一、自性遍计执⁵⁶⁹，即色于诠色之声与执色分别心的趋入境中依自相而有。二、差别遍计执⁵⁷⁰，即色生于诠色生之声与执色生分别心的趋入境中依自相而有，如《解深密经》云：

「若于分别所行遍计所执相所依行相中，假名安立以为色蕴，或自性相或差别相；假名安立为色蕴生、为色蕴灭、及为色蕴永断、遍知，或自性相或差别相，是名遍计所执相。」⁵⁷¹

论中，分别所行境、遍计执性相之所依，名为「行相」，是遍计执的施設处之依他起。「色蕴」等词诠释色的体性；「色蕴生」等词诠释个别的色蕴，或特征色蕴之生；「假名安立」等词诠释：「声音与分别心的施設处是自相有，此为遍计执」。总之，此文说依他起

上的自性与差别的遍计执为何。

第二、依他起。「依自因而生」是依他起的性质。依他起、有为法、缘起等同义。《解深密经》云：

「若即分别所行遍计所执相所依行相，是名依他起相。」⁵⁷²

论说依他起有三特征：一、「分别所行境」谓依他起是何识之境。二、「遍计执性相之所依」谓依他起是尔上自性与差别遍计执的施設处。三、「行相」谓依他起的体性，即可让以尔为所现境之识呈现见尔的不共相。依他起另有三特征：⁵⁷³一、因特征，即并非由累积积极微尘之力而有，由内在的习气所成。二、性质特征，即自相有。三、境特征，即非于一切声与分别境中胜义有。⁵⁷⁴依他起的词义：依

568 མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ་རྟེན་པའི་གྲན་བཟླས།。

569 རོ་བོ་ལ་གྲན་བཟླས་པའི་གྲན་བཟླས།。

570 རྒྱད་པར་ལ་གྲན་བཟླས་པའི་གྲན་བཟླས།。

571 德格版，经，经典，第7品，22背页；对勘本版，书号49，52页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.696b.15）。

572 德格版，经，经典，第7品，22背页；对勘本版，书号49，52页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.696b.20）。

573 例如阿闍黎月称在《入中论》里就是以上列三种特征诠释唯识宗的依他起。德格版，论，中观，第4卷，第六品，206背页；对勘本版，书号60，524页。

574 译者注：依他起不仅是一切声与分别心之境，也是胜义有，但依他起于一切声与分别心之境中并非胜义有，因为一切声都是以声总而执其境，所以色并非于诠色之声的趋入境中胜义有。「色于诠色之声与执色分别心的趋入境中依自相而有」、「依他起于声与分别心之境中胜义有」、「色与执色分别心质体异」等皆是同义。

其他因缘所生起，抑或，自生彼法后彼之住时不超过一刹那，故名。
《摄大乘论本》云：

「何因缘故名依他起？从自熏习种子所生，依他缘起故名依他起；生刹那后无有功能自然住故，名依他起。」⁵⁷⁵

第三、圆成实。「不成立如我执所增益之空的真相」是圆成实的性质。圆成实、空性、真实义、真实⁵⁷⁶、无相、胜义、法界等同义。《辩中边论颂》云：

「略说空异门，谓真如实际，无相胜义性，法界等应知。」⁵⁷⁷

关于圆成实，《解深密经》云：

「若即于此分别所行遍计所执相所依行相中，由遍计所

执相不成实故，即此自性，无自性性、法无我、真如清净所缘，是名圆成实相。」⁵⁷⁸

「分别所行境、遍计执性相之所依、行相」是指空依有法的依他起；「遍计所执相不成实」是指不成立空依有法依他起是所遮遍计执性；「即此自性，无自性性、法无我」是指不成立有法依他起是所遮遍计执性，此为法无我；「真如清净所缘，是名圆成实相」是指清净道的究竟所缘之真实义乃圆成实。圆成实的词义：自身的体性不随其他因缘所变，且是清净道之究竟所缘，故名「圆成实」。《摄大乘论本》云：

「何因缘故名圆成实？由无变异性故名圆成实；又由清净所缘性故，一切善法最胜性故，由最胜义名圆成实。」⁵⁷⁹

不同于中观派的主张——《般若经》说诸法皆无自性，唯识派

575 德格版，论，唯识，卷，第二品，16正页；对勘本版，书号76，38页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139a.27）。

576 ཡང་དག་པོ་ལྟར་ཤིང་།

577 德格版，论，唯识，卷，第一品，第15句偈颂文，40背页；对勘本版，书号70，903页。汉译来源：唐玄奘大师译《辩中边论颂》（T.31.1601.465c.13）。

578 德格版，经，经典，卷，第七品，24正页；对勘本版，书号49，54页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.696b.20）。

579 德格版，论，唯识，卷，第二品，16正页；对勘本版，书号76，38页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.139b.7）。



表示，所知的自性或性相分为三类的缘故，《般若经》所说的「无」字应结合三性相而一一诠释，即遍计执无自性、依他起无生性、圆成实无实性。

什么是遍计执无自性？《解深密经》云：

「云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相。何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性……譬如空花，相无自性性，当知亦尔。」⁵⁸⁰

经说，成立遍计执的正向理由是唯名言安立，反向理由是非以自相之力而有，故说遍计执是无自性。遍计执分二：存在的遍计执以及不存在的遍计执两者。此处经文所说的「遍计执如空花」，譬喻是指无自性、唯分别心所施設，而非彻底不存在。

什么是依他起无生性？比如幻化师化石木为马象，观众见石木是马象，却无真实马象，同样地，虽见依他起是外境有，却无外境有。而且，依他起又不是独立自主而生之性，故说依他起是无生性。

《解深密经》云：

580 德格版，经，经典，第1卷，第七品，17正页；对勘本版，书号49，39页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.694a.15）。

「譬如幻像，生无自性性，当知亦尔……云何诸法生无自性性？谓诸法依他起相。何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。」⁵⁸¹

什么是圆成实无实性？犹如虚空是仅遮触碍且周遍一切，同样地，圆成实也是仅遮法我且周遍一切所知；不成立法我之体性，故说无实性。《解深密经》云：

「一切诸法法无我性，名为胜义，亦得名为无自性性，是一切法胜义谛故，无自性性之所显故。由此因缘，名为胜义无自性性……譬如虚空，惟是众色无性所显，遍一切处；一分胜义无自性性，当知亦尔，法无我性之所显故，遍一切故。」⁵⁸²

总而言之，「非仅依分别所施設且从境自身而有」是自相、依自相之力而有、实有，是唯依分别施設之法的反方。依他起与圆成实

581 德格版，经，经典，第1卷，第七品，17正页；对勘本版，书号49，39页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.694b.2）。

582 德格版，经，经典，第1卷，第七品，17正页；对勘本版，书号49，30页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.694a.27）。



两者是前者自相，而遍计执是后者仅依分别所施設之法。唯识有别于其他大乘宗义，在奠定基法真相时，是以分别所见与离分别所见而说两种破除所遮之法。根据近代的注释，要破除的二所遮又依序名为「依分别意识之所遮」与「依离分别根识之所遮」。依分别意识的法我是，不依声音与分别心的趋入处——针对某法及其属性与特征——所结合的名言，且是从境自己的实性而有。依离分别根识的法我是：诸色并非只是执尔根识之体性或所见而已，而是与执尔之识体性相异且以有间距而存在。《佛法哲学总集·下册》会详细解说其义。

丁二、安立所知之处——阿赖耶

戊一、如何主张心识数量

佛教的宗义论师们，对于心识的数量为一、为二、为六、为七、为八、为九等，各有不同主张。说一识的论师们表示，就像某只猴子从房子的各门窗朝外观看，虽然是单一心识，却依一一色根而趋入各别之境，各识因而得名。若问：眼睛见色、耳朵听声时，执色眼识与执声耳识应分开安立，不是吗？答：于多个门窗的屋内点燃一盏油灯时，光线会从各个孔洞透出。同理，当单一心识的某一分执色的

同时，该识的某另一分只会执声。《法集要颂经》⁵⁸³云：

「离身于处有，远方单一行，调伏此心识……」⁵⁸⁴

依前所引诸多经论，主张心识的特征是无身离色，且依色根之处而有等。说一识者是声闻部里的「菩萨成立一识派」⁵⁸⁵。阿闍黎世亲在《摄大乘论释》⁵⁸⁶结合其喻而说：

「谓诸菩萨成立一意识，次第生起，意识虽一，若依止眼根生得眼识名，乃至依止身根生得身识名，此中更无余识异于意识……以同类故，此意识由依止得别名。譬如作意业得身口等业名……意业虽复是一，若依身门起名身业，若依口门起名口业，意识亦尔，随依止得别名。」⁵⁸⁷

583 ཆེད་དུ་བརྗོད་པའི་ཆོས་ལ།

584 德格版，经，经典，第31护心品，第7句偈颂文，243正页；对勘本版，书号83，83页。藏译与汉译不同，于宋天息灾汉译的《法集要颂经》不见此文。

585 བྱང་མེས་ལ་གཞིགས་པའི་ཆོས་ལ།

586 ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ།

587 德格版，论，唯识，第31卷，第三品，145背页；对勘本版，书号76，376页。汉译来源：真谛大师译《摄大乘论释》（T.31.1595.185a.5）。



说一识者分二类，即「说单一阿赖耶识」与「说单一意识」。
克什米尔学者拉卡世米（Lakṣimī）的《五次第论疏》⁵⁸⁸在叙述瑜伽
行唯识派的四个主张时，清楚地说「说单一阿赖耶识派」是唯识内部
的派系。论云：

「于此，有说仅有阿赖耶识。」⁵⁸⁹

阿闍黎菩提贤的《慧心要集论释注》在诠释真相与假相唯识的
差异时，表明一派里亦有真相与假相两派。论云：

「瑜伽行有二：有相与无相。如阿闍黎陈那等诸师主张
有相……如阿闍黎无著等诸师主张无相……有说单一，
单一者亦存在于某些有相师中。」⁵⁹⁰

心识的数量为二的说法为何呢？

588 རིམ་ལ་རྒྱུ་འབྱུང་ལཱ་།。

589 德格版，论，续，第4卷，第四次第，240正页；对勘本版，书号19，636页。汉译大藏
经内并无此译。

590 德格版，论，中观，第4卷，43背页；对勘本版，书号57，895页。汉译大藏经内并无此
译。

印度阿闍黎菩提流支（Bodhiruci）⁵⁹¹依《唯识论》安立自性清
净心与相应心两者，⁵⁹²并承许前者是真实义的体性，称之为「心」却
无其所缘；后者相应心则是与信、贪等心所相应的心。韩国阿闍黎圆
测所造的《解深密经疏》云：

「菩提留支唯识论云，立二种心。」⁵⁹³

心识的数量为六的说法为何呢？

毗婆沙宗、经部、随理唯识派、中观自续派，以及中观应成派
等师都主张六识，即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的六识。
《父子合集经》⁵⁹⁴云：

「大王，何者是识界？如眼为主，攀缘于色，对色知故，

591 译者注：又名「菩提留支」。

592 译者注：《唯识论》（T.31.1588.64b.24）云：「心有二种，何等为二？一者相应心。
二者不相应心。相应心者，所谓一切烦恼结使、受想行等诸心相应，以是故言『心意
与识及了别等义一名异』故。不相应心者，所谓第一义谛常住不变自性清净心，故言
『三界虚妄但是一心作』，是故偈言『唯识无境界』故。」

593 德格版，论，经典，第4卷，第4品，214背页；对勘本版，书号68，510页。汉译来
源：圆测大师造《解深密经疏》。

594 ཡལ་ལྷ་མཚན་པའི་མཛོ།。

眼识生，或能知青黄赤白杂色亦知长短粗细，如是一切所有色等物，眼识所能见者，名为眼识界。如是若知声、若知香、若知味、若知触、若知法，或知六根所缘所知，是名意识界。」⁵⁹⁵

《阿毗达磨俱舍论自释》云：

「有六识身，谓眼识身至意识身。」⁵⁹⁶

根据般若的经典，识只决定分为六识，从而建立六识的真实义；根据小乘契经，建立蕴、界、处时，于识蕴中只说六识，且安立意处为意界。《四百论释》⁵⁹⁷也说决定分为六识的理由。论云：

「眼等六根如实见其六境诸色之体性，由根、境故，识聚成六。」⁵⁹⁸

眼根至意根六者决定为识的不共增上缘，而且色处至法处六者决定为识境，故说心识的数量决定为六。眼识至身识的不共增上缘是色根，而意识是从其不共增上缘的意根所生。

心识的数量为七的说法为何呢？

克什米尔学者拉卡世米的《五次第论疏》说，在六识上加上末那识，共七识。论云：

「有说，仅有染污意与识。」⁵⁹⁹

心识的数量为八的说法为何呢？

阿闍黎无著兄弟两者依《解深密经》而分了义经与不了义经时，说六识之上又加阿赖耶识与末那识，共立八识。《解深密经疏》中，中国唐玄奘大师也依《入楞伽经》与护法论师的著作而许八识；

595 德格版，经，宝积，卷，第二十六品，133正页；对勘本版，书号42，319页。汉译来源：唐菩提流支译《大宝积经》（T.11.310.417a.4）。虽然在宋日称等译的《父子合集经》中出现相似经文，仍有许多不同之处。如经云：「云何识界？谓若眼根为主，缘彼形色及彼表色，名眼识界。若余五根缘于自境各别建立，名五识界。又此识界，不着于根，不住于境，非内非外及二中间。然此识界，各各了别彼彼境已，即便灭谢，生无所来，灭无所去。」因此，译者决定于此处引用唐菩提流支译《大宝积经》（T.11.310.417a.4）。

596 德格版，论，阿毗达磨，卷，第一品，33背页；对勘本版，书号79，83页。汉译来源：玄奘大师译《阿毗达磨俱舍论》（T.29.1558.4a.22）。

597 བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ།。

598 德格版，论，中观，卷，第十一品，180正页；对勘本版，书号60，1357页。汉译大藏经内并无此译。

599 德格版，论，续，卷，第五次第，240正页；对勘本版，书号19，72页。汉译大藏经内并无此译。



《解深密经疏》的作者圆测大师自己也随此论承许八识。随经唯识派表示，施設义补特伽罗必须从施設处的蕴体内找到，因此，随经唯识派建立异熟所依阿赖耶，以及依赖其上习气的种子阿赖耶，相关的详细内容将于之后解释。

心识的数量为九的说法为何呢？

印度阿闍黎真谛三藏说，心识之上再加第七识末那识或染污意、第八识阿赖耶识、第九识无垢识，许共九识。《解深密经疏》云：

「真谛三藏，依决定藏论，立九识义。」⁶⁰⁰

我等认为，根据《解深密经疏》的叙述，圣者无著所造的《决定藏论》虽由真谛三藏所汉译，但《瑜伽师地论》中并未记载关于九识的章节，所以《解深密经疏》不成立真谛三藏的九识论。⁶⁰¹真谛三藏说，第七识末那识是：仅缘阿赖耶识而执我、我所的烦恼障，不能

成佛；第八识阿赖耶识有三：一、自相阿赖耶识，即能成就佛位之大义的心识。二、异熟阿赖耶识，即缘十八界者。三、染污阿赖耶识，即缘真实义而执法我之识。第九识无垢识，与真实义的体性相同且具两种作用：一、所缘是真实义。二、能缘是无垢之心识；《解深密经疏》说，此识又名「本觉」。

戊二、异熟所依之阿赖耶

关于心识数量，前已略说佛法典籍的不同观点，此处针对八识观点再做详细的解说。像是《摄大乘论本》的十法论述，一开始便以「所知依分」，即「因阿赖耶」的论述建立。由此可知，阿闍黎无著兄弟亲口承许的阿赖耶识，就是经说「诸法唯是心」意趣的关键因素。

阿赖耶识的续流相当坚固；阿赖耶识的本质非善非恶，是无记性；阿赖耶识不仅是形成一切内外万法的基础，也是从无始以来投生至今的根本识，故而阿闍黎无著兄弟及其弟子们依某些大乘典籍，亲口承许阿赖耶识，如《解深密经》云：

「阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流，我于凡愚不开

600 德格版，论，经典，第1卷，第四品，214背页；对勘本版，书号68，511页。汉译来源：圆测大师造《解深密经疏》。

601 译者注：圆测大师的《解深密经疏》亦云：「大唐三藏，依楞伽等及护法宗，唯立八识，不说第九。」

演，恐彼分别执为我。」⁶⁰²

《大乘密严经》云：

「犹如净空月，众星所环绕，藏识与诸识，住身亦如是。」⁶⁰³

《大乘密严经》以众星俱时住于虚空为例，说眼识等六、第七末那识，以及阿赖耶识皆同时住于身内。《入楞伽经》云：

「无始世来虚妄执着种种戏论诸熏习故，大慧，阿梨耶识者……」⁶⁰⁴

《摄大乘论本》引《阿毗达磨大乘经伽他》云：

「无始时来界，一切法等依……」⁶⁰⁵

602 德格版，经，经典，卷，第五品，13背页；对勘本版，书号49，31页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.692c.22）。

603 德格版，经，经典，卷，第七品，37背页；对勘本版，书号50，84页。汉译来源：唐不空大师译《大乘密严经》（T.16.682.765b.26）。

604 德格版，经，经典，卷，第六品，142背页；对勘本版，书号49，352页。汉译来源：元魏菩提流支译《入楞伽经》（T.16.671.556b.28）。

605 德格版，论，唯识，卷，第一品，3正页；对勘本版，书号76，7页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133b.15）。

《摄大乘论本》依大乘典籍说，有情从无始来，自身就具备「界」或「因阿赖耶」；阿赖耶识是无记、非善非恶、是成万法种子的安置处。

那么，阿赖耶识的所缘为何？如阿闍黎世亲的《唯识三十论颂》云：

「不可知执受，处了常与触，作意受想思，相应唯舍受，是无复无记……」⁶⁰⁶

论说阿赖耶识具备所缘、所见、相应、性质的四种特征。阿赖耶识的所缘是根、境、习气三者；所见是虽见其境却不知；性质是无复无记；相应则是只与五遍行相应。

一、阿赖耶识所缘的特征：论说「执受、处」，谓「执受」我与法的习气，以及「处」色法等五境与外在的器世间，都是阿赖耶识的所缘。名言习气虽被阿赖耶识所见，却非阿赖耶识之境；依名言习气之力，阿赖耶识见五根、五境等情器世间，故说彼等是阿赖耶识的所缘。无为法只是因为被第六意识所增益，故而成为阿赖耶识的境，

606 德格版，论，唯识，卷，第3-4句偈颂文，1正页；对勘本版，书号77，3页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识三十论颂》（T.31.1586.60b.5）。



但阿赖耶识又不具美化种种词汇之想，故不安立无为法是阿赖耶识的所缘。

二、所见特征。论说「了（别）」，谓阿赖耶识虽然清楚见到情器世间，却不知彼等，故论说「不可知」，即阿赖耶识不仅不能决定彼境，也不能事后忆念。

三、相应特征。论说「常与触、作意、受、想、思相应；唯舍受」，谓阿赖耶识是常有，即乃至圆满异熟的牵引之前，只会与触、作意、了或受、想、思的五遍行相应。唯独舍受是阿赖耶识的受。阿赖耶识只与五遍行相应，不相应其他心所。其理由是：阿赖耶识是无复无记，所以阿赖耶识的随从并无善、根本烦恼、随烦恼。阿赖耶识无法清楚断定其境的缘故，也不相应五别境。阿赖耶识的随从，其同种续流都必须不间断的缘故，阿赖耶识也不相应四不定。

四、性质特征。论说「是无复无记」，谓阿赖耶识是善、烦恼等习气的安置处，而且能于同一相续里，同时现起善心与恶心的缘故，阿赖耶识的本质是无复无记。因此，阿赖耶识的性质：其续流极为坚固、是习气的安置处、缘取根境习气三者任一、虽见其相根境二者却不决定、是无复无记的主心意识。

一般来说，心、意、别识⁶⁰⁷三者同义。就以词义而言，称之为「心」，是因为阿赖耶识是诸习气的安置处；称之为「意」，是因为末那识从无始以来一直执我，依此串习而思惟；称之为「别识」，是因为属于有漏业的异熟，故名为「异熟别识」，或依当下背景各自诠释，像是六识各别了知六境，故名「别识」。阿闍黎安慧的《唯识三十颂疏》云：

「此中，由善不善业习气的成熟力，如是引发果的生起，这就称为异熟。因为染意恒常思量为我性，所以称为末那（manana，思量），因为色等外境的显性，眼等六识成为境的了别。」⁶⁰⁸

阿赖耶识性质的词义：是诸法种子的安置处，故名「阿赖耶」（汉译：所有的基础）」；不仅结合生处时执持身体，乃至未死间执有身躯，故名「执持识」⁶⁰⁹。阿闍黎世亲的《缘起初别释》云：

607 译者注：相关的详细内容请参考《佛法科学总集·下册》的「甲一、心与心所的差异」。

608 德格版，论，唯识，卷，149背页；对勘本版，书号77，397页。汉译来源：韩廷杰译《唯识三十颂疏》（<http://big5.xuefo.net/nr/article63/625897.html>）。

609 译者注：古译依梵音译「阿陀那识」。



「何故名阿赖耶识？诸法种子之处故；称『执持识』亦如是，自结生其余同类起，乃至未亡间，由其识执身故。」⁶¹⁰

阿赖耶识的异名有「所知依」、「一切种子识」、「执持识」、「根本识」、「穷生死蕴」，以及「有支」等。《摄大乘论本》云：

「阿赖耶是所知依、为执持识（阿陀那识）性、为心性、为阿赖耶识性、为根本识性、穷生死蕴为性、有支等皆是阿赖耶识，唯阿赖耶识是新大道。」⁶¹¹

关于阿赖耶识的异名，大乘典籍说，是所知三自性的依处，故称「所知依」；为一切种子的所依，故称「一切种子识」；执持异熟身躯，故称「执持识」。声闻部中，大众部的典籍说，是烦恼诸法的

根本，故称「根本识」。化地部的典籍说，乃至解脱前一直趋入，故称「穷生死蕴」。上座部的典籍说，为轮回之因，故称「有支识」。正量部的典籍说，是有漏业的异熟，故称「异熟识」。共乘典籍说，作为一切轮回与涅槃的基础，故称「阿赖耶识（汉译：所有基础之识）」。

戊三、成立阿赖耶的八个理由

诸唯识典籍已列举许多存在阿赖耶识的理由，若略说其关键，可分八项应成：一、若无阿赖耶识，不可能执受⁶¹²其身。二、不可能有「初」⁶¹³或「有始以来」。三、不可能有「明了」⁶¹⁴。四、不可能有种子⁶¹⁵。五、不可能有业。六、不可能有身受领纳。七、不可能无心⁶¹⁶定。八、不可能有命终。如《瑜伽师地论·摄决择分》云：

610 德格版，论，唯识，卷，第二品，22正页；对勘本版，书号66，1046页。汉译大藏经内并无此译。

611 德格版，论，唯识，卷，第一品，5正页；对勘本版，书号76，10页。藏译与汉译稍有不同，汉译原文：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.134a.26）：「阿赖耶如是所知依，说阿赖耶识为性，阿陀那识为性，心为性，阿赖耶为性，根本识为性，穷生死蕴为性等；由此异门，阿赖耶识成大王路。」

612 译者注：此处的「执受」二字是古译，意思是获取。

613 译者注：「初」字是《瑜伽师地论·摄决择分》的用词，相同于无始以来的「始」字。

614 译者注：「明了」字是《瑜伽师地论·摄决择分》的用词，意思是心识。

615 译者注：善恶的种子。

616 译者注：直译是「无心」，实际是「虽无六识而入定」。



「执受初明了，种子业身受，无心定命终，无皆不应理。由八种相，证阿赖耶识决定是有。」⁶¹⁷

阿闍黎佛子称友的《大乘阿毗达磨集论释》亦云：

「由八相得知有遍执受识。何以故？如是，若无遍执受识，将绝无近取身、绝无无始来、绝无明了、绝无种子、绝无业、绝无身领纳、绝无无心定，且无识故，绝无命终。」⁶¹⁸

关于第一理「若无阿赖耶识，不可能执受其身」。从结生起，乃至未死前，相续中的执受身体之心识会一直存在，不会间断，更不会时有时无，必须完整具备这般特征。因为六识不完整具备这些特征，六识无法执受身体，而阿赖耶识具备所有特征。如果没有阿赖耶识，将不能合理安立「缘阿赖耶识而执为我」的末那识，也无法执受新的身躯。

617 德格版，论，唯识， 卷一 ，第一品，2正页；对勘本版，书号74，4页。汉译来源：三藏法师玄奘汉译的《瑜伽师地论》（T30.1579.579a.18）。

618 德格版，论，唯识， 卷一 ，第一品，134正页；对勘本版，书号76，1306页。汉译大藏经内并无此译。

关于第二理。有人说，如果主张阿赖耶识，阿赖耶识是一直存在于相续中，而六识任一是偶尔存在于相续中，这样一来，在某一补特伽罗的相续里，将有「同时现起二识」之过。驳：如果于自己的相续中，不可能同时生起二识的话，将有此过：譬如，在某一补特伽罗的相续里，会同时产生六根及其境色等六法，也会同时无差别地产生想见、想听彼境等的作意，依你所说，将有「无始来⁶¹⁹都不可能产生六识的任何一者」之过。反问：那么，岂不与经说「不许同时二识生者」⁶²⁰违害？答：经文的意趣是「同时不产生同类二识」之义，故无违害。

关于第三理。若说「同时不产生二识」，将有此过：现知形色的眼识正在现起时，应无明了意识能证知形色。实际上，现知形色的眼识正在现起时，证知形色的意识明了其所缘与所见；当意识忆念前执色眼识的领纳境时，该意识才无法明了其所缘与所见。

关于第四理。善后生恶，恶后生善，即便六识已衰灭许久，仍

619 译者注：藏文直译是「初」，为能对应《瑜伽师地论·摄决择分》的「初」字义的同时，又能让读者更好理解此文如何衔接第二过「无始以来」，译者决定采用「无始来」之译词。

620 译者注：《成唯识宝生论》（T.31.1591.91b.17）也有相同的表述。



会偶尔发起，六识续流并不坚固，因此，只有阿赖耶识才能成为留置习气之处。若无阿赖耶识，将无安置善恶种子之处，等同无「种子」。

关于第五理。于何处行走、行走者、行走之业等，当彼等尚未现起于识境之前，不存在移动至他处的作用。若仍硬说「同时不产生二识」，⁶²¹将有此过：移动至他处时的道路、脚步的移动、行走者是我、认知地石等识将无法同时产生，这样一来，将不会有行走与停留的作用。从经验可知，彼等认知可于一刹那中成立。总之，将有「于一刹那的心识中，无法现起体性相异之法」的过失。

关于第六理。若无阿赖耶识，将有此过：当意专注他境或熟睡等时，将无「能生身受苦乐种子」的基础。此时，即便对身体做出有利或有害的行为，身体领纳苦乐将不合理。

关于第七理。若主张无阿赖耶识，将有此过：某一具备遮止六识之两种禅定任一的补特伽罗相续中，因停止六识、无有六识，此补特伽罗的身体应成尸体。这样一来，将会违背薄伽梵所说的「生识不

舍身」⁶²²。若答：具备二无心定的某补特伽罗相续中，仍有不明晰的第六意识，故无与「生识不舍身」的经文相违之过。驳：此不合理。因为其相续中仍有不明晰的第六意识，会有集合境根识三之触，故有受想等。因此，不成立无心定是遮挡受想之定。反问：若许阿赖耶识，其随从中仍有受想的缘故，岂能成立无心定是遮挡受想之定？答：六识随从中的受想是粗分，所以会被无心定所遮挡，而阿赖耶识随从的受想是极细分，故不被无心定所遮挡。

关于第八理。我等临终时，须依序从身体各处，并以某一心识收摄体温与体感而亡。然而，这种心识不是五门根识。若是根识，因为根识处于身体的各个部位，当无彼等根识时，将有助于该处收摄体温与体感之过。不仅如此，亦有「昏倒时是已亡」之过。意识不同于根识，不会只是处于身体的部位；意识也不像阿赖耶识，因为阿赖耶识周遍处于体内，故而坚固。因此，意识也不具足逐渐收摄体温与体感的作用。若非如此，仅凭意识之力，应令体温不退失，故而死前不失体温才对，可是，在死之前意识明明还在，体温却已收摄，这是亲眼目睹的事实。因此，依前理等，以排除法说，若无阿赖耶识，将有

621 译者注：直译是「如果不同时产生二识」。为避免重复第三理「同时不产生二识」，此处译者决定多加「硬」字。

622 译者注：《大智度论》（T.25.1509.231a.8）亦用相同文句。



「不会收摄体温与体感而亡」之过。

成立阿赖耶识的八个主要理由里，安立初、明、业皆不合理的三应成，是依他方否定阿赖耶识的主要理由，即有违「不许同时生起二识」⁶²³之经文所产生的争辩之理。至于其他五理，则是成立有阿赖耶识的正因。

总之，无著兄弟等随经唯识的论师们，之所以亲口承许阿赖耶识的关键因素是，业果所依、从某一世转生至另一世的补特伽罗必须要有其事例。眼识等六识是粗分、彼等续流并不坚固、不存在于结生之时，所以眼识等六识不只无助投生转世，亦不合理成为留置习气之处。如果否定留置习气之处，又否认阿赖耶识时，一切的善恶种子将会失坏。随经唯识依此思惟主张，阿赖耶识是独立于眼识等六识之外，且助结生，更是善恶等所依之识。

戊四、能依种子的阿赖耶

种子或习气的性质

在异熟所依阿赖耶与能依种子阿赖耶两者里，能依种子阿赖耶是习气或种子，即一切身识、身者识、食者识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识等十五识的来源。此篇中的「习气」⁶²⁴是指留置于心识上的功能，而阿赖耶识正是习气的留置处。犹如油渗透于沙中，或纸上的印记，留置处阿赖耶识也如是留置或安置习气。心识所留置的习气、心识所留置的内种子、心识所留置的功能，以及能依种子阿赖耶等，皆是同义。色法、心法、不相应行之三者中，习气是不相应行；善、恶、无记三者中，习气是无记；质体有与施设有的两者中，习气是施设有。《摄大乘论释》⁶²⁵云：

「功能差别说名熏习，功能亦谓具功能者，不言余者。
若谓：彼等相互为异或非异？此问不应理，以具功能者

623 译者注：直译是「诸有情类各一识相续」，其义等同「不许同时生起二识」。为保持前后文的一致性，译者决定采用「不许同时生起二识」的译词。

624 译者注：古译称为「熏习」。

625 译者注：此论的作者是阿闍黎无性。



为因所施設故。」⁶²⁶

论说，具功能者的阿赖耶是质体有，而功能是依其所设施的施设有。我等认为，《摄大乘论释》的「功能与具功能者，非质体一、非质体异，所以习气与其所依阿赖耶两者非质体一亦非质体异」，此文并非指一般的质体一或异，而是针对质有的质体一或异而说。⁶²⁷《择摄密义疏》⁶²⁸云：

「依习气而释何谓习气等题。问：以何相应法安立习气？再问：何为习气？与留置处阿赖耶识俱生俱灭的留置法，且其法是生成未来之理由，谓习气。犹如世间中，苣蓐会合花朵而俱生俱灭之味，生成彼味与似彼味之理由。或如论典中，相应污染品的诸贪，以及相应清

净品且与多闻所摄的念慧俱生俱灭之心，生成彼心与似彼心之理由，谓习气。」⁶²⁹

累积诸业而生其果，如果能依此诠释习气的性质与作用会更容易理解，我等会朝此方向解释。业是指作者趋入境的行为，例如我等身语意三任何好坏动作都会造业。业在自心上留置各种善恶习气，而这些习气会在未来生成各式苦乐。以杀业为例，因造杀业，故有两种功能，不仅此业具有未来生成恶果的功能，即便业已坏灭，⁶³⁰其生果功能仍会伴随该业的质体续流。

还有，任何善恶行为都会引生当下的利益或害处，无论如何，这些对心识而言都具有其影响力。因此，心识所留置的功能有二：一、于心识本身的种类续流里，产生后者的功能。二、无关种类续流，却是能生他果的功能。功能又如，香炉里虽已无香，其味仍在。

总而言之，能依种子阿赖耶是下述任一：于留置处阿赖耶识上，即便留置者七识及其随从即将坏灭，仍具能生种类续流后者的功

626 德格版，论，唯识，²¹，第一品，203背页；对勘本版，书号76，535页。汉译与藏译稍有不同。汉译原文：玄奘大师译《摄大乘论释》（T.31.1598.430a.15）：「由此所引功能差别说名熏习，及如理作意者，谓此为因所生意言。」

627 译者注：功能与具功能者是有为法，也是体性相异，故为「一般的质体灵异」。那么，此说岂不与《摄大乘论释》所说相违吗？答：论文的意思是，功能与具功能者并非质有中的质体一或异，因为功能是施设有，不是质有，所以不是与具功能者的质体一或异。

628 译者注：根据BDRC的资料，此论是《摄大乘论》的注释，然而论中并未注明作者是谁。此论的藏文全名是 ²²འོད་གསལ་བ་ནས་པར་བྱེ་བ་བཟུས་ཏི་བཤད་པ།。

629 德格版，论，唯识，²¹，328正页；对勘本版，书号76，861页。汉译大藏经内并无此译。

630 译者注：「业已坏灭」是指该杀生的动作不复存在，已经停止。



能，或能生异熟果的功能。留置时，留置处与留置者是俱生俱灭。⁶³¹

如何留置习气

如何将习气留置在所依阿赖耶识上？譬如，把芝麻与馥郁的花朵摆在一起，之后即便没了花朵，芝麻仍会留存花香般，因为所留置的习气与能留置的心识同时会合于一个相续中，即便之后没有了留置者心识，习气仍留存于留置处上。《摄大乘论本》云：

「何等名为熏习？熏习能诠，何为所诠？谓依彼法俱生俱灭，此中有能生彼因性，是谓所诠。如苳藤中有花熏习，苳藤与华俱生俱灭，是诸苳藤带能生彼香因而生。」⁶³²

此宗主张，习气的留置处阿赖耶识必须具备五种特征：一、坚固。二、无记。三、留置合理化。四、与留置者有关。五、是绝对所依。

631 译者注：「俱生俱灭」的用词来自无著论师的《摄大乘论本》。譬如，扎西的善念是习气的制造者或留置者，只有在此善念坏灭的同时，才会产生该习气的留置处阿赖耶识。从此可知，扎西相续中，与该善念同时存在的阿赖耶识并非该善念的习气留置处，而相关习气的留置处阿赖耶识，只有在该善念坏灭的同时才会形成。

632 德格版，论，唯识，卷，第一品，6正页；对勘本版，书号76，13页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.134c.2）。

第一、坚固。譬如，留存花香之处必须是如石头等坚固物；像是在最后一刹那的声音或闪电等不坚固物上，即便留下花香，不仅会坏灭，更不会留存。所以，七识无法成为善、恶、无记习气的留置处。况且，在熟睡或昏倒时，六识会随粗识的停止而无；经论说末那识不存在于无心定时，所以七识是不坚固的。

第二、无记。譬如，留存花香之处必须是淡味物，花香无法留存于蒜头、旃檀等重味物上。同样地，习气的留置处必须得是像淡味物的无记才行，在如重味物的善、恶之上无法留置习气。

第三、留置合理化。问：如果习气的留置处必须是坚固且无记的话，那么，这必须是无为法吗？譬如，留存花香的作用者必须是无常法，花香绝不可能留存于不具持香作用的常法上，同样地，习气只能留置在无常法上，无法留置在不具留置堪能性的常法上。

第四、与留置者有关。光留置处是无常还不够，譬如，同一个器皿，且有「俱生俱灭」⁶³³之相属的芝麻才有办法留住花香，毫无关联的东边花朵的香味是无法留存在远处南方的芝麻上。同样地，只能在同一相续，且具「俱生俱灭」之相属的留置者七识，才能在留置处阿赖耶识上留置习气，如天授的七识无法留置其习气于不同相续的供

633 译者注：花朵的灭与花香留置处芝麻的生同时之义。

施之阿赖耶识上。还有，即使是同一相续，但不具足「俱生俱灭」之相属也无法留置习气，如昨日的七识便不能留置其习气于今日的阿赖耶识上。

五、是绝对所依。譬如，即便国王下令指派某区的负责人，该区的最终领导人仍是国王，⁶³⁴同样地，此宗主张，阿赖耶识随从中的受等仍须依赖阿赖耶识，故无法成为习气的留置处，只有阿赖耶识才能依自力成为习气的留置处、习气的绝对所依。

如何安立习气？诸瑜伽行的论师持三种论述：一、不依留置者，却随因缘，仅现由法性所留置的旧习气。二、依留置者，仅留置新的习气。三、随因缘现起由法性所留置的习气，以及留置未有过的新习气两者。诚如《摄大乘论本》的注释《择摄密义疏》中，依序阐释这三种说法，论云：

「此寻思有三。有说，熏习无待置者、依法性而住，仅与诸贪俱生俱灭而周遍现起，不是生成……又有说，见依苾芻等置者而置，故是前无生成，亦是前生周遍现起……又有说，熏习乃依法性所住而周遍现起，亦是前

无生成。」⁶³⁵

三种观点中，若只是由法性而有的习气，此生将无法藉由守戒、布施等留置习气，此说无理，故不成立。如果只说「依留置者仅留置新的习气」时，将有不存在「不待留置者、于心识上由法性而有的种子」的过失。因此，唯识主张，必须安立新置习气，以及由法性而有的两种习气。

习气的类别

能依种子阿赖耶，或阿赖耶识上的习气有多种分类：分六类、分三类，以及分四类的两种说法。

第一、在不分别是是否为真假习气的基础上可分六类。一、如麦等外种子。二、阿赖耶识上的习气等内种子。三、不清楚是善或恶的不明了外种子。四、不清楚是善或恶的不明了内种子。五、仅存于所见的世俗种子。六、是最终种子，故称「胜义种子」。

634 译者注：直译是「并非该区的最高官员」。

635 德格版，论，唯识，⁸¹卷，328正页；对勘本版，书号76，862页。汉译大藏经内并无此译。



其中的不明了外种子、不明了内种子、胜义种子，以及世俗种子，并非独立于内外种子之外。就以彼等的性质而言，不明了的内外两者，以及无寻无找、仅依所见与名言之力所安立的麦和米，之所以称为「种子」，事实上，只是因为阿赖耶识上的习气成熟，从而成立麦苗与稻苗等内外诸法。除此外，不经依赖内习气的成熟，是不可能形成苗等诸法。仔细观察时，一切果实的最终种子，必须是阿赖耶识上的种子，而世俗种子及胜义种子两者只是依识所立，《摄大乘论本》及其注释也详细说明了这六种的分类。《摄大乘论本》云：

「外内不明了，于二唯世俗，胜义诸种子，当知有六种。」⁶³⁶

第二、习气依果分为三类。一、名言习气，即由分别心所留置的习气。二、我见习气，即由末那识等人我执所留置的习气。三、有支习气，即善或恶业所留置的习气。《摄大乘论本》亦云：

「此中三种者，谓三种熏习差别故：一、名言熏习差

别，二、我见熏习差别，三、有支熏习差别。」⁶³⁷

这三种习气的差异为何呢？

名言习气：以名言诠释「此是彼」等诸法时，作为其因的习气。依此习气为因，令意识广泛缘取各种境的缘故，又称为「戏论习气」。譬如，「这是黄」、「这是青」等各种名言之因的习气。

我见习气：不仅是一直生起我执的习气，也是生起萨迦耶见的习气，又名「萨迦耶见习气」。比如，随我执习气之力，虽见诸法无关自心，仿佛是从外境自身而有，但这种看法只是源于自心的习气，并非从外境自身而有。换句话说，如果没有习气，即便事物就在自己的面前也不能见到。

有支习气：成立有情生死之因的习气。完全成熟此习气，进而产生异熟，又名「异熟习气」。依此习气之力，产生善趣、恶趣，以及各种苦乐。

再进一步解释这三种习气时，譬如，依赖着「这是木」、「这是水」等名言，会产生「见到木与水」的想法，这就是源于名言习

636 德格版，论，唯识，卷，第一品，7正页；对勘本版，书号76，16页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.135a.23）。

637 德格版，论，唯识，卷，第一品，12正页；对勘本版，书号76，27页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.137a.29）。



气。产生这种看法之后，会见到「该名言并非自心所设的外在之境，却是从外境自身所成立」，这便是源于我见习气。此后，便依此看法相应各类不同之境，造下各种善恶之业，再依彼业习气形成诸有情的生处与苦乐，这就是源于有支习气。

那么，如何由此三种习气生成十五识呢？身识、身者识、食者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识九者，皆源于名言习气；自识、他识两者，皆源于我见习气；善趣识、恶趣识、死识、生识四者，皆源于有支习气。《摄大乘论本》云：

「此中若身、身者、食者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识，此由名言熏习种子。若自他差别识，此由我见熏习种子。若善趣、恶趣、死、生识，此由有支熏习种子。」⁶³⁸

关于十五识。眼等五界是身识；末那识是身者识；眼界是食者

识；外在色等六界是意界的所受识；六识是能受识；不断进入轮回续流的是世识；一或十等的数识；器世间的处识；所见、所闻、所觉、所知等四名言的言说识；见我与见我所的是自识；见他与见他所的是他识；如人道的善趣识；如畜生道的恶趣识；死缘起支是死识；生缘起支是生识。诚如阿闍黎世亲的《摄大乘论释》云：

「身识谓眼等五界，身者识谓染污识，受者识谓眼界，应受识谓色等六外界，正受识谓六识界，世识谓生死相续不断识，数识谓从一乃至阿僧祇数识，处识谓器世界识，言说识谓见闻觉知识，如此九识是应知依止，言说熏习差别为因。自他差别识者，谓自他依止差别识，我见熏习为因。善恶两道生死识者，谓生死道多种差别识，有分熏习为因。」⁶³⁹

此论里，四言说识中的「觉」，其义与《解深密经》的了知四种义中的「了别义」是同义。还有，这段文中的「应知」是指了知诸法仅是心识所现之义。

638 德格版，论，唯识，²¹卷，第二品，13正页；对勘本版，书号76，31页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138a.3）：「此中若身、身者、受者识、彼所受识、彼能受识、世识、数识、处识、言说识，此由名言熏习种子。若自他差别识，此由我见熏习种子。若善趣、恶趣、死、生识，此由有支熏习种子。」

639 德格版，论，唯识，²¹卷，第三品，143背页；对勘本版，书号76，370页。汉译来源：真谛大师译《摄大乘论释》（T.31.1595.181c.10）。



第三、分四类的两种说法。第一种说法是以如何成立情器世间而分四类：一、共相种子。二、不共相种子。三、有受生种子。四、无受生种子。《摄大乘论本》云：

「此中相貌差别者：谓即此识有共相，有不共相，无受生种子相，有受生种子相等。共相者，谓器世间种子。不共相者，谓各别内处种子。共相即是无受生种子，不共相即是有受生种子。对治生时，唯不共相所对治灭。」⁶⁴⁰

此宗主张，于阿赖耶识上，成立有情共同所受器世间的种子，不仅是共相种子，也是无受、成立外世间的种子。还有，于阿赖耶识上，成立各个不共所受眼等六处的种子，不仅是不共相种子，也是有受、成立内世间的种子。因此，有受生与无受生种子并非从共相与不共相种子独立出来的种子。

分四类的第二种说法：一、粗重相种子。二、轻安相种子。三、有受尽相种子。四、无受尽相种子。《摄大乘论本》云：

「复有粗重相及轻安相：粗重相者，谓烦恼、随烦恼种子。轻安相者，谓有漏善法种子……复有，有受尽相、无受尽相：有受尽相者，谓已成熟异熟果善不善种子。无受尽相者，谓名言熏习种子，无始时来种种戏论流转种子故。」⁶⁴¹

粗重相种子：如根本烦恼与随烦恼的种子。彼等种子是投生恶趣的种子，或是令心无法堪能的种子，故名。轻安相种子：如世间凡夫相续中信与不放逸等十善的种子，是意轻安、修习种子，或是令心堪能的种子，故名。有受尽相种子：善恶业种子之果的体性已熟者；不会再次成熟其性，故名。无受尽相种子：如「此是彼」等针对色等诸法所取名的名言习气，其义不同于上述有受尽相种子的反方；尚未受尽所能二相的谬行，故名。

640 德格版，论，唯识，卷，第一品，12正页；对勘本版，书号76，28页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.137b.10）。

641 德格版，论，唯识，卷，第一品，12背页；对勘本版，书号76，29页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.137b.27）。



丙三、说末那识

末那识的性质

唯识说，在阿赖耶识与六识的七个心识上，还要再加末那识，共有八识。末那识是一直执我及我所的心王，其所缘是阿赖耶识。《唯识三十论颂》云：

「是识名末那，依彼转缘彼，思量为性相，四烦恼常俱，谓我痴我见，并我慢我爱，及余触等俱。」⁶⁴²

论说末那识具有四种特征：一、所缘。二、所见。三、属性。四、伴随。末那识的所缘是阿赖耶识。缘阿赖耶识后，末那识所见永远是我及我所。末那识的属性是有复无记。伴随末那识的是我见、无明、我慢、有复无记之贪等四根本烦恼、相应末那识的五遍行心所，以及依见解立名的散乱、依痴立名的不信、依痴立名的懈怠、依痴立名的昏聩、依贪婪立名的掉举、依贪痴立名的放逸等六种随烦恼。末那识永远依五相与彼等相应，且有彼等心所的伴随。阿闍黎安慧的

《唯识三十颂疏》也清楚诠释其义。论云：

「所缘就是阿赖耶，因为与萨迦耶见等相合，所以我和我所都以阿赖耶识为所缘⁶⁴³……复次，它以何为自性呢？所以说『思量为性相』。因为是以思量为性相，所以称为『意』，依训释词的缘故。因为识的自性，它一定与心所相应，但不知与何心所、几心所，或何时相应，故说颂曰：『四烦恼常俱，有复无记摄。』因为心所有二种：烦恼及此余。为了简别此余，而说与烦恼俱。烦恼有六种，并非与之都相应，故说与四烦恼相应，相应就是相合。烦恼有二种：不善及有复无记。为了简别不善，所以说有复无记。有复识不应当与不善法相应，有复是由于染污性，无记是因为善和不善性无所记别。『常』是指一切时，只要有它，就与之相应。」⁶⁴⁴

642 德格版，论，唯识，⁴卷，第5-6句偈颂文，1正页；对勘本版，书号77，3页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识三十论颂》（T.31.1586.60b.10）。

643 德格版，论，唯识，⁴卷，152背页；对勘本版，书号77，404页。汉译来源：韩廷杰译《唯识三十颂疏》（<http://big5.xuefo.net/nr/article63/625897.html>）。

644 德格版，论，唯识，⁴卷，153正页；对勘本版，书号77，404页。汉译来源：韩廷杰译《唯识三十颂疏》（<http://big5.xuefo.net/nr/article63/625897.html>）。

成立末那识的经论与理由

关于末那识《大乘密严经》云：

「心是阿赖耶，思我性是意。」⁶⁴⁵

阿赖耶识是习气的留置处，故称阿赖耶识为「心」；末那识一直执我、想我，故称为「意」⁶⁴⁶。《入楞伽经》亦云：

「心法体清静，虚空中无熏。」⁶⁴⁷

经说，心的本性虽无污垢的熏染，但当前的熏染者却是末那识。诠释阿赖耶识的前引诸经也如是诠释末那识。

如《摄大乘论本》说，依六理成立末那识。第一理、没有末那

识，将有「无不共无明」⁶⁴⁸之过。阿赖耶识受染不应理，凡夫六识的续流又不坚固，此时还无末那识的话，将不存在于一切时现起的「所依不共无明」。此无明只会出现在所依末那识的随从中，故此无明又称「不共所依」⁶⁴⁹；不共无明是心所，需要相应某心王；不共无明是烦恼，无法相应阿赖耶识；乃至未现证真实义前，不共无明的续流不得间断，所以不相应六识。依此排除法之理，无奈于八识中，不共无明只剩与末那识相应的选项。总之，没有末那识，将无法排除「无不共无明」之过。《摄大乘论本》云：

「复次，云何得知有染污意？谓此若无，不共无明则不得有，成过失故。」⁶⁵⁰

第二理、没有末那识，将有「不同五识」⁶⁵¹之过。没有末那识，

645 德格版，经，经典，第3卷，第三品，45背页；对勘本版，书号50，104页。藏译与汉译不同。汉译较为接近的原文：唐不空大师译《大乘密严经》（T.16.682.754a.19）：「染意亦如是，执取阿赖耶，能为我事业，增长于我所」。

646 译者注：末那识是梵文音译，意译为「染意」。

647 德格版，经，经典，第3卷，167正页；对勘本版，书号49，410页。汉译来源：元魏菩提流支译《入楞伽经》（T.16.671.556b.28）。

648 译者注：མ་འདྲིས་པའི་མ་རིག་པ།，直译为「无杂染无明」。唐玄奘大师将其词译为「不共无明」，细节可参考下述来自《摄大乘论本》的引文。

649 译者注：其所依除了末那识以外，不观待与其他共同的所依，故名。

650 德格版，论，唯识，第3卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.12）。

651 译者注：唯识说，如木依地而立，与五根识同时而有的所依是五根，同样地，与意识同时而有的所依是末那识。如果没有末那识，将有「无与意识同时而有的所依」之过，这样一来，将有「与五根识不同」之过。



将有此过：五识各有不共俱生所依的各根，意识却无俱生所依的意根。《摄大乘论本》云：

「又五同法亦不得有，成过失故。所以者何？以五识身必有眼等俱有依故。」⁶⁵²

第三理、没有末那识，将有「无二定是否寂静差别」之过。灭尽定时没有末那识，所以相应寂静；停止六识的无想定仍有末那识，故不相应寂静。若无末那识，将有「无法区别彼二定」之过。《摄大乘论本》云：

「又无想定与灭尽定差别无有，成过失故。谓无想定染意所显，非灭尽定；若不尔者，此二种定应无差别。」⁶⁵³

第四理、没有末那识，将有「无任何心识能对应恒常执我的释词」之过。阿赖耶识与五识不执我，虽然意识与其随从执我，其续流却不坚固。因此，若无末那识，将有「无任何心识能证明恒常执我的

652 德格版，论，唯识，²¹卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.13）。

653 德格版，论，唯识，²¹卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.15）。

说法」之过。《摄大乘论本》云：

「又训释词亦不得有，成过失故。」⁶⁵⁴

第五理、没有末那识，将有「生无想天者应无我执」之过。若无末那识，将有此过：生无想天者没有粗分受想，又无末那识的缘故，将无我执以及想我的我慢。《摄大乘论本》云：

「又无想天一期生中，应无染污成过失故，于中若无我执我慢。」⁶⁵⁵

第六理、没有末那识，将有「无一切时发起我执」之过。如果没有末那识，将有此过：在造善、恶、无记等业的动机发起时，将不会有于一切时都存在于凡夫相续中的我执。我执存在于一切时，如「我修慈心」的善、「我在杀生」的恶，以及「我在饮食之想」的无记等，这点可依经验证实。如果没有末那识，我执只相应恶心，这样

654 德格版，论，唯识，²¹卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.15）。

655 德格版，论，唯识，²¹卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.18）。



一来，我执与善心、无记心是同时而有，将不应理。反之，有末那识的缘故，我执便可存在于末那识的随从中。末那识是无记，在末那识的随从中可同时存在善恶等心，并不矛盾。《摄大乘论本》云：

「又一切时我执现行现可得故，谓善、不善、无记心中；若不尔者，唯不善心彼相应故，有我我所烦恼现行，非善无记。」⁶⁵⁶

丙四、如何成立唯心论

如前述《慧心要集论》偈颂纲要所示，可知唯识整体宗义，其根本宗义是，空所能二元之识是胜义有。众所周知，唯识依此关键持「无外境有、成立诸法皆是唯心、唯识」的宗义。成立万法唯识的说法分二：无著兄弟等的随经唯识派，以及陈那父子等的随理唯识派。

无著兄弟及其追随者们主张，如前释阿赖耶识时所说，异熟所依阿赖耶识上的能依种子成熟，故而显见外在事物等种种情器，依此说明诸法唯识之义。《摄大乘论本》介绍十五识及其源于三种习气中

的何者后，论云：

「又此诸识皆唯有识，都无义故。此中以何为喻显示？应知梦等为喻显示。谓如梦中都无其义独唯有识，虽种种色声香味触，舍林地山似义影现，而于此中都无有义。由此喻显，应随了知一切时处皆唯有识。」⁶⁵⁷

文中清楚说到唯识自宗如何诠释唯识之义，而其依据有《大方广佛华严经·十地品》与《解深密经》。《大方广佛华严经·十地品》云：

「三界所有，唯是一心。」⁶⁵⁸

《解深密经》云：

「『世尊！诸毗钵舍那三摩地所行影像，彼与此心，当言有异？当言无异？』佛告慈氏菩萨曰：『善男子！当言

⁶⁵⁶ 德格版，论，唯识，^卷，第一品，4正页；对勘本版，书号76，8页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.133c.19）。

⁶⁵⁷ 德格版，论，唯识，^卷，第二品，13背页；对勘本版，书号76，32页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138a.20）。

⁶⁵⁸ 德格版，经，华严，^卷，第三十一品，220背页；对勘本版，书号36，471页。汉译来源：实义难陀译《大方广佛华严经》（T.10.279.194a.14）。



无异。何以故？由彼影像唯是识故。善男子！我说识所缘，唯识所现故。』『世尊！若彼所行影像，即与此心无有异者，云何此心还见此心？』『善男子！此中无有少法能见少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。善男子！如依善莹清净镜面，以质为缘还见本质，而谓我今见于影像，及谓离质别有所行影像显现。如是此心生时，相似有异三摩地所行影像显现。』」⁶⁵⁹

《摄大乘论本》引这段《解深密经》的经文后，又云：

「即由此教理亦显现。」⁶⁶⁰

前引《解深密经》阐释了显现外在诸色为何都是唯识的理由，

659 德格版，经，经典，81卷，第八品，27正页；对勘本版，书号49，62页。汉译来源：唐玄奘大师译《解深密经》（T.16.676.698a.27）。虽是同一段经文但译词稍有差异者，亦出现在唐玄奘大师翻译的《摄大乘论本》（T.31.1594.138b.5）。论云：「又薄伽梵《解深密经》亦如是说，谓彼经中慈氏菩萨问世尊言：『诸三摩地所行影像，彼与此心当言有异？当言无异？』佛告慈氏：『当言无异，何以故？由彼影像唯是识故；我说识所缘，唯识所现故。』』世尊！若三摩地所行影像，即与此心无有异者，云何此心还取此心？』慈氏！无有少法能取少法，然即此心如是生时，即有如是影像显现。如质为缘还见本质，而谓我今见于影像，及谓离质别有所见影像显现。此心亦尔，如是生时，相似有异所见影现。』」

660 德格版，论，唯识，81卷，14正页；对勘本版，书号76，33页。汉译来源：唐玄奘大师译《摄大乘论本》（T.31.1594.138b.14）。

故而建立诸法皆是唯识的要义。阿闍黎世亲的《唯识三十论颂》也出现与《摄大乘论本》相同的论述。论云：

「由假说我法，有种种相转，彼依识所变……」⁶⁶¹

如施設「我、寿者、士夫」等，以及施設「法、蘊、界、处」等，所有各类我相与法相之境，只是心识显见所变。《唯识二十论》云：

「见境故唯识，绝无有彼等，如由眩瞽见，未有诸发月。」⁶⁶²

谓以眩瞽者见发⁶⁶³为例，说明为何虽无外境，各种境相仍显现于识。

驳：诸色不是外境有的话，为何某些境会显现诸色等相，而另

661 德格版，论，唯识，81卷，第1-2句偈颂文，1正页；对勘本版，书号77，3页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识三十论颂》（T.31.1586.60a.27）。

662 德格版，论，唯识，81卷，第1句偈颂文，3正页；对勘本版，书号77，8页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.74c.3）「若识无实境，则处时决定，相续不决定，作用不应成。」

663 译者注：某种眼疾会让患者无论见什么，都会见到一缕缕的发丝，如影随行。



一些不会？还有，特定事物有时会显现其相，有时不会，这难道不都是由时空等决定因素所造成的吗？故不合理。回：虽说诸法皆是唯识，但名言有的合理性也得建立。他方再驳：如果没有外境，契经为何说诸色与处？岂不相违？《唯识二十论》如是回复。论云：

「依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处，如化生有情。」⁶⁶⁴

世尊只是为这类需求的所化众生说外境有，实为不了义经的意趣。《唯识二十论》说此密意。论云：

「识从自种生，似境相而转，说有色等处，如化生有情。」⁶⁶⁵

《唯识二十论自释》亦云：

「色现识从自种子缘合转变差别而生。佛依彼种及所现

664 德格版，论，唯识，³卷，第7句偈颂文，3背页；对勘本版，书号77，9页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.75b.10）。

665 德格版，论，唯识，³卷，第8句偈颂文，3背页；对勘本版，书号77，9页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.75b.17）。

色，如次说为眼、处色……」⁶⁶⁶

世尊如是宣说的殊胜为何呢？为令度化众生证悟二无我义，无论是构成外境有的极微尘之个体、多体聚合，或是多体尚未聚合，皆不能为心识之境。因此，外在色相无法成为各识之境。总之，不存在毗婆沙部与经部所说的「构成外境有的无方分极微尘」。《唯识二十论》云：

「俱舍六方分，极微尘变六。」⁶⁶⁷

唯识自宗依理破除外境有，并成立心识是谛实有。我等认为，阿闍黎无著兄弟两人对唯识的解读并无不同。

阿闍黎陈那父子等随理唯识师主张，仅凭经由成熟阿赖耶识上

666 德格版，论，唯识，³卷，6正页；对勘本版，书号77，17页。汉译来源：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.75b.19）。

667 德格版，论，唯识，³卷，第12句偈颂文，3背页；对勘本版，书号77，9页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《唯识二十论》（T.31.1590.76a.1）：「极微有方分，理不应成一。」

的习气所见，这并非唯识的解读，⁶⁶⁸「唯识」主要得依识与其境性为何的观察而做解释。如阿闍黎陈那的《观所缘缘论自释》云：

「诸有欲令眼等五识以外色作所缘缘者，或执极微许有实体，能生识故；或执和合，以识生时带彼相故。二俱非理。所以者何？『极微于五识，设缘非所缘，彼相识无故，犹如眼根等。』所缘缘者，谓能缘识带彼相起，及有实体令能缘识托彼而生。色等极微，设有实体能生五识，容有缘义，然非所缘，如眼根等于眼等识无彼相故。如是极微于眼等识无所缘义。『和合于五识，设所缘非缘，彼体实无故，犹如第二月。』色等和合于

眼识等有彼相故，设作所缘，然无缘义。如眼错乱见第二月，彼无实体不能生故，如是和合于眼等识无有缘义。」⁶⁶⁹

就以外境有而言，无论是一一的极微尘或彼尘的和合，要成为生起执尔根识之境，及其识的所缘缘，都不合理。《观所缘缘论》及其自释做此总结。论云：

「『如是二外境，识境不应理。』故外二事于所缘缘互阙一支，俱不应理。」⁶⁷⁰

此论破除外境有，且说虽无外境仍可安立根识的所缘缘。如《观所缘缘论》云：

「内色如外现，为识所缘缘，许彼相在识，及能生识

668 阿闍黎陈那父子是否承许阿赖耶识，西藏学者有不同说法。依现有阿闍黎陈那的著作，无论是直接或间接，都未出现关于阿赖耶识的解释。如果阿闍黎陈那承许阿赖耶识的话，在《观所缘缘论》及其注释（དཔེགས་པ་རྒྱུ་འབྱེད་པ།）里，尤其诠释根识的所缘缘与增上缘都是建立在功能或习气之上的章节时，应要解说阿赖耶识才对，但无丝毫相关说明，所以（阿闍黎菩提贤的）《慧心要集论释注》说，阿闍黎陈那主张六识，此言绝非谬论。还有，阿闍黎法称的两部著作《释量论》与《定量论》中，虽依多理成立诸法唯识的理论，却不依阿赖耶识，只依六识建立其论述，我认为，这才是阿闍黎法称自宗的观点。同理，阿闍黎法称自宗主张阿赖耶识的话，应要在《成他相续论》及其注释中明确说明「不同相续的补特伽罗是依不同相续的阿赖耶识而成立」，然而，无论直接或间接，都无相关说明。《释量论·现量品》（第三品，第520句偈颂文）说：「非从阿赖耶，而生起余识。」其中出现一次「阿赖耶」的词汇，然而，其义是否为「随经唯识主张的异熟心识，是不明了、其属性是无复无记、其续流是极为坚固」，仍待观察。

669 德格版，论，量，31卷，86正页；对勘本版，书号97，432页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888b.7）。

670 德格版，论，量，31卷，86正页；对勘本版，书号97，433页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888b.20）：「故外二事于所缘缘互阙一支，俱不应理。」

故。决定相随故，俱时亦作缘……」⁶⁷¹

像是青色，是内在心识的性质，不是外境有却显见其似外境有。为何唯识说青色是执青眼识的所缘缘？因为执青眼识就是青色的体性，眼识显见的青色不仅是执青眼识的所现境，也是其识的缘。问：青色与执青眼识是同时且同一体性的话，青色岂是执青眼识之缘？答：因为具足「有此便生根识，无此不生根识」的无谬决定相随，故名为「缘」。总之，是根识体性的色、声等境，不仅是根识的所缘，也是根识的缘，故具备所缘缘的两种特征，⁶⁷²或称「显现所缘缘」⁶⁷³。以上内容皆是以「具所缘缘之名者」而说。真正的所缘缘，如阿闍黎陈那的《观所缘缘论》云：

「或前为后缘，引彼功能故。」⁶⁷⁴

671 德格版，论，量，31卷，第7句偈颂文，86正页；对勘本版，书号97，431页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888c.17）。

672 译者注：「所缘缘」，顾名思义，即所缘与缘两者的结合。

673 ལྷུང་ལའི་དཔྱེགས་རྒྱུ།。

674 德格版，论，量，31卷，第7句偈颂文，86正页；对勘本版，书号97，431页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888c.23）。

如由前执青根识所拥有，且今后执青根识安置青相功能，才是逐渐生起后后根识的所缘缘。《观所缘缘论》云：

「识上色功能，名五根应理……」⁶⁷⁵

令执青眼识与青色同时产生的功能本身，不仅是后执青根识的所缘缘，也称为「根」。《观所缘缘论自释》云：

「谓眼功能与待内色之识所现境相，不是以缘区别而生。彼二亦从无始际，展转为因。谓此功能至成熟位，生现识上五内境色，此内境色复能引起异熟识上五根功能。根境二色与识一异、或非一异？随乐应说如是诸识惟内境相为所缘缘，理善成立。」⁶⁷⁶

从上述内容可了知，阿闍黎陈那是如何且依何主因诠释唯识。

675 德格版，论，量，31卷，86正页；对勘本版，书号97，431页。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.888c.23）。

676 德格版，论，量，31卷，87正页；对勘本版，书号97，435页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐玄奘大师译《观所缘缘论》（T.31.1624.889b.5）：「此根功能与前境色，从无始际展转为因。谓此功能至成熟位，生现识上五内境色，此内境色复能引起异熟识上五根功能。根境二色与识一异、或非一异？随乐应说如是诸识惟内境相为所缘缘，理善成立。」



《释量论》中，经部师依所能二元的性相而说生相似法，⁶⁷⁷即成立所能二元是质体相异的理由，此说与外境有的论述，都被阿闍黎法称依多理所破。而且，在破除所能质异的众理中，最著名的莫过于「俱缘决定」。《释量论》是直接以「俱缘决定」的理由成立心识二法⁶⁷⁸，而《定量论》则是以此理破除所能质异。论云：

「『由决定俱时缘故，青及彼慧非为异』。何以故，虽是显现不同性，但青色者非是以与领受相异为其自体性，由决定与彼俱时缘故，如二月等。若除此等以外一行相不可得者则其他亦无可得。于不同自体中此非所许，由无有相属之因由故。于色及光明等中或以适宜能生起彼之智为相状，或以能生起适宜根为相状之相属为有故无有光明色等当不可得，由果法依因法无有错乱故。由是与光明不间断之色俱时所取为相状故，即成所取。再者，由某些光明亦观见故，并由无有光明之色亦由某些众生之差别能观见故，于彼等中决定非有俱时可得而

唯决定青之行相及觉知等。于不同时此非觉知，如青及黄。」⁶⁷⁹

阿闍黎法上的《决定量论疏》也解释了这段文义。论云：

「与何法俱缘决定，则不与彼法相异，如由一月成二。所取诸青等相亦与心识俱缘决定。」⁶⁸⁰

依此「俱缘决定」的理由，成立执青根识等诸根识之境只是心识显见。我等认为，这点与阿闍黎陈那《观所缘缘论》所说的关键理由并无不同。

什么是「俱缘决定」呢？「俱」是俱时、同时；「缘」是证知；「决定」是周遍。总而言之，是周遍同时证知之义。以「青色有法，不与执尔根识质体相异，尔与执尔根识是俱缘决定故」的论式为例，⁶⁸¹自证现量成立其论式的宗法——青色与执尔根识是俱缘决定，

677 译者注：经部主张执瓶眼识所见瓶相只是相似瓶子，不说其相就是瓶子。依此理成立，所能二元的性相为异。简单地说，就是瓶子与执瓶眼识是质体相异。

678 译者注：以执瓶眼识为例，二法为：一、执瓶眼识证瓶的向境的外证。二、证执瓶眼识的向识的内证。

679 德格版，论，量，³¹卷，166正页；对勘本版，书号97，645页。汉译原文：刚晓译《定量论》，179-182页。

680 德格版，论，量，²¹卷，第二品，163正页；对勘本版，书号104，1152页。汉译大藏经内并无此译。

681 译者注：藏文直译为「依彼因相为例」，但未指出「彼」字的内容。



而周遍是指「被俱缘决定周遍的青色与执青根识二法，不可能是质体相异」的依理推论。

我等认为，像是阿闍黎智作护所造的《成立俱缘决定论》⁶⁸²，以及阿闍黎香谛巴所造的《成立唯心性论》⁶⁸³等后起论述，皆以「俱缘决定」为主而释唯心论，由此可见，依此理而说的唯识论变成主流解读。涉及「俱缘决定」的内容极为广泛，故在《佛法哲学总集·下册》中再行解释。

丙五、真相派与假相派的争辩

之前在唯识的分类时说过，唯识宗义内可分真相与假相两派，此为众所周知。至于哪些唯识的先贤大阿闍黎视真相派或假相派为自宗，这很难决定，因为后期学者对此的说法不一，众说纷纭。根据《慧心要集论释注》，阿闍黎无著兄弟是假相派，阿闍黎陈那父子是真相派，话虽如此，阿闍黎帝释慧与阿闍黎释迦慧以真相宗诠释《七量论》及其依据《集量论颂》，而阿闍黎智作护与阿闍黎法上两人则

是以假相宗解释彼等。还有，《思择焰论》在破无著兄弟的见解时，却介绍了真相派的观点。如西藏某些学者所说，⁶⁸⁴我等也认为，阿闍黎无著兄弟与陈那父子的著作里，确实都无差别地诠释了真相派与假相派的立场。

区分真相或假相，得依「根识见青等时的所取相」之解释而安立。以执青眼识为例，执青眼识见青为青，其相便是真相派与假相派的争议基础。真相与假相两派一致表示，执青眼识见青为青、见青为粗、见青为外境有，然而，真相派说，只有见青为外境有受到无明污染，而见青为青、见青为粗不受无明所染。反之，假相派说，不仅见青为外境受到无明所染，见青为青、见青为粗也受到无明所染。这是两派立场上的差异。

总而言之，真相派认为，执青眼识见青为青本身符合实际，并无错误；假相派却说，执青眼识见青为青本身不合实际，故许有误、是假。这无关「青色为粗本身是错，故说见青为粗有误」，而是执青眼识显见与该根识质体相异的粗相，故说此见有误。

假相派说，于眼识中起青相时，若所见为实，那么，所见之相

682 ལྷན་ཅིག་དམིགས་པ་ངམ་པར་གྱུ་བ། འོ།

683 རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་ཉིད་དུ་གྱུ་བ་པའི་བསྟན་བཅོས། འོ།

684 如遍知文殊笑的《宗义宝炬论》（书版，页数236）所说。



是单一粗相，或是多种极微尘的和合体？彼二中，无论哪种说法，都被破除外境有的理路所害，故不应理。真相派回复：针对承许存在与心识质体相异的外境极微尘之和合色身或色法者，才有彼过，我等不主张外境有，故无此过。此回复如阿闍黎法上的《决定量论疏》云：

「于色身性，将有此过。岂不否定非色身？」⁶⁸⁵

对此，假相派驳：不同于耸立出来的独角，外境有的色身或色法是由多种微尘一一占据彼此的空间而增广其形。如果根识所见为真，外境有的色身将得成立，但此论却被破外境有的理路所害。此驳斥如《决定量论疏》云：

「色身不是耸角，是由众多量小诸物周遍断除彼此性境所生，故而色身具足广境。」⁶⁸⁶

真相派与假相派彼此所争议的真假差别在于，识所取境不受无明所染为真，识所现境受无明所染为假，阿闍黎法上也如是承许假

685 德格版，论，量，第1卷，第一品，157背页；对勘本版，书号104，1138页。汉译大藏经内并无此译。

686 德格版，论，量，第1卷，第一品，157背页；对勘本版，书号104，1138页。汉译大藏经内并无此译。

义。所以此处所说的真或假，无关是否具足能力引发其作用，也无关中观与唯识争议的真假。

唯识真相派虽说，当根识证境时会显现境相而证，但该派内部对此细节却各持不同观点。某些论师说，看着灿烂多彩的画像时，画中有多少颜色，就应显现等量之相，否则所现之相将不合实际，自然无法证知真相。识与相的体性相异不应理，因此，有多少相，应当发起同样数量之识。对此争议，有三种不同说法：一、能取同数，即有多境相，便有多心识。二、半卵对开，即一识只见一相。三、种种无二，即一识显见多相。这三派的论师都称已破他方诤论、合理建立自宗。

第一、能取同数针对上述的诤论回复：看着灿烂多彩的画像时，画中有多少颜色，便同时产生相同数量的同类眼识。像眼识执色的同时，耳识也可执声般，眼识耳识等诸多异类心识可同时发起。这种说法已明确记载于阿闍黎寂护的《中观庄严论自释》里。论云：

「将示彼宗所想，如色、声等异类识，一切同类诸识亦同境相之数量，诸多境识同时显现。」⁶⁸⁷

687 德格版，论，中观，第1卷，62背页；对勘本版，书号62，922页。汉译大藏经内并无此译。



关于此文解释，《中观庄严疏》⁶⁸⁸又云：

「『一切』仅谓某外境有之说。彼等说，识虽具相，但绝不违同时显见罗列画相。」⁶⁸⁹

看着灿烂多彩的画像时，若能同时发起多种同类眼识，将有诤论：看着单一颜色的白画时，因为画里有旁侧、中间等多个部位，将会同时发起多个眼识。能取同数回：是的，我方承许同时发起多个心识。如《中观庄严论》云：

「如是白色等，单一识亦为，中侧为异故，所缘变各种。」⁶⁹⁰

关于此义的解释，《中观庄严疏自释》云：

「若许多相……」⁶⁹¹

这样一来，将有「无法只生单一心识」的诤论。能取同数答：只有在执无方分极微尘时，才会生起单一心识。驳：此说不应理，无方分极微尘不被正量所成立故。《中观庄严论自释》依序破除彼等论述。论云：

「既如是，何谓单一？谓执无方分尘境……不见空一切方分之尘。」⁶⁹²

总之，能取同数主张：如某人看着灿烂多彩的画像时，画里有多少青黄等颜色，此人便会同时生起等同画中颜色数量的具境眼识。阿闍黎寂护的《中观庄严论》云：

「显见罗列画，心识量同多。」⁶⁹³

688 དབུ་མ་རྒྱུ་ཁྱིམ་ལ་འབྲེལ།，阿闍黎莲花戒造。

689 德格版，论，中观，第1卷，第二品，98正页；对勘本版，书号62，1015页。汉译大藏经内并无此译。

690 德格版，论，中观，第1卷，第31句偈颂文，54正页；对勘本版，书号62，898页。汉译大藏经内并无此译。

691 德格版，论，中观，第1卷，63正页；对勘本版，书号62，922页。汉译大藏经内并无此译。

692 德格版，论，中观，第1卷，63正页；对勘本版，书号62，922页。汉译大藏经内并无此译。

693 德格版，论，中观，第1卷，第30句偈颂文，54正页；对勘本版，书号62，898页。汉译大藏经内并无此译。



第二、半卵对开或半卵对切。证知所取相、所取的心识，以及证知能执相、能执的心识两者是依序而生，彼二识⁶⁹⁴为质体异，犹如已被对切的一整颗蛋。阿闍黎旃达日哈日巴的《中观宝鬘》云：

「半卵对开之，唯识真相派，所取与能执，彼二相为异，犹如毗婆沙⁶⁹⁵。」⁶⁹⁶

半卵对开派说，执青眼识与证知执青之识是依序而生，所以彼二为质体异。一般来说，彼二识都是执尔识的体性⁶⁹⁷。

第三、种种无二。虽有多境，却不因此而成多识，因为一识可显见多境。一识仍可显现多相，这并不矛盾。如果不认同种种无二所说，将有「于一切时不生同类一识」之过。阿闍黎祇多梨的《善逝教典分别论》云：

694 译者注：直译是「二相」，但应理解为二识，即证青识与证执青眼识之识。因为先有证青识，后有证执青眼识之识，故彼二为质体异。

695 译者注：根据编辑者格西们的说法，此词（ཐུགས་ལྷན་པ།）有两种可能的解读：胜论派与毗婆沙宗。

696 德格版，论，中观，第74句偈颂文，69背页；对勘本版，书号63，1042页。汉译大藏经内并无此译。

697 译者注：直译是「心识体性」。根据编辑者格西们的说法，其义应理解为「执尔心识之体性」。

「如是，说心识无相是下劣，故是具相。若对种种无二起瞋，任于何时将无一识。」⁶⁹⁸

种种无二，谓某人看着彩色时，无论彩绘里有多少青黄等色，彼等诸相虽会一一显现，但具境心识只会显见彩色而已，故名「种种无二」。

种种无二与阿闍黎寂护等诸师，是如何破除前述能取同数的观点呢？如《中观庄严论自释》云：

「谓无机缘，不应理彼等所言『无前后，起二心』之论。同理，彼论将违『一切有情相续为一』之经文，彼等难以反驳。若回，依成熟心识而许彼论……」⁶⁹⁹

同时发起多个同类心识的话，将有「一补特伽罗有多异相续」之过，亦有违经之过，因为经说「补特伽罗相续中，不许同时二识生

698 德格版，论，中观，第74句偈颂文，69背页；对勘本版，书号63，1012页。汉译大藏经内并无此译。

699 德格版，论，中观，第74句偈颂文，65背页；对勘本版，书号69，929页。汉译大藏经内并无此译。

者」。⁷⁰⁰能取同数回此驳道：经说「不生多识」是指不生多个阿赖耶识；纵有多识，仍不因此成多有情。

种种无二是如何破除半卵对开的呢？证所取识与证能取识两者，若是质体相异，将有「如不同相续之识彼此互成隐蔽分」之过。果真这么主张，执青识将于证尔之识成隐蔽分，这样一来，事后忆念「我见此青」将不应理。若说：「执青识与证尔识虽是彼此互为隐蔽分，但仍可生起这般忆念。」此不应理，这等同他人先见青色后，自己却忆念为「我之前看到青色」。半卵对开反驳：从一个阿赖耶识而生的缘故，不具功能产生如他相续的忆念，故合理于同一相续产生忆念。关于前述诸多谄论，《善逝教典分别论》云：

「若许所能之识是相异，此时，应成如他相续，决定彼此为隐蔽分……彼此是隐蔽分，又有何过失？若答：我见此之执，将不应理。彼二由功能而生，何违如是执？若驳：应成他相续。答：非也，于彼无此功能故。若有功能，生果将不可遮故。若问：如何于一相续中有？若

答：于一阿赖耶识而生故。」⁷⁰¹

多数中观师与唯识师都认同，前述种种无二的一识现多相的主张，即执彩色境无须两个以上⁷⁰²的眼识，一个执彩眼识便可同时执取彩色。若非如此，一个眼识不可能见蝴蝶翅膀上的青、黄等颜色。《释量论》云：

「如花蝶等色，众多如何现？」⁷⁰³

对于「根识如何显现自所取境」，以上列举约有三种不同主张，并且简略介绍彼此之间的问答，其细节内容应依大教典得知。虽有诸多论师说过，在真相与假相两派里，假相派的宗义、真相派的种种无二派是深奥的，然而，我佛教的大多论师是持真相种种无二的观点为自宗。

700 译者注：《成唯识宝生论》（T.31.1591.91b.17）也出现相同用词「不许同时二识生者」。

701 德格版，论，中观，¹⁰¹卷，54背页；对勘本版，书号63，999页。汉译大藏经内并无此译。

702 译者注：直译为「等」。

703 德格版，论，量，³¹卷，第三品，第200句偈颂文，126正页；对勘本版，书号97，544页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。



丙六、安立量

唯识派是如何主张量呢？我等认为，依阿闍黎无著兄弟著作的词面意思，量分现识、比度、教言量三。

自阿闍黎陈那建立了浩瀚的佛教量学起，唯识诸师一致主张，量决定分为现、比二者。现识分根现识、意现识、自证现识、瑜伽现识四者，但只有此分四类的说法与经部宗相同，至于现识是否一定非错乱，经部与唯识在此有关键性差异。经部认为，「离分别且非错乱」是现识的定义。唯识却说，无始以来由于受我见熏习所染，根识见自所取境为外境有实属错乱，故而主张执青根识错乱于自所见。因此，阿闍黎吉祥法称于《定量论》中说，「离分别且由坚固习气所生之识」是现识的定义。论云：

「当此亦与一切所有智之境界相反时云何说为染杂及另外者？若谓由无有差别故者，则由染杂之习气无有接续之过失而不善巧亦观见于语言无有凭信故，一者说非是能量，此外者谓由习气稳固故乃至不离生死恒随顺相属，于语言中观待不虚妄，此中始为能量。」⁷⁰⁴

704 德格版，论，量，3卷，167正页；对勘本版，书号97，647页。汉译原文：刚晓译《定量论》，191页。

驳唯识之诤：由于破除一切根识的所取义，将无法合理成立错乱因所染与不染的差异，这样一来，根识将无量与非量的分类。唯识答：可依当下的错乱因所染与不染，进而于根识中成立量与非量的分类。离分别且由坚固习气所生的根识虽是错乱，但在名言中并非错乱，故可立其识为量，这是唯识的要义！

唯识不说外境有，故将根识的所缘缘分二：「显现所缘缘」与「功能所缘缘」⁷⁰⁵。前者只具所缘缘之名，后者才是真正的所缘缘，由此建立了不共的三缘论述。一般来说，唯识针对自义比度的说法虽与随理经部相同，却否定外境有，故《释量论》云：

「从种子生芽，由烟成立火，如此依外义，作者住证知。」⁷⁰⁶

如何合理成立种子生苗⁷⁰⁷、以烟因相而知有火？对此诤论，唯识自宗以「依唯识」的不共角度安立诸法作用。还有，若破所能质体为异，他心通之识的质体将与其所取境之识的质体为一，这样一来，将

705 ལྷུ་པ་འཛོལ་པའི་དམིགས་རྒྱུ།。

706 德格版，论，量，3卷，第三品，第392句偈颂文，133背页；对勘本版，书号97，561页。汉译来源：法尊法师译《释量论》。

707 译者注：他方驳，若无外境，幼苗只会从心识上的功能而生，岂会从外在种子而生？



有「不是异相续」之过。⁷⁰⁸对此，阿闍黎吉祥法称的《成他相续论》也以「依唯识」的观点而反他驳，这类唯识的诸多宗见要义，应从《七量论》及其依据《集量论颂》得知。

另一个与唯识量论有关的要义是，针对「量、果、所量」的不共论述。《集量论颂》一开始便开宗明义，后来阿闍黎吉祥法称依此义于《释量论》与《定量论》两论进行了极为详细的解说，这些内容可以参考《佛法哲学总集·下册》的别说佛教量理章节。

承许阿赖耶识的随经唯识以「转阿赖耶识」，尤其是以「周遍寻思名、义、自性、差别」的四寻思，以及由其而引发的「四种如实遍智」而趋入唯识，从而建立了道、果的不共论。《菩萨地持经》、《大乘庄严经论》、《摄大乘论本》等典籍，依自性住种性、依法性而得、无始而有的六处差别等诠释种性，且说种性具彼三种特征。⁷⁰⁹与此同时，也建立了「断种性众生」等诸多不共观点。此处只是针对性地介绍唯识关于基法真相的宗见。想进一步了知唯识的道与果的论述，可参考其他文献。

708 译者注：不成立所能质体为异的话，当菩萨以他心通得知蒋扬心中的想法时，菩萨相续中的他心通之识，与蒋扬相续中的想法，两者将成质体为一，这样一来，将有菩萨与蒋扬是同一相续之过。

709 《菩萨地持经》。德格版，论，唯识，⁸¹卷，第一品，2背页；对勘本版，书号75，620页。

由阿闍黎无著所创的唯识派，后又有阿闍黎世亲及其追随子弟，以及量学大师阿闍黎陈那及其追随者阿闍黎法称等圣域印度的诸大论师，皆以教理二路所建立。以上已总体解说了属大乘宗义中的唯识关键宗义。

甲四、阐述中观的宗义

乙一、此派宗义的发展史

介绍说无自性的中观宗义。中观的起源为何呢？众所周知，大乘说无自性宗义的开创者是誉为第二尊佛的阿闍黎圣者龙树。阿闍黎龙树不仅诠释了世尊所说的经典，更是以诸法绝无自性的角度特别诠释了大乘的《般若经》，从而著作了举世闻名的理聚六论：一、《中观根本慧论》。二、《六十颂如理论》。三、《七十空性论》。四、《回诤论》。五、《精研论》。六、《中观宝鬘论颂》。阿闍黎龙树还针对其中的《七十空性论》、《回诤论》、《精研论》写下自释，⁷¹⁰故而完善了说无自性派的宗义。

710 《般若灯论之注释》。德格版，论，中观，⁸¹卷，第一品，5背页；对勘本版，书号58，868页。论说，由无畏论师所造的《中论释》（《无畏论》）是《中论》的自释，但学者们对于其是否为《中论》的自释，说法不一。

其追随者，如阿闍黎圣者提婆等论师们，也都针对阿闍黎龙树著作的意趣撰写注释，令中观宗义发扬光大。此宗破除诸法的「自性」（svabhāva）⁷¹¹，故称「说无自性派」。《般若经》所说的「诸法皆自性空」，实为如言可取，故此派又称「说空性（śūnyatā）⁷¹²派」。追随阿闍黎龙树的中观学者们表示，导师世尊亲言的经典授记，阿闍黎龙树清楚无误地诠释了大乘经典的内容。如《入楞伽经》云：

「于南大国中，有大德比丘；名龙树菩萨，能破有无见。为人说我法，大乘无上法；证得欢喜地，往生安乐国。」⁷¹³

中观诸师认为，阿闍黎龙树如实说明了破有无二边的了义之乘，这点于《入楞伽经》的授记文中清楚记载。同样地，《一万二大

云经》⁷¹⁴、《大法鼓经》⁷¹⁵等也都出现了关于阿闍黎龙树的授记经文。

导师世尊涅槃后，龙树大士在彻底破除谛实有的同时，承许诸法作用能于名言中合理成立。且为详细说明此义，不仅著作诸多论典，又依《大方等大集经·无尽意菩萨品》⁷¹⁶、《月灯三昧经》等经，广泛解说世尊的二转无相法轮《般若经》及与之相顺的经典是究竟了义经；不符合般若经义的典籍，应藉由其他经论的引用而行解讀，故为不了义。如是开创中观派。

阿闍黎龙树区分了义经与不了义经所依据的佛经为何，在怙主龙树的《理聚六论》与《集经》⁷¹⁷中虽然没有明确指出，但这可从阿闍黎龙树对佛经意趣的解读得知。对此，阿闍黎月称的《显句论》亦云：

「应从《大方等大集经·无尽意菩萨品》的广释中得知。」⁷¹⁸

711 स्वभाव。

712 शून्यता。

713 德格版，经，经典，31卷，第八品，165背页；对勘本版，书号49，406页。汉译原文：三藏菩提流支的汉译《入楞伽经》（T.16.671.569a.2）。阿闍黎清辨的《般若灯论释》与阿闍黎月称的《显句论》引用了此《入楞伽经》的经文与《一万二大云经》中授记阿闍黎龙树的两部经文。

714 མདོ་ཐུགས་རྒྱུན་ཆེན་པོ་ཐོབ་པའི་ཕྱག་བརྒྱུད་ཀྱིས་པ།。

715 རྩ་བོ་ཆེན་པོ་མདོ།。

716 གློ་བྱེས་མི་ཐད་པས་བསྐྱུན་པའི་མདོ། Akṣayamatīnirdeśasūtra。

717 མདོ་ཀླན་བརྒྱས།。

718 德格版，论，中观，4卷，第十五品，93背页；对勘本版，书号60，227页。汉译大藏经内并无此译。



论说，中观自宗区分了义经与不了义经的依据是《大方等大集经·无尽意菩萨品》。阿闍黎观音禁的《般若灯论之注释》也是这么解释。⁷¹⁹阿闍黎莲花戒的《中观明论》也引用此经而区分了不了义。⁷²⁰《大方等大集经·无尽意菩萨品》是如何讲述其义呢？经云：

「不了义经者，谓成立世俗；了义经者，谓成立胜义。」⁷²¹

不以时空而依内容区分佛经的不了义。直接以世俗谛为主要内容的契经是不了义经；直接以胜义谛为主要内容的契经是了义经。

导师世尊的经典之所以要区分了不了义，其目的可从《显句论》中的「阿闍黎龙树撰《中观根本慧论》之目的」清楚了知。《显句论》引用了「说诸行皆是幻法，依妙观察诸法之智，证寂静法无

我，得诸行涅槃之果位」的经文之后，《显句论》云：

「不知如是宣说意趣，故于此念：何谓示仅具彼义之说？何谓具意趣者？为令于不了义处而生疑者、劣慧者能证了义，应依理路与教言二门，断除彼二之疑与邪见，故阿闍黎撰著此论。」⁷²²

大阿闍黎清辨与吉祥月称这些诠释圣者龙树意趣的中观论师们说，圣者龙树于人间大力推广主要般若典籍，由此兴盛大乘教法。中观宗义的主要依据典籍是什么呢？毋庸置疑，是世尊二转法轮的《般若经》。还有，如《父子合集经》、《月灯三昧经》、《大方等大集经·无尽意菩萨品》、《佛说十地经》、《大宝积经·大迦叶请问经》⁷²³、《趋二谛经》⁷²⁴、《大方等大集经·陀罗尼自在王品》⁷²⁵等。

719 德格版，论，中观，卅卷，第一品，7背页；对勘本版，书号58，873页。汉译大藏经内并无此译。

720 德格版，论，中观，卅卷，149正页；对勘本版，书号62，1153页。汉译大藏经内并无此译。

721 德格版，论，中观，卅卷，第六品，150正页；对勘本版，书号68，373页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：北凉天竺三藏县无谥译《大方等大集经·第十二无尽意菩萨品》（T.13.397.205b.19）：「不了义经者，若说我、人、众生、寿命、养育士夫、作者受者，种种文辞，诸法无有施者受者，而为他说有施有受；了义经者，说空无相无愿无作无生，无有我、人、众生、寿命、养育士夫、作者受者，常说无量诸解脱门。」

722 德格版，论，中观，卅卷，第一品，13背页；对勘本版，书号60，30页。汉译大藏经内并无此译。

723 དཀོན་པ་འཇཉག་པོ་དང་སྤྱད་སྤྱོད་ཀྱིས་ཞུས་པའི་ལུ་。

724 བཞུགས་པ་གཞིས་ལ་འཇཉག་པའི་མདོ་。

725 གནུངས་ཀྱི་དབང་ལྷན་སྤྱོད་པའི་མདོ། *Dharanīśvara-rāja-paripṛcchā-sūtra*。此经又称《大哀经》（འཕགས་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྤྱིང་རྒྱུ་ཆེན་པོ་ངེས་པར་བསྟན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ།）；西晋竺法护所译的《大哀经》是《大方等大集经》的〈序品〉与〈陀罗尼自在王菩萨品〉的别译本，分为二十八品。



乙二、阿闍黎龙树如何安立甚深中观之见

阿闍黎龙树为引经而释深奥空性的义理，撰写了《集经》。为能以多理破除人、法的自性有，撰《中观根本慧论》、《七十空性论》、《回诤论》、《六十颂如理论》、《精研论》等的理聚论。这些出色论典的内容所阐释的主题，可分为两部分：远离常断两边的中道或甚深中观空性，以及如何依证知中观之道脱离轮回。主要诠释第一主题的有《中观根本慧论》，以及从其论所延伸出来的《精研论》、《回诤论》、《七十空性论》；主要诠释第二主题的是《六十颂如理论》与《中观宝鬘论颂》两者。⁷²⁶

在阿闍黎龙树的所有著作里，《中观根本慧论》如同所有人民的国王般，视其为首，所以此处依《中观根本慧论》略说阿闍黎龙树所建立的深奥中观见解之理。如《显句论》⁷²⁷所言，《中观根本慧论》论首的两偈礼赞文便能总结此论的要义。

《中观根本慧论》特别诠释的要义是诸法非以自性而生，而且

这种空性应以缘起之义理解而厘清。由此可知，空性、缘起、中道三者同义。《中观根本慧论·第一品》破一切缘起法从四边生，尤其是破除佛教说实派所持的「经言四缘故，承许自性生」的观点，由此得出结论：于自性而有的体性中依缘而生，绝不应理！还有，自事物不存在时，意味着他事物也不应理，从而殷重说到，在谛实事物的基础之上，不得成立因果论。《中观根本慧论·第一品》对于「四边任一而生不应理」进行了明确的详细解说，可将此解说视为《中观根本慧论》所有章节的纲要。

从《中观根本慧论·第一品》破除诸缘是自性有的观察，可知中观派推理的与众不同之处。不成立四边任一而生，故不成立自性而生，所以任何一缘是自性有不应理，因为无生则不应有缘的作用，且不具作用之缘是绝不可能成立；乃至果在未生前，诸有为法都不能成为缘。

若说「此生彼」时，⁷²⁸则反问：是生有的彼，还是生无的彼？若生有的彼，「缘」将丧失其意义，因为是有皆是已生。⁷²⁹况且，若是

⁷²⁶ 参考至尊宗喀巴的《正理海》（至尊宗喀巴文集，塔尔寺版，卷，5正页）。

⁷²⁷ 德格版，论，中观，卷，第一品，2背页；对勘本版，书号60，4页。汉译大藏经内并无此译。

⁷²⁸ 译者注：此处应以自性有的概念而说甲生乙，不应理解为名言的甲生乙。

⁷²⁹ 译者注：既然彼法已生，何需助缘？

阿闍黎提婆的《四百论·第九品》也详细解说破无方分微尘之理。

《精研论》破推理十六句义，即非佛的宗义诸师为成立人、法是自性有，提出的量与所量等理由。《中观根本慧论》亦云：

「如诸法自性，不在于缘中……」⁷³⁶

谓内果、外果等事物于生前，如果存在于各自因缘或其聚体，或于其他法中，必将依自性而生，但不存在自性生。《回诤论》云：

「若一切无体，言语是一切，言语自无体，何能遮彼体？」⁷³⁷

佛教的说实师驳，如果一切法都非自性有，遮自性有的教典也得非自性有，这样一来，将有「不能遮自性有」之过。《回诤论》对此争议的回复是：自性有之空就是缘起的意思！语言本身不是自性有，但语言有立所成、破所遮的能力。否认从自身而有的宗见，才能

如实安立量、所量的所成与所遮等作用。反之，从自身而有的主张不能如实安立量、所量等作用。《中观根本慧论》亦云：

「如幻亦如梦，如干闥婆城，所说生住灭，其相亦是。」⁷³⁸

梦境、幻化、干闥婆城等体性都不是从自身有，同样地，生住灭等体性也不是自性有。佛教的说实派表示，生住灭不是自性有的话，于名言中也不应存在，接着引用世尊所说的「诸比丘，彼三乃有为法之性相，何以故？有为法亦显于生，亦显于灭，何以故？亦显于非住故。」⁷³⁹从此可见，中观师的言论与宣讲生住灭的经文相违。《七十空性论》对此争议回复：

「生住灭有无，以及劣等胜。佛依世间说，非是依真实。」⁷⁴⁰

736 德格版，论，中观，第1卷，第一品，第5句偈颂文，1正页；对勘本版，书号57，3页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.2b.18）。

737 德格版，论，中观，第1卷，第1句偈颂文，27正页；对勘本版，书号57，74页。汉译来源：后魏毗目智仙共瞿昙流支译《回诤论》（T.32.1631.13b.28）。

738 德格版，论，中观，第1卷，第七品，第34句偈颂文，5背页；对勘本版，书号57，13页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.2b.18）。

739 未见此经文出现于藏译甘珠尔里，《显句论》却引用了这段经文。德格版，论，中观，第1卷，第十五品，93背页；对勘本版，书号60，227页。汉译大藏经内并无此译。

740 德格版，论，中观，第1卷，第1句偈颂文，24正页；对勘本版，书号57，65页。汉译来源：法尊法师译《七十空性论》。



佛陀只是依据世间名言的角度宣说生灭等法，这不代表佛说彼等是从自身有。

关于第二大主题——如何依远离常边、断边任一之道脱离轮回，这部分主要由两论阐释。《六十颂如理论》云：

「由有不得脱，无不出三有……」⁷⁴¹

论说，若持诸法是自性有，或绝无一切法之见，都是堕边，不能脱离轮回。之后，《六十颂如理论》又云：

「遍知有无事，大士当解脱。」⁷⁴²

事物谓轮回，非事物谓涅槃。诸圣者大士皆以「证知彼二只是名言有且无自性」的不颠倒正道而脱离轮回。

《中观宝鬘论颂》说，成办增上身的因是缘业果之理的胜解

信。先有此信，才能成为具备善辨诸法妙智的器皿，依彼妙智成办决定胜。善辨诸法妙智就是证知我与我所非自性有之慧，观待此慧而证知诸蕴非谛实有，反复观修此慧才能尽除我执。乃至执蕴是谛实有之执着未尽，不能脱离轮回；只有灭除此执，才能解脱。还有，执绝无诸法的见解会堕入颠倒见的险地，执诸法是自性有的见解虽可投生善趣，仍是轮回。为得解脱，必定要远离「诸法是自性有」与「绝无诸法」二边，必须生起证悟深奥空性的正道。

《六十颂如理论》与《中观宝鬘论颂》二论，多次以深奥缘起真实义的回答破人、法是自性有。即便如此，这二论的主要内容是阐释为得解脱必须具备远离常断二边的证空正道。《中观根本慧论》、《精研论》、《回诤论》、《七十空性论》等论，虽也说证深奥真实义的正道可破轮回的根本无明，但彼等论著还是以建立缘起的真实义为主轴。⁷⁴³

还有，《中观根本慧论》、《六十颂如理论》、《中观宝鬘论颂》三论，随意列举多理详说为何诸法是自性空，整本论释以这种方式陈述；《回诤论》、《七十空性论》、《精研论》三论，是从

741 德格版，论，中观，第5卷，第5句偈颂文，20正页；对勘本版，书号57，51页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。宋施护译的《六十颂如理论》为「不可说有性，不可说无性」。

742 德格版，论，中观，第5卷，第5句偈颂文，20正页；对勘本版，书号57，61页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《六十颂如理论》。宋施护译的《六十颂如理论》为「了知性无性，大智如理说」。

743 译者注：彼等论著的内容还是以阐述缘起性空为主，并非以解脱之道为主。



《中观根本慧论》所延伸出来的论典，就多理成立诸法是自性空进行补充，故被视为《中观根本慧论》的「如支论典」。阿闍黎月称的《六十颂如理论释》⁷⁴⁴云：

「如《中论》，撰此《六十颂如理论》亦以缘起之观为主，故不同《中论》引出。」⁷⁴⁵

为建立深奥空性，《中观根本慧论》随意陈述了不可计数的理路，同样地，《六十颂如理论》也随机广说了数不胜数的安立空性之理，故是「如身论典」。以此类推，也能容易成立《中观宝鬘论颂》是「如身论典」。

那么，这三本「如支论典」是从《中观根本慧论》的哪一品延伸出来的呢？《回诤论》针对《中观根本慧论·第一观缘品》的破他生做补充，进而成立自宗说法并不矛盾。《七十空性论》补充关于《中观根本慧论·第七观生住灭三品》中的争议，即破有为法三性相生住灭是自性有时，说实派却说该观点与佛经所说「生住灭三相」

相违。当《中观根本慧论》各品在破人、法是自性有时，非佛外道宗师却以量与所量的推理十六句义成立谛实有，这部分的反驳是由《精研论》补充。

《六十颂如理论释》云：

「何以故阿闍黎于《七十空性论》与《回诤论》中未撰礼赞文，《中论》却有？」

答：《七十空性论》与《回诤论》二论是从《中论》引出，彼续未衰，故未另行礼赞。」⁷⁴⁶

阿闍黎撰《七十空性论》与《回诤论》，一开始并未礼赞世尊，而在《中观根本慧论》中却造礼赞文的理由是什么呢？答：《七十空性论》与《回诤论》是从《中观根本慧论》延伸出来的，彼二论的释文脉络或称「续」并非无关或异于《中观根本慧论》。《精研论》与此理完全吻合，故《精研论》也是从《中观根本慧论》延伸出来的论典。

现有藏译丹珠尔里，属于阿闍黎龙树的中观著作还有《中观百

744 རིགས་པ་རྒྱུ་ལེ་འགྲེལ་པ།。

745 德格版，论，中观，卅卷，2背页；对勘本版，书号60，930页。汉译大藏经内并无此译。

746 德格版，论，中观，卅卷，2正页；对勘本版，书号60，936页。汉译大藏经内并无此译。

字论》及其自释⁷⁴⁷、《证未知论》、《中观流转诸有论》⁷⁴⁸、《缘起心要论》及其自释⁷⁴⁹、《大乘二十颂论》⁷⁵⁰、《成立趋入三自性论》⁷⁵¹、《集经》、《亲友书》⁷⁵²、《梦中如意宝论》⁷⁵³，以及如《不思议赞》⁷⁵⁴等礼赞文。⁷⁵⁵

747 དབུ་མ་ཡི་གེ་བརྒྱུ་ལ་ཅུ་འགྲེལ།。

748 དབུ་མ་སྒྲིབ་པ་འཛོལ།。

749 རྟོན་འགྲེལ་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་ལའུ་ར་བྱས་པ་ཅུ་འགྲེལ།。

750 ཐེག་རྟོན་ཉི་ལུ་པ།。

751 རང་བཞིན་གསུམ་ལ་འཇུག་པའི་སྒྲུབ་པ།。《成立趋入三自性论》诠释了唯识的三自性、末那识、阿赖耶识等，无论是用词或是内容，都与阿闍黎世亲造的《三自性论》极为相似，所以很难证明其论是龙树所造。

752 བཤེས་པའི་སྒྲིབ་པ་ཡིག།。汉译大藏经里，有三种不同译本：一、唐义净大师译的《龙树菩萨劝诫王颂》。二、宋求那跋摩译《龙树菩萨为禅陀迦王说法要偈》。三、宋僧伽跋摩译《劝发诸王要偈》。

753 སྒྲིབ་པ་ཡི་གེ་བཞིན་རྟོན་བྱའི་གཏམ།。

754 བསམ་གྱིས་སྒྲིབ་པ་རབ་བསྟོན་པ།。

755 汉译大藏经里的阿闍黎龙树著作有：《十二门论》（སྒྲོ་བརྒྱུ་གཉིས་པའི་བསྟན་བཅོས།。十二门为：一、观因缘门。二、观有果无果门。三、观缘门。四、观相门。五、观有相无相门。六、观一异门。七、观有无门。八、观性门。九、观因果门。十、观作者门。十一、观三门。十二、观生门。）及其自释、《壹输卢迦论》（སྒྲོག་གཅིག་མ།），以及一百卷的《大智度论》（ཤེས་རབ་གྱི་ལ་རྩ་བུ་ཕྱིན་པའི་མན་ངག།）。然而，我等未见龙树之论的主要释论中，有哪位学者引用过《大智度论》，故待观察。藏译丹珠尔里，圣者龙树的著作还有密咒金刚乘的《五次第论》（མེས་པུ།）、《集成就论》（མན་ངག་བྱས།），以及《菩提心释》（བྱང་རྒྱལ་སེམས་འགྲེལ།）等。

诸多圣域印度学者著作了阿闍黎龙树《中观根本慧论》的论释。在这些论释里，声名远扬者有八：一、被称为《中论》自释的《无畏论》。二、提婆萨摩（意译：天沙门或善天，Devaśarman）的《显白相释》⁷⁵⁶。三、古拿末底（意译：功德慧，Guṇamati）的释论。四、古拿室利（意译：功德吉祥，Guṇasrī）的释论。五、安慧（Sthiramati）的释论。六、佛护论师的《佛护论》。七、清辨论师的《般若灯论释》。八、月称论师（Candrakīrti）的《显句论》。八本论释里，已经译成藏文并现存于藏译的丹珠尔里的论释有四：《无畏论》、《佛护论》、《般若灯论释》、《显句论》。

既然《中观根本慧论》等阿闍黎龙树的著作专破诸法是自性有，那么，所破的自性有是什么呢？《中观根本慧论·第十五品》云：

「是自性则非，由因缘所生；将成因缘生，自性所作。」⁷⁵⁷

756 དཀར་པོ་རྣམས་པར་འཆར་བ།。

757 德格版，论，中观，第15卷，第十五品，第1句偈颂文，8背页；对勘本版，书号57，20页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.19c.22）：「众缘中有性，是事则不然，性从众缘出，即名为作法。」



论说，因缘所生绝对与自性有相违！如果主张自性是从因缘而有，这将成为造作、所造的自性，将不观待施設者的分别心，将是自主而有，这就是于诸法上要破除的自性有、从自方而有。

诸法非自性有的缘故，若执诸法是自性有，将成常见，而执某事物先是自性有后变无，将成断见，因此，中观自宗不住于事物与非事物二见。《六十颂如理论释》⁷⁵⁸与《中观宝鬘论颂》⁷⁵⁹都将非自性有的空性取名为「无住」及「无缘」。论说，⁷⁶⁰处于无住或无缘的大士们，不受猛毒烦恼所束缚，度脱轮回的汪洋大海。《无热恼龙王问经》云：

「知空者则不放逸。」⁷⁶¹

758 德格版，论，中观，第53句偈颂文，21正页；对勘本版，书号57，53页。汉译大藏经内并无此译。

759 德格版，论，本生，第63句偈颂文，109正页；对勘本版，书号96，264页。汉译来源：仁光法师译《中观宝鬘论颂》：「灭生无去来，刹那亦不住，超越三世体，世间岂实有。」

760 《六十颂如理论释》。德格版，论，中观，第60句偈颂文，22正页；对勘本版，书号57，56页。汉译大藏经内并无此译。

761 德格版，经，经典，第230背页；对勘本版，书号58，598页。汉译大藏经内并无此译。

经说，谁证非自性有之空将不放逸；此真实义才是诸法的胜义真相，其性质亦如《中观根本慧论·第十八品》所云：

「非随他而知，寂静离戏论，无妄念非异，此为彼性相。」⁷⁶²

论说，以异名而言胜义谛具五种特征：一、不从他人得知。二、寂静。三、离戏论。四、无妄念。五、非异。总之，诸法皆是缘起，这才是成办非自性有的终极理由，所以一定要以缘起义来理解空性。根据《中观根本慧论·第二十四品》，当佛教说实派反驳中观师，说空性便是对四谛与三宝的毁谤。答：这是因为说实派不知宣说空性的目的、空性的性质、空性的解读，以及世俗谛与胜义谛两者之间的差异所致。宣说空性的目的：为彻底平息实执愚痴的戏论，即贪等之根本。空性的性质：如前引《中观根本慧论》的「非随他而知」

762 德格版，论，中观，第18品，第9句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，26页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.24a.7）：「自知不随他，寂灭无戏论，无异无分别，是则名实相。」

所说，必须具足五种特征。空性的解读：就是缘起的意思。⁷⁶³当某法生另一法时，并非与其所依法是自性一或自性异，故能远离常断二边。⁷⁶⁴论说，事物都是以「仅此缘性的缘起」之形式而有。《中观根本慧论》说，空性就是缘起的意思。论云：

「何法是缘起，说彼皆空性，即观待施設，亦复是中道。未曾有一法，不是缘起有，是故一切法，无不是空者。」⁷⁶⁵

这极为重要，可视为纲要中的总结。

763 《中观根本慧论》。德格版，论，中观，第1卷，第二十四品，第7句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，36页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》：「汝今因不知，空性及空义，以及其目的，故成如是破。」鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.32c.11）：「汝今实不能，知空空因缘，及知于空义，是故自生恼。」

764 《中观根本慧论》。德格版，论，中观，第1卷，第十八品，第10句偈颂文，11正页；对勘本版，书号57，26页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》：「由何生某法，彼皆非彼性，亦非迥异彼，非断亦非常。」鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.24a.9）：「若法从缘生，不即不异因，是故名实相，不断亦不常。」

765 德格版，论，中观，第1卷，第二十四品，第18句偈颂文，15正页；对勘本版，书号57，37页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.33b.15）：「众因缘生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义。未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空。」

导师世尊宣说缘起性空，而「非自性有的空性」就是缘起的意思，故而论说导师世尊是具量士夫。《中观根本慧论》与《六十颂如理论》的礼赞文，以及《回诤论》、《不思议赞》等，皆以佛说缘起的真实义而礼赞导师世尊。

乙三、阿闍黎龙树典籍之注释的发展史

阿闍黎提婆是阿闍黎龙树在世的主要弟子。阿闍黎提婆的著作现存于藏译丹珠尔有《摧坏迷乱正理因成就》、《手量品》及其自释⁷⁶⁶、《中观灭谬论》⁷⁶⁷、《支分论》及其自释⁷⁶⁸，以及《慧心要集论》⁷⁶⁹等零散论著。阿闍黎提婆所造的首要中观典籍，则是举世闻名、具十六章节、关于瑜伽行的《四百论》。为能注释《中观根本慧论》中的二谛论述，《四百论》详细说明了如何破除他方邪见，同时建立了阿闍黎龙树的主要宗见，并以「如实依二谛真相而观修的瑜伽

766 བཅུ་ཐུང་པ་ལག་པའི་ཚད་ཅུ་འབྲེལ། ཨོཾ།

767 དབྱུ་མ་འཁྲུལ་བ་འཇོམས་པ། ཨོཾ།

768 ར་ཤེས་ཀྱི་ཡན་ལག་ཅུ་འབྲེལ། ཨོཾ།

769 《慧心要集论》清楚记载了四部宗义，以及瑜伽行派的用词「无外境」、「无二识是谛实有」等，因此，该论的造者是否为圣者提婆，仍待观察。

行」为该论所释的主要内义。《中观根本慧论》云：

「不依名言故，不能知⁷⁷⁰胜义……」⁷⁷¹

《四百论》的前八品说，证知胜义的方法是依世俗谛的瑜伽行；《四百论》的后八品建立观修胜义谛的瑜伽行。因此我等认为，如果结合《四百论》与《中观根本慧论》一并阅读，对于清楚通达内义，具有相辅相成的作用。阿闍黎佛护、马鸣、清辨、月称、寂护等后期大中观师也将阿闍黎提婆视为具量士夫，其地位犹如阿闍黎龙树。西藏的先贤学者们将圣域印度的龙树父子称为「中观典籍之鼻祖」。

阿闍黎提婆的追随者中，阿闍黎佛护为注释《中观根本慧论》而造《佛护论》。此论不仅不提「自续因相」，主要还依「应成论式」清楚阐释圣域印度龙树父子的意趣。众所周知，虽然阿闍黎佛护

造了其他论著，但尚未翻译成藏文。

后有阿闍黎清辨为注释《中观根本慧论》而造《般若灯论释》。《般若灯论释》将《佛护论》中破四生的一一应成皆视为过失，对其做了周详的反驳，同时列举了诸多理由成立中观师得立「自续因相」，进而开创了中观自续派。阿闍黎清辨的首要著作是《中观心要论》及其自释《思择焰论》两论，其中明确记载了多种非佛教与佛教各派宗义间的差异，并且广泛诠释了中观的见、修、行三者的要义。尽人皆知，至尊吉祥阿底峡在印藏两处多次讲解《思择焰论》的缘故，至尊阿底峡与其亲传弟子大译师拿错戒胜⁷⁷²共同合作，将《中观心要论》及其自译成藏文。

继阿闍黎清辨后，如阿闍黎月称的《显句论》云：

「因为不立他宗，凡是中观师由自续推理者，皆不应理！……非有，何以故？造《回诤论》之论释时，阿闍黎亦不说论式语故。」⁷⁷³

770 译者注：藏文《佛法哲学总集》的用词是「」字，中文直译是「知」或「证」。然而，藏译丹珠尔的对勘版是写「」字，中文直译是「显示、宣说」之义。此处的汉译则是根据藏文《佛法哲学总集》的用词而稍做改变。

771 《中观根本慧论》第二十四品，第10句偈颂文。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.33a.2）：「若不依俗谛，不得第一义。」

772 , 1011-1064。

773 德格版，论，中观，卷，第一品，6正页；对勘本版，书号60，13页。汉译大藏经内并无此译。



关于清辨指出佛护过失之争，阿闍黎月称不仅进行了详尽的驳斥，更特别周详反驳了「自续因相」的观点，依此开创了中观应成派。阿闍黎月称提出多种理由破除中观师采用自续的合理性、自续论式与自相，以及支持阿闍黎佛护不说「自续因相」，故月称自宗对《中观根本慧论》的意趣解读迥异于自续派。为解释《中观根本慧论》，阿闍黎月称造《显句论》、《六十颂如理论释》、《七十空性释论》⁷⁷⁴、《四百论释》⁷⁷⁵，以及其主要作品——《入中论》及其自释。

关于自续派典籍。阿闍黎慧心要⁷⁷⁶造《中观分别二谛文》⁷⁷⁷及其自释；阿闍黎清辨与阿闍黎慧心要二师亲口承许外境有，却不许阿赖耶识与自证。阿闍黎寂护造《中观庄严论》及其自释的中观典籍，承许名言上非外境有、心识非谛实有，却有自证，依此开创了瑜伽行中观派。阿闍黎莲花戒造《中观明论》与《修次三篇》⁷⁷⁸；《中观

明论》清楚说明了中观与唯识开派师各自的不共说法。藏地将《中观分别二谛文》、《中观庄严疏》、《中观明论》称为「东方自续三论」⁷⁷⁹。阿闍黎狮子贤⁷⁸⁰、阿闍黎佛智⁷⁸¹、阿闍黎阿帕雅噶惹⁷⁸²等论师的著作，都是以瑜伽行自续派的观点诠释其见。在阿闍黎寂护父子之前，虽然也见到阿闍黎圣解脱军⁷⁸³等某些中观师破外境有，但令破外境有的中观宗义发扬光大者，众所周知，实是阿闍黎寂护。

阿闍黎寂天的《入菩萨行论》以应成观点诠释圣者龙树的意趣，并著作了《学集论》⁷⁸⁴等多部殊胜的中观典籍。后有阿闍黎慧源觉⁷⁸⁵造《入菩萨行论释难》⁷⁸⁶。无以伦比的阿底峡尊者造《趋二谛论》⁷⁸⁷、《中观优波提舍宝篋》⁷⁸⁸，以及总摄教法要义的《菩提道炬

774 མྱོང་ཉིད་བདུན་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ།。

775 བཞི་བརྒྱ་པའི་འགྲེལ་པ།。

776 ཡེ་ཤེས་སྒྲིང་པོ།。

777 དབུ་མ་བདེན་པ་གཉིས་རྣམ་པར་འབྱེད་པའི་རྟོག་ལེའུར་བྱས་པ།。

778 བསྐྱེད་རིམ་གསུམ།。

779 རང་རྒྱུད་ཤར་གསུམ།。

780 སེང་གེ་བཟང་པོ། Haribhadra，西元八世纪。

781 སངས་རྒྱལ་ཡེ་ཤེས། Buddhajñāna。

782 ཨ་བླ་ཀ་པ། Abhyākara。

783 འཕགས་པ་རྣམ་གྲོལ་གྱེ། Vimuktisena，西元六世纪。

784 བསྐྱེད་པ་ཀུན་ལས་བདུས་པ། Śikṣāsamuccaya。

785 ཤེས་རབ་འབྱུང་གནས་སྒྲོ་བོས།，西元十一世纪。

786 སྒྱུད་འཇུག་དཀར་འགྲེལ།。

787 བདེན་གཉིས་ལ་འཇུག་པ།。

788 དབུ་མའི་མན་ངག་རིན་པོ་ཆའི་ཟམ་ཉོག་ཁ་ཕྱེག།。

见。举凡主张事物是谛实性，将不可避免堕落于常边或断边中。

如前所述，中观师表示要以缘起义理解谛实空，且以谛实空之义理解缘起，不是以「不具足能力引发作用者的非事物」来理解。因此，远离常断二边时，无须分开提出破边的两个理由，而是在破除谛实性的基础上，便可合理安立一切作用，即仅依缘起的因相便可破常断二边。

依名言的角度，中观分二：一、主张外境有的中观师，例如阿闍黎清辨与阿闍黎月称及其子弟。二、否定外境有的中观师，例如寂护父子等师。依于相续中发起决定胜义空见而言，中观可依序分为两派：一、中观自续派，即说自性有的中观师。二、中观应成派，亦称「许无自性」的中观师。⁷⁹⁵西藏的一些学者⁷⁹⁶依圣域印度的某些文献，将自续派、应成派依次取名为「理成如幻」与「极无所住」。

795 我等认为，「中观应成派」与「中观自续派」这二词，是西藏学者普遍使用；显而易见，可从下述多个引文得知。将《入中论》译成藏文的学者，即西元十一世纪的跋曹·尼玛札（པ་ཙོང་ཉི་མ་གྲགས་པ།, 1055-1145）的文集里，也出现了同样用词。跋曹·尼玛札的《中论释》（3背页）云：「始由佛护论师造，将其诠释为应成……佛护后，清辨（又名Bhavyakīrti རྒྱལ་ཉི་ཉི་མ་ 福称）造《般若灯论释》，破前者所述应成，并以自续而释。此后，月称破自续，依《佛护论》释应成……（7正页）中观自续师回复此驳并说自续观点、列举自续所想且其想月称所破、月称自宗说龙树意趣是中观应成……（10背页）第八义：阿闍黎龙树意趣是应成，依此建立月称自宗分二……」宗喀巴的《菩提道次第广论》（青海版，573页）亦云：「雪山聚中后宏教时，有诸智者于中观师安立二名，曰：应成师及自续师。此顺《明显句论》，非出杜撰。」

796 荣松班智达与达仓译师。

关于中观应成与自续的差异。⁷⁹⁷跟随圣者龙树的中观师一致说，无一微尘于人、法中是谛实有，这是基法真相；一切皆可于名言中无谬安立；断边是连名言中亦无，常边质有是谛实有或真实有的事物；详细破除二边，而建立缘起是如幻如梦。虽有人主张中观应成与自续二派的见解并无差异，但此书《佛法哲学总集》对此持有不同立场。阿闍黎清辨注释《中观根本慧论》的《般若灯论释》破唯识时说，若将施設者名言与施設法遍计执视为非自相有，将成毁谤。尤其是大成就者梅纪巴⁷⁹⁸的《真实性十论》⁷⁹⁹云：

「欲知真实义，故非有无相。离师语庄严，中观仅中品。」⁸⁰⁰

797 西藏的中观师异口同声说，圣域印度的中观师分应成、自续两派，但依何区分彼二的说法不仅不同，甚至许多论师表示，应成、自续二派之间并无见解上的差异。跋曹大译师的在世弟子，孔雀菩提精进（མི་བྱུང་རྒྱལ་བཙོན་འབྲུག་པ།）的《中论释·理成庄严论》（དབུ་མ་རྩ་བའི་འགྲེལ་པ་འཐད་པའི་བྱུང་།）云：「如自续所计，依前理观四边时，于世俗中，生亦不应理。虽无自相生，却随无明眼翳衰坏慧眼，仅待因缘而见其生，于名言中不断其续，故而建立缘起于世俗中。」依此文清楚了知，中观应成、自续二派对「是否许自相有」各持不同立场；宗喀巴大师父子及其弟子们也如是说彼二差异，故此书亦依此观点阐释，望能理解。

798 མེ་རི་བོ།。

799 རི་ཁོ་ན་ཉིད་བཙུག་པ།。

800 德格版，论，续释，卷，第2句偈颂文，113正页；对勘本版，书号26，320页。汉译大藏经内并无此译。



班智达俱生金刚⁸⁰¹针对此论的注释《真实性十论释》⁸⁰²中云：

「以寂护等师许有相中观故……故云：『离师语庄严，中观仅中乘。』」⁸⁰³

此文里面的中乘中观是寂护的宗见，故而论说大中观是应成派的宗见。依此观察，可清楚得知应成与自续的见解有异。应成以观察胜义之理要破除的是自性、自相；自续说自性、自相是名言有。以下将说明相关内容。

自续派等师⁸⁰⁴表示，寻找施設义⁸⁰⁵后的不可得，都不可安立为有。自续派说，如寻找施設义补特伽罗时，承许补特伽罗的施設处蕴中的意识，是可得补特伽罗事例。应成派认为，无一法可在寻找后获得；寻找施設义补特伽罗，是寻找「补特伽罗并非只是心识施設而

有，必须得从境上而有」，并非寻找有没有此人。这么寻找的智慧无法从一一蕴支或其聚体找到补特伽罗，这种不可得只意味着补特伽罗非自性有，与补特伽罗彻底不存在之义无关。关键在于，若是自性有，寻找后必然可得，但仅凭存在而言，无必须可得。

补特伽罗不是理智堪忍⁸⁰⁶，这是中观应成与自续一致的观点，但是理智堪忍、观察胜义是依什么标准建立，两派的说法不同。应成派许「观察胜义」的标准：仅凭名言施設无法满足「我造此业、我受此果」等义，名言施設义必须在——蕴支、其聚，或是从其他境上可得的寻找；在这种寻找的基础上，该观察义若是可得，将成理智堪忍。

自续派说，应成派的这种观察理是名言量，不是「观察胜义」之理，故依彼理寻找的可得并非理智堪忍。自续派说，针对「诸法不是由无违害识的显现安立，却是从境本身成立」的观察，才是「观察胜义」的标准。在这种寻找的基础上，该观察义若是可得，将成理智堪忍。无论哪一派，在观诸法如何存在的同时，检视依何标准成立世俗或胜义显得极为重要。

总之，自身相续的我只是随名言之力而施設有。若不满足于

801 ལྷན་ཕྱིན་སྐྱེས་པའི་རྩོམ་པ།。

802 དེ་ཁོ་ན་ནི་དབུ་པའི་འགྲེལ་བ།。

803 德格版，论，续释，第164页；对勘本版，书号26，491页。汉译大藏经内并无此译。

804 译者注：此文的「等」字包括毗婆沙宗、经部、唯识、中观自续。

805 译者注：寻找施設义就是寻找某物、某法的意思，因为任何一法都是施設而有的境或称「义」。

806 译者注：「理智」是依理寻找诸法究竟是如何存在的智慧。「理智堪忍」是，当此智慧寻找甲是如何存在时，可获得甲本身，被此智所接受、堪忍。



此，要从某处获取可得的「我」，这种寻找就是中观应成派对真实义的观察标准，即应只于名言中满足「我在这里待着、我看到、我感受到、我想起」等义。反之，若不满足于此而行观察，此时自身的眼、耳等一一支分及其聚体，都不是我，除此之外的其他处也没有我，故说我为何非自性有。自续派等师，视「自性无」与「绝无」同义，故说应成派的这种宗见是断见。应成派反驳，「自性无」不等同「绝无」，且「名言有」等同「有」，从而归结：依「诸法非自性有，却在名言中能合理建立一切」的缘起去除二边，这是应成派的不共立场。因此，中观应成与自续两派对于所破为何、何为真实义的观察标准，确实存在着不同的差异。若不知彼二派对此所说的标准，很难辨别中观应成与自续之间的细微差异。

最后，应成派与自续派之间的主要差异在于，是否亲口承许自相有。自续派以「自性有的三相正因」破事物是谛实有；以「应成」为主破事物是谛实有，故名「应成派」。

丙一、阐述中观自续派的宗义

丁一、总说

中观自续派的开派师是西元六世纪出生于印度南部摩罗延的王

族清辨⁸⁰⁷，又名「分别明」⁸⁰⁸、「有缘作」⁸⁰⁹、「明不计量」⁸¹⁰。为依自续观点详细注释《中观根本慧论》的意趣，阿闍黎清辨造了巨作《般若灯论释》的同时，也造了诠释自宗的作品《中观心要论》及其自释《思择焰论》。此举不仅开创了「说诸法是自相成立，却非谛实有」的中观自续派，更使清辨成为经部行中观自续派的开派师。

我等认为，阿闍黎清辨所造的中观典籍不共特色之一，是以陈那著作所说的具足三相之因，建立阿闍黎龙树所持的真实义或深奥中观之见。正是因为这个关键，自续派认为必须以具足三相的自续因确定中观正见。还有，为决定正理破立的界线，尤其是观察胜义之理智所破的标准，必须了解遮遣法分非遮与无遮两类的原由，这点极为重要。为此，阿闍黎清辨在自己的著作里，格外多次阐释遮遣法的两种类别。如《思择焰论》所明示：

807 梵语是：Bhāviveka, Bhavyakīrti, Bhavyakara。译者注：古汉译又将其阿闍黎名为「明辨」、「分别明」。

808 ལྷ་ཐུག་པ།。

809 ལྷ་ལ་ལྷ་ཐུག་པ།。

810 ལྷ་ལ་ལྷ་ཐུག་པ།。



「取此处遮遣之『非』为无遮义，不取其为非遮义。问：无遮与非遮两者别相为何？非遮谓遮遣事物性时，成立似彼其他事物性。如『此人非婆罗门』之遮遣，成立似婆罗门、非婆罗门之苦行闻学劣种首陀罗等其他入。无遮仅遮事物性，不成立似彼、非彼之其他事物。如『婆罗门不饮酒』仅遮其义，不言饮或不饮其他酒水。是故，『世间人遍计之地大等，于胜义中非大种性』仅是遮遣，不成立他性与非事物性。」⁸¹¹

若问：阿闍黎清辨说胜义谛能依三相之因成立，那么，如何解读「胜义谛超越一切心识之境」的经文呢？为断此诤，答：胜义谛观待某识，令其识之境成为胜义。为能安立胜义为何，应以「远离戏论的无漏智」和「具有戏论的世间智」这两方面来答复。⁸¹²《思择焰论》以三途径安立胜义谛的「胜义」，相关内容会出现在《佛法哲学总集·下册》的「中观二谛」里。中观师表示，遮破地等大种胜义有时，应当结合胜义简别而破，如《思择焰论》云：

811 德格版，论，中观，第1卷，第三品，59背页；对勘本版，书号58，149页。汉译大藏经内并无此译。

812 德格版，论，中观，第1卷，第三品，60背页；对勘本版，书号58，152页。汉译大藏经内并无此译。

「胜义谓彼真实义亦是殊胜义。大种谓自成或由他成大种。体性谓彼大种是地等体性，故是大种体性。『非』谓诠遮遣之声，意指『不是』。问：不是何者？结合『地等非胜义大种体性』之义。」⁸¹³

总之，阿闍黎清辨认为，中观师自宗也应合理承许自续三相，所以在阿闍黎龙树的诸多关键意趣上，不同于阿闍黎佛护的观点，从而开创了新中观派；后期学者将其取名为「中观自续派」。

丁二、宗义的性质及分类

自续宗义的性质：主张成立非谛实有的因三相是从自方而有的中观宗义。词义：不会仅随敌方立场所转、境从施設处而存在，故敌立两方能于无谬量中成立「共见有法」⁸¹⁴、于共见有法上决定成立因相之理而生证宗比度者，名「自续」；承许如是合理性的中观派，名「中观自续派」。如《般若灯论释》云：

813 德格版，论，中观，第1卷，第三品，59背页；对勘本版，书号58，149页。汉译大藏经内并无此译。

814 མཐོག་མཐུག་པོ་འདྲི་བ་ལྟར་།。



「为令答复，且自在比度，示诸行皆是从相非体性有，故撰第十三品。」⁸¹⁵

自续、自主、自在等同义。如阿闍黎不死之狮⁸¹⁶的《不死藏》⁸¹⁷云：

「自续自主与自在……」⁸¹⁸

从自方而有、自性有、自相有同义。自续认为，无违害识无误显见名言境是自相有。无误的最终原因是，无违害识显见诸色是自性有，而此宗说诸色确实是自性有。

中观自续派分二：一、经部行中观自续派，即否定自证、承许外境有是自相成立的中观师；此宗同经部，承许积聚极微尘的外境有，故名「经部行中观派」。二、瑜伽行中观自续派，即否定外境

有，承许自证的中观师；此宗同瑜伽派，承许名言中皆是外境有之空，故名「瑜伽行中观派」。

丁三、释共立宗

关于此派宗义。经部行与瑜伽行中观自续两派，都坚决否定谛实而有、胜义而有、真实而有三者，却又主张存在于名言上自性有、自相有、依自性成立。《般若灯论释》云：

「若谓意念色、声詮色等一切遍计执性皆无。此言将破事物，因破意念与声詮故。」⁸¹⁹

唯识表示，「遍计执非自相有」的「遍计执」是「这是色的自性遍计执」与「这是色生的差别遍计执」，其周遍增益者是「意念分

815 德格版，论，中观，第13卷，第十三品，147背页；对勘本版，书号57，1165页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.90a.20）：「复次为令他解一切诸行种种差别皆无自性，有此品起。」

816 འཇིགས་མེད་ལྷོ་ལྷོ་།

817 འཇིགས་མེད་ལྷོ་ལྷོ་།

818 德格版，论，声经，第13卷，207正页；对勘本版，书号110，642页。汉译大藏经内并无此译。

819 德格版，论，中观，第13卷，第二十五品，242正页；对勘本版，书号57，1410页。藏译与汉译稍有不同。汉译原文：唐波罗颇蜜多罗译《般若灯论释》（T.30.1566.128b.4）：「若一切非空，则无有起灭，此谓无自体义。无自体者，如石女儿，则无起灭。烦恼无自体故，非是起灭。而烦恼及名色因亦非起灭者……譬如石女儿。复次若以无自体为验无得涅槃者，亦破得涅槃义，即是破于差别法体，是彼立义出因之过。」

别」与「声诠名词」其中一者，因⁸²⁰彼二仍是事物的缘故，说彼二非自性有将有破除彼二是事物之过。下段引文则是阿闍黎清辨承许于名言中自相有的最清楚证据。⁸²¹《入中论释》云：

「问：以无胜义生故，虽破自他生，然色受等法，是现比二量所得，应许彼等之自性是从他生。」⁸²²

阿闍黎月称在破自性生时，否定了胜义有之生，因清辨主张他生，故而月称视之为敌方立场，显而易见，中观自续派主张自相有。此外，寻找诸法施設义时，其义要从其施設处获得，可见中观自续派承许「从自方而有」。如《真如集论》云：

「我慢所依故，于世俗之中，詮心即是我，胜义境非有。」⁸²³

820 译者注：自续派反驳唯识派说：「你说意念与声诠都不是自相有，若是的话，将有无意念与声诠之过，故有破除事物之过。」从此反驳可知，自续派主张意念与声诠是自相有。

821 宗喀巴大师的《辨了不了义善说藏论》（塔尔寺版，81卷，54背页）云：「《解深密经》所说有无相自性之义，是此论师许诸有事于名言中有自相之证最显然者。」

822 德格版，论，中观，81卷，第六品，258正页；对勘本版，书号60，692页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

823 德格版，论，量，81卷，第七品，第33句偈颂文，9正页；对勘本版，书号107，22页。汉译大藏经内并无此译。

《思择焰论》说，于名言中心识是我，后再诠释关于经部行中观自续派的宗义。同样地，阿闍黎寂护也说，寻找补特伽罗施設义时，因为我想是我慢所依，故心可于世俗中视为我。《中观庄严论自释》云：

「从愚稚凡夫起，乃至一切遍智间，仅不经观察之领纳是悦意性，故我不破。」⁸²⁴

此说理智未经观察时，从平庸士夫至一切遍智之间，领纳所成立的境都是自性有。阿闍黎莲花戒的《中观明论》亦云：

「一切法常于胜义中唯以非自性住无性，此皆圆成实之体性，由此成立无恒常增益。」⁸²⁵

上述引文表示，非自性有要加「胜义简别」⁸²⁶，依此论述也可成立自续派主张自性有。自续派认为，不成立「不是由无违害识的

824 德格版，论，中观，81卷，72正页；对勘本版，书号62，945页。汉译大藏经内并无此译。

825 德格版，论，中观，81卷，151背页；对勘本版，书号62，1157页。汉译大藏经内并无此译。

826 译者注：加胜义简别的意思是，不只是非自性有，还要加上胜义两个字的简别，即「非胜义自性有」。



显现而安立，是从境本身成立」，然而这与「从境本身成立」并不相违。因此，一切法不仅从境而有，也是由识的显现所立，皆是彼二之聚⁸²⁷。自续派否定心识所立一切都得于名言中存在，又说若要于名言中存在，就得由无违害量安立才可。总之，诸色等法都得由显相——仅由无违害识的显现而安立，与空相——「非由无违害识的显现而安立，是从境本身成立之空」，两者结合而有。

「仅由识的显现而安立」的「仅」字所要排除的是「非由识的显现而有」，却不排除「从境上有」。精通其义方可辨别，自续派的二谛论述较于说实派更细微，较于中观应成派则为更粗浅，其间的差异为何。

自续派表明，观察胜义理智的所破有二：第一种观察胜义因相的所破是，缘有法本身的观察胜义之理智⁸²⁸视为「胜义」后，该法本身被彼理智所得。⁸²⁹第二种观察胜义因相的所破是「非由无违害识的显现所立，是从境本身的不共性而有」。

827 译者注：直译是「二聚」，意指「由无违害识的显现安立」以及「从境本身成立」两种特征的结合体。

828 译者注：从藏直译为「观察有法本身上的胜义之理智」。

829 译者注：从藏直译为「有法本身存在于彼中」。

关于前者。存在于通达诸世俗法空性的理智推比，或无漏定的所见法性中，都名为「理智所破」⁸³⁰。观察胜义理智在检视有法的最后终不可得，这种不可得就是通达其法上的空性。除了所破本身的粗细层次外，应成派与自续派对这个议题的立场⁸³¹并无差异。《胜思惟梵天所问经》⁸³²云：

「如是不见即是正见。」⁸³³

《般若一万八千颂》⁸³⁴亦云：

「不见色亦不见受、不见想亦不见思、不见识意以及心，此是见法如来说。如有情说见虚空，应观虚空如何

830 译者注：从藏直译为「于理智中的所破」。

831 译者注：就是「如是不见即是正见」的立场。

832 འཕགས་པ་ཚངས་པ་ཁྱད་པར་མེད་པའི་ཁྱེད་ཀྱིས་པའི་མདོ།。

833 德格版，经，经典，卷，第四品，65正页；对勘本版，书号69，161页。元魏菩提流支译《胜思惟梵天所问经》（T.15.587.85a.18）。

834 ཁྱེད་ཀྱིས་ཁྱེད་པ།。



见，同理见法如来说，不能待余见喻释。」⁸³⁵

前引经文表明，空性就是无遮。虚空本身是「唯遮触碍」，虽然所遮的触碍是能见则见，但在见、知虚空时，除了「唯遮触碍」本身外，什么都不可见。同样地，诸世俗法若是胜义有，将于证空性根本定的所见法性中有，实际上却非如此，这种的不见与前述的不见譬喻相同。

又如所见是虚空，不见的是触碍。当量全然不见触碍，且所见是唯遮触碍，故而称为「见虚空」。同虚空喻，无漏根本定的理智，于其所见中不见一丝世俗法，其所见皆是「唯遮」⁸³⁶，同虚空之喻。因此，《般若一万八千颂》明示，不见是指于其所见、胜义中不见一切所依世俗法，其所见却是唯遮、仅无⁸³⁷而已。

835 德格版，经，一万八千颂，卅卷，第八十四品，第五十八卷，170正页；对勘本版，书号31，414页。藏译与汉译不同。汉译相似其义的原文：《大般若波罗蜜多经》（T.7.220.543c.2）：「不见色亦不见受、想、行、识……（T.5.220.37a.13）不见诸法即是法界，不见法界即是诸法，不见有法修行般若波罗蜜多，不见有法得佛授记，不见有法当得无上正等菩提。」

836 译者注：「唯遮」，顾名思义是只有遮除。在此的意思是，现证空性的根本定所见一切只是遮除自性有、世俗而已。于其所见中遮除的是自性有、世俗谛。

837 译者注：「仅无」，顾名思义是只是没有。在此的意思是，现证空性的根本定所见一切只是没有自性有、世俗而已。于其所见中没有的是自性有、世俗谛。

无漏根本定如何于见空性中遮世俗法？证知虚空之识见遮遣触碍之空。同样地，于彼智的所见中，所见是唯遮世俗诸法、仅无世俗诸法而已。若世俗诸法存在于证空性识的所见中，世俗诸法将成胜义有，因为彼二理智⁸³⁸于见空性中，若有任一世俗法，彼二理智将不成「观察胜义的最后，证知是不可得」之识，将成「观察胜义的最后，证知是有可得」之识。若有所得，其所得将是世俗法，这样一来，世俗法将被观察胜义理智所堪忍、将成谛实有。空性本身也不例外，即见空性是如何存在的看法中，若有空性，空性将成谛实有，这部分的推理与前述世俗诸法的推理相同。

若说，苗的法性因为存在于观察胜义理智的所见中，苗的法性将成胜义有。驳：如果是胜义有，必须存在于观察胜义理智的所见中，⁸³⁹然而，存在于观察胜义理智的所见中不一定是胜义有。为什么呢？是否为胜义有的观察者是理智。苗若是胜义有，一定会被理智成立为胜义有；理智虽得苗的法性，但苗的法性之所以能得，是因为寻找苗的胜义后获得，而非寻找苗的法性是否为胜义后而得，所以苗的

838 译者注：现证空性的根本定以及证空比度。

839 译者注：直译是「必须存在于观察胜义理智之中」。为保持前后文脉络的一贯性，以及读者容易理解，译者决定采用「存在于观察胜义理智的所见中」的表述方式。

法性不会成为胜义有。因此，虽有观察胜义的理智所成立之法，⁸⁴⁰但于名言中不成立理智堪忍，因为理智堪忍与谛实有无异。《思择焰论》与《中观明论》等论，也清楚说明了理智的所破为何。《思择焰论》云：

「胜义远离一切识。问：遮事物性乃词境故，莫非不遮？答：胜义二相……世间智具戏论，此处因持取承许之差别性，无有过失。」⁸⁴¹

《思择焰论》非常清楚地说出理智的所破为何。说实派诤：中观师许四大非谛实有，这不只是矛盾的主张，也会被现识和世间共许所害。此时中观师答，四大非谛实有的意思是，四大不存在于观察胜义理智的所见中，是指这种的不成立，所以并无前述过失。《中观明论》云：

「一切由真实义闻、思、修所生之智……故此言『无谛实生』谓『证知真实义故，不成立生』之论。」⁸⁴²

生等不存在于闻思修三理智所见的法性中，故说生等非谛实成立。《中观明论》依此亦说谛实成立是理智所破。理智所破只是宗见所增益，执理智所破之识也只会生于宗见所染的相续者中，至于鸟兽、不受宗见影响其相续者，都无此执。因此，执理智所破之识必须是遍计性⁸⁴³的实执。

关于后者「非由无违害识的显现所立，是从境本身的不共性而有」，将其视为谛实有的实执则是俱生性⁸⁴⁴。是其境的所破为何呢？相关内容未明显地出现在其他自续派的所依典籍中，然而《中观明论》明说「于世俗中有」之理。依此反推，《中观明论》亦说所破的「于胜义中有」，毕竟于世俗中有的反方一定是于胜义中有。《中观明论》云：

840 译者注：如稻苗的空性不仅被观察苗上胜义的理智所见，也被其理智所证。总之，因为观察胜义理智成立稻苗的空性，稻苗的空性虽是胜义谛，稻苗的空性却非胜义而有、谛实而有、真实有。

841 德格版，论，中观，第1卷，第三品，60背页；对勘本版，书号58，152页。汉译大藏经内并无此译。

842 德格版，论，中观，第1卷，229背页；对勘本版，书号62，1350页。汉译大藏经内并无此译。

843 译者注：遍计性是指该执性并非源于天生，而是受后天的宗见或他人说服的影响所生的执着。

844 译者注：俱生性是指该执性源于天生。



「彼亦源于无始谬误熏习的周遍成熟而有，依此近示真实事物性于一切众生，故彼等随思力令一切事物假性仅有于世俗中。」⁸⁴⁵

论文中的「无始……示」谓随实执习气，令诸众生或有情将非实诸色事物视为谛实有，此实执是俱生性。「故彼等……仅有于世俗中」直接明示「于世俗中有」之义，即仅随彼等有情的无违害分别或离分别之显现所立。依此文的影射成立「非由无违害识的显现所立，是从境本身的不共性而有」是衡量是否为谛实有的标准。

「随彼等有情之思力而有」的「思」可分为二：分别与离分别。一般来说，⁸⁴⁶根量是离分别识，但随愚痴实执所染而见谛实成立的心识只有分别识，没有离分别的根识。《二谛释难》⁸⁴⁷云：

「言不见谛实生。若不见彼，如何增益彼？答：依何令

其合理，或是仅依宗见而增益。」⁸⁴⁸

自续派说，根识不见谛实有，其关键是因为根识不受实执习气所染。还有另一种说法：以瓶子为例，瓶子是虚假，其表相与真相不同。表相是见瓶为谛实有，而且是以分别与离分别两识见瓶为谛实有，故仍有「根识见自续派的所破谛实有」一说。总之，自续派认为，「非由无违害识的显现所立，是从境本身的不共性而有」不仅是俱生实执之所耽境，也是观察胜义因相的主要所破。

今以幻例说明。幻师把幻处⁸⁴⁹石木变成马象时会产生三种现象：一、有见无执，如幻师个人虽见幻处石木是马象，却不执石木是马象。同理，证悟空性的凡夫虽见谛实有，却无如是执着。二、见执皆有，如眼遭咒物所染且未曾见过幻术的观众们，不仅见幻处石木是马象，也会如是执着。同理，未证空性的凡夫具有谛实有的见与执两者。三、见执皆无，如眼睛未遭咒物所染者，不见亦不执谛实有。同理，证知如所有性的智慧也无谛实有的见与执两者。

845 德格版，论，中观，第81卷，228背页；对勘本版，书号62，1348页。汉译大藏经内并无此译。

846 译者注：原文藏语里，虽无「一般来说」这四个字，但多加此词会让读者更容易理解。

847 བཤེན་གཉིས་དཀའ་འགྲུབ།。译者注：据说是阿闍黎寂护造。

848 德格版，论，中观，第81卷，第一品，24正页；对勘本版，书号62，815页。汉译大藏经内并无此译。

849 译者注：幻处是直译，意指该幻术的基础。



以幻师为例，被咒物所染之识只会见幻处石木是马象，除此外，不成立所见马象无关心识所立且从石木上有。眼睛受染的观众会看到，所见真实马象无关心识所立，其境本就存在于所见马象的所在处上，也会如是执着。同样地，一般凡夫有情见任何一法时，都会产生「无关心识所立，是从境本身而有」的看法，而且也会这般执着。具足此见之识，以所见错误被视为错乱识与见谛实有者，且依其所见而如此执着的缘故，彼识不仅是邪见，又称「实执」。《中观庄严论》云：

「成熟熏习故，所见变化相，皆谬如幻性……」⁸⁵⁰

自续派因幻术的比喻说明是否被心识所立而被赞扬。所见幻处石木视为马象本身是心识所立，这与「该所见马象从幻处石木而有」并不相违。同样地，一切法都是心识所立与从境而有的两聚，故而赞扬幻术马象的比喻。从无始起，鸟兽及不受宗见影响者，会在不思索道理的基础上，油然生起这种实执，故称「俱生实执」。

犹如见幻为实，看任何一法虽会视其为谛实有，实际上无一法

850 德格版，论，中观，第41卷，第43句偈颂文，54背页；对勘本版，书号62，899页。汉译大藏经内并无此译。

是谛实有。「无违害识」是指不受当下谬因所染的无谬识。「非由无违害识的显现所立」是指，无论成办任何一法，都要有能成立该法的不共识，且其识不受当下谬因所染。以色法为例，成办色法的不共识立识就是执色眼识，即无违害于该识的自相所趋境；法处所摄的诸境则是由无谬于自相所趋境的意识所安立。

自续派说，《解深密经》所说的初转法轮是不了义经，而三转法轮是了义经。《心经》等二转法轮宣说无生等义时，于所破未直接加胜义简别，故是不了义经；《般若十万颂》⁸⁵¹等经，于所破直接加胜义简别，故是了义经。所以二转法轮有了义经与不了义经的两种类别。

丁四、经部行自续派

前章节已说明阿闍黎清辨如何开创经部行自续派。清辨为注释《中观根本慧论》造《般若灯论释》等论，不仅逐一批评阿闍黎佛护破除四生的应成论式，对此进行了周详的反驳，也破了唯识派所承许的「遍计执非自相成立、有阿赖耶识、有自证」。同时又以承许自相

851 ཤེས་ཐོན་ལུ་ཤེས་པ་ལྟར་།。



有、自性有、外境有而开创经部行中观自续派。

阿闍黎观音禁出生于西元七世纪，是阿闍黎清辨的弟子，造《般若灯论之注释》，广泛注释了记录内外各派观点的《般若灯论释》。阿闍黎慧心要出生于西元七世纪，其出生地是欧提毗舍（Oḍḍiśā）⁸⁵²。众所周知，其师不仅以造《中观分别二谛文》及其自释善说阿闍黎清辨的观点，更是阿闍黎寂护的老师。

经部行中观自续派虽说外境有，却否定自证、阿赖耶、末那识。在阿闍黎龙树父子两位的著作，尤其是彼二的中观典籍里，对「于名言中有否外境」的说法虽不明朗，至少阿闍黎清辨承许「外境有确实存在于名言中」、「根识不以离相而执外在色声等境，却以具相而执」、「根识与其境是前因后果」，并细破「根识与其境色声等皆是同一性」的唯识说法。《思择焰论》云：

「『经说唯心论，为破行食者』谓于他宗外道所观、与识相异的行者、食者，为能破彼，诸佛菩萨宣说唯识，却非为破外境而说……⁸⁵³许故违害者，即与『缘眼、色生

眼识』经文⁸⁵⁴相违。共许故违害者，即被世间所言『无色则无眼识』之共许所害。」⁸⁵⁵

《般若灯论释》也如是广释。上面这段经文意思是，之所以经说一切情器世间皆是唯心之体性，是为破除外道所增益、无关心识的常性自主之世间造物主而说，不是为了破除外境有而说。论中的「外境无」之词，意指契经意趣是诸法皆非谛实有，无一契经意趣是外境无。假设与识体性相异的外境是不存在的话，其立场将与「缘眼色生眼识」的经文相违，也与「无色等外境则无执其眼识」的世间共许相违，故外境无不应理。

为何否定自证？唯识派说，识有「见境」与「见己」两个部分；前者是指所取，后者是指自证，而且此二为体性一。例如，琉璃与颜料结合时，会有「显琉璃自身体性」和「生成为具色」两个部分，而且此二为体性一。经部行中观自续派说，无论再如何观察自证，只能成立于境证知他法，除此外，无法成立心识能显现「境相」

852 译者注：ଓଡ଼ିଶା，现在的Orissa。

853 德格版，论，中观，E1卷，第五品，207背页；对勘本版，书号58，505页。汉译大藏经内并无此译。

854 译者注：此经文多次出现在《杂阿含经》里，如T.2.99.74b.25。

855 德格版，论，中观，E1卷，第五品，204背页；对勘本版，书号58，498页。汉译大藏经内并无此译。



与「识相」。况且，于名言中也不成立将自己称为是自己的境或具境。琉璃结合颜料时，在生成自身的明澈性后才生成为具色；不结合颜料时，只会显其明澈性。然而，未曾见过心识只有独立显现其性识相⁸⁵⁶，故喻不同于义，依此理破自证。《中观心要论》云：

「若许现其境，是心之所缘；除现其境外，岂有余心性？」⁸⁵⁷

《思择焰论》云：

「如是，我等仅见，生成显现诸色等境为识性，除显现境外，不见余者——显现自身。若有异于显现境之第二识性，应示其为何者！」⁸⁵⁸

阿闍黎慧心要的《中观分别二谛文》亦云：

「自证不应理。」⁸⁵⁹

由前等引文亦可得知。

为何否定阿赖耶识与末那识？若许阿赖耶识，必定要说所见色声仅由留置阿赖耶识上的习气成熟所形成，必定要说外境无，但外境无不应理。转世皆依意识，而且意识才是补特伽罗的事例，故而否定与六识体性相异的阿赖耶识与末那识。《思择焰论》云：

「如是，我等亦说于名言中将识直接取名为『我』，何以故？如是，依识方取再生，故识为我，即依身、根等聚体所施設……⁸⁶⁰汝说，由遍转心识而成异熟、思我、识知三作，从而施設种种生，我等否定此论。」⁸⁶¹

随着心识的不同，有时心识确实是轮回或涅槃的基础，也会与萨迦耶见同时产生，却仍否定阿赖耶识与末那识的合理性。

856 译者注：直译是「明相」，此处的「明」指的是「识」，即显现心识自身之相。为令读者容易理解，维持相同的用词。

857 德格版，论，中观， E1 卷，第五品，第19句偈颂文，20背页；对勘本版，书号58，48页。汉译大藏经内并无此译。

858 德格版，论，中观， E1 卷，第五品，205正页；对勘本版，书号58，500页。汉译大藏经内并无此译。

859 德格版，论，中观， N1 卷，第6句偈颂文，1正页；对勘本版，书号62，756页。汉译大藏经内并无此译。

860 德格版，论，中观， E1 卷，第三品，80背页；对勘本版，书号58，200页。汉译大藏经内并无此译。

861 德格版，论，中观， E1 卷，第五品，213正页；对勘本版，书号58，518页。汉译大藏经内并无此译。



此宗对粗细人无我的说法与毗婆沙宗相似；许谛实空和胜义谛是细微法无我，又说于名言中，诸法是自性有、从自身的施設处而有。

丁五、瑜伽行自续派

瑜伽行自续派的鼻祖是阿闍黎寂护。西元八世纪，阿闍黎寂护出生于印度东部孟加拉地区（Bengal），是萨霍尔⁸⁶²持经⁸⁶³国王之子。论师造《中观庄严论》及其自释，建立瑜伽行自续派的基、道、果三论，善创瑜伽行自续派。众所周知，论师又造《真如集论》，论中详细记载圣域印度内外宗师对真实义的阐述并观察彼论述。

全力拥护阿闍黎寂护的观点者，是其亲传弟子、西元八世纪的阿闍黎莲花戒。阿闍黎莲花戒以造《中观明论》善说瑜伽行自续派的宗见，又造《修次三篇》、《成立无自性》⁸⁶⁴、《中观庄严疏》⁸⁶⁵、

《真如集论释》等论。阿闍黎狮子贤造《般若八千颂释》⁸⁶⁶、《二万五千颂摄义：八品论》⁸⁶⁷、《摄功德宝释易解论》⁸⁶⁸等论。阿闍黎佛智造般若典籍的注释。阿闍黎阿帕雅噶惹造《要义月光》⁸⁶⁹、《牟尼意趣庄严》⁸⁷⁰。彼等论师建立宗见时，都是遵循阿闍黎寂护的观点而造彼等论著。

瑜伽行自续派承许自证，却否定外境有、阿赖耶识、末那识。为什么承许自证呢？《中观庄严论自释》云：

「如是，显明无须待他，显明自体性之识称『自证』。」⁸⁷¹

依这段论文，可见此宗承许意识是补特伽罗的事例；多个同类心识不会同时显现而生，所以此宗否定迥异于六识的阿赖耶识与末那

862 译者注：ᠵᠠᠩᠭᠤᠰᠤᠨ。Kingdom of Zahor，位于现代的比哈邦与孟加拉地区。

863 གཤམ་ལག་འཛིན།。

864 རང་བཞིན་མེད་པ་ཉིད་དུ་གྲུབ་པ།。

865 此论的观点与《中观明论》仍有不同之处，所以此论是否为阿闍黎莲花戒所造有着不同的说法。

866 ཐུན་ལྷང་། ཡང་ན། བརྒྱད་ལྷོད་པའི་མཁའ་པ་མཛོན་པར་རྟོགས་པའི་ཐུན་གྱི་ལྷང་བ། *Illumination of the Ornament of Realization*。

867 ཉི་ཁྲི་ལེ་བརྒྱད་མ།。

868 ལྷུང་པའི་དཀའ་འབྲེལ་རྟོགས་སྒྲ།。

869 གནད་ཀྱི་ཟེའོད། *Moonlight of Essential Points*。

870 ལུས་པ་དགོངས་ཐུན། *Ornament of the Sage's Thought*。

871 德格版，论，中观，第4卷，60背页；对勘本版，书号62，917页。汉译大藏经内并无此译。



「诸法不自生，亦不从他生……」⁸⁷⁶，《中观根本慧论》以此偈破除四生。阿闍黎清辨所造的中论注释《般若灯论释》中，批判了阿闍黎佛护对于此偈义的说明，而阿闍黎月称却反驳说，清辩论师对佛护论师的批评不应理。

阿闍黎月称又说，不仅阿闍黎佛护否定自续因相，自己更提出了中观师应否定自续因相、破除自续因相的诸多理由，论师依此举善创中观应成派。为诠释《中观根本慧论》，月称论师又造《入中论》及其自释，广说不同于自续派以下的人法无我之不共论述。

阿闍黎月称也造诸论注释阿闍黎龙树的《六十颂如理论》、《七十空性论》，以及阿闍黎提婆的《四百论》。关于此师的追随者：众所周知，西元八世纪的阿闍黎寂天造《入行论》⁸⁷⁷、《学集论》⁸⁷⁸善说月称论师的中观理论。此外，阿闍黎圣勇⁸⁷⁹、阿闍黎龙军⁸⁸⁰，以及后起的阿闍黎智作慧⁸⁸¹、阿闍黎梅纪巴⁸⁸²、阿底峡等师，

都被视为是持中观应成宗见的论师。

丁二、宗义的性质及词义

应成派宗义性质：「即便只是于名言中，自性有仍被否定」的说无自性宗义。词义：否定自续且承许以「于他极成因相」⁸⁸³令对方生起空见⁸⁸⁴；主要以应成论式指出说实派的内部矛盾，故称「中观应成派」。《显句论》云：

「此语近示同品喻具他方极至所许之所立宗及能立法」⁸⁸⁵又说：「如是阿闍黎……多时仅依应成破除他宗。」⁸⁸⁶

丁三、总说所许宗义

总说中观应成派的宗义。无论任何人或任何法都不是自性有，

876 鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》的第3句偈颂文（T.30.1564.2b.6）。

877 མྱུང་འཇུག་。

878 འགྲུབ་བརྒྱས་。

879 སྒོ་བ་དཔོན་དཔལ་ལོ། Āryaśūra。

880 ལྷ་མི་ཐཱ། Nāgasena。

881 སྒོ་བ་དཔོན་ཤེར་འབྱུང་སྒྲོ་མོ། Prajñākaramati。

882 མེ་རྩི་པ། Maitripa。

883 གཞན་ཐུགས་ཀྱི་རྟགས་། 译者注：极成也有世间普遍所许之义，如极成比度（ཐུགས་པའི་རྟེན་དཔལ་།）。

884 译者注：直译是「见解」，但此处是指了知空性的正确见解。

885 德格版，论，中观，卷，第一品，7正页；对勘本版，书号60，15页。汉译大藏经内并无此译。

886 德格版，论，中观，卷，第一品，8正页；对勘本版，书号60，18页。汉译大藏经内并无此译。



然而诸法一切作用仍可被安立，是此派的不共观点。中观应成派虽然有许多不共宗义，其究竟都源于「即便是名言，仍否定自性有」。《入中论》云：

「应知不了而解释，说空性者是了义。」⁸⁸⁷

论说，不了义经的差异随有否直接诠释甚深空性而区分。中观应成派表示，说诸行无常的初转法轮是不了义经，但初转法轮里也有说诸法非谛实有的经文，其是了义经；二转无相法轮以无尽理成立诸法非从自方有，是了义经；如《解深密经》的三转法轮，依唯识所许般诠释依他起、圆成实、遍计执的三法性，并区分何法该有或该无谛实，故是不了义经。《解深密经》的三性相论述虽是唯识宗义，但如《般若二万颂·慈氏菩萨请问品》所言，中观自宗也有对三性相建立其不共论述。《入中论释》云：

「如蛇于盘绳之缘起上，是遍计执，以彼于此非是有故。彼于其蛇上是圆成实，非遍计故。如是自性，于依

他起所作法上是遍计执。论曰：『自性名无作，不待异法成』。故自性非所作法，如于现见之缘起所作如幻法上遍计执者，于佛境界乃是真理，非遍计故。由不触着所作性事唯证自性，证悟真理名为佛故。当了达如是遍计执、依他起、圆成实之三性建立，而解说契经密意也。所取能取，离依他起无别事故，说彼二取于依他起上是遍计执性。是应思惟，傍论已了，应辩正论。」⁸⁸⁸

诸现见有法世俗是依他起，增益依他起应如是存在之分是遍计执，世俗依他起是自性空为圆成实。

补特伽罗质体有之空为粗分人无我，而补特伽罗自性有之空为细微人无我；补特伽罗的施設处诸蕴是谛实有之空为细微法无我。细微人无我两者，是因其空依有法而异，不以其二的所遮而分。《入中论》云：

「无我为度生，由人法分二。」⁸⁸⁹

887 德格版，论，中观，卷，第六品，第97句偈颂文，209正页；对勘本版，书号60，572页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

888 德格版，论，中观，卷，第六品，282背页；对勘本版，书号60，751页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

889 德格版，论，中观，卷，第六品，第179句偈颂文，213正页；对勘本版，书号60，582页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

论说，于补特伽罗之上，破所遮谛实有是细微人无我；于诸蕴之上，破所遮谛实有是细微法无我，所以细微人法无我并无粗细差异，这两种无我都是究竟真相。

丁四、阐述应成派的主要不共难义

中观应成派说，无丝毫一法是自性有，与此同时又可无误安立因果与诸法作用。仔细研究阿闍黎月称的《显句论》、《入中论》及其自释时，可知彼二⁸⁹⁰不仅无违，更是相辅相成。中观应成派依据此义建立了不同于自续派以下的多种观点。此章节从其中撷取的要义如下：不同于下部宗义，应以缘起解读空性义，才能建立缘起与名言的论述；明明承许有心识的同时，又要主张外境有的不共论；破除与六识体性为异的阿赖耶识之不共论；基于灭是事物并否定阿赖耶识，故能合理成立业果关联的不共论；依前述理建立了关于三时的不共论；破自证的不共论；破「依自续论式可令对方相续中生起真实义之见」的不共论。其中一二要义于此处介绍，其余将于《佛法哲学总集·下册》解说。

890 译者注：非自性有与无误安立因果与诸法作用。

关于为何要主张外境有的不共论。毗婆沙部与经部两派认为，观察构成粗色的基础时，将会寻获无方分的极微尘，而无方分极微尘就是构成色法的基础，从而将「外境色」、「外境」等的词汇结合诸色。唯识宗与瑜伽行中观自续宗两派，依多理破外境有。中观应成派对此的说法为何呢？承许外境有，却否定毗婆沙宗所说由累积无方分而成外境有。说实派认为，无论任何一法，其存在都无法仅依名言施設而满足，只能从其施設义上寻后可得；中观应成派针对此关键，否定外境与心识两法是自性有，且说既然心识能够存在于不观察的名言中，外境也应如此。随世间共许，如外在的山林等能于名言中安立，而且不会有任何正量的违害。再者，就以自性无的角度而言，《般若经》说境识两者无异；就以存在的角度而言，《阿毗达磨经》⁸⁹¹说境识两者无异。由此可见，无论是以世俗或胜义的角度，境识两者之间有「一者有，一者无」的差异都不合理。《入中论释》云：

「若时以正理了达色非有者，亦应了达心非是有，二法俱无正理故。若时了达心是有者，亦应通达色有，二法

891 ཆོས་མངོན་པའི་མདོ། འ

俱是世间共许故……⁸⁹²色等五蕴对法藏中由自相共相等门俱分别解说为有，佛于般若波罗蜜多经则同遮五蕴故。如云：『须菩提！色自性空』。广说乃至『识自性空』。⁸⁹³

承许外境有的最终理由源于非自性有，因为破除自性有，才可随顺世间名言安立「与执尔识的体性相异」的色法存在，从而建立外境有。

中观应成派建立缘起与名言的不共观点为何呢？绝无一法是自性有，而且安立业果等一切作用不是只依他人看法，自宗也可承许。凭缘起法的决定认知，一定能够提升对自性无的理解，所以空性与缘起实属相辅相成，即因为是自性空，必须是观待有，别无选择；因为是观待有，必须自性空，故而成立「空故而仅现，仅现故而空；现空二无违」的立场。胜义谛是否定诸法是独立、自性有；世俗谛是「量的成立仅依他法」。此派的二谛说法极其合理，相关内容会在

892 德格版，论，中观，卷，第六品，280正页；对勘本版，书号60，744页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

893 德格版，论，中观，卷，第六品，280正页；对勘本版，书号60，744页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

《佛法哲学总集·下册》中补充。

中观应成派还说，从业灭起至感果之间，虽经许久，于名言中既无阿赖耶识，也无「得」⁸⁹⁴和「不失坏」，却仍合理地安立业果的关联。那么，中观应成派对业果关联的不共说法为何呢？从所造的善恶业起乃至感果，期间虽经许久，却不失坏其果苦乐，这是所有佛教上下宗义共同承许的。《中观根本慧论》云：

「业住至受报，是业即为常；若灭即无业，云何生果报？」⁸⁹⁵

有此争议：感果之前，所造的业若仍存在，将成常法；既是常法，则不能感果，故不成立业果关联。如果业在造业后的第二刹那坏灭，感果前不应有业，业灭又不能合理地成为事物，这样一来，所造的业岂能感果？

随经唯识派回：业已灭时，业的习气仍在，而且令其习气不失坏的留置处阿赖耶识仍在，故无此过。于此，毗婆沙部的回复可参考

894 译者注：关于「得」的意思，可参考《佛法科学总集·上册》。

895 德格版，论，中观，卷，第十七品，第16句偈颂文，9背页；对勘本版，书号57，23页。汉译来源：鸠摩罗什大师译《中观根本慧论》（T.30.1564.22a.6）。



《佛法科学总集·上册》。经部师回：业虽已灭，但业的习气留置处是补特伽罗的事例——心识续流，故无过。中观应成派是如何回复此题的呢？《入中论》云：

「由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，有业虽灭经久时，当知犹能生自果。」⁸⁹⁶

依赖因缘而有的生不应理其灭是自性有；业的已灭是事物，故无阿赖耶识。基于业灭的延续，⁸⁹⁷于补特伽罗的识续中，业虽已灭经久，其果苦乐却能无误感果。业果若是自性有，则不观待其他因缘；业灭若是自性有，业的能力将于业灭后彻底消失，将有此过。总之，灭是自性无，所以才能观待其因而被安立为灭。灭是衔接业与果中间的桥梁；观待蕴体而仅被施设的我是习气的究竟留置处，识则是习气的暂时留置处，故无须阿赖耶识成为业的习气留置处；施设义补特伽罗不用在其蕴体中寻后可得，所以阿赖耶识是补特伽罗的事例不应理。否定阿赖耶识的最终原因也是源于非自性有，因为只有在破除自

性有后，才可安立被分别心施设的「唯我」是习气的留置处，所以不用主张阿赖耶识。

中观应成派如何解说灭是事物的呢？经部、唯识派、自续派等表示，无论任何一法必须是寻后可得。如苗在已灭时，不仅与苗有关的所有支分事物都是已灭，此时也无瓶等其他事物之「得」，遑论与瓶有关的支分和聚体的已灭都不能是苗灭的事例。因此，「灭」只是遮挡其他事物之分的「无遮」而已，故而否定苗灭是事物。相关内容早在《佛法科学总集·上册》建立三时的论述时已经说明。中观应成派认为，无一法于施设义中是寻后可得。以补特伽罗为例，无论是从其五蕴的每一支蕴，或是从其蕴聚，或是从与其蕴支和蕴聚两者的体性相异之他法，都不可得补特伽罗的事例。「观待其蕴而被施设为补特伽罗」与「补特伽罗是事物」不相违。同样地，从将灭事物，及与灭同类的事物中，都不可得灭的事例，而灭却可观待将灭事物而生，故是事物。经论也说灭是事物。《佛说十地经》云：

「死亦有二种所作：一、能坏诸行；二、非遍知断⁸⁹⁸……」

896 德格版，论，中观，卷，第六品，第39句偈颂文，206正页；对勘本版，书号60，523页。汉译来源：法尊法师译《入中论》。

897 译者注：业灭是事物的缘故，将于第二刹那坏灭，产生业灭灭。以此类推，业灭灭的灭，称「业灭灭灭」，这类的延续。直译为「续流」。

898 德格版，经，华严，卷，第六品，221背页；对勘本版，书号36，473页。汉译来源：唐尸罗达摩译《佛说十地经》（T.10.287.553b.5）。



生缘老死者，于生缘性，谓老死不断，复有扶助。」⁸⁹⁹

说死是由其因所生，故死会生其果。有情已灭是死，有情已灭本身也有其因和其果两法，故说有情已灭是事物。依理也可成立灭是事物。《六十颂如理论释》云：

「若油芯尚未全尽，灯火之灭将不应理，故无自性有之灭。」⁹⁰⁰

说油芯已尽是灯火的已灭之因，进而成立灯火种类续流的已灭是事物。从此可知，第一刹那的事物在第二刹那时的已灭也是事物。此外，正在灭若有其因，已灭也要有其因，否则将有「正在生有其因，而已生却无其因」之过。如果能区分正在灭与已灭有无其因，依此同理类推，自然也能区分正在生与已生有无其因，将被此过所害。

中观应成派又说，诸事物不存在于第二刹那是已灭，而已灭本身也是正在灭。如果事物不存在于第二刹那的正在进行式是事物，那

么，事物已不存在于第二刹那也必须是事物，因为彼二同样都是因缘所生。苗灭并非由于寻后可得而被安立为事物，而是依赖即将要灭的事物所生，故是事物。《中观根本慧论》云：

「其二是有为。」⁹⁰¹

「其二」是指事物及非事物，偈中的「事物」是指灯火，其中的「非事物」是指灯火的已灭，然彼二者都是有为法，所以业的已灭与未灭两法同样都是事物。未灭的业并无依自性有的因果随转随遮，而业的已灭却仅有随名言的因果随转随遮。

灭是事物的最终理由源于非自性有。破自相有，故非自性有，即便如此，仍可成立唯名施設而有的事物。苗灭并非「唯遮前有苗性的无遮」，却是看待苗灭之施設处的无遮后，由名言去施設的事物而已。无论苗的正在灭是依赖何因，灭就是依赖彼因所生的事物。

中观应成派依据灭是事物的理论，建立了三时的不共观点。遮止因位事物的体性后，转成续流的体性，是过去，所以过去并非只是

899 德格版，经，华严，卅卷，第六品，221背页；对勘本版，书号36，474页。汉译来源：唐尸罗达摩译《佛说十地经》（T.10.287.553b.17）。

900 德格版，论，中观，卅卷，15背页；对勘本版，书号60，967页。汉译大藏经内并无此译。

901 德格版，论，中观，卅卷，第二十五品，第13句偈颂文，16背页；对勘本版，书号57，40页。汉译来源：蒋扬仁钦博士译《中观根本慧论》。鸠摩罗什大师翻译的《中观根本慧论》与藏译稍有不同，鸠摩罗什大师译文为（T.30.1564.35c.3）：「有无是有为。」



非现在式而已。虽有因缘生其他事物，但其因缘尚未具足，令尔暂时不生之分，是未来。非前两者任一，已生然而未灭，是现在。以上所言不同他宗，此派主张三时都依因缘所生，都是事物。《六十颂如理论释》云：

「无亦能成因故，谓『无不合理为因』不应理。依理观察时，非『不合理为因』，观察世间事物时，亦不如是承许，故应如实依照世间所言。世间中，称无为因。如是，无水无稻、无食儿死，言指水食皆无，故稻儿不应理。」⁹⁰²

根据世间的说法，水尽乃损失稻谷之因，食尽、无食乃孩儿死去之因。诚如世间所言，自宗也该持有灭是因的说法。未来是事物，这又是为何呢？《六十颂如理论释》云：

「如是，无未来之缘若成不生之因时，离无缘则无疑必生。」⁹⁰³

902 德格版，论，中观，卅卷，16正页；对勘本版，书号60，969页。汉译大藏经内并无此译。

903 德格版，论，中观，卅卷，15背页；对勘本版，书号60，968页。汉译大藏经内并无此译。

灯芯已尽、不具足产生灯火种类续流后者，是「不生未来灯火种类续流后者」之因。因此，若离不具足之缘，将生未来。此派依彼等诸理，建立未来亦是事物。

还有，非自性有并非绝无之义，而是更加合理地成为看待、施設而有。因此，必须区分有与自性有，无与自性无，这两种的有与无。《显句论》亦云：

「吾等亦不许业、作者、果等皆无。何以故？彼等皆安立为自性无。」⁹⁰⁴

《入中论释》云：

「若知影像无自性之因果建立，谁有智者，由见有色受等不异因果诸法，而定执为有自性耶？故虽见为有，亦无自性生。」⁹⁰⁵

一般来说，存在于名言中要具足三种特征：于名言识中是共

904 德格版，论，中观，卅卷，第十七品，109正页；对勘本版，书号60，272页。汉译大藏经内并无此译。

905 德格版，论，中观，卅卷，第六品，259背页；对勘本版，书号60，695页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。



许、其共许义不受其他名言量的损害、不受观察真实义识的损害。下部论师们皆说「以现除无边；以空除有边」，但应成派对此的不共说法是「以现除有边」，即何时现缘起，将自然现起非自性有，故除有边；「以空除无边」，即仅凭现起自性空，所见一切皆现仅是分别施設而有，故除无边。这就是应成派的众多不共论述之一。

吉祥月称论师开创的中观应成派，以不同其他派系的观点阐释阿闍黎龙树的意趣，这点也是阿闍黎月称自身亲口承认，诚如《入中论释》依理清楚说明其义，论云：

「我等此中所说论义，并释妨难，如空性法，亦是余论所未有者。是故有说，经部所说胜义，即中观师所许世俗，当知此说是未了知中论真义。有说萨婆多部所说胜义，即中观师所说世俗，当知彼等亦是未知中论真义，以出世法与世间法相同，不应理故。故诸智者，当知此宗是不共法。有由不知菩萨意趣，不解真实义者，仅闻此文便生怖畏，遂即弃舍此出世法，今为无倒显论真义，颂曰……」⁹⁰⁶

906 德格版，论，中观，91卷，果位品，347背页；对勘本版，书号60，905页。汉译来源：法尊法师译《入中论释》。

中观应成派的二谛论，以及由其所延伸的如何建立真实义之理等，将会在《佛法哲学总集·下册》中解释。阿闍黎龙树抉择，即便只是一粒微尘也无例外，诸法皆非自性有的论述，并以缘起性空诠释真相，建立了深奥的中观之道。阿闍黎月称不同于其他中观师及说实派诸师，以其不共观点诠释中道，这正是藏地中观诸师视其为至上圣域印度的佛教宗义之首，且持其见为自宗，不令其宗衰败至今。以上已经圆满说明中观应成派为首的中观宗义。

甲五、宗义论述的总结

乙一、四部宗义各派如何断除常断二边

以上已概说古老圣域印度的内外宗义，尤其是其中佛教四部宗义的重点。今于此处总结：基于个别补特伽罗的自然想法，即如何让今生离苦得乐或后世离苦得乐，对此观察到最后，自己会产生决定此义合理或此义不合理的见解，这就是所谓的「宗义」。

佛教四部宗义论师，一致主张远离常断二边、建立符合真相的真谛。然而，随各宗所许的基法真相及其见解的不同关键，各派对于何谓堕常边、何谓堕断边的说法自然不同。

佛教宗义论师共同主张，执补特伽罗为常一自主是常见，否定



此义则是远离常见；否定善恶业会无偏差地产生苦乐果是断见，承许善恶业会无偏差地产生苦乐果是远离断见。

关于如何断除二边，依序概述各派不共说法如下。毗婆沙部：主张生果时因已灭则除常见；主张因后生果则除断见。经部：主张有为法随其不断续流而延续者，离断见。话虽如此，却也主张有为法于每一刹那正在坏灭，故而脱离常见。唯识：主张遍计执非谛实有，则除常见；主张依他起与圆成实是谛实有，则除断见。中观：主张诸法于名言中有，则脱离断见；主张非谛实有，则脱离常见。

乙二、何谓宗义等如阶梯

圣域印度的内外宗义论师们，彼此之间会以众多理路及其不共观点进行激烈辩论，并以正理建立自部宗义关于真相的主张。即便如此，诚如过去诸多先贤学者所言，观察他派依理建立的多样宗义时，会发现不仅与自部宗义吻合，甚至他宗所许的诸多理路要义竟如阶梯，对进趋深奥的自部宗义，会带来层层助益之效。无论如何，具智阿闍黎们所开创的大部分内外道宗义，只是为了利益与该宗义相应的众生。由此可知，佛子寂天在《入菩萨行论》说下下部观点被上上部的见解所破、所超胜的关键原因。《入菩萨行论》云：

「瑜伽世间破，平凡世间者，复因慧差别，层层更超胜。」⁹⁰⁷

此《入菩萨行论》偈文说，未受宗义影响而改变其心智的一般世间人，认同无方分微尘、无时分心识，以及只有事物是谛实有。这种认同被证知诸法非自性有的瑜伽师之世间智所破，而证知诸法非自性有的止观双运瑜伽师里，又有高低智之别，其中的上上慧较下下慧更为超胜。

例如，非佛外道论师所说的常法事物⁹⁰⁸，则被佛教下部宗义否定常法事物的理路所破。声闻二部⁹⁰⁹所许的无方分微尘，则被唯识否定无方分微尘的理路所破。唯识所言的识是谛实有，则被中观破谛实有的理路所破。从此可知，前前者的不共承许会被后后者的理路所破。

《佛法哲学总集》是如何诠释上述的前后立场呢？譬如，非佛外道论师们特意成立常一自主的我，这观点被佛教经论，尤其是上下部所有古老及后代学者们，透过种种理路所破。还有，说吠陀为量的

907 德格版，论，中观，⁹¹卷，第九品，第4句偈颂文，31正页；对勘本版，书号67，1017页。汉译来源：如石法师译《入菩萨行论》。

908 译者注：常一自主的我。

909 译者注：毗婆沙部与经部的总称。



非佛外道的前后量学博士们，皆主张「能詮声与分别心，皆是以成立的方式而趋入其境」，并依此见提出诸多辩驳。这个观点被佛教量学的阿闍黎陈那以详说遮遣法而破。不仅如此，阿闍黎法称父子与阿闍黎寂护等历代佛教学者们，更再三对此议题进行回复和辩驳，由此发扬排他论。

以佛教宗义论师彼此之间的辩论为例，毗婆沙部说一切有为法都是正在坏灭，而这种坏灭是依赖其他后因而发生，这种说法被经部等论师所破，彼等论师依理成立诸行皆是源于其因，故而成立是坏灭性。⁹¹⁰还有，某些毗婆沙宗内部的论师提出「不可说我」的主张；对此，阿闍黎世亲与阿闍黎月称等唯识与中观的诸多学者们，皆以多理破除。

说实二派⁹¹¹又表示，由于无方分微尘的积累，外境是谛实有；对此，阿闍黎世亲等论师依多理破无方分，且说其过。毗婆沙部认为，根识是以离相、赤裸的方式证知其境，而阿闍黎寂护等论师却列举多种理由破除此说。唯识学者们用多理否定外境有，并且主张依他起和

圆成实是谛实有，不仅如此，随经唯识派又主张阿赖耶识和末那识。对此，阿闍黎清辨与月称等论师，详细说明否定其说之理，尤其针对说实派「诸缘起法是谛实有」的主张，阿闍黎龙树的中观理聚等论，更是以不可计数的理路破除其义。之后追随龙树论师的诸重要阿闍黎们也陆续广说破斥其说之理。

中观师内部之间也存在着争议。如自续派阿闍黎清辨等人说，因相是从自方而有。然而，应成派阿闍黎月称的著作里，却引用多理详细广泛破除其观点。

如前述，无论是非佛外道、佛教，乃至佛教内部的毗婆沙部和经部等，后者论师们都据理成立异于前者论师的诸多主张，并破斥前者立场。此理如阿闍黎龙树在《五次第论》⁹¹²所说：

「佛说此方便，犹如诸梯级。」⁹¹³

又如《修次中篇》云：

910 译者注：如牛生牛、马生马，具有坏灭属性的因，自然会生具有坏灭属性的果。所以诸行的坏灭无关其他后因，而是源于具有坏灭属性的前因。

911 译者注：毗婆沙部与经部两派的总名。

912 རྒྱུ་ལྡན།。

913 德格版，论，续，卷一，第一品，第2句偈颂文，45正页；对勘本版，书号18，129页。汉译来源：法尊法师译《胜集密教王五次第教授善显炬论》中的引文。

「世尊之语，一切皆是善说，直接间接显示真实、唯入真实。若知真实，如发光明，能除昏暗，远离一切恶见网。」⁹¹⁴

论中直说，世间亦称下下阶梯有助攀登到上上阶梯，同样地，下下宗义依理建立的众多论述的确有助于厘清上上见解。相较于未曾观察有我或无我等义的普通人，非佛外道的见解不仅更为超胜，其观察途径因明学等众多论述，更是奠定令佛教量学兴盛的基础。还有，修行专注一境的三摩地，是为能平息贪着五欲的显著烦恼而修，像这类心理学的许多论述都与佛教宗义论师所说相同。非佛外道主张的常我，被毗婆沙部「补特伽罗是无常」的说法所破，而此又有助于认识经部所说的「应知补特伽罗并非与其蕴质体相异故，我不是独立质体有，是施设有」。厘清经部的这个说法，加上辨明「所诠和能诠之相属并非事物，是施设有」，这为了知唯识所说的「诸法虽然不是以自力成为名词的趋入境，诸法的作用却能安立」有帮助。厘清唯识派的这个说法，对认知中观自续派所否定的「诸法非由识的显现所立，是

从境本身而有」有帮助。厘清自续派的这个说法，对认知应成派所说的「诸法非从境本身而有」有帮助。上述的内外宗义，后者较于前者更为超胜，而上部宗义是基于检视下部宗义，才能进入更深的观察。

以佛教宗义内部彼此之间，后者更胜前者的阶梯为例，虽说佛教宗义论师共同承许有为法如幻，但后者的幻化譬喻更胜前者。毗婆沙部说，幻化马象存在于幻化期间，却会随幻化的收摄时而消失。同样地，此世的身躯和享受等最终也得舍弃，由此喻诠释粗分无常或续流无常。经部说，不用观待后有因缘，幻化每个刹那都在转变，此喻诠释是生即是灭的细微无常。唯识说，从幻化处石木没有马象，所见马象只是咒物所染的心识所现而已。唯识派以此说明，色声诸法并非从外境而有，只是心识显现而已。中观师以此喻阐释，诸法只是心识所现而已，并非谛实有。然而，中观内部对此说法存有差异。像自续派主张，诸法是从施設处而有。譬如，幻化马象从幻化处现起，若不然，在无幻化处的地方亦有「仅凭咒物所染的眼睛便可见幻化马象」之过。应成派说，幻化马象不是马象，却会现为马象。应成派以此喻说明，虽于补特伽罗等诸法上，自性有的属性是寻而不得，却仍见自性有。所见幻化马象虽非从自身而有，其安立只关乎心识是否要施設为马象而已。正如执兔角的分别心虽执兔角、不执石女，其差异无关乎境的有无，只关乎是否被该识所施設而已。不仅如此，幻化马象若

914 德格版，论，中观，⁹¹卷，48正页；对勘本版，书号64，135页。汉译来源：释法炬译《修次中篇》。



是从石木所现，即便观众的眼睛尚未被咒物所染，将有仍可见马象之过。由此可见，在诸多内外宗义里，后者较于前者更为深入，有着巨大的差异。

无我见也是如此。「无常一自主我」的空、「无补特伽罗独立质体我」的空、「无相异于心识质体的外境有」之真实义、「诸法虽有自相，却无谛实性」，以及「诸法仅存在于名言中，哪怕是一粒微尘，都非自性有，却可安置因果等一切论述」的无我。彼等顺序如经典与诸大车轨师的善说所言，前者不仅比后者更容易理解，更是深入后者的方便。

对于某些补特伽罗而言，与其一开始对其宣导高见而带来的伤害，还不如对其先说下部宗义，后再逐渐引导至上部，这样才会产生实质的帮助。我等深信，伟大的论师们皆是以智慧和利他之念绪建立种种宗义，其目的只是为了利乐不同根器与各类希求的众生而已。

藏译中的佛经，特别是古老圣域印度佛教理路大师们的论著，我等总集其中首要典籍的关键要义，即事物论或科学以及哲学等多种类别，还特别依序编排，故而圆满了《佛法科学总集》与《佛法哲学总集》。以上则是《佛法哲学总集·上册》建立内外宗义的完整内容。

参与简体版电子书的编辑义工群，尤为感谢——

庄明颖、林紫婕、张春惠
黄嘉琪、余欣蓓、何旻真