

---

国际佛教大学

《福称大师宗义的论述》译注

释智阳

本论文乃呈交予国际佛教大学  
以作为获取文科硕士学位的部分毕业条件

2014年3月

---

# 论文独创性声明

本人所提交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：\_\_\_\_\_

---

## 鸣 谢

本论文能够获得一圆满完成，主要得益于魏查理教授（Prof. Charles Willemen）的指导，在此对老师表示我深深的敬意和由衷的谢意。非常感谢国际佛教大学创办人唯悟法师，因为国际佛教大学的创办成功，才能使得我们莘莘学子有学习的机缘与学习的场所。为了教学的目的和质量，不辞辛劳。还为我们聘请各国各地的名师授课；并为学生提供助学金，提高了我们的知识水平，解决了我们的生活之忧，从而使我们顺利完成学业。特别是由于此次翻译藏文的机会，使得我学习藏文及藏传佛教多年的努力成为翻译机会而得以充分的发挥与阐扬，并作出了成果，这首先应归功于唯悟法师一手创与经营的国际佛教大学。

感谢法庆博士对我的翻译提出的良好的意见与建议，使我进一步完善了翻译的准确，圆满，更加严谨地确立了翻译的态度。

当翻译时碰到很难了解的藏文时，请问过索南益西格西，在此亦表感谢！

感谢学务长真禅法师，从入学到学业圆满的整个过程，都由法师在辛苦的为全体学生做周全的安排，使我们得到温馨的学习氛围，对我能够坚持学习与翻译的加持力是不可以言语表达的。感谢教授我每一门课的老师，他们严谨的教学与特色的教学水平使我受益匪浅，使我的知识丰富了、眼界开阔了、见识增长了。并感谢帮助过我的同学。

感谢图书馆的顾老师等，在我所需的资料方面给与热情的帮助，使我在翻译过程中，得到了帮助与需求，做好参考文献的准备工作。

---

以及办公室的方小果老师经常提供翻译，Peerapong Sitithev 先生的其它方面的帮助，使我感恩在心。

还有，就是国际佛教大学的国际性的信仰，是自上而下的佛教三大传统的信仰，造就一个和谐的环境，使汉、藏、南传的佛弟子都能聚在一起，共同学习，教学相长，令正法久住。

感恩父母对我养育之恩，感恩所有对我立志学佛、修行道上支持、帮助过的亲人以及信众们。

感恩教导过我的师长们！感谢十方三宝的威德加被！

2014年3月12日

## 内容提要

论文主要是翻译藏文《宗义的论述》。它是藏传佛教格鲁派高僧福称大师的著作，是藏传佛教格鲁派三大寺之一的哲蚌寺洛赛林及甘丹寺夏孜学院这二个僧院共同使用的教科书，是学习《现观庄严论》之前必学的帮助资料。所谓“宗义”，就是各宗(内外道)的不同的见解。而分析、整理、讨论与批判这方面的理论就名为“宗义的论述”。

## 目 录

壹、前言

贰、福称大师略传

叁、《宗义的论述》的导论

肆、译注说明

伍、《宗义的论述》译文

第一章内外道的区别

第二章外道和内道各自的区别

1. 释外道的差别

2. 释内道的差别

2.1. 有部的性相

2.2. 经部的性相

2.3. 唯识的性相

2.4. 中观的性相

2.4.1. 中观自续派的性相

2.4.2. 中观应成派的性相

陆、总结

参考文献

## 壹、前言

依据佛教的宗义，若不了解“无我”的道理，是不可能彻底断除烦恼和痛苦根本的我执及其习气而解脱、成佛；因此，佛教各宗的宗义书，就是从自宗的角度去说明无我的见解。西藏佛教的大师们认为：中观宗的无我(=无自性=空性=无实有)见解最究竟；而了解下部宗义，则是通往上部宗义的阶梯。<sup>1</sup>

研读“宗义书”对于学习、了解藏传佛教“五部大论”非常重要。例如：若要了解慈氏的《现观庄严论》当中的内容，则需分辨“瑜伽行中观自续派”及“中观应成派”这二宗的宗义，才能掌握这部论的精华，因为这部论及其相关注释主要是依此二派的宗义主张来说明的。要了解月称论师《入中论》的内容，则需先对外教及四部宗义有概要的认识，才能掌握这部论的精华。若要了解法称论师《释量论》的内容，则必须对“随理行经部宗”及“唯识宗”的宗义有一定的理解。而要了解世亲论师《俱舍论》的内容，则需先对“毘婆沙宗”及“随教行经部宗”的宗义有整体的认识。因此，“宗义书”可以说是进入五部大论的前行基础。

由於梵文文献有所不足，西藏的“宗义书”自然成了研究印度佛教各宗派教义不可或缺的资料。目前，有关宗义译本如无畏王著的《宗义宝曼》以及《法幢大师的宗义》都已有汉译，而这本《福称大师宗义的论述》还没有汉译；因此，为了更好理解福称大师那系观点、增加汉藏佛教文化交流，于是不揣简陋，译此论典。在个别有些地方不

<sup>1</sup> 以有部、经部、唯识、中观四部相对来说，前是后的下部，后是前的上部。

清楚时，问过在曼谷的索南益西格西，在此亦表感谢。由于译者障深慧浅，所学有限，错讹之处，尚祈指正。

愿此原著及译作功德，回向正法恒久住世、一切有情都得究竟安乐！



## 贰、福称大师略传<sup>2</sup>

福称尊者(以下简称尊者)，第八胜生地狗年、公元一四七八年出生于西藏洁塘。年幼时在洁塘寺住持福吉祥前受具足居士戒，赐名“福称”；后在佛贤阿阁黎前受沙弥戒，并于桑朴寺初学教法。

公元一四九三年，十六岁，来到藏区，正式入格鲁教法之门，以十二年之期依止大善知识妙音有义足前，广学五大部论、道次第、密法等。公元一四九七年，二十岁，在至尊宝贤前受比丘戒，并于阿阁黎达玛西、慧贤、具德光法主、及善慧称等座前究竟闻思修一切佛法；后在洁塘寺等与诸大德巡回共学，复于桑朴寺等执持噶当派教规的六大寺院中巡回共学。据云，尊者在洁塘寺大阿阁黎俱喜幢足前听受一次《戒经根本释·花鬘传承》即无余了知；对此，尊者自述云：“大阿阁黎俱喜幢广博通晓戒法，我亦以宿世甚深习气，无诸劬劳即知教法根本戒律，并于说戒得无所畏怯之勇力。”其间，也以六个月余遍学《道炬论》俱释等许多修心法类，善巧修心。后复返回藏区，在大法苑吉祥哲蚌寺依止大成就者功德海，广受诸续部之灌顶、开许及听闻生起次第、圆满次第等无边教授；特别闭关近修本尊，得诸清净现，甚为殊妙。

公元一五〇八年，三十一岁，住于上密院，彼时上密院启建才过三十一载。尊者依止于上密院第三任住持具法慧足前，并在第十二代甘登墀巴等前闻受那若六法等无边甚深教授、灌顶及口传。公元一五一一年，在上密院僧众结夏时，住持具法慧示现病相。尊者悉予如理

<sup>2</sup> 引自释法音译的《〈现观庄严论〉显明佛母义之灯》的前面福称尊者传记。台湾：鸿顺彩色印刷制版股份有限公司，2007。第5到8页。

承事，后在嘱咐尊者需执持守护此一密院而入灭。三十四岁，尊者即登上密院堪布法座，成为上密院第四任住持。公元一五一三年，尊者传授吉祥密集金刚之生起次第与圆满次第，并严订僧伽教规，直至公元一五二四年，在此十四年间竭力守护教规与法规，从此上密院及下密院才被等视敬事。

而后，一切种智僧海大师指示尊者需回哲蚌寺洛萨林学院传授教法，遂于公元一五二四年，从上密院返回哲蚌寺。公元一五二五年，四十八岁，造《般若总义》，<sup>3</sup>后来即成为哲蚌寺洛萨林学院与甘登寺夏则学院僧众之学习教本。公元一五二八年，五十一岁，造《中观总义》，彼时尊者为夏则学院第十一任及洛萨林学院第十二任住持。公元一五二九年，五十二岁，造《噶当教法史·意之端严》。公元一五三〇年，五十三岁，造《戒律总义·教理日》。公元一五三一年，五十四岁，造《中观探讨》。公元一五三三年，五十六岁，造《俱舍总义·善显所知》。公元一五三四年，五十七岁，造《释量论释难善显密意》，直至公元一五三五年、五十八岁之间，广传三藏四续之义，以解行合一之上善为守护文殊怙主第二能仁的显密双运教法宝藏。

公元一五三八年，六十一岁，造《王统变幻之钥》等。公元一五四二年，六十五岁，造《戒学时令》，时僧海大师示寂，后听众请，遂于公元一五四三年、六十六岁登哲蚌寺法座，并善治所有已趋衰微的戒律宗规，符合所化根器授法常无间断。

公元一五四六年，六十九岁，供养传授三世达赖居士戒，并赐

<sup>3</sup> 台湾释法音已译，名为《〈现观庄严论〉显明佛母义之灯》。台湾：鸿顺彩色印刷制版股份有限公司，2007。

言：“福海吉祥贤教法日遍一切处而胜利”。公元一五四九年，七十二岁，在具足三师之上，供养传授达赖法王沙弥戒，并授以无边灌顶、口传及教授。公元一五五〇年，七十三岁，在哲蚌寺撰《戒律教史·信心降处》，也守护许多噶当派祖庭。公元一五五二年，七十五岁，将哲蚌寺大法苑供养三世达赖；彼时尊者亦为神变大愿法会为法主，广为众生及教法祈愿。

尊者如是广行白法，因此不论僧俗公私无间晋见时，甚或一贫乞，亦从不令失望而返，皆令财施满足；尤其于上下辈侪皆能一切慈爱，心平等持。尊者平日修持亦常得无间之清净现，毕生以智者三事——讲说、著述、辩论——之上将无垢的佛教法宝无量广弘，真正证得无诤的解行合一的大善知识果位。

第九胜生，公元一五五四年，尊者七十七岁，以当世有缘所化渡化已尽，遂在一黎明之际圆寂，溶入无漏法界。安奉遗体直到一五五六年，供众朝礼；而后火化时，心、舌、眼火不能烧，并得大悲十一面及种子字之舍利甚多，后俱装脏金像中，供人礼拜。

纵观尊者一生学识渊博，对佛学、历史、文学等学科有精辟的论述和独到的见解，著作浩繁，五部大论的注释著作，乃格鲁派三大寺习五部大论所依四大注释教材之一，为甘丹寺夏孜学院与哲蚌寺洛色林学院所采用，其中《新旧噶当教史》和《新红史》<sup>4</sup>是其著名的史

<sup>4</sup>在博览群书、广采众说基础上写出的历史名著《新红史》。该书共分七个部分：印度王统、香跋拉王统、汉地历朝帝王传承、蒙古王统、西夏王统、吐蕃王统及宋元明时期乌斯藏地方割据势力。前五个部分记载较为概括、简单。而后两个部分占据了主要的篇幅，详细的记载、阐述了乌斯藏的历史。首先是从藏族族源叙述到五代时期的佛教重兴，其中主要讲了吐蕃王朝及王朝衰亡后诸王族后裔的活动；藏族古人类的形成；赞普的出现及40余位赞普的传承；农牧业等经济的产生发展；苯教与佛教两种宗教的产生、作用以及两者间的斗争；藏族在政治、经济、宗教及文化方面与邻族的关系，特别是吐蕃王朝与中央政权的关系；吐蕃王朝形成过程、统治措施、内部斗争及王朝崩溃；吐蕃奴隶起义后王族的逃亡及后裔的发展；藏族人

学著作；其《甘丹格言》<sup>5</sup>在藏族文学史上占有重要地位。<sup>6</sup>

民所创造的文化等。第二部分记载了宋朝到明朝中叶的乌斯藏地方 27 个封建割据势力的形成、发展及变化的情况，其中记载最多的是萨迦及帕竹王朝两大势力。除之还记载元、明两朝中央政权在乌斯藏地方所推行的政治措施等等。《新红史》也可以说是一部藏族史，自它问世以来，不仅引起了国内藏学工作者的重视，将其译为汉译本（黄颢译），而且为广外国学者研究引用，有英译本流传于世。藏人文化网：<http://www.tibetcul.com/renwu/ls/xyxz/200612/2120.html>，页数不明。

<sup>5</sup> 《甘丹格言》（已有汉译本）全书名《智愚辨别具善格言白莲花束》，该作品是仿效《萨迦格言》而作的，成书于 16 世纪中期，也就是索南扎巴被尊为“甘丹赤巴”后写就的，作者把它看作是《萨迦格言》的继续，主要内容是教导人们怎样去分别是非好坏，说明什么是智者，什么是愚人，还有一些对宗教教义和戒律的解释。它没有像《萨迦格言》那样揭露统治阶级和社会上的黑暗和罪恶、抨击旧社会统治者贪残的精华。因此，从思想性上讲不如《萨迦格言》。但是，它的文字通俗易懂，接近民间语言，内容上也不乏对于真善美丑的取舍。

《甘丹格言》一共有格言 124 首，每首七言四句。全书大部分采用了“对举喻”的修辞手法，前两句是本意，后两句是比喻（典故），比喻中含有很多意义和风趣的小故事。《夏孜班钦·索南扎巴简介》，藏人文化网，<http://www.tibetcul.com/renwu/ls/xyxz/200612/2120.html>。

<sup>6</sup> 这段是据次旦扎西及亚东·达瓦次仁著，《〈西藏研究〉中略介藏传佛教格鲁派甘丹赤巴中的九位著名佛学理论家》，2008 年，第四期。

[http://www.tibet.cn/periodical/xzyj/2008/04/200812/t20081208\\_441798.html](http://www.tibet.cn/periodical/xzyj/2008/04/200812/t20081208_441798.html)。页数不明。

### 叁、《宗义的论述》的导论

#### 一、略述宗义方面的主要文献

##### 1 来源及印度的宗义书

印度的佛学，从公元前五世纪开始流行，以後逐渐发展扩大，由原始佛学发展到部派佛学的有部、经部，隨後又发展出大乘的瑜伽、中观四大宗派。其中，每一宗均有它独特、不共的理论。各派发展到了後期，宗派思想自然变得非常分歧复杂，因此有必要作一个有系统的分析、整理与批判，藉以厘清各宗派间不同的学说立场；界定自宗有所不共的思想。这些理论被称为“宗义”或“学说纲要”；而阐明这些理论的著作，就名为“宗义书”或“学说纲要书”。

公元六世纪中叶，中观学者清辨（约 500 — 570）曾经作过类似的整理工作。例如他在《中观心要颂》第四品以后分别介绍并批判数论、<sup>7</sup>胜论、吠檀多、弥曼沙等外道，以及佛教的声闻与瑜伽行派，然後宣称中观学说是哲学的究竟。到了後来，寂护（约 725—784）作《中观庄严颂》及论释时，也采取同样的方式。他先提出离“一、多”的无自性中观理论，然後依此理论批判外道诸派以及内教的毗婆沙师、经部、真相唯识、假相唯识等宗派的教义，最後导归瑜伽行的中观思想——世俗则“唯心无境；”胜义则“心境俱无。”<sup>8</sup>此外还有阿底峡师长之一杰大里的《善逝宗义分别论》及其自释，内容是依序解说毘婆沙师、经部师、唯识与中观等四个学派的中心教义，而将中观宗的哲学教义视为最究竟；圣天《智心集论》及菩提跋陀罗《智心集

<sup>7</sup> 牛宏著，《藏传佛教宗义文献初探》<http://www.eurasianhistory.com/data/articles/j02/2014.html>，页数不明。

<sup>8</sup> 同上。

论会注》的内容则是叙述外教及佛教四大学派之主要教义，并加以评论；密续学者无二金刚的《真性宝鬘》则以声闻乘、独觉乘、波罗蜜多乘及密乘四个方面来说明佛教教义，其中有谈到四部宗义，并认为经部宗属于大乘，这点很值得注意。<sup>9</sup>另外，无二金刚还有一部名为《十真性论》的小论，有俱生金刚为作注，名为《十真性论广注》。<sup>10</sup>从以上的内容可以得知，四部宗义的分类及叙述方式，并不是西藏人所独创，在印度佛教传统当中原本就已存在。

至于中国古代的典籍当中，并无讲述印度佛教四部宗义的专书。因此若要了解毘婆沙师的宗义，必须透过五百大阿罗汉等造的《大毘婆沙论》或有部学者世友论师所造的《异部宗轮论》。要了解随教行经部宗的宗义，必须透过世亲菩萨的《俱舍论》及诃梨跋摩的《成实论》；要了解随理行经部宗的宗义，必须透过陈那论师的《集量论》及法称菩萨以《释量论》为首的七部量论；<sup>11</sup>要了解唯识宗的宗义，必须透过世亲菩萨的《唯识二十论》、《唯识三十论》及玄奘法师杂揉的《成唯识论》等；要了解中观宗的宗义，则必须透过龙树菩萨的《中论》、《大智度论》、青目的《中论释》及清辨的《般若灯论》；但这些都对四部宗义的见解并没有系统的整理与比较，对于宗与宗之间见解的差异、优劣，很难有整体的了解。

## 2 西藏的宗义书

西藏佛学，在传译弘布的过程中，逐渐了解宗派学说的重要，遂

<sup>9</sup> 廖本圣译，至尊·法幢吉祥贤着《〈宗义建立〉之译注研究》，[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=38805](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=38805) 页数不明。

<sup>10</sup> 同上。

<sup>11</sup> 法称所作七部量论即：(1)释量论，(2)定量论，(3)正理论论，(4)因滴论，(5)观相属论，(6)成他相续论，(7)诤理论。杨化群著译，《藏传因明学》。西藏人民出版社，2002，第40页。

以印度的论典及宗义书为基础，逐渐组织发展出藏人自成一格的宗义书。九世纪初大译师智军所写的《见差别》是西藏最早的一部宗义书。

此外比较著名的：

- 萨迦派萨迦班禅（1182-1251）的《教理善说》。
- 萨迦派大译师的《宗义遍知》。

以及格鲁派：

- 色拉·杰尊巴·却亟坚赞（1469-1546）的《宗义建立》。
- 达赖二世·根敦嘉措（1475-1542）的《驶入宗义海之舟筏》。
- 妙音笑（1648-1722）的《教派广论》。
- 章嘉三世·乳卑多杰（1717-1786）的《章嘉宗义》。
- 贡却亟美汪波（1728-1791）的《宗义宝鬘》。
- 土观三世·却季尼玛（1737-1802）的《宗义晶镜》。<sup>12</sup>

其他较有名的尚有：

- 宁玛派龙千饶蒋的《胜乘宝藏》。
- 觉囊派铎波巴·谢惹简参的《了义海》。
- 多罗那他的《他空心要》等。

格鲁派是西藏佛教各派中最後兴起的一个大教派，因此此派学者所著宗义书亦较为後出而成熟。而在藏地最著名的论述宗义方面的，无异当属妙音笑大师的《教派广论》；而《宗义宝鬘》及《土官宗义》则主要根据《教派广论》而写成的。

总而言之，西藏的宗义书可分为两类：一类专门论述以佛教为主

<sup>12</sup> 文中所引西藏宗义书的资料，见陈玉皎著，《西藏佛教文献——〈宗义书〉之源流》，[HTTP://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html](http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html)，页数不明。

的印度各派宗教，如《宗义宝鬘》、《章嘉宗义》等。一类以介绍西藏各教派的教义为主，附带也介绍苯教；如土观所著《宗义晶镜》等。

上述这些由不同西藏佛教教派学者所写作的宗义书，对于印度佛教各宗派的“支派分类”、“派名解释”、“学者所属派别的归类”以及“思想主张”的叙述，并不完全相同。一般说来，同一个宗派学者的论著之间差距较小，不同宗派学者的宗义书差别较大。至于这些宗义书中所论述的内容与看法，是否符合印度原来的思想，有那些误传、误解或创新、补充的说法，一时还很难论断，仍有待今后作进一步的研究。

## 二、本论内容述要及略析应成八大主张

### 1 略介内容

本论开头先申敬礼，次明外道与佛教之差别，之后略说印度外道诸派教义；而后总论佛教教义并详说佛教的四大宗派。四大宗派中，首先介绍毗婆沙宗，然后是经部宗、唯识宗，思想层次最高深的中观宗殿后。

纵观此论论说方式，很象中国的判教，而中观中的应成派则是判为最高的。与它所不同的是判教只判内部佛教经典，而西藏宗义则是涉及到佛世的六师外道。<sup>13</sup>当然，判定的结果是外道为错谬的，是不能彻底解决人生的生老病死等诸痛苦问题的；而佛教内部之内则是应成派观点为最了义、究竟。

本论重点摆在中观的主张上，而中观之中又分为自续和应成。自

<sup>13</sup> 在藏传佛教介绍印度当时外道时，一般都是论议五派或六师为主。论议五派为胜论派、数论派、尼犍子派（或裸形派）、吠陀派、顺世派。六师则为胜论师、数论师等六师。参考陈玉蛟译，《宗义宝鬘》，[HTTP://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html](http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html)，页数不明。



续中又分为随经部行自续和顺瑜伽行自续，前者代表是清辩，后者代表是寂护和莲花戒。应成的代表人物是佛护和月称，所谓应成是指出对方过失而言的，也就是说单单用应成的破式，就能使对辩者心中生起了解我方论点的比量，所以便如此称呼。<sup>14</sup>应成和自续总的来说有八种不共见解，正确了解这八种主张对了解本论至关重要，因此下面略作介绍：

## 2 略说应成派不共的八大主张

### ①无阿赖耶识及染污意

应成派是不许有阿赖耶识的，认为赖耶说法只是为了引导众生的不了义说而已。例如《入中论颂》说：

“说有赖耶数取趣，及说唯有此诸蕴，此是为彼不能了，如上甚深义者说。如佛虽离萨迦见，亦常说我及我所，如是诸法无自性，不了义经亦说有。”<sup>15</sup>

又月称论师在《入中论》中说：

“最初为说阿赖耶识等，令其先除外道邪见，导入大义。后由无倒了达经义，自能放舍阿赖耶等。故唯功德，全无过失。”<sup>16</sup>

当然应成派也是不许有所谓的末那识，因为不承许有赖耶说法。

### ②许有外境

应成承许有离心的外境，但不是实有自相的外境。唯识宗认为所有认识的境界，都是自内心识所变的，根本不承认有独立存在的客观外境。而月称论师于凡夫位及世俗谛中承认有外境，此外境虽无实有

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> 月称著，法尊译《入中论》，台北，世粹印刷企业有限公司，1991，第130页到131页。

<sup>16</sup> 同上，第130页至131页。

自性，而在名言能量的层面上，境与心二者均同为有；而在思维观察真实性的层面上，二者同为非有。如以《入中论》说：

“谓若观察此色受等法，为从自生？为从他生？离胜义不生不灭之性外，别无其余生等可得，故当不观自他生等。唯如世人所见，由此有故彼法生等，是令世人悟入之门，故当受许。”<sup>17</sup>

应成派主张凡是计有自性的，则心境俱破；若说无自性的，则心境俱不破。在这里，可以得出结论，即是：许外境在胜义中无、世俗中有。

“有无外境”这是在唯识宗兴起之后，中观师和唯识师发生了许多争论中的一个问题。中观宗内部对于这个问题，也有两种不同的看法：如静命、莲花戒、狮子贤等诸顺瑜伽行的大中观师，也主张没有离心的外境，在这一点上，是和唯识宗相同的；如清辨、佛护、月称、静天等诸大中观师，则在名言中许有离心外境。这就和唯识宗是很不同的了。

唯识宗说：“都无外境，唯有内识。”试问这有什么喻例可以证明呢？唯识师以梦喻为例。说梦中没有任何外境，但也见到许多境界，这些境界都是自己内心所现起的。现在所见的一切外境，也和梦境一样，都是自己内心所现，故知没有离心的外境。

中观师对唯识师的梦喻的诘难是：梦中的境界既不是实有，梦中的心识也应不是实有；反之，梦中的心识如认为是实有，也应说梦中的境界也是实有。没有任何理由，能够证明梦中的心识是实有而境是

<sup>17</sup> 同上，第 119 页。

没有，更不能用梦来作喻例，证明眼前的各种外境都没有，而计内心却是实有了。最后提出中观师自己的看法：如醒着的时候，不论眼根、色尘、眼识这三法，都是仗托因缘而生起的，那应如幻虚妄不实的。如梦时的根、境、识三法，也都是仗托因缘而生的，也都是虚妄不实的。<sup>18</sup>

复次，内心的生起，一定要有所缘的境界，心是不能无所缘境而独起的，这原是唯识宗的一条定理。试问：梦中能见各种外境的心，既然梦中原没有任何境界，心是怎么生起的呢？

### ③ “不许有‘自续’的宗因

应成派是不许自续派等或者外道所许的有“自续的宗因”，如果有自续的宗因则不能安立能立能破等，所以在破立的时候，“不许有‘自续’的宗因，但用他许比量。在破除别人的主张上则用归谬而随应破的方法，他自量宗和因的主张都是自宗所不许的。例如敌方主张凡是颜色都是红色的，应成对他立量破是这样的：那么白色应该不是颜色，(因为你承许)凡是颜色都是红色的原因。这样的因是他比量因，自宗不许的；但敌方承许，所以可以做为他比量的因。也就是以子之矛攻子之盾的方法论来破除别人错谬观点。

又空性或无自性本来就是无遮，不能用因三相立的方式、角度来安立，只能从破除有自性而间接显示。破除了敌方有自性观点显现出的就是我的无自性观点。在演培法师《入中论讲记》中说：

“站在唯识的立场而言，不论自立，不论破他，都要运用因明的

<sup>18</sup> 参考吕铁钢及胡和平编，《法尊法师佛学论文集》，  
[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726)，页数不明。

三支比量，始能完成自立破他的任务。不但唯识学者是这样主张，中观学者清辨亦是这样的看法。可月称论师认为因明的三支比量是一种形式逻辑，根本不能以此来建立空义。但这并不表示月称论师反对因明，而只表示以因明成立空义的不可能。但别人如用因明建立自己的理论，我们也不妨用随量破的方法，以子之矛攻子之盾，使他理论不得成立，到了最后，自己的中道正义，就可显现出来。自己如也同人一样的，立量以成立空义，空义反而不能显示，因为灵活无滞的中道真理，绝对不是形式逻辑所能表达得出来。龙树论师是以随量破的方法，建立自己所要建立的空义，月称也是用这种方法，当然可谓独得龙树心髓了。”<sup>19</sup>

在应成派虽然有许多破他宗义的“他比量”，和成立自宗义的“自比量”，以及量式中的“能立因”、“所立宗”等，皆不许是“有自相”的，所以不是“自续因”。对其他各派不论是立或是破，绝不容许有“自续”的所立宗，因三相，都是由假名安立的；并以随应破的“他比量”方式为主。<sup>20</sup>

#### ④许声闻独觉圣者周遍证悟法无我

清辩论师主张由先证人无我后始能证法无我；而月称论师指出此类论说的错误，认为“由未通达诸法无我，亦不能通达补特伽罗无我义”。龙树在《中观宝鬘论》中说：

“何时蕴执，尔时有我执”。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 演培法师著，《入中论颂讲记》《演培法师全集》高雄，演培法师全集出版委员会，2006年，第5到6页。

<sup>20</sup> 参考吕铁钢及胡和平编，《法尊法师佛学论文集》，

[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726)，页数不明。

<sup>21</sup> 索达吉译，龙树著《中观宝鬘论》，

[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=8291](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=8291)，页数不明。

中观应成派认为，人我执、法我执没有粗细的分别，只是所缘不同而已，所缘补特伽罗的我执，称为人我执，所缘五蕴蕴体的我执，称为法我执。人我执生起之前，必须透过补特伽罗的身躯或外形的执着，所以说，身见、萨加耶见的基础是法我执。因为要透过外相而执着，以法我执为基础而生起萨伽耶见、身见。以次第来讲，是以法我执为基础，而生起人我执。因此，当证悟人无我后必定有证悟法无我。

### ⑤实执周遍烦恼障

中观应成派在“无我”问题上主张：补特伽罗独立实有空是粗分补特伽罗无我；补特伽罗谛实空是细分补特伽罗无我。人、法二种细分无我，就是空所依事的角度来区分，而不是从所遮的角度来区分。宗喀巴大师说：

“诸法无自性之无我，佛说为二，谓人无我，及法无我。此二分别之理，非由人法上所无之我，有所不同故分为二。以所无之我，同是有自性故。是由所依有法，有蕴等法与补特伽罗之差别而分也”。<sup>22</sup>

应成派主张：“谛实执及其种子即是烦恼障，二妄现之习气即是所知障”。这是说粗细二分我执连同其种子，以及由此之习气而产生的贪、嗔、痴三毒及其种子，都是烦恼障。因为他们主张谛实执即是烦恼障；谛实执的习气、由此习气所产生的二现之错觉，以及执著二谛异体之垢染，都是所知障。<sup>23</sup>

### ⑥不许一切法有自相

应成派：“不许一切法有自相，乃至名言中亦不许有自相、有自

<sup>22</sup> 宗喀巴著，法尊译《入中论善显密意疏》，《宗喀巴大师集》，北京，民族出版社，2003，477—478页。

<sup>23</sup> 引自：吕铁钢及胡和平编，《法尊法师佛学论文集》，

[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726)，页数不明。

性等”，但许安立世俗法能生所生、能作所作等一切作用。这不仅和唯识师等的主张不同，就是在中观宗的内部、和清辩论师等也是极其不一致的。

总的说来，凡许诸法自相为胜义有的，被称为“实事师”。婆沙师、经部师、唯识师皆属此摄。不许诸法自相胜义有而许为名言中有的，则为中观宗的“自续派”，如清辨、静命、莲花戒等。其于名言中也不许诸法有自相的，则是佛护和月称，又称为中观宗“应成派”。

此中实事师与中观宗的区别界限，是在于许或不许诸法自相为胜义有；中观宗自续派与应成派的区别界限，则在于名言中许或不许诸法有自相了。如《入中论疏》中分析：

“第一，如果名言中有自相，将会产生的后果是圣者根本智应成破诸法之因。”<sup>24</sup>

月称论师认为，若仅破诸法自相为胜义有，而许名言中有自相者，则圣人的根本智应当成为破坏“有事”的主因；又应说诸法是由成就其他空性故为空，非是诸法自空。若计诸法有自相者，其自相应是本来成就的，应是实有的，这种实有的自相，在圣人的根本无分别智中理应看得较凡夫更为透彻明白；但是圣根本智亲证诸法真理时，只见“空无自性”，不见它“实有自相”。

### ⑦许灭是有为(或坏是实法)<sup>25</sup>

灭指生灭的灭，这个在应成看来是有为法的，因为也是因缘而成

<sup>24</sup> 如果说：“诸法原本是实有自相的，却被圣智观之使它成空了；譬如原本有瓶子，被铁锤给凿破了”。也就是说，圣人的无漏根本智，反而成为破坏诸法自相的主因。这是很不合理的事，就连清辩论师等也没法允许。故成为计有自相者的过失。同上，页数不明。

<sup>25</sup> 八种应成派主张中后二和法尊法师论文集八种主张不同，他是前六加上“佛果位的尽所有智，如何观照世俗谛的道理”及“不许自证分”。同上，页数不明。

的、因缘而灭的。至于立不立为有为法，得要看是否由因所生而定的。

如说“生缘老死”的那个死字，<sup>26</sup>就是说一生最后的灭，而这个死字并不是说“没有”了，而只是说以生为缘所生的一法，并且是有作用的有为法。如《十地经》说：

“死亦有二种所作：一能坏诸行，二非遍知断。”<sup>27</sup>

从此经看来，“死”是有灭坏此生诸蕴的作用，因此它是有为法摄。亦即大小乘经论所说有为法“生住异灭”四相之一的“灭”，属行蕴摄。<sup>28</sup>这也解决了应成派不许有象“得”、“不失法”、“实有种子”、“阿赖耶识”等实有自性的东西来保持业或种子，而业是怎样维持到感果的问题。中观宗说：“虽然没有阿赖耶识等受熏持种，但是已作之业也不会失坏，因为“业灭”本身就是一种有为法，就是业的相续；“业灭”不是业没有了”。因为是有为法，所以可以延续不断并到感果，这之中并不须要另熏种子，也用不着别的东西来保持它。<sup>29</sup>

### ⑧三世的不共安立

中观应成派认为过去、现在、未来三世是有为法、都有作用。凡具有能生自果的作用者，称为有为法。

以苗芽为例，由因缘所生的苗芽于自身的第二刹那已息灭，是为苗芽的过去之时。虽有能生芽之因，但如冬时之田，由时境而因缘不

<sup>26</sup> 十地经云：‘生缘老死。’死即所死有情之灭，说彼是以生缘而生。又云：‘死亦有二所作，一能坏诸行，二作无知相续不绝之因。’此说死能作二种事。既说死由因生，复说死生无明，故灭亦应有能生因，及能生果。此虽是说相续之灭，第一刹那于第二刹那谢灭，理亦相同，故亦显示第一刹那为第二刹那谢灭之因。……油等因尽，是烛等果尽之因。宗喀巴著，法尊译《入中论善显密意疏》，《宗喀巴大师集》，北京，民族出版社，2003，351页。

<sup>27</sup> 《十地经》《大正藏》册10，页553中。

<sup>28</sup> 不相应行之一。《大乘百法明门论》《大正藏》册31，页855下。

<sup>29</sup> 吕铁钢及胡和平编，《法尊法师佛学论文集》，

[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726)，页数不明。

具，若干时不生，是为苗芽的未来之时。苗芽自生而不遮，是为苗芽现在之时。这些三世定义固然与经部至自续派都一样，但是，自续派以下到经部认为过去及未来二者不是事物，且是无遮的常法。有部则认许三世实有，即法在法的三世上有；应成派不同，而认许法的过去、未来不是彼法，法的现在才是彼法。

应成派认为，三世是彼此看待而安立的，过去及未来都必须看待他一事物的息灭与不生才成立，而现在是指已生而未遮。这分别表示了必须看待成立未来及看待成立过去，才有现在的成立。过去未来也同样如此。

### 三、略介藏传佛教因明以及辩论方式<sup>30</sup>

#### 1 略探来源及藏传佛教用它的原因

因明是肇始于印度古老的正理派，佛教习惯叫它做“外道”，继而由佛教的历辈大师，通过辩论逐步发展建立起来的。集因明大成的《集量论》和《释量论》全是以建立量不同方面的方式写成的，如自义比量品、成量品、现量品、他义比量品。因此，西藏称因明学为量学；西藏的佛教大师们认为，因明来源于佛，因为佛才是真正的具量士夫。<sup>31</sup>

佛学是建立在高深哲理基础上的一门高度抽象的学问，而龙树、无著等印度佛学大师的著作绝大多数采用了逻辑论证的表述方法。要读懂这类经典著作，首先必须掌握因明知识。

藏族历史上有成就的学者，都是用因明这个锐利的思想武器检验

<sup>30</sup> 本论很多部分都是用因明推理方式构成的，为了让更好理解所说的内容，略介下藏传因明的推理方式。

<sup>31</sup> 祁顺来著，《藏传佛教因明学通论》，<http://www.foyan.net/article-85058-1.html>，页数不明。



前人的学说，找出问题，进行分析研究，提出新的观点，促使各种学说理论不断向前发展。现在有人称“藏传佛教是佛学理论发展的高峰”。这种理论高峰的形成，在很大程度上是与掌握因明思辩方法有关的。因此，可以说因明为“打开佛学宝库的钥匙。”

## 2 藏传佛教对因明学的发展

西藏的因明学对陈那、法称的学说并不是照抄照搬和简单地教条式地继承，而是在吸收他们思想基础上，展开自由辩论，广开思路进行研究，使因明学说从理论上得到了进一步完善和提高，形成了独具特色。藏传因明对于印度因明理论的补充和发展主要有以下几个方面：<sup>32</sup>

### ①首先使定义和概念更加趋于周密和完善

如因三相定义在陈那的《正理入门论》中只作了“对象有此属性，同品有，异品无”这样一些粗略的规定。在法称的著作中进一步限定“必定是对象的属性，同品定有此属性，异品定无此属性”。到藏传因明学家后期的著作中对因三相的每一条定义增加到四个限制词，从正面和反面排除了各种可能产生的歧义，<sup>33</sup>使“因”的定义达到高度完善和周密。对其他定义也作了同样的补充和修改。

### ②其次是推理形式的简化

陈那改造旧的五支论式，提出了三支论式，这在因明史上一向被认为是划时代的进步。而法称却提出了二支论式，认为“比喻是因法之间的关系的例证，已包括在因法关系支中，不应另作一支”。12世

<sup>32</sup> 以下三方面参考：多识著，《谈藏族对因明的贡献》，[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_664eb47c01019cdr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_664eb47c01019cdr.html)，页数不明。

<sup>33</sup> 见嘉木样协巴的《因理辨析》。

纪初桑普寺主持恰巴僧格开创因明集辩以来，在辩论实践中广泛采取简便的驳论式取代了古老的三支论法和二支论法。驳论在二祖的经典著作中只粗略地提到了一些，但没有详细的规则。藏族集辩家将四边八门法则与驳论结合在一起，形成了一套十分周密而又简便的论证形式。这种驳论式推理形式既可以用于反驳，也可以用于自证，使用起来非常方便。在萨班的《正理宝藏》中只提到三种驳论式，在更登珠的《真理庄严论》中提出了 14 种驳论式，在晚期的《集辩》中已归结为 20 种驳论式。<sup>34</sup>

### ③再次是知识内涵的深化和外延的进一步拓宽

因明是认识和形式逻辑融为一体的一种学科。在因明经典著作中涉及到许多有关理性思维和哲学方面的问题，诸如客观与主观、物质与精神、语言与思维、具体与抽象、共性与个性、统一与对立、原因与结果、时间与空间、存在与非存在、相对与绝对、肯定与否定、现象与本质、事物与名称等等问题。如果不掌握这方面的理论知识，很难深刻全面地理解因明理论。藏族因明家把以上这类问题的解决视为打开因明宝库的钥匙，在因明学中增加了以掌握有关知识为目的的《知识集辩》这个十分重要的内容。<sup>35</sup>《知识集辩》不但解决了因明中的许多难题，而且加深和拓宽了因明的知识领域，提高了因明的推理技巧。

## 3 略介他们的辩论方式

本论中用了很多因明的推量方式，这是藏传佛教格鲁派除了道次

<sup>34</sup>同上。

<sup>35</sup>有人译作《摄类学》。

和戒律外，大部分讲显宗教理都是以因明应成论式来进行推理的，<sup>36</sup>理由之一就是可以让你了解更深一层更细点。“应成”推理，在陈那、法称的著作中没有专题论述，在藏区自恰巴曲桑的《摄类学》问世，开始以应成推论式进行辩论。应成推论式实际上是一种反驳论证法，我们从逻辑角度看，它是继思维推理的延伸和发展，从因明角度看它是一种为他比量推论式。藏传因明极力倡导应成式辩论，推广普及应成推论式，实际上是对因明推理的一个极其重要的补充，进一步完善了因明的逻辑内容。

跟汉地不同的是，藏传佛教在辩论时一般不会举喻，喻支是融合到因支里面了，他们一般就提出个宗，之后对方不承认就提出个理由的因。和汉地一样，因支的明显词是故，为了好理解点，本论中译为“……原故”。凡是本论中“……原故”都是因明的因支，有时只见几句下来都是“……原故”的，那是藏传佛教省略掉宗支的习惯，并不是没有宗支。而宗支就在于前面的因支，因为对方如果不承认前面的理由，就把理由重新做为宗支而进行论证，如果再不承认新的理由，再进行论证，如此一直到最后承认理由为止。这是藏传佛教因明的推理方式，在汉地佛教中是很少见到或一般见不到的地方。比如在本论开始：

“有些人如果说：“承许四法印的宗派者，为佛教徒的性相；不那样承许者，为外道徒的性相。”那么，犍子部有法，<sup>37</sup>应该是这第一个性相(后陈)，是它名相的原故。应该是那样(宗)，是分别说部的原

<sup>36</sup> 藏传因明倡导以应成推论式进行辩论，以此来提高推理辩论技能和量理水平。祁顺来著，《藏传佛教因明学通论》<http://www.puduw.org/article-1030-5.html>，页数不明。

<sup>37</sup> 藏地立宗辩论时都要指出哪个是前陈。

故(因)。是分别说十八部中之一的原故。有法是那那样的原故。假如承许根本，所知有法，他们应该不承许四法印(后陈)，他们不承许补特伽罗无我的原故。他们承许有补特伽罗的我原故。”

这“有些人的说法，”一般是自宗不承认的。他怎么说呢？他说“承许四法印的宗派者，为佛教徒的性相；不那样承许者，为外道徒的性相。”那么，自宗不承认就反驳这说法，怎么反驳呢，即是下面用的应成论式或者说为举过方式，让你生起自认为自己所立观点是错误的。这论式是为他比量，自宗不定许可。论式如下：

犍子部应该是这第一个性相，<sup>38</sup>(宗)

是它名相的原故。(因)

这内容也就是说“以按你所说理由犍子部应该是承许四法印的宗派”，原因是犍子部是佛教徒，而你的佛教徒的性相(或定义)是承许四法印的宗派。至于“前陈”和后陈都已作解释，是宗的前后法和有法。这个因明论式提出来，对方如果不承许这“因”或这理由。接下来的论式就是：

应该是那样，(宗)<sup>39</sup>

是分别说部的原故。(因)<sup>40</sup>

应该是那样即是说犍子部应该是它的名相，也即是说犍子部应该是佛教徒。原因是犍子部是分别说部。如果对方再不承许犍子部是分别说部，自宗接下来安立论式是：

<sup>38</sup>也就是说：犍子部应该是承许四法印的宗派。

<sup>39</sup>宗：宗旨或主张义。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第3143页。

<sup>40</sup>因：理由或者原因义。同上，第3143页。

犍子部应该是分别说部，（宗）

是分别说十八部中之一的原故。（因）

如果这个因又不承许，自宗又建立个论式来成立这个理由：

犍子部应该是分别说十八部中之一，（宗）

有法是那样的原故。（因）

这个因是说，那个有法就是犍子部。如果这个因还承许，根据藏传辩论方式还是要往下辩的，一直到对方承许之后，再往后推，最后到根本的“宗”，即是“犍子部应该是这第一个性相。”<sup>41</sup>这个根本的宗对方如果承许，这时自宗要这么辩了：

所知有法，他们应该不承许四法印，（宗）

他们不承许补特伽罗无我的原故。（因）

所知做为有法是藏传佛教辩论常用的，所知指一切法、存在的法；但这里是总的来说或者有存在地说意思。这个宗是说犍子部他们是不承许四法印的，理由是犍子部不承许补特伽罗无我。如果对方不承许这理由，于是自宗接下来就安立：

他们应该不承许补特伽罗无我，（宗）

他们承许有补特伽罗的我的原故。（因）

“他们应该不承许四法印”和“承许四法印”是相违的，最后用归谬法让对方生起我这个定义或观点是下错了的认识。也就是对方认识到自己下的“承许四法印的宗派者，为佛教徒的性相”是错误的。到此关于这个方面的辩论结束。

<sup>41</sup> 即是说承许犍子部是承许四法印的宗派。

在他们辩论中，有时有两个因或者多个因的，例如本译典中的：

“智藏主张自相成就(宗)，他主张水自相成就的原故。主张那水在执水根识上显现为自相成就；并且主张那样显现如所显现而成立的原故。”<sup>42</sup>

这论式是这样的：

智藏主张自相成就，(宗)

他主张水自相成就的原故。(因)

假若对方不同意这因，自宗再成立此因是没有过的论试如下：

智藏他应该是主张水自相成就，(宗)

他主张那个水在执水根识上显现为自成就以及主张那样显现如所显现而成立的原故。(因)

这个因中分为两个因，第一因：他主张那个水在执水根识上显现为自相成就。第二因：主张那样显现如所显现而成立。至于多个因的，在此就不提了。

<sup>42</sup> 智藏、寂护及莲华戒并称为清辩之后的“东方自立量派（自续派）三大家”。吕澄著，《印度佛学源流略讲》上海世纪出版集团，2005，第223页。

## 肆、译注说明

1 本书翻译所依藏文原本，系哲蚌寺木刻版，17叶，收编於《福称大师全集》第二函。

2 关于各种佛教名相、人名、地名、术语方面翻译时尽量沿用前人翻译的古名，但在不清楚情况下，就根据“宁可直译，不可猜度”的原则；或者有出现和前人所译术语，在内容上容易差生歧义时，则从藏文直接义译出来，以免产生误解。

3 文中所引经论根本句颂也大皆直接引用前人之译文，不敢掠美；所引经论与旧译汉文间有不合者，系依藏文译成。

4 本书内文部分( )及( )内的文字，藏文原稿未具，系译者为了疏通译文而附加。又为了让人能读懂原文，特意在( )内加上因明的宗、后陈、因、前陈字以说明。

5 为了更容易理解内容，有些名相或术语等之类前后有译为不同词的，恕不一一指出。

## 伍、《福称大师宗义的论述》译文<sup>43</sup>

顶礼上师，<sup>44</sup>顶礼童真文殊师利菩萨。

### 第一章内外道的区别

有些人如果说：“承许四法印的宗派者，为佛教徒的性相；<sup>45</sup>不那样承许者，为外道徒的性相。”那么，犍子部有法(前陈)，<sup>46</sup>应该是这第一个性相(后陈)，<sup>47</sup>是它名相的原故。<sup>48</sup>应该是那样(宗)，<sup>49</sup>是分别说部的原故(因)。<sup>50</sup>是分别说十八部中之一的原故。有法是那样的原故。<sup>51</sup>假如承许根本，<sup>52</sup>所知有法，<sup>53</sup>他们应该不承许四法印(后陈)，他们不承许补特伽罗无我的原故。他们承许有补特伽罗的我原故。他们承许于常无常皆不可说的实有补特伽罗原故。<sup>54</sup>有些人许即彼非彼

<sup>43</sup> 全名为：《对所知处具广大眼的福称大师著作的教派建立明慧生欣喜之树、摧毁敌论石山的锤》，为了顾及汉语习惯改译为略称。

<sup>44</sup> 此句原文是梵语。上师：西藏佛教对具有高德胜行、堪为世人轨范者之尊称。又作金刚上师。西藏人称为喇嘛。喇嘛，为藏语 bla-ma 之汉语音译，本为 bla(上)与 ma(人)之复合词，意指上德之人。相当于梵语 guru(古鲁、咕噜)，意即师长、师范，为古代印度人或一般修行者对其师之尊称。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第718页。

<sup>45</sup> 原文为能相义，如果用现代名词就是定义，赛仓著，《摄类学》，北京，民族出版社，1998，第140页。

<sup>46</sup> 这里有法指前陈，藏地立宗辩论时都要指出哪个是有法。前陈：因明用语。又作先陈、前说。与“后陈”对称。与之相对者，宗后段之述语即称为“后陈”。乃因明论式中，宗(命题)前段之主词。例如于“声无常”之命题中，无常为后陈，声为前陈。前陈有自性、有法、所别等三义，此三者并为“体”之三义。[因明入正理论疏卷上本、因明论疏明灯抄卷二本]((参见:体)6928)。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第3730页。

<sup>47</sup> 后陈：因明用语。又作后说。与“前陈”对称。指因明论式中，宗(命题)后段之宾词。如于“声无常”之命题中，无常为后陈，声为前陈。后陈有差别、法、能别等三名，此三者合称“体之三名”，或“义之三名”。(因明入正理论卷上本、因明论疏瑞源记卷二)((参见:体)6928)。同上，第3806页。

<sup>48</sup> 名相即是所相义，是性相所论的法。赛仓著，《摄类学》，北京，民族出版社，1998，第139页。

<sup>49</sup> 指犍子部是佛教徒性相的名相。

<sup>50</sup> 因：因明用语。指成立宗(命题)之理由、根据。为古因明五支作法之一，新因明三支作法之一。即因明对论中，立论者就自己之主张所立之理由，以作为令对方承认之论证根据。分为“正因”与“似因”二种。凡具备三相(遍是宗法性、同品定有性、异品遍无性)之因，称为正因，即正确可靠之理由与根据。不具备三相之因，则称似因，即错误或似是而非之理由与根据。似因又分为不成、不定、相违三类。[因明入正理论、因明入正理论疏卷上、因明入正理论明灯抄卷一末]((参见:不成因)971、“不定因”973、“因三相”2271、“因明”2276、“相违”3910)。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第2269页。

<sup>51</sup> 指他所说的有法是犍子部。

<sup>52</sup> 指根本主张，因明辩论中的最前面的立宗，就是说：“他如果承许了犍子部是第一个性相。”毛尔盖·桑木旦著，《因明名词解释》，附于《赛仓摄类学》后。北京，民族出版社，1998，第341页。

<sup>53</sup> 所知是指一切法，这里指总的来说意思。赛仓著，《摄类学》，北京，民族出版社，1998，第92页。

<sup>54</sup> “原故”是表因明三支原因的词，前人译为故，为使今人更容易理解译为原故。如：声音无常(宗)，所作性故(因)，若是所作见彼无常，譬如瓶(同喻)，若非无常，其彼非所作，譬如虚空(异喻)。祁顺来，《藏传因明学通论》，<http://www.puduw.org/article-1030-5.html>，页数不明。



常无常等不可说的实有补特伽罗，这是指犍子部的原故。对此如果有些人说：“他们(犍子部)应该承许补特伽罗的无我(宗)，<sup>55</sup>他们不承许常一自在的补特伽罗的我(的)原故。”不周遍。<sup>56</sup>因是成立的，他们承许常无常任一也不可说的实有补特伽罗的原故。

又有些人说：“皈依了三宝的补特伽罗是佛教徒的性相；没有皈依三宝而归依自在天等世间其他神祇是外道徒的性相。”那么，导师佛陀有法(前陈)，应该是这个第一个性相(后陈)，是它名相的原故(因)。是中观者的原故。不能承许，<sup>57</sup>是断除了一切怖畏的原故。至于性相里的第二，苯教有法，应该是那个名相(后陈)，那样性相原故。不能承许，在雪域没有外道的原故。

有些人说：“承许补特伽罗无我宗派者，是佛教徒的性相；承许有补特伽罗我的宗派者，是外道者性相。”对这二类举引犍子部。

复次，假若是佛教徒应该不周遍是诠说宗派的补特伽罗(宗)，<sup>58</sup>有不理解宗派的佛教徒的原故。<sup>59</sup>有不理解宗派的佛教徒的国王、大臣、居士等的原故。假若是外道徒应该不周遍是诠说宗派的补特伽罗(宗)，有不理解宗派的外道徒的原故。有不理解宗派的外道徒的国王、大臣等的原故。因此，自宗：承许三宝是救护处的补特伽罗，是佛教徒的性相；内外任一及不许三宝是救护处而承认世间的诸天为救护处的补特伽罗，是外道徒的性相。

<sup>55</sup> 犍子部是小乘二十部之一。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第6667页。

<sup>56</sup> 不周遍就是周遍不成立，也就是说因不周遍于后陈。譬如金的颜色有法，应是白色，是颜色故。这个因就是不周遍，是颜色不周遍(全是)白色的原故。毛尔盖·桑木旦著，《因明名词解释》，附于《赛仓摄类学》后。北京，民族出版社，1998，第342页。

<sup>57</sup> 内容是说“不能承许佛陀是彼第一性相。”

<sup>58</sup> 因明正理论云：此中宗者：谓极成有法，极成能别，差别性故，随自乐为所成立性。是名为宗。如有成立声是无常。《因明正理门论》《大正藏》册32，页11中。

<sup>59</sup> 这里理解为充分理解或者掌握，参阅张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，1987，第2861页。

## 第二章外道和内道各自的差别

### 1. 释外道的差别

外道分为胜论派、数论派、尼犍子派(或裸形派)、吠陀派、顺世派论议五派。论议五派之一或者承许所知为六句义的补特伽罗，是胜论派的性相。异名有五即胜论派、足目仙人、食米斋仙人、<sup>60</sup>鸩鹑仙、<sup>61</sup>自在天派。对他们那么说是原因的，眼观脚地守护禁行因此名为足目仙人。吃米屑地守护禁行因此名为食米斋仙人。<sup>62</sup>外表穿戴象鸩鹑鸟地守护禁行因此名为鸩鹑仙。归依自在天因此名为自在天派。所说“所知六句义”就是：实、德，业、同、异、和合。实的性相为，作德余义的所依。<sup>63</sup>对实假如剖析，即是我、方、时、空、意及四大种。假如剖析德即是色、香、味、触、数、量、别体、合、离、重体、液体、暖、润、行、乐、苦、欲、嗔、勇、彼体、此体、觉、法及非法二十四，这上加声为二十五。业即取、舍、屈、伸、行。总有两种，遍一切的总和孤独的总。德的二十四种内，有九个我的德，即觉、乐、苦、欲、恨、奋、法、非法、行。胜论派得解脱的量是这样的，何时对我所见为具功德已耽着我所，那时都是轮回；由于对我所，串习其有过和有苦，而断除了我所的收散联系后，唯独我单独存在，这时便

<sup>60</sup> 又有仙人名乔达摩，传说大自在天，令他作为天妃乌摩的侍卫，天妃爱他貌美，就坐在他面前，作出各种媚态，但仙人眼睛移到足上，坚守禁戒不乱。大自在天很高兴，遂授权给他，令造论典，因此称为足目仙人，随他学的称为足目派或名为尼耶也派。又有把鸩留鸟错为天神，自以为获得了六句义的鸩留鸟大仙，和拾糠秕为食而修禁行的食米斋仙人，随学于他们二人之后的称为胜论派。土观罗桑却季尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，香港，兴亚印刷公司，1993，第6页。

<sup>61</sup> 汉译为鸩鹑，藏文中这鸟指是猫头鹰，张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，民国七十六年，第2522页。

<sup>62</sup> 拾他人所遗米屑为食而修道，同上，第2508页。

<sup>63</sup> “实”内容是自己能独立，不依其他法；并为德等其他五法所依。语自在吉祥著，《教派广论》，佛陀教育基金会印赠，2007，第200页。

是所谓的“证得解脱”（宗）。以说“断觉和我系，住前瑜伽者，住意为我”的原故。

论议五派之一或自己的根本宗派承许二十五所知，是数论派的性相。它的异名有很多，如数论派、淡黄派、显现派。那样安名有原因的，由于认为所知为二十五谛而名为数论派。追随在砌迦毗罗城时出现的迦毗罗仙因此名为淡黄派(或迦毗罗仙派)。诸果在自己的因时就有，由自己的缘显现因此名显现派。二十五所知即是神我、自性、心或大、我慢、五唯、十一根和五大种。五唯即是色唯、声唯、香唯，味唯、触唯。<sup>64</sup>十一根即是，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这些是内心的六根。手根、脚根、口根、肛门根、和生殖器根，这些是外身的五根。果五大种即是地水火风空。二十五所知内几个是因几个是果呢？总主是是因非果句。十一根和五大是是果非因句。心或大、我慢及五唯七个是都是句。神我是两个不是句。如《自在黑之续》说：

“根本自性非所变，大等七谛性能变；

士夫非自性非变，余十六谛是所变。”<sup>65</sup>

二十五所知他们从哪个生哪个呢？从自性生心或大，从这生我慢；从这生十一根和五唯，从这生五大的原故。以说“从自性生大和我慢，从此生十六集聚物”的原故。乃至耽着自性和士夫为异以来都是轮回；何时依止师父的口诀后修习神通，如果修成了神通，用神通

<sup>64</sup> 五唯也有译成五种微细要素的，如宝无畏王著，陈玉蛟译《宗义宝鬘》，  
[HTTP://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html](http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html)，页数不明。

<sup>65</sup> 《印度思想》一书中说：“现存最古老的数论派著作，是自在黑（约四世纪）的《三克亚颂》”。《自在黑之续》大概就是这部《三克亚颂》。同上，页数不明。

观自性，因此自性羞怯地将各种幻变的现象收摄起来，自性如彩虹消散后唯独神我留存，数论师认为此时是得解脱。

论议五派之一或在自己根本的宗派里主张把一切所知归纳成九种范畴，<sup>66</sup>即是尼犍子派的性相。<sup>67</sup>异名有尼犍子派、不害羞者、具空衣者、具方衣者、断食者、大雄派。这么安名是有原因的，离衣地裸露坐因此名为尼犍子派。无所忌惮地教导非应教导之事，因此名为不害羞者。认为虚空是衣，因此名为具空衣者。认为十方是衣因此名为具方衣者。依五火及跳跃于三尖上，因此名为断食者。追随大雄因此名为胜者大雄派。所知九句义即：命、律、定衰、漏、缚、业、罪、福、解脱。所知九句义，如云：“命戒决定喜，缚业罪福脱。所知九句义，诸尼犍子说。”他们认为得到解脱的方法是依断食及苦行等等，之后断尽增长生苦业的功能；而一些不能尽的功能汇合在一方后，在三尖上跳跃后让尽。在一切世界的上面“世间聚”，形状如竖立起来的珍珠白伞盖，<sup>68</sup>在这内即是得解脱。

论议五派之一或者在自己根本的宗派里承许四吠陀是量，是吠陀派的性相。四吠陀即祭祀吠陀、禳灾吠陀、赞颂吠陀、和歌咏吠陀，这些也是从梵天四口所说。吠陀派分为伺察派（或伺胜派）及伺作派两种。那么吠陀，何者讲于何者呢，以吠陀自己讲于自己，而后说于伺作派。

<sup>66</sup> 土官宗派源流也说将一切所知境为统摄九句义。土观罗桑却季尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，香港，兴亚印刷公司，1993，第10页。

<sup>67</sup> 也译为离系外道或又称伽那教。同上，第10页。

<sup>68</sup> 则能往居于一切世间的顶处，此处名为摄集世间。其世间如白伞上竖，色白如乳酪和睡莲花。同上，第10页。

论议五派之一或者在自己根本的宗派中承许无前后生，是顺世派的性相。<sup>69</sup>异名有顺世派和华丽派。这样说他们的原因是，远远抛弃后世，因此名为顺世派。主张没有他世的原故，并置办现世完美，因此名为现世华丽派。因为在顺世派的经典中如是说：<sup>70</sup>“(好好地)享受自己的女儿和妻子美女、享用美食！一旦我们的身躯被烧灭，它又如何能回归？”及说：“美女！多闻者所说，彼等同狼迹”。

## 2. 释内道的差别

论说佛教的宗派师有四，即是毗婆沙部、经部、唯识派及中观派(后陈)。这样也从《金刚心要释》里说：“四乘及五宗，非能仁意趣”的原故。为什么在第一第二说毗婆沙部、经部是说(有外)境及是声闻二部呢？它们俩主张有外境的原故。以及一般者仅许唯有声闻藏是佛语的原故。和不许大乘藏为佛语的原故。这也是他们大多数人，并不是全部都不许大乘藏为佛语(宗)。如《释量论》中说经部承许《般若经》是佛语的原故及一些犍子部承许《般若经》为佛语的原故。

### 2.1. 有部的性相

四宗之一或者在自己的根本宗派里承许没有自证和所取行相并且许外境谛实成就，是为有部的性相。说之为有部是主要根据《大毗婆沙论》来宣说宗义而命名。如果析分则有声闻四部，从此再分成十八部。根本四部为说一切有部、大众部、上座部、正量部。说一切有

<sup>69</sup> 顺世外道：是古印度哲学流派，其始祖是路伽耶，说万有之差别均是自然而生，自然而灭，皆无有因。不承认有前后世，也不承认有因果报应，在佛教徒看来它是最大的断见。同上，第 249 页。

<sup>70</sup> 有世间仙人极善于诡辩，这个仙人因淫乱他的女儿，遂倡言没有前世和后世的说法，造了十万邪论，论证修善无利，作恶无罪之理，追随他学的人，则称为顺世派。杨化群著译，《藏传因明学》。西藏人民出版社，2002，第 29 页。

部的阿闍梨是出身王族，<sup>71</sup>授记尊敬学处第一的阿罗汉罗睺罗。用梵语诵别解脱戒经，<sup>72</sup>祖衣条幅计用二十五到九条以上。以莲花、珍宝、轮、树叶等作祖衣的相，<sup>73</sup>授受以手仰方式。<sup>74</sup>余宿，<sup>75</sup>许可间隔八肘半。大众部的阿闍梨是出身婆罗门族，授记具头陀功德第一的阿罗汉大迦叶。<sup>76</sup>以巴利语诵别解脱经，<sup>77</sup>祖衣的条幅计用二十三到七条中间，以海螺作祖衣的相。授受于器作，余宿，许可间隔布帘。上座部的阿闍梨是出身婆罗门族，授记为教化边土的第一圣者迦旃延。以毗舍遮语诵别解脱经。<sup>78</sup>祖衣的条幅计用二十一到五幅，祖衣的相透有吉祥结。授受以夺取方式。余宿，许可中间以绳间隔。正量部阿闍梨出身剃发种姓，授记为持律第一的阿罗汉优波离。以讹误语诵别解脱经。祖衣条幅计用二十一到五条中间，祖衣的相作“索紫嘎”花和吉祥结，授受以抛弃方式。余宿，许可中间以图纹间隔。从他们分十八部者，阿闍梨调伏天的《异部宗轮论》中说：<sup>79</sup>“一切有及法藏部，化地及饮光部，多闻红衣弟子部，是说一切有七部。东西山及雪山住部，说出世部及说假部，为大众五部。制多山及住无畏，并法上部为上座。

<sup>71</sup> 原文是堪布，亦即亲教师义。张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，民国七十六年，第 296 页。

<sup>72</sup> 又说此事在佛圆寂后一百一十六年，在华庄严城，有比丘四上座，用四种不同的语言诵出佛的教言，因此弟子意见不合，遂分为根本四部，由此四部内又分裂为十八部，彼此争论不休。土观罗桑却季尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，香港，兴亚印刷公司，1993，第 13 页。

<sup>73</sup> 相：符号或标志。张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，民国七十六年，第 1065 页。

<sup>74</sup> 授受即接受施于的东西，比丘食物都要经过授受才可以吃。《四分律比丘含注戒本》《大正藏》册 40，页 448 中。

<sup>75</sup> 余宿即是共未受人宿过限。同上，页 443 中。

<sup>76</sup> 因为各自师承不同，而其结果，必然分成各个不同的学派。演培著，《印度部派佛教思想观》台北：协林印书馆有限公司，1975，第 20 页。

<sup>77</sup> 别解脱经内容为律藏的二百五十三戒及尼戒的缘起、息净七法为主的别解脱经。张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，民国七十六年，第 1672 页。

<sup>78</sup> 毗舍遮语：又名罗刹语。布顿著，郭和卿译，《佛教史大宝藏论》，北京：民族出版社，1986，114 页。

<sup>79</sup> 阿育王时代，华氏城因僧众的来自各地，语言隔碍，所以分用不同的语言诵戒……。依调伏天及莲花戒他们看法，大众、上座、说一切有、犍子四大派的分裂，根本是就源於以四种不同语言诵戒而来。演培著，《印度部派佛教思想观》台北：协林印书馆有限公司，1975，第 21 到 22 页。

鸡胤、守护并犍子部为正量三部。”以依上所说，说一切有部七部为根本说一切有部、法藏部、化地部、饮光部，多闻部、红衣部、弟子部。大众部若分，为东山住部、西山住部，雪山住部、说出世部及说假部五部。上座部假若细分，即为制多山部及无畏山住部、法上部三部。<sup>80</sup>正量部分为鸡胤部及守护部，及犍子部三部。这样就成为了十八部。最前七部说为一切有部的原因是别解脱经用梵语诵，犹如一切十八部的根基及说三世为实的原故。七部之中第一说一切有部的原因是一切所知五事说为实有。所知五事即为色蕴事、心、心所、不相应行、无为的事五类。它的第六说为红衣部的原因是把别解脱经书写在了红铜上。第二说之为大众部原因是大多数僧集合在那边。第三说上座的原因是有多数长老上座集合(的)部的原故。第四说为正量部原因是很多人尊敬(的)部的原故。又毗婆沙师分为三种即迦湿弥罗的毗婆沙师，东方日下的毗婆沙师和西方日下的毗婆沙师。

## 2.2. 经部的性相

四宗之一，并且在自根本宗派里承许自证和所取行相，以及承许外境谛实成就，是他们的性相。第一部分排除无知外道的宗派；其中“根本”排除承许直接相违的经部，及排除临趣入唯识宗、怀疑有无外境的经部；“自证”和“所取行相”，排除毗婆沙部；“外境”排除唯识。“谛实成就”排除中观。异名为经部及譬喻师二种。为什么说为这二呢？不随顺《大毗婆沙》而随顺契经因此而说经部；一切法从喻门宣说因此名为譬喻师。经部如果析分即为随理行的经部和随教

<sup>80</sup> 法上部：意译即为大寺部。张怡荪主编，《藏汉大词典》，台湾：文殊出版社，民国七十六年，第2194页。

行的经部。第一如随顺《七部量论》的经部，<sup>81</sup>第二如随顺对法的经部。对此有些智者说：随理行的经部、唯识宗承认究竟一乘并且许无余涅槃时不断行蕴的流转相续；随教行的经部、唯识宗承许究竟三乘而且许无余涅槃时断了行蕴的流转相续。果真如此吗？第一不应理，敌方以《定量论》中，能作功能空安立为非实法的性相，于是说：“阿罗汉最后相续有法，应该是非实法(后陈)，能作功能空的原故(因)。”因不成，<sup>82</sup>以“最后(相续的)阿罗汉虽然不作众生计算的其他刹那功能，但作自果一切种智的智功能的原故”作回答的原故。

### 2.3. 唯识的性相

四宗之一或者在自己的根本宗派里承许没有外境并且识是谛实成就为唯识师的性相。异名有唯识派、瑜伽行派、唯心派。分为实相唯识、假相唯识二派。<sup>83</sup>实相派之一或者承许在自己根本宗派里，在根识上显现花纹粗略相(或总的相)，如显现实有成就，是为第一的性相。那个(四宗)之一或者承许在根识里，显现花纹的粗略相，如显现不是实有，是为第二的性相。第一分为能取所取等数、各种无二、半卵，例子按顺序如下。在根识上显现为花纹的花纹上的青黄是异物，如是执花纹根识上的执青色根识和执黄色的根识两种许为异物(或异体)的实相派。在根识上显现为花纹的花纹上的青黄，执此两种的两种根识是一物，如是那样花纹上的青黄两种是许为一物的实相派。根识上显现花纹的执持花纹根识和花纹二者，虽然都一样是识体，但他

<sup>81</sup> 法称所作七部量论即：(1)释量论，(2)定量论，(3)正理滴论，(4)因滴论，(5)观相属论，(6)成他相续论，(7)诤理论。杨化群著译，《藏传因明学》。西藏人民出版社，2002，第40页。

<sup>82</sup> 自宗回答。

<sup>83</sup> 据藏文直译，藏文为秤扳、搬炒、斑、拜爸、秤扳、鼻、斑。



们许为异体的实相派。假相派分为有垢假相派及无垢假相派，例子按顺序如下。在佛地许有二现的唯识及在佛地许没有二现的唯识。总之，毗婆沙师、经部师，及唯识师皆承认在各自的阶段是中道者(宗)，他们都是承许在各自阶段离常、断边(的)见的原故。<sup>84</sup>

#### 2.4. 中观的性相

四宗之一或在自己的根本宗派里，承许假若成事就周遍无谛实，是为中观师的性相。中观派和说无自性派是一义名异。为什么说为中观师呢？承许离断、常两边(的)见的原故。说实法无实有体性因此名为说无自性派。对于中观，有些人说：“分理成如幻、诸法极无所住两种，例子按顺序如下：芽和无实的聚义如幻许为胜义的中观及一切法无实有许为胜义的中观。”这个不合理，<sup>85</sup>若是承许“芽及无实的聚义为胜义”的有情，需不是中观师故。他们的聚义在胜义中无有的原故。复次，那样安立应该是不合理，那样安立只是愚人生希有处的原故，以大译师的《书牍甘露滴》中说：“幻化无二、极无所住为两种中观，此种分判也是令愚人生希有”的原故。

有人说：“中观分为经部行中观派、瑜伽行中观派、如世所共许的中观派三种，清辩是第一种，他顺经部地主张有外境的原故。圣解脱军及狮子贤是第二种，<sup>86</sup>他们顺瑜伽行而主张无有外境的原故。佛

<sup>84</sup>四宗诸师各于自宗远离常、断二边之理：婆沙师说：“果法生时因法灭故，远离常边；因法无间有果法起故，远离断边。”经部师说：“诸有为法相续转故，远离断边；刹那灭故，远离常边。”唯识师说：“遍计所执不谛实故，远离常边；依他起性谛实有故，远离断边。”中观师说：“由一切法名言中有故，远离断边；胜义中无故，远离常边。”法尊译讲，弘悲记，〈土官呼图克图的四宗要义〉《现代佛教学术丛刊》，第77册。台北：大乘文化出版社，1978。第123页到124页。

[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=52816](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=52816)，页数不清。

<sup>85</sup>指上面有些人说：“分理成如幻、诸法极无所住两种，例子按顺序如下：芽和无实的聚义如幻许为胜义的中观及一切法无实有许为胜义的中观”这段的主张不合理。

<sup>86</sup>狮子贤：为八世纪中叶之印度学僧。出身于刹帝利阶级。于德瓦巴拉王之世，出家为僧，博通内外学，尤精于般若。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第4093页。

护和月称为第三种，他俩安立名言的形式看待(或顺应)世间共许而安立的原故。”第三种不成立，佛护和月称两人有法，应该就是有部行的中观师，随顺他们承许无自证及许有外境的原故。他人说：“是那样(宗)，<sup>87</sup>假如以说有经部行的中观师及有瑜伽行中观师的原故。”不周遍。<sup>88</sup>自宗：中观分二种，即名言中许有外境和不许有外境。清辩、智藏、佛护、月称等是第一种；静命师徒、<sup>89</sup>圣解脱军及狮子贤等是第二种。又中观宗分为两派，即自续派和应成派。

#### 2.4.1. 中观自续派的性相

应成自续之一以及在自己的根本宗派里承许有自续正因，为自续派的性相。<sup>90</sup>

#### 2.4.2. 中观应成派的性相

它们(四宗)之一或者在自己的根本宗派里承许没有自续的正因，是为应成派的性相。自续派分为承许外境的自续派和不承许外境的自续派。第一类如清辩、智藏，他们许有外境、所取行相、自相成就、自续正因、他生并且许解深密经为了义的经。静命师徒及圣者解脱军和狮子贤等许无外境、无阿赖耶识、无有染污意、<sup>91</sup>许有所取行相、自证、能取行相、自相成就、他生及自续正因。静命师徒承许解深密经为了义的经；圣者解脱军和狮子贤认为是不了义的经。一切自续师

<sup>87</sup> 他人说：即是自己不承许的他人说法。“是那样的意思”是说：“佛护和月称是有部行的中观师”。

<sup>88</sup> 自宗回答。

<sup>89</sup> 指静命和莲花戒，莲花戒是静命的弟子。土观罗桑却季尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，香港，兴亚印刷公司，1993，第263页。

<sup>90</sup> 在此派看来：“以自体而存在”、“以自相而存在”、“从自己存在的原理这方面而存在”、“从自己这方面而存在”都是同义词。宝无畏王著，陈玉蛟译《宗义宝鬘》，

[HTTP://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html](http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html)，页数不明。

<sup>91</sup> 染污意是第七识别名，因第七识是迷染的根本。陈义孝编《佛学常见辞汇》，台北：福智之声出版社，2003年，第230页。

认为执着实有是所知障。阿闍梨清辩认为声闻独觉没有证悟法无我；圣者解脱军和狮子贤许声闻独觉圣者有证悟法无我，这也从一般来说。特例来说，阿闍梨清辩认为声闻独觉有证悟法无我，证悟法无我的资粮道菩萨的证悟为前行的声闻独觉圣者，许为现证了法无我。在圣者解脱军和狮子贤理路中讲声闻独觉有证悟法无我的章节中，入中论大疏及现观的注释这些理路中应知有两种观点。解释这个内容在《总义开贤缘眼》中说：“宣说声闻独觉周遍证悟法无我及宣说声闻独觉周遍不证悟法无我两种观点。”第一以“能依法的差别”等示，第二以“断所取行相分别故”等示。在《现观心要庄严疏》的理路中：“声闻独觉圣者有通达法无我一理及有不通达法无我的声闻独觉圣者二理。”第一以“能依法的差别”等说明，第二以“断所取行相分别故”等说明。

阿闍梨佛护、月称、佛子寂天是应成派。应成的不共的差别法(或特征)有八种，有人说：“有遮的不共四主张，有立的不共四主张，合为八种。四种遮的大主张为无自续因、无自相成就、无有阿赖耶识及染污意(或未那识)、无自证。遮的四大主张为声闻独觉圣者周遍证悟法无我、实执周遍是烦恼障、(已)坏是实法、<sup>92</sup>有外境。”这个说法和入中论释里所说“遮的三大主张，五大立的主张”相违。因此，自宗：声闻独觉圣者周遍证悟法无我、实执周遍烦恼障、无自续正因、坏是实法、依彼已三世的不共安立、无阿赖耶识及染污意、自相不成就、有外境。这些是不共八种差别法。还有二谛、二无我及二障等等

<sup>92</sup> 坏是实法：许灭是有为义。有部认为“实法”和“所知”或者“有”是同义；而经部认为“实法”和“有为”、“无常”或“胜义谛”同义。宝无畏王著，《佛教四宗概论》甘肃民族出版社，1995年，第13页及21页。

不共安立。在成立那些立宗之中，清辩主张有外境(宗)；他认为在《十地经》中说“所言三界此唯是心”的这个经文不是在说没有外境的原故并且认为在《楞伽经》里说：

“可见外法无，心尽见如是；

身资生住处， 故我说唯心。”<sup>93</sup>

的经文也不是说没有外境的原故。第一因成立(宗)，主张此经的‘唯’字是宣说常我和心这二之内的心才为自果三界的作者(的)原故。清辩谓经说唯心是为遮遣造作者、食者原故。第二因成立(宗)，<sup>94</sup>外法无等四句，主张非说无外境；唯说所取行相的原故。他是主张自相成就(宗)，他主张有情自相成就的原故。他主张假若寻找有情施設处时是有的原故。<sup>95</sup>他主张意识为有情的原故。有意识和有情的同品，或者不许五根识是为有情的原故。不主张赖耶染污意的原故。第一因成立(宗)，以在《论议炽燃》里说：“我们在名言上把识直接假立(或施設)我的声(宗)，识也在三有中受生的原故(因)。是(名为)我，谓是依身与诸根聚合而施設”的原故。复次，清辩他应是主张自相成就(宗)，他承许施設遍计所执的能詮声、分别心自相成就的原故。他主张依他起自相假若不成，会损减依他起的原故。《般若灯论》云：“于此没有名为“色”于意想、于句说一切遍计执的自性吗？是对实法损

<sup>93</sup> 菩提流支译，《入楞伽经》《大正藏》册16，页453下。

<sup>94</sup> 指楞伽经所说：“可见外法无，心尽见如是。身资生住处，故我说唯心”不是在说没有外境。

<sup>95</sup> 清辨派和月称派不同之点，谓就胜义，清辨亦不许有自性和自体，但在世俗中则说有自性。这一点执着，和唯识宗所说的有自性相似；但是唯识宗的有自性就是正智所得而立，此则是以世俗量所得而立的，那末在清辩论师等的意思，是觉着这宇宙万有的诸法，若以胜义的正智观察，虽没有一丝儿自性可得，但是以根现量等诸世俗量观察，则须得到一点自性才好安立。假若这一点自性也不承认，则宇宙万有诸法，理应杂乱混淆，又何能够这样井井有条毫不紊乱呢？又诸根现量，既可名之为量，则应是没有错误；其于境之错不错误，也非是单就境的现相上说，是于观察此心所见的彼境之相和他的体性，有无错误，倘境的体性是白色而识自见他为黄色，或境是固体而见为动体，或境非某事物而见为某事物，这都是所见的境的相不称其体，这是错误！由境的体相错误的关系，其能缘的识当然也是错误的识，那就不合乎是量的条件了。法尊法师论文集 [http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22730](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22730)，页数不明。

减，损减作意及言语的原故。”和以在《他的注释》中说：“假如对叫作“色”作意分别、用言语说(的)一切名言体性，以相无自性性原因而无自性吗？在名言上对依他起损减因此不可以做”的原故。复次，一切自续派都是主张自相成就(宗)，他们主张如果是依他起，寻找各自的施設处时周遍是有的原故。清辩承许他生(宗)，<sup>96</sup>以他是“假如依自相”文中的原立说者(或敌论者)，并且那文中的原立说者主张他生的原故。第一因成立(宗)，那典籍它的原立者是说者和不是说实法者的原故。第一因成立(宗)，有它的原立说者的原故。第二因假如不成立，说实法者应不是他(宗)，它的原立说者承许胜义无生，或者说实法者不承许那样的原故。第一因成立(宗)，以在他的解释里说：“胜义无生虽然理解遮止从自他生；但诸色受等自性被诸现识及诸比度所缘到的一切，无疑将是从他生。假如不是那样，那二谛怎么说？会成只有一谛”的原故。根本因假设不成立，彼典籍的原立说者主张他生(宗)，以那刚才所引用的注释的原故。清辩他主张他生(宗)，他主张苗芽从自性成就的种子(的)他生的原故。清辩他不承许自证分(宗)，<sup>97</sup>《中观心要》云：“(除)显为境外显现成什么样其他的心？”是讲显为青色境的执青色除识外没有成为其他的自证分的原故。他不许阿赖耶(宗)，承许外境的原故。周遍(宗)，假如有阿赖耶虽然没有外境但从赖耶上的习气成熟出现的外境需承许为生显为境(的)识的

<sup>96</sup> 清辩：为佛灭后一千一百年顷，与护法菩萨同时之论师，承龙树中观之宗旨，作大乘掌珍论。以破护法之有宗而立空宗，是在印度为空有二宗诤论之嚆矢。丁福保编，《佛学大辞典》，台北，天华出版事业股份有限公司，1984，1975页。

<sup>97</sup> 自证分：是说能缘境的内识，不但能缘境而且着重地指出还能够缘自体。这能缘自体的作用，就是由“自”己来“证”明(了知)自己的存在，所以名“自证”；他是内识本身的东西，所以叫“自证分”。吕铁钢及胡和平编，《法尊法师佛学论文集》，[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726)，页数不清。

原故。不许染污意(宗)，不承许赖耶的原故。(此因)周遍(宗)，如果是染污意需是缘所缘赖耶后，把相，思为我的心的原故。清辩他主张解深密经为了义的经(宗)，清辩以那个色和色的生在胜义上自相(或自的性相)不成就，从解深密经里所说的‘遍计自性(或体性)和差别的遍计所执相无自性’直接所诠的主要；或者色和色的生在胜义中不成就，这如果为解深密经的所诠主要，那么这‘依他起在胜义中不成就’需是解深密经的直接所诠的主要。假设这样，那么解深密经需是了义的经的原故。第一因假设(答)不成立，这‘色及色生在胜义中自相不成就，’应是解深密经里所说的‘遍计自性和差别的遍计所执为相无自性’直接所诠的主要(后陈)，以在《般若灯论》里说：“欲诠对体性和差别的遍计所执相无自性，因此应许为中观理”，的原故。阿闍梨智藏承许外境(宗)，他承许水为外面(的)境的原故。主张执水根识显现外境水(宗)，如是显现如显现彼亦许可成立的原故。第一因成立(宗)，执水根识显现外境水这是一切大车规师主张的原故。<sup>98</sup>第二因成立(宗)，在《智藏的二谛》里：“显现虽一样但能和不能做诸作用(或功能)原因分为正不正的世俗差别。”以及，《他的自注》里：“识虽然一样显现清楚的相，但是观察如显现那样对能作功能欺诳不欺诳后，分别为正不正水等及阳焰等类。”谓犹如那水在执水根识显现，从成立的部分安立为正世俗；及犹如阳焰在执阳焰的根识上，从不成立的部分安为倒世俗的原故(因)。智藏主张自相成就(宗)，他主

<sup>98</sup> 两大车规指龙树和无著菩萨。……龙树菩萨和无著菩萨相继出世，依据佛世尊的教言，分辨经旨为了义和不了义，使大乘深观广行的法门和修持方法圆满无缺地发展起来，如日丽天，后来即称为二大车乘。从此以后，大乘佛教才兴盛起来。土观罗桑却季尼玛著，刘立千译《土观宗派源流》，香港，兴亚印刷公司。1993，第13页。

张水自相成就的原故。主张那水在执水根识上显现为自相成就；并且主张那样显现如所显现而成立的原故。第一因成立(宗)，<sup>99</sup>不那样主张的大车规师谁也没有的原故。第二因成立(宗)，<sup>100</sup>在《二谛自释》里说：“识虽然一样显现清楚的相到证悟的中间，”谓犹如水在执水眼识显为自相成就，从能作功能的部分主张为正世俗；犹如阳焰在执阳焰的眼识前显现为自相成就，从无功能（不能作用）方面，主张为倒世俗”的原故。智藏主张他生(宗)，主张苗芽从自以外自性成就的种子生的原故。承许自续因的原故。是自续师的原故。他不许阿赖耶识(宗)，承许外境的原故，周遍已成立。<sup>101</sup>不承许有染污意(宗)，不承许赖耶的原故，周遍已成立。他也不承许有自证分(宗)，在《二谛自释》里说：“识不是了别无二取的体性；如果不是，则是不合理的原故。”他的内容是唯识师承许显为其他的识、二取的识，能取所取异体空，是不合理。因为显他识和离二自证分，不是那个看到能取所取异体空的原故。静命师徒主张无外境，在中观庄严自释里：“什么是唯独心和心所的体性或外面体性？对此有人说：“如云：‘依后方已，名为唯识论，遮作者、食者的原故’”。其他说：心虽能成为因与果，亦唯是识。其所成辨的皆住于识。”谓因果说为识的体性的原故；和在《中观庄严根本颂》里：“依止唯识已，当知外境无实法，依这理已对它也极应知为无实法。”<sup>102</sup>谓是说依唯识的理了知无外境；

<sup>99</sup> 第一因是指“主张那水在执水根识上显现为自相成就。”

<sup>100</sup> 第二因是指“主张那样显现如所显现而成立。”

<sup>101</sup> 指上面已经成立过这个方面的周遍问题。内容是说：“假如承许外境的话，他肯定不承许阿赖耶识”的因周遍后陈是对方已经认可的。参阅，毛尔盖·桑木旦著，《因明名词解释》，附于《赛仓摄类学》后。北京，民族出版社，1998，第343页。

<sup>102</sup> 它：指外境。

和依中观理后了知识无实的原故。“乘两理大车后，拉着智慧的辔索，他们按照那样的原因，将获得大乘义。”谓是说乘骑在名言中知无外境，和在胜义上知一切实法无我的两大车理后去往大乘的道的原故。静命师徒主张自相成就(宗)，许若成事周遍自相成就的原故。他们主张是成事，假如去寻找施設处时周遍是有的原故。圣解脱军和狮子贤主张无有外境(宗)，以说了“作意无外面境”的原故。他俩也主张自相成就(宗)，色承许为正世俗；或者三殊胜身承许为正世俗的原故。第一因成立，以在《显明义疏》里说：“色等依缘而起，在正世俗上是有的体性”的原故。第二因成立，三殊胜身在胜义上法性的体性说为正世俗的原故。静命师徒不许阿赖耶(宗)，《中观显明》里：“唯意的知觉是具有和其他生结生的能力。如云：‘断善根与续，离染退死生，许唯意识中。’”引俱舍论的文已，把意识说为结生心的原故。也不许染污意(宗)，不承许赖耶的原故。圣解脱军和狮子贤不承许阿赖耶识，《八千颂广释》云：“《楞伽经》以‘五法、自性、八识及无我’统摄清净大乘”。仅此外，没有一点点阿赖耶识的解说的原故。圣解脱军和狮子贤主张有自证分(宗)，《大疏》里：“引《定量论》的‘所缘若非直接，<sup>103</sup>见义极不成’后，假若是识周遍自境无谛实；犹如梦中识，无分别智也是识”，谓说这因的宗法直接成立了自证分的原故(因)。静命师徒主张《解深密经》是成立“中转法轮所说的是了义经”的经(宗)，《中观显明》里：“对此有人说‘一切法无

<sup>103</sup> 《定量论》又作《量决定论》，为因明七论之一。印度法称著。共分三品，即：现量品、为自比量品、为他比量品。本书阐述此三种量之性质、差别、作用等。在古印度有智福善等之注释，在西藏则有达尔麻仁钦之注释。慈怡主编，《佛光大词典》，台湾：佛光出版社，1988，第3182页。



有体性和不生等经文是不了义，是说《解深密经》等经的意趣。’要这么答辩：依由密义，对于了义不应相违。因此，无生等的开示是了义的原故；及断与所见等相违的原故；和如言清楚可知的原故。《解深密经》这样说的原故”。对此有人说：《解深密经》有法，<sup>104</sup>应非将中转法轮成立为了义经的经(后陈)，以第二法轮是不了义经的原故。以《解深密经》说：“世尊在昔第二时中惟为发趣修大乘者，依一切法皆无自性无生无灭、本来寂静自性涅槃，以隐密相转正法轮。虽更甚奇甚为希有；而于彼时所转法轮，亦是有上有所容受、犹未了义、是诸诤论安足处所”的原故。没有过失，<sup>105</sup>《解深密经》里，安立为了义的经第二法轮及安立为不了义的第二法轮两个仅第二法轮虽一样；但是它俩不是一经的原故。解深密经里立为了义的第二法轮是如在所遮上结合胜义的差别的《十万颂般若经》；<sup>106</sup>立为不了义经的第二法轮是如在所遮上不结合胜义的差别的《般若心经》。他们应是主张解深密经为了义经(宗)，有情及蕴谛实成就，是《解深密经》里所说遍计所执相无自性的无因遍计；蕴及有情无谛实说为遍计所执相无自性义的原故。圣解脱军和狮子贤主张解深密经为不了义经(宗)，从《解深密经》里说的第三转法轮，不堪作为第三法轮；或者第三法轮是了义经的原故。应是这样，《如来藏经》及《圣者吉祥鬘

<sup>104</sup> 《解深密经》属中期大乘经典，系法相宗之根本典籍。凡五卷。略称深密经。唐朝玄奘译。收于大正藏第十六册。同本异译尚有南朝陈代真谛所译之佛说解节经(一卷)、北魏菩提流支所译之深密解脱经(五卷)，西藏亦有译本。别生经有刘宋求那跋陀罗之相续解脱地波罗蜜了义经一卷(即玄奘译本之第七品)、相续解脱如来所作随顺处了义经一卷(即玄奘译本之第八品)、陈代真谛之解节经一卷(即玄奘译本之第二品)。同上，第5601页。

<sup>105</sup> 自宗说的。

<sup>106</sup> 《十万颂般若》，即汉译第一会，第一会鹫峰山说，四百卷，七十九品，与藏本《十万颂般若》对照，比藏本多“常啼品”、“嘱累”和“法勇”三品，其藏本却在第五会中说。任杰著，《略谈〈现观庄严论〉》及其注释》，[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=1666](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=1666)，页数不清。

经》是了义经的原故。周遍，<sup>107</sup>它俩是第三法轮的原故。假若如此，从《陀罗尼王》中所说引导所化的三次第经中的第三是第三法轮(宗)，以有第三法轮，或者从解深密经里所说的第三法轮，不堪作为第三法轮的原故。

## 陆、总结

通过本论的翻译，丰富了汉传佛教中有关西藏佛教“宗义书”方面的资料；补充了汉传佛教因明方面资料以及印度后期大乘思想方面、中观方面的资料。

本论是学习《现观庄严论》帮助性的资料；此论的分门别类，有助于理清、区别各宗各派的不同说法。

本论主要所说的内容就是各宗派的不同见解、差别。所谓“宗义”和汉地“教相判释”有点象，但不同的是汉地“教相判释”只判教内的，而“宗义”不单判教内的，还涉及到教外的六师外道说法。

中观宗分为两种：即名言中许有外境和不许有外境。清辩、智藏、佛护及月称是第一种；静命、莲花戒、圣解脱军和师子贤为第二种。中观里的自续派和应成派最大差异不是在胜义上，而是在世俗上有没有自性或自相的问题。自续派认为名言中安立的法，如果去寻找各自所施設处是能找到东西的；应成派认为则正好相反。

<sup>107</sup> 周遍是自宗回答。

## 参考文献:

### 一、藏文资料

- 1 藏文原本,《福称大师全集》第二函,福称大师著,《福称大师宗义的论述》,拉萨:哲蚌寺木刻版。
- 2 宝无畏王著,《佛教四宗概论》,甘肃:民族出版社,1995。
- 3 语自在吉祥著,《教派广论》,台北:佛陀教育基金会印赠,2007。
- 4 赛仓著,《摄类学》,北京:民族出版社,1998。
- 5 毛尔盖·桑木旦著,《因明名词解释》,附于《赛仓摄类学》后。北京:民族出版社,1998。

### 二、古代资料

- 1 《入楞伽经》菩提流支译,《大正新修大藏经》(以下简称《大正藏》)出版和年代皆同此)第16册, No(经号).0671,台北:世桦印刷企业有限公司,1998。
- 2 《异部宗轮论》玄奘法师译,《大正藏》第49册, No. 2031。
- 3 《佛说十地经》唐·尸罗达摩译,《大正藏》第10册, No. 0287。
- 4 《大乘百法明门论》,玄奘法师译,《大正藏》第31册, No. 1614。
- 5 《因明正理门论》玄奘法师译,《大正藏》第32册, No. 1628。
- 6 《四分律比丘含注戒本》道宣著,《大正藏》第40册, No. 1806。
- 7 《阿毘达磨俱舍论》玄奘法师译,《大正藏》第29册, No. 2138。
- 8 《胜宗十句义论》玄奘法师译,《大正藏》第54册, No. 1614。

### 三、现代资料

- 1 宗喀巴著,《宗喀巴大师集》第3册,法尊译,《入中论善显密意疏》,北京:民族出版社,2003。
- 2 月称著,法尊译《入中论》,台北:世桦印刷企业有限公司,1991
- 3 土观罗桑却季尼玛著,刘立千译《土观宗派源流》,香港:兴亚印刷公司,1993,
- 4 吕澄著,《印度佛学源流略讲》,上海:世纪出版集团,2005,
- 5 演培著,《演培法师全集》第15册《入中论颂讲记》,高雄:演培法师全集出版委员会,2006。
- 6 杨化群著译,《藏传因明学》,西藏:人民出版社,2002。
- 7 阿伽仁波切著,〈福称尊者传记〉附于《〈现观庄严论〉释显明佛母义之灯》之前,法音节译。台湾:鸿顺彩色印刷制版股份有限公司,2007。
- 8 张曼涛主编,《现代佛教学术丛刊》第77册。法尊译讲,弘悲记,〈土官呼图克图的四宗要义〉,台北:大乘文化出版社,1978。
- 9 姚卫群编译,《古印度六派哲学经典》,北京:商务印书馆,2003。
- 10 演培著,《印度部派佛教思想观》,台北:协林印书馆有限公司,1975。
- 11 沈剑英著,《因明学研究》,上海:东方出版中心,2002。
- 12 布顿著,郭和卿译,《佛教史大宝藏论》,北京:民族出版社,1986。
- 13 法音译,《〈现观庄严论释〉显明佛母义之灯》,台湾:鸿顺彩色印刷制版股份有限公司,2007。

### 四、网络版

- 1 任杰著,《略谈〈现观庄严论〉》及其注释》,  
[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=1666](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=1666), 2/27/2014 上网。
- 2 宝无畏王著,陈玉皎译,《宗义宝鬘》,2013。  
<http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html> 3/2/2014 上网。
- 3 廖本圣译,至尊·法幢吉祥贤著《〈宗义建立〉之译注研究》,  
[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=38805](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=38805), 3/3/2014 上网。
- 4 吕铁钢及胡和平编,《法尊法师佛学论文集》,  
[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=22726](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=22726), 3/3/2014 上网。
- 5 陈玉皎著,《西藏佛教文献——〈宗义书〉之源流》,  
[HTTP://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html](http://www.fjdh.com/wumin/2009/04/06360544837.html), 3/5/2014 上网。
- 6 索达吉译,龙树著《中观宝鬘论》,  
[http://read.goodweb.cn/news/news\\_view.asp?newsid=8291](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=8291), 3/2/2014 上网。
- 7 祁顺来著,《藏传佛教因明学通论》,  
<http://www.foyan.net/article-85058-1.html>, 2/28/2014 上网。
- 8 牛宏著,《藏传佛教宗义文献初探》  
<http://www.eurasianhistory.com/data/articles/j02/2014.html>, 2/26/2014 上网。
- 9 多识著,《谈藏族对因明的贡献》,  
[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_664eb47c01019cdr.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_664eb47c01019cdr.html), 3/5/2014 上网。
- 10 《雪域学者夏孜班钦·索南扎巴简介》藏人文化网:  
<http://www.tibetcul.com/renwu/1s/xyxz/200612/2120.html>, 3/8/2014 上网。

## 五、工具书和文法书

- 1 张怡荪主编,《藏汉大词典》,台湾:文殊出版社,1987年。
- 2 丁福保编,《佛学大辞典》,台北:天华出版事业股份有限公司,1984。
- 3 慈怡主编,《佛光大词典》,台湾:佛光出版社,1988。
- 4 陈义孝编,《佛学常见辞汇》台北:福智之声出版社,2003年。
- 5 格桑居冕著,《实用藏文文法》,成都:四川民族出版社,1987年。
- 6 曲吉扎巴著,法尊、张克强等译,《格西曲扎藏文辞典》北京:民族出版社 1981。
- 7 安世兴编著,《梵藏汉对照词典》北京:民族出版社,1991。
- 8 藏汉大词典编写组编,《藏汉佛学词典》,四川:民族出版社 1993年。
- 9 林光明和林怡馨编译,《梵汉大辞典》,台北:嘉丰出版社,2005年。