

南 華 大 學  
宗 教 學 研 究 所 碩 士 論 文

宗喀巴中觀思想的初步研究

A preliminary study  
on the Madhyamika thought of Tsong-Kha-pa

指導教授：陳又新 博士

研 究 生：吳武宗 撰

中 華 民 國 九 十 六 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

宗喀巴中觀思想的初步研究

研究生：黃武亭

經考試合格特此證明

口試委員：林慈暉

陳又新

郭翹輝

指導教授：陳又新

系主任(所長)：何建忠

口試日期：中華民國 96 年 6 月 8 日

## 中文摘要

宗喀巴於十五世紀初，一開始是從西藏的佛教並吸收了噶當、薩迦、噶舉等各教派的精華，發展成格魯派。

此外，宗喀巴早年在學識淵博的仁達瓦及受到文殊直接影響的鄔瑪巴教導之下，開啓其中觀思想研究方向，並在閱讀佛護《佛陀波利多根本中觀註》後，獲得不共的中觀見解，最後終於發展出不共的中觀思想「三遮五立」；此思想係自龍樹、提婆、佛護、月稱、寂天一脈相承而來，其中又以佛護、月稱為主要傳承。至於有關中觀著作，宗喀巴初期的中觀思想在《菩提道次第廣論》一書開始見到，而《辨了義不了義善說藏論》成書時「三遮五立」已分列其中，至於《般若中觀根本頌的注釋—正理海》一書是發揚時期，最後《入中論善顯密義疏》則是宗喀巴中觀思想最完整的時期。

有宗喀巴上述的各項努力，西藏的佛教迄今不致滅亡，格魯派的清淨宗風，也才能傳遍西藏、蒙古、中國及印度，甚至現在歐美綿延千里無垠之地，都有西藏佛教的蹤跡。

## 關鍵字

格魯派、宗喀巴、中觀思想、三遮五立、緣起性空

## Abstract

Tsong kha pa founded the dGe lugs pa sect in the fifteenth century. dGe lugs pa originated from Tibetan Buddhism and also aggregated bKa' gdams pa, Sa skya pa, and bKa' brgyud pa's theories by developing into the dGe lugs pa sect.

Additionally, during the early years of Tsong kha pa in scholarly Red mda' ba, Tsong kha pa was influenced under dBu ma pa of MañjugZri. This experience unlocked the direction of studying the Madhyamika thought. Besides, after studying the Madhyamakavṛtti from Buddhapālita, Tsong kha pa obtained the individual theory of dBu ma'i lta ba. Consequently, Tsong kha pa created the distinctive Madhyamika thought of "dGag gsum gdrub nga". This theory originated from Nāgārjuna, Āryadeva, Buddhapālita, Bhāvaviveka, and Candrakīti, which particularly emphasize Buddhapālita and Candrakīti. Regarding the Madhyamika thought related works, we can gain an understanding of Tsong kha pa's earlier publications in the book of "Lam rim chen mo". When the book of "Dran nes legs bhsad snying po" was published, the "dGag gsum gdrub nga" theory was already listed in the book. With respect to the book "dBu ma rtsa ba' i tshig le'ur byas pa shes rab ces bya ba' i rnam bshad rigs pa' i rgya mtsho", this was formed during prosperous period. Finally, "rNam bshad dgongs pa rab gsal" was formed during the entire fullness period of Tsong kha pa's Madhyamika thought.

Regarding Tsong kha pa's efforts, Tibetan Buddhism could still stand firm without vanishing. We can see dGe lugs pa's spiritualized footage throughout Tibet, Mongolia, China, and India even further to Europe and America.

## Key words

dGe lugs pa 、Tsong kha pa 、the Madhyamika thought 、dGag gsum grub nga 、The dependent — arising is emptiness

# 目錄

|                                     |    |
|-------------------------------------|----|
| <b>第一章 緒論</b> .....                 | 01 |
| 第一節 研究背景與目的.....                    | 01 |
| 第二節 研究範圍.....                       | 04 |
| 第三節 文獻檢討及研究限制.....                  | 05 |
| 第四節 研究方法.....                       | 15 |
| 第五節 研究進程及論文架構.....                  | 17 |
| <b>第二章 中觀的基本內容及宗喀巴之前的中觀思想</b> ..... | 20 |
| 第一節 中觀的基本內容.....                    | 20 |
| 第二節 中觀思想在印度的傳揚.....                 | 37 |
| 一、中觀派的分期.....                       | 37 |
| 二、龍樹的著作 .....                       | 39 |
| 三、龍樹以後印度的中觀家 .....                  | 42 |
| 第三節、中觀思想傳入西藏 .....                  | 42 |
| 一、印度大師的傳入 .....                     | 42 |
| 二、宗喀巴之前西藏本地學者 .....                 | 43 |
| <b>第三章 宗喀巴中觀思想之形成</b> .....         | 46 |
| 第一節 宗喀巴的修學.....                     | 46 |
| 一、修學過程 .....                        | 46 |
| 二、對聞思修的修習 .....                     | 48 |
| 三、由善巧門弘揚佛法 .....                    | 53 |
| 四、宗喀巴的著作 .....                      | 55 |
| 第二節 中觀思想的建立.....                    | 58 |
| 第三節 宗喀巴中觀思想的要點.....                 | 61 |
| 第四節 弘揚中觀思想的努力.....                  | 63 |

|                                 |           |
|---------------------------------|-----------|
| <b>第四章 宗喀巴的「三遮五立」</b> .....     | <b>66</b> |
| 第一節 宗喀巴三本主要論著的「三遮五立」 .....      | 66        |
| 第二節 「三遮五立」 .....                | 70        |
| 第三節 「三遮五立」之外後世弟子增廣的主張 .....     | 81        |
| 第四節 宗喀巴與其論敵的中觀論辯 .....          | 82        |
| 一、宗喀巴所破斥之中觀論者 .....             | 83        |
| 二、宗喀巴回答他派中觀論者 .....             | 85        |
| <b>第五章 宗喀巴的中觀思想對後世之影響</b> ..... | <b>87</b> |
| 第一節 建立格魯派 .....                 | 87        |
| 一、格魯派的形成 .....                  | 87        |
| 二、格魯派的發展 .....                  | 87        |
| 第二節 對緣起性空學說的圓滿解釋 .....          | 88        |
| 一、佛教緣起性空之觀點 .....               | 88        |
| 二、中觀應成派的批判 .....                | 89        |
| 三、緣起性空之六不成立 .....               | 89        |
| 四、宗喀巴的圓滿解釋 .....                | 90        |
| 第三節 對西藏後世的貢獻 .....              | 90        |
| 一、恢復西藏佛教戒律 .....                | 91        |
| 二、對後世社會文化的影響 .....              | 93        |
| <b>第六章 結論</b> .....             | <b>96</b> |
| <b>參考書目</b> .....               | <b>98</b> |

# 第一章 緒論

本章包含研究背景與目的、研究範圍、對相關文獻的檢討、研究限制、研究進程及方法、本論文之架構及筆者對研究本論文之期望。

## 第一節 研究背景與目的

緣起（*རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་བར་ལྷུང་བ།*）與空性（*སྟོང་ཉིད།*）是佛教的兩個重要概念，因而兩千多年來，爲了釐清其相關的問題，產生許多不同的學派，其中中觀學（Madhyamike）的研究佔有重要的地位。佛教思想自龍樹（*ལུ་རྒྱུ་པ།*, Nāgārjuna, 150~250）以降，中觀性空論者，提婆（*ཨ་རྱ་ཌེ་བ།*, Ārya-Deva）、佛護（*འཇམ་ཐུས་སྐྱུང་པ།*, Buddhapālita）、清辨（*ལེགས་ལྷན་འབྲེད།*, Bhāvaviveka）、月稱（*ཇམ་རྟེན་ལྷོ་པ།*, Candrakīrti, 600~650）等大師輩出，以立說有異，而有中觀自續派（*དབུ་མ་རང་རྒྱུད་པ།*）與中觀應成派（*དབུ་མ་ཐལ་ལྷུང་པ།*）之分，互爲軒輊，而龍樹所建立的中觀學說，更是一直以來的佛學理論焦點。在印度經過幾世紀的發展後，於八世紀時連同其他佛教學說一併傳入西藏，經過西藏的前弘時期與後弘時期的發展，將印度的中觀思想（*དབུ་མ་ལེ་ལྷན་པ།*）確定爲中觀自續派與中觀應成派，而產生各家爭鳴的盛況。

吐蕃王朝自松贊干布（*སྔོང་བཙུན་སྐམ་པོ།*, 617~650?）派大臣突米桑補扎（*བོན་མི་སེམ་རྟོ་ཀྱ།*）前往印度學習文字之後，創造藏文，除了通行全國之外，並以此開始翻譯梵文相關佛學著作，赤松德贊（*འཇམ་ཐུས་ལྷེ་བཙུན་པ།*, 742~797）在位期間，聘請印度學者寂護（*ཞི་བ་འཇོ།*, Śāntarakṣita, 又稱靜命, 700~760）及蓮花戒（*ཀཾ་ལ་གྲི་ལ།*, Kamalashīla）等入藏，他們都是中觀派的論師，從西藏首座寺院桑耶寺（*བསམ་ཡས་པ།*, Bsam yas）<sup>1</sup>的建立，寂護

<sup>1</sup> 位於拉薩東南方，有譯爲桑噶寺。弘學主編，《藏傳佛教》，四川人民出版社，四川成都，2002，

爲最初的西藏僧七試人（ལྷ་མི་བདུན།）<sup>2</sup>授戒，其弟子蓮花戒於桑耶寺與由敦煌前來吐蕃弘法的摩訶衍（མ་ཏཱ་ལའ།，大乘和尚），展開佛教學說性空的頓門、漸門之辯，從其初期，中觀派即給與西藏的佛教極大之影響。

吐蕃贊普朗達瑪（ལྷ་འདུན་པ།，809~842）在位期間，佛教受到破壞毀滅，王國本身分裂，遂至崩潰。十世紀以後，佛教再度傳入吐蕃，稱爲後弘時期，在這段期間，產生許多偉大的思想家，宗喀巴·羅桑扎巴（ཙོང་ཀ་པ་བློ་བཟང་གཤམ་པ།，1357~1419）<sup>3</sup>便是其中之一；當時求學方式是十方遊訪參學，學生們往來於各地寺院之間，追隨很多不同的老師學習，宗喀巴亦是在這種學風下，受教於當時許多主要宗派門下的多位名師。在西藏，中觀學說被視爲佛陀一切教法當中最了義者，因此，中觀思想也是宗喀巴的研習重心之一。宗喀巴出生於 1357 年，十六歲離開青海家鄉，活躍於衛藏地區各大道場與學者之間，領悟到眾生因爲無明，產生了人我執與法我執（ཚོས་གྱི་བདན་འཛིན།），進而因爲習氣（བག་ཚགས།）產生煩惱障與所知障（ཤེས་སྒྲིབ།）；由於此兩種障礙，使得眾生不得出離輪迴大苦，因此提出：

「緣起性空」、「名言無自性」及「由無自性，故離一切有邊；由能安立無自性之因果，故離一切無邊。」<sup>4</sup>

等等的中觀見解，從促使眾生能夠了知無明之來源係無自性，進而得到去除無明及脫離輪迴之苦的方法。宗喀巴的中觀思想主要依據月稱的教說而闡述，而月稱

---

頁 29。

<sup>2</sup> 原田覺，〈西藏佛教的中觀思想〉，《華岡佛學學報》，第七期，1984，頁 304。

<sup>3</sup> 藏文中對宗喀巴有許多尊稱，例如傑仁波切（大寶）、絳貢宗喀巴（文殊怙主宗喀巴）、傑宗喀巴（師尊宗喀巴）、傑尊湯吉欽巴（至尊一切智）等。第一世帕繃喀仁波切開示，仁欽曲扎譯，《掌中解脫》，白法螺出版社，台北市，2000，頁 13 註 1。

<sup>4</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，法爾出版社，台北市，1987，頁 47。



又是依據龍樹所造中觀六論<sup>5</sup>（འགྲུབ་པའི་ཚོགས་དྲུག）來建立其中觀見，龍樹的中觀見則根源於佛說的《般若經》，可以說宗喀巴的中觀思想具有思想傳承。宗喀巴於 1419 年圓寂之後，由於其本身的影響，加上弟子們賡續努力，發展出自十七世紀初主導西藏政、教，一直延續至今的西藏佛教格魯派。田必偉在〈宗喀巴“緣起性空”哲學思想淺析〉文中提到：

「正是因為宗喀巴對『緣起性空』學說作出了較為圓滿的解釋，才使格魯派為戰勝其他派別，並贏得廣大信教群眾的篤信，奠定了堅實的理論基礎。」<sup>6</sup>

在西藏的佛教中，宗喀巴之所以被格魯派（དགེ་ལུགས་བཟུང་བ།）稱為「第二佛陀」<sup>7</sup>，不僅因為其修行與學問過人，也因為在續佛慧命使格魯派因而綿延不絕；自從宗喀巴恢復西藏的佛教戒律以來，歷經六百年，格魯派從未分裂，而且有百分之八十以上藏人信仰，由此可見其教法之純淨；<sup>8</sup>尤其是如何發展出特殊不共的中觀思想，而且在《辨了義不了義善說藏論》（དབང་པོ་རྒྱུ་ལོ་ལྷན་པའི་ཚུལ་ལྟར་བཤད་པའི་ཚུལ་ལྟར་བཤད་པའི་རྒྱུ་མཚོ།）及《入中論善顯密義疏》（དབང་པོ་ཙུ་འཕྲུག་གི་རྒྱུ་མཚོ།）等三本主要著作中，發展出「三遮五立」為格魯派與他派不共又殊勝的中觀思想八大要點，實有好好研究的必要，此亦為本文研究的主要背景。

再者，中觀思想自龍樹以降，經過的歷代學者是否繼續發展，宗喀巴在此中所扮演的角色，以及其對中觀思想的詮釋是否圓滿，希望本論文能提供學界對宗喀巴的中觀思想作進一步的研究，更是本文的主要目的。

<sup>5</sup> 龍樹的著作：《中論》、《迴諍論》（ཚོད་བརྗོད་ཀྱི་རྒྱུ་མཚོ།）、《七十空性論》、《六十正理論》、《細研磨論》以上為五論，加上《寶鬘論》（འཕྲུག་པོ་ལྷན་པའི་རྒྱུ་མཚོ།）是為六論。

<sup>6</sup> 田必偉，〈宗喀巴“緣起性空”哲學思想淺析〉，《中國藏學》，第三期，1991，頁 62。

<sup>7</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，青海人民出版社，西寧，1999，頁 3。

<sup>8</sup> 王輔仁，《西藏密宗史略》，佛教出版社，台北市，1985，頁 239。

## 第二節 研究範圍

從整個西藏的佛學史來看，格魯派很晚才成立。<sup>9</sup>宗喀巴以前西藏佛學的主流是中觀學說，而且中觀應成學說逐漸居主要地位。但是，中觀學說在西藏並不是脫離瑜伽行派而獨立發展的。在前弘期，寂護與蓮花戒師徒雖然宣講中觀自續派的學說，然而在實踐上卻借用了許多瑜伽行（*ནལ་ལོངས་སྤྱོད་པ།*）學派的內容。而後弘初期，阿底峽（*ཨ་ཏི་གཤ།*，全名吉祥燃燈智，*དབལ་མར་མེ་མཛད་ཡེ་ཤེས།*，982~1054）入藏，在實踐上大量採用瑜伽行派的做法，中觀應成派也是混合著瑜伽行派的觀點，一直到仁達瓦·宣奴羅追（*རེད་མདའ་པ་གཞིན་རྒྱ་སྒོ་ཤེས།*，1340~1412），才確立了中觀應成派學說的地位，但他的學說也是從瑜伽行學說中脫胎而來的。<sup>10</sup>因此，在西藏中觀學說的發展始終沒能擺脫瑜伽行學派，可見宗喀巴以前的西藏佛學中，瑜伽行、中觀學說是合流的，宗喀巴不僅促使融合了這兩種學說，更重要的是通過中觀應成學說使「諸法無自性」的原則徹底貫徹。

本文的研究重心是放在宗喀巴對中觀思想的詮釋與發揚，特別以宗喀巴的不共主張「三遮五立」為主。但是，由於宗喀巴曾向西藏各大宗派的教師們學習，尤其是薩迦派（*ས་སྐྱ་པ།*）諸師，所以，其有些論點是與這些教派共有的，本文也會借由其他學者的論點來佐證宗喀巴之中觀思想。但是，宗派或學者之間經常會產生不同的見解與分歧，例如稍晚於宗喀巴的薩迦派學者昆欽果窩饒絳巴索南僧格（*ཀུན་མཁེན་གོ་པོ་པ་བྱམས་པ་བསོད་ནམ་མེད་པ།*，1429~1490）（簡稱果然巴·索南僧格）就是其中之一，果然巴所著《中觀真實明義論》（*རྒྱལ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་དགོངས་པ་ཟབ་མོ་དབུ་མའི་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་སྤྱི་འགག་གིས་སྤྱོད་པ་དེས་དོན་པར་གསལ་པ།*）、《見辨別—勝乘精髓》（*ལྷ་བའི་ཤེན་འབྲེད་ཐེག་མཚོག་གནད་ཀྱི་རྒྱ་ཟེང་།*）（簡稱《見辨別》）及釋迦喬

<sup>9</sup> 寧瑪派、薩迦派於十一世紀、噶舉派於十二世紀成立；而格魯派係宗喀巴於1409年正月在拉薩發起「傳大召」法會，同年又在拉薩東北方建立甘丹寺，後世以此年為格魯派創立之年。鄭振煌編，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北市，2001，頁42~45。

<sup>10</sup> 王堯、褚俊杰，〈宗喀巴思想的歷史淵源〉，《中國藏學》，第十五期，1991，頁57。

丹的《中觀抉擇》書中，都主張「離邊中觀見」<sup>11</sup>（མཐལ་བྲལ་དབུ་མར་ལྟ་བུ།），而認為宗喀巴的中觀思想是「斷邊中觀見」（ཚད་མཐལ་དབུ་མར་ལྟ་བུ།），並提出嚴厲的批判。研究這些領域的異同，勢必會獲得豐碩成果，但這並非本文的主要研究範圍，因而只能概略敘述。

### 第三節 文獻檢討及研究限制

#### 一、文獻檢討

中觀學說肇基於龍樹，及其以後諸位大師的弘揚，相關印度大師的著作大都已譯成中文存於中文大藏經中，著述成績斐然。雖然西藏佛教中關於中觀思想的著作非常多，但是由於語文的隔閡，能閱讀者並不多，大多數人僅能透過少數的譯作來一窺堂奧，其中，尤其觸及字字計較時，難免無法掌握，以致以訛傳訛，實為可惜。目前國際間少數學者已以藏文原典為基礎，逐步將宗喀巴的思想介紹出來，雖然相關文章著作在數量上仍有待增加，但已經開啓一條可供學者研究的道路。

在民國抗戰期間，有一批內地法師陸續到西藏學經，首先介紹西藏的宗教思想者，首推法尊法師所譯宗喀巴的《菩提道次第廣論》、《入中論善顯密義疏》、《辨了義不了義善說藏論》等，以及相關西藏佛教的中觀文章，此外隆蓮比丘尼也譯出宗喀巴的弟子賈曹杰·達瑪仁欽（ཇུལ་ཚབ་རྗེ་དབུ་མ་རེན་ཚེ།，1364~1432）的《入菩薩行論》，透過中文的傳譯，西藏佛教的中觀思想逐漸在中國地區傳開，但是透過這些翻譯還是無法一窺宗喀巴的中觀思想堂奧。直到1959年以後，大批西藏人流亡到印度等地，西藏佛教的寺院也隨之在該處重建，講經說法之餘，尤其是在第十四輩達賴喇嘛的努力下，西藏佛教快速的傳揚於世界，格魯派的思想才陸續受

---

<sup>11</sup> 離邊中觀見認為應離有無二邊方為中道，此見解是從反面促成宗喀巴思想形成的一個重要因素。王堯、褚俊杰，〈宗喀巴思想的歷史淵源〉，頁58。

到重視。有關宗喀巴中觀思想的相關論著有：

(一) 宗喀巴所著的，法尊譯《辨了不了義善說藏論》一書<sup>12</sup>，是宗喀巴在五  
十歲時撰寫的，本論主要在分析述說小乘二宗、大乘唯識宗、中觀自續派以及中  
觀應成派之間，對於是否了義看法的異同。卷一至卷二主要在說明解深密經由三  
相門（遍計執 གུན་བདག་པ།、依他起 གཞན་དབང། 和圓成實 ཡོངས་གྲུབ།）分別有無自性及安立了  
不了義。卷三則依《無盡慧經》對於是否了義的敘述：

「何等名為了義契經，何等名為不了義契經。若有安立顯示世俗，此等即名  
不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。若有顯示種種字句，  
此等即名不了義經。若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。若  
有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、  
儒童、作者、受者、無主宰中顯示主宰，此等名不了義經。若有顯示空性、  
無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰  
等諸解脫門，此等是名了義契經。」<sup>13</sup>

作為本書對不了義最主要的看法。本書卷四之後，宗喀巴提到其中觀思想重點  
與《入中論善顯密義疏》中八大宗義內容相同，唯尚未成熟，其中「安立三世」  
與「滅是實有」的思想為萌芽階段。本書為宗喀巴承襲本身前一中觀著作《菩提  
道次第廣論》加以發揮而成，而《般若中觀根本頌的注釋—正理海》與《入中論  
善顯密義疏》則又是本書更為成熟的作品。

(二) 宗喀巴所著的《般若中觀根本頌的注釋—正理海》(དབུ་མ་རྩ་བའི་ཚིག་ལེན་པ་བྱས་པ་གེས་པ་  
ཅིས་བྱ་བའི་རྣམ་པ་ལྟན་འགོ་བཤམ་པའི་རྒྱམ་ཚོ།)<sup>14</sup>，本書主要是宗喀巴對龍樹《中論》一書內容之論述，因  
尚無中文翻譯，閱讀起來極為吃力。從本書最後部份「其弟子賈曹杰筆記」來看，  
其敘述重點為不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞、不承認自續的宗因，但  
是用他許比量、名言中不許有自相，但是安立一切世俗因果作用、承認二乘聖者  
也須通達法無自性方能得解脫，否則不能解脫生死輪迴、建立安立煩惱障和所知

<sup>12</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，福智之聲出版社，台北市，1993。

<sup>13</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，福智之聲出版社，台北市，1993，頁 113~114。

<sup>14</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，佛陀教育基金會，台北市，2002。

障差別之法、許有離心的外境，但不是實有的自相、不承認自證分，能立我知我見等世俗知識、佛果位的盡所有智，如何觀照世俗諦的道理，提出了義與不了義，並作了詳細的區分。<sup>15</sup>

上述八大內容與《入中論善顯密義疏》內容中的六點相近，但其中第三、第八兩點未在《入中論善顯密義疏》八大不共思想之中。顯示本書為宗喀巴《辨了義不了義善說藏論》過度至《入中論善顯密義疏》之間的重要中觀著作。

(三) 宗喀巴所著的《入中論善顯密義疏》<sup>16</sup>一書，為早年法尊法師將藏文翻譯成中文，使不熟悉藏文者對該書的內容能一目了然。宗喀巴在本書的〈釋第六具義勝義心〉中，說明並確立其不共的中觀思想「三遮五立」的內容。唯因本書翻譯者非從小生長於藏地，故所翻譯與書中內容難免含義有所出入。如本文前述

「滅是有為」(ཞིག་པ་དངོས་པ།) 應翻成「滅是實有」、「以此為依現見甚深緣起實性」(མོ་རྟོན་འབྲུང་ག་ཞིག་པ་པའི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་བཤད་པ།)<sup>17</sup> 應翻成「以此為依現見甚深緣起空性」及「定量大士」

(ཚད་མར་གྱུར་པའི་རྣམས་ལ།)<sup>18</sup> 應翻成「成量大士」等，如未能以藏文《入中論善顯密義疏》作內容比對，可能會因此而差之毫釐失之千里。

(四) 果然巴所著的《中觀真實明義論》，(རྒྱལ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་བླ་མ་གྱི་དགོངས་པ་ཟབ་མོ་དབུ་པའི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་སྤྱི་བཤད་གིས་སྟོན་པ་པའི་དོན་རབ་གསལ།)<sup>19</sup>，書中對於中觀思想的人物傳承及著作，均能清楚描述，例如清辨《思擇焰》、貝澤《入真實性論》、智藏《中觀二諦論及釋》、寂護《中觀莊嚴論及釋》、蓮花戒《自修科判次第廣中略、中觀明》一脈相承即是。<sup>20</sup>另外對中觀應成、自續兩派最初如何分隔<sup>21</sup>，及中觀應成派如何成立本宗之論式並對自

<sup>15</sup> 同前註，頁 425。

<sup>16</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，新文豐出版公司，台北市，1987。

<sup>17</sup> 宗喀巴，《入中論善顯密義疏》(དབུ་པའི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་བཤད་པ།)，甘丹寺木刻版，甘丹寺，頁 127。

<sup>18</sup> 同前註，頁 131。

<sup>19</sup> 果然巴，《中觀真實明義論》，佛陀教育基金會，台北市，2001。

<sup>20</sup> 同前註，頁 22。

<sup>21</sup> 自佛護評破數論派主張「諸法實有」開始，其論點有 1、如此則生無意義，2、此極為錯誤，3、如此則自己本身存在的實有也不需要。之後清辨認為佛護的主張有 1、未提出因和喻，2、未指出別人之錯誤，3、只提出應成字句而已等三個錯誤，及 1、誤解龍樹破四生的意思，2、誤解法的意思「諸法實有」變成他生，3、誤解「生」為有因生，4、誤解「生」為有限等四個誤解。其後又由月稱出面評破清辨所說不合理，因為 1、以論式推翻別人的邪見，不需立自續因，2、

續派加以評破等均有詳細說明。<sup>22</sup>果然巴爲薩迦派學者，立論與格魯派有所差異，也因此本書爲研究中觀思想不可或缺之工具，唯因尚無譯本問世，對於藏文能力不夠者，研究起來極爲吃力。

（五）王堯在〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉一文中，敘述緣起思想在原始佛教時代已經存在，實際上是對佛教三法印或四法印的一種概括，而十二緣起則是對三法印或四法印所揭示的原理作實例性的解說，到龍樹時緣起思想成爲性空理論的基石。<sup>23</sup>龍樹以「空」和「假」兩方面來概括「緣起」的意義，認爲這才是不墮二邊的「中道」。而「空性」與「緣起」對中觀而言是一體兩面，由於一切法自性本空，故業果等緣起法才能生起，如果自性不空，就不能有生起業果的作用；又由於了知緣起之力，才能了知自性本空，因爲業果等法待眾緣才能生起，可見其自性是空的。龍樹還用別的語詞表達了「緣起」所具有「空」的性質，即所謂緣起具有「戲論寂滅」<sup>24</sup>的性質，也就是緣起所表示的空性，是一種脫離「能知與所知」之理性思維範疇，超越「能詮與所詮」之言語表達範疇。

龍樹認爲「緣起法」一方面是空，是超越言語表詮範疇的，是戲論寂滅的；另一方面又是「色」，是假名施設，是如幻虛妄的存在，是可以用「言教」來宣說的；但是，宗喀巴認爲包括緣起在內的一切安立都是「空」，是不可言說的，因而是應該否定的。當時西藏所普遍流行的觀點，薩迦派某些學者稱作「離邊中觀論」，但宗喀巴強調認識遮破對象的重要性，反對一味遮破的非理性態度，並且指出未明遮破對象總體特徵的遮破必然是錯誤的，其思想的獨特性在批判這種觀點的過程中得到體現。另外，宗喀巴認爲「因果」的世俗諦和「無自性」的勝

---

敵對時即使以自續因亦無法破敵，3、在成立共許有法上，並未成立差別法，因此自續不合理。此爲應成自續分隔之始。同前註，頁 183。

<sup>22</sup> 同前註，頁 186~189。

<sup>23</sup> 王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，《中華佛學學報》，第五期，1992，頁 50。

<sup>24</sup> 無用或不正確的名言是「戲論」，而佛所說的緣起，是超出戲論，是消滅戲論，也可以說是寂滅狀態，所以頌曰「善滅諸戲論」。呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，台北市，1982，頁 124。

義諦是缺一不可的，指出二諦不可分割的統一性之後，宗喀巴便明確地表明自己對中觀思想中最根本的問題，即「空性」問題的態度。「緣起」和「無自性」（空性）是「同體」關係，即同一個事物所具有的兩方面的性質，同時認為「緣起」是中觀學者理解「一切法無自性」這一命題最為根本的理由，也就是說，只有中觀學者才從「緣起」這一點去認識「無自性」，如果拋棄「緣起」，確實會導致那種所謂絕對空無的觀點。

作者總結認為宗喀巴將「名言無自性」規定為應成派區別於自續派的特徵，從而同常見劃清界線，又在「破與立」的問題上堅持「自宗應有許」的主張，從而同斷見劃清了界線，上述這兩方面的看法，是以宗喀巴對「緣起」學說的理解為基礎的。實際上，「緣起」思想正包含著上述兩個意義。作者就此問題，即在龍樹等印度論師的「緣起」二字所包含的意義作討論，然後再研究宗喀巴是如何看待它的，文中以宗喀巴獨特思想為出發點和歸結點乃對中觀緣起學說的肯定，實有參考價質。惟該文係針對「緣起」二字所包含的意義作較多討論，或許基於篇幅所限，作者並未論及宗喀巴的「八大不共思想」，則為該文不足之處。

（六）原田覺在〈西藏佛教的中觀思想〉文中，首先從歷史脈絡來看中觀思想在西藏的發展，一開始提及西藏的研究環境，近幾年特別是第十四輩達賴喇嘛流亡印度以來有了急劇的變化。該變化在於流亡西藏人的活躍與可資利用的資料增加上尤為顯著。許多研究者訪問印度與尼泊爾等地時，流亡的西藏人不僅是共同的研究者，且本身即為研究標的。其次是宗喀巴以前的中觀思想，又分為吐蕃佛教與中觀、見於宗義書（*ཐུབ་མཁའ་ལྔ་པ་*）的中觀思想、朗達瑪的毀佛與其後之復興及西藏的中觀思想之成立與展開，最後是宗喀巴及其以後之中觀思想，包括宗喀巴生平、宗喀巴的中觀思想、宗喀巴與格魯派等。

作者在宗喀巴的中觀思想中，以《菩提道次第廣論》為依據，將中觀派的歷史分為根本中觀派與隨持中觀派，又按照與《淨明句論》（*མཛོལ་མཁའ་ལྔ་པ་*）一致的西藏後弘期諸學者之見解，分後者（隨持中觀派）為歸謬（應成）派與自立（自續）

派，<sup>25</sup>且引用耶謝第（ཡེ་ཤེས་མཚོ།，智軍）的《見差別》把後者（自續派）區分為經部行中觀派與瑜伽行中觀派。另外，提及宗喀巴在《入中論善顯密義疏》內舉出歸謬派（應成派）之特徵，例如，與六識聚別異的自性之阿賴耶識、否定自證的見解為不相通、自立派（自續派）的論式不承認在敵者的心相續上產生真實的見解、依承認知識般，也必須承認外界之對象、於聲聞與獨覺有了知事物無自性（法無我）、將法的我執設定為煩惱障、滅者乃事物、基於此一理由，三時的設定方法乃無共通等八項。<sup>26</sup>

作者對於宗喀巴的思想核心「三遮五立」，僅做了簡單的介紹，但並未深入討論，而且作者認為：

「法無自性與依正理而否定之自性不同，且肯定以勝義諦的自性法性為有，這或許正是顯示宗喀巴之思索限界。」<sup>27</sup>

自此亦可看出作者主要是以《見差別》等西藏宗義書的中觀思想分類觀點，順便提及宗喀巴的中觀思想編輯而成，嚴格而言只是一種摘要的譯介文章，對於宗喀巴的中觀思想基本上並未深入。

（七）Elizabeth Napperly 在“Dependent-Arising and Emptiness”《緣起與空性》中，全書共分為八章，包括研究的緣起、廣論的總覽、經集的詮釋、宗喀巴的論證、宗喀巴與現代詮釋者：不及派、宗喀巴與現代詮釋者：過尤派、宗喀巴與現代詮釋者：其它議題，最後對上述做總結。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 最早提出自續、應成二分法可能是巴曹·尼瑪扎，至於文獻中能見的圓滿系統的自續、應成二分法可能是薩迦學者扎巴堅贊的《續現觀大寶如意樹》。王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，東初出版社，台北市，1992，頁 68。另果然巴認為自續論式辯論時先提出有法（共同認知），應成論式則不存在有法，果然巴，《中觀真實明義論》（ཏུལ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཐུགས་ཀྱི་དགོངས་པ་ཟབ་མོ་དབུ་མའི་དེ་ཚོན་ཉིད་ལྟུང་འགག་གིས་སྟོན་པ་འཇམ་དཔལ་ལྷན་དུ་བསྟན་པའ།），佛陀教育基金會，台北市，2001，頁 192。

<sup>26</sup> 原田覺，〈西藏佛教的中觀思想〉，頁 301。

<sup>27</sup> 同前註，頁 318。

<sup>28</sup> Elizabeth Napperly，劉宇光譯，《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》，志蓮淨苑文化部出版，香港九龍，2003，頁 V、VI。



作者認為宗喀巴力圖把中觀的詮釋，聚焦在借由遮遣自性有，來顯彰「世俗有」的重要，從而強調空性與緣起間是相融的。宗喀巴主要中觀的著作共有五部，第一部是 1402 年（四十五歲時）所寫的《菩提道次第廣論》，此書的最後一個部份，即探討「觀慧」的〈毘鉢舍那品〉，為其對中觀哲學的最早詳釋。<sup>29</sup>依據宗喀巴《廣論》〈毘鉢舍那品〉的中觀詮釋，宗喀巴針對「無我」說所破及不破的對象作討論，且連帶也討論他用以解決「空性」與世俗法(包括倫理行為)之間明顯的衝突。前三章是提供有助於充份理解宗喀巴理論的背景說明。儘管宗喀巴在《廣論》裡，其理解與當時西藏流行的詮釋有所衝突，視後者大都屬過尤派而陷身斷見一類；但另一方面，也破斥非應成派的佛學立場，因從中觀的角度，卻是由於破得不夠而陷身常邊。宗喀巴以此清楚表明所持的「中道」觀。第四到第六章則探討中觀哲學的中心議題，這同樣亦是宗喀巴詮釋所圍繞的問題，最後並據此以比較其中觀詮釋與時下西方學者們的詮釋。總之，宗喀巴《菩提道次第廣論》「觀慧」章的主題，就是去破斥那些在判斷何謂中觀所破的過尤派，並強調空性與世間現象間的相融性才是中觀系統的不共義。

對於西藏佛教的現有研究，大多只把焦點放在宗教史而不是哲學史上，即使涉及宗教觀念，也都很少從哲學問題出發，而只循思想史進路鋪陳之，此書作者是從廣泛的哲學史背景聚焦到宗喀巴這位西藏佛教中觀思想的重要人物，以其最早期的中觀著述，即《菩提道次第廣論》〈毘鉢舍那品〉為例進行深入分析，說明宗喀巴中觀特有的不共見，同時也以宗喀巴為主，分別在正文及註釋內嚴密地回應當時藏人及當代西方人理解中觀時所作的論斷，但是對其中觀思想的核心「三遮五立」卻未做討論。

（八）松本史朗在〈宗喀巴中觀思想研究〉一文中，首先對包括西歐各國及日本等對西藏佛教不加批判地禮讚，認為是令人可議的，因為此與宗喀巴對其當時佛教嚴厲的批判是背道而馳的。

宗喀巴以前的學者認為「自續派」與「應成派」僅僅是論證空性方法的不同，

---

<sup>29</sup> 同前註，頁 3~4。

但宗喀巴則提出「自續派許名言依自相成立，應成派彼亦不許」<sup>30</sup>，使「應成派」絕對化的教學體系得到確立。宗喀巴之後，與其被合稱「父子三尊」的弟子賈曹杰及凱珠傑，雖撰寫了許多有關因明學的注釋和著作，但他們對中觀的解釋，比宗喀巴徹底批判的立場，已比不上，這讓人聯想到宗喀巴之後，格魯派的僧人並無對中觀有創新的看法，因此，宗喀巴對格魯派的影響，至今仍無出其右者。<sup>31</sup>

整體而言，本文主要敘述何為「離邊中觀論」、批判離邊中觀論與擁護緣起說及說明宗喀巴中觀思想的意義，相對地，並未論及宗喀巴中觀思想的內容，因此之故，仍無明確解釋何為宗喀巴的中觀思想；另外，也可以看出作者主要是翻譯薩迦派學者果然巴批評宗喀巴的中觀思想觀點，加上部份宗喀巴的思想編輯而成，嚴格而言只是一種摘要的譯介文章，對於宗喀巴的中觀思想基本上並未深入。

（九）許得存在〈宗喀巴關於中觀應成派八大論述〉中提到，宗喀巴當時在不同的眾多學說教派下，根據印度佛教中觀應成派佛護、月稱兩位論師的思想，兼收各家之長，建立自己獨特的佛教哲學思想體系。<sup>32</sup>把清淨正見緣起「自性空」作為一個肯定的明確表示，凡緣起法即是空性，一切物質與精神現象都是名言假有。宗喀巴在其《菩提道次第廣論》中指出：

「修習中觀正見首先必須以四理或七相，觀察一切眾生從無始以來所理解的我，以此能夠了解我空。然後再以四理或破四生道理，觀察眾生從無始以來理解的一切事物的實際存在，通達法空。只有了解一切現象因果緣起，就能破除內心的執著，了達一切事物空無自性，這樣才能獲得中道正見。」<sup>33</sup>

由此可見，宗喀巴的中觀思想主要是在引導修行次第。之後，宗喀巴對中觀自續派與中觀應成派之相異處，認為有阿賴耶識（ལུན་གཤེན།）、名言中不許有自相（རང་མཚན།）、名言中許有境、二障、了義與不了義、聲聞獨覺有無法自性說、自證分（རང་རྟོགས།）、

<sup>30</sup> 耿昇，《國外藏學研究譯文集》，人民出版社，拉薩，1992，頁280。

<sup>31</sup> 同前註，頁278~314。

<sup>32</sup> 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，福智之聲出版社，台北市，2002，頁405。

<sup>33</sup> 許得存，〈宗喀巴關於中觀應成派八大論述〉，《西藏研究》，第2期，1990，頁113。

自續等八大部份。<sup>34</sup>

宗喀巴以後，格魯派僧人基本上以佛護、月稱兩位論師的思想為準繩，修習宗喀巴及其弟子們所規定格魯派僧人必修課程，如不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞、不承認自續的宗因，但是用他許比量、名言中不許有自相（རང་མཚན།），但是安立一切世俗因果作用、承認二乘聖者也須通達法無自性方能得解脫，否則不能解脫生死輪迴、建立安立煩惱障和所知障差別之法、許有離心的外境，但不是實有的自相、不承認自證分，能立我知我見等世俗知識，佛果位的盡所有智，如何觀照世俗諦的道理，提出了義（དམ་དོན།）與不了義（ཤད་དོན།），並作了詳細的區分等。<sup>35</sup>以上八點與《般若中觀根本頌的注釋—正理海》書中賈曹杰筆記所述八點相同，<sup>36</sup>但其中第三、第八兩點未在《入中論善顯密義疏》的八大不共思想之中。

至於霍普金斯（Jeffrey Hopkins）雖用力於西藏佛學，但在《Reflections on Reality》<sup>37</sup>一書中，主要在論述格魯派宗喀巴與薩迦、寧瑪及覺囊等三派對於「Mind—Only」（唯心）見解之異同。另外，在所譯《The Meaning of Life》<sup>38</sup>一書中，以描述達賴喇嘛為主，其餘尚有關於「空性」的著作，但並無以中觀思想為主的著作，或有些微觸及，唯均未涉宗喀巴的中觀思想，故在此略而不論。

除霍普金斯之外，從上述大陸以及國外學者的著作看來，對於宗喀巴的中觀思想都有觸及。反觀目前在台灣的學術界中，針對現有研究西藏佛教的中觀思想者，有黃英傑的〈藏傳佛教「他空見」研究—以果然巴《辨別正見》為中心〉<sup>39</sup>。而以宗喀巴的思想為專題的論文，則只有鍾國賢的《宗喀巴末那識和阿賴耶識難解處的廣註》<sup>40</sup>、王惠雯的《宗喀巴菩薩戒思想之研究》<sup>41</sup>、林士倚的〈宗喀巴三

<sup>34</sup> 同前註，頁 114~120。

<sup>35</sup> 同前註，頁 120。

<sup>36</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》（དབུ་མ་རྩ་བའི་ཞིག་ལེའུ་རྒྱལ་པ་ཤེས་རབ་ཅེས་བྱ་བའི་རྩམ་བཤད་ཡིག་ལ་པའི་རྒྱ་མཚན།），佛陀教育基金會，台北市，2002，頁 425。

<sup>37</sup> Jeffrey Hopkins, Reflections on Reality, University of California Press, Berkeley, 2002.

<sup>38</sup> Tenzin Gyatso, The Meaning of Life, Translated by J. Hopkins. Somerville: Wisdom Publications, 2000.

<sup>39</sup> 黃英傑，〈藏傳佛教「他空見」研究—以果然巴《辨別正見》為中心〉，玄奘人文社會學院，台北縣，2003。

<sup>40</sup> 鍾國賢，〈宗喀巴末那識和阿賴耶識難解處的廣註〉，國立政治大學邊政所碩士論文，台北市，1994。

士道思想中的生死觀—以《密宗道次第廣論》爲主之探討》<sup>42</sup>等三篇而已，可謂鳳毛麟角。再者，目前尚未發現有針對宗喀巴中觀思想的核心「三遮五立」爲研究的論文，由此可見宗喀巴的中觀思想，尙未被台灣學術界廣爲研究。

## 二、研究限制

從上述的文獻探討中可以發現，除了在西藏的佛學界裡的論述之外，在非使用西藏語文的世界裡，儘管現在已有不少西藏佛教書籍及西藏佛教方面的論文與期刊，唯目前有關宗喀巴思想的研究並不多，而純粹研究宗喀巴中觀思想者，更是少見。這些文章著作除了少數從藏文原典去探討之外，大部份是透過翻譯的二手資料來了解，致使中觀思想之研究受到侷限，再加以筆者的藏文理解與翻譯能力的不足都造成研究取材上的困擾，如何從有限的著作中去辨別事實真相，是在寫本文所要時時留意，更是困難之處。

再者，佛學思想浩瀚，單就中觀宗即有許多流派，如何從這些流派中爬梳整理，而不使思想理路有所偏差，更是本文的關鍵與困難。雖然與本文有關的藏文著作已有學者翻譯成中文書籍，但是譯作的正確與否，與在不同文化下所表達的不同用語內涵，卻都是撰寫本文的種種困難之處。因此，只有從藏文原典的資料——宗喀巴所著的《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等藏文原典直接著手，才能真正了解有關宗喀巴思想之核心「三遮五立」；但是，眾所週知，學習另一種語文非有三、五年以上的辛勤學習，是無法完全掌握，雖然筆者至今已學習藏文數年，且也在學校修讀過宗喀巴中觀思想的相關原典，但是宗喀巴的思想極爲深廣，加上筆者學養閱歷體驗不足，因此，只有先以少數藏文原典爲基礎，進行相關的研究，期望在未來能有再進一步學習的空間。

---

<sup>41</sup> 王惠雯，〈宗喀巴菩薩戒思想之研究〉，輔仁大學哲研所博士論文，台北縣，1998。

<sup>42</sup> 林士倚，〈宗喀巴三士道思想中的生死觀—以《密宗道次第廣論》爲主之探討〉，南華大學生死所碩士論文，嘉義縣，2004。

## 第四節 研究方法

### （一）文獻學方法

由於現代佛學研究的前身是十九世紀歐洲學者們發展出來的印度學、蒙藏研究或西藏學及梵文學，所以古典語文獻學便順理成章成了現代佛學研究最基本及最先被使用的學術工具。吳汝鈞在《佛學研究方法論》一書中已詳細介紹了此一方法的優點，<sup>43</sup>而任何一個現代佛教研究的學派，也都會以古典語文獻學作為基本工具，其重要性是無容置疑的。古典語文獻學的工作是藉由專門的原典語文知識在原文的文本中解讀出其「原意」。換一個角度來說，對於文獻學者（特別是早期的印度學或梵語學者）來說，若能周詳地運用古典語知識解決文本上的原文疑難，進而能有依據地重述原文的觀念時，其基本任務就算完成。因此，在本文以宗喀巴的中觀思想作為本文研究的主要對象之後，對於古典西藏語文，尤其是宗喀巴在中觀思想的原典掌握必須精準，否則無法呈現原典面貌，反而易造成誤判、誤導等等的錯誤。例如本論文第三節文獻檢討有關《入中論善顯密義疏》部分翻譯有些脫離原意，即見精準翻譯之重要。

雖然對於藏文原典的完全掌握並非短期間可以達到，但是由於討論的對象與內容已經集中，且本文主要依據的文獻為宗喀巴所著有關中觀思想的《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》、《入中論善顯密義疏》等藏文原典鉅著。雖然，另外還涉及文獻的考據、資料的蒐集與西藏原典的翻譯，然而，主要重點仍在宗喀巴思想之重心「三遮五立」部份。其他還包含有一般中觀思想哲學邏輯的研究、比較及分析之資料。

### （二）思想史方法

思想史研究不僅重在經典、精英的文本、思想邏輯、學術繼承，同時也要著重於對當時的社會環境以及對以後的影響，也就是要多關注與社會歷史發展的關係。研究宗喀巴的中觀思想，避免不了對於宗喀巴所處的時代背景以及人物、發

---

<sup>43</sup> 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台灣學生書局，台北，1983。

生事件等等進行分析，才能深入了解宗喀巴中觀思想的來源，及之後如何隨著環境以及個人思想的成長而演化等等情形。然而，思想史的研究本身存在著一個缺點，就是孤立地研究某一個思想家，或者某種觀念，這種研究聚焦於「觀念的單元」(Unit Ideas)。在這樣的研究方法下，主要的任務是把研究對象的思想系統化，並從中推演出一些結論或他們對某些基本觀念的態度。然後，便和幾個思想家作比較，不管是否關心同一理論抽象層次的問題。因而，思想史研究變成了一些基本觀念的歷史，並被歸結為一種單一的、發生在高度抽象層次的歷史，是一種「理性重建」。但是現在，應該在更寬廣的背景下，和在不同的語境下來進行研究，也就是重新回到歷史，運用歷史的研究方法去考察那些思想觀念的演進，進行「歷史重建」。只有這樣，才能夠真正地理解，把握其主旨，得到真正意義上的思想史。

基於以上的認識，對於活躍在中世紀以及影響到現今的宗喀巴思想的研究，除了針對其核心思想進行系統化的分析之外，同時也要對各種不同的說法、時間前後、思想理路的變化及其對後世有何影響等等作一比較與討論。宗喀巴中觀思想建構的期程是很明顯的，例如：「滅是實有」(ཞིག་པ་དངོས་པོ།, vinasabhava) 的思想，是在四十五到五十歲之間醞釀的，因為該思想首先在五十歲完成的《辨了義不了義善說藏論》一書中出現，而四十五歲完成的《菩提道次第廣論》中則尚未見到此一主張。此外，其核心思想「三遮五立」，在《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》與《般若中觀根本頌的注釋—正理海》三本書中均只見其分散羅列，直到《入中論善顯密義疏》成書之時才明白出現<sup>44</sup>。再者，對於宗喀巴的時代以及成立格魯派之後的西藏社會、學術思想的影響等等，都需要以宏觀的角度來充分討論，如此才能將其思想萌生之背景與理路的演變進行歷史重建。

### (三) 哲學方法

佛教起信的正道是聞、思、修。「聞」是學習經典理論；「思」是進行分析辨

<sup>44</sup> 《入中論善顯密義疏》，甘丹寺木刻版，頁 249。

認；「修」是根據認識的道理，經過反覆實踐，達到親證親驗。在這一思想的指導下，很多格魯派的學者把一生大部分的時間都花費在研究「五部」（因明、中觀、般若、俱舍、律論）、「四續」（事部、行部、瑜伽部、無上瑜伽部）、「十地經」（སྐབས་བཅུ་པའི་མདོ།）等的理論學習上，其目的就是為了達到正信不惑。因此，佛教因明學的一個主要作用就是提供佛理的邏輯證明。如法稱《釋量論》第二品，就對佛法的四諦、因緣、輪迴等原理的真確可信性提供了強有力的論證方法。也正是如此，宗喀巴也是基於對因明方法的運用，而獲致中觀思想上獨到見解，影響到後世的格魯派各大寺院將「因明」作為五部之首，大力學習並加以弘揚。

「三遮五立」是宗喀巴在判定各家中觀思想是否純正與高低的主要方法之一。因此，本文透過佛學邏輯上能、所二者對於「遮、立」之正確性及其所欲獲致的有效性（結果）等等，證實「三遮五立」是宗喀巴在建構中觀思想的核心問題。並在探討其如何建構思想體系和教觀上，藉以與其他教派進行論辯，終於建構成完整且合理的思想體系。其次，佛教邏輯學開創於印度，除了純粹是學術上的思想理論之外，還擔負著破他宗立己宗的任務，傳到西藏之後，這種理論與運用有了進一步的發展，除了以哲學方法來分辨、了解事理的真義之外，在詮釋與運用上更成為「成佛之道」；也因此，經過佛學邏輯方法對「三遮五立」的詮釋與了解，將可深入了解宗喀巴中觀思想的精髓及其對後世的影響。

至於宗喀巴在二十一歲完成有關唯識學說的著作《末那識和阿賴耶識難解處的廣註》之後，何以接二連三地在四十五歲之後完成《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等中觀著作；另外，宗喀巴在逐步建立其中觀體系之後，曾經遭受薩迦派學者果然巴·索南僧格及釋迦喬丹的嚴厲批判；有關宗喀巴從唯識學說發展到中觀學說的過程及宗喀巴與其他派中觀思想優劣的分析比較，則是本論文蘊釀進一步的研究範圍。

## 第五節 研究進程及論文架構

研究西藏佛教思想史，有兩條線索可供追尋，一是各個時期譯成藏文，並對

西藏的佛教各教派代表人物有過重要影響的印度佛教論典，以及西藏的佛教思想家對它們的注疏，這可以反映出各個時期西藏的佛教思想家的佛學見解，二是歷來西藏的佛教思想家對以往印度和西藏的佛學見解的辨析和總結。<sup>45</sup>就本文而言，這類著作為研究西藏佛教的思想家提供了線索，由此可見，藏文原典對本文內容充實與否息息相關。

## 一、 研究進程

宗喀巴在西藏的佛教中，發展出與他人不共又殊勝的中觀思想「三遮五立」，並因而使格魯派在西藏的學術地位屹立不搖，此為本文以宗喀巴中觀思想為研究主題的主要原因。

再者，欲研究宗喀巴的中觀思想，除了精研宗喀巴的中觀著作之外，並需從古今印度、中國及西藏各個時期的佛教中觀思想家，尤以宗喀巴論敵的佛學著作加以蒐集、研究、比對。另外，對於西藏歷史與文化、西藏社會史、西藏佛教史、西藏思想史、西藏佛教各派思想之比較等等都需要加以深入探討；尤其宗喀巴所著的《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等中觀論著藏文原典，必須進行字詞解析及義理的闡述與耙梳，以了解有關宗喀巴思想核心「三遮五立」之真實意義；否則，是不容易深入的。

本論文在廣納相關材料之後，即以研究主軸和論文架構為骨幹，再度過濾並修飾文章，進行思想性探討，盡力達到學術的要求標準。最後，除了說明本文是否達成研究的目的及本文對社會的貢獻，並描述研究者未來研究的方向，促使筆者本身有更進一步的成長空間。

## 二、論文架構

本文首章緒論在說明本文研究的背景與目的、範圍、文獻檢討及研究限制、研究進程、研究方法及架構。第二章，說明中觀的基本理論及宗喀巴之前的中觀

---

<sup>45</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，東初出版社，台北市，1992，頁43。



思想，包括緣起性空、二諦（པདོན་གཉིས།）論等中觀的基本理論及中觀的辯證法等。且述及《中論》之來源及其主要內容，而成立《中論》的論旨。其次，說明中觀思想傳入西藏及當時在西藏宣揚的經過，包括印度時期的中觀思想傳承、中觀派的分期、中觀思想傳入西藏以及西藏學者宣揚中觀思想的情況。

第三章，宗喀巴中觀思想體系之形成。從宗喀巴的生平及其主要著作開始，敘述宗喀巴的中觀思想形成的過程及其弘揚中觀思想的努力。第四章，主要集中在討論宗喀巴中觀思想的內容及由其他學者的論點來佐證宗喀巴的中觀思想。第五章，討論宗喀巴的中觀思想對後世的意義，由於宗喀巴獨到的中觀思想，使格魯派得以立基於西藏。所以，宗喀巴是影響西藏佛教最重要的人物之一，透過對中觀思想的了解，除了能讓人了解格魯派中觀思想的精華之外，更能以此為基礎深入了解中觀思想的要義，此為宗喀巴對後世最重大的影響與貢獻。第六章，結論。

最後，期盼借由本文之研撰，能增加對西藏佛教與漢傳佛教原典資料研讀與分析能力，並借此釐清自龍樹至宗喀巴中觀思想源流，進而從對宗喀巴弘揚中觀思想的研究，了解西藏佛教豐富的內容。

## 第二章 中觀的基本內容及宗喀巴之前的中觀思想

宗喀巴是西藏佛教格魯派的創始人，他的思想影響格魯派極為深遠，其中又以中觀思想為核心，然而他的中觀思想並非無中生有，而是建立於佛教的基礎上。因此，要對宗喀巴的中觀思想進行研究，首先必須先要對屬於佛教甚深思想方面的中觀思想作介紹，包括它的意義、基本理論、方法論及《中論》一書的基本內容等等。此外，它在印度傳揚、傳入西藏的情形，以及宗喀巴之前印、藏兩地學者的各種主張、背景、條件等，都需要加以敘述。

### 第一節 中觀的基本內容

#### 一、何謂中觀

「中」是「中道」，它不僅是「折中」，而是要超越有、無、常、斷互相對立的兩邊，且「不落二邊」，進而延伸有不執著二邊的意思。中觀一詞，它是梵文 Madhyama 的中文譯語，是由龍樹的主要著作《中論》而來的名稱，「觀」這個字是被後人附加上去的；因此，《中論》在中國亦稱為《中觀論》。由龍樹創始且依據《中論》內容為主要論述的中觀學派，即被稱為「中觀派」或「中觀學派」。

中觀學派依「緣起性空」的理論來顯示中道，亦以「緣起性空」為中觀思想的根本架構，它認為一切存在的經驗現象，其體性是沒有的，換句話說諸法世俗有而勝義空，其所以「有」乃是各種因緣和合而成，而非本有（自性有）。

龍樹的《中論》第二十四品〈觀四諦品〉，即指出眾緣具足而生之事物無自性，所以是空；但是，為使眾生了解空，不得不借用「空」字來說明，其實「空」是假名之說法，也是離有、無兩邊的中道義，即：

「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>46</sup>

另外，龍樹的《迴諍論》偈上分第二中說到，言語若離因緣和合，則一切皆無自體，無自體則成空義，空義成則中道義亦成，即：

<sup>46</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，大正新修大藏經，世樺印刷公司，台北市，1994，No.1564。

「我語言若離，因緣和合法，是則空義成，諸法無自體。」<sup>47</sup>

提婆的《廣百論》中〈破根境品〉以世間現象的八種比喻，指出諸法無自性，而成中道義：

「諸法如火輪，變化夢幻識，水月慧星響，陽燄及浮雲。」<sup>48</sup>

月稱的《入中論》〈第六菩提心現前地〉中提到，例如影像本空，然有人、鏡子、光明等因緣和合，才令眼識生起影像，其實一切皆無自體，無自體即中道義：

「如影像等法本空，觀待緣合非不有，於彼本空影像等，亦起見彼行相識。」

49

至於寂天的《入菩薩行論》之〈般若波羅密多品〉中，表達中道見解的頌文為：

「如是遍觀一切法，等知自性皆無生。」<sup>50</sup>

宗喀巴在《入中論善顯密義疏》卷十三釋〈第六勝義菩提心〉之十中關於中道義有言，諸法無自性，名之為空，然為防範有人執著空性為實有，《般若經》才宣說連空性亦無自體，如下：

「諸法無自性，智者說名空，復說此空性，由空自性空，空性之空性，即說名空空，為除執法者，執空故宣說。」<sup>51</sup>

<sup>47</sup> 龍樹，毘目智仙、瞿曇留支譯，《迴諍論》，大正新修大藏經，No.1631。

<sup>48</sup> 聖天，玄奘釋，《廣百論》，大正新修大藏經，No.1570。

<sup>49</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，新文豐出版社，台北市，2002，頁 15。

<sup>50</sup> 寂天，賈曹杰解，隆蓮譯，《入菩薩行論廣解》，佛陀教育基金會出版，2003，頁 296。

<sup>51</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 86。

根登曲佩（1903~1952）在其著作《中觀精要》裡提到：

「如果在眼睛看到柱子，雙手觸摸到柱子的情況下，依然能夠產生一種『此柱子雖然現于我前，但實際上是空的』，這樣一種有感而發的念頭的話。這種念頭即是現空不二的中觀之見。」<sup>52</sup>

近代學者更提出下列說法：

「中觀思想是出自古印度龍樹的中論理論，他的觀點是『中』是藉通觀全體，而透顯出來的一種智慧，『中』必含攝著『觀』來說明。……若說『中』是一種立場，那麼這種立場所透顯出來的應當是「無執著」的立場，是一種「沒有立場」的立場，與其說它是追求『最好的』（best），不如說它是不斷追求『更好的』（better）。無論是『無我行』或『般若行』，基本上就是無執著的立場，隨時去追求更好的。」<sup>53</sup>

「中道思想原來是佛教中的一種概念，它主張不偏執一切事物是恆常不變（常）與幻滅（斷）的任一邊，而立足其中間，決定者擁有真正的自由自在。」<sup>54</sup>

「佛教『中』的道理，在中國譯為中觀，是約在二世紀時期由印度佛教大師龍樹所發展出來的思想，在龍樹的主要著作《根本般若智慧論》（華文稱為《中論》）認為由於世間的一切事物都是在相依相緣的關係下存在的；相依相緣的存在與生起，稱為『緣起』。凡是緣起的，就受到種種關係的局限與決定；受種種關係條件而決定其形態與作用，即是無自性，亦名為『空』。因此，『緣起』、『空』、『中』的道理都一致，都是龍樹在闡揚佛教以不落入斷見與常見兩邊極端的中道思想。」<sup>55</sup>

以上各種說法，都在說明何謂空而無自性的「中」，而實際上「中」可以用「緣起無自性」來簡單包含之。而深具中觀思想者，因而體會人生無處不因戲論

<sup>52</sup> 根登曲佩，白瑪旺杰譯，《中觀精要》，悲智佛學會出版，美國，2002，頁33~34。

<sup>53</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，嘉義市，1998，頁3~4。

<sup>54</sup> 陳又新，〈論達賴喇嘛解決西藏問題的中道主張思想〉，《蒙藏現況雙月報》，第十二卷，第五期，蒙藏委員會，台北，2003，頁33。

<sup>55</sup> 同前註，頁39。

而產生之迷惑，帶來無盡苦惱；中觀思想能使得戲論寂滅，當下體會「空」的勝義理境，去除無謂的煩惱。

## 二、中觀的基本理論

### (一) 緣起性空

「緣起」是佛教爲了闡明無明（迷）的世界與涅槃（悟）的世界如何成立，亦即爲闡明從迷到悟的修行次第（十二支緣起）而說的，進而表示事物間相互的「因果性」、「關係性」。而「性空」亦稱爲「自性空」，表一切事物皆從因緣和合而生，其自性本空，而非自性本有。「性空」與「緣起」對中觀而言是一體兩面，由於一切法自性本空，故業果等緣起法才能生起，如果自性不空，就不能生起業果等作用；又由於了知緣起之力，才能了知自性本空，因爲業果等法待眾緣才能生起，可見其自性是空的；中觀宗的緣起則指宇宙間一切事物，都需要依賴一定的因緣或條件聚合，才能成立。中觀宗的緣起論除了《中論》第二十品的性空緣起之外，第二十六品的十二緣起、第一品的八不緣起及四緣等均有論及。

在第二十品中，中觀宗以性空爲了義之教法，即對於自身與外在世界的觀察，認爲沒有一物是固定不變的，諸法亦如有而畢竟係空。中觀宗的性空論認爲一切存在物，包括有情和物質都不具有實體，它們的存在都只是依賴各種條件的組合，條件改變則存在物跟著改變，條件離散則存在物跟著消滅，所以任何有情或物質的存在，都只是一種虛幻的存在（幻有），而不是真實的存在（實有）。中觀宗對於「我」和「一切現象」的非真實存在，稱爲「我空」和「法空」。我法二空，是中觀宗對一切存在的看法。由於緣起義而了知「有」源於自性空，因此引致「性空」與「緣起」相互成立，稱之爲「緣起性空」。然而人們常常認爲實體的存在才是實在，拒絕接受實體的「自性空」，因此，第十四輩達賴喇嘛曾爲了導引世人接受「緣起性空」，提出中觀宗的性空論爲：

「無自性並非就是無，其實中觀論師要破除的是獨立真實自性的存在，而非

萬物皆無」<sup>56</sup>。

其次第二十六品的十二緣起，就是一種因果序列性。每一支的前支是後支的原因，後支是前支的結果，依序環節緊扣，形成有情流轉的因果必然性。反之，有情的還滅，則是由於此因滅所以彼果滅，就十二緣起而言，即是無明滅則行滅，行滅則識滅……乃至老死滅。<sup>57</sup>至於月稱對緣起的看法，則越過了這種時間先後的因果序列之思考，因而強調因與果之間的相依相待，例如月稱在《入中論》中提出的「七相（ནམ་པདུན་ཡོད་པ།）道理」<sup>58</sup>即表示萬物的存在，都是因緣條件互相觀待而成立的關係；這是同時性的依待關係，而非時間先後的關係。<sup>59</sup>

至於龍樹《中論》第一品的八不緣起，不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不出。起因於龍樹見到一般人不能看破現象世界各種事物係緣起性空，深怕一般人執著於生、住、異、滅等變化的歷程，以為它們都有自性，而落入了生滅、常斷、一異、來去等邊見，因此提出八不來加以否定。至於《中論》第一品的四緣<sup>60</sup>，指一般人認為事物的生成是靠因緣（事件發生之主要因素，如泥為瓶之主因）、增上緣（因緣之外之助緣，例如燒坏之火）、緣緣（或稱所緣緣，指心起時所對之境）次第緣（又稱等無間緣，指同類心前念過去，為次念讓出地位）等四種緣而成，而中觀宗的緣起論則破除四緣，其主要目的在勸一般人破除有自性的看法，若能如此，則能正確認識世間的因果關係，進而遠離各種執見，看透緣起的真實相。<sup>61</sup>由於一般人不了解空、空因緣、空義，所以才會自尋煩惱。因此，龍樹於《中論》第二十四品〈觀四諦品〉提出：

<sup>56</sup> 第十四輩達賴喇嘛，蔣揚仁欽口譯，林耿如整理，《中觀正見》，悲智學佛會，美國，2001，頁 133。

<sup>57</sup> 釋迦牟尼佛，佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》，大正新修大藏經，No.1。

<sup>58</sup> 七相的道理，以車喻我，由七種道理進行分析：車與零件，是一？是異？是零件依車？是車依零件？是車中有零件？是零件累積為車？是其總形為車？以上七點來確定車無自性，人亦如是。陳又新，〈見辯別一勝乘精隨月光〉，南華大學上課手稿。

<sup>59</sup> 章嘉，白瑪旺杰譯，《中觀正理》，悲智學佛會，美國，2003，頁 89。

<sup>60</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。

<sup>61</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，臺灣商務書局，台北市，1999，頁 31。

「汝今實不能，知空空因緣，及知於空義，是故自生惱。」<sup>62</sup>

龍樹又認為「緣起法」一方面是空，是超越言語表詮範疇的，是戲論寂滅的；另一方面又是「色」，是假名施設，是如幻虛妄的存在，是可以用「言教」來宣說的；龍樹進而以「空」和「假」兩個方面來概括「緣起」的意義，認為這才是「不墮二邊的「中道」，因此在《中論》〈觀四諦品〉說：

「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>63</sup>

宗喀巴則認為包括緣起在內的一切安立都是「空」，是不可言說的，因而是應該否定的。宗喀巴認為「緣起」和「無自性」（空性）是「同體」關係，即同一個事物所具有的兩方面的性質；<sup>64</sup>最後，進而安立有無兩邊：

「由無自性，故離一切有邊；由能安立無自性之因果，故離一切無邊。」<sup>65</sup>

中觀宗應成、自續二大派對緣起有不同的主張，應成派的緣起的「緣」是指依他、觀待的意思，因為是觀待，所以自性無，這是應成派的緣起觀。至於自續派的緣起觀，雖然這個緣也是指依他、觀待於他，也認為諸法勝義無；但肯定代表世俗的名言，認為世俗依緣起成立，不能說是虛無，換句話說，諸法是勝義無，卻自相有。在應成派，自相無等於勝義無，自相有等於勝義有，應成派主張諸法勝義無也自相無，此主張與自續派對緣起的主張有相異之處。

緣起性空學說為佛教始祖釋迦牟尼的觀點，龍樹為解釋佛說之真義寫下中觀《根本般若智慧論》（即《中論》）等著述，從此形成大乘中觀一派。之後佛護著《佛陀波利多根本中觀註》解釋龍樹的觀點，並常用「應成」一語以區別於其他派別，這又開創了中觀應成派之先河。宗喀巴繼承此派理論，認為月稱論師與佛護論師圓滿解說龍樹、提婆之論最為殊勝，故當隨行上述二論師。<sup>66</sup>宗喀巴根據兩位論師的

<sup>62</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。

<sup>63</sup> 同前註。

<sup>64</sup> 王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，頁 57。

<sup>65</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 47。

<sup>66</sup> 許得存，〈宗喀巴關於中觀應成派八大論述〉，《西藏研究》，第 2 期，西藏研究編輯部，拉薩，

思想，對中觀應成之見解作系統的闡述，且兼收各家之長，形成自己的佛教哲學觀。

## （二）二諦論

「二諦」分勝義、世俗二諦。諦是「真實」、「真理」，有不顛倒而確實如此的意思。勝義諦也稱真諦、理諦、實諦、第一義諦。世俗諦也稱假諦、事諦、名相（或名言）諦。龍樹在《中論》第二十四品提到佛教的二諦，世俗諦與第一義諦（或勝義諦）的關係是：

「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」<sup>67</sup>

龍樹認為應確實了解二諦，才能教化眾生自迷至悟。有關清辨和月稱對於二諦的詮釋，月稱在《入中論》第六現前地提到：

「由於諸法見真妄，故得諸法二種體，說見真境名真諦，所見虛妄名俗諦。」

68

法尊譯講《入中論》時指出：

「由彼智慧所見為真諦，顛倒心所見為俗諦，此龍樹宗分別真俗二諦義也。」

69

由此段內容可見，此分別法為中觀宗共同遵循（包括清辨和月稱等）。至於月稱指出：

「妄見亦許有二種，謂明利根有患根，有患諸根所生識，待善根識許為倒。」

無患六根所取義，即是世間之所知，唯由世間立為實，餘即世間立為倒。」

70

---

1990，頁 113。

<sup>67</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。

<sup>68</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，頁 71。

<sup>69</sup> 同前註。

<sup>70</sup> 同前註，頁 71~72。



法尊解釋為：

「中觀宗清辨派，謂世俗諦中，境有正倒，心皆是正。境有作用者為正，無作用者為倒，如第二月，如鏡中像。月稱派謂，境有倒正，心亦有倒正。皆有作用，作用各各不同，而無體性同。」<sup>71</sup>

此清辨和月稱看法已有相異。又月稱又說：

「於真性時以何理，觀自他生皆非理，彼觀名言亦非理，汝所計生由何成。」

<sup>72</sup>法尊譯文指出：

「清辨謂名言有自性，勝義無自性，此說名言亦無自性。」<sup>73</sup>

自此清辨謂名言有自性，月稱說名言亦無自性，看法大異。至於思想大多遵從佛護、月稱的宗喀巴，則同於月稱看法。<sup>74</sup>

阿底峽《入二諦論》說到：

「任何顯現者為世俗諦，其他為勝義諦。」<sup>75</sup>

此句乃對於二諦最簡要的分別方式。又說：

「勝義諦不是一切世間的境（對象）、亦非任何心引起的因，語言文字就更不必說了。」<sup>76</sup>

在《入二諦論自釋》、《淨明句論》、《入中論》等書都指：

---

<sup>71</sup> 同前註，頁 72。

<sup>72</sup> 同前註，頁 77。

<sup>73</sup> 同前註，頁 77。

<sup>74</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 97。

<sup>75</sup> 轉引自果然巴，《中觀真實明義論》，頁 57。

<sup>76</sup> 同前註，頁 58。

「任何顯現的境與有境為世俗諦，而聖者禪定時以排除境與有境為原則，來體驗所作的離戲論為勝義諦。」<sup>77</sup>

可見以主觀的心來分別二諦，有人認為是勝義諦，有人認為是世俗諦，從聖者的禪定而言，則都是世俗諦。宗喀巴曾引《入二諦論》說：

「天子，若勝義中真勝義諦是身語意所行境性者，則彼不入勝義諦數，成世俗諦性。天子，然勝義中真勝義諦，超出一切言說，不生，不滅，離於所說，能說，能知所知。」<sup>78</sup>

將一切諸法分世俗、勝義二諦。<sup>79</sup>又引同論云：

「天子真勝義諦，乃至超過具一切勝相一切智境。非汝所言真勝義諦。一切諸法皆是虛妄欺誑之法。」<sup>80</sup>

認為唯諸聖者方能親證勝義諦。<sup>81</sup>

第十四輩達賴喇嘛亦提到，佛教四部所安立的二諦為：

「毗婆娑宗認為，若是有一法，無法以力破壞，或者用意識分析，執著這一法的意識仍存在，就稱為勝義諦；倘若有一法以力破壞，或者意識分析，執著這一法的意識消失，就稱為世俗諦。唯識則認為無漏根本智的所緣境，也就是究竟的所緣境，稱為勝義諦；倘若有一法不是無漏根本智的所

---

<sup>77</sup> 同前註，頁 58。

<sup>78</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 43。

<sup>79</sup> 談錫永認為應成派之二諦：名言為世俗，而離一切世俗即勝義。談錫永，《大中觀論集（上）》，香港密乘佛學會，香港，1998，頁 245。

<sup>80</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 43。

<sup>81</sup> 同前註。

緣境，那就是世俗諦。中觀則認為倘若有一法可以被名言識所安立，就成為世俗；倘若有一法能以觀察事相究竟性質的聖言識來安立，就成為勝義。」<sup>82</sup>

多識仁波切<sup>83</sup>則認為：

「以觀察名相的智見所得而對其名相觀察對象構成有效的名相觀察者為世俗諦；以終極理性觀察智見所得而對其終極理性的觀察對象構成有效的終極理性觀察者為勝義諦。」<sup>84</sup>

又說：

「人在途中遇到河流，由世俗經驗認定是河，並且因喝河水而解渴，是名相觀察法；至於龍樹《中論》精闢的辯證分析，都屬於終極理性分析。」<sup>85</sup>

### 三、中觀的方法論

「方法」一概念在中國哲學中是隱然的存在，並未突顯為方法論的研討。這是由於中國哲學自創始即緊密結合本體經驗發言。成中英，在〈中國哲學中的方法詮釋學—非方法論的方法論〉文中提出：

「中國哲學中有『方法意識』，但卻並無方法理論。中國哲學具有『非方法論的方法』及『非方法論的方法論』。與西方哲學相較之下，雖為『非方法論』的，卻在認知本體真實的功能、意義上，也顯出方法性、工具

---

<sup>82</sup> 第十四輩達賴喇嘛，蔣揚仁欽口譯，林耿如整理，《中觀正見》，頁 76~77。

<sup>83</sup> 多識仁波切，係安多藏區格魯派朵什寺第六世寺主活佛，為當今精通漢藏兩語及五部大論之學者。

<sup>84</sup> 多識仁波切，《佛教理論框架》，聖地文化出版社，台北縣，2005，頁 148~149。

<sup>85</sup> 同前註，頁 148~150。

性，而可視之為一種方法論。」<sup>86</sup>

因此，方法論（methodology）可以分為下列幾種，首先狹義方法論是指，某一學科方法論中的運作途徑（程序、技術）。其次，廣義方法論是指，探討理論的形成、理論的結構、理論的功能、理論的語言、理論的成立、理論核証的基礎、理論証立的邏輯。再者，一般方法論是指，一般所謂的「思想方法論」。最後，特殊方法論是指，每一學科、領域獨有的方法論，如史學方法、文學方法。<sup>87</sup>

根據這種對方法論的解釋，中觀的方法論，亦可分下列八種：

#### （一）、兩難

即分析論敵的論題為正反兩面，以證兩面都有困難而無法成立。兩難式的論證，邏輯上稱為雙關推理式或雙刀論證法，如果要化解兩難，則必須放棄基本預設，並由此推出相反的結論。例如《中論》第二十品〈觀因果品〉在討論因果時說：

「因果是一者，是事終不然；因果若異者，是事亦不然。若因果是一，生及所生一；若因果是異，因則同非因。」<sup>88</sup>

以上即是運用兩難來處理因果的同一性與別異性的問題。龍樹認為如果原因與結果都具有自性，則它們都是獨立的，具有永恆的本性；這種狀況下，它們便是完全相同的「同一性」，或完全不同的「別異性」，亦即具有自性之能生的因與所生的果；若具「同一性」，則能所的變動關係就不能成立，反之若具「別異性」，則兩者絕對的不同，那能所變動的關係也是不能成立。因此無論「同一性」，或者「別異性」，都不成立。唯有從無自性之「緣起」的角度才能解決此一難題。

#### （二）矛盾律

矛盾律即兩個對立、矛盾而無法成立的概念。龍樹常運用兩個相對的概念（二分法）所造成的對立方式，作為其推導出矛盾思考上的依據。如《中論》第二十

<sup>86</sup> 成中英，〈中國哲學中的方法詮釋學—非方法論的方法論〉，《台大哲學評論》，1991，頁249。

<sup>87</sup> 何秀煌，《社會及行為科學研究的中國化》，中研院民族所，南港，1982，頁5。

<sup>88</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。

一品〈觀成壞品〉說：

「若言於生滅，而謂一時者，則於此陰死，即於此陰生。」<sup>89</sup>

此處是說「滅」與「生」同時發生於一個身上，這顯然是矛盾的。以緣起的角度，死亡之後，依因待緣，直至轉生為止，如此才能圓滿處理生死的問題。

### （三）排中律

即排除正、反兩者之外，無中間第三者的存在。龍樹常把事物定為「正面」與「反面」，進而在「正面」與「反面」之間，證明絕對無「中間」者，此即排中律，如《中論》第二品〈觀去來品〉說：

「去者則不去，不去者不去，離去不去者，無第三去者。」<sup>90</sup>

此處把運動的範圍劃定為「已去者」與「未去者」，在「去者」與「未去者」間絕對無第三種正在去者，這是從有自性的立場而言。如果從緣起性空的立場來看，則運動與運動者只是互為依存之關係，所謂的正在運動者是可以成立的。

### （四）無限擴展之謬誤

即迫使論敵陷於三者無限擴展的難處。龍樹常利用論敵犯此無限擴展的過失，否定業有自性的論點。如《中論》第七品〈觀三相品〉說：

「若謂生住滅，更有有為相，是即為無窮，無即非有為。」<sup>91</sup>

即是說生住滅是有為法，三者又各自有生住滅三相，即各自的三相又各自有三相。這樣勢必出現無限擴展的三相，結果陷於無限擴展的難處。

### （五）循環論證之謬誤

循環論證也是無限擴展的狀態，但有循環論證之情形。此謬誤即是甲生乙、

---

<sup>89</sup> 同前註。

<sup>90</sup> 同前註。

<sup>91</sup> 同前註。

乙生甲的關係，龍樹認為這種見解是錯誤的。如《中論》第七品〈觀三相品〉說：

「生生之所生，生於彼本生，本生之所生，還生於生生。」<sup>92</sup>

「生生」是生於「本生」，「本生」又生於「生生」，兩者是互相生起的，有循環論證之情形。因此龍樹認為兩者不能互生，必須以緣起的觀點，才能說明二者之關係。

#### （六）三段論法

即將論式分『大前提、小前提、結論』三段來完成論證的方式。三段推理的方式是《中論》的特色，其論式即將想要論證之論點，分三段（大前提、小前提、結論）來完成論證，三段論法又可分為定言（直接）論證與假言（間接或條件）論證：

1、定言（直接）論證，如《中論》第十三〈觀行品〉說：

「如佛經所說，虛誑妄取相，諸行妄取故，是名為虛誑。」<sup>93</sup>

將此偈套入三段論證格式如下：

大前提：凡妄取的東西都是虛誑的。

小前提：諸行是妄取的東西。

結論：諸行是虛誑的。

2、假言（間接或條件）論證：又分為

（1）構成式之假言（間接或條件）論證，如《中論》第九品〈觀本住品〉說：

「若無有本住，誰有眼等法？以是故當知，先已有本住。」<sup>94</sup>

其假言（間接或條件）論證格式如下：

---

<sup>92</sup> 同前註。

<sup>93</sup> 同前註。

<sup>94</sup> 同前註。

大前提：如果沒有本住，則沒有眼等法。

小前提：今有眼等法。

結論：故知有本住。

(2) 破壞式之假言（間接或條件）論證，如《中論》第三品〈觀六情品〉說：

「是眼則不能，自見其己體；若不能自見，云何見餘物？」<sup>95</sup>

其假言（間接或條件）論證格式如下：

大前提：如果眼不能自見，則不見餘物。

小前提：今眼不能自見。

結論：故知眼不能見餘物。

#### (七) 四句

四句是以一種包含四個正反組合，層層深入命題的思考方式。它包含四條正反組合，第一句是肯定命題，第二句是否定命題，第三句是第一、二句的結合，第四句是第三句的否定。四句論式又包括四句與四句否定，如下列論述。

1、四句，如《中論》第十八品〈觀法品〉說：

「一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。」<sup>96</sup>

將此偈排列成四句的模式如下：

第一句：一切實。

第二句：一切不實。

第三句：一切實亦不實。

第四句：一切不實亦不是不實。

第一句「一切實」，認為現象世界一切事物都是實在的，是對一切法存在性的肯定，這是「有」是「俗諦」；第二句「一切不實」，認為現象世界一切事物都是不

---

<sup>95</sup> 同前註。

<sup>96</sup> 同前註。

實在的，是對一切法的自性否定，這是「空」是「真諦」；第三句「一切實亦不實」，結合第一、二句，是真、俗二諦的結合；第四句「一切不實亦不是不實」，是對第三句的否定，表超越真、俗二諦，不偏於真、俗二邊。

2、四句否定，如《中論》第一品〈觀因緣品〉說：

「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」<sup>97</sup>

此偈表示對自生、他生、共生（自生與他生）以及無因生的否定，最後提出緣生。因為若自生可成立，則事物應可以不斷地自己生出自己，顯然不可能；若他生可成立，則某物可以由另一物而生出，亦不可能；至於共生，以具有自性的事物是單一、獨立的，是不能分開而由自、他兩者共同生成。最後討論無因生，它是說事物不需要任何原因也能生出來，但事物的生起是透過不同的原因與條件，種種因緣才成立的，因此無因生也不合理。可見以自性的觀點來建立緣起是不可能的，唯有以無自性的立場才能成立緣生。

#### （八）相待不離

此論證是就緣起法說明現象世界一切事物，都是因緣所生屬「無自性」者，因其無自性故不能獨立存在，唯有從緣起性空這個立足點，來看待事物相互依存的關係，才能證成此論點。如《中論》第六品〈觀染染者品〉說：

「若離於染法，先自有染者，因是染欲者，應生於染法。若無有染者，云何當有染？若有若無染，染者亦如是。」<sup>98</sup>

此偈指無自性的煩惱者（染者）與煩惱（染）是相互依待的關係，而有自性之煩惱者（染者）與煩惱（染）是無法建立相互依待的關係，若法有自性，則離煩惱者有煩惱，離煩惱有煩惱者；因此唯有以無自性的立場，才能建立兩者相互依待的關係。例如生與死、成與壞、長與短之間，都是不能各自獨立存在。

上述八種方法論中，中觀應成派主要是以緣起法（即相待不離）來說明現象

<sup>97</sup> 同前註。

<sup>98</sup> 同前註。



世界一切事物，均『無自性』才成立的。

#### 四、《中論》與其註釋

##### (一)《中論》

整本《中論》之結構共有二十七品（章）。每首偈頌有四句，每句五字，即每一偈頌共有二十字。各品的篇幅長短不一，最長的是第二十四品觀四諦品，有四十首偈頌，共八百字；最短的是第十九品觀時品，有六首偈頌，只有一百二十字。<sup>99</sup>

《中論》之主要內容為「八不中道」與「緣起」<sup>100</sup>，其中「緣起」部份已如前章所述；至於「八不中道」則見於〈觀因緣品〉第一：

「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。」<sup>101</sup>

首先，不生不滅，萬物的產生是互相為緣，錯綜複雜的，其中並沒有一個固定的體性。因緣所生，亦是因緣所滅，既然如此，沒有實際產生，也沒有實際滅掉，這就是不生亦不滅。《維摩詰所說經》第九品〈入不二法門品〉喜見菩薩說：

「色、色空為二。色即是空，非色滅空，色性自空。」<sup>102</sup>

「色」原來指我們的身體，後來泛指一切物質；「色空」是說物質從種種因緣生，其中並無自性，無實自性故不實在，不實在故名為空。至於「色即是空，非色滅空，色性自空」，就是說不必等到事物滅了才知道不實在，當事物存在時，就明明白白、清清楚楚呈現它的自性本空，此即所謂「當體即空」；對事物畢竟

<sup>99</sup> 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁6。

<sup>100</sup> 平川 彰認為龍樹的《中論》裡，以八不、緣起而論證了諸法是空。平川 彰，莊崑木譯，《印度佛教史》，商周出版，台北市，2004，頁46。

<sup>101</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。

<sup>102</sup> 維摩詰，鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，大正新修大藏經，No.475。

性空的看法，和世間真相完全吻合，只有這樣，才不會把「生、滅」一分為二。

其次，「不常亦不斷」，就是要觀「無常」，但這只是一種觀，並非說「無常」裡又有一個實際的東西可供執取。否定「常」是說常性不可得，並非另有一「無常」的法。事物雖無常，但有相似、相續的發展，例如人從出生到老死，其間不斷變化，這是無常；但在無常中同時又相似、相續地延展他的生命。

再者，「不一（གཅིག）亦不異（གཉིས）」，當執著有一個獨立的體，就會把事物看成各自互不相關，並會以自我為中心，有明顯的「一」在心裡，會把我之外的對方看成另一個「一」，「一」與「一」之間，互相不能和合。其實佛教的講法是由許許多多的因素，共同造成一件新事物，這件新的事物（果），是原來已有的若干條件，加上新的因素造成的。例如父母所生之子女，有的像母親，有的像父親，還有些係前世帶來的，其實是把以前的業帶下來，又為現世的緣所影響變化而成的。

最後，「不來亦不出」，《維摩詰所說經》裡說：

「來者無所來，去者無所至所，可見者更不可見」<sup>103</sup>

原因是「來」不是一件獨立的事，其中包含許多因素，因緣和合而成熟結果。「不出」也是這個道理，其中也包含許多因素，也需要因緣和合才成熟而成的。以上是「八不中道」之要旨。

另外，宗喀巴在《般若中觀根本頌的注釋—正理海》一書中提到的「八不」指出，其中生、滅二者主要在講本質，常斷二者主要在講時間，去來二者主要在講關於境，一異二者主要在講關於對稱，其敘述如下：

དེ་ཡང་ངོ་བོ་ལ་ལྟོས་ནས་ནི་ཉམས་འཕེལ་བྱེད་པའི་སྐྱེ་འགག་གཉིས་དུས་ལ་ལྟོས་ནས་རྟག་ཆད་གཉིས་ཡུལ་ལ་ལྟོས་ནས་འགོ་འདྲ་གཉིས་སྐྱེ་ལ་ལྟོས་ནས་གཅིག་པ་དང་

གཉིས་བསྟན་ནོ།<sup>104</sup>（關於本質是生滅二者，關於時間是常斷二者，關於境是去來二者，

關於對稱是一異二者。）

<sup>103</sup> 同前註。

<sup>104</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，頁 22。

## （二）《中論》之註釋

中觀思想肇基於龍樹，而《中論》一書最能代表其中觀思想，它集龍樹一生重要的思想，《中論》五百頌（漢譯四四六頌）共二十七品。月稱《淨明句論》中提到：

「阿闍黎耶為辨了義不了義經，造此《中論》。」<sup>105</sup>

可以看出此書是龍樹為使人們明白道理而造的。對《中論》之註釋本，宗喀巴認為《中論》註解有八家<sup>106</sup>。今天可以看到的《中論》註解有青目釋《中論》、《無畏註》（註者不詳）<sup>107</sup>、佛護註《佛陀波利多根本中觀註》、清辨《般若燈論》、安慧釋《大乘中觀釋論》、月稱《淨明句論》、無著釋《順中論》等七家註釋；另外有德慧、提婆薩摩、古拏室利三家今已不存之註釋本。<sup>108</sup>

## 第二節 中觀思想在印度的傳揚

### 一、中觀派的分期

龍樹與其弟子提婆的中觀見解無異，<sup>109</sup>但到了後期，弟子分成兩派，並且互相攻擊。一派以清辨、寂護（靜命）論師為代表，覺得這宇宙萬有的諸法，須以自己的立論作為武器，摧破敵方理論，稱為中觀自續派。另一派以佛護、月稱論師為代表<sup>110</sup>，認為前者不符合中觀精神，而是應就著論敵的錯誤順勢破之；也就

<sup>105</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 122。

<sup>106</sup> 同前註，頁 122 中提出《中論》註解有八家分別是無畏論、提婆薩摩論、古拏摩底論、古拏室利論、悉提羅摩底論、佛護、清辨、月稱之疏。至於宗喀巴另一著作《般若中觀根本頌的注釋—正理海》頁 425 則只說八家，內容應屬一致。

<sup>107</sup> 宗喀巴認為《無畏註》非龍樹自釋。宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 135。

<sup>108</sup> 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，佛光出版社，台北縣，2000，頁 128~136。

<sup>109</sup> 西元六世紀中觀派大注釋家月稱曾說：「提婆的《四百論》的思想與龍樹的《中觀論頌》無甚差別」。Richard H. Robinson, 郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，正觀出版社，南投縣，1996，頁 49。

<sup>110</sup> 有關中觀應成派之祖師，為佛護抑或月稱的問題。佛護於其《中論註》中，把《中論》的論法，以歸謬法加以註釋，此為歸謬派之開源；但月稱對歸謬派之後進（如寂天及西藏格魯派學者），提出確立理論基礎之原則來看，月稱應為真正的歸謬派之祖師。梶山雄一等著，李世傑譯，《中觀思想》，頁 163。另《辨了不了義論釋難》一書所說與《中觀思想》一書中觀點相同；見宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，悲智佛學會出版，美國，2003，頁 176。

是此派不另外建構一套學說體系，而把重點放在指出對方理論內在的矛盾，以子之矛，攻子之盾，使對方自知理虧，而放棄自己的立場，此派稱為中觀應成派，此派後來為宗喀巴創立的格魯派所宗。而「應成」二字之由來，係佛護著《佛陀波利多根本中觀註》常用「應成」一語以區別于其他派別而來。總之，「應成」是源自佛護、月稱的一種佛教辯論方式，它也是使敵方主張自相矛盾而陷入進退兩難局面的一種辯論方式。「應成論式」(ཐལ་འགྲུབ་པ།)，直譯是「成為破局」，一般泛指使對方的言論或主張的本身自相矛盾致陷入兩難，而無法脫困的情況。應成論式是透過問難，逐步讓敵方的論點自相矛盾而墮敗的「破式」(ཐལ་པ།)，自然而然使敵方認同己方的主張，因此有人稱為「陷破」或「歸謬」論式。

中觀自續派主張用自己的論證，來證明自己的哲學—「空」為正確無誤的。此派有兩個起碼的條件：(一)批判論敵之主張的錯誤，(二)以「三支作法」<sup>111</sup>(三支中，「宗」支是主張或結論，而「因」支是理由，「喻」支是比喻。)證明自己的主張—「空」的正確性。中觀自續派又分成兩派，其中「主張有自證分而不承認外境」<sup>112</sup>的，就是瑜伽行中觀自續派，此派以寂護(靜命)論師為主。另外，「不承認自證分，而主張外境以自相而存在」<sup>113</sup>的，就是經部行中觀自續派，此派以清辨論師為主。此二派名稱另一由來係在根(གཞི།, gzhi)<sup>114</sup>的學說上建立的，因為(前者)和唯識宗相同，所以稱為瑜伽行中觀派；而(後者)和經部宗一樣，所以稱為經部行中觀派<sup>115</sup>。瑜伽行中觀自續派又分成兩支，一、隨順真相唯識的中觀派，如寂護(靜命)、蓮花戒、聖解脫軍。二、隨順假相唯識的中觀派，如師子賢(མེད་གེ་བཟང་པོ།, Haribhadra 約公元九世紀)、急達里(Jitari, 約十至十一世紀)、卡姆巴羅(Kambala)。其中急達里為隨順「有垢假相唯識派」，卡姆巴羅為隨順「無

<sup>111</sup> 應成自續的意義，即依據三支中之「因」，由本身有之正因，則能破除實有者，名為自續派，僅用應成為宗，令所破對方的相續心上生起了悟自宗所立之比量者，即為應成派。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯註，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北市，1994，頁24。

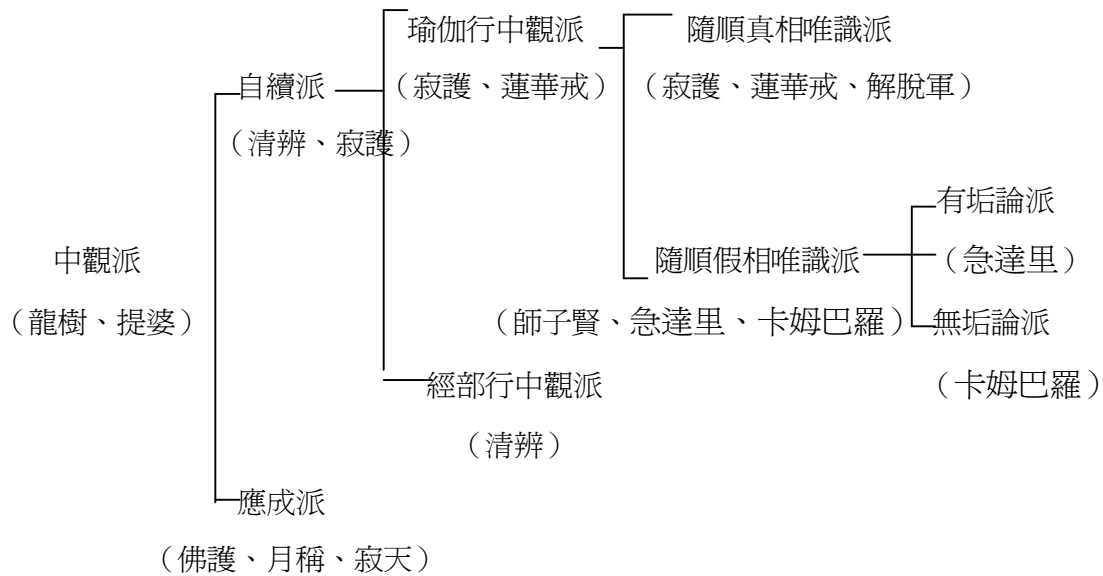
<sup>112</sup> 呂澂，《西藏佛學原論》，大千出版社，台北縣，2003，頁80。釋法音，《宗義淺說》，大乘解行學佛會上課講義，未出版，1999，頁153。

<sup>113</sup> 釋法音，《宗義淺說》，頁153。

<sup>114</sup> 藏文གཞི།(gzhi)字，指存在的萬事萬物，為修道的根基。貢卻亟美汪波，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，法爾出版社，台北市，2000，頁23。

<sup>115</sup> 貢卻亟美汪波，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，頁96~97。

垢假相唯識派」，<sup>116</sup>以上為印度時期中觀思想學派之概分。其系統關係如下：<sup>117</sup>



T · R · V · Murti 認為印度時期中觀派分為四期：第一期龍樹及其門弟子提婆打下基礎、第二期分裂成以清辨、寂護為代表的自續派與佛護為代表的應成派、第三期月稱重新肯定應成派為中觀派之基礎、第四期稱為「瑜伽中觀派」—亦即中觀與唯識合流後所產生的思想，代表人物為寂護與蓮華戒。<sup>118</sup>另外 Jaidev Singh 則將印度時期中觀派分三期，第一期龍樹以《中論》及其門弟子提婆以《四百論》來建構其哲學思想，第二期佛護寫了《佛陀波利多根本中觀註》來為龍樹《中論》作註解，強調「歸謬論證」是中觀哲學的正確方法；略晚於佛護的清辨，認為單指出論敵的謬誤是不夠的，還應提出己方的論證或獨立的邏輯論證來壓制它，其著作有《大乘掌珍論》、《中觀心論》、《思擇焰論》及註解《中論》的《中論要旨》和《般若燈論》；此即於龍樹死後四百年（第六世紀），分為以寂護、清辨為代表的自續派及與佛護為代表的應成派兩派。第三期以月稱與寂天為代表，其中月稱的《淨明句論》是唯一僅存的原始梵文本；此外《入中論》及其註釋則是獨立的作品；另外又註解了龍樹的《七十空性論》、《六十頌如理論》及提婆的《四百論》；月稱極力為歸謬論證派辯護，且指出自續派很多漏洞，寂天處於第七世紀，深受大乘思想的啟發，著有《大乘集學論》和《入菩薩行論》等。<sup>119</sup>

## 二、龍樹的著作

<sup>116</sup> 梶山雄一等，李世傑譯，《中觀思想》，頁 38。

<sup>117</sup> 同前註，頁 39。

<sup>118</sup> T · R · V · Murti，郭忠生譯，《中觀哲學》上，華宇出版社，台北縣，1984，頁 146~165。

<sup>119</sup> Jaidev Singh，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》，新文豐出版社，台北市，1990，頁 35~45。

中觀宗之祖龍樹有「第二釋尊」的稱號<sup>120</sup>，也具有「八宗之祖」<sup>121</sup>、「百部論主」<sup>122</sup>的尊稱；龍樹又譯龍勝或龍猛<sup>123</sup>，南印度人，其事跡主要見於鳩摩羅什所譯《龍樹菩薩傳》，及西藏布頓（བུ་སྟོན་འཛིན་ཆེན་གྲུབ།，1290~1364）的《布頓佛教史》和多羅那他（དོ་ལོ་ན་གླ།，1575~1643）的《印度佛教史》。<sup>124</sup>龍樹的思想論著主要分爲理聚、讚聚、喻聚三大類。<sup>125</sup>在理聚方面，宗喀巴指出有《中論》、《六十如理論》、《七十空性論》、《迴諍論》、《細研磨論》、《寶鬘論》六本。<sup>126</sup>月稱認爲《中論》與《六十頌如理論》一致，應該只算五本。<sup>127</sup>呂澂提出《七十空性論》、《中論》、《六十頌如理論》、《迴諍論》、《廣破論》、《假名成就論》爲龍樹六論。<sup>128</sup>另外，法尊遵循西藏慣用說法認爲《七十空性論》（སྟོན་ཉིད་བདུན་ཅུ་བ།）、《中論》（རྩ་བ་ཤེས་པ་བླ་མ།）、《六十如理論》、《迴諍論》（རྩོད་སྟེན།）、《精研論》、《寶鬘論》（ཕྱིན་ཆོས་ལྷན་པ།）爲龍樹中觀六論。<sup>129</sup>筆者認爲《六十頌如理論》有其獨立存在之事實，此中，以宗喀巴及法尊之看法較切實。其次讚聚方面有《法光明讚》、《心金剛讚》、《法界讚》、《大悲心讚》、《勝義讚》、《無喻讚》、《不思議讚》、《出世間讚》、《最勝讚》、《無上讚》、《八供養讚》、《文殊讚》。最後喻聚方面有《勸誡國王書》、《親友書》、《六十如理論》、《細研磨論》、《七十空性論》及任何駁斥他人理論時所比喻之著作。

此外，相關論著有《大智度論》、《十二門論》、《十住毗婆沙論》、《壹輸盧迦論》。其中《大智度論》、《十二門論》、《十住毗婆沙論》爲鳩摩羅什所譯現僅見

<sup>120</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 45。

<sup>121</sup> 龍樹爲佛教三論宗、天台宗、禪宗、密宗、迦當派、格魯派等多家尊爲祖師（此處並非一般所謂的八宗）。陳兵編著，《新編佛教辭典》，中國世界語出版社，北京，1994，頁 485。

<sup>122</sup> 果然巴，《中觀真實明義論》，頁 19。另呂澂，《印度佛學思想概論》，頁 113 提及龍樹有「千部論主」之稱。

<sup>123</sup> 龍樹（Nāgārjuna）梵音譯那伽闍刺樹那，意譯龍猛或龍勝。陳兵編著，《新編佛教辭典》，中國世界語出版社，北京，1994，頁 485。另龍樹藏文（ལྷ་སྟོན།）ལྷ་爲龍，梵音譯那伽、སྟོན་爲修行之意。張怡蓀主編，《藏漢大辭典》，民族出版社，北京市，1999。另玄奘將（Nāgārjuna）譯爲龍猛，Nāga 是「龍」義，arjuna 譯爲「猛」，可能是取印度大史詩《摩訶婆羅多》裏般度族五兄弟第三人 arjuna 的意思，因爲史詩中他是最勇猛的一個，所以 arjuna 也就代表勇猛。羅什譯爲「龍樹」，傳說其師姓龍，他是在樹下生的。西藏譯爲「龍成」，這是照原文字義譯的，因 arjuna 的語根 ar 是「成」的意思。呂澂，《印度佛學思想概論》，頁 110。

<sup>124</sup> 萬金川，《中觀思想講錄》，頁 45。

<sup>125</sup> 果然巴，《中觀真實明義論》，頁 18~19。

<sup>126</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，頁 6。此觀點與果然巴相同。果然巴，《中觀真實明義論》，頁 13。

<sup>127</sup> 同前註，頁 17。

<sup>128</sup> 呂澂，《西藏佛學原論》，頁 54。

<sup>129</sup> 龍樹，《龍樹六論》，頁 582。

漢譯之三部作品。而僅見於漢譯之雜項作品為《壹輸盧迦論》、《十八空論》、《菩提資糧論》、《菩提心離相論》、《菩提心經》、《釋摩訶衍論》、《福蓋正行所集經》、《讚法界頌》、《廣大發願論》。<sup>130</sup>

此外，瑪甲巴·尊珠僧格（精進獅子，十二世紀人）把龍樹的著作分為明因、顯果及示此二為一義等三類。首先，明因又細分為《七十空性論》、《中論》、《六十頌如理論》、《迴諍論》、《廣破論》等開示「正見」為主的著作、《菩提資糧論》、《經集論》、《親友書翰》等開示「行」為主的著作，及開示「見行並重」的《王譚寶鬘》；其次《五次第》為顯果者；最後《菩提心釋論》屬示此二為一義。<sup>131</sup>至於布頓（བུ་མོན་པེན་ཆེན་གྲུབ།，1290~1364）在其《善逝教法史》中對龍樹的著作，有如下之分類，一、有關「內明」方面的著作有《中觀讚頌》、《正理論集》、《經集論》、《大乘修心論》、《夢說如意摩尼珠》、《親友書翰》、《菩提資糧論》。二、有關「密乘」方面的著作有《密續集論》、《菩提心釋論》、《密集修法》、《密集攝要》、《密集生起次第修法合經集論》、《曼荼羅儀軌二十頌》、《五次第》。三、有關「醫方明」方面的著作有《療法百種》。四、有關「修身格言」方面的著作有《智慧教誡百頌》、《士夫修養心滴》、《寶鬘論》。五、有關「工巧明」方面的著作有《緣起算法》、《和合香法》、《鍊金術》。六、有關「釋論」方面的著作有《密集釋論》、《聖稻稈經攝頌》。<sup>132</sup>

### 三、龍樹以後印度的中觀家

提婆為龍樹之弟子，活躍於南印度。<sup>133</sup>他現存流傳在西藏的四部作品為《四百論》、《掌中論》、《百字論》、《甘露智集》；而現存漢譯資料五部作品為《四百論》、《大丈夫論》、《百字論》、《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》、《提婆菩薩釋楞伽經中外道涅槃論》。<sup>134</sup>

龍樹與提婆所形成的中觀派，後來由佛護、月稱所確立的應成派（歸謬論證派）與清辨所創立的自續派（自立論證派）一分為二。佛護與陳那大約同時或稍早（約 470~540），其主要著作《佛陀波利多根本中觀註》（དབུ་མ་ཙཱ་བའི་འགྲེལ་པ་ལྷན་སྒྲུབ་ལི་དུ།）的

<sup>130</sup> Richard H Robinson, 郭忠生譯,《印度與中國的早期中觀學派》,頁 47~48。

<sup>131</sup> 萬金川,《中觀思想講錄》,頁 199~200。

<sup>132</sup> 同前註,頁 201~203

<sup>133</sup> 梶山雄一等,李世傑譯《中觀思想》,頁 9。

<sup>134</sup> Richard H Robinson, 郭忠生譯,《印度與中國的早期中觀學派》,頁 49~50。

特點是採用「應成論式」，繼承龍樹以來中觀學者破而不立的精神。其中，佛護破除數論派的「自生」的論點時，為其稍後的清辨不贊同，進而提出佛護的誤解與錯誤。後來月稱為佛護辯護，且激烈<sup>135</sup>批評清辨，這就是確立佛護、月稱的應成派與清辨的自續派的開端。而兩派最重要的差別，在應成派認為自己不特別另外建構一套學說體系，而把重點放在指出對方理論內在的矛盾，而自續派則需要建構一套學說體系，以確立自己的理論。

此外，清辨根據《中論》第二十四品第十頌「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。」<sup>136</sup>此一「離俗不得真」之思想，推演出清辨之中觀思想特別著重於世俗諦。清辨主要著作中《中觀心論》、《般若燈論》為註解《中論》之著作，而《思擇燄》為清辨對瑜伽行三性思想的批判。

月稱是七、八世紀中人，著有《入中論》、《入中論釋》（དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་འགྲེལ། ，  
Madhyamakāvattāra）、《淨明句論》、《中觀論頌》等。其中《入中論釋》為《入中論》之注釋，《淨明句論》原意在批評清辨非自生論與數論派自生論間之相異點，後為宗喀巴強調成應成、自續兩派在存有論上之差別，進而建立應成派之論點。

寂天（Śāntideva，約 650~750）主要著作有《入菩薩行論》（ལྷོད་འཇུག།）、《大乘集學論》。寂天與月稱一樣謹守應成派的學風，且都是應成派的學者，在《入菩薩行論》第九品〈般若波羅密品〉中，特別以二諦的立場論述空的思想借以破斥唯識說。

### 第三節 中觀思想傳入西藏

#### 一、印度大師的傳入

最早到西藏傳播中觀思想的印度兩位中觀論師，是寂護和其弟子蓮花戒，他們與智藏（མེ་ཤེས་སྒྲུབ་པོ།，Jñānagarbha，700~760）併稱為清辨之後的「東方自續派三大家」。寂護著有《中觀莊嚴頌》與本頌《（自）註》；其弟子蓮花戒造《中觀明》，闡述對

<sup>135</sup> 月稱強烈批判清辨患了嚴重的邏輯偏執狂，並質疑清辨對龍樹中觀之學全無所知，萬金川，《中觀思想講錄》，頁 65。

<sup>136</sup> 龍樹，梵志青目釋，《中論》，No.1564。



中觀的看法，<sup>137</sup>後於桑耶寺與前來吐蕃弘法的摩訶衍，展開佛教學說性空的頓門、漸門之辯；至於智藏乃以吐蕃三大翻譯家之共譯者而聞名，對中觀論書的翻譯有很大貢獻。<sup>138</sup>他們三大家均給與西藏佛教極大之影響。

阿底峽於 1042 年入藏後雖係傳播瑜伽行派，但仍然推崇月稱應成派中觀學說。<sup>139</sup>在阿底峽和拉尊降曲沃（ལྷ་བཙུན་བྱང་ལྷན་འོད།）的共同努力下，佛教在阿里地區迅速的發展，為上路弘傳<sup>140</sup>。之後，阿底峽被迎請至衛藏地區傳教，曾為盧梅（ལུ་མེ།）及善慧譯師（即俄·勒必希饒）宣講《中觀六論》，<sup>141</sup>又為善慧譯師等宣講《中觀心論清辨論師自釋》；<sup>142</sup>另外，除翻譯經典並廣傳法脈，其中善慧譯師曾請求阿底峽撰寫《中觀訣竅》，在善慧譯師影響下，其侄兒俄·羅丹希饒曾前往克什米爾，先後拜六位高僧為師，系統學習梵文及各種佛教經典。<sup>143</sup>

此外，印度那爛陀寺末任座主釋迦師利跋陀羅（Śakyāsribhadra，1127~1225），著有《菩提道次第攝論》，對早期薩迦派思想的形成起過重要作用，薩班及後來對宗喀巴的中觀思想起重要影響的仁達瓦都包含在內。

## 二、宗喀巴之前西藏本地學者

在西藏佛教前弘時期，弘揚中觀的西藏學者主要有著《見差別》一書的耶謝第（ཡེ་ཤེས་ལྗེ།，智軍），該書主要在敘述印度佛教的宗義，包括小乘、唯識宗與中觀宗。貝則（དཔལ་འཕྱེགས།，吉祥積）為清辨傳人，著有《入真實性論》<sup>144</sup>、《見次第》，他的《見次第》，有對中觀敘述者如下：「瑜伽中觀派其世俗與唯識派一致；勝義是空、是不生。經部中觀派認為，世俗是以幻化的狀態，顯現為顛倒之諸對境，但在勝義上，還是以離開（有無）二邊的中觀為偉大。」<sup>145</sup>。

<sup>137</sup> 梶山雄一等，李世傑譯《中觀思想》，頁 390。

<sup>138</sup> 同前註，頁 396。

<sup>139</sup> 王堯、褚俊杰，〈宗喀巴的歷史淵源〉，頁 53-55。

<sup>140</sup> 陳慶英、高淑芬，《西藏通史》，中州古籍出版社，鄭州，2003，頁 107-108。

<sup>141</sup> 夾社日娃贊巴、欽鋪巴、昂巴日瓦、徐蘭巴、嘉惹敦結等，段克興譯，《阿底峽尊者傳》，西北民族學院研究所，蘭州，1981，頁 86。

<sup>142</sup> 同前註，頁 88。

<sup>143</sup> 陳慶英、高淑芬，《西藏通史》，頁 119-122。

<sup>144</sup> 果然巴，《中觀真實明義論》，頁 22。

<sup>145</sup> 梶山雄一等，李世傑譯《中觀思想》，頁 395。

後弘時期則學者輩出，如：噶舉派的創祖瑪爾巴（མ་རབ།，1012~1097），以帝若巴與那若巴主張為宗，屬月稱應成中觀見<sup>146</sup>。跋曹·尼瑪札（སྐུ་ཚབ་ཉི་མ་གྲགས།）譯出《中論》、《入中論》、《四百頌》、《俱舍論釋詮》及《六十持明》等以月稱為主的中觀學，<sup>147</sup>其弟子祥唐薩巴益西迥內（ཞང་ཐང་སྐག་པ་ཡེ་ཤེས་འབྲུང་གནས།）、瑪賈姜曲尊珠（མ་བྱ་བྱང་རྩལ་འཕྱོན་འགྲུས།）及隨後弟子章謝巴仁姆（འབྲང་གཟད་པ་རིང་མོ།）、戒貢喜饒多傑（ཉུ་སྐོམ་ཤེས་རབ་དོ་རྗེ།）皆主張離邊中觀見。

在善慧譯師影響下，其侄兒俄·羅丹希饒（རྟོ་སྐོ་ལྷན་ཤེས་རབ།，1059~1109）在拉薩、桑耶一帶講授《量決定論》及注釋、《慈氏五論》及《中觀論》等。<sup>148</sup>羅丹希饒主要弟子有卓壘巴謝拉迥列（ཤེས་རབ་འབྲུང་གནས།）、謝拉巴惹（ཤེས་རབ་སྐྱ་རས།）、繼承其學之弟子江曲謝拉（བྱང་རྩལ་ཤེས་རབ།）等。

恰巴·却吉僧格（བྱུག་པ་ཚོས་ཀྱི་མེང་ག།，1109~1169）長期主持桑普寺，在顯宗方面對西藏佛教各派產生過重大影響，而且在整個西藏佛教的發展史也發揮重要作用。<sup>149</sup>薩迦派第四代祖師薩迦班智達·貢噶堅贊（སྐུ་མཚན་ཉག་ཀུན་དགའ་བྱུག་མཚན།，1182~1251）是在西藏享有盛名的學者，基本上持「中觀自續派」的見解，肯定代表世俗的名言，認為世俗依緣起成立，不能說是虛無。另外，「道果法」是薩迦派與其他派不共的教法，它的修行次第及內容為：

「首應破非福，次則破我執，后除一切見，知此則為智。」<sup>150</sup>

薩迦派認為，如果將世界萬物認為實有，這就犯了「常見」；如果將世界萬物認為一切皆空，這就犯了「斷見」，兩種看法都很危險，唯有既反對「常見」，也反對「斷見」，進而達到「不落斷常兩邊，方為無執中道。」<sup>151</sup>境界；堅持中道

<sup>146</sup> 貢噶老人開示錄，《自性光明》，正法眼出版社，台北縣，2000，頁149。

<sup>147</sup> 陳慶英、高淑芬，《西藏通史》，頁124。

<sup>148</sup> 同前註，頁119。

<sup>149</sup> 同前註，頁131。

<sup>150</sup> 同前註，頁145。

<sup>151</sup> 同前註。

才能成爲「真正悟到佛法的人」。

布頓·仁欽珠是繼薩迦班智達之後，宗喀巴成名之前，西藏佛教有名的佛學家之一，曾遍習後弘時期各派教法及當時所傳之量學、俱舍、中觀及密續等各種教授，且主持過霞廬寺（ལུགས་ལྷོ་མོ།），以編訂西藏大藏經目錄及西藏佛教史著稱，目前無傳承。他根據月稱的《入中論》認爲如來藏是不了義，而非了義。

域摩彌覺多傑（ཡུམ་མི་བསྟོན་དོ་རྗེ།，？~1100），創他空見之宗派，五傳至昆邦突結尊珠（ཀུན་སྐྱབས་ལྷགས་རྗེ་བཙུན་ལྷགས།，1243~1313），建覺摩囊寺（རྗེ་མོ་ལྷ་ས།），至篤補巴大興，著名學者有卓敦曩拉則，十六世紀多羅納他以後，後繼無人。篤補巴（ཀུན་མཁེན་དོན་ལུགས།，1292~1363）主張常邊中觀見，他認爲空性有自性空、他性空，諦有世俗諦與勝義諦，自性有三相，即遍計所執、依他、圓成。

仁達瓦被認爲是介於布頓·仁欽珠和宗喀巴之間，是宗喀巴之前對中觀思想有深刻理解的學者，從仁達瓦開始，中觀哲學尤其是以月稱《入中論》來解釋的應成中觀哲學才得到真正的傳播。<sup>152</sup>仁達瓦在顯宗方面擅長中觀和因明，尤其中觀是經由仁達瓦的提倡後才在西藏興盛起來的。當時《中觀論》、月稱的《入中論》、《淨明句論》在西藏幾乎失傳。仁達瓦刻苦鑽研，極力弘揚，逐步在西藏的佛學界取得地位。宗喀巴及其重要弟子凱珠傑、賈曹杰都曾師從仁達瓦，因此仁達瓦對格魯派教義及西藏中觀思想形成重大的影響。<sup>153</sup>

此外，來自康區的鄔瑪巴是宗喀巴於三十四歲以後，在絨地的其壘接觸的中觀思想家，此乃宗喀巴對中觀見一連串問題解決的關鍵。當時宗喀巴透過鄔瑪巴傳達，請問文殊菩薩中觀深義，例如：「探尋這些法類，在西藏的上師中，以誰爲最善？」<sup>154</sup>、「解釋聖龍樹密意的著作，是否可以認爲阿闍黎月稱的著作是完全無謬的？」<sup>155</sup>等問題，因此，鄔瑪巴對於宗喀巴中觀思想的助益相當大。

<sup>152</sup> 王堯、褚俊杰，〈宗喀巴的歷史淵源〉，頁 56。

<sup>153</sup> 陳慶英、高淑芬，《西藏通史》，頁 239。

<sup>154</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁 161。

<sup>155</sup> 同前註，頁 162。

## 第三章 宗喀巴中觀思想之形成

本章宗喀巴中觀思想之形成，要從宗喀巴的修學過程及著作開始說起，而後敘述宗喀巴中觀思想漸趨成熟的過程，最後再談宗喀巴在弘揚中觀思想時努力的情形及其中觀思想的完整建立。

### 第一節 宗喀巴的修學

#### 一、修學過程

宗喀巴在學習過程中，不侷限於任何宗派，而是按步就班有計劃地廣學各派，並力主對於經律論藏要多聞深思，來成就戒、定、慧三學，尤其是將菩提心和六度行作為聞、思、修入境、行、果的綱要，由於重視修學次第，使佛教清淨的顯密教法得以傳承下來。因為重視學行相應之教法，這是他後來能夠對佛教提出系統性的認識，並奠定格魯派的教義基礎，從而建立格魯派的主要原因之一。

宗喀巴出生在今青海省隴中縣塔爾寺(སྐུ་འབྲུམ་བྱམས་པ་གླིང་།) 地方，三歲時從噶瑪噶舉(ཀམ་པག་ལ་བརྒྱུད།)黑帽系(གཞན་པ་ལ།)第四輩乳必多杰(རྣམ་པའི་རྩོ་མེ།, 1340~1383)授近事戒，七歲在甲瓊寺(བླ་ལྷུང་བྱུང།)出家，以噶當派(བཀའ་ལག་དམས་པ་ལ།)僧人頓珠仁欽(རྟོན་གྲུབ་རིན་ཆེན།, 1309~?)為親教師，十六歲到衛藏地區參學，臨行前頓珠仁欽對其教誨：

「般若廣中略，最初當學習，現觀莊嚴論，彼論善巧時，粗通教法情。亦當暗記心，繼應學菩薩，道和偉大行，及經莊嚴論，善巧諸有分，開示輪迴根，涅槃諸法性，辯法法性論。遠離初邊際，示現中觀道，參辯中邊論，心之淨法性，本有諸眾生，彼即如來藏，寶性論中分。此慈氏五論，能作善巧鎧，廣學釋量論，中為定量論，略則理滴論，三論如本體，因滴與關係，悟他與淨理，四論為支份。此集量七注，出自師法稱，瞻洲佛教明，譽如日月輝。繼學此諸論……。」<sup>156</sup>

<sup>156</sup> 同前註，頁 107~108。

頓珠仁欽指示宗喀巴學經程序和方法，最初應以《現觀莊嚴論》(མངོན་རྟོགས་རྒྱུད།) 爲首的慈氏五論<sup>157</sup>，其次學以《釋量論》爲首的法稱量學七論，進而學習以《中論》爲首的龍樹《六理聚》<sup>158</sup>，最後廣學一切顯密經論。學習的方法是先從各師聽講；其次靠自己思辨，掌握經論要義；再者按經論所說修行實證。基本上制定了宗喀巴在衛藏地區學經時期的全面規劃與安排，宗喀巴也遵照予以實踐和執行。

宗喀巴到衛藏地區後先到止貢寺(ལའི་གྲོང་ཁའ།)，繼入頓珠仁欽的母寺噶當派的德瓦巾寺(འདེའ་མཚན།)，兩年間，再度系統而紮實地學習佛教基礎知識，爲之後深入研究創造了良好條件。1375年第一次參加桑普寺(གཤམ་པ་ལྷ།)辯論，次年入孜欽寺(ཟེ་མཚན།)，得識薩迦派僧人仁達瓦，從他學習《俱舍論》，後來宗喀巴的一些顯宗注疏，多根據仁達瓦見解發揮而成，仁達瓦在佛教觀點上屬於中觀應成派，對宗喀巴產生很大的影響。二十二歲時的宗喀巴在乃寧寺(གནམ་ནང་།)講解《集論》，這是他首次講經，<sup>159</sup>次年在納塘寺(ལྷུ་གཤམ་།)依《釋量論》、《俱舍論》、《律經》、《集論》四論立宗答辯，<sup>160</sup>顯示他在顯宗方面學習成果。宗喀巴在衛藏地區學習過程是先顯後密，從1373年到1380年初，用近十年的時間學習各派的顯宗內容，後來轉入密宗系統學習。在《土觀宗派源流》中提到宗喀巴遍學當時西藏各派的老師和修學情形：

「從噶瑪巴·乳必多杰受居士戒、從頓珠仁欽受沙彌戒，能怖、勝樂、呼金剛、金剛手等本尊的大灌頂、從止貢·京俄瓦受大乘發心儀軌等法、從袞卻交受醫方明、在涅塘從德瓦巾寺的堪布扎喜生格、意希生格聽受一些法緣、從德瓦巾寺的絳仁巴受慈氏五論等、從索南堅贊受勝樂等法、薩桑巴受聲明學、從博東·卻勒朗嘉受六支瑜珈法、從納塘智者譯師鄭桑受《俱舍》和《因明注疏》、從業溫·袞嘎伯受《現觀莊嚴論》、從仁達瓦受《俱

<sup>157</sup> 慈氏五論：《現觀莊嚴論》、《莊嚴經論》、《寶性論》、《辨法法性論》、《辨中邊論》。

<sup>158</sup> 龍樹的著作：《中論》、《迴諍論》(ཅོད་ཤོག།)、《七十空性論》、《六十正理論》、《細研磨論》以上爲五論，加上《寶鬘論》(འིན་མེད་ཐེང་།)是爲六論。

<sup>159</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁12。

<sup>160</sup> 同前註。

舍》、中觀和因明等、從大譯師絳秋哲莫受《阿毗達摩雜集論》、從覺隆堪布洛色瓦受《俱舍》和《毗奈耶》、從南喀桑波受《詩鏡》、從杰准巴受中觀、因明和《現觀莊嚴論》等、從納塘堪布袞嘎堅贊受中觀、因明等、從雅隆寺四難論師楚仁巴受比丘戒、從達域瓦受蓮花生的忠言紙卷密法及長壽法和馬頭金剛法、從德瓦巾寺的絳仁巴、杰准巴、卻協巴受那若六法及聲明、從意希堅贊受《時輪根本廣釋》並研習星象歷算學、從德欽巴·卻伯受時輪及金剛心釋等、從瓊波特巴受瑜伽法類的密續經教及灌頂、從鄔瑪巴受中觀、從勒季多杰受菩提道次第、從京俄·卻季嘉波受《那若六法》等。」<sup>161</sup>

宗喀巴早期的宗教社會活動是和他的學經過程交織在一起的，從 1385 年宗喀巴在南結拉康雅隆河谷的丹薩替寺（གདན་ས་མགྲིན་ལྷོ་མོ།）跟楚臣仁欽（ཚུལ་ཁྲིམས་ལྷོ་མོ།）受比丘戒後，於 1388 年改戴黃色桃形尖頂的僧帽<sup>162</sup>，表明重視戒律。之後，於 1390 到 1393 年間傾注全力於密法的學習，當時學密僧人多偏重一經一法，極少全面研讀密籍，但宗喀巴廣泛吸收各派之長，如薩迦派之道果法、噶舉派之大手印等，尤其對重要的幾部密續經典的詳細注釋和事相儀軌，加以反復鑽研，並系統化地提出完整而合理的學習次第程序，與顯宗經典並列，成為佛教中的另一體系；總之，從 1373 年到 1393 年之二十年間，宗喀巴遍訪衛藏各地佛學名家，完整地學習顯密經論和修習教法，完成作為一個佛教思想家和宗教家所需要的教育。<sup>163</sup>

## 二、對聞思修的修習

在宗喀巴入藏學法時自念：

「我今於佛善說法經中而出家已，如來所教唯有二事，謂讀誦聞思及斷惑修

<sup>161</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁 391~392。

<sup>162</sup> 桃形尖頂的黃色僧帽，原名「班霞」（པོ་མ།），在印度只有獲得班智達稱號的人才能戴，在西藏佛教史上只有喇欽·貢巴饒賽及喀且班欽·釋迦室利戴過黃帽，這兩人都以重視戒律聞名。冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996，頁 117。

<sup>163</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁 9。

定。於二事中，聞思尤要。故應先依諸善知識聽聞思維，斷除疑惑；然後取捨修習，極善了知，漸次而行，以免謬誤。若不爾者，自無知解，造次而行，猶如生盲，趣未經路，不僅不至所欲，且有險惡。故須先於顯密教理學習通達，方可修習一切禪定。」<sup>164</sup>

因此，宗喀巴力主對於經藏，多聞深思，在大小乘的三學上，認真修習；對於律藏也努力聞思以成戒、定二學；對於論藏的聞思修習也不放鬆，在如實通達諸法性相後，成就其慧學。並把大乘三藏中所說的菩提心和六度行作為聞、思、修入境、行、果的綱要。由於重視修學次第，才能奠定恢復宗教戒律之基礎，因為重視學行相應之教法，使佛陀清淨的顯密佛法得以傳承下來。宗喀巴一生對經典傳授的特點如下，一、宗喀巴從四十五歲開始著《菩提道次第廣論》時起，直到圓寂以前，一直非常重視《菩提道次第廣論》的傳授。二、傳授的經典包括顯宗經典，如《現觀莊嚴論》、《釋量論》、《入中論》、《俱舍論》、《本生傳》。另外密宗經典有《時輪無垢光大疏》、《集密》、《生起圓滿次第》、《集密本續》。戒律方面的經典，包括大乘戒律和小乘戒律。菩提道次方面的經典，包括《菩提道次第廣論》、《密宗道次第廣論》。三、從講授經論的區域看，宗喀巴一生主要在衛藏地區講授佛典，前期去過日喀則、山南和拉薩的寺院，後期則主要在拉薩各地講授經論。四、從教育思想來看，宗喀巴從來就不是單純地傳授經論，而是與當時西藏佛教的現狀緊密聯繫的。五、從傳授方法上，宗喀巴既注意理論的學習，又強調理論與實修相結合。<sup>165</sup>

### （一）聞的方面

1373年宗喀巴在拉薩西南聶塘附近德瓦巾寺，依聶塘巴·札西僧格（吉祥獅子）及座主耶協僧格（智獅子），阿闍黎雲丹嘉措（功德海），大寶上師鄔堅巴等學《現觀莊嚴論》等顯教經典，又跟隨該寺住持降仁巴學彌勒、龍樹的諸論典。又依止聶溫·袞噶白瓦聽講《現觀莊嚴論》，並精研無著所造《現觀莊嚴論》之《決定真性釋》。世親所造之《二萬頌本釋》，聖解脫軍所造之二萬頌八品的《二

<sup>164</sup> 凱珠傑，《宗喀巴小傳》，（原名《宗喀巴秘傳》）（*ཇི་བཅུན་གླུ་མ་ཙོང་ལ་པ་ཆེན་པོའི་དོ་སྙམ་ཚུལ་རྒྱུད་བཞི་རྣམ་པར་ཐབས་དང་པའི་འཇུག་ལོགས།*），青海民族出版社，西寧，1982，頁14。

<sup>165</sup> 周煒，〈有關宗喀巴佛典傳授年代的幾個問題〉，《中國藏學》，第3期，中國藏學出版社，北京市，1992，頁129~130。

萬光明釋》，大德解脫軍所造之多品釋《二萬疏釋》，獅子賢所造之《明義釋》、《八千頌大疏》、《八品略義》、《集經新釋》，佛智足所造之《集經疏釋》，寂靜論師所造之《二萬具淨釋》、《八千頌最勝精要釋》，無垢友所造之《般若心經廣解》，世親及蓮花戒論師所造之《能斷金剛經釋》，獅子賢門人法知識等所造之注疏，世親所造之《大乘經莊嚴論釋》、無性所造此釋之疏解，克什米爾慧吉祥所造之《略義》、《安慧大疏及其疏解》，無著所造之《寶性論釋》，世親所造之《辦法性論》及《辨中邊論釋》，安慧所造之《辨中邊注釋》。<sup>166</sup>

其次在聽聞對法及律學方面，宗喀巴跟隨仁達瓦學對法時，仁達瓦不但在本疏上詳加指授，且將整個論著的中心意義有條理的講述，使宗喀巴完全了解，獲得《中觀》、《量論》之深義。至於律學，宗喀巴曾隨玖莫隆寺堪布噶希巴·羅賽（明慧）聽講《毗奈耶根本經》及注疏。另求聞德光造《毗奈耶根本經小疏》，法友所造大疏，智分別論師所造經釋，善妙友論師所造《律本事分大疏》，調伏天所造《毗奈耶分品疏》，戒護論師所造《毗奈耶雜事疏》，勝友論師所造《別解脫律儀釋》，無垢友論師所造《別解脫律儀大疏》，阿羅漢薩伽羅所造《毗奈耶花鬘續》，釋迦光論師所造《沙彌三百頌》，調伏天所造《沙彌五十頌》等，無不深刻了解。<sup>167</sup>

有關求聞《量論》情形方面，宗喀巴先依止仁達瓦，後又依頓桑譯師（義賢）學七部量論及其經文，又因疏解與原釋不符，又詳閱《集量論自疏》和天釋迦的《釋論疏》，二婆羅門之疏釋和《莊嚴釋迦》、《莊嚴釋講》、《量決定論自釋》和法勝所造《理滴論釋》等，莫不暢曉。<sup>168</sup>

再者有關求聞《中觀》諸論情形方面，當時極少中觀講學，宗喀巴依止仁達瓦時僅學《入中論》之講解，後在納塘堪布袞噶堅贊和德瓦巾寺降仁巴處始聽聞理聚論的傳經。宗喀巴學習之中觀典籍有龍樹《理聚六論》及其釋論，《集經》、《中論》、《四百論》，月稱論師之《四百論釋》和佛護註，清辨之《中觀心要論》及心要論自釋的《辦理熾然論》及解根本智論之《般若燈論》，觀音禁之《般若燈論釋》，月稱論師所造釋《中論》之《入中論》，闍耶阿蘭陀所造《入中論釋》及解《根本智論》之《淨明句論》、顯根本智論之《中觀莊嚴論》、《中觀莊嚴論

<sup>166</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁 175~176。

<sup>167</sup> 同前註，頁 176~177。

<sup>168</sup> 同前註，頁 177~178。



自釋》、《莊嚴論疏解》、《中觀二諦論》、《二諦論自釋》、《二諦疏解》、《中觀光明論》等。<sup>169</sup>

再者有關求聞密乘情形方面，當時西藏一般學人，大多認為顯、密是不相容的。而宗喀巴早年曾在自在頂佛前發宏誓願，願廣弘空性正見和秘密咒乘二者雙運的妙道。<sup>170</sup>三十四歲時，發心廣學一切來源清淨的金剛密乘上下續部灌頂、傳經、教授、講規等。始受瑜伽部大曼陀灌頂，繼受《大白傘蓋》、《三三昧耶》、《十一面觀音》、《金剛摧壞》、《阿彌陀佛》等事部法、《毗盧遮那現證》等行部法，學盡當時藏土清淨灌頂。又從瓊布學無上部，有《集密》的不動派，《勝樂》的盧伊巴派和黑行派等。瓊布並將他從袞勤·帕巴畏（廣慧聖光）和布敦·湯吉勤巴二處學習之金剛乘教法全部付予宗喀巴。之後，宗喀巴往娘堆德慶寺依卻吉巴（法祥），僅夏秋兩季已受學班智達無畏生所秘密妙說的《金剛鬘》四十二大灌頂，並以此基礎將《金剛鬘》、《瑜伽滿鬘》、《光明穗鬘》三鬘全部精通，又學《金剛手火輪》等許多法要口教。宗喀巴又學布敦的《金剛界》及《吉祥最勝頂》等諸大曼陀羅舞蹈。復聽布敦所造的《金剛生大疏》、《攝真實》、《頂》、《吉祥勝》、《淨治續》等續經和《真實光明》、《闍薩羅莊嚴》、《吉祥最勝大疏》等各本續及天竺原疏。此外在事續方面有《秘密總續》等，在行續方面主要有《毗盧遮那現證菩提續》，在瑜伽續方面主要有《攝真實會》等，又曾從貢松德慶巴·卻吉白巴聽聞聖者傳規的《集密法類》，住朵麥時，曾依止頓珠仁欽學習《勝樂五尊》、《大威德》、《歡喜金剛》、《大喜金剛手》等所有的灌頂、講解、要門等，後在霞魯從仁欽南結學彌勒的《勝樂十三尊》灌頂，在聶塘曲宗從喇嘛當巴索南堅贊受《勝樂身曼陀羅》灌頂及《黃文殊隨賜法》，又在霞魯日布從瓊布勒巴受盧伊巴派及黑行派的灌頂，又從布敦的高足德慶巴得聞布敦所造的《根本續大疏》的講授傳承，從薩嘉多吉仁欽按薩嘉傳規的講風學習《喜金剛根本經二品續》。關於《勝樂》、《集密》、《喜金剛》等的本續經和天竺典籍，有《父續集密根本續》等，關於《集密》之釋義，有《修法總要》等疏釋共七部，關於瑜伽母續的《喜金剛根本經二品續》，解釋經不共的《空行母金剛帳續》等，解釋續的《吉祥桑補扎後分續》等，關於註疏類有金剛藏所造《喜金剛釋》等二十三種註疏，關於《時輪金剛法》，宗喀巴認為它是最勝的車軌，不共於其他續部，在八廓八聶時曾從

<sup>169</sup> 同前註，頁 178。

<sup>170</sup> 同前註，頁 179。

貢松巴·德慶卻吉巴詳細聽講。宗喀巴復從頓仁巴學饒、覺、聶等大師所傳的紅、黑、佈畏三種《大威德》法門，又從鄔瑪巴學習多種未曾普傳的親領不共要門，及闍婆若波所傳《大輪金剛手》法門，又從京俄扎巴降曲學瑪爾巴及岡波巴等所傳噶舉派精華《那若六法》、《五具》、《大手印》、帕摩竹巴及義敦貢布的全集，又從喇嘛當巴索南堅贊等廣學薩迦派的精要。<sup>171</sup>

佛教內明經論之外，還曾在蔡寺從拉結·袞喬郊（寶救醫師）研究醫明，依止南喀桑布譯師及薩桑摩地班欽學聲明、詩學、音韻，依止朵丹·耶協堅贊學習歷算等。當宗喀巴在蔡寺時，也詳細研討整個藏地所譯佛教經論，總之，宗喀巴對內外明處一切學問，無有一法不曾知曉。<sup>172</sup>

## （二）思的方面

由於宗喀巴觀察到阿底峽所著《菩提道燈論》極具深義，遂進而寫出《菩提道次第廣論》與《密宗道次第廣論》二書；宗喀巴博聞顯宗之後，到藏絨依止卻隆寺住持扎巴協寧（稱友）學習各種教敕，遵從鄔瑪巴，聽受《妙音天女隨許法》、《文殊法類》和《入中論》原注，由於鄔瑪巴常見文殊菩薩身相，宗喀巴便將論典中難解之處，透過鄔瑪巴請文殊菩薩指示，得到定解；而後師徒二人至吉雪噶瓦棟嚴格閉關實修。之後，宗喀巴修文殊近侍法，因而親見黃文殊真身相。<sup>173</sup>此外《量論》、彌勒餘四論、中觀諸論及《密咒四本續精要》等，無不通達。<sup>174</sup>

## （三）修的方面

宗喀巴從十七歲到三十六歲間廣求多聞，三十六歲時，持續修持四年累積各種知識，遂通達一切教授。從三十至四十三歲間，戮力修持全部顯密教授，遂獲得真實德證。宗喀巴於住玖莫隆時，曾於法會講經時入定，一直到僧眾散去仍未出定。<sup>175</sup>於三十六歲時，由於殷勤祈請，得見文殊本尊，更於之後勤策勵力積資淨罪，以正理觀察經論意旨並詳細思考，終於夢見龍樹等五人，談論甚深妙義，

<sup>171</sup> 同前註，頁 179~187。

<sup>172</sup> 同前註，頁 175~189。

<sup>173</sup> 此處特別指出是黃文殊，同前註，頁 189。

<sup>174</sup> 同前註，頁 187~190。

<sup>175</sup> 同前註，頁 191。

其中佛護論師以一梵文《中論》置宗喀巴頂，宗喀巴遂獲中觀深義。<sup>176</sup>

### 三、由善巧門弘揚佛法

凡能將佛法弘揚最殊勝者，莫如透過三善巧之門進行，而所謂的「三善巧之門」，即通過講說、辯論、著述三種方式。<sup>177</sup>宗喀巴弘揚佛法正是運用這種方法到極致的體現。

#### 1、講說門

宗喀巴一生無數次地，隨宜宣說弘揚佛法時，大眾均能深得法益；其中又以在門喀扎西棟寺，三個月內每日同時講經論十七部為最殊勝。此乃宗喀巴住門喀寺中講《竺藏諸高僧傳》時，講到：

「四難論師協饒僧格曾於一座講十一種經論，末法時代在藏地能於一時講說一部的，似亦不多。」<sup>178</sup>

於是隨從弟子格西霞敦勸說：

「請大師亦於同時，講說如彼數量之經。」<sup>179</sup>

宗喀巴說：

「若勉力為之或能辦到」<sup>180</sup>。

大眾又殷勤勸請，大師遂應允，並於該月初十到三十日閉關閱經。原定下月初一起開座，因為要等桑浦等大寺院的法師，因此在頭三日略講瑪爾巴及密勒日巴之嘉言遺行，到初五日同時開講十五種經論，每天從黎明起到黃昏，開講十五座，未間斷過；其中二論較短，因此以另外二短論續之，共講經論十七部，有《釋

---

<sup>176</sup> 同前註，頁 190~198。

<sup>177</sup> 同前註，頁 201。

<sup>178</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁 151。

<sup>179</sup> 同前註。

<sup>180</sup> 同前註。

量論》、《現觀莊嚴論》、《阿毗達磨雜集論》、《俱舍論》、《毗奈耶經》、《大乘經莊嚴論》(ཐེག་ཆེན་མདོ་ལྗེ་རྒྱལ།)、《寶性論》(ཐེག་ཆེན་རྒྱུད་སྒྲ་མའི་བསྟན་བཅོས།)、《辯中邊論》(དབུས་མཐའ་རྣམ་འབྲེད།)、《辯法性論》(ཚམ་དང་ཚོས་ཉིད་རྣམ་འབྲེད།)、《中論》、《六十頌如理論》、《七十空性論》、《迴諍論》、《細磨研論》、《入中論》、《四百論》、《入行論》等。<sup>181</sup>

## 2、辯論門

宗喀巴十九歲時，在衛部的桑浦寺、德瓦堅寺、藏絨的薩嘉寺、達域的桑丹寺、昂仁的伽絨寺、大僧院艾寺、勒寧寺等大寺內以《現觀莊嚴論》立宗辯論。之後又在薩嘉、桑浦、孜塘等地以其餘四論立宗辯論，此間，在數百位講說教理的法師前，辯論諸大經論的意趣，折服前來非難的論敵，其中有些因而轉為弟子。

## 3、著述門

有關宗喀巴的著作，他於三十二歲時造《現觀莊嚴論金鬘疏》作為指導弟子修行之基本原則，使後世格魯派教徒有所依據；另著撰寫《菩提道次第廣論》、《菩薩戒品釋》、《侍師五十頌》、《密宗十四根本戒》、《集密五次第明炬論釋》、《密宗道次第廣論》，等戒律方面的著作，除了推動戒律借以整頓當時的教法，更使佛法精髓得以傳承。其中《菩提道次第》廣略二論乃在普攝一切經論的密意和疏解，並作為凡夫成佛的助緣，為其最重要的著作。總之，宗喀巴的著作，無一不可作為當時及現今的佛教徒修行之準則。並著有主要在講述緣起性空見解的《緣起贊》及在簡要表明其中觀見為「出離心」、「菩提心」、「空正見」的《聖道三要》及《中論廣釋》、即使俄譯師、薩班、布敦及諸長期專研於正理之卡巴卻季僧格等有名之八僧欽（八大獅子）等藏中所有先賢，都無法如實了達的《辨了不了義善說藏論》、為消除《般若經》二十空性經文疑惑之《般若中觀根本頌的注釋—正理海》、進一步解釋《入中論》的《入中論善顯密義疏》等中觀論著，以逐步確立應成派中觀思想八大宗義。並著《末那識和阿賴耶識難解處的廣註》以系統地反映宗喀巴對唯識思想的具體看法。<sup>182</sup>

此外密宗方面，宗喀巴住沃德公杰的拉宿降巴林寺，造龍菩提論師的《建立次第》疏解及《金剛持道次第論》。在桑登林造《集密五次第明炬論釋》、《五次第滿座》之引導文、《解釋四天女請問釋》、智金剛《二集釋》的注疏。又在噶丹

<sup>181</sup> 凱珠傑，《宗喀巴小傳》，頁 25~26。

<sup>182</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁 156。

大道場，詳校《集密明炬論》的譯文，造勝樂類《盧伊巴現證》、《現證隨欲釋》、《根本經疏普顯隱義》、《廣略大圓滿次第論》、《圓滿次第隱義開正見眼》等甚多著作。

總之，宗喀巴所有著作，全爲了傳承清淨教法而作。在上述諸多論籍中，宗喀巴戮力借由論述來光顯二次第之扼要處<sup>183</sup>及無上續部中深隱之義。

#### 四、宗喀巴的著作

宗喀巴較爲世人熟知的重要著作即《菩提道次第廣論》，此書是宗喀巴最重要的著作之一，於四十五歲時完成，而《菩提道次第略論》，則爲其五十九歲時之著作。至於其中觀著作《辨了不了義善說藏論》爲其五十歲時之著作、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》爲其五十一歲時之著作、《入中論善顯密義疏》則於其去世前一年所完成。此外，其主要著作尚有《菩薩戒品釋》、《末那識和阿賴耶識難解處的廣註》、《現觀莊嚴論金鬘疏》、《集密五次第明炬論釋》、《密宗道次第廣論》等。<sup>184</sup>

在第五輩達賴喇嘛阿旺·羅桑嘉措(བཀའ་འགྲུབ་ལྷོ་བཟང་ལྷ་མོ།, 1617~ 1682)時西藏執政第悉桑杰嘉措(མཇེ་རྗེ་ལྷ་མོ།)編輯宗喀巴著作，已刻板印行有十八大卷帙最爲完整，包含 1、開顯遍主金剛持密宗道次第所有要義上集十章品上三部灌頂及後加支分等。2、續第一卷帙未完部分的第十一品，《開示結合二次第》，當精修菩提，及《密集修法清淨瑜伽次第》、深明灌頂之義、《圓滿次第五次第圓滿之直觀導修法》、往生合修之教授秘訣、《五次第攝要》、《釋續金剛鬘之記錄》。3、顯明密集之要義、金剛念誦、現證菩提、自我加持、無上密意筆錄、二十種儀軌之根源、道中學習法、開示難義要扼頌、智慧金剛集廣解、釋續聯貫法。4、明燈論之釋注。5、辨析大寶苗、解說攝義、闡明真實性合解、二十一小注及零散篇、依照基本儀軌舞蹈鬘的密意，《密集第一品釋論的筆錄》、《文殊金剛曼荼羅儀軌》、《成就法文殊密意顯明論》。6、《密集教授五次第明燈論》，《二次第修法之語教筆錄》。7、《密集生起次第》、四百五十門類、修法句義略錄、提出了不了義的咒語及加持儀軌等之筆錄、《密集金剛薩埵念誦次第》、難義扼要筆錄、由大力明王法門求雨法、

<sup>183</sup> 指在生起次第中，從觀修智慧地起到曼陀羅收攝之間所有觀想，諸大成就解釋續部密意的整行方法。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁 211。

<sup>184</sup> 凱珠傑，《宗喀巴小傳》，頁 76~82。

由馬頭金剛法門散雲法、《十大忿怒明王之筆錄》、能怖金剛勝伏魔軍、十三尊修法、四十九尊修法、內外改正、黑敵修法、《閻羅曼德迦儀軌寶鬘》、能怖金剛護魔法悉地海、文殊和威法門守護災障和延壽等教授、四字守護法、四字之教授秘訣、左右中三脈與閻摩合修法、大成就者伯真的真實性四解、內脈輪與閻摩合修法、大輪現證法、《曼荼羅儀軌》等。8、《勝樂略續解說隱義普隱論》、《五次第解說隱義開眼論》、《曼荼羅儀軌》及《圓滿次第大瑜伽導釋次第略論》、魯哼巴傳規曼荼羅儀軌、此傳規的《修法大樂顯明論》。9、勝樂現證解說如意牛、圓滿次第悉地穗、外供儀軌筆錄、供鬘和執鈴派傳規之修法、《念誦儀軌次第》、身曼荼羅、儀軌寶庫、五次第指導、金剛空行解說筆錄、初十日供養法、教授花穗類、《無畏釋論》等之筆錄。10、那若六法導釋修行略法、《圓滿次第》、呼金剛續及無我母曼荼羅修法、第二品等之筆錄、紅色空行母之修法、唯一本尊之義解說、和合八品之第三節、開啓往生之金門、六支瑜伽、六支之義解說、時輪無二續及現觀灌頂六支瑜伽所需諸事之筆錄、死日及超壽解說、六支瑜伽及修者四印之筆錄、圓滿次第略要指導、界歷算法、禪定後續、四種極密、八大成就者之往生情況筆錄。11、無垢光之難義扼要分類、時輪總義、《時輪略釋》、《金剛界土地儀軌》、《金剛薩埵念修次第》、金剛頂曼荼羅儀軌等之筆錄、行續義注釋、《曼荼羅儀軌義顯明輪》、文殊修法、事、行二部總建立、光明佛母、葉衣母、妙音母、穢積金剛等之修法、三十五佛現觀法、北俱盧洲長壽修法、廣略開光法。12、《事師五十頌注疏》、密行悉地穗、上二部戒律還淨法、《根本智論釋智理海》、正見指導、《莊嚴論之筆錄》。13、《入中論釋密意顯明論》、莊嚴論備忘錄、《六十理論》、《智慧品諸義筆錄》、應成與自續兩派之差別、二諦、八種難義扼要筆錄。14、《現觀莊嚴論釋金鬘論》中第一品三種解說。15、後五品的解說、菩提心戒解說、菩提正道。16、《菩提道次第廣論》中的下、中兩士共通道次中菩薩行修學法及止觀諸品。17、《菩提道次第略論》、上士之類別、《辨了不了義嘉言心要》、二十僧伽、《心性普賢釋》。18、《集學論筆錄》、《因明備忘廣錄》、《現實曆算備忘錄及注釋》、《海戒略要及注釋》、訓誨教言朗哲頂瑪詳略兩種、《戒律論》、《圓淨事（即基）三種儀軌別解脫取舍略論》、聞法筆錄片段、《度量細觀明鏡》、書函兩件、著作拾零。

<sup>185</sup> 至於宗喀巴著作未刻板印行者有，對敬師和日隱所著《量釋論之應成派注釋》、《辨了不了義之唯識派見之筆記》、心色難義扼要略作抉擇、諸首要弟子所

<sup>185</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁 372~374。

作筆錄、《現觀莊嚴論難義扼要釋》、《二十僧伽法類》、《慈氏諸論之數目和次第》、修行道次第編排情況、《密法類密集口訣零散筆記》、《降央却杰所作密集法類筆記》、其他弟子所作時輪總義筆記、六支瑜伽等及往生導修等方面許多論述。<sup>186</sup>

宗喀巴之著作如此之龐大，但是所有的著述，都是深思熟慮過的，而且全部都和教理符合。凱珠傑在著作中之敘述宗喀巴著作之特性如下：

「如獲佛所願記的開啟大車軌之規的諸師所著諸經論那樣，其他智理自在諸師任作幾許觀察，也不能觀察出有絲毫前後承許之矛盾等的垢穢那樣，宗喀巴大師所著的解釋顯密經教的論典，雖有很多，但是一切論典中，絕無為了這是我們善知識的語教的原因，認為是自己的思想，而作捏造和虛構；也無被嫉妒的毒泉麻醉，而全由有罪的意樂作無端詆毀之語句。那怕是用無垢智理道中所生才智作何許細察，都感覺大師的著述，是與任何上、下密續、大小兩乘、各別宗派等之經論的旨意相符合的，而無其他不正的言論。這是由大師著述中的教理而顯見的。或以彼宗規作為根據也考察不出大師著述中，有如此這般自相矛盾的絲毫過失。這是由真實所成的，大師的智理確是純潔的。因此之故，由這些情況看來，往昔西藏出現的諸大人物，那怕是如何的善巧優越，以美譽名聲之幡而為莊嚴。但是若細察其各自的論著時，縱是以彼宗規作為根據，也能多次地見其有自相矛盾的過失。因此，令我（凱珠傑）深信宗喀巴大師這位善知識，堅忍創出的優越才能和智慧，是過去此間雪山叢中（西藏）一次也未出現過的。這是現量所成的事實。真實是這樣，大師任作何許的多聞，都能在心中修習，並作為要點去修行。因此，對於大師現證戒、定、慧三學之功德的支分來說，是難與比擬的。這是更為難量的功德蘊聚呀。」<sup>187</sup>

總之，宗喀巴的著作，主要是以印度論師所著的論典作為依據，經內心粹鍊及身體力行，修習無誤後才述之於文字；因此，書中的理論經得起論敵激辯與時間長久的考驗。

<sup>186</sup> 同前註，頁 374。

<sup>187</sup> 同前註，頁 375。

## 第二節 中觀思想的建立

1375年，二十歲的宗喀巴到達「年堆」(ལྷོ་རྩེ།)地方(年堆就是年楚河的上游以江孜為中心的地區)，跟隨薩迦派僧人仁達瓦學習《俱舍論》和《入中論》；仁達瓦是宗喀巴早期最重要的老師，在佛教觀點上屬於中觀應成派，雖然兩者仍有不共之想法，<sup>188</sup>他仍對宗喀巴產生很大的影響。1385年，宗喀巴二十九歲，在南結拉康雅隆河谷的丹薩替寺受比丘戒<sup>189</sup>，此時，宗喀巴的上師堅阿巴·扎巴降曲(ཇམ་ཨ་པ་འཇམ་ལྷུང་།)開始簡稱其為「宗喀巴」。總括而言，從1373年到十四世紀80年代末，宗喀巴已將西藏佛教顯密各派的教法幾乎全部系統地學過了。<sup>190</sup>

宗喀巴將西藏佛教各派的教法系統地學過之後，如何發展出屬於自己特殊而不共的中觀思想呢？宗喀巴認為「離邊中觀見」的見地，不僅破常邊，也要破斷邊，但這種見解會走向「否定一切」，連佛教的基礎「緣起」的思想也被否定掉，於是他對何為正確的中觀見產生疑問，而宗喀巴對中觀見一連串問題解決的關鍵，乃於三十四歲以後，在絨地的其壘與鄔瑪巴作更深入的接觸。透過宗教信仰上神祕的個人經驗來解釋其特殊中觀思想，在宗喀巴傳記裡有如此的記載：

「當時宗喀巴請鄔瑪巴傳達，請問文殊菩薩中觀深義，文殊菩薩回答：幻有與真空二品，絕不可生遠近之心，尤須特重於幻有。學空墮斷者，必撥無因果，毀謗世俗諦。此過甚於執有。世俗既壞，勝義焉存？幻有真空，必

<sup>188</sup> 仁達瓦與宗喀巴在「空與有」的詮釋上有不共之處：宗喀巴承認諸法存在，但要排除不能認為存在就必定有自性這個絕端，承認諸法無自性，但要排除不能認為無自性就以為根本什麼都不存在這個絕端的想法。有乃因緣和合而非有自性，而無自性亦有物的存在。另外宗喀巴在繼續學習密續的想法上，亦與仁達瓦相左。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁196。

<sup>189</sup> 由修慧法師編述《宗喀巴大師應化因緣集》頁47，認為宗喀巴於1385年29歲受比丘戒。王堯、褚俊傑則推定宗喀巴受比丘戒似乎應在24至25歲之間。王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁26。

<sup>190</sup> 在《宗喀巴傳一百零八稀有卓越史事》中說宗喀巴所依止的上師有：最初依止法王頓珠仁欽，次為噶瑪巴·若比多杰、止貢·京俄哇、涅塘·扎喜生格、鄔金巴、德哇巾寺的降仁巴、上師索南堅贊、夏普哇·仁欽朗嘉、薩桑·班欽瑪底、覺朗巴·却勒朗嘉、堪欽·吉窩特巴、業溫·袞嘎伯、大譯師絳秋哲莫、覺摩隆四難論師洛色哇、納塘巴·袞嘉、四難論師楚仁巴、持律師協饒貢、梯寺的京俄·扎巴絳曲、多敦·意希堅贊、魯却隆寺的扎巴協業、扎嘉哇、貢松德欽巴·却伯、四難論師云丹嘉措、大譯師頓珠巴、至尊穹波特巴、大成就者南喀堅贊、至尊古瑪惹瑪底、瑜伽師巴俄多杰等。這些上師是應化有情目所共見的上師。這是第十五稀有卓越史事。周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁380~381。



須互依而立。故二諦俱是緣起法，此乃中觀所特具之勝義也。」<sup>191</sup>

宗喀巴又問：

「探尋這些法類，在西藏的上師中，以誰為最善？」<sup>192</sup>

文殊菩薩回答：

「沒有比仁達瓦更為善巧的。但是他仍不能最後完全解決你所希求的全圓知識，還是由鄔瑪巴作譯師，由我對你講說，這是最好的。然而鄔瑪巴必須盡快前往多康地區。因此現在不作講說，你作避世修行者，到寂靜之地，按照以上所說三者結合實修，並善為努力地修養各種所緣法門，不久你將會通達這諸種教義。」<sup>193</sup>

又請問：

「那麼，解釋聖龍樹密意的著作，是否可以認為阿闍黎月稱的著作是完全無誤的？」<sup>194</sup>

文殊菩薩回答：

「月稱係在上方世界佛土中一位如來的身前觀察智力最勝的一位菩薩。他為了闡明聖龍樹的教法心要，依誓願而降生於此土。因此他所釋的聖龍樹的密意，不管是在密宗或顯教任何階段中，都是沒有絲毫錯誤的。因此你對他的著作應當隨時隨地堅持認為是唯一可以信依的。」<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> 凱珠傑，《宗喀巴小傳》，頁 56。

<sup>192</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁 161。

<sup>193</sup> 同前註。

<sup>194</sup> 同前註，頁 162。

<sup>195</sup> 同前註。

三十六歲時宗喀巴自念：

「今後我當殷勤求本尊現身，較傳述為便。」<sup>196</sup>

此後，只要宗喀巴懇切祈禱，文殊菩薩須臾即現，諸多因素使宗喀巴因此逐漸傾向中觀學說的研究。

其次，宗喀巴於三十七歲時，文殊菩薩更教示：

「大師所見之像，並非普通之幻相，務須殷勤祈禱，未來有最極殊勝之因緣也。」<sup>197</sup>

雖然文殊菩薩顯現過諸多聖跡，宗喀巴於四十一歲時仍未能獲得中觀正見的究竟義，於是殷勤至誠祈禱本尊幫助，一夜夢中，見龍樹、提婆、佛護、月稱，及清辨論師等，辯論抉擇自性有無等深義。其中佛護論師特別加持宗喀巴。此後宗喀巴翻閱《佛陀波利多根本中觀註》，即輕易了解佛護及月稱應成派中觀正見的究竟義，遂著《緣起讚》，並建立其中觀思想。<sup>198</sup>

1393 到 1398 年是宗喀巴思想逐漸形成的時期，他在 1398 年時詳讀《佛陀波利多根本中觀註》<sup>199</sup>後，對於中觀性空義及中觀自續、應成兩派的優劣，獲得肯定的見解，<sup>200</sup>遂寫成《緣起讚》，該書詮釋彌勒的《現觀莊嚴論》，借以闡明其對佛教緣起性空的見解。此後陸續寫出一系列重要的著作，如 1402 年在熱振寺造《菩提道次第廣論》，此論綜合了佛教顯宗思想，體現自阿底峽時代已經開始融合的西藏佛學中「中觀」和「瑜伽」兩大系統，《菩提道次第廣論》代表了宗喀巴在顯宗方面的思想，成為格魯派教義的重要典籍之一，<sup>201</sup>以出離心、菩提心、空正

<sup>196</sup> 釋法尊，《宗喀巴大師傳》，福智之聲出版社，台北市，1995，頁 35。

<sup>197</sup> 同前註，頁 37。

<sup>198</sup> 筆者認為由於宗喀巴專心於探索中觀正見的究竟義，才有此種水到渠成輕易獲得之情形。

<sup>199</sup> 宗喀巴由《中論佛護釋》裡的一句：「外境於名言有，自性於勝義空」，而體會空性。第十四輩達賴喇嘛，蔣揚仁欽口譯，林耿如整理，《中觀正見》，頁 8。

<sup>200</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁 195。

<sup>201</sup> 《菩提道次第廣論》是根據《菩提道燈論》(པོ་ཏོག་ལྷན་པོ་)所說的下士道、中士道、上士道的次第而組織的，在三士道之前以親近善知識及思維人身難得做為三士道的基礎。此論對下士道有思維人身無常、思維三惡趣苦、皈依三寶、深信業果等四大論述，中士道分思維苦諦(即三有生、死、過患)、思維集諦(即煩惱及業流轉次第)、思維十二有支(即流轉還滅的道理)、思維解說生死正道(戒定慧三學)等四大論述，上士道分發大菩提心及修菩薩行等二大論述，在修行上總說六

見爲其主要內容。

五十歲時（1407年）著《辨了不了義善說藏論》，本書在述說小乘二宗、大乘唯識宗、自續派以及應成派之間，對佛教理論各項了義論點的差別，爲宗喀巴《菩提道次第廣論》以外另一部重要的闡明其中觀哲學思想的著作，書中的中觀哲學思想已較《廣論》更爲成熟，例如「滅是實有」的思想首先本書中出現，而四十五歲完成的《菩提道次第廣論》中則尚未見到此一主張。五十一歲時著作《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，本書主要是宗喀巴對龍樹《中論》一書內容進一步之論述，書中弟子賈曹杰指出宗喀巴中觀思想有八個重點。又於五十九歲時著作《菩提道次第略論》，爲《廣論》之略寫本，兩者相異在於《廣論》大量引用原典作鋪陳開展，《略論》則一般不引原典，而只是簡要闡述自己的觀點，是以問答釋難的形式講述中觀見的著作。最後，因爲宗喀巴主要參考以詮釋中觀的，是以月稱爲首的四位龍樹著作的印度疏釋家，提婆、佛護、月稱、清辨，因此，其六十一歲時著作的《入中論善顯密義疏》，即爲注疏月稱論師《入中論》諸疑難處的大疏，宗喀巴的中觀核心思想「三遮五立」<sup>202</sup>，在《菩提道次第廣論》與《辨了義不了義善說藏論》二書中均只見其分散羅列，直到本書成書之時才明白出現。可以說《菩提道次第廣論》與《辨了義不了義善說藏論》爲中觀思想提出時期，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》爲中觀思想申論時期，《入中論善顯密義疏》則爲中觀思想成熟時期。

### 第三節 宗喀巴中觀思想的要點

宗喀巴於修學過程中領悟到眾生因爲無明，產生了人我執與法我執，並因而因產生二障，因此提出「緣起性空」、「名言無自性」及「由無自性，故離一切有邊；由能安立無自性之因果，故離一切無邊。」<sup>203</sup>等等的中觀見解，希望促使眾生能夠去除無明及脫離輪迴之苦。其中宗喀巴在闡述人無我的觀念時，因爲人

---

度四攝和別說修止觀法。宗喀巴，釋法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁45~46。

<sup>202</sup> 《入中論善顯密義疏》中指出宗喀巴中觀思想重點「三遮五立」有：1、不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞，2、不承認自續的宗因，但是用他許比量，3、不承認自證分，4、承認二乘聖者也須通達法無自性方能得解脫，否則不能解脫生死輪迴，5、建立安立煩惱障和所知障差別之法，6、許有離心的外境，但不是實有的自相，7、滅是實有，8、安立三世。其中《入中論善顯密義疏》第7、8兩點，與《般若中觀根本頌的注釋—正理海》中宗喀巴八大不共中觀思想之第3、8兩點不同，但與《辨了義不了義善說藏論》中相同。請參閱本論文第四章第一節。

<sup>203</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁47。

常執著之五蘊與車之七相道理相近，因此以車之七相來比喻，他說：

「爾時支聚應名車，以車與我相等故。」<sup>204</sup>

又分析車之任何一相都不能代表車是實有，所謂：

「此世間世俗，若以推求假立之七相觀察，都無可得。」<sup>205</sup>

因此五蘊也無法成爲人是實有，進而推論爲人無我；此說法來自月稱《入中論釋》中：

「雖以七相推求彼，真實世間俱非有；若不觀察就世間，依自支分可安立，  
可爲眾生說彼車，名爲有支及有分，亦名作者與受者，莫壞世間許世俗。」

<sup>206</sup>

至於宗喀巴常以四生（自生、他生、共生、無因生）無法成立事物，唯有因緣生才能成立，進而推論法無我時，他說：

「月稱論席亦多勵力總許有生，非由四邊生，故許緣起生。」<sup>207</sup>

此說法亦來自月稱《入中論釋》中：

「諸法非是無因生，非由自在等因生，非自他生非共生，故知唯是依緣生。」<sup>208</sup>

由此看來，格魯派的中觀思想的建立主要依據月稱的教說而來。格魯派的中觀應成思想可歸納爲下列幾點（一）應成派的緣起觀即能破諸法根本無的斷邊，及破諸法自性有的常邊，不住二邊，也不住於中，它僅是安住於名言假有的「中道」。（二）應成派的二諦即應成派認爲無論世俗諦的所知品（如瓶子），或勝義

---

<sup>204</sup> 同前註，頁 77。

<sup>205</sup> 同前註，頁 81。

<sup>206</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，頁 29。

<sup>207</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 71。

<sup>208</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，頁 24。

諦的非所知品（如瓶子的無自性）都自相無。（三）應成派把過去、現在、未來都安立為有，也就是說現在這個瓶子過去時也有、未來時也有（亦稱為安立三世）。而毗婆娑宗（有部）與應成派不同在於毗婆娑宗認為三世實有，應成派認為三世假有。（四）應成派認許有外境，因為既然有內識就有外境，勝義同無，名言同有，內識與外境都是名言假立。（五）應成派認許輪迴者為「唯我」，「唯我」乃依著五蘊的施設處而假名安立的我，應成派主張所造業仍可感果，因為造業後的第二剎那，無論善惡業，就產生業習氣，安立在「唯我」之上，直到愛取滋潤而感果，它與唯識的阿賴耶識有異曲同工之妙。（六）應成派主張一般人在認知的對象上雖有錯覺，但並不妨礙對於認知對象的了解。（七）「道」的建立，應成派認為三乘聖者必須親證人無我與法無我的空性，因為人無我與法無我都是諸法的究竟實相。（八）「道」的所斷，應成派認為大乘行者主要斷除所知障，斷除所知障之目的在成佛。（九）「道」的自體，應成派主張，聲聞、緣覺及大乘都有安立五道，三乘總共十五道；另外據《十地經》所說而建立大乘十地。（十）應成派認為小乘行者僅以簡略之理修無我見，沒有以廣大正理證空性；因為，斷煩惱障，即可解脫輪迴。（十一）應成派主張先証無餘涅槃再證有餘涅槃，因為應成派主張無餘是指隱沒了實有的顯現，當小乘行者在金剛喻定<sup>209</sup>的第二剎那的等持時，那時是隱沒了實有的顯現，當他後得時才又現起實有的顯現。<sup>210</sup>

#### 第四節 弘揚中觀思想的努力

後弘時期的初期，佛教清淨的戒律逐漸衰頹，甚至有人藉口行淫可得解脫。大譯師仁欽桑波等人及時著《辟邪密集》的論文，又有意希沃叔侄迎請阿底峽到西藏著作《菩提道燈論》等書，以消除無知與邪見，建立起清淨的教典。另外尚有卓彌譯師、瑪爾巴譯師、惹譯師等人前往印度，攜帶密宗經典回到西藏弘揚，因此而產生薩迦、噶舉等派。然而西藏佛教各教派僧人大都不願受比丘戒的約束，因為他們自認是學大乘佛教的，不該用小乘戒律來約束；<sup>211</sup>宗喀巴看到當時已無修行次第的社會狀況，遂依據阿底峽所著《菩提道燈論》而造與道次第之思

<sup>209</sup> 金剛喻定（vajropama-samādhi），將最微細的煩惱也斷除的堅固禪定比喻為金剛；依此定斷最後的煩惱而成佛。平川 彰，莊崑木譯，《印度佛教史》，頁 486。

<sup>210</sup> 釋法音，《宗義淺說》，頁 183~203。

<sup>211</sup> 王輔仁，《西藏密宗史略》，佛教出版社，台北市，1985，頁 173。

維密切相關的《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》兩本書，借以普攝一切經論的密意和疏解，並以此作為眾生成佛的助緣。宗喀巴曾說：

「取舍之處皆昏迷，正聞之燈復暗淡，不知道時解脫城，不能進入何待說。」<sup>212</sup>

即為了增廣智慧，應該多對經論聞思，而要對經論產生決斷的定解，則不能沒有經過辯論的智理。宗喀巴之所以提出聞思修三學之次第，並確信辯論的重要，乃因於當時各宗派大都輕視此次第，而從一開始就進入高深的修行之故。1405年宗喀巴於絳巴嶺寺完成《金剛大持道次第秘密遍處分別》即《密宗道次第廣論》，闡述對密宗的見解和修學方法。<sup>213</sup>1414年又審定《圓滿次第四瑜伽導修注解》、《集密修習法》、《集密金剛根本集》、《集密經釋明燈論》等，輯成《集密四注合編》系統解釋密乘四續的重要著作。在戒律方面，著有《菩薩戒品釋》，此書為對《瑜伽師地論》中〈菩薩地〉中的一品作註，完整反映宗喀巴對大乘戒的思想，還有《事師五十頌釋》、《密宗十四根本戒釋》、《比丘律儀》、《沙彌律儀》等，都是眾僧必須遵守的戒律和如何遵守的依據。

在弘揚戒律的同時，宗喀巴見當時藏地的中觀學說極為晦暗，他依止仁達瓦僅學到《入中論》的講解，未有其他《中觀根本論》等諸理聚論的講授，只有在納塘堪布袞噶堅贊和德瓦堅寺降仁巴處，才聽得到龍樹六理聚論的講授，雖說如此，宗喀巴能具有豐富而系統的中觀思想，主要仍得力於仁達瓦這位學識淵博的中觀學派的老師。之後，在當時不易廣求多聞《中觀》諸論的情況下，宗喀巴得以擺脫仁達瓦等人中觀思想的束縛，卻仍能打著月稱應成中觀的旗幟，進而發展出特殊不共的中觀思想。

宗喀巴在了解佛護及月稱應成派中觀正見的究竟義，並建立其中觀思想之後，曾於阿喀、耶得鄔惹、止貢、薄達拉、桑浦、極樂、噶瓦棟、惹珍、得勤敦、

<sup>212</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁256。

<sup>213</sup> 《密宗道次第廣論》是概論密乘事部、行部、瑜伽部和無上瑜伽部等四部的教法，並以無上瑜伽部為重點，宗喀巴認為由於學者根基不同及須由低到高的學習實踐過程。因此將此論分為四部，事部是為密乘下品根基者所設，行部是為密乘中品根基所設，瑜伽部是為密乘上品者所設，無上瑜伽是為密乘上品根基所設。釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北市，1985，頁121。另王輔仁，《西藏密宗史略》，173頁、王堯與陳慶英《西藏歷史文化辭典》98頁均指《密宗道次第廣論》為1406年完成。

朗孜頂等寺，為僧眾宣講經論。並先後在其《菩提道次第廣論》、《菩提道次第略論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等著作中，逐漸發展出「三遮五立」為格魯派與他派不共又殊勝的中觀思想八大要點。

其中，宗喀巴在薄達拉時，有桑浦、極樂諸大道場之住持及數百三藏法師，廣說《中觀明論》、《苾芻戒》。也曾因僧俗二眾殷勤迎請，赴得勤敦（寺名大樂上）與數百僧眾安住，並廣演《中觀》、《因明》、《菩提道次第》等。<sup>214</sup>又於色拉寺完成《般若中觀根本頌的注釋—正理海》之後，即於該處為精通三藏的法師約600人，詳講《般若中觀根本頌的注釋—正理海》要義，並宣講《菩提道次第》、《辨了義不了義善說藏論》等深廣法輪。<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> 凱珠傑，《宗喀巴小傳》，頁80~82。

<sup>215</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁253。

## 第四章 宗喀巴的「三遮五立」

宗喀巴的中觀思想從《菩提道次第廣論》〈毘鉢舍那品〉探討「中觀智慧」，開始見諸於其著作中，而八大不共思想「三遮五立」則開始分散出現於《辨了義不了義善說藏論》。本章主要是從《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》、《入中論善顯密義疏》等三本宗喀巴所撰寫有關中觀思想的論述談起<sup>216</sup>，包括上述三本著作中八大不共承許的相同、相異處及後世弟子增廣之主張，最後是宗喀巴所破斥之中觀論者及渠等之論點，為本章之重點。

### 第一節 宗喀巴三本主要論著的「三遮五立」

「遮」謂由內心正遣所遮而得通達。遮有二種，一曰無遮（མེད་དགག་），謂心遣所遮法已，不更牽引或更成立餘法，如問可飲酒否？曰不可。此語僅遮飲酒，不更成立可飲餘物。二曰非遮（མ་ཡིན་དགག་），謂心遣所遮法已，更牽引或更成立餘法，如欲明某人是首陀，曰此非婆羅門。此語非但遮婆羅門，亦成立離婆羅門外之首陀種人。<sup>217</sup>再如龜毛、兔角等此世間所沒有的東西（亦可稱為戲論）為無遮，當然不更牽引或更成立餘法；而非遮雖為清清楚楚的一刀兩切（A 與非 A），但仍屬世間的概念，因此可更成立餘法（如肥胖的某某白天不吃東西，暗示他晚上偷吃東西）。「立」是指所成立的主張。宗喀巴的中觀應成思想主要就是，排除或遮遣三種主張，而有五種主張是被成立的，可以從宗喀巴相關著作裡，清楚看到「三遮五立」思想發展的軌跡。

在宗喀巴所撰寫有關中觀思想的論著裡，論述「三遮五立」主張者，主要集中在：《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》、《入中論善顯密義疏》等三本，現分述如下。

<sup>216</sup> 宗喀巴的中觀思想八大不共承許一「三遮五立」於《辨了不了義善說藏論》中初步提出、於《般若中觀根本頌的注釋—正理海》中進一步申論、於《入中論善顯密義疏》中達到成熟。

陳又新，〈藏傳佛教思想中關於滅是實有的論戰〉，南華大學 95 學年上半學期上課手稿。

<sup>217</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 33。



## 一、《辨了義不了義善說藏論》

宗喀巴在五十歲時撰寫的《辨了義不了義善說藏論》，在述說小乘二宗、大乘唯識宗、中觀自續派以及中觀應成派之間，對於論點是否了義看法的異同。其中本書卷三敘述有：

「何等名為了義契經，何等名為不了義契經。若有安立顯示世俗，此等即名不了義經。若有安立顯示勝義，此等即名了義契經。若有顯示種種字句，此等即名不了義經。若有顯示甚深難見難可通達，此等是名了義契經。若有由其種種名言宣說有我、有情、命者、養者、士夫、補特伽羅、意生、孺童、作者、受者、無主宰中顯示主宰，此等名不了義經。若有顯示空性、無相、無願、無作、無生、不生、無有情、無命者、無補特伽羅、無主宰等諸解脫門，此等是名了義契經。」<sup>218</sup>

此即所謂：

「其義不可更作餘解，故是了義。義須更解，故非了義。」<sup>219</sup>及「即於彼經或於餘經，須否更為引去解釋也。」<sup>220</sup>

另外唯識宗認為一切法唯由假名安立，而許彼義實有自體；應成派則認為一切法唯由假名安立，且不許彼義有自體。<sup>221</sup>唯識宗針對應成派在世俗上認為一切法唯由假名安立不合理，因為假名安立即非實有，若非實有即無所依，如何安立呢？至於應成派在勝義上認為一切法皆無自相亦不合理，因為一切法實無自相而見有自相，也說不通<sup>222</sup>。宗喀巴則說：

「若自性不空，生滅緣起皆不得成，一切建立悉不應理。」<sup>223</sup>及「自宗中

<sup>218</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 113~114。

<sup>219</sup> 同前註，頁 27。

<sup>220</sup> 同前註，頁 116。

<sup>221</sup> 宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，頁 12。

<sup>222</sup> 同前註，頁 42~43。

<sup>223</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 121。

雖於名言，亦不許有自相法。」<sup>224</sup>

另外，可以說唯識宗就能詮之文須否更作餘解，而分了不了義；中觀宗則就所詮之義是否了義，而立了不了義。<sup>225</sup>本書宗喀巴提到中觀應成派思想重點包括有，不承許有阿賴耶識及自證分、不承許自續，安立外境、安立二障（煩惱障與所知障）、承認二乘聖者也須通達法無自性方能得解脫、安立三世、滅是實有等。以上重點原則上與《入中論善顯密義疏》中八大宗義意義相同，唯尚未成熟，其中「安立三世」與「滅是實有」的思想為萌芽階段。<sup>226</sup>

## 二、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》

本書主要是宗喀巴對龍樹《中論》一書內容更詳細之論述。自《般若中觀根本頌的注釋—正理海》中弟子賈曹杰筆記來看，其重點有：不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞、不承認自續的宗因，但是用他許比量、名言中不許有自相，但是安立一切世俗因果作用、承認二乘聖者也須通達法無自性方能得解脫，否則不能解脫生死輪迴、建立安立煩惱障和所知障差別之法、許有離心的外境，但不是實有的自相、不承認自證分，能立我知我見等世俗知識、佛果位的盡所有智，如何觀照世俗諦的道理，提出了義與不了義，並作了詳細的區分等。<sup>227</sup>

本書與《入中論善顯密義疏》內容相近，為宗喀巴《辨了義不了義善說藏論》過度至《入中論善顯密義疏》之間的重要中觀著作；書中八個重點中，有六點與《入中論善顯密義疏》之（三遮五立）其中的六點相同，以上六點於本節第四段宗喀巴中觀思想的核心所在—八大不共承許（三遮五立）中一併說明，至於本書較特別敘述的兩點（第三及第八點），茲先說明如下：

（一）不許一切法有自相，但是安立一切世俗因果作用。在有部、經部中認為一切法都是自相有，唯識宗則只許心識為實有，因為他們都主張諸法或心識為勝義有，因此，唯識宗以下為說實事師。唯識宗認為空性與其他的有為法都是勝義有，而自續中觀宗認為不管有為法、無為法乃至空性都是勝義無，凡是存在一定是勝義無名言有。甚至中觀宗二派中，自續派雖許一切法都是勝義無，但是在

<sup>224</sup> 同前註，頁 175。

<sup>225</sup> 宗喀巴，僧海（根頓主）釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，頁 98。

<sup>226</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 216。

<sup>227</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，頁 425。

應成派看來是不成立的，因為自續派雖許一切法都是勝義無，卻也許一切法都是自相有自性有的，因為清辨說：

「名言有自性，勝義無自性。」<sup>228</sup>

也就是說，法本身有一個不觀待唯名假立的本自存在；應成派主張諸法無自性，因為一切法只是名言假立而有、觀待因緣而有，法本身並沒有本自而有的存在。總而言之，以瓶子而言，應成派認為瓶子本身並沒有自性實有的存在；自續派說瓶子是名言量所顯現而安立，故仍是名言有。

（二）安立佛果位，盡所有智之理。佛見必定唯見清淨，因為佛心及其受用唯有清淨。而佛有現不清淨相，是因為眾生造業所現而現，佛之現不清淨不是以我執習染而來，而是因為眾生有此不清淨，佛才有如此不清淨的顯現。而即使佛有不清淨的顯現，佛也沒有不清淨的執著。此外，佛智對眾生的實有之現是遍知的，但佛本身並無實有之現。

### 三、《入中論善顯密義疏》

《入中論善顯密義疏》一書於宗喀巴圓寂前一年（即 1418 年）完成，其主要內容即應成派的八大宗義，亦即宗喀巴中觀思想的核心—八大不共承許（三遮五立）。宗喀巴在《入中論善顯密義疏》釋第六勝義菩提心（現前地）中明確表示，其應成中觀思想八大宗義<sup>229</sup>有破離六識之異體阿賴耶識，破自證分，不許用自續因引生敵者真實義見，如許內識亦應許外境，許二乘人亦能通達法無自性，立法我執為煩惱障，許滅是實有，及以彼理安立三世等。

綜合宗喀巴《入中論善顯密義疏》等三本主要中觀論著對「三遮五立」的主張，可以以下表來進行說明與比較：

<sup>228</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，頁 15。

<sup>229</sup> 宗喀巴，《入中論善顯密義疏》，頁 249。

|              | 書中有特別描述的部分                                  | 三者共同的部分  |
|--------------|---|--|
| 《辨了義不了義善說藏論》 | 1、滅是實有。<br>2、安立三世。<br>(尙未成熟)                | 1、不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞。<br>2、不承認自續的宗因，但是用他許比量。<br>(只破不立)     |
| 《入中論善顯密義疏》   | 1、滅是實有。<br>2、安立三世。<br>(較為成熟)                | 3、不承認自証分。<br>4、如許內識，亦應許外境。<br>5、承認二乘聖者也須通達法無自性方能得解脫。(三乘一體) |
| 《正理海》        | 1、不許一切法有自相，但是安立一切世俗因果作用。<br>2、安立佛果位，盡所有智之理。 | 6、建立安立煩惱障和所知障差別之法。   |

## 第二節 「三遮五立」

「三遮五立」是宗喀巴中觀思想的根本主張，其中每一項均與緣起法（即相待不離）有關，認為一切法無自性，且是有為法，屬於非遮。而其中的「破自証分」這點，除相待不離之外，應成派另有引破四生之理來證明；另外「不承認自續的宗因，但是用他許比量」這點，應成派與中觀自續派主張不同，應成派是觀待他人的觀點，把重點放在指出對方理論的矛盾，使之自知理虧。而中觀自續派則不觀待他人的觀點，而是以三支作法（宗、因、喻）來證明自己的主張。

《入中論善顯密義疏》是宗喀巴中觀思想成熟的作品，因此，以《入中論善顯密義疏》來了解「三遮五立」的內容，最能說明宗喀巴的中觀應成派不共主張。茲以《入中論善顯密義疏》為主，加上其他著作，分述如下：

### （一）不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞

對於佛教應該如何正確安立業果不失壞的問題，宗喀巴認為：

「業感異熟須經長時，然第二剎那其業即滅，從已滅法不能生果，故許阿賴耶識為業果所依，然無自相能立有事，安立滅是實有，亦極應理，故不須許阿賴耶識。」<sup>230</sup>

<sup>230</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 214。

即業報的成立與阿賴耶識毫無聯繫，業在受報以後會消失，不能由阿賴耶識去保存。業習氣所熏之事，及業果關係之所依，唯是依蘊假立之我。<sup>231</sup>並認為造業以後，並非有一個阿賴耶識來延續，而是在緣起性空之前提下，借由存在的「作用—因緣」此一模式來延續，只有如此，宇宙的一切萬有現象才得以成立。此說法為薩迦派果然巴批評為佛教所沒有的外道思想，直到現在宗喀巴的徒眾仍在為此說法辯護，其中一種說法是從業、因果來講，係引《入中論》中的一小段而來，後來另有一種說法認為這是宗喀巴年輕時的思想，它傾向唯識，或說是唯識過度到中觀的思想。

唯識派認為，絕不能遮破自相有，否則法也不成立，例如瓶子是有的，但是無離開心識的瓶子；瓶子是由心識成立的，遮破了離開心識的瓶子，並不會成為沒有瓶子，因為還有心識所現的瓶子，所以瓶子還是有的，只是說離開心識，沒有瓶子，瓶子的存在，係阿賴耶識上的習氣力量成熟所形成的。進一步說明，唯識主張法的存在，主要分兩個部份，其一是唯識而有，另一部份則來自於法本身的因緣，兩者具足才成為果的；如說瓶子，除了心識之外，還必須靠陶工、泥土、水份、模型等等因緣而成；瓶子的成立，其主因還是在唯識所現，瓶子外境的存在不離開識體，心境同體。

應成派則說瓶子還是有的，只不過是沒有自相有的瓶子，如果瓶子是自相有的話，它就不能成立，因為沒有觀待、沒有因果、沒有緣起之故，所以說，如果遮破了自相有，反而有助於外色外境的安立，以上即唯識派與應成派基本論點相異之處。

唯識派認為應成派遮破了自相有，就等於遮破了法本身，遮破了依他起性，導致不能成立因果、進而否定因果。以瓶子為例來說明，因為依他起的瓶子是遍計所執的施設處，沒有施設處那裡有遍計所執？而沒有遍計所執，那裡有破除遍計所執自相有的圓成實性？唯識派看應成派會導致沒有三性，所以認為應成派是持斷見者。

應成派認為唯識派非中道者，識有境無及內識實有之主張係宗派的增益見；因為唯識派認為瓶子不過是心識所成立顯現為外境有的，瓶子既不是如所顯現

---

<sup>231</sup> 宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，頁 168。

的，也不是根識本身，瓶子本身是不存在的。若是如此，則彼心識所顯現的瓶子與此心識所顯現的瓶子同一，進而彼心識與此心識同一；如此，豈不是二者變成同一個人了嗎？可見唯識派識有境無及內識實有之主張是有缺失的。

阿賴耶識在應成派看來是不存在的。那為何釋迦牟尼佛說有一切內外法所依的阿賴耶識呢？其實這是為了渡化那些無始以來串習佛教以外的行者而暫時安立的；沒有安立阿賴耶識，對這一類眾生，就無法安立善習氣與惡習氣，成為沒有業果；反之，若有阿賴耶識，就得以把無始以來所造善惡業習氣安立在阿賴耶識上等待感果，進而建立起輪迴涅槃的理則，不致讓眾生起邪見，撥無因果。因此許多論典不說阿賴耶識，如大般若經十萬頌只說六識；彌勒為了應化唯識派眾生的根器，在《辯中邊論》、《莊嚴經論》、《辯法法性論》這三本唯識派的論典中，都安立有阿賴耶識。然而彌勒的說法，純粹是為了方便渡化唯識派眾生而說的，因為彌勒在《現觀莊嚴論》及《寶性論》中是持中觀見的。

佛教各派業滅後業習氣安立處及是否有為法之說法，可歸納如下表：<sup>232</sup>

| 安立處<br>派別    | 業滅後業習氣安立處    | 有、無（為、自相）、是否（生滅、事物、感果） |
|--------------|--------------|------------------------|
| 毗婆沙師分別部宗     | 不失法如債券       | 無為法（自相有）、不會生滅、非事物、不會感果 |
| 毗婆沙師         | 得            | 無為法（自相有）、不會生滅、非事物、不會感果 |
| 經部宗與迦濕彌羅毗婆沙師 | 所薰習心識相續所生的種子 | 無為法（自相有）、不會生滅、非事物、不會感果 |
| 唯識派          | 阿賴耶識         | 無為法（自相有）、不會生滅、非事物、不會感果 |
| 中觀自續派        | 第六意識         | 無為法（自相有）、不會生滅、非事物、不會感果 |
| 中觀應成派        | 唯我（རྩམས།）    | 有為法（自相無）、會生滅、是事物、會感果   |

## （二）破自證分

佛教中主張自證分者，有經部宗、唯識宗和中觀瑜伽自續派，然而何以要安立自證分呢？因為若不安立自證分，則不可能生起後來回憶之前曾經發生的事、曾經有過的心和境的經驗的回憶，基於要令心中生起對以前的事物和認識事物的心這個事實的認知，所以要安立自證分。各派對自證分的見解，有如下表：

<sup>232</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 48。

| 派別       |     | 有無外境、自證分       | 外境     | 自證分 | 備註 |
|----------|-----|----------------|--------|-----|----|
| 有部（毗婆沙宗） |     |                | 有      | 無   |    |
| 經部行      |     |                | 有      | 有   |    |
| 唯識宗      |     |                | 無      | 有   |    |
| 中觀宗      | 自續派 | 隨經部行自續<br>（清辨） | 有      | 無   |    |
|          |     | 隨瑜伽行自續<br>（寂護） | 無      | 有   |    |
|          | 應成派 |                | （唯名假立） | 無   |    |

但是，中觀應成派不承認有自證分，宗喀巴在《入中論善顯密義疏》中說：

「以是當知青識，非如他宗由自證成立，是由根現量成立。」<sup>233</sup>

例如眼識曾見某種瓶子的大小形狀顏色，以後遇到類似瓶子，即能憶念某時曾見過。下部安立自證分，以一識向外看，同時向內看，應成則舉刀鋒不能自割、指不能自指來破之，甚至進而破四生（自生、他生、共生、無因生），建立因緣和合而生。<sup>234</sup>宗喀巴在《辨了不了義善說藏論》中對自證分說明如下：

「總之由依所知假立為知，非自相有，所知亦然。由是因緣，非唯二名互相觀待，喻緣青識領受青境。咬時中毒，喻緣境時有能領受心。爾時自心不自領受，其義亦唯互待而立，是故不許有自證分。」<sup>235</sup>

又更進一步說明：

<sup>233</sup> 宗喀巴著，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 60。

<sup>234</sup> 洛桑嘉措，《略說四部見解》，悲智學佛會，美國，1997，頁 49。

<sup>235</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 221。

「如於冬季身被鼠咬中毒，只覺被咬不知中毒。後聞雷聲毒發，雖亦能憶念是被咬時中毒，然非前時已覺中毒也。此中鼠咬，喻緣青識領受青境。咬時中毒，喻緣境時有能領受心。爾時自心不自領受，如被咬時不知中毒。後時憶被咬，喻憶領受境，昔能緣心雖不自證，然由憶念領受境時，即能憶念，如由憶念被咬之力，即能憶念昔時中毒也。」<sup>236</sup>

### （三）不承認自續的宗因，但是用他許比量

應成派認為辯論時論題必為立、敵雙方事先共同承許的，因此敵方所立之論式，我方必定與其相反，不必明說；惟有成立陷阱來破對方，才能立於不敗，此即所謂的「只破不立」；此與自續派不同，自續派不觀待他人的觀點，而是以宗、因、喻三支作法來證明自己的主張。應成派則觀待他人的觀點，把重點放在指出對方理論的矛盾，使之自知理虧。由於本身沒有立宗，就永遠沒有失敗的餘地，《迴諍論》云：「若我宗有者，我則是有過，我宗無物故，如是不得過。」<sup>237</sup>又由於己方的連續破，致使對方的主張自相矛盾。另外“自續”又有承認諸法各有自相，且自由相續發展的意思；因此，宗喀巴在《辨了不了義善說藏論》中說：

「自宗義謂若許自相，如解深密經所說者，則定須許自續之義。譬如自部實事諸師及清辨等。若於名言亦不許有自相之法，則定不應許自續義。」<sup>238</sup>

又說：

「若勝義有或有自相，則因果等一切建立，皆不得成。」<sup>239</sup>，

由此觀之，應成派為建立其緣起觀，絕不能承認諸法各有自相，也就是不許自續的宗因。

### （四）如許內識亦應許外境

<sup>236</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 60。

<sup>237</sup> 龍樹，毘目智仙、瞿曇留支譯，《迴諍論》，No.1631。

<sup>238</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 228。

<sup>239</sup> 同前註，頁 265。



佛教中的說一切有部、經部主張基本上色、香、味、觸等色法都是四大的組合，再往前推，其最初為無方分微塵，由此無方分微塵累積起來而成眼識看到的粗分外色，因此成為外境有<sup>240</sup>。經部行自續派基本上主張外境為有方分微塵<sup>241</sup>所組成，認為再小的微塵也有它的一分方位，不可能無方位，由此有方分微塵累積成外色，而說外境有。

唯識宗說萬法唯識，一切法沒有外色、沒有外境，色法和外境皆由識體所成立，也就是說外在的事物和執取外在事物的眼識，兩者同體，且外在的事物和執取外在事物的眼識，兩者皆空。瑜伽行自續派由寂護開始主張外境無。<sup>242</sup>至於中觀二派之主要差別為，自續派看來，一切法自性有、勝義無；應成派則認為自性、勝義均無，<sup>243</sup>因此，宗喀巴提出：

「若於盤蛇而執為蛇，成立彼境，為勝義相無自性者，是中觀宗。」<sup>244</sup>

唯識派認為有外色外境，但是，並無離開心識的外色外境，而且，外色外境乃心識所成；應成派則說有外色外境，但是，外色外境都非自相有，而且，如果遮破了自相有，反而有助於外色外境的安立。應成派主張外境都是唯名假立，宗喀巴認為：

「此宗雖許外境無有自相，然不於彼說無外境。」<sup>245</sup>

又說：

「若以睡覺時，追憶我於夢中見，有憶能緣之念，便證有意識者，如是追憶，夢中見此，亦有憶外境之念，則外境亦應有。或識亦應無也。」<sup>246</sup>

<sup>240</sup> 有部、經部等認為外境實有，應成派雖亦許外境有，但非實有，而是假名安立。宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，頁 57。

<sup>241</sup> 何謂有方分？就是可以再分解，無盡的再分解。第十四輩達賴喇嘛，蔣揚仁欽口譯，林耿如整理，《中觀正見》，頁 65。

<sup>242</sup> 宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，頁 119。

<sup>243</sup> 同前註，頁 133。

<sup>244</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 53。

<sup>245</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 211~212。

<sup>246</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁 53。

由此觀之，應成派所主張如許內識亦應許外境，而且一切法皆非自有、自成，而僅僅是靠分別心用名言假立，就存在了，亦即一切法皆由互相觀待因緣和合而成立，因緣分散則消失。

總合上述，佛教各派對外境的看法，可以如下表表示：

| 派別       |     | 內、外境           | 外境、世俗諦       | 自性    | 備註            |
|----------|-----|----------------|--------------|-------|---------------|
| 有部（毗婆沙宗） |     |                | 有（無方分微塵）     | 無     |               |
| 經部行      | 隨教行 |                | 有（無方分微塵）     | 有（六識） |               |
|          | 隨理行 |                | 有（無方分微塵）     | 有（六識） |               |
| 唯識       | 隨教行 |                | 無            | 有（八識） | 唯識主張外境無、勝義有   |
|          | 隨理行 |                | 無            | 有（六識） |               |
| 中觀宗      | 自續派 | 隨經部行自續<br>（清辨） | 有<br>（有方分微塵） | 有（六識） | 瑜伽自續主張外境、勝義均無 |
|          |     | 隨瑜伽行自續<br>（寂護） | 無            | 有（六識） |               |
|          | 應成派 |                | 有（名言假立）      | 無     |               |

#### （五）承認二乘聖者也須通達法無自性，否則不能解脫生死輪迴

唯識派及中觀自續派認為小乘未說法無我，他們認為必須成佛才能斷除法我執；應成派則認為證得阿羅漢果就可以斷除人我執和法我執，也就是說應成派認為阿羅漢（二乘聖者）也需要斷除人法二執，否則不能解脫生死輪迴；因此，宗喀巴於《辨了不了義善說藏論》中說：

「若於法上未捨我執，亦不能達補特伽羅無我。故聲聞獨覺亦需通達二種無我，此即聖者最勝所許。」<sup>247</sup>

應成派認為在所有三乘（聲聞、緣覺、菩薩）各別證得資糧道的上品之上，不但認為一切法無自性，且各別證得上士道<sup>248</sup>時，主張人我執、法我執二者皆無自性，承許人無我與法無我同時現前，於心中現顯者為現量的認知。應成派並認

<sup>247</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 202。

<sup>248</sup> 謂修得平等捨心、菩提心、六波羅蜜及四攝法。能海，《慧學》，方廣文化事業有限公司，台北市，1995，頁 38。

為證得阿羅漢果就可以斷除人我執和法我執，且認為要圓滿人無我，需先證得法無我，若不證得法無我，就會執法實有，導致不能解脫；自續派和唯識派則認為必須成佛才能斷除法我執。其異同處表略於下：

| 派別 \ 果位 | 阿羅漢   | 成佛    |
|---------|-------|-------|
| 唯識派     | 未說法無我 | 斷人法二執 |
| 中觀自續派   | 未說法無我 | 斷人法二執 |
| 中觀應成派   | 斷人法二執 | 斷人法二執 |

#### (六) 安立煩惱障和所知障差別之法

自續派以下認為，由三毒（貪、瞋、癡）產生物質方面的障礙為煩惱障，而基於細微思想認知上產生者為所知障。應成派認為自續派以下所認定的二我執均為分別或粗分的煩惱障，也就是說應成派認為自續派以下所認定的部份精神層面的障礙（含人我執、法我執），它僅僅屬於物質層面的障礙（煩惱障）。因此，宗喀巴說：

「餘中觀師立法我執為所知障，此宗許為煩惱障。」<sup>249</sup>

此出入之因在於煩惱的粗細之分，而粗細的認定標準在它是否為我執的粗細分。

關於二障的體性，因為成就佛果的主要障礙在煩惱以及煩惱習氣（此即二障）。或說：

「障礙不能成佛是所知障，障礙不能解脫是煩惱障。」<sup>250</sup>

因此，只有釋迦牟尼佛可以一心同時親證二諦，因為佛已經完全沒有所知障了。至於阿羅漢雖然已經盡除煩惱障，但是仍然存在所知障。事實上，菩薩以所知障作為所斷的主體，小乘則以煩惱障作為所斷的主體，換句話說，出輪迴要斷煩惱障，因為小乘是為了個人出輪迴得解脫，所以一開始就把煩惱障作為主斷

<sup>249</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 204。

<sup>250</sup> 釋法音，《宗義淺說》，頁 199。

品；而菩薩要成佛，須斷所知障，因為成佛的主要障礙是所知障，所以所知障是菩薩的主斷品。

至於大乘三派是主張如何斷除二障呢？唯識派和自續派主張，大乘見道位時就同斷分別煩惱障和分別所知障，大乘修道八地時斷煩惱現行，直到佛地才能斷盡煩惱障和所知障；而應成派主張，大乘見道位時只斷分別煩惱障而不斷分別所知障，大乘修道八地時斷盡煩惱障，八地以後才開始斷所知障，而直到佛地才能斷盡所知障。

此外宗喀巴應成派主張，由於無明產生兩種障礙。即諸煩惱是指種子等煩惱障，及執持的分別種子的所知障。另外，又有以諦實種子是煩惱障，幻現的習氣是所知障之分法。綜合上述各派對二障的主張可以下表表示：

| 執著之性質<br>派別主要障礙 | 執取<br>(人、法)<br>為自性實<br>有者 | 煩惱、<br>煩惱障 | 所知障       | 斷二障<br>之先後 | 人我執之定義            | 法我執之定義                     |
|-----------------|---------------------------|------------|-----------|------------|-------------------|----------------------------|
| 有部              | 具義心                       | 人我執        | 非染污<br>無知 | 只斷人<br>我執  | 我、我所，為獨<br>立自取的執著 |                            |
| 經部宗（煩惱<br>障）    | 具義心                       | 人我執        | 非染污<br>無知 | 只斷人<br>我執  | 我、我所，為獨<br>立自取的執著 |                            |
| 唯識派（煩惱<br>障）    | 具義心                       | 人我執        | 法我執       | 同時         | 我、我所，為獨<br>立自取的執著 | 能所異體的執<br>著及遍計所執<br>自相有的執著 |
| 中觀自續派           | 具義心                       | 人我執        | 法我執       | 同時         | 我、我所，為獨<br>立自取的執著 | 執著諸法勝義<br>有                |
| 中觀應成派           | 煩惱障                       | 人、法二<br>執  | 二我執<br>習氣 | 先斷<br>煩惱障  | 我、我所，為自<br>性實有的執著 | 執著諸法自性<br>有                |

#### （七）承許由寂滅的因，生起滅是實有

滅是實有是格魯派創派祖師宗喀巴所提出的八大不共主張之一，此一主張的提出，引起西藏佛教內部不同派別的批判，當然也引起格魯派本身的反擊。宗喀巴於其三本主要著作《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》論及業滅是實有，他認為眾生造業之後，是經由業滅而感得果報，它屬於有生滅、有因緣變化、非恆常的事物的有為法，且為一切能產生功能的存在。其中《辨了義不了義善說藏論》是宗喀巴五十歲所完成的著

作，也是第一次提出以滅是實有來解決業果關係問題的論述。他認為：

「業感異熟須經長時，然第二剎那其業即滅，從已滅法不能生果，故許阿賴耶識為業果所依，然無自相能立有事，安立滅是實有，亦極應理，故不須許阿賴耶識。」<sup>251</sup>

宗喀巴並說：

「成立滅是實有的道理，是《顯句論》及《六十正理論釋》裡提出，也是《佛陀波利多根本中觀釋》所說。」<sup>252</sup>

由此時滅是實有的理論均徵引前人論述，可知宗喀巴在著手《辨了義不了義善說藏論》之時的理論基礎仍嫌薄弱。

接著，宗喀巴五十一歲所完成的《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，係以先證明滅是有因再證明滅是實有的存在。他強調：

「《十地經》說「生緣老死」，由此觀之，佛陀清楚明白的說滅具有因。」

而且：

「《根本中觀淨明句釋》中提到：「以是彼等的壞且具有生緣，而具有因之故，以及心等最後剎那的壞，且須成立壞與非無因相同之故，而說『無不定』，是說前者已滅是壞所作，此是月稱建立實有的主張。」<sup>253</sup>

宗喀巴於六十一歲時所完成的《入中論善顯密義疏》一書，是其對滅是實有較為妥善的詮釋，他直接從一切法無自性與一切法有自性兩者的觀點，來建立業果的立破關係。宗喀巴引《入中論》中說：

---

<sup>251</sup> 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，頁 214。

<sup>252</sup> 同前註，頁 216。

<sup>253</sup> 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》，頁 315~316。

「由業非以自性滅，故無賴耶亦能生，有業雖滅經久時，當知猶能生自果。」

254

的理由，解釋從業滅之滅引生後果。因為所有主張一切法有自性的宗派，都不認為滅是實有，只有主張一切法無自性中觀宗才認為滅是實有。他說：

「以承認實有宗者說，如苗滅時，苗之一切有事皆滅，離苗之外亦無其他有事，如瓶等可得，故承認彼滅定非實有。以彼覺青處等一一分有事，或瓶等眾分合集之有事，皆不可說是滅之所相，故滅非實有。中觀宗則認為：如近密之五蘊，若一若多，及離此二之異體法，皆不可立為近密之所相，近密亦非彼三之所相。然依自身諸蘊，假立近密為實有，全不相違。因此，所滅之有事及與彼同類之有事，雖然皆不可立為滅之所相，但是滅是依所滅法生，故是實有。」<sup>255</sup>

應成派認為眾生造業之後到遭受果報之前，是經由業滅而感得果報，它屬於有為法，屬於非遮。而經部、唯識、自續派則把業的息滅當作無遮、當作無為法。至於各派業滅方式及業果安立處，如本節（一、不承許有阿賴耶識，但是安立業果不失壞）之圖表。

#### （八）安立三世

從經部到自續派共許的三世是，對過去、未來承許為非實體有；且認為凡是事物必然是現在，例如瓶子破掉息滅了，就成為所謂瓶子的過去，換言之瓶子的第一剎那在第二剎那時已不存在，第一剎那和第二剎那的關係屬於無遮，因此，這幾派認為過去、未來並不是事物，反之，事物必然是現在。

至於毗婆娑宗（有部）與應成派雖都共許三世為有（亦稱為安立三世），但應成派對過去、未來二者承許是有為法，認為過去、未來無實有的瓶子（即假有），且對現在承許為假有。而有部則把過去、現在、未來都安立為實有。此二派不同在於毗婆娑宗認為三世實有，應成派認為三世假有。宗喀巴《入中論善顯密義疏》中說：

<sup>254</sup> 月稱，法尊譯，《入中論講記》，頁 16。

「諸佛過去及未來，現在盡於虛空際，安住世間說正法，救濟苦惱眾生者，彼初發心至菩提，一切諸行如己行，由知諸法同幻性，於一毛孔能頓現。」

256

此即顯示三世諸佛，從初發心乃至成佛，一切諸行亦如己行，且能於一毛孔中同時頓現，由此可知諸法如幻，三世為假有。各派主張如下表：

| 派別  | 三時（三世） | 有關三世         | 能否感果 |
|-----|--------|--------------|------|
|     | 有部     | 三世實有         |      |
|     | 經部行    | 承許現在、排除過去與未來 | 不能感果 |
|     | 唯識     | 承許現在、排除過去與未來 | 不能感果 |
| 中觀宗 | 自續派    | 承許現在、排除過去與未來 | 不能感果 |
|     | 應成派    | 三世假有         | 能感果  |

### 第三節 「三遮五立」之外後世弟子增廣之主張

自從宗喀巴提出「三遮五立」主張之後，成為西藏佛教格魯派所共同遵循的中觀應成派不共法門，期間不乏加以擴充或圓滿解釋者，但都散見於該派各大師論著中，一直到十八世紀時，該派僧侶龍朵阿旺洛桑（ལྷོང་ལོ་འཕགས་ལོ་ལོ་བཟའ་།，1719~1795）著作《大乘顯宗中觀名義略集》時，對於應成派傳習的不共承許的內容，除了「三遮五立」之外，還根據宗喀巴以後格魯派大師的觀點，增列以下十二點：

一、應成派從上、下兩部對法（《阿毘達摩集論》、《阿毘達摩俱舍論》）所談到的諸煩惱，大致是承認為粗品煩惱（人我執），而認為自續派以下是暫時斷的道且認為是資糧道（凡夫）而已，但並非上品以上資糧道，而只是下品資糧道，因為上品以上要證空性，且認為兩部對法所說的阿羅漢並非阿羅漢。二、應成派對認知無常的心，與下部宗義一樣承認四聖諦裡十六無常中的第十五個無常上面，應成派與下部宗義對無常的變化認同一致，認為有粗（生、住、異、滅）細

<sup>256</sup> 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，頁94。

(刹那刹那變化)之分，認知不同的是其他的無常，認同下部宗義親證第十六無常為瑜伽現量，而且是凡夫而非聖者，且是下品資糧道。三、同意十地經及自續派以下對華嚴部的看法，但認為從第八地開始仍要斷煩惱障和所知障（直接入大乘者從第八地開始斷煩惱障，佛地則斷所知障，先入小乘者早已斷煩惱障，佛地則斷所知障）；此習氣（所知障）為不相應行（中立的）法。自續派認為人我執為煩惱障，法我執為所知障；應成派本身認為人我執、法我執為煩惱障，人我執、法我執之習氣才是所知障；應成派並且認為自續派以下人我執、法我執均為煩惱障，而非所知障。四、任何心（包括錯亂的顛倒心一如看見兩個月亮）對境的顯現都是量，已決識（已證再證的心）也是現量（已決識在自續以下認為非量），以上兩者為應成不共見。五、承許由比量所導引的認知再決識，與現量所導引的現顯再決識二者皆是量，進而承認再決識是量；而比量則是初證（新證），透過推測、依著最初安立的正理，所得到正確的認知。六、自外道（ཉུང་ལཱ་ལ།）至自續派以下，以所顯現的緣起義離斷邊或無邊，以自性空離認知邊或有（常）邊；應成派則為，以所顯現的緣起義離常邊或有邊，以自性空離斷邊或無邊。七、承許任何一切的滅諦、有為法、無為法或任何一切的法性為勝義諦。自續派以下認為四諦（苦、集、滅、道）皆為世俗諦；應成派則認為，四諦中滅諦為勝義諦，餘三諦為世俗諦。八、自續派以下認為任何一切聲聞、獨覺、阿羅漢，先證有餘再證無餘；應成派則承許先證無餘再證有餘。九、應成派承許心對境的認知，只是順證自己的心，而非正證；唯識則以心為主來認知境。十、諸法唯名假立，因此無自性。十一、應成派承許自一己積集業中，劫未至而先去除結果，未感果前可以懺罪，無有定報，或重報輕受。十二、應成派二諦為：由於尋伺究竟的識量，是已經尋伺究竟識的取義，即是勝義諦的定義，例如：細微人無我、細微法無我、十八空性等。凡是言詮假名能尋伺量的取義，以其已是言詮假名量，即是世俗諦的定義，例如：一切非是勝義諦的常與實有。<sup>257</sup>

#### 第四節 宗喀巴與其論敵的中觀論辯

中觀的觀點，若破得不夠，易陷入常邊或實體見。但若破得太過，否定掉事

<sup>257</sup> 陳又新，〈大乘顯宗中觀名義略集譯稿〉，《歐陽無畏教授逝世八週年紀念論文集》，蒙藏委員會，台北市，2000，頁 51~52。



實存在的事物時，則陷入斷邊或斷滅見。在宗喀巴當時的其他西藏中觀詮釋學者，大多被視為斷見者。

### 一、宗喀巴所破斥之中觀論者

宗喀巴之中觀論所要破斥的對象，為「太過」與「不及」兩派，然後才確立自宗正見。茲分述如下：

#### （一）破「太過」派

太過派主張一切法性空，空能破一切法，從色乃至涅槃、菩提，無不能破，太過派主張的理由有四：

「一、一切法不外是自生、他生、共生、無因生；四生既不可得，即一切法不能生。二、一切法不出有無等四句，龍樹菩薩廣破四句都不可得，所以一切法畢竟不可得。三、在一切法空觀之下，無一法可得，所以能破一切法。四、六識所知的一切法，皆為不能由量（正確的認識）成立的。」<sup>258</sup>

可見太過派觀一切法時，因執著於法空，對緣起的應有者不能善巧的知其有，一切法均不得，也就是說以為能破一切法，這是太過派的誤解。一切法空，是因觀自性不可得，即由自性不可得而說為空，非一切假名法也不可得。宗喀巴認為依世俗名言量而假立的，還是可以依有漏的心識量而成立，不能因此而說一切不成立。

#### （二）破「不及」派

宗喀巴認為此派沒有徹底破除微細的自性見，因此稱此派為不及派。《菩提道次第廣論》曾引述此派含義有「非由因緣所生、時位無變及不待他立。」<sup>259</sup>其內容如下：

「一、佛法中無論小乘、大乘，無不承認諸法為因緣所生。若觀察一切法因緣生，即可破除自性，那麼小乘各派也應該能破除自性！中觀者如何

<sup>258</sup> 釋印順，《中觀今論》，正聞出版社，新竹縣，2000，頁184~185。

<sup>259</sup> 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，頁452。

更對破小乘而明無自性？可知觀察一切法為因緣生，並不能徹底的破除自性見，得到解脫。二、時位不變，即常住性，常住、獨立，雖是自性的含義，然破除常住、獨立，並不即能通達諸法性空。三、不待他立，即不待因緣生，這也是小乘各派所同說的，故此義亦不夠。」<sup>260</sup>

不及派執有，對於應空者不能如實的知其空，如有部等雖也會說因緣生，而於內容不能徹底了解，故仍執諸法有自性。

### （三）破「世俗施設」的中觀派

宗喀巴之中觀論所要破斥的對象，非針對實有論者；反而是那種志在盡破「世俗施設」的中觀派，這些人之中有人說世俗法源於「無明」，另一些人說中觀無法論述世俗法，而只能依賴別人，甚至還有人說「世俗有」雖是世俗地存在，但卻又不具力用。

宗喀巴從未提及其對手到底是誰，不過在 Elizabeth Napper 著《緣起與性空》一書中提到：

「因為宗喀巴在提及其對手時都沒有點名，故難於確知他破的到底是誰，乃至於他們的特定主張又是什麼，且亦難於在宗喀巴的破斥中區分開哪些立場是屬於歷史上的特定對手，哪些僅只是宗喀巴為著便於深入闡釋某議題而假設出來的諍敵。後來的疏釋文獻倒還點名地提及有哪些人的觀點與宗喀巴相左。例如阿嘉永贊點名提到破斥得太過者有大譯師俄·洛丹喜饒及其法子，乃至於藏巴·薩爾博的追隨者們等，另還包括幾位似有師徒關係者，如恰巴·卻吉僧格、貢欽隆多及勃多·卻拉南杰。」<sup>261</sup>

### （四）薩迦派

薩迦派果然巴對宗喀巴進行所謂「斷邊中觀見」的批判，應成派所面臨的挑戰，就在於解釋如何在激進的破斥中去維繫對象在世俗層面的存在。稍晚於宗喀巴的薩迦派學者果然巴著《見辨別》、釋迦喬丹著《中觀抉擇》，這兩本著作都對

<sup>260</sup> 釋印順，《中觀今論》，頁 186~187。

<sup>261</sup> Elizabeth Napper，劉宇光譯，《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》，頁 42~43。

宗喀巴對應成中觀見獨創性的理解提出嚴厲的批評。

果然巴更在《中觀真實明義論》中對宗喀巴「滅是實有」的思想批評如下：

「被他生、無中生有、依靠他人相同的錯誤敘述、不尊重「業」的功能、將「滅」佈滿虛空、無為法應無緣生法、異熟再次成熟、一與異兩者之八大矛盾以及本質、蘊、生處三大錯誤。」<sup>262</sup>

薩迦派認為「宇宙萬物皆非實有」的觀念犯了「斷見」的毛病，因為當確認「宇宙萬物皆非實有」這個觀念是真實的時候，它本身就變成實有了，怎麼說「宇宙萬物皆非實有」呢？其實宗喀巴「皆非實有」的意思是說一切的「有」都是由於眾緣湊合而成爲「有」的，所以是「非實有」。因此，自然而獨立的「實有」固然是不存在的，但是由於因緣湊合而成爲的「有」還是存在，說它不是「實有」，是從它的終極意義而言的。一個人如果只執著「一切實無」、「一切皆非實有」，那就犯了「斷」的毛病。犯了「斷見」的人，就會認爲生無由來，死無去處，連因果、善惡也無，進而爲所欲爲，比無「斷見」的人還危險。<sup>263</sup>

因此，薩迦派果然巴對宗喀巴所謂「斷邊中觀見」的批判指出，不僅對「真實」的執著要否定，而且對否定真實的「空性」也要否定，此即「否定一切」（包括否定「否定」本身）的觀點。宗喀巴不能接受這種反理性的思想，持上述觀點的薩迦派學者同樣也不能接受宗喀巴獨特的思想，並否認宗喀巴思想有正當的來源，而將其完全歸於鄔瑪巴的影響，甚至說是「受魔類加持」的緣故。<sup>264</sup>

## 二、宗喀巴回答他派中觀論者

宗喀巴認爲用「斷邊中觀見」的罪名來攻擊他的「離邊中觀見者」不僅破常邊，也要破斷邊，但這種見解會走向「否定一切」，連佛教的基礎「緣起」的思想也被否定掉，於是他對何爲正確的中觀見這個問題產生疑問。首先，宗喀巴說明他的見解與「斷見」的差異如下：

<sup>262</sup> 果然巴，《中觀真實明義論》，頁 88~89。

<sup>263</sup> 王輔仁，《西藏密宗史略》，頁 239。

<sup>264</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁 61。

「一、如果我等先前許『諸法有』，後來許為『無有』，則成『無有見』。然而我等本來不許諸法實有，有何可斷而成斷見？唯有前後堅持無自體成立的自性微塵不許，才能斷止一切斷見。二、斷見者許業果及來世無有，而中觀見只是認為一切無自性，所以在立宗上是有差別的。三、斷見者的『無自性』是『本無』，因此在『二諦』中都不許業果等，而我等在世俗諦上許業果等有。四、中觀見的『無自性』以『緣起』因相，經得起推敲，而斷見的『無自性』則是盲目的。」<sup>265</sup>

宗喀巴接著表明應成派無任何自宗，他說：

「現在（自許）是應成派的中觀論者（均作是言）不論關聯勝義還是名言，自宗於名言均無所許。若有如彼所許，則又須許立彼（所許）的譬喻和因，如此則成自續派。是故，應成派無任何自宗。」<sup>266</sup>

可見，宗喀巴用「自宗於名言均無所許」<sup>267</sup>這把「緣起」兩面刀，來砍斷常斷二邊見所設置的種種網障，進而建立其獨特的中觀思想。

---

<sup>265</sup> 王堯，〈緣起不能破—宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，頁 60。

<sup>266</sup> 王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，頁 97。

<sup>267</sup> 同前註，頁 125。

## 第五章 宗喀巴的中觀思想對後世之影響

本章從敘述格魯派的建立開始，而後談到宗喀巴如何對「緣起性空」學說作圓滿解釋，最後論及宗喀巴對後世西藏佛教的貢獻。

### 第一節 建立格魯派

#### 一、格魯派的形成

宗喀巴於 1409 年，以一切教證功德，首創說法與修行的清淨宗規，並在闡化王扎巴堅贊（ཇམགསལ་རྒྱལ་མཚན།，1383~1432）的贊助下，在拉薩大召寺發起舉行十五日，僧侶超過萬人的「默蘭欽莫」（མྱོན་ལམ་ཆེན་མོ།，傳大召）祈願大法會，同時興建格魯派首座寺院甘丹寺，此為格魯派創立的開始。

#### 二、格魯派的發展

宗喀巴在弘揚佛法時，當時西藏地方的掌權者是噶舉派；噶舉政權的轄區既擴展到西藏大部份地方，其行政的統一必然要求宗教上盡快趨於一致。由於曾經掌控西藏的帕竹噶舉當時已經沒落，由噶瑪噶舉政權所掌控；因此，帕竹噶舉在宗教上只能掌握噶舉派的帕竹支派，而此支派內缺乏足以表率群的領導人物。而宗喀巴雖然在佛教界學行足以服眾，但缺乏有力的支持。因此，宗喀巴於 1398 年首先上書扎巴堅贊提出佛教治世以戒律範行，以教義治心，加上宗喀巴重現戒律及顯宗的教義，與帕竹歷代第悉宣揚遵守戒條及學習顯宗的原則完全一致。故自 1399 年起，帕竹政權即對宗喀巴表示全面支持。如傳召大會計議於 1407 年，時值扎巴堅贊受封闡化王之後，為擴大政治影響，才決定舉辦法會。另外，又將破損的大召寺修葺一新並承擔法會全部費用，且禮請宗喀巴主持此間的一切活動，之後還資助建立甘丹寺等等。

由於，宗喀巴青少年時期刻苦鑽研，勤奮求學，對佛學理解之精深，創作之豐碩，組織能力之卓越，參加宗教活動之頻繁，致使深具講、辯、著的能力及崇

高的威望，得到廣大僧俗的理解和接受。因此，宗喀巴提倡本是佛教經典要求教徒所必須遵守信奉的嚴守戒律、規定顯密修學次第，以及對佛學一以貫之的態度之後，僧人大多認為宗喀巴是恢復佛教的純正教法，而不是另有創新的改革，當然得以順利得到宗教界本身的認可和全面支持。

在格魯派創立以前，帕竹噶舉的澤當寺就已開始講授顯宗經論，當時該政權屬下的貴族子弟和僧人也多到澤當寺學習。而格魯派經過宗喀巴及其弟子的積極努力，其主要的寺院紛紛建立，各地貴族，特別是帕竹政權的上層子弟，紛紛由澤當寺轉至三大寺學經，遂按例施捨土地、屬民作為寺產，由於當時社會秩序相當穩定，平民都以入寺為僧作晉身之階，因此格魯派寺院僧人及財產都快速增長，成為西藏社會上一股新勢力。

宗喀巴的一些重要弟子，如賈曹杰（ཇུ་ལ་ཚབ་རྗེ།，1364~1432）、凱珠傑（མཁས་གྲུབ་རྗེ།，1385~1438）、絳央卻杰（འབམ་དབྱངས་ཚས་རྗེ།，1379~1449）、絳欽卻杰（བླ་མ་ཚེ་ཚས་རྗེ།，本名釋迦也協 ཤུ་ཡེ་ཤེས།，1352~1435）、根敦主（དགེ་འདུན་གྲུབ།，1391~1474）等，不僅在格魯派的歷史上佔有重要地位，就是在整個西藏歷史上也佔有一定的地位。格魯派教法的傳佈，是由宗喀巴及其弟子們共同努力才得以完成的，1419年宗喀巴圓寂時，格魯派的僧人已有幾千人之多。三大寺中的甘丹寺，因宗喀巴親自教授經典，奠定了顯密二宗圓滿的教法基礎，為格魯派佛學研究中心，其甘丹赤巴亦由學問最高的僧人擔任，因之保持宗喀巴的各種傳統、規章，加上四大寺院均有嚴密的組織和嚴格的學經制度，使得格魯派成為西藏佛教中的重要宗派。

## 第二節 對「緣起性空」學說的圓滿解釋

### 一、佛教緣起性空的觀點

佛教中的小乘派、大乘唯識派、中觀自續派及中觀應成派等四派，各自都認為一切事物依緣而起，反對自性實有，這是其共同點。其中，小乘派認為世間內外一

切存在所依托的基礎就是極微，它是構成世界的終極元素，由極微聚集（緣起）的整個物質世界在本質上是空的；其次大乘唯識派認為阿賴耶識為一切存在（業果）的基礎，它含有一切變現外境的種子；至於中觀自續派認為意識為一切事物所依托的基礎，眾多事物通過意識區別、安立；而宗喀巴所代表的中觀應成派認為前述觀點，都不能正確表達佛教空性之義，要正確表達“空”的含義，就必須承認宇宙萬有只能是由分別假名安立的緣起有而存在，這種假名便是一切事物（法）之所依，除分別假名安立外別無所有，也無所依。<sup>268</sup>在這種唯名安立，才得以解決緣起因果兩者之矛盾，遣除斷常二邊，並使世俗、勝義二諦融合，借以提供廣大佛教徒研究「緣起」時的合理解釋。

## 二、中觀應成派的批判

應成派認為小乘派承認「極微」是實際存在的實有，是真實的存在，就某種意義上肯定了客觀外境的存在，而這種肯定的同時也就是對空性的否定。而大乘唯識派承認阿賴耶識為一切種子所依，而且阿賴耶識本身與其他識相互為緣起產生萬有，且把它作為「人生和世界的本體」業果輪迴之依據，因此阿賴耶識終究也是一種實有，而實有無疑會影響對空性的理解。至於中觀自續派雖然承認意識為一切法所依之基礎，一切事物通過意識分別心而安立，但卻因此承認意識本身是有自相而實存的，這種觀點對理解空性也是障礙。唯有承認宇宙萬有是由假名安立的緣起而存在，才能妥善地解決後代佛學界業果之依托問題，並正確地解決緣起業果雙方間的矛盾。

## 三、緣起性空之六不成立

首先，如果一切精神世界和物質世界都有其存在和發展的本性，一切現象就無生無滅，不屬緣起法，不是緣起的事物則必永恆存在，永恆存在者自然無苦，苦諦不成則其他三諦亦不得成立，即四聖諦不成立。其次是四果不能成立，因為緣起因果建立於空性之上，一切事物虛幻不實，空無本性。而四諦及四果（四沙門果，指四種修行果位）的建立也需具備此緣起性空的條件，否則亦不得成立。再者，三寶不能成立，四諦及四果若執有自性則不能成立，佛、法、僧三寶也如

<sup>268</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁 26~33。

此，若執有自性，亦不能成立。至於作者和業果不能成立，假若承認一切事物有自性，則一切事物將永遠按其原貌存在下去，在人事現象方面，善永遠是善，惡永遠是惡，任何人也不需去作善法和不善法，如此就失去行為主體（作者）的意義；相同地，業果也是如此。另外，世間名言不能成立，假若承認一切事物有自性，那麼緣起性空就無法成立；一切世間名言如「來」、「去」、「坐」、「回來」等都不能成立。最後一切出世間名言不能成立，「出世間名言」指佛教所宣說的斷除生死煩惱，達到覺悟解脫的教理。宗喀巴認為，如果自性不空，就不能講前未得果，經過修行而後得，也不能講前未捨棄惡業和煩惱等，而後捨或未捨。<sup>269</sup>

由上述六不成立可提供後代佛學界，一切精神世界和物質世界都沒有其存在和發展的本性，一切現象均屬緣起。

#### 四、宗喀巴的圓滿解釋

宗喀巴把緣起看成假名，並用中道方法論證性空之理，從而使佛教空性教義更加系統、完整。如上所說，由於小乘派、大乘唯識派、中觀自續派等在論述「一切皆空」的佛教核心思想時，都存在一定的缺陷（反對實有，但最終又不得不承認終極的實有，自然無法得出「空」的結論）；反觀宗喀巴把緣起等各種條件的湊合僅僅歸結為假名，因而也就巧妙地解決其他幾派在這個問題上的矛盾。

其次，在闡釋「緣起性空」學說中含有某些辯證因素，而這正是促使其理論精緻、完善的重要原因。宗喀巴在對「緣起性空」學說本身進行論證時採取不落兩邊而取中道的辯證觀點，因而使格魯派較西藏其他派別在宗教理論上，更能全面地闡述特有的觀點和見解，從而進行重要的發揮，才使格魯派的哲學理論戰勝其他派別並贏得廣大信教群眾的信賴。因此其論證方式，論證的邏輯性、嚴密性及所包含的辯證因素是值得肯定的。<sup>270</sup>

### 第三節 對西藏後世的貢獻

當佛教初傳入西藏時，葦路藍縷開創維艱。後弘時期，阿底峽入藏後，建立

<sup>269</sup> 許得存，〈宗喀巴《中觀廣釋》試析〉，《西藏研究》，第2期，西藏研究編輯部，拉薩，1989，頁77~78。

<sup>270</sup> 田必偉，〈宗喀巴“緣起性空”哲學思想淺析〉，頁63~68。



顯密佛法修行的體系，給予西藏的佛教中興契機。十四世紀，西藏的佛教戒律廢弛，僧人不能遵守教理修行，有些人藉口修習密法，而毀壞戒律。尤其自薩迦派取得政權後，僧人的行為漸漸難以約束，因為薩迦派除了少數幾位著名人物，大多為在家學法者，並未明顯區別在家與出家的形式，亦未嚴格管束僧人之戒律與威儀，影響所及，其他教派起而效法，亦專尚密法輕視戒律，教法次第一片混亂。

1357年絳曲堅贊企圖恢復西藏佛教的傳統教法。但帕竹與薩迦、止貢、蔡巴均有恩怨，在此狀況下絳曲堅贊無法聯合上述著名教派來達成目的。於是絳曲堅贊仿倣噶當派重新塑造宗教的形象，邀請各方博通論典的學者到澤當寺講學，不分教派，重新提倡顯乘經論的基礎，此間花費完全由帕竹萬戶支出，其繼承者又秉持此風，這給予出自噶當派重視戒律的傳承，又博通典籍的宗喀巴絕佳的機會，而宗喀巴也將此機會把握且發揮得淋漓盡致。

#### 一、恢復西藏佛教戒律

宗喀巴之開創格魯派，主要是看到當時的僧侶，不依戒律而行，因而畢其一生，無論是在辯論、著作、講經或舉辦法會時，無一不是在宣揚僧侶必須重視戒律，進而藉此恢復西藏佛教戒律，其作法分述如下。

（一）舉辦法會，弘揚論典：宗喀巴在1389至1390年間，創下三個月內同時宣講十七部論的紀錄，又於1399年由內鄔宗本南喀桑布及桑樸寺堪布袞卻楚稱聯名邀請到拉薩布達拉為桑樸、德瓦堅、貢塘、噶瓦東、覺摩隆等寺數百僧侶講經。1409年，更在闡化王扎巴堅贊的贊助下，在拉薩大召寺發起舉行十五日，僧侶超過萬人的「默蘭欽莫」（傳大召）祈願大法會。使清淨的顯密教法，得以長久弘揚於西藏。

（二）廣弘戒律：宗喀巴以喀欽班支達菩提室利（ཁ་ཚེན་པལ་ཉི་ཧོ།）所傳班欽律學（པལ་ཚེན་པལ་བརྒྱུད།）傳承為宗，改變僧帽為黃色，並以阿底峽《菩提道燈論》為本，著《菩提道次第廣論》，要求追隨者嚴守戒律且依三士道次第修習。宗喀巴本身則即使極細微事，莫不依律而行，他曾說：

「一切功德之根本，則自己所承認守持的戒律該當清淨。我於別解脫中之他勝罪、僧殘罪、粗罪等皆未曾犯過，即有時誤犯墮犯罪與惡作，

亦立即懺悔防護。」<sup>271</sup>

1395年宗喀巴在精奇寺以比丘衣具乙套供彌勒菩薩像，以示菩薩也當遵守比丘戒。1400年宗喀巴在噶瓦東寺講《菩薩戒》、《侍師五十頌》、《密宗十四根本戒》等戒律論典，希望藉此重新讓僧侶重視戒律。1401年，宗喀巴與仁達瓦和究曲白桑（勝救祥，別名室利跋陀羅，噶當派人）三人在朗孜頂寺（熱振寺以西，堆隆浦河谷內）聚會，與六百餘僧伽達成共識。當時便樹立《十七事》<sup>272</sup>中所說律制，下至最細之處，使當時學人能以之行持。當時學律之人，多能省察自心，依一切墮犯之輕重而懺悔，此後原有隨從弟子，多能每日省察自心，不與過犯常久同住，犯即還淨。至於加持資具，定時掩廚，防護不多睡等，亦能行持，其餘易於守護之事就不用說了。<sup>273</sup>宗喀巴認為：

「只有作為佛寶內庫的戒律完整地存在，才能有佛法的存在，沒有前者就沒有後者。」<sup>274</sup>

宗喀巴重整顯密佛法，以戒律為基礎，以經教為準繩，合古今教法，不輕許人妄談高深密法，不輕傳大灌頂，更不許弟子顯現神通。由於重戒律、重修學次第、重學行相應之教法<sup>275</sup>；格魯派在顯宗方面規定了五部必須學習的經典，即《釋量論》、《入中論》、《現觀莊嚴論》、《俱舍論》、《戒律本論》。在密宗方面則規定要系統地學習四部密法，即作密、行密、瑜伽密、無上瑜伽密，使清淨的顯密教法得以傳承下來。

### （三）建立宗教事業

宗喀巴的宗教事業，依據的是阿底峽及仲敦巴所始創的噶當派教義；宗喀巴認為要徹底禁止咒術是不可能的，重要的是嚴格遵守戒律，預防因修習密咒而墮落。因此，於1388年冬，宗喀巴捨棄西藏僧人所戴的紅帽，改戴黃色僧帽，此舉

<sup>271</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁199。

<sup>272</sup> 《十七事》為戒律所規範的內容。周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁234。

<sup>273</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁199~200。

<sup>274</sup> 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，頁234。

<sup>275</sup> 「依止善知識、求聞正法、如理思維」是一般修行佛法的三種資糧；宗喀巴表示此三種資糧法，源出自印度大德蓮花戒論師所造《修行次第中篇》裡之「得勝觀之三資糧」，宗喀巴的著作，主要是以印度具量大德的論典作為依據而闡述。釋迦牟尼佛中心，第二學期宗喀巴大師基礎教育課程「菩提道次第略論—勝觀」文字稿（一）。

表示立願重整戒規，復興戒律。<sup>276</sup>1400年春天，宗喀巴又在拉薩西郊噶瓦棟寺<sup>277</sup>對450多人講《菩薩戒品》、《事師五十頌》、《密宗十四根本戒》等大乘戒律。<sup>278</sup>然而，宗喀巴的宗教事業仍遇到各式各樣的障礙，首先噶舉派、薩迦派和寧瑪等派極力反對，開始與宗喀巴論戰，但其宗教事業不但沒有停滯不前，反而是成功恢復與建立學習次第。

宗喀巴對後世最大的貢獻，主要是致力於清淨教法的弘傳。正如後人所念茲在茲的：

「大師生平事跡雖有共與不共不可思議之處，然其中最主要的是把無邊如來顯密經教的一切旨趣，和諸大軌範論師如何開的宗規，使其各不相混，依無垢教理之門自己獲得決定沒有分毫差錯，又用以教誨他人，則以這種圓滿能仁聖教的宏恩浩德，普被大地，唯斯而已。」<sup>279</sup>

## 二、對後世社會文化的影響

宗喀巴對後世社會文化的影響主要有：

### （一）建立寺院教育

格魯派在宗喀巴及第五輩、第七輩達賴喇嘛的規劃下，其寺院自成體系，除了嚴密的組織和學經制度外，還是所在地區的經濟活動中心，即寺院集政教、經濟及文化活動於一體，成爲一個獨立的社會體系。

在十五到十六世紀，格魯派勢力獲得迅速發展和擴大，充分反映了格魯派自身的宗教優勢，格魯派寺院之所以迅速發展，是得力於當時帕竹爲首的各貴族在經濟上的大力扶植。十六世紀中期，以拉薩三大寺爲中心，包括其屬寺已遍佈後藏各地，這些寺院既是宗教教育組織，同時也成爲經濟上的實體。大多數寺院都擁有各自的寺屬莊園、牧場和屬民，寺院中也有專門管理經濟的機構。隨著寺院經濟的發展，格魯派從初創時期單純的宗派逐漸成長爲西藏社會中一個以寺院經

<sup>276</sup> 桃形尖頂的黃色僧帽名爲「班霞」，在印度只有獲得「班智達」稱號的人才能戴，但顏色不是黃的。弘學主編，《藏傳佛教》，頁90。

<sup>277</sup> 在拉薩市堆龍德慶縣覺木龍河對岸，爲噶當派古寺。土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁435。

<sup>278</sup> 當時一般西藏僧人以自己所學爲大乘佛教，而不受盛行的小乘戒律的約束，宗喀巴針對時弊宣講大乘戒律。弘學主編，《藏傳佛教》，頁91。

<sup>279</sup> 土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，頁213。

濟為基礎的宗派。當時格魯派各大寺院中以哲蚌寺最大，實力也最為雄厚，該寺的堪布也就成為格魯派的領導人。1542年哲蚌寺堪布根敦嘉措圓寂後，格魯派為解決派內領袖的傳承問題，在保留甘丹赤巴任選制度的同時，除了正式採用了十三世紀由噶瑪噶舉黑帽系所創的轉世制度之外，甘丹赤巴也成為格魯派的領導人，同時格魯派也逐漸實際掌控西藏的政教大權。而寺院教育制度的建立，在這之後的數百年間，扮演著穩定社會重要的角色。

## （二）豐富西藏的文化

格魯派掌權後，由於寺院教育的需要，使得印經院紛紛成立，對西藏的文化產生極大的作用。例如德格印經院的經書，其版藏大致可分經典、佛本生傳記、其他傳記、歷史、數學、醫學、語言文學、邏輯學、文集、其他等十大類。<sup>280</sup>在全西藏收藏規模最大、印刷版本最精美考究、內容也最完整。

另外，以拉卜楞寺為例，該寺藏書二十二萬餘部，其中藏文六萬餘部，包括有全集、哲學、密宗、醫藥、聲明、歷史、宗教、傳記、工巧、曆算、詩詞等<sup>281</sup>。上述經書中有印度傳入的藏譯經典，也有西藏、康區大德之著作及拉卜楞寺高僧之專著。此外，還有藏文《甘珠爾》、《丹珠爾》、《松贊幹布全集》及宗喀巴和歷輩嘉木樣等高僧大德之著作。總括言之，西藏地區的大、小寺院，都是收藏無數文化典籍之各類型的圖書館，不僅佛教經典，還典藏包括哲學、天文、曆算、文法、詩詞、音韻、歷史、文學、音樂、美術、工巧等各方面的著作，這些西藏的文化遺產，與宗喀巴創立的格魯派寺院息息相關。

## （三）傳播社會科學和自然科學

格魯派的寺院教育，基本上當然是以培養宗教人才為主，除此之外，寺院有另設醫宗扎倉、時輪扎倉及舞蹈扎倉等，借以研究醫學、天文、曆算、舞蹈、藝術等之情形。其中塔爾寺及拉卜楞寺都設有時輪扎倉，扎倉內所編的藏曆及天文曆算科技，對於傳播天文、氣象、農時等知識，極具積極推動的作用。另外，扎什倫布寺、塔爾寺及拉卜楞寺則都設有醫宗扎倉，學僧除了研讀佛學經典外，主要還學習《四部醫典》、《晶珠本草》及《月王藥診》等醫學著作<sup>282</sup>。寺院的醫學

<sup>280</sup> 四川省民族事務委員會，《藏傳佛教寺院資料選編》，四川省民族事務委員會出版，成都，1989，頁166。

<sup>281</sup> 索代，《拉卜楞寺佛教文化》，甘肅民族出版社，蘭州，1993，頁48。

<sup>282</sup> 曲丹，〈拉卜楞寺醫藥學院概述〉，《中國藏學》，第4期總第12期，中國藏學出版社，北京，

教育，除了在寺院節慶和法會期間為民眾診治外，還深入農牧區為群眾醫病，並以歌訣和圖畫的形式傳授醫學知識，實際造福西藏民眾。

另外，戲劇和歌舞教育也是寺院教育的重要項目之一，比較具規模的寺院都設有戲劇和舞蹈扎倉，主要學習噶爾（གཤམ་ལྷོ་སྐྱོད་）、羌姆（འཇམ་མཁའ་ལྷོ་སྐྱོད་）和藏戲（ཨ་ཇེ་ལྷོ་སྐྱོད་）三種<sup>283</sup>。噶爾為開始於七世紀的宮廷樂舞，其中有宗教表演的祭神樂舞，和民間的噶爾藝術團。學僧主要學習《音樂論》、《十八種樂器論》、《歌音七品》、《噶爾舞蹈九種》以及劍舞、小斧舞、鼓樂舞等，經考試成績優秀而獲噶本學位者，可留寺任教<sup>284</sup>。羌姆意為法舞或宗教舞蹈（俗稱跳神），塔爾寺的法舞扎倉有專門學習羌姆的僧人，經考試成績優秀而獲欠本學位者，可留寺任教<sup>285</sup>。最後，藏戲是一種結合戲劇、音樂、舞蹈的表演藝術，每年的雪頓節集中於拉薩演出<sup>286</sup>。總體言之，西藏的歌舞、戲劇藝術，早已隨著寺院教育，融入佛教的教義、儀式、人物及音樂等，發展成綜合歌舞、說唱、民間藝術及宗教儀式為一體的藝術表演型態，深深影響著西藏的各階層，豐富了當地的藝術文化層面。

---

1990，頁 82~83、85~86。

<sup>283</sup> 曾國慶，《藏族歷史文化》，民族出版社，北京，2004，頁 213。

<sup>284</sup> 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001，頁 147~148。

<sup>285</sup> 同前註，頁 147。

<sup>286</sup> 察倉·朵藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003，頁 411~413。

## 第六章 結論

在西藏佛教中，宗喀巴因為本身修行與學問過人，尤其不共的中觀思想—「三遮五立」，作為後世弟子奉行中觀思想的圭臬，並創立教法純淨且續佛慧命的格魯派，西藏佛教格魯派更因而綿延不絕。

宗喀巴早年好學多聞，他吸收了噶當、薩迦、噶舉等各教派的精華，發展成格魯派。雖然如此，宗喀巴也看到各教派的缺失，例如他們的諸多違背經、律、論三藏的教法、不合戒、定、慧三學的證法，及對於修行講求高深不講次第等等。宗喀巴針對這些弊病，決心予以恢復佛教純淨教法，於是他在見、修、行三方面，提出他的特殊看法。在見解方面，他依龍樹「緣起性空」的中觀見，抉擇了應成派的見地，使中觀學說系統更為完備。在修習方面，他提出上、中、下三種根器的三士道次第的修行，在顯教方面提出了「出離心」、「菩提心」、「空正見」等道之三要，在宗教實踐方面則重「止觀修法」，指出「安住修」和「觀察修」要正確結合。在密教方面，明白指出密宗的道次、生圓二種瑜伽、密乘三昧耶戒，並以抉擇密宗微細空性見成就佛的法身、以幻身和光明成就佛的報化二身。在行持方面，他提出無論在顯或密，均要嚴格遵守佛制和一切律儀。有上述恢復佛教戒律的行動，西藏佛教才能延續迄今。

宗喀巴之中觀思想主要傳承自龍樹思想，再經由提婆、佛護、清辨、月稱、寂天之思想論述一脈而來；反過來說，宗喀巴的中觀思想主要依據月稱的教說而闡述，而月稱又是依據龍樹所造中觀六論來建立其中觀見，龍樹的中觀見則根源於佛說的《般若經》，因此，可以說宗喀巴的中觀思想具有堅實的思想傳承。透過《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等三本宗喀巴主要中觀思想著作的內容作一比對，釐清宗喀巴中觀思想發展脈絡，係由《菩提道次第廣論》開始見諸著作，而《辨了義不了義善說藏論》成書時「三遮五立」已分列其中，至於《般若中觀根本頌的注釋—正理海》一書是宗喀巴中觀思想發揚時期，最後宗喀巴於去世前一年完成的《入中論善顯密義疏》，則是宗喀巴提出中觀思想最完整的時期。

但是，何以宗喀巴在二十一歲完成《末那識和阿賴耶識難解處的廣註》一書之後，未見有關唯識學說的著作；反而是他在 45 歲完成《菩提道次第廣論》之後，接二連三地寫下《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》

及《入中論善顯密義疏》，且在上述書中大力宣揚其八大不共的中觀思想「三遮五立」。可以想見，宗喀巴重視中觀思想超過唯識思想許多，然而宗喀巴是如何從唯識思想轉移注意而發現中觀思想的重要，是值得進一步研究的議題。

另外，從《菩提道次第廣論》、《辨了義不了義善說藏論》、《般若中觀根本頌的注釋—正理海》及《入中論善顯密義疏》等書來研究「三遮五立」內容，難免偏重格魯派的觀點；而稍晚於宗喀巴的薩迦派學者果然巴及釋迦喬丹，都對宗喀巴之中觀思想提出嚴厲的批判，為深入了解西藏佛教各派之中觀思想，有必要對宗喀巴及果然巴、釋迦喬丹等人的論辯內容，作進一步深入研究。

## 參考書目

### 一、藏文原典

- 月稱，《入中論》(དབུ་མ་ལ་འཇུག་པའི་བཤད་པ།)，佛陀教育基金會出版，台北市，2000。
- 月稱，《淨明句論》(ཚིག་མ་གསལ།)，大藏經，NO.3860。
- 月稱，《六十頌如理論釋》(ལྷོད་རིག་མ་པ་བྱུག་ཅུ་པའི་འགྲེལ་པ།)，大藏經，NO.3846。
- 宗喀巴，《菩提道次第廣論》(ལམ་རིམ་ཆེན་མོ།)，佛陀教育基金會，台北市，2002。
- 宗喀巴，《辨了義不了義》(དང་རེས་རྣམ་འཕྲེད།)，青海民族出版社，西寧，1987。
- 宗喀巴，《般若中觀根本頌的注釋—正理海》(དབུ་མ་ཙ་པའི་ཆེག་ལེའུར་བྱས་པ་ཤེས་རབ་ཅེས་བྱ་བའི་རྣམ་བཤད་རིག་མ་པའི་རྒྱ་མཚོ།)，佛陀教育基金會，台北市，2002。
- 宗喀巴，《入中論善顯密義疏》(དབུ་མ་ཙ་པའི་འགྲེལ་པ་ལྟན་ལེ་ཏ།)，甘丹寺木刻版，甘丹寺。
- 果然巴，《中觀真實明義論》(རྒྱལ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་བླག་མཁྱི་དགོངས་པ་ཟབ་མོ་དབུ་མའི་དེ་ལོ་ན་ཉིད་སྤྱིའི་དག་གིས་སྟོན་པ་རེས་དོན་རབ་གསལ།)，佛陀教育基金會，台北市，2001。
- 佛護，《佛陀波利多根本中觀註》(དབུ་མ་ཙ་པའི་འགྲེལ་པ་ལྟན་ལེ་ཏ།)，大藏經，NO.3842。
- 寂天，《入菩薩行論》(ལྷོད་འཇུག་ཙ་པའི་ཆེན་མོ།)，佛陀教育基金會出版，台北市，2000。
- 清辨，《思擇焰》(རྟོག་གཤམ་པ།)，大藏經，NO.3856。
- 清辨，《般若燈論》(དབུ་མ་ཙ་པའི་འགྲེལ་པ་ཤེས་རབ་སྟོན་མ།)，大藏經，NO.3853。
- 凱珠傑，《宗喀巴小傳》(རྗེ་བཙུན་སྐུ་མ་ཙོང་པ་ཆེན་པོའི་ངོ་མཚར་རྟོན་བྱ་བུ་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་དང་པའི་འཇུག་རིག་མ།)，青海民族出版社，西寧，1982。
- 龍樹，《中論》(རྩ་བ་ཤེས་རབ།)，佛陀教育基金會出版，台北市，2000。
- 龍樹，《中觀理聚六論》(དབུ་མ་རིག་མ་ཚོགས་བྱུག་བཞུགས་མོ།)，佛陀教育基金會出版，台北



市，2000。

## 二、中文大藏經（大正新修大藏經）

釋迦牟尼佛，佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》，大正新修大藏經，No.1，世樺印刷公司，台北市，1994。

維摩詰，鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，大正新修大藏經，No.475，世樺印刷公司，台北市，1994。

彌勒，玄奘譯，《辯中邊論頌》，大正新修大藏經，No.1600，世樺印刷公司，台北市，1994。

龍樹，梵志青目釋，《中論》，大正新修大藏經，No.1564，世樺印刷公司，台北市，1994。

龍樹，毘目智仙、瞿曇留支譯，《迴諍論》，大正新修大藏經，No.1631，世樺印刷公司，台北市，1994。

聖天，玄奘譯，《廣百論》，大正新修大藏經，No.1570，世樺印刷公司，台北市，1994。

## 三、中文專著

土觀·羅桑卻季尼瑪，劉立千譯注，《土觀宗派源流》，福智之聲出版社，台北市，1994。

王堯、褚俊傑，《宗喀巴評傳》，東初出版社，台北市，1992。

王輔仁，《西藏密宗史略》，佛教出版社，台北市，1985。

月稱，法尊譯，《入中論講記》，佛陀教育基金會，台北市，2002。

月稱，法尊譯，《入中論講記》，新文豐出版公司，台北市，1987。

四川省民族事務委員會，《藏傳佛教寺院資料選編》，四川省民族事務委員會出版，成都，1989。

- 石碩，《吐蕃政教關係史》，四川人民出版社，四川成都，2000。
- 平川 彰，莊崑木譯，《印度佛教史》，商周出版，台北市，2004。
- 弘學主編，《藏傳佛教》，四川人民出版社，四川成都，2002。
- 冉光榮，《中國藏傳佛教史》，文津出版社，台北，1996。
- 多識仁波切，《佛教理論框架》，聖地文化出版社，台北縣，2005。
- 竹村牧男，《覺與空－印度佛教的展開》，東大出版社，台北市，2003。
- 呂澂，《印度佛學思想概論》，天華出版社，台北市，1982。
- 呂澂，《中國佛學思想概論》，天華出版社，台北市，1997。
- 呂澂，《西藏佛學原論》，大千出版社，台北縣，2003。
- 吳汝鈞，《佛教的概念與方法》，臺灣商務書局，台北市，1988。
- 吳汝鈞，《佛學研究方法論》，台灣學生書局，台北，1983。
- 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，臺灣商務書局，台北市，1999。
- 何秀煌，《社會及行為科學研究的中國化》，中研院民族所，南港，1982
- 李冀誠，《西藏佛教密宗》，佛光出版社，高雄縣，1993。
- 周加巷，郭和卿譯，《至尊宗喀巴大師傳》，人民出版社，青海，1999。
- 林鑫，《龍樹菩薩中觀第一人》，佛光出版社，台北縣，2000。
- 宗喀巴，法尊譯，《入中論善顯密義疏》，新文豐出版公司，台北市，1987。
- 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，福智之聲出版社，台北市，2002。
- 宗喀巴，法尊譯，《菩提道次第廣論》，方廣文化出版社，台北，1999。
- 宗喀巴，法尊譯，《密宗道次第廣論》，大千出版社，台北縣，1999。
- 宗喀巴，法尊譯，《辨了不了義善說藏論》，福智之聲出版社，台北市，1993。
- 宗喀巴，僧海釋，法尊譯，《辨了不了義論釋難》，悲智佛學會出版，美國，2003。
- 夾社日娃贊巴、欽鋪巴、昂巴日瓦、徐蘭巴、嘉惹敦結等，段克興譯，《阿底峽尊者傳》，西北民族學院研究所，蘭州，1981。
- 洛桑嘉措，法尊譯，《略說四部見解》，悲智學佛會，美國，1997。
- 貢噶老人開示錄，《自性光明》，正法眼出版社，台北縣，2000。

- 貢卻亟美汪波，陳玉蛟譯，《宗義寶鬘》，法爾出版社，台北市，2000。
- 索代，《拉卜楞寺佛教文化》，甘肅民族出版社，蘭州，1993。
- 耿昇，《國外藏學研究譯文集》，人民出版社，拉薩，1992。
- 能海，《慧學》，方廣文化事業有限公司，台北市，1995。
- 章嘉，白瑪旺杰譯，《中觀正理》，悲智學佛會，美國，2003。
- 根登曲佩，白瑪旺杰譯，《中觀精要》，悲智佛學會出版，美國，2002。
- 徐麗華，《藏傳佛教探秘》，巴蜀書社，成都，2001。
- 寂天，《入菩薩行》，諦聽出版社，高雄市，1998。
- 寂天，杰操大師廣解，隆蓮法師漢譯，《入菩薩行論廣解》，佛陀教育基金會，台北市，2003。
- 梶山雄一等，《佛教中觀哲學》，佛光出版社，高雄縣，1990。
- 梶山雄一等，李世傑譯《中觀思想》，華宇出版社，台北縣，1985。
- 黃家樹，《中觀要義淺說》，全佛文化出版社，台北市，2002。
- 黃頌一，《佛教二百題》，四川人民出版社，成都，1997。
- 黃懺華，《中觀的勝義》，世界佛教出版社，台北縣，1994。
- 第十四輩達賴喇嘛丹津嘉措，《中觀之鑰》，佛陀教育基金會，台北市，1997。
- 第十四輩達賴喇嘛，蔣揚仁欽口譯，林耿如整理，《中觀正見》，悲智學佛會，美國，2001。
- 第一世帕繃喀仁波切，仁欽曲扎譯，《掌中解脫》，白法螺出版社，台北市，2000。
- 陳慶英、高淑芬，《西藏通史》，中州古籍出版社，鄭州，2003。
- 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》，佛光出版社，台北縣，2000。
- 陳兵編，《新編佛教辭典》，中國世界語出版社，北京，1994。
- 張怡蓀主編，《藏漢大辭典》，民族出版社，北京市，1999。
- 張駿逸主編，《歐陽無畏教授逝世八週年紀念論文集》，蒙藏委員會，台北市，2000。
- 曾國慶，《藏族歷史文化》，民族出版社，北京市，2004。

- 萬金川，《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，嘉義市，1998。
- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，東大出版社，台北市，1988。
- 聖天，仁達瓦譯，《中觀四百頌詳解》，民族出版社，北京，2000。
- 聖天，賈曹杰釋，唐玄奘、法尊譯頌，觀空講授，任杰聽譯，《菩薩瑜伽行四百論釋善解心要論》，福智之聲出版社，台北市，1999。
- 廓諾·迅魯伯，郭和卿譯，《青史》，華宇出版社，台北縣，1988。
- 察倉·朵藏才旦，《中國藏傳佛教》，宗教文化出版社，北京，2003。
- 蔡巴貢噶多吉，東嘎·洛桑赤列校注，陳慶英、周潤年翻譯，《紅史》，全佛出版社，台北，2004。
- 橫山紘一，許洋主譯，《唯識思想入門》，東大出版社，台北市，2002。
- 歐聲明，《藏傳佛教》，五洲出版社，北京市，1996。
- 談錫永，《大中觀論集（上）（下）》，香港密乘佛學會，香港，1998。
- 鄭振煌，《認識藏傳佛教》，慧炬出版社，台北市，2001。
- 劉台痕，《雪嶺晶月星王宗喀巴》，法鼓出版社，新店，2000。
- 龍樹，鳩摩羅什譯，蕭振士今譯，《中論》，恩楷出版社，台北市，2002。
- 龍樹，《龍樹六論》，民族出版社，北京，2000。
- 龍樹，賈曹杰釋，觀空講授，任杰聽譯，《中觀寶鬘論頌顯明要義釋》，福智之聲出版社，台北市，2003。
- 藤田弘基，《西藏佛教密法》，武陵出版社，台北市，1984。
- 釋修慧，《宗喀巴大師應化因緣集》，佛教出版社，台北市，1985。
- 釋印順，《中觀今論》，正聞出版社，新竹縣，2000。
- 釋法尊，《宗喀巴大師傳》，福智之聲出版社，台北市，1995。
- 釋法音，《宗義淺說》，大乘解行學佛會上課講義，1999。
- Jaidev Singh，賴顯邦譯，《英漢對照中觀哲學概說》，新文豐出版社，台北市，1990。
- Richard H. Robinson，郭忠生譯，《印度與中國的早期中觀學派》，正觀出版社，南投縣，1996。

T · R · V · Murti，郭忠生譯，《中觀哲學》上，華宇出版社，台北縣，1984。

Elizabeth Nappery，劉宇光譯，《緣起與空性：強調空性與世俗法之間相融性的藏傳佛教中觀哲學》，志蓮淨苑文化部出版，香港九龍，2003。

#### 四、外文

Jeffrey Hopkins，Reflections on Reality，University of California Press，Berkeley，2002.

Tenzin Gyatso，The Meaning of Life，Translated by J. Hopkins. Somerville：Wisdom Publications，2000.

#### 五、期刊論文

王堯、褚俊杰，〈宗喀巴思想的歷史淵源〉，《中國藏學》，第 15 期，中國藏學出版社，北京市，1991。

王堯，〈緣起不能破－宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，《中華佛學學報》，第 5 期，中華佛學研究所，台北市，1992。

王堯、褚俊杰，〈作為哲學家的宗喀巴和宗喀巴的中觀哲學〉，《藏族歷史宗教研究》，第 1 輯，中國藏學出版社，北京市，1994。

田必偉，〈宗喀巴“緣起性空”哲學思想淺析〉，《中國藏學》，第 3 期，中國藏學出版社，北京市，1991。

曲丹，〈拉卜楞寺醫藥學院概述〉，《中國藏學》，第 4 期總第 12 期，中國藏學出版社，北京市，1990。

成中英，〈中國哲學中的方法詮釋學－非方法論的方法論〉，《台大哲學評論》，1991。

周煒，〈有關宗喀巴佛典傳授年代的幾個問題〉，《中國藏學》，第 3 期，中國藏學出版社，北京市，1992。

松本史朗，褚俊杰譯，〈宗喀巴中觀思想研究〉，《國外藏學研究譯文集》，西藏人民出版社，拉薩，1992。

原田覺，〈西藏佛教的中觀思想〉，《華岡佛學學報》，第 7 期，中華學術院佛學研

究所，台北市，1984。

耿晴，〈《中論》第十三品再探—對第三頌到第六頌以及第七頌之論證的再思考〉，

《大專學生佛學論文集》，財團法人台北市華嚴蓮社，台北市，2001。

陳又新，〈論達賴喇嘛解決西藏問題的中道主張思想〉，《蒙藏現況雙月報》，第12卷，第5期，蒙藏委員會，台北市，2003。

許得存，〈宗喀巴關於中觀應成派八大論述〉，《西藏研究》，第2期，西藏研究編輯部，拉薩，1990。

許得存，〈宗喀巴《中觀廣釋》試析〉，《西藏研究》，第2期，西藏研究編輯部，拉薩，1989。

許得存，〈宗喀巴關於中觀應成自續兩派的論述〉，《藏學研究論叢》，第2輯，西藏人民出版社，拉薩，1990。

聞國根，〈藏學入門〉，《藏學研究論叢》，第2輯，西藏人民出版社，拉薩，1990。

劉嘉誠，〈中觀學的基本觀點〉，《法光》，第131期，法光佛教文化研究所，台北，2000。

## 六、博碩士論文

王惠雯，〈宗喀巴菩薩戒思想之研究〉，輔仁大學哲研所博士論文，台北縣，1998。

李日章，〈緣起性空與相對論〉，台大哲研所，台北市，1969。

林士倚，〈宗喀巴三士道思想中的生死觀—以《密宗道次第廣論》為主之探討〉，南華大學生死所碩士論文，嘉義縣，2004。

黃英傑，〈藏傳佛教「他空見」研究—以果燃巴《辨別正見》為中心〉，玄奘人文社會學院，台北縣，2003。

陳學仁，〈龍樹菩薩《中論》八不思想〉，中央文學研究所碩士論文，桃園縣，1998。

程國強，〈龍樹、智顛、惠能之存在論—空、圓、無的比較研究〉，能仁書院哲研所，香港，1993。

- 賴惠芬，〈佛所教空—龍樹《中論》第十八品研究〉，台大哲研所碩士論文，台北市，1997。
- 羅沛霖，〈從中觀論看龍樹對法有自性之主張的批評〉，新亞書院哲研所，香港，1986。
- 簡淑霞，〈無我與解脫—清辨、月稱關於《中論、十八品》「人法二無我」詮釋之比較研究〉，政大宗研所，台北市，2000。
- 簡端良，〈藏傳佛教唐卡藝術的美學觀—以中觀思想為中心〉，東海哲研所，台中市，2002。
- 劉英孝，〈龍樹的中道緣起思想〉，政大哲研所碩士論文，台北市，1995。
- 劉嘉誠，〈《中論》如何以智導情〉，《大專學生佛學論文集》，2001。
- 劉嘉誠，〈《中論》解脫思想之研究〉，輔大宗研所碩士論文，台北縣，1997。
- 鍾國賢，〈宗喀巴末那識和阿賴耶識難解處的廣註〉，國立政治大學邊政所碩士論文，台北市，1994。
- 謝裕琳，〈《中論》觀因緣品青目註釋初探〉，《大專學生佛學論文集》，2001。